

我为什么要有道德？什么是美好生活？



Ethics: Theory and Practice, 9e

伦理学与生活

(第9版)

(美) 雅克·蒂洛 (Jacques P. Thiroux) 基思·克拉斯曼 (Keith W. Krasemann) 著

程立显 刘建 等译 周辅成 审阅

世界图书出版公司

B

谨以此书

献给爱妻埃米莉·蒂洛，

献给伊冯娜·迪米特里夫，

衷心感谢她们对第九版的宝贵支持和帮助。

在本教科书最后一版的修订工作得以完成之日，蒂洛教授与世长辞。作为他的家属，我们相信，他是在同死神的顽强搏斗中坚持完成修订工作的。自本书初版以来的三十年内，它在世界各地被广泛采用，影响了无数人的生活。我们希望，他的思想遗产将同本书第九版一道永世长存。

家属附识

周辅成序

(现代伦理学家,北京大学教授)

听大师讲说生活哲理

本书作者雅克·P.蒂洛是美国加州大学的一位笃实忠厚、喜爱伦理学、关注社会道德风气的荣誉教授。本书反映了他的伦理学思想的深刻高明之处。我们读他的书,就仿佛站在一位德学兼备的大师身旁,听他深入浅出地讲说生活的哲理。这极切合于学生学习或研究伦理学的目的和需要。

本书第一个引人注目的特色是,作者自 1977 年出版该书第一版之后,在近三十年的科学研究和教学实践中,从形式到内容,不断地加以完善、充实和提高,不断地修订再版,至 2007 年已出至第 9 版!它不但风行美国,而且发行到其他许多国家,可以说是最受欢迎的伦理学入门教科书之一;在对西方伦理思想主要流派的评述方面,也可称得上是持论公允并有独到见解的学术著作。

本书的第二个特色是,原书名在 *Ethics*(伦理学)之下的 *Theory and Practice*(理论与实践)几个字,突出了理论与实践的密切联系。历史上的中外伦理学,有很多派别都不注意这一点,甚至故意使二者完全分离:讲理论可以完全不注意实践,或讲实践而不重视理论。还有的把二者视为两相反对的关系,恨不得把伦理学置于理性哲学之外。例如在英美等国曾经流行的分析哲学流派,其中有的就认为伦理学是讲情感意志的学问,其论点往往经不住数学或逻辑分析的考验,不应该列入讲真理或逻辑论证的哲学范围之内。然而,时代在变化,新现象、新事物,随时间与空间的差异也大有变化;新名词、新理论,在学术界、特别是伦理学领域,也有大变化。你可根据数学、逻辑讲新伦理学,我也可根据心理学另讲一套重实践的新伦理学。前者以罗素为代表,后者有以杜威为代表的实用伦理学思潮,以心理学为基础,重意志与行为结果。凡行为结果好的就是善,结果不好的就是恶,不用管其动机如何。然而前几十年在西方甚为流行的这两大流派,现在似乎已经过时了、陈旧了。现在流行的是元伦理学和规范伦理学之分,但仔细分析起来,其中心仍不外乎或重理论、或重实践,即中国古人所谓知行问题的旧问题、新论述。

本书作者明白宣称:“我本人主张:要综合描述的、规范的和分析的伦理学,同时要着重强调把伦理学运用于人类社会。”这很类似于中国哲学史和伦理学史上经常强调的“知行合一”论,也切合于我们自 1978 年强调“实践是检验真理的惟一标准”以来所兴起的新伦理学浪潮。我相信这本译著,对新浪潮的推进和扩大,必定大有帮助。

同时,我还要特别指出本书的第三个特色:作者力倡当今伦理学要注重人道主义和个人的价值与权利。一个国家或社会若不尊重个人,这个国家或社会也不会令人尊重。作者很重视个人或人性或人道主义问题,将自己的伦理学体系命名为“人道主义伦理学”。他认为,凡是要讲道德

或伦理学,就必定要遵守五条原则:一是重视人的生命价值的原则,二是重视行为善良的原则,三是重视公平正义的原则,四是重视诚实而又肯说实话(说真话)的原则,五是重视个人自由的原则。这样,人们相处往来,就可感到其乐融融了。这正是人类道德的具体实现,也是知行合一道德论的实践效果。这也很像中国孔夫子、孟夫子所讲的仁义道德之学,所以作者在这个版本中特别用整整一大节介绍中国儒家或孔子的重中庸、和谐、仁义合一的道德理论(原书 74 - 77 页,中文版第 67-71 页),并以中国的孔子和西方的亚里士多德作为“德行”伦理学(virtue ethics)的两大代表人物。作者力图融合东西方文化精神的做法,是值得一提的好现象。

本书译者之一、北京大学的程立显教授,致力于伦理学和社会公正研究将近三十年,也是一位言传身教并重、诚诚恳恳的学者,一心想使学生逐渐培养起正义感和公民人格,进而改善社会道德风气,推动和带动全社会的道德化和公正化。继二十多年前翻译出版了该书的英文第二版之后,如今他又主持翻译出第九版来,将流畅易读的 2007 年最新版本的伦理学英文教科书奉献给中文读者。照当前情况看来,我们即使花费国家几十万乃至数百上千万的课题研究经费,也未必写得出这样有价值、高水平的著作。对于目前中国的哲学伦理学界来说,这是非常难得的成就。我希望本书对中国的学术界、特别是伦理学界的研究者和学生,能起一点真实有益的作用,尽管对书中的某些见解,我们也不能举手赞成。

试回忆我们国家的历史,伦理学或道德哲学(有人还称之为人生哲学)在传统的社会、文化、学术的研究上,都占有极为重要的地位。所谓真、善、美,所谓科学、哲学、道德、艺术,都是整个人生的依托和目标。这是古今中外毫无例外的事。我希望为发展我国的伦理学而努力的同仁们,真正以西方的优秀研究成果为借鉴,更加努力前进,让中国的伦理学,最终赶上和达到全球的领先地位!

周辅成

北大朗润园

2008 年 5 月 12 日

致中国读者

在当今瞬息万变的全球化社会里,许多社会基本问题充满了道德争议。这种社会的领导层,必须拥有应对这些挑战的道德勇气、责任承担、优良品德和进行伦理思考的精湛技艺。在这样的时代,高校伦理学教学的重要性可谓史无前例、空前强烈。提起《伦理学理论与实践》一书[系指中文版《伦理学与生活》的英文原本。——译者],我要感谢所有对它做出过重要贡献的、吸引并指导大学生们关注时代核心问题的伦理学课程教学人员。

作为一个荣膺富布赖特奖学金在中国研究进修过的教授,我特别高兴地知悉本书即将在中国出版和传播。在过去的十五年间,我始终致力于促进美中关系,对跨文化的学习和理解始终予以强烈关注。本书详细地阐述了西方道德理论,同时纳入了包括儒家和道家之道德观在内的非西方观点。我打算在以后的修订版本中,再引进独具特色的基于家族之“孝敬”概念的儒家道德理论——“角色伦理”。在我看来,这种理论在西方付诸阙如。

在这部教科书的第九版中,我谨慎地维持了它的总体结构,以便保有过去三十年来以它为课程教材的教师们所赞许并适应了的许多特色。我们对书中的一些资料进行了修订或更新,希望持续地使其内容更全面、观点更精当。有机会受邀成为第九版的合著者,是我深感荣幸之事;我也知道,雅克对我提出的好多新主意深为满意。我希望蒂洛教授的思想遗产凭借着许多新版本而世代相传。

基思·W. 克拉斯曼

杜佩奇学院哲学与宗教学教授

2008年5月于美国

前 言

首先,我要感谢多年以来对我和我的著作充满信任的所有学生和教授,他们认为这是一本合用、有用的伦理学教科书。本书面世已经三十年了!——任何著作、特别是伦理学著作决难有此奢望。我为此深感自豪,因而对所有帮助我成就这一业绩的人们充满感激之情。

每一次修订此书,我都要努力使之更好——使其论述范围更广,使其内容更恰当、更时新。由于我们生活在充满冒险和急剧变革的时代,要做到这一点有时候确实并不容易。本次修订版纳入的新材料包括医助自杀,特别是特里·斯基亚瓦讼案(the Terri Schiavo case),关于环境问题的非西方观点,以及全球性的企业问题。新增加的美德伦理学一章不但包括西方的也包括非西方的观点。本版还收入了一些最新的研讨实例。

本教材的特色确保伦理学初学者也能理解书中的概念和思想。

每一章开头的**学习目的**为学生提供了该章复杂论题的要点,并概述了学生可以指望从该章学会些什么。

研讨实例用实例向学生说明可以如何具体地应用伦理学理论,展开道德辩论。每个实例都是灵活开放的,并鼓励学生检验自己的伦理观,检验自己在应当如何处理实例中的境遇问题上所持的观点。

每一章末尾的**本章摘要**帮助学生复习该章所论述的概念。

练习题和讨论题督促学生把所学到的理论观点应用于具体问题,诸如结束人的生命、说谎、欺骗、偷窃和背约。

关于把理论伦理学应用于当代八大道德疑难问题的附录:附录一到附录八分别论述了企业、医学、环境等领域的道德难题。每篇附录都包含了对有关难题的一般论述和对具体实例的讨论。这些附录陈述了作者本人就如何对待书中的各种道德争论所持的观点。教师可以把各篇附录分别同相应的各章结合起来使用,布置学生解答各种讨论题;也可以待学生对所讨论的争论和难题确立了自己的理论和解决方案之后,再让他们阅读附录。

辅助读物清单提供了令素材更加确凿可靠、可以激发人们深入探究的资料来源。

教师补充材料

教师手册。供指导教师使用的手册包含各章的内容概观、课堂建议、论述基本概念和问题的有关部分、各章摘要和测试题。

美国广播公司新闻广播录像带表明伦理学争论同当代情势如何密切相关。

学生补充材料

同好网站(www.Prenhall.com/thiroux): 对于《伦理学理论与实践》所论述的概念和问题,如果你想获得更丰富的视点、更深入的理解,请访问该网站。同好网站的特色侧重于各章的复习考查,以检验学习目的;侧重于学生们可借以评估自己对各章内容之理解程度的问题研究。

鸣 谢

我要感谢本书编辑 M.莫泽,感谢我的合作者、伊利诺伊州杜佩奇学院的基思.W.克拉斯曼为第9版所做出的重大贡献,感谢我的太太 E.蒂洛帮助我完成了最后这本书,还要感谢 Y.迪米特里夫的技术指导。此外,我要感谢宾夕法尼亚州加利福尼亚大学的 N.赫德森、科尔比社区学院的 J.C.麦克维伊、杜佩奇学院的 J.C.莫德希勒,以及所有其他评论者,他们就本书的修改和适当更新提供了有益的建议。

伦理学依然是人们为之付出重大努力的学科之一。我们必定要在容许持有异议的问题上继续争论下去;我们必须继续探索最可靠的道德推理,用以应对 21 世纪的棘手难题。

雅克·P.蒂洛

加利福尼亚州立大学

贝克斯菲尔德学院荣誉教授

贝克斯菲尔德,美国

目 录

献 辞

家属附识

周辅成序 听大师讲说生活哲理 008

致中国读者 010

前 言 011

Part One 伦理理论

第一章 什么是道德?

003

1.1 道德研究的方法 008

科学的或描述的方法 008

哲学方法 008

综合方法 009

1.2 道德及其应用 009

什么是道德? 009

道德的适用对象是什么? 012

1.3 道德的起源 015

完全客观的价值 015

完全主观的价值 016

对客观论和主观论的评价 016

1.4 习惯(或传统)道德与反思性道德 018

习惯(或传统)道德 018

反思性道德 019

1.5 道德、法律和宗教 019

道德和法律 020

道德和宗教 022

1.6 人为什么要有道德? 025

自觉的自身利益 026

基于传统和法律的理论 026

上述理论均需改进 027

人的共同需要 027

伦理道德的重大价值和社会意义 027

道德的实用定义 028

批判性思考 029

第二章 结果论(目的论)的道德理论 031

2.1 心理利己主义 033

2.2 伦理利己主义 034

唯我型和个人型伦理利己主义的问题 034

普遍型伦理利己主义 035

普遍型伦理利己主义的问题 035

普遍型伦理利己主义的长处 038

朗德的理性伦理利己主义 039

小 结 039

2.3 功利主义	039
行为功利主义	040
对行为功利主义的批评	040
规则功利主义	041
对规则功利主义的批评	042
功利主义的问题:本利分析的方法	042
小 结	043
2.4 结果论的一般难题	044
2.5 关怀伦理学	045
男性和女性在道德决定问题上的不同思维方式	045
对吉利根理论的批评	045
批判性思考	047

第三章 非结果论(义务论)的道德理论 049

3.1 行为非结果论	051
直觉主义	051
对行为非结果论的批评	052
3.2 规则非结果论	053
神诫论	053
康德的义务伦理学	053
对康德义务伦理学的批评	056
罗斯的显见义务论	058
对罗斯理论的批评	059
3.3 对非结果论的一般批评	060
3.4 结 论	061
批判性思考	063

第四章 美德伦理学 065

4.1 亚里士多德的《尼可马克伦理学》	068
强调品质的善	068
善人或德性人的发展	068
什么是美德? 它同恶德的关系如何?	069
如何确定恰当的中道	069
4.2 儒家的道德自我修养论	069
孔子的《论语》	070

儒家的五项基本人伦关系	071
儒家的和谐	071

4.3 美德伦理学的当代分析	073
麦金太尔对美德伦理学的分析	073
美德伦理学的优点	074
缺点或问题	075
4.4 谁是道德典范?	076
4.5 恶德与美德	078
圣·奥古斯丁论恶德	078
富兰克林的十三项美德	078
4.6 结 语	079
批判性思考	080

第五章 绝对主义与相对主义 081

5.1 “绝对”的涵义	083
5.2 “相对”的涵义	083
5.3 文化相对主义与文化绝对主义	084
文化相对主义	084
文化绝对主义	084
对上述理论的评价	084
5.4 命题与真(理)	085
命题与事态	085
有什么绝对之真吗?	086
命题的类型	086
情感论	088
作为经验型命题的道德命题	089
准绝对	092
5.5 结 论	093
相对主义	093
绝对主义	093
批判性思考	094

第六章 自由与决定论 095

6.1 决定论的涵义	097
6.2 决定论的类型和理论	097
宗教决定论——预定论	097

科学决定论	098
社会文化决定论	099
小 结	102
6.3 宿命论、严格决定论和非严格决定论	102
宿命论	102
严格决定论	102
非严格决定论	104
6.4 非决定论	104
6.5 对严格决定论的批评和赞成	
自由的理由	105
用语不准确	106
人的复杂性	106
差异层级	107
6.6 结论:非严格决定论	108
批判性思考	109

第七章 奖赏与惩罚 111

7.1 奖赏与惩罚同公正的关系	114
7.2 公正的要素	114
公正的相关内容	114
关注过去的事件	114
个人主义的而非集体主义的	114
比较公正	115
7.3 奖 赏	115
奖赏的标准	115
7.4 关于如何奖赏的理论	121
回报主义理论(应得论)	121
功利主义理论(结果论)	122
7.5 罗尔斯及其公正理论	122
自然权利与公正社会的权利	123
罗尔斯的两条基本原则	123
诺齐克与罗尔斯的差异	124
罗尔斯理论的优点与缺点	124
7.6 惩 罚	125
惩罚的必要条件	125

7.7 惩罚理论	126
回报论(应得论)	126
功利主义理论(结果论)	128
赔偿论(补偿受害者的理论)	133
7.8 有可能综合吗?	135
分配好处或奖赏的某些其他可能性	136
批判性思考	138

第八章 道德体系的基本设想与基本原则 139

8.1 有冲突的一般道德争论问题	141
结果论与非结果论	141
自我中心与他人中心	141
行为与规则	141
情感与理性	141
8.2 基本设想	142
包括理性和情感两方面	142
灵活的逻辑一贯性	144
包含普遍性和特殊性	144
便于讲授与传播	145
能调解冲突	145
8.3 基本原则、个人自由及其根据	146
如何选择原则	147
生命价值原则	148
善良(正当)原则	149
公正(公平)原则	150
说实话或诚实原则	152
个人自由原则	153
8.4 基本原则的主次序列	155
决定主次序列的一般方法——两大类别	155
决定主次序列的特殊方法——境遇或背景	156
8.5 人道主义伦理学体系如何起作用	158
未婚同居	158
强 奸	159
8.6 结 语	160
批判性思考	162

第九章 结束人的生命 163

- 9.1 结束人的生命 165
- 9.2 自杀 165
 - 自杀的定义 165
 - 认为自杀不道德的理由 165
 - 认为自杀合乎道德的理由 167
 - 研讨实例 168
- 9.3 保护无辜(包括自己) 168
 - 反对为保护无辜而杀人的理由 168
 - 赞成为保护无辜而杀人的理由 169
 - 研讨实例 169
- 9.4 战争 170
 - 认为战争不道德的理由 170
 - 认为战争合乎道德的理由 171
- 9.5 恐怖主义 173
 - 支持恐怖主义的理由 173
 - 反对恐怖主义的理由 174
 - 恐怖主义的语义解释与双重标准 174
 - 研讨实例 175
- 9.6 死刑 176
 - 定义 176
 - 刑罚理论 176
 - 认为死刑不道德的理由 176
 - 赞成死刑的理由 178
 - 研讨实例 180
 - 主要伦理学理论的相关观点 181

第十章 听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死 187

- 10.1 仁慈助死和仁慈杀死的现有法律地位 190
 - 脑死亡 190
 - 持续植物人状态(PVS)或不可逆性昏迷 191
- 10.2 听任死亡 192
 - 反对听任死亡的理由 193
 - 赞成听任死亡的理由 194
 - 普通手段和非常手段 196
 - 患者自决法案(PSDA) 198

- 预留指令 200
- 护理临终者协作收容法 200
- 研讨实例 212

- 10.3 仁慈助死 213
 - 反对仁慈助死的理由 214
 - 赞成仁慈助死的理由 216
 - 对待仁慈助死的态度的变化 217
 - 建议采纳的仁慈助死防范措施 219
 - 防范措施评价 220
 - 研讨实例 222
 - 关于仁慈助死的小结 223
- 10.4 仁慈杀死 223
 - 反对仁慈杀死的理由 223
 - 赞成仁慈杀死的理由 224
 - 研讨实例 226
 - 主要伦理学理论的相关观点 227

第十一章 堕胎 229

- 11.1 堕胎问题概述 232
- 11.2 人的生命何时开始? 233
- 11.3 反对堕胎的理由 235
 - 关于人的生命何时开始的遗传学观点 235
 - 生命尊严或生命价值的理由 236
 - 多米诺理由 236
 - 堕胎危及母亲的生命 236
 - 妊娠的相对安全性 238
 - 堕胎之外的可行性选择 238
 - 经济考虑无关紧要 238
 - 性行为的责任 238
 - 强奸与乱伦 239
- 11.4 赞成堕胎的理由 239
 - 妇女对于自己身体的绝对权利 239
 - 出生乃生命之始 240
 - 不想要的婴儿或畸形儿的问题 240
 - 堕胎的相对安全性 241
 - 对多米诺理由的批驳 242

怀孕对于母亲生命的危险性	242
强奸与乱伦	242
性行为的责任	243
堕胎乃妇女的选择权	243
11.5 关于堕胎的温和观点	243
“绝对”之间的不可调解的冲突	243
关于生命何时开始的综合性观点	245
主要伦理学理论的相关观点	246
研讨实例	247
第十二章 说谎、欺骗、背约与偷窃	249
12.1 非结果论的与结果论的观点	252
规则非结果论的观点	252
结果论的和行为非结果论的观点	252
12.2 说 谎	253
反对说谎的理由	253
赞成说谎的理由	256
温和观点	258
研讨实例	260
12.3 欺 骗	261
反对欺骗的理由	262
赞成欺骗的理由	263
研讨实例	264
12.4 背 约	265
不言而喻之契约	265
一种不诚实	265
人的诺言	265
反对背约的理由	266
赞成背约的理由	267
研讨实例	269
12.5 偷 窃	270
反对偷窃的理由	270
赞成偷窃的理由	272
研讨实例	274
主要伦理学理论的相关观点	275

第十三章 道德、婚姻与人类性行为 277

13.1 人类性行为的主要方面	279
13.2 人类性行为的意义和目的	279
人类性行为的道德问题及其公众方面	280
反对性自由的理由	280
赞成性自由的理由	282
13.3 婚前性行为	283
反对婚前性行为的理由	284
赞成婚前性行为的理由	285
13.4 婚姻型关系(含与法律无关的)中的性行为	287
不同的婚姻型关系	288
反对非一夫一妻制婚姻的理由	290
赞成非一夫一妻制婚姻的理由	290
同性恋婚姻	291
通 奸	293
13.5 手 淫	294
反对手淫的理由	295
赞成手淫的理由	295
13.6 色情作品	295
反对色情作品的理由	296
认为色情作品合乎道德的理由	296
13.7 卖 淫	297
反对卖淫的理由	297
赞成卖淫的理由	297
13.8 性变态或“反常”性行为	298
主要伦理学理论的相关观点	299
研讨实例	300

第十四章 生物伦理——医学中的道德问题 301

14.1 专业医务人员、患者及其家属的权利和义务	304
家长式观点	304
自主式观点	305
协作式观点	306
14.2 说实话与知情同意	308
对于说实话的家长式观点	308

患者的知情权 308
温和观点 309
知情同意 309
医生对说实话与知情同意的反应 310
患者及其家属对说实话的反应 312

14.3 保密问题 313

阳性艾滋病病毒检验与艾滋病 313

14.4 治疗对象的有罪与无辜 314

14.5 医学中的道德问题 315

伦理学与行为控制 315

人体实验 317

遗传学 318

14.6 干细胞研究 319

人体贸易与组织库藏的道德准则 321

研讨实例 322

主要伦理学理论的相关观点 324

第十五章 企业伦理与媒体伦理 325

15.1 企业的权利与义务 327

15.2 对待企业的权利与义务的两种方法 327

竞争法 327

政府管理法 328

15.3 温和观点 329

关于企业伦理与媒体伦理的温和观点 329

15.4 企业的公正、说实话与诚实 330

公 正 330

说实话 330

诚 实 331

15.5 企业伦理问题 331

广 告 331

企业与环境 333

赞助性行动与逆向歧视 334

15.6 性骚扰 336

术语定义 336

联邦法律所确认的性骚扰 337

认为性骚扰并非不道德的理由 337

认为性骚扰不道德的理由 338

15.7 新全球经济与国际企业界 339

15.8 媒体伦理 341

引 论 341

新闻业的理想 341

真相和记者如何获取信息与内情 341

公众知情权与个人隐私权 341

界线在哪里? 343

合乎道德的新闻价值观 343

15.9 法人贪腐——安然公司 344

安然的伦理行为规范 344

行为规范何以失效? 345

主要伦理学理论的相关观点 346

研讨实例 347

第十六章 环境伦理 351

16.1 自然与道德 354

16.2 环境伦理问题 354

对自然资源的浪费和破坏 354

开发、滥用和污染环境 355

开发、滥用和毁灭动物 355

16.3 我们对待自然的態度及其根据 357

柏拉图的二元论:西方哲学的开端 357

《圣经》中的犹太教—基督教教义 358

科学的兴起与科学进步 358

工业化 358

文明对自然的侵害 359

16.4 赞成利用和开发自然环境的理由 359

人类主宰自然论 359

人类的推理能力与自然的盲目和非理性 360

文明比自然更重要 360

道德权利和道德义务 360

16.5 反对利用和开发自然的理由 360

与支配权和主宰相对的一元论整体主义 360

理性不应将人类与自然相分离 361

16.6 温和观点 362

16.7 动物权利的标准 362

生命与活着 362

拥有利益	363	赞成动物实验的理由	366
灵魂、心智与情感之属性	363	反对利用动物进行实验的理由	366
理 性	363	温和观点	367
16.8 对待动物权利的方法	363	16.11 对动物的运动性猎杀	367
素食主义	363	应当允许此类猎杀	367
反对素食主义的理由	364	不应允许此类猎杀	368
知觉论	364	温和观点	369
整体主义	364	对濒危物种的保护	370
16.9 动物的食用	365	16.12 关于环境问题的非西方观点	370
养殖动物取食之道	365	南亚道德传统:印度教与佛教	371
素食主义者的观点	365	东亚道德传统:道家学说与儒家学说	373
肉食者的观点	366	16.13 结 语	374
温和观点	366	主要伦理学理论的相关观点	375
16.10 动物的实验用途	366	研讨实例	376

Part Two 道德现场

现场一 结束人的生命	381	现场四 说谎、欺骗、背约和偷窃	405
自 杀	381	说 谎	405
保护无辜(包括自己)	382	欺 骗	407
战 争	384	背 约	409
死 刑	386	偷 窃	410
现场二 听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死	389	现场五 人类性行为	413
听任死亡	389	现场六 生物伦理	419
仁慈助死	391	现场七 企业伦理与媒体伦理	427
仁慈杀死	394	人道主义伦理学方法	427
现场三 堕 胎	397	现场八 环境伦理	433
关于堕胎的温和观点	397	环境保护:回收利用与废物处理	433
关于堕胎问题的人道主义伦理学方法	400	动物权利	434

延伸阅读	437
重要词汇	449
研究导航	464
译 者 跋	伦理觉悟·公平正义·公民教育 465
出版后记	伦理学的使命 469

伦理理论

第一章	什么是道德?	003
第二章	结果论(目的论)的道德理论	031
第三章	非结果论(义务论)的道德理论	049
第四章	美德伦理学	065
第五章	绝对主义与相对主义	081
第六章	自由与决定论	095
第七章	奖赏与惩罚	111
第八章	道德体系的建构:基本设想与基本原则	139
第九章	结束人的生命	163
第十章	听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死	187
第十一章	堕 胎	229
第十二章	说谎、欺骗、背约与偷窃	249
第十三章	道德、婚姻与性行为	277
第十四章	生物伦理——医学伦理问题	301
第十五章	企业伦理与媒体伦理	325
第十六章	环境伦理	351

第一章

什么是道德？

学习目标

读完本章后，你应该能够……

- 懂得哲学的定义，说明伦理学与哲学的关系。
- 解释有关道德或伦理学的基本术语。
- 说明道德研究的不同方法。
- 懂得什么是道德，懂得道德同美学、超道德行为与礼貌的区别。
- 懂得道德的适用对象。
- 掌握关于道德起源的思想。
- 区别道德与法律。
- 区别道德与宗教。
- 懂得人为什么要有道德。

什么是哲学？伦理学与哲学的关系如何？

哲学(Philosophy)的字面意义是“爱智慧”，——希腊文 *philia* 的意思是“爱”或“友谊”，而 *sophia* 的意思是“智慧”。哲学一般关注三大领域，即**认识论**(关于知识的研究)、**形而上学**(关于实在之本性的研究)[Reality, 作为哲学概念，通常译为“实在”，其意为“真实存在的本体”，同“现象”、“表象”等概念相对。——译者]和**伦理学**(关于道德的研究)。伦理学是本书所关注的主要领域。

认识论讨论下述问题：什么是知识？什么是真(理)和假？它们的适用对象是什么？若一个人要真正认识某物，他必须具备什么条件？知觉的本性是什么？其可靠性如何？什么是逻辑学和逻辑推理？人们如何掌握它们？知识同信仰的区别何在？有所谓“可靠的知识”之类的东西吗？本书从头到尾将常常论及认识论问题，尤其是在讨论绝对与真理问题的第五章。

形而上学是关于实在之本性的研究，它追问以下问题：什么是实际存在的东西？存在物的本性是什么？特别要追问下面这一类问题：实际上真有什么原因和结果吗？如果有，因果关系是如何起作用的？物质世界的本性是什么？有什么非物质的东西，例如精神或灵魂之类的东西吗？什么是人性？确实存在着自由，还是一切事物都是预先注定的？这里又是刚才所说的那样：我们对这些问题的论述将贯穿全书，尤其是第五章——有什么绝对物吗？还是一切事物都确实是相对的？以及第六章——有自由这种东西吗？还是一切事物实际上都是预先注定的？

我们关注的主要领域——伦理学，讨论人的举止行为的对与错。它追问的是这样的问题：任何人或行为之为善的、恶的、正当的、不正当的，是由什么造成的？我们是如何知道的(认识论)？自身利益或他人利益在道德决定和道德判断中起着什么作用？哪些行为理论是有效的或无效的？为什么？我们应该运用道德的原则、规则或法则，还是应该让每一种境遇决定我们的德行？杀人、说谎、欺骗、偷窃和性行为是对还是错？为什么？

你可能看得出来，这三大领域是相互关联的，有时是交叉重叠的，但每个领域本身都是值得集中研究的。本书关注的主要领域——正如书名所示——是伦理学，在深入讨论之前，对任何伦理学或道德论述所采用的基本术语加以解释，是很重要的。

伦理学,道德,反伦理,不道德

在日常语言中,我们常常把 ethical 和 moral [英文 ethical 和 moral 是意义相近的形容词,都有“伦理学的”、“道德的”等义,其相应的反义词 unethical 和 immoral、相应的名词形式 ethics 和 morality 也都各为同义词,但用法有所不同。本书论述道德的基本术语时,就是从辨析这些同义词入手的。——译者](以及 unethical 和 immoral)二词互换使用;这就是说,我们可以用 ethical 也可以用 moral 来形容人或行为。另一方面,我们讲 ethics 的准则,却很少说 morality 的准则。有些人只是在性生活领域才使用术语 moral 和 immoral,而当讨论企业和职业团体应该如何对待其成员或公众时,则使用术语 ethical 和 unethical。然而,更为普遍的是,比起上述任何术语来,人们还是更多地使用**好(善)、坏(恶)、对(正当)、错(不正当)**等词。所有这些词语究竟是什么意思呢?它们的相互关系如何呢?

ethics 源于希腊文 ethos,本意是品质、人格;morality 源于拉丁文 moralis,本意是风俗或礼貌。由此看来,ethics 似乎与人的个体品格有关,而 morality 似指人们的相互关系。然而,在日常语言中,我们说某人是 ethical 还是 moral,说某行为是 unethical 还是 immoral,实际上没有任何差别。不过,在哲学领域,ethics 一词还用以指称特殊的研究领域——伦理学,即集中关注人的行为和人的价值的道德领域。

如果我们说某人**有道德**(ethical 或 moral),通常就是说他是好人;如果我们说某人**不道德**(unethical 或 immoral),意思就是说他是坏人。

我们说某个行为是道德的或不道德的,意思是指这个行为是对的或错的。这些解释说起来很简单,但究竟什么样的行为是对的或错的、什么样的人**是好人或坏人**呢?人们借以做出此类判断的标准是什么呢?这些就是更为困难的问题了,它们构成道德研究的主要内容,本书后面各章对此将有更为详尽的讨论。在这里,重要的是要记住,**“道德”与“不道德”**,实质上就意味着**“好(善)”或“对(正当)”、“坏(恶)”或“错(不正当)”**,并常常依其用以定性人本身还是定性人的行为而定。

好、坏、对、错、幸福或快乐的特点

经验的事实似乎是这样的:凡是人们认为是**好的东西**总要包含某种程度的幸福和快乐,凡是人们认为是**坏的东西**总要包含某种程度的不幸和痛苦。这种关于何谓好的观念在传统上一直被称为“享乐主义”。只要对这些词语给予最广泛的解释(从简单的肉体快乐到理智的或精神的快乐,从肉体痛苦到极度的情感痛苦),那就很难否认,凡是好的至少包含某种快乐或幸福,凡是坏的总要包含某种痛苦或不幸。

采取长远的而非短浅的观点看问题,是获得幸福的必备元素之一。为了实现长远的快乐或幸福,人们可能要忍受某种痛苦或不幸。例如,为了保护好牙齿和牙龈从而享受到惟有保养良好的牙齿才能带来的口福和全面健康,我们就要忍受钻牙治疗的痛苦。与此类似,人们为了挣钱换取一两周的快乐和幸福,也许要干上两天十分艰难甚至痛苦的工作。

此外,术语**“好(善)”**应当根据人类经验和人类关系的背景加以解释,而不是仅仅根据抽象观念进行解释。例如,知识和权力本身都不是

善,除非一个人从中得到某种满足,或者除非它们在某种程度上有助于合乎道德的、有意义的人类关系;否则,它们就是非道德的。

那些会给某人带来某种好处而给别人造成痛苦的行为,例如虐待狂从暴力虐待他人中获取快乐的行为,又如何呢? 我们的初始主张是:凡属好事都会为某人带来某种满足、快乐或幸福。但这一主张若反过来就不一定正确了——不能说为某人带来满足的每件事都必定是好(善)的。肯定有所谓“恶意之乐”。

美德

W.K.弗兰克纳指出,凡属好事大概也会包含“某种美德”。[W.K.弗兰克纳:《伦理学》,第2版(新泽西,1973),第91页。]他还说,“凡属坏事,其本身之所以坏,乃因其产生了痛苦或不幸,或者在道德上有某种欠缺或不足而谈不上美德。”[同上。]美德是快乐或满足的重要补充,因为美德的状况令“经验或活动比在其他情况下更好或更糟”。[同上。]例如,从听音乐会、看场好电影或读本好书中所获得的享受或满足,在很大程度上就是由于有关的创作者和奉献者(作曲者、演奏者、导演、演员、著作者)所表现出的美德。另一个可能更为深刻地体现美德之重要性的例子是,若一个人目睹了一场很好的庭审,看到和听到法官与律师很好地履行了职责,从而得到了满足或快乐;那么,如果法官与律师同时是大好人,也就是说,除了聪明能干,他们还是仁慈、公平、富有同情心的人,这种满足或快乐便会进一步深化。

如此说来,凡属好事,也许就包含某种快乐、幸福和美德;而凡属坏事,也许就包含其反面:痛苦、不幸和缺乏美德。我这里只是说会有**某种**上述元素存在。例如,一个好人做了一件正当的事,也许不会感到特别快乐,也许甚至会觉得自己在做一件痛苦的事;然而,这一正当行为

的受事者也许因此而感到幸福,该正当行为仍然可能含有美德。

和谐与创造性

还有两个特性可以加到我们对“好”和“对”的定义上。它们在“好”的方面是和谐与创造性,在“坏”的方面则是不和谐或不协调与缺乏创造性。如果一个行为富有创造性,或能帮助人们成为有创造性的人,同时有助于促成尽量多的人们之间的和谐团结,那么,我们就可以称之为对(正当)的行为。如果行为产生相反效果,我们则称之为错(不正当)的行为。

例如,如果哪个人或哪个群体能够终结两国之间的战争,促成体面而持久的和平,那就做了一件正当的事、好事,因而能够使两国国民都具有创造性而不是破坏性,能够创造双边的和每个国家内部的和谐。另一方面,引起或发动两国间的战争,就只能产生相反的效果。L.A.柯肯德尔强调了这些特点,并且对我前面的有关强调何谓人类经验和关系中的善或美德之必要性的观点做了补充:

无论何时要就行为做出决定或选择,合乎道德的决定总是那些对人类关系方面的信任、信赖和诚实有促进作用的决定。它应当增强个人相互合作的能力,提高个人的自尊意识。而那些造成不信任、猜疑和误解,设置障碍、破坏诚信的行为,则是不道德的。此类行为降低个人的自尊意识;不是产生人们合作共事的能力,而是促使人们相互分离,破坏人们的交往能力。[L.A.柯肯德尔:《婚前性交与人际关系》(纽约,1961),第6页。]

我们要定义的另外两个术语是**非道德**(amoral)和**超道德**(nonmoral)。

非道德

非道德指没有任何道德观念,或是对正确和

错误满不在乎。这一术语适用于极少数人。有些人在做了脑白质切除手术之后往往做出非道德行为,也就是说,他们已毫无是非观念。(另外,婴儿也应划入非道德一类,因为他们还没有道德观念;直至他们接受道德教育之后,我们才能因其行为方式而予以严肃的表扬和责备。)[括号内的话在第九版中被删掉了,但从紧接着的几句话看来,似不宜删除。——译者]还有极少数人,尽管受过道德教育,却仍然停留在非道德状态,或者又蜕变成非道德者。在某些似乎认识不到自己做了错事的犯罪怪人中,很容易看到这样的非道德者。他们对自己的所作所为,不容易产生任何道德上的悔恨、遗憾或关切。

G.鲍威尔是此类非道德者的例子。他同J.L.史密斯一起,在加利福尼亚州贝克斯菲尔德南部的一块洋葱地里,无缘无故地杀死一名警察。在J.万鲍的《洋葱地》[J.万鲍:《洋葱地》(纽约,1973)。]中,可以看到对鲍威尔及其态度的真实描述。另一个例子是C.皮奇福克,又一个真实的怪人。他在英国奸杀了两名少女,万鲍的《血案》一书对此有所描述。他在书中还引述了许多心理学家对心理病态和社会病态的非道德人格的定义,认为这种人的特点是“情绪不稳定,缺乏健全的判断力,反常的冲动性(常常犯罪的)行为,没有能力从经验中学习,非道德的不合群情感,以及其他严重的人格缺陷”。[J.L.麦基奇尼编:《韦氏通用足本新辞典》(纽约,1979),第1454页。]他指出,“精神病态者

的最大特征是极端的不负责任。他懂得有哪些道德规则,至少能鹦鹉学舌般地复述出来,但这些规则对他而言却毫无意义。”[J.万鲍:《血案》(纽约,1989),第325页。]他还引证说:“良心、内疚或悔恨都毫无意义。做出了有害行为,却毫无不安或羞耻之感。”[同上书,第341页。]于是,非道德基本上是某些人(幸亏此种人只是极少数!)所具有的态度。

所有这些并不意味着非道德的罪犯不应该因其所做坏事而受到道德谴责和惩罚。事实上,同可以明辨善恶的人们相比,由于这种人在道德上是不可教育的,因而他们对社会具有大得多的危险性。因此,社会需要特别防范此类罪犯。

超道德

超道德一词意味着完全超越于道德领域,比如汽车、枪炮等无生命物体,就无所谓道德不道德。使用汽车或枪炮的人可能不道德地使用它们,但这些东西本身却是超道德的。许多研究领域(例如数学、天文学、物理学)本身都是超道德的,但由于人的介入,也就产生了道德问题。数学问题本身无所谓道德不道德;然而,如果把数学运用于为氢弹爆炸服务,道德问题当然就随之产生了。

总之,不道德的人是通过做错事、做坏人而故意违犯人类道德标准的人;非道德的人可能由于没有任何道德观念而违犯道德标准;超道德的东西则无所谓善恶,也谈不上行善作恶,其原因仅仅在于它们不属于道德的范畴。

1.1 道德研究的方法

科学的或描述的方法

道德研究有两种主要方法。第一种是科学的或描述的方法。这种方法最经常地应用于社会科学。同伦理学一样,它也用于研究人的行为和品行,但这里强调的是以经验为根据。这就是说,社会科学家通过观察和收集有关人的行为和品行的资料,然后得出某种结论。例如,有些心理学家在观察了许多境遇下的许多人之后得出结论:人常常为其自身利益而行动。这是一种对人类行为的描述的或科学的方法,——心理学家观察了许多境遇下的人如何行动之后,描述其观察所得而做出结论。然而,他们并没有就什么是道德上的正当或不正当给出任何价值判断,也没有规定人们应该如何行动。

哲学方法

第二种道德研究的主要方法叫做哲学方法,它由两大部类组成。

规范(或规定)伦理学

第一部类哲学方法处理规范(或标准)和规定问题。

试以“人常常为其自身利益而行动”为例。规范的道德哲学家要超越心理学家的描述和结论,力求探明人是否应该或应当为自身利益而行动。他们甚至会走得更远,得出肯定的结论。例如:“根据这些论据和证据,人们应当永远为自身利益而行动”(利己主义);他们也可能认为:“人们应当永远为他人的利益而行动”(利他主义);或者认为:“人们应当永远为包括自己在内的一切相关者的利益而行动”(功利主义)。这三个结论就不再只是描述而是规定了。这就是说,这些陈述规定着人们应当如何行动,而不只是描述人们实际上是如何行动的。

规范(或规定)伦理学的另一方面是,它包含了道德价值判断,而不光是展示或描述事实或资料。例如,像“堕胎不道德”和“卢普是个道德上的好人”这样的陈述,也许没有规定什么,但确实蕴含了我们生活的每一天都要做出的那些规范的道德价值判断。

元伦理学或分析伦理学

第二部类道德研究的哲学方法称为元伦理学,有时又叫做分析伦理学。这种方法不是描述或规定,而是从两个方面进行分析。首先,元伦理学家分析道德语言(例如,当我们使用“善”一词时所表达的意思);其次,他们分析道德体系的理性根据,或各派伦理学家的逻辑和论证。元伦理学家什么也不规定,也不直接论述规范体系,而是“超越”(“元伦理学”一词的希腊文前缀 meta 的基本意义)规定和规范,

科学的或描述的方法应用于社会科学,同人们如何行动相关,实际上同行为相关。

规范的或规定的方法,涉及“应当”之事即人们“应该”做什么。另一方面涉及价值判断。

想一想

描述伦理学和规范(或规定)伦理学的区别是什么?

着力研究论证、逻辑结构和语言而非内容,仅仅间接关心规范伦理学体系。

这里应当注意的是,尽管所有伦理学家过去只是在一定程度上应用元伦理学,但它已经成为许多现代道德哲学家的惟一兴趣。这可能部分地由于系统阐述适用于一切人、甚或大多数人的道德体系日益困难。我们的世界、我们的文化和我们的生活,变得越来越复杂、越来越多元化,而要找能够支持所有人的行为的道德体系,即使并非不可能,也是一项艰难的任务。因此,这些哲学家认为,他们也许可以像其他专家所做的那样,致力于研究语言和逻辑,而不谋求达成道德体系以帮助人们共同生活得更有意义、更合乎道德。

综合方法

在这里,我要表达一种贯穿全书的信念,那就是对合理的综合方法的信奉。所谓“综合”,我指的是将相互对立的观点结合成一个整体,在这个整体中,哪一种观点都不会完全消失,对立双方的精华即最有用的要素都经由适用于双方的基本原则而得以体现。当然有不可能加以综合的冲突——你不可能把德国独裁者希特勒对种族灭绝的嗜好同强调一切人的生命价值的任何道德体系综合起来,但许多冲突是可以综合的。例如,我们在本书后面将会看到,无神论者和不可知论者的观点是如何同有神论者的观点综合于与这三者相关联的道德体系的。我们还会看到规范伦理学的两种主要的不同观点,即结果论和非结果论(这些术语将在后面加以解释),是如何综合于有意义的伦理学世界观的。

然而,问题在于,伦理学的全面研究要求运用描述的、规范的和元伦理学的方法。对于伦理学家来说,吸取自然科学和社会科学[“自然科学和社会科学”一语的原文为“the natural, physical, and social sciences”。——译者]的一切资料 and 正确的实验结果是很重要的。他们还必须审查自己的语言、逻辑和根据。但是,伦理学家为了帮助一切人共同生活得更有意义、更合乎道德而发挥作用,在我看来更具有决定性意义。如果哲学不能完成后一项应尽的责任,那么,人的伦理标准将不是偶然地由个人自行决定,就是由未经检验的宗教观念所决定。于是,我本人主张,要综合描述的、规范的和分析的伦理学,同时要着重强调把伦理学运用于人类社会,这实际上意味着更加注重规范伦理学。

1.2 道德及其应用

什么是道德?

到此为止,我们业已讨论了专门术语和道德研究的方法,但尚未确切地弄清道德是什么。如同对待其他复杂问题那样,对道德的圆满解释,将随着本书论述的深入而逐步得到展示。不过在这一章,我要努力勾划出道德的若干重要特征,并给

元伦理学即分析伦理学,从两个方面进行分析。

想一想

什么是元伦理学(或分析伦理学)?它同描述伦理学和规范(或规定)伦理学各有什么不同?

在确定什么是道德时,必须划清若干界限。

出基本实用的道德定义。

伦理学与美学

哲学研究中有两个领域同人类事务的价值和价值判断有关。第一个是伦理学,也就是对道德的研究——在道德意义上什么是好(善)、坏(恶)、对(正当)、错(不正当);第二个是美学,也就是对艺术和艺术品的研究,对美和不美的研究——艺术上什么是好、坏、对、错,在我们的生活中什么东西构成美、什么东西构成不美。当然,这两个研究领域会有某些叠合之处。例如,人们可以从艺术观点出发评价 P.毕加索(Pablo Picasso)的油画《格尔尼卡》,用艺术技巧方面的术语判定其美或丑,判定它是好的艺术还是坏的艺术;人们还可以讨论它的道德意义:对于战争的残酷与不道德,对于人们相互间的不人道,毕加索在油画中做出了道德评论。然而,当我们说某人有魅力或不漂亮的时候,当我们说夕阳美丽、小狗丑陋的时候,当我们说某幅画很伟大或者其风格拙劣的时候,我们实质上都是从美学方面而不是从伦理道德方面进行评价。

超道德意义上使用的好、坏、对、错

我们在道德意义上使用的词汇,还经常运用于超道德的意义上,上述在美学中的运用就是如此。再者,举例来说,当我们说这条狗或这把小刀很好,或者说这辆汽车行驶得不好的时候,我们常常既不是在美学意义上也不是在道德意义上使用这些价值术语(“好”、“坏”,等等)。我们说这条狗好,并不是说它在道德上是善的,甚至也不是说它好看;我们的意思大概就是说它不咬人,或者只有当陌生人威胁我们时它才吠叫,或者是说它作为一条猎狗干得不错。当我们说这辆汽车行驶得不好或这把小刀很好时,我们指的是在机械方面(而不是道德上或审美上)汽车引擎有些毛病,或是说小刀很锋利,切起来快。简而言之,诸如此类说法的含义通常在于:所说的东西之所以好,乃是因为它可被用来发挥某种功用;也就是说,它处于“好”的工作状态,或是得到了良好的训练。

亚里士多德(公元前 384 年 – 公元前 322 年)的观点是耐人寻味的,他认为有道德同人的功能有关。他在发展自己的论点时,把“好”和“坏”的使用从超道德领域引进道德领域。他认为,任何好的或坏的东西之所以好或坏,乃是由于其功能发挥得好或不好。他接着指出,我们如果能弄清人的功能是什么,那就可以了解术语“好”或“坏”如何应用于人。在确立了人的特有功能是思考这一学说之后,他断定,有道德实质上意味着“为了完美的生活而善于思考”。

多少年来,对这一学说有过许多质疑。有人怀疑亚里士多德是否真正说出了人的功能——例如,某些宗教派别认为人的主要功能是侍奉上帝。还有人怀疑有道德是否仅仅同发挥功能直接相关。然而,我们这里所讨论的问题是,道德论述所用的术语也常常应用于超道德的意义上;当应用于小刀、狗或汽车之类东西时,亚

伦理学和美学的区别:

- (1) 伦理学是研究道德的,也就是研究道德意义上的好(善)、坏(恶)、对(正当)、错(不正当)的。
- (2) 美学是研究艺术和艺术品的,也就是研究艺术上的好、坏、对、错,研究在我们的生活中什么东西构成美。

好、坏、对、错等术语,也可以运用于超道德的意义上,通常涉及某人或某物如何发挥功能。

里士多德和其他任何人,确实都不认为这些术语同道德或伦理有什么直接关系。

道德与礼貌(或礼节)

礼貌或礼节是人类行为的又一领域,它同伦理道德密切相关,我们必须对这两个领域细加区别。毫无疑问,道德和伦理同某些类型的人类行为有重大关系。然而,并非人的所有行为都可以划入道德范畴;人的有些行为是超道德的,有些行为是社交性的,同礼貌或礼节相关——它们实质上属于爱好情趣问题,而不是善恶问题。当然,这些区别常常模糊不清或交叉重叠,但重要的是,我们要尽可能清楚地区分超道德行为、道德行为以及仅仅涉及礼貌的行为。

礼貌或礼节不同于道德,尽管两者有联系,因为礼貌所关注的是同趣味相关的某些类型的社会行为,而道德所关注的是伦理行为。

让我们举个日常生活中的例子吧!假定一位雇主把一封例行业务信件交给秘书去打印。交给秘书信件的行为和文书打信的行为,二者都是超道德行为。现在假定这位雇主同秘书交谈时口带脏话,并当着办公室内全体雇员的面粗鲁地吼叫。雇主的这种行为实质上就表明他极不礼貌,但他确实又没有做出什么不道德的事。骂人和粗鲁无礼在许多人看来可能是错误行为,但基本上属于趣味方面的过错,并非背离道德。

然而,让我们再假定那封信的内容会毁坏清白无辜者的声誉,或者会导致某人的死亡或失去生计。那么,这一行为就属于道德的范畴了,就一定会产生雇主行为的道德问题。而且,对于秘书是否应该打印这封信,也产生了道德问题。此外,如果雇主用脏话对秘书进行恐吓或性骚扰,那么,他由于威胁着雇员的人身安全感、隐私权、诚实和职业自豪感,因而是道德的。

在日常生活中,我们所看到和做出的超道德行为是大量的。然而,我们必须始终意识到超道德行为可能具有道德含义。例如,打印信件本身是超道德的,但如果打印和邮寄信件会导致别人身亡,那就确凿无疑地要出现道德问题。

在礼貌领域内,诸如骂人、抓食和衣着邋遢等行为,在有些场合或许是可以接受的,而在另一些场合则可能被认为是不礼貌的。然而,此类行为很少被认为是不道德的。我不是说礼貌和道德之间没有任何联系,只是说它们没有什么必然联系。一般地说,在我们的社会里,我们觉得良好的礼貌伴随着良好的道德。可以设想,如果人们接受了在社交场合要举止得体的教育,那么,他们在道德境遇中,也就会正确地行动。

然而,要指出在社交上礼貌得体地行动与有道德之间的直接联系,常常是困难的。过去和现在的社交团体里有许多颓废派成员,在行为举止的礼貌方面毫无瑕疵,但对待别人却极不道德。人们相互间做到有礼貌,又在人际关系中做到有道德,这当然是普遍愿望。但为了合乎道德地行动或揭露道德问题,有时候,违反某个特定团体的“礼貌”是非常必要的。例如七年前[下面讲的“七年前”的事,其发生时间应从本书第一版出书的1977年算起,因而应为20世纪60年代末发生的事。——译者],我们社会的许多方面都认为,有色人种在饭店里的白种人席位就餐是不礼貌的(在某些地区是非法的)。在这些地方进行的许多占座

抗议中，为了揭露并努力克服涉及人的不平等待遇和否定人的尊严的道德问题，就破除了礼貌。

因此，尽管礼貌与道德之间可能常有联系，但当两者没有任何明显联系时，人们必须细加辨别。例如，人们不得把说下流话同强奸、谋杀或商业欺诈等量齐观。

道德的适用对象是什么？

在讨论道德的应用时，可以考虑四个方面，即宗教道德、道德与自然、个体道德和社会道德。

宗教道德

宗教道德涉及人和超自然存在物的关系。例如，根据犹太人和基督教的传说，十诫(见表 1)的前三诫便属于这种道德。这些诫律处理人与上帝的关系，而不是人与人的关系。根据这种特殊的道德准则，一个人违犯了这三诫中的任何一条，他就对上帝做出了不道德行为，而不是对任何其他人的不道德行为。

想一想
说明四大方面的道德。

十 诫
1.我是你的上帝；不可信仰别的神。 2.不可亵渎上帝之名。 3. 谨守圣安息日。 4.孝敬父母。 5.不可杀人。 6.不可奸淫。 7.不可偷盗。 8.不可作伪证陷害别人。 9.不可贪恋别人的配偶。 10.不可贪恋别人的财物。
《出埃及记》20:1-17

表 1:十诫的意译

道德与自然

道德与自然问题系指人与自然界的关系。自然道德在例如土著美洲人文化等一切原始文化中、在远东文化中都很盛行。近年来，西方传统也开始认识到以道德的方式对待自然界的重要性。有些人认为自然界只是对人类的善大有价值，但另外许多人却已开始把自然界本身视为善，认为值得进行道德考虑。根据这种观点，像鲁滨逊那样的独居荒岛者会不会有道德的或不道德的行为，就不成其为问题了。在道德与自然方面，可以依据他对待周围自然物的行为，判定他是道德的还是不道德的。

自然与道德问题涉及
人与自然界的关系。

个体道德

个体道德涉及个人与自身的关系,指的是个体道德准则,这种准则可能得到也可能没得到任何社会或宗教的认可。个体道德考虑到,可以在个体自身之内而不是在世界之外的某个超自然领域,发现“更高的道德”。一个人可不可以有某种行为,不是因为社会、法律或宗教认为如何,而是因为他本人认为,从自己的良心看来,这种行为是正确的或是错误的。

例如,在希腊传说中,女儿安提戈涅(Antigone)试图无视国王克里昂(Creon)的命令,为亡兄举行葬礼,于是同国王相对抗。在沙孚克里斯(Sophocles,公元前495?年-公元前406?年)的剧本中,安提戈涅因上帝的更高律法而反对克里昂;而在J.安诺伊尔(Jean Anouilh)的剧本中,安提戈涅之所以反对克里昂,并非由于上帝的律法(她自称对上帝律法毫无所知),而是由于自己的个人信念——在处理与别人、甚至与死人的关系中,怎样做才是正确的个人信念。这方面的道德还可以指关注个人对自身之义务(为了促进自身的幸福,发展自己的才能,忠实自己的信仰,等等)的道德领域。十诫中的第九诫和第十诫,尽管也适用于我们马上要谈到的社会道德,但至少是个体道德劝诫的好例子。说“不贪恋”的目的,似乎是要在每个人内心建立起内部控制,甚至不对人家的财产或配偶动一下侵占的念头。为什么针对例如杀人或说谎没有任何“不可贪恋”型戒律?思考一下这个问题是很有意思的。无论如何,这些诫律似乎既强调社会道德,也强调个体道德。

个体道德涉及个人同自身的关系。

社会道德

社会道德涉及一个人与其他人的关系。这或许是道德的最重要方面,因为它贯穿于所有其他方面,同时,比起其他方面的道德来,有更多的道德体系蕴含社会道德。

我们再简略地谈谈上述荒岛的例子吧。大多数伦理学家或许认为,鲁滨逊除了对他自己和自然界之外,就不会有什么真正道德或不道德的行为了。假如荒岛上还有九个人,并且鲁滨逊可能压服、虐待或消灭他们,那么,此时鲁滨逊之道德或不道德的潜在可能性同他独居时的道德行为相比较,后者将为数极少。许多道德体系都承认,“只要不伤害其他任何人”,鲁滨逊对自己做些什么,就完全是他自己的事。

当人们结为社会团体、开始彼此冲突的时候,在大多数伦理学家看来,最重要的人类道德问题就随之产生了。例如,尽管犹太人和基督教的道德体系强求人们爱上帝、服从上帝,但在其一切分部和教派里,这两个信条都带有强烈的社会要旨。事实上,其全部训诫的百分之七十到九十大概都是针对人应如何对待别人的。当耶稣声称最重要的两条诫律是爱上帝和爱世人时,他便简洁地表明了这一要

社会道德涉及人与人之间的关系。这是四大方面的道德中最重要的一类。

想一想

为什么社会方面的道德最重要?

旨。这两条诫律同等地对待宗教和社会两个方面,但通观耶稣的一切行为和说教,人们看到他更加强调合乎道德地对待他人。他似乎认为,如果一个人合乎道德地对待他人,他对待上帝就自动合乎道德了。耶稣在“最后审判”的比喻中强调了这一点,他说(我如此解读):“你对待我的最小造物(最下等的人)的态度和作为,就是对待我的态度和作为。”十诫中有三诫是明确地针对上帝而言的,其余七诫都是讲如何待人的——社会方面居优先地位。例如在佛教、儒教等其他宗教中,社会道德几乎代表了全部道德,而超自然的即宗教方面的道德,即使有的话也为数极少。此外,针对个体道德所讲的一切,其目的也是为了同该个体共享一种文化的人们的利益。

非宗教的道德体系也常常强调社会方面。似乎强调个体方面的伦理利己主义,其最一般的表述形式声称“每个人都应为其自身利益而行动”,但也强调整个社会环境。一切形式的功利主义都强调“所有相关者”的利益,因而显然是论述社会方面的。非结果论的即义务论的理论,例如康德的理论(见第三章),强调对待他人的行为甚于其他任何方面,尽管其合乎道德地对待别人的理由不同于伦理利己主义或功利主义。这些理论我们将在第二章和第三章详细讨论。这里值得注意的重要之点是:大部分道德体系,甚至极端个人主义的或宗教的道德体系,都或者只强调社会道德而不言其他,或者强调社会道德远甚于强调其他任何方面。

那么,我们该如何应用这些方面的道德呢?我们会注意到它们的实际区别,这些区别使我们能够以最广泛的术语来思考人类道德的适用性问题。然而,根据综合的精神,我要提议,我们要在统一体中保留这些区别,以便把宗教、自然与道德以及个体等几方面吸收进广泛的人类道德之中,但要认识到大多数道德体系的共同内容是社会方面。换句话说,我们应当注意到前三个方面的道德,同时坚定地站在社会道德方面,后者是人类的大多数道德问题和冲突所由产生的领域。

有助于我们确定谁有道德责任的证据是存在的。

谁有道德责任?

谁能被认为对自己的行为负有道德责任呢?迄今的所有证据使我们不得不说,道德适用于人,并且仅仅适用于人;此外一切说法都是猜测之词。如果有人要把道德归属于超自然的存在物,那么,他只有单凭信仰才能如此。如果有人认为动物或植物对其相互间的或涉及人类的破坏性行为负有道德责任,那么,他就必然抹煞了科学所揭示的有关它们的本能行为的大部分证据,抹煞了我们日常观察所得的证据。

近来同某些动物的交往实验表明,将来可以确信能够教会动物具有道德。

最近对动物进行语言训练的实验表明,动物至少能够最低限度地发展一些类似于人的思维过程,将来甚至有可能教会动物像现在的人一样讲道德。倘若如此,就可以认为动物对其行为负有道德责任。然而,目前的大多数证据似乎表明,应该把动物和植物划入非道德的或超道德的范畴,也就是说,应该认为它们没有任何

道德观念,或完全超乎道德领域之外。

因此,当我们使用道德、伦理之类术语时,我们的表达仅仅关系到人。我们不认为狼吃了羊要负道德责任,也不认为狐狸吃了小鸡要负道德责任。我们可以由于这种动物行为而打死狼或狐狸,但决不是因为我们认为它负有道德责任而打死它。我们打死它是因为我们不希望再有羊或小鸡被吃掉。在迄今为止的世界历史上,只有人才可能是道德的或不道德的,因而,也只有人才应被认为对自己的举动和行为负有道德责任。至于人可以被认为负有道德责任的时间,当然是有限制条件的;但对于涉入事件的非人类,甚至不应该提出道德责任问题。

然而目前,只有人才被认为是道德的或不道德的,因而只有人才应被认为负有道德责任。

1.3 道德的起源

关于道德起源问题,历来有大量的探索。道德始终是世界的一部分,起源于某种超自然的存在物或嵌入自然界本身的吗?还是纯粹属于人们大脑的产物?或者是其中两者或所有三者的某种混合物呢?由于道德和伦理学研究有关善、恶、正当、不正当的价值,那么,这些价值是完全客观的、即“外在”于人的呢?还是主观的、即严格地“内在”于人的?抑或是这两者的混合物?让我们来探讨这些可能性。

完全客观的价值

若价值被当作完全客观的东西,那么,考察价值的路径有三:

1. 价值来源于某个或某些超自然存在物。
2. 有以某种方式嵌入自然界本身的道德法则。
3. 世界和世间万物都有价值,无论评价的人存在与否。

对于“价值完全是客观的”这一观点,有三种考察路径:

- (1)有人认为价值源自超自然的存在物或原则。
- (2)有人认为价值蕴含于自然界本身,也就是说,自然界存在着道德法则。
- (3)有人认为世界和世间万物都蕴含着价值,无论周围有没有人感知和评价它们。

超自然论

有些人认为,价值来源于某个或某些更高级的即超自然的存在物或原则——善(柏拉图)、神(古希腊人和古罗马人)、耶和华或上帝(犹太教徒)、上帝和圣子耶稣(基督教徒)、阿拉(伊斯兰教徒)以及婆罗门(印度教徒),——这里仅列举少数例子而已。他们进一步认为,这些存在物或原则本身就体现了至善,启示人们什么是公正或善,什么是不公正或恶。如果人们要有道德(并且通常有某种现世的或永恒的奖赏来激励人们的这种愿望),那就必须奉行这些原则或这些存在物的教导。否则,他们将因不服从最高道德(如上帝)而丧生,将被视为不道德,并且通常将因其罪过而受到某种现世的或永恒的惩罚。或者,如果他们信仰一种原则而不信仰超自然存在物,那就是不忠实于最高道德原则。

自然法则论

另外一些人认为,道德总是以某种形式蕴含于自然界的,并且存在着“自然法则”;如果人们要有道德,就必须坚守这些法则。[圣托马斯·阿奎那(1225年—

1274年)不但论证了道德的超自然基础,而且论证了这种自然法则论;自然法则也是康德(1724年-1804年)道德理论的主要内容。]例如,有人主张,同性恋是不道德的,因为它违背了“自然道德法则”,也就是说,同性者相互之间的性欲、性爱或者性行为都是反自然的。

完全主观的价值

同上述理论相反,还有人要证明道德完全起源于人类自身。这就是说,他们认为,当且仅当有了能够评价事物的有意识的人时,事物才会具有价值,才能被分类为善、恶、正当或不正当。换句话说,若没有人,就不会有任何价值。

对客观论和主观论的评价

对超自然论的批评

伟大的数学家、物理学家爱因斯坦(1879年-1955年)说过:“我不相信人的不道德性;我认为道德完全是人性所关切之事,不存在任何神权的支持。”[M.威诺克:《爱因斯坦素描》(加利福尼亚,1984),第96页。]

当然,超自然物是可能存在的,它也可能同自然界和自然界中的人发生某种联系。然而,这仅仅是一种信念,基于信仰的信念,没有任何确定性证据表明超自然存在物或原则的存在。此外,描述此类存在物或原则的大量传说也高度歧异。这种歧异使得要确切地回答下述问题困难重重:此类存在物或原则所竭力启示的价值是什么?在许多传说所启示的不同价值中,人们究竟应该接受和遵循哪一种?所有这些并不意味着我们应该停止探索真理,停止寻求基于超自然物的价值之可能性的证据;但又确实表明,要可靠地证实这种道德起源是困难的。

对自然法则论的批评

另一方面,我们肯定会谈到“自然法则”,比如万有引力定律。但如果严密地考察此类法则,我们看到,它们同有关道德和社会管理的人造法则大不相同。例如,万有引力定律实际上是说,所有物质的东西都被引向地心,——如果我们向空中抛球,球总要落回地面。牛顿爵士发现了物体受万有引力定律支配这一时刻发生着的现象,描述了不断地反复出现的这种情况,称之为“自然法则”。这一过程中的关键词是“描述”,因为所谓自然法则是描述性的,而道德法则和社会法则是规定性的。换句话说,自然法则并不是说球被抛到空中时就应该或应当落向地面,如同我们说人不应该或不应当杀死别人那样。确切地说,万有引力定律说的是抛出的球确实或将要下落,从而描述了而不是规定了球的动作。

在这里,人们会问:“有没有什么自然的道德法则规定自然界的人应当或不当如何行动呢?”即便有,我也不知道它们是什么。我前面谈到,有些人认为同性恋是“不自然”的或“违反自然法则”的,这种信念深信惟有异性恋的行为才是“自然”

有人坚持这一理论,即“价值完全是主观的”,认为道德和价值完全存在于人类自身,而在人类之外则没有任何价值或道德可言。

描述性的“自然法则”和规定性的“道德与社会法则”有所不同,没有确定性的证据证明“自然道德法则”的存在。

的。然而,如果我们考察自然界的一切方面,就会发现异性恋不是自然界一切性行为的惟一形式。自然界有些生物是无性的(根本没有性别之分),有些是同性性关系的(其中有动物也有人),多数是两性的(同种生物的雄、雌两性发生性行为)。当然,由于这样那样的原因,人们可能希望规定同性恋的或反异性恋的行为是错误的,不过却难以证明有什么“自然法则”禁止同性性关系。

对“价值存在于世界及其万物”观点的批评

“没有评价事物的人,事物自身也有价值。”这种观点是有道理的、可能成立的吗?对于黄金、艺术、科学或音乐这些东西,如果周围没有对它们进行评价的人,它们还有什么价值吗?说到底,除了黄金,其余东西难道不全都是由人发明或创造出来的吗?看起来,价值几乎不可能绝对地存在于世界与世间万物自身。

没有评价事物的人,真有可能考虑事物的价值吗?

对主观论的批评

那么,我们一定能得出结论,认为价值完全是主观的,如果世界上没有人,世界上的一切就都绝对没有任何价值吗?让我们努力客观地想象那没有人生活的世界。除非有人在那里欣赏评价,否则,世界上和自然界的一切——空气、水、土壤、阳光、海洋——就都没有任何价值吗?可以断言,不论人类存在与否,植物和动物都会发现世界有满足其需要的“价值”。在太阳的温暖和树荫里,在它们的食物和饮水里,它们都会发现“价值”。世界上确实有许多东西,诸如艺术、科学、政治和音乐,只能得到人的评价;但也有相当数量的东西,无论其周围有人与否,它们都具有价值。所以,价值似乎不完全是主观的,正如不完全是客观的一样。

由于无论有人存在与否,世界和自然方面都可以被评价,因而价值似乎不是完全主观的。

既主观又客观的价值——综合性观点

看来至少有某些价值存在于人类之外,尽管更为大量的价值或许依存于能够评价事物的有意识的人。因此,价值似乎比主观论或客观论的描述复杂得多,而更为可取的观点似乎是:价值既是主观的又是客观的。在主观、客观两个变量中应该加上第三个变量,从而形成下述三个变量的交互作用:

1. 有价值的或被评价的事物;
2. 有意识的进行评价的人,即评价者;
3. 展开评价时的背景或境遇。

例如,黄金由于是矿物质,又明亮、闪光、有韧性,因而本身具有价值。然而,当人们认识到黄金的稀有时,在美观和作为世界金融后备的作用这一背景下,黄金的价值就比其本身具有的价值高得多了。由此看来,黄金的最充分的价值,不仅取决于它的特性,而且取决于在特定背景或境遇下进行评价的某个有意识的人。不言而喻,黄金是一种其价值极大地取决于主观评价的东西。例如,假定有人被困于荒岛上,没有食品、水和同伴,却有 100 磅黄金。在这种食品、水和同伴均已失去、且多少黄金也买不来的特定背景或境遇下,黄金的价值难道没有大大下跌吗?由

价值既是主观的又是客观的。价值决定于三个变量。

此证明,背景或境遇是如何影响价值和评价的。

关于道德起源的一种理论

根据价值既是主观的又是客观的这一信念,有可能确立有关道德起源的理论。

- (1)道德源自特定背景下有意识的人和物质的、精神的或情感的“物”之间的复杂的交互作用;
- (2)道德起源于人的需要和欲望,奠基于人的情感和理性。

由上可知,价值似乎常常来自特定背景下有意识的人和“物”(物质的、精神的或情感的)之间的复杂的交互作用。但这一论述对于回答道德起源问题会有何助益呢?有关道德起源问题之答案的任何设想都肯定是推测性的。然而,我认为,通过观察道德在人类社会发展和变化的情况可以看到,道德主要产生于人类的需要和愿望,它是以人的情感和理性为基础的。

我们似可合乎逻辑地设想,人们开始意识到所在环境和同自己一样的其他人时就已发现,他们团结在一起比相互隔绝能做更多的事。通过深切的感受和思考,在取得许多经验之后,他们确定了“善”、“恶”之分,由此帮助他们共同生活得更成功、更有意义。这些信念需经高级神父、先知和其他领袖的核准。这些领袖人物不仅把道德同他们的权威相联系,而且同某种超自然存在物的权威或大自然相联系,——在古代,这些东西常常被认为是不可分离的。

例如,如前所述,人们在结为团体的环境中比作为孤立的个人能够更顺利地生存下去。然而,若要作为社会团体而生存下来,就必须有某种戒杀的禁令。这种禁令的确立,可以或者借助团体中全体成员的舆论,或者通过团体首领的行动。首领们可能告诫人们,某个或某些超自然存在物——可被视为通过自然或不通过自然而发挥作用——声称杀生是错误的,从而为戒杀法提供了进一步的支持。

当然,也可能确实存在颁布此类道德法则的超自然存在物。然而,既然这些法则的大部分实际上是由别的人(摩西、耶稣、释迦牟尼、穆罕默德、孔子等等)向人们讲述的,我们就只能肯定地说,我们的大部分道德来自于我们自己,即起源于人类。所有其他起源说全是臆测之词或者信仰问题。我至少要证明:道德和道德责任一定起源于人类。此外,我认为,人们必须通过运用自己的经验和精妙深沉的思考与情感,并尽可能理性地、有意义地付诸应用,来决定何谓正当或善、何谓不正当或恶。我们由此要进入习惯的或传统的道德与反思性道德之重大区别的话题。

1.4 习惯(或传统)道德与反思性道德

习惯(或传统)道德

习惯(或传统)道德以习惯或传统为基础,经常在不加分析或批判性评价的情况下被接受。

我们都相当熟悉习惯(或传统)道德,因为我们都出生于这种道德氛围之中,它是我们开始接触的第一批道德。存在于不同文化和社会中的道德通常都是以习惯或传统为基础的,并且常常未经批判的分析或评价便被提交给社会成员,伴随着他们的整个童年和成年时代。这种对社会年轻一代以及全体社会成员的培养方法,没有什么必然错误、必然恶的东西。

许多习惯和传统对于缔造有道德的社会是十分有效和有益的。正如我前面所提出的,许多道德教训都产生于社会的交互作用中人的需要,并演变成特定社会的习惯或传统。例如,为了创造性地、和平地共同生活,第一批道德教训或道德规则之一必定是有关结束人的生命问题的,因为显而易见的是,如果人的生命经常处于危险之中,那么,人们要共同生活和工作就非常困难了。然而,为了使习惯和传统有效而持续地适用于社会成员,就必须予以批判的分析、检验和评价,由此产生了反思性道德。

反思性道德

哲学家一般都对自己和别人提出这样的要求:对人的每一个信念、判断或观念,都应该认真地有批判地进行检验,以确保其具有可靠的基础。在这方面,道德同哲学研究的其他任何领域决无不同。哲学家不主张废除或丢弃习惯和传统,但极力主张人们要运用理性,对一切道德教训或规则之基础和实效性加以检验,不管它们多么合乎传统和惯例、得到多么广泛的认可。换言之,哲学要求人们反思自己的道德习惯和传统,决定是否应予保留或废除。古希腊的伟大哲学家苏格拉底(公元前 470? 年 - 公元前 399 年)说过:“未经省察的人生是不值得过的。”对于道德,或许相应的推论是:“未经省察的习惯或传统是不值得奉行的。”因此,正如人们不应该接受缺乏任何证据或有效的逻辑论证的陈述或命题一样,人们也不应该接受未经证据、理性和自我经验先行检验的道德习惯或传统。

道德反思的恰当例证是前文对十诫的考察,——十诫是西方文化中的许多人都发誓和声称要遵守的规则。十分有趣的是,许多人甚至不知道其中的大多数诫条是什么(可能的例外是反对强奸的诫条,大概人人皆知!),甚至常常不能依次地或随意地列举出来。此外,有多少人按照我前面提出的方式考察过十诫,并且认识到它们适用于不同方面的道德?有多少人认识到前三诫只适用于人同超自然物的关系,第四到第八诫适用于自己同他人的关系,而第九、第十诫基本上适用于他们作为个体人的自身?

综上所述,重要的是,一切习惯、传统、道德体系、规则和伦理学理论,都应该预先经过仔细的分析和批判的评价,然后才能继续予以认可或奉行。还有,我们不应该立刻丢弃它们,但也不应该全神贯注地认同它们,除非对它们进行过认真仔细的、合乎逻辑的详尽审查。正如你已经看到的那样,也正如你将要在本书其余各章继续看到的那样,当你论述道德问题、处理道德争论的时候,我们强烈地鼓励你拿出反思批判的精神来。

1.5 道德、法律和宗教

在这里,重要的是要运用理性反思,把道德同人类活动与经验的另外两个领

想一想

习惯(或传统)道德同
反思性道德有何区别?

反思性道德对一切道德问题都要进行仔细的审查和批判的评价,不管它们是否以宗教、习惯或传统为基础。

域——法律和宗教相互区别开来。人们常常把道德混同于这两个领域,把道德视为两者的一部分。

道德和法律

“不义之法”一词可以作为理解“法律可能不道德”的起点。我们还有所谓“讼棍”之说,系指不正派的律师,这些人在自己的职业范围内被认为是不道德的。水门事件的共谋者们几乎都是律师,审理和判处他们的人也都是律师。显然,当两个人同为律师,都研究过大量的同样资料,并且其中一人合乎道德而另一人不道德的时候,道德和法律就必然不是一回事了。历史上有过许多反对不义之法的抗议活动,抗议者常常关心“什么是道德”或者关心“更高尚的道德”。这也似乎表明,必须把法律和道德加以区别。

所有这些意味着法律和道德毫无关系吗?法律是人们所制定的一种东西,而道德又是他们赖以生存的另一东西吗?两者之间没有任何联系吗?对于这些问题很难回答“是的”,因为我们的道德已经包含在我们的法律法规里了。我们只需检查一下各级政府的一切法令法规,就会看到对抢劫、强奸、杀人和虐待他人肉体精神的行为所规定的法律制裁。我们会看到还有许多法律,努力保护结为团体、共同生活的个人免受伤害,当个人之间由于分歧(多数完全属于道德方面)而产生冲突时,又极力提供解决办法。

那么,法律和道德有什么关系呢? M.斯克里芬(Michael Scriven)在讨论十诫(西方文明中早期法律的一部分,基督教徒和犹太教徒认为是上帝颁布的)的区别和特征时,指出了一个重大差异。他把反对贪恋的律法同反对杀人、偷盗和奸淫的律法(见表1)相区别。只要奸淫或偷盗行为未曾实施,法律就无法管束人们觊觎别人的配偶或财物。因此,十诫中关于贪恋的陈述似乎是关于人们应如何思考或保持内心道德的道德劝诫,而反对偷盗、杀人与奸淫的陈述则是法律,也就是反对人的某些行为的带有某种强制性的禁令。[M.斯克里芬:“理性德育”,在加利福尼亚州立大学贝克斯菲尔德学院的演讲,1971年2月18日。]

法律规定了一系列政府声明——法规,即要求做什么和禁止做什么的体系——用以指导人们的行为,保护人们的人身和财产不受损害。有些法律的道德涵义较少,不过,法律和道德的关系完全不是相互补足的关系。合乎道德的事不一定合法,反之亦然。这就是说,如前所述,你会看到道德上不公正的法律。此外,人的某些行为可能被认为是完全合法的,但在道德上却颇可怀疑。

例如,美国一些地方无视一切人的自由平等乃大多数道德体系的坚定的基本原则这一事实,曾颁布法律准许人对人的奴役。社会上每一个人都应该享有一定的个人自由和明确的道德平等,——尽管在行动上并非总能如此,但在理论上,这是大多数社会的重要原则,也是美国宪法的重要部分。(对这一原则稍后将较充分的讨论。)如果说个人的自由和平等被认为是合乎道德的,那么,妨碍这种道德

的法律则一定是不道德的。再例如,没有任何法律反对大连锁店为迫使小店主破产而在一个地区亏本销售。但许多伦理学家都认为,这种势必危害小店主及其家庭之生计的行为是不道德的。

另一个表明法律和道德有所区别的例子是,在全国大多数法学院,最近都增加了作为课程体系之重要组成部分的伦理学课程。自从诸如水门事件、白水事件以及罗德尼·金与 O.J.辛普森审判等丑闻以来,对律师的公众评价已跌至谷底,但律师是否受大众欢迎不是这里的话题。伦理和道德行为似乎从许多律师的活动中消失了。这种情况的严重程度,使得法学院校认识到,迫切需要开设伦理课程为未来的律师们传授律师职业道德的行为规则。此外,现在许多州都要求在校期间未能得益于优秀伦理课程的律师,必须修习伦理学进修课程。所有这些表明,受过法学训练的人并非必然地得到了行为道德标准的逐渐灌输。

我的班里的学生有时候说,促使他们不违反道德的惟一原因是惧怕国内当局或全能上帝的惩罚。如果他们当真那样认为,如果他们有杀人、偷窃和强奸的强烈欲望,那我就不能同他们辩论什么了。然而,我所认识的许多人(包括本人在内)之所以不杀人、不偷窃或不强奸,不是因为惧怕惩罚,而是因为认识到这些行为是错误的(由于某些理由)。哪怕明天就将废除一切法律,他们仍然会认为此类行为是错误的;他们要做有道德的人,因而不干这些事。

显而易见,道德并非必然以法律为基础。事实上,历史研究倒可能表明相反的情况——道德先于法律,而法律支持道德;这就是说,法律把道德变成了可以通过奖惩强制实施的法规或制度。也许社会越庞大越复杂,法律的必要性就越大。然而并非不可思议的是,完全没有法律制度,只有几条基本的道德原则和坚持原则的协议,也可能组成一个道德社会。这并不是说应当从人类生活中废除法律,而是表明法律不是道德的必然属性。

然而,法律能离开道德吗?道德似乎为支配人们及其制度的一切重大法律提供了依据。如果不是忧虑杀人和偷窃的不道德性,那么,制定反对此类行为的法律又目的何在呢?完全没有道德涵义的法律为数极少。甚至那些管理企业公司的法律,似乎对任何人都无甚直接的道德意义,但其功能至少也要确保对一切相关者——股东、企业主和雇员——的公平公正。我想象不出任何不含道德关切的法律,——不管这种关切多么无足轻重,法律总是要蕴含道德关切的。

我们可以这样说,法律是公众的道德汇编,因为它为一种文明的所有成员开列了在该文明中得到公认的合乎道德的行为方式。法律也规定道德的行为方式,并通过法典和用以确立、坚持和改变部分法规的整个司法程序,支持本身所包含的道德。然而,对不义之法的矫正未必是更多的法律,而毋宁是生活于该法典之下的人们所坚持的正确的道德思考。

法律是社会道德的公开表述,也是它的支持力量。法律无论如何不能取代或

道德并非必然以法律为基础;道德为一切重大法律提供基本依据。

想一想

举例说明法律是如何体现道德的。

想一想

“法律支持道德”的说法意味着什么?法律是如何支持道德的?

法律是对社会道德的公开表述和支持。

替换道德,因此,我们不能随意把合法的东西同合乎道德的东西等同。两类“东西”常常完全一致,但也常常不一致。实际上,法律问题常常不会、大概也不应该囊括全部道德问题。例如,当今的大多数伦理学家似乎同意,除了猥亵儿童和任何形式被迫的性行为之外,不应有任何法律干涉成人间的自愿性行为。有鉴于此,人们可以讨论成人的性道德而不涉及法律问题。总之,显而易见,法律把道德编为法典,为道德提供支持;而缺乏道德或道德涵义,法律法典便空洞无力了。

道德和宗教

没有宗教会不会有道德?为了使道德具有实际意义,就一定要靠上帝或神吗?一个民族如果不信仰宗教,还会是真正道德的吗?如果第二个问题[原文为“这些问题”,疑误。——译者]的回答是肯定的,那么,哪种宗教是道德的真正基础呢?看起来,有多少不同的宗教和宗教观,就有多少冲突。

宗教是人类最古老的习俗之一。我们没有证据证明史前时期有语言,但确有证据证明,充满艺术色彩的宗教活动以及律法或禁忌,规范着早期人类的行为方式。在早期时代,道德蕴含于传统、习俗、惯例和当时文化下的宗教活动之中。

此外,宗教作为最强大的制裁力量,鞭策人们合乎道德地行动(直到最近,仍然如此)。这就是说,如果反对杀人的道德禁令背后有全能的超自然存在物的赏罚权力,那么,一种文化的领导人要求自己的拥护者奉行的道德,就得到了最大可能的支持。这种惩罚或奖赏比任何同类的人所能给予的都更加有害或令人愉快;在这种观念之下,部落宗族的赏罚约束力显得相形见绌。

在人类历史上,宗教可能先于任何正式的法律体系或独立的道德体系,可能为道德提供了极为有力的有效支持。然而,这些事实丝毫证明不了道德必须和必然以宗教为基础。我的论点是,由于多种理由,道德不必要、实际上也不应当以宗教为惟一基础。

证明超自然存在物的困难

首先,为了证明“人要有道德就要信仰宗教”,就必须确证超自然世界的存在,并且和自然界一样,那里也存在着道德。即便能够证明这一点(这是颇可怀疑的),还必须证明,超自然世界存在的道德同自然界存在的道德有某种联系。可是,很明显,我们讨论道德问题的惟一基础是今世、今世的人及其行为。

要检验这一理由的真理性,就要任意考察一套宗教诫律,并且真诚地探究其中哪些诫律对于建立任何道德社会是绝对必需的。例如,十诫中除了前三诫(见表1),对于其余诫律我们都可以这样提问。前三诫可能是犹太教徒或基督教社团的一套必备规则;但如果非宗教团体仅仅遵守十诫的第四到第十条,并假定宗教团体遵守所有的十条,那么,从道德上说,这两种团体有何不同呢?(也可能有人会找到理由要从后七条中删除某些诫律,但这是另一个问题。)我不是说,道德不可能

道德不必要、实际上也不应该以宗教为惟一基础。

想一想

从下列几方面批判审查“十诫”:

- (1) 分别说明十条诫律各属于四大方面道德的哪一方面。
- (2) 你认为哪些诫律是任何道德社会所绝对必需的?为什么?
- (3) 哪些诫律可以由法律强制实施?哪些不可以?为什么?

以宗教为基础;明显的经验事实是,道德过去、现在,或许还有未来都是以宗教为基础的。我要说的是,道德完全不需要以宗教为基础;还要补充一句,如果宗教成为道德的惟一基础,那么道德就有狭隘和偏执的危险。

宗教人士可能是不道德的

众所周知的事实是,有些信教人士可能是不道德的,——人们只消考察一下罗马天主教会的某些神父,尽管他们受到教会的严格的宗教和道德的训练,却对自己所监管的儿童犯下了性骚扰罪。此外,请想一想人类历史上几乎每一种宗教所进行的所有战争和其他宗教迫害。

宗教人士可能是不道德的;非宗教人士可能是道德的。

非宗教人士可能是道德的

如果我们能把今世的道德的特性简要地描述为:为了现存的一切人和一切物,不害人、不杀人,普遍地努力使生活和世界更美好(我要在后面证明这一论点);如果许多人不承认超自然界的存在,却像承认者一样合乎道德地行动,那么,有道德的人就一定具有不同于宗教信仰的某些品质。(这些品质是什么,我将在以后的章节论述我的看法。)虽然大多数宗教明显地包含道德体系,但并非所有道德体系都以宗教为基础,因此,道德和宗教没有必然联系。完全不信教的人(例如人道主义伦理学家)也能发展有效的、始终一贯的道德体系,这一事实足以证明这一点。

提供理性基础的困难

如果不能为旨在创立道德体系的宗教提供基础,那么,为这个道德体系提供理性基础就十分困难了。而为大多数宗教体系提供理性基础,必然是困难的。要确证任何超自然物、来世、上帝或神的存在,是不可能的。在这里,我不打算讨论关于上帝或神之存在或不存在的传统理论和现代理论,但要指出一点:没有任何决定性证据证明此类存在物的存在或不存在。[见 J.H. 黑克:《宗教哲学》(新泽西,1973),第 16-17 页;J. 霍斯普斯:《哲学分析导论》,第 2 版(新泽西,1967),第 425-490 页。前者论述了宗教观点的理由,后者论述了非宗教观点的理由。]

如果没有任何证据是决定性的,没有任何论证的逻辑是不可辩驳的,那么,超自然物、来世、上帝或神的存在,就至少属于未经证明的范畴。当然,这并不意味着许多人就不再相信它们的存在了,不再把自己的信念建立在信仰、恐惧、希望或自己对证据的理解上了;但除非针对宗教信徒,否则,作为道德的逻辑基础,宗教实在是软弱无力的。

如果有人坚持认为,我们之所以有(或应该有)道德,是由于存在着至善之物,或者由于我们到了另一个世界要受到奖赏或惩罚;而这些东西的存在是不可能得到证明的,那么,这整个体系就是以未经证明的假想为基础的。相信上帝或来世的存在,可能使人们“感觉”怎样行动会更好些,也可能为合乎道德的行为或不道德

想一想

你同意“我们需要兼容宗教体系和非宗教体系的人道主义伦理学”这一观点吗?为什么同意?为什么不同意?

行为提供强有力的鼓励或制裁。但是,对于为我们这样行动而不那样行动能够提供理由、证据和逻辑的道德来说,它不能提供正确、理性的基础。此外,正如 M.斯克里芬所说:“宗教能够为道德提供心理的而非逻辑的基础。”[斯克里芬:“理性德育”。]道德会不会有比宗教更好的基础?显然,我认为会有的,并将在后面阐述这种基础。

何种宗教?

即便可以把宗教建立在理性基础之上,究竟何种宗教应该作为人类道德的基础呢?这个问题在特定的宗教里得到了解答;但对于与之冲突的其他宗教的信徒而言,或者对于根本不信教的人们而言,这个问题显然没有得到满意的解答。即使超自然的宗教信条可以得到决定性的证明,我们又该承认何种宗教是道德真正的、真实的基础呢?确实,各种不同宗教有着许多共同的道德规定,例如不杀人;但同样确实的是,它们也有许多相互冲突的道德规定。

例如,在基督教的不同教派之间,对于性、战争、离婚、堕胎、婚姻、偷窃和说谎,就有许多相互冲突的道德表述。它们都信仰上帝、耶稣基督及其教义,但对于什么是道德或不道德,何以会有如此之多的意见分歧呢?明显的答案是,对《圣经》记载的或口头流传的教义可以做多种解释。但是,举例来说,由谁来赋权罗马天主教徒对卫理公会教徒说,后者对基督教义的解释不对呢?在这里,仅仅依据《圣经》的章节——其中多数可作不同解释——甚或依据两个不同教派都不信奉的某种教义,是不可能做出裁决的。简而言之,当存在严重冲突时,完全没有解决冲突的理性基础。

如果考虑到认为没有上帝、超自然物或来世的人们(无神论者)或对此没有把握的人们(不可知论者),实质上都被排除于道德考虑之外了,那么,困难就更加显著。如果此类人不信教,或者既信又不信,那么,任何特定宗教制定的任何道德诫律如何能适用于他们呢?他们被自动排除出宗教道德所设定的道德范围了。当然,各种宗教都针对非信徒制定了规范,但这些规范往往意味着引导非信徒最终以某种形式皈依该教,或者常常是某种有关“爱敌如友”的庇护性陈述。

解决冲突的困难

如果不超越一切宗教,寻求某种基础更为宽泛的人类道德体系——道德决定的某种宽泛的基础,那么,我们何以解决基于宗教基础的不同道德体系间的冲突呢?如果此类解决办法是成功的,通常就是由于我们超越了任何特定的宗教道德体系,并运用某种理性的折衷方案即宽泛的道德体系,这种体系打破一切宗教的和非宗教的界限。我坚决主张,我们要比以往更坚决、更始终不渝地采取这种态度。

此外,我相信,我们能够确立一种体系和方法,从而做到这一点。但为了达此目的,一切人,不论信教者或非信教者,都必须乐于接受实质上以非宗教为基础的全面的道德体系,在这个体系中,他们自己的多数道德规则和方法都能成功地发

如果宗教可以成为道德的基础,那么,哪一种宗教能提供这种基础?又由谁来决定呢?

若不超越以宗教为基础的不同的道德体系,就难以解决它们之间的冲突。

挥作用。不跳出宗教的狭隘界限,我们何以解决道德冲突呢?我的回答很简单——办不到。我们必须在宗教之外确立道德的基础,但这个基础又必须包容宗教。我认为,这是走向道德社会和道德世界必要的第一步。以上的论述和问题至少使我们认识到,道德和宗教的关系,正如 M.斯克里芬所说,确实是“一个十分棘手的问题”。[斯克里芬:“理性德育”。]

那么,概括地说,宗教和道德究竟有何联系呢?回答是:没有任何必然联系。除了现世生活,不谈任何其他生活——没有上帝或神,没有超自然物,没有来世,人们照样能有完全的道德体系。这是否意味着,为了有道德就必须废止宗教呢?完全不是。只要有某种道德基础保护所有人免受宗教界和非宗教界的不道德待遇,就应当允许人们信教或不信教。例如,提倡以非自愿者做人祭的宗教就是不道德的,因为它剥夺了非自愿者的生命。迫害所有的不接受其教义者的宗教同样是不道德的;根据宽泛道德体系的要求,不应当允许此类宗教存在。然而,如果宗教赞同某些宽泛的道德原则,其信徒又能遵守这些原则,它们就能同非宗教人士共存,并且仍然能够富有意义地充分尊崇自己的宗教原则。

关于宗教和道德,还要指出的最后一点是:对于大多数涉入宗教的人们来说,宗教远远高于道德体系。例如,由于犹太教徒和穆斯林都认为,存在着比自然界的任何存在物都更值得爱的超自然存在物,所以,对于他们而言,具有至高无上之价值的是其同超自然存在物的关系,而不是他们在自然世界如何行动。在这一意义上,宗教高于(或不同于)道德体系。

考虑到存在于宗教之间和宗教狂热者同非宗教信仰者之间的所有差异,我认为我们应该尽最大努力,创造一个具有广泛基础的道德,这种道德允许这些差异和个人宗教关系继续存在和发展,同时又考虑到对待一切人的合乎道德的态度和行为。我们所需要的不是严格的宗教的或严格的人本主义(无神论)的伦理学,而是我所选择的所谓人道主义伦理学(humanitarian ethics),它包容了这两个极端,也包容了介于两者之间的道德观。

我们需要一种人道主义伦理学,它既不是严格的宗教的,也不是严格的人本主义(无神论)的,而是包容这两个极端及介于两者之间的所有观点的伦理学。

1.6 人为什么要道德?

在深入讨论道德体系之前,我以为本章还必须讨论的最后一个问题是:“人为什么要道德?”这个问题的另一种提法是:道德有没有明确的根据或基础?——能找到理由说明人应该善良、做公正的事而不做坏人坏事吗?我要一开始就讲清楚,我的问题不是“我或任何一个人为什么要道德”。正如 K. 尼尔森(Kai Nielsen)在他的优秀论文“我为什么要道德?”中所说,这是两个不同的问题。[K. 尼尔森:“我为什么要道德?”见 P.W.泰勒编:《道德哲学问题》第 2 版(加利福尼亚,1972),第 539-558 页。]后者很难以清楚、确定性的证据或逻辑予以回答,而前者则不然。

确定人为什么要道德的重要性

这个问题不是“某一个人为什么要道德?”,而是“一般地说人为什么要道德?”

已被假定的为什么要
有道德的各种理由：
把宗教或超自然物当
作道德的基础。

我已经指出了把宗教作为道德的基础、特别是惟一基础的困难。然而,如果一个人有宗教信仰,那么他就确实有了他本人的道德的基础,尽管从本质上讲,这一基础基本上属于心理的而不是逻辑的。关于把宗教作为道德基础的问题,令我不安的是经常听到这样的臆说:如果道德没有任何超自然的或宗教的基础,那它就不会有任何基础了。与此有关的或许走得更远的论断是:人生没有任何真正的意义,除非存在着某种来世或其他某种超自然的生存理由。很明显,对许多人来说,这在心理上是正确的。换句话说,他们认为,当且仅当生活中有上帝、来世或某种宗教时,他们的生存才有意义、有目的,他们才有理由做到有道德。我以为我们必须重视这种观点,承认这种观点的许多持有者的信念,因为这正是他们对于生活和道德的感受。

然而,同样明显的是,也有许多人没有这种感受。宗教信仰者认为,如果有人不信奉宗教,他们的生活便没有意义,或者便没有使自己的行为合乎道德的理由,——我觉得这未免太武断了。不过,如果说宗教并非必然地说明了道德的“为什么”,那么,何者做出了说明呢?让我们暂时假定没有任何超自然的道德,来看看能否找到其他理由,说明人们为什么应该有道德。

自觉的自身利益

一个人基于自觉的自身利益肯定能证明,无论如何,行善一般比作恶好,创造一个好的世界和社会一般比创造坏的好。事实上,正如我们下一章将要看到的,自身利益是伦理利己主义这一道德理论的惟一基础。然而,我这里并非暗示一个人应该追求自身利益;我只是表明这一论点,即:如果人人都尽力做好事、做好人而避免和制止坏事,这就会符合每个人的自身利益。例如,如果一个团体内没有任何人杀人、偷窃、说谎或欺诈,那么该团体的每个成员就都会得益。任何一个成员都会说:“我做好事不做坏事符合我的自身利益,因为这样做我就受益,不这样做我就会被排除出团体或受到惩罚。”因此,尽管这种基于自觉的自身利益的理论并非无懈可击(正如 K. 尼尔森的论文所阐述的那样),但它是令人信服的。

有人论证自觉的自身
利益是道德的基础。

基于传统和法律的理论

同上述理论相关的是基于传统和法律的理论。这种理论提出,因为经过很长时期而确立的传统和法律支配着人们的行为,因为这些传统和法律激励人们要有道德、不要不道德,所以,人们这样做也就具有充足理由了。自身利益是一种理由,而另一种理由是对人类思想和成就的尊重,是这种思想和成就确立了此类法律和传统,并将它们从一个历史阶段和文明推进到另一个历史阶段和文明。这可能是引人注目的理论,尽管它往往压制对传统和法律的怀疑,——我认为,这种怀疑正是创造性的道德论证的试金石。注意到下述事实是耐人寻味的:我们中的绝大多数人或许正是由于正视这种理论、宗教理论及其相关经验而学会了道德。我们都

传统和法律现在也被
假定为道德的基础。

得到过告诫：我们应当或不应当做某事，因为它符合或不符合我们的自身利益，因为上帝说过它是对的或是错的，或者因为它是家庭、学校、社会和世人期望我们采取的行为方式，——难道我们大家不记得这些吗？

上述理论均需改进

所有这些理论在一定程度上都是令人信服的和正确的，只要允许并鼓励人们自由地怀疑它们所确立或支持的道德规定。我已经说明了为道德确立宗教基础的若干困难，而后两种理论也有问题。如果他人利益同自身利益相冲突，自身利益论就可能有问题了；对于看到在特定境遇下的不道德行为有明显好处的人，要说服他确信别样的行为符合其自身利益，常常是困难的。由传统和法律所确立的道德之成为问题，是由于难以进行成功的变革和怀疑。而缺乏这种怀疑，有时会鼓励对不道德习俗的盲从。这种理论助长这一信念：由于千百年来一直是如此行事的，因而一定是正确的。[在 S.杰克逊(Shirley Jackson)的被多次编入文集的优秀短篇小说《运气》中，可以看到这种思维方式导致悲剧后果的典型例证。]

上述理由都有问题。因此，我的论点是：道德的产生是由于人的共同需要，由于认识到为了使一切人的生活都尽可能地充满友谊、爱、幸福、自由、和平、创造性和安定，以合作和有意义的方式生活在一起具有重大价值。

人的共同需要

我们能否提出其他理由，说明人为什么要有道德呢？如果尽力根据经验和理性来考察人性，我们就会发现，一切人都有许多共同的需要、欲望、目标和目的。例如，一般地说，人们在自己的生活中似乎都需要友谊、爱、幸福、自由、和平、创造性和安定，这不仅是为了自己，而且也是为了别人。毋需太多的考察就能发现，为了满足这些需要，人们必须确立和遵循的道德原则，应能鼓励他们相互合作，使他们免于恐惧，不必担心自己会被杀死、被残害、被偷窃、被欺骗或欺诈、被严厉管制或监禁。

因此，我的论点是：道德的产生是由于人的需要，由于认识到以合作和有意义的方式生活在一起的重大价值。我不试图去证明能使一切人都确信他们应该有道德，甚至也不打算宣扬有道德将永远符合每一个人的自身利益。但我确实认为，对于“人为什么要有道德”这个问题，能够给出的最恰当的回答一般是：坚守道德原则，使得人们尽可能生活得和平、幸福、充满创造性和富有意义。

伦理道德的重大价值和社会意义

如果读者还不相信伦理道德的社会意义和重大价值，他只须读读报、看看电视、听听广播便可知晓了。自从前副总统奎尔(Quayle)在电视上虚构一位妇女的故事，抨击她产下私生子独自抚养以来，“家庭价值”便成了政客、宗教狂、心理学家和社会学家挂在嘴边的口头禅。按照这些权威的说法，要是每个家庭皆由男女夫妇所组成，并且一般抚育 2.5 个子女，其中一儿一女，另外半个——我猜想——是两性的某种结合体，那么，我们的一切麻烦便会烟消云散。看起来，这是对于相

当复杂的难题的过于简单化的解决办法。

此外,正如我在论述法律和道德的关系时所提到的,法学院的伦理学教学有了显著加强。医学院校也开设了同类课程,医院和许多企业都增设了生物伦理和其他伦理的委员会。例如,J.奥图尔一直在为企业老总和其他经理举办“伦理价值与领导能力”研讨班。人们会问:“这意味着我们更加讲道德了,还是表明我们要同这些伦理价值一样开始走进平民大众了?”如此之多的人们(甚至包括政客)都在关心价值、关心美国伦理生活的改善,这当然值得赞扬。我的主要忧虑在于,所有这些是多么的表面化,尤其当它出自眼睛紧盯着选票的政客之口时!我不怀疑有些政治家是真诚的;但有时候,我弄不清他们要强加于人的是谁的价值,我还怀疑这些人自己到底受到过多少伦理学训练。

可是,不管伦理学可能达到的大众化程度如何,也不管是表面的大众化还是实际的大众化,伦理学肯定应当成为你生活的最重要的方面。说到底,有什么会比学会如何更加合乎道德地生活,会比改善你的生活质量、改善你周围人们的生活质量还要重要呢?正如爱因斯坦所说:“人的最有价值的努力是为我们行为的道德化而奋斗。我们的内心平衡,甚至我们的生存本身都取决于道德。惟有我们行为的道德化才能赋予生命以美好和尊严。”[威诺克:《爱因斯坦素描》,第92页。]

当你读完本书和其他同类著作、修完这门伦理学课程之时,较之于大多数有口无心地说大谈价值却不懂得在说些什么的人们,你会获得可观的伦理学知识背景。对此,我们满怀希望。

道德的实用定义

到此为止,这一章讨论了许多道德不是什么的问题,但还没有说清楚道德是什么。为了确立一个实用的道德定义,我想指出,道德基本上是讨论人的问题的,讨论人同其他存在物(包括人和非人)的关系如何。道德讨论人如何对待其他存在物,以促进共同的福利、发展、创造性和价值,力求扬善抑恶、扶正祛邪。

在下面两章中,我们将考察两种主要的伦理学观点。它们包含很多传统的道德理论,这些理论所关注的不是人们为什么要有道德,而是如何实现道德。几乎所有的现代道德理论,都是以这种或那种方式从我们自己的伦理学传统中发展而来的。如果我们能得益于这一传统,道德研究就绝不是从零开始了。

道德的实用定义:道德基本上是处理人的关系的,讨论人如何对待其他存在物,以促进共同的福利、发展、创造性和价值,力求扬善抑恶、扶正祛邪。

批判性思考

1. 任选一种道德体系或准则(例如:宗教准则,企业或任何职业所施行的准则或制度)进行批判的审查,说明这种准则所要求的事和所禁止的事各属于哪方面的道德。
2. 根据教师的意见查阅图书或其他资料,搞一套你所在的市、县或州所实施的管理特定区域社会活动的法律。分析这些法律同你所在团体的道德观和道德标准有多大联系、是如何联系的。其中哪些法律的内容在多大程度上是超道德的或合乎道德的?
3. 你认为,人们在同自然界(不包括其他的人)的交往和关系中,在多大程度上有义务做到有道德?理由何在?举出此类交往和关系的具体实例,充分论证你的观点。
4. 你认为人在本质上是善的、恶的还是善恶相混的?为什么?写一篇条理清晰的文章,论证并给出证据支持你的观点。你的观点如何影响你的道德方法——例如,道德体系应当是严格的、明确的和绝对主义的呢,还是随意的、灵活的和相对主义的?(见第五章和书后的《重要词汇》对这些词汇的解释。)
5. 你认为道德应该不应该以宗教为惟一基础?为什么?有可能确立一种同宗教完全无关的道德体系吗?如果能,如何确立?如果不能,为什么不能?这种道德体系的基础如果不是宗教,会是什么呢?详细陈述你的观点。
6. 检查你自己的生活,尽可能诚实、精确地说明你的价值标准从何而来。
7. 你认为你应当永远有道德吗?为什么应当?为什么不应当?你认为一般地说人应当有道德吗?为什么应当?为什么不应当?

第二章

结果论(目的论)的道德理论

- 解释结果论(目的论)和非结果论(义务论)的道德观。
- 辨别心理利己主义和伦理利己主义,并解释这两种理论。
- 区别三种类型的伦理利己主义。
- 陈述并批判地分析两种主要的结果论——伦理利己主义和功利主义。
- 区别两种类型的功利主义。

伦理学史上有两种主要理论,即**结果论**(以行为结果为基础或关心结果的)和**非结果论**(不以行为结果为基础或不关心结果的)。这两种理论传统上分别被称为“目的论”和“义务论”,但我要分别称之为结果论和非结果论,因为后两个概念准确地表明了两种理论的真正区别。

两种主要的结果论的道德理论是伦理利己主义和功利主义。它们都认为,人们应该以将要带来好结果的方式行动;其区别在于,它们对谁应从这些好结果中获益的看法不同。伦理利己主义者实质上是说,人们应该为了自己的自身利益而行动;而功利主义者实质上是说,人们应该为一切相关者的利益而行动。

假定约翰有机会从自己所在的公司盗用一笔资金。他如果是个结果论者,就会努力预测盗用和不盗用的结果如何;他如果是个利己主义的结果论者,就会努力预测怎样做才符合自己的最大利益;他如果是个功利主义的结果论者,就会努力预测怎样做才符合每一个相关者的利益。初步接触伦理利己主义的一些人,往往随即臆断:如果约翰这样的人坚持这一理论,他就会盗用资金,因为这样就能搞到一笔钱,过个舒坦日子,等等。然而,注意到这一事实是耐人寻味的:伦理利己主义者和功利主义者从各自对待结果的对立观点出发,都可能做出不盗用的决定。伦理利己主义者可能认为,由于自己的行为而触犯法律,或激怒公司及其股东,或冒着受惩罚的风险,都不符合其自身利益。另一方面,功利主义者也会得出同样的结论,但其理由是:尽管盗用资金可能给自己带来好结果,但却给公司里其他有关人员带来了坏结果。正因为利己主义者和功利主义者可能各以不同理由而得出同一行为方式的结论,所以说他们的道德论证是相似的,相似在都关心自己打算实行的任何行为的后果。现在,要紧的是更加彻底地对这两种道德理论分别予以考察,以弄清它们的优劣和异同。

2.1 心理利己主义

在较为详细地讨论伦理利己主义之前，我们应当区别一下心理利己主义和伦理利己主义，前者不属于伦理学理论。有些伦理利己主义者企图把自己的利己主义理论建立在心理利己主义的基础之上，所以，考察这种看法是否正确，确实弄清“人们怎样行动”和“人们应当怎样行动”的区别，是十分重要的。在第一章里，我曾利用心理利己主义来说明研究道德问题的科学方法和规范的哲学方法的区别，即：心理利己主义是对利己主义的科学的描述方法，而伦理利己主义则是哲学—规范（规定）的方法。

心理利己主义可以分为两种类型。强式心理利己主义主张人们永远为其自身利益而行动（心理上引导他们这样做），而弱式心理利己主义主张人们经常但非永远为其自身利益而行动。然而，两者都不能充当伦理利己主义的基础。如果接受强式心理利己主义，那么，有什么必要告诫人们做自己忍不住要做的事呢？如果我在心理上被引导着永远为自身利益而行动，那么，告诉我“我应当永远为自己的自身利益而行动”还有什么意义呢？至于弱式心理利己主义，“我经常为自身利益而行动”这一陈述本身同“我应当做什么”毫无关系。（在伦理学中，这就叫做试图“从是推导出应当”——没有任何逻辑论据能够确证：由于人们是以某种方式行动的，他们就应当如此或应当继续如此。）人们可能会有某种理性论据证明“我应当永远为自身利益而行动”，但我如此行事的事实，既不是“我应当如此”这一论断的必要的（绝对必需的）论据，也不是它的充分的（足够的）论据。

这种强式利己主义的真理性的如何？如果人们确实必须为自身利益而行动并且不可能有其他选择，那么我们就注定是利己主义的。有什么确凿证据证明强式心理利己主义的真实性吗？对于人们复杂多变的动机与行为，要永远使用一种囊括一切的、绝对的、普遍性陈述，我们就必须考察每个单个人的动机和行为，才能为这种陈述提供决定性的证明。

我只要说出一个例子，说明我没有为自身利益而行动，那么，心理利己主义者主张“我永远为自身利益而行动”，就显得太专断了。当然，他们肯定会想尽办法，说明我所做的每件事情最终都会因某种缘由关系到我的自身利益。但我可以反驳说：“瞧！当我不顾个人安危追赶盗窃商店的窃贼时，就不是你所提出的什么理由激励我的呀，——我这样做，就是因为我认为窃贼的行为是错的，因为我喜欢老板，不愿意看到他的店铺被盗。”心理利己主义者又可能坚持认为，我或许想感动老板，或者想在女友面前表现出一番英雄气概，或者想博得社会、上帝或老板的赞许。不过，如果我坚决认为这些都不是我的动机，那么，他们就只是在推理而已，并且不能推广为关于人的一切动机和行为的绝对主义理论。

人们行为背后的思想、感情、动机和理由各不相同，所以，认为每个人思考、感

强式心理利己主义认为，人们永远为其自身利益而行动。

弱式心理利己主义认为，人们常常、但非永远为其自身利益而行动。

想一想

心理利己主义的两种类型是什么？为什么它们没有驳倒道德或没有为伦理利己主义提供基础？

受、被激励或推理的方式“永远”限于一种,就未免太武断了。这一理论同关于超自然存在物的理论一样,不可能得到决定性的证明,实际上倒有某些相反的证据。

在通常为心理利己主义辩护的所有其他论证失败之后,心理利己主义者为了证明自己的论点,常常退而认为,人们永远做那些自己真正想做的事。在利己主义者看来,如果人们“想”表现出所谓无私的行为,那他们其实就不是无私的,因为他们是在做自己确实想做的事。但这一论证也有问题。首先,心理利己主义者如何解释这一事实:我们常常不想无私地行动却仍要这样做?有时候,我们确实宁愿做别的事,但又认为“必须”或“不得不”做自己不想做的事。其次,心理利己主义者要证明“人们永远做自己想做的事”这一论断,其惟一证据是此事已经做了。但所有这些意味着“每个人永远做自己所做的事”,实际上没有提供关于人的品行的任何信息,无论如何不能证明人们永远只为自身利益而行动。

因此,在我看来,我们不可轻信心理利己主义是伦理利己主义的基础。强式心理利己主义会破坏一切道德,既缺乏证据又缺乏逻辑。无论强式还是弱式心理利己主义,都不能为伦理利己主义提供理性基础。

2.2 伦理利己主义

那么,什么是伦理利己主义呢?伦理利己主义和自私自利未必是一回事,后者可能是完全违背利己主义者的自身利益的行为。这就是说,如果我老是自私自利地行动,人们就可能恨我,普遍地待我不好,所以,不自私可能更符合我的自身利益。至少在有些时候,我甚至会做出利他举动,——当然,此时这样做是符合我的自身利益的。所以,不能把伦理利己主义同自私自利划等号,也不能以为利己主义必然是唯我独尊或自高自大的。利己主义者可能很自负,但另一方面,也可能表现得非常谦卑恭顺。

伦理利己主义可能表现为三种类型:

- 1.唯我型伦理利己主义。它主张每个人都应该为我自己的最大的自身利益而行动。
- 2.个人型伦理利己主义。它主张我应该为我自己的自身利益而行动,至于别人应该怎么办,我不管。
- 3.普遍型伦理利己主义。其基本原则是:每个人都应该永远为他自己的最大的自身利益而行动,不关心其他人的利益,除非其他人的利益符合他的自身利益。

唯我型和个人型伦理利己主义的问题

唯我型和个人型伦理利己主义有着严重问题,因为它们仅仅适用于某一个人,不能普遍地应用于全人类。如果人们把道德或道德体系看成适用于

想一想

说明心理利己主义和伦理利己主义的区别。

唯我型认为,每个人都应该为我的自身利益而行动。

个人型认为,我应该为我的自身利益而行动,至于别人应该怎么办,我不管。

普遍型认为,每个人都应当永远为其自身利益而行动。

所有人的东西,这就是说,如果人们希望超越严格的个人主义道德(大多数道德家都是如此),那么,上述这一点就确实是个缺陷。然而,宣传(展示或公布)这两种类型的伦理利己主义,还会产生比缺乏普遍适用性更为严重的问题。唯我型或个人型利己主义者说出自己的理论,可能完全不符合自己的利益,因为他们可能激怒别人,因而阻挠自身利益的实现。因此,这样的利己主义者就必须扮出假相来,或隐瞒真实的信念。而大多数道德理论都认为,不诚实和说谎是颇可怀疑的道德行为。

我们不禁要问,道德体系是否应当始终一贯?是否应当不仅仅是理论?如果一个人必须说的是一种道德理论而又有意识、有目的地按照另一种理论行事,那他岂不是言行不一了吗?如果这种道德体系不能公诸世人,那它又怎能是道德的呢?此类个人主义体系的另一个问题是忽略了这一事实,即人们不是相互隔绝的,一切人的道德的和不道德的行为都影响其周围的人们。然而,这两种形态的利己主义只有利于某一个人,甚至可能不利于这个人,特别是如果别人发现他果真按照这种理论行事的话。所以,这两种利己主义观点并非不可能坚持——实际上,待讨论了普遍型伦理利己主义之后,你会发现,它们是仅有的真正可能的观点——但说它们是正确的道德理论,则是极为可疑的。

普遍型伦理利己主义

普遍型伦理利己主义是利己主义者最普遍认同的类型,因为这种理论同其他大多数道德理论一样具有“普遍性”(正如其名称所示),是一种自称适用于一切人的道德理论。这种理论并非仅仅说明我应当做什么,而是关心一切人如果要有道德应当做什么:他们应当永远为其自身利益而行动。普遍型伦理利己主义是由伊壁鸠鲁、A.朗德(Ayn Rand)、J.卡林(Jesse Kalin)和J.霍斯普斯(John Hospers)等人提出来的。这些哲学家希望建立一种为一切人所奉行的道德体系,他们认为最好的道德观是要每个人都为其自身利益而行动。

普遍型伦理利己主义的问题

不一贯性

B.麦得林(Brian Medlin)在“终极原则与伦理利己主义”一文中,对普遍型伦理利己主义进行了毁灭性攻击。对此,J.卡林则写了“保卫利己主义”一文力图回击。[这两篇论文均见于W. P.阿拉斯顿、R.B.柏兰德特:《哲学问题》(波士顿,1974),第204-219页。]麦得林提出了一些同上述反对唯我型和个人型伦理利己主义的论据相同的意见。例如,他指出,伦理利己主义者说每个人都应该为其自身利益而行动,但假定汤姆正为其自身利益而行动——这是不符合伦理利己主义者(比如约翰)的自身利益的——那么,告诉汤姆他应该为他——汤姆——的自身利益而

想一想

解释唯我型和个人型伦理利己主义。它们有些什么问题?

它们仅仅适用于某一个人,不能普遍地应用于全人类,因为照此行动或许不符合利己主义者的自身利益。

想一想

在你看来,普遍型伦理利己主义为什么是被广泛接受的伦理利己主义?它有什么困难?

由于谁的自身利益说不清楚，它有一贯性。

“每个人”的涵义不清楚。

想一想

为什么说普遍型伦理利己主义者对“每个人”的解释是值得怀疑的？

难以确定如何进行道德劝诫。

行动，就肯定不符合约翰的利益。因此，约翰至少要回避他的道德体系，更聪明的办法或许是奉行伦理利己主义而绝口不谈。让我们假定伦理利己主义者约翰的意思确实是所有人都应该为其自身利益而行动，任何道德行为都应该为一切相关者带来最大好处，或者如麦得林所说，约翰确实希望“人人到达顶峰”；那么，实际上约翰岂不是提出了某种形式的功利主义（主张每一个人的行为都应当为每一个相关者带来最大量的好结果）而非利己主义了吗？这会使功利主义者欣喜异常，但我们何必为一种道德理论起两个名字呢？

“每个人”的涵义

如果我们明确发问：普遍型伦理利己主义者声称每个人都应为其自身利益而行动，这到底是什么意思呢？这时，问题就真正具有批判性了。他们的意思是说，当约翰和汤姆的自身利益发生冲突时，他们俩都应为其自身利益而行动吗？那又如何解决这一冲突呢？假如汤姆请教约翰在他们的冲突中自己该如何行动呢？即使遭受损失，约翰也应当告诉汤姆为其自身利益而行动吗？普遍型利己主义似乎是这样提倡的。然而，教给汤姆这样做，显然不符合约翰的自身利益。不管约翰怎么办，这里都会出现一贯性，因为当自身利益发生冲突时，普遍型伦理利己主义不能提供任何真正符合每一个人最大利益的解决办法。

难以进行道德劝诫

当我们谈到道德劝诫时，伦理利己主义就更加值得怀疑了。既然约翰应该做符合他自己利益的事，而又必须劝告汤姆或者为约翰的利益而行动，或者为汤姆的利益而行动，那么，这样的劝诫就是不一贯的、矛盾的。如果他劝告汤姆为他约翰的利益而行动，那么约翰就后退到唯我型利己主义了；如果他劝告汤姆为他汤姆的自身利益而行动，那么约翰就没有为自己的利益服务。不论哪种做法，伦理利己主义的意图似乎都未达到。

J.卡林说，始终如一地表述普遍型伦理利己主义的惟一方法，是提倡约翰应该为其自身利益而行动，汤姆也应该为其自身利益而行动。这样，一切就没有问题了，因为即使这一理论人人皆知，即使约翰还必得劝告汤姆应该为其自身利益而行动，但约翰不必希望汤姆为其自身利益而行动。正是在这一点上，卡林认为他驳倒了麦得林，后者认为普遍型伦理利己主义是矛盾的，因为利己主义者所希望的东西显然不可兼得，——他希望他自己得到最大好处，又希望每一个人都得到最大好处，但由于利益的冲突，他的这些希望显然互不相容。卡林举了约翰和汤姆下棋的例子：约翰看到汤姆可能走“象”以牵制他的“王”，他也认为汤姆应该走“象”，却不希望他这么走，也不必劝他这么走，并且实际上“应该安静地呆在那儿，希望他不走那应该走的棋子”。[W. P.阿拉斯顿、R.B.柏兰德特：《哲学问题》（波士顿，1974），第218页。]这样说来，普遍型伦理利己主义又遇到了唯我型和个人型伦理利己主义的问题，即人们应该做的事不能宣传（也就是不能让任何人知道）。这就

是说,我们又有了一种必须保密的道德理论;若不加保密,一旦宣扬出去,它就会违背自己的根本宗旨——自身利益。

模糊了应该和应当的道德意义与超道德意义

我们还必须检查一下卡林在他的下棋例子中是怎样使用“应该”一词的。卡林的文章似乎无意中模糊了“应当”和“应该”二词的道德意义和超道德意义两种用法的区别。我在第一章讲过,道德的科学方法与哲学—规范方法之间的主要区别,正如是或做同应该或应当之间的区别一样。我还指出,后两个词并非永远在道德意义上使用,实际上常常可以在超道德意义上使用。

例如,假定装配玩具的说明书指出,你应该先把两端的螺栓、螺母拧到一起再插入其余四个里,这里就没有任何道德含义。这里所谓应当的意思是,“如果你想要这个玩具运转正常,想要玩具的两部分密切吻合,就要如何如何。”这里没有任何道德命令,除非属于下述情况,例如对这个玩具的错误装配可能危害儿童的生命。下棋之类游戏的胜负或玩具的两边密合与否可能生命攸关的情况是极为罕见的。在这些情形之下,“应当”一词大概没有任何道德后果。

很明显,至少在卡林看来,道德规则和道德劝诫中应该和应当的意义如此肤浅,竟无异于该词用在游戏或装配说明书中的意义。似乎只有最奇异的道德体系才大谈许多“要求做什么”和“不许做什么”,并告诉人们应该坚持照办,但又希望他们不办。请想想约翰劝导汤姆的含义:“你应该杀死我,因为我妨碍你霸占我的妻子,而且你这样做符合你的利益;但由于你这样做不符合我的利益,所以我希望你不要这样做。”这当然与约翰所说的他认为应该之事并不矛盾,但这是个奇怪的道德体系,实际上它宣扬的是其倡导者其实不希望的事。在我看来,很明显,约翰真正认为汤姆应该做的是不要干涉约翰和他的妻子。这意味着,普遍型伦理利己主义充其量不过是一种非常不切实际的理论;从最坏处说,这意味着这种理论把人们对于好事的欲望置于严重冲突之中,把对幸福的追求视为某种智力游戏,人们“应该”被告知其游戏规则以便遵循。卡林似乎已经表明,利己主义者不必希望让别人实行自己所宣传的东西。然而,如此一来,卡林便唤起了“应当是”和“是”之间更大对抗的幽灵。

我至少还得回顾一下麦得林的逻辑:“努力劝说某人如何行事,却不认为他应该如此行事吗?”还有:“‘你当然应该这样做,但千万不要这样做。’这种说法讲得通吗?”[W. P.阿拉斯顿、R.B.柏兰德特:《哲学问题》(波士顿,1974),第207页。]如果不符合这一逻辑,道德体系就仅仅是抽象观念,其倡导者希望它在实际上不要得到贯彻。如果卡林是正确的话,这就意味着普遍型伦理利己主义所主张的道德体系是以超道德为基础的——其规则实际上同下棋规则或玩具装配说明一样,没有什么道德含义。

同助人性职业不一致

为了回答这些批评,利己主义的支持者往往模糊了应该和应当在道德意义上和非道德意义上的两种用法。

想一想

J. 卡林对抨击普遍型伦理利己主义的观点所作的批评有什么问题?

另一个对各类伦理利己主义的批评认为,对于助人性职业的从业者而言,它不能提供适当的伦理基础。确实,肯定有许多此类从业者在某种程度上是为了自身利益的缘故,但做个护士、医生,社会工作者、教师或牧师的实际理由是要帮助别人,极端自私的态度不太适合于从事此类职业的人们。

这些批评可能为一些哲学家的下述论点提供了支持:任何类型的利己主义都不是真正的道德体系,而是超道德的态度,人们基于这种态度追问:“我为什么要有道德呢?”[这一论点的绝妙阐述,见 K. 尼尔森的“我为什么要有道德?”一文,该文收入 P. W. 泰勒编:《道德哲学问题》,第 2 版(加利福尼亚,1972),第 497-517 页。]尽管我的观点不至于如此,但我确实认为,伦理利己主义存在着大量难以解决的问题,因而似乎是相当可疑的道德理论。

普遍型伦理利己主义的长处

从以上对伦理利己主义的讨论中,我们可以得出什么结论呢?这一理论还有什么长处吗?

易于确认自身利益

比起那些提倡行为要符合他人利益的理论来,伦理利己主义的一个长处是:个人了解自己的利益所在比了解怎样符合别人的最大利益要容易得多。人们不会永远为其自身利益而行动,而且在判断怎样符合自己的自身利益时往往出错;但他们比其他任何人都更能准确地估量自己的希望、需要和应有应做的一切。同时,人们确定自身利益的可能性也比确定别人利益的可能性更大。

鼓励个人的自由和责任心

普遍型伦理利己主义还有一个好处,这就是它鼓励个人的自由和责任心。利己主义者只需要考虑到自身利益,然后对自己的行为承担起责任来。一个人无需依赖其他任何人,只需追求自身利益,也让别人追求自身利益即可。因此,利己主义者还争辩说,这表明他们的理论确实极好地适应了美国资本主义经济的发展需要。

上述长处的局限

伦理利己主义能够成功地发挥作用,不过有着严重的局限性。只要人们处于相对隔离的状态,因而其利益冲突的可能性降至最低,这一理论就能很好地发挥作用。例如,假使每个人就是自己的自给自足的团体,几乎完全独立,那么自身利益就能很好地实现。然而,一旦个人领域开始接触或重叠,约翰的自身利益同汤姆的开始发生冲突,伦理利己主义就不能提供解决这些冲突的手段,使各人的自身利益都得到保护或满足。于是,就必须引进某种公正原则或妥协方案,这或许就不符合每个人的自身利益了。此时,利己主义者要么成为功利主义者,关心每一个有关者的最大利益,要么玩他的超道德游戏,告诉人们应该做什么又希望人们事实

想一想

说说伦理利己主义的长处和缺陷。

利己主义者要了解他们的自身利益,比那些不仅仅关心自身利益的道德家要了解别人的最大利益更容易。

它鼓励个人的自由和责任心,利己主义者认为它最适合我们的资本主义经济。只要人们的活动范围有限、彼此隔离,从而把冲突减少到最低程度,它就能成功地发挥作用。

上不那样做。

然而,利己主义的现实而迫切的问题在于,我们并非生活在自给自足的团体中,而是生活在人口日益密集的社会里。在这里,社会、经济甚至道德的相互依赖是生活的实情,各人的自身利益常常发生冲突,总得设法调解。这就意味着个人的自身利益只能部分地得到满足,实际上也不可能完全得到满足。

朗德的理性伦理利己主义

已故的 A.朗德(Ayn Rand, 1905 - 1982)——普遍型伦理利己主义(她称之为理性伦理利己主义)最重要的当代倡导者——说过,由于理性人具有理性,他们的自身利益永远不会发生冲突。[A. 朗德:《自私之德》(纽约,1964),第 57 - 67 页。]我认为这种观点是天真的空想。不论朗德如何试图抹煞理性人之间不断发生的利益冲突,我们的观察表明,冲突确实存在,必须加以解决。例如,爱因斯坦(1879 - 1955)和罗素(1872 - 1970)这两位数学家和科学家(罗素还是个哲学家)是完全反对发展原子武器的;而 E.泰勒(Edward Teller, 1908 -)博士,这位负责许多原子能开发的著名物理学家,却拥护原子能扩散。这些不只是意见分歧而已,例如罗素,甚至因抗议美国核潜艇进驻英国海域而入狱。罗素不仅认为发展和使用原子武器不符合他的自身利益,而且认为不符合全人类的利益。

朗德也许想要证明这些人既无理性又不聪明,但倘若如此,我认为就难以接受她对“理性人”和“理性的自身利益”的解说了。而且,按照这些思路,想一想为什么朗德坚决拒绝支持按其理论建立起来的任何社区或工程,是耐人寻味的。其中之一是密涅瓦工程(Minerva Project),一个没有政府管理的岛上社区;还有一个是“自由意志主义”(Libertarianism),即 1972 年提名 J.霍斯普斯为总统候选人,此后在每次全国大选中均提出候选人的政党。这两项努力都未能博得朗德的赞赏。人们不晓得她只是不满意这些具体方案呢,还是认识到自己的理论确实只是一个乌托邦理想——毫无用处的抽象观念?

小 结

最后,看起来,只有人们除了伦理利己主义还拥护某种别的理论,只有他们不告诉别人后者才是自己实际奉行的理论,他们才能比较成功地成为伦理利己主义者。如前所述,从坏处说,由此使得伦理利己主义成了值得怀疑的道德理论,充其量不过是一种不切实际的道德理论。鉴于所有这些严重问题,我们当然不应停留于伦理利己主义,而要继续考察其他的道德理论。

2.3 功利主义

功利主义道德理论的主要创始人是边沁(1748 - 1832)和 J.S.穆勒(1806 - 1873)。这一理论的名称源于功利一词,意思是“有利”、“有益”。功利主义者说,如

它没有提供解决自身利益之冲突的始终一贯的方法。

我们不是生活在孤立的、自给自足的团体中,而是生活在人口日益密集的社会中;在这里,社会的、经济的和道德的相互依赖是生活的实情,自身利益经常发生冲突,总得设法调解。

想一想

行为功利主义者的信念是什么? 同规则功利主义者的信念有何不同?

功利主义认为，每个人所实施的行为或所遵循的道德规则应该为每个相关者带来最大的好处(或幸福)。

行为功利主义者相信，因为境遇和人都是不同的，所以不能预先制定出适用于所有境遇和所有人的规则。

要弄清什么是对于别人的好结果，这是十分困难的。

如果一个行为有助于“带来合乎需要的或有益的结果”，那它就是正义(道德)的行为。[P. W. 泰勒编：《道德哲学问题》，第 137 页。]下面的陈述尤其体现了功利主义理论的特点，这就是：“每一个人所实施的行为或所遵循的道德规则应该为每一个相关者带来最大的好处(或幸福)。”这里之所以要同时提到行为和遵循的规则，是因为功利主义一般有两种主要类型，即行为功利主义和规则功利主义。

行为功利主义

行为功利主义本质上认为，人人都应该使自己的行为为其影响所及的每一个人都带来最大量的大于坏处的好处。这一理论的倡导者不相信可以为行为制定什么规则，因为他们认为每一种境遇和每一个人都是不同的。这样，每个人都必须估量自己所处的境遇，努力认清什么行为将不仅为自己(如同利己主义那样)、而且为与此境遇相关的每一个人带来最大量的好结果，而把坏结果减少到最低程度。

将要或正在实施某种行为的人，在估量自己的境遇时，必须判定例如说实话在此时此境遇下是否属于正义之举。大多数人都认为说实话一般说来是好事，这是无关紧要的；行为功利主义者要判定的是，在自己此刻所处的特殊境遇下，说实话是否正当。对于行为功利主义而言，不可能有什么反对杀人、偷窃、说谎等等的绝对规则，因为每一种境遇都是不同的，所有的人都是不同的。因此，所有那些可能一般地被认为不道德的行为，在行为功利主义者看来，只有依其在特定境遇下能否为每一个人带来大于坏处的最大好处才能断定其道德与否。

对行为功利主义的批评

难以确定给别人带来的结果

对行为功利主义有若干批评意见。一种批评被用来作为对伦理利己主义的支持意见，这就是：要确定什么会是对别人的好结果是十分困难的。对于一个人打算实施的任何行为，要确定其结果的困难，包含了要确定什么是对别人的“善”和“正义”的问题。对你而言可能是好结果的东西，对别人却可能不是同样的好，或者完全不好；除非你能问问别人什么对他有好处，否则你如何能说得清呢？当然，我们常常来不及向任何人问任何事，我们只不过竭尽全力做好事罢了。

每次重新开始之不可行性

此外，在每一个境遇下都得重新开始斟酌好坏，存在着一定的不可行性。事实上，许多道德家也许怀疑行为结果论者的这一信念，即每个行为和每个人都是独特的、完全不同的；他们认为，人们及其行为都有许多相似之处，由此证明了制定某些规则的合理性。例如，行为功利主义的批评者可能认为，相当多的人都尊重自己的生命，所以尽管必须有某些限制条件，还是应该有某种反对杀人的规则——例如：“除非自卫，决不可杀人。”他们还会认为，如果有了关于杀人不杀人的抉择，

那么,对每种境遇重新估量就是浪费时间,甚至是荒谬可笑的;此时,只需遵循一般规则及其正确的限制条件即可。正如前面提到的,时间常常是做道德决定的一个重要因素,人们常常来不及对新碰到的每个道德问题都从头开始估量。实际上,不得不经常重新开始,可能导致无法及时采取合乎道德的行为。

行为功利主义者会回答说,人们在经历了许多事情之后,就学会了把自己的经验很快地应用于新境遇而不费什么时间,因而实际上人们并非每次都从头考虑。然而,当人们依照既往经验而一贯地仿效行动的时候,难道他们实际上不是在按照不成文的规则行动吗?如果他们在许多境遇下做出的道德选择都是不杀别人,并且现在又面临相似的情况,那么,难道他们不是在一条未经申明的规则——在类似于某种境遇的任何情况下都不可杀人——的指导下行动吗?倘若如此,那么,他们就是规则功利主义者,只不过未曾宣布自己的规则而已。

难以教育青年或无经验者

对行为功利主义的最后一个批评意见问道,“每个人都必须估量在每种境遇中所采取的每一个行为的最大的好结果是什么”,除此之外再无任何规则或指南可供遵循,——倘若如此,那么该如何教育青年或无经验者合乎道德地行动呢?在这个道德体系里,似乎每个人在成长过程中,在自己碰到的每一种境遇下,要弄清何为要采取的道德行动,都必须从头开始估量。在某些哲学家看来,这可能不成问题;但要以此为基础进行任何类型的系统的道德教育,即使并非不可能,也是非常困难的。

规则功利主义

正是为了克服行为功利主义的许多难题,规则功利主义应运而生了。这种功利主义的基本原则不是所谓“每个人的行为都始终应当给一切相关者带来最大好处”,而是“每个人都始终应当确立和遵循会给一切相关者带来最大好处的规则”。这至少排除了人们在每种境遇下都必须重新计算给每一个人很可能带来的结果这一难题,还提供了可用来对无经验者进行道德教育的一套规则。

规则功利主义者从经验和谨慎的推理出发,试图确立一系列的规则,——如果遵循这些规则,就能为全人类带来最大好处。例如,规则功利主义者不是力图弄清在出现问题的每种境遇下应该不应该杀死别人,而是要制定“除非自卫,决不可杀人”的规则。他们提出这条规则的设想是:除非为了自卫而杀人,否则,杀人将给一切相关者带来多于好结果的坏结果,从当前看来如此,从长远看来或许也是如此。他们还可能认为,如果不是出于自卫,在任何情况下允许杀人,都会开创危险的先例,从而纵容更多的人伤害别人的生命。由于生命对每个人都是基本的和重要的,不制定这样的规则,就只会给一切相关者造成弊大于利的结果。

同其对手行为功利主义者不同,规则功利主义者显然认为,人的动机、行为和

每碰到新境遇都要重新开始,确定在该境遇下怎样才合乎道德,这是不可行的。

如果不提出可供遵循的规则或指南,要教育青年或无经验者合乎道德地行动,几乎是不可能的。

想一想

行为功利主义和规则功利主义有哪些困难?

规则功利主义者相信,人的动机、行为和境遇的相似之处足以证明,确立起适用于一切人和境遇的规则是合理的。

在人和境遇都有巨大差异的条件下,很难看出规则功利主义者何以确信真能制定出适合与这种多样性的规则,——确信他们能够创立并始终真正地为一切实相关者带来最大好处的规则。

难免要给规则规定许多例外,以致它们不能真正有效地发挥作用。

境遇的相似之处足以证明,确立起适用于一切人、一切境遇的规则是合理的。按照规则功利主义者的思考方式,把人们的道德行为交给个人自行处理,不提供任何指导,不努力建立某种社会安定和道德秩序,就像行为功利主义者倡导的那样,听凭个人偶然性的当场猜测决定,——这是愚蠢的和危险的。

对规则功利主义的批评

难以确定给别人带来的结果

在我们碰到的行为功利主义的问题中,有一些同规则功利主义也有联系,特别是在确定给别人带来的好结果方面。如前所述,利己主义没有这个缺陷。在人和境遇都有巨大差异的条件下,我们如何能有把握地真正确立起适合于这种多样性的规则,何况还要这种规则始终真正地为一切实相关者带来最大好处呢?除此之外,还要加上利己主义者和行为功利主义者所共有的一个难题,即:不是光判定在任何特定规则之下发生的一个行为的结果,而是要设法判定在此规则下的一切行为和境遇的所有结果。非规则的道德家极力证明,对于任何规则,人们至少都能在什么地方找到一个例外,而当你把所有可能的例外都纳入规则时,你实际上就是在提倡行为功利主义了。因此,他们认为,要是没有规则,你的境况会更好一些,因为规则也许不可能适用于你会面临的一切境遇。

例如,“除非自卫,决不可杀人”这条规则真能包罗人们容易涉入的所有境遇吗?比如说,能涵盖堕胎问题吗?许多反堕胎论者认为可以涵盖。他们认为未出生的胎儿决不能被认为是“侵犯者”,因而决不能打胎。另一方面,赞成选择论者或者认为胎儿不算人,或者主张孕妇的生命优先于胎儿的生命,认为有时候必须打掉胎儿。再例如,如果孕妇的生命不是特别由于怀孕而是由于其他某种原因而面临危险,那么,规则功利主义者如何处理堕胎问题呢?胎儿不能被视为“侵犯者”,那么,怎能以“自卫”为由而堕胎呢?

我不是说规则功利主义者会有这样的规则,而是说明要制定囊括一切境遇、绝无例外情况的规则有多么困难。当然,规则功利主义者可以把规则分为主要、次要两大类,但不管是哪一大类中的规则,都依然存在这一问题。行为功利主义者没有这个问题,他们的麻烦在于证明具体行为的合理性,但他们至少没有保证在一切境遇下都以一种方式行事。他们可能在甲种情况下犯错误,但当碰到乙种情况时,他们又有重新判断和行动的机会,而不受任何约束性规则的牵制,从而不会被拖入一系列错误之中。

功利主义的问题:本利分析(即目的证明手段之正当性)的方法

这两种功利主义还有一个问题,这就是过于强调功利的“有利”方面所造成的困难。非功利主义者会问,比如说,努力争取“最大多数人的最大好处”是否永远公

正?由此导致的大多数人的最大好处,有时候不是同时给少数人带来了一些很坏的结果吗?例如,就医生对一百名儿童进行的令人痛苦的、有致命危险的实验而言,假如医生保证通过实验将来可救活一千万儿童,那么这个科学实验就是正当的吗?当然,单就人数说,这个实验是最大多数人的最大好处。但许多道德家会表示反对。他们认为,从道德上说,每一个人都是独一无二的个体,因此,不管能救活多少人,都不应当进行此类实验。

然而,即使我们旨在每一个人的最大好处,那也存在一种危险,这就是许多人所说的对道德进行“本利分析”(即“目的证明手段之正当性”)的方法,也就是拼命计算出多少气力、花多少本钱会赚来最大的利益。这一方法也使我们专注于测定社会上个人的社会价值,因而那些对社会有较大“价值”的人们,比如专业人士,就比别人得到较多的利益(例如医疗条件)。换句话说,在努力为最大多数人创造最大好处的过程中,我们有时可能发现自己对极少数人说来是极不道德的。

有些道德家,包括康德和 A.朗德,都认为每一个人本身就应该被视为目的,绝不仅仅是手段。为了对所有社会成员都努力做到公平正义,这种态度似乎比仅仅努力实现最大多数人的最大好处更合乎道德。毫无疑问,有时候,一个团体的人们必须考虑的是团体的生存,而不是一、两个成员的生存;于是,关于谁应得到紧缺“物资”的问题,就必须做出道德决定。然而,始终抱有“最大多数人的最大好处”这一观念的人,常常忽视对每一个人的好处。

有个医学方面的例子,说的是团体生存优先于少数人生存的情况。在一次严重的自然灾害期间,医疗设施完全照管不了每一个受伤者。于是,医生们就全力治疗那些他们知道可以救活的病员,而不是那些“无望”的病员。此外,可能投身于工作的受伤医护人员也许是第一批得到医疗的,因为比起非医务人员,他们能协助抢救更多的其他受伤者。

万幸的是,这些属于非正常状况,它们需要有不同于更多的正常情况的优先办法。然而,在更多的正常情况下,运用本利分析(即目的证明手段之正当性)的方法,就等于把人当作企业的无生命“产品”一样对待,——在企业,人们为了自己赚钱最大化而丢弃劣质产品。一直有人赞赏这种方法,其中有希特勒和其他一些独裁者,但大多数道德家都认为它是人类的可恶的不道德观点。

小 结

最后,相对于利己主义而言,功利主义是个进步,因为它努力考虑到任何道德行为的一切相关者。然而同时,它又陷入了判定什么会对别人有好处的困境,而利己主义没有这个难题。行为功利主义的问题在于,没有任何道德规则或指南可供遵循,人们每碰到一种境遇,都必须判定什么对所有人是公正的。规则功利主义的问题在于,必须弄清什么规则确实适用于一切人和一切境遇,尽管它避免了每遇到新情况均须重新开始考量的不确定状态。这两种功利主义的最后一个问题是,

存在着试图测定个人之社会价值的危险。

“一切相关者的最大好处”常常可以解释为“大多数人的最大好处”,可能带有对于少数派个人的不道德结果。

想一想

说明本利分析(即目的证明手段之正当性)的道德方法。为什么说它是两种类型功利主义的共同问题?

哪怕是好的目的,就能证明用以实现这一目的的任何手段都是正当的吗?我们还应该考量手段和动机吗?

它们都可以归入本利分析的思考类型(这常常是“最大多数人的最大好处”这种道德的结局),也就是这一观点:“任何目的,特别是任何好目的,均可证明用以实现目的的任何手段的正当性。”在做道德决定的时候,我们是否应该只专注于结果或目的而不顾诸如手段或动机之类的因素呢?许多道德家都提出了这个问题。在下一章叙述康德的实践命令时,我们对这个问题将有进一步的讨论。

功利主义相对于伦理利己主义的另一个长处在于,它特别适合于助人性职业的从业者,因为它关心对每一个人的好结果的最大化。

2.4 结果论的一般难题

一切结果论理论的固有难题是,必须尽量多地发现并确定行为可能产生的结果,这无论如何是个困难的任务。正如我已经表示过的,关心自身利益的人和关心每一个人的利益的人都有这个问题。不过,对于功利主义者来说,这一问题显然更加严重,因为他们必须关心行为结果如何影响别人而不是自己。结果论理论的批评者或许会说,要估价我们任何行为的所有结果是极其困难的,因为我们看不到很远的将来,也没有足够的知识来判断什么东西对我们自己或对所有相关者是最好不过的。

举例来说,假如某人处于不称职领导者的统治之下,那么,撤换这种领导者的捷径就是把他暗杀掉。但这样做会有什么结果呢?我们怎样预测暗杀行动的好处和不利后果,为了自己或每个相关者的利益而采取行动呢?显然,人们肯定可以通过干掉这位领导者而结束他的统治,但接着掌权的是谁呢?下一个人会好一些呢,还是更坏?假定我们知道谁会是继任者并以为她是个好领导,但结果她比前任更坏呢?开创暗杀先例,以致当人们正确地或错误地不满意其领导时就认为可以运用暗杀手段予以撤换,这是否比在无能的领导者手下受三、四年苦要好些呢?就功利主义而论,既然我们关心同该情况相关的每个人的利益,那么,我们能够正确地评估杀不杀死这位领导者的行动会对社会上的儿童、甚至对尚未出生的社会成员造成什么结果吗?我们真能知道我们行为的现在和将来的一切结果吗?倘若不能,那么,我们如何能相当准确地判断每一种境遇、采取正确行动呢?

再举个美国历史上的例子。第二次世界大战期间,杜鲁门总统曾决定投掷原子弹轰炸广岛和长崎。他当时能预见这一决定的一切后果吗?显然,他可以确认诸如早日结束战争、拯救美国人的生命等最为迫近的结果;但他能预见长远后果——冷战、氢弹和中子弹的研制、核武器的“过量”储存、放射性尘埃以及由此造成的大气层污染,如此等等吗?由此可见,要弄清和确定我们的行为和规则的结果,不论是对自己还是对他人的结果,都是不容易的事——这不是一件总能精确、明确地予以完成的任务。然而,若要建立一种不必考虑行为结果的道德体系,那将如何呢?如果能够不是在结果的基础上,而是在别种基础上来判定何为正义或邪

结果论理论要求我们发现并确定我们的行为或规则的一切结果。

结果或目的能构成全部道德吗?

恶,我们或许就能避免利己主义和功利主义的一些难题。下一章将论述此类理论。

2.5 关怀伦理学

有一种颇为时新的理论谓之“关怀伦理学”,有时候称之为“女性伦理学”。它是由心理学家 C.G.吉利根(Carol Gilligan,1936 -)在她的《不同的声音》(1982)一书中所确立的理论。一般认为,这种理论不属于如同伦理利己主义和功利主义那样的规范意义上的结果论道德理论;但是,较之非结果论,关怀伦理学似乎更接近于结果论。

心理学家 C.吉利根创立了所谓关怀伦理学。

男性和女性在道德决定问题上的不同思维方式

在吉利根看来,当面临道德问题时,男女两性的思维方式完全不同。另一位著名的心理学家 L.K.科尔伯格(Lawrence Kohlberg)同意这一观点,但他断定,这种差异表明女性的道德推理不及男性。另一方面,吉利根认为,女性的道德观不同于男性,但应该认为两种不同道德观的关系是平等的。按照这两位心理学家的看法,两者的差异在于,男性道德观关系到公正、权利、竞争、独立性和守规则,而女性道德观关系到慷慨、和谐、顺从和努力维持密切关系。

她认为男性道德观关系到公正、权利、竞争、独立性和守规则。女性道德观关系到慷慨、和谐、顺从和努力维持密切关系。

科尔伯格提出了一个困境:妻子患有重病,而丈夫买不起为她治病所需之药。于是,科尔伯格问两位十一岁的儿童,其中一个男孩一个女孩:丈夫是否应该偷药?男孩说应该,因为妻子的生命比不偷盗的规则重要;而女孩说不应该,这是因为,如果丈夫被抓住送进监狱,谁来照管他的病妻呢?还有,他或许可以请求药商先给他药,以后再付款。在科尔伯格看来,男孩对形势的理解是清楚的,因为妻子的生命权利总会压倒不偷盗的规则,也就是说,这里完全是有关权利和公正的问题。而且,科尔伯格还认为,女孩对形势的理解是不可靠的。另一方面,吉利根认为两个小孩回答的是不同的问题——男孩回答的问题是:“丈夫应不应该偷药?”而女孩回答的问题是:“男人应该偷药还是做出别的努力?”女孩不太关心权利和公正,她关心丈夫及其妻子会出什么事,也考虑到了药商的仁慈。换句话说,她是从关怀的角度来思考问题的。吉利根看到了男子具有关注公正道德的特性,而女子则关注关怀的道德。她认为这两种道德观各有优势,应当被视为有所不同却同样正确。她认为理想的局面是:男女两性应该考虑到两种道德观,因为这样一来,男子可以学会道德的同情和关怀,女子可以了解男子对权利和公正的一贯关注,因而认识到自己所拥有的作为人的权利,也不会仅仅由于道德思考方式的不同而被认为比男子低一等。

在吉利根看来,这两种道德观是不同的,却是同样正确的。

对吉利根理论的批评

一些批评家认为,通过吉利根理论,我们就会将所谓的女性价值提到远高于男性价值的地位;由于把女子提高到标准地位而降低了男子地位,我们就会以一

吉利根可能以一种成问题的理论取代另一种成问题的理论。

她的理论也许不是描述性别平等，反倒成了规定谁应从事何种职业的理论。

种不公平的道德体系取代另一种不公平的道德体系。而且，如果说关怀和同情是女子的性格，我们岂不是把她们推回前吉利根时代的处境？男子（和女子）可能要说，由于女子不懂得公正，我们就不能用之于外界，她们应回归家庭主妇的责任；如果某项工作需要关怀品质，那就不能雇用男子来做，因为他不会关心。因此，吉利根理论并没有为男性和女性提供更多的机会，相反地，她可能确立了新的工作类型，由此导致把女性逐出传统的男性职业（例如工程师），把男性逐出女性职业（例如护理和文秘）。此外，批评家还认为，吉利根打破了性别平等的哲学，以致凡希望员工深谙法律规则的公司便不愿雇用女性，因为她缺乏真正的公正意识。这样，她的心理学性别理论就可能从描述性别平等，转化为规定一套有关谁应从事何种职业的规则。

批判性思考

1. 分析你所做的一些决定和所实施的一些行为的动机,并判定你受自身利益激励的程度。你曾经有过所谓的纯粹利他主义行为吗?这种动机分析使你相信心理利己主义是对“人怎样活着”的精确描述吗?你相信或不相信的程度如何?为什么?
2. 在一个电视节目里,一位军医给一位营长做了不必要的手术,仅仅是为了使他需要一段康复时间从而在此期间脱离战斗。由于该营长富于侵略性,他的士兵伤亡率极高。这位军医懂得,他做了这个手术,就可能拯救数百名士兵的生命,否则,他们就会成为该营长的战争欲望的牺牲品。一位同僚军医曾劝告他,即便如此,给健康人做手术也是不道德的。但这位手术军医觉得他的行为将要产生的好处多、坏处少;不管怎样,他做了手术。

这件事同本利分析的道德方法有何关系?你认为这两位军医的道德观正确的程度各有多大?你认为在这种情况下,好的目的能证明手术军医所用手段的正当性吗?为什么能?为什么不能?有没有“好的目的可以证明为达此目的而采用的任何手段之正当性”的时候?如果有,什么时候?如果没有,为什么?
3. 你认为人们为了有道德,在多大程度上需要有规则?为了使自己的行为适应不同境遇,人们又应该有多大的自由?举例具体说明之。
4. 阅读J.弗来彻(Joseph Fletcher)的《境遇伦理学》,批判地评价他的行为功利主义观点。请记住,弗来彻没有提出任何具体的道德行为规则,其惟一诫律是“做你喜欢做的事”。你认为这条诫律有什么价值和问题?在某些境遇下要判定什么是喜欢做的事,有没有问题?如果有,有哪些问题?如果没有,为什么没有?叙述一种可以清楚地说出“喜欢做的事”的境遇。
5. 阅读R.海莱茵(Robert Heinlein)的《陌生地的陌生人》,批判地评价作者通过他的主要尘世人物所宣扬的伦理利己主义。对作者的《月亮——严酷的主妇》和《我不怕任何罪恶》中的主人公也做出类似的分析。
6. 分析并批判地评价美国的内外政策,努力判定这些政策是否基于某种类型的利己主义、行为功利主义或规则功利主义。举例证明你的观点。
7. 你认为基督教伦理学以利己主义或功利主义为基础的程度如何?举出具体实例。
8. 阅读A.朗德的《本源》、《耸立的阿特拉斯》或《自私之德》,并联系伦理利己主义,任选其中一书写一篇批判性评价报告。
9. 尽量收集有关自由意志主义政党的资料。假如它是美国当今的执政党,你认为其理论的有效性或无效性是什么?
10. 你在多大程度上是某种类型的伦理利己主义者、行为功利主义者或规则功利主义者?说明当你处理具体的道德论争和问题时,这些理论对你如何起作用或不起作用。

11. 你认为你的家庭成员或朋友在多大程度上是利己主义者或功利主义者？说明这些理论对他们及其周围的人们如何起作用或不起作用。

第三章

非结果论(义务论)的道德理论

学习目标

- 描述非结果论的道德理论,并说明它们同结果论的区别。
- 辨别行为非结果论和规则非结果论,并说明它们同行为功利主义和规则功利主义的区别。
- 描述并批判分析行为非结果论、神诫论、康德的义务伦理学和罗斯的显见义务论(后三者是规则非结果论的主要典型)。
- 解释并分析下列重要术语和概念:普遍化,绝对命令,可逆性,作为目的而非手段的人,显见义务。

非结果论的道德理论的基础不是一个人行为的结果而是别的什么东西。我们已经看到,利己主义和功利主义的道德家关心人的行为的后果或结果。利己主义者关心的是人们应当为其自身利益而行动,功利主义者关心的是人们应当为一切相关者的利益而行动。在这两种理论里,衡量行为之善的尺度,是行为适合某人利益的程度;而衡量人之善的尺度,则是看他实施此类行为并确实产生好结果的程度。

讨论非结果论的理论时,最重要的是要记住:这些理论的倡导者主张,判断行为或人之道德与否,不考虑、实际上也不应当考虑结果。判断行为,只要看行为公正不公正;判断人,只要看人善良不善良,——其基础是另外某个或某些道德标准(许多非结果论者认为这是“更高”的标准)。这就是说,判断行为或人之道德不道德是不考虑行为结果如何的。这种理论的最明显例子是**神诫论**。如果人们相信有上帝、女神或神,上帝、女神或神又颁布了一系列道德命令,那么,只要人们服从这些命令,**不论**可能的结果如何,其行为都是正义的,其人都是善良的。

例如,法国的贞德就是在她自认为的上帝声音之指导下行动的。利己主义者或许认为她的殉难不符合她的自身利益,他们关心的是她不拒绝这种声音的行为所导致的结果(她的被折磨与死亡)。然而神诫论者声称,人们应当服从超自然存在物及其向人颁布(通过声音或任何其他手段)的诫律,而不管结果如何,这仅仅因为这种存在物是至善的,并已告诫我们那正是我们应做之事。善良和正义就是这一存在物所声称的善良和正义。例如或许会失去生命的结果,同行为或人的道德不道德毫无关系。无论是产生什么结果,人们都应该完全接受。这大概是非结果论的道德理论的最清楚的例子,却不是惟一的例子,这种理论也不一定以超自然物的存在为基础。

3.1 行为非结果论

正如功利主义分为两大类(行为和规则)一样,非结果论的理论也是如此。但要记住,行为的和规则的功利主义同行为的和规则的非结果论之间的主要区别是:前者以结果为基础,而后者不然。然而,正如我们将要看到的那样,这些理论的一些问题和缺陷是相似的。

行为非结果论者的主要设想是,没有任何普遍的道德规则或理论,只有我们不能使之普遍化的特殊的行为、境遇和人。我们必须把每一种境遇作为一个类别逐个进行处理,设法决定在此境遇下何为应当采取的正义行为。在这一理论中,“我们如何决定”是最值得注意的。行为非结果论者的决定是“直觉主义”的。这就是说,由于不能使用任何规则或标准,一个人在特殊境遇下的决定就基于自己所相信或感觉或直观的应当采取的正义行为。由此看来,这种理论是极端个人主义的——一个人必须决定自己认为应做的正义之事,然后做去。他们不关心结果——肯定不关心与此种特殊境遇无直接关系的其他情况或人的结果——,但面对此种特殊境遇及其涉及的有关人员,凡他们认为公正的就必定照做。

20 世纪 60 年代的两句流行口号体现了这一理论的特性。一句是“你觉得好,就干吧”,还有一句是“做你自己的事”。在直觉主义、情感论和非认识论的道德理论中,它都具有深厚的传统基础。这些理论似乎强调,思想、语言和行为的道德都不以理性为基础。其中有些理论甚至提出,不能把道德理性化,因为道德不像科学实验和有关实在的真实陈述那样以理性为基础。例如,“情感理论”认为,道德词语和句子实际上只有两个作用:(1)表达人们的情感和态度,(2)唤起或催生他人的某种情感和态度。这一理论将在第五章进行深入讨论,在那里,我们要讨论道德判断的意义。但在这里,讨论一下直觉的意义及其同道德的关系,似乎是重要的。

直觉主义

赞成直觉主义的理由

A.法戈塞(Austin Fagothey)在《权利与理性》一书中就赞成或反对把直觉作为道德的基础,列举了一般性理由。[A. 法戈塞:《权利与理性》,第 8 版,M. A. 冈萨乌修订(1985 年),第 114 - 115 页。]赞成道德直觉主义的一般理由是:(1)任何本意善良的人似乎都具有直接的是非感;(2)在哲学家们创立伦理学这门正式学科之前很久很久,人类就有了道德的观念和信念;(3)关于道德问题的推理通常用来证实我们的更为直接的知觉或“直觉”;(4)关于道德问题的推理如同其他推理一样,也可能出错,所以必须依赖道德的顿悟和直觉。由此可见,这些理由把直觉说成是更高级推理形式,表明人拥有其本身内涵价值的深刻的道德悟性。

行为非结果论者的主要设想是:没有任何普遍的道德规则或理论,只有我们不能加以普遍化的特殊的行为、境遇和人。

想一想

行为非结果论者的信念是什么?他们同行为功利主义者有何区别?

道德决定是以“直觉主义”为基础的,这就是说,任何特定境遇下的善和恶,取决于人们所感觉(直觉)到的是善还是恶,——因此,这是高度个人主义的理论。

反对直觉主义的理由

至少有四大理由反对道德直觉主义。第一,有些人把直觉说成是“预感”、“胡乱猜测”、“非理性灵感”和“超人视力”等等,这些都是高尚的科学和哲学所排斥的意义。简而言之,给直觉下定义是困难的,要证明直觉的存在更加困难。第二,没有任何证据证明我们有一套与生俱来的道德规则,可据以衡量我们的行为是否合乎道德。第三,对直觉不能进行客观的评价,因为它只适用于直觉的主体,人们的直觉又彼此不同。第四,不具有道德直觉的人或者没有任何道德,或者必须在其他基础上确立起自己的道德。

对行为非结果论的批评

对行为非结果论的若干批评

行为非结果论的最大问题似乎是上述第三条理由。这是因为,如果人的直觉彼此不同,那么,如何能够解决相互对立的直觉之间的冲突呢?我们只能说不同意别人的直觉,但不能合乎逻辑地说:“你的直觉是错误的,而我的直觉是正确的。”同理性和有证据的判断不同,对直觉简直无法公断。因此,任何单以直觉为基础的道德理论,例如行为非结果论,是极为可疑的。

对行为非结果论的其他批评是:

- 1.我们如何知道自己所直觉到的(没有任何其他指导)在道德上是正当的?
- 2.我们如何能知道自己何时才有做出道德决定的充分论据?
- 3.既然道德如此高度个体化,我们如何能确信自己正在做的事对当下情况所涉及的其他任何人都最有好处?
- 4.我们果真光靠一时的直觉就能做出道德决定吗?
- 5.“好啦,我直觉地知道这是我要做的正义之事。”除了这句话,我们何以证明行为的正当性呢?

在这里,要制定具有社会适应性的道德似乎是相当困难的,因为任何人的直觉都可以证明自己所要采取的任何行为的正当性。一个恼火的人可以杀死惹他生气的人,而后为其凶杀行为辩护说:“我直觉地知道我该杀死他。”但对于杀人者的直觉同受害者的亲友斥责这一恶行的强烈情感之间的冲突,我们该如何公断呢?这是最高程度的道德相对主义;如果我们必须考虑的只是特定个人在特定时刻的直觉,那就绝对不可能有什么解决办法。

同对行为功利主义的批评相似,对行为非结果论也有一个批评集中于这一可疑的设想,即:所有的境遇和人都是完全不同的,没有任何共同之处。

当然,存在着一些极为独特的境遇,不能预先制定出适合这些情况的任何规则。但也有许多境遇具有足够的相似之处,因而可以制定出相当有效的规则,——或许再附加一些例外或限制条件。例如,凡属杀人的情况至少有这一相似点:都有杀人者与受害者。由于一般认为人的生命本质上是宝贵的,要制定借以决定何时

杀人正当、何时不正当的规则并不困难。我们的法律制度对谋杀与过失杀人规定有不同程度的控罪,这是充满道德意义之规则的好范例。通过谴责不道德行为,同时认定减轻罪行的状况,从而实现对所有相关者最大程度的公平合理,这些规则普遍地发挥着相当良好的作用。

这两种批评论据(一种论据是“各个行为彼此间毫无相似之处”纯粹是虚假的经验陈述;另一种论据是单单依靠个人直觉所造成的困难)说明行为非结果论是一种可疑的道德体系。甚至现代最活跃的“境遇主义者”、《境遇伦理学》的作者 J. 弗来彻也认为,在所有道德行为中,至少应有一种统一的因素,即上帝之爱。鉴于他的这一宗教信仰,或许他应被归类为行为功利主义者,而不是行为非结果论者。

3.2 规则非结果论

规则非结果论者认为,作为道德之惟一基础的规则是存在或可能存在的,而结果则无关紧要。遵循这些规则(正确的道德命令)就是道德的,不能把道德概念运用于因遵循规则而产生的结果。规则非结果论的不同理论之不同,主要在于确立规则的方法。

神诫论

如前所述,神诫论主张,道德不以行为结果或规则为基础,也不以自身利益或其他者利益为基础,而是以“高”于不完美的人类世界或自然世界之纯粹俗事的东西为基础的。它是以向人类传达了道德上的应为和不应为之事的全能(all-good)的超自然存在物为基础的。那么,为了有道德,人们就必须不折不扣地遵循这种存在物发布的命令和禁律,而不关心结果、自身利益或其他任何东西。

对神诫论的批评

神诫论的固有困难在于:缺乏某种超自然物之存在的理性基础,也不能证明这种超自然存在物的支持足以令所讨论的道德体系合理且有用。(见第一章)

即使可以确定性地证明超自然物的存在,又何以证明任何超自然存在物在道德方面都是值得信任的呢?规则本身在道德上也许是正当的,但要证明遵循规则、不顾结果的正当性,实在是软弱无力的。而且,假如人们不信仰任何超自然存在物,规则还有效吗?即使我们承认超自然物的存在及其诫律,又如何能确信我们对它们的解释是正确的呢?人们对十诫的解释就多有不同而且常有冲突。规则岂不需要比超自然物之存在更加明确、更能得到普遍接受的某种基础吗?

康德的义务伦理学

另一个著名的常被称为“义务伦理学”的规则非结果论,是由康德(1724-1804)系统阐述的,它包涵若干道德原则。

想一想

规则非结果论者的信念是什么?他们同规则功利主义者有何区别?

依据神诫论,人们只有服从想象中由神向他们颁布的命令,他们的行为才是正义的,人才是善良的,而不管结果如何。对这一理论有若干批评意见。

想一想

描述并批判分析神诫论。

善良意志

康德认为,除了善良意志,任何东西本身都不是善的。他把“意志”解释为按照道德规则、律法或原则行事而不关心利益或结果的人的独特能力。

惟有理性才能确立道德

在将善良意志确定为人的最重要属性之后,康德论证说,理性是人的第二个最重要属性,因此有可能单靠理性基础即可确立起有根据的绝对道德规则,无须引证任何超自然存在物或借助经验证据,只需一种逻辑推理,就可能确立起正确的绝对的道德规则。正是这种逻辑推理,在数学和逻辑上建立了诸如“ $2+2=4$ ”、“任何圆都不是正方形”和“所有三角形都有三条边”等无可争辩的真理。

康德对绝对的道德真理提出了如下要求:首先,必须具有逻辑的前后一贯性,就是说,不能像“圆是正方形”之类陈述那样自相矛盾。其次,必须具有可普遍性,就是说,必须能毫无例外地应用于一切情况,而不是仅能应用于一些情况甚至大多数情况。“所有三角形都有三条边”这一陈述就是个例证,因为它没有任何例外。三角形可以有不同的大小和形状,但根据定义,它们都有三条边,这是普遍的和无可置疑的。正如康德所设想的那样,如果真能用同样的方式来制定道德规则,那么,它们也会是无可争辩的,因而在逻辑上和道德上对所有人都有约束力。当然,有人会不遵从这些规则,但我们可以明确地斥之为不道德。

康德的思想在某些方面是杰出的。例如,他可能证实了这一事实,即寄生生活是不道德的,因为它不合逻辑。他可能要说,“永做寄生虫,依靠别人过活”的诫律是不合逻辑的,因为如果大家都像寄生虫一样过活,他们能依靠谁呢?显而易见,它同可普遍性原则发生了冲突,引起了前后矛盾。显然,有的人可能是寄生虫,但决不能所有人都是寄生虫。这样,若能找到这样的道德绝对,就可以建立起完全无可辩驳的道德体系,而服从这一体系的规则就是合乎道德的,不论行为给自己或别人带来的结果如何。康德为我们提供了发现道德绝对的主要方法,这就是依靠他的绝对命令。

绝对命令

绝对命令可能有多种表述方式,但它基本上断言,如果认可某一行为的规则不能为一切人所奉行,那么该行为就是不道德的。[康德论述的原文参见 P. W. 泰勒编:《道德哲学问题》,第2版,第219页。这里引述的是大意。]这表明每当人们要做出道德决定时,按照康德的说法,他们就必须首先自问:“准许我将要实施之行为的规则是什么?”其次要问:“这条规则能够成为一切人都遵行的普遍规则吗?”举例说来,如果一个懒汉这样想:“我为什么要拼命劳作求得生存?我何不偷窃?”如果此人懂得康德的要求,他就要自问支持偷窃这一企图的规则是什么。该规则必然是:“我将永不劳作,而从别人那里偷取所需之物。”如果此人再把这个陈

康德认为,有可能单靠推理确立正确、绝对的道德规则,这些规则同数学真理一样具有无可辩驳的力量。

想一想

解释并批判分析康德的义务伦理学。

想一想

解释绝对命令。依据康德的绝对命令,如果核准某一行为的规则不能成为一切人所遵行的规则,该行为就是不道德的。

述普遍化,它就是:“谁都不该劳作,人人都应互相偷取自己所需之物。”但如果无人劳作,就会无物可偷。那么,人们将如何生活?有谁可供偷窃?很明显,有些人可能偷别人的东西,但并非所有人都能去偷。按照康德的理论,因为偷窃不能适用于一切人,因而是道德的。

另一个更棘手的例子同杀人有关。康德认为,一个人不可能杀死别人而不违反道德绝对,因为倘若如此,他就必须确立起自相矛盾的规则:“每个人都应该杀死别人。”因为生命的意义就是要活着,所以每个人都要杀死别人同这一意义相矛盾,因而会违反绝对命令,不能够加以普遍化。因此,杀人是不道德的,一个人不应该杀人。

实践命令

康德道德体系的另一重要原则是,任何人都不应仅仅被视为或用作达到别人目的的手段,每个人本身就是独特的目的——至少在道德上说来是如此。这一原则有时被称为康德的“实践命令”。如果我们把公正和平等待遇视为任何道德体系的必要属性,那么,它看起来肯定是一条重要原则。顺便提一句,这一原则还可以被用作对于“本利分析”或“目的证明手段之正当性”之问题的“解毒药”,——我在第二章谈到过“本利分析”的问题,它同两种形式的功利主义相关联。

让我们举个医学伦理学领域人体实验的例子,看看实践命令是如何在实践中起作用的。康德反对“为了全人类的利益”,或者为了可能导致把人仅仅看作“手段”而不是“目的”的任何其他理由,把人用于实验目的。因此,就第二章我所讲述的为了将来拯救千万儿童而对一百名婴儿做实验的案例而言,康德肯定认为此类实验是不道德的。另一方面,如果实验程序是拯救一位儿童的惟一办法,又能为医生提供将来也许能拯救更多儿童生命的资料,康德或许会同意实验,因为倘若如此,一个人就不仅仅被用作达到一种目的的手段,而且他本身也被视为目的。这就是说,该实验程序是为了有关人士——在本案例中是儿童——的治疗目的。

义务而非意向

康德接着谈到出于义务感遵从这种规则的问题。他说,每个人都有按某些方式行动的意向。这就是说,每个人都倾向于做种种事情,例如捐助穷人,恋床不上班,强奸某人,或友善儿童。根据康德的说法,因为意向是非理性的、情感性的,因为我们随意向而行时似乎皆出于一时兴致而非出于理性,所以人们必须强迫自己出于义务感行道德之事。换句话说,我们有许多不同的行为意向,其中有些是道德的,有些则是不道德的。然而,如果我们要合乎道德地行动,就必须服从我们的理性和意志,按照义务感行动。

康德甚至认为,除非行为动机是义务而非意向,否则,行为就不完全是道德的。按照康德用语的意义,一个人仅凭意向而待人慈善慷慨,不能被认为是完美意义

想一想

解释康德的实践命令。
你同意不同意这个原则?为什么?

康德道德体系的另一重要原则——实践命令认为,任何人都不应被仅仅视为或用作达到别人目的的手段,而毋宁说每一个人本身就是独特的目的。

一旦发现了作为绝对的道德规则,人们就必须出于义务感地服从规则,而不是随着意向行事。

上的道德。只有当一个人,或许由于生活中某一意料之外的悲剧,不再倾向于待人慈善慷慨,而是强迫自己出于义务感地如此待人时,只有此时,他才是完全按照道德方式在行事。这一道德方法给大多数人造成的印象是苛刻的,但确实表明康德十分强调他的义务概念,因为它意味着奉行已经确证的绝对的道德规则。

康德自认为证实了道德绝对之后,在他看来显而易见的是,人们要有道德,就应当出于义务感而服从道德绝对。

康德体系的要点与例证

由于确立了上述观点,我们似乎最终有了无懈可击的道德体系,一个无论如何难以击垮的道德体系。我们已经“证明”,可以通过理性无可辩驳地确立起绝对的道德规则。一个人要有道德,就应当出于义务感而服从这些规则;所有人都必须被视为独特的个体,决不应被用来为实现别人的目标或目的服务。让我们继续讨论下去。

为了说明康德是如何把自己的理论运用于实践的,这里有必要举一个康德的“例证”。康德讲述了一个企图自杀的人,他陷于绝望之中,但尚有理智。按照康德的体系,此人必须弄清其行为箴言能否成为一切人的普遍法则。他把自己的箴言想象为:“每当不结束自己的生命很可能带来更多的坏处而不是好处的时候,为了自爱,我应当结束我的生命。”于是康德指出,自爱的感情驱使人们完善生命,以此为由结束生命是自相矛盾的,所以这一箴言不能被普遍化。由于这一箴言本身完全不合逻辑,同绝对命令相矛盾,所以不可能作为一切人的普遍法则而存在。

这一箴言还违背了康德的实践命令——每个人本身就是目的。这是因为,如果此人为了逃避痛苦状况而毁灭自己,他就把一个人仅仅用作维持较好条件的手段,直至结束他的生命。然而康德主张,人不是实现别人目的的东西或手段,其本身就是目的;因此,自杀者不可能消灭一个人(无论是他自己还是别人)而不违背这条原则。[康德:《道德形而上学基本原理》,H. J. 佩顿译(纽约,1957),第 I、II、III 节。]

对康德义务伦理学的批评

一贯性与义务的冲突

正如你可能猜想的那样,对康德体系有若干重大批评。他确实证明了有些规则被普遍化之后就会不合逻辑,因而可能由于其不一贯性而被说成是不道德的。然而,这并未告诉我们哪些规则在道德上是正确的。康德在其道德体系的基础上,提出了若干十诫式的道德禁令,诸如“决不杀人”、“决不偷窃”、“决不食言”,等等。

例如,他认为一个人决不应该食言,因为下述说法是不合逻辑的:“我答应三十天内还钱给你,但我不打算兑现诺言。”康德还论证说,你不能把下述规则普遍化,即:“决不食言,但当你遵守诺言不便时除外。”因为这样一来,诺言就毫无意义

尽管康德证明了有些规则当被普遍化时便不合逻辑,但没有告诉我们哪些规则在道德上是正确的。

了,——至少我们不知道诺言何时有意义、何时无意义。如果契约协议书规定:“我保证履行第1、2、3、4款。”而第5款又载明:“在我方便的任何时候,可以违背协议。”康德问道,这样的契约协议书还有什么意义呢?

然而,假定不食言会导致某人被严重伤害甚至被杀死。按照康德的说法,我们必须遵守诺言;又由于结果无关紧要,无辜者就只有受伤害或被杀死了。但实际上,遵守诺言与防止无辜者受害或被杀,哪个更重要呢?这里的问题之一是,康德从未告诉我们,为了服从不同的却同样绝对的规则,如何在相互冲突的义务间进行抉择呢?我们有义务不杀人,也有义务不食言,但当二者相互冲突时,何者优先呢?

对于作为道德标准的可普遍性与一贯性还有一种批评认为,许多规则蕴含的道德价值很可疑,却可以普遍化而不缺乏一贯性。例如“切勿帮助危急之中的任何人”这条规则,有什么不合逻辑之处和非普遍性吗?如果社会是由完全自给自足的个人所组成的,那么不帮助人就没有什么不道德的。但即使有人遇到危难,又有什么能证实帮助他们的必要性呢?如果某团体中一百个人是自给自足的,另有十五人处于危难之中,那么,那一百人保存好自己的所有物并得以幸存而听任另外十五人死亡,这就是不合逻辑的或缺乏普遍性吗?根据某种别的规则或原则,这也许是不道德的,但陈述这种规则却可能合乎逻辑。

有些规则,例如“切勿帮助危急之中的任何人”,能够合乎逻辑地加以普遍化,然而其道德价值仍然是值得怀疑的。

可逆性标准

针对此类批评,康德提出了可逆性标准,即:如果把你的某个行为反转过来,那么,你希望别人这样对待自己吗?这一概念又以“金科玉律”而闻名。例如,对于“切勿帮助危急之中的任何人”这条规则,康德质问道:如果你处于危急之中,你希望别人为你做些什么呢?你会希望得到帮助。因此,这种规则虽然具有可普遍性,但不会是道德上的可普遍性,因为它不符合可逆性(你希望如此待你吗?)标准。这一标准有助于进一步剔除似乎不道德的规则,但难道它不是极为谨慎的偷运结果的方法吗?康德其实是说——“切勿帮助危急之中的任何人”这一规则虽然是可普遍化的,但在道德上是不可接受的,因为这种规则的结果,可能使得其宣扬者自尝苦果,难道不是这样吗?当然,对于结果论者(功利主义者认为结果是重要的,撇开此点不论,规则功利主义者同康德理论的关系最为密切)而言,这样说是没有任何问题的。但康德说过,绝对的道德规则而非结果,是道德的基础。那么,让结果潜入他的理论,岂不又不合逻辑了吗?——特别是由于他提出了这个逻辑一贯性问题。

想一想

什么是可逆性标准?它有何问题?

对规则的限制与规则的例外

对绝对规则的观念还有一个批评,认为它没有回答这一问题:有限制的规则比不受限制的规则是否较少普遍性?康德从未区别对某一规则提出例外和对它加以限制这两码事。例如,如果规则这样说:“决不食言,但我认为,我什么时候想违背诺言,我就可以违背诺言。”那么,我就把我自己作为这条规则的不合理的例外

康德没有区别允许规则有例外和对规则加以限制这两码事。

康德主张我们必须按照义务感行动而不是按照意向行动,看起来他强调的是义务而非意向。然而,当我们的意向与义务同一时,他没有为我们提供如何行动的规则。

罗斯同意康德关于道德的确立不以结果为基础的观点,但他不同意康德的过分绝对的规则。他的道德方法介于康德理论和规则功利主义之间。

了。康德认为,对于普遍规则,不应允许任何例外,当然也不应让自己单独例外。然而,如果对规则进行限制从而适用于每一个人,比如说“决不食言,除非不违背诺言就会严重伤害或杀死某人”,那将如何呢?在这里,例外适用于规则本身,而不是适用于某个人或某些人。当然,康德强烈地主张不允许例外;如果一个人随时愿意随时即可允许自己例外,这样的规则究竟有什么用处呢?然而,“不可杀人,除非自卫”的可普遍性并不亚于“不可杀人”,并且前一条规则似乎比后者更符合人类价值观的历史,也更符合公平正义学说。

义务与意向

还有一个批评同康德所描述的意向和义务的冲突有关,这就是:当你的意向与义务同一时又如何呢?例如,如果你倾向于不杀人,这一意向同康德的“不可杀人”规则完全吻合,而服从这一规则正是你的义务,那将如何呢?这是否意味着:由于你不倾向于杀人,而你的义务不是把你从意向中拉出来,你就不算个有道德的人?许多道德家不同意这一观点:仅仅由于人们倾向于为善,而不是始终通过自我斗争而为善,他们就不算有道德的人。

诚然,对一个人道德的真正考验,经常在于人们必须决定是否同自己的意向(例如,偷钱而不会被抓住)作斗争,并出于义务感(他们不应当偷窃,因为这是不道德的,或者因为他们不愿意别人偷自己的钱)而行动。但是,如果人们过着优裕的生活,不去伤害别人,因为他们不想伤害别人,同时也认为这是自己的义务,那么,上述考验是认为他们不完全有道德的理由吗?你觉得同哪一类人在一起较为安全?是那些倾向于不伤害别人、不杀人的人,还是那些有着强烈的杀人意向却仅仅出于义务感而自我克制的人?如果通过某种道德教育,社会上大多数人都成为有道德意向的人,看起来社会就更有可能成为道德化的社会。康德的义务伦理学还有一个自相矛盾之处,这就是他坚决反对杀人,然而赞成死刑。

罗斯的显见义务论

W.D.罗斯(William David Ross)爵士(1877-1940)同意康德的这一观点,即道德基本上不应该以结果为基础;但他不同意康德理论的僵硬的绝对主义。人们也许认为罗斯的立场介于康德和规则功利主义者之间,因为他认为我们必须始终坚持某些显见义务,除非有严重状况或理由要求我们采取别样的行动。在此类例外状况下,一个人的实际义务可能不同于他的显见义务。换句话说,罗斯不相信结果决定行为的善恶,但他确实认为当面临道德选择时有必要考虑结果。

显见义务

“显见”(prima facie)一词的字面意义是“一眼看来”或“从事物的表面看来”。那么,显见义务就是指一切人在考量任何其他因素之前一般都应遵从的义务。罗斯提出的显见义务犹如下述:

- 1.忠诚(或忠实):说实话,遵守实际的和隐含的诺言,履行契约协议。
- 2.补偿:为自己给别人所造成的冤屈做出补偿,也就是为不公正行为做出补偿。
- 3.感恩:记住别人为我们所做的一切,向他们表达感激之意。
- 4.公正:防止对好处和坏处的不适当分配,这种分配同人们所应得应受的结果不一致。
- 5.慈善:帮助他人改善道德、智力和幸福的状况。
- 6.自我改善:我们必须承担的增进自己的道德、智力和幸福的义务。
- 7.勿作恶(不害人):不伤害他人,防止对他人的伤害。[同上书,第21-22页。]

因此,同康德一样,罗斯也认为存在着所有人都必须遵守的规则,因为遵守这些规则是人们的道德义务。倘若义务(特别是显见义务)之间发生冲突,那该怎么办呢?在这方面,罗斯对康德的理论也做了很大改进。

解决义务间冲突的原则

罗斯制定了两条原则,可供我们在处理显见义务之间的冲突时引为指导。(1)始终按照更强烈的显见义务去行动;(2)始终采取可压倒显见恶的最大显见善的行为。[W. D. 罗斯:《正义与善》(纽约,1930),第41-42页。]

对罗斯理论的批评

显然,罗斯的理论有一些“显见”的问题。

选定显见义务

我们如何确定哪些义务真正属于显见自明的呢?罗斯确实给我们开列了若干显见义务,但他开列的根据是什么?他为证据或推论给出正当理由了吗?针对我们应如何选定显见义务的问题,罗斯说他——

要求我们明白它们确实是显见义务。在我看来,例如做出承诺,就意味着赋予别人一种对于我们的道德权利要求,这似乎太不言而喻了。许多读者或许会说,他们真的不明白这确实是显见义务。倘若如此,我肯定不能为他们做出证明。我只能要求他们再考虑考虑,希望他们最终会同意,他们也明白这确实是显见义务。[同上书,第24页。]

那么,罗斯选定此类义务的根据,实际上是直觉。这就是说,没有任何逻辑或证据证明其选择的合理性,但我们必须接受他的基于直觉的意见。如果我们没有同他一样的直觉,那就必须继续努力直到我们有了这种直觉!我们在讨论和评价行为非结果论的基础时碰到过直觉所伴生的问题。当用来对付这些问题时,罗斯的方法当然是高度揣测性的,也是相当模糊不清的。

确定何种显见义务优先

罗斯确定了人人都必须坚持的显见义务,除非有不予遵行的重要理由。

想一想

什么是显见义务?它引起了什么问题?你能想出一些可能属于显见义务的道德义务吗?有哪些?

罗斯提出两条原则,用来解决义务间的冲突。

当显见义务相互冲突时,如何选定恰当的显见义务?罗斯试图用以解决这种决策困难的方法,产生了他的第二个问题。他提出的两条原则都难以应用。罗斯并未真正告诉我们如何决定一种义务何时强于另一种义务。而且,如何确定显见善相对于显见恶的余额?他也没有提供明确的规则。因此,无论是对显见义务的认定,还是认定之后如何区别分类的决定,似乎都没有明确的标准。

3.3 对非结果论的一般批评

对非结果论理论的一般批评是:如果要建立一个道德体系,我们能不能——确切地说,应不应该——真正避开结果?此外,规则非结果论的理论还引起了下列问题。

- 1.如果遵守规则的结果哪怕对少数人、但有时也对一切相关者有害,那么,我们为何应当遵守规则呢?
- 2.我们何以解决具有同样的绝对约束力的规则之间的冲突呢?
- 3.在人的行为和经验如此复杂的情况下,有没有绝无例外的道德规则?如果有,是什么?

第一,连反对考虑结果的康德,似乎也借其可逆性学说偷运进了结果。但即便没有这一学说,当你完全不理睬任何道德体系而追问“人为何要做规定之事”时,你的答案难道不是必然地联系起给自己、他人或一切相关者带来的结果吗?例如,在神诫论中,不管你相信不相信超自然存在物向人们颁布了诫律,要证明那些直接可应用的、有实效的诫律具有道德必然性,难道不是确有可能的吗?有人会问,为什么这样的存在物如此明智,启示人们应该不杀人、不偷盗或不奸淫呢?答案是:在那些领域如果没有一些规则,结果会非常糟糕。如果允许随便杀人,那么人们的生命就会经常处于危险之中,人的发展就不可能了,也就不会有任何道德体系或精神文明,只有经常性的躲避被杀害的争斗。这些诫律以及与此类似的其他规则,帮助所有人尊重自己同伴的权利,形成一种安定的、有秩序的社会制度,否则,社会势必处于经常性的动乱状态。

第二,诚然,康德一开始并未正式利用结果,而是从逻辑的不一贯性开始论证的,但这果真就远离结果了吗?如果不为自己或别人,或既为自己又为别人做好事,如果不创建一个人们在其中可以和平地创造与发展且无谓冲突减至最少的道德社会,那么,道德体系的真义何在呢?我想不出有一个道德体系不像这样从某个方面关心结果。许多体系为了证明其命令之合理性,可能努力声称:“你应当这样做,仅仅由于这样做是善的(或者由于某个超自然存在物是这样讲的,或者由于不这样做就没有逻辑一贯性)。”尽管说的是这些理由,但每个体系的道德规定很可能通常都要为大多数人(如果不是所有人的话)带来一些好结果。

对非结果论的一般批评。

第三,如果人们所做的一切都是对自己、对别人或对一切相关者的好处,那么,他们为什么要遵循显然有时不能带来好处的体系呢?例如,康德告诫我们切勿杀人,但假设甲正受到乙的威胁,乙想杀死甲及其妻子儿女。康德说,人不得杀人。可是甲不杀人,导致了他自己和妻子儿女之死(我们要假定甲及其妻子儿女没做坏事而被不必要地杀死)。不杀死威胁自己的杀人者所得到的好处,比起若阻止其行凶可能产生的好处,肯定是最小的。当无辜者的生命面临危险时,大多数人很难看出不杀死恶毒的凶手有什么道德价值,而康德却要我们相信,在任何状况下都决不杀人是最高形式的道德价值。[“第三”一段文字,是译者根据前几个英文版本添补的。——译者]

第四,罗斯至少力图回答是否真有绝对的道德规则的问题。然而,特别在21世纪,许多曾被视为绝对的东西都被证明是有例外的,所以许多人坚决主张,或者没有任何绝对,或者只有人们甚至难以表述的极少数绝对。有些道德家(道德相对主义者)认为,一切事物都是相对的,没有任何绝对。还有人例如J.弗来彻认为,只有爱是绝对的,其余一切都相对于爱。不管他们的论据是否令人信服(关于“绝对”的难题,第五章将有详细讨论),所有的非结果论理论都有一个严重问题,它们对道德规则与义务的选择似乎是任意专断的,而且常常有害于创造性理论。如果非结果论者简单地宣称为了有道德必须不杀人,那么,人们就不能证明杀人有时候可能是正当的。

关于这种陷入死胡同的论证,反堕胎论是个恰当的例子。反堕胎论的论点是:任何情况下都不可结束生命,而生命开始于受孕之时。如果确定了这样的绝对,人们何以为挽救母亲的生命进行辩护呢?又何以考虑是选择母亲的生命还是选择婴儿的生命呢?这枚硬币的另一面是,如果赞成选择论者把妇女对于自己身体的权利视为绝对而不顾及体内受孕体,那么,人们何以为胎儿生命的价值辩护呢?关于这些绝对的正确性及其为何在任何情况下均无例外,争论双方各有什么正当理由呢?

当人们辩论结果时,他们至少能证明这一行为比那一行为会有更多的好结果。但当人们仅仅提出任意专断的绝对时,就不可能有证明合理例外的相反论据了。如果简单地采用任意专断的、非结果论的、绝对的道德规则,那么,结果论者以及其他人的所有理论就被简单地摈弃了。用这种方式压制争论,对于探索科学等其他领域的真理和知识是有害的,而在道德领域则是灾难性的。求得正确答案的必要性,在道德领域比在人类经验的任何其他领域,都更有决定性意义。

3.4 结 论

总的说来,非结果论的道德理论有以下一些长处。首先,它们没有必须估算行为结果的麻烦。其次,同行为结果论和行为非结果论道德家的道德方法不同,规则非结果论提供了一套强硬的道德准则。最后,非结果论者能够根据别的东西而非结果构造其体系,从而避免落入道德本利分析法的陷阱。

想一想

对处理道德问题时的任意专断所造成的问题进行评论,它关系到创造性理论和道德难题的解决。

另一方面,正如估算结果可能遇到困难一样,非结果论者力图不顾其规则或行为的结果,又几乎取消了道德——当然是社会道德——的全部意义。虽然制定一系列强硬的规则和准则以供遵循是有益的,但规则非结果论难以确定这些规则到底是什么,这些规则之重要性的排序如何,或者说如何调解绝对规则之间的冲突。此外,对于道德疑难问题,规则非结果论不容讨论,因为它专断地宣布何者为善、何者为恶,排除了任何可能的例外,因而关闭了讨论的大门。它所宣布的何者为善、何者为恶,或者以不容置疑的超自然存在物的假想命令为基础,或者以逻辑一贯性理论为基础,这种理论只能表明人们不应该不合逻辑,但没有给出什么其他理由,以证明人们为何应当遵循这条规则而不是另一条规则。

非结果论的理论似乎并不比结果论更令人满意,在许多人看来或许还有所不及。那么,我们应当怎么办呢?我们应该后退到伴生有难题的结果论呢,还是应该“两恶相权取其轻”,采取非结果论的方法?我认为,努力综合这些体系的精华而排除其糟粕,具有重要意义。我们将在第八章考察这种综合的可能性。然而,在此之前,我们必须先解决深刻影响道德体系之确立的三大难题——“绝对主义与相对主义”、“自由与决定论”和“奖赏与惩罚”。

批判性思考

1. 在做道德决定时,行为非结果论比其他理论允许有更多的自由,因为它让道德决定完全取决于个人的感觉。你认为个人在做道德决定时应当有多大自由?这一理论在多大程度上对你有吸引力或没有吸引力?为什么?
2. 规则非结果论实质上认为,有一些决不当违反的道德绝对(例如反对杀人、使人残废、偷窃和食言的规则)。你在多大程度上同意或不同意这种思想?有没有人们应当始终坚持的要求之事和禁止之事?如果有,有哪些?为什么应当坚持?如果没有,为什么?
3. 规则非结果论的长处之一是清楚地指明了要求之事和禁止之事,因而带来极大的道德稳定和秩序。其拥护者申述了这一理论的好处,他们说:“根据这种道德,我们恰好知道我们的立足之处;同相对主义道德相比,它给了我们极大的安全感。”你认为这一长处的重要程度如何?为什么?其利弊何在?
4. 你认为基督教徒、犹太教徒和穆斯林在多大程度上以神诫论观点而不是利己主义、行为的或规则的功利主义作为其道德体系的基础?例如,你认为大部分基督教徒之所以遵循其宗教道德规则,是因为他们相信这些规则是由超自然存在物规定的呢,还是由于别的理由?请详细回答。
5. 你认为任何道德体系在多大程度上可以安全地排除对结果的考量?
6. 重读第二章的第2题。那位军医把营长作为实现他自认为“善良”的目的即拯救士兵生命的手段,你认为他在多大程度上是正当的?另一位军医遵守非结果论规则,即医生决不应故意施行不必要的手术,他的正当性程度如何?
7. 你认为依其重要性为道德规则排序(例如罗斯的显见义务)的做法,在多大程度上是重要的?说明你是如何为你自己的道德规则或你所了解的其他体系的道德规则排序的。
8. 情感或感觉对于道德体系的重要程度如何?请具体回答,并说明你认为情感或感觉同道德有何关系。
9. 你认为义务对道德而言应该具有怎样的重要性?请说明理由。
10. 规则非结果论强调其道德体系和准则的一贯性,而行为非结果论似乎意味着多样性和不一贯性。你认为对于道德体系、道德准则或一个人而言,逻辑一贯性的重要性如何?

第四章

美德伦理学

- 描述美德伦理学理论,说明这种理论同结果论或非结果论的道德理论的区别。
- 解释并分析德性、美德、恶和恶德等重要术语和概念。
- 描述亚里士多德的《尼可马克伦理学》,说明美德何以是好生活的中心。
- 描述《论语》中的孔子伦理思想,根据儒家的自我修养论解释美德。
- 在全面的伦理学理论背景下说明美德伦理学的优点和缺点。

对于当代许多伦理学家来说,所谓美德伦理学已经成为一种重要的道德理论。它当然不是一种新理论,因为它是同古希腊特别是同公元前 4 世纪的亚里士多德相联系的典型理论,而在中国哲学中它的理论来源还要久远。这种理论本质上不同于我们前面讨论过的所有理论,因为它不太关注结果、直觉或规则,它更关注如何通过行好人或“德性”人之所行,发展人的内在道德品质即美德。

基本术语

有的辞书把**美德**定义为“拥有道德优点、正义和责任心的品质，……一种具体类型的道德优点或被视为值得嘉奖的其他模范品质；可尊敬的做法或理想。”[W.莫里斯编：《美国传统英语辞典》(波士顿,1978),第1432页。]辞书还列举了诸如“公正、谨慎、刚毅、节制”等“基本美德”或“自然美德”。[同上书,第203页。]

还有一本哲学词典把美德描述为亚里士多德哲学用以表示“事物状况”的术语,“这种状况构成事物的特殊优点,使之能很好地发挥功能,

……对于人而言,(它是)理性的能动性,是合乎理性命令的行为举止的能动性。”[D. D. 鲁尼斯：《哲学词典》(新泽西,1968),第332页。]

正如你所看到的,这里的定义所强调的是人们自身所具有的善良或有德性的品质,而不是人们的行为、行为结果、感觉或规则。换句话说,强调的是善人或德性人的发展(这是该道德理论的重要内容),而不是抽象的规则,不是行为或规则的结果,除非这些东西源自于善人或德性人,或者促使人成为善人或德性人。

4.1 亚里士多德的《尼可马克伦理学》

美德伦理学不是一种新理论，它发端于古希腊特别是公元前四世纪的亚里士多德，而在中国哲学中的源头甚至更为久远。对于许多当代伦理学家而言，它是很重要的道德理论。

想一想

从本质上说，美德伦理学是什么？它的源头在哪里？

强调人本身的善良或公正的品质，而不是人们的行为、结果、情感或规则。

人有向善的能力。这种能力必须在实践中得到发展，而实践的基础是对道德典范所做道德决定的效法。

美德伦理学起源于亚里士多德的《尼可马克伦理学》(用他的儿子尼可马克的名字命名的著作)。这种伦理学的特性是目的论的(即为了达到某种目的和目标)。正如亚里士多德所说:“每一门技艺,每一项探究,每一个行为,每一种选择,看起来都是为了达到某种好处。……好处被恰当地解释为所有事物的目标所在。”[麦基翁编:《亚里士多德概论》(纽约,1947),第308页。]例如,医生的技术目的在于健康,航海技术目的在于安全航海,经济的目的在于财富。他接着说,人生的目的是幸福,人的基本活动是理性——一种善的活动。因此,在亚里士多德看来,人的目的是要为了完整或圆满的生活而充分地理性思考。

强调品质的善

亚里士多德之关心行为,不在于行为本身的正义和善,而在于它有助于人性的善。在伦理学中,他从人的实际道德判断着手研究并指出,通过对它们的比较、对照和转换,我们系统地提出了普遍性原则。请注意在确立原则的方法上,亚里士多德如何不同于神诫论以及康德与罗斯的理论。在后三种理论中,道德原则是客观的或者说外在于人的,是由超自然物或抽象理性本身所规定的。亚里士多德则预先假定人有与生俱来的道德倾向,以一贯和谐均衡的普遍态度遵循这种倾向性便构成了有道德的生活。

善人或德性人的发展

亚里士多德把他的道德体系说成是突出地以常识为基础的,一般以典范人物的道德判断为根据,而以理性为基础的典范人物被认为是善的、有德性的。他主张做人开始于培养向善的能力,这一能力必须在实践中发展。他说,我们一开始行善,做客观公正之事,并不知道这些行为是好的,也不是自己积极的理性的选择。由于实施了此类行为,我们方始认识到美德本身自然就是善的。例如,父母教导小女孩要说实话(一种客观的美德),因为他们这样教她,她就这样做了。最后,她认识到说实话本身自然是一种美德。此后她继续说实话,因为她知道这样做是善良公正的德性。

这一过程似乎是循环往复的,不过亚里士多德对下述两种行为作出了区分:一是培养善良意向的行为(例如说实话却不晓得这是一种美德),二是一旦确立了善良意向便可从中产生的行为(例如一个人由于知道了说实话是一种美德而说实话)。亚里士多德进一步指出,美德本身是由智能及其适当训练而发展起来的一种意向和气质。

什么是美德？它同恶德的关系如何？

按照亚里士多德的说法，美德是介于两个极端之间的中道，两个极端都是恶德——或者过量或者不足（即欠缺）。如此看来，亚里士多德把美德解释为“按照规则进行选择的意向，而规则是真正的聪明人所判定”的过量与不足之间的中道。[R. 麦基翁编：《亚里士多德概论》，第 340 页。]在亚里士多德看来，真正的明智是认清在任何情况下必做的正义之事的的能力。所以，一个人必须判定“真正明智的善人”在面临道德选择时的必然选择，然后做正义之事。很明显，亚里士多德认为，开明道德心的重要性比先验的假想规则大得多（又一次不同于神诫论、康德或罗斯）。

什么是美德？它同恶德的关系如何？

美德是介于超过和不足（即欠缺）两极端间的相对于我们的中道。

如何确定恰当的中道

什么是过量与不足之间的中道？人们如何确定中道呢？按照亚里士多德的说法，道德的中道不可能用数学方法精确地确定。相反地，它总是“相对于我们”而言的中道，即相对于正在试图确定要做的正义之事的人们的中道。例如，若十磅食品太多（过量）而两磅又太少（不足或欠缺）的话，那么，这两个极端之间的中道——六磅，对有些人仍然可能太多，而对另一些人则可能太少；因此，一个人必须在这两个极端中间选择相对于自己的恰如其分的中道。[同上书，第 339 页。]

由亚里士多德确定的、罗斯（他提出了显见义务道德论）列表展示的若干中道实例，见于下表。这个不完全的中道一览表，可以帮助你了解亚里士多德的所谓两极端之间的中道究竟何所指，但它没有真正说明“相对于我们”的中道到底是什么。然而，当我们试图确定“相对于我们”的中道时，该表确实为我们提供了某些可资参考的普遍性准则。

例如在羞耻感方面，谦虚是介于害羞（超过）与无耻（欠缺）之间的中道。

情感或行为	过量	中道	不足
自信心	鲁莽	勇敢	怯懦
感官快乐	放荡	节制	不敏感
羞耻感	害羞	谦虚	无耻
激发乐趣	滑稽	诙谐	笨拙
自我表现的实在性	自负	诚实	自贬
友谊的表现	谄媚	友谊	愠怒

4.2 儒家的道德自我修养论

中国人的道德自我修养论的核心是美德概念。汉字“德”（virtue）可以追溯到公元前 12 世纪的商朝，那时候的“德”被理解为“一个人由于对一种神灵或另一个人做出有利行为而自然增长的一种内在能力”。[同上书，第 ix 页。]在后来的词源

汉字“德”即美德，是以积极的、惊人的、有力的求善方式影响他人的内在能力或意向。

学中，“德”(virtue)指的是对某人的“支配力”，但这种支配他人的力量不能用于为满足自己的自身利益而操纵别人。[同上书，第 ix 页。]“德”是影响他人的内在能力或意向，因而一般译之为“virtue”(德，美德)或“power”(能力，力量)。

但是，据认为，为了过上道德完善的生活，人需要自我改造，而通过实现自我改造的途径，则可以培养和发展出“德”来。经过这一番改造的人们，其生活又会对他人产生积极的、戏剧性的强大影响。“德”这一概念揭示了作为社会成员的个人可以做些什么、可以成为什么样的人，因而含有自我实现的意义。就此而论，“excellence”(卓越，优点，美德)一词也许是“德”的更恰当的英译，——它意味着一个人超越了自己任在尽其所能、尽其所有的意义上所能实现的做人目标。每个人内在具有的东西是“德”，而“excellence”就是要从一个人的生活和社会条件出发，充分地发扬、发展这个“德”。

从大约公元前 11 世纪的周朝开始，“德”就同治国能力密切相关。古代圣王就是以仪礼和风俗(“礼”)治国的，而不是依靠法律和武力进行统治，因为好的统治者展示了对历史的由衷敬畏，关心人民的物质幸福和精神幸福，保持天地间的和谐。为了出色地做到这一切，对君王道德即君德的专门培养是必不可少的，因为君德使得统治者能够获得上天的支持，从而吸引并延揽贤士能臣，博得臣民的尊重和忠诚。

孔子(公元前 551 年 - 公元前 479 年)说过：“为政以德，譬如北辰居其所，而众星拱之。”[R. T. 埃姆斯、小 H. 罗斯蒙特译：《论语》，2.1，见《孔子的论语：哲学解读》(纽约，1998)，第 76 页。]正是通过对“德”的专门培养，才使得一个卓越领导者能够对社会产生如此强有力的广泛影响。正是孔子及其信徒为道德自我修养的全面方案奠定了基础。

孔子的《论语》

就对亚洲的伦理道德所产生的影响而言，任何思想家都不及孔子。他是中国的至圣先师，他的教导具有深邃的人文主义情怀。为了创立和维护一个公正的、有秩序的社会，他强调人们相互间应承担的责任。孔子生活在以“战国时代”著称的政治上的动荡混乱时期，他的道德智慧普遍流传并成为华夏文明和民族长期稳定的基石。

在孔子看来，人基本上是社会性的人。一个人出生于一个家庭并成为社会和民族的一员，而社会和民族又被视为一个扩展了的“大”家庭。换句话说，个人身份始终同群体和个人在社会等级中的关系相联结。作为一个社会关系性的自我，一个人扮演了承担相应责任的社会角色。在中国人的人世生活中，基本单位是家庭；而国家实质上是大写的家庭。陷入社会结构之网并被缠结为其中一部分的个人，被要求在所有人伦关系中相互关照。在儒家学说中，基本的人伦关系有五项，其本质主要是规定义务和特权的家长制和等级制。正是在这些关系结构中，对日常生

在儒家的社会生活中，一个人的身份始终同群体相联系，始终同一个人在社会秩序中的关系相联系。因此，儒家的美德显然是社会性的。

活可能具有稳固作用的美德和观念得以贯彻。

儒家的五项基本人伦关系

- 君臣关系
- 父子关系
- 夫妇关系
- 兄弟关系
- 朋友关系

儒家的所有美德都在五种基本关系的背景下得以贯彻，这些基本关系全部在“恕”道（互惠）的支配之下。

我们在前面论述君德和仪礼风俗时谈到过君臣关系。在《论语》中，孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”[R. T. 埃姆斯、小 H. 罗斯蒙特译：《论语》，2.3，见《孔子的论语：哲学解读》（纽约，1998），第 76 页。]

由此可见，孔子看到了做好事同做好人之间的显著差异。

在儒家的所有人伦关系中，一以贯之的是起支配作用的“恕”道（互惠）。父亲关心儿子，给予保护和教育。反过来，儿子则要恪尽孝顺之道，接受父亲的教诲、指导和指挥，待父亲年老时要尽其赡养之责。此外，长子还要依照通行的传统礼仪举行葬礼，表达对列祖列宗的尊重。

身为丈夫的男人是一家之长，承担着照管家庭、养家糊口之责，要为老婆孩子谋求生计。此外，他应是正直忠诚的人。妻子的地位从属于丈夫。她要料理家务，服从丈夫。中国有句古话，叫做“夫唱妇随”。另外，妻子还应相夫教子，满足丈夫的需要，关心子女的成长。哥哥要为弟弟妹妹们树立良好的行为榜样，陶冶文雅优秀的情操。弟弟则要尊敬兄长，因为他们有经验、品质好。

友谊是地位平等者之间互相尊重的关系。这是人伦关系中惟一的非等级制的基本关系。儒家人伦关系的本质表明，当我们对所有人表达平等尊重的时候，并非每个人都是平等的。正统的权威是存在的，合乎体统的做法就是服从权威的意见。随着时间的推移，人们的关系及其相应的角色和责任也随之变化，——年长的儿子成了丈夫和父亲，子女做了父母。在儒家的人伦关系中，每一个人都明了自己在同他人关系中的地位，美德只有在人际关系中才有意义。因此，儒家的美德明显地是社会性的。

儒家的和谐

对中国人思想的研究表明，实现最大和谐是中国人思想的目标。根据这种和谐理念，我们要来论述儒家的两项主德：一是“仁”，其不同的英译有“human-heartedness”（人性之心）、“benevolence”（仁慈，善行）、“goodness”（德性，仁慈）或“humaneness”（仁慈，人道）；二是“礼”，即“rites”（典礼，习俗）、“ritual propriety”（礼仪，礼节）或“appropriateness”（适宜性）。

“仁”的不同英译有“human-heartedness”(人性之心)、“benevolence”(仁慈,善行)、“goodness”(德性,仁慈)或“humaneness”(仁慈,人道)。作为儒家的主要美德,它突出并强化个人与社群之间的自然关系。表意文字“仁”的意义是“一个人同他人共处”。

“礼”,即礼仪、礼节,是一个人若要成为正式的社群成员就必须养成的儒家美德,它使得一个人在具体境遇下有可能展现出得体的行为。

从词源学上说,“仁”同“氏族成员”相关,而“氏族成员”同本氏族之外的人相对。在本氏族之内,“仁”意味着对其他氏族成员的克制态度,这种态度不适用于本氏族之外的人。“仁”的行为是有人性通人情的,最终演变成人之为人的一般条件,从而把“人”同“动物”区别开来,要求行为同人相称相宜而不同于畜生。孔子的银律“己所不欲,勿施于人”反映了“仁”的特性。

“仁”是儒家的主要美德,它突出并强化个人与社群之间的自然关系。实际上,“仁”是由两个汉字构成的:第一个汉字表示单个人,第二个是汉字数目字“二”。由此可见,表意文字“仁”的意义是“一个人同他人共处”。[M. C. 布兰尼根:《跨文化的道德:原著导读》(波士顿,2005),第296页。]中国人的“自我”是“关系中的自我”。一个人只能是处于同他人之关系中的个人,这些关系共同结成他的身份。儒学研究者 R.T.埃姆斯写道:

社群是个人自我暴露的工程。个人诚实和社群一体化的不可分离性消弭了目的和手段的界限,既使得每一个人本身就是目的,又使得每一个人成为社群中其他每一个人之既定身份的条件或手段。这是一种相互关系的范式。[R. T. 埃姆斯:《作为权利的礼仪:儒家的抉择》,见 L. S. 罗默编:《人权与世界宗教》(印第安纳,1988),第201页。]

“仁”力图使个人利益和社群利益相协调。然而,在任何情况下,居于第一位的总是整体利益。这一要害合乎逻辑地导致对“礼”的尊重。

“礼”,即礼仪、礼节。如果一个人要成为正式的社群成员,就必须养成“礼”这一儒家美德,而社群本身的构建也是按照“礼”的仪式进行的。“礼”的应用涉及社群内一切富有意义的角色和各种生活方式,这些角色和生活方式通过风俗习惯和传统代代相传。如果说对美德“仁”的培养促成了一个人处理人际关系的正当的意向性观念,那么,“礼”则使得一个人在任何具体境遇下都有可能展现出得体的行为,从在领导者面前的表现,到着装,到就餐场合的规矩礼节,到问候方式,到毕业典礼、婚礼、葬礼和祭祖仪式等,莫不合乎“礼”。“礼是仁慈人道的具体化表达。”[布兰尼根:《跨文化的道德》,第298页。]“礼”是传统的,因而也是社群所要求的个人行为举止的得体适宜,其表现方式并不是仅为形式上的、敷衍应付的东西,而是真正由衷的个人表达法。“礼”为社会带来安定,使社会无需太多的法律强制和刑罚威胁便可良好地运行。

孔子的信徒孟子(公元前391年—公元前308年)阐述了理想化的儒家学说,论证了“人之初,性本善”的性善论。这就是说,人们具有天生的向善性。因此,道德的自我修养关系到人的真实本性的发掘和呈现。美德如同“花芽”一般,只有护理培育才能鲜花怒放。然而,另一位儒学大家荀子(公元前310年—公元前219年)自认为对孔子思想做出了现实主义的诠释。荀子大师的教导是“人性本恶”。人性之所以是恶的,是因为人们不像孟子所说的那样天生向善,而是倾向于自私自利。

由于财货有限而人们的欲求相同,于是产生了冲突、出现了恶。因此,引导社会走向安定美好的美德行为离不开训练和培养。孟子以培育幼芽的农学隐喻来形容道德的自我修养。与此相对照,荀子则以将曲木变直、用磨石磨刀的艰难过程来比喻道德修养。这就是说,善良和美德不是自然形成的,而是严格地经由人为的传统习惯培养而成的。

总之,儒家一致认为,美德要通过道德自我修养来发展,直到美德成为习惯和人品观念。这一修养过程不仅是成为好人的过程,实际上也是成为全人的过程。这种道德理想体现在“君子”身上。所谓“君子”,也就是“优秀的人”或“有教养的人”(在某些方面类似于亚里士多德的“真正明智的善人”)。在儒家思想中,道德自我修养始终是社会精湛技巧的运用和提炼。

4.3 美德伦理学的当代分析

当代美德伦理学理论,主要是针对力图使我们的道德经验适合于一套既定的规则体系或预定观念的道德理论所做出的回应。这就是说,当代美德伦理学理论同逐渐支配当代世界的道德理论、特别是结果论和康德主义是对立的。已经有人指出,当代道德哲学是破产的、误入歧途的、过度形式化的和不完善的理论。美德伦理学的倡导者认为,对品性的思考提供了有关道德经验的更充分、更全面的认识,因为它更充分地抓住了日常生活的问题和关注点。当代美德伦理学理论种类繁多,尽管其中大多数理论都大量地汲取了亚里士多德的思想,但它们尤其关注的是如何克服主要基于规则的现代道德理论所暴露的明显弱点。对儒家伦理观的兴趣现已有所增长,并且出现了儒家伦理观的复兴。

麦金太尔对美德伦理学的分析

当代对美德伦理学特别是亚里士多德的美德伦理的最重要最杰出的分析,见于A.麦金太尔的《追求美德》一书。在分析亚里士多德的意图时,麦金太尔指出,美德不仅是对特定方式之行为的意向,而且是对特殊感觉的意向,这明显地强调对善良品质的培养,而不只是强调遵守规则或是强调对好结果的预测。一个人应当培养自己内在的善良情感或意向,而不光是合乎道德地行动而已。麦金太尔还认为,合乎道德地行动并不是对意向的背离(像康德所设想的那样),而是按照在美德培育中确立起来的意向去行动。[A. 麦金太尔:《追求美德》(印第安纳,1984),第149页。]由此看来,这一思想就是要确定“真正明智的善人”在关乎道德选择的任何境遇中会如何行动,然后照办。正如麦金太尔所说,当人们合乎道德地判断或行动时必定懂得自己所应做之事;于是,他们应当做合乎道德之事,仅仅因为这是合乎道德的。[同上书,第154页。]

儒家学说的理想主义观念和现实主义观念。

当代美德伦理学理论,主要是针对力图使我们的道德经验适合于一套已有的规则体系或预定观念、特别是结果论和康德主义的道德理论所做出的回应。

大多数当代美德伦理学家大量地汲取了亚里士多德的思想,尽管他们未必全部接受亚里士多德的设想。

麦金太尔提供了一种美德伦理学的当代分析。

美德是对特定方式的行为和感觉的意向;一个人必须培养内在的善良情感,而不仅仅是合乎道德地行动而已。

美德伦理学的优点

造就善良的人

美德伦理学力图造就的是善良的即有道德的人，而不光是善良的行为或规则，不是光知道遵守预先制定之规则的机器人，或根据幻想而行动、努力求得好结果的人。它试图通过激励人们行善而谆谆教导美德观念，其目的在于造就此后能持续行善的有道德习惯的好人。许多伦理学家认为当代社会的主要问题之一是：我们有的是规则、法律和道德体系，但我们仍然缺乏有道德的善良人。这些伦理学家认为，除非我们造就出有道德的善良人，否则，我们创造道德社会的可能性将依然微乎其微。他们说，我们毕竟拥有规则、规章和法律至少达数千年之久，今天我们所拥有的甚至更多，但坏事、不道德、邪恶、残忍和罪恶，似乎日益恶化而不见好转。人们一致认为美德有利于个人也有利于社会。

从反种族歧视法案得到议会批准一事中，可以看到这种争论的一个实例。当杜鲁门总统提出在美国军队中取消种族隔离时，有人争辩说，“你不能通过立法来创立道德。”这就是说，你可以颁布法律强制人们以一定的方式行动，或采取不同于自己的意愿或既往作为的行动，但法律不可能改变人们内心的情感方式。他们说，除非你改变人们的情感，否则，你决不能真正改变人们的道德。这一思想有一定的道理；但是，当取消种族隔离成为国家法律时，许多人的道德观确实改变了。当然，也有许多人的道德观还没有改变。批评者质问：“认为你能够改变人们的道德以至于每个人都成为有道德的人，这难道不是太理想化了吗？”他们还补充说，规则和法律确实常常有助于造就有道德的人，或者至少可以迫使人们有道德地行动，也许这就是我们所能达到的最好目标了。

使理性与情感相统一

行为非结果论和康德理论都力图把理性同情感或感觉分割开来。另一方面，美德伦理学却力图使两者统一起来，认为美德不但是以一定的方式行动的意向，而且是以一定的方式感觉的意向，——这两种情况都是合乎道德的。其目的还是要运用理性（实践的智慧）促使人们做有德之事；与此同时，反复灌输这种内心的美德，使得人们不仅合乎道德地思考，而且开始并持续地感觉到善良。

康德回避遵循意向的行为，几乎到了荒谬的程度，以致于人们对他的理论不满地质问：“要是人们有意做到有道德呢？难道他们不应该按照这些意向行动吗？”康德似乎会说，如果他们反对自己的坏意向而合乎道德地行动，他们便更有道德。另一方面，行为非功利主义者说，我们只应该根据情感行动，也就是在任何时候、任何情况下，都按照正义的或合乎道德的感觉行事。对此种道德理论，亚里士多德同康德一样感到震惊，因为他认为人的主要活动是要充分地理性思考，以实现完全的生活。然而，亚里士多德比康德做出了更多的努力，试图把情感或感觉同理性

想一想

美德伦理学的优点有哪些？

美德伦理学有若干优点。

- (1) 它力图造就善良的人，而不光是善良的行为或规则。
- (2) 它力图将理性与情感统一起来。
- (3) 它强调适度，这是许多伦理学家所赞扬的品质。

想一想

它同结果论和非结果论的道德理论各有什么区别？

结合起来而不排斥前者。

强调适度

美德伦理学,至少是亚里士多德的论述,为我们在超过和不足之间寻求适度提供了方法。许多伦理学家同古希腊人一样,认为,“一切事物的适度”是人们应该努力追求的。你在第九章到第十六章将会看到,我常常阐述温和适度的观点,而人道主义伦理学常常主张这种观点。亚里士多德把超过、不足以及两者之间的中道加以编纂整理(如前面罗斯的一览表所列),试图通过确立中道以求得适度。他还允许个人决定相对于自己的适当的中道,从而鼓励自由。此外,他似乎力主个人同时运用自己的理性和情感,决定适合于自己的中道,从而鼓励情感和理性的结合。在孔子那里,美德既有助于理性和情感的和谐,也有助于个人和社会的和谐。

缺点或问题

人有目的吗?

亚里士多德的第一个设想是,万事万物都有自己追求的目的或目标。他进而认为,人生的目的是幸福,一切人的目的都在于幸福。首先,万事万物都有目的或目标,这是真命题即得到证实的命题吗?许多人论证说是这样的,也有许多人认为并非确实如此。例如,有人争辩说,宇宙及其间的万事万物都是偶然地任意产生的;在这种宇宙之中的万事万物,除了其死亡或消亡,完全没有什么目的。即使我们假定天地万物都有自身的目的,又如何证明人生的目的是幸福呢?难道不会同样地是知识、精神、死亡、苦难或其他吗?亚里士多德的设想仅止是设想而已。还有许多人会争辩说,幸福不是人生的恰当目的,却有某个更“高尚”的东西(例如爱上帝、寄希望于上帝)是人生的恰当目的。而且,有人认为,“为了圆满的生活而充分地理性思考”也许是哲学家对人的目的的看法,但为什么不可能也是别的东西呢?再说,亚里士多德还持有宗教信徒或许也赞成的设想,即超越世俗的灵性是人的目的,而其他哲学家或许认为感觉或情感是人的目的。许多当代美德伦理学的倡导者不同意亚里士多德关于最终目的是幸福的观点,却认为另有目的,例如,将很好地响应“人世的需要”作为意向。对亚里士多德关于人的终极目的的设想表示怀疑是恰当的,但对他的挑战并不构成美德伦理学的致命弱点。

道德是与生俱来的吗?

亚里士多德的第二个主要设想是,向善的倾向性是人生来就有的。那么,有什么证据支持这一主张呢?许多人会争辩说,道德不是某种天生的特性或观念,而宁可说是由别人教给、从经验中习得的某种东西。人的惟一特性是能够理性思考,而

想一想

美德伦理学的缺点有哪些?

美德伦理学也有缺点。

- (1)人有目的或目标吗?如果有,是什么呢?我们如何加以证明?
- (2)道德是与生俱来的呢,还是从经验中习得的?
- (3)什么是美德?什么构成美德?对于这个问题,似乎存在着许多不同观点,那么,我们何以决定什么是真正的美德、哪些美德是真正的美德呢?
- (4)谁是道德典范?对此,我们如何判定或证明呢?

理性本身并不必然地自动地意味着道德,尽管许多人(包括亚里士多德)都认为理性是道德的基础。然而,人果真具有自然的、天生的向善特性吗?有些人的答案是肯定的,有些人的答案是相反的,但没有任何明确的根据或证据证明亚里士多德的设想是可靠的。正如前文所述,儒家学者荀子便提出了相反的设想,作为他的美德论述和道德自我修养论的基础。

什么是美德? 什么构成美德?

然而,有关这一理论的最大难题之一集中在以下问题上:什么是善?什么是美德?什么是典范?或者说,谁是我们选择美德时应该效法的善人?包括亚里士多德在内的一些人论证说,我们需要了解和提供的一切,就是要阐明人的繁荣和幸福是由什么构成的;于是,美德便可以被恰当描绘成促进这种繁荣和幸福所需要的品质。然而,按照麦金太尔的说法,在人的繁荣和幸福所涉及的品质之中,已经有过并仍然有着深刻的冲突。[A. 麦金太尔:《追求美德》,第 162 页。]

麦金太尔接着指出,不同的历史时期和这些时期的不同的历史人物,为我们展现了若干套美德:

- 1.在古希腊荷马时代,人即其所为。这就是说,一个人和他的行为被认为是同一的。道德和社会结构在英雄社会中是同一的;完美的有道德的人是武士,美德是力量和勇敢。
- 2.对于亚里士多德、阿奎那和《新约全书》而言,美德是使得一个人能够为实现人的特殊目的(自然的或者超自然的)而行动的品质。对于亚里士多德而言,这种品质是理性,而完美的善人是雅典绅士。对于阿奎那和《新约全书》而言,美德是信仰、希望、上帝之爱(或爱)和谦卑,而完美的善人是圣徒。
- 3.对于 B.富兰克林而言,美德是在争取现世的和天国的成功中有功用的品质。他的美德概念同亚里士多德的一样属于目的论,但具有功利主义性质。对于富兰克林而言,美德是清洁、静默、勤奋和慈善,等等。[同上书,第 182-185 页。]

4.4 谁是道德典范?

最后,亚里士多德声称,我们应该通过模仿道德典范来决定何为有道德的行为或人;那么,我们如何确定谁是这样的典范、他是什么样的人呢?我确信,我们每个人都能说出自己觉得应该效仿的典范;不过,根据我们自己的背景、经验和愿望,我们岂不要提出许多不同的典范吗?例如,荷马时代的道德典范就会因人而异,像谦卑的圣徒可能是一些人的典范,而才智人士又是另一些人的典范。可是,难道我们不是依照我们所赞赏的品质而采取不同的行动吗?我不是说我们不可能有某种同一的复合型道德典范,但我认为这是不容易的。如果一个典范仅仅是人

的抽象理念,那我们怎么能够说我们应该仿照行动呢?此外,我们何以知道我们已经赶上了真正的道德典范呢?

当然,道德教育的目标之一似乎是要培养善良或有道德的人。然而,努力让人们合乎道德地行动是一回事,而由于人们已经是具有道德的人便假定他们会做出道德行为,这是另一回事。推举出一些关心公益的人物来宣扬说:“这就是道德典范,照他的榜样行动吧!”这种做法从未成功地发挥过作用。历史已经证明,在我们的所谓英雄人物中,有许多人是泥足英雄,他们至少并没有始终如一地合乎道德地行动。请看中国悠久历史上的许多腐败的“学者-官员”们,简直是表征中国历史的一道另类风景线。这些人物受过儒家经典的广泛训练,这种训练也是进行公共服务的必要条件。请看我们国家有多少著名缔造者曾经畜奴,等等。请看有多少总统在私生活和公共生活方面都并不完美。其中许多人确实为国家和人民做了一些好事,但并未必然地符合于任何类型的“道德典范”。

一些当代美德伦理学家例如 C. 斯旺顿认为,美德要求不决定于某个单一标准,例如亚里士多德的“真正明智的善人”或孔子的“君子”可以达到的标准。她认为,美德行为的标准应当反映充满各种麻烦的人的状况和达到完美道德的困难。她的观点是:美德是一个必须始终根据具体背景和状况加以理解和应用的概念。斯旺顿说:“一项美德是一种好品质,更具体地说,是以极好极善良的方法对某方面的条款做出反应或承认的意向。”[C.斯旺顿:《美德伦理学:一种多元论观点》(纽约,2003),第19页。]在这里,“极善良的方法”这一概念是不明确的,因而是成问题的。对斯旺顿而言,它表明,在美德所适用的任何具体境遇下,一个人的反应一定要恰当地满足社会生活的需要。按照亚里士多德的观点,人们也许会说,在超过和不足这两个极端之间,存在着可以被视为相对于具体境遇之美德的一系列可能反应。

美德伦理学使我们认识到,全面的道德理论一定要提供对道德品质的认识。显然,现代道德哲学没有做到这一点,因而不完善的理论。但美德伦理学理论又是相反方向的不完善理论,因为这些理论没有告诉我们在具体境遇下应该做什么。这就是说,美德没有提供正义行为的明确指令。而且,美德伦理学理论没有帮助我们分析道德问题或有效地进行道德推理。这一点特别重要,因为我们所生活的世界正日益走向非传统化。此外,高速发展的科技变革和社会变革推动着世界前进,也带来了日益新奇复杂的难题。对复杂的道德问题进行理性思考的能力,透过全球性的道德难题和多元文化背景进行思考的能力,应该成为道德教育的关注焦点。我们所需要的是理性的道德教育(而不是具体道德规则的灌输),这种教育将使人们能够了解有哪些道德问题、如何加以解决。在这种教育之下,人们至少有望懂得如何公正地合乎道德地行动。本书特别是第八章的主要目的,正是要提供这样的教育。

想一想

要确认谁是道德典范,
有哪些相关的难题?

4.5 恶德与美德

例如怯懦、嫉妒、猜忌、贪婪、暴饮暴食和怨恨等项恶德是不良品性的实例。由于一个人放纵堕落的欲望、缺乏自律与教育并养成了不道德的行为习惯,这些品性便会渗透于他的个人生活之中。人们由于自身的恶德而变得卑鄙可耻。这种人不是为理性所支配,而是为冲动所支配。恶人老是心怀不满和充满忧虑,由于精神上的紧张和混乱而过着受折磨的日子。这种暴躁的精神生活表现在腐败的、可耻的和道德的行为中。有些人认为恶人的这种生活是有缺陷的。

与此相对照,美德是“人的优点”。构成美德的是那些应该在人类中加以培育的品性,例如诚实、忠诚、勇敢、智慧、中庸、礼貌、同情、容忍和敬畏,——这里列举的只是美德的部分项目。善人的生活是以充满精神力量、满足感、幸福和意志为特征的。

圣·奥古斯丁论恶德

在西方传统中,圣·奥古斯丁是一位伟大的基督教哲学家。在“邪恶的深渊”一文中,圣·奥古斯丁对恶进行了解析。他在论述中列举了许多恶德,并描述了它们的种种现象:

骄傲仿效着精神的崇高……
野心指向何方? 不会是名誉和荣光……
强权的残忍渴望着对象的恐慌……
荡妇的拥抱呼喊着重情爱……
好奇心自命为对知识的渴望……
无知本身和愚蠢都披上了单纯和天真的外衣……
懒惰……追求的是休息……
生活的奢华却希望被称为富裕和富足……
挥霍投射在慷慨的阴影里
贪婪渴望着无限拥有
嫉妒争夺的是优秀……
愤怒追求的是报复……
恐惧的畏缩乃因突发的非常事件威胁着所爱……
悲哀乃因丧失了欲望曾引以为乐的东西……

(还有,)犯下私通罪的灵魂必得离开你(上帝)。[圣·奥古斯丁:《邪恶的深渊》,见 K.W.克拉斯曼编:《追求善:伦理学导论》(马萨诸塞,1998),第 312 页。]

富兰克林的十三项美德

大概没有任何美国人的事业和成就达到了本杰明·富兰克林(1706 – 1790)的

例如怯懦、嫉妒、猜忌、贪婪、暴饮暴食和怨恨等项恶德是不良品性的实例。由于一个人放纵堕落的欲望、缺乏自律与教育并养成了不道德的行为习惯,这些品性便会渗透于他的个人生活之中。

美德是“人的优点”,其构成是那些应该在人类中加以培育的品性,例如诚实、忠诚、勇敢、智慧、中庸、礼貌、同情、容忍和敬畏。

善人的生活是以精神力量、满足感、幸福和意志为特征的。

在对恶的解析中,圣·奥古斯丁列举了许多恶德及其种种现象。

一半。一个真正的“通才”——哲学家、科学家、政治贤人、印刷工、商业和公民事业的领袖、音乐家和发明家——富兰克林,希望实现道德至善。为了达到这一目的,他在个人的阅读研究中收集了许多美德项目,从中挑选出十三项美德,并在每一项美德之后附加简短箴言,——他认为这些箴言充分表达了他所确定的相关美德的涵义。富兰克林的十三项美德的名称及其箴言如下:

- 1.节制——进食不可过多,饮酒切勿过量。
- 2.静默——对人对己若无益,切勿开口。
- 3.有序——各种物品必居其所,每件事务必得其时。
- 4.决心——决心做该做之事,既下决心务必行动。
- 5.节俭——对人对己若无益,切勿花费;亦即决不浪费。
- 6.勤勉——分秒必争;始终埋头于有益之事;杜绝一切无谓之举。
- 7.真诚——杜绝有害的虚假与欺骗行为;思想无害而公正,言谈亦然。
- 8.公正——对人不伤害不冤枉,勿忘你的应尽义务。
- 9.中庸——避免极端;切勿追求“受害多大,报复多大”。
- 10.清洁——决不容忍身体、衣着或住处的任何污秽。
- 11.平静——不为琐事而烦恼,不为一般事故或不可避免的事故所烦扰。
- 12.贞洁——若非健康和繁育子嗣之需,少行房事;决不因纵欲而致呆滞、虚弱,或损害自己或他人的平静与声誉。
- 13.谦卑——效法耶稣和苏格拉底。

富兰克林的方法是:每次集中注意力于一项美德习惯的养成,直至他完全精通全部十三项美德。正是为了这一宗旨,富兰克林把十三项美德排序如上。

B. 富兰克林提出了精通美德的方法。他挑选出十三项美德并为每一项美德加上一条箴言。他附加的箴言既是行动的指导,又表达了他所确定的美德涵义。

4.6 结 语

不但从外部而且从人的内心探索人的道德发展,这是美德伦理学的优点。但作为美德伦理学之基础的一些设想,例如关于人有目的或目标、有什么样的目的或目标的设想,关于道德乃与生俱来的设想,以及关于什么是善和美德、什么是善人的设想,都是难以证明的。

美德伦理学理论似乎并不比结果论或非结果论更令人满意,在许多人看来或许还有所不及。那么,我们应当怎么办呢?我们应该后退到附带着难题的结果论呢,还是应该“两恶相权取其轻”,采取非结果论或美德伦理学的方法?我认为,努力综合这些体系的精华而排除其糟粕,具有重要意义。我们将在第八章考察这种综合的可能性。然而,在此之前,我们必须先解决深刻影响道德体系之确立的三大难题——“绝对主义与相对主义”、“自由与决定论”和“奖赏与惩罚”。

批判性思考

1. 你认识在你看来可以作为“道德典范”的人吗？他是谁？为什么？描述他的品质。你认为他的哪些相关情况使他成了“典范”？
2. 列举出你认为人人都应拥有的美德项目，并逐一解释之。像富兰克林那样，在每一项美德之后附加一条箴言。
3. 你认为人是目的论的，即有目的的吗？只有一项一切人所共有的目的吗？还是不同的人具有不同的目的？说明理由。
4. 是什么使人们有道德？他们是生来如此的，还是必须接受教育？如果你认为他们生来就有道德，你能引用什么证据或证明支持这一信念？如果人们必须接受教育才有道德，那么应该运用什么教育方法使得他们有道德呢？
5. 你认为适度永远是一项美德吗？人们应该永远力求达到介于两极端间的中道吗？为什么应该、为什么不应该？怀有强烈信念的人们（例如在堕胎问题上的赞成生命或赞成选择之观点的拥护者）又如何呢？

第五章

绝对主义与相对主义

- 解释下列术语:绝对主义,相对主义,命题,真(理),假,事态。
- 了解有关绝对主义和相对主义的所谓人类学“事实”,熟悉对这些“事实”的批评。
- 描述命题的不同类型,说明真(理)和认识同不同类型命题的关系。
- 理解“绝对”之存在,说明人是如何把“绝对”同自己的道德生活相联系的。
- 理解作为“准”绝对的基本原则对于道德的重要性。

道德推理的两个极端在 20、21 世纪表现得非常明显。一方(通常为规则非结果论道德家)认为,世界上存在着绝对,尤其是存在着一经发现就必须予以坚持的道德绝对。这就是说,他们认为,如果“不可杀人”是个真正的绝对,那么,或者因其在逻辑上无可辩驳,或者因其来自某个绝对存在物(例如上帝),它永远不会改变;它适用于一切时间、一切地点和一切人。另一方则对于任何绝对的存在持冷嘲热讽的态度,主要由于现代科学已经驳倒了以往的许多“绝对”,还由于可能除了逻辑和数学,在我们经验的任何领域能被**确证**为绝对的东西似乎并不存在,而逻辑和数学均不能概括人类的全部经验。

道德相对主义者认为没有什么绝对,道德不道德仅仅是**相对于**具体的文化、团体或个人而言的。我们都听到过这一类的说法:“对我公正的不一定对你公正”,“对美洲人公正的不一定对亚洲人公正”。此外,人类学研究证明,各种文化确实不同。然而,这种研究还表明,不同的文化之间也有相似之处。传统的道德强调绝对,而所谓“新道德”却强调这一类观念:“做你自己的事”,“你感觉好,就干吧”;或者是较为温和的观念:“你只要履行基督之爱的诫律,干什么都行。”

5.1 “绝对”的涵义

在某种意义上,“绝对”一词意味着“性质的完美和完全”;在另一种意义上,意味着“不受限制、毫无例外”;它还有一种意义,指的是“不容置疑的,——确定的、必然的和无条件的”。[W. 莫里斯编:《美国传统英语辞典》(波士顿,1978),第5页。]该词一直用于描述超自然存在物、自然“法则”、有关真(理)与假的命题,以及法律和道德。关于绝对的超自然存在物是否存在的问题,以及决定性地证明其存在的困难,我们已经在第一章和第三章进行了讨论。

要确证自然界存在某些绝对(法则)的假说也是困难的。所谓科学的自然法则的问题之一在于,虽然据我们的记忆所及,据我们的观察所得,它们一直有效,但它们仍然只是可能性(尽管是极大的可能性)而不是必然性。例如,万有引力定律似乎是绝对的自然“法则”,但其正确性仍然取决于我们反复验证的能力。换句话说,我们只有等到度过下一分钟并看到万有引力定律有效之后,才能断定它下一分钟是否仍然有效。更具体地说,直到我们把球抛向空中并再次证实了这条定律之后,我们才能知道球会不会落到地面。当然,这并不意味着自然界没有绝对,这只是说——特别是由于我们对自然界和宇宙的经验知识有限——我们不能确定性地知道任何绝对的存在。

至于任何类型“自然道德法则”的根据,就更加难以证明、难以发现了。本书第一章对此类法则的论述,揭示了发现任何此类道德法则的困难,并阐明了把道德法则同描述性自然法则相区别的重要意义。看起来,那种认为存在着自然道德法则的观念,缺乏任何明确的根据或理由。

5.2 “相对”的涵义

相对主义声称,完全不存在什么绝对价值,一切价值都是相对于时间、地点、人和境遇的。换句话说,不存在任何跨文化、跨民族的价值;在相对主义者看来,一切价值都是相对于视之为价值的所在地而言的。温和形式的相对主义只不过主张道德因文化的不同而不同、因人的不同而不同,我们应该尊重每一个人的道德观。而极端形式的相对主义则意味着干什么都行;任何人无论断言什么是合乎道德的,那就肯定是合乎道德的,我们不能质疑或批驳别人的道德标准。这就是说,我们当中即使有人认为可以杀人,而其余人都不这样认为,我们也不能在这种道德上进行争论,——他同我们当中认为杀人不道德的人们一样,都是合乎道德的。

想一想

定义并解释下列术语:
绝对主义,相对主义,命题,真(理),假,事态。

我们用“绝对”一词来说明超自然存在物(例如,神)、自然法则、命题、法律和道德,其中最重要的是说明命题的真和假。

“相对”实质上意味着不存在超越一切文化和民族的价值标准。

5.3 文化相对主义与文化绝对主义

文化相对主义

有些人类学的“事实”被用以论证文化相对主义。

有什么人类学的“事实”可以确切证明文化相对主义或文化绝对主义是真理吗?如果有的话,有哪些事实呢?信奉文化相对主义的人类学家引证的是下述经验“事实”:

- 1.对原始文化和现代文化的研究,都揭示了各种文化在习俗、礼节、禁忌、宗教、道德、日常习惯和态度等方面的巨大差异。
- 2.人们的道德信仰和道德观念基本上是从文化环境中汲取来的,人们至少长时期地倾向于把他们的文化中为社会所认可或鼓励的东西内在化。
- 3.不同文化中的人们都倾向于认为,不但只有一种真正的道德,而且这种真正的道德正是他们所主张的道德。

文化绝对主义

另一方面,文化绝对主义的观点认为,终极道德原则并不因文化的不同而不同。这不是说所有文化都具有同样的道德规则 and 标准。“所有文化都具有同样的道德规则 and 标准”的说法,显然是错误的经验主义陈述。这种观点实际是说,作为所有的不同道德规则 and 标准之基础的终极原则是相同的。比如,文化绝对主义者可能认为,在所有的文化中都有某种有关人的生命价值的原则,但当这种原则要保护人的生命或批准消灭人的生命时,就有了许多不同的规则 and 标准。

鉴于这种特征,文化绝对主义者引证下述“事实”支持其理论:

- 1.在各种社会里都有相似的道德原则,诸如关于保护人的生命、指导性行为、禁止说谎以及确立父母子女之相互义务的原则。
- 2.各种文化中的人们都有相似的需求,诸如生存、饮食和性生活的需求。
- 3.在各种文化的境况和关系方面具有大量的相似之处,例如:都有性别相异的父母,都有兄弟姐妹间的竞争,都有艺术、语言、宗教和家庭。
- 4.在情操、情感和观念的领域,各种文化之间具有大量的相似之处,例如嫉妒、爱和尊重的需要。

对上述理论的评价

这些所谓的事实,实质上究竟证明了什么呢?它们对于道德的绝对主义或相对主义有什么意义吗?

对道德相对主义的评价

首先,仅仅各种文化对于什么是正确、什么是错误的看法不同这一点,并不表

想一想

用来论证文化相对主义和文化绝对主义的人类学“事实”各有哪些?基于这些事实的道德理论各有什么问题?

另一些人类学的“事实”被用以论证文化绝对主义。

人类学“事实”容易遭受的批评。

明任何文化的某个具体信念之正确或错误。例如,假定某种文化认为地球是扁的,而另一种文化则认为地球是圆的;显而易见,文化所信仰的东西与真实的东西之间并没有必然联系。其次,仅仅信仰是从文化中学习来的或为文化所认可的这一点,并不表明信仰之真假,也不表明真理只是相对于具体社会而言的。

对道德绝对主义的评价

首先,仅仅所有社会的道德原则都是相似的这一点,并不表明这些原则都是正确的或绝对的。其次,即使人们有相似的需求、情操、情感 and 态度,这些东西应不应当得到满足仍然是个问题。最后,仅仅在各种文化的境况和关系中有相似之处这一点,并不表明这些相似之处就是道德上惟一正确的实存的境况和关系,不表明它们就是完全合乎道德的。

总之,不能仅仅因为事物、情况和人都以某种方式存在或行动,就认为“是什么”或“人们做什么”同“应当是什么”或“人们应当做什么”之间有着必然联系。我们又回到第一章在道德的描述方法与规范方法之间所做出的区别上来了。关于人的文化行为,人类学家为我们提供了重要资料,但他们没有确定性地证明事物不是相对的就是绝对的,也没有指出什么是道德的或不道德的。

那么,我们如何解决绝对主义与相对主义的争端呢?看起来,如果相对主义存在,绝对主义就不可能存在,当然并非对所有人都是如此。一个人可以接受或者为自己确立一套道德准则,但如果相对主义适用的话,这种道德准则就只能适用于他自己而不适用于其他任何个人,除非其他个人或团体也选择同样的准则。无论如何,如果道德相对主义正确的话,就决不存在令任何人服从任何道德观的绝对。用个极端的例子说,我们必须既承认本·拉登的价值体系又承认耶稣的价值体系,这是因为,如果没有可据以衡量其道德的任何绝对,我们怎能谴责任何人或文化的恶行呢?我们不能说“他们所做错了”;只能说“他们所做的不同于我们要做的”,进而或者谴责其不同做法并以武力制止之,或者听任其继续下去,希望双方不要相互毁灭。

另一方面,如果我们把某些道德规则视为绝对,而别人或团体把与此相冲突的规则作为绝对,那么,要解决这两套正相反对的绝对之间的冲突,我们就会面临极大的困难。如果两个有冲突的道德绝对相碰撞,我们何以解决由此产生的争论?除非断定其中一个“绝对”其实不是绝对,我们想不出任何解决问题的办法。这就提出了一个棘手的难题:我们如何知道有没有什么绝对?可能有那些绝对?

5.4 命题与真(理)

命题与事态

然而,在道德问题上使用绝对一词的最重要方面,是同涉及真与假的命题相

想一想

根据你自己的观察和研究,你认为文化绝对主义者或文化相对主义者(在人类学领域)的假设在多大程度上是正确的?解释你的答案。

想一想

有哪些不同类型的命题?它们的区别何在?分别举例说明。

真(理)适用于描述事态(事变、事件或偶发之事)的有意义的陈述性命题。命题非真即假。

关联的。命题是描述事态的富有意义的陈述,或者是真命题或者是假命题。事态就是事变、事件或偶然发生之事。事态无所谓真假,要么发生要么未发生。一个命题描述一个事态,若它是真命题,那么它描述的就是确实发生过的事(过去时态:“昨天下雨了。”),正在发生的事(现在时态:“正在下雨。”),或者将要发生的事(将来时态:“明天要下雨。”)。若是假命题,那么,它描述就是过去、现在均未发生或者将来不会发生的事态。命题才有真假之分,而事态决无所谓真假。[这是 J. 霍斯普斯对真(理)和命题的描述,也是我所读到的最明确、最有意义的描述。见《哲学分析导论》,第 2 版(新泽西,1967),第 114—121 页。]

有什么绝对之真吗?

我们关心的是:“有什么绝对的真或假吗?或者说,真假总是相对的吗?”让我们举个例子。假定 2006 年 1 月 1 日我发表这样一个命题:“明天,2006 年 1 月 2 日,加利福尼亚州洛杉矶将要下雨。”为了弄清真假是相对的还是绝对的,我们就要弄清当我陈述之日(2006 年 1 月 1 日)该命题的状况如何。这里有多种可能性。当我发表陈述时,除非后来的事实证明是假的它就是真命题,或者除非后来的事实证明是真的它就是假命题吗?由于我信,它对我来说就是真命题,或者由于别人不信,它对别人来说就是假命题吗?由于 2006 年 1 月 1 日无人知晓第二天是否真会下雨,该命题就是真的或假的吗?还是由于 2006 年 1 月 2 日尚未到来,它便既不是真的也不是假的呢?

让我们再假定,现在是 2006 年 1 月 2 日,洛杉矶正在下雨。那么,回过头去看 1 月 1 日所发表的命题,当我陈述时难道它不确实是真命题吗?另一方面,如果 1 月 2 日洛杉矶没有下雨,那么当我 1 月 1 日陈述之时,难道它不是假命题吗?换句话说,当我 1 月 1 日发表命题时,它必定或真或假,但当时我们恰恰不知道它属于哪种状况。

我想表达的观点是,真假不会因时间或任何人相信什么甚至了解什么而发生变化。让我们假定,我相信上述的命题是真命题(毕竟是我发表的命题),而玛丽不信。这会影响到命题实际上是真是假吗?还有,在 1 月 1 日当天,谁也不知道该命题是真的还是假的,但这又有什么影响吗?什么影响也没有——命题的真假取决于事态是否确实发生。

因此,真与假确实是绝对的。它们不以信念、时间、情感甚至认识为转移。凡认真而准确地表述的命题,其真或假不仅在被陈述时如此,而且事实上永远如此。我们也许不知道哪些命题是真命题、哪些命题是假命题,但这同命题事实上是真是假确实毫无关系。

命题的类型

然而,同绝对的道德真理的探索相关的真正问题,似乎集中于认识领域。也许

真是绝对的,而不是相对于信仰、认识、人、地点或时间而言的。准确表述的命题将永远有效。

想一想

真是绝对的,还是相对于知识、信仰、人、地点和时间的?详细说明理由。

存在着道德的或其他方面的绝对真理,但我们确实认识到一些此类真理吗?在这里,区别不同类型的命题具有重要意义。

分析命题

首先,有所谓分析命题,例如:“任何圆都不是正方形”,“A 就是 A”,“任何东西或是 A 或是非 A”,“任何东西都不可能既是 A 又是非 A”,“所有的三角形都有三条边”,“所有单身汉都是未婚男子”,等等。否认此类命题的真理性,就会自相矛盾。因此,根据这些词语的定义和命题的意义,它们是绝对的真命题,我们也认识到这一点。例如,根据圆和正方形的定义,说圆是方,或者说方是圆,就不可能合乎逻辑了。还有,假定 A 代表任何东西,那么,一条基本的和根本的真理(被称为“法则”或“逻辑原则”)是:无论其他关于 A 的任何说法能否被视为真的,A 总得是其定义所规定的东西(汽车就是汽车,狗就是狗,桌子就是桌子)。因此,任何分析命题都是被认识到的绝对的真命题。

内感命题

还有一类人们用以表达自己内心的感觉或状态(感觉、心境、情绪)的命题,例如:“我头痛”,“我病了”,“我情绪极坏”,“我信仰上帝”,“我害怕”。此类命题也总是真命题(假定是诚实的表达),因为只有我们自己才真正知道自己的内心状态。医生可以整天说你何以没有任何头痛的理由,但他不能否认你头痛。只有你才知道你是否头痛,而且当你真的头痛时,你就有了充分理由明确地宣称:“我头痛。”你只是描述你的感觉,无需其他证据。上述两类命题,都陈述了我们所认知的绝对之真。在 J. 霍斯普斯所说的“认识的严格意义”上,可以认识到这些命题是真命题。这种认识的严格意义需要具备以下条件:

1. 我必须相信命题是真的。
2. 命题必须确实是真的。
3. 我必须有绝对的确定的证据,证实它是真命题。[《哲学分析导论》,第 151 页。]

为了认识到上述两类命题是真命题,对于第一种类型,除了我们对词语的定义和句子的意义所具备的知识之外,无需其他证据;对于第二种类型,除了我们所描述的有关内心状态的实际体验之外,无需其他证据。

经验命题即外感命题

另外一类命题是经验的即外部感觉的命题,它不同于前两类命题,因为它描述的是外部世界所发生的事态,其证据是我们通过感觉(视、触、听、嗅、味等感觉)或间接推理而得到的。“她的头发是棕色的”,“这间房子里前边有张桌子”,“其他行星上有生命”,“人登上了月球”,这些都是经验命题的例子。经验命题能否被认知为绝对之真这一问题,长期以来一直是哲学论争之源。我同意 N. 马尔科姆

分析命题是真命题,人们由于懂得词语的意义而认识到它是绝对的。

想一想

我们肯定能认识到(严格意义上的“知道”——能加以解释)任何命题是真命题吗?如果能,我们能确信哪些类型的命题是真的呢?如果不能,为什么?

内心感觉(或状态)命题之所以被我们认知为真命题,其理由仅仅在于我们的亲身体验——只有我们自己才真正知道我们的内心状态。

经验(或外部感觉)命题描述外界发生的事态,对此我们通过外部感官获得证据。

关于此类命题可否被认知为真，哲学上尚有争论；但我自己的假设是：有些经验命题可以被认知为绝对之真。

道德命题是关于道德的命题或含有道德意义的命题。

想一想

什么是道德命题？它们同其他类型的命题有什么相似点和不同点？解释你的答案。

这些命题在形式上是经验的和出于理性的。

(Norman Malcolm, 1911 – 1990)以及其他持类似观点的哲学家的意见，主张有些经验命题可以被认知为绝对之真或绝对之假。比如，如果光线好，你的眼睛正常，你懂得所用词语的意义，并且仔细地审视了你面前的物体，看到这是张桌子，那么，“我面前有一张桌子”这一陈述，似乎就是你认知其为真的绝对的真命题。所以，至少考虑到本书之目的所在，我要假定，有些经验命题可以被认知为真，——因此，有些经验命题是绝对之真。

道德命题

第四类命题是道德命题，即具有道德含义的命题。此类命题的例子有：“人决不当杀人”，“你不应该虐待别人”，“马丁·路德·金是个好人”，“堕胎是恶行”。此类命题不同于我们讨论过的其他三类命题，因为它含有对人的行为或品格的道德价值判断。此类命题还含有善、恶、错、对、坏、应当和应该等关键字。第一个区别最为重要，因为有许多含有上述词语的命题完全没有道德含义。[参阅第一章和第二章；参阅第二章下象棋的例子，它指出了应当和应该的超道德用法。]这种命题的例子有：“你应当在下一个路口向右拐。”当然会有这样的情况，此时的拐弯是应别人的请求，因而可能具有道德意义；但此时，除了使用应当、对等词之外，必定还要涉及其他因素。简单地说，拐不拐弯可能具有某种道德含义，譬如，你若不拐弯就会撞倒小孩。

情感论

我们现在面临的问题是：“道德命题是绝对的真命题吗？而且，任何人都能认识到道德命题之真或假吗？”正如第三章讨论行为非结果论之基础时所提到的，有些哲学家认为，道德命题仅有“情感的”或“非认识”的意义。这就是说，它仅仅表达情感或态度。例如，当人们发表诸如“汤姆是个好人”或“一个人决不当偷窃”等道德命题时，他们不是在表达自己对某一事物的赞成或反对态度，就是想唤起别人的某种情感或态度，或是两者兼而有之。这种所谓“情感论”的倡导者认为，同诸如“汤姆六英尺高”或“如果你偷我的汽车，我就不高兴”等其他类型的命题不同，道德命题实际上没有任何实在的根据。

情感论的一般问题

在《人的行为》一书中，霍斯普斯指出，这一理论的固有矛盾，暴露了“道德命题纯粹是情感的”这一假设的一些重大问题。[J.霍斯普斯：《人的行为：伦理学问题导论》，第2版（纽约，1982），第526–593页。]霍斯普斯不否认道德命题可以用来表达情感，但他怀疑主张道德命题只有此种用途或意义的观点。他认为道德命题具有三方面的涵义：

1.命题提出者的目的或意图。

2.命题对听者的影响。

3.命题的实际意义。

这三个方面相互间应细加区分,因为它们在某个特定的道德命题中都可能表现出来。例如,尽管我发表的某个命题可能表达赞成或不赞成的意见,或者旨在唤起某种情感或态度,但它也可能具有独立于这两项功能的意义。霍斯普斯进一步证明,即使我们为了情感的目的而运用道德命题,也并非永远如此。[同上书,第559-566页。]

如同我们讨论过的其他理论(比如强式心理利己主义和主张自然道德法则的理论)那样,情感理论的主张也未免夸大其辞。例如,如果考察“杀死凯撒是布鲁图的恶行”这一道德命题,显然,不能说这一命题可以唤起布鲁图的不该杀死凯撒的情感,因为这一行为已经发生了。[同上书,第564-565页。]即使有人试图把这一命题普遍化为“人不应该杀人”,仍然存在困难:不能从第一个命题必然地推演出第二个命题。诚然,可以认为,讲话人表达了自己对布鲁图之行为的不赞成。但当他发表这一陈述时,必定总是表达这种意思吗?难道他不会仅仅意味着“瞧瞧布鲁图的行为在历史上所造成的后果”么?这样的陈述就既未表示赞成也未表示不赞成。

穆尔的自然主义谬误

如果我们试图说明道德命题同经验命题毫无差异,那么,我们就碰到了“自然主义谬误”问题[哲学家 G.E.穆尔(G.E.Moore, 1873-1958)如此称之为],即“从是推知应当”的问题。在第一章讨论伦理学的描述的即科学的方法与规定的即哲学—规范的方法之差别时,我们谈到过这一问题。穆尔认为,像“如果你霸占我的老婆,我就会生气”这样的命题,可以认为是真命题(因为它描述了将来会发生的真实事态),但它同“你不应当霸占我的老婆”这一命题没有必然联系。这就是说,如果正同我谈话的人想说:“你会生气吗?这又怎样呢?我仍然认为我应当霸占你的老婆。”那么,我怎能合乎逻辑地说“因此,你不应当”呢?然而,在从描述性的是到规定性的应当的转换中,有一些转换难道不是条理清楚、合乎逻辑的吗?此类转换的例子有:“艾滋病是经由性行为传播的致命疾病;因此,如果人们不想染上艾滋病致死,就应该确保性行为的安全。”我同意不能从是推知应当的说法,但我确实以为,对有关道德情境的一系列相关事实的认真考察,可以引导我们得出一些关于善、恶、是、非的重大道德命题,还可以帮助我们做出规定,告诉人们在事关道德问题的各种情况下究竟应该怎么做。

作为经验型命题的道德命题

上述假定使我提出第三种可供选择的观点,它尽管不能予以确定性的证明,但至少值得考察和论证。这种观点主张,撇开其不是含有价值判断就是含有道德

规定不论,道德陈述确实属于经验型命题。让我们尽可能客观地考察一下这一观点。

描述性道德陈述

[原文为 Normative Moral Statements,似有误,据文意改。——译者]

比如“他是个好人”或“她的行为是正当的”之类描述性道德陈述,很容易被视为同“这是张绿桌子”和“她打扫了房子”极为相像的命题。确定“好”和“正当”的涵义,比确定“绿”和“打扫房子”的涵义困难更大。但如果我们能确立起好人和正当行为的某些标准,那么,至少在理论上我们应该能够说,这些命题是有道德意义的。

规定性道德陈述

然而,诸如“除了自卫,人决不应杀人”、“孕妇自认为有正当理由时应该堕胎”等规定性道德陈述,又如何呢?这些陈述肯定表达了现实中的某些东西,尽管其中包含价值判断,但究竟能否知道它们是真是假呢?正如我在第二章讨论 J.卡林的保卫伦理利己主义时所指出的,有些规定性判断同道德无关,但肯定可以视为命题。这就是说,它们是断定现实中某些事物的、非真即假的、有意义的陈述。

你还记得卡林的下棋的例子吧。约翰看出汤姆应该走“象”以便将约翰一军。这里的命题就是:“汤姆应该走‘象’到 A 处。”也可表述为:“按照下棋规则,汤姆下一步应该把‘象’走到 A 处。”这表明,在象棋规则的范围内,“汤姆应当走‘象’到 A 处”这一陈述说出了真命题。反过来说,还是在象棋规则的架构内,“汤姆不应该走‘象’到 A 处”的陈述就是个假命题。当然,前一个命题也可能是假的,比如汤姆的对手预先恐吓说,如果汤姆赢了这局棋,他就要杀死汤姆。然而,这是超出棋赛范围的可使罪行减轻的状况。因此,在这种情况下,命题的基础就超出棋赛规则了。

反对杀人的命题

“人决不应当杀人”这一命题,虽然是道德的而不是非道德的,但它同上述命题具有相似的结构。由于这一缘故,我们就能等同视之吗?很明显,我们可以为棋赛制定规则,同样可以为道德行为制定规则;在这套规则的架构内,我们可以就人们或棋手应当做什么发表真命题和假命题。但可以找到确定性的证据,表明这种命题能够被认知为真命题,就如同“所有三角形都有三条边”、“这张桌子是绿的”、“我头痛”等命题那样吗?让我们来考察此类道德命题及其涵义。

首先,我使用杀死一词指的是“违背他人意愿而结束其生命”。也许谋杀是个更准确的字眼,因为杀死指的是“置于死地、杀害、夺取生命、结束生命或消灭”,而谋杀意味着“一个人被另一个人非法杀死,特别是恶意地预谋杀害”。[W.莫里斯编:《美国传统英语辞典》,第 720、863 页。]其次,按照这一命题的措词方式,它仅适用于杀死或谋害其他的人,尽管有些道德规则(仅举和平主义和耆那教两例)[耆那教是公元前 6 世纪在印度兴起的一种宗教。该教反对祭祀,主张苦行与戒]

有些哲学家认为道德陈述根本不是命题,而仅仅是情感的表达。有些哲学家认为道德陈述是命题,但由于它们不以事实为基础,因而不可能被认知为真的或假的。未经确证的第三种主张是:它们是具有道德含义的经验命题,可以被认知为真的或假的。

杀。——译者]信仰一切生命的神圣和尊严,而不光是人的生命。有什么证据表明这一命题可以被认知为真吗?如果回顾一下我们对世界、特别是对人生的经验,我们一定能得出结论:生命或生存是我们全体共同拥有的基本东西。此外,在对待死者方面,不存在真正的道德或不道德问题。我们之所以反对毁尸或吃死人肉的习性,甚至也是出于对曾经在世的人的尊重,或是出于对其他仍然活着的人的情感上的尊重。

我们所认定的人的全部属性皆以活着为基础。因此,生命或“生存”是一切道德体系的根本前提。如果没有人的生命,就不可能有什么道德的人或不道德的人。如果到处都没有活着的人,那就不可能有什么道德论述,不可能制定什么规则,甚至不会有对于何为道德、何为不道德的关切。我们不可能宣称“一切人都应当互相杀害”,因为(根据康德的正确的论证方式)同“每个人都应当永远做个寄生虫”的说法极为相似,这种陈述也是不合逻辑的,任何人都不会被允许按照它所蕴含的规则行事。

然而,所有这些仅仅证明了生命或生存是道德的必要前提。还有什么别的理由说明人为什么不应当互相杀害呢?第一,社会科学和自然科学已经证明,人有强烈的生存驱动力,而求得生存的最好方式之一就是“听任其活着”,或者不要因威胁他人的生命而使自己面临险境。第二,绝大多数人都希望能和平、幸福、安定地生活。如果一般人的生命或人们的特殊生活经常受到威胁,他们的上述愿望就完全不可能实现。第三,经验表明,人们具有做好人和行善的潜能,也有做坏人和作恶的潜能,因而可以确信,在我们内心至少存在着部分的向善行善的内驱力。

其实,如果我们怀有生存、和平、幸福和安定的欲望,那么,在我们生命的绝大部分时段,做好事做好人的内驱力,似乎总比作恶的冲动更为强烈。在绝大多数时候,人们不杀人似乎也是件好事,因为如果杀了别人,他们就剥夺了被杀害者活着时可能得到的任何好处(除了继续享有生命本身这一基本的明显的好处之外)。因此,如果说对于人和人的道德,对于人们的生存倾向以及对和平、幸福和安定的欲望,对于人们向善行善的冲动而言,生命都是基础,那么,毁灭生命就等于毁灭人之一切(包括道德)的终极基础。因此,“人决不应当杀人”可以被视为真命题;它可以被认知为真,因为我们可以观察到证据,并据以合乎逻辑地得出这一推论。

道德命题的难题

有理性的人一般都认为,如果我们认识到某些命题是真命题,那么,我们就会用以指导自己的生活。根据这一假设,我们可以说,那些杀人者便没有按照上述真命题生活。当然,他们也许没有意识到这个真命题,或者是意识到了却无视之。对于其他命题,我们也常常如此。例如,我们知道,“在车辆密集的超速干道上,你若开车太快又麻痹大意,就会出人命”,这是个真命题,可是有些人开车总是麻痹大意。说到这里,我们又碰到了——一个道德难题,即被认识到的真命题同人的行为的匹

配问题。例如,许多人认识到了应当恪守有关不杀人、不说谎、不强奸的命题,但有些人就是不照办。当然,人们不按照命题行事同命题之真假无关。如果命题相互冲突,比如当两个绝对命题“不杀人”同“不说谎”相互冲突时,就产生了另一个难题。不但对于真假命题,而且对于相互冲突的命题,我们都必须有一种选择办法。

此外,我们必须区分两种“绝对”:一种绝对系指外在于人类的道德法则(见第一章),另一种系指人类基于理性和证据而确立的道德绝对(道德法则)。我这里并不是说,这些论点已最终证明了存在着可以认识到的绝对的道德真命题或假命题。然而,我认为我已经表明,对于这种命题的存在,我们能够发现并提出证据,而且据以推理,或许可以引出某些准绝对(如果可能有的话),进而确立起类似于罗斯的显见义务的基本道德原则。如果连一条基本原则(准绝对)都没有,就不会有任何道德体系或道德规则,——认清这一点也是很重要的。我们至此考察过的各种道德理论,都有一条或更多条基本原则;甚至完全的相对主义至少也有一个准绝对作为基础,——它不承认任何绝对!我们还会面临将命题同人的思想、感情和行为的复杂性相匹配的问题。为此,我们必须从“绝对”概念转移到“准绝对”即“基本原则”的概念上来。

准绝对

绝对主义与相对主义的论争所提出的最大问题,是如何使道德和道德体系具有稳定性、带来秩序和安全感(绝对主义),同时考虑到个人和团体的自由和创造性(相对主义)。这个问题之所以重要,是由于道德体系的关键在于,有能力使人的思想、情感和行为的极端复杂性同绝对的道德命题相匹配。要能够做到这一点,我们就应确立起作为准绝对的基本道德原则。我们将尽可能在各种情况下都遵守这些基本原则,但又认识到它们可能会有某些合理的例外。在这里,合理一词是个关键,它意味着我们若要提出准绝对的例外,就必须充分证明这个例外的合理性。

我已经证明了我们决不应当杀人这一命题的正确性。真正的和平主义者甚至在生命受到威胁时也遵守这一命题,他们宁可失去自己的生命也不伤害别人的生命。为此,他们会尽可能始终如一地奉行自己的原则。然而,根据复杂多样的人类经验,如果像该命题所表达的那样,生命是根本的,那么,一个人自己的生命和某个杀人者打算杀死的无辜受害者的生命,就都是根本的。因此,正如许多道德体系所指出的,人们有权利、也应当保护自己的生命和其他无辜者的生命,使之免受他人剥夺的威胁,哪怕这意味着有人一定要消灭杀人者,因而自己也成为杀人者呢!

于是,“人决不应当杀人”这一绝对就演变为这样的基本道德原则,即:“除了自卫和保护其他无辜者,人决不应当杀人”。虽然解释自卫和无辜也是个难题,但“自卫”和“保护无辜”两个短语毕竟对绝对做出了限制,从而证明了“不杀人”命题的某些合理例外。也可能还有其他例外,但它们也必须得到强有力的合理性证明,

因为基本原则或准绝对是以绝对的道德命题为基础的,所以应该予以坚持,除非有某种强有力的理由证明其例外的合理性。

因为它们是关于绝对的例外,而这一绝对是一切人类道德的基础。对于这些例外和其他基本原则及其例外,我们将在第八章讨论如何确立道德体系时予以必要的论证。在这里,我们只需要指出:确实可以确立起基本道德原则,用以支配绝大部分的人类行为;同时,可以通过小心的、有说服力的论证,为每一条基本原则规定合理的例外。

5.5 结 论

相对主义

仅仅是价值标准不同这一点,并不能必然地说明这些标准在这种那种文化里就是正确的。除了引证这一观点之外,批评者还论证说,相对主义实在是行不通的理论,特别是极端形式的相对主义。当决定人们应当被允许奉行的价值标准时,考虑到文化的和个人的自由,当然是重要的。但在实际的生活境遇中,任何人会是个真正的完全的相对主义者吗?对于所谓“人们应当被允许为所欲为,只要他们自以为正当”这一说法,我们当中有人会赞成吗?如果我们面对这个问题,难道不会明确地希望对它加以限制,即附加“只要他们不伤害其他人”或者“只要他们不侵犯其他人的权利”之类条件吗?

由于提出了此类限制条件,我们也许就没有确立起绝对来,但我们也不会全然接受完全相对的价值论。对于相对主义有必要加以限制,这一认识难道没有表明,一定存在着所有人都应当遵守的某些准则或限制吗?因此,生活本身的实践性,似乎不允许我们采纳完全相对主义的观点。

绝对主义

那么,绝对主义又如何呢?在超道德领域和道德领域,似乎都存在着绝对。然而,有些绝对显得过于笼统,以致不适用于我们自己所处的具体境遇,因而成了确立可能含有例外的基本原则的基础。可是,由于这种原则是基本的,所以其例外必须得到充分证明;规定不合理的例外,就会导致不道德行为。这些基本原则,又充当了使人尽可能严格地遵照已知的真命题去行动的手段。一个命题是真命题这一事实,决不能保证人们一定照着它行动;但无论人们是否照着行动,它依然是个真命题。

再说一遍:在我们可以认识到的绝对真命题的意义上,存在着绝对。其中有些是分析命题,有些是内心感觉的陈述,其余的则是蕴含或不含道德意义的经验命题。从这些绝对中,我们引申出准绝对,即构成任何人类道德体系之基石的基本道德原则。一切规范道德体系都依赖于其创立者所提出的绝对。然而,这并不意味着道德是相对的,因为许多绝对的确立皆奠基于这样的命题,——人们可以通过由感官获取的证据、由推理提供的逻辑论证而认识到它们是真命题。

想一想

你所学过的各种道德理论之基本原则是什么?它们在多大程度上是绝对的或相对的?

批判性思考

1. 在希特勒和纳粹党所信奉的道德体系之下,财产被偷窃和损坏,国家被侵略、洗劫和掠夺,千百万无辜者被奸淫、伤残和用作实验品,被严刑拷打和屠杀。根据你对“道德是相对的还是绝对的”这一问题的理解,论述你所认为的此种道德体系之道德或不道德的程度。
2. 阅读 J.安诺伊尔的剧本《安提戈涅》,从绝对主义与相对主义论争的角度,评价克里昂和安提戈涅的道德观念。
3. 任意分析一种宗教道德准则(例如犹太教、基督教、伊斯兰教或佛教的准则),最好选取你所熟悉的准则。说明你所选取的道德准则之绝对或相对的程度,论述它对于绝对、相对之争的观点所产生的问题。
4. 阅读 J.霍斯普斯的《人的行为》之第十一章和 P.泰勒的《道德哲学问题》之第七章,并撰写一篇论述道德推理的检验问题以及价值与事实之关系的论文。
5. 你认为“成人决不应对儿童进行性骚扰”这条规则在多大程度上是绝对的?违反这一规则也可能是正当的吗?如果不可能,为什么?如果可能,在什么情况下是正当的呢?它是一条真正的绝对道德规则吗?
6. 你认为“强奸恒为恶”这条规则在多大程度上是绝对的?这条规则会有例外吗?为什么?
7. “从是推知应当”的可能性如何?这一短语的实际涵义是什么?请详细回答。阅读 G.E.穆尔的《伦理学原理》(见书后的延伸阅读 *Supplementary Reading*)之第一章。

第六章

自由与决定论

- 解释下列术语：自由，决定论，普遍因果关系，宿命论，预定论，非决定论。
- 懂得严格决定论、非严格决定论、宿命论和非决定论的区别。
- 懂得自然科学家、历史学家、经济学家、心理学家和宗教信仰者所提出的赞成和反对决定论的不同理由。
- 懂得赞成自由和自由意志的理由。
- 就自由与决定论的论争得出结论，并用以说明道德责任。

我们在前一章已经看到,绝对主义与相对主义的论争对于道德是何等重要,它影响到道德,特别是道德责任。不过,还有一个有关这一论争的问题,这就是:人们能否自由地做出道德决定并付诸行动?或者说,人们是否为自己所不可控制的外力和内部力量所“决定”,以致自己所认为的自由决定和自由行为实际上并不自由?

自由和决定论问题本身,其实并非道德问题,而是个形而上问题(同实在的本质有关)。然而,有关人的自由不自由以及自由或不自由的程度问题,对于可否认为人有道德责任、甚至可否为人类确定道德体系,却具有重大意义。

6.1 决定论的涵义

“决定论”的确切涵义是什么？它同“普遍的因果关系”的意义相同，即：每一个结果、效果和实际发生的事件都有其原因。换言之，我们可以说没有任何无原因的结果、效果或事件。在论及心理利己主义的第二章，我们讨论过一个产生于决定论观点的道德问题的例子。这里简略地重复一下：如果说人们为不可控制的力量所决定，他们只能遵循利己主义的道德体系，那么，我们何以告诉人们应当或不当做什么呢？如果人们必定永远为自身利益而行动（就因为他们被弄成了这个样子），那么告诉他们应当或不当为自身利益行动就毫无用处了。如果所有人都已经被规定好了要永远为自身利益而行动，那么，连伦理利己主义都是荒谬可笑的。

决定论固有的相关难题是：如果人们控制不了自己的行为，那么，认为人们对自己所做的或未做的事负有道德责任而予以谴责、赞扬、奖赏或惩罚，还有什么意义呢？

正如你可能知道的，自由与决定论的论争对于道德和道德责任具有重大意义。我们稍后将详细考察其意义所在。

6.2 决定论的类型和理论

证明决定论的各种论据和理论由来已久，但到了 20 世纪和 21 世纪，它们变得越来越令人非信不可了。这些论据和理论来自人们为之努力并关注的一切方面：宗教、物理学和其他自然科学、历史学、经济学以及心理学。让我们来考察上述各领域所提出的赞成决定论的理由。

宗教决定论——预定论

宗教决定论即预定论，源自于宗教、特别是西方主要宗教（犹太教、基督教和伊斯兰教）赋予某个超自然存在物的属性。这些属性就是全能（权力无限）和全知（无所不知）。按照此类宗教说法，由于这样的存在物创造了宇宙和包括人在内的宇宙万物，所以它有权力无所不为，而且通晓过去、现在和未来发生的一切。由于这些属性，世界历史上（过去、现在和未来）的一切事物，都可以被认为是注定如此的、可以预知的。

比如说，如果上帝决定我过好日子并“进天国”，那么我就会如此；相反，如果上帝决定我过苦日子并“下地狱”，那么我也就会如此。对于我或别人的所作所为，我完全没有决定权，因为全能的超自然存在物已经预先决定了、规划了、“预定”了一切。由于稍后谈到的显而易见的理由，这种理论不为西方三大宗教所普遍接受，尽管有些神学家认为它是正确的。最坚决主张预定论的新教牧师、神学家 J. 喀尔文（John Calvin, 1509 – 1564）认为，个人对于自我拯救是无能为力的。

决定论同普遍的因果关系的含义相同，就是说现实中的每个结果、效果或事件都有其因，绝没有无原因的事件。

想一想

解释下列术语：决定论，非决定论，宿命论，预定论，普遍的因果关系，自由。

决定论对于道德具有重大影响。

宗教决定论（预定论）是这样一种理论，即：如果上帝是全能全知的，那么，它必定已经预定了发生的一切。

这一理论面临几个难题,其中有第一章讨论过的困难,即证明超自然存在物的存在。即使能证明它的存在,也难以证明它创造了世界,证明它确实是全能全知的。最后,还难以证明它预先决定了每件事会是怎样发生的。然而,即使我们信仰上述这一切,就超自然存在物、世界和人的特性而言,预定论仍然会产生一些实际困难。

首先,如果宇宙和宇宙万物都是超自然存在物所创造的,那么它必定也创造了罪恶。这确实是坚持预定论观点的神学家的难题。大多数神学家都不情愿把罪恶归咎于这种存在物,尽管若有什么全能至善的超自然存在物,罪恶的存在这一问题是个真正的道德困境。[对这一问题的充分论述,参见J.黑克:《宗教哲学》,第3版(新泽西,1983),第36-43页;J.霍斯普斯:《哲学分析导论》,第461-476页。]

其次,如果此类存在物预先决定了一些人是善人、一些人是恶人,又因他们所无法控制之事而予以惩罚或奖赏,那么,它似乎确实是个怪物,根据西方三大宗教强调救世的观点尤其如此。超自然存在物同它的造物的关系的这一特性,肯定不符合三大宗教都承认的非常仁慈、非常正义的造物主形象。此外,如果不能假定人是自由地做好事而不做坏事的,那么承认救世实际上就没有什么意义了。当然,所有这些难题实际上都没有驳倒宗教决定论的理论,却说明了为什么西方三大宗教一般都不坚持这一理论,至少不坚持其任何极端形式。附带说一句,没有任何决定性的证据或理由,可以证明这一理论决不是确实以不可靠的假设为基础的理论。

科学决定论

由于自然科学要探索真理就要依靠实验、恒定性和预言,所以必然承认普遍的因果关系,由此导致许多科学家进一步推定这种因果关系意味着宇宙中完全没有任何自由。我着重指出并非所有科学家都接受这种极端观点,尽管我还要立刻补充说明,20世纪和21世纪的自然科学已经为决定论提供了最有说服力的理由和证据,特别是当这些科学影响了现代心理学的时候。

物理学和物质决定论

物质决定论的最伟大代表是伊萨克·牛顿爵士(1642-1727)。他认为整个自然界和宇宙都受自然法则(如万有引力定律)的支配,因而根本没有自由这种东西。因为看得见的任何东西,甚至如原子、分子这些肉眼看不见的东西,事实上都是物质的,所以作用于这些东西的一切及其所产生的一切,就都是由这个那个物质的法则或事件引起的。在牛顿看来,因为人本质上也是物质的,所以人受到自身内部和外部的物质原因的支配;对于人来说,自由简直是幻想。这是个颇有强制性的理由,这是因为,即便如前一章所指出的,例如万有引力定律并未表述必然性而是表述了可能性,但有谁曾经看到过这条定律的任何例外吗?

尽管物质决定论的理论颇为诱人,但仍然难以断定:由于自然的物质法则起

物质决定论起源于物理学的发现。

作用,因而不可能有任何自由。牛顿的批评者论证说,人不仅是物质的而且是精神的(和/或心灵的)存在物,由于不单是物质,因而能够“超越”物质法则。此外,以W.海森堡(Werner Heisenberg, 1901 – 1976)的量子物理学理论为最佳代表的现代物理学发现,已经对牛顿学说的自然宇宙观提出了许多重大质疑。甚至对于像原子、分子这样的无意识实体,也已经打开了通向自由可能性的大门。

生物遗传决定论

达尔文(1809 – 1882)在著名的《物种起源》一书中提出的自然选择论是生物决定论的最好说明。他认为,自然界的不同物种在地球历史的各个阶段都在进化,惟有最适者得以生存下来。举例来说,某些史前期动物(例如恐龙)尽管极为庞大有力,但脑容量和智力十分有限,所以不能生存下来;但较小而更聪明的生物,例如人类,却生存下来了。达尔文指出,这种自然选择的过程实质上同自由无关。他认为,正是自然界的不同作用,决定了不同物种的构造、实力和生存潜力,而优势物种的出现是由其所在进化程度的阶段所决定的。

这种理论更为时髦的复杂说法同遗传性、特别是人的遗传性有关。我们从父母那里接受基因,但对于父母的特性,我们谁也没有决定权。既然基因在很大程度上决定了我们的特质——性别、精神潜力以及眼睛、头发和肤色,那么怎能说我们具有真正意义上的自由呢?

可是,生物决定论具有与物质决定论相同的难题,因为两者往往都把人严格地局限于物质的和生物的特质和结构,而忽视了可能存在的精神或心灵方面。

社会文化决定论

历史(或文化)决定论

黑格尔(1770 – 1831)阐明了基于历史的决定论。他认为,世界历史的不同时期都是“绝对精神”的表现,这种绝对精神总要实现自己的完美状态。他还认为,现实和世界的基本特性是理性的和精神的,物质性仅仅是绝对精神趋于完美的理性发展的表现。其理论的含义是,对于我们出生于其中的历史时期或文化,我们既不能负责又无法控制。毋宁说,所有人的性格和行为都决定于他们自己的文化和全部先前的文化与历史事件。此外,既然历史是存在于宇宙的、努力自我实现的绝对精神的表现,那么,我们也就是这种绝对精神的结果或表现。

这一理论也存在着明显的难题。第一,要证明这种绝对精神的存在并证明精神可以脱离肉体而存在,无论如何是难以办到的。第二,尽管历史的理性进化论似乎有些道理,但没有任何决定性的证据予以证明;另外还有许多历史和文化方面的理论同样似乎有理,如果说不比它更有道理的话。第三,尽管人们受到他们的文化和既往历史的影响,也并非必然地意味着他们的发展完全由这种影响所决定或支配。

自然科学的进步产生了生物遗传决定论。

上述两种形式的科学决定论的难题在于:它们都把人严格地归结为物质性的,而无视精神或心灵方面的可能性。

历史(或文化)决定论起源于黑格尔的理论。

黑格尔认为,绝对精神努力完美地自我实现,并在整个世界历史中呈现出来;因此,人完全决定于过去和当前的历史和文化。

经济(或社会)决定论起源于马克思的理论。

马克思认为人是由经济的阶级斗争所决定的,这一斗争不可避免地将导致无阶级社会。

心理决定论起源于弗洛伊德和行为主义者的研究成果。

弗洛伊德心理学认为,人们受到自己的无意识内驱力及其压抑内驱力之努力的影响,以致其幼年时代便决定了成年生活的道路。对这种理论的主要批评是:它是太普遍化的理论,以致实际上缺乏真正的基础。

经济(或社会)决定论

继黑格尔的理论之后,马克思(1818—1883)认为,我们的性格和行为受经济和社会决定的程度大于受历史决定的程度。被称为辩证唯物主义的马克思理论声称,人是由不断发展的经济阶级斗争所决定的。在马克思看来,这一发展过程始于早期农业经济,经过君主制和封建制,再经中产阶级和工业主义的兴起,再到资本主义,最终进入社会主义。他认为,尽管人们不能决定自己的经济阶级出身,其本性在各个方面却是由这一事实所决定的。他还认为(很像黑格尔),实际上存在着人们无法控制的、终将导致无阶级社会这一终极目标的不可避免的力量(经济的而非历史的)。

这一理论同黑格尔的理论有着类似的问题。第一,辩证唯物主义以未经证明的假设为基础,而另有一些经济理论同样似乎有理,却并不赞成决定论。第二,尽管人们无疑受到个人经济地位和社会经济状况的影响,但正如我们所看到的,还有许多其他因素不仅影响人而且影响经济。例如,科学技术的发展就极大地影响了各种文化及其成员的经济状况——这种影响可能大于经济本身对科学技术的影响。此外,经济影响不是对人的惟一影响,事实上还可以证明,人至少在某种程度上影响或决定着经济的变革。

心理决定论——弗洛伊德主义和行为主义

20世纪发展起来的支持决定论、特别是影响人的决定论的最具说服力的论据,来自心理学领域。精神分析学的奠基人弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)19世纪提出的理论认为,人甚至出生前在子宫里就由其无意识的精神和各种自然驱力所决定了,而社会风俗习惯则要求人对这些自然驱力加以抑制。例如,弗洛伊德有个观点认为,所有的儿子基本上都爱恋母亲(恋母情结),所有的女儿基本上都爱恋父亲(恋父情结)。由于大多数社会都禁止乱伦,这些无意识而自然产生的驱力就必须受到抑制,从而使人受到不同的影响。因此,如果母亲或父亲给予儿子或女儿太多、太少或错误的爱,那么,孩子的整个精神和情感生活就会受到影响,以至于引起神经病或精神病。

这一理论多次被用来为杀人犯辩护,例如,辩护律师声称:某男子强奸并杀死好多妇女,是因为她们都像他母亲,而他对母亲的无意识的恨驱使他犯了罪。正由于这个人受到他对父母的爱与恨的无意识驱力的“决定”而实施了恐怖行为,弗洛伊德主义者认为,所有人都为内驱力和无意识的动机所决定而实施这样那样的行为。

对弗洛伊德理论的主要批评认为,这些理论事实上太过于普遍化了,以致没有任何真正的基础。这就是说,他把对少数精神错乱病人的经验当作构建适用于所有人的理论的基础。有些儿子爱恋母亲,有些女儿爱恋父亲,并且这些情感在他们的生活中造成许多困难,这些当然可能是事实。然而,还没有什么决定性的证

据,可以证明这些问题影响了所有的人,因而可以认为所有人的生活都是为此类影响所决定的。

20 世纪,心理决定论如同弗洛伊德主义那样未能从内在精神的观点得到最有意义的证明,而是从行为主义观点得到了证明。这种方法的极好例证是 B.F.斯金纳(B.F.Skinner, 1904 - 1990)的著作。他在《科学与人的行为》和《超越自由与尊严》两本书中阐述了他的理论;在乌托邦小说《沃尔登二世》里,他以首先提出“条件反射”概念的俄国生理学家巴甫洛夫(1849 - 1936)的成果作为研究基础。巴甫洛夫通过用狗做的实验发现,假若每次喂狗时摇铃引起狗的条件反射而分泌唾液,那么,狗就会对铃声作出这样的反应。一旦狗形成了这种条件反射,巴甫洛夫就可以摇铃而不给其食物,但狗仍会分泌唾液。他由此提出这一理论:包括人在内的一切动物都可以形成条件反射而按照一定的方式行动,——事实上,他(它)们过去和现在都因种种外部力量而形成条件发射。

斯金纳的理论比巴甫洛夫的更加纷繁复杂,因为他认为人类完全是物质的存在物,人的行为严格地说是他们多年来在物质环境和社会或文化环境中偶然形成的条件反射的结果。斯金纳认为,关于灵魂、心灵、自我或精神的所有传统论述只不过是缺乏科学知识的、迷信的过时概念。他进一步推论,自由是一个幻想,一旦抛弃这个幻想,人类就能够消除正在折磨人类的所有问题(诸如贫困、暴力、战争和残忍)。尽管多少世代以来,人们一直被完全地偶然地造成条件反射,但斯金纳认为,我们既然已经有了完满的人类行为科学,就能够创造完美的社会。

这一理论存在着几个难题,其中最重要的是其理论基础乃十足的物质主义。这就是斯金纳的主张:人是纯粹的物质的或肉体的存在物,没有什么精神、自身、灵魂或自我。这一理论把精神归结为大脑和肉体,这个说法是讲不通的,因为精神事件确实不同于物质事件,前者是隐秘的、不可确定空间位置的,而后者是可见的、容易确定空间位置的。[参见霍斯普斯:《哲学分析导论》,第 378 - 391 页。]我稍后要讨论精神和意识对于人的自由的重要性。斯金纳理论的另一个难题,也是弗洛伊德理论和心理利己主义观念所遭遇的难题,这就是:它把基本正确的前提推向了极端。斯金纳十分正确地指出,可以通过不同方法使人们形成条件发射,使其按照某些方式去行动或改变其行为的某些方面,其中控制体重、吸烟和饮酒的诊所就是这方面的极好例证。

然而,条件反射法在某些情况下起作用的事实,并不表明人们始终仅仅对外界刺激做出反应,或者条件反射永远起作用,甚至应该运用于一切场合。斯金纳的许多批评者并不十分关心其理论是否精确地描述了在人的行为领域发生的或可能发生的事情;真正令他们不安的是,他完全否认人的自由的存在,并力图在可能改变人的行为的文化适应过程中,把条件反射法应用于每一个人。行为控制技术或许应该运用于某些情况和某些人,但——他的批评者认为——不应该为了实现

行为主义者、尤其是 B.F. 斯金纳所信奉的心理决定论认为,人完全是物质的存在物,其发展完全决定于来自物质和文化环境的外部刺激。

行为主义者所设计的乌托邦社会而应用于一切人。这种乌托邦理想特别使他的批评者感到不安,因为他的理论乃基于可疑的(如果不完全错误的话)前提(物质主义)。对斯金纳理论的深入批评将在本章最后一节讨论,在那里我们要考察人的自由之存在的论据。

小 结

通过前面的讨论,我们了解了许多赞成决定论的理由,它们来自人类致力研究的几乎所有领域——宗教、自然科学和社会科学。但在接受那些赞成决定论的理由之前,让我们更深入地探讨一下决定论的含义及其对道德的意义。

6.3 宿命论、严格决定论和非严格决定论

为了清楚起见,让我再解释一下决定论一词。决定论就是普遍的因果关系。用肯定句式来说,普遍的因果关系意味着每一个结果、效果或事件都有其原因;用否定句式来说,普遍的因果关系意味着没有任何无原因的事件。在讨论严格决定论和非严格决定论之前,我们有必要先弄清宿命论和决定论的区别。

宿命论

宿命论是这样的观点,即:所有事件都是被不可更改地决定和预定了的,人们无论如何也不可能加以改变,我们永远不能掌控未来。在战争时期,人们是这样表达宿命论观点的:“要是子弹或炸弹上有我的名字,我就会死掉;要是没有,我就不会死。我对此无能为力。”毫无疑义,许多事件确实是人们掌控不了的。比如,哪怕人们采取了预防措施,躲进了伞兵坑或避弹所,也许还会中弹身亡。然而,如果他们只是伫立街头或战场,不采取任何自我保护措施,这难道不会增加其死亡的可能性吗?因此,认为人的作为毫无影响,认为“凡事不由人”,这似乎是不正确的,当然不是任何时候都不正确。几乎没有什么真正的宿命论者(如果毕竟还有的话),否则人们就不会“小心翼翼”地“提防”伤害了。真正的宿命论者玩俄罗斯轮盘赌时决不担心停止信号或犹豫不决;他们有病决不吃药,面临险境也决不自我保护。这也许不是对宿命论的彻底批驳,但它确实说明了这一理论的不切实际性。决定论者、特别是非严格决定论者的真正意思与宿命论者不同,前者说一切事件都有原因,不等于说每件事的发生都完全地不可改变地不受人的掌控。对这一区别的认知是很重要的。

严格决定论

严格决定论实质上主张,如果所有事件都有原因的话,那就肯定没有什么自由或自由意志。这就是说,如果在历史上或任何人的生活中尽量追根溯源,你会发现,任何事件的基本原因都不在人的掌控之中。严格决定论者在下面这一点上同

想一想

区分严格决定论、非严格决定论、非决定论和宿命论。这些理论各有什么难题?

宿命论是这样一种信仰,即:一切事件都是被不可改变地固定和预定好了的,人无论如何不可能加以改变。

宿命论者不完全一样：他们不认为人不可能改变未来。确切地说，他们认为，人掌控不了的某些原因决定了人的存在方式和行为方式。严格决定论者不认为人什么都影响不了；相反地，他们指出，人影响事物的方式是由个人特质和环境引起的，而这些又是由人所不能掌控的因素造成的。严格决定论者总是从人的存在的各方面寻求证据和理由，来阐述他们的观点。

比如，假定在 20 世纪 30 年代的经济大萧条时期，玛丽·史密斯出身于一个中产阶级工人家庭。她无法控制她所出生的时代或文化、她的国家所面临的经济萧条、她的经济等级，最重要的是她得自父母的遗传性。她也许生下来就是个跛子、瞎子，或者十分正常，这一切她都无法掌控。我们假定她生下来是个瞎子，她的父亲嗜酒成性，母亲好虐待孩子；假定由于这些因素，她熬过了悲惨的童年，又进入痛苦的成年。

严格决定论认为，如果一切事件都是有原因的，那么，自由同决定论就是不相容的。

出于对命运的愤恨，玛丽也许会反抗，变成罪犯；由于遭受过父母的虐待，她对男人和妇女便实施暴力行为，企图以此泄恨。另一方面，她也可能过着无可指责的生活。倘若如此，“自由”鼓吹者就会指出，童年凄惨、天生盲女的玛丽，战胜了所有这些不幸；而她的姐姐艾莱茵，比如说她不是盲人但也有过不幸的童年，却成了吸毒者和娼妓。他们会论证说，对于自己的生活的结局，这两位妇女至少都有过某种决定权。

然而严格决定论者会回答说，玛丽和艾莱茵对于自己最终的生活道路都没有责任。这两位妇女的遗传性或其受到的父母待遇一定具有某些重大差别；或者，严格的决定论者会论证说，肯定有某种别的外界影响——或许有个教师鼓励了玛丽，有个妓女影响了艾莱茵的职业选择。严格决定论者不可能追溯所有原因，这一事实并未驳倒其理论。相反地，他们会争辩说，事出有因并且许多原因（如果不是大多数的话）是玛丽和艾莱茵所不能掌控的，仅仅这一事实就足以表明，我们不能够、也确实不应当要这两位妇女为自己的生活道路承担道德责任。

严格决定论者的意思是说，如果每个事件、行为、结果、效果等一切都有原因，那么一切事物，包括人的愿望、感情、思想、选择、决定和行为，就都是被“决定”了的。严格决定论者进一步认为，如果说人们出生降临的人世已经为他们无法控制的先前原因所决定，如果说他们的遗传性不是他们自由选择的结果，如果说他们的早期生活环境也受到了他们毫无决定权的物质事件和人类行为的支配，那么，任何人都不能被认为是自由的。严格决定论者论证说，如果你追根溯源地分析人的任何行为或选择，那么，你终将发现选择者或行为者所不能掌控的原因。

由于人们控制不了自己的遗传性或早期生活环境，他们就不可能对自己的原初性格负责，也不可能控制自己的欲望。由于这些早期控制力以及现有的环境控制力（它们也随时对人产生决定作用），他们实际上被规定好了要按照某些方式选择和行动。J.霍斯普斯将严格决定论者的理论核心概括如下：

想一想

你认为人是自由的还是被决定的？如果是自由的，自由的程度如何？如果是被决定的，这会给道德带来什么困难？

“我们能够按照我们的选择或决定行动，”他说，“我们能够按照我们的想望选择，但我们并非自由地想望。我们能够选择我们所喜欢的，但我们不能任由我们喜欢而喜欢。如果我的生物性或心理性使得某一时刻我想望甲，那我就会选择甲；如果使得我想望乙，那我就会选择乙。我自由地选择甲或乙，但我并非自由地想望甲或乙。此外，我的想望本身不是选择的结果，因为我不能选择有没有这些想望。”[参见霍斯普斯：《人的行为：伦理学问题导论》，第 508 页。]

非严格决定论

非严格决定论者强调有普遍的因果关系，但不同于严格决定论者的是，他们认为有些因果关系起源于人，因而赋予术语“人的自由”以一定的涵义。如果说人通过自己的精神和意志而产生某些行为，那就可以说人有某种自由。重要的是要注意到：我们这里使用的“自由”一词，其意义是有限度的。任何人都不是完全自由的。我们不可能自由地照我们的全部欲望行动。比如，我们不能把自己变成其他生物，不能离开氧气而生存，也不能手指一点就叫人消失。一个人为了获得道德自由，也没有必要拥有实施此类行为的自由。如果有自由的话，我们就必须认识到，自由本来就是受限制的。这是非严格决定论者为什么能够证明下述观点的理由之一：不仅人的自由要服从因果关系，而且正因为有了因果关系，人才有自由。如果人可以被证明是某些原因的原因，那么——非严格决定论者认为——人的自由就存在于普遍的因果关系之中。这正是我们能够希望获得的全部自由，实际上也是我们真正需要的全部自由。非严格决定论认为，一切事件都是有原因的，但有些事件和原因起源于人。严格决定论者批评非严格决定论者的质疑是：人们如果追根溯源，最终总可以找到人所不能掌控的原因，既然如此，怎能说人创生了什么事件呢？

对非严格决定论的最严厉批评当然来自严格决定论者。他们问道，当导致某一特定结果的一系列原因可以追溯到特定个人所不能控制的因素时，怎能说有什么原因起始于人呢？严格决定论者并不认为人决不会导致任何事情的发生，但他们确实主张，终极原因永远超出个人的掌控范围。另一个对非严格决定论的批评源于自称为“非决定论者”的族群。在更详细地讨论决定论之前，我们要考察一下他们的理论。

6.4 非决定论

非决定论者认为，世界上有相当多的机遇和自由，并非每件事总有原因，现实中确实存在着真正的多元论。此外，非决定论者认为，在人的思考和选择、特别是道德思考和抉择的范围内，可以看到存在着最大量的自由或偶然性。著名的美国

心理学家、哲学家 W.詹姆斯(William James,1842-1910)是这一观点的杰出代表。詹姆斯期望世界上充满新奇事物和自发性,允许人们发挥自己的选择和创造才能。他提出,“如果我们是自由的,我们的首要的自由行为就理所当然地应该是确认我们是自由的”。[W.詹姆斯:《信仰的意志及大众哲学的其他论题》(纽约,1912),第146页。]他认为,我们追求善行、悔恨恶行就表明存在着自由。这是因为,比如,假若恶行完全是预定的,那么就用不着悔恨了。[同上书,第161-162页。]詹姆斯还认为,因为我们不能始终预言某人要走这条路还是那条路,所以偶然性和自发性对现实性显然至少有某种作用,因而至少存在着一定程度的自由。

非决定论者认为,世界上有相当数量的偶然性和自由,并非每件事情都是由什么原因引起的。

严格决定论者对非决定论提出了几点尖锐的批评意见。首先,詹姆斯的理论基础难道不正是主观愿望,而非实际证据或逻辑吗?想望自由或想望世界具有自发性,如同想望地球是宇宙中心一般的不现实。严格决定论者说,是普遍的因果关系而不是非决定论精确地描绘了事物的真实面目,这是证据和逻辑所揭示的结论。严格决定论者不得不承认,决定论没有什么绝对的确证。但他们认为,证据无可辩驳地揭示了普遍的因果关系而不是偶然性。他们质问:无原因的事件会是什么样子的呢?我们能描述一下这样的事件吗?

严格决定论者和非严格决定论者共同提出的批评是:无论如何,非决定论实际上无助于解决人的自由问题和道德责任问题,这是因为,如果行为是无原因的,那么就不是由任何人引起的,包括有道德的人。而且,这意味着我们不能不说所有的道德行为都是偶然事件,我们不能为此而追究人们的道德责任,不能为此而给予赞扬、谴责、奖赏或惩罚。因此,非决定论不仅在经验上是令人怀疑的,而且无论如何不能证明关于人的自由的论点。简而言之,非决定论只能保证偶然事件或偶然性,而不能保证人的自由。让我们再回到对严格决定论的批评上来,看能否找到支持人的自由这一观念的论据。

6.5 对严格决定论的批评和赞成自由的理由

为反对严格决定论者,我们可以论证说,由于按照他们的观点不可能有什么道德,而我们又确实拥有道德,因而严格决定论是不适用的。我们还可以说,由于人们有时候觉得自由,因而他们一定是自由的。然而,严格决定论者以普遍因果关系的“事实”来反对这两条理由;他们断言,以自由为基础的道德和我们是自由的这种感觉全都是幻想,而不是事实。

当我们成为坏人或好人时,他们会说,这是由于我们所不能控制的力量已经如此决定了我们。连赞扬、谴责、奖赏和惩罚等举措都是毫无用处的,除非我们能够改变人的行为规定性,即除非我们拨动已经嵌入人的原初性格的“善良”心弦,或者以更强的决定因素性压倒原有的决定性因素。

严格决定论者说,我们所做的不是使人们自由地反应和做出道德决定,而只

是改变他们的被决定的方式。由此表明,如果人们的品性未被培养为使之默认这种决定论,那就连这一点也做不到。严格的决定论者可能提倡奖赏和惩罚,如果他们认为这种举措可以阻止人们的例如杀人的行为。但他们认为,为了人们的行为方式而予以合乎道德的谴责确实是不可能的,因为人们毕竟是被决定的。你可以努力改变人的被决定了的方式,但不可能因其按照已被决定的行为方式行动而给予合乎道德的谴责。根据严格决定论者的观点,在人类经验中没有什么道德责任,只有道德责任的幻想。

霍斯普斯同意严格决定论者的观点,即:人们常常变成自己并不想要而又摆脱不掉的内心冲动和欲望的牺牲品。但他的下述驳论十分有力:不过,在相当有限的程度上(人与人的差别很大)和相当长的时段里,对于想望或不想望,我们是自由的。我们可以选择努力摆脱某些欲望而助长其他欲望,这种努力可以在有限的程度上获得成功。嗜酒成性的人通过加入嗜酒者互诚协会或其他途径,有时就能成功地抵御酒的诱惑,直至最终不再有饮酒欲望。所以,认为我们永远不能自由地想望什么,认为我们永远是偶然产生的任何欲望的牺牲品,都是不正确的观点。[霍斯普斯:《人的行为》,第 508—509 页。]

用语不准确

霍斯普斯还有力地批评严格决定论者用语不准确,认为他们往往脱离一定的语言背景理解“自由”之类词语。比如,在霍斯普斯看来,严格决定论者主张一种不可能成立的观点,它认为如果人没有完全的无限的自由,那就不会有任何自由。严格决定论者争辩说,人要有自由,就必须能控制自己的遗传性、自己的幼年生活和“原初性格”。霍斯普斯说,这种理论简直太扭曲词语的意义了。他同意严格决定论者的“我们不可能造就了自己的原初性格”的观点,但他也考察了他们围绕这一信念所犯下的逻辑错误。为了造就我们的原初性格,我们就必须先行存在,而没有原初性格我们又如何存在呢?霍斯普斯断定,这整个论证实际上是自相矛盾的。[同上书,第 513—517 页。]

人的复杂性

我完全同意霍斯普斯对严格决定论者用词错误的批评。然而,我还认为,严格决定论没有说明人性的复杂性,特别是人的精神和意识的复杂性;相反,它往往把每件事、每样东西都简化为不可再简化的共同特性。前面我们讨论了心理利己主义者的信念,即人的一切行为都是为了自身利益,尽管人们也许声称具有利他动机。我们只要举一个实例,即有人说明他确实纯粹为他人利益做了一件事,就可驳倒这种主张。同样,我们一定能证明人们足以控制因果关系,以致可以认为他们本身引起了某些原因。这样,至少在前已提及的有限的意义上,我们可以谈论自由。

严格决定论者使得词语脱离了语言背景。

差异层级

岩石、植物和动物

谈到普遍的因果关系,我们首先必须考虑人的精神的极端复杂性。岩石的移动及其形状、颜色的变化都依赖于外力。植物的生命受到外力和内部力量的支配,其生长、变化和死亡都是对这些力量的反应。就我们所能确定的而言,这些力量始终作用于某种生物(或植物)本能的基础。动物尽管在肉体和精神方面同人类较为接近,但仍然常常受本能行为的支配,而这些本能行为早就为世袭的遗传变异所规定了。

当考察从无生物到有生物、从植物到动物的进化阶段时,我们看到,自由因素在逐步增加。毫无自由可言的岩石迥然不同于植物,后者不但受外力影响,而且受自身内部作用的影响。动物具有比植物大得多的活动性,有更多的明显的意识,甚至可以说能做出一些有限选择。比如,如果森林失火了,生存本能就会促使动物跑开,以求逃离火灾。假设动物身后 180 度的范围内火海一片,那它前面还有 180 度的空地。既然它有 180 度的范围可供逃跑,那么,使它选择特定方向的是什么呢?也许存在障碍物而减少了可能的选择方向,但就在这狭小的可能范围内,至少在有限的意义上,难道它不能“选择”一条逃遁之路吗?

他们的理论没有说明人性的复杂性。同心理利己主义者一样,他们尽力把实际上很复杂的事物简化为某种简单的东西,而这种简化论是行不通的。

人 类

人类具有更加复杂的意识,其精神和情感发展远远超越了任何已知的其他生物。于是,当我们考察人类这一进化阶段时,自由的可能性大大增加了。这就是意识范围或人的精神和推理能力的增加,而大多数非严格决定论者和非决定论者正是在这一基础上论证人的自由问题的。

存在主义和人的意识

一个最佳论证来自存在主义者,尤其是哲学家萨特(Jean-Paul Sartre,1905—1980)。[M.沃诺克:《存在主义》(纽约,1970),第 113—124 页。]萨特认为,既然人们对自己的出生、如何出生、出生的时代以及谁为父母等都无能为力,那就确实存在着有限决定论;但他还认为人们能够决定自己如何生活。萨特认为,因为人的感知是无限的,所以人有自由。他同意哲学家 E.胡塞尔(Edmund Husserl,1859—1938)的这一观点,即意识是定向的、有创造性的。(胡塞尔的用语“意向”指的是意识“想要”什么东西而不是仅仅被动地接受。)换句话说,某人可能在一年当中每天下班后都开车走同一条路,但在他沿途注意不同对象的意义上说,每一趟都是不同的。当然,沿途的有些外界客体天天变化,但即使不变,他的大脑也可能发出不同方向的指令,从中挑选观察对象,因而在某种意义上创造自身的经验。如果这种可能性是无止境的,那就有无数可供选择的事物;因为他的大脑能够挑选并发出

想一想

存在主义有关人的意识的观点同赞成人的自由的论点有何关系？

人的精神和感知是无限的、富有创造性的，——人创造自己对世界的经验。人不是感觉经验的消极的接受者，而是积极的探求者和创造者。

非严格决定论似乎是惟一能站住脚的观点。若接受这一观点，我们就能使人们承担起道德责任，并予以应得的赞扬、谴责、奖赏和惩罚。

不同的挑选指令，所以，比起那背后着火的森林动物来，他就有了多得多的选择可能性。当然，选择的复杂性层级也高得多了。

如果人的大脑能够(哪怕部分地能够)创造自身的经验，那么，经验就不光是在决定论意义上等着闯进人的意识。正如萨特所指出的，你可能是天生的跛子或瞎子，你没有别种选择的自由；但如何选择你的残疾人生活，你是自由的。在身体限制方面你是被决定了，你甚至还受到文化、经济水平和家庭出身的决定；但在如何度过一生的问题上，你并未完全地被决定(除非你选择如此)，尽管所有这些因素已经部分地影响了你的生活。根据上文引证的霍斯普斯的例子，我们可以明白，这表明虽然我可能生来就有身体的或心理的缺陷或内驱力，使得我一饮酒便沉溺不起，但我可以意识到这一缺陷或内驱力，并在有所帮助或没有帮助的情况下，战胜生活中的这一决定论因素。

人们可以说，我的意识在作自我调节，以确立摆脱酒瘾及其伴随的所有困难的新生活经验。于是，我就在某种程度上为自己创造了那种生活经验，尽管身体的和心理的本性早已强烈地决定了我的完全不同的嗜酒者的生活经验。所有成功地帮助人们戒除各种毒瘾的团体几乎一致认为，它们真正能做的事就是努力使人们坚强得足以自己做出戒毒的选择，而后始终不渝地支持他们。然而，这项选择只能是吸毒者自己的事情。而且，直到他们主动地选择新的生活经验，他们的生活才可能发生很大变化。这一观点应能使我们相信，的确有人的自由这种东西。我们一旦承认存在着人的自由，那么，假定人的自由不仅适用于选择穿着或今年的度假地，而且适用于道德，就只能是合乎逻辑的了。

6.6 结论：非严格决定论

在这场论争中惟一能站住脚的观点，似乎是非严格决定论。这种理论认为普遍的因果关系是同人的自由和谐一致的、得到有力论证的现实理论。无论如何，它是我所支持的观点。我们的自由是有限的，许多时候我们掌控不了自己的行为。我们可能患有盗癖之类心理强迫症，因而不能认为我们对偷盗行为负有道德责任，因为我们是被迫偷窃，不由自主。我们可能在枪口之下被迫去做明知不道德的事情，我们也可能被迫不能做出道德善举。家庭对待我们的方式、我们的遗传缺陷、我们出生的时代、当时的文化与经济水平，所有这些因素都可能强烈地影响了我们，都可能在很大程度上决定了我们的性格。但是——用霍斯普斯的话来说——在某种程度上(人与人的差别很大)和相当长的时段里，对于想望或不想望、选择或不选择、行动或不行动，我们都是自由的。

若承认这种观点，那么，必要时追究人们的道德责任就确有意义了，根据行为对人们进行赞扬、谴责、奖赏和惩罚也就有意义了。在予以赞扬或谴责之前，我们当然应该谨慎地判明人们的行为不是出于不可掌控的强制或强迫。然而，一俟查明人们的行动是自由的，再来谈论道德责任及其附带的奖赏和惩罚就确有意义了。

批判性思考

1. 任意分析一件你所做的使你产生强烈感情(如悔恨或自豪)的事,论证你做这件事时感觉自由的程度,或者为你的内在或外在力量所决定的程度。请予具体说明。
2. 选读以下文学作品,讨论作品中主要人物的自由或被决定的程度:
A. 加缪(Albert Camus)的《局外人》(*The Stranger*); H. 梅尔维尔(Herman Melville)的《掮客巴特贝》(*Bartleby the Scrivener*), S. 克兰(Stephen Crane)的《敞开的船》(*The Open Boat*), J. 迪丁(Joan Didion)的《听其自然》(*Play It as It Lays*), F. 陀斯妥耶夫斯基(Fyodor Dostoyevsky)的《罪与罚》(*Crime and Punishment*), A. 米勒(Arthur Miller)的《推销员之死》(*Death of a Salesman*)。
3. 研究一些伟大人物或臭名昭著人物之产生的背景,前者例如爱因斯坦、肯尼迪、艾森豪威尔、米开朗琪罗和毕加索,后者例如 C. 曼森(Charles Manson)、L.H. 奥斯瓦德(Lee Harvey Oswald)、M. 巴克(Ma Barker)、萨达姆·侯赛因、波士顿压制者(the Boston Strangler)、M. 哈里(Mata Hari)、L. 博登(Lizzie Borden)和阿道夫·希特勒;讨论他们的善或恶为其不能掌控的力量(例如:遗传性,幼年时代,经济或文化的剥夺)所决定的程度。
4. 选读以下书籍,讨论作者关于决定论与自由的观点,论述你对作者所描述的社会看法:A. 赫胥黎(Aldous Huxley)的《美丽新世界》(*Brave New World*)、《重游美丽新世界》(*Brave New World Revisited*)和《岛》(*The Island*), G. 奥威尔(George Orwell)的《1984》(*1984*)和《动物农庄》(*Animal Farm*), 柏拉图的《理想国》, 斯金纳的《沃尔登二世》(*Walden II*), R. 布拉德伯里(Ray Bradbury)的《华氏 451 度》(*Fahrenheit 451*), R. 海莱茵(Robert Heinlein)的《月亮——严酷的主妇》(*The Moon Is a Harsh Mistress*), 萨特的《此路不通》(*No Exit*)、《恶心》(*Nausea*)。
5. 仔细观察你周围的世界。你认为支配动植物的某些类型决定论对人类的支配程度如何? 请具体说明。

第七章

奖赏与惩罚

- 懂得奖赏与惩罚同公正的关系。
- 懂得关于奖赏与惩罚的三种理论即回报论、功利论与赔偿论的涵义与区别。
- 确定并理解奖赏与惩罚的诸多标准。
- 确定并理解赞成与反对上述三种理论的理由。
- 叙述罗尔斯的公正论。

基本术语

回报公正 这可能是最古老的公正形态,在《圣经》中有其最恰当的表达,即“以眼还眼,以牙还牙”(《出埃及记》21:24-25)。这种公正意味着不论结果如何,人们都应当通过奖赏或惩罚而得其应得。

分配公正 它实质上关注在公平合理的基础上,在人们之间公平地分配好处与坏处。

奖赏 它是因有价值的行为而给予或获得的东西,通常皆基于功绩、应得(人们应该得到的)或能力的考量。[W.莫里斯编:《美国传统英语辞典》(波士顿,1978),第113页。]

惩罚 它是因某人的罪过、错误、不当行为而对其实施的处罚行为;是对恶行的处罚。[同

上书,第1060页。]

回报(应得论) 回报是不论结果如何都要令人得其应得的行为,——在惩罚方面,有时指“以眼还眼,以牙还牙”、“报复”或“应得之罚”的理论。

功利主义(结果论) 它主张奖赏与惩罚应基于行为的结果,看其是否为最大多数人带来最大好处。

赔偿(补偿论) 它是因受害者所遭受的伤害或不公正而予以某种补偿的行为;通常要由伤害或不公正的制造者向受害者做出此种补偿。

想一想

说明并解释奖赏与惩罚同公正的关系

奖赏与惩罚是分配公正的两个方面。

对公正之要素的解释：

- (1)如同一般的道德一样，公正也包含人如何对待别人。
- (2)公正主要关注的是过去的而非未来的事件。
- (3)公正的应用应是个人主义的而非集体主义的。
- (4)比较公正不同于集体性不公正，因为前者涉及对待一个人的方式同如何对待另一个人的关系。

想一想

公正的要素有哪些？你同意多少？

7.1 奖赏与惩罚同公正的关系

在奖赏与惩罚、特别是在惩罚问题上，比在其他任何领域都更需要公平公正。至此，在我对伦理学理论的所有论述中，有一个问题尚未论及，这就是对于严重违反一条或多条基本道德原则的人应该怎么办的问题。同一条公正原则应当既应用于道德体系的忠实遵守者，也应用于严重作恶者吗？由于道德体系违反者的不道德的行为举动，他们便处于这条公正原则的压力之下吗？在这一章，我要讨论公正的奖赏与惩罚方面，论述分配奖赏与惩罚的不同理论，看看我们能否发现最为公平合理的理论。

7.2 公正的要素

公正的若干一般要素特别适用于奖赏与惩罚。

公正的相关内容

正如伦理或道德包含了人如何“对待”别人一样（见第一章道德的实用定义），作为道德之一部分的公正也含有同样的内容。当我们谈起要做到公平或公正时，我们说的是对待他人要做到公平或公正，而奖赏与惩罚便关系到一个人对待别人的方式。于是，我们这里所讨论的便是分配公正这一概念，也就是如何在公平合理的基础上分配好处与坏处或奖赏与惩罚。

关注过去的事件

公正主要关注的是过去的而不是未来的事件，因为我们鉴于人们已做的事而非将做的事而对他们进行奖赏或惩罚。为了人们可能做的事而予以奖惩肯定是不公平的，甚至是不现实的，尽管这对于取得未来的成就有时会有刺激作用，尽管——如你在我们讨论功利主义理论时会看到的那样明白——人们在进行奖惩时会在某种程度上考虑到未来。

个人主义的而非集体主义的

公正在其应用过程中应是个体主义的而非集体主义的，——应得奖惩的是个人而不是群体。如果我们因群体即许多个体是更大群体的组成部分而予以惩罚，那么，我们的惩罚就将是集体性的，我们就会犯下有时称之为“大规模惩罚”（mass punishment）的过错。这种惩罚是我们社会上大量不公正的渊源。它同起因于种族、宗教、性别、年龄、智障或身残的歧视有着十分密切的关系，它往往不公正地惩罚个人，仅仅因为这些个人属于许多人对之怀有偏见的族群。

在我们的社会机构中，军队常常犯有集体性惩罚的过错。如果一名军人不能

保持所在区域、床铺或军服的干净整洁、合乎标准,那么,他所在营房的每个人都要受罚,不给予及格或其他特殊待遇。军队此举旨在敦促未做错事者给做错事者施加压力,促其改弦易辙;但这种牵连无辜者的惩罚是不公平的,应该让违纪军人单独受罚,不要牵连他的守纪同人。

比较公正

比较公正所处理的是对待一个人的方式涉及另一个人的情况。比如,两个人杀人的状况相似,但其中一个人蹲了十年牢被放了出来,而另一个人则被处决了,这可能就被认为是比较(而不是集体性)不公正。当然,这种比较不公正取决于围绕每桩罪行的状况——可减轻罪行的状况或者其他状况。[我极大地得益于J.霍斯普斯的著作《人的行为:伦理学难题入门》,第2版(纽约,1982),第306-308页的内容。]

7.3 奖 赏

奖赏是在公平合理基础上对我们所关心的好处进行分配的一种方式。主要有四种分配好处或奖赏的方法:

1. 不管人们的能力或功绩如何,尽可能平等分配。
2. 按能力分配。
3. 按应得分配。
4. 按需要分配。

我们将要考察这些分配方法以及其他标准。

想一想

分配好处的四种方法是哪些?你认为其中哪个(些)是最公平合理的?

奖赏的标准

平等主义标准或对好处和奖赏的平等分配

不管人们的功绩、能力、需要及其工作成果如何,在他们中间对好处和奖赏实行平等分配,这难道不是最公平合理的办法吗?下面这个同某些医疗资源之匮乏相关的实例,证明了在人们中间平等分配好处和坏处的重要性。

事情发生在1962年,当时没有足够的人工肾为不同阶段的肾功能衰竭患者做肾透析(参阅《重要词汇》中对“透析”的解释)。如果此类重要资源不敷分配,便产生一个道德问题——如何做出对每个相关者都公平合理的决定?华盛顿州西雅图的瑞典医院是处理这个有关肾脏患者问题的第一家医院,它成立了两个委员会,试图解决这个问题,——一个医疗委员会负责挑选能够接受透析医疗的病人;另一个委员会主要由非医务人员组成,他们将在那些有资格接受透析医疗的患者中,决定谁将实际地得到治疗。1963年,由律师、牧师、家庭妇女、银行家、劳工领袖各一名以及两名医生组成了第二个委员会。医疗委员会已把需要透析的三十名

医疗资源的匮乏问题(肾透析问题是个好例子)。抽签法即碰运气的方法能平等地分配好处与坏处。

患者缩减至十七人,要求非医疗委员会从中剔除七人,因为医疗条件只能为十个人做透析。[第9版原文似乎遗漏了第2版原文的“从中剔除七人,因为医疗条件只能为十个人做透析”等语。——译者]非医疗委员会要考虑下列因素:年龄、性别、婚姻状况及赡养抚养人数、收入、资产净值、情绪稳定性(特别是在可接受治疗的意义上)、教育、职业、既往表现与未来潜能,以及其他查询资料。

这个委员会很快认识到,要做出一项公平决定几乎是不可能的。应当重点考虑哪些因素?其重要性排序如何?——病人是否受过教育?病人是专业人员、劳动者还是职员?病人是否信仰宗教?病人的性别?关于病人的品质、潜能或既往表现,有没有好、中或仅为差的资料记载?此类困难是不可克服的,无论什么决定,都使得这个委员会的善良的人们感到极度痛苦。P.拉姆齐(Paul Ramsey)的《作为人的患者》[P.拉姆齐:《作为人的患者》(纽黑文,1970),第239-252页]一书,更为详尽地叙述了这个委员会及其难题,下面一段引文仅仅说明了其中的少数几个困难:

如果我们碰到这样的两个人,他们的职业、子女数目、收入等等完全一样,那会出现什么情况呢?在带有三个孩子的男人和带有老伴与六个孩子的男人之间,为了孩子起见,我们还必须估计到这位幸存的鳏夫[原文为“寡妇”(widow),疑误,故根据文意改为“鳏夫”。——译者]再婚的机会。在评价“对社会的价值”时,在这个委员会看来,较之带有六个孩子的妇女的需求,一个艺术家或作曲家可能有多大机会?最后,如果根据社会的主要合格标准、病人的赡养抚养者的需要及其为人类作贡献的潜力,他“通过”了对其价值的比较评价,并因此得到了肾透析的机会;那么,人们要问:当他令人尊敬的品德有所改变时,是否应该取消他的机会呢?……正如G.施格里纳(George Schreiner)博士所说:“你应当合乎逻辑地说,当一个人停止做礼拜或者离婚或者失业时,就应当撤消他的资格,而由符合标准的人取而代之。”[同上书,第246-247页。]

再者,问题是人们将如何在公平合理的基础上分配这个“好处”(肾透析)。至少在这个例子里,我们可以不考虑需要,因为病人都“需要”肾透析。如果依据能力分配,我们将如何公平地区别家庭妇女和母亲、律师、医生、总经理、牧师、教师和工人呢?所有这些人,在各自的岗位上都可能非常“能干”。如果依据人们的应得来分配,那么,我们又如何区别这些人呢?他们在各自的工作领域、家庭或社区,都是价值创造者,在这个意义上,他们可能都应得到治疗。如果要依据人们的功绩来排序,那么,标准是什么?怎样的标准才公正?例如,我们能把十分机智聪明的律师排在最前面,而把大脑简单而勤劳的工人放到最后吗?当然,在相当专断的基础上也可能做出这种区分,正如各种极权社会里的实际情形那样。然而,这样的专断区分是否公平合理,是很令人怀疑的。

最理想的解决办法是弄到足够的资源,以便每个需要者都能如愿以偿。但在需要的所有领域,这或许永远办不到,因为需要如此之多,而可能得到的资源总是有限的。所以,我们该如何做出公正的抉择呢?显然,我们刚刚讨论的“让较优者存活”的观点不会很好地发挥作用,或者至少将远远做不到公平分配资源。我们还可以像拉姆齐那样,考虑“大家都应死去”这一选择办法。然而,当我们确信病员中有十人可能活命时,谁会认为让所有十七个人全部死去是公平的——谁愿意“将婴儿同洗澡水一起倒掉”呢? [同上书,第 259—266 页。]另一个选择办法——我所赞成的方法——是所谓“抽签法”。[同上书,第 252—259 页。]目睹瑞典医院的委员会所经受的极度痛苦之后,全国许多其他委员会或透析单位,一俟做出医疗决定,就使用抽签法。

这一选择办法——人们的生命必须由抽签决定——对许多人来说可能并不惬意。但除此之外,你如何能对所有十七个人都做到公平合理呢?作为一个肾脏病人,你会愿意由于被认为不像别人那样有价值、有能力或应该得到,或者由于未能在公平进行的抽签中获胜,而被拒绝透析吗?我们至少必须承认,使用后一种办法,对每个人都是公平合理的。看起来,至少在这种情形之下,实现公正的平等主义方法似乎是最合乎道德、最公平合理的。

平等分配的问题

可是,这种平等主义分配方法也有问题。根据定义,在力图公平、平等地处理奖赏问题时,这种方法忽视了其倡导者和一般民众都认为很重要的其他标准,比如功绩、能力、需要、生产创造性和努力。其次,人们在哪些方面、在多大程度上是平等的?一个经过多年培训的医生同一个经过几周或几个月的工作而熟悉业务的门房是平等的吗?一个初级钢琴演奏者同一个训练有素的音乐会钢琴家应该拥有在卡内基音乐厅演奏的平等机会吗?应当允许学生罢免一个训练有素、备受信任的教师并取代后者的教席吗?正如你可能知道的,要说明人们之间、各种工作和职业之间所存在的不平等,无需提供更多的实例。那么,在什么意义上他们都应获得同样的奖赏呢?

例如,如果他们具备或符合某些工作或职业所必需的其他品质或资格,也许他们就应该都得到平等考虑。人们肯定不应该由于种族、性别、宗教、年龄或残疾而被剥夺机会,但若一项工作需要巨大体力与精力又将如何呢?除非妇女、老人、残疾人具备这些品质,否则,他们应当同具备这些品质的人一起拥有参加这项工作的平等机会吗?

最后,我们可以真正忽视用以确定奖赏的其他标准,诸如人们所生产的东西、付出的努力、能力、需要、长期而昂贵的训练、贵重的设备、对身体的危险性以及工作的不可悦性吗?难道不应该至少考虑到这些其他标准吗?如果予以考虑,那么,作为奖赏基础的平等,难道不会被弱化吗?至少看起来,在确定平等主义的奖赏方

这一理论的问题:

- (1) 它忽视了据认为很重要的其他一些标准。
- (2) 难以确定人们在哪些方面、在多大程度上是平等的。
- (3) 我们可以真正忽视所有其他标准吗?

成果或人们所生产或完成的东西常常被用作标准,但忽视了努力、能力或需要。

想一想

说说你对下述分配好处的其他标准的看法:成果、努力、能力、需要(包括私人需要和公共需要)、长期高昂的培训、贵重设备、对身体的危险性、职业的不可悦性。你认为其中哪些最重要,哪些最不重要?为什么?

努力也常常被用作标准,但也有若干问题:

- (1) 签订承包契约的人获得报酬的根据,不是时间和努力,而是完成的工作。
- (2) 难以衡量努力的情况。
- (3) 如果先按努力进行奖赏,那么,何以区别聪明人与笨人呢?

法之前,我们必须考察这些其他标准。

成果即人们所生产的产品

奖赏的一个标准基于人们在自身努力下生产、实现或成就了什么,而不管付出了多少努力、花费了多长时间。举例来说,如果一个学生在班上功课杰出,那么,按照这一标准,她就有权利获得 A 级,尽管她比如因其杰出的数学想象力和超常能力而只需付出很少的努力。班上另一个同学花费了大量的时间,做出了巨大努力,到期末将功课由不及格提升到了 C,这不能使他也获得 A 级。他经过努力,仍然只生产出了 C 级产品。

这种成果的基础可以是数量或质量,或兼顾数量和质量。比如,水果或蔬菜的采集者的报酬主要以计件工作为基础,也就是说,每天采集的番茄或桃子越多,获得的报酬就越多。还有些人的报酬基本上以工作质量为基础:因为他们具有提升公司的产品质量、效率或形象的创造性观念。大多数雇主可能要在数量与质量的双重基础上实施奖赏。生产出的产品质高量多的工人所获得的报酬,远远高于生产出的产品质高量少的工人,也远远高于生产出的产品数量很多但质量一般、甚至有时很差的工人。因此,按照这一标准对人们进行的奖赏,其惟一依据是鉴于人们生产出什么和(或)多少产品的“应得”;在决定对谁进行奖赏时,几乎不考虑他的努力、能力或需要。对这种方法的固有问题,我们将在随后的论述中加以讨论。

努力

另一个奖赏标准是努力,这在前一节已有暗示。这个标准要奖赏的是人们的努力,而不管其生产、实现或成就之物的数量或质量如何。在课堂上,根据自己的能力付出最大努力的学生会受到最高奖赏。在工作场所,每个雇员都被要求以最大努力工作 8 个小时,每个人都会得到同样的工资。

这一标准肯定也有问题。这是因为,其一,就签约承包一项工作(比如,建筑承包商)并获得相应报酬的人们而言,他们获得报酬不是因为他们付出了多少时间和努力,而仅仅因为他们的成果,即已完成的工作。其二,努力怎么衡量?一些人只要受到某种激励就会更加努力地工作,另一些人则不管得到什么,只会付出一般性努力。其三,假定一个相当愚笨的人和一个十分聪明的人都尽全力工作 8 小时,他们在工资与晋升待遇上就应当得到同样考虑吗?考虑到他们俩每天都全力工作,举例来说,你想让谁当领班或经理?聪明人还是笨人?测定努力程度的难度,以及单靠努力未必使人应该得到奖赏这一问题,使得这一标准软弱乏力,至少当单独应用时的情况是这样。

能力

有些人认为奖赏应以能力为基础。但是,首先,我们必须区分先天能力与后天能力。有些人在某些领域有超常的先天能力,比如我前面讲述的 A 级学生。但仅

有先天能力就行了吗?仅仅由于人们具有无需个人责任承担的某些能力,他们就该获得奖赏吗?如果人们因懒惰或拖延敷衍而不发挥自己的能力和能力,那该怎么办?如果他们确实比别人能干却选择不发挥自己的能力和能力,那么,他们应该比那些没有这样大的能力却努力工作并有更多更好成果的人们受到更大的奖赏吗?

后天能力的不同之处在于,人们只有付出时间、努力和金钱才能获得之。例如,像医生、律师等专业人士,为了获得他们的专业能力,必须投入大量的时间和金钱。就奖赏问题而论,一旦获得这种能力,它就会比先天能力具有更大的意义。当然,若不应用这些技能,那就会出现同不发挥先天能力一样的问题。由此看来,能力不管是先天的还是后天的,似乎都不可能单独形成奖赏的适当标准,——为了衡量这种能力的发挥及其成绩,必须引入能力同努力与成果的某种综合标准。人们也许不发挥能力或发挥得不充分。

需 要

有人认为,对好东西或奖赏的分配应该以需要为基础;换言之,最需要的人应该分得最多的好东西,也就是应该根据其需要获得“奖赏”。让我们先来区分两种类型的需要,即私人需要与公共需要。

私人需要关心的是个人因贫穷或失业而需要的东西。许多人认为我们应当帮助我们中间的穷苦者,认为我们其余人有什么东西,就应当给予他们其中一些东西或者同样的东西。当然,从人道观点看,帮助穷人似乎是高尚的理想。然而,仅仅根据需要,他们应该得到多大程度的奖赏?例如,我们应该只雇用穷人而不管资格或能力吗?正如J.霍斯普斯所指出的,最需要工作的人往往缺乏任何适于雇用的技能,老板们应当让自己的企业背上无技能工人的包袱,付给他们同熟练工人一样的报酬吗?[J.霍斯普斯:《人的行为》,第321-322页。]倘若如此,那么,他们的企业会如何呢?熟练工人能得到什么激励而继续为此类老板工作呢?

在大学里,当要发放经济补助或奖学金时,常常就会碰到同需要相关的问题。这些钱应该发给最穷的学生,最聪慧的学生,还是又穷又聪慧的学生?理想状况似乎是让最有学术潜力又最需要资助的学生成为获奖者,但最穷的学生常常不如不太穷的学生学业优秀。那么,对于一贯成绩优秀却不如更穷的学生那么需要或几乎不需要或完全不需要的学生,该怎么办呢?许多此类学生认为,对他们杰出的学业成就的认可被中等生或中等稍偏上学生的需要夺去了光彩。无论在学校里还是在企业界,根据需要进行奖赏的一个最大问题是,它排除了对努力或发挥才能的激励作用。如果对学生或其他人的奖赏仅仅依据需要,那么,人们为什么要努力做事而不干脆变穷呢?第二个问题是,这一标准对于有才华的勤奋者显然是不公平、不合理的。于是,帮助穷人是个高尚目标,但在奖赏一词的完全意义上,仅仅根据需要而奖赏穷人,似乎对非穷人而言既不公平也不合理。

公共需要稍微不同于私人需要,因为这里的奖赏是以人们对公共需要的贡献

先天能力。人们无法改变与生俱来的能力:人们应当因先天能力而获得奖赏吗?

后天能力。就奖赏而言,这种后天能力可能更为重要,因为为了获得技能,人们常常要付出大量的金钱、时间和努力。

私人需要指的是穷人或失业者个人的私人物质需要。这种人应当得到奖赏而不考虑其能力或资格吗?这些人往往是社会中最无技能的人。

或满足为基础的。比如,医生常常由于满足了每个人的保健需要而得到奖赏。公共需要用于根据人们满足一般公众之需要的状况予以奖赏的制度;在这里人们因满足大众的需要而获得奖赏。但哪些需要——个人的或集体的——最重要,我们又该如何决定呢?另一方面,在极为重要的不同方面满足同样需要的护士,却得不到同医生一样的奖赏。实际上,有些护士认为,她们所做的工作受到的是处罚而不是奖赏。这说明很难确定哪些需要最重大、这些需要的满足者又应该得到怎样的奖赏。我们如何评价农民、水暖工、珠宝商、教师、警察和专业演员在满足公共需要方面的相对重要性?有时候,满足不甚重大需要的人由于努力而获得的奖赏,要比满足重大需要的人的奖赏大得多。例如,一些演员和运动员所获得的丰厚奖赏,远非警官、消防队员或护士可比,而后三类人员每天都冒着生命危险,或者努力保护着人的生命。看起来,我们该如何奖赏公共需要,仍然是个有待解决的难题。

其他标准

在论述关于奖赏问题的两个主要理论之前,我们要谈谈其他五个标准。

长期昂贵的职业培训

例如,在取得学士学位之后要成为律师通常需要三、四年时间,要成为医生则需要更长的时间,——这难道不应当得到某种形式的报酬吗?

另一方面,具有学士以上学位的教师,根据其不同的学位,可能花费了二至五年时间,但其报酬通常赶不上初级熟练工,而初级熟练工可能不必高中毕业,更不要说上大学了。换言之,至少可以这样说,以此为根据的奖赏似乎是不公平的。此外,对不称职的医生或律师的奖赏,应当根据其受训时间和代价而不考虑能力或努力吗?

需要贵重设备的工作或职业

有些人认为,被要求购买和维护贵重设备的人也应得到奖赏。依据这一标准,需要贵重设备的医生和牙科专家可能比别人得到更多的奖赏。

这或许是公平合理的,但较之无需贵重设备却需要大量的教育培训或技能或者承担危险性任务的职业从业者,对他们的奖赏应该多出多少呢?而且,在他们执业期间,在其设备成本实质上已经得到补偿之后,对他们的奖赏在多大程度上应该持续下去呢?

对身体的危险性

爆炸队人员和其他危险任务的承担者应当因其责任的性质而有额外报酬或得到较高工资吗?额外报酬通常分配给像军队中的作战、飞行和特殊付费任务之职业人员,但经常同面临的危险或风险完全不相称。警官、消防队员和护士依然极少获得额外报酬;而且,就其面临的自己的和他人的生命危险而言,他们的固定报

长期昂贵的职业培训。以此为根据的奖赏是不公平的;如果专业人员不称职呢?他们还应该为此而获得奖赏吗?

需要贵重设备的工作或职业。此类人应该多得多少奖赏呢?甚至在设备成本得到补偿之后,他们还应继续为此而获得奖赏吗?

对身体的危险性。从事此种职业的人员似乎应有奖赏,但奖赏多少?因哪些危险性而进行奖赏?

酬往往不能对他们做出真正的补偿或奖赏。

工作的不可悦性

另一个“其他”标准是因工作的令人不悦而予人以奖赏。比如,垃圾清运工之所以得到高薪,是因为他们的工作是必要的,满足了公共需要,也因为很少有人愿意干这种工作。这里的困难在于,我们该如何判定哪些工作因其不可悦性应获得较大奖赏,这些工作的承担者应获得多少奖赏。

工作的不可悦性。我们如何确定哪些工作因其不可悦性而应获得较大奖赏?应给予多少奖赏?

资 历

许多机构和企业是根据资历进行奖赏的。这里的主张是,通过对特定组织的长期服务而表现出忠诚和坚韧不拔精神的人应当得到奖赏。但是,如果人们工作得太久,他们就可能变得无能,甚至被累垮。如果这种人不再是能干的工人了,那么,他们还应该优先于那些可能资历较浅却更为熟练的工人,继续得到晋升和奖赏吗?只有当资格与能力相适应时,资历才能成为对人们的成就进行奖赏的公平之道。

7.4 关于如何奖赏的理论

你将在本章下一部分看到,处理奖赏问题的两种主要理论也适用于惩罚问题。这两种理论是回报主义理论(即应得论)[英语单词 retributivism 既可译为“报复(报应、惩罚)主义”,也可译为“报答(善报)主义”。中文“回报”一词恰恰含有“报复”和“报答”两方面的意味,故回报主义理论(the retributivist theory)也就是“善有善报,恶有恶报”的理论,也就是让行善者与作恶者皆“得其应得”的理论。——译者]和功利主义理论(即结果论)。

回报主义或应得论主张,人们应当得到的奖赏是严格地以其由于既往的作为而应得的东西为根据的。

回报主义理论(应得论)

回报主义理论严格地关心人们因既往的作为而应该得到、应该领受的东西。这些理论家认为,人们之所以应当受到奖赏,是由于他们已做之事,而不是由于他们已做之事的结果可能如何,也不是由于予以奖赏可能产生的未来的好结果。回报主义者一般专注于对人们的努力加以奖赏。他们不关心奖赏的功利——比如激励人们做更多和更好的事情,或者符合公共利益;相反,他们关心人们所付出的努力,而不关心努力所达成的结果。因此,根据这一理论,每天同样地尽最大努力工作8小时的两个人,就要以相同方式获得奖赏或者获得同样的工资。因为不管未来结果如何,这都是他们所应得的。

- (1)这一理论不关心可能产生于人们行为的未来的好结果。
- (2)它还倾向于奖赏人们的努力,而不是成就、生产力或结果。

显而易见,这样的未来结果可能是,较为聪明能干的工人便会另谋高就,去寻找按能力和努力付酬的地方;于是,公司就可能流失优秀员工,令产品质次量少。再者,人们也不愿意追求有危险的或不可悦的职业,因为很少有或根本没有促

想一想

说明并解释作为奖赏理论或利益分配理论的回报主义和功利主义。你认为哪一种是最正确的理论?为什么?

使他们如此行动的激励因素。这种奖赏方法可能不仅仅影响到某个特定企业,而且,倘若广泛应用,则可能影响到整个经济。回报主义者会争辩说,至少所有人均可得其应得,并且应该以应得为惟一基础对所有人进行奖赏。功利主义者则会争辩说,尽管这种方法也许是公正的,然而,如此进行奖赏,其功利或“有用性”不可能符合每个人的最大利益。

功利主义理论(结果论)

正如第二章所揭示的那样,功利主义者将其道德理论奠基于为受到行为或规则之影响的每个人所带来的好结果。不同于回报主义者的是,他们强调奖赏的未来结果,而不是只回应过去的努力。功利主义者认为,奖赏的惟一基础应当是努力为每个人带来好结果,以便若以某种方式奖赏一个工人,便能激励他更好更努力地工作,或者鼓励更多的人如此行动;那么,适当的可达此目的的奖赏就应该予以实施。

功利主义者无疑会支持为有危险性的或不可悦的职业提供较高工资或额外报酬,因为由此产生好的结果可能会吸引本来不情愿的人从事此类工作。功利主义者也可能坚信,不管努力状况如何,对较为聪明的或生产成果又多又好的工人进行奖赏是有益的,因为这种做法最终将不仅为这些特定工人而且为公司和整个经济带来最优结果。

功利主义理论的问题之一是,它所奖赏的不是辛苦的工作和勤恳的态度,它实质上奖赏的是成果。比如,假若一个很少努力或不努力的浮夸而乖巧的雇员能够比一个辛苦勤恳却有点愚笨的雇员做成更多的生意,那么,前者就会比后者得到更多的奖赏,尽管后者也许是更应得到奖赏的。这就会让工作努力的雇员灰心丧气,他也许就要辞职不干了。回报主义自然会认为,工作努力的雇员没有得到他应得的奖赏,而乖巧的雇员则得到了超过其应得的奖赏,因为他付出的努力远远少于工作努力的雇员。

功利主义方法的另一个问题是,如果只有好结果是奖赏的标准,那么,就有可能奖赏一个完全不应被奖赏的人。比如,假定老板知道他的工人汤姆是个完全不合格却深受同事喜爱的人。假若考虑好结果——工人們的士气与快乐——而不考虑汤姆之应得,老板就会给他晋级和加薪。按照严格的功利主义结果论的奖赏方法,这是有可能发生的。正如你所看到的,奖赏谁和怎样奖赏的困难确实是个难题。

7.5 罗尔斯及其公正论

美国哲学家 J.罗尔斯(John Rawls, 1921 - 2002)创立了颇有影响的“作为公平的正义”(Justice as Fairness)理论,即公正论。本章将对罗尔斯的思想和另一位同

功利主义理论或结果论要奖赏的是有益的未来结果。

(1)这一理论无疑会支持为有危险性或不可悦性的职业提供较高工资或额外报酬。

(2)它要奖励的是成果和成就,而不是辛苦的工作或努力。

(3)另一个问题是:如果以结果为惟一标准,那就有可能奖赏一个完全不应被奖赏的人。

样杰出的美国哲学家 R.诺齐克(Robert Nozick, 1938 - 2002)的思想进行比较。

自然权利与公正社会的权利

J.洛克(John Locke, 1632 - 1704)和当代哲学家 R.诺齐克都认为人权是天赋权利,也就是说,它是人类与生俱来的权利。

在这两位哲学家看来,人权包括生命权、自由权和财产权。根据 T.杰弗逊(Tomas Jefferson)在《独立宣言》中的表达,人权包括生命权、自由权和追求幸福的权利。在洛克和诺齐克看来,任何政府法律均不得有违反这些权利的现象,例如政府对财产权的侵犯、政府授权的赞助性行动或政府授权的对穷人的支付,特别是通过对社会上富人的征税来对穷人进行的支付。这一理论的一个较为直接的问题是,天赋人权从何而来?有些人认为来自上帝,但随之而来的全部问题,就是要证明上帝的存在,证明这些权利确实是上帝所赋予的。

另一方面,罗尔斯认为这种权利是由公正的社会赋予人的;而在公正的社会里,任何人都没有对于他人的不公平的优越地位。换句话说,罗尔斯认为,我们必须采纳在他的所谓“无知之幕”背后我们都会同意的社会公正原则。这就是说,我们不知道自己在社会中的具体状况,却一定认识到这些原则可引导社会。于是,不管任何人在社会中的状况如何,我们都必须确立起这些原则。在这种无知之幕即罗尔斯的“原初状况”之下,不考虑任何人的特有才能、爱好、社会地位、政治思想或任何其他偶然的生命特征,我们能够确立起对所有人公平公正的原则。可以认为,无知之幕是以不考虑任何人的个人特点的中性态度观察社会的方法。

在洛克和诺齐克看来,天赋权利(生命权、自由权和财产权)是人类与生俱来的或上帝赐予的权利。

罗尔斯认为,此类权利是由公正的社会所赋予人们的,是在“无知之幕”背后形成的。

罗尔斯的两条基本原则

平等原则

每个人都有平等的权利,享有与其他任何人的同量自由和谐共存的最大限度的自由。换言之,人人必须享有自由。

差异原则

任何不平等都是可以允许的,其前提是必须有利于包括社会最底层平民在内的每一个人,必须产生于机会平等的条件之下。比如,为了社会上每一个人的健康安乐,医生是必不可少的。于是,医生比蓝领工人获得更多的报酬和好处,因为他们为取得医学学位已经投入了大量的时间和金钱,而且有好的医生,这对每一个社会成员都是有利的。然而,例如不论种族或性别如何,每个人还必须要有就读医学院校的平等机会。因此,公正的社会是允许有这种不平等的。

第一条原则为社会成员提供了洛克和诺齐克所倡导的自由。然而,第二条原则赋予人们许多更具个性的不属于他们所谓的天赋人权的权利,比如,经济状况处于社会底层者有权获得须由政府税收补助的最低收入。罗尔斯认为,作为公平

罗尔斯的两条基本原则:

- (1) 平等原则:每个人都有平等的权利,享有与其他任何人的同量自由和谐共存的最大限度的自由。
- (2) 差异原则:如果不平等有利于每一个人,那就是可以允许的不平等。

的正义要求面向全体社会成员分配财富,而财富分配的指导规则不得为任何社会成员提供对于其他成员的不公平优势。罗尔斯认为,我们可以在所有社会成员都不知道规则将如何对自己起作用,也就是知道财富在社会各组成部分间将如何分配而不知道自己属于哪个部分的情况下,令规则让大家都感到满意,从而确保公平合理的结果。不论人们属于社会的哪个部分,他们都必定会乐于接受这一规则。当然,这可能违反洛克和诺齐克的天赋人权论。罗尔斯要通过人们所熟知的转移支付,即向最富有者征税增补穷人的收入,来实现财富的分配。

诺齐克与罗尔斯的差异

自由意志论者诺齐克试图最大限度地扩大个人自由,最大限度地减少甚至消除政府或其他人对自由的侵犯。他认为社会财富是个人财富的总和。而被视为福利自由主义者或福利资本主义者的罗尔斯则认为,社会财富是社会的财富,是所有社会成员的合作创造了这些财富,这是因为有了共同商定的社会基本规则,所有个人才有可能挣得他们所挣的财富。

罗尔斯理论的优点与缺点

罗尔斯理论的首要优点是,它似乎适合于美国之类民主国家的自由资本主义结构的理想。它考虑到个人自由,但也考虑到在所有社会成员之间公平合理地分配财富。它还运用“无知之幕”法,规定了达成一套公平的规则和原则的方法。它在个人的权利与自由同每个人的利益之间努力寻求平衡。而这一理论是否成功则是另一回事了。

罗尔斯理论的缺点之一是,它同我们社会的保守成员的强烈的个人权利理论不相适应。这些人认为,所有人都对其挣得的和继承的财富拥有权利,除非自己愿意,否则,他们不应该被迫同其他社会成员分享自己的财富。我们知道,许多富人会自愿地将自己的财富分给穷人或下层社会,而政府则让其享受慈善减税,以激励他们这种做法。但罗尔斯的批评者认为,人们无论如何不应被迫缴纳政府的强制性税收从而将自己挣得的或继承的财富分给别人。其次,社会成员能否真正地在“无知之幕”下活动?他们愿意这样吗?这是个有趣的想法,但有多少人真正愿意确立公正原则而不考虑自己在整个规划方案中的相应位置呢?相对于比如教师等职业,演员或运动员的收入太多太多,——罗尔斯的理论如何适合于这一状况?诚然,这种人为大家带来了欢乐,但他们一年或一年多就赚得百万元十亿元,他们提供的服务这么值钱吗?不错,这些人被征税了,但他们也有偷税漏税的空子可钻。我不是说罗尔斯会赞成这种高额收入,但他的理论难道不是有利于这种过高收入吗?最后,罗尔斯的蕴含平等分配的公正论是最好的理论吗?在寻求公正问题的某种解决办法之前,让我们考察一下关于惩罚的道德争论问题。惩罚比奖赏问题更为棘手,因为它一定含有对人造成伤害或损害的问题,提出了它是否具有道德正

诺齐克与罗尔斯的差异:

(1)诺齐克是个自由意志论者,他信奉不受政府或他人干预的个人权利和自由;

(2)罗尔斯是个福利自由主义者或福利资本主义者,他认为财富是社会的财富,而不是个人的财富。

当性的问题。

7.6 惩罚

任何人都可以决定惩罚他人。比如,若孩子做了错事,父母就有权予以惩罚,——除了不可虐待和殴打,可以“关禁闭”、打屁股、训斥、禁止游戏或社交,或不准出房门。欺骗妻子的丈夫可能受到妻子的惩罚:被赶出家门,不许随便见孩子。人们由于真实的或假定的侵犯而遭到别人惩罚的方式可能有多种多样。然而,在本章对惩罚的阐述中,我们将讨论的是针对违反正式制定的道德准则、刑法或民法之行为的惩罚方式。

惩罚的必要条件

惩罚应该满足 4 个必要条件:

1. 惩罚必须包括某种不可悦性。非如此,它简直就不是惩罚,这也是它的危险之一,因为它通常就是将伤害或损害强加于某人。因此,惩罚需要特别的正当理由,当且仅当一个人伤害或危害他人、严重侵犯他人权利时,才应该实施惩罚。
2. 惩罚之实施必须基于某种理由。不应该毫无理由地强加惩罚(这样的惩罚有何意义?),也不应该由于实施者从中得到快乐而强加惩罚。这样的惩罚对受罚者是不公平的。
3. 惩罚应由已经被赋予“正式规定”的道德或法律之惩罚权力的个人或团体来实施,而不应听凭个人的一时冲动和心血来潮。
4. 惩罚之实施必须依照违犯者所触犯的某些规则或法律行事。具备对违犯者实施惩罚的有关原理或规则之所以对于每个道德体系都很重要,原因就在于此。[J. 霍斯普斯:《人的行为》,第 328-230 页。]

鉴于上述必要条件,实施惩罚的最好的环境依托似乎是法制。这首先是因为个人往往关心复仇却不关心公正,而国家(最好时期)关心的是公正。较之弥漫着愤愤不平的受害者之愤怒与痛苦的氛围,国家能够为实施惩罚提供较为客观的场所。换句话说,由于国家及其法律的权威,违法者就会在制度背景而非复仇背景之下,因其违抗法律而受到惩罚。

有若干理由证明基于法律基础的惩罚比通过个人复仇实施的惩罚更合乎道德、更公正。首先,若依照法律实施惩罚,问题便有了终结。这就是说,一旦由合法设立的权力机构实施了适当的惩罚,针对这一违法行为就不再有惩罚了。而复仇概念则非如此——它会不断地持续下去,有时会导致对整个家族、部落和社会的大杀戮。例如,在长期存在的家族世仇中,如果甲家族有一人被杀,那么,复仇观念则要求,为了达成“平局”或“绝对公平”,乙家族也要有一人被杀;然后,当然一定

惩罚的 4 个必要条件:

- (1) 惩罚必须包括某种不可悦性。
- (2) 惩罚之实施或忍受必须基于某种理由。
- (3) 惩罚应由已经被“正式任命”的拥有道德或法律之权力的个人或团体来实施。
- (4) 惩罚之实施必须依照某些规则或法律行事。

想一想

你同意惩罚的必要条件吗?为什么?你在多大程度上同意“惩罚应当在法律体系内予以实施”的观点?

惩罚必须在正式制定的法律体系内实施，理由有二：

- (1) 根据法律，一旦实施了惩罚，问题便解决了，完全不同于永无止境的复仇或冲动行为。
- (2) 法律可能比个人做得较为公正客观。

是甲家族的另一人被杀才能为乙家族带来公正，如此等等。假若惩罚以个人复仇为背景，那么，惩罚往往便永无终结之日。

其次，如前所述，法律会比个人公正。律师、法官和陪审团一般同违法者或受害者双方均无私人关系，他们通常必须在一系列严格的规则、程序和法律之范围内活动，而不是基于一时冲动或心血来潮。犯罪的全部有关状况和所有涉案人——包括可减刑状况和其他特殊问题——都会被揭发和检举，并得到尽可能公正的裁决和判决。痛苦和愤怒的受害者常常不能做到公正客观，谁也不会真正地期望他们如此。因此，尽管我们的法律制度尚有缺陷，但要处理对合乎道德的法规、法律的违犯行为，要解决对这种违犯行为的惩罚问题，法律依然是较为公正的手段。

7.7 惩罚理论

回报论(应得论)

最早的、或许是最古老的惩罚理论是回报论或应得论(基于人之实际应得的理论)，它主张只有当惩罚为人所应得时才能给予惩罚，而惩罚的程度则须以应得为限。在这一意义上，回报主义理论关注的是过去而不是未来。施加惩罚不是为了产生或完成什么，例如阻遏社会上的违法行为。我们将会看到，“惩罚是为了产生或完成什么”这一主张是功利主义的观点。相反，施加惩罚只能是由于一个人已经犯下的罪过或罪行。这就是说，惩罚必须是为人所实际应得的，不得仅仅为了有好结果而实施惩罚。19世纪哲学家布拉德利(F.H.Bradley)简洁地表述了这一观点：

只有当惩罚为人所应得之时，它才堪称惩罚。我们给予惩罚，是因为我们应该付出惩罚，而没有任何其他理由。如果施加惩罚不是由于恶有应得而是由于任何其他理由，那么，这种惩罚就是极端的不道德、可耻的不公正、可恶的罪过，而不是它所自称的任何名堂。[F.H.布拉德利：《伦理学研究》(伦敦，1876)，第26-27页。]

为什么罪过需要惩罚？

在回报主义者看来，罪过之需要惩罚的理由有二。首先，若有人违法或违反道德规则，便打乱了道德平衡；而为了重建道德平衡，便需要惩罚。一定的社会之所以要确立这种法律和道德规则，就是为了在个人权利和公共利益之间达成平衡。而一旦有犯罪发生，这种平衡就被打乱了，就必须得到恢复。在回报主义者看来，惩罚是矫正不平衡的不二法门。

其次，社会在给社会成员带来利益的同时，也给他们带来了自我约束的义务。任何人若减轻自己的这种义务负担，他便谋取了不义之利。在回报主义者看来，不

回报主义或应得论主张，只有当惩罚属于应得之时才能予以实施，而惩罚的程度只能是应得的程度。该理论关心的是过去，而不是未来。

想一想

说明并解释关于惩罚的三种理论。你认为哪一种是最正确的惩罚理论？为什么？

义之利必须根除,自我约束的义务必须恢复。例如,在我们的社会里,我们都应该享有的两大利益是身体免受伤害与隐私免受侵犯。这两大利益需要我们承担起自我约束的义务,以确保这种利益得到维护。然而,如果某男子强奸一位妇女,那么,由于该男子没有约束自己,该妇女的这两大利益就被剥夺了。因此,他所获得的对别人的控制权和他本来无权占有的好处这一不义之利,需要设法矫正。在回报主义者看来,为了根除犯罪者得之于强奸妇女的不义之利,必须予以惩罚。

在如何确定人之应得这一问题上的困难

从许多方面看来,基于人之应得的惩罚似乎是最公正的态度:人们违犯了道德规则或社会法律,那么,他们为此而受到惩罚的原因,仅仅在于他们由于所做之事而应该受到惩罚。然而,这一理论有若干问题。首先,我们如何确定什么是人之实际应得呢?如果一桩罪行迫切需要判处终身监禁或死刑,而罪犯是个病弱老人,那我们该怎么办呢?

例如佛罗里达州有个案例,某男人由于妻子患有阿耳茨海默氏病(老年性痴呆病)和骨质疏松症而枪杀了她,为此被判谋杀罪。他辩称,他认为妻子想死而因病不能自杀。他当时年已75岁,而在佛罗里达州,犯有谋杀罪的罪犯必须至少服刑25年才能被考虑假释。许多人认为,第一,他不应当被判谋杀罪,因为他所做之事乃仁慈之举,乃因爱其妻而引起;第二,判决不是他所应得的判决,因为他年老且身体不好,25年的囚禁很可能加速其死亡。这一判决肯定意味着他将死于狱中,——毕竟没有多少人能活到100岁。包括其女儿在内的许多人都请求宽恕他,予以赦免、假释或减刑。不管人们对他的罪过或杀妻原因有何看法,回报主义的批评者要问:“他的年龄和健康状况难道不应该予以考虑吗?”

还有一个例子也可说明仅仅基于应得的惩罚所存在的问题。设若某个男人几年前犯下罪行但一直未被发现,而且自犯罪以来他一直过着可作为楷模的生活,为社会做了很多好事,那该怎么办呢?现在还应该要他为其罪行而接受惩罚吗?严格依照应得论的答案是肯定的。他曾经犯下罪行,现在仍然应受惩罚;应得论完全不必根据他犯罪之后所做或未做之事而关心什么宽恕或豁免的观念。

宽恕问题

宽恕能够在惩罚的应得论中发挥作用吗?如果能,如何发挥作用?对罪犯中的什么人、在什么条件下应该予以宽恕?如果应得主义者希望宽恕而减轻惩罚,那他们该怎么办呢?如果由于考虑到宽恕,他们给予一个罪犯的惩罚轻于另一个罪犯,那么,这种行为对犯罪的受害者或其他罪犯是公正的吗?这一问题使得很多回报主义者坚持这一观念:回报公正就完全可以了;一个人仅仅由于应受惩罚就应该被惩罚,实行任何宽恕只能削弱公正。

在如何确定犯罪与惩罚的严重性这一问题上的困难

犯罪为何需要惩罚:

- (1)当有人违犯了法律或道德规则从而打乱了道德平衡时,为了重建道德的平衡。
- (2)利益同自我约束的义务相伴随;任何人若自我减少这种义务,他便谋取了不义之利。在回报主义者看来,不义之利必须根除,自我约束的义务必须恢复。

回报主义者应用于惩罚的一般规则是：“罪愈重，罚愈重”。但如何确定何种犯罪最严重、何种刑罚最严重呢？对于这两个问题，人们的见解各异。例如，大多数人认为杀人是最严重的犯罪，但强奸罪的受害者则可能宁愿被杀掉，也不愿意背负着因被奸污而蒙受的身心伤害而苟且偷生。在一些文化中，偷东西可以被处死，但偷窃是一种严重到足以处死的罪行吗？

甚至当人们对一桩罪行的严重性有普遍一致的认识时，何种刑罚是适当的呢？对于结束他人的生命，一些人主张处以终生监禁或终生监禁不得假释，另一些人则坚决主张处以死刑。何种刑罚是罪犯最应得的呢？在一些中东国家，小偷第一次偷东西被抓，就要被剁掉一只手；第二次被抓，就要被剁掉另一只手。若第三次被抓，又该怎么办呢？是这种逐步加重伤残的惩罚公正合理，还是明确的囚禁判决（如西方国家一般规定的那样）更为公正合理呢？

“以眼还眼，以牙还牙”

回报主义者根据《旧约全书》中的报复主义箴言“以眼还眼，以牙还牙”，提出了两个观点。第一个观点有时被称为“镜像论”，它主张按照罪行的同样程度或严重性施加惩罚。[J. 霍斯普斯：《人的行为》，第 341 页。]根据这一观点，惩罚应当准确地反映罪行的严重程度。例如，假若某人杀了别人，那么，该杀人者也应该被杀死。我们将在第九章看到，这是死刑拥护者的观点。

但是，一人的死亡能够如实反映另一人的死亡吗？设若受害者先被折磨或强奸而后被杀，那么，罪犯也应受到同样的对待吗？许多赞成死刑的人常常认为，罪犯应当被无痛苦处死。当然，反对死刑的人认为，根据“两件坏事不会成为一件好事”的理由，死刑是完全不恰当的，反而是野蛮的、过时的惩罚。而且，该如何对付偷窃、强奸或猥亵儿童呢？我们应该偷窃窃贼的东西吗？我们应该强奸强奸者或猥亵猥亵儿童的儿童（后者也许已经如此！）吗？因此，镜像论似乎并不十分可行。

基于《旧约全书》箴言的第二个观点是，惩罚应当同罪行相适合或相适应。这个观点甚至比第一个观点更为含糊。就偷窃而言，什么是适合的惩罚呢？囚禁 6 个月、1 年还是 3 年？我们又该如何做出决定？终生监禁比死刑更合适还是相反？看起来，如果惩罚仅仅以违法者的实际应得为基础，那么，要确定何种惩罚适当，确实是个难以解决的问题。最后，我们总能找到同诸如谋杀、强奸或猥亵儿童之类犯罪相适应的惩罚吗？长期监禁甚至死刑能够消除受害者及其家人的创伤或者保持正义天平的平衡吗？何种应得的惩罚可能足以解决上述任何问题呢？

功利主义理论（结果论）

功利主义理论不同于回报主义理论，因为它是未来取向的，即向前看，关注可以想见的可能从惩罚某人中产生的结果和后果。功利主义不像回报主义那样因犯罪而惩罚，而是为了获得惩罚的某种好结果而惩罚。功利主义的奠基人之一边沁

功利主义或结果论是未来取向的理论，倾向于“为了……”，而不是回报主义理论中的“由于……”。边沁主张，惩罚应该始终以社会善为目的。

主张,惩罚应该始终以社会善为目的。

边沁还阐述了旨在阻止或消除犯罪行为的两类约束力:(1)内在约束力。为了激发罪感和羞耻感而培育儿童和其他人的良心,由此产生这种约束力。(2)外在约束力。为不道德行为或犯罪行为规定如何施加惩罚的法律,一般都确立了这种约束力。[J.霍斯普斯:《人的行为》,第331页。]为犯罪或罪行规定惩罚与刑罚的法律或法律原则,在某种程度上可以在这两个层面上发挥作用。这就是说,对某些罪行的刑罚可以产生两类约束力,因为刑罚在惩罚实际犯罪时也有助于塑造人的良心。

本书第二章提到过功利主义的这一观念:人们应当努力通过行为或规则尽力为每一个人带来最大的好结果。因此,同这一观念相一致,当且仅当对罪犯的惩罚比起其他待遇有更好的结果时,惩罚才是正当的。在功利主义者看来,如果不能产生好结果或防止有害结果,惩罚便毫无意义。关于对任何罪犯的惩罚,功利主义者要问三个问题:(1)违法犯罪者会因受到威慑而不再犯罪并成为一个不错的人或不错的社会成员吗?(2)由于违法犯罪者所受的惩罚,社会上的其他人就会因受到威慑而不犯罪吗?(3)社会将获得保护从而免受此类罪犯的伤害吗?在功利主义者看来,如果对这三个问题均不能给出肯定的回答,那么,惩罚就没有道德正当性。除非惩罚带来优先性的好结果,否则,仅仅由于人们应受惩罚便予以惩罚,那不可能是合乎道德的或公正的做法。

对于罪犯的结果

惩罚是否会给罪犯带来好结果这一问题难以解决。在功利主义者看来,惩罚罪犯的目的是要改造罪犯,使之受到威慑,将来不再犯下同样的罪过或其他罪过。其次,惩罚应该使他们成为不错的人因而成为不错的社会成员。显然,死刑,亦即将犯有严重罪行的罪犯处死,肯定将阻止他们重新犯罪;但同样明显的是,处死罪犯也就不会有对他们的任何改造了。

除死刑之外,诸如定期或不定期的监禁或者终生监禁等类惩罚又将如何呢?终生监禁——如果是真正的终生监禁,即不得假释的终生监禁的话——大概能阻止罪犯到社会上重新犯罪(并不必然地阻止其在狱中再犯罪),但能改造罪犯吗?如果真想促进改造的话,那么,将此类罪犯一直关在狱中是否公平合理呢?较轻的刑罚如何呢?刑罚能阻止罪犯在狱中再度作恶吗?能改造罪犯使之作为有道德的成员回归社会吗?其答案部分地取决于在罪犯被监禁期间要对他们做些什么。大多数专家认为,有关“监禁改造罪犯”的整个信念充其量不过是个糟糕的玩笑。很少有罪犯由于被送进监狱而得到了改造;在狱中,他们有可能结交惯犯,而这些惯犯的犯罪活动通常比初犯曾经想象过的还要邪恶。这种交往关系和环境如何能改造罪犯或使之改过图新呢?

功利主义者和其他不满监禁制度的人们,常常论证监禁并非惩罚的手段而是为了精神治疗的目的;如果监禁不能单独发挥改造功能,则寄望于适当的精神与

两种类型的约束力旨在阻止或消除犯罪行为:

- (1)内在约束力源自于儿童和其他人之良心的培育。
- (2)外在约束力是由为犯罪行为规定如何施加惩罚的法律所确立的。
- (3)为犯罪或罪行规定惩罚与刑罚的法律或法规,可以在上述两个层面上发挥作用。

想一想

在“让人们得其应得”与“只有当可以产生好结果时才予以惩罚”这两条惩罚原则中,哪一条原则更为重要?为什么?

违法犯罪者会因受到威慑而不再犯罪并成为一个不错的人或不错的社会成员吗?

心理的技术和治疗可以改造罪犯。然而,这种治疗而不予惩罚的方法也常常是无效的,其原因在于:(1)囚犯往往痛恨强制性治疗,——他们“不想让神经科医生扰乱自己的精神”,并且往往认为自己的精神好得很,不需要任何调节;(2)治疗学家各有不同的检测方法和手段,没有任何明确的通用的治疗标准可借以判断疗效和治愈与否;(3)治疗学家可能拥有支配罪犯的过大的权力,因为不接受精神或心理治疗常常就得接受监禁制度中的更重的惩罚,例如对不愿意合作的罪犯所实施的单独禁闭;(4)治疗学家还有权决定释放日期,因为关于治疗的判决可能是不确定的,而正式判决通常是确定的。在 T.托波(Tom Topor)的剧本《疯子》中,一个名叫克劳迪娅(Claudia)的妇女反对强加给她的“法定精神病”称号,以便她得以因一级过失杀人罪而受审。当律师问起精神正常审讯对她的前途有何意义时,她相当漂亮地阐述了这个问题:

我今天要是失败,就要被关进精神病院一年……一年满期前的 60 天,医院可能要求把我留下。我要是再次失败,医院就可能留下我两年。此后,医院会每两年申请一次,要求把我扣留下来,直到起诉书最高指控的最高刑期的三分之二满期之时。25 年的三分之二就是 17 年……但你们这些家伙还没有个完。如果医院的专员,这个我已经待了 17 年的医院的专员,他认定我还有精神病,还需要治疗,他就能申请到证明决议文……如果他们做对了,他们就会把我关进刑事精神病医院,然后还可能把我关进普通疯人院。他们始终不必让我受审。这就是精神正常审讯的意义所在。[T. 托波:《疯子》(纽约,1981),第 66-67 页。]

最后,心理学与精神病学都是不精确的科学,很少有治疗学家能够真正确信其患者已被完全治愈,以致痊愈者十分确信自己不会再犯罪或危害任何人。关于社会惩罚的最令人沮丧的事情之一是,研究表明,不论罪犯是被单纯关押、惩罚性关押还是被治疗性关押,其重犯率(重新犯罪入狱的比率)是相同的。没有任何惩罚犯罪的方式似乎比其他方式更为有效。这个问题肯定削弱了功利主义的这一观点,即:至少要试图找到能确实既为罪犯也为对社会的保护带来好结果的惩罚方式。

对于潜在罪犯的结果——威慑力

功利主义者用以衡量惩罚之未来好结果的另一个方法,是看它能否威慑住人们,使人们不敢犯罪或不敢作恶;也就是说,惩罚一个罪犯,或至少有惩罚措施随时可用,这在多大程度上阻止已犯过罪的人与未犯过罪的人实施犯罪?按照功利主义观点,惩罚若能做到这一步,肯定就是值得的。惩罚的威慑力基于这一假定:如果人们看到或听说罪犯因其犯下的罪行而受到惩罚,那么,他们本人就因受到威慑而不会犯罪。在这一意义上,惩罚发挥着边沁的所谓外在约束力的作用。

由于罪犯所受的惩罚,社会上的其他人就会因受到威慑而不犯罪吗?

然而,威慑理论存在着若干问题。首先,没有决定性证据可以证明对一个人的惩罚阻遏了其他人的犯罪。举例来说,当实施惩罚时,并非所有人都知道;不过,即使人们都知道,也仍然没有证据证明这一消息的威慑力。在英国古时候,窃贼常常被当众绞死,但就在行刑过程中,就有扒手挤过人群!再说,现在,公众看不到执行死刑的场景,只能从广播、电视或报纸上得悉有关消息。所以,公众如何能、为何能受到威慑呢?

此外,旨在威慑的惩罚,势必将一个人用作一定目的的手段,这在许多人看来是不公平的。例如,牢记康德的实践命令(见第三章)所提出的观点吧,——任何人都_{都不应该}被仅仅用作达到目的的手段,而应该将任何人本身就当作独特的目的。这是回报主义者对功利主义理论的最强烈的批评之一。功利主义理论主张,人们之所以会受到惩罚,不是因为他们应得到惩罚,而是因为应该惩罚他们“以儆效尤”,或因为惩罚他们能威慑住别人。回报主义者认为,当且仅当罪有应得之时,罪犯才应受到惩罚,而不是基于某个未来好结果的理由。

如果威慑有效或被认为有效的话,那么,惩罚错认的或无辜的人,照样可以达到目的。当我们明白此点时,问题反而更加糟糕。历史上的许多暴君无不运用这种统治术以令臣民充满恐惧,——人们遭受惩罚,根本不必由于犯下什么罪过。假定发生了一桩恶性案件(例如强奸、折磨并杀害少女),公众对此义愤填膺。只要有人被捉拿归案并受到惩罚,那么,惩罚错认之人同惩罚确凿之人一样,都可以很好地满足公众的正义呐喊。如果我们认为将真正的罪犯用作达到威慑目的的手段是不公平的,那么,将错认之人或无辜者用作手段的做法以及由此给他和家人所造成的伤害又当如何呢?

综上所述,支持惩罚的威慑力理由存在着一些严重问题。J.霍斯普斯指出,一个强大有力的、普遍渗透的和较不腐败的法制——在这里,“警察、法院和监狱始终有效地运转,‘法网恢恢,疏而不漏’,一切违法犯罪者终将被捉拿归案”——或许能威慑住大多数人,使之不敢犯罪,而不是要确保某个甚至某些特定罪犯受到惩罚。[J.霍斯普斯:《人的行为》,第334页。]

对于全社会的结果——保护

可能从中引出好结果的最后一方面,是惩罚罪犯的手段对于全社会的保护。几乎每个人都认为,惩罚罪犯特别是监禁或死刑的主要理由是要保护全社会,使社会成员免受其危险的、有害的、甚至致命的行为的侵犯。毫无疑问,对罪犯处以死刑或通过监禁使之脱离主流社会肯定算得上好结果,但甚至在这方面,我们也遇有难题。首先,如前所述,我们应于何时让这些囚犯回归社会?他们在被我们的大多数监狱的严重犯罪环境浸染之后会变得怎样呢?他们出狱之后会成为较坏的还是较好的社会成员?谁也说不上来,——精神病学家、心理学家、社会学家、假释

对于潜在罪犯的结果即威慑力也有若干问题:

- (1)没有决定性证据可以证明对一个人的惩罚阻遏了其他人的犯罪。
- (2)为了威慑而惩罚,势必将一个人用作一定目的的手段;许多道德家认为这是不公平的。
- (3)如果我们认识到有可能为了威慑而惩罚错认之人,那么,问题就更加糟糕了。

想一想

在“对罪犯的威慑和改造”、“对他人的威慑力”和“对社会的保护”这三者之中,何者应为惩罚所强调的重点?

社会将获得保护从而免受此类罪犯的伤害吗?

惩罚（特别是监禁或死刑）对于全社会的结果即保护，或许是惩罚罪犯的主要理由，但这一理由也有问题：

- (1) 我们应于何时准许罪犯回归主流社会？
- (2) 有些罪行属于激情犯罪，罪犯可能决不会重新犯罪；所以，根据功利主义观点，为什么要予以惩罚呢？

对功利主义理论的最后一个重要批评是，它不关心回报主义试图实现的惩罚公正，而只关心惩罚的功利和社会工程。

委员会成员、监狱长，甚至连罪犯本人，谁都说不上来。

例如，我听说过两个案例中的前罪犯应能靠做工很好地回归社会，他们也确实短暂地这样做了。我听说的一个前罪犯原来是个不错的作家，甚至曾经可以得到外面一家报纸的职位。他被准许离开监狱去上新闻学大学课程；在此期间，他大体上表现很好，还为学校和当地报纸撰写文章（据认为文章写得相当不错）。出狱之后，有一段时间他仍然表现良好，可后来卷入一场导致谋杀的斗殴，又一次锒铛入狱。

至于第二个案件，有个男人因售毒吸毒服刑8年后被释放。他重回大学读书，还学会了一门技术性强的手艺；他干得相当不错，甚至办起了自己的企业并得到了担保。然而，当他遇到婚姻问题时，又沉湎于毒品，失掉了企业，还企图杀人，差点丢掉性命。这并不表示一些前罪犯没有下决心出狱后决不再给社会造成威胁，但确实提出了这样的问题：至少从长期看来，有效惩罚在保护社会方面究竟是怎样的？

对这种惩罚理论的另一个批评是，有些罪行属于激情犯罪，此类罪犯可能决不会再次犯罪。比如，某丈夫一回到家中，撞见妻子和情人幽会，勃然大怒，便杀了这对男女。在许多心理学家看来，这位杀过人的丈夫并不比有的无犯罪记录者对社会更有危险性。回报主义者会认为他应该被惩罚，因为他罪有应得。但按照功利主义观点，如果对他的惩罚保护不了社会——因为他不再威胁社会——那么，他应该受到惩罚吗？许多人要指出这一事实：他表现了无法自我遏制而犯下如此残暴之罪。这至少提供了某种证据，说明社会应当得到保护以免受他的危害，难道不是吗？此外，我们何以确信他不会再次杀人，即使再次处于类似的情绪激动的紧张境遇之下？

公正存在的问题

针对功利主义惩罚理论的最后一个重要批评是，它不关心回报主义试图实现的惩罚公正，而只关心惩罚的功利。人们指责功利主义者感兴趣的是社会工程而不是公正。有些功利主义者承认他们对社会工程感兴趣，但认为公正实在是个过时观念，而旨在共同利益的社会工程则有着道德优越性。

对于这个有关公正追求的难题——功利主义堕落为本利分析的或目的证明手段之正当性的道德方法的危险性，本书最初于第二章进行过论述。所以，毫不奇怪，当我们处理惩罚问题时它又冒了出来。

我们已经看到，功利主义惩罚理论避免了一些同回报主义理论相关的难题。但功利主义理论也有它的难题，这就是围绕基于功利观点的惩罚之公正性的争论。在讨论对这两种理论可能进行的综合及其相关难题之前，我们还要展示另外一种时新理论。

赔偿论(补偿受害者的理论)

赔偿论即补偿受害者的理论认为,只有当受害者因遭受犯罪之害而获得赔偿时,公正才得以实现。例如,设若某人偷了别人的东西,那么,被偷之物就应当以某种方式得以偿还,或是将原物返还被偷者,或是为被偷者的损失提供某种补偿。

犯罪针对国家而非个人

由于人们关于犯罪的真正伤害对象的观点有了改变,因而出现了“犯罪针对国家”的理论。美国革命之前,人们认为犯罪是针对个人的违法行为;但在当代社会,人们认为犯罪是针对国家的违法行为。因此,直到最近,赔偿还没有成为人们的主要关切。如果某人杀了另一个人,从法律上说,该杀人犯干下了针对国家的罪行;因此,如果发现他有罪,国家就要力图通过司法体系予以审判与惩罚,绳之以法。当然,行凶者实际上杀害的是一个人而不是国家,而且是受害者的遗属因犯罪行为而受苦。

考虑到上述观点,就很容易理解为什么如此之多的受害者遗属都要求对杀人犯处以死刑。他们认为,犯罪所针对的是他们及其失去的亲人,结束罪犯的生命是实现公正的惟一途径。另一方面,国家把它视为针对国家的犯罪,而国家可以要求判死刑,也可以不要求判死刑。

于是,赔偿论应运而生,以纠正强调“犯罪乃针对国家”从而常常忽视对犯罪受害者的补偿或赔偿的现象。无论考虑对罪犯实施其他何种惩罚,这一理论都要求它务必包括对受害者及其家人的某种补偿或赔偿。比如,如果一个妇女杀害了一个家庭中的丈夫和父亲,那么,对她的部分或全部惩罚可能是要她在一生的部分或全部时间里为资助这一家庭而工作,因为她毁掉了这一家子的主要经济来源。她还可能被责令给付因伤病而产生的医疗费和住院费,并按照法庭判决,为造成的损害提供某种补偿。

重要的是,赔偿不得由受害者本人决定,因为他们常常过于情绪化,难以公平合理地提出赔偿要求。因此,赔偿必须经由司法程序进行裁定。这样,罪犯既可以赔钱给受害者,也可以被安排在受害者的家里或工商企业里为受害者工作。如若不然,还可以强迫罪犯在国家监管部门工作,其全部收入归受害者所有。

赔偿同回报主义与功利主义理论的关系

赔偿十分适合于回报主义理论,因为赔偿不仅考虑到罪犯之应得,而且考虑到受害者之应得。赔偿提供了满足这两种应得的较有意义的惩罚,回报主义者还可以避免遭受为惩罚而惩罚的批评。

另一方面,功利主义者可能对这种赔偿更感到高兴,因为较之诸如仅仅关押罪犯而不让其在余生做事或者处死罪犯,他们会认为赔偿更有用处,并可带来较

赔偿论即补偿受害者的理论认为,只有当受害者因遭受犯罪之害而获得赔偿时,公正才得以实现。

该理论之所以出现,是因为主张犯罪乃针对个人的旧观点已让位于主张所有犯罪乃针对国家的新观点。赔偿论的确立旨在反对这一观点并为受害者提供补偿。

赔偿不得由受害者决定,而应经由司法程序裁定。

功利主义者可能认为,赔偿不仅对罪犯而且对受害者都更有用处,并可带来较多的好结果。

对于诸如谋杀、强奸或猥亵儿童之类犯罪，实际上无法做出赔偿。

以货币形式支付的赔偿对富人罪犯、穷人罪犯及其受害者都会是不公平的。

如果罪犯是老人或病人，那他们如何能赔偿受害者呢？

想一想

对受害者的赔偿或补偿在多大程度上应当成为惩罚体系的一部分？请详细回答。

最严重的问题是赔偿论没有区分故意伤害与非故意伤害，这实际上是所有三种理论的共同难题。

多的好结果。功利主义者可能认为，让罪犯从事有益而诚实的劳动，这对罪犯具有改造作用，同时也会给犯罪的受害者带来好结果，因为对于针对他们的犯罪，他们可以得到一定程度的补偿。

赔偿论的问题

尽管对受害者进行补偿和赔偿的想法听起来不错，但这种惩罚方法也存在一些问题。首先，就杀人罪而言，实际上不存在任何合适的赔偿。

多少钱能补偿得了结束人的生命所造成的损失？由于每一条人命都是独特的、根本不可替代的，怎能为人的生命定出价格呢？此外，诸如强奸和猥亵儿童之类恶性犯罪都很难给予赔偿。一旦你侵犯了人们的隐私，一旦你剥夺了人们的尊严，你何以偿还他们的隐私或尊严呢？你消耗了儿童的童年时光，给他们造成了永远的负面影响，你究竟怎样才能对此做出赔偿呢？

赔偿若以货币形式支付（多半如此），这种惩罚或赔偿就会是不公平的。这就是说，有钱的罪犯可能赔得起，而较穷的罪犯则赔不起。既然如此，惩罚如何能做到公平？你能让富人多赔些、穷人少赔些吗？倘若如此，受害者就不会获得公平的补偿，而且富人罪犯所受的惩罚还会比穷人罪犯所受的轻。

再者，如果罪犯是老人或病人，那他们如何通过劳动或其他任何方式做出赔偿呢？例如，我们不能指望重病或垂死之人坚持工作甚至挣钱。假若罪犯赔偿一段时间后，人老了或有病而不能工作，那该怎么办呢？我们能指望他设法继续下去吗？如果出现了这里讲的任何情况，那么，受害者岂不就得不到赔偿了吗？

最后，最严重的问题是赔偿论没有区分故意伤害与非故意伤害。比如导致某人严重受伤或死亡的事故，起因于汽车的刹车失灵而司机不知道刹车有问题，这该怎么办呢？应该要求司机同故意抢劫、强奸、性骚扰和谋杀其受害人的犯罪者做出同样的赔偿吗？这里仍然有一位受害者，根据这一理论，这位受害者仍然应得到赔偿或补偿，但对于非故意伤害的犯案人而言，这是公平的吗？

事实上，这种形成伤害而肇事者确无过错的案件，为这三种惩罚理论提出了难题。比如，未被发现的有害或致命疾病带菌者肯定会引起损害、伤害或死亡，他们应在何种程度上受到惩罚呢？他们确实有回报主义者所认为的任何犯罪的应得吗？当然，似乎不会有；所以，带菌者为何应受惩罚呢？然而，隔离毕竟也是一种惩罚，难道不是吗？于是，严格的回报主义观点——惩罚应该是应得的——在这种情况下就出现了难题。就功利主义者而论，隔离带菌者或许总体上对社会有好处，但肯定不会给带菌者带来好结果——换句话说，不会给每一个相关者带来好结果。此外，如前已指出的，这种人若本无过错，为什么必须对受害者做出赔偿或补偿呢？

艾滋病（后天免疫缺陷综合症）危机就是这一难题的有力例证。在对付艾滋病危机的许多层面上，长期以来一直存在着如此之多的误区和混乱，以致许多尚无

明显病症的病毒携带者,在知道自己身染病毒很久之前,就可能已经将病毒传播给别人了。大多数病毒携带者都有过传播病毒的活动(性交、吸毒和静脉献血)。有些人在得到其行为之危险性的警告后改变了生活方式,而有些人却不顾警告,继续从事可能传染他人的活动。是所有的艾滋病毒携带者都应受到某种惩罚呢,还是只有不顾警告的后一族群应受惩罚?除非人们身带完全成熟的艾滋病毒,或者在开发出艾滋病毒的血液检测法之前(直到1985年,——据认为艾滋病毒感染早在1976年就开始了),我们都不能断定人们是病毒携带者。鉴于这一事实,连惩罚后一族群也是不公平的吗?

有极少数病毒携带者似乎在故意传播病毒。科学家和医生们对他们的不检点的生活方式深感不安,而试图强力阻止他们,这实际上是办不到的。所谓零号患者G.杜加斯(Gaetan Dugas)——R.希尔茨(Randy Shilts)在引人入胜的有关艾滋病危机的《乐队在演奏》中所描写的人物——就是这样的人。[R.希尔茨:《乐队在演奏》(纽约,1987),第13章。]他被视为将艾滋病传入美国的第一人,由于他的多种多样的性接触,他可能感染了多达2000人!当向他说起这一问题时,他完全拒绝承担任何责任,拒绝改变生活方式。他早该受到某种方式的惩罚吗?如何被惩罚呢?无论我们对这种人多么愤怒,按照三种理论中的任何理论对他们施加惩罚,都可能是极其困难的。

7.8 有可能综合吗?

由于这三种理论各有缺点,又由于当分别用它们来解决奖赏和惩罚问题时所存在的困难,因而某种妥协方案或某种合理的综合或许是可行的办法。

根据回报主义

根据回报主义理论,在对人们进行奖赏之前,我们肯定会考虑到他们之所应得,同时认识到不必拘泥于这一条标准。在惩罚方面,我们会坚持认为,无论有罪判决或惩罚可能带来多少好结果(例如,普遍的威慑力),任何无辜者都不应该被判决有罪或受到惩罚。我们要确立这样的基本原则:为了对人们施加惩罚,他们就必须确属罪有应得;惩罚必须“适合于罪行”,不得过度惩罚。根据回报主义理论,我们还会采纳这一原则:一般说来,罪愈重罚愈重,反之亦然。

根据功利主义

在采取了上述这些基本原则后,我们便可以基于可能产生的好处,特别是在回报主义似乎接近于不公正不公平的情况下,对奖赏与惩罚的分配进行修正或加以节制,或者中止课刑。换句话说,我们可以在考虑奖赏与惩罚时加入功利思想。比如,我们可以说“此人应该得到惩罚,因为他犯下了重罪”;但接着我们得问问自己,对一个80岁病叟的严厉惩罚能达到什么效用呢?这样,我们就可以通过对效

根据回报主义,在对人们进行奖赏之前,我们会考虑到他们之所应得,同时认识到不必固守这一条标准。

根据功利主义,为了可能产生的好处,我们可以对奖赏与惩罚的分配进行修正或加以节制,或者中止课刑。

由于赔偿既能适应于回报主义也能适应功利主义,因而它在做出附加奖赏或惩罚以补偿犯罪活动之受害者的同时,可能减轻回报主义和功利主义的过分行为和问题。

我们还可以对分配好处或坏处的四种主要方法和其他标准进行综合。

- (1)我们可以从尽量公平分配这一基础和需要着手。
- (2)然后,再考虑人们因其能力、生产力、努力及其工作的压力、危险性或不可悦性等其他标准而应该得到的一切,从而可能缓和上述方法。
- (3)境遇或背景可能是另一个重要变量;例如,在肾透析境遇而不是其他境遇中,对好处和坏处的平等主义分配方法可能是非常适用的。

用的考量,使那些常常被认为过于严苛或不公正的惩罚得以缓和。如果一项特定惩罚不会带来最大的好结果或至少不会比不惩罚或较轻惩罚有更多的好处,那么,就可以通过这种功利主义的奖惩方法使回报得以缓和。

根据赔偿论

实际上,赔偿论恰好可以同功利主义的奖惩理论相适应,因为它肯定能给犯罪活动的受害者带来好结果,同时有助于促进罪犯过上较有价值的守法生活。

根据回报主义观点,不仅罪犯要得其应得的惩罚,而且较之诸如单纯监禁或处以死刑等许多无益的惩罚类型,对受害者的补偿也可能被看作罪犯的更为公正的应得惩罚。此外,由于至少得到了对部分伤害的补偿,最应获得援助的犯罪活动的无辜受害者也就得到了最大可能的报偿。

分配好处或奖赏的某些其他可能性

除了对上述三种理论进行综合之外,我们还可以对分配好处或给予奖赏的四种主要方法和其他标准(本章前已论述)进行综合。我们可以从尽量公平分配这一基础和需要着手;然后,在适用于“人之应得”这一概念的状况下,我们可能缓和这些考虑因素。“人之应得”是人的能力或诸如人的生产力、努力及其工作的压力、危险性或不可悦性等其他因素的结果。于是,综合方法或许是可应用的最佳方法。这三种理论的固有难题能否得到充分解决从而表明这种综合方法的可行性,还需拭目以待。

在决定对好处和坏处如何分配或分配给谁时,还有一个重要变量可能要算分配进行时的境遇或背景。比如,在前文所述的肾透析的境遇中,需要是已知的事实,因为所有肾衰竭患者都需要透析,否则就会死去。此外,委员会还认定,从根本上说,所有患者都应当得到透析。当委员会试图确定他们生命的个人相对价值时,就遇到了难题。既然如此,不考虑各人的应得、价值或能力,对好处和坏处进行平等分配,似乎是解决这一难题的最公平合理的方法,因而采用了抽签分配法即碰运气的方法。

在运用这种平等主义方法时,很可能会有例外情况。例如,在需要肾透析的患者中,假定有一位国际知名医生、致力于推广肾透析仪的应用和肾移植的肾病学家(治疗肾病的专科医生)。尽管他抽签未中,但给他做透析,这对其他的和未来的肾衰竭患者难道会没有好处吗?再如,倘若美国总统需要透析,那么,鉴于他的遭遇对其统辖下的每个人的影响,难道不应当予以优先考虑吗?这些决定做出之后,又产生了别的问题。一些肾病学家要求打算接受透析的患者,为了接受透析,必须恪守他们所要求的摄生法(肾病患者的十分严格的养生之道)。这一观念主张,如果患者不打算完成必需之事以疗救自己,那么,透析对他们而言实质上就是浪费,而用在能自我保健配合治疗的患者身上则可能较为适当。

有时候,我们完全不可能使用平等分配的方法。例如,我们并不要求,为了公平,我们大家都应该同总统一样享有安保待遇。鉴于总统的才能、他在现身暴露时具有的危险性以及他所负责的所有人的利益,他应当得到这种保护;相反,我们其余人则不应当得到这种保护,除非我们处于需要这种保护的境遇(例如,我们的生命已经受到逃犯的威胁,因为我们曾是他受审时的关键证人)。

综合法也许可以确立,但必须予以精心构造。

最后,某种类型的综合法似乎既适用于奖赏又适用于惩罚,这就是要利用回报主义、功利主义和赔偿论这三种主要理论的原则,考虑到对好处和坏处进行分配时的境遇和背景,但决不忽略在可能情况下采用需要和平等主义分配方法的重要性。下一章将要提出、证明并详细阐述公正或公平原则,还要再次提起公平公正分配的问题。此外,第九章将要提出和论述有关死刑的道德争论问题,并要将本章内容更为具体地应用于这一问题。

批判性思考

1. 每当你有机会奖赏或惩罚某人时,你所依据的是三种理论中的哪一种理论?为什么?
2. 我们在美国一般是如何进行奖赏、惩罚或者分配好处或坏处的?你认为我们主要遵循何种理论?以具体实例和例证证实你的主要观点。
3. 你认为我们的司法体制与刑罚体制之惩罚或改造罪犯的有效性如何?为什么?再请给出具体实例和例证。
4. 你在多大程度上认为惩罚的目的是(1)保护社会,(2)惩罚罪犯,或(3)改造罪犯?为什么?请详细回答。
5. 当你有机会给他人分配好处或坏处时,你使用了本章所阐述的许多方法中的哪些方法?为什么?你认为自己对于不同状况下的不同的人使用的是不同的方法吗?使用了哪些不同方法?为什么?请予详细回答。
6. 哪种奖赏与惩罚的方法被应用于你的家庭?它是如何同三种理论相适应的?它有效吗?请具体回答。
7. 分析你所属的任何族群或机构(例如教堂、学校、部队、运动队、义务俱乐部、校内或校外的社团),说明它在分配好处和坏处、进行奖赏和惩罚时所使用的理论。你认为这些方法是公平合理的吗?为什么?
8. 你认为作为国家和民族,我们应当在多大程度上照顾较为不幸的“贫困”者?为什么?应当如何照顾——通过私人捐款、政府资助还是两者的结合?如果私人捐款不足,我们就该以政府税收来确保对这些人的照顾吗?为什么?

第八章

道德体系的基本设想与基本原则

学习目标

- 识别、解释并阐明在确立道德体系时必须解决的主要的有争论的普遍性道德问题。
- 提出并详述关于任何有意义的、可接受的并切实可行的道德体系或理论应当具备的特征或属性的基本设想。
- 努力解决道德领域的中心问题,即:如何确立基本的道德原则以实现不排斥个人自由的稳定、团结和秩序?
- 确定并证明运用五条基本原则所应遵循的主次序列。

说到这里,对于伦理学课程或大部分伦理学课本,学生们通常会摊开双手沮丧地说:“如果所有道德理论和体系都有这么多的问题,那么,也许就没有什么切实可行的、有意义的道德体系了。也许道德同提出道德的人有关,而同其他人无关。”伦理学课的教师和伦理学课本的作者,对于缓解这种挫败感,常常无所作为。他们只是说,学生们或许应该修习别的课程;面对“蹩脚”的理论或体系,只须尽最大努力就是了。然而,我认为,我们可以努力阐明一种方法,建立起不但适用于许多个人,而且适用于大多数人(如果不是一切人的话)的切实可行的道德体系。

为此,我们需要采用第一章谈到的“合理综合”法。我们必须努力综合前已考察过的所有道德体系和理论——宗教的、非宗教的、结果论的、非结果论的、利己主义的和利他主义的——的精华,从而得出普遍的道德根据,同时解决或排除它们的难题和困难。我们必须寻求更大的交汇处,在这里,上述所有理论和体系的精华都能富有意义地发挥作用,而冲突和对立则减少到最低程度。

然而,在此之前,有必要说明一下我撰写本章的两条理由。我的第一个动机是要发展我自己的道德体系,以作为我自己的人生哲学的重要部分。第二,我想努力向读者说明,假使他们已经接受了从第一章到第七章的所有信息,他们就可以怎样着手构建自己的道德体系。重要的是,读者要明白,我不想建议他们无论如何一定要遵循或接受我的道德体系。但我认为,他们之懂得有可能构建自己的体系而不因其他体系的难题而感到沮丧,也很重要。读者可以选择第二、三、四章的某一种理论或几种理论的结合体,或者选择我的体系(如果读者有兴趣的话)或他们自己的体系。我不希望本章成为一种灌输,学生、教师和其他读者都可以自由地批评这里的任何内容。既然交代清楚了上面的意思,那么,我们就可以开始考察有争论的道德问题、若干道德设想(又是我自己的东西)和基本的道德原则了。

8.1 有冲突的一般道德争论问题

在第二、三、四章论述传统道德理论的时候,我们看到有一些普遍性的道德争论点。在开始确立我们自己的道德体系之前,对这些争论点必须以某种方式加以解决或综合。它们是结果论与非结果论、自我中心与他人中心、行为与规则以及情感与理性。

结果论与非结果论

为了确立一个道德体系,首先要决定它在多大程度上以结果为基础、在多大程度上是非结果主义的,这是很重要的。在第三章末尾谈到“批评”时,我得出结论认为,如果不考虑道德决定、行为或规则的结果,我简直不可能做到有道德。同时,我明确地意识到只考虑结果或目的而不顾及手段或动机的困难。本利分析法或“目的证明手段之正当性”的难题使我对此确信无疑,而康德的实践命令则指明了解决这一难题的出路。我本人对这一冲突的综合法是要使我的道德体系具有对结果的基本关切,又注意到结果(哪怕是好结果)并不总能证明其手段或动机的正当性。如何把这两种态度综合起来,将在本章提出我自己的道德体系之后加以说明。

自我中心与他人中心

在人们可能确立的任何道德体系中,如果人们把自己视为至关重要的因素,我认为肯定是正当的。尽管如此,但我认为,由于第二章谈到的理由,伦理利己主义或自身利益有许多不利条件,因而不能为正确的道德体系提供有用的基础。因此,我必须与功利主义观点同道,始终力求为每一个人(当然包括我自己)带来最大好处。假使做出必要的限制,我认为这种态度极有可能实现好结果的最大化与公平正义。

行为与规则

确立道德体系的另一个难题是:如何考虑到最大程度的个人自由而又实现稳定、安全和秩序?行为方法考虑到了最大的自由;规则方法对自由进行了某些压制,却提供了较大的稳定。正如你会看到的,我力图确立规则,而规则本身又含有强烈的自由因素,从而引进这两种方法的精华成分。

情感与理性

对情感与理性问题的讨论,将主要在下文论述第一条设想的根据时进行。但这里的综合,将要把我的道德体系建立在不排除情感的理性基础上,——情感是道德的确定的组成部分。这就是说,对大多数道德问题怀有强烈感情是自然的,而

想一想

你认为应该如何解决一般道德争论的四个问题?为什么?

我们必须考虑决定、行为和规则的结果,但同时要意识到并避免“目的证明手段之正当性”的难题。

以完全的自我中心为基础的道德存在着相关的难题;因此,我同意功利主义的道德态度,即:为每一个人的最大利益而行动。

想一想

你同意“道德的中心问题是在道德体系中如何达到团结和有秩序而不否认个人自由”这一论断吗?

道德体系应该以理性为基础但不排除情感。

关于切实可行又可以接受的道德体系的基本设想

想一想

说明并分析作者提出的任何可以接受的、切实可行的道德体系必须具备的五个特征。

这些感情应该有助于道德体系的形成。然而,我的观点是,一个可行的道德体系最终应该以理性为基础。

8.2 基本设想

首先,对于一套切实可行的道德标准的构成,明确地提出几点基本设想是重要的。我将列举这些设想,而后努力证明它们为什么应当是任何道德体系的组成部分。

任何站得住脚的可行的道德体系,我认为应该具备下列特征:

- 1.应当以理性为基础而又不缺乏情感,——我对以宗教为基础的道德和以直觉主义为基础的行为非结果论的批评,就说明了这一点。
- 2.应当尽可能具有逻辑一贯性,但又不是僵化不变的,——我对利己主义(特别是普遍型伦理利己主义)和规则非结果论的批评,就说明了这一点。
- 3.必须具有普遍性,能普遍地适用于全人类,又能应用于(在实践意义上)特定的个人和境遇,——我对行为结果论和行为非结果论的批评,以及对唯我型和个人型伦理利己主义(因其极端个人主义的道德方法)和规则非结果论(因其不能应用于实际境遇)的批评,都说明了这一点。
- 4.应能教授和宣传,——我对所有形式的伦理利己主义和所有类型的行为道德论的批评,都说明了这一点。
- 5.必须能够解决人们之间、责任之间和义务之间的冲突,——我对普遍型伦理利己主义和康德的义务伦理学的批评,就说明了这一点。

包括理性和情感两方面

人性——理性的与情感的

明显的经验事实是,人是既有感情(情感、情绪)又有理性(推理、认知)的存在物。为了确立适用于每一个人的任何体系,我们必须考虑到人的这两个方面。然而,如果我们单纯依据情感来做道德决定,那么,在解决我们所具有的十分不同的个人情感可能产生的冲突时,我们就会碰到严重问题。而且,如果我们光以情感作为道德决定的基础,要在“甲所感觉的是正确的”和“乙所感觉的是正确的”两者之间做出评判,就缺乏共同的根据了,因为任何人的情感都同任何别人的一样善良。如果情感是判断善恶的惟一基础,我们如何能为反对我的感觉状况或你的感觉状况而论辩呢?

情 感

单纯依据感情难于做出道德决定,这并不意味着道德一定是完全冷酷的、专为自己打算的和缺乏感情的。说到底,道德问题是我们所面临的最易激起情感的

问题之一;因此,对道德问题我们不会没有强烈的感情。然而,把情感作为道德决定的惟一基础,那就太不可靠、太个体化了。道德决定需要另有某种更公正、更客观的基础,这就是理性。

理 性

“理性”一词含有为某个决定或行为“给出理由”(推理)的意思,这种活动已超出仅仅表达感情的范围。此外,“理性”是一种能力,“推理”是一种活动,应该把两者相区别:理性是人们所具有的能力,而推理则是人们所做的事情。所有人都有不同程度的推理能力,不过存在着正式的推理规则。这些规则可以向一切人传授,因而可以构成我们相互理解的基础,为支持我们所做的决定或行为提供基础。

推理含有以下几方面内容:

- (1)逻辑论据,包括为证明某人的观点提供经验证据。
- (2)逻辑一贯性,包括避免谬误,确保论证从一个论点顺畅地达到下一个论点,直至得出合乎逻辑的结论。
- (3)对感情的某种超脱。这种超脱产生于推理形式,它迫使人考虑自己和其他人之所想所说的真理性与正确性。
- (4)对不同的感情、意见和思想进行公断的一般方法。

在这里,让我简要地引证关于堕胎的论辩实例(后面将有专章详论堕胎问题)。假定汤姆说他“感觉”堕胎总是不正当的,而巴巴拉说她“感觉”堕胎总是正当的。这里出现了两种对立的情感。如果感情是判断是非的惟一基础,我们会得出什么结论呢?的确,汤姆可能试图拒绝让妻子堕胎,或者鼓动立法禁止妇女堕胎;而巴巴拉本人则可能实施堕胎或鼓励其他妇女堕胎,或者游说立法反对汤姆的主张。然而,我们任何人,包括巴巴拉和汤姆,如何能知道谁的观点正确呢?我们所能了解的只是他们两人的感觉如何、他们的感情根本不同。如果仅仅事关巴巴拉和汤姆两个人,那么,我们或许能听任他们相互冲突的感情存在;然而,涉入此事的还有胎儿的生命,还有受到他们的感情、决定和立法结果影响的其他人们的生活。

如果我们追问巴巴拉和汤姆为什么有那样的感情,推理过程便已开始了。汤姆可能给出下列“理由”:

- (1)一切人的生命、包括尚未出生的生命都是宝贵的,只有上帝才有权决定谁人该生谁人该死、何时生或何时死。
- (2)人的生命始于受孕之时。
- (3)妇女怀孕期间,对自己的身体没有绝对权利。
- (4)妇女一旦怀孕,就有道德义务怀胎足月,不论有什么相反理由通通如此。

另一方面,巴巴拉可能给出下列理由:

- (1)已出生者比未出生者有更大的生命权。
- (2)由于妇女拥有对于自己身体的绝对权利,因而只有孕妇自己才能决定该

不该生下孩子。

(3)直到具有可存活性(大约怀孕 28 周)或直到婴儿出生,人的生命才算开始。

我们一旦得知他们的理由,便可以开始考察巴巴拉和汤姆的感情的根据,针对他们的理由摆出证据和事实,以理性的和逻辑的论证进行检验。比如,关于人的生命究竟何时开始的问题,我们就可以考察所能获得的生物学、社会学和心理学的证据。我们还可以考察上帝存在与否的所有论据和证据。如果上帝存在,我们可以考虑它是不是生命的主宰,是否有权决定人之生死。然后,我们可以考察终止妊娠的理由,弄清是否有证据证明终止的合理性。而后,我们可以探讨如何比较现存的人和尚未出生者的价值。这里的关键之点是,尽管巴巴拉和汤姆早先只是倾诉各自的强烈感情,但他们现在是运用证据和理性对这些感情进行批判地评价和分析。这样,我们便打下了较为宽泛而不怎么专断的基础,可据以解决同每一种堕胎观点相关的困难。

灵活的逻辑一贯性

任何道德体系都要有逻辑一贯性,使得我们的道德决定具有某种稳定性,这是重要的。那种认为在一种情况下我们应该杀死某人而在另一种类似情况下又不该杀死某人的道德体系,既不能为我们提供指南,又不能带来稳定,不过是变幻莫测的狂想而已。另一方面,倘若某个道德体系提出,我们可以在任何情况下都决不杀死任何人而仍然是合乎道德的,那么,构成人类社会的一切复杂性和多样性就被强硬地抹杀了,也不可能靠低估我们常常面临的复杂处境而证明我们的正当性。相反,我们必须尽可能在道德上保持逻辑一贯性而又允许足够的灵活性,以便我们的体系能够真正适应于人类生活的复杂性与多样性。

包含普遍性和特殊性

普遍性

任何道德要有助于所有人建立起有意义的相互关系就必须努力具有普遍适用性。一个道德体系如果像唯我型或个人型伦理利己主义那样只适用于某一个人,那么,其余一切人实质上就被排除于该道德体系之外了。还有,如果道德体系依存于对某个超自然存在物的信仰,依存于没有任何决定性证据或理性基础的一套教义“真理”,那么,对它们完全不信仰或仅仅部分信仰的人也就被排除了。因此,任何道德体系普遍地适用于一切人,这是十分重要的。这意味着道德的基础必须十分宽泛,不排除任何努力向善的人,尽可能多地包容富有意义的、切实可行的道德体系。

特殊性

然而,就其普遍性而言,一个人的道德体系不应当如此地普遍化和抽象,以致不可能适用于特定的境遇和个人。道德毕竟总是发生于特定的时间、地点和境遇的,总是发生于特定的个别人之间的;道德决不是抽象地发生的。

道德可能被抽象地理论化或论述,但道德的决定、行为或不作为总是发生于每天的具体境遇之中的。这就是为什么像“堕胎绝无正当性”之类的普遍性看法,虽然听起来非常道德,必定在任何时候都适用于任何人,却未能考虑到对处于堕胎境遇中的所有相关者的许多严重影响。当一个人的生命(胎儿的生命)肯定威胁到另一个人的生命(母亲的生命)时,此类普遍性看法绝不能为我们提供任何权衡二者生命的真正标准。具体情况可能是这样的:待产妇家里已经有了小孩,丈夫又年轻,他们都非常需要她。可是,如果她本人感到有义务服从上述堕胎观念的抽象绝对主义,那么,在“必须牺牲一条生命,要么牺牲她自己的要么牺牲胎儿的”这种状况下,她几乎没有考虑的余地。总之,具体境遇常常比抽象的普遍推论所考虑到的情况复杂得多;因此,在这种情况下,普遍推论实际上是不适用的。

便于讲授与传播

如果任何道德体系要适用于一个以上的人,就必须能够进行传播,也就是能够公布于众、让人明白。它还应该便于讲授,使得人们无论想接受它还是想抵制它,都能够掌握它。如果像利己主义那样,讲授或传播一个人的道德理论恰恰违背了这一理论的基础,那它就必须保密,因而除了持有者本人,不能真正地适用于任何人。此外,如果除了这样的说教,比如说,“人们应当做那些自己感觉正确的事,而不必考虑‘正确的感觉’其实意味着什么”,再也不能真正教给人什么,那么,这个道德体系就是令人怀疑的,因为它不能以有意义的方式传授给任何人。这些问题是十分严重的,因为道德的根本特征是社会性。如果道德理论不便于讲授、不能够传播,那么,除了这一理论的持有者本人,它何以能适用于全社会或社会的某一部分呢?

能调解冲突

最后一项考虑是,一个可行的道德体系必须能够解决各项责任和义务之间乃至道德参与者之间的冲突。例如,在普遍型利己主义那里,当人们的自身利益相冲突时,如果不能决定谁的自身利益应予满足,那么,其全部理论便值得怀疑了。这是因为,一方面,它说每个人的自身利益都应得到满足;而另一方面,它没有说明,如果有了利益冲突,那该如何满足每个人的利益。

此外,如果一个道德理论或体系提出了一系列人们应尽的责任或义务,可是不告诉人们其间若有冲突该怎么办,那么,这个体系也是行不通的。例如,假定某

一体系提出说谎是恶、不守诺言也是恶,却不告诉信奉者当两者冲突时哪个恶更大,那么,如果有人曾允诺保护朋友的生命,而又必须对追寻其朋友的杀人者说谎,这时他何以知道该怎么办呢?仅仅说明两个行为都是恶或善,无助于我们做出实际的道德决定。人们一定要懂得,当道德戒律之间相抵触时如何选择最为道德的行为。任何道德体系,如果不规定解决此类冲突的办法,那么,它可能具有抽象意义或理论意义,但在具体的道德境遇中,对于努力做好事的人来说,它是没有什么用处的。像罗斯的显见义务这样的体系,尽管有它的难题,但作为解决冲突的指南,也许是有益的。

鉴于上述设想,我们必须解决的最重大问题是:如何设法建立这样的道德体系——以理性为基础而不冷漠无情;既具有逻辑一贯性,又非僵化不变;既具有普遍性,又能实际运用于特定的个人和境遇;便于讲授与传播;还能有效地解决人们之间、责任之间和义务之间的冲突。

在第五、六两章中,我们考察了关于绝对和自由的问题,并得出两点结论:(1)可被认知的道德绝对是存在的;(2)虽然人们的自由是有限的,但可以说人们具有在真正意义上的自由。我们还推断说,由于人的多样性、差异性与复杂性,我们必须从绝对走进“准”绝对,我称之为基本原则。看起来,道德问题实质上集中于这样两个方面:为了避免境遇论与直觉主义的混乱,要发挥基本原则的作用;与此同时,又要考虑到个人和族群以有意义的、实用的创造性方式运用基本原则所需要的自由。圆满地解决这一问题的途径,就是要找到几乎对任何道德体系或理论都确属基本和必需的基本原则,并确信个人自由乃基本原则之一。在本章的其余部分,我要阐明如何做到这一点。

想一想

在这五条原则中,你认为有算不上“真正基本”的原则吗?如果有,是哪些?为什么?如果没有,为什么?

8.3 基本原则、个人自由及其根据

我们首先需要的是——一条或若干基本原则。如果还记得至此为止所叙述过的道德体系,我们会注意到,每一个体系都至少有一条基本原则,有的体系更多一些。伦理利己主义的基本原则是自身利益;功利主义的基本原则是一切相关者的利益;在康德的体系中,基本原则是绝对命令、强调义务而非意向、可逆性标准,以及每个人都是目的而不仅是手段的原则。连极少提倡规则而竭力强调特定境遇的道德体系——境遇伦理学——也有一条基本原则,谓之爱。如何通过实践基本原则以避免境遇论和直觉主义的混乱,从而达到团结和秩序?

我们能有什么办法,通过综合所有这些道德体系而得出它们都会同意的基本原则吗?我这里说的同意,不是在如何贯彻或履行这些基本原则这一意义上的一致,我所关心的是可以成功地适用于人类的任何道德体系之形成所必需的原则在基本原理方面的一致。

如何选择原则

几条原则

首先,必须决定一个道德体系要有多少条原则。一条原则看起来是不够的,而为了简明起见也不需要太多的原则。根据我的经验,一条原则难以涵盖一个道德体系所必需的每个方面。例如,M.斯克里芬声称,他的道德体系所需要的惟一原则是平等原则(“在道德问题上每个人都拥有同你平等的权利,除非证明是别种情况”)。这条原则当然是值得赞美的,因为它提出了个人自由;可是,它没有阐明任何其他价值(免于什么的自由?做什么的自由?),也没有确切地界定“除非证明是别种情况”的涵义。

黄金律

[“黄金律”,英文 The Golden Rule 的直译(意译即“为人准则”、“指导原则”等),特指基督教《圣经·新约》中所说的“你想要人家怎样待你,你就要怎样待人”道德原则。——译者]

当问及道德标准的基础时,人们给出的最为流行的一条规则或原则是黄金律,亦即康德所谓的“可逆性标准”。它可以有多种表述方式,但通常表述为:“你想要人家怎样待你,你就要怎样待人。”换句话说,你要想弄清在任何境遇下什么是该做的道德之事,你就要躬身自问:“如果我是我的道德行为的承受者,我会喜欢为我做些什么?”所谓“设身处地”、“换位思考”,这实在是丝毫不错的;但它要成为道德体系赖以确立的主要的、特别是惟一的原则,又是不足以胜任的。

首先,在应用黄金律的时候,我们总要假定别人所想要和需要的东西正好同我们所想要和需要的一样,而这种假定并非总是正确的。例如,有些人可能热衷于可能造成小伤、偶尔造成重伤的身体碰撞,有些人觉得周末至少搞一场拳击才完美。这样的人若仅以黄金律为指导就会猜想,那是他们希望别人同他们搞的活动,因而也是他们应该同别人搞的。这个例子或许有些夸张,但它至少挑明了把黄金律当作惟一原则的一个难题。

其次,黄金律并未真正告诉我们应该做些什么;它仅仅提供了一种检验我们所做出的行为选择的方法:假设我们是某一行为的承受者,想一想它会如何影响我们。我们在每次行动之前,总考虑到我们认为别人的愿望是什么,这本身是令人赞美的,但没有告诉我们实际上应该做些什么,因而不能为可能影响他人的行为选择提供现实基础。

人们仅仅按照习惯和传统而选择诸如黄金律之类的原则,这是十分常见的现象。但是,如果我们要构建有效的道德基础,那么,按照反思的启示,我们需要自问:“生活中的重要事物是什么?哪些原则能保护和提高它们的价值?”正是为了构建这样的基础,我首先要提出一些原则,并要阐明几乎所有道德体系是如何或明

如何让个人和团体自由地富有意义地实践这样的原则?

或暗地坚持这些原则的;然后,我要提供证据和合理的论证,以努力证明这些原则对于任何富有意义的、切实可行的、可以接受的人类道德体系都是绝对必要的。

生命价值原则

我们要讨论的第一条原则是生命价值原则。这一原则有几种表述方法,但我更喜欢这种表达:“人应尊重生命,也应接受死亡。”正如我在第五章所论证的那样,任何道德体系,如果没有肯定的或否定的或二者兼而有之的陈述,表达对保护和保存人的生命的关切,那么,它就不起作用或不能存在。这或许是道德的最基本、最必需的原则,因为从经验上说,没有活着的人便没有任何道德。这并不必然地意味着决不可杀死任何人,决不应听任人们死亡,或者任何人都不能自杀或堕胎。由于逻辑的理由,各个道德体系在这许多方面可能意见不一;不过仅仅出于实用主义考量,一定要有对人的生命的某种关切。

生命价值原则主张人应尊重生命并接受死亡。

然而我认为,除了“没有人的生命,便没有道德体系”这一根据,我们可以也应该提出更多的理由。大多数道德体系都有某种戒杀的禁令:犹太教—基督教道德的“汝勿杀”,康德的“决不杀人”,还有佛教、印度教、伊斯兰教和人道主义(仅举少数例子)的反对杀人的禁令。实际上,连最原始的社会一般也有某种形式表达杀人的规定。所有这些体系在某些情况下也准许杀人,但大体上通常都含有反对戕害人命的严厉戒律。许多体系将戒杀观念从人的生命扩及所有生物,一切体系都关心对人的生命的某种保护。连最不道德的体系,例如萨达姆·侯赛因的体系,也关心某些生命(例如,仅关心其首领的生命)的价值。

生命价值原则的根据

如本章前已指出的,我的设想是,道德应该以理性和经验证据为基础。但这里提出的原则能否获得这样的支持,仍然需要说明。我认为,在第五章末尾,我已经提出了支持生命价值原则的充分证据和理由。这一原则在经验上优先于任何其他原则,因为没有人的生命,便不可能有什么善或恶,公正或不公正,诚实或不诚实,自由或不自由。生命是每一个个体人的基本所有物、主要所有物。生命是一切活着的人共同拥有的东西,可是每个人的生命都是独一无二的,——谁也不可能真正分享或占有别人的生命。

因此,个人(正如康德所主张的)决不应被仅仅当作手段;相反地,个人本身就应该被作为独一无二的、独特的目的。这不是说结束人的生命永远不可能是正当的。事实上,恰恰因为这样的事有时是正当的,我才把生命价值原则表述为:“人应尊重生命,也应接受死亡。”这意味着我们尽管承认生命是基本的和重要的,但也认识到任何人的生命都不是永存的,很可能永远如此。我们大家迟早总是要死的;因此,这一原则并不代表“不惜代价地保护生命”,也不代表生命的数量高于质量。这一原则只不过表明:“没有十分强有力的理由,不应当结束任何人的生命。”

上面这一陈述和关于个人生命之独特性的陈述具有重要的附加意义,说明个人对于自己的生和死的权利是个基本观念。这就是说,除非有十分重大的理由,否则,若未征得本人的知情同意,就不应当做出有关他是否应该生存的决定。这表明,除非有重大理由,否则,违背人们的意愿而结束其生命是道德上的恶;它还表明,没有类似的理由,违背人们的意愿而干预其死亡是道德上的恶。另外的四条原则全部加强这里所讲的生命价值。我认为这些原则是从各方面相互支持的,能够灵活地相互作用、相互影响,从而组成普遍的道德体系所需要的统一体。但在讨论其他原则的根据之前,我要重申:生命价值原则有理由成为近似绝对的即准绝对的原则,因为所有人都共同而独特地拥有生命,它必须成为任何道德或人性的基于经验的起点。

善良(正当)原则

我所了解的各个道德体系所蕴含的第二条原则是善良或正当原则。这条原则有时候呈现为两条独立原则(例如,见第三章罗斯的显见义务):(1)善行原则:人应当永远行善;(2)防恶原则:人应当永远努力地防止和避免作恶为害。如果列举一下善良或正当原则对我们的要求,我们就会明白这两条独立原则是如何密切关联的。如果说道德意味着什么是“善良”或什么是“正当”,那么,每一个道德体系显然必须蕴含善良或正当原则,不论是否如此宣称。这就是说,所有道德体系都建立在这一思想基础上,即我们应该努力做个“善良”的人,努力实施“正当”的行为。反过来说,我们应当努力不做“邪恶”的人,避免做出“不正当”的行为。正是由于“道德”和“不道德”的定义,我们对做好人和做好事至为关切。在现实中,善良或正当原则要求人们努力做到三条:

- (1)扬善抑恶做好事(善行)。
- (2)不造成损害不做坏事(防恶)。
- (3)制止坏事防止损害(防恶)。

伦理学家们对善、恶、正当、不正当的实际理解可能不同,但他们无不要求人们努力行善、做正当的事,避免和制止邪恶和不正当之事。道德体系都蕴含这一意味:“如果人们要做个善良(有道德)的人,那就应该如此这般”(例如,为其自身利益而行动)。这正体现了善良或正当原则。

善良原则的根据

除非一个人想要争论“为什么要有道德”这一问题(见第一章),否则,如果他认可道德,他也就认可善良,因为后者实质上正是前一术语的意涵。在第一章中,我把道德释为“好(善)或“对(正当)”,把不道德释为“坏(恶)”或“错(不正当)”。当我们说起一个道德的人、生活或行为的时候,我们指的就是善人、善良生活和正当行为;而当我们说起一个不道德的人、生活或行为的时候,我们指的就是恶人、邪

善良或正当原则对任何道德体系都是根本原则,它要求人们努力做到三条:扬善抑恶做好事;不造成损害不做坏事;制止坏事防止损害。

恶生活和不正当行为。我还认为善和正当蕴含幸福、快乐、美德、和谐和创造性；而恶和不正当则蕴含不幸、痛苦、快乐、缺乏美德、不和谐和缺乏创造性。然而，各个人会如何解释这些特点却不十分清楚，因为人们受支配于像个人自由原则这样的真理和事实。这就是说，由于各个人生来各不相同，他们的意图和欲望必有某种程度的不同。

然而，尽管有这些不同，仍然有可能找到人们普遍认同的某些“善”，其中包括：生命、意识、愉快、幸福、真理、知识、美、爱、友谊、自我表达、自我实现、自由、荣誉、和平与安全。人们对这些“善”的排序无疑会有不同，甚至要在自己的“善事”目录中略去其中一二；但大多数人经过仔细讨论，很可能会纳入其中的多数项目。有的道德家认为，只有一样东西（例如幸福）本质上是善的（本身就是善），此所谓一元论观点。然而，正如你可能猜想的，因为我如此强调自由、个性与独特性，还强调综合性道德方法，所以我认为有许多“善”，此所谓多元论观点。

既已解释了“善（良）”和“正当”的内涵，并指出两者必须体现于人类经验和人际关系中，那么，问题就在于我们能否证明善良原则的正当性，即证明“人应该永远行善止恶”。

没有一个道德体系鼓动人们做坏事而避免好事。但这本身不能作为这一原则的正当性根据，它不过是经验的事实。人们如果认为人应该有道德，那就会认为人应该做好事、避免或制止坏事。然而，如果有人认为人们不必努力做好事、避免或制止坏事，那他便自外于道德了，那就必须回答“我究竟为什么要有道德”这个问题。由于这个问题是超道德的并且不可能在道德内部得到解答，因而善良原则显然就是任何道德体系的一条根本原则，对此不可能做出比第一章更深一层的证明。善良原则逻辑上优先于所有其他原则，正如生命价值原则具有经验上的优先性。本章最后将阐明这一区别。

公正（公平）原则

第三条原则是公正或公平原则。这条原则实质上关心的是如何在公平合理的基础上对好处和坏处进行分配。它主张，在人们中间分配好处和坏处时，每个人都应该公平公正地对待他人。人们应该努力做好人、做正当的事；但这是不够的，还要努力分配由此获得的好处。关于“分配”公正可借以得到考虑的方法，第七章已经有了充分阐述，可以引为这里的参考。

我们很难看到不关心公正的道德体系。即便是伦理利己主义，因其主要目的是自身利益，人们会认为它不关心公正，但它的最为公认的形式——普遍型伦理利己主义，却要求每一个人都为其自身利益而行动。这实质上难道不是要求每一个人都受到公平待遇吗？利己主义者可能强烈反对某些分配公正的观点，但他们至少倡导每个人都应当为其自身利益而行动。康德的义务伦理学也以公正为核

这里所谓公正指的是分配的公正，意味着人们当试图分配好处和坏处时应该公平合理地对待他人。

心,表现为它的普遍适用性、绝对命令和可逆性标准,以及把所有人视为目的而非手段等主张。无论是行为的还是规则的功利主义,都提倡对公正的普遍关切,因为它们试图为一切相关者带来幸福,而不只是自身的、甚至也不只是他人的幸福。犹太教和基督教在其十诫(强调勿杀人、勿偷盗、勿奸淫、勿贪婪)中关心公正;在耶稣的强烈主张中,“爱人如己”甚至“爱仇敌”强调了公正公平。

公正原则的根据

我要指出,世界上有许许多多的人,如果有的话也只有极少数人生活在完全的孤立状态之中,这是又一条经验的真理。事实上,我们的大部分行为和生活都是在同他人的交往中实施和度过的。在这种情况下,一个人应该只为自己谋利益而完全不为别人干什么吗?极少数坚决的利己主义者所接受的符合个人自身利益的行为,肯定不符合别人的或一切相关者的利益。

如果承认好处应该分享,那么,下面要考虑的问题就是:谁应当得到善良行为带来的利益?应当如何分配这些利益?由于个人的道德行为不影响任何其他人的情况极少极少,由此产生的好处或坏处必然要落到别人头上。当然,人们也许只能听凭结果的自然流向;然而,我们要努力践行基于理性的道德,而理性发出的命令是:对好处或坏处的任何分配都应当遵守某种程序。

我们说过,一切人都有共同的特性,但又是各自独特的个体。那么,我们如何根据这些实际情况分配好处和坏处呢?如果我们说应当努力在一切人中间公正平等地分配好处和坏处,那么,这句话是什么意思呢?例如,如果回到第七章讲述的透析案例,这就表明每个人对于那种境遇下的好处和坏处都有同等的机会。假定对于肾衰竭病人来说,得到肾透析是好处、得不到是坏处,那么,通过抽签法,我们就有可能在17位病人中平等地分配这种好处和坏处。有些人将不得不接受坏处,但大家都有获得好处的平等机会。

有关好处和坏处的理论以及分配好处和坏处的方法在第六章已有充分论述。

这意味着我们必须不管彼此的财产、家庭、职业和金钱状况吗?不一定。例如,在应急分配的医疗突发事件中,病人在数量上大大超过医务人员和医疗设备,此时,这种平等分配的理想就有了例外。人们必须做出选择,而抽签法也许或很可能不是应付这一局面的最合理最有效的办法。因为需要医疗护理的人如此之多,而能提供医疗服务的人又如此之少,所以,在这种情况下,接受治疗后能从事医疗服务的医务人员应当得到最优先考虑,其次应是较有把握治愈的病人。

这些紧急情况通常属于罕见的例外。但是,用抽签法决定谁获得金钱、财产或工作又如何呢?这种公正观当然是荒谬可笑的。然而,如果人们想望的话,人人都必须拥有获得这些东西的均等机会。例如,并非人人都有当医生或律师的毅力或才智,但每一个符合条件的人都应有同等机会申请就读医学和法律学校。

不言而喻,不应该由于肤色、性别、宗教信仰、年龄或漂亮不漂亮等因而拒绝给予任何人这一机会,也不应该由于这些或其他同获得职位的公平条件毫不

相干的理由,而拒绝给予任何人同别人挣得同样收入的机会。这样,我们便承认了作为人的普遍平等,而当努力公平地分配好处和坏处时又考虑到个人差异。由于我们的行为必然影响到别人,那么,为了合乎道德地对待别人,我们就必须拥有公正原则。

说实话或诚实原则

第四条基本原则几乎是公正或公平原则的推论。然而,我认为它本身就是极为重要的,有权利成为一条独立原则,同本章阐述的其他四条原则并驾齐驱。这就是说实话或诚实原则。在任何道德体系中,或者在两个人或更多人之间的任何道德关系中,富有意义的交往都是完全必要的。即使仅仅为这种交往做准备,这条原则也是极为重要的。实际上,如果任何道德体系的参与者,不能断定别人是否说实话,那么,这个道德体系怎能起作用呢?由于道德理论强调讲授与传播,如果人们不能肯定传播者是在撒谎还是在说实话,这种理论怎能得到传播呢?我针对唯我型和个人型伦理利己主义的一个基本批评是:此类利己主义者为了满足其自身利益,无疑地必须说谎或不诚实。这就是说,他们会信仰一种道德理论,却必须谎称实际上信仰另一种理论。倘若不然,他们大概就不是在为其自身利益而行动了。

此外,一切道德都依赖于人们所达成的协议,如果不能确定人们会诚实地真诚地对待协议,这些协议又怎能达成或维持下去呢?因此,看来说实话与诚实是道德的重要而基本的柱石。大多数道德体系都有某种说谎禁令。在犹太教—基督教道德中,“勿作伪证”的诫律清楚地表明,说谎是错误的。康德认为,说谎不可能前后一贯地成为全人类的箴言。其他大多数道德体系也都至少含有一条针对说谎的一般禁令,尽管它们允许有许多例外,——在这些例外情况下,说谎成了“两恶相权取其轻”中的轻恶。本书第十二章将要详细讨论说谎问题。

说实话或诚实原则的根据

我已经证明有关诚实的基本协议是道德交往的必要条件,但这种协议对于建立和维持任何充满活力的、富有意义的人类关系(道德的或超道德的)都是至关重要的。人们需要建立起具有互信感的关系,从而相信彼此间的所言所行都是各自思想感情的尽可能诚实坦率的表达。这一原则可能是所有原则中最难实行的,因为人们在人类关系中实质上极易受到伤害,而为了免受伤害,也许就要建立起防卫机制,不向别人暴露自己。在像我们这样现代的、人口密集的和复杂的文明世界里,尤其如此。

由于这种明显的易受伤害性,这条迫切需要的原则就允许有许多仔细证明的例外。然而,在可能条件下,基本上仍然必须坚持这一原则。认为人们决不会彼此撒谎的看法是不正确的,甚至认为撒谎或不诚实不会有正当理由的看法也是不正确的。然而,因为道德归根到底决定于人们的所言所行,所以在人类关系中必须尽

说实话或诚实原则为
有意义的交往做准
备。

量做到真诚诚实,这种观点是正确的。

举例来说,假定甲向乙借钱并答应归还,但后来没有归还。当乙向甲要钱时,甲说他不打算还钱,也从未打算还钱。当时,钱既已借入、借出了,这就说明双方有一种互信感,体现在乙想借钱给甲帮助他解决困难,而甲则打算还钱以答谢乙的帮助。当乙发现甲不但拖欠不还而且从未打算还钱时,这种互信感就破裂了;不仅在这件事情和关系上如此,而且在将来乙可能同甲或其他人发生的任何关系中大概也没有互信感了。

问题在于人类关系的基础是交往,一旦交往为谎言或不诚实所腐蚀,那么,这种基础便被破坏了,富有意义的人类关系——特别是道德领域的关系——便不可能存在了。因此,既然一切人类关系都以交往为基础,既然——据我看来——道德是一切人类关系中最重要关系,那么,把说实话和诚实视为任何道德理论或体系的根本和基础,就是绝对必要的了。

个人自由原则

第五条即最后一条基本原则是个人自由原则或平等原则,有时称之为自主原则。在 M.斯克里芬看来,这是一条根本的道德原则。实际上,他把道德解释为“平等照顾,由此可以引申出其他一切道德原则(如公正原则等)”,解释为承认“在道德问题上人们拥有同你平等的权利,除非证明是别样的情况”。[见 M.斯克里芬题为“理性德育”的演讲及其著作《哲学初步》(纽约,1966),第 232 页。]他接着强调指出,这并不是说人们在身高、体重或智力上是相等的,而是说人们在道德问题上平等的。这一原则表明,人们作为有独特差异性的个人,在前四条基本原则的架构内,必须拥有选择自己道德修养的方式方法的自由。当然,这后一条规约是我的而不是斯克里芬的,因为我认为,平等原则本身不足以成为发展道德体系的基础。实际上,我最后才提出这条原则,就是为了使人们懂得个人的道德自由受到其他四条原则的制约,即:保存和保护人的生命的必要性,行善止恶的必要性,分配好处和坏处时公平待人的必要性,最后还有说实话和诚实的必要性。

如果考虑到人们的欲望、需要及其所关切之事的极端多样性,那么,允许人们尽可能服从自己的智慧和良心的命令,看来是非常必要的。大多数人都会同意这一意见,尤其是在像我们这样确定的多元化社会中;但他们还希望规定,这一原理只有在不严重妨碍别人的条件下才是正确的。

“世界上没有两片相同的树叶。”人与人不可能完全相同,境遇与境遇也不可能完全相同。所以,必须给人们留有余地,使之能以最适合于自己的方式对待这些差异。然而,自由本身和道德自由都不是绝对的。例如,仅仅是某男要自由地强奸某女或想杀死某人这一点,并不表明他应该有这样做的自由;仅仅是他可以自由地希望自己拥有新汽车这一点,也不表明他应该有偷别人的新汽车的自由。于是,一个人的自由的界限,应该由其他四条原则所确定。

个人自由原则主张,人们作为具有独特差异性的个人,在前四条基本原则的架构内,必须拥有选择自己道德修养的方式方法的自由。

把这一原则和第三条原则[原文为“第二条原则”,疑误,据文意改。——译者]相区别是重要的,因为第三条原则同好处和坏处的平等分配有关,而个人自由原则当运用于道德问题时,同人本身的平等有关。康德认为每个人本身应被视为目的而不是达到别人目的的手段,这里他所指的就是平等原则。“黄金律”指出,一个人应该像对待自己那样对待别人,也就是在关系到道德选择和待遇时视别人为自己的平等伙伴。关于耶稣的诫律“爱人如己”,人们追问:“谁是我的邻人?”耶稣用乐善好施者的寓言作答,指出一切人在道德上都应当被视为平等的,尽管人们在智力、社会、宗教或经济方面不可能平等。只要两个人都坚持善良、公正、生命价值和诚实的原则,其中一个人就不该责备另一个人的生活方式,不管其差异多大。

个人自由原则的根据

我在第六章已经证明,人们在做决定和选择(当然包括道德决定和选择)时,在有限而真实的意义上是自由的。重要问题在于,在人们与他人交往时,应当允许有多大程度的自由?个人自由原则解决了在道德体系中注入灵活性的问题,——由于人们之间存在着现实的多样性,道德体系需要这种灵活性。

我论证个人自由原则的基础是:一个人在试图确立人类道德时要考虑到许许多多的人,尽管他们有着共同特性(身体、精神、情感等),但每个人都是独特的个体。人们处于不同的发展阶段,有不同的天资天赋、不同的情感、欲望和需求。倘若我们不想完全抹杀这些区别,那就必须承认它们并加以考虑。而考虑到这些区别的惟一方式,就是让个人以其自选的各种独特方式度过自己的一生。

我的意思是说,我们不可能有什么方法让一个人代替另一个人走完生命之路;因此,我们必须承认每一个人都是他自己的真正的个体。这种承认等于授予一切人以最适合自己的方式生活的自由,从而承认关于人的真实存在的经验性真理:人确实是不同的、独特的个体。于是,自由同生命一样,不仅在经验上而且在理性上,都是被“熔铸”于人的结构之中的。

哪个领域中的自由都不比道德领域的自由更重要、更有意义。正如第六章所说,如果人们不能在某种程度上自由地做出道德选择和决定,道德便不可能存在。如果人们没有某种自由而成为应负责任、值得赞扬或应受谴责的,那么,确定道德责任、实施赞扬或谴责与奖赏或惩罚也就毫无意义了。因此,如果任何道德体系要完全发挥作用,看起来就必须把自由熔铸于这种道德体系之中。

然而,更为重要的是,如果一个体系要对所有努力做到有道德的人起作用,就必须让他们在做出道德选择和决定时有尽可能充分的自由。其所以重要,不仅是由于人们之间具有明显的多样性(这一点已经被清楚地认识到了),而且是由于基本原则只是准绝对的,因而必须为人们提供一切机会,以最适合自己的个性、生活、生存境遇及其同他人关系的方式遵循基本原则。于是,个人自由原则对任何道德体系都是极为重要的,因为它能够在其他四条原则的架构之内,鼓励对道德偏

好、选择和决定的最广泛的合理表达,从而考虑到一切可以接受的、切实可行的道德体系都需要的灵活性和稳定性的结合。

8.4 基本原则的主次序列

任何一套基本原则当付诸应用时都存在一个主次序列问题。例如,生命价值原则是否永远不得违反,即使带来坏处、没有好处也必须遵守?哪怕对好处和坏处的分配严重侵犯了某人的自由,我们也必须关心这种分配吗?此外,即使说实话将导致恶而不是善,我们也必须始终说实话吗?正如我已经指出的,我们的五条基本原则(生命价值,善良或正当,公正或公平,说实话或诚实,个人自由)不是绝对,而是准绝对,只要有充分的正当理由就可以违反。但是,举例说来,什么是可以违反生命价值原则的充分的正当理由呢?

尽管如读者可能猜想的那样,我已经提出了并力图支持我所认为的遵循这些原则的应有序列,但这一序列和将要提出的优先性考虑尚有待证明。首先,可以用来决定基本原则主次序列的重要方法有二:

- (1)一般方法。这种方法根据逻辑的和经验的优先性,将五条基本原则分为两大类。
- (2)特殊方法。按照这种方法,主次序列由道德行为和决定所由以产生的、所有基本原则在其中必然起作用的实际境遇或背景所决定。

决定主次序列的一般方法——两大类

主 类

按照一般方法对五条基本原则进行分类,前两条原则在逻辑上和经验上都优先于其他三条原则,因此成为首要的主要的一类原则。逻辑优先性就是由逻辑性决定原则之先后次序的方法,或者是逻辑思维促使我们为原则排序的方法。经验优先性指的是得自于由观察到感觉的证据所确立的优先性次序。逻辑推理在这里也起作用,但重点在于由感官获取的证据所起的作用。

从逻辑上说,善良原则居于首位。这意味着任何人在建立道德体系时,都必须当即假定这条根本的道德原则——善良。正如我已经讲过的,道德说到底就是善良。所以谈到道德,人们就可以假定这条根本的道德原则逻辑上优先于其他任何原则。

然而,又如我已经证明的那样,根据经验的感觉,如果一个人不首先拥有人的生命,他就不可能有人的道德。“没有人,就没有任何人类道德”,这是明显的经验事实。于是,这两条原则在逻辑上和经验上都是道德所必需的。由于这种必需性,它们优先于其他三条原则,必然要被认定为首要的或主要的一类原则。

想一想

贯彻五条基本道德原则应遵循怎样的主次序列?辨别确定这种序列的一般方法和特殊方法。

确定五条道德原则之
主次序列的两种方法。

生命价值原则(由于没有生命就没有任何道德)和善良原则(由于它是任何道德体系的根本原则)组成第一类,因为它们在逻辑上和经验上优先于其他三条原则。

次 类

另外三条原则组成从属性的次类,其顺序有如下述。第三条原则是公正或公平原则,因为大多数人类行为所涉及的人数都在两人以上,必定要进行某种利益分配。第四条原则是说实话或诚实原则,因为它源自于公平公正地对待他人的需要;正如我们所知道的,这条原则也十分重要,因为它是人类交往和关系的基础,而人类的交往和关系又是整个道德的基础。最后的但并非不重要的第五条原则是个人自由原则,其所以重要是因为每个人都是独特的个体,在许多情况下,只有本人才能成功地确定自己的利益所在。

我把五条原则分为这样的两大类,并不是说次类原则在任何情况下都不会优先于主类原则。例如,在历史上的许多时期,人们为了捍卫自己的和别人的自由而甘愿舍弃自己的生命。这两大类别仅仅向人们表明了可供遵循的一般意义的主次序列。一般说来,我们把生命价值原则和善良原则看得比其他三条原则更加重要,因为前二者对于任何道德体系或理论都是绝对必不可少的。

将五条原则如此分类的另一个理由是,在优先次序上前两条原则时常可以彼此互换,而后三条原则也是可以彼此互换的。例如,违背某人意愿而结束其生命是错误的或不道德的,但如果此人违反了前两条原则,放肆地企图结束无辜者的生命,那么别人、包括受威胁者本人就有权阻止他做坏事,为此可以采取可能的任何手段,如果没有更好手段的话就可以杀死他。在这种情况下,善良原则便可优先于生命价值原则。

至于后三条原则有时可以互换的例子,比如:倘若某项决定只涉及自由自愿的个人而不怎么影响他人,那么,个人自由原则便可以压倒公正原则。这就是说,只要不严重地妨碍他人,人们应该可以想干什么就干什么。这就是为什么自由自愿的成年人之间的大多数性行为主要受个人自由原则而不是公正原则支配的原因。在这里,个人自由原则可以优先于公正原则。

对不情愿的受害者实施的强奸、猥亵幼童和性虐待的行为当然违背了公正原则,但双方同意的成年人之间的性行为也许就不是这样。冒犯别人的趣味喜好或许不是援引公正原则的充分理由,除非强制别人接受这种冒犯行为。例如,仅仅是我觉得群交是错误的、令人厌恶的这一事实,并不表明我可以把我的感情强加于其他自由自愿的成年人。(此类问题将在第十三章深入探讨。)总之,这些原则可能依特定境遇而相互覆盖,但一般说来,基本上应该强调前两条原则,并且把它们优先性视为可以互换的;而后三条原则应当被置于次要地位,三者的优先性也应该被视为可以互换的。

决定主次序列的特殊方法——境遇或背景

在讨论决定主次序列的第二种方法即特殊方法时,要紧的是要注意到,道德

其他三条原则属于第二类:公正或公平原则(由于大多数人类行为均涉及两个以上的人,一定要对好处和坏处进行某种形式的分配),说实话或诚实原则(源自于一个人公平公正地对待他人的需要),以及个人自由原则(由于只有每一个人自己才真正能够决定自己的利益所在)。

和道德决定不是发生于抽象观念中,而是发生于日常生活的具体境遇中。由于道德或不道德都发生于**特定的境遇或背景**中,对这种境遇和背景必须进行仔细的观察和分析。任何理论、规则或道德原则若不能有意义地应用于现实的人的境遇之中,则必定因其无用而受到怀疑,或许要被抛弃。

这并不是说人们不能从这些特定境遇、特别是非常相似的特定境遇中归纳出一般规则;相反地,这意味着一般规则必须来自尽可能多的特定境遇,得到尽可能多的实在的事实证据的支持。正是由于这个缘故,我反对严格的非结果论的道德方法;我认为所有行为都有结果,道德的或不道德的行为对人类都会产生最重大的后果。这也是我为什么反对严格的“规则”论道德方法的原因;规则常常过于宽泛和普遍化,简直不容置疑,直到人们把它应用于特定境遇的努力归于失败。正是在这一点上,人们发现规则可能听起来是、甚至就是合乎道德的,却完全没有告诉人们在这种和那种特定境遇中该如何行动。

然而,我主张若无强有力的理由则不得违反如前所述的五条基本原则,因此我显然认为,仅仅等候观察每个境遇中发生的事不是培养道德的最有意义的方法。我认为,我们必须从某些综合性的而又合乎人性的基本原则出发。这样,我们就有了行善避恶的某种基础;当考虑做出道德决定时,我们生活中遭遇的不同境遇就不致搅乱我们的思想。由于这些理由,我的道德方法是兼容并包法(即由我所认为的许多不同体系的精华共同构成道德体系)。还可以称之为“混合义务论”方法,即我所说的结果论—非结果论与规则—行为相结合的道德方法,也是一种理性综合法。

这意味着一个人在任何境遇中都要既尊重生命又接受死亡;时刻想着做好事而避免和防止坏事;希望公正地分配由所在境遇产生的好处和坏处;抱有说实话与诚实的愿望;还要有这样的观念,即:只要不违反上述四条原则,对所在境遇中的每一个相关者都准许有个人自由和平等。

于是,每一种境遇都将帮助人们确定如何去坚持或贯彻这些原则。特定的境遇将帮助人们决定是否应该结束生命,应当允许或拒绝哪些自由,什么是要采取的正当行动或不正当行动,什么是对每一个人都最为公平的行为方式。这样,道德的基本原则就将提供人们所需要的统一性,而在涉及道德决定的特定境遇中,个人对这些原则的理解和执行又呈现出同样需要的多样性。

例如,根据善良、公正、诚实和个人自由原则,可以相当容易地说明人不应当偷别人的东西。这就是说,偷窃一般是不正当的,因为它侵犯了别人挣得和占有财产的自由;它没有给失窃者带来满足(尽管可能给窃贼带来满足);它是没有任何完美可言的行为(尽管一个特定的窃贼可能是聪明的和“杰出”的小偷);它不会带来内心的平静,因为能干的人应该凭本事挣得自己的财产;它对靠勤劳得其所得

想一想

考虑道德问题由以产生的境遇或背景有何重要意义?确定道德原则、规则或指导方针又有何重要意义?

按照第二种方法即特殊方法,只有根据道德行为和决定所由以产生的实际境遇或背景来决定基本原则的主次序列。

人道主义伦理学是一种兼容并包的“混合义务论”方法,即结果论—非结果论与行为—规则相结合的道德方法。

我们必须从综合性的而又合乎人性的绝对原则出发,以便奠定行善避恶的某种基础。

的失窃者是不公正的。

于是,我们可以说,仅仅因为自己喜欢或者因为不愿意劳动而偷窃的人,是在做不诚实、不道德的事。然而,让我们假定你的姐姐为了杀死惹恼她的人正在四处寻找她的手枪。此时,你肯定有理由偷走她的手枪,使她不能做坏事,杀人,侵犯别人的自由,对惹恼她的人不公正或不诚实,从而违背所有的五条原则。由于生命价值原则和善良原则比其他三条原则对道德更有决定性意义,你在这种境遇中的偷窃行为就是正当的,因为你如此行事可能救了人命,防止了坏事。

再举一个真实的例子。曾有一架载着传教士的飞机在南美洲亚马逊河一带的丛林中坠毁,惟一的幸存者是传教士的女儿,她为了自救而力图找到通往乡村或城市的道路。她信步走到一条河边,看到一条小船。她不折不扣地遵循犹太教—基督教不准偷窃的诫律,不愿意上那条小船,而是继续徒步穿越丛林。她极其严格地坚守了道德规则,但如果不这样,她就是不道德的吗?根据我提出的道德体系,就可能不算不道德。她可以等一等,看看小船是不是别人丢弃的;过一会儿,当她完全确信小船是别人丢弃的,周围没有人要用这条船或帮助她的时候,她根据生命价值原则而违反不准偷窃的规则就会是正当的。

然而,我们也要注意,她没有义务搭乘那条小船;按照她自己的个人自由,她可以冒着失去生命的危险而选择不偷窃,正如她实际做的那样。她可能进一步推想,无论谁忘了这条小船,他都会比她更熟悉丛林,因而会更有能力生存下来。她还可能为所在之处留下标记,一找到村庄就送村民回来寻找船主。这样,在当时的情况下,她就尽其所能地做到公平了。因此,我们必须行动时所面临的境遇或背景,确实关系到我们开始做道德决定时对五条基本原则的理解和应用;然而,基本原则在任何情况下都是决定或行动的基础。

8.5 人道主义伦理学体系如何起作用

在本章结束之前,让我们考察一下引起道德争论的两项活动,用五条原则加以对照,看看这一体系是如何起作用的。我要运用五条原则进行考察的两项活动是:(1)两位年轻人未经正式结婚的同居,(2)强奸。

未婚同居

假设两位 18 岁的男女青年想要住在一起,充分享受未婚同居关系的好处。双方父母强烈反对他们的这种做法。这对年轻人想做的事是不道德的吗?让我们用五条原则来进行一番分析。

生命价值原则

这里似乎不存在违反生命价值原则的问题,因为没有任何人的生命受到他们

打算实施的行为的威胁。若女青年怀孕,就可能产生堕胎问题;但我们相信这一对男女会采取避孕措施,否则,万一怀孕,就会出现其他道德问题。

善良原则

难以看出对善良原则有什么严重违反,除非有人提出某特定宗教的具体标准,例如,声称这种同居关系是不道德的。然而,如果这对男女不信奉这种宗教,即使其父母信奉,也不能把这种标准强加于他们。这对男女明显地感到同居会给他们本人带来好处,而他们的父母则认为不会。父母们可能感到这也不会给他们自己带来好处;也就是说,这将令他们烦恼焦虑,使他们在亲属和朋友们面前感到难为情,通常会使他们心烦意乱。

公正原则

看起来,公正原则是真正可能影响其父母的惟一原则。这就是说,如果这种安排令父母不悦,那么,对好处的分配是公平的吗?换句话说,这对男女认为他们彼此是公平的,对父母也是公平的;但是,父母们认为孩子们对亲属是不公平的,孩子们的作为冒犯了他们——他们的趣味及其对婚姻的信念。

由此提出两个问题:(1)“上述父母的看法是不许这对年轻人同居并斥之为不道德的充分理由吗?”(2)“子女们必须同父母的生活方式或价值观保持一致的状况要延续到几时?”18岁的年轻人难道没有权利过自己的生活、为自己的行为承担责任吗?

诚实和说实话原则

由于这对年轻人完全公开了自己的意图,看来完全不违反诚实和说实话原则。

个人自由原则

其实,问题集中在个人自由原则上。按照这个道德体系,假若不违背其他四条基本原则,就应该允许个人自由。我认为很难明确地断定这种行为违背了哪一条原则。因此,尽管这对年轻人的做法可能冒犯一些人(显然是父母们)的趣味,但只要他们合乎道德地相互对待,那么,这种冒犯本身并不能否认这两位年轻的自愿成年人的同居权利,如果他们愿意同居的话。当然,这是另一个应当贯彻基本原则的领域,是一个独立的道德争论问题。我们假定这对年轻人已经同意合乎道德地相互对待。当然,在他们的相互关系中若严重地违反道德,就会改变有关其同居的道德性的结论。然而,乍看起来,似乎没有不准他们同居的任何理由。

强 奸

假定某男意欲强奸某女。这会是合乎道德的行为吗?

生命价值原则

无论该女子是否被杀害,由于她的生命与生活质量会受到强奸行为的威胁,

此事肯定将违反生命价值原则。她将要受到性侵害以及其他方面的侵害,不仅在肉体上而且在精神上。

善良原则

该女子在强奸行为中显然得不到任何好处。这一行为惟一可能的好处是强奸者可能获得的快乐,但这种快乐必定被归类为恶意之乐,因为它完全无视受害者的痛苦和不幸。

公正原则

强奸者的行为决不可能被视为对该女子是公正或公平的,因为他将违背女方意愿、未经她的许可而进行强奸,对她的阴部和生命造成极严重的侵犯。

诚实和说实话原则

这一场景也许涉及、也许不涉及诚实和说实话原则,这取决于强奸者是否为了使女子进入可行强奸之地而对她撒谎。

个人自由原则

因为强奸违背了上述所有四条原则,所以决不可能被视为道德的,因而任何男人或女人都不应该有强奸的自由。

8.6 结 语

至此,我们已经坚定地确认了五条基本原则。在这些原则指导下,任何道德体系都能发挥作用。这些原则相当广泛地关注一切人及其道德待遇。它们本身是“准绝对”,因为只有当经验证据和推理充分证明例外的正当性时,这些原则才有例外。然而,一般说来,这些原则将优先于其他一切道德考量。

于是,我的论点是:如果我们承认人的生命的价值;总想着做好事而避免或制止坏事;努力公正公平地分配好处和坏处;尽量做到诚实和说实话;而且,在这四条原则的范围内,还考虑到尽可能充分的个人自由和平等照顾,——那么,我们就有了一个道德基础,在此基础上,个人和团体的许多不同的道德体系,就可以无甚冲突地发挥作用,或者不需要因相互冲突而排除某一体系。

我坚持认为,这里论述的五条原则对于这样的道德是绝对必不可少的,——这种道德将有效地适合于任何地方的任何人,而又让人们自由地以适合自己的文化、社会和个人境遇的独特方式表现这些基本原则。我所设想的理想的、普遍的道德体系可以成功地包容许多彼此无甚冲突的独特的道德体系,它强调“多样性中的统一性”。前四条基本原则提供了这种统一性,它们不是绝对却是准绝对。因此,没有细致而证据充分的理由,就不得违反这些原则。第五条原则提供了这种多样

性,它不但允许而且鼓励所有人探索贯彻其他四条原则的最好途径。这就是说,只要坚持这五条原则(允许有充分理由的例外),不管人们的道德方法是宗教的还是非宗教的,是结果论的还是非结果论的,是“规则”的还是“行为”的,他们都能在这些原则的范围内顺利地追求自己的生活。

例如,如果宗教的和非宗教的道德体系都坚持五条基本原则,它们就可以并行不悖、共同繁荣。一个特定的宗教可能要对其信众提出某些其他道德要求,例如崇拜神、参加宗教活动等,但无论如何不能把这种要求强加于该教以外的人。与此相似,它也不能对非宗教人士采取任何违背五条原则的不道德行为,例如因不接受其宗教信条而伤害或处死他们。另一方面,非宗教的道德家必须考虑到别人的宗教信仰自由,只要人家恪守五条基本原则。而且,非宗教道德家没有仅仅由于不喜欢特定宗教的信仰或做法而违反任何一条原则的自由。

特定宗教对其信众提出比五条原则的规定更高的道德要求,甚至是值得欢迎的。例如,耆那教教徒和贵格会教徒的有关反对结束人的生命乃至一切生命的教规,就比生命价值原则的要求更为严格。

我把这一体系称之为人道主义伦理学。它考虑到最大程度的多样性与差异性,同时也为保护所有人的生命提供充分的稳定与秩序,以便人们探索自己形形色色的道德前景。

在探索尽可能广泛的道德体系时,我还要强调指出,应当允许提出任何道德体系的观点,允许坦率地、诚实地、自由地讨论与争鸣。只要言之成理而非倚仗权势,只要始终认真恪守五条原则,那么,一个道德体系力图说服别人接受其观点就是正当的。如此看来,这五条基本原则可以作为一切道德体系的基本架构。

批判性思考

1. 审查你所熟悉的一套伦理标准或道德规范的体系(例如:你的宗教道德规范、家庭道德规范或你所向往之职业的职业道德规范),说明这个体系或规范体现本章所述的五条基本原则的程度。它还体现了哪些原则?纳入这些原则可以改进人道主义伦理学吗?解释你的答案。
2. 你认为美国作为一个国家遵循五条基本原则的程度如何?它还遵循其他原则吗?纳入这些其他原则(如果有的话)可以改进人道主义伦理学吗?为什么?请详细回答本题的所有提问。
3. 你本人的道德体系或道德规范是什么?它以哪条(或哪些)原则为基础?详细论证这条(或这些)原则。你的体系是如何考虑到个人自由而又保持秩序和稳定的?请充分阐述你的答案。

第九章

结束人的生命

学习目标

读完本章后,你应该能够

- 进一步理解以基本原则、规则或准则为基础确立道德问题的解决方法的重要性。
- 说明基本原则是如何运用于结束人的生命的一般重大问题的。
- 说明基本原则是如何用来解决自杀、保护无辜、战争、恐怖主义和死刑等特殊道德问题的,了解在这些问题上的赞成和反对的理由。

本章和下面两章将考察对于某些情况下的结束人的生命问题持赞成或反对态度的基本理由,还要举出一些实例让读者在考虑到必然面临的有关问题或争论的基础上,通过自己的道德体系寻求解决办法。此外,教师和学生若有兴趣的话,可以参看同各章相对应的道德现场,其中说明了人道主义伦理学(第八章所提出的体系)将如何解决相关的道德难题。这样,读者就不会一味地服从我的解决道德难题的体系(除非他们愿意如此),而是为自己提出这样的道德难题。然而,倘若愿意,他们可以对人道主义伦理学的解决办法进行批判的讨论和评估。人道主义伦理学对本章问题的论述见于现场一,对下一章问题的论述见于现场二,依此类推。

9.1 结束人的生命

一个人可能犯下的最恶劣的道德罪过是结束人的生命。如前所述,生命价值原则在经验上是五条原则中最重要的原则,因为道德本身必以生命为先决条件。因此,人们必须敬畏生命而接受死亡。这是否意味着绝对不可以结束人的生命呢?我们将考察涉及结束人的生命问题的不同境遇,以认清在这些境遇下该如何应用基本原则。

将五条道德基本原则运用于结束人的生命问题。

9.2 自杀

自杀的定义

我在第五章提出了“杀死”和“谋杀”的定义,这里再重复一遍:“杀死”的意思是“把人弄死、害死或剥夺其生命”,而“谋杀”指的是“一个人被另一个人非法杀害,特别是预谋的恶意杀害”。在同一本字典中,“自杀”被定义为“有意地结束自己的生命”。[W.莫里斯编:《美利坚英语传统辞典》,第1287页。]按照这种定义,自杀行为肯定涉及杀死和结束人的生命问题,但要证明它涉及谋杀则是十分困难的。此外,在大多数国家,根据民法或刑法,一般不认为自杀是非法的,因为它只涉及结束自己的生命而不涉及别人的生命。自杀是人们基于自己的思想和情感而做出的关于自己生命的决定。

想一想

你对于自杀问题的一般观点是什么?为什么?

认为自杀不道德的理由

自杀的非理性

认为自杀不道德的最常见理由是:所有企图自杀或实际自杀的人都是非理性的,或者是精神或情感错乱的人。这种观点的代表性说法是“任何精神正常者都不会自杀”。这一理由进一步指出,由于自杀决不是理性行为,因而只能被认为是不道德的。这一假定有个难题,那就是它过于无所不包,如同心理利己主义(见第二章)和严格决定论(见第六章)的理论那样。这种观点的持有者,何以证明所有企图自杀或实际自杀的人若实施这些行为便是非理性的呢?要说有些人由于精神失调而企图自杀或实际自杀,这在经验上肯定正确的说法,其证据就是那些关于自杀的记载和自杀未遂者的说明。然而,也有证据表明,许多自杀企图和自杀行为是深思熟虑的理性决定。

自杀即“故意结束自己的生命”。是否合乎道德,这是个值得怀疑的问题。

许多打算自杀的人常常留下冷静书写的遗书,说明自己何以决定自杀。许多自杀者的家属事后还谈到,自杀者在自杀之前感到平静而满足。事实上,令家属们常常惊讶的是,假定自杀者一辈子常常处于精神错乱、情绪忧郁的状态之中,

有些人认为,自杀始终是非理性行为;不过有证据表明,虽然自杀有时是非理性行为,但有时不是非理性的。

在他自杀的前一刻却似乎内心平静。这或许表明,自杀者找到了他所认为的解决难题的“理性”方法。即使人们确实认为自杀是错误的,它就是十分非理性的吗?

再举个例子,苏格拉底被贵族判处死刑后,有人催促他逃跑,他也有许多逃跑机会,而他却选择了服毒自杀。此前,他同弟子和友人理智地讨论了自己的决定,这就是柏拉图的《克里陀篇》所改编的对话。凡读过这篇对话的人,在任何意义上都很难说苏格拉底是丧失理性的。人们可以不同意苏格拉底的论证或其最后决定,却难以否认他精神健全。总之,认为自杀乃非理性行为的理由,尽管有时是正确的,但不能被证明在任何情况下都是正确的,因而不能借以断言一切自杀行为都是不道德的。

宗教理由

各种宗教都反对自杀,因为它们认为,只有神或上帝才有权赐予生命和结束生命,而人类只是从神或上帝那里“借”来自己的生命,按照道德和宗教的要求尽其所能地生活得好而已。宗教肯定可以提出这种信仰,可以要求其信徒坚持这种信仰而决不自杀。但要不违反自由和公正原则,这种观点就决不能强加于非本教信徒,不管他是不是宗教信徒。此外,不管人们是否信教,这种关于上帝和生命的观点都确有实际问题。D.卡拉汉(Daniel Callahan)在《堕胎:法律、选择和道德》一书中认真地指出了这些问题:

宗教理由认为,只有神或上帝才能创造或结束生命。

(这种观点)预先假定上帝是生与死的最初动因,直接干预自然界和人类事务。这不仅在神学上是可疑的,而且还会在直接关心人的生命方面,掩盖人们界定术语、做出决定和承担责任的必要性。此外,说上帝是“生命权利”的本源,这在神学上是无甚异议的,但仍然没有解决人们应当如何尊重生命权或如何调节生命权之冲突的问题。[D.卡拉汉:《堕胎:法律、选择与道德》(纽约,1970),第417-418页。另见第十一章。]

这一神学问题适用于结束人的生命问题的所有方面,而不仅是自杀问题。因此,当我们讨论这一领域的其他争论时,记住这一问题是有好处的。

多米诺理由

“多米诺理由”的持有者认为,如果你允许在某些情况下结束人的生命,那么,你就会为在其他情况下、以至在所有情况下结束人命大开方便之门。正像宗教理由那样,多米诺理由也适用于结束人命问题的所有领域而不光是自杀。此外,我们讨论任何道德问题,都要意识到这一理由的好处,因为它迫使我们关心道德决定或法律后果。例如,如果我们论证自杀是合乎道德的,那就应该关心这会把我们引向何方:下一步是不是谋杀也就合乎道德了?再如,假若自杀是完全正确的,那

多米诺理由认为,若允许自杀,其他形式的凶杀便会接踵而至。

么,为何仁慈杀死与堕胎又不正确呢?

尽管努力评估规则和行为的后果是重要的,但倘若不能确证一件事必然导致另一件事,我们就不能将这一理由作为反对断定某行为或某人之道德与否的惟一原因。同时,没有任何确定性证据可以证明:如果允许自杀,那么不久便会允许谋杀。我已经说过,大多数国家都已立法反对死刑、堕胎、仁慈杀死,当然也反对谋杀。

公正理由

有人证明,自杀者给身后活着的人造成了许多不公平的困难。这大概是认为自杀不道德的最有力理由了。丈夫或妻子也许留下了绝望困苦配偶和悲痛欲绝的子孙;儿女们也许令双亲背负罪恶感;社会也许失去了自杀者可能做出的重大贡献。这是必须加以认真考虑的理由,因为它涉及公正原则。在自杀问题上,公正原则同个人自由原则有冲突,而要判定自杀是否道德就必须解决这一冲突。

公正理由怀疑自杀行为对自杀者的遗属是否公平。

认为自杀合乎道德的理由

认为自杀乃合乎道德之行为的基本理由涉及一个人对于自己的身体和生命的权利,也关系到一个人做出影响自己身体和生命的决定的自由问题。生命是重要的,但对谁重要呢?当然主要是对生命所有者重要。因为自杀是一个人所做的有关自己生命的个人决定,所以不能把自杀视为违反本人意愿而结束生命的行为。因此,撇开一个人自杀前应认真考虑生命价值这一点不论,自杀完全不违背生命价值原则。然而,一旦个人做出了自己宁愿死不想活的决定,根据这一理由,其他任何人就都无权过问了。

在这里,个人自由原则当然是重要的,善良原则也很重要。自杀完全是个人行为,只有正在考虑自杀的人本人才多少懂得继续活下去是否比结束生命能为自己带来更多的满足、美好或和谐。这一理由强调个人是独特的个体,只有本人才明白自己的生命是否值得继续,因而只有本人才能决定自己的生与死。根据这一理由,只要一个人的推理能力未被严重的精神或情感错乱所损害,那么,自杀的决定就可以认为是理性的。即使在精神十分健全的状况之下,自杀已遂者也不应被指责为不道德,企图自杀者无论如何也不应受到责备或惩罚。

同前面讨论过的就反对自杀的理由所提出的批评不同,对这一理由的主要批评认为,它往往意味着人们对自己的身体和生命拥有绝对权利。换句话说,它暗示个人自由原则毫无限制,而这一涵义可能产生一些难题。

例如,即使严重传染病患者不想被隔离,因为这会限制他的身体和生命的自由,但其自由仍然必须予以限制。否则,他就要对其他许多无辜者的疾病和死亡负责。这就是说,由于头四条基本原则具有优先性,他支配自己身体与生命的行动自由就必须予以减少。与此类似,如果某人打算实施的自杀肯定会影响到他人(例如他所赡养的人)的生活和幸福,那么,对于他的支配自己身体和生命的个人自由,



研讨实例

实例 1 晚期癌症

威廉已 60 岁了，数月前得了一种不宜手术治疗的癌症，现已到了晚期。他不愿意住进医院或晚期病人收容所，而愿意呆在家里痛苦地挨着。他失去了生活的一切乐趣：不想吃饭、饮酒、抽烟，也没有了以前的其他爱好。他立下遗嘱，惦念着一切未了之事。最后，他对妻子和两个十多岁的孩子表达了自杀的愿望，——他说要庄严地死去，不愿意苟延残喘，听凭病情恶化。他的妻子和孩子们不喜欢这个想法，却同意他的这一观点：选择是他自己的事情。他开枪自杀了。

实例 2 青少年自杀

琼今年 18 岁。自从出生以来，她在一个又一个寄养家庭生活过。她多次住进精神病院治疗重度抑郁症。她吸过毒，不过现在不吸了。她曾两次怀孕、两次堕胎。她觉得自己没有真正的朋友，又找不到父母，也不能好好上学或上班。虽然同几位精神病医生和心理学家交流过，但她觉得自己或生活毫无好转的迹象。她最终冷静地做出决定：自己已经活够了。她大量地服用了巴比妥类药物，没有留下自杀遗书，也没告诉别人她做了什么，就这样死去了。

就至少必须提出可能的限制问题。

一般说来，无论赞成还是反对自杀的道德性的论点，都不提倡结束自己的生命。无论持何种见解，大多数人或许都会强调要运用一切可能手段防止人们自杀。然而，赞成者一方大概会考虑到对于做决定的更大的个人自由。例如，“自杀始终不道德”的主张者可能提倡对那些打算自杀的人从身体上和法律上强行管束；而“自杀可能合乎道德”的主张者则会尽力防止人们自杀，但不会使用强制力从而否定人们做出自己的理性决定的自由。

至于受助自杀问题，我们将在第十章进行讨论。

为保护无辜（包括自己）而杀人是否合乎道德是值得怀疑的。

9.3 保护无辜（包括自己）

反对为保护无辜而杀人的理由

反对为保护无辜而杀人的理由实际上只有一种，它基于少数几个道德体系的拥护者（和平主义者、耆那教徒、康德义务伦理学信奉者）的关于“结束人命恒为恶”的假定。这一假定可能是同生命价值原则的词句最为一致的观点，因为它不惜代价地尊重人的生命。按照这种观点，所有人的生命都应该受到尊重，不得以任何理由杀人，甚至当一个人的生命受到另一个人威胁时也是如此。在这种情况下，受威胁者为了防止被害，可以采取除了暴力和杀人之外的一切措施；但即便是为了自卫或保护其他无辜者，也不得杀死别人。

想一想

你对于为保护无辜（包括自己）而杀人这一问题的一般观点是什么？



实例 1

一天下午,埃德听到住房的后间有点动静,就从书桌抽屉里拿出子弹上了膛的自动手枪去探个究竟。他惊动了正在翻腾他的橱柜抽屉的一个 18 岁男子。这个男子手里没拿武器,或看不出他有武器。埃德问他在干什么,这个青年便向后门跑去。埃德瞄准他的后背,连开三枪,打死了他。埃德枪杀这个青年的行为是合乎道德的吗?

实例 2

一天晚上,22 岁的玛丽参加派对后很晚才回家。她一进卧室,一个男人就从门后向她猛扑过来,一只手臂按住她,另一只捂住她的嘴。他使劲把玛丽拖上床。她想要大叫,他就接连打她的脸和身上。玛丽拼命把他推下床,推向

地板。在他恢复身体平衡的当儿,玛丽从床头桌抽屉里拿出子弹上了膛的手枪。当那个男人又站起来要扑向玛丽时,玛丽连开数枪,打死了他。玛丽的行为是正当的吗?

实例 3

事情发生在一个拥挤的露天市场,市场中央有一座钟楼,钟楼上有一步枪向外射击,有几个人(包括儿童)倒在地上,其中三人重伤,三人死亡。警察花了数小时工夫想叫狙击手放下武器出来,但他继续向商店的窗户、附近的停车场和街道射击。有位身为一等射手的警官,带着一支连发步枪,设法躲到一个可以准确射击的位置,但此处只能击中狙击手的头部。他这样做了,当即打死了那个狙击手。这位军官打死狙击手的行为是正当的吗?

戒除杀人自然是令人赞美的理想,而且大多数人都能终生奉行之。对这种观点的主要批评是,它没有考虑到人的存在的所有复杂性,特别是忽视了这一事实:有些人——幸而为数极少——不尊重别人的生命。如果每个人都能完全尊重人的生命,那么,或许每个人都能完全做到无论如何绝不杀人。基督教耶稣的所谓“爱仇敌”以及“人家打你的左脸,再把右脸伸过去”的训诫,当然表达了这一理想。然而,很少有基督教徒或其他人愿意坚持这种理想。人们简直认为这对无辜者是有伤害的、不公平或不公正的;对那些违背不杀人理想、会剥夺无辜者生命的杀人者,除了杀死他们,往往无法阻止他们杀人。

赞成成为保护无辜而杀人的理由

赞成成为保护无辜而杀人的理由通常基于两个假定:第一,尽管生命价值原则提倡尊重所有人的生命,但当清楚地看出有人不再承认他人生命的价值时,人们便有权利、实际上也有道德义务去保护任何无辜者的生命,包括自己的生命。第二,保护无辜者的好处远远超过杀死一个威胁杀害或确实杀害了无辜者的人所带

对“反对为保护无辜而杀人”这一理由的主要批评是:它没有认识到人的存在的复杂性,不懂得有些人会违反所有的五条基本原则。

人们有权利和义务保护无辜者(包括自己)的生命。保护无辜者的好处远远大于杀死伤害无辜的凶手的坏处。

来的坏处。这一理由的实质是,由于威胁杀人或确已杀人,这样的人在某种意义上就丧失了自己的生命被尊重的权利,当除非杀死他们则不能阻止其行为时尤其如此。这一理由对生命价值原则加以限制的表述是:除非为保护包括自己在内的无辜者,人们决不应该杀死他人。

对这一理由的主要批评是,暴力往往引发更多的暴力,一旦允许杀人,哪怕是为了保护无辜,暴力就会没完没了(又是多米诺理由)。宗教理由在这里也是适用的,它还批评说,只有上帝才能创造或撤消生命,上帝以其无限的智慧,将以某种方式适当地惩罚杀人者。在任何情况下,杀人无论如何不是人的权利。宗教理由容易招致的批评,与讨论自杀问题时所谈到的相同。

9.4 战 争

认为战争不道德的理由

《标准大学词典》将“战争”解释为“民族或国家之间,或同一国家的不同党派之间公开进行的武装冲突”。这里还可以补充说明:“在战争中,平民(其中多数是完全清白无辜的)通常遭到暴力杀害。”除了所谓冷战之外,任何种类的战争几乎都不可避免地伴随着大规模屠杀,所以,战争是对生命价值原则的巨大威胁,人类应当尽一切可能,努力避免战争。20、21 世纪,反对战争的理由有所增加,因为先进的军事技术、特别是一些国家的核能力有可能导致世界的毁灭。爆发世界大战的可能性似乎减小了,至少各个大国已经开始认识到势将毁灭一切的核战争是无益的。然而,世界各地的小规模战争似乎有增无减,尽管均未使用核武器,但它们对生命及有关地区环境的毁灭与破坏,仍然是爱好和平的人民和国家所难以接受的。而且,此类小规模战争不可避免地要吸引核大国的卷入,由此使得任何战争都会成为对世界和平的威胁。

认为战争不道德的主要理由是:战争直接而严重地违反了生命价值原则。战争不光涉及一个人杀死另一个人,而是依战争的规模不同,可涉及对多达数百万人的大屠杀。而且,特别由于现代军事技术,战争必然造成大量无辜平民的无谓牺牲,其中包括许多儿童。反战人士认为,从长远看来,战争所得极少,而带来的生命和财产的损失极大,以致不得不视之为不道德行为。事实上,战争是一切人类行为中的最不道德行为。

越南战争期间,真诚的反战者和直率的和平主义者的人数急剧上升,上述观点广为流行。和平主义者认为,应该在世界范围内制止一切战争,对付暴力和侵略的手段决不应该是类似的暴力,而应该是非暴力和非侵略。例如,他们认为,必须用尽一切和平努力以避免开战;即便国家遭受侵略,平民也应努力安抚凶暴的侵略者,而不应诉诸暴力。尽管由于 1900 年以来的许多毁灭性战争,这种极端反战

想一想

你认为战争道德不道德?为什么?

战争是否合乎道德是值得怀疑的。

解决问题的办法是以和平手段对付侵略与暴力,也就是以非暴力安抚敌人。

论点逐渐流行起来,但其持有者在世界人口中仍占少数;多数人主张一种稳健温和的观点,这就是不侵略其他民族或国家的总方针。

认为战争合乎道德的理由

尽管我相信极少有人公开拥护以战争作为解决人类问题的普遍手段,但有一些赞成战争的传统理由,应该加以考察。

战争乃人口过剩的最佳调节器

视战争为人口过剩的最佳调节器的观点,基于世界人口增长速度过快这一事实。战争可以有效地减少人口,因而有助于卓有成效地解决这个难题。当然,这一理由缺乏道德说服力,因为可以采用其他替代办法,在我们的科技型社会尤其如此。此外,人们有力地证明,经由战争实现的人口控制,其质量很差,因为通常正是青年——所有社会的最大希望——在战争中的伤亡率最高。不管怎么说,许多国家都已找到了减少人口的其他替代办法,而不诉诸破坏性、毁灭性的战争。

战争乃发明之母

有人提出了这一理由:战争是社会能够开发和试验先进技术的惟一途径。毫无疑问,为了军事目的而取得的许多技术进步也被应用于和平目的。有些技术进步直接取决于战争,例如先进的外科技术、修复术器械以及整形外科都是在朝鲜战争期间发展起来的。没有战争,这些技术肯定也能开发出来,不过或许要用更长的时间。显然,人们必须考虑到这种“发明”必须付出的代价。此外,确定无疑的是,没有战争也可以进行技术开发(例如通过太空开发计划),尽管和平时期的开发可能较缓慢或更昂贵。

战争可促进经济增长与民族团结

许多人认为,没有什么东西比共同努力实现民族目标(例如赢得战争)更能实现民族团结。此外,有人认为,这种团结常常同战争器械和物资的生产有关,从而创造高涨的经济福利和繁荣。这一理由在“二战”期间和战后、尤其在美国特别流行。“战争努力”使该国的团结达到前所未有的程度,尽管战时物资短缺,但该国却实现了一直持续到战后的经济繁荣。这个国家以前所未有的规模大量生产飞机、坦克、兵器和其他物资;战后,制造厂大量生产和平时期的物资——汽车和器械,大量建造住宅,这些正是全体居民在四年的匮乏之后所渴求的。然而,又经历两次战争之后,战争制造分裂的负面影响得以凸显,人们开始认识到通过战争而实现经济繁荣的沉重代价。事实上,当前的反恐战争虽然不是我们的经济难题的惟一因素,但肯定是个推动因素,因而不利于我们的经济。“二战”以来,没有战时生产的不少国家能够团结并取得经济福利,这一事实激励大多数人寻求达到这些民族目标的其他途径。

战争乃“难免之恶”——正义战争论

支持战争的理由中最富有道德意义的或许是说：虽然战争一般是不道德的，但在某些状况下，也有所谓“道德的正义战争”。从罗马天主教的教义中可以找到这种理由的实例。在讨论这一理由之前，我要强调指出，它基本上适用于常规战争；此外，若假定这是罗马天主教会现在持有的观点，则是错误的。鉴于这两点所蕴含的对“正义战争”的否定意义，可以认为下述诸多条件是对“道德的正义战争”的定性描述：

必须是由合法的当权者所进行的战争；必须是旨在维护确已受到侵犯的毋庸置疑的适当权利而进行的战争；必须是一切和平解决的努力均告无效之后的最后手段；可能获得的好处必须超过可能产生的不幸；必须能够合理地期望正义必胜（必然失败的战争无论多么英勇崇高都是非理性的，因而是无法辩解的）；必须抱持正当的目的，即旨在矫正不公正，而不是仅仅为了张扬国威、扩大影响或扩张领土（领土不是战争的正义目标），战争也不得服务于令异教徒皈依基督教的计谋；战争的方法必须合法合理，也就是要符合国际协议，符合我们本性的理性特质，符合基督教的道德教义。[约翰·P.奥康奈尔编：《天主教百科全书》（“圣经”条）（芝加哥：天主教出版社，1954），第278-279页。]

这段引文出自《天主教百科全书》。这部百科全书接着指出，有关战争考虑的任何状况都可能模糊性和不确定性，这段引文本身自然也有许多不明确和模棱两可的话。然而，它确实提供了一些具有道义基础的准则：发动战争的原因必须相当严重，以致压倒了战争之恶；作战国不得为了国威、领土或扩大影响而战；“不得令异教徒皈依基督教”这一对战争作用的限制应加以扩展，使之包括“不得对其他宗教、种族或不信仰侵略者之政策或宗教的民族进行信仰改变或加以惩罚”；必须已经用尽了一切和平解决的手段；一旦宣战，交战国的方法必须合法合理。然而，即便是这样的正当理由，似乎也仅仅适用于有限的常规战争，因为不可能有任何严重的政治形势足以证明非常规战争的合理性，这种战争有可能引爆第三次世界大战，有可能冒着彻底毁灭人类和地球的危险。

核战争的不可辩护性

如果用心考虑一下核战争可能导致的彻底毁灭，那么，即便是支持正义战争的理由也变得苍白无力了。这种情况甚至影响到对有限战争的任何辩护，因为一场有限战争总有可能引发大规模核战争的大破坏。考虑到人类一般具有的暴力倾向（人类是摧毁自身的惟一物种），幻想哪一天能完全消除各种类型的战争，或许要求太高而难以奢望，尽管现在和将来人们都应该为此而付出一切努力。然而，除了这种努力的效果之外，还应该遏制任何小型战争，不允许其迅速膨胀为核战争，尤其是

鉴于核战争可能造成的大劫难，为战争辩护的大多数理由，包括正义战争论，均不能成为核屠杀的根据，——此种战争是不可辩护的。

想一想

核战争会是正当的吗？

那些拥有大型核武库的国家更应如此。赞成战争的任何理由,包括正义战争论,都不能为核屠杀提供道德辩护。

9.5 恐怖主义

C.卡尔在《恐怖的教训》一书中为“恐怖主义”给出的定义是:

针对平民蓄意发动的战争之当代名称或新式称谓,其目的在于摧毁他们支持领袖或政策的意志力,而在此种暴力的实施者看来,这些领袖或政策是可恶的。[C.卡尔:《恐怖的教训》(纽约,2002),第6页。]

许多人可能认为恐怖主义是20和21世纪发明和实施的東西,但蓄意以平民为目标的攻击同战争本身一样久远。恐怖主义是包括美国在内的每一个国家都实施过的一类军事斗争,卡尔还称之为全面的、毁灭性的或惩罚性的战争类型。恐怖主义可以追溯到古罗马时代,基督教徒和穆斯林相互实施恐怖主义的十字军东征,美国的印第安人国内战争期间,法国大革命,两次世界大战,朝鲜冲突,越南战争以及阿富汗与伊拉克的恐怖主义战争。其他的现代恐怖主义袭击发生于爱尔兰和英格兰,以色列和巴勒斯坦,俄克拉荷马城联邦大楼,对纽约世贸中心的第一次轰炸,当然还有2001年彻底摧毁世贸中心的9·11事件,——在这次事件中死亡3000余人,其中绝大多数是平民,还有许多人受伤。

恐怖主义的主要意图在于对主张、意识形态、世界大事或文化方面的某些严重纷争实施暴力抗议。恐怖主义者似乎认为,能够有所作用的惟一的抗议形式就是要杀伤或多或少的平民,其意图在于促使他们不支持袭击发生地的政策或意识形态。然而,卡尔成功地论证说,尽管恐怖主义在历史上不断发生,但它一直是失败的,因为遭到这种袭击的平民却转而反抗和抵制袭击者。例如,就2001年的9·11事件而言,袭击甚至强化了美国政府和民众反对恐怖主义者的决心。[同上书,第12页。]重要的是要注意到,恐怖主义者实际上是作战的士兵,尽管这是不同类型的战争,他们拥有财政基地、优良的通讯系统和高超的智力;而且,就9·11袭击而言,还有一些主权国家赞助和支持其各种需要。不论9·11袭击是多么的可恶,人们必须承认袭击者的独创性。他们不需要导弹,而是强占装满汽油的民航客机作为导弹,这就需要恐怖主义的飞机驾驶人员像自杀士兵一样行动。他们的智力比我们的要高超得多,——在事件果真发生之前,我们谁都不知道会有恐怖袭击。

支持恐怖主义的理由

尽管印度的圣雄甘地和美国的小马丁·路德·金提出了非暴力反抗的主张,但在愤怒者所在的文化和民族中形成的许多组织(其中多数组织在所谓第三世界国家),开始认识到非暴力抗议的最好结果是被忽视而毫无效力,而最糟糕的情况只

有一种古老的、破坏性极大的战争方法,这就是恐怖主义。

想一想

什么是恐怖主义?它同其他类型的战争有何不同?

想一想

你认为伊拉克战争是一场正义战争吗?为什么?

能是被其压迫者所杀害。因此,诸如炸弹袭击、绑架人质和游击战之类暴力行动就被视为迫使当局承认他们的惟一的可靠途径。

由于这些组织认为他们会继续被忽视,他们便诉诸暴力以引起人们对其事业的关注。无辜者确实会因此而死于非命。但恐怖主义者推断,凡不支持其事业的人都不是无辜者;因而他们不在乎死人。他们认为自己是在为权利、自由、文化、宗教或领土而战斗,战斗就要死人。

反对恐怖主义的理由

反对恐怖主义的主要理由是:过度的暴力,尤其是危害无辜者生命的过度暴力,是不可饶恕的。正如其鼓吹者所坦言,恐怖主义**就是**战争,不过是不宣而战的战争,肯定不是保护无辜者的战争。如前所述,人们能够为正义战争辩护,正义战争是负责的公开宣战,并且是由双方的武装部队专为保护无辜者而进行的战争。但是,恐怖主义采用大范围的暴力,屠杀无辜的旁观者,这在道德上是不正当的。反对恐怖主义的人们认为,不公正必须通过理性、谈判和其他和平途径加以矫正。这也许颇费时日,却对每一个相关者都更加安全。而且,恐怖主义通常无助于其拥护者的事业,因为它激起对手还以更严重的恐怖主义。它还常常令其事业的一部分追随者成为敌对力量,这些追随者认为恐怖主义是不道德的。因此,根据反恐人士的意见,恐怖主义决不可能是正当合理的。

恐怖主义的语义解释与双重标准

恐怖主义是一种暴力。由于它是蓄意针对无辜者的暴力,因而一般被认为是邪恶的,并遭到普遍谴责。如前所述,结果论的理论可以用来支持恐怖主义。但这种理论实质上意在证明针对无辜者的暴力之正当性,因而缺乏理性的说服力。与此相对照的非结果论,例如康德的理论,认为恐怖主义否定了人的内在价值,因为它把人仅仅作为手段而不是目的。

关于恐怖主义这一概念,I. 普里姆拉兹注意到这样的蹊跷:“没有人认为自己和自己的行为是恐怖主义,也没有人认为自己的同情对象或自己所支持的同情对象的活动是恐怖主义。正如流行的俗话所说,这个人的恐怖主义是那个人的自由战士。”[I.普里姆拉兹编:《恐怖主义的哲学问题》(纽约,2004),第 xi 页。]换句话说,自身利益和不公平造成了“我们与他们”相对立的对话框架,从而在有关恐怖主义的公开论辩中,对该术语的运用助长了双重标准。

另一条双重标准涉及“非国家”的行为者(例如“造反者”)与得到政治国家支持的类似暴力行为的实施者。恐怖主义几乎在其定义上就是仅仅适用于造反者而不适用于国家代理人的词语,当人们所说的国家是自己的政治国家时尤其如此。

因此,作为优秀的批判性的思想者,作为受过伦理学理论训练的人,为了就恐

在公开论辩中对恐怖主义的语义解释显示了双重标准,也就是“我们与他们”的对立心态和参照标准,一方面谴责非国家行为者的暴力行为,同时又容忍以国家——特别是自己的国家——为行为主体的类似行为。



实例 1

一个沿海小国拥有商业港口和自然资源,而毗邻的一个内陆大国则需要这些东西。大国为使用港口和进口资源同小国进行谈判,双方达成了协议,并已履约多年。然而最后,大国的新政府决定,它使用离边界如此之近的自然资源不应付钱,而且它应该完全控制当时所用的港口。新的谈判破裂之后,这个大国便入侵了小邻邦,而小国则积极地自卫反击。大国有理由发动战争吗?小国的自卫反击是正当的吗?

实例 2 伊拉克战争

美国对伊拉克入侵在多大程度上符合天主教对正义战争的描述?你在多大程度上认为这一入侵在任何状况下都是完全正当的?你在多大程度上认为这对双方都是一场恐怖主义战争?请具体回答。

【旧版本实例 2】

20 世纪 40 年代,欧洲大陆的一个大国一再声称它要成为统治世界的强国。这个国家凭着最新的战争器械和武器装备,凭着其战斗力惊人的陆、海、空三军,进攻了几个小国。它进攻受害国的手段极其残酷,甚至在征服了被侵略国之后,酷刑和大屠杀仍在持续。这个侵略国似乎在它入侵的每个国家都实行既定的种族灭绝计划,只饶恕健康的、年轻力壮的白人男女。另外几个欧洲大陆以外的大国结成同

盟,为了使侵略国停止其野蛮侵略,同它进行了谈判,但没有结果。最后,同盟国向侵略国宣战,同它进行了一场无核战争。侵略国的行为是正义的呢,还是同盟国的宣战是正义的?[该实例见《伦理学理论与实践》(即本书 1980 年第 2 版的中译本,北京大学出版社 1985 年版)第 185 页。考虑到作者下文谈到的伦理学理论对“战争与恐怖主义”之“实例 2”的分析似乎是针对该案例的,故增补于此。——译者]

实例 3 有大国支持的小国内战

一个拥有丰富自然资源的远东小国饱受意识形态的分裂之苦。其一半人口拥护共产主义政体,而另一半人口则拥护民主政体。有两个大国从这一斗争中渔利:甲国支持共产主义集团,而乙国支持民主集团。两个大国在这个远东国家的矿山、工厂、土地和金融投资等领域均有利害关系。当小国的两个集团在争取控制全国的斗争中因不同意识形态而彼此宣战时,两个大国便开始提供资金、武器和物资并派遣军事顾问支持各自的一方。当民主集团受到削弱、趋向失败时,乙国的支持更加升级了,派遣自己的陆、海、空部队直接卷入战争,以除了核战之外的一切手段援助民主集团。这个远东国家的两个集团在同对方的战争中在多大程度是正当的?分别支持一方的两个大国在多大程度上是正当的?

怖主义是否合乎道德提出论证周密的依据,重要的是要对政治语言涵义的细微区别保持警觉,要弄清自己对恐怖主义一词的理解。此外,人们要努力认清激起和支持恐怖主义的社会的、经济的、政治的和文化的状况,这不是要将恐怖主义行径合理化或合法化,而是要尽可能地消除此类状况。尽管某些状况可能有助于说明恐怖主义的起因,但此类状况不可能证明恐怖主义具有正当理由。

9.6 死 刑

定 义

根据大多数辞典的解释,“死刑”就是“因某些罪行而予以处死”。这些罪行常被称为“死罪”。在不同社会中,死罪各有不同,从偷窃到凶杀均有死罪。在大多数社会里,特别在美国社会,死刑通常适用于凶杀(尤其是谋杀)或企图进行肉体伤害或杀害的绑架,有时适用于危及本国人民生命的叛国罪案例。

刑罚理论

读者应该先回顾一下论奖赏与惩罚的第七章,尤其是关于何时、为何应予刑罚的三种主要理论的论述。不过,为了便捷起见,可以将这些理论简述如下。

惩罚论(应得理论)

惟有值得刑罚之时方予以刑罚,而量刑轻重必须合乎应得的程度。刑罚的目标只有一个,即惩罚由于犯下某种恶行而应该得到惩罚的人;刑罚必须同罪行相当。

功利论(结果理论)

刑罚必须始终以社会善为目的。若刑罚将为人民带来好处,就应该予以刑罚;若不然,则不应予以刑罚。刑罚的实施必须始终旨在行善,例如,为了阻止以后的犯罪,为了保护社会,或为了改造罪犯。

赔偿论(补偿理论)

惟有犯罪行为或罪过的受害者所受损害得到赔偿或补偿,才合乎公正。

可以想见的是,所有上述刑罚理论至少有时候能接受死刑,有时候不能接受。例如,死刑肯定适合惩罚论,但仅当受惩罚者确实应得死刑之时。功利主义者也可能赞成这种刑罚,但仅当死刑将会带来最大量的好结果之时。再如,假若赔偿论者认为对凶杀的惟一补偿就是处死凶手,以使受害者得到满足和补偿,那么可以相信,他们也能够接受死刑。然而,大多数赔偿论者或许认为,这种刑罚实际上会妨碍对受害者做出适当补偿,因为,比如说,罪犯再也不能活着为受害者谋取利益了。

认为死刑不道德的理由

惟有值得刑罚之时方予以刑罚,其量刑轻重必须合乎应得之程度。

刑罚惟有为每一个人带来好结果才是正当合理的。

惟有犯罪行为或罪过的受害者所受损害得到赔偿或补偿,才合乎公正。

可以想见的是,所有上述刑罚理论有时能接受死刑,有时则不能接受。

违反生命价值原则

许多人以死刑直接违反生命价值原则为理由而反对死刑。他们认为,死刑就是社会针对其成员的凶杀(社会凶杀)。这种观点还认为,如果说在其他情况下结束人命是错误的,那么,在这种情况下结束人命也是错误的。这种观点接着指出,死刑确实发挥了社会的一种惩罚或报复功能,但在文明社会里,这不应该是结束人命的充足理由。

对罪犯的受害者或社会的影响

处死罪犯也不能令受害者复活,无论如何也补偿不了受害者的遗属。因此,除了满足社会的报复需要或受害者的惩罚需要,结束罪犯的生命确实毫无意义。在死刑的反对者看来,这不是文明情感。他们认为,死刑鼓励暴力行为、报复或惩罚行为和社会上的任意凶杀,因为它导致这样的理论:若社会可以杀死社会的成员,那么个人也就可以自行报复。

无效的阻遏性

我们将会看到,死刑对全社会犯罪的阻遏性是赞成死刑的最常见理由之一。然而,其反对者认为,没有任何决定性证据支持这种主张。他们以历史事实证明自己的观点,指出:当英国以死刑对付窃贼时,扒手们就在观看绞死窃贼的人群当中行窃。他们还质问:假若死刑有很好的阻遏作用,那么,以绞死、枪决、毒气室处死、注射致死等方式执行死刑,为什么不用电视转播或者在狱外进行,而要在狱内较为隐蔽之处执行呢?他们进一步论证说,甚至在监狱中,恰恰在死刑室外面,也有凶杀案。因此,他们声称,死刑没有有效的阻遏作用。

处死无辜者

有时候对被控死罪者的死刑判决,主要依据的是偶然性次要证据。因此,很可能对无辜者处以死刑。于是,这一观点接着指出,死刑乃道德之恶。此外,由于被指控死罪的富人们请得起好律师,最经常被判死罪的是穷人,常常是少数种族的成员,例如美国黑人、西班牙裔美国人和土著美国人。这意味着对于犯有类似罪行的人,死刑的适用可能是不平等的。众所周知,随着DNA(脱氧核糖核酸)或指纹检查技术的应用,处死无辜者成了更加普遍的问题。20世纪发明的这项检查,使得法庭专家能够从人体(例如唾液、血液或精液)提取样本,同在作案现场或受害者的身体和衣物上找到的材料进行对照。这项检查不仅有助于确认罪案的犯罪者,而且有助于查明其实无罪却被宣称为罪犯并常常在等待死刑的人。此外,其他一些状况,诸如不可靠的所谓监狱线人、不合格的辩护律师以及上文谈到的种族歧视,均造成了许多应予撤销的死刑罪案。伊利诺伊州州长最近在该州停止了死刑执行,并根据所有上述理由宣布暂停。他说:“除非我确信在伊利诺伊州被判死刑

想一想

你认为死刑有道德正当性吗?为什么?

死刑直接违反生命价值原则,它是由社会有计划地执行的“凶杀”。

死刑不能令被凶手杀死的受害者死而复生;除了表示报复,它无论如何也不能为死难者的遗属做出补偿。

没有任何决定性证据证明死刑确实起到阻遏作用,特别是由于大多数死刑都是较为秘密地执行的。

有可能不公正地处死无辜者;同穷人和少数种族成员相比,能请得起优秀律师的富人被判处死刑的案例较为少见。

死刑排除了改造的任何可能性；在犯罪受害者失去的生命之外，又失去了一条杀人犯的生命。

想一想

对于已被科罪的杀人犯，你能提出什么替代死刑的惩处办法吗？

死刑对于被处死的杀人犯显然是阻遏力量，但它也阻遏其他有凶杀企图的人。

死刑的代价小于监禁（批评者质疑此点），也没有任何理由让无辜的、辛勤劳作的纳税人供养犯罪的杀人犯买单。

的每一个人都确有其罪，除非我在道义上确信没有一个无辜男女面对致死注射的刑罚，任何人都不会遭此厄运。”[《加利福尼亚州贝克斯菲尔德》（2000年2月），第45页。]此言既出，他便赦免了所有等待死刑执行的囚犯，处以终身监禁而不得假释。

对改造之可能性的否定

认为“死刑是对改造之可能性的否定”的观点指出，死刑毫无用处，只能加重原先的犯罪已经造成的不幸，——它夺去了两条人命，而不只是死于犯罪的一条人命。死刑的反对者问道：社会若采取教育和其他办法改造杀人犯而废除杀人的死刑，难道不是更有价值吗？他们进一步论证说，大部分杀人者是由腐败的社会或早先的不幸环境（例如虐待儿童的父母）塑造而成的，如果反过来对他们进行再教育，他们就能成为社会上的有用之人。

赞成死刑的理由

有效阻遏的理由

赞成死刑者坚决不同意认为死刑不是有效阻遏的观点。他们以无可辩驳的逻辑证明，死刑因结束了杀人者的生命而阻止其再度杀人。他们承认普遍的阻遏作用可能还缺乏决定性证据；但他们坚决相信，如果让人们明白自己不得不因犯罪而面临死刑处罚，就能防止许多人杀人，或至少使他们三思而行。在死刑支持者看来，死刑未能始终发挥有效阻遏作用的原因，就在于死刑运用得不够。许多死刑支持者还赞成让大家观看经依法判决的杀人犯的死刑执行场景，以便更有效地强化死刑的阻遏作用。

经济理由

没有任何证据表明可以成功地改造杀人犯；“终身监禁”的判决很少真正意味着服刑“终身”，因为许多杀人犯七年或十年之后就被开释了。有的被释放后又再次杀人。鉴于这些事实，死刑支持者认为，让无辜的纳税人供养狱中的长期或终身服刑的杀人犯，其代价太过昂贵了。他们问道，为什么无辜者要为持续供养已自我证明不宜活在世上的罪犯们买单呢？其罪行极其严重，没有任何理由让他们存活下去，而让无辜的人们负担其生活费用。

对经济理由的批评认为，考虑到死刑案件常常必须经历的所有上诉和法院诉讼，判处罪犯死刑所付出的代价要高于判处终身监禁不得假释的代价。不过，对经济理由的主要批评是，当人的生命、甚至当应受苛责者的生命面临危险时，文明社会和人类所关心的不应是金钱的花费。尽管终身监禁代价高昂，要实现改造规划则代价更高，而处死囚犯比改造来得低廉，但经济理由的批评者认为，努力使人的生命发挥效用比结束生命更为合乎道德。他们问道，认为维护人的生命并实现可

能的改造尚不及单纯省钱重要,这岂不是太无人性了吗?当我们讨论维护无辜的晚期病人的生命要付出的代价时,还会碰到这一争论。

对社会法律的影响

有些人认为,若掌握了适用死刑的选择权,我们就赋予了整个刑法实施体系以强大的制裁力——我们就有了强制实施刑法体系的有效手段。例如,假定有个罪犯被宣判犯有武装抢劫罪,先在狱中服刑,后来又被释放。正是死刑制度使他想到,他若再次武装行劫,在第二次犯罪中又打死了人,那就可能被处以死刑。

这种制裁理由表明,死刑威胁必将阻止犯罪性质的逐步升级,反过来又赋予整个刑事审判制度以实力。死刑威胁甚至能促使罪犯在武装抢劫中不使用“武装”,从而把无辜者被杀害的可能性降至最低限度。

对这一理由的主要批评是,另有较为人道的方法赋予法律实施体系以制裁力。没有死刑照样有高度有效的法律体系(例如在英国);没有任何决定性证据证明死刑制度对偷窃犯、贪污犯、强奸犯和通常不可适用死刑的其他罪犯有什么阻遏效果。有效诉讼和公正刑罚似乎具有同维持死刑的刑法体系相同的甚至更大的防止犯罪的效力。

杀人犯丧失了权利

另一条赞成死刑的理由回应“违反生命价值”的观点指出,杀人犯既违反了道德也违反了法律,因而丧失了享受道德待遇的权利。正如你要打死威胁无辜的社会成员的疯狗或野兽一样,你也应该惩罚杀人犯。有些人进一步认为,死刑只不过是另一种形式的自卫,即适用于整个社会的自卫。正如个人有权利保护自己、对付威胁自己生命的杀人者一样,社会也有权利保护自己,以确保任何曾经的杀人者不再杀人的方式处置之。他们认为,监禁不是确保此点的恰当方式,因为杀人犯可能被假释或逃走,正如最近在得克萨斯监狱有人逃跑,又有人被杀害。因此,根据这一理由,死刑是合乎道德的。

杀人犯应该失去某些权利,似乎确实如此。问题在于,这些失去的权利是否应该包括其生命?某些杀人犯已经证明自己是相当危险的,因而失去了在其他无辜者中间自由生活的权利,但这意味着他们必须被处死吗?而且有这样的案例:杀人犯被假释之后一直过着正常生活,甚至正在对社会做出积极贡献。甚至有这样的罪犯,他们还在坐牢期间就为社会做了好事。

改造之无效性的理由

在回应反对死刑论的理由中,以对被处死者改造无方为基点的理由是:改造、特别是对杀人犯的改造,是无效的,并且往往是不可能的。对于连环杀手或碎尸凶手,你如何予以改造呢?首先,谁也不能确信某人是否已得到改造。在这个问题上,心理学和社会学都是不精确的科学。其次,怎么可能改造 C.曼森、T.邦迪或 J.达默

死刑令法律得以强制执行,赋予法律以力量和制裁作用,有力地鞭策着每一个人服从法律。

杀人犯已经丧失了享受道德待遇的权利,因而结束这种人的生命并非不道德。

即使改造并非不可能也往往是不可行的,对于连环杀手和碎尸凶手尤其如此。



研讨实例

实例1 两个大学生的谋杀案

有两个男大学生,一个18岁,一个19岁,合谋搞一次恶作剧——“老练的高智商犯罪”。他们绑架了一个小男孩,向其父母索要赎金。他们收下了赎金,却仍然杀死了孩子。后来,他们被捕并受审,被判犯有谋杀与蓄意人身伤害的绑架罪。他们的辩护律师十分出色,成功地辩驳了死刑判决,两个人被终身监禁。大约五年之后,其中一人在一次斗殴中被打死,而另一人在狱中修完了大学课程,又教其他犯人学习英语。他还自愿参与医学实验,为了试验新药而同意注射疟疾菌。作为模范囚犯,他在整个服刑期间从未再惹麻烦。大约三十年之后,他获得假释,随后到了另一个国家,继续教授英语。两年以后,他死于自然原因。此人当初应当被处以死刑吗?为什么?

实例2 从疯人院开释的杀人犯再次杀人

一个20岁的男青年犯有杀害祖父母和母亲罪,被判决为法定的精神病患者而被关进收容精神病刑事犯的疯人院。三年之后,他被鉴定为精神病已治愈,并被作为神志正常人放了出来。然而六个月之后,他突然狂暴起来,在他当时居住的山区杀死了六个年轻人。他应当得到怎样的处理或刑罚呢?

实例3 强奸又绑架的罪犯

有个27岁的男子,一生中大部分时间是个罪犯。他被指控在荒凉地带袭击了几对青年夫妇。具体说来,他被控告将夫妇俩弄到特殊地点(从而成了法律上的所谓绑架)之后,殴打男的,强奸女的。该男子被宣判有罪,其主要依据是次要的偶然性证据,而他一直否认自己有罪。尽管他被判处死刑,但他努力争取到了十年缓期执行。坐牢期间,他研究心理学和法学,收获良多。他分析自己是如何和为何走向犯罪的,撰写出版了好几本自己的传记性著作。他没有表示悔罪,还继续否认自己被指控的最后一次犯罪。十年之后,他的所有上诉全部败诉,结果在毒气死刑室被处死。他应当被处以死刑吗?

实例4 杀人犯—食人者

一个30岁的男子被发现曾勾引男童和男人到其寓所搞性活动。在这些偶然遭遇的15起事件中,他杀死了受害人,奸尸食肉又肢解尸体;他将一些剁碎的人肉和肢体器官置于冰箱中,其余的放到一大盆酸液中。他在被捕时承认所有这些作为。尽管其人十分怪异和反常,但他仍被认定为在法律上是精神正常的,即具有辨别是非的能力。对这种人应当如何处置呢?请详细回答,并说出你的理由。他应当被处死吗?为什么?

之流呢?在死刑辩护者看来,此类十恶不赦的杀人凶手如同社会的“疯狗”一般,应该予以“扑灭”。此外,累犯率(重新犯罪者的比率)极高。

报复理由

杀人偿命是唯一的公平办法。

赞成死刑的最后一条传统理由基于报复观念,即“以眼还眼”的公正观。这一

理由认为,如果人们杀了人,为了“天平的平衡”,他们就得付出生命。这种古老观念至少可以追溯到《旧约全书》时代,常常是氏族、帮派、部落或其他族群相互间的长期世仇与血仇的根据。例如,如果甲部落酋长的儿子被乙部落的人杀死,那么,乙部落酋长的儿子就必须被杀死,如此等等。

更加文明的社会已经在很大程度上(尽管不是完全地)破除了这种观念,因为它导致持续不断的杀戮和流血——令许多人无谓丧生。另一种批评是,这种观念同“以牙还牙不可行”这一道德的法律的观念相冲突。现今的大多数社会都认为,不处死杀人者也能公正地予以惩罚。此外,如前所述,有些已被科罪的杀人犯,或是在监狱中或是在假释后,实际上都为社会做出了积极贡献。

主要伦理学 理论

关于结束人的生命的观点

在本版的《伦理学与生活》(*Ethics: Theory and Practice*)中,我决定每一章增加一节内容,阐明主要的伦理学理论——利己主义、功利主义、神诫论、康德的义务伦理学、罗斯的显见义务论和美德伦理学——会如何解决该章论述的各个道德争论问题。我的目的是使学生和教师努力合乎逻辑地弄清他们认为每一种主要理论将试图如何解决每一个道德争论的相关难题。教师可以布置学生阅读各章的这部分内容,学生可以写论文、做演讲和(或)进行小组讨论与辩论。教师和学生也可以仅仅就其中任何理论或所有理论进行全班讨论。

由于“结束人的生命”是论述道德争论问题的头一章,我要提出每一种理论会怎样全面解决本章所论述的这一争论。至于其余各章,教师或学生则可以独立完成此项工作。之所以要增加这一节内容,是由于第一章和第三章已经详细论述过主要理论,学生和教师如果愿意的话,就应该努力自我测试一番,将学过的理论应用于从第九章到第十六章的道德争论问题。

自杀

伦理利己主义

假若有人已经理性地认定自杀确实符合其自身利益,那么,毫无疑义,伦理利己主义者就不会反对这种行为。不过,利己主义者肯定不会接受“其他人应该干预自杀企图”的观点。然而,假如他们知晓此人即将冒出自杀意图,那么,为了确认他真的相信这是符合其自身利益的,他们或许不会反对尽力劝他不要自杀。利己主义者对实例1和实例2中的自杀会予以宽恕,这是毫无问题的。

功利主义

功利主义认为人们应该实施的行为或遵循的规则均能给受到影响的每一个人带来最大的好结果,因而人们必须努力确认特定的自杀行为能否满足功利主义的这一要求。思索一番规则功利主义者是否要确立赞成或反对自杀的规则,这是很有意思的。我认为,他们不会确立赞成自杀的规则而不加上某些限制条件,例如有关自杀给遗族或友人带来的影响之类限制。因为自杀不会给幸存者带来好结果,所以,在功利

主义者看来,自杀可能证明确实是个大问题。由于功利主义关心每一个人的利益,这个问题必须加以考虑。

功利主义或许会宽恕实例1的行为,因为不管怎样威廉已经来日无多了,他的家人似乎也同意他的做法。功利主义或许会宽恕实例2中琼的自杀行为,因为她看起来没有任何家人或朋友,认为自己对自己和他人都是个负担。虽然如此,人们还是要了解她的行为会给其他任何人造成多大程度的影响。

神诚论

根据这种理论,行为之合乎道德与否当然取决于这里要运用的是哪一套神诚。有的宗教可能认为自杀乃高尚行为,有的则不这样认为。例如,基督教认为自杀乃道德上的恶,尽管它可能或者不会因此而谴责自杀者。一般说来,大多数教派的基督教徒会反对实例1和实例2中的自杀。

康德的义务伦理学

正如第三章所述,康德不会赞成自杀,因为自杀势必违背反对杀人的绝对命令,包括“决不把一个人(含自身)仅仅用作某种目的的手段”这一实践命令。他很可能不赞成实例1和实例2中的自杀;无疑会拒绝考虑这种自杀。

罗斯的显见义务论

当罗斯运用其显见义务论时,或许大体上会同意康德的观点,但多少较为宽容。不过,主要由于自杀对幸存者造成的影响,由于它毁灭生命从而否定自我改善,由于它有可能对他人造成伤害而不是带来好处,它在某种程度上会背离慈善、勿作恶和自我改善等项义务。罗斯对实例1的态度也许同康德有所不同;对于实例2中的行为,他很可能不会宽恕。

美德伦理学

一般说来,美德伦理学大概要反对自杀,因

为它阻止一个人产生美德品格,从而不可能被视为中道行为,而是一种极端行为。美德伦理学可能会承认实例1的行为是合乎道德的,但可能不赞成实例2的行为,因为它认为琼仍然有机会创造较为充分发展的美德品格。

保护无辜者

伦理利己主义

伦理利己主义者大概会宽恕这种行为,但必须符合他们的最大利益。例如,如果他们必须冒死保护无辜者,那他们也许不会赞成这种做法。但如果他们在保护无辜者的同时也在为自己的利益而行动,例如“无辜者”是他们自己、妻子儿女、其他家人或朋友,那他们可能会赞成保护无辜者。但还是只有当他们以为合乎自身利益的时候才会如此行动。对于打死逃跑的窃贼,他们大概会予以宽恕,因为窃贼侵犯了他们的私生活,企图偷窃他们的财物,这肯定不符合他们的最大利益。他们也会宽恕玛丽的行为,因为她在为自身利益而行动、在自卫,而强奸犯则不然。他们可能也会宽恕枪杀狙击手的行为,因为合乎其自身利益的做法就是要除掉这种破坏分子,他可能正威胁着利己主义者的生命,其行为不可能符合任何人(除了他自己)的自身利益。

功利主义

这种理论极有可能赞成保护无辜者,因为此种行为一般说来是每一个人的利益所在,并且每一个人都能从鼓励此种做法的行为和规则中获得最大的好结果。他们大概不会宽恕实例1中埃德的行为,因为男青年的行为未对任何人的利益(当然包括其自身利益)造成损害。他们肯定会赞同实例2和实例3中的行为,因为防止强奸犯犯罪符合每个人的利益,又因为强奸犯的行动肯定不符合玛丽的利益,而玛丽有权

利保护自己。功利主义者肯定会认为狙击手之死符合其行为影响所及的每个人的最大利益,因为其行为危及当地每一个人的生命。功利主义者也许希望实例2和实例3的结局能够避免枪杀,但我相信他会认为两例中的枪杀乃正当行为。

神诚论

在这里,还是主要取决于说的是哪一种宗教。例如,耆那教徒或贵格会教徒不相信完全结束人的生命的效用,或许无论如何都不赞成杀人。然而,其他宗教无疑会认为为保护无辜者而杀人是正当而不幸的,但有时是必要的。大多数宗教可能都不会宽恕实例1中的杀人,除了那些基于强烈的惩罚观念的宗教。然而,至于实例2和实例3中的枪杀,大多数宗教无疑会视之为正当的,认为玛丽有权利为反对强奸和可能的凶杀而自卫,认为狙击手正威胁着每一个人的生命,必须加以阻止,以免他的恶行继续毁灭无辜者的生命。

康德的义务伦理学

当然,康德会反对结束人的生命,肯定不会认为实例1中的行为是正当的,因为窃贼未带武器,并未威胁到埃德的生命安全。我认为,他对实例2和实例3中的行为会宽厚以待,尽管也有凶杀牵涉其中。他可能会希望能避免杀人而解决问题,但若不可能如此,那他就能理解玛丽和警察的行为。康德也许认为他们的行为不完全合乎道德,但我相信,他至少能理解为什么必须如此行事,至少能部分地予以赞同。

罗斯的显见义务论

罗斯也不会宽恕实例1中的凶杀,但我相信,他会认为玛丽和警官的行为同显见义务——公正、慈善和勿作恶的强烈要求是一致的。罗斯会认为他们的行为是合乎道德的。

美德伦理学

此种观点的辩护者很可能不承认实例1中埃德的行为具有道德正当性,因为它似乎没有显示理性和情感的平衡,使得窃贼再也不能接受美德教育而培育美德品格了,并且越出了适度与中道。他们对实例2和实例3中的行为会感到遗憾,但可能会认为,玛丽和警官在十分艰难的状况下实施了同他们所理解的相一致的美德行为。另一方面,他们会认为强奸犯和窃贼的行为完全背离道德,从而使得为阻止其道德恶行而可能采取的任何行动都是正当的。

战争与恐怖主义

一般说来,所有伦理学理论可能都要反对战争与恐怖主义(在某些状况之下除外),因为两者几乎违反了所有理论的所有原则。

伦理利己主义

就实例1而言,这种理论大概会宽恕小国的自卫战争。它也可能认为大国为自身利益而作战、努力改善本国境况的行为是正当的。然而,从长远来看,由于战争造成的大规模杀戮和破坏,伦理利己主义者或许认为哪个国家的行为都不符合其自身利益。

就实例2而言,他们可能会认为同盟国的行为是在为自身利益而作战,因为那个大国试图消灭它所侵略的所有国家和民族。至于那个大国,这种理论或许认为,从近期来看,其行为可能符合其自身利益;但从长远来看,则可能并非如此,它若输了这场自己发动的战争则尤其如此。[这段话似乎不是对“实例2 伊拉克战争”的伦理学理论分析,倒像是对旧版本“战争”一节实例2的分析,下文有关战争“实例2”的分析同此。可对照上文增补的“旧版本实例2”阅读。——译者]

伦理利己主义者大概不会宽恕实例3中两

个大国的行为,因为它们干涉了小国的国内事务。有些利己主义者可能认为两个大国有权利保护各自的利益,但它们对小国事务的干涉似乎是较为不道德的。伦理利己主义者可能不会宽恕恐怖主义行为,因为此类行为同受害者的自身利益相冲突,他们未得到任何警报,没有任何机会为自身利益而行动,没有任何机会自救。只有最坚决的利己主义者才会支持恐怖主义者为其自身利益而行动的权利。

功利主义

这种理论或许不会容忍战争,因为战争不可能符合每一个相关者的利益。如果属于实例1中的小国和实例2中的同盟国那样的境况,即面对别国已经挑起的战争,这种理论则可能宽恕民族自卫战争。它不会宽恕实例1或实例2中那个大国的行为。功利主义可能会反对那两个大国干涉那个远东小国的事务,因为此举不符合每一个相关者的利益。规则功利主义可能要确立起这样的规则:“反对战争,明显的民族自卫除外”;任何类型的功利主义都要反对恐怖主义,因为它不符合每一个人的利益。

神诚论

除了上文提及的和平主义宗教或宽恕圣战的宗教之外,大多数宗教都因涉及的暴力和破坏而反对战争,但无辜国家反击侵略国进攻的自卫战争除外。大多数宗教可能会赞同天主教在描述核战争除外的正义战争时所提出的必要条件。大多数宗教不会宽恕实例1和实例2中那两个大国的侵略,但也许会承认那个小国和同盟国的自卫权利。除了特定宗教的极少数极端主义教派,大多数宗教都反对战争,除非出于自卫。除了这一批极端主义者,大多数宗教肯定会反对任何形式的恐怖主义。这种伦理学理论对实例3难以评述,因为许多宗教可能支持反对无神论政体(例如共产主义)的战

争,但我认为大多数宗教还是不会宽恕实例3中的战争。

康德的义务伦理学

当然,一般地说,康德会反对战争和恐怖主义,因为它们违背了他的理论所提出的绝对命令和实践命令,因为战争就要杀人,就要将人们仅仅用作某一目的的手段。他可能同情自卫理论,但仍然会总体上反对结束生命。他或许承认在实例1和实例2中的极端形势下民族自卫是必要的,但会觉得此类行为不完全合乎道德。他决不会宽恕实例3中那两个大国的行为,甚至决不宽恕那个远东小国的内战。

罗斯的显见义务论

罗斯可能会反对战争与恐怖主义,因为它们至少违背了他的显见义务中的四项义务,即:公正、慈善、自我改善(若一个人受伤害、被杀害或一直在尽力自卫,那就难以实现自我改善)和勿作恶。他大概会承认保护无辜者的正当性,但认为像拓展领土之类行动则没有什么正当性。因此,他可能会赞同实例1中的小国和实例2中的同盟国的自卫,但不会赞同实例3中的大国的行为,不会赞同任何形式、为了任何理由的恐怖主义。

美德伦理学

正如这一理论会赞同保护无辜者那样,它大概会赞同实例1和实例2中的小国和同盟国的自卫。然而,一般说来,它很可能反对实例3中的行为、战争和恐怖主义,由于它们不属于适度和中道,无助于美德品格的培育,尽管它可能将某些勇敢行为和英雄主义本身视为美德。这一理论肯定要反对任何形式的恐怖主义,因为它在任何方面都不属于中道或美德。

死刑

关于这个问题,各种伦理学理论基于自己的道德原则,通常都会采取赞成或反对死刑的

总立场,所以它同特定案件不一定有什么关系。因此,若一个人犯了死罪,不论特定状况如何,伦理学理论要么赞成、要么反对处以死刑。

伦理利己主义

考虑到有“终身监禁不得假释”的替代选择,许多利己主义者大概不会要求实施死刑;不过,有些利己主义者可能有此要求,除非他们本人就是犯罪者,此时他们可能认为不被处死是符合其自身利益的。

为了防范此类罪犯逃脱后再度杀人的可能性以自我保护,有些利己主义者认为死刑符合其自身利益。倘若他们或其家人是凶手的受害者,他们会希望求得惩罚公正,而符合其自身利益的结局就是看到凶手遭到足够惩罚而不致再度杀人。

另一方面,有些利己主义者也可能认为,允许会引发更多私人暴力的社会暴力,可能不符合其自身利益。所以,要准确地说出利己主义者在这个问题上会赞成什么,是有难度的。上述可能性表明,大量情况将取决于他如何合理地看待其自身利益。只要“终身监禁不得假释”是一种替代选择,利己主义者就会反对死刑;但如果他们觉得自己要纳税养活被囚终身的罪犯是不符合其自身利益的,他们就会赞成死刑。

功利主义

正如上文论述死刑理论时所指出的那样,功利论即结果理论主张,只有当每一个相关者的最大好处均证明有所增长时才应实施死刑。换句话说,如果不能证明处死某人会给每一个人带来好处,又有例如“终身监禁不得假释”这种可行办法,那么,功利主义者就不会认为死刑是正当的。

例如,由于没有任何决定性证据表明死刑可以阻遏犯罪,对阻遏理由的研究已被证明是令人怀疑的。因此,功利主义者可能反对死刑。

会不会让罪犯在社会上重获自由,是功利主义者可能惟一担心的犯罪因素,——让其重获自由不符合每一个人的利益。若能保证他不会获得自由(通过终身监禁不得保释的刑罚),他们就会反对死刑。

神诚论

根据特定宗教的信条,死刑可能被认为是可以接受的或不可接受的。如果宗教信奉报应的惩罚,那它就可能赞成死刑,认为人类有权利审判违犯其诫律的人,并以上帝或神的名义要求实施惩罚。而较为和平主义的宗教,当然不会如此。倾向于主张强烈的仁慈宽恕论的宗教也可能反对死刑。

康德的义务伦理学

按照康德的说法:“刑律是绝对命令。有人诉诸转弯抹角、迂回曲折的功利主义,发现一些可以使之免除公正刑罚、甚至免除适当的刑罚措施的某种好处。在这种人看来,刑律的绝对命令是个灾难。……公正和正义一旦死亡,世间人的生命便失去了任何价值。……任何犯下凶杀罪的罪犯,该死无疑……”[康德:“权利科学”,见于《法哲学》(爱丁堡,1887)。]康德难得这样赞成死刑。

罗斯的显见义务论

根据罗斯的补偿义务观(罪犯为其制造的不公正做出补偿),他会赞成对罪犯实施刑罚,但他可能要反对死刑,因为这违背了他的慈善义务(死刑不可能像对罪犯的改造那样改善罪犯的状况),自我改善义务(罪犯若被处死,何以自我改善),勿作恶义务(不伤害他人、防止对他人的伤害,这同样要靠终身监禁不得保释)。

美德伦理学

根据美德伦理学,死刑肯定不可能是对待

罪犯的适度中道的处理办法，它也不会允许罪犯有培育较好品格的机会；因此，我认为美德伦理一般不会赞成死刑。相反，美德伦理学家提倡努力通过教育和示范，向此类罪犯反复灌输美德。对经过教育培养仍不能或没有养成美德的任何罪犯，都不应放其出狱。我相信，对于那些无法受益于美德伦理训练的人，美德伦理学家

宁愿选择“终身监禁不得假释”而非处以死刑。

读者评论分析题

你同不同意作者对主要伦理学观点的分析？同意哪些分析、不同意哪些分析？为什么？详细论证你的答案，一定要说出你本人对主要伦理学观点的分析。

第十章

听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死

学习目标

读完本章后，你应该能够

- 界定并区分下列术语：安乐死、听任死亡、仁慈助死、仁慈杀死、维持生命的普通手段和非常手段、持续植物人状态(PVS)、脑死亡。
- 说明为什么由于先进的医疗技术，听任死亡已经成为问题；论述临终者拒绝治疗的权利、“预嘱”、宣告自然死亡、医疗护理代理人的持久权力。
- 根据护理临终者协作收容法，从道德方面批判地分析和评价听任死亡、仁慈助死、医助自杀和仁慈杀死。
- 解决“听任死亡在道德上是否正当”的问题。
- 解决“仁慈助死在道德上是否正当”的问题。
- 解决“仁慈杀死在道德上是否正当”的问题。

“安乐死”(euthanasia)一词源于希腊语,原意为“善终”。然而,特别是在 20 世纪,它又被解释为“仁慈杀死”,而从法律角度看,它在世界上的大多数国家被认为是一种谋杀。伦敦圣·约瑟夫收容院家庭护理服务中心前主任理查德·拉默顿(Richard Lamerton)大夫指出,在用“安乐死”这一术语代表仁慈杀死和听任死亡之时,我们严重混淆了谋杀行为和单纯的良好医疗惯例(听任人们死于自然原因,不采用任何非常的或冒险的措施维持生命)之间非常必要而重要的界限。

拉默顿大夫进而指出,尽管安乐死曾经意味着“善终”,如今也不再有这样的意义了,而是意味着仁慈杀死或谋杀。[引自医学博士拉默顿于 1975 年 4 月 10 日在贝克斯菲尔德学院发表的演说。]所以,由于这一原因,以及安乐死一词在意义上的混乱和模棱两可,我将不用这一术语,而以听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死这三个术语取而代之。其中每一个术语均有不同意义,必须对它们清楚地加以界定和区分,才能解决与之相关的重大道德问题。

基本术语

听任死亡 “听任死亡”这一术语实质上承认任何晚期疾病都有进一步的医疗处置无济于事之时,应当听任处于这种状况的患者在舒适、平静和尊严之中自然死亡。这决不包含主动终结某人生命之意。相反,它包含这样两层意思:当不可能治愈之时拒绝开始治疗,当治疗已不再有助于临终患者之时主动停止治疗。

简而言之,它意味着听任晚期病患者不受医疗科学技术的干预或妨碍而自然死亡。它并不意味着可以对患者无所作为,也不意味着应当遗弃患者,任其在病痛和苦难中死亡。它的真正含义是,医疗科学不去冒险拯救临终患者,而当业已开始的此类努力对患者及其家属显然毫无助益之时,则要停止努力。

仁慈助死(包括医助自杀) 我所创造的“仁慈助死”术语的意思是,根据患者提出的要

求,采取直接行动终结其生命。简而言之,仁慈助死实际上是一种受助自杀。慢性或晚期病患者往往无力自杀,因而要求有人(通常是医生)“使其摆脱痛苦”。这些患者不仅允许人们结束其生命,而且在大多数情况下,恳求乃至强求人们终结其生命。

仁慈杀死 “仁慈杀死”这一术语指的是由某人在未经患者允许的情况下采取直接行动终结其生命。做出采取这一行动的决定,往往以患者的生命不再“有意义”为前提,或以认定患者若能讲话,他一定会表达求死的愿望为前提。仁慈杀死和仁慈助死的重要区别是,前者是非自愿的,即未经患者允许或要求,而后者是自愿的,即经由患者允许,并且通常是应其要求而实施的。

想一想

为什么医学的惊人进步迫使我们日益密切关注听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死呢?

10.1 仁慈助死和仁慈杀死的现有法律地位

目前,美国有 32 个州明确禁止仁慈助死(或受助自杀),而其余几乎所有州份以及世界上的大多数国家,都根据一般有关谋杀的成文法认定仁慈助死(或受助自杀)为非法。然而,在密歇根州,杰克·凯沃尔吉安(Jack Kevorkian)大夫业已协助许多慢性或晚期病患者自杀。本章后面将讨论凯沃尔吉安大夫及其活动。仁慈杀死目前在美国所有各州和世界上大多数国家被宣布为非法。然而,美国纽约和华盛顿州的两家上诉法院受理的两项诉讼,却使围绕受助自杀的法律问题变得扑朔迷离,从而导致进一步的上诉和美国最高法院行将问世的决定。

1996 年 4 月,位于曼哈顿的美国联邦上诉法院裁定,纽约州关于过失杀人的成文法不能被用于起诉应晚期病患者要求为其开出致命药品从而使其用以自杀的医生。法官写道:“(纽约)州要求延长行将终结的生命何益之有?……该州有何必要……干预精神健全的患者界定(其)关乎人的生命的存亡、意义、领域以至奥秘的观念这一权利呢?”[戴维·卡普兰:“那是奇妙的人生吗?”《新闻周刊》(1996 年 4 月 15 日),第 62 页。]

1996 年 3 月 6 日,在加利福尼亚州旧金山市,第九联邦上诉法院“宣告,医生协助自杀是受第十四修正案对‘自由’的保证条款所保护的宪法基本权利”,“关于如何死亡与何时死亡的决定……是一个人在其人生中可能做出的最具私密性和个人色彩的选择之一,一种对于个人尊严和自主至关重要的选择。”[戴维·卡普兰:“那是奇妙的人生吗?”,第 62 页。]我们将在本章后面论述这两条裁决对于仁慈助死的影响,这里只需指出许多伦理学家认为这两条裁决存在争议并且难于处理就足够了。当然,在处理这些问题时,合法与否并非我们的主要关注点;我们对这三种可供选择的死亡方式关注分别在于是否合乎道德;如果合乎道德,又需要什么条件。所以,我们将在下面较为深入地逐一探讨这些死亡方式的选择,考察赞成和反对它们的理由,并充分探索每一种死亡方式的含义。然而,在此之前,我们还要再界定一个术语。

脑死亡

20 世纪和 21 世纪可以采用的先进医疗技术和复杂的医疗程序,提出了新的道德难题,其中之一是涉及不可逆性脑损伤,即众所周知的“脑死亡”。在医疗技术尚未如此复杂的时候,患者的心或肺功能衰竭之后,他们的大脑功能也会很快衰竭;而当他们的大脑功能衰竭之后,心肺衰竭也会接踵而来。然而,在我们这个时代,已经找到一些方法(如利用呼吸机和心脏器械)可以不经大脑而使心或肺免于衰竭。

例如,如果一位患者由于摩托车事故头部受伤被送入医院,急诊医务人员可

脑死亡发生在患者尚有正常心跳和正常呼吸却遭受不可逆性完全脑损害之时。

以使此人的心肺复苏并设法稳定这两个器官系统。稍后,医生可能发现患者头部创伤极其严重,以致其大脑已遭到不可逆转的损害;换言之,其大脑业已永久死亡,而不是暂时受伤乃至局部受伤。没有大脑活动,患者就沦为一具只是心脏还在跳动、肺脏还在呼吸的躯体。这样一些病例出现后,医学界开始认识到下述这种可能性,即如果患者的大脑遭到不可逆转的损害,就可以从医学意义上宣告其死亡,尽管从其他所有方面看,其肉体可以被认为依然存活。

1968年,哈佛大学医学院组成一个特别委员会以制定判断脑死亡的标准。该特别委员会的最终报告列出四条标准:(1)无感受力和无反应力,(2)无自主活动或自主呼吸,(3)无反射功能,(4)脑电图平直。[亨利·比彻等:“不可逆转昏迷的界定”,《美国医学协会期刊》第205期(1968年8月),第85-88页。]那么,这就意味着,尽管人们的心肺依然在发挥功能,却可从医学上宣告他们已经死亡。许多人将脑死亡问题与听任死亡和仁慈杀死混为一谈。他们认为,如果一位医生或护士将维持脑死亡患者生命的呼吸机、心脏器械或给食管撤除,那么此人就犯了听任患者死亡之罪或仁慈杀死之罪。然而,事实并非如此;如果患者在正式的医学意义上已被宣告死亡,那么任何设备均可撤除,任何程序均可停止,而不存在任何违法犯罪之嫌。归根结底,问题在于:怎么能够准许一位已在医学意义上死亡的患者死去或接受仁慈杀死之术呢?

我认为,在这种情况下出现的混乱,源于我们不愿将肺还在呼吸、心还在跳动的患者同维持心肺功能的机器相分离。在这里,只要指出脑死亡与听任死亡、仁慈助死或仁慈杀死毫无关系就足够了。有些州(如加利福尼亚州)甚至已将脑死亡纳入其关于死亡的法律定义之中。然而,在涉及大脑遭到严重损害而又不属脑死亡时还会有问题。有些损伤并未导致大脑死亡;确切地说,这些损伤只是使大脑受到极其严重的破坏,以致当患者从昏迷中清醒过来时,他们的生活可能要有根本变化。此外,这样的患者也可能无限期地处于昏迷状态,但又不符合上面援引的脑死亡标准。在涉及最后这一类型的病例之时,可能必然出现听任死亡和仁慈杀死这样的问题,但不能认为这些问题同确定的完全脑死亡病例有任何关系。

持续植物人状态(PVS)或不可逆性昏迷

应将脑死亡与持续的植物人状态(PVS)加以细致区别。持续植物人状态源于控制认知功能的大脑皮层或新(大脑)皮层遭受损害。由于这一原因,这种情况可以被称为脑皮层或大脑死亡。然而,由于脑干的功能依然全部或部分存在,躯体并未死亡。在持续植物人状态之下,可能还有并且通常都有自主呼吸和自主心跳。处于这种状态的人往往还是醒着的,但他们不会意识到正在自己身边发生的事情。没有同环境的有意识的互动,也没有对自我或环境的意识。一个处于这种状态的人,缺乏并将永久缺乏人的生活所必需的哪怕最低限度的功能。简而言之,他们不

- (1)“脑死亡”的标准是:无感受力和反应力,无自主活动或自主呼吸,无反射功能,脑电图平直。
- (2)如果患者被宣告“脑死亡”,那么撤除生命维持设备或停止治疗就显然不可能是其死因,所以不构成听任死亡、仁慈助死或仁慈杀死。

想一想

假定合法的话,你本人会听任他人死亡、实施仁慈助死或仁慈杀死吗?如果不会,为什么?如果会,又是在哪些情况之下?充分描述这些情况,说明你的理由。

持续植物人状态(PVS)源于控制认知功能的大脑皮层或新(大脑)皮层遭受损害。持续植物人患者并非脑死亡,但患者缺乏并将永久缺乏人的生活所必需的哪怕最低限度的功能。

会同别人有任何互动。卡伦·安·昆兰、南希·克鲁赞和特里·斯基亚瓦这些非常著名的病例就是持续植物人状态的典型,你将在后面看到有关情况。

10.2 听任死亡

我们在前面业已界定,“听任死亡”意味着不加任何医疗科学的干预,允许晚期病患者自然死亡。围绕这一争论的问题,以及围绕仁慈助死和仁慈杀死的问题,在20世纪和21世纪比其他任何时期都更为频繁地发生。我们已经提到,出现这种情况的原因在于,不断进步的医疗技术已使更多的人可能比以往任何时候都活得更为长久。数年前,一个人在心或肺衰竭之后,在短时期内必然死亡。然而,在今天,却可借助呼吸机、心脏器械、给食管和心脏起搏器、特效药、器官移植、肾脏透析机等,使一个人几乎无限期地活下去。

这些医疗技术的进步,对于许多人来说肯定是一种福音,但我们又随之遇到一些问题,如我们正在延长的生命的质量问题。例如,肾功能衰竭患者在1960年之前无法治愈,而现今却可起死回生。许多肾脏病患者相当不错地适应了自己的处境,但有些人认为,倘若让他们活命的惟一办法是在余生与人工肾相伴,他们宁愿死去。

医学还在为寻找治愈癌症的方法而拼搏。癌症往往是一种旷日持久的疾病,导致患者状况缓慢恶化,并最终使其失去尊严之感。饶有讽刺意味的是,凭借先进的医疗技术,这些患者的生命得以延长,但与此同时,他们承受的病痛、折磨和苦难也得以延长——有时是因为希望找到一种治愈方法,有时则仅仅因为医生不愿放弃任何病人。

与此相类似,因为大部分人比以往任何时候都活得更长,他们就难免变得衰老而虚弱。我们往往将这样的人托付给医院或疗养院照管,而在许多情况下,他们在那里过着一种无聊、沉闷和绝望的生活,常常处于病痛和苦难之中。所以,简直可以说有成千上万各种年龄的人处于不同的临终阶段,在面对着许多人所说的低质量生活。此外,有关文献充分证明下述事实,即西方世界的人们,特别是生活在美国的人们,一般来说并不具备妥善对待衰老或死亡的能力。这样一来,我们就碰到一个严重问题,必须尝试以尽可能合乎道德的方法予以解决。

我们几乎谁也不愿看到他人遭受痛苦,或看到他们过自己不愿过的生活。因此,在许多人看来,我们需要做的似乎就是将听任患者死亡、仁慈助死或仁慈杀死的一些方法作为合乎道德的东西接受下来,然后使之合法化。这些方法最好由医生以无痛苦的方式实施,或在医生帮助下由患者自己操作,以使“悲惨的、没有意义的”生命能够尊严地终结。

对这种终结他人苦难和病痛的愿望背后的动机,人们难以质疑其正当性。此外,我们还可以在五条基本原则的范围内证明这些动机的合理性。因为我们既尊

由于可资利用的救生与维持生命的先进技术与程序,这一问题在20和21世纪变得更加至关重要。

想一想

假定仁慈助死和/或仁慈杀死被合法化了,该由医生结束患者的生命吗?为什么?如果该不该由医生结束患者的生命,那么,该由谁结束患者的生命呢?为什么?你能为自己的家人或朋友做这种事吗?为什么?

重生命又接受死亡,因为我们能为患者及其家属带来幸福并消除痛苦,在不和谐的地方创造和谐,终结乏善可陈的生命而提高他人生命的质量,因为我们不仅能对患者及其家属,而且也对社会上的其他人——疾病患者和临终患者通常都是他们的负担——做到公平公正,因为我们能赋予晚期病患者赴死和获准赴死的个人自由以及决定死亡方式和时间的自由,所以,显而易见,对许多人而言,听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死可以证明是合乎道德的。

现在,让我们分别考察赞成和反对听任死亡的理由。

反对听任死亡的理由

一般认为,我们应当采用自己所掌握的一切手段保护和维持人的生命,无论其质量如何。这种认识引出一些反对听任死亡的理由。

遗弃患者

有人主张,不采用或中断任何可使临终之人生存哪怕很短一段时间的手段,就等于拒绝给予其恰当的医疗。他们认为,如果专业医务人员(医生、护士等)拒绝进行有效治疗,他们就是将患者及其家属弃置于病痛和苦难之中。

可以想见,专业医务人员放弃“不可救药”的患者确系事实。这样的事情可能在过去发生过,而且实际上即便在今天,在某些情况下也可能发生。然而,发生这样的事情实在毫无道理。遗弃现象的发生,是由于过分强调有关治疗和使患者康复的医术方面而轻视有关安慰和关心患者方面,后者其实是同样重要的。我们稍后就会看到,关怀临终者的协作收容法使这一区别变得十分明确,并完全消除了遗弃问题。

发现治愈方法的可能性

人们常常提出的另一说法是,如果让人过早死亡,我们就可能剥夺其治愈自己疾病的机会。人们正在不断发现治愈疾病的新疗法,同时还存在所谓“奇迹疗法”,即那些似乎无视所有医学知识脱颖而出的疗法。

所以,有人主张,如果我们继续不遗余力使临终患者存活,一种奇迹疗法就有可能出现,或一种科学疗法(新药或外科手术措施)可能被发现,从而延长患者的生命乃至将其完全治愈。

然而,并非所有的医生均愿认可奇迹疗法的存在。其中许多人还主张,至关重要的治疗时间是疾病被诊断之初,而非患者已被疾病完全拖垮之日。例如,他们认为,对癌症患者动外科根治手术、进行放射疗法和化学疗法的时间不是在癌症已完全转移(扩散)到患者全身之日,而是在这些治疗方法能起某些良好作用之时,从而或是延缓癌症发展,或是将其完全阻断。他们认为,用“猛药”治疗病症完全转移的癌症患者,与其说是要治愈他们,毋宁说是折磨他们。

有些人说,这等于遗弃临终者。不过,如果我们仔细区别医学的“治愈”方面和“安慰与关怀”患者方面,就会发现事实未必如此。

可能找到治愈方法,或出现奇迹疗法。

选择死亡的不可能性

许多医生以及非医学专业人士主张,由于医学的性质,我们绝不能选择死亡,而必须永远选择生命。归根结底,医学存在的理由即在于拯救生命,而不是终结生命,而我们一旦开始做出导致死亡而非生命的选择,医学的基础本身即化为乌有。这不仅会导致医生丧失信心,而且也会使患者失去对医生的信任,而这两个方面往往是医疗过程的必不可少的附加条件。我们决不能弃生就死——我们决不能选择死亡。医学必须拯救生命,而非终结生命。然而,承认死亡的不可避免和选择死亡两者之间还是有所不同的。

人们提出反对这种观点的一个说法是,“选择”死亡和在不可避免之时“认可”死亡是大相径庭的。另一种说法是,许多临终患者不同意医生“竭尽全力”地拯救他们,强烈反对医生无视他们关于自己的肉体 and 生命的决定。当然,医生们认为,他们最了解情况,必须由他们做出所有同患者治疗有关的决定。然而,患者认为,他们应有接受治疗的权利,也应有拒绝治疗的权利。

对上帝的神圣安排的干预

反对听任死亡的最后一种说法声称,只有上帝才能创造和剥夺生命,区区人类不应被允许听任他人死亡,遑论以主动方式剥夺其生命。依照这种说法,我们就必须全力以赴,运用我们所掌握的每一种方法拯救、保护、维持和延长人的生命,直到造物主认定晚期病患者应当寿终正寝为止。当然,我们在上一章中已经见识过这种说法,而且我们业已论述了一些与之相关的问题。

然而,在现在这种情况下,它就成为一柄双刃剑;换言之,上帝的神圣安排这一观念既可被用以赞成听任死亡,也可被用以反对听任死亡。反对这种行为的说法已如上述。赞成听任死亡的说法始于下述设想,即上帝意在众人皆有一死,而医学发展已在很大程度上干预了上帝原来的安排。换言之,上帝并不想让人永远活下去,而医学在延长生命之时干预了上帝的安排。

当然,同这一说法的两个方面有关的问题在于:关于听任死亡,上帝的具体安排是什么,根本不清楚。此外,何时开始或停止医疗,并非上帝的决定。恰恰相反,是由人——医生或患者——来做出这些决定的。信奉上帝的人当然会说,关于这一问题,上帝已为他们做出了选择。但他们不能以上帝在做决定为借口而放弃自己的责任。

赞成听任死亡的理由

大多数赞成听任死亡的理由建立在个人自由原则的基础之上,具体说来,就是建立在临终患者个人有对自己的肉体 and 生命做出决定的权利这一基础之上的。

有些人认为,听任死亡干预了上帝的神圣安排。然而,人们也会问:当一个人的大限到来之时,听任其死亡或延缓其死亡,究竟哪一个算干预上帝的安排呢?这一理由可用以支持任何一方。

个人对于肉体 and 生命的权利

与其适用于赞成自杀的理由颇为相同,人们有决定自己的生死问题的权利这一理念也适用于听任死亡,此外——我们在后面将会看到——也适用于要求仁慈助死。这一权利还包括理智的患者在其愿意之时拒绝治疗的权利。

当然,采取直接行动结束自己的生命,不同于仅在不加干预的情况下听任被认为属于自然进程组成部分的疾病自然发展。听任某人死亡的过程,并不包括任何种类的自杀或他杀。在美国医院协会制定的《患者权利法案》中,患者被赋予若干权利,“在法律许可的范围之内拒绝治疗和知悉其行为之医疗后果的权利”就是其中之一。[约翰·贝恩克、西塞拉·博克:《安乐死的两难困境》(纽约州花园市:铁锚书局,1975),第 157-59 页。]

对于个人权利论的主要批评在第八章中业已论述。要而言之,就是任何人对 自己的生死都没有绝对的权利。这一信念反映在《患者权利法案》的“在法律许可 的范围内”这一短语之中——这一短语显然是在限制人们对于自己的肉体 and 生命 的权利。然而,通常的观点是,精神健全者(而精神不健全很难从法律上予以证明) 在大多数情况下应有拒绝治疗的权利。在治疗即使不比疾病本身更糟糕也同疾病 本身一样令人痛苦——情况往往如此——之时,人们尤其坚持这一观点。例如,治 疗癌症的许多方法,总是导致患者恶心、脱发,在摧毁病变组织的同时摧毁健康组 织,而且毁损患者外形。个人权利理论为患者提供了一种选择,即只是听任疾病自 行发展,而不去承受对他们的各种治疗有时产生的可怕后果。

个人对自己的肉体、 生命 and 死亡拥有权 利。然而,人们还会认 为个人自由并不是无 限的。

缩短痛苦期限

另一赞成听任死亡的理由认为,这种做法可以缩短临终患者忍受折磨、疼痛 和苦难的时间。我们高度发达的医疗技术常被用于延缓患者的死亡——而不是延 长其生命——以使其能够再多“享受”几小时、几天、几周或几个月的痛苦。例如, 如果一个癌症患者只能再活约八小时,而恰好发生了肾功能衰竭,那么通过透析 延缓其死亡,就只能被认为是在延长痛苦和磨难,而不是在延长有意义的生命。按 照这一说法,让该患者死于尿毒症以减轻其痛苦,倒要人道得多。

对这一理由的主要批评是针对其依据本身的。批评家们可能会说,不错,听任 死亡会缩短患者的痛苦,但也会缩短其生命,而缩短人的生命是不道德的。此外, 如果任人死亡的办法成为通例,那么它这种做法就可能被运用于那些疼痛尚可得 到控制因而可能过上比较幸福而有意义的生活的人们。

患者有拒绝治疗的权 利,我们不应当否决 这一权利——医疗往 往不能治愈某个特定 患者,而且这种治疗 有时比疾病本身更 糟。听任患者死亡会 使其少受痛苦;然而, 这也会缩短其寿命。

尊严之死的权利

另一个赞同听任死亡的理由认为,人有尊严之死的权利,而不必逐渐消耗,遭 受痛苦,直至形销骨立。这一理由在涉及旷日持久的消耗性和退行性疾病如癌症 时特别有力。作为这一观点之依据的理念是,如果不采用广泛的医疗措施,那么患

患者有权利尊严地死去。然而,“有尊严地死亡”这一短语可能掩盖遗弃、仁慈助死和仁慈杀死。

者将在免受使人丧失尊严的手术、输液或器械折磨的情况之下死去。这一说法进而指出,在患者被允许就其愿意接受的生或死的方式做出选择时,即体现了“尊严”。

对这一说法的主要批评是,“尊严之死”这一短语可能掩盖从放弃医疗、仁慈助死到仁慈杀死等一切问题;此外,我们在可能的情况下孤注一掷地,拯救人们的生命或使其存活,决不会导致尊严的丧失。

普通手段和非常手段

在探讨听任死亡这一问题时,还要注意到一个重要区别,它关系到医生究竟采用什么手段使人存活才算正当。教皇庇护十二世[罗马教皇,生于1876年,卒于1958年,任期从1939年始至其逝世时的1958年止。——译者]在1957年对麻醉学家的一次讲话中谈到两类可用于医学以使人活命的手段,称之为“普通手段”和“非常手段”。他实质上说的是,医生用非常手段达到使人免于死亡的目的是正当的,但他们不必无限期地使用这些手段。在毫无希望的情况下,医生仅有使用普通手段的责任,他们还被赋予不启动或中断非常手段的选择权。这两个短语的内在区别听起来似乎鼓舞人心,但令人遗憾的是,这些术语往往十分难以清楚地界定。让我们较为仔细地考察一下庇护十二世所说的话,然后再看一看我们自己能否指出一些清楚的区别来。

非常或冒险手段

这位教皇将“非常手段”界定为“随着人、地、时和文化等情况……而给自身或另一个人带来严重负担”的手段。[教皇庇护十二世:“生命的延长”,载《教皇说》第四期(1958),第393-398页。]这当然是一个颇为含糊的定义,而因为人、地、时和文化大不相同,那就不容易提出一份非常手段系列表。我认为,我在本章前面所说的那种癌症完全转移而又并发肾功能衰竭之患者的情形就是这方面的清楚例证。在这种情况下,运用透析就是在运用非常手段拯救此人的生命;另一方面,只设法控制疼痛使患者舒服,则是在运用普通治疗手段。

如果患者由于用药过量而陷入昏迷,那么运用透析清除其血液中的毒性物质,或许比将这一手段运用于上述癌症病例更为合理;然而,人们仍然可能质疑,肾透析是否在某种程度上并不总是非常疗法。此外,使患者舒服并受到良好护理,同根治手术或给予放射治疗肯定是有区别的。

普通手段

“普通手段”这一短语,几乎同“非常手段”一样难以界定,这也是由于人、地、时和文化的广泛差异所致。我们可以辨别的是,一旦患者的疾病已被诊断属于晚期,那么继续使用化学疗法和放射疗法或做根治手术就是非常手段,而控制疼痛及其

使人存活的非常手段,是会给患者本人或他人带来沉重负担的手段。它们因有关的人、地、时和文化状况而异。诸如切除手术、放射疗法、呼吸机和心脏器械等措施,在仅被用以延缓死亡之时,可能即属此类。

他症状则是普通手段。这一例证可能对两种手段提供了相当清楚的区别,但还存在其他很成问题的情况。

例如,在肾透析机严重供不应求之时,在单个患者须支付费用(当时每年约30,000美元)之时,使用这些机器就被视为“非常”,尽管它们对于使肾功能衰竭者存活是必要的。然而现在,在似乎拥有足够机器为所有肾功能衰竭患者透析之时,在大约85%的费用由政府支付之时,透析或许可被视为普通手段。然而,令人关注的是,这种治疗已将足够沉重的经济、体力和情感负担置于少数肾功能衰竭患者及其家属身上,以致他们确曾似乎视之为“非常”手段,甚至到了他们中断这种治疗的地步。

无论如何,凡是在讨论听任死亡的固有问题时,通常都要区别这两类手段。一般说来,在我们考虑听任死亡时,我们所说的不是启动或中断非常手段(如呼吸机、心脏器械、根治手术、器官移植)。然而,我们也可能在考虑不启动或中断普通手段。例如,在大多数情况下,给患者进食往往被视为普通手段,但医生却可将高营养食物换成低营养或无营养食物,从而不会有效延长患者生命。

数年前,曾有过这样一个实例:一位八十多岁的男子告诉家人,他再也不想活下去了。从那时起,他拒绝食用任何东西,他恳求自己的两个孙子不要让任何人以任何方式给他强行喂食。他们尊重他的请求,允许他依照自己的意愿死亡。

与此相类似,一个处于癌症转移最后阶段的女人,有一大块肿瘤堵住了食管。医生及其家属没有采用任何手术类非常手段切除肿瘤,他们也不曾试图以任何方式给她强行喂食。他们只是使她舒服,让她尝尝她无法吞咽的家常饭,让她吮吸冰块止渴。实际上,他们是在听任她死于饥饿。这两个实例说明,有时即使拒绝使用普通手段也可牵涉到听任死亡这一问题。

恰当或不当的护理

鉴于在提及普通与非常这两个术语时的许多混乱之处,或许更为合适的术语应为恰当护理和不当护理。虽然这些术语最初可能似乎同其他术语一样模糊不清,但却让医生、护士、患者、家属及其他护理人员能够依据对某一患者而言恰当的护理程序来决定如何对待这位特定患者。护理人员与患者无须尝试决断什么是普通手段或非常手段,而只须做出似乎适于患者特定情势的决定。

根据这一标准,所有护理手段均须由患者、家属、医生和护士看其对处于特定情势之下的特定患者是否恰当从而做出决断。这就意味着,所有护理形式均须被断定对某一特定患者是恰当的,以致只要患者还算舒服并且没有疼痛,就连食物和输液在某些时候亦可被视为不当。在这种情况下,决定性因素主要是患者或其指定的代理人的明确表述的愿望(见本章后面的“预留指令”,特别是《医疗事务代理人的持久权力》)。

普通手段也难于界定,但对晚期病患者而言,它们就可能包括相对于应用切除手术、呼吸机或心脏器械的控制疼痛以及其他症状的手段。

恰当或不当的护理或许是比较普通和非常更为合适的术语,因为围绕后两个术语存在混乱。因此,人们可以根据患者的特定病况决定什么是恰当护理或不当护理。

1991 年 12 月生效的《患者自决法案》(PSDA)之所以得以通过就在于它赋予患者若干权利。

患者自决法案 (PSDA)

1990 年,美国国会通过《患者自决法案》作为《综合调解法案》(OBRA 1990)的一个组成部分。《患者自决法案》要求,医疗服务提供者应当告知患者,他们有做出医疗决定和使预留指令生效的权利。它还要求医疗服务提供者对自己的员工和团体进行有关权利的教育。这些权利包括以下三条:

1. 患者受到体贴入微和彬彬有礼之护理的权利。
2. 患者与医生合作就其医疗做出决定的权利。该权利包括下述权利:
 - (a) 患者在法律许可的范围内接受医疗或拒绝治疗以及被告知这种拒绝可能导致的医疗后果的权利。
 - (b) 患者提出预留指令和指定代理人在法律许可的范围内代表他们做出医疗决定的权利。
3. 患者获得必要信息从而使其能够做出反映自己愿望的治疗决定的权利。

就第 2 条 b 款而言,尽管预留指令很久以前即已存在,但直至《患者自决法案》生效(1991 年 12 月)之前,并没有关于告知患者可以提出预发指令这方面的要求。这样的指令会消除围绕处于持续植物人状态的患者的混乱,特别是在家属和护理人员试图就恰当治疗做出决定之时。

同处于持续植物人状态的患者有关的三个极为著名的案例,使美国亿万民众关注提出预留指令的重要性。它们是新泽西州的卡伦·安·昆兰、密苏里州的南希·克鲁赞和佛罗里达州的特里·斯基亚瓦三个案例。令人关注的是,尽管出现了这些真实的社会事件,人们提出预发指令却没有达到应有的程度,这可能是因为他们不想谈及自己的生死问题。

卡伦·安·昆兰

卡伦·安·昆兰在 20 岁时曾长时间停止呼吸,以致其大脑遭到局部损害;她从那时起就陷入持续植物人状态。医生给她使用呼吸机,但其父母要求让她处于自然状态,不采用任何人为的生命维持手段。所以,他们请求院方和医生撤掉呼吸机,而后者拒绝这样做。该案件最终被诉至新泽西州最高法院。在旷日持久的庭审之后,昆兰的呼吸机被撤下,她被允许在仅有简单床具、身体护理和饮食的情况下生存。

她在这种持续植物人状态之下又继续生存了十年,最终在一家技术娴熟的护理机构居住时死于肺炎。应当说明,卡伦在任何时候都不曾达到脑死亡的程度。她会坐起,在床上辗转反侧,对声音、光亮和触摸都有反应,但她在任何时候对自己所处的环境或周围的人都没有任何意识或知觉。

南希·克鲁赞

另外一位 25 岁的女子南希·克鲁赞,在一次严重的汽车交通事故之后陷入持续植物人状态达七年之久。她被通过一根腹部插管供给食物,她的父母要求

撤除该插管,让她自然死亡。这一案件被诉至密苏里州最高法院,并最终被诉至美国最高法院。因为南希没有提出任何种类的预留指令,美国最高法院裁决,由于南希缺乏愿意拒绝治疗的“清楚的和令人信服的证据”,所以,该法院不能而且也不会裁定其父母在事关这种决定时有作为其代理人采取行动的权利。

在南希的案件被退回密苏里州之后,在进一步听取她的数位朋友和熟人的证言之后,事实证明她曾清楚表白自己不想继续处于这样一种状态,最高法院的一位法官于是裁决,这些附加证词对她拒绝治疗的愿望提供了“清楚的和令人信服的证据”,因而该法院裁定可以撤除给食插管。于是,给食插管被撤除,她在数周后死亡。

值得一提的是,1996年8月17日,南希时年62岁的父亲莱斯特·“乔”·克鲁赞在自己的汽车库内自缢身亡,这表明处理听任自己的亲人死亡问题会给当事人造成巨大压力和痛苦。他终生都在同抑郁症作斗争,而南希的事故、她的昏迷不醒、她的康复无望,以及七年来为了使法律允许她死亡而进行的斗争所造成的压力,最终共同导致了他的死亡。根据家人和密友的说法,他自杀的原因并不是由于为争取南希的死亡权利而感到内疚,他自杀前的留言也根本没有透露这一点。[彼得·安宁、马克·佩泽:“一个父亲的痛苦”,载《新闻周刊》(1996年9月2日),第54页。]

昆兰、克鲁赞和斯基亚瓦这三个案例,在唤起许多人对预留指令之必要性的意识方面发挥了作用。

特里·斯基亚瓦

特里·斯基亚瓦可能是最为知名的处于持续植物人状态的患者,原因在于其丈夫迈克尔·斯基亚瓦要求撤除其给食管,而其母玛丽·辛德勒和其父鲍勃·辛德勒则要求保留给食管,从而导致媒体广泛传播。辛德勒夫妇声称,特里会冲着他们微笑和张望,双目中还充满爱意。然而,著名的神经病学家罗纳德·克兰福德对她检查后发现下述结果:计算机化X射线轴向分层造影扫描图(CAT Scan)显示,患者脑部存在大范围萎缩。特里·斯基亚瓦所表现出来的是一种典型的植物人状态。看起来她仿佛在看你,但实际上她并没有这样做。看起来她仿佛在冲你咧嘴微笑,但实际上她并没有这样做。关键的测验是一个人是否能够跟踪别人的动作,特里做不到这一点。如果你观看录像带就可以见到,她实际上并没有看自己的母亲。她实际上也没有跟踪自己母亲的动作。尽管存在这些资料,许多人仍然认为她的大脑是活着的。迈克尔在用了多年时间以图改善她的状况之后声明,他要求将她的给食管撤掉。辛德勒夫妇则说,尽管有克兰福德大夫的专家意见,她却仍然活着,他们要求保留给食管。随后发生了一系列至为奇怪的事件,涉及政府的不同部门。首先,布什总统的弟弟佛罗里达州州长杰布·布什,要求佛罗里达州立法机关赋予他让特里存活的权力,议员们于是赋予他有关权力。法院依然坚持认为,她的给食管应予撤除。接着,华盛顿的共和党人通过类似法规,布什总统飞回哥伦比亚特区华盛顿市签署该议案,使之成为法律。过去,政治从未在个人问题上起过这样的作用,

已有的若干指令为《预嘱与医疗委托书》、《加利福尼亚州自然死亡法案宣言》,以及《医疗事务代理人的持久权力》(DPAHC)。加利福尼亚州议会于2000年7月1日通过的《预留医疗指令》(AHCD),是我迄今为止所见到的最好的预留指令。

想一想

什么是预嘱、《加利福尼亚州自然死亡法案宣言》和《医疗事务代理人的持久权力》(DPAHC)?它们有何区别?你认为此类预留指令重要吗?为什么?你认为哪个或哪些文件更有用?为什么?

想一想

选择你最喜欢的预留指令书,为自己填写一份(如果你坚决反对这样做,请详细说明理由)。

许多人强烈谴责这种干涉。尽管存在这样的干涉,给食管还是应特里丈夫的要求被撤除了。你认为在克兰福德大夫的专家意见同特里在非医务人员面前的表现之间存在混乱的原因是什么?你认为政府对此类问题的干预应到什么程度?与脑死亡相比,持续植物人状态何以如此难于处理?两者之间的区别何在?[《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》(2003年10月),A5版。]昆兰与克鲁赞的案例以及与之类似的其他案例,已经激发起关系到人们决定自己的治疗与死亡问题之权利的紧迫感,已经导致前面提到过的《患者自决法案》的问世,也鼓励人们实施预留指令。现在,我将谈到其中三个文件。

预留指令

1. 由于被允许死亡在我们时代似已成为一个重大道德问题,由于这一问题涉及个人自由和患者对自己的肉体、治疗和生命的权利,所以,某些文件或指令已经设计完成,旨在让人们借以告知他人有朝一日身患重病时究竟希望接受何种治疗。人们希望,即使在他们日后病势沉重因而无法有效告知他人自己希望得到何种治疗之时,也能通过这样的文件,确保他们得到自己所要求的治疗。此外,这些人还希望借助这些文件,使家属、医生、护士和医院免于为做出听任作为患者的他们“在平静和尊严之中”自然死亡的决定而承受重负(经济的、情感的、道德的)。现已有各种各样的文件或指令:《预嘱与医疗委托书》、《加利福尼亚州自然死亡法案宣言》,而可能最为闻名的则是《医疗事务代理人的持久权力》(DPAHC)。至于什么文件得到认可,则可能取决于人们所在的州份。加利福尼亚州最近的一份文件是由州议会于2000年7月1日通过的。这份名为《预留医疗指令》(AHCD)(见下表)的文件,是《医疗事务代理人的持久权力》的最新版本。它比后者更为重要,因为有关立法机构延请加利福尼亚州医生参与了文件设计。

无论人们对此类文件感觉如何,它们都证明,人类在日益关注医学和医疗技术对自己的自由、生命和尊严的侵犯。这些文件还进一步证明,人们希望在决定自己所接受的医疗类型方面拥有强大的发言权,希望对自己的生存与死亡行使自己的控制权。最后还须指出,这些文件无一以任何方式批准仁慈助死或仁慈杀死,它们仅仅适用于听任死亡。

护理临终者协作收容法

在开始讨论仁慈助死和仁慈杀死之前,我们尚须仔细考察一种护理临终者的方式。它不同于在美国普遍实行的方式,我称之为“护理临终者协作收容法”。“收容院”(hospice)一词原意指徒步旅行的异乡人的避难所。然而,它现在指的是疲惫、患病和垂危之人可以得到护理和慰藉的地方。现代收容院不处理急性病例或急诊;相反,它只是试图帮助晚期病患者在死亡之前尽可能活得舒服而有意义。协作收容法对患者的护理包括七个不同方面。对此加以仔细考察,会有助于说明这

加利福尼亚州

关于重要医疗决定的预留指令表

护理联系, 弗吉尼亚州亚历山大市迪亚戈纳尔路 1700 号 625 室 邮编: 22314

www.caringinfo.org, 电话: 800/658-8898

全国收容院和姑息治疗组织(NHPCO)的“护理联系”计划, 是一项全国性的消费者参与的旨在改善临终护理的创意, 得到了罗伯特·伍德·约翰逊基金会的赠款赞助。

“护理联系”的目标是让消费者听取统一的促进意识与行动的信息, 以改善临终护理。通过这些努力, 国家收容院和姑息治疗组织力图支持全国各地旨在改善临终护理和所有美国人状况的工作者。

“护理联系”跟踪并监视一切州与联邦的立法机构, 以及与临终护理有关的重大法庭案件, 以确保我们的预留指令始终与时俱进。

护理联系

帮助热线

如果你在理解你所在州所特有的预留指令方面有任何困难, 抑或你正在处理困难的临终境遇并需要即时信息, 请拨打免费帮助热线。我们可以帮助提

供有关下列问题的资源和信息:

- 我应当如何将自己的临终愿望告知家人?
- 我可以得到什么类型的临终护理?
- 我应当就自己母亲的临终护理问题向她的医生问些什么?

与你怎样生活有关

与你怎样生活有关是一项全国性的社区参与宣传活动, 意在鼓励个人在知情之后对临终护理和服务做出决定。此项宣传活动鼓励人们:

了解有关临终服务和护理的选择方案

执行确保愿望实现的计划

将决定告知家人、朋友和医疗提供者

参与个人或社区改善临终护理的努力

请拨打帮助热线 800/658-8898, 以更多地了解

“与你怎样生活有关”的宣传活动, 获取免费资料, 或参与改善社区、州和国家临终护理的努力。

如何利用这些资料

1. 核对并确保你拥有自己所在州的资料。你应当填写一份表格交给你期望在那里获得医疗服务的州。

2. 这些资料包括:

- 对你准备预留指令的说明。
- 你所在州特有的预留指令表, 即表页左边的灰色条状说明。

3. 详细阅读说明, 了解有关自己所在州之要求的具体信息。

4. 填表之前你可能需要复印备份, 以便需要重

填时有空白表可用。

5. 开始填表时请参阅灰色说明文字——它们指示你需要打标记、填入个人意见或签名的地方。

6. 同你的家人、朋友和医生商谈你的填写预留指令的决定。确保你指定的代你做决定者明白你的愿望。

如果你在准备自己的预留指令方面或对填写该表之后应如何处理有问题或需要指导, 请拨打免费电话 800/658-8898, 我们的员工会乐于帮助你。

如需更多信息, 请联系: 全国收容院和姑息治疗组织

弗吉尼亚州亚历山大市迪亚戈纳尔路 1700 号 625 室 邮编: 22314

请拨打帮助热线: 800/658-8898

请访问网址: www.caringinfo.org

原系 Last Acts Partnership 之出版品

新泽西州普林斯顿市罗伯特·伍德·约翰逊基金会 赠款赞助本计划

版权©2005 全国收容院和姑息治疗组织。保留全部版权。2005 年 5 月修订。

未经全国收容院和姑息治疗组织书面许可, 严禁任何机构或团体复制与散发。

加利福尼亚州 预留医疗指令填写说明

本文件夹内装一份法律文件, 即《加利福尼亚州预留医疗指令》, 在你万一失去自己做决定的能力时, 可借以保护你拒绝不愿接受的医疗的权利, 或要求得到确实希望得到的治疗的权利。

1. 第一部分, **医疗护理代理人的权力**, 让你指定某人在你不能口述决定时或在文件上表明决定之后, 为你的医疗护理做出决定——包括关于生命支持器的决定。“医疗护理代理人的权力”之所以特别有用, 是因为它不仅是在临终之际而且在你不能或不愿做出自己的医疗决定之时, 指定了你的代言人。

2. 第二部分, **医疗指令**, 其作用如同你所在州的预嘱。它让你声明你在自己万一不能口述意见时对医疗的愿望, 同时在下述情况出现时亦有效力:

- (1) 你身患会在较短时期内导致死亡的不治之症或不可逆性疾病, 或者
- (2) 你已失去意识, 而且由于病情相当稳定不会恢复意识, 或者
- (3) 治疗的可能风险和负担会超出预期的好处。

尽管你有权选择仅填写本文件的一部分, 但“护理联系”建议你填写本文件的第一和第二两部分, 以便在你不能口述意见时确保你能得到你所要求的医疗服务。

3. 第三部分, **死后器官捐献**, 此栏目系选择性的, 你可在此登记自己对器官捐献的愿望。

4. 第四部分, **主治医生**, 此栏目系选择性的, 你可在此指定自己的主治医生。

说明: 只有当填表人系年满 18 周岁的拥有法定资格的成人时, 本文件方具有法律效力。

我怎样才能使自己的预留医疗指令合法化?

为使你的预留医疗指令具有法律效力, 你有两项选择:

1. 在两个证人面前签署你的文件, 他们也必须签署该文件, 以表明他们同你相识(或由你提供令人信服的身份证明) 并认为你心智健全, 没有受到胁迫、欺诈或不当影响。

你的两位证人都不能:

- 是你所指定的代理人,
- 是你的医疗提供者, 或你的医疗提供者的雇员。
- 是社区机构的经营者或雇员,
- 是养老院经营者或雇员。

此外, 你的证人中有一位不能:

- 同你具有血缘、婚姻或收养关系,
- 根据你的遗嘱或法律享有获得你的任何一部分遗产的权利。

或者

2. 在一位公证员面前签署你的文件。

如果你在熟练的护理机构留住, 那么, 证人之一必须是由州政府老龄部指定的患者权益维护人或意见调查员。

我应当了解什么重要事实?

你的加利福尼亚州预留医疗指令副本与原件具有同等效力。

[预嘱(living will), 一种书面声明, 签署者预留文件, 可借以要求在日后伤残以致恢复无望时合法地拒绝维持生命的人为手段并获准任其自然死亡。预嘱与遗嘱的不同之点在于, 前者在当事人生前某个阶段执行, 而后者则须在当事人身后执行。——译者]

填写第一部分：医疗护理代理人的权力

我应当指定谁作为我的代理人？

医疗代理人是你所指定的在你不能自行做决定时就你的医疗问题做出决定的人。你的代理人可以是你委托做出严肃决定的家人或密友。你所指定的代理人应当清楚了解你的愿望并愿意承担为你做出医疗决定的责任。你所指定的代理人不可以是：

1. 监护医疗提供者或你接受其服务的医疗机构的雇员；或者
2. 你接受其服务的社区护理机构或寄宿制护理机构的经营者或雇员。

除非：

1. 他或她（监护医疗提供者除外）与你具有血缘、婚姻、收养关系，或是你的经过登记的家庭伙伴；或者
2. 他或她是由你就医的同一家医疗机构、社区护理机构或寄宿制老年护理机构所雇用的你的同事（监护医疗提供者除外）。

你可以指定第二和第三人作为候补代理人。如果你指定的代理人不能、不愿或不可出面代你行事，则由候补代理人递补之。

我应在我的“医疗护理代理人的权力”文件中补充个人说明吗？

你可以利用第2节下面提供的空白填写你对代理人的权力限制。除非你签署的表格限制你的代理人的权力，否则你的代理人可以为你做出所有医疗决定，其中包括：

- (1) 同意或拒绝同意任何维持、诊断或影响肉体

或精神状况的护理、治疗、服务或程序；

- (2) 选择或放弃医疗提供者和机构；
- (3) 许可或不许可诊断检验、手术程序、用药方案和复苏指令；
- (4) 指示供给、中止和取消人为营养和输液及其他所有医疗形式。

有人根据你的医疗状况的变化做出灵活应对，并能处理你不曾预见到的局面，这是指定医疗代理人的最有力的理由之一。

我们敦促你就未来的医疗问题同你的医疗代理人商谈，说明你认为自己可以接受的“生活质量”。如果你想将自己对具体治疗或条件的愿望记录在案，则可以使用本文件第二部分的“医疗指令”。

我若改变主意怎么办？

如果你希望取消你的“医疗护理代理人决定的持久权力”，则可以将你的撤销意图签名书面通知或亲自告知你的监护医疗提供者。

我应当了解哪些重要事实？

第4节包括关于代理人权力的各种说明。划掉这些说明中任何不反映你的愿望的部分并作签名标记。第5节赋予你的代理人在你亡故之后许可解剖、批准验尸及指导处理遗体的权力。

划掉这些说明中任何不反映你的愿望的部分并作签名标记。第6节指定你的代理人或候补代理人在必要时担任你的指定法庭监护人。如果你不同意，那就划掉本节并作签名标记。

填写第二部分：医疗指令

我可以对我的“医疗指令”文件添加个人说明吗？

可以。第7、8两节允许你纳入某些护理和治疗指令。如果你想将没有列入该文件的任何具体指令囊括进来，你可以将它们列入第9节。例如，你可能想纳入“我特别不愿接受心肺复苏、呼吸机或抗生素”之类的文句。如果你已经指定了一名代理人，不妨写上一句如下声明：“至于如何解释或何时实施我

的医疗指令，将由我的代理人予以决定。”

我若改变主意怎么办？

你可以在任何时候以传达你的意图的任何方式撤销你的“医疗指令”。

重要的是要了解你可能接受的多种维持生命的治疗方法。请教你的医生或订购“护理联系”手册《预留指令和临终决定》。

在你填写文件之后

1. 你的“加利福尼亚州预留医疗指令”是重要的法律文件。将署名原件保存在安全而可以方便提取之处。不要将原件置于他人无法提取的现金保险箱或其他任何保险箱内。

2. 将署名原件的复印件交给你的代理人 and 候补代理人、医生、家人、密友、牧师和其他任何可能同你的医疗问题相关的人。如果你入住护理院或医院, 请将你的文件复印件归入你的医疗档案之中。

3. 一定要同你的代理人 and 候补代理人、医生、家人和朋友交谈你的有关医疗的愿望。经常同他们讨论你的愿望, 若你的医疗状况发生变化则尤应如此。

4. 如果你在签署文件并经人见证之后想要加以修改, 则应重新填写文件。

5. 请记住, 你始终可以撤销你的“加利福尼亚州

预留医疗指令”的某一部分或两个部分。

6. 要知道, 你的“加利福尼亚州预留医疗指令”文件在急诊状况下无效。救护车医务人员除非接到单独的另类命令, 否则按要求应提供心肺复苏措施。单独的另类命令通常被称为“非医院的不予采取心肺复苏措施的指令”, 是为健康状况不佳几乎不会得益于心肺复苏的人们设计的。这些指令须由你的医生签署, 以便在你的心跳或呼吸停止时指示救护车医务人员不要试图为你采取心肺复苏措施。目前, 并非各州均有准许实施“非医院的不予采取心肺复苏措施的指令”的法律。

如果你想就此话题获得更多信息, 请接洽“护理联系”或查阅“护理联系”手册中的“心肺复苏, 不予采取心肺复苏措施的指令与临终决定”。

加利福尼亚州预留医疗指令 说明

你有权就自己的医疗问题发出指令。你也有权指定别人为你做出医疗决定。本表让你做到以上两事或其中任意一事。它还让你就捐献器官和指定主治医生表达你的愿望。在使用本表时, 你可以填写或更改其全部或其中任何部分。你可自由采用与此不同的表。

本表的第一部分为“医疗护理代理人的权力”。第一部分让你指定他人担任你的代理人, 你若不能自行做出决定或虽有能力却要求某人为你做出医疗决定, 则由他为你做出决定。你可以指定一位候补代理人, 如果第一代理人不愿意、无能力为你做出决定, 或者如果不容易联络上他为你做出决定, 则让候补者做你的代理人。(你的代理人不可以是你正在接受其服务的社区护理机构或寄宿制护理机构的经营者或雇员, 或你正在接受其服务的医疗机构的雇员, 除非你的代理人同你有亲戚关系, 是你的登记在案的配偶, 或是你的同事。你的监护医疗提供者绝不能做你的代理人。)

除非你所签署指令书限制你的代理人的权力, 否则他可以代你做出所有医疗决定。本表有一处供你限制代理人的权力。如果你希望依靠代理人做出所有可能必须做出的医疗决定, 那么你就无须限制其权力。如果你宁愿不限制代理人的权力, 你的代理人就将有权:

- (1) 同意或拒绝同意任何护理、治疗、服务或维持、诊断或以其他方式影响躯体或精神状况的程序;
- (2) 选择或放弃医疗服务提供者和机构;
- (3) 许可或不许可诊断检验、手术程序、用药方案;
- (4) 指示供给、中止或取消人为营养和输液及其他所有医疗形式, 包括心肺复苏措施;
- (5) 许可解剖、批准验尸和指导处理你的遗体。

本表第二部分让你就医疗的任何方面、是否指定代理人给予具体指令。提供了多种选择, 由你就提供、中止或取消使你存活的治疗以及提供镇痛表达自己的愿望。给你提供了空白, 由你增添自己的选

择,或由你写出任何附加愿望。如果你满足于让代理人确定在做出临终决定时对你的最大好处,你则无须填写本表的第二部分。

本表的第三部分让你表达关于身后捐献身体器官和组织的意愿。

本表的第四部分让你指定一位对你的医疗负主要责任的医生。填完本表后,在末尾签署姓名和日

期。本表须由两名合格证人签名,或由一名公证人确认其法律效力。将业已签署填妥之表的复印件交给你的医生、你可能有的其他任何医疗服务提供者、你正在其中接受服务的任何医疗机构以及你所指定的任何医疗护理代理人。你应当同你指定的代理人商谈,确保他或她了解你的愿望并愿意承担责任。

你有权利随时撤销本预留医疗指令或更换本表。

第一部分:医疗护理代理人的权力

(1)指定代理人:我指定以下个人作为我的代理人为我做出医疗决定:

(你选为代理人的个人的姓名)

(住址)(城市)(州)(邮政编码)

(住宅电话)(单位电话)

选择填写项目:如果我收回我的代理人的权力,或者如果我的代理人不愿意、无能力为我做医疗决定,或者有关方面不容易联络上他为我做医疗决定,那么,我指定以下个人做我的第一候补代理人:

(你选为第一候补代理人的个人的姓名)

(住址)(城市)(州)(邮政编码)

(住宅电话)(单位电话)

选择填写项目:如果我收回我的代理人 and 第一候补代理人的权力,或者如果两人均不愿意、无能力为我做医疗决定,或者有关方面不容易联络上他们为我做医疗决定,那么,我指定以下个人为我的第二候补代理人:

(你选为第二候补代理人的个人的姓名)

(住址)(城市)(州)(邮政编码)

(住宅电话)(单位电话)

(2)代理人的权力:我的代理人被授权为我做出所有医疗决定,包括有关提供、中止或取消人为营养和输液及其他所有使我存活的医疗形式的决定,但我此处声明的项目除外:

(如果需要,可另加纸)

- (3) **代理人权力生效时间:** 当我的主治医生确认我不能做出自己的医疗决定之时,我的代理人的权力开始生效,除非我在随后的方括号内有所表示。如果我将方括号标记为[],那么,我的代理人 为我做出医疗决定的权力立即生效。
- (4) **代理人的责任:** 我的代理人将根据医疗护理代理人的权力、我在本表第二部分提出的任何指令以及代理人所了解的我的其他愿望为我做出医疗决定。在不清楚我的愿望的范围内,我的代理人将根据其确定的我的最大利益为我做出医疗决定。在确定我的最大利益时,我的代理人将考虑到其了解的我的个人价值观。
- (5) **代理人处理后事的权力:** 我的代理人被授权许可解剖、批准验尸并指导处理我的遗体,但我在此处或本表第三部分声明的项目除外:

- (6) **监护人提名:** 如果需要法庭为我任命身体监护人,我提名本表所指定的代理人。如果该代理人不愿意、无能力担任监护人,或者有关方面不容易联络上他担任监护人,那么,我提名我指定的候补代理人依照已经指定的次序出任监护人。

第二部分:医疗护理指令

如果你填写本表的这一部分,你可以划掉你不想要的任何词句。

- (7) **临终决定:** 我指令我的医疗服务提供者和同我的医疗相关的其他人依照我在下面标记的抉择提供、中止或撤销治疗:(仅选一个方括号签名)
- [](a) **选择不延长生命**
- 如果(1)我有将导致我在短时间内死亡的不可治愈的和不可逆转的状况,(2)我失去意识并在医学上达到合理的确认程度因而不会恢复意识,(3)治疗的风险和负担可能超过预期的好处,我则不愿意我的生命得到延长。或者
- [](b) **选择延长生命**
- 我愿意在公认的医疗标准的限度之内使我的生命尽量延长。
- (8) **解除痛苦:** 我指令在任何时候都提供减轻疼痛或不适的治疗,即使这样的治疗会让我加速死亡,但在下面空白之处我所声明的项目除外:

(9) 其他愿望:(如果你不同意上面的任何选择方案,并希望写下自己的选择,或希望补充你在上面业已提出的指令,则可在此处填写。)

我指令:

(如果需要,可另加纸)

第三部分:身后器官捐献(任选项目)

(10) 在我死亡之后:(标记适当括号)

[](a)我捐献任何为人所需的器官、组织或身体部位

或

[](b)我仅捐献以下器官、组织或身体部位

[](c)我的捐赠用于以下目的:(划掉下面你不赞同的任何一项)

(1)移植

(2)治疗

(3)研究

(4)教学

第四部分:主治医生(任选项目)

(11) 我指定下面的医生担任我的主治医生:

(医生姓名)

(住址)(城市)(州)(邮政编码)

(电话)

选填项目:如果我上面指定的医生不愿意、无能力担任我的主治医生,或者有关方面不容易联络上他担任主治医生,那么,我指定下面的医生担任主治医生:

(医生姓名)

(住址)(城市)(州)(邮政编码)

(电话)

(12) 复印件的效力:本表的复印件与原件具有同等效力。

(13) 签字:在此处签名并签署日期:

(日期)

(你的签名)

(住址)

(印刷体书写的你的姓名)

(城市)(州)

(14) 证人:本预留医疗指令只有满足下列条件之一方能在做医疗决定时具有法律效力:

- (1)由同你相识的两名有资格的成年证人签名,同时他们在你签名或确认签名时在场;
- (2)在一名公证员面前确认你的签名。

选择用表 1:证人声明

我在知悉加利福尼亚州法律有关出具伪证必受惩罚的情况下宣告:(1)签署或确认本预留医疗指令之人为我本人所认识,或我已有可靠证据证明此人的身份;(2)此人在我面前签署或确认了本预留医疗指令;(3)此人看来心智健全,没有受到胁迫、欺诈或不当影响;(4)我不是本预留医疗指令指定的代理人;(5)我不是此人的医疗服务提供者、此人医疗服务提供者的雇员、社区护理机构经营者、社区护理机构经营者的雇员、寄宿制老人护理机构经营者,也不是寄宿制老人护理机构经营者的雇员。

第一证人:

(日期)

(证人签名)

(住址)

(印刷体书写的证人姓名)

(城市)(州)

第二证人:

(日期)

(证人签名)

(住址)

(印刷体书写的证人姓名)

(城市)(州)

证人补充声明

我在知悉加利福尼亚州法律有关出具伪证必受惩罚的情况下进一步宣告,我同提出本预留医疗指令之人没有血缘、婚姻或收养关系;据我所知,根据现有遗嘱或法律规定,我在当事人死后无权获得此人的任何财产。

(日期)

(证人签名)

(住址)

(印刷体书写的证人姓名)

(城市)(州)

选择用表 2: 公证员

加利福尼亚州

)

)宣誓证词

县)

在

我,

(日期)

(公证员姓名)

见证

本人亲自到场,

(委托人姓名)

我认识(或根据确凿证据证明)此人即签署内装文书之人,确认此人以其被认可的资格完成同一文书,一经在该文书之上签名,此人所准备之文书即告生效。

特此以我的签名和印鉴予以证明。

公证员印章

(公证员签名)

患者权益维护人或意见调查员声明

我在知悉加利福尼亚州法律有关出具伪证必受惩罚的情况下宣告,我是一名由州老龄部指定的患者权益维护人或意见调查员,我根据《遗嘱检验法典》第 4675 节的要求出任证人。

(日期)

(签名)

(住址)

(印刷体书写的姓名)

(城市)(州)

承蒙“护理联系”提供

弗吉尼亚州亚历山大市迪亚戈纳尔路 1700 号 625 室 邮编:22314

www.caringinfo.org, 800/658-8898

版权©2005 全国收容院和姑息治疗组织。保留全部版权。

未经全国收容院和姑息治疗组织书面许可,严禁任何机构或团体复制和散发。

欲知更多信息,请登陆网址 WWW.CARINGINFO.ORG

护理临终者协作收容法可以解决围绕听任死亡的大多数问题,并往往可以消除对仁慈助死和仁慈杀死的需要。

想一想

阐释为临终者服务的协作收容法。你认为这种办法能消除对仁慈助死和仁慈杀死的需要吗?为什么?

收容院对病痛控制和症状控制采取独特的办法。

- (1) 承认急性病痛和慢性病痛的区别。
- (2) 承认痛苦有四个层面——躯体的、心理的或情感的、社会的和精神的——并试图对付所有四个层面的痛苦。
- (3) 运用预防法而不是反应法控制病痛。

种收容院与医院及其他医疗机构有何不同。

安慰并关心患者

首先,协作收容法强调的是“安慰和关心”患者,而不是“治愈”患者。如前所述,任何一种晚期疾病,都会有不再可能治愈之时。此时,不应中断治疗,也不应遗弃患者及其家属;相反,应把医疗从“治愈”患者转向“安慰和关心”他们。此时的重点在于适当的医疗,包括病痛和症状控制以及在各方面对患者及其家属提供帮助,直至患者死亡。这还意味着在患者亡故之后对其家属继续提供必要的帮助。

团队协作方法

协作收容法认为,医疗的基本中心是躯体,但人还有其他方面的问题,因而主张利用团队协作的方法护理临终患者。这一团队包括患者、患者的家属和朋友、其他患者、医生、护士、牧师、社会工作者、理疗学家、工疗学家、心理学家或精神病学家以及志愿者。因为疾病、濒危和死亡涉及人们的方方面面,所以他们的精神的、情感的、社会的和宗教的需要就必须同躯体需要一同得到满足。应当认识到,临终患者及其家属必须得到全面关心,使之度过一段往往可谓艰难的时期。

病痛和症状控制

首先,协作收容法认为“急性病痛”和“慢性病痛”有所不同。急性病痛是一种终会消失的病痛,如人们在手术之后感到的疼痛就是这样。相反,慢性病痛不仅迁延不绝,而且可能恶化。显然,在处理慢性病痛时,必须运用全然不同的控制方法。其次,协作收容法认为,病痛,特别是慢性病痛,是一种复杂现象,不但涉及患者的肉体方面,而且涉及心理的或情感的、社会的或社会学的以及精神的或宗教的诸多方面。这是协作收容法所以采用团队协作的又一原因。一个基本认识是,由于社会原因而产生的痛苦可求助于社会工作者,心理的和情感痛苦可由心理学家或精神病学家予以减轻,而精神痛苦可由牧师予以消除。

一旦认清了慢性痛痛的真相,就应当运用“预防法”而不用“反应法”控制病痛。例如,一旦晚期癌症患者开始遭受疼痛之苦,就应运用控制疼痛的方法,而不要等到疼痛再度发作之时对疼痛症状做出“反应”;确切地说,应当防止患者疼痛的出现。尽可能让患者口服镇痛药物,以免因使用带针头的皮下注射器而加重已有痛苦,还必须逐日检查控制疼痛的方法,以保证其适合于每个患者的独特需要。关于收容院控制病痛法的更为详细的叙述,可参见桑多尔·斯托达德(Sandol Stoddard)所著《收容院运动》一书。[桑多尔·斯托达德:《收容院运动:一个更好的护理临终者办法》(纽约,1978),第221—229页。]

门诊与家庭护理

由于临终患者一般不需要特殊医疗服务,因而往往可在家接受治疗。无论何时,协作收容法都尽可能鼓励临终患者呆在家中,而且只要需要,整个团队即给予

患者及其家属全面的关心和支持。允许患者呆在熟悉的环境里,同自己的家人及所爱之物在一起,就使他们得到了更大的“安慰”。当然,这种护理的关键在于,必须得到团队的完全援助和关心。更多的人,特别是在美国,尚不愿死在家中,原因之一就在于患者及其家属没有得到援助,而且家属往往不能独自处理涉及亲人临终前后的所有问题。然而,若有援助,患者受到最佳护理并感到最为舒适的地方往往还是家庭。

只要有可能就应用患者门诊就医与家庭护理的办法,利用团队协作法提供所有层面的支持。

人道化的住院患者护理

当结合门诊治疗的家庭护理行不通时——常常如此——应当有人道化的、家庭般的、舒适的住院患者机构。应将患者安顿在病房,使他们能同具有类似病况的患者建立联系。房间应装饰得气氛温馨,应有宽大的、带窗帘的落地式窗户,而且至少要在局部铺设地毯。应允许患者把自己熟悉的物品(安乐椅、花草——如若可行,甚至可包括宠物)置于身边,不限制探视时间,不限制探视者的年龄,让儿童能探望父母和祖父母。应供给患者自己选择的饮食(如其愿意,可包括含酒精的饮料)。最后,应使患者免受疼痛和病症的折磨,应给予他们充满爱心的护理,但应使之免受诸如静脉滴注、呼吸机等特殊的或不适当的医疗技术的困扰。

免除经济顾虑

收容院的一切护理,无论对住院患者抑或门诊患者,都应是非营利的。只要可能,现有的医疗保险,无论私营抑或官办,都应全力支付费用,而不应以缺钱为由拒绝向收容院患者提供治疗,也不能逼迫患者交钱。许多收容院会告诉患者及其家属要花多少护理费用,并问其可否出点护理费用;但通常只问一次,并且绝不会因为他们无钱而拒绝治疗。收容院主要通过集资活动、拨款、捐献或纪念性馈赠获得经济支持。此外,事实证明,让临终患者作为门诊病人呆在家中乃至呆在收容机构比让他们呆在疗养院或主要治疗急性病的医院要省钱得多。然而,这并不是我们考虑协作收容法的主要原因;确切地说,令人钦佩的是它为临终患者及其家属提供的人道的和富于同情心的护理。

居丧咨询与帮助

帮助临终患者及其家属在死前、死时和死后适应死亡这一事实,是协作收容法的一项重要内容。这也是采用团队协作方法的又一原因——使社会工作者、牧师、训练有素的志愿者以及团队中的其他非医务人员,能够协助医务人员关心患者全家。在我们的社会中,极常见的情况是患者受到护理,而其家属则被遗忘。然而,在患者死亡之后,陷入悲痛的家庭依然存在,其家人在料理亲人后事之时往往遇到巨大困难。如果在病危期能将患者与其家庭视为一体,即可消解患者死亡后可能出现的许多困难。这就是说,其家人在患者仍然活着时至少承受了部分哀痛。



研讨实例

下面两个实例有许多共同点,因而应该合并研究。这两个实例的相关讨论题附于第二个实例之后。

实例 1 并发肠梗阻的唐氏综合症患儿

一位 38 岁的护士生了个女婴,而该女婴患有唐氏综合症(一种会导致患者智力迟钝的疾病)和肠梗阻两种疾病。这种类型的婴儿,往往是三十五岁以上的产妇所生。该护士与其丈夫一致认为,孩子会因智力迟钝而低质量地生存。他们还知道,如果不排除肠梗阻,孩子就会死亡。于是,他们拒绝在切除肠梗阻病变部位手术许可书上签字,并让医生不要采取任何措施拯救其女。医生和医院当局认为,孩子的父母有权做出这一决定,于是将孩子留在育婴室让其等死。11 天后,该女婴死于饥饿。

实例 2 并发心脏缺陷的唐氏综合症患儿

还有一位 42 岁的女子被紧急送往医院分娩,但女婴在前往医院途中生于小轿车里。孩子生下来就患有唐氏综合症和肠梗阻,心脏上还有一小孔,呼吸非常困难。这位妇人及其丈夫已有三个孩子,本来没打算要这个孩子。由于这些问题,他们就在经济和夫妻关系两方面遇到了麻烦。他们拒绝在医生切除肠梗阻病变部位手术所需的许可书上签字。他们说,即使女婴在这一手术之后幸存下来,以后还得动心脏手术。此外,他们说,如果女婴在心脏手术之后仍然幸存,还会有严重智力迟钝的问题。医生不同意患儿父母的意见,在获得法院准许他们动手术的指令之后,切除了患儿的病变部

位。这对父母甚至没有为自己的女儿取名,并拒绝接她回家,直到他们的其他子女遭到同龄人的压力之后,才被迫将她领回。一年之后,小女孩还活着,却因心脏缺陷而经常气喘吁吁。父母为此愁眉不展,母亲甚至盘算用枕头将幼女闷死,但又不忍下手。家庭经济状况在不断恶化。母亲忧心忡忡,因为他们养活病儿的时间愈长,家人就愈喜爱她,孩子一旦死去,他们都会更为难过。父母责备医生和发布指令的法官,因为他们造成了这个几乎不堪忍受的局面。

研讨题

1. 这两个实例十分相似,只是第二个实例中的婴儿多一种严重缺陷,即心脏有孔。这会有什么影响吗?
2. 你认为哪一组医务人员做了“正当之事”?以具体理由解释你的答案。
3. 你将如何解决这两个实例所涉及的下列权利之间的冲突?
 - (1) 婴儿无论患有何病均有权利接受治疗、拯救生命。
 - (2) 父母有权利决定其有缺陷的或畸形的婴儿是否应被允许存活。而在过去,由于医疗技术尚不够先进,此类婴儿不会存活。
 - (3) 如果知道自己可以挽救生命,医生和院方就有权利救人。
 - (4) 社会拥有两项有冲突的权利:①拥有保护社会成员(在本例中指婴儿)并让其存活的权利;②若免去非常医疗手段即可听任有缺陷的和畸形的婴儿自然死亡,则拥有不受此类婴儿拖累的权利。

4. 对于实例 1, 你对女婴被遗弃 11 天之后死于饥饿有何感想? 你认为她应该被无痛苦地当即杀死呢, 还是应该被手术治疗而不管其父母的意愿如何?
5. 如果父母不想承担有缺陷的畸形孩子的抚养责任, 那么, 你认为从整体来看社会有义务给此类父母提供广泛的经济和社会援助以养育此类儿童呢, 还是有义务自行承担起养育此类儿童的责任?
6. 如果社会或父母不得不把此类儿童送到仅能勉强维持生命的收容机构, 那么, 你认为像在实例 1 中听任其死亡是否更好些呢?
7. 你在多大程度上认为对畸形儿或有缺陷的婴儿不施行比较简单而安全的外科手术, 就是对残疾儿的不公平歧视?

实例 3 一个殴打 11 岁继女的男子要求在对她使用生命维持手段方面拥有发言权

一个被指控殴打自己的 11 岁继女以致使她陷入持续植物人状态的男子, 请求法官允许他对继续或中断生命维持手段拥有发言权。她当时使用了呼吸机和腹部给食管。法官对他的请求心存疑虑。如果法官判决撤除呼吸机和给食管, 那么令人关注的后果是, 若该女孩死亡, 那位继父就可能因谋杀罪而受审。你要是此案法官, 会如何裁决? 有什么状况会使你做出有利于该男子的裁决吗? 可能是些什么状况呢? [《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》(2003 年 12 月 7 日), A13 版。]

结 语

协作收容法使得患者在其家属、朋友、医学界和全社会的倾力援助下在平静和尊严之中自然死亡。由于实施仁慈助死和仁慈杀死的两个主要原因在于“使人们摆脱疼痛、折磨和苦难”与结束被认为无意义的生命, 所以协作收容法在大多数情况下均排除了对此类措施的需要。如果患者能够在平静和尊严之中死亡, 免受疼痛和折磨, 他们就无须自杀——无论是受助自杀抑或其他方式的自杀——或要求别人为其结束“绝望的生命”。实施仁慈助死和仁慈杀死的原因尚未完全消除, 但在许多可能需要此类极端措施的情况下, 确实存在着可供选择的人道的替代方案。

10.3 仁慈助死

正如本章开头所说, “仁慈助死”这一术语的意思是, 应某人请求而采取直接行动终结其生命——它等同于受助自杀。患者往往因为疼痛或仅因为不想再活下去而请求立即结束其生命, 为此通常要借助某些无痛苦手段。此类要求的动机各不相同。此类患者往往认为自己没有自杀的勇气, 因而要求有人帮助他们。有时候, 患者因瘫痪或过于衰弱而不能自杀。然而, 无论如何, 这些患者都要求人们以慈悲为怀将其处死, 而不仅仅是任其死亡。

我业已区分了听任死亡和仁慈助死, 但在本章前面援引的纽约美国联邦上诉

这一办法让患者在得到家庭、朋友、医学界和全社会的支持的同时, 能够在平静和尊严之中自然死亡; 这一办法还差不多消除了对仁慈助死和仁慈杀死的需要, 至少对于正在遭受痛苦的晚期病患者而言是如此。

想一想

从总体上看, 仁慈助死和仁慈杀死同其他类型的杀人行为的区别何在? 你认为它们真有区别吗? 为什么?

法院的裁决中,该法院不认为自杀是一项宪法权利,而认为纽约未能履行根据法律平等保护的宪法保障。按照该法院的裁决,依靠生命维持设备的患者可以通过指令医生关闭设备而加速自己的死亡,而要求服用致命药物的患者却遭到否决;所以,该法院裁决,对个人选择的结束自己生命之方式的任何不同对待,均构成法律规定的非理性、不正当的不平等待遇。这就提出对下面将要讨论的仁慈助死的严重质疑。[《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》(2003年12月7日);卡普兰:“那是奇妙的人生吗?”]

反对仁慈助死的理由

许多反对自杀的理由,至少在一定程度上同样适用于反对仁慈助死,但围绕仁慈助死的问题,却由于必须由他人弄死患者而进一步复杂化。让我们考察一下适用于仁慈助死的反对自杀的理由。

仁慈助死违反理性

这一理由用在这里可能不如用于反对自杀那么有力,这是因为,如果这样决定的人无论如何行将死亡,并且或在做决定时其生命充满了病痛、折磨和苦难,那么,人们很可能承认这一死亡决定是理性的。此外,即使要求仁慈助死的人并非处于立即死亡的危险之中,他们的生活此时也可能被根本改变,以致他们不愿再苟活下去(例如,一个活泼好动的人由于严重事故而颈部以下陷入永久瘫痪)。然而,尽管存在这些起缓和作用的因素,反对仁慈助死的意见还是认为,正在遭受折磨和处于病痛之中的人心中极为恐惧和绝望,以致他们根本不可能做出合理的决定。再者,这些人如果愿意耐心等待,看看治疗和医学能为他们做些什么,或许会适应自己的处境,并改变但求一死的想法。

对这一理由的批评是,许多已在悲惨处境中试着生活了一段时间的人们,仍然认定死亡比受限制的生存更为可取,因而还是提出仁慈助死的要求。而且,很难说一个人在痛苦之中就不能做出理性的倾向死亡的决定。

宗教理由

用于反对仁慈助死的宗教理由,与用于反对自杀的宗教理由大体相同。实际上,它用于这种情况更为有力,因为事实上在实行仁慈助死时须有第二者导致患者死亡,而按照宗教的说法,这比自杀还要恶劣。宗教理由认为,无论动机如何,杀人就是杀人;任何人都无权夺去无辜者的生命,哪怕是应他们的请求。

这一说法还得到我们的许多法律的支持。诚然,大多数州和国家已经废除了规定自杀为非法的法律,但许多州和国家仍有反对助人自杀的法律。事实上,这样做的人可被指控为谋杀从犯。仁慈助死确实符合我们在前面对于“谋杀”的定义,但其中“特别是恶意的预谋杀害”一语除外。此外,仁慈助死之所以不同于谋杀在

反对仁慈助死的理由同反对自杀的理由颇为相似,只是在仁慈助死时须由他人动手置人于死,因而使这一问题更加复杂化。

违反理性的理由比在自杀情况下更欠说服力,因为患者在遭受痛苦和折磨,因为他们无论如何行将死亡。然而,人们可以合理地追问处于极端痛苦和磨难之中的患者在选择死亡时能否做到合乎理性。

于它并不违反“受害人”的意愿。宗教理由与此相同,只是由于须由他人动手置患者于死,因而情况更加复杂化;有些人认为,仁慈的动机并不能证明谋杀有理。

对于反对自杀的宗教理由,除了上面已经提出的批驳之外,我们尚可考虑另外一种批评意见:正是动机的不同使得仁慈助死在道德上可以接受,特别是由于被杀者自己同意并要求死亡。大多数凶杀是出于贪婪、复仇、愤怒、怨恨或恶意等动机;而仁慈助死是出于对正在遭受痛苦的人的爱心和怜悯。

多米诺理由

多米诺理由及对它的批评意见都适用于此处,同适用于自杀、战争和死刑的情况大体相同。然而,反对仁慈助死的人们认为,允许仁慈助死所产生的多米诺效应,可能比在其他情况下有害得多。他们说,显然,如果应人请求而实施仁慈助死得到批准即道德认可,仁慈杀死就会接踵而来;换言之,别人会为那些自己不能提出死亡要求的人做出死亡决定。他们说,我们一旦为一个人敞开大门,也就为其他人敞开了大门。正如前面所提到的,我们应当关注这种可能出现的情况。然而,也可能只在法律上允许仁慈助死而不准仁慈杀死,正如法律可以准许听任死亡(前述《加利福尼亚州自然死亡法案》即如此)却不宽恕仁慈助死和仁慈杀死一样。

如果允许仁慈助死,仁慈杀死就会接踵而来,因而多米诺理由就多了几分说服力。

公正理由

在这里,许多适用于自杀的理由也同样适用于仁慈助死。然而,另外还存在一些问题。例如,人们要求他人处死自己是公正的吗?这岂不是将罪过与抑郁的极重负担加之于不得不实施这一行为的人吗?其次,家庭成员的犯罪感和失落感又会如何呢?他们岂不是总要思忖自己没有尽到帮助亲人活下来的责任吗?毫无疑问,较之自杀,仁慈助死给他人造成的负担更重。这种情况下的公正理由涉及不得不动手将患者弄死的人的犯罪感及其他负面情感,也涉及加在患者家属头上的负疚感,因为他们未能有所作为防止亲人要求死亡。

发现治愈方法的可能性

用于这里的理由,同在讨论听任死亡中提出的那些理由颇为相像,其特征再好不过地体现于“有生命就有希望”这句老话。那些反论也是同样的,只是多出一条批评意见,即许多要求仁慈助死的患者,不是认为自己没有治愈的机会,就是觉得等待治愈过于痛苦以致不堪忍受。

收容院方案

理查德·雷默顿博士在“安乐死”一文中说:“如果任何人真的要求安乐死,那么他的医生和护士一定非常糟糕。”[理查德·雷默顿:“安乐死”,载《护理时报》(伦敦),1974年2月21日。]他可以同样轻易地说,患者从全社会得到的医疗一定非常

人们可能认为,协作收容法消除了对仁慈助死的需要;然而,有些患者可能不想接受任何治疗,包括收容院治疗,所以有人主张,他们应当获准选择死亡。

糟糕。按照协作收容法理论,因为我们已经知道协作收容法会起作用,所以我们应当沿着这一方向努力,而不应当致力于发现怎样才能从道德上和法律上证明仁慈助死或仁慈杀死是正当的。根据五条原则,协作收容法尊重、维持并保护人的生命;它给予快乐,避免痛苦,创造和谐,使生活尽量美好,允许并鼓励任何可能层级上的创造性,从而促进善的发扬光大;无论患者在哪里,无论他们情况如何,它都同他们联系交往,并将他们当作真正的健全人对待,而不是区区病体,从而激励诚实和讲真话;它给予患者和家属在剩余的全部时间里享受生活和天伦之乐的自由,同时又以富于同情心的治疗而不是弄死,赋予患者求得真正的尊严之死的自由。

由此看来,显而易见,如果能做到所有这一切从而减轻人生中的病痛、苦难和了无意义,如果协作收容法能成为通则而非个别现象,那么,对仁慈助死或仁慈杀死的需要,即使不能完全消除,也会大大减少。

对这种主张的惟一批评是,在收容院或其他地方,可能有些患者不想再接受任何进一步的治疗,他们宁愿选择死也不愿选择受限制的生。此外,对于有些人,例如截瘫患者、四肢瘫痪患者、麻痹患者以及其他为慢性却未必属于晚期的疾病所折磨因而极端衰弱的患者,协作收容法并不适用。此类患者认为,仁慈助死的选择方案还是可行的。

赞成仁慈助死的理由

个人的自由和权利

如同在自杀问题上一样,这一主张个人的自由和权利的主要理由认为,人们应有决定自己的生命何时终结的权利。如果他们不愿再生活下去而要求死亡,我们应当成全他们,承认他们做出了自由的、合理的抉择。我们所应做的一切,就是出于爱心、同情和怜悯,执行他们的决定。

然而,仁慈助死和自杀的区别在于,就仁慈助死而言,我们是应别人的请求来结束其生命的,而这肯定可被视为对我们的权利和自由的侵犯。我记得在一部名为《死亡的权利》的电视纪录片中听到过一位医生表达了这一观点。这位医生说:“你有为自己选择死亡的权利,但你没有将我卷入你的抉择之中的权利。”

人权与动物权

还有一条理由声称,正如我们在动物遭受痛苦时普遍愿意使其摆脱痛苦一样,我们应当同样体恤自己的同类,而他们对我们而言肯定具有更高的价值。此外,因为他们已向我们要求死亡,我们慈悲为怀地结束其生命就不应感到内疚。我们对不会说话的动物就是这样做的;我们对自己的同类至少应有同样的体恤与仁慈。

对于这一理由的主要批评是,人的生或死的权利绝不等同于动物的生或死的权利。西方宗教当然坚持认为人有不朽的灵魂,连非宗教的人道主义者也讲“人的

患者应有对自己的死亡做出决定的自由,采取行动的人不过是在实现患者的愿望。

精神”或人格,认为它应当比区区肉体本身受到更多尊重。

一个针对这一点的反论是:“对,人和动物是不同的,但最重要的是,这应当意味着人有自由意志,因而能够自行决定其是否应当在有帮助或没有帮助的情况下结束自己的生命。”

对待仁慈助死的态度的变化

有几桩事件反映了对待仁慈助死的态度的变化。

仁慈助死的积极倡导者

如前所述,目前,在美国的许多州和世界上的大多数国家,仁慈助死还是非法的。不过有人强烈倡言,不但应当听任人们自然死亡,而且应当允许人们在不再认为自己值得活下去之时(主要是当他们身患不治之症时,当然情况亦非全然如此)在医生的帮助下自杀。德里克·汉弗莱和杰克·凯沃尔吉安大夫一直在积极推进仁慈助死或受助自杀的事业。

德里克·汉弗莱是英国人,目前居住在美国。1975年,汉弗莱尚在英国生活时,在自己的第一个妻子简患癌症临终之际助其自杀。这或许是一桩多少有些奇怪的举动,因为他们两人均居住在一个现代收容院业已问世的国家。汉弗莱就此写了一部名为《琼之路》的书。1980年,在加利福尼亚州,汉弗莱创办铁杉协会,它以下述两事而闻名:(1)努力改变法律,以使医生能够合法帮助晚期病患者自杀;(2)向已经决定在医生不能或不愿帮助之时自行死亡的人们提供咨询服务。

铁杉协会试图在加利福尼亚和华盛顿推动立法,从而使受助自杀合法化,但两项举措均告失败。在经历这些失败之后,汉弗莱与其第二任妻子于1986年合著《死亡的权利:理解安乐死》一书。后来,他在1991年撰写了自己最负盛名也最畅销的《最后的出路》一书,《花花公子》杂志在其对汉弗莱的采访录中称之为“不啻你所读过的最具权威性的自助之书”。[戴维·谢夫:“花花公子采访德里克·汉弗莱”,载《花花公子》(1992年8月),第49-144页。]他已出版第四部书《尊严之死:理解安乐死》。汉弗莱当前正在帮助一个名为“为消除人类苦难而斗争的加利福尼亚人”的团体准备其立法提案,该提案曾于1992年11月在加利福尼亚州付诸表决但未获通过。

来自密歇根州底特律市的杰克·凯沃尔吉安大夫比汉弗莱名声大得多而且也更具有争议。凯沃尔吉安是一位退休病理学家,已帮助130余人自杀,而令人关注的是,其中几乎没有什么人可归类为晚期病患者。他已数次受审并被宣告不曾犯有协助自杀罪。应当指出,在所有这些案例中,凯沃尔吉安大夫提供了手段,而当事人本人实施自杀步骤。然而,1998年9月17日,凯沃尔吉安大夫帮助身患肌萎缩性(脊髓)侧索硬化症[原文为Lou Gehrig Disease(ALS)。美国棒球运动员卢·格里克于1941年患此症病故,因以其名为此症命名。——译者]的托马斯·尤克死亡,

反应态度变化的事件:

- (1)仁慈助死的积极倡导者,如德里克·汉弗莱与杰克·凯沃尔吉安大夫。
- (2)两个联邦上诉法院的裁决和俄勒冈州法律。
- (3)患者在医疗中缺乏自主权。
- (4)医务人员业已实施各种形式的受助自杀。
- (5)对更大自主权和生死控制权的强烈愿望。

并对整个事件全程录像。后来,他做客电视节目《60分钟》,展现了整个事件,并回答了提问。他因夺去尤克先生的生命而被认为有罪并被判入狱,目前在狱中服刑。他可能活不到服完刑期之日。

法院裁决

在美国仅有一部医助自杀法正在实施之中,这就是俄勒冈州的“尊严死亡”法。该法最初于1994年通过,但被一项法院禁制令阻止生效,1997年经投票再次得到确认,此后最终生效。值得注意的是,在该法生效的第一年即1998年进行的一项研究发现,对该法的通过感到恐惧是没有根据的。只有15名晚期病患者利用这部法律结束自己的生命,避免了反对者所预告的痛苦而缓慢的死亡。

悬而未决的立法

尽管俄勒冈州法律的效力似乎令州民满意,众议院最近却通过一项法案,使医生开药帮助晚期病患者结束自己生命的行为成为一项全国性犯罪。一项类似法案目前正在参议院接受审议,但尚未付诸表决。此外,美国医学协会(AMA)最近也投票支持这一立法。不言而喻,俄勒冈州立法者对联邦政府企图剥夺俄勒冈州保留这样一部难得而似乎起作用的法律的权利表示愤怒。许多人的愿望与政府及医生的作梗导致一场明显的论战。令人关注的是,目前执政的共和党正在奋战,以图扼杀俄勒冈州法案。该党一向支持各州的权利,但在试图扼杀该法案时却对这些权利兴师问罪。

患者在医疗中缺乏自主权

克里斯托弗·迈尔斯博士是加利福尼亚州贝克斯菲尔德市加利福尼亚州立大学凯格利伦理学研究所所长,也是担任贝克斯菲尔德地区诸家医院顾问的医学伦理学专家。他在《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》上发表的一篇文章中表示,“除了真正绝望的人,谁又会情愿像他(凯沃尔吉安大夫)的许多主顾所做的那样,在一辆大众面包车的后部吸一氧化碳来度过人生的最后时刻呢?什么东西能够造成这样深重的绝望?是一种意识,即自己将很快面临痛苦,失去身份和尊严,对疾病进程或自己最后的日子如何度过几乎或根本无法控制。”他进而说道,医生和药剂师对镇痛药物拥有垄断性控制权,而且医生还对可能加速死亡的药物与能够极大改善临终患者生活质量的医学技术拥有同样的控制权:“问题在于,当人们身患重症并且/或需要住院之时,个人控制权的方方面面即告丧失殆尽。”[《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》(1999年2月18日),A3版。]

迈尔斯博士憎恶这一事实,即需要自主解除痛苦的患者,不得不求助于像凯沃尔吉安大夫那样品位和判断力均可置疑之人,但他也看不到未来医疗机构准其患者享有自主权的补救办法。所以,他认为,医生协助自杀应当成为一项合法选择。他列举了数种防范措施,我们将在后面予以讨论。

医务人员业已实施多种形式的受助自杀

肯定众所周知的是,美国和世界上其他国家(如荷兰、瑞典)的一些医生已在不同的时间实施了某种形式的受助自杀。最近的一项对 850 名护士的有争议的调查报告显示,其中 141 人曾接到患者或其家庭成员要他们参与受助自杀的请求。这些人中有 129 位说他们如此行事至少一次,有 35 位说他们通过假装执行生命维持治疗的医嘱来加速患者的死亡。[克里斯托弗·迈尔斯:《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》(1996 年 4 月 28 日),B7 版。]尽管此项调查报告并非最终定论,而且接受抽样调查的护士数量不大,但护士们的回答却表明,他们在患者处于痛苦、病况不断恶化和奄奄一息之中时需提供帮助。一些护士说,倘若事实真相得以完全披露,有关数字会比所报道的数字大得多。

对更大自主权和生死控制权的强烈愿望

在过去的十年间,身患令人痛苦的、不断恶化的或处于晚期疾病的人们,对于拥有对自己的肉体 and 生命的自主控制权,一直存在更大的愿望。例如,一个得到凯沃尔吉安大夫协助自杀的 43 岁的女子,死前发现自己身患阿尔茨海默氏病[原文为 Alzheimer's disease,即老年性痴呆病,系据德国医生阿洛伊斯·阿尔茨海默之姓命名。——译者]。她想在自己因精神状况恶化而遭受痛苦之前死亡。凯沃尔吉安的数位“患者”均有肌营养不良之疾,并厌倦了这种受限制的残疾人生活。这些人的病症无一属于晚期,但许多身患癌症和其他致命性疾病的晚期患者,也要求拥有不再遭受痛苦的选择权,并希望能让医生助其死亡。

建议采纳的仁慈助死防范措施

无论我们之中是否有人认为仁慈助死在道德上是正当的,它似乎在最近或遥远的未来终将局部或完全合法。所以,在这样的事情发生之前,提出一些谨慎的合法的防范措施是重要的;否则,伦理学和法学会感到意外,如同它们对凯沃尔吉安大夫的行为和两个联邦上诉法院的决定的感觉。此外,正如专栏作家埃伦·古德曼所说:“出于最具个人色彩的原因,大多数美国人支持合法的受助自杀,我就是这样。我们有朝一日完全可能需要它。”[埃伦·古德曼:《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》(1996 年 4 月 12 日),B4 版。]

俄勒冈州法律中的防范措施

俄勒冈州的法律允许医生根据清醒的成年晚期病患者口头和书面要求为他们开具处方。需要留有 15 天的等候期,还要有两名证人和第二位医生。患者必须被告知其他选择方案,必须亲自服药。2006 年 1 月 17 日,最高法院表决赞成俄勒冈州的医助自杀法。

已经提议的对仁慈助死的防范措施。

想一想

哪些防范措施(如果有的话)在考虑听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死的任何情况下都是必要的?

迈尔斯博士提议的防范措施

克里斯托弗·迈尔斯博士在对患者缺乏自主权问题和医生协助自杀的论述中,提出数条防范措施:

- (1) 必须在提出首次死亡协助申请书至少两个月之后才能提供此类协助;
- (2) 该申请书必须在提交两天后和一周后各重新提交一次;
- (3) 所有申请均须出自患者,而不能是其他任何当事人提问的结果;

(4) 所有申请书必须得到一位同患者的生或死没有经济利益关系之人的书面作证,该人还须证明,该申请看来是由一位心智健全者在没有药物或家属亲人压力的不当影响的情况下做出的;

(5) 死亡协助申请书必须在任何时候均可撤销。患者必须被告知,如果在死亡协助程序进行期间提出撤销则可能使其医疗状况恶化。[迈尔斯:《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》(1996年4月28日),B7版。]

拉塞尔的防范措施

O.鲁思·拉塞尔在1974年发表于《人道主义者》杂志的文章“安乐死的道德与法律问题面面观”中表达了她的信念:(1)任何使医生协助自杀合法化的法律都应当是允许选择的,而不是必须履行的或强制性的;(2)不能有任何秘密;(3)必须出具书面的经过公证的申请书;(4)必须采用咨询小组;(5)必须有数名医生参与;(6)需要一段等候期;(7)伪造文书,强制患者或至亲,或涉及安乐死的任何渎职行为,均系犯罪。[O.鲁思·拉塞尔:“安乐死的道德与法律问题面面观”,载《人道主义者》,第34期(1974年7-8月),第22-27页。又见拉塞尔的《死亡的自由:安乐死的道德与法律问题面面观》(纽约:人文科学出版社,1975)。]

想一想

你认为听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死在多大程度上是合乎道德的或不道德的?请具体回答,并尽可能提供佐证。

防范措施评价

上述大多数防范措施是重要的,但其中有些更为必要,可能还有一些防范措施应当被囊括进来。我认为,下面的防范措施应当成为任何许可医助自杀的法律的组成部分。

允许选择而非强制或命令

任何准许医助自杀的法律,当然应当是允许选择的,而不是强制的。除了期望帮助的人或其指定代理人,任何人都不应要求医助自杀。此外,谁也不应被以任何方式强迫或强制申请这样的帮助,而医生或其他医务人员都不应被要求违背其道德良知满足任何此类要求。

书面申请

不得涉及任何秘密措施。一切均须做得光明正大。任何此类申请均须由要求他助自杀的人以书面形式提出,该申请书应由无利害关系的人予以证明并得到公

证。一项预留指令可用于此目的,可另外附加纸张或段落,不过我确实认为这样的申请书必须得到公证。任何此类申请均可由患者或其指定代理人在任何时候以口头或书面形式予以撤销,但正如迈尔斯博士所建议的,应当告诫患者,在进程开始之后,撤销举动可能导致患者状况恶化。

等候期

应该留有等候期。我认为,迈尔斯博士关于从提出申请到实际提供受助自杀需要两个月时间的建议是合理的。我也认为有必要在两天之后和一周之后两度重复提出该申请,我还想补充说,在一个月之后还应再度提出申请。在任何被使用的表上,都应当提供让患者或其代理人能够重申或验证其最初申请的地方。在这一等候期之前和之中,其他选择,如收容院护理、适当镇痛,以及其他任何可资利用的适当护理,均应得到仔细说明。

咨 询

此外,在等候期之前和等候期间,应有一位训练有素的咨询人员帮助患者做决定,并确保他们是神志健全地申请受助自杀的,而没有受到家属、朋友或医务人员的任何方式的强制或胁迫。如果存在精神能力方面的严重问题,则可以延请精神病学家或心理学家提出研究结论。

不止一个医生

参与对患者的疾病和生命的诊断与预测的医生应不止一人,而患者须被充分告知自己的情况。

对防范措施的任何滥用均可被视为犯罪而受到惩罚

对患者或其至亲的任何胁迫、伪造文件或包括仁慈助死措施在内的任何失职行为,均应被视为可由法律制裁的犯罪。

受助自杀当无痛苦

不言而喻,任何仁慈助死或受助自杀均应没有痛苦(这正是应由医生实施的原因所在),而且应当在患者选择的一个舒适而温馨的地方进行。

其他可能的防范措施

另外的防范措施可以包括延请一位法官或法院特派员在听取和审视所有证据之后批准仁慈助死;如果可能,证据应当包括患者证言在内。如其不然,那就应当听取患者家属和指定代理人的证言。此外,如拉塞尔女士所建议的,可以设立由无利害关系的人士组成的小组或委员会,如生物伦理学委员会,以听取和审查所有证据,并为所有当事人提供咨询服务。两条防范措施中的任何一条,特别是同司法有关的一条,最终可能限制患者的自主权,但无论哪一条都肯定会使成问题的



研讨实例

实例1 陷入汽车火海中的人

一辆卡车在我国的一条交通干线上倾覆，发动机着火，火舌吞没了驾驶室，司机陷入绝境。一位公路巡警来到现场，确认谁也无法靠近驾驶室将司机救出。司机看到巡警，求他用手枪将自己击毙，以免自己遭受被活活烧死的可怕折磨。巡警离他很近，可以当即将他打死。他该如何是好呢？

实例2 要求赴死的瘫痪兄长

一位名叫罗伯特的24岁男子，有一妻一子。一次摩托车事故使他颈项以下瘫痪。他一向非常活泼好动，所以一想到自己已经瘫痪就十分难过。此外，他还忍受着极大的疼痛，而他业已要求医生和亲属“使他摆脱苦难”。在罗伯特连续几天提出这样的请求之后，弟弟来到他所住医院的病房，问他是否确实还要别人帮他摆脱痛苦。罗伯特作了肯定回答并请求弟弟将其杀死。弟弟吻了罗伯特并为其祝福，然后掏出手枪射击，当即令其毙命。弟弟后来以谋杀罪受审，而以一时精神失常为由获得赦免。罗伯特弟弟的所作所为道德吗？他应当受到审判吗？他应当得到赦免吗？倘若你的亲人对你提出类似请求，你会做这样的事情吗？

实例3 要求赴死的67岁妇人

一位67岁的妇人，身患心脏病、肺病和肾脏病达十年之久。这些疾病给她带来许多痛苦与不适。用她的话说，她的生活就是“一种苦难”，“不值得过下去”。她的子女全都长大成人，她同68岁的丈夫单独生活。在过去的两年

间，她多次同丈夫谈话，求他帮助自己赴死。她告诉丈夫，自己活腻了，从生活中再也得不到任何乐趣。有一天上午，夫妇俩花了四个小时讨论妻子的生死问题，妻子一再恳求丈夫帮助自己赴死。最后，丈夫顺从了妻子的愿望，将她从住处搬入车库，又将她安顿在汽车里，然后启动引擎，关上车库门，自己则回到住房呆了大约一小时。之后，丈夫将妻子从车里搬出，然后打电话给警察，告诉他们自己所做的事情。警察来到现场，以谋杀罪将其逮捕。丈夫做得对吗？妻子有权利要求丈夫采取这一行动吗？丈夫有义务满足她的要求吗？他应当被逮捕吗？

实例4 凯沃尔吉安大夫

前已述及凯沃尔吉安大夫当初发明了一台自杀机，他可以将机器同插入某人胳膊的静脉滴注管线连在一起，此人便可按下按钮或放开夹头并投放一剂致命但不会造成痛苦的化学制品。近来，他采用让人吸入二氧化碳直至死亡。使用他的机器或照他的办法吸入二氧化碳的人，很少是晚期病患者。例如，一位43岁的女子刚被诊断患有阿尔茨海默氏病，一人患有严重腹痛，而另一人则患有多发性硬化症。你认为他所做的事是合乎道德的还是不道德的？为什么？如果这样自杀的人患有晚期疾病，那会影响你的结论吗？你同意对这位大夫采取的法律行动吗？为什么？如果你所爱之人请求你助其赴死，而你又像凯沃尔吉安大夫那样有办法予以帮助，你会怎么做？为什么？你愿意让医生拥有助人自杀的权利吗？为什么？按照你的意见，求助自杀者是否必须患有晚期疾病？为什么？

仁慈助死更加难以实行。

关于仁慈助死的小结

我要重申,我不是在倡导仁慈助死或医助自杀,而只是在就其万一合法化之后的防范措施提出一些建议。能够在很大程度上消除对这些做法之需要的,是协作收容法的推广,特别是因为此法包括病痛和症状控制。我认为,如果受苦受难的人们,无论是晚期患者还是其他患者,能被尽可能解除疼痛与不适,那么,对于医生帮助的或其他形式的仁慈助死的需要就会减少。而确立一种更切合实际的疼痛与症状控制方法,会要求医生培训方面的急剧变革,以及药剂师培训方面一定程度的变革。于是,这些专业人士必须赋予现在真正需要此类控制的患者及其家属以自主权。我和迈尔斯博士都认为,此种变革在近期不可能发生,而只要没有变革,人们就将继续要求受助自杀并求助于像凯沃尔吉安大夫这样的人。如果仁慈助死得到许可并被合法化,那就需要保证尽可能合乎道德也合乎法律地予以实施。

10.4 仁慈杀死

仁慈杀死涉及采取直接行动结束某人的生命,在这一意义上同仁慈助死相似。两者的区别在于,仁慈杀死并非应当事人的请求而实施。仁慈杀死的实施者会假定他们所要处死的人要求采取这一行动,但他们对此并无把握,也没有得到当事人对有关行动的明确要求或许可。实施仁慈杀死的决定往往基于这样一种信念,即“受害人”的生命已不再值得存活下去,因为他或她只是作为无意识的有机体而生存,不是一个完全的人。

仁慈杀死系指在未经当事人明确同意的情况下出于仁慈动机以直接手段结束其生命。

因此,可将仁慈杀死界定为:出于仁慈的动机,在未经当事人明确同意的情况下,采取直接手段结束其生命,即旨在结束正在受苦的和(或)“无意义的存在物”。显然,同仁慈杀死相关的最大道德问题是,与听任死亡和仁慈助死相反,在这种情况下不可能征得患者的同意,也无法确定地知道其愿望。“仁慈的杀人者”必须在未经当事人许可或默认的情况下就其生命做出决定。

反对仁慈杀死的理由

许多被用于处理仁慈助死和听任死亡的理由,也适用于仁慈杀死。我在这里不再重复所有这些理由,但要强调仁慈杀死同其他两个范畴的主要区别,即未经“受害人”同意这一点。

直接违反生命价值原则

仁慈杀死之所以直接违反生命价值原则,主要是因为它不同于保护无辜者、

有若干反对仁慈杀死的理由。

- (1) 直接违反生命价值原则。无论动机如何,谋杀就是谋杀。
- (2) 因为无从获得患者同意,所以仁慈杀死涉及他人对患者生命价值的判断,从而为消灭其他被认为对社会“毫无用处”的人开创了危险的先例。谁能受托就人的生命价值做出决定呢?
- (3) 可能找到治愈方法,患者也可能从深度昏迷中苏醒过来;如果杀死他们,我们就排除了这些可能性。

我们没有违反生命价值原则,因为大多数接受仁慈杀死的人并非完全的活人,只是无知无觉的有机体而已。

战争与死刑,通常会夺去无辜者的生命。反对仁慈杀死的理由,如同反对仁慈助死的理由一样,即无论动机如何,谋杀就是谋杀;所以,仁慈杀死无异于预谋杀人。这一理由用在这里比用于反对仁慈助死具有更强的说服力,因为在实施仁慈杀死时,被杀者对于终结自己的生命不是没有表示同意,就是不能表示同意。

多米诺理由

因为无法获得患者同意,所以得由局外人对其生命之作用、价值或意义做出决定,而根据反对仁慈杀死的多米诺理由,这就开创了危险的先例。首先,谁有权决定他人的生命是否值得尊重、是否有用、是否有价值、是否有意义呢?根据什么标准做出这一决定呢?认可这种行为,会不会为消除年迈体衰者(例如由于他们可能被青年取向的社会认为是“无用”的)开创危险的先例呢?我们能允许做出这样的决定吗?如果允许,又该由谁来做决定呢?这肯定是一个同仁慈杀死有关的较为严重的问题,但它对听任死亡和仁慈助死的影响,倒没有大到这一地步。在后两种情况下,是由本人决定自己生命的价值;而就仁慈杀死而言,则是由一个人决定另一个人的生命价值。

发现治愈方法的可能性

这一理由认为,不应当认可仁慈杀死,因为可能找到治愈方法。这一理由和对它的批评,同应用于听任死亡和仁慈助死的情况相同。

赞成仁慈杀死的理由

对“活死人”的仁慈

赞成仁慈杀死的主要理由是,这并不违反生命原则,因为在大多数情况下,被处死者并不像正常人那样完好地活着;确切地说,他们只是作为有机体,即由器官与细胞组成的体系而存在着。仁慈杀死的辩护者可能主张,结束那些虽非“脑死亡”但其大脑损伤已达80%的人的生命是仁慈之举。这样的人即令从昏迷中复苏,由于大脑已受到彻底损害,他们的生活将再也不会正常化。他们将像植物一样生存,表现不出一人格或真正的人的任何意识;所以,结束其生命是仁慈之举。

对这一理由的主要批评是,人们实际上是在谋杀此类人。因为根据任何可接受的医学或法律标准都不能宣布他们死亡,所以如果准许某人直接结束他们的生命,那就开创了危险的先例。因其染患肺炎、肾功能衰竭或心力衰竭而拒绝采用任何非常手段予以拯救,从而听任他们死亡,这是一回事;而对他们实施直接谋杀,哪怕出于仁慈的动机,也完全是另外一回事。

经济与情感负担

大脑遭到彻底损害的人以及其他许多伤病患者,都给家庭和社会带来了经济和情感负担。此类负担往往是沉重的。有人认为,由于处于这种境遇的患者,除了

延续最低限度的无价值生存,从自己的生存中绝对毫无收益,所以此类负担毫无意义。

对这一理由的主要批评是,在人命攸关之时,经济不应当是决定性因素。诚然,情感负担往往难于承受,但在这里我们还是不应该仅仅为了减轻一个人的情感负担而同意牺牲另一个人的生命。

患者的死亡愿望

另一条赞成仁慈杀死的理由是,如果大脑受到损害的患者能同我们交流,他们就会说自己宁愿被弄死,也不愿作为家庭和社会的负担而苟延残喘,或作为无意识的有机体而存活。

然而,对这一理由的主要批评是,因为患者不可能交流,所以我们对此肯定一无所知。修订预留指令表,使之囊括听任死亡和仁慈杀死是可能的,但要使此类文件合法化则可能很难。面对这样一份指令,政府可能会认为自己有维持和保护人的生命的责任,而没有批准处死无辜者的义务,无论其生存状态如何。

制定法律防范措施的可能性

反对仁慈助死和仁慈杀死的一条最有力的理由是,如果这种行为被批准,它们无疑就会被滥用。例如,如果对病到某种程度或活到某个年龄的人实行仁慈杀死是合法的,这种法律岂不是会招致例如需要供移植之用的器官、想要遗产或解除个人经济负担之人的滥用吗?它岂不会成为通常涉及杀人的报复或其他动机的工具吗?这些就不是什么“慈悲”为怀了。正如我们所看到的,有可能为仁慈杀死做出类似于针对仁慈助死或受助自杀所提出的防范措施那样的规定。

对这一理由的主要批评是,虽然针对仁慈助死已规定了那些防范措施中的大多数措施,但就保护人们免于违反其意愿的仁慈杀死而言,其中几乎没有什么有用的措施。任何授权政府或某些个人剥夺太“无价值”、太“无用处”而不值得存活之人的生命的立法,均会非常难以实施,对于无助的无辜者的生命也不会有什么保护作用。

人们“苟延残喘”的时间愈长,对家庭和社会造成的经济和情感负担就愈重。

如果此种境遇之中的患者能使自己的愿望为人所知,他们就会说自己但求一死。该理由的唯一问题是,我们无从确切知道这一点,因为患者不能和我们交流。

可以明确地制定法律上的防范措施,以防止滥用合法的仁慈杀死。



研讨实例

实例 1 被堕胎儿活产

某医生为一已妊娠五个月的妇女施行合法堕胎手术,发现“堕胎而出的胎儿”实际上还活着,便将胎儿的头重又塞入该妇人的阴道,致使胎儿窒息而亡。该医生认为,堕胎本意是在手术过程中处死胎儿或造成死产,而胎儿活产即铸成错误,从而多出一个不需要的或畸形的婴儿。所以,他认为自己做了一件仁慈之事。你认为该医生的行为如何?

实例 2 妹妹拔掉姐姐的呼吸机插头

19 岁的女子劳拉因过量吸毒和酗酒而陷入昏迷。她在一家医院接受急诊治疗,被接上呼吸机以稳定呼吸。她一直处于深度昏迷,而神经病学家和神经外科医师检验后发现,其大脑的大约 70% 遭到了不可逆性损害。然而,她尚未达到脑死亡的程度:她对疼痛有反应,双眼有时会睁开而瞳孔缩小,她间或辗转反侧,而脑电图显示出某种大脑活动。她处于持续植物人状态。因为在任何医学或法律的意义都不能宣告她已死亡,所以院方和医生拒绝给她撤掉呼吸机,或停止向她提供的其他任何治疗。一次,劳拉的妹妹独自在病房陪着她。她料想劳拉不愿意这样活下去,于是切断了呼吸机,从而导致姐姐死亡。详细论述你对劳拉妹妹的决定的看法。

实例 3 泰萨二氏病患者儿

在对泰萨二氏病尚知之不多的时候,一对年轻的犹太夫妇贝蒂和欧文生了个患有此病的儿子。医生告诉他们,孩子的病会变得很重,并

在大约一年之内慢慢恶化,嗣后他将双目失明并遭受痉挛之苦。他们还被告知,该病绝对无法治疗,儿子必死无疑。在观察孩子约半年之后,欧文再也无法忍受。他将一个枕头置于儿子面部,闷死了他。在这种情况下,你认为欧文实施仁慈杀死是正当的吗?这对夫妇还想要个孩子。鉴于他们有四分之一的机会再生一个此病患儿,他们该怎么办?

实例 4 75 岁老翁枪杀身患阿尔茨海默氏病的妻子

佛罗里达是一个拥有许多退休并患病的老年公民的州。该州的一位 75 岁老翁对妻子两度开枪以实施仁慈杀死。他的妻子身患阿尔茨海默氏病和骨质疏松症(一种退行性骨骼疾病)。这对夫妇生活富裕,因为丈夫是退休工程师。他雇用了数名妇女照顾自己的妻子,而她经常迷失方向,急躁易怒,头脑昏愤。妻子对待这些女佣不友好,有时糊里糊涂地半裸出现在公众场合,不断让自己的丈夫陷入难堪境地。一天,她在公寓业主会议上找到他,显得尤为糊涂和令人讨厌。他将她带回他们的公寓,让她坐在长沙发上。然后,他拿起自己的手枪,朝她后脑勺开了一枪;由于他以为她还没死,接着又补了一枪。这位老翁以一级谋杀罪被捕、受审、定罪,被判决监禁至少 25 年(佛罗里达州法律对一级谋杀罪的量刑规定)。

关于此案应当注意几点:(1) 没有证据表明,妻子曾要求一死,或者老翁曾问过妻子她是否想死。(2) 他在法庭上只是略有悔意,声称他认为自己的所作所为是符合道德的。(3) 控

方律师指出,对丈夫的判决是正确的,因为让他逍遥法外,就会在佛罗里达州开启危险的先例:每当糊涂或患病的老人难以护理或应付时,有人就会对其实施仁慈杀死而免受惩罚。(4)尽管家境富裕,丈夫却从未考察专为护理阿尔茨海默氏病患者而设立的许多机构,也从未打算将妻子安置在其中某家机构。

由于丈夫时年75且身体不佳,很可能死在狱中,所以包括其女儿在内的许多人认为他应当被减刑或被赦免。他的案子被提交给由州长任命的一个委员会,由该委员会就老翁的境

况提出建议,而它裁决他应当继续坐牢。州长数年后为他减了刑,他现已出狱。你认为丈夫的所作所为是合乎道德的还是不道德的?为什么?你认为对此案的处理正确吗?为什么?你认为丈夫应当被起诉吗?为什么?你认为他杀妻前尝试了所有可资利用的办法了吗?如果没有,他本应该做些什么?你是否认为他应当获得减刑?为什么?本实例同本章前面仁慈助死一节所考察的实例有何不同?其他实例的结果比本实例有更多的正当理由吗?为什么?

主要伦理学 理论

关于听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死的观点

尽可能充分地阐明每一种主要的伦理学理论——伦理利己主义、功利主义、神诫论、康德的义务伦理学、罗斯的显见义务论和美德伦理学——会如何解决有关听任死亡、仁慈助死(受

助自杀)和仁慈杀死的道德问题。参阅第九章“结束人的生命”的相关部分内容,作为你完成本作业的样本。

第十一章

堕 胎

学习目标

读完本章后,你应该能够

- 解释下列术语:受孕体,受精卵,初胎,胎儿,婴儿,可存活性,超声波检查,羊膜穿刺术,绒膜绒毛采样(CVS)。
- 懂得目前堕胎在美国的法律地位。
- 懂得堕胎涉及两条基本原则(即生命价值原则和个人自由原则)之间的冲突。
- 懂得堕胎还涉及与温和观点并存的两种“绝对权利”观点——坚决的反对堕胎(赞成生命)观点和坚决的准许堕胎(赞成选择)观点的冲突。
- 详述人的生命何时开始,说明受孕体的发育阶段。
- 辨别潜在人命和实在人命,解释并区分“生命”、“人的生命”和“人”。
- 详述应当由谁做出堕胎与否的决定,并说明为什么。
- 提出并论述堕胎的替代选择。

基本术语

许多道德争论问题都涉及需要定义的专门名词或术语,堕胎问题就是其中之一。因此,讨论堕胎问题之前,我们要简略地考察一下与此有关的几个术语。

堕胎 “堕胎”指提前结束妊娠,即在婴儿出生前终止妊娠。“自然流产”谓之小产,而堕胎则是由孕妇本人或别人、通常是医生有意施行的“人工流产”。

受精卵 “受精卵”是由精子和卵细胞结合而成的细胞或细胞群。

初胎 这一术语指的是从妊娠第2周直到第7周的正在发育的人的个体。

胎儿 这一术语指的是从妊娠第八周直到分娩这一期间的正在发育的人的个体。

婴儿 这一术语通常用以指出生后的胎儿。然而,下文你将要看到,坚决的赞成生命观点的提倡者还常用这一术语表示自妊娠之时起开始发育的人的个体。

受孕体 这是由D.卡拉汉创造的很有用处的术语,指“已受孕而成的东西”。[D.卡拉汉:《堕胎:法律、选择和道德》(纽约,1970),第44页。]其所以很有用,因为它是指从妊娠开始直到出生的正在发育的人的个体的中性词,从而避免了堕胎问题的争论双方赋予其他术语的许多感情色彩。

可存活性 可存活性出现于妊娠第26到第28周之间,此时的受孕体被认为是“可存活”的,即脱离母体子宫后可以存活。分娩

一般发生于妊娠第39到第40周之间。

超声波检查 妊娠早期,至迟在12周前,可以在孕妇腹部进行超声波检查,测知初胎或胎儿(取决于何时检查)的各种信息。此项检查是通过声波/回声波设备所传递的图像而获取信息的。这是一项基本无害的检查,因而在怀孕的不同阶段都可以进行,以获取有关初胎或胎儿的信息,其中包括性别、心搏甚至是某种程度可能性的先天缺陷。就后一种情况而言,此项检查的精确性、确定性不及羊膜穿刺术。

羊膜穿刺术 妊娠第16周之后可以进行羊膜穿刺术检查,就是将药针插入受孕体在其中发育的羊膜囊里,抽取一些羊水进行化验,由此确定有关受孕体的大量信息——性别和有无某些先天异常。

绒毛膜采样(CVS) CVS是另一种用来诊断胎儿之遗传缺陷的方法,可用于早在妊娠第9周时的检查。这种方法是以前一根容易弯曲的导管插入阴道,在超声波引导下沿子宫壁移动。导管借助吸力从绒毛膜(胚胎最外层)上的线状凸出物(绒毛)中吸取胎儿细胞。相对于羊膜穿刺术,这种检查法的优势在于这一明显事实:可以更早地获得诊断结果,孕妇若愿意便可考虑早期堕胎;其劣势在于:据一些研究披露,CVS检查可能导致孕妇产出肢体畸形的婴儿。[J. 塞利格曼等:“我的宝贝还好吗?”,《新闻周刊》(1992年6月22日),第62-63页。]

在堕胎问题上有两条基本原则发生冲突,即生命价值原则和个人自由原则。

另一个基本问题是:人的生命何时开始、何时应该受到尊重和保护?

堕胎还涉及两个相互冲突的“绝对”:

- (1)根据赞成生命的观点,受孕体有绝对的生命权。
- (2)根据赞成选择的观点,妇女对于自己的身体和生命拥有绝对权利。

在美国历史上,出现过赞同堕胎与反对堕胎的不同阶段。

- (1)从独立前的十三州时代到19世纪,妊娠“胎动期”之前的选择是孕妇自己的事。
- (2)到了1990年,每一个州都已明令禁止于妊娠期内任何时候施行堕胎。
- (3)1973年,Ru. 韦德实际上使得堕胎在所有50个州全部合法化。

11.1 堕胎问题概述

在堕胎问题上,有两条基本原则发生冲突,即生命价值原则(基本上同胎内生命有关,但也同母亲的生命有关)和个人自由原则,也就是母亲对于自己的身体、生育和生命的权利。

在这个问题上,另一个有影响的基本问题是:人的生命何时开始?或许更重要的是:什么时候它就应该受到同已出生者的生命一样的尊重和保护?

赞成和反对堕胎的观点之间还有一个冲突集中在所谓“绝对权利”上。根据坚决的反对堕胎(赞成生命)的观点,受孕体从受孕之时起就拥有绝对的生存权利。然而,根据坚决的准许堕胎(赞成选择)的观点,妇女对于自己的身体和生命拥有绝对权利。[赞成生命观点(prolife position)即反对人工堕胎合法化的反堕胎(antiabortion)观点;赞成选择观点(prochoice position)即主张人工堕胎之合法性和要求堕胎权(abortion-on-request)的观点。——译者]本章下面将详细讨论这两种观点及其论证的理由。

美国历史上的堕胎

从独立前的十三州时代[十三州时代(Colonial times),指美国独立前的十三州殖民地时期——译者]到19世纪,在孕妇进入“胎动期”(此时她开始感受到胎儿在动)前,继对于持续怀胎或堕胎的选择是孕妇的事。头三个月内的堕胎,甚至第四个月到第六个月内的堕胎,顶多算一种有失检点的行为。

1800年,美国还没有一部有关堕胎的法规;但到了1990年,每一个州就都已明令禁止于妊娠期内任何时候施行堕胎。按照C.萨根的说法,这主要是由于从农业社会到城市工业社会的转变,由于美国出生率的下降。萨根还声称,新成立的美国医学协会(AMA)努力提高它的地位和医生的地位与影响,对法律的出台施加了巨大的推动力,以致从妇女手中完全拿走了堕胎的选择权。最后,到了20世纪60年代,有个个人和组织(包括AMA)的联盟力图推翻反对堕胎的法律、恢复先前的价值,这些价值体现于1973年的R.v.韦德裁决之中。[C.萨根、A.德鲁扬:“赞成生命与赞成选择是可能的吗?”,载《展览杂志》(1990年4月22日),第2页。]

堕胎在美国的法律地位

当前,堕胎在美国和其他许多国家都是合法的。美国最高法院1973年做出的著名的R.v.韦德裁决一直得到拥护,它裁定:规定堕胎为非法的几乎全部的州法律都是违宪的。最高法院规定:凡于妊娠头三个月(12周)内应孕妇要求而施行的堕胎是准许的,且没有任何限制性条件;为了保护孕妇的健康,凡妊娠满三个月到六个月(24周)之内的堕胎须有某些限制。最高法院还准许各州禁止妊娠满六个

月至九个月的堕胎,除非严重威胁到妇女的生命或健康。

然而,1989年7月3日,最高法院审理了另一起案子,通过“W.v.生殖健康服务”法案,其中规定:各州有宪法权利通过立法,禁止将公共基金、土地、机构和雇员用于堕胎,除非孕妇的生命处于危险之中。此外,最高法院实质上排除了三个月内自主决定的方法,承认对自受孕时起的人的潜在生命加以保护的重要性,并且规定:W.v.生殖健康服务法案要求医生反复检验后确定,20周的胎儿即具可存活性,这一条款符合宪法。如果这样的胎儿被确定为可存活的,那就不得施行堕胎了。最高法院的做法,实际上是要削弱 R.v.韦德裁决,使之准许州法律至少对某些堕胎决定做出限制。最高法院还同意于1989年10月的下一个开庭期审理三起案子,这有可能进一步改变 R.v.韦德裁决的原初决定。

1992年7月,最高法院又审理了一起宾夕法尼亚州的案子,通过了“计划生育·v.凯西”法案。在这一法案中,最高法院确认了妇女的选择权(例如,它否决了妇女必须征得丈夫同意的提议)。然而,最高法院也准许宾夕法尼亚为接受州基金或联邦基金的医疗诊所制定“马口衔规则”,规定任何工作人员,除了医生,都不得劝告妇女堕胎。此外,在妇女堕胎之前,要有一个等待犹豫期。尽管最高法院并未摒弃 R.v.韦德裁决,但它准许各州限制堕胎咨询和堕胎的可获得性。

所有这些变化若被颁定为州法律,就可能强烈地影响到较低经济阶层妇女的堕胎权利,因为她们中的绝大多数人要依靠公共基金和公共援助。可存活性要求若被颁定为州法律,就可能致命地打击基于胎儿理由的晚期堕胎。所谓胎儿理由,也就是孕妇通过羊膜穿刺术或 CVS 检查发现,若足月分娩就会诞下某种畸形儿。据此推测,若医生确定胎儿已有可存活性,那就不得基于胎儿理由而施行晚期堕胎。其他各州会在多大程度上颁定此类法律尚有待观察,但今后很可能出现对堕胎权利的限制。简而言之,堕胎在美国是合法的。当然,堕胎的合法性并不必然地意味着它是合乎道德的,这是我们在堕胎问题上最为关切的道德问题。事实上,本章将要讨论的主要问题正是:堕胎是合乎道德的吗?如果是,需要什么条件?如果不是,为什么?

11.2 人的生命何时开始?

任何关于堕胎之道德性的论述所要考察的第一个问题必定是:“堕胎是不是结束人的生命?”D.卡拉汉在《堕胎:法律、选择和道德》(鉴于其提供的广泛证据、合理论据及其客观性和同情心,我力劝堕胎论争的双方不妨一读)的第十、十一两章中,概述了确定生命何时存在的不同根据。他最后提出以发育观作为理解“受孕体”的最好方法。按照这一观点,人们承认受孕之时就有生命,但又考虑到这一可能性:可能在稍后的某个时候,这样的生命才能被视为人。

显而易见,在九个月妊娠期的不同发育阶段,都存在着潜在的人命。我要在这

堕胎在美国的法律地位也历经变更。

(1) 1973年,最高法院实质上令妇女妊娠期前六个月内的堕胎合法化,但准许各州禁止妊娠满六个月至九个月内的堕胎,除非严重威胁到孕妇的生命。

(2) 1989年7月,最高法院的“W.v.生殖健康服务”法案准许各州对使用联邦基金和州基金的堕胎实施限制,并排除了妊娠三个月内自主决定的制度。

(3) 1992年7月,最高法院通过的“计划生育·v.凯西”法案准许对堕胎加强限制,同时也确认了妇女的选择权。

想一想

你认为堕胎在什么条件下是合乎道德的?在什么条件下是不道德的?具体说明理由。

生命产生于受孕之时,自此开始发育。

想一想

你认为人的生命何时开始?以尽可能充分的证据和理由证明你的答案。

受孕体经历了下述若干主要发育阶段:受孕体的发育分为九个主要阶段。

想一想

简要叙述受孕体发育的五个主要阶段。

里交代清楚的是,我所用的潜在一词,指的是受精卵阶段而非此前的任何东西;尽管男子的精子和女子的未受精卵里也都有某种生命的潜在性,但它们必须在适当条件下碰到一起才有新生命的萌芽。一旦卵子受精,就开始了终将导致人的降生的过程,除非发生意外事故(小产,即自然流产)或有故意行为(人工堕胎)。

因此,若要做出符合生命价值原则的决定,即尊重生命又接受死亡,我们就必须承认,自受孕时起就有潜在人命。

- 1.人的生命开始于受精卵,其大小犹如句末的句点一般;然后一个卵细胞分裂为两个,然后分裂为四个,到了第六天,受精卵植入子宫壁。
- 2.进入第三周前,形成中的初胎长到大约2毫米长,并正在发育出不同的器官,貌似一小节蠕虫体。
- 3.到了第四周末,初胎长到5毫米长(约1/5英寸)。管状的心脏开始跳动;长出了腮状的牙弓和明显的尾巴,貌似蝶螈或蝌蚪。
- 4.进入第五周前,可以辨别出大脑的大致分界,呈现出发育着的眼睛和四肢的芽体。
- 5.进入第六周前,初胎长到13毫米(大约半英寸)长;眼睛仍位于头部侧面,同大多数动物一样;爬行动物似的脸部连着最后会长出嘴巴和鼻子的裂纹。
- 6.到了第七周末,尾巴几乎见不着了,性特征可以看出来;哺乳动物的脸形有点像小猪。
- 7.到了第八周末,脸部长得类似于灵长目动物,但仍然不十分像人;某种初级大脑结构发育完好,胎儿能对细微刺激做出某种反射性反应。
- 8.进入第十周前,脸部有了明显的人的模样;开始有可能辨别出胎儿的男女性别了。
- 9.进入第四个月(十六周)前,可以辨别出不同胎儿的脸部;到了第五个月,孕妇可感觉到胎动;直到第六个月,肺脏才开始发育;大约在第七个月的月中前后,开始出现可辨认的间歇性人脑活动。
- 10.大约直到妊娠期的第三十周——接近于第七个月的初期,胎儿才出现成人大脑所特有的规则型脑波。而比这小的胎儿,不管多么有活力、有生气,由于缺乏必要的脑组织,他们还不能思想。[C.萨根、A.德鲁扬:“赞成生命与赞成选择是可能的吗?”,《展览杂志》(1990年4月22日),第6页。]

我们可以认为上述哪一个阶段的受孕体是人的生命呢?受孕体在每一个阶段都充满生机,但愈接近有可存活性,人的特性就愈多(至少在生物学与遗传学的意义上)。这就是大多数拥护甚至“容忍”堕胎的人们之所以主张堕胎应于发现怀孕后尽早施行的原因所在。这种观点当然具有某种正确性。显然,在发育的较早阶段,人的潜在性实现程度较低;但在任何发育阶段,潜在的人命都确实存在。

许多反对堕胎论者认为,在怀孕之后的任何阶段,人命都是一种现实性。尽管

堕胎确实结束了现实的生命或阻止了生命的延续,但很难确定地宣称——至少在某个早期阶段——这种生命就是完全的人。另一方面,同样难以证明怀孕第十二周以后的胎儿不是子宫里的实在人命,此时“大脑组织已基本健全,经由孕妇做的胎儿心电图可以测出心脏活动”。[D.卡拉汉:《堕胎:法律、选择和道德》,第373页。]有的观点主张,只有胎儿能自主呼吸之时,即具可存活性或婴儿实际出生之时,才是人命开始的时候。这种观点过分强调人的无需某种生命支持而存活的能力。许多人依赖某个人或某种机器而存活,很难说他们若不能自主呼吸或自主吃喝就不是实在的人。出生后的婴儿尚且严重地长期依赖父母,这一事实本身几乎驳倒了上述具可存活性或“出生后才算人”的观点。

现有资料实质上表明,从受孕之时起就有潜在的或实在的人命。这意味着任何堕胎考虑都肯定涉及生命价值原则。我们毫无把握这样断言:受孕体不是别的——我听到有位妇女这样说——仅仅是“妇女体内的侵入物”而已,就像体内多余的肿瘤或入侵的病毒。受孕体甚至不同于母体的任何器官,后者当然可以因各种理由而被切除。相反,它是一种非常特殊的有机体,这种有机体缓慢而确定地发育为人的生命。当人们讨论针对受孕体的行动时,不论是为了它本身的利益抑或别人(通常是孕妇本人)的利益,都必须认清上述事实。

不论我们就人命何时开始的问题持有什么观点,都面对着同样的生物学、遗传学和自然科学的资料,这些资料本身没有回答这一重要问题,即:“受孕体发育到什么时候就应该得到如此程度的尊重——结束其生命就等于结束已出生者的生命?”我们将会看到,这个问题的结论不是单凭生物学或遗传学资料所能确定的;相反,它取决于某种道德爱好或道德假定。

坚决的赞成生命观点采取“人命自受孕时起就应受到尊重”的遗传学观点。但坚决的赞成选择观点认为,人命直到出生后才有价值。当然,介乎这两种极端观点之间,还有种种见解,例如“人命只有自可存活性时起才应受到尊重”等观点。

11.3 反对堕胎的理由

关于人的生命何时开始的遗传学观点

如前所述,坚决的赞成生命观点接受遗传学关于人的生命何时开始、何时应得到如人命所享有的那般尊重的观点。依据这种观点,人命始于怀孕之时。这就是说,父体精子与母体卵子二者的染色体一结合就有了人,就必须得到犹如“他或她”已然出生般的尊重。这一观点的基础是:由于人的遗传结构一怀孕即已确立,并且一旦确立就“规划”了作为独特个体的创造物,所以自怀孕时起,人就存在了,并且作为人的生命必须受到尊重。这一观点还认为,如果我们真正关心保护和保存人的生命,那么,这就是我们所应持有的最安全的观点。因为人们对人命究竟何

想一想

你如何区别“生命”、“人的生命”、“人”、“潜在生命”和“实在生命”?

想一想

你认为堕胎属于谋杀、仁慈杀死、自卫,抑或只是摘除一个有机体?说明理由。

赞成生命者信奉关于人命何时开始的遗传学观点——人的生命开始于受孕之时。

以生命的尊严或价值为基础的赞成生命的理由:

- (1) 生命权, 尤其是无辜的胎内生命的权利是绝对的。
- (2) 每个胎内“婴儿”从受孕时起就必须被视为拥有人的一切权利的个体人。

想一想

你同不同意“母亲一定是堕胎与否的最后决定者”这一观点? 为什么? 其他人应不应该参与这一决定? 如果应该, 谁应该? 如果不应该, 为什么?

从医学上和心理上看, 堕胎对妇女都是有害的。

时开始——或者在宗教的意义上说, 人何时“有灵魂”——意见不一, 所以, 通过自受孕时起就把受孕体作为人来尊重, 我们就能确保对人命、特别是对无辜的胎内人命不做出不道德、不恭敬的行为。

生命尊严或生命价值的理由

前两章已经论述了有关生命尊严或价值的理由, 但这一因素在堕胎争论上更加具有决定性意义, 恰恰因为受孕体是无辜的, 不能自卫以免于被杀。

生命尊严或价值的理由主张, 每一个胎内的无辜婴儿(坚决的赞成生命观点的倡导者以该词或“人”取代“初胎”、“胎儿”或“受孕体”等词)都必须被视为人——自受孕之时起就享有人的一切权利的人。这里的关键词是“无辜(的)”, 有些坚决的赞成生命者可能承认为了自卫而杀人、死刑或战争是合乎道德的, 因为它们所杀死的生命往往不是“无辜的”。这一理由认为, 受孕体不仅有生存权利, 而且其权利是绝对的。这就是说, 它压倒一切可能与之相冲突的其他权利, 诸如孕妇对于所孕育生命的发育进程的决定权, 甚至当妊娠遇到某种麻烦时, 孕妇在本人生命与受孕体生命之间的选择权。

多米诺理由

前两章已详细讨论过多米诺理由, 但在赞成生命者看来, 这一理由运用于堕胎问题时最有说服力。他们认为, 近代史证明了多米诺理论的正确性, 希特勒纳粹党所犯下的各次屠杀、大规模酷刑和种族灭绝的罪恶就是从堕胎合法化开始的。多米诺理由之适用于堕胎问题, 如同适用于其他问题一样。赞成生命者用以证明其正确性的证据是: 希特勒的暴行始自于将堕胎合法化。他们认为堕胎比其他任何行为都更容易导致多米诺后果, 因为它不像杀死已出生婴儿或成人那样刺眼。由于妇女决然看不到自己的受孕体, 因而容易忽视有关的人命。然而, 多米诺理由接着认为, 我们一旦忽视了任何形式的无辜人命(已出生的或未出生的), 就会造成多米诺后果, 由此只能导致全面彻底地忽视人的生命。

堕胎危及母亲的生命

反对堕胎的另一条理由认为, 堕胎手术对母亲的健康、生命和以后的生育都是危险的。这些危险表现为医学和心理两个方面。

医学危险

医学危险的理由认为, 堕胎要触及妇女阴道和子宫, 这对妇女的身体、特别是对这两个部位就有某种危险性。为了具体了解有些什么危险, 我们要简略地考察一下在妊娠不同阶段所采用的堕胎方法。

子宫抽引术 这种方法是在一根软管的一端装上软质器械构成吸除机(抽吸

器),用来“抽吸”胎体及其附着物。这种方法一般用于妊娠第12周以内的堕胎,但由于不需要使用尖利的刮器,它比扩张刮除术(D & C)有所改进。然而,仍有可能造成感染,不过子宫穿孔的可能性小得多了。这种方法已逐渐取代扩张刮除术,应用于大多数妊娠早期的堕胎手术。

盐水注入堕胎术 这种方法同子宫切开术一样,一般用于妊娠后期(第12周以后)的堕胎,通常比子宫切开术更受欢迎。这种方法是用一根针插入腹壁、穿进漂浮着胎体的羊膜囊,抽出一些羊水,注入葡萄糖、盐水或子宫收缩剂。大约20小时之后,孕妇进入分娩阵痛期,通常生下的是死胎。当往羊膜囊里注射上述物质时必然内含某种危险性。而且,尽管这种堕胎术是由医生施行的,但分娩时医生不一定在场,这样,若出现并发症就会发生问题。这种方法还会引起一些心理问题,因为孕妇要像生孩子一样忍受分娩之痛,而结果却是死胎。

子宫切开术 妊娠第12周以后,可以施行小型剖腹产术。将腹壁切开,取出胎体及其附着物,然后缝合切口。重要的外科手术总是有风险的,并且妇女一旦做了剖腹产术,以后再生孩子就必须剖腹产。

部分娩出堕胎术 也称之为“扩张吸除”或“子宫内颅间堕胎”术。这种堕胎术经常应用于第五个月的妊娠期,但有时也应用于第六个月的末期(第26周前后),通常仅适用于十分严重的境况,诸如孕妇的健康(包括精神健康)状况不良,或者发现胎儿已死、严重畸形或有严重缺陷。这种堕胎术需要扩张妇女的子宫颈,然后将胎儿部分地移出子宫,首先移出双脚。然后医生将一尖利器具插入胎儿头部背后、移动头部并插入真空管吸出脑髓。此时胎儿的头颅收缩,便可较为容易地将胎儿移出子宫了。

自行人工堕胎 几乎所有专家都认为,自行人工堕胎可能是一切堕胎方法中最危险的,因为这种堕胎缺乏适当的医疗监护。自行人工堕胎容易导致感染和大出血,这些并发症可能造成母婴双亡。据我所知,没有人支持或鼓励此类堕胎。事实上,“劝阻妇女自行人工堕胎”,一直是赞成堕胎合法化的最有力理由之一。

除了堕胎方法的总体上的潜在危险之外,堕胎还增加了妇女以后怀孕的小产可能性,堕过胎的年轻姑娘尤其如此。此外,反复堕胎会加重危险程度。所有这些使得赞成生命者断定,妊娠和分娩是妇女身体的正常功能,而人为地干扰这种功能,只能造成对妇女施行风险手术的医疗问题。[对堕胎危险性的更充分的论述,见D.卡拉汉:《堕胎:法律、选择和道德》,第31-43页。]

心理危险

心理理由认为,允许“杀死自己的婴儿”对妇女的心理是十分有害的。赞成生命观点的拥护者论证说,做出这种可怕行为的妇女,不得不怀着沉重的负罪感而生活。实际上,这种情感创伤永远不会从心灵中根除。而妇女假若足月分娩,尽管也可能需要心理调节,但这与必须适应于堕胎所造成的负罪感不可同日而语。

妊娠的相对安全性

妊娠可能对妇女的健康甚至生命造成危险，这是赞成堕胎的最有力理由之一。由于医学和技术的进步，妊娠对于孕妇生命的危险性几乎不存在。然而，赞成生命者认为，医学的进步实质上已经消除了这种危险。他们认为，我们现在的形势是，除了极少数例外，妇女能够安全地足月分娩。就极少数的例外情况而言，正如耶稣会神学家 J. 弗奇 (Josef Fuch) 神父所指出的：“实际上没有任何诫律要求不惜代价地保护母亲。只有一种义务，也就是以道德上可允许的方法保护母亲……因此，惟一的义务始终是‘保护母亲，但不得试图杀死婴儿’。”[D. 卡拉汉：《堕胎：法律、选择和道德》，第 425 页。] 弗奇神父在这里似乎提出，倘若保护不了母亲，那么，为了使她的婴儿得以降生，可能不得不牺牲母亲的生命。这是许多人——如果不是大多数人的话——在道德上不可接受的行为。

堕胎之外的可行性选择

存在着替代堕胎的可行性选择。

- (1) 对于孕妇不想要的婴儿，可以交付别人收养。
- (2) 有社会慈善机构和服务机构收容照顾当事人不想要的婴儿和(或)畸形儿。

即使孕妇不想要婴儿或者会生下严重畸形儿，也确实存在着堕胎之外的切实可行的选择办法。确实有许许多多无子女夫妇想要收养孩子，当作亲生子女一样抚养。

其实，自从堕胎在美国合法化以来，可供收养的婴儿(尤其是白人婴儿)数量大幅度下降了。许多享有声誉的优秀服务机构可以把生身父母不想要的婴儿收进养育院，予以照顾和关爱。即使没有此类养育院，也有政府机构负责收容没人要的要或畸形的婴儿，并由专业人员予以照料。在赞成生命者看来，受孕体为孕妇所不想要的或者有残疾这一事实，肯定不能证明“谋杀”受孕体具有道德正当性。

经济考虑无关紧要

许多妇女要求堕胎是由于她们认为自己经济上负担不起足月分娩或抚养婴儿的费用。然而赞成生命的提倡者认为，在关系到无辜的胎内人命的问题上，经济考虑不能居于首位。如果涉及人的生命，就不应当考虑经济因素。如果妇女怀了孕，她就必须同胎儿的父亲一道，承担起婴儿出生和抚养的经济责任。社会上有为已婚或未婚的孕妇提供经济援助的服务机构，有福利事业、医疗补助方案和私人慈善组织。根据这种观点，经济负担过重的家庭，应该审慎地避免生育过多子女；但妇女一旦有孕上身，就不能以经济困难为由而“结束胎内婴儿的生命”。

性行为的责任

这种理由是说，妇女无论何时同男人发生性行为，也无论避孕与否，都必须认识到怀孕的可能性。此外，无论发生性行为的男人同自己分担责任与否，妇女都必须为自己的性行为负责，不能由于自己的不小心、不检点或避孕失效而牺牲无辜

想一想

除了堕胎，你还能提出哪些可行的选择办法？为什么？

的人命。依据这种观点,妇女应首先负责地避免怀孕,并且有许多避孕方法可用。然而,一旦有孕,那么,怀孕足月、生下孩子就是她的责任了。

强奸与乱伦

强奸致孕的情况相当稀少,而乱伦致孕则更为罕见。强奸若及时告发的话,是可以有效地采取避孕措施的。然而,即使妇女被强奸或乱伦后确已受孕,这种理由认为,扼杀无辜的胎内人命仍然是不正当的。由于常常可以及时采用避孕措施,因而强奸与乱伦一般不存在堕胎问题。然而,一旦未行避孕而导致怀孕,这也不是结束无辜生命的正当理由。孕妇必须足月分娩,若因受孕的特殊状况而不想要婴儿,就应交付收养,或送进有关的官办机构。总之,根据这种观点,无辜的胎内受孕体不应当由于别人的过失或罪恶而被迫丧命。

妇女必须为自己的性行为承担全部责任。一旦性行为导致怀孕,就不能由于妇女的粗心大意或不检点而牺牲无辜生命。

11.4 赞成堕胎的理由

赞成堕胎的观点实质上认为,不管什么原因,只要妇女要求堕胎,就应该准许。而且,妇女应能堕胎而不受法律或其他方面的指责,也不背负任何罪感、不受任何限制。这种观点基于以下若干理由。

妇女对于自己身体的绝对权利

妇女对于自己身体之绝对权利的主要理由是:妇女同男人一样,应当拥有对于自己身体的绝对权利,包括生育权利。从前,由于“天生之偶然性”——“妇女即生儿育女的人”,她们一直未能分享这些平等权利。但既然有可能避孕,她们就可以分享这些权利了。这些权利也必须包括堕胎。依据这一理由,若其他节育方法失效或未加运用,堕胎就成了另一种节育方法。这一理由进一步指出,任何胎儿出生前都是孕妇身体的一部分;因此,对于胎儿是否应当在孕妇体内继续生存或是否将被准许出生的问题,孕妇拥有绝对的决定权。

妇女对自己的身体拥有绝对的权利,而出生前的受孕体是妇女身体的一部分。

根据上述主要理由可以得出几点推论。首先是这样的假定,即不应该发生强制妊娠。任何妇女都不应被强迫或被怂恿足月妊娠分娩而违背自己的意愿;妇女,并且只有妇女本人,一定要决定自己的未来。其次,正是男子的支配地位对严格的堕胎法律负有责任。由于男人不知道妊娠的艰难,他们可以对受孕体的生命表现出“崇高的道德”。第三,女性的自由最终取决于对生育活动的完全、自由的控制,其中包括堕胎以及其他的节育方法。

想一想

“妇女对自己的身体拥有绝对权利”和“受孕体有绝对的生命权”这两种观点各有什么问题?具体说明之。

例如,假定某个妇女想从事医学工作,这就需要经过长期、艰苦的学习。倘若由于这样那样的原因怀了孕,除非她完全控制自己的生育,否则,她的生活理想事实上是决不可能实现的。这就是说,妇女不应该被迫足月妊娠、分娩和抚育孩子,假如这会完全打乱其生活规划的话。试问有多少男人被要求做出如此牺牲?实际

上一个也没有。根据绝对权利的理由,这对妇女是不公平的。除了诸如强奸或儿童性骚扰之类的强迫性性行为,男人总能完全地支配自己的性活动;妇女被赋予了同样的自由和权利。确实,男女双方都可以负起避孕的责任,但一旦避孕失败或因这样那样的缘故而未行避孕,则堕胎一定也是可用的办法。

出生乃生命之始

赞成选择的观点认为,在婴儿实际出生之前,还不存在人的生命,至少没有达到这样的程度,即受孕体应当具有与已出生者同样的权利。如前所述,只要受孕体还在孕妇体内,它就是孕妇身体的一部分,要不要被怀孕足月,则取决于孕妇的决定。受孕体只有出生之后才能被视为人的生命。大多数赞成选择的妇女可能主张堕胎应尽早施行,因为此时受孕体较小,也因为对孕妇更为安全。然而,如果属于这样的情况,例如孕妇发现受孕体出生后会有严重畸形,而这一点直到孕后四个月左右才能确定,那么,妊娠后期的堕胎也就应该得到允许。总之,依据这种观点,因为处于发育各阶段的胎内受孕体都不能被视为完全的人,所以,其生存权利不是绝对的,而必须服从妇女对于自己身体和生命的权利,后者同男人的权利一样是绝对的。

不想要的婴儿或畸形儿的问题

自从出现了有效的节育方法(包括堕胎),已有可能确保每一个出世的婴儿都完全是父母想要的。既然人们可以限制子女数量,他们就能较好地控制自己和婴儿的生活质量。

这种理由声称,考虑到当代的状况——人口过剩、污染问题、经济难题——只有那些计划中的或确实想要的婴儿才应准予出生,而堕胎使之成为可能。假若妇女怀了孕,她就必须承担起怀孕的责任,不应把负担转嫁于社会。她若愿意生养小孩,就应该被允许;但假若她不打算为孩子承担责任,那就应当堕胎,而不应把孩子交付收养或送进孤儿院,使之成为别人的负担。

另外还有两个假定,被用来支持对不想要的婴儿或畸形儿采取赞成选择的观点。

收养乃糟糕的办法

在赞成选择者看来,收养并非什么切实可行的选择办法,如同赞成生命者想让我们相信的那样。首先,即使妇女同意生下婴儿后送给别人收养,她还须度过九个月的妊娠期,这将极大地妨碍她的自由和生活。其次,足月分娩后将孩子送给别人收养,比起婴儿出生前就施行堕胎,在身体和心理方面都会更加困难。最后,收养的孩子并不总能过上愉快的生活,如同赞成生命者想要我们认为的那样。他们一旦懂得生母抛弃了自己,就常常怀有被遗弃感。不管养父母和养育院的关爱和

不想要的婴儿或畸形儿不应当被带进人世
间。

(1)比起以不想要的婴儿或畸形儿麻烦社会,堕胎是更为负责的做法。

(2)收养并非永远是个办法。

品质如何,他们都常常要寻找生身父母。此外,有些被收养儿童从一个收养院到另一个收养院,过着可怜的生活,终于死去。

缺乏人道的慈善机构

孤儿和残疾婴儿可以由社会专设的慈善机构抚养,这是赞成生命者的理由之一。然而,赞成选择者回答说,如今的生活对于抚养想要的或“正常”的儿童来说都是相当困难的;他们怀疑妇女为什么要生下不想要的甚至有残疾、特别是有严重残疾的婴儿。此外,现有的畸形儿收容机构甚至私人收养所质量低劣,有时甚至是不人道的。因此,将孩子带进这样的境地比出生前就结束其生命更为糟糕。不用说,在赞成选择者看来,除非本人愿意,不应该要求任何妇女(不论其有无家庭)生下或抚养畸形儿。由于如前所述的羊膜穿刺术和 CVS 检查的应用,在许多情况下,在怀孕的第四、五个月之间,妇女就可以知晓胎儿是否会有畸形,因而可以在堕胎或生下畸形儿之间做出抉择。

堕胎的相对安全性

赞成生命者认为堕胎对妇女的医学健康和心理健康都是危险的,而赞成选择者断然反对这一理由。

医学方面

首先,根据赞成选择的观点,具有危险性的堕胎要么是堕胎不合法时的自行人工堕胎,要么是由不合格人员在不卫生状况下施行的非法堕胎。死于此类堕胎的妇女,比堕胎合法化以来堕胎致死的人数多得多。根据赞成选择的观点,只要由合格的医务人员在合格的医疗环境下施行,一切堕胎的风险极低。实际上,头 12 周内的堕胎是几乎毫无风险的小手术。当然,晚期堕胎较为复杂;但即便是此类情况,只要有适当的医疗护理和设施,孕妇也能够相当安全地施行堕胎。

实际上,赞成选择者认为,堕胎(特别是妊娠早期的堕胎,而堕胎常常都是早期施行的)要比熬过九个月的妊娠期安全得多。若孕妇患有令身体衰弱的病症(例如糖尿病、高血压或心脏病),则尤其如此。他们认为,足月分娩对妇女的体力、健康和身体的损害,远远超过堕胎、特别是妊娠早期堕胎所造成的短暂影响。

堕胎是毫无危险的医疗手术。足月妊娠的妇女比施行堕胎的妇女具有大得多的医学和心理问题。

心理方面

当然,有些决定堕胎的妇女可能产生负罪感,但许多妇女没有这种情感,因为她们不认为受孕体从哪方面看来是一个人。此外,即使确有负罪感,也可由妇女本人或咨询服务予以消除。赞成选择者还说,即使产生负罪感,绝大多数也是暂时性的,同忍受九月怀胎而生下不想要的和(或)畸形的婴儿所造成的心理创伤相比,实在微不足道。

此外,倘若妇女确实不情愿而又不得不养育孩子达 18 年以上,那么,她所受

的心理创伤比起必须打掉不想要的受孕体所造成的几小时、几天、几周或几个月的负罪感要持久和有害得多。再者,怀孕足月而不得不将孩子交付收养,会比妊娠早期甚至晚期的堕胎造成更大的心理创伤。赞成选择者还认为,一旦婴儿出生,这种心理创伤还会波及婴儿自身。若母亲被迫不情愿地生下婴儿,令其在母亲不想要、不喜爱的环境中成长,这对婴儿会造成怎样的心理创伤呢?这种观点认为,由身体的、情感的剥夺发展为婴儿虐待甚至死亡,这比根本不让其出生更为糟糕。

对多米诺理由的批驳

至于多米诺理由,赞成选择者认为,没有任何可靠证据证明堕胎合法化很可能引起其他领域对人命的失敬。他们指出全世界有许多反对死刑的法律,有反对仁慈助死和仁慈杀死的法律,还有反对任何形式凶杀的法律。他们还证明希特勒这一实例并没有为赞成生命观点提供支持。他们认为,希特勒的动机在任何意义上说都决不是慈善的,——他力图消灭第三帝国的一切敌人,不论其是否无辜者。赞成生命者引证的多米诺理由缺乏可靠证据。希特勒准许堕胎的全部动机与当今妇女的堕胎动机完全不同。

赞成选择者进一步论证说,他们不赞成以任何方法施行任何类型、任何形式的强制性堕胎;相反,他们仅仅希望不想足月分娩的孕妇拥有自由选择权。堕胎合法化并不意味着例如所有犹太妇女都要被强制堕胎,因为她们及其后代被视为不适宜于第三帝国的次等人;它仅仅意味着所有种族和宗教的妇女,都要拥有堕胎方面的选择权。他们还认为,准许堕胎没有使妇女对待人的生命更为无情,实际上却使之更关爱自己确实想要的和计划生育的孩子。

怀孕对于母亲生命的危险性

赞成选择的倡导者提出的另一条理由是:怀孕对妇女的健康和生命确实有危险。而且,他们认为,如果必须交换人的生命,那么,已出生者的生命,在这里即孕妇的生命,显然应当优先于胎内受孕体的生命。他们坚决不同意J.弗奇的意见,主张若妊娠的复杂性威胁着孕妇的生命,则应准许堕胎以保护孕妇的生命。实际上,他们认为,即使对妇女而言只存在某种风险,她仍然有权利选择保护自己的生命而不是胎内受孕体的生命。

强奸与乱伦

赞成选择者认为,强奸与乱伦是对妇女犯下的两种最严重罪过,由此而造成的非自愿妊娠之苦决不应该强迫妇女忍受。若因强奸与乱伦而致孕,任何妇女都不应被迫保胎,因为这种受孕状况令人憎恶。他们认为,在这些情况下,除了妇女本人足月妊娠的愿望,没有任何理由可以证明令其忍受妊娠分娩之苦是正当的。

性行为的责任

赞成选择的倡导者同意其对手赞成生命者的这一观点：妇女必须承担自己的性行为的责任。但如前所述，赞成选择者认为这种责任肯定包括终止妊娠的权利。妇女对自己的性行为确实负有责任，而必要时施行堕胎正是这些责任的一部分。他们特别为这样的观念感到困惑：“假若妇女十分愚蠢，在可以采用避孕器具、能够节制性行为的情况下怀了孕，那就是她自己的错，那就必须足月妊娠。”在他们看来，这种看法反映了社会对妇女的不小心、不检点行为的惩罚要求。他们认为，不管怀孕是如何引起的，妇女都不应比对怀孕同样负有责任的男人受到更大的惩罚；妇女决不应该由于在个人问题上行使自由选择权而遭受虐待或歧视。

堕胎乃妇女的选择权

赞成选择观点的最后一条理由是：堕胎纯为医学问题，因此，妇女应能合法地自由地就自己的身体和生命做出个人决定，别人不得干涉。堕胎完全是而且必定是妇女的个人选择，其他任何人都不得干预。忍受妊娠之苦的不是别人，忍受分娩之苦的不是别人，然后不得不至少奉献十八年光阴养育孩子的也不是别人。因此，关于堕胎或足月妊娠的最后决定，必须由孕妇做出，并且只有她本人才能做出，其他任何人或任何社会部门都不得干预。

11.5 关于堕胎的温和观点

如前所述，坚决的赞成生命与坚决的赞成选择的观点都体现了有关堕胎问题的极端态度。我还提到过，在这两极观点之间的整个范围内，可以发现较为温和的观点。要描述有关堕胎的所有温和观点的特征是困难的，因为有些观点可能准许强奸或乱伦状况下的或危及母亲生命时的堕胎，而不准许基于其他理由的堕胎。有些观点可能准许在胎儿具有可存活性之前的堕胎而不准许其后的堕胎，其他观点可能准许12周之内的堕胎而不准许其后的堕胎。有些观点可能准许基于心理理由或致命畸形状况下的堕胎，而其他观点则可能不准许。由于这些差异性，我在本节要提出一套基本假定，——凡属较为温和的观点都可能坚持、同时隐含对两种极端观点之批评的基本假定。

“绝对”之间的不可调解的冲突

就堕胎问题而言，大多数温和观点都会赞同的一方面是：哪一种极端观点都是行不通的，因为它们都基于不可调解的、相互冲突的“绝对”之上，而这些“绝对”的前提又是值得怀疑的。对于这个问题，温和观点一般采取的基本态度是：没有任何绝对权利——有强烈的权利，但不存在压倒其他一切人权的权利。我在第五章

坚决的赞成生命与赞成选择观点体现了无法解决的“绝对”之间的冲突。

(1) 没有绝对的生命权，
尽管生命价值原则
是一条重要原则。

(2) 也没有对于自己的
身体和生命的绝对
权利，尽管这是一种
重大权利。

想一想

你对关于堕胎的温和观点有何看法？你认为它能否有效解决两种极端观点之间的冲突？为什么？

曾证明过有绝对的真实,但我从未承认有什么绝对的权利。

没有绝对的生命权

生命价值原则是重要的,但生命价值并非惟一的价值,这就是为什么还有其他原则之故。如前所述,许多人为了其他原则所体现的理想——善、公正、自由和诚实——而牺牲了自己的生命。此外,除了生存权利——甚至是无辜的胎内生命的生存权利之外,生命价值原则还必须包含其他方面。

人类的生存和完善是生命原则必须包含的其他方面之一。这个问题的第一方面包含畸形残疾儿的出生为人类社会所带来的过量人口和负担问题。第二方面是不受阻碍地生育繁衍后代、延续香火的家族权利。显然,假若家族具有遗传缺陷的高风险而会给全社会造成负担,那么,家族权利就同第一方面发生了冲突。第三方面是肉体生命的完整,包括保护人,使之摆脱诸如战争、死刑、贫困、仁慈助死与仁慈杀死、自杀和堕胎等威胁生命的境遇。最后,第四方面是按照合乎自己意愿的方式生活的自由,——这个方面既影响到孕妇也影响到受孕体。[D.卡拉汉:《堕胎:法律、选择和道德》,第328-333页。]

不难看出,生命价值原则包含了大量的问题,远非仅仅一个未出生者的生命权问题(尽管它肯定包括在内),这就是为什么我们不能说任何人拥有**绝对**的生命权之故。

没有支配自己身体的绝对权利

在前面几章,我已经说明了人们对于自己的身体没有绝对权利的境遇。一般说来,我们认为个人对于自己身体的权利是强烈的;但举例来说,我们不允许染有瘟疫或其他传染病的人拒绝医疗或隔离,因为倘若如此,他们就会损害别人,甚至引起别人死亡。我们还认为,应该防止人们自残或自杀,只要不使用破坏性的或过度的强制力。

然而,在前面论及自杀和仁慈助死的两章里,我表达过这样的观点:每个人都应拥有决定自己的生与死的基本自由,这当然包括对于涉及自己身体的举措做决定的完全自由。这就是说,所有人都是可以拒绝医疗并死去而不是活着,因为他们的身体和生活处于危急状态。我们的法庭一般都赞成个人拒绝医疗,只要拒绝医疗是对自己的而不是对别人的。肾衰竭病人拒绝肾透析,因为他们不愿意过他们所认为的透析病人的无尊严生活,而宁愿死亡;其他病人则拒绝外科手术、放射疗法和化疗,由于这对自己的身体和生活将会带来的影响。所有这些境遇都涉及个人权利问题,任何人都无权干涉这些决定,只要未对别人造成严重伤害。

然而,当我们讨论孕妇对于自己身体的权利时,这一理由就有点动摇了。当然,这里的问题在于,她的身体和生命里含有正处于某一阶段发育过程的另一个身体和生命。因此,对于自己身体的个人权利理由就不是绝对站得住的了,因为此

时影响妇女身体和生命的事也会影响到另一个潜在的人的身体和生命。在有关自己的和受孕体的生命的道德考虑中,孕妇必须注意到生命价值原则。

倘若一条生命可能是正常的,又可能是好的和有意义的,那么,要结束它的生命就难以提出什么道德上的正当理由。这并不是说孕妇对于自己身体和生命的个人权利就不应该得到考虑——肯定应该予以考虑,而且堕胎与否的最后决定仍然必须由她本人做出——但这确实表明,她的决定也同另一个潜在的或实在的人的生命和身体生死攸关。因此,孕妇没有对于自己身体的绝对权利,而受孕体也没有绝对的生命权利。[卡拉汉论证说,对如此复杂的道德争端而言,哪一种极端——对于自己身体的绝对权利和生命的绝对权利——都是单向的和过于简单化的理解。对这两种极端及其相互冲突的观点之综合论述,见第十二、十三、十四章。]

关于生命何时开始的综合性观点

一般说来,温和观点的主张者认为,关于人的生命何时开始的遗传学观点即坚决的赞成生命观点将时间界线划得太早,尽管它为从最早的孕育阶段起保护人的生命提供了最安全、最一贯的方法。持温和观点者难以接受这一观念:一组细胞——无论其潜在性如何——可以被视为具有完全的人的资格、拥有已出生者所享有的一切权利的人。

另一方面,直到出生才赋予发育中的人的生命以价值似乎是错误的,因为这忽视了整个妊娠期内不断增长的人的生命潜在性所具有的重大意义。人们确定受孕体何时成为人的尝试,划出了某些相当可笑的精确界线。例如,第38周的胎儿同刚刚出生的婴儿有什么实质区别?这一区别的重要性足以令一个胎儿被当作人来尊重而另一个胎儿则不然吗?

温和观点实质上采纳了D.卡拉汉所称谓的“关于人的生命何时开始的发育观”。这一观点实质上主张,尽管怀孕为一个人确立了遗传基础,但人们要合理地将受孕体看作一个“个体人”,仍然需要它有某种程度的发育。

此外,这种观点表明,因为个体人的生物发育是以连续方式进行的,所以,考虑到人的权利以同样方式发展的可能性也许是有价值的。卡拉汉继续指出,在堕胎问题上最简单、最令人满意的观点,就是对于发育头两周的初胎,不要赋予其任何法律的或神学的身份。然而,过了这一阶段,初胎就变得日益重要了;而具有可存活性的胎儿则应该拥有同新生婴儿几乎相同的权利。[对有关人的生命何时开始问题的不同观点的全面论述,见卡拉汉著作的第十一章;关于发育观点的说明,尤其见第384-390页。]

S.博克在她的杰出论文“堕胎的伦理难题”中,同卡拉汉一样坚持发育观点。此外,她有力地论证了界定术语“人”的困难,却列举了一些令人信服的保护生命的理由。

对于生命何时开始的问题,可以进行综合性考虑。

(1)赞成生命观点(为生命开始的时间)所划定的界线太早。

(2)赞成选择观点所划定的界线太晚。

温和观点赞同关于生命何时开始的发育观。发育观主张,生命确实始自受孕之时,但它随着整个妊娠期内的发育而获得价值。

1. 凶杀被视为对受害者的最大危险,因为了解到要被杀就会引起“极度的痛苦和恐惧”,而实际地结束生命则可能引起巨大苦难。此外,一旦生命开始,其持续的经验是如此地独特与宝贵,任何人都不应该被剥夺生命。
2. “对杀人者而言,凶杀使之成为野兽与罪犯。”
3. 凶杀影响到受害人的家人与朋友,给他们造成巨大悲痛与损失。
4. 因此,全社会“同保护生命利害攸关”,因为凶杀“为受害人、杀人者和幸存者确立了威胁着所有人、最终有害于所有人的行为范式”。[S.博克:“堕胎的伦理难题”,《黑斯廷斯中心研究》(2卷本),第1卷(1974年1月),第42页。]

博克接着说,这些标准不能使她得出“早期人命无关紧要”这样的结论;相反,她认为受孕体肯定应该同母亲一起被认为是具有价值的。然而,这些标准使她提出,直到妊娠期的头三个月(即头12周)之末,孕妇要求的堕胎应予准许。从第13周到第26-28周(此时胎儿有了可存活性)之间的堕胎,应该有诸如受孕体的严重畸形等特殊理由证明其正当性。而胎儿有了可存活性之后则不准堕胎,除非胎儿已死;除非胎儿虽然活着,但继续怀孕下去会给孕妇的生命带来严重危险,或者严重损害孕妇的健康和(或)使之伤残;除非胎儿的畸形程度使之不可能产生意识、出生不久就会死掉。

博克补充说,以上准则决不表明堕胎对每一个人来说在道德上都可能是正当的。凡认为涉入堕胎就会有害地影响其生活和情感的医生、护士和未来的父母们,完全有正当理由拒绝施行或接受任何妊娠阶段的堕胎手术。[同上书,第42-52页。]于是,一般说来,在人的生命何时开始的问题上,更为重要的是,在它何时拥有充分价值从而可以像已出生者一样得到保护的问题上,博克的观点(如前所述,它同卡拉汉的观点是一致的)可以被准确地形容为“温和”观点。

主要伦理学理论

关于堕胎的观点

尽可能充分地阐明每一种主要的伦理学理论——伦理利己主义、功利主义、神诫论、康德的义务伦理学、罗斯的显见义务论和美德伦理学——会如何解决有关堕胎的道德问题。参阅

第九章“结束人的生命”的相关部分内容,作为你完成本作业的样本;参阅第二、三、四章对主要伦理学理论的论述。



实例 1 10 来岁女孩的堕胎困境

15 岁的贾尼丝同 16 岁的鲍勃多次发生性关系，现在贾尼丝发现自己已有两个月的身孕了。贾尼丝的母亲是个罗马天主教徒，不希望女儿堕胎。但是，她也不愿意抚养或帮助贾尼丝抚养小孩，却要贾尼丝足月分娩后把孩子送给别人收养。贾尼丝的父亲是个不可知论者，希望她堕胎，因为他知道她是个好学生，对律师职业感兴趣，而他本人就是个开业律师。鲍勃想当个工程师，也希望贾尼丝堕胎，并希望看到有人为她支付全部费用。贾尼丝该怎么办，连她自己也相当糊涂。她已经被培养成了罗马天主教徒，同她妈妈一样，对堕胎颇有疑虑，虽然其信仰不像她妈妈那样坚定。她同教堂的一位富于同情心的年轻神父进行了商谈，但他告诉她不可堕胎，堕胎是一宗不可饶恕的大罪。她还到堕胎诊所去商讨堕胎手术及其费用。贾尼丝应当怎么办？为什么？论证你的观点。

实例 2 中年夫妇面临堕胎与否的决定

玛丽今年 38 岁，已婚，有三个孩子，分别为 10 岁、15 岁和 18 岁。她丈夫管理一个加油站，她自己一直担任兼职的银行出纳员。他们正过着经济困难的日子，因为 18 岁的大孩子刚上大学，他们一年前买了新房。尽管玛丽使用了避孕器具，但现已发觉自己有了一个月的身孕。她和丈夫都不想再要小孩——实际上他们早已认为自己完成了生育子女之责。除了其他不想再要孩子的原因之外，他们还听说高龄产妇生下唐氏综合症婴儿的可能性较大，对此深感忧虑。最后，他们决定施行堕胎。他们的这一决定正当

吗？玛丽是否应该等到怀孕第四个月时做羊膜穿刺术，检查婴儿有没有唐氏综合症？如果有，那他们应当怎么办？为什么？

实例 4 泰萨二氏病带菌者夫妇

伦纳德今年 25 岁，雷切尔今年 23 岁。雷切尔怀孕之后，他们发现自己是泰萨二氏病 [Tay-Sachs, 即家族性黑蒙性白痴、脑类脂质沉着症。——译者] 带菌者。医生说他们有四分之一的可能性生下泰萨二氏病婴儿。泰萨二氏病是一种特别可怕的致命性退化病症。他们决定等到雷切尔怀孕第四个月时做羊膜穿刺术。当怀孕第五个月时，他们得到的结果表明，雷切尔确实将生下泰萨二氏病婴儿。他们该怎么办呢？

实例 4 年轻夫妇的唐氏综合症胎儿

卢普和罗伯特两人刚刚 20 出头，快有第一个孩子了。由于卢普在怀孕初期有过一些毛病，医生劝她做羊膜穿刺术。在怀孕四个月时，她做了羊膜穿刺术。6 周后得到的结果表明，卢普将生下唐氏综合症婴儿。但检测结果说明不了胎儿智力迟钝的严重程度，说明不了是否还有其他畸形。卢普和罗伯特非常渴望有小孩，但他们宁愿不要弱智婴儿，尤其因为他们都相当年轻，可以再尝试生育正常婴儿。他们应该怎么办呢？

实例 5 因胎儿性别而堕胎的中年夫妇

37 岁的比尔与 35 岁的伊莎贝尔两人婚后育有三个女儿。一天夜里，当他们行房事

时,伊莎贝尔忘了戴子宫帽,结果怀孕了。他们静心思考后认为,若能生个儿子也好呀,因为他们已有了三个女儿。然而,由于伊莎贝尔已经 35 岁了,所以她决定做羊膜穿刺术,弄清胎儿是否患有唐氏综合症。检查之后,遗传学顾问告诉比尔和伊莎贝尔,就检测结果而言,婴儿将是正常的,还会是个女婴。由于他们不想再要女孩,所以伊莎贝尔就堕胎了,之后又做了绝育手术,再也不能生育了。你认为她的行为是正当的吗?

实例 6 多胞胎

由于不孕疗法的增加,经由此类治疗涌现了大量的多胞胎生育。最近有两个实例,其中一个孕妇发觉自己将要生育双胞胎,却认定她只能养得起一个婴儿,于是打掉了一个胎儿,由此在英国激起了严重抗议。第二位妇女发现她怀有 4-6 个胎儿,却希望打掉一半,她说她不想养也养不起这么多的婴儿。你认为此类堕胎要求在多大程度上是合乎道德的抑或是不道德的?请详细说明。你对此类堕胎和单胎堕胎的看法有所不同吗?为什么?

第十二章

说谎、欺骗、背约与偷窃

- 界定说谎、欺骗、背约与偷窃。
- 懂得这些道德问题之所以重要的原因。
- 说明赞成和反对说谎、欺骗、背约与偷窃的理由。
- 分析并批判地评价上述所有道德问题的相关实例。

除了结束人的生命之外,说谎、欺骗、背约与偷窃的道德问题,通常均被视为最严重、最不可接受的违背道德的人类行为。同前面的第九、十、十一章所论述的道德问题不同,此类行为通常并不直接违反生命价值原则,但肯定违背了说实话与诚实、公正公平和善良正当的原则。它们还可能被视为违背了个人自由原则,因为它们往往赋予行为实施者不正当的自由,而剥夺了行为受害者的自由。

我之所以决定将本章安排在论述结束人的生命问题诸章之后,而在论述人类性行为、生物伦理、企业伦理以及环境伦理问题诸章之前,是因为本章之后的四章所讨论的许多问题,实际上均系违反说实话、诚实、信守诺言和协定以及尊重他人财物等准则的具体的或应用性的例证。例如,人类性行为道德领域的通奸,常常涉及通奸者对自己的配偶说谎的问题。这一问题当然也涉及对婚礼誓言通常都会含有的忠贞不渝诺言的背弃。通奸有时也被称为“对自己的妻子(或丈夫)的欺骗”。最后,有些通奸者往往被认为是偷窃了他人的配偶。

在医学伦理或生物伦理领域,说谎可能同是否告知患者其病情的严重性之类决定有关。在向患者提供其不需要的治疗并收费时,就产生了欺骗。在医生对患者保证自己不会放弃他们却随即弃之之时,就可能发生背约。过度收费或剥夺患者就自己的治疗做出抉择的尊严或权利,均被视为偷窃。

在企业伦理领域,虚假广告或误导性广告属于说谎。以低劣材料制造产品即包含欺骗。当雇主或雇员不信守经过谈判达成的协定时,就产生了背约问题。当雇主或雇员在自己的公司小偷小摸或贪污时,当公司盗取雇员的财物或相互盗取理念时,偷窃便是描述此类行为的恰当术语。

对本章论述的道德问题的重要性,无论怎样强调都不会过分,因为违反这些道德与否,影响到我们日常生活的每个层面和每项活动。我已经说明了它们一般是如何影响我们生活的某些领域的,但它们在所有人际关系中均起着作用,因而需要详加审视。在本章中,我将对这些问题尽可能充分地予以胪陈,例如给出赞成和反对说谎的理由,并援引实例说明这些理由的应用。此外,我还希望教师和学生都能将这些问题的论点应用于自身经验,提出自己的适当案例以供讨论,如有可能,努力求得某种解决方案。

基本术语

说谎(Lying) 按照西塞拉·博克在《说谎》一书中的说法,说谎是“以陈述形式故意表达造成假象的信息”。[西塞拉·博克:《说谎:公共生活与私人生活中的道德选择》(纽约,1979),第16页。]辞书上将说谎的名词形态 lie(“谎言”、“假象”、“欺骗行为”、“造成错觉的事物”等义)定义为“意在欺骗或给人造成错觉的任何事物”。[威廉·莫里斯编:《美国传统英语词典》(波士顿,1978),第754页。]

小谎(White Lie) 按照博克的说法,小谎是“无意伤害任何人并且几乎没有道德意义的谎言”。[博克:《说谎》,第61页。]博克根据她所理解的大多数人对“小谎”的界定提出了这一定义,但她本人并不认为小谎几乎没有或完全没有道德意义。

表达性谎言与隐瞒性谎言 我还想对说谎的定义加以进一步区分,也就是说,有些谎言是表达出来的谎言,即公然撒谎的直接陈述。另一些谎言则是有所隐瞒的谎言,这种谎言涉及对某些信息的隐而不报,而这些信息对于一项决定、一种关系或人的其他重大活动至关重要。例如,如果你实际上还在吸毒或酗酒,却对别人讲你已不再吸毒或酗酒了,那么,这就是表达性谎

言;另一方面,如果你还没有戒毒或戒酒,却听凭人们继续相信你已经戒掉了,特别是如果这一问题对于你的人际关系至关重要,那么,这就是隐瞒性谎言。

欺骗 欺骗就是“耍花招骗人、诈骗、使人上当受骗、不诚实地行动或欺诈”。[莫里斯:《美国传统英语辞典》,第229页。]根据这一定义你可以明白,欺骗与说谎同属于欺诈骗人这一总论题。

诺言 按照辞书的说法,诺言系指“保证某人会不会做某事的宣言;誓约”。那么,背约就是未能践约,或行为同诺言相反或相背离。[同上书,第1047、162页。]

偷窃 仍然按照辞书的说法,偷窃系指在无权利或未经许可的情况下取走某物的行为,一般采取鬼鬼祟祟的做法。[莫同上书,第1261页。]法律意义上的偷窃系指盗窃罪,即罪恶地取走或转移他人的私人财产,并企图永远夺走物主的财产。[同上书,第738页。]偷窃还根据某种任意标准,细分为“大盗”与“小偷”等轻重级别。[同上书,分别见第573、981页。]例如,从食品杂货店偷苹果通常被视为小偷,而偷轿车则为大盗。

12.1 非结果论的与结果论的观点

回顾一下第二、三两章所论述的主要道德方法,将会证明是有价值的,因为它们在这些基本立场上的基本立场几乎截然相反,只是这些问题上的行为非结果论者,或许会较为接近于结果论而不是非结果论。

规则非结果论的观点

我们也许认为,尤以康德的义务伦理学为典型的规则非结果论观点,会反对以上四种行为中的任何行为。康德会主张,我们不可能将说谎、欺骗、背约或偷窃普遍化,因为倘若如此,它们就会引起矛盾。例如,如果我们说人人总应说谎,那么,我们便有悖于说实话的意义;如果我们说人人均应背约,那么诺言就不再具有任何意义了。他还会指出,如果我们对人撒谎、骗人,背弃对人们的承诺,偷人们的东 西,我们就会将人当作手段而非目的。尽管罗斯爵士在事关重大、理由充分时可能准许此类行为,但同康德一样,他的基本观点仍然是:一般说来,我们不应该说谎,如此等等。圣奥古斯丁(354-430)与英国循道宗创始人约翰·卫斯理(1730-1791),亦持相同观点。

于是,这种“说谎、欺骗、背约与偷窃恒为恶”的传统观点,在我们的历史上根深蒂固。这些行为有时被视为仅次于结束人命的最邪恶的不道德行为,在某些文化及其道德规范中比杀人和谋杀还坏。例如,有的文化往往会以死刑惩罚此类不道德行为;而在另一些文化中,违反这些重要的道德规范,就会给违反者乃至其家族带来奇耻大辱,以致他遭到族群的严重排斥,甚至认为死亡比此种境况下的苟活来得体面,因而可能自杀。

结果论的和行为非结果论的观点

行为非结果论

我之所以未将行为非结果论并入规则非结果论讨论,其原因在于,尽管行为非结果论者的道德方法在做决定时并不利用结果,也不认为结果是重要的,而仅仅依据情感或直觉,但他们对这些问题未必要采取赞成或反对的立场,除非他们觉得自己愿意这样做。看起来颇为可能的是,他们有时候也许觉得想要说谎或背约,而其他时候也许不觉得如此;所以,尽管他们基于自己的一般情感,可能对这些行为持永久反对的立场,但他们可能不必做出要么赞成要么反对的抉择;他们根据任何特定时刻的感受,会因境遇的不同而改变对这些问题的看法。

结果论

每当打算说谎、欺骗、背约或偷窃之时,结果论总要考虑到目的、结果或后果。

规则非结果论观点在任何时候均反对以上四种行为中的任何行为。

行为非结果论者对这些问题未必要采取赞成或反对的立场,除非他们觉得自己愿意这样做。

显然,如果结果能令任何上述行为有正当理由,那它即可接受。基于这一理论,结果论者甚至规则功利主义者,都不可能说我们永远不该说谎、欺骗、背约或偷窃。他们反而会宣称,究竟应不应该如此作为,要看你所做之事是否产生了最佳结果。

伦理利己主义者若能合理地确信任何此类行为将符合自己的最大利益,就会考虑这样做。当然,他们不会老是做这样的事,或者仅仅有时候这样做;但由于这种行为可能符合他们的自身利益,所以肯定不会有对于此类行为的绝对禁令。

如果行为功利主义者认为任何一种此类行为会给每一个相关者都带来最佳结果,他们可能做也可能不做。例如,倘若他们认为说谎会给每个人都带来最佳结果,他们肯定就会说谎。

如果规则功利主义者认为,人们若基本上不遵守对于上述四种行为的禁止性规则,一般就会产生恶果,那么,他们也许就有反对所有这四种行为的规则。当然,在违反这些规则肯定会给每个人都带来最佳结果的情况下,他们就会不得不为规则确定例外或加以限制。

尽管人们都可能属于这些不同范畴的某一类型(已知的有伦理利己主义者、康德主义者和行为的与规则的功利主义者),但我相信,我们中的大多数人都认为此类行为一般说来是错误的,因为它们往往破坏至关重要的人际关系所不可或缺的信任。人们愿意预料,例如别人不会对他们撒谎、欺骗他们、违背对他们的承诺或偷盗他们的东西。但许多人十分现实地认识到有人会干这些勾当,因而必须对此保持警惕。

谎言、欺骗、背约和偷窃的受事者往往感到失望、怨恨、愤怒和烦恼,这些都是无法导致满足或幸福的反应。此外,他们对冒犯者的信任能力被削弱,并可能导致对所有人际关系的普遍不信任。据我估计,在牵涉到说谎、欺骗、背约或偷窃的情况下,大多数人不会秉持“绝不”或“永远”的原则;他们虽然一般地反对这些行为,但会在某些情况下予以允许。当然,正如我们在第一章中所了解的,大多数人所做之事确实同其应做之事完全无关,但在实践意义上,我们应当认识到这些行为对我们日常生活的影响。我拟就每种行为提出我所认为的赞成与反对的主要理由,读者则可自行判定哪些理由最令人折服。

倘若能产生最大量的好结果,结果论就会赞成以上四种行为中的任何行为。

12.2 说 谎

反对说谎的理由

愚弄和剥夺他人

反对说谎的一条主要理由是,说谎向谎言领受者传递了错误信息,因而可能阻挠他们达到自己的目标。例如,假定一位妻子和两个孩子的母亲希望呆在家中带孩子,但丈夫说他正在上大学,要她找份工作以便他能继续学业。一个月后,他

决定不再上学并且退了学,却告诉妻子说他还在上学。他如此一番说谎,使得妻子呆在家中抚养子女的愿望落空。他的谎言不但阻碍了妻子达到目标,而且剥夺了孩子们来自母亲的照料。

在另一个例子中,简认为她在自己所工作的公司有个升迁的机会,因为现任经理对她如是说,尽管他实际上已选定戴维担任此职。如此一来,简就可能决定不再另谋高就,或者会拒绝一份工作,因为她抱有得到现在的公司擢拔的希望。首先,经理使得简相信她拥有更多的选择方案,其实不然,这就违背了公正原则——这对她是不公平的。其次,如果能够得到升迁,她会非常乐于留在目前所在的公司;虽然如此,经理的欺骗已经使她失去信心,不再信任对她而言本系最优的备选方案了。

造成人际关系中的不信任

另一条反对说谎的主要理由是,它会引起人际关系的破裂。不难想见,当人们彼此信任之时,人际关系处于最佳状态。简信任自己的老板是否错了?大多数不支持说谎的伦理学家认为,我们应该能够循着可以信任的积极假定而非不可信任的消极假定前进。如果消极地而非积极地看待人际关系,就会形成全然不同的氛围。

对被骗者而言,说谎不仅导致不信任,而且造成怨恨、失望和怀疑。例如,假若一个女人不断遭受丈夫的谎言轰炸因而婚姻关系破裂,她就可能继而不信任未来同所有其他人、特别是男人的关系。因此,说谎不仅破坏了她的当前婚姻关系,而且也影响了她未来的所有关系。这可以说明为什么有些遭受谎言之害的人们要说:“严重的问题不是你的所作所为(例如同人通奸),而是你就此对我撒谎。”

人际关系通常依赖于思想、情感和信息的交流。因为说谎实质上等于没有诚实的交流,所以,如果人际关系的主要基础——诚实——遭到破坏或毁灭,那么,要建立或维护人际关系就十分困难了。

多米诺理由

前面几章业已探讨过多米诺理由,但在谈到说谎问题时值得再度予以审视。我已经说过,假若没有进一步的证据,多米诺理由本身就不会促使人们自制以避免做出某些行为。不过,我们始终应当明白,我们所做之事确实可能通过引起初始行为之外的附带问题或反响而影响自己 and 他人。

反对说谎者认为,为了维护一个谎言,往往要编造其他谎言。西塞拉·博克指出:

一位智者说过,说一次谎并不难,难的是只说一次谎。第一个谎言“必须靠另一个谎言来掩饰,否则就会穿帮”。这就可能渐渐需要愈来愈多的谎言;说谎者总会有更多的漏洞需要修补,而且每修补一次,他受到的压力就增大几分。许多人注意到,一个人要使自己的假话保持圆满、不被拆穿,就得花费

想一想

何谓“多米诺理由”?它是如何适用于本章所论述的四大道德问题的?你认为它是一个重要的考虑因素吗?为什么?

掉非凡的记忆力。说谎者不得不用于圆谎的全部精力,是诚实的人可以自由配置的精力。[博克:《说谎》,第26-27页。]

例如,在拒绝告知垂危患者真实病况时就出现了这样的状况:为了支撑第一个谎言,许多其他谎言必然要接踵而来。人们也许认为,说谎会使患者更加努力地争取康复(尽管也许不可能康复),而了解真实病况只会令患者心灰意冷,使得同他们的交流更加困难,使得他们的最后时日充满恐怖。在这一背景之下,最初的谎言似乎是合理的。然而,如果患者就其病情认真提出问题,那可能就得编造更多的谎言。必须小心谨慎,防止因泄露任何信息乃至暗示而撕破日趋扩张的谎言之网,——此网当初作为“保护”垂危患者的方法是毫无恶意的。

除了维护初始谎言(此乃隐瞒性谎言,而非表达性谎言)的困难之外,还有许多人参与护理患者这一实际情况。这样,当患者每况愈下并须采取更多措施(或者当医生认为无计可施时必须减少措施)时,患者就会向所有这些人提出问题,从而引出更多的谎言:“我不知道;你得问医生。你快好转了。不要担心。”伊丽莎白·屈布勒-罗斯大夫多年来一直为垂危患者服务。在她看来,所有这一切的讽刺意味在于,她所治疗过的所有患者,无论被告知与否,都了解自己病情的严重性,许多人甚至知道自己将死于何时。[伊丽莎白·屈布勒-罗斯:《论死亡与濒死》(纽约,1969),第262页。]这表明欺骗不仅令人痛苦、妨碍交流,而且实际上毫无必要,因为相关者一般都了解真相——甚至欲借谎言予以保护的患者也心知肚明。

此外,一旦说了一次谎,在其他情况下再要说谎就更容易了,以至于往往说谎者不再能分得清自己所知道的是真是假。即使说谎者为了“自我保全”而成功地说了一次谎,且不论说谎的状况多么无关紧要,那么,未来的说谎也会成为更容易的事,有时几乎会成为一种生活方式。当然,说谎的习惯性也增加了败露的可能性,导致信任的消解,而至关重要的人际关系即便不被毁灭,也会趋向淡漠。因此,尽管多米诺理由本身也许不会禁绝人们实施某一行为,但就说谎而言,这一理由的相关性极强,应予仔细考虑。

不义之利或说谎者的权势

另外一条反对说谎的理由是,因为大多数说谎者自身不希望受骗,所以欺骗他人便使说谎者获得了不义之利。这当然违反了公正原则。在莎士比亚的戏剧《奥赛罗》中,可以看到一个人可能拥有支配他人之权势的绝妙例证。奥赛罗的副官伊阿古,编织了在戏剧和文学中所见到的一个最为阴险的谎言之网。在剧终时,伊阿古不仅控制了奥赛罗的一举一动,而且导致奥赛罗的妻子苔丝狄蒙娜之死——大多数谎言皆围绕她而编造——和包括奥赛罗本人在内的多人死伤。伊阿古所拥有的对剧中大多数人的支配地位,几乎令人难以置信;而他的一切权势,都是通过他的令人不齿的许多狡诈骗术而获得的。

说谎的自毁性

说谎的主要弊端在于,一旦说谎者被人看穿,他们的话便无人相信了,他们的骗局即不攻自破,而他们的权势则衰减乃至丧失。尼克松总统执政期间的水门事件,是这种权势丧失的例证。美国总统的权力几乎无人可及,而尼克松显然是通过各种骗术维护其某些权力。只要公众普遍不知情,他就可以保持乃至增强其权力;然而,一旦他说谎和不诚实曝光,他肯定就威信扫地了,于是被迫辞职以免弹劾。另一方面,比尔·克林顿总统亦曾就其与实习生莫尼卡·莱温斯基的桃色事件对公众说谎,这自然增加了对他的不信任感,也使许多人丧失了对他的敬意。然而,他似乎没有失去作为总统的许多权力,这可能是因为他未在其总统行为或政治行为上说谎,而是在私生活方面说谎。虽然大多数人憎恶这起风流韵事及其相关的说谎行为,但他们认为这同他的总统职责和行为没有直接关系。

在这一理由的主张者看来,对说谎者自身的另一影响是,说谎败坏其自我形象。换言之,说谎者由于骗人而丧失了自尊心,说谎愈多,丧失的愈多。

说谎对社会的影响

博克就说谎对社会造成的普遍的总体影响评估说:“社会信任的表层往往是薄弱的。随着谎言的扩散……信任遭到损害……如果信任受损,作为整体的社群便蒙受苦难;而当信任被毁灭之时,社会便衰退瓦解了。”[博克:《说谎》,第28页。]美国和世界上的许多人对尼克松总统在水门事件中说谎感到震惊。本已动摇的对政客和律师的信任跌至新低。由于首席检察官阿奇博尔德·考克斯与列昂·雅沃尔斯基,以及水门事件调查委员会负责人萨姆·欧文参议员的努力,信任有所恢复,但美国公众肯定目睹了一场领袖人物的道德品质及其公众信任的大滑落,其严重程度在美国历史上是前所未有的。大多数人认为一个人的诺言就是契约,应该人人皆可信任。因此,对诚实的每一次背弃,都会破坏这种信任,导致愤世嫉俗,容忍说谎,并毁掉薄薄的一层“社会信任之外表”。如果国家的最高官员可以并确实说谎,那么,何以人际关系各个层面的其他人应该不说谎呢?我们希望大多数人不会这样受到官员恶例的影响,但诱惑肯定总是有的。

想一想

反对说谎、欺骗、背约和偷窃的理由分别有哪些?你在多大程度上同意或不同意这些理由?请具体回答。说出你能想到的其他任何理由,尽可能充分地证明其正当性。

赞成说谎的理由

大多数的伦理学家和其他人总是不会赞成说谎的,尽管有些人会赞成。说谎成性者通常也不会老是说谎,因为只有这样,他们说谎时才能取得更有战略意义的效果。如果一个人老是说谎,他就更有可能露出马脚,更有可能至少失去其值得信任的假象,而这正是“高明”的说谎者需要竭力维护的。

大多数赞成说谎的论据表明,有时候说谎是有充分理由的。因此,像康德等人那样明确声称“说谎决不是合乎道德的,因而决不当准许说谎”的做法,是不切

实际的,在有些境遇下或许是不道德的。赞成说谎的主张认为,有时候,说谎应当得到鼓励。例如,如果人们需要说谎,或说谎可以防范诸如杀人之类更为严重的不道德问题,那么,他们就应该能够说谎。

保护无辜者(包括自卫)

在博克看来,“欺骗和暴力……是对人蓄意攻击的两种形式。两者均能强制人们采取违背自我意愿的行动。”[博克:《说谎》,第19页。]然而,在大多数情况下,伦理学家们认为,说谎对人的生命造成的危害比暴力的危害要小,尤其当后者终结人命之时。除了某些例外情况,倘若杀人或听任无辜者丧失生命是错误的,倘若人们能够凭借说谎而拯救此类生命,那么,大多数伦理学家就会允许在此类情况下说谎。例如,倘若一个极为愤怒的人在寻找自己的枪去枪杀某人,而你恰巧知道他的枪在何处,那么,这些伦理学家就认为,为了拯救此人企图枪杀的受害者,你就有理由说谎,不告诉他枪之所在。他确实可能在别处找到一把枪,但你至少通过说谎而竭尽全力地保护了潜在受害者。

战争时期,有个地下组织的成员知晓其他成员的藏身之处,这种状况可以作为另一个例证。该成员可能有理由就其他成员的藏身之处说谎,而非不顾其他成员被俘被杀的危险而说实话。

这种情况提出了这样的问题:什么因素构成对无辜者的保护或自卫?前述二例的状况是清楚的,人们在这种状况下均可看出,说谎可能保护生命。然而,假若对国防至关重要的一家大公司的总裁被控盗用资金并就此事说谎,那么情况又将如何?一旦东窗事发,她也许要申辩说,尽管她不是要以谎言自我保护,但作为公司总裁,她觉得自己有责任说谎,从而保护股东、工人及其公司所制造的防务产品之服务对象——“无辜的公众”。她的说辞有道理吗?首先,可以严肃地论辩说,若要掩盖其罪行,那只能使之稍晚些败露而已,却会在将来造成更多的问题。其次,她的罪行败露并被解除总裁职务,不可能严重影响到据她宣称要以谎言加以“保护”的生命,因为别人照样能胜任总裁一职。

国家安全

许多伦理学家赞成旨在维护国家安全的说谎,认为这种行为肯定可以保护大量无辜者。例如,如果一个为祖国从事间谍活动的女人被抓获,那她就可以就自己掌握的情报说谎,以保护自己国家的安全。政府的总统和其他成员有时声称,他们之所以不能对新闻界或公众披露某些重要信息,是因为“这会危害国家安全”。对于可能严重影响国家安全的信息的披露,这样的人肯定应该拥有斟酌决定的自由权;但他们必须十分小心,不得为了保护自身利益而滥用这一权利。

例如,尼克松总统常常声称,他之所以要在水门事件及其相关录音磁带和其他的一切问题上说谎,其原因在于说实话就会危及国家安全。显然,国家安全并未

受到什么影响,虽然道德可能受到了影响。在这一情况下,人们只能从最宽泛的意义上谈论国家安全,比如称其他世界大国可能借总统的行为而谴责美国。然而,这只能是尼克松失去威望,而不是整个国家,因为国家不可能为其总统的行为承担责任。国家安全可以被用作在某些状况下说谎的正当理由,其条件是政府官员或军界人士不得滥用该项理由。克林顿总统就从未以国家安全作为借口,而且其行为似乎也确未影响他或美国的国际地位。他所做之事肯定影响了人们对其品质的观感,但性观念比美国更为开放自由的许多国家,尽管未必赞成其行为,却不认为其行为有害于我们同他们的国家关系。

企业的行业机密

赞成说谎的伦理学家或许要论证说,企业人可以或通过隐瞒或通过表达而对竞争者正当地说谎,从而不泄露重大的行业机密。他们断言,任何实业家都没有告诉竞争者自己的发明或专利的义务,这会让竞争者得到不义之利。这种对说谎的许可,也可拓展至符合企业自身利益的任何事情,诸如发布虚假的欺骗性广告、为取得对于他人或其他公司的不正当优势而说谎。赞成企业说谎的理由,常常力图将企业界的行为同企业界之外的生活领域的行为相区别,其根据是这一原则:企业行为可以不择手段,但人们决不应该对亲人或朋友说谎。

“微不足道的小谎”

许多人(包括一些伦理学家)都允许无关紧要或无害的“微不足道的小谎”,——讲这样的谎话是为了避免伤害人们的感情,或者使说谎者免于尴尬。赞成此类谎话的理由在于,人们为了诸事顺遂,在社会交际和日常活动中需要留有余地。例如,倘若一位身穿昂贵新裙子的女士询问另一位女士,她的裙子看上去怎样,那么,被问者即使认为不怎么样,可能也回答说很好,因为她不想伤害询问者的情感。再举个例子,一位年轻男子想同一位年轻女子约会,但因为不喜欢其容貌和个性,所以不想同他一起出去。为了不伤害他的感情,也为了使自己免于因说不想同他外出的真实理由而产生尴尬,她就会撒谎,声称自己另有约会,其实并非如此。

在所有这些场合,说谎者通常认为,他们所说的谎话是无关紧要的,这样的说谎是一种避免伤害人的感情、使说谎者免于尴尬的圆通办法。此外,他们认为,人活在世上,说谎有时可以维持住“社会的虚饰外表”,而不能像说谎反对者所提倡的那样去捅破它。换言之,为了不伤害人,或为了免受尴尬之苦,只要不造成严重危害,说谎是完全可以的。

温和观点

同本书的其他论题一样,对待说谎的温和观点而非严格的赞成或反对,是可能为大多数人所赞许的态度。温和态度主张,一般说来,如果可能,人应该避免说谎;而说谎只能用作别无他法时的最后一招,或用作明显地为着救命的手段。古老

想一想

有人主张,不管怎样,“微不足道的小谎”是无关紧要或无伤大雅的,事实上也是我们日常的人际关系所需要的。试对这一观点进行辩护或抨击。

格言“诚乃上策”恰当地表达了这一观点。温和派认为,无论谎言多么微不足道或无害,说谎都是严重问题。温和派同意说谎反对者的这一观点,即多米诺理由是有道理的——说谎愈多,愈容易说谎,而且一个谎言引出另一个谎言,又引出另一个谎言,又引出另一个谎言。他们也同意,说谎往往会打破“社会的虚饰外表”,伤害被骗者,并摧毁说谎者的完善和人的尊严,——不管他被抓住与否。

此外,他们认为,重要的是要考虑到任何谎言——无论多么轻微——的结果。例如,就朋友身穿的裙子说谎的那位女士,倘若谎言露馅,就可能失去那位朋友。再说,如果她因说谎而鼓励朋友穿着不合身的裙子,那么,她的谎言就伤害而非帮助了朋友。在那位请求约会被拒的男子的例子中,倘若他恰巧获悉那位女子并非另有约会,那么,他的感情所受的伤害,就远远大于她若说实话所造成的伤害。因此,温和派认为,甚至是无恶意的谎言,其结果也可能比说实话的结果更糟糕。

温和派所强调的一个要点是,说谎并非向某人提供可能有伤害的真实信息的唯一替代方案。正如伊丽莎白·屈布勒-罗斯所说,重要的问题不是我是否应当说实话,而是我应当怎样说实话,也就是我应当怎样同向我打听或需要了解真相的人分享重要的或不重要的信息。[屈布勒-罗斯:《论死亡与濒死》,第28页。]换言之,人不得粗暴地坦率。无论实际情况多么糟糕,人都可以说实话,但要态度柔和、心存助人之念,只要有可能就要点燃希望之火。例如,就两位女士和裙子的场合而言,那位朋友可以对发问者讲:“其实,我看这件裙子不怎么适合你,建议你退货并另买一件。由于你特别想到要征求我的意见,所以,我是不是可以帮你退货,并挑选一件更让你称心如意的呢?”由于像这样回答询问,这位女士就不是在说谎,同时为另买一件更合适的裙子,给予朋友以希望和鼓励。

甚至在真相对听者和传达者双方都很可怕的情势下,仍然可以说出真相而不致严重伤害别人。试以下述情势为例:一家人遭遇严重车祸,妻子(母亲)当场死亡,丈夫(父亲)重伤,而儿子基本上安然无恙。当父亲问起家人状况时,你会对他讲些什么?你是撒谎说他们都很好呢,还是告诉他真相?首先,你应当强调他的儿子状况良好。由于他本人伤势危重,你只能讲他的妻子也在事故中受了伤(事实),而在他身体好转之前不要讲述别的情况。然而,假若他直截了当地问你“她死了吗?”或“她死了,对不对?”,那你该怎么办?屈布勒-罗斯大夫说,你应当说实话,但应尽力强调他的儿子还活着,为他努力康复提供理由。[屈布勒-罗斯:《同死亡与濒死抗争》,一套录音磁带,日期与出版商不详。]

于是,温和观点的要点在于,一个人一般应当努力说实话,因为说谎往往比不说谎造成更多的问题。温和派还认为:

1. 如果人们真愿意说谎,那么,他们就必须努力使说谎的结果尽可能无害。
2. 人们应当努力避免习惯性说谎,要认识到甚至是只说一次谎或只说小谎言也有风险。



研讨实例

实例 1 儿子死于心脏病的 80 岁老妇

80 岁的杰瑟西塔心脏不好,住在一家康复医院里。50 岁的儿子及其他家人,定期前往医院探视。一天夜里,儿子猝死于心脏病发作。其他家人认为,由于她本人的心脏业已衰弱,所以不应将这一噩耗告诉她;结果,在医院员工的配合下,谁也没有对她说起此事。一周之后,杰瑟西塔询问儿子为什么没来看她。家人就对她讲他因公出差去了,希望她会忘记他。但到了下一周,她又问他在哪里、何时归来。她还想知道,他为什么没从出差地给她打个电话、写封信或寄张明信片。家人告诉她,他很忙,不过很快就会回来。又一周过去了,杰瑟西塔对于儿子没来看她一事十分烦躁不安,变得愈来愈难以护理了,还常常哭泣。医院职员遂同家属一起,商讨如何应付这一局面。他们想知道现在是否应该告诉她真相或者再编一些理由。

1. 他们当初对杰瑟西塔说了谎,这种做法对吗?
2. 倘若她是你的母亲或祖母,你的兄长或伯父死了,那么,你认为应当告诉她些什么?为什么?
3. 如果你的做法同他们一样,或者你就是负责应对这种局面的医院职员,那么你会提出什么建议?你认为现在应该告诉她实情吗?如果应该,你会如何告诉她?如果不应该,你会建议如何应付这一局面呢?
4. 你是否认为当初告知实情会好一些?为什么?你认为当初不告诉她的做法令局面变好了还是变糟了?为什么?表现在哪

些方面?

实例 2 对妻子儿女的虐待

麦克·巴恩斯和巴巴拉·巴恩斯夫妇与他们的两个子女——男孩凯西和女孩谢利——住在你的隔壁。麦克常常大醉而归,常常对巴巴拉和孩子施以暴力,将他们打成乌眼青,打得遍体伤痕,乃至打断骨头。一天夜里,在他们三人遭到一番毒打之后,巴巴拉趁麦克出去时前来看你。她告诉你她要去一家受虐妇女儿童避难所,并请你不要向麦克透露他们的下落。你一向自夸说实话的品格。但翌日早晨,当麦克要求你告诉他巴巴拉和孩子们的去向,并对自己的所作所为表示懊悔时,你会对他说些什么呢?你是恪守过去的原则、对他说实话呢,还是对他说谎?为什么?你究竟会告诉他什么或不告诉他什么?为什么?

实例 3 通奸事件

汤姆一直同自己的秘书弗朗辛私通,大约已有一年了,但两人都决定结束这一关系。弗朗辛离开了所在公司,在另一个州找到了一份工作。汤姆以为妻子卡罗尔并不知道自己的风流韵事,但他觉得十分内疚,并寻思自己在这件事上是否应当诚实地告诉她。他无意再同人私通,并觉得自己深爱着妻子和三个孩子。可是,他有着强烈的负罪感和向卡罗尔坦承通奸事件的冲动。他向了解此事的一位朋友杜格请教该怎么办,杜格吩咐他完全听其自然。他说:“她不知道的事伤害不了她。”汤姆到教堂去忏悔,对牧师讲了自己的事。这一位特定的牧师

(有些牧师也许不这样说) 劝他告诉卡罗尔此事,表达懊悔之意,并承诺绝不重犯。卡罗尔注意到汤姆心事重重,问他是否出了什么事。汤姆应当怎么办?他是否应当对卡罗尔说实话?为什么?假使对卡罗尔讲了私通事件,她就要求分居乃至离婚呢?如果他决定不对她说实话,那么,他能缓解自己的强烈负罪感吗?在这一实例中,说实话会不会更好些呢?为什么?

实例4 比尔·克林顿的风流韵事

比尔·克林顿总统曾同一位21岁的白宫

实习生通奸,后来在法院和媒体上又就此事说谎。于是,他接受弹劾传讯却未被弹劾。你认为他应该被弹劾的程度如何?你认为他未被弹劾的原因何在?他所做之事在道德上是恶吗?为什么?在什么意义上?你认为他所做之事影响其总统职务的程度如何?较之于尼克松总统的谎言,你认为他的谎言更坏、不那么坏还是两者相差无几?为什么?你认为总统的私生活应该免于责难的程度如何?一位总统是否有可能在私生活上很成问题却仍然是政绩不错的领袖?为什么?

3. 人们还应当认识到,说谎不但对被骗者而且对骗人者都可能产生有害影响。
4. 在对谎言领受者可能产生重大影响的重要问题上,人们绝不应当说谎。
5. 当无计可施之时,当无辜者确实处于生命攸关之际,例如在前所引述的愤怒的寻枪杀人者、战时地下组织的成员以及被俘间谍等案例中,说谎是可以允许的。而在其他各种境况下说谎则必须有充分的正当理由,且说谎的结果必须予以仔细衡量。然而,人们应当喜欢说实话,切记如何说实话同说实话本身一样重要。

12.3 欺 骗

欺骗(cheating)同说谎(lying)一样,牵涉到蒙蔽和不诚实,不过说谎主要是口头言语,而欺骗则一般指非言语的行为。正如博克所界定的,说谎是骗人的陈述,而欺骗是骗人的行为。例如,如果你曾经苦学备考,而考试时同学却照抄你的答案,那就是欺骗行为;如果你要他们停止欺骗,而他们却否认自己在欺骗,那就是说谎。

欺骗可以表现为多种形式。如前所述,通奸通常既包括“对自己配偶的欺骗”,也包括掩盖这种行为的说谎。在所得税、各种形式的业务活动(如减少开支)、同他人一起玩游戏(例如无论是单纯的扑克牌玩耍,还是打扑克牌的严重赌博)、保险索赔、前面提到的学校考试、申请就业或失业津贴和体育运动等各方面,人们都可能进行欺骗。

欺骗同说谎一样,是对大多数道德体系的严重违背,因为它同说谎一样,粉碎了人际关系之持续存在所需要的信任。例如,如果你买一辆还能再跑40,000英里

想一想

你在多大程度上认为说谎、欺骗、背约和偷窃对全社会确实有影响?请提供具体例证。

欺骗同说谎有关联,因为两者都要搞蒙蔽和不诚实,不过说谎一般是口头言语,而欺骗则主要指非言语的行为。

的二手车,但交易商倒拨里程表,使之实际上显示出 140,000 英里,那么,你就会被欺骗了。你可能永远不会再从那个交易商那里买车,还可能提防诚实的商人。如果你同自认为可信任的朋友一道玩扑克牌,发现其中一人一直在玩有记号的牌,那么,你可能就永远不会再信任此人了,——肯定不会再同他玩这种让你输掉很多钱的扑克游戏。

反对欺骗的理由

对他人的不公平不公正

显然,对致力于“公平游戏”、“公平比赛”的人们而言,欺骗是不公平不公正的。仿佛包括骗子在内的每一个人都按照所有人都理解的规则在游戏或比赛,而骗子随后却抛开规则欺骗大家。例如,如果其他学生都在努力争取良好成绩,而你却通过欺骗名列前茅,那么,你不公正地取得成绩的做法,可能就剥夺了其他学生所挣得的和确实应得的东西。除了降低其他学生刻苦学习的重要性之外,你还会扭曲评分标准,以致一些诚实学习、本可获得好成绩的学生得到了较差成绩。

同样,与骗子一起游戏的人,也可能不公正地输掉游戏。这当然违反了公正公平原则,也违反了大多数人游戏或赌博时所遵守的一般规范。游戏者一般都同意遵守规则。如果是小游戏而有人作弊,我们就不想再玩下去,因为这一游戏已失去价值。在打扑克这样的赌博性游戏中,有些欺骗是普遍使用的手段,例如当你抓着一手坏牌时却要愚弄你对手,使之误以为你有一手好牌。但人们不在牌上做记号、不从底部发牌,也不在游戏中欺骗性地耍弄高超伎俩。在卡西诺赌场的赌博中,骗子若被抓住往往就要被赶走;而在非法赌博中,骗子有时会挨揍乃至被杀。此类游戏中的玩家应当遵守基本规则,十分认真地对待基本规则。

作假而得的资格证书

反对行骗的另一条理由,牵涉到它在职业资格或执照发放方面给他人造成的严重后果。例如,医学或法学专业的学生在学习从事其未来职业所必备的关键知识时弄虚作假,那么,他们未掌握有关知识这种状况,就可能导致他人丧命或其他种种伤害。如果靠伪造认定资格进而取得执照,那么,欺骗行径就更为恶劣了。在有些人看来,一两次考试舞弊似乎问题不大。学生会说:“我究竟何时才用得上这种枯燥陈旧的解剖学知识?”然而,如果这种学生当上外科医生,而由于在医学院未能真正学会解剖学的某些知识而漏做一项重要的医疗常规,那么,有人就要面临生命危险了。

对骗子的影响

我已经提到不正当地取得资格或伪造执照的欺骗行径可能对别人造成的伤害,但它对骗子本身的影响也很重大。行骗者终将伤害自身,这是反对行骗的又一

条理由。如果人们的欺骗行径酿成某种恶劣结果,他们就可能需要根据刑法、民法承担起责任,或许还要失掉其从业执照。

同说谎一样,行骗也能成为习惯。行骗比读书研究或其他艰苦而必要的劳动来得容易。得逞的骗子会懒惰起来,一有适当时机,一般都要再次行骗。由此便降低了他们的道德素质,可能对其整个人生造成有害影响,他们若被抓获则尤其如此。如果人们知道你在行骗,那么,就如同说谎的情形一样,至关重要的人际关系所必需的信任就会遭到破坏,你就无法维持牢靠的关系。正如赌博例证所表明的,谁也不愿同已知的欺骗者玩扑克游戏,因为游戏的基本规范和规则已被他破坏掉了。此外,如果企业人以交易骗子——例如在产品制造上做手脚——而闻名,其可信度就会降低,其后果同说谎一样,甚至会更加糟糕。

赞成欺骗的理由

生存与得胜

许多容忍欺骗的人将世界和社会视为“狗咬狗”的罪恶的竞争丛林,在这里,人们只能靠欺骗之类的邪恶手段才能求得生存。他们认为,“恋爱和战争是不择手段的”,其他任何事情亦复如此,而人们为了获得自己所想要和需要的一切,若有必要即可行骗。这种人认为,世界是极具竞争性的,是残酷无情的;人们为了生存,可能不得不打破道德上关于该做和禁止之事的一切规定,可能不得不说谎、行骗、背约乃至偷窃,——如果这将令自己得胜的话。

人们发现,同这一观点并存的还有这一理念:赢得胜利乃人生之要务,所以,若不能公平取胜,即可为取胜而不择手段。在我们的道德教义中,良好的运动家风度和公平竞赛大概被认为受到高度尊崇,但在具体事例和具体情况下,赢得胜利有时候优先于道德教义。这在儿童参与的运动中是常见的。例如在棒球等许多儿童竞争性运动中,教学的主要目标是要让儿童喜欢玩。为此,好、中、差选手要均匀地分布于相互竞争的运动队之中,而规则要求每人必须至少打一局。然而,若是一场比分接近的比赛,球队经理一般不会起用次要队员,或者仅让他们上场一小会儿,致使他们什么也学不到。这样做可能赢得比赛,却不能实现既定目标;这对获胜经理方的次要队员、其他球队经理及其队员,也都是不公平的。

人人皆骗

同“狗咬狗”论恰好匹配的是“人人皆骗”论。这种理由假定,由于大多数人很可能在一生中某个时候都有过欺骗行为,所以,每个人必要时也这样做就是有正当性的。这一理由还指出,众所周知,所有人都在所得税缴纳、保险索赔(将早先的其他损失一并纳入)、费用凭据、高尔夫比赛以及对待妻子或丈夫等方面实施欺骗。这种看法的一个问题是,至于大多数人是否这样做,这是值得怀疑的。另一个



研讨实例

实例 1 在历史考试中作弊

迈克的历史课平均成绩介于 C⁺和 B⁻之间,而他最近参加的一次考试关系重大。他下了工夫备考,但关于第二次世界大战的一节尚未复习完。开考后,他发现有关该节的考题多得出乎意料。为了读研究生,他这门课的成绩必须至少得到 B。他注意到邻座女同学雷内似乎知道他所需的问题答案。雷内很喜欢他,以往考试时从不介意他看自己的试卷。有位同学在离开考场时停下来同老师交谈,迈克发现他正好挡住了老师的视线,使他有足够的时间从雷内那里搞到正确答案。迈克应不应当作弊?请仔细思考以下问题:

- 1.假如这次考试成绩对于迈克的生涯不那么关键,这会对你的回答会有什么影响吗?
- 2.鉴于迈克有不被抓住的大好时机,他为何不应该作弊呢?
- 3.你会提出哪些理由为迈克的作弊或不作弊辩护?请具体回答。

实例 2 被毁挡泥板被纳入保险索赔中

迪克和洛兰就其汽车和住房向农场主互助保险公司投保已达 10 年之久。其间,他们只索赔过一次,金额不过区区 500 元,而保险费已上涨了 100%。有一天,洛兰从车库往外倒车时将右侧挡泥板严重损坏,但她与迪克却拖延不修。数周后,这辆车停放着时被人撞了右侧,除了前挡泥板外右侧全被撞坏。在打算修车时,他们努力盘算着是否将挡泥板纳入他们的车损估值,而挡泥板价值远大于他们的实际可扣除保险金额。他们应当这样吗?他们认为,保

险公司实际上光从他们的保险费中就赚了数千元,何况还有其他客户的保险费。他们认为,这家大公司从投保人手中赚得了亿万元保险费,不会在乎几百元甚至上千元。他们的许多朋友有时也像这样省下数百元。因为挡泥板在同样事故中很容易受损,所以他们的欺骗行为不大可能被发现。你认为他们应当怎样做?为什么?如果你认为他们不应该将自损挡泥板纳入保险索赔,那么,你如何回应他们这样做的理由?如果你认为他们应当这样做,请说明原因,并提出你可能增补的正当性理由。

实例 3 伪造推荐信的伦理学教授

伦理学教授马克完成了一部题为《做个有道德的人》的新书打字稿。在将书稿提交给一位出版商之前,他以一位著名伦理学家的名义伪造了一份推荐信,然后连同书稿一并寄出。他想,市场上的伦理学书多如牛毛,要是没有受到读者青睐的特别之处,自己的书稿就没有出版机会。这位出版商接受了书稿并准备出版。就在开始发稿之际,他发现那封信是伪造的。这位出版商开始还觉得不管怎样可以出版该书,但后来他决定不予出版,因为考虑到这一事实:作者是一名伦理学家,而该书又是讲道德的。马克所做之事是错误的吗?为什么?你认为这位出版商根据他所给出的理由而不予出版的做法是错误的吗?为什么?在你看来,由于马克是一位伦理学教师,他所做之事似乎更为不道德吗?为什么?你在得知该作者的作为之后,对于使用这种教科书会有何想法?请具体回答。

问题是,即使有些人或大多数人这样做,这也不等于人们应当如此,这在第一章论述描述性和规范性道德方法之差异时已有所说明。历史表明,甚至大多数人在道德上都可能是邪恶的,所以“人皆为之”不是赞成某一行为的十分可靠而无可非议的理由。

若不被抓住即无不可

许多人认为,若能事后逃脱,欺骗就是完全可以的;被抓住是坏事,但欺骗并非坏事;被抓住的可能性愈小,欺骗的正当性愈大。这种看法可能同结果论共荣,但绝不同非结果论共生。甚至根据结果论,被抓住与否同行为之善恶毫无关系。只有当你能证明欺骗可产生更多的好结果时,你才能证明其正当性。

想一想

充分讨论“‘只要你不被抓住’,说谎、欺骗、背约或偷窃就是可以的”这一观念。你在多大程度上支持这一论点?为什么?请具体回答。

12.4 背 约

如前所述,诺言是宣言、誓约或个人自由签订的契约。如果一个人由于暴力的胁迫或狡诈的诱迫而做出承诺,那他就不应该被要求像遵守自由签订的契约那样守约。

不言而喻之契约

在我们社会的各种族群中存在着许多不言而喻的契约,让我们彼此生活得安全而富有意义。其中部分契约条款有:

1. 不相互伤害;
2. 不说谎,不欺骗;
3. 为了公共利益而守法;
4. 见到红灯和停车标志即行停车;
5. 相互尊重,维护尊严;
6. 信守承诺。

然而,本章将只讨论诸如“我保证不告诉任何人你刚刚对我讲的事,因为你要求我这样做”之类的直接承诺。

一种不诚实

同欺骗一样,背约也是一种不诚实;如果承诺者无意信守诺言,诺言亦即成为不折不扣的谎言。这方面的一个例子是,如果你对某人说,“你跟我说的事情,我保证不告诉任何人。”而随后你心里想道,“等先让莫林知道再说吧!”连刚刚许下的诺言都不打算信守,这就背离了说谎和行骗所伤害的同一个基础——信任。所以,大多数人认为这是一个重大的道德问题。

同欺骗一样,背约也是一种不诚实。

人的诺言

想一想

有人声称,“因为很少有人真正履行自己的诺言和契约,所以,如今的诺言和契约比以往更多地需要书写在案。”你在多大程度上同意或不同意这种说法?为什么?请举例证实你的观点。

昔日,一个人的承诺或诺言是其名声的必要的组成部分;但如今,许多诺言或契约必须书写在案。其原因有二:

- (1)它们比过去复杂得多。
- (2)现在很少有人真正履行自己的契约。

昔日,一个人的承诺或“诺言”是其名声的必要组成部分,而且许多承诺和契约均是由口头表达的,或者只需握一下手即可达成。如今,有些诺言——通常是个人承诺——仍以此种方式表示,但许多诺言是文字书写的、有人见证的、经过公证的,并通过其他精巧方式得以生效的。其所以如此,原因之一在于许多合同与契约(成套的正式承诺)的复杂性。不过,此类书面的和认真生效的契约还是大有必要的,因为在现代社会,执行契约和承诺的人实在是少之又少。

例如,当我和妻子从各自的住房搬进一套寓所时,我们将一些器具、家具和衣服分别卖给了三个人。他们当时只付了一点钱,答应以后再付清余款。三人之中竟然无一信守承诺!我们找不到他们,只好勾销这笔损失。另一方面,我所认识的一些人(包括我本人)却会信守此类诺言。全面看来,对待此类问题的重要方法,就是要签订书面契约,以便在必要时控告违约者。

然而,即便是书面契约和承诺(合同或保险单),也不能保证诺言的兑现。一些背约者认为,他们不会被抓住,而且谁也不会费时费力地去控告。无论守诺还是背约均涉及诸多方面,因而是产生于各种人际关系、所有人类活动的重要问题。

反对背约的理由

破坏人际关系

除了说谎之外,背约对人际关系的影响比任何行为都大。一个人可能冲着别人讲的情绪激愤的话是:“可你许诺过的!”当我们应要求而承诺某事或者自己答应某人做某事时,大多数人往往相信我们的诺言。如果我们自食其言,就会削弱我们同此人的关系。例如,一位学区学监敦促本学区快要退休的许多老教员7月1日前离岗。他许诺了一个激励条件,称他们可以继续享有几乎囊括一切的医保方案,尽管在职教员由于学区资金困难将不得不转为范围较小的医保。然而,7月1日,这位学监却将所有人——退休的和在职的教员——都纳入了范围较小的医保新方案。他的背约行为激起了该学区退休的和在职的教员们的严重抗议。在有利于全体教员和退休教员的强烈议论和关注之下,局面最终得以扭转,学监不得不履行承诺。然而,他同在职和退休教员之间的信任短缺,却使得他们难以在其他问题上达成协议。

多米诺理由

同讨论说谎和欺骗时一样,多米诺理由在此亦复相关。一个人一旦背约而又得以逃脱惩罚,他就很容易再次背约,条件方便时尤其如此。例如,如果某人干了一次通奸勾当,此人就更容易继续与同一人或其他人通奸。换言之,这可能成为一种生活方式,如同说谎或欺骗那样。当然,一个人可能因重大理由而背约,但人们必须警惕背约,使之不致成为习惯。

对人们生活选择的影响

由于人们依赖于从别人那里获得的诺言,依赖于同别人达成的含蓄的和直白的契约,所以背约可能严重影响他们的生活。例如,在前述医保方案的例子中,大多数(如果不是全部的话)老教员主要由于医保方案而违心地提前退休。倘若不能受益于原先的有利的医保方案,许多人就会再工作一两年,以获得更多的退休好处。因此,学监是守诺还是背约,对他们的生活影响极大。再举一例:如果某女许诺一年之内同某男成婚,而他则为这一目标而勤奋劳作,拼命攒钱;如果她由于找到了半年来一直喜欢着的另一个男子而背约,那么,她就会严重伤害自己对他有过承诺的那位男子。

破坏普遍的社会信任

毫无疑问,背约也会影响整个社会。康德的主张是,倘若我们确立了一项始终可以背约的规则,那么,诺言一词便完全不具真实性了,便失去其本来意义了。这就等于说:“我许诺……但我绝对无意守诺。”有时候基于充分而重大的缘由,诺言必须予以背弃,但故意背约必定会严重地影响全社会。如前所述,我们所做的许多事情都是以诺言或契约为基础的,所以如果这些东西开始土崩瓦解,社会信任的“薄弱外表”就开始扭曲破裂了。这种信任缺失在政治竞选活动的承诺方面表现得非常明显。选民们一般对政客多少有些愤愤不平,因为许多政客似乎都夸下海口,而当选后却更加关心对特殊利益集团的帮助,更加关心自己对钱财与权势的攫取。实际上,有些努力践诺的政客,特别是在一些有争议的问题(例如堕胎)上践诺的政客,有时却不能重新当选。因此,许多争取职位的候选人往往在重要问题上躲躲闪闪,在竞选期间不对任何真正的重大事项做出承诺。这进一步削弱了人们对当选代表的信任。

个人完善的缺损

反对背约的最后一条理由,集中于不守诺者个人完善的缺损。同说谎和欺骗一样,背约不仅导致当事者以诚待人之声誉的丧失,而且造成其人自尊的丧失。我们一旦自食其言、令人失望,那么,我们就可能要度过面对自身的困难时期。即使行为举止仿佛若无其事之人,也可能实际上在内心里深感愧疚。例如,许多背弃婚姻誓约(诺言)的配偶,无论被发现与否,都会体验到深重的负罪感。若被发现,则负罪感倍增,这不仅由于对其配偶的伤害,而且由于对其子女及整个家庭的有害影响。大多数人都有某种道德感,因而不可能逃脱背约的惩罚而完全不受损伤。

赞成背约的理由

时过境迁

想一想

你在多大程度上、在什么情况下说谎、欺骗、背约和(或)偷窃?为什么?请具体回答并给出实例。

有一条赞成背约的理由是,如果据以做出承诺的境况已有变化,那么,承诺者就应当有背约的权利。配偶间相爱时所许下的婚姻誓约便是这方面的一个例子。倘若他们“不再相爱”,那么境况就已发生了变化,先前的誓约就不再适用了。例如,假定由于一对已婚夫妇中的一方已对他们的性关系变得冷漠,所以相互关系中的性关系已不再至关重要;因此,背约支持者可能认为,另一方就没有保持忠贞的义务了。

另一个可能的例子是,一个人向一位朋友借一些钱,许诺在某个时间还钱。然而,后来,他失业了,并决定将诺言置诸脑后,不还那笔借款,因为境况已有了急剧变化。可以认为,尽管如此,借款人仍然负有在某个时候还钱的义务,并应该为此做出安排。但是,其行为的辩护者对此则要予以驳难,其理由是:如果诺言妨碍了承诺者的自身利益和福祉,承诺者就必定有权利背弃这种诺言。

道德冲突

背约的辩护者还认为,当涉及重大的道德冲突之时,可以背弃诺言。例如,假定布鲁斯告诉好友路易丝,他打算潜往他们两人都知道的山间小屋,因为他目前有些经济难题;虽然他要路易丝同自己联络,却不希望其他任何人知道自己的下落。他要求她承诺不向任何人说出自己的行踪,她同意了。后来,警方登门造访,透露说布鲁斯的合伙人已被残暴地谋杀了,而布鲁斯是警方锁定的主要嫌犯。她还有义务信守对布鲁斯许下的诺言吗?她应当背弃诺言协助警方吗?背约的辩护者主张后者,因为保护人的生命优先于守诺。

琐屑之事

背约的辩护者还认为,如果背约不造成伤害或者诺言似乎为琐屑之事,那就可以背约。例如,假定一户家庭定有小孩一天只能吃一块糖果的规矩,而弗雷迪却吃了三块并让妹妹玛丽许诺不要告发。她同意了,可在妈妈回家之后,却立即向她报告了弗雷迪所做之事,他由于破坏了规矩而受到了惩罚。当他责问玛丽为什么不守诺言时,玛丽解释说,她已经用手划十字以图减轻说谎的罪过,所以她的诺言不算数了。在背约行为的辩护者看来,这种情况乃属小事一桩,况且并未造成任何真正的伤害。当然,弗雷迪受到了惩罚。但相反观点的持论者指出,弗雷迪确实破坏了规矩,可这无论如何也是个小问题。

还有一个例子是,某人进行小赌,譬如说一角硬币的赌注,输了之后却拒绝交钱(一种背约行为),因为他认为赌注太小,无须兑现。这里造成了什么严重伤害吗?有些人会说,即使在此类小问题上,背约也往往会破坏存在于所有人际关系中的社会信任,因而决不是小事。正如西塞拉·博克关于“无恶意小谎”的论述所指出的,即使背弃的是最微不足道的诺言,也会危害整个社会结构。弗雷迪还能再相信玛丽会信守诺言吗?那位赢得一角硬币却没拿到钱的人是否对自己的所谓朋友有



实例 1 戒烟承诺

伯纳德和贾尼丝在考虑结婚,但伯纳德吸烟而贾尼丝对此无法忍受。只有伯纳德戒烟,她才会嫁给他。伯纳德婚前承诺过戒烟,大概也这样做了。他是精神病院的一名护士,在几乎所有患者和员工都吸烟的氛围中工作。结婚数年后,贾尼丝发现伯纳德从未戒烟,只是不在家里吸烟而已。他每天回家前显然要刷牙并含化清新口气的薄荷糖,而他还把身上的烟味归咎于自己的工作环境。她懊丧得很,认为他背弃了对她许下的重要诺言。你认为这一诺言微不足道而贾尼丝不讲道理吗?为什么?同其婚姻相关联的这一承诺是否比其他情况下的同一承诺更为意义重大?为什么?他们的婚姻后来在一系列其他的背约事件之后终结,其中并非最不重要的是伯纳德的一桩通奸事件,它否定了他的婚姻承诺或誓约。根据你的经验,背弃过一次诺言的人在其他情况下继续背约的程度如何?请提供例证。

实例 2 对濒死友人的承诺

二十五六岁的哈罗德和戴维,都是热心的登山运动员。戴维同哈罗德的妹妹多丽丝经常约会。在一次仅有他们两人的登山远征中,哈罗德身负重伤,生命垂危。他恳求戴维答应同多丽丝结婚,因为哈罗德知道她深爱着戴维。此外,哈罗德担心自己死后她会遭遇什么变故。由于哈罗德是戴维最要好的朋友,所以戴维便许诺要娶多丽丝。哈罗德死后,戴维没有对任何人说起他的承诺。他喜欢多丽丝陪伴他,但并不爱她,并背弃了娶她的诺言。戴维做

得对吗?即使诺言无人知晓,它也必须得到履行吗?为什么?如果是有条件履行的话,在什么条件之下履行呢?

实例 3 对十几岁女儿说谎的母亲

万达同丈夫离婚后,独自带着 10 岁的女儿桑迪一起活。她对桑迪说,她会始终就桑迪所问的任何事情对她说实话,而她若不知实情,就会为桑迪查清真相。大约一年之后,一直没有约会的万达遇到霍华德,并开始相互喜欢起来。一段时间之后,他们谨慎地开始了性生活,通常是在桑迪与父亲团聚的周末。桑迪对此起疑,最终鼓足勇气就他们的关系询问母亲。万达感到尴尬,并担心自己在女儿心目中的形象,同时认为桑迪太小尚不懂事,于是对她说他们没有性关系。一个周末,桑迪突然回到家中,发现万达与霍华德同床共枕。桑迪对自己的母亲很生气,问他们同床多久了。万达不想再对桑迪说谎,于是对她说:“两个月了。”女儿嚷道:“你撒谎!”还说:“你答应过始终对我说实话的!”万达也生起气来,告诉桑迪,她还太小,弄不懂正在发生的事,等她长大了就会明白的。她还告诉桑迪,自己当她不在身边时所做之事同她无关。在牵涉孩子的情况下,由于孩子可能太小而不懂事,所以对于是否信守诺言的问题,应不应该允许有更多的灵活性?为什么?桑迪有权了解母亲在母女直接关系之外的生活真相吗?为什么?万达不告诉桑迪的理由及其对桑迪的愤怒所做出的反应是合情合理的吗?为什么?如果你不喜欢万达处理此事的方式,那么,你认为她本来应该怎样应对整个事件呢?为什么?请具体回答。

想一想

你在多大程度上认为说谎、欺骗、背叛和偷窃对行为者自身确实有影响？请提供例证，证明它们如何有影响或没有影响。

了新的认识，而这种认识会导致他无论在大小事情上都绝不再信任这位朋友了呢？“琐屑之事”的理由应当加以仔细审视，其原因不在于背约境况的琐屑及其伤害的微不足道，而在于这一理由可能具有的宽泛意义的内涵。

非常情势之下背约的正当性

赞成背约的另一条理由聚焦于据以做出某种承诺的情势，而这种承诺是日后可以或许也应当（按照承诺者的观点）予以背弃的。例如，假定一位临终友人透露，他已确认你是他的财产继承人，因为他想让你用这笔钱财照料他的猫和狗，所以在遗嘱中不考虑他的两个忠诚的儿女。他恳求你承诺执行他的遗愿，使他能够安然辞世。你做出了承诺；但待他死后，你认为是他的子女而不是宠物应该继承大部分财产，还认为他所做的这一切在道德上是错误的，因而背弃了诺言，以便他的财产归于其合法继承人。你在这种非常情势之下的行为，会得到背约辩护者的支持，因为你的友人不会知道你在他身后做了什么，而且其子女比那些宠物更应当得到遗产。

没有不可违背的诺言

拉丁文短语 *caveat emptor*（“买主须留神”）被一些人用作赞同背约的根据。这一短语表明，若相信“诺言既已做出，必会得到信守”，那是愚蠢和幼稚的想法，而承认“诺言可能遭毁弃”才是较为现实的态度。这在某种程度上将责任推给了诺言领受者而非承诺者，完全颠倒了我们的生活所依存的社会信任观念。它肯定加剧了人际关系中的戒备和不信任气氛。

12.5 偷 窃

大多数社会的一个基本假定是，人们对于自己所继承、发明、创造和挣得的一切均享有权利。因此，偷窃被普遍认为是道德行为。

大多数社会和文化的一个基本假定是，偷窃是不道德的行为。如果偷窃的受害者需要自己被偷的物品以维持生存，那么偷窃便愈发应当受到指责了。偷窃不仅适用于拿走物质的东西，也包含个人偷窃思想（例如剽窃）、发明以及其他创作的行为。

反对偷窃的理由

侵犯财产权

偷窃涉及未经他人许可而拿走其财产。这是对财产权的侵犯，而财产权往往被认为和生命本身一样重要，甚至比生命更为重要。例如，许多人对政府为了“公共利益”而夺走私人房地产或强迫人们卖掉地产有强烈感受。如果人们不愿出卖自己的地产，国家就会予以强制，千方百计地宣告没收，以便在这块土地上修建高速公路、公共的乃至私人的建筑物。财产权，特别是民主国家的财产权，被视为一项重要权利，因而偷窃行为受到强烈谴责。甚至在财产为国家所有而非私人所有

的社会里,偷窃也是被禁止的,因为这是偷窃国家财产,实际上也就是偷窃所有国民的财产。

破坏信任

同说谎、欺骗和背约一样,偷窃严重破坏人们相互间的信任。挣得自己财产的人们,认为自己对财产享有不可剥夺的权利。在行窃事件发生而盗贼为人所知之后,人们与此人的任何关系都将由于失去信任而难以维持。如果你曾是偷窃行为的受害人,而你怀疑自己所认识的人,例如友人乃至亲戚,你就再也不会真正信任此人了。此外,倘若你真正抓住此人在行窃,那么你同他的关系通常就会遭到破坏。

例如,我们大多数人认为,我们可以将现金或珠宝首饰留在家中而无须锁藏;不过,一旦失窃,我们可能对包括家人和朋友在内的每一个人都要加强防范措施。一旦发生偷窃,信任便荡然无存了。

隐私侵权

反对偷窃的另一条理由是,对隐私的侵犯。窃贼侵犯了受害者的人身、家庭、汽车或办公室里的隐私。在窃贼偷得钱包从而获得主人的身份证和信用卡之后,就会进一步侵犯隐私。这就会妨碍受害人的日常生活,直至问题得到改正、新证新卡得以补领。

多米诺理由

当然,有些人是惯偷并以偷窃为生。他们的行窃必然有个始点,这就令人想到多米诺理由。人们一旦行窃并逃脱惩罚,他们就可能倾向于再次行窃,特别是如果他们发现自己可以比从事稳定的职业劳动更容易更快地获得自己想要的东西。偷窃成为一种范式,成为窃贼满足渴求的途径。“如果你想要、需要什么东西,那就偷将过来”,可能成为窃贼的生活格言。请想想曾在狱中消磨时光、刑满返回社会后又重操旧业的大批窃贼吧!

受害人的重大损失

除了隐私侵权之外,偷窃行为的受害人还蒙受着来之不易的珍爱物品的损失。例如,如果人们的汽车被盗,他们就有可能找回汽车,保险公司也可能赔付损失;但损失还在于极度的不便,而且在窃贼使用和糟蹋之后,他们的汽车已面目全非。如果是思想、发明或其他创造性方面的失窃,受害人就要蒙受更大的损失,因为其中包含着他们自己的思想成果。假设某人发现或发明了某种东西,它使得一项产业或我们的生活发生了革命性剧变,而一家大公司从发明者那里窃走此物,令他无法由于自己的思想而获得承认、报偿或奖赏,这就是一个例证。

对窃贼的影响

想一想

反对说谎、欺骗、背约和偷窃的理由分别有哪些?你在多大程度上同意或不同意这些理由?请具体回答,并说出你能想到的其他理由。

除了罚款和监禁之类的惩罚,反偷窃理由的支持者指出,行窃也影响窃贼的自我形象。窃贼被抓之后,一般会失去他人的信任和尊重。但即使不被抓住,如果继续行窃,他们险象环生的生存与自我负罪感,很可能也会严重影响其自尊。当然,有些窃贼乐于行窃(见本章下面的“惊悚性与冒险性”一节),认为偷窃令人兴奋,比从事稳定的职业更有趣味。

对社会的总体影响

除了造成个人财产的损失,偷窃的反对者还认为偷窃是一种威胁。例如,在盗窃频发的居民区,人们可能经常担心自身和自己家里会随时遭到侵害。此外,因为许多盗贼装备着危险的武器,所以伤害乃至死亡均可发生。但是,即使不发生伤亡,偷窃的受害人也会感到痛苦,因为他们对其他人的信任感不得不降低。

同本章所探讨的其他道德问题一样,偷窃以及由此引起的恐惧,造成了对基于互信的人际关系的破坏。如果不发生偷窃、不存在偷窃的威胁,人们往往不会害怕或普遍担心财产的可能损失;但是,如果由于附近有人遭贼,因而确切表明偷窃可能发生,那么,人们的态度就会从信任与安全转变为怀疑、恐惧和不安。因此,偷窃对整个社会结构有巨大影响。

赞成偷窃的理由

腐败的经济制度

有一条赞成偷窃的理由基于这样的假定:我们生活在富者愈来愈富而贫者愈来愈贫的腐败的社会经济制度之下。要平衡这些不平等,惟一的办法就是间或偷窃你所需要和想要的东西。人人都需要拥有基本必需品乃至某些奢侈品;如果整个制度阻碍人们拥有这些物品,那么,人们一有机会就有权偷窃。

有时候,人们试图通过规模或小或大的偷盗来平衡他们所认为的种种不平等;他们可以偷自己所工作的公司,也可以在保险索赔和向政府纳税上做文章,还可以偷其他人,特别是比自己富裕的人。论述企业伦理的第十五章的实例2,是此种态度的典型例证。在这一案例中,斯特夫所在的工会可以使他获得8%的加薪,而他本人则希望加薪15%。为了弥补两者的差额,斯特夫便盗窃自己所在工厂的工具和材料,改建自己的住房,这本来是他打算用预期的加薪来完成的事情。

许多人为虚报开支账目辩护,因为他们认为公司压低了他们的工资。他们在缴纳所得税时作弊,因为他们认为政府随意挥霍公帑,认为他们应当从自己缴纳的政府税收中得到一些好处。他们还会向保险公司虚报损失,因为他们多年来业已缴纳了大笔保险费,也因为他们认为保险公司不会在乎这点损失,而他们自己则没有足够的钱用以维持生计。

重大危急的情势

一般情势下不宽恕偷窃的许多人,在诸如家庭贫穷、父母找不到工作和全家没有饭吃等重大危急的情势下,会准许偷窃。如果丈夫为了老婆孩子不再挨饿而偷窃食品,那么,这种偷窃就是正当的。另一个例子是,如果一位男子在被杀手追赶时看到一辆留有钥匙的汽车,即可为了保命而偷车。根据这一理由,人的生命重于财产权;当保护人的生命等更为重要的事项出现问题时,行窃在道德上就是正当的。

惊悚性与冒险性

对有些人而言,偷窃提供了从普通生活中得不到的富有刺激性、惊悚性和冒险性的生活,尽管有风险也是值得的。臭名昭著的银行大盗威利·苏顿,因偷窃而在狱中度过了大半生。他认为,比起从事朝九晚五工作的单调的生存状态,他出狱之后能够行窃的生活更富有刺激性。可能抱持此种生活态度的窃贼究竟有多少,这是不确定的;但较之窃贼度过的所有牢狱时光或遭受的其他磨难,这种刺激性养生法是否值得?这就只能由窃贼们自己做出判定了。

对机构和组织行窃

许多人认为,偷窃同类的人是不正当的,但偷窃大的机构和组织则是正当的。他们主张,因为大多数大型组织和机构是以我们这些“小人物”为代价而牟取暴利的,所以我们有权以各种方式对它们行窃,以收回一些它们从我们身上攫取的东西。我前已提及,从我们所在的公司窃取或大或小的东西,虚报开支账目,在所得税上作弊,伪造保险索赔,都是同过度聚敛的大企业和大政府“扯平”的办法。根据这一理由,对大型组织和机构行窃是有其道德正当性的,因为它有助于矫正利益与服务所得方面的不平衡。

只要你不被抓住

如同对待欺骗一样,一些人主张,过错不在于偷窃,而在于被人抓住。所以,他们或许会认为,如果你被抓住并因而受罚的可能性很大,那你就不该行窃。如果能够安全行窃,他们就会予以认可。这一理由不关心行窃的道德问题,而关心行窃被抓的后果。如同对待不被抓住的欺骗问题一样,这一理由也会遭到非结果论者和至少某些结果论者(除非偷窃比不偷窃带来更多的好结果)的批驳。

军事和政府的机密

许多人认为,为了国家安全,在战争时期及平时时期,盗窃军事机密或政府机密都是正当的。所以,倘若美国获悉一个敌国最近开发了一种秘密武器,如果能使我国在军事准备方面领先于敌国,我们的密探盗窃该秘密武器的设计图就是完全正当的。

这一理由的有趣的反向应用,是对盗窃本国机密文件以揭露不公正的行为进

想一想

赞成说谎、欺骗、背约和偷窃的理由分别有哪些?你在多大程度上同意或不同意这些理由?请具体回答,并说出你能想到的其他理由。



研讨实例

实例1 盗用伦理学教科书的书名

7年前,维克多出版了一部如今业已风行的伦理学教科书,题为《应用伦理学》。该书现已出了第三版。在浏览一些新的伦理学教科书广告之后,他发现有一部书同自己的书名完全一致。他感到愕然,于是立即同自己的编辑联系,后者告诉他,很遗憾,书名不受版权保护,任何想使用的人均可采用。维克多愤然向那部教科书的出版商和作者修书一封,指控他们盗用了自己的书名。他们一直没有答理他,而他则始终极为恼火。他自己绝不会蓄意盗用别人的书名,也不理解他们的行为。尽管他们的所作所为是合法的,难道他们在道德上就没有不利用维克多的书名的义务吗?为什么?他们是否至少应当为这一行为道歉呢?他们是否可以做些什么予以补救呢?他们需要这样做吗?为什么?如果书名不受版权保护,那么,这一行为可以被视为盗窃吗?为什么?按照你的思考方式,这是一个重要问题还是一个琐屑问题?为什么?

实例2 偷窃食物

在战争期间,卡蒂娅和家人一直在挨饿,因为他们所在城镇遭到轰炸并被围困。她闯入一户人家的住房,在厨房找到食物,并为了家人起见偷了回来。在本例中,她的盗窃行为正当吗?为什么?请具体回答。倘若是和平时但日子艰难,而卡蒂娅又找不到工作,无法挣钱养家糊口,那么,情况就会有所不同吗?为什么?

实例3 抢劫

在全美各个城市的骚乱中,许多穷人到电

视机与电器商店去抢劫物品。他们认为,对他们施行种族隔离和压迫的腐败社会剥夺了他们的这些物品。他们之中有人说,这些东西实际上不是奢侈品,因为大多数美国人都有。你认为此种盗窃行为是正当的吗?为什么?如果不正当,它同偷窃食物有何区别?穷人们的理由有什么重要因素吗?为什么?你认为有时候偷窃是正当的吗?如果没有,为什么?如果有,什么时候?请具体回答。

实例4 篡改遗嘱

勒鲁瓦突然亡故,留下妻子玛格丽特。她身患脑动脉粥样硬化,而他一直对她关怀备至,因为她实际上是个病弱者。他在遗嘱中将自己的大量财产先遗留给给她,待她死后再由他的家系继承。所有的钱实际上都是由他挣来的,因为玛格丽特从未工作过。玛格丽特的妹妹安妮与妹夫埃里克律师同意照料她,将她安置在他们家附近的一个专业护理机构,所有费用均从勒鲁瓦的财产中支出。在玛格丽特还活着时,他们改变了她的遗嘱,按照40:60的比例析产,从而有利于她的家系成员。他们请一名医生证明她在精神上有能力做出这样的变动。可是,曾经看望过她的勒鲁瓦的亲属注意到,她几乎没有什么决定能力。作为安妮与埃里克的长期朋友,他们一直相信他们不会做不当之事。当获悉安妮与埃里克在他们认为的十分可疑的状况下改变了勒鲁瓦的遗嘱之后,他们指控安妮与埃里克偷窃。你认为安妮与埃里克的所做之事是偷窃行为吗?为什么?你认为他们有权利改变勒鲁瓦的遗嘱吗?为什么?倘若安

妮和埃里克认为自己的家系受到了不公正对待,他们是否本来可以采取另外的行动予以矫正呢?他们本来可以做些什么?为什么?这一行为终结了持续多年的友谊,造成了彼此间的敌意。在这种境遇之下,这样的结果值得考虑吗?为什么?

行辩护。例如,盗窃五角大楼文件并披露给新闻界,就是为了揭露政府和军方进行越南战争的不当做法。这一盗窃和对所盗文件的内容进行揭露的正当性在于:邪恶应予曝光,不准持续下去。赞同为了国家安全而盗窃外国机密之正当性的人们,是否也会赞同盗窃自己政府的文件从而揭露邪恶和腐败之正当性呢?对这一问题的思考探索是饶有趣味的。

在企业活动中盗窃行业机密的行为,同上述两例类似。一个人为了超越自己的竞争对手或至少与之并驾齐驱,就需要了解竞争对手有些什么计划可能使之掌握对整个市场(包括自己在内)的支配权。有些人支持这种盗窃(称之为“产业间谍行为”),认为它在我们生活于其中的竞争性企业界是必要之举。另一些人则视之为百分之百的偷窃,对之深恶痛绝。

主要伦理学 理论

关于说谎、欺骗、背约和偷窃的观点

由于我业已对美德伦理学之外的所有理论做出了简要概述,所以请说明你是否同意,并对这一概述加以展开;将美德伦理学也包括进来,阐明这些伦理学理论——伦理利己主义、功利主义、神诫论、康德的义务伦理学、罗斯的显见

义务论和美德伦理学——会如何处理说谎、欺骗、背约和偷窃四大道德问题。参阅第二、三、四章,重温这些理论;参阅第九章“结束人的生命”的相关部分内容,作为你完成本作业的样本。

第十三章

道德、婚姻与人类性行为

学习目标

读完本章后，你应该能够

- 区分人类性行为的公众(或社会)方面与私人方面。
- 详述人类性行为的目的。
- 详述下列性活动中的道德问题：婚前性行为，婚姻型关系性行为(包括同性恋和通奸问题)，卖淫，手淫，色情作品，性变态(或反常性关系)。

13.1 人类性行为的主要方面

在讨论道德与人类性行为时,我们必须厘清其影响公众或社会的方面与其仅涉及私人的方面两者之间的基本区别。首先,公众方面涉及性问题公开影响他人的方式,在这里基本的道德指导原则是生命价值原则、善良原则和公正原则。而私人方面则涉及两个或更多的自愿成人之间的性关系,这方面的基本指导原则是善良原则、公正原则、个人自由原则和诚实原则。

换言之,区别以下两种不同的人类性行为是重要的:一种是对当事人之外的人们造成极大有害影响的行为,对此应以道德诫律或法律予以禁止;一种是只影响当事人的行为,因而应由当事人进行私人的道德考量。不言而喻,围绕人类性行为的主要问题之一是,我们究竟应当大力限制此类行为呢,抑或应当允许充分的性自由?在讨论有关限制性行为或使性行为自由化的主张之前,考察一下人们对性行为之意义和目的的认识,或许会有所裨益。

13.2 人类性行为的意义和目的

人类性行为的意义和目的似乎体现于四个方面,涉及生育、快乐、表达爱情和表示友好与喜欢(这里的排序未必同四者之重要性相吻合)。当然,这几方面不一定相互排斥,而且往往并不相互排斥;然而,性行为也可能仅限于这些目的之一。虽然生育是性行为的一个颇为明显的目的,但在许多人看来,性行为也是人们相爱的最深切和最亲密的表达方式。这并不意味着人们在没有性行为的情况下就不能爱他人,——倘若事实果真如此,那么人们不乱伦就绝不会爱其子女、兄弟姐妹、父母或祖父母。这其实只是说,当包括有意义的性行为的爱情萌发时,它比其他任何种类的爱都更为深切。例如,两人无须有性行为亦可相爱,但两人之间深切缱绻的性行为,却可为任何爱情增添新的丰富内容的方面。

同传宗接代的生育或人伦关系的其他领域相比,性行为的表达爱情方面一直被认为不甚重要。许多人认为这是全社会的严重疏忽。至少直至最近,我们的社会还往往强调,性行为无论如何都是一种难免之恶。对人类性行为的这种态度,或意味着性行为的主要目的是生儿育女,或意味着性行为不是人伦关系和人类生活的一个非常重要的方面。这种态度在我们的许多法律中都有反映,它是向19世纪英国维多利亚时代之风尚的大倒退。在维多利亚时代,同性恋成年人之间的各种私人性行为均被禁止,以至于夫妻之间欲行口交之类性活动,根据法律,也会犯下重罪。

对于许多此类陈旧而不公正的法律(所谓不公正,是指将其运用于一切人时所产生的不公正),在美国的许多州已经按照美国律师协会的建议予以废除或修

想一想

区别人类性行为的公众方面和私人方面。你认为这种区别有根据吗?为什么?

人类性行为之私人方面的意义不是单一的,而是包括四个方面。

想一想

你是否同意本章对人类性行为的意义和目的的说明,特别是关于性行为的首要意义是对另一人的深切亲密的爱情表达这一论述?为什么?

订。这种观念转变的原因在于,此类法律所反映的对人类性行为看法,不符合19、20世纪的研究成果,包括弗洛伊德、金西、马斯特斯和约翰逊的研究成果。[见西格蒙德·弗洛伊德:《西格蒙德·弗洛伊德论文集》,第8卷,《性行为与爱情心理学》,(纽约,未注出版日期);弗吉尼亚·E.约翰逊和威廉·H.马斯特斯:《人的性反应》(波士顿,1966)。]

20世纪心理学家的几乎所有研究(见本书延伸阅读 *Supplementary reading*)表明,首先,人们实际的性行为,在过去和现在均不遵从一般的社会道德见解和法律。其次,许多人的性行为是很有限的,而且由于这些人在成长过程中受到他们的社会所确立并普遍认可的反对有意义性关系的诸多诫律的强烈影响,其性关系往往是不能令人满意的。最后,这种研究表明,从心理上说,性行为对人的生活特别是对人伦关系是极端重要的。鉴于此类有力证据,似乎应比以往更加看重人类性行为表达爱情和表示友好与喜欢这两个方面——实际上,至少应将它们同生育和快乐等量齐观。

对性行为的保守(或限制性)的观点,往往或是强调性行为在生育方面的意义,或是强调性行为是“难免之恶”——即男人(言外之意,不是女人)所感觉到的必须予以满足的生物性冲动。另一方面,在性问题上的完全自由论者则通常强调快乐方面和享受这种快乐的个人权利。还有一种较温和的观点,其倡导者往往承认生育与快乐这两方面,同时包括——且常常更坚定地强调——表达爱情和表示友好与喜欢这两方面。我无意暗示其间的界限总是泾渭分明的,例如,性自由的鼓吹者可能着力强调表达爱情这一方面,而保守观点的拥护者也可能如此。然而,各派观点的大体倾向,还是犹如上述分别强调不同方面。

人类性行为的道德问题及其公众方面

直接影响公众或个人以致可能给他们带来伤害的、被普遍认为不道德的和通常受到法律控制的性行为,包括强奸、猥亵儿童和对不情愿的受害者实施的性虐待。这三种类型的行为可能导致的不良后果是肉体伤害和(或)死亡,以及强制性性行为的一般危害。大多数人无论赞同何种伦理原则,一般都认为这些行为是不道德的,应该有法律和(或)道德诫律予以禁止。

许多人视之为违反公共利益的其他活动有色情作品、同性恋、婚外性行为(包括婚前性行为、非婚性行为与通奸)、卖淫、手淫、非一夫一妻制婚姻以及“反常”的或“变态”的性行为。然而,人们对于这些行为之不道德性的看法,不如对于上述三种行为那样普遍而明确地一致。本章下面将介绍赞成和反对这些问题的具体理由,但先要考察一下赞成和反对性自由的若干一般理由。

反对性自由的理由

关于性行为的保守观点或限制性观点,往往极力强调性行为的生育方面,视之为“难免之恶”。

在性问题上的完全自由论者通常强调快乐方面和享受此种快乐的个人权利。

较温和的观点往往承认生育和快乐这两方面,同时包括——且常常更坚定地强调——表达爱情方面。

亵渎传统和家庭价值观

反对性自由的首要理由是,这种自由是对体现在犹太教-基督教遗产中的传统的道德“绝对”的亵渎。按照这种传统,异性性行为是在道德上惟一可取的性行为。此外,性行为的实施应遵照“上帝和自然的意旨”(即一般按照“传教士姿势”,男人在上,女人在下)。最后,性行为只能发生在获得合法批准的而且最好是获得教会批准的一男一女的婚姻之内,该对男女主要是为了给社会生儿育女的目的而结合。在婚姻之外,惟一可接受的性行为态度就是禁欲。当然,色情作品、同性恋、婚外性行为、卖淫、手淫、非一夫一妻制婚姻以及“反常”的、“变态”的性行为,或者由于可能会破坏我们的家庭和社会结构,或者由于最终将导致这些制度的毁灭,因而被认为是对于这些传统道德教义的背离。

多米诺理由

如同适用于其他许多道德问题一样,多米诺理由在这里也是适用的,而且表现在两个方面。首先,允许上述任何领域的性自由,将最终导致某些更危险的领域的犯罪行为。例如,有些人认为,如果我们给予人们公开阅读、观看和罗致色情作品的自由,那么强奸、猥亵儿童和对不情愿的受害者实施的性虐待终将增加,而所有这一切均可导致性谋杀。按照这一说法,色情作品会极大地激起人们对性的兴趣和欲望,以致他们不得不寻找发泄这些欲望的途径,并诉诸这些不可接受的手段。其次,据认为,在这些领域允许更多的性自由,会破坏我们的社会及其所主张的一切美好而高雅的事物,诸如家庭、婚姻的尊严、爱情而非淫欲、人体的尊严、对妇女和男人的尊重以及对儿童的尊重。

触犯公众趣味

这条理由就什么是可以接受的、什么是触犯公众趣味的这一问题,设定了某种普遍的一致意见。异性关系是可以接受的,而同性关系则是不可接受的;一夫一妻制婚姻是可以接受的,而一夫多妻制婚姻(一个以上的妻子)或一妻多夫制婚姻(一个以上的丈夫)则是不可接受的;婚内性行为是可以接受的,而婚外性行为则是不可接受的,如此等等。

性病和艾滋病

性病理由提出了由于性乱和性自由而染上例如梅毒、淋病、疱疹、衣原体与可怕而致命的性免疫缺陷综合症(艾滋病)等性病的可能性。这一理由的支持者声称,20世纪60、70和80年代的全部的所谓性自由导致了此类疾病的增加,它们不仅是令人痛苦的、具有破坏性和传染性的,而且在许多情况下(特别是染上艾滋病之后)是致命的。在他们看来,回归和重新强调传统的性道德,可能是消除此类可怕疾病的最佳办法。

反对让人们享有从事上述最后七项活动之性自由的若干理由:

- (1)这些活动违反传统的道德和家庭价值观。
- (2)根据多米诺理由,准许这七项活动最终将导致对前三类不道德行为的普遍认可。
- (3)这些活动触犯了公众趣味。
- (4)感染性病(包括艾滋病)的可能性。

想一想

怎样将五条基本道德原则运用于人类性行为领域?

赞成性自由的理由

个人自由

个人权利和个人自由应当优先,因为这些活动对他人不构成任何直接伤害。

这种观点的支持者提出的主要理由是,人们应该有为所欲为的自由,只要是两厢情愿的成年人,只要自己的行为对其他社会成员没有实质性的或直接的伤害。显然,人们不应当自由地强奸他人、猥亵儿童或对不情愿的受害者实施性虐待行为;然而,只要不伤害别人,他们就应能完全自由地同其他的自愿成人发生或自我实施自己所希望的任何婚内婚外的性行为。

传统无关论

反对此类活动的传统家庭价值观不是绝对的。

尽管性自由的鼓吹者承认,犹太教—基督教传统或其他传统在过去曾经起过性道德指南的作用,但他们并不认为此类传统是“绝对”的。事实上,他们认为此类传统基于对人的生物和心理特质的陈腐观念之上——20 世纪的自然科学和社会科学的进步业已表明这些观念是不正确的。赞成性自由者认为,我们既然对人类性行为有了更多的认识,就应当允许人类现存的最重要的欲望之一得到更广泛和更公开的表达。

他们还认为,在性行为方面,关于“上帝和自然的意旨”,并没有任何明确的迹象,只是某些宗教教义规定了宽容什么或禁止什么,人们可信之,亦可不信之。他们声称,婚约不过是一纸空文,有证据表明婚外性行为会像婚内性行为一样有意义。此外,同性恋者之间的性行为、一夫多妻或一妻多夫关系或婚内性行为,可以像一夫一妻婚姻中异性恋者之间的性行为一样有意义。性自由的鼓吹者认为,因为人的情感和欲望大相径庭而且独具特色,所以只要不伤害别人,就应当允许人们享有最大可能的性表达自由。

对多米诺理由的批驳

没有确凿证据支持多米诺理由;此外,可以诉诸法律阻遏这些活动向着前三类行为的逐步升级。

性自由的鼓吹者认为,没有任何确凿的证据可以证明:在七个“问题”领域允许更大的性自由就会在这些领域导致强奸、乱伦和强迫性性虐待狂等侵犯性行为。他们进而指出,倒是有证据表明,在例如丹麦等国家,色情作品已完全合法并可随意罗致,而诸如猥亵儿童等性犯罪率却下降了。性自由拥护者将色情作品视为释放性压抑和消除对于更有害性活动之需求的力量。

然而,即使存在对有关色情作品的自由——如表现性谋杀或所谓儿童色情文艺——的滥用,亦可通过法律约束和惩罚此类活动的实施者,而不至于限制人们接触色情作品的普遍自由。其次,这一主张还认为,较大的性自由不仅不会破坏我们的社会,而且还会由于允许较为充分的性表达而使之得到提升。这反过来又将深化人际关系中的爱情和尊重,进而加强人际关系,由此只会对婚姻、家庭生活和全社会起改善作用。

触犯公众趣味

按照性自由鼓吹者的说法,触犯公众趣味本身并不是阻止他人行为的理由,所以,与其视之为违反道德,毋宁视之为对风俗习惯的背离。根据大多数伦理原则,给他人造成肉体伤害和(或)死亡是不道德的,但触犯公众趣味却并非如此,除非可以证明它严重违反了公正原则。这并不意味着不应考虑他人在趣味方面的权利和情感,而只是说,仅凭某事触犯了他人(即使这些人未被要求以任何方式参与其事)这一理由,不足以诉诸道德责难或法律禁止人们从事某些活动。

为自愿参与的观赏者提供的色情作品公开陈列和其他性活动(无上装的或裸体的表演、电影,等等)肯定应当审慎,对于下流裸露、公开诱惑或强制他人参与任何性活动均应加以控制。然而,这并不是说,同下流裸露、公开诱惑或强制行为无关的公开示爱是不道德的,尽管这种公开示爱(特别是同性恋者之间的)可能触犯某些人的趣味。所以,在性自由鼓吹者看来,如果性行为不违背任何前述标准——往往并不违背——那么,它便主要属于由自愿成人自行处理的私事。

对待触犯公众趣味问题有多种解决办法。例如,如果人们要行裸体日光浴或裸体游泳,那就可以购置或留出专门场所供其使用,而不喜欢此类活动者绝不走近这些场所即可。如果有些成人要观看色情影片、购买色情书籍或观看裸体真人秀,那么,只要不强迫不喜欢此类活动者如此行事,只要有关影剧院、书店和裸体秀挂有明显标志并公示其营业内容,那又怎么会公开触犯他人的趣味呢?

此外,没有任何决定性证据可以证明:参与以上任何活动已经给全社会造成了危害,例如阅读色情书籍的人就一定会外出猥亵儿童或强奸。事实上,如前所述,某些研究表明,在有些国家,在反色情性表演、电影和书籍的法律变得松弛之后,公开的性犯罪往往趋于减少。这方面的证据尚不足为信,但如果正反两方面均无确证,那就不应该仅仅根据上述理由即认定此类活动为不道德的或非法的。

性病和艾滋病

性自由的鼓吹者当然承认性病尤其是艾滋病的危险;然而,肯定可以采取适当的预防措施,例如禁欲(倘若本人愿意)、使用安全套和其他器具与化学药品、谨慎选择性伙伴等,以避免或最大程度地减少此类疾病的感染。然而,此类选择应为自由选择,不得仅仅由于可能感染此类疾病而剥夺任何人的自由。归根结底,烟民可能罹患癌症,酒鬼可能发生肝硬化,但这并不表明我们有权利限制其沉湎于烟酒的自由。

13.3 婚前性行为

婚前性行为指的是婚前发生的性关系,在《圣经》中被称为“淫乱”。

触犯公众趣味本身不是在这些问题上否定个人权利的充分理由,而若审慎行事,对他人的触犯即可降至最低程度。

可以采取适当的预防措施以防止性病和艾滋病;所以,这决不是否定人的性自由的理由。

“婚前性行为”这一术语指的是发生于结婚之前的性关系,在《圣经》中被称为淫乱。

反对婚前性行为的理由

破坏传统道德和家庭价值观

我在前面说过,针对性行为之自由化的保守观点声称,鼓励乃至允许婚前性行为所产生的最大问题之一在于,这种行为往往破坏传统的西方道德和家庭价值观。正如我们业已指出的那样,按照这一观点,性行为应是异性一夫一妻制婚姻的特有活动,应当主要用于生育目的,但不一定排除其他目的。允许婚前性行为,就会使存在于结为终身伴侣的一男一女之间的特殊而惟一的关系黯然失色,就会破坏婚姻制度本身和侵蚀家庭价值观,就会鼓励同“真正”的爱情和生儿育女相分离的性行为。按照这一理由,对于少男少女和成年男女而言,在结婚之前,惟一可接受的性活动方式就是杜绝性活动亦即禁欲。

这一理由进而指出,如果婚姻崩溃,那么传统的家庭单位亦会崩溃,而家庭单位是西方传统社会的基本建材。婚前性行为还鼓励那种视性行为为婚姻之最重要方面的夸张观点,从而进一步腐蚀我们的最重要的一种社会制度。按照这一观点,性行为被视为一男一女关系的一个至为密切的部分,必须依赖稳定而可靠的婚姻关系的培养和维护。

鼓励乱交

另一支持这种保守观点的理由是,婚前性行为会促成乱交,助长临时的而不是持久的人际关系。如果允许婚外性行为,那么,性行为就与其“真正”的目的——增强婚姻关系和家庭价值观及生儿育女——背道而驰了。相反,根据这一理由,婚前性行为的惟一目的就在于获得自私的个人快乐,而不必为自己的行为或其他相关者的生活承担任何责任。婚前性行为还鼓励乱交,因为若无婚姻,社会制约就会松弛,而人们实际上就可以在任何时候同任何人发生性关系。因此,男女之间通过婚姻建立并发展起来的持久而有意义的关系,就会被“一夜情”所取代,从而将人与人的关系降低到动物的水平。

性病和艾滋病

反对婚前性行为最有力的理由之一是传播性病、特别是艾滋病的可能性。婚前性行为的反对者认为,禁欲是避免感染这些疾病的最佳方法。所以,正如传统家庭价值观所一直教导的那样,人们在结婚之前应当禁绝性交或其他性行为。男女在结婚之前应当自愿接受艾滋病病毒检测,以确保其中任何一位性伙伴都不会将病毒传染给对方。然而,显而易见,婚前性行为将人们置于感染此类疾病并将其传染给其他性伙伴或者未来的妻子或丈夫的危险之中。

促成负罪感和被唾弃

因为婚前性行为为我们的文化和社会所不齿,所以它会导致有此类行为的人

反对婚前性行为的若干理由:

- (1)破坏传统的道德和家庭价值观。
- (2)促成乱交。
- (3)助长性病和艾滋病的传播。
- (4)促成负罪感和被唾弃。
- (5)可能不利于在这种关系中出生的儿童。
- (6)婚前性行为所提供的检验协调性和获取性经验的机会,决不是这种行为的借口,而在这些方面获得的任何好处,都无法弥补亵渎婚姻的神圣性和随之必然发生的相互失敬所产生的坏处。

产生不同程度的负罪感,受到不同程度的唾弃。无论愿意发生婚前性行为的个人最初感觉如何,其周围的大多数人——特别是他们的父母,其他亲人,而有时则是他们的朋友——一般都反对他们的行为;因此,他们可能自觉有罪并遭到公众社会的唾弃。

生儿育女

在公认的婚姻关系之内,降临人世的儿童能够得到相当可靠的保护和抚养。他们还会合法地取得姓氏。婚前性关系总有可能生出孩子;一旦出生,他们就可能以非婚生子女的身份得到抚养。如果一对男女决定堕胎,那么,婚前性关系就铸成了又一道道德错误——谋杀无辜胎儿。如果子女成长于这样一种关系之中,一旦他们发现自己的父母未婚,而其他每个儿童的父母都结了婚,他们会怎么想呢?

关于协调和经验的谬论

经常被用来支持婚前性行为的理由是,它让人们获得性经验,当他们结婚时便可知道自己要做什么。这一理由的另一方面是,发生性行为或同居的人们能够弄清他们在性问题上是否真的协调,从而避免婚后才发现彼此不协调或许永远不会协调这样的不幸。

在保守观点看来,这一理由绝不能成为婚前性行为的借口。学校现在毕竟开设了有关婚姻家庭和性卫生的课程,围绕这一主题还有许多优秀的科学书籍可资利用。此外,协调论单纯强调性吸引关系,而婚姻的内涵却远远不止于此。再者,婚前行为亵渎婚姻的神圣性和家庭价值观,而当两人在彼此心目中成为单纯性交对象之时,他们必然相互失敬,何况这种关系并不稳定。这些坏处,远甚于通过对协调与否的体验和了解而获得的任何好处。如果不存在婚姻关系,同居的人们即可任意随时去留,对于对方或可能由于他们的关系而出生的孩子根本没有关心意识。另外,有些人认为,在作为处女童男走到一起的两人婚姻之中,一定有某种无与伦比的东西,因为性行为此时已成为一方奉献给另一方的一份非常特殊的爱的礼物。因此,由于这一理由,以及上面援引的其他理由,婚前性行为不应该得到鼓励或允许。

赞成婚前性行为的理由

旧传统已过时

婚前性行为的盛行肯定会改变社会的生活方式,但按照自由主义的观点,旧传统业已遭到破坏,因为它们在我们这个发达的、讲究技术的和飞速变化着的世界里简直不再合乎时宜。为了应对我们的现代文化的复杂性,家庭单位业已变得更加机动灵活。在社会上已经发生的变化之中,有些是好的变化,而有些则不然。但是,按照自由主义的观点,我们所需要的是许多可供选择的生活方式,从而让我

赞成婚前性行为的若干理由:

- (1) 旧道德传统不再适用于我们这个变化着的社会。

- (2) 禁欲是不可接受的, 恰当的预防措施可以消除对性病和艾滋病的多半忧虑。
- (3) 乱交未必是婚前性行为的附属品, 但即使出现乱交, 只要当事人是自愿的成人, 那又有什么关系?
- (4) 由于我们的道德观念正在变化(例如, 承认和接受私生子), 如今, 当事人已不那么有负罪感或被唾弃了。此外, 只要当事人能应对可能产生的负罪感和被唾弃, 那就是他们的选择权了。

们享有如今受到鼓励的自由与个性。

此外, 性自由的鼓吹者认为, 在旧式婚姻和家庭价值观中, 父亲是独裁者, 而母亲则是家务和子女的奴隶, 这样的婚姻妙在何处? 况且, 不幸的夫妻们仅仅因为业已结婚或“因为孩子”就得厮守在一起, 这样虚伪的婚姻好在何处? 许多通奸关系就是由这些“神圣”但令人不满的婚姻造成的, 这样的婚姻较之婚前性行为强在哪里? 两个涉入婚前性关系的人至少可以事先达成协议: 如果这种关系不行, 他们将另辟蹊径。

性病和艾滋病

在我们所生活的现时代, 主张性禁欲是非理性的。婚前性行为的鼓吹者指出, 禁欲违反了人的天性, 排除了人的一种最大快乐。人们所需要做的说到底就是采取适当的预防措施, 诸如使用安全套、杜绝某些性行为, 例如杜绝使艾滋病得以传播的性行为。此外, 人们可以建立一种相对稳定的一男一女婚前性关系, 或将自己的性伙伴限定于已知其没有这些疾病的人。这样, 性病本身就不是主张避免婚前性行为的充分理由。

乱交论的谬误

首先, 许多婚前性行为的安排并不宽容乱交。许多此类私通是持久的——有时就如同一段婚姻一样持久, 而此类关系甚至可以发展成为婚姻关系。其次, 性自由的鼓吹者诘问: 难道婚前关系存续期间的乱交就一定比婚姻关系存续期间的乱交严重吗? 难道结婚就排除了夫妇中一方或双方将会乱交这一事实吗? 第三, 即使未婚者乱交, 只要他们是自愿的成人, 这又同他人何干?

负罪感和唾弃论的谬误

人们对婚前性行为的看法业已发生很大变化, 而如今有婚前性行为的人几乎无人遭到社会的唾弃; 这也同样适用于非婚生子女。人们对此类事情已完全不像过去那样关注。此外, 负罪感是个人良心问题, 而只要喜欢婚前性行为的人自觉问心无愧, 那么其他人又何必良心不安呢? 不赞成婚前性行为者自身不必容忍或发生这样的行为, 而只要别人的行为不影响他们的生活, 他们就不应当在乎这种行为。涉入婚前性行为者的父母当然不必容忍自己家中的这些行为, 但只要其子女是自愿的成年人, 那么, 他们独立自主做的事就是他们自己的权利。

避孕与责任

发生婚前性行为的人们当然可以采用避孕手段, 而且他们可能常常确已采用了这些手段。婚前性行为的鼓吹者声称, 由这种关系产生的孩子往往能够得到同婚生子女一样乃至更好的关照。此外, 当这种男女打算生孩子或发现自己将要有孩子时, 他们往往由于顾及孩子在他们的关系中和在社会上的地位而结婚。如果

有了偶然的或非计划的妊娠,那么还有堕胎这一可行的备选方案。甚至不想要孩子的已婚者也往往选择堕胎,那么,有婚前性行为者为什么不能如此选择呢?

性经验与性协调

在允许婚前性行为者看来,性经验与性协调是婚前性行为的最大好处之一。他们认为,通过体验了解性行为到底是怎么一回事,与不同的人建立性关系,使得人们能够弄清自己需要何种类型的关系、需要同何种类型的人共享这一关系。

在我们的文化中有一种谬见认为,性活动是人们结婚后即可很容易地加以利用的天赋能力。事实上,性关系并非单纯的生物学意义上的交媾,而是极为复杂的、需要大量知识和能力的关系。性能力并不会“天然生成”,在长期压抑性能力的文化中尤难获得。良好的性关系还需要对自己和他人的身体有一定程度的了解,并使之有一定的舒适感,以便能够获得更大的自由。婚前性行为是获得性经验和性知识的最佳手段,而倘若两人考虑建立一种持久的关系则尤其如此。如果他们日复一日地同居下去,他们就会在一段时间之后弄清他们的婚姻能否协调和谐。即使他们发现自己不协调,他们也会了解到自身的一些情况,这不仅有助于他们免于陷入婚姻的严重错误,而且有助于他们弄清自己真正需要的是哪一种伴侣。

性快乐

婚前性行为的另一好处是,无论是否导致婚姻,甚至持久性关系,性行为本身就是令人快乐的。若允许婚前性行为,则无须承担长期责任,按照个人意愿自由地享受性快乐。这种关系对于某些人也许不适宜,但认为这种关系在道德上可以接受的人们,应能自由地纵情享受之,而不必顾及社会的规范,也不必顾及同这种关系无涉的人们的意愿。

是私事而非公众事务

尽管婚前性行为的批评者说它破坏了西方传统和家庭价值观,但婚前性行为毕竟是私人的性问题之一,应当让自由自愿的成年人自行斟酌决定。正如本章开头提到的自由主义理论所说,这是一个由个人决定的问题;正因为我们社会中有些人乃至大多数人不赞成婚前性行为,所以,只要不强加于他们及其子女,就应当准许婚前性行为并视之为合乎道德。

- (5)避孕和性责任可以消除有关此种结合所生子女的任何问题。避孕可以防止妊娠;而若孩子出世,性责任则确保这对男女会正式结婚,或者负责对婴儿的照料。
- (6)提供获取性经验和检验协调性的机会,是婚前性行为的最大好处之一。
- (7)性行为带来巨大快乐是又一好处。
- (8)婚前性行为是私事而非公众事务,立法不应该介入。

想一想

婚前性行为之利弊各有哪些?

13.4 婚姻型关系(含与法律无关的)中的性行为

婚姻型关系是连续和持久(或原本打算如此)的关系,而不是暂时性或过渡性的关系。当然,这种类型的关系与婚前性关系有某种重叠。例如,某些当初属于过渡性或暂时性的婚前性关系,可能演变成永久性的或持续性的关系。此外,许多人将从未结婚的两人之间的任何性关系都归类为婚前性关系或婚外(即发生在婚

婚姻型关系(含与法律无关的)中的性行为:

- (1)婚姻型关系是连续的和持久的,而不是暂时的。
- (2)其主要目的是在两个或更多的人之间深入而密切地表达爱情,包括带来快乐。
- (3)次要的但并非无足轻重的目的是生育。
- (4)上述两点指出的目的未必协调一致,也未必不协调。

想一想

婚姻型关系同其他关系的区别何在?它的两个目的是什么?

姻之外)性关系。后一术语也常用以指通奸,稍后将论述这一问题。然而,我使用“婚姻型”这一术语指的是由两个或更多的当事人打算建立的永久性或持续性关系,而这种关系中的性行为,较之许多婚前关系中的性行为,是更为复杂的人际关系中的更为深沉的内容。

在婚姻型关系中,性行为的目的似乎是双重的。首先,它提供了在两个或更多的人之间的深切亲密的爱情表达,包括授予和接受快乐。其次,它提供了传宗接代即生儿育女的手段。这些目的未必协调一致,亦未必不协调。换言之,人们可以有长久的或持续的性关系而从不生育;或者,在相互表达爱情的过程中,一男一女最终可以将生儿育女作为这种表达的一部分。

显然,这种将“爱情的深切表达”视为性行为之主要目的的说明,同某些社会的和宗教的观点格格不入。不过,我并不认为,仅仅因为生儿育女的主要途径是通过男女性交(至少目前如此,而人工授精则属例外,尽管将来确有可能在实验室创造生命,特别是鉴于近年来在培育试管婴儿方面的成功),生育就一定是性行为的惟一正当理由或目的。秉持这种观点,不啻将人类降低到动物的水平——动物为了种的繁衍而本能地偶或交配——,并且将性行为归结为单纯的生物学功能。

19、20 世纪的心理学的累积的大量证据有力地表明,人类不只是受本能支配的动物,仅仅在一年中的某些季节为了繁殖而交配;人类的性交也不只是生物学功能,确切地说,它是当事者本人全身心投入的对他人的深切的私密表达和交流,由此带来人的最大快乐。

这也可能包括相互结合生儿育女的欲望,但未必一定如此——表达爱情与授受快乐都是从事性活动的正当理由。甚至动物在性交之时及其前后也会表达爱恋和亲昵之情,这一点似乎为观察结论所证明;但它们所沉迷的表达方式较之人类所能采取的未免相形见绌。此外,因为人类对性爱的需要和欲望在生儿育女之后不见弱化,因为连无子女夫妇也有此种欲望和需要,所以,将人类性行为归类为单纯的生育手段就更加值得怀疑了。

不同的婚姻型关系

我在使用“婚姻型关系”这一术语时,不仅指由证书加以合法化的或由特定宗教核准的婚姻,而且指同法律无关的婚姻。我所说的“婚姻”,指的是合法的或同法律无关的协议,即以深切的、有意义的和(打算)持久的方式同居并共享彼此生活的人们之间所达成的协议。这种关系通常包括性表达在内,但未必一定如此(甚至某些合法婚姻——所谓兄妹婚姻——也只是为了互相方便而缔结,而当事人同意不将性行为纳入其关系之中)。那么,鉴于这一定义,就可能有许多不同类型的“婚姻”关系。

一夫一妻制

西方社会最常见的婚姻型关系,是仅涉及一男一女的一夫一妻制。一夫一妻

制的婚姻关系具有一些法律上的和其他方面的好处：

1. 爱情关系可能至为密切专一，大多数人都认为很难拥有一个以上这样的关系。
2. 在经济上，两个人相互支持通常要容易得多。
3. 在法律上，在我们目前的社会结构中，一个丈夫要拥有一个以上的妻子，或一个妻子要拥有一个以上的丈夫，都几乎是不可能的事。
4. 如前所述，如果坚持一夫一妻制，那么，这种关系将会避免感染性病和艾滋病。

尽管有这些好处，也没有明显合理的道德理由来证明一夫一妻制应该是惟一正当的婚姻型关系。《圣经》规定一夫一妻制是最为公众所认可的婚姻形式，但除非人们认为自己有道德义务遵守那一套特定教义，否则，只要人们恪守道德原则，似乎就没有理由认为其他婚姻类型就是不合法的或不道德的。（例如某人拥有两个配偶，假如她们对此一无所知，也不曾同意此类安排，这就极不公平。）于是，根据经验判断，一夫一妻制似乎最合乎西方文化，但这并不意味着不可以同时存在其他婚姻类型。

多配偶制（含一妻多夫制和重婚）

严格地说，多配偶指拥有一个以上的丈夫或妻子，一妻多夫指拥有一个以上的丈夫，而重婚则指拥有两个妻子或两个丈夫。然而，我要将所有这些类型都称为多配偶制。只要所有当事人均了解这种状况并同意涉足其间，那就无须认为任何多配偶形式本身在实质上是道德的。

许多文化（包括《圣经》中所描述的古代希伯来文化）都认可各种形式的多配偶制，而且这些多配偶制获得了不同程度的成功。十分常见的情况是，男人拥有一个以上的妻子并使她们俯首帖耳，惟命是从；许多人根据有关公正和自由的原则视之为不道德，除非妻子在知情的境况下宁愿如此。然而，特别是在缺少男人或女人的地方，某种形式的多配偶制往往使得实施这一制度的文化免于灭绝。通过保障生育，也通过使不愿过无异性配偶生活的男女有可能不必独居，它保护了这一文化。伊斯兰教文化和早期摩门教文化，是多配偶制获得成功的典范。这些文化中可能存在违反伦理原则的现象，但很难使人根据实行多配偶制而非一夫一妻制这一事实而一定要责难它们。

群婚（有“自由性爱”的与无“自由性爱”的）

20 世纪下半叶，人们对婚姻型关系进行了大量实验，有或没有“自由性爱”的“群婚”是其中之一例。对婚姻的这种态度源于 20 世纪 60 年代回归公社制合作生活的愿望。按照这种生活方式，有时已婚（合法的或同法律无关的）、有时未婚的各种人决定在一个共同体内一道生活。这种共同体时小（如同住于一所房子里）时

一夫一妻制涉及一男一女的婚姻关系，是西方世界最普遍的婚姻类型。

想一想

用你自己的话简要地界定一夫一妻制、多配偶制、群婚和同性恋婚姻。关于其中每一种关系是否合乎道德的问题，你各持什么观点？为什么？

多配偶制（含一妻多夫制和重婚）指的是拥有一个以上的丈夫或妻子。

群婚(有“自由性爱”的,或无“自由性爱”的,)涉及一种公社制的或合作性的生活安排,可能包括已婚者和(或)独身者。

大,通常都部分地或完全地脱离了他们原先所在的大社会。在大多数此类婚姻中,孩子们由大家共同抚养,所有成年成员皆为父母;不过也有一些此类族群保留小家庭单位。

一些族群沉溺于“自由性爱”;换言之,族群中的任意两人或多人,只要不使用暴力或强制手段,即可在“自由”基础上罔顾以前的任何一夫一妻制安排,随意发生性关系。其他族群则保持一夫一妻制的自主权,只是愿意较为密切地同其他夫妇或单身者在一起生活,其密切程度超过了我们的社会一般鼓励的或使之可能的关系。再者,孩子们或可由全体人员共同抚养,或生活在通常的一夫一妻制关系中,同时又同其他孩子与成人有较为密切的关系,其密切程度也超过了我们的社会通常使之可能的关系。

很难评估此类关系对相关人士所造成的后果或影响,因为这种实验进行的时间还不太长;此外,由于这些族群成员的保护隐私的愿望,还几乎没有对它们进行任何科学研究。其现成员或前成员所提出的一条群婚优越性是,孩子们(当所有成人均被视为其父母时)受到各种各样成年人的充分关照,时时刻刻有人监护,又有多种多样的伙伴。常被提起的第二条优越性是,如果此类族群的成员和谐相处,常常能建立起富有意义的共同体,从而大量避免在我们这个失去人性的技术社会中所常见的孤独和异化。

大多数报告表明,不认可自由性爱的群婚团体,往往比认可自由性爱的群婚团体较少摩擦和动荡。这可能表明,性行为是极为亲密、强烈和私人性的,很难由若干成人共享性伙伴,当恋人投入他人怀抱而同自己分离时就会引发嫉妒、负罪和悲伤等强烈情感。这还可能表明,因为我们的文化业已为一夫一妻制所深深浸染,所以它极难适应自由性爱的关系。非自由性爱的方式还有一个好处,那就是将感染或传播性病或艾滋病的可能性减少到最低限度。

反对非一夫一妻制婚姻的理由

保守的家庭价值观认为一夫一妻制是惟一的婚姻关系。其理由前已提及,这里再概括如下:第一,西方的传统和家庭价值观的伟大道德典籍《圣经》对婚姻做了规定。第二,无论人们是否信奉《圣经》,婚姻都是我们的社会传统的一部分。第三,爱情关系十分密切,只能是一男一女之间的事。第四,如若夫妻均信守婚誓,这种关系就会消除性病或艾滋病的相关问题。最后,传统家庭结构所养育的儿童较为幸福。这并不意味着家庭的群体不可能在某种公社制中共同生活;但根据保守观点,直系亲属结构即核心家庭单位应当始终保持自主性。

赞成非一夫一妻制婚姻的理由

自由主义观点不规定特定的婚姻类型;相反,它鼓励可自由选择的家庭生活方式和家庭价值观,以适应我们的变化中的文化。自由化的倡导者还要废除所有

禁止非一夫一妻制婚姻的法律,其理由是说它们干犯了私人性问题和家庭事务。如果听任这些人自行其是,他们就会强调,只要不直接伤害他人(例如,不虐待或忽视儿童),自愿的成人就可自由地试行或采取任何自由选择的婚姻类型或家庭生活方式。

他们不会承认触犯趣味或传统是立法或以其他手段禁止这些可选择的生活方式的正当理由。但他们坚决认为,涉入某种婚姻关系的每一个人,都应该充分知晓并完全接受这种关系。例如,如果一个男人要拥有独立的两个妻室和家庭,那么,每一个妻室家庭都应知晓并同意这一境况。这只不过是诚实真诚地待人的问题。

同性恋婚姻

同性恋(homosexuality)指男人对男人的性吸引或性爱,或女人对女人的性吸引或性爱,后者又称女同性恋(lesbianism)。尽管同性恋在世界上某些地区被认可,但在我们的文化中,它一般受到鄙视。它在某些民族和国家是非法的,往往被视为不道德。《圣经》、特别是《新约全书》是坚决反对同性恋的。这是同《圣经》的信奉者相关的事实,但不信奉《圣经》的人对此不必介意。此外,如前所述,倘若性行为的主要目的是深入而密切地表爱,倘若生育只是次要目的,那么,人们就不能仅仅因为同性恋决不能像异性关系(即异性之间的性行为)那样生男育女而攻讦其反常。有些男人特别喜欢同别的男人发生性关系并只能真诚地爱同性者,有些女人对其他女人也有同样的情感,这些都是明显的经验事实。

同性恋婚姻是两个男人或两个女人之间的婚姻关系。

至于同性恋是否“反常”、在有些情况下是否“正常”,心理学家们对此莫衷一是。但应当指出的是,美国心理学会业已将同性恋从精神疾病名录中删除。为了确定男同性恋是否由一种化学失衡(主要是男性荷尔蒙睾丸甾酮的失衡)所造成的,人们已做了一些实验,但迄今尚无定论。有些人认为,同性恋是由环境诱发的(例如其父亲残忍或冷漠而其母亲溺爱的男青年同性恋者),但对此亦无确证。许多同性恋者本人认为自己一点也不反常;相反,他们认为,他们自由地选择了恰如异性关系一样正当的性生活方式;如果社会怀有偏见,拒不接受他们所选定的生活方式,那是社会的问题。现在,让我们考察一下从道德上反对或赞成同性恋的理由。

反对同性恋的理由

从道德上反对同性恋的基本理由认为,它是反常的和变态的;换言之,它违反了上帝的律法、传统的家庭价值观和大自然的道德标准。我已经指出过,《圣经》的《旧约全书》和《新约全书》均有将同性恋称为“可恶行为”的章节,将其作为不可接受的性活动予以禁止。事实上,世界上的主要宗教,即使不是大多数,也有许多是反对同性恋的,并斥之为不道德。非宗教人士也坚持这样的理由:同性恋是反常的,即违反了大自然的道德律。这一论断的主要证据是,性行为的主要目的在于生

认为同性恋不道德的若干理由：

- (1)它是反常的和变态的性行为方式。
- (2)它违反上帝律法。
- (3)它给儿童树立了恶劣榜样；因为其追随者力图为其事业网罗同党，所以它是危险的。
- (4)它对艾滋病危机负有全部责任，这就使得它成了一种公众行为，而不再是一种私人行为。
- (5)它触犯了我们社会的大多数人的趣味，触犯了我们的基本上属于异性恋的传统和家庭价值观。

育，而由于同性恋者显然不能生育，因而他们扭曲了性行为的本来意义。

其次，有观点认为同性恋为儿童树立了恶劣榜样，同性恋者还力图劝诱改宗、网罗同党（即为同性恋运动争取追随者或信徒），因而破坏了我们传统的家庭价值观和文化价值观。这种观点进而指出，在这一劝诱改宗的过程中，少男少女往往受到同性恋者的猥亵，这当然是严重罪过。此外，倘若他们网罗同党大获成功，那么，由于大多数人——即使不是全部——都变成了同性恋而不再能传宗接代，人类的结局将会如何？我们的传统遵奉上帝律法、依从自然安排而主张异性恋。我们有责任确保我们的子女了解这一传统，确保他们能抵制同性恋者所教唆或鼓吹的不道德信念。

第三，同性恋的反对者认为，因为同性恋者（与滥用毒品者一道）属于艾滋病高危人群，美国最初的艾滋病患者中的许多人是同性恋者，所以他们对艾滋病危机负有全部罪责。许多人特别是信教人士认为，艾滋病是上帝不满同性恋的宣示；但无论信教与否，许多人都认为，同性恋与双性恋是艾滋病传播的主要原因，所以应当禁止同性恋。他们还认为，艾滋病危机削弱了将同性恋视为不影响、不伤害他人的私人活动而予以支持的理由。

最后，在我们的基本上属于异性恋的社会里，同性恋者和同性恋触犯了我们的趣味和家庭价值意识。所以，我们无论如何绝对没有义务容忍同性恋或使之合法化；事实上，与此相反，为了保护我们的儿童和家庭价值观，保护我们社会的道德前途及其自然延续，我们倒有责任立法反对同性恋并以其他方式予以禁止。

近来的立法肯定已经表达了对同性恋的“响亮而明确”的拒绝，因为美国国会和各州立法机关已经立法豁免了各州必须容忍合法同性婚姻的义务，以及必须容忍同性恋者的诸如反对职业歧视权等利益的义务。

赞成同性恋选择的理由

首先，没有任何确证可以证明，由于社会上大多数人都是异性恋者，所以同性恋就是不道德的或反常的。正如第一章所述，不能证明确实存在所谓自然道德律。至于宗教律法，它们只对特定宗教的信徒有效，而对其非信徒则几乎没有作用。此外，各种宗教的众多成员对宗教教义的解释均有所不同。例如，赞成同性恋或本身即为同性恋者的基督徒认为，耶稣关于彼此相爱的“圣训”，远比他偶尔提及的同性成员之间性行为的意见重要。

其次，涉及同性恋的主要问题在于，自由同意的成人是否有权利以自认为适当的任何方式（只要不直接伤害他人）私下发生性关系。这毕竟是私人的而非公众的性问题，即使触犯了某些人的趣味和家庭价值观，也没有任何理由斥之为不道德。只要不因同性恋而违反其他法律，而伤害人或杀人，那就应当允许在这一性问题上的自由权。此外，就艾滋病危机而言，引起艾滋病之性行为类型刚被确定后，同性恋者族群即以其更加小心的行为方式极大地降低了该病的传染率和感染率，

其小心翼翼的程度远甚于滥用毒品者,后者由于使用和共用已感染针头,现在可能是艾滋病患者的最大族群。因此,“同性恋合乎道德”的主张者质问:我们不歧视患有其他性病乃至艾滋病的异性恋者,为什么不能如此善待同性恋者呢?

第三,容忍同性恋并不意味着也容忍对儿童的性虐待或猥亵——不但不能容忍,而且应继续斥之为不道德。事实上,大多数的猥亵儿童事件本质上与其说是同性恋,毋宁说更可能是异性恋,通常皆涉及男人和少女,而最近发生的罗马天主教会神父虐待少年男童的丑闻则属例外。对不情愿受害者的性施虐、猥亵儿童及各种强制性性行为,同作为生活方式的同性恋毫无直接关系,而针对此类行为的法律应当继续实施。有些同性恋者同有些异性恋者一样犯有此类罪行,这并不意味着同性恋本身是不道德的。这一理由还指出,法律已经禁止在学校为任何类型的明显的性活动网罗成员,法律也保护儿童免于接触色情资料或涉性场景(影片、书籍、现场表演)。此外,很难证明同性恋者能网罗到比异性恋者还要多的成员。

“同性恋在道德上可以接受”的主张者发出的最后呼吁是,尽管同性恋者可能持有不同的性取向,但他们依然是人,因而无论如何不该受到社会的歧视。

就家庭价值观而言,同性恋或女同性恋的生活方式之可接受性的主张者认为,不论有无子女,一夫一妻式的同性恋或女同性恋夫妇都能确立并保持健康的家庭气氛,尽管实际上他们的性别相同。他们进一步认为,有许多这样的实例,即女同性恋者或同性恋者生下了或领养了孩子,并在健康的环境中抚养了或正在抚养着孩子。他们声称,这种生活环境对儿童毫无不利影响。这一观点还指出,事实上,这样的儿童因其自身经历而更能承受多种多样的生活方式,也受到了如同与异性恋父母一起生活那般的慈爱待遇。同性婚姻正在变得多少可以接受这一事实的证据,是加利福尼亚州、马萨诸塞州、英格兰和非洲的使之合法化的法律。美国其他州和其他国家都有可能跟进。

通 奸

在结束婚姻型关系这一论题之前,探讨通奸问题亦很重要。通奸有时也被称为非婚性关系(婚姻之合约、协议或关系以外的性关系),实际上意味着自愿地同非婚姻伴侣进行性交。它涉及婚姻关系特别是性关系方面的背信或不忠,而我们的社会一般视之为不道德。然而,我们的问题不在于一般社会怎样看待通奸,而在于我们能够提出什么理由以说明通奸之道德或不道德。

许多婚姻是不理想的,配偶一方(或双方)在任何方面(包括性方面)都可能与对方相处得不甚融洽,——对此缺乏认识当然是愚蠢的。这就意味着不满足的婚姻伴侣往往要寻求别的人际关系,借以满足自己的婚姻关系所满足不了的要求。如果人们的婚姻关系遭遇不幸,他们就往往会受到诱惑,同自己认为会给自己带来幸福或快乐的人通奸,哪怕是一刹那的幸福或快乐。(这种关系偶尔得以延续下

认为同性恋合乎道德的若干理由:

- (1)没有任何确证说明同性恋是反常的或不道德的。
- (2)以自认为合适的任何方式从事私人性活动,是自由同意的成人的权利。
- (3)作为一个族群的同性恋者,已通过谨慎行事极大地降低了感染率和传染率,不应当比异性恋者更受歧视。
- (4)认可同性恋并不意味着容忍对儿童的性虐待或猥亵;事实上,异性恋者可能比同性恋者犯有更多的此类罪行。
- (5)同性恋者是人,因而绝不应当受到社会的歧视。

通奸系自愿地同非婚姻伴侣进行性交。

想一想

你在通奸道德问题上的个人观点如何?回答本题时请考虑到已经提出的赞成和反对通奸的理由。

去从而形成某种持久关系。)

当人们受到诱惑、欲行通奸时,通常发生的情况是,他们径直开始通奸关系,嗣后便为其后果而担心。然而,这一态度的问题是,在尚未尝试以某种程度的诚实或公正解决婚姻问题之前即已造成伤害。一旦无辜的配偶遭到这样的背弃,再要解决婚姻的麻烦、维持婚姻关系的和谐便十分困难了。

反对通奸的理由

从道德上反对通奸的主要理由是,通奸直接褻渎了传统的家庭价值观和由两人缔结的最具私人性与亲密性的人际契约。如果人们结婚,通常就是立约,要作为夫妻一道生活,要相互忠诚,尤其意味着性的忠诚。通奸牵涉到这一或那一婚姻伴侣的撒谎、欺骗与背信,而在大多数伦理体系看来,这些行为都应受到道义谴责。

通奸还会危害婚姻关系,导致夫妻分居或离异,对无辜的子女造成伤害。即便配偶双方都同意通奸(如所谓“换妻”或“群交”),他们也是在嘲弄婚姻——人类最伟大的传统惯例。他们若要享有如此过分的自由,那又何必结婚呢?较之大多数的其他通奸形式,换妻和群交之类性活动的惟一美德是,至少配偶们均知晓并同意他们正在做的事,所以不存在撒谎和不诚实的问题。再有就是性病和艾滋病的问题,通奸的配偶可能患上这些疾病,随后更为糟糕的是,可能传染上自己的配偶。因此,这是不要纵情通奸的又一条重要理由。

认为通奸合乎道德的理由

认为通奸合乎道德的主要理由是,就私人的性生活而言,个人应能自由地为所欲为,而他们是否撒谎、欺骗或不忠于自己的配偶是自己的事,无关乎他人——当然也无关乎社会。有些容忍通奸的人说,这里的基本道德假定是“不知便无害”,只有在通奸暴露之后才产生恶果。如果通奸者谨慎小心,能避免家庭的破裂,那么,通奸又何错之有?感染性病或艾滋病肯定是难题之一,但通奸者假若实施安全性行为,那么其作为又同他人何干?

此外,有些人认为,由于牵涉到子女以及经济、社会方面的原因,在任何情况下都不应该令家庭破裂。而按照这种说法,通奸为自己感到不满足的配偶及其家庭提供了“两全其美”的办法。这就是说,妻子、丈夫与孩子继续享有经济保障和社会地位,而通奸的配偶一方或双方则另有称心如意的性生活。只要这些风流韵事得以顺利而审慎地进行,通奸又何错之有?最后,换妻与群交不过是一种性生活方式,只要成年夫妻自由地同意此种安排,那就不会造成伤害。这些事毕竟是私人的性生活问题,社会无论如何都不应该加以干预。

13.5 手淫

手淫是人们通常由自己对自身实施的性行为。

反对手淫的理由

早些年间,各种各样的迷信说法被用以反对手淫,例如认为过于频繁地进行手淫的人会精神失常或耗尽体力。然而,今天用以反对手淫的主要理由只有两条。第一条是宗教方面的理由,认为手淫是对上帝赋予的礼物即人的性能力的滥用。第二条理由认为,手淫使人沉迷于性欲,可能导致人的其他“违反”性道德的行为(未婚私通、色情作品、通奸,等等)。由上述两者还可推导出一条理由,即手淫促成了自我控制的失败。

赞成手淫的理由

现代科学所揭示的全部信息表明,手淫是一种在生理上和心理上均属完全正常的行为,不会造成任何恶果。这种观点还认为,事实上,手淫可能是人类熟悉、了解并泰然对待自己的肉身和性能力的最早最佳的方式之一。

例如,直到最近,在我们的文化中,妇女还被教导说手淫是错误的,甚至说她们无须达到性高潮。许多妇女事实上不清楚性高潮为何物,也从未体验过性高潮。通过手淫,她们可以了解自身的什么部位能引起性高潮并给自己带来最大快乐,由此可以帮助她们形成同别人的较有意义的性关系。总而言之,性自由主义者看不出手淫有任何弊端;他们认为,由于手淫通常是由一人独自进行的私密行为,不会对他人造成伤害,所以不能视之为不道德。在艾滋病和性传播疾病肆虐的时代,亦可视之为最安全的性行为。

想一想

说明手淫为什么是或不是不道德的性行为。

13.6 色情作品

色情作品是个模糊术语,难以界定。它通常指淫秽文学、艺术、电影或现场展示。淫秽一词通常意味着根据任何特定文化、社会或族群的普遍流行的道德标准而判定的道德冒犯性。美国最高法院努力采用这一标准定义,即:色情作品是迎合好色趣味(思想上和行动上对下流东西的贪欲和渴求)而又没有任何补偿性的社会价值、文学价值或艺术价值的东西。然而,在过去的五十年间,准许或禁止所谓色情性的作品或活动的法律尝试遇到了麻烦,因为很难确定什么是色情性的,什么不是色情性的;对谁是色情性的,对谁不是色情性的。

就大多数人而言,色情作品似乎牵涉到一定的趣味问题,而趣味又是千差万别、大相径庭的。一些人将诸如正式的性卫生教育之类作品归类为“淫秽品”,而另一些人则将任何类型的裸体(例如,甚至是希腊古典雕塑的裸体)或任何含有四字母下流词[四字母下流词(four-letter words),指英语中由四个字母组成的单音节粗俗下流词。——译者]的作品都归类为“淫秽品”。另一方面,有些人可能观看至

色情作品难以界定,但总体上说,它被美国最高法院定义为“迎合好色趣味而又没有任何补偿性的社会价值、文学价值或艺术价值的东西”。

想一想

你如何界定色情作品？
举出你认为属于色情
性的文学和活动之类
型的例子，说明你何以
将其划归这一范畴。你
认为色情作品是合乎
道德的还是不道德的？
为什么？

为明显地表现兽奸或性施虐狂的场景而看不出有什么淫秽之处。对于“淫秽”和“色情作品”的趣味和看法竟然如此相异，我们该如何判定色情作品是否合乎道德呢？让我们来考察一番从道德上反对和赞成色情作品的理由吧。

反对色情作品的理由

首先，抨击色情作品的人们认为它令人堕落。他们坚持认为，对色情作品的沉迷会把观者、听者或读者的人性降低到动物水平，而随着这种沉迷现象的广为传播，它将摧毁我们文明的道德架构。

其次，由于解除了对色情作品的某些限制，它甚至已逐步升级为更高级别的犯罪活动，包括将真实的性施虐狂的性谋杀拍成电影，将儿童用于色情作品（猥亵儿童和幼儿色情画）。设若色情作品一直受到法律限制，就不会出现这种现象。

第三，色情作品促成家庭价值观、一般的人类性行为尤其是妇女性行为的堕落。它着重渲染的是淫欲而非爱情，是利用和支配，而非柔情、尊重和互惠。

最后，色情作品鼓励以性交、强奸、同性恋、猥亵儿童、性施虐狂、卖淫、裸露癖、观淫癖和其他各种性“变态”进行肮脏交易，因而只能降低并毁灭人的尊严。根据所有这些理由，性保守主义者认为，无论如何都不应该认为色情作品是合乎道德的；事实上，应该视之为有害的不道德，并予以严格限制或完全禁止。

认为色情作品合乎道德的理由

认为色情作品合乎道德的主要理由是，因为人们在这一领域的趣味和看法大相径庭，所以，对色情资料的使用显然是关乎个人的斟酌决定自由权的问题。只要不强制人们读、听或观看色情作品，自愿的成年人应能获取这些东西。

其次，没有任何证据表明色情作品是令人堕落的（这毕竟是因人而异的见解和趣味问题），表明它会摧毁我们的道德架构。前已提及，事实上有证据表明，色情作品有助于消除性压抑，缓解性紧张，居然降低了而不是提高了性犯罪率。在丹麦取消对色情作品的限制达十一年之后进行的一项研究表明，猥亵儿童下降了56%，下流裸露下降了58%，而观淫癖下降了80%。不过强奸案有所增加，“但相对于抢劫和破坏文物罪的上升率，仅仅略有增加而已”。[劳埃德·希勒：“色情作品与犯罪”，载《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》“步行街”专栏（1978年12月10日），第17版。]该项研究进而强调指出，实际上，在取消限制后不久，对色情文艺的兴趣便开始趋于弱化，其销售额也随着人们开始“得来全不费工夫”而下跌。[同上。]

第三，尽管色情作品确能引起实际的性犯罪，但我们可以实施反对谋杀、反对性虐待和猥亵儿童的法律，以阻止此类犯罪。

最后，所谓色情作品“令人堕落、利用他人”，也是因人而异的见解、趣味和概念界定的问题。有些人可能觉得色情作品令人兴奋、愉悦，可以满足好奇心。此外，举例来说，由于出演色情电影的男女一般皆出于自愿，怎能认为他们是堕落的或

被利用了呢？色情作品也许不表现两性关系中爱情和柔情这方面，但谁也无法否认，两性关系中也有色欲和放纵这方面，因而对后者的描写就有其正当性。由于这些原因，色情作品的辩护者声称，若是自由自愿的成人沉湎于色情作品，那就应该视之为合乎道德的性活动。它还应该被看作私人的性问题，只要不伤害别人，就不应该受到法律的控制。

13.7 卖淫

有时被称为“世界上最古老职业”的卖淫，同色情作品一样，也是个莫衷一是的道德问题。有些人视之为“不害人”的犯罪，而另一些人则斥之为极不道德的行为。卖淫实质上就是人们付款给别人（妓女或男妓）以与之发生性关系。

反对卖淫的理由

婚外的和商业化的性行为是不道德的

保守观点当然反对婚前的或婚外的性行为，并加倍反对性行为的商业化，如果寻求快乐是其惟一理由的话。卖淫可能是世界上最古老的职业，但根据这一理由，它也是世界上最不道德的职业。卖淫铸成了对卖淫者（通常为女性）和人类性活动本身的失敬，而人类性活动本应增强配偶间关系的亲密性，同时促成生儿育女。相反，卖淫却将人的性行为降格为纵欲者的淫欲行为。

引起犯罪

卖淫是个大行当，在美国，其经营管理者通常是为非作歹之人。妓女往往被妓院老板和顾客当作动物一般对待；许多人遭到殴打，而有些人最终被杀害。此外，妓院老板令许多妓女吸毒成瘾，使之因依赖毒品而始终急需用钱。在批评者看来，由于所有这一切，卖淫是最有辱人格、最不道德的性活动，应该被清除出我们的文化。

性病与艾滋病

在传播性病与艾滋病方面，没有比卖淫更快、更确定的途径了，因为除了性传播，妓女还可能作为滥用毒品者被针头感染上疾病。由于妓女及其顾客即“嫖客”一般互不相识，所以无法确切地了解谁也许患有、谁也许没有这些疾病。此外，由于妓女及其主顾均可能拥有许多性伴侣，所以传播疾病的可能性成倍增加了。

赞成卖淫的理由

安全的性发泄

卖淫之所以是世界上最古老的职业，就是因为人有性需求，而在一定程度上

卖淫同色情作品一样，是在道德上莫衷一是的问题。它实质上是人们付款给别人（娼妓）以与之发生性关系。

反对卖淫的若干理由：

- (1) 保守观点认为婚外的与商业化的性关系是不道德的。
- (2) 卖淫引起犯罪和堕落。
- (3) 在传播性病与艾滋病方面，没有比卖淫更快、更确定的途径了。

想一想

你认为卖淫在多大程度上是合乎道德的？你对这一活动的观点，受到“社会认可与政府控制可以消除犯罪和性病”这一论点的什么影响？请详细回答。

由于针对单纯求乐的性活动与婚外性行为的所有禁忌，这些需求并不总能通过约会和婚姻而得到满足。由于有卖淫的，人们就能付款购买性快乐，且不必同性伴侣纠缠不清——可以仅为快乐而享受性活动，却不必承担任何义务，也没有任何附加条件。卖淫还提供了安全的性发泄，从而可以消弭强奸或猥亵儿童的欲望（当然并非完全如此，而是大体如此）。

不害人的犯罪

卖淫合乎道德论的辩护者认为，它不应被视为不道德的或非法的，因为实际上没有任何受害者。妓女可能选定某地点去干自己要干的事，而其主顾亦然。卖淫之为犯罪，只因为社会业已立法予以反对，但本来就不该制定这种法律。人们应该拥有当妓女或嫖娼的自由，这种自由不应该受到干涉。

社会认可与政府控制

要解决由卖淫所衍生的任何问题，例如犯罪、虐待妓女和性病等，就要诉诸社会认可（至少是社会宽容）和适当的政府管理与控制。“妓院”（Houses of ill repute）遂可由私人经营却置于市、县、州或联邦各级政府的控制之中，这就能够确保卫生条件，搞好性病检测。此外，这种控制和监管还可以消除为非作歹者。在卖淫合乎道德论的辩护者看来，倘若社会完全认可人们的性需求并准许人们以可接受而受控制的方式予以满足，那么，所有上述问题便可得以消除。

13.8 性变态或“反常”性行为

性变态往往同色情作品一样难于界定。有些人认为，除了前面所说的一男一女以传统的“传教士姿势”进行的性交之外，任何性活动都是变态的即反常的。另一些人则认为，凡一男一女之间的任何式样的正规性交（不玩别的花样）都是可以的；还有些人认为，只要能授受快乐，就应当“一切听便”。

正如本章开头所提到的，诸如口交、肛交、性施虐狂、性受虐狂、同性恋、群交和兽奸（人与动物之间的性行为）等许多性活动，都一直被列为“反常”的或“变态”的性行为。保守观点认为，除了一男一女之间的传统性交，所有这些性活动均为变态。自由主义观点呈现出差异性，但它实质上认为，只要性行为是在两个或更多的自由同意的成人之间发生的，它就是关乎个人自由的问题，就绝不应该通过立法予以反对或禁止。

兽奸提出了一个特殊问题。尽管兽奸可能是罕见的（不过在农村地区或许不那么罕见），但它不符合性行为之发生于“两个或更多的自愿成人之间”这一特征。这种性行为的性伴侣一方（即动物）不可能同意。所以，人们可能要说兽奸是不道德的，因为动物并非自愿的成人。然而，如果考虑到我们不经动物同意而宰杀食用之，那么，我们不妨发问：同动物性交而让其存活是否比杀而食之更为恶劣呢？有

性变态即“反常”性活动，如同色情作品一样难以界定。

想一想

你如何界定反常性行为或性变态？如果有这种情况的话，那么，它在什么时候是合乎道德的？在什么时候是不道德的？

些人又认为,较之同一性别的人们之间的性行为,人与动物之间的性活动甚至是违反自然法则的更大罪过。我料想,极端自由主义者会容忍兽奸,而“温和”自由主义者对此则可能容忍、也可能不容忍;当然,保守者要予以强烈谴责。

主要伦理学
理论

关于道德、人类性行为与婚姻的观点

尽可能充分地阐明每一种主要的伦理学理论——伦理利己主义、功利主义、神诫论、康德的义务伦理学、罗斯的显见义务论和美德伦理学——会如何解决本章所述的有关人类性行为

和婚姻方面的道德问题。参阅第二、三、四章对这些伦理学理论的阐述;参阅第九章“结束人的生命”的相关部分内容,作为你完成本作业的样本。



研讨实例

实例1 两个同居青年

19岁的汤姆和18岁的巴巴拉是两个大学生。由于性生活的缘故,也由于喜欢相互为伴,他们决定同居。巴巴拉打算服用避孕药。他们打算分担共同生活的费用,并达成协议:在整个关系存续期间相互之间做到诚实守信。他们还议定,他们当中无论谁若要中断这一关系,只要关照一声,就可以不受留难地结束关系。他们的这种做法合乎道德吗?为什么?

实例2 两个同性恋同居者

大约一年来,你一直同理查德一道工作,一直认为他机敏、理智、富于同情心而又待人友好。一天夜晚,他邀请你到他和朋友沃尔特的寓所共进晚餐。你发现这两个男人是同性恋者,已经同居三、四年了。你还惊诧地发现,他们绝没有什么脂粉气;事实上,除了更喜欢同性恋而不是异性恋这一点,他们同你所认识的其他许多正派人毫无二致。他们不猥亵儿童,也不想将自己的价值观强加于别人;他们只要求愉快而平静地共同生活。理查德与沃尔特的做法合乎道德吗?为什么?

实例3 两位未婚同居的老人

萨拉和本均已70开外,并均已丧偶。他们俩相亲相爱并感到迫切需要相互为伴。因为萨拉若再婚就会失去社会保险金,所以他们就一道住进一所公寓却不结婚,并享受着圆满的性生活。他们的成年子女大部分对此十分反感,经常对两位老人诉说自己对各自家庭安排的看法。由于他俩同居,有的子女甚至拒绝搭理或看望他们。尽管如此,但萨拉和本似乎很幸福。他们的做法合乎道德吗?为什么?

实例4 通奸

45岁的埃里克和43岁的乔安妮这对已婚夫妇有三个十几岁的孩子。总的来说,除了性生活之外,他们的婚姻算得上相当美满。尽管他们都知道性生活差劲,但并不经常加以讨论。一连数月,乔安妮注意到埃里克有了变化,最后问他是否出了什么事。埃里克脱口说他爱上了另一个女人,已经同她私通好几个月了。乔安妮怒不可遏,痛心疾首,当即喝令丈夫滚出家门,并扬言要离婚。他俩都不肯求助于婚姻顾问,离婚终未能免,这给埃里克、乔安妮及其三个子女造成了巨大的情感创伤。埃里克的私通之事合乎道德吗?为什么?你认为乔安妮对丈夫通奸的处理是否得当?为什么?埃里克应该告诉她私通之事吗?为什么?

实例5 影剧院与商店中的色情作品

某小城的一条街上有几家商店出售色情读物,还有一家影剧院上映色情电影。城里的许多家长和宗教团体都要求吊销这些场所的营业执照,因为他们认为,这些场所是“社区的祸源”,对城里的每一个人、特别是年轻人造成了恶劣影响。然而,为了确保未成年人不得入内,这些商店的经理们均仔细查验身份证;在商店橱窗或店铺外的任何地方也绝无色情作品展示。这些商店和影剧院的所有者认为,是那些光顾者自己要来这里,他们在这里似乎都很快活。这些业主应当因其在做不道德之事而被吊销执照吗?该城的色情作品应当因业主在做不道德之事而受到进一步限制吗?为什么?如果你认为应当有进一步的限制,那么应当有哪些限制呢?

第十四章

生物伦理——医学中的道德问题

学习目标

读完本章后,你应该能够……

- 懂得如何将伦理学运用于诸如生物伦理等人类生活的特殊领域。
- 懂得生物伦理这一术语的含义,讲述它所涵盖的方面和问题。
- 了解按照家长式、自主式和协作式三种不同观点,专业医务人员、患者及其家属各有哪些权利和义务。
- 了解说实话、保守秘密与知情同意对于专业医务人员和患者之间良好关系的重要性。
- 了解在稀有医疗资源分配、行为控制、人体实验和遗传学等方面有哪些道德问题。

本章讨论生物伦理,第十五章讨论企业伦理与媒体伦理,而第十六章则关注环境伦理。本书最后这几章,旨在说明如何将伦理学运用于社会 and 人类生活的特殊方面,同时说明道德问题和争端如何影响生活于社会不同层级的各领域的人们。事实上,在医学和企业等领域出现的道德问题,已重新激起人们对伦理学的兴趣。伦理学不但是一种理论,是宗教的一个方面,而且必须实际地应用于人类事务。我认为,在我们的时代,医学争论问题对于重新激发起对应用伦理学的关注,发挥了最强大的催化剂的作用。

基本术语

生物伦理(bioethics) 指的是“生命伦理”(life ethics) 或医学中的伦理(ethics in medicine), 它关注的领域大于“医学伦理”(medical ethics) 这一术语。医学伦理通常被用来严格地指医患关系, 或诸如医生应不应该做广告、分享红包或告发同事中的不称职者等问题。生物伦理则涵盖下列医学中的问题: 临终患者治疗、听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死(参见第十章); 行为控制; 人体实验与知情同意; 遗传学、受精和生育; 分娩保健及其费用; 人口与节制生育、堕胎(参见第十一章)和绝育; 稀缺医疗资源的分配、器官移植和血液透析; 干细胞研究、克隆;

医务工作中的说实话和保密。

简而言之, 生物伦理真正关注的是, 建立并维护以患者和临终者为一方同以健康人和医务人员为另一方的至关重要的、合乎道德的人际关系。它关注最广泛意义上的“治疗”, 即不仅讨论在医学意义上我们如何治疗患者, 而且讨论我们如何同自己的同类和睦相处、如何对待他人, 特别是在事关他们的疾病、伤痛、临终和死亡等问题上。如果查阅我在第一章对道德所下的实用定义, 你就会发现, 除涉及疾病、伤痛和濒死问题之外, 两章坚持同一个重大人际关系的理念, 只不过这里是更为具体的应用罢了。

14.1 专业医务人员、患者及其家属的权利和义务

专业医务人员系指医生、护士、护理者或助手、治疗学家、技术员及其他所有医疗辅助事宜的相关人员。对于医务人员同患者及其家属之间应有关系的问题,有三种主要观点。

家长式观点 (Paternalism)

顾名思义,家长式观点认为,专业医务人员对患者及其家属应当承担起父母般的职责。依据这种观点,医务人员具有高超的医学知识;所以,他们,也只有他们,由于经过长期的和专门的训练,才有资格确定什么对患者及其家属最为有利。这种看法生动地体现为一句老话——“知病莫若医”。

有不少理由支持这一观点。首先,外行缺乏处理肉体和精神两方面的疾病及创伤的专业医学知识;所以,他们无法知道什么对自己最为有利。其次,专业人员(特别是医生)由于受到长期的、严格的专业教育,由于富有经验,因而懂得种种疾病和创伤的特征;所以,患者应把自己完全托付给他们。最后,有关患者的护理和治疗的所有决定,包括应向他们提供的信息和有关住院治疗、检查等的决定,均应完全由医生及其专业助手掌握。患者应当信任他们,不得干涉他们所提出的治疗方案。

根据家长式观点,有两种可能的医疗模式:工程模式与牧师模式。

工程模式

按照著名的生物伦理学家罗伯特·维奇的说法,这一模式是生物学革命的副产品,医生在这一模式下就像应用科学家一样行事。作为这样的科学家,医生在为患者治疗时,必须抱持没有主观价值标准的纯科学态度。所以,按照这种模式,医生应该摆脱他们自己或其患者可能拥有的任何价值观念。据认为,这些医生是“工程师”,以精湛的技术和良好的器械为患者治病,仿佛后者是一架生物机器。

随着原子弹和氢弹的开发,随着纳粹在第二次世界大战中的医学研究和人体实验的开展,这一模式的愚蠢和危险暴露无遗。此外,从逻辑上讲,这样的医生不可能没有主观价值标准,因为他们所做出的每项选择和决定均需要一套赖以成立的价值观念。实际上,医生逐日做出的每一项决定,均要求他们考虑到价值标准。例如,是给一位患者真药还是安慰剂,是对他开始治疗还是停止治疗,既是一种医疗决定,同样也是一种价值判断。而且,倘若医生们确实没有任何主观价值标准,他们就会变成单纯的技师或管道工人,只管修理、连接管道和疏通系统,而不提任何问题。[罗伯特·维奇:“革命时代的合乎道德的医学模式”,载《黑斯廷斯中心报告》(1972年6月),第6页。]

家长式观点认为,专业医务人员对患者及其家属应当承担起父母般的职责。

牧师模式

维奇所说的第二种模式,则走向相反的极端,令医生成为新型牧师。维奇援引医学社会学家罗伯特·威尔逊的话说,“医生的办公室或医院……多少有点圣所的氛围……”[罗伯特·维奇:“革命时代的合乎道德的医学模式”,第6页。]所以,医生此时担当起患者之牧师的角色,而患者则是他们的“堂区居民”,这里所强调的是“造福而非伤害患者”的道德原则。这当然不是无足轻重的原则,但在维奇看来,还存在着可能由于单纯强调这一条原则而被忽略的其他原则,例如保护个人自由、保持个人尊严、说实话与信守承诺以及维护与恢复公正。由于强调了上述第一条原则,其他原则就可能遭到忽视。这一理论的另一个问题是,作为牧师的医生仍然是在为患者做出决定,做他牧师所认为的“最有益于患者”的事情。[同上书,第7页。]

自主式观点

[原文为 radical individualism(极端个人主义),此处为意译。——译者]

自主式观点认为,患者对于自己的肉体 and 生命拥有绝对权利,因而可以拒绝专业医务人员(特别是医生)的一切建议。

有不少理由支持这一观点。第一,医生同其他所有人一样,也是人,在判断、诊断、确定预后和治疗中也会犯错误。他们有时甚至会犯渎职罪、过失罪或虐待罪。第二,患者(在患者完全无能为力时则是其家属)最有资格决定是否要给予治疗、如何治疗、何时治疗,以及给予什么样的治疗;处于危险之中的毕竟是他们的肉体 and 生命而不是医务人员的肉体 and 生命。第三,许多与治疗有关的问题严格说来并非医学问题,专业人员有时并无资格对此类问题做出恰当的决定(例如,由于其副作用大于可能的疗效,令患者虚弱、痛苦的治疗应当何时予以停止)。第四,近年来,由于诸如国际互联网等媒体带来的信息扩散,对于自己的肉体 and 精神、对于侵袭自身的疾病和伤害,连门外汉都有了良好的教育。只要专业医务人员心怀善意和谦恭有礼,以普通语言向他们清楚地说明情况,他们也能了解自己的医疗状况、诊断和预后。因为他们可以了解这些事情,所以他们就有资格就自己应当或不当接受怎样的治疗做出决定。最后,家长式观点往往导致患者的完全依赖性,有时候导致完全非人化,将患者仅仅视为供研究、分析、用药治疗或实施手术的一具活躯体,却不知道这具躯体还是一个人。

这种观点的问题是,它将所有决定交由患者拍板,而患者对于自己的医疗问题也许缺乏所需要的知识,或者没有做出此类关键性决定所需要的资格。再者,如果没有家属或专业医务人员(包括医生)的帮助,许多患者就不愿意完全自主负责地做出决定。

自主式观点认为,患者对于自己的肉体 and 生命应该拥有绝对的权利,因而可以拒绝医生的建议。

想一想

根据你的看法,逐一概述医生、护士、患者、家属、牧师和医院各方的权利和义务,并论述这些关系是否应为家长式的、自主式的或协作式的。你认为维奇的四种模式如何?假如你是一个患者,你会选择哪种模式?

协作式模式采用团队协作的方法,要求患者及其家属同医务人员通力协作,为患者提供最佳服务。

协作式观点(The Reciprocal View)

协作式观点主张采取一种团队协作的治疗方法,同护理临终者协作收容法(参见第十章)所描述的方法颇为相似。按照这种观点,患者及其家属是这支协作队伍的主要成员,而医生、护士及其他专业医务人员则应通力协作,为患者及其家属的最大利益而努力。有不少理由支持这一主张,其中有些理由同支持自主式观点的理由相似。

第一,专业医务人员,尤其是医生,既不是神仙,也不是令人信服的父亲般的人物;恰恰相反,他们只是受过专门的教育和训练而有经验的人,并因此成为照管患者及其家属的重要成员。

第二,同患者的治疗和家属相关的许多决定,并不是严格的医疗性的决定,所以不应当由专业医务人员单独做出。医生需要依靠诸如护士、精神病学家、理疗学家和工疗学家以及护士助理等其他专业医务人员的帮助。他们若要妥善对待患者及其家属,将他们视为完全的人而非医学标本,就还需要诸如神职人员、社会工作者和训练有素的志愿者等非医务人员的支持。

第三,因为是每个患者自己的肉体 and 生命处于危险之中,所以承认他们就自己的治疗做出自由选择的权利就十分重要。如前所述,这样的权利虽然不是“绝对”的,却处于并应当给予高度优先的地位。创制并散发患者权利一览表,就是承认这种权利的例证(参见第十章有关“患者自决法案”一节)。除了积极参与有关医疗决定的权利——包括拒绝治疗的权利——之外,患者还有权得到周到有礼的护理,获悉有关其诊断、治疗和预后的信息,获悉对任何步骤表示知情同意所需要的信息;有权充分了解有关人体实验的情况,同时有权拒绝此种实验。[约翰·A.贝恩克、西塞拉·博克:《安乐死的两难困境》(纽约州花园市:铁锚书局,1975),第157-159页。]

所有这一切意味着患者或专业人员各自并非“无所不知”,而涉及护理和医疗的决定都应该是相互协作性的(也就是要相互交换意见),而不是独裁专断的、家长主义的或无政府主义的。显然,专业医务人员在某些方面确实是“无所不知”的,但他们应与患者及其家属分享他们的信息和专长。这样,关于医疗护理的选择方案,就可以提出适当的建议,从而做出适当的决定。此外,患者及其家属有权获得一种以上的专家意见。

然而,患者也必须认识到,无论他们多么见多识广,他们也不可能对医学无所不知,因而在某些方面必须依从专业医务人员。但是,一旦他们充分获悉有关信息(他们有权如此),他们当然就有资格对自己的护理和治疗做出决定。在某些方面,他们肯定“无所不知”。换言之,患者及其家属有权获悉所有可能适用于其病症的专门知识,以便他们能够做出重要决定。简而言之,按照这种主张,所有决定都应在对可供选择的护理治疗方法自由交换意见和充分讨论之后做出,而最终决定则

应由患者或家属(当患者丧失决定能力时)同医生联合做出。

换言之,协作式医疗护理需要患者和医生进行恰当的、明智的、了解情况的沟通。医生可以像西雅图的一位家庭实习医生那样,向患者提供如下的问题清单,从而促进双方的沟通。

- 1.我得了什么病?
- 2.怎么得的病?
- 3.我的病应该怎么治?
- 4.要花多少钱?
- 5.要治疗多久?
- 6.要做哪些检查?为什么?
- 7.预后如何?
- 8.你下一步要做什么?
- 9.这样做有必要吗?
- 10.有危险性吗?
- 11.我还有什么备选方案吗?如果有,有哪些?
- 12.如果我必须住院,那我将住院多久?

13.我将卧床休养多久?何时才能回去上学或上班?[在这些问题中,有些问题是我设计的,有些问题采自安·兰德斯在《贝克斯菲尔德加利福尼亚州人报》(1987年10月29日)E8版上的专栏。]

这样一份问题清单确实有助于促进医患之间的沟通交流,也能增进医患关系。

根据协作式观点,有两种医疗模式:同人模式与契约模式。

同人模式

按照这种模式,“医生与患者应将彼此视为追求消灭疾病与保护患者健康之共同目标的同事。医生是患者的‘伙伴’。”[维奇:“合乎道德的医学模式”,第8页。]

维奇认为,这里的问题在于,医生与患者是否真能相互忠诚,拥有共同的利益目标。他进而指出,种族的、阶级的、经济的和价值观的差异,使得同人模式与其说是一种现实,毋宁说是一种理想。[同上。]

契约模式

维奇进一步指出,我们需要“一种临时模式,这种模式使得患者与医生之间有可能在具有道德意义的领域实现平等,而不幻想不切实际的所谓同人关系。”[同上书,第9页。]这种契约应当不仅是合法的,而且更像是传统的宗教或婚姻意义上的契约。这种契约的基础是自由、尊严、说实话、守诺言和公正,并且一定存在着

信任和信心,尽管由于上述的价值观差异而没有完全的利益共同性。

维奇认为,“只有在契约模式中才能有真正共同的道德权威和道德责任”,因为这种模式“避免了工程模式中医生的道德缺位和牧师模式中患者的道德缺位。它还避免了同人模式中不可控制的虚假的平等意识”。[同上。]

同这种模式相关的困难,在于如何执行契约(口头的或书面的)和契约包含哪些内容。所有这一切难道不是相当模糊吗?医疗领域已经有了若干契约型表格——备患者签署的预留指令和各种“请勿抢救”类表格——但维奇似乎说的是其内容比此类表格更为广泛的契约——一种综合性的医疗契约。

无论如何,在采用这一模式时,重要的是必须:(1)了解患者,以患者的需要和个性为基础确立契约关系;(2)倘若拿不定主意,则让患者一方自主决定;(3)认识到权力不对称和疾病如何影响医生与患者之间的互动和沟通。

想一想

针对晚期疾病,你认为应在多大程度上对患者及其家属说实话?为什么?

这里的主要问题是,关于患者及其家属所面临的医疗情势,在多大程度上应当对他们告以真相、在多大程度上不应当告以真相。

家长式观点认为,由于患者未经医学训练,他们不能理解医生所告知之事;因此,他们只须知道专业医务人员正在为他们竭尽全力即可。

14.2 说实话与知情同意

与说实话有关的问题是,在就患者的疾病、创伤和(或)濒死向他们本人及其家属讲明实情时应达到什么程度。知情同意这一术语指的是一种正式程序,通常要求患者(在患者丧失能力时则是其家庭成员)以书面形式对某种可能产生副作用、影响患者未来生活、甚至有死亡风险的医疗方案、步骤或手术表示“同意”。同对患者与专业医务人员之权利和义务的论述颇有几分相似,在医务工作中的说实话问题上也有两种观点:家长式观点和主张患者知情权的观点。

对于说实话的家长式观点

人们提出下面几条理由来支持家长式观点。第一,因为患者没有经过医学训练,所以他们无法理解医生所告诉他们的东西;因此,除了专业医务人员尽最大努力为其治疗这一事实,他们无需了解更多的情况。第二,假若不告诉患者实情,特别是不报告坏消息,这对于患者的精神状态、争取康复或生存的意志都最有好处,因为对自己病况的充分了解也许会令其“丧失信心”,不再为生存而斗争。第三,告诉患者坏消息毫无意义,这是因为,例如,如果预后是他们将要死去,那么,他们无论如何都会死去;因此,应该让他们尽可能愉快地度过他们的最后时光。第四,告诉家属是完全正确的,但不应告知患者,——应该保护患者,不让他们知道坏消息。最后,十分重要的是,医生、护士和其他专业医务人员以及患者的家庭成员,都不要同患者讨论其疾病、创伤和濒死的严重性,避免“令人恐怖”。只要有可能,患者的每一个关系人都应该尽量安慰患者,不向他们透露不利的消息。

患者的知情权

在支持患者知情权的许多理由中,有不少是对家长式观点的批评。第一,由于事关患者的肉体 and 生命,而非事关专业医务人员乃至其他家庭成员的肉体和生命,所以患者有权了解一切,也应当被告知一切情况。第二,如果患者了解病情现状,如果医务人员和家庭成员无需不断谎称患者的疾病或创伤并不严重或患者并未面临死亡,那么,对他们的治疗和处置反倒要容易得多。[参见巴尼·G.格拉泽、安塞尔姆·L.斯特劳斯:《对濒死的意识》(芝加哥:阿尔丁出版公司,1965),该书绝妙地描述了在健康者和医务人员与病人和临终者之间保持各种伪装的艰难。]第三,如果患者不能预先了解治疗的副作用或其他令人痛苦或烦恼的方面,他们常常会感到气愤。(例如,放射疗法使得一位妇女臂膀肿胀、疼痛难忍,于是她很生气,因为她从未被告知会出现这一问题。)

主张患者知情权观点的消极面是,有些专业医务人员过分热衷于这一观点,以致对患者坦率得近乎残酷,往往不给他们留有任何希望,或者不必要地恐吓他们。正如我在第十二章所指出的,想当然地认为你要么必须向人们报告可怕消息,要么必须撒谎,这是一个虚构的两难困境。

温和观点

介乎家长式观点和极端坦率之间的第三种观点是,如果患者确实想知道有关信息,就应该让他们有适当的了解;他们想了解到什么程度,就向他们透露到什么程度。这种观点以患者为主导,让他们决定自己想了解的信息。它要求做到以下几方面:

1. 仔细聆听患者诉说,并听懂他们到底在问什么或想问什么。
2. 不要回避执拗的、拐弯抹角的或直截了当的问题,而要如实回答,但又不得简单粗暴,令人难以忍受。
3. 不要仅仅由于专业医务人员已经准备好商讨某事或者忙得等不及患者有所准备,就将有关信息强行告知尚未做好准备的患者。
4. 不要借医学术语、技术术语或行话来回避实情,而要尽量采用非专业性词语来说明患者需要或想要了解的一切情况。
5. 要认识到说明或解答可能不得不逐步地或不只一次地进行,因为人们往往会以并未真正“听懂”所讲之事而使自己免受坏消息的震撼。
6. 在告知实情时,要始终做到语言清楚、态度温和、心怀仁爱,绝不能粗暴冷漠、令人绝望或残酷无情。
7. 绝不能不给患者及其家属留下一点希望,哪怕仅仅留下医务人员将继续竭尽全力救治患者并使之保持舒适、免于疼痛这一点希望也好。

知情同意

前面已经提到,就说实话和让患者参与有关其治疗的决定而言,知情同意是

知情同意是一种正式程序。按照这一程序,患者或其家属书面同意对患者健康或生命含有某种程度风险的医疗步骤。

介乎家长式观点和极端坦率之间的第三种观点亦即温和观点,赞成当患者希望和(或)需要时让他们适当地了解信息,至于应当透露多少信息,则须以患者为主导。

在我们的时代,不仅由于治病的原因,而且为了实验的用途,更多地采用复杂的技术性检查化验、医疗步骤和外科手术,这使得知情同意成为必需的程序。

想一想

描述“知情同意”与一般的说实话的区别,为你可能要求人们参与的某个程序、实验、访谈或任务设计一份知情同意表。详细说明你期望他们做些什么,然后叙述你将采用什么方法帮助他们了解这一项目,以便他们能够对它表示知情同意。说明你将如何保护他们免于暴露自己的私生活,免于危及自身或其声誉。

一种比较正式的方法。这种方法在我们这个时代之所以成为必要,是因为我们需要许多复杂的技术性检查化验、医疗步骤和外科手术,这不仅是为了具体的治疗,而且也是为了进行实验,以便有助于科学造福他人(例如,试验对新药的反应)。我将在本章后面探讨人体实验问题。

在我国,在获得美国医学协会(AMA)和大多数医院同意的情况下,卫生和福利部命令:如果需要对患者实施复杂的、令人痛苦的、冒险的或有风险的医疗程序,那么,无论是为了患者的利益抑或为了他人的利益,患者均应被充分“告知”要做什么,为什么要这样做,什么时候做以及预料会出现什么痛苦、不适或危险。例如,任何严重性步骤,诸如某些种类的手术和实验室检查,以及某些类型的疗法,诸如化学疗法或放射疗法,均须获得患者或其至亲(妻子、丈夫、父母、子女)的准许——急诊不在此例,因为抢救生命需要即刻行动。

支持“知情同意”方法的假定是:为了明智地“同意”一项医疗步骤,患者就必须充分“知情”;此外,患者必须书面同意接受这一步骤,以免日后的任何乱局和法律纠纷。为了便于实施知情同意这一程序,许多医院和实验机构已经印制了知情同意表,供患者过目和签字。这些表格应有下列作用:用普通语言清楚地说明某项处置及其目的;说明在该项处置完成前、进行中和完成后患者可能会感到哪些不适或疼痛;说明由于该项处置而可能引发的所有并发症;说明该项处置将用多长时间;包括这一声明:患者的医生已经判定,尽管会有不适或危险,但为了患者的最大利益和福祉,该项处置应该予以实施。下表即为知情同意文件的一个范本。

下列四个因素可能影响知情同意:(1)患者的疾病或创伤的性质及其可以服用的各种药物;(2)医生的态度,例如傲慢;(3)患者的态度,例如顺从;(4)权力的不对称。

征得患者知情同意的最佳方法是,坚持要求或亲自实施某项处置的医生,除了让患者阅读知情同意表格,还必须对该项处置给予相当详细的解释。还要鼓励患者及其家属提出想问的任何问题,并予以诚实而清楚的解答。支持这种口头解释的理念是:当患者签署这些表格时,重要的是确保他们确实已经充分知情;仅仅阅读文件往往是不够的,若患者对该项处置感到困惑、担心乃至恐惧则尤其如此。

医生对说实话与知情同意的反应

有些医生反对向自己的患者充分披露实情,同时也反对征得患者书面同意的做法,而只愿将其作为例行手续。首先,这些医生认为,患者无须充分知情,因为医生知道自己在做什么,而解释复杂的医疗步骤只会使患者迷乱,并会破坏医生和患者之间应有的忠诚和信赖关系(工程模式或牧师模式的家长式观点)。

第二,患者往往并不想听取解释,强迫他们违反自己的意愿,就是侵犯他们的权利;此外,使他们面对自己尚未准备好接受的有关自己的身体与精神状态即健

经由皮肤穿透肝脏接通胆道术许可书

经由皮肤穿透肝脏接通胆道这一术语,意味着对胆道(肝脏排泄系统的一部分)进行细致的观察。具体做法是:将一根导管穿过皮肤,使之到达适当位置,然后将该导管插入位于肝脏中的胆道。您的医生已要求我们对您实施穿透肝脏接通胆道术,以协助他对您进行治疗。由于您可能不熟悉此类检查,特此向您说明您可能期望了解的有关事项。

实施经由皮肤穿透肝脏接通胆道术,须将一小导管插入肝脏内之胆道。该导管是连同一枚锐利的管心针(一种特殊的针)一道插入的。它将从您的右肋下穿过皮肤。要使该导管就位可能需要尝试数次,但全程尝试通常不会超过四次。导管一经定位,就会注入“x射线染色剂”,并在若干凸起处拍片,以帮助鉴定您的问题。

您会有什么感觉呢?在此项处置开始前,将给您服用镇静剂;如果需要,在处置过程中还可再服用一些。我们还将对插入导管处实施局部麻醉。这会引起约持续30至40秒的刺痛感和灼痛感。插入导管的动作迅速,往往造成剧痛,持续时间一般很短。导管周围的胆汁或血液渗出并流入腹腔,是造成不适的主要根源。这令人感觉疼痛,但可用止痛药处理。这种泄漏是不可预料的,但可能只有10%至20%的患者会发生此种情况。

有哪些并发症呢?上面已经提到过两个最普通的并发症——胆汁泄漏和血液渗出。渗血总会有的,但一般均很轻微。在将导管插入经过扩张的胆道之时,往往发生胆汁泄入腹腔的情况,并可能引发痛感。由于存在这一问题,此项检查只能在随后即将实施手术时进行。还存在别的一系列与导管定位相关的不常见的并发症,而如果您愿意,我们会与您讨论这些并发症。“x射线染色剂”偶尔引起一种“过敏”型反应,但这是无法预料的。这种反应一般包括荨麻疹或呕吐,但有生命威胁的或致命的反应是非常罕见的(发生率低于0.0025%,即每100,000个病例中仅有2例)。此类反应将处于严密的监视之中,一有苗头,迅即实施治疗。在整个检查过程中,胆道感染偶尔可能扩散到身体的其他部位。

观察将用去30至60分钟。我们应当指出,负面观察结果——导管未能插入胆道——提供了重要的临床信息,并可能正是观察所预期的结果。如果出现这种情况,您就会被送回自己的房间。

您的医生认为,根据您的病情诊断而实施的此项处置的潜在好处,远远超过上述任何可能发生的并发症的坏处。

* * *

我已经阅读并理解了以上声明,也满意地进行了探讨。我同意由上面的医疗公司指派的合格医生实施上述处置。

姓 名 _____ 单位号码 _____ 日 期 _____
 签 名 _____ 证 人 _____

知情同意文件

医生对说实话与知情同意的反应大不相同。

康状况的事实,是一个很成问题的乃至危险的行动方向。

第三,每一步骤均有其危险性,但是,例如在发生特定的过敏反应或副作用的可能性只有十万分之二时,就没有理由不必要地恐吓患者。

第四,这种解释可能不必要地恐吓患者,以致他们会拒绝接受可能对他们的健康或福祉很有必要的医学步骤。

最后,医生有时认为,由于描述例如头痛等副作用,他们就会因暗示力而诱发出此类问题;也就是说,患者可能极度担心自己会头疼,以致这种担心真的导致头疼。医生有时认为,患者如果不知道自己“可能会”有某种反应,那就不会有这种反应,至少不会由于心理作用而引起反应。

在说实话问题上的另一个极端当然就是着迷于“和盘托出”。有些医生认为,无论患者是否愿意,他们都知晓将要发生在他们身上的每一个“悲惨”细节,这是很重要的。例如,一个75岁左右的老妇髌骨骨折,准备接受矫形外科手术。麻醉师告诉她,他要用一种名为箭毒的麻药给她麻醉。他详细地解释说,她的的心脏会停跳一小会儿,但保证他能使她“起死回生”。这位老妇吩咐麻醉师——我相信确实如此——不要给她讲那么多细节,尽管做他的事,不要同她讨论。看起来,如此细致地提供信息实在毫无意义,除非患者坚持要求了解每一个细节,——极少数人会有这样的要求。除了此种情况,过于详细的解释只会引起不必要的烦恼。

患者及其家属对说实话的反应

前已提及,有些医生关于披露什么信息的决定,是以他们对患者及其家属想知道什么或不想知道什么的判断为基础的。许多患者及其家属不愿意知道实情,这肯定是确实的。他们宁愿否认“可怕的事情”正在降临到他们头上。然而,大多数患者希望了解他们的状况将会如何,因为正是他们的肉体 and 生命处于危险之中。也许他们不想或不需要知道所有细节,但他们确实想了解关键性事实。

此外,仅仅是患者及其家属有时想要否认严重的疾病、创伤、濒死和死亡这一事实,未必意味着他们真的不想知道实情。一旦面临实情,患者通常毕竟可以完成一些“未竟之事”:处理继承权和遗嘱问题,调解家庭宿怨,解决其他家属关系问题,完成家人总想做却延宕下来的事情。如果不对患者及其家属讲明实情,他们就会错过妥善安排生活的重要时机。

整个医疗团队,特别是医生,均须保持高度的敏感性,明白对患者及其家属讲些什么、什么时候讲,并能够估计到他们对不同信息可能做出的反应。医疗团队成员在决定提供信息方面必须尽可能以患者为主导。不用说,说实话问题是难以妥善处理的,专业医务人员——特别是医生——应当得到广泛的医患关系培训。

一般说来,按照这种观点,应当让患者及其家属对他们的状况尽可能充分地知情,特别是当他们明显地确实想要了解之时。这种坦率和诚实,有助于防止人们

患者及其家属对说实话与知情同意也有不同反应。

互不诚实时玩弄的经常令人痛苦的把戏。对待患者及其家属的态度应当是真摯、诚实和充满同情心,而不是残酷、冷漠或粗暴的坦率。然而,如果患者及其家属一直表明不愿意知道具体状况,而让他们不知情也不会给他们带来损害,那就可以不告诉他们实情,直至他们表明自己愿意时再予以告知。最后,如果患者想要知道自己的疾病的实情,而他们的家属不想让他们知道,那么,患者的愿望应该优先,即应劝告家庭成员允许患者获知自己想要并需要了解的消息。

14.3 保密问题

医患关系中的保密问题表面上似乎十分清楚,这就是:在医患关系方面,无论医生与患者讨论什么,无论患者对医生吐露什么,均应最大程度地严格保密,恰如在其他职业关系(例如律师与当事人、顾问与客户或牧师与堂区居民)中那样。然而,事实证明,保密问题在医患关系中绝非十分清楚的问题。例如,当医生检查患者是否染有包括艾滋病在内的性传播疾病(STD)时会发生什么情况?法律是明确的——性传播疾病必须予以报告——但同样清楚的是,表明患者呈艾滋病病毒阳性或染有艾滋病的化验结果一般不准外泄。其他传染性疾病,诸如麻风、肺结核或鼠疫,必须连同患者姓名一起报告,但关于艾滋病病毒阳性或艾滋病的化验结果却不是这样,只能匿名报告此类病例的编号。

一般说来,保密问题似乎十分清楚,因为医生与患者之间发生的事应当始终秘而不宣。通常情况就是如此。

阳性艾滋病病毒检验与艾滋病

配偶与伙伴

由于对艾滋病传播途径的巨大误解,由于同艾滋病病毒呈阳性者或艾滋病患者相联系的污名,法律保护此类人不被挑明,因为如果挑明病情,他们就可能失业、失去社会地位乃至朋友。然而,由此产生了关系到公正、公平的问题,尤其是对性伙伴或吸毒伙伴的公平问题。例如,特别是由于艾滋病乃迄今尚无法治愈的致命疾病,这种信息应不应当告知此类伙伴或配偶,以便他们能够保护自己免受感染呢?

例如,若一男子外出旅行,同一位呈艾滋病病毒阳性的男子或女子发生性关系,随后自己检验出呈艾滋病病毒阳性,那么,他的妻子或其他性伴侣应该被告知他的感染情况呢,抑或他的秘密应该像其他大多数医学状况那样受到保护?当然,一个解决办法是,敦促此人将其有关情况告知其妻子或伙伴,或者促其允许医生转告;但是,如果他不这样做,那又该怎么办呢?

美国疾病控制中心(CDC)建议,如果艾滋病病毒感染者不愿告知伙伴,那么,医生就应动用机密程序,确保伙伴被知会。遗憾的是,“机密程序”究竟何所指尚不明确。加利福尼亚州现有的法律准许医生对患者的配偶或共用针头的伙伴披露有

有关艾滋病病毒检验和艾滋病的问题,使得保密问题在下列情况下十分棘手:

- (1) 配偶和伙伴应当得到保护。
- (2) 患者应当得到保护,免遭感染了艾滋病病毒或患有艾滋病的医务人员的侵害。

作为一条通则,应当保守秘密;但与此同时,必须尽一切努力,保护无辜者免受任何疾病感染。

关信息,如果不能获得患者之自愿同意的话。然而,法律并不要求医生搞不搞此类披露,而且无论医生采取何种态度均可免负责任。美国心理学协会(APA)和美国医学协会(AMA)一致认为,如果医生有充分理由认为被感染者未能或不愿知会其伙伴,那么,他向可认定的正处于被伙伴感染病毒的危险之中的个人披露信息,在道德上就是可以允许的。这一难题的另一个解决办法是,在为被感染者提供咨询服务之前,向他们提醒一下保密的限度。

感染了艾滋病毒或患有艾滋病的医务人员

现已出现的另一个难题是关于艾滋病病毒呈阳性或身患艾滋病的医务人员的问题。如果披露有关信息,那么,大多数此类人员就会丢掉工作;可是,如果患者不了解自己的医务人员有这一问题,这对患者是公平的吗?有一位年轻女子由于从自己的牙医那里感染上艾滋病病毒而死亡,那位牙医后来也死于艾滋病。

有些医务人员认为,如果医务人员必须披露自己的问题,而患者却不必如此,那么,由于前者的生计会成为问题,这就会出现双重标准。作为医务人员,他们当然应该为自己所造成的感染负责,并不再从事任何有可能将自己的体液传给患者的工作。例如,外科大夫应当停止做手术并接受再训练,或者留在自己受过训练的同一医学领域从事其他部门的工作。但问题仍然在于,如果此类大夫选择不承担这一责任,那将如何是好?应该怎么办呢?难道医务人员不应该得到同其他任何呈艾滋病病毒阳性者或艾滋病患者一样的保护吗?

人们不难理解,保密问题并不总是如同乍看起来那样简单易行。作为一条通则,似乎确实应当最大程度地保守秘密。然而,与此同时,也必须尽一切努力,保护无辜者免受任何疾病感染。在这些困难时刻,在这两个医学问题上,我们都必须不遗余力:容易传播病毒的人必须承担起告诫他人的责任;如果他们不这样做,那么,为了保护无辜者,就必须采取秘密知会行动。每一个病例或情势都必须以个案方式进行处理。

14.4 治疗对象的有罪与无辜

另一个时而出现的普遍的医学伦理问题,关系到专业医务人员为患者治疗的效果,而这些医务人员已经断定患者或是“有罪”的或是“无辜”的,也就是确定了患者被认为是自己正在接受治疗的疾病之起因或促成因素的程度。例如,如果一位医疗业者的家庭成员有酗酒或吸毒的,甚至死于酗酒或吸毒,那么,他在治疗酗酒者或吸毒者时就常常难以做到客观。与此类似,身为小孩的父母在为猥亵儿童者疗伤或治病时必定感到难受。

人们无法抛开可能干扰专业判断的个人情感,这在一定程度上始终是医学上的难题,特别是当医务人员被迫不停地治疗持续自虐从而给身体带来伤害或疾病

的患者之时。允许个人态度危及对患者的治疗护理,自艾滋病患者数量增加以来即已成为一个较为普遍的难题。如果一位艾滋病患者因输血感染而得病,那么,相对于因性行为或嗜用毒品而致病者,医生或护士对前者的治疗会有所不同吗? 不应允许这种不同的治疗或提供治疗的不同态度? 或许只有当我们确定了专业医务人员的人生目的为何之时,才能够回答这一问题。大多数人都会同意,任何负罪在身的患者,无论多么十恶不赦,都不应由专业医务人员越俎代庖,予以审问、审判或定罪。相反,无论患者的宗教、种族与生活方式如何,亦无论是否被指控或被确知参与犯罪活动,专业医务人员的任务,就是要竭尽全部知识和能力为伤病患者进行治疗。当然,这往往说起来容易做起来难,但正如法庭书记员必须精确地记录证言而对被告是否有罪不加裁决,专业医务人员也必须不管患者的背景如何,都尽其所能地对病人和伤者进行治疗。这样的专业医务人员不必喜欢这些患者,或在任何方面宽恕他们以往的或现在的行为,但他们也不可让自己的成见或情感影响他们为患者治疗的质量。

任何负罪在身的患者,无论多么十恶不赦,都不应由专业医务人员越俎代庖,予以审问、审判或定罪。相反,不论伤病患者的背景或生活方式如何,医务人员的职责就是要为他们治疗。

14.5 医学中的道德问题

我们已经论述了两大生物伦理问题,即围绕听任死亡、仁慈助死和仁慈杀死的问题(第十章)和有关堕胎的问题(第十一章)。由于本书的作用仅仅只能起到生物伦理学入门书的作用,所以这里的篇幅只能用来阐述另外三个领域的问题,即行为控制、人体实验和遗传学。要了解对生物伦理学的更为全面的论述,你可能需要阅读书后的延伸阅读(*Supplementary Reading*)所开列的一些论著。

伦理学与行为控制

运用我们 21 世纪可资利用的各种技术对人的行为加以控制,可以达到什么程度? 生物伦理的行为控制方面,就是处理与此有关的一般问题的,特别要解决下列具体问题:

1. 我们如何规定什么样的行为是令人厌恶的或者在社会上是不受欢迎的?
2. 谁来界定此类行为? 我们应该在多大程度上控制或消除此类行为?
3. 哪些行为控制方法被认为是合乎道德的? 哪些被认为是不道德的?
4. 应由谁来决定如何和对谁实施行为控制? 一般说来,应由遭受心理问题之苦的个人、他们的家人、他们周围的其他人、政府、他们的医生、医学来决定吗?

在涉及精神病患者、囚犯、儿童或反社会分子的情况下,这些问题尤其至关重要。

在深入探讨这些问题之前,重要的是确切了解行为控制是什么。行为控制被界定为借助各种技术手段对个人行为的限制或改变,这种限制或改变可经由或未经被控制者许可,可加以强制或不加强制。一些用于行为控制的手段是:药物、精

伦理学与行为控制是生物伦理学的一个方面,它对我们可资利用的各种技术对人的行为加以控制可以达到的程度,研究和处理相关的一般问题。

想一想

在你看来,为了使人们按照某些方式行动,应该在多大程度上采用奖赏、惩罚或其他暴力的或狡诈的强制手段?

这里的主要问题是:任何行为控制必然要侵犯乃至取消个人自由;于是,问题就在于这种做法在多大程度上可以被允许。

想一想

如果某人(例如教师或精神治疗学家)有能力控制行为,那么他应当对谁负责?负责的程度如何?

神疗法、行为限制技术(奖赏性条件发射或令人退避的条件反射)、电脑刺激(EBS)、催眠术、生物反馈、外科手术和监禁。

在行为控制方面出现的主要道德问题是,此类控制必然要侵犯乃至取消个人自由。于是,问题就在于这种做法在多大程度上可以被允许。我们不久以前的和现在的历史,都充满产生这些问题的情势。例如,人们发现,在加利福尼亚州,约二百名男性性罪犯被指定在监禁或阉割之间做出选择。在另一个发生于南方的案例中,政府对两个智力迟钝的非洲裔美国少女说要给她们服用避孕药物,却未经其知情或允许就给她们做了绝育手术。对于容易制造暴力事件的精神病人,不是让他们服用麻醉剂以使他们完全镇静,就是给他们做脑外科手术。这两种手段均可使他们免于制造暴力事件,但实际上这也将他们变成了行尸走肉。在某些城市,不允许患有多动症的儿童上学,除非他们的父母同意给他们服用可降低活动水平的麻醉剂,但这种办法也可能有成问题的副作用。

有些囚犯和精神病患者一直被迫服用镇静剂,使得他们能在人手不足的机构之内较易得到控制。对于易发抑郁症的人们,有时施以电休克疗法,或将电极植入其脑中,在受到刺激之时,可消除抑郁症,但也可能有成问题的副作用。许多人企图靠住院戒除嗜酒、吸毒和暴食一类“恶习”,在那里他们因恶习不改而接受令人退避的条件发射(即遭受肉体的或精神的不适)的控制,亦因终止恶习而受到奖赏。这些不过是产生行为控制之道德问题的许多情势之中的少数几例。所有这些情势都蕴含各种问题和值得关切之事,我现在将尝试一一予以澄清。

有关行为控制的道德争议和问题

由于许多行为控制是隐晦诡秘的,所以我们必须质疑:我们是否拥有不管别人是否知道或同意就改变其行为的权利?狂热的行为主义者根据若干理由回答说“是”。他们坚持认为,我们对于什么是“规范的行为”有正确的观念,而在人们不依此行事时,就应当为了他们自身的利益和别人的利益而改变其行为。他们主张,行为背离规范愈远,控制就要愈严(例如,一个孩子骂人,申斥一番也许就足够了;但对于有不可控制的暴力倾向的成人,则必须考虑对其实施脑外科手术)。

然而,强硬的反行为主义者或个人主义者持不同意见。他们认为,我们不知道正常行为的标准是什么,而武断地制定一项标准是高度危险的。个人的自由、独特性和创造性应当受到鼓励和珍视,而要让它们存在下去,就必须允许对规范的某种偏离。他们说,诚然,一些行为应当加以禁止,一些行为应当受到鼓励,但任何时候均须依从适当的道德程序。例如,仅仅是精神病院的住院患者赞成通过脑外科手术来控制其暴力行为这一点,未必意味着医生应当服从其意愿。在反行为主义者看来,关于对此类人的个人权利的保护,我们必须提出几个重要问题。例如,如果他们精神严重失常,必须被送进疯人院,那么,他们还能真正明白自己所同意的事吗?在这种情势之下,他们有能力判断什么是最有利于自己的吗?

另一个同改变行为相关的问题是,我们可以在多大程度上利用奖赏、奖金或惩罚?让一个男人在三至六年的监禁与阉割之间进行选择,或者因一个贫困的印度男人做了绝育手术而赏给奖金,这难道不是相当有力的强制吗?如果人们因经济的奖赏或自由的承诺而受到暴力的乃至狡诈的强制,那么,他们能被认为是“自由”同意的吗?

还有一个已经出现的问题,不但涉及患者,而且涉及治疗学家或行为控制者。首先,这样的行为控制者应该是什么样的人,而他们又应对谁负责呢?对他们所在的社会负责?还是对他们所服务的机构负责?对政府负责?还是对患者负责?假如一位生活在好斗性异性恋之社会的同性恋者求助于一位治疗学家,那么,这位治疗学家的职责是什么呢?他(她)应帮助同性恋者适应于这种性活动和某些社会成分对他(她)予以排斥的可能性呢?还是应该尝试引导同性恋者转为异性恋呢?治疗学家对于自己责任的认定,既影响他们的患者,也较为间接地影响到社会上的其他人。

人体实验

人体实验就是将人用于实验,其目的是为了被实验者的治疗,为了全人类的利益,或为了发展科学知识。为什么连人体实验的问题都要提出来呢?首先,动物实验对有关人的医学知识的推进只能达到一定程度;倘若医学要弄清一种药物、医疗步骤或技术是否有效,那么或迟或早必须将其应用于人的身上。此外,实验有时候要在只同人相关的领域而非同其他动物种群相关的领域进行;在这种情况下,动物实验完全产生不了必需的知识。

这一问题在涉及儿科医学(有关儿童的医学)时显得更为棘手。儿童在肉体上和智力上都不同于成人。这意味着虽然成人可被安全而又合乎道德地运用于实验,但这种实验资料在儿童医疗中往往并不十分有用。然而,儿童实验提出了更为严峻的道德难题,因为很难认为儿童有能力对实验自由地表示同意。人们甚至会提出这样的问题:父母或监护人是否真能不经儿童同意就为他们做出决定?儿童是否受得了可能引起疼痛或不适乃至可能置他们于威胁生命之境的实验?由此看来,这里的主要问题在于,人体实验可在什么限度内、在什么条件下进行,而被实验者对这种实验的知情和自由同意必须达到什么程度。

赞成人体实验的理由

坚决赞成实验态度的人们认为,只要一项具体实验能在某一方面推进科学知识或有益于人类,那么,人体实验就是正当的。让被实验者知情的程度应恰到好处:关于正在对他们做些什么,让他们有所了解而又不至于干扰实验结果。

如果狱中囚犯或疯人院中的精神病人愿意参加实验,那就应当允许他们自愿地造福人类。这样,他们或可补偿从前的罪恶行为,或可改变当前的无用状态。作

想一想

你认为人们的行为在多大程度上、在什么状况下应该受到控制?你认为可以在人们不知情的状况下对他们加以控制吗?为什么?

人体实验就是将人用于实验,其目的或是为了治疗被实验者,或是为了造福人类,为了推进科学知识。

想一想

你在多大程度上认为可以或应当进行人体实验?在什么条件下你会允许此类实验?为了既保护实验对象也保护实验者,你会制定并实施哪些预防措施或指导原则?为什么?

为一种激励,这样的人可以给予奖赏(例如假释、释放或较好的生活境遇)。此外,当无法可想时为了治愈患儿,或为了造福于将来的类似病患儿,对教养所的患病儿童或其父母表示同意的患儿进行实验,甚至也是正当的。

反对人体实验的理由

按照这种观点,人一般不应当被用于实验。如果科学不能够利用动物来推动科学知识的进步,那么,它简直就不可能得到发展了。任何实验性药物或步骤都不得应用于任何人身上,除非符合下述标准:它是最后手段;其目的在于治愈被实验者;患者已经在完全知情的基础上表示同意;科学已经发展到了利用动物实验所能达到的最大程度。人体实验的反对者指责第二次世界大战期间纳粹德国的医生所做的骇人听闻的实验。这些人认为,科学再也无权拿人来做实验了。

此外,实验绝不能施加于缺乏心智能力表示同意的人们,包括精神病院住院者,也包括所有儿童,无论其父母自愿同意与否。实验也绝不能施加于无法真正自由地表示同意的人们,例如身陷囹圄者或被禁闭于其他机构的人。最后,进行任何人体实验,除了符合所有这些标准之外,还必须极端安全,不得带有导致疾病、创伤或丧生的严重风险。

康德的实践命令(见第三章)在这里可能是十分有用的。请记住,这一原则主张,每一个人本身都必须被视为独特的目的,而绝不能仅仅被用作达到别人目的的手段。在人体实验问题上,这意味着任何人均不得被用于实验,除非实验对被实验者有疗效,并且其有害性或风险不会大于对此类患者实施的其他一般疗法。这就表明,不得进行其目的仅仅在于“人类利益或他人利益”的人体实验。倘若这种“利益”属于某个实验的间接结果,那么,这个实验是可以进行的,但实验步骤的目的必须是为了准备用做实验对象的患者的主要利益。

许多医学伦理学家都会将这一命令奉为指导原则。但是,如果被实验者认识到实验对自己也许没有疗效却有益于人类或科学进步,因而能够在充分自由的、对实验知情的基础上表示同意,那么,这些伦理学家也会允许进行人体实验。然而,若有任何可疑之处,那么,实践命令就是人体实验的实用道德标准。

遗传学[原标题为 Genetics and Stem-Cell Research(遗传学与干细胞研究),似有误。——译者]

遗传学属于医学和科学领域,与操纵和控制人的遗传性有关。遗传学研究的范围很广,包括从揭示遗传问题的原因、矫正此类问题到在实验室创造人的生命等方面。遗传学提出的主要问题,来自于决定如何利用我们所掌握的技术以帮助我们获得遗传信息并控制基因。显然,这个问题十分重要,如果考虑到遗传控制对个人、家族和总基因库的巨大的潜在影响,则尤其如此。

首先,像论述堕胎的第十一章已经谈过的羊膜穿刺术和绒毛膜绒毛采样这样的

想一想

详述你会在多大程度上允许经过或未经父母许可而实施的儿童行为控制和儿童人体实验。详细地证明你的观点。

步骤,还有其他的探查和诊断步骤,都能为我们提供有关遗传缺陷或遗传变态的重要信息。这些信息反过来又会使我们能够矫正此类缺陷——如果我们可以完善矫正措施的话——或借助于堕胎或包括绝育在内的节育措施完全避免这些缺陷。因此,遗传咨询同重大的道德问题密切相关。

其次,在我们接近于可以矫正和避免遗传缺陷、治愈疾病或在实验室创造生命之际,将会出现更为棘手的道德问题。有朝一日,我们甚至可以决定什么类型的男女能最好地确保人类的存续,然后人工繁育出这样的男女。我们甚至可能走得更远,就像在奥尔德斯·赫胥黎的《美丽新世界》中那样,决定一个“平衡的正常运转的社会”需要多少知识分子、劳工、白领工作者和其他各类人,然后在实验室中创造这样的社会。[奥尔德斯·赫胥黎(Aldous Huxley, 1894-1963), 19世纪英国著名生物学家赫胥黎的孙子,小说家。《美丽新世界》(Brave New World)是他发表于1932年的长篇幻想小说,该小说以辛辣的讽刺手法对现代科学可能给人类社会的发展造成的灾难作了悲观的预言。——译者]

在科学发展的现阶段,这些问题还多少有些离奇,但没有理由认为我们将来也做不到这些事情。青蛙乃至哺乳动物(例如绵羊)的克隆,已经取得了一定成功。此外,科学家业已宣告,暂停各种类型的同实验室创造生命有关的实验。同人体实验一样,遗传实验与遗传开发问题也引发了正反两方的强烈意见。

赞成遗传实验与遗传开发的理由

按照这一理由,任何事和任何人都不得妨碍科学知识的进步,阻挡治愈疾病或完善人类的可能性。我们对遗传学知之愈多,我们便愈能改善人类和人的状况,形势亦会愈好。这种改善应是我们的主要目标。我们不应担心像实验影响基因库之类琐事,也不应担心我们的知识和能力会否导致堕胎、绝育、消灭缺陷或在实验室创造生命。阻挡科学进步的作茧自缚的禁令和法律,是不可能有什么正当理由的。

反对遗传实验和遗传开发的理由

按照这一理由,为了防止干预生命的自然进程、干扰上帝或造化之规划的任何做法,这一领域的任何科学实验,特别是人工创造生命,都不应当被允许。造化或上帝有目的地允许某些缺陷存在于人类之中,对这一目的的干预到头来可能是灾难性的,不仅对人类的自然发展和进步是如此,而且对人类的道德和精神发展亦复如此。造化或上帝在我们的地球上安排了带有残疾和遗传问题的人,旨在帮助我们认识到人类的缺陷确实存在,同时也激励我们热爱和关怀不那么幸运的人们。无论从生物-物质的观点还是从道德-精神的观点看来,如果我们创造尽善尽美的人并消除一切有缺陷的人,我们就会失去人性。

想一想

你在多大程度认为应当允许遗传实验和遗传开发,特别是有关在实验室创造人的生命、干细胞研究和克隆人的实验? 请予详细回答,并为你的观点提供证据和确证的理由。

遗传学是涉及操纵和控制人类遗传性的生物伦理学领域。

14.6 干细胞研究

干细胞研究是最具争议性的遗传学研究类型之一。

干细胞研究是现今最具争议性的遗传学研究。干细胞,即所谓人体母细胞,具有变成许多不同种类细胞的潜能。人体细胞依靠干细胞得到替代补偿。在极早期的胎儿体内,干细胞具有变成任何种类人体细胞的能力。而成人的干细胞则能变成各种细胞,却不能变成所有种类的细胞。干细胞是很难提取的,也很难侍弄发育成其他细胞组织;因此,对于干细胞的利用要耗费大量的时间和资金才可取得所要求的结果。科学家们希望获得系列胚胎细胞,即大量的发育自共同源头的胚胎细胞,并将它们侍弄发育成特定种类的细胞。这些科学家希望利用干细胞修复人体的受损组织,诸如利用心脏细胞组织来修复受损心脏,利用神经细胞组织来修复受损脊柱,或者令阿尔茨海默氏病或帕金森氏病的后果发生逆转。[托马斯·A.香农:《干细胞研究》, <http://www.americancatholic.org/Newsletters/CU/ac0102.asp>, pp.1-2。]

利用胚胎干细胞的道德问题

虽然对胚胎干细胞的利用要比对成人干细胞的利用容易得多,但在许多人特别是像天主教徒这样坚决反堕胎主义者看来,其道德问题是:从五至七天的胚胎内提取干细胞的做法杀死了胎儿。许多反堕胎人士认为,我们若允许这样做那就是不尊重人的生命(坚决的反堕胎观点假定人的生命始于卵子受精之时);这种做法等于堕胎,也就是对胎儿生命的谋杀。而科学家们认为,他们能够利用胚胎干细胞培育出可供医疗之用的细胞组织,治愈诸如帕金森氏病、阿尔茨海默氏病、糖尿病和脊髓损伤等令人丧失能力的慢性病,由此出现了道德的两难困境。

政府的限制

乔治·W.布什总统就曾面临这种两难困境,在他的反堕胎观点与治愈各种疾病的愿望之间饱受折磨。他说,联邦基金只能用于对现有干细胞系列的研究,这些干细胞之提取必须:(1)经由捐赠者的同意;(2)为了生育而产生的多余胚胎;(3)未曾对捐赠者施以钱财诱惑。任何联邦资金均不得用于:(1)从新弄死的胎儿体内提取干细胞系;(2)为了进行研究而制造人的胚胎;(3)克隆人的胚胎。布什方案的反讽意味在于,希望得到科学研究之更大自由和更多财政资助的科学家对此感到不满,反堕胎观点的拥护者也感到不满。美国天主教主教联合会主席约瑟夫·A.费奥伦萨主教申述了反堕胎立场,他说:“他(布什)所宣布的调和方案在道德上是不可接受的。它听任我们国家的研究事业养成对人的生命的不敬。”[《贝克斯菲尔德加利福尼亚州人报》(2001年8月10日),A1版。]科学家们也很失望,因为按照布什的方案,只有屈指可数的干细胞系可资利用的,这当然极大地限制了他们的研究。有些州份(例如新泽西州和加利福尼亚州)业已立法将干细胞研究合法化,它们对这项研究的限制比布什的方案要少,同时使之得到私人的或非政府的资助。

可能出现的解决方案

最新的研究表明,成人干细胞可以被分离出来加以培育。如果此类研究继续进行并取得成功,那可能就没有任何理由要利用胚胎干细胞了,这当然能克服上述两难困境。[香农:《干细胞研究》,第2页。]仍然有待观察的是:此类研究还要进行多久,科学家们是否愿意耐心等待这种研究的成功,以及他们是否相信成人干细胞与胚胎干细胞同样有用。

人体贸易与组织库藏的道德准则

生物技术之迅猛发展已经超过了制定规则的速度,而公众对于高赢利的全球性人体贸易行业还缺乏认识 and 了解。人体贸易包括人体器官的购买、销售、倒卖与移植。生物技术与医学科学有关人体组织新用途的惊人进步,在促进人体贸易商业化的同时,催生了大量的道德、法律和政治问题。利他主义的捐赠者由于不了解有关内幕,照例都是为他人所利用的;而亲属得知自己的亲人已成为赢利性的人体组织商业公司的产品而极度震惊、目瞪口呆与义愤填膺。

除了器官移植之外,每年大约有 650,000 名美国人接受手术,要使用取自人尸的软组织、皮肤、骨骼和肌腱。但是,关于人体器官获取的暗中操作性质和生产线上可能出现的一系列风险,存在着严重问题。对人体组织进行加工处理的公司向接受遗体捐赠的医院、大学和其他有关机构购买人体器官,而捐赠者则出于对科研目的的美好信念而有捐赠之举。从第三世界国家获取人体的内幕则更成问题。一具人尸常能产出 200,000 美元以上的市场价值。人体组织公司赚取高额利润,并且在全世界的交易所进行买卖。这一行业大部分受市场驱动,而股东则对经营者施压,要求按季度公布利润。

由于缺乏规则(美国对该行业的管理大部分还是依据 20 世纪 50、60 年代通过的“血盾”法律),因而存在不少产品风险。人体组织可能将下列疾病、病毒或细菌传播给移植器官的受体:肝炎、艾滋病病毒、疯牛病、细菌及其他传染病。对于器官供体生前的生活方式、性行为、既往病史及是否抽烟、酗酒或吸毒之类的信息,均未披露。此外,关于供体生前的生活方式可能对移植器官的受体产生不良影响的状况,尚未进行充分的研究。

对于人体器官贸易行业,需要制定更有效的全球性规则,也需要公开披露内情和增强其透明度。在处理这些决定人体器官之法律地位的问题时,必须对道德的、法律的和社会的争端做出更清楚的说明。

生物技术之迅猛进步已经超过了制定规则的速度,也超过了公众对高赢利的全球性人体贸易行业的认识进度。人体贸易包括人体器官的购买、销售、倒卖与移植。



研讨实例

实例 1 67 岁的癌症患者

理查德是一位患有晚期癌症的 67 岁老人。他刚接受了肝脏扫描检查,被吩咐去见医生看结果。他的医生是一位肿瘤学家(即以主攻肿瘤为业的癌症专家)。理查德到来后,医生对他说,他的病况没有发生任何变化,但这不是好事。理查德问医生还有什么办法,他回答说这种癌症无药可救。理查德有些不安,问医生自己该怎么办,但医生只是重复他的无法可想的看法。事到此时,理查德既灰心丧气又心烦意乱,质问医生为什么既不愿照管他也不关心他。医生给理查德开了一个处方算作回答,但又明确指出,这种药开出来亦只是权作心理支持,并不会增进理查德的健康。理查德最后离开医生办公室时深感绝望,深感自己已被遗弃,也深感自己被非人化了。你认为医生对理查德的病症处理得好吗?如果说处理得好,为什么?如果说处理得不好,又为什么?你会如何处理或建议医生如何处理这种情况?讨论医生谈话中的说实话方面和他披露信息与对待患者的方法。

实例 2 缘于胎儿性别的堕胎

在探讨堕胎问题的第十一章中,我讲述了这样一个实例:一位中年妇女怀孕之后进行羊膜穿刺术检查,以弄清婴儿是否会患唐氏综合症。该项检查结束之后,遗传学顾问愉快地告知那对未来的父母说,他们的婴儿会十分健康。然而,她还告诉他们,孩子的性别是女性。于是,这对夫妇决定堕胎,因为他们业已有了几个女儿。这位遗传学顾问惊虑交加,气得发

狂。她认为自己可能由于向父母透露了胎儿性别而做了错事,倘若只告诉他们有关唐氏综合症的检查结果,他们本来是不会决定堕胎的。这位顾问应当隐瞒有关胎儿性别的信息吗?这对父母有权了解羊膜穿刺术所揭示的全部信息呢?还是仅仅有权了解对孩子的健康至关重要的信息,抑或仅仅有权了解自己所询问的信息?简而言之,在透露此类检查结果时,有关顾问们有何义务?

实例 3 给患者录像

一位心理学家想在为自己的几个患者治疗期间给他们录像,部分地为了正在进行的研究工作,部分地为了准备心理学高级研究生的教学材料。他认为,倘若患者知道自己在被人录像,举止就会不自然,这既会影响他的研究,也会降低录像带作为教学材料的价值。因此,他认为患者不应知道自己正在被录像,尽管他们被录下来的言行可能暴露他们的隐蔽情感和私生活的某些方面。这位心理学家应该怎么办?假定他只是打算将录像带用于自己的研究和充作教学材料,他应当告诉患者自己要给他们录像呢,还是可以不经他们许可即行录像?你能想出其他一些备选方案供这位心理学家采用吗?

实例 4 对儿童进行实验

一家私立智障儿童收容院的一位住院医生研究员发现,有一间宿舍中的儿童得了痢疾,而其他宿舍中的儿童却没有得。她决定对这些儿童做实验,一来弄清是什么原因导致这

一特殊现象,二来研究痢疾的影响以及对一般儿童的各种痢疾疗法。她组织了一项对若干控制小组(其中有些学生接受药物治疗,有些学生不接受治疗)的科学研究,其部分实验内容需要让健康儿童感染痢疾病菌。这家收容院有一长串等待入院的儿童名单,这位医生便利用了这一情况,只接受那些其父母愿意签署特许证准许她进行实验的那些儿童入院。这位医生所做之事有什么道德含义吗?应当允许此类实验吗?为什么?

实例5 同性恋者的求助

25岁的约翰闷闷不乐地前来找一位精神病学家,就自己的同性恋问题向他请教。他以前曾两度确立异性恋关系,没有一次让他称心如意。他还有过多次同性恋关系,其中有些关系让他满意,有些则不然。他还以同性恋为手段,谋取工作、钱财及其他好处。约翰不大清楚他想怎样处理自己的同性恋问题,但他确实知道他对自己的生活方式并不十分快意。这位精神病学家应该怎么办?他应该尽力帮助约翰转变成异性恋者呢,还是应该尽力使约翰适应他自己的同性恋?讨论这两种选择方案,并说明这位精神病学家对他自己、对约翰和对全社会的责任。

实例6 精神病院里的妇女

45岁的玛丽,住在一家精神病院的狂暴型患者专用病房。她有制造极端暴力事件的倾向,每当事件发生时就完全失去自控,变得十分危险。在此类事件的间隔期,她至少还记得自己所做的一些事情;但一旦发生这种事件,她简直就无法停息,控制不住。她的大脑似乎没有什么生理病变,但有位医生建议她动外科手术,从而消除她的暴行。

这位医生解释说,这一手术可能导致记忆力极度衰退,以至玛丽可能看报纸过目即忘。此外,手术还会使玛丽变得极为消沉,以致可能不想在余生有所作为。然而,经过这一手术,她很可能获准出院。玛丽为自己时有暴行发作而深为苦恼,因而在外科手术许可书上签了字。

说明本案例中患者知情同意的含义,论述作为精神病院住院患者的玛丽自由表示知情同意的能力。此外,就医生保证玛丽的暴力行为会终结并启发她可能获准出院,论述这一保证和启发存在强制性的程度。玛丽能完全理解她所同意的事情吗?尽管她不能完全理解,但由于其他方法治不好她的病,是否应当准许为她提供脑外科手术这一可实施的选择方案?

实例7 囚犯与心脏移植

最近,有一个两度被判有罪的31岁盗贼,成了加利福尼亚州(很可能也是全美国)第一个接受心脏移植的囚犯。心脏移植的器官供体来源向来紧缺,并且价格昂贵。该囚犯由于病毒感染而导致心脏瓣膜受损。他犯过充血性心衰,因病情危急被排在手术名单的前列。包括一些伦理学家在内的许多人认为,纳税人不应该在一个因暴力重罪而被判14年徒刑且正在服刑的囚犯身上耗费一百万美元。另一些人(也包括伦理学家)则认为,对同样需要接受心脏移植的已被定罪的重罪犯和其他任何人应该一视同仁(参见第七章关于为了肾透析而裁定社会价值的委员会的论述)。1976年,美国最高法院做出裁决,囚犯必须得到足够的医疗服务。心脏移植的最大问题之一在于,在术后一年之内,还需要进行许多旨在预防人体排异反应的药物治疗和许多活组织检查。在本案例中,这一难题便成了十分明显的问题,因为该

人犯在术后一年内死亡。监狱长就此评论说，囚犯通常不关心自己，经常不服用自己的药物。你认为应该对囚犯实施例如器官移植等重大医疗手术吗？为什么？倘若他们已被打入死囚区，或正在“终身监禁不得假释”的服刑期内，或如同本例囚犯那样正在服有期徒刑，那么，这些情况有没有什么影响呢？以合乎逻辑的理由和证据证明你的观点。

实例 8 干细胞研究

你认为干细胞研究应获准继续从胚胎干细胞和(或)成人干细胞着手吗？为什么？以证据和合乎逻辑的理由证明你的答案。政府应该资助此类研究吗？为什么？如果你同意对胚胎的利用，那么，利用哪种胚胎呢？是被堕胎之胎儿胚胎呢，还是在生育过程中形成的多余胚胎？可以专门为了研究之用而培育胚胎吗？为什么？

主要伦理学理论

关于生物伦理问题的观点

尽可能充分地阐明每一种主要的伦理学理论——伦理利己主义、功利主义、神诫论、康德的义务伦理学、罗斯的显见义务论和美德伦理学——会如何解决专业医务人员和患者的权利和义务、说实话与知情同意、保密、行为控制、遗

传学和人体实验等生物伦理问题。参阅第二、三、四章对这些伦理学理论的阐述；参阅第九章“结束人的生命”的相关部分内容，作为你完成本作业的样本。

第十五章

企业伦理与媒体伦理

- 懂得什么是企业伦理与媒体伦理,懂得为什么要进行企业伦理与媒体伦理的教育和培养。
- 懂得如何把权利、义务、公正、说实话和诚实具体地应用于企业伦理。
- 懂得雇主与雇员、企业与消费者之间的权利和义务。
- 懂得广告、企业、媒体、环境、赞助性行动、逆向歧视和性骚扰、法人贪婪等方面的一些道德问题。
- 懂得媒体的构成,懂得媒体是如何影响我们的生活的。

有些人认为,同“军事情报”一样,术语“企业伦理”也是一个逆喻短语[指自相矛盾的词语构成的短语,例如“残忍的仁慈”、“真实的谎言”等。——译者]。许多企业人士都同意“爱与交易皆公平”的说法,认为在企业界没有什么“伦理”可谈,只有利润和亏损,企业的最高目标就是赚钱。他们还会接着说,他们在企业所做的一切同他们在工作场所之外的宗教价值或道德价值毫无关系。这方面的典型例证是安然(Enron)与安达信(Andersen)公司的可耻下场。

这些说法都是荒诞无稽的,对企业人士及其企业都是十分有害的。正如我们迄今为止所看到的那样,我们的日常生活充满了道德决定,我们每天至少投入八个小时的职业为什么应该免除伦理标准呢?答案当然是不可免除。同医学伦理一样,企业伦理也是伦理学的专门领域。在这样的专门领域,对道德争论问题的清醒意识以及解决问题的系统方法是特别重要的。如同其他伦理学领域一样,企业伦理也涉及确立和维持人们之间必不可少的重大关系,——具体到这种情况下的“人们”,指的是雇主、雇员、股东、企业和消费者。如同在其他领域一样,道德原则,例如我所主张的五条原则(尊重生命、努力行善避恶、公平合理地分配好处和坏处、诚实和说实话、个人自由),也适用于企业伦理。

企业伦理与医学伦理的主要区别在于:特定类型的争论、问题和状况对原则的应用常常是不同的,尽管一般的应用大致相同。例如,在签署知情同意书的病员和签署为委托人建房的合同书的建筑商之间,情况就有所不同。在前一种状况下,医生需要征得病员同意,以便病员能经受维持其健康和幸福所必需的某种医疗程序。在后一种状况下,有专门知识和技能的企业人员同意向委托人提供其所需之物,委托人则同意为此付给建筑商一笔报酬。这两种状况是相似的,因为两种“合同书”都表达了信任、诚实和为了双方利益而执行共同协议;然而,两者应用道德标准的具体方式又有所不同。

15.1 企业的权利与义务

首先,我所说的“权利”,系指法律、道德或传统赋予人的东西,例如“生命权利”或“自由权利”。我所说的“义务”,系指人们具有的相互对待的某种职责或责任(同样由法律、道德或传统所赋予),以确保人们的权利得到维护,确保人们被赋予了权利。在上文讨论诸如听任死亡、自杀和堕胎等道德领域时,我已经说过权利问题。我还表达了“没有绝对权利”的结论,也就是说,没有任何权利如此重要,以致始终压倒所有其他权利。例如,所有人都有生存权,都有支配自己的身体和生命的权利,还有自由权,但所有这些权利都不是绝对的,实际上经常相互冲突。然而,权利的冲突不是通过宣布某些权利为绝对而获得合乎道德的解决,而要通过确定某种主次序列、确定显见权利(见第三章罗斯的显见义务)、根据具体状况合理调解权利间的关系加以解决。

正如基本权利(关于生命、公正、诚实和说实话、隐私和自由等项权利)总体上适用于生活一样,它们也适用于企业和媒体。然而,企业和媒体领域还有具体权利,即上述一般权利的具体应用。这些权利包括:不论雇主、雇员还是消费者都有使自己的生命受到保护的權利;有机会不受阻碍地求职并使自己适于受雇的权利;建立企业、拥有资产、自由雇工和赚取利润的权利;不论在雇主与雇员、企业与企业、企业与政府之间,还是在企业与消费者之间,要求协议和合同公平实施的权利;在所有层级的企业交易中,要求公平、信任、诚实和说实话的权利;职业安全的权利;努力招徕消费者消费产品与服务的企业的权利;任意选购产品与服务的消费者权利。

就企业义务而言,企业与媒体活动的参与者有义务做到诚实和说实话;公平公正地同他人交往;诚实守信地贯彻落实协议与合同;以适合于所有当事人的方式还清债务,包括贷款利息;为雇员创造安全的工作环境;努力完成同所得报酬相应的工作;相互尊重隐私;最后,在合理的道德的范围内,忠于雇主、雇员、股东和主顾。

15.2 对待企业的权利与义务的两种方法

在如何对待企业的权利与义务问题上有两种完全不同的方法,一种强调竞争,另一种强调政府管理。

竞争法

积极进取的竞争方法有多种名称,谓之自由经营、自由放任、适者生存,有人称之为“狗咬狗”方法。这种方法的支持者认为,企业和一般生活中的主要责任是

权利是法律、道德或传统所赋予人们的东西;义务是人们相互承担的责任或职责,旨在保护人们的权利。

想一想

根据你的看法,详细列举下列每一个族群在企业活动中的权利和义务:整个企业界、雇主、雇员、消费者、政府。给出理由证明你的答案。

想一想

撰文论述企业竞争和其他特定社会领域(例如体育运动)之竞争的重要性或无用性。你认为我们的社会过于强调竞争了吗?为什么?

第一种是竞争法,又叫做“自由经营”、“适者生存”或“狗咬狗”的方法。

想一想

你在多大程度上认为我们的社会鼓励和保护独立的小企业具有重要意义?应当如何做到这一点?做到什么程度?

第二种方法主张由政府管理企业。

要“自己做主”。这就是说,建立和维持企业要不受各级政府的妨碍。我们无论谈起经营、劳动还是消费者,关键都要尽其所能地运用一切方法,取得最大份额的企业利润。根据这种观点,地方经济和国家经济所采取的最好方法是自由放任(即“让人们为所欲为”)的、自由经营的和竞争的方法。这种方法的理论根据是:如果所有企业经营者都尽其所能地完全自由地积极竞争,那么,现存的经济问题就能得到解决。如果对某些商品有需求,那么,能使消费者相信他们会质优价廉地供应这些商品的企业,就应该同其他企业自由竞争。这样,所有幸存者——成功的企业、政府和消费者——都将获利。

如果小企业或新企业不能在竞争中存活下来,那就会被竞争所淘汰,正如丛林中的弱小动物被强者吃掉一样。另一方面,即使企业通过吞并或毁灭小企业而使自己更强大更稳固,这也是可以接受的一部分竞争过程。从这种观点看来,任何国家或民族的目标,就是要允许个人为了财富和势力而积极地相互竞争,因为消费者只会从竞争中获利,以最低的价格购得最好的产品和服务。

这种观点的倡导者认为,这是自由民主社会所坚持的最有意义的、有时候也是惟一可能的观点。他们认为,每当强行实施国家和地方政府的管理时,权力就会集中于政府,而政府往往牺牲企业的和全社会的人们以自肥。

政府管理法

这种方法主张以人民利益的名义、为了人民的利益,对一切企业实施国家(或政府)所有制和国家(或政府)管理。这一观点的倡导者声称,尽管自由放任法可能动听得,但它常常牺牲多数人的利益而使极少数积极竞争者拥有支配地位和大量财富;而且,财富总是把持在同一批人手里,因为拥有大型企业的家族继续将企业传交给子孙后代。

竞争法还激发了人的最大兽性,使之失去人性,因为它颂扬“强权即公理——适者生存”的丛林法则,还因为它使得无产者沦入赤贫和绝望之中。说起每个人都得利于自由经营,这当然是件大好事,但事实上只有少数人如此。这些人利用对商品供应的支配地位控制商品需求,或者通过满足需求而赚取高额利润,还常常出售劣质产品。此外,如果独立的小企业不能生存下去,那么,每一个无势力者就成了有势力者的奴隶。换句话说,根据这种观点,这一切意味着自由放任社会对好处和坏处的分配是不公正的:有产者尽得其利,而无产者尽得其害。

根据这种观点,惟一合乎道德的公平的企业管理方法,是将企业置于政府的掌控之中,由政府为了一切相关者的利益而实施管理。这样,任何个人或团体就不能行使控制力、牟取巨富而损害他人了。在这种制度下的每一个人都为了一切人的利益而工作,而好处和坏处的公平分配则由代表全体人民的中央管理机构负责。

有的好处平均分配,有的按业绩分配,有的按需要和能力分配(见第七、八两章对这些方法和其他方法的论述)。根据这种观点,人人都将分担或分享——至少有某种程度的平等——产生于社会的企业行为的坏处和好处。例如,如果国家的主要企业是农业,而农业又赶上好年成,那么,大家就平等地分享食物和利润。另一方面,倘若年成不佳,那么,大家就平等地承受食物匮乏和损失。这是惟一公平的方法。此外,假若不强调积极进取与竞争,使每个人都过上免于贫困苦难的公平公正的生活,那就有更多的时间用于国民的文明教化事业。

15.3 温和观点

关于企业伦理与媒体伦理的温和观点

要准确地说出“温和观点”的特征始终是困难的,因为跟极端观点不同,各种温和观点连续分布于两种极端观点之间的整个范围内。然而,我想提出一些我认为表明温和观点之特征的一般规律。两种极端观点各有其优点,隐含着或提出了对彼此的批评。然而,重要的是要记住,对社会能有效发挥作用的思想体系取决于许多因素,而不光是理论问题。

两种极端观点及其变体或融合,在整个历史上的许多不同社会里都有过失败和成功。例如,如果政府及其领导人是仁慈的和道德的,那么,对企业与媒体活动的政府管理便可能卓有成效。当然,政府总会有腐败问题。当政府更迭而新政府不够仁慈或不够道德,以致政府管理体系不起作用时,也会发生问题。

一方面,如果企业与媒体的经营者在相互交往中、在同雇员和消费者的关系中都遵守公平、诚实以及其他道德要求,那么,自由经营也是可行的。正如政府管理的支持者要当即指出的那样,这里有将权势、影响力和财富几乎完全集中于极少数人的危险。而这些极少数人可能不关心他人,不道德地对待他人。如果利润成为企业的主要的甚至惟一的目标,那它就很容易把人道仁慈置诸脑后。

然而,一般说来,温和观点力图鼓励自由经营和诚实竞争,辅之以雇员团体(例如工会)、消费者团体和政府所行使的某些必要管理。例如,可能通过法律限制大企业吞并小企业,或限制大企业的合并,其目的都在于防止极少数人聚敛过大的权势和财富而损害全社会。

另一方面,除非旨在保护社会免受企业本身拒绝预防的危害,否则,政府不应当强行管理私营企业。简而言之,应当允许自由,但不是无限制的自由。这种观点还要鼓励发展雇员团体,以保护劳资关系中的工人权利;鼓励建立消费者团体,以保护消费者免受假广告、不安全产品和不公平企业行为的损害。

温和观点拥护核查和协调制度,以确保人们在企业交易中享有最充分的自由,同时保护人们不受贪污腐败、不道德和破坏性行为的损害。不消说,企业、雇员团体和消

想一想

企业伦理同生命伦理及其他特定领域的伦理有何区别?

温和观点可能鼓励由雇员团体、消费者团体和政府实施某种控制从而提供核查和协调体系的自由经营。

费者团体以道德的观点监督和控制自己的活动越充分,必需政府管理就越少。

温和观点还认为,两种极端观点都基于错误的假定。比如认为只有允许完全的自由经营才能有民主社会,这就是不正确的。有许多广泛的民主社会却对企业活动保持着某种政府的和私人的管理。然而,下述说法也是不对的:使人人享有平等、人人受到保护的惟一途径是允许政府“为了每一个人的利益”而管理企业。温和观点往往要努力综合这两种极端观点的优点而克服其缺点。

15.4 企业的公正、说实话与诚实

公 正

第三章、第七章和第八章已经对公正进行了一般论述。然而,重要的是要精确地考察这一原则如何应用于企业活动。有三种类型的公正同企业相关。

交换公正

交换公正[H.约翰斯顿:《企业伦理学》,第2版(纽约,1961),第64-65页。]涉及对提供的服务、生产或销售的产品所做出的补偿。例如,如果某物的价格为10美元,并且我同意按这一价格购买,那么,我就应付给卖主10美元。再如,如果我同意建造一座价值1800美元的令人满意的车库,并遵守交易合同,那么,我就有权索取1800美元。与此类似,如果雇员们为我干活,我同意每小时付给每人10美元,他们共干了8小时,那么,我就应付给每人80美元。所有这些例子都说明了商品或服务同某种报偿的严格而公平的“交换”。

分配公正

第六章和第八章对这种公正也已经给出了一般的定义、说明和论述。然而,当具体运用于企业时,分配公正涉及在企业主、经理、雇员和股东之间的利润分配。分配公正提出的问题关系到企业总利润的多大一份应当在一切相关者中进行分配(其方法如:雇员和经理的较高薪水、奖金和额外津贴;股东的较高股息;企业主的较高利润;消费者购得的较低价格与较高质量的商品和服务)。

社会公正

社会公正涉及企业、媒体及其成员应如何对待消费者和全体社会成员的问题。例如,企业应当如何保护公众免受污染以及对财产、健康和生命的其他威胁,就属于社会公正问题。

说实话

第八章、第十二章以及有关生物伦理的第十四章已经对说实话进行了一般论述。应用于企业的说实话有许多方面,它们是:在同意提供服务和产品与同意付给

同企业相关的若干不同类型的公正:

- (1) 交换公正涉及对提供的服务、生产或销售的产品所做出的补偿。
- (2) 分配公正涉及在企业主、经理、雇员和股东之间的利润分配。
- (3) 社会公正涉及企业及其成员如何对待消费者和全体社会成员的问题。

想一想

详细分析任何传播媒体(报纸、杂志、广播、电视)的几种广告,说明它们在多大程度上说实话、歪曲宣传某种产品或服务、向公众提出危险告诫、隐瞒重要信息,以及做未经证实和无法证实的宣传。

报偿方面说实话;在雇主和雇员关系中不说谎;在企业状况方面对股东不说谎;做广告时说实话。

广告的真实性是企业界所关注的大问题,因为它涉及消费者乃至全社会。不对消费者扯谎,不隐瞒重要事实以误导消费者,是企业对消费者的义务。例如,汽车制造商可能在广告上告诉你每行 7,000 英里才换一次油,却不告诉你这比每行 3,000 英里换一次油更需要维修。这里虽然没有直接说谎,却通过回避重要事实而误导了消费者。

诚 实

诚实在下述几方面适用于企业与媒体活动:遵守口头的或书面的协议和合同;承认有关产品或新闻报道的错误、特别是事关安全问题的错误,并尽可能予以纠正;为所得的工资付出诚实的劳动;为完成的工作付给适当的工资;在允许合理而不过高的利润的前提下确定诚实的价格;根据价格提供尽可能高质量的产品或服务,当可能危及人们的健康和生命时尤其如此;最后,要经常检查各类企业与媒体的行为,确保发现并消除不诚实和不道德的现象。

适用于企业的若干方面的说实话:

- (1)企业人员必须在同意提供服务与产品和同意付酬时说实话。
- (2)他们必须在雇主和雇员关系中不说谎。
- (3)他们不得就企业状况对股东说谎。
- (4)他们做广告必须说实话。

15.5 企业伦理问题

正如在生物伦理领域一样,在企业伦理中也有许多道德问题可能在讨论之中。然而,我要集中论述五个方面的问题,即:广告、企业与环境、赞助性行动与逆向歧视、性骚扰,以及法人贪婪。

做广告是一切企业的重大活动。

广 告

做广告是任何交易的大规模的重要组成部分,它是产品、服务、雇员和企业本身借以向公众呈现、尽量讨人喜欢的手段。如前所述,广告是应用说实话和诚实原则的重要方面,因为它在我们的所有水平的生活中都有着极为重大的作用。确实,社会的任何方面几乎都在一定程度上运用广告。政府、慈善团体,甚至民族和宗教,为了努力招徕公众“买产品”,都要做广告。做广告有两种主要方法:一种方法声称要“不择手段”地推销产品和服务;另一种方法认为,广告始终应该是诚实的描述和介绍,要有事实和证据的完全支持。

“不择手段”法

许多企业都持有这种不择手段的观点,认为广告不强迫任何人做任何事,所以,对有关具体产品和服务的宣传保持警惕是消费者和竞争者的责任。赞成这种方法的人们认为,大多数人不会去核实广告内容,例如“一份早餐麦片可为你提供全天所需之维生素”之类宣传。

认为大多数广告对产品做些过火宣传也无甚危害,是支持这种方法的理由之

一。假广告不危害任何人,它只是“企业游戏”的一部分;由广告所产生的对经济的刺激有利于企业和经济,归根结底有利于全社会。在高度竞争的社会里,重要的是要大打广告战压倒自己的竞争者,不管消费者需要不需要,都要引诱他们购买自己的产品,从而创造更加成功的企业。这一理由认为,消费者自有主见,在经常性的向他们提供产品和服务中进行明智的选择是他们的责任。

如实广告法

有些企业人士以及消费者、消费者团体和政府持有另一种观点,认为任何企业关于产品和服务的任何宣传都应有事实和证据的支持。根据这种方法,企业有权自由广告,但不得就产品和服务的情况对公众说谎。不择手段法的支持者认为只要不危及生命就没有什么损害,这是极为可疑的观点,因为经常说谎或不诚实往往破坏有意义的信息交流,破坏人们的相互信任和信赖,从而破坏人类关系本身。因为广告的谎言和虚假宣传造成这种破坏,所以对企业特别有害,也危害全社会。

这种方法带来两个问题:怎样就算说谎和虚假宣传呢?为了保障广告的道德性与正确性,可以提出哪些准则呢?

首先,任何不安全的产品或服务都不得做广告说是安全的。当然,那些号称安全、其实不然的产品或服务,在确保安全之前,甚至不应该投放市场,这主要是由于有些消费者会轻信它们是安全的。这并不是说,任何可能带来危险性的产品或服务都不能做广告与销售。例如,大多数人都知道小刀、手枪和潜水呼吸器都有潜在的危险性,但这并不意味着它们就不应该登广告。

有时候,就某些产品和服务而言,可以对其用法或误用提出告诫。人们当然知道,倘若使用不当,任何汽车都有危险。但这种危险不同于那种刹车可能失灵或油箱一遇碰撞就会爆炸的危险。对于此类产品或服务,除非实际上确保安全,否则,不得作为安全品进行广告宣传或销售。当然,有的安全问题是企业难以预料的。在这种情况下,有关企业就有义务及时告诫公众,并召回产品或服务,加以维修或改进,以确保其安全性。

其次,根据这种观点,企业不应对产品和服务作不真实的、夸大的或半真半假的宣传。声称美容肥皂令皮肤柔嫩光润,甚至宣称可增进皮肤美感,而事实上的确如此,这是完全可以的。但假如美容肥皂不能消除皱纹而做广告说能,这就是不诚实了。如果声称例如医生或科学家使用某产品或保证其质量,而其实不然,这也是不诚实的。实际上,甚至让人穿上白大褂冒充实验室的科学家或医生做电视商业广告,在道德上也是值得怀疑的。

第三,关于产品或服务的性质、效果和用途的一切宣传和保证,都应完全真实,并有真凭实据,而且应该是公众易于获取的证据。最后,不得要求广告或公共关系部门的任何工作人员为产品或服务作虚假宣传。

关于广告真实性的论争提出了这些问题:怎样就算说谎和歪曲宣传呢?为了合乎道德地适当地做广告,可以提出哪些准则呢?

企业与环境

胡乱滥用以至耗尽自然资源与破坏环境,是21世纪企业伦理面临的最紧迫的问题之一。企业界人士尽管不应当为此承担全部责任,但肯定必须承担大部分责任。事实上,既然这些问题如此严重,那么,企业若拒不采取可行措施,不尽力缓解已经产生或即将产生的问题,就确实应当受到谴责。如同我们讨论过的其他道德难题一样,对待这个问题也有两种极端观点。

企业不应为环境问题承担全部责任,但应承担大部分责任。

企业第一

根据这种观点,环境问题不是企业的过错,企业始终仅仅致力于供应消费者所需之物。企业的道德责任与企业的交往关系相伴随,因而不能认为企业应对自然问题和社会问题负责。这种观点还认为,“热爱自然的空想社会改良家”和政府的干预必将摧毁企业和经济,最终将摧毁社会本身。即使没有这些干预,科学和企业也会找到及时解决环境问题的方法。

有些人认为企业始终应该居于首位。

企业经营始终以真诚善意为基础,雇员、公众和环境所承受的那些恶果并非有意的或可以预见的。此外,既然恶果已经产生,企业就不应当对这些健康和环境问题承担全部责任。自然团体和政府所提出的环境问题解决办法代价高昂,企业不应该从利润中支付这笔费用。而且,即使变革确属完全必需,也应该让企业有充裕的时间来实施必要的变革。

环境第一

根据环境第一的观点,我们对贪婪地掠夺和浪费自然资源、破坏环境的现象一直如此气愤,以致惟一的解决办法就是立即停止一切有害于健康和环境的企业行为和活动。在环保主义者看来,企业必须对环境资源的浪费和破坏承担主要责任,所以必须拿出利润来抵消由企业造成的损害。此外,企业通过广告助长了消费至上心理,这是酿成环境问题的主要因素。因此,企业必须以一切可能的方式,努力开展对公众的再教育,尽管为此要损失一些利润。

有些人认为环境始终应该居于首位。

想一想

在多大程度上企业应该优先于环境?在多大程度上应该环境第一?详细回答并说出理由。

因为企业忽视了自己的责任,所以政府应立即进行干预,运用罚款、监禁、吊销政府合同乃至关闭企业等手段,迫使企业为自己所造成的损害做出补偿。为了拯救环境,政府必须对企业人士和公众进行广泛的再教育。为了抢在当前境况恶化到不可逆转之前加以改变,即便企业被破坏、经济受伤害,也一定要对企业强制实行上述措施。

关于企业与环境的温和观点

温和观点持有者认为,环境破坏不应当完全怪罪于企业;相反,政府和全社会都应当承担浪费和破坏环境资源的责任。然而,我们任何人(包括企业在内)现在都不可忽视这种状况,必须致力于彻底改变之,致力于保护尚未被破坏的环境。企

业必须改变那种只会助长挥霍者社会的广告手法,停止各种污染,并改变产业方法,使企业活动开始同环境相协调。

所有这些都必须在企业和环保主义者双方都认为合理的限期内予以完成。企业必须拨出利润,公平地分担费用。消费者也必须通过税负和较高价格公平地分担费用,因为企业要把环保的部分费用转嫁于公众。

任何一方都不得试图得益于这种状况或逃避承担公平费用。对于环保问题,企业本身、政府和消费者团体都应当始终保持警惕。我们大家(包括企业)都要明白,从长远看来,人类与环境比权势或富裕更为重要,我们有道德义务保护人类与环境。

赞助性行动与逆向歧视

我们的社会面临的同企业行为相关的又一个严重问题,是对雇员的雇用、晋升和解雇方面的歧视。在这些方面常受歧视者一直是种族和宗教的少数派、妇女、残疾人和老人。众所周知,对犹太人、黑人、西班牙裔美国人、亚裔美国人、土著美国人及其他少数民族和妇女的偏见和歧视,一直持续了数百年之久。因此,我认为没有必要详述与此相关的问题。我倒想考察已经采行的解决这些问题的方法,以及由此引起的若干负面效果。

术语定义

从字面上说,“偏见”就是对未曾见过的人或事的先入之见。偏见常常以人们习惯的、听说的或读到的片面意见为基础。我们这里所用的术语“歧视”,系指在雇用、晋升或解雇时怀有偏见地区别对待。这并不是说选择朋友时对人的“歧视”有什么不对;雇主对两名同样合格的申请人有所“歧视”以挑选最合适的工作人员也没有什么不对。然而,如果这种歧视以人们的种族、宗教、性别、性别偏好或年龄为基础,而不是以他们求职或晋升的资格为基础,这就有问题了。

“赞助性行动”这一术语描述一种雇用程序和方法,社会通过这种程序和方法,在雇用实践中力图避免再出现歧视、积极纠正以往数百年歧视所产生的问题。“逆向歧视”这一术语描述一些人,主要是男性白人的苦境,他们在实施赞助性行动计划之后反过来又受到歧视。例如,如果一家公司由于种族或性别的原因而雇用不如白人够格的黑人男人或女人,这就会产生逆向歧视。正如我们考察过的其他领域的难题一样,这里也有两种极端观点。

赞成歧视的理由

按照赞成歧视的理由,企业的雇用活动是企业自己的事情。如果雇主想雇用男性白人,他们就有权利如此行事而不受干涉,因为他们是企业的主人。此外,尽管人们承认以往有过歧视,但这很少是如今雇主的过错,所以他们不必去纠正并非自己造成的过错。即使雇主本人过去犯有雇用歧视的罪过,也不应强迫他雇用

想一想

集中考察同企业和环境问题相关的一种具体状况,分析为克服有关难题已经采取的或尚未采取的行动。你同意已经采取的行动吗?为什么?关于如何解决企业的环境难题,你有什么总体蓝图?

想一想

如果你已经工作,试分析你的工作所在地之赞助性行动的必要性(或)计划。如果你不上班,试制定适用于任何企业的详细的赞助性行动计划。

受歧视的人从而为以往的恶行赔罪。总之,雇主肯定不应该为了使自己的企业“取消种族隔离”而被迫雇用不太合格的人,也不应该仅仅为了补偿以往的歧视而不得不额外培训不合格者。

再说,这一理由继续指出,歧视行为不仅企业有,而且到处可见。因此,要企业补偿仅仅几年前还被普遍认可的做法,是毫无道理的。既然歧视问题大体上已有缓解,从前被歧视的人就有机会成为比较合格的人。一旦合格,企业就可以雇用他们了。但是,仅仅因为雇主更喜欢的人不是少数民族群的成员就制止雇用,这是不公正的。同时,要求白人雇员或男性雇员为了与己无关的问题而付出代价,也是不公正的。

反对歧视的理由

雇用行为中的歧视是一种其危害最为隐蔽的歧视,因为受过歧视的人要提升自己就要有较好的职业和稳定的收入。我们这一代人也许没有歧视过(尽管“我们没有歧视过”的断言大可怀疑),但我们的先人这样歧视过;因此,我们作为人的同类和善良公民,对于以往不道德行为的对象即歧视受害人应当给予某种补偿。必须做出一切努力,立即实施赞助性行动。如果雇员退休、辞职或被解雇,就要雇用那些受过歧视的族群成员替代之,——各层级的工作包括管理部门都应如此。

按照这种观点,必须规定并执行赞助性行动的定额、目标和时间表。为了满足以往受歧视的雇员的需要,必须制定培训计划;为了实现赞助性行动计划,有时可能不得不雇用或晋升不太合格的申请人。此种行为或许会导致逆向歧视,这是令人遗憾的事;但若要矫正以往年代的不公正,这是必须承受的难免之恶。政府应当颁布赞助性行动的雇用计划,并通过吊销政府合同、拒付资金、必要时处以罚金与判处监禁,在一切企业充分实施之。

关于歧视的温和观点

依据温和观点,职业歧视是个颇有争议的复杂问题,必须尽可能公正地予以解决。两种极端观点都有其强有力而有根据的方面,不过都走得太远了。例如,毫无疑问,为了矫正过去三百年来的可怕歧视所造成的长期存在的不公正,各级各类企业都必须实行赞助性行动。雇主应能自由地雇用和晋升最有资格的雇员;然而,他们也有道德义务在社会各层级终止以往的不道德的歧视性雇用习惯。他们应当努力公正地做到这一点,尽可能避免逆向歧视。但这并不意味着他们必须雇用或晋升那些不合格或不太合格的人员。

作为全体社会成员的代表,政府当然有义务颁布赞助性行动计划并努力强制实施。然而,政府应当鼓励企业在自愿基础上制定自己的可行方案。政府有权令公平的雇用行为有资格接受政府合同和资金。然而,迫使企业服从的一些严厉措施,例如罚金和监禁,只应作为最后手段强制实施。

企业有义务尽可能公平地终止不道德的歧视行为,但雇主不应被迫雇用或晋升不合格的或不太合格的人。

政府有义务颁布赞助性行动计划和非歧视措施并实施之;全社会必须在事关人权的所有领域内都终止歧视行为;也应该尽可能避免反向歧视。

任何人在任何企业都没有不可剥夺的工作权利,任何雇主都没有义务雇用或晋升任何求职者或渴求晋升者。然而,雇主们有责任确保在他们企业求职并被认真考虑的所有人的机会平等,不论其种族、宗教、性别、残疾状况或年龄如何(在合理限度内,例如谁也不必雇用十岁儿童)。

如果不是优先雇用不太合格的受歧视族群的成员而不考虑更为合格的多数派族群的成员,那么,逆向歧视通常是可以避免的。逆向歧视还可以通过实施培训计划加以避免,这样的计划主要目的是满足少数派族群成员的需要,同时也可培训当下不具职业资格的男性白人。应当告知所有受训人员:培训一定要圆满地完成,其后,他们的受雇问题就会得到充分考虑。受训人员的资助薪俸应由企业出一部分,由政府的公共税收出一部分,这样,每一个人都承担了合理费用。

在难以避免逆向歧视的场合,必须根据各种具体状况,做出尽可能公平的决定。然而,如果申请人或雇员具有同等的就任职资格和晋升资格,那就必须努力雇用或晋升以往受过歧视的族群的成员。

15.6 性骚扰

性骚扰是当今最有争议的最重大话题之一。这个问题早已有之,但作为不道德问题提出来却是最近的事。由美国大学妇女协会(AAUW)的L.哈里斯及其同仁所做的最新调查表明,对于公立学校8年级到11年级的大多数学生来说,学校里的性骚扰是他们的共同经历。调查发现,5个学生中就有4个(81%)在学校生活中时而受到性骚扰,大多数的男生(76%)和女生(85%)在校期间都被骚扰过。[H.霍尔威:《美国大学妇女协会(AAUW)对美国学校性骚扰问题的调查》(华盛顿,1993年6月)。]本章将重点探讨工作场所的性骚扰问题。但是,如果大多数男女学生早在初中阶段就经历过性骚扰,并且大部分为校方管理人员所忽视的话,那么,可以想见,这些孩子——骚扰者和被骚扰者——成人后进入工作场所会出现什么状况。

术语定义

根据联邦法律或雇用机会平等委员会(EEOC)的法令,根据例如加利福尼亚州的公平雇用和住宅部的法规,性骚扰被定义为“令人讨厌的性挑逗,也就是视觉的、语言的或肢体的涉性举止”。这包含许多形式的冒犯行为,包含与骚扰者同性别者所受到的性骚扰行为。下面开列的是被视为性骚扰的行为清单上的一部分行为:令人讨厌的性挑逗;以提供职业优惠换取性交特权;性求爱遭拒绝后实施报复或以报复相威胁;可见的性举止,例如抛媚眼,打性手势,展示性挑逗的物品或图片、卡通、标语;口头表达性举止,例如编造或引用有辱人格的闲话、绰号、诋毁和玩笑;口头的性勾引或猥亵要求;口头的涉性辱骂;口头上对一个人肉体的生动刻

性骚扰被定义为“令人讨厌的性挑逗,也就是视觉的、语言的或肢体的涉性举止”。

画;以侮辱人格的涉性言辞描述一个人;挑动色情的或猥亵下流的信件、便条或请帖;好色的肢体举动,例如触摸动作、殴打动作、拦阻或围堵动作。[加利福尼亚州:《法律禁止性骚扰》(加利福尼亚:公平雇用和住宅部,1992年12月)。]

联邦法律所确认的性骚扰

根据联邦法律,令人讨厌的性求爱、性交要求和其他语言的或肢体的涉性举止,若具备下列情节之一,即构成性骚扰:

- 1.服从此类行为或明确或含蓄地被作为是否雇用一个人的条件之一;
- 2.一个人服从或拒绝此类举止被作为影响此人的雇用决定的基础;
- 3.此类举止的目的或效果不合理地介入一个人的工作业绩评价,或造成恐吓性的、不友善的或冒犯性的工作环境。[加利福尼亚商会:《不准性骚扰》(1993)。]

有些人主张性骚扰并非不道德

认为性骚扰并非不道德的理由

性骚扰历史悠久,许多人认为这正是事物的本来状态,即“男人总是男人”的观点。这种观点还暗含了对男人和女人的双重标准,尽管性骚扰也适用于工作场所发生的女人反过来对男人的骚扰和同性间的骚扰。许多雇主和雇员——主要是男人——认为性骚扰所涵盖的各种行为和语言没有什么不道德的,他们可能提出一些有利于准许那些行为和语言的理由。

活跃工作场所

许多性骚扰者认为,玩笑、闲话、性的“敬意”以及其他的行为或语言是活跃工作场所、消除沉闷气氛的方法。此类闲话或行为只不过是聪明的妙语巧辩或“办公室逗乐”之道,谁都不应当为此感到难受,而应当将信将疑地看待它们,因为它们不过是玩笑而已。男人们(大多数)和女人们多年来一直如此说笑挑逗。为什么现在人们又要对它们转变成这样的态度呢?

男女自然要相互性吸引

男女相互之间的性吸引(同性间的性吸引亦然)是再自然不过的了。同样自然的是,这种性吸引不会仅仅因为人们一起工作而停止。因此,在工作场合同在其他场所一样,人们表达这种浪漫的性吸引应该是可以接受的。此类表达的接受者应该视之为赞美而非骚扰,而不应该有受到威胁的感觉。

权力的职位意味着某些权利

工作场所的掌权者应能自由地以自认为合适的方式行使权利,在同雇员打交道时尤其如此,只要后者有满意的薪水、满意的工作。如果老板或其他掌权者向这样的雇员要求约会、进行性挑逗,甚至提出罗曼蒂克的私通,他(她)们就应该心甘情愿、心怀感激地予以默许。当然,积极回应并非雇用的条件;相反,这些求爱就像

想一想

你曾经是性骚扰的受害者或犯罪者,或者认识任何这样的人吗? 详细叙述发生了什么事、是如何处理的、对相关人有何影响以及事件的结局如何。你在多大程度上认为此种骚扰是件棘手的事情、是合乎道德的或不道德的? 详细证明你的答案。

开支账一样:每个人都虚报开支帐,凡希望继续任职、希望领先的每一个人无不卷入参与风流韵事。如果人们不愿意接受掌权者所强加的条件,他们就应该另谋高就,至少不要指望在现有岗位上得到晋升或保住现有职位。

被骚扰者常常要求或招惹骚扰

工作场所的人们特别是女人,常常以自己的身姿(调情的与色欲的)与穿着打扮,以其讨好雇主与管理者、领先于同事的欲望,“要求”调情玩笑与性挑逗。

基于上述理由的结论是:雇员,特别是女雇员,通过幽默玩笑的日常行为而大步领先;管制性骚扰的法律是荒谬可笑的,它们令仅为琐细无害之言行而争吵的雇主与管理者陷入不必要的棘手的诉讼之中。

认为性骚扰不道德的理由

所有认为性骚扰不道德的根据是:一切人在任何地方(当然包括工作场所)都应该得到尊重,得到有尊严的人道待遇。性骚扰否认所有这些个人权利,常常令人们在工作场所内外都过着艰难、丢脸,甚至可怕的生活。

不公平待遇

根据人们给予或接受性交特权的意愿决定对其雇用、晋升、留用或解雇,从根本上说,这是不公平的。对人们的评判应当根据其智力、能力、意识和合作精神,而不应看他们的性吸引力或性能力,是否愿意同主管卷入罗曼蒂克的性关系。因为后面这些特性或态度不是也不应该是做好工作的必要条件,所以人们不应当得到以此为根据的评价,不应当由于这方面的擅长或缺乏而受歧视。

造成不友善的或冒犯性的工作环境

性骚扰并非活跃工作场所,而是造成了不友善的、不愉快的和冒犯性的工作环境,在这种环境下人们要做好工作可能是相当困难的。假如人们始终担心被排挤、被压榨、被勒索或接受其他非自愿的肢体的、言语的性挑逗,那么,本可用于工作上的宝贵时间和精力就耗费于抵挡此类性挑逗了。此外,这种性挑逗对于那些被迫承受者而言,在身体和情感两方面都具有扰乱性和破坏性。这种破坏性后果不仅出现于人们的工作时刻,而且体现于工作之外;它对当事人的私生活以及公共生活都会造成有害影响。

当权者的职位并不拥有支配私生活的权力

企业里的当权者对企业的事务、因而对企业的工作人员做什么、如何做肯定拥有监管控制权。然而,这种控制权无论如何不涉及雇员工作以外的私生活,特别是不得要求雇员接受约会或性求爱。对后者的控制属于滥用权力和职权,因而是所有企业伦理原则都难以接受的行为。从事此类活动的经理或管理者是在滥用职

权,应予免职。

吸引不表示涉性牵连

诚然,人们相互间常常具有罗曼蒂克的性吸引力。但这种吸引力并不包含对别人的强制力,并不意味着牵连到别人,假如别人不希望被牵连则尤其如此。如果人们一起工作而相互吸引,那么,他们就一定要尽力将源于性吸引的活动完全安排在工作场所之外;此外,人们对于涉及工作伙伴的性交往必须十分谨慎。有时候,此种交往关系效果良好,但有时候关系破裂之后,职业生活便令人难受。在工作场所务必避免同任何人发生涉性牵连,这大概是最好的忠告。总之,即使人们为工作伙伴所吸引,也不应该利用别人的吸引对人家实施性骚扰。

被骚扰者常常“要求骚扰”? [这一加黑段落标题的原文用句号,为肯定判断句。疑有误,故改用问号。——译者]

强奸者要否认自己对受害者的恶行时常常提出所谓“要求”理由。显然,即使人们穿着性感、调情卖俏或喜欢色情玩笑,也不等于要求性骚扰。例如,仅仅是女人身穿大袒胸式服装或短裙或者性能力强、身体有吸引力之类事实,并不意味着任何人有权对她实施性骚扰,若她清楚表明痛恨骚扰则尤其如此。人们也许从她的表象难以臆断什么,当然不可在工作场所表现出任何性骚扰举止。如果人们想同别人约会,那就应该下班后同他们联系,并坚持在工作场所以外进行这方面的活动。当然,如果你所联系的人不愿意同你约会,这就应该是事情的终结,而不应该成为制造工作压力和进行压制的理由。

15.7 新全球经济与国际企业界

21世纪已经发生了史无前例的全球性变革,这一变革为企业构建了充满活力的经营环境。彻底的、迅速的 and 革命性的变革带来了包括伦理难题在内的许多新挑战。在新的全球经济中,全球性大公司都是跨国公司。跨国公司是在许多“东道”国运作经营的强大机构。当前,围绕适用于世界性企业的道德类型及其特征问题,正进行着一场大讨论。

企业伦理学家 T.唐纳森指出:“我们一跨出国门,清晰的道德常常就显得模糊了。没有共同观点的背景,没有熟悉的法律和司法程序阐明道德行为的标准,道德的确定性就成了难以捉摸的东西。”[T.唐纳森:“价值观的紧张:国外的道德标准”,见 K.W.克拉斯曼编:《企业伦理学:问题、原则及其实际应用》,第2版(马萨诸塞,2004),第70页。]谁的道德标准能普遍适用于全球性企业呢?是本国的道德标准还是东道国的标准?跨国公司应不应该在违反公民权利和政治权利的国家投资设厂?发达国家的公司把不符合环境、安全和其他企业标准的工厂迁至发展中国家的做法是合乎道德的吗?公司

21世纪已经发生了史无前例的全球性变革,这一变革为企业构建了充满活力的经营环境。

当前,围绕适用于世界性企业的道德类型及其特征问题,正进行着一场大讨论。

文化相对主义(伦理/道德相对主义或文化特殊性)的国际形势观主张,没有任何文化的伦理标准优越于其他文化。存在着许多道德规范,不止一个规范。

与此相反的观点是伦理(或道德)绝对主义,也被称为文化普适性。它认为关于行为之善恶特性的基本真理可以做出普遍性阐释。

成功的跨国公司必须坚持独立于宗教信仰和文化价值的、跨文化的普遍性原则和人类核心价值,同时又尊重文化价值和当地传统。

新全球经济之道德领导的艰巨任务就是要平衡两种命令:企业成就和人类价值。

如何发展与保持全球完整性?跨国公司如何制定多种语言一致表述的公司的行为准则?

有一种国际形势观认为,没有任何文化的伦理标准优越于其他文化。这一观点就是众所周知的文化相对主义,但也被称为伦理(或道德)相对主义或文化特殊性。我们在第五章已经讨论过相对主义。你会记得,相对主义是主张有许多道德规范而不止一个规范的观点。因此,道德为文化所制约,回应具体状况的道德因文化的不同而不同。

与此相反的观点是伦理(或道德)绝对主义,也被称为文化普适性。文化普适论者遵照西方传统的启蒙观点,认为关于行为之善恶特性的基本真理可以做出客观阐释。绝对论者认为,道德原则独立于地点和环境,适用于一切人,许多此类道德概念在诸如联合国人权宣言等国际公认的文件里已经有了明确普遍的表达。

此外,人们认为正确理解的伦理标准是个独立领域,因而独立于特定的宗教信仰或文化信仰。

最明确的道德原则包括:对他人的欺骗、欺诈、剥削、虐待、损害或偷盗行为都是道德上的恶;我们在道德上有责任尊重他人的权利,包括他人的自由和幸福,有责任帮助那些急需帮助的人,有责任追求普遍利益,不仅追求我们的自身利益和自我中心的快乐,还要为社会更加公正、更加人道而斗争。[R. 保罗、L. 埃尔德:《小型指南:理解道德推理的基础》,第3版(加利福尼亚,2005),第21页。]

由于没有跨文化的价值体系,具有不同的宗教-文化信仰的民族因基本差异而继续处于分离状态,全球一体化经济的观念受到损害。

在国际企业界,在文化特殊主义和文化普遍主义这两种极端观点之间,跨国公司应如何进行谈判呢?显然,希望发展与保持全球完整性的公司必须承认并坚持普遍公认的道德原则和人类核心价值。本章证明和重申的五条道德原则(即尊重人的生命、努力行善避恶,公平公正地分配好处与坏处、诚实与说实话,以及个人自由),十分适宜于在国际领域充当公司责任的指导原则。

同时,国际企业承认和尊重文化价值和当地传统也很重要。据此,道德原则必须应用于一种文化背景之中。正确进行的道德推理表明,尽管文化价值和地方传统存在差异,但差异并不必然地表明善恶是非的判断。事实上,在合乎道德的框架之内,尊重文化差异可以改进人们的工作方式和相互联系的方式。

企业的道德领导必须平衡两种命令:企业成就和人类价值。全球一体化市场经济的发展潮流提供的历史机遇,重新提出了有关道德价值在企业与经济发展中的地位永恒问题。

15.8 媒体伦理

引 论

在刚过去的 20 世纪和现在的 21 世纪,由于媒体的迅猛激增,出现了更多前所未有的伦理难题。首先,我们要准确地界定“媒体”一词的涵义。媒体大体上可分为两类:(1)包括书面的报刊杂志在内的书面媒体或印刷媒体,例如报纸、期刊以及同书面报刊相伴随的摄影图片或照片;(2)包括收音机、电视机、计算机和因特网在内的电子媒体。

媒体的力量现已十分强大、无处不在,以致我们将许多事件说成是“媒体驱动”的。这表明,是媒体令事件被广泛注意,媒体还常常夸大其辞以便吸引观众的眼球。公众对事件的感知常常被媒体有关报道的特定倾向性所扭曲。媒体驱动事件的最新实例有:TWA800 客机坠毁事件,英国戴安娜王妃之死,克林顿总统与莫尼卡·莱温斯基的性丑闻,导致小 J.F.肯尼迪及其妻子、小姨子死亡的飞机坠毁事件,特里·斯基亚瓦案件,关于男童伊利亚·冈萨雷斯是留在美国还是送回古巴的争议,还有伊拉克战争。

新闻业的理想

P.帕特森和 L.威尔金斯在《媒体伦理:问题与案例》中指出:“每一种传统职业都主张对某种人生哲学的主要权属。理想的法律工作等同于公正;医务工作等同于提供援助的责任;新闻业也有其崇高理想,这就是传播真相。”[P.帕特森、L.威尔金斯:《媒体伦理:问题与案例》(纽约,1991),第 17 页。]说到这里,我们应该简略地回顾一下论述真理与判断的“绝对主义与相对主义”一章。该章指出,由判断认真表述的真与假是绝对的。然而,问题不在于真、假判断的绝对性,而在于寻求和发现真相,发现在对事件的新闻报道中哪些判断是真的、哪些是假的。

真相和记者如何获取信息与内情

大多数记者通过收集信息获知内情,由此产生的一个问题是如何获取信息。另一个相关问题是,或者通过伪装自己或欺骗要向其获取内情的人,或者通过说谎以达到使内情更有趣更刺激,如此谎骗以获知内情是否合乎道德?也许准确也许不太准确的说法是,记者同律师和二手车推销商一样,常常不怎么受尊重,特别是不被他们所报道的有新闻价值的人物(例如政客、运动员、娱乐明星)所尊重,不被公众所尊重,他们认为记者更感兴趣的是推销故事和照片,而不是披露真相。

公众知情权与个人隐私权

媒体伦理的最大道德问题,大概产生于公众知情的权利、需要或愿望,产生于

公众知情权与个人隐私权:

- (1)这或许是媒体伦理的最大道德问题。
- (2)克林顿-莱温斯基的性丑闻。
- (3)伊利亚·冈萨雷斯事件。

媒体对事件的报道权与个人隐私权。许多著名人物——政客、娱乐明星、运动员——不得不面对媒体人士,即常常伴随不祥后果的记者和摄影师(报纸、无线广播和电视)。歌星、演员 F.西纳特拉经常面对记者,公开表达对他们的怨恨。演员、导演 S.佩恩同许多记者有过肢体冲突。一天晚上,英国戴安娜王妃和多迪·费德在巴黎离开一家饭店时被狗仔队(追逐名人偷拍照片的个体摄影者)追逐,随后在汽车事故中丧生,——大概因试图挣脱狗仔队而出事。人们批评事故现场的记者们大拍照片而不去抢救不幸受伤人员,也不派人去求援。

公众人物到底有些什么隐私权?当然,由于他们的名声、重要性、新闻价值和公众的认可度,他们可能希望同新闻媒体打交道,期待被媒体拍照、采访和询问。此外,他们名声需求的满足常常取决于同媒体的持久不衰的关系。一方面是个人的隐私的愿望和需要以及生活不受干扰的权利,另一方面是媒体的愿望或需要以及公众对其私生活的知情权,两者之间的分界线在哪里?媒体,特别是携带摄远镜头相机的摄影师,常常抓取名流的私人暧昧关系的瞬间。例如,英国公爵夫人 S.弗格森就被拍下了同美国富商在地中海海滩的风流韵事。我还记得曾见过一家电视台和报纸试图采访小产后极度悲伤痛苦的 M.门罗,那时她已嫁给了剧作家 A.米勒。她在医院里正要走出电梯间时,面对连珠炮般的提问和摄影闪光,突然大哭起来,扭身背对摄影机。毫无疑问,许多名流肯定为狗仔队所追逐,以至于有些人完全没有私生活。

克林顿-莱温斯基的性丑闻

比尔·克林顿总统同白宫实习生莫尼卡·莱温斯基的性丑闻,是20世纪最重大最恼人的媒体宣传攻势之一。在长达两年的大部分时间里,媒体对事件的新闻报道可谓千方百计、持续不断,以至于许多新闻广播几乎称之为色情淫秽事件。这无疑是个重大新闻,大到总统要面对弹劾指控的程度。在大多数美国人看来,问题似乎不在于总统的私生活行为,尽管没有人宽恕他的行为;问题在于暴露之后,总统在电视讲话中就私通事件撒了谎,又发了誓。但是,作为总统,他显然继续令人满意地履行了职责;民意测验表明,他的工作表现得分很高,如果说私德得分不高的话。毫无疑问,整个性丑闻事件是由媒体所驱动的,以至于普通美国人对此感到厌烦,但每天早晚大家还得忍受媒体的过分渲染。

伊利亚·冈萨雷斯事件

这是又一桩公众忍受媒体过分渲染的事件。本可以迅即解决的事之所以延宕一年之久,在很大程度上是由于媒体的炒作。六岁男童伊利亚·冈萨雷斯同母亲和继父一起乘木筏渡海逃离古巴,遭遇海上风暴而出事,男童独自幸存了下来。一位古巴裔美国渔民在佛罗里达州沿海看到他呆在漂浮在海上的内胎里。因其生父在古巴,所以移民署试图将他送回古巴同生父、继母及其兄弟团聚。然而,居住在迈

阿密州的男童之母的亲戚和其他古巴难民想把他留在美国,便寻求法律途径极力争取。一群人在男童的住所外抗议。媒体协助推迟对他的遣返,持续地为伊利安和家人拍照,以致他们不断现身于所有的报纸、广播和电视荧屏。由于迈阿密的亲戚不愿意把他交给当局,美国司法部长 J.雷努最后下令移民局官员“闯入”男童住所。事后,许多报纸刊载了一张拍摄角度很古怪的照片“渲染”这一情节——照片看上去显示一位移民局官员带着步枪,手扣扳机,似乎对准伊利安和在海上援救他的渔民。实际上,枪并未对准他们,官员的手指搁在扳机盖上,并未扣着扳机。但媒体显然是有意让美国政府扮演专制恶棍的角色。伊利安的父亲及其家人最终来到美国接他回家,但至此已经历了许多法律激辩,经历了媒体对这家人私生活的太多侵犯。而现在,公众再也听不到有关男童的任何消息了。

界线在哪里?

最近有一家报纸的社论也许提出了可以确定的界线。一篇报道披露了一位政客自称同院外活动集团某说客有私人关系或性爱情事,这位说客在该政客极有操纵能力的某个全国性议题上代表了数家公司和机构。政客和说客双方均不否认所谓的私人关系,但他们否认私人关系对他们的职业关系或职业交往有任何影响。在决定刊载这篇报道时,报纸编辑配发的一篇社论指出,关于“热烈的私人关系”的传言不是重要问题。任何人(包括政客或院外活动集团的说客)的私生活如何在编辑看来是不重要的。重要的是,私人关系的伙伴可能影响政客的决策及其同委员会同僚的交往,影响议案的提交与通过,并影响纳税人无数税款的分配,因而这种私人关系可能被视为有利害冲突。编辑还指出,选择公共服务职业的人有权拥有私人空间;然而,如果政客所发展的亲密私人关系之伙伴受雇影响法律文件和公共政策的制定,那么,这种私人关系就不再是纯粹的私人事务,而属于公共事务了。这里的关系双方否认了有利害冲突的所有联想。不管有关报道是真是假,我认为,在公众人物的私人事务与不可能保持私人性而必须确认其公共性的“私人事务”之间,编辑做出了重要区分。

合乎道德的新闻价值观

同其他专业人员一样,大多数记者都是诚实的、有道德的,但究竟什么是合乎道德的新闻价值观呢?再来看帕特森和威尔金斯的观点。他们认为,如果根据道德推理构建新闻价值观,那就应该强调以下几条:

1. 尊严:让报道对象尽可能地充满自尊。
2. 互惠:你希望别人怎样待你,你就怎样待人。(黄金律)
3. 效率:将足够的资源运用于重大问题。
4. 准确性:运用最恰当的语言,根据事物的背景,正确地呈现真相。
5. 坚韧性:知晓在什么情况下挖掘事件真相具有重大意义,需要个人和组织

机构付出更大的努力。

6.公正性:为争议问题的相关各方寻求公平正义,平等对待所有的消息来源和报道对象。

7.社会性:尊重社会团结,促进平等的个人尊严。

8.多样性:公平地充分地采访报道各阶层的受众。[P.帕特森、L.威尔金斯:《媒体伦理:问题与案例》(纽约,1991),第28-29页。]

15.9 法人贪腐——安然公司

1991-2001年发生的安然能源公司事件是企业伦理的最大丑闻,也是对企业伦理的最大亵渎。在这一事件中,除了该公司的董事会、总经理、经理及其审计公司——阿瑟·安达信,所有的公司雇员和股东对数十亿美金不知去向。在短短的五年之内,安然从零开始发展为美国的第七大公司,在四十多个国家雇用了21000职员,但公司的成功最终却证明是一场煞费苦心的欺诈骗局。公司就自己的利润撒谎,被指控进行了包括隐瞒债务在内的一系列不道德交易,所以他们不公布公司账目。另一个可疑情节是它同审计公司阿瑟·安达信的关系。当安然又雇用安达信作为咨询公司时,重大的伦理难题出现了。实际上,安达信的雇员也成了安然的雇员,这就肯定有利害冲突,因为财务审计组织的独立和诚实是美国企业和全世界的自由市场之稳定发展的基本保证。虽然利害冲突并未严重违反伦理,但当欺诈开始暴露时,阿瑟·安达信公司就开始销毁表明两家公司的特殊关系和不道德做法的文件。这一骗术一经暴露,投资人和债权人便纷纷撤资,迫使公司宣告破产。

安然的伦理行为规范

所有这一切的讽刺性在于,安然公司竟然有印刷成册的一套完整的伦理(或行为)规范,长达65页之多!大致说来,安然的伦理规范是以美国童子军的若干价值标准为基础的。

1.尊重。我们对待别人就像希望别人如何对待我们那样。在我们这里,冷酷、冷漠和傲慢没有立足之地。然而,实际情况是,对待被认为全部是安然经营活动之容易受骗者的政府、投资者、雇员和公众的态度是傲慢无礼的。

2.诚实。我们坦率、诚实、诚恳地同主顾和可能的主顾进行合作。实际上,该公司是十足的骗子,对于急需了解实情的人们并不坦率。

3.交流。我们认为,信息就要流动,信息流向大众。该公司的大骗局嘲弄了这方面的规范。

4.卓越。除了最好,我们决不满足。我们要继续提高每一个人的档次。[M.米勒:“安然的伦理规范之路如同作战”;<http://columbusbizjournals.com/columbus/sto->

法人贪腐——安然:

(1)安然事件是企业伦理的最大丑闻,是对企业伦理的最大亵渎。

(2)安然的伦理行为规范。

(3)安然的伦理及其问题。

(4)行为规范何以失效?

ries/2002/04/01/editorial3.html。]安然的董事会采取了动摇公司伦理规范的非常步骤,不是一次而是两次批准在资产负债表之外又对公众隐瞒了巨额债务的交易,允许从中渔利的安然首席执行官领导外部的两家合伙企业,——此时,规范的这一目的便落空了。

安然的所谓伦理还包括以下一些声明:

- 1.我们共同奋斗多年才确立起诚实和道德经营的信誉。我们承受不了对信誉的损害。
- 2.我们信奉通过薪水和其他好处为雇员提供合理补偿。安然的退休账户就违反了这一点。雇员在账户上获得的股票是被禁止出售的,除了首席执行官可以倾销他们的股票,当危机增长时他们确实是这样干的。雇员们目睹了自己的退休存款在企业破产时化为泡影。这肯定是对雇员及其家人的不道德做法,也是对他们的不尊重。
- 3.安然的雇员被责令要按照最高的伦理标准处理企业事务。雇员的行为方式不得通过履行公司职务直接为自己单独牟取经济利益。实际情况是,安然的总经理和首席执行官们在破产前便倾销自己的股票,牟取巨额利润,而其他雇员则不可能如此。
- 4.不论是契约协议还是口头协议都要贯彻执行。不得以给予或接受贿赂、红利、酬金、奢侈款待或礼品等方式交换特价或特权。然而,公司的首席执行官们却常常违反该项规定。
- 5.雇员必须对公司的敏感信息或专有资料保守秘密,不得利用此类信息资料牟取私人利益。当然,首席执行官们正是这样以自己掌握的内部消息牟取私利的。
- 6.务必诚实、真诚、公正地处理好同公司的众多主顾、股东、政府、雇员、供应商、新闻界和银行业者的关系。[企业伦理; <http://thesmokinggun.com/enronethics5.shtml>, January 20,2003。]

行为规范何以失效?

人们要问,既然制定了如此广泛而具体的 65 页行为规范,安然在同雇员、股东和其他企业的交往关系方面,为何会如此惨遭失败?一般的回答是,规范不过是公司总经理、经理和董事会的表面文章或门面饰物而已。行为规范实际上只能是创立者身体力行和坚持固守的东西。安然的董事会 1999 年两次多方面地动摇规范,这一事实足以证明,从根本上说,其规范就是要求雇员——顶层人员和董事会成员除外——“不要像我这样做,但要照我说的办”。

安然提供了一个未能逐渐灌输工作场所伦理的教学案例。它要求雇员加入公司前签署行为规范;然而,安然的真相暴露以后,人们明白,这不过是说说而已,根

本没有相应的适当行为。由于公司在所有交往中的不道德活动,规范完全成了伪善。安然的所作所为及其后果提供了最有力的例证,证明企业界的伦理道德是多么重要! 企业伦理不仅是主修企业学科大学生的又一门必修课,而且是当今世界一切企业运营的极其重要的活动。安然的前总经理和其他经理等一千人,因涉嫌同安然的不道德行为相关的犯罪活动,目前已被起诉。

主要伦理学理论	关于企业伦理与媒体伦理的观点
尽可能充分地阐明每一种主要的伦理学理论——伦理利己主义、功利主义、神诫论、康德的义务伦理学、罗斯的显见义务论和美德伦理学——会如何解决企业的道德问题,一定要谈	到章末的实例。参阅第二、三、四章对这些伦理学理论的阐述;参阅第九章“结束人的生命”的相关部分内容,作为你完成本作业的样本。



实例 1 揭露汽车安全隐患的工程师

一家大汽车公司的设计工程师苏珊收到两份报告,称该公司生产的大众节能汽车的发动机在炎热天气里着火和爆炸。当这种型号的发动机批准投产时,她就向厂方提过意见,她认为汽化器和汽油管的构造状况使之高温下可能漏油。当时她主张实施的改造方案,可能令每台发动机大约增加五十美元成本。但她的建议被拒绝了。她继续主张改造并进行专门试验,但在对汽车的标准测试中没有发现危险,于是厂方指示她不要再考虑这个问题了。

然而,收到这两份报告之后,她再次竭力主张在高温条件下做专门试验,并催促公司向公众发出警告,立即全部召回此种型号的汽车。不过,此时若召回汽车,公司大概要损失五十万至一百万美元。苏珊再次得到指示,别多管闲事,否则将被解雇。

与此同时,从西南部沙漠地区又传来四份关于发动机着火的报告。于是,这位工程师深信自己是正确的。她应该怎么办?她在这家公司工作了十五年,曾多次得到晋升,她应该怎样忠于公司呢?她在多大程度上有义务让公众了解真相?由于公司不要她承担责任,她应该就自己了解的情况有所作为呢,还是应该不闻不问?考虑到这家公司可能损失一百万美元,公司有什么道德义务呢?你认为公司处理整个事件的方式如何?

实例 2 偷工具以弥补加薪不足

加利福尼亚州阿尔德达尔的生活费用一年之中上升了百分之十。斯特夫所在的工会一

直同他的工厂资方进行谈判,要求加薪百分之十五,以弥补现已增加的以及可能增加的生活费用。然而,工厂过去一年来的境况不佳,资方和工会决定加薪百分之八,大多数会员(不包括斯特夫)都表示同意。斯特夫决定,由于他的加薪幅度少了百分之二至七,所以他得设法弥补,他要从厂里拿一些贵重工具、小型设备和物资来改建家庭作坊。对于改建家庭作坊这件事,他本来打算无论如何要挤些加薪的钱来完成的。因为他不赞成工会所接受的加薪,所以他认为自己被不公平地骗走了这笔钱。

斯特夫的行为是正当的吗?为什么?资方有义务满足劳方的生活费用需求吗?因为斯特夫反对小幅加薪的决定,他就没有义务接受吗?为什么?他偷厂里的东西来弥补所得加薪与生活费用的差额,这是正当行为吗?为什么是?为什么不是?

实例 3 用便宜扬声器冒充较贵扬声器

迈克拥有丰富的立体声元件知识,他知道欧扎多公司生产了两种型号的立体声录放机,即售价二千美元的 OC4000 和售价三千美元的 OC5000。二者的区别在于:OC5000 的受话器和扬声器的体积和功率都要大些。由于这一区别,迈克就买了较贵型号的。几周以后,有个接头松动了,于是他检查了左边的扬声器。他拆下这个扬声器后发现,右边的扬声器的确标明为 OC5000 型专用,而左边的却标明为 OC4000 型专用。他的几位朋友也都买了这种较贵型号的,他检查之后发现了同样情况。为了省钱,这家公司显然为每台较贵型号的机器搭配安装

了较贵的和便宜的两种扬声器,料想音响方面的这点区别不会特别引起注意。

假定便宜扬声器的质量几乎同较贵的一样,这家公司的这种偷梁换柱之举正当不正当?为什么?这家公司现在应该对买了 OC5000 型录放机的顾客做些什么呢?为什么?假定这两种扬声器的区别很小,没有人发现偷梁换柱之事,那么,这家公司这样做就是正当的吗?为什么?假定这家公司提出为迈克和他的朋友们换上 OC5000 型的较贵扬声器,并表示如果迈克承诺对此事不加声张,那就再给他一套价值一千美元的立体声设备。在这种状况下,迈克应当怎么办?为什么?

实例 4 为不安全的汽车搞“公关”

30 岁的米拉是一家规模巨大的公共关系与广告公司的一位前途无量的经理,并且很快又要被大加擢升了。她的老板指派她为实例 1 中提到的大众节能汽车策划大型广告活动,其任务是努力挽回那家汽车公司因六起发动机爆炸事故而招致的坏名声。她消息灵通,了解这些爆炸事故。她告诉老板,他们认为公司不应该接这笔广告业务;除非那家公司搞好汽车安全问题,否则,她无论如何不能问心无愧地做这种广告。

她的老板认为,这是他们公司迄今获得的最最巨大的广告生意,汽车制造商做不做什么不是他们公司的责任,他们的工作就是广告推销产品与服务。老板还对她讲,如果她拒绝做这项广告,她行将到手的晋升就会是别人的了;他还暗示米拉可能丢掉她的职位。米拉应该怎么办?为什么?你认为她的老板对公司责任的说词对不对?为什么?由于米拉拒绝做这项广告,老板就拒绝晋升她并(或)解雇她,你认为这种做法是正当的吗?为什么?在这个例

子里,米拉应该忠于谁?忠于社会公众?忠于她的公司和主顾?还是忠于她自己?解释你的答案。

实例 5 雇用黑人还是雇用白人?

22 岁的黑人妇女丹尼斯和 23 岁的白人妇女邦尼,是一家大型数据处理中心的一个计算机技术员职位的两名最佳候选人。这家中心的少数民族雇员约占百分之十,女性雇员约占百分之三十。除了邦尼比丹尼斯更为漂亮开朗之外,她们俩似乎同样合格。这一职位不需要工作人员广泛接触公众,但在工作人员的大办公室里几乎都是白人,而且由于工作压力一直很大,雇员之间的关系特别重要。如果你是人事经理,你会挑选谁担任这一职位?为什么?选聘雇员的标准应当是什么?各项标准的重要性排序应当如何?为什么?在这种状况下,人事经理应当如何关心赞助性行动或逆向歧视?

实例 6 工厂的污染问题

十年前,当克姆化学公司决定在德克萨斯州法陵城建厂时,它还是个荒凉的城镇。然而,自从这家公司来到此地,该城有了惊人的发展,现在城里的大多数人都在公司的工厂工作。惟一的问题是,工厂排放的化工废气废水逐渐污染了空气、土壤和附近的水源。政府已通知这家公司和该城市长双方,必须尽快消除污染。工厂经理告诉市长,要达到政府的要求,公司必将花费大约一百五十万美元。他说,如果必须马上做到这一步,那么,公司就决定关闭这个工厂而不愿投入巨资进行改造。工厂经理还对市长讲,他们或许可以向政府支付少量罚金借以拖延两年,公司也愿意如此。这就使得公司有更长时间筹集改造费用,同时维持工厂照常生产。当然,在此期间,污染还会继续危

害——根据政府的报告——土地、水源和空气,当然也会危及动物、植物和人。

如果市长同公司合作,他就可以帮助他们避免对工厂立即实施改造。如果他不合作,法陵城就又会成为荒凉之城,大多数市民就要失业。市长应该怎么办?为什么?政府对污染进行调查并提出报告的做法是正当的吗?为什么?你认为这家公司在涉及政府、城镇及其市长的问题上做得公正吗?为什么?为了保全工厂和城镇,这家公司有义务花费一些利润吗?试探讨可供选择的解决办法,提出一些可能的妥协方案。假定没有可行的妥协方案,而市长必须做出选择,他应该怎么办呢?

实例7 对一位女警察的性骚扰

在涉及加利福尼亚州长滩市警察局的真实案例中,有两位女警察因遭受极其恶劣的对待而控告长滩市,经判决每人因被性骚扰而获赔100多万美元。头一件案情是,其中一位女警察的上级男警官(一位警察队长)告诉她,他是同老婆离婚后同她私通的。当她发觉他的离婚之说是个谎言并弄清了他其他许多问题后,她便中断了私通关系;后来每当他勾引她时,她总要使之难堪。他不仅利用职权使她受到全警察局的恶劣对待,而且当她因处理暴力嫌犯而打电话请求后援时,没有一个警察(局里有好几名警察)积极回应,因为他们站在上级男警官一边,不支持她,从而置其生命于危险之中。他多次明确表示要继续私通。遭到拒绝后,他对她讲,由于她不合作,她的工作和生命势必变得很痛苦。

实例8 对另一位女警察的性骚扰

另一件真实案例也同长滩市警察局有关。有一位丈夫也是警察的女警察,经培训合格加

入了警察局的K9小组。她是第一个也是唯一的女性,闯进了警察局内这个以往的男人的统一天下。组内其他警察经常口头羞辱调戏她,当她扮演假目标时甚至放各自的警犬攻击她。警犬应该找到并看守住她,但参与训练的警察们却唆使各自的警犬攻击她。虽有保护衬垫,她还是被严重咬伤,忍受伤痛之苦。

上述两位妇女由于受到骚扰而需要精神治疗和心理调适假。那位K9女警察的生活受到电话威胁,婚姻也破裂了(她还有个孩子)。由于遭受严重骚扰,她们俩无法再履行职责,因此都离开了警察局。在提起诉讼两年之后,判决使她们俩获赔巨款。尽管如此,她们尚未拿到一分钱,因为长滩市还在就陪审团的判决进行上诉。两位妇女都失去了自己的职业,并且由于性骚扰所造成的心理的和情感的创伤,她们觉得要走上其他职业岗位相当困难,除了从事兼职女招待之类的低薪水工作。所有其他涉案警察没有一个受到任何惩戒或处罚,职位依旧。两位女警察多次向警察局局长提出抗议,但他毫无实质性作为。他和警察局心理学家(一位女警察队长)都对她们讲,她们应该预料到会被调戏,如果警察这一行对她们来说太艰难的话,她们就应该离开这里,另谋职业。

就两位妇女的实际遭遇,讲述你的感触和想法。顺便指出,她们二人在被性骚扰逐出警察局之前,显然都是模范警察。你认为头一位女警察因为同已婚男警官私通便属于“咎由自取”吗?你认为两者之中的一个案件比另一个更有理吗?哪一个更有理?为什么?为了解决这两个案件,你认为应该做些什么?应该如何处置其他警察以及被认为犯有此种骚扰罪的任何人?这两位妇女应该得到原来的职位吗?她们不仅应当获得法院判决的损害赔偿金,而

且应当获得追溯性薪水补偿吗？你认为这一骚扰事件的严重性如何？这是否从某种角度支持了许多人的这一信念——“不应当允许妇女从事以往为男性所专有的、如此高强度的职业”？为什么？

实例 9 拍摄男童溺死的照片

你是一家地方报纸的摄影师，从扫描器上得知附近湖上可能发生了溺死事件。当你赶到现场时，潜水者刚刚将五岁男童的尸体捞上湖岸，他的悲痛欲绝的家人围聚在尸体旁边。这家人在坦诚地哀悼，你拍摄了几张照片。你应

该拍摄那些侵犯这家人哀悼小男孩之隐私权的照片吗？为什么应当？为什么不应当？你应当将照片交给报纸发表吗？为什么应当？为什么不应当？然后，你是报纸的总编辑，被请来决定第二天的报纸是否刊发照片。赞成刊发照片的理由是，这有助于告诫读者：“湖中游泳，无人监管，十分危险，过去一年竟有多起溺亡事故！”此外，这种照片也许会为你和报纸赢得奖项。反对刊发的主要理由是，照片当然侵犯了这家人的哀悼隐私权。还有没有赞成和反对的理由？作为编辑，你在这种状况下会如何决定？为什么？

第十六章

环境伦理

- 认识到环境伦理的有关争论问题。
- 理解我们对自然环境及其中万物(植物、树木、动物)的态度之根据。
- 认清我们是否负有保存与保护自然的道德义务。
- 理解并解决“动物和植物享有多少权利”这一问题。
- 了解并理解对于利用与开发自然环境及其万物持赞成与反对态度的理由。
- 认识到非西方道德观对于解决环境问题的重要性。

基本术语

物种歧视 专美自身所属物种而苛待其他物种的偏见。

知觉论 主张惟有存在精神状态的生物才能成为道德关系之主体的理论。

整体主义 视自然为人与自然共同构成的

道德共同体的观念。

素食主义 拒绝食用肉、鱼、禽或源于它们的任何食物,偏好蔬菜类食物。

濒危物种 由于文明对自然环境的侵害和人类的肆意开发而处于灭绝危境之中的动物物种。

人类近年来发现,自然资源,包括动物、植物和树木,并不是无限的,而是会减少、衰微和消失的。

想一想

物种歧视、知觉论、整体主义、素食主义、濒危物种等基本术语的涵义是什么?它们同环境伦理的联系何在?

16.1 自然与道德

近年来,人们逐渐认识到,自然资源和动物、植物和树木并不是无限的,而是会由于肆意开发、污染和文明的普遍侵害而趋于减少、衰微和消失的。在旧日的西部,白人大规模杀戮美洲野牛,从而使之几近灭绝。[在北美洲,在殖民者开始猎杀之前,大约生活着六千万头野牛。——译者]过去,尽管人们通过这样的案例对以上理念已有所认识,但他们依然认为,自然资源将永世长存,而且它们本来就是供人利用和开发的。淡水、空气、森林、动物、植物和矿物被认为存量丰富,取之不尽,用之不竭。然而,近年来,随着各种工业化的、技术性的、生产性的和消费性的社会的兴起,人们业已发现,事实恰恰并非如此。世界上的自然资源确实是有限度的,而由于缺乏对动物生存的关怀和对它们的恣意利用,是有可能使全部动物物种灭绝的。

我提请你们参阅第一章对道德的四个方面的论述,特别是其中第二个方面,即自然与道德,讲的是人类与自然的关系。我在有关论述中说过,对于大多数现代的、“文明的”人而言,这是一个新的范畴,但实际上它是原始人类的一个古老理念,他们往往将自身与自然的密切联系看得比我们重得多。即使是我们今天的关注重点,也往往在于对自然的破坏是否会影响我们自己的生活,而不是自然本身也具有独立的价值。在这一意义上,人与自然的关系,可以纳入同人与人的关系有关的社会生活这一方面。

然而,我还说过,许多人确实认为,自然本身实质上是有价值的,并且主张我们对自然及其所包含的一切,特别是在自然秩序中与我们切近的那些动物,负有明确的道德义务。在本章中,我们将考察这两个方面,但将聚焦于自然与道德。

16.2 环境伦理问题

本章自始至终将论述几个环境道德问题,重要的是先简明扼要地将它们叙述一番。

对自然资源的浪费和破坏

如前所述,我们一直臆断,自然资源将永世长存,淡水、空气、石油、矿物、土壤、植物和树木将始终足够我们使用,将永不枯竭。然而,近年来,我们已经发现,一切均有极限,包括我们的自然资源在内。例如,在我们滥伐树木用于生产木制品和纸制品之时,我们开始认识到我们的森林正在消失。当我们在1973年、1998年、1999年和2000年发生石油短缺并受到阿拉伯国家的要挟之时,我们开始认识到,地下和海中只有这么多石油,我们的泵不会永远抽出石油。在我们的降雨量

连同我们的淡水供应一道减少之时,我们开始认识到,甚至我们的淡水也是有限度的,我们绝对不可过度浇灌自己的草坪,或让淡水顺着水池、浴缸和厕所的下水管道流走,否则我们实际上会用光淡水。

随着我们每次取得这些认识,我们震惊地发现,除非我们停止没有复原和补种措施的破坏,除非我们保护自己宝贵的自然资源,地球上的物产将难以为继。我们完全不可只管伐树而不栽种新树予以补偿。我们还得回收纸张,以减少用于造纸的树木。我们必须小心谨慎,不要只管让水流走,而要节制用水。我们全然不可在挖掘石油、煤炭和其他矿物之时破坏自己的土地,以此种方式利用乃至滥用之;我们亦须小心谨慎,不要只是在同样的土壤中持续种植而不让它通过休耕获得保护,从而致使土地肥力枯竭。

开发、滥用和污染环境

可能由于加利福尼亚州洛杉矶市的空气首先出现的问题,我们亦曾发现,重工业化和汽车的大扩散,极其严重地污染了环境,以致我们难于呼吸,作物难于生长,而在烟雾弥漫的日子里甚至视物不清。我们进而发现,这么严重的污染,也在破坏着具有保护地球使之免遭日光过度照射功能的臭氧层。

我们还发现,我们不可继续将自己的废弃物倾倒在土地上及河流、湖泊和海洋之中,否则会对这些水体及在其中栖居的动物造成可怕的影响。如果我们在海洋中钻井勘探石油,猝然发生泄漏或溢出,我们可能对周围的自然与休闲环境,包括其中的植物、动物或鱼类,造成不利影响。随着工业化和技术的发展,废弃物的毒性亦在增强,我们不知不觉地在陆地上掩埋或往水体中丢弃非常危险和存在剧毒的材料,如严重影响整个环境与我们居民的强化学药品、原子废料及其他危险材料。

开发、滥用和毁灭动物

与环境有关的最具争议性的道德问题之一是动物权利和我们是否对动物负有道德义务的问题。这些问题包括毁灭动物以获取食物或掠夺它们的躯体部件(如毛、皮或长牙),将猎杀动物作为体育运动项目,将动物用于科学及其他的实验。

狩猎并毁灭动物以获取食物和躯体部件

由于人类基本上是肉食动物,即食肉者,而且在整个历史上一直如此,所以毁灭动物取食一直十分普遍,而且现在依然司空见惯。过去,我们猎杀动物以取食,并常用它们的皮或躯体的其他部件制作衣服。然而,原始人似乎只用他们所需要的东西,并不出于嗜杀而消灭整群动物。狩猎以获取食物及其他必需品,是一种古老的活动。狩猎和获得食物及其他物件是结合在一起的,但早期人类似乎比现代人类更敬畏动物和环境。

想一想

本书作者认为,我们从西方哲学和西方宗教的背景出发,逐渐形成了对环境的破坏性态度。你同意这一观点吗?为什么?如果你认为西方哲学和西方宗教同这些态度都没有关系,那么,是什么导致了我们的这种态度呢?请详细回答。

对于动物权利,也存在道德争议问题。

然而,现已发生了若干变化,有些人认为,这些变化使得将动物用于以上用途的必要性不复存在。我们已经创造了绝妙的复合材料乃至人造毛皮,这就使得杀戮动物以取其皮变得没有必要。我们也不再需要用鲸鱼脂肪来点亮油灯,因为我们现在有电。我们不再需要猎杀动物取食,因为我们现在专门饲养动物以获取供我们享用的食物(由此造成的另一道德问题,我们将在后面予以论述)。那么,杀戮野生动物就成为一项不少人喜欢而许多人谴责的体育运动,因为他们认为狩猎等同于为了追求刺激而谋杀动物,同时对某些野生动物构成灭绝的危险。

饲养动物取食

饲养、屠宰和食用动物,也引起一些道德问题。现代人类对更可口的肉类及其他动物产品,如蛋类、黄油和牛奶的需求,已导致食品工业诉诸不同的方式来饲养动物取食,其中一些方式使动物直至被屠宰前一直受苦受难。例如,过去,动物是在空旷的平原上放养的,可以在开阔的户外吃草、游荡和生活,直至它们被屠宰而成为食物。如今,许多动物被养在室内,囚禁在逼仄的棚舍之中,而且从不被允许到外面正常吃草。一些动物永远不见天日,也永远呼吸不到野外的空气,而它们被喂以在极短时间内使之变得极肥的饲料和化学品,不管它们的好恶,也不在乎它们是否舒服,是否可能由于这样的条件或食物而带来痛苦。

有些人主张,鉴于我们了解现在饲养动物的方式是怎么回事,也知道什么样的食物真正对我们有益,我们应当完全停止食肉,从而使饲养和屠宰动物取食的需要成为历史。这些人进而申明,即使我们继续食肉,我们亦应有所节制,而且我们无论如何不应在为此目的而饲养动物之时采用残酷的和无人道的方法。

利用动物进行科学实验

围绕我们对动物的道德义务的最古老的争议之一是,它们是否应当为了科学或医学的进步而被用于实验。自从19世纪的反活体解剖运动抗议为了科学研究目的而对活动物动刀以来,这些抗议已扩展到将任何“为了人类利益”而进行的动物实验均囊括进来。对人体实验,我们有强大的法律,因此动物必须按照科学的需要被用于检验药物和科学的或医学的程序。不利用动物,我们的许多最伟大的科学进步便永远无法取得,而我们的许多治病(如心脏病、肾脏病和糖尿病)良药亦将永远无法研制成功。动物实验的反对者认为,动物实验对于被实验的动物往往是全然没有必要的、有害的乃至致命的。他们主张,应在既不利用人也不利用动物的情况下进行研究。

动物物种的濒危、群死和灭绝

由于文明的侵害,在砍伐森林和建设城镇的同时,动物的自然栖息地大量缩减或被毁灭。此外,由于对动物皮革、部件和纪念品的持续需求,整个物种被杀戮得达到极度濒危或灭绝的地步。动物权利支持者强烈反对此类活动,呼吁终结对

所有动物特别是濒危物种的猎杀,也呼吁限制任何会破坏动物生息繁衍环境的活动。他们主张,必须竭尽全力阻止所有威胁任何动物物种的活动,并应致力于将这些环境恢复至自然状态。

我们这个世纪出现的许多问题,涉及人们对自然环境和其中栖息的所有动物应采取的适当态度。针对这些问题,我们应当解决的首要问题是,使得这些问题达到危重关头的态度之所以产生的真正原因何在。是什么使我们为了自己的益处而将自然视为某种可由我们控制和操纵的东西,而毫不顾及我们对自然及其蕴含的万物的影响?我们何以达到如此地步,以致我们不得不关注我们与环境和动物的关系?

16.3 我们对待自然的态度及其根据

对自然的种种态度不是一朝一夕之间形成的;然而,我们不能说,这些态度从来就存在于每一文化之中,亦不能说它们现在依然始终存在于每一文化之中。例如,在美洲土著文化之中,就存在一种自然与人性合一而非相互分离的一元论的或整体主义的观点。美洲土著无论在历史上还是现在,均将自身视为自然的一部分,与一切属于自然的东西密切相联,而不是与之互不相关。他们认为,不仅自己有灵,万物亦有灵,而它们与自然和动物有关联,仿佛一家人似的。他们只获取自己所需之物,对自然的所有方面和动物怀着深厚的敬意。

东方的宗教,如印度教、佛教和道教,也将自然和人视为一个统一的整体,而不将自然视为从属于人类或某种供人类操纵和控制的事物。在这里,同样与西方宗教不同的是,即使精神性为宗教所认可,它也往往渗透到众生与万物之中,而不为人类所独有。整个宇宙都是精神性的,不独人和上帝是如此。然而,西方的观点往往认为,人和自然系二元关系,而且这种关系有时几乎是对抗性的。这种二元论借以萌生的西方文化,有两个主要源头。

柏拉图的二元论:西方哲学的开端

苏格拉底及其后的柏拉图,往往将外部世界视为真实世界的影子摹本,而真实世界则存在于柏拉图所谓的“理念世界”之中。他们俩的影响之下开始,哲学的关注从外部世界转向了人及其理性,后者使人们能够进入真正的理念世界,即柏拉图认为存在于今世之外或超越今世的世界,而前苏格拉底的哲学家们(最早的科学家)直将外部世界作为关注的焦点。于是,苏格拉底和柏拉图均倾向于贬低与理念世界相对的今世的重要性,并认为可以在理念世界中找到终极真理,但必须借助人的理性。柏拉图认为,倘若人类专注于外部世界及其中的一切,他们就只能看到存在于今世之外的真实世界的影子摹本。例如当苏格拉底问学生们“什么是公正”这一问题时,他们回答说:“公正就是宙斯在某种境遇下对待阿喀琉斯[希腊

柏拉图的二元论和西方哲学的开端,实质上认为人类独立于并优越于外在的世界和自然,往往将人类与自然分裂开来。

神话中密尔弥冬人的国王佩琉斯与海中仙女忒提斯之子，特洛伊战争中最英武的战士。——译者]的态度。”他继而说道：“不对。我指的是公正是什么，‘它自身独立存在’吗？”换言之，他认为在某个地方存在着终极的真正的公正理念，而所有公正行为均不过是这一理念的现象而已。这种二元论使得希腊人得以在其历史上第一次进行抽象思维，但它也往往使他们与自然相分离，因为他们作为理性的存在物，认为自己不同于也重要于自然和外部世界，只有他们才能进入柏拉图认为确实存在的“真正”的理念世界，而自然界的其他任何存在物都做不到这一点。

《圣经》中的犹太教—基督教教义

第二种二元论观点出自早期犹太教—基督教传统。该传统认为，上帝是超自然的、精神性的存在，与人类分享其精神性。按照以上两个传统的说教，自然界中的其他任何生物，都没有任何精神性。此外，现实世界被认为是上帝所创造的和有意义的，但在现实世界之外的存在于超自然世界中的真正的世界却并非如此（据基督教之说）。在《创世记》中，亚当被上帝嘱咐，他可以“支配地上的各种动物、天空中的各种飞鸟和海洋里的鱼类”，自然实质上是为他所用而存在着的。亚当被嘱咐“要生养许多儿女”并主宰一切。这就再次使得自然和其中的一切从属于人类和他们的愿望，暗示自然所以存在完全是为了让人类利用的，而其自身几乎或根本没有价值。这可能与今天许多犹太教和基督教信徒的感觉不同，但这些教诲无疑对西方世界的人们对自然所持的态度产生了明确影响。

科学的兴起与科学进步

具有讽刺意味的是，上述影响虽然导致利用自然态度的出现，但也使科学和科学进步成为可能。科学在西方世界的突飞猛进与在东方世界的几乎渺无影踪绝非偶然。这难道不是理所当然的吗？如果自然界和其中万物是从属于我们的，或者我们能够通过驾驭各种自然力量并利用自然来服务于自己的最大利益，从而使自然从属于我们，那又何乐而不为呢？

随着科学技术的进步，自然愈来愈从属于人类的需要和欲望，环境和各种动物被开发和利用，而它们的固有价值则遭到忽视。这种态度终究如此传承下来：我们是惟一具有真正价值的生物；自然仅有工具性价值，即它只有在有助于达到我们自认为重要的目的之时才是有价值的。

工业化

随着科学技术的巨大进步，大多数西方国家和许多东方国家业已高度工业化，需要利用更大量的自然资源，而且由于需要更多的土地、空间和处理更大量的废弃物而对环境造成更大的有害影响。例如，鉴于我们的文明需要某些化学品即化学产品，化工厂可能坐落在河畔的自然环境之中，于是树木需要砍伐，山丘需要

《圣经》中的犹太教与基督教教义告诉人们，人类有灵魂而自然的其余部分却没有灵魂，人类对整个自然拥有支配权并应当“生养许多儿女”。

想一想

如果你认为犹太教与基督教所共有的《圣经》确实不容忍我们控制、浪费和破坏自然的方式，那么，请从《圣经》或犹太教与基督教的教义中找出激励人们敬畏、保护和保养自然的证据。

随着科学技术的进步，至少从人类的角度看，自然已变得愈来愈从属于人类。

推平,而该化工厂则将有毒废弃物倾入水体,并将充满化学品的烟雾排入空中,使空气受到污染。

文明对自然的侵害

如笔者所提示的,随着工业化的推进,文明已侵害了自然。这种侵害亦已呈现为许多形式。随着我们从拥挤不堪的城市搬迁到附近的乡村并创建郊区,我们已愈来愈多地扫荡了自然环境,而代之以我们自己的环境。随着我们伐光树木和推平山丘以推进住房发展,建立购物中心,创造其他“文明”设施,文明已使自然环境缩小,并将植物和动物物种逼入更加狭小的地域,以致它们往往由于自己的空间、天空、水和食物来源的消失而不再能生存下来。

所有前述事态发展,都促成了我们对自然环境和其中包含的万物的各种态度。这些态度是否应占上风,抑或它们是否应发生急遽或温和的变化,我们将拭目以待。考察并分析有关赞成和反对利用与开发自然的各种理由,将有助于我们看到各种环境伦理问题的两个侧面。

16.4 赞成利用与开发自然环境的理由

人类主宰自然论

一套言之凿凿的理由认为,人类是自然创造的最高形态,所以对于自然及其所包含的万物应有完全的支配权。自然所以存在,完全是为了让人类利用的,此外没有别的任何用途。这些论断有两个来源:宗教和科学。

人类支配权的宗教依据

如已经指出的那样,西方宗教似乎支持这种态度:人类虽与自然有关,但由于上帝业已赋予他们精神性,因而不同于自然,并且高于自然。自然界中的其他任何生物,都没有如人类一样的崇高地位;所以,它们不配像人一样得到同样的道德关注。自然的价值,是完全由人类来决定的,因为它自身没有价值。

自然秩序与进化论

别的支持人类对自然拥有支配权的论断,聚焦于进化论的尺度和万物的自然秩序。该自然秩序将人置于万物的顶端。人类神奇的头脑被(他们自己)认为是自然和进化的最高成就。因此,他们显然应对自然界中的其他一切事物拥有支配权。人类已通过自己的推理和发明的能力表明,尽管自然在形态上胜过人类,但他们能够凭借在空中飞行,在水上旅行和在水下停留,控制江河、溪流和海洋,推平最高的山脉,砍倒自然界最大的树木,制服自然界最凶悍的动物物种,来驾驭自然及其各个方面。尽管自然在某些方面对人类确实有较强的控制力(表现为地震、龙卷

工业化不仅为自己的运行而增加了对自然资源的利用,而且通过处理废弃物污染了环境。

有两种类型的人类主宰自然论。

- (1) 宗教基础:西方宗教似乎容忍此种类型的主宰论,在《圣经》中即援引了各种有关说法。
- (2) 自然秩序与进化:按照这种观点,人类被认为是自然中进化程度最高的物种,所以他们应对自然的其余部分行使权力。

具有推理能力并不足以将人类与自然分离开来,而是应将双方更加密切地联系在一起。推理能力应导致认可自然本身的价值。

文明比自然更重要。因为人类处于进化和宗教秩序的顶端,所以人类文明应优先于自然。

人类,只有人类,才配得上道德的权利和义务。

想一想

文明与进步或自然环境何者更为重要?为什么?

想一想

你认为保养和保护自然的惟一的主要理由在于保护我们自己的利益呢,还是认为我们之所以对自然负有道德义务是因为自然是有内在价值的?请详述理由。

风、洪水和海啸),但这只是一个时间问题,因为人类有一天将能预报这些灾害,避开它们的锋头或减少它们的破坏力,从而也能控制自然的这些方面。

人类的推理能力与自然的盲目和非理性

人类所以处于万物自然秩序的顶端,主要是由于他们拥有自然界其余部分所没有的推理能力。无生物和植物没有推理能力,而动物即使有推理能力,其程度也是很低的。因为自然是盲目的和非理性的,所以人类显然应当完全支配并控制它。

文明比自然更重要

因为人脑及其推理能力是自然秩序中的最高形态,因此文明,包括其机构、技术、科学、工业和各种制度,应优先于自然。除了人类,无论自然还是在其中栖居的任何动物,都不能推理、分析、组织、使用语言或创作。所以,倘若为了让人类文明扩张和进步而必须破坏自然,那就只能如此,因为自然的所有各个方面都是次要的。

道德权利和道德义务

因为人类处于宗教的和自然的秩序之顶端,因此他们,也只有他们,才配得上道德的权利和义务;所以,我们只对自己和其他人负有道德义务,而对自然的任何方面都没有道德义务。就人类之外的自然的其余部分而言,道德并不存在,而道德或是来自上帝或是由人类为自身建立的;所以,人类对自然的任何组成部分均不负有任何道德义务,而自然的任何组成部分亦不享有任何道德权利。那么,自然即可被人类以其认为适当的方式予以利用和开发,因为自然只是服务于人类意图的。

16.5 反对利用与开发自然的理由

与支配权和主宰相对的一元论整体主义

二元论认为,人类与自然分离的,前者已被赋予对后者的支配权。反对这种主张的批评者指出,首先,宗教论据不是已遭曲解就是与此无关。一些虔诚的宗教徒说,由于自然是上帝创造物的组成部分,所以它也应当受到尊重。仅仅是非人类事物没有灵魂这一点,并不意味着它们没有任何价值。其次,拥有上帝赋予的支配权,意味着人类应像上帝对待人类那样,怀着敬意、怜悯和仁爱对待自然。如果人类是世界的统治者,他们就应对治下的缺乏人类之巨大推理能力的存在物心怀善意、予以照拂。

此外,英王詹姆士一世钦定英文本《圣经》中的一些段落,可以被解释为支持以符合道德的而不是以破坏性或支配性的行为方式对待自然。

《旧约》 首先,在《旧约·创世纪》第九章第十二节和第十五节中,上帝与诺亚立约似乎就不仅包括人类,而且包括动物:

第十二节:上帝说:“我跟你们以及你们这里的所有生物立约,而彩虹就是立约的永久记号。”

第十五节:“我将记得我跟你们和一切有血有肉的生物所立之约:洪水将不再毁灭众生。”

《新约》 其次,在《新约·启示录》第七和第九两章中,上帝似乎再度表达了自己所创造的自然的相关关心:

第七章第二、三节:我又看见另外一个天使,捧着永生上帝的印,从东方而来。他高声向那领受了上帝所赐权柄、能够破坏地和海的四个天使呼喊:“不要伤害地、海或树木,等我们在以色列所有部落的十四万四千儿女的额上先盖了印。”

第九章第三、四节:有蝗虫从烟里出来,落在地上;它们被赋予力量,像地上的蝎子具有力量那样。它们受命不可伤害地上的草、任何绿色的东西或任何树木;而只可伤害那些额头上没有盖着上帝之印的人们。

非宗教人士认为,首先,仅仅是人类因其大脑而进化成高级生物这一事实,并不表明他们不会有朝一日被更高级的物种所取代。其次,这一论断并不意味着自然低于人类,人类而是在各方面均与人类平等。人类与自然的恰当关系不是二元论的,而是整体主义的;也就是说,人类是自然固有的组成部分,自然也是人类固有的组成部分。所以,这种关系不是“适者生存”或一个物种主宰其他所有物种的关系,而应是互利互惠的和整体主义的关系。这一关系应是各方面均为自然整体之组成部分的关系,所有这些方面均应得到保存与保护并和谐相处。

理性不应将人类与自然相分离

因为人类能够推理,所以他们应认识到,自然本身是有价值的,必须得到养护并以一种有意义的方式与人类相互联系在一起。理性不应导致人类排斥自然,而应使人类珍爱自然;事实上,人类拥有理性本身,就赋予人类对自然及其所包含的万物比自然界中并不具有理性的其他生物多得多的责任。就动物而言,推理的重要性应当拓展到涵盖知觉论(具有精神状态),以使动物能够得到尊重,尽管它们不能推理。一些伦理学家还提出了某种标准,显然可被用以赋予动物以权利,规定人类对它们的义务(参见下文“动物权利的标准”)。

文明与自然 包含人类大多数必需品并与人类具有极其重要关系的自然,应当永远不被强迫从属于人类构建的文明。文明有其价值和重要性,但自然应当永远不被作为拓展文明的代价从而受到严重的危害或破坏。例如,当营造商在盘算进行住房开发或其他建设之时,他们绝不应破坏自己正在其中工作的自然环境的任何部分。当设计和建造启动之时,植物和动物的生命必须得到保护,而绝不能遭

与支配权和主宰相对的一元论整体主义:人类和自然是一个整体的组成部分,而且未被分成支配集团和从属集团。

永远不应使蕴藏着人类的大多数必需品并与人类息息相关的自然从属于人类构建的文明。

自然是重要的和有意义的，却未必与人类处于相同地位。

自然可被用以实现人类目的，但在这样做时却要小心谨慎，以免危害或破坏它。

到毁灭。美国伟大的建筑师和有机建筑的倡导者弗兰克·劳埃德·赖特(Frank Lloyd Wright, 1869 – 1959)认为,建筑物应被设计得与自然环境浑然一体,乃至似乎是以一种有机的方式从其中浮现出来的。他在威洛伦[美国密歇根州小镇,位于底特律之西。——译者]的采用悬臂支撑的有名的房子,就是这种态度的完美范例。

16.6 温和观点

前述两组理由,无论赞成还是反对利用与开发自然,均持极端观点。赞成此类利用与开发的理由,主张自然完全从属于人类,提倡人类无论出于认可的任何理由对自然的自由利用与开发。另一方面,反对的理由提议,自然必须被认为是与人类平等的,并且永远不应被用做实现人类目的的手段(参见第三章康德的实践命令)。然而,在这两个极端之间还存在一种较为温和的观点,认为总的说来自然应被认为是重要的和有意义的,但是未必可与人类等量齐观,故可在相当小心的情况下被用做人类的手段,而不至于严重危及或破坏自然。

这一观点总的说来认同整体主义的观点,认为自然和人类密切相关,并要求人类以敬畏之心对待自然;然而,它并不反对为了人类利益而利用自然,但是坚持认为在这样做时应当小心谨慎,在这一过程中要顾及环境与动物的保存和保护,并留意不要过度利用两者之中的任何一方。这三种关于人类及其与自然关系的观点,或许可通过对动物权利和人类对动物的道德义务的论述得到绝妙展现。

16.7 动物权利的标准

生命与活着

有些人可能主张,只要某物拥有生命或是活着的,那么它就应当得到道德考虑,而无论生命在什么地方被发现,人类均对其负有保护和保存的道德义务。批评者说,这一观点过于模糊和不切实际,而且似乎违反自然本身的运行之道。一条食物链存在于自然之中,其中植物取食于其他植物,动物取食于植物,动物取食于其他动物。自然在这一进程中能够取得平衡,物种会幸存下来,而且未必会灭绝,因为它们没有因过度狩猎、过度食用或过度屠杀而被摧毁。

对于生命本身和活着是否即构成保护生命的充分标准,人们也有所区别。他们过去已经并且现在确实依然师法自然:他们为了自己的生存而食用植物和动物,如同后者为了自己的生存所做的那样。此外,人类甚至允许在某些情况下对自身这一物种的杀戮。尽管属于有争议的领域,人类却确实允许在诸如堕胎、

一种标准指出,任何活物均应得到道德关注。批评者对此表示反对。

保护无辜者、死刑、正义战争、仁慈助死、仁慈杀死(参见第九、十、十一章)的情况下终结本物种之中的生命。如果人类允许这种情况发生在自己所属的物种之中,那么为什么就不可以让这种情况,特别是在明显为了人类这一物种的利益时,也发生在其他物种之中呢?所以,某物或某人只是活着或有生命这一事实本身,似乎并不构成反对出于这种或那种正当理由而终结那一生命的有力理由。

拥有利益

乔尔·范伯格指出,“拥有权利就是对某物拥有针对某人的要求权”;并进而说道,只有可以被认为拥有利益的存在物,才能主张这样的权利。[乔尔·范伯格:“动物权利与尚未诞生的后代”,见 W. 布莱克斯通主编:《哲学环境危机》(阿森斯:佐治亚大学出版社,1974 年),第 48-68 页。]他认为,动物确实拥有利益——尽管它们不能口头表达——特别是免于遭受痛苦的利益;所以,他主张动物确实拥有权利。

灵魂、心智与情感之属性

有些人主张,对于道德待遇的权利,取决于一种存在物是否拥有灵魂、心智或情感。证明灵魂存在或不存在的困难,为这样的标准提出了难题。此外,即使我们能够证明灵魂存在,那又何以应当成为主张道德权利的惟一依据呢?

就心智和情感而言,作为像人一样有知觉的存在物,动物只是通过我们对它们的观察而被说成拥有这样两种属性。似乎显而易见的是,尽管往往不同于人类,它们也是有意识体验的,而且它们似乎能够表达悲伤、愉快、愤怒和其他情绪以及意识状态(例如,对刺激的自觉的意识与反应)。

理 性

虽然受到限制,但动物确实似乎也拥有推理能力,即使只是处于初级水平。当前对黑猩猩和大猩猩的语言实验似乎表明了这一点。此外,精神严重受损者的推理水平绝不高于某些动物,而且一般说来,我们赋予他们权利并认为我们对他们负有道德义务;所以,我们为什么就不能对动物也负有道德义务呢?仅仅是有知觉(拥有精神状态)这一事实本身,似乎起码会导致我们人类承担起不将痛苦和磨难强加于这样有知觉者的责任。

16.8 对待动物权利的方法

素食主义

想一想

你认为动物享有权利吗?你认为我们负有保证这些权利得到捍卫的义务吗?为什么?如果你主张它们确实享有权利,这些权利是什么?为什么?

有利益者即有权利。所以,由于动物拥有利益(如求得生存,而非遭受痛苦),它们也就拥有权利。

动物权利倡导者指出,动物似乎拥有推理能力,至少处于初级水平(例如,黑猩猩和大猩猩可以学会手势语),所以应被认为拥有道德权利。

真正的素食主义者(纯素食者)根本不会利用动物获取食物。

想一想

你对素食主义的态度是什么?为什么?无论你对素食主义观点予以辩护还是抨击,均需提供充分的理由和论据支持你的观点。

知觉论指出,动物在道义上应受尊重,因为它们具有精神状态。知觉论因倾向于忽视植物、花朵和树木一类非动物生命形态而受到批评。

确保动物权利的一个方法,在于完全避免食用动物,仅仅食用蔬类植物。这样,狩猎或屠杀动物以取食就变得不再必要。有多种人自称为素食主义者——有些人完全不愿食用任何肉类,有些人只愿食用家禽和鱼类,还有些人甚至不愿食用乳制品和鸡蛋等动物产品。最后一种人被称为“纯素食者”(vegan)。一些极端主义者,如耆那教信奉者,甚至不愿食用马铃薯之类蔬菜,因为它们来自那些被迫终结生命以产出果实或蔬菜的植物。[产生和流传于南亚次大陆的一种宗教。耆那(Jina)原意为“胜利者”,指“战胜情欲的人”。创始人为筏驮摩那,与释迦牟尼生活在同一时代。该教严格尊奉五戒:不杀生、不欺瞞、不偷盗、不奸淫和不蓄私财。——译者]他们不愿为了食用而亲手弄死植物,而愿等待食物从植物或树上掉落下来,或接受采摘者所施舍的食物。我所认识的一位素食主义者在光吃蔬类时才感到舒服,直到他发现菜豆其实是豆科植物之胚!

我说到所有这一切,并不是为了嘲弄素食主义者和他们的理想,而只是想表明,我们在试图保存植物和动物的生命之时,实在难以做到一以贯之。例如,除健康原因之外,食用红色肉类和食用家禽或鱼类有何区别?[指牛肉、羊肉、鹿肉等,系与鸡肉、野兔肉、猪肉、小牛肉等白色肉类相对而言。——译者]难道宰杀并食用一只鸡或一条鱼,就比宰杀并食用一头牛或一只羊更合乎道德吗?

反对素食主义的理由

有些人主张,即使动物有其利益和权利,那些利益和权利比之人类的利益和权利也是次要的,所以我们有权将它们用作食物,恰如自然界中的动物将其他动物和植物用作食物一样。温和观点表示,人类在享有这些权利的同时,应承担某些责任,即不让动物遭受苦难或感到疼痛,也不屠戮整个物种而使之灭绝,但人类在这些道德界限之内仍有权宰杀动物为食。

知觉论

对待动物权利的第二种方法在于尊重这一事实,即:它们具有在一定程度上近似于人的精神状态因而应当享有权利。这一理由的批评者问道:“植物和树木又当如何?”知觉论的限制性太强,而且无视非动物的生命性。难道我们的森林和田野不应像其他任何活物一样得到相同的关注吗?这些人一般主张整体主义。

整体主义

按照这种观点,每一活物都应得到尊重,因为人类、动物和植物都是一个自然整体的组成部分,而且必须学会和谐共生。这种态度严重依赖于人类及其理性,特别是他们的道德推理。这一观点的批评者反对模糊人类、动物和植物之间的主要区别,并指出确实存在着生物等级制,允许我们认为某些生物的权利比其他生物的权利更为重要。例如,动物权利积极分子对动物的关心大于对植物的关心,他们

还认为动物得到的关照应超越整体主义所允许的范围。

16.9 动物的食用

由于具有普遍性而变得极为重要的问题之一,是饲养和屠宰动物为食。杀死具有知觉性和前述所有属性的生物并用于人类消费是合乎道德的吗?在这一问题上,有些人骑墙,有些人折中。为此目的而饲养和屠杀动物涉及哪些问题呢?

养殖动物取食之道

过去,野生动物被猎杀,它们的肉被食用,它们的皮或其他躯体部件被用于制作服装及其他东西。在人类变得较为文明之时,他们开始驯化动物,诸如牛、猪、羊和鸡,并饲养它们以供取食。动物与它们的单亲或双亲一道被饲养在农场或牧场的开阔野外,被允许在草地上自行啃食,或被饲以玉米和别的谷物及其他食品,有时则被关在开阔野外的棚圈之中。这被称为饲养动物以供取食的“自由放牧”体制。待到屠宰之时,动物一般均被尽快并尽可能无痛苦地处死。

然而,随着对更多和更好的肉类及其他动物产品的需求的增加,人们采用了一种被称为“工厂化农场养殖”的方法。动物被非常密集地饲养在棚舍内,往往处于黑暗之中,几乎无一动物见过生母或天日。尽管杀戮动物取食被有些人认为是不道德的,但在旧体系之下,它们在被屠宰之前至少能得到或多或少的人道待遇。工厂化农场养殖如何运行之例证,可从一段对牛犊如何被饲养以提供人类食用的小牛肉的描写中看出端详:

为了使小牛肉色浅而嫩,它们受到特殊待遇。它们被关在狭窄的牛舍之中,并被链子拴住,以使它们不能转身、舒服地躺下或梳理体毛。它们被饲以全流食,以促使它们迅速增加体重。这样的食谱缺铁,因此小牛要舔舐浸透含铁尿液的牛舍边墙。人们所以不给它们提供饮用水,是因为干渴的动物比饮水的动物吃得多。这种残酷的待遇符合道德吗?我们仅仅因为自己喜欢食用其肉就应这样对待它们吗? [詹姆斯·怀特主编:《当代道德问题》,第2版(明尼苏达州圣保罗市:西方出版公司,1988年),第315页。]

类似描述同样适用于饲养鸡、羊或猪和利用动物获取鸡蛋、牛奶和奶油一类产品的做法。这是合乎道德的吗?

素食主义者的观点

由于素食主义者反对以任何方法或形式从动物身上获取食物,所以此类人完全反对以工厂化农场方式养殖动物,指责它甚至比以前在开阔的农场上养殖动物

宰杀拥有前述属性的有知觉的动物并将它们用做食物是合乎道德的吗?

现在,鉴于对肉类和其他动物产品(如鸡蛋和牛奶)的需求增大,工厂化农场养殖成为人们采用的方法。按照该方法,动物往往被豢养在逼仄的棚舍之内,不见天日,通风不畅,而且幼畜往往被迫与母畜分离。

素食主义者绝对反对豢养动物取食；此外，素食主义者对于当前采用的养殖方式感到震惊。

肉食者 (carnivore) 认为，养殖动物的主要目的即在于取食，而任何更有效地为人类提供质量更好的肉食的方法，肯定均可接受。

温和观点容忍食用动物，但不赞成大规模屠宰、工厂化农场养殖法或对动物的任何类型的虐待。

更为堕落和腐朽。完全为了我们的需要而饲养并宰杀动物，是在利用活生生的、有知觉的生物，单纯地将它们当做一种达到我们的目的的手段，而宰杀前甚至不能仁慈地让它们过上比较快乐和美好的日子。

肉食者的观点

肉食者的观点赞同这种方法，视之作为一种向人类提供最佳品质食物的现代而高效方法。因为这里的动物基本上是供我们利用的，其本身没有价值，所以我们对它们没有任何道德义务，而且它们遭受些苦痛无关紧要，因为它们没有人类重要。因此，任何给人类提供上品肉类的方法，无论怎样影响有关动物，在道德上都是可以接受的。

温和观点

温和观点可能容忍将动物用做食品，但谴责工厂化农场养殖法残酷无情。它认为动物可以被人类用做食品，但坚持自由放牧法养殖动物和对动物的无痛苦宰杀，将这两条作为以道德的方式对待动物的基本要求。它当然并不否认素食主义者的权利，但除了在饲养或屠宰过程中对动物的残忍之外，它不会指斥食肉为不道德。

16.10 动物的实验用途

将动物用于实验的做法已持续多年，而且已导致许多极其伟大的科学和医学发现的进展，从而有助于人们摆脱各种慢性病和致命疾病。

赞成动物实验的理由

科学家们提出，倘若不能利用动物进行实验，那就不得不利用人，从而对他们造成伤害，有时甚至还会让他们丧命。没有这样的实验，找到治愈疾病的良方简直不可能，而在某些程序如外科手术方面的训练亦将不可能。因为按照法律，未经知情同意，未强加严格的防范措施，人是不能被用于实验的，所以，如果不能利用动物，科学和医学的进步简直就得陷于停顿。

他们进而提出，动物比人类的价值小得多，将它们用于实验在道德上之所以是无懈可击的，是因为实验所揭示的一切将造福于许多人，有时则会惠及全人类。科学家们所利用的许多动物，都是被处死的，因为无人需要它们，而它们也不可能被无限期地豢养于兽栏或动物收容站内；所以，与其只是将它们处死，为什么不让它们发挥一些作用呢？仅仅无人需要或愿意照料它们这一事实，就使得利用它们造福人类全然正确。

反对利用动物进行实验的理由

按照动物权利积极分子的观点,动物是有思想也有感情的存在物,可与人类感受同样范围和程度的痛苦。仅仅是它们不能告诉我们对它们所做的一切有多么严重的伤害这一事实,并不能说明它们感觉不到痛苦。所以,只是为了人类能取得科学和医学进步,就让动物遭受苦难、折磨和痛楚的死亡,是不道德的。尽管康德的实践命令意在适用于有理性的人类,但动物权利积极分子却要用之于动物,赋予其同人类一样的权利和地位。

许多实验对人类的健康和福祉是绝对没有必要的,然而各种实验却依然在让动物遭受可怖的折磨和死亡,而这样做只是为了满足科学的求知欲。例如:

在新墨西哥州的洛夫莱斯基金会,实验者迫使六十四只长耳短腿小猎犬吸入放射性锶 90。其中二十五只狗死亡;最初,其中大多数发热并有贫血症状,出现大出血和出血性腹泻。死亡事件之一出现在癫痫发作期间,另一例由脑出血造成。在一次类似实验中,长耳短腿小猎犬被注射足够的锶 90,导致犬群的百分之五十出现早死。……人们已经知道,锶 90 是有害于健康的,被实验的狗会遭受痛苦并死亡。此外,这些实验并没有拯救任何人的生命,或对人类有任何重大益处。[詹姆斯·怀特主编:《当代道德问题》,第 315 页。]

动物权利积极分子认为此类试验绝对没有任何可起补偿作用的道德价值,实际上认为它们是极不道德的。即使实验结果有助于科学家们同人的疾病作斗争,也不能将动物仅仅用做达到我们目的的手段,而要寻找其他方法,否则,简直就不该谋求科学进步。在这些积极分子看来,为此目的而利用动物,无论多么有助于人类,都是不道德的。

温和观点

温和观点不反对将动物用于实验,但它坚持认为,首先,实验对于人类的健康和福祉必须绝对必要。绝不能单纯为了满足人的求知欲而进行动物实验,也绝不能将它们用于不必要的实验,例如上述对长耳短腿小猎犬的实验。

其次,在进行实验期间,必须十分小心谨慎,以免给动物造成实际上不必要的疼痛和苦难。在实验正在进行之时,必须竭尽全力使动物免于痛苦,而且它们应当得到近乎给予我们同类那样的尊重。如果将这些防范措施牢记于心,必要的动物实验即可进行。

16.11 对动物的运动性猎杀

应当允许此类猎杀

想一想

你认为我们应将动物用于实验用途吗?为什么?无论你持赞成、反对或温和的观点,均请说明你为什么选择这一观点。

人类的一种古老活动

有数种理由支持将猎杀动物作为运动项目。猎杀动物,在过去的许多部落和文化中,是男子的一种古老活动,而在今日的若干文化中依然如此。有些人认为,从事狩猎活动并杀死动物,以获取肉食、皮毛、纪念品或只是为了感受狩猎的兴奋,是男性阳刚之气的组成部分。

控制动物数量

这一观点的支持者主张,任意猎杀动物是使动物数量得到控制的惟一办法。随着人类进入自然环境深处设立牧场和农场,野生动物开始经常侵害他们的庄稼或他们为获得肉食或出于其他商业原因而饲养的家畜。必须诱捕并杀死这样的野兽,以保护人类文明。如果不允许猎杀,那就连最不凶猛的野生动物也会糟害庄稼和家畜。此外,它们将侵占我们的农场、牧场乃至我们的城镇,特别是城镇郊区。所以,为了使动物数量得到控制,不但应当允许而且应当鼓励狩猎。

获得兽肉和躯体部件的欲望

首先,尽管我们事实上可以得到我们想吃的所有家畜之肉,许多人还是喜爱食用野味,如野鸭、野鹿、野鹌鹑和野鸡等野生动物的肉,而他们应被允许满足自己的口腹之欲。

其次,许多人喜欢使用各种野生动物皮制作服装、鞋子、靴子、手提包、地板铺件和墙壁饰品。尽管所有这些用品均可用合成材料或家畜皮制作,但较为珍奇的野生动物皮,往往显得更为美丽,更为稀罕,亦更为值钱。例如,拥有一双牛皮制作的牛仔靴子是一回事,而拥有一双用蜥蜴、鳄鱼、豪猪或响尾蛇之皮制作的牛仔靴子则是另外一回事。用这些野生动物的皮革制成的靴子的高昂价格,表明它们更为贵重。

第三,能将自己在丛林之中猎杀的野生动物的头颅挂在自家墙上,以炫示自己作为一名猎手的英勇无畏气质,是令人兴奋的。拥有象牙制成的字纸篓、象牙制成的人物雕刻作品和真正野生动物的美丽皮毛制成的外套及斗篷,既是一种赏心乐事,亦显得与众不同。有些人以打网球、游泳或滑雪为自己的运动项目,那么为什么猎手或渔夫就不可从事自己偏爱的运动项目呢?

不应允许此类猎杀

一项不再需要的古老活动

狩猎是一项古老的活动,这一事实本身应可表明,它在现代已无必要。我们不再需要野生动物的肉、皮或其他身体部件。此外,文明的现代男性,无须以无辜并往往美观的野生动物的生命为代价来证明自己的阳刚之气,而且那些野生动物并不伤害他们,因而应当允许它们像从前那样在野外自由徜徉。

动物数量可自我调节

动物数量增加的主要原因是,人类猎杀了美洲狮、狼和红猫等食肉动物。这些猛兽过去经常猎杀并食用鹿和兔子等动物,因而自然使得这些动物的数量得到控制。如果不再允许对那些食肉动物进行猎杀,那么人类所猎杀的食肉动物确实会对草食动物构成威胁。即使这种自然调节系统无以建立,一定也有较仁慈的办法调节动物数量,而不是搞运动性猎杀。

不再需要野物或其躯体部件

反对将狩猎当做运动项目的人们指出,在有完美的畜肉可供人类消费之时,只有堕落的文明方需猎杀野生动物以食其肉。此外,在我们可以利用完美的人造合成材料之时,再为此目的而利用诸如动物毛皮这样的部件就毫无道理可言。我们可以制作合成毛皮外套,它们看起来就像是用真正的毛皮制成的,因此我们不再需要为了获取毛皮而猎杀野生动物。利用野生动物毛皮的年代已经过去,或应当成为过去,例如,我们绝对不必为了制作一双牛仔靴子而杀害 50 只蜥蜴,或为了给女人制作毛皮外套而棒杀数以百计幼小的格陵兰海豹。文明世界的成员为了达到这些目的而非得继续猎杀美丽的野生动物,其堕落可谓无以复加。

温和观点

可在一定限度内允许运动性猎杀

我们应当承认,诸如滑雪和游泳一类运动项目,不涉及对无辜动物的猎杀。这一观点认可一些人从狩猎中获得乐趣,而且允许有限制的运动性猎杀,只要野生动物,特别是濒危物种一般得到保护,并对作为猎杀对象的野生动物在类型、年龄和性别方面加以限制。这种狩猎必须是一种公平的狩猎,允许野生动物拼力自救。俗语所谓“桶中射鱼”式狩猎不应允准,偷猎者应被处以罚款或其他重惩罚。

护林员和其他官员应规定明确的狩猎季节,保护野生动物从而使之免遭灭绝的规则应当得到严格执行。此外,在食肉动物数量可能扩张之前,狩猎活动应合乎“可猎杀”动物数量控制之需要。另外,也必须实行严格的限制,以保证任何物种均不致灭绝。

为食肉而猎杀野生动物毫无道理

除了在上述所准许的狩猎活动之外,不得出现为了食肉或获取动物躯体部件而进行的违反已有限制狩猎行为,而原始部落在无法获得其他肉食的情况下为给自己的部落弄到肉食而狩猎则另当别论。

不可为了获得躯体部件和毛皮而猎杀动物

想一想

在你看来,为获取肉食与躯体部件或进行运动而猎杀动物是合乎道德的行为吗?为什么?为你的答案提供充分理由。

温和观点寻求介于两个极端之间的中道。

(1) 只要濒危物种得到保护, 而其他物种不再变得濒危, 即可在有所限制的前提下允许将狩猎作为运动项目。

(2) 为了获取肉食或躯体部件而猎杀野生动物是毫无道理的, 而在上条限制前提下获得允许的狩猎则另当别论。

甚至对生命的一个微小组成部分的不敬, 都会影响人类对所有生命的尊重。

此外, 除了在上述许可范围内, 不应为了获得野生动物的躯体部件——如用它们的头颅制作纪念品, 用它们的毛皮制作服装和鞋类, 用它们的足制作字纸篓, 或用它们的长牙制作工艺品——而发生任何狩猎行为。为了有助于确实制止此类狩猎活动, 文明人士不应追求这样的产品项目, 而应勉力不去预订或购买它们; 他们应当公开宣告, 他们反对此类具有破坏性而又毫无益处的狩猎活动。换言之, 人们应当竭尽全力将狩猎活动限制在最低水平。

对濒危物种的保护

对动物物种特别是珍稀物种灭绝问题不大关注的人们, 无以明白所有这些争论为的是是什么。何必为此类事情忧虑? 大自然一直在听任形形色色的物种趋于灭绝; 如今, 这种情况或许是在借助于人类及其文明的推进而发生。例如, 人们何以应当试图保护加利福尼亚兀鹫? 那是现存的最为丑陋的鸟类之一, 基本上是一种以腐肉为食的或像秃鹫一样的鸟类, 专靠死亡动物的尸体为生。我们是否拯救此类物种或较为美观的物种何以事关重大? 动物保护主义者就保护濒危物种问题提出了若干理由:

1. 甚至对生命的一个微小组成部分的不敬, 都会影响人类对所有生命的尊重。倘若人们不顾惜一个物种, 那么他们很可能也不会顾及别的任何物种, 包括人类自身这一物种。动物保护主义者主张, 人类应竭尽全力保护和延续一切具有生存能力的所有形态的生命, 而不只是自己的生命。
2. 就赏心悦目和增进知识而言, 大多数动物物种, 尤其是在其自然栖息地之内, 是美丽的, 或至少是有趣的, 所以它们不但应为我们所有, 而且应为我们的子孙后代所有。如果我们漫不经心, 侵占野生动物的栖息地, 并以自己可以采用的所有方法破坏这些栖息地, 那么周边的野生动物物种将会愈来愈少, 以致我们和自己的同类将再也无从感受它们。
3. 所有动物似乎都在以某种方式为大自然的平衡和天然食物链做出贡献。我们未必清楚地认识到一切生物是如何适应自然的总体布局的, 但我们应当小心谨慎, 再也不可不必要地打破这种平衡。让自然循其天道而令部分物种灭绝是一回事, 但每当人类而非自然明显地成为物种遭难或灭绝的原因之时, 我们即应停止或少做些自己正在做的事, 以不再给自然及在其中栖居的动物造成不利影响。

以上这些就是动物保护主义者提出的几条理由, 意在让我们尽最大努力保护和保存所有动物物种, 特别是那些正在变得濒危的动物物种。显然, 动物保护主义者完全反对猎杀任何濒危物种, 而且凡是在文明趋于威胁此类物种生存的地方, 他们往往要求减缓文明的推进和对大自然的侵害。

16.12 对待环境问题的非西方观点

因为环境问题在范围上是全球性的,而且这些令人关注的重大问题的内涵影响全世界的人们,所以我们值得简明扼要地指出非西方道德观点的价值。亚洲价值观为主宰西方社会的诸多基于权利的道德观念提供了富有成效的替代方案。近年来,对亚洲价值观一直存在争论,于是导致有些人臆断有一套独特的为所有亚洲人认同的价值观。这种臆想无疑是错误的和具有误导性的,因为亚洲包括一个巨大的地理区域,而亚洲传统包含道家的、儒家的、佛教的、新儒家的、印度教的以及耆那教的价值观。此外,天主教是菲律宾占统治地位的宗教,而伊斯兰教又广泛传播于巴基斯坦和印度尼西亚。所以,我们在谈论亚洲价值观之时,显然可将多种道德思想体系囊括进来以供探讨。然而,亚洲的四种道德传统,有两种起源于印度,还有两种发端于中国。它们似乎特别适于解决环境问题。

南亚道德传统:印度教与佛教

印度哲学思想和南亚道德传统的宗旨,在于使人从所有苦难之中解脱出来。印度教和佛教的内在论世界观,强调自然秩序的同一性和相互联系性,提供了一些明确的道德观点,可替代主张人类凌驾于自然之上并(或)与自然对抗的西方超验道德观点。此外,神圣与世俗之间并没有明确的区别,因为印度哲学与宗教活动不是彼此分离的。南亚文化的智慧,在性质上是整体主义的,并表现为知识和悲悯之心。“真正的智慧在于心智的和谐。”[迈克尔·C. 布兰尼根:《智慧的脉动:印度、中国和日本的哲学》,第2版(加利福尼亚州贝尔蒙特市:沃兹沃思-汤普森学习出版公司,2000年),第4页。]对于印度教徒而言,“万有皆归于一。”正如一位学者所说:“同一性并非用以描述印度教本质的惟一词语,但倘若只能用一个词来概括印度教的特性,它即是我们所能找到的一个切中肯綮的词。”[沃德·J. 费洛斯:《宗教:东方与西方》(纽约:霍尔特、莱因哈特和温斯顿出版公司,1979年),第71页。]这一基本原则,被表述为“我(atman,个人灵魂)就是梵(Brahman,宇宙灵魂)”这一真谛。对这种真知灼见的无知,导致人类乃是一种凌驾于其本原之上的并(或)可与之对抗的独立存在这样的幻想。这种对关乎自我性质和宇宙性质的最基本真谛的失于领悟,构成世界上奴役、苦难和毁灭的主要原因。因此,印度教的目标,在于获得对实在的认识,以使人能明辨是非,自我改善。依照这种认识行事,就对众生有一种解放作用。

可以从正法(dharma)观念出发理解印度教徒的正业。[南亚宗教术语,系下文提到的“八正道”之一,指合乎佛陀教诲的正确行为。或译为“正行”。——译者]这一观念是从意为“秉持”的词根 dhr 派生而来的。这一术语的词源可以进而追溯到意为宇宙秩序的 rita 一词。符合正法的行为,是一种无我与无住[亦称“不住”。印度宗教名词,指事物不会凝住于自身不变的性质,人的认识亦不应将固定的概念当做事物的固有本质。——译者]的行为,因而可以促成万有的同一性和整体性。

想一想

请陈述我们之所以应当保护濒危物种的理由。如果某些物种灭绝,那就确实有什么影响吗?难道自然本身不引起一些物种的灭绝吗?如果人类做同样的事情,那又有何影响?请详细回答。

因为环境问题是全球范围的问题,而这些令人关注的重大问题的影响波及全世界的人们,所以,简要地阐明非西方道德观点的价值是很有意义的。

印度教和佛教的内在论世界观,强调自然秩序的同一性和相互联系性,提供了一些明确的道德观点,可替代主张人类凌驾于自然之上并(或)与自然对抗的西方超验道德观点。

印度教徒认为,道德秩序渗透于所有存在之中。这一理念体现在业报观念,即瓜豆定律或道德因果原理之中。“宇宙道德秩序”与人的行为及其后果有什么关系呢?印度教学者萨拉尔·金兰告诉我们:

我们的行为、思想和欲望所体现的道德品质,不仅影响我们未来的地位,而且操控自然界的秩序,以致我们被抛到外在环境之中,从而恰如其分地使我们的道德品性所应受到的赏罚化为现实。[萨拉尔·金兰:《印度教道德面面观》(德里:莫提拉尔·巴纳尔希达斯出版公司,1989年),第34页。]

“正业”之法,要求人们为自己的行为和思想负责,从而达到“个人的自我实现”即解脱(moksha),同时维护社会和存在本身。

佛教基本秉持与印度教相同的宇宙哲学,并强调万有的相互联系性。按照佛教教义,万有密切地联系在一起,以致任何事物均可影响其余一切事物。就像生态系统本身一样,存在是一张错综复杂的、相互依存的网,而所有因果关系就发生在这张网内。按照这种真知灼见,人们可以得出结论,即人类的所有行为也同样影响其他所有事物。这种形而上学体系,从全球的角度构建了一种道德思想。

佛教学说还强调苦谛。“人生即苦(dukha)”是佛教至理,也是佛陀对世界状况的估量。佛教教义和修行的目标,在于达到涅槃之境,从而弃绝苦海,摆脱轮回。苦难源于无明。一方面,许多人错误地将存在等同于生命,因此由于眷恋今世和世上物事而受苦。另一方面,另外一些人则误将存在等同于非生命,因而由于弃绝生命而受苦。虽然佛教张扬“无我”之教义,否认自我或本我系独立而常在之实体,但它并不否认自我是一个具体的、活生生的、精力旺盛的实体。按照佛教的主张,人生是一个过程,变化无常,而每时每刻在人生之内既有生命,亦有非生命。“正命”(right living)见于下面的“中道”(the Middle Way)之中。中道即处于两种极端之间的道路,既不执著于人生,自我放纵,耽于贪求;亦不弃绝人生,自我牺牲,或安于贫困。

中道被明确地表述为“八正道”[释迦牟尼悟道后在鹿野苑(在今印度瓦腊纳西近郊)初转法轮之时对其五名弟子宣讲的佛教重要教义之一。——译者]:

- | | |
|-------|-------|
| • 正见 | • 正命 |
| • 正思维 | • 正精进 |
| • 正语 | • 正念 |
| • 正业 | • 正定 |

与上述八点相关的是,人们必须设法在执著于获取物质的物质主义(materialism)与否认物质存在价值的崇礼主义(ritualism)之间求得平衡。由于佛教的目标在于使一切有知觉的生物摆脱诸苦,所以“正命”强调悲悯之德居于首位。

东亚道德传统：道家学说与儒家学说

中国人思想的宏旨，在于求得平衡与和谐。道家学说与儒家学说，均推测存在一个充满生气的、井然有序的、阴阳和合的宇宙体系。阴阳原指阴面和阳面，而这两个概念现在则代表两个相辅相成的、相互渗透的对立事物、对应事物或对比事物，它们围绕宇宙的静点运转，表明变化之道。例如，阴包括黑暗、雌性、潮湿与柔软，而阳则包括光明、雄性、干燥与坚硬。在中国人的世界中，尚须在其他阴阳对比事物之间求得和谐与平衡；天与地，直觉与理性，他人与自我，自然与社会，均属此列。道家思想主要与自然有关，而儒家思想主要与社会有关，所以这两家有时被说成代表了中国思想的阴与阳这样两个方面。

道家思想体现在老子其人身上，而归在老子名下的哲学经典《道德经》[《道德经》一书是否为老子所著，历来存有争议。——译者]，被大略英译为《道与德之书》(*The Book of the Way and Virtue*)。虽然老子是否实有其人依然存疑，但是传说认为他是孔子的年齿较长的同时代人[相传孔子曾问礼于年长于己的老子。——译者]，生活于公元前6世纪。这本书是道教的“圣经”，并且是诸如庄子(公元前4世纪)等后世道家作者思想的主要源头。它也是道教的哲学基础，在中医、武术和风水中亦占有重要地位。

在道家思想中，基本概念就是“道”。它指的是终极实在之道。它也是自然之道，而从伦理学的角度讲，它还是一个人应当遵循的生存之道。换言之，人们应使自己的生命适合于道的力量与韵律。人们应当与自然和谐相处。因为道无所不在，通过万物而流布又包举万物，从而消灭所有的冲突与争斗之源。《道德经》教导说，若不打破道之平衡，众生皆无法超越其自然极限。因此，道家力图同作为自然与责任之源的基本范式和谐相处。

《道德经》第二十五章说明了我们一直在讨论的和谐关系：

有物混成，
先天地生。
寂兮寥兮，
独立而不改。
周行而不殆，
可以为天地母。
吾不知其名，
强字之曰“道”，
强为之名曰“大”。
大曰逝，

想一想

选择环境伦理中的一个重要问题，以印度教、佛教、道家或儒家的观点予以分析。

中国人思想的宏旨，
在于求得和谐与平衡。

在道家思想中，基本概念即道。它指的是终极实在之道，自然之道，而从伦理学角度讲，还是人们应予遵循的生存之道。

逝曰远，
 远曰反。
 故：道大，
 天大，
 地大，
 人亦大。
 域中有四大，
 而人居其一焉。
 人法地，
 地法天，
 天法道，
 道法自然。

[菲利普·J. 艾万霍译：《老子的道德经》(纽约：七桥出版社，2002)，第25页。]

令人遗憾的是，不受道德制约的欲望，导致对财富、权力和商品的过度追求。因此，自然平衡被打破，而个人、社会、动物和更大的生物系统的福祉均被瓦解。自然资源被用于个人获取财富，或因疯狂攫取公司利润而被破坏。道家智慧教诲人们，如此非自然的过度欲望，绝不会引致令人心满意足的生活，反而会破坏维持生命的进程本身。

我们在第四章“美德伦理学”中相当详细地论述了儒家道德。孔子关心确立社会的结构和习俗，以确保人们能够秉持正行，即以道促成和谐的行为。

孔子在论说人类社会之时，试图将自己的哲学建立在事物的自然秩序的基础之上。他推论道，人类天然就是社会存在物。他的结论是：在由五伦关系所支配的家庭结构之内，人得到至为良好的养育和照料，极为健康地成长。这一家庭观念延及整个民族，一切人伦关系均受制于“仁”、“礼”和“恕”的美德。孔子通过“礼”使正行仪式化，而生活实际上则成为旨在促进自然和谐的一种表演。按照孔子的说法，“礼之用，和为贵。”[罗杰·T. 埃姆斯、小亨利·罗斯蒙特译：《孔子的论语：哲学解读》(纽约：巴兰坦出版集团，1998年)，第74页。]

对于环境伦理，不同的文化观在焦点和重点这两个方面的差异，通过开拓对话范围，为人们提供了互利互惠、互相学习和互相充实的机会。在一个拥有多元文化价值观的世界上，发展前途的范围得以拓宽，从而为寻求回应严重环境挑战的选择方案扩展了空间而在单一文化观点的局限之下，这些挑战是不易应对的。

16.13 结 语

如同对待我在本书中业已提出的大多数道德争议问题那样，本章也力图尽可

儒家思想试图通过确立社会习俗来弘道，而孔子所以使正行仪式化，就是为了让生活实际上变成旨在促进自然和谐的一种表演。

能公正地阐述赞成与反对两种极端观点。在有些情况下,我还陈了温和观点。在沉思与自然环境有关的道德问题之后,留给我们的最重要的问题或许就是,我们可能在多大程度上实现文明及其进步与自然环境及其中的万物之间的平衡。文明自身本质上不是坏事。人类业已通过文明取得了辉煌的成就;他们有时甚至巧妙地致力于保护自然界中最为美好的东西。主张进行此类保护的人们认为,人类千万不要忘记,他们来自自然并且是自然的一个组成部分,他们必需始终怀着敬畏之心对待自然。非如此,他们最终只会既伤害自己周围的所有生物,也伤害人类自身。

在一个拥有多元文化价值观的世界上,发展前途的范围得以拓宽,从而为寻求回应严重环境挑战的选择方案扩展了空间;而在单一文化观的局限之下,这些挑战是不容易应对的。

主要伦理学理论

关于环境伦理的观点

尽可能充分地阐明每一种主要的伦理学理论——伦理利己主义、功利主义、神诫论、康德的义务伦理学、罗斯的显见义务论和美德伦理学——会如何解决同环境相关的道德问题（包

括章末实例）。参阅第二、三、四章对这些理论的阐述；参阅第九章“结束人的生命”的相关部分内容，作为你完成本作业的样本。



研讨实例

实例1 猎杀海豹

年复一年,为了满足对海豹皮外套的需求,数以百计,甚至数以千计幼小的格陵兰海豹被成群结队的村民在冰上击杀,而对于村民来说,销售此类动物毛皮是他们所在村庄的主要产业。由此导致的情况就是对海豹群落的一大部分所造成的血腥屠杀。动物权利积极分子谴责这种对一个动物物种的大屠杀,何况它们还颇为无辜,而且从不危及任何人的生命。此类屠杀所以发生,只是为了满足整个“文明”世界女性的虚荣,而与此同时,完美的合成毛皮本可适于同样用途。另一方面,村民基本上靠杀戮小海豹谋生,而且他们倘若不从事此项独特的商业活动,就可能生活在贫困之中。这一问题还可推而广之,从而涉及其他许多动物。如果你知悉其他动物物种身陷此类“定期捕杀”的困境之中,请讲述这一问题,同时回答下面的问题,或可算作对你提出的问题的解答。你认为村民的所作所为在道德上是正当的吗?为什么?能将村民的需求与海豹的生命相权衡吗?如何权衡?对于这一问题,你会提出什么样的解决方案?

实例2 杀戮动物取其毛皮

在安·兰德斯主持的报纸专栏中,发表了一位女子因有人批评她穿兔皮大衣而写来的一封信诉说自己烦恼心情的信。有人对她说:“请问,究竟有多少只美丽的兔子死于非命才让你穿上那件大衣?”这位女子注意到质疑者穿着一件羽绒外套,于是反唇相讥:“你认为那些被人取了羽绒来制作你的外套的鹅还活着吗?”

安·兰德斯表示,北美洲出产的大多数毛皮兽是在家庭农场豢养的。她还补充说,在她看来,屠杀动物以取其毛皮,并不比屠杀动物以取其肉或皮更为残酷。她进而质疑,批评屠杀动物以取毛皮的人是否愿意放弃自己的皮鞋、皮带、皮手提包、马鞍和皮箱以及他们在用膳时可能食用的肉类。[安·兰德斯:“谋皮或食肉——同样的杀戮”,载于《贝克斯菲尔德加利福尼亚人报》103(86)(1989年3月27日),D4版。]你如何看待这些说法和问题?屠杀动物以获取肉食、皮革或羽毛,难道就比屠杀动物以获取毛皮合理吗?为什么?详细论证你的答案。在家庭农场豢养动物,或在野外诱捕动物,难道有什么不同吗?为什么?在涉及利用动物获取肉食、皮张、羽毛或毛皮之时,有什么可以一以贯之的办法吗?有什么可为相互矛盾的行为辩护的办法吗?例如,有人给一家报纸的编辑写信,声称“动物解放阵线”放火烧毁一家销售动物毛皮的商店,并不比放火烧毁一家杀鸡烹饪的餐馆更有道理。你将对这些问题如何分类鉴别?请详细说明。

实例3 石油泄漏

一家大石油公司不断借助报纸、杂志、广播和电视发布广告,宣扬自己正在为保护环境和濒危物种所做的工作。与此同时,它又对自己出于不小心而在陆地和海上造成的数次石油泄漏事故负有责任。石油泄漏当然会杀灭生活在那里的各种海洋生物和其他动物。在这样的泄漏发生之时,只有在它们由于无从躲开公众视线而碰巧见报之后,公司才会吩咐雇员予

以清理,却并不告知公司之外的任何人,甚至不告知公司之内任何对此不知情的人。这种做法当然似乎是一种最为恶劣的虚伪行为。你是否认为,这家石油公司应将更多的时间和金钱花费在防止石油泄漏上,而不是花费在为某些濒危物种修建庇护所上?为什么?怎样做才会使该公司不那么虚伪?请详细回答。在此类泄露事件不为公众所知之时,该公司应当保密吗?抑或它们应让公众有权掌握那些信息,就如它们让公众通过广告了解它们正在为保护环境所做的事情那样?为什么?由于对此类泄露事件保密有益于公司业务,那就可以这样做吗?为什么?

实例4 动物试验与化妆品

某个生产化妆品的公司,为了给使用眼睛化妆品的女士制造无刺激性产品,将有关产品用于兔子的眼部,以测试它们的刺激程度。任何将被用于该产品之中的材料,均被大剂量地注射到那些兔子的一只眼睛之中,而另外一只眼睛则不予注射,以对照观察所造成的伤害。该试验会让兔子痛苦,却未使用麻醉剂。为了最终可能将该产品应用于人时有较大的安全系数,不得不让兔子接受大剂量试验,因此兔

子的眼睛遭受永久损害的情况经常发生。而不利用动物的试验从未开展过。这种类型的试验符合道德吗?为什么?如果给兔子使用止痛药,那么为此目的的试验在道德上是否即较为可行?为什么?由于这些产品将应用于人,该公司是否应征求人类志愿者,在采取为其他类型的人体实验所要求的防范措施的前提下进行有关试验?为什么?你是否认为,倘若出于医学原因,例如为找到缓解疼痛的药物或某些疾病的治疗方法,那么,动物实验在道义上就较为正当吗?为什么?

实例5 小鱼的灭绝

有人提议在某条处于自然状态的河上筑坝,以进行水力发电并开展娱乐活动,如划船、游泳和滑水等。如环境保护主义者所看到的那样,惟一的问题是,如果该坝建成,某种仅见于这条河流的小鱼物种就会灭绝。该鱼既不能食用,又不适于垂钓;事实上,无人知道它们在这条河中有何用处。应当修筑此坝吗?为什么?倘若此种小鱼是一种优良的食用鱼,或可被用于别的什么商业目的,那么你的答案会有所不同吗?或者它的可能灭绝即可构成不建此坝的充分理由吗?请详细解答。

道德现场

- 现场一 结束人的生命 381
- 现场二 听任死亡、仁慈助死与仁慈杀死 389
- 现场三 堕 胎 397
- 现场四 说谎、欺骗、背约和偷窃 405
- 现场五 人类性行为 413
- 现场六 生物伦理 419
- 现场七 企业伦理与媒体伦理 427
- 现场八 环境伦理 433

在下面的内容阐述了作者本人关于如何处理和解决本书所讨论的各种道德争论问题的观点。我的观点以人道主义伦理学为基础,这一体系的概要见于第八章,这里的八个道德现场同正文第九章到第十六章一一对应。

教师和学生不一定都要使用。然而他们会发现,经过自己的一番认真思考,在第二、三、四各章论述的八种伦理学主要理论所提出的有关观点之外,再了解一下解决这些问题的另一种观点是有趣的。此外,他们还会发现,对于处理和解决这些问题的一系列尝试做出分析和批判性评价是有益的。

当然,读者不应拘泥于这些意见和理论。相反,我倒希望借此激起对这些道德争论问题的令人振奋的深入讨论,我们都知道这些问题对于我们的日常生活至关重要。教师可以结合每一章的学习布置学生阅读相应的内容,提出各种讨论题供学生讨论,也可以待学生对所论述的争论和难题形成了自己的理论和答案之后再布置阅读现场中所提到的问题,或者完全丢开这些问题。不论如何使用,我都真诚地希望它们能起到某种有益的教育作用。

结束人的生命

自杀

在自杀问题上,四条基本原则——生命价值、善良、公正和自由——都有涉及,或可能直接相关。至于说实话和诚实原则,即使有关系,也只是间接涉及。例如,倘若说谎或不诚实可能导致某人自杀,那么这条原则当然就会起作用了。在第八章论述五条原则的主次序列时,我说过生命和善良原则应置于首位。所以,让我们先来考察这两条原则在自杀问题上起些什么作用吧。

由于要尊重生命,那么,理所当然地就必须尽力避免或防止自杀,肯定不应做出会引起自杀的任何事情。然而,如我前面所说,生命价值主要是由生命所有者所决定的。这并不意味着社会上其他人对于一个人的生命是否有价值没有发言权,——显然有发言权。社会常常认为有权保护其成员免受他人(比如借助反对凶杀和强奸的法律)甚至本人(通过尽可能地预防或阻止自杀或自残)的伤害。但是,如果人们已经认定自己的生命对自己不再具有价值因而应予结束,那么,我们可以在多大程度上为他们做出应当活下去的决定呢?善良原则也有作用,因为我们一般认为生命就是善(在许多人看来,生命就是至善)。但我们必须自问:实际上由谁决定这一点?一般的共识是:“生命即善”是一回事,而认为自己的生命即善的个人判断则完全是另一回事。在这里,谁应当是最后的决定者呢?

从经验上似乎显而易见,只要人们是有理性的,那么,关于其生命是否宝贵或善、因而是否应该继续下去或被结束的问题,他们就应当拥有最后的决定权。此时,个人自由原则在我们的讨论中就具有重大意义了。一般说来,生命应该得到尊重、保护和重视,但有关人们自己生死的决定在根本上应由他们自己做出。请注意,这决不是说人们有权决定任何别人的生死;这仅仅意味着,生命所有者本人才有决定自己的生命是否善或宝贵的自由。

然而,这条原则同公正原则可能发生冲突,因为结束一个人的生命常常关系到别人的生命和幸福。例如,如果认为自己不值得活下去的丈夫和父亲的自杀显然会给妻子和孩子、父母和亲戚、朋友和同事带来有害影响,那么,这是公平合理的吗?尽管其生与死完全是他自己的事,但他

能够忽视“因其同别人确立了重大关系,他的生命同别人便有了重大关系”这一事实吗?

另一方面这也涉及善良原则,因为自杀可能夺去自杀者身后的他所挚爱的人们的某些好处。诚然,这个人活着或许对他本人没有什么好处,但他的自杀行为会给周围的无辜者带来多少坏处呢?在试图确定自杀是否合乎道德之时,我认为自由和公正原则的冲突应作为主要问题予以考虑。

一般说来,我认为自杀本身并非不道德行为,因为有关生命的善与价值的决定,必须由每一个人就自己的生命自由地做出。然而,我认为,必须尽力帮助欲自杀者寻求其他办法,应当帮助他们解决难题、改善生活。我还认为,若自杀涉及他人,欲自杀者就应该尽力不要使自己的行为给他人带来损害或坏处,换言之,要尽可能地遵守公正原则。

然而,关于每一个人自己生命的最后决定必须由相关者本人做出,不应当为了预防人们自由决定而使用重刑或监禁。这并不意味着不可以将欲自杀者暂时送进医院进行治疗,但不应当仅仅因为他们决定自杀而对其滥施刑罚、禁闭或责难。

◇ 实例分析

实例 1

威廉的行为是合乎道德的。他若接受收容所方式的照顾,也许更为可取。但接受或拒绝医疗应由他自己选择,如果他认定自己的生命应该予以结束,我认为他就有权如此决定。此外,由于同家人商讨了自己的愿望,他大体上排除了在对待家庭方面的同公正原则的任何冲突。于是,根据人道主义伦理学,他做出了合乎道德的选择,尽管不自杀也可能是这种情况下的合乎道德的选择办法。

实例 2

我认为琼的自杀决定是合乎道德的,尽管为了使自己的生命对自己较有价值,她若寻求进一步的帮助或许更为可取。然而,我尊重她对于自己生命的看法,尊重她的决定——就她自己而言,一切都无补于事。她的自杀似乎不牵涉任何亲近者(家人或朋友),所以公正原则不太适用。由于她的决定是“冷静”地做出的,我以为她已经反复仔细地考虑了自己的境遇,从而在继续她所认为的痛苦生存与结束这种生存之间做出了选择。她选择了可行的行动方案,做出了理性的抉择。

保护无辜(包括自己)

如果一个人或更多的人不正当地威胁别人的生命,那么,人们为了保护自己和他而反抗违反了涉及生命价值的主要道德原则的侵犯者,在道德上就是正当的。此类侵犯者还违反了或有可能违反其他三条原则:他们剥夺了受害者的个人自由,取消了受害者生活中的善而代之以恶,他们不公正、不平等地对待受害者,因为受害者拥有同他们一样的生存权利。

由于违反了这些原则, 此类侵犯者也就丧失了五条基本原则范围内享有平等尊重的权利。这样, 依据生命价值原则, 他们的可能受害者或其他人就应该努力和平地或使用除杀死之外的一切手段阻止其行为。然而, 若这些手段无效, 杀死此类侵犯者就是正当的。

“合乎道德地保护其他无辜者和自己”到底是什么意思呢? 指明何时可以实施这种保护的通用标准是什么呢? 首先, 必须有人确实受到生命威胁。这就是说, 必须尽量确凿无疑地断定侵犯者确实企图杀人。某人侮辱别人、令人恼火、令人生厌或低贱下流等等, 均不足以构成剥夺其生命的理由。即使某人偷了你的东西、破坏你的生意或败坏你的名声, 你也不应当杀死他; 一定要有某种明显行为表明对你或别人的生命构成了实际威胁。

例如, 如果有人持枪向你索要钱包, 你杀死他就不一定有正当理由; 但如果他说, 不管你怎么办, 他都要杀死你, 那么, 你就有一切权利先干掉他。总之, 你确有权利保护自己免遭抢劫或任何其他类型的小于死亡的威胁; 如果在同窃贼夺枪时走火打死了他, 这也属于自卫, 因为你们谁都有可能被打死, 而窃贼首先要对现场携带致命武器负有责任。

人们也有权保护自己免受人身侵犯, 例如强奸或严重的永久性伤害, 可以为了自卫而使用包括杀人在内的任何手段。然而, 人们始终应该首先尝试和平手段, 而后是杀人之外的任何手段。不过, 一旦确定有人企图伤害或杀死某人, 那么杀死侵犯者就是正当的。这里的“无辜者, 包括自己”一语指的是不正当侵犯行为的行将受害者或受害者。

保护无辜者和自己的正当理由是: 对无辜者构成死亡威胁的人违背了所有五条道德原则; 所以, 无辜者有权保护自己, 反对由于宁愿背离全人类的道德基础、侵犯别人的生命和人身从而“证明自己道德上不公正”的人。正如我在前面所说的, 无辜者为了自卫有权杀人, 但并非必须杀人。

如果人们对生命价值原则的感受如此强烈以致决不杀人, 那么, 他们当然可以牺牲自己的生命而不杀死别人。在这里, 我体谅基督教以及其他宗教的和平主义者的观念。只要听说过或读到过耶稣的“爱仇敌”和“人家打你的左脸, 再把右脸转过去”之类说教, 就很难说“虔诚的基督教徒”不是和平主义者。这也许是同生命价值原则最为吻合的令人赞美的观点, 但几乎没有什么基督教徒或其他人在这一点上紧跟照办。然而, 正如人们有权利自杀一样, 人们当然应该拥有宁肯自己死去也决不杀人的选择权, 因为这里只涉及他们自己的生命。因此, 根据五条基本道德原则, 保护包括自己在内的无辜者是具有道德正当性的权利而非义务。

◇ 实例分析

实例 1

鉴于上述总论, 我认为, 根据人道主义伦理学, 埃德打死那个年轻人是不道德的。我不宽恕窃贼的行为, 但我认为埃德所施加的惩罚不适于盗窃罪。在对实例的描述中, 没有任何证据表明窃贼企图、甚至能够

肉体伤害他或杀死他。埃德若从他头部上空鸣枪警告、甚至打伤他的腿, 也许就是正当的, 但打死他就不道德了。既然埃德看清楚了窃贼, 那么, 对待这一问题的适宜的道德态度应是报告警察, 让警察处理窃贼。

实例 2

我认为,玛丽努力保护自己、反抗强奸和袭击以及可能造成的死亡,是完全正当的。在如此紧急的状况下,她难以完全断定强奸者是否想杀死她,但她保护自己、反抗造成肉体伤害或死亡的威胁则是完全正当的。她的境况不容她同那个男人讲理,也难以运用比杀人更平和的手段来防御他的攻击。所以,我认为她的行为在道德上是正当的。

实例 3

我认为警官的行为是完全正当的,因为已经有无辜者被打死或打伤,还有无辜者正在受到威胁。为了阻止狙击手射击并控制住他,警察已尽了最大努力、用尽了一切办法,不过一切尝试均告失败。因此,由于狙击手违背了五条基本原则中的四条——生命、善良、公正和自由——那就不必考虑给予他更为道德的对待,就可以打死他。

战 争

特别在 21 世纪,即使进行小规模战争,也有可怕的全面毁灭的可能性,所以,许多和平主义者认为,战争完全是不正当的,人们应当听任自己或祖国受到攻击而不要抵抗。有人主张,即使不能和平解决不公平问题,对侵略的任何抵抗也必须和平进行。然而,大多数人至少赞成“民族自卫”,还有人甚至把这种自卫扩展为对别国的侵略行径,其理由竟是别国“可能”以战争威胁他们的国家,或者以其他任何手段造成了威胁。

一般来说,战争违反了所有的五条道德原则。战争可能杀害千百万人,其中甚至包括非参战人员,因而严重违反了生命价值原则;在大多数情况下,战争造成的灾难远大于好处,通常都要不公正地分配好处和坏处;在战争双方的宣传中和交战集团的交往中,几乎总要说谎和不诚实;战争总要侵犯许多人的自由,表现为影响到千百万被迫参战者的对平民的强迫征兵、财产破坏、严重伤害,等等。考虑到战争如此严重地违背五条基本原则,人们有理由怀疑和平主义究竟会不会是战争问题的最好解决办法。

我认为,对保护无辜者和自卫行为所确定的多数要求也可用于为有限战争辩护。如果某个国家遭到侵略国的公然的非正义攻击,那么,该国进行战争在道德上就是正当的,但这必须是在解决分歧或制止侵略的一切和平努力均告失败之后。很少有(如果有的话)其他理由可以为此种破坏性手段辩护。正如早期天主教所说(我部分地认同之),不应该为了国家的国威、权势、领土或权力的欲望而进行战争。

总之,保护无辜者是可能存在的为战争辩护的惟一正当理由。我认为这一条件在第二次世界大战中得到了满足,但随后的战争就不是这样了。在第二次世界大战期间,德国、意大利和日本踏上了史无前例的追逐权力、国威和大屠杀的道路。它们再三再四地扮演侵略者角色;毫无疑问,它们对千百万无辜的人们实施了酷刑和毁灭性打击。因此,我认为,为打败这三个侵略国而进行战争的国家是正义的。

然而,在朝鲜与越南发生的情况就不同了。这两场冲突本质上是这两个国家内部的意识形态内战,美国在这些战争中扮演的角色很难说是正当的。越南战争尤其难以证明其正当性,因为美国卷入战争的理由是糊涂的,被怀疑同国威、权力与保护经济利益相关。五条基本道德原则的

任何一条都不会显示这些东西是进行战争的充分而体面的理由。伊拉克战争是又一场值得怀疑的战争。美国再一次卷入了另一个国家的内政。此外,入侵的基础似乎不是人们所需要的,并且是以错误的情报为根据的。

至于恐怖主义,人道主义伦理学将这种造成无辜受害者死亡的重大案件,归类为团体或国家可能犯下的最应受到谴责的罪过之一。首先,恐怖主义者一般不对他们的杀害目标宣战。相反,他们不加预警地发动袭击,完全无视他们碰巧杀害的无辜者的生命。在近期的所有恐怖主义炸弹袭击中,有无数无辜的人们被杀害。人们还记得 1972 年慕尼黑奥运会上犹太运动员人质被杀事件,泛美航空公司客机苏格兰上空被炸案,纽约世贸大厦的炸弹袭击及其后来被恐怖主义者劫持美国商用飞机摧毁的事件,俄克拉荷马城的炸弹袭击,1996 年亚特兰大奥运会的炸弹袭击,——所有这些事件以及许许多多其他袭击,使得太多的无辜者未被告诫而过早身亡。这些行为是不道德的,也是无法解释的。一旦抓住犯罪者,定当予以严厉惩罚,包括处以死刑或终身监禁而不得假释。

由于战争与恐怖主义本质上是不道德的,所以,一切破坏性武器从人类文明中消除得越早,人类的境况就会越好。要停止人们相互之间的一切战争也许是不可能的,但倘若不再允许大多数破坏性武器的存在,那么,这种战争的强度就会大大降低。

我个人认为,各种火器都应销毁,有关携带武器权的宪法条款应予修改,规定“任何人都无权携带武器”,包括执法人员在内。除了和平用途之外,应当在全世界禁止一切火器和炸药,尤其是核子武器,还应设法确保不再制造任何武器。当然,这是一种理想,我认为我们必须继续为之奋斗的理想;与此同时,我们所能达到的最佳状态是坚持裁军,尽一切可能禁止战争本身,直到消除一切武器。

除非为了保护无辜的人们而反对明显的侵略,否则,战争就是不道德的。因此,不应该要求任何人参加非正义战争。如果人们的生活和行为表明他们基于道德而反对暴力,那么,他们就不应被迫参加自认为非正义的战争,假如有合乎逻辑的论据证明自己的观点的话。此外,正如自卫和保护无辜者的情况一样,如果有人基于道德理由拒绝杀死别人,那么,即便在正义战争中,此人的和平主义观点也应该得到尊重,而不应受到任何责备。

◇ 实例分析

实例 1

当然,那个大国进攻那个小国是毫无道理的。大国不但违反了所有的五条道德原则,而且违背了我们所谈到的正义战争的必要条件。小国的自卫和保护本国无辜人民的战争则是合乎道德的;它已经为和平解决问题进行了一切努力,其仅有的选择就是要么屈服于不道德的侵略,要么以

尽可能合乎道德的方式努力自卫、抵御侵略。

实例 2

那个侵略大国当然是不道德的,它违反了所有的五条基本道德原则和正义战争的必要条件。而且,它还在继续进行导致无辜者死亡和毁灭的战役。那个同盟已尝试

过谈判而宣告失败;因此,特别是考虑到未使用核武器这一事实,该同盟努力阻止侵略大国继续进行战争是合乎道德的。

实例 3

由于这个小国的两个半边在思想信念上有些共同点,它们似乎应该更加努力地通过谈判实现和解,或者建立联合政府。所以,它们的内战似乎是不道德的。在这个国家有既得利益的大国应当尽力协助谈判、

促成和平,而不应提供资金、武器和物资。

它们或许可以供给诸如机器、食品和衣物等非军事物资,但不应提供武器或军事援助。它们有权保护自己在该国的既得利益,但不得进行战争或帮助作战。乙国的行为尤其令人怀疑,因为它动用了自己的武装部队,从而明显地使战争逐步升级了。两个外国的干涉只能延长战争,而若没有外部援助,特别是假若两个外国大力推动双方谈判,战争则可能渐趋平息。

死 刑

无辜者拥有一切道德权利得到保护,防止杀人者或严重威胁着要行凶之人的侵害。但应如何获得这种保护呢?如果杀人者也被杀掉,就能确定无疑地获得这种保护;这样,至少这个人不能再次杀人了。然而,没有什么证据证明杀掉这种人就能防止别人被杀。无辜者为了自我保护也可以将这种杀人者同自己相隔离,比如将他们收入精神病院(若为精神错乱者)或关进监狱。

理想的状况是设法矫正或转化杀人犯,使得我们能够确信他决不会再度杀人,除非为了自卫或保护无辜者;然而,心理学和精神病学始终无法有效地促成这种转化。事实上,它们多次错误地评估了对杀人犯的改造,这种错误常常不幸地导致更多无辜者丧生。

当然,这里的主要问题是:“我们剥夺犯有死罪者的生命是否合乎道德?”在前文论述中,我肯定没有承认生命价值原则是毫无例外的绝对,所以我不能相应地宣称死刑永远不正当。我说过人们拥有对于自己生命的权利,任何人都不得违背他人的个人意愿或未经自由同意而结束其生命。我也赞成将剥夺生命作为保护其他无辜生命的最后手段。

因此,结束已知的杀人犯的生命使之不能再度杀人,不也应视为保护无辜者吗?在为保护无辜者而杀人同结束杀了人的杀人者的生命这两者之间有个重大区别。在前一种情况下,我们认定已经没有任何其他办法了——无辜者或者已经力图以和平手段避免杀人,或者力图打伤而非打死杀人者以阻止其行为,但均告失败,只剩下“打死杀人者或者让无辜者被杀”这一选择。在死刑案件中,由于我们不可能阻止已死的受害者被杀,我们就只能在五条基本道德原则的基础上,确定保护其他无辜者免于被杀的最合乎道德的最有效方法。

可行的选择办法是什么呢?最严厉的办法当然是确实处死杀人犯。正如我已经说过的那样,这将确保此人不会再度杀人,但自然也背离了生命价值原则。然而,由于杀人犯已经违反了这一原则,或许也违犯了其他四条原则,我们剥夺其生命难道不是正当之举吗?

我们可以努力改造杀人犯使其不再杀人。但如前所说,这是十分困难的。目前的办法是把杀人犯关进监狱或精神病院。监狱里有时候也有些改造的尝试,改造的认真程度因监狱制度的不

同而不同。

更为常见的办法只是将杀人犯同社会的其余部分相隔离，直到他们因其善行而获准假释，或者在监狱中自然死亡或被杀死。在精神病院里，有时候也努力搞清此类人的杀人动机，并尝试进行种种治疗，有的治疗是成功的，有的则无效。在许多情况下，精神变态杀人犯被宣布神志正常而获释，结果却再次杀人。

这两种办法都有这样的问题，即：无论哪一种机构都缺乏负责彻底改造工作的合格人员。另一方面的问题是：我们的心理学还不够发达，还不能毫不含糊地确定人们首次杀人的动机已被“消除”，从而确信他们不会再度杀人。此外，还有许多反社会的人是完全消除不了的（见第一章“非道德”部分）。至少就目前而言，合乎道德的选择办法似乎只能是长期监禁、终身监禁不得假释或者处死。

未来的心理学有可能取得足够进步，从而能够毫无疑问地确定已杀人者不会再度杀人。为达此目的，在我看来，应当从心理和生理两方面对已杀人者进行广泛研究，以寻求旨在防范其他人堕落为杀人犯的对策。

例如，我始终认为，被判有罪的所谓加利福尼亚红光匪徒 C. 柴斯曼在清楚地认识到自己是人也是罪犯之后而被处死，这对于研究犯罪和罪犯都确实是个损失。部分地由于社会上对监禁（刑罚）理由的看法不同，部分地由于缺乏合格的社会科学家、医学科学家和研究设施，我们很少进行建设性的研究或改造，因而使得目前的监禁制度不能令人满意。假释制度亦非完全有效，因为有些知名的杀人犯在终身监禁的早期即可获准假释，从而危及无辜者的生命。无论哪种方法均成效不彰。

为了改善目前的状况，特提出以下建议。首先，我认为社会将杀人者同无辜者相隔离在道德上是正当的，由于这种人如此彻底地违背了五条基本道德原则，因而已经丧失了同未杀人者道德平等的权利。然而，他们并未失去一切人权。因此，我认为，合乎道德的做法，应当让杀人犯参与决定对自己的处置（在保护别人免受其任何未来行为伤害的限度之内）。

其次，我认为州政府和联邦政府都应慷慨资助对既定罪杀人犯的广泛研究，以便搞清他们的行为动机，从而对他们进行彻底改造，并防范其他人将来堕落为杀人犯。

第三，已知的杀人犯应该被处以终身监禁不得假释，或者令其五十年之内无资格获准假释，除非病人膏肓或者无力再次杀人，或者基于某种其他理由可以绝对断定其决不会再次杀人。这就能为社会提供比目前更多的保护，而又允许杀人犯活着，并大有助于人性研究。

第四，杀人犯应该有权选择服用无痛致死药物而不必非得在狱中熬过五十年光阴甚至更久。换言之，杀人犯本人可以选择长期监禁或寻死。

这里需要注意并保持警惕的有以下几点：

1. 必须确知杀人犯确实杀了人。倘有任何疑点，在他们有资格获准假释之前，应判其至少二十年监禁，在此期间应准予上诉，给予他们充分的机会以证明自己的清白。每一个案件都应采用 DNA 检测，以证明当事人无罪或有罪。

2. 凶杀罪应是预谋杀人或是严重的激情犯罪，而非意外致死或过失杀人。后两种杀人也应处

以刑罚,但它们不该是严格意义上的“死罪”。

3.杀人犯服刑五十年之后,就应对其考虑假释。倘若认为他们在各方面仍有危险,则不得假释。

4.必须全力确保杀人犯之选择死亡并非出于任何强制,确保其选择的死亡是无痛苦地仁慈地实现的。

我认为,在我们的社会里,如此对待杀人犯的方法比我们现在任意采取的方法要公正得多。我们采取这种方法对待无辜者和杀人犯,从而努力遵守生命价值原则;我们通过预防杀人犯再度杀人,通过努力搞清杀人动机及其预防措施,通过保护无辜者,而努力促成善大于恶;我们努力公正地分配好处;我们诚实正直地让杀人犯决定自己的命运、认清选择的余地;而且,我们努力考虑到杀人犯和无辜者两方面的一定限度的个人自由。

至于特别凶残的滔天大罪或恶性犯罪,对于连环杀手,人道主义伦理学不反对使用死刑或终身监禁不得假释。对于任何此类罪犯,倘若不处以极刑,则令其永远不得获准假释。

◇ 实例分析

实例 1

这一实例中幸存的绑架杀人犯为不适用死刑提供了强有力的论据。尽管他犯下重罪、给受害者及其家庭带来了重大损害,但该犯还能为社会做出许多贡献,社会仍然受到保护、免受他的侵害,直到他的假释被认为是安全的。当然,并非每一个杀人犯都能得到改造;但就该实例而言,我认为,死刑带来的坏处肯定大于好处。大概可以让此类杀人犯自由地选择注射致死、终身监禁不得假释或 50 年徒刑。如果他们从后两者中择其一,却在狱中再次杀人或继续作恶,那么,他们的监禁服刑选择就可能被撤销,他们就可能被处死。

实例 2

此人对社会显然是非常危险的,决不应该再把他放出刑罚场所或精神病机构。如果他确实像看起来那样有精神病,那就应该将他终身关押、不得假释;或者,如果断定他能够在生死问题上做出理性的决

定,那就应该让他有选择被无痛苦处决的自由。总之,决不可再把他放到社会上去。

实例 3

这里的情况与实例 1 相同,此人在狱中深入地研究了他本人、犯罪和法律问题。毁掉他的所有知识和才能,似乎是件令人遗憾的事。判他终身监禁不得假释、20 至 50 年的徒刑不得假释(他若不能证明自己无罪则判他 50 年),或者让他选择被无痛苦处决而非杀死他,这样难道不是更好些吗?他或许能够帮助教导或改造囚犯,或者协助科学家研究犯罪和犯罪心理学。总之,我认为在这里判处死刑是没有道理的。

实例 4

这些罪行极其凶残而恶毒,又是连环杀手之作为,因而是完全不道德的。对于这样的案例,人道主义伦理学不会反对判处死刑。无论如何,决不可再将此人放到社会上去。他若不被处死,就应终身监禁不得假释。

听任死亡、仁慈助死与仁慈杀死

听任死亡

我认为,对待晚期疾病患者,只要不是蓄意玩忽职守或草菅人命,只要不是医务人员或家属遗弃患者,听任死亡就是适当的行为。事实上,我认为,这同在确有希望之时全力以赴、大胆施治以图救人活命一样适当。

此外,我完全赞同照护临终者的协作收容法。所有晚期疾病患者,终归会走到不应再将治愈和康复当作医疗目的的一天。听任人们死亡,意味着你关怀他们,并让他们舒适,向他们提供使他们摆脱痛苦的治疗,而不是冒着风险试图将他们从不可避免的死亡之中拯救回来。例如,如果一个年事很高的行将死于晚期癌症的患者心脏突然停止跳动,那么,合乎道德的医疗处置应是让该人死亡,而不是试图采取诸如心脏根治手术或体外循环舒心按摩之类的冒险步骤使之复活。让人适时而终,无论在医学上还是在道德上都是明智的。

然而,在有些情况下,例如像下面讨论新生畸形儿的实例1和实例2那样,人们并非病人膏肓,那该怎么办呢?一般说来,在人们并非处于疾病晚期阶段时,如果他们希望接受治疗,即应努力使他们痊愈、康复或维持他们的生命。当然,新生儿的问题则在于,他们没有能力表示接受或拒绝治疗,所以似乎必须向他们提供妥善的医疗,以帮助他们存活。

然而,人们也不能发布囊括一切情况的法令,绝对不让他们死亡,因为肯定会有一些畸形极其严重的病例,令听任婴儿死亡反倒妥当。例如,一个婴儿生下来就没有大脑或脊髓,我认为即应任其死亡。在我看来,这是个明白无误的病例,但在其他情况下,你又当如何确定该怎么办呢?你计算畸形部位的数量吗?你将它们的严重性加在一起吗?这就成了一项很难做出的决定,一项在很大程度上取决于病例具体细节的决定。然而,我认为,一般的道德取向应当是,努力以适当的医疗手段拯救这样的孩子,并尽可能随时对孩子及其家庭提供经济和情感方面的支持。

◇ 实例分析

实例 1 和实例 2

我认为,在某种程度上,这两个病例的处理都不符合道德。即使终生智力迟钝对任何孩子和家庭而言都是极大的灾难,我认为,这也不足以说明人们违反生命价值原则是正当的。然而,我还认为,当事家庭未必应当承担所有困难所造成的沉重压力。有些人经常说社会尊重生命。倘若如此,社会各层面就必须向此类儿童及其家庭提供全面而有效的支持。我认为,在实例 2 中,不合道德的地方就在于缺乏这样的援助。在这一案例中,社会(通过医院和法官)否决了患儿父母的要求而又毫无作为或几乎毫为作为,未能帮助他们摆脱困境。

如果父母认为自己无法抚养智障儿童,那么,无论其心脏有无缺陷,社会都应为其提供有意义的、家庭般的和合乎人道的环境。如果家庭愿意抚养这个孩子,如果需要的话,那么,社会就应尽其所能地提供各种援助——经济的、情感的、教育的和医疗的——以保证这个孩子尽可能有意义地生活。在此类案例中社会没有尽其职责,这当然不是将问题过分简单化并听任孩子死亡的借口,但它确实强化了患儿父母的理由:听任孩子死亡胜过让其苟延残喘而惹人厌恶。我认为,这两个病例的最佳解决办法,是劝告父母给孩子排除肠梗阻并承诺给予他们抚养孩子所需的一切援助。如果他们不愿抚养孩子,那么,孩子就应受到国家的监护并得到尽可能良好的照顾。所有这一切,都应由国家通过拨给各类不幸儿童的专门税款予以经济支持。

然而,由于这种“最佳”解决办法目前尚不存在,所以我们仍须扪心自问:在此类情况之下,听任婴儿死亡是否仍为一种可行的备选方案?我仍然认为答案是否定的。我认为,我们必须要么努力争取采取最佳解决办法,要么停止侈谈人的生命价值。我当然同情这些儿童及其家庭所面临的难题。我只能说,社会必须前进,朝着适当地关心和援助面临此类困境的人们方向。

经验一再证明,连重智障者也能过上有意义的生活,虽然不及非智障者的水平。如果他们得到激励、教育、关爱和友谊,他们就成长、兴旺和发展。如果他们仅仅得到最低限度的“庇护”和照料,他们的生活就不能称心如意,而我们当中其余的人若处于同样境况下亦复如此。无论如何,我认为,一个人的残障不能证明违反生命价值原则是正当之举。

此外,在处理此类问题时,大多数伦理学家一般赞同上述意见。他们认为,拒绝实施此处所述的这种矫正手术,就如同由于成年残疾人的生命在非残疾人看来毫无意义便拒绝予以实施简单的阑尾切除术一样。

实例 3

我认为,一个将继女打得陷入昏迷的继父,对她的医疗问题不应该再有什么发言权。在我看来,似乎显而易见的是,他想维持住她的生命,以使自己不必因谋杀而受审。由于将她打得半死,他已经放弃了对她的生命的所有权利。

仁慈助死

我已经提到过,协作收容法这一可供选择的办法,应当惠及处于痛苦之中的身染危重和慢性疾病的患者,应能消除大多数患者对仁慈助死的需要或想望。如果能够使人们免于悲惨或痛苦的生活,那么他们可能就不会要求别人来“消除他们的痛苦”。我们愈是接近建立和利用协作收容法的目标,人们要求他人以慈悲为怀将自己处死的情况就会愈少。所以,我们应当努力建立这种医疗服务机构,而不是设法制定允许仁慈助死或仁慈杀死的法律。然而,我们亦须考虑那些并非收容院候选对象之人,考虑那些尽管可以入住收容院却宁求一死之人。对于那些得到了所有其他的可选择方案而合乎理性地选择了仁慈助死的人们,我们应当予以许可吗?

在我看来,如果我们明确地接受一个有能力之人的请求而仁慈地让他死去,并且其他一切可供选择的办法(可能的疗法、协作收容法等)均已用尽,那么,我们实际上就是应其要求而协助自杀。因为我已经证明了在五条基本原则范围内之自杀的合理性,所以,这里的难题同确保人们有决定能力并真正同意有关,同我们是否愿意直接涉入其死亡有关。

法律已经就判断一个人是否有能力做出这种决定制定了颇受欢迎的标准,而且法律一般地承认一个人是有能力做决定的。我们需要确认,要求仁慈助死的人们并非一时抑郁症发作,以后也不会改变主意。我们还要根据说实话即诚实原则,保证每一个当事人——本人、家属、专业医务人员、牧师等——尽可能清楚地了解情况,以便就死亡申请和如何处理联合做出合理的决定。

第十章“防范措施评价”一节所谈到的所有防范措施均须付诸实施,而在可能涉及器官移植的情况下,任何器官移植小组的任何成员均不得参与决定过程。

在反对将仁慈助死合法化的一些人看来,可能永远不会有足够的防范措施保护人的生命,使之免于在非自愿的情况下被国家、遗产继承人或寻求器官供移植之用的医生所剥夺。然而,如果说O.鲁思·拉塞尔的论著和防范措施(第十章有引证),尚不能使仁慈助死的怀疑者确信我们应当有这样一部法律,那么,她的研究成果和防范措施至少就我们可以怎样制订法律以允许人们在需要时选择死亡,提出了非常明确的理念。

于是,在具有适当的保护措施的情况下,如果绝对保证仁慈助死的申请者业已探究过所有的可选择方案、有决定能力并已自由地做出了决定,那么,就如同涉及自杀时一样,所有的基本原则似乎便得到了满足。然而,我确实认为,应当首先考察每一种可选择方案,竭尽全力地使仁慈助死的申请者相信,例如收容院护理等替代方案是切实可行的。然后,倘若此人仍然要求仁慈助死,那么,我认为,只要前述的所有防范措施——如有必要,还可再加一些——均已符合要求,就应该予以许可。我认为,正如我在论述自杀时所说的那样,人们有权就自己的生与死做出理性的适当决定。

◇ 实例分析

实例 1

我认为,在这一特定案例中,巡警射杀司机从而使其免受活活烧死的剧痛和苦难是妥当的。因为绝对不可能拯救卡车司机——不同于要求仁慈助死的其他情况——巡警算是帮了此人的一个大忙。如果巡警认为自己不能射击一个无辜者,或者作为一名执法警官,他不应如此使用武器,那么,他当然就无需答应这一要求。但是,如果他能够如此行事,那么,我认为,他仁慈地助人一死就是正当的。与临终癌症患者不同,卡车司机的痛苦绝难减轻;所以,我认为,这位警官会做出一件合乎道德的事,而任何法院都不应由于这种仁慈行为而予以起诉。

实例 2

我认为,人们本应做出更多努力帮助罗伯特适应自己的困境,至少要等到其预后较为确定之时。我还认为,医生本应做出更大努力控制罗伯特的痛苦,精神病学家也本应立即帮助罗伯特及其家人,尤其是最终致他于死地的弟弟。我认为,弟弟的行为不是恶意的;恰恰相反,他处于巨大的情感压力之下,是怀着悲悯之情在行事。

首先,他一定认为罗伯特的境况非常糟糕。其次,由于他了解自己的兄长,他肯定认为自己是在“略尽绵薄”来结束罗伯特的痛苦。然而,时间刚刚过去数日,不能指望任何人在这么短的时间内便适应自己生活中发生的这种悲剧性变化。罗伯特或许永远也不能适应自己的变化,但本应多给他一些时间让他理清头绪,而且本应多向

他提供心理学的和社会学的帮助,而如果需要,本来还应向他提供宗教上的帮助,从而使他适应自己的处境。

我认为,由于罗伯特的弟弟当时处于极度紧张之中,所以他应获得赦免(犹如类似的真实案件的涉案年轻人)。假如他在处理这些压力时曾得到精神病学家的帮助,他可能就会努力帮助自己的兄长适应逆境,而不会对他的仁慈助死要求做出让步。本案例再度说明,在有的境况下,光有医学治疗是不够的,还要有处理患者和家属双方的心理、情感、社会学和精神问题的治疗。

实例 3

对这一案例,我还是认为不但应在医疗上帮助这对夫妇,而且还应从心理上、情感上、社会学上和精神上予以帮助。很难说协作收容法是否能比老妇一直得到的治疗更为有效地减轻她的痛苦,但可以肯定的是,实际上本应做出更多努力来减轻她的痛苦和磨难。

此外,医生本应劝她本人乃至她丈夫咨询精神病学家。很难理解她何以坚持要求丈夫对她实行仁慈助死,而她本人何以不自杀,因为她的身体似乎没有坏到不能自杀的程度。假若有个法律程序(例如我所建议的那种程序),让她有可能经由这一程序使仁慈助死的要求得到尊重,那么,这对夫妇的许多需求或许可得以公开。假若他们曾获得自己所需要的援助,那就可能在病魔夺去这位妇人的生命之前打消她的求死愿望。

因为对她的仁慈助死要求已经议论了两年,而事发当天又商量了四个小时,所以,我认为应该推断这一死亡决定是理性决定。正如我暗示过的那样,我认为她不应该增加丈夫的负担,使他由于非得决定助她一死而产生犯罪感;但我料想她有权提出要求,她的丈夫也有权接受或拒绝她的要求。

然而,我认为,他没有杀死妻子的义务。鉴于特殊情况,他应该像实例2中的弟弟那样获得赦免。这两个案例有两个主要的相似之点:(1)在我看来,其行为的道德性是有疑问的,因为所有其他的选择方案均未经探索和利用;(2)这些行为是在极其强烈的情感压力之下产生的,因而必须考虑到可使罪行减轻的状况。在实例1中,除非让卡车司机遭受骇人听闻的折磨,否则,仁慈助死就是惟一的可选择方案,这正是我之所以认为巡警的行为具有正当性的理由。

实例4

虽然凯沃尔吉安大夫的动机在他自己看来可能是仁慈人道的,但他的行为存在一些严重的道德问题。首先,在他助其死亡的人中几乎没有身患不治之症的。相反,他们患有慢性疾病,本来可以治疗,而且施以疼痛控制本来可以奏效,这样做本来可能有助于患者认为自己还是值得活下去的(参见第十章论协作收容法的病痛控制)。所以,他的行为为诊所或医生乃至不合格人员为任何只求一死的人处死开了先河。

如果人们希望自杀,那是他们自己的自由抉择,对此我在现场一中业已说过。

这里产生的第二个问题是,凯沃尔吉安大夫的作业是在法外运行的,这表明对他的所作所为或行为方式根本无从控制。过去曾经有这样一些案例,患有不治之症的病人的亲属非法获得药品,以助其家人死亡。有时候,误服药品的不治之症患者并未死亡而是受到伤害。尽管凯沃尔吉安大夫由于显然知道终结人的生命需要什么药物,所以没有出现这一问题;但若没有法律控制,这种情况肯定会发生在他人身上。

第三个问题同第二个问题相关,就是要确定谁将成为要求助死之人生命的终结者。许多医生不会愿意以死亡赐予者而知名,这特别是由于他们的职业激励着他们救死扶伤。听任人们死亡是一回事;不顾上诉法院最近的裁定(参见第十章论听任死亡同仁慈助死或仁慈杀死的区别)而积极终结人们的生命则完全是另一回事。医生们也担心此种行为会不会削弱医患之间的信任。愿意不惜一切代价而为生命拼搏的患者,会不会担心他们的医生甚至可能在未经允许的情况下终结他们的生命?而没有合法的监官,我们将如何知道患者是否真正要求死亡?由于这些问题,人道主义伦理学不能赞同凯沃尔吉安大夫已经做和正在做的事情。我认为,将仁慈助死合法化,再配合我所建议的所有防范措施,这会让凯沃尔吉安大夫或其他人自行法外操作要好些。

仁慈杀死

在仁慈杀死以及堕胎领域,由于无法征得受事者的(或受事者的潜在的)同意,出现了最为棘手的道德问题。这些情况下的结束生命,只能属于违背人们的意志或未执行其意志而结束其生命的范畴。于是,对于仁慈杀死,我们必须考虑到人的生命的质量及其固有价值。我已试图现实地将接受死亡纳入生命价值原则的表述之中,但我没有说明什么样的生命应得到尊重、维持或保护。

由于生命质量是一个极其模糊的概念,其定义因人而异,所以生命质量通常应由个人自行界定,——是个体的人自己得活下去,而且惟有个体的人才能真正确定自己的生命是否值得活下去。有些人身有多处畸形却能过着在他们看来很有意义的生活,而另一些人则宁愿死去也不愿意失去一条肢体、瘫痪在床或在其他方面降低生活能力。

然而,当人们不得不为诸如胎儿、新生畸形或年老有病而神志不清者做决定时,问题就会更大。例如,有个年近九旬的老人,虽不需要人工维持生命系统,但无论是睡着还是醒着均如胎儿一般,并从未对任何人表示过自己愿意死去还是活着。这就提出了一个道德问题。在这里,听任其死亡是不妥当的,因为除了吃的喝的,没有任何东西可以撤除。

如果我们决定实行仁慈杀死,即“让她摆脱痛苦”,我们岂不违反了基本道德原则?我们能为此人做出决断,判定她的生命质量已经到了不应该维持下去的地步了吗?谁能够或应当做出这样的决定呢?与此类似,我们能为一个多处严重畸形的新生儿决定其生命质量是否使之值得活下去吗?由于我们了解以往处于同样条件下的人们的状况,所以我们在某种程度上可以预言衰弱的老妇和严重的畸形儿的命运。但是,我们可以将自己的知识和经验应用于那些不能就自己的生与死表达许可的人们身上吗?

我已说过,在某些情况下,听任某人死亡在医学上是恰当的,也是完全合法的和符合道德的。我还论述过这一论点,在所有可选择办法均已试尽之后,有决定能力的个人可以选择仁慈助死。我甚至建议,在具有众多法律防范措施的情况下,对仁慈助死的申请可以在法律上予以批准。然而,仁慈杀死不同于听任死亡,因为它是结束某人生命的直接行动;它也不同于仁慈助死,因为将要被仁慈地杀死的人没有对这一行动提出申请,也未能以任何方式表示许可。因为仁慈杀死是违背受事者意志或未经其同意的直接的杀人行动,所以我认为,除了至为罕见的情况之外,这是不应该实施的不道德行为。

◇ 实例分析

实例 1

由于在美国最高法院 1973 年裁决之后接踵而来的堕胎自由化法律,同本案例相似的情况近年来已数度出现。实施堕胎

手术的医生似乎认为,因为针对一项具体病例已经做出堕胎决定,所以,倘若堕胎手术没有杀死胎儿,那么堕胎术后活产的胎儿就应该被听任死亡或杀死。我认为这一

观点在道德上是有问题的。我不打算在这里深究堕胎的道德或不道德,——这一问题将留待下一个现场中探讨。然而,我认为,必须为任何活产胎儿提供全部生存机会,绝不能听任其死亡或将其仁慈杀死。在数起活胎儿可疑死亡事件发生后,加利福尼亚州通过了一项涵盖此种情况的法律。该法律实质上规定,任何活产胎儿,都必须像其他任何经由正常分娩的活产婴儿那样,得到同样的医疗护理。因此,在本案例中,由于胎儿或婴儿系活着产出的,所以医生因故意窒息并处死这个活着的婴儿而干下了一桩不道德的事。

实例 2

这是一个极难处理的病例。该青年女子的病况虽非完全脑死亡,但也相去无几。这样一个人能够以最低生存水平无限期地活下去;不过,根据我们现有的任何医学或法律标准,她都是活着的,不能被宣布死亡。有一位终年 34 岁的妇女,就曾处于这种昏迷状态达 28 年之久。这样的局面,家人一定很难承受——而且我们不知道患者知道什么或感觉如何——但这些难题不足以表明对此类患者实行仁慈杀死是正当的。我认为,应将这样的患者搬出以治疗急性病为主的医院,撤掉人工生命维持系统,并将他们安置在收容院似的环境之中。

我认为,如果发生心力衰竭、肾功能衰竭或肺炎,那么就应听任这样的患者死亡,不必采取任何非常措施(如心脏复苏、透析、注射青霉素)使其存活。若此类患者能得到全面援助从而可以在家接受护理,他们就应留在家中;若不可能做到此点,他们则应在收容院中接受护理。这种护理所需费用,如在家庭能承担的范围之内,应由家

庭承担,而超出家庭承担能力之外的部分,则应由国家承担。我认为,本案例中病妇妹妹所做之事是错误的,尽管我体谅她的感受。我认为,她或许应当被捕并受到审判,但她或许也应以一时精神失常为由而得到赦免。

实例 3

这是本节所有病例中最难处理的一例,但我认为在本案例中实施仁慈杀死是正当的。你在堕胎一章中会看到,家族黑蒙性白痴病隐性基因携带者现在可以预先得得到相关警告,而胎儿亦可在子宫中即接受检验,以弄清其是否患有家族黑蒙性白痴病。然而,在本案例中,婴儿业已降生,而他的幸存机遇,并不大于“仁慈助死”一节所讲述的那位困在燃烧着的卡车内的司机。我认为,由于婴儿只能每况愈下,遭受愈来愈多的痛苦,并最终可怕地死去,所以父亲的作为是正当的。然而,我认为,既然家族黑蒙性白痴病在出生之前即可通过羊膜穿刺术或绒毛膜绒毛采样得到确认,那就不该让此类婴儿出世。当然,这位父亲有权选择听任婴儿死亡,而如果在听任其死亡时能使婴儿免于痛苦和不适,那就更加合乎道德了。然而,即使做不到这一点,我认为,这位父亲对自己的婴儿实施仁慈杀死也是正当的。让我再补充一句,我并不认为在涉及畸形婴儿的任何情况下,这样做都是合乎道德的,但就家族黑蒙性白痴病而言则肯定是合乎道德的。

实例 4

本案例中的几个主要问题是,首先,丈夫在杀死妻子之前并未考察所有可能的备选方案;其次,并没有任何证据表明他的妻

子想死。收治阿尔茨海默氏病患者的专门诊所是有的,但丈夫显然没有或几乎没有努力寻找这样的机构。他确曾试图在家中帮助她,但让他的妻子接受他的帮助却颇成问题,阿尔茨海默氏病患者常有这些问题。由于这对夫妇十分富裕,如果他不能找到一家合意的诊所,他似乎能够请得起一位受过高级训练的专家。许多阿尔茨海默氏病患者被置于伴有最佳护理的环境之后都过得很好。如同在凯沃尔吉安大夫的案例中那样,此人的妻子并非患有不治之症。这样,将她杀死的理由就不如设若她处于癌症晚期时那样充分。此外,我认为,控方律师提出了一个有力的论点,即本案可能

在退休、年迈和衰弱人口众多的州份开创先例。我认为,尽管丈夫显然在情感和体力方面饱受磨难,但他所做之事是不道德的。在我看来,丈夫之锒铛入狱的原因在于,他不愿根据法律以一时精神失常为由自我辩护,而且没有对自己的行为表示悔恨。他受到了起诉,我认为他本来就应当受到起诉;我还认为根据已有证据,他的案子是处理得不错的。考虑到他的年龄和健康状况,我认为,待其服刑一段时间之后再为他减刑,可能是人道之举。本案例显然不同于仁慈助死一节的实例2、实例3和实例4,因为在那些案例中,其生命被终结的人显然是甘愿被处死的。

堕胎

关于堕胎的温和观点

在具体考察人道主义伦理学如何处理和试图解决复杂的堕胎问题之前,我认为有必要清楚具体地阐述堕胎问题上的温和观点,人道主义伦理学正体现了这种观点,这在第九章已有简要论述。

堕胎的危险性

所有研究都得出这样的结论:正常医疗条件下所实施的堕胎一般不是什么危险手术,但也不算小手术。从医学上说,反复堕胎和年轻女子的堕胎可能引起后续问题,但这些问题并不严重,不必为保护妇女免于肉体伤害与死亡而立法禁止堕胎。[关于全世界就堕胎是否有风险这一问题的研究结果,参见 D.卡拉汉:《堕胎:法律、选择和道德》(纽约,1970),第 31-43 页。]

从心理学上说,非自愿妊娠或堕胎究竟会对妇女的心理和情感健康会造成多大程度的影响,很难有一般性结论。这一领域的研究比医学-躯体方面的研究要少得多,有关心理创伤的现有资料肯定不如医学资料“确凿可靠”。看起来,每一位面临这种困境的妇女都应该认真进行咨询,以尽量弄清堕胎和非自愿妊娠对自己可能有何影响。[同上书,第 48-84 页。]关于堕胎的这方面问题,较为温和的观点往往由于心理原因而十分赞同“准许堕胎”,而不太温和的观点则会有较多的限制。

由于医学和心理学的的发展,足月妊娠对孕妇生命的医学危险性(第九章已有论述)肯定减少了。但由于同样的原因,妊娠也确实存在某种危险性,这或许仍然是准许堕胎的最大理由。

堕胎之外的可行性选择

在堕胎论争中的温和观点明确指出,在堕胎之外存在着一些可行性选择办法,不过这些办法的可获得性及其质量均有所不足。收养尽管问题很多,却仍不失为一个可行性选择,这在第九

章已有论述。但是,为当事人不想要的婴儿和(或)畸形儿提供周到照顾的机构肯定为数不多。

此外,尽管在决定赞成或反对结束人命时,经济问题不应该是最重要的考量,但根本没有足够的财政援助以支持经济困窘的父母抚养计划外子女,或建立和资助人道主义的、家庭般的社会慈善机构,以替代不能或不愿为婴儿尽责的父母。温和观点指出,如果我们拥护生命价值原则,那么,我们就有义务提供此类经济援助,非如此便是仅仅口头拥护而已。只要这种状况得不到改善,堕胎就依然是许多人的最可行的选择办法。

强奸或乱伦

对于因强奸或乱伦而致孕的妇女,只要提出堕胎要求,温和观点一般赞成予以准许。当然,孕妇也可以选择足月分娩。这里值得同情的是,孕妇也许忍受过极为可怕的兽性般残忍的经历,允许如此结合而成的胎儿出生,只能加深心理创伤。除了最坚决的赞成生命观点的拥护者,几乎每个人都认为,应当根据孕妇的要求,准许由于此类状况而引起的堕胎。

妇女的责任

对于因使用避孕器不小心而致孕的妇女,温和观点不赞成所谓“报复”态度。在温和观点持有者看来,妇女的这种境遇仅仅说明需要加强避孕指导,以免再发生类似情况。妇女现已有孕在身,这是实际问题所在。反过来责备她为何不避孕或为何不倍加小心,都是毫无实际意义的。

关于不想要婴儿的理由

尽管温和观点持有者明白非自愿的妊娠分娩所产生的问题,但他们一般认为,赞成选择者将复杂问题过于简单化了。这主要在于这一理由涉及两方面的利益:一旦婴儿出生,就存在婴儿本身的利益,以及可能必须承受抚养此类婴儿之经济负担的社会的利益。

关于不想要的婴儿,必须提出几个问题。第一,生身父母不想要的婴儿,是否必定没有别人想要?大量的养父母肯定足以证明,有许多人想要、有时极度渴望收养其生身父母不想要的婴儿。整个收养程序应该加以简化、加速并降低经济门槛。第二,一旦婴儿诞生,生身父母不想要这一事实会对他有多大损害?没有任何可靠证据可以证明,生身父母不想要的婴儿待出生之后也不被别人喜欢和想要。当然,有许多婴儿无人喜欢,有的甚至很可恨。但在大多数情况下,难以预料婴儿的结局会是怎样的。

在孕妇不想要和出生后受虐待之间没有**必然**联系。事实上,许多受虐待儿童都是计划生育的结果,而且多数情况下是“想要”的。最后,“孕妇不想要的”意味着“没有任何价值”吗?打胎比让不想要的婴儿出生更为合乎道德吗?所有这些问题都应该追问。一旦提出这些问题,赞成选择的理由就可能极大地丧失说服力。这并不意味着不应当考虑堕胎的可能性,但上述考虑可能揭示出堕胎之外的其他选择办法。例如,如果孕妇对自己受孕体的负面情感不甚强烈、不至于憎恶的话,那么,心理支持疗法或许能帮助她处理自己的情感问题,努力加以克服,很好地养育婴儿。

受孕体乃母亲的所有物

正如我们在第十一章所看到的,根据赞成选择的理由,受孕体在出生前,或者至少是具有可

存活性之前,不过是它寄寓其体内的妇女的“所有物”。然而,这种观点提出了一些难题。首先,尽管受孕体肯定是在妇女体内的,但它不像例如手指那样是妇女身体的一部分。相反,它有独立的遗传的、循环的、激素的和神经的系统;所以,孕妇和受孕体可以明显地区别为两个独立的有机体。此外,如果说受孕体是独立的——尽管依存于母体——,如果说没有男人的精子就根本没有受孕体,那么,怎能说受孕体仅仅是“妇女的所有物”呢?而且,自何时起一个人才能“授予”另一个人以人的身份——什么样的政治或法律准则赋予人们这种权利呢?

最后,如果受孕体出生前只是妇女的所有物,那么它出生后是谁的所有物呢?这时就不再是妇女的所有物了吗?它就成了国家的所有物了吗?整个所有物理由产生了无数问题。温和观点指出,孕妇必须考虑到受孕体,把它看作独立的有机体、潜在的人,其潜在性随着自身的发育而发展。

堕胎的合法权利

另一方面,我们可以像赞成生命者所说的那样,拒绝赋予妇女堕胎的合法权利吗?卡拉汉提出,只有当堕胎合法化威胁到全社会的和平、安定和安全时,我们才能这样做。堕胎合法化可能产生的危险,是有可能贬抑社会的生命价值观念,由此可能导致更大规模地违背生命价值原则。当然,这实质上又是多米诺理由。正如我们所看到的,没有任何确切证据证明堕胎合法化导致了这种局面。惟一可能的例外就是希特勒的第三帝国,但它施行堕胎、仁慈杀死和种族灭绝的动机同大多数堕胎的动机是截然不同的。

如果能够证明堕胎的实际做法总体上有害于活着的人们的生命,那么,堕胎合法化也可以被视为威胁。然而,没有任何证据可以证明这一点。最后,人们必须证明堕胎合法化已经产生了实际危害,而不只是预言的或臆断的危害。但是,没有任何可靠证据证明这样的论断,即准许堕胎的法律有害于实施这种法律的社会的成员。[同上书,第474-480页。]

在这里可能有用的一项证据,是D.卡拉汉对那些把限制堕胎的法律改为温和性或准许性法律的国家所进行的认真广泛的世界性研究。卡拉汉的研究无疑显示,没有任何明确的决定性证据表明准许堕胎削弱了其他领域对生命的尊重。相反,在堕胎法律较为温和或法律准许堕胎的许多国家,反对仁慈杀死和死刑的法律仍然有效,甚至限制性更加严格了。[关于卡拉汉对堕胎合法化之影响的详尽研究,同上书,第II编,第5-8章。]温和观点一般不反对堕胎合法化,但可能赞成对妊娠后期的堕胎加以限制。

温和观点小结

一般说来,温和观点差不多同S.包克所提出的方法一样,准许而限制堕胎。这一观点的拥护者提出,关于继续怀孕或施行堕胎的问题,应当客观地为孕妇提供咨询服务。现今的许多咨询服务都是片面的——孕妇所听到的劝告在很大程度上取决于她碰巧咨询的机构。例如,如果她走访基本上持赞成生命哲学观的机构,她很可能就得到足月妊娠的劝告;另一方面,如果她碰巧走访了堕胎诊所,她可能就得到施行堕胎的劝告。我们所需要的是客观的咨询机构,其惟一目的是为妇女提供尽可能充分的信息和尽可能多的选择办法。对孕妇的咨询服务应当包括:

- 1.对妇女有关怀孕或堕胎的真实愿望的认定。
- 2.有关堕胎和分娩过程的信息。
- 3.有关堕胎之外的选择办法(经济援助、心理咨询、婴儿日托、对畸形儿的治疗照顾)的信息。
- 4.充分的避孕劝告,以免再度非计划怀孕。

此外,若要鼓励孕妇足月妊娠、避免堕胎,那就必须有真正可行的办法可供选择。此类办法应当包括:

- 1.对妊娠、婴儿照料、婴儿抚养、收养和堕胎的经济帮助。
- 2.良好的、容易获得的收养环境。
- 3.为无人收养的和(或)有严重畸形的婴儿提供服务的人道主义的、家庭般的慈善机构。
- 4.心理学和社会学的治疗和帮助。

大多数温和观点持有者认为,他们的观点实现了三大目标。首先,承认并解决了受孕体的生命权问题;其次,承认并解决了妇女的自由问题;再次,表达了社会对胎内生命的严重关切;最后,它还为堕胎决定的一切相关者提供了最大自由。

在我们论述关于堕胎问题的人道主义伦理学方法之前,还需要指出两点。第一,堕胎决定本质上应是私人决定而非公共决定;第二,除了对晚期堕胎应有某些限制之外,关于堕胎或保胎的最后决定必须由孕妇本人做出。当面临这一非常困难的决定时,孕妇应该得到社会各方面的帮助和支持;但归根结底,这种决定是孕妇自己的事情。[同上书,第Ⅱ编,第493页。]

关于堕胎问题的人道主义伦理学方法

一般说来,人道主义伦理学内在地倾向于赞成保护人的生命乃至胎内生命,因为生命价值原则在这一道德体系中具有头等重要性。这就意味着,只有当具有充分理由时,方可选择堕胎这一最后手段。然而,比起第十一章所论述的坚决的赞成生命或坚决的赞成选择的观点,我更倾向于同意温和观点。我认为,如果堕胎不可避免(孕妇应当尽力避免堕胎),那么,在妊娠12周之内,应当根据要求准许堕胎。不用说,若必须施行堕胎,则应于发现怀孕之后尽早施行。此外,我同意包克提出的关于最为严重的结束人命问题的时间标准,以及关于可以准许的晚期堕胎的时间标准。

我还坚决认为,除了极少数例外,赞成或反对堕胎的决定最后必须由孕妇本人做出。这并不是说不能或不应该提供其他意见,不能或不应该提供信息、劝告或咨询服务。这仅仅表明,除非有人想施加压力、强迫孕妇生下孩子——一件难以完成的、可能违背所有五条道德原则的事情,否则,最后决定应听凭孕妇本人。例如,如果某位妇女是个天主教徒,她决定生下孩子,哪怕失去自己的生命;那么,这就是她自己做出的决定,而不是天主教会做出的决定。另一方面,如果她是人口零增长组织的成员,她决定堕胎,以帮助避免人口过量;那么,这也是她自己的决定,而不是人口零增长组织的决定。

在最高法院做出堕胎裁决之前,法规是禁止堕胎的。那时,许多妇女不是设法自行堕胎,就是施行非法堕胎。有时候,这不仅给胎儿而且给孕妇本人带来了灾难性后果,常常失去两条人命

而不是一条人命。

然而,最后决定在于妇女本人这一事实并不减小决定的道德价值,它涉及孕妇及其未来婴儿双方的生命和生活质量;它也不应排除充分提出选择办法及其相关信息和咨询服务。在这里,我还要坚决倡导提出尽可能多的意见,提供尽可能多的援助,以帮助孕妇做出极其困难的决定。

当然,她实际上只有两种基本选择——堕胎或不堕胎,不过有许多重要考量会影响她的选择。对于这个问题的两个方面必须提供公正、完全和客观的咨询和信息,以便孕妇充分掌握可据以做出理性的道德决定的正确信息。

同仁慈杀死一样,堕胎的主要困难在于:由别人决定其生或死的人不能表达其自由同意或知情同意。因此,生命价值原则在这里显得至关重要。除了严格的生物学意义(这就是说,一旦受孕,大多数受孕体都将奋力发育到诞生阶段),我们不知道胎内生命的意愿如何。因此,我们要结束这样的生命,就必须先有极为充分的正当理由。我们必须证明,我们赞同堕胎的决定将会符合其他四条原则,而符合这些原则的意义远远压倒允许受孕体发育问世的价值。

完全避免堕胎的最好方法,当然是要小心谨慎地采用现有的有效的避孕措施,要大力发展更为有效的避孕药具,将其有害的副作用降低到最低程度。然而,没有任何避孕措施是绝对可靠的。所以,倘若避孕失败或者出于任何理由未行避孕,那就要面对堕胎问题。还有自愿绝育,几乎是绝对保险的方法。只要绝育者确信自己永远不想生育了,这就是个好办法。倘若如此,那么,自愿绝育(不管在有些人看来这种手术多么令人作呕!)比接二连三地堕胎要好得多了。然而,除非人们在节育方法上受到更多的教育,更加小心仔细,否则,我们仍将面临堕胎问题。

在任何其他道德领域,都不怎么需要许多切实可行的选择办法,同时让孕妇容易获得充分的信息、咨询服务和帮助。如果社会希望坚决劝阻通过堕胎而结束人命,那么,就必须像温和观点所提出的那样,尽可能大量提供医学的、物质的、经济的和道德的支持和帮助。

对受孕体生命的尊重,并不否认不想要的受孕体是孕妇的负担(从孕妇的观点看来),因为她必须怀胎九个月之久。妇女(及其性伙伴)可能一直粗心大意、有乱交癖好,但这毫不影响为她提供帮助。有关未来可能怀孕和如何避孕的问题,应当为她提供大量的认真的咨询服务,但任何劝告或帮助都应主要考虑孕妇和受孕体的生命。因此,所有此类劝告和帮助应当完全避免责怪之意。

有些人很容易要求年轻妇女把计划外的、不想要的受孕体怀孕足月。但假若他们必须为孕妇和受孕体提供完全的帮助,以便孕妇能够顺利地足月分娩,他们就不会轻易地这样要求了。如前所述,应当向孕妇提供一切选择办法的有关信息和咨询——堕胎和足月分娩所带来的心理和医学后果,婴儿被收养的实际可能性,以及怀孕期间、堕胎前后所提供的全部经济援助和医疗照顾。

她还必须有时间自由思考,根据所有的选择办法和自己的特殊状况,为自己和受孕体做出最好的决定。如果准许未来的婴儿出生,还必须充分注意到他将过着怎样的生活。尽管大多数婴儿生下来都是正常的,但有时候他们几乎没有什么像样的生活,这是由于他们被缺乏经验、缺乏爱心的父母所对待,或者由于他们所在的慈善机构或教养院各类人员的漠不关心。

若能提供堕胎以外的替代性选择办法和帮助,那么,对于受孕体的赞成生命理由就有了力量。我认为,只要孕妇得到这种帮助,就应当尽力鼓励她不要决定堕胎从而结束另一个人的生命。所有这一切在政治、社会、心理、道德以及经济方面都可能要付出高昂的代价,但如果说生命价值原则值得遵守,那就必须做出一切必要的牺牲。这不仅仅指孕妇的牺牲——她的九个月的非自愿妊娠就是够大的牺牲了,还有那些希望保护和保存人的生命的人们,都要分担孕妇可能要承受的其他牺牲。

我们还必须尊重这一事实:堕胎与否的最后决定是孕妇本人的事情。她若是堕胎,其行为可能是不道德的;但决定实行某种行为——不论合乎道德与否,始终取决于本人。既然如此,一旦她做出自己的决定,我们就有义务帮助她获得现有的最好的医疗照顾,尽快施行堕胎,这样,受孕体发育成人命的程度会更低些而不是更高些。

◇ 实例分析

实例 1

这是个关于年轻的未婚母亲会遭遇到什么问题的典型案例。每个人似乎都对自己的愿望感兴趣,但很少有人真正关心詹妮丝的要求。她从神父那里和堕胎诊所所获得的咨询都是片面的而非客观的。她的母亲不论多么温柔,总是将自己的宗教信仰强加于詹妮丝。另一方面,她的父亲希望她成为律师,其动机似乎至少是部分地从自我出发的。她的胎儿的父亲不想同她结婚,或者不想这么年轻就当爸爸,也不希望詹妮丝成为年轻的妈妈。一切相关者,尤其是詹妮丝,都是我所提出的仔细认真的怀孕与堕胎咨询的主要对象。

在她此刻怀孕 8 周之际,堕胎是符合包克提出的 12 周以内这一标准的,因而可以准许。因为詹妮丝还不到十七岁,所以应该告诉她堕胎对她以后怀孕会产生危险,但也要告诉她危险性并不大。此外,还应当告诉她有关堕胎和足月分娩的一切有用信息。

应当做出真诚一致的努力,弄清詹妮丝本人对自己身孕的真正态度。每一个相

关者都应尽力从各方面支持她的决定,而不能使她怀有负罪感或反而责备她。如果她真希望足月分娩,那么,她的这一决定就应当得到如同堕胎决定那样的支持。最后但并非最不重要的一点是,她和鲍伯都应该得到明确而充分的避孕指导,以免再次怀孕、再次面临有关堕胎的决定。

实例 2

玛丽及其丈夫似乎肯定不想再要孩子了,因而等到怀孕第四个月再做羊膜穿刺术,似乎不是个聪明选择。因为他们确实不想再生孩子了——哪怕是生下非畸形婴儿——所以,现在正是堕胎的时候,此刻玛丽的身孕仅有一个月。假若他们对堕胎怀有疑虑,当然就该寻求充分的咨询服务,以帮助自己弄清自己的决定。但他们似乎已经下定决心,因此,我要说他们的决定是合乎道德的。

实例 3 和实例 4

在分别讨论这两个实例之前,我要对

因“胎儿理由”或因受孕体出生后将有畸形而施行的堕胎做个概括说明。如前所述,羊膜穿刺术或 CVS 采样检查使得未来的父母有可能了解婴儿诞生后是否(比如说)患有唐氏综合症以及是否会终生智力迟钝。

这种信息对堕胎问题的关系,当然是一旦发现受孕体有畸形就可以做出堕胎决定,从而避免了第十章谈到的仁慈杀死的困难决定,也避免了未来的婴儿及其家庭不得不忍受的那种限制性生活。但施行堕胎的困难决定取代了仁慈杀死的困难决定。堕胎肯定同仁慈杀死一样,毕竟结束了一条人命,只不过堕胎所结束的人命尚未发育成熟,其不成熟的程度又依施行堕胎的妊娠阶段而定。

若发现受孕体有严重的缺陷或畸形,堕胎便合乎道德了吗?最后决定仍应由孕妇本人做出,尽管未来的父亲也应有发表意见的机会。理想的状况是在婴儿出生前就能够消除其缺陷或畸形,有些缺陷或畸形现在是有可能消除于婴儿出生之前的。

尽管妇女当然要做出最后决定,但她做决定时应该考虑哪些因素和意见呢?首先,她应该认识到堕胎就是结束人命,因而背离了生命价值原则。其次,她应该问问自己,把她的处境作为这一原则的例外是否合乎道德?如果说合乎道德,为什么?至于未来的婴儿会有什么缺陷,她需要得到确切的信息和咨询。然后,她就需要做出这样的决定:尽管婴儿会有这些缺陷,她和她的家人是否仍然能够并愿意抚养,从而使他们和婴儿都过上尽可能有意义的生活?

如果这家人不能或不愿意抚养,那么,她就需要考虑是否确实有良好的收养条件,这种收养能否给婴儿带来有意义的生活。她还应该确定假若她和家人决定抚养

她能得到哪些帮助,确定可获得的慈善机构的条件如何,这些条件能否使得未来的婴儿过上丰富而有意义的生活。

我已经论述过,现今还普遍缺乏对孕妇的援助,缺乏优良的慈善机构及其优良服务。此外,尽管有愿意收养智力迟钝婴儿或畸形儿的父母,但同有待收养的此类婴儿的数量相比,毕竟为数太少。这些事实似乎突显了这样的问题,即孕妇是否愿意生下这样的婴儿,以及婴儿父母是否愿意抚养并尽其所能地给予良好生活。正如第十章所提到的,一个患有唐氏综合症的婴儿的生活,除非得到自愿的、有爱心的家庭(真正的家庭或者慈善机构)的提升,否则,只会给一切有关者带来极小的满足和成就感。因此,在某些情况下,经过深思熟虑的堕胎是合乎道德的。

未来婴儿的畸形严重性也应该是影响孕妇做决定的因素,因为聋、盲缺陷儿尽管难以抚养,但不像由唐氏综合症引起的全面的智力迟钝那样拖累人。两相比较,孕妇及其家庭或许能较好地应付前一类缺陷儿。

在核查了所有其他选择、孕妇看不到任何其他办法能给未来的婴儿与家庭带来好处及其公正分配之后,无论如何应该准许堕胎。归根结底,应当极其认真地考虑对未来婴儿及其家庭的生活所带来的好处。应当尽一切可能保护和保存人的生命,甚至包括初期人命。然而,当由于前已提出的理由而结束这种人命的好处远远大于保护它的好处时,堕胎就可能是正当的。

实例 5

我认为,就泰萨二氏病而言——考虑到我们对这种疾病的了解和生来患有此病

的婴儿的情况——哪怕在怀孕五个月时堕胎也比足月分娩更容易得到道德正当性的证明。如果这样的婴儿出生,那么,在其存活的短时间内,婴儿和父母毕竟都极为痛苦。在第十章里,我讲过泰萨二氏病患儿的父亲为了结束婴儿和父母的痛苦,如何被迫实施仁慈杀死。我认为,对于这个难题,堕胎比仁慈杀死要好得多,尽管若采用羊膜穿刺术而非 CVS 采样检查,受孕体还要进一步发育,以致错过准许堕胎的一般标准,但婴儿的严重畸形及其不可避免的痛苦,证明晚期堕胎也是正当的。

实例 6

卢普和罗伯特面临十分困难的决定。在他们的可行性选择办法和未来婴儿的性质和质量方面,他们应该得到充分的咨询服务,他们还应该得到充分的遗传学指导。我认为,在他们的境况下,根据他们及其婴儿所能得到的援助情况,不论足月分娩还是堕胎都是合乎道德的。因为他们还年轻,这又是头胎,所以他们不应该非要抚养一个唐氏综合症患儿不可,要不是他们愿意如此的话。我们应该支持他们的做法,从各方面(经济的、社会的、情感的等等)提供充分的帮助。但是,我还认为这种情况下的晚期堕胎也是合乎道德的;倘若他们及其未来婴儿得不到上述帮助,则尤其如此。

实例 7

我认为,以这种理由施行晚期堕胎是没有道理的。由于受孕体患有泰萨二氏病或唐氏综合症而堕胎是一回事,但因受孕体的性别而堕胎则是任性的、不人道的和不道德的。假若比尔和伊莎贝尔完全不想再要女孩,伊莎贝尔就该及早堕胎,然后做绝育手术。我认为,如果愿意的话,那么,他们生下小女孩交付收养就合乎道德了。但是,我宁愿看到人们热情地劝导他们,帮助他们调整心态,再要个女孩。无论如何,我认为受孕体的生命不应当如此无足轻重,仅仅因其“错误”性别而被终结。

实例 8

打掉双胞胎中的一个受孕体同因胎儿性别而堕胎是一样的任性行为,在这位妇女为了保住一个双胞胎受孕体肯定要足月妊娠的情况下尤其如此。另一个双胞胎受孕体要是活着降生,可以交付收养。就多胞胎分娩而言,这一原则同样适用,除非医生像对待八胞胎妊娠那样,警告说若不打掉一些受孕体就一个也存活不了。然而,有个妇女怀了六胞胎,全部足月分娩,个个活泼健康。这位妇女因生育八胞胎而有机会获得金钱和名望,大概假若看到这一点,她就不会堕胎了。由于医生劝她堕胎,结果她失去了所有八个胎儿。根据人道主义伦理学,除非确实危及所有受孕体或母亲的生命,否则,在受孕体中进行这种挑选和选择是不道德的。

说谎、欺骗、背约和偷窃

人道主义伦理学观点认为,除非有充分的正当理由,否则,一般不应该做这些事。正如第十二章从头到尾所论证的那样,这些行为中的任何行为,常常都会损害人际关系的质量,破坏将人们团结在一起的相互信任。如果我们不能相信他人会说实话、诚实、守诺并尊重我们的财产,那么,我们如何能维持同他们的必不可少的人际关系呢?此外,说谎、欺骗、背约和偷窃更为经常地伤害个人,因而违反善良原则。而且,这些行为时常是不公平、不公正的,从而违反了公平公正原则。它们甚至可能牵涉到别人的生命,否定别人的自由。因此,一般说来,人道主义伦理学观点反对这些行为。

说 谎

由于第十二章所谈到的反对说谎的所有理由,人道主义伦理学认为,说谎一般是不道德的。倘若能找到充分的正当理由,例如说谎可救人一命或防止对别人的严重伤害,那么,人道主义伦理学亦会允许例外。甚至“微不足道的小谎”也要尽可能予以避免,因为只要有点同情和关心,一个人就可以做到说实话而不伤害别人。多米诺理由的适当性在说谎问题上最为强烈。无论何时一旦说谎,似乎随后就要有愈来愈多的谎言来支持第一个谎言,这常常把事情搞得更糟,对信任造成的破坏远甚于一个原初谎言。

虽然“诚实乃上策”可能是个警句,但诚实确实几乎永远是“上策”。众所周知,我们由于说实话和值得信任而受到高度尊重。说谎只能毁灭我们都拥有的这一高雅声誉。声称某人是个诚实的人,这是一个人能够对另一个人做出的最好评语之一。由于这一事实以及对他人所造成的伤害,说谎应予避免。

◇ 实例分析

实例 1

在将人道主义伦理学应用于本例时，我要来回答正文讲完实例之后所提出的四个问题：

- 1.我认为，这家人不告诉杰瑟西塔有关其子死亡的实情是错误的。在她处于非常危急和不稳定状态时，推迟告诉她这一噩耗可能是有道理的，但他们本应尽快告知以真相。正如伊丽莎白·屈布勒-罗斯所说，问题不应该是“我应不应当对某人说出让人心痛的真相”，而应该是“我应当怎样向他披露这一重要消息”。同一开始即告以真相并怀着爱心予以帮助比起来，不告其真相所造成的问题更多。我们不能想当然地认为告以真相就是要“杀死”重病患者。倘若我们温和地同情地告知她实情，倘若我们让她看到某种希望和帮助，那么，我们对她的侍候就会比对她隐瞒消息并玩弄各种假把戏好得多。
- 2.倘若她是我的亲戚，我就会告诉她，她的儿子已死于心脏病发作；同时还要尽量让她看到希望，告诉她：她的儿子没有遭什么罪，我同她的其余家人都依然爱着她，希望她尽可能有意义地活下去，因为我们不会不管她，而会经常来帮助和看望她。
- 3.我现在肯定要建议按照上述第二条答案的方式告诉她实情，我还会建议家人向她道歉，告诉她他们当初以为自己的做法是对的，但现在他们认识到错了。如若不然，这种局面延续时间

愈长，情况就会愈糟。杰瑟西塔的儿子过去常常充满孝心地前来看望，而现在却因种种理由不再来了，这些理由似乎置她于不顾，——她会怎样看待他呢？

- 4.是的，我认为，若从一开始就对她说实话，局面本来会好得多；而由于不告诉她实情，局面已被弄得很糟糕了，现在需要的是道歉和详细解释。如果一开始就对她说出真相，那么所有这一切本来是可以避免的。

实例 2

既不说谎又可解决问题的办法，就是坦率地对麦克讲，你是不会告诉他的，因为你担心巴巴拉和孩子们的安全。然而，如果你觉得这样讲会令他勃然大怒并以某种方式伤害你，那么，我则认为说谎是有正当理由的，因为似乎十分明显，由于麦克的酗酒和虐待行为，巴巴拉和孩子们可能要受到严重伤害，甚至可能丧命。

实例 3

类似这一实例的境况总是很难处理的。许多夫妇都风闻配偶的风流韵事，但只要不挑明，也可相安无事。另一方面，有些夫妻则更想了解真相，弄清事件原委，而后努力解决问题。还有些配偶可以适应有关消息，如果本例中的汤姆表示懊悔并决意下不为例，则尤其如此。无论通奸一方如何表示，有些配偶就是无法适应这种状况，并会当即要求分居或离婚。对汤姆而言，重要的是要了解卡罗尔，努力判定她对自己透

露的私通事件会有何反应。

在我看来,鉴于这种境况,有两个方案可供选择:

- 1.除非卡罗尔直截了当地盘问,否则,汤姆干脆什么也不说。这可能要算作隐瞒性谎言,但如果汤姆确信她现在毫不知情并将永不知晓,不问则不说当然有可能做到。这种隐瞒性谎言的不道德性,肯定不及例如不告知别人道路前方就是悬崖,以致他驾车坠崖而死之类的隐瞒性谎言,但它仍然属于不断出现而持久不衰的谎言。此外,汤姆可能不得不下决心让这张书翻过去,下决心日后不再有通奸行为。如果汤姆选择这一方案,那么他就应该征求咨询服务,帮助自己减轻

负罪感,使自己的行为不再引起卡罗尔的怀疑。如果卡罗尔直截了当地问起私通之事,那么,我认为他就只能悔恨地尽量温和地如实相告,并许诺绝不再干此事。他也可以提议同她一起或单独地征求咨询服务。

- 2.第二个方案是尽可能温和地可怜兮兮地如实相告,强调自己感到多么内疚,表达对过去那件事的懊悔之意,同时保证决不会再次发生此类事件。在这里,他也应该自愿听取他们的牧师和其他可能提供帮助的顾问的咨询意见。在对她讲述实情时,他应该避免绘声绘色的细节描述,也不要再主动补充任何伤害感情的信息。

欺 骗

欺骗主要是违反了公正公平原则,所以,除非这种行为可以救人一命或防止对某人的伤害,否则就应加以避免。我认为,赞成欺骗的三条理由,大体都是站不住脚的和不合情理的。有种观念认为,为了在腐败的社会里生存下去,人们就需要行骗。若赞同这种观念,那就只能使社会继续腐败下去。对于“人人皆骗”论,第一章已予批驳,因为人们不能从“是”推出“应当”。此外,诚实同一个人是否被抓住无关。无论被抓住与否,欺骗就是欺骗。在这里,仍然同说谎的情况一样,一个行骗且因行骗而闻名之人,是不可能得到信任的,因而同此人的关系也是不可思议的。

◇ 实例分析

实例 1

麦克肯定不应作弊。不管成绩对自己生涯的重要性如何,他都应该在全学期将

更多时间花在历史功课上。倘若他这样做了,他的成绩就不会像期末考试时那样没有把握了。他本来还应留有更多的时间用

于备考,以免处于现在这样不得不考虑作弊的境地。对于课文讲述该实例之后所提出的三个问题,现回答如下:

- 1.考试成绩是否至关重要,这对我的答案没有丝毫影响。他不能仅仅由于考试成绩重要而具有更多的作弊理由。我已经说过,他对考试准备不足,这本来是可以避免的。他此时还可以问问授课老师,为了提高成绩,他是否可以再做些争取额外学分的努力。这大概就是一种诚实行为,而作弊则是欺骗和不道德的行为。
- 2.正如我所论证过的那样,一个人是否被抓住,减轻不了作弊的不道德性。即使惟一的知情人就是行骗者自己,欺骗仍然就是欺骗。
- 3.我已经陈述了证明麦克为什么不该作弊的理由。读者还可以参阅第十二章所阐述的反对欺骗的理由,我赞成那些理由。

实例 2

迪克和洛兰肯定不应将右侧挡泥板纳入保险索赔之中。他们可以对车身修理车间的工长说明右侧挡泥板损毁的原委,提出由自己付款维修。工长甚至会向他们报出打折价,因为根据正当的索赔范围,他反正是修理整个右侧车身的。由于右侧挡泥板不是另一辆车撞坏的,如果将它纳入保险索赔,他们就既是欺骗又是说谎。认为保险公司之所以拥有大量资财是因其聚敛的全部保险费,因而对其行骗并无不当,这是荒谬的观点。此外,不管你欺骗的是富人、是公司还是穷人,欺骗就是欺骗。再者,“人人皆骗”论已被驳倒。他们的朋友们做

些什么或者有多少朋友行骗,同此事无关;迪克和洛兰想要做的事仍然是不道德的。我已经论述了是否被抓的理由,证明它同欺骗行为本身毫不相干。

实例 3

马克所做之事肯定是不道德的。为了增进个人利益,他实际上伪造了一封信函——他为了出版自己的书而行骗。他怎么能够知道那封信对于出版商决定出版他的书有重大关系呢?无论如何,他本应该诚实做人,像其他作者一样碰运气,同时努力使自己的著作尽可能完美。让我难以置信的是,他怎么能够想当然地臆断自己的做法决不会被发现呢?

我认为出版商完全有权撤回出版马克著作的决定,尽管他也可能予以出版,其条件是马克表示道歉,甚至可能要对马克伪造信件的做法,以及他对“为什么要这样做、为什么现在知道自己犯了错”的解释进行个案研究。然而,出版商必须确保出书赢利;如果由于广告宣传不够而没有教师选用该书作为课本,那么,这对于出版商而言就会成为一场经济灾难。

并非每一个人都会同意我的看法。但我认为,某些人由于其职业或生计,被寄予不犯此类错误的特殊期待;他们如果犯下此类错误,其不道德性就更加严重。我认为,马克身为伦理学家和伦理学教师,如此公然直接地犯下明显的道德错误,则尤为令人憎恶。一个研究伦理学、教伦理道德的人,尽管不比其他任何人更为完美,但必须付出更大努力,不要做出不道德的行为。

倘若该书在其他方面都很优秀,又拥有其他伦理学书所没有的特殊优点,而且

作者能在书中什么地方像我所说的那样承认自己的道德错误,那么,我就可以考虑采用该书。然而,鉴于他严重地背弃了对伦理

学同事和学生们的义务,我很可能不会采用该书。

背 约

由于第十二章所列举的反对背约的所有理由,人道主义伦理学通常抵制“背约可以是合乎道德的”这种观念。背弃诺言之人不可能获得信任,因而很难与他们维持有意义的关系。我们都希望确信,如果一个人承诺做某事或不做某事,我们就可以指望他守诺。即使某人仅仅一次背弃诺言,我们也不能与他维持有意义的关系。

只有具备充分的理由,仍然如救人于伤害或死亡等理由,才可以背弃诺言。一个人为了背弃诺言,就必须具有极其重大的背约理由;否则,即应信守诺言。

◇ 实例分析

实例 1

任何诺言都绝不会如此无足轻重以致不必信守。在本例中,信守诺言在贾尼丝看来是非常重要的。她将信守诺言作为自己与伯纳德结婚的条件,也加大了约定的重要性。我认为,所有诺言都是重要的,但事关婚姻之类重大事项的诺言尤其重要,因为背弃这种诺言往往会破坏重大关系。人在一生中很可能只背弃一项诺言或极少数诺言,但根据我的经验,一次背约,就如同一次说谎一样,往往导致别的背约行为。换言之,多米诺理由在这个道德问题上特别适用。

实例 2

像戴维对哈罗德所许的承诺是不应该做出的。哈罗德要求戴维做出这种承诺是不公平的,而戴维如果无意遵守这种承诺,那他就不应当答应。哈罗德本可要求戴维

尽其所能地帮助和保护多丽丝,但他无权要求戴维答应娶她。戴维本来也可以答应竭尽全力地照顾多丽丝,但不应许诺同她结婚,除非他无论如何也想娶她。当然,一个人应该尽力信守业已许下的合理诺言,无论是否有其他任何人知晓此事。

有时候做出承诺是出于不寻常的胁迫状况。如果戴维的承诺是在这种状况下做出的,那么,他背约不娶自己所不爱的人,就是合情合理之事。问题在很大程度上要取决于环境。如果环境是情有可原的,那么,戴维可借以解决其背约问题的诚实的办法,就是告诉多丽丝所发生之事,请求她准许自己不必兑现承诺,同时表示要继续做她的朋友。

实例 3

因为万达与桑迪有约在先,所以她的所作所为不是合乎道德的行为。我们不应

该对成人说谎,同样不应该对孩子说谎。我们可以不把我们所知道的或正在做的事情都告诉孩子,但当被问及具体问题时,我们应当诚实温和地予以解答。作为一个成年人,万达当然也有权过自己的生活,而不必以桑迪的思想、感觉和愿望支配自己的每一个行为;然而,她应尽可能公平诚实地对待桑迪。如果万达与霍华德的关系是认真的——看起来是认真的——那么,万达所做之事最终将影响到桑迪的生活,因而不可能把它仅仅归类为万达的隐私权。万达本来可以更为谨慎地做爱,并且不在家里进行,这就不会被桑迪发现了。然而,桑迪实际上向母亲问起了做爱之事,这就使得万达更有必要对她开诚布公了。她当然不必而且也不应该对桑迪进行绘声绘色的讲述,但可以和蔼地告诉桑迪自己对霍华德

的感情,并为桑迪提供机会和时间,让她逐步适应这种情况而不发生对抗。我认为,尽可能诚实地对待孩子是重要的事,因为如果成人说谎或背弃诺言,那么,孩子们就会猜想这些行为是令人满意的。

我认为,万达不告知桑迪实情和做出愤怒反应的理由是可以理解的,但是,这些理由既于事无补,亦非真正站得住脚。如前所述,她本应尝试对桑迪以诚相待,这特别是因为她有过承诺,还因为桑迪的直接提问需要给出诚实的回答。她本来应该向桑迪道歉,并说明自己在这种情况下未能依照承诺行事的理由,而不应该以愤怒回应愤怒。然后,她还可以更充分地解释自己同霍华德的关系,以便桑迪能更好地理解母亲的情感如何,懂得自己何以适应这种状况。

偷 窃

在大多数社会中,人们有权利占有自己诚实地挣来或继承来的一切;人们由此而得的所有物,任何人都无权取走。人们一般都设想自己的所有物是安全的,可以相信他人不会对其实施偷窃。偷窃首先违反了公正公平原则,也违反了诚实和说实话原则以及个人自由原则。因此,根据人道主义伦理学,偷窃一般被认为是不道德的。当然,偷窃某人正当获取的收入、财产、思想乃至声誉,都是不公平的。尽管在一些情有可原的境况下偷窃可以得到允许,但它仍然是不诚实的。窃贼由于偷窃了某人物质的或其他方面的所有物,因而限制了此人的自由。例如,如果一对夫妇为了外出度假而积攒了一整年的钱,被某人全部偷走,那么,他们享受度假的自由就遭到了否定。所以,同对说谎、欺骗和背约的普遍看法一样,对偷窃的普遍看法是:偷窃是不道德的,除非能提出强有力的正当理由,例如在灾难性情势之下的行窃,因其帮助无辜者免于饿死而具有正当性。

◇ 实例分析

实例 1

偷窃任何东西，只要它对所有者说来极具重要性，那就不能说是小恶。这一实例出色地体现了第一章所论述的法律与道德的区别。无论书名是否受到法律保护，前述道德原则都应该得到遵守。维克多使用这一书名已达七年之久，而且其著作令该书名广为人知，这一事实使得对它的盗用在读者中产生误解。除了公然盗用书名之外，这家出版商和相关作者显然是在借维克多著作的名声“牟利”，这当然是不公平、不公正的。出版商和作者甚至均未答复维克多的指控，这说明他们不仅公然无视事件的严重性，而且违背了得体的礼貌（参见第一章对礼貌与道德之关系的论述）。

维克多不可能只是想当然地臆断他们故意盗用书名；事件似乎肯定表明，此事不仅仅是出版商或作者单方面的错误。例如，倘若出版商是背着作者行事的，那么，作者当然无过错。因为出版商和作者双方均未回应维克多的指控，所以，他只能推定他们双方都知道他们在盗用书名。一部书一旦出版，谁对它都无能为力了；但应该承担责任的当事人本可给维克多写信，表明任何修订版本均将采用另外的书名，并为盗用他的书名一事表示道歉。如同“欺骗”一节伪造推荐信的实例 3 一样，本实例的令人痛心之处在于，伦理学教师应该明白法律与道德的区别之所在，因而他们的不道德行为，比起未曾受过伦理学正规培训的人们的不道德行为，更应该受到谴责。

实例 2

我认为，卡蒂娅在自己所处的战时危

急境况下行窃是有正当理由的。如能确立某种定量配给或调节体系，使所有幸存者均能获得平等份额，情况就会好些；但这种状况并非总能做得到。所以，我认为，她仅仅拿走必需之物，大概是有正当理由的。她要是为了获得奢侈品而抢劫，那肯定就没有道理了。待时局好转之后，对于她闯入拿走食物的那户人家，卡蒂娅甚至可以主动提出给予赔偿。

至于和平时期的偷窃，当然就是另一回事了。州政府和联邦政府通常都设有可供卡蒂娅求助的许多机构。只有在所有这些途径完全尝试用尽之后，行窃方可得到宽恕。这种境况并非不可能出现，但大多数人都可获得某种帮助；而且一个人在诉诸行窃手段之前，甚至应当先尝试乞讨的办法。

实例 3

盗窃此类物品是不道德的。在此类骚乱期间，人们如何感情用事，人们的愤怒和失望可能如何表现，这些都是可以想见的。然而，尽管他们的社会是腐败的，尽管社会肯定对他们实施了种族隔离和压制，他们也不能为盗窃不属于自己的东西进行辩护，特别是当大多数被盗物品乃奢侈品之时。与实例 2 中的食品不同，这些东西并非维持简单生存的必需品，所以此种盗窃行为不可能得到宽恕，也不可能具有正当性。

实例 4

笔者确实认为，安妮和埃里克犯有盗窃罪。如果他们认为遗嘱不公平，那么，他们本应同指定继承人坐下来设法修改遗

嘱,使之对他们的家系较为公平些。当然,在法律上,人们可以将自己的财产遗留给自已所属意的任何人;然而,这并不总能确保公正公平。倘若安妮和埃里克在与指定继承人商谈后并不满意,那么,他们本可以宣布要对遗嘱提出抗辩。这样,他们的行为至少就会是诚实、公开而光明正大的。他们实际上的作为——让多少缺乏精神功能的

玛格丽特改变其遗嘱而又“私下”操作——肯定是有严重问题的。除非他们正当直率地起诉,否则,他们显然无权改变勒鲁瓦的遗嘱。笔者还认为,他们本应该考虑到行为结果——不仅是多得钱财的直接结果,而且包括他们的行为所造成的一切敌意和对友谊的毁灭。在他们看来,多年的友谊似乎是无足轻重的。

人类性行为

在探讨具体的性活动及其相关的道德考量之前,认清五条基本原则与人类性行为的关系是重要的。生命价值原则不应当而且也很少涉及私人性行为的问题;然而,任何威胁生命的行为均可能被认为是不道德的,除非人们自认它是妥当的,而这是罕见之事(例如,宁愿冒着生命危险发生性关系的心脏病患者)。善良原则肯定涉入人类性关系,因为性活动应该带来快乐、避免痛苦,应该力求完善,也应该在所有当事人中激励和谐、促进创造性。

在各类人际关系的所有方面,特别是在性行为问题上,应该始终尽力做到诚实和说实话。在讨论性行为和性问题时,亦须鼓励坦率性和公开性。在我们的文化中有一个荒谬之处,这就是明显地缺乏性教育。好在毕竟有专家们著书立说,就如何从事有意义的性活动问题,提供了明确的经验证据和令人信服的理据。此类知识资料应该让处于不同发展阶段的所有人都容易获取,使得他们能够过上尽可能丰富多彩的生活。我们应当不遗余力地播洒善良,对所有相关者特别是性关系的直接当事人做到公平合理。

最后,在私人性行为问题上,只要这种关系的直接当事人的权利得到尊重,个人自由就应成为指导原则。人道主义伦理学认为,强奸、猥亵儿童、对非自愿受害者的性虐待或其他任何类型的强迫性或强制性性行为都是不道德的;它还认为,在两个或两个以上自愿成人之间发生的其他任何人类性活动,只要能证明并未因此而给他人造成直接伤害,就都是合乎道德的。

换言之,我的伦理学体系一般同意自由主义观点。它认为除了通奸,色情作品、同性恋、卖淫、手淫、非一夫一妻制婚姻及婚外性行为均系私人性问题,均不得立法予以反对。另外,除了兽奸,我会容忍自愿成人所实施的其他各种“反常”性行为。

由于我举不出具体实例可供讨论第十三章所论述的人类性行为的每一个方面,所以,在开始分析章末的实例之前,我要说明一下人道主义伦理学关于性行为的一般观点。

第一,我认为非一夫一妻制婚姻和群婚两者都是合乎道德的,只要认真遵守五条基本原则(特别当涉及儿童之时),只要所有当事人均同意涉入此类婚姻。如果此类婚姻之外无人受到伤

害(群体生活方式不合某人趣味的情况不在此例),那么,这些婚姻本身似乎就没有什么不道德的。此类安排具有私人性,只同自由参与其事的人们相关。因为人与人迥然不同,人们的趣味和情感大相径庭,所以,只要符合五条基本原则,可以准许人们自愿进行婚姻实验。

第二,没有任何证据可以证明,手淫对手淫者或其他任何人造成了任何伤害。当然,根据“不雅裸露法”,作为公开行为的手淫,一般是被禁止的。然而,假定这种行为系仅涉一人的不公开行为,由于它给此人带来快乐且无害于别人,由于它有助于此人了解自身,并对自己的身体感到舒适,所以,它不应该被视为不道德行为。

第三,就所谓性变态或反常性行为而言,我要说,除了兽奸,只要它们是自愿成人进行的私人性活动并且不伤害别人,就应该被认为是合乎道德的。换言之,根据个人自由原则,只要其他四条原则无一被违反,例如口交、肛交、性施虐狂和性受虐狂、同性性行为 and 群交等许多性活动都应该得到允许。根据五条基本原则,只要不伤害别人,成人们在私人性关系领域的自由同意的行为就不能被认为是不道德的。在这种关系中,什么是变态的或反常的,必须由当事人自己决定。当然,人们必须认识到,就正在发展着的艾滋病和其他性传播疾病而言,在上述类型的性活动中,有几种行为是相当危险的;因此,为了相互保护,人们应当实施安全性行为。

兽奸(即人与动物之间的性行为)为大多数人所不齿,但并非对所有人而言都是令人作呕的。由于触犯趣味本身不应该成为决定性因素,又由于这是成人所同意的行为,所以,兽奸便应如其他私人性行为一样获得道德许可吗?这里的一个因素是,动物不可能表示同意,也不可能反抗,而且或许是此种行为的不情愿的参与者。至此为止,我认为任何私人性活动之符合道德的根据在于,其参与者均系自愿的成年人。由于动物不属于这一范畴——尽管它们不属于人类,它们也可能被剥夺自由,从而被迫从事自己不同意的性行为——所以,根据五条基本原则,兽奸可以被认为是不道德的。

有人认为,对于饲养动物以供杀食的做法没有良心责备,却将同动物发生性关系(尽管这甚至不会给动物造成伤害)斥为不道德,这是伪善的。然而,无论杀食动物是否不道德,我都要说,兽奸不应该被认为是合乎道德的,其根据与自由同意的成人所实施的其他性行为肯定有所不同。

第四,我认为,只要卖淫属于自愿的成人(两人或更多)之间的事,它就是合乎道德的。在这方面,我同意第十三章提出的最后一条赞成卖淫的理由,即“社会认可与政府控制”的观点。

◇ 实例分析

实例 1

一般说来,我认为,只要采取适当的避孕措施,从而能够避免堕胎和生出不想要的孩子以及感染艾滋病与其他性传播疾病之类道德困境,婚前性行为就应完全由当

事人自行决定。没有法律规定或强制性道德规范要求人们在性活动前必须合法结婚,但在我看来,当事人肯定应该达成明确的一致意见(甚至可能要签订私人契约),确认此种关系的当事人各有什么要求。为

了做到相互保护，应当养成安全性行为的习惯。

此外，只要婚前性行为的当事人履行五条基本原则（往往是四条原则，因为生命价值原则很少成为性行为中的问题），似即无须予以任何道德的或法律的约束。正如我所谈过的，这种类型的性活动在《圣经》中通常称之为“私通”并被视为不道德，但只要当事人是自愿的、自由的、诚实的、公正的、诚挚的和相与为善的，婚前性行为即未必是不道德的。

例如，如果两个单身者同意在不附带任何义务或束缚的情况下确立性关系——他们只是希望能从中获得快乐，那么，我看不出这种关系有什么明显错误。他们相互诚实而真挚，不使对方误以为这种关系还有其他意图，这是很重要的。一个人为了让别人同自己确立此种性关系而说谎欺骗，这是不道德的。然而，只要双方知情，我看不出有什么理由说他们的行为必定是不道德的。

人们应当认识到，性关系是最为密切的人际关系之一。这种关系往往会导致比确立关系之初所预期的更大的义务，以致关系人双方均可能由于怀有比当初约定更大的期待而受到感情伤害。然而，这是双方都承担的风险；如果他们看到可能出现这种状况的迹象，那么，可能受伤害的一方或许就应当撤消此类关系。当然可以事先讨论这种可能性，而一旦谁对自己有了足够了解，谁就应该知道是否要避免这种状况。然而，仅仅是人们可能比原计划的关系走得更远这一事实，尚不足以说明此类关系就是不道德的。

有关证据和理由尚不足以证明此类关系本身对任何当事人来说都是有害的或不

道德的。因为这是私人的性关系问题，所以，其他人作何想法，对此类关系是否确立不应有任何必然关系。人们在从事此类活动之前，肯定会考虑到别人的反应；如果他们受不了别人的批评或任何形式的唾弃——这是他们在长期鄙视婚前性关系的文化中或许要遭遇的——则尤其如此。但是，如果处于这种关系中的人们认为自己并非不符合道德，并能应付别人的反应，那么，要保持这种关系就不会有什么困难。

有鉴于此，我明确认为，汤姆和巴巴拉这两位十几岁的大学生，不是在做什么不道德的事情。他们似乎已经做好一切安排（避孕和明确的协议），以尽可能避免出现严重困难。由于这一理由，又由于我们讨论的是一种私人性关系，同时就我们所知，它不会直接伤害任何人，所以，我认为他们的决定是合乎道德的。

实例 2

就同性恋而言，我也倾向于自由主义观点。没有确凿证据可以证明同性恋是一种病态、反常行为或变态。此外，也没有确凿证据可以证明同性恋是否由生理或文化方面的因素所引起，或是否仅为人们所选择的一种性生活方式。鉴于这些问题尚不明确，我们所讨论的似乎是私人的性问题，而非公众的性问题；而且，个人自由原则应该优先，只要不违反其他原则、不伤害其他人（可能触犯别人的趣味则另当别论）。为了避免艾滋病以及其他的性传播疾病，适用于其他婚姻型或非婚姻型关系的原则和关注点，例如养成安全性行为的习惯，也适用于同性恋关系。理查德和沃尔特的关系没有给任何人造成伤害。他们周围的人们也许不想要这种关系，或不愿意同他们交

往,但这是他们的基本权利。然而,由于这两位男子不伤害任何人,所以我要说他们的关系是合乎道德的。

实例 3

在萨拉和本的关系中,我看不出有什么不道德之处。他们都是成人,而且显然是自由地达成同居安排的。经济状况肯定是一个因素,而我们的法律不许可这一年龄的人合法结婚是非常令人遗憾的;但即便他们出于其他原因而不想结婚,那又同别人何干?他们的子女当然不必赞成这一关系,但这是趣味问题;如果对任何人没有任何伤害,则不得以趣味问题为由干涉他人的重大生活决定。我认为,本和萨拉所涉入的关系是两个自由同意的成人间的私事,因而是符合道德的。

实例 4

通奸虽然很少违反生命价值原则,但似乎确实违反公正原则(因为它对婚姻关系的另一方是不公平、不公正的)和诚实即说实话原则(因为它通常涉及对某人的欺骗,在自己的私通事件上不说实话)。通奸也可以说违反了善良原则,因为它尽管可能给两个通奸者带来快乐,却往往给被欺骗的配偶造成极端的不快、不幸和痛苦,并可能使配偶感染上艾滋病或其他性传播疾病。此外,通奸破坏家庭和睦,或许导致分居和(或)离异,并往往影响作为家庭成员的无辜子女,因而明显地造成婚姻关系的不和谐。通奸者是在行使自己的自由,却牺牲了别人的自由和权利。由于所有这些理由,通奸是不道德的,应当加以避免。

遇有通奸诱惑时,应当采取(但十分难得)的态度是,在涉入通奸关系之前,要同

自己的婚姻伴侣就任何问题进行开诚布公的讨论。相反,大多数被诱惑的不幸的婚姻伴侣,径直开始通奸关系,发展至习以为常。由于其伴侣未被告知且不知晓其私通事件(“不知之事,即无伤害”),所以通奸者以为自己的婚姻还在维持着。

除了至少违反了三条基本原则之外,他们婚姻的和睦、可能的和谐与创造性,也遭到不断的破坏;至少对于婚姻一方而言,实际上已经遭到毁灭。对于正在发生的事情,无辜的婚姻伴侣往往怀疑乃至知情,却宁愿不予理会。然而,在这种情况下,任何问题都没有得到真正解决,婚姻双方老是在谎言中度日。我在论证诚实即说实话原则时提到,如果人际关系要富有意义,那就必须建立在人们尽可能地相互说实话、最大限度地相互诚实的基础上。一旦这一基础遭到破坏,任何人际关系都会被弱化并最终被毁灭。被诱惑的配偶一方应对其伴侣坦承自己所受的诱惑,强调自己尚无任何通奸行为,但感到有必要建立起很可能会摧毁现有婚姻的新的的人际关系;然后,应当抱有预防通奸关系的想法,主动提议就双方的婚姻问题进行开诚布公的讨论。

如果在采取任何明显行动之前,在对婚姻伴侣之外的他者做出任何真正的承诺之前,这种情况已经公开,那么,下面几条方案可供选择:

1. 婚姻伴侣双方可以怀着设法弥补其婚姻关系之任何不足的愿望,努力查明萌生通奸意图的原因,力图解决他们的婚姻问题。
2. 他们可以坦率地同意并认可在实施安全性行为的前提下伴侣双方都通奸的做法(因为不应有双重标准),但在这些条件之下维持他们的婚姻。

3.如果前述两方案无一可行,那么他们即可分居或离婚,从而结束他们的婚姻。然而,在上述无论哪种情况下,公正原则和诚实即说实话原则都会得到遵守,因为无论订立什么协议,都将是双方在双方完全知情的情况下达成的。

基于这些理由和标准,我认为埃里克的所作所为是不道德的;实际上,我认为,除非所有相关各方均表同意,否则,通奸一般是不道德的,因为除了生命价值原则,它往往会背离所有其他的基本道德原则。

实例 5

在色情作品问题上,我同意自由主义观点。在第十三章,我论述了色情作品对公众的关系,并且指出,只要任何人不是被迫从事或观看自己认为淫秽的任何活动,色情作品就是个私人问题。我还论述了这一事实,即没有任何确凿证据可以说明,观看或从事色情活动对他人或本人有任何有害

影响;事实上,倒是有相反的证据。所以,如果有人愿意阅读或收集色情文学、艺术或物品,观看或参与色情活动,只要不强迫他人照样行事,那么,此人即应获准做自己想做的事情。

不应该力图取缔或消除此类活动或物品,但儿童和不愿涉入的成人应该受到保护,使之看不到任何色情作品的室外陈列。例如,出售色情图书的书店,应在外面公告强调“未成年者不得入内”,也不应该在外面陈列此类图书。这样,那些愿意阅读和购买此类图书的人可以听便,而不愿意的人则可完全避开。此外,色情作品问题应由个人做主,个人自由原则应当优先。

在本例中,色情读物商店和影剧院的业主,似已执行了所有这些标准。因此,我认为,在这种情况下,色情作品是私人的性问题。不应该针对这些业主再制订另外的法,也不应该认为他们所做之事是不道德的。

生物伦理

五条基本道德原则适用于至此为止我所探讨过的所有道德疑难问题,也同样适用于生物伦理问题。实际上,这五条原则在生物伦理所涉及的几乎所有领域中都起作用,正如我们在探讨死亡、濒死、堕胎以及公正分配紧缺医疗资源时已经看到的那样。一般说来,在生物伦理方面,我们应当尊重生命但也承认死亡的不可避免性;应当始终努力行善,行善的对象主要是患者,其次是患者家属和其他人;应当公平合理地对待患者、患者家属和医务人员,不管我们对他们的“有罪”或“无辜”有什么先入之见;应当努力建立并维护诚实而真挚的关系和有意义的人际交往;在上面四条原则的范围内,应当考虑到尽可能多的个人自由。

至于专业医务人员与患者及其家属的权利和义务,我赞成同人模式的或契约模式的协作式观点,因为它使得自由、平等和公正最大化,鼓励思想的自由交流。根据这种方法,决定都是以同人方式或契约方式做出的,每个人对决定都有平等的影响,而患者的最大利益则是讨论和做决定的主要焦点。至于说实话和知情同意,我赞成温和观点。我认为,只要患者希望知晓情况,即应予以告知;只要患者愿意并需要了解信息,即应予以提供。简而言之,患者应就说实话和告知实情提出指导原则。有时候,对于医疗试验和其他步骤表示知情同意是必不可少的;在这种情况下,所有信息均应由医生亲自进行仔细的检查,患者的所有问题均应得到充分而清楚的解答。

说实话还要考虑其他一些因素。第一,在大多数医疗情况下均涉及一些道德决定,而医生不应单方面做出此类决定。相反,他们需要乐于同其他专业医务人员、辅助专业人员(诸如社会服务工作者和牧师),当然还有患者及其家属本人,分享他们的专长,分担他们对患者的关怀和管辖。第二,专业人员必须认识到,他们的职业就是为患者及其家属服务,而不是相反。第三,研究已经表明,在某一时刻,大多数病重患者和(或)垂危患者,都会明白自身状况的严重性,因而希望知道自己的病况如何。在这种情况下,医生应让他们了解实情又不让他们感到绝望。医生在这样做时,应对患者及其家属充满同情,而不是将他们视为号码或疾病的化身。第四,专业医务人员必须利用所有可能的交流方式——目视和触觉以及口头和书面的交流。最后,专业医务人员

必须认识到,他们不可能制订出说实话方法的执行计划;对于不同的患者、家属和病况,要有不同的报告实情的方法。如果患者和家属希望或需要否认实情,而否认实情又无危害,那就应该让他们暂时怀抱幻想。如果他们希望了解部分的或全部的实情,那么也应该予以准许。然而,一般说来,我赞成诚实地对待患者及其家属。

行为控制

温和观点

比第十四章所陈述的两种观点来得温和的观点认为,倘若个人是自由的并且有能力同意这种行为限制(例如,加入“节食减肥者互诫协会”或“嗜酒者互诫协会”的人们),那么这种限制就是正当的。只要符合这些条件,各领域的行为控制者就都有理由为人们提供安全而合乎道德的手段和方法,以成就他们所希望的目标。按照这种观点,狱中囚犯或精神病院的疯子,是否自由而有能力做出此类决定,即属可疑;若改变其行为不是出自本人而是出自有关机构或全社会的强烈愿望,则尤为可疑。

人道主义伦理学的态度

我同意有关行为控制的温和观点。在我看来,希望改变自己行为的人,应获准以道德所许可的方式加以改变,这些方式对他自己或别人均无危害。例如,对于可用手术治疗的大脑生理疾病或损伤,实施脑外科手术是无可非议的,但这种手术一般不应用于矫正基于非生理病因的心理问题,因为脑组织一经切除即不可复原了。

当然,行为有时候是凶暴的、具有破坏性的、恶性的或可致人死命的,因而必须予以控制。在这里,每一种道德所许可的方法一般也都是可采用的,只要行为控制步骤不使控制对象严重受伤或身患重病即可,尽管为了保护无辜者,某种“伤害”可能是必要的。例如,对杀人犯的终身监禁可能被认为对该杀人犯是有害的,但释放杀人犯给无辜者带来的危险压倒了这一伤害。

同促使规避惩罚性技术相比,我个人偏爱奖赏性的条件反射技术。或许在某些情况下,例如当处理犯有重罪者时,需要采用某些惩罚性条件反射技术(例如长期监禁或单独监禁)。然而,一般说来,奖赏办法更为可取,除非控制对象自由地同意接受惩罚性条件反射。

节食减肥者互诫协会所用的方法,就是奖赏性条件反射的一个范例。这个协会所做的每一件事,都是为了促其成员坚持定量进食、稳定体重或减轻体重;但即使体重增加了,也只是鼓励成员继续努力减肥,此外没有任何动作。我还认为,除了非常情况,不应该采用其副作用尚不清楚的行为控制技术。

最后,我认为,行为控制者在医学上和道德上均应具有完全的资格。此外,他们应该精通所有的行为控制方法,并应乐于采用最适合患者与情势的方法。例如,患者如果需要某种心理疗法,那就应当获得这种疗法的治疗;他们如果需要某些精神治疗药物,那就应当得到这些药物;如果需要操作性条件反射,那么,他们也就应当接受这种条件反射的控制。于是,总体上说,除非患者可能对其他无辜者构成严重威胁,否则,行为控制者或治疗学家始终应当首先考虑的是患者的最大利益何在。

人体实验

温和观点

按照这种观点,人体实验是可以进行的,但必须遵守严格的指导原则。任何被实验者都必须是有决定能力的成人,而且必须亲自得到书面告知,充分了解实验的所有风险、副作用和好处。如若被实验者充分知情又自由同意,并且实验的风险或痛苦不大于治疗其疾病或创伤所需的任何其他医嘱步骤,那么人体实验也可以获准用做治疗性的最后手段。这种实验甚至可以运用于儿童,只要其父母同意。但在这种情况下,为了更好地保护儿童,请法官审理病案,可能是明智的做法。

如果一项实验对实验对象没有任何好处,而是旨在一般地“造福人类”或发展知识,那就必须极为小心。此类实验的对象必须是表示完全同意的有能力的成人;其风险必须降至最低限度;实验对象应该不受任何强制,并对实验充分知情。基于这些理由,智障者和儿童均不应该被用于实验。

温和观点还同意对被监禁者进行实验,但条件是他们自由同意并完全知情,恰如他们若未被监禁就会做到的那样。无论如何,绝不能将他们当做无知的实验品加以利用。无论何时何地打算进行任何人体实验,均应成立专门的生物伦理委员会,而有关人体实验的所有申请,均须经过仔细审查方可批准。

此类委员会的成员,不应限于医务人员,还应包括伦理学家、宗教人士和非宗教人士以及其他见闻广博的非医学人士,例如律师、社会学家和心理学家。在这种情况下,对实验对象的保护应居于最优先地位。为了实验对象的治疗和健康的实验,一般比为了“人类利益”或为了科学知识的发展而进行的实验较为可取,其原因就在这里。如果不能提供这种保护,那就不得进行实验。

人道主义伦理学的态度

关于人体实验,我一般赞成温和观点。我认为,可以对充分而明确地知情且自由同意的成人做实验,尤其当实验是为了其自身的治疗和健康之时。但我还认为,只要符合前述条件,为了造福他人和推进科学发展的实验也可以进行。

然而,一般说来,我认为不应对囚犯进行实验。实验对象应完全不受强制,而被监禁者显然没有这种自由。我还认为不应对儿童进行实验,除非是为了有利于对儿童的治疗;实验应该只是非实验性的治疗和步骤均已尝试并宣告无效之后方可实施的最后手段。例如,如果一个孩童患有癌症且通常疗法均未奏效,如果症状不缓解孩童就会死亡,如果有一种不太令人痛苦却有希望获得疗效的实验性疗法,那么,这种疗法就不妨一试。我还认为,基于任何理由准备对儿童进行的任何实验均应见诸法官,以免让父母和医生被迫承担起做决定的全部责任,也可由此而获得另一种或许更为客观的意见,从而进一步保护儿童的权利、健康和生命。

对任何类型的人体实验均须极为小心行事,以确保完全消除强制,不管是暴力的强制还是狡诈的强制。最后,我肯定赞成任何人体实验均须经由上述[原文为“第十四章提到的”,疑有误。

——译者]那类生物伦理委员会进行审批。

遗传学

温和观点

符合谨慎的指导原则的遗传实验和遗传开发,应该获准进行。羊膜穿刺术、绒毛膜绒毛采样和遗传咨询已经帮助人们就妊娠、分娩、堕胎和绝育做出了重要决定,而只要交由个人做出选择,这些事情就都是合乎道德的。

然而,对于其他的科学进展必须格外小心谨慎。例如在实验室克隆即创造生命,在相当确切地弄清它对人类可能造成的影响之前就不应该进行。在这些领域可以进行有限的实验,例如,为了增加食品生产而创造和克隆动物生命就是正当行为,应予鼓励。矫正受孕体或亲本的基因缺陷也是值得研发的领域。甚至有限地创造人的生命即克隆人,将来也可能得到批准,但必须首先认清其影响并确立起安全指导原则。

人道主义伦理学的态度

在这里,我也赞成温和观点。我认为,我们应当尽量了解我们的遗传性,但我们必须认真制定出指导原则和防范措施,确保我们在开发遗传学技术之前便了解应用此类知识的结果。我肯定赞成诸如羊膜穿刺术和绒毛膜绒毛采样之类步骤,并且相信有疑似或明显的遗传问题的家庭,在婴儿出生前后可以进行充分而全面的遗传咨询。我认为遗传顾问在这方面起着非常重要的作用,他们必须完全胜任并适合于自己的工作。

此外,我认为,如果我们有能力做到,那就应当鼓励对受孕体的基因缺陷进行矫正,正如我们现在鼓励对有遗传问题的已出生婴儿进行此类矫正。另外,如有可能,对成人的基因缺陷进行矫正或改变,亦应受到鼓励。我认为,对于在实验室创造人的生命特别是克隆人,我们应当非常谨慎地开展。然而,我确实认为在这些领域可以开展有节制的实验。我们在人工授精和受精卵植入方面已经取得了进展,所以,在实验室创造正常的人的生命——例如为无子女的夫妇带来子女——似乎下一步就可望成功。然而,所有此类实验均应保持在小规模的、有独特性的、人道主义的和合乎道德的范围之内。

◇ 实例分析

实例 1

看来,这位医生不是对理查德的种种感觉非常麻木不仁,便是未能控制自己因不再能帮助患者而产生的失望情绪。我认为,他告诉理查德实情是对的,但不该那么冷漠乃至残酷,不给理查德一点希望。倘若他曾倾听理查德提出的问题,他就会明白

理查德需要一些希望,哪怕只是用些药物减轻不适和疼痛也好。

告诉理查德再也无法可想是不对的(应考虑到护理临终者协作收容法),这样做就打碎了理查德的所有希望,不但打碎了他治愈疾病的希望,而且打碎了他作为一个有意义的人应当得到关心的希望。一

旦这位医生明白理查德所受苦难的严重程度,他本来可以开些药物,告诉理查德他不能许诺病情会出现惊人的变化,同时告诉他自已将继续为他寻求其他药品和治疗方法。最后,这位医生本来可以询问理查德的病痛、饮食和睡眠等情况,认真听他诉说,并努力为他解决或减轻这些困难。

实例 2

我认为,遗传学顾问无权隐瞒这对父母真正希望了解的任何信息,更不用说他们所问及的任何信息。如果这对父母没有问及某种信息,我认为遗传学顾问就没有义务自动提供,除非该信息会与未来孩子的健康和福祉有某种严重关系。孩子的性别肯定不属于这一范畴,所以如果这对父母没有特别问起这一信息,遗传学顾问就没有义务予以透露。然而,如果这对父母确实追问这一信息,那么遗传学顾问即有义务予以透露。

遗传学顾问如若发现一对夫妇由于这种颇成问题的理由而要求堕胎,那他们惟一可做之事就是加以劝阻。遗传学顾问应该说明,这个孩子倘若得以出生本来会是健康的,而晚期堕胎除了比早期堕胎有更多风险之外,还由于胎儿的发育程度而在道德上颇成问题。然而,如果这对父母仍然希望堕胎,而法律又准许堕胎,那么遗传学顾问即再也无能为力。我在前面对堕胎问题的解析中说过,我认为父母由于胎儿性别而堕胎在道德上是不正当的;但尽管如此,我还是认为,如果咨询者直接询问胎儿性别,遗传顾问就不可隐瞒实情。

实例 3

在这一案例中,实验者深深地陷入了窘

境,因为如果他向实验对象讲明情况,实验就毁了;但若不讲明情况,他就会侵犯他们的隐私,而无论实验对象是住院患者还是门诊患者,他们的隐私均应得到保护。事实上,作为患者,这些人更应当得到保护。然而,还有第三种可供选择的办法,这就是在不让患者知晓真相的情况下给他们录像,但除非患者同意,决不使用这些录像带。患者应该亲自得到明确的书面告知,知晓录像带将如何使用,并应被允许观看,然后他应该有权完全拒绝别人使用这一录像带。

如果这是患者的愿望,那就必须立即将该录像带洗掉或销毁,以默然满足患者的愿望。如果患者允许别人使用,那么他们就应有权规定使用目的和使用限制;这一切也应当诉诸书面形式,应清楚说明怎样才可以或不可使用录像带。如果采用这一办法,那就必须绝对妥善地保管好录像带,直至患者可以表示允许或拒绝允许使用之时。如果无法做到妥善保管,那就必须在录像前征得患者同意,或是根本不得进行该项实验。在进行实验的一切情况下,实验对象的权利均应优先于实验、实验者的愿望或科学的进步。

实例 4

我已说过,我认为,不应对儿童进行实验——无论他们的父母是否许可——除非实验对于他们是治疗性的,而且此外再也没有别的手段可拯救他们的生命。我认为,对收容院中的儿童进行实验,特别是对那些智力迟钝的儿童进行实验,更加不可宽恕。对于身患痢疾的儿童,是有令人满意的疗法的;而让本来健康的儿童感染痢疾菌,在医学上和道德上都是完全不当的。

只允许其父母同意实验的儿童进入收容院所体现的强制,也是非常不道德的,不应该得到许可。像这样的案例使我们很容易明白,为什么在对儿童进行实验之前征询法院意见是重要的。倘若此类案例交付法官裁决,那么实验可能就不会获得许可。无论如何,不应该准许对实验的欲望压倒对儿童的权利、身体和生命的保护。

实例 5

正如我已经说过的,我认为,一般说来,行为控制者或治疗学家首先要忠诚或负责的对象应该是患者,而不是社会、政府或一家机构;所以,在本案例的情势之下,我认为治疗学家的首要责任是对约翰负责,必须弄清楚约翰真正要求什么而后着手治疗。这当然会需要一些预备性治疗时段。

如果约翰作为一个同性恋者确实感到快乐,那么治疗学家就应帮助他适应自己的同性恋关系;然而,如果他搞异性恋乃至双性恋会更感到快乐,那么治疗学家的责任就是要帮助他改变行为并适应于自己的新的性取向。重要的问题在于,治疗学家不要强迫约翰接受他自己或社会所预想的某种模式;相反,一旦弄清了约翰真正要求什么,治疗学家就应帮助他改变自己的行为。

实例 6

如我在前面所提到的,我一般不赞成以行为控制为目的的脑外科手术,除非行为问题是由生理原因所造成的。在我看来,只应在穷尽别的所有可供选择的疗法之后,方可提出脑外科手术问题。如果没有可行的备选方案,那就还有一个问题,即玛丽

是否应当接受伴有如此巨大风险而效果又无法预知的医疗步骤。与此相关的问题是,玛丽是否真有能力——考虑到她身处精神病院——对这样一个步骤自由地表示知情同意。

我认为,如果包括大脑电极植入(如若无效或产生危险的副作用,则可撤出)在内的所有可供选择的办法均已用尽,那就必须首先确定玛丽是否精神健全,足以做出接受脑外科手术的決定。

我认为,应由玛丽所住医院之外的若干心理学家和精神病学家对她进行检查,并将他们的意见提交给有资格审理精神能力案的法官。如果玛丽在认真的合法审理之后被裁定为有精神能力,如果她充分知情并认识到自己可能变得非常消沉并遭受失忆之苦,那么我认为她就有权接受这一手术。我认为,不应采用任何强制性方法。玛丽需要了解的重要事项是,手术会对她产生什么影响。或许还可以让她会见几位动过这种脑外科手术的患 者。无论如何,不应该对她做出许诺,声称她的暴力行为会停止,或者她将获准离开精神病院。

实例 7

这是一个非常严重的道德两难困境。如果囚犯仅仅被判犯有轻罪或轻微重罪,解决这一问题的最公平的办法,就是依照适用于一般患者的任何标准,将他列入名单,让他按正常顺序等候可供移植的器官,并依据组织配型状况,接受移植手术。人道主义伦理学在器官移植问题上赞成这种平等主义办法。然而,在本案例中,罪犯曾三度被捕,或者曾经犯有诸如谋杀、强奸、残酷虐待、重伤害、猥亵儿童等主要重罪。既

然如此，人道主义伦理学反对将他列入等候器官移植的名单。在本书援引的这一案例中，在损害需要心脏移植的无辜患者的情况下为毒贩实施心脏移植，很可能使他

在四年之后得以重返街头，推销更多的毒品。

企业伦理与媒体伦理

人道主义伦理学方法

如同在医学伦理中那样,五条基本道德原则总体上也适用于企业领域。我们的社会里有一个常见的伦理错误,这就是总想将企业交往同道德活动相分离。也就是说,我们可能一般地认为说谎、欺骗和偷窃是错误的,但不知何故,企业界的这些行为却可能被视为可以接受的。当然,这种分离在逻辑上或道德上是毫无根据的。

因此,在企业活动中,人们必须尊重、保护和保存人的生命;在企业中努力行善、避免恶行和危害;努力公正合理地分配企业活动所产生的好处和坏处;在所有企业交往(包括协议、合同、广告和劳资谈判)中尽可能做到诚实与说实话;在上述四条原则的范围内,尽可能充分地考虑到雇主、雇员和消费者的个人自由。这些原则在这里同处理本书提出的其他道德争论和难题时具有同样的意义和适用性。

总体上说,我倾向于支持第十五章所论述的关于歧视和环境问题的温和观点以及诚实广告法。我认为,广告应该尽可能以诚实与说实话为基础,除非这一原则同其他原则发生严重冲突,例如,可能无谓地牺牲人们的生命。看起来,正如在其他生活领域一样,诚实与说实话一般也是企业所应奉行的最好策略。

比起让企业做得更大更强来,我也更加倾向于赞成保护与保存环境。这是因为,误以为资源会永不枯竭而滥用资源,以及对生活环境的破坏,比经济状况对我们的生活和健康具有更为严重的当前和长远的影响。这一策略不一定意味着要停止企业的发展;其全部涵义表明,企业经营必须同环境相协调而不能不尊重环境。如我前面所谈到的,这一策略将是代价高昂的,可能意味着不得不在一定程度上放缓经济发展。然而,为了保护世界、保护我们的生活和未来世代代人

的生活,我们都应当乐于做出这种必要的牺牲。

我还赞成坚决的赞助性行动计划,不仅企业要这样做,而且社会各方面都应这样做。我坚决认为,逆向歧视应当尽量避免,但在短时间内,无论如何,我认为它必然是某些状况下的“难免之恶”。我的这一观点的理由是,尽管就全国而言,我们在矫正以往的歧视所造成的不公正方面已经迈出了步伐,但种族的、宗教的和性别的不道德偏见十分深远,现在仍须做出极大努力才能予以消除。我认为,如果我们下大决心在这方面做出必要的变革,我们就有办法实现必要的变革而避免逆向歧视所造成的大部分危害。

至于权利和义务,正如我在早先几章里所谈到的那样,任何权利都不是绝对的,但有些权利,例如保存和保护一个人的生命的权利,确实优先于其他权利。企业活动中每个相关者的权利,一般应根据第八章所论述的五条原则及其主次序列予以确定和落实。权利冲突的解决办法,决不是专断地规定“绝对”权利,而是考虑到具体情况及其相关人员的特殊性,将基本道德原则运用于这一具体情况。

义务的确定也要符合五条基本道德原则。只要有可能,就必须按照公正原则履行义务。任何企业的权利与义务都应当向每一个相关者——雇员、消费者和雇主——交代清楚,每一个人都要竭尽全力地监督其落实并遵行之。换句话说,在企业领域如同在生活的其他方面一样,做到有道德是极为重要的,企业伦理必须优先于生产、消费、竞争和发展。如果每个企业人都抱持这种态度,那么,我们就一定能够不仅在经济方面,而且在其他一切方面,为我们自己创造更加美好的生活。

◇ 实例分析

实例 1

这是将企业的生产和利润置于安全之上的典型案例。制造商经常不愿意为了使产品更为安全而增加生产成本,却宁愿承受风险,以为不会因此而产生任何危害,——产品将是“足够安全”的。显然,正如这一实例所表明的,这种态度常常不仅对人们的健康和生命造成威胁,而且从长远看来,也导致工厂主付出更高的代价,包括良好的公共关系和金钱两方面的代价。

这家汽车公司的产品缺陷正危害着人们的生命,而公司却忽视了这一事实;发现缺陷之后,又不图纠正,从而令原先的错误

更为严重。此外,这家公司甚至威胁要处罚那位试图纠正错误的雇员。在这种情况下,最优先考虑的应该始终是公众的健康与福利,而不是公司的利润与损失。那位设计工程师竭力设法纠正安全问题的做法是正义之举。对于她的道德行为,这家汽车制造商非但不予奖励,反而一再刁难打击,这是价值观念错乱的典型案例。

苏珊的首要道德义务是保护无辜者的生命,忠于自己的善恶观,而不是忠于对他人做出不道德行为的公司。事实上,由于这些不道德行为,这家公司便自行取消了其雇员本应履行的忠于公司的义务。人们不必要、实际上

也不应该忠于不道德的组织机构。

这位工程师应当辞职或听凭解雇,而后把自己掌握的情况报告行政当局。这样就会激起调查处理,在未采取适当的纠正措施时停止这种汽车的生产,并迫使制造商召回已经售出的产品,以解决它们的安全问题。显然,当事关消费者的安全时,每家公司都应格外谨慎行事。从长远看来,这样的方针只能使公司节省开支。那位研究工程师不能仅仅由于公司不要自己承担直接责任而回避自己的道德责任,因为事关无辜者的生命。失业可能是痛苦的,但她若要依道德行事,则舍此别无选择。

实例 2

斯特夫的决定是不道德的,因为他无视自己加入工会时所签署的协议,即遵守谈判中的多数人决定。尽管公司的工具和设备均有保险,尽管工人认为公司赚这么多钱因而赔得起损失,但是,偷自己企业的东西仍然是不道德的。因为斯特夫的大多数同事和工会会友都赞成合同文本,所以他无权单独违反。显然,鉴于上一年工厂的利润损失,资方和工会都认为双方所确定的加薪幅度是公平合理的。

假定双方的谈判是真诚的,那么,斯特夫就必须真诚地遵守谈判决定;他仅有的别种抉择就是辞职和另谋出路。既然如此,斯特夫没有理由说他在加薪问题上被不正当地欺骗了。我认为,只要有可能,资方就确有义务帮助工人满足生活费用之所需。但这家公司似乎已尽了最大努力,因为尚未补足部分已经维持在生活费用上涨幅度的百分之二以内。简而言之,在这种情况下,除了斯特夫,似乎所有当事人都尽了自己的最大努力。不过,斯特夫之所为肯定是

不道德的。

实例 3

任何企业销售同广告内容不符的产品或服务,在道德上是不正当的。公司图省钱而变更产品的主要部件,是不道德行为。这种做法一经发现,不管无意有意,都应立即给予赔偿,不得企图掩饰、行贿或耍弄其他花招推托敷衍。

由于价格差达 1,000 美金,消费者有权获得对应于高价位的高档设备,其他调解办法可能是不道德的。这家公司的做法是否被发现,同这种情形之下的道德准则毫无关系。即使公司深信这种做法永不会被发现,其基本方针也应当是供给消费者同合理价格相一致的产品。迈克当然应该拒绝意在阻止他揭发公司行为的贿赂,不管其诱惑力多大也不为所动。相反,他应当把发现的情况报告有关当局,尽其所能地确保这家公司纠正其产品的所有质价不符问题,履行原先的承诺。

实例 4

如同那家汽车公司的研究工程师那样,米拉到此为止也做了件合乎道德的事情,应当坚持她的行为方针。关于在公共关系和广告中何为道德或不道德,其老板的观点只是为了贪图私利,这在逻辑上和道德上都是错误的。不管有多大利润,广告公司都有道德义务说实话,确保广告宣传的产品和服务没有危险。由于米拉不能问心无愧地大做广告、推销危及无辜者生命的汽车,所以不应当要求她这样做;肯定不应当以拒绝给予合理晋升相威胁,强迫她这样做。

如前所述,广告公司应当有条方针,不为那家汽车制造商之类的不道德公司代言。但即使广告公司决定为它们代言,其雇

员也不该被迫违背自己的良心,参与此类欺骗和虚假宣传。同那位研究工程师一样,米拉首先要忠于生命受到威胁的人们,还要忠于自己的良心;她不应该忠于不仅自身不道德、而且力图强迫她采取不道德行为的组织。米拉和苏珊工程师都知道自己处境艰难(一个人要舍弃有保障的生计和职业是很不容易的),但从长远看来,为如此明显地不道德、完全漠视他人权利与生命的公司效劳,他们又有何幸福可言呢?

实例 5

由于丹尼斯和邦尼同样够格,由于她们都是女性(这有助于实现赞助性行动的一个方面),所以有待做出的决定,就是她们的个性和种族方面的差异应该如何影响雇用的问题。邦尼较为开朗这一点同该职业没有直接关系,它对于让办公室职员们感到愉快的意义远逊于赞助性行动的指令。如果这两位女子都是白人,那么,较为开朗的个性或许会成为被雇用的因素。但在这种情况下,个性因素似乎意义甚微。

在我看来,考虑到这些状况,人事经理应当雇用丹尼斯。我认为,因为丹尼斯和邦尼同样够格,所以邦尼不会断定这是逆向歧视。尽管有赞助性行动,邦尼仍然可能比丹尼斯有更好的机会在其他地方找到工作。显然,我认为人事经理做决定时应该注重赞助性行动和逆向歧视,尤其因为该中心的少数民族群和妇女雇员的比率如此之低。我认为,首要的雇用标准应当是拟聘雇员要具备职业资格。然而,一旦符合这一标准,我认为,至少在少数民族群和妇女雇员人数达到可接受的比率之前,赞助性行动计划应当拥有对选择雇员的最大影响力。

实例 6

我认为,所有当事人都应当尽一切努力以达成一系列妥协方案,这些方案将保全市民与环境、城镇、公司,——以此为序。我肯定认为,政府作为全体人民的代表,为了避免对环境的破坏,确实有权利(实际上也有义务)调查企业和社区的状况。政府报告对该地区的每个人显然是非常重要的。所有当事人都应当接受下述目标:尽快清洁环境;为了保持城镇的经济活力,在工厂可以做出必要的改造之前,哪怕降低些生产能力,也要维持工厂的运转;允许公司从工厂经营中获得合理利润。公司代表、市民及其代表(市长、市议会)和联邦政府应该共同会商,寻求实现既定目标的行动措施。

公司必须乐于分担合理费用,但它不应负担过重。市民也必须有所负担,其负担途径可能是较高的税负,或者让该厂工人一年之内放弃加薪。政府也应当给予财政援助,为工厂必须进行的改造或者提供政府低息贷款,或者支付部分费用。

我认为,那位市长要是同工厂经理串通一气,牺牲全社区的健康与福利,拖延环境改造,那就是完全错误的。我认为这一问题应该公布于众,以便市民们人人皆知,并以某种方式帮助解决问题。我还认为,这家工厂的上级公司在做决定时不应光考虑利润损失。这家公司毕竟不但给这个城镇带来了经济福利,同时也破坏了城镇的环境,可能危害了市民的健康。这家公司还应当考虑到,把工厂继续办下去,尽管损失一些利润,但它能够赢得信誉。这家公司应该提出可以办得到的选择方案,应当寻求一切当事人的帮助和合作,而摒弃“非此即彼”的思维模式。

公司必须——每一个相关当事人都必

须——承认保护环境的深远的必要性；否则，若干年后这里可能就没有工厂了，附近也就没有多少人了。我认为，这一问题的所有方面都很重要，但所有当事人都应优先考虑环境方面。如果工厂坚持其僵硬态度，只采取经理向市长提出的拖延策略，那么，我认为市长没有别的选择，只好同工厂方面分道扬镳。

法陵城既然已经建设得不错了，那么，也许会激励不那么破坏环境的新型企业来此安家。无论如何，我认为，给人民的健康、福利和环境增加危险性的决定，可能成为市长拍板的错误决定，哪怕它是在经济上保全该城的惟一办法呢！假若人们拥有健康和生命，那毕竟还可以迁移到别处、找到别的工作；另一方面，假若人们身染重病、气息奄奄，那么，经济状况显然就无关紧要了。

实例 7

我认为头一位女警察的遭际是可恶的。事实上，她同上级警官私通是个错误；但她真的以为他爱她，并且相信他所说的正在同老婆离婚的话。一旦她发觉他并不对她承担义务，无意同老婆离婚，只是想同她搞性关系，她就完全有权利中断私通并结束这种关系。同他结束这种关系之后，她的任何行为都不该受到她所受到的那种对待。尽管有过判断失误，但她一旦表明要结束私通关系，那位警官就不得再干涉人家，无论如何不应当对她的工作进行骚扰。当她履行警察职责时，肯定应该得到后备人员的配合，尽管同那位警官发生过那样的事情。有关警察，特别是那位警官，包括当她需要时不予支持的人，都应当受到惩戒，应当被调到其他警察管区去，甚至可能被降级。

实例 8

另一位女警察当然由于性别而受到了不公平对待，她不应该因其为女性而受到歧视。她已经顺利地完成了艰难的训练，有资格加入 K9 小组，因而应被允许履行职责而不受干扰与羞辱、不受非人道言语举止的对待。不是一个而是两个男警察故意向各自的警犬发出错误指令，令她处于被严重伤害的危险境地。这是绝对不可接受的，也是完全不道德的。在这里，我仍然认为，对她所受干扰负有责任的警察应该受到严厉惩戒，应被降级与调离，或许还应当因其不负责任的行为而被解职。

在我看来，待冒犯者被调出该警察管区之后，这两位妇女都应准予恢复工作；不论恢复工作与否，她们都应得到追溯性补发全部工资的赔偿。我还认为，长滩市应该提供心理治疗的待遇；他们也应该尽快接受民事诉讼的判决。这两宗案件是我所听说过的最严重的性骚扰案件。我相信还有同样恶劣甚至更为恶劣的，但根据人道主义伦理学，任何职业场所都不得允许此类行为的发生。

实例 9

我认为，摄影师或许本来就不该拍摄这张照片，除非是为了他个人收藏之用。我认为照片不应该在报上发表，因为这肯定侵犯了这家人对于年幼亲属的哀悼隐私。你也许会有兴趣了解，这是基于真实事件的案例。当然，摄影师拍了这张照片；为了告诫公众预防溺死的危险，报社职员们说服总编辑刊发了照片。这家报纸收到了 500 封来信抨击刊发照片之事，有 100 位读者由于自己所认为的对这家人哀悼隐私权的明显侵犯而停止订阅该报。

环境伦理

在过去的 20 年左右的时间里,环境伦理问题已经变得十分重要并且聚讼纷纭。当我 20 世纪 30、40 年代成长于洛杉矶时,无人担心资源的减少,我们以为我们的自然资源会永世长存。那时洛杉矶的空气明净清新,水清澈甘甜,林木郁郁葱葱。我不必描述自那时以来在我们全国和全世界所发生的事情,更不必描述在世界的烟雾之都洛杉矶所发生的事情。文明和社会已让环境的所有方面——动物、水体、植物和林木、空气和土地——付出了代价,其严重程度足以让所有人必须认识到,如果环境得不到保护,我们所熟识的世界将不会为我们、我们的孩子或未来的世代而存在。

然而,环境问题是由于那些使得人类生活更美好也更丰富的科学技术进步而出现的,而在取得进步与在这一进程中维护乃至发展优美的自然环境及保持健康之间,存在着一场战斗。此外,许多公司,如木材公司、化学公司、矿业公司、科研公司以及毛皮兽猎捕机构,都从自然环境中渔利。看来,处理这一道德问题的最佳方式,是在保护环境的方方面面与允许文明和发展的合理推进之间寻求平衡。

你可能从人道主义伦理学在前面的几个现场中处理问题的方式推断,它倾向于温和观点,即让自然保持其秀美和生机,保护濒危物种,尊重其他生物(无论是动物还是植物和林木)的生命,同时顾及发展、科学进步和科学研究,以改善所有人的境遇。

环境保护:回收利用与废物处理

我们必须不遗余力地保护和保存环境,同时顾及继续取得进步和让工商业繁荣。然而,这些任务并非总是易于完成的。我们显然再也不能继续杂乱无章地不负责任地破坏环境:把废物堆放在森林里和土地上,污染江河、溪流和湖泊,把不可降解的废物和将会毁灭土地、水域和人口的有毒化学物一埋了之。

回收利用

我们能够采取的最重要的行动之一,就是回收利用的产品并在工商业中利用回收材料。我过去有两个垃圾桶用来对各种可回收利用的产品进行分类,而现在有九个垃圾桶。我们需要做出更大努力循环利用回收物品,以使我们不再——例如——继续在全国大量毁灭林木,用于生产纸张和纸制品。各个城市、市议会和州政府必须对收集和处理可回收物品做出规定。

有毒废物处理

我们也必须对有毒废物的处理做出规定;否则,我们自己和子女及孙子女将无以幸存。科学和技术必须提供新的方法,以安全地销毁此类废物,而不要再将它们埋入地下,将它们倾入水体,包括海洋,或让它们散逸到大气层中。要做到此点的办法应该是有的,我们必须继续研制和开发。在对所有这些事情的政府管理中我看不到办法,而政府必须理智稳健地促进企业和人民的繁荣兴旺,同时决不破坏环境。

动物权利

人道主义伦理学认为动物享有权利,因为它们在不同程度上都是有知觉的、有精神的存在物,但这终究不能使动物与人类处于同一水平。它认为,动物可被用做食品,但不能挥霍浪费,而且不应以任何给动物带来巨大痛苦的方式宰杀它们。它赞成自由放牧而非工厂化农场养殖,至少要认真地关心动物的安康和待遇。它尊重素食主义观点,但并不认为人们愿意食用动物肉类就有什么不道德,只要动物在这一过程中没有受到残酷对待。它还接受下面的观点,即因为动物被人们宰杀取食,所以它们的皮和其他部件亦可由人按需利用,但它反对为了取食和得到躯体部件而利用濒危物种。

动物实验

人道主义伦理学认为,只要仁慈地对待动物,不给它带来疼痛和不必要的苦难,即可用于实验。没有动物实验,就永远不可能发现治疗糖尿病、脊髓灰质炎、心脏病及其他许多疾病的药物。然而,这并未赋予研究者以任何方式折磨或摧残动物的权利,应该有管理动物实验的严格规则和防止动物遭受痛苦的措施。任何动物实验还必须有意义,而不是无价值无用的实验,就像让长耳短腿小猎犬吸入放射性锶 90 的试验那样。考虑到这种规则和防范措施,似乎就可以将不想要的动物用于恰当的实验用途,而不是将之处死。

对动物的猎杀

虽然我不喜欢狩猎或垂钓,但如果他人遵守保护动物和鱼类免于濒危或灭绝的规章制度,我就不反对让他们狩猎或垂钓。虽然这确系古代的风俗或仪式,但不合运动家道德的杀害动物或鱼类的方法不应该获准。然而,为了保护动物和鱼类,应该谨慎地颁发许可证,落实管理规章和配额,也要考虑到动物鱼类的数量控制,以免过剩。不应允许为食用和获取躯体部件而猎杀珍稀濒危动物,应该充分实施保护珍稀濒危动物的有关法律法规。

◇ 实例分析

实例 1

猎杀幼小的格陵兰海豹案例或其他任何定期捕杀动物的局面所提出的问题,均聚讼纷纭并难于解决。首先,既然现在有可资利用的就像真毛皮一样漂亮的完好合成毛皮,我反对为了获取毛皮而猎杀动物。无论如何,我不认为穿用多年前制作的裘皮大衣的人应受到鄙视。但我认为,我们应停止使用如象牙、毛皮或珍稀皮张一类材料,除非它们取自自然死亡的动物,或取自按照严格的配额规定和特许在一定限度内猎杀的动物。

或许配额制度可应用于格陵兰海豹,但只限于成年海豹。正如幼鹿在猎鹿活动中受到保护一样,也应让其他幼小动物在长大之后再准予定期猎杀之前获准长大。还应该要求以尽可能无痛苦的方式杀死格陵兰海豹。此外,应不遗余力地为该地区人民开辟另一种产业,以便一旦猎杀格陵兰海豹遭到限制或禁止,他们不至于失去生计。

实例 2

许多此类区别似乎应归入“非常精细”的话题之下。我赞成利用已被宰杀食用的动物之部件制作服装或鞋子及装饰品,从而有效利用天然动物资源。如我在实例 1 中所说,我认为人们没有理由杀戮动物以获得毛皮、皮张或羽毛,除非动物已死或已被宰杀食用。显然,我认为,宰杀动物以供食用并非不道德,但仅为谋取皮张、毛皮、羽毛或身体部件而宰杀却是不道德的。我认为,这是极其重要的区别。此外,我要求

杀戮任何野生动物都应尽可能仁慈地行事,并应加以配额制和特许证的管理,以免酿成物种濒危。所以,我反对仅为获取皮张、毛皮、羽毛或躯体部件而饲养动物。

实例 3

正如我在论述企业伦理的第十五章中所说,工业对于尽可能最大程度地保护环境负有极大义务。应不断进行研究,并应制定安全程序,以防止石油泄漏一类灾难,并在一旦发生时找到中和与控制溢出石油的有效方法。这应成为石油公司最为优先考虑的事项。例如,保护和维持自然环境与动植物物种,使之免遭石油钻井技术或露天开采技术的毁灭,也是令人钦佩的,但这些行动应是实在的和广泛的,而不仅是零散地埋管子供狐狸入内藏身。应当报告对环境的任何破坏及其原因,以及为解决业已出现的问题正在付出的努力。对于公司的形象而言,始终让公众知情比让人们事发后发现对环境的破坏要好得多。以商业广告展现该公司为保养和保护环境所做之事,这一做法并无不当,只要不是在转移公众对该公司虐待环境之事的注意力。

实例 4

首先,其他的不利用动物或人的试验应予发展。鉴于化学方面的所有科学知识,很难理解仍然非得进行此种实验的原因。我认为,只是为了化妆缘故而进行导致疼痛和破坏的动物实验或人体实验,很难说是正当的。如我在前面所说,我确实认为,为了意义重大的医学发展而进行动物实验

是正当的，只要这些实验不是无价值的而是有益于人类的。如果绝对需要在动物身上试验一种重要的化妆品，那么，试验的进行不应当造成痛苦，像此类可能导致失明的试验应予避免。只要同样遵守存在于一般的人体实验领域的保护措施和严格的规则，公司亦可招募接受试验的志愿者。

实例 5

我们必须实现的最困难的平衡之一，是保护环境与允许科技进步之间的平衡。如我在前面所说，这是我们必须竭尽全力加以实现的平衡。我们不能仅仅因为河坝、道路或医院会侵害环境或某一动物物种，就阻止兴建此类必要的工程项目。然而，我

们一定要竭尽全力防止对环境的过度伤害。20 世纪著名建筑师弗兰克·劳埃德·赖特树立了一个优秀榜样。在设计一座住房或其他建筑物之时，他勉力使之尽可能与自然环境浑然一体，例如尽量保留周围的森林。我们应当继续这一做法。首先，打算兴建的这项工程，必须是社会的福祉和进步所真正需要的（例如，不是方圆两英里内的第十四个购物中心）。其次，必须不遗余力地保护环境或区域内的动物物种。有许多方法都是可行的，例如将濒危动物物种迁徙到较为安全的环境之中，或尽可能让自然环境原封不动，以使该物种不致毁灭于该项工程。看起来，将这种鱼迁徙到较为安全的环境比阻止筑坝更为可取。

延伸阅读

- ADDLESON, KATHRYN P. *Impure Thoughts: Essays on Philosophy, Feminism, and Ethics*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- ADLER, MORTIMER J. *The Time of Our Lives: The Ethics of Common Sense*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- ALMOND, BRENDA, AND DONALD HILL, eds. *Applied Philosophy: Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*. New York: Routledge, 1991.
- ALSTON, WILLIAM P., AND RICHARD B. BRANDT. *The Problems of Philosophy*, 2nd ed. Boston: Allyn and Bacon, 1974.
- ALVAREZ, A. *The Savage God: A Study of Suicide*. New York: Random House, 1972.
- AMATO, JOSEPH A. *Ethics: Living or Dead? Themes in Contemporary Values*. Tuscaloosa, AL: Portals Press, 1982.
- ANNAS, GEORGE J., et al. *Informed Consent to Human Experimentation: The Subject's Dilemma*. Cambridge, MA: Ballinger, 1977.
- APPLEBAUM, PAUL, et al. *Informed Consent: Legal Theory and Clinical Practice*. New York: Oxford University Press, 1987.
- ARENDT, HANNAH. *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969.
- ARRINGTON, ROBERT L. *Rationalism, Realism, and Relativism: Perspectives in Contemporary Moral Epistemology*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- ARTFIELD, ROBIN. *The Ethics of Environmental Concern*. New York: Columbia University Press, 1983.
- ASCH, S. E. *Social Psychology*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1952.
- ASSITER, ALISON. *Pornography, Feminism, and the Individual*. Concord, MA: Paul and Co., Publishers, 1991.
- ATYIAH, PATRICK S. *Promises, Morals, and Law*. New York: Oxford University Press, 1981.
- ATKINSON, RONALD et al. *Sexual Latitude: For and Against*. New York: Hart, 1971.
- ATTFIELD, ROBIN. *The Ethics of Environmental Concern*. New York: Columbia University Press, 1983.
- AUNE, BRUCE. *Kant's Theory of Morals*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.
- AYD, FRANK J., JR., ed. *Medical, Moral and Legal Issues in Mental Health Care*. Baltimore: Williams and Wilkins, 1974.
- AYER, A. J. "The Principle of Utility." In *Philosophical Essays* by A. J. Ayer. New York: St. Martin's Press, 1955.
- BAIER, KURT. *The Moral Point of View*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1958.
- BAIRD, ROBERT M., AND STUART E. ROSENBAUM, eds. *Pornography: Private Right or Public Menace*. Buffalo, NY: Prometheus, 1991.
- BAIRD, ROBERT, AND STUART E. ROSENBAUM, eds. *Animal Experimentation: The Moral Issues*. Buffalo, NY: Prometheus, 1991.
- BAKER, ROBERT, AND FREDERICK ELLISTON, eds. *Philosophy and Sex*, rev. ed. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1984.
- BANDURA, A. *Principles of Behavior Modification*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.
- BARBER, BERNARD et al. *Research on Human Subjects: Problems of Social Control in Medical Experimentation*. New York: Russell Sage Foundation, 1973.
- BARNETT, RANDY. "Restitution: A New Paradigm of Criminal Justice." In *Assessing the Criminal*, eds. Randy Barnett and John Hagel. Boston: Ballinger, 1978.

- CUNDIFF, DAVID. *Euthanasia Is Not the Answer: A Hospice Physician's View*. Totowa, NJ: Humana, 1992.
- CUNNINGHAM, ROBERT L., ed. *Situationism and the New Morality*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1970.
- DANIELS, NEIL M. *The Morality Maze: An Introduction to Moral Ecology*. New York: Prometheus, 1991.
- DANNECKER, MARTIN. *Theories of Homosexuality*. New York: Gay Men's Press, 1981.
- DECKER, JOHN F. *Prostitution: Regulation and Control*. Littleton, CO: Rothman, 1979.
- DEDEK, JOHN F. *Contemporary Medical Ethics*. Mission, KN: Sheed, Andrews, and McMeel, 1975.
- DELGADO, JOSÉ M. R. *Physical Control of the Mind: Toward a Psychocivilized Society*. New York: Harper & Row, 1969.
- DESJARDINS, JOSEPH R., AND JOHN J. MCCALL, eds. *Contemporary Issues in Business Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth, 1985.
- DESPELDER, LYNNE A., AND ALBERT L. STRICKLAND. *The Last Dance*, 2nd ed. Palo Alto, CA: Mayfield, 1987. Chapter 12.
- DOBIHAL, EDWARD F., JR. "Talk or Terminal Care," *Connecticut Medicine* 38 (July 1974): 364-67.
- DOBZHANSKY, THEODOSIUS G. *The Biological Basis of Human Freedom*. New York: Columbia University Press, 1960.
- DONALDSON, THOMAS, AND PATRICIA H. WERHANE, eds. *Ethical Issues in Business*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1979.
- DONNELLY, JOHN, ed. *Suicide: Right or Wrong*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1989.
- DORE, CLEMENT. *Moral Skepticism*. New York: St. Martin's Press, 1991.
- DUMONT, RICHARD G., AND DENNIS C. FOSS. *The American View of Death: Acceptance or Denial?* Cambridge, MA: Schenkman, 1972.
- DURKHEIM, E. *Suicide*. New York: Free Press, 1951.
- DUSTER, TROY. *The Legislation of Morality: Law, Drugs and Moral Judgment*. New York: Free Press, 1970.
- DUVAL, EVELYN RUTH, AND REUBEN HILL. *Why Wait till Marriage?* New York: Association Press, 1965.
- DWORKIN, ANDREA. *Pornography: Men Possessing Women*. New York: NAL-Dutton, 1991.
- DYNES, WAYNE R. *Homosexuality and Religion and Philosophy*. New York: Garland, 1992.
- DYNES, WAYNE R. *Homosexuality: Discrimination, Criminology, and the Law*. New York: Garland, 1992.
- DYNES, WAYNE R., AND STEPHEN DONALDSON, eds. *Homosexuality and Government, Politics, and Prisons*. New York: Garland, 1992.
- ECK, MARCEL. *Lies and Truth*. New York: Macmillan, 1970.
- EDEL, ABRAHAM. "Two Traditions in the Refutation of Egoism." *Journal of Philosophy* 34 (1937): 617-28.
- EDWARDS, JONATHAN. *Freedom of the Will*. Ed. Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1957. This is a good presentation of Calvinistic predestination.
- EDWARDS, REM B., AND GLENN C. GROBER. *Bioethics*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1988.
- EGONSSON, DAN. *Interests, Utilitarianism, and Moral Standing*. New York: Chartwell Bratt, 1990.
- ELLIS, ALBERT. *The Art and Science of Love*. New York: Lyle Stuart, 1965.
- ELLISON, CRAIG, ed. *Modifying Man: Implications and Ethics*. Washington, D.C.: University Press of America, 1977.
- ENNIS, BRUCE, AND LOREN SIEGEL. *The Rights of Mental Patients*. New York: Avon Books, 1973.
- EWING, ALFRED C. *The Morality of Punishment*. London: Routledge and Kegan Paul, 1929.
- EZORSKY, GERTRUDE, ed. *Moral Rights in the Workplace*. Albany, NY: State University of New York, 1987.
- FAGOTHEY, AUSTIN. *Right and Reason*, 8th ed., rev. Milton A. Gonsalves. St. Louis: C. V. Mosby, 1985.
- FALIKOWSKI, ANTHONY. *Moral Philosophy*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1990.
- FARBEROW, NORMAN L., AND EDWIN S. SCHNEIDMAN. *Clues to Suicide*. New York: McGraw-Hill, 1959.
- FARRER, AUSTIN. *The Freedom of the Will*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- FEIFEL, HERMAN, ed. *The Meaning of Death*. New York: McGraw-Hill, 1959.
- FEINBERG, JOEL, AND HYMAN GROSS, eds. *Philosophy of Law*, 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- FEINBERG, JOEL. *Doing and Deserving*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.
- FEINBERG, JOEL. *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- BOGOMOLNY, ROBERT L., ed. *Human Experimentation*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1976.
- BOK, SISSELA. "Ethical Problems of Abortion." *The Hastings Center Studies* 2 (1) (January 1974): 33-52.
- BOK, SISSELA. *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. New York: Random House, 1989.
- BOK, SISSELA. *Secrets: On the Ethics of Concealment and Revelation*. New York: Pantheon Books, 1982.
- BOND, E. J. *Reason and Value*. New York: Cambridge University Press, 1983.
- BOSCO, JAMES J., AND STANLEY S. ROBIN, eds. *The Hyperactive Child and Stimulant Drugs*. Chicago:

- University of Chicago Press, 1977.
- BRADLEY, FRANCIS H. *Ethical Studies*. London: Oxford University Press, 1876.
- BRANDT, RICHARD B. *Utilitarianism and Rights*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- BRECHER, EDWARDS, ed. *The Consumers Union Report: Licit and Illicit Drugs*. Boston: Little, Brown, 1972.
- BRINKLEY, LUTHER J. *Contemporary Ethical Theories*. New York: Citadel Press, 1961.
- BROAD, R. A. *Punishment Under Pressure: The Probation Service in the Inner City*. Bristol, PA: Taylor and Francis, 1991.
- BROADIE, SARAH. *Ethics and Aristotle*. New York: Oxford University Press, 1991.
- BRODIE, JANINE. *Abortion Politics*. New York: Oxford University Press, 1992.
- BRODY, BARUCH, ed. *Suicide and Euthanasia*. Norwell, MA: Kluwer Academic Publications, 1989.
- BROOKS, ROBERT E. *Free Will: An Ultimate Illusion*. Portland, OR: Circa Press, 1987.
- CALLAHAN, DANIEL, AND SIDNEY CALLAHAN, eds. *Abortion: Understanding Differences*. New York: Plenum, 1984.
- CALLAHAN, DANIEL. *Abortion: Law, Choice and Morality*. New York: Macmillan, 1970.
- CALVIN, DEWITT. *Environment and the Christian: What Can We Learn from the New Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1991.
- CAMERON, PAUL. "A Case Against Homosexuality." *Human Life Review* 4 (Summer 1978): 17-49.
- CAMPBELL, C. A. *In Defense of Free Will: With Other Philosophical Essays*. New York: Humanities Press, 1967.
- CAPLAN, ARTHUR L. et al., eds. *Concepts of Health and Disease*. Reading, MA: Addison-Wesley, 1981.
- CARNANA, CLAUDIA M. *Abortion Debate*. Brookfield, CT: Millbrook Press, 1992.
- CARR, CALEB. *The Lessons of Terror*. New York: Random House, 2002.
- CEDERBLOM, JERRY, AND WILLIAM BLIZEK, eds. *Justice and Punishment*. Cambridge, MA: Ballinger, 1977.
- CHANDRASEKHAR, S. *Abortion in a Crowded World*. Seattle: University of Washington Press, 1974.
- CHORON, JACQUES. *Suicide*. New York: Free Press, 1951.
- CHRISTENSEN, F. M. *Pornography: The Other Side*. Westport, CT: Greenwood, 1990.
- COHEN, MARSHALL et al., eds. *The Rights and Wrongs of Abortion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.
- COHEN, MARSHALL, et al., eds. *Equality and Preferential Treatment*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- COLKER, RUTH. *Abortion and Dialogue: Pro-Choice, Pro-Life, and American Law*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- COOPER, DAVID E., AND JOY A. PALMER. *Environment in Question: Ethics and Global Issues*. New York: Routledge, 1992.
- COPPENGER, MARK. *Bioethics: A Casebook*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1985.
- CORTESE, ANTHONY J. *Ethnic Ethics: The Restructuring of Moral Theory*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.
- COWELL, FRANK A. *Cheating the Government: The Economics of Evasion*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
- COWLES, JANE. *Informed Consent*. New York: Coward, McCann, and Geoghegan, 1976.
- COZIC, CHARLES, AND STACY TIPP. *Abortion: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven, 1991.
- CROSBY, JOHN F. *Sexual Autonomy: Toward a Humanistic Ethic*. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1981.
- CULVER, CHARLES M., AND BERNARD GERT. *Philosophy in Medicine*. New York: Oxford University Press, 1982.
- CUNDIFF, DAVID. *Euthanasia Is Not the Answer: A Hospice Physician's View*. Totowa, NJ: Humana, 1992.
- CUNNINGHAM, ROBERT L., ed. *Situationism and the New Morality*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1970.
- DANIELS, NEIL M. *The Morality Maze: An Introduction to Moral Ecology*. New York: Prometheus, 1991.
- DANNECKER, MARTIN. *Theories of Homosexuality*. New York: Gay Men's Press, 1981.
- DECKER, JOHN F. *Prostitution: Regulation and Control*. Littleton, CO: Rothman, 1979.
- DEDEK, JOHN F. *Contemporary Medical Ethics*. Mission, KN: Sheed, Andrews, and McMeel, 1975.
- DELGADO, JOSÉ M. R. *Physical Control of the Mind: Toward a Psychocivilized Society*. New York: Harper & Row, 1969.
- DESJARDINS, JOSEPH R., AND JOHN J. MCCALL, eds. *Contemporary Issues in Business Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth, 1985.
- DESPOLDER, LYNNE A., AND ALBERT L. STRICKLAND. *The Last Dance*, 2nd ed. Palo Alto, CA: Mayfield,

1987. Chapter 12.
- DOBIHAL, EDWARD F., JR. "Talk or Terminal Care," *Connecticut Medicine* 38 (July 1974): 364–67.
- DOBZHANSKY, THEODOSIUS G. *The Biological Basis of Human Freedom*. New York: Columbia University Press, 1960.
- DONALDSON, THOMAS, AND PATRICIA H. WERHANE, eds. *Ethical Issues in Business*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1979.
- DONNELLY, JOHN, ed. *Suicide: Right or Wrong*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1989.
- DORE, CLEMENT. *Moral Skepticism*. New York: St. Martin's Press, 1991.
- DUMONT, RICHARD G., AND DENNIS C. FOSS. *The American View of Death: Acceptance or Denial?* Cambridge, MA: Schenkman, 1972.
- DURKHEIM, E. *Suicide*. New York: Free Press, 1951.
- DUSTER, TROY. *The Legislation of Morality: Law, Drugs and Moral Judgment*. New York: Free Press, 1970.
- DUVAL, EVELYN RUTH, AND REUBEN HILL. *Why Wait till Marriage?* New York: Association Press, 1965.
- DWORKIN, ANDREA. *Pornography: Men Possessing Women*. New York: NAL-Dutton, 1991.
- DYNES, WAYNE R. *Homosexuality and Religion and Philosophy*. New York: Garland, 1992.
- DYNES, WAYNE R. *Homosexuality: Discrimination, Criminology, and the Law*. New York: Garland, 1992.
- DYNES, WAYNE R., AND STEPHEN DONALDSON, eds. *Homosexuality and Government, Politics, and Prisons*. New York: Garland, 1992.
- ECK, MARCEL. *Lies and Truth*. New York: Macmillan, 1970.
- EDEL, ABRAHAM. "Two Traditions in the Refutation of Egoism." *Journal of Philosophy* 34 (1937): 617–28.
- EDWARDS, JONATHAN. *Freedom of the Will*. Ed. Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1957.
- This is a good presentation of Calvinistic predestination.
- EDWARDS, REM B., AND GLENN C. GROBER. *Bioethics*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1988.
- EGONSSON, DAN. *Interests, Utilitarianism, and Moral Standing*. New York: Chartwell Bratt, 1990.
- ELLIS, ALBERT. *The Art and Science of Love*. New York: Lyle Stuart, 1965.
- ELLISON, CRAIG, ed. *Modifying Man: Implications and Ethics*. Washington, D.C.: University Press of America, 1977.
- ENNIS, BRUCE, AND LOREN SIEGEL. *The Rights of Mental Patients*. New York: Avon Books, 1973.
- EWING, ALFRED C. *The Morality of Punishment*. London: Routledge and Kegan Paul, 1929.
- EZORSKY, GERTRUDE, ed. *Moral Rights in the Workplace*. Albany, NY: State University of New York, 1987.
- FAGOTHEY, AUSTIN. *Right and Reason*, 8th ed., rev. Milton A. Gonsalves. St. Louis: C. V. Mosby, 1985.
- FALIKOWSKI, ANTHONY. *Moral Philosophy*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1990.
- FARBEROW, NORMAN L., AND EDWIN S. SCHNEIDMAN. *Clues to Suicide*. New York: McGraw-Hill, 1959.
- FARRER, AUSTIN. *The Freedom of the Will*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- FEIFEL, HERMAN, ed. *The Meaning of Death*. New York: McGraw-Hill, 1959.
- FEINBERG, JOEL, AND HYMAN GROSS, eds. *Philosophy of Law*, 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1986.
- FEINBERG, JOEL. *Doing and Deserving*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970.
- FEINBERG, JOEL. *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- FEINBERG, JOEL. *The Problem of Abortion*, 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1984.
- FINNIS, JOHN. *Fundamentals of Ethics*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1983.
- FISCHER, JOHN M., AND MARK RAVIZZA. *Ethics: Problems and Principles*. San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1992.
- FLETCHER, JOSEPH. *Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*. Philadelphia: Westminster, 1967.
- FLETCHER, JOSEPH. *Morals and Medicine*. Boston: Beacon Press, 1954.
- FLETCHER, JOSEPH. *Morals and Medicine: The Moral Problem of the Patient's Right to Know the Truth*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.
- FLETCHER, JOSEPH. *Situation Ethics: The New Morality*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- FLETCHER, JOSEPH. *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette*. New York: Prometheus, 1988.
- FRANKENA, WILLIAM K. "Ethics and the Environment." In *Ethics and Problems of the 21st Century*, ed., Kenneth Goodpaster and K. M. Sayre. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979.
- FRANKENA, WILLIAM K. *Ethics*, 3rd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1974.
- FRAZER, ELIZABETH, et al. *Ethics: A Feminist Reader*. Cambridge, England: Blackwell Publishers, 1992.
- FREUD, SIGMUND. *Collected Papers of Sigmund Freud. Sexuality and the Psychology of Love*, Vol. 8. New York: Collier Books, n.d.
- FREY, R. G. *Interests and Rights: The Case Against Animals*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

- FROMER, MARGOT J. *Ethical Issues in Sexuality and Reproduction*. St. Louis: C. V. Mosby, 1983.
- FUMERTON, RICHARD A. *Reason and Morality: A Defense of the Egocentric Perspective*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.
- FURROW, BARRY R., et al. *Bioethics: Health Care, Law, and Ethics*. Anaheim, CA: West Publishers, 1991.
- GARDNER, R. F. R. *Abortion: The Personal Dilemma*. New York: Pyramid Books, 1974.
- GARLAND, DAVID. *Punishment in Modern Society: A Study in Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- GARLING, TOMMY, AND GARY EVANS. *Environment, Cognition, and Action: A Multidisciplinary Approach*. New York: Oxford University Press, 1992.
- GAUTIER, DAVID P., ed. *Morality and Rational Self-Interest*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1970.
- GELLNER, ERNEST. *Relativism and the Social Sciences*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- GIBSON, MARY. *Workers' Rights*. Totawa, NJ: Roman and Allanheld, 1983.
- GILLIGAN, CAROL. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- GINSBERG, M. *Essays in Sociology and Social Philosophy*, Vol. 1. London: Heinemann, 1956.
- GIRVETZ, HARRY K., ed. *Contemporary Moral Issues*, 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1968.
- GLASER, BARNEY G., AND ANSELM L. STRAUSS. *Awareness of Dying*. Chicago: Aldine, 1965.
- GLOVER, JONATHAN. *Causing Death and Saving Lives*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1977.
- GLOVER, JONATHAN. *Utilitarianism and Its Critics*. Ed. Paul Edwards. New York: Macmillan, 1990.
- GOLDMAN, A. "Abortion and the Right to Die." *Personalist* 60 (1979).
- GONSALVES, MILTON A. *Fagothey's Right and Reason: Ethics in Theory and Practice*, 8th ed. St. Louis: Times/Mirror Mosby, 1985.
- GRAY, IAN, AND MOIRA STANLEY. *Punishment in Search of a Crime: Americans Speak Out Against the Death Sentence*. New York: Avon Books, 1989.
- GREENWALD, ROBERT A., et al. *Human Subjects Research: A Handbook for Institutional Review Boards*. New York: Plenum, 1982.
- GRISEZ, GERMAIN G. *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments*. New York: Corpus Publishing Division of World Publishing Company, 1970.
- GROSS, BARRY R., ed. *Reverse Discrimination*. Buffalo, NY: Prometheus, 1977.
- GROSS, HYMAN. *A Theory of Criminal Justice*. New York: Oxford University Press, 1979.
- GRUMMON, DONALD L., AND ANDREW M. BARCLAY, eds. *Sexuality: A Search for Perspective*. New York: Van Nostrand, 1971.
- GRUPP, STANLEY E., ed. *Theories of Punishment*. Bloomington: Indiana University Press, 1971.
- GUERNSEY, JOANN B. *Capital Punishment*. Minneapolis: Lerner Publications, 1991.
- HALL, ROBERT E., ed. *Abortion in a Changing World*, 2 vols. New York: Columbia University Press, 1970.
- HAMILTON, MICHAEL, ed. *The New Genetics and the Future of Man*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1972.
- HANIGAN, JAMES. *What Are They Saying About Sexual Morality?* Ramsey, NJ: Paulist Press, 1982.
- HARDING, CHRISTOPHER, AND RICHARD W. IRELAND. *Punishment: Rhetoric, Rule, and Practice*. New York: Routledge, 1989.
- HARE, R. M. *Applications of Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- HARGROVE, EUGENE C., ed. *Animal Rights—Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- HARRIS, C. E., JR. *Applying Moral Theories*, 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishers, 1992.
- HART, H. L. A. *Punishment and Responsibility*. New York: Oxford University Press, 1968.
- HAWKINS, GORDON, AND FRANKLIN ZIMRING. *Pornography in a Free Society*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- HAY, ROBERT D. et. al., eds. *Business and Society*. Cincinnati: South-Western, 1976.
- HICK, JOHN. *Philosophy of Religion*, 3rd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1983.
- HILTON, BRUCE, et. al., eds. *Ethical Issues in Human Genetics*. New York: Plenum, 1973.
- HOCHBERG, GARY M. *Kant: Moral Legislation and Two Senses of "Will."* New York: University Press of America, 1982.
- HOFFMAN, W. MICHAEL, AND JENNIFER MILLS MOORE, eds. *Business Ethics*. New York: McGraw-Hill, 1984.
- HOFFMAN, W. MICHAEL, et al. *Business, Ethics, and the Environment: The Public Policy Debate*. Westport, CT: Quorum Books, 1990.

- HOLMES, ARTHUR F., ed. *War and Christian Ethics: Classic Readings on the Morality of War*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1991.
- HOLMES, HELEN B., et al., eds. *The Custom-Made Child? Women Centered Perspectives*. Clifton, NJ: Humana, 1981.
- HOOKE, SIDNEY, ed. *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*. New York: Collier Books, 1958.
- HOOKE, SIDNEY, ed. *Human Values and Economic Policy*. New York: New York University Press, 1967.
- HORAN, DENNIS J., AND DAVID MALL, eds. *Death, Dying and Euthanasia*. New York: University Publications of America, 1980.
- HOSPERS, JOHN. *An Introduction to Philosophical Analysis*, 2nd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1967.
- HOSPERS, JOHN. *Human Conduct: An Introduction to the Problems of Ethics*, 2nd ed. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1982.
- HUMPHRY, DEREK, AND ANN WICKETT. *The Right to Die: Understanding Euthanasia*. New York: Harper & Row, 1986.
- HUMPHRY, DEREK. *Final Exit*. Secaucus, NJ: Carol Publishing, 1991.
- HUMPHRY, DEREK. *Jean's Way*. New York: HarperCollins, 1986.
- ITZIN, CATHERINE, ed. *Pornography: Women, Violence, and Civil Liberties: A Radical View*. New York: Oxford University Press, 1992.
- IYER, RAGHAVAN. *Utilitarianism and All That*. Santa Barbara, CA: Concord Grove, 1983.
- JACOBS, JONATHAN. *Virtue and Self-Knowledge*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1989.
- JAMES, WILLIAM. *The Will to Believe and Other Popular Essays in Philosophy*. New York: Longmans, Green, 1912. The essay "The Dilemma of Determinism" presents James's theory of indeterminism.
- JOHNSON, VIRGINIA E., AND WILLIAM H. MASTERS. *Human Sexual Response*. Boston: Little, Brown, 1966.
- JOHNSTON, HERBERT. *Business Ethics*, 2nd ed. New York: Pitman, 1961.
- KANE, R. *Free Will and Values*. Albany, NY: State University of New York Press, 1985.
- KANT, IMMANUEL. "The Supreme Principle of Morality." In *The Range of Ethics*, eds. Harold H. Titus and Morris Keeton. New York: Van Nostrand, 1966.
- KANT, IMMANUEL. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. Trans. H. J. Paton. New York: Harper & Row, 1957.
- KARP, L. E. *Genetic Engineering: Threat or Promise?* Chicago: Nelson-Hall, 1976.
- KELLY, PAUL. *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*. New York: Oxford University Press, 1990.
- KIRKENDALL, LESTER A. *Premarital Intercourse and Interpersonal Relationships*. New York: Julian Press, 1961.
- KLASSEN, ALBERT D., et al. *Sex and Morality in the U.S.: An Empirical Enquiry Under the Auspices of the Kinsey Institute*. Hanover, NH: University Press of New England, 1989.
- KLAWANS, HAROLD L. *Informed Consent*. New York: New American Library, 1988.
- KLEIN, MARTHA. *Determinism, Blameworthiness, and Deprivation*. New York: Oxford University Press, 1990.
- KLUCKHORN, CLYDE. "Ethical Relativity: Sic et Non." *Journal of American Philosophical Association* Fifty-two (November 1955).
- KOHL, MARVIN, ed. *Beneficent Euthanasia*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1975.
- KORNER, STEPHEN. *Kant*, rev. ed. New Haven, CT: Yale University Press, 1982.
- KRASEMANN, KEITH W. AND WERHANE, PATRICIA H., eds. *Contemporary Issues in Business Ethics: The Callista Wicklander Lectures*. Lanham, MD: University Press America, 2006.
- KRASEMANN, KEITH W., ed. *Quest for Goodness: An Introduction to Ethics*, 2nd ed. Boston: Pearson, 1999.
- KRASEMANN, KEITH W., ed. *Business Ethics: Problems, Principles, Practical Applications*, 2nd ed. Acton, MA: Copley Publishing Group, 2004.
- KÜBLER-ROSS, ELISABETH. *On Death and Dying*. New York: Macmillan, 1969.
- KUPPERMAN, JOEL J. *Character*. New York: Oxford University Press, 1991.
- LABBY, DANIEL H., ed. *Life or Death: Ethics and Options*. Seattle: University of Washington Press, 1968.
- LACK, SYLVIA, AND RICHARD LAMERTON, eds. *The Hour of Our Death*. London: Geoffrey Chapman, 1975.
- LAMERTON, RICHARD. *Care of the Dying*. Westport, CT: Technomic Press, 1976.
- LEBACQZ, KAREN. *Genetics, Ethics, and Parenthood*. New York: Pilgrim, 1983.
- LEISER, BURTON. *Liberty, Justice and Morals*, 3rd ed. New York: Macmillan, 1979.

- LEONI, BRUNO, ed. *Freedom and the Law*. Indianapolis: Liberty Fund, 1991.
- LEOPOLD, ALDO. "The Land Ethic." In *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1966.
- LEVY, DONALD. "Perversion and the Unnatural as Moral Categories." In *The Philosophy of Sex*, ed. Alan Soble. Totowa, NJ: Littlefield, Adams, 1980.
- LINTON, RALPH. "The Problem of Universal Values." In *Method and Perspective in Anthropology*, ed. R. F. Spencer. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.
- LONDON, PERRY. *Behavior Control*, 2nd ed. New York: New American Library, 1977.
- LUBS, HERBERT A., AND FELIX DE LA CRUZ. *Genetic Counseling*. New York: Raven Press, 1977.
- LUKER, KRISTIN. *Abortion and the Politics of Motherhood*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- LUNNEBORG, PATRICIA. *Abortion: A Positive Decision*. Westport, CT: Greenwood, 1992.
- MACINTYRE, ALASDAIR. *After Virtue*, 2nd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.
- MACLAGAN, W. G. "Punishment and Retribution." *Philosophy* 14 (1939): 281-98.
- MANNING, RITA C. *Speaking from the Heart: A Feminist Perspective on Ethics*. Vantage, NY: Rowman, 1992.
- MAPPES, THOMAS A., AND JANE S. ZEMBATY, eds. *Biomedical Ethics*, 2nd ed. New York: McGraw-Hill, 1986.
- MAPPES, THOMAS A., AND JANE S. ZEMBATY. *Social Ethics: Morality and Social Policy*, 3rd ed. New York: McGraw-Hill, 1987.
- MARKS, EMERSON R. *Relativist and Absolutist: The Early Neoclassical Debate in England*. Westport, CT: Greenwood Press, 1975.
- MAY, WILLIAM W. *Business Ethics and the Law: Beyond Compliance*. Iowa Falls, IA: P. Lang Publishers, 1992.
- MAY, WILLIAM. *Moral Absolutes, Catholic Traditions, Current Trends, and the Truth*. Shoreview, MN: Marquette, 1989.
- MCCARY, JAMES L. *Human Sexuality: Physiological and Psychological Factors of Sexual Behavior*. New York: Van Nostrand, 1967.
- MCDONALD, DOUGLAS C. *Punishment without Walls: Community Service Sentences in New York City*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989.
- MCGEE, ROBERT W., ed. *Business Ethics and Common Sense*. Westport, CT: Greenwood, 1992.
- MCKEON, RICHARD, ed. *Introduction to Aristotle*. New York: The Modern Library, 1947.
- MCWHIRTER, DAVID P., et al. *Homosexuality—Heterosexuality: Concepts of Sexual Orientation*. New York: Oxford University Press, 1990.
- MEDLIN, BRIAN. "Ultimate Principles and Ethical Egoism." *Australasian Journal of Philosophy* 35 (1957): 111-18.
- MEILAND, JACK W., AND MICHAEL KRAUSZ, eds. *Relativism: Cognitive and Moral*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982.
- MELDEN, A. I., ed. *Ethical Theories*, 2nd ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1967.
- MENNINGER, KARL. "The Crime of Punishment." In *Taking Sides*, ed. Stephen Satris. Guilford, CT: Dushkin Publishing Group, 1988.
- MILGRIM, STANLEY. *Obedience to Authority*. New York: Harper & Row, 1974.
- MILL, JOHN STUART. *Utilitarianism: With Critical Essays*. Ed. Samuel Gorovitz. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1971.
- MILLER, NATHAN. *Stealing from America: A History of Corruption from Jamestown to Reagan*. New York: Paragon House Publishers, 1992.
- MILLER, RICHARD W. *Moral Differences: Truth, Justice, and Conscience in a World of Conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- MILUNSKY, AUBREY. *The Prevention of Genetic Disease and Mental Retardation*. Philadelphia: W. B. Saunders, 1975.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. New York: Cambridge University Press, 1959.
- MORRIS, HERBERT. "Persons and Punishment." In *Understanding Moral Philosophy*, ed. James Rachels. Belmont, CA: Dickenson, 1976.
- MUNN, ALLEN M. *Free-Will and Determinism*. Toronto: University of Toronto Press, 1960. This book discusses freedom and determinism from the point of view of physics and physical science.
- MURPHY, JEFFRIE G., ed. *Punishment and Rehabilitation*, 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1985.
- NARVESON, JAN. *Morality and Utility*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1967.
- NEUBECK, GERHARD, ed. *Extra-Marital Relations*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1969.

- NIELSEN, KAI. "Why Should I Be Moral?" In *Problems of Moral Philosophy*, 2nd ed. Ed. Paul W. Taylor. Belmont, CA: Dickenson, 1972.
- NOONAN, JOHN T. JR., ed. *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.
- O'BRIEN, WILLIAM V. *War and/or Survival*. Garden City, NY: Doubleday, 1969.
- O'CONNELL, JOHN P., ed. *The Catholic Encyclopedia*, Holy Bible. Chicago: Catholic Press, 1954.
- O'NEILL, GEORGE, AND NENA O'NEILL. *Open Marriage: New Life Style for Couples*. New York: M. Evans, 1972.
- OLASKY, MARVIN N. *Abortion Rites: A Social History of Abortion in America*. Wheaton, IL: Good News, 1992.
- OLSON, ROBERT G. *The Morality of Self-Interest*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1965.
- OPPOSING VIEWPOINTS SERIES. *Homosexuality: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, 1993.
- OPPOSING VIEWPOINTS SERIES. *Suicide: Opposing Viewpoints*. San Diego, CA: Greenhaven, 1992.
- OUSTERHOUDT, ROBERT G., ed. *The Philosophy of Sport: A Collection of Original Essays*. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1973.
- OUTKA, GENE, AND JOHN P. REEDER, JR., eds. *Religion and Morality*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday, 1973.
- PATON, HERBERT J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- PATTERSON, PHILLIP AND LEE WILKENS. *Media Ethics: Issues and Cases*. New York: Wm. C. Brown, 1991.
- PETCHESKY, ROSALIND P. *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom*. Brookfield, CT: Northeastern University Press, 1990.
- PETTIT, PHILLIP. *Judging Justice*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- PIERCE, CHRISTINE, AND DONALD VANDEVEER, eds. *AIDS: Ethics and Public Policy*. Belmont, CA: Wadsworth, 1987.
- PINES, MAYA. *The Brain Changers: Scientists and the New Mind Control*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- POLLARD, PATRICK. *André Gide: The Homosexual Moralist*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.
- PRESIDENT'S COMMISSION FOR THE STUDY OF ETHICAL PROBLEMS IN BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH. *Deciding to Forego Life Sustaining Treatment*. Washington, DC: Government Printing Office, 1983.
- PRIOR, WILLIAM J. *Virtue and Knowledge: An Introduction to Ancient Greek Ethics*. New York: Routledge, 1991.
- QUINN, PHILIP L. *Divine Commands and Moral Requirements*. New York: Oxford University Press, 1978.
- RACHELS, JAMES. *The End of Life: Euthanasia and Morality*. New York: Oxford University Press, 1986.
- RAMSEY, PAUL. *Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control*. New Haven, CT: Yale University Press, 1970.
- RAMSEY, PAUL. *The Just War: Force and Political Responsibility*. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
- RAMSEY, PAUL. *The Patient as Person*. New Haven, CT: Yale University Press, 1970.
- RAND, AYN. *The Virtue of Selfishness*. New York: New American Library, 1964.
- RANDALL, RICHARD S. *Freedom and Taboo: Pornography and the Politics of a Self Divided*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- RAVIN, NEIL. *Informed Consent*. New York: Putnam, 1983.
- RAWLS, JOHN. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- REED, ROBERT D., AND DANIEK S. KAUS. *Pornography: How and Where to Find Facts and Get Help*. Ed. Diane Parker. Saratoga, CA: R and E Publications, 1993.
- REEVE, C. D. *Practices of Reason: Aristotle's Nichomachean Ethics*. New York: Oxford University Press, 1992.
- REGAN, TOM, AND PETER SINGER, eds. *Animal Rights and Human Obligations*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1976.
- REGAN, TOM, ed. *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*. New York: Random House, 1984.
- REGAN, TOM, ed. *Matters of Life and Death*. New York: Random House, 1980.
- REGAN, TOM, ed. *New Introductory Essays in Business Ethics*. New York: Random House, 1984.
- REGAN, TOM. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- RESCHER, NICHOLAS. *Distributive Justice*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966.

- ROBINS, MICHAEL H. *Promising, Intending, and Moral Autonomy*. New York: Cambridge University Press, 1984.
- ROBITSCHER, JONAS B. "The Right to Die." *The Hastings Center Report* 2 (September 1972): 11–14.
- RODMAN, HYMAN, et al., eds. *The Abortion Question*. New York: Columbia University Press, 1987.
- ROLLIN, BERNARD E. *Animal Rights and Human Morality*. Buffalo, NY: Prometheus, 1981.
- ROLSTON, HOLMES III. *Philosophy Gone Wild: Environmental Ethics*. New York: Prometheus, 1989.
- ROSENSTAND, NINA. *The Moral of the Story*. Mountain View, CA: Mayfield, 1994.
- ROSOFF, ARNOLD J. *Informed Consent: A Guide for Health Care Providers*. Rockville, MD, 1981.
- ROSS, ELISABETH K. *On Death and Dying*. New York: Macmillan, 1969.
- ROSS, ELISABETH K. *Questions and Answers on Death and Dying*. New York: Collier Books, 1974.
- ROSS, SIR WILLIAM DAVID. *Kant's Ethical Theory*. New York: Oxford University Press, 1954.
- ROSS, SIR WILLIAM DAVID. *The Foundations of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- ROSS, SIR WILLIAM DAVID. *The Right and the Good*. New York: Oxford University Press, 1930.
- ROSSMAN, PARKER. *Hospice*. New York: Association Press, 1977.
- RUBIN, EVA R. *Abortion, Politics, and the Courts: Roe vs. Wade and Its Aftermath*. Westport, CT: Greenwood, 1982.
- RUDOVSKY, DAVID. *The Rights of Prisoners*. New York: Avon Books, 1973.
- RUNKLE, GERALD. *Ethics: An Examination of Contemporary Moral Problems*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1982.
- RUSSELL, O. RUTH. "Moral and Legal Aspects of Euthanasia." *The Humanist* 34 (July–August 1974): 22–27.
- RUSSELL, O. RUTH. *Freedom to Die: Moral and Legal Aspects of Euthanasia*. New York: Human Sciences Press, 1975.
- RYAN, ALAN. *Utilitarianism and Other Essays*. New York: Penguin, 1987.
- SAGAN, CARL, AND ANN DRUYAN. "Is It Possible to Be Pro-Life and Pro-Choice?" *Parade Magazine* (April 22, 1990): 2–8.
- SARTRE, JEAN-PAUL. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans. Hazel E. Barnes. New York: Washington Square Press, 1964. This book presents Sartre's special point of view on existentialist freedom.
- SAUNDERS, CICELY. "St. Christopher's Hospice." *Death: Current Perspectives*. Ed. Edwin S. Schneidman. Palo Alto: Mayfield, 1976.
- SCHEFF, DAVID. "Playboy Interview with Derek Humphry." *Playboy* (August 1992): 49–144.
- SCHERER, DONALD, AND THOMAS ATTIG, eds. *Ethics and the Environment*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1983.
- SCHRAG, PETER. *Mind Control*. New York: Pantheon Books, 1978.
- SCRIVEN, MICHAEL. *Primary Philosophy*. New York: McGraw-Hill, 1966.
- SCRUTON, ROGER. *Kant*. New York: Oxford University Press, 1982.
- SELLARS, WILFRED, AND JOHN HOSPERS, eds. *Readings in Ethical Theory*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1952.
- SEN, AMARTYA, AND BERNARD WILLIAMS, eds. *Utilitarianism and Beyond*. New York: Cambridge University Press, 1982.
- SHANNON, THOMAS A. *Bioethics*, 3rd ed. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987.
- SHAW, WILLIAM H. *Business Ethics*. Belmont, CA: Wadsworth, 1991.
- SHEARER, LLOYD. "Porno and Crime." *The Bakersfield Californian*, "Parade" (December 10, 1978), 17.
- SHILTS, RANDY. *And the Band Played On*. New York: St. Martin's Press, 1987.
- SHUMAN, SAMUEL I. *Psychosurgery and the Medical Control of Violence: Autonomy and Deviance*. Detroit: Wayne State University Press, 1977.
- SHWAYDER, D. S. "The Sense of Duty." *Philosophical Quarterly* 7 (1957): 116–25.
- SIEGEL, HARVEY. *Relativism Refuted*. Norwell, MA: Kluwer Academic Publishers, 1987.
- SILK, L., AND D. VOGEL, eds. *Ethics and Profits*. New York: Simon and Schuster, 1976.
- SINGER, PETER. "Is Racial Discrimination Arbitrary?" In *Moral Issues*, ed. Jan Narveson. New York: Oxford University Press, 1983.
- SINGER, PETER. *Animal Liberation*, 2nd. ed. New York: Avon Books, 1990.
- SJOBERG, GIDEON, ed. *Ethics, Politics, and Social Research*. Cambridge, MA: Schenkman, 1967.
- SKINNER, B. F. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Knopf, 1971.
- SKINNER, B. F. *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan, 1953.

- SKINNER, B. F. *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan, 1973.
- SLOTE, MICHAEL. *From Morality to Virtue*. New York: Oxford University Press, 1992.
- SMART, J. J. C. *Outlines of a Utilitarianism System of Ethics*. London: Cambridge University Press, 1961.
- SMART, J. J. C., AND BERNARD WILLIAMS, eds. *Utilitarianism for and Against*. New York: Cambridge University Press, 1973.
- SMITH, GEORGE P., III. *Genetics, Ethics, and the Law*. New York: Associated Faculty Press, 1981.
- SNOEYENBOS, MILTON, et al., eds. *Business Ethics*. Buffalo, NY: Prometheus, 1983.
- SOMERVILLE, JOHN. "Democracy and the Problem of War." In *Moral Problems in Contemporary Society*, ed. Paul Kurtz. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1969.
- STEINBOCK, BONNIE, ed. *Killing and Letting Die*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1980.
- STERBA, JAMES. *The Demands of Justice*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1980.
- STEVENS, REX. P. *Kant on Moral Practice: A Study of Moral Success and Failure*. New Orleans: Mercer University Press, 1981.
- STEWART, ROBERT M., ed. *Readings in Social and Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1986.
- STODDARD, SANDOL. *The Hospice Movement: A Better Way of Caring for the Dying*. Briarcliff Manor, NY: Stein and Day, 1978.
- STOLZ, STEPHANIE et al., eds. *Ethical Issues in Behavior Modification*. San Francisco: Jossey-Bass, 1978.
- STONE, CHRISTOPHER. *Should Trees Have Standing?* Los Altos, CA: Kaufman, 1974.
- STRAWSON, GALEN. *Freedom and Belief*. New York: Oxford University Press, 1991.
- SULLIVAN, ROGER. *Kant's Moral Theory*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- SUMNER, L. *Abortion and Moral Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- SUMNER, W. G. *Folkways*. Boston: Ginn, 1934.
- SWANTON, CHRISTINE. *Freedom: A Coherence Theory*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1992.
- SZASZ, THOMAS S. "The Ethics of Suicide." *The Antioch Review* (Spring 1971): 7-17.
- SZASZ, THOMAS. *The Manufacture of Madness*. New York: Harper & Row, 1977.
- TANNEN, DEBORAH. *That's Not What I Meant*. New York: Ballantine, 1986.
- TANNEN, DEBORAH. *You Just Don't Understand*. New York: William Morrow, 1990.
- TAYLOR, BRON R. *Affirmative Action at Work: Law, Politics, and Ethics*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991.
- TAYLOR, PAUL W. "Social Science and Ethical Relativism." *Journal of Philosophy* 55 (1958): 32-43.
- TAYLOR, PAUL, W., ed. *Problems of Moral Philosophy*, 2nd ed. Belmont, CA: Dickenson, 1972.
- TAYLOR, RICHARD. *Having Love Affairs*. Buffalo, NY: Prometheus, 1982.
- TAYLOR, RICHARD. *Virtue Ethics: An Introduction*. Interlaken, NY: Linden Books, 1991.
- TAYLOR, TELFORD. *Nuremberg and Vietnam: An American Tragedy*. Chicago: Quadrangle Books, 1970.
- THOMASMA, DAVID C., AND GLENN C. GRABER. *Euthanasia: Toward an Ethical Social Policy*. New York: Continuum, 1990.
- TITUS, HAROLD H., AND MORRIS KEETON. *Ethics for Today*. New York: Van Nostrand, 1973. Chapters 7 and 11.
- TITUS, HAROLD H., MARILYN S. SMITH, AND RICHARD NOLAN. *Living Issues in Philosophy*, 8th ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1987.
- TOOLEY, MICHAEL. *Abortion and Infanticide*. New York: Oxford University Press, 1983.
- TRIBE, LAURENCE, ed. *Abortion: The Clash of Absolutes*. New York: Norton, 1992.
- TRUSTED, JENNIFER. *Free Will and Responsibility*. New York: Oxford University Press, 1984.
- UHR, LEONARD M., AND JAMES G. MILLER. *Drugs and Behavior*. New York: Wiley, 1960.
- VANDEN HAAG, ERNEST, AND JOHN P. CONRAD. *The Death Penalty: A Debate*. New York: Plenum, 1983.
- VANNOY, RUSSELL. *Sex Without Love: A Philosophical Exploration*. Buffalo, NY: Prometheus, 1980.
- VAUX, KENNETH. *Biomedical Ethics: Morality for the New Medicine*. New York: Harper & Row, 1974.
- VEATCH, ROBERT, AND EDWARD WAKIN. "Death and Dying." *U.S. Catholic* (April 1972): 7-13.
- VELASQUEZ, MANUEL G. *Business Ethics*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1982.
- VILLANI, JIM, ed. *Environment: Essence and Issue*. Youngstown, OH: Pig Iron Press, 1992.
- VLASTOS, GREGORY. "Justice and Equality." In *Moral Concepts*, ed. Joel Feinberg. New York: Oxford University Press, 1970.
- VON HIRSCH, ANDREW. *Doing Justice: The Choice of Punishment*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1976.

- WAELDER, ROBERT. "Psychiatry and the Problem of Criminal Responsibility." In *Criminal Law*, ed. Richard Donnelly, et al. New York: Free Press, 1961.
- WALKER, RALPH C. *Kant*. New York: Methuen, 1982.
- WALL, GEORGE B. *Introduction to Ethics*. Columbus, OH: Charles E. Merrill, 1974. Chapter 2.
- WALLACE, JAMES D. *Moral Relevance and Moral Conflict*. New York: Cornell University Press, 1988.
- WARNER, RICHARD. *Morality in Medicine*. Sherman Oaks, CA: Alfred, 1980.
- WARNOCK, MARY. *Existentialism*. New York: Oxford University Press, 1970.
- WASSERSTROM, RICHARD A. *War and Morality*. Belmont, CA: Wadsworth, 1970.
- WASSERSTROM, RICHARD A., ed. *Morality and the Law*. Belmont, CA: Wadsworth, 1971.
- WASSERSTROM, RICHARD, ed. *Today's Moral Problems*, 3rd ed. New York: Macmillan, 1985.
- WEISS, ANN E. *Bioethics: Dilemmas in Modern Medicine*. Hillside, NJ: Enslow, 1985.
- WERKMEISTER, WILLIAM H. *A Philosophy of Science*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1965.
- Chapter 12 contains a discussion of freedom in relation to the laws of nature.
- WERTENBAKER, LAEL TUCKER. *Death of a Man*. New York: Random House, 1957.
- WHITE, JAMES E. *Contemporary Moral Problems*, 2nd ed. St. Paul, MN: West, 1988.
- WHITE, THOMAS J. *Business Ethics: A Philosophical Reader*. New York: Macmillan, 1993.
- WILLIAMS, BERNARD. "The Idea of Equality." In *Moral Concepts*, ed. Joel Feinberg. New York: Oxford University Press, 1970.
- WILLIAMS, CLIFFORD. *Free Will and Determinism: A Dialogue*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1980.
- WILLIAMS, GLANVILLE. *The Sanctity of Life and the Criminal Law*. New York: Knopf, 1957.
- WILLIAMSON, WILLIAM P. "Prolongation of Life or Prolonging the Act of Dying." *The Journal of the American Medical Association* 202 (October 1967): 162-63.
- WILSON, GARY W. *Free Will*. New York: Oxford University Press, 1982.
- WILSON, LASCELLES A. *Ethics: Its Impact in Real Estate*. New York: Vantage, 1992.
- WINFIELD, RICHARD D. *Freedom and Modernity*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.
- WINOCUR, MARK. *Einstein, a Portrait*. Corte-Madera, CA: Pomegranate Artbooks, 1984.
- WOOD, ALLEN W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970.
- ZAITCHIK, ALAN. "Viability and the Morality of Abortion," *Philosophy and Public Affairs* 10 (1) (1981): 18-24.
- ZWERDLING, DANIEL. *Workplace Democracy*. New York: Harper & Row, 1979.

重要词汇

A

Abortion 堕胎 即在婴儿出生前终止妊娠。自然流产即小产,是由孕妇或其他人非故意引起的流产。人工流产则是由某人、通常是由医生或助产士施行的堕胎。自行人工堕胎是由孕妇本人在没有医生帮助的情况下所施行的堕胎。医疗堕胎指的是由于某种医疗原因而施行的堕胎,但这一术语通常可与人工流产互换使用。非法堕胎系指违反法律的堕胎,而合法堕胎则是符合法律规定的堕胎(目前在美国堕胎是合法的)。其他的堕胎方法一般有:子宫抽引术、子宫切开术和盐水注入堕胎术(有时称之为羊膜穿刺术堕胎)。

Absolute 绝对 性质的完美和完全;不容置疑的——确定的、必然的和无条件东西;不受任何限制、没有任何例外的东西。这一术语通常应用于存在物(例如上帝),但更重要的是应用于真理。绝对主义理论主张道德是绝对的而不是相对的。这就是说,存在着我们必须坚持的绝对的道德真理,这些真理不受特殊的境遇、人或地点的影响。准绝对是由本书作者蒂洛所创造的术语,用以描述道德的基本原则。

Abstinence 禁欲(节制) 戒绝或放弃某事的行为。本书对该术语的用法指的是为预防

艾滋病和性传播疾病而不从事性行为。

Acquired Immune Deficiency Syndrome (AIDS) 获得性免疫缺陷综合症(艾滋病) 通过各种性行为以及吸纳体液、以受病毒污染的针具注射毒品等途径传播的一种疾病。这种病毒极大地破坏受感染者的免疫系统,使之容易患上诸如卡波济氏肉瘤(一种癌症)和间质性浆细胞肺炎(一种肺炎)之类疾病。

Ad Hoc Committee 特别委员会 为特别处理某个争端或问题而设立的委员会,例如关于脑死亡即不可逆昏迷的特别委员会。

Adultery 通奸 已婚者同配偶之外的第三者所发生的性关系。又称婚外性关系。

Aesthetics (Esthetics) 美学 哲学上对艺术或美的价值的研究。美学因其涉及价值,故与伦理学相关,尽管这里的价值仅适用于艺术或美。

Affective 情感的 指人的情绪和感情方面。

Affirmative Action 赞助性行动 在雇用活动中,为了消除种族的、宗教的、性别的、年龄的和残疾方面的歧视而采取的行动。

Agent 行为者 哲学术语,指“实施某一行或进行某项活动的人”。

Allowing Someone to die 听任死亡 认定治疗不再有效时所采取的医疗方案,此时停

止使用维持生命的人工器械或非常手段。参见“Euthanasia, 安乐死”。

Amniocentesis 羊膜穿刺术 一种化验方法,就是从羊膜囊中抽取羊水进行多种化验,从而可以发现受孕体(胎儿)的大约 200 种先天性缺陷。这种化验法还能确定例如性别等其他特性。这一术语还指一种堕胎方法,就是从羊膜囊中抽出羊水,再代之以盐水溶液,从而使子宫收缩,造成早产。参见“羊膜囊”和“堕胎”。

Amniotic Sac 羊膜囊 内有羊水的液囊。除非堕了胎,否则在整个妊娠期内,受孕体一直漂浮在羊膜囊中。

Amoral 非道德的 对道德的满不在乎态度。这一术语只适用于某些成年人,例如严重的精神错乱者、做过脑白质切除术的人、犯有某些罪行的人和未受过道德教育的人。非道德一词也指“无善恶之分”和“对自己的不道德行为无动于衷”。

Analects 《论语》 孔子的著作。

Analytic Ethics 分析伦理学 见“Metaethics, 元伦理学”。

Appropriate or Inappropriate Care 适当的或不当的护理 以适当与否为基础对如何护理病人之方法的分类,它不采用普通手段与非常手段这两个术语。

B

Behavior Control 行为控制 通过诸如行为限制、精神疗法、药物、脑外科手术等各种技术手段,对人的行为加以改变或控制。

Behaviorism 行为主义 由 J. 华生首创、B.F. 斯金纳进一步发展的唯物主义人性论。它

认为人实质上就是其行为,不存在什么精神、灵魂、心灵或本性之类东西,只有对外界刺激作出反应的肉体 and 大脑。

Beneficient 仁爱的 系指善的或带来好处的东西,例如仁爱的行为,也就是善行。仁爱原则是善良原则的别名。参见“Good or right, 善良或正当”和“Principle of Goodness or Rightness, 善良(正当)原则”。

Bestiality 兽奸 发生于人和动物之间的性关系。

Bioethics 生物伦理 本义即“生命伦理”,实质上关系到医学问题和人的医疗问题,其中包括人体实验、堕胎、仁慈杀死和说实话等。

Bisexual 双性恋 指既和异性发生性关系又和同性发生性关系的人。参见“Homosexuality, 同性恋”和“Heterosexuality, 异性恋”。

Brain Death 脑死亡 指不可逆的或无法恢复的脑损伤。哈佛医学院的特别委员会于 1968 年提出了判断脑死亡的四条标准:(1) 无感受力和反应力;(2) 无自主活动或自主呼吸;(3) 无反射功能;(4) 脑电图平直。参见“Electroencephalogram, 脑电图”。

C

Capital Punishment 极刑(死刑) 通常指对犯有死罪的人适用的处死或长期监禁的刑罚,此类死罪有谋杀、绑架、拷打和毁损肢体等。

Cardinal Virtues 主德(基本德性) 参见“Virtue, 美德”。

Care Ethics 关怀伦理学 有时被称为女性伦理学的理论,由心理学家 C. 吉利根所

创立,她认为男女在做道德决定时的态度有所不同。

Categorical Imperative 绝对命令 康德伦理学的基本原则。这一原则实质上认为,如果认可某一行为的准则不能成为适用于一切人的准则,那么,这一行为就是不道德的。参见“Universal,普遍适用的”。

Cheat 欺骗 耍花招骗人、诈骗、使人上当受骗、不诚实地行动或欺诈。

Chemotherapy 化学疗法 将化学药品导入人体的治疗方法。

Chorionic Villus Sampling (CVS) 绒毛膜绒毛采样 用来诊断妊娠第9周的早期胎儿之遗传缺陷的方法,其作用如同羊膜穿刺术。这种方法是以一根容易弯曲的导管插入阴道,在超声波引导下沿子宫壁移动。导管借助吸力从绒毛膜(胚胎最外层)上的线状凸出物(绒毛)中吸取胎儿细胞。有研究表明,绒毛膜绒毛采样检查可能导致胎儿的肢体畸形。

Cloning 克隆 一项尚处于实验阶段的科学技术。通过这项技术,可以运用活着的人或动物的细胞创造出第二个人或动物来。例如新造出来的人,将同“克隆”出他(或她)的那个人极其相像,因而被称为第一个人的“克隆”即复制品。

Cognitive 认知的 指人的理性和推理力方面。

Collegial Model 同人模式 按协作式方法处理医生和病人之间关系的一种模式。按照这种模式,患者及其治疗护理的所有相关者都被视为协作团队的组成部分。所有团队成员对于患者应该得到怎样的治疗护理均有重大影响。

Conceptus 受孕体 D.卡拉汉在《堕胎:

法律、选择和道德》一书中所创造的术语,指“已受孕而成的东西”。由于“受孕体”一词可用于从受孕直到婴儿出生的全过程,这就避免了使用受精卵、初胎和胎儿等词描述处于妊娠不同阶段的受孕体所引起的混乱。这一术语还消除了把胎内人命称为“胎儿”、“婴儿”、“有机体”或“成长物”的感情色彩。

Conditioning 条件反射作用 行为主义的术语,描述使人们按照某种方式(常常是“控制者”所要求的方式)行动的过程。这一术语首先由巴甫洛夫运用于条件反射方面,后来由B.F.斯金纳运用于他的操作性条件反射理论。

Consequentialism 结果论 关注行为或规则之结果的道德理论。其传统的哲学名称为目的论(源自希腊文 *telos*, 意即结果或目的)。所有类型的伦理利己主义和功利主义都是结果论理论的例证。

Consistent 一贯的 可和谐共存的,不自相矛盾的,协调一致的;符合于一套规则或原则的。参见“矛盾的,自相矛盾的”。

Contractual Model 契约模式 按协作式方法护理病人的一种模式。这种模式在医生和患者之间要制定口头的或书面的契约。参见“Reciprocal Approach, 协作式方法”。

Contradictory, Self-contradictory 矛盾的,自相矛盾的 不一贯的,相反的。例如具有这种关系的两个陈述,如果其中一个为真,则另一个必假(“我是一个人”与“我不是一个人”就是矛盾的陈述)。“自相矛盾的”系指同自身相矛盾的命题,例如“圆是正方形”。参见“Consistent, 一贯的”。

Cost-Benefit Analysis 本利分析 又称“目的决定手段”法。这种观点认为,一个人应当努力以尽可能低的成本获得最大的利益。

各种类型的功利主义强调“为了最大多数人的最大利益”，因而具有本利分析的可能性。这种方法是否合乎道德，许多伦理学家对此持怀疑态度。参见“End-Justifies-Means Approach, 目的决定手段法”。

CVS 见“Chorionic Villus Sampling, 绒毛膜绒毛采样”。

D

Declaration Pursuant to the Natural Death Act of California 依照加利福尼亚州《自然死亡法案》的宣告 指一种合法化的“预嘱”类文件。这种宣告是加利福尼亚州《自然死亡法案》的一部分，该法案于1977年1月1日经签字批准成为法律，并于1992年经过修订。这种宣告旨在让患者合法地表达自己对于当身处濒死或其他严重衰弱状态时所受医疗的愿望。参见“Living Will, 预嘱”和“Durable Power of Attorney for Health Care, 医疗护理代理人的持久权力”。

Deontology 义务论 见“Nonconsequentialism, 非结果论”。

Determinism 决定论 普遍的因果关系；认为宇宙万物皆有原因的理论。严格的或强烈的决定论认为，自由或自由意志同普遍的因果关系是不相容的。非严格的或温和的决定论认为，万物皆有原因，但有些原因源于人；因此，自由或自由意志同普遍的因果关系是一致的。许多决定论理论产生于自然科学与物理学、社会科学和宗教领域。参见“Predestination, 预定论”和“Fatalism, 宿命论”。

Development View 发育观点 即D.卡拉汉等人所主张的关于人的生命何时开始的

观点。这种观点认为，人的生命自受孕时开始，经过妊娠各阶段的逐步发育，直至达到人的完全状态。按照这种观点，受孕体的生物学意义和道德意义随着自身的发育而增长。

Diagnosis 诊断 为弄清患者的病症所在而对患者进行的医疗检查。这种检查的结果也叫做“医生的诊断”。

Dialysis, Hemodialysis 透析, 血液透析 一种医疗步骤。这种步骤可以通过排除血液中的废料使失去肾功能的人得以存活。透析器械有时候被称为“人工肾”。

Domino Argument 多米诺理论 又称“滑坡”论、“楔形”论和“帐篷下的骆驼鼻子”论。这种理论实质上认为，如果人们同意宣布某事是合法的或合乎道德的，那就会引发大量坏事。例如，如果我们让堕胎合法化，那么，仁慈杀死和杀婴之事肯定会接踵而来。如同一排多米诺骨牌，如果推倒第一张，其余各张便会依次倒下。

Down Syndrome 唐氏综合症 稍轻于严重智障的先天综合症，各种年龄孕妇的孕期胎儿都可能染得此病，但尤以35岁以上的孕妇更为常见。

Durable Power of Attorney for Health Care 医疗护理代理人的持久权力 一种法律文件。人们通过这种法律文件可以指定一名实际代理人，当自己失去做决定的能力时则由该代理人他们做出有关医疗护理的决定。

Duty Ethics 义务伦理学 有时候被认为是康德伦理学体系的名称，因为他强调实施道德行为要出于义务感而非出于意向。

E

Eclectic 兼容并包 从不同的理论体系或思想来源中汲取精华;拥有广泛的趣味、愿望或喜好。参见“Synthesis,综合”。

Ectopic Pregnancy 宫外孕 卵子在输卵管受精后不向子宫游动的胎孕。这是罗马天主教会准许堕胎的两大理由之一;另一理由是子宫癌。

Egoism 利己主义 关注自身利益的理论。心理利己主义是科学的即描述的道德方法的例证,它描述了人们被认为是如何行动的。强式心理利己主义认为,人们永远为其自身利益而行动。弱式心理利己主义认为,人们常常为其自身利益而行动。心理利己主义不同于伦理利己主义,因为后者是道德的哲学—规范方法的例证。唯我型伦理利己主义宣称:“每个人都应该为我的自身利益而行动。”个人型伦理利己主义认为:“我应该为我的自身利益而行动;别人应当怎么办,我不管。”普遍型伦理利己主义说:“每个人都应该为自己的自身利益而行动。”

Electroencephalogram (EEG) 脑电图 这种检查是通过大脑产生的电搏动而获得脑波记录。在其他诊断方法表明患者的大脑已受到严重的或无法挽回的损伤时,常常要使用脑电图确认检查结果。参见“Irreversible Coma,不可逆昏迷”。

Embryo 初胎 指处于怀孕和发育之第2周到第8周的受孕体。参见“Conceptus,受孕体”和“Fetus,胎儿”。

Emotive Theory 情感论 主张道德不以理性为基础的道德理论。它认为,道德陈述仅

仅表明:(1)陈述者声明自己对某人某事的赞成与否;或者(2)陈述者力图唤起别人的赞成或不赞成的相同情感,或激起别人的某一类行为。参见“Intuitionism,直觉主义”。

Empirical 以经验为根据 根据经验和感官观察进行推理,相对于“以观念为根据”,后者即根据头脑里的观念进行推理。以经验为根据的认识方法是科学研究的基石。

End-Justifies-Means Approach 目的决定手段法 这是结果论特别是功利主义存在的问题。它主张,只要目的或结果是善的,那么,不管手段或动机的道德性如何,为实现这种善而采取的任何手段都是正当的。参见“Cost-Benefit Analysis,本利分析”。

Engineering Model 工程模式 按照家长主义方法护理患者的模式。在这种模式中,医生是一名科学的工程师,而患者是一台机器。参见“Paternalism(Paternalistic Approach),家长式观点(家长主义方法)”和“Priestly Model,牧师模式”。

Ethical 合乎道德的 见“Moral,合乎道德的”。

Ethical Egoism 伦理利己主义 见“利己主义”。

Ethical Monism 伦理学一元论 这种理论认为,生活中只有一种本质的善或价值,也就是说,只有一种东西本身是善的,有其存在的价值。例如,享乐主义认为,快乐或幸福是惟一本质的善或价值。

Ethical pluralism 伦理学多元论 这种理论认为,生活中有一种以上本质的善或价值。

Ethics 伦理学(一译“道德”) 源自希腊

文 **ethos**, 本意是“品质”、“人格”。在本书里, **ethics** 同 **morality** (“道德”, 一译“伦理学”) 可互换使用, 只是在哲学领域, 伦理学 (**ethics**) 系指对道德 (**morality**) 的研究。有两种伦理学方法: 一是科学的即描述的方法, 正如它在社会科学中的应用那样 (例如心理利己主义); 一是哲学的方法, 包括规范 (或规定) 伦理学和元伦理学 (参见“规范或规定伦理学”和“元伦理学”)。然而, 在其一般意义上, **ethics** 同 **morality** 一样, 系指“人们在处理同他人、自然、上帝和 (或) 自身的关系时所秉持的价值观念”。参见“**Moral**, 道德的”。

Euthanasia 安乐死 源自希腊文, 原意是“快乐的死亡”或“有尊严地死去”。然而在许多人的看来, 这一术语意味着谋杀。参见“**Allowing Someone to die**, 听任死亡”、“**Mercy Death**, 仁慈助死”和“**Mercy killing**, 仁慈杀死”。

Extramarital Sex 婚外性关系 婚姻关系之外的性行为。参见“**Adultery**, 通奸”。

Extraordinary or Heroic Means 非常 (冒险) 手段 在普通手段之外对病患者或濒死者实施的冒险一试的医疗手段。这种非常手段不会治疗或治好病人, 而只能推迟病人的死亡。这一术语由罗马教皇庇护十二世所首创。他说, 对“非常手段”的界定须依具体的人、地点和时间而定。参见“**Ordinary Means**, 普通手段”。

F

Falsity 假 该词只适用于命题。如果一个命题描述过去、现在或将来都不存在的事态, 那么该命题就是假的。参见“**Proposition**, 命

题”、“**State of Affairs**, 事态”和“**Truth**, 真”。

Fatalism 宿命论 这种观点认为, 一切事件都是被不可改变地确定和预先决定了的, 人们无论如何不可能加以改变——人们永远掌握不了未来。参见“**Predestination**, 预定论”和“**Determinism**, 决定论”。

Fetus 胎儿 这一术语指的是处于怀孕或发育的第八周直至出生这一妊娠期的受孕体。参见“**Conceptus**, 受孕体”和“**Embryo**, 初胎”。

Free Love 自由性爱 这种思想认为, 不论婚内婚外, 只要不使用任何强制或暴力, 任何人都可以自由地同其他任何人发生性关系。参见“**Group Marriage**, 群婚”。

Freudianism 弗洛伊德主义 因 19 世纪的现代心理学奠基人西格蒙德·弗洛伊德而得名。除了其他观点之外, 这种理论认为, 人们所采取的行为方式都是由内驱力和无意识动机所决定的。参见“**Determinism**, 决定论”。

G

Gene Pool 基因库 所有交配个体之生殖要素的遗传信息集合, 从中可以提取出下一代的基因。

Genetics 遗传学 遗传生物学; 对遗传特征及其变异的研究。

Genetic View 遗传学观点 关于人的生命何时开始的观点。它主张人的生命始于受孕之时, 即受孕体的遗传结构一经确立之时。参见“**Development View**, 发育观点”。

Genocide 种族灭绝 蓄意而有计划、有步骤地毁灭一个种族的、政治的或文化的族

群。

Gestation 妊娠期 受孕体自受孕至出生的整个发育阶段,也称孕期。参见“Conception,受孕体”、“Embryo,初胎”、“Fetus,胎儿”和“Zygote,受精卵”。

Good or right 善良或正当 按照本书的解释,即蕴含快乐或幸福的东西,培育美德、促成和谐与激励创造性的东西。人可能被认为是善良的,而行为则可能被认为是正当的。

Group Marriage 群婚 一种公社制的生活模式。在这种模式之下,合法的或者与法律无关的已婚夫妇和(或)单身者共同生活。此类群体中的性关系可以是一夫一妻制的,也可以是“自由”的。

H

Hedonism 享乐主义 该理论认为快乐或幸福是生活中惟一本质的善或价值;如果一个行为带来最大量的快乐或幸福,只有最少的痛苦或不幸,那它就是合乎道德的。这是伊壁鸠鲁(利己主义)和边沁、密尔(功利主义)的道德理论的基本原则。

Heterosexuality 异性恋 即一个男人对一个女人的或一个女人对一个男人的性爱或性取向。在西方社会,这是得到最普遍的赞成和认可的性行为 and 性爱形式。

Homosexuality 同性恋 一般指一个男人对一个男人或一个女人对一个女人的性爱和(或)性取向,但通常仅用于两个或两个以上男人之间的性爱和(或)性关系。女同性恋(Lesbianism)一词则用来指称女人之间的性爱关系。

Hospice Approach to Care For the Dy-

ing 护理临终者的协作收容法 “收容院”一词的字面意义是指“异乡人或流浪者的休息与避难场所”。护理临终者的协作收容法由C.桑德尔斯医生创始于伦敦圣克利斯多弗收容院;现在全英国约有100家收容院,全美国也有许多家。协作收容法旨在为临终者提供安慰和护理。这一方法的实施者就病痛控制问题开展了前沿性研究,为临终患者及其家属提供了更为仁爱人道的环境。如有可能,这一方法强调实施家庭护理。

Human Being 人 人类的一分子。“潜在的人”这一术语有时指受孕不久直至发育12、13周左右的人的生命,此后的人命则称为“实在的人”。然而,这一定义也并非严格而可靠,因为有些人主张,出生后的生命才可定义为人。参见“Person(Personhood),人的身份(人的资格)”。

Humanism/Humanistic Ethics 人本主义/人本主义伦理学 人本主义有多种含义,在本书中系指非宗教的人生观,这种人生观实质上以无神论或不可知论为基础,提倡排斥宗教或宗教信仰的道德。

Humanitarian Ethics 人道主义伦理学 本书作者所创造的伦理学体系,它提倡五条基本原则,倡导将行为和规则、结果论和非结果论相综合的道德方法(有时称之为混合义务论),它可以容纳恪守五条基本道德原则的任何道德体系,不论是宗教的还是非宗教的体系。

I

Immoral 不道德的 邪恶的或不正当的人和事,例如恶人或不正当的行为。在本书中

该词同 **unethical** 可互换使用。

Incest 乱伦 血缘关系特别亲近的人们(通常是父女、母子或兄弟姊妹)之间的性关系;他们的婚姻是非法的,或是为习俗所禁止的。

Incipient Human Life 孕期人的生命 尚未出生的生命;几乎整个妊娠期的生命。参见“**Conceptus**, 受孕体”。

Inclination 意向 人们通常受习性或情感的驱使而意欲为之的事。康德把意向同义务对立起来,声称要使行为真正合乎道德,那就必须因义务感而行动,而非出于意向。

Indeterminism 非决定论 该理论认为,世界上存在着一定的偶然性和自由,并非任何事物都有原因,实际上存在着真正的多元化。其反面是决定论。

Informed Consent 知情同意 通常指患者向医护人员提交的经正式填写签署的同意表,允许他们在自己完全“知情”并同意的情况下,对自己进行医疗的化验、处置或实验。

Intravenous (IV) 静脉注射 字面意义是“在静脉里”或“进入静脉”。系指将液体注入人的静脉(例如输血、注射葡萄糖或其他各种药剂)。

Intuitionism 直觉主义 基于情感或情绪而非基于理性或规则的道德;又称主观感情论。行为非结果论是这种理论的典型例证。例如“你觉得好的事,就干吧”、“做你自己的事”等俗语,具体地说明了这种道德方法。

In Utero 子宫内 在子宫里面。

Irreversible Coma 不可逆昏迷 参见“**Persistent Vegetative State(PVS)**,持续植物人状态(植物人)”。

J

Justice 公正 一般指道德上的正义、平等和合理。公正可分为四种类型:交换公正,涉及产品或服务之酬报方面的平等交换;分配公正,涉及基于价值或应得、需要和能力或者依照人人平等之原则对好处和坏处所进行的分配;社会公正,涉及对所有社会成员或对全社会做到公平合理的义务;报应公正,建立在“以眼还眼,以牙还牙”的哲学基础之上。参见“**Reward**, 奖赏”和“**Punishment**, 惩罚”。

K

Killing 杀死 处死、杀害或褫夺生命。

L

Laissez-faire 自由放任 认为政府不当干预企业的理论。

Larceny 盗窃 罪恶地取走和转移他人的私人财产,并企图永远剥夺该物主的这部分财产。“重大盗窃”是指对重大物品(比如汽车)的盗窃;“轻微(小的)盗窃”指不严重的小偷小摸(比如从食品杂货店偷苹果)。参见“**Stealing**, 偷窃”。

Law of Nature 自然法则 这一术语用来描述自然界所发生的始终如一、没有例外的事件,例如万有引力定律。

Lesbianism 女同性恋 参见“**Homosexuality**, 同性恋”。

Leukemia 白血病 一种血癌。

Lie 谎言 以陈述形式故意表达造成假

象的信息;一种故意让人认为是真的信息;意在欺骗或给人造成错觉的任何事物。小谎是指无意伤害任何人并且几乎没有道德意义的谎言。

Living Will 预嘱(一译“活医嘱”) 由健康而有决定能力的人所做出的一种嘱托。“预嘱”者预先告知亲属和其他人,自己希望或不希望一旦自己因病重而不能就开始或停止使用生命维持系统、是否接受外科手术等事项做出决定时给予怎样的治疗。

M

Manners 礼貌 社交上得体的行为方式;也是特定社会之社交行为的流行方式或时尚。

Masochism 受虐狂 从受伤害、受凌辱或受虐待中获得快乐,包括性快乐。

Mercy Death 仁慈助死 仁慈助死不同于仁慈杀死,因为它是应有能力提出要求的濒死患者之明确请求而结束其生命;仁慈助死不同于听任死亡,因为它要采取直接行动(例如给用超剂量药物)以结束患者的生命。仁慈助死又被称为“医助自杀”。参见“Allowing Someone to die,听任死亡”、“Euthanasia,安乐死”和“Mercy Death,仁慈助死”。

Mercy killing 仁慈杀死 出于仁慈的动机而采取的结束某人生命的直接行动。其方法包括给用毒药或超剂量药物、枪杀等。仁慈杀死不同于仁慈助死,因为前者未经被杀者明确同意;仁慈杀死不同于听任死亡,因为它是结束生命的直接行动。参见“Allowing Someone to die,听任死亡”、“Euthanasia,安乐死”和“Mercy Death,仁慈助死”。

Metaethics 元伦理学 运用哲学方法的第二个伦理学类型。该词源自希腊文,意思是“在伦理学之外或之上”。元伦理学又被称为分析伦理学,其目的一般不像规范伦理学那样要确立任何可供选择的道德体系或规定人的行为,而是要研究、阐释和论述伦理学和道德体系的语言与逻辑。参见“Ethics,伦理学”和“Normative (Prescriptive),Ethics,规范(规定)伦理学”。

Metastasis 转移 细菌或躯体细胞(尤其是癌细胞)从身体的一个部位向另一个部位的扩散。

Missionary Position 传教士式姿势 按照习俗为公众所接受的男女性交姿式,即男在上,女在下。

Monogamy 一夫一妻制 每个人只有一个配偶;西方社会所实行的主要婚姻形式(合法的或与法律无关的)。

Moral 合乎道德的 善良的或正当的人和事,例如好(善)人或正当的行为。在本书中该词同 Ethical 可互换使用。

Moral Import 道德涵义 具有道德重要性或道德意义的东西。例如,“人不应当杀人”这一命题有道德涵义,而“这所房子是绿的”则没有。参见“Proposition,命题”。

Morality 道德 源自拉丁文 moralis,本意指“习俗或礼貌”。在本书中,该词同 Ethics(道德,伦理学)可互换使用,除非后者特指进行道德研究的哲学领域。按照本书作者的实用定义,道德指明人们应如何和睦相处或相互对待,以促进共同的福祉、发展和价值,力争扬善抑恶、扶正祛邪。参见“Ethics,伦理学”和“Moral,合乎道德的”。

Moratorium 暂停 暂时中止某事,例如

某些科学实验。

Murder 谋杀 一个人非法地和不道德地杀死另一人,尤指恶意地预谋杀人。参见“Killing, 杀死”、“Mercy killing, 仁慈助死”和“Mercy Death, 仁慈杀死”。

N

Nichomachean Ethics 尼可马克伦理学 亚里士多德于公元前4世纪创立的伦理学体系,以其子尼可马克(Nichomachus)的名字命名。

Nonconsequentialism 非结果论 非以结果而以其他某个道德标准(非结果论者通常视之为“更高”的标准)为基础的道德理论;传统哲学称之为义务论(deontology, 源自希腊文,有不明确的“应该”之意)。此类理论的例证有康德的义务伦理学和神诫论。

Nonmoral 超道德的 完全超出道德领域的东西。动物、植物和无生命物体实质上都是超道德的。

Normative (Prescriptive), Ethics 规范(规定)伦理学 运用哲学方法的第一个伦理学类型;又称规定伦理学,因为它关注的是制定规范或价值体系,从而规定人们应当如何行动。诸如伦理利己主义、功利主义、美德伦理学和康德的义务伦理学等伦理学体系,都是规范伦理学。

O

Objective 客观的 在人的外界或外部而非内部。例如客观价值就是存在于人的外

部的东西,同存在于人的内部的东西相对。参见“Subjective, 主观的”。

Obligations 义务 人们通过法律、道德或传统而相互承担的责任,其目的在于确保人们的正当权利得到保护,确保赋予人们以应有的权利。参见“Right, 权利”。

Oncology/Oncologist 肿瘤学 / 肿瘤学家 肿瘤学是研究肿瘤、特别是癌样肿瘤的医学分科;肿瘤学家是专门研究这一医学分科的医生。

Ordinary Means 普通手段 区别于对患者进行医疗的非常(或冒险)手段;指适当的疗法,不属于非同寻常的疗法,仅限于考虑到任何特定患者的具体疾病或病危程度而应该采用的医疗措施。参见“Extraordinary or Heroic Means, 非常(冒险)手段”。

Oxymoron 矛盾修饰法 一种表面上似有矛盾的修辞格,比如“慢慢地赶紧”。

P

Paradigm/Paradigmatic 范式 / 范式的 范式就是范型或模式;“范式的”意指“适合于作为范型或模式的”。

Paternalism(Paternalistic Approach) 家长式观点(家长主义方法) 一种人际关系;在这种关系中,其中一人处于支配地位(比如医生),而另一人则处于服从地位(比如患者)。在医疗中,这种关系体现为工程模式和牧师模式。

Persistent Vegetative State (PVS) 持续植物人状态 一种因掌控认知功能的大脑皮层或新(大脑)皮层受损而导致的状态。又称为不可逆昏迷或脑死亡。参见“Brain Death

,脑死亡”。

Person(Personhood) 人的身份(人的资格) 一个人步入可以被认为拥有个性、能够建立有意义的人际关系阶段后的特性,通常是出生并经过某种社会化过程之后所获得的特性;但对于不同阶段的最低度存在状态的人(昏迷者和严重智力迟钝者)而言,这一定义不够准确。参见“Human Being,人”。

Physician-assisted Suicide 医助自杀 在医生帮助之下的自杀。参见“Mercy killing,仁慈助死”。

Polygame 多配偶(一译“一夫多妻”、“一妻多夫”) 拥有一个以上的配偶。不太常见的用词还有:Polyandry(一妻多夫)意指拥有一个以上的丈夫,而 Polygame(一夫多妻)意指拥有一个以上的妻子。Bigame(重婚)意指拥有两个配偶。一般说来,西方社会在法律上或道德上都不赞成多配偶制。

Pornography 色情作品 一般被认为是旨在刺激淫荡好色之情而不具任何补偿性的社会价值、文学价值或艺术价值的各种文学、艺术、电影或现场展示。“儿童色情作品”系指描写儿童的色情资料。“暴力色情”系指描写谋杀的色情资料。

Practical Imperative 实践命令 康德下述箴言的别称:任何人都不应被仅仅用作达到别人目的的手段;相反,所有人本身就应当被视为独特的目的。

Predestination 预定论 这种宗教决定论观念实质上认为,由于上帝是全知的,所以,他也就预先决定了一切事物从一开始即已具备的发生方式。人类是由超自然力量所完全决定的。参见“Determinism,决定论”和“Fatalism,宿命论”。

Premarital Sex 婚前性行为 结婚之前发生的或无婚姻关系而发生的性关系,在《圣经》中被称为私通。

Prescriptive Ethics 规定伦理学 参见“Normative (Prescriptive), Ethics, 规范(规定)伦理学”。

Priestly Model 牧师模式 按照家长主义方法处理医患关系的一种模式。在这种模式中,医生是牧师,而患者则是堂区居民。参见“Engineering Model,工程模式”和“Paternalism(Paternalistic Approach),家长式观点(家长主义方法)”。

Prima Facie Duty 显见义务 按照字面意义,指“看第一眼”即可明白的义务;这就是说,在其他情况相同时,我们应该照办。由 W. D.罗斯爵士所首创的这一术语,表明有些责任和义务必须居于优先地位。例如,罗斯认为,不害人比行善更为重要。

Principle of Goodness or Rightness 善良(正当)原则 这是一切道德体系的根本原则,因为道德就意味着善良或正当。这条原则要求我们做到三件事:首先,扬善抑恶;其次,不造成损害不做坏事;再次,制止坏事防止损害。参见“Good or Right,善良或正当”。

Principle of Individual Freedom (Equality Principle) 个人自由原则(平等原则) 这一原则认为,只要同其他四条基本道德原则(生命价值、善良、公正、说实话或诚实)没有严重冲突,只要不严重违反这些原则,人们就应能自由地追求自己的价值和道德,。

Principle of Justice or Fairness 公正(公平)原则 这一原则认为,仅仅做好事和避免坏事是不够的,还必须努力分配由我们的行为所带来的好处和坏处。参见“Justice,公正”、

“Reward, 奖赏”和“Punishment, 惩罚”。

Principle of Truth Telling or Honesty 说实话(诚实)原则 这一原则认为,人们永远应当努力说实话或做到诚实,除非这会同善良、生命价值和公正的原则发生冲突或有严重违反之情形。如果要确立有意义的交往和人际关系,就必须遵守这一原则。

Prochoice or Abortion on Request 赞成选择或准许堕胎 这种观点认为,只要是基于孕妇的请求或需要,任何时候进行堕胎都应当得到准许。

Procreation 生育 人的性交是生儿育女的主要途径,尽管人工授精和实验室育婴即试管婴儿也可以包括在内。

Prognosis 预后 对疾病的发展方向和结果的预测,以及基于这种预测的展望。

Prolife or right to life 赞成生命或生存权 这种观点认为,胎内受孕体拥有绝对的生存权,这一权利优先于所有其他权利,例如孕妇对于是否足月妊娠的决定权。

Promise 诺言 一个人会不会做某事的宣言;誓约。背约(背诺)就是未能践约,或者行为同诺言相反或相背离。

Promulgate 颁布 宣布或展示某物,例如一套道德原则或道德体系。

Proponent 倡导者 支持某种特定的观点、主张或理由的人。

Proposition 命题 即对实在做出某种断言或主张的有意义陈述,其特点为非真即假。命题分为四类:分析命题,如“所有三角形都有三条边”;内感命题,如“我头疼”;外感或经验命题,如“我看到有张桌子在我面前”;道德命题,如“人不得杀人”。

Proselytize 劝诱改宗 力图使某人从一

种观点转而归依劝诱者自己的观点或其他观点。

Protective Isolation 保护性隔离 医学上指保护患者和非患者免受疾病传染。反向隔离是用以保护患者免于接触外界传染源的方法。

Psychological Egoism 心理利己主义 见“Egoism, 利己主义”。

Punishment 惩罚 由于某人的罪过、错误或不当举止而对其实施的处罚行为;对恶行的处罚。有三种关于惩罚与奖赏的理论:(1)回报或应得论,它主张不论结果如何都要令人得其应得;(2)功利主义理论或结果论,它主张只有当惩罚或奖赏产生好结果时才应实施惩罚或奖赏;(3)补偿或赔偿论,它主张只有当受害者所遭受的不公正或伤害得到补偿时,适当的奖赏或惩罚才是恰当可取的。参见“Justice, 公正”、“Reward, 奖赏”和“Principle of Justice or Fairness, 公正(公平)原则”。

PVS 见“Persistent Vegetative State, 持续植物人状态”。

Q

Qualifying Rule 限制性规则 人们可以不是为规则确定例外,而是对规则本身加以限制,以便例外状况适用于全人类。例如,“决不杀人”可以限定为:“除非自卫或保护无辜,决不杀人。”

R

Radical Individualism 自主式观点 这

种方法主张,在医疗护理中,患者对于自己的身体和生命拥有绝对的权利,因而可以拒绝医务人员(特别是医生)的一切建议。参见“Paternalism(Paternalistic Approach),家长式观点(家长主义方法)”和“Reciprocal Approach,协作式方法”。

Rawls, John 约翰·罗尔斯 他所提出的公正理论认为,一个公正的社会赋予人们以生命、自由和财产的权利。

Reciprocal Approach 协作式方法 这种方法主张,在医疗护理中,有关决定不应该仅仅依赖于医生或患者;相反,必须按照协作方法做出决定。这种方法包括同人模式和契约模式。参见“Paternalism (Paternalistic Approach), 家长式观点(家长主义方法)”和“Radical Individualism,自主式观点”。

Relativism 相对主义 “绝对主义”的反面。这种观点的持有者认为,不存在任何道德绝对,道德是相对于特定的文化、群体乃至个人的。他们还认为,由于没有任何绝对,每个人都必须根据自己的价值观和道德体系做出决定。

Reverse Discrimination 逆向歧视 这类歧视和偏见的作用是针对多数派(通常是年轻的白人男性)的。在企业的雇用活动中出现的逆向歧视,往往旨在为消除对少数派的歧视做出一部分努力。

Reverse Isolation 反向隔离 见“Protective Isolation,保护性隔离”。

Reversibility Criterion 可逆性标准 这一道德原则认为,人们要检验行为之道德与否,就应该设想自己处于别人的地位,亦即将行为境况倒转过来进行换位思考。黄金律

(“你要人家怎样待你,你就怎样待人”)是这一标准的范例之一。康德在他的体系中同时采用可逆性标准与可普遍化标准。

Reward 奖赏 由于有价值的行为而给予或获得的东西,其根据通常是功绩、应得(人们应该得到的东西)或能力。参见“Justice, 公正”、“Principle of Justice or Fairness, 公正(公平)原则”和“Punishment, 惩罚”。

Right 权利 根据法律、道德或传统,任何人都应得的东西,例如生存权或自由权。参见“Obligations, 义务”。

S

Sadism 虐待狂 给别人造成痛苦或伤害,从中获得乐趣,包括性快乐。参见“Masochism, 受虐狂”。

Sanction 核准 对某一行为路线的权威性许可或批准;例如对行为的宗教核准,就使得这一行为在该教信仰者看来是合乎道德的。

Sexually Transmitted Disease (STD) 性传播疾病 可能经由性行为传播的任何疾病,例如衣原体、梅毒、淋病、疱疹和艾滋病。

Situation Ethics 境遇伦理学 由J.弗莱彻所创立的这一理论认为,除了上帝之爱,没有任何道德规则或准则——任何境遇中的合乎道德之事,就是在该境遇中要做到的爱。参见“Relativism, 相对主义”和“Utilitarianism, 功利主义”(尤其是“行为功利主义”)。

Situationism 境遇主义 这种理论认为,人的行为严格地为境遇而非规则或原则所决定。对待道德的一切行为论方法,都是境遇主

义的。

State of Affairs 事态 要么发生要么没有发生的事件或状态；实际存在的事件或状态，不同于我们关于事态的判断或主张。事态要么是事实，要么不是事实，但绝无真假之分。参见“Proposition, 命题”和“Truth, 真”。

STD 见“Sexually Transmitted Disease, 性传播疾病”

Stealing 偷窃 在无权利或未经许可的情况下拿走某物的行为，一般采取鬼鬼祟祟的做法。参见“Larceny, 盗窃”。

Stem Cell Research 干细胞研究 利用从成人体内和人的胚胎中提取的人体母细胞所进行的研究。

Subject 实验对象 本书指将要被用于实验的人。

Subjective 主观的 出自人的内部而非外部的。参见“Objective, 客观的”。

Subjectivism 主观主义 见“Intuitionism, 直觉主义”。

Suicide 自杀 故意杀死自己的行为或步骤。参见“Killing, 杀死”和“Mercy killing, 仁慈助死”。

Synthesis 综合 将一系列不同道德体系的精华集中起来。合理的综合就是将一切道德体系或理论的精华集中起来，同时努力排除它们的难题或缺陷。参见“Eclectic, 兼容并包”。

T

Tay-Sachs Disease 家族黑蒙性白痴 (一译“泰-萨二氏病”) 一种具有遗传性的

致命失调症，通常见于东欧犹太人的未成年子女。

Teleology 目的论 见“Consequentialism, 结果论”。

Tenable 站得住脚的 可以坚持的；切实可行的，可辩护的。参见“Viable, 可行的”。

Terrorism 恐怖主义 针对平民的蓄意开战。

Triage 伤病员鉴别分类 医疗上需要决定谁首先或终究要得到治疗的灾难；医疗设施的负担超过实际能力的紧急状况。

Truth 真(一译“真理”) 当应用于命题时，如果它描述的是过去、现在或将来实际存在的事态，则该命题为真。这一意义上的真是绝对的，而不是相对的。参见“Falsity, 假”、“Proposition, 命题”和“State of Affairs, 事态”。

U

Unethical 不道德的 见“Immoral, 不道德的”。

Unity in Diversity 多样性的统一 这一理论力图解决绝对主义和相对主义的争论。它认为人们既相似又有差异，因此，我们应当在这种差异性中力求统一。如果我们允许自由和多样性，同时承认某些统一性原则——例如允许人们享有自由，只要他们在这一过程中不损害别人——那就能够实现多样性的统一。

Universal 普遍适用的 可应用于一切人、境遇、时间和地点的。可普遍化的道德规则是能够应用于一切人而不自相矛盾的规则。可普遍化在康德伦理学体系中体现为“绝

对命令”原则。康德的绝对命令认为,不能加以普遍化即不能适用于一切人的道德规则,不是真正可靠的道德规则。参见“Categorical Imperative,绝对命令”和“Absolute,绝对”。

Universal Causation 普遍的因果关系 见“Determinism,决定论”和“Indeterminism,非决定论”。

Utilitarianism 功利主义 由J. 边沁和J. S.密尔所创立的规范伦理学理论。这种理论提倡为一切相关者带来好结果或幸福,有时表述为“最大多数人的最大利益”。行为功利主义者认为,人们应当做那些能够为一切相关者带来最大好处的事情。规则功利主义认为,人们应当始终确立和(或)遵循那些能够为一切相关者带来最大好处的规则。

V

Value of Life Principle 生命价值原则 这条首要道德原则认为,人的生命应当得到保存、保护和尊重;有时被称为生命神圣原则。在本书中,这一原则意味着敬畏生命和接受死亡。

Vegan 纯素食者 戒食任何动物肉类或包括乳制品在内的一切畜产品的人。

Vegetarianism 素食主义 除了可能食

用某些肉类(比如鱼或鸡)之外,纯素食者相似。

Viable 可行的(一译“可存活的”) 能起作用的,例如道德体系。此外,同怀孕和堕胎相联系时,系指离开母体子宫后可以存活的胎儿(通常怀孕28周以后可以存活)。参见“Tenable,站得住脚的”。

Virtue 美德 道德上的优点、正义和责任感等品质;特定类型的道德优点或被认为值得赞扬的其他模范品质。例如,“基本美德”或“自然美德”是“公正、谨慎、刚毅、节制”。

Virtue Ethics 美德伦理学 发端于亚里士多德的道德理论,其基础不是结果、情感或规则而是美德,激励人们行道德典范之所行,以培育合乎道德的品质即美德。

Z

Zero Population Growth (ZPG) 人口零增长 指这样一种情形,即一对夫妇至多生育两个子女;这样,父母身后每个孩子可替补一个空额,从而确保人口总数不会增长。

Zygote 受精卵 指由精子和卵子刚刚结合而成的受孕体,即受过精的卵细胞。参见“Conceptus,受孕体”、“Embryo,初胎”和“Fetus,胎儿”。

研究导航™

(*<http://www.researchnavigator.com>*)

本网址提供了三个研究资料库,即 **EBESCO** 的精选学术期刊目录与内容摘要资料库、按主题文档检索的**纽约时代**以及**网上精华**连网图书馆。此外,关于如何有效而多产地进行研究,本网址从论题选择到研究论文的修改定稿,提供全流程的有益咨询。**网上精华**连网图书馆或许是哲学初学者开创研究天地的最佳去处。

《普伦蒂斯·霍尔在线资源评估指南》(the Prentice Hall Guide to Evaluating Online Resources) 载有登陆**研究导航™**网址的密码。倘若你的课本中没有该指南,请登陆 *www.prenhall.com/contentselect*,查询如何购买密码。

伦理觉悟·公平正义·公民教育

本书英文版书名: *Ethics Theory and Practice* 及其主要作者 J.P.蒂洛教授,对于国内的许多伦理学研究者和学习者而言,也许并不陌生。*Ethics Theory and Practice* 一书初版于 1977 年,1980 年修订再版,嗣后不久即传入我国,至今已逾四分之一世纪矣。该书第 2 版凡 12 章的中文介绍和第 6 章“道德体系的基本设想与基本原则”的中译文,曾刊于 1982 年的《哲学译丛》(中国社会科学院哲学所主办);全译本《伦理学理论与实践》,则于 1985 年由北京大学出版社出版。时隔二十三年之后,我们现在奉献给读者的是 *Ethics Theory and Practice* 的 2007 年第 9 版全译本,改题为《伦理学与生活》。

作为一部伦理学教科书、一部普及性的哲学著作,在图书市场激烈竞争的美国社会里,在作者有生之年居然一路出到第 9 版,行销不衰长达三十年,着实令人称奇,连作者自己都坦承“决难有此奢望”。那么,该书的竞争优势究竟何在呢?

在译者看来,除了作者在本版“序言”中提到的特色之外,该书至少有两大优势。首先是内容和方法上的创新。作者构建的以五条基本原则(生命价值、善良、公正、说实话和个人自由)为架构的“人道主义伦理学”,“考虑到最大程度的多样性与差异性,同时也为保护所有人的生命提供充分的稳定与秩序,以便人们探索自己的形形色色的道德前景”;作者的伦理学方法鼓励批判、反思、综合和创新,“允许提出任何道德体系的观点,允许坦率地、诚实地、自由地讨论与争鸣”,认为“只要言之成理而非依仗权势,只要始终认真恪守五条原则,那么,一个道德体系力图说服别人接受其观点就是正当的”。(参见本书第八章)在这一方法论的指导下,作者建构了一种“既非严格的宗教的,亦非严格的人本主义(无神论)的,而是包容这两个极端及介于两者之间的所有观点的伦理学”,即他的“人道主义伦理学”(Humanitarian Ethics)。不用说,这无疑切合了时代发展的大趋势。

其次是它的实用性。本书贴近社会生活、指点道德迷津。作者正确地将伦理学视为人类生活的“最重要方面”,视为当代人类“促进共同的福祉、发展、创造性和价值”的生活必修课。他认为,“有什么比学会如何更加合乎道德地生活,比改善你的生活质量、改善你周围人们的生活质量更重要呢?”他所提出的五条道德原则,体现了自由、平等、人权、公正等普世伦理价值,适应了人们在这个“充满冒险和急剧变革的时代”的基本道德需要。作者在坚持理论体系、基本原则和道德方法之一贯性的前提下,对教科书的每一次修订都“努力使之更好——使其论述范围更宽广,内容更恰当、更时新”,从而使之有效地发挥伦理学的基本功能:为人们提供贴近生活的道德指南,为身陷道德困惑的人们指点迷津。

* * *

进一步说,能有效地发挥上述基本功能的伦理学,必定正确地体现了人类道德史的发展规

律,必定以追求社会公正或公平正义的伦理觉悟作为人类社会或人类道德的核心价值。

人类道德史表明:“没有公正,便没有道德;没有公正论,便没有伦理学。”[约瑟夫·弗莱彻著《境遇伦理学:新道德论》(北京:中国社会科学出版社,1989年)之“译者跋:让我们关心社会公正”。]蒂洛在考察了从古至今的人类道德体系后断言:“人类社会很难看到不关心公正的道德体系。”有了人才有道德,而讲道德就要做好事。做什么好事呢?当然是做正当之事、公正之事。所以,蒂洛为他的五条道德原则所确定的主次序列是:生命价值——善良或正当——公正或公平,其后是说实话或诚实与个人自由。如此合乎逻辑又合乎历史地为公正原则或公平正义定位,大概是这部伦理学教科书颇具社会认可度的一个根本缘由吧?

自20世纪末以来,我国老一辈伦理学家周辅成先生多次指出,“新世纪的伦理学,不能只是‘爱人之学’、‘利他之学’,还应当成为‘社会公正之学’”,因为“一个没有社会公正的社会,比一个没有仁爱、没有理性的社会更为冷酷、黑暗和可怕”。实际上,在西方,自罗尔斯的《公正论》(*A Theory of Justice*,或译为《正义论》)于1971出版以来,社会公正理论已经成为重大的学术领域,而伦理学在很大程度上已经成为社会公正之学。

那么,究竟何谓社会公正或社会的公平正义呢?在本书中,蒂洛在论述生命伦理、企业伦理、媒体伦理、环境伦理等社会伦理问题时,总要首先确认有关各方的权利和义务(在环境伦理中甚至要确认动物权利)。这是偶然的吗?不是,因为公正原则的要义,就是要恰当地处理权利和义务的关系。因此,要准确地界定公平正义特别是作为“社会主义制度的首要价值”的正义[温家宝:《正义是社会主义制度的首要价值》,http://www.sina.com.cn 2007年03月16日12:18。],我们必须诉诸马克思的著名论断:

一个人有责任不仅为自己本人,而且为每一个履行自己义务的人要求人权和公民权。没有无义务的权利,也没有无权利的义务。[《马克思恩格斯全集》,第16卷(北京:人民出版社,1976年),第16页。]

这就是伦理学的使命,指引人们追求公平正义的使命。

我国“五四”新文化运动的主将陈独秀深刻指出:“伦理的觉悟,乃吾人最后觉悟的觉悟。”所谓“伦理的觉悟”,在“五四”启蒙思想家们看来,就是“要求人权和公民权”、追求权利义务之统一的道德觉悟,就是追求公平正义的现代公民觉悟。

* * *

然而,自1949年建立新中国之后的相当长的时期内,我们误将“自由”、“平等”、“人权”当作资本主义的专利品而大加挞伐,因而实际上助长了自由、平等、人权思想的死敌——封建专制主义的死灰复燃,以致酿成了“十年文革”那样的大劫难。改革开放以来,特别是经过社会主义市场经济体制的涤荡洗礼,我们才大彻大悟,开始回归马克思“要求人权和公民权”的道德理想。

这一历史性进步的重要标志是,2004年3月,“国家尊重和保障人权”的条款,终于庄严地载入中华人民共和国宪法;嗣后,党和国家领导人反复告诫:“民主、法治、自由、人权、平等、博爱,这不是资本主义所特有的,这是整个世界在漫长的历史过程中共同形成的文明成果,也是人类

共同追求的价值观。”[温家宝:《正义是社会主义制度的首要价值》,http://www.sina.com.cn 2007年03月16日12:18。]

人权和公民权的首要内容是自由和平等。而自由、平等、人权等权利观念,从根源上说,是西方文化,特别是西方近代工业文明的产物。一百多年来,中国人民在寻求和认同源自西方文明的权利价值观、争取“伦理觉悟”的艰难斗争中,一直遭遇到专制主义文化传统的顽强抵抗。

统治中国长达两千多年的以儒学为核心的封建传统文化,本质上是不讲权利的专制主义文化、模铸奴隶国民性的臣民文化。戊戌维新的启蒙思想家梁启超在《先秦政治思想史》中说过,权利观念,可谓欧美政治思想中之惟一元素,而中国历史上从无人权和自由观念。十九世纪末、二十世纪初,中国人闻所未闻的自由、平等、人权、民主等概念传入中国以后,曾长期地被视为挑战中华固有文明的“异端邪说”,一直受到封建文化的排斥和消解。一大批先进知识分子,在戊戌维新、辛亥革命特别是“五四”新文化运动的思想文化启蒙中,用自由、平等、人权等民主主义的新文化、新道德,猛烈地挹伐封建专制主义的旧文化、旧道德,为启发中国人的伦理觉悟即现代公民觉悟,为中国道德文化的进步和变革,做出了不可磨灭的贡献。

然而,“五四”先贤们所期盼的中国人的现代公民觉悟,至今尚未合乎理想地见诸现实。改革开放三十年的历史鲜明地昭示:在中国由传统向现代的社会转型过程中,最根本、最艰难且最有决定意义的变革,不是经济或政治的变革,而是文化的变革,亦即由传统的臣民文化向现代公民文化的转型。当今社会主义市场经济体制的完善和发展、公民社会的崛起,强烈地呼唤着这一亘古未有的文化转型;而其最后完成,端赖一代又一代充满现代伦理觉悟的堂堂正正、气宇轩昂的中国公民为之长期奋斗。

就当前而论,虽然已经有了人权的宪法保障,虽然“民主、法治、自由、人权、平等”等已被确认为“人类共同追求的价值观”;但是,国人之缺乏公民意识或公民伦理觉悟,仍然是中国同先进发达国家的最大差距。正所谓“千差距,万差距,公民意识的差距是最大的差距。”那么,如何缩小乃至消除这个最大差距呢?从根本上说,从长期来看,只有靠公民教育(包括公民伦理教育)的发展和成熟,舍此绝无它途。在这一意义上说,“千重要,万重要,公民教育最重要。”通过一代又一代的公民教育,“使在中国大地上因循守旧生活了几千年的中国人成为有现代意识的公民,有人的觉悟的公民,成为一个一个独立的、自由的,能主动追求自己的幸福,创造物质财富与精神文明的公民”,既是现代化建设的重要任务,也是现代化建设的根本保障。这样的公民教育,显然必须奠基、蕴含于宣扬“民主法治、自由平等、公平正义理念”[胡锦涛2007年10月在中国共产党第十七次全国代表大会上的报告中明确提出:“加强公民意识教育,树立社会主义民主法治、自由平等、公平正义理念”。]的科学伦理学。为此,让《伦理学与生活》的出版,为我国伦理学的理论研究与公民教育的健康开展提供一点有益的借鉴,实乃译者的最大心愿。

* * *

在《伦理学与生活》即将付梓之际,译者要感谢出版策划者吴兴元和责任编辑马春华为此付出的智慧和辛劳,感谢九十七岁高龄的老一辈伦理学家周辅成先生数易其稿,亲笔作序;还要感谢当年《伦理学理论与实践》的审校者,资深编审孟庆时和合作译者焉晋芬、魏北凌;感谢该书的

责任编辑苏勇和田志远。说起当年《伦理学理论与实践》的出版,译者特别感谢北京大学伦理学教授魏英敏和中国社科院哲学所研究员刘启林的宝贵支持,永远铭记二十世纪西方伦理学研究领域的拓荒者和奠基人,已故石毓彬研究员的许多具体指导和帮助,——没有他们的支持和帮助,就没有我们当年翻译引进的《伦理学理论与实践》,也许就没有我们今天的《伦理学与生活》了。

本书由《伦理学理论与实践》的两位译者程立显、刘建再度合作译,北京大学的两位“公民教育与社会发展”博士生李卫红、李丁翻译了部分章节和“重要词汇”;全书的统稿定稿工作由程立显总负其责。对于译本可能存在的错谬不当之处,敬请读者批评指正。

译者

于北京大学

2008年5月16日

伦理学的使命

没有公正,便没有道德;没有公正论,便没有伦理学。

——约瑟夫·弗莱彻

作为 2007 年美国最受欢迎的伦理学教材之一, *Ethics Theory and Practice* 初版于 1977 年, 1980 年修订再版。我国老一辈伦理学家周辅成先生是这样称赞本书作者雅克·P.蒂洛的:“我们读他的书,就仿佛站在一位德学兼备的大师身旁,听他深入浅出地讲说生活的哲理。”

本书的主要译者北京大学程立显教授致力于伦理学和社会公正研究将近三十年。作为一位学者、教授,一直以来他力求以其严谨的治学作风以及对社会道德的热切关注,使学生逐渐培养起正义感和公民人格,进而改善社会道德风气,推动和带动全社会的道德化和公正化。除此之外,为了使更多的读者认识伦理学在社会生活中的重要性及其实用性、普及性,译文本本着严谨可靠、精益求精的原则,同时又摆脱了纯粹枯燥的伦理理论的讲解。这样使普通读者,哪怕是从未接触过伦理学的读者,都会从中找到生活的影子。当然,这个影子有可能是自己的,也有可能是身边的人的,亦有可能是听闻的。这也是雅克·P.蒂洛此书的主旨所在,即把道德理论运用于实际生活,讨论当代道德问题的解决办法,在道德的批判过程中反思自我、反思社会。

在精湛译文的基础之上,为了增加阅读的趣味,我们在版式上做了体贴的安排。

为了方便阅读,中译本将原英文版每章后的本章摘要部分做了适当删减,剩余部分作为旁注放于正文中,便于读者快速浏览章节要旨,利于理解和记忆。值得一提的是,考虑到这一部分在书中所起到的重要作用,我们并没有完全舍弃本章摘要的内容,而是以另一种形式呈现给读者——电子版资料,有兴趣的读者可来函索要。

有关练习题部分,与本章摘要一样,被移到了旁注部分,而且用了一个启发性的标题“想一想”,这样可以引导读者进行思考,而不是单纯地接受作者的思想。只有与自己、与社会道德结合起来,深度挖掘,这样才能掌握生活的天平,以达到公正、公平地处理社会问题和道德问题。

而原版中的讨论题已更改为“批判性思考”。这一栏目设置结合时新的实例,像安然公司丑闻、水门事件、克林顿与莱温斯基的绯闻,以及伊拉克战争;还有日常生活中的安乐死、自杀、堕胎、说谎以及办公室性骚扰等,都包含于伦理道德这一体系之中,透过这些真实的案例,引发我们对伦理学这一看似遥远的学科的深入思考。

中译本中变动最大的则是对附录的修改。版式的调整自不用说,单说这一部分的命名就颇费了一番心思。当你把这本书拿到手时,“道德现场”版块一定会让你倍感熟悉。作者精心挑选实例进行分析,并针对相关问题进行回答。想来雅克·P.蒂洛并不是想让所有人都接受并赞成他的观点,更重要的是期望在道德社会中引起伦理学领域乃至全世界的一场对道德问题的大讨论。

自然,讨论并非目的,寻求社会的公平和公正才是伦理学研究的终极要义。正如周辅成先生

生所感慨的：“一个没有社会公正的社会，比一个没有仁爱、没有理性的社会更为冷酷、黑暗和可怕。”

而“《伦理学与生活》的翻译出版，为我国伦理学的理论研究与公民教育的健康开展提供一点有益的借鉴，实乃我的最大心愿。”程立显教授如是说。

真诚希望更多的人关注公民社会、关注社会道德，最终使我们的社会达到真、善、美，这便是伦理学的使命。

欢迎采用本书做教材的老师与本编辑部或培生教育出版集团北京办事处联系，以便得到为您提供的教师手册和章节摘要等相关教学资料和相关服务。

世界图书出版公司北京公司

服务热线：010-6401-3086 8161-6534

服务信箱：onebook@263.net

培生教育出版集团北京办事处

服务热线：010-8881-9178

服务信箱：service@pearsoned.com.cn

世图北京公司“大学堂”编辑部

2008年5月21日