

南 華 大 學

哲學系

碩士論文

從 道 家 的 觀 點 談 動 物 解 放

Emancipation of Animals from the Taoists's Viewpoint



研 究 生：曾淑女

指 導 教 授：尉遲淦

中 華 民 國 95 年 12 月 14 日

南 華 大 學

哲學系所

碩 士 學 位 論 文

從道家的觀點談動物解放

研究生：曾淑也

經考試合格特此證明

口試委員：陳政揚

林金木

指導教授：尉遲琮

系主任(所長)：劉滄龍

口試日期：中華民國 95 年 12 月 14 日

## 摘要

本論文的目的在於理解道家對於動物解放問題可能有的貢獻。爲了達成這個目的，我們從動物解放問題的緣起與發展開始探討。經過這樣的探討，我們發現西方有關動物解放的問題，是從人類中心觀點所引發的。透過對於人類中心觀點的反省，西方有關動物解放問題的解答，從人類中心觀點轉向生命中心觀點。雖然生命中心觀點已經可以平等對待動物的存在，但是仍然無法完全解決動物解放的問題。於是在對生命中心觀點的反省下，西方出現環境整體主義的觀點，認爲只有透過整體的思考，我們才能徹底解決動物解放的問題。

不過，經過反省，我們發現環境整體主義的觀點，雖然較生命中心觀點的看法要來得周密完整，但是仍然有其不足之處。其中，最大的問題在於環境整體主義的觀點太過強調整體的重要性，忽視了個體的生存權。爲了讓整體與個體之間能夠維持均衡性，我們引進道家的觀點，設法化解環境整體主義觀點的問題。就道家的觀點而言，有關動物解放的問題，除了要強調人與動物的平等觀念以外，還要強調人與動物的一體性。此外，我們還要強調人與動物的自然協和。唯有在平等觀、一體觀與自然觀的引導下，我們才有可能化解西方有關動物解放問題所產生的問題，而不會陷入西方有關動物解放觀點的困境。

關鍵詞：道家、動物解放、人類中心主義、生命中心主義、環境整體主義

## Summary

The purpose of this thesis lies in understanding the Taoist schools possible contribution to the question of animal liberations. In order to reach this purpose, we discuss the question of animal liberations from genesis and development. Through such a discussion, we find that Western to the question of animal liberations, cause from the human centre view. Pass the introspection of the view of human centre, Western to the answer of the question about the animal liberates, turn from the human centre view to the view of life centre. Though can already treat the existence of the animal equally in view of life centre, but still unable to totally solve the problem that the animal liberates. Then to the introspection of the view of life centre, the view of environmental wholism appears in the west, think only through the thinking of the whole, we could solve the problem that the animal liberations completely.

However, are introspected, we find the view of environmental wholism, though seems more careful and intact than the view of life centre, but still there are its weak points. Among them, the biggest problem lies in the view of environmental wholism too emphasizes the importance of the whole, have ignored the individual's rights to subsistence. For let whole and individual can maintain the harmony, we introduce the view of the Taoist school, try to dissolve the question of the environmental wholism view. As regards view of the Taoist school, the question liberated about the animal, besides emphasizing the equal ideas of people and animal, but also emphasize an organic whole of people and animal. In addition, we will emphasize the natural consonances of people and animal. Only under equal view, integrative view and guide of the natural temple, we may just dissolve the problems that cause from Western to the question of animal liberations, will not fall into the predicaments regarding Western to the view of the question about the animal liberations.

Key words: the taoist · animal liberations · human centre view · the view of life centre · the view of environmental wholism

# 目 錄

第一章 緒論	
第一節 研究動機與目的-----	1
第二節 研究對象與範圍-----	4
第三節 研究方法-----	7
第四節 論述程序-----	10
第二章 動物解放的問題	
第一節 問題的緣起-----	11
第二節 問題的意義-----	16
第三節 問題的內容-----	17
第三章 西方有關動物解放的觀點	
第一節 人類中心主義-----	21
第二節 生命中心主義-----	27
第三節 環境整體主義-----	34
第四章 西方動物解放觀點的省思	
第一節 人類中心主義的省思-----	44
第二節 生命中心主義的省思-----	49
第三節 環境整體主義的省思-----	51
第五章 道家觀點的提出	
第一節 道家的平等觀-----	57
第二節 道家的一體觀-----	61
第三節 道家的自然觀-----	64
第六章 結論	
第一節 總結與回顧-----	68
第二節 研究限制與未來展望-----	73
參考書目-----	74

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

自從 1975 年彼得·辛格 (Peter Singer) 出版「動物解放 (Animal Liberation)」一書以來，有關動物解放問題的關懷就逐漸受到世界各國的重視。這股重視動物解放的潮流也慢慢地受到台灣民眾的關注。然而，喚醒社會大眾關懷動物解放問題是一回事，社會大眾真的能夠採取較為相應的立場與行動則是另外一回事。目前，社會大眾對於動物解放問題的認知，還是停留在較為傳統的認知當中。以下，我們可以從幾則相關的報導略知當前台灣一般民眾對於動物解放的態度。

在民國 84 年 3 月份，”台北縣瑞芳鎮發現野狗處理場位於拉圾掩埋場旁，無法避雨，籠內過於擁擠，又沒有餵給食物，以至於籠內活狗死狗混雜，活著的狗奄奄一息，不斷顫抖哀嚎，有的竟啃食同伴的屍體充飢，籠內並臭氣四溢，保護動物團體計畫控告相關官員，而且這樣的處置流浪狗並非個案事件。”<sup>1</sup> 91 年花蓮吉安鄉流浪犬收容所，因管理人員疏於管理，任其自生自滅，衍生駭人聽聞的狗吃活狗的事件。又據報導台北市政府於 93 年將七千隻無人領養的貓咪安樂死；每年台北市環保局捕捉將近萬隻的流浪犬，其中六成以上的下場是被撲殺；台北市政府堅決不讓街頭存在有流浪狗，將流浪狗視為”環保問題”而非”動保問題”。我們看待它們是掃除不盡的廢棄物，污染了人類生存的環境。<sup>2</sup>

在 86 年台灣引爆口蹄疫疫情，撲殺豬隻達四百萬頭後，經由施打疫苗始得以控制疫情，並衝擊台灣每年四百億元的養豬市場；嘉義縣六腳鄉一家養雞場在 93 年被檢測出感染禽流感，共有六千隻仿土雞被撲殺。撲殺的雞隻先行停飼料、停水二十四小時，再於雞隻飲水中加入水化氯醛，將雞隻迷昏，再用瞬間缺氧的

---

<sup>1</sup> 葉力森，《動物與法律》台北 中華民國保護動物協會，1995，頁 169

<sup>2</sup> 關懷生命協會秘書長釋傳法，「鐵血政策換來乾淨街道」，「關懷生命協會」網站資料，網址，<http://www.lca.org/tw/index.asp>

方式，讓雞隻”安樂死”。殺豬成爲”教學觀摩”，而且公然秀於媒體。豬隻被宰殺時，大量鮮血流下，這種血淋淋的鏡頭，公開曝光在全國視聽群眾（包括幼兒與少年）之前。這些事件，在政府官員或社會人士或媒體上，都圍繞著如何彌補農友的損失或造成之衛生問題，以及如何控制防疫。幾乎沒有看到或聽到對於大規模的撲殺動物與漠視動物的生命的反省。

此外，動物被用於教學實驗、醫療實驗及軍事上之實驗也非常普遍，如所有大專院校心理系實驗室必備的”史金納箱”（skinner box）<sup>3</sup>，要每屆新生都重複在做同樣程序、得到同樣結果的實驗，犧牲的小鼠不計其數。某知名國立大學心理學研究所更如此宣佈：於 1999 年在本實驗室”創造”出台灣第一隻會自己注射安非他命的老鼠。北部某著名醫院精神部基因實驗室，專事憂鬱症研究的醫師做了一個名爲”鬥志與絕望”的實驗：將小白鼠扔在水裡，測量小白鼠強迫游泳時”掙扎”（鬥志行爲）與”漂浮”（絕望行爲）的時間比。<sup>4</sup>據估計，國內每年大概要消耗至少一百萬隻的實驗鼠。齧齒類是動物實驗中使用最爲廣泛的動物--不是因爲他們在人類病理學是好的實驗模式（比不上犬或豬），而是因爲他們”便宜且容易畜養”。以上引述的一些實驗除了導致動物痛苦外，對於了解人類生理心理並沒有什麼樣的幫助？<sup>5</sup>

從上述的幾則報導來看，我們對於台灣民眾似乎容易形成這樣的印象，就是台灣民眾對於動物的態度基本上是既殘忍又缺乏愛心的。換句話說，台灣民眾對於動物受苦受難的事實是漠不關心且麻木不仁的。然而，上述的這種印象是否就是台灣民眾對於動物態度的全部？其實不然。如果我們從其他的角度來看，就會發現台灣民眾似乎沒有表面看的那麼殘忍。以下，我們也可以從幾個方面來看。

---

<sup>3</sup> 「史金納箱」(skinner box)，是一種心理學名詞，是一位心理學家史金納 (skinner) 所發明。其作用在於透過電擊與實務的獎懲效果，觀察老鼠在迷宮中的學習狀態。這種強化或弱化動物行爲的方式，一般又稱爲行爲的制約。

<sup>4</sup> 「替苦難的實驗動物請命-動物實驗管理應納入社會公正人士」，「關懷生命協會」網站資料，網址：<http://www.lca.org/tw/index.asp>。

<sup>5</sup> 同上註

通常，我們最容易看到的是素食的現象。除了少數民眾以外，大多數的民眾幾乎都有素食的經驗。雖然有的民眾素食的理由是健康的需要，但是大多數民眾素食的理由則是宗教的需要。無論民眾素食的理由為何，民眾之所以選擇素食，一方面是基於葷食有礙健康的想法，一方面是基於宗教上不得殺生的戒律。從前者來看，葷食有礙健康的結果，使得民眾不吃動物的肉，間接減少殺生的行為。從後者來看，宗教上不得殺生的戒律，使得殺生的行為不發生，直接減少殺生的行為。根據這樣的說法，台灣民眾或多或少都具有一些對動物的愛心。

就放生現象而言，台灣民眾習慣以宗教名義放生。台灣民眾之所以要放生的理由是，這樣做就可以減少一些殺生行為的發生。雖然，有的人會說這些放生的行為不見得就是為了動物本身的需要，而可能只是為了自己個人的功德。不過，即使是如此，也表示一般民眾已經認知到殘害動物並無益於自己的來世。所以，透過放生的現象，我們也可以間接體會到台灣民眾對於動物的愛心。

此外，養育寵物的現象慢慢成為台灣民眾的主要潮流。過去，有關寵物養育現象的出現，大多是屬於小朋友的事。現在，有關寵物養育的現象則是屬於成年人的事。由此可見，養育寵物已經成為全民運動。在養育寵物的過程中，我們發現飼主對待寵物的態度幾乎是把寵物當成是自己的親人來飼養。雖然，有的時候也會因為飼主對於寵物不再具有興趣而棄養，但是在整個飼養過程中，我們都可以見到飼主的用心與愛心。

根據上述現象來看，台灣民眾似乎又為我們形成另外一種印象，就是台灣民眾是關懷動物與愛護動物的。這麼一來，我們到底要相信哪一邊的反應才是台灣民眾的真正反應？如果我們要認為台灣民眾對動物是殘忍的，那麼馬上就會有人舉出相反的例證。如果我們要認為台灣民眾對動物是仁慈的，那麼馬上又會有人舉出相反的例證。因此，我們不能只從表面來做判斷，而需要深入動物解放問題的核心，了解動物解放問題真正在意的是什麼。為了達成這個目標，我們需要深

入西方動物解放問題的思潮當中，了解西方人是怎麼看待這個問題的。

就我們的了解，西方有關動物解放的觀點主要有以下三種：人類中心觀點、生命中心觀點、環境整體主義觀點<sup>6</sup>。在這三種觀點當中，一般人所採取的立場是人類中心觀點。對人類而言，這個觀點也是人類最常接受的觀點。除了這個觀點以外，還有生命中心觀點。生命中心觀點的產生，主要是因為他們認為人類中心觀點無法真正解決動物價值定位的問題。同樣地，環境整體主義觀點的出現也是基於對生命中心觀點的批評，認為只有肯定生命的價值是無法真正解決動物價值定位的問題。由此可見，西方有關動物解放的觀點也是逐步發展出來的。

既然西方有關動物解放的觀點是不斷對前面觀點批判的結果，那麼這是否表示環境整體主義的觀點不見得就是最完美的觀點，或許還有進一步改進發展的空間。至於這個觀點是否真的可以改進發展，我們還需要看這個觀點是否有其不足之處而定。因此，為了檢視上述的觀點，看這樣的觀點是否仍有不足之處，我們最好的策略是從另一個不同思考的文化下手。因為，在不同文化的對照下會更容易看出其中的限制所在。所以，我們選擇從中國傳統文化出發，看傳統文化中的主要思想是否可以對西方的動物解放觀點提供一些補充。

不過，由於傳統文化範圍廣闊，我們選擇從主要的傳統文化思潮下手。就一般認知而言，傳統文化的思潮代表主要指的是儒家、道家與佛家三者。在此，我們選擇從道家思想下手，而不選擇從儒家與佛家下手。因為，儒家與佛家雖然有其對動物解放的特殊看法，但是道家一向是公認最接近當代生態思想的中國思想流派。因此，我們就順著環境整體主義的觀點，看道家的思想在此處可以對照出何種不同的觀點，是否真的可以提供一些真正具有價值的補充。

## 第二節 研究對象與範圍

---

<sup>6</sup> 雷毅，《生態倫理學》，陝西人民教育出版社，陝西，2000。

經過上述的探討，我們發現動物解放問題的出現，主要在於人們生活水準的提昇、文明的進步及人們自覺意識的提昇。雖然如此，這些改變通常不是來自於人們的自動自發，而是由於生存環境出現危機的結果。即使如此，這也表示人們已經知道慢慢脫離人類本位想法的必要。就是這種不再自我中心的想法，使得人們開始關心其他生物的處境，由此產生動物解放的運動。

但是，動物解放運動之所以引起一般人的廣大迴響，成為當今的主要思潮，除了動物的處境真的非常悲慘而引起世人的同情這個理由以外，更重要的是，我們對於動物應該如何看待的理由。在通過這個問題的省思，人們發現動物似乎不能只是被當成人類的工具，而應該有其獨立的地位與價值。這種看法的提出，表示人們對於動物解放問題的思考已經從社會運動的角度進入哲學思考的角度。唯有真正進入哲學思考的角度，我們才有能力重新調整動物的存在定位。

然而，對於動物存在定位的重新調整，如果要圓滿達成任務，那麼對於重新調整的理由就必須如實成立，否則有關的調整將成為沙灘上的碉堡，無法確實改變世人的想法。所以，我們應該如何調整自己有關動物的觀點，提供充分的理由，就成為一個非常重要的問題。

因此，我們從最早的人類中心觀點開始談起，看這個觀點是否能夠讓我們切合於動物本身的需求。在經過歷史與理論的考察之後，我們發現人類中心的觀點似乎無法解決動物解放的問題。相反地，這個觀點反而成為限制動物解放的最主要理由。所以，我們只好進一步從反對它的理由下手。這個反對的理由就是生命中心觀點所提供的。對生命中心觀點而言，生命各有各的價值，我們都需要一一予以肯定。這種肯定一切生命價值的作法，似乎可以讓我們充分證成動物解放的問題。但是，環境整體主義的觀點卻讓我們進入另外一個層次的思考，那就是沒有考慮整個存在境遇的想法都是不夠周延的想法。因此，為了完整思考動物解放的問題，我們就必須從生命中心的想法進入環境整體主義的想法。到目前為止，

這樣的想法可以說是西方有關動物解放問題最完整的想法。那麼，我們是否要將這樣的想法看成是有關動物解放問題的最後定論？

如果從西方人的觀點來看，有關動物解放問題的討論的確已經到了最後定論的階段。但是，如果我們所希望的不只是西方人的觀點，而是自己的觀點，那麼我們就必須從自己的文化傳統出發，提出屬於自己的觀點。當然，此處所謂的自己的觀點並不表示一定要有不同於西方的觀點，彷彿與西方人打擂台似的，而是說在理由的提供上可以擁有自己文化的特色，補充西方觀點所未思考到的部份。這麼一來，有關動物解放的問題才能形成全球性的共識。

那麼，我們從自己的傳統中可以汲取何種資源呢？一般而言，我們可以汲取的資源主要集中於儒道佛三家的思想。我們之所以選擇這三家，一方面是因為這三家一般被認為是整個中國文化的主流，一方面是因為這三家對於動物解放問題有其特殊的看法。現在，我們依序敘述這三家的思想特點。

首先，我們從儒家開始。儒家哲學的特點在於道德的強調。在此，道德強調的重點不在於外在秩序的建立，而在於主體生命的朗現。因此，儒家的道德是由內而外，由下而上。根據這樣的順序，儒家對於生命的關懷是有一定的次第，成己成人、成人成物。所以，在動物解放的問題中，動物是因著個人道德生命的擴大而被關懷的。由此可知，儒家雖然也將動物放在道德的關懷當中，但是這種關懷是依附在人的道德生命的成就裡，而不是就動物本身予以道德的關懷。

其次，我們討論道家的看法。道家哲學的特點在於自然的強調。在此，道家的自然不可以以現代物理的自然來理解，而必須從精神修為的境界自然來理解。根據這樣的理解，道家的自然主要在於去掉人為造作的成分。因此，人在面對萬物就不能有內外、上下之別。所以，道家在面對萬物時是一視同仁、一體呈現的。從這樣的理解來看，道家對於動物解放的問題會採取直接關懷的作法。

最後，我們討論佛家的看法。佛家哲學的特點在於解脫的強調。在此，解脫的意思不是讓一切進入虛無的狀態，而是讓生命回歸緣起性空當中。換句話說，萬物都進入空的境界。透過這種對空的強調，佛家認為我們在對待萬物時應該要無所分別。根據這種無分別的理解，佛家在動物解放問題上也是像道家一樣採取直接關懷的作法。

從上述三家的思想特點來看，我們發現在動物解放問題的關懷上，儒家是採取間接關懷的方式，而道家與佛家則採取直接關懷的方式。由於儒家是採取間接關懷的方式，可見儒家不會承認動物的獨立地位，因此很難超越西方目前對於動物解放問題的解答，故而我們不能從儒家的觀點著手。

至於道家與佛家都是採取直接關懷的方式，表面看來似乎都承認動物的獨立地位。但是，在佛家的觀點中，動物基本上是屬於較低位階的存在，無法與人的存在相提並論。因此，這種觀點也無法完全正視動物的獨立存在地位。真正能正視動物獨立存在地位的，似乎只剩下道家的看法。就道家而言，動物的存在是屬於自然的一環，與人無異。這就表示人與動物是平等的。站在萬物平等的立場上，道家是最有可能為西方動物解放問題提供貢獻的觀點。所以，我們選擇道家的觀點作為探討動物解放問題的觀點。

### 第三節 研究方法

既然我們研究的題目是「從道家觀點探討動物解放的問題」，那麼採用何種方法來研究較為合宜？由於研究的題目包含兩個部份，一個是動物解放的部份，一個是道家觀點的部份，因而我們分兩個部份來談。

首先，就動物解放的部份而言。動物解放是一個西方討論多年的問題，目前

也已經有了相當豐碩的成果。因此，我們在討論此一問題時重心應該放在對於這些成果的了解上。爲了了解這些成果，我們第一步需要收集與動物解放問題相關的文獻。除了文獻的收集以外，我們還要對於這些文獻進行了解與分析的工作。經由這些理解方面的準備，我們可以形成初步的問題意識，了解整個問題的關鍵所在。接著，我們進行第二步的工作，就是理解相關的解決觀點，看這些觀點是如何處理這個問題的。最後，我們進一步對這些觀點進行省思與批判，了解這些觀點解決了哪些問題、產生了哪些問題。在這第三步的基礎上，我們才有可能提出道家觀點的看法。

其次，我們處理道家觀點的部份。表面看來，道家觀點也和動物解放問題一樣，已經討論多年且成果豐碩。因此，我們似乎可以採用相同的方法。但是，這種想法只是一種一廂情願的想法。因爲，動物解放問題的相關文獻是直接處理動物解放的問題，在問題與觀點的闡發上都非常清楚，而道家的觀點雖然本身也有很清楚的理解，但是卻不曾直接處理過動物解放的問題，所以在觀點的表達上需要進一步的轉化與建構。爲了達成這樣的目的，我們在理解道家的觀點時需要用到更多的創造性詮釋。

基於上述理解與詮釋上的需要，我們採用傅偉勳的詮釋方法。傅偉勳詮釋方法的特點在於，他不主張單純的客觀理解，彷彿文獻的理解只有一種方式；也不主張單純的主觀理解，彷彿文獻的理解可以天馬行空、任意發揮；他認爲文獻的理解必須有客觀的依據，但是在客觀依據中又有重新詮釋的可能，讓整個文獻的意義更加廣大深入，甚至有新的理解面向出現。關於這樣的詮釋學，傅偉勳稱之爲”創造的詮釋學”，特別強調”批判的繼承”（繼往）與”創造的發展”（開來）意義。<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學-「哲學與宗教四集」》，東大圖書股份有限公司 88 年 5 月，頁 3，傅偉勳先生在《從創造的詮釋學到大乘佛學-「哲學與宗教四集」》原以「必謂」層次爲最高層次，後於〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題---從當代德法詮釋學爭論談起〉由「必謂」改爲「創謂」以符應「創造的發展階段」。

根據傅偉勳的說法，所謂的創造的詮釋學，共分為五個辯證的層次，不得隨意越等跳級。這五個層次是：(1) ”實謂”層次—原思想家（或原典）實際上說了什麼？”，基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等課題研究；(2) ”意謂”層次—原思想家想要表達什麼？”或”他所說的意思到底是什麼？”我們於此層次，通過語意澄清、脈絡考察、邏輯分析、傳記研究等等，設法儘量”如實客觀地”理解詮釋原典的內在意義或原作者所意向著的原原本本的意思。

(3) ”蘊謂”層次—我們更進一步探問”原思想家可能要說什麼？”或”原思想家所說的可能蘊涵是什麼？”，這就涉及種種思想史的理路線索、語言表達的歷史積澱累積、已出現過的種種（較為重要的）原典詮釋、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討等等；(4) 在”當謂”層次—我們還得要更進一步探問：”原思想家（本來）應當說出什麼？”或”創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？”，於此層次，我們必須設法在原作者教義的表面結構底下探查掘發（原作者自己也看不出來的）深層結構，據此批判地考察在”蘊謂”層次所找到的種種可能義蘊或根本義理出來；(5) 最高的”創謂”層次—創造的詮釋者必須發問：”原思想家現在必須說出什麼？”或”為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者必須踐行什麼？”，前一層次只要”講活”原典或原有思想，停留在「批判的繼承」（繼往）階段；此一層次，則要”救活”原典或原有思想，批判地超克原思想家的教義侷限性或內在難題，而為原思想家解決他所留下未能完成的思想課題，亦即”創造的發展”（開來）階段。<sup>8</sup>

在了解了傅偉勳的創造詮釋學方法以後，我們出現了進一步的問題。那就是傅偉勳的方法是否完全適用於整個研究的內容？就西方動物解放問題的了解與解決觀點的掌握來看，這一部分似乎已經很明顯的表達出來。因此，我們不需要用到創造詮釋學中的五個謂，而只要用到其中的實謂與意謂。至於道家的觀點部份，由於道家對於動物解放的問題並沒有直接的論述，所以我們必須從道家的文獻中整理出相關的論點，並從這些論點中建構出道家對於動物解放問題的特殊看

---

<sup>8</sup> 同上註，頁 10-44

法。

#### 第四節 論述程序

在交代了相關的研究方法以後，我們進一步說明論述的程序。第一章緒論的部份，內容包括研究動機與目的、研究對象與範圍、研究方法以及論述程序。第二章問題意義的部份，內容包括動物解放問題的緣起、動物解放問題的意義以及動物解放問題的內涵。第三章動物解放觀點的部份，內容包括人類中心主義、生命中心主義以及環境整體主義。第四章上述觀點的反思部分，內容包括對人類中心主義的批判、對生命中心主義的批判以及對環境整體主義的批判。第五章道家觀點。最後一章，本文就以上脈絡討論之後，作一總結。



## 第二章 動物解放的問題

### 第一節、問題緣起

歷史上每一個解放運動興起的背後，都有一群被長期壓迫、被欺凌的族群，站起來爭取他們自身的權益，直到爭取到平等的對待權利為止，這期間往往需要數十年甚至數百年的努力，才能爭取到平等對待的權利。例如種族解放運動、婦女解放運動。最著名的例子，是近代的黑奴解放運動。由於黑人在美國長期遭受到奴隸制度的壓迫，過著沒有自由、沒有基本人權的生活。遭受壓迫的黑人族群經過長期的流血抗爭，終於獲得實質政治的參與及立法的保障。

同樣地，尋求改善動物處境與提升動物道德地位的動物解放運動，也經過百年以上的運動，並延續至今，然而動物解放之成果卻非常有限。動物解放問題的萌芽背景也類似於黑人解放運動，由少數人熱心及具有前瞻眼光的知識份子，關心動物遭受到人類的利用、欺凌、虐待、被集體殺戮、被活生生的解剖等慘不忍睹的對待。他們站出來為動物的遭遇提出抗議與關懷，希望能獲得大眾的注意，有的人是以實際行動或以文字呼籲重視動物受壓迫的問題。

英國哲學家傑米·邊沁（Jeremy Bentham）也是少數主張平等對待動物的哲學家之一，他認為我們今日對待動物的態度，就好像以前英國統治時期，白人對待黑奴的態度，他寫道：

“其餘動物可能獲得那些從不曾保留給它們而且經過暴政之手的權利的日子可能來了。法國人已經發現了皮膚的黑色不是如下的理由，即任憑一個人置身於反覆無常的折磨者而無救濟之途。可能有一天，人們將會承認腿的數目、皮膚的絨毛形狀、或薦椎骨的終結方式，對於把一個有感覺的生物捨棄給相同命運而言，都同樣地不是充

分的理由。此外還有什麼原因可以劃下追蹤這條不可超越的界線？是理性的能力嗎？或者或許是言談的能力？但一匹成熟的馬或狗，比起一個一天、或一星期、或一個月大的嬰兒，無可比擬地是一隻更理性、連同更可溝通的動物。但假設它們是其他理由，那麼這一理由是什麼？問題不在於牠們能推理嗎？也不在於牠們能交談嗎？而是，牠們能經受體驗嗎？」<sup>1</sup>

上述傑米·邊沁的有名的論述<sup>2</sup>，後來被彼得·辛格（Peter Singer）引用作為動物解放之主要論點。因為黑人的膚色是黑色，不同於白人，所以黑人被視為低等的人類，而被不平等的對待；相同的，動物因為沒有具有理性思維的能力，所以比人類低級，被視為是供人類使用的物品而已，沒有生命的價值與尊嚴。然而真的是如此嗎？

動物解放運動的真正受到世界各國廣泛之注意，始於 1975 年初版，澳大利亞哲學家彼得·辛格所出的一本書《動物解放》。有些西方學者稱為「動物保護聖經、素食主義的宣言」，此書的迴響很大。主要揭發日常現實中所隱藏對動物的系統性殘虐行為，呼籲人類尊重動物的生存權，消除對物種的歧視，而將「平等」觀念推展到動物之中。並催生了幾十萬動物解放運動的信徒，他們要求美國最大的化妝品公司露華濃，拿出千分之一的利潤來研究毒物實驗的替代方案。一開始，露華濃拒絕，結果紐約時報出現全版廣告「露華濃為了美，弄瞎了多少兔子的眼睛？」逼得露華濃接納了動物解放團體的壓力。<sup>3</sup>彼得·辛格之動物解放有二大重點，是要解放實驗動物與經濟動物。因為在醫藥界作實驗所殘害的動物及工廠化農場之中飼養的動物，每年被制度化的殘殺的動物，數量高達億萬。這些動物遭受人類的殘害，始終默默無言的，然而它們有義務為人類的利益而犧牲

---

<sup>1</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart, London: The Athlone Press, 1970.轉引自路易斯·波伊曼，《為動物說話-動物權利的爭議》，桂冠圖書股份有限公司出版，頁 34

<sup>2</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart, London: The Athlone Press, 1970

<sup>3</sup> 《哲學大辭典》，上海辭書出版社，285 頁，2001 修訂

嗎？

繼彼得·辛格提出“動物也有避免痛苦的利益，我們應平等考量對待非人類動物”之後，另一位美國的哲學家湯姆·雷根（Tom Regan），更進一步提出非人類動物具有天賦價值，動物和人一樣都是生命的主體，人類莫不有其記憶、感受、欲望和期待，動物也是如此。假如人類的記憶、感受、欲望和期待就是所謂天賦價值。類推而言，動物當然也有屬於牠們的天賦價值。因此凡是人際之間的道德權利，也應該擴充至廣大的動物群體。自此以後，動物解放議題引起學者專家廣泛的討論與支持，也使得社會大眾漸漸意識到動物受到人類極為嚴重的剝削與痛苦。

總而言之，為什麼動物需要被解放呢？其緣由最主要是人類對非人類動物的暴行存在已久，但於現今更加為嚴重。且加諸動物身上的暴行，是屬於集體的、有系統的殘害與屠殺，其對動物所導致的痛苦唯有幾百年前白人對待黑人的暴行差可比擬。彼得·辛格明確表示，我們必須為反對這種暴行而戰，正如我們這些年為反對任何道德上和社會上的不平等而戰一樣。反對對動物施暴，其重要性不亞於反對對人類施暴。<sup>4</sup>

接下來略述台灣社會有關動物解放運動的概況。最近幾年來，因受到西方有關動物解放運動的影響，及民間“挫魚”遊戲對生命的不尊重，引發當時人的關懷。後來遂有“生命關懷協會”的成立，以及“台灣動物之聲”的出版。他們致力於素食主義的提倡及反對虐待動物，大多關注於寵物被虐待的議題。經過這類團體的努力及爭取，有關動物之保護或改善法令也開始制訂並實施；如政府於民國89年制定“動物保護法”其中有關經濟動物與實驗動物的保護範圍，含括應提供適當的飲水、食物及充足的活動空間，注意動物生活環境之安全、遮蔽、通風、光照、溫度、清潔及其他妥善的照顧，並應避免動物遭受不必要的騷擾、虐待或

---

<sup>4</sup> 彼得·辛格，《動物的解放》，關懷生命協會出版，1996，頁 16-17

傷害。

有別於其他的黑人解放運動或性別解放運動，動物解放最顯著的特色，是受壓迫的動物，它們沒有選票、不會發聲，它們是”弱勢中的弱勢”，無法站出來為它們的權益說話，而是由壓迫者的一方即人類來為它們悲慘的遭遇挺身而出，為它們爭取平等對待的權益。受壓迫的動物們雖然默然不語，但它們的不平卻經由其他的方式，向人類呈現出它們的抗爭，只是自以為人定可以勝天的人類卻仍未警覺到而已。例如，最近世界各地發生了許多人與動物共同傳染的病毒；狂牛病、禽流感、SARS 等讓人們膽戰心驚，束手無策。另外就是飼養的動物不斷地發生了各種嚴重的傳染病，一波又一波病毒來襲，讓我們疲於奔命的防堵病毒的擴散。如豬隻發生口蹄疫，我們唯一能做的事，就是將豬隻活埋、電擊，要不就活活打死牠們。我們應該反思這些病毒事件，是不是它們在抗爭的表現方式呢？

為什麼動物解放議題在科技發展到極致的現代，需要如此迫切的來談呢？為什麼以前的動物不需要被解放呢？這是值得吾人探究的問題。首先，我們知道遠古時期的人類，將動物被視為是具有力量的神靈的具有化身，他們對動物既害怕又尊敬。到了狩獵及採集的人類社會也是普遍相信動物是具有精神力量的以及有意識的主體。因此他們在補獵動物後，為了減輕罪惡感或是尊崇死去的動物的靈魂，往往會從事繁瑣的祭拜儀式或某些禁忌。其次，到了農業時期，以動物來協助農事時，人類與動物之間的權力平衡有了戲劇性的轉變，動物成了人類的奴隸或是隨從，完全依賴人類的保護和照顧。然而在當時人們都把食用祭祀用的動物肉品當成禁忌，而祭司的職權也只是對於肉的生產、屠宰、分配等有很大的權力。這時期人們對於宰食殺動物來食用的行為，有著一份道德上的關懷。<sup>5</sup>

到了古希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle）提出四因說，而將人類自己推至最高的一個階級，位於最高級的人類自然有權力，有能力掌管其他生物。支持亞

---

<sup>5</sup> 同上註，80 頁。

氏唯一的理由是人類具有理性的動物，是其他非人類動物所沒有的。他的論點影響著西方日後對待動物的觀念最為深遠。他說：“植物為動物而存在，動物為人類而存在....，上帝自然不會徒然地造物，祂是為了人而造動物絕無可疑”（Aristotle. Politics），他認為自然萬物乃是以階級式的結構存在，而其中劃分階級的標準為理性能力，因此他贊成理性程度較高者當支配理性程度較低者。亞里斯多德這種以人為中心的世界觀，從此主宰了西方世界的思想與哲學。<sup>6</sup>

這種以人為中心的理念，結果促使人類一直想要征服萬物及地球的野心，加上科技不斷進步，更加深了人類這種“人定勝天”且“人為世界的中心”的信念。漸漸地，改變自然與使用自然已經成為人類的一種習慣與需求，於是一種視自然界的萬物為人類資源提供者的想法儼然產生。人們不再尊崇自然，敬畏自然，甚至認為人應儘其可能地控制自然、改變、開採、使用自然，使自然萬物發揮其最大的功用。動物首當其衝地受到人類的殘害，尤其在實驗動物及工廠化農場裡的動物，使用地數量以億萬計，這些每個個體都是有著與人類相同的生命價值與生存權利存在。

說到此，一般人在直覺上可能會馬上提出反問：怎麼可以將人類和動物作比較呢？目前社會中許多弱勢族群的人權都尚未得到基本的照顧，談及動物的利益或動物的權利豈不是太奢侈？不可否認的，這個世界上還有很多重要且迫切的問題需要優先解決，例如傳染病、飢荒、水災、旱災、戰爭、環境污染、恐怖組織等，另外還有涉及人類倫理道德的爭議：如安樂死、墮胎。之所以提出這個問題，最重要的原因是，在這個科技發達的時代，動物所遭遇到的痛苦程度是令人難以想像的，受痛苦的數量也是難以估計的。我們處在這個極盡享樂的人間天堂，其實是建立在動物的地獄之上。

的確，我們對動物存在著根深柢固的偏見與歧視。我們對於動物存在著支配

---

<sup>6</sup> 同上註，81 頁

與利用，這種偏見不是來自於外在的威權壓迫，而是早就存在於我們內心深處。因此我們對待動物的態度，吃它們、殺它們、解剖它們，總是如此自然，如此理所當然、如此天經地義。其實只要大家能重新思索對待動物的態度及想法，就會發現原來以前對於動物的偏見和想法，是錯誤的，則我們可以開始選擇自己對於動物的立場與做法。

## 第二節、問題的意義

“動物”一般意指人類之外的動物，其包含的範圍甚大，舉凡哺乳類動物、非哺乳類動物、脊椎動物、非脊椎動物等等，大至鯨魚小至螞蟻，都是歸納於動物範疇之內；即動物是以有機物為生，並且能自己移動能感覺到刺激的生物，包含野生不馴服的、馴服的、被馴服的生物。《維基百科全書》。“解放”一詞來自哲學家彼得·辛格的書名，他的主張並非建立在權利的論點，但卻超越了人道主義者的傳統主張<sup>7</sup>。“解放”一般指擺脫束縛、壓迫的一種狀態，包括精神與物質方面。《維基百科全書》例如，一個人原先曾經是奴隸，後來被人從奴隸狀態拯救出來，成了一個人，對他來說，就是獲得了解放；解放之前還處於一種奴隸狀態，解放後，指一個人獲得了拯救恢復了人的尊嚴與自由的狀態。一般指婦女解放或黑人解放運動，而將婦女或黑人從被虐待、歧視、剝削和利用之中解救出來。這裡指的是人們應該擴張道德的界限從解放婦女及種族之中，擴延至非人類動物身上。因為他們都是處在被奴隸、被壓迫、被歧視和剝削的狀態中。

至於“動物解放”一詞是在彼得·辛格出版《動物解放》這本書以後才被廣泛使用。若干動物權主義者認為動物解放等同於動物解放，只是某些人比較喜歡“解放”這個詞，因為它給人很多以前解放運動成功的印象，如黑奴解放運動與婦女解放運動，因為“動物解放”運動者試圖將人類彼此之間互相尊重與關愛擴展到其他動物。這些非人類動物也會感到疼痛、害怕、飢餓、口渴、孤獨和需要同類

---

<sup>7</sup> 林益仁，「原住民狩獵文化與動物解放運動可能結盟嗎？——一個土地倫理學的觀點」，中央大學碩士論文，2003年6月，《中外文學》第32卷，第2期，2003年7月

間的親密關係，因此動物解放大都不支持動物工廠、動物實驗以及爲了人類的娛樂等原因對動物的剝削。「動物解放」的主要原則是：非人類動物就其本質上來說有行爲的自由，在牠們自己的生活圈中生活、居住，遠離人類的傷害、虐待和剝削，正如人類擁有此一權利是一樣的。綜上，我們可以說”動物解放”之意義，是反對一切人類剝削動物的行爲，並以動物的權利爲關切理由。故動物解放並不認同只給予動物足夠的空間，足夠的食物，並在宰殺動物及屠殺動物作爲食物時，符合人道之要求等改善動物的基本生活需求。

### 第三節 問題的內容

動物解放問題所要關懷的重點及內容有以下幾點：

(一) 平等對待非人類動物；爲什麼要平等來對待動物呢？就字面而言，顯然動物是受到人類極不平等之對待，所以才需要討論這個議題。這個議題正反映了動物悲哀的一面，如果人類沒有干涉動物的生存方式、虐待它們、忽視它們、利用它們，把它們當作商品化的物品或娛樂化的商品。我們也就不需要談論如何平等對待動物。爲什麼需要關懷這個問題？主要的理由如下；首先，傑米•邊沁認爲只要有感受苦和樂的能力，就應該納入道德考量的範圍之內。並不是牠們是否有理性，也不是牠們是否能說話，而是牠們是否會感受痛苦。他的倫理信念源自他的最大快樂（**Greatest Happiness Principle**），最大快樂就是最大多數人的最大幸福。一個有倫理的個人或社會應擴大愉快而減少痛苦。爲人類服務的牛和馬，牠們都是有知覺的動物，人類應停止對牠們殘暴。傑米•邊沁反對以推理能力或談論能力作爲人與其他動物的倫理分割線。他提出：“這一天中將會來臨，要創造其他動物，必須先取得一些原來只有暴君能夠奪取的權利。....總有一天，腿的數目或皮膚上的絨毛都不能構成拋棄一個有知覺的生物的充分理由。除此之

外，還有什麼呢？抑或說話能力？…….問題不在於他們不能思考抑或他們能不能談話？而是他們能不能感覺痛苦？”<sup>8</sup>

接著，彼得·辛格引用傑米·邊沁的說法，認為動物具有感受痛苦之能力，並且強調凡是有感知的存有者，我們都應當給以“平等考量”，平等的考量所有感知存有者的痛苦與快樂，並且依據效益主義中的效益原則計算出最大幸福的結果。他說，根據平等原則，對當事者的利益有所考量，不管這些利益為何。這個基本要件必須施用於每個對象，無論黑與白男與女，或人類與非人類。<sup>9</sup>其所持的理由也是動物與人同樣能感受到痛苦的能力，而這個能力視為一個生物，是否有權利受到平等考量的關鍵特徵。

所謂感受苦和樂的能力，即是知覺力，一般科學家都以中樞神經系統發育的程度來判斷知覺力。所有的脊椎動物，如哺乳動物、鳥類、爬蟲類、兩棲類、魚類等都被認定為有知覺能力，而大部分的無脊椎動物，如昆蟲、軟體動物、蜘蛛、蝸牛、蝦蟹等，被認為是無知覺能力。彼得·辛格則將動物解放的對象界限定於蝦蟹等甲殼類動物。

(二) 其次，不僅平等對待非人類動物，更進一步，要完全廢除動物實驗將動物從農牧經濟體系中解救出來，且完全除去經濟上或運動娛樂之用的動物狩獵；<sup>10</sup> 這個立論基礎，是把人權擴及到動物權，以便完成人類人權運動的全部。湯姆·雷根說，“此一理論對於動物權之強調，說明了動物權是人類運動的一部份——為動物之權利合理地建立基礎理論，同時也為人權合理的建立了基礎。於是那些從事動物權運動的人，也是那些保護人權尊嚴——如婦女少數族群及勞工權——而奮鬥的人的夥伴，動物權利運動與人權運動具有相同的道德色彩。”<sup>11</sup> 換句話說，人類已經從婦女解放運動、種族解放運動完成了不管性別不同或種族不同，所有之人

---

<sup>8</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart, London: The Athlone Press, 1970

<sup>9</sup> 彼得·辛格，《動物的解放》，關懷生命協會出版，1996年，頁429

<sup>10</sup> 湯姆·雷根，《為動物說話——動物權利的爭議》，張忠宏譯，桂冠書局，1997年，頁69-86

<sup>11</sup> 同上註，頁87-93

類一律平等。此一道德的基礎也爲了平等對待非人類動物的立場，提出了合理的推論。

至於爲什麼要賦予動物與人類相同的權利呢？湯姆·雷根認爲人類本身爲了享樂而宰殺動物而食，是在於把動物視爲我們的資源。因此，他提出「天賦價值」來說明動物也有其本有的價值。”天賦價值”即是指獨立於人類的價值判斷之外，物體所具有的價值。例如，人類的尊嚴就是各類型的人類，不論其種族、膚色、性別、貧富、貴賤、聰愚，都值得道德的考量和尊重，而無關於其他人的價值判斷。然而，什麼樣的個體才有天賦價值？湯姆·雷根提出了具有生命的主體的觀念，所謂具有生命的主體，不只是指活的個體，還包括許多特性：具有信念、慾望、知覺、記憶和對自己未來的知覺，也具有能感受苦樂的情緒生活，具有喜好和利益，有能力採取行動實踐他的慾望和目標，但雷根認爲這樣的個體應以哺乳類動物爲主。<sup>12</sup>

（三）尊重自然倫理生命；即尊重所有的生物，其所持之理由爲，因爲所有的生物，都具有”自身善”或”自身的好處”，因爲所有生物都是”生命目的中心”，有相同的天賦價值。保羅·泰勒（P. Taylor）認爲所有的生物都具備自身的”客觀好處”，也就是只要是”生命目的中心”，就具備自身的”客觀好處”。保羅·泰勒並以蝴蝶爲例加以說明<sup>13</sup>：以蝴蝶爲例，也許我們一時難以說出牠的利益和喜好；但是一旦我們了解牠的生命週期，還有牠蛻變成一隻健康蝴蝶所需要的環境，我們就可以毫無困難地說出什麼是對牠有益，而什麼是對牠有害。因此，這種好處是客觀的，並不會隨著其他人的信念而改變。而所有生物都有自身的好處，因爲牠們就是生命目的中心。

---

<sup>12</sup> Regan 1980,1983a,Desjardins 1993b，王從恕，「生命中心倫理學說概要」，國立台灣師範大學科學教育研究所，科學教育月刊，第 240 期，2001，6 月

<sup>13</sup> Desjardins 1993 environmental ethics: an introduction to environmental philosophy. Wadsworth, Inc. Belmont, California. 王從恕，「生命中心倫理學說概要」，國立台灣師範大學科學教育研究所，科學教育月刊，第 240 期，2001 年 6 月

以上是本文所想要討論的內容，而動物解放問題所關懷的對象，因著學者主張的理論而有不同，有的解放的對象只包括哺乳類動物，有的含括所有擁有生命的生物。對於動物所遭受的痛苦、歧視、虐待及被物品化等處境，我們所要關切地，不是在於改善畜養動物的基本生活條件，減少牠們在飼養過程所遭受到的痛苦、或者在屠宰時用無痛的方式即以人道的方式來處理。而是要以平等考量牠們的利益，牠們的利益與權利是與人類的權利相同，我們要尊重牠們的生命。最主要的理由是動物與人類相同能感受到痛苦與快樂的能力，牠們也有天賦的價值人類不能剝奪牠們生存的權利。



### 第三章 西方有關動物解放的觀點

#### 第一節 人類中心的觀點

人類中心主義產生之背景或其緣由，有以下幾點：首先，追溯至西元前 5 世紀古希臘哲學家普羅泰戈拉（Protagoras）說”人是萬物的尺度，是存在事物存在的尺度，又不存在的事物不存在的尺度”這一句話開始，為人類中心主義奠定基始。<sup>1</sup>另一位哲學家柏拉圖（Plato）也持相同的觀點，他從人的”理念”出發，並以人的理念構造整個世界，這樣的世界是人為中心的體系。<sup>2</sup>也就是說，柏拉圖將存在分離為”理念界”與”現象界”。他認為我們所實際經驗的世界其實是虛幻不實的，它只是我們理念界的投影罷了。因此非人類動物及自然界只是人的理念界的影像而已，唯有人類的理念才是真實存在。其次，是亞里斯多德的”四因說”，他將存在者以”形式”與”質料”逐級而上的層級區分。在這個存在層級裡面，人以外的花、草、鳥、獸、樹木和岩石都有它們存在的級別。然而總的來說，這些自然存在者仍是處於存在的底層，只有人因為具有理性思想，而得以從質料的框限中超脫出來。因此他又將人界定為”理性的動物”並以”理性”作為人與其他動物差等對待的判別，並主張動物是為成就人類的目的而存在。

再者，從希伯來傳統，聖經中神賦予人”支配主宰”動物，到古希臘時代亞里斯多德主張動物是為成就人類的目的而存在。基督教帶給羅馬世界的道德觀是”人類地位獨特”的觀念，確認動物的低下地位。《聖經》裡說，世界是上帝創造的，在上帝的創造物中，人是它的最偉大成就，其他創造都是為了人的。因而世界萬物要根據人加以解釋，人不僅利用萬物，而且主宰和統治萬物。上帝創造人之後對他們說：”要繁殖增多，充滿這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥、地上爬行的所有生物”（創世紀 1:26）。簡言之，關於人對自然的關係，西方傳統思

---

<sup>1</sup> Eckersley, R. (1992) *Environmentalism and Political Theory*, State University of New York Press, 轉引至《環境倫理-環境教育的終極目標》，楊冠政著，錄自環境教育學刊，創刊號，頁 1

<sup>2</sup> Armstrong, Susam J. & R. G. Botzler, (1993) *Environmental Ethics*, McGraw-Hill, Inc.

想與態度取向，一直是以人爲萬物的中心，不是說有別於其他存在物，而是完全自成一級存在，就是說人位於一個假設的物種層系或物種之梯的頂端。<sup>3</sup>

最後，從哲學史的脈絡而言，可自中世紀神學家湯馬斯·阿奎那斯(Thomas Aquinas)提到爲了人類的利益而取用動物的生命，乃是符合神的誠命，建立了人優於動物的價值體系：“人如何對待動物無關緊要，因爲神將萬物放在人的權柄之下”文藝復興時期堅持人類宇宙的中心地位，視“人爲萬物的尺度”。笛卡兒(Rene Descartes)提出動物機器的看法，認爲動物只是複雜構造的機械，不同於人具有意識和靈魂。康德(Immanuel Kant)的倫理學則揭示：對動物我們沒有直接的義務，動物只是達成目的的手段，人就是目的。另外，如法國史學家米歇雷(Michlet)和哲學家叔本華都認爲人必須殺食動物才能存活。其間，達爾文(Charles Robert Darwin)的演化論撼動人類作爲宇宙中心的地位，因人是自動物演化而來。<sup>4</sup>

綜上所述，可知人類中心主義產生的背景，主要受到西方基督宗教，及古希臘哲學家的主客二分，人與自然對立之思維影響。一般而言，傳統西方倫理學都是以人類中心主義思想爲主，除了人類以外，其他的物種都是沒有任何權利。動物被認爲只有“工具價值”，而只有人類具有“內在價值”。它認爲，人是大自然中惟一具有內在價值的存在物，環境道德的惟一相關因素是人的利益，因此，人只對人類負有直接的道德義務，人對自然的義務只是對人的一種間接義務；而非人類中心主義(non-anthropocentrism)則認爲，大自然中的其他存在物也具有內在價值，其他生命的生存和生態系統的完整也是環境道德的相關因素，因此，人對非人類存在物也負有直接的道德義務，這種義務不能完全還原或歸結爲對人的義務。<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> 馬克·貝考夫(Mark Bekoff)編著，《動物權與動物小百科》，〈笛卡兒〉by David Sztybel，彭淮棟譯，台灣動物社會研究會出版，頁70

<sup>4</sup> 彼得·辛格，《動物的解放》，關懷生命協會出版，1996年，頁333-341

<sup>5</sup> 何懷宏，《生態倫理-精神資源與哲學基礎》，河北大學出版社，頁337

了解人類中心產生的緣由後，接下來探討人類中心主義的觀點為何？其實也就是一種以人為宇宙中心的觀點。人類中心主義把人看成是惟一具有內在價值的存在物，他以外的存在只具有工具價值；自然界的價值只是人的情感映射的產物，因此，人才是惟一具有資格獲得道德關懷的物種。從這種立場出發，道德原則的制定與選擇的惟一相關因素必然是人的利益，一切以滿足和實現人的需要和利益為前提。大衛·佩珀（D. Petter）說人類中心主義的意義有二點：（1）一種把人類置於一切生物的中心的中心的世界觀—它被大多數西方人視為當然。（2）把人作為一切價值的來源，因為價值概念是人創造的。美國環境倫理學家 S.阿姆斯特朗 Armstrong，Susam J 和 R.玻茲勒（R.G.Butler）認為，人類中心主義是一種哲學概念，它斷言倫理原則只適用於人類，人的需要和利益是最高的、甚至是惟一的、有價值的和重要的。澳大利亞環境保護主義者約翰·錫德（J. Seed）認為，人類中心主義就是沙文主義。與性別主義類似，人是生物的君王、一切價值的來源、一切事物的尺度，這一觀念深深地植根於我們的文化和意識之中<sup>6</sup>。余謀昌認為，人類中心主義或人類中心論，是一種認為人是宇宙的中心觀點。它的實質是：一切以人為中心，或一切以人為尺度，一切為人類的利益服務，一切從人的利益出發。它只承認人的利益和價值，不承認非人類動物及自然界有其利益和價值。<sup>7</sup> 換句話說，在人類中心觀點之下，非人類動物及其他自然生物之生存權利及需要都被剝奪了，因為它們在人的眼中，只是供人類使用之工具而已。例如，動物的工具價值是作為人類的食物、及作為科學實驗用的材料。總括言之，人類中心主義認為人類是萬物主宰，所有價值的來源和萬物的操弄者。

人類中心主義之種類，又分為古典人類中心主義及現代人類中心主義。古典人類中心主義認為，只有人類才具有內在價值，其他自然存在物只有工具價值，因而我們對它們不負有直接的道德義務，他們提供了四點理由<sup>8</sup>：（1）自然目的論：也是一種最古老的人類中心主義。其核心觀念是：人類天生就是其他存在物

---

<sup>6</sup> 雷毅，《生態倫理學》陝西人民教育出版社，2000，頁 55-57

<sup>7</sup> 余謀昌，《生態倫理學-從理論走向實踐》，首都師範大學出版社，1999，頁 59

<sup>8</sup> Armstrong, Susam J. & R. G. Butler, (1993) .Environmental Ethics, McGraw-Hill, Inc. 頁 338

的目的。最著名的代表人物是亞里斯多德。他提出：植物的存在是爲了給動物提供食物，而動物的存在是爲了給人提供食物—家畜爲他們所用並提供食物，而大多數野生動物則爲他們提供食物和其他方便，諸如衣服和各種工具，因此，所有的動物肯定都是大自然爲了人類而創造的。<sup>9</sup>（2）神學目的論<sup>10</sup>：《聖經·創世紀》宣稱，在上帝所創造的所有存在物中，他最喜歡人類”生養眾多，滿遍地面”；”使他們管理海裡的魚，空中的鳥，地上的牲畜，和全球，並地上所爬的一切昆蟲。”上帝在用洪水毀滅地球前曾對挪亞家族許諾說：地球上的所有動物都是用來供你驅使爲你服務的，我已把它們賜予你。換言之，人是大自然的主人，人明顯地高於其他生命形式。所有的造物都是上帝創造來爲人類服務的，它們是爲人類的利益而存在的。

（3）靈肉二元論：這種觀點的代表人物是笛卡兒，他認爲動物沒有靈魂，不會說話，因而充其量只是一架機器。所以動物感受不到痛苦，當我們折磨動物時，它們並未真正感到痛苦，它們只是表現得好像在受苦。笛卡兒本人不但影響科學方法的形成，還從事各種研究，其中包括活體解剖。他爲了檢試哈維（William Harvey）的血液循環理論，抓來一隻狗，活生生的切掉牠的部分心臟，然後檢查各個不同位置的脈搏。因此鼓舞好幾世代的科學家去解剖活生生的動物<sup>11</sup>。然而，動物感受不到痛苦這種觀點，已經現代科學証實是錯誤的，因爲動物的生理構造與人類相似，並不是截然不同的存在物；因此動物不僅具有感受苦樂的能力，而且它們的大腦和神經系統的內部構造，以及它們的外顯行爲，也會感到害怕、生氣、焦慮、興奮等情緒表現。（4）理性優越論：古希臘哲學家認爲，理性是人的本質，是人之所以爲人的根據；正是人的理性使他高出其他存在物。動物不是理性存在物，因此我們如何把非理性存在物當成是工具使用，都是恰當的行爲。動物的存在僅僅是爲了實現一個目的，這個目的就是人類。<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> 亞里斯多德，《政治學》頁 1256，中文版 23 頁。

<sup>10</sup> 何懷宏，《生態倫理-精神資源與哲學基礎》河北大學出版社 2002, 5 頁 337

<sup>11</sup> 馬克·貝考夫編著（Mark Bekoff），《動物權與動物小百科》，〈笛卡兒〉，by David Sztybel，彭淮棟譯，台灣動物社會研究會出版，頁 132

<sup>12</sup> 何懷宏，《生態倫理-精神資源與哲學基礎》，河北大學出版社，2002, 5，頁 343

現代人類中心主義，主要論據點在於人是理性的最高存在物；又可分為強式人類中心主義（strong anthropocentrism）和弱式人類中心主義（weak anthropocentrism）<sup>13</sup>。這個理論的核心觀念主要有三點<sup>14</sup>：（1）人由於具有理性，因而自在地就是一種目的，具有內在價值，而其他一切缺乏理性的存在物都只具有工具價值。強式人類中心主義認為，人由於是一種自在的目的，是最高級的存在物，因而他的一切需要都是合理的。換言之，它是以感性為價值尺度，主張人的感性意願都應得到滿足，是感覺決定行動，需要就是命令。而弱式人類中心主義，則試圖對人的需要作某些限制，它以理性意願的滿足為參照，理性意願是指個人經過謹慎理智的思考以後所表達的欲望或需要。（2）非人類存在物的價值，是人的內在情感的主觀投射，人是所有價值的源泉；沒有人的在場，大自然就只是一片“價值空場”。其理由為，只有人才具有內在價值，其它自然存在物，只有在它們能滿足人的興趣或利益的意義上才具有工具價值；所以自然存在物的價值不是客觀地，而是主觀的由人來作價值判斷。如同古希臘普羅塔哥拉所說“人是萬物的尺度”。（3）道德規範只是調節人與人之間關係的行為準則，它所關心的只是人的福利。其理由為，非人類存在物不是我們的社群成員，且沒有道德的自律能力，因而認同它們擁有道德權利是不恰當的。

強式人類中心主義的主張，以笛卡兒為代表。他認為動物沒有權利，也不具有道德地位，他所持的理由是因為它們沒有靈魂。根據笛卡兒的說法，意識的存在絕對需要靈魂，因此動物無法感覺到喜怒哀樂。它們只不過是機器罷了，他說：“就這點而言，人體可以喻為上帝所造的機器，它的安排巧妙無可比擬。它的行動比任何人類發明的機器都令人油然而生敬意。”<sup>15</sup>他甚至提出人體本身也是一種“塵世間的機器”。在他看來，人的活動也嚴格遵循着物理定律，人作為

---

<sup>13</sup> Bryan G. Norton: "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics*, 6: pp131-148 轉引至雷毅,《生態倫理》, 陝西人民教育出版社, 2000, 頁 66-67

<sup>14</sup> 何懷宏,《生態倫理-精神資源與哲學基礎》, 河北大學出版社, 頁 344

<sup>15</sup> Rene Descartes, *Discourse on Method*, in *The Philosophical Works of Descartes*, Haldane and Ross, trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1911) vol. I. 波伊曼,《生與死-現代道德困境的挑戰》, 桂冠圖書股份有限公司, 1997, 頁 131-132

機器與動物機器的區別，就是人要受到存在于他自身的“理性靈魂”的控制。他認為，人除了思想之外，機體的所有功能都像鐘錶一樣是純機械性的。<sup>16</sup>因為它們缺乏意識與價值所在的靈魂，它們也就沒有任何道德地位。他認為就道德而言，你拔下狗的耳朵或吃牛肉，和你吃個紅蘿蔔或踢個石頭沒有不同；同樣的將動物作為科學實驗的材料也無涉於道德問題。

弱式人類中心主義認為，動物雖然沒有道德地位，但應該仁慈地對待它們。即動物雖然沒有天生的權利，我們還是應該仁慈地對待它們<sup>17</sup>。我們對它們有義務，因為我們對擁有它們的理性生物、上帝，或其他人有義務，以湯瑪斯·阿奎那和康德為代表。湯瑪斯·阿奎那說：“為了某些目的而使用一件物品並無罪惡可言。現在大自然的秩序是，不完美事物為完美的事物而生。如植物只是一種生物，它們是為動物而生，至於動物則是為了人才存在。因此，如大哲學家蘇格拉底（Socrates）所說，人類為動物而使用植物，以及為人類的利益而使用動物都是合法的。目前最難以避免的作法為，動物使用植物為食物，人類則以動物為食，除非剝奪它們的生命做不到這點，因此為動物取走植物生命或為人類取走動物生命都是合法的。事實上，這是符合上帝旨意的行為（創世紀 1:29，30 和創世紀 9:3）。”

康德也重複阿奎那的觀點：「我們對動物沒有直接的義務，因為它們沒有自我意識，而且只是一項結果的一個手段」<sup>18</sup>。他說：“這個結果就是人....。我們對動物的義務不過是對人類的間接義務。動物天性類似人類天性，我們在表現人類天性而對動物盡義務時，就是間接地在對人類盡義務.....。如果一個人因為自己的狗已經沒有能力再為他效忠，而將它射殺，他並沒有對不起這隻狗，因為狗沒有判斷力。但是他的行為不符合人性，而且他傷害到人性，因為他對人類有應盡的義務。假如他還有人性，就應該對動物有仁慈之心，因為對動物殘忍的人在

---

<sup>16</sup> 波伊曼，《生與死-現代道德困境的挑戰》，桂冠圖書股份有限公司，1997年，頁132

<sup>17</sup> 同上註，頁132

<sup>18</sup> 同上註，頁134

對待人類的時候也會心狠手辣。”

由以上所述人類中心主義的信念，可以知道此一觀點，否認動物有其利益與權利，所以動物沒有道德地位，人類對動物也沒有直接的道德義務。他們視動物為物品只有工具價值，以對待物品的方式來對待動物。例如辛格在《動物解放》所說的”工廠化農場”，他們將動物當成是以營利為目的的商品。動物在狹窄、擁擠而黑暗的工廠中，牠們被當作是一種產品，而非一種有苦樂感受的生命來對待。為了讓小牛能以最快速增加重量，竟然把它們單獨關在漆黑的小囚房中，用鐵鍊綁住它們，以免它們活動，消耗體重；同時不給小牛喝水，因為口渴的小牛能吃下更多的飼料。<sup>19</sup>以上對待動物的方式，最能呈現出人類中心的傲慢與自私自利。

總之，動物的道德地位，在人類中心主義的觀點之下，被排除在道德關懷之外。他們贊同工廠化農場、活體解剖動物、為了人類的利益而虐待動物。他們認為動物並不需要被解放，因為牠們是非理性、無意識的、無自覺性的物質性東西。以下幾個例子最足以揭露出人類中心主義樣態；台北市政府於 2004 年，撲殺 7 千隻沒有人領養的貓咪，因為貓咪會影響環境的衛生及危害人類的健康；2005 年彰化縣線西鄉部份鴨蛋產品遭檢出戴奧辛含量過高事件，致鴨蛋價格滑落，農民遭受損失，遭污染蛋鴨被全數銷毀，估計有數十萬隻。為了彌補損失，有些農民甚至將蛋鴨製成飼料，供其他家畜食用。2001 年香港發現禽流感由雞傳給人以後，撲殺 150 萬隻雞。專家讚賞此舉動為人類爭取 8 年的時間，為禽流感立下防疫典範。<sup>20</sup>這些撲殺活生生的動物的行為，難道沒有與我們道德實踐的反省有違背嗎？因為單單將動物視為是一種人類所役使的工具，而隨人類的好惡來使用牠們，而不考慮到動物也有類似人類的喜怒哀樂等情感，便是不合理，令人良心不安的。

---

<sup>19</sup> 彼得·辛格，《動物的解放》，關懷生命協會出版，1996 年，頁 347

<sup>20</sup> 王任賢，〈禽流感傳人 不光鳥人危險〉，衛生署疾管局中區感染症疫情指揮中心指揮官，轉引至聯合報 A15，民意論壇，2005/10/21

## 第二節 生命中心的觀點

雖然人類中心主義思潮主宰著人類長久的歷史，在動物受到人類的漫長壓迫之下，仍然有一些較仁慈的立場來為動物說話，間接激起人類反省的能力並引導出生命中心觀點的提出。生命中心主義產生的緣由，首先是因為這些為動物發聲的哲學家的影響：例如，伏爾泰（Voltaire）質疑動物是機械論的主張；洛克（John Locke）認為使動物受苦是不道德的，因為人類應該衛護上帝所創造的生物，況且殘虐動物對人類的心智也有負面影響。<sup>21</sup>休姆（David Hume）也曾表示人道法則要求溫和地使用動物。英國功利主義哲學家邊沁是第一個主張把道德範圍擴大到動物，他說：“這一天終將來臨，要創造其他動物，必須先取得一些原來只有暴君能夠奪取的權利。法國人已經發現，黑色皮膚不再是一個人被拋棄的理由，以折磨他人為樂的人必須改變自己的脾氣。總有一天，腿的數目或皮膚上的絨毛形狀都不能構成拋棄一個有知覺的生物的充分理由。除此之外還有什麼呢？是思考能力還是說話能力？但是一匹成熟的馬或狗，和一個比較有理性的人，或是一個存在一天、或一星期、或一個月大的嬰兒並沒有差別。不過，假設情況並非如此，還有什麼呢？問題不在他們能不能”思考”或是他是能不能於”交談”？而是他們能不能”感覺痛苦？”<sup>22</sup>。

傑米·邊沁認為人類和動物是平等的，因為它們也是有感覺痛苦的能力，它將所有的道德考量都簡化到只關心痛苦和快樂。接著，辛格在其所著作之《動物解放》一書中，提出”平等考量原則”，也是延伸傑米·邊沁之功利主義理論為主要論點，主張人類與動物都有相同之避免痛苦的利益，故應平等考量動物與人之間的利益，若選擇的要件與此不相干的項目；如理性、交談、溝通、感知、等，則是物種歧視。其次，生命中心主義產生之背景與工業化、科學化、以及人類人口倍增、工廠化農場產生、實驗動物及生態環境污染等因素，都帶給動物、生物

---

<sup>21</sup> John Locke, *Some Thoughts Concerning Education*, 1693, 轉引自 Roderick F. Nash, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1989, p19. 盧懋萍, <動物的道德地位-論辛格的動物倫理>, 國立政治大學, 碩士論文, 2001, 6月

<sup>22</sup> 路易斯·波伊曼, 《為動物說話-動物權利的爭議》, 桂冠圖書股份有限公司出版, 頁 34

極大的痛苦。

何謂生命中心主義觀點？它的觀點主要在於把道德關懷的範圍不僅從人類擴展到人類以外的動物，甚至於將道德視野擴大至包括所有的生命。換句話說，人的道德義務範圍並不只限於人和動物，人對所有的生命都負有直接的道德義務；即所有的生命都是道德關懷的對象。<sup>23</sup>

生命中心主義又可分為以知覺為中心(sentience-centered)和以生物為中心(生命中心)二種。第一，以知覺為中心的生命中心主義，就是以動物個體福祉為主要道德關懷之對象。據環境研究學者 J. Baird Callicott 分析<sup>24</sup>，動物權益運動乃以動物個體福祉為主要訴求，足見動物即為其道德哲學之終極目的，而不及於其他生物與自然物。又因所持的立論基礎不同而分為：“平等考慮理論”(Equal Consideration Theory)和“地位平等觀”(Equal Status View)。<sup>25</sup>等二種。

“平等考慮理論”以彼得·辛格為代表，他的觀點為：所有有知覺能力的生物都因為有感覺痛苦的能力而應該被一視同仁。並由此發展出他的動物解放的觀念，這是有關動物義務的總體性理論。他有四個基本想法<sup>26</sup>：(1) 平等原則：每一個有知覺的生物利益都應該獲得同等的考慮。每一個有知覺的生物都算是一個，而且也只算是一個個體。在利益分配時，地位和特權都在考慮範圍之外。我們應該根據需要和興趣來分配。(2) 功利原則：正確的作法就是加強功利、或幸福、或是減少痛苦或不幸。(3) 物種主義違反平等原則，必須被丟棄。辛格認為物種主義就是人類中心主義的主要特徵，其與性別主義、種族主義相同，是一種長久以來存在之錯誤偏見。他說要避免物種歧視，我們必須要承認，在一切相干方面的相似的生物，便有相似的生命權利—因為僅僅在生物學意義上身為人類這

<sup>23</sup> 雷毅，《生態倫理學》陝西人民教育出版社，2000年 頁 92-96

<sup>24</sup> J. Baird Callicott, Introduction, Zimmerman Michael E. and Callicott (ed.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 1998, pp.7-16 轉引至〈動物的道德地位-論辛格的動物倫理〉盧懋萍碩士論文，2001年

<sup>25</sup> 波尹曼著，《生與死-現代道德困境的挑戰》，桂冠圖書公司，頁 135-138

<sup>26</sup> 同上註，頁 139-142

個物種之成員的身份，在道德上並不是這項權利的一個相干判準。<sup>27</sup>（4）感覺痛苦能力的平等有異於我們身為有理性、有自我意識個體的價值平等。辛格雖然主張平等原則，但仍然認為擁有自我意識的理性人重於單純的有知覺的動物。他說，拒絕物種歧視，並不涵蘊一切生命都具有同等的價值。不錯，自我意識，對於未來有所規劃、期望、與嚮往的能力，與他人發展有意義的關係之能力等等，對於造成痛苦這個問題毫不相干，因為疼痛就是疼痛，無論當事的生物—在感受疼痛的能力之外—具有什麼能力。<sup>28</sup>

然而，彼得·辛格將造成痛苦和導致死亡的行為區別開來。他認為造成動物之痛苦比殺死它們更殘忍，因為導致死亡可以用最不痛苦的方法達成，而且動物通常沒有死亡的觀念。他說，疼痛之為一件壞事，就其本身而言，並不受到感受該疼痛的生物所具有的特色影響；可是生命的價值，卻受到這些特色的影響。這中間有差別的理由之一，就是殺死一個已經在展望、計劃、追求某個未來目標的生物，不啻剝奪了它實現這一切努力的機會；可是一個生物如果沒有能力了解它有未來可言——更說不上替未來做計劃——那麼將它殺死並可能造成這種損失。<sup>29</sup>相反地，人類通常寧願忍受痛苦，也不願意輕生，因此辛格認為殺死一個人是比較殘忍的事，而不是造成人的痛苦。他說，要區別造成痛苦或取走生命有何不同，就只要考慮我們在自己的物種裡如何選擇。如果我們要救活一個正常人和一個心智有問題的人之間做抉擇，我們或許會選擇解救正常的人。但是我們如果要避免痛苦的問題上做一個抉擇—想像他們都遭到身體傷害而感到痛苦，而我們只够讓一個人免除痛苦—我們就不會那麼容易決定如何選擇。我們在考慮其他物種時也是同樣的道理。<sup>30</sup>

再者，平等考慮並不意味著平等地關心所有動物的利益，也就是說我們並不是應該給予所有動物以相同的待遇。因為基於功利主義的考慮，我們應該根據動

---

<sup>27</sup> 彼得·辛格，《動物解放》，關懷生命協會出版，頁 66-67

<sup>28</sup> 同上註，頁 68

<sup>29</sup> 同上註，頁 68-69

<sup>30</sup> 同上註，頁 68-69

物的感覺能力和心理能力的複雜程序，區別地對待他們。同樣的行為，給感覺能力和心理能力不同的動物或人類所帶來的功利各不相同；如一巴掌的力道，對於一個嬰兒足已致命，但對於一匹馬的感受，則好像只是搔癢而已或根本沒有感覺到。挽救一個人的生命與挽救一個動物的生命所帶來的利益也是不相同的。也因此衡量感覺能力和心理能力不同的動物的類似利益時，往往是擁有比較複雜的感知能力的動物優先。同樣地，在衡量人類的利益與動物的利益時，往往是人類較為優先。因此辛格也承認要精確地計算不同動物之間、或人與動物間的利益是有一定的困難。但他認為這種困難並不會比我們在比較不同人之間的功利時所遭遇到的大。

另一種為”地位平等觀”，由湯姆·雷根為主要的代表，其動物倫理專著為《動物權利主張》（*The case for Animal Rights*，1983）也就是動物權利觀的主要建構者；就是將人類和動物平等看待的觀點。他主張完全廢止動物實驗、完全解散養殖動物和禁絕商業性和休閒性的狩獵及捕捉動物。根據雷根說法，辛格所說的製造動物的痛苦或拆散動物母子親情雖然有錯，但卻不是最主要的錯誤。他說，最根本的問題在於，這個社會制度讓我們將動物看成是我們的資源，是為我們而生—讓我們吃，在醫學上任我們擺佈，或是方便我們運動或賺錢。<sup>31</sup>

湯姆·雷根的地位平等理論的建構由天賦價值的設定開始，意味做為正在體驗生命的個體，具有為其本身的價值。天賦價值乃非有即無的範疇性（categorical）概念，不因個體所具備之經驗內容、能力高低、對他者的利害而持有、喪失，或有等級之分別。雷根的地位平等觀即顯示，不管個體是道德成員（moral agents），或是缺乏道德能力而僅是道德接受者的道德病患（moral patients）都持有平等的天賦價值。湯姆·雷根將個體分為道德成員和道德病患二種。道德成員，即具備理性、自由意志而能採取道德行為者，一般成年人屬之。道德病患，包括具有感受、意識及其他心智能力者，以及僅具感受、意識而無其他心智能力（這二種皆

---

<sup>31</sup> Tom Regan, "The case for Animal Rights," in *Defense of Animals*, Peter Singer, ed. (Oxford: Blackwell, 1985), pp.13-26 轉引至波尹曼,《生與死-現代道德困境的挑戰》,桂冠圖書公司,頁 135

不排除人類在內之可能)。

動物有天賦價值，而且和我們一樣都是一種結果。它們和人類有同樣的價值。湯姆·雷根說，”說我們有這種價值，就是說我們不只是，也不同於一般的器物。而且，爲了保證我們不是在爲奴隸制度或性別歧視這類不公平的行爲鋪路，我們就必須相信，所有具有天生價值的物體都具有同等價值，而無論他們的性別、種族、宗教或出生地等等。一些類似的無關緊要的差別想法都必須拋棄，如天賦才能，智慧財富，個性或病痛，一個人是爲他人所敬愛—或是受人厭惡鄙視。天才和智障兒，王子和乞丐，大腦外科醫生和賣水果的人，泰瑞莎修女及最無恥的汽車業務員—全部都有同等的天賦的價值，全部都擁有同等的權利，應該獲得同等的尊重，而不應該被降級到有如一件物品，有如他們只是別人的資源。”<sup>32</sup>

人擁有天賦價值的根據在那裡？湯姆·雷根指出，人是”生活的主體”所以有天賦價值存在：”成爲某種生活的主體 (the subject - of - a-life) ……不僅僅意味著是有生命的和有意識的。……「它還意味著」擁有期望和願望，擁有感覺、記憶和未來 (包括自己的未來) 意識；擁有著一種伴隨著愉快和痛苦感覺的情感生活；擁有偏好和福利；擁有發動行爲以實現自己的願望和目標的能力；擁有一種歷時性的心理上的同一性；擁有一種獨立於他人的功用性的個體幸福狀態。”<sup>33</sup> 每個人都擁有相同的、沒有程度區別的”天賦價值”。然而，動物也具有上述成爲生活主體的特徵，因而，動物也擁有值得我們予以尊重的天賦價值。因此我們不能僅僅把它們當作一種促進我們的福利的方式來對待它們。

第二、是以生物爲中心之生命中心主義：以保羅·泰勒爲代表，他提出尊重生命及尊重自然的道德關懷。他不僅將道德關懷的對象包括上述有感知的動物，甚至將之擴張於沒有感知的低等生物。因此他的倫理學主張又稱爲生物中心主義

---

<sup>32</sup> 波尹曼,《生與死-現代道德困境的挑戰》,桂冠圖書公司,頁 136

<sup>33</sup> Tom Regan, "The case for Animal Rights," (Routledge, 1984, 1988) p.243

倫理學，即是人類的道德義務的範圍不只限於人類和有感知的動物，人類對所有的生命都負有直接的道德義務；換句話說，人類道德關懷的對象應包含所有的生命。保羅·泰勒的思想集中在他 1986 年出版的著作《尊重自然》<sup>34</sup>中，他的主要論證概念是“尊重自然 (respect for nature)”。保羅·泰勒認為，尊重自然是一種對待自然的終極道德態度，“一種行為是否正確，一種品質在道德上是否良善，將取決於它們是否展現或體現了尊重自然這一終極性的道德態度。”<sup>35</sup>

爲什麼尊重自然是一種對待自然的終極道德態度？因爲生物是擁有自身善的存在物，而擁有自身善的存在物才擁有天賦價值。保羅·泰勒進一步解釋到，高等動物能夠感受到或意識到他們自己的“善”，他們所擁有的“善”是一種主觀的“善”，但某種狀態能夠或不能夠使它們的“善”得到實現，這卻是客觀的，因而它們所擁有的“善”是一種可觀的“善”。<sup>36</sup>保羅·泰勒所說的“善”，即我們所說的“內在之善”是存在物自身具有的；簡言之，說一個存在物有自身的善，也就是說一個存在物的得到益處或受到傷害無須有其他存在物作爲依據。

至於，爲何擁有自身善的存在物才擁有天賦價值？保羅·泰勒用“X 擁有天賦價值”舉例，說明如下：“X 的善”得到實現的狀態，好於 X 的“善”得不到實現（或未得到同等程度的實現）的狀態，而且這種好壞的比較：1 獨立於人這一評價者（從內在性或工具性的角度）對 X 所作的評價；2 獨立於 X 在事實上是否促進了有意識的存在物的目的，或是否有助於其他存物（不管是人還是人之外的其他存在物，是有意識的還是無意識的）的“善”的實現。”<sup>37</sup>

由保羅·泰勒的例子，可知，一個存在物的自身善是否能夠實現或不能夠實現，完全不依賴於人的價值觀點，也完全不需依賴於存在物對其他的人或其他自

---

<sup>34</sup> Paul Taylor, *Respect for Nature: A theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986.

<sup>35</sup> 雷毅，《生態倫理學》陝西人民教育出版社 頁 106-107

<sup>36</sup> 同上註，頁 107

<sup>37</sup> Paul Taylor, *Respect for Nature: A theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986. P.75 轉引至《生態倫理學》雷毅，陝西人民教育出版社，頁 108

然萬物是否有其益處。簡言之，一個存在物擁有天賦價值就意味著，這個存在物應該獲得道德上的關懷及關心。其次也意味著這個存在物具有內在價值，不管存在物的種類如何，只要它是地球生命共同體中的成員，其自身善的實現就是具有內在價值的。其內在價值的實現即意味著，它的自身善毫無疑問是被作為其自身的目的而保持或促進。

### 第三節 環境整體主義的觀點

環境整體主義產生的背景，有以下幾個因素：首先，是 16 世紀至 17 世紀現代科學產生，它推動了 18 世紀產業革命。又在牛頓（Sir Isaac Newton）-笛卡兒、培根-洛克的科學思想和哲學思想指導下，人類大舉向自然進攻，取得一個又一個偉大的勝利，將人類文化推向一個嶄新的階段。然而到了 19 世紀末到 20 世紀初，工業化國家漸漸發現了地球生態環境遭到嚴重破壞，例如空氣、水源、土壤遭等自然資源正在以驚人的速度被污染；每天約有 100 種野生動物滅絕，並且這一速度在隨後幾十年裡還會再增加。<sup>38</sup>而全世界的人口數也正以驚人的速度成長。過去 200 多年來，由原本大約 10 億人加速成長到超過 60 億人，而且預估會以大約每 12 年 10 億人的速度繼續成長。隨之而來的是自然資源持續的衰退和損耗。有毒廢棄物累積萬年不會分解、世界各地的荒野區被開發、森林被砍伐、濕地在乾涸、山林被燒燬、草地被過度放牧，它們就要消失殆盡。以上種種環境惡化的影響，引起一些最敏銳的思想家，對 200 年來在西方占主導地位的人類，統治和主宰自然的人類中心主義思想提出質疑，認為需要重新認識和調整人與自然的關係，開始提出最早的生態倫理思想。其次，有少數思想家突破了人類中心論的局限，播下了把道德關懷擴展到人類之外的非人類存在物身上去的思想種子。例如，永恆哲學（perennial philosophy）思想傳統，此派可追溯到畢達哥拉斯（Pythagoras）、柏拉圖觀念論以及史賓諾沙（Spinoza）的泛神論哲學思想；和少數宗教家哲學家將人與萬物視為平等，如聖方濟，他聲稱“太陽兄弟、月亮姐妹”顯示出生物平等主義之觀念。最後，鑑於生命中心主義的觀點，

---

<sup>38</sup> 戴斯·賈丁斯著，《環境倫理學-環境哲學導論》，北京大學出版社

其道德關懷只擴展到動物及生物的想法，認為太狹隘了。且生命中心所關心的是生物個體，忽略了整體的重要性。

何謂環境整體主義？整體主義或生態倫理學(ecoethics)是一種主張把道德關懷(moral consideration)擴展到人之外的各種非人類存在物身上去的倫理學說。嚴格地說，它不是倫理學的一個分支或應用倫理學，而是一種全新的倫理思潮或價值觀，其實質就是要承認：各種非人類存在物擁有獨立於人類的”內在價值”及”生存權利”人類必須予以尊重；它們的這些內在價值和生存權利(而非人類的利益)才是判斷人們對它們的行為在道德上是否正確的終極根據，對人的行為的善惡評價必須以此為標準。<sup>39</sup>故環境整體主義（environmental holism）亦稱生態中心主義，因為生態中心倫理是以生態系統整體觀點討論人類與自然生態的倫理關係，並認自然生態有自身的價值，應受人類的尊重與道德考量。<sup>40</sup>

環境整體主義與生命中心主義最大不同之處，是在於其認為一種恰當地環境倫理學必須從道德上關心無生命的生態系統、自然過程以及其自然存在物。因此環境倫理學必須是整體主義的，即它不僅要承認存在於自然客體之間的關係，並且要把物種和生態系統這類生態整體視為擁有直接的道德地位的道德客體。又生態中心主義所關注的是生態共同體而非有機的個體；故生態中心主義也就是環境整體主義。詳言之，環境整體主義，其主張環境倫理不應該只是環繞在以人或者以生命為中心的思考，而應擴展到動植物以外的無生物。換句話說，整體主義反對環境倫理僅以人類中心或生命中心作為思考關懷的對象，人類應該將其道德關懷全面地延伸到整個宇宙，包括大自然中的岩石、河流、山脈等等。

當代主張環境整體主義的主要代表人物有李奧波德（Leopold）的大地倫理（The Land Ethics），奈斯（Arne Naess）的深層生態學及羅斯頓（Holmes

<sup>39</sup> 楊進通，《動物權利論與生物中心論－西方環境倫理學的兩大流派》，《自然辯證法研究》，1993年，第8期，（人大復印資料《倫理學》，1993年，第10期轉載），《動物權利論與生物中心論－西方環境倫理學的兩大流派》

<sup>40</sup> 國立台灣師範大學教授楊冠政〈生態倫理學的內涵及其實踐〉著，轉引至《環境教育季刊》第26期 2003.4（Descarding, J.R.1993）

Roston)的自然價值論(Ecological Ethics或生態倫理)。美國生態保育學家李奧波德,在其所建構的「大地倫理」提出幾個至關重要的觀念:(1)必須重新確定人類在自然界中的地位,人類並非自然界的主人、統治者、而是自然界中極普通的一員。(2)僅僅考慮人類的經濟功利需要從而關心生態平衡、這是遠遠不夠的。人類只有從自然的整體出發,才能正確認識自己與自然交往行為的正當與否。(3)要把權利這一概念從人類延伸到自然界的一切實體和過程。草木禽獸、魚鱉蟲蚊都有生存繁殖的權利,人類沒有權利去踐踏它們。(4)要求政府和企業家們都要對環境的良性發展盡職盡責。他說:任何有助於維持生物共同體的完整、穩定和美麗的措施都是好的、正確的、否則就是錯誤的。

李奧波德認為地球是一個具有生命的存在物,大自然中沒有任何事物是僵死的、機械的,生命和感覺必定存在於所有事物之中,因而人類應該尊重地球上所有的存在物。因此應將大自然視為有生命的有機體,唯有肯認萬物含生,人類才會把非人類的一切存在作為生命來感受。他說:”個人是一個由相互依賴的部分組成的共同體的一名成員。因而大地倫理要把人類的角色從大地共同體的征服者改造成大地共同體的普通成員與公民。它不僅暗含著對每一個成員的尊重,還暗含著對這個共同體本身的尊重。”<sup>41</sup>

從上面引言,可以得知李奧波德所說的大地,不是一般人而言的領土意義,實質上是一個整體的概念,他用共同體來形容整個自然界,包括人類成員在內。生態系統就好像人類的生理構造,它的各組成部分則相當於人類的器官,每個器官職司著其特有的功能,共同維持有機體的正常運作,因此每個器官對人體而言都是同等重要;推而言之,生態系統也是一個整全的有機體,而人類只是這個共同體的一名普通成員,所以人對這個共同體負有直接的道德義務。

除了提出大地是一個共同體的觀念之外,至於如何來維持這個大地有機體的正常運作呢?大地倫理則提出了一項基本原則,即「一事物若傾向於保存生命社

---

<sup>41</sup> 何懷宏主編,《生態倫理-精神資源與哲學基礎》,河北大學出版社,2002,5月,頁451

群的完整（integrity）、穩定（stability）及美（beauty），就是對的，否則就是錯的。」<sup>42</sup>完整，意味著保持共同體結構的多樣性和複雜性，人類對大地的干預或改變不應太過劇烈，否則很容易破壞自然的多樣性和複雜性，進而也就影響著共同體的穩定。因此人類所發明的科技對大地的改變越小，那麼大地也就越能自我修復還原維持在一個穩定的狀態。此外保持生命社群的「美」，不僅能從審美藝術的角度來看，同時也意味著共同體所呈現出生機勃勃之美，透顯出生命社群自我充分發展之美。總之，李奧波德的”大地倫理”表達了一種整體主義的價值倫理觀。

其次，由挪威哲學家奈斯在 1972 年提出”深層生態學”，他把大地倫理中的生態整體主義思想擴展到政治、經濟、社會和日常生活的領域；即以整個生態系統及其存在物（包括人類）的利益為目標的價值倫理觀和這種世界觀指導下的生態運動。其所以提出”深層”，在於區分生態取向與人類取向的環境思想。前者為「深層生態學」，後者為”淺層生態學”（The Shallow Ecology），奈斯認為淺層生態學的目的是為了人類生存，對抗污染與資源耗竭。奈斯認為真正的生態運動必須源自於深刻的生態哲思，亦即透過生態哲學的思辨與生態智慧超越理論的感動而生，此即深層生態學。<sup>43</sup>

深層生態學所持的觀點也是一種整體主義的環境思想，這種觀點把整個生物圈乃至宇宙看成是一個生態系統，認為生態系統中的一切事物都是相互聯繫、相互作用的，人類只是這一系統中的一部分，人類的生存與其他部分的存在緊密相連，生態系統的完整性決定著人類的生活質量。因此，人類無權破壞生態系統的完整性。它認為以人為中心的淺層生態學的做法無法從根本上解決環境問題，因為它主張在不減少人類的利益前提下改善人與自然的關係。它把生態危機看成是人類發展過程中不可避免的現象，認為生態危機只能表明人類發展的不充分，只要我們不斷改善社會體制、改進分配體制及科學技術，則生態問題即可得到解決。相反地，深層生態學認為應從根本上來根治生態危機，即

---

<sup>42</sup> 李奧波德，張心漪譯《沙地郡歷誌》，台北，新環境雜誌社，1987，頁 292。

<sup>43</sup> 雷毅，《生態倫理學》，陝西人民教育出版社，頁 148-153

需從我們現有的社會體制及價值觀念進行根本的改造。換句話說，深層生態學首先致力於破除人類中心主義價值觀，最終在建立一種無等級差別的理想的生態社會。

深層生態學所強調萬物平等的立論前提之一，就是每一個存在物都具有內在價值，也就是人類對自然系統所作的任何改變都可能影響生態系統。故深層生態主義者主張對自然的運作過程，作出謙卑的默認：即讓自然按照自己的節律生活而不要去破壞它。其最高準則為自我實現原則和生態中心平等主義準則。然而在奈斯(Arne Naess)的心中，只有”自我實現”才是最高準則。他說：

“我不在任何狹隘的、個體意義上使用”自我實現”表述，而要給它一個擴展了的含義。這是一種建立在內容更為廣泛的大寫”自我”(Self)與狹義的本我主義的自我相區別的基礎上的，在某些東方的”自我(atman)傳統中已經認識到了。這種”大我”包含了地球上的連同它們個體自身的所有生命形式。若用五個詞來表達這一最高準則，我將用”最大化的(長遠的、普遍的)自我實現”，另一種通俗的表述就是”活著”，讓他人也活著”(指地球上的所有生命形式和自然過程)。如果因擔心不可避免的誤解不得不放棄這一術語，我會用術語”普遍的共生”來替代。當然，”最大化的自我實現”可能被誤解為了集體而消除個性。<sup>44</sup>

從系統整體而非個體的觀點看，最大化的自我實現意味著所有生命最大的展現。由此引出的第二個術語是”最大化的(長遠的、普遍的)多樣性”！一種必然結果是：一個人達到的自我實現的層次越高，就越是增加了對其他生命自我實現的依賴。自我認同的增加即是與他人自我認同的擴大。”利他主義”是這種認同的自然結果。…由此我們得出”一切存在的自我實現”這一原則。從原則”最大化的多樣性”和最大多樣性包含著最

---

<sup>44</sup> 雷毅，《生態倫理學》，陝西人民教育出版社，頁 164-167

大的共生這一假定，我們能得到原則”最大化的共生”！進而，我們為其他生命受到最小壓制創造條件。”<sup>45</sup>

自我實現是人的潛能的充分展現，奈斯指出，自我的成熟需要經歷三個階段：從本我（ego）到自我（self）；從自我到超我（Self）。他用”生態自我”（Ecological Self）來表達這種超我，亦即這種生態自我必定是與人類共同體、與大地共同體的關係中實現。<sup>46</sup>換句話說，此一生態自我乃是在與人類和自然萬物在共同開展中完成與實現自己的。從另一個層面來說，這個生態自我乃是由宇宙中不同層次的小我統整而成的，因而每個小我都必須藉由與自然界中其他存在物的關係來決定其本質。就人而言，自我實現的過程，也是逐漸擴充自我認同的對象的過程。迪佛（Bill Devall）曾對人與自我的關係作了如下的闡釋：

“人是金字塔形自我實現的存有者之一，而人的成熟及自我實現則來自於更寬廣的自我認同。人與森林、河流、沙漠或山的認同，會呈現出一種團結和諧」「我就是這片（熱帶）雨林」或者「我正在為這座山說話，因為它是我的一部份。」<sup>47</sup>

從自我實現的概念又可引申出事物的相依相連的關係。奈斯又說大自然中的每一個有機體只不過是整個生態之網的網結而已。他說：「有機體只是生態之網的網結或內在關係的连接點。兩個事物 A 和 B 的內在（內部的）關係是這樣一種關係，這種關係決定或基本上構成了 A 和 B；如果沒有這種關係，A 和 B 就不再是他們自己。整體場景模式不僅消解了環境中的人這一概念，還消解了環境中的物這一概念。」<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Arne Naess, "Self Realization: An Ecological Approach to Being in the World" in George Sesseions: Deep Ecology For The 21<sup>st</sup> Century, Shambhala, 1995, pp225-239 轉引|至雷毅,《生態倫理學》, 陝西人民教育出版社, 2000, 頁 167-168

<sup>46</sup> Arne Naess, "The deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects" in George Sessions: Deep Ecology For The 21<sup>st</sup> Century, Shambhala, 1995, pp64-84, 轉引|自雷毅,《生態倫理學》, 陝西人民教育出版社, 頁 165

<sup>47</sup> B.Devall, "Deep Ecology and Radical Environmentalism" p.116. 另見莊慶信著,《中西環境哲學——一個整合的進路》, 台北, 五南, 2002, 頁 282。

<sup>48</sup> A.Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Rang Ecology Movement" , in L.S.Pojman ed ,

由此看來，生態系中的一切小我都必須在大我中展開自己，從中建立彼此的關係。所以人類是不可能自外於生態大我而生存，離開了生態大我，就彷彿懸在太空之中。因此，人和宇宙或生態這個大我之間存在的是一種相通相連，且相輔相成的作用關係。

前面提到奈斯之深層生態學的自我實現及生態中心平等原則，其基本假設，是主張所有存在物皆有其內在價值，這種價值內在於事物的內部，而不是自人類而來主觀認定的；也就是說，事物的內在價值是在有人類存在之前就原本存在的，不因爲對人類有用處才獲得其價值。事物之有其內在價值意味事物在整體自我中應保有其自我不可侵犯的權利和地位；質言之，大自然中一切事物都應具有平等的地位與尊嚴，不應有彼尊我卑的分化。雖然深層生態學主張生物平等主義並非要壓抑人類生存，而是提醒一向自居於萬物之靈的人類，人類也是萬物之一，同樣受到自然法則之限制，自然環境若是遭到破壞，不僅危及動植物，人類生存同樣受到威脅。

第三，爲生態倫理學家羅斯頓，在其所著之《環境倫理學》(Environmental Ethics, 1988)提出自然價值論，他如是說，”衡量一種哲學是否深刻的尺度之一，就是看它是否把自然看做與文化是互補的，而是給予它應有的尊重.....一個人如果對地球生命共同體—這個我們生活和行動於其中的、支撐著我們生存的生命之源—沒有一種關心的話，就不能算作一個真正愛智慧的哲學家”<sup>49</sup>。羅斯頓自然價值論首先面對的是以人爲中心的主觀主義的價值論。如在文德爾班(Wilhelm Windelband)看來，”價值不是作爲客體自身的某種屬性而被發現的。它存在於與某個欣賞它的心靈的關係之中，這個客體滿足了心靈某種願望，或在心靈受到環境刺激時，它能激起心靈的某種愉悅的情感；離開了意志與情感，就不存在價

---

Environmental Ethics : Readings in Theory and Application, Wadsworth, 2000。另見何懷宏著，《生態倫理—精神資源與哲學基礎》，頁 488。

<sup>49</sup> 羅斯頓著，《一個走向荒野的哲家》，羅斯頓，《哲學走向荒野》，吉林人民出版社，2000 年 3-11 頁

值這類東西。”<sup>50</sup>又大衛·佩珀(D. Petter)也說,“自然事物沒有任何價值,除非它能用來滿足人的需要,因此,“任何客體,無論它是什麼,只有當它滿足了人們的某種興趣時,才獲得價值”。<sup>51</sup>”這種主觀主義的價值論,完全否認了評價主體與客體之間有任何關聯,把自然物的價值存在繫於主觀評價者的興趣和欲望之上。

至於羅斯頓的自然價值又可稱為生態系統的價值;他認為生態系統也是價值存在的一個單元:一個具有包容力的重要的生存單元,沒有它,有機體就不可能生存。因此自然生態整體比個體更為重要,相對來說,因為它們存在的時間比個體的存在時間較長遠。自然生態的美麗、完整和穩定包括了對個體性的持續不斷的選擇,也就是達爾文所說的天擇。依此而論自然生態整體,即是帶著傾向珍視穩定、完整與美麗的人類,於看似混沌無章的自然中發現到,自然實有一推展(pro-ject)生命豐度、生態建全的趨勢,而此即是人類應維護的價值,並因而形成應遵循的道德規模。<sup>52</sup> 而此種生態系統整體的價值,羅斯頓特稱之為系統價值(systemic value)。而具有內在價值與工具價值的動物、植物、土壤、岩石等各別部分,即在此生態整體價值中形成層層涵攝、轉換的價值網絡。例如:羚羊個體的內在價值雖然因被獅子捕食而消失,但亦是轉換成為獅子的工具價值,而羚羊族群也由個體痛苦的淘汰中演化中更強的適應力,而使得整體獲得長久利益。

羅斯頓認為,此一價值網絡可依食物鏈而排列成金字塔模式,最底部是具有最低內在價值與最高工具價值的非生物,如岩石、河川、山脈等,隨著活動、自主能力增強,內在價值逐增、工具價值漸減,而向上依序為植物、無感知能力的

---

<sup>50</sup> W. Windelban, *An Introduction to Philosophy*, London: T. Fisher Unwin, 1921, p.215. 轉引自 H. Windelban, *Environmental Ethics*, pp.110-111

<sup>51</sup> R. B. Perry, *General Theory of Value*, Harvard University Press, 1954, p.116. 轉引自 H. Rolston, *Environmental Ethics*, p.111

<sup>52</sup> 羅斯頓此種評價方式乃傾向一種客觀價值,主張雖然無人類乃至有感動物等評價主體之評價,自然物本身即持有價值。而主觀價值論則認為價值只存在於主體的評價經驗中,被評價的客體僅有所謂價值的燃料,經評價者點燃,才產生價值本身。而羅斯頓言,穩定等特性,非僅由人類賦予自然,亦是由自然得出,我們的內心與自然互映著。參見 H. Rolston, *Environmental Ethics*, ch.6.

生物、有感知能力的動物，直至最上層的人類，無他者依其生存，而具有最低的工具價值，與會凌駕於生態整體的最高內在價值。然而羅斯頓表示，基本上最有價值的仍是整體價值網絡；而此生態整體系統的價值不只是其中個體價值的總和，更在於做為個體價值的傳輸機制。是以，雖然人類的內在價值高於北極熊，但今日只有 200 隻北極熊，卻有數十億人口的世界，不應以人類取代北極熊，因為物種的滅絕會破壞生態系的健全，而減損系統價值。

可知，除了生態系以外，羅斯頓重視的另一生存單位乃是物種（species）。他認為，人類對物種的首要義務是不造成人為的滅絕，但並無義務阻止自然的滅絕。因為，人為滅絕是大量、快速，甚至根本斷絕了物種的演化；而自然的滅絕，雖於物種本身有害，卻可帶動其他物種的生成、調整。此外，以地球演化史而論，自然淘汰是使物種趨向多樣化。其次，對於有感知能力的高等動物，羅斯頓主張，人類所應做的就是任其自然，不應予以人為的干涉。事實上，動物於生態系中經長期淘汰、演化後，已達到大體上的適應，而其中包括弱肉強食之類的痛苦。因此，羅斯頓以為對動物的苦樂，應置於較廣的生態脈絡裡的宏觀角度來看，自然自有其仁慈之道，勿將人際倫理中的仁慈應用於自然事物之上。然而，羅斯頓也強調，人類固然因著優越的價值而得到某些特別的待遇，但也因此肩負起較多的責任，因為，唯有人類具有設身處地感受、關懷其他生命的能力，而由此道德乃成為可能。正如李奧波德曾表示，人類是地球上的普通成員亦是”王者”，因為，人類會哀悼傳訊鴿的滅絕，而傳訊鴿不會哀悼人類的滅絕。<sup>53</sup>

至於，對於無意識、無感覺能力的特質之生物體，人類的行為應以不減損好處為原則（no loss of goods），如損毀一棵植物所得的好處，必須不少於植物本身及其對整體的好處，才可謂正當。故為獲得美麗的視覺享受，摘取平常植物的花或枝葉來裝飾，是可謂正當性，但不可拔除整棵植物或稀有植物。總而言之，羅斯頓的系統價值之環境倫理，乃主張人類對於生命形式的個體、物種以及整個生

---

<sup>53</sup> Leopold, *A Sand County Almanac*, p.204, 110.轉引自 Rolston, *Environmental Ethics*, p.78

態系，皆有基於不同考量標準的正確對待之道。然而，無論從那微觀還是宏觀的角度看，生態系統的美麗、完整和穩定，都是判斷人的行為是否正確的重要因素。人類應盡量保護生物共同體的豐富性，因為所有的事物都是在有序自然中產生和保存著的。

## 第四章 西方動物解放觀點的省思

### 第一節 人類中心主義的省思

人類中心主義是傳統倫理學的範式，生態哲學家們大多數以人類中心主義的觀點探討人與自然的關係及其倫理問題。這種觀點自 1970 年代以後，因全球生態環境惡化，地球上的多樣化生物逐漸消失，水源、空氣、食物均遭到污染，影響著人類的生存環境。因此越來越多的人對人類中心主義的信念產生懷疑，從而導致了不同的思想產生，並與人類中心主義的思維劃出一道分野，即非人類中心主義。非人類中心主義者把資源枯竭和生態環境惡化的原因都歸因於人類對自然的支配與掠奪的態度。換言之，即人類中心主義觀念支配著西方文明社會對待自然環境的態度，致產生巨大的變化。整體而言，非人類中心主義者針對人類中心主義觀點有以下幾點的批判與省思<sup>1</sup>：

第一、人類中心主義以近代的機械論及世界觀(人與自然的)二元論為基礎，把人與自然對立起來，認為人是自然的主人和擁有者；自然被演繹成僵死的原料倉庫，毫無內在價值可言；人的使命就是去征服和占有自然，使之成為人類的奴僕。一種文明如果把掠奪和征服自然（以便使人的無窮欲望得到滿足）視為自己的價值圭臬，那麼，環境污染與生態危機的出現就是不可避免的。人類目前所面臨的環境危機，不是源于科學技術提供資源（或治理污染）的速度慢於人類消費資源（或制造污染）的速度。與以往的歷史相比，人類目前所掌握的技術無疑是

---

<sup>1</sup> 埃倫費爾德，《人道主義的僭妄》（李雲龍譯，國際文化出版公司，1988 年版）第五章；R. Routley and V. Routley, "Against the Inevitability of Human Chauvinism", in R. Elliot ed, *Environmental Ethics* (Oxford University Press, 1995), pp.104-128; H. Rolston, *Environmental Ethics: Duties to and Values in Natural World* (temple University Press, 1988), pp.62-78; P. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*(Princeton University Press), Chapter 1-2.K.Goodpaster, "On Being Moral Considerable"; and C. D. Stone, "Should tree have standing? Toward legal rights for natural objects", both in L. P. Pojman ed, *Environmental Ethics: Reagings in Theory and Application*. 弗蘭肯那, "倫理學與環境", 楊進通譯,《哲學譯叢》, 1994, 第 5-6 期; 辛格, "所有的動物都是平等的", 江妮譯,《哲學譯叢》, 1994 年 5 期。轉引自何懷宏,《生態倫理·精神資源與哲學基礎》河北大學出版社 頁 356-368

最先進的；但是，環境危機正是在我們擁有如此空前的技術力量的背景下產生的。因此，環境危機是不能通過單純的技術手段來解決的。

第二、人類中心主義假設人類具有評價自然的正當性與基準，能夠對萬物做包括本質上和功能上的正確評價。這樣的說法是謬誤的推論。這種以人類為主觀來評價自然本質的基準，最典型的例子是笛卡兒的動物觀。在笛卡兒的靈肉二元論和機械論中，肉體是一座機器，靈魂是獨立於肉體的無形神秘存在。笛卡兒為，動物不像人類一樣具有靈魂，不具備感覺和思想，不過是一部設計精巧的機器。笛卡兒的謬誤在於，他以物種主義為基礎，在區隔物種之後，他並沒有建立各個物種的各自基準，卻跨物種的以某一物種（人類）做為另一物種的評價基準。笛卡兒的動物觀透露出含有人類中心主義的階層論（hierarchy），最後淪為一種人類沙文主義（human chauvinism）。錫德（John Seed）認為，人類沙文主義是“視人類為造物之極，為所有價值之源，為萬物之尺度。”<sup>2</sup>他所說的正是人類中心主義的認識論基礎。因為視人類為造物之極，故賦予人類有評價其他物種的正當性，就生態學而言，這種認識論所繁衍出的人類中心主義原則是：因為人類是唯一具有道德觀念的主體，故認為倫理的考量均應以人類這個道德主體的福利為優先。

人類對自然做功能上的評價，主要是基於效益主義原則，這種人類中心主義認為，非人類物種不具任何固有的內在價值，對人類具有使用價值的自然生物和物質才有價值可言。然而，何謂使用價值呢？伐木有工具價值，那林地有沒有美學價值？對強調綠化的現代人來說顯然都具有價值。進一步的問題是，住家旁的空地有烤肉的休憩價值，那麼非洲無人區的荒野有沒有價值呢？喜瑪拉雅山有征服或信仰象徵的精神價值，那麼南極的冰封峻嶺有沒有價值呢？對人類中心主義來說，自然的

---

<sup>2</sup> John Seed, “Anthropocentrism” in Devall & Sessions, *Deep Ecology* up 243-246, 轉引自雷毅,《生態倫理學》, 陝西人民教育出版社, 頁 57

價值祇能由人類所賦予，自然僅是供人類使用的資源（resources）。除了人類中心主義之外，另一個與人類中心主義相生的情況則是科技中心主義（technocentrism）。生態學的人類中心主義始於十六世紀的科學革命，對自然的操作能力加強人類中心主義的思想，進而，人類中心主義的思想又造成科技的濫用。

第三、人做爲一理性存有，其存在之本身便是目的，因而，只有人類具有內在價值，只有理性存有擁有道德關懷與權利。人類中心主義常常將人所具有的某些特徵（如理性、自我意識、自由意志、語言文字交流能力，以及締造相互責任與義務協議能力等）視爲有權獲得道德關懷的依據。康德說：非理性之存有，則只能做爲工具（手段）而存在、只有外在價值，而其本身並無價值。<sup>3</sup>自然界的東西，它們的存在，固不依賴於人的意欲需求，但它們的價值，則全由人的意欲需求來賦予，例如水之所以有價值，是因爲人對它有需要，若就其本身而言，則它們無內在價值，故稱爲”東西（thing）”。”東西”不一定是無生命的，自然界中的植物和動物，例如牛、馬、狗等，皆是”東西”，它們本身並無內在價值，只相對於人的意欲目的而成爲人意欲下的手段而產生工具價值。自然界之所有東西，都只是服務於人的意欲目的才產生它們唯一具有的價值，即工具價值。在它們之中，那些比那些更有價值，就全視人之需要程度及其對人之效益（utility）程度來決定。而又因爲它們只是人意志下的隸屬物，故它們可以（事實上也是）被人作擁有、買賣、交換、改造、銷毀，或棄置等之處分。這也就是做爲”東西”的命運。”東西”，其之所以存在及有價值，皆繫於人的意欲和需要，故它們只是手段或工具，因而亦只有工具價值或市價。<sup>4</sup>

爲什麼動物是非理性存有呢？康德如是說：理性存有之特點，則是他能”依據理性的法則來決定其意志行動”<sup>5</sup>。推廣而言，任何理性存有（rational being）

---

<sup>3</sup> 同上註，頁 57

<sup>4</sup> 謝仲明，〈康德論人之價值〉，人文價值與生命關懷通識課程實施研討會，高雄，2005，樹德科技大學通識教育學院，網址：<http://s2005.stu.tw/CHT2.0/paper>。

<sup>5</sup> 同上。

皆具有這個地位。”他存在之目的，就在他自身—（換言之，只有人能以其理性來決定他[種種目的]”。“相對地，”非理性的存有”（例如一般動物）的意志，就完全由感性衝動所決定，而感性衝動即是外在自然的因果律的特殊形式。換言之，非理性的存有之意志（意欲），完全是他律的。非理性的存有不能由理性而自主，故他必然地只能做為手段（工具）而存在。<sup>7</sup>

以上，是人類中心主義者反對動物有道德地位之論點之一，主要在於動物或其他自然物不是理性的存有，故將之排除在道德關懷之範圍。這種狹隘的觀點是站不住腳的；首先，要將人身上找出某種所有人，包括胎兒、嬰兒、白痴、精神病患者、老年痴呆症者，都具有而任何動物都不具有的特徵是不可能的。其次，像智力、自我意識、使用工具的能力等等，都是人和動物共同具有的，為什麼具有這樣能力的人就有權獲得道德關懷，然而具有這類能力的動物卻應該被排除在道德關懷之外呢？再者，像道德自律能力、使用文字符號這類能力，動物雖然不具有，但許多人也不具有，為什麼不具備這類能力的人就是”道德顧客”，而不具備這類能力的動物就被排除在道德顧客的範圍之外呢？這種只根據一個人是否是同一物種、種族或性別的成員，而決定他是否有資格獲得某些權利。就是犯了種族歧視和人類沙文主義的錯誤。況且具某些生物學特徵與有資格獲得道德關懷之間，並無必然性的聯繫。膚色、性別、身高、智商等，不是一個人應否獲得道德關懷的依據，同樣的，腿的數量、骨骼結構的差異、使用符號的能力等，也不是決定一個存在物應否獲得道德關懷的理由。<sup>8</sup>

第四、在實踐操作層面，把自然存在物僅僅當作對人有利的資源加以保護，會遇到一些難以克服的問題。例如，人的知識不完備，理性有限，根本不可能確切地知道，一個物種的毀滅或一個特定生態系統的破壞究竟會產生那些長遠的影響；有些自然存在物，現代人可能覺得毫無用處，但誰又能保證這些事物不會在

---

<sup>6</sup> Kant, *Critique of Judgment*, tran. by J. C. Meredith (Oxford: The Clarendon Press, reprinted 1978), pp. 76-77: 233.

<sup>7</sup> 謝仲明，〈康德論人之價值〉，人文價值與生命關懷通識課程實施研討會

<sup>8</sup> 辛格，〈所有的動物都是平等的〉，《哲學譯叢》，1994年，第五期。

未來的某一天成爲一種新的資源？資源總有稀缺程度的不同；把自然物僅僅當作資源來加以保護，我們就不得不對它們的稀缺性進行排序，把大自然的各個部分人爲地分成不同的等級，從而使大自然與大自然對立起來。<sup>9</sup>

第五、從歷史的角度看，人類中心主義在道德進步過程是可議的。在歷史上，道德的進步過程同時也是道德關懷對象的不斷擴大的過程。在原始社會，人只關心自己部落的成員。在奴隸社會，奴隸和女人只是工具價值，主人和男人可以像處置其財產那樣處置他們，就像我們處置動物或物品相似。在近代，道德權利只是白人的專有權利，黑人則不能擁有道德權利。直到現代，道德權利擴展到每一個民族的每一個成員，不論他是嬰兒、白痴、精神病患、植物人等同樣也擁有道德權利，儘管他們不能親自捍衛其權利或用語言來表達其要求。換句話說，人類文明已逐漸實現了對種族歧視主義、性別歧視主義、民族中心主義的超越，我們爲什麼要爲人的道德關懷的範圍劃定一個不可逾越的界限呢？

因此那種把道德關懷的範圍侷限在人類這一物種的界限的做法，肯定是缺乏歷史眼光的。人類中心主義用這種狹隘的人際倫理去處理人與自然的倫理關係，必然會造成人與自然的對立與互相不能適應。道德哲學家從生態學的角度發現了人與非人類存在之間的某些特徵，這些共同特徵足以使人把內在價值賦予非人類存在。如彼得·辛格所說，非人類動物與人類有著類似的神經系統，有相同的感受痛苦的外在特徵，特別是與我們較近的物種，也就是哺乳類動物和禽鳥類。行爲方面的徵候包括翻滾、面部扭曲、呻吟、慘叫或其他鳴聲、企圖躲開疼痛的來源、疼痛將重複時表現出恐懼等。<sup>10</sup> 科學已經證明在生物學意義上，人類與非人類之間的特徵相似性越來越高，尤其是與人類相近的哺乳類動物。彼得·辛格並且評論到有些人類反而比非人類動物較不具有理性、或自我意識，他說：“假如我們將一個有嚴重缺陷的人類嬰兒與非人類動物，例如一隻狗或一隻豬作比較，

---

<sup>9</sup> 埃倫費爾德，《人道主義的僭妄》，第五章，國際文化出版公司，1988，轉引至《人類中心論與環境倫理學》，楊進通，《中國人民大學學報》，1998年，第6期《倫理學》轉載

<sup>10</sup> 彼得·辛格，《動物的解放》，頁53

我們通常會發現非人類動物不論在實際上或潛在上都具有較高的能力，例如理性、自我意識、溝通和其他可以被考量為道德上有重要意義的東西。”<sup>11</sup>

## 第二節 生命中心主義的省思

生命中心主義主張把道德範圍擴大到動物或一切有著生命之生物，雖然比人類中心主義的侷限向前跨越一大步。這種把僅及於關懷人際之間的道德倫理，擴展到人類以外之非人類動物或其他存在物，他們反對人類優越論，認為所有動物或生物都擁有同等的固有價值，都應當受到同等的道德關懷。但是這種觀點本身及其所包含的實際結論，也有值得吾人省思的地方。

第一、功利主義的平等原則與功利原則之間，存在著潛在的矛盾和衝突。按照平等原則，每個人的利益都應獲得同等的關心。但是按照功利原則我們應該選擇那種能帶來最大利益總和的行為；但我們為了能保證利益最大化為原則，我們常常得犧牲某些個體的生命或利益。這種選擇之結果，對某些個體而言是不平等的對待。因此彼得·辛格之功利原則很難保證平等原則的實現。事實上，有些學者或反對動物解放之人士，正好以彼得·辛格之功利主義來證成人類應該繼續畜養動物，才符合功利主義之原則。<sup>12</sup>平等原則所關心的是利益，而不管這個利益的主體是誰。如果我們既不想違背平等原理（平等地關心每一個存在物），也不想違背功利主義原理（追求最大限度的快樂，或把痛苦降低到最低限度），或想把平等原理和功利原理貫徹到底，那麼我們必須把動物的苦樂利益也當作道德計算的相關因素。湯姆·雷根說：「功利主義的巨大吸引力存在於它所表現出來的毫不妥協的平等主義：每一個人的利益都加以考慮，而且平等地考慮每一個人的類似利益」。<sup>13</sup>這樣以計算苦樂總量來作為倫理道德的衡量標準，也存在著許多弱點。如果一隻動物比一個人痛苦，我們是否應該將止痛藥給這隻動物？但是我們

---

<sup>11</sup> Peter Singer, Sanctity of life or Quality of Life, 72 Pediatrics, 128-29 (1983)

<sup>12</sup> 何懷宏,《生態倫理-精神資源與哲學基礎》,河北大學出版社,頁 388-389

<sup>13</sup> 湯姆·雷根,《關於動物權利的激進的平等主義觀點》,楊進通譯,《哲學譯叢》,1999年,第四期。

並不知道。在一般而言，如果人類真的有特殊價值，那麼即使動物受到較大的痛苦，人類還是應該得到這個止痛藥。換句話說，感覺痛苦能力雖很重要，卻不是唯一關乎道德的要件。思考的能力，對未來的計劃能力，做自由選擇的能力，以及預期死亡的能力等也都很重要。

第二、湯姆·雷根所主張的”天賦價值”是個非常關鍵性的概念，但雷根對它的解釋卻語焉不詳。他只說這種價值不依賴於其他個體，對擁有這種價值的個體的評價；它只附麗在個體身上，物種、群體、生態系統等沒有擁有天賦價值。但這種價值究竟是什麼呢？湯姆·雷根將所謂之生活主體界定在一歲以上的哺乳動物，唯有生命主體才具有內在價值可言。他沒有說明為什麼一歲以下的哺乳動物，不是一個生活主體，它們不是也擁有某種對它們自身而言或好或壞的生存狀態嗎？至於另一個問題是，權利的擁有者到底以哪些動物為界限？按雷根的說法，一個動物要嘛擁有與人類完全相同的權利，要嘛就是毫無權利。因為在他看來，只有當我們把完全的權利都賦予動物以後，我們才會避免功利主義的缺陷：把某個個體視為獲取更大功利的工具。然而，要在權利擁有者與沒有擁有者之間劃一條涇渭分明之界限是很難的。<sup>14</sup>

第三、湯姆·雷根主張凡是有知覺的生物，即具有一些對於自己是一個生命主體的察覺，並且亦具有與其他生物同等的內在價值。但是這種內在價值的觀念並非建立在功利原則所計算同等量的利益之上，而是主張應有同於人類所與生俱來並且建基於相同道德地位的權利。<sup>15</sup>他提出一個”去除最糟原則”（”worse-off” principle）：在每一個個體均受到相同尊嚴對待的前提之下，如果要做出一種無可避免的選擇，只好選取除去受到較少痛苦者的權利。他舉：”The Dog in the Lifeboat”為例；假設人與狗同時在一條船時，如不立即將一位乘客丟出船外，所有的乘客將會一起淹死。湯姆·雷根認為應該是狗被丟出船外，因為

---

<sup>14</sup> 何懷宏，《生態倫理-精神資源與哲學基礎》，河北大學出版社，頁 388-389

<sup>15</sup> Tom Regan, *The case for Animal Rights* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983), p.285。

犧牲一隻狗的生命所受到傷害的程度，比犧牲人的生命所受到的傷害的程度較少。彼得·辛格批評到，湯姆·雷根的例子應該考量的是功利原則，亦即根據當時的情況以符合所有成員的最大利益或是以減少最多的痛苦為目的。此種與湯姆·雷根主張動物應該享有與人類相同的內在價值的論述是犯了前後不一致的錯誤。另外，Gary L. Francione 也指出儘管人類在生活方面可以具有較豐富而且多樣性的變化，這樣的結果並非表示人類可以為了擁有較好的生活，在面臨動物與人類發生衝突時，人類可以用動物的生命滿足感不及人類的理由，而在整體計算利益時決定動物的權利。<sup>16</sup>

第四、彼得·辛格把痛苦最小化和快樂最大化作為道德的最終標準的作法，存在著極大爭議性。彼得·辛格主張：一個具有感覺能力的存在物，至少擁有一種利益：即體驗愉快和避免痛苦的利益。就一般人而言，快樂並不是人們所追求的最後目標，且痛苦也並不是毫無正面意義。痛苦有工具痛苦和內在痛苦之分，內在痛苦是一件絕對的壞事，工具性的痛苦則有助於更大的善的實現。例如，為了治療疾病而必須忍受手術的痛苦，這種痛苦則有正面價值；或為了僅僅滿足肉體上的快樂而吸食毒品，這種快樂是我們本性中低級的感官滿足，並無多大的正面價值。又從環境倫理學的角度看，在大自然中，痛苦－愉快之軸並不是價值的惟一刻度，”某種特殊的有感覺動物最大幸福，並不是生態系統所孜孜追求的”。在生態系統中，有感覺的動物既遭受痛苦也給其他生命帶來痛苦；因為捕食者不給其他生命帶來痛苦就無法生存。羅斯頓認為，正確的做法是，我們在與其他動物打交道時，不應使它們所遭受的痛苦大於它們在常規的自然環境中所遭受的痛苦，這就是”對應原理”（homologous principals）。<sup>17</sup>

### 第三節 環境整體主義的省思

---

<sup>16</sup> 林惠群，〈從「Regan on the lifeboat problem: 探討動物權」〉

<sup>17</sup> H. Rolston, *Environment Ethics: Duties to and Values in Natural World* (Temple University press, 1988) p, 57

環境整體主義，主要的課題是針對西方傳統宗教與哲學思想中的人類中心主義所引起的環境污染和破壞，因非人類中心主義的哲學成爲環境倫理學的主流取向。非人類中心主義的觀點基本上認爲人類不過是自然界的一份子，並不比其他生物或物種優異，在整個生態系統裡人類的地位與萬物是平等。也不能因由於人類之利益而犧牲其他物種的利益或生存。這種觀點又稱爲”平等的生命中心主義”。這種觀點固然有看到人類對自然生態環境之破壞，和人類無視於其他物種的固有價值或生態系統的系統價值，故強調生態系統和各種物種之間應該和平共處，二者之關係是一體不可區分，所有之物種和生態系統皆各具其固有的價值，以使生態界的生物及無生物更豐富多樣。<sup>18</sup>然而，這種視人類與自然萬物平等的生命中心的觀點，卻又不免使人類與其他物種在生存上的衝突無法解決，而在現實上空礙難行。以下是有關各學者對於環境整體主義的批評與反思：

第一、生態整體價值高於、優先於作爲其中構成部分的人類價值嗎？<sup>19</sup> 生態中心論試圖通過論証生態系統的整體存在和系統價值來反對人類中心主義的價值觀。認爲，“無論從微觀還是宏觀角度看，生態系統的美麗、完整和穩定都是判斷人的行爲是否正確的重要因素”。對於這種整體主義，有學者認爲是對人類中心主義的矯枉過正。因爲它過分強調了生態整體的價值與意義，卻過分貶抑了個體的價值與意義。生態中心主義對人與自然的關係的把握主要是以生態學爲基礎，因此，它關注的更多是人與自然的生態關聯性和同一性，因而弱化甚至忽略了人類的獨特性和社會性。<sup>20</sup>一般學者，對整體主義批評是：它贊成爲了整體的”好”而犧牲個體的”好”。如果根據生物共同體的”好”來定義行爲的正確與錯誤，那麼個體成員在某些情形之下確實可能會爲了共同體的”好”而作出犧牲。因此，李奧波德也贊成爲了保護生物群體的完整和穩定而獵殺動物個體的作法。換句話說，整體的利益永遠高於個體的利益，個體之苦樂與生命都應該爲了整體而犧牲。那麼，李奧波德是否同意應該獵殺人類個體呢？如果這樣做能夠保護生

---

<sup>18</sup> 李瑞全，〈非人類中心的環境倫理觀〉，國立中央大學哲學研究所

<sup>19</sup> 范冬萍，〈西方環境倫理學的整體主義訴求與困惑——現代系統與整體論的啓示〉，《現代哲學》

<sup>20</sup> 同上

物共同體的完整、穩定和美麗的。<sup>21</sup>動物權利論者湯姆·雷根稱這種爲了生物共同體的完整、穩定和美麗，個體的犧牲是給更大的生物共同體的好。在這樣一種……可恰當地稱之爲環境法西斯主義的論點，我們很難爲個體權利的觀念找到一個恰當的位置。……整體主義給我們提供的是對環境的一種法西斯主義式的理解。<sup>22</sup>這種理解幾乎完全從物質意義上來定義人與地球的關係——彷彿我們只是些人形皮囊，命裡注定要幹本能的壞事，不具有智慧或自由意志來理解和改變自己的生存方式。<sup>23</sup>

然而，在什麼情況之下，我們怎麼知道生態系統才是美麗、完整和穩定的狀態呢？並且生態系統之運行情況是科學家可以完全了解嗎？在何種情況之下，生態是完整、穩定和美麗呢？李奧波德指出，”今天，普通公民認爲，科學知道生物共同體是如何運轉的；但科學家認爲他不知道。科學家懂得，生物共同體的運行機制是如此複雜，以致人們永遠也不可能完全了解它的運行。”因此在很多情況下，我們確實不知道，那種行爲能夠或不能夠維護生物共同體的完整、穩定和美麗。哲學家艾肯(William Aiken)就曾經指出：「如果我們從土地倫理立場出發，爲了整個生物社群的好處，消滅掉世界人口的 90%應該是一件好事？」另一位哲學家法萊(Frederick Fene)也說：「任何可以讓我們除滅過多人口的作法，在道德上是對的，否則就是錯的——如果我們以土地倫理作爲人類文化的準則時，必定會導致法西斯主義的再現，把個人淹沒在集體的、種族的、部落或國家的榮耀之下。」<sup>24</sup>

第二、從生態系統的事實能夠推導出人類保護生態系統的直接道德責任和義務嗎？生態中心論承認自然的內在價值，進而將自然等生態系統視爲人類的道德顧客，認爲人類應該對他們負有直接的道德責任和義務。正如羅斯頓所

---

<sup>21</sup> 何懷宏，《生態倫理-精神資源與哲學基礎》，河北大學出版社，頁 458-459

<sup>22</sup> 雷毅，《生態倫理學》，陝西人民教育出版社，頁 144-145

<sup>23</sup> 阿爾·戈爾 (Gore, S.A.)，《瀕臨失衡的地球》，中央編譯出版社 1997 年

<sup>24</sup> J. Baird Callicott 演講，陳慈美譯，〈土地倫理的哲學脈絡與生態法西斯主義〉，《主婦聯盟綠主張》148-150 期，2000 年，財團法人主婦聯盟環境保護基金會。  
<http://forum.yam.org.tw/women/backinfo/recreation/green/ecolg09.htm>

說：“在生態描述與價值評價的結合與相互轉化方面，令倫理學困惑和興奮的是，在這裡，與其說應然是從實然中推導出來的，還不如說是實然同時出現的，當我們從描述植物與動物、循環與生命金字塔、自養和異養生物的相互配合、生物圈的動態平衡，逐漸過度到描述生物圈的複雜性、地球生物的繁榮與相互依賴、交織着對抗與綜合的統一與和諧、生存並繁衍於其共同體中的有機體，直到最後描述自然的美與善時，我們很難精確地確定，自然事實在什麼地方開始退隱了，自然價值在什麼地方開始浮現了；在某些人看來，實然/應然之間的鴻溝至少是消失了，在事實完全被揭示出來的地方，價值似乎也出現了；它們二者似乎都是生態系統的屬性。現在我們確實在大自然中發現了某種我們應該當遵循的趨勢——創造生命、維護穩定、保持完整、直至進化出人類從而達到的頂峰——儘管在大自然中，除了我們之外，不再有別的道德代理人。”<sup>25</sup>由此可見，環境整體主義者給出的並不是一種邏輯之推理，而是人類對自然的感動或者對生命的神奇讚嘆、對創造生命的大自然的一種熱愛、理解和感激之情。這樣論證的過程顯然不具有邏輯推理的客觀說服力，這也是一些學者深深質疑的問題。<sup>26</sup>甚至有學者批評道：“將全體物種或整個自然界、生態系統作為人照顧的對象時，這除了意味著人放棄做人的地位又意味著什麼呢？”<sup>27</sup>

第三、環境整體主義之主張平等生命中心的觀點，主要是要求人類不要插手自然萬物的事務，因為，自然的生態系統太複雜，非人類所能夠改變或掌握，更不是人類的有限知識能力所能夠控制。人類的干預自然事務只能產生反效果，導致生態環境遭受到更大的破壞。但是，這種要求人類不要干預自然的歷程，就好像把人類單獨從自然物種中分開出來，認為人類是不同於自然之其他物種。也是一種人類中心主義的觀點。因為，這種要求人類不要干預自然其他物種的事務，雖不是視人類的利益優越於自然其他物種之上，卻仍是以人類所認定的價值標準

<sup>25</sup> 羅斯頓 (Holmes. Rolston)，楊通進譯，《環境倫理學》，中國社會科學出版社，2000年，頁315。

<sup>26</sup> 范冬萍，〈西方環境倫理學的整體主義訴求與困惑——現代系統與整體論的啟示〉，《現代哲學》，網址：<http://Marxist.zsu.edu.cn/xdzx/0303fdp.htm>。

<sup>27</sup> 章建剛，《人類中心主義、內在價值和理性》，徐高齡，《環境倫理學進展：評論與闡釋》，社會科學文獻出版社，1999年。

為主。例如，保有自然生物之多樣性、人類不應改變自然等價值取向為標準。<sup>28</sup>批評者又指出，如果真把人類視為大自然的一個平等的物種，則人類對自然所作出的種種行為或計劃，就該如其他物種一樣，受到容許和不應加以阻撓。就如同獅子獵殺牛羊一樣是自然的行為，我們不應為了救牛羊，而殺了獅子或加以阻礙。換句話說，環境整體主義所主張之平等生命，不能把人類從自然萬物之中，獨立抽離出來，不能將人類通過他的工作、智慧、能力、創造等所要達到的物種生存和繁衍需求加以抑制，縱使人類的種種行為會造成許多其他物種的毀滅。因為，在自然的歷史中，物種的生長、繁衍、和毀滅乃是自然的規律，人類的行為也不外是如此，故沒有把人類的表現除外。否則生態中心主義的觀點即自相矛盾。<sup>29</sup>

事實上，所有生態中心主義（平等生物中心）都要求人類在生活作相當的自我節制，幫助其他物種免於滅絕的命運。此種表示道德的價值根源或要求雖出於人類特有的道德自覺的能力，這種道德意識卻不必是一種人類中心主義的表現，更不必以人類為宇宙獨一或唯一有價值的存有。道德意識之出現正表示人類可以擺脫純熟只考慮自身生存和欲望的滿足，而可視人與其他生命為休戚與共的共同體。<sup>30</sup>

第四、生態中心論可以和能够超越人類中心主義嗎？生態中心論認為環境保護的出發點和最終依據應是自然界的整體利益而不是人類利益。“我們尋求一種在整體上對地球上一切生命有益的社會、教育和宗教”<sup>31</sup>，生態中心論自詡是對現代社會存在的個人主義，人類中心主義和還原主義的超越和批判。但生態中心論可以或真的能消解和超越人類在價值上和倫理實踐上的這種“中心”嗎？其實，羅斯頓也意識到在生態學模型中，自然界中不僅存在着互惠也存在着對立。在羅斯頓看來，一個人如果只捍衛其同類的利益，那麼他的境界並未超出其他存在物。在與其他入打交道時，他是一個道德代理人；但在與大自然打交道時，他

---

<sup>28</sup> 同上註

<sup>29</sup> 同上註

<sup>30</sup> 同上註

<sup>31</sup> 同上註

卻沒有成爲道德代理人。人應該是完美的道德監督者，不應只把道德用作維護人這種生命形式的生存的工具，而應把它用來維護所有完美的生命形式。人的價值和優越性並不僅僅表現爲，人擁有表達自己、發揮自己潛力的能力，它還包括我們觀察其他存在物、理解這個世界的能力和自我超越的能力。人與其他存在物的一個真正具有意義的區別是，動物和植物只關心自己的生命、後代及其同類，而只有人類能以更爲寬廣的胸懷關注所有的生命和非人類存在物。<sup>32</sup>

換句話說，這正是人類這種進化地位的頂極性、優越性和獨特性，使人類不僅在生物學和認識論的層面必然以人類爲中心，而且在價值論和倫理層面也可以以人類爲中心，使人不僅成爲價值主體，而且成爲惟一的道德價值主體；使人不僅具有其他生命的目的性，而且具有其他物種所不具有的力量，如自由意志、道德責任。

---

<sup>32</sup> 何懷宏，《生態倫理-精神資源與哲學基礎》，河北大學出版社，頁 481-482

## 第五章 道家觀點的提出

### 第一節 道家的平等觀

經過上述的探討，我們已經知道西方對於動物解放的觀點與問題。現在，我們進一步從道家觀點來看動物解放的問題，看道家可否提供一些參考的想法？對照上述西方的觀點來看，我們發現道家有關平等、一體與自然三方面的觀點似乎可供參考。以下，我們先討論平等觀的部分。

關於這個問題的探討，道家先從萬物的差別現象討論起。對道家而言，他們非常清楚萬物差別現象的存在。在〈秋水篇〉莊子就以大小、有無、相對、來說明萬物存在的各種差別相：「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小；知天地之爲稊米也，知毫末之爲丘山也，則差數觀矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無；知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。」

但是，有差別相是一回事，是否不平等則是另外一回事。這種萬物不平等現象的造成，主要是人類以爲對萬物有主宰控制權，將萬物依人類之需求予以分門別類作工具性價值判斷的結果。例如某物對於人類有經濟上、研究上、娛樂上的價值時，此物則被歸爲貴重的等級，需要保護；反之，某物在人類主觀之認識爲無任何價值可用時，則此物即被歸類爲低賤的東西，應予以消滅。所以莊子說：「以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。」所謂以物觀之，自貴而相賤；就是人們囿於成見並各自在自己的標準來看待對方，而不是以對方的標準來評論對方，以致於主觀認定自己之標準是對的，而對方是錯的。看重自己的所有而輕視對方，形成高低優劣等不平等的觀念。綜合言之，造成人與萬物的不平等，主要在於流俗之人以物觀之及以俗觀之的結果。

道家如何來化解這些不平等的現象？首先，道家的平等思想是以”以道觀物”為認識根據的、在宇宙範圍內言說平等的大平等觀。莊子〈秋水篇〉說「以道觀之，物無貴賤」。”貴賤”是表達價值意義上高低差別的用語，這是以人類主觀的認識而判別萬物之貴賤等別，就工具性的價值而論。莊子說”物無貴賤”就是明確表述萬物原原本本是平等無差別。

莊子進一步指出，如果脫離道的立場，就會產生不平等的觀念。『<莊子•秋水篇>』云；「以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。」所謂以物觀之，自貴而相賤；就是人們囿於成見並各自在自己的標準來看待對方，而不是以對方的標準來評論對方，以致於主觀認定自己之標準是對的，而對方是錯的。看重自己的所有而輕視對方的所有，形成高低優劣等差別的觀念。成玄英疏：「夫物情倒置，迷惑是非，皆欲貴己而賤他，他亦自貴而賤彼，彼此懷惑，故言相也。」即人的情感往往爲了成見私心所影響而顛倒是非曲直，又因此形成不平等的觀念。所謂「以俗觀之，貴賤不在己」，就是從世俗的觀點來看，貴賤之分別，是貴或是賤之決定標準，是由外在環境、文化等因素來決定。如果以財富名譽的擁有者爲貴，無者爲賤，則一個人之貴或賤是隨著他的財富名聲之有、無，而變爲尊貴或變爲低賤。此種以外在因素爲標準會產生不平等的觀念。故唯有以道觀之的立場才能真正獲得萬物之間之平等性。

莊子還進一步從宇宙萬物生成演化的角度，來說明人與萬物的究竟平等。宇宙間大化流行、生生不已，人與萬物之間的界限並不是完全固定的，相反二方是相互轉化的。「生死爲徒，孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐，臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。故曰：通天下爲一氣耳。」『<莊子•知北遊>』變化無常，生生死死，爲人或爲物，都不過是氣的聚散和假借，生死變化之現象也是最能顯示出人與萬物之平等性。「生者，假借也。假之而生生者，塵垢也。」『<莊子•至樂>』於是，人對於萬物所具有的優越性，人在天地之間所

具有的獨特地位和價值，也就在無形之中被徹底消解了。

道家雖然從道的立場出發體認到萬物的齊一性與平等性，但並沒有抹煞萬物之間的差異性存在，而把差異歸結為齊一。換言之，在道家之認識中，並不是只看到”一”，同時也看到了”多”，不只是看到了單純的統一，也看到了對立。莊子在〈齊物論〉裡描述了吾喪我的境界，就是在說明處於是非差別對立之中的自我，如何解消對立、去除成見之心態，而達到沒有自我之境界。吾喪我之「我」，係指侷限於一偏之成見，處於是非差別對立之中的自我。而「吾」，則是去除了成見之心理、解脫對立緊張之狀態、順著自然而然的性的自我。接著〈齊物論〉用”天籟”的比喻來呈現出”吾喪我”之境界。”天籟”是說：夫吹萬不同而使其自己也，咸其自取怒者其誰邪！”天籟”是大自然萬千萬種之不同的聲響，而這些聲響之發出，並非意味著另外有一種東西在主使讓它們發出聲響，而是”自己”、”自取”，即自己產生、自己採取這種狀態，也就是說，大自然之萬物皆依循著各自本有之性質而多樣性地並存。顯然”吾喪我”之境界，是充分顯揚以萬物之原有本性為基礎的萬物差別性。

在「以道觀之」的立場，一與多的矛盾是互相存在著：一方面”恢詭譎怪，道通為一”，同時另一方面又”吹萬不同，使其自己”。這樣說明了物之存在方式和運動形態上有各式各樣的特徵，這是萬物之差異性；然而萬物皆以自己本身的個別性來展現自身，這是萬物共同的地方，即在這個意義上，萬物是平等的。<sup>1</sup>莊子在〈德充符篇〉中借孔子之口說出萬物是平等的，無論是在外表、形態、樣式固然有千差萬別，仍不影響其平等性：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」。〈齊物論〉說：”其分也，成也；其成也，毀也，凡物成與毀，復通為一。”〈天地篇〉說：”萬物一府，死生同狀。”成玄英疏：”忘於物我，故萬物可為一府；冥於變化，故死生同狀。死生無變於己，況窮通夭壽之間乎！”。

以上都在在強調，道是覆載萬物，包括人在內，所以萬物一體，死生同狀。故人

---

<sup>1</sup> 張毅,《莊子》的平等思想,道教學術資訊網站, 21bqguqrqv84j2nuod6bucj03@groups.msn.com

不可以不棄除成見私心，以平等理念來包容萬物。

再者，〈齊物論〉說：“是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。”“和之以是非”，就是超越是非對立而達到是非並行、依存。“休乎天鈞”就是順任自然均平的道理。自然均平的道理，就是是非對立的雙方各有其存在的根據，而在這個意義上它們是均等的因而是與非可以並行不悖，這就是“兩行”。兩行，即兩端都可行，也就是說兩端都能夠觀照到。成玄英疏：“天鈞者，自然均平之理也”。<sup>2</sup>“兩行”的觀點，同時承認對立雙方（如是非、彼此）的地位、價值。王先謙說：“物與我各得其所，是兩行也。”這就是“以道觀之，物無貴賤”，無論是貴或是賤，都是對立並存，都是平等的。總括言之，差異中之平等，也就是承認和張揚萬物各自的獨特性的展現皆是自然的，因而所有的物在展現其特性這一點上是平等的，沒有那一種物是沒有存在的價值和資格的。〈齊物論〉之一段可以概括這一思想：“道行之而成，物謂之而然。有自也而可，有自也不可。有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然？惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通為一。”於是乎，萬物一齊，孰短孰長？為什麼是？為什麼不是？為什麼可？為什麼不可？齊就齊在“物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可”，“是亦無窮非亦一無窮也，故曰莫若以明”，所以舉凡小草和大木，醜陋的女人和美麗的西施，以及一切稀奇古怪的事物，從道的角度來看都可通而為一。萬物萬事有所分，必有所成，有所成，必有所毀，所以一切事物從通體來看就沒有完成與毀壞，都復歸於一個整體，這就是道家的平等觀特殊之處。

最後，我們拿道家的平等觀，來與西方動物解放觀點作一對照：一是人類中心主義觀點；此觀點主張人類是宇宙的中心，人類的價值優先於萬物。與道家之人與物平等、物與物之間亦是平等的完全不同。二是生命中心主義；此觀點雖然

---

<sup>2</sup> 王雲五主編，《莊子今註今譯》，陳鼓應註譯，台北商務，1999，頁 73

也主張應該尊重一切有生命的生物。然而是需在一些條件的限制之下才能擁有被平等對待的利益。如必須是具有感知能力的動物等，與道家之看待事物”以道觀之”超越世人、俗人的眼光，萬物都是齊一平等的。三是環境整體主義；此觀點注重整體之間的平等性，強調物種之間有平等之權利生存於整個大生態系裡，但人類仍有義務保護瀕臨絕種的物種。也就是說，爲了保護物種的完整性，而殺死個別的動物是必要的，在道德上是允許的。對照道家的平等觀，道家沒有特別強調生態整體的重要性。相反地，道家反而要維持整體與個體之間的平衡性。這是道家非常特殊的一個觀點。

## 第二節 道家的一體觀

老子對於世人將事物簡化爲二元論的現象，有非常多的論述。如陰陽、有無、對錯、正反、剛柔、消長、順逆、虛實、彼此等對立性的現象，充斥著社會人文。用這種片面性的一面來判斷事務發展的形勢，或對問題的分析，往往產生矛盾與對立衝突。對立的結果將導致以偏來概全的缺點，且不能真正窺視事物之全貌。

一般人看到自然宇宙中的陰陽、正反現象，及政治經濟的消長、凶吉等對立現象，他們往往只看到事物的一面，認爲事物總是互相對立衝突。換句話說，世人觀察事物的變化時，總是執著於一時一地之見解，只囿於一個單一的問題而未能見到其他的問題，只顧著一方面的發展與作爲，而輕忽了它反面的效應，是以”知其正，守其反”正是老子”知白守黑，知雄守雌”哲理的運用。因爲大凡人類在從事任何作爲時，只看到事物發展的正面，而未顧及其反面<sup>3</sup>。

至於道家如何化解這種非一體的現象呢？我們可以從道的超越性和內在性兩個特點來看。<sup>4</sup>首先，就”道”的超越性看來，老子形容道是超越感官知覺的，道是看不見，聽不到，摸不到的，根本就是”無物”『<老子>41章』。道的這

---

<sup>3</sup> 同上註，頁 336

<sup>4</sup> 同上，頁 57

種隱而不顯的向度，正是道無法形容，無法以言語描述的原因，所以老子用”無”字來形容道的超越性。『<老子>1章』。『<老子>35章』又說：”道之出口，淡乎無味。視之不見，聽之不足聞，用之不可既。”這裡說”道”言之無味，視之不見，聽之不聞，都是道超越感官作用的特點，也是道的”無”的方面的表現，而”用之不可既”則是理性的判斷，表現了道的”有”的特點，道作為世界的統一性的根源，是不能消失或窮盡的。<sup>5</sup>『<老子>14章』也講到：”視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，以知古始，是謂道紀。”視之不見，聽之不聞，搏之不得，說明”道”超越視覺，聽覺和觸覺。事實上，”道”是超越一切感官作用的，人的一切通常的感覺能力和認知能力都沒有辦法直接把握形而上之道。”其上不皦，其下不昧”，”迎之不見其首，隨之不見其後”，則說明”道”不僅超越感官的認識能力，而且說明”道”沒有一定的空間特性，沒有前後左右和上下的方位不同，”道”像透明之物或像無物之物。”<sup>6</sup>

綜合言之，道是無，是沒有任何規定性的存在；因此道是無形無象，沒有任何具體規定性的樣子。道也可以說是純粹的虛無，看它卻看不見，聽它卻聽不見，摸它卻摸不著，故沒辦法追問出道究竟是什麼？換句話說，道是一個混然的統一體。

老子認為道超越了感官知覺和經驗的範圍，道之”無”的特點，一部分即來自於它超越感官經驗的特性。道是無形的、無限的、永恆的超越了空間和時間，或隱或顯，無法用言語來形容。如老子說”道可道，非常道；名可名，非常名；無名，天地之始；有名，萬物之母；故常無，欲觀其微；常有，欲以觀其妙。此兩者同出而異名”。同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門『<老子>第1章』。莊子也說，道是”無形”、”不可見”的，並且以超越時間、和超越空間來表達道的

<sup>5</sup> 劉笑敢，《老子》東大圖書公司印行，1997年

<sup>6</sup> 同上，頁216-217

超越性。<sup>7</sup>莊子『<莊子•大宗師>』”夫道有情、有信、無爲、無形可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地自古以固存，神鬼神帝生天生地，在太極之上而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老”。總之，道是永恆存在的世界本源，在時間和空間上是無限，是一種混然一體的東西，在天地之先就存在著，它是寂靜無聲又沒有物質，它獨立長存決不衰竭，它又不斷地循環運行永不止息，可以作一切事物的根源。

其次，有關道的內在性；道也可以表現爲有形象的實在之物，是無所不在的。例如，老子說”孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之然哉？以此。”『<老子>第 21 章』。其中，”惟恍惟惚”，”惚兮恍兮”，”恍兮惚兮”，”窈兮冥兮”都是講”道”的似無的一面，”其中有象”，”其中有物”，”其中有精”，”其精甚真”都是講道的”似有”的一面，即是道之內在性。道不是任何具體的存在，沒有任何具體存在物的特徵，其形象捉摸不定，所以”似無”，但道作爲世界的總根源和總根據又不可能是真的虛無，所以”似有”，它又”自古及今，其名不去，以閱眾甫」，可見歸根結底還是實有。道不是普通所謂的有，也不是普通所謂的無，它實有而似無”。

總括言之，道家哲學肯定萬有之協和性、涵蘊性和依存性。天地和人類一同生存，萬物和人們休戚相關彼此不容分離，故聖人皆依傍日月星辰，懷抱宇宙萬物的情懷。此種思想裡萬物的涵蘊關係，彼此息息相關、唇亡齒寒，不像西方哲學一般，倡心物二分、主客對立、能所對立、形上形下的二分法思想。因此道家的自然觀，對宇宙和融、物物相牽、部分涵蘊於一體的信息，道出了道家哲學的整體觀反對人爲後天的分割。<sup>8</sup>

<sup>7</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索》，國立編譯館主編，新文豐出版公司印行，頁 336

<sup>8</sup> 魏元珪，《老莊哲學的自然觀與環保心靈》，《哲學雜誌》第 13 期 1995，7 月出版

總之，道家提出一體觀，是希望人人都能消融生命中的芒昧、執著，亦即從執取和妄作中甦醒，回復到原有的素樸天真。然後以其虛靜澄明、寬大包容的心胸，尊重對方，肯定別人，讓彼此都能夠在不受干擾、制約的自由環境下，安其分、適其性，活出真正的自我，也實現萬有一體的和諧。<sup>9</sup>事實上，世界所顯現出來的總總現象在對待中相互往來，變化出來的形態是無窮盡的，彼此在交替與互補中，彼與此互相轉化為對方。因此，彼即是此，此即是彼，彼與此只是在時間上來講而言是不同罷了。這也就是道家強調我們不必然要將相對之彼與此，用人類之理性知識而將之分門別類，因而彼此對立。

最後，將道家的一體觀對照西方三種動物解放的觀點有何異同。一是人類中心主義觀點；此論點最重要的割裂人與自然的聯結造成人與自然的對立，其與一體觀之天、地、人等連貫為一整體，萬有間互為部分的一體觀是截然不同。二是生命中心主義；也是強調人與動物確實有其差異性，但嚴格而言動物的某些身體結構和感覺能力，與人類的身體和感覺能力，有其相同之處。如感受痛苦與快樂的能力。不過，基本上人與動物依舊是不同的存在。至於道家就不同了，不僅不認為人與萬物有多大的不同，反而強調人與萬物都是道一體所化的結果。三是整體主義又稱生態整體主義似與道家之一體觀頗為類似。道家強調萬物一體、天人合一的思想，有著修養工夫的精神境界存在；整體生態系統完全以物質上的天、地、人為一生態整體，不涉及精神境界的問題。

### 第三節 道家的自然觀

“自然”是老子哲學，也是道家哲學的中心價值。自然一詞的字面意義或基本意義是“自己如此”，“自然而然”的意思。<sup>10</sup>為什麼道家會提自然這個觀點？牟宗三先生指出，道家乃是針對周文疲弊所造成的禮樂秩序淪為虛文的反省。就是在這種情況下，老子才提出“無為”這個觀念，來反對虛文的束縛桎梏。但必須指出

---

<sup>9</sup> 陳德和，《道家哲學的詮釋》，頁 98-99

<sup>10</sup> 劉笑敢，《老子》，東大圖書公司印行

的是在發生歷程上，道家固然是藉著對周文疲弊的反省而發，但其思想一旦發出來則是具有普遍的意義。此即是對生命之陷於造作、虛偽、外在化的一面的厭惡，而有以超越之反思。<sup>11</sup>換句話說，道家看到周文的一切典章制度，造成貴族的生命墮落腐敗，這些都是外在的、形式化的，如此沒有真正生命的內涵。禮樂就是造作的、虛偽的，這些有為的東西對我們生命的自由自在而言都是束縛桎梏。<sup>12</sup>

道家理解到有為的造作，不能獲得我們生命中真正的自由自在及獲得人與自然的和諧。反而使自然與人類造成對立。從道家反對有為造作之立場可分三層來說：<sup>13</sup>一是自然生命的紛馳。故老子說：“五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，弛騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。”（第十二章）。『<莊子·天地>』亦云：“且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明。二曰五聲亂耳，使耳不聽。三曰五臭薰鼻，困憊中顛。四曰五味濁口，使口厲。五曰趣舍滑心，使性飛揚。”。二是心理情緒的困擾。如老子謂：“持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。”（第九章）又謂：“何謂寵辱若驚，寵為下得之。若驚，是謂寵辱若驚”。（第十三章）三是思想意念的造作。故老子云：“天下皆知美之為美斯惡已，皆知善之為善斯不善已。”（第二章）又云：“絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有。”（第十九章）無為自然就是要化掉否定這些有為造作的束縛。牟宗三先生認為，老子的無最先應作動詞看，顯一否定義，而不是個存有論的概念，它是實踐生活所體會的智慧，無為的簡單化地總持的說法。<sup>14</sup>

至於道家如何來化解人為造作的種種現象呢？道家以自然無為的方式來化掉、無掉這些有為矯飾的人為造作。道家所謂的自然並不同於自然界，自然界是實際存在，是和人類社會相對應、對照或對立的。”自然”則是事物存在的一種狀態，當我們談到自然時，可以指自然界的情況，但在老子哲學中，自然顯然是

<sup>11</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 89

<sup>12</sup> 鄭宗義，《論牟宗三先生的經典詮釋觀：以先秦道家為例》

<sup>13</sup> 同上註

<sup>14</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》頁 91-93

指與人類和人類社會有關的狀態。

首先，道家自然觀點之原則之一，是尊重大自然；老子認為天地既然根源於綿延不絕的道，大自然就應當效法道，才能天長地久。老子認為大自然的地位在人之上，因此，人應效法大自然，尊敬大自然，他說：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第 25 章）。『〈莊子•齊物論〉』的基本主張，天、地、人、物的地位平等：“天地與我並生，萬物與我為一。”由於自然環境的天地萬物都同樣分受了道，因著“道通為一”，萬物與人都同樣重要，一樣平等，應受到同等的待遇和尊重。因為“以道觀之，物無貴賤”，又以生死現象觀之，更顯出人與萬物之究竟平等。『莊子•至樂』篇載有萬物物化論“列子行食於道，從見百歲觸體撻蓬，而指之曰唯予與女知，而未嘗死未嘗生也。……青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。”『〈莊子•知北遊〉』篇有亦云：“生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死，若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者臭腐；故曰通天下一氣耳。”『〈莊子•寓言篇〉』並云：“萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均者天倪也。”皆揭示自然無為的生死循環世界之中，人與萬物究竟平等的自然表現。

其次，是順物自然之原則；道家崇尚自然，鄙視人為造作，與荀子化性起偽的主張正好相反；但今人以老莊“無為”為消極的無所作為。殊不知道家無為乃是順大化之作為、順乎自然情勢的作為而有所為，並不是毫不作為。在老子思想裡，自然之本意是“本來如是”，如“道法自然”，另一意是“自己如此”，有自己演化之意，如“輔萬物之自然”或“我無為而民自化”，也就是“本性”、“天性”。換言之，自然是依照自然律則而演化的，沒有人為而自化的。總之，老子非常強調順著自然規律而為，反對一切人為造作。老子云：“道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。”〈老子〉51 章“生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。”〈老子〉51 章。“大道汜兮，

其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成而不名有，衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小。萬物歸焉而不為主，可名為大。此其終不自為大，故能成其大。”

由以上我們可知道家之自然思想，與儒家非常不同的是，老莊均提高了大自然的地位，反對人類對大自然的控制與濫用，強調人應善待大自然。所以我們可以歸結道家對待大自然之原則和基本態度，為尊重大自然和順物自然。總之，自然是道家老子哲學的中心價值和根本理想，”無為”則是實現這一理想和價值的原則性手段。”無為”是老子哲學中的一個非常重要的概念，他的思想的許多方面都與無為有關，”無為”具有原則性的意義。但是，”無為”實際上是為了實現和保障自然之秩序與和諧的，和自然相比，”無為”並不是最後目的，而只能是手段。<sup>15</sup>

道家之尊重大自然、順物自然等原則，來化掉人為造作的現象。由此來對照西方動物解放的觀點：一是人類中心主義，此觀點主要以人類之物種是優先於其他動物，人類是宇宙的中心，非人類動物沒有道德考量，人類有權使用、利用它們。因此，用科技的方式將動物改造成符合人類的利益完全是正當的。對照道家之尊重大自然及順物之本性而然之原則完全相反。二是生命中心主義，此論點主要是以平等考量對待有感知能力的動物，及尊重一切有生命的生物。對照於道家之尊重大自然及順物自然之主張仍有其差異之處。如只平等考量有感知能力的動物，其包容範圍不足以含括道家的所說之萬物。至於泰勒主張應平等對待一切有生命的生物，似乎與道家之尊重大自然有其相似之處。三是整體主義的觀點：整體物種之利益高於個體的生命，為了整體的美好及利益，應該犧牲個體的利益或生命。對照於道家的尊重大自然與無為順物自然而言，整體主義論點雖然也著重於尊重大自然，但仍主張人類有權利為了物種的保存，用人為的方式來干預。如為了保護瀕臨絕種的物種而消滅其他的動物。

---

<sup>15</sup> 劉笑敢,《老子》，東大圖書公司印行，頁 120

## 第六章：結論

### 第一節 回顧與總結

綜合上述的探討，我們可以簡單作個回顧與結論：

（一）動物解放問題的出現，主要在於人們自覺意識的提昇。雖然自覺意識的提昇，通常不是來自於人們的自動自發，而是由於生存環境出現危機的結果。即使如此，這也表示人們已經知道慢慢脫離人類本位想法的必要。就是這種不再自我中心的想法，使得人們開始關心其他生物的處境，由此產生動物解放的運動。但是，動物解放運動之所以引起一般人的廣大迴響，成為當今的主要思潮，除了動物的處境真的非常悲慘而引起世人的同情這個理由以外，更重要的是，我們對於動物應該如何看待的理由。在通過這個問題的省思，人們發現動物似乎不能只是被當成人類的工具，而應該有其獨立的地位與價值。動物解放問題的重點有以下幾點；首先，是對於具有感覺痛苦與快樂能力的動物，應該平等考量它們的利益，不能因與人類有別而予以歧視與虐待。其次，動物與人類是平等的，因為它們也具有天賦價值，是獨立的主體，人類沒有權利剝奪它們的權益與自由，人類將其視為工具價值來使用，是違反道德的。

（二）西方有關動物解放的觀點有如下三種：人類中心觀點、生命中心觀點、環境整體主義觀點。對人類而言，人類中心觀點是最為我們所接受的觀點。也就是一種以人為宇宙中心的觀點。人類中心主義把人看成是惟一具有內在價值的存在物，他以外的存在只具有工具價值；自然界的價值只是人的情感投射的產物，因此，人才是惟一具有資格獲得道德關懷的物種。此一觀點，完全否定了動物的生命價值或生存權利，造成動物大量的被人類宰割、虐待、被當作實驗品、被當成是一種物品或工具。

其次，由於人們自我意識的提昇，開始反省人類中心主義觀點的偏見，是造成大量動物悲慘的命運。由此出現生命中心觀點，開始脫離不必然要以人類為本位的想法來對待其他的生物。它的觀點主要在於，把道德關懷的範圍不僅從人類擴展到人類以外的動物，甚至於將道德視野擴大至包括所有的生命。換句話說，人的道德義務範圍並不只限於人和動物，人對所有的生命都負有直接的道德義務；因此具有與人類同樣具有感受痛苦的能力的動物，因而也具有利益。湯姆·雷根認為動物與人類有平等的權利地位，其所持的理由為，動物與人類都具有相同的心理特質——如需求、記憶、智力等等。因此動物與人類具有平等的內在價值，其擁有的內在價值，是不可剝奪和不可喪失。因此在實驗動物和工廠化農場中，殘酷地對待動物和宰殺動物是錯誤的，是不道德的行為。因為這些利用動物的行為都是侵害了動物的權利。

最後，是環境整體主義觀點；此觀點不僅反對人類中心主義，也認為把道德關懷的範圍限制在有感知能力的動物或有生命的生物之內，在他們看來這樣的道德關懷是不徹底的。因此，環境整體主義觀點，是一種主張把道德關懷(moral consideration)擴展到人之外的各種非人類存在物身上，包含沒有生命的植物、礦物的倫理學說。他們所持的理由為，物種的存亡或生態的平衡和穩定，應重於具體的、個別的動物。各種非人類存在物擁有獨立於人類的”內在價值”及”生存權利”人類必須予以尊重；總之，環境整體主義之觀點在於強調生態圈整體的穩定和平衡，從生態學的角度來看生態系是一個整體，包含有生命的個體，和無生命的物質環境，以及它們之間的互動關係。因此必須將道德考量的對象從個體擴展至物種、無生命的物質環境和整個生態系統。

(三) 對於西方有關動物解放的觀點的省思：首先，人類中心主義以近代的機械論及世界觀(人與自然的)二元論為基礎，把人與自然對立起來，認為人是自然的主人和擁有者。此種思維造成人類無窮的慾望，把掠奪和征服自然，視為自己的價值圭臬，造成環境污染與生態危機的出現。又人類中心主義假設人類具

有評價自然的正當性與基準，能夠對萬物做包括本質上和功能上的正確評價。這樣的說法是謬誤的。事實證明動物與人類具有類似的感覺神經系統，遇到相同的刺激也有相同的反應。這些共同的特徵足以使人把內在價值賦予非人類動物。人類中心主義強調人是一個理性的存有，而非人類動物並不具有此特徵，故只有理性存有擁有道德關懷與權利。這種說法也受到質疑，例如，人類所具有的某些特徵（如理性、自我意識、自由意志、語言文字交流能力，以及締造相互責任與義務協議能力等）視為有權獲得道德關懷的依據，那種把道德關懷的範圍侷限在人類這一物種的界限的做法，肯定是缺乏歷史眼光的。人類中心主義用這種狹隘的人際倫理去處理人與自然的倫理關係，必然會造成人與自然的對立與互相不能適應。生態環境危機的產生，正是此人類中心思維及科技的力量背景下產生的。因此，環境危機是不能通過單純的技術手段來解決的，而需要由哲學或倫理學方面來尋出口。

其次，有關生命中心觀點的省思：首先，彼得·辛格之動物解放主張以功利主義為基礎，來決定人或是有感知能力之動物具有利益的考量時，往往傾向於人類的利益為優先。功利主義的平等原則與功利原則之間，存在著潛在的矛盾和衝突。按照平等原則，每個人的利益都應獲得同等的關心。但是按照功利原則我們應該選擇那種能帶來最大利益總和的行為；但我們為了能保證利益最大化為原則，我們常常得犧牲某些個體的生命或利益。這種選擇之結果，對某些個體而言，是不平等的對待。彼得·辛格把痛苦最小化和快樂最大化作為道德的最終標準的作法，存在著極大爭議性。

再者，湯姆·雷根主張每個人都是一個擁有某種對我們自身而言是好或壞的生活的生活主體，因而我們每個人都擁有相同的天賦價值。而動物也有某些程度具有成為生活主體的特徵：如擁有期望願望、記憶和未來意識，擁有愉快和痛苦感覺的情感生活。因而動物也擁有值得我們尊重的天賦價值。換言之，這種天賦價值，賦予了它們一種道德權利，即不遭受不應遭受的痛苦的權利。但是這種內

在價值的觀念並非建立在功利原則所計算同等量的利益之上，而是主張應有同於人類所與生俱來並且建基於相同道德地位的權利。然而，動物擁有權利的觀點動物之間的自然關係相違背，因為在自然中許多動物只有殺死其他動物才能生存。又把權利賦予動物，會使我們的道德體系更加複雜化，並帶來難以解決的二難選擇問題。

最後，環境整體主義的省思：因為它過分強調了生態整體的價值與意義，卻過分貶抑了個體的價值與意義。生態中心主義對人與自然的關係的把握主要是以生態學為基礎，因此，它關注的更多是人與自然的生態關聯性和同一性，因而弱化甚至忽略了人類的獨特性和社會性。從生態系統的事實能夠推導出人類保護生態系統的直接道德責任和義務嗎？將全體物種或整個自然界、生態系統作為人照顧的對象時，這除了意味著人放棄做人的地位又意味著什麼？這種要求人類不要干預自然其他物種的事務，雖不是視人類的利益優越於自然其他物種之上，卻仍是以人類所認定的價值標準為主。例如，保有自然生物之多樣性、人類不應改變自然等價值取向為標準。環境整體主義所主張之平等生命，不能把人類從自然萬物之中，獨立抽離出來，不能將人類通過他的工作、智慧、能力、創造等所要達到的物種生存和繁衍需求加以抑制，縱使人類的種種行為會造成許多其他物種的毀滅。因為，在自然的歷史中，物種的生長、繁衍、和毀滅乃是自然的規律，人類的行為也不外是如此，故沒有把人類的表現除外，生態中心論可以或真的能消解和超越人類在價值上和倫理實踐上的這種“中心”嗎。

（四）從上文我們知道，西方對於動物解放問題之看法，仍有其不足之處。我們試著從道家的觀點，探討動物的定位。在前文談到道家的觀點，有萬物平等、人與自然是一體的、順物自然的自然觀點。首先，道家之平等觀，以莊子之“以道觀之，物無貴賤”的理念最能表示出人與萬物是平等的。從“道”即自然界本身來看，決無高低、貴賤、有用、無用之分。自然界之存在物大至展翅萬里的鯤鵬，小到螻蛄、朝菌，形體雖各有大小、生命雖各有長短，都有其存在的價值。在強

調平等的同時，道家也非常清楚地意識到個別存在的差異性。

其次，道家一體觀點老子對於天道、地道、人道之變化與觀察，深知宇宙萬物之理，彼此相通，彼此互為信息，實休戚相關在仰觀俯察之間，即老子所揭櫫的不僅是有與無的矛盾和統一更是宇宙萬有發展歷程中的矛盾對立和一切差別莊子講，“天地與我並生，萬物與我為一”，也強調個人與世界是一個整體，不能絕對分割成二個部分。因為宇宙來自道化的自然，人是宇宙的一分子也是大自然的成分，人在宇宙中觀照著自然萬物，也依賴著自然萬物而生活。人與自然、自然與人，不能須臾而分離，人作為認識自然萬物的主體，是大自然中有感知的存有。道之無所不在的，虛清寂靜，沒有窮盡、時間上無始無終等性質。道為萬物之本源，同時也存在萬物之中。道化育萬物而不役於物。由”天地與我並生，萬物與我為一”，最能顯示出萬物的一體觀。

最後，從道觀之，物無貴賤的平等觀，由平等觀推展出天地與我並生，萬物與我為一的一體觀。再者，”道”為萬物的本源，而道卻不殺害萬物，也不主宰萬物，反而道卻以一種放任自然的方式相待於萬物。因此老子說”道法自然”，莊子則說”乘物以遊心”也是”道”對萬物之因任自然的原則之再次顯現。綜合言之，道家的自然觀有以下幾點意義：一是不以人類私利為中心而對環境妄加干預，隨意破壞自然的生存狀態；二是人類的一切行為皆應順從自然，一切按照萬物的自然本性運行；三是追求人類的自由自在的精神境界。在人與自然關係上，要求人類效法自然、順從自然，使天地萬物都處於不受人類妄加干預的自然和諧狀態，以達到保護自然生態環境的目的。道家的“道法自然”、“無以人滅天”、“和”“復歸於樸”等思想，能夠為現代人正確處理人與自然關係提供新的哲學基礎，用以補充和修正西方長期以來流行的“天人對立”的思維模式，引導人類把尊重、愛護自然轉化為內心的道德律令，自覺地順應自然、師法自然、親近自然，真正達到人與自然的和諧統一。

在探討西方有關動物解放的觀點與道家的觀點之後，我們認為道家的觀點對於西方動物解放的探討可以有一些助益之處。例如從西方有關動物解放觀點的演進，我們可以發現道家的觀點似乎頗負啟發性。雖然道家的觀點是兩千多年前的觀點，但是道家對於萬物平等、萬物一體、一切自然的看法卻是超越時代限制的，與今日動物解放的最新觀點，即環境整體觀點相較一點都不遜色，甚至於更加深刻。尤其是，對於動物解放的整個問題關鍵有更深刻的洞察，認為這一切都是來自於人心的成見所致。不僅如此，道家還清楚點出解決問題的關鍵在於精神的解放與自由。只有當我們處於真正自由自在的境界時，動物解放問題才能得到徹底的解決。

## 第二節 研究限制與未來展望

對於一個動物解放問題的門外漢來講，這個論文的研究可謂是千辛萬苦。雖說最後還是完成了整個論文的撰寫，但是在撰寫過程中，我們並沒有十足的把握相關論點的陳述是否完全忠實與公允。畢竟這個論題的相關觀點是個很複雜的論述，對此我們只能盡力而為。此外，有關西方觀點的論述我們認為這樣的論述只是介紹相關的觀點而已，對於這些觀點的進一步剖析仍然需要未來的努力。說真的，只有完成這樣的剖析工作，有關動物解放觀點的完整意涵才能充分展現出來。

除此之外，有關道家觀點的理解也是一個問題。由於動物解放的問題並不是道家本來就明白處理的問題，因此在處理過程中相關的理解是否恰當，是否完整都值得檢討。未來如果有機會，我們應該回歸原典設法從道家的著作中直接先爬疏出相關的論述，整理出基本論點之後，再提出上述的道家論述。這樣，整個論述的理據就會變得更加完整與說服力。

## 參考書目

1. 王弼注《老子道德經》，台北，世界書局，1969。
2. 王邦雄等著，《中國哲學史》，台北，空中大學，1995。
3. 王邦雄、楊祖漢、高柏園、岑溢成，《中國哲學史》，台北，里仁書局，2005。
4. 牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北，學生書局，1983。
5. 何懷宏主編，《生態倫理 - 精神資源與哲學基礎》，河北，河北大學出版社，2002。
6. 李奧波德著，張心漪譯，《沙地郡歷誌》，台北，新環境雜社，1987。
7. 余謀昌著，《生態倫理學 - 從理論走向實踐》，北京，首都師範大學出版社，1999。
8. 彼得·辛格 (Peter Singer) 著，孟祥森、錢永祥譯《動物解放》(Animal Liberation)，台北，關懷生命協會，1996。
9. 彼得·辛格 (Peter Singer)，波伊曼編著，張宗宏譯，《為動物說話 - 動物權利的爭議》，台北，桂冠，1991。
10. 吳怡著，《新譯莊子內篇解義》，台北，三民，2000。
11. 波伊曼著，《生與死-現代道德困境的挑戰》，桂冠圖書股份有限公司，1997。
12. 馬克·貝考夫 (Mark Bekoff) 編著，彭淮棟譯，《動物權與動物小百科》，台北，台灣動物社會研究會出版，2002。
13. 莊慶信著，《中西環境哲學 - 一個整合的進路》，台北，五南，2002。
14. 唐君毅，《中國哲學原論，導論篇》，台北，學生書局，1986。
15. 陳鼓應註譯，《老子今註今譯》，台北，台灣商務，2001。
16. 陳德和著，《道家思想的哲學詮釋》，台北，里仁書局，2004。
17. 陳鼓應註譯，《莊子今註今譯》，台北，台灣商務，2001。
18. 傅偉勳著，《從創造的詮釋學到大乘佛學-「哲學與宗教四集」》，台北，東大圖書股份有限公司，1999。
19. 曾建平著，《自然之思：西方生態倫理思想探究》，中國社會科學出版社，北

- 京，2004。
20. 戴斯·賈斯丁著，林官明，楊愛民譯，《環境倫理學（環境哲學導論）》，北京大學出版社，2002。
  21. 馮滄祥著，《環境倫理學 - 中西環保哲學比較研究》，台北，台灣學生，1991。
  22. 葉海煙著，《老莊哲學新論》，台北，文津出版社，1997。
  23. 葉力森著，《動物與法律》，台北，中華民國保護動物協會，1995。
  24. 雷毅著，《生態倫理學》，陝西，陝西人民教育出版社，2000。
  25. 蒙培元著，《中國心性論》，台北，學生書局，1990。
  26. 羅斯頓著，王瑞香譯，《環境倫理學 - 對自然的義務與自然界的價值》，台北，國立編譯館，1998。
  27. 魏元珪著，《老子思想體系探索》，台北，國立編譯館，1996。
  28. 劉笑敢著，《老子》，台北，東大圖書，1997。
  29. Jeremy Bentham, "The Principles of Morals and Legislation" (1789), ch XVII, Section 1.
  30. Regan, Tom., Berkeley: "The Case for Animal Rights", University of California Press, 1983.

#### 期刊論文

1. 彼得·辛格，〈所有的動物都是平等的〉，《哲學譯叢》，1994年，第五期。
2. 陳美利，〈道家「自然」說〉概述〉，國立新竹師範學院《語文學報》第8期 2001.12。
3. 傅偉勳，〈超脫心靈、齊物心靈與環保心靈的哲理奠基〉，《哲學雜誌》十三期，1995.7。
4. 楊冠政，〈環境倫理-環境教育的終極目標〉環境教育學刊，創刊號。
5. 楊冠政，〈生態倫理學的內涵及其實踐〉，《環境教育季刊》第26期 2003.4 (Descarding, J.R. 1993)。
6. 楊進通，〈人類中心論與環境倫理學〉，《倫理學》，1998，第6期。

7. 湯姆·雷根，楊進通譯，〈關於動物權利的激進的平等主義觀點〉，《哲學譯叢》1999，第四期。
8. 彭富春，〈什麼是物的意義 - 莊子、海德格與我們的對話〉，《哲學研究》第三期，2003。
9. 葉海煙，〈生態保育與環境倫理的道家觀點〉，《哲學與文化》25卷，第9期1998年9月。
10. 盧懋萍，〈動物的道德地位-論辛格的動物倫理〉，國立政治大學，碩士論文，2001。
11. 魏元珪，〈老莊哲學的自然觀與環保心靈〉，《哲學雜誌》十三期，1995。