

我們對動物的責任

柯志明*

摘要

本文從批判 Peter Singer 與 Tom Regan 的動物倫理返回 Immanuel Kant 之見，再從 Kant 的倫理學探入永恆界域，透過剖析人與自然以及動物的存在關係，指陳人對動物應有的道德責任，立定人正確對待動物的永恆基礎與意義。反對 Singer 與 Regan 之見，本文否定動物與人具有平等的道德地位與權利。本文主張：動物與人有著本質差異，沒有平等的道德地位，故不應平等對待；但由於人對自然以及動物沒有主權，卻長久領受動物直接或間接所提供的種種好處，故不應任意傷害牠們，更不應無故惡待牠們；然而，為了圓滿實現人性以及超越的永恆價值，人應在道德上被容許可利用動物，但必須按動物的存在地位與特質相稱地對待牠們，如不虐待或無故使之受苦，並為此負責。究極而言，自然與動物對人皆屬奧秘，人必須懷敬虔之心，謹慎對待，且須接受難免有無知之過。

關鍵詞：永恆、苦樂感知、間接義務、動物倫理、責任、動物權利、敬虔、道德利益

* 靜宜大學生態人文學系教授。

E-mail: cmke@pu.edu.tw

Our Responsibilities for Animals

Chih-Ming Ke*

Abstract

This article returns from the criticism of Peter Singer and Tom Regan's animal ethics to Immanuel Kant's viewpoints. Through analyzing the existential relationship among human beings, nature, and animals, this article points out the moral responsibility of human beings for animals, and establishes the eternal foundation and meaning of people's correct treatment of animals. Opposing Singer and Regan's viewpoints, this article denies that animals and people have equal moral status and rights. This article argues that animals and human beings are essentially different and do not have equal moral status, so they should not be treated equally. However, since people have no sovereignty over nature and animals, and they have long received the benefits provided by animals directly or indirectly, so they should not hurt them arbitrarily, and they should not treat them maliciously without reason. However, in order to achieve the eternal value of humanity, people should be ethically allowed to use animals, but they must be treated in accordance with the existential status of the animals and their traits. For example, they should not be maltreated or we should not make them suffer for no reason, and we should be responsible for this. Ultimately, nature and animals are mysteries to human beings. We must treat them with piety and caution, and accept the possibility that we will commit the inevitable wrongs on them.

* Professor of Philosophy in Department of Ecological Humanities at Providence University.

Keywords: Animal Ethics, Animal Rights, Eternity, Immanuel Kant, Indirect Duty, Moral Interests, Piety, Responsibility, Sentience, Subject-of-a-Life, Tom Regan

我們對動物的責任

柯志明

一、

責任意指相稱於自己的行為或某存有者之存在地位及其與我（負責者）之關係而必須承擔或給出的回應。親子之間、夫妻之間、家人之間、社會人倫之間、任何兩人之間都有責任，都必須相稱於彼此之間的存在地位與關係而承擔或給出道德回應。廣義言之，凡與我有關係者，我對它都有責任，亦即我必須對它有相稱的道德回應。

基本上，責任主體與對象之間的存在關係決定著責任關係，不同的存在關係要求不同的責任。關係疏者，責任輕；關係密者，責任重。當然，現實言之，只有人有責任意識，即只有人能知道、自覺並自由地決定相稱回應與其有存在關係者，因而只有人能夠且必須承擔責任，以致於應被要求相稱地回應與之存在相關者。

人對人當然有責任，因人與他人有存在關係。一般而言，責任受社會倫常關係決定，以致於人必須按社會倫常關係盡其責任。但最終而言，人對任何一個與之遭遇的人都負有責任，都必須相稱地回應他們；此時，責任常常跨越社會倫常的界限，耶穌所說的好撒

瑪利亞人的故事就是人對任何一個遭遇的陌生人之責任最好例證。¹ 我們應當相稱地回應任何一個在我們面前需要幫助的人，這是我們的責任。

但人不只與人有存在關係，更與一切與人的存在相關者都有關係。基本上，無論直接或間接，人與一切自然存有者都有關。科學愈來愈清楚告訴我們，我們與這整個宇宙密不可分。宇宙是一個以相同的物質元素按著相同的物理規則構成的整體系統，其中的存在物密切相關。因此，可以肯定地說，如果沒有宇宙，就沒有太陽系，也就沒有地球，最後，當然就沒有活在其間的人。就此而言，無論人對整個宇宙的意識與認識之範圍為何，也無論某存有物如何地疏遠於人，人都沒有理由說人與這個宇宙中的什麼存在物無關。因此，在這個意義上，人負有對整個世界（宇宙）的責任，即應相稱地回應這個世界。

這話聽起來十分怪異且自大。人憑什麼自以為對世界負有責任？難道世界存亡取決於人嗎？當然不是。說人對世界有責任不是指，人必須直接回應或守護整個世界以及其中的所有存有者，因為這現實上不可能，人沒有這種能力。因此，所謂人對世界有責任是指，人必須對世界有一種相稱的道德態度，而這個相稱的態度根本決定著人如何看待又對待這個世界，尤其人所居處的環境。面對太陽、地球、空氣、水、土地以及由成千上萬多樣生物所組成的生態環境，人必須持有一種根本的態度，如敬重、珍惜、感謝等，以致於對自己的自然行為採取嚴肅的反思、審視與限制，而非為所欲為。這就是人對世界的責任表現。有此責任意識，人才會嚴肅面對

¹ 參見新約聖經《路加福音》10章25至37節。

環境裡的一切自然物，反思自己對待生態環境及其中存有者的自然行為是否正確。

根據這樣的責任概念，人毫無疑問對動物負有責任，因為人與動物是如此地親近且密切相關。因此，問題不是人對動物有否責任，而是人應如何具體實踐對動物的責任。這就是動物倫理 (animal ethics) 的核心問題。所有動物哲學家或倫理學家都要清楚陳明人對待動物的原則、規範及理由，使得人可以明確實踐對動物的責任。

二、

從巨大的哺乳類到微小的蟲，動物多種多樣，物種形態、特徵、活動、生存方式差異極大。動物倫理學所關注且爭議的焦點不是所有的動物，而多指與人的生活密切相關而常為人所消費使用者，尤其人所蓄養的動物，又尤其哺乳類動物，如牛、馬、狗、貓、豬等。當然動物倫理的對象不限於這些動物，而及於整個生態界裡的所有動物，尤其是人捕獵的對象。

基本上，這些引生倫理爭議的動物是介於人與植物之間的生命。就生物學上看，人當然是動物，但作為會反思其對待動物之行為是否恰當的道德存有者，人必須與非人動物 (nonhuman animals) 區分開來。這是道德的區別，而不只是存有區別，更不只是生物學區別。可以毫不誇張地說，動物倫理的爭論核心就在於人與動物是否有存在或道德的本質差異，即人與動物之間是否存在著必須給予本質上不同對待的道德相關特質。基本上，動物像人，有類似人的感覺、知覺、記憶、意識、情感、慾望、喜好、行動能力等等，但本質上不是人，故不應完全視之如人。動物也像植物，都是生命，

都欲求生存，但本質上不是植物，故不應視之如植物。因此，動物倫理介於人際倫理與環境倫理之間，不應全然化約為兩者中的任何一種。原則上，人際倫理比動倫理更嚴格，而動物倫理則又比環境倫理更嚴格；也就是說，比之於動物，應以更嚴格的道德要求對待人；比之於植物，應以更嚴格的道德要求對待動物。據此，若不應無故傷害環境，則更不應無故傷害動物；若不應無故傷害動物，則更不應無故傷害人；不應做在動物身上的行為絕不應做在人身上，但不應做在人身上的行為或許可做在動物身上；一樣，不應做在環境上的德行為絕不可做在動物上，但不應做在動物身上的行為或許可做在環境上。例如，不可獵人而食，但或可獵動物而食；不可無故加給動物痛苦，但可不考慮植物、泥土、山河是否痛苦。

顯然，動物不是能自我決定如何行動之道德主體 (moral subject)，無法對之做道德要求，也不可能使之負道德責任。因此，說動物與人擁有相同的道德地位與權利，以致於要求人應如同對待人那樣平等地對待動物，這明顯不合理。人不可能也不應該如同對待人一樣對待動物，理由很簡單，動物不是人。然而，相對地，因為動物不是植物，更不是無機物，故不應全然不考慮其行動、感受、反應能力及其後果。例如，說動物的疼痛與人不一樣，因而可不在乎動物的疼痛以致於可像對待植物那樣對待動物，這明顯不合理。可以毫不誇張地說，整個動物倫理的困難就在此，一方面不應待之如人，但另一方面又不能待之如植物或無機物；一方面應考慮動物像人，但另一方面又承認動物是非人的自然物。

人與動物的同異當然是動物倫理的重要理據，故不應無視於人與動物的相似與差異。誇大或忽視人與動物的同異都是不可取的，違反我們的日常理性。因此，如果某一動物倫理原則甚至斷定動物

有比人（如胎兒、嬰兒、失去知覺及意識的重病患）更高的道德價值或地位，以致於動物比此等人更具道德優先性，那麼這種動物倫理便十分可疑。一樣，如果某一動物倫理斷定動物與植物及其他無機物一樣，都只是自然物，因而都只適用相同的環境倫理，那麼這動物倫理也一樣難以服人。

三、

承繼且發揮功利主義哲學家 Jeremy Bentham 的觀點，Peter Singer 認為應一致考量人與動物相同的道德利益，即好樂惡苦，因為動物與人有相同的苦樂感知能力且好樂惡苦，因而人完全沒有理由將人自己所不喜愛的痛苦加諸在與人一樣不愛痛苦的動物身上。如果我們明確知道動物會受苦而且不喜愛受苦，那麼作為不喜愛受苦的人就不應將痛苦加諸於動物身上；若不然，就是道德不一致，有著物種主義 (specieism) 的偏見。

此中關鍵是好樂惡苦，這是道德利益 (moral interest) 所在；而道德利益是道德平等的根據，又平等是基本的道德原則。總之，我們應平等地對待因有苦樂感而產生的相同道德利益的道德對象，否則我們就道德不一致，也就是不道德。在此，我們必須強調，根本上，人本身的苦樂偏好與道德判斷是我們應善待動物的前提，也就是說，我們將自己的苦樂偏好以及苦樂所具有道德價值加諸在動物身上，然後主張必須在道德上平等地對待動物與人。就此而言，在我看來，Singer 的動物倫理本質上是一種人類中心主義倫理，雖然他激烈地批評多數人都有物種主義的偏見。如此一來，一旦以苦樂感作為道德地對待人的根據不成立，那麼以此為理由善待動物也就

無法成立。然而，很顯然，正如考量人的苦樂一樣，問題不是我們應否以人的苦樂偏好考量動物的痛苦以及牠們的利益，而是要怎麼考量與何時考量。即便對待人，我們也不會單單以苦樂感來決定我們的道德行動；有時明知人會痛苦，我們仍應給予痛苦；有時明知人會快樂，我們仍應不給予快樂。

然而，更根本的是，為什麼有苦樂感的存有者才享有道德利益，以致於不應傷害？為什麼不是像人這樣有自我意識與道德能力的存有者才有道德利益，以致於才不應被傷害？或者，相反地，為什麼沒有苦樂感的存有者就沒有道德利益，以致於就可不被尊重而可任意傷害？就動物而言，難道只要處在無苦樂感的狀態或者沒有苦樂感知能力的動物就可傷害牠們嗎？既然苦樂感是我們應考量如何對待一個存有者的基本道德底線，那麼，邏輯上，只要存有者處在無苦樂感的狀態就失去了我們不應傷害他們的條件，也就是我們可以對之做我們想做的任何事。但這顯然有違我們的道德情感與直覺，比如，我們似乎更寧願宰殺成年的牛，而更不願意殺害剛出生的小牛，因為我們覺得傷害後者更為殘酷不仁。

Singer 之所以苦樂感知作為道德利益的根據是因為在他看來這是唯一可辯護的界限 (the only defensible boundary)，因為像理性、智力等都是任意的。² 因此，痛苦應該被防止或減低，這無關痛苦者的物種、種族或性別，³ 因為道德利益就是道德利益，應給予平等的道德考量，無論那是人的或非人動物的利益、有自我意識或非無自我意識的利益。⁴ 可是，苦樂感是主觀的感受，原則上任何一個

² Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p.58.

³ *Practical Ethics*, p.61.

⁴ *Practical Ethics*, p.74.

生命的苦樂感只有自己可以感受，他者無法感受並知曉，因此，我們無法客觀地劃下一條清楚的界限判斷什麼生物具有苦樂感或與人相似的苦樂感；即便是人，我也無從得客觀得知別人的苦樂感。以如此不具客觀性的感覺能力作為道德利益與道德地位的根據顯然是十分可議的。為什麼不以有無生命作為判準呢？生存不正是所有生物的共同欲求嗎？每個生命存有豈不都共同欲求自己生命的持存嗎？生命難道不是所有生物共同的利益嗎？難道沒有苦樂感覺或苦樂感覺遲緩的生命就沒有道德利益可言？

Singer 觀點的最大爭議就在這裡。根據他的主張，所有尚無苦樂感或苦樂感遲緩（如胎兒或初出生的嬰兒）又或失去苦樂感的人（如昏迷的植物人），甚至更極端地，所有處在無知覺狀態下的人（如睡覺、被麻醉者）都沒有道德利益可言，以致於可不被納入道德考量。但我們完全無法接受尚無苦樂感的胎兒或嬰兒比苦樂感敏銳的成年哺乳動物更沒有道德地位，更不具道德優先性，以致於我們可以墮胎甚至殺嬰但卻不能宰殺成年的豬狗牛。我們視胎兒、嬰兒與重病患甚至死人遠遠地比動物更為尊貴，這不是因為他們有苦樂感，而僅僅因為他們是人。無論有些人多麼劣等、邪惡或缺陷，我們都視人本質上比動物更尊貴，比動物更具有道德優先性，也因而須受更多且更重的道德責求。人本質上就是不同於動物，正如動物本質上不同於植物一樣。兩者的差異不是物種的差異，而是道德地位的差異。人是具有道德能力並應被相稱地道德對待的道德存有者，而動物則不是。動物無論怎麼近似人都不是能夠做道德反思、決定、行動、協商、討論、懊悔、改變、咎責的道德存有者，因而永遠無法與人平等被對待。在這個意義上，即便我們知道動物有苦樂感，甚至擁有許多比人更優越的能力，我們仍然不認為牠們與人

具有平等的道德地位，甚至比人更具道德優先性，以致於我們無論如善待都不應視之如人。正如 Roger Scruton 說的，我們不可以殺一個生病的老人去餵一大群饑餓的老鼠，但我們可以殺一頭健康的牛去餵食一個生病的老人。⁵總之，我們在乎別人的苦樂感且不應加給別人痛苦，其理由不在於苦樂感或痛苦本身，而在於他是人。人才是對人進行道德考量的根本關鍵，而不是苦樂感。

以苦樂感知作為道德利益或地位的判準顯然有問題，因為苦樂感覺變化不定，是主觀感受，不具客觀性，他者無法親知。同一個人在不同時候與情況下，其苦樂感會有所不同，甚至會消失。人在嬰兒、睡覺、昏迷、麻醉、生病、疲累時就與在成年、清醒、健康、有精神時的苦樂感覺會有所不同，甚至差異極大。難道同一個人在這些不同的苦樂感狀態的道德地位與道德利益會有所改變嗎？同一個人顯然不應在白天醒著時與在夜晚睡覺時有不同的道德利益及地位，因為他在兩種狀態下都是人而且是同一個人。他應被尊重的道德地位不是由他的主觀的感覺能力來決定，而是由他客觀地 (objectively) 作為一個人的存在地位來決定。

我無法親身感覺他者的感覺，無論是人或生物。我之所以知道別人有痛苦或快樂的感覺是基於我自己的苦樂感覺的同情設想。我能夠同情設想別人的苦樂感是因為他們與我一樣都是人，以致於我可以同情設想並感受相同的苦樂感，以及這些苦樂感所傳達的意義，尤其是他的位格或精神意義。例如，我知道羞恥、沮喪、失落、挫折、失敗、被背叛、被欺騙、被羞辱、被冷落、絕望的痛苦以及這些痛苦的意義，因為我知道人以及人性特質；透過人與人之

⁵ Roger Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, London: Metro Books, 2000 (1996), p.58.

間的身體、情感、意志、心靈與語言的互動，我很清楚知道人性的內涵以及與它相關的痛苦與快樂，我知道另一個痛苦或快樂的人是與我一樣具有相同人性特質的人。因此，我之所以在乎別人的苦樂是由於那是另一個與一樣的人的苦樂；不是因為他的痛苦或快樂使得我不得不在乎他，正相反，是因為他是人才使得我必須在乎他的苦樂及其顯示的意義。在最極端的情況下，一個人即使沒有或失去苦樂感知能力，我仍然會敬重他並道德地對待他，因為他是人。簡言之，我認定他人與我同樣是人是我之所以能夠且應該同情他人的苦樂感的根本前提，無此，對他人的苦樂感之同情理解即不可能。但我絕不可能也沒有義務以這種方式或態度對待動物，因為動物不是人。

其實，傷害（或損害）與能感覺被傷害是兩回事。一物實際上有沒有被傷害與該物有沒有能力感覺被傷害是兩回事，沒有感覺被傷害不表示實際上沒有被傷害。因此，感覺被傷害不應是不可被傷害的理由，沒有感覺被傷害也不應是可以被傷害的理由。凡沒有知覺或失去知覺的人都不知道或感覺被傷害，但我們仍不應傷害他們；我之所以不應傷害他們，不是因為他們是否有苦樂感，而是因為他們是人。相對地，所有罪犯都清楚知道且能感覺他們被傷害，但我們仍應該以使之受傷害來刑罰他們，甚至結束他們的生命；如此做不但沒有不道德，而且是道德的要求。如果苦樂感是不應被傷害的道德條件，那麼顯然我們將不應傷害任何罪犯，但卻可以傷害無辜的胎兒，因為一個健康的成年罪犯比一個感覺能力極低的胎兒享有更高的道德地位。但這顯然違反正義以及我們的道德直覺。不但如此，其實，就是一件藝術作品或任何珍貴的文物、自然物也都不應被損害，而應被珍惜保護，但它們卻都沒有任何感覺被傷害的

能力。因此，很清楚，任何存有者應否被傷害與它能否知覺被傷害是兩回事，我們絕不應以有沒有苦樂感作為可否傷害的道德判準。

如果痛苦如此壞而苦樂感又如此重要，那麼這豈不意味著我們有責任讓動物脫離痛苦嗎？若然，我們豈不有責任阻止動物受苦嗎？我們豈不應該阻止肉食性動物獵捕草食性動物嗎？袖手旁觀任由肉食性動物獵捕草食性動物難道不是不道德嗎？但我們應阻止嗎？我們有權利阻止嗎？我們有改變生物法則的責任嗎？顯然，我們完全沒有這種責任與權利。⁶我們有責任與權利阻止人傷害人，但我們沒有義務與權利阻止動物傷害動物。

總之，如果我不應傷害動物，理由絕對不是因為動物會受苦，而是由於其他理由。

四、

同樣為動物不應被傷害申辯，但不同於 Peter Singer，Tom Regan 訴諸動物權利 (animal rights)。Regan 主張，凡生命主體 (subject-of-a-life) 都具有固有價值 (inherent value)，因而擁有不應被傷害的權利。什麼樣的存有者是生命主體？Regan 提供了一個「生命主體判準」(the subject-of-a-life criterion)，他說：「如果他們有信

⁶ 我們有責任阻止不道德的事發生，即便它們發生在動物界裡。因此，根據 Singer 的觀點，我們應阻止有苦樂感的動物之間的相互傷害。但一旦我們如此做，則我們必定破壞維持生態系統得以健康運作的生物法則，並傷害那些必須以吃食其動物而活的肉食性動物。這個批評也同樣可運用到像 Tom Regan 這樣的動物權利主義者身上，這也就是為什麼 Roger Scruton 會說，「任何強迫人去尊重非人物種的權利的法則將會嚴重地使獵食者在短時間內滅亡。任何真地將權利加諸在動物上面的道德將會造成對牠們嚴重又無情的暴虐」，見 *Animal Rights and Wrongs*, p.80。

念與慾望、知覺、記憶與包括自己未來的未來感、一種與快樂與痛苦情感連結一起的情緒生活、偏好與福祉的利益、發動追求其慾望與目標之行為的能力、一種超越時間的心理同一性，以及一種在下列意義上的個體福祉：他們的經驗生命對他們或好或壞邏輯上獨立於他們對他者的效益並邏輯上獨立於他們是任何其他存在者的利益對象，則個體就是生命主體。那些滿足生命主體判準者本身即具有一種獨特的價值——固有價值——並且不得被視為或對待為只是一個容器」⁷。在《動物權利，人的錯誤》中，他有一個更為精簡的陳述：「生命主體不只是有機物，不同於〔會〕生死的植物；生命主體是他們生活的體驗中心，是能為自己體驗更好或更壞的個體，邏輯上獨立於他者對他們的評價」⁸。很清楚，凡具有固有價值者都必須以目的待之，而不可只視之為工具，因而都擁有權利，都必須給予尊重，都不可加以傷害。這是康德道德觀的擴大版，將道德權利延伸到動物，至少一歲以上的哺乳動物。

但這個觀點的根本問題在於，科學上，什麼樣的生命可歸為生命主體？什麼樣的生命才會體驗自己生活的好壞？哲學上，為什麼能體驗自己生命好壞的存有者才算為生命主體？為什麼只有生命主體才具有固有價值以致於具有不可侵犯的權利？Regan 曾說是否只有生命主體才擁有固有價值是開放的，⁹但生命主體一定具有固有價值，也就是說，生命主體判準是判斷是否具有固有價值的充分條

⁷ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University California Press, [1983] 2004), p.243, cf.pp. 153,264.

⁸ Tom Regan, *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*(Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003), p.93.

⁹ Regan 說，邏輯上並不排除不合生命判準的人或動物仍具有固有價值，見 *The Case for Animal Rights*，p.246；也可參見 *Animal Rights, Human Wrongs*, pp.86-87。

件，但不是必要條件。然而，既然不能確定是否只有生命主體才具有固有價值，那就表示固有價值的內涵未能確定。如此一來，我們也就不能確定什麼樣的存有者應視之為目的自身，以致於擁有不可侵犯的權利。我們要問：為什麼不是凡有生命的都具有固有價值以致於都是生命主體？為什麼植物、泥土、石頭、水、陽光、空氣沒有固有價值？Regan 並沒有給出充分的理由，我也不認為他能給出充分理由。因此，如果康德以理性或善意志作為判定道德主體及其權利被他視為是任意的 (arbitrary)，¹⁰那麼 Regan 自己以所謂固有價值作為判定某物為生命主體也一樣是任意的，甚至更加任意。但相較於 Regan，康德顯然沒那麼任意。

還有，既然至少一歲以上的哺乳動物是生命主體，那麼一歲以下的哺乳動物就不一定是；如此一來，牠們就未必具有不被傷害的權利，以致於傷害牠們在道德上就似乎是許可的。但這不合理也違反我們的道德直覺。沒有任何一歲以上的哺乳動物不是由一歲以下的哺乳動物長成的，因此，如果一歲以上的哺乳動物不可傷害，那麼一歲以下且會長成一歲以上的哺乳動物也必然不可傷害。因為如果一歲以下的哺乳動物可以傷害，那就表示會自然長成一歲以上的哺乳動物的必要生命條件可以被傷害；但，傷害所有一歲以下的哺乳動物即是傷害一歲以上哺乳動物得以存在的必要條件。傷害任何不得被傷害之權利主體的必要存在條件也就是間接傷害該權利主體，因為無此條件則權利主體無法存在。因此，如果一歲以上的哺乳動物應被尊重，那麼邏輯上牠在一歲以前的生命也應被尊重，因為後者是前者存在的必要條件。其實，說同一隻動物在一歲以前沒有道

¹⁰ Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, p. 183.

德權利而在一歲以後卻有，這實在很費解。竟然同一個生命個體在不同生命時期的道德權利可以從無變有，這表示享有道德權利的主體條件是變動的；這也就表示對這個生命主體而言固有價值並不真是「固有的」(inherent)，因為凡能隨時間而變動的價值就不可能是固有的價值。固有價值既然不是固有的，那麼作為動物擁有道德權利當然也就沒有必然性。

對人而言，這個問題更加明顯。Regan 的生命主體判準似乎可將胎兒、嬰兒與植物人等失去意識者視為非生命主體，以致於可以不必考量他們的道德權利。但這顯然違反我們的道德感，我們認為不考量這些人的道德權利顯然是不道德的。人會成長，身體會變化，但人就是人。只要人被視為享有道德權利的主體，那麼無論他處在什麼生命階段與狀態都應享有道德權利。根據能不能現象地表現特定的能力來判定是否為人，這是荒謬的，因為每一個人及其能力在不同的時刻都有著不同程度的表現，包括每天都需要進入宛如死亡狀態的睡眠；能力會受到現實條件的限制而有不同程度的表現，但作為一個人的這個身分或地位則是不變的。總之，人具有位格同一性 (personal identity)，不受制於他的身體情況之變化。但是，依 Regan 的生命主體判準，那麼人與動物是否享有道德權利都一樣必須受成長年歲的限制。

Regan 知道幼兒或胎兒不是成人但又知道不應將他們排除在享有道德權利的範圍之外，因而他以嬰幼兒作為動物享有道德權利的論證中介。¹¹他的論證大意是：嬰幼兒沒有理性與自主性，因而不

¹¹ Tom Regan, *Animal Rights, Human Wrongs*, pp.77-83. Regan 批評說，按照 Kant 的觀點，並不是所有人類 (that is human) 都是擁有道德權利的人 (person)，例如胎兒與永久昏迷者。這個批評並不有效。現實上不同的人之間的道德權利應當有不同的衡量，以

是成人（至少是康德意義上的成人），但他們應享有權利。有些動物具有與嬰幼兒一樣的特質與能力。因此，既然嬰幼兒享有權利，這些相似於嬰幼兒的動物也應享有權利。這個論證當然不成立，因為就算嬰幼兒不是成人，但卻是道道地地的人。我們視他們享有權利僅僅因為他們是人。但動物不是人，從嬰幼兒可享有權利推論動物也應享有權利顯然是謬誤。

生命主體的判準真地解決了誰當享有權利的問題嗎？我看完全沒有，只是把問題延後而已，因為我們仍然要問：為什麼只有生命主體才具固有價值以致於也才享有權利？為什麼具有 Regan 所說的那些特質的存有者才是生命主體？為什麼植物沒有固有價值？為什麼山川大地沒有固有價值？為什麼它們不應被尊重？就人而言，胎兒不是 Regan 所謂的生命主體，因此，胎兒沒有固有價值也沒有權利，因而可以被任意對待。但我們真地可以任意對待胎兒嗎？

致於有些人會比別人更具有道德優先性，例如，孕婦及其所懷的胎兒間、德者與罪犯間、健康者與重病患間等等。這些人並不是有無道德權利的問題，而是誰的道德權利應優先被考慮或看重。更根本的是，不同的人在不同的狀態下表現道德能力的情況會有所不同，但這是能否表現道德能力的差異，而不是是否為道德主體的差異。人類 (human being) 就是人 (person)。有有缺陷或不完美的人類，但沒有不是人的人類。人會因為現實偶然的因素而不能表現其作為人之獨特的特質與能力，但不會因而變成不是人。因此，根據 Kant 的道德主體觀，像胎兒或永久昏迷者之類有道德能力缺陷的人仍然是人，仍然擁有與其他一人一樣的道德地位，仍然應被尊重，仍然是目的而不只是工具，只是在特定的處境下與其他道德能力與德行更完美的人權衡時，他們的道德權利應容許被次要考量。這是道德權利權衡的結果，而不是道德權利有無的判斷。

五、

在我看來，Regan 的生命主體概念是任意的，但康德的道德主體卻不是。如康德所言，人確實具有非人的動物所沒有的理性（包括思辯理性與實踐理性），雖然現實上不是每個人都能完美地表現這個能力。顯然，只有人會思考人應如何對待動物而動物卻不會，人是能實踐道德且須為其行為負責的道德存有者，但動物不是，由此即可確知人與動物存在著難以跨越的差異。單憑這點即可斷定康德視人為道德主體因而享有獨特的道德權利有其根據而不是任意的。現實上，有些人因年歲不足、衰老、疾病、受傷或天生殘缺而無法展現人本具有的理性並無損於他們本質上是人，他們的問題在於表現人性的能力，而不在於他們是不是人。

在這個意義上，康德說出他關乎動物倫理的一段重要並飽受現代動物權利主義者批評的話：

就所關注的動物而言，我們沒有直接的義務 (direct duties)。動物沒有自我意識且只是達成一種目的的工具。那目的就是人。我們能問「為什麼動物存在？」，但問「為什麼人存在？」是無意義的問題。我們對動物的義務僅僅是對人性的間接義務 (indirect duties)。動物性類比於人性 (animal nature has analogies to human nature)，因而藉由我們對動物行出關乎相應於人性之彰顯的那些彰顯的義務，我們間接做出我對人性的義務。因此，如果一條狗已經長久又忠心服事牠的主人，就類比為人的服事而言，牠的服事值得回報；當這條狗已經太老而無法服事時，牠的主人應該照顧牠直到死亡。這樣的行為有助於支持我

們對人類的諸義務，而這些義務都是被限定的義務。因此，如果任何動物的行為類比於人的行為並源自相同的原則，那麼我們對動物就有義務，因為我們如此地培養相應於對人類的義務。如果一個人射殺他的狗是因為那動物不再能服事，他沒有沒做到他對狗的義務，因為狗無法判斷，但他的行為是不人道的且損害了在他自身之中展示於人類的義務。¹²

康德觀點的要旨在於，他不認為動物有與人平等的道德地位，以致於人應直接視之為一個必須對之盡義務的道德對象。何以如此？因為動物不是如人一樣有自我意識與自由能力的理性存有者，因而不是道德主體。對康德而言，非道德主體當然不須以道德主體的方式對待，但因為動物性是人性的類比，即動物像人，因而如何對待動物與如何對待人有間接的關係，因此，人不應非人道地對待動物。

康德的這種觀點被當代關心動物權利與道德地位的倫理學者批評為人類中心主義的典型代表。但是，他的觀點不合理嗎？未必。首先，動物確實不是人，因而確實不應待之如人。對待動物如人對動物而言也沒有意義，因為牠沒有應如此被對待的判斷力與渴望。我們可以羞辱人，但無法羞辱動物；我們可以貶抑人的尊嚴，令人自覺卑賤，但動物無尊嚴可使我們貶抑，牠們也沒有卑賤感；動物會生氣甚至憤怒，但牠們不會因不公義、不道德、不平等而發怒。單就人會思考並要求自己應如何對待動物而動物卻永不會如此而言，人就本質上就不同於動物。因此，與其說應對待動物如人是重

¹² Kant, *Lectures on Ethics* (New York: Harpers & Row, 1963), pp. 239-40.

視動物，不如說是貶抑人。在我看來，說具有道德意識與實踐道德之能力的人與全然無此能力的動物在道德上是平等的，這是一種十分牽強的好辯主張。作為一個人，康德這位思想如此嚴謹與縝密的哲學家聲稱動物應作為人實現其道德圓滿性的工具並非不可思議。實現道德的圓滿性是人作為道德存有者的道德理想，其實也是其道德責任，因為人有義務盡其所能地完美展現道德。但動物沒有圓滿實踐道德的能力與義務。因此，無論如何，人都不應視動物如人。平等對待兩種在道德實踐上具有本質差異的生命，這全然不合理，也不道德。

再者，很重要地，康德並不輕視動物，他反而視動物性為人性的類比，並據此主張對待動物不可不人道，如殘酷。當現代動物解放主義者急於批評康德視動物為人的工具時，他們幾乎全然（刻意？）忽略康德視動物性為人性的類比這個立場，但這個立場卻不可忽視。所謂動物性是人性的類比，意指動物與人有其相似的本性，以致於我們可以從動物身上看到宛如人性的那些特質，例如，忠心、友善、勤勞、忍耐、慈愛等等；簡言之，動物雖不是人，但卻像人，以致於可以類比為人。既然動物像人，那麼我們就應像對待人那樣對待牠們，如不應惡待牠們，不應施予殘暴。即便像活體解剖，雖然人可以因對人有價值而正當化這種行為，但康德仍然認為那對動物確定是殘酷的。¹³換言之，雖然動物不是人，也沒有與人一樣的道德地位，但動物也不只是無感覺的植物或東西，而是很像人的生命，其動物性類比於人性，故我們不但不應任意對待動

¹³ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 240.

物，反而應像對待人那樣對待動物。¹⁴

第三，康德認為動物是人的工具，其存在是為了實現人的價值，這立場初看起來似乎頗有疑議。沒錯，似乎沒有明確的證據表明人是自然的目的，一切自然物都是為了人而存在。但是，就人與自然之現實關係而言，視非人的自然物之價值低於人且可作為實現人性價值的工具卻完全是合理的。我們必須注意與強調，康德說人是自然的目的以致於視自然物為實現人性價值之工具，這純然是從道德上說的。康德視人的生命目的為完美實現其道德本性，而自然就是為了實現此道德目的的工具。這種觀點並不蘊涵人是自然的主人或主宰以致於人可以對自然為所欲為。正好相反，人應善待自然，因為善待自然就是善待人，而善待人的目的就是幫助人實現其完美的人性，換言之，一個愛人的人本當愛自然，因為自然為人能實現其美善人性而存在。因此，不善待自然是不道德的，因為不善待自然就是間接地不善待人，阻止人實現其人性。據此，自然若不能協助人完美地展現道德，或者，自然中若沒有人這樣的道德存有者，則自然將失去其存在之目的與意義。

相對於自然而言，這當然是人類中心主義的思想，但是這裡的「人類」是道德存有者，而不只是生物物種。因此，說自然之目的是人也就是在說自然之目的是道德存有者的完美道德實現，說自然是人的工具就是在說自然是道德存有可藉之實現道德之工具或媒介，總之，自然的目的在於實現道德價值。就此而言，我們或許可以設想一個沒有人或任何道德存有者寓居其中的自然（這個設想其

¹⁴ 康德沒有區分家養動物與野生動物，他所舉的例子都是家養動物，因而他所謂對動物的間接義務，應單指家養動物而言。但人對家養動物與野生動物的義務應有所區別，因為很顯然家養動物才有康德所謂人性之類比的那種動物性可言。

實不可能，因為無論我們如何設想，自然總有我們這設想者的人存在)，但我們無法設想沒有人或任何道德存有寓居其中的自然的價值與意義，我們更無法設想與任何道德存有者（如人與上帝）無關的意義與價值。一切自然的價值與意義都必須對著能思想與利用自然的心靈存有者宣稱，否則不可能。

康德的這個觀點一方面強調人在自然中的優位性，但另一方面則同時強調人對自然的責任。從責任的角度看，為了人自身能盡其道德性的緣故，人應當善待自然；反之，人若不盡其所能地實現其道德性，反而成為無德者，那麼人就失去使用自然的正當性，也就是沒有權利宣稱自然是實現他存在之目的的工具。因此，一個無德者沒有使用自然的正當性，他沒有資格要求或宣稱自然為其效勞。對康德而言，人之所以可利用自然（包括動物）的目的只有一個，即實現人的道德性。因此，利用自然只是為了滿足個人的慾望都是不道德的，這種人對自然毫無權利可言。

相對而言，人當然不能像對待動物那樣對待人，只視人為工具，因為人就是目的自身，他的存在是自然的目的。因此，不能因為動物具有宛如人那樣的能力或特質，而主張人與動物在道德上是平等的，甚至在某些情況下更應考量動物的道德利益而不是人。因此，視動物具有與人平等的道德地位、權利或利益，這並不是重視動物，而是輕視人；不是高舉動物，而是貶抑人。¹⁵

¹⁵ Peter Singer 要大家記得，他的論點的目的「在於提高動物的地位而不在於貶低任何人的地位」，見 *Practical Ethics*, pp.77-78。但是當我們因苦樂感能力的有無或高低而平等對待人與動物，甚至有時必須更重視動物時，這當然是貶低人的道德地位。Tom Regan 的主張也必須要承受一樣的批評。

六、

在我看來，康德的觀點比當代哲學家的觀點更具說服力，因為他主張道德必須有絕對、必然的根基，也就是必須連結於永恆。當代所有動物倫理學與一般倫理學一樣都欠缺絕對可靠的基礎，或者說，永恆的基礎，以致於因不具必然性與強制性而難以服人。究極而言，如果倫理法則不是一種永恆的要求或命令，又人與永恆無關，也沒有成為永恆的可能性，那麼要求人必須或應當如何行動最終而言都無意義。為什麼我非如何行動不可？為什麼我應當善待人？為什麼我應當善待動物？如果我不過是一個在浩瀚無窮宇宙中與所有地球上的生物一樣都是偶然的、短暫的、終將滅亡的，那麼我為什麼非在乎如何行動不可？我為什麼非當一個有德者不可？成為一個有德者又有什麼意義？面對這些提問，相信有永恆世界的古代哲學家的觀點比起幾乎全不相信也不考慮永恆的現代哲學家的五花八門理論顯然更有說服力。

向來，會思想、自我反思與自由行動的理性或心靈一直被視為人的主要特質，也是人有別於動物之所在，而康德即據此而視人為目的自身 (the end-in-itself)。對包括康德在內的古代哲學家而言，理性或心靈不只是一種現實的、在世的能力，更是一種永恆的特質，也就是說，對他們而言，人的理性與心靈是人連結於永恆的環節。當康德說人有種種先天的 (a priori) 或先驗的 (transcendental) 觀念、認識能力以及能自我立定道德法則的善意志 (good will) 時，他其實就是在說人具有永恆的特質，因為至少道德法則 (moral law) 在康德看來就是普遍、必然、絕對的永恆法則 (eternal law)；也就是說，人不只是受制於時間與空間之因果性的現象世界中的經驗存有者，更

是本體世界中智性、理性、自由的存有者。對康德而言，道德法則是普遍必然的，也就是先天的、永恆的。因此，當一個人實踐道德時，就是將永恆的法則展現在現實世界中，可以說，這就是永恆在現實世界中的湧現，而這個永恆法則的實踐者自身就由此在顯現了他的永恆身分與永恆性。因為人具有永恆的特質且有永恆的可能性，因而人就應當相稱地以永恆法則彼此對待。以永恆法則對待人即視人為具有永恆性的超自然存有者而不只是經驗的自然物，這就是對人的尊敬。簡言之，尊敬人就是視人為具有永恆性的存有者且待之以永恆法則。

永恆意味著不受時空限制，不隨時空流變。當然，邏輯上，人有表現永恆觀念或法則的理性或心靈並不蘊涵人就是永恆的，因為表現永恆的特質並不意味著表現者本身就是永恆的。但是，這至少意味著能自由地展現永恆之美善者具有固有（永恆的）價值，因而必須視之為目的自身，而不應只待之以工具。對我而言，所謂的「固有價值」就是永恆價值，即不受制於時空及其中事物的價值。如果人有固有價值，那是因為人有永恆性。視人為目的自身就是視之為應永恆存在，也就是視其存在本身即具有永恆的價值，而不是為了其他目的才有價值。

我為什麼非有德不可？因為這是永恆的要求。展現德性就是展現永恆的美善，因而有永恆性又渴望有永恆價值的人當展現德性。對人而言，道德不只關乎行為的對錯，也不只關乎現實的禍福，更關乎人能否享有永恆的生命與至福。道德是一種決斷與選擇，因為選擇行善或行惡就是選擇是否展現永恆以致於能否享有永恆至福。因此，如果一個人的選擇或決定不出於永恆也不在乎永恆，那麼他的決定與選擇就不具永恆性。一樣，如果人本質上無關永恆，也沒

有永恆的可能性，那麼道德也就不必然要在乎，因為一個非永恆的自然物要求自己非如何行動不可完全是不合理的，也是不可能的。因此，當我們問應如何行動時，也就是在問如何行動才能展現永恆的價值並使自己成為能享永恆至福的永恆者。我當然要在乎應如何行動，而且如此在乎富有意義，因為這關乎我能否享有永恆的生命與至福。

對我而言，凡不在乎也不關乎永恆的倫理學都沒有說服力，這也就是幾乎所有當代倫理學都可疑與可忽視的主要理由。以動物倫理為例，像 Peter Singer 這樣的無神論者與達爾文主義者，視人為「不過是」一種生物物種，與動物無本質差異，無神聖性可言，卻要求人應尊重動物的苦樂感受而不應傷害牠們。但我為什麼要在乎動物的苦樂感？不在乎又如何？作為只是一種生物物種，以如同其他動物彼此對待那樣去對待動物是十分自然的，因此，如果動物吃食動物或彼此殘害不應被我們阻止與咎責，那麼也「不過是」動物的人吃食動物或傷害動物為什麼就應被我們阻止或咎責呢？苦樂感毫無說服力，完全不足以成為道德實踐之必然性的根據。

一樣，就算動物與人一樣是生命主體，具有固有價值與不被傷害的道德權利，但我為什麼非在乎牠們的權利不可，正如我為什麼非在乎人的權利不可？不在乎又如何？更何況宣稱動物具有固有價值毫無根據，一個流變不定的自然生物怎麼可能具有「絕對」不可被侵犯的固有價值與絕對權利？反過來說，就算固有價值是生來就具有的價值，也就不就表示絕對不可被侵犯，因為非絕對的價值不具有不被侵犯的絕對性。一樣，動物在自然中的存在方式也不是合理化人如何對待動物的理由，這只是視人本質上也不過是動物而已。動物會做而且也會做它們會做的行為，但人不應都做動物做的行

為，因為人不只是動物。因此，動物會彼此吞吃，但這不是人可以合理化其獵食動物的理由。如果人不過是動物，人也就不必爭論應如何對待動物。

對我而言，要在乎動物的苦樂感與不被傷害的權利必定要有一個與我有關的永恆理由，也就是絕對的理由，即不得不如此做的理由，而不只是一個與動物之存在特質有關的現實理由。說動物有苦樂感知能力或是具有「生命主體判準」的那些特質都不夠充分，沒有絕對的說服力。因此，顯然，善待動物最關鍵的理由在於我自身，而不是在於動物，因為只有在我之內或至少透過我自身才可能發現絕對、必然的道德原理或法則；反過來說，我之所以應道德地對待他人，正因我清楚知道他人也是如同我一樣的人或自我，而不只是動物。

在此，我的動物倫理更靠近康德的立場。現象地看，人與動物都是浩大宇宙中這顆渺小星球上的渺小生物，如果連善待人都沒有絕對而必然的理由，那又有什麼絕對而必然的理由要我非善待動物不可？自然本身能給出善待動物的必然理由嗎？動物本身能給出這種理由嗎？根本不能。外在知識當然與我如何善待動物有關，但並不充分而關鍵，充分而關鍵的理由只可能在作為一個道德存有者的人之中發現，即：我只能在人的自身之中找到我之所以必須善待動物的理由，而且這個理由與人的永恆性有關。

七、

根據前面對三位哲學家的三種動物倫理的反思，我認為人對待動物必須考慮下面幾個重要原則。

第一，從所有權或主權的角度說，人對所有支撐人生命的自然物都不具任何權利，它們不屬於人，不是人的作品，也不是人的所有物。因此，根本上，人沒有任何權利隨意按自己的意思對待自然。因此，無論如何，人都沒有任何理由宣稱可以對動物為所欲為。說人就是物種主義，必定只關心自己的利益，以致於無需考量動物的處境與感受，這完全不成立；因為即便人類中心是對的，也不表示人可以對動物為所欲為。一樣，即便人無法明確知道自己應如何對待動物，對動物倫理爭論不休，人也沒有權利對動物為所欲為。簡言之，我們對待動物總是必須有著一種「牠們並非我們的所有物，因而必須敬重地謹慎對待」的基本心態。

對我而言，凡不承認或有意忽視人對動物沒有最終主權者都無法提出合理的動物倫理，或者，凡不在人對動物無絕對主權這個前提下提出的動物倫理都難以服人。承認人對動物無絕對主權以致於不應對動物為所欲為意指，任何一個人對動物的任何一種行為都非理所當然，都需要提供理由，也就是說，他必須（向任何一個可能的質問者）交待他為何如此對待動物的理由並接受自己犯錯的可能。

第二，人不但不是自然的創造者與所有者，人也沒有能力修復自然。人所有能做的只是不再繼續破壞自然而使之我復原，此中，復原的力量來自自然本身。因此，人不應利用、改變或破壞自然到它不可自我修復的地步。據此，人不應獵殺動物到動物滅絕或瀕臨滅絕，人不應刻意改變、破壞動物的棲地環境而使之無法生存。尊重自然就是盡最大的可能不隨意破壞、掠奪、傷害自然，而使自然維持其作為已然如彼的樣子，也就是，使每一種既有的自然物都繼續按其自身的方式生生不息地存在。為了生存或幸福，人在道德

上容許可以利用、享受、改變甚至拒絕自然物，但人絕對沒有權利徹底否定自然物的存在及其存在方式。即便是會使人得病的病毒或細菌，人也沒有權利徹底滅絕它們；可以躲避、對抗，但不能滅絕。這是對待動物的基本原則與態度。

第三，對任何一個肯定並愛惜自己生命的人，感謝並珍惜自然是他不可推卻的責任。自然雖是嚴苛甚至殘酷的，但對任何一個活在自然中且肯定自己生命價值的人而言，自然無論如何都恩澤於人，使人得以存活並展開他的存在可能性。就此而言，人當然受惠於動物。在長久的人類歷史中，動物一直是人存活的重要資源。在許多嚴酷的環境中，沒有動物的協助與供應，人幾乎不可能存活。例如，活在幾乎草木不生的極嚴寒地帶的愛斯基摩人 (Eskimos) 或因紐特人 (Inuit)，他們不可能不依賴動物生活；其實，整個地球遍滿著大量靠捕漁狩獵為生的人，他們幾乎無法不靠動物存活。更根本地說，從生態學的觀點看，無數多樣的動物與植物所構成的複雜而奇妙的穩定、完整、平衡、豐富又美麗的生態系統正是人的存在所不可或缺的；沒有動物，既有的地球的生態系統無法存在。因此，無論直接或間接，動物都有益於人的生存。就此而言，動物必定有恩於人，因而人應感謝動物並且有義務愛護它們，不應任意傷害牠們。對家養的動物更是如此。人對野生動物與家養動物的道德責任應所有不同。對於前者我們沒有直接善待牠們的責任，但對於後者則有。因為我們刻意地將動物納入我們的生活圈中，為我們效勞，因而我們就有責任善待牠們。¹⁶

¹⁶ 古人十分懂得這個道理，他們取利於動物，但卻十分敬重動物而不任意傷害牠們。對古人而言，他們視能得利於動物為一項領受的恩典，因而他們以十分莊嚴的態度與禮儀對待即將為他們犧牲的動物。然而，許多現代人對待動物的作為卻多「不自

第四，既然我們無法完全理解自然為何是現前這個樣子，因而我們不應直接以自然作為人的道德實踐的理由，即不應在道德上師法自然。應考慮、重視自然或不應忽視自然，不等於應直接效法自然。人類被命定為需如同其他動物那樣吃食植物與動物而活，這不表示人就應當以其他動物的存活方式為典範而效法牠們，但也不表示我們應將自己的行為法則強加在動物身上。人不應（其實也沒能力）阻止與改變動物之間的存在關係，包括牠們之間的彼此傷害，主要理由是動物的關係完全受制於自然，牠們被（自然）命定為如此而且無法改變。動物吃食或殘害動物不是為了滿足動物自我中心的「私慾」，而是表現其受制於自然的本能，牠們無法不如此，因而牠的作為全都是自然的；更重要地，它們對此毫無反思能力，也無能改變，因而只能注定永遠如此。但是人則被命定為有能力且應該超越自然本能。超越不是否定。超越自然本能意指不應只按自然本能而行動，亦即有些情況必須否定自然本能，但不否定自然本能的價值。例如，人與動物一樣有食與性的本能，但是人要求其食與性必須按著特定的規範表現，而不可無所限制。因此，動物會吃動物，但人可決定不吃動物，因而動物相互吞吃不是人可吃動物的理由；若人可以吃動物，其理由絕對不是因為動物也吃動物，或人本能上「需要」吃動物。因此，以為肉食是自然現象，而人吃肉也是延續這個自然現象；雖然表現在文化中，但它仍屬於自然的行為，從生態原則看待乃合於（環境）倫理。這種推論絕對是自然主義的謬誤。如果這個邏輯成立，那麼也沒有理由禁止人可以吃

然」且不人道，這些對待動物的行為不是為了存活，也無益於人性的滿實現，而純然是為了滿足個人的慾望（如錢財、吃食、娛樂、好奇等），因而完全沒有正當性。

人。說人吃人是屬文化，而人吃動物是屬自然，這是任意的區隔。為什麼不是凡人的吃食行為都屬文化，包括吃動物？或者，為什麼不是凡人的吃食行為都屬自然，包括人吃人？¹⁷

第五，人若只是動物，則他就只能做著動物會做的行為，那麼人就不可能違反自然，因而人的一切所行都合自然且沒理由反對。但人不只是動物，人會做出純然利己的自我中心行為，但這是違反本性 (nature) 的不自然行為，無益於自然。利用一切自然物都不應純粹為了滿足個人自我中心的私慾，而是為了實現其美善人性。倘若人受益於自然但卻無法實現人性之善，那麼他所得於自然者即無正當性。相反地，倘若人因受益於自然並因而實現其美善人性，那麼他所得於自然者即都屬正當。問題不是人可否利用自然物，而是有否利用自然物以實現美善，即是否透過自然以實現其他自然物所無法展現的人性價值或超自然價值。據此，人可以利用動物，包括吃食，其根本理由是這樣的行為可以幫助人實現超越動物之上而且動物無法實現的價值。但必須注意，這裡的「可以」是指道德容許 (moral permission)，即人利用動物以實現其人性是道德上容許的行為，也就是說，動物在道德上容許被人利用來實現那些超越動物甚至人之上的更高價值。當然，反過來說，人實現人性也可不必利用動物，但利用則應是容許的。

¹⁷ Rolston 說，人殺或吃動物都屬自然與生態事件，因而必須用環境倫理原則給予判斷。據此，吃一頭豬並沒有不公平或不公義，甚至一隻鱷魚吃人也沒有不公平或不公義，因為這都屬自然事件，但人吃人則屬人際倫理的文化事件。參見 Holmes Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Nature World*. (Philadelphia: Temple University Press, 1988), pp.79-81。但是，除非人具有不屬於（超越）自然生態的面向或本性，否則人的行為不可能不屬於生態自然。因此，除非人有超自然性，也就是超越的永恆性，否則視人吃動物以及人吃人為兩種不同倫理類型的行為並無根據。

第六，對人而言，自然是個神秘的世界，我們對之無法全然理解。為何有自然？為何自然以如此而非其他方式存在？為何動物會相互吃食？為何有如此「殘暴的」肉食動物？為何有人？為何人與自然物的關係如此？等等，這都不是人所能理解的。人不知道人與自然的關係為何如此，但卻又受惠於自然，因此，人應當尊重自然以及其中萬物之間的關係，這是他不可推卻的責任。尤其為什麼自然中會有肉食動物，並以動物相互吃食來展現自然生態的完整、豐富與美麗。因為這是我們所無法知道的奧秘，因而我們應當謙卑地敬重自然，不應輕視並任意對待或改變自然。這是人對自然應有的基本敬虔 (piety)，尊重自然即建基於此。根據這個敬虔，人應不可忘記他從自然領受了無以回報的恩典，因而他對所有嘉惠於他的動物都應懷著感恩之心，以致於應視動物為人所流的血是奉獻自己生命給人的一種犧牲。在最深的宗教意義上，動物的生命與世界象徵著神秘的超越向度 (transcendent dimension)，牠們的道德地位雖不如人，但牠們那奧妙難解的生命卻宛如告訴我們：因為牠們為人捨命之故，人幾乎不可能在道德上清白無辜，也就是說，人不可能「無罪地」在自然中活著，因為人總是在不自覺與不得已中「不得不」犧牲其他動物生命來維持或滿足自己的生命。就此而言，我們只能盡心盡性盡力地善待自然與動物，但不應以為能無誤地對待自然與動物。

這就是我認為人對動物的責任及其應考慮並遵守的倫理原則與根據。

參考書目

- Kant, Immanuel. *Lectures on Ethics*, New York: Harpers & Row, 1963.
- Regan, Tom. *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*, California: University California Press, 2004 [1983].
- Rolston III, Holmes. *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Nature World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Scruton, Roger. *Animal Rights and Wrongs*, London: Metro Books, 2000.
- Singer, Peter. *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.