

應用倫理評論

第 51 期 2011 年 10 月

目次

研究論文

- 1 趙敬邦 / 從應用角度探討佛教「中道」思想對環境倫理的啓示

專題論文

「動物權與動物對待」專題

- 19 李凱恩 / Singer 動物解放倫理學批判研究
- 35 梁奮程 / 從強義動物權到人對動物的義務
- 55 Mac Campbell / Animal Rights are Mere Preferences
- 65 張育銘 / 檢視 Tom Regan 對 Peter Singer 的三個批判
- 75 費昌勇、楊書瑋 / 動物權與動物對待
- 105 柯志明 / 應如何對待動物——對動物倫理之基礎與原則的一個反省
- 123 釋昭慧 / 動物保護的兩大依憑——動保良知與動保論述

從應用角度探討佛教「中道」思想 對環境倫理的啟示

趙敬邦*

摘 要

隨著環境問題日益惡化，人們的環保意識漸漸增強。環境管理這一門跨學科的學問，近年亦成爲不少高等學府的顯學。環境管理雖涉及多門學科的整合，但學界在討論相關問題時，卻集中在環境科學、工程學和經濟學上，以致我們往往忽視一核心問題：任何的一個環境決策，均涉及人類的價值觀。本文透過實際例子，闡釋傳統佛教「中道」思想在平衡環境保護與經濟發展這一環境倫理的難題上，能爲我們帶來什麼啟示。

關鍵詞：環境倫理、環境保護、經濟發展、佛教、中道

* 英國曼徹斯特大學宗教及神學哲學博士候選人

一、前言——佛教建構環境倫理的困難

佛教有關環境（environment）或大自然（nature）的態度，不少學者已有討論。但大部份討論，均把佛教視為一已經圓融的整體，而忽視了佛教各宗派間，對某些問題仍有內部分歧。以對環境的看法為例，原始佛教主張一切法皆因緣而起，人和大自然均處於「無常」和流變之中。故嚴格而言，吾人對環境的態度應無所強求或留戀，否則，只會有礙我們從煩惱中得到解脫。般若中觀則透過「雙遣法」以達到「蕩相遣執」的效果，直接主張吾人對一切法應不取不捨。若據此立場，我們更沒有主動尋求與大自然和諧共處之理。唯識宗認為一切現象均由種子變現，大自然既為物的一種，人和大自然只是同統攝於阿賴耶識中，故環境究竟是煩惱穢土還是莊嚴淨土，實取決於吾人的心識。因此，我們要處理的，實為吾人的心識，而不是嘗試尋求一套對環境的特定看法。中國佛教特重「如來藏自性清淨心」，天台宗認為一切法均有佛性，眾生皆可成佛，故一草一石亦有成佛之可能；華嚴宗主張人和自然本為一整體，兩者福禍相倚；加上禪宗興起和叢林制度的建立，佛教和環境更變得息息相關。至此，佛教才似有對環境作主動愛護的要求¹。可是，若吾人循「平常心是道」²或「心淨則佛土淨」³的境界言之，我們還是不必主動保護環境，因吾人在惡劣的境地也可照見道理，活出精彩，美好的環境實非應為我們主動關切。

¹ 以上有關佛教各宗派對環境或大自然的看法，可參考李潤生先生〈閒話自然〉一文，收其著《生活中的佛法——山齋絮語》（台北：全佛文化，2000年），頁260-266。另有關天台宗的觀點，可參考釋恆清，〈《金剛經》的無情有性說與深層生態學〉，《佛性思想》（台北：東大圖書公司，1997年），第六章，頁253-283。有關華嚴宗的觀點，則散見方東美先生《華嚴宗哲學》（上、下冊）（台北：黎明文化，1992年）。亦有論者認為佛教內不同宗派確有不同程度的保護環境思想，見馮滄祥，《環境倫理學——中西環保哲學比較研究》（台北：台灣學生書局，2002年），頁313-408。但嚴格而言，相對於中國佛教，印度佛教主動保護環境的思想似是不太明顯。

² 《景德傳燈錄》卷10，《大正藏》卷51，頁276下。

³ 《維摩詰所說經》卷上，《大正藏》卷14，頁538下。

事實上，單從以上背景，我們已知佛教對環境的看法，實非常複雜，故要綜合佛教對環境的看法或態度，可謂十分困難。更重要的是，要建構任何有關佛教的倫理學，必涉及一個核心的哲學問題：主張「無我」的佛教，如何可以建構一有價值取向的倫理學？佛教思想能引申若干價值，確是不少學者的主張⁴。但此一認為「空性」和「無我」能引申價值取向的主張，亦早有學者提出質疑⁵。對於佛教義理在本質上是否能夠引申若干價值取向，乃至佛教是否真能建構一套倫理學，涉及哲學上有關本體論的研討，非本短文能加以探討，亦非作者現在所欲深究。我們只須認清一事實：一套思想本身是否曾對一特定議題有所討論，是一回事；但我們能否利用這套思想來討論相關的議題，又為另一回事。而本文欲討論的，正是後者，亦即佛教思想在應用的層面上，就處理有關環境倫理的問題時，可以為吾人帶來什麼啓示。

如前所述，佛教內對環境或大自然的看法未必一致，故在討論佛教思想在環境倫理上能為吾人帶來什麼啓示時，我們若能從各宗派均同意的佛教概念出發，而不是僅就某宗派的特殊理論作討論，則當可避免以偏概全之弊，從而得出一較全面和更有代表性的結論。佛教般若中觀的「中道」思想，可謂佛教各宗派的共法⁶，故以般若的「中道」作出發點，探討佛教的環境倫理，當可減少爭議。事實上，透過下文的分析，我們將發現「中道」在處理環境問題上，確有其深刻啓示。不少學者已指出佛教對環境的態度，認為佛教主張保護環境⁷。但原始佛教亦有以

⁴ 釋昭慧便認為佛教的「緣起論」，能引申出「不卑不亢的謙和胸懷」、「感恩」、「慈悲」、「民主精神」、「平等」和「科學」等價值。見釋昭慧，《佛教倫理學》（台北：法界出版社，2001年），頁56-63。Cooper和James亦認為佛教有「謙卑」、「平等」和「關愛」等價值。見D.E. Cooper & S.P. James, *Buddhism, Virtue and Environment* (England: Ashgate Publishing Limited, 2005), pp. 90-105.

⁵ 牟宗三，《宋明儒學的問題與發展》（台北：聯經，2003年），頁31-33。事實上，牟先生便直言：「凡佛老之徒，其心必冷必忍，故必須自封自限，不可外出牽連世事。所謂慈悲渡人渡世等等宣傳，最好還是收起，庶可少造孽。作個阿羅漢而為小乘，是其本分。過此以往，即變質。變質即不是其教所能勝任。大乘之任非轉入儒教不可」。可見牟先生對佛教可否引申一套有價值取向的哲學，採一極為批判的態度。見牟宗三，《歷史哲學》（台北：台灣學生書局，2000年），頁145。

⁶ 釋昭慧，《佛教規範倫理學》（台北：法界出版社，2003年），頁95-132。

⁷ 詳見下文。

自然環境象徵死亡的描述⁸，故佛教對環境的印象，實有更待討論的必要。縱使佛教真對環境有明確立場，但這一立場還是描述性質的。我們欲知道的，是環境保護一旦和經濟發展等其他議題有所衝突，以致其已成為我們不得不有所取捨的倫理問題時，佛教的理論能對此有何幫助。可惜的是，現在大多數有關佛教倫理的討論，均集中在佛教對種種議題的態度上，而未能深入探討其哲理在應用上能發揮什麼作用。

究竟環境保護和經濟發展應該如何取得平衡？兩者一旦有所矛盾，我們當如何取捨？這已是當今世界最引人關注的問題之一。但為何我們要特意討論「中道」在這一問題上的角色？事實上，只要我們承認各項經濟活動須要利用自然資源，則我們可言，環境保護與經濟發展之間，似有著無可避免的矛盾；而只要我們承認古人亦有經濟活動，則環境保護與經濟發展之間的矛盾，又不是現代人才須解決的難題⁹。因此，我們更不應忽視傳統哲學思想在解決這一矛盾上可作的貢獻。本文先介紹佛教對環境保護和經濟發展的態度，繼而介紹般若中觀的「中道」思想。在了解這些背景觀念後，本文將引用實際例子，以解釋「中道」在平衡環境保護和經濟發展上，可以發揮的作用。

二、佛教對環境保護和經濟發展的態度

前文雖說佛教內部對一些問題的看法未必一致，但我們還是可從歷史和義理的角度，探討傳統佛教對若干議題的大概立場。大致而言，佛教對環境保護與經濟發展均不表反對。從歷史上，佛教可謂頗為重視自然環境。如早期的佛教僧團便是生活在森林、洞穴和山上等自然環境之

⁸ M.D. Eckel, "Is There a Buddhist Philosophy of Nature," in M.E. Tucker & D.R. Williams eds., *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), pp. 327-349.

⁹ 中國大陸現在爲了對治「沙漠化」問題，提出「退耕還林」的辦法。但原來早在宋朝神宗熙寧年間（公元 1068-1077 年），朝野便曾因農民在湖邊耕種有破壞湖生態之嫌，而有「退耕還湖」的爭論。有關爭論請參閱李丙寅、朱紅、楊建軍，《中國古代環境保護》（河南：河南大學出版社，2001 年），頁 117-120。

中，足見早期僧團的生活已直接依賴自然環境¹⁰；而佛陀在得道前，便曾在苦行林修行六年之久，其後更在菩提樹下證道，故有學者認為，佛教當主張自然環境有助吾人沉思修道¹¹。凡此證明，傳統佛教確有珍惜自然環境的證據。

另一方面，佛教義理亦為我們珍惜環境提供一定根據。首先，佛教義理的前提，正是「緣起」。所謂「緣起」，《雜阿含經》有言：

云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣、無明、行、乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。¹²

由於一切法因緣而生，故萬事萬物沒有永恆不變的屬性，一切法的存在亦沒有必然性。從「緣起」角度而言，不論人類自身、人類所建立的文明，甚至我們置身其中的大自然，均沒有永恆不變的保證。一切眾生既無自性，故眾生可謂平等¹³。然眾生平等之觀念可有更深的層次，因為一切眾生沒有自性，故包括草木在內的一切法亦有成佛之可能，這一成佛的根據，即為佛性。眾生皆可成佛，即為眾生平等的第二種意義¹⁴。眾生既是平等，則我們乃沒有剝奪其他生物生存的權利。縱使草木能否成佛，在哲學上引起不少討論¹⁵，但一旦我們考慮到破壞環境會使生物

¹⁰ Chatsumarn Kabil Singh, "Early Buddhist Views on Nature," in A. H. Badiner ed., *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology* (California: Parallax Press, 1990), pp.8-13.

¹¹ L.E. Sponsel & P. Natadecha-Sponsel, "Buddhist Views of Nature and the Environment," in Helaine Selin ed., *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003), pp.351-371.

¹² 《雜阿含經》卷 12，《大正藏》卷 2，頁 85 上。

¹³ 釋昭慧，〈佛法與生態哲學〉，《哲學雜誌》第 30 期（1999），頁 46-63。

¹⁴ 方東美先生即強調此一「向上提昇」的眾生平等義。見方東美，《中國大乘佛學》（上），（台北：黎明文化，2004 年），頁 311-314。

¹⁵ 草木有情，人類有情，故草木是否能與人類一樣有成佛之可能，曾引起頗多爭論。釋恆清指出，若從真如佛境涵攝一切的角度而言，草木與有情眾生無異，故亦可言其有佛性。詳見釋恆清，〈《金剛錫》的無情有性說與深層生態學〉。李潤生先生則從邏輯和唯識學的角度，認為唯識的「五種姓」是「形式地真的認知性命題」，而如來藏言眾生皆可成佛，是「超越形而上學的道德性命題」。故在眾生是否皆可成佛此一問題上，唯識與如來藏兩系統可並行不悖。見李潤生，〈轉識成智困難的辨解〉，《法相學會集刊》第 6 期（香港：香港佛教法相學會，2008 年），頁 1-45。

喪失生存空間，則從佛教觀點，我們亦是間接犯了「不殺生戒」¹⁶。事實上，「此有故彼有，此起故彼起」的「緣起」觀，亦道出了一切法均是彼此依賴，而人類與環境的關係，正好亦是相互影響，故此佛教認為人類和自然實為一整體¹⁷。前文所述傳統佛教僧團居於自然環境之中，即是人類依賴自然環境以生存的例子。而人類和環境相互影響，在現今世界更是明顯。例如人類過度開發，致使化學物大量積聚於大氣層中，最終造成「熱島效應」(Heat Island Effect)，而「熱島效應」又反過來使我們的生活環境惡化，這即為人類和自然相互影響、相互依賴的例子。因此，破壞環境最終無異於殘害自己¹⁸。從以上所述，我們當知在義理上，佛教確有不破壞環境的理由。

在珍惜環境以外，讓我們分析佛教對經濟生活的大概看法。從個人而言，僧人應過著簡樸的生活，如大乘佛教便有「頭陀十八物」和「衣單二斤半」等主張，前者指遊方僧人隨身攜帶的十八件物品，其分別是楊柳枝、澡豆、水瓶、坐具、錫杖、香爐、奩、濾水囊、手巾、刀子、火燧、鑷子、繩床、經律、佛像和菩薩像等，可見僧人攜帶的物品都是實用和樸素的；後者則是學道者的衣物合計不應過二斤半重，其意亦是指學道者的生活當以淡泊為主¹⁹。而僧人能否手觸金錢，更是造成原始佛教分裂的其中一個原因²⁰，以上均似表示了佛教當不支持經濟發展。但另一方面，僧團既作為一組織，其為了讓組織繼續存在，亦須有一定之財富以作支持，金錢對僧團發展之重要可謂不言而喻。此外，佛陀時期的印度已有供養制度之出現，而佛教中亦不缺聚財有道的在家眾，如須達長者布施精舍、毗舍佬四事供養等事蹟，都是由於佛教有富有的在家弟子才能成事。而著名的維摩居士更是富甲一方，可見佛教並不反對

¹⁶ 星雲編著，〈佛教與環保〉，《佛教與世學》（高雄：佛光山，1999年），第十二課，頁106。

¹⁷ D.J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995), pp. 137-142.

¹⁸ 有關「依報」的討論，見霍韜晦，《如實觀的哲學》（香港：法住出版社，1992年），頁35-38。

¹⁹ 星雲編著，〈佛教對經濟的看法〉，《實用佛教》（高雄：佛光山，1999年），第四課，頁29-36。

²⁰ 據《五分律》卷30，總共有十件事促成原始佛教的第二次分裂，其中一件是「受畜金銀錢淨」，即能否用手觸摸金錢的問題。見《大正藏》卷22，頁192上~中。

在家弟子擁有財富²¹，因此亦不當反對金錢，乃至幫助我們獲得更多金錢的經濟發展。

從義理而言，佛教亦沒有反對金錢之理。我們當知，金錢是中性的，佛教所注重者，是金錢是否用得恰當，以及獲取金錢的手段是否正確²²。假若金錢是用作興建醫院以幫助有需要的人，則金錢便是造福社會的手段；反之，若金錢是用作花天酒地，則金錢便成爲我們修道的絆腳石。同理，我們若是透過正當職業以賺取金錢，則其並無不妥。如佛教便認爲有八種有助解脫的正行，其包括正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念和正定，即所謂「八正道」²³。其中的正命，即是指正當的職業，可見人們擁有一職業並無不妥，最重要者是該職業是否正當。但金錢若是透過貪污等非法手段而獲得，則佛教便應反對。既然佛教並不反對金錢，則其又會否反對經濟發展？經濟發展只是我們賺取更多金錢的方法，從社會科學的角度言，我們或可以從施以一方法後之結果來評價該方法是否有效，但若從以上的分析言之，則只要該方法不違道德，佛教亦當沒有反對之理。故總結而言，佛教雖未必主動尋求環境保護和經濟發展，但至少是不會加以反對。現在最使我們困惑的是，經濟發展既涉及自然資源的利用，故其對環境似必然造成一定破壞，而以破壞環境來換取經濟發展是否爲佛教所接受？我們是否必然地只能兩者擇其一？這一涉及吾人的價值判斷、選擇和取捨，才是真正的倫理問題。否則，縱使我們真發現佛教對一議題有所立場，但其若不涉選擇(choice)，最多只能視爲佛教對該議題的意見(opinion)而已。就環境保護和經濟發展兩者所構成的倫理問題而言，「中道」思想當有一定參考價值。

三、「無」、「有」以外的「中道」觀念

「中道」思想是佛教一個重要概念，佛陀對「中道」有以下解說：

²¹ 同注 19。

²² P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* (UK: Cambridge University Press, 2000), p. 195.

²³ 《雜阿含經》卷 28，《大正藏》卷 2，頁 203 上。

莫求欲樂，極下賤業，為凡夫行。亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應，離此二邊，則有中道。²⁴

從引文所述，「中道」是對縱欲和苦行這兩個極端行為的否定，亦即兩種極端行為以外的另一選擇。後來龍樹就《大般若波羅蜜多經》的內容作解釋，造《中論》、《百論》和《十二門論》，對「中道」思想的闡釋自此大盛。《中論》著名的三諦偈道出「中道」的精髓：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。²⁵

以上引文，說明般若中觀的「中道」思想與「緣起法」的關係。一切法既因緣而生，故其沒有自性，因此一切法的真實狀態是「空」。這點非常重要，因我們前述傳統佛教對環境保護和正常經濟發展大致不持否定態度，但佛教中心思想始終是「緣起」，故一切有為法最終當如虛妄，佛教縱然對環境保護和正常經濟發展不抱否定態度，但我們亦不能因此引申為佛教即對兩者持積極態度，從而得出佛教會有主動保護環境等主張，更不必說佛教會把它們看為實在，從而對其產生執著和迷戀之情。這即如《金剛經》所言：

一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。²⁶

一處環境是如何優美，一地經濟發展是如何繁榮，其最終仍會幻滅。若一切法的本質是「空」，則我們日常所接觸者又是什麼？我們又會否因一切法皆是「空」而對這世界產生虛無之感？誠然，我們不能因一切法的本質是「空」，而否定我們跟前有事物的存在，因這明顯與我們的日常經驗不符。如我們不會因為一輛車子的本質是「空」，而認為它根本不存在，以致不去遵守交通規則。因我們知道本質為「空」的車子亦足以對我們造成致命的傷害。故佛教雖言一切法皆「空」，但其意思只是

²⁴ 見《中阿含經》卷 43〈根本分別品·拘樓瘦無諍經第八〉，《大正藏》卷 1，頁 701 中~下。

²⁵ 《大正藏》卷 30，頁 33 中。

²⁶ 《大正藏》卷 8，頁 752 中。

說明一切法的存在沒有獨立不變的自性或本質，亦即事物的存在沒有必然性，而非認為沒有一切法的存在，故非主張一切法為「無」。另一方面，一切法既是存在，但卻是因緣而有，一旦因緣或條件有所改變，一切法亦會隨之變化。由於一切法是憑藉因緣而存在，故其不是實有，而只能稱為「假有」，「假」者，亦即憑藉的意思。非有非無，即為「空」，亦名為「中道」。僧肇於《肇論》引文，指出了一切法這一非有非無的本質：

物從因緣故不有，緣起故不無。²⁷

簡單而言，「中道」正是一種不滯於「無」，亦不累於「(假)有」的人生態度。既不滯於「無」，則某程度上肯定了我們日常世間的實在性，但此一具有若干實在性的世間又因緣而生，故其沒有獨立自性，因此我們又不須被其所累，而為世間事物所煩惱。以「中道」觀一切法，吾人乃能抱持一中和態度以行事處世，達到不累於「有」的效果²⁸。

以上的「中道」觀，有助本文的討論者，最少有兩方面。第一，是有助消解一切對立關係。「(假)有」和「無」初看似是對立的概念，但這對概念其實只依我們主體而建立，事物的實相不是「(假)有」或「無」，而是「空」。而「空」本身又非實有概念，而只是另一為了方便施設而存在的「(假)有」。故「空」這一概念本身亦為「空」，乃至我們連「空」這一概念也得去掉而無所執著，此亦即「空空」的意思²⁹。一切法的本質既是「空」，則本質是「空」的事物如何可以構成對立？表面上是對立的概念，實際上只是繫於我們主體的認知而對立。因此，若我們能把握「中道」思想，則一切的對立關係當可消解。此即龍樹透過否定四對

²⁷ 《大正藏》卷 45，頁 152 中~下。

²⁸ 見關子尹老師著〈現象學區分與佛家二諦學說〉，《現象學與人文科學》第 3 期（台北：漫遊者文化事業股份有限公司，2007 年），頁 187-222。

²⁹ 《大智度論》卷 31〈釋初品中十八空義第四十八〉有言：「復次，舍利弗！菩薩摩訶薩欲住內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空，當學般若波羅蜜！」見《大正藏》卷 25，頁 285 中。

看似對立的概念，以說明「中道」有不落入任何對立關係的特點。其有偈曰：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。能說此
因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。³⁰

以上即為著名的「八不中道」思想。

第二，「中道」思想既是不偏於「(假)有」或「無」的任何一邊，則其正好亦是一不著二邊的思想。此即如《中論》卷 4〈觀四諦品〉所言：

眾緣具足，和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性，無自性，
故空。空亦復空。但為引導眾生故，以假名說。離有、無二邊，
故名為中道。是法無性，故不得言有，亦無空，故不得言無。³¹

「有」和「無」皆不能說，即是不著二邊。否定一切法的對立關係及不著二邊，正是「中道」就環境保護和經濟發展所引申的倫理難題，可為吾人提供的最大啓示。以下本文即嘗試用實際例子，說明「中道」思想如何應用在相關的環境倫理問題上³²。

四、「對立消解」和「不著二邊」的重要性

正如我們在經驗世界中，常以為「無」和「有」是矛盾一樣，在現今有關環境保護和經濟發展的討論中，人們習以為常地預設兩者亦是對立或零和（zero-sum）的關係，即要發展經濟，便得犧牲環境；保存環境，便要犧牲發展，兩者的矛盾看似無法避免。於 2000 年在香港發生

³⁰ 《大正藏》卷 30，頁 1 中。

³¹ 《大正藏》卷 30，頁 33 中。

³² 在討論般若中觀的「中道」概念時，有一點應注意：「中道」要針對者，是「無」和「有」這一對看似對立的概念，從而說明一切法的本質非「無」非「有」，一切法原是「空」。「中道」並不認為「空」和「有」是一對矛盾的概念，若認為「中道」立論，是要消解「空」和「有」之間的所謂矛盾，則恐誤解了「中道」的意思。

的「壆原事件」，即爲一例。該年鐵路公司原計劃在香港新界上水建設一條鐵路，以求舒緩日益擠塞的中港交通，但鐵路公司的建議路軌會穿過具有生態價值的壆原濕地，故爲環保人士大力反對。與此同時，擁有壆原業權的部份人士認爲鐵路發展有助他們轉職，不用繼續務農爲生，而所住樓宇亦能得到金錢賠償，故認爲發展鐵路是他們發展的契機。事件引起廣泛討論，不少輿論質疑生態價值是否比市民利益更爲重要，事件最終以香港環保署以環境理由，否決鐵路公司的計劃作結³³。

但事實上，環境保護和經濟發展是否必然對立？「中道」既認爲一切法的本質爲「空」，環境和經濟亦不例外，而當沒有不變的本質。因此，由我們執兩者均爲實有而引起的任何對立，均可謂源於吾人的認知，故我們首當反思，環境保護和經濟發展的對立關係是否真的不能避免。明乎此，則我們面對任何有關環境保護和經濟發展的問題時，當可嘗試尋找兩者並存之理，而非強調因吾人執兩者爲實有，而產生的所謂對立面。

只要細心觀察，我們不難發現環境保護和經濟發展也有並存的可能。如中國雲南香格里拉便因擁有優美的自然環境，而吸引每年數以萬計的遊客到該地旅遊，爲該地旅遊業的發展提供了寶貴機會。當然，近年香格里拉因旅遊業過份膨脹以致該地自然環境受損，即是人們僅重經濟發展而忽視環境保護的另一表現，這觀點將於後文有關「不著二邊」的討論時再述，暫按下不表。香港壆原事件帶出的嚴重爭議，是其凸出了環境保護和經濟發展的矛盾；而雲南香格里拉得以發展，則是讓我們了解兩者的對立實有化解的可能。從兩地的例子中，我們或可理解，根據「中道」思想，世間一切看似對立的關係，其並不是真的對立，生、滅對立如是，常、斷對立如是，環境保護和經濟發展的對立亦復如是³⁴。

³³ 香港環保署用作否定鐵路公司的詳細理由，已列在相關的環境影響評估報告中，詳情請見以下網址，URL=<http://www.epd.gov.hk/eia/register/reason/eia044.htm>。

³⁴ 在邏輯而言，「生」和「滅」是對立的，「常」與「斷」亦爲對立，但「中道」卻主張不著兩者任何一邊，才是可取的態度。看似對立的概念尙可以「中道」觀之，更遑論並非必然對立的「環境保護」和「經濟發展」了。

我們若從「中道」思想作考慮，則我們在信念上亦當抱持「不著二邊」的態度，即既不一面倒地支持經濟發展，亦不毫不保留地支持環境保護。事實上，這一「不著二邊」的態度，與前述的「對立消解」有直接關係。因為我們既主張環境保護和經濟發展並非必然對立，則我們乃不必對其採一非此即彼的態度，而是可致力尋求兩者協調之理。縱使暫未能於特定個案中尋得這一協調之理，但亦不當否認此理之存在。未能找到如何並存之道，是技術或知識不足的問題，其是暫時性的。隨著法律制度的完善，工程學、經濟學和環境科學等應用學科的發展，環境保護和經濟發展於特定個案中得以並存的可能性亦會增加。但否認兩者有並存的可能，則是一智慧問題³⁵。我們從「中道」角度，已討論了環境保護和經濟發展的所謂對立有化解的可能，則我們便不宜輕易放棄協調兩者矛盾之信念。這態度非常重要，因為我們既不主張完全傾向環境保護和經濟發展之任何一邊，則在發展經濟之同時，將不會毫無保留地去破壞環境，而是考慮如何在把環境之破壞程度減至最低的情況下去發展經濟；同理，在我們致力保護環境之同時，亦會考慮環境以外之因素，避免保護環境之行爲變得過份激烈。

事實上，過度發展經濟所造成的環境破壞，早對人類造成困擾。如巴西阿馬遜（Amazon）地區便因大量的非法開墾，以致過去 40 年，竟有 20% 的雨林被夷為平地³⁶。但易為我們所忽視者，是只強調環境保護而妄顧環境以外的價值，原來同樣可對整個社會的正常運作構成危險。如在 2001 年，香港一環保組織的二十多名成員，在一奶類製品公司的廠房門外組成「人鏈」抗議，要求該奶類製品公司承諾，不再製造含基因改造成分的食品。環保組織的原意可謂從保護環境的觀點出發，但其行爲卻忽視了對社會其他方面的影響。如在該事件中，奶類製品公司便

³⁵ 一客觀道理是否存在是一事，而我們是否知道該理存在，則為另一事。我們或一時未能知道理存在，但無阻一理客觀地存在。有關「知道客觀之理」和「有客觀之理」的分別，勞思光先生有詳細討論。見其〈一個嚴重的思想問題〉，收其著《家國天下——思光時論文選》（香港：中文大學出版社，2001 年），頁 1-8。

³⁶ 見 *National Geographic* vol. 211, no. 1 (January 2007): 40-71.

稱其食品是運往醫院以供病人所用。若該奶類製品公司所言為事實，則環保組織的行爲，便有延誤病人準時進餐的風險³⁷。而最吊詭的是，若只強調環境保護，最終是否真的能夠保護環境？這亦是值得我們所關注。如香港新界大埔區的沙螺洞由於具有高生態價值，故被香港政府列為「特殊科學價值地點」(Site of Special Scientific Interest, 簡稱 SSSI)。根據香港法例，該地不得開發³⁸。香港政府的原意當然是希望透過不開發該地，以保護其生態環境，但政策一旦矯枉過正或僵化，將或未能真正達到保護該地環境的目標。以沙螺洞為例子，由於不能開發，以致該地間接缺乏管理，不但雜草橫生，更成為白紋伊蚊 (*Aedes albopictus*) 的棲息地，大大增加傳播登革熱 (dengue fever) 的可能，更有傳言謂有偷渡客在該地居住³⁹。若從「中道」觀點言之，以上例子均是著於經濟發展或環境保護之某一邊，而其所帶來的惡果，實顯而易見。

五、討論：「中道」和可持續發展

隨著現代人的環保意識日益增加，單純以破壞環境作為經濟發展的方法已難以取得大眾支持。事實上，近年有關環境管理的討論，最為熱門者，當是「可持續發展」(Sustainable Development) 的提出。「可持續發展」主張經濟、環境和社會三方面同時兼顧，而非只是重視三者的任何一面。初看之下，「中道」思想與「可持續發展」實有不少相同之處。「可持續發展」的流行，主要歸功於 1987 年「世界環境與發展委員

³⁷ 有關新聞見，

URL=http://news.bbc.co.uk/chinese/trad/hi/newsid_1500000/newsid_1500000/1500064.stm。

³⁸ 沙螺洞整體面積約為 57 公頃，而被列為「特殊科學價值地點」的土地面積約為 22 公頃。資料見詹肇泰、邱榮光，《迷失的沙羅洞：文化與生態》(香港：萬里機構，2005 年)，頁 12-16。

³⁹ 筆者數年前曾到過沙螺洞，發現該地流浪犬和蚊蟲眾多，政府政策固然保留了該地的原始生態環境，但充斥流浪犬和蚊蟲的生態環境是否即為我們所希望保留者，實值得深思。事實上，這已涉及一連串哲學問題，如自然的東西是否便是「好」的東西？不自然的東西是否必然「不好」？我們應該以什麼標準衡量「好」和「壞」？甚至究竟什麼是「好」和「壞」？對何人和何物而言是「好」和「壞」？有關討論，可參考 J. Baggini, *Making Sense: Philosophy Behind the Headlines* (New York: Oxford University Press, 2002)。

會」所發表的報告——《我們共同的未來》(Our Common Future)。這份報告提出了「可持續發展」的重要原則，指出發展當是「既可滿足我們現今需求之同時，卻不損害後代子孫滿足他們的需求。」又指出環境與經濟兩者不必然是對立關係，在決策的過程中，環境與經濟因素應一同考慮，不能孤立地去處理某一問題⁴⁰。「可持續發展」的觀念反映人們已意識到人類的生存實與環境息息相關，兩者環環相扣。故一切有關環境倫理的討論，早已不是純粹局限於環境範疇。環境保護和經濟發展沒有矛盾，以及兩者必須共同顧及才能得以發展的想法，實與前文討論的，一切法沒有根本的對立關係，故不應著重事物之任何一邊的想法相似。

從效果而言，「中道」與「可持續發展」發展確有相似處，但細看之下，兩者的理論根據還是不同。這是因為「可持續發展」的最終目標仍是希望透過我們現代人的努力，以求令往後的人類能同樣得到滿足需求的機會，但假設將來的人類對環境不像古人或現代人般依賴，往後人類的需要已能透過科技發展而得到滿足，則我們便是否不用愛惜自然環境？由於「可持續發展」純粹從人類觀點出發，難怪仍會招致「人類中心主義」(Anthropocentric)的批評⁴¹。反觀「中道」之立論基礎是「緣起」，而「緣起」除了引申出「中道」思想外，又會引申出眾生平等之觀點。因此，「中道」主張消解一切對立關係，並認為我們應不著二邊，均不是從「人類中心主義」作考慮，而是基於了悟一切眾生沒有等差所引申的一種平等觀，故縱使從效果而言，「中道」和「可持續發展」分別不大，但從倫理角度觀之，現在大為流行的「可持續發展」仍是相對自私的觀念；反之，佛教的「中道」智慧卻能免於道德上之非難。

當然，如本文開首所述，佛教的「無我」主張究竟如何可引申出價值判斷仍是有所爭論，故有論者或認為佛教會基於眾生平等和慈悲的特

⁴⁰ 《我們共同的未來》英文版本的網址為：URL=<http://www.un-documents.net/wced-ocf.htm>。內文所載引文，可謂「可持續發展」最重要的原則，見該報告第 1 章第 49 段。而有關環境和經濟兩者息息相關，相互影響的想法，見該報告第 2 章第 72、73 和 74 段。

⁴¹ B. Mitchell, *Resource and Environmental Management* (Pearson Education Limited, 2002), p. 73.

性而不願殺生，並由「不殺生戒」引申出護生的觀點⁴²，但消極的不破壞和主動的保護始終有所不同。若我們應用「中道」思想，其縱使能得到如「可持續發展」般的效果，而能同時考慮環境保護和經濟發展兩方面，但保護環境始終不是佛教本身的最終目標，故佛教的環境倫理觀，可謂只是第二義，而與主動保護環境的西方環保思想如「可持續發展」的觀念乃有所不同⁴³。相對而言，「可持續發展」明言人類發展當顧及環境乃至社會元素，故吾人只要有發展和進步的訴求，即須考慮如何同時保持一定的環境水平，故乃有主動保護環境的想法。故在這一意義下，「可持續發展」又對保護環境一事似較為有利、較有保障。

本文從「中道」觀念出發，配以實際例子，希望藉以提供一些既未為學者所留意，又適合實際情況所需的觀點，以助探討佛教思想在環境倫理上的可能貢獻。當然，本文只是簡單地討論「中道」和「可持續發展」等觀念的內涵，而有關其他的佛教和環境倫理之理論，均未有涉及。若我們考慮到其他理論，有關佛教對環境倫理的啓示又或許有所不同。但不論我們對佛教和環境倫理作怎樣的定位，相信本文已助說明佛教哲理在現今問題的應用上，可為吾人帶來一定的啓示。隨著環境管理所處理的範疇漸見複雜，其所涉及的科目亦將漸多。有關人類在面對環境倫理時當如何抉擇，相信亦會有更為深入的討論。傳統智慧如佛學者，如何在這一課題上有益往後的討論，相信會是一有趣課題。

參考書目

- 《中阿含經》，《大正藏》卷 1。
- 《雜阿含經》，《大正藏》卷 2。
- 《維摩詰所說經》，《大正藏》卷 14。

⁴² 星雲編著，〈佛教與環保〉，第十二課，頁 106。

⁴³ 言佛教保護環境，只是第二義，是相對於第一義的尋求解脫這一目標而言。當然，環境與人既是相互倚賴，則吾人若要求解脫，亦得愛惜環境。不然，環境被大肆破壞，我們亦沒有獨善其身的可能。故在這一角度言之，我們亦可說愛惜吾人外在的環境，是佛教所必然提倡的思想。

- 《五分律》，《大正藏》卷 22。
- 《大智度論》，《大正藏》卷 25。
- 《肇論》，《大正藏》卷 45。
- 《景德傳燈錄》，《大正藏》卷 51。
- 方東美，1992，《華嚴宗哲學》（上、下冊），台北：黎明文化。
- 方東美，2004，《中國大乘佛學》（上），台北：黎明文化。
- 牟宗三，2000，《歷史哲學》，台北：台灣學生書局。
- 牟宗三，2003，《宋明儒學的問題與發展》，台北：聯經。
- 李丙寅、朱紅、楊建軍，2001，《中國古代環境保護》，河南：河南大學出版社。
- 李潤生，2000，《生活中的佛法——山齋絮語》，台北：全佛文化。
- 李潤生，2008，〈轉識成智困難的辨解〉，《法相學會集刊》第 6 期，香港：香港佛教法相學會。
- 星雲，1999，《佛教與世學》，高雄：佛光山。
- 星雲，1999，《實用佛教》，高雄：佛光山。
- 勞思光，2001，《家國天下——思光時論文選》，香港：中文大學出版社。
- 馮滬祥，2002，《環境倫理學——中西環保哲學比較研究》，台北：台灣學生書局。
- 詹肇泰、邱榮光，2005，《迷失的沙羅洞：文化與生態》，香港：萬里機構。
- 霍韜晦，1992，《如實觀的哲學》，香港：法住出版社。
- 關子尹，2007，〈現象學區分與佛家二諦學說〉，《現象學與人文科學》第 3 期，台北：漫遊者文化事業股份有限公司。
- 釋恆清，1997，《佛性思想》，台北：東大圖書公司。
- 釋昭慧，1999，〈佛法與生態哲學〉，《哲學雜誌》第 30 期，頁 46-63。
- 釋昭慧，2001，《佛教倫理學》，台北：法界出版社。
- 釋昭慧，2003，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社。

- Badiner, A. H. ed., 1990, *Dharma Gaia: A Harvest of Essays in Buddhism and Ecology*, California: Parallax Press.
- Baggini, J., 2002, *Making Sense: Philosophy Behind the Headlines*, New York: Oxford University Press.
- Cooper, D.E. & James, S.P., 2005, *Buddhism, Virtue and Environment*, England: Ashgate Publishing Limited.
- Harvey, P., 2000, *An Introduction to Buddhist Ethics*, UK: Cambridge University Press.
- Kalupahana, D.J., 1995, *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mitchell, B., 2002, *Resource and Environmental Management*, Pearson Education Limited.
- Selin, Helaine ed., 2003, *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- Tucker, M.E. & Williams, D.R. ed., 1997, *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge: Harvard University Press.

The Implications of Buddhist “Middle Path” to Environmental Ethics: An Applicable Approach

King-Pong CHIU*

Abstract

The issue of environmental protection becomes more popular in modern society. Environmental Management as a key cross-disciplinary subject dealing with the problem is therefore very important in the current higher education. Among various areas within environmental management, ethics gains less attention. In fact, each decision making relates to value judgment. Buddhism is largely considered contributive to the discussion about the issue in the academic world. In this essay, supplemented by actual examples, “Middle Path” of Buddhism will be discussed and its implication to the environmental ethics as well as environmental management will be evaluated.

Keywords: environmental ethics, environmental protection, economic development, Buddhism, Middle Path

* PhD Candidate in Religions and Theology, The University of Manchester, United Kingdom

Singer 動物解放倫理學批判研究

李凱恩*

無疑地，Peter Singer 乃當代最負盛名且最具影響力的動物權運動理論建構者之一；的確，其於 1975 年所發表的《動物解放》（*Animal Liberation*）一書，正象徵著當代動物權運動的起點。Singer 在此書中極其生動地描述當今人類是如何殘忍地對待畜養的及實驗的動物，並大聲疾呼人類必須終止這些極端殘酷的舉措（practices）。爲了終止這些極端殘酷的舉措，Singer 以爲我們必須改變對待動物的（基本）態度（attitude）；而爲了能夠根源地改變對待動物的態度，Singer 於是提出了動物解放倫理學（an animal liberation ethic）。本文將先依 Singer 之著作，介紹「人類是如何地殘忍對待動物」及「動物解放倫理學」¹；接著將針對「動物解放倫理學」提出批判。

I

近幾年，僅在美國就接二連三地有多個被壓迫的團體採取強力抗爭來爭取「平等」，先是黑人解放運動，接著是西班牙語居民及其它少數族群之解放運動，最近則是女性解放運動。總之，當代人類似乎已經學習及體認到，人與人之間之平等的重要性；換言之，我們的道德關懷範

* 國立中央大學哲學研究所副教授

¹ 本文有關 Singer 之觀點及說法之介紹，主要係參照 Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: HarperCollins Publishers, 2002); Peter Singer, "All Animals Are Equal," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), pp. 26-40 and Peter Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2006).

圍 (our sphere of moral concern) 已涵蓋所有的人類——我們不再容許對其他人類有較少程度的關懷。不過, Singer 卻進一步呼籲, 動物亦應被納入道德考量的範圍, 亦應享有與人類相同的平等權利。²然而, 當今人類實際對待動物的各種舉措 (與態度) 卻是令人不忍卒睹。其中最明顯者為: 「動物實驗」與「工廠化農場」(the factory farm)。關於「動物實驗」, Singer 舉例描述如下: 在美國德州 Brooks 空軍基地曾進行一項飛行模擬實驗, 即先透過電擊制約的方式訓練猴子操縱一種簡稱為 PEP³的飛行模擬機, 「學會」操縱後, 再使這些猴子接受致死或半致死劑量的輻射線照射, 以測試在類似情況的核武攻擊下, 牠們可以繼續操縱 PEP 多久。由於受到高輻射劑量的照射, 猴子們會嘔吐或眩暈, 即便如此, 牠們仍然必須努力去操縱 PEP, 否則的話將會頻頻遭到電擊。⁴

當時負責此一實驗的 Donald Barnes 博士事後估算, 在其職務任期內, 曾輻射過約 1000 隻的猴子, 但令人驚訝的是, 他竟然說道:

好幾年來, 我一直都在懷疑, 我們所收集的資料是否有用……
一旦發生核武對抗, 作戰司令官極不可能會參研這些實驗圖表, 以評估軍人的戰鬥能力或二度出擊能力。⁵

總之, Singer 結論: 美國空軍和陸軍的動物實驗確確實實已導致許多動物的受苦與死亡, 不過, 他們卻毫無把握, 這些受苦與死亡得以解救人命, 或得以為人類帶來任何的助益。⁶

或許那些非軍事的「動物實驗」情況不會那麼糟, 但不幸的是, 它們其實也不惶多讓。美國食品與藥物管理局 (FDA) 曾規定, 在產品 (如:

² See Peter Singer, "All Animals Are Equal," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), p. 27

³ 其全名為「Primate Equilibrium Platform」。Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: HarperCollins Publishers, 2002), p. 25.

⁴ See *Ibid.*, pp. 25-27.

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 29.

藥物、化妝品、食品色素、地板臘……等等)上市前,得做大量的動物(毒性)測試,而其中最惡名昭彰的一項測試稱為「五成致死率劑量」(lethal dose 50 percent, 簡稱 LD50):某物質之劑量若達到此程度,則接受實驗的動物將會有一半死亡。對於此項測試, Singer 評論如下:

為了找出此一劑量,他們要將動物強迫餵食。通常而言,在達至半數死亡之前,這些動物已經呈現嚴重的病徵且極其痛楚。對於那些極為無害的物質,他們則會先將其濃縮到一定的程度,以使半數的動物死亡……但人類根本不可能這樣大量或這般濃縮地使用這種物質。⁷

Singer 的上述指控,讓我們不禁覺得,人類的良知似乎是生病了。依 Singer 之見,人類之所以會有那些喪心病狂的種種傷害動物之舉措,其最大根結乃在於我們對動物的態度(our attitude toward animals)。的確,我們往往對「動物實驗」所可能造成的動物受苦與死亡完全漠不關心,而只關心人類自己的(較小)利益,⁸Singer 稱人類的這種態度與偏見為「物種主義」(speciesism)。⁹換言之,Singer 以為,我們對實驗動物的剝削及榨取之種種舉措,僅僅是「物種主義」之發用呈現而已。對 Singer 而言,「物種主義」就如同「種族主義」及「性別歧視」一般,是該受譴責的。¹⁰基於以上的分析,我主張:我們至少應停止部分不具有直接及迫切目的的動物實驗。

至於「工廠化農場」,其與我們的日常生活似乎關係更為密切,因為它與我們的日常肉食習慣息息相關。的確,Singer 感慨的說道:

⁷ Ibid., p. 54.

⁸ 相關例子可參考 Ibid., p. 36.

⁹ Singer 以為,物種主義與種族主義及性別主義的模式一樣,容許自己物種的利益優先於其它物種的利益,甚至,因太偏袒自己物種成員的利益而壓制其它物種的成員,以至違反了平等原則。See Ibid., pp. 6, 9, 69, 94.

¹⁰ See Ibid., pp. 2-3, 6, 9.

對大多數的現代人而言（特別是住在城中和市郊的人）與動物最直接的接觸是發生於用餐時間：我們吃牠們。……單單在美國，每年就有超過一億隻的牛、豬、羊於飼養後被屠殺；家禽則更高達 50 億隻。¹¹

Singer 對「工廠化農場」之舉措，舉實例指控如下：

為了提供一般人民皆可支應的廉價肉食，我們的社會容許以下的肉食生產方式：將動物的一生都給圈限在擁擠、不合宜的條件之下。動物被視如「將飼料轉換成肉」的機器，故任何能引致較高「轉換比例」的構想，都極可能會被採用……因此，四到五隻母雞便被硬生生地置入擁擠的籠子內——其地板……大約只有一張紐約時報的大小。籠子的地板是由金屬網所構成，因為這樣可以減少清潔費用……；地板是傾斜的，因為這樣得以容易收集雞蛋……。在這種情況下，母雞的所有自然本能都被阻挫了：無法完全展翅、無法自由行走……。由於不能滿足上述之自然本能，母雞常常會……互啄對方至死，為了防止雞隻互啄對方至死，雞農常常將小雞的嘴喙予以切除。¹²

母雞確實被人類給物化及賺錢工具化了，正如 Fred C. Harley（喬治亞州一家家禽公司的前總裁）所言：「母雞僅僅是生蛋的機器……而生蛋的目的是為了賺錢，忘了這個目的，我們便不曉得是在做什麼了。」¹³ Singer 同時也作了以下的省察：

現今，豬隻同樣也被養在豬舍的籠子裡，這些動物的聰明度其實並不亞於狗，牠們也和狗一樣需要一個變化的、有刺激作用的環境……在英國只要有人以養豬的方式來養狗，將會被告

¹¹ Ibid., p. 95.

¹² Peter Singer, "All Animals Are Equal," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), p. 32.

¹³ Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: HarperCollins Publishers, 2002), p. 107.

發。不過，由於我們可以在豬身上剝削的利益大過於在狗身上剝削的利益，因而，我們一方面反對殘酷待狗，另一方面卻消費殘酷待豬所得的產品。¹⁴

這個例子清楚地告訴我們，我們其實是知道動物的利益之所在，有時甚至還會給予關注，不過，在自身利益當前時，人類便對動物的利益全然忘懷。

總之，Singer 以為，不但「宰殺動物以滿足我們口腹之慾的行為」是，「我們在動物存活時所加諸於其身上的痛苦」，更是「物種主義」的一種呈現。¹⁵換言之，我們飼養動物再宰殺以食之的舉措乃是「犧牲動物的最重要利益，以成全我們人類較瑣細的利益（例如，我們的口腹之慾）」的明顯例子。¹⁶為了避免物種主義，Singer 強烈主張：我們必須停止殘酷的「工廠化農場」之舉措。¹⁷以下我們將簡要介紹 Singer 的「動物解放倫理學」，並予以批判。

II

Singer 指出：我們的態度和舉措係依從某種模式來運作，以至於常常會為了讓自己的物種獲益，而犧牲其它物種。換言之，Singer 相信，大部分的人（包括哲學家）都是物種主義者，¹⁸故此，繼黑人解放運動及婦女解放運動之後，我們需要發起另一個解放運動——動物解放運動。一般而言，一個新的解放運動需要擴大或重新詮釋「基本平等原則」

¹⁴ Peter Singer, "All Animals Are Equal," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), p. 32.

¹⁵ See *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁶ Singer 以為，素食並不會帶來營養與健康的問題。See Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: HarperCollins Publishers, 2002), pp. 179-182.

¹⁷ See Peter Singer, "All Animals Are Equal," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), p. 32.

¹⁸ See *Ibid.*, pp. 17, 34.

(the basic principle of equality)，故而，Singer 主張：我們應該把適用於人類物種之所有成員的基本平等原則，也應用在動物身上。¹⁹在考量「基本平等原則」時，Singer 基本上採取 Jeremy Bentham 頗負盛名的說法：「每個（人）都被算作一個，沒有（人）可被算作多於一個」（Each to count for one and none for more than one）。²⁰不過，Singer 將它的應用範圍給進一步地擴展到動物，而提出「利益平等原則」（the equality of interests principle）²¹，此一原則可簡要表述如下：

- (1) 動物具有利益（interest），其利益必須被考量。
- (2) 當不同個體的利益對這些（不同）個體而言皆具有同樣重要性時，這些利益皆具有相同的重要性或價值，而不管這些個體是誰：王子或乞丐，天才或白癡，白人或黑人，男人或女人，**人類或動物**。
- (3) 「動物的利益對其自身而言」經常與「人類的類似利益對其自身而言」一樣重要。
- (4) 職是之故，「動物的利益」必須與「人類的類似利益」一樣，而給予相同的考量。²²

依照利益平等原則的說法，我們必須給予每個動物之利益相同的考量。問題是：具有利益者不僅止於動物（植物也有利益），為什麼我們必須給予每個動物之利益相同的考量？對於這個問題，Singer 援引 Bentham

¹⁹ See Ibid., p. 27.

²⁰ Henry Sidgwick 也有類似的說法如下：「The good of any one individual is of no more importance, from the point of view ... of the Universe, than the good of any other.」 See Henry Sidgwick, *The Method of Ethics*, 7th ed. (London: Macmillan, 1907), p. 382; and Peter Singer, "All Animals Are Equal," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), p. 30.

²¹ 這個詞是借用自 Tom Regan. See Tom Regan, "Animal Rights, Human Wrongs," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), p. 45.

²² See Ibid., pp. 44-45; and Peter Singer, "All Animals Are Equal," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), p. 31.

的說法回應：「感受痛苦的能力」（the capacity for suffering）²³乃是一個生物是否有權被考量其利益的關鍵條件。顯然地，人與動物都具有感受痛苦的能力，因而 Singer 主張：我們必須給予「動物的利益」與「人類的類似利益」相同的考量。

III

在面對「動物對待」的議題時，Singer 基本上是以「the having interests argument for animals' rights」來予以回應：

- (i) 由於動物具有感受痛苦的能力，因此牠們具有避開（非必要）痛苦的利益（interests）。
- (ii) 由於動物具有避開（非必要）痛苦的利益，因而牠們具有相應的權利（rights）。²⁴

Laurence Haworth 將「the having interests argument for animals' rights」公式化表述如下：

X has the right over Y to do Z iff (1) X's doing Z is not wrong and
(2) Y's interference with X's doing Z injures X in a respect that matters to him.²⁵

舉例而言：如果 P 對 X 而言不具有任何利害關係，則不管 P 發生了什麼事，X 都不會在乎；反之，如果小狗來福衝到其狗盤邊緣打算如往常般按時吃午餐（來福的這個行為並沒有什麼錯），然而，牠的小飼主阿

²³ 嚴格的說法應該是：「the capacity for suffering and/or enjoyment or happiness.」See Peter Singer, "All Animals Are Equal," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), p. 31.

²⁴ 的確，Singer 強調：「The capacity for suffering [is] the vital characteristic that gives a being the right to equal consideration.」See Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: HarperCollins Publishers, 2002), pp. 7-9, 19. 此外，Tom Regan 也以爲，使用權力概念來詮釋 Singer 此處的觀點是很自然的。See Tom Regan, *The case for Animal Rights* (Los Angeles, California: University of California Press, 2004), pp. 218-219.

²⁵ Laurence Haworth, "Rights, Wrongs, and Animals," *Ethics* 88 (1978): 102.

忠的干擾（如：無由地踹牠的肚子以阻礙其進食）卻在來福所在乎的事項（或在與來福有利害關係的事項）上傷害牠，若果如此，則來福有權吃其狗食。同理，我們可推論如下：如果動物過著無痛苦的日子是沒有錯的，然而，人類的干擾（如：強加痛苦在牠們身上）所帶來的傷害，是牠們所在乎的，那麼動物便具有過著無痛苦日子的權利。²⁶

然而，「the having interests argument for animals' rights」有以下的缺失。首先，在此論證中，「having interests」與「having rights」之間似乎存在著一個鴻溝（或似乎缺少必然連結）；換言之，「having interests」無由必然得出「having rights」。若依照「the having interests argument for animals' rights」的推理結構，我們似乎可作以下推論：

- (1) 獲得某一畫作 W 是某藝術收藏家 P 的利益。
- (2) P 之標購此一畫作是沒有錯的。
- (3) 然而另一位藝術收藏家 Q 的干擾（如：在拍賣會場故意出高價以使 P 落標）所帶來的傷害，是 P 所在乎的。
- (4) 故此，P 有權獲得 W。²⁷

此推論的最大問題在於由（3）到（4）之推導，正如 Donald Vandever 所言：「it is not obviously correct to think a being's having an interest in something is a sufficient condition for concluding that it has a *right* to what is in its interest.」²⁸

面對此一困難，Singer 回應道：《動物解放》一書中的那些「權力」用語，基本上僅僅是一種方便使用的政治語言，故就本書之要旨而言（特別是有關「我們應該如何對待動物」的基本論證），它們完全是多餘

²⁶ See A. T. Nuyen, "An Anthropocentric Ethic toward Animals and Nature," *Journal of Value Inquiry* 15 (1981): 215-216.

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 217.

²⁸ Donald Vandever, "Defending Animals by Appeal to Rights," in Tom Regan and Peter Singer, eds., *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976), p. 225.

的。²⁹Singer 上述回應或許可被接受，不過，其「動物解放倫理學」仍有以下的缺失。

IV

人類與動物之間確實存在著極大的差異。首先，人類與動物不論在外型或生理條件上，都具有頗大的差異，例如：蛇沒有腳而能前行，而人則靠雙腿直立而行；鳥兒在空中飛，魚兒在水中游，而人則大半時間在陸上生活；長頸鹿脖子長，烏龜殼很硬；馬跑得快，雁子飛得高。凡此種種，不言自明。

此外，一般相信，人類具有理性、審美能力、道德實踐能力，而動物沒有；且人類的智慧與動物的智慧（如果動物具有智慧的話）實有天壤之別。於此，我們不禁質疑 Singer 的主張：「人類與動物都是平等的。」

事實上，Singer 也承認，人類與動物之間，就事實層面而言（in factual terms），具有很大的差異（正如男性與女性之間亦具有差異一樣）；同時，由於這些事實上的差異，我們往往賦予兩者相異的「權利」（或給予不同的對待方式）。例如：

許多女性主義者[鼓吹男女平等]，並且主張女人有權自行決定要不要墮胎……[然而]由於男人不可能墮胎，因而談論他們的墮胎權是無意義的。同理，由於狗不可能投票，因而談論牠們的投票權也是無意義的。³⁰

²⁹ Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: HarperCollins Publishers, 2002), p. 8. 此外，Singer 亦在別處提及：

I have little to say about rights because rights are not important to my argument ... I make very little use of the word "rights" in *Animal Liberation*, and I could easily have dispensed with it altogether ... I regret that I did allow the concept of a right to intrude into my work so unnecessarily at this point; it would have avoided misunderstanding if I had not made this concession to popular rhetoric.

Peter Singer, "The Fable of the Fox and the Unliberated Animals," *Ethics* 88 (1978): 122.

³⁰ Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: HarperCollins Publishers, 2002), p. 2.

在此，雖然有這些事實上的差異（或權利上的不相等），但男與女（或人與動物）卻可以是平等的。總之，把平等的基本原則從人類擴展到動物，並不蘊涵我們需要用完全相同的方式來對待他們（或是賦予此兩者完全一樣的「權利」）。平等的基本原則所要求的，並非相同的對待，而是平等的考量（equal consideration）。何謂「平等的考量」？Singer 以人類為例，闡明如下：

不管喜歡或不喜歡，我們必須面對以下的事實：人類的外形跟大小都不相同；此外，人類的道德能力、知性能力……、經驗快樂與痛苦的能力也都不同。……[然而，]平等是一種道德觀念，而不是關乎事實的論斷。沒有任何邏輯上不得不然的理由要求我們接受：兩人之間的能力差異足以證成，我們對他們的需要與利益之考量得以有程度上的差異。人類平等原則（The principle of the equality of human beings），並不是對於人與人之間的事實性平等的描述，而是我們應該如何對待人的一項規範。³¹

透過「平等考量」觀點及「利益」觀點的結合，Singer 進一步發揮而提出上文 II 中之「利益平等原則」，主張我們必須給予每個動物之利益相同的考量。問題是：為什麼我們必須給予每個動物之利益相同的考量？或者，我們可更根源地問道：賦予某生物「平等考量其利益」之權力的根由為何？（What gives a living being the right to equal consideration of its interests?）對於此一根源問題，Singer 回答：「感受痛苦的能力」（the capacity for suffering），對這一點，Singer 有以下的闡揚：

只要某生物受苦，我們便沒有任何道德上的理由拒絕考量其痛苦。不管此生物具有什麼性質，[利益]平等原則要求我們把牠

³¹ Ibid., pp. 4-5.

的痛苦……做平等的看待。假如某生物無法感受痛苦……那就沒有什麼可以考量的了。³²

顯然地，Singer 在此是以「感受痛苦的能力」作為「給予某一生物之利益平等考量」之充分必要條件。較具體而言，Singer 是以「感受痛苦的能力」作為判定「某一生物具有利益，故而需給予它們平等考量」的唯一判準。³³依此，Singer 試圖證成：動物具有感受痛苦的能力（因而具有利益），故此，我們必須給予「動物的利益」相同的考量。換言之，在道德上我們沒有任何理由認定：動物所感受到的疼痛之重要性，不及人類所感受到的等量疼痛。就此意義而言，Singer 主張「人類與動物都是平等的！」Singer 這個說法會有以下的理論缺陷。

首先，面對 Singer 的上述說法，我們不禁要質疑：有什麼理由得以支持我們將「感受痛苦的能力」作為「給予某一生物之利益平等考量」之充分必要條件？為何我們不（像康德一樣）擇定「理性」(reason) 以作為「給予某一生物之利益平等考量」的判準？或者，為何我們不（像 Paul W. Taylor 一樣）擇定「生命」(life) 以作為「給予某一生物之利益平等考量」的根據？就實質而言，Singer 僅僅提出上述的說法，並沒有進一步提出任何可接受的理由來支持此一說法，這是其理論構作上的缺失。的確，Singer 的上述說法受到某些環境哲學家的反駁，例如 Kenneth E. Goodpaster 即說道：

雖然我承認……感受痛苦的能力……是道德考量的充分條件，我找不出理由相信它是必要條件。³⁴

³² Ibid., p. 8.

³³ Singer 於相關的脈絡說道：「The capacity for suffering ... is ... not only *necessary*, but also *sufficient* for us to say that a being has interests—at an absolute minimum, an interest in not suffering.」Ibid., p. 8.

³⁴ Kenneth E. Goodpaster, “On Being Morally Considerable,” in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), p. 62.

Goodpaster 在此所要表達的是：就生物學而言，「感受痛苦的能力」或可增進動物生存的機會，但它似乎只是牠們在適應上的某一特徵而已。

「感受痛苦的能力」只是一項輔助性的工具，其目的是要保全生命，故其本身並非我們的真正考量對象。就理論而言，進化是有可能產生某種動物，其得以不靠「感受痛苦的能力」而能夠保全生命。³⁵J. Baird Callicott 則更直截地表明，有許多種類的動物是不具感覺能力。³⁶若果如此，則 Singer 將「感受痛苦的能力」視作「給予某一生物之利益平等考量」的判準，其作法並不圓足，因為，這樣做將會把某些動物給排除在道德考量的範圍之外，這有違 Singer 自己的基本主張——「All Animals Are Equal!」。

即便忽略這個問題而假定所有的動物都具有感覺，Singer 的說法仍有下列的問題。

在面對「動物對待」議題時，Singer 主張：我們必須給予「動物的利益」與「人類的類似利益」相同的考量。不過，在 Singer 的相關討論脈絡裡，「利益」(interest)所指涉的範圍只被他限定在「痛苦的感覺(或快樂的經驗)」這種主觀的感覺之內，換言之，Singer 實際上僅以「感覺」(sensation)來作為「利益」之實質內涵。³⁷這種利益可被稱為「感覺式的利益」。不過，在理論上，「利益」之實質內涵所以可包含的內容得大於「痛苦的感覺(或快樂的經驗)」。「感覺式的利益」來做為建構「動物對待」之倫理基礎，似乎稍嫌單薄與狹隘；因為動物對待的議題除了涉及「動物痛苦的感覺」之外，也涉及了「動物的無痛(苦)死亡」或「動物的無痛(苦)健康傷害」……等等其它議題。或許因為如此，Singer 在做「動物對待」議題之論述時，顯得有些不順暢。例如，

³⁵ See *Ibid.*, p. 63.

³⁶ *Ibid.*, p. 62.

³⁷ 依 Singer 的說法，由於人類(擁有自我意識)據有「future-oriented preferences about how their life will go」，故其「利益」所指涉的範圍亦可包含較高階的「the satisfaction of such preferences」。但是，在探究「動物對待相關議題」時，Singer 將(動物)個體(individuals)理解為「sentient non-persons」，故此，在相關脈絡，「利益」所指涉的範圍只限定在「主觀的心理感覺」。See Richard Hanley, "A Modest Proposal," *Public Affairs Quarterly* 18 (2004): 2.

Singer 在討論「工廠化農場」之舉措時曾論及：「宰殺動物的行爲」與「我們在動物存活時所加諸於其身上的痛苦」均是「物種主義」的一種呈現。對於後者，Singer 明白地主張：「在道德上我們沒有任何理由認為動物所感受到的疼痛[或痛苦]……之重要性，不及人類所感受到的疼痛[或痛苦]。」³⁸於是，他提出例證大聲疾呼停止「工廠化農場」之畜養舉措。不過對於前者，他卻認為，「殺死一個正常成年人，要比殺死一隻老鼠來得更嚴重。……如果我們必須在一個人的生命與一個動物的生命之間做選擇，我們應該選擇保留人的生命。」³⁹然而對於「為何或在何種情況下無痛地殺死（painlessly kill）動物是錯的」這個問題卻語焉不詳。具體而言，Singer 無法透過他所理解的「利益」觀點，圓融地處理以下諸問題：

「無痛地殺死動物」為何是錯的？

當我們面臨「動物受苦」與「動物的無痛（苦）死亡」之抉擇時，我們該如何選擇？或者，「動物受苦」要達到什麼程度我們才得以選擇「動物的無痛（苦）死亡」？

「動物的無痛（苦）健康傷害」為何是錯的？當我們面臨「動物受苦」與「動物的無痛（苦）健康傷害」之抉擇時，我們該如何選擇？

總之，「動物對待」之相關議題不僅涉及到「動物痛苦」這個因子，也同時涉及到「動物的無痛（苦）死亡」與「動物的無痛（苦）健康傷害」。若想援用「利益」觀點來回答以上問題，並且較圓足地探討動物對待的相關議題，我們有必要將「利益」所得以包括的內涵給予擴大，以至於：不僅「動物痛苦的感覺」關涉到動物的利益，「動物的無痛（苦）死亡」或「動物的無痛（苦）健康傷害」也關涉到動物的利益。

³⁸ Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: HarperCollins Publishers, 2002), p. 2.

³⁹ *Ibid.*, pp. 19-21.

或許在處理以上論題時，「利益」得以被理解為「客觀第三人稱的利益」，換言之，當我們在考量「動物對待」時，我們宜考量動物之「客觀第三人稱的利益」。動物主觀的「感覺式的快樂經驗」不見得對動物（總體而言）有利；反之，動物主觀的「感覺式的痛苦感覺」，也不見得對動物（總體而言）有害；是否有利或有害，得依客觀第三人稱的觀點來評量。在此，「感覺式的快樂經驗或痛苦感覺」並非「客觀第三人稱觀點下的好或壞（goods or bads）」，而只是它的一項考量因子。

將「利益」理解成「客觀第三人稱的利益」之後，我們或許仍無法宣稱：我們必須給予「動物的**利益**」與「人類的類似**利益**」相同的考量。⁴⁰但是，這對「動物對待」的相關議題將可做更圓足、更深入的探究。⁴¹

最後，我們簡要地指出 Singer「動物解放倫理學」的根源性限制。Singer 是個道地的效益主義者(utilitarianist)，而效益主義(utilitarianism)基本上採取兩大道德原則：平等原則(the principle of equality)、效益原則(the principle of utility)。或許是爲了強調人與動物之間的平等，Singer 視「平等原則」爲最基本的道德原則；換言之，Singer 以爲，平等原則無法透過任何其它的原則而導引出來，因爲它已經是最基本的了。的確，Singer 強調：

The only principle of equality I hold is the principle that the interests of every being affected by an action are to be taken into account and given the same weight as the like interests of any other being ... Utilitarianism presupposes this principle.⁴²

⁴⁰ 這個宣稱對我來說似乎過強（或許我們應該宣稱：我們必須給予「動物的**利益**」適當的考量）。

⁴¹ 欲對「客觀第三人稱的利益」作之進一步探討，見 Jack Lee, "How Should Animals Be Treated?" *Ethics, Place and Environment Ethics* 11 (2008): 184-189; and Jack Li, *Can Death Be a Harm to the Person Who Dies?* (London: Kluwer Academic Publishers, 2002), pp. 67-74.

⁴² Peter Singer, "Utilitarianism and Vegetarianism," *Philosophy and Public Affairs* 9 (1980): 326.

此一段落隱含著「效益原則」乃依於更根本的「平等原則」；然而，大多數的效益主義者都無法接受此一觀點，事實上，就連 Singer 自己也在別處承認：就效益主義而言，「utility」是唯一的道德基礎，故而，所有其它的道德原則（包括平等原則）必定導引自「效益原則」。⁴³顯然，在構作其「動物解放倫理學」時，Singer 所採取的效益主義觀點，其前後是不一致的（inconsistent）。⁴⁴

參考書目

- Goodpaster, Kenneth E., 2001, "On Being Morally Considerable," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. New Jersey: Prentice-Hall, pp. 56-70.
- Hanley, Richard, 2004 "A Modest Proposal," *Public Affairs Quarterly* 18: 1-12.
- Haworth, Laurence, 1978, "Rights, Wrongs, and Animals," *Ethics* 88: 95-105.
- Lee, Jack, 2008, "How Should Animals Be Treated?" *Ethics, Place and Environment Ethics* 11: 184-189.
- Li, Jack, 2002, *Can Death Be a Harm to the Person Who Dies?* London: Kluwer Academic Publishers.
- Nuyen, A. T., 1981 "An Anthropocentric Ethic toward Animals and Nature," *Journal of Value Inquiry* 15: 215-223.

⁴³ Ibid., p. 329.

⁴⁴ See Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Los Angeles, California: University of California Press, 2004), pp. 212-214.

- Regan, Tom, 2001, "Animal Rights, Human Wrongs," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. New Jersey: Prentice-Hall, pp. 41-55.
- Regan, Tom, 2004, *The Case for Animal Rights*, Los Angeles, California: University of California Press.
- Sidgwick, Henry, 1907, *The Method of Ethics*, 7th ed. London: Macmillan.
- Singer, Peter, 1978, "The Fable of the Fox and the Unliberated Animals," *Ethics* 88: 119-125.
- Singer, Peter, 1980, "Utilitarianism and Vegetarianism," *Philosophy and Public Affairs* 9: 310-336.
- Singer, Peter, 2001, "All Animals Are Equal," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. New Jersey: Prentice-Hall.
- Singer, Peter, 2002, *Animal Liberation*, New York: HarperCollins Publishers, pp. 26-40.
- Singer, Peter, 2006, *Practical Ethics*, New York: Cambridge University Press.
- Vandever, Donald, 1976, "Defending Animals by Appeal to Rights," in Tom Regan and Peter Singer, (eds), *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, pp. 212-227.

從強義動物權到人對動物的義務

梁奮程*

一、前言

對「動物是否有權利免受人類的傷害？」這問題，一直以來都有不少的討論，不少哲學家一直以來都希望使用權利語言說明動物有免受傷害的權利。不過，究竟是什麼理由證成動物有權利？其權利的是否與人類一樣是有爭議的？我們一定要透過權利語言才能保護動物嗎？還是放棄使用權利語言也可以達成保護動物的目的？說不定不使用權利語言反而不會產生人與動物是否有一樣的權利的問題。本文所作的研究就是要解答上述問題。

二、Regan 的平等主義（egalitarianism）： 強義動物權（strong animal rights）

對於平等對待人與非人類動物的主張有很多種，其中以 Tom Regan 的學說最具代表性，Regan 本人不會用「強義」來說其動物權理論，是 Mary Ann Warren 先以「強義」稱 Regan 的理論。¹強義動物權指：動物與人有同樣的（identical）權利。下面就先鋪陳 Regan 的動物權理論，然後作分析。

* 國立中央大學哲學研究所博士生

¹ Mary Anne Warren, "A Critique of Regan's Animal Rights Theory," in Louis P. Pojman, ed., *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, 2nd ed. (New York: Wadsworth Publishing Company, 1998), p. 52.

（一）Regan 以直覺為出發點主張平等主義

Regan 論述人與非人類動物都應該受到平等對待 (equal treatment)，即，我們除了有不傷害人的直接義務之外，也同樣有不傷害某些非人類動物的直接義務，只要這種義務成立則相應的動物權也成立。Regan 上述平等主義的開始點是人的直覺：²人有明顯的 (prima facie)³直接⁴道德義務不去傷害個體。⁵個體通常而言指人，這意味著殺死一個人、讓他受苦、不讓他獲得該有的利益 (interest)⁶就是傷害他，就是道德上錯的。Regan 認為直覺也告訴我們該義務也適用於非人類的動物。⁷

（二）Regan 強義動物權的基礎是固有價值

Regan 認為上述的直覺也需要理由來支撐。人對動物有義務的理由在於動物的利益可受傷害，就如同人類的利益可受傷害這點上。但是人類與動物的利益可受傷害並無法證成人不應該傷害他們，因為個體實際上有利益無法證成他應該獲得該利益。Regan 必須再找別的理由證成人有義務不傷害人類與動物，而這個理由就是他們共有的某種價值，Regan 將之稱為「固有價值」(inherent value)，正因為這種價值，人就有不傷害人類與動物利益的義務，而動物也有相應的權利。⁸固有價值的特殊之處在於它是一個絕對概念 (categorical concept)，即，相對於內在價

² Regan 認為直覺分成兩種：一種是前反思的直覺 (prereflective intuitions)，一種是反思的直覺 (reflective intuitions)，後者又被稱為經過考量過的信念 (considered beliefs)。

³ 「明顯的」是指這種義務只有在某些得到證成的情況中才可以被免除。

⁴ 「直接」指這種義務關係並非透過他者建立，如果 A 者與 B 者之間的關係必須透過 B 者的監護人建立，則是一種間接關係。

⁵ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 2004), p. 187.

⁶ Regan 將「福利」(welfare)與「利益」混在一起使用，似乎都指個體的主觀感受 (feelings)，這種使用忽略了利益或福利其實都有客觀的面相，有些東西就算是沒有主觀的感受，但是卻還是有利益可言，像是大學、機構、國家等。而若只是以主觀感受作為傷害與否的標準，則某些沒有主觀感受的傷害似乎也可以獲得支持，就像是無痛的殺害。所以對 Regan 比較有利的就是將客觀的利益傷害納入考量來決定個體受到傷害與否。

⁷ 本文不討論 Regan 說的人類的道德容受者。

⁸ Ibid., p. 235.

值 (intrinsic value) 像是快感而言，固有價值只有有無而沒有程度之別，而且固有價值無法還原為內在價值。然則人如何知道人與動物皆有固有價值？Regan 認為決定個體有無固有價值的標準在於個體是否是一個生活主體 (the subject-of-a life)，⁹ 生活主體這概念指的並不僅是只有物理生命，根據 Regan 的論述，要成爲一個生活主體必須有以下的條件：個體有信念與欲望；可以知覺，有記憶，而且對自己的未來有預期；有快樂與痛苦的情感生活；個體有主觀面的偏好利益與客觀面的福利利益；能夠追求欲望與目標；在時間流中有身心的同一性 (psychophysical identity)；以及生活過得好或壞的個人福利。只有具有上述特徵的個體才算是一個生活主體，也才會有固有價值。¹⁰

(三) Regan 沒有證成強義動物權

在說明了動物權之後，Regan 自覺到的問題是，他的論述可能涉嫌某種自然主義的謬誤 (the naturalistic fallacy)，即，從某些個體具有生活主體的這樣的事實特徵推論出他們有固有價值，以及人對他們有義務。面對這種挑戰，Regan 主張自己的理論並非從實然推論出應然，而是先假定所有的人類與動物都有固有價值之後，即，固有價值是一個理論的假定 (theoretical assumption)，才在這兩者上找共同的特徵，並標示爲固有價值的標準。¹¹ 我認爲 Regan 這種作法似乎沒有真正證成不傷害動物的義務是基於他們有固有價值，因爲他們有固有價值僅僅是一種假定，這樣的假定可以是任意的，除非 Regan 證明這種假定是合理而非任意的。但是 Regan 認定這種假定的合理性是基於其他說明個體的價值的理論之缺陷而來，以某種效益論 (utilitarianism) 爲例，有價值的並不

⁹ 我翻譯爲「生活主體」而非「生命主體」，因爲這裡指的是一個有生活的個體，而非僅有一條命。Tom Regan, "Animal Rights, Human Wrongs," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark, eds., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall), pp. 39-52.

¹⁰ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 2004), p. 243.

¹¹ *Ibid.*, p. 247.

是個體本身而是個體的經驗內容像是快感，又以完美論（perfectionism）為例，根據個體的德行決定他的價值。效益論會有違反直覺的後果，像是犧牲無辜的人來極大化總體效益；完美論則是因為每個個體都有不同的德行以及價值，就會導致不平等地對待所有個體。¹²Regan 認為，上述理論有那些缺陷，所以必須假定個體應該有固有價值。根據 Regan 對於上述理論持否定的態度，我認為他其實先假定了人類與動物都應該受到平等的對待，不能有上述理論的犧牲無辜者或不平等對待的後果。但是既然 Regan 預設了人類與動物都應該受到平等的對待，有同樣的道德地位，又何必多此一舉地假定他們都有固有價值，因而應該受到不受傷害的平等對待。而既然 Regan 僅僅是假定上述兩者都應該受到平等對待，即，動物有不受傷害的權利，則 Regan 根本就沒有提供證成，所以其假定是任意的。

三、Cohen 對 Regan 強義動物權的誤解與批評

Warren 認為 Regan 提出的固有價值概念是一個高度模糊的概念，而生活主體這標準又無法在生物之間畫出清楚的界線，並指出哪些生物應該有動物權。¹³正因為 Regan 對固有價值與生活主體這兩個概念論述不清楚，所以遭到不少的攻擊，本節就舉 Carl Cohen 的批評作為代表。不過，Regan 強義的動物權立場不因 Cohen 的批評就不成立。

（一）Cohen 對於「生活主體」的誤解

Regan 的論述很大程度依賴於他制定的「生活主體」這概念，Regan 對這概念說明的並不清楚，論者如 Cohen 就針對 Regan 的這個概念提出

¹² Ibid.

¹³ Mary Anne Warren, "A Critique of Regan's Animal Rights Theory," in Louis P. Pojman, ed., *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, 2nd ed. (New York: Wadsworth Publishing Company, 1998), pp. 53-54.

反對的論述。¹⁴Cohen 理解的「生活主體」就是，只要個體有最粗糙的主觀經驗（subjective experience）他就是一個生活主體，Regan 的「生活主體」就被理解成只是一個生命主體而非生活主體。¹⁵不過我認為 Cohen 這種理解跟 Regan 對該概念的內涵規定是有距離的，Regan 認為一個生活主體不只是活著，他們還有自己的生活。Cohen 基於上述的誤解批評：Regan 從擁有主觀經驗的生命主體有其專屬的利益，而推論出這些生命主體必然擁有固有價值，也必然擁有不受到傷害的權利，而這樣的推論是沒有根據的，諸如老鼠這樣的動物¹⁶雖然基於主觀經驗有主觀的利益，但是無法因此就推論出牠們有權利。Cohen 隱然是批評 Regan 犯了自然主義的謬誤，從實然的主觀利益推論出應然的道德權利。

（二）Cohen 對於「固有價值」的誤解

另外，Cohen 理解的「固有價值」也跟 Regan 的不同，Cohen 認為雖說根據常識，人與動物都有固有價值，但「固有價值」有兩種意義，一種是廣義的，一種是窄義的。廣義的「固有價值」可應用於所有的生命，因為每個生命都是獨一無二、不可取代、有某種價值的生命，所以每個生命都不應毫無理由地受到傷害。¹⁷而窄義的「固有價值」指的就是能做出道德判斷的能力，其價值在於擁有這種價值的個體有義務以及義務意識。Cohen 主張除了人擁有上述兩種意義的固有價值之外，其他的動物如老鼠與雞隻都無法擁有窄義的固有價值，頂多擁有廣義的固有

¹⁴ Carl Cohen, "Reply to Tom Regan," in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler, eds., *The Animal Ethics Reader* (New York: Routledge, 2003), pp. 25-29.

¹⁵ 若以主觀經驗作為判斷生命主體的標準，則某些 Regan 區分下的道德容受者（moral patient），像是昏迷的人可能根本就不是生命主體。Regan 對道德行動者與道德容受者的規定參看 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 2004), pp. 151-153.

¹⁶ Cohen 雖然沒有沿用 Regan 的道德行動者與道德容受者的區別，但是他文中的動物像是老鼠與雞隻其實就是道德容受者。而且一旦 Cohen 將擁有窄義固有價值的標準定在能夠作出道德判斷與義務意識的存有者，則很多人像是剛出生的嬰兒或是永久昏迷的人也都是 Regan 界定下的道德容受者。所以，Regan 的道德行動者與道德容受者區別可以應用到 Cohen 的論述脈絡中。

¹⁷ Cohen 理解的廣義的固有價值若是所有生命都擁有的，則固有價值擁有者的範圍所涵括的就超出了 Regan 的道德行動者與道德容受者指陳的範圍。

價值，也因此，即使牠們有主觀經驗也因此有主觀利益，卻無法成爲道德權利擁有者。我認爲 Regan 的論述中，他很顯然並沒有要區分兩種意義的固有價值，他所設定的固有價值內容與 Cohen 所理解的完全不同。而基於這樣的誤解，Cohen 批評 Regan 在推論過程中將人類所特有的、窄義的固有價值錯誤地賦予動物，而讓動物也有了跟人類一樣的道德地位與權利。Cohen 認爲，一旦釐清上述兩種意義的固有價值，人就不會主張因爲都有廣義的固有價值，就讓動物擁有與人一樣的道德地位與權利。

（三）Cohen 的立場與 Regan 一致

Cohen 上述的反駁並沒有真正駁斥 Regan 的主張，因爲他使用的「生命主體」與「固有價值」這兩個概念完全與 Regan 所使用的不同，看來就只是自說自話。不過，若將 Cohen 的主張聚焦在概念使用的恰當性上，則 Regan 論述的難題可能就在於：爲什麼他可以使用自己定義的「生活主體」與「固有價值」，而不需要爲自己的使用提供證成。Cohen 對這兩個概念的使用可能更符合常識。不過，我認爲 Cohen 的論述其實並不與 Regan 的主張相反。他主張：以常識看來，所有的生命都有廣義的固有價值，故所有生命都不應該任意被毀滅。這種主張若表述成不應該任意傷害動物，則與 Regan 的訴求其實是一致的，其涵括的範圍甚至還超出了 Regan 理論中的道德行動者與道德容受者兩者。不過，藉著 Cohen 對 Regan 的質疑，我們也知道 Regan 理論的不足：任意定義「固有價值」與「生活主體」。接下來，我要引入 Paola Cavalieri 的立場支持 Regan 的強義動物權。

四、以 Cavalieri 的意向性存有者概念 補強 Regan 的立場

基於對 Cohen 立場的分析，我認爲 Regan 需要別的理由支持他對「一個生活主體」與「固有價值」這兩個概念的使用，而非僅僅任意定義。

而 Cavalieri 的論述似乎可對 Regan 的立場提供更多的支持。¹⁸Cavalieri 的立場與 Regan 非常接近，雙方都同意非人類的動物有權利，亦應當受到平等的對待。Cavalieri 甚至認為，權利範圍不只包括人類與哺乳類動物，而且還包括鳥類與全部的脊椎類動物。

（一）Cavalieri 主張意向存有者是行動者就有道德權利

Cavalieri 關注的是動物有不受干預的權利 (rights to non-interference)，這是其他動物與人類所共有的權利。這種權利來自兩者的道德地位，而他們的道德地位乃取決於他們是意向存有者 (intentional being)。¹⁹所謂的「意向存有者」就是有目標並欲求成就這些目標的生物，Cavalieri 更具體地指出，意向存有者的特徵就是一個具有享受自由與福利之能力的行動者 (agent)，而這當然是以生命或活著作為先決條件。一旦動物的道德地位得到承認，動物權與平等主義的要求就是最符合直覺的結果。

（二）Cavalieri 的問題與其立場的深化

我認為 Cavalieri 所提出之意向存有者標準，看來還是落在 Regan 的「生活主體」的內涵中，因為「生活主體」的內容就有信念與欲望，而信念與欲望是意向性的基本內容。當然生活主體少不了各種意向性表現，故 Cavalieri 之說法並沒有為 Regan 的立場提供更進一步的論據。另外，Cavalieri 似乎也沒有意識到 Regan 已經意識到而且力求避免的自然主義的謬誤，仍然是從生物的事實特徵推論出他們有相應的權利。不過我們似乎可以不從 Cavalieri 犯了自然主義謬誤的角度理解其立場，我認為我們可用以下的方式理解 Cavalieri 的立場：因為 Cavalieri 認為意向存有者就是一個行動者，而行動者應該以實現其為行動者為目標，故而免受傷害、生存與自由自然成其作為行動者的必備因素，依此行動者

¹⁸ Paola Cavalieri, "For an Expanded Theory of Human Rights," in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler, eds., *The Animal Ethics Reader* (New York: Routledge, 2003), pp. 30-32.

¹⁹ 意向指的是存有者的心靈意向性，心靈有指向各種類型對象的表徵功能，最主要的兩者就是相信 (believe) 與欲望 (desire)。

也就是上述權利的擁有者。如果 Cavalieri 的立場可以如我上述般的理解，則意向存有者（行動者），也有相應的道德權利使其實現其生活目標。

五、Frey 否定「動物是意向存有者」的論證及其缺失

Cavalieri 觀點的加入看似補強 Regan 的立場，但是還是有來自 R. G. Frey 的挑戰，Frey 不認為動物是意向存有者，當然就不是有目的的行動者，所以動物也不會有相應的權利。我在這一節會引入 Frey 的挑戰，並分析其論證的缺失。

（一）Frey 論證動物不是意向存有者

非人類的動物應該被稱為「意向存有者」嗎？如果牠們不是意向存有者，那麼牠們便不是行動者，故而也不應該有相應的權利。Frey 就持反對的立場，²⁰他認為動物並沒有欲望，因為牠們不可能有信念，而擁有信念是擁有欲望的必要條件，例如如果某人想要一本古書，則他必然相信自己的收藏中並無此古書，因而才会有上述的欲望；他的欲望預設了他的信念。而動物要擁有信念，則牠們必須能夠區別信念的真假，但動物必須會使用語言才能區別信念的真假，不過動物並不會使用語言，所以牠們不可能有信念與欲望可言。一旦上述論述成立，則動物不可能是意向存有者，因為其他的意向性都以信念與欲望為基礎才能存在。²¹Frey 論證的關鍵之處在於主張信念內容是由斷言（assertion）內

²⁰ Frey 文章的原來目的是要反對 Leonard Nelson 主張動物有道德權利的論證，Nelson 的論證是：（大前提）唯有有利益者能夠擁有道德權利，（小前提）動物像人一樣能夠有利益，（結論）動物也有道德權利。Frey 認為只要駁斥了小前提就可以駁倒 Nelson 的論證，而針對小前提的有利益（interest）這點，Frey 認為利益可以區別兩種：客觀的利益（interest in）與主觀的要求（wants），而後者又可以分成需求（needs）與欲望（desires）兩種，Frey 整篇文章要論證的是動物沒有欲望，用以駁倒 Nelson 上述的論證。我認為 Frey 沒有處理動物有無客觀利益這部分，如果動物有客觀利益可言，則 Nelson 的論證還是好的論證，若先不考量他的大前提是否為真。R. G. Frey, "Rights, Interests, Desires and Beliefs," in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler, eds., *The Animal Ethics Reader* (New York: Routledge, 2003), pp. 50-53.

²¹ Frey 的論述其實也將某些人類排除在意向存有者之外，就像是還不會講話的人類嬰兒。

容所決定，例如如果有人看到一隻貓被鎖在門外並說：「這隻貓相信門被鎖住了」，這蘊含著他主張這隻貓斷言「門被鎖住了」為真。而如果信念的內容是由語句內容所決定，²²則不會使用語言的生物是不可能有可能有信念可言；²³沒有信念也不可能有欲望。

(二) Frey 論證的缺失

Frey 論證斷言內容決定信念內容的步驟是先認定了生物若有信念可言其必要條件就是生物能夠區別真假信念，而要能區別真假信念的必要條件是：生物必須意識到語言與世界之間有關連，了解到世界中發生的事情決定語句為真；但是非人類的動物不可能有這樣的意識，因為動物不具備有這種意識的必要條件：語言能力，所以動物也不可能有信念可言。我認為 Frey 的論證起碼有兩個問題，首先他預設了動物無法使用語言，但是我們似乎可以主張某些動物有比較簡單的語言能力並以其獨特的發聲表達出來，雖說我們不能完全理解，但主張動物沒有語言能力者反而應該要肩負起責任，提出更多的經驗證據以支持其主張。第二，要了解人相信什麼，很多時候不在於他說了什麼，而在於他做了什麼，例如一個人若說他是一個女性主義者，但是在家卻打他的妻子與女兒，我們不能說他真的相信女性主義，語言反而無法顯示他的信念。同樣的，Frey 認為必然要通過語言來確立生物的信念的存在與內容也是錯的，我認為，最終還是必須通過人做了什麼（行為）理解他的信念內容。

Frey 也覺得上述的第二點可能構成他論證的致命弱點，所以他提出一種不需要語言能力的欲望，稱為「簡單欲望」(simple desire)，即，無需以擁有信念為前提的欲望，單靠行為便得以決定這種欲望的內容，

²² Frey 的原句是：信念的內容就是為真的語句內容所決定的。但是我認為這講法其實是有問題的，因為信念內容不一定是為真的，如果信念內容被為真的語句內容所決定，則信念內容一定為真。信念的真假是在內容決定後才能決定的。

²³ 我想一定會有別的哲學家會反對這點，像是 John R. Searle 就不認為要先掌握語言才可以相信什麼。Searle 主張不以語言的意向性說明心靈的意向性，而是反過來，這是因為心靈將意向性加諸聲音與標記之上，這些符號才可以指稱對象，語言意義衍生自意向性。參見 John R. Searle, *Mind: A Brief Introduction*. (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 160-161.

例如根據狗的行爲指出狗想要骨頭，這就是一種不需要語言的簡單欲望。不過 Frey 最後還是質疑動物能夠有這種簡單欲望，而關鍵在於他認爲，因爲狗無法透過語言或行爲顯示出牠意識到自己的欲望，所以牠有的應該是一種無意識的欲望，不過要有這無意識的欲望也必須展示出牠可以意識到自己的其他欲望，即，無意識的欲望要得到理解也必須通過有意識的欲望，否則無意識欲望這概念本身也無法成立。既然狗無法透過語言與行爲顯示牠的有意識欲望，所以就不能主張牠有這種無意識的欲望，即，簡單欲望，推而擴之，其他動物也是如此。

我認爲 Frey 的這種回應還是有問題的，首先，如果假定 Frey 的有意識與無意識欲望的區別是成立的，我們還是可以說如果我們可以懂得狗的語言，或許可以了解到牠們原來是有意識到自己的欲望，在此，Frey 頂多證成我們人無法得知狗能否意識到自己的欲望，而不是牠們必然無法這樣做。第二，如果說狗可以意識到自己的欲望的講法太荒謬，則不如還是回到以行爲作爲標準決定狗這些動物究竟是否有欲望，尤其是在生活當中，我們就已經是這樣跟狗或其他動物打交道的：牠們的某些行爲顯示出牠們的欲望，我們才能餵食牠們以及與牠們互動。故此，牠們是否意識到自己的欲望這問題根本就不會出現。我認爲 Frey 論證動物沒有欲望並不成功的，畢竟我們人與動物的互動之所以能進行，主要在於我們很多時候從牠們的行爲大概或部分地了解牠們的信念內容以及其他的意向性內容。所以我認爲 Cavalieri 主張動物是意向存有者的立場還是可以守得住。我將 Regan 與 Cavalieri 的立場合併起來：動物之所以有固有價值是因爲牠們都是生活主體，而生活主體是意向存有者，他們的本質就是欲求某些目標並以行動成就這些欲求，也就是行動者。以行動作爲成就他們自己的生活目標是他們應該要做的事情，而這是以不受傷害作爲先決條件，所以，他們應該有免受傷害權。如此，Regan 與 Cavalieri 觀點的結合就得出了一種強義的動物權：主張動物與人一樣有相等的免受傷害的權利。

六、Singer 的平等主義： 平等考量與對待人與動物的利益

相對於 Regan 主張人與動物都有固有價值而高舉強義動物權，以效益論為其理論背景的 Peter Singer 則只是主張動物解放（liberation），其立場看似較弱，但其實不然。Singer 雖不使用權利概念，卻以人與動物在生物層面所共有的感受性（sentience）為基礎說明人與動物都有免受傷害的利益，主張動物的這種利益是我們必須尊重的。

（一）Singer 主張感受性是平等考量動物與人的基礎

Singer 不認同 Regan 的主張，他認為即使動物如同人類一樣有固有價值，所以兩者都有一樣的道德地位免受傷害，但不一定就得出動物也有道德權利免受傷害。在討論 Singer 回應 Regan 的動物權利理論之前，這裡先將 Singer 的立場說明如下：²⁴相對 Regan 強義的動物權，Singer 也主張平等對待人與動物的利益，²⁵但是其基礎完全不同，不以權利為立足點。Singer 主張我們考量與對待他者不應該基於他們的性質與能力，因此，我們沒有理由因為他人是非我族類就加以剝削，也沒有理由主張他人智能較低就可以忽略他們的利益，同樣的道理也應用到其他的物種之上。Singer 認同 Bentham 受苦的能力（capacity for suffering）是一個存有者有理由得到平等考量與對待的關鍵特徵，Singer 接著以感受性這概念涵括了受苦與享樂能力，並以它作為個體受到平等考量與對待

²⁴ Peter Singer, "Practical Ethics," in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler, eds., *The Animal Ethics Reader* (New York: Routledge, 2003), pp. 33-44.

²⁵ Singer 的原則是「利益平等考量原則」（the principle of equal consideration of interests），或許有人認為平等考量與平等對待（treatment）不同，但是我認為如果平等考量之後不也實際上平等對待，這其實就是言行不一，只是口頭上口惠要平等考量動物的利益，卻實際上並不平等地實質的對待牠們，所以平等考量應該蘊含著平等對待。而 Singer 自己的文章也提到這點，他說：「一旦非人類動物被承認屬於利益平等考量（consideration）的領域，立即清楚的就是我們必須停止對待（treating）母雞作為生雞蛋的機器。」Peter Singer, "Animal Liberation or Animal Rights?" *Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry* 70 (1987): 5.

的關鍵特徵。Singer 主張，感受性是存有者擁有利益的先決條件，即，倘若任何個體有利益可言，則他必須要有感受性；只要個體有感受性，就無法在道德上證成「拒絕將個體的受苦納入考量」。Singer 認為，援引智能或理性這種特徵來「平等的考量與對待個體的利益」是任意的，如果我們認為將痛苦加諸人類身上是道德上錯的，除非有好的理由證成「對其他的動物加諸痛苦」是對的，否則我們就必須平等考量與對待人與動物的利益。

（二）Singer 反駁預設固有價值才可以平等對待人與動物

基於上述的立場，Singer 不認為保護動物免受傷害就一定要主張動物權利。Regan 認為，不主張動物有權利，這將使得我們不將這些個體當作固有價值擁有者加以對待，就會產生差別對待人與動物的結果。我認為，Regan 隱含著批評背書效益論不將動物當作固有價值擁有者加以對待，結果就是傷害動物，甚至是以不人道的方式虐待動物。對 Regan 的上述主張，Singer 的回應是：不將動物當作固有價值擁有者加以對待這件事情有三種可能解釋，(i) 將動物當作是裝有某種價值經驗的容器（receptacles）加以對待；(ii) 根據動物對其他個體的效益或工具價值（instrumental value）對待他們；(iii) 傷害動物帶來最佳的總體後果。Singer 針對這些解釋一一作出說明，²⁶他認為，他預設的效益論：偏好（preference）效益論並不支持前面 (i) 與 (ii) 兩種解釋，而即使支持 (iii)，Singer 也不認為這就是不將動物當作固有價值擁有者加以對待。Singer 首先針對 (ii) 說明，(ii) 中的效益就是工具價值，但是 Singer 的效益論並不認為生活主體就只有工具價值（其價值只在於促進別的個體的利益），每個人與動物的利益都將被平等考量，所以他的效益論不會同意 (ii)。至於 (i)，容器的類比原來就是 Regan 所作，正如 Singer 指出的，這種類比是誤導的，讓讀者以為容器所裝的經驗是有價值的，而容器本身反而只具備工具價值；但 Regan 的原意也非如此，他主張容

²⁶ Ibid., pp. 3-14.

器本身就具有價值，其價值不可還原為容器中的東西。²⁷Singer 認為感受性生物並不是容器，因容器與其內容物是可以分離的，但是感受性生物與其感受是不可分離的，這是該類比不妥之處。Singer 舉例指出偏好效益論者的立場：假定有一組個體享受著快感經驗，在此效益論者面對兩個選項，(a) 讓這組個體繼續享受著快感經驗，或 (b) 將這組個體以無痛的方式 (painlessly) 殺死，並代之以另一組個體亦享受著同等的快感經驗。Singer 認為快樂的 (hedonistic) 效益論者會覺得這兩個選項沒有差異，但是偏好效益論者則認為有差異；關鍵在於偏好效益論者主張要極大化的是個體的偏好而非經驗的滿足，在上述例子中，繼續活著的偏好無法被彌補，除非那組個體不再希望活著，即，不再有繼續活著的偏好，所以偏好效益論者並不主張感受性個體是容器，故而不會主張 (i)：將動物當作是沒有價值的容器加以對待。針對上述 (iii)：傷害動物帶來最佳的總體後果，Singer 不認為這就不將動物當作固有價值擁有者加以對待，即使效益論者為了最佳化總體後果，還是將那些受害的個體當作是跟其他個體一樣平等對待，而為了保護十個固有價值擁有者而傷害一個固有價值擁有者，理由反而是將他們作為同一種單位都放在同個天平上考量。²⁸Singer 認為，既然他的偏好效益論不會將感受性個體當作是只有工具價值的容器，則保護動物的理論似乎不必要一定是一種以權利為基礎 (rights-based) 的理論，它也可以是以利益為基礎 (interest-based) 的理論。不過，我覺得 Singer 的理論終究是一種以感受性為基礎的理論，因為只有有感受性的生物才可以有利益可言，進而才得以平等考量與對待他們的利益。

²⁷ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 2004), p. 236.

²⁸ 其實從 Regan 的論述看不出來他不支持將固有價值當作可計算的單位，Regan 的立場可以被解釋成一種版本的效益論。但是 Singer 反而認為 Regan 會拒絕任何版本的效益論；為了最佳化總體後果就傷害任何固有價值擁有者。

(三) Singer 理論的缺失

雖說 Singer 的理論不需要使用權利概念就可以說明平等對待人與動物，但他的理論並非沒有缺陷。首先，Singer 的理論似乎沒考量到利益與偏好是不同的概念，雖說他主張平等考量人與動物的利益，但有時候卻似乎以感受性個體的主觀偏好來決定如何考量與對待個體。我以為比較好的處理方式是，將個體的利益視為平等考量與對待的對象。既然 Singer 的效益論同意感受性個體可以是有固有價值的生活主體，此種價值當然不是可以主觀任意毀滅的，這點必須釐清才對 Singer 自己的立場比較有利。第二，他似乎也無法擺脫犯下自然主義謬誤的陰影，因為他的理論奠基於感受性之上，我們還是可以問：我們為什麼應該平等考量與對待他們的利益？Singer 對此的回答是，平等考量與對待動物與人類是一種道德理想（moral ideal），問題只在於找到一個標準，而這標準就是感受性。這種答案就類似 Regan 假定了固有價值之後再設定一個識別出此價值的標準，即，生活主體。目前看來，Singer 的理論與 Regan 的理論似乎很相似，只差在 Regan 以固有價值的名義來擬定生活主體這共有的標準，而 Singer 乾脆直接主張平等考量與對待是道德理想，也不需要依賴固有價值作為平等的理由，並以感受性這更具有普遍性的特徵為標準，其可以保護的範圍就更廣。我認為其實 Regan 與 Singer 都在丐題（beg the question），前者假定了人類與動物這些生活主體都有固有價值，後者乾脆認定應該平等考量與對待人與動物，就算是提出了生活主體與感受性這些標準，但是都沒有再提出更多的理由。²⁹

²⁹ Jack Lee 也持同樣的看法：「究竟為什麼我們應該選擇『受苦能力』作為『賦予一個存有者的利益』的充分必要條件，並因此『給予他們平等考量』？或，為什麼我們不同時選擇『受苦能力』與『生命』？不幸的，Singer 沒有為上述問題提供任何可辯護答案。實際上，他僅假定『受苦能力』是『給予他們平等考量』的充分必要條件。而沒有給出任何可辯護的理由來選擇『受苦能力』。Singer 就是丐題。」參閱 Jack Lee, "Are All Animals Equal?" *Studies on Humanities and Ecology in Taiwan* Vol. 10, No. 1 (2008): 38; Mary Anne Warren 對 Regan 也有同樣的質疑，Warren 問：「為什麼假定一個生活主體有固有價值？」Mary Anne Warren, "A Critique of Regan's Animal Rights Theory," in Louis P. Pojman, ed., *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, second edition (New York: Wadsworth Publishing Company, 1998), p. 53.

(四) Singer 與 Regan 理論無法解決的困難

Jack Lee 提出了四個例子挑戰 Singer 立場：(i) 如果犧牲蟑螂的生命可以治癒小孩，我們會放棄小孩嗎？答案看來當然是不會的。(ii) 如果小孩的生命與小狗的生命之間的利益有衝突，我們通常會選擇小孩的生命。(iii) 如果在三隻飢餓的老鼠與正常的飢餓老人之間做選擇，會選擇救數量較多的飢餓老鼠以增加總體利益嗎？當然不會。(iv) 若在 P 動物與 Q 動物之間做選擇，而 P 有比較高的感受能力，則應拯救哪一隻脫離受苦？如果選擇中多了一個感受能力比 P 低的人 R，則應拯救誰？Lee 認為這些問題都無法得到 Singer 有理由的回應，所以 Singer 也無法合理地宣稱平等考量與對待所有動物，除了是因為某些動物可能被排除在 Singer 的標準之外，還因為 Singer 無法根據他的標準證成我們通常的回答。³⁰我想 Lee 的上述挑戰其實也可適用於 Regan，就算都是固有價值擁有者，在面對選擇的時候，我們通常都會以人的利益為優先考量，Regan 似乎也無法回應這種挑戰。³¹面對 Lee 這些例子的挑戰，Mary Anne Warren 似乎可以在 Regan 與 Singer 兩個理論之間作出一種調和，並回應 Lee 提出的挑戰，作出符合常識的回答。

³⁰ Jack Lee, "Are All Animals Equal?" *Studies on Humanities and Ecology in Taiwan* Vol. 10, No. 1 (2008): 40-41.

³¹ Lee 在反對 Singer 所有動物皆平等的主張後，在其文章的最後提出了人類物種主義 (human speciesism) 的標準。Lee 指出因為只有人「作為道德行動者可以平等地對待別的動物。或我們是唯一對 (有受苦能力的) 存有者的利益作平等考量的物種。……他們隨心所欲地吃或殺別的動物。換句話說：人類有在未來行使『平等』考量的潛能 (potential)；而其他動物沒有這種潛能。這就讓人類跟其他動物非常不同。這是唯一賦予人類某種特殊價值的方式。因此，可以建議在一種意義中『人類利益』應該壓過『其他動物的利益』。」(粗體是 Lee 標示的強調) Ibid., p. 41.但是我認為 Lee 的主張與理據並不成立，藉著人的某種潛能證成人有某種特殊價值而說所有人的利益就可以壓過其他動物的利益是不成立的，因為如果某人的潛能一直沒有表現出來，或表現出來的行為是一種惡，像是希特勒，這我們還可以稱之為有某種價值，並且認為他的利益高於別的動物嗎？對希特勒這人我們可能稱之「禽獸不如」，其實就是不認為他有人的價值。我是要指出，個體是否有某種道德地位還是必須關連著他的行動或行為表現來裁定，不會因為有潛能就可以當作標準，就像是我們都有成為總統的潛能，但是並不真正就因此具有總統的道德地位，也不會因此有總統的權利與義務。Lee 看來還需要更多的論述才能完滿他的論證。

七、Warren 的弱義 (weak) 動物權理論：非平等主義

以上論述指出了 Regan 與 Singer 立場的雷同與差異，而且看來兩者都面對無法解答的難題。Mary Anne Warren 似乎要在 Regan 理論與 Singer 理論之間找一個折衷之道，她首先批評 Regan 之假定固有價值沒有適當的理由之外，也以爲生活主體這個標準是任意的，該標準所含括的範圍應該可以超出哺乳類動物之外，例如很多鳥類，因爲牠們的心靈複雜度可與大部分的哺乳類動物相似，所以應該也算是生活主體。Warren 跟 Lee 一樣，也意識到無法完全平等考量與對待動物與人的利益，人的權利比動物權利更強的原因在於理性 (rationality)，而這種理性指的是一種能力，它得以人與人之間使用語言溝通，以非暴力的方式合作與解決問題。Warren 認爲，雖說某些動物有一定程度的理性，卻還沒到可以一起合作協商的程度。而如果有人問人類嬰兒與理性能力不足的人的道德地位是否與動物一樣，Warren 的回應是，由於成人對這些理性程度不夠的人類同伴的關心，所以讓他們的道德地位高於其他的動物。Warren 的這種回應就不受到上述 Lee 那些例子的挑戰。儘管動物不具備上述的理性能力，但是 Warren 顯然還是主張有動物權可言。她支持 Regan 的立場，而與 Singer 的理論對立；但由於 Warren 反對上述 Regan 理論中固有價值與生活主體概念的任意性，她主張的是弱義動物權，而非 Regan 式的強義動物權。Warren 使用 Singer 的感受性作爲賦予權利的標準，所以其保護動物的範圍較 Regan 的更廣。但是 Warren 並不主張感受性是動物被賦予權利的理由，她認爲理由是實踐的考量 (practical considerations)，第一，如果不賦予動物權利而僅主張我們有義務不對動物殘忍，會讓焦點落在人們是否以殘忍的心態與方式對待動物，而不是動物是否受到傷害。而如果加害者並不覺得自己殘忍，而且處理手法也是無痛的，這就不違背不對動物殘忍的義務，此一結果顯然不妥當，所以我們必須指出動物有權利不受傷害。第二，在這個時代幾乎所有重

要的道德主張都以權利的用語表達，也唯有用權利語言才可以說服多數的人嚴肅對抗虐待動物的行徑。

八、一個無需訴諸權利語言保護動物的構想

我認爲不必然要使用權利語言賦予動物弱義動物權，才可以保護動物，以感受性爲基礎還是可以證成我們有義務不傷害動物。另外，我認爲不需訴諸人有更強的權利就可以回應 Lee 上述例子的挑戰。以下就先回應 Lee 的挑戰。

（一）人不必以弱義動物權回應 Lee 的例子

雖說我同意在上述 Lee 的例子中應該採取對人類有利的立場，但人並不一定要取 Warren 主張人類有比動物更強的權利作爲理由：因爲人類的理性能力與語言溝通能力，所以有比動物較強的權利。我認爲理由主要在於：「人類社會的正常運作」這一目的。我們可以想想，若我們在那四個問題中都選擇對非人類動物有利的答案，那我們的世界會成爲怎麼樣？若我們對所有動物都平等對待，我們的子孫可能都無人照顧。因此，很多現存的制度都會瓦解，人獸雜處，人人自危。這樣的後果並不是我們願意接受的，所以才會對動物差別待遇。這意味著人在四個問題中都選擇對人類有利的答案，卻不蘊含著一定要使用權利語言來說明。

（二）以感受性為前提的好的推論證成動物免受傷害

另一方面，人是否必須使用權利語言才可以證成「保護動物免受傷害」也是可以質疑的。如果我們不僅是考量哺乳類動物，而是所有感受性動物，則動物的感受性可以證成牠們免受傷害嗎？我認爲答案是肯定的，如果所謂的「證成」就是給出一個好的理由以支持結論。從「動物有感受性」推論出「我們不應該讓動物受苦」乃是一個好的推論，就如

同下雨了所以我打傘是一個好的推論一樣。³²面對從下雨到我打傘這個推論，我們可進一步討論如下：如果我手上有傘，在下雨（或是滂沱大雨）的時候，若是不打傘，這個情況應該是一種奇怪的現象，別人一定會覺得我是否發生了什麼事情才會這樣做，如果我的朋友碰見了我，也一定會過來了解情況，看看我是不是有別的想法或理由才會不打傘，這時候被問到的反而是「不打傘的理由，而不是打傘的理由」。反過來說，「下雨打傘」是不需要額外再給予理由。對上述推論的更清楚表述是：下雨了（在其他條件都相同的情況下）（*ceteris paribus*）所以我打傘，但是「在其他條件都相同的情況下」的用語通常不會出現，頂多只是隱含在我們的推論過程中。我覺得同樣的思考方式也適用於人類的感受性上：正因為人是有感受的所以他們不應該受苦的這推論是好的推論，因為在人們受苦的時候（像是發生了天災人禍）我們都會對此發出哀嘆，以表達我們對他們得以免除痛苦的期望，總之，他們不應該受苦。同理，我們同樣也會譴責那些讓動物痛苦的人類行為，也會譴責那些坐視不管的人。所以從動物是有感受的可以直接推論出牠們不應該受苦。若有人在動物遭受痛苦的時候追問理由，所要問的應該是為什麼該動物要受到如此的痛苦，而不是問為什麼該動物不應該受到痛苦。或許有人這時候要指出，因為人類的道德地位比較高，所以人類不應該遭受痛苦；動物的道德地位比較低，所以應該遭受痛苦。在此我們可以反問：為什麼在面對動物受苦的時候，人類與動物的道德地位需要比較呢？我認為只有在上述 Lee 舉的那些人類與動物之間做出選擇的例子中才應該有道德地位比較的問題出現。

如果我上述論證成立，頂多證成了以感受性為理由得以推論出不應該讓動物受苦，還沒從動物的感受性推論出不應該傷害動物。因為人還是可以以無痛的方式處理動物，像是先用藥物的方式讓動物失去感覺再進行處理，或是以動物感受不到的方式殺死或摘除牠們身體的部分。上

³² 我這裡的想法得益於 Robert Brandom 的推論主義（inferentialism），參見 Robert Brandom, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), pp. 84-89.

述無痛方式對動物看似不殘忍，卻對牠們造成傷害；看來以感受性為基礎可以證成我們對動物有不殘忍的義務，卻並不足以保護動物免受無痛傷害。所以，我們看似要跟 Warren 一樣主張動物權來保護牠們免受傷害。但是，我認為無論是永久地剝奪了動物與生俱來的感受能力，或只是以暫時剝奪動物的感受能力為手段傷害牠們，都是不對的行為，因為無痛的方式是更精緻或需要更高成本的方式，其用途若不在於增加被處理者的利益，反而帶來傷害或死亡，促進無痛方式施加者的利益，則無痛的方式是沒辦法得到證成的。Lee 詳細論證了「動物無痛死亡亦可是一種傷害」，在此就不贅述。³³我認為，對動物加諸傷害或限制僅在於人到重要關頭，例如如果不傷害牠們，我們就無法得到生存或受到傷害，³⁴這時候才可以證成我們的傷害行為，因為這時候道德地位的比較才會出現，平常不會有人類與動物道德地位比較的需求。根據我以上的論述，我認為已經證成了我們不需要使用權利語言就可以有理由來證成「保護動物免受痛苦與傷害」。

參考書目

- Brandom, Robert, 2000, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Cavalieri, Paola, 2003, "For an Expanded Theory of Human Rights," in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler eds, *The Animal Ethics Reader*, New York: Routledge, pp. 30-32.
- Cohen, Carl, 2003, "Reply to Tom Regan," in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler eds, *The Animal Ethics Reader*, New York: Routledge, pp. 25-29.

³³ Jack Lee, "How Should Animals Be Treated?" *Ethics, Place and Environment* Vol. 11, No.2 (2008): 184-188.

³⁴ David DeGrazia, "Equal Consideration and Unequal Moral Status," in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler, eds., *The Animal Ethics Reader* (New York: Routledge, 2003), p. 58.

- DeGrazia, David, 2003, "Equal Consideration and Unequal Moral Status," in Susan. J Armstrong and Richard. G Botzler eds, *The Animal Ethics Reader*, New York: Routledge, pp. 54-59.
- Frey, R. G., 2003, "Rights, Interests, Desires and Beliefs," in Susan. J Armstrong and Richard. G Botzler eds, *The Animal Ethics Reader*, New York: Routledge, pp. 50-53.
- Lee, Jack, 2008, "Are All Animals Equal? " *Studies on Humanities and Ecology in Taiwan* Vol. 10, No. 1: 29-43.
- Lee, Jack, 2008, "How Should Animals Be Treated? " *Ethics, Place and Environment* Vol. 11, No.2: 184-188.
- Regan, Tom, 2000, "Animal Rights, Human Wrongs," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark, eds., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. New Jersey: Prentice-Hall, pp. 39-52.
- Regan Tom, 2004, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press.
- Searle, R. John, 2004, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford: Oxford University Press, pp. 160-161.
- Singer, Peter, 1987, "Animal Liberation or Animal Rights? " *Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry* 70: 3-14.
- Singer, Peter, 2003, "Practical Ethics," in Susan. J Armstrong and Richard. G Botzler, eds, *The Animal Ethics Reader*, New York: Routledge, pp. 33-44.
- Warren, Mary Anne, 1998, "A Critique of Regan's Animal Rights Theory," in Louis P. Pojman, eds, *Environmental Ethics: Reading in Theory and Application*, 2nd ed. New York: Wadsworth Publishing Company, pp. 52-57.

Animal Rights are Mere Preferences

Mac Campbell*

Abstract

Animal rights are mere preferences. A monkey dressed up in a beautiful suit is still a monkey. A pig in a dress is still a pig. A preference dressed in the clothes of a right is still a mere preference. An enforced right, an entitled right, is something else again, something cross-culturally recognisable, carrying a certainty of empowerment and enforcement, but still a mere successful preference. This distinction between playing fast and loose with the English word right and its more careful use to mean an enforceable entitlement forces the conclusion that even the most reasonable conventional desiderata remain, in the absence of enforcement, mere pretentious preferences. By way of adding entertainment value, this paper uses stories to illustrate that preferences are sometimes mutually exclusive.

Keywords: animal, entitlement, ethics, moral, pain, preference, right, wrong

* Ecocritic, Philosophy, HPRC, The University of Queensland

Introduction

This paper begins with the observation that rights are mere preferences. From there I propose to distinguish between the two main uses of the word rights in English; I will call them Rights A and Rights B. Rights A are enforced entitlements, and Rights B are not. From there this essay takes you, gentle reader, on a frightening journey through an unusual jungle of preferences concerning animals.

Not that preferences are unimportant. The entire writings of Jeremy Bentham, of which I am probably one of the only poor souls on earth to have read every word, is more or less a set of footnotes to a simple preference. Yet Bentham is one of the few philosophers in history to have had a group of active disciples who spent their lives promulgating his simple preference into public life.

The most important human observation about preferences is that they are often in competition and often mutually exclusive. Perhaps you are bored with my writing and you would prefer to kill me. My preference to live and your preference to murder me are in competition, and may yet prove mutually exclusive. If an enforced law upholds my preference to live by giving me an enforceable entitlement to stay alive, then the enforcement operates by constraining you from acting on your desire to kill me, understandable though it clearly is. We will return to this jungle of conflicting preferences after we look at the two main uses of the English word rights.

Sometimes the English word rights is used to mean enforceable entitlements. Let us use the term Rights A for enforceable entitlements. If Mary has an enforceable entitlement, she has an imputation attached to her name, and the meaning of that imputation is that a set of specified obligations to Mary will be enforced. No enforcement, no entitlement. No certainty of enforcement, no certainty of entitlement.

When an entitlement has a guarantee of institutional enforcement, then it acquires money value, or equity value. Equity value is the amount which a

lender will lend on the strength of the certainty of enforcement. This is the root of all value, the basis of all markets and the fundament of capitalism. All institutions exist in order to enforce entitlements, therefore their most important products are compliance and acquiescence. Enforceable entitlements, or Rights A are to be found in the records of every civilization of which records are kept. The Chinese word for Rights A consists of two characters, one for benefit and one for power, expressing the two necessary elements of imputation and enforcement. Remembering my opening observation that all rights are mere preferences, it follows that any competing preferences are sidelined by enforced preferences. I might entertain in my thinking a preference to take Mary's money; I might think of all sorts of moral reasons why in a better world I should have Mary's money, but my reasonable but toothless preference is sidelined by her enforceable preference, her Rights A.

Another meaning is commonly given to the word rights in English, let us call this meaning Rights B. Rights B are unenforceable preferences, like dogs that bark very loudly but have no teeth. Many people give obsessive attention in the English speaking world to Rights B. One of the effects of this obsessive attention is that sometimes it achieves by political means a change in institutional enforcement, and so after a time Rights B become Rights A. This is pretty much a description of what happened when slavery was abolished in the British Empire after two campaigns over fifty years at the end of the eighteenth century. This is an example of a toothless preference that gained not only in popularity but also in status. The competing preference to own and trade in slaves, which had been enforced as an entitlement for centuries, was sidelined in a political process in which a moral idea was promulgated by moral experts who assumed moral superiority, inviting everyone to locate within their moral scheme as moral experts, as morally righteous, or immoral and deviant. Those interests with a preference to own or trade slaves were depicted as immoral and deviant, and their once-enforced preferences were consigned to the dustbin of history. So although for now, Rights B are mere toothless preferences, there is a proverb in English, "Every dog has its day." It may seem to some outsiders to the English speaking world, that people who obsess about Rights B in one form

or another are playing fast and loose with the word rights, but such an obsession makes sense when seen as part of an historic contestation of preferences.

I promised a frightening journey through an unusual jungle of preferences concerning animals. Now we begin.

In favour of animal pain

Imagine that I belong to a traditional group of hunter-gatherers in a tropical rainforest habitat. Imagine that I live inside a set of stories, categories, concepts, protocols and practices that have been handed down through many generations. My competencies and habits are adapted to the places and to the rhythms of my natural and social world, my habitat. Imagine that we hunters normally walk for a whole day from camp in order to hunt small animals. We never continue to hunt an animal that has once seen us. We must take our food by surprise. That is our way. Our weapons are not meant to kill; we bring an animal down to carry it back to the camp alive. A dead animal must be eaten immediately; it will soon putrify in the wet tropics. Therefore we wound an animal just enough to capture it, then we carry it long distances alive and in pain before killing it to eat. This is the healthy way for our people. We would not think it proper to give our children meat from an animal that had been carried home dead. It might bring sickness upon us.

If an animal dies on our way back to camp, we take it as a sign that the animal does not wish to be eaten, and we honour that. If the animal shows signs of pain, we take this as a sign that the animal wishes to be eaten and we rejoice and are thankful to the animal. The more an animal shows pain, the more we rejoice. Our children rejoice with us in the pain of captive animals.

The welfare of our people depends on causing suffering to animals while carrying them alive back to our families. We are rational, we are reasonable. This principle is universalizable: It is always good when an animal shows pain. Thus pain is useful and a great gift to us.

In favour of pain

A terrible curse has afflicted some of our people. It begins with the inability to feel pain in some part of the body. This no-pain curse results in an unintentional injury, followed by ulcers and rotting of muscle and bone. Visitors to our forest call this no-pain curse, “Leprosy.” We are rational, we are reasonable. The principle is universalizable: It is always good when a person can feel pain. Thus pain is useful and a great gift to us.

We use the giving of pain to guide the behaviour of our children. We are rational, we are reasonable. The principle is universalizable: Pain is a good thing to give children. Pain is useful and a great gift.

There are times when even the best of us feels ungrateful for pain, and forgets its usefulness. This is a matter for regret and shame, but we tolerate occasional ingratitude for the great gift of pain. It is our way.

In favour of liberty, never mind the suffering.

In this section, I abandon the imaginary persona of a forest dweller. I am in fact an old Australian gentleman with whom some kind Taiwanese people have made friends. Now I will tell a story, to illustrate that the social liberty of dogs and their freedom from pain are two possible desiderata which can sometimes in practice come into conflict. The following story illustrates this. In March 2011 a young Confucian scholar asked me to comment on a paper she had written, concerning the practice in Taiwan, of euthanasia of those stray dogs which were in such veterinary crisis that a quick death is deemed preferable to a horrible life with the clinical certainty of great suffering.¹ It seems that since there are many stray dogs in Taiwan, a great many of them suffer from being hit by cars. Some have injuries so shocking that veterinarians euthanase them. The scholar was part of a group of students

¹ Hsuan-Ju Wang, *Is it Moral to Euthanize Animals?* (Chungli, Taiwan: National Central University, Graduate Institute of Philosophy, 2011).

dedicated to animal welfare, who felt compassion for the suffering caused to the many stray dogs in car accidents.

I told the young scholar that in Australia where there are very few stray dogs, due to stringent regulations requiring registration of dogs and owners and due to active municipalities returning any dogs on the streets to their owners. The scholar was impressed and pleased. She looked forward to this development in Taiwan, saying she felt that keeping dogs off the streets was preferable to the great suffering caused by their conflict with cars.

Now let us examine this preference, in the light of its social impact on the lives of dogs. To do that, let me tell the story in Australia as I see it.

The story in Australia is that when I was a boy, dogs were pretty much everywhere in the streets as they are in Taiwan today. As in Taiwan, most of the dogs had owners who cared about them in the mornings and in the evenings, who would talk to them and feed them and take them for walks. But everyone knew that was not enough for a dog, because dogs like to be together with other dogs. So during the day dogs would socialise in groups of two or three or four, like friends. They would spend a lot of time together marking and sniffing a territory. No dog would ever defecate or urinate in its own yard. ‘Stray’ dogs were not lost dogs. Their spatial awareness is acute and measurable. In some unfenced rural areas, a property boundary was known by the place where the next group of dogs starts to bark. When I was a boy, Australian dogs had their own social groups and each group had its territory. Sometimes there would be a fight with a dog from another territory. Dogs had liberty.

Back then when I was a boy, a few dogs got hit by cars and were killed or injured horribly. If their injuries were so bad that they would continue to suffer terribly all their lives, some were euthenased. Now instead, in Australia today, dogs are locked in their owners’ homes all day and night, and never are seen on the streets unless on a leash. Each is registered with a tag attached to the collar, so if it jumps a fence it is caught by the municipality and jailed until the owner comes and gets it, and pays a fine. So in Australia, unlike Taiwan, there are no small groups of dogs on the streets any more. In this way all Australian dogs are saved the pain of suffering from being hit by cars.

The price of that is that dogs cannot develop anymore to become social. If dogs were human, we would probably say they are being made crazy by loneliness. Every dog is forced to defecate in its own yard, and since we humans have only a small part of our brains for smell, and dogs have a large part, it is impossible to imagine how bad it is for a dog to have to live in the same place with its own stink. Since dogs in street groups use their urine to mark their territory, a dog without a group has no group territory, with unknowable results for the social and conceptual development of young dogs.

We simply cannot know with any certainty what passes for a concept or a category in the thinking of a dog, let alone how they develop and flourish. It is perhaps unlikely that dogs themselves use a concept analogous to our word 'stray.' If, however, we start by saying that dogs are social creatures with complex capacities for relationship with other dogs, if we start with the observation that dogs consistently show a preference for liberty to relate to other dogs, then when we override that preference by a public policy driven by another preference (to prevent the suffering of some), we are playing God.

To save the pain of some we remove the liberty of all. We play God. Stray dogs in Taiwan have social liberty, but dogs in Australia have none. It is not possible to be sure that jailed dogs have fully developed brains. Even though they are at grave risk of great suffering from car accidents, the free dogs of Taiwan are almost certainly better off than the jailed dogs of Australia.

Can dogs be wronged?

I have two more stories about dogs, the first is imaginary, but the second story is true. In the first story, imagine that you are a member of an ethics panel that has been convened to consider disciplinary action against two veterinary students. Their supervisor had stepped out of the operating theatre for a few moments prior to demonstrating a surgical procedure on a dog which had already been anaesthetized. During the minute that the supervisor was out of the room, in our imaginary story one of the students

used his mobile phone to video the other pretending to have sex with the anaesthetized dog as a joke.

In our imaginary story the video clip was seen by a journalist, and there followed a public outcry for the expulsion of the students. If the veterinary institution is to retain its reputation by making an example of the students, it must be made clear just what they had done wrong and why it was wrong. That is your job.

The ethics panel of which you are a member has already considered two questions. The first question, “Is there evidence of physical harm to the dog?” has been answered in the negative. The dog was not physically harmed in any way. The dog was asleep and was not actually touched during the alleged offence. In answer to the second question, your ethics panel has found that the students had wronged the owner of the dog by violating a professional standard of trust.

The ethics panel now considers the third question, “Has the dog been wronged?” Your panel agrees that the dog was owed moral consideration, and was wronged. The purpose of this imaginary story has been to illustrate that the avoidance of pain is not the only preference giving rise to animal rights.

That story was imaginary but my last story, again about the wronging of a dog, is true. Many years ago I lived in a disused convent with a small and very woolly white poodle dog named Ziffy. One of the offices in the convent was used by a faith-based organization, and every day Ziffy would stop in that doorway and wag his tail. The office secretary named Joyce always nodded a greeting but never encouraged the dog to come in.

One steamy summer’s day that dog was panting so much I shaved off its wool to give it some relief from the heat. Underneath all that wool that dog turned out to be really very small. When Ziffy stood in Joyce’s doorway she looked up, she stared, pointed at him, and laughed mightily.

In a flash Ziffy ran into that office, and bit Joyce on the ankle. A light bite, not enough to break the skin, a calculated bite, an admonitory bite rather than a savaging. We who were there were in no doubt that Ziffy considered himself wronged. We felt that the dog’s action commanded respect. Perhaps we were mistaken; we can only guess about what goes on

in the brain of a small dog, but we agreed that by mocking the dog, Joyce had wronged him.

Conclusion

Like all rights, animal rights are mere preferences. These stories have had the purpose of overthrowing the proposition that animal pain is an incontestable source of universalizable human obligation to animals. Those who promote the capacities of animals to suffer pain as a basis for animal rights, whether Rights A or Rights B, are merely promoting one preference above others.

檢視 Tom Regan 對 Peter Singer 的三個批判

張育銘*

一、前言

在動物福利的討論中，有 Peter Singer 的偏好效益主義（preference utilitarianism）¹和 Tom Regan 的動物權利理論，²前者提出利益平等考量原則（the principle of equal consideration of interest），³試圖為動物解放運動進行道德上的奠基，後者則提出生活主體（subject-of-a-life）擁有固有價值（inherent value），因此我們必須以尊敬原則（respect principle）來對待它們擁有的權利。然而，Singer 的偏好效益主義立場卻導致 Tom Regan 的嚴厲批評，包括：（1）平等考量原則其實無法證成平等對待或差別對待，因此平等考量原則並非能提供倫理規範的實質原則；（2）效益原則和平等考量原則本身就有內在衝突，甚至主張效益原則，在動物福利的討論上，可能反而導致支持某種形式的物種主義（speciesism）。⁴（3）生命變成僅僅是快樂經驗的容器。筆者試圖重構 Singer 的偏好效益主義，最後再試圖說明，在 Singer 的動物解放理論中，透過偏好效益原則的補足，Singer 倡議的素食主義仍然可以得到辯護。

* 國立中央大學哲學研究所博士生

¹ 這個理論名稱在 Regan 的書中被提出，見 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 2004), p. 206，也可以見 Singer 自己的說明。Peter Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed. (New York: Cambridge University Press, 1993), p. 14.

² 見 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 2004), p. 266.

³ Peter Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed. (New York: Cambridge University Press, 1993), p. 24.

⁴ 這二個批判，見 Tom Regan, "Animal Rights, Human Wrongs," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Session, Karen J. Warren, and John Clark, eds., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), pp.41-53.

二、提供動物道德地位的理據為何？

James Rachels 在“Drawing Lines”⁵這篇文章中，透過對於道德哲學史上的探究，提出四種道德地位的理論，以便尋找對應不同特徵而有不同的對待方式的形式性原則。這四種特徵分別是自主（autonomy）、自我意識（self-consciousness）、道德能動者（moral agent）、感受痛苦的能力（capacity of feeling pain）。透過這四種形式性的區分，作者延伸出他自己的理論，即認為道德地位總是關於某些特定的對待模式，他用「行動—理由—事實」的三層結構來說明某個對待模式在道德上是否合理。比方說，當「行動」是「用棒子打你」時，則不能這樣做的「理由」是「因為這樣會導致你痛苦」，而關於你之所以會感受到痛苦的「事實」是「你擁有意識的經驗以及某種神經系統」。換句話說，你擁有感受痛苦的能力。作者認為在不同的情況下，一個道德上可被接受的行為，在「行動—理由—事實」三個環節上，都得視脈絡而給出不同的解釋。

Rachels 試圖去指出動物權立法的過程，嚴格來說也應該是透過「屬性」的區分，而針對動物的部分，比較合理的判準應該是將屬性放在「感受痛苦的能力」，但他卻察覺到現實法律的制定，無法把「感受痛苦的能力」所包含的動物，完全放在道德地位的合理對待上（比方說蛇、魚、或蝸牛就無法放進被考量的範圍內）。進而提出一些道德上的呼籲和提供批判的可能論證。換句話說，如果是「感受痛苦的能力」來做為道德地位之屬性考量，則應該一視同仁地把具備該能力的動物都納進，而非僅就人類的主觀價值或實用目的來進行區判（比方說與人較親近的哺乳類動物就可以納入考量，而冷血動物就不納入考量）。

但在現實中，除了在實踐中不易達成外，這樣的構想仍會遭受許多質疑，其中一種質疑就在於：為什麼「實然」（動物擁有感受痛苦的能

⁵ James Rachels, “Drawing Lines,” *The Legacy of Socrates* (New York: Columbia University Press, 2007), pp.32-46.

力)能推出「應然」(人類應該如何對待它們)?人類或動物擁有某些屬性,這樣的想法可以是一個事實性的描述,但這些事實性的描述如何推導出,人類應該如何對待擁有這些屬性的生物?筆者認為,這個問題的解決方案,其中一個做法就是透過建構論證和說服理論,以便使得事實性的描述可以在透過解釋後,擁有規範性的應然可期待性。因此討論動物權利或福利的問題關鍵在於,究竟動物擁有怎樣的屬性,導致吾人必須去重視它們的道德地位?以下我將透過 Peter Singer 的動物解放理論和 Tom Regan 的動物權利理論來闡釋之。

三、動物福利理論

動物福利的討論中, Peter Singer 的偏好效益主義提出利益平等考量原則,試圖為動物解放運動進行道德上的奠基。而 Tom Regan 的動物權利論證,則試圖提出生活主體的判準,得出具有固有價值的個體,無論是擁有實踐道德能力的道德行動者(moral agent),或僅能做為道德行為之承受者的道德容受者(moral patient),都必須受到尊敬原則的相同對待。Regan 承續 Kant 的義務論傳統,而將僅能用於道德行動者的人格尊嚴(dignity)概念,轉化為可以適用於一歲哺乳類以上的「生活主體擁有固有價值」,因而得出動物權利的理論。

Singer 提出偏好效益主義的原因,是企圖修正享樂效益主義(hedonic utilitarianism)中僅僅將效益的計算單位局限在愉悅(pleasure)與痛苦(pain),Singer 做為當代效益主義的大將,自然希望透過修正享樂效益主義的缺點,而提出偏好(preference)的概念做為效益的計算單位。⁶在討論偏好的概念之前,我們不禁要先問,究竟快樂與痛苦做為效益的計算單位有什麼不足,才使得 Singer 要去修正它呢?Singer 本身提供的線索在《實踐倫理學》(*Practical Ethics*)中:

⁶ 也有學者認為更好的計算單位是利益(interest),事實上 Singer 的平等原則就是「利益的平等考量」,但筆者認為用偏好一詞,仍然有它的意含。

這種形式的效益主義不同於古典效益主義，因為它所指的「最優結果」的含義是促進被影響者的利益，而不僅僅是增加快樂和減少痛苦。〔筆者認為以下的想法更為關鍵〕（然而，有人認為，邊沁和密爾在倡導古典功利主義時，是在更寬泛的意義上使用「快樂」和「痛苦」，以致於「快樂」意指願望的實現，而「痛苦」就是指願望的受阻，如果是這樣，古典效益主義就不再有區別。）⁷

對於 Singer 來說，他認為如果僅把快樂與痛苦視為效益原則的計算單位，則可能產生不合理的現象（即便它符合古典效益主義），比方說人可能寧願當個快樂滿足的無知者，也不願當痛苦的真理追求者，對這個人來說，用享樂效益原則就可以證成他的行為。類似地，享樂效益主義似乎允許我們傷害少數人的利益以便增加多數人的利益，比方說 Regan 批評享樂效益主義所用的「秘密暗殺」例子，⁸因為如果從享樂效益的角度來計算，那麼行為關涉者的快樂和痛苦都被視為是同樣重要的，並不會偏袒任何一方，但這顯然違反我們的道德直覺，因為它遺漏了關於效益分配或補償的後續動作。

但 Singer 的偏好效益主義能否用在動物身上呢？根據筆者的研究，Singer 主張動物因為擁有感受痛苦的能力，從這點來說，則可以推論出它們也擁有利益，因此必須將它們也納入道德的平等考量之中。但另一個深層的問題在於，如果動物只擁有低層次的「愉悅」和「痛苦」之效益，而沒有「偏好的滿足或阻挫」，則 Singer 的理論是否能運用在動物身上，顯然會引發一些質疑。因此筆者試圖從個體的生命價值做為討論，試圖為 Singer 的動物福利理論進行闡釋。

⁷ Peter Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed. (New York: Cambridge University Press, 1993), p.14.

⁸ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 2004), pp. 203-204. 這個例子是說明，如果公開殺害一個人可能引起其它人的恐慌（則導致痛苦效益的增加），那麼我們可以採取秘密暗殺的方式，但這樣的方式就能使得殺人得合理化，從直覺上來說是有問題的。常識上我們會認為，殺害一個生命在道德上就是錯誤的，而 Singer 的理論太容易使得殺人得以合理化。

四、個體的生命價值

對於動物生命價值的討論，在 Regan 的 *The Case for Animal Rights* 中提出二種界定的方式。一種是效益主義（包含偏好效益主義）將動物的生命價值視為「正向價值（快樂）或負面價值（痛苦）的經驗」加上「個體生命做為一種可替代的容器（replaceable receptacles）」，根據他的分析，效益主義者會主張，對於動物的生命價值，重要的部分是「快樂或痛苦的經驗」（或者以 Singer 的說法——偏好；preference），而容器本身並沒有價值。⁹筆者可以用 Regan 提出的一個概念來總結以上的生命價值觀：「僅僅擁有內在價值的容器」（mere receptacle of what has intrinsic value）。¹⁰Regan 自己主張動物的生命價值則是透過「生活主體」（subject-of-a-life）¹¹的概念做為判準，主張動物不僅是擁有內在價值的容器，同時它們也擁有固有價值（inherent value）。Regan 也進一步主張，擁有固有價值不是多或少，而是全有或全無，因此一旦個體擁有固有價值，就擁有要求其它個體尊重它們權利的資格。¹²

根據筆者的分析，我認為 Regan 不會反對擁有固有價值的生活主體，也可以擁有內在價值（即為正向價值或負面價值的經驗），Regan 只是反對 Singer 並沒有將容器（擁有固有價值的容器）本身視為擁有道德價值的事物。筆者認為，Regan 的確看到 Singer 偏好效益理論中的一個盲點，無論是 Singer 主張可以殺害殘疾的嬰兒，或是可以對於失去知

⁹ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 2004), pp.205-210.

¹⁰ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 2004), p.236

¹¹ Regan 指出生活主體的判準為：擁有信念、感受、記憶、未來感、感受痛苦與快樂的感情生活、偏好、福利利益，擁有本能行動去追求欲望和目的，擁有個人福祉，而且它們的利益是獨立於其它個體的。見 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 2004), p.243.

¹² 見 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 2004), p.237-247.

覺的人類進行安樂死，甚至是因為效益計算後而殺害動物的立場，因為 Singer 的理論並沒有將生命視為重要的（或神聖的）。¹³

Singer 自己回應 Regan 的方式，是從二方面來回答，筆者稱之為「消除內在價值和固有價值的差異」和「生命不僅僅是可替換的容器」二個論點。根據筆者的整理，Singer 承認動物做為生活主體擁有固有價值，但他試圖將動物的內在價值與固有價值之間的關聯性說清楚，在「消除內在價值和固有價值的差異」的論證中，他雖然不否認 Regan 提出生活主體做為個體擁有固有價值的判準，但他認為同時也可以將動物的固有價值為什麼具有價值的答案，訴諸於因為他們擁有內在價值。Singer 從個體同一的概念來解釋這個論點，他認為有價值的經驗本身和動物的生命本身，其實是不可分的，因為累積生命片段的經驗才足以構成有意義的生活整體。換言之，他認為固有價值和內在價值這二者的區分，乍看之下可能是有效的區分，但如果仔細地推敲，則會發現這是一個錯誤的區分。¹⁴

而 Singer 在「生命不僅僅是可替換的容器」的論點中，則認為 Regan 對他的攻擊是稻草人的謬誤，因為 Singer 已經說明，生命僅僅是可替換容器的論點可以用來抨擊享樂效益主義，但他自己的理論是偏好效益主義，因此 Regan 對他的批評會落空。Singer 認為，偏好滿足（preference satisfaction）的概念並不同於經驗（experience），而是更強調了關於生活主體的選擇和自主性，而更重要的是，偏好滿足是屬於某個個體的，是無法被其它個體給取代的（因為不同的個體就擁有不同的偏好，而這無法相互取代）。¹⁵

¹³ 事實上，我認為這個關鍵的爭議點是 Singer 和 Regan 的動物福利理論最大的分歧點，Peter Singer 在 *Practical Ethics* 中不斷強調他要打破生命是神聖的信條，對於 Singer 來說，殺生本身是否正確或錯誤，得將這個行為納入偏好效益原則的計算才有辦法得到結論。見 Peter Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed. (New York: Cambridge University Press, 1993), p. 175.

¹⁴ Peter Singer, "Animal Liberation or Animal Rights?" *Monist* 70 (January 1987): 9-10.

¹⁵ Peter Singer, "Animal Liberation or Animal Rights?" *Monist* 70 (January 1987): 9-10.

綜合以上二個看法，Singer 甚至反過來批評 Regan 對於只有生活主體才能擁有固有價值的論點進行批判，因為 Singer 認為這樣的標準太高了，對於偏好效益主義的觀點來說，如果固有價值是因為個體擁有內在價值而得到證成，那麼生活主體的判準就不足以成為固有價值的必要條件，¹⁶反之 Singer 認為，只要個體擁有偏好效益，就應該把個體納入道德考量之中。換言之，如果個體擁有感受痛苦的能力，那麼它就應該被納入平等的道德考量。

五、平等考量原則與效益原則的重構

本節試圖透過 Regan 對於 Kant 的「定言令式」(categorical imperative) 之闡釋，說明道德原則可區分為形式原則 (formal principle) 和實質原則 (substantive principle)。藉由這個區分，筆者試圖將偏好效益原則進行重構，以便讓 Singer 的道德原則能更具有解釋力。

Kant 的定言令式有二個公式，第一個公式為「可普遍化公式」(Formula of Universal Law):「我絕不應該如此行動，除非我能意願我的格律成為普遍化的法則」，¹⁷第二個公式為「目的在其自身公式」(Formula of End in Itself):「對待人性，包括對待自己和他人，永遠把對方視為目的，而絕不僅只視為手段」。¹⁸Regan 認為，Kant 把定言令式的這二個公式視為是等價的 (equivalent)，如果某個行為違反其中一條

¹⁶ 值得注意的是，Regan 是把生活主體的判準做為固有價值的充分條件，而不是必要條件。現在的問題是，Singer 把固有價值的意涵給轉化，然後批判 Regan 的固有價值理論，無法包含其它非生活主體，但擁有偏好利益的個體。筆者認為 Regan 透過固有價值的理論，然後去主張動物權利理論，他本身對於理論的適用性範圍已經有所界定（一歲哺乳類以上動物），因此 Singer 的批判，嚴格來說只是外部的批判，但 Singer 點出的問題，Regan 的確無法回應。

¹⁷ “I ought never to act except in such a way that I can also will that my maxim should become a universal law.” Immanuel Kant, *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), p.96.

¹⁸ “to treat humanity, both in (our)own person and in the person of every other, always as an end, never as a means merely.” Immanuel Kant, *The Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. by H. J. Paton (New York: Harper and Row, 1964), p.76.

公式，就必然也會違反另外一條公式，換言之，Kant 認為定言令式就是他倫理學中的絕對道德原則（supreme principle of morality）。¹⁹

在倫理學的討論中，對於道德原則做為行動的指引有二種要求。一方面希望它可以提供消極的防範（我不應該做什麼），另一方面也希望它可以提供積極的指引（我應該做什麼），而一個縝密的道德原則就必須同時提供這二者的規範性指引。筆者試圖將前者中提到的消極的防範界定為「形式原則」，將後者中提到的積極的指引視為「實質原則」。而它們之間的關聯性，可以見下述關於 Kant 定言令式的闡釋。

筆者將 Kant 的二條公式視為形式性原則，而通過這二個形式性原則的檢驗的道德行為，就成為具有實質原則的行動。換言之，Kant 的定言令式同時滿足了道德原則的二個要求。當我們問，某個特定的行為是否符合 Kant 對於道德的要求時，我們就先援引這二條公式，對該行為進行檢驗，追問究竟我們的格律能否通過可普遍化的檢驗而成為法則，或者是能否不僅只將他人視為手段，同時也要當做目的自身。如果某個行為同時滿足這二項要求，則它便成為具有規範性的指引作用，因此 Kant 的二個公式具有讓道德行動透過形式原則的檢驗轉換成實質原則的作用。

運用這個區分，可以將 Singer 的效益原則進行重構，我們可以將 Singer 的「利益的平等考量原則」做為一種形式原則，用它來檢視某個行為是否違反了道德平等要求中的「我們不應該任意地將某個行為的關涉者之利益排除在道德考量之外」。²⁰但這個原則只是道德原則的形式原則，通過這項原則的檢驗，其實並沒有告訴吾人，我們應該做什麼。在

¹⁹ 整理自 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (California: University of California Press, 2004), p.176.

²⁰ Peter Singer 認為自己的理論是一種利益取向的道德理論（moral theory based on interests），而其平等考量原則的運用在人類身上是已經廣被接受（否則反對者就會是種族主義），而他也認為平等考量原則可以邏輯上地推廣到所有擁有利益的個體，比方說非人的動物（nonhuman animals）或擁有快樂或痛苦意識的非人動物。見 Peter Singer, “Animal Liberation or Animal Rights?” *Monist* 70 (January 1987): 5. 但隨後 Singer 在同篇文章中，馬上澄清，平等考量原則並不會得出對待動物和對待人類是相同的結論（意指平等對待），代表筆者的詮釋基本上沒有偏離 Singer 的想法。

原本效益主義的原則中，就蘊含了平等原則的形式原則在其中，²¹只不過 Singer 把它重述為「利益的平等考量」。但效益原則和定言令式不同處在於，後者透過形式原則的檢視，排除特定的行為，即成為具有道德實質原則的特點（某個意義上也可以把 Kant 的形式原則和實質原則視為等同，因為差別不大）。但效益原則的確是有二個部分，其實質原則就是效益原則，而經由 Singer 的修正後是偏好效益原則，換言之，當某個行為經由偏好效益原則的計算與檢驗後，則成為一個具有積極指引作用的規範。

筆者認為透過形式原則和實質原則的區分，可以化解 Regan 對 Singer 的二個批評。首先對於第一個批判，我們可以很快地回應。如果平等考量原則只是一個形式檢驗原則的話，那麼它就不必由平等考量過渡到平等對待或差別對待的問題，它要問的只是，我們是否有把行為關涉者的利益都進行平等的考量，換言之，就是把每個個體都算做一份，如果有的話，則這個行為在第一個層次通過道德平等要求的檢驗。但通過這項要求的行為，不一定就符合 Singer 的偏好效益主義的立場，因為在它的實質原則中，我們應該做什麼，最終還是得透過偏好效益原則的計算與檢驗來給予證成。因此關鍵的問題在於，第二個批評中，究竟偏好效益原則會不會導致人類反過來支持物種主義？筆者認為這個批評，才是對 Singer 理論最致命的攻擊。筆者的觀點是，偏好效益主義的立場不一定會導致物種主義，問題只在於偏好效益和動物處境的說明。但由於文章篇幅有限，只能留待日後再處理。

六、結論

透過 Regan 對於 Singer 的三個批判，分別是（1）平等考量原則其實無法證成平等對待或差別對待，因此平等考量原則並非能提供倫理規

²¹ 按照 Benthan 的說法，是「一個僅能算做一個，沒有個體能比他者更多」（Each for count for one, no one for more than one）。

範的實質原則；（2）效益原則和平等考量原則本身就有內在衝突，甚至主張效益原則，在動物福利的討論上，可能反而導致支持某種形式的物種主義（speciesism）；（3）生命變成僅僅是快樂經驗的容器。在筆者試圖重構 Singer 的偏好效益主義之後，對於第一個批判，筆者認為 Singer 的理論可以避免之。而對於第三個批判，Singer 的偏好效益主義也可以為其進行辯護。而第二個批判則因為篇幅有限，無法深入處理，筆者認為此點才是 Singer 的偏好效益主義最需要處理的質疑。

參考書目

- Kant, Immanuel, 1964, *The Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. by H. J. Paton, New York: Harper and Row.
- Rachels, James, 2007, “Drawing Lines,” *The Legacy of Socrates*, New York: Columbia University Press.
- Regan, Tom, 2001, “Animal Rights, Human Wrongs,” Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Session, Karen J. Warren, and John Clark, eds., *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed., New Jersey: Prentice-Hall.
- Regan, Tom, 2004, *The Case for Animal Rights*, California: University of California Press.
- Singer, Peter, 1987, “Animal Liberation or Animal Rights,” *Monist* 70: 3-14.
- Singer, Peter, 1993, *Practical Ethics*, 2nd ed., New York: Cambridge University Press.

動物權與動物對待

費昌勇*、楊書瑋**

一、前言

當我們說「人類是唯一的道德動物」時，並不是說人類的行為比其他動物更高尚。而是說「人類是唯一能夠做出道德判斷的動物」，人類文字上的「好」、「壞」、「誘惑」、「內疚」和「應該」都有道德上的意義。自古以來，倫理學大部分是哲學和神學的研究領域，而非心理學或實證科學的研究領域。不同的哲學流派提出不同的看法，倫理學家關注的是良好的行為，並試圖建立出形成基本思維的倫理制度；神學家則企圖透過了解神默示的旨意，來定義行為的是非。

然而，有另一批學者試圖從科學層面，來研究道德理念和道德行為的根源，包括勞倫斯(1966)、Wilson(1975)、Hinde(2002)和 Gazzaniga(2005)。這類研究是用實證的科學研究方式蒐集資料，然後再從這些資料中尋找倫理學的意義，這不是傳統倫理學所使用的研究方法。而動物權(animal rights)、動物福利(animal welfare)因為牽涉到非人類動物的道德利益，為了顧及立論的正確性與可信度，不能對動物的感覺做擬人化(anthropomorphism)的臆測，故必須要有實證的科學基礎，去除擬人的偏差。有關這一點，動物福利學者特別強調研究動物之福利，應該要從動物的生理(例如焦慮時的血液生化值)、心理(痛、恐懼時行為學之定量與定性計數)、自然(各物種之行為偏好等)三個基礎做

* 國立臺灣大學獸醫專業學院教授

** 國立臺灣大學國家發展研究所憲法與政治組碩士班研究生

立論根據，¹有關之論文不勝枚舉，本文不再列舉。研究動物問題最為困難之處，就是需要龐大的科學數據去做倫理學意義的探討，方可做為動物倫理判定時之證成基礎²。

影響人類對道德的判斷的因素很多，有在人類內心從靈長類動物所遺傳下來的「直覺道德」(the morality of instinct)的行為模式，又稱為「直覺性行為」(instinctive behavior)；也有人類社會所遵循的「習慣道德」(the morality of custom)。此外，還有人類的同理心(sympathy)、經歷(experience)、教育、體諒(understanding)和願景(vision)等，都會影響道德之判斷；因此道德的標準很多樣³。

關於人與動物道德行為的差異，勞倫斯說：「就一個在自然狀態下之野生動物，其自然傾向(natural inclinations)與是否『應該』(ought to)要這麼做，二者不會產生衝突，這是人類已經失去的天堂境界」⁴。有關人類對動物的道德態度，是可以透過人道教育(humane education)予以改變⁵。這也是本文作者的盼望。

二、動物權主義

(一) 原則

動物權主義的基本原則是：就非人類動物(nonhuman animals)⁶的本質上來說牠們應該有行為的自由，在牠們自己的生活圈中生活、居

¹ Caroline J. Hewson, "What is animal welfare? Common definitions and their practical consequences," *The Canadian Veterinary Journal* Vol. 44 No. 6 (2003): 496-499.

² J.S.J. Odendaal, "Science-based assessment of animal welfare: companion animals," *Rev. sci. tech. Off. Int. Epiz.* Vol. 24 No. 2 (2005): 493-502.

³ Henry Haslam, *The Moral Mind* (Charlottesville, VA: Societas Imprint Academic, 2005), pp. 2-4.

⁴ K. Lorenz, *Man Meets Dog*, translated by Marjorie Kerr Wilson, Routledge Classics (London and New York: Routledge, 2002), Chapter 20, p. 177.

⁵ Hazel (2011) 針對美國獸醫系學生之調查顯示，學生在修過動物福利與倫理課程後，對動物之同理心會升高，且女性學生較男性更高。

⁶ 動物權主義者強調人類也是動物，但因為一般之語意上「動物」不包含人類，動物權主義之擁護者為了要匡正視聽，故人類以外之動物特別以「非人類動物」稱呼之。

住，沒有人類刻意的傷害、虐待、和剝削。這樣對待動物比我們一面剝削動物、殺動物、吃動物，一面又偽善的說應該善待動物要好。也就是說動物有權利不受人類的虐待與剝削，正好像人類擁有此權利是一樣的。人類對非人類動物應予尊重的權利的壓抑，是基於人類的「物種主義」(speciesism)。

不尊重動物內在價值 (intrinsic value) 的思想被稱為物種主義，根據《牛津字典》(*Oxford English Dictionary*)，物種主義是說：「discrimination against or exploitation of certain animal species by human beings, based on an assumption of mankind's superiority」，這種歧視的心態與種族主義 (racism)、性別主義 (sexism) 相似 (類比用法)。動物權運動者試圖將人類彼此之間的相互尊重與關愛擴展到非人類動物，因為這些非人類的動物跟人類一樣，也會感覺到疼痛、害怕、飢餓、口渴、孤獨、和各物種歸屬之關係 (kinship)。因此，動物權主義基本上不支持動物農場、活體動物試驗、使用以動物為材料之產品 (如皮鞋等)、從事／參與與動物有關之娛樂，如釣魚、馬戲團、獸術競賽 (rodeo)、鬥牛、賽馬 (狗)、動物表演、狩獵等；另如教育目的設立之圈養動物園，也是因為動物飼養在無法施展天性之受限環境而反對。因為動物被人類剝削與殺害，故動物權主義者使用彼得·辛格 (Peter Singer) 所創立的名詞「解放動物」 (animal liberation) 一詞，來描述動物權運動之精神。

(二) 動物權之三大基本主張

有關動物權之主張，目前有結果論與義務論二種。前者是由彼得辛格所提出的，主張人類與非人類動物「利益的平等思考」之結果論；後者是湯姆·雷根 (Tom Regan) 所提出的，主張具有生命之主體性的動物應擁有「道德權利」的義務論；另一個義務論是由 Gary Lawrence Francione 所提出，主張動物權僅應以動物之「感知」為基礎，且不應視為是屬於人類之財產 (property)。

1. 彼得·辛格對動物道德地位之基本主張

彼得·辛格是從效益主義之立場提出對動物道德地位之基本主張，主要理論出自其著作《動物解放》(*Animal Liberation*)，故此主張世人多以「動物解放」稱之。辛格主張人類與非人類動物均應接受「利益的平等思考」之對待，屬結果論。他的道德理論前提是，沒有任何道德基礎可以否定「不將人類與非人類動物的利益做平等之思考」。而這項利益便是受苦 (*suffering*) 與享樂的能力，舉例來說，一隻老鼠與一個人都有不被踢的利益，因為二者都會「痛」，這並非道德之衡量，而是利益之衡量，若二者未能以平等之原則來思考不被踢的利益，就不符合利益的平等思考，其關鍵是老鼠與人都具有「有感知」的能力⁷，石頭沒有感知，故可以任意擊碎或切割均無妨。

辛格的思想是源自於邊沁 (*Jeremy Bentham*)，邊沁主張當面對左右為難的狀況時，應理性計算所有與該狀況相關的對象，會因為這個處置的結果而產生多少利益與不利益。例如在研發某種新藥時可能會犧牲若干動物的生命與承受痛苦，那就應該要計算若研發成功會有多少人或動物受惠，經相互比較二者之後，採取較多人或動物受惠的方案。也就是所謂的「追求最多數的最大善」(*the greatest good for the greatest number*)；而這樣的理論架構有一個前提，就是「應如何計算利益？」邊沁的原則就是「每個人都是一，沒有人會因為他特殊的條件(如官僚、財主、男人、白人等等)，而被加重考量」⁸，就像是每個人都僅能投一票，不允許任何人可以有權多他人一票一樣。而科學已經證明人與動物都有感知，也就是都有躲避痛苦與追求快樂的能力，故動物與人類就感知來說，具有相同的利益。邊沁對人類與非人類動物利益之主張是：「*the question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?*」

⁷ 費註：相同想法在 1987 年歐洲議會簽署的歐盟 125 號條約亦有強調，

URL=<http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=125&CM=8&DF=16/02/04&CL=ENG>。(2012/01/20 瀏覽)

⁸ 原文：「each to count for one, and none for more than one」。

動物解放的道德主張所導致的結論：應該廢棄大部分形式的農業生產與動物試驗。這是因為辛格看到這些痛苦，而這些痛苦是來自於人類未經道德證成之做法。辛格特別提出動物犧牲其**主要利益**，如人類為了生產鵝肝醬而強迫灌食鴨鵝後屠宰，以提供人類口腹之慾的**次要利益**。

然而，效益主義理論也容許更務實的改進，透過邊線原則（sidelining principle），能夠在涉及動物的事務中，以「微小之更好結果而非微小之更差結果」之原則，增加動物之利益。因此，在不使用示威抗議方式之原則下，而改用效益式計算，可得知雖然最終目的是要廢除屠宰，但可以先從「廢除集約化農場之飼養方式，改用田野環境飼養之動物」一步步改進。

2. 湯姆·雷根對動物道德地位之基本主張

湯姆·雷根是從義務論立場提出對動物道德地位之基本主張。一般言之，道德權利（moral rights）是非常強烈的訴求，沒有更高的利益可以超越之，咸認為是來自於原本即擁有之基本之利益（very basic interests of those that hold them）。他認為無論是自由而理性的道德體（moral agents），或是無法了解他們自己的義務，也無法為其行為負責的道德病體（moral patients），如嬰兒、心智不全與昏迷的人，都應該視作道德考量的對象，而應予以尊重；如果我們應該要保障嬰兒或是心智不全的人，和他們擁有類似理性能力的動物也應該受到保障，湯姆·雷根認為鳥類以上的動物是「具有生命之主體性（autonomy）」，意即不單是活著以及有意識而已。牠們有信念、欲望、情緒生活、具有某些程度的喜好與利益以及建立己身生命福利之能力，得以對於目標與欲望採取行動實踐，而他認為這樣的個體主要是指哺乳類動物，天賦價值的個體必須平等地受到尊重。據此，湯姆·雷根主張應給予動物一個與生俱來的價值，從這個價值湧出「權利」。其基本權利因具有與生俱來的價值而受到尊重。

這樣的權利建立了一個嚴厲的規則，就是禁止動物成為人類的資源。這個版本的動物權要求中止動物農場與實驗動物。雷根的義務論異

於辛格的效益主義之處，是他不認為個體是整體的一部分，動物權猶如一個圍欄，將所有之個體包圍，無論有多少他者獲利，圍欄都不容穿越，個體才是擁有生命的主體，所謂物種的保存是基於成員個體的利益或權利而提倡。這個主張被視為是一個激烈的主張，因為這個主張如果實施，將會嚴重地影響了人類目前的生活。

3. Gary Lawrence Francione 對動物道德地位之基本主張⁹

Gary Lawrence Francione 是美國 Rutgers School 法律與哲學之知名教授，已經講授動物權理論超過 20 年。他的主張被歸類為動物權之廢除主義 (abolitionist theory of animal rights)，認為目前之動物福利 (animal welfare) 所訂對動物之規則，無論在理論面抑或實務面都沒有堅實之根基，只是讓世人較能安心的繼續利用動物而已。氏主張非人類動物均需要一種權利，那就是不應該被視為「財產」(property)，此一主張的道德底線就是純素主義 (veganism)，拒絕消費所有的動物產品¹⁰。

⁹ Gary Lawrence Francione 動物權之主張參考 Lee Hall, 2002, "An Interview with Professor Gary L. Francione on the State of the U.S. Animal Rights Movement,"
URL=<http://www.friendsofanimals.org/programs/animal-rights/interview-with-gary-francione.html>。
(2012/01/20 瀏覽)

¹⁰ 費註：例如動物福利僅討論動物活著時之福利，卻不討論動物的年齡。舉例說，乳牛之正常年齡是 20 多歲，但目前實際上全世界之乳牛都僅能活 4 年，因為產乳量在第四年多已不符飼養成本，故予以屠宰；此外成年動物在自然狀況下沒有在吃奶的。這些違反自然現象的狀況，動物福利學者均未予論述，且公開表示年齡不屬於動物福利的範圍——存而不論。

附表 動物權之三大基本主張

項目	彼得·辛格	湯姆·雷根	Gary Lawrence Francione
基本主張	辛格不承認自然權利（natural rights），主張以效益主義之原則來衡量人對動物行為的道德判斷，氏主張應以行為之結果做道德判斷之基礎，主要目標是應該避免動物受苦，而以「平等思考人與動物之道德利益」為標準；沒有任何理由可以接受偏袒任何一方的例外情形。舉例說，如果打羊一巴掌與打人一巴掌有相同之傷害時，無論羊或人，我們都應該避免造成這樣的痛苦。若有對人與動物的不平等對待，是僅當人與動物之間有道德相關之差異性存在（如不同之行為偏好）時才成立。此學說並非指「所有動物之生命都與人有一樣的價值」，且亦非指「人類較其他物種有較高之道德地位」。	雷根的動物權思想與辛格不同，不是以行為之結果當做判斷標準，而是主張具有生命主體能力的動物即應擁有生存之權利。哺乳類與鳥類動物具有「生命之主體」（subject-of-a-life）之能力，意指其生命不僅具有意識，更具有信心、欲望、情緒，以及建立己身生命福利之能力。據此，雷根主張應給予這些動物一個與生俱來的價值，從這個價值湧出權利。這樣的權利建立了一個嚴厲且不計後果的道德規則，就是禁止動物成為人類的資源。雷根認為所有動物均有此價值，無論任何個體在任何狀況之下均不能以任何理由產生例外，如實驗動物與肉用動物用來做實驗與食用等；因此這是一種屬於絕對主義之義務論思想。	主張非人類動物均需要一種權利，那就是不應該被視為「財產」，此一主張的道德底線就是純素主義，拒絕消費所有的動物產品。
原則	相對主義、效益主義、結果論	絕對主義	動物權之廢除主義
訴求	按照動物之行為偏好，所有對動物的做法都可以用在人類，凡對人類不允許的做法亦不可用在動物	要求中止動物農場與實驗動物	非人類動物不可被人類視為「財產」

資料來源：本文整理製作

三、其他相關理論與立場

(一) 動物倫理的理論立場

動物倫理是指人類對動物行爲之道德判斷，共包含了五種不同之立場，動物權是其中之一¹¹。茲簡單介紹這五種觀念如下，其中之一是前文所介紹的動物權主義。

1. 契約論 (The Contractarian View)

在契約理論¹²中，所有人都有其各自的利益考量，而人們也有權利追求那些需求，爲了要達到那些目標，互相合作是最理想的方式，因此人們放棄自己的自由，而由眾人共同制定社會契約，以達成整體的秩序與平等。以非人類動物而言，他們並沒有任何創造或是協商溝通能力，並且不被認爲具有理性能力，因此也不具備道德上的責任，人們之所以要善待動物，是因爲要達到與其他人的約定，進而產生對非人類動物的間接義務。

舉例來說，爲了要滿足或是符合一般社會大眾的觀感，更重要的是，爲了把商品販賣給消費者，而不用動物作產品測試；不食用狗貓之肉，是因爲社會推崇「貓狗是寵物不是肉」的社會共識，而我們都有義務要滿足這種無形的協定。在此項進路中，非人類動物並非直接義務的對象，而是爲了達成人類目的所形成的間接義務，人類對其道德責任之來源係來自約定。因此動物的價值是工具價值而非內在價值。

¹¹ 引用自 Animal Ethics Dilemma, URL=<http://ae.imcode.com/en/servlet/StartDoc>。(2012/01/20 瀏覽)

¹² 根據盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的《社會契約論》(The Social Contract, 1762)：「人皆生而自由，但卻無處不在枷鎖之中。」以表達人雖具有天生自由，但爲了維持社會的穩定發展，而願意放棄自身自由，設定共同的社會契約，以換取普遍接受的契約自由，透過這個社會契約，更可凝聚社會的共識與公意。

2. 效益主義 (The Utilitarian View)

所謂效益主義的理論中心，便是追求「最大數量的最大善」，我們應該致力於增加快樂與減少痛苦，最重要的是，在這樣的體系架構下，非人類動物與人類都是相同的，應予以平等考量。和一般的效益主義相同，動物權的效益主義亦是比較利益與損害的數量，選擇能夠帶來最大的利益方式，最大的不同在於，功利主義的利益標準可能是金錢或是權利等等，而此處的效益主義則是以「痛」¹³作為平等考量之標準，想像快樂與痛苦皆可被具體量化，進而比較在某一情形中，動物所承受的痛苦與可能產生的相關利益孰輕孰重，以決定此行為是否可被證成。

因此，現代畜牧方式所生產的動物產品可能是有爭議的，因為動物承受不人道的飼養方式、屠宰時的巨大痛苦等等，或許無法與人類獲得滿足口腹之慾的利益相抵消；如果在部分動物的犧牲下，可以找到拯救其他生命的方法，則此項動物實驗可能是合理的。在效益主義的思考進路中，每一個與動物相關的行為都應衡量快樂與痛苦的量度，並且在此時，人類與動物的單一感受都是平等相同的，而沒有人類感受凌駕於動物感受的差別。

3. 關係主義 (The Relational View)

關係主義的重點便是強調人類彼此與人類和動物之間的關係，各種不同的關係便產生不同的責任類型，例如我們與貓狗是主人與寵物的關係，因此產生了對寵物照顧的責任；正因為每種關係類型中「親疏遠近」的不同，而會有責任強度的差別。比起遙遠的實驗動物與農場動物，人類之所以要妥善照顧家中馴養的動物，正是因為他們與主人的關係密切，使主人必須負起更多道德責任。另外關係主義也指出對待動物的方式將會影響人自身的行為模式，也就是說之所以要善待動物，是因為對

¹³ 此由辛格提出，其 1975 年所出版的《動物解放》被視作動物保護運動的重點著作，亦影響現代動物保護與動物權理論發展甚鉅；詳細內容可見本文第二節之「(二) 動物權之三大基本主張」敘述。

待動物殘忍，可能養成人類殘酷的性格，造成其道德觀念的錯誤，進而對其他人產生威脅。

舉例而言，我們會照顧自己的小貓小狗，但是不需要照顧別人的寵物；我們應該善待耕作用牛隻，因為中國人以農立國，牛是我們工作上的好夥伴。(Sue-Ellen Brown 2004; Froma Walsh 2009)

4. 動物權利主義 (The Animal Rights View)

動物權利論採取義務論之立場，認為即使會產生好的結果，也無法接受不好的方式。如果完全根據動物權利主義的定義，在最激進的動物權利理論中，動物與人類便應享有相同的權利，都是不得被其他人侵犯的獨立個體，也不應為人類之目的所利用，這是因為動物本身具有道德地位，而不是因人類所間接產生¹⁴，所以不是人類可擅自使用的工具。惟受現實條件所限，動物不可能提倡「言論自由」或「工作權」等等，而與人類權利產生具體上的差異，因此本立場中較能被人接受的主張便是，和人類一樣，動物應該有權利不被殺害與虐待，我們不能為了追求人類的利益而任意剝奪動物的生命，應尊重動物本身存在的價值。

在此理論架構下，我們不得虐待動物，因為他們具備內在價值而享有道德地位，就像我們不該虐待其他人一樣；動物不是我們的工具，所以，不得為了追求人類研究目的與科技進步，便以動物做為實驗對象；動物不是生來為了讓人類食用，所以我們不該食用肉品¹⁵。

5. 環境主義 (The Respect for Nature View)

環境主義則是採取較為宏觀的態度，認為應該尊重自然界中的任何個體，不僅是動物，而是所有物種與自然循環，如果與其他理論比較，環境主義是採取整體的關懷，而不強調個體的保護。人類應該以物種進化下的正常狀態對待動物，給予他們符合自然生活方式的資源；也應該

¹⁴ 雷根採取的便是這樣強義動物權的立場，即便可能帶給其他群體利益，也無法合理化侵害動物權利的行為；詳細內容可見本文第二節之「(二) 動物權之三大基本主張」敘述。

¹⁵ 此乃是動物權利主義最無力改變現實狀況的情形，食肉文化在人類社會中為歷史悠久的傳統，而甚難用權利理論扭轉。

要致力於保育瀕臨絕種的物種，以維護自然界豐富的遺傳結構，並且應該避免基因改造等非天然的工作，才不致於改變大自然的規律。舉例說當我們看見羚羊將被獵豹所捕食時，我們雖然有能力阻止這件事發生，但環境主義是不主張介入這種自然的行為，因為獵豹捕食羚羊是大自然的規律狀態，若經人類的介入便可能破壞正常的食物鏈結構，此舉不符合環境主義之原則。(Arne Naess 1984)

(二) 動物對待¹⁶

我們每天的生活中都與動物息息相關，只是我們未曾察覺。舉例說，我們到市場買食物，多只注意價格與口味，卻未意識到吃肉的代價是犧牲動物的生命，以及農場動物在極端不人道的飼養方式下飼養，還要面臨被屠宰的恐懼與痛苦，因此動物對待是極重要的一節。有關動物權主義對於人類「動物對待」之書籍或論文可謂汗牛充棟。筆者採用動物權官方網站所主張的立場為本文之藍本，做重點介紹¹⁷，並介紹國際政府組織之重要做法。

有關「動物福利運動」與「動物權運動」、「動物解放運動」之名詞意義

動物福利運動主要是體認到動物們被人類利用時的痛苦，故嘗試以科學的技術與人道的原則去減低動物之痛苦，但仍然以人類利用動物為目標。**動物權運動**則是根據本文第二節所述的三大基本主張，否定人類剝削動物之立場。「**動物解放**」一詞是在彼得·辛格出版了《動物解放》這本書後才出現。動物權主義否定「因為人類的智慧 (intelligence) 勝過所有的物種，故有權利依照人類的喜好來利用動物」之立場。動物權主義認為，從倫理觀點來看，這種看法就等於是強者可以隨興剝削智慧較低的弱者，若這樣的道德被人類社會接受 (justified) 的話，人類社

¹⁶ 動物權理論與活動常與生活息息相關，以下藉由介紹 Donald Graft 等人“Animal Rights Frequently Asked Questions”一文，嘗試說明動物權理論實踐的官方立場。

¹⁷ 動物權的官方網站網址 URL=<http://animal-rights.net/ar-faq/> (2012/01/20 瀏覽)，該網站宣告此網站之內容可以自由複製與模仿 (feel free to copy and mirror)。

會將喪失正義。此外，動物權主義也認為「人類並不一定需要吃肉而生存，人類也可以選擇不吃肉。」

至於國際政府組織對待動物之原則，主要是以科學之基礎支持動物福利主義，不討論動物權主義。世界動物衛生組織（OIE）在 2004 年召開全球第一屆動物福利研討會，宣稱世界動物衛生組織是以科學認證為基礎，以倫理、經濟、社會等思想為原則，來領導全世界動物福利的全球政策¹⁸。

有關笛卡兒的動物機器說

哲學家笛卡兒（René Descartes）主張，所有非人類動物都只是沒有感覺的自動機器（automaton），牠們不會感覺到痛苦，如果動物被砍傷所發出之哀嚎也只是一種反射動作。笛卡兒這種錯誤的謬論，已經被今日的科學界所駁斥。事實上所有生理學與解剖學的資料，都已經指出非人類動物與人類動物具有相同的受苦能力。因此動物權主義認為，在動物利用、動物實驗的議題上，目前人類的做法是違反道德的。這也是動物權主義反對動物農場、動物實驗、動物虐待的道德理由。

動物權主義和環境主義

動物權主義的方向和當前環境主義的目標並非完全衝突。因為根據能量的金字塔理論，一份肉的能量需要消耗十六份作物的能量，才能完成。若再加上動物農場硬體軟體的管理成本，以及砍樹建造牧場後土地的流失，大量吃肉會促進地球暖化。**深層生態**（deep ecology）主義主張**生態中心平等**（biocentric equality），其意義是「在生態圈內所有的生存體都有平等的權利去生活或是生長，而且達到他們自身的展現形式與自我實現形式。」就這一點來說，動物權主義與環境主義二者並無衝突。

¹⁸ 費昌勇、杜先覺、蘇耀期、楊天樹、鍾德憲、張瑞璋，2004，〈參加世界動物衛生組織「動物福利研討會」報告〉，URL=http://www.animalwelfare.tw/workshop/oie_paris_2004.pdf。（2012/01/20 瀏覽）在世界動物衛生組織之陸生動物法規（OIE Terrestrial Animal Health Codes）中有規定動物福利之原則。

植物的生存權

如果「以審核動物權的標準或相關的道德觀點，來審核人類對待植物的道德性」的話，是錯誤的。動物權主義之核心價值不是禁止殺生動物與植物，而是支持免除不必要的「痛和受苦」，以及支持尊重動物的「生命的主體性」。若用這些標準，來評估人類殺害植物的道德性是不適當的。因為植物缺乏類似動物的中央神經系統，或其他相似功能的意識系統，故植物被殺不會感覺到痛苦。「殺動物會造成動物的恐懼與痛苦，但是殺植物不會造成植物的痛苦。」故吃植物並非不道德。

動物權主義對工廠式農場（factory farming）的立場

工廠式農場是一種不將動物視為是有感知的生物體（sentient beings）¹⁹，而是將動物當成是「取得蛋、肉、皮革……等目的的物化工具。」這種作法可以使動物產品的產量和利潤達到最大化。動物們被育種、餵飼、監禁、使用各種化學物質，使之能更快的下蛋、更快的增重、並長出更瘦的肉。透過動物屍體的回收再利用（recycled）、極度密飼、與不供應墊草等作法，使成本降至最低。

巴特利（battery）蛋雞飼養法是最常見的形式。在這種飼養法之下，母雞被養在無法展翅的籠子裡，過著無法表現自然行為的生活。從小雞開始就痛苦地被除喙（debeaked），甚至被除爪（declawed），以減少日後在密飼的飼養條件下，因擁擠而互啄互抓的傷害。當蛋雞的產蛋率下降且喪失營利能力時，就以烤雞或回收再利用做最後的剝削。

豬的生產過程中也是一樣，豬被養在窄狹的水泥舍裡，沒有稻草或泥土。動物可移動的空間只有數英吋的範圍。當母豬生產後即關在分娩欄中，與小豬間唯一的接觸就是乳頭²⁰。

¹⁹ 歐盟第 125 號條約在 1987 年歐洲議會簽署，當時即已指出「人類具有尊重一切有生命的受造物的道德義務」，

URL=<http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=125&CM=8&DF=16/02/04&CL=ENG>。（2012/01/20 瀏覽）

²⁰ 費註：母豬會因無法與子女藉著肌膚接觸發揮母性而挫折。

小牛肉 (veal) 的生產過程更是殘忍。David Cowles-Hamar²¹的描述如下：「生產小牛肉的幼犢被養在 5 英尺長 2 英尺寬的木箱裡，幼犢根本無法轉身；爲了使肉質細嫩色淡，只餵飼不含鐵與纖維的液體食物，動物大部分的時間都處在黑暗中（可使肉色變淡），且不提供臥具（怕幼犢因極度飢餓而吃墊料），這樣經過 3-5 個月後宰殺。」乳牛的飼養也是一樣：(1) 小公牛生產後只餵乳三天即被轉至生產小牛肉 (veal) 的飼養場，母子不能相聚造成嚴重緊迫 (distress)；(2) 母牛生產後被榨奶 10 個月，此爲小牛自然攝取量的 10 倍，此舉導致母牛大量發生乳房炎；(3) 爲了提升產乳量，母牛以高蛋白精料餵飼，常因此導致酸血症 (acidosis) 和跛足 (lameness)；(4) 乳牛正常的壽命是二十歲，但通常在四歲至五歲，就會因生產力耗盡而屠宰。

動物權主義強調，即使牛尚未全程使用工廠式農場的方式飼養，但因上述的現況，在道德上仍然無法接受殺牛與吃牛。動物權主義更反對有些人主張「以動物們的生命來換取牠們的自由」之道德性。

母牛分泌大量乳汁與蛋雞大量產蛋，都是藉由品種選拔，再加上營養的控制，來達到高產量。故均無法以意志控制不生產，動物極爲痛苦，動物權主義認爲是極端不人道的做法。

對生產蜂蜜的立場

在生產蜂蜜時蜜蜂通常要被殺死，如果養蜂人冬天不管，整個蜂窩會毀滅。雖然並非所有的養蜂人會這樣做，但一般性的作法是視蜜蜂爲「物」，沒有內在價值 (intrinsic value)，只有商業利益。雄蜂採精法是將雄蜂頭部扯斷，因爲斷頭可以產生電流刺激性神經衝動，然後只要擠壓身體的下半部就會射精，再用負壓的注射針筒收集這些精液。動物權主義也認爲是極端不人道的做法。

²¹ 《動物權手冊》(The Manual of Animal Rights) 的作者。

皮革對環境的影響

以環保觀點來看，將動物的皮製成皮革的加工過程不但極度耗費能源而且污染環境。皮革的製程包括浸漬（soak）、鞣革（tanning）、染色、乾燥以及最後的修整（finishing）。用鉻來鞣革（chrome-tanning）後之廢液含有大量之鉻，美國環保署也確認製革業的鉻廢料，對環境與人類健康都有傷害。最嚴重的是皮革無法再被生物分解，是地球永遠的汙染。

動物權主義對皮草的看法

皮草牧場（fur ranch）的動物一生飽受悲慘與挫折，牠們被關在小而擁擠又骯髒的鐵籠裡，得不到足夠的營養與生病，忍受著不符合天性之飼養環境。水中生活的海狸、水貂（minks）被養在水泥地板上。原本是獨居性的水貂被密集飼養，導致出現自殘的行為（self-destructive behavior），包括互相攻擊、咬自己的尾巴、吃同類（cannibalism）等。這些飼養方法沒有顧及動物的天性，只顧到「人」的暴利。這些動物受盡苦難後的結局更是慘死。爲了保持皮毛的完整沒有破損，動物在宰殺的過程中不敢用力，致使動物在沒有完全喪失知覺的情況下剝皮，這是極端殘忍的酷刑。也有業者用引擎廢氣的缺氧方式悶死動物，但也是因爲沒有確實執行，故動物還是在有意識下被剝皮，動物在剝皮時仍可見到痛苦的扭動身軀。大型動物較常用肛門電擊法殺死。業者用鉗子將電線的一端夾住動物的嘴唇，用金屬棒將電線的另一端插入動物的肛門後通電。其他的宰殺方法尚包括減壓（decompression）、折頸（neck snapping）、毒殺等。

羊毛、蠶絲、羽毛的問題

在綿羊皺折的皮膚內，經常可以見到毛蠅（wool strike fly）的蛆在裡面爬動，尤其是當臀部的羊毛被尿或因腹瀉沾濕。爲了解決問題，農民在不麻醉的條件下，對每一隻羊進行「切臀皮」（mulesing）。這是將羊肛門下側的皮膚切除，留下一個血淋淋的傷口，在自然痊癒後傷口沒

有羊毛，故可以避免蠅蛆的問題。然而，這一切都是因為人為的育種，使綿羊皮膚增加皺褶所致。綿羊身上厚重的羊毛佔羊體重的一半，變成大量生產羊毛的怪物，在夏季常造成綿羊熱衰竭死亡，在剪羊毛後又有很多被凍死。在澳洲，每年約有一千萬隻的小羊在出生後數天內死亡，極不人道。

蠶絲的問題是用沸水去燙死蠶繭。蠶是有感覺神經的動物，從幼蟲到蛹（繭）均會感覺到痛，幼蟲當受傷時會痛苦的扭動身體，並呈現退縮的動作。

使用鳥類羽絨（down）的問題是動物都被活著拔毛。鵝在驚嚇中將脖子吊起來、雙腳綑綁，然後活生生的將全身的毛拔光，動物在掙扎中承受著痛苦，在他們受完此酷刑後被丟回籠子，與其他被拔光毛的鵝一起飼養，當新毛長出來之後又要繼續再被拔毛，如此不斷反覆，獸醫師形容這種折磨是「極度殘忍」（extreme cruel）。即使是種鵝，也是在小鵝出生八週後就要再度被拔毛。母鵝在二至三次或數次的生產後（每次需八週），繁殖力開始降低，此時就立刻屠宰。所謂「幸運的」鵝，是指在拔毛的過程中因禁不起痛死亡，死後仍要被繼續拔光，因為後段拔毛已沒有感覺，且死亡代表永遠的解脫，故被視為幸運。

世界由掠食者與獵物所組成，人類狩獵只是另一個掠食者而已

掠食者是為了生存而殺害其他動物，人類的狩獵是把「追殺」視為一種快樂。動物在被追殺的過程中受盡折磨。此外，我們也大批的屠宰各類海洋與陸生動物。整個地球沒有任何其他物種會像人類這樣去破壞生態的平衡。**道德能力區別了人類和禽獸**。動物是有知覺的，擁有許多和我們相同的特性。重點不僅是可否吃肉，而是偷襲並謀殺另一動物，或是食用他人宰殺的畜產品，對一個有理性及倫理觀念的人類而言，這種作為是否道德？

魚跟昆蟲一樣是啞的；那釣魚有什麼不對？

魚與其他脊椎動物一樣，具有以腦和脊髓神經為基礎所建立的複雜的神經系統。學術界人士大多認為，魚和老鼠的學習能力在質性上沒有明顯的差異。許多釣魚的人會討論釣魚時他們和魚之間的競賽，這表示魚具有相當程度的智慧與悟性。魚被捕後所蒙受的緩慢窒息死亡，無論是在魚網內或是被魚鉤鉤住而掙扎，對一個有知覺的動物來說都是痛苦和緊迫的。有些人認為只要把魚放回水中，釣魚是可被接受的，但這無異於在玩弄魚一般。同時，這樣會去掉魚鱗表層的疾病保護層，且魚鉤可能會被吞入，導致更嚴重的併發症。

動物園不是可以防止物種滅絕嗎？

動物園常自稱是「諾亞方舟」（Noah's Ark），可以為生存棲地遭到破壞等原因而不能在野外生存的動物留種。問題是，就維持一個可運作的基因庫（viable gene pool）來說，動物的族群數要夠大。如果圈養動物（captive animals）的基因庫太小，那近親繁殖的結果會增加疾病的感受性、先天性缺陷（birth defects）與突變；這批族群因為體弱多病，未來在野外的生存競爭力也會不足。此外，某些物種不合適圈養，如水生哺乳類、某些鳥類等。熊貓（panda）一直是全世界圈養動物繁殖的焦點，雖歷經數十年的努力，目前之處境仍然困難；動物園將熊貓從野外抓來育種，反而造成野外族群枯竭。因限於經費不足、空間不足、需要保存所有物種的基因庫等各種原因，動物園內之動物的生活空間都遭受到嚴重的限制；大型動物幾乎都僅養一、二隻。若將全世界動物園統合起來，也只能保存幾十個物種而已。反之，大型棲地的保存，可以在人類最低的干擾下，維持並包含各類物種可運作的族群（viable populations）。這種大型維持物種之生態系統（ecosystem）是自給自足的，動物在此自然之棲地下不受任何干擾。若經費足夠，且目前動物園的專家都能轉業至棲地保存與管理工作，那我們就不擔心棲地重建，或棲地喪失的問題。目前動物園的運作方式，除了耗費大量金錢外，尚有

嚴重的倫理問題：將動物放在動物園內會因為正常之行爲受到壓抑，以及同物種社交的缺乏，使動物感到挫折、生活呆滯、神經質（neurotic）。

動物在動物園裡比牠在野外不是活得更久？

這與動物權的意義無關。假設動物園將一個人放在園內展示，雖然提供穩定的食物和醫療，此人在籠舍中會比原來的環境中活得更久，但這樣做是否可接受？動物權主義「在權衡生命的品質與壽命時，通常會先考慮生命品質。」若要獲得真正的動物知識，必須要到自然棲地去觀察牠們。關在籠子裡的動物，其行爲已經被扭曲了，無法得到正確的知識。有很多描述自然環境下的動物節目，如《國家地理頻道》（*National Geographic*）等，可以提供正確的教育知識。動物園經常錯誤的將動物關在狹小的籠子裡，這是很殘忍的做法。動物的自然天性被壓抑，相較於真正在野外的野生動物，遊客是否還深信自己已經得到正確的教育了？

馬戲團和獸術競賽（rodeo）有什麼錯？

將動物做爲我們的娛樂工具，是不尊重牠們應有之道德地位，這是過去人類的錯誤做法。在獸術競技場裡，動物們若沒有經歷驚嚇或痛苦就不算是表演。在馬戲團，動物們必須忍受接受各樣不符合動物本性的訓練，以及各種處罰。在前往各地表演時還要忍受極差條件的長途運輸，在運輸途中身心都處於極大的壓力中，牠們每年被迫進行上萬英哩的運輸，都是在極熱或極冷的天氣裡。老虎住在狹窄的籠子中，大象被鐵鍊鎖在汙濁的車廂裡。對生意人來說，動物僅僅是賺錢的工具，不但未付工資，且用完就丟。《動物權手冊》（*The Manual of Animal Rights*）中有關馬戲團之描述是：馬戲動物的高困難度表演是經過了長期的「訓練」才能完成。馴獸師使用各種技巧，包括飢餓、剝奪同伴、脅迫、用口罩、用藥物、毆打和獎勵的交互控制，用腳鐐、鞭子、電擊棒、木棍、槍聲……等來對待動物。馬戲團的動物面對了和動物園動物相似的精神

和生理疾病，故多出現刻板性行爲（stereotypical behavior），生理症狀包括手銬處的疼痛、疱疹（herpes）、肝臟衰竭、腎臟疾病、以及死亡。美國獸術競賽包括套索（roping）、動物猛然弓背（bucking）、與動物摔角（steer wrestling）。一般而言，八秒的演出需要數百小時的練習。因為騎士的評分有一半是根據牛馬弓背時騎士之操控反應，故騎士會緊抓綁在動物腰部的皮帶來達到狂奔的騎乘。並且使用電擊棒和橫向馬刺（raking spur）刺激動物，使其產生瘋狂野性的行爲。傷害範圍從挫傷、骨折、癱瘓、氣管裂開、與死亡。強迫小牛在 30 哩／時的速度突然停止，使其脊髓斷裂。在競賽表演之過程中猛刺動物，使動物在倒地時內臟破裂，造成痛苦而緩慢的死亡。美國農業部資深肉品審查員 Dr. C. G Haber（獸醫師），說：「獸術競賽被送往緊急屠宰的動物……我看過牛被挫傷到僅剩下頭、脖子、腿、與腹部還有少許皮膚黏在上面，我見過動物有六至八條肋骨從背部脊椎處被打斷，很多都刺進肺內，我也見過有二到三加侖血液積存在已離開身體的皮膚之下（detached skin）。」

但如果牠們不高興就不會表演且平常不也都被照顧的很好嗎？

一般言之，恐懼的心讓人在行爲上不敢隨便，動物也是一樣。由「條件操控」（operant conditioning）的心理學試驗得知，動物在某些條件之下，如電擊或其他處罰，可以學會做某些事，或執行某些行動。動物的確需要適合他們需求的食物，否則他們會餓死，但他們並沒有「執行某些行動」的需求，但以恐懼或食物作為工具就可以迫使牠們去做。

賽馬與賽狗又是如何呢？

賽馬與賽狗是人類只爲了自己的樂趣以及賭博來虐待動物的最佳範例，這種娛樂完全不考慮動物五項自由（five freedoms）的需求²²或健

²² 動物的五項自由是評量動物福利的五項指標：（1）免於飢、渴的自由；（2）免於不適（discomfort）的自由；（3）免於痛、病、傷的自由；（4）表現正常行爲的自由；（5）免於恐懼焦慮的自由。動物的五項自由之原初概念最早是出現在 1965 年英國之 Brambell Report (HMSO London, December 1965)。後來經過研究與整理，逐漸發展出五項基本之動物福利概念。故所謂不考慮動物之五項自由，是指不考

康狀況，主要是因為競賽中有賭博。雖然有某些例外，但大多數對待動物的做法都是為了讓競賽勝利，或是故意要讓競賽失敗，諸如使用藥物、電擊、鞭答等作法來折磨動物，使動物失敗來控制賭博。其中有許多都是不合法的（包括為狗放血），這些不合法的做法經常發生而被媒體報導。邏輯告訴我們何處有與競賽成比例的金錢進出量，何處就有不當的流弊。尤其是馬，競賽跑道本身就有危險；平面或跳躍的競賽常見摔倒或骨折。已跛之馬用止痛藥，強迫牠冒著受重傷的危險繼續比賽，是常有的事。最後，當動物失去能力之後，就棄養。馬若幸運進入一個家庭，會被善待與尊重。然而交給伙食承包商也是常見的事。美國有一種專挑精華耗盡或老邁家畜的肉予以加工的供應商，稱為 *knackery*。此外，賽馬飼主有時會殺死未達到「預期潛力」的馬，或是那些已經過了精華歲月的馬，然後詐領保險費，至於沒有利用價值的賽狗，大多沒有機會被認養。

動物權主義對飼養寵物之立場

有很多不同的立場。一種立場是偏向環境主義，主張人類應該盡力去保護地球上其他物種的棲息地，維持一個不要干涉動物的方案，不應該將動物帶進家庭裡，野生動物也應該留在自然的環境裡生活。另一種立場是認為，對適當的伴侶動物若有諸如精神或心理的需求（如陪伴）而建立一個愛的關係，與動物權並無衝突。無論上述哪一種立場，都反對把鳥養在籠子，剝奪其「飛」的需求，也都反對目前的寵物美容手術，以及利用動物雜耍向路人乞討的行為（被認為是一種對動物的剝削）。

對實驗動物的立場

動物權主義對「活體解剖」（*vivisection*）的定義是：「所有會造成傷害動物或剝削動物的科學或研究。」動物權主義認為，活體解剖將有

感知的動物降格到工具的地位，將之充分利用，這種心態根本忘了每一隻動物都有與生俱來的內在價值。動物權主義反對將動物視為人類利益的供應者（工具價值）。動物權主義也認為，活體解剖是物種主義思想，因為大部分的科學家不會使用未經本人同意的「人」來做侵入性實驗（invasive experiment），但是這一條與種族、性別有相關道德性連結的線，並沒有擴展到非人類動物。湯姆·雷根歸納了動物權運動者的各種立場如下：「科學成就雖然讓人和動物都得到了很多實質的好處，但也不能將人類這種不正義的作法合理化。動物權主義從未要求停止科學研究，但不是以實驗動物的性命作為代價。」動物權主義並未否定活體解剖在醫學發展的貢獻，但是要強調的是「好的結果並不能證成邪惡的方法」（good results cannot justify evil means）。此外，動物權主義是物種中立的，對各種具有生命主體的動物，都有相同的申訴效力，侵犯權利的不道德性不會因為犧牲者與受益者是同一物種而減弱。然而，動物權主義並不反對利用經由實驗動物研發的成果，但這與吃肉不同，因為知識可以重複的被使用，而不需要犧牲新的實驗動物；至於吃肉，就必須不斷的屠宰。動物權主義也認為不必因為過去愚蠢的使用實驗動物，而永遠排斥已經獲得的抽象知識。至於解剖課程，一般人的經驗是在高中生物學課程解剖青蛙、動物胎兒、小白鼠、兔子、狗、貓、豬和其他動物等。這些動物大多來自於工廠化農場或自然棲地，或是流浪動物。彼等受到工廠化農場不人道監禁的圈養之苦與運輸之苦，並且最後被以瓦斯、折頸、或其他粗糙的方法宰殺。美國加州州法已經明定高中學生可以拒絕解剖，且學生可以自由選擇替代方案，有效的替代方案包括模型、電影、錄影帶、及電腦模擬等。至於電腦模擬，更可提供互動設施，且程式可重複利用，而傳統的解剖則是必須持續的犧牲動物。外科醫生 Professor Bigelow 說：「任何一個人若能忍受讓動物緩慢而受苦的實驗，此人也將會視活焚為愉悅的釋放。就像我這一行的人一樣，以前認為醫學和外科知識全靠實驗動物，目前可以絕對的肯定這是錯誤的。實驗動

物對醫生沒有幫助，尤其是外科，事實上他們經常被實驗動物的結果引入歧途。」

動物權主義對於用動物做產品試驗的立場

人類利用有感知的動物做商業產品之效力或安全試驗，是麻木不仁的作法，也讓人想到這種作法會轉移到人類自己；故動物權主義反對使用動物做人類商業產品之安全試驗。一個備受責罵的化妝品試驗方法是「Draize 刺激測驗」（Draize irritancy test），這是將產品滴到受測動物的眼睛裡（通常為兔子），根據兔子眼睛的受傷狀況評估產品之致害性²³。此外，一個被廣泛使用的「50%致死劑量試驗」（Lethal Dose 50 percent test）的毒性測試方法，是將不同濃度的產品強行灌入固定數量的動物，直到 50%的動物死亡為止。動物可能在數天或者數週後才死，其發病徵兆包括抽搐、嘔吐、呼吸困難，或者更多。一位毒理學家寫道：「我們該停止使用 LD50 值來判定食品添加有毒物質的毒性，這種檢定方法並不精確，因為不同物種、不同性別、不同營養攝取狀況等，並且對研究也沒有價值。」事實上，動物生命可以用很多方法挽救。例如，收集各類試驗結果來設置資料庫以避免重複試驗。另一方面，有很多人道的替代測試法，並且這些原本要用來飼養實驗動物的龐大經費也可用來做其他的研究。活體解剖會失敗的原因是：（1）醫學不能以動物醫學的結論為基礎，因為人與動物在組織、解剖、遺傳、免疫及生理都不相同。（2）動物與人對物質的反應不同。例如，有些藥對人會致癌，但對動物卻不會，反之亦同。（3）人類自然產生的疾病，與人在實驗動物身上製造的疾病，通常本質上不同。例如將盤尼西林注射入兔子體內沒有反應，因為兔子會很快的將之排出體外；然而，此藥對老鼠與人類有消炎藥效，但對天竺鼠卻會致死。另如阿斯匹靈可造成鼠類、狗、貓、豬、猴的畸

²³ 費註：歐盟從 2004 年 9 月 11 日開始禁止化妝品成品之動物試驗；從 2009 年 3 月 11 日開始禁止化妝品成分之動物試驗，URL=http://ec.europa.eu/consumers/sectors/cosmetics/animal-testing/index_en.htm。
（2012/01/20 瀏覽）

胎，但對人類不會。類似的例子不勝枚舉。動物權主義呼求廢止所有的動物毒性試驗，動物不是供我們測試用的！我們不是他們的王²⁴！

（三）歷史名人對實驗動物的看法

他們在實驗室做的事稱為醫學研究，
但暴行的實質並不會因此減少。

Atrocities are not less atrocities
when they occur in laboratories and are called medical research.

——喬治·蕭伯納（George Bernard Shaw），劇作家，
1925 年諾貝爾得主，當事人拒絕領獎

活體解剖這樣的罪行是黑暗罪行中最黑暗的，
他們公開反抗上帝且欺虐善良的受造者。

Vivisection is the blackest of all the black crimes that a man is
at present committing against God and his fair creation.

——甘地（Mahatma Gandhi），政治家和哲學家

我怎麼看待活體解剖的呢，
假如人們承認他們有權為了各樣的利益而奪取動物的生命，
那他們的殘忍將永無止盡。

What I think about vivisection is that if people admit that
they have the right to take or endanger the life of living beings
for the benefit of many, there will be no limit for their cruelty.

——李奧·托爾斯泰（Leo Tolstoy），作家

我沒有興趣去了解是否活體解剖對人類會產生什麼利益。
我對活體解剖的敵意是在未經動物的同意下，對牠們強加痛苦。
對我來說，這種作法已足夠確認此一敵意，而無須更多之證據。

²⁴ 引用自湯姆·雷根。

I am not interested to know whether vivisection produces results that
are profitable to the human race or doesn't
The pain which it inflicts upon unconsenting animals is the basis of my
enmity toward it, and it is to me sufficient justification of the enmity
without looking further.
——馬克·吐溫 (Mark Twain)，作家

四、結語

——從古希臘到二十一世紀人對動物思想之演變

亞里斯多德 (Aristotle) 認為動物有感覺，但缺乏理性，在自然的位階 (natural hierarchy) 中低於人類，故理當是人類的資源。而亞氏也主張男人的自然條件高過女人，並主張體力勝過腦力的人應該擔任奴隸。雖然早期的哲學家中有異於亞里斯多德的看法，如畢達哥拉斯 (Pythagoras)、泰賓弗拉拖斯 (Theophrastus)、休謨 (David Hume) 等，但大部分的哲學家與神學家都與亞里斯多德的看法一致，認為人類是世界上唯一的理性物種，動物的存在是為了供給人類利用。

在中世紀，基督教哲學家奧古斯汀 (St. Augustine)、湯瑪斯·艾奎納 (St. Thomas Aquinas) 等人強調「動物缺乏理性的特徵證成了 (justified) 動物附從於人的次要地位 (subordination)。」從那個時代起，此一論述被置於正統的學術 (神學) 基礎，大部分的耶穌教徒也開始視為真理。但猶太教 (Judaism) 十分強調「盡量將最少的痛苦 (minimizing pain) 加在動物身上」。因為所有神的受造物都有資格 (deserve) 獲得憐憫，在猶太典籍中可見到屠宰動物是為了食物，但譴責為了娛樂而狩獵、鬥牛、鬥狗。至於回教，雖然亦認為人類可以利用動物，但《可蘭經》也禁止對動物殘忍。穆罕默德 (穆罕默德) 甚至說：「善待阿拉所創造的，就是善待他自己。」

十六世紀文藝復興之後，神學權威雖受到質疑與反省，卻由於興起的人本主義（Humanism）強調人類價值，到了十七至十九世紀，此階段「人」的地位大幅被提升，反應出當時的強勢宗教——基督教的力量，更加拉開了人類與動物的距離，相較於人類之偉大，動物就顯得微不足道。大自然被「概念化」（conceptualized）成純粹的機械，現代科學取代了長久以來亞里斯多德的自然觀。在這樣的思想背景下，講究理性的笛卡兒，便認為人體是自然的一部分，而人性必要的特質可透過語言與開創性的行為顯示出來，這些特質存於人的思想（mind）、精神（spirit）、與靈魂（soul）之內，靈魂掌握了人的意識（consciousness）。更進一步，他認定動物不具任何理性思考，認為動物只是一個有機的機械（organic machines），既無理性亦無感覺，而僅是「自動機器」。笛卡兒認為：「動物並沒有如人類般複雜而精密地使用『說』（speech）的語言，牠們會彼此溝通但是不能不藉由沒有情緒（passion）的溝通使同伴清楚理解。牠們不是因為欠缺如人類般的器官（organ），而是因為牠們沒有思維（thought）。」笛卡兒的「動物不會感覺到痛」的說法，對當時的知識界是一個震撼，因為與原本習知的認知背道而馳。基於知識界對笛卡兒的信任，因此霍布斯（Thomas Hobbes）、洛克（John Locke）、康德（Immanuel Kant）等人也認定動物有這樣的特性。在康德極具影響力的「道德哲學」也支持人可以利用動物²⁵。

雖然人類至上的思想甚囂塵上，但反面的觀點也有。例如休謨（David Hume）則認為憐憫是道德的基礎，並強調可以擴展到人以外的其他有感覺的存在體，可惜當時「平等」之觀念粗糙，故對動物沒有幫助。另一個較激烈的是效益主義者邊沁²⁶，強調動物對快樂與痛苦的感

²⁵ 康德提出工具理性概念，人類係具備理性的道德主體（moral agent），具有行使道德的能力，因此也才具備道德地位。相反地，動物不具理性，也沒有自律能力，亦不可能具有道德能力，更遑論道德地位。因此人類對動物沒有直接義務，其存在只是為了滿足人類目的的手段而已。

²⁶ 邊沁提出以「痛覺」作為動物享有權利與道德地位的指標，他並不關心動物是否具備語言的能力，也不在意所謂理性與自律能力，而是將效益主義關懷的重點置於「對於快樂或痛苦的感受能力」（Can they suffer?），正因為動物會感受到痛，所以人們不應恣意地處置動物。

受不會低於人類，故他斥責人類例行性對動物的態度是「暴政」。至於叔本華（Arthur Schopenhauer），因為受到佛教與印度教的影響，故主張應對眾生憐憫。

在現代科學中，最偉大的貢獻就是達爾文（Charles Darwin）。他揭示人是從其他的動物物種演化而來，並強調人與動物的能力是程度（degree）的差異而非形式（kind）的差異。在其仔細的行為觀察下，達爾文認為很多動物都具有一般性的觀念、某種程度之理性能力、基本的道德情操（rudiments of moral sentiments）、以及複雜的情緒。起初科學家們並不太重視這些成果，一直到最近，在演化理論與基因學的知識連結之後，才徹底越過人與非人類動物的鴻溝。

雖然東方與西方都認為生命神聖，但「眾生」的觀念是西方哲學所沒有的。印度傳統的耆那教（Jainism）、印度教（Hinduism），以及佛教（Buddhism），都有輪迴觀，以及不同程度的不殺生戒（ahimsa），支持不殺生、尊重（reverence）眾生、提倡吃素、反對殺生祭祀。很多印度人相信報應。中國的儒教（Confucianism）強調自然界的眾生是一體的，並且承認人與其他動物的差異只是程度。因此儒教雖然認為人類優於動物，但有眾生合一與憐憫的內涵。總的來說，西方傳統高舉人的道德地位，認為唯有人是獨立自主（autonomous）、理性、自我認知、了解何謂正義、動物的存在是供人利用的。非西方傳統則是重視保護動物、尊重生命。

然而，今日的西方已經出現了全新的動物權思潮與政策。第一次動物權運動出現在十九世紀的英格蘭，反對實驗動物不麻醉。此一運動激發社會共識、導致立法，並出現甚多動物保護團體，但此運動在二十世紀早期衰弱。到了 1960 至 70 年代，英美與西方若干國家之政治菁英接受了保護動物的人道思想。民權運動的反種族歧視與性別歧視運動，為各種反歧視運動開了一扇門。社會對環境污染與破壞的關切，也為動物開創了保護之門，因為環境破壞與生態保育有密切關係。1976 年，Donald Griffin 出版的 *The Question of Animal Awareness* 開創了動物的認知行為

學 (cognitive ethology)，從演化的觀點思考動物的內在狀態，諸如：信任、欲望、感覺等。此外，1975 年，彼得·辛格出版的《動物解放》，以及湯姆·雷根 1983 年出版的 *The Case for Animal Rights*，均透過哲學論述，引發了對動物道德地位的革命，也讓無數人覺醒投入動物解放運動。其他在歷史上有重要意義的組織與法案有：1963 年成立的英國破壞狩獵協會 (the British Hunt Saboteurs Association)，1971 年成立的綠色合平組織 (Greenpeace)，1980 年成立的道德對待動物人民 (People for the Ethical Treatment of Animals, PETA)，1954 年成立的美國的人道協會 (HSUS)，瑞典的動物福利法，英國的終止小牛肉欄舍法，與國際海豚保育法等。西方文化已經變了，較過去更為重視動物權的研究，包括人文面的道德地位、科學面的認知機轉，與行為與基因的關係等。如今對於為動物爭權的活動大家不會感到稀奇，人們也認為是文明人應有之態度。在美國，動物權運動的崛起，與民權、女權等之社會平等運動的崛起時間有一致性。深一層來看，動物權與動物福利運動的出現與全球社會的進化 (evolution) 有著不可分割的關係，若能體會到這一點，將更能體會到動物權運動的內在意義²⁷。

參考書目

Aronson, S., 2010, "Animal Control Programs: An Overview," in *Animal Control Programs: A New Look at a Public Responsibility*, edited by S.

²⁷ 以上論述來自：(1) Lois Fischer Black, "Animal Rights and Animal Welfare, Historical Resources," co-published simultaneously in *The Reference Librarian* (The Haworth Information Press, an imprint of The Haworth Press, Inc.) Vol. 41, Iss. 86 (2004): 123-132, and John M. Kistler, ed., *Animals Are the Issue: Library Resources on Animal Issues* (The Haworth Information Press, an imprint of The Haworth Press, Inc., 2004), pp. 123-132; (2) D. DeGrazia, "Historical Sketch," *Animal Rights: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 3-9; (3) L. J. Bishop and A. L. Nolen, "Animals in Science and Education," co-published simultaneously in *The Reference Librarian* (The Haworth Information Press, an imprint of The Haworth Press, Inc.) Vol. 41, Iss. 86 (2004): 57-70, and John M. Kistler, ed., *Animals Are the Issue: Library Resources on Animal Issues* (The Haworth Information Press, an imprint of The Haworth Press, Inc., 2004), pp. 57-70.

- Aronson, Indiana: Pudue University Press, Weast Lafayette, pp.1-10.
(關心動物是文明進步的證據)
- Boitani, L. and Francisci, F. and Ciucci, P. and Andreoli, G., 1995, “Population biology and ecology of feral dogs in central Italy,” in *The domestic dog: Its evolution, behavior and interactions with people*, edited by J. Serpell, Cambridge, England: Cambridge University Press, pp. 217-244.(從狗能了解人的肢體語言以及其促進與人類的互動關係，說明狗是目前全地球除人類以外最具有演化優勢之物種)
- Brown, Sue-Ellen, 2004, “The Human-Animal Bond and Self Psychology: Toward a New Understanding”, *Society & Animal Journal of Human-Animal Studies* 12: 67-86.
- Gazzaniga, Michael S., 2005, *The Ethical Brain*, New York: Dana Press.
- Hazel, Susan J., Signal, Tania D. and Taylor, Nicola, 2011, “Can Teaching Veterinary and Animal-Science Students about Animal Welfare Affect Their Attitude toward Animals and Human-Related Empathy?” *J. Vet. Med. Edu.* 38: 74-83.
- Hinde, Robert, A. 2002, *Why Good is Good: the Sources of Morality*, London: Routledge.
- Lorenz, Konrad, 1954, *Man Meets Dog*, translated by Marjorie Kerr Wilson. London : London: Penguin.
- Lorenz, Konrad, 1966, *On Aggression*, translated by Marjorie Latzke, London: Methuen.
- Naess, Arne, 1984, “Deep Ecology and Lifestyle,” originally published in *The Paradox of Environmentalism*, edited by Neil Everndon, Ontario: New York University. Cited from *Deep Ecology for the 21st Century*, edited by George Sessions, Boston: Shambhala Publications, 1995, pp. 259-261.

- Regan, Tom, 1983, *The Case for Animal Rights*, California: University of California Press.
- Rollin, Bernard E., 1999, *An Introduction to Veterinary Medical Ethics, Theory and Cases*, Iowa: Iowa State University Press.
- Singer, P., 2009, *Animal Liberation*, New York: HarperCollins Publishers.
- Walsh, Froma, 2009, "Human-Animal Bonds I: The Relational Significance of Companion Animals," *Family Process* 48 (4): 462-480.
- Wilson, Edward O., 1975, *Sociobiology: the new synthesis*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

應如何對待動物 ——對動物倫理之基礎與原則的一個反省

柯志明*

摘要

人應當如何對待動物？動物與人一樣享有基本的權利嗎？人有尊重動物並因而不傷害牠們的義務嗎？因此，人不可以爲了自身的利益而利用動物或吃動物嗎？有倫理學家（Peter Singer）主張有些動物與人一樣有相同感受苦樂的能力，故人應與對待人一樣一致地對待這些動物，不造成牠們的痛苦；又有倫理學家（Tom Regan）主張有些動物具有「固有價值」，因而是「生命主體」，也因而享有應被尊重而不應被傷害的權利。這些主張合理嗎？有絕對的根據嗎？相對於這些觀點，我將在本文申論：現實上，人沒有任意對待動物與自然的權利，應如何對待動物與自然必須有超自然的根據。然而，作爲具有超自然特質的位格存有，人與動物有本質的差異，故對待動物應不同於對待人；人有更高的愛，故也應更被相襯地愛；若有需要，爲了愛人而利用動物是合理的。因此，我主張：我們應善待動物，但是按動物的本性善待牠們。使用相同的道德原則一致地對待人與動物是不合理的。

關鍵詞：位格、動物倫理、動物權利、愛

* 靜宜大學生態學系哲學副教授、國立臺灣大學哲學系兼任副教授

1

沒有一個時代像今天這樣如此在乎人應該如何對待動物，如此敏感於人是否傷害了動物。「動物倫理」(animal ethic) 這個倫理學子題清楚表明，動物已然成了我們的困惑，至少是倫理的困惑。可以飼養動物嗎？可以獵殺動物嗎？可以拿動物實驗嗎？可以動物取娛樂嗎？還有，影響更大的，可以吃動物嗎？這些都是動物倫理學者在質疑、辯論也試著回答的問題。顯然，動物倫理挑戰著我們大多數人的生活，迫使我們思考應否改變我們習以為常的動物關係。

動物不是人，但也不是植物或無機物。許多動物與人近似，甚至非常近似，但又非常不同於人。與人一樣，動物有身體，有慾望，會生殖繁衍，也有智力、情感、意志，會痛苦，喜愛快樂。但也與人不一樣，動物沒有語言能力，缺抽象思想能力，也沒有反思能力，缺乏超越的能力；因此，動物沒有道德，沒有美感藝術，沒有文化，沒有世界觀，沒有宗教信仰，沒有永生的渴望，沒有虛無感，也不會在乎生命的意義。沒有充分的證據顯示人與動物只有程度的差異，無論達爾文主義者如何宣稱動物與人在本性上只有程度之分而無本質之別，但現實上動物與人則有著難以跨越的差異。說動物與人的本性只有程度之分都強烈違反我們的日常直覺。不可辯駁的事實是，動物沒有如人一樣反自然或超自然的文化¹。這就是為什麼動物的自然性雖常常強於人但卻仍被人奴馭、傷害的原因。單單就人會思考應如何對待動物就清楚表明人不是動物。

如果這是確定的，那麼首要而無疑義的應是，對待人與動物應有所不同。有些事可做動物身上，但不可做在人身上（如為了食用而飼養）；有些事只應做在人身上，但不可做在動物身上（如道德要求）。那麼，我們應該怎麼對待動物？對動物什麼是可做的而什麼又是不可做

¹ 英國哲學家 Roger Scruton 對人與動物的本質差異有清楚的分析，很值得參考，見 *Animal Rights and Wrongs* (London: Metro Books, 2000), pp. 1-38.

的？爲什麼？根據什麼理由？我想要在這篇論文裡試著對這些問題提出一些原則性的見解。

2

我們先看存在事實。有時動物會在乎其他動物（如自己的孩子或同伴），但基本上動物對其他動物沒有同情心、憐憫心，簡言之，動物沒有對他者的愛。很明顯，動物不在乎也沒有能力在乎其他動物的生命，但牠們正以這種不關心其他動物的方式生存，卻也很奇妙地以這種方式維持生態系統——彼此吞吃的食物鏈是維持生態系統的基本運作方式。據此，現實上，作爲自然一分子也是動物一分子的人以動物彼此對待的生存方式對待牠們是十分自然的。因此，因爲人是生態系統與動物的一分子，故人以如動物彼此對待的方式對待牠們是合理的。當人以動物彼此對待的方式對待牠們時，人並沒有多加給動物「額外的」傷害，人也沒有做「超出」自然規定牠們可以承受的傷害，並且合於生態的整體運作。因此，當人以動物彼此對待的方式對待牠們時，這應是可容許的。

顯然，我們不應禁止動物吃動物或彼此傷害，因爲這是牠們生存的方式。就此而言，我們可以說獅子有吃水牛、斑馬或任何牠可以吃的動物的正當性，因爲牠們要生存而且牠們已經被決定只能以這種方式生存。阻止獅子吃其他動物是不合理的，因爲這就是阻止獅子生存，也是阻止整個生態系統的運作，其實就是無異於要抵制自然（至少生物界）。因此，如果我們接受生態事實，我們就必須接受現有動物彼此吞吃的生存方式；又，如果我們接受人是生態系統以及動物界的一員，那麼我們也當接受人吃動物是自然而可接受的行爲。

有學者認爲人與肉食動物最大不同在於，肉食動物不能不吃肉，但人可不吃肉，因此，肉食動物吃動物不是人可吃動物的藉口²。但是，

² Mark Rowlands, *Animals like Us* (London and New York: Verso, 2002), p. 163.

人有能力不吃肉不是人不應吃肉的理由，因為有能力不做一件事不表示做那件事是錯的。何況這樣的學者也承認，有一些情況人獵殺動物而食其肉是許可的甚至是「絕對必須的」，如為了生存與健康而不得不如此³。可見，有時候人吃肉是可以的，也就是說，人為了自己的生存而殺動物是許可的。然而，如果殺害動物基本上是不道德的，為什麼人為了生存而殺害動物卻無不道德？相較之下，我們不認為人可以為了生存而殺人食其肉。如果人不可殺人，人當然就不可為了自己可以活下去而殺人食其肉。顯然，一方面禁止人傷害動物但另一方面又容許人為了生存而可殺動物食其肉是不一致的。除非原則上人可吃動物，否則不應容許人為了生存而殺動物食其肉；而如果人為了生存而吃動物是許可的，這就表示人可按動物彼此吞吃的自然方式對待動物。可見，人雖然可以選擇不吃動物而且也許不吃動物更好，但人若依然吃動物，也無不可，因為他不過做了自然界中龐大動物族群不斷在做的事。

以上是就生態事實而言，不涉及人的特殊性以及人與動物的差異。在這個意義上，否定人可以吃動物就是否定人作為一個生態成員的事實，也否定人不應遵循生態系統的運作規則。這不合理，因為人事實上是生態系統的一員並只能存活於生態系統之中，因而有權利做合於生態運作的事。這就是生態主義的環境倫理學家為人可吃動物辯護的理由⁴。如此為人可吃動物辯護其實就是承認人也不過就是會吃動物的動物而已。人在此只有生物學的意義，即人不過就是深深貼連於地的一種生物物種（species）。

3

但是，動物解放主義者或動物權利主義者不認同上述生態主義觀點，他們主張我們必須平等考量動物與人相同的道德利益與權利，如好

³ Mark Rowlands, *Animals like Us*, pp. 160-161.

⁴ Holmes Rolston III., *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), pp. 78-93.

樂惡苦，因而我們不應殺害與傷害動物。不過，就算動物與人一樣具相同的苦樂感與近似的信念、意識、智力、情感以致於可被視為「生命主體」(subject-of-a-life) 並擁有相同的道德權利⁵，但是很明顯地動物不是道德行動者(moral agent)，因而我們無法教育並要求牠們實踐道德，以致於牠們常只能非理性地彼此對待並對待人，野生動物幾乎都如此。我們必須問，道德行動者與非道德行動者能享有相同的道德權利嗎？有能力且會約束自己不去傷害動物的人與沒有能力且不會約束自己去傷害人的動物有平等的道德利益以致於享有相同的道德權利嗎？不平等地對待有能力尊重動物的人與沒有能力尊重人的動物不合理嗎？利益對於道德行動者與非道德行動者難道沒有不同的意義嗎？

其實，即便是人，我們也認為會尊重人的人與不會尊重人的人享有不同的權利是合理的。雖然原則上我們承認每個人都享有相同的基本權利，但是現實上我們認為不尊重人的人應比尊重人的人享有更少的權利，甚至我們不承認那些完全不會尊重人而只會傷害人的人（如極邪惡的罪犯）應享有任何權利，以致於我們不應平等地對待他們。平等地對待善待人的人與不善待人的人明顯不合倫理，因他們不應得到相同的回報(desert)。比起會善待人而不會傷害人的人的苦樂感，我們不在乎或不那麼在乎只會傷害人的人的苦樂感並無不合理；因此，我們應更善待不會傷害人的小孩或胎兒，而不是會且已經傷害人的罪犯⁶。

甚至對動物也是如此。我們認為，以不同的方式對待會吞吃其他動物的動物（如獅子）與不會吞吃其他動物的動物（如綿羊）是合理的，即便牠們具有相似的苦樂感與道德利益。雖然動物能否有善待彼此或人

⁵ Tom Regan 對「生命主體」有一個清楚的定義，他說：「如果他們能知覺與記憶；如果他們有信念、慾望以及偏好；如果他們能有意地行動以追求他們的慾望與目標；如果他們是有感知的並有情緒生命；如果他們有未來的意識，包括他們自己未來的意識；如果他們有超越時間的心理同一性；以及如果他們有邏輯上獨立於對他者的效益與利益的個體之經驗性福利，則他們就是生命主體」，參見 *The Case for Animal Rights* (California: University California Press, 2004), p.264。對 Tom Regan 而言，生命主體都有固有價值(inherent value)，也因而都有不被傷害的道德權利。

⁶ 有些倫理學者主張無論如何都應尊重人的生命權而要求廢除死刑，但卻認為胎兒甚至嬰兒沒有與成人享有相同的生命權而主張墮胎是許可的。從回報原則(the principle of desert) 看來，這是不合理的。

的能力是天生被決定的而由不得自己，故而我們不應咎責牠們或懲罰牠們，但是根據牠們的天性而考量應如何對待牠們卻是合理的。因此，先天上，我們不應平等地對待一隻會傷害小孩的狼與一個會照顧小孩的母親而平等地考量他們的道德利益，母親應當享有更多的道德權利因而當受更多的道德考量。

動物權利論者過於忽略人與動物在道德上的差異，兩者的道德能力確實不可同日而語。單從道德承受者（moral patient）而不從道德行動者的角度與立場考量人與動物的道德利益與權利明顯不合理。動物不是人，即便同樣作為道德承受者，人與動物的地位也不相同。人的道德承受者是成長尚未完全或有重病或瀕死的人，他們的道德能力受限不是本性上的而是經驗的、偶然的、外在的，但動物則因本性受限而為道德承受者。無論如何，我們都必須尊重人，僅僅因為他們是人，即應當展現包括道德在內之高貴人性價值的人，別無其他原因。正因此，我們尊重人，我們教育人，我們也懲罰人，甚至判之死刑。但動物本性上無法如此。而且必須被強調的是，許多動物雖沒有實踐道德的能力，但卻有傷害人甚至嚴重傷害人（當然更有傷害動物）的能力；也就是說，對人而言，牠們沒有行善的能力，但卻有「行惡」的能力⁷，而且無法透過教化改變。因此，無論如何，人都不可能與動物平等。

當然，作為一個有愛心的道德主體，我很願意給動物所當要的利益，因而不願意傷害牠們。但我不願意動物痛苦不意味著我的痛苦以及

⁷ Regan 認為動物與人的小孩、重病患一樣都是道德承受者（moral patient）而不是道德行動者（moral agent），對此，他說：「總之，道德承受者不能做對的事，也不能做錯的事」（p.152）；「因為動物不是道德行動者，故動物不能有罪（cannot be guilty）」（p.290）；又說：「因為牠們不是道德行動者，牠們既不能做對的事，也不能做錯的事；因此，像人類的道德承受者一樣，動物無法做什麼應得損壞其權利之對待的事」（p.295），見 Tom Regan. *The Case for Animal Rights*. 這些話都是有待商榷的。動物不是道德行動者是相對於人而言，這不表示牠們沒有做在人看來的「錯事」（what is wrong）或「惡事」（what is evil）的能力。動物沒有道德能力，這與人的小孩、重病患、瀕死者失去道德能力不一樣，前者是指牠們完全沒有道德本性或理性，而後者是指尚未實現或已失去具體的道德行動力。正因為動物沒有道德本性，因而「如同」惡人一樣牠們有傷害人的能力。我們無法責罰動物，但牠們確實會做傷害人的事，而且那些傷害人的事對人而言確實是錯事或惡事，因為那些被傷害的人不應被傷害。因此，把傷害了人的動物視為無辜者顯然缺乏說服力。

道德利益與動物是一樣的，而僅僅意味著我不喜愛牠們痛苦而已。事實是，即便在動物與我沒有相同的道德利益且我也不知道動物與我有相同的利益的情況下，我仍然不愛動物痛苦。大多數的小孩可為此作證，他們都是這樣愛動物的。這個明顯的差異正是我們不應平等地對待人與動物的關鍵理由。顯然，有更高之道德能力者應擁有更高的道德權利並享有更大的道德利益，故而應受更多的道德考量。以我的話說，**有更大之愛者更應被愛。**

4

如果我們認為人傷害動物不良善，那麼我們就必須承認動物彼此傷害吞吃也是不良善的，因而我們也就必須進一步承認這是一個不良善的自然。說人傷害動物不良善但動物彼此傷害卻良善，這是不一致的。如果人被殺死是不好的，那麼人被落石打死也同樣是不好的。死亡對人不好不會因為造成死亡的原因不同而改變，也不會因為致人於死的致命者不同而改變；死亡不會因為是童真的小孩無知地造成的就變成無害的。因此，動物彼此傷害不會因為牠們天生被注定不得不如此而成為良善的。只要傷害生命是不良善的，那麼無論自然看起來如何美妙，無論生態系統看起來如何完整、穩定、美麗，只要這是藉由動物彼此吞吃建構起來的，當前這個自然就是不良善的。古人有「天地不仁，以萬物為芻狗」（《老子》第五章）的感歎應是有道理的。如果一歲以上心理正常的哺乳動物像 Tom Regan 所說的是「生命主體」且具有生命權⁸，那麼動物們彼此吞吃就是彼此侵犯生命權（不管牠們有無意識）。這樣，「生命主體」的概念必然將整個動物世界映照成一個反道德的（amoral）世界，因為牠們彼此傷害吞吃。動物不會因為無能於實踐尊重「生命主體」的道德信念而成為清白無辜者，反而更因其無能而應被視為道德地位低下者。這也就是為什麼世人總是把無德者形容為「畜牲」或「禽獸」的理

⁸ 這是 Regan 為其道德權利辯護的「動物」的界定，見 *The Case for Animal Rights*, p.78.

由⁹（當然準確的形容應是「禽獸不如」）。因此，就現實而言，「生命主體」的觀念或許有助於保護動物免於人的傷害，也或許能要求人不應傷害動物，但它卻不能積極證成動物享有與人同等的道德地位，反而更加顯示因牠們的「無德」而應當給予不同的對待。

反過來說，如果有著各種生物的自然生態被視為是良善、美妙的，那麼構成這個美善自然的其中生物之生存方式也就是良善的。因此，任何為動物彼此吞吃的生存方式辯護者都必須以自然是良善的為其基本前提，以致於我們就無法要求人不可傷害動物（因這也是自然表現其良善的一種方式）。像 Holmes Rolston III 這樣的生態主義環境倫理學者就是這麼主張的。但是，這同樣有問題，因為為什麼如此血腥殘暴的自然就是良善的？其理由何在？說「自然的就是良善的」或「存在的就是合理的」顯然沒有根據。所有自然主義者與生態主義者都必須回答上述問題，否則可吃動物的環境倫理難以成立¹⁰。

5

然而，雖然人以自然的方式對待動物似乎是可容許的，但人有許多不按自然的方式傷害動物的行為則是明顯不良善的，如一些活體實驗、集體飼養、獵殺、娛樂等。我們相信，任何一個有正常良知的人看了像

⁹ Regan 為他主張動物有權利而導致牠們彼此侵權時辯護說：因為動物不是道德主體，沒有行善的能力，因而沒有侵權的問題（pp. 284-285）。他說：「動物不是道德行動者，因而完全沒有道德行動者所有的道德責任，包含尊重其他動物權利的責任」（p.357），我們的野生動物管理應做的就是護衛牠們所有的權利，以牠們自己的方式過牠們自己的生活，總之，就是主要地關注「任由動物」（*letting animals be*），讓狩獵者遠離牠們，「容許這些『異類國度』（*other nations*）去尋索牠們自己的命運」（p.357）。在 2004 年新版的序言中，他也重申，我們對野生動物的責任就是「任由牠們」（*let them be*），我們應該顯揚（*honor*）牠們運用自己的自然能力在野地裡競爭（p.xxxvii），見 *The Case for Animal Rights*。在我看來，這個辯護十分沒有說服力。如果動物有應被尊重的權利並因而有權不可被傷害，那麼動物彼此傷害當然是彼此侵犯權利，雖然牠們不知道。如果有人對道德承受者有協助他們免於被傷害的責任，那麼我們當然有義務協助動物不要彼此傷害，因此，任由他們就是不合理的。按 Regan，人的小孩與動物一樣是道德承受者，沒有能力實踐道德，但我們卻不會任由小孩彼此傷害，我們反而有義務與責任保護、糾正、督責他們。顯然，動物實際上彼此侵權且無能於避免如此是動物權利論的致命問題。

¹⁰ 生態主義的環境倫理學的主要問題之一在於他們以為生態事實可直接作為環境倫理的法則，但這並沒有任何充分的理由。

《地球生靈》(*Earthling*) 這樣揭露人如何惡待動物的影片都會感到良心不安。動物在許多人為環境下所受的苦是不自然的，因而是應該的。人強迫動物過一種非自然的生活或處於非自然的環境之中並造成其痛苦，這明顯是爲了滿足人自己的慾望而苦待動物。自然無法爲此辯護。就生態的角度看，或許動物被設計成以彼此傷害的方式以成就生態本身的整體性，生態很悖論地透過這種方式而更加完整、豐富、穩定與健康。但是，人非自然地傷害動物卻與實現生態的整體性無關，甚至反而因此破壞生態的整體性。因此，自然裡的動物爲了生存而彼此傷害不能成爲人可以「非自然地」苦待動物的理由，因爲這種行爲只滿足人自己的慾望而對自然無所助益。

以人的存有等級高於動物爲理由也無法爲此類傷害動物的行爲辯護，因爲事實上人比動物更高等並不蘊涵人在道德上有權利苦待動物，正如成人沒有權利傷害比她更不完美的孩子、嬰兒或胎兒一樣。我們必須善待動物，不應爲了滿足人類的非自然利益或偏好而傷害牠們。即便動物沒有與人相似的苦樂感與道德利益，我們依然要善待動物；其實，不只動物，對所有自然物都一樣，我們都應善待它們。泥土沒有知覺，難道我們就可以任意踐踏泥土嗎？植物沒有動物的苦樂感，我們就可以任意砍樹嗎？水不是生物，我們就可以污染河川海洋嗎？所有具正常良知的人都知道不應該。顯然，存有差異 (*ontological difference*) 雖與道德有關，但卻不能直接成爲道德正當性的充分理由。

不錯，雖然人可以按自然的方式對待動物，但不表示以這種方式對待動物就是最好的。動物彼此傷害並以這種方式生存，而且動物沒有超越這種生存方式的能力。但人有超越這種生存方式的能力，注意，不是人有不吃動物仍可生存的能力，而是人有決定不傷害動物 (包括不食其肉) 的能力。因爲在道德直覺上不傷害動物比傷害動物更好 (雖然動物會彼此傷害) ，而且人有能力以不傷害動物的方式生存，因而按更高的道德要求，人不應傷害動物。

因此，雖然我們不應責備人以自然的方式傷害動物，但是我們卻應要求以更高的善對待動物。直覺上，我們都承認不傷害動物比傷害動物更道德。因此，我們希望人最好不要傷害動物，愈不傷害愈好。

6

確實可以要求人超越自然的限制，就道德圓滿的角度而言也應如此要求，但這必須有**超越的理由**。這是問題的關鍵。許多動物倫理學家要求人要尊重動物、不傷害動物，但他們卻也直言自己是不相信有超越界的無神論者、現世主義者、自然主義者；甚至他們是達爾文主義者，認為人不過是在殘酷競爭的自然中比較高等一點的動物，毫無超越性可言。在我看來，這些動物倫理學者的動物倫理很難有究極的說服力，他們無法給我們一個**不得不尊重動物的絕對理由**。

其實，除非我們肯定人同時也是超自然的存有而且應表現超自然的特質，否則要求人否定其自然行為就是不合理的，而且也不可能。因此，要求人不吃動物者必須承認人具有超自然的本性並且人應該實現此超自然本性而不應只依其自然性生活。因此，要求人不以動物彼此對待的方式對待動物就要承認人與動物有本性與生命意義的差異，也就是說，人本性上不同於動物因而不應只隨其動物性生活，以及人只有在不隨動物性生活的情況下才能真正實現其人性與生命意義。在這個意義上，我們認為不傷害動物比傷害動物更實現人性，也就是更像一個人。

從人作為自然存有的觀點看，以動物與人一樣具有相同的道德利益而主張人不可傷害動物顯然是不充分的，因為人既然與動物一樣都是活在自然之中的自然存有者，那麼人做出與動物一樣的自然行為就是理所當然的。Tom Regan 認為，因為動物（至少一歲以上的哺乳動物）與人一樣都有固有價值，都是生命主體，因而都不可被傷害。但問題是，事實上動物卻會而且自然地會彼此傷害，並以此方式生存。如果我們應該「平等地」以不加給人痛苦這種方式對待動物，那麼我們也應該以動物會也需要加給其他動物痛苦的這個自然事實「公平地」對待人；這也

就是說，我們要求人以不愛痛苦的同情心平等地對待也會痛苦的動物，一樣，我們也應該以動物以彼此傷害的方式生存之事實公平地看待人以與動物一樣的方式傷害牠們，亦即人不過做著動物一直都在做的事，因而並沒有增加動物自然地彼此傷害之外的額外傷害。因此，我們不應責備人傷害動物，因為動物就是會彼此傷害並以此方式生存，而人難道不也是被我們這些接受達爾文演化論的現代人視為「不過」(nothing but)就是動物嗎？很清楚，如果人不過就是動物，有什麼理由要求人不應以動物彼此對待的方式對待動物呢？

正好相反，要求人不以動物彼此對待的方式對待動物應以承認人不只是動物為前提，也就是說，人的**非自然性**才是人不應傷害動物的根據。因此，在我看來，所有意圖為動物權利或福利辯護的動物倫理學家若不先否定「人不過是動物」這個達爾文主義或自然主義的命題，他們的辯護都必定是沒有最終根據的。只有承認人有其超自然性與非動物性，要求人不應以動物彼此對待的方式對待動物才是合理的。因為人有非自然性並應表現其非自然性，如此人才可能也才應該不以動物彼此對待的方式對待動物。

人以另一種有別於自然的方式要求自己的主要理由是，他要活出一種**有別於**自然存有的生命。無論人能否完全做到，但他應該如此，因為唯有如此他才像一個人，才會活出他最為美善的人性。這個非自然性不只是人有不同於動物的道德理性而已，更是指**整體地**展現其不同於純自然物的存有方式，包括追求永恆而神聖的生命與意義。總之，只有在承認人有超越自然的生命意義且能實現這個意義的前提下要求人不按自然方式生存才合理且有意義。

因此，重點不只是我不願意的事不要做在他者（如動物）身上，而是如此行事為人有什麼不可否決的根據與意義。如果我不過就是一個自然存有，我不過就是一隻動物（雖然很特別），而且我的生命完全無法超越現實自然，那麼，要求我善待動物（以及人）的根本理由是什麼？無法回答我實踐道德的意義，也就無法回答我善待動物的意義，單單說

我若不如何如何行動則不一致並不能充分地說服我應如何行動。我知道動物會痛苦，我也知道動物不喜歡痛苦，正如我也知道人會痛苦且不喜歡痛苦一樣。但爲什麼我非在乎人與動物的痛苦不可？我在乎人與動物的痛苦而要求自己應善待他們的絕對意義是什麼？

道德的一致性只能指出我的行爲有問題或我這個行動者有問題，但不能告訴我應如何行動，也不能給我行動的意義，也就是道德的意義。但不能充分地告訴我行動的意義，則不能說服我應如何行動。

7

因爲人有能力傷害動物，因而相對而言人是強者，動物是弱者。果如此，那麼強者爲什麼要善待弱者？強者又如何可能善待弱者？

動物權利論者主張，動物與人相似，都有固有價值，都是生命主體，因而擁有與人一樣的道德權利。但這其實是很人類中心主義的說法，因爲它以動物是否像人作爲決定是否應被道德對待的理由。果如此，那麼這似乎暗示那些不像人的生物則不具有與人一樣的道德權利，因而人似乎就可任意對待它們。這樣，人可任意對待那些不是生命主體的生物（包括胎兒與嬰兒以及一歲以下的哺乳動物），植物更是如此。當然，人如人那樣待「像人」的動物在道德上確實是一致的，但是，爲什麼「不像人」的生物就不應被一樣善待呢？正如，爲什麼不像成年人的胎兒與嬰兒就不應被成年人平等對待呢？爲什麼不是所有生物都應被善待呢？爲什麼不是低等的、弱者更具有道德上的優先權，更應優先被善待呢？如果有「固有價值」是關鍵，那麼，爲什麼只有符合 Tom Regan 所例舉的那些特質的生命才有固有價值？根據什麼？爲什麼人的胎兒沒有固有價值？爲什麼植物沒有固有價值？爲什麼土地沒有固有價值？我們認爲這個區分與界定是任意的、沒有根據的。顯然，成人認爲可以不平等地對待胎兒或嬰兒是**成人中心主義的偏見**，一樣，人認爲可以不平等地對待較低等的生物或甚至無生命的存有也是**生命主體主義的偏見**。

現實言之，我們實在無法理解人為什麼比其他生物當然擁有更大的權利，我們也無法理解為什麼有苦樂感的動物比其他無苦樂感的生物更應被善待？在我看來，現實上人沒有什麼必然的理由主張人擁有比其他動物更高的權利，以致於主張人有權利按自己的意思對待動物。人不同於動物或人比動物更高級都不是人擁有更高道德權利的理由。我們可以承認人確實比動物更高級因而不同於動物，但這不能得出人因而擁有比動物更高的權利，也不能得出人可以任意對待動物。人有什麼權利可以隨意殺豬宰牛以及打死蚊子、蒼蠅、蟑螂？現實言之，人都是為了活得更好、不被傷害、不被干擾而傷害這些生物，這是利己。利己也許是人可以傷害動物最直接且最能被理解的理由，但利己是天性而不是權利。權利是被賦予的，至少被國家、社會或任何有權者賦予，包括自然權利（*natural right*）也是¹¹。誰說人有傷害動物的權利？無非就是人自己。但人賦予自己有傷害動物的權利並無絕對性。既然人可以賦予，人當然也可以不承認。更何況就動物非人的作品與所有物而言，人當然沒有任意對待牠們的權利。顯然，人無任意對待任何非其所有物的權利，即便該物比之更低下或被視為更無價值。

然而，反過來也是，現實上人也沒有什麼必然的理由應善待動物。有苦樂感的人都可傷害了，何況動物！我想不出有什麼必然的理由不應傷害人，我更想不出不應傷害動物的必然理由。為什麼不可殺人？為什麼人的生命不可冒犯？為什麼人有不可剝奪的生命權？為什麼必須善待人？非如此不可嗎？為何非如此不可？根據什麼？真的，我在現實世界裡或自然裡找不到根據，對此，我或許有強烈的情感、直覺或良知要求，但這一切都沒有必然性，因為現實上並非人人如此，而且它們也常常會改變。如果連善待人都難有根據，那麼善待動物更困難。

¹¹ 所謂「自然權利」就是指非任何人間權威者（即其他人）賦予而天生具有的權利。何謂天生具有？其實不過就是被人承認為不是人賦予的權利。但承認就是一種賦予，因而最終而言自然權利乃是人賦予的一種被人自己認定為不是人賦予的權利。更何況人怎麼會天生具有權利呢？根據什麼宣稱人天生具有某種權利呢？除了像上帝賦予人權利這樣超越的信仰外，我們想不出有什麼根據。因此，我們若真要承認人有自然的權利，我們非得承認有超自然的賦予者不可，否則無法理解。

8

不過，雖然難有積極善待人或自然的根據，但至少消極不應傷害人或自然的根據。對我而言，不應傷害自然（包括人）是**絕對的**，因為自然不是人的，人對自然沒有所有權。自然明顯不是人的作品，故不是人的，人因而也就沒有隨己意對待自然的權利，人甚至也不能只按自然的方式對待自然。人當然會「自然地」對待自然並做他會做且想做的事，但這並不是理所當然的，也不是人可依自己的意思定其是非的。人的行動永遠都必須伴隨著一種意識，即**我沒有權利按自己的意思對待任何自然物**，因為自然以及我自己都不是我的作品與所有物，我對它們沒有什麼自然的支配權利。我怎麼可能對不是我的作品與所有物有隨己意支配的權利？我怎麼有權利根據自己的意念決定對待自然之行爲的對錯？我完全沒有這種權利！不但如此，我也沒有復原自然的能力，我無法完整地復原被我傷害者的生命與存在狀況。因為我無法復原傷害（包括死亡及被破壞的關係），因而我也就沒有完全的補償能力，這樣，我當然更無任意對待他者（包括自然）的權利。

因此，我當如何對待自己與自然不是我決定的，也不可能是我決定的，以致於我只能不斷努力去追求「那個」必須去遵行的非我且非人類的理由。積極言之，我應如何對待自然應是那使自然如此而非如彼的超越者決定的。我不得不如此想。除非我們掌握了那使自然存在的超越者的規定，否則我們無法正確地對待自然與人。沒錯，我們可以從自然現象（*natural phenomena*）認知自然以什麼方式、照什麼法則在運作以及自然物之間的存在關係，但是我們無法認識自然自身（*nature-in-itself*），更無法從自然之中發現我們**應該**如何對待自然的倫理原則。我知道獅子必須吃肉才能生存，但這無法導出我就應該給獅子肉吃，或我不應該阻止獅子吃肉。我知道人需要喝水才能活，但這無法得出我就應該給人水喝。我知道狗會痛苦，但這不表示我應該不讓狗痛苦。說有些動物與人一樣有慾望、信念、記憶、智力、期待、心理同一性、苦樂感、福利，

因而有固有價值且是生命主體，故我應尊敬他們。但，爲什麼我非尊敬有固有價值的生命主體不可？憑什麼？對，我的道德實踐一定與事實有關，也一定要有事實的根據，但卻無法直接從事實導出。「應該」(ought)無法從「存在」(is)直接得出。因此，我爲何應該善待動物？好，我不善待動物就不一致或不正義，但我爲什麼應該一致與正義？爲什麼我非一致與正義不可？好，不一致或不正義則道德無法成立與運作，但我爲什麼非在乎道德的成立與運作不可？

因此，如果人應該善待人與動物，那麼它的理由一定不是自然的。我根本無法在動物身上找到善待動物的絕對理由，我也無法在人身上找到善待人的絕對理由，總之，我無法在自然裡找到善待自然（包括人）的絕對理由。善待自然必定是**超自然**的要求，即來自**自然之外**的要求。因爲是超自然的要求，故我們無法證成，也無法理性地說明。不只如此，這超自然的要求也必須是絕對的、無上的、不可違抗的命令，否則我不必然要服從。唯有如此，我才**不得不**善待人，我才**不得不**善待動物，我也才**不得不**善待任何自然物。不得不就是**應該**，就是**沒有任何反對的理由與權利**，也就是一定要如此行。若非如此，倫理就不是必然的，因而不是不得不遵行的，當然也就是我可以不理會的。

因此，對我而言有一點是**絕對的**，即我沒有任意對待或惡待自然的權利，因自然非我所有。凡非我所有的，我都**絕對**沒有任意對待它們的權利，更沒有惡待它們的權利。這是一個**絕對的限制**，據此，我們沒有權利惡待動物，因爲動物非我們所有；即便爲了生存，我們都沒有任意對待動物的權利。除非爲了防衛動物傷害我們，否則我們沒有任何傷害牠們的權利；但這權利也是被賦予的，即被認可的。因此，人不應傷害動物與其說是因爲動物有不被傷害的權利，不如說**人沒有**傷害牠們的權利。顯然，我們沒有傷害動物的權利比動物有不被我們傷害的權利更確定。這個限制不只針對一歲以上的哺乳動物，而是針對所有動物，甚至是整個自然。一樣地，我不應傷害自然根本理由不是因爲這樣會破壞自然的整體、穩定與美麗，而是因爲自然不是我的。

9

只有在絕不應傷害自然的基本限制上，我們才能進一步思考對待自然的倫理次序，即：什麼是我應優先善待的？什麼在必須取捨的情況下我應優先善待？

基本上，當前的自然包含有三種本質不同的存有，即：物質、生命與位格（person）¹²。這三種存有有明顯的存有差異，物質不是生命，沒有生長、繁殖、慾望、偏好、意向性能力；物質完全受制於物理法則，但生命則有調適自己以回應與選擇環境的能力。但，生命不是位格，沒有思想、道德、信仰、美藝的能力，因而不能建構不同於自然的社會文化。位格存有比生命存有更有超越自然限制的能力，生命存有也比物質存有更如此，這表示位格比生命更自由以及生命比物質更自由。因為自由不同，創造能力也就不同，即產生新事物的能力不同。也因為更自由，故更有自我，亦即更是一個位格；因此，自我意識隨著物質、生命、位格而突顯。

以我的觀點說，一個位格存有擁有生命存有所沒有的**愛**，生命存有擁有物質存有所沒有的**愛**。位格存有有**捨己的愛**，即願意為了他者的美善而捨棄自己，這是生命存有所沒有的；一樣，生命存有有滿足生命需要的**愛**，即有益於生命存在的**愛**，這是物質所沒有的。人會為他人或他物（包括生物、非生物與思想觀念）之美善而願意捨棄自己的生命或利益；為了實現這種**愛**，人展現了他的一切才能而發展了只有人才有的文化。這種**愛**如此地珍貴，以致於我們應優先善待有這種**愛**的存有。事實上，正因為人有這種位格的**愛**，因而人也只能被相襯的位格之**愛**所滿足。作為位格存有，人需要也渴望位格的**愛**，故人應當彼此滿足人的位格之**愛**。例如，人需要男女之**愛**、婚姻之**愛**、家庭之**愛**、朋友之**愛**、鄰

¹² 也可稱為「精神」（spirit）或「心靈」（mind）。位格存有就是精神存有或心靈存有，也就是一個自我（self），其關鍵的存有特質在於擁有自我意識、反思、道德良知、捨己之**愛**、觀念思想、使用語言或符號以及存在意義之渴求等能力。

人之愛、自我之愛、自然之愛、真理之愛、正義之愛、永恆之愛、神聖之愛等，因而人應當彼此協助以滿足這些愛。這些愛的滿足是生命存有與物質存有無法給人的。因此，比動物而更愛人是理所當然的，或者，以與愛動物本質上不同的方式愛人是理所當然的。一樣，動物的愛是植物沒有的，如照顧子代或同伴；植物的愛當然也是物質所沒有的，如努力繁衍自己的生命。因此，對待動物與對待植物不同是合理的。上述的存有差異是事實，不能因現實上難以在存有物上清楚劃分界線而否決。就算人與猿猴很難在現實上劃下本質的區分，也不能否定位格不同於生命以及位格的能力不同於生命的能力。

因此，雖然現實的存在條件上，位格存有需以生命與物質為條件，生命存有需以物質為條件，但在價值秩序上，位格存有高於生命存有（其中動物又高於植物），生命存有高於物質存有，也就是說，位格比生命珍貴，生命比物質珍貴。因此，在倫理上，位格優先於生命，生命又優先於物質，也就是說，我們應當比生命更看重位格，比物質更看重生命。因此，如果必要，我們應該為了位格存有而犧牲生命存有，為了生命存有而犧牲物質存有。但為了存在，事實上我們應為位格存有而愛生命存有，為了生命存有而愛物質存有，因為後者都是前者的現實存在條件。

相應於存有者的特質對待它是合理的，也是應該的，故我們對待物質存有、生命存有與位格存有應有不同的態度。因此，對待植物不同於對待無機物，對待動物不同於對待植物，對待人不同於對待動物。善待不但不否定差異，反而必須考量差異。對待人與動物不同（如不讓動物睡在床上）不表示沒有善待動物，反之，對待動物與人一樣（如給動物穿衣服）也不表示就是善待動物。我們接受可以將動物給人吃，但不能接受將人給動物吃。我們可與人性愛，但不應與動物性愛，無論你多麼地愛牠。因此，原則上，我們不應一致地對待人與動物，而應按他們不同的本性對待他們。

因為存有層級不同，故更高級的存有者利用更低級的存有者是合理的，反之不然。我們可以為生命存有而利用物質存有，為了位格存有而

利用生命存有。所謂「爲了」是指成就或實現更高的存有價值，也就是說，爲了成就位格存有的價值而利用生命存有是合理的，爲了實現生命存有的價值而利用物質存有是合理的。但是利用不能以毀壞不同存有爲前提。不能利用土地到毀壞土地，不能利用生物到使生物滅絕。相反地，正因爲利用而更應善待被利用者，故作爲位格存有的人應好好愛惜土地，好好保護生物。因此，人應該因爲會利用動物而好好照顧動物，正如農人關心飼養的牲畜、牧人關心其牛羊、獵人關心山林野地一樣¹³。關心並保護動物與利用動物並不衝突，正如愛惜衣服與利用衣服不衝突一樣。

10

總之，凡不嚴肅分辨並考慮人與動物之本質差異的動物倫理是不可信的。對我而言，人是有超自然本性的位格存有，他與動物的差異如此地明顯，因此，在按動物本性善待動物之前提下利用動物是合理的。

確實，除非人有超自然的價值並應實現這個價值，否則人沒有可要求使動物爲其犧牲的權利。其實，不只動物，若非爲了實現超自然的善，人沒有使用自然的權利。自然裡沒有權利，自然就是如此如此的存在，其中無所謂應不應該或有沒有權利。權利與應該一樣都是非自然的，都是超越的要求與賦予，因此，人要訴諸權利必須有超越的根據。

然而，已極端世俗化與自然主義化的當代倫理學提得出超越的根據嗎？現代人願意有超越的信仰嗎？現代人確實認識到人不只是動物而是有永恆與神聖之可能的位格存有嗎？對我而言，這恐怕才是能否說服人善待動物的關鍵，也是人願意改變自己而恰當地愛動物的關鍵。

¹³ 對此，Roger Scruton 爲打獵與食用飼養的動物有很好的辯護，見 *Animal Rights and Wrongs*, pp. 99-122。

動物保護的兩大依憑 ——動保良知與動保論述

釋昭慧*

一、前言——動物對待與動保立法

如果說，「動物對待」必須建立在「保護動物，而非剝削、虐待乃至殺害動物」的基本心態上，那麼人類社會對動物積重難返的錯誤觀念與惡質行爲，就必須作持續有力的「矯治」。在道德勸說、教育輔導、文化薰陶之外，法律層面的「矯治」必不可少。證諸筆者過往從事動保運動的經驗，面對剝削、虐待乃至殺害動物的行爲，不但道德勸說的力道有限，有時連輿論施壓都還是不夠的。

以 2006 年 6 月至 8 月間所發生的「內湖虐貓事件」¹爲例，眾多網友雖然作了「元凶大搜索」，並紛紛施以口誅筆伐，但「動物保護法」（簡稱「動保法」）對於虐待動物者只施以行政處分（罰鍰），無法課以刑責，這多少還是讓虐貓者有恃無恐。爲此農委會與蕭美琴立法委員順應民意，開始推動動保法的修正草案。經過一年半的努力，2007 年 12 月終於在立法院三讀通過動保法修正案。新法規定：虐待動物且造成動

* 玄奘大學宗教學系教授兼文學院院長

¹ 內湖虐貓事件原委與影響，維基百科，URL=<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/內湖虐貓事件>。（2011/10/20 瀏覽）

物明顯肢體殘障者，可處一年以下有期徒刑。²這意味著動物不祇擁有飼主「物權」的法律地位，而已擁有牠們自身類「自然人」的「人格權」了。

人類動保法律上的一大突破，是將「動物權」概念溶入憲法之中。這件事發生在德國。2002 年 5 月，德國聯邦眾議會表決通過，於憲法第二十條有關「國家責任」部分，除了「保護自然的生存基礎」之外，將「保護動物」納入其中。可以說，動物保護已成為德國法律的最高方針。重要的是，這意味著德國民意的重大勝利，因為一項民調（Emnid-Umfrage）指出，有百分之八十的受訪者支持將保護動物入憲。³這在一向依人類中心思維模式行事的長遠歷史上，有著思想與文化的顛覆意義，它象徵著新世紀嶄新的「動物對待之道」。

二、不忍人之心：動物保護的原動力

值得注意的是：百分之八十的普羅大眾，大多數並非知識菁英，未必作過太多高深的哲學思辨，大部分人甚至可能不瞭解、沒時間或沒興趣研究：贊同與反對動物保護的兩造，以及同樣主張保護動物卻立論迥異的近、現代西方哲學家們，究竟是如何展開「動物倫理」的理論建構，並持續進行交叉辯論的？普羅大眾在用選票來表達他們「動物對待」的倫理判斷時，大都是依於素樸良知與生活經驗，而非依於他們於各類動保理論中情有獨鍾的一套論述。

² 新動保法規定：「故意虐待或傷害動物，導致動物肢體嚴重殘缺、重要功能喪失或死亡，可處新台幣十萬元以上、五十萬元以下罰鍰，並得公布姓名、名稱或照片，拒不改善得按次處罰；情節重大或兩年內再犯者，罰鍰提高到新台幣二十萬至一百萬元；如果是五年內再違反規定者，可處一年以下有期徒刑、拘役或併科新台幣一百萬元以下罰金。」

³ 陳乃菁，2002/06，〈動物基本權利 在德國入憲〉，《新台灣新聞周刊》第 324 期，URL=<http://www.newtaiwan.com.tw/bulletinview.jsp?bulletinid=552>。（2011/10/18 瀏覽）
另阿諾研究所網站引自 *Die Welt*（2002/03/27），而作了修法背景的分析報導，URL=<http://jiuanyih-wu.tripod.com/tierschutz.htm>。（2011/10/18 瀏覽）

然則，動物對待須要有一套「論述」嗎？還是依於人們的素樸良知與生活經驗，即已足夠？這是本文在「法律為動保要件」的引言之後，要立即拋出的問題。

依東方的儒釋道哲學，「動物對待」的倫理判斷，確乎訴諸素樸良知與生活經驗，而非滔滔不絕的長篇大論、呶呶不休的往覆論辯。

一向提倡戒殺、護生乃至素食的佛家姑置不論，即使是並未提倡素食的儒家，都相當明白：人類對動物的苦樂情緒，有著感同身受的能力。因此當齊宣王對著待宰牛隻，產生了「不忍見其觳觫」的惻隱之心，孟子就此而作了精確的剖析：那是一種「見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉」的天性，有以使然。

就孟子而言，不忍眾生受苦的情感，本來人皆有之，這是一種不辯自明的素樸情感。但是洞悉人性幽微的孟子也知道：倘若不能遠離「庖廚」環境（屠宰場與宰殺動物的廚房現場），那麼屠宰動物這類工作，會讓人產生「對眾生苦無動於衷」的心理自衛機轉；也就是說，在反覆操作「宰殺」動作之後，人在情感上會由震撼、悲傷、痛苦、內疚而逐漸麻木；久而久之，在殺戮時甚至還會產生感官與心理上的莫名亢奮，終至培養出「嗜殺」的職業慣性、變態心理。因此「麻木」還不是宰殺者最壞的心理狀態，更可怕的是頑強的殘暴慣性。

孟子對這種殘暴慣性的危險性，有很深刻的透視，但肉食習慣在社會上是不可能一時斷除的，因此他認為：最起碼身居要津的「君子」，是必須遠離「庖廚」以維護其清明良知的。有這種「不忍人之心」，才能「行不忍人之政」，而不會逞凶肆虐，帶來生民塗炭的大災難。⁴

倘若理解這一點，那麼德國百分之八十的動保民意，與其說是西方當代動物倫理論述所產生的輝煌果實，毋寧說是正常情況下的良知展現。他們毋庸參與或瞭解「動物道德地位」的往覆論辯，就直接依於良知而主張保護動物。

⁴ 以上內容，詳參《孟子》「梁惠王上」第七章。

人類擁有「權利」，這種觀念來自近代的「自然權利說」與「社會契約論」，它先認定每個人的生存權利，並作法律層面的種種保障。然而過往的法律，只承認「人」的「自然權利」，德國民眾卻以「動物的法律代理人」身份共同締約，在人類法律史上，首度以「憲法」的最高位階，承認了動物的自然權利。

三、人類中心主義與資本主義：動物利用的觀念癥結

然則，「動物對待」一事，是否可以化繁為簡，直接訴諸自明的人類良知，而將繁複的哲學論辯暫置一邊呢？這是不行的！即使是在立法過程中，光是動物可不可以擁有「權利」，這項「權利」的定義與範疇何在？都必須作出精確的闡述，否則將無從應付紛至沓來的犀利質疑與種種異議。

這就是「動物倫理」的論述必不可少的重大理由：保護動物者容或只憑「良知」的素樸感情，而不須透過理論的複雜分析，就視「動物保護」為理所當然；然而他們依然得面對「反方人士」的犀利質疑與種種異議，並且要以強有力的論證來說服民眾，擺脫「反方人士」似是而非的觀念洗腦。

動物保護者千萬不要天真到將「保護動物」一事，看得那麼天經地義。如果那麼容易，孟子就不會僅祇輕描淡寫地用「職業分工」觀點，來看待天大地大的「宰殺」一事——既然宰殺動物勢不可免，那就讓基層「小人」來從事這一個行業吧！

在這個世界上，充斥著受到「欲望支配」或「觀念影響」的人，他們日復一日地，直接或間接地屠殺、虐待或剝削動物，而且如此這般地振振有詞。更恐怖的是，過往這種人大抵屬於孟子口中所說的「小人」——亦即低階層民眾；如今中高階層的大量「君子」——包括了相關行業的財團主腦、企業 CEO，以及科研機構的知識菁英——竟然樂此不疲。

最令人不安的是，標準西方規格的生命科學（含醫學）研究流程，使得「動物實驗」幾乎成了必不可少的一環，否則那些研究的正確性將被強烈質疑，其研究成果也經常被拒絕採用。例如：在政策上只要規定：「任何新產藥品的推出，都必須經過一定時期與一定數量的動物實驗，再進入人體實驗的階段，最後才能上市」，那麼任何新藥的研發者與製造廠，就不敢不完全照辦。

東方醫藥學界原本重視感同身受之冥契經驗（望、聞、問、切的功力培養），及以自體作為藥性測試的實驗對象（如「神農嚐百草」的良好傳統），如今在中國大陸的中醫藥大學與中醫醫院，竟也被課以「必須經過動物實驗」的「標準規格」，並且引起自豪。⁵

這種現象說明了什麼？它說明了「思想殖民」的殘酷事實。在西方強勢科技文明的主導下，東方從西方輸入的，絕對不止是許許多多的「科技」，而是科技深層的一整套「思維邏輯」。他們將動物視為「活動機器」，而高推人類「理性」的尊勝。這是西方人類中心主義（Anthropocentrism）的思維邏輯有以使然。因此即使是在東方科學界的實驗室裡，那些視動物保護為「良知良能」之類的東方哲學，也毫無立足之地，因為它已接受了「全盤西化」的思想訓練與標準作業流程的嚴格要求。

另一方面，源自西方的資本主義，同樣無遠弗屆地席捲全球，在利潤掛帥的思維下，傳統農莊動物在宰殺前所擁有的蔚藍天空、青青草原與自然飲食已成奢求，從出生到死亡，經濟動物受到無以記數且令人髮指的茶毒虐待，並且大量抗生素、荷爾蒙與瘦肉精等非法藥物的施加，使得肉品消費者的健康，同樣深受鉅害。

屠宰從業人員只是孟子所定義的「小人」，因此他們的職場環境與身心狀態即使惡劣，對社會的潛在危險都還有限；但是在錯誤觀念的導

⁵ 如曾聰彥於〈開展動物實驗研究提升醫院科研水準——記我院中藥藥理實驗室〉一文，就很自豪地表示：「動物實驗是開展醫藥科學研究的重要支撐，醫藥學科研中採用動物實驗，可以把很多人體上非常複雜的問題簡單化，可以進行各種因素的細微探討，而這是臨床研究難於做到的。……中藥藥理實驗室的成立使我院科研水準上了一個新臺階，躍升至中山市乃至廣東省的醫療衛生系統前列，並開創了幾個重要突破。」，2011年1月5日，廣州中醫藥大學附屬中山醫院網站，URL=<http://www.zsszyy.com/html/html/zkzb/yxb/201115/1089.html>。（2011/10/20 瀏覽）

引下，學術金字塔頂端的大量「君子」，卻在反覆操作著類同劊子手或屠宰從業員一樣的動作。他們是人，同樣會經歷由震撼、悲傷、痛苦、內疚而逐漸麻木的心理自衛機轉；我們難保這些當代的「君子」們，會不會產生莫名的亢奮，終至培養出「嗜殺」的職業慣性。而正是這群「君子」，透過「產官學」合作的綿密機制，可以對政策產生無遠弗屆的影響力！

職是之故，動物保護者在面對頭腦奇好無比而又身居要津，足以影響決策的「君子」們時，除了結合有良知的民眾以展現「民意」實力之外，那些攸關「動物倫理」的綿密思辯與完整論述，當然是必不可少的。

四、觀念上的「零和」思維與面對兩難處境的倫理抉擇

動物保護者不但得對付人類頑強的口欲與錯誤的觀念，更得面對觀念上的「零和」思維。例如：吾人不可能不傷害到動物；即使是素食者，都無法不食用那些耕作過程中難免傷害大量昆蟲的農作物。生病了難免施以抗生素，喝水時難免吃進微生物，踏地時難免踩殺蟲蟻……。既然如此，何不大大方方地成爲肉食者，並利用動物來促進人類福祉呢？動保者與素食者何必「五十步笑一百步」呢？諸如此類的「零和思維」，常被筆者反譏道：「你們在考試時，倘若考不到一百分，難道會索性以零分交卷嗎？」

總之，這類「零和思維」儘管似是而非，但確實能讓人們的「良知把關」逐漸鬆脫，因此必須以綿密的辯析，來破解個中的思考盲點。

而且，即使大家已具足了「保護動物」的基本共識，但是在個人行動與立法過程中，實務上也依然得設下有限度的保護範疇。倘若將天上飛的、地下鑽的、水裡遊的微細昆蟲，通通納入法律上的保護範圍，那麼即使人們有心持守最嚴謹的動保法，但在現實處境與個人能力的限制下，也將礙難照辦。

而蛇鼠侵擾、病菌危害或病毒感染之類的問題，也挑戰著人類「自衛本能」的敏感神經。面對「保護動物 vs. 危害人類」之類的兩難處境，特別是鼠疫、SARS、狂牛病或禽流感之類的世紀災難，人們的良知經常被恐懼感征服，因此任令國家機器對數以萬計的無辜動物，施展有計畫性的大規模屠殺。

諸如此類動物所面對的險惡處境，迫使動保人士必須步步為營地避免成爲「人類公敵」，並且提出諸如「最大善或最小惡原則」、「消除更糟原則」或「最小凌駕原則」等等理論來說服大家，用以解決個體之間的衝突。而作爲個人、群體乃至國家的決策者，在面對如上兩難處境時，也可運用這些原理、原則，作爲倫理抉擇的判準。

五、結語——一念之間、一線之隔

在情感上，最難讓人割捨的是口腹之欲，它經常受制於人們的感官本能與生活習慣。人們即使懷抱著慚愧之心，依然可能在「無法抗拒食物誘惑」的情況下，繼續吃眾生肉，因此屠宰這項古老行業的存在，勢不可免。

然而更恐怖的不是難捨的欲望，而是荒謬的見地。欲望難以遏止，還會讓人感到慚愧，反倒是諸如人類中心主義或資本主義之類的意識形態，縱容著人們肆無忌憚地虐殺動物，而且做得心安理得，毫無慚恥愧惡之心。這種理直氣壯的心態，使得人們絲毫不想尋求「不必傷害動物即可自保或增進人類福祉」的替代方案。

因此，動物保護者最須正視的，就是以「自衛」、「人類福祉」或「公眾利益」之類的理由，而將虐殺動物的任何行爲，視作「理所當然」的言行（例如：聲稱爲了人類福祉或整體的最大善（最小惡），而作殘忍的動物實驗）。傷害動物的行爲，一旦在倫理認知上賦與了正當性與合理性，將會使人逐漸淪喪易地而處的道德感情，從而堅拒研發其他可能的替代方案。

以動物實驗為例，人們言之鑿鑿地敘述動物實驗的諸般人類利益（或整體的最大善），卻從不逆向思考：是否可以找出動物實驗的替代方案？這實在是受限於西方主流思想的視野，亦即，人們早就已經在科研過程之中，隱藏了西方主流價值觀，認定動物沒有神性、靈魂或理性，因此可以在牠們身上為所欲為，毫不思索替代方案。

忍見動物受苦而無動於衷，必將導致良知淪喪的危機，從而對待動物與對待人類，往往也只是一念之間、一線之隔而已。人體實驗慘劇，催生了紐倫堡守則（Nuremberg Code）與「赫爾辛基宣言」（Declaration of Helsinki）。試問，科學家何以無法依於素樸的良知，而形成對人體實驗分際的道德自覺，卻必須仰仗剛性法規的限制？

答案很顯而易見！這些身居要津的「君子」，一旦對動物的苦難可以無動於衷，則自他互換而對他者處境感同身受的能力，勢將大幅限縮，對人之苦難變得冷酷無情，也就絲毫不足為怪了。

因此，為了反駁口欲支配者「自求心安」的歪理，為了指出「人類中心主義」或「資本主義」在意識形態上的荒謬，為了謹慎思維倫理上的兩難處境，為了合理說明其所劃定的「保護範疇」，這一切都讓我們無法僅將「動物倫理」訴諸「良知」，而必須建構一套清晰且穩固的完整論述。

理想上，一套毫無瑕疵可受攻擊的動物道德地位論，當然是最好不過了。然而偏是各家說法紛陳，而且各自「言之成理」還不說，又還歷歷指陳對方理論中的瑕疵與盲點。這就構成了當代西方動物倫理「百家爭鳴」的奇觀。

然而無論是動物福利也好，動物解放也好，動物權也好，運用的是「效益主義」也罷，是「義務論」也罷，是「關懷倫理」也罷，崇尚的是「總體論」也行，是「個體論」也行。總之，這些理論的建構者與闡述者，即使不能完全認同彼此的理論，但這些都還算是「人民內部的矛盾」，而不屬於「敵我的矛盾」。這些動物倫理的相關論述，被不斷地拿

出來作反覆論辯，總的來說還是有益而無害的。它提供了「讓真理愈辯愈明」的理性平台，而且使得「反方人士」的氣燄漸挫。

這些動物倫理的相關論述，對原本就已熱衷動保的人來說，或許是「不增不減」、可有可無的，但是對「反方人士」而言，就很有可能讓他們在「一念之間」放下屠刀，立地成佛！

《應用倫理評論》稿約

- 一、本刊為國立中央大學哲學研究所應用倫理研究中心所發行之學術刊物。本刊原名為《應用倫理研究通訊》季刊，自民國九十八年起改名為《應用倫理評論》半年刊，每年四月與十月定期出刊。
- 二、本刊以推動應用倫理之研究為宗旨，除發表與應用倫理學議題相關之哲學論述外，亦歡迎相關之規範倫理學的理论研究，以及其它專業科系就理論評介與實踐經驗作多元的探討。本刊開放投稿，竭誠歡迎海內外學者專家賜稿。
- 三、本刊除致力為應用倫理學之專業學術研究提供發表的園地外，並期許能為應用倫理議題的理性討論建立跨領域交流的公共論壇，本刊之學術專論因而依論文的性質分為二類：
 - (一) 研究論文：開放投稿，刊登符合本刊之宗旨的專業學術研究成果，論文字數以一萬字為原則。
 - (二) 專題論文：以本刊編輯或特約編輯主動邀稿為主，但亦歡迎讀者自行投稿，專題論文之主題將提前預告，專題論文字數以六千字為限。
- 四、本刊設有審查制度，所有稿件皆需通過審查方予刊登。研究論文一律送請兩位以上的校外學者專家進行雙盲匿名審查。專題論文部分，則由本刊編輯與特約編輯組成審查委員會進行審查。
- 五、本刊隨時接受來稿，惟專題論文請於專題徵稿截止日期前來稿。來稿請勿一稿兩投。本刊保留對來稿格式與文字的刪改權。
- 六、研究論文來稿，請包括首頁、中英文摘要與關鍵詞、正文及註釋、參考書目等，稿件詳細的寫作格式，請參閱本刊撰稿體例。
- 七、作者需自負文責，論文中牽涉版權部分（如圖片或較長之引文），請事先取得原作者或出版者之書面同意，本刊不負版權責任。
- 八、來稿經審查通過採用，將通知作者提供修正稿及定稿電子檔案，並簽署著作財產權讓與書乙份。凡經本刊收錄刊登之論文，即視為作者同意將

稿件之著作財產權讓與予本刊出版者所有，惟著作人仍保有未來集結出版、教學等個人使用權利，如需轉載刊登，須經本刊同意。

九、來稿刊出後，隨即致贈研究論文作者當期《應用倫理評論》兩本及抽印本二十份，專題論文作者致贈當期《應用倫理評論》三本，不另贈抽印本。

十、來稿請以電子檔用 E-Mail 傳送，寄至 ncu3121@ncu.edu.tw 中央大學應用倫理學研究中心收，信件主旨欄註明《應用倫理評論》稿件，本刊收到後會給予正式確認回函。

《應用倫理評論》撰稿體例

註明*記號者，表示只適用於「研究論文」

- 一、來稿請以電腦橫式撰寫，並以 Word 電子檔寄至中央大學應用倫理研究中心（E-mail: ncu3121@ncu.edu.tw）。
- 二*、稿件內容順序：首頁、中英文摘要及關鍵詞、正文（含註腳與圖表）、參考書目、附錄。
- 三*、首頁需載明：
 - (1) 稿件屬「研究論文」或「專題論文」
 - (2) 中英文論文題目（題目字數以不超過20字為原則）
 - (3) 中英文作者姓名
 - (4) 中英文服務機關名稱與職稱
 - (5) 聯絡方式（通訊地址、電話、傳真、e-mail 等資料）
- 四*、摘要頁需包含中、英文之題目、摘要（各300字以內）與關鍵詞（以不超過5個為原則）。
- 五、正文之章節劃分：請依序以一、（一）、1、(1)表示。標題層級以四層為限。
- 六、外來人名，可直接以外文原名出示，如“John Rawls”；若有中文通譯，如柏拉圖、亞里斯多德、康德等，亦可只直接使用；其他人名，若使用中譯，請用拉丁字母把外文姓名附列於首次出現的譯名之後。例如：約翰·羅爾斯(John Rawls)，而同一人名再次出現時，只須寫出譯名，不需再附加外文原名。
- 七、遇有外文專門術語而尚未有通譯者，或雖有通譯而另作新譯者，均請於譯名首次出現時用拉丁文字母附列原名，如：「涉利者」(stakeholder)／「利害關係者」(stakeholder)。同一術語再次出現時，只須寫出譯名，不需再附原名。

八、引文體例：

- (1) 引用外文文獻之文字，在正文中必須譯成中文；如有需要，可於內文中討論原文或於註腳中列出原文。
- (2) 凡首次引用之文獻均需於註腳中註明完整出處，體例如第十條所示。惟第二次（含）以後出現之相同文獻，可以「隨文註」方式註明文獻出處，亦即，在引文之後以學術上認定的縮寫格式註明之，例如：「（李凱恩，2004: 11-12）」。
- (3) 若引文在四行以內者可直接納入正文，例如：「企業的『良知』是其委託人善良的自然道德的延伸。不管委託關係的內容是什麼，社會所有人一樣要以一定的道德義務彼此對待」（Goodpaster, 1991: 68）。
- (4) 若引文過長，超過四行以上，請另行以獨立引文的方式另外成立一段落，並以標楷體表示之，且該段落左邊界縮排三個中文字寬並排齊。例如：

企業被視為一個生產組織，它的存在是為了滿足消費者及工人的利益，增加社會的公業。要達到這些目的，企業要依靠自己的一些特別的優勢及減少不利的因素，這是企業作為一個生產組織的道德基礎。社會契約亦可用作生產組織表現的度量工具，即是說，當這些組織滿足了契約的條件時，則他就做得很好。當它們作得不好時，社會在道德上就有理由責難它。（Donaldson, 1982: 54）

九、引用論文或書籍（含電子書及電子檔案），中文書籍請用《》表示，例如：《儒家生命倫理學》；中文論文請用〈〉表示，例如：〈動物權：一個佛教向度的解讀與解釋〉。外文書籍請用斜體字表示，例如：*Ties That Bind – A Social Contracts Approach to Business Ethics*。外文論文請用雙引號表示，例如：“Business Ethics and Stakeholder Analysis”。

十、註腳一律採用頁底註方式。註腳序號請用阿拉伯數字，全文連續編號，置於標點符號之後；若是針對個別名詞說明者，則註腳序號緊隨該名詞之後。註腳格式如下：

- (1) 在註腳中引用的文獻若為期刊論文，註明之內容依序為：作者姓名，

文章名稱，期刊名稱與卷期數（年份），頁數。（外文期刊依循慣例）其寫法如下：

葉保強，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第24期（2002），頁8-10。

T. Donaldson and Lee E. Preston, "The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication," *Academy of Management Review* 20 (1995): 65.

(2) 在註腳中引用的文獻若為專著，依序為：作者／編者姓名，書籍名稱（出版地點：出版者，年份），頁數。其寫法如下：

朱建民，《知識論》（台北：國立空中大學，2003年），頁25。

Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization*, second edition (New Haven, CT: Yale University Press, 2004), pp. 127-129.

十一*、參考書目請列於文末。參考書目包括中文及外文參考文獻者，請先列出所有中文參考文獻後，再接著列出所有的外文參考文獻。

(1) 中文參考文獻，請先依作者筆劃序，同一作者再依成書年代之順序排列。在參考書目中，中文專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

朱建民，2003，《知識論》，台北：國立空中大學。

葉保強，2002，〈全球環境管制體制急需建立：從海牙會議失敗談起〉，《應用倫理研究通訊》第24期，中壢：國立中央大學文學院哲學研究所，頁8-24。

莊世同，2008，〈合法性與整全性——對德沃金法治觀的審視與反思〉，輯於王鵬翔（編），《法律思想與社會變遷》，台北：中央研究院法律學研究所，頁45-84。

(2) 外文參考文獻，請依作者姓名之拉丁字母序（即所謂 alphabetical order）排列：姓氏居先，名字（可用全稱或簡稱）在後；姓名相同者，依出生年月為序；同一作者之著作，依出版年月為序；同一作者同年同月出版之著作，則依書名之拉丁字母為序。在參考

書目中，外文之專著、期刊論文與專書論文，撰寫格式分別如下：

Rawls, John, 1993, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Donaldson, T. and Preston, Lee E., 1995, “The Stakeholder Theory of the Corporation: Concepts, Evidence, and Implication,” *Academy of Management Review* 20: 65-91.

Clouser, K. D. and Gert, B., 1999, “A Critique of Principlism,” in *Meaning and Medicine: A Reader in the Philosophy of Health Care*, edited by James Lindemann Nelson and Hilde Lindemann Nelson, New York: Routledge, pp. 156-166.

十二、引用網路下載資料，不論於註腳或參考書目中，請採用以下格式註明出處（惟外文作者之姓名寫法在註腳中與參考書目中有別）：

王家祥，2003，〈我所知道的自然寫作與台灣土地〉，文學園地網，
URL=<http://ecophilia.fo.ntu.edu.tw/read/read/1997-0910h.html>。

（2010/01/11瀏覽）

趙祥，1997，〈謝林的美學〉，智庫網，URL=<http://www.GK.com/chzao.htm>。

（2009/03/24瀏覽）

【於註腳中】

Ron Harton, 2000, “What is Nature Writing,” Naturewriting Website,
URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>.（2008/09/28瀏覽）

【於參考書目中】

McClintock, James I., 1994, *Nature’s Kindred Spirits*, Naturewriting Website, URL=<http://www.naturewriting.com/whatis.htm>.

（2011/10/24瀏覽）

十三、引用、評論學位論文，請採用以下格式註明出處：

【於註腳中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），《當代台灣自然寫作研究》（中壢：國立中央大學文學院中文研究所博士論文，2003/06）。

【於參考書目中】

吳明益（研撰），李瑞騰（指導），2003/06，《當代台灣自然寫作研究》，中壢：國立中央大學文學院中文研究所博士論文。

《應用倫理評論》

訂閱單

發行公司：遠流出版事業股份有限公司

連絡電話：+886-2-23926899

服務信箱：ylib@ylib.com

傳真專線：+886-2-23926658

遠流博識網：http://www.ylib.com/

訂閱金額

圖書館／機關團體					個人				
	新台幣	亞太	美洲	歐洲		新台幣	亞太	美洲	歐洲
一期	\$ 800	US\$ 62	US\$ 65	€ 53	一期	\$ 400	US\$ 38	US\$ 41	€ 34
一年	\$ 1600	US\$ 111	US\$ 114	€ 92	一年	\$ 800	US\$ 62	US\$ 65	€ 53
期刊費用：	期 ~ 期				數量		金額		總金額
郵寄費用：	*台灣單冊郵寄處理費 55 元				數量		金額		

注意事項

1. 期刊將在付款後兩個營業天內寄出。
2. 價格及建議出版日期恕不另行通知可能變更。
3. 機構團體是指圖書館、政府機構、公司使用者及公司以個人名義訂購。
4. 個人訂戶是指單一個人使用而非以營利為目的者。
5. 對於有意或無意扭曲「個人訂戶」一詞者，遠流出版事業股份有限公司保留法律追訴權，並得求償損失。

訂閱者資料

機關名稱 / 個人姓名：	
發票抬頭：	統一編號：
聯絡電話：	傳真號碼：
電子信箱：	
收件地址：	

付款方式

<input type="checkbox"/> 郵局劃撥	帳號：01894561	戶名：遠流出版事業股份有限公司
<input type="checkbox"/> 支票付款	公司：遠流出版事業股份有限公司	地址：100 台北市中正區南昌路二段 81 號 6 樓
<input type="checkbox"/> 銀行匯款	戶名：遠流出版事業股份有限公司	
	銀行：第一商業銀行 建國分行	
	帳號：193-10-110981 (代碼：007)	
<input type="checkbox"/> 信用卡		
發卡銀行	<input type="checkbox"/> MasterCard <input type="checkbox"/> Visa	
信用卡號		
信用卡有效期限	西元 _____ 年 _____ 月	卡片背面末三碼 _____
持卡人簽名	須與信用卡背面簽名相同	
付款後請傳真或回函本訂閱單，即完成訂閱		

Applied Ethics Review Subscription Form

You may subscribe to the journals by completing this form and sending it by fax or e-mail to

Tel: +886-2-23926899 Fax: +886-2-23926658 E-mail: ylib@ylib.com

Website: <http://www.ylib.com/>

Price

LIBRARIES / INSTITUTIONS				PERSONAL			
	Asia/Pacific	US/CA	Europe		Asia/Pacific	US/CA	Europe
1 Issue	€ 62	US\$ 65	US\$ 53	1 Issue	€ 38	US\$ 41	US\$ 34
1 Year	€ 111	US\$ 114	US\$ 92	1 Year	€ 62	US\$ 65	US\$ 53

Vol. _____ ~ **Vol.** _____ **Copies** _____ **US\$** / **€** **Total** _____ *All Price include postage

PLEASE NOTE

- Issues will be sent in two business days after receiving your payment.
- Please note that all orders must be confirmed by fax or email.
- Prices and proposed publication dates are subject to change without notice.
- Institutions include libraries, government offices, businesses, and for individuals where the company pays for the subscription.
- Personal rates are available only to single-user personal subscribers for personal and non-commercial purposes.
- Yuan-Liou Publishing Co., Ltd. reserves its right to take appropriate action to recover any losses arising from any intended or unintended misrepresentation of the term "Personal Subscriber".

BILLING INFORMATION

Company / Name:	
Tel:	Fax:
E-mail:	
Shipping Address:	

INTERNATIONAL PAYMENTS

Direct Bank Transfer	
Beneficiary	YUAN LIOU PUBLISHING CO., LTD.
Address	6F, NO.81, SEC.2, NANCHANG RD., TAIPEI 100, TAIWAN
Bank Name	FIRST COMMERCIAL BANK CHIEN KUO BRANCH
Account No	007-193-40-002183
Swift Code	FCBKTWTP
Bank Address	NO.161, MING SHENG E. ROAD, SEC. 2, TAIPEI, TAIWAN

Pay by Credit Card			
Card Type	<input type="checkbox"/> Visa <input type="checkbox"/> MasterCard <input type="checkbox"/> JCB		
Card Name			
Card Number			
Expiry Date	_____ / _____	CVV number	
Signature			