

以道家思想探討動物之權益 ——以老子、莊子思想為主

吳惠齡*

前言

在運用中國古典思想探討當代倫理議題時，首要面對的課題，便是概念上相不相應的問題。舉例來說，中國古典思想並沒有「動物權」、「女性主義」的觀點，因此，如果直接將這些當代的觀念硬塞進中國思想中論述，便可能面臨觀點錯置的困境。不過，這並不意味著將無法使用中國思想探究當代的議題，而是需要重視觀點援用的適當性問題。本文在此前提之下，將道家思想作為處理當代議題的思想資源，並將論題設定於探討動物權益的問題。

當前關於「動物權」的議題，李凱恩於“*How Should Animals Be Treated?*”¹文中整理了當代四種重要的動物權學說：「康德式的學說」（the “Kantian account”）、「殘忍的學說」（the “cruelty account”）、「效益主義式的學說」（the “utilitarian account”），以及「動物權利的學說」（the “animal right account”）；並在文中指出這四種學說的理論缺失和不足，進而援用「利益」（interest）的觀點，提出第五種動物

* 國立中央大學哲學研究所博士生

¹ Jack Lee, 2008, “How Should Animals Be Treated?” *Ethics, Place and Environment* 11(2): 181-189. 本文的研究動機，基本上受到這一篇文章的啟發，因而嘗試著提出不同這五種的動物權的學說，而以道家思想為主軸的思想觀點。

權的學說——「利益學說」(the “interests account”), 試圖與其他四種學說並陳。²

本文以道家思想論述動物權益的理由可分為三點：(1) 接續著各種關於動物權學說的並陳發展，本文以道家思想為主軸，嘗試提出道家思想面對當代動物權議題時的可能回應。(2) 道家思想以「道」作為人與萬物的根源，具有「道生萬物」的宇宙生成觀，因此，在道家的思想脈絡中，人與萬物位於平等的地位，反對人具有宰制動物的權利。(3) 道家思想從世上的不平等、相對的實況，企圖以個人的反省與修養，尋求建立平衡相對概念、相異觀點的齊物觀。由此，本文首先以道家思想反對相對立場的絕對化，反省人類與動物的關係；其次，以順應萬物自性發展的思想，作為人類學習尊重動物的修養；最後，以道家的思想，回應當代以動物進行研究實驗的論題。

一、人與動物的關係對立

在論述動物權的問題時，為了提升動物的權利與權益，動物經常被詮釋成受到人類壓迫的對象，如廢除主義 (abolitionism) 以主、奴的關係，來說明動物的困境。³在廢除主義逐漸消退之後，雷根 (Tom Regan) 提出「殘忍的學說」，推論整理如下：⁴

(1) 讓生命受到痛苦是殘忍的

² Jack Lee, “How Should Animals Be Treated?” p. 181.

³ 此種學說是以動物為受壓迫的對象而立論的，認為人類是壓迫動物者。以往此一學說經常與女性主義相關聯，因為女性和動物皆是受壓迫者。不過，近來主流的動物權家，如 Tom Regan 並不認同以這樣的方式賦予動物權利。見 Tom Regan, 2005, “Empty Cages: Animal Rights and Vivisection,” in Andrew I. Cohen and Christopher Heath Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics* (Oxford: Blackwell Publishing), pp.77-90

⁴ 關於雷根此觀點的推論參看李凱恩的整理：

(1) Those who cause pain are cruel.

(2) Those who experiment on animal (or kill whales, or raise veal calves in isolation, etc.) cause pain.

(3) Therefore, those who treat animal in these way are cruel.

見 Jack Lee, “How Should Animals Be Treated?” p.182.

(2) 經驗中動物能感受到痛苦（如被殺害或是用於實驗等等）

(3) 因此，讓動物受到痛苦是殘忍的

雷根進而以動物與人類一樣皆有感情，而情感為人類的其中一種道德權利（*moral rights*），因此，動物與人類具有相同的生命權。⁵不過，無論是廢除主義或殘忍的學說，似乎隱含著一個潛在的思維模式——即：讓動物受到傷害的元凶就是人類，因此，要提升動物的權益，就必須削弱人類的權利。在此推論中，似乎是將人類的角色視同暴政者，因此認為只要推翻了暴政，受壓迫的動物便能夠獲得解放。但是，這樣的思維模式是不周全的，因為無法保證削弱或削減人類部分的權利後，這些權利便會順利的過渡到動物身上，使得動物能提升相對等的權益。而且，在此思維模式下，似乎將人類與動物的關係過度地對立。

反觀經驗之中，動物與人類是可以建立情誼的，尤其是以狗與人類的友誼最為典型。由此來看，要改善動物的處境，確實要從人類開始改變，但改變的方式卻不是強調人類與動物的差異，而是思考如何重新建立人類與動物的關係。不過，論及人與動物的關係，很容易落入人類中心主義（*anthropocentrism*）與反人類中心主義（*anti-anthropocentrism*）、生態中心主義（*eco-centrism*）所引發的爭論。在這個爭辯中，人與自然似乎還是相對的兩方——意即選擇人類中心主義，大自然與動物的權益便會受到損害；而選擇生態中心主義、反人類中心主義，則人類成為了自然的唯一破壞者，極端的觀點甚至認為沒有人類，自然將會更好。在此，似乎從人類和動物二者只能選擇其一的難題，過渡到人類和自然只能選擇其一的困境。然而，若以道家思想來進行思考，道家中推崇萬物平等與順應其自然的觀點，則可提供跨越這一問題的思維模式。

⁵ Tom Regan, "Empty Cages: Animal Rights and Vivisection," pp.77-90. 此處的觀點同時也參考費偉（R. G. Frey）的整理，詳見 R. G. Frey, 2005, "Animals and Their Medical Use," in Andrew I. Cohen and Christopher Heath Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, pp.91-103.

二、消除相對性概念的絕對化

道家思想的開創者為老子，老子思想的主要貢獻約可整理為兩點：第一，老子的「道論」排除了人文與自然相對立的觀點；第二，相反相成的辯證思考模式，破除了單一化的思維取向。接著從莊子承接老子思想，發展出「齊物」的觀點，提出道家消解人類與動物對立的思維模式。

（一）「道」作為萬物的根源意義

老子以「道」作為萬物的根源、生成萬物，如《老子·第四十二章》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」⁶道家中「道」的概念，不僅表示形而上的意涵，並且同時內在於萬物之中、與萬物息息相關。因為「道」既是萬物存在的根源，同時呈顯萬物活動必須依循的規律，進而成為人與萬物生命的準則⁷，如老子說：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。」（〈第 51 章〉）此處老子論述了萬物如何生成、成形的過程，「德」可以說是「道」在有形世界的作用，因為「道」生成萬物之後，並不會離開萬物，而會繼續畜養、滋養萬物，即是「德」呈顯出輔育萬物的作用。因此老子說到「人法地，地法天，天法道，道法自然」（〈第 25 章〉），「道」撫育了萬物，因此人們可以從效法天地萬物之中，理

⁶ 在此不涉及關於《老子》是否為一人之作的爭議，本文將闡釋觀點設限於道家思想對於人與動物的發揮，因此將以老子思想蓋括《老子》以便於論述之進行。文中引用《老子》原文主要參考版本：朱謙之（釋），任繼愈（譯），1985，《老子釋譯——附馬王堆帛書老子》（臺北：里仁書局）。以下引用《老子》原文之處，將註明篇章而不再附註引用版本，特此註明。

⁷ 陳鼓應先生將「道」的概念分為：實存意義的「道」、規律性的「道」與生活準則的「道」等三個面向進行討論。陳先生在書中指出：一為「實存意義的『道』」包含「『道』體的描述」、「宇宙的生成」兩個層面的意義；其次，「規律性的『道』」包含「對立轉化規律」與「循環運動的規律」之意義；最後，在「生活準則的『道』」中指出「道」與「德」的關係：「形而上的『道』，落實到物界，作用於人生，便可稱它為『德』。」參見陳鼓應，1993，《老莊新論》（臺北：五南圖書出版公司），頁 77-85。

解順應自然發展的道理。由此可說，《老子》提出「道」的論述，乃是對於生命進行全面性地反思，從萬物根源性問題的探究，到生命如何適當發展的考量。⁸

關於生命的活動，老子提倡「容」、「公」的精神，說到：「知常容，容乃公，公乃全。」（〈第 16 章〉）意指懂得守住常道才能包容一切，包容一切才能廓然大公，廓然大公而才能無不周備。又在〈第 49 章〉說到：

聖人無常心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。

「這些話流露出老子對百姓廣大的同情心與愛心」，「因為聖人不固執己見，以百姓的意見為意見。善良的人，我善待他；不善良的人，我也用善心對待他，這樣可使人人向善。守信的人，我信任他；不守信的人，我也用信心對待他，這樣可使人人守信。」⁹

老子以江海的寬闊居下，形象化地描繪包容大度的胸懷：「江海之所以能為百古王者，以其善下之」（〈第 66 章〉）。這種藉由向具象之物的學習，進而逐漸對於非具象知識的理解，同樣可以用在人們學習「道」的過程。人們透過向有形的天地的學習，從而逐漸的理解恍惚難以確知的「道」¹⁰，如〈第 25 章〉所言：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，強字之曰道。……故道

⁸ 如陳鼓應先生的一段論述：「一是宇宙和生命起源及演化的問題，這在哲學上稱為宇宙本原論或生成論；二是天地萬物存在根據的問題，這在哲學上稱為本體論；三是有關政治、社會與人生的問題，這在哲學上稱為價值論。老子的道論便環繞著這幾方面的問題作出整體性的思考。」陳先生認為老子的道論是為了解答三個根本性的問題，所作出整體性的思考。他將老子之道論，具有生成論與本體論的形上意涵，分別進行詮解。這樣的詮釋是否適當，因偏離了本文論述的主題，在此就不再申述。此處的引言，乃是要強調老子具有將形上「道」的意涵作為生活的準則的思維。參看陳鼓應，2005，〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《臺大文史哲學報》第 62 期，頁 97。

⁹ 陳鼓應，2013，〈中國哲學中的道家精神〉，收錄於《道家的人文精神》（臺北：臺灣商務），頁 134-159。

¹⁰ 〈第 14 章〉說到：「是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」

大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

在此老子描繪了非具象知識「道」的模糊與難以掌握，因此，人們必須藉由學習天地萬物的特性，一步一步理解「道」，從而懂得效法「道」的知識。此章還有一個相當重要的論點，意即突顯了「人」的重要性。老子將人置於天地萬物之中，稱「域中有四大，而人居其一焉」，既肯定人類存在的重要性，同時提示了道、天與地的重要性，展現出寬廣的胸懷和宇宙的視野。提供了人類與天地萬物和平共存的思想線索。

老子哲學的理論架構，是由「道」這個觀念開展出來，「道」乃一先於萬有存在之物、是創化萬物的開始，是一個形而上的概念；然而，「道生之，德畜之」，道在創生萬物之後，仍內在於萬物持續地進行畜養萬物的作用。所以「道」既是通貫形上與形下世界，也充塞於天地之間、內在於萬物之中，一方面輔育萬物，另一方面，使得萬物的活動、變化符應「道」的「規律性」。在老子的道論中，萬物的根源皆是「道」，而且萬物的生命皆平等的受到「道」的輔育與滋養。由道論的視野來說，人類與動物的生命是平等的。進而，通過道不會主宰萬物的思維模式，人類可以學習到不企圖宰制動物態度，以達到建立人類與動物平等的關係。

（二）相對性概念的辯證思考模式

「道」雖然是恍惚不可確知的概念，不過透過觀察萬物依循著「道」所展現出的運動與變化，人們可以歸納出某種規律。由這些規律的呈現，人們進而理解「道」的規律。「道」的規律性蘊涵了兩種概念，即「對反轉化」和「周行循環」的規律。¹¹這種規律性的運動，

¹¹ 關於「道」之「對反轉化」和「周行循環」的規律性，陳鼓應先生曾在書中指出「道」的規律性涵蓋了「對立轉化規律」、「循環運動的規律」兩個概念。參見陳鼓應，《老莊新論》，頁 81-84。葉海煙先生也曾指出：「道的規律性意義可以由兩個方面來觀察：一、相反相成的轉化或變化，二、往復循環的周行或運動。」參見葉海煙，1999，《老莊哲學新論》，2 版（臺北：文津出版社），頁 61-63。

使得萬物具有「反」的特性，「反者道之動」（〈第 40 章〉）。「反」作為一種價值的意義，除了意指相對於「正」之外，《老子》亦將「反」用來描述「道」規律性的變化，可分為兩點進行說明：

（1）「道」之「對反轉化」的規律——〈第 2 章〉即突出兩兩相對性概念存在的事實：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。有無相生，難易相成，長短相形，高下相盈，音聲相和，前後相隨。

並在〈第 58 章〉說到：「禍兮福之所依，福兮禍之所伏。」老子從一些多數人認為好的價值裡，如美、長、高、福……等，提醒我們不要執著於單邊、片面價值的追求，而要理解凡事皆有對立面的存在。進而「相生」、「相成」、「相形」、「相盈」、「相和」、「相隨」、「相依」以及「所依」、「所伏」，說明這些兩兩相對的概念，不應該有價值高下的分別，而是相互存在的實況。這說明了萬物呈現出「對反轉化」的規律變化，事物往往在某一種狀態中發展到極端時，將轉化到其對立面持續的活動。

（2）「道」之「周行循環」的規律——「反」亦呈現出萬物返回其本源的活動狀態，意指萬物活動到極致時，皆會面臨死亡、毀滅的狀態：「夫物芸芸，各復歸其根。」（〈第 16 章〉）不過，《老子》並不認為形體的消失即是永遠的死亡。萬物毀壞、死亡的原因，正是因為形體發展到了極限，必須趨向其對立面，才能持續的活動。而形體存在的對立面，便是純粹精神的「道」。¹²因此，「道」作為萬物趨向、追求的目的，萬物因為皆在不斷地返回於「道」的變化，所以能有源源不絕的新生命被創造。¹³這種規律性的運動，使得萬物具有「返

¹² 吳惠齡（研撰），葉海煙（指導），2008，《老子論人與自然》（臺北：東吳大學哲學系碩士論文），第三章第一節「『道』與萬物的關係」。

¹³ 河上公註解「夫物芸芸，各復歸其根」時，說到：「萬物無不枯落，各復反其根，而更生」，便是將《老子》說明萬物之生滅的意含，解釋的更為清楚。見王弼等（注），1999，《老子四種》（老子王弼注、老子河上公注、馬王堆帛書老子、郭店竹簡老子）（臺北：大安出版社）。

本」的特性，即回返於「道」的徼向性，即「道」成爲萬物趨向、追求的目的。

老子系統化地應用「相反相成」的辯證思想方法，破除了人類單一化思考的限制，開廣了人類的視域。老子從世事反覆的交變之中，歸結出對立面總是在相互交迭的變化：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」（〈第 58 章〉）老子提示事物正面的狀態，蘊含著反面的成份；而困境之中，往往隱含著將要成功的可能。這種雙向的思維，有助於打破人們單邊思考的習性。而提出反面的狀態，同樣蘊含正面的成份，這種逆向的思維，則提示了人們在人生的逆境中，即將重現光明的希望。由此觀點來看，人與動物縱然在某些情景之下，成爲對立的雙方，但這個對立的關係不應該被絕對化。也就是說，人與動物的對立關係，可能只是短暫的現狀，並非絕對不變的關係模式。

（三）「齊物」的觀點

莊子承接老子的思想，而有「齊物」的主張。莊子提倡萬物平等的論述，是由現象中存在著「不齊」的狀態，透過修養進而提升到「齊」的境界，如《莊子·齊物論》開篇說到：

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而不聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯無作，作則萬竅怒呿。而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調，之刁刁乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」

子綦曰：「夫天籟者，吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」¹⁴

此處「吾喪我」之後便接著「三籟」，看似沒有直接關連的兩種概念，其實莊子是藉由三籟的比喻，形象化地描繪出「吾喪我」的修養進程。「吾喪我」意指人們通過「喪我」的工夫，將具有成心、成見的「我」拋棄，從而提升自己以達真我的境界¹⁵；而「人籟」、「地籟」、「天籟」等三籟的不同，即是在「喪我」的修養過程中，由具象事物逐步理解非具象知識的過程。¹⁶並且，經由「人籟」與「地籟」的不同，由具象萬物的各自不同，說明現象中存在著差異的事實，因此所謂的「天籟」為「吹萬不同，而使其自己」，意即「天籟」不是外在於人籟、地籟的某物，而是透過人籟、地籟才能領悟的「境界」，因為「天籟」無法直接成為言說的對象，人們通過理解人籟、地籟的有限與差異，而理解天籟的自性。¹⁷

理解萬物存在差異的實況，〈齊物論〉進而以「物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可」說明每個個體皆有其存在的意義，如同「萬竅怒呿」的地籟與「吹萬不同」的天籟一樣，都具有其生命價值。然而，萬物各自的不同，會不會因此造成爭亂呢？〈齊物論〉

¹⁴ 《莊子》一書分為「內篇」、「外篇」與「雜篇」，多數學者認為「內篇」為莊子本人所作，「外篇」與「雜篇」則為莊子其弟子及再傳弟子闡釋莊子思想的著作。關於「內篇」、「外篇」與「雜篇」之差異的研究豐碩，不過，因為與本文要發展的觀點不相應，因此本文沒有涉及這部分的研究。本文將闡釋觀點設限於道家思想對於人與動物的發揮，因此將以莊子思想蓋括《莊子》以便於論述之進行。《莊子》原文主要參考版本：（1）郭慶藩，2005，《莊子集釋》，2版（臺北：頂淵）。（2）王淑珉，1999，《莊子校銓》，3版（臺北：中央研究院歷史語言研究所）。以下引用《莊子》原文之處，將註明篇章而不再附註引用版本，特此註明。

¹⁵ 郭象注「吾喪我」曰：「吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉！故都忘外內，然後超然俱得。」郭慶藩，《莊子集釋》，頁45。

¹⁶ 唐代成玄英直接將「喪」解釋為「忘」，至此之後，歷代關於「吾喪我」的注解便多以「忘我」解釋「喪我」，以「喪我」作為齊物的開始。成玄英疏曰：「喪，猶忘也。許其所問，故言不亦善乎。而子綦境智兩忘，物我雙絕，子游不悟，而以驚疑，故示隱几之能，汝頗知不。」參見郭慶藩，《莊子集釋》，頁45。

¹⁷ 今人陳靜有專以「吾喪我」解讀《莊子·齊物論》。參見陳靜，2001，〈「吾喪我」——《莊子·齊物論》解讀〉，《哲學研究》第5期，頁49-53。

接著提出「道通爲一」的觀點，爲現實中的所有不同找尋「求同」的可能，說到：「故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通爲一。」「道通爲一」的概念與「天地與我並生，而萬物與我爲一」（〈齊物論〉），以及「以道觀之，物無貴賤」（〈秋水〉）所闡發的觀點皆爲一致，用以說明萬物齊同的根據爲「道」。

莊子「齊物」的思想，展現了萬物與人平等的觀點。此一觀點成立的先決條件，在於道家思想中反對相對性概念被絕對化。這意指道家思想從不迴避現象中萬物各有不同的實況，因此相對性的不同並非無限上綱，而是處於變化之中的現象，且在變化與時間的流動之中，萬物可以找到許多的共通之處，人類與動物的關係也就不再緊張對立了。不過，此關係的轉變，主要還是要從人這一方開始，因爲動物的生存方式是固定的，也沒有動物曾經大規模的屠殺人類，因此改善人類與動物的關係主要由人類自己開始改變。人類從自身心境的修養，改變以動物爲工具的思維，而以「道通爲一」的視野，學習尊重動物的生命、尊重萬物存在呈現出的意義。

三、順任萬物自性自然的發展

既然改善人類與動物的關係是由人自身開始，因此提供道家順應萬物各自發展的觀點。老子將「道」視爲萬物的根源，具有本源的意義、生成的意義與輔育萬物的功能。然而，這個充斥於天地、萬物之間的「道」，非常不同於西方的思維，因爲道家所言的「道」不具有宰制、控制萬物的領導地位，而且也不是宗教中神格化的象徵。道家思想中的「道」是順應萬物自然而然的發展，對萬物不加干涉、不施命令，如〈第 51 章〉論及：

道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之；
長之育之；亭之毒之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長
而不宰，是謂玄德。

在此，老子提出了三點重要的哲學意涵。第一，道與德之所以尊貴是由於道對這世界發揮了創造的功能，德則盡其畜養的功能。第二，老子尊道的同時，又提出貴德的思想，「貴德」是重視個體意識的體現，此德具有「生而不有、為而不恃、長而不宰」的精神，老子稱讚它為「玄德」。第三，老子明確提到道的「莫之命」，意即對萬物不加干涉而任其自然自為的意涵。

由老子「道法自然」這重要的命題，給予個體依循其自性自然發展的形上根據。依循著「莫之命」的論點，由「道」順任萬物自性的發展，從不干涉、宰制萬物的觀點，延伸至人類與動物的關係來說。人類要改善與動物的關係，同樣要學會尊重萬物的存在、尊重各種動物的差異性，不自以為高高在上、不要自以為可以掌控動物的生死，而是能順應每種動物的自性，讓他們自由地發展。

老子倡導個體的自由活動所提出「自然」、「自化」的概念，到莊子獲得更大的發揮。莊子思想強調道的「自本自根」（〈大宗師〉），以「物固自生」（〈在宥〉）、「物固自化」（〈秋水篇〉）突顯個體的殊異，以及順應萬物的自性發展的觀點。《莊子·應帝王》中著名的「渾沌」的寓言：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅以視聽食息。此獨無有，嘗試鑿之。日鑿一竅，七日而渾沌死。

在這個寓言中，「儵」與「忽」的好心卻造成「渾沌」的死亡，說明萬物有各自不同的樣態，不能以多數或個人的觀點去要求他人，即使原本是出於好意、善意的行為，也可能因為未尊重他人原有的個體自性而造成反效果。強調尊重各物「殊性」的重要性，並且提示勉強有為可能遭致不良的後果，又如「魯侯養鳥」的寓言：

昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之于廟，奏九韶以為樂，具太牢以為膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜栖之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰭鱖，隨行列而止，委蛇而處。（《莊子·至樂》）

魯侯以為自己給了鳥兒生長最好的環境，給鳥吃最好的食物，甚至為鳥奏最好的音樂，但鳥兒還是死了。其原由乃是因為魯侯是「以己養養鳥」，用自己的立場、角度，將自己自認為是好的生活強加在鳥兒身上，而不是以「鳥兒」的角度思考，給鳥兒適合的生活方式。

在莊子思想中類似這兩個故事，呼籲尊重個體差異的寓言很多。從闡揚尊重個體自性的重要性，逐漸發展成個體之主體性的建立，這也就是道家倡導互為主體的觀點。既然萬物皆是互為主體，且沒有高低的差別，因此萬物皆須順任對方本身的自然本性的發展，而不要想著干涉與宰制對方。由此，人與動物的關係，便在尊重個體自性，互為主體的論點之中獲得重建。

在道家的觀點之中，人類既不是動物的宰制者，也不一定能作為動物的守護者。人類若將自己認為為對的、好的，強加於動物之上，也不能保證適合動物。例如，食物鏈中，肉食性動物捕殺其他動物的例子。獵殺其他動物而獲得生存，是肉食性動物的生存之道。經驗觀察中，肉食性動物經常是數量較少的族群。如果為了其他數量較多的動物，而捕殺數量較少的肉食性動物，對整個生態圈來說，非但是不對的，還可能遭致生態失衡的後果。因此，我們必須認清人類僅是作為整個世界中的一員，人類必須認清自己的角色，了解自己的限度，學習順應萬物的變化發展。

四、如何對待動物？ ——以動物進行研究實驗的正當性問題

此一問題的思考，是由費偉（R. G. Frey）關於「以動物進行醫學研究實驗的合理性問題」所引發。費偉指出人們經常將動物實驗看作是增加、提高和延伸人類的利益，而忽視動物的痛苦。費偉建議應該將此問題的思考置於：「爲了增加人類利益的同時，我們應判斷如何平衡合理的使用動物與動物的生存權的問題。也就是說，我們應該問：我們能給出在實驗過程使用動物進行研究的合理原則嗎？」¹⁸

費偉從廢除主義、任何事情都是可能（anything goes）的立場，以及生命的價值與生活的品質等三種觀點，檢視在以動物進行研究實驗的探討上，這三種觀點皆有所不足。費偉進而提出道德社群（moral community）的觀點進行論述，一方面指出直覺上，人類不可能以考量其他社群的利益爲優先的事實；另一方面，費偉認爲人類在道德社群中，多是因爲彼此可能存在相互的責任關係，而有互惠的行爲，以及採取行動的理由。費偉在結論中提出他的立場爲「既不反對將動物視爲道德社群的成員，又不反對以動物進行醫學研究」。¹⁹費偉指出他對於目前動物權的考量，採取保留的態度，因爲人們無法避免不以選擇對人類產生較大的利益的面向爲優先的事實，因此，他提出未來人類的道德社群，可能將動物納入的發展性。但是，他同時認爲人類與動物確實存在很大的差異，畢竟現今人類對於動物的理解還是有限的。²⁰費偉指出動物與人類之間的差異，並以此作爲人類無法給予動物相同權利的論點，可說是相當有力的推論。由費偉的推論中，他提出賦予動物權利的困難，認爲人們一味地期待將動物的權利地位提升到與人

¹⁸ R. G. Frey, "Animals and Their Medical Use," p.92.

¹⁹ R. G. Frey, "Animals and Their Medical Use," pp.98-102.

²⁰ R. G. Frey, "Animals and Their Medical Use," p.102.

類的地位等同，如同是一種假象，因而企圖以道德社群的觀點解決此一困境。

費偉以諸多篇幅論證「既不反對將動物視為道德社群的成員，又不反對以動物進行醫學研究」之立場的正當性。在費偉的推論中，似乎隱含了人類與動物之間存在著不平等的關係。如費偉認為因為人類與動物存在著很大的差異，因此人類要賦予動物權利是有困難的。這種將人類與動物區分為二個社群的想法，造成的推論困境為：人類多以人類社群的利益，作為優先的考量，其後才會考量到其他的社群，如動物社群的利益，因此，人類給予動物權利是困難的。

由此，本文以為「賦予動物權利」與「以動物進行醫學研究」，應該分為兩個命題來看。在「賦予動物權利」的命題中，首要思考的是關於「權利」的問題。如果，我們以目前的法律來看，因為立法者與執法者皆是以人類的立場進行運作，因此，我們確實難以避免以人類的角度來思考「賦予動物權利」的問題。所以，此一命題確實存在著如費偉所提的推論困境。不過，「以動物進行醫學研究」的命題中，我們必須思考「醫學研究的目的」為何？如果「醫學研究的目的」只是為了提高人類本身的利益，那麼，當然存在著人類將動物當作工具的狀況；然而，如果「醫學研究的目的」在於提升所有生命的福祉，那麼，在此命題中，不僅僅存在著關乎人類權益的問題而已，動物也早已被納入其中。

經由將「以動物進行醫學研究」的討論，轉向於思考「醫學研究的目的」，以道家揭示不將相對立場絕對化的觀點來說，即使醫學研究的過程會使用動物進行實驗，也不表示將造成人類與動物對立的立場。因為，如果我們要求醫學研究的目的，秉持著老子的「容」、「公」的精神，那麼「醫學研究目的」，重點在於人類是以「追求所有生命的福祉」為目標，而不是以追求人類本身的利益為主，如此即可避免醫學研究對於動物的不當使用。而且在視萬物具有「齊同」的

價值之下，人類學習珍惜動物的生命，並將以動物的犧牲所換得醫學的進步，回饋給動物。

由此看來，道家思想應該不會排斥以動物進行醫學研究。不過，在此有一個重點是我們必須注意的：我們必須審視是不是所有的醫學實驗都是必要的？此一重點突顯了人類必須尊重個體差異，改變自以為是的想法。在此，可以進行三個層面的反省。

第一，人類不應該企圖宰制動物——人類必須認清自己雖然比動物的智商要高，但這絕不構成人類具有宰制動物生命的權利。因此，人類必須正視有些實驗是可以避免使用動物的，例如，關於美容的醫學實驗，像是肉毒桿菌、光療美白或除皺等實驗。一方面這些實驗的成果，對於動物的幫助極少；另一方面，動物與人類的結構有許多差異，這些實驗可能對動物造成極大的傷害，卻不一定對人類是有效的資訊。

再者，人類必須思考以人類的立場為動物發聲的適當性——正如費偉也提到人類與動物確實存在著很大的差異，因此，倘若人類以人類的立場思考動物的權益，將造成如寓言「渾沌之死」或「魯侯養鳥」一樣，有些出於好意的行為卻造成不好的結果。由此，我們必須謹慎的處理野放動物的行動，無論是野放實驗室裡的動物，或是任何已經習慣於被人類飼養的動物。野放動物雖是出於好意，卻必須緩慢地進行，否則可能造成野放的動物不適應環境而死亡的狀況，牠們不僅未得到自由同時也保不住自己的性命。

最後，人類必須考量一味地提高動物權利的可行性——如果只是一味地倡導賦予動物權利的重要性，是不是有可能反而阻礙了提升動物權益的行動。因為，倘若為了保障動物的權益，全面禁止以動物進行的實驗，將可能面臨我們無法評估的後果。我們不可否認當前醫學實驗的功效，大大提升了人類處理疾病的能力，而這些技術同時也運用在動物的醫療中。因此，為了保障動物的權益而全面禁止動物實驗，將可能同時犧牲了人類對於動物醫治的提升。

五、結論

在面對當代動物權益問題時，本文嘗試著以道家的思維，提供不同於西方的思考觀點。藉由道家思想進行思考時，有助於消解人類與動物對峙的立場，從而建構人類與動物的關係。在人類無法避免不以自己的主觀意識，作為思考起點的同時，「人類中心主義」的思維模式似乎是無法迴避的思想進路；雖然，人類已經意識到過去以人類為中心思考的缺失，也企圖削弱以自己為優先考量的觀點。不過，道家思想中揭示的「道論」，以宇宙的視野跨越了人類自身的限制，將人類置於天地萬物之中，成為宇宙中的一員，而尋求與天地萬物的和諧共生的關係。在道家的齊物觀中，主體與客體的差異，被逐漸地認識並且跨越，在「道通為一」的思維中，主、客的差異，在尊重個體自性、互為主體的修養中被消除。以此用於說明人類與動物的關係，在人們正視了自身與動物的差異之後，不僅不陷溺於宰制動物的霸權想法之中，更在動物之中認識了動物存在的生命意義，學會尊重不同生命個體的自由發展。由此，人們不會思考如何以特殊的激素，刺激乳牛生產更多的牛奶；不會積極地替小雞施打生長激素，以刺激小雞快速的成長。因為，這樣的作為都是不合乎這一生命的本性發展的。依循著道家的思維，並不會反對以動物進行研究。因為道家的思想中，並沒有明顯的突出，以動物進行研究實驗即是不道德的行為；而且，以動物進行研究實驗，如果是用於非常專門的類別，尤其是對於所有生命皆有益的醫學研究，那麼我們更無須禁止。雖然道家不排除以動物進行研究的行為，卻不是一味的贊成動物實驗，而是認為有些動物實驗是應該被排除的，例如化妝品公司的產品，那些單純因為人類欲望擴張而發展的實驗，應該被有效的勸諫與禁止。

參考書目

- 王淑岷，1999，《莊子校銓》，3版，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 王弼等（注），1999，《老子四種》（老子王弼注、老子河上公注、馬王堆帛書老子、郭店竹簡老子），臺北：大安出版社。
- 朱謙之（釋），任繼愈（譯），1985，《老子釋譯——附馬王堆帛書老子》，臺北：里仁書局。
- 吳惠齡（研撰），葉海煙（指導），2008，《老子論人與自然》，臺北：東吳大學哲學系碩士論文。
- 李凱恩，2012，〈寵物對人類健康所可能帶來的正面影響——兼論寵物飼養的道德爭議〉，《應用倫理評論》，第52期，頁203-218。
- 郭慶藩，2005，《莊子集釋》，2版，臺北：頂淵。
- 陳鼓應，1993，《老莊新論》，臺北：五南圖書出版公司。
- ，2005，〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《臺大文史哲學報》第62期，頁89-117。
- 陳鼓應（註譯），2003，《老子今註今譯及評介》，3修訂版，臺北：商務印書館。
- （註譯），2009，《莊子今註今譯》，重印版，北京：中華書局。
- 陳靜，2001，〈「吾喪我」——《莊子·齊物論》解讀〉，《哲學研究》，第5期，頁49-53。
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，2版，臺北：文津出版社。
- Frey, R. G., 2005, "Animals and Their Medical Use," in Andrew I. Cohen and Christopher Heath Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.91-103.

Lee, Jack, 2008, “How Should Animals Be Treated?” *Ethics, Place and Environment* 11(2): 181-189.

Missimer, Connie A., 1995, *Good Arguments: An Introduction to Critical Thinking*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Regan, Tom, 2005, “Empty Cages: Animal Rights and Vivisection,” in Andrew I. Cohen and Christopher Heath Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.77-90.