

動物倫理學中的「實然——應然問題」之探究 ——從道德根源探討一可能解決的進路*

王萱茹**

前言

在動物倫理學當中，以辛格(Peter Singer)的效益主義，及雷根(Tom Regan)的動物權利理論為兩大主流；並且開啟西方動物倫理學的精彩討論。然而，在此領域的論述當中，一直受到注意的問題，即是「實然——應然的問題」(is-ought problem)(下文皆稱為 IOP)，由於兩位學者皆以動物本身所具有的特徵與能力，諸如：「感受痛苦能力」(the capacity for suffering)以及「生命主體」(the subject of life)判準(實然層面)¹，以作為給予動物具有道德考量及權利的標準(應然層面)，由此而可能會陷入 IOP，並且導致兩位學者的論述本身，可能會陷於無效之論證，截至目前為止，對於 IOP，兩位學者尚未有一完滿的回應與解決之方式；而如何面對動物倫理學中的 IOP，即是本文探討的重點。

首先、本文將檢視並且分析兩位學者在其理論的建構當中，之所以會犯下 IOP 的原因及論述；其次、筆者會先簡述「休謨定律」(Hume's law)之概念，以及提出「分層思考」(levels thinking)的解釋模式，用以分析及展示，動物倫理學會犯下 IOP 的原因，並且探討解決問題的根源所在；接續、筆者將闡述納斯邦(Martha C. Nussbaum)的道德情感——「憐憫之情」(compassion)之論述，並說明其觀點，不僅可以作為說明動物倫理論述的道德根源，亦能夠避免 IOP；

* 本篇文章的構思及觀點，是受到李瑞全教授的著作《儒家道德規範根源論》一書之啟發。關於儒家在道德根源規範的論述，可以進一步參考：李瑞全，2013，《儒家道德規範根源論》(新北市：鵝湖)。

** 國立中央大學哲學研究所博士生。E-mail: nyny.sharon@gmail.com

¹ 在此補充說明，嚴格說起來，雷根應當是從動物具有「本有價值」(inherent value)推導出，動物可以具有權利，並輔以「生命主體」的概念作為說明；但由於雷根對於「本有價值」的概念無法給予一清楚的說明，因此，包括沃倫(Mary Anne Warren)等學者，都會認為雷根的動物權利理論，實則從「生命主體」的判準開始建立。

另一方面，亦會輔以「儒家倫理學」中「不忍人之心」的部分概念，對納斯邦的道德情感作一修正及說明；最後，筆者，將說明從納斯邦的道德情感之論述，由此建構出動物的「能力進路」(capabilities approach) 中的「道德原則」(moral principles)，以作為身為道德行動者的我們，如何在實踐上給予動物應有的對待。

2

一、辛格的動物效益主義理論中的「實然——應然問題」

辛格在其動物倫理學的論述當中，所採取的即是「偏好效益主義」(preference utilitarianism) 的立場，是屬於「效益主義」(utilitarianism) 的分支。「感受痛苦能力」(the capacity for suffering) 一開始是由邊沁 (Jeremy Bentham, 1748-1832A.D.) 提出，其說明：

這一天終將會來臨，要創造其他動物，必須先取得一些原來只有暴君能夠奪取的權利。……總有一天，腿的數目或皮膚上的絨毛都不能構成拋棄一個有知覺的生物的充分理由。除此之外，還有什麼呢？是思考能力？抑或說話能力？……問題不在於他們能不能「思考」抑或他們能不能「談話」(talk)？而是他們能不能「感覺痛苦」(suffer)？³

對於邊沁來說，人類與動物都具有感受痛苦的能力，二者的痛苦與快樂都必須加以考量。在邊沁所處的年代中，女人與動物的利益都受到漠視，然而，邊沁卻以「是否能夠感受到痛苦」的觀點，作為應當重視動物的痛苦與快樂的切入點。

有別於西方傳統以「理性」能力做為道德地位掛帥的主流，辛格師承邊沁的觀點，作了更進一步的說明，其認為，感受痛苦的能力與可以經驗快樂的能力是擁有「利益」(interests) 的前提；當某個個體能夠感受痛苦與快樂時，在道德上，就必須將其利益納入考量當中；換言之，當一個體無法感受痛苦與快樂時，也就沒有利益可言，例如：一顆石頭。因此，對辛格而言，有無具有感知能力 (sentience) 就是該個體是否具有道德地位與道德考量的界線；沒有感知能力的個體，我們就

² 在此補充說明納斯邦的理論體系之概要介紹。納斯邦對於動物的倫理論述，主要是從建構「能力進路」的觀點開始，並說明動物的各種能力應當受到發展與重視；然而，納斯邦認為，人們的道德行為之根源，主要是我們的道德情感，也就是所謂的「憐憫之情」開始。只是納斯邦並沒有將其道德情感的論述與動物的能力進路，做進一步的連結及建構，並且將道德情感作為動物倫理的基礎與起點，納斯邦亦沒有探討動物倫理學中的 IOP。在納斯邦的道德情感之論述，如何可以做為解決動物倫理論述中的 IOP，此為筆者在探討納斯邦的理論體系時，重新詮釋以及重新建構的努力方向。

³ Jeremy Bentham, 1988, *The Principles of Morals and Legislation* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books), pp.33-41.

不需要將其納入道德考量之中 (PR, 56-58)。⁴

接續，辛格說明，我們必須平等地考量所有感知存有者的痛苦與快樂，這也就是辛格所提出的「利益平等考量原則」(the principle of equal consideration of interest)：即在倫理判斷的思考中，所有會受到影響的相關對象之利益，都要給予同等程度的考量；辛格說明，若某一行為會影響到 X、Y，在一行動中，前者所造成的損失會大於後者所得到的還要多時，辛格提醒，我們不能因為在情感上比較重視後者的關係，而忽視前者的損失，而是平等地考量二者的利益，減少損失為主，重點不在於對象是誰，進而使我們的「道德判斷」(moral judgment) 有所不同。辛格將此原則，做為平等基礎的原則，並且只計算利益本身，在計算時要公平計算，每個都算做是一份，不能超過一份 (PR, 21-22)。對於辛格而言，利益平等考量的原則，使得物種主義無立足之地，因為我們無法再因為「動物不屬於人類成員」的理由，而將動物的利益排除。

筆者將辛格的觀點重新整理如下：

1. 凡具有感受痛苦能力的個體，即具有利益；
2. 具有利益的個體，即具有「利益平等」的道德考量；
3. 動物具有感受痛苦能力，
4. 因此，動物具有「利益平等」的道德考量。

那麼，辛格的論述是否會犯下 IOP 的推論，筆者茲分析如下：

首先、「感受痛苦能力」是一實然的描述，辛格透過說明，動物具有此能力的「事實」，由此推論出，我們「應當」給予動物道德考量與地位。此中，已含有從事實描述的層次到價值的層次討論；也就是透過事實層面，即個體的生物特徵來作為道德判斷的根據所在，而這樣的狀況會產生的問題在於，為何我們必須以「感受痛苦能力」這樣的生物特徵，作為動物具有道德考量的一種判準；雖然，如上文所述，對辛格而言，「感受痛苦能力」對於人類與動物來說，這二者當中具有相似性，並且個體的苦樂即表示其利益的減少或增加，甚至此能力是所有生命個體特徵當中的最大公分母。然而，筆者在此欲強調的是，若我們將道德判斷建立在所謂的外在事物的特徵與條件時，將會出現的問題即是，我們究竟應當以何種標準作為判定，才不會有任意劃定之嫌。

若辛格反對以種族、膚色及性別等生物特徵，作為是否具有道德考量的標準，那麼，「感受痛苦能力」又為何能夠成為道德考量的判準，同樣的物的特徵，辛格何以有不同的看法。若我們真的以「特徵」作為判準時。進一步問，那麼，

⁴ 凡例說明：引用辛格著作皆以書名英文縮寫及頁碼於括弧註明出處：PR： *Practical Ethics*, New York: Cambridge University Press, 2nd., 1993.

是否康德 (Immanuel Kant, A.D.1724-1804) 的「理性」(reason)，或者像是泰勒 (Paul W. Taylor) 的「生命」(life)，都可以作為「給予某一生物之利益平等考量」的根據。⁵如同環境哲學家—葛派斯特 (Kenneth E. Goodpaster) 所述，其認為，所謂的「感受痛苦能力」只是道德的考量的充分條件，但是，卻無法找出其為必要條件的理由。⁶這樣的疑慮及問題，筆者認為，即在於，辛格將我們可以給予動物具有道德考量的判斷，建立在實然的層面上，以致於無法具有一完滿的論述。

其次、進一步地，辛格的思想根源—效益主義中的「效益原則」(the principle of utility) 的內容，亦是導致 IOP 的原因。根據彌爾 (John Stuart Mill) 在其《效益主義》(Utilitarianism, 1861) 一書中，提到何謂「效益原則」，也就是「最大幸福原則」(the greatest happiness principle)：

……行為 (actions) 是對的，在於它們成比例地可以促進幸福；是錯的，在於它們會產生幸福的相反；而「幸福」(happiness) 就是意味著「快樂」(pleasure) 以及「痛苦」(pain) 的缺乏「不幸福」(unhappiness) 就是痛苦與快樂的匱乏。⁷

因此，效益主義認為，當我們可以在行為上促進幸福時，那麼這個行為就是對的，如何可以促進幸福，即是取決於個體的苦樂感受；也因此，個體是否具有「感受痛苦能力」也就格外重要。然而，效益主義將「效益」、「幸福」這些「實然」層面的事實之概念，作為我們道德行為「應然」的推論標準，也因此，效益主義本身亦具有 IOP。不論是「效益」的計算或是「幸福」的加總等等，這些都是屬於知識判斷，亦是效益主義用來評估一社會、政治政策是否妥當的說明與評估，然而，知識判斷往往是屬於「事實的」(factual) 與「描述的」(descriptive)，我們很難由此推導出具有規範性的道德判斷。

當然，更深一層地詢問，或許我們可以說，「趨樂避苦」亦不是我們個體所「欲求」(desire) 的嗎？「效益原則」亦是我們「欲求」之下的結果。彌爾對於此觀點亦提出這樣的看法，其說明，

效益主義的學說即是，幸福是「可欲求」(desirable)，且是唯一可欲求的事物，作為一個「目的」(end) 而言，所有的事物成為可欲的，是因作為

⁵ 李凱恩，2011，〈Singer 動物解放倫理學批判研究〉《應用倫理評論》，第 51 期，頁 29。

⁶ 關於葛派斯特之觀點與看法，轉引自 2011，〈Singer 動物解放倫理學批判研究〉《應用倫理評論》，第 51 期，頁 29-30。可以進步一參考 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.

⁷ John Stuart Mill, 1957, *Utilitarianism* edited by Oskar Piest (Bobbs-Merrill), p.10.

這個目的的手段。……沒有一個理由可以被給予，為什麼「普遍的幸福」(the general happiness) 是可欲求的，除了每一個人，至於他相信它是可以達到的，也「欲求」(desire) 他自身的幸福。⁸

此段中，彌爾說明，人們唯一認為值得欲求的事情，就是幸福，並且其他的事物都會成為這個目的的手段，而幸福又為何重要，乃是因為這是每個具有感受痛苦能力個體所欲求及想要的事物。筆者認為，效益主義在此會犯下 IOP 有兩個部分：第一、「欲求」本身是人類所具有的心理的機制，這是一個實然的描述，本身並不意涵應然的價值在其中，其單純只是說明人的一種「實際」的狀況；而我們又如何能從一個「欲求」或「欲望」當中，成為具有道德行為（應然）的根源。筆者認為，彌爾雖然提出了，人所具有的「欲求」之心理機制，但是此中所具有的道德「應然層面」的判斷為何，彌爾並沒有說明。若假設我們有一天不再「欲求」幸福呢？效益主義的原則是否就需要改變呢？第二、若幸福是每一個人所欲求的（實然），我們又如何推導出，必須去追求最大多數人的幸福之行為（應然）？如何從個人的幸福到重視多數人的幸福之論述當中，彌爾似乎亦有沒有說明清楚。⁹

綜上所述，辛格的動物倫理之論述，不免亦犯下 IOP，除了本身對於「感受痛苦能力」作為道德考量的判準以外，亦來自於「效益原則」本身所具有的問題。

二、雷根的動物權利理論中的「實然——應然問題」

雷根在動物倫理的論述中，其採取的是「權利觀點」(the rights view)，透過對於「本有價值」以及「生命主體」判準的說明，由此而建構出「尊重生命權利」(the right to respect treatment) 與「不受傷害權利」(the right not to harmed) 的兩項動物之「基本權利」(basic rights)。「本有價值」的概念在雷根的論述中，舉足輕重，是其建構動物權利論述的基礎；然而，由於雷根無法清楚說明「本有價值」的概念內容，因而導致其在論述的過程中，具有 IOP 之嫌；學者——沃倫亦針對此觀點做一批評及闡述，茲筆者說明如下。

沃倫認為，雷根的「本有價值」是一模糊的概念，因為這個概念並不依據個體的生活或經驗價值，也不必然意涵著感知或其他心靈能力的功能，導致「本有價值」好似一神秘且為非自然的性質；另一方面，沃倫認為，雷根透過以避免效益主義的錯誤，來證成「本有價值」的存在，似乎有牽強之嫌，因此，沃倫認為，

⁸ Ibid., pp.44-45.

⁹ 另一方面，有時候，一個人會追求自己的幸福，並不一定會重視大多數人的幸福，並且二者往往在追求幸福的過程中，有可能是會有所衝突的。效益主義亦常常在追求最大化的效益底下，得出違反我們的道德直覺的結論。

雷根似乎並不需要「本有價值」的概念，即可以透過生命主體的判準作為動物具有權利的依據。¹⁰然而，依據沃倫所闡述的觀點，若雷根取消「本有價值」的概念，直接以「生命主體」判準為論述的基點時，則雷根的論述可以整理為如下：

1. 凡符合「生命主體」判準之個體，即可以具有權利；
2. 動物符合「生命主體」判準；
3. 所以動物具有權利。

在 1. 當中「生命主體」判準是一事實層次的描述，而擁有權利則屬於價值的層次，此雷根犯下 IOP 的狀況。

雷根針對此問題，其做出幾點回應：首先、「本有價值」是一基本的設定（postulate）——也是一種理論的假定（theoretical assumption），並由此設定，進而推論出「生命主體」判準，此判準是在指出「道德行動者」（moral agent）與「道德受動者」（moral patient）具相同「本有價值」的理由之後（after）而提出，並非在理由提出之前（before），因此，「生命主體」判準的角色，其並非「推導」（derive）出道德行動者與道德受動者的「本有價值」，其角色是界定出這些具「本有價值」的個體之「相關的相似性」（relevant similarity）。¹²其次，對於雷根而言，「本有價值」並非一神秘的概念，而是某個體所擁有的某種價值，也就是康德的觀點——「目的自身」（end in itself）。¹³雷根說明，在康德的哲學中，「人格個體」（person）的人類具有「本有價值」，因為，人具有理性及自主的能力；可以評估自身的選擇；人是自主的，所以可以自由地做出選擇，也正因為如此，人們可以在道德上為自身的對錯行為負責，並且具有道德上的價值，且為目的自身，價值並非取決於效益主義的進路；當然，雷根亦針對康德只將「本有價值」限定於「人格個體」的觀點，稍作修正，其透過「邊緣案例論證」（the argument from marginal cases），即人類與動物之間的相似性（也就是「生命主體」判準），而將「本有價值」與道德權利擴張至人類孩童與動物。¹⁴

然而，筆者認為，雖然雷根已針對「本有價值」的概念做一說明，但是筆者將雷根的論述，以及其中的缺失，筆者分析並說明如下：

¹⁰ Mary Anne Warren, "Difficulties with The Strong Animal Rights Position", in Louis P. Pojman(eds.), 2001, *Environmental Ethics : Readings in Theory and Application*, (Belmont, CA: Wadsworth), pp. 48.

¹¹另一方面，沃倫說道，如果「本有價值」是建立在某些自然屬性，應當指明並解釋此屬性的道德效力，不應藉由「本有價值」做為個體具有道德權利的說明；反之，「本有價值」若不是建立在某些自然屬性之上，我們將無法相信「本有價值」的觀點。沃倫強調，用「本有價值」解決效益主義的謬誤，絕非讓我們相信「本有價值」的理由。

¹² Tom Regan, 1985, *The Case for Animal Rights* (Berkeley University of California Press), pp.245-248.

¹³ Tom Regan, 2001, *Defending Animal Rights* (Urbana : University of Illinois Press), p.48.

¹⁴ Tom Regan, 2001, *The Animal Rights Debate* (Lanham : Rowman & Littlefield Publishers), pp.199-204.

1. 對於康德而言，凡是符合「人格個體」(person)，即「理性存有者」(rational being) 之個體，即具有「本有價值」且為目的自身。

雷根透過邊緣案例論證，即「生命主體」判準，用以修正康德的條件為：

2. 對雷根而言，凡符合「生命主體」判準的個體，即具有「本有價值」且為目的自身。

依據上述，雷根在其論述中，即便對「本有價值」做出解釋，依然還是會犯下 IOP。首先、雷根修正康德的條件之後，將會導致其「生命主體」判準推導(derive)「本有價值」的概念；也就是，符合「生命主體」判準的個體，即具有「本有價值」；此為從實然層面的「生命主體」判準，推導出具有價值層面的「本有價值」。

綜上所述，若雷根無法對於「本有價值」具有一清楚的說明，並且堅持「本有價值」作為一理論的設定時，此概念之內容即不明確；另一方面，若如同沃倫所述，應當取消「本有價值」的概念，則凡符合「生命主體」判準的個體，即能夠具有權利；但是，此中論述亦會產生所謂的 IOP。因此，筆者認為，不論雷根如何闡述與說明，「本有價值」的概念，都將有上述的困難需要面對。

三、動物倫理學中的「實然——應然問題」之分析

所謂的「實然——應然問題」，是由休謨(David Hume, 1771-1776)所提出，休謨對於當時的倫理學提出一致命的問題討論，截至目前為止，許多的倫理學家依舊針對這個問題不斷地提出論辯與解決方式，而休謨所提出的這個問題，亦稱為「休謨定律」(Hume's Law)。休謨對這個問題的內容，在其《人性論》(*A Treatise of Human Nature*)中提到：

……我忽然吃驚地看到，代替通常的命題之連繫詞，「是」(is)，「與不是」(and is not)，我所遇到的命題無一不是以一「應當」(ought) 或「不應當」(an ought not) 連接起來的。這一轉變是看不見的；但是它卻是最為關鍵的。因為，由於這一「應當」或「不應當」表示一「新的關係」(new relation) 或「肯定」(affirmation)，它之所以被觀察與被說明乃是必須的；而同時應當有一個理由被給出，因為這一「新的關係」如何可以從另一些與它完全不同的關係演繹出來，似乎是難以想像的。¹⁵

¹⁵ David Hume, in L. A. Selby-Bigge(eds.), 1979, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: At the Clarendon Press), p.469. 中譯轉引自李瑞全，1993，《休謨》(台北：東大，初版)，頁 131-132。文

首先、休謨說明，IOP 的問題，主要在於，如何從不同的系統，轉為另外一個系統，也就是，實然的描述如何成為應然的層次；另一方面，休謨認為，我們也必須給予這一新的關係之說明與理由；要不，我們就會犯下 IOP；因此，我們如何可以從「是」與「不是」的前提，推論出一些包含「應當」或「不應當」之結論，而這也就是所謂的實然推出應然的困難。其次、由於實然是指事實方面的情狀，是屬於描述句；而道德方面卻是針對行為的評價，卻非單單只是行為的描述，也因此，在演繹的過程中，屬於應然層次的結果是「無效地」(invalidly)由前提推論而出。此為「休謨定律」的概念之內容。¹⁶

上述即是休謨對於傳統倫理學的一有力的批評，而其本身的倫理學理論則避開了所謂的 IOP，主要原因在於：第一、休謨的倫理學理論，是建立在「道德情感」的部分，道德情感會讓我們對於所發生的情事，「產生」一種贊許或不贊許的情感，而我們的道德判斷也就在其中；休謨認為，我們的道德根源就在於我們的道德情感，並且亦含有我們的道德判斷在其中。第二、再更進一步地說明，道德情感中的道德判斷，並非透過理性或「知性」(understanding)的「推論」(infer)而來；也就是我們並非從我們的理性，來針對事情的發生，「推論」出所謂的道德與否的結果；若如此，則就會有所謂的 IOP。對休謨而言，我們有兩種能力，一是理性，另一是情感，而道德的根源不在於前者，而在於後者，道德情感當中即包含道德判斷，此中無「推論」在其中，並無所謂的 IOP。因此，休謨的倫理學理論，即避免了自身提出的問題。¹⁷

針對休謨的觀點，筆者分析幾點內容如右：首先、如何從實然過渡到應然的部分，休謨認為，這當中新的關係產生，需要一個「理由」(reason)，而筆者認為，這個理由，即是道德行動者 (moral agent) 本身；也就是，透過道德行動者為一個道德主體，將實然的描述，轉化為道德的評價，並且亦成為道德根源所在；也因此，凡是道德行為的根源，必從道德主體本身出發。

其次、道德根源在於道德主體的情感，而非理性與知性層面，休謨認為，道德情感除了產生我們的道德判斷以外，也是推動我們道德行為的原動力，其說明，理性是「被動、懶散的」(inert)，無法阻止或產生任何的行為與情感；另一方面，理性是發掘與尋求「真理」(truth)或「錯誤」(falshood)，並且在觀念與事實中理解其中一致與否的關係，因此，任何不屬於理性探求的範圍，都不能成為理性的對象。休謨所說的，即是，道德是屬於我們應然以及評價的部分，也因此，道德的根源不可能來自於理性的部分，而是來自於情感，並且此情感會促進我們的

中部分翻譯，筆者略有修改。

¹⁶ 李瑞全，1993，《休謨》(台北：東大，初版)，頁 132。

¹⁷ 同上註，頁 126 及頁 133。

道德行為。¹⁸

綜上所述，效益主義若透過外部的事物，諸如效益或快樂的加總，將會有 IOP，即便彌爾提出所謂的「欲求」之心理機制，說明感知生命會「想要」快樂與幸福，但是，「欲求」卻不屬於道德情感的部分。而雷根除了在「本有價值」的部分，無法給予一清楚的說明以外；另一個問題，即在於：雷根認為一「理想的道德判斷」(ideal moral judgments) 是透過「深思的信念」(considered beliefs) 與「有效的道德原則」(valid moral principles) 來完成，而其中深思的信念，必須具有五個條件，1.概念的清晰 (conceptual clarity)，即對於概念定義的理解與釐清；2.充分的資訊 (information)，即要充分彙整事物的資訊；3.冷靜 (coolness)，越冷靜也將會避免錯誤的結論；4.公平 (impartiality)，5.理性 (rationality)，即理解不同觀點間的相關處，並得知陳述從何推理而來，理性的人總能邏輯地進行陳述，理性也意味著邏輯規則的辯識等等；透過深思的信念，由此推論出道德原則，二者之間不停地來回修正與檢視 (CAR, 129-133)。筆者認為，雷根雖然說明道德判斷的概念，但是其道德判斷的運用並非是屬於道德根源的層次，而是道德行動者如何透過動物所具有的特徵，進而運用理性推論出道德原則的方式，並應用在道德實踐的層次，此中，亦不免依舊犯下 IOP。

根據上述，筆者用「分層思考」的解釋模式，更進一步說明並重新展示動物倫理學的建構模式，以及說明動物倫理學會具有 IOP 的原因。動物倫理學當中，最重要的一個問題即是：「人類如何對待動物？」，不論是辛格或是雷根都會從外部的事物以及自然屬性的條件，尋找成為動物可以具有道德地位，以及道德考量的標準；然而，卻忽略了從內部的部分，尋求人對於動物會具有倫理或道德行為的根源；甚至，是身為道德行動者的我們，會願意與動物建立起倫理關係的起源。而筆者認為，若從道德根源開始說明，將會是動物倫理學可以解決 IOP 的一可能進路。筆者將「分層思考」主要分為三個層次（部分），茲分述如下：

1. 第一個層次，也是最基礎的層次，即「道德行為的根源」：

也就是人類給予動物道德上的對待與道德行為之根源，即，人類為什麼會給予動物一倫理行為的最終理由。這樣的道德根源，勢必從身為道德主體的我們開始出發；如同休謨所說的，我們必須從內部來尋求我們的道德根源所在，並且亦是我們會具有道德行為的動力來源。
2. 第二個層次，即「由道德行為建構出道德原則」：

當道德根源賦予道德行為一動力，而去實踐時，此時，道德行動者會透過推論的方式，建構出道德原則，作為行為的導引 (guide) 及方向 (direction)，

¹⁸ David Hume, in L. A. Selby-Bigge(eds.), 1979, *A Treatise of Human Nature* (Oxford : At the Clarendon Press), pp.457-458.

並給予動物具體、明確之「應得的對待」(owed treatment)。

3. 第三個層次，「由道德原則解決人類與動物之間的『道德兩難』(moral dilemmas)」：除了透過道德原則的內容，給予動物在道德上應得的對待以外，亦可以作為解決人類與動物各種的道德兩難之問題。

以上，即是筆者所提出的「分層思考」之內容，透過這個分層可以明白，動物倫理學會陷入 IOP 的理由：

第一、辛格與雷根將動物倫理學從第二層次開始建構，而非從人類的道德行為之根源基礎開始，那麼，辛格與雷根勢必從外部的條件，尋找建構道德原則的依據，前者即是最大效益及動物的「感受痛苦能力」；後者即是「本有價值」與「生命主體」判準，由此建構出「尊重生命原則」及「不受傷害原則」。

第二、當我們從外部的條件來尋求原則的依據時，勢必是在所謂的「實然層次」(自然屬性)，運用理性的推論及推理，進而建構出應有的道德行為，而這也是休謨認為的，理性或知性只是讓我們瞭解真理，而非道德與否的問題。當然，筆者不否認，在建構道德原則時，我們確實會透過理性推論，並根據動物的實際狀況，予以相互參照，像是動物倫理學中經常使用的「邊緣案例論證」之說明；然而，筆者認為，人類與動物的「相似性」(similarity)說明，只是動物可以具有道德地位一輔助及加強說明，以確保我們的道德行為能夠適當且明確，真正的問題在於：動物倫理的道德根源為何？而這才是避免 IOP 的關鍵。也因此，不論是「效益主義」、「權利觀點」甚至是「能力進路」的動物倫理學之觀點，只要從第二層次開始論述，都將會陷入 IOP，因為重點不在於：所需要依據的「判準」為何？以及「判準」所需要的動物特徵為何？這些特徵是否可以成為動物具有道德考量的充分且必要條件，都將會不斷地受到質疑。筆者認為，我們需要從第一個層次，建構動物倫理的理論模式，才能真正地避免 I.O.P。

四、納斯邦的「憐憫之情」——動物倫理的道德根源¹⁹

當我們從「分層思考」的第一層次開始建構時，就必須先從探討動物倫理的道德根源。然而，依據休謨的論述，只有談到我們的道德根源即是道德情感的部分，而無更進一步詳細的說明，諸如，道德原則的建構等等；而休謨雖然對於道德判斷之內容亦缺乏分析；但是，卻提供解決動物倫理論述 IOP 的方向。

¹⁹ 凡例說明：引用納斯邦著作皆以書名英文縮寫及頁碼於括弧註明出處：UT: *Upheavals of Thought: the intelligence of emotions*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

接續，筆者將闡述納斯邦的道德情感，並以此作為動物倫理的道德根源之論述。納斯邦與休謨相同的地方即是，二者皆認為，道德行為的根源在於我們的道德情感；不同的則是，前者對於情感中的道德判斷內容，有更多的闡述與分析；並且納斯邦亦打破西方傳統哲學的知、情、意三分的格局，而認為我們的道德情感當中，是具有「認知」(cognition)與「思考」(thoughts)的成分；然而，此「認知」並非如休謨所說的，是將實然的描述推論應然的價值層次，納斯邦所認為的「認知」與「思考」的內容，是情感主體如何看待外界事物的方式，進而所產生情感並成為情感內容的組成部分。²⁰納斯邦所謂的「認知」主要是指情感中的「信念」(beliefs)，以及情感當中的內容。筆者將先針對納斯邦的「情感」論述做一說明，並進而闡述其道德情感—「憐憫之情」的觀點。

納斯邦的《思考的劇盪：情感的智慧》(*Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, 2001)一書，主要是討論情感論述的著作；納斯邦說明，其情感的論述是源自於古希臘「斯多噶學派」(Greek Stoics)的觀點，即情感當中具有「信念」與「判斷」(judgments)在其中；並且納斯邦在書中一開始，以其親身從接到病危通知，到母親過世的過程中為例，用以闡述情感的論述，特別是關於悲傷的情感；另一方面，納斯邦並非全然贊成斯多噶學派的觀點，因此，經過修正之後，納斯邦認為她的情感理論又可稱為「新斯多噶學派」(Neo-Stoic)。茲闡述如下：

首先、情感，總是關於某件事情(something)：情感，總是會具有一對象(object)。納斯邦說明，她的恐懼、希望以及極度的傷心，這些全都是關於她的母親以及生命。

其次，這個對象是一個「意向性對象」(an intentional object)：也就是這個對象在情感形成的部分，就如同擁有這個情感的情感主體所看見或詮釋地一般；另一方面，情感與對象之間的「關連性」(aboutness)是更加內在的(internal)，並透過情感具體化的方式而看見，例如：納斯邦的恐懼是因為她理解或察覺到，她的母親同時是重要且受到威脅的，她的傷心來自於看到母親對她是如此的重要，而納斯邦的悲傷則來自於可能將要失去她(UT, 27)。納斯邦指出情感是具有「信念」(beliefs)的，且是屬於非常複雜的信念。這些情感不只是透過看待對象的方式而具體，亦透過對於對象的「信念」(beliefs)呈現；納斯邦說明，我們的情感當中的信念為何呢？其舉例，如同亞理士多德(Aristotle, B.C.384-322)所說的，恐懼的情感，就是一個人相信不好的事情即將要發生，並且其無法確定，是否可以完全地避開這些不好的事情，而這就是情感的信念(UT, 28-29)。

²⁰ 納斯邦說明，「認知」，不過就是「關於接受與進行資訊」(concerned with receiving and processing information)，並不意涵某一種精細計算、計算數值或「反思的自我意識」(reflexive self-awareness)的呈現(UT, 23)。

最後，是在情感中的「意向的知覺」(intentional perceptions)。納斯邦說明，在情感中，我們會有意向的知覺，並且在此中標記某些事物，以及顯示出，情感所具有的信念之特徵，並且我們可以發現，情感是與價值 (value) 有所關連，也就是情感所投射的對象是具有價值或重要性，例如：納斯邦在整個悲傷的情感當中，即顯示出母親對她的重要性，假設納斯邦的情感對象並非如此重要；換句話說，納斯邦不僅不會有悲傷的情感，另一方面，她也不會害怕對象的死亡所帶來的任何影響 (UT, 30)。因此，對於納斯邦來說，情感並非是屬於一種「非理性的運動」之觀點，而是具有認知與信念在其中。²¹²²

上述即是納斯邦對於情感理論的闡述，不同於休謨在於，納斯邦將情感的內容具有認知的要素在其中，並且說明情感主體如何用自身認知的方式，而對於對象所具有的情感之呈現，這些情感的內容中，不僅有情感主體的感受在其中，亦包含對於對象及任何關於情感事物的評價，此為納斯邦在情感的闡述部分，透過認知的方式，提供比休謨更細緻的討論。

然而，對於納斯邦而言，在我們所具有的諸多情感中，最重要的一種情感，即是「憐憫之情」(compassion)，納斯邦認為，「憐憫之情」猶如休謨所認為的「同情心」(sympathy)；而筆者認為，此亦如同儒家所說的「不忍人之心」。納斯邦說明，「憐憫之情」，是我們會具有倫理行為的一項重要的情感；而筆者認為，此情感對於納斯邦來說，是所有倫理行為的道德根源，亦是納斯邦「能力進路」觀點的重要的基礎，以及真正的理論體系之核心。我們可以說，納斯邦對於第三世界國家、弱勢婦女或動物的權益之發展，皆是從道德主體的「憐憫之情」開始。

²¹ 納斯邦認為，首先、情感本身具有一種認知結構的功能（或者在更多的意義下，是思考結構的功能），而不是只是某些方式下的一種「非理性的運動」(non-rational movement)。其次、納斯邦說明，如果我們的情感只是一種運動的話，就會缺乏情感中部分所需要的關連性 (aboutness) 以及認知的能力。內在於悲傷情感本身，就必須是認知到與有所愛的對象有關，且這個對象具有重要性，悲傷本身即評估出，在我們與對象當中是具有豐富的愛，並且在我的生命中具有重要性 (UT, 44)。因此，對納斯邦而言，情感本身不是一種「非理性的運動」。

²² 另一方面，對於納斯邦來說，情感是擁有認知與評價的，那麼，情感中的信念是否會有所謂真 (true) 或是假 (false)？以及是否能夠得到證成 (justified) 或否證 (unjustified)，合理 (reasonable) 或不合理 (unreasonable) 的問題呢？納斯邦認為，情感中的信念確實會有上述這些問題。其說明，假設我相信 (believe) 我的母親已經死亡與悲傷，而她並不是真的死亡，我的情感在這個意義上就是假的 (false)。我們不是要說這就是「假的悲傷」，因為「假」這個字眼同時意味著「不精準」(not accurate) 與「欺騙的」(fraudulent)，納斯邦認為，會使用這個字眼，只是想要突顯出此信念具有欺騙及假的狀況。應當說，我們會說這個悲傷是「錯誤」(mistaken) 或「不適當的」(inappropriate)，而不是「假的」(false)，只是前述命題的內容 (the propositional content) 卻是假的 (false)；也就是我們可能會有判斷錯誤的情況發生 (UT, 46-47)。筆者認為，納斯邦在此要說明的是，情感的信念當中會有真或假的信念，只能說，假的信念導致不當的情感，情感沒有所謂的真假，因為悲傷就是悲傷，高興就是高興。而值得注意的是，對於納斯邦而言，這裡所謂的信念的真假，非屬於真理觀的問題，或是成為情感的因果前提要件；其只是強調，在情感的認知要素當中，我們可能會因為對於接受資訊的方式或內容的錯誤，而導致對情感信念有錯誤的狀態，進而產生不恰當的情感。

相同於納斯邦對於情感的論述，其認為，我們所具有的「憐憫之情」，也具有認知與判斷在其中，納斯邦借用亞理士多德在《修辭學》(*Rhetoric*)中，對於「憐憫之情」概念的分析開始談起。

納斯邦引述亞理士多德的觀點說明，「憐憫，就是一種痛苦的情感，即針對另外一個人的不幸或苦難。」。亞理士多德認為，「憐憫之情」具有三個認知的要素，且都是充分與必要；納斯邦說明這三個認知要素即是：第一、是一個信念或「評價」(appraisal)，也就是對於受苦者所具有的「苦難」(suffering)，是一非常嚴重的狀況，且不是瑣碎的事情。第二、當事者「不應得」(not deserve)到這樣的苦難之信念。第三、一個人可能有過與這位苦難者相似的經驗情感之信念(UT, 305-306)。

因此，納斯邦接續進一步，重新檢視亞理士多德所說的「憐憫之情」中所具有的要素。首先，是「嚴重性」(seriousness)的部分，「憐憫之情」，就如同其他的情感一樣，是關係到所謂的「價值」；也就是，「憐憫之情」是關涉到承認一個情況，我們會對一個人具有「憐憫之情」，勢必與此人的興盛有重要的相關。相對地，我們不會因為一個人失去一隻牙刷，而對這個人會有「憐憫之情」。事實上，內在於我們的情感回應本身是這樣的一個判斷，即討論中的事物確實非常重要，也就是亞理多德所說的「尺寸(或分寸)²³」(size)(UT, 307)。

其次、亞理士多德的「憐憫之情」的第二個要素即是，這個苦難是對象「不應得到」的苦難(undeserving, 希臘文: *anaxios*)。納斯邦轉述，亞理士多德的觀點說明，所謂的「不應得的苦難」是訴諸於我們對於「非正義的感受」(sense of injustice)；我們會如此認為並且相信(believe)，這些發生在受苦者身上的苦難，都不是他們所應得的(UT, 312)。筆者認為，例如，動物的一些處境，並非是動物所應得的，亦是人們對於動物的苦難具有「憐憫之情」的認知要素(UT, 312)。²⁴

接續、納斯邦說明，亞理士多德對於憐憫情感的第三個要素即是，所謂的「相似可能性的判斷」(judgment of similar possibilities)：受苦者的苦難與不幸，一個人自身也可能會發生這樣的不幸，不論是在他自己或是他所的愛的人身上。這也是憐憫之情當中會具有的判斷。

納斯邦在闡述亞理士多德的對於「憐憫之情」的觀點之後，其稍為作一修正，

²³ 筆者在此用「分寸」一詞，主要說明，嚴重的情況之程度。

²⁴ 另一個，會讓人們產生「憐憫之情」的狀況，亞理士多德認為，即是「不成比例」，人們可能對於受苦者因為自身不好的特質，抑或該責備的疏忽所造成的狀況，導致不成比例的苦難發生，也會對其產生「憐憫之情」；又或者此不好的特質與疏失本身，是超乎受苦者個人所能控制的範圍，人們也會對其產生憐憫的情感(UT, 312)。

也就是將「相似可能性判斷」改為「幸福的判斷」(the eudaimonistic judgement)。因此，納斯邦對於「憐憫之情」，總結其觀點，納斯邦說明：「憐憫之情」具有三個認知要素：²⁵

1. 「分寸的判斷」(the judgment of size)：即一個嚴重的事件發生在某個人的身上。
2. 「非應得的判斷」(the judgment of nondesert)：並非由自己本身所造成的苦難。
3. 「幸福的判斷」：一個人或生命，在我的目標與計畫中具有特殊意義的要素在其中，以及我個人的「善」(goods)也會因此提升。²⁶

納斯邦認為，「相似可能性判斷」並不會成為「憐憫之情」的認知要素，主要原因在於，相似可能性的判斷的限制在於：一個人若不具有會與受苦者相似苦難經驗的認知時，則就不會具有「憐憫之情」(UT, 315)。²⁷因此，納斯邦將此判斷改為幸福判斷；也就是，只有當我們會把受苦者納入我們生命計畫的一部分時，則當其處境改善時，我們也就會感到自身的幸福與滿足(UT, 319)。納斯邦認為，這三種判斷才是「憐憫之情」所具有的認知要素及判斷。

然而，筆者認為，納斯邦在「憐憫之情」的認知要素與判斷當中，具有幾個問題：

第一、在「非應得的判斷」上面，即便是當事者自己本身所造成的苦難，我們依然都會具有憐憫之情；有時候，重點會是在於當事者所承受的苦難是否是其應當承受的程度。我們對於任何人或生命，在承受苦難時，都不免有一不捨、不安及不忍之心，而這也正是儒家所說的「不忍人之心」的概念。而我們對於無辜者會更具有強烈的「憐憫之情」在其中，例如：當動物受到人類痛苦的宰制，以及孟子所說的，「乍見孺子將入於井」的例子，此說明，我們對於生命即將要遭受到的苦難，都會有怵惕惻隱之心，且是一種自然而直覺的反應。

第二、在「幸福的判斷」中。納斯邦為了讓「憐憫之情」可以不斷地擴展到遠方需要幫助的人，而不願意限於在自身的親人與朋友，進而修改亞里士多德對於「憐憫之情」的概念分析；納斯邦認為，我們只有把遠方需要幫助的人，納入我們的生命計畫中，我們才會有憐憫之情(UT, 316)。然而，筆者認為，納斯邦這樣的觀點會有後設之嫌，即為了某種結果與目標的達成，進而修改「憐憫之情」

²⁵ 納斯邦的認知要素即所謂的「判斷」，亦等於所謂的「思考」(thoughts)。

²⁶ 在此補充，納斯邦亦說明，在幸福判斷的背後，亦有「相似可能性判斷」來促進或促成，但是對納斯邦而言，後者只是前者的輔助角色，卻非必要。

²⁷ 納斯邦說明，亞里士多德的「相似可能性判斷」是一個認識論上的幫助，以形成我們的幸福的判斷，但是雖然相似可能性判斷不是必要的，但是通常都是重要的(UT, 321)。

的認知要素；進一步來看，「幸福的判斷」的內容，比較是情感主體在幫助行為之後的結果與狀態，而非憐憫之情本身的認知要素的一部分。納斯邦似乎將「憐憫之情」中的認知要素，與倫理行為之後的幸福結果，將此二者混為一談。

當然，納斯邦之所以會如此闡述的原因在於，其擔心憐憫之情無法擴展到遠方需要幫助的人。而筆者認為，這就需要道德行動者本身的品格與德行的養成，以及如同納斯邦自身所強調的道德教育來予以加強；²⁸另一方面，儒家所提出的道德實踐的工夫，亦可避免納斯邦所擔心的問題，就其道德主體本身而言，此工夫可以分為三部分：一是順「不忍人之心而擴充」，也就是讓此心為動力，使其發揮不受阻礙，道德行為即能夠實現；二是「求其放心」，也就是時時能夠警覺道德本心的躍動，警醒傾聽我們此心的微弱之不安、不忍之悸動；三則是「可欲之謂善」，也就是，我們的「不忍人之心」所欲的，是不同於物欲的滿足，實踐心可欲的，是仁義禮智體現於我們的生命當中。²⁹就此心推廣的對象而言，即如同儒家所說的「推恩」之工夫，也就是親親而仁民、仁民而愛物之觀點，³⁰將人以致於其他生命，都涵蓋到「不忍人之心」的範圍之中。

上述即是納斯邦的道德情感之論述內容，以及筆者認為所需要修正的部分。

五、由「憐憫之情」所建構的道德原則

納斯邦的「憐憫之情」的觀點，雖有所不足之處，但筆者認為，並不影響「憐憫之情」作為納斯邦理論體系的基礎，以及作為道德行為的根源及依據。而納斯邦的「憐憫之情」，如何作為建構動物倫理的論述？再次回到「分層觀點」的模式中，筆者茲說明如下：

首先、在第一層，我們人類給予動物倫理對待與行為的根據與根源，在於我們的「憐憫之情」；我們不忍動物受到嚴重痛苦的對待，以及在許多的狀況下，動物所承受的苦難都是其所非應得的情形。當人們看到屠宰場的動物或實驗室當中的動物，受到身體與心理的巨大壓迫與折磨時，我們都會對其有「憐憫之情」，並且透過這樣的情感而有道德行為的動力。

其次、在第二層的部分，我們如何給予我們的道德行為一個指引呢？筆者認

²⁸ 關於納斯邦對於道德教育的觀點，可以參考其著作：Martha C. Nussbaum, 1995, *Poetic Justice: the literary imagination and public life* (Boston, Mass.: Beacon Press).以及 2011, *Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press)。

²⁹ 李瑞全，2013，《儒家道德規範根源論》（新北市：鵝湖），頁 213-217。

³⁰ 朱建民，2000，〈由儒家觀點論西方環境倫理學人類衷心主義與自然中心主義的對立〉，《鵝湖學誌》第 25 期，頁 28。

為，此為納斯邦建構動物的「能力進路觀點」部分，即透過動物具有生命的尊嚴，以及各項能力發展的需求，由此而推論出，我們必須給予動物一正義的對待。然而，美中不足之處在於，納斯邦並未在「能力進路」觀點中建構出道德原則，以作為人類與動物在能力發展的衝突上的解決與指引；也就是分層觀點中的第三層模式的討論。

進一步地，筆者認為，我們可以從納斯邦第一層的道德根源，以及第二層當中，納斯邦所列出的動物能力進路的內容與項目裡，³¹建構並歸納出在動物倫理學中，兩個常見及普遍的道德原則，一是「尊重生命原則」；另一則是「不受傷害原則」，茲分析原因如下：

第一、在「憐憫之情」當中，我們都有一普遍的道德意識，即是尊重所有的生命，特別是因為一些苦難而遭受莫大痛苦的生命，此為「尊重生命」的要義；另一方面，當生命承受苦難時，我們所具有的「憐憫之情」，亦意味著我們都不忍任何人或生命受到任何的傷害，有時候，不論這個傷害是當事者應得或不應得，然後無辜者更是會讓我們感到不捨與哀慟，此為「不受傷害」的要義。

第二、在納斯邦的動物「能力進路」觀點中，其所列出的動物之重要的十項能力內容，不論是身體完整性的保護、免於不必要的痛苦等等，對於這些動物能力的權益之重視，亦有著「尊重生命」與「不受傷害」的意涵在其中。

依據上文，我們將得以建構出，由「憐憫之情」所推演而出的道德原則，並且透過此道德原則，再進一步推論出一般的道德規範，以及做為解決人類與動物能力發展衝突的依據。

結語

動物倫理學的論述中，IOP 一直是懸而未決的問題，雖然本文尚有許多未盡之處；但是，透過上文的分析與論述，暫且可以對本文做出兩點結論：第一、憐

³¹ 納斯邦所提出的十項動物能力之內容，如右：1.生命 (Life)：所有的生命都具有延續其自身的能力；2.身體健康 (Bodily Health)：保障動物在身體健康上的權益；3.身體的完整性 (Bodily Integrity)：動物具有保有身體的完整性，不因暴力或虐待而受到傷害；4.感覺、想像與思想 (Sense, Imagination, and Thought)：動物具有保有自由活動的愉悅；5.情感 (Emotions)：動物具有情感，也具有同理心，使動物免於恐懼；6.實踐理性 (Practical Reason)：支持具有制訂目標與計畫的程度能力之動物，例如：黑猩猩；7.聯繫 (Affiliation)：物種與人類之間必須建立在良好的關係上；8.其他物種 (Other Species)：人類有必要稍微做一些干預，維護各物種之間和諧的關係，以避免生命承受重大的傷害；9.嬉戲或遊戲 (Play)：物種的遊戲能力要受到重視；10.對自身環境的掌控 (Control over One's Environment)：對動物來說，人類必須有尊重他們的權利概念；另一方面，野生動物具有保有自身棲息地的權益 (FJ, 392-401)。

憫之情作為納斯邦的動物能力進路的論述之道德根源，不僅切實地說明出人類給予動物倫理行為的依據，從第一層模式開始建構，亦能免於動物倫理學中常見的 IOP，並且避開辛格與雷根的論述的缺失。第二、透過道德根源的說明，讓納斯邦的動物能力進路可以更具有理論的根基與架構，並由此建構出能力進路的道德原則，使其理論更臻於完善。筆者期待透過從「道德根源」及筆者所提出的「分層思考」方式，對於動物倫理學的建構模式有一重新的詮釋，並且能夠是動物倫理 IOP 的一可能解決的方向。

參考書目

- 朱建民，2000，〈由儒家觀點論西方環境倫理學人類衷心主義與自然中心主義的對立〉，《鵝湖學誌》第 25 期，頁 28。
- 李瑞全，1993，《休謨》，台北市：東大，初版。
- 李瑞全，2013，《儒家道德規範根源論》，新北市：鵝湖。
- 李凱恩，2011，〈Singer 動物解放倫理學批判研究〉《應用倫理評論》，第 51 期，頁 29。
- Bentham, Jeremy, 1988, *The Principles of Morals and Legislation*, Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Hume, David, 1978, *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford : At the Clarendon, 2nd.
- Mill, John Stuart, 1957, *Utilitarianism*, edited by Oskar Piest, Bobbs-Merrill.
- Nussbaum, Martha C., 2001, *Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, Cambridge; New York : Cambridge University Press.
- _____, 2006, *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*, Cambridge, Mass: Belknap Press : Harvard University Press.
- Regan, Tom, 1985, *The Case for Animal Rights*, Berkeley University of California Press.
- _____, 2001, *Defending Animal Rights*, Urbana : University of Illinois Press.
- _____, 2001, *The Animal Rights Debate*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Singer, Peter, 1993, *Practical Ethics*, New York: Cambridge University, 2nd.
- Warren, Mary Anne, “Difficulties with The Strong Animal Rights Position”, in *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application* , edited by Louis P. Pojman, 2001, Belmont CA: Wadsworth.