

國立台灣大學文學院哲學所碩士論文

Department of Philosophy, National Taiwan University master thesis



以不二中道解明西方動物倫理學論爭之癥結

A Critique of Contemporary Controversies in Animal Ethics from
Buddhist Non-dualistic Middle Path

張勝鬘

Shen-Man Chang

指導教授：

蔡耀明 博士

Yao-ming Tsai, Ph.D.

陳平坤 博士

Ping-Kun Chen, Ph.D.

中華民國 104 年 8 月

August 2015

目次



口試委員會審定書.....	i
中文摘要.....	ii
英文摘要.....	i ii
第一章 緒論.....	1
第二章 西方動物觀點之演變：中心觀點的轉移.....	3
第一節 西方基督宗教傳統脈絡：以神為中心之動物觀點.....	3
第二節 西方人類中心動物觀點：神中心轉移至人中心.....	6
第三節 西方當代動物觀點論爭：Ragen 的平等主義(egalitarianism).....	31
第四節 西方當代動物觀點論爭：Peter Singer 的利益平等考量原則（the principle of equal consideration of interests）.....	35
第三章 不二中道之概念理路.....	40
第一節 導向正見的運作方法.....	40
第二節 與不二中道對照之二端思惟框架.....	47
第三節 與不二中道相支持之概念.....	52
第四章 以不二中道檢視動物觀點論爭.....	58
第一節 不同中心觀點所採取的二端思惟框架.....	58
第二節 二端思惟框架所面臨的困難.....	62
第三節 佛教視角於動物倫理的展開.....	65
第五章 結論.....	70
參考書目.....	73



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

以不二中道解明西方動物倫理學論爭之癥結
A Critique of Contemporary Controversies in Animal Ethics
from Buddhist Non-dualistic Middle Path

本論文係張勝鬘君(學號 R00124007)在國立臺灣大學哲學系完成之碩士學位論文，於民國 104 年 7 月 14 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明


口試委員：蔡耀明 陳平坤

(指導教授)

林朝成

系主任：李賢中

摘要



本文主要脈絡為西方動物倫理學理論爭議之發展，以佛法「不二中道」學說作為檢視方法，解明西方動物倫理學論爭發展焦點癥結所在。最終目標是以「不二中道」運作於西方動物倫理學論爭，明確指出西方理論爭議進行的模式，以期突破動物倫理學論爭發展持續面臨之癥結。章節安排首先藉由重新檢視西方動物倫理論爭，呈現各家論說內部把握之中心觀點，澄清各家論述作為底部支撐的核心概念。整理發現歷來論者建構論證的相同思惟模式，以及其因此面臨的相關質疑。帶出佛法「不二中道」學說概念理路，以不二中道為解釋進路，說明各家論說表面上以不同的中心觀點建構截然不同的論述內容，實際上因受限於二端思惟框架，而採用了相似的理論建構模式。由於理論建構的深層思惟框架是相同的，各家論說在論述底部支撐的材料也將面臨共通的結構性質疑。

扼要把握動物倫理學論爭主軸，主要目標在發現各家論說所採用之中心觀點，以及理論建構之思惟結構。透過佛法「不二中道」學說之簡要闡明，並且藉著與不二中道形成對照的二端思惟論說，更清楚地掌握不二中道乃至於其所對治之二端思惟論說。以佛法「不二中道」學說對治相關論說，指出其中的關鍵問題在於日常語言所造成的僵化二端思惟架構。沿著日常語言當中詞語化概念的習慣性使用，乃至於發展成為思考模式，二端思惟框架深入每一個思考、認知環節，造成論者在闡述動物倫理學說的過程中，習慣性難以避免地採用一整套受到二端思惟框架所操控的理論材料。二端思惟使得整個西方動物倫理學論爭至今，表面上百家爭鳴，實際上各種論說皆難逃受限於二端思惟後，詞語化概念的共通性質疑。最後在試著全面性地指出，西方動物倫理學論爭發展不斷面臨之癥結以後，更進一步帶出佛教視野下可能的佛教動物倫理學。

Abstract

The focus of this paper is a critique of the development of the theory of Western animal ethics controversy from Buddhist Non-dualistic Middle Path. The ultimate goal of this paper is to operate in the West animal ethics controversy with Buddhist Non-dualistic Middle Path, made clear that the same model of Western theories with a view to break the continues crux of the controversy of animal ethics theories.

The first part of this paper arranged by the re-examine of the Western animal ethics controversy, showing the central ideas which inside the various theories. And clarify the core concepts as bottom support of these theories. These arguments were always on the same thinking patterns, and therefore its faces similar questions. Through the Buddhist Non-dualistic Middle Path and the related points of it, found that the theory of Western animal ethics is actually limited to the two ends of the ideological framework. To face the endless dispute in western animal ethics, the Buddhist Non-dualistic Middle Path can offer several possible suggests to western animal ethics.

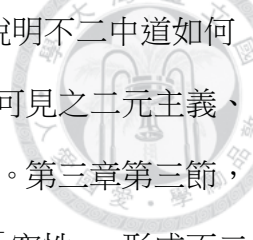
第一章、緒論

深思熟慮地將動物置於自己的世界觀當中認真看待的觀點稱為「動物觀」，人類由其動物觀而發展出一套應該如何對待動物之主張則稱為「動物倫理」。檢視西方動物倫理學界的傳統脈絡，大致上是採取人類對動物是否有道德義務之相關論題為論述方向。若從西方動物倫理學各家學說所主張人類對動物是否有道德義務之視角而言，則可以視為自認是人類中心主義之一端與自認是非人類中心主義之一端兩大陣營的攻防。眾多論說者無不急於尋找穩固基礎，作為回答「人類對動物是否具有道德義務」論題之依據。

自西方傳統動物觀乃至於現代學界，不乏各種主張唯有人類具內在價值，而對動物沒有任何道德義務或僅有間接義務之論述。自幾位動物權利哲學鼻祖的主張，動物權利抬頭以來，學界亦不乏主張動物亦具有內在價值，而人類在各個層面可能對其有道德義務之論述。兩種象限之主張至目前為止看似各說各話。由於論者所偏重之依據不同，論說之間實際上很難有效相互溝通。論者專注於尋找對方論說中語詞化概念的漏洞，而後提出一套根源於另一個語詞化概念的前提，以此做為新的依據建構理論。至於論述受到致命攻擊的論者或其支持者，則專注於修正、彌補其所依賴之基礎或前提之語詞化概念。論者時常透過加強語詞化概念外殼敘述的有效性，以期加強論述之間的連結性。

綜觀動物倫理學之論爭，論者無不致力於尋找足夠的依據，將動物此一事物對象歸類在合理的概念範疇，從而才能夠產生如何對待動物之倫理主張。本文繼而聚焦整理此一脈絡下所掌握動物倫理學論爭之主軸，此部份工作由第二章展開。第二章第一節，緊扣西方動物觀點由神中心轉移至人類中心，此一象限之論說以神或人類做為其學說之依據。第二章第二節，聚焦於人類中心何以能夠做為論說基礎之根源探尋。第二章第三節，以 Regan 及 Singer 之平等主義為主要對象進行論述回顧。

主要工作之第二部份將簡要闡明佛法「不二中道」學說，並且以不二中道檢



視西方動物倫理學論爭所面臨之結構性困難。第三章第一節，說明不二中道如何運作於世間，成為正見思惟之引導。第三章第二節，以世間普遍可見之二元主義、一元主義、多元主義與不二中道學說相對照，形成更深層的認識。第三章第三節，透過解析與不二中道相支持的「無常」、「生滅緣起」、「非我」、「空性」，形成不二中道學說貫通理解之網絡。

主要任務之第三部分在第四章展開，將正式以不二中道運作於西方動物倫理學各式論說，解明理論爭議發展中遭遇的癥結與困難。第四章第一節，首先指出各個中心觀點論說所採用的二端思惟框架。第四章第二節，指出各個中心觀點普遍面臨三種語詞化概念的結構性困難。第四章第三節，捨棄動物倫理學界慣於提出的問題面向之後，帶出佛教視野下可能形成的佛教動物倫理學之恰當問題視角。最後，是必須要進行的結論與展望。

第二章、西方動物觀點之演變：中心觀點的轉移

西方動物倫理學爭論至今，大致上可以整理為自認是人類中心主義與自認是非人類中心主義兩大陣營的攻防。人類中心主義與非人類中心主義的各種相關學說，可以理解為把握不同中心觀念而進行的理論建構。本文首先聚焦在整個西方動物倫理學不同的核心觀念，說明此以人類中心主義與非人類中心主義為主軸之論爭，進而掌握理論演變歷程。

(一) 西方基督宗教傳統脈絡：以神為中心之動物觀點

在大部分的西方宗教和哲學傳統中，非人類的世界都被認為是為了人類存者而存在。西方文化的發展如果以基督宗教和希臘羅馬文化為歷史上不可忽視的兩大影響勢力，則大致可以區分為：在基督宗教影響之下，以神為中心，進而保障人中心之動物觀點，以及希臘羅馬文化傳統以理性觀念為主軸，形成理性觀念為中心，保障西方以人為中心之動物觀點。

首先聚焦在以基督宗教為中心的西方傳統動物觀點。〈創世紀〉是討論基督宗教看待動物不可忽略之文獻，〈創世紀〉第一章可以說是西方傳統對動物觀點的明確根源，歷來討論西方文化對待動物之研究無不由此開始。在〈創世紀〉透過神所應許的明確內容保證人的獨特與價值。

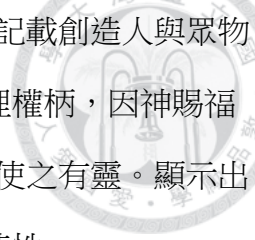
(1) 《聖經》中人類特殊性之保證：神造人之過程獨特

〈創世紀〉中明確提及，神按照自己的形象、樣式造人，讓人管理一切動物¹。顯示人與神直接而親近的關係。神在第六日²照著自己的形象造人，並且賜福給他們，令人類多多繁衍同類，治理地面及其他所有活物。³神創造世界這當中除了創造的次序為植物、活物，最後才是人之外，第二章中又提到，耶和華把生氣吹在

¹ 〈創世紀〉1:26「神說，我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚，空中的鳥，地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。」

² 〈創世紀〉1:24-31 第六日。

³ 〈創世紀〉1:28「神就賜福給他們，又對他們說：要生養眾多，遍滿地面，治理這地，也要管理海裡的魚、空中的鳥，和地上各樣行動的活物。」



人的鼻孔裡，人類便有「靈」，這個靈就是神的氣息。⁴從聖經所記載創造人與眾物不同之處在於：1、人類具有神的形象、樣式。2、人類具有管理權柄，因神賜福人類使之管理萬物。3、人類具有靈，神把生氣吹在人的鼻孔，使之有靈。顯示出「人」被造的過程中由神保證了人相較於其他造物所沒有的獨特性。

（2）《聖經》中人類特殊性之保證：神令人管理萬物

所謂人類的特殊性當然是相較於其他被造物而言，因此當神造人並且令人治理地面及其他所有活物時，人類擁有其他造物所沒有的權柄，以此兩相對照下顯示人類有其特殊性。雖然神在創世之初沒有提到人可以吃動物，而可以吃植物，⁵但是在洪水以後，神因為挪亞的燔祭而重新應許人類，使一切活物都懼怕人類，一切活物都交付到人類手裡，凡是活著的動物都跟菜蔬一樣被賜給人做食物。⁶神在洪水毀滅人類以後，與挪亞重新定下契約，顯示人類的狀態不同於洪水以前，而洪水以前的時代也不同於在伊甸園人類被造之初。此外，取動物燔祭也是令神愉悅的事情。⁷無論人類管理、利用萬物的底限為何，神總是保障了人類的特殊性。

（3）《聖經》中人類特殊性之保證：人有靈魂

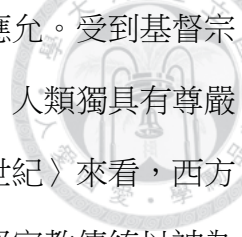
神中心的脈絡下，至《新約聖經》中時常出現清晰的靈魂概念，神以神的形象和樣式造人，使人有異於萬物的價值。再加上神造人時將生氣吹進人的鼻孔，使之有靈。而這個靈的價值，體現在後來的基督宗教則有靈魂概念。《新約聖經》各處都記載了人有靈魂，隻字未提任何動物有靈魂。

⁴ 〈創世紀〉2:7「耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人，名叫亞當。」

⁵ 〈創世紀〉1:29「神說，看哪，我將遍地上一切結種子的菜蔬和一切樹上所結有核的果子，全賜給你們作食物。至於地上的走獸和空中的飛鳥，並各樣爬在地上有生命的物，我將青草賜給牠們作食物。事就這樣成了。」

⁶ 〈創世紀〉9:2-9:3「凡地上的走獸和空中的飛鳥都必驚恐，懼怕你們，連地上一切的昆蟲並海裡一切的魚都交付你們的手。凡活著的動物都可以作你們的食物。這一切我都賜給你們，如同菜蔬一樣。」

⁷ 〈創世紀〉8:20-8:22「挪亞為耶和華築了一座壇，拿各類潔淨的牲畜、飛鳥獻在壇上為燔祭。耶和華聞那馨香之氣，就心裡說：『我不再因人的緣故咒詛地（人從小時候心裡懷著惡念），也不再按著我才行的滅各種的活物了。地還存留的時候，稼穡、寒暑、冬夏、晝夜就永不停息了。』」



綜上可知，在基督宗教最初的經典，人以動物為食是神所應允。受到基督宗教的影響，西方以基督宗教為主流影響的文化底蘊之觀點認為，人類獨具有尊嚴和價值是肯定的。由此可見，從最早的基督宗教公認經典〈創世紀〉來看，西方基督宗教原初對於人類自身區別於其他受造物的基礎是神。基督宗教傳統以神為中心，保證了人與其他造物的二分，而人在此二分中佔據絕對的至高。

中世紀哲學家多瑪斯·阿奎納斯（Saint Thomas Aquinas）則代表了希臘羅馬文化與基督宗教兩大底蘊之融合所形成的動物觀，他引用Aristotle的理性論述，認為動物沒有理性，也引用Augustine的說法認為神並沒有要求人如何對待動物。⁸由此可見神中心的思維藉由是否擁有靈魂或是理性，進行人與動物的本質二分，更進一步完成基督宗教之西方傳統動物觀。後世的典型代表之一如笛卡兒（Rene' Descartes），認為動物沒有靈魂、沒有思維，連痛苦都感受不到。⁹其說法在當時就曾經鼓勵了基督徒用各種方式解剖動物的行徑¹⁰。此種主張所引發的相關效應延續至今，科學社群可以毫無遲疑地對動物進行各種實驗，而這些實驗如果對人類進行，無疑是極端痛苦的暴行。相關傳統思想也反映在教宗身上，十九世紀中的庇護九世（Pius IX）禁止在羅馬成立動物保護協會。¹¹

動物是否有靈魂在基督宗教常有爭辯，在梵蒂岡的教宗之間也有完全對立的見解。相信動物沒有靈魂的信徒，可能無法找到愛護動物乃至於不要虐待自己家中小狗的理由。認為動物有靈魂的信徒則必須面對，動物是否被承認可以上天堂？以靈魂概念做為本質區分的觀點之下，動物無論有無靈魂，都將造成西方傳統觀念的內部衝擊。直接公開表示動物有靈魂的教宗是若望保祿二世（Pope John Paul II），他說：

⁸ 孟祥森·錢永祥（譯），Peter Singer（著），《動物解放》（Animal Liberation）（台北：關懷生命協會，民國93年，出版三刷），頁333。

⁹ 參考 Rene' Descartes, "Animals Are Machines" in Animal Rights and Human Obligations, edited by Tom Regan and Peter Singer (Englewood Cliff, N. J.: Prentice Hall, 1976), pp. 60-66。

¹⁰ 孟祥森·錢永祥（譯），Peter Singer（著），《動物解放》（Animal Liberation）（台北：關懷生命協會，民國93年，出版三刷），頁347。

¹¹ 孟祥森·錢永祥（譯），Peter Singer（著），《動物解放》（Animal Liberation）（台北：關懷生命協會，民國93年，出版三刷），頁338。



The animals possess a soul and men must love and feel solidarity with our smaller brethren.....fruit of the creative action of the Holy Spirit and merit respect...as near to God as men are.¹²

顯然在基督宗教內部最虔誠的人也可以相信動物有痛苦、有靈魂，有靈魂是可以上天堂的指標，保祿六世（Paul VI）曾經在公開場合說：「One day we will again see our animals in the eternity of Christ.」¹³動物是否可以上天堂的相關言論也因為觸及動物是否有靈魂，而成為基督宗教內部的敏感議題。現任教宗方濟各（Pope Francis）在 2014 年 11 月 26 在梵諦岡面對一般群眾提及天堂的一席話也引起了西方媒體極度熱烈的討論：「The Holy Scripture teaches us that the fulfillment of this wonderful design also affects everything around us.」¹⁴基督宗教人士對於現任教宗方濟各這一番話是否暗示動物也可以上天堂有高度的關注。

在靈魂概念做為本質區分的傳統下，主張動物可以上天堂，就等於是主張動物有靈魂。衝擊點不只是人跟動物的本質區分產生動搖，打擊基督宗教傳統中，人類對自身價值的肯定，還直接指向人類對動物的主宰手段必須受到檢討。在人類高度既得利益的現況之下，教宗關懷動物的相關言論引起軒然大波時，在公眾領域甚至很少從教義檢視，而是從是否影響、危急了難以計數的剝削動物相關產業角度加以評論。若把笛卡兒的名言反過來說：教宗若望保祿二世的意見與其說是對動物寬厚，不如說是對人類殘忍，¹⁵則可以做為當今基督宗教動物之靈魂有無爭論所面臨的實質困境之點評。

（二）西方人類中心動物觀點：神中心轉移至人中心

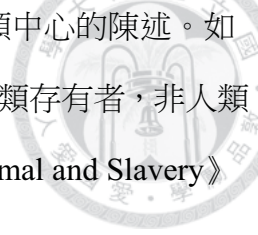
¹² 參見 PETA 官方網站：<http://www.peta.org/features/pope-benedict-xvi/>

¹³ 參見 CNN 新聞網：<http://edition.cnn.com/2014/12/12/world/pope-francis-animals-heaven/>

¹⁴ 參見紐約時報新聞網：

http://www.nytimes.com/2014/12/12/world/europe/dogs-in-heaven-pope-leaves-pearly-gate-open.html?_r=0

¹⁵ 參見孟祥森·錢永祥（譯），Peter Singer（著），《動物解放》（Animal Liberation）台北：關懷生命協會，民 93 年，出版三刷），頁 356。笛卡兒原文是：「我的意見與其說對動物殘忍，不如說對人類寬厚...因為人類在吃動物或者殺動物的時候，不用再擔心自己是否犯罪了。」出自 1649 年笛卡兒的書信。



除了猶太教和基督教傳統，源自古希臘的哲學傳統也有人類中心的陳述。如 Xenophon 在他的對話錄中記載 Socrates 認為宇宙的創造是為了人類存有者，非人類世界的存在是為了滿足人類的需求。¹⁶ Aristotle 也在其著作《Animal and Slavery》中提到自然是為人類而創造動物。Aquinas、Immanuel Kant 還有很多其他哲學家都是人類中心主義者。¹⁷ Kant 的立場很典型：動物沒有自我意識，僅僅只是手段而非目的。¹⁸

西方基督宗教與希臘羅馬文化影響之下的動物觀發展至 René Descartes，可以說是以神為中心之動物觀的代表性歷史轉捩點。Descartes 動物觀代表著以神為中心（起碼是表面上以神為中心），用靈魂及理性概念絕對區分人與動物，進而完全不擇手段宰制動物的極致理論。如果以深受 Descartes 影響的啟蒙運動為時代表徵，啟蒙運動及其後的西方動物觀逐漸轉變為以人為中心。西方動物觀以神為中心的思維框架退居幕後，而發展至人類中心之動物觀。


西方人類中心主義的立場肯定「只有人類具內在價值」，從神中心過渡到人中心的這個時期，此命題是透過神造人、神對人的各種承諾而得到保證。人類中心主義進展至今也有了大不相同的樣貌。在神中心思惟逐漸淡去的時代，另一種保障人類中心的傳統浮上檯面，承襲自希臘三哲乃至於理性主義的西方傳統，「只有人類具內在價值」的人類中心命題在經驗科學興起的時代得到了新的保證，也就是人類具有「理性」。

歷史上充斥對環境的破壞和隨意對待動物的文化，西方文化並不自覺人類中心主義的傳統。尤其是在科學技術和工業發達以後，對動物的大規模壓榨，促使西方出現對整個人類中心傳統的批評。整個人類中心主義是在遭受批判時才在理

¹⁶ 原文：「Tell me, Euthydemus, has it ever occurred to you to reflect on the care the gods have taken to furnish man with what he needs? . . . Now, seeing that we need food, think how they make the earth to yield it, and provide to that end appropriate seasons which furnish in abundance the diverse things that minister not only to our wants but to our enjoyment . . . and is it not evident that they [the lower animals] too receive life and food for the sake of man?」(Xenophon, Book IV, Chapter III, 3, 5, 10).

¹⁷ J. Claude Evans, *With Respect for Nature*, State University of New York 2005, p. viii.

¹⁸ Kant, 1775–1780, 239; cf. Part I below.



論上被確立，人類中心主義在Richard D. Ryder首先提出物種主義（Speciesism）並對其進行批判¹⁹，乃至Peter Singer沿用這個概念，在《動物解放》中對物種主義大加批判以後，人類中心主義者又以各種理論試圖對其主張進行補強或是修正。以下首先簡短整理西方學界對物種主義的重要批判，並帶出人類中心主義者的幾種理論修正路線而進行檢視。

一般人認為人類擁有理性，而動物不具備這種能力。透過這種認定，使得人類肯定自身比其它物種擁有更高的內在價值，而這種內在價值是天生本有、固定不變的屬性，Regan認為這種態度就屬於人類中心主義。針對藉由人類擁有某種性質而保障「只有人類具內在價值」這種觀點，Paul W. Taylor也提出反駁，當論者認為人類的理性比其他物種的任何能力都更有價值的時候，論者已經是站在人類的立場進行判斷。反觀人類跟人類之間，不同的文化、社會脈絡下所著重的人類能力亦不相同，²⁰以理性為判準似乎也是站在希臘或歐洲傳統的立場進行判斷。

Peter Singer 在《動物解放》第一章從平等原則提出質疑，當人類普遍反對種族主義及性別歧視的時候，並不是因為主張人種或性別之間的屬性等同，才認為應予以平等對待。相反地，人種、性別之間的屬性差異實際上是受到承認，而出於對道德最基本的平等原則之尊重，主張種族、性別之平等。因此透過說明人類物種與其他物種屬性之不同，而欲證成對其他物種的不平等待遇，是與種族歧視、性別歧視同樣原理之物種歧視。Peter Singer 也對神中心保障人類內在價值之傳統提出批判，人類中心主義者認為自身生命具有神聖性，此種論述皆屬獨斷。

Bernard Williams試著說明人類中心主義的正確性，而這也是一般人普遍抱持的心態。Williams認為人類既然身為人類，「我們人類」當然會對人類有所偏袒。同理，如果外星人來到地球，他們認為自己比人類更聰明、更具有生命意義，因此他們的征服是合理的。我們人類還是會理所當然主張人類應反抗外星人的征服，

¹⁹ Roger Fjellstorm, "Specifying Speciesism", in *Environmental Values*, 11(1), 2002, p. 64. Taylor, "The Ethics of Respect for Nature"

²⁰ Paul Taylor, "The Ethics of Respect for Nature", in *Environmental Ethics*, 3(3), 1981 pp. 212-213.

因為我們人類應該站在自己這邊。這種主張表面上雖然有別於「只有人類具內在價值」這種觀點，實際上這種主張和種族主義者的主張相同，種族主義者也可以理所當然主張「我們」應該對自己的種族有所偏袒。²¹這種類型的論述堪稱直接以「人類」概念做為為人類中心主義之根據，人類證成人類中心本身，不必尋求根源。主張人類中心主義不必訴諸任何其他的理由，實際上就是主張人類中心主義不必證成，也因此只能以獨斷評論之。

1、尋找人類中心的保證：理性調節下的感受偏好

Bryan. G. Norton 認為人的偏好可以區分為兩種，首先是感受偏好 (felt preference)，也就是人類個體任何的欲求、欲望。第二是深思熟慮的偏好 (considered preference)，是經過仔細衡量，與理性的世界觀相一致的偏好。理性世界觀包含科學理論、形上框架、美學和道德理想等。Norton 指出，如果道德考量的對象是利益，而利益完全是感受偏好。任何行為都避免了價值判斷，人只會關心欲望有多強烈，如何滿足慾望。但如果人可以理性地接受一整個世界觀，並且改變其感受偏好與理性世界觀一致，就是深思熟慮的偏好。然而，深思熟慮的感受偏好是假設，或許從來沒有人能夠徹底完成。但是透過對於深思熟慮偏好的了解，人類可以知道哪些感受偏好不值得受到支持。

認為人類個體所有的感受偏好都應該被滿足的價值理論就是強的人類中心主義。弱的人類中心主義則認為，只應滿足一部份人類感受偏好。與道德理想相關連的深思熟慮之偏好，則是理性世界觀的必要基礎。弱的人類中心訴求「理性衡量事物價值」，而不只是將事物的價值建立在「人類的感受偏好」之上。也就是說，弱義人類中心主義著重在鑑別感受偏好是否符合理性，人類應該以深思熟慮的偏好取代過度著重在感受性的偏好。²²Norton認為，強的人類中心主義會主張人類的任何作為都不能批評。弱的人類中心則可以透過人類與自然相處的經驗、科學或

²¹ 見 Singer, "Speciesism and Moral Status", *Metaphilosophy*, 40(3-4), p. 572.

²² Norton, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics*, 6(2), 1984, p. 134.

精神的面向，發現與自然和諧相處的道德理想。²³因此這套理論不需要假設激進又難以實證的自然事物有「內在價值」這種命題，又可以提供超越人類偏好滿足的義務之論述框架。²⁴

相應於兩種偏好，Norton設定倫理學有兩個層次的價值原則。第一個層次的核心價值原則是，人類個體感受偏好在初步而言是平等的。每個人類個體的感受偏好基本上都有平等性，在資源分配時，所有人的感受偏好都應該被同等滿足。在人類社群中，沒有人有權剝奪其他人對感受偏好的需求。第二個層次的核心價值原則是，人類生活和意識的持續，人類應該竭盡所能讓人類這個物種在世界上繼續存在。這兩個面向的規則可能會相衝突，例如，依照人類感受偏好而過度消耗自然資源，而威脅人類未來的永續生存。反過來說，為了人類未來永續生存而過度嚴格控管人類的感受偏好，可能威脅當前世代的生活或生存。但是Norton認為，因為他區分感受偏好和深思熟慮偏好，便可以解決這些衝突。²⁵也就是說，這些衝突可以透過人類理想解決。人類理想的建立包含人類生活和意識的存續，以及人類對自然的認識而產生與自然和諧相處的理想。總而言之，對Norton來說，盡可能不剝奪人類個體的感受偏好之需求，並且保障人類存續的考量就是所謂理性考量，倫理學必須是同時兼顧前述兩種核心價值。這兩個面向的訴求相互抵觸時，必須運用合於理性的世界觀進行取捨。

可以整理 Norton 的人類中心主義主要倫理學論證如下：

- (1) 倫理學有兩個層面的核心原則：其一是人類個體感受偏好有其價值及平等性。其二是人類生活及意識的存續之重要性。
- (2) 這兩個面向衝突時，必須訴諸理性的世界觀。
- (3) 理性的世界觀，包含人類生活及意識的存續以及與自然和諧相處之理想。

²³ Norton, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics*, 6(2), 1984, pp. 135-136.

²⁴ Norton, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics*, 6(2), 1984, p. 138.

²⁵ Norton, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics*, 6(2), 1984, p. 146.



(4) 據(1)到(3)人類便足以做出正確的決定。

檢視以上論證可以發現(1)倫理學兩個層面的訴求是屬於人類中心主義式的倫理學，Norton並未充分說明倫理學實際上為何具有這兩個面向。針對「人類個體感受偏好有其價值及平等性」，其論述僅僅提到「關於人類個體意識之內的欲望，有相等的初步價值」，Norton幾乎是完全沒有說明。至於「人類生活及意識的存續之重要性」則提出一個類似理由的陳述：「因為人類物種的延續是好事，因為一個有人類意識的宇宙比沒有它的宇宙好。」²⁶為什麼人類意識的存續是件好事？也就是說，形成人類之前的宇宙和人類滅絕之後的宇宙，都比現在這個有人類的宇宙差。這個比較好的宇宙在什麼意義之下比較好？其論述沒有說明。

Norton 的倫理學第一個面向所提到之「人類個體具有感受偏好」，大致上可以理解為在人類個體此實體概念內加上一個稱為「感受偏好」的屬性，其論證直接宣稱人類之感受偏好據有倫理學地位，人類感受偏好應該要被實現，而且每個人類個體的感受偏好都有其平等性，也就是說，每個人類個體的感受性偏好在理想上都應該被實現。此宣稱除了由人類個體主觀情感可以找到可能的解釋之外，似乎找不到其他可以保證其宣稱的來源。同理，其在倫理學第二個面向提到人類生命及意識之存續，也是一個來源不明的倫理訴求。

(2)和(3)所提及的理性世界觀實際上並未被 Norton 仔細建立，但 Norton 在其文章中強調理性的世界觀包含人類必須以一個整體人類存亡的角度，採取恰當的措施。人類應以自然資源穩定提供未來人類物種延續為理想，鑑別感受偏好是否符合理性。也就是說，在(1)當中的兩個面向必須要透過理性的世界觀進行調和，理性的世界觀又在(3)當中與倫理學的兩個面向連結在一起。具體而言，當然必須要符合(1)所宣稱的兩個倫理面向才能算是理性世界觀。由此可見，在 Norton 的弱義人類中心主義當中，**要判斷的對象本身即是判準**。從弱義人類中心主義的倫理學論證看起來，(1)的宣稱沒有來源，或者說是出於武斷。(2)

²⁶ Norton, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics*, 6(2), 1984, p. 143.

和（3）則說明此倫理學進行考量時，判斷的對象本身即是判準，因此可以推知此種倫理學模型在實際操作中完全無法運作。



2、尋找人類中心的保證：人類尊嚴

人類中心主義者A. Tuan Nuyen則試圖從人類尊嚴的角度論證人類中心的合理性。Nuyen認為，人類對人類同胞有特定的嚴格義務，對於動物和自然也有特定的嚴格義務，但兩者有所區別。人類具有人性和人類尊嚴，而人類應該增進人性和人類尊嚴。人類顯然無法得知動物尊嚴，但基於對人性以及對人類尊嚴的尊重，人類對非人類動物及自然環境僅有類似義務。²⁷Nuyen認為，邏輯上人類不可能知道動物怎麼看待它們自己，因此我們對非人動物的責任只能來源於人類尊嚴。Nuyen認為他實際上並不完全承襲自康德，康德認為不應殘忍對待動物是因為這將間接危害人性，其觀點不承認動物、植物和其他自然事物具有獨立價值。²⁸Nuyen則認為，動物可能有尊嚴，但我們不得而知。最重要的是，只有人類具備欣賞、享受美好事物並且增進善的能力和傾向。而透過人類自己的視野看世界是必要的。因此由於尊重自身身為人，我們有尊重非人類動物和事物的義務。Nuyen進一步試圖回答邊緣論證，區分嬰兒和智能障礙者與動物的不同。因為他們終究是人，分享人類尊嚴。由於我們能夠理解這種尊嚴，卻不能理解動物的尊嚴，因此對待嬰兒和智能障礙者的義務就與對待動物的不一樣。至於人類合理干預自然的依據，就是人類自身追求美好事物的能力。²⁹

由此便可整理 Nuyen 的論證如下：

- （1）人類可認知而且只能認知同類具有人類尊嚴。
- （2）人類應該增進其自身尊嚴。

²⁷ A. Tuan Nuyen, "An Anthropocentric Ethics Towards Animals and Nature", in *Journal of Value Inquiry*, 15(3), 1981, p. 221.

²⁸ A. Tuan Nuyen, "An Anthropocentric Ethics Towards Animals and Nature", in *Journal of Value Inquiry*, 15(3), 1981, p. 221-222.

²⁹ A. Tuan Nuyen, "An Anthropocentric Ethics Towards Animals and Nature", in *Journal of Value Inquiry*, 15(3), 1981, p. 222.



(3) 人類應依據自身能力追求美好事物。

(4) 善待動物及自然環境可增進自身尊嚴。

(5) 據(1)到(4)可知人類應該善待動物及自然環境，但是人類可依據自身能力判斷，合理干預自然環境，包含撲殺動物、食用動物、動物實驗³⁰。

進一步檢視 Nuyen 關於人類尊嚴與義務的論證，在(1)中宣稱人類可認知同類具有尊嚴且只能認知同類具有尊嚴，實際上是個問題重重的前提。Nuyen 並沒有說明所謂人類尊嚴是什麼？若無法對尊嚴進行界說，便無法回答一連串隨之而來的疑問。例如：人類是如何認知同類是以什麼方式擁有尊嚴？為何只能認知人類具有這種尊嚴，而無法認知非人動物具有尊嚴？為了處理相關疑慮，可以為 Nuyen 進一步設想三種可能：

(一)「人類尊嚴」意指人類內在原本具備稱之為尊嚴的屬性。

(二)「人類尊嚴」意指人類整體之生存共識。

(三)「人類尊嚴」意指人類具備「維護自身之情意」。

根據其論述主張，人身為人就具有尊嚴，即使是嬰兒和智能障礙者也因為身為人而分享了人類尊嚴。雖然這種敘述未能清楚說明人類尊嚴內涵為何，還是可以假設其論述可能具有(一)的預設。然而，若主張(一)「人類尊嚴」意指人類內在原本具備稱之為尊嚴的屬性，意指稱之為尊嚴的屬性內在於人類，那麼這個屬性實際上該如何理解？可以為其進一步設想「人類具備人類尊嚴之屬性」的可能解釋為：

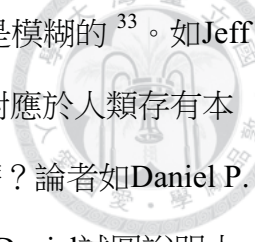
1. 人類比其他非人動物高尚或是可貴，這種較可貴的狀態推導出尊嚴。

2. 人類內在具有一種性質稱為尊嚴。

這兩種解釋時常是相關聯或混合的，這類人類尊嚴概念的鼻祖 Immanuel Kant 認為人類尊嚴是人類內在的本性³¹，人性本身是尊嚴³²。Kant 直接設定人類尊嚴這

³⁰ A. Tuan Nuyen, "An Anthropocentric Ethics Towards Animals and Nature", in *Journal of Value Inquiry*, 15(3), 1981, p. 215.

³¹ Immanuel Kant, 'The Metaphysics of Morals, Part II: The Metaphysical Principles of Virtue', Ak419-420, in *Ethical Philosophy*, transl. James W. Ellington (Indianapolis, IN: Hackett, 1983), pp. 80-81. 引自 Daniel P. Sulmasy,



樣的概念，然而這種人類尊嚴概念是什麼呢？實際上這個概念是模糊的³³。如Jeff Malpas所說，目前闡述人類尊嚴最普遍的方式，是將人類尊嚴對應於人類存有本身的具體理解。³⁴問題在於，我們對人類本身的理解到底是什麼？論者如Daniel P. Sulmasy認為，人類僅僅因為身為人類，就會擁有人類尊嚴³⁵。Daniel試圖說明人類尊嚴與人類的內在價值（intrinsic value）同樣都是人類本來擁有。內在價值是某種事物本身，身為那種事物就有的價值，人類尊嚴與內在價值的來源實際上如出一轍。甚至提出這種主張是「反懷疑論」的。也就是說，這種主張不能懷疑。但不知道為何，他在論及內在價值時卻用「如果有的話」這種假設性的前提。³⁶又如論者George Kateb所說：「人類尊嚴的核心觀念是，人類是地表上最偉大的存有者種類，或者說是物種。」³⁷George用一整本書的篇幅試圖論證：人類身為與眾不同的存有者，具有特別珍貴的價值，而進一步擁有絕對尊嚴。

如George所見，這種類型的人類尊嚴概念，必須回答所謂「偉大」或「高貴」這種價值論述根源何在？人類為何比其他非人動物高尚或是可貴？可能的原因包含：人類具強大文明、複雜的語言能力、道德能力、理性等等因素。然而這種透過人類強勢能力說明人類比其他非人動物高尚或可貴的論述，在前述已經遭受各種挑戰，前述挑戰足以說明人類的強勢能力無法證成人類比非人動物高尚或可貴，否則強勢人種或是性別也可以主張其自身較其他人種或性別擁有更大的尊嚴。一如George在*Human Dignity*一書中所有的論證若將主詞「人類」替換為「男人」也可以形成另一本截然不同的專題書。如果人類較其他非人動物高尚或可貴的理

Human Dignity and Human Worth, in Jeff Malpas, Norelle Lickiss, *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 2007 Springer, pp. 9-18.

³² Immanuel Kant, 'The Metaphysics of Morals, Part II: The Metaphysical Principles of Virtue', Ak462, in *Ethical Philosophy*, transl. James W. Ellington (Indianapolis, IN: Hackett, 1983), p. 127. 引自 Daniel P. Sulmasy, *Human Dignity and Human Worth*, in Jeff Malpas, Norelle Lickiss, *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 2007 Springer, pp. 9-18.

³³ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977), pp.198-199.

³⁴ Jeff Malpas, *Human Dignity and Human Being*, in Jeff Malpas, Norelle Lickiss, *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 2007 Springer, p. 20.

³⁵ Daniel P. Sulmasy, *Human Dignity and Human Worth*, in Jeff Malpas, Norelle Lickiss, *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 2007 Springer, pp. 13-15.

³⁶ Daniel P. Sulmasy, *Human Dignity and Human Worth*, in Jeff Malpas, Norelle Lickiss, *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 2007 Springer, pp. 15-17.

³⁷ George Kateb, *Human Dignity*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p.3.



由是：人類本身就是比較高尚可貴，不需要其他原因，則此種理論可以獨斷評論之。這種定義的人類尊嚴論述實際上勢力龐大，但比起 Kant 他們真的有在論述上提供任何進展嗎？

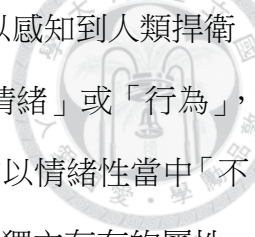
儘管 Kant 或其後繼者對於人類尊嚴有強力的主張，人類尊嚴也被其支持者認為是人類權利的根本。實際上仍然遭受非常根本的質疑。人類尊嚴除了是一個名詞以外，這個被認為關係於各種其他概念，卻又始終無法清楚界定的概念到底提供了什麼？換句話說，世人對人類權利理論的肯定，並不會因為缺少人類尊嚴這個概念而土崩瓦解。如前所述，人類尊嚴以物種優越感為核心觀念，導致目前可見的環境浩劫，而這種物種驕傲亦被認為沒有任何基礎可言。回到此處 Nuyen 的立場，人類尊嚴如果就是人類中心主義本身的產物，該如何作為人類中心主義的保證呢？

第二種解釋，必須界定「尊嚴」作為一種屬性是什麼？Daniel認為，尊嚴可以像是語言能力、理性能力、愛、自由意志等等其他屬性一樣，被揀選出來成為一種自然種類（*natural kinds*）。³⁸那這種種類的屬性到底是什麼呢？從相關論者的文章，幾乎難以找到直接而明確的說明和運用，但是他們幾乎都會提到人類尊嚴與「傲慢」的關聯。如Jeff於文章中提到Roy F. Baumeister的研究，過度放大自己尊嚴價值，可能會導致個體減損他人尊嚴，也就是所謂傲慢。³⁹人們賦予自己這種應該受到尊重或畏懼的屬性，也屬於尊嚴。⁴⁰ George也在書中提到人類尊嚴的批評之一是，人類尊嚴概念可能引起人類傲慢。即使人類尊嚴論者試圖提供人類尊嚴做為人類概念的本質主義式解釋，他們卻不時將人類尊嚴某種程度或面向的表現描述成傲慢。於是人類尊嚴這種本體論式的兩種解釋實際上是混合在一起而難以區分。

³⁸ Daniel P. Sulmasy, Human Dignity and Human Worth, in Jeff Malpas, Norelle Lickiss, *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 2007 Springer, pp. 15-16.

³⁹ Jeff Malpas, Human Dignity and Human Being, in Jeff Malpas, Norelle Lickiss, *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 2007 Springer, p. 23.

⁴⁰ Daniel P. Sulmasy, Human Dignity and Human Worth, in Jeff Malpas, Norelle Lickiss, *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, 2007 Springer, p. 15.



然而，這個稱之為尊嚴的屬性到底該如何界定？人或許可以感知到人類捍衛自己的身體、自己的生命、自己的能力、自己的各種面向之「情緒」或「行為」，卻難以感知人類具備一種屬性稱為「尊嚴」。即使可以感知，時常以情緒性當中「不接受被冒犯」甚至是「傲慢」加以展現。「尊嚴」如果作為一種獨立存有的屬性，這種屬性難以被理解，如果被當作「傲慢」加以理解，似乎又不符合人類本身對自我價值的期待。人類尊嚴做為理解認知的對象，僅止於各種人類意志的展現或是情緒反應、抽象評價，而難以提出所謂的尊嚴本身是什麼樣的存有以及其根源。然而，靜態的「存有」(Being) 概念，是本文所欲檢討的對象之一。也就是說，人所能夠認知到的人類尊嚴僅表現於人類行為、語言、情緒傳達等等面向，無法將對這些資訊分析抽象而出的尊嚴概念視為內在於人類的存有屬性。

同樣根據其論述，人類可以認知同樣身為人類的所有內在，而且人類透過自己的視野看世界是必要的。雖不能清楚說明人類物種之尊嚴為何，但由於 Nuyen 強調人類可以完全認知同樣身為人類的所有內在，且將人類視野說為一種必要性，便可據其論述進行類似(二)的假設。若從(二)「人類尊嚴」意指人類整體之共識進行分析，可以發現顯而易見的問題，關於「人類尊嚴」之共識內容，不同族群、階層乃至個體之間顯然完全無法達成「共識」，而這種定義也有意識形態之疑慮。一神教信仰的白種男人之間關於「尊嚴」的共識，與有色人種甚至有色人種女性，乃至於穆斯林、佛教徒、東亞社會之間的共識實際上可能完全無法溝通。「人類尊嚴」若指人類整體之共識，顯然已經進入社會觀察、歷史發展、局勢分析的社會學脈絡，此種界說下的「人類尊嚴」已經不是藉由對同類的認知而可以發現。不同宗教、歷史文化脈絡下的不同族群，往往完全無法認知對方關於「尊嚴」之界定。舉例而言，大部分非伊斯蘭文化族群都無法理解恐怖主義所謂「聖戰」所蘊含之人類尊嚴。或許有些人會期待人類整體仍然可以達成某種程度上最原始的共識諸如：「人類的存在是有意義的」、「我的存在是有意義的」。然而這些對共識的最小期待，在不同文化、不同族群、不同既得利益、不同思考模式的強力影響



之下，終究要面臨破局。

即使是在西方社會所謂的整體共識，也時常面臨截然無法達成之困境。人類發展性思維之共識，由工業革命一路以人類自身工商利益促進為前提。發展至今造成環境浩劫，乃至於威脅地球所有生物繼續存在的今天，環境倫理學界之共識也與人類工商業社會之共識截然不同。由環境政策制定之爭端便可見此共識並未達成。

回歸到「尊嚴」此一概念的觀察，對於尊嚴的了解實際上是透過對人類自身的情緒反應、人類意志的呈現而抽象出來的概念。加上前述各論者提及之「傲慢」，以及尊嚴概念最早闡述者之一Hobbes把尊嚴和力量連結在一起，⁴¹所謂人們更尊重或畏懼的某些人，是由於他們具備的天分或是力量。個體所具備之更優越的能力或社會地位，之所以能夠獲得更多的尊重或畏懼，實際上是出自於人類對於維護自身喜愛之面向的情緒與意念。因而推論至（三）「人類尊嚴」意指人類具備「維護自身之情意」。這種維護自身之情意意指，人有維護自身重要性、高尚性、存在感等等自我存在樣態良好評價之情緒與意念。然而自身之重要性、高尚性、存在感實際上也不是各種攜帶在人自身之內的獨立存有屬性。人對自身之重要性、高尚性、存在感，實際上是一種關乎自我存在樣態的複合情緒表現及認定。而人類維護自身各種對自我存在樣態之認定的情緒性堅持，便可被理解為所謂「尊嚴」。

為 Nuyen 所未界定的「人類尊嚴」進行幾種分析後，若欲避免難以解釋與界定且遭受質疑的前面兩種假設，則繼續根據其論述所說，人類可以見到人類尊嚴，人類可以知道人類同胞的內在。稱之為知道（know）、見到（see）在人類之內的事物，雖未說明清楚，但因可以見到，意謂可以感知。便據之假設（三）「人類尊嚴」意指人類具備「維護自身之情意」。理由如前所述，唯有進行此種理解，否則「人類尊嚴」之概念將落入獨斷或是無法說明的困境。將「人類尊嚴」界說為人類具備「維護自身之情意」，重新審視其論證將可改寫為：

⁴¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, X., Richard Tuck, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p.63.



(1) 人類可認知而且只能認知同類具有維護自身之情意。

(2) 人類應該增進其維護自身之情意。

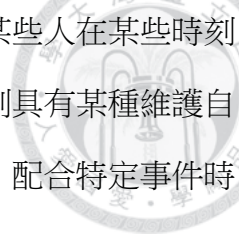
(3) 人類應依據自身能力追求美好事物。

(4) 善待動物及自然環境可增進維護自身之情意。

(5) 據(1)到(4)可知人類應該善待動物及自然環境，但是人類可依自身能力判斷，合理干預自然環境，包含撲殺動物、食用動物、動物實驗。

在(1)當中宣稱人類可以理解而且只能理解同類具有維護自身之情意，實際上表達什麼？能夠理解同類具有維護自身之情意的人類是指所有人類，還是指部分人類？首先就「理解感知」同類具有維護自身情意而言。顯然並非所有人類都具備理解同類具有維護自身之情意的能力，顯然這種假設面臨邊緣案例的挑戰，例如一歲以下幼兒、智能障礙者。因此僅能假定部分人類可以理解同類具有維護自身之情意。然而所謂「同類具有維護自身之情意」當中所指具備這種認定的同類，是指所有人類個體嗎？幼兒、智能障礙者，或是不同宗教文化背景中的每一個人類個體，都可以被證成具有維護自身之情意嗎？

維護自身之情意本身也處於變動不能固定的狀態，像是因為飢荒而「沒有尊嚴」只想著食物的非洲兒童，或是佛教中進行禪坐的修行者達到身心平靜狀態，他們維護自身之情意相較於一般人可能程度較低，或是面向不同。或者是更簡單地說，每一個人對於自身遭受辱罵的主觀感受不盡相同。反映每一個不同個體之間，維護自身之情意的各方面程度即可觀察出巨大差異。即使是同一個體，不同情況、不同時刻所具有的維護自身之情意表現顯然也截然不同。就個體而言，人也不是時時刻刻都具備相同的維護自身之情意，維護自身之情緒可能在特定時空脈絡下也會有所改變。例如，在某些事件時空脈絡之下，個體維護自身之情意被激發，而在其他時刻，個體則沒有明顯意識到所謂維護自身之情意。就生命歷程而言，人類個體在青少年時期的維護自身之情意發展至受到高等教育時期的維護自身之情意也不盡相同。

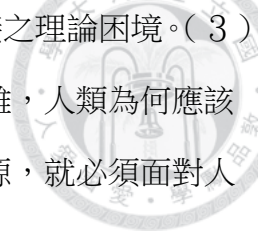


因此就實際的狀況看來，可以得知的是：有些人可以理解某些人在某些時刻具有的某種維護自身之情意。至於人是如何理解他人在某些時刻具有某種維護自身之情意呢？人是透過對他人言語、表情、行為等等外顯現象，配合特定事件時空脈絡，推測他人此時此刻受觸發而具有某種維護自身之情意。

然而，接下來要面對的問題是，這種推測是否確實可以擴及至其他同類身上？又確實不可以擴及至非同類之非人類動物之上呢？這種認知稱之為推測，乃是因為人無法確切透過感官觀察到對方關於維護自身之情意本體論式的自身，這種推測一般情況下無法跨越個體得到證實，即使對方說：「我確實產生了這種情意。」人也無法感受到這種情意確實的成因、內容，情意的強弱。這種對同類的觀察準確度可以很高，但實際上時常產生誤解。甚至可以說，我們從來不知道同類在某時所產生的某一情意確實為何。至於對非人類動物的觀察因為少了語言的交流，準確度隨之下降，但是在長期與動物密切相處的飼主、動物研究人員來講，他們透過各種經驗和溝通模式的建立，對非人類動物觀察的準確度又隨之上升。由此可知，說人類確實可以認知同類維護自身之情意，或是主張人類不可能對非人類動物對維護自身之情意產生認知都是武斷的且忽略經驗事實的二分。

透過以上對（1）的檢視，人類具有尊嚴是在什麼意義下而言本身是一個極大的問題。無論選擇如上何種解釋，都將面臨極大的困難。這些困難最起碼包含1.人類具有尊嚴之論述出於武斷。2.人類具有尊嚴之論述完全無法說明、不可被認知。3.人類具有尊嚴之論述無法找到內容，無法在人類之間達成共識。4.人類具有維護自身之情意並非所有人類皆同，就個體而言並非所有時刻的維護自身之情意皆同。人類也無法確實地認知同類具有什麼樣維護自身之情意，人類亦並非確實完全不可能認知非人類動物所具有的關於維護自身之情意。

檢視（2）人類對有維護自身之情意（尊嚴）者有道德義務，第一個疑問自然是：為什麼他人具備維護自身之情意導致我對他的義務？他人具備什麼樣的屬性，如何作為我對他的義務之根源？此種概念區分，將某種認定或屬性的有無，



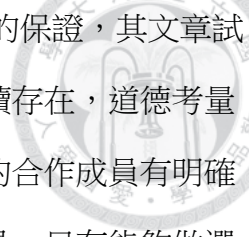
綁定在概念主體上而導致的二元對立，將面對概念空隙無法銜接之理論困境。(3) 人類應該增進其維護自身之情意(尊嚴)與(2)有類似的困難，人類為何應該增進自身的某個屬性？若欲將人類尊嚴做為解釋其他命題的根源，就必須面對人類尊嚴此一詞語概念又是來源於何處之質疑。

至於(4)善待動物及自然環境可以增進維護自身之情緒，又不禁要問，在 Nuyen 的說法中，為什麼善待動物及自然環境可以增進自身尊嚴？按照 Nuyen 的說法，人類僅對於具備維護自身之情緒者有道德能力，而無法認知動物維護自身之情緒，因此對動物只有類似於人類的義務。在區分「具備義務」與「不具備義務」二種概念以後，人類對動物有「類似」義務的原因又是什麼？自然環境更不可能具備維護自身之情緒，對自然環境可能連類似於人類的義務都沒有。在沒有義務的情況下，為何善待動物及自然環境可以增進人類尊嚴？

即使不討論是否有義務關係，增進個體維護自身之情緒也屬主觀，有些人認為善待動物乃至於實行素食生活、最小干預自然環境，才算是善待動物及自然環境，並且才能夠增進人類尊嚴。有些人則認為日常生活的剝削動物都不會影響到人類尊嚴，只要他沒有親手進行極度殘酷的虐待動物、破壞自然，就可以算是善待動物。換句話說，有些人認為沒有親手虐待動物，就可以讓個體感覺到增進了道德價值，也就是增進了他的人類尊嚴。據(1)到(4)，無法得知為何應該善待動物及自然環境，以及如何善待動物及自然環境。

最後必須針對其人類中心理論做出總結，Nuyen 提出此人類尊嚴之說欲證成人類中心主義，實際上是完全失敗的。Nuyen 的人類尊嚴論證本身的前提高度可疑、歧異。其人類尊嚴論證前提建立在前述兩種脈絡之下，人類具有人類尊嚴的論述本身的合理性皆岌岌可危。即使採取第三種解釋，人類擁有維護自身之情緒的脈絡，忽略前提的種種歧義與缺陷，人類尊嚴之論證亦無法使人類中心主義順利運作。

3、尋找人類中心的保證：人類社群



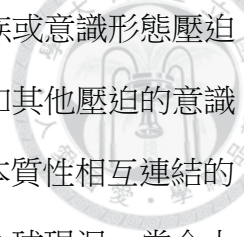
Michael Goldman認為人類社群可以直接作為人類中心主義的保證，其文章試圖論證人類社群是道德價值的先決條件，為了保障人類社群持續存在，道德考量首要對象為有生產力之人類。也就是說，人類僅對於社群之內的合作成員有明確道德責任。在其文章中提出兩個不可爭論的宣稱。第一個宣稱是，只有能夠做選擇的存在者的社群之內，才有道德價值可言。如果道德價值存在，它只能依於存在者選擇能力的程度而存在。所謂存在者的選擇能力，是其依據各種理由而行動的能力。人類就是具有這種能力的存在者。而人類個體必須是社群的一員，才能夠具有前述能力。因此，人類社群的存在，是任何道德價值存在的先決條件。這個主張可以推導出，人類社群必須被保持存在下去，這需要人類的繁衍，才能夠繼續讓人類做道德選擇，實現道德價值本身。第二個宣稱是，人類社群的存在，必須憑藉著個體工作、合作互動的網絡，參與社會生產。社群成員共同活動的組成，就是社會持續再生的成果。繁榮的人類社群是道德的必要條件，那麼人類生產網絡的健全和福利就是道德價值存在的必要條件。因此在思考、制定任何道德原則時，都應以人類社會持續再生為核心考量。所以在論及道德考量對象時，首先擴及的就是參與社會持續再生的人。⁴²

Goldman認為這是一個先驗論證，道德本身邏輯上的必要條件是人類存在。就道德本身的存在而言，我們不必將道德考量對象擴及非人類動物。全球化生產形成一個全球人類社會持續再生的生產網絡，因此也可以推得，參與這個全球生產網絡的人，不分種族、性別、年齡、宗教，都應納入道德考量的對象。人類依據各種理由做出選擇的能力，使人類具有使社會持續再生的創造力。動物沒有辦法有意義地、有建設性地參與社會持續再生的歷程，他們充其量跟人類利用的其他資源一樣，只是資源採集的对象。⁴³

Goldman 提出一些可能的反對意見進行解釋。首先是即使剔除或壓迫人類社

⁴² Michael Goldman, "A transcendental Defense of Speciesism", in *The Journal of Value Inquiry*, 35, 2001, pp. 60-62.

⁴³ Michael Goldman, "A transcendental Defense of Speciesism", in *The Journal of Value Inquiry*, 35, 2001, pp. 63-65.

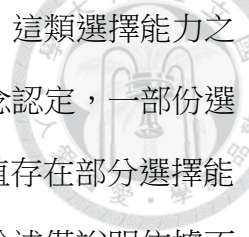


群中部份成員，也不會威脅社群本身的持續再生，因此進行種族或意識形態壓迫是被允許的。如果把社會生產當成標準，也就開啟了種族主義和其他壓迫的意識形態大門。**Goldman** 認為這忽略了當今世界全球化相互依存、本質性相互連結的關係。由於生產網絡密不可分、跨越種族、宗教、文化背景的全球現況，當今人類社群不應以種族或意識形態，將某些參與這個全球社會再生生產結構的對象排除在道德考量之外。面對邊緣案例（**Marginal Cases**）的挑戰，**Goldman** 提出社會剩餘的理論回應。維持社會再生生產工作運作的最小資源獲得滿足，多餘的資源和勞力就是社會剩餘。當一個文化環境的社會剩餘豐富，生產成員就可以將社會剩餘投注在沒有生產力的對象身上。例如嬰兒、重度智能障礙、植物人、動物等。至於應該優先投注在何種對象身上，依據不同文化脈絡，有不同的道德原則可能產生。不同社群文化之間經過相關條件縝密的思考以後，人們受到相關條件影響，產生應該優先將社會剩餘投注在何種沒有生產力的存者身上的道德直覺。然而不同社會文化所產生的道德直覺是相對而沒有唯一標準。

Goldman 的主張可以整理為如下論證：

- （1）如果道德價值存在，它只能依於存在者選擇能力的程度而存在。
- （2）實際上只有人類可以具備深思熟慮的選擇能力。
- （3）人類個體必須是社群的一員，才能夠具有前述能力。
- （4）據（1）到（3）可知蓬勃發展的人類社會是道德價值的必要條件。
- （5）人類社會的持續再生，是依靠社群成員參與生產網絡。
- （6）據（1）到（5）可知任何道德原則都必須視人類社會生產成員之福利為第一序必要的考量。

關於（1）如果道德價值存在，它只能依於存在者選擇能力的程度而存在。是 **Goldman** 提出不容質疑的兩點主張之第一點。此主張在概念上將道德價值與存在者選擇能力的展現說明為高度相關。就事實的觀察，深思熟慮的選擇本身為何能夠被描述成為道德價值？顯然不是所有深思熟慮的選擇都與所謂道德價值相關

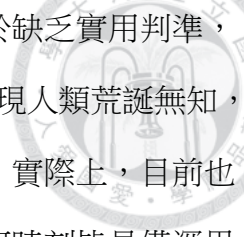


連。例如，深思熟慮依據工作環境與待遇，選擇未來就職工作。這類選擇能力之展現，顯然與一般認知的道德價值沒有直接關係。因此就其概念認定，一部份選擇能力的展現是道德的表現。也就是說，Goldman 認為道德價值存在部分選擇能力的展現中。至於哪一些選擇能力展現便是道德價值存在？其論述僅說明依據不同的社會生產環境，該社群的道德直覺可以改變。唯一不變的是，保障存在者持續能夠發揮選擇能力，便是道德的核心考量。由此得知 Goldman 所謂真正的道德價值，是在於選擇能力中，存在者選擇了能力的自我存續。那麼，其論述顯然並未說明，為何具備選擇能力的存在者，必然、必須選擇「自我持續做出選擇」這樣的唯一前提？如果必然做出這樣的唯一選擇，為何可以稱之為選擇能力？

Goldman 可能可以辯稱，存在者若經過深思熟慮、審慎評估分析，必然會做出自我持續存在的選擇。這種回應可能必須面對若干問題，其一，依據何種理由必然做出自我持續存在的選擇？若這個理由有絕對性，是否超出所謂選擇能力本身的概念範疇，而可以成為更根本的道德價值？其二，持續存在的理由，對於所有具選擇能力之存在者，必然都有同樣的說服力嗎？顯然並非如此。明顯的反例如，為拯救他者而犧牲自己生命的人，並沒有受到持續存在之理由所說服。

關於（3）人類個體必須是社群的一員，才能夠具有前述能力。Goldman 幾乎是未經論證、舉證而宣稱，人類與社群的絕對關係。他認為人類不可能是獨立於社群而具有深思熟慮選擇能力的存在者，或者更精確說，他認為獨立於社群而具備深思熟慮選擇能力這種人不可能存在。⁴⁴然而這可能會與常識認知有所落差，假設一個人類是在沒有任何其他社群成員的荒島上存活，也很有可能藉由經驗的累積而學習並發展出各種關於生存之深思熟慮能力。人類在遭遇如飢餓、疼痛、寒冷等等痛苦感知後，便可藉由現象的記憶與歸納學會迴避、取捨、控制等關乎於維持己身生存的深思熟慮之能力。反觀人類社群，人類社會中普遍、全數皆是深思熟慮而做出選擇的存有者嗎？人類在社群當中必然具備深思熟慮的選擇能力嗎？

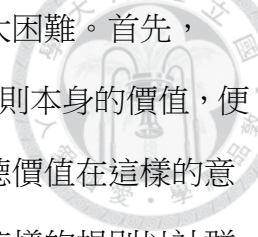
⁴⁴ Michael Goldman, "A transcendental Defense of Speciesism", in *The Journal of Value Inquiry*, 35, 2001, p. 61.



如果並非必然，人類社群就不能做為選擇能力之必然保證。由於缺乏實用判準，姑且不論人類個體是否具備深思熟慮選擇能力。人類戰爭史也展現人類荒誕無知，乃至於完全受情緒衝動、意識形態影響而曾經選擇的種種暴行。實際上，目前也沒有一種科學或技術，可以實證在人類社會中，所有個體在任何時刻皆具備深思熟慮之選擇能力。人類在社會中確實發展出一套符合社會人際互動的能力，然而社會規則所塑造之選擇能力，與數學、邏輯乃至於歸納能力等等與選擇能力相關連之概念關係為何？人類社會做為人類生活模式與結構，為何可以在邏輯上保證人類的選擇能力本身？Goldman顯然沒有做出足夠的說明、舉證。

Goldman 或許可以辯稱，人類社群由於生產網絡而保障了具備選擇能力的人類之生存。這種辯稱的概念界定模糊不清，至使「保障人類生存」之概念模稜兩可。假設「保障人類生存」意指，保障所有人類生存。便可立即從各種人類社群對其他種族進行滅絕的歷史找到反例。假設意指「保障該社群人類生存」，則有死刑、私刑之反例。假設意指「保障該社群大部份人類穩定生存」，則有當今大部份社群不顧全球暖化警告，持續發展毀滅地球生態環境之人類文明之反例。其他小反例如歷史上為了商業利益、民族情結等原因發動戰爭，使該社群人類流離失所。由以上概念界定所面臨之困難可知，人類社群與人類生存之關係，不應如 Goldman 這般簡化、扁平化而進行理解。

至於（4）蓬勃發展的人類社會是道德價值的必要條件。首先，蓬勃發展的人類社群應該如何定義？此前提是否預設高度發展的人類社群優於低度發展的人類社群？由 Goldman 的論述可知，人類社群之所以為道德價值先決條件，是因為人類社群可保障具有選擇能力之人類之繁衍。姑且不論前述所質疑，人類社群與人類存續之間的概念關連。什麼形態的人類社群可以保障人類社群之繁衍？中國古代未經歷如工業革命此類型之大規模興起，依然持續存在，維持數千年。此命題是否預設發展性思維，而否定任何與世隔絕、低度發展、規模小之社群持續存在的可能性？

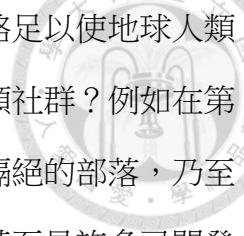


除了以上前提必須面對的困難以外，其論述還面臨其他重大困難。首先，Goldman由具備選擇能力之存有者的社群保障道德價值，道德原則本身的價值，便完全縮限在人類社群之內。道德價值是人類社群的副產品，道德價值在這樣的意義下，僅僅只是社群成員維持社群蓬勃發展的各種衍生規則。這樣的規則以社群為最高依歸，當社群成員危害整體社群之蓬勃發展時，道德原則很可能是站在全然群體主義之立場。Goldman認為人類選擇本身具道德價值，社群保障人類，因此應以社群繁榮為道德中心考量。這樣的論述最直接出現的內部矛盾是，此套道德價值面臨人類個體與社群之衝突時，究竟應該如何解決？完全將道德價值縮限於社群之內的結果很可能必須推導出奴隸社會，由最高效率的社群發展為考量所建立之完美道德價值，邏輯上無法考量社群與個體成員之利益衝突如何解決。若道德價值徹底服務於社群，最健全的道德原則便是以群體為唯一考量的道德原則。其論述所強調「道德價值存在選擇能力之展現」，那麼為何可以為了社群而犧牲某些人類選擇能力之展現，也就是犧牲一部分道德價值？顯示在具選擇能力個體與社群的利益衝突中，沒有其他判準得以進行道德考量之裁決。實際上，Goldman自己也提到過這類實例，但他並不自覺是理論困難。例如在一個社群生產過低，無法供應社群本身運作的情境中，驅逐一部份有生產力且有選擇能力之人類成員，是可能發生的。⁴⁵這樣的社群，在其理論中，是否註定違反道德價值本身？

其次，對雙方社群而言，利於己方社群蓬勃發展之道德價值是至高無上不可質疑，戰爭若非傷及自身社群，乃是符合道德價值之必然行動。面對這個質疑，Goldman主張人類社群的維繫網絡遍及全球，因此人類社群實際上已經成為一個整體。⁴⁶然而，人類社會某個層面的全球網絡，是否真的可以用來做為人類社群界線畫定的判斷？社會現況顯然可見，空間地區條件、宗教文化條件、國家疆界乃至於歷史認同都可能使得人類社群產生分化。僅僅憑藉全球化社群生產網絡，為何

⁴⁵ Michael Goldman, "A transcendental Defense of Speciesism", in *The Journal of Value Inquiry*, 35, 2001, p. 66.

⁴⁶ Michael Goldman, "A transcendental Defense of Speciesism", in *The Journal of Value Inquiry*, 35, 2001, pp. 62-63.



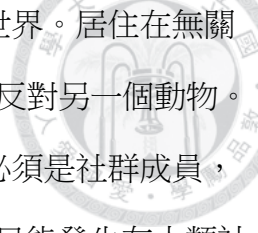
便足以宣稱全球人類為一共同社群？即使承認這個全球生產網絡足以使地球人類社群成為一個整體，這個生產網絡是否毫無遺漏地包含所有人類社群？例如在第三世界國家許多被遺忘的部落、南美洲亞馬遜河流域許多與世隔絕的部落，乃至於至今仍低度發展而以較低程度參與全球生產網絡的尼泊爾。甚至是許多已開發國家所接收的大量難民，由於文化隔閡及各種因素，無法參與該國生產網絡。在其國內形同巨型貧民窟，成為國家財政負擔及治安問題。全球化生產網絡的判準之下，這些人類社群似乎不屬於全球人類社群。

劃定社群在其理論中顯得至關重要，其理論的最終目的是將人類社群從萬事萬物當中獨立區別出來。將道德價值完全劃定在人類社群之內，藉此說明全體人類社群為道德考量核心的合理性。但若人類社群分化問題無法解決，則社群中心的道德價值也變得跟自利主義一樣，將面臨利益衝突而無有出路。承認社群本身具道德價值，卻無法化解社群分化，則社群與社群利益勢必產生衝突。衝突產生便進入對抗狀態，如前所述，審慎衡量而發動一場可以獲得社群利益的戰爭，即使造成其他社群重大傷亡，也將符合道德價值。

最後，其論述將所有人類社群之外的事物屏除在道德考量之外，將人類所知所能的一切縮限在人類社群之內，徹底忽略人類與整個生命世界交互作用、相互影響。也就是說，其理論對於人類社群及非人類社群的事物做一個截然二分，非人類社群的事物像是動物、土地，無法證成任何人類義務。然而，在這樣的二分世界之下，人類社群本身該如何證成自身價值？綜觀 Goldman 的論述，若直接將「道德價值」全部刪除，其論證還是可以理解，甚至更加具說服力。人類只剩下維繫種族延續、社群延續的扁平生命面向，像是病毒一樣漫無目的增生而稱此空洞概念為道德價值。

Carl Cohen與Goldman的理論可以做為類似的對照，在*The Animal Rights Debate*⁴⁷中Carl Cohen試圖用人類社群保證權利概念，進而保證人類中心。Cohen

⁴⁷ Carl Cohen and Tom Regan, *The Animal Rights Debate* (Oxford: Rowan & Little field Publishers, 2001) .



認為動物處在非道德的世界中，非道德的世界就是無關對錯的世界。居住在無關對錯的世界就沒有權利反對任何一個存有者，因此動物沒有權利反對另一個動物。人類社群就是人類居住在道德世界因而擁有權利的保證，個體必須是社群成員，而且了解權利概念，才會擁有權利。Cohen更進一步設定，權利只能發生在人類社群，排除了動物擁有權利的可能。Cohen的思路與Goldman可以說是如出一轍，將道德價值還有任何其他相關劃定的概念，完全標定在人類社群這個大概念之內。並且將數個概念刻畫為扁平化、靜態化的詞語概念。透過這種概念標定，試圖斬斷動物與價值相關概念的任何關聯。相較於Goldman單純以人類社群做為價值根源的說明，Cohen為跟Regan對話而又牽扯進一個權利概念，其理論所設定的權利概念淪為詞語的設置，難以產生實際上推論銜接的效果，因此本文僅將Cohen的理論於Goldman之後提出略做對照。

4、尋找人類中心的保證：與自利主義的類比論證

John Nolt 將人類中心透過與自利主義論證的類比，為人類中心尋找更多可能的支持論證。⁴⁸Nolt的文章本意是為了突顯自利主義與人類中心理論的高度相關性，藉此使經常被侷限在動物與環境倫理當中的人類中心主義受到更廣泛的注意。由其對自利主義相關論證之整理與類比，多方面地為人類中心尋找保證並進行檢討。

Nolt具體界定，人類中心運用在倫理學當中，也就是道德人類中心主義(Ethical anthropocentrism)，其宣稱為：任何行為只有在利於人類時，我們才應當做。⁴⁹此種界定將人類中心的邏輯強度降低，「利於」人類可以被理解為幸福、偏好的滿足或是其他標準。「利於人類」也不需要被理解為是對所有人類的最大化利益，只要對某些人類，甚至是一個人類有好處，就可以說這個行為利於人類。這樣的宣稱使

⁴⁸ John Nolt, "Anthropocentrism and Egoism", *Environmental Values* 22 (2013): 441–459。

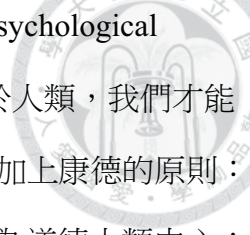
⁴⁹ 原文：「For any action *A*, if we ought to do *A*, then doing *A* is good for humans.」in Nolt, "Anthropocentrism and Egoism", *Environmental Values* 22 (2013), p.442.

道德人類中心的標準放寬很多，例如，對人類以及非人類生物都有好處的行為，也可以是人類義務。降低人類中心強度的用意在於使人類中心更易於被辯護，但是反過來說，這種低強度的人類中心一旦受到反駁，其他包含這種弱假設的較強義人類中心都將無法成立。

Nolt 提出第一種支持道德人類中心的論證是「價值人類中心 (value anthropocentrism)」論證。價值人類中心認為只有人類具有內在價值，因此推得道德人類中心，也就是任何利於人類的行為，便是善的行為。以 Bryan Norton 為例，將所有的價值都解釋為關係於人類個體的感受偏好之滿足，或是人類進步發展的理想之實現。價值人類中心何以能夠認為善的存在是為了人類？顯然對非人類動物而言，生理上、心理上有其相對應的利益，像是空氣、養份、水、愉快、避免痛苦。這些資源對非人類動物可以帶來滿足，但價值人類中心假設，同樣的資源利於非人類動物便與善無關，資源利於人類時便成為哲學真理。如同價值自我中心假設所有的善，都是利於我的時候才叫做善。利於自己便是哲學真理的善，是毫無根據而一廂情願。

第二種支持道德人類中心的論證是「道德容受者標準 (Arguments from criteria for patienthood)」。主張只有人類滿足一些成為道德容受者的標準，非人類動物無法滿足這些標準成為道德容受者，由此推得道德的人類中心。道德容受者的標準可能是人類獨具的某種理性 (Certain kinds of rationality)，或是具備命題內容的信仰 (propositional beliefs)，例如具備第二序意圖的能力 (the ability to have second-order intentions) 或是 擁有遺傳性基礎的道德主體性 (possession of the genetic basis for moral agency)⁵⁰。然而，這種類型的論證總是被「邊緣案例」所反駁。例如重度智能障礙者、嬰兒，並不具備特定理性以及其他能力，卻仍然都是道德容受者。顯示出人類中心主義者無法提供一個判準，將道德容受者概念封閉在人類之內。

⁵⁰ 這個最新的條件是由 S. Matthew Liao 和 Christopher Grau 於 2010 年提出，但他們二人都認為這個條件並非道德容受者的必要條件。



第三種支持道德人類中心的論證是「心理人類中心主義 (psychological anthropocentrism)」。心理人類中心的宣稱是：只有在 A 行為利於人類，我們才能夠做 A 行為 (we can do A only if doing A is good for some human)。加上康德的原則：我應該做，隱含我能夠做 (I ought to do A only if I can do A)。便成為道德人類中心：只有在 A 行為利於人類，我們才能夠做 A 行為。如果我能夠做，那麼我應該做。故只有在 A 行為利於人類，我們應該做 A 行為 (we ought to do A only if doing A is good for some human)。然而，心理人類中心的論證會被反例所否證。例如，有些人像是動物保護者，純粹為了非人類動物或是自然環境的緣故而採取行動。

第四種論證是「無法接受性 (non-adoptability)」。類比於自利主義，人類中心主義者可以主張這樣的論證：即使人類有時候會做某些事情純粹為了非人類的好處，但我們不能接受這種道德要求。不能被接受的道德要求不可能為真，因此只為了達成非人類動物利益的道德要求為假。這個論證是有效的，但前提可能不符合經驗事實。「我們不能接受這種道德要求」嗎？這個前提假設人類無法接受任何非人類中心的道德要求。然而實際上有些社會是非人類中心的道德論述占上風，前面章節提過的神中心思想脈絡就是一例，以及各種對神明獻祭的文化風俗習慣。因此集體接受非人類中心的道德要求，實際上是可能發生的。而最近以動物和環境為考量的倫理學蓬勃發展，也顯示一群人接受非人類中心的道德要求。針對這個論證的另一層質疑是，前提假定道德哲學的形上原則，也就是「我們不能接受的就不為真」。反對意見可以問的是，不能接受為何證成不為真？如果這種不能接受是暫時性的，甚至是可以被糾正的呢？

第五種論證是類比於「理性自利主義 (rational egoism)」的「理性人類中心 (rational anthropocentrism)」。理性人類中心的論證是：行為者 X 只有在為了人類的利益做 A 行為是理性的。行為者 X 只有在理性的情況下才應該做 A 行為。因此只有在為了人類利益的情況下，行為者 X 應該做 A 行為。此論證可能面臨的批評很多，包含理性與人類利益的關聯如何證成？保證人類利益的理性是否為真？理



性概念如何保證道德要求正確？

第六種支持道德人類中心的是「建構者論證 (Constructivist arguments)」建構者的論證先接受道德建構的前提，主張：道德是人類的產物，我們當然可以將它建構為只適用於我們。以Peter Carruthers的論述為例，⁵¹主張道德是人類的產物，建設道德是為了便於人類之間的互動，使合作社群順利進行。如果把動物拉到平等的地位考量，我們將失去道德之所以產生的理念。非人類中心也會破壞我們關心道德的理由。反對建構者論證成為道德人類中心主義的保證很簡單，既然道德本身沒有其本質，完全都是由人類所建構，那麼人類就可以隨著自身目的的發展而對道德進行再建構。

第七種則稱為「融合論證 (Convergence arguments)」。Norton主張人類的好處與非人類生命的好處可能密切相關，他稱這個密切關係的前提為融合假說

(convergence hypothesis)，主張如果人類中心與非人類中心都被適當的建構，兩種理論所支持的环境政策將會是相似的。⁵²也就是說，在決策的實用層面，人類中心與非人類中心所支持的方案相同，因而在實用層面兩種理論可以融合。為了更進一步支持人類與非人類融合的假說，Norton也採用深層生態學的非二元理論。在非二元的世界，人類不可能從自然中切割出來。超越二元的世界裡，我們關心自然，因為自然是我們的一部份，我們是她的一部份。兩端的利益可以整合在一起。⁵³這樣的呼籲是為促使人類思考一種更寬廣的人類身分，但是人類是否真的能夠把非人類動物或自然的善當成自己的善？如果在概念上仍然把握著人類中心不能動

⁵¹ Peter Carruthers, *The Animals Issue*, (Cambridge University Press, 1992)。

⁵² 原文：「The convergence hypothesis is most basically an empirical hypothesis about environmental policy, today and in the future. It states that if anthropocentric and nonanthropocentric theories are properly formulated, policies advocated by anthropocentrists (aware of the full range of human interests and the long-term duties we have to the future) will be similar to those advocated by non-anthropocentrists. The convergence hypothesis says that, provided these antithetical theories are formulated in their most defensible form (defensible, that is, in their own lights as independent theories), applications of the two theories would approve many, perhaps all, of the same policies.」引自 Nolt, "Anthropocentrism and Egoism", *Environmental Values* 22 (2013), p. 452。

⁵³ 原文：「In a nondualistic world, where humans are never severed from nature, the convergence hypothesis will wither away for lack of polarized interests to be brought together. In the world beyond dualism, we will care for the environment because it is *our* environment; even more, it is as much a part of us as we are a part of it.」引自 Nolt, "Anthropocentrism and Egoism", *Environmental Values* 22 (2013), p. 453。

搖，人類與非人類生命或事物有不能消弭的界限，又如何透過這個論證說明非人類的善總是可以利於人類？尤其在把人類的善理解為進步發展、永恆存續時，就必須透過收集、攝取、挖掘自然資源。人類的善在概念界定時，就已經預設必須對世界進行掠奪。Norton在根本上所採取的人類中心，就未曾將自然與人類概念融合地理解。

通過與利己主義論證的對比，Nolt 為道德人類中心主義尋找至少七種可能的支持論證，並且一一指出這些論證將遭受反駁之處。按照 Nolt 所言，各種人類中心論述的提出，目的皆在證成道德人類中心主義。然而道德人類中心截至目前為止，似乎尚未找到堅實的基礎提供支持。

(三) 西方當代動物觀點論爭：Ragen 的平等主義(egalitarianism)

Tom Regan的學說是最具代表性，平等對待人與非人類動物的主張之一，其動物倫理學採用「權利觀點」(the rights view)，是以權利概念為中心的主張。Regan主張動物與人類皆具「固有價值」(inherent value)，所以動物與人都具有不被傷害的權利(the right not to be harmed)，由此，人類有不傷害動物的義務。⁵⁴Regan用生存主體(the subject-of-a life)這個概念說明何為具固有價值(inherent value)的個體。⁵⁵，Tom Regan對「生存主體」的明確定義是：「如果他們能知覺與記憶；如果他們有信念、欲望及偏好；如果他們能有意地行動，以追求欲望和目標；如果他們是有感知的，並且有情緒的生命；如果他們有關於未來的意識，包括他們自己的未來的意識；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，則他們就是生活主體。」⁵⁶由於具備固有價值，人就有不傷害人類和動物利益的義務，而動物也有相應的權利。⁵⁷

⁵⁴ Tom Regan, "Animal Rights, Human Wrongs," in Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and John Clark (eds.), 2001, *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall), pp. 50-51.

⁵⁵ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 2004), p. 243.

⁵⁶ 參見 *The Case for Animal Rights* (California: University California Press, 2004), p.264。

⁵⁷ *The Case for Animal Rights* (California: University California Press, 2004), p. 235.



據此可以將 Regan 的動物權利論證整理如下：

- (1) 具有知覺、記憶、偏好、未來意識、心理同一性等特性的個體是生活主體。
- (2) 生活主體具固有價值。
- (3) 具固有價值的個體擁有權利。
- (4) 人與動物都是具有知覺、記憶、偏好、未來意識、心理同一性等特性的個體。
- (5) 據 (1) 到 (4)，人和動物都擁有權利。

Regan 主要遭到挑戰的前提是 (1) 到 (3)，許多論者認為 Regan 在 (1) 當中對於「生活主體」概念說明不清楚，Warren 認為生活主體這個標準無法在生物之間劃出清楚的界線，並指出哪些生物應該有動物權。⁵⁸ Cohen 認為個體擁有最粗糙的主體經驗 (subjective experience) 就被認為是生活主體，更抽離出生活主體的核心判斷標準是主觀經驗，而主觀經驗無法推論出擁有固有價值，乃至於權利。⁵⁹ 探討第一個前提的批判可以發現，Regan 在說明生活主體時，用意在於將「擁有主觀經驗」這項特質的個體納入考量。擁有主觀經驗這項觀察，被當成個體概念內的一項屬性加以描述，用「生活主體」這個概念指稱「擁有主觀經驗」的個體時，這些屬性證成了什麼？

Jack Lee 對 (2) 提出質疑：「擁有生命的生活主體與具有固有價值兩者之間的關聯為何？」⁶⁰。Warren 也指出，Regan 的固有價值是個高度模糊的概念。⁶¹ 可以將 (2) 和 (3) 批評者的觀點聚焦在此，包括 Regan 自己也認為，關於現象或個體狀況的「實然」概念，要跨越至「應然」概念是犯了自然主義的謬誤 (the naturalistic fallacy) 由於實然與應然概念乃至於自然主義的謬誤，在本文的脈絡下不是恰當的概念使用，然而受限於本文結構與篇幅，無法在此處針對實然應然概念做深入的探討。實然與應然本身是一個不恰當的二分概念，其所導致的問題實際上是所有

⁵⁸ 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.

⁵⁹ 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.

⁶⁰ Jack Lee, 2008, "How Should Animals Be Treated?" , *Ethics, Place and Environment* 11, No. 2 , p.184.

⁶¹ 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.



二分概念問題之範例。換句話說，自然主義的謬誤是所有二分概念所面對的困境之範例，本文並不是將自然主義的謬誤當成是一項應當避免的理論檢視工具，自然主義謬誤是所有二分概念必然面臨的困境。

Regan為了避免這種質疑，強調過他並非從實然推論出應然，而是先假定所有人類和動物的固有價值，固有價值是一個理論的假定（theoretical assumption），之後才開始尋找生活主體的共同特徵。⁶²換句話說，Regan已經說明過（2）生活主體具固有價值這個前提是理論的假定，固有價值是一個絕對概念（categorical concept），在Regan的理論中這就是不能被質疑的，因此（1）確實只是對於生活主體的特徵描述，這個描述是為了「辨別」誰具有內在價值，而不是「推導」出固有價值。即使如此，也無法避免類似於Warren的質疑：生活主體概念確實而言到底是什麼？生活主體概念該如何確實運用在判別生物體是否能夠擁有權利？

正由於Regan的理論假定有其絕對性，他便無法證明這種假定是合理而非任意的⁶³，Regan認定這種假定的合理性是為了避免效益主義（utilitarianism）以及完善主義（perfectionism）的錯誤，但是其他理論的缺陷似乎很難證成此假定的合理性。此處Regan對固有價值的假定如果是任意的，那麼這個假定也可以被其他任意的假定取代，Regan也可以直接假定「人與動物皆具有不被傷害的權利」，或者是「人與動物應被平等對待」，而不需要假定「人與動物皆具內在價值」。反過來說，反對Regan平等論述的人可以直接任意做一個理論假定與之抗衡，例如假定「人類獨有萬物所欠缺的靈性」，或者是假定「人類具有萬物所欠缺的至高地位」，進而發展出一整套反對平等對待的論述，而兩種論述之間完全不可能進行對話。

針對（3）具固有價值的個體擁有權利，面對的是一樣的質疑「具有固有價值為何便具有不被傷害的權利？」⁶⁴Regan只說明了人類（或動物）具有固有價值，因此，具有不被傷害的權利。⁶⁵Peter Singer直接評論了這種論述，他說：「尊重生

⁶² Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 2004), p. 247.

⁶³ 梁奮程，〈從強義動物權到人對動物的義務〉，《應用倫理評論》100年，第51期，頁37。

⁶⁴ Jack Lee, 2008, "How Should Animals Be Treated?", *Ethics, Place and Environment* 11, No. 2, p.184.

⁶⁵ 原文為："Humans (or animals) have inherent value, and thus, have the right not to be harmed."

活主體的固有價值，並不是採取權利觀點的理由。」⁶⁶再者，Regan為了避免自然主義的謬誤而假定固有價值，那麼是否又必須為了避免自然主義的謬誤，再度將（3）也當作理論的假定？許多論述動物對待的學者都會試圖引用「權利」概念，但是當學者受到自然主義謬誤的困境所局限時，權利概念本身只能是任意的假定概念，它並不能做為實質證據，證成任何動物對待的適當態度或適當認定。

然而，反對Regan平等主義的論者是否可以順理成章假定人類具有權利呢？人類權利是廣泛被論述的概念，但權利並不是來自天啟⁶⁷或是自然（nature）⁶⁸，也不是從客觀道德前提⁶⁹而來。權利是人類從過往的錯誤、惡行當中學習到避免再造成類似傷害所達成的妥協、和解與共存而構築的法律概念。⁷⁰權利是在實際法律、政治操作中的變動概念，在這樣的理解下，權利是個不能直接適用於倫理學論述的概念。

Regan的學說明確地試圖提供非人類中心主義學說之依據基礎，他的支持者提供了更多理由試圖支持此種立場。Cavalieri也同意非人類的動物具有權利，也應受到平等對待，他甚至認為，權利範圍不只包括人類與哺乳類動物，也包括鳥類與全部的脊椎動物。Cavalieri認為動物與人類都有不受干預的權利（rights to non-interference），這種權利來自兩者的道德地位，而道德地位取決於他們是意向存有者（intentional being），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能力，最重要的就是相信（believe）與欲望（desire），而意向存有者就是有目標並欲求達到這些目標的生物。Cavalieri認為意向存有者就是一個享有自由與福利之能力的行動者（agent），以此保證動物的道德地位，而動物權利的要求就是最符合直覺的結果。⁷¹

⁶⁶ 此處原文：「...respect for the inherent value of subjects-of-a-life is not a reason for embracing the rights view.」

Peter Singer, "Animal Liberation or Animal Rights?," *Monist* 70 (1987), p. 13.

⁶⁷ Alan Dershowitz, 《你的權利從哪裡來?》，商周，2007，頁 51-55。

⁶⁸ Alan Dershowitz, 《你的權利從哪裡來?》，商周，2007，頁 57-68。

⁶⁹ Alan Dershowitz, 《你的權利從哪裡來?》，商周，2007，頁 71-81。

⁷⁰ Alan Dershowitz, 《你的權利從哪裡來?》，商周，2007，頁 125-142。

⁷¹ 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.



整理 Cavalieri 的論證如下：

- (1) 意向存有者具有道德地位是符合直覺的
- (2) 有道德地位者的存有者具有不受干預的權利
- (3) 人與動物都是意向存有者

據 (1) 到 (3) 人與動物都有不受干預的權利

Cavalieri 試圖在動物與人類這兩個概念之間尋找關鍵的共通點，寄望這個符合期待的共通點可以保證他的理論假定，但是意向性之標準跟 Regan 的生活主體同樣被歸類在實然層面⁷²。Cavalieri 依然假定了具有道德地位便具有權利，與 Regan 的論證之理論假定如出一轍。不同之處在於 Regan 直接假定固有價值，Cavalieri 認為從直覺而可以提出道德地位。Regan 為了避免自然主義的謬誤而強調自己的理論假定，Cavalieri 則認為意向存有者可以做為提供道德地位的理由，原因是這樣最符合直覺，然而接下來勢必會面對一連串的質疑，包含：直覺是否可以作為理論假定的根源？即使不質疑依據直覺的正當性，意向存有者這個概念本身該如何精確定義、判斷？意向存有者概念在理論上所導致的為何是道德地位而不是其他概念？

(四) 西方當代動物觀點論爭：Peter Singer 的利益平等考量原則 (the principle of equal consideration of interests)

相較於 Regan 所主張固有價值的動物權立場，Singer 認為討論動物倫理不需要使用權利語言，Singer 認同 Bentham 所提出的受苦能力 (capacity for suffering) 而這個涵括了受苦和享樂的能力之概念，則以感受性當作其概念指稱。由此可知區別於 Regan 以生活主體之固有價值為基礎，Singer 選擇以感受性 (sentience) 為基礎，說明動物與人具有同樣平等受考量的道德地位或者內在價值。⁷³

Singer 在《動物解放》中一開始就清楚地說明他的論證，由於平等原則不能被

⁷² 梁奮程，〈從強義動物權到人對動物的義務〉，《應用倫理評論》100 年，第 51 期，頁 41。

⁷³ Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1999, 2nd ed.), pp.56-57。

任何個體間的差異所否認，平等原則作為道德理念⁷⁴被運用在所有人類，也沒有任何邏輯上或事實上的理由可以否定平等原則運用在動物。他在《Practical Ethics》中更進一步說明，平等原則並不是存在著一種人人平等擁有的屬性，而構成平等的基礎。⁷⁵平等不是事實的論斷，而是一個基本的倫理原則。⁷⁶

Singer引用Bentham對受苦能力（capacity for suffering）的分析，認為受苦能力是受到平等考量的關鍵特質，或者說是平等考量的對象。感受痛苦與享樂的能力使個體擁有利益（interests），利益就是道德考量的對象。反過來說，如果個體沒有辦法感受痛苦、經驗幸福，這個個體就沒有利益可言，便沒有辦法把關於這個個體的任何東西列入道德考量。⁷⁷

Peter Singer透過效益主義的脈絡建立動物解放理論，由此脈絡說明在道德上證成在效益計算時，無法只考量某些個體的利益，而排除另一些個體的利益。⁷⁸也就是說，在同樣具有感受痛苦能力而擁有利益的情況下，效益計算中若無充分理由，個體的利益都必須被平等考量，凡是擁有感受痛苦能力而具有利益的個體，在廣義效益主義脈絡下，利益就是考量的對象，沒有任何其他特質可以作為優先考量某些個體利益的理由，如果能夠說出某一種優先考量某些個體利益的理由，其原理是跟種族歧視與物種歧視者相同，而這個被平等考量其利益的資格就是道德地位。

可以整理 Peter Singer 的平等考量原則論證如下：

- （1）平等原則是基本的道德理念
- （2）沒有理由否認平等原則運用在所有人類及動物
- （3）具備感受痛苦能力的個體便具有利益
- （4）利益是道德考量的對象

⁷⁴ Peter Singer, 《動物解放》，台北市：關懷生命協會，1996，頁 42。

⁷⁵ Singer, *Practical Ethics*, pp.18-19。

⁷⁶ Singer, *Practical Ethics*, pp. 20-21。

⁷⁷ Peter Singer, 《動物解放》，台北市：關懷生命協會，1996，頁 48-49。

⁷⁸ Peter Singer, "Practical Ethics," in Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler, eds., *The Animal Ethics Reader* (New York: Routledge, 2003), pp. 33-44.



(5) 據 (1) 到 (4)，人類應平等考量動物與人類的利益

(1)「平等原則是基本的道德理念」這個命題是如何確立的呢？⁷⁹Singer對於平等的說明是從不平等出發，他論證沒有任何邏輯上的理由可以證明必須以個體間能力或特質上的差異，也就是事實論斷，來決定對待、考量他們的需要或利益的程度之差別，所以個體的利益之重要性，並不是立基於任何能力上的差別。因此找不到任何理由可以使一個個體的利益比另外一個個體更有重要性，排除任何以不正確⁸⁰的理由決定考量個體利益的方式便會發現，平等考量是不受任何理由干擾的狀態，所以平等原則就是道德理想狀態。有些批評者認為Singer任意假定了對待人與動物必須平等的原則⁸¹，透過在這裡的分析則可以發現，這種挑戰實際上混淆了(1)和(4)，Singer並非發現或設立了平等原則，而是分析透過無任何依據的不平等狀態的排除所呈現的態度便是平等。

針對(2)「沒有理由否認平等原則運用在所有人類及動物」這個命題，其實也有不少反對聲音，尤其來自於是動物倫理學的另外一個陣營象限，這種批評者通常透過另外一些概念像是道德行動者(moral agent)⁸²，或是訂定契約的能力⁸³等試圖論證對待動物與人之不平等考量的合理性，但是這些批評都屬於與Singer之論證無關的外部攻擊，甚至Singer已經在說明(1)時就先批評、排除了這些訴諸邏輯不必然相關的理由之不平等狀態，也就是說，任何其他關於屬性或能力的假定概念都與「不平等對待」沒有邏輯上必然的關係。

相較之下，Singer的(3)「具備感受痛苦能力的個體便具有利益」以及(4)利益是道德考量的對象」則遭受比較多的內部挑戰。Jack Lee認為Singer沒有提出充分理由說明選擇「受苦能力」是「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」。為什麼不同時選擇「受苦能力」或是「生命」作為充

⁷⁹ Peter Singer, 《動物解放》，台北市：關懷生命協會，1996，頁42。

⁸⁰ 所謂不正確是指，以任何邏輯上不必然的理由認為不同個體的利益有不同程度之重要性。

⁸¹ 參見梁奮程，〈從強義動物權到人對動物的義務〉，《應用倫理評論》100年，第51期，頁48。

⁸² 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〉，《應用倫理評論》，100年，第51期，頁109。

⁸³ 費昌勇、楊書璋，〈動物權與動物對待〉，《應用倫理評論》100年，第51期，頁82。



分必要條件？他僅假定「受苦能力」是「給予他們平等考量」的充分必要條件。而沒有給出任何邏輯上可辯護的理由支持選擇「受苦能力」做為充分必要條件。因此Singer的理論是丐題（Begging the question）。⁸⁴

Goodpaster也認為，就生物學而言，「感受痛苦的能力」可以增加動物生存的機會，這是生物在適應環境的一項特徵，進化有可能產生某種動物，不用靠「感受痛苦的能力」而能夠保全生命。⁸⁵實際上，確實有許多種類的動物不具感覺能力。⁸⁶在Singer論述動物平等考量的同時，他自己也考慮到了這層問題，對於部分海洋動物是否感到痛苦以及是否應該平等考量海洋動物的論述也語焉不詳。⁸⁷顯然，Singer將「感受痛苦的能力」視為是否給予某一生物利益平等考量的判準，但是這種作為生物保全己身生命的輔助性能力可以說是生物演化階梯中的一項過度工具，Singer為何選定這種能力為考量對象的判準？

針對（3）（4）看似還有更嚴厲的批評，林恩志指出類似的質疑背後的癥結⁸⁸，Singer在批判人類中心主義時，論證不應該根據能力的差異區隔任何人種或物種之間不平等的對待，生物學提供生物之間的差異，但是這種生物學上的區分沒有任何道德意義。Singer自己卻用感受痛苦的能力作為道德考量的先決條件，感受痛苦能力也屬於生物學區分，為何這種實質上生物具有的能力可以作為道德考量的對象？類似的觀點也在王萱茹的文章中呈現⁸⁹，「感受痛苦能力」是實然描述，動物具有這種能力，由此而推論出應當給予動物道德考量，是屬於「實然—應然問題」（is-ought problem）。此類評論突顯出的質疑是，若將「感受痛苦能力」當成是「受苦主體」一概念當中攜帶的獨立屬性時，此屬性如何與生命世界當中其他的構成

⁸⁴ Jack Lee, "Are All Animals Equal?" *Studies on Humanities and Ecology in Taiwan* Vol. 10, No. 1 (2008):前面已經提過 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內在價值？」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.

⁸⁵ 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. 63

⁸⁶ 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.

⁸⁷ Peter Singer, 《動物解放》，台北市：關懷生命協會，1996，頁 301-305。

⁸⁸ 林恩志，〈人類中心主義批判研究〉，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2012年5月31日，頁 49-51。

⁸⁹ 王萱茹，〈動物倫理學中的「實然—應然問題」之探究〉，《應用倫理評論》第 56 期，2014 年，頁 59-76。

要素產生互動？獨立、固定、靜態的屬性概念如何與其他獨立、固定、靜態的語詞概念相互連結？

針對（3）（4）Singer的解釋是，感受痛苦的能力使個體有利益可言，而利益是道德考量的對象，除了利益以外，道德考量沒有其他的對象⁹⁰。這樣的說法出於效益主義，因此勢必回溯至效益主義的根源「效益原則（the principle of utility）」⁹¹，Mill認為，所謂對與錯的行為，是意味著快樂與痛苦的產生。Mill將道德的考量與實際情緒層面衝動拉到一個平面討論，也就是關乎於對利益的欲求。出於效益主義的立場，Singer將道德考量以最大限度從生物衝動、意志、情緒層面進行討論，道德考量不是任意假定的崇高原則或是條列規約，對效益主義者來講，道德考量就是生物利益選擇層面的考量，道德考量就是對於快樂（pleasure）、權（interests）或是偏好（preference）的考量。

Singer所建構的這個論證，道德考量的對象就是利益，而且只有利益，人類所謂的考量沒有其他對象，根源於生物追求快樂逃避痛苦的本能，對行為才會產生考量，如果將這個論證脈絡中的某個語詞或概念抽離出來說「Singer假定了感受痛苦能力作為道德考量的判準」實際上才是丐題（Begging the question）。

然而，概念二分所導致的概念孤立問題並沒有這麼輕易就可以被迴避，Singer企圖將「利益」與「道德考量」二概念在理解上形成同一個概念，道德考量此一概念內容實際上就是利益計算的最大化。此種論述所導致的嚴重後果將是，「道德」此一概念內容若就此被這樣固定下來，「道德」此一詞語概念被靜態地固定認識為「追求快樂逃避痛苦之最大效益計算」，並且應被人們奉為理解道德價值終極內涵之固定框架。

⁹⁰ Peter Singer, 《動物解放》，台北市：關懷生命協會，1996，頁 48-49。

⁹¹ John Stuart Mill, 1957, *Utilitarianism* edited by Oskar Piest (Bobbs-Merrill), p.10

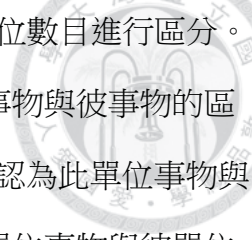
第三章、不二中道之概念理路

人類中心主義者尋求各種概念做為人類中心之依據，各自的論說試圖確立某概念，而後由此概念保證人類中心。論者又由於其所尋求的語詞概念定義、界定、範圍劃分出現困難，根源、來源不明，以及與人類中心論述銜接出現困難，而遭受批評。人類中心主義後繼者不是企圖修正前人的語詞概念之界定方法，就是尋求新的概念當作人類中心主義之保證。反觀非人類中心主義者也是如此，各自的論說企圖確立某種人類與動物共同擁有、共通的概念，似乎僅有透過這種共通性的尋找，才有可能建立起非人類中心的動物倫理學。然而非人類中心主義者也面臨這些概念來源、界定，以及與非人類中心論述銜接上的困難。透過詞語概念為磚瓦，搭建理論的高樓，是否為唯一可能的論述方式？

佛法「不二中道」學說提供了思惟超脫的進路。不二中道為佛陀向眾生宣說，對待生命世界的獨特觀點。本文最主要的目標在於，由不二中道的觀看，解明西方動物倫理學爭論的癥結所在。不二中道做為佛法十分重要的概念，以及本文研究方法之主要方針，此章節首先整理《說無垢稱經》〈不二法門品〉對中道之說明。以及整理由蔡耀明教授之論著所啟發，針對不二中道清晰的概念說明、對照，乃至於將不二中道與其相關概念所構成相互支持的論說系統整個打開鋪陳，達到對不二中道概念進行有效的回顧整理及簡要闡明。

（一）導向正見的運作方法

不二中道在思維當中，最重要的的作用之一是引導解開生命世界的「全面實相」。也就是說，對於生命世界的思考，透過不二的運作方法所展示的視野即是中道。實際上不二即是中道，中道不離於不二，合而言之是不二中道。為了理解不二，先說明所謂的「二」。世間法所掌握的「二」可初步說明為包含四種面向：（1）數目的「二」。詳細言之，第一個面向是指透過對抽象概念的認定，而形成關於單位之數目認識。（2）從數目「二」延伸為認知上的「二分」、「分別」。詳細言之，



二的第二個面向是指面對任何事物，認知中幾乎都能夠將之以單位數目進行區分。透過如此的區分，對認知中此單位事物和彼單位事物，形成此事物與彼事物的區分。(3) 由二分或分別延伸至實體上的區隔。詳細言之，由於認為此單位事物與彼單位事物有所區別，是為二種不同事物，而更進一步認定此單位事物與彼單位事物必然有實體上的實存區隔。為了在認知上將此單位事物與彼單位事物之實體能夠有所區隔，形成對實體的二元性或對立性之堅持。(4) 由二元性或對立性而造成的「二元主義」之認識。詳細言之，在認知中為了對此單位事物之所以不同於彼單位事物提供解釋，而認定實體的二元性或對立性以產生區隔。在認知中以為愈是認定實體之二元性或對立性，便愈能夠清楚認識世界。繼而愈加將實體之二元性或對立性擴大解釋、套用在一切認知現象之中，而形成緊緊把握二元主義的見解。

不二則可以從如下四種面向進行說明：(1) 透過對數目之「二」的真實理解而達到超脫；(2) 從數目之「二」延伸為任何認知上所進行的「二分」或「分別」之超脫；(3) 由二分或分別延伸至實體上的區隔所成為的「二元性」或「對立」的超脫；(4) 對於二元性或對立性思維所造成的「二元主義」的超脫。⁹²

如前面經文所示，不二在習慣於「二」的思考中是一種對治「二」表現形式，這種對治「二」的表現形式是為了展現「中道」。也就是說，中道通常是透過一組一組的不二所展現，透過超脫概念表面所形成的對立面而展示成為不二。如《般若波羅蜜多心經》中所說明「不生、不滅，不垢、不淨，不增、不減」，生、滅，垢、淨，增、減分別是兩兩相對的對立面概念，也就是一組一組的「二」。透過對這種各據一邊的對峙狀態之超脫，開關可以打通因緣生滅變化之流的道路。佛法所說的中道，不應說成是企圖在兩個極端的對立面之間抓出一個中間點或中間線。也就是說，不二的最基礎思考，是不接受對立面二邊的任何一邊，也不抓取介於

⁹² 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路—以佛法解開生命世界的全面實相在思維的引導為詮釋線索〉，《台灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月），頁.124-125。

兩邊的中間點，在根本上即不接受二邊之說的思惟方式是可以順利運行的事實。⁹³

不二透過對治所有二分概念進行深層的認識和超越，這種見解的超越表現被稱為中道之外，在〈迦旃延氏經〉中更被說明為「正見」。在〈迦旃延氏經〉中，迦旃延尊者向佛陀請示「云何正見？」佛陀回答：

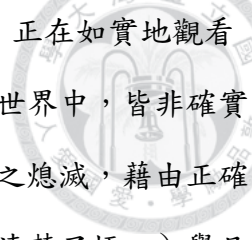
「世間有二種依，若『有』、若『無』。為取所觸。取所觸故，或依『有』、或依『無』。若無此取者，心、境繫著。使不取、不住，不計我。苦生而生。苦滅而滅，於彼不疑、不惑。不由於他而自知。是名正見，是名『如來所施設正見』。所以者何？『世間集』，如實正知見，若『世間無』者，不有。『世間滅』，如實正知見，若『世間有』者，無有。是名『離於二邊，說於中道。』所謂：『此有故，彼有；此起故，彼起。』謂：緣無明，行；乃至純大苦聚集。無明滅故，行滅；乃至純大苦聚滅。」⁹⁴

梵文本對照翻譯的白話可見於蔡耀明教授〈《迦旃延氏經》(Kātyāyana-sūtra) 梵漢對照及其不二中道學理〉，漢譯本和梵文本的文意相當接近。以下節錄佛陀回答迦旃延尊者的梵文本白話翻譯：

「迦旃延！這一個世間的眾生通常已經依賴在一組二分的框架 (dvaya)，也就是已經依賴在『存在』與『不存在』(之二分)。迦旃延！已經依賴在『存在』與『不存在』(之二分)的這一個世間的眾生，是依附的、執取的、以及受到繫縛的。如果涉及這些依附與執取，(修行者)既不去接近、不去抓取、不去建立，也不去執著情意的建立、執著與隨眠，而誤認(建立乃至隨眠)為『我的自我』。這一個正在生起的，其實只是困苦之生起。正在熄滅的，其實只是困苦之熄滅。就此事理，(修行者)如果既不懷疑，也不起猶豫。具備著正好就是並非依賴在其他人物的智慧。迦旃延！到了這個程度、根據這個水準。如來根據這個水準，才正在施設而施設成正確的見解。這是從什麼緣

⁹³ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路—以佛法解開生命世界的全面實相在思維的引導為詮釋線索〉，《台灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月），頁 126-127。

⁹⁴ 《雜阿含經·第 301 經》，劉宋·求那跋陀羅 (Gunabhadra) 譯，T. 99, vol. 2, pp. 85c-86a.



故而來？迦旃延！對於世間產生之來源，藉由正確的智慧，正在如實地觀看的時候，（如此的觀看之智慧即可清楚了悟）舉凡不存在於世界中，皆非確實如此（亦即，世界當中並非全然固定為不存在）。對於世間之熄滅，藉由正確的智慧，正在如實地觀看的時候，（如此的觀看之智慧即可清楚了悟，）舉凡存在於世界中，皆非確實如此（亦即，世界當中亦非全然固定為存在）。認清以上的事理，已經脫離這二個一組的側邊之後，如來藉由中間的道路，開示法要。其內容為，當這一個項目存在的時候，那一個項目就會存在。從這一個項目的生起跟著而來的，那一個項目就會升起。其內容為，『以無明知為關聯條件，而有組合的造作。』乃至產生之來源（方向上的一系列的環節），以及熄滅（方向上的一系列的環節），在格式上，接與之前（在無明知與組合造作之間的關聯條件）如出一轍。」⁹⁵

由此迦旃延尊者向佛陀請示的因緣，佛陀在經中說明世間形成正確見解的方法和標準。佛陀在〈迦旃延氏經〉所闡述的不二中道，除了可以辨別世間知見常見的偏差，也可以由正見導向佛教的修行道路。經中透過一系列條理的運轉，建構其不二中道之學理。首先以不二中道檢視世間眾生的二分判斷，世人慣用存在與不存在之斷言，是佛陀在經中列為首要處理的例子。透過對世間認知現象的深層考察，說明世間一切知見在根本上固執把握、層層依附於「存在」、「不存在」（「有」、「無」），世人對「存在」、「不存在」習慣性的判斷區分、堅持把握以至於受困其中。

由於在基礎層次上深深依賴二分見解，依此衍生出來的一切見解化為語言，便不可避免地形成各種語詞論斷和區分。一如經文中所說「存在」、「不存在」這樣的語詞以及背後支持的概念和認定，乃至於如此把握、固執、繫縛而形成的受困狀態。眾生透過二分的語言認識生命世界，透過語言言說、溝通、呈現、再生產出更多二分的語言，並且在認知深處延著二分語言進行思考。便不只是在語言

⁹⁵蔡耀明，〈《迦旃延氏經》(Kātyāyana-sūtra)梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第24期（2014年12月），頁10-24。

上進行語詞論斷和區分，而是完全受二分的語詞結構所框限，連帶地對於生命世界的觀察、認識都深陷二分結構當中。由此認清二分見解的問題癥結在於眾生依賴且受到語詞的限制，更進一步形成二分見解的問題，二分思惟透過語言之二分句法結構而愈加深陷泥沼。世間知見不僅展現、再生、深陷於二分句法結構，〈迦旃延氏經〉指出，眾生對於二分之知見表象，在情意上尚且做出接近、執取、建立、執著的動作，這些相關做法的聚合稱為執取結叢。在執取結叢的作用下，滋生成為依附、執取、繫縛的情形，更進一步把執取結叢及其滋生的情形，當成「當事者所擁有的自我」。一連串不可收拾的局面使二分符碼變身為生命世界的結構，形成眾生困苦不息的現況，二分結構無孔不入地表現在世間眾生所有層面的活動當中。⁹⁶

然而眾生並非只有二分的知見表象的執取結叢一條路可以走，世間各種說法雖然陷在重重的二分構造當中，透過不二中道的思惟引導，還是可以打通一條通往世界實相的道路。掌握不二中道必須對世間二分構造的思惟方法進行反轉，首先在思惟方式從習慣性的二分之方向脫離出來。其二，對於二分之知見表象不接近、不執取、不建立，也不執著。其三，認清因緣所生的情意都不是所謂自我，並且更進一步開啟深入觀照緣起與緣滅的流程就是不二中道，看穿二分見解所形成的障礙。⁹⁷

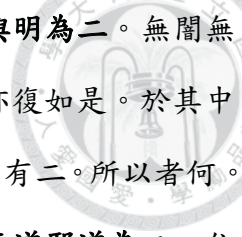
《說無垢稱經》〈不二法門品〉段落透過諸菩薩對不二法門的說明，直接解釋悟入不二法門之方法與狀態，以下重點節錄三十一位菩薩所說世間二法與不二的原理：

「…說言。諸仁者。**生滅為二**。法本不生今則無滅。得此無生法忍…**我我所為二**。因有我故便有我所。若無有我則無我所。…**受不受為二**。若法不受則不可得。以不可得故無取無捨無作無行…**垢淨為二**。見垢實性則無淨相順於

⁹⁶ 蔡耀明，〈《迦旃延氏經》(Kātyāyana-sūtra)梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第 24 期（2014 年 12 月），頁 24-26。

⁹⁷ 蔡耀明，〈《迦旃延氏經》(Kātyāyana-sūtra)梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第 24 期，頁 27-28。

滅相…是動是念為二。不動則無念。無念則無分別。通達此者…一相無相為二。若知一相即是無相。亦不取無相入於平等…菩薩心聲聞心為二。觀心相空如幻化者。無菩薩心無聲聞心…善不善為二。若不起善不善。入無相際而通達者…罪福為二。若達罪性則與福無異。以金剛慧決了此相無縛無解者…有漏無漏為二。若得諸法等則不起漏不漏想。不著於相亦不住無相…有為無為為二。若離一切數則心如虛空。以清淨慧無所礙者…世間出世間為二。世間性空即是出世間。於其中不入不出不溢不散…生死涅槃為二。若見生死性則無生死。無縛無解不生不滅。如是解者…盡不盡為二。法若究竟盡若不盡皆是無盡相。無盡相即是空。空則無有盡不盡相。如是入者…我無我為二。我尚不可得非我何可得。見我實性者不復起二…明無明為二。無明實性即是明。明亦不可取離一切數。於其中平等 無二者…色色空為二。色即是空非色滅空色性自空。如是受想行識識空為二。識即是空非識滅空識性自空。於其中而通達者…四種異空種異為二。四種性即是空種性。如前際後際空故中際亦空。若能如是知諸種性者…眼色為二。若知眼性於色不貪不恚不癡。是名寂滅。如是耳聲鼻香舌味身觸意法為二。若知意性於法不貪不恚不癡。是名寂滅。安住其中…布施迴向一切智為二。布施性即是迴向一切智性。如是持戒忍辱精進禪定智慧。迴向一切智為二。智慧性即是迴向一切智性。於其中入一相者…是空是無相是無作為二。空即無相無相即無作。若空無相無作則無心意識。於一解脫門即是三解脫門者…佛法眾為二。佛即是法法即是眾。是三寶皆無為相與虛空等。一切法亦爾。能隨此行者…身身滅為二。身即是身滅。所以者何。見身實相者不起見身及見滅身。身與滅身無二無分別。於其中不驚不懼者…身口意善為二。是三業皆無作相。身無作相即口無作相。口無作相即意無作相。是三業無作相即一切法無作相。能如是隨無作慧者…福行罪行不動行為二。三行實性即是空。空則無福行無罪行無不動行。於此三行而不起者…從我起二為二。見我實相者不起二法。若不住二法則無有識。無所



識者…**有所得相為二**。若無所得則無取捨。無取捨者…**闇與明為二**。無闇無明則無有二。所以者何。如入滅受想定無闇無明一切法相亦復如是。於其中平等入者…**樂涅槃不樂世間為二**。若不樂涅槃不厭世間則無有二。所以者何。若有縛則有解。若本無縛其誰求解。無縛無解則無樂厭…**正道邪道為二**。住正道者則不分別是邪是正。離此二者…**實不實為二**。實見者尚不見實何況非實。所以者何。非肉眼所見慧眼乃能見。而此慧眼無見無不見…」⁹⁸

整理三十一位菩薩所述說的二法，大致上有幾組類型的二法。對於執取結叢誤認為主體與客體二分的幾組二法，例如：我、我所，眼、色等。在主客體二分的框架中，又對於一切並非固定存在或不存在於世間之法的誤認，例如：生、滅，明、無明，闇、明。乃至於更進一步對於所誤認的固定概念產生更多認定和二分，例如：世間、出世間；福行、罪行；正道、邪道。由此可見，〈不二法門品〉藉由悟入不二法門之眾菩薩對不二法門不同層面、各種角度的宣說，展現悟入不二法門的運作方法、思維狀態。經中諸菩薩皆首先說明世間普遍認為的「二」法，透過對世間普遍認知的兩端之法，解明悟入不二法門在思維上的操作進路。首先說明的世間兩端之法，諸如一切法的生與一切法的滅是獨立不同的兩端，任何層次的善與不善、雜染與清淨的分別執著之兩端。對於概念畫分進行深入的解說，達到破除超脫二端的進路，達到無此端亦無彼端。並且必須注意在跳脫兩端之後，避免再度落入另一種同樣思惟模式下的兩端。例如經文所說：「一相、無相為二。若知一相即是無相，亦不取無相，入於平等。」瞭解無有「一相」且無有「異相」之後，不能因此而分別成為「無相」，用語言或認知宣稱「無相」，否則實際上又是畫分此「無相」，便與前者是同樣的二法之思維模式。在二法的思維模式當中，一旦分別執著「無相」，便蘊含著對立出現的「有相」。了悟實際上並無世間普遍所謂兩種相對立的見解之後，便能更徹底地跳脫選取、分別、進而執著的另一種見解相對立之端的思維。

⁹⁸ 《維摩詰所說經》CBETA 電子版，No. 475 [Nos. 474, 476]，pp. 20-22。

由〈不二法門品〉諸菩薩的宣說，可知不二法門是對世間普遍的「二」法思惟框架之對治，不二法門的形式總是與世間二法相對照，其運作進路在於超脫「二」法之思惟框架。其中需要特別注意的是，由於目標在於超脫「二」法之思惟框架，在檢討認清了世間普遍對二法之區分的虛妄後，不再落入另一種對「二」法的分別執著。

（二）與不二中道對照之二端思惟框架

透過與不二中道相對照的說法，便可切入認識不二中道所展示之世界實相。眾多形成「二端」⁹⁹的論說都可以和不二中道構成對照，其中最直接的對照屬二元主義值得優先提出。二元主義認定了人們所區分出的二類事物或屬性，是不可化約的分開存在（*separate existence*）。這種想法的構成，首先是認定了一類事物或屬性，肯定其獨立存在。並且進一步提出另一類事物或屬性，使兩者各自獨立，不能彼此包含。二元主義主張二類事物或屬性各自存在，並且由於兩類事物或屬性各自固定在存有概念當中，而主張兩者具有實體層次的差異性。¹⁰⁰

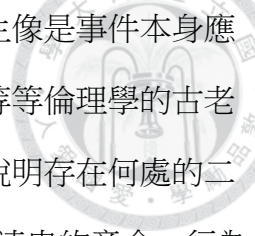
二元主義面臨的質疑很多，二元主義必須面臨至少如下難以解決的問題：¹⁰¹

首先，二元主義無法說明其所認定，區分開來的二元事物或屬性到底存在哪裡？以「生命」與「非生命」的二分概念為例，生命存在哪裡呢？假定生命存在重要器官中，為何重要器官失去血液就邁向死亡？假定生命存在血液中，血液失去血小板也喪失作用。假設生命存在血小板當中，血小板又可以被分割為必要的部分嗎？如果生命存在某個被指定的事物當中，生命本身與這個事物有何不同？以「邪惡」、「善良」這二元事物或屬性為例，邪惡或善良存在何處？邪惡與善良時常用於形容人，無論指定邪惡或善良屬性是固定在心臟或大腦都難以解釋。如

⁹⁹ 佛教典籍關於離於中道之二法，相關詞語的翻譯多採用「二邊」，二邊在語意上顯示對立詞語概念所形成壁壘分明的兩種陣營，是兩類概念所形成對立之兩邊。「二端」在語意上則顯示類似一條線的兩個端點，此一詞語意聚焦在兩個靜態的點。由於本文欲討論的問題焦點在於，僵化的詞語概念所形成類似點狀的思惟限制，因此採用「二端」此一詞語強調日常詞語概念所形成的僵化效果。

¹⁰⁰ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解開生命世界的全面實相在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月），頁 131-132。

¹⁰¹ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解開生命世界的全面實相在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期，頁 132-133。

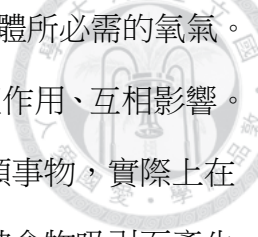


果將邪惡、善良屬性認知為固定在行為事件當中，則立刻會產生像是事件本身應該就其類型而言有善惡屬性，還是就其結果而言有善惡屬性？等等倫理學的古老爭議。甚至還未解釋清楚善惡屬性存在何處，又發現更多不能說明存在何處的二元概念。像是從一連串世界變化序列中區分出的「事件」。從一連串的意念、行為當中區分出「事件類型」。以及區分出相對於事件原因的「結果」，這些概念事物存在哪裡？事件、類型、結果存在什麼當中？無論是存在認知、時間、或是相關人事物都難以清楚說明指出。

其次，即使假設能夠指出此事物或屬性所在，也難以劃定其邊界。以「生命」、「非生命」概念為例，無論如何界說生命，用以界說的項目幾乎都會碰到雙重例外。例如，以「繁殖」做為生命界說的項目，則鹽、糖、水晶等晶體，在適當的環境，長得出新的晶體，似乎也可當成生物；相對地，騾子、工蟻、工蜂、以及不孕症的個體，好像變成不是生物了。¹⁰²邪惡或善良之人，如果以人的意念做為善惡的邊界，是否只要存著善念什麼也不必做，就可稱為善人？如果以人的行為做為善惡邊界，是否不論動機只管行為類型或結果就可以判斷善惡？如果綜合意念和行為做為善惡邊界，這兩種概念相互衝突的時候又該如何區分。例如，懷著惡意想要推倒對方，卻讓對方躲過車禍。以前面提過的概念為例，「事件」相對於「非事件」該如何劃分？動機是否為事件的一部份？動機之原因又是否為事件的一部份？結果是否為事件的一部份？結果的結果又是否為事件的一部份？如何畫定「此一事件」與「非此一事件」？「事件」與「結果」如何劃分？等等更多概念難以清楚說明畫分。

第三，被區分開的二元屬性或事物如果各自獨立存在，在實際的情況中，何以能夠有交互作用、相互影響的情況？透徹觀察處處存在的相互影響乃至轉變的狀況，若仍然假設其具有二元性，這種密不可分的互動關係，為何可以稱之為獨立之二元性？例如：從生命與非生命的二元性而言，許多生命體需要與非生命的

¹⁰² 關於生命界說全面而深入的說法詳見：蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉《國立臺灣大學哲學論評》第三十五期（民國九十七年三月），頁 155-190。



水產生交互作用，水透過物理刺激還可以變成易爆氣體或是生命體所必需的氧氣。從思想與行為的二元區分而言，意念與行為實際上不斷產生交互作用、互相影響。從我與非我的二元區分而言，被認為是「我」與「食物」的兩類事物，實際上在每一個環節都互相產生影響，乃至於轉化。在看到食物時，我被食物吸引而產生許多想法。咀嚼食物時，食物與我都產生變化。最後食物的某些部份在某些時刻轉化為「我」。生命世界中的任何看起來各自獨立存在的事物，都可能處處相互影響、相互轉變。既然找不到絕對獨立於彼此的兩類事物或屬性，則難以獨立二元性稱之。

第四，假使能夠認定獨立二元性的存在，又該如何說明實際上只能有二元屬性，而不是多元或一元屬性？被區分的二種屬性或事物，即使能夠說明生命世界很大一部份的現象，卻仍然可以發現許多其他屬性也可以在表現上代為解釋。若以「精神」和「物質」做為所有事物二元屬性的區分，是否可以說明生命世界的事物只能以這兩種屬性進行區分？若加上其他同樣可以解釋一部份世界現象的屬性，像是「能量」，是否就變成了三元主義？如果有三元主義，是否可以再找出更多重要屬性或事物像是「痛苦感知」、「幸福」、「利益」、「社群」、「神」、「道德」或種種其他多元的看法，而變成多元主義？若不能接受多元主義，則試圖將世界現象限制在一種屬性當中，又要限制在哪一種屬性當中？即使確定了一元屬性，這一種屬性仍然是以「有」、「無」的二分方式看待世界。舉例而言，若以唯「物質」或是唯「精神」做為一元主義，實際上仍然在討論「物質」或「精神」存在與否的問題。將世界二元地區分為「物質的存有」、「非物質的虛無」，這是否又屬於一種形式的二元主義？

第五，這種二元性的假設本身又是否可以解釋其自身的根源？事物或屬性本身是否可以被更根本的屬性或事物所拆解？若以「物質」、「精神」為例，物質或精神是否可以被說明或拆解為更微小的粒子？更微小的粒子是如何產生在宇宙中？是否可能由另外一種形式的屬性所組成？例如能量或是上帝？能量或是上帝與其



他可能的根源，如何做為自身存在的根源或原因？所謂的無限後退問題，實際上可能正是來自於對世界的二元認知結構。

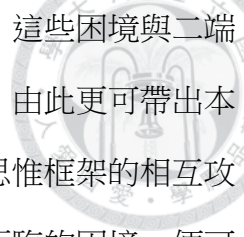
相較於認定有二個實體分開存在的二元主義，認定只有一個實體單獨存在的一元主義實際上也受困在同樣的思惟模式當中。一元主義和二元主義同樣認為這個世界存在著固定而獨立的實體。類似的實體思維，首先是認定存在著一個什麼樣的實體。認定世界上有固定而獨立的實體，認定實體具備「內容」或者說「屬性」，否則無法說明為什麼樣的實體。此實體在認知中就必須由「概念」的成立而確定，這些概念的認定幾乎都是訴諸思惟上的二分法。思惟上的二分只有透過對概念的二分，才能掌握此概念並且對之進行理解。諸如，說明「實體」(substance) 概念通常是透過與「屬性」(attribute) 之對比才能夠理解，說明「實在」(reality) 則透過「表象」(appearance)，說明「確證」(veridical) 則透過「幻象」(the illusory) 的確立。思惟的二分習慣性切割出對立的概念與概念，形成一種慣性的理解方式。這些在一元主義之下做為支撐的概念，無一不是採用二元主義的區分方法。一元主義因此與二元主義必須面臨共同的理論困境。¹⁰³

現實世界的複雜現狀促使多元主義肯定世界的多元性，若將現象的複雜流變推向實在的層面，認為多元構成了世界的實在，這種形而上學的多元主義做為一種哲學理論面臨了許多檢討。哲學層面形而上理論之多元主義，主張多數或多種的實體或事物。這種進路的多元主義論述與一元、二元主義之間的差別實際上不大，如同二元主義的概念區分一般，多元主義關於實體的主張，實際上仍然採用的是二元思惟的概念做為支撐。如前二元主義所面臨之困難所述，採取實體性形而上學的多元主義，同樣要面臨何以能夠確立其主張所認定的實體概念之存在樣態的問題。¹⁰⁴

將一元、二元乃至於多元主義與不二中道相對照，聚焦指出各種論說所採用

¹⁰³ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路—以佛法解開生命世界的全面實相在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月），頁 134-136。

¹⁰⁴ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路—以佛法解開生命世界的全面實相在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期，頁 137。



的二端思惟框架。實際上，各種論說無不面臨相似的理論困境，這些困境與二端思惟框架息息相關，所衍伸的問題其實也是不二中道之所對治。由此更可帶出本文所努力的方向，在西方動物倫理學的爭論當中，無不是二端思惟框架的相互攻伐，各種論說的差異性其實不大，只要掌握二端思惟框架時常面臨的困境，便可如出一轍地提出其所面臨的困境，質疑各種二端思惟框架下的論說產物。

透過一元、二元、多元主義說明如此的二端思惟，或許還不能夠揭示二端思惟所形成無孔不入的弊病。由日常語言更可看出二端思惟對於人類思考世界實相所形成鋪天蓋地之束縛網羅。日常語言充斥著各種名詞或代名詞，二端思惟框架習慣性地辨別眼前所見與自身是為相互獨立之二端，此事物又與其他事物相互獨立是為不同範圍乃至於不同個體。認定所抓取的特徵、相貌，認定特徵、相貌的有無，而認定所抓取之特徵、相貌固定在個體。又以個體所固定之內容，從其他個體中獨立出來，形成是其個體與不是其個體的兩端，再用一名詞指涉所認定的個體，甚至在思惟中以此語詞與前面的思惟運作結果束縛在一起。

以西方動物倫理學依循著日常語言使用習慣為例，將「動物」視為絕對不同於認知者的認知對象之彼端而存在著，形成第一層二端思惟框架。此被認知之彼端有著可以被區辨的各種事物，動物與其他事物之間截然不同。動物成為事物，與其他事物對立存在著，形成第二層二端思惟框架。動物被當成不只是事物類型的狀況存在著，還必須以各個獨立的形態成為各自的個體存在著。從此動物個體與個體彼此對立存在著，形成第三層二端思惟框架。於認知中觸及此動物個體，將此個體與展現在感官或認知中的資料綁定在一起。如果不透過抓取到的特徵則無法認知此動物個體，從此個體與外殼必須被綁定在一起接受認識，是第四層二端思惟框架的形成。動物個體所展現的特徵、樣貌由感官或認知抓取後進行分門別類的管理、認定。此特徵對立於另外一些特徵存在著，因此個体外殼化的特徵使個體之間被認定具有的樣貌也對立存在著，由此形成第五層二端思惟框架。最後，五個層次的二端思惟框架所捕捉到的對象化、事物化、個體化的外殼，被區

別為各種各樣的特徵資訊並且與各個語詞等同在一起，形成可以固定認識、使用、思考的語詞化概念。「動物」此語詞化概念截然不同於其他經過同樣方法製造出的語詞化概念如「人類」，獨立存在而且被認知，這是第六個層次的二端思惟框架。

由此一系列的二端思惟運作，可以整理出日常語言立基於環環相接的二端思惟，所具備的六大特色，分別為「對象化」、「事物化」、「個體化」、「外殼化」、「區別化」、「概念化」。¹⁰⁵習慣日常語言以後，便打從思惟上接受了這種點狀的語詞構造。以為自我、桌子之類的語詞背後所代表的個體，理所當然地現成、完整、一成不變的存在著。對世界的觀察形成一個又一個靜態的點，抓取一個又一個靜態的事物、個體乃至於概念，沿著靜態的語詞構築起各種不離二端思惟的理論學說。

（三）與不二中道相支持之概念

不同於二端思惟框架所習慣採取的進路，面對這個生命世界，佛教不採取二端思惟的產物看待世界，也就是說，佛教看待世界是突破日常語言的侷限，並且排除實體觀念而探討世界實相。佛教所強調的許多課題，對於不落入二端思惟而深入世界實相有相當關鍵的幫助。佛教所說明與不二中道相關聯的重要概念，與不二中道構成整體的相互支持關係，形成對生命世界實相完整的揭示。此節以「無常」、「生滅緣起」、「非我」、「空性中道」四個重要概念說明其與不二中道所形成的支持網絡，以期待進一步解明西方動物倫理學論爭跳脫二端思惟後之出路所在。

1、無常

佛教的經典裡乃至於佛教學者，幾乎很少有所謂證明實體存在的問題，諸如地獄有情、人、神等。佛教經典經常開示的是，觀察生命歷程無常的課題，無常主要的用意在於指出生命世界充滿變化，不是固定、恆定。無常做為觀察、思維

¹⁰⁵ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解開生命世界的全面實相在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月），頁 143。



世界的引導，使觀察世間所累積的經驗不再只是塞進一個個靜態的概念或語詞當中，無常所對治的正是日常語言事物化與對象化的弊病。¹⁰⁶

在日常語言所形成的習慣性思惟當中，習以為常地將能夠掌握的經驗或認知，安裝在所認定的對象，期待這個概念對象可以完整、穩定的包含這些所謂的經驗內容。經驗內容經過各種壓縮、歸類，便形成可被理解的屬性，安插在所認定之語詞所指涉的實體對象之上。其中的程序是先觀察到一連串的經驗，形成對象化、事物化的想像，期待為其找到對應的原因，並且習慣性地以對象化、事物化的方式掌握此原因。進而試圖將作為事物、對象的原因固定下來，以期能夠穩定的包含事物、對象化的靜態經驗內容。無常所揭示的，正是這種企圖將日常語言所指涉的對象概念與經驗內容穩定連結的習慣性僵化思考。

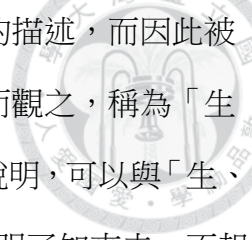
無常此一概念形成思惟方向的引導，無常觀打破習慣性思惟中對事物、對象的區分想像，將所認定的事物、對象之外殼瓦解，形成更深入的構成要項之解析與接觸。無常觀揭發日常思惟受限於常態經驗理解事物，視野受限於眼前一個一個靜態卻又時常無法自圓其說的概念對象。從試圖掌握一個個對象、為一個個事物安裝上合理的經驗內容之思考為目標，轉而以生命世界本身的變化流程為著眼之廣大視角。¹⁰⁷

2、生滅、緣起

無常觀提供正確思惟生命世界變化的眾多內涵之進路，生滅、緣起則是以無常觀看生命世界變化歷程，而得到關於生命世界實相之更深層揭露。在思惟的歷程中，可以察覺生命世界之變化波段，變化波段之端點、轉折點，以及促成如此變化波段的各種構成要素。如果著眼於生命波段的端點，則稱之為「出生」和「死亡」。透過無常觀掌握到的是整體變化流程，在變化流程中，特定端點的狀態可以

¹⁰⁶ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路—以佛法解開生命世界的全面實相在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月），頁 147-150。

¹⁰⁷ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路—以佛法解開生命世界的全面實相在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期，頁 151。



用生滅概念進行描述。整體變化流程並不因為專注於特定端點的描述，而因此被分割為生與滅的獨立環節。生與滅可以是二個概念，也可以合而觀之，稱為「生滅」。¹⁰⁸《大乘入楞伽經·無常品第三》對於「來」、「去」概念的說明，可以與「生、滅」做一個相互對照的理解：「來者·見事生，去者·事不現；明了知來去，不起於分別。」¹⁰⁹就空間的移動而言，事物的遷移，事物在眼前不在眼前，都是由各種構成要項所推動，以某種角度設定了變化的端點稱之為「來」和「去」，實際上不需要興起對來去二概念的分別認知。同理可明白生命變化流程當中，生與死是由於相關聯的構成項目推移所出現的變化流程之設定端點，亦不需要對此二概念的分別認知。

然而日常語言中理解生和滅二概念通常是二分的，就出生此一概念來講，在理解上面臨好幾個環節的二端思惟。二端思惟在這個問題上，第一件事便是將能生與所生分別開，第二件事是將生與滅二個概念各自獨立看待。¹¹⁰形成二端思惟的理解不外乎是：事物是生的就不是死的，事物是存在的就不是不存在的。談論到出生的原因，二端思惟的理解不外乎是：一切現象事物出生的原因，不是由其本身出生，就是由它者出生，或是由其本身和它者共同出生，或是無緣無故出生。¹¹¹

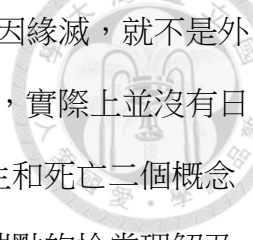
佛教經典闡發對生滅的理解，不夾雜任何二端思惟，也就是不區分生與滅為二個獨立分割的概念，也不區分能生與所生思考生命歷程之形態。對於生命波段藉由關聯的眾多條件所促成之生起，稱為「緣起」。生命波段推展至關聯條件變化所展現之滅亡，稱為「緣滅」。以表面上區分開來的二個詞語描述緣起、緣滅，重點不應放在生與滅的狀態之二分，而是轉化為緣起、緣滅此二概念本身就不接受單獨成立的基礎，緣起、緣滅相互關聯，搭配說明整體生命世界的變化流程。實

¹⁰⁸ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路—以佛法解開生命世界的全面實相在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月），頁 153。

¹⁰⁹ T. 672, vol. 16, p. 613c; Daisetz T. Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 157.)

¹¹⁰ 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路—以佛法解開生命世界的全面實相在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月），頁 154。

¹¹¹ 「諸法不自生，亦不從他生，不共，不無因，是故知無生。」（《中論·觀因緣品第一》，T. 1564, vol. 30, p. 2b.）



際上正由於因緣生，就不是單獨的生起，因此是「不生」；由於因緣滅，就不是外殼所見到的滅亡之單一事件，故是「不滅」。此不生不滅指的是，實際上並沒有日常語言以出生、滅亡二個詞語所分別指涉的二個單獨存在之出生和死亡二個概念或事物。由生命世界變化流程所設定之波段，關聯條件推動之端點的恰當理解乃至於貫徹變化歷程的掌握，悟得生滅緣起而不生不滅，便可以由觀察生命世界變化歷程，進入不二中道的理路。

3、非我

在佛經中，常見各種冠上「非」、「不」、「無」字的專門用詞。這些專門用詞所進行的工作，是對日常語言中已經僵化的概念提出對治。「非我」反省「自我」此一概念，去除世人對自我概念化、外殼化、個體化的習慣性想像。打開自我此一概念，初步發現的是心態和身體構成自我。心態和身體實際上是複合的表現，是由很多成份積聚而成。然而心態和身體也不是分隔的存在物，觀察可知心態與身體交織運作的情形。心態和身體也不是一般所想像的固定不變、獨立存在且完全屬於自己的「自我」。心態和身體不斷在變化，由於不斷在變化，其並不應被理解為具實體性之實體概念。心態和身體是在變化流程當中，由眾多關聯條件組成出現。心態和身體既然不是兩個分割且各自具有獨立實體性的靜態概念，就可以探討至心態和身體在整個生存活動當中，以眼、耳、鼻、舌、身、意六根感官配備，接通世界之色、聲、香、味、觸、法六境之感官對象，依託於六根從而形成十二處、十八界。¹¹²

探討「非我」所帶出之至關重要的五蘊、十二處、十八界，提供全面認識生命世界的管道，不再以靜態存有概念的堆疊認識生命世界。解析生命歷程的構成要項，透徹觀察整個生存活動、認知活動的關聯領域。不再以為自我是一個個體的固定存在，心態、身體、世界是割裂無法調和看待的三者。非我的整體理解提

¹¹² 蔡耀明，〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉，圓光佛學學報第十五期，頁 6-8。

供生命世界躍然呈現的舞台，由此而言，非我概念是可以做為生命世界乃至於生命歷程之實相的入手處。



4、空性、中道

由日常語言與慣性二端思惟所導致的閉鎖環節，透過「非我」解開生命歷程的構成與認知活動相關聯的領域，形成觀察生命世界的正確入手態度。繼而以「無常觀」、「生滅緣起」深入覺察生命世界一切變化流程之核心，乃至於對任何變化波段端點得以形成的正確理解。對生命世界的視野開拓，可以更進一步講說其深層底蘊。《中論·觀四諦品第二十四》廣為人知的偈頌指出：「眾因緣生法，我說即是無〔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。」顯示一切法皆是因緣法，也就是說，一切事物都是藉著關聯條件的運作而出現。凡是依於關聯條件的推動而生者，可稱之為空性，說為空性的也是中道。

受到日常語言的習慣性二端思惟之糾纏故，說為空性或中道，依然常見落入有性、無性、中間之道此類之語詞解釋。如果在提出空性、中道這種專門用詞以後，又以二端思惟框架把空性、中道當作普通的詞語理解使用，就只是繼續抓取在受到遮蔽的認知表層。在日常語言中，「無」或是「空」相對於「有」，此組概念用以表達事物之存在、不存在，具有、不具有。然而在日常語言使用中，有和無的概念使用實際上充滿歧義，根據不同語意、情境脈絡，有和無可能是指存在不存在、在不在、具有不具有，可能是形容詞，也被當作抽象屬性使用。觀察日常語言使用有無概念的諸多情境，可以知道有無概念描述僅能突顯局部情境。有無概念論斷的是物件、層次、面向、狀態、功能、特徵、時段、所在等等部份項目。¹¹³有無概念的使用尚且可以確定為語言學、語意學面向之問題，試圖以慣性思惟將有無概念理解為抽象實體之「有性」、「無性」，實際上已經跨越日常

¹¹³ 蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密研經》和《入楞伽經》為主要依據〉，正觀雜誌第五十期，2009年9月25日，頁75-78。

語言進入形上學的領域。有無概念做為日常語言表達的使用尚可順利運行，若想順理成章使之成為形上學概念，則面臨非適任的問題。¹¹⁴

由日常語言靜態詞語概念之使用所產生習慣性的二端思惟使眾生幾乎都習以為常用「有」、「無」以及非「有無」、非「不有無」，由二端又衍生二端，所形成的四角對峙，看待生命世界的局限性認識。佛教眾多經典說明摒除二端思惟而言「非有非無」，根本上跳脫二端思惟框架。針對眾生二端思惟的對治，又如《入楞伽經》的非有非無說，彰顯不二中道：

眾緣所起義，有無俱不可；緣中妄計物，分別於有無。¹¹⁵

由緣起觀可知，論斷事物存在或不存在都是不可行的。人們在因緣歷程當中認知抓取「事物」，也是分別了存在與不存在。透過非我觀、無常觀、緣起觀，看待思考生命世界因緣關係網絡、組成條件、變化流程，而不是抓取某個事物、屬性、實體，由此意義而說為「空」。空性與中道做為全面事實深入且一貫的說明，對照二端思惟可能產生的慣性解釋，突顯空性與中道所解開的實在性。

¹¹⁴ 蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密研經》和《入楞伽經》為主要依據〉，正觀雜誌第五十期，2009年9月25日，頁80-82。

¹¹⁵ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 627c.

第四章、以不二中道檢視動物觀點論爭

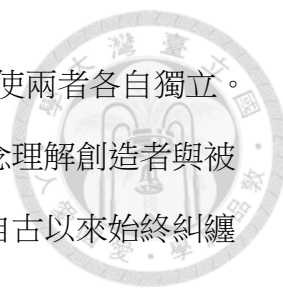
經過對不二中道概念理路之簡略整理闡明，可以開始進行不二中道作用在當代學術論爭的思惟詮釋進路。不二中道運作於對治世間一切二分之法，解明在哲學討論時，二端框架幾乎侷限每一個思惟環節。日常語言所面對的習慣性二端思惟，依然展現在學術論爭。緊握著二端思惟框架，就必須面臨二端思惟框架的困難，這正是採取相同思惟模式的哲學論述不斷面臨相似質疑的關鍵所在。

日常語言由概念化語詞堆疊而成，使得對於概念化語詞的點狀理解滲透進思惟的各個環節而形成一種框架。二端框架是必然面臨困難的，而且這種困難幾乎是立刻就可以被發現，卻又難以在使用日常概念化語詞的結構中予以超脫。西方動物觀點如前所示，由神中心觀點轉移至人類中心觀點，乃至於近代開始出現的動物平權理論與之抗衡。透過整理解析西方動物觀點內在所採取的二端思惟，顯示各家學說實際上並無想像中差別之大，以及其因此面臨的相似質疑。由不二中道對動物倫理論爭進行反省以後，試圖更進一步指出佛教視野下，對於生命世界之生命關懷，作為動物倫理更寬廣的引導方向。此章節之第一小節分析動物倫理各家論說的二端框架，第二小節以各家論說因而面臨之質疑為主軸，第三小節以佛教視野下的生命關懷作為動物倫理之引導方向。

一、不同中心觀點所採取的二端思惟框架

(一) 神中心觀點之二端思惟框架

基督宗教以神中心保證人類在地球表面至高無上的地位，蘊含多個層次的二端思惟框架。在哲學層面而言，對於形上概念的理解，基督宗教無法逃脫日常語言六大特性的束縛。中心主義常見透過分割對立概念而確立概念，神中心思惟便試圖優先確立神概念。世人理解神概念，必須透過「受造」的一端，對照出「創造」的一端。神概念的確立，建立在創造物的對立面。透過對有限的種種描述，



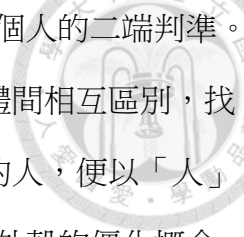
而反過來想像神概念。透過提出與神不同的另一類事物及屬性，使兩者各自獨立。由於習慣性採取實體性形上思惟的傾向，基督宗教使用實體概念理解創造者與被造者。理解神概念時，以實體概念進行理論處理的結果，便是自古以來始終糾纏基督宗教的神存在論證之系列問題。

然而在基督宗教動物觀點脈絡中，理所當然地以日常語言六大特性區分神的偉大創造物，神中心的思惟底下其實已經有人類中心的雛形。欲從一切受造物當中確立人類概念，人類實體具有之屬性由神直接保障。如《創世紀》所示，人類具有神的形象、樣式，人類具有神所吹拂的氣息，人類有靈、靈魂，人類有管理大地的權柄。區別於其他受造物不具有這些屬性，在基督宗教脈絡中便如此確立這個由神保證、固定不變、被創造之後便如此獨立存在的人類概念。

（二）人類中心觀點之二端思惟框架

西方人文理性思潮所肯定的人類中心，必須優先確立的是人類概念。人類中心的目標當然不是從生物學的角度尋找人類在生物界中的演化定位，畢竟自然實證路線的生物學所確立的人類概念，可能無法適用於哲學層面的人類中心主義所需要的人類概念。人類中心主義所欲確立的是與眾事物不同，獨立存在的「人類概念」。如何確立人類概念？如前所述，慣用的路數便是分割與人類不同之物，而且必須是與人類絕對不同。

在日常語言的二端思考運作之下，其採用的日常語言六大僵化步驟之二端思惟脈絡非常清晰。將人類、動物及其他事物現象放在認知上的對立面，認為可以清晰畫定這些對象的所在範圍，並且全部是可以認知的事物，這些被認知的事物與認知是為二端。而這些可以被認知的對象，理所當然地被辨別為具有單位的個體項目，一個人、一隻動物、一片樹葉，將對象之存在狀態切割出範圍，畫定是或不是此個體之二端。在這些個體項目上抓取各種特徵、樣貌，將抓取到的資料等同於這個個體，於是個體等同於這些被抓取的外殼。在認知感官上，一個人所



呈現的特徵、樣貌，就等同於這個人，外殼成為判斷是或不是這個人的二端判準。一旦辨別出人的固定外殼、狗的固定外殼，便可依據外殼使個體間相互區別，找出此人與那隻狗的二端。最後如此被掌握、具有如此特徵樣貌的人，便以「人」這個語詞代替，講說、思考「人」，便是以一個切割好、帶有固定外殼的僵化概念，理所當然地開始進行運作。

「人」的生機形式、行為表徵等等外殼化特徵被貼上標籤加以區分。「人類概念」被當成一個固定的語詞概念，而此語詞在對象化、事物化、個體化、外殼化、區別化的思惟習慣影響下，傾向於尋找一個或多個屬性屬於人類概念，而且由人類所獨享，以證成人類概念可以區別於其他萬物各自獨立存在。並且透過此一連串二端思惟所創造的概念運作，試圖以此人類概念證成「惟有人類具內在價值」、「人類概念應做為任何考量之中心」之命題。

雖然人類中心主義者最終所把持的詞語概念都是「人類」，企圖由此推導致所欲證成的之命題。依據企圖尋找的不同理由，又可以將人類中心底下的眾多論述各自以某個中心觀點稱呼，例如，Williams 認為「人類」概念本身，就可以是身為人類的我們必須承認「惟有人類具內在價值」這道命題的根源，可以說 Williams 是最典型的二端區分人類概念之人類中心主義者。其他論者如 Norton 用倫理學企圖保障人類的感受性偏好之重要性，但倫理學在其設定中已經蘊含了人類感受性偏好之重要性。可以說 Norton 是用人類感受性偏好具有重要性此一概念，保障其自身，Norton 二端區分是或不是人類之感受性偏好概念的人類中心主義者。Nuyen 雖然無法說明人類尊嚴為何，但他很明顯是一位區分人類概念具備尊嚴而非人類概念不具備尊嚴之人類尊嚴中心的人類中心主義者。Goldman 則二端區分了人類處在社群，而非人類動物不處在人類社群。

實際上，人類中心擁護者試圖尋找的人類概念之獨有屬性，還包含「理性」、「道德能力」、「內在價值」甚至「神聖性」等。實際上，為了證明人類獨有的價值或至高的地位，特地尋找這種概念屬性進行安插，可以說是多此一舉。畢竟人



類概念的二端區分一直都是由論者自行塑成，大可直接在此人類實體概念之內，直接安插一個稱為「優越至上」的屬性即可。

(三) 平等主義觀點之二端思惟框架

動物權觀點所欲確立的首要概念便是「平等」。不幸的是，論者努力的方向，幾乎青一色傾向從人類中心主義脈絡下，人類與動物二實體概念二分的局面，調整為人類與動物二類概念做為一端，而其他事物做為另一端。從尊重或道德考量的角度，證成人類與動物是同樣需要被正確對待的一方，而論述的方法便是舉出「動物」這個實體概念具備的某些屬性、特質，有別於不需要被正確對待的其他事物之實體概念，好像因此可以往人類設定之道德考量的蹺蹺板這一端稍微移動腳步。換句話說，人類中心主義者主張人類概念異於萬物，平等主義者則主張除了人類以外，也應該受到平等對待的對象，也可以被區別於那些不具有某些屬性的其他萬物。

實際案例如前所述，Tom Regan 企圖透過內在價值，在道德考量中，除了人類概念與動物概念之外，再重新標定一個需要被道德考量之具有固有價值的生活主體實體概念，企圖透過重新為此實體概念界定外殼化的屬性，讓人類與許多動物都能夠被此概念所涵蓋，因此可以說，Regan 的理論實際上是內在價值中心主義。

與 Tom Regan 表面上各成一家之言的 Peter Singer，其理論實際上差別可能不如一般人之前所想像的那麼大。分解其理論部分來談，效益主義也就是以效益為中心之學說，需要先確立的使用概念便是「個體所擁有的利益」。為了能夠衡量個體所擁有的利益，就必須先確立「利益」概念與「擁有利益之個體」概念。利益概念被日常語言二端慣性思惟予以概念化，成為一種抽象存在體，對其斤斤計較的程度更將利益說成是貌似實體的項目。效益主義者亦需要先確立「擁有利益的個體」，其採取的策略是找出擁有「受苦能力」此屬性之個體，說明受苦能力的方法仍然是二端思惟框架，舉出不具受苦能力之對象的概念與之對立。Singer 之動物

觀點所呈現的平等考量原則正是以受苦能力一詞語概念為中心。



二、二端思惟框架所面臨的困難

西方動物倫理學爭論基本的構成元素是人類與動物實體概念，動物概念與人類概念對照而論形成各種論說，動物與人類區分為截然不同的兩類獨立實體。無論動物觀點演進的脈絡發展至何處，綜觀動物觀點哲學史，幾乎可以說，西方動物倫理史就是中心觀點轉移史。然而任何的中心觀點，無論是一元、二元或多元，不可避免都是透過二端思惟框架所建造。本文關切中心觀點概念的確立方法淪於二端思惟，其中最主要的論據在於各種論說優先進行的概念確立，無不使用二端對立框架。最明顯的二端對立框架出現在二元主義，前章已經談過，一元、多元主義所面臨的內在困難仍然是出於二端對立框架。也就是說，無論表面上進行幾種中心觀點的區分，實際上理論底蘊的支持都是由二端思惟所構成。以下此節則分段說明二端思惟面臨的困境。

(一) 理論核心概念確立與界定之困難

綜觀神中心乃至於平權思潮，各家論說鋪陳之後，不免要提出的質疑總是：所謂的這種概念到底是什麼？諸如：人類所具備的理性、尊嚴、偏好、價值、社群到底是什麼？存在哪裡？範圍為何？總是存在嗎？每一個人類都具備嗎？動物一定不具備嗎？生活主體是什麼？生活主體具體的範圍、具體的屬性可以辨別嗎？其所具備的內在價值又是什麼？在哪裡？受苦能力具體而言是什麼？什麼範圍可以稱之為受苦能力？受苦能力是穩定存在的嗎？沒有受到壓迫時，受苦能力存在哪裡？利益存在哪裡？具體而言利益的範圍如何定義？

當此類型疑問廣泛出現在人類歷史當中各家學說時，可能就不應只從「解釋不清」這條道路尋找解答。這些核心概念背後的認知結構到底出了什麼問題，才

會導致這麼相似的困難？透過對日常語言六大僵化步驟的整理可以得出第一類導因於二端思惟的困境，凡是透過二端思惟切割開的二元事物或屬性，難以說明到底存在哪裡，也難以恰當劃分其認定屬性或事物之範圍邊界。



(二) 理論核心概念獨立存在的質疑

如果眾多中心主義所區分認定的屬性或事物是獨立存在的，那麼其存在狀況實際上真的符合設定嗎？以「理性」為例提出此類型質疑，人類理性思考只是純然的數學邏輯、利益衡量、歸納、演繹等等形式運作嗎？理性與所謂的感性思考可以獨立存在嗎？理性思考全然不受到情緒影響嗎？受到情緒影響的思考全然不可以稱之為理性思考嗎？情緒思考必定純然不具備數學邏輯、利益衡量、歸納、演繹等等思考形式的參與嗎？人類思考時常有不純然的理性思考，也就是參雜各種類型因素所影響的思考形式，例如參雜著迷戀的理性計算、受到憤怒影響的理性報復。理性思考真的可以當作固定、獨立、實存的屬性或概念認識嗎？

以受苦能力為例，受苦能力之運作全然只能是感知痛苦嗎？面對同樣事物之刺激，同樣具備受苦能力之個體，必然產生等量的痛苦嗎？對某些個體而言，被認為正常的生活秩序實際上造成他的痛苦。受苦能力獨立存在，不可能與其他感官能力相互作用、互相影響甚至轉變嗎？受苦能力如果可能受到習慣、蒙蔽、麻醉而使痛苦的產值下降，而透過心理期待、物理條件變化之類因素而使痛苦的產值提升，受苦能力還可以說是獨立存在運動的嗎？甚至，透過心理調適、藥物作用、生活習慣、思惟轉變，原本是痛苦的事情轉變為快樂。這種隨時與其他因素互相影響、甚至轉變消失的受苦能力，可以說成是獨立存在的概念或屬性嗎？

當論說者試圖確立概念，以之為論說核心時，該如何能夠依賴一個可以受到眾多因素影響、轉移、轉變，或者是不可能獨立存在的概念，而說之為核心，以之為證成命題的論據？畢竟綜觀生命世界歷程之因緣流變，交互影響、無常變化是生命世界歷程之實相，因此本小節將二端思惟所面臨之此類型質疑稱之為獨立



存在的質疑。

（三）理論核心概念根源的質疑

論者為解釋或證成某道命題，在論述結構中先認定語詞概念，以某一個、二個乃至多個概念做為核心觀點展開推論。這些優先被區分認定的概念根源為何？這些概念本身是否有可能被更根本的屬性或事物所拆解？連帶產生的相關質疑是，是否隨時都能有其他根源的概念可以被認定，而成為與之抗衡的另一中心觀點？

以人類中心主義者為例，人類中心主義者最終所把持的詞語概念是「人類」，人類之所以可以做為證成其自身為中心的理由何在？為了呈現人類中心之理據，如前所述，人類中心主義者採取了各種不同的論述，企圖透過二端思惟概念區分，找出各種看似更為根源的概念對人類概念進行解釋，諸如：「理性」、「道德能力」、「內在價值」、「超越性」、「非自然性」、「社群」、「尊嚴」等等。然而這些概念之所以可以證成其自身必須當成中心觀點的根源何在？是否又可以提出更多看似重要的詞語概念與之抗衡，而使討論陷入無限多元乃至於茫然的困境。

以平等主義者為例時，平等主義者所把持的詞語概念也是「人類」，只不過對於「動物」概念加諸一些看似友善的屬性，希望能夠與人類概念相提並重。Regan 提出生活主體此一概念，企圖將人類及動物塞進這個詞語概念裡面，並且將內在價值當作視其為中心之根源解釋，這仍然是相同的二端思惟的手段。Singer 則找出一個可以使人類與動物兩端有所聯繫的受苦能力之概念做為根源，試圖將人類與動物二實體概念融合為一「感知的主體」之概念，並且進一步設立一「利益」概念，做為平等考量之根源解釋。熟悉的質疑立刻浮現，如何證成生活主體之價值本身？內在價值本身的根源為何？受苦能力代表了什麼？考量利益的更根源原因是什麼？

平心而觀，由於生命世界是極為豐富交錯、相互影響、牽引之變化流程，生命歷程實相並非一固定我、恆常不變、本來存有、靜態固定、各自獨立之磚塊詞



語概念堆疊而成。人類可以透過經驗感知所掌握到許多特徵，但無法因此利用語詞概念將之與整體生命世界的複雜網絡斬斷框住。因此二端思惟框架下所認定的固有詞語概念，都將面臨根源為何之困境。

三、佛教視角於動物倫理的展開

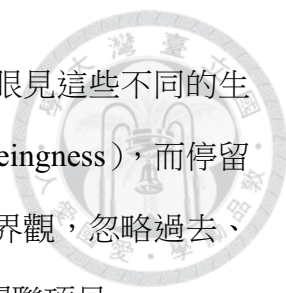
探討動物倫理學時，學界問出的問題大致上是：動物與人類有同等的道德地位嗎？動物確實具有跟人類一樣，或是類似的權利嗎？動物與人類在本質上平等嗎？人類應該如何考量動物的利益？如何判定動物具有痛苦、利益？動物的利益與人類的利益是否有可被接受的取捨公式？諸如此類種種問題。

這些問題都是相關於二端思惟框架乃至日常語言六大步驟所形塑而成，針對實體的特徵問題。問出這些問題時，已經確立、預設了特定獨立實體，或者是概念化的抽象實體。例如將動物、人類在二端思惟框架中預設為彼此獨立存在之實體，以及將道德地位、權利、利益等概念在二端思惟框架中抽象而出，在不同程度上、不同脈絡中，認為其在概念上得以獨立成為一種存在實體。

論者把持受到二端思惟框架影響所認定的詞語化概念，依於這些詞語化概念所建構的論說，雖然較容易被日常語言使用者認同，實際上這種論說除了時常遭遇相關質疑之外，更難以展現對生命世界真正的關懷。然而，若論者高度習慣在思惟及表述皆使用日常語言，依賴詞語化概念建構論說的方法遭到徹底質疑，是否真的就沒有其他適合的方法可以討論動物倫理？甚至認為承認這種質疑是將動物倫理議題導向全盤推翻、無所適從的局面？此節以佛教視角於動物倫理的展開，初步探討動物倫理學不同於詞語化核心概念所建構的理論面向。

（一）重視一切有情眾生的佛教動物倫理學

面對呈現在感官經驗世界的各種各樣的生命形態，一般區分為人類與其他動物。透過層層二端思惟的運作，將經驗中的資料與認知分門別類，以為只要表面



上具有什麼特徵或機制就是身為人類或其他動物的充足理由。眼見這些不同的生命表面形態，便認為這些表面形態具有其本身固有的存在性（beingness），而停留在觀察感知生命形態外表的現象與差別。完全忽略更寬廣的世界觀，忽略過去、現在、未來一直擺在眼前，可以解開整個生命世界歷程的一切關聯項目。

由於佛教打從根底不認為人類或其他生命形態具有本身固定不變、獨立自有的存在性，並且致力於將有情眾生解開為諸如蘊、入處、界之所有關聯的運作項目，進而將關聯於有情眾生運作的一切法，通達、平等地認知為空性、不二、幻化。最後更要透過在實踐上的鍛鍊達到徹底的覺悟。¹¹⁶佛教所揭示的生命世界並非以「人類」、「動物」或任何其他詞語化概念為理論建構中心，也不是以「六道」中的某一個去處，例如人道，作為主要關懷的「種類」。佛教關懷的對象為一切受長夜無明卵殼所覆的有情眾生¹¹⁷，如經典中時常著眼於「生老病死」的流程，不會只是人的生老病死，而是解釋著一切眾生的生老病死之生命流程。¹¹⁸「六道眾生」以去除概念化詞語的理解加以洞察，可發現這樣的形容彰顯有情眾生經過一貫的作用，而發展出截然不同的生命去處、生命樣態。然而對「有情眾生」的概念把握也不會是跳進詞語化概念框架，又將有情眾生理解為一具有獨立存在性，

¹¹⁶ 蔡耀明，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀》第 64 期（2013 年 3 月，頁 13-14。

¹¹⁷ 「菩薩摩訶薩為破長夜無明卵殼所覆有情重黑闇故，為療有情無知翳目令明朗故，為與一切愚冥有情作慧明故，發勤精進趣向無上正等菩提。」（T.220(4), vol.7, p. 821c; Asta-Vaidya, p. 148; Asta-Wogihara, p. 600; PWETL, p. 189.）引自蔡耀明，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀》第 64 期（2013 年 3 月，頁 10。

¹¹⁸ 《雜阿含經·第 133 經》，劉宋·求那跋陀羅（Gunabhadra）譯，T. 99, vol. 2, pp. 41c-42a: 如是我聞：一時，佛住舍衛國·祇樹·給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「何所有故，何所起，何所繫著，何所見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉，不知本際？」

諸比丘白佛言：「世尊是法根、法眼、法依。善哉！世尊！唯願哀愍，廣說其義。諸比丘聞已，當受奉行。」佛告比丘：「諦聽，善思。當為汝說。諸比丘！色有故，色事起，色繫著，色見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉。受、想、行、識，亦復如是。諸比丘！色為常耶？為非常耶？」答曰：「無常。世尊！」復問：「若無常者，是苦耶？」答曰：「是苦。世尊！」「如是，比丘！若無常者，是苦；是苦有故，是事起，繫著，見我，令眾生無明所蓋，愛繫其頭，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉。受、想、行、識，亦復如是。是故，諸比丘！諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近——『彼一切非我、非異我、不相在』，是名正慧。受、想、行、識，亦復如是。如是，見、聞、覺、識、求、得，隨憶、隨覺、隨觀——『彼一切非我、非異我、不相在』，是名正慧。若有見言：『有我，有世間，有此世，常、恆、不變易法。』——『彼一切非我、非異我、不相在』，是名正慧。若復有見[言]：『非此[世]我，非此[世]我所，非當來[世]我，非當來[世]我所。』——『彼一切非我、非異我、不相在』，是名正慧。若多聞聖弟子於此六見處，觀察非我、非我所，如是觀者，於佛所狐疑斷，於法、於僧狐疑斷——是名，比丘！多聞聖弟子不復堪任作身、口、意業趣三惡道。正使放逸，聖弟子決定向三菩提，七有天人往來，作苦邊。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

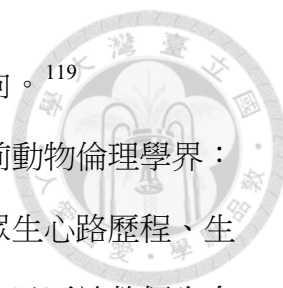
不同於「環境」或「世界」等概念而區別存在的對象。由此而言，跳脫框限在語詞化概念之內的有情觀，才有可能進一步貫通為對一切法的掌握。

佛教所帶出的動物倫理學並不特意區分藉由一系列關聯條件輾轉來到當前這個處所、暫時呈現這個生命樣貌的眾生為何種種類。不依於生命歷程發展到當前階段所呈現的樣貌進行分類，企圖建立以此分類做為基礎的「針對人類或動物之倫理學」。也不依於眾生個體、生命個體是區分於環境、世界、價值的獨立對象，企圖將眾生與世界以框架切割。實際上，佛教所帶出的並不會只能命名為動物倫理學，而更可以放在生命倫理學或者是對整個生命世界的關懷而進行探究。

（二）重視生命世界歷程的佛教動物倫理學

相較於確立一個乃至於數個核心概念構築論說的靜態思維模式，佛教的觀點可以為西方動物倫理學解開廣大思考面向的可能項目。不採取二端思惟框架如何轉換視角面對生命世界，從整個與不二中道箱支持之概念網絡所支撐起的思惟方式，便是提供排除實體觀念以後，探討世界實相的有力基礎。透過前面章節所把握之「無常」、「生滅緣起」、「非我」、「空性中道」重要概念與不二中道相互支援的論說網絡，展現佛教生命倫理學的獨特之處。

佛教哲學強調，一切湧現在世界上的，都是透過條件合和所產生（*pratītya-samutpāda*）。一切法皆條件合和所產生這樣的理解，意味著現象並非獨立存在。所有現象不是獨立依靠自身兒存在，沒有任何單獨的實體，也就是所謂空性。透過覺察生命世界實相，可以如實發現無常、生滅緣起、空性、非我之概念義理。透過相關聯的思考網絡，佛教倫理可以將實體、權利、尊嚴等被概念化之抽象實體徹底解開。抓著概念化的實體和屬性項目，如前面章節所整理探索，不只是讓倫理抉擇產生嚴重衝突的困境，在理論根本上面臨無法解開的質疑，也忽略、限制了對生命世界多層次的覺察觀點。佛教所指引對生命世界的觀察，應重新導向心靈和生命正在進行的歷程之流。從這個更為廣闊的視野進行提問，而



正確的提問更可以促使動物倫理學的努力投注在往前邁進的方向。¹¹⁹

從更廣大的視野觀察生命世界，可以帶出的問題有別於目前動物倫理學界：有情眾生的心路歷程、生命歷程實際上是什麼？對於整個有情眾生心路歷程、生命歷程的認識，與生命倫理抉擇的關聯應該是什麼？人類、動物乃至於整個生命世界的心路歷程、生命歷程是如何被建構？考慮到心路歷程、生命歷程為導向的思索進路而言，到底應該以人類、動物、權利或者是痛苦等概念為中心，便是不會出現的問題。關鍵在於對有情眾生心路歷程和生命歷程的洞察，而建立道德層面適當反應的基礎，面對問題時便能提出道德上可以接受的答案。

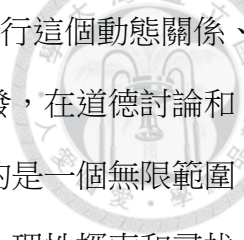
（三）重視洞察的佛教動物倫理學

不同於西方動物倫理學界透過「權利」概念的衡量、「效益」概念的計算。從佛教哲學的角度，若運用對生命世界觀照所解開的理論，可以進行對這類型理論脈絡的解構。不同於意義的爭奪或效益的比較計算，佛教哲學所闡明的向度更專注在對整個生命世界歷程的徹底洞察。

一切事物都是連續不斷改變的歷程，從佛教哲學出發的基本要求，就是對這個動態的歷程進行洞察。透過觀察湧現在世間的現象是如何升起、轉變、熄滅，觀察眾生體驗、構成世界的心路歷程、生命歷程，試圖了解世界實相。佛教動物倫理學藉由問出關於「對待眾生，這樣做是對的嗎？」、「眾生為何是以這樣的型態行走在世間？」、「與眾生恰當的關係應是如何？」等作為觀察下手之目標，持續深入觀察關於生命世界的心路歷程、生命歷程，探索生命世界實相，而能夠越來越恰當地看待有情眾生，這也是一個持續而開放的歷程。

佛教動物倫理學必須解開所遭遇到的有情眾生的動態關係、歷程，並且將這個動態關係作為倫理道德向度的基礎。關於動物對待的道德層面的展開，實際上

¹¹⁹ 蔡耀明，〈How Does an Empty Buddhist Bioethics Work: The Example of Abortion〉，《Proceedings of 4th International Conference on Applied Ethics and Applied Philosophy in East Asia》，頁 150-151。



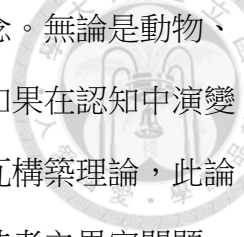
可以不用藉由任何「實體」或「核心概念」，而是透過回答「進行這個動態關係、歷程的適當方法為何？」之類的問題進行探討。從這個問題出發，在道德討論和實踐的道路上可以取得進展。佛教所帶出的動物倫理學，提供的是一個無限範圍的視角。要回答關於動物倫理學的提問，不僅僅需要透過感知、理性探索和尋找解開生命歷程，也必須透過道德實踐、修養提升，參與、引導解開整個生命歷程。這個歷程的參與、揭開，可以讓動物倫理學者，或者說是生命倫理學者所面對的議題導向更多重向度。對生命世界心路歷程全觀的視野，使佛教動物倫理學成為參與改善生命世界工程之一部分，確實達到轉變有情眾生之未來。

五、結論

人類中心主義者傾向將動物視為沒有內在價值，僅有工具性價值的存有者。依於此類動物觀發展之動物倫理認為，人類對於動物沒有任何道德義務，或者認為人類對於動物僅有間接義務。也就是說，動物這種存有者無法作為道德考量的直接對象。非人類中心主義者傾向將動物視為具有內在價值的存有者。依於此類動物觀發展之動物倫理認為，人類必須承認動物也是道德考量的直接對象。環境中心主義者傾向將人類、動物都視為環境此一整體存有中的一員，而將道德考量的直接對象設定為環境整體。

以不二中道運作於二法的思路可以發現，西方動物倫理學依循著日常語言使用習慣，將「動物」視為絕對不同於認知者的認知對象之彼端而存在著，形成第一層二端思惟框架。此被認知之彼端有著可以被區辨的各種事物，動物與其他事物之間截然不同。動物成為事物，與其他事物對立存在著，形成第二層二端思惟框架。動物被當成不只是事物類型的狀況存在著，還必須以各個獨立的形態成為各自的個體存在著。從此動物個體與個體彼此對立存在著，形成第三層二端思惟框架。於認知中觸及此動物個體，將此個體與展現在感官或認知中的資料綁定在一起。如果不透過抓取到的特徵則無法認知此動物個體，從此個體與外殼必須被綁定在一起接受認識，是第四層二端思惟框架的形成。動物個體所展現的特徵、樣貌由感官或認知抓取後進行分門別類的管理、認定。此特徵對立於另外一些特徵存在著，因此個体外殼化的特徵使個體之間被認定具有的樣貌也對立存在著，由此形成第五層二端思惟框架。最後，五個層次的二端思惟框架所捕捉到的對象化、事物化、個體化的外殼，被區別為各種各樣的特徵資訊並且與各個語詞等同在一起，形成可以固定認識、使用、思考的語詞化概念。「動物」此語詞化概念截然不同於其他經過同樣方法製造出的語詞化概念如「人類」，獨立存在而且被認知，這是第六個層次的二端思惟框架。

經過如上由於日常語言使用習慣所形成的二端思惟框架，所掌握到的「動物」，



在根本上由數個二端對立面構成一固定獨立存有者的詞語化概念。無論是動物、內在價值、工具價值或是痛苦感知，這些對於生命世界的觀察如果在認知中演變為簡化的、點狀的詞語化概念，並且將這些詞語化概念當成磚瓦構築理論，此論述將面臨起碼三種不可避免的質疑。也就是關於核心概念所指涉者之界定問題，以及核心概念獨立存在和相關根源的問題。

如此成立的詞語化概念無法確實達到想像當中，確實對應於詞語化概念所指定的實體存有者的任務。點狀理解的詞語化概念無法指出其內容所主張的存有者或屬性特徵確實的範圍、狀態。就經驗到的生命世界也可以發現，詞語化概念所指稱的存有者或屬性並不是穩固地獨立存在這個世界上或是另一個詞語化概念之內。透過認知、觀察生命世界實況，又發現一系列條件、現象是相關於詞語化概念所指稱之存有者或屬性內容。這些生命世界內容不斷地交互作用、相互轉變與影響。乃至於又發現此一系列相關的生命世界實況之更早以前的相關條件，也就是目前的相關實況之根源，從而形成對於詞語化概念的至少三種質疑。

透過佛法對生命世界無常、因緣生滅、非我、空性、中道的如實說明，以及由此與不二中道形成的相關論說網絡，可以歸結出前章所述三種不可避免的質疑。綜觀西方動物倫理學者對於彼此論述的評論，廣泛發現此三種質疑的蹤跡。這三種詞語化概念的困難，實際上只是指出了在語詞化概念背後運作的二端思惟框架對於生命世界的片面認定。

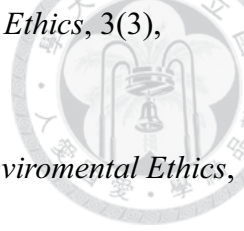
總結西方動物倫理學界在面對動物倫理議題時，提出核心概念的理論架構所面臨之困難，打開佛教視角於動物倫理學可能的開展。佛教動物倫理學不採取任何對實體化概念的堅持，而以一切有情眾生之心路歷程、生命歷程為徹底洞察為佛教動物倫理之終極關懷。佛教動物倫理學透過這樣的進程，將關懷對象、實踐內容、洞察視野全然解開，期許動物倫理學成為生命世界之改善工程。

參考書目




一、期刊論文：

1. 梁奮程，〈從強義動物權到人對動物的義務〉，《應用倫理評論》100年，第51期。
2. 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〉，《應用倫理評論》，100年，第51期。
3. 費昌勇、楊書瑋，〈動物權與動物對待〉，《應用倫理評論》，100年，第51期。
4. 王萱茹，〈動物倫理學中的「實然—應然問題」之探究〉，《應用倫理評論》，2014年，第56期。
5. 蕭振邦，〈「美學是 倫理學之母」涵義探究〉，《應用倫理評論》，2009年4月，第46期。
6. 蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路——以佛法解開生命世界的全面實相在思維的引導為詮釋線索〉，《台灣大學哲學論評》第三十二期（民國九十五年十月）。
7. 蔡耀明，〈《迦旃延氏經》(Kātyāyana-sūtra)梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第二十四期。
8. 蔡耀明，〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉，《圓光佛學學報》第十五期。
9. 蔡耀明，〈論「有無」並非適任的形上學概念：以《密研經》和《入楞伽經》為主要依據〉，《正觀雜誌》第五十期。
10. 蔡耀明，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀》第64期（2013年3月）。
10. 林恩志，〈人類中心主義批判研究〉，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2012年5月31日。
11. Roger Fjellstorm, "Specifying Speciesism", in *Environmental Values*, 11(1), 2002。

- 
12. Paul Taylor, "The Ethics of Respect for Nature", in *Environmental Ethics*, 3(3), 1981。
 13. Norton, "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", *Environmental Ethics*, 6(2), 1984。
 14. Singer, "Speciesism and Moral Status", *Metaphilosophy*, 40(3-4)。
 15. A. Tuan Nuyen, "An Anthropocentric Ethics Towards Animals and Nature", in *Journal of Value Inquiry*, 15(3), 1981。
 16. Michael Goldman, "A transcendental Defense of Speciesism", in *The Journal of Value Inquiry*, 35, 2001。
 17. Jack Lee, 2008, "How Should Animals Be Treated?", *Ethics, Place and Environment* 11, No. 2, 2008。
 18. Jack Lee, "Are All Animals Equal?" *Studies on Humanities and Ecology in Taiwan* Vol. 10, No. 1 (2008)。
 19. John Nolt, "Anthropocentrism and Egoism", *Environmental Values* 22 (2013): 441–459。

二、專書：

1. 孟祥森·錢永祥(譯)，Peter Singer(著)，《動物解放》(Animal Liberation)(台北：關懷生命協會，民93年，出版三刷)。
2. 研讀本(新標點和合本)系列(神版)：創世紀，2014年7月，台灣聖經公會。
3. 王瑞香(譯)，Holmes Rolston, III(著)，《環境倫理學對自然界的義務與自然界的價值》(*Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*)(台北市：國立編譯館，民85)
4. 弗利登著，孫嘉明等譯，《權利》，桂冠圖書，1998。
5. 吳汝鈞，《印度佛學研究》，台北市：學生書局，民84。

- 
6. 楊惠南，〈佛教思想發展史論〉，台北市：東大圖書，2012。
 7. 劉貴傑，〈佛教哲學〉，台北市：五南，2006。
 8. 蔡耀明，〈佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路〉，台北市：法鼓文化，2006。
 9. 蔡耀明，〈佛教視角的生命哲學與世界觀〉，台北市：文津，2012。
 10. 〈Proceedings of 4th International Conference on Applied Ethics and Applied Philosophy in East Asia〉，Kobe University，Japan，2013。
 10. Carl Cohen and Tom Regan, *The Animal Rights Debate* (Oxford: Rowan & Little field Publishers, 2001)。
 11. Tom Regan, *Animal Rights, Human Wrongs, : An Introduction to Moral Philosophy*, (Oxford: Rowan & Little field Publishers, 2003)。
 12. Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 2004)。
 13. Michael E. Zimmerman, J. Baird Callicott, George Sessions, Karen J. Warren, and
 14. John Clark (eds.), 2001, *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, 3rd ed. (New Jersey: Prentice-Hall)。
 15. Louis P. Pojman, ed., *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, 2nd ed. (New York: Wadsworth Publishing Company, 1998)。
 16. Susan J. Armstrong and Richard G. Botzler, eds., *The Animal Ethics Reader* (New York: Routledge, 2003)。
 17. Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 1999, 2nd ed.)。
 - John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 1957, edited by Oskar Piest (Bobbs-Merrill)。
 18. Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, (New York: Oxford University Press, 1949)。
 19. Peter Carruthers, *The Animals Issue*, (Cambridge University Press, 1992)。

20. Norton, Sustainability. A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management,
(Chicago, University of Chicago Press, 2005)
21. Kati Weil, *Thinking Animals*, (Columbia University Press, 2012)
22. Lori Gruen, *Ethics and Animals : An Introduction*, (Cambridge University Press,
2011)

