

# “庄子蔽于天而不知人”新议

## ——基于当代动物权利论争的背景

方旭东

(华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系, 上海 200065)

**摘要:**庄子乃至整个道家哲学,向来被认为崇尚自然、反对人为。荀子站在儒家立场批评庄子“蔽于天而不知人”。基于当代动物权利论争的背景重新考察这一公案,结合传统注疏分析《庄子》有关“无以人灭天”论述的涵义,可以看出庄子明确主张动物有其独立的价值与权利。结合西方思想史上有关人与动物关系的代表性观点进行考察,可以发现:批评庄子有见于动物权利而忽略人的权利的荀子,在西方不乏同道,但荀子的理论同道——当代的反动物权利论者,在有关争论中并没有取得压倒性优势;相反,其对手对他们的主要论证提出了一系列质疑。

**关键词:**庄子;天;人;动物权利

**中图分类号:** B 223.5

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1000-260X(2014)01-0066-06

庄子乃至整个道家哲学,向来被认为崇尚自然、反对人为。荀子站在儒家立场对庄子的批评“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》)<sup>①</sup>,千百年来,几成定讫。庄子的“无以人灭天”(《庄子·秋水》)似乎还为这种说法提供了直接的证据。

时至今日,在动物权利论蔚然大兴于西方之际,我们重新捡起这段公案,又将作何评说?荀子的批评是否可以得到有力的辩护,即:庄子仅仅注意到动物权利而对人类的权利有所忽略?如果承认这个批评为合理,无异于默许:比起动物的权利,人类的权利更应当得到考虑。

思考这样的问题,无疑对我们的经典诠释工作提出了更高的要求,本文拟对当代语境提出的挑战做出回应。笔者首先将结合传统注疏仔细检查《庄子》有关“无以人灭天”的论述,以确定其准确涵义;然后,对西方思想史上有关人与动物关系的代表性观点进行考察,了解那些可以称为荀子理论同道的

西方思想家的论证及其对手的反驳。

《庄子》有关“无以人灭天”那段话的原文如下:

(河伯)曰:“何谓天?何谓人?”北海若曰:“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人。故曰,无以人灭天,无以故灭命,无以得殉名,谨守而勿失,是谓反其真。”<sup>②</sup>(P590-591)

可以看到,在举例说明何谓天何谓人之后,《庄子》作者旗帜鲜明地表达了自己的立场:“无以人灭天”。对牛马来讲,长着四条腿,这是天生就有的,而像辔头、鼻环这些东西,则是人强加给它们的。“无以人灭天”,意思就是:不要用人去伤害自然。显然,《庄子》是反对络马首、穿牛鼻这些做法的。人之所以落马首、穿牛鼻,是为了便于役使它们。既然《庄子》反对落马首、穿牛鼻,那么,不难推想,《庄子》是不主

收稿日期 2013-11-20

基金项目 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“道德行为原理研究:当代的视域”(11JJD720003)。本文初稿曾在“经典与教化”学术研讨会(南昌,2013.10.26-28)上宣读,感谢会议主办方的邀请以及与会学者的评论。

作者简介 方旭东,华东师范大学哲学系教授,博士生导师,主要从事中国哲学、道德哲学研究。<http://www.cnki.net>

张人类役使动物的。

《庄子》反对人类使用动物,主要理由是认为对动物的使用违背、戕害了动物的自然本性。这反映出《庄子》热爱、维护自然的价值取向。

厘定庄子本文的确切含义,这里还需要对传统注疏做一番辩证,因为,为《庄子》做注的郭象对“无以人灭天”提出了有别于《庄子》本文字面的解释。

郭象认为,“无以人灭天”不是说人类不可以对牛马进行“穿落”,而是说人类对牛马的使用不能过分与失节:“穿落之可也,若乃走作过分,驱步失节,则天理灭矣。”<sup>[2](P342)</sup>

孤立地看“无以人灭天”这句话,郭象的这种解释也还说过得去。可问题是,《庄子》所说的“天”与“人”都是有所特指:“天”是指牛马一生下来就有四条腿,“人”是指牛马被戴上笼头、鼻环被驱使。

为了证成自己的观点,郭象不惜对《庄子》原意加以曲解,在注释“牛马四足,是谓天;落马首,穿牛鼻,是谓人”时,他这样说:

人之生也,可不服牛乘马乎?服牛乘马,可不穿落之乎?牛马不辞穿落者,天命之固当也。苟当乎天命,则虽寄之人事而本在乎天也。<sup>[2](P342)</sup>

本来,在《庄子》那里,“天”与“人”处于对待的两极。而按郭象这里所说,“虽寄之人事而本在乎天”,“人”变成了“天”的一部分,而与“天”不相违背。

就这样,像变戏法一般,郭象把《庄子》孜孜以辨的“天”、“人”之分<sup>②</sup>消弭于无形之中。《庄子》原文明明是彰显天人之辨,而郭象却极力一统天人。

受郭象注的影响,成玄英也从“显天人之一道”这个方向去解读,结果将《庄子》的意思完全弄反了。

夫牛马禀于天,自然有四脚,非关人事,故谓之天。羈勒马头,贯穿牛鼻,出自人意,故谓之人。然牛鼻可穿,马首可络,不知其尔,莫辨所由,事虽寄乎人情,理终归乎造物。欲显天人之一道,故托牛马之二兽也。<sup>[2](P342)</sup>

不过,与郭象直接将被人人类“服乘”说成牛马的天命这一点不同,成玄英似乎注意到这样说在理论上有一定的困难:牛马的被“穿落”明明出自人为(“出自人意”),怎么可以把它说成牛马的天命?这中间必须有所说明。成玄英为之疏通,如果把他的疏翻成白话,就是:……可是,牛能被人穿鼻、马能被人落首,虽然其中缘由让人说不清也道不明,但这样的事既然能够发生,归根结底,应当是造物的安排吧<sup>③</sup>。

这个说法透着那么一种“存在即天理”的气息

无论如何,成玄英对人类服牛乘马的态度,已经不像郭象那么理直气壮。

成玄英似乎原则上也同意,羈络约束是不好的,但在牛马为人羈络这件事上,他却找出了其中的合理性:人之所以穿牛鼻,是因为牛鼻适合穿;同样的,人之所以络马首,是因为马首适合络。易言之,穿牛鼻、落马首这些事之所以能进行下去,在成玄英看来,是因为它们在一定程度上为牛马的身体所允许,这些做法是人针对牛马不同的身体构造而想出来的办法。如果不是这样,人类恐怕早就停止了这样的做法。成玄英举例说,如果有人穿马的鼻子、络牛的头,那就不对了:“夫因自然而加人事,则羈络之可也,若乃穿马络牛,乖于造化,可谓逐人情之矫伪,灭天理之自然。”<sup>[2](P342)</sup>

总之,成玄英相信,穿牛鼻、络马首这些人为之事还是建立在顺应牛马之自然的基础之上,正是在这个意义上,可以说它们仍是造化的产物。

然而,即便是成玄英,也不能不承认,被羈络而听命于人,不符合马的“真性”。

夫蹄践霜雪,毛御风寒,饥即乾草,渴即饮水,逸豫适性,即举足而跳踯,求稟乎造物,故真性岂愿羈馽皂棧而为服养之乎!<sup>[2](P194)</sup>

而郭象面对《庄子》所说“马之真性”,采取的诠释策略是“顾左右而言他”:<sup>[2](P194)</sup>“驽骥各适于身而足。”

其实,在《庄子》关于“马之真性”的描述当中,只提到马作为一个物种的习性,并未涉及对马的不同个体进行比较的问题:“马,蹄可以践霜雪,毛可以御风寒,乾草饮水,翘足而陆,此马之真性也。”<sup>[1](P330)</sup>

在解释原文“虽有义台路寝,无所用之”这句话时,郭象完全陷入自说自话的状态:“马之真性,非辞鞍而恶乘,但无羨于荣华。”<sup>[2](P194)</sup>

在《庄子》原文中,这句话是呼应前面的“蹄可以践霜雪,毛可以御风寒,乾草饮水,翘足而陆”而来,其含义,正如成玄英所理解的那样,是说“马之为性,欣于原野,虽有高台大殿,无所用之。”<sup>[2](P194)</sup>

既然马的天性是适合在原野中生活,又怎么会像郭象所说的那样“非辞鞍而恶乘”呢?

事实上,《庄子》在后文历数了人类对马的种种残害行径,马被套上笼头(络马首)这一条赫然就在其中。

及至伯乐,曰:“我善治马。”烧之,剔之,刻之,锥之,连之以羈馽,编之以皂棧,马之死者十二三矣;饥之,渴之,驰之,骤之,整之,齐之,

前有楛饰之患,而后有鞭策之威,而马之死者已过半矣。<sup>[1](P330)</sup>

伯乐对马的种种“治”行,包括“烧”、“剔”、“刻”、“雒”,以及给马戴上笼头(也就是“络马首”)<sup>④</sup>、口衔(即所谓“楛饰”),无一不涉及对马的肉体的伤害,正是这些行为造成马的大量非正常死亡,从“死者十二三”到“死者已过半”。

然而,《庄子》对伤害的这些描写,没有激起郭象半点怜悯之情,他轻描淡写地评论道:“有意治之,则不治矣。治之为善,斯不善也。”<sup>[2](P194)</sup>

言下之意,对马进行“烧”、“剔”、“刻”、“雒”,这些做法本身没错,只是不要有意去做<sup>⑤</sup>。

对于伯乐用“饥”、“渴”、“驰”、“骤”、“整”、“齐”等手段造成马的大量死亡这一点,郭象评论的重点是,伯乐用这些手段想要达到的目标不对。至于这些手段是否惨无人道(马道?),则未置一词。

夫善御者,将以尽其能也。尽能在于自任,而乃走作驰步,求其过能之用,故有不堪而多死焉。若乃任驽驥之力,适迟疾之分,虽则足迹接乎八荒之表,而众马之性全矣。<sup>[2](P194)</sup>

这段文字,让人读来,颇有御马经验总结的意味。以郭象之见,善御者的特点当然不是对马心怀慈悲,而是“知马善任”:根据马的脚力,对其快慢做相应的要求。郭象认为,只要做到这一点,就再也不会出现马的大量死亡。所以,关键不是要解放马,而是要学会怎样更好地管理马。而所谓更好地管理马,诀窍就在于“尽马之能”或“任马之性”。郭象相信,这才是对“任马之性”的正解。

而惑者闻任马之性乃谓放而不乘;闻无为之风遂云行不如卧,何其往而不返哉!斯失乎庄生之旨远矣。<sup>[2](P194-195)</sup>

有人主张,“任马之性”就是放马回到原野。郭象批评说,这种观点实在错得离谱,与《庄子》本意相去不啻万里。

比较而言,主张“放而不乘”者,显然是基于对“马之性”不愿为人骑乘这一认识,“性”在这里更接近于“性情”、“意向”(disposition)之意。而郭象所说的“任马之性”,毋宁是“尽马之能”,“性”在这里更接近于“性能”、“才能”(capacity)之意。

在理论上,“性”既可以理解为“性情”,也可以理解为“性能”。作“性情”解时,它所刻画的是有自我意志的独立个体,而作“性能”解时,它所刻画的则是某种工具性的客体。

当郭象大谈“善御者将以尽其能”时,他自己也

许没有意识到,他完全是站在将马作为人类的工具而不是具有与人类一样平等权利的物种的立场上来思考的。马的感受如何,不在他关心之列;他所关心的是,马对人类的工具价值有没有全部以及是否正确地被开发出来。根本上,马对郭象的意义就是:供人骑乘者。他对马的分类——驽与驥——也完全根据其服务于人类的能力大小而定;驽是跑得慢的马,驥是跑得快的马。他所说的“任马之性”就是恰如其分地发挥每一匹马的体能:对于天生跑得快的马(驥),不能让它慢慢跑;对于天生跑得慢的马(驽),则不能要求它跑得跟快马一样快。能做到这一点,就是真正的善御者。

就《庄子》一贯主张的“物无贵贱”一视同仁的“齐物论”立场来看,它对“任马之性”的理解应当站在“放而不乘”者一边。郭象讥人“失乎庄生之旨远矣”,实际上,失却庄生之旨的不是旁人,恰恰是他自己<sup>⑥</sup>。

以上的讨论,主要是为了厘定庄子“无以人灭天”说的本意。如果我们的理解不错,那么,庄子应该是主张动物有其独立的价值与权利的。如此,荀子关于“庄子蔽于天而不知人”的批评,就相当于说:庄子不明白,动物不配谈权利,唯有人类才配谈权利;或:庄子只看到动物的权利,以至于他对人类的权利有所忽视。这种观点在理论上是否可以得到有力的辩护呢?我们不妨来检视一下西方思想史上作为其理论同道的论述。

## 二

对西方思想史的考察,将使我们发现,以下观点根深蒂固:动物没有权利,只有人类才拥有权利;以及相对较弱的版本:动物有某些权利,但人类的权利比动物权利更应该得到考虑。

对亚里士多德来说,肉体由灵魂统治,跟情欲由心灵和理智统治一样,自然而且有益。这个原则不仅适用于人与人的关系,也适用于人类与动物的关系,即:那些较低贱者天生就是奴隶。而判断低贱与否的标准是看有无理性或理性程度的高低。由于动物只能使用身体,只服从自己的本能,不仅自身没有理性,甚至不能理解理性,而人类拥有灵魂和理智,所以,动物应该受人类统治,这是自然而且公正的。亚里士多德还进一步相信,动物之所以被自然造出来,根本上就是为了满足人类的需要<sup>[3](1254b, 1256b)</sup>。

如果把亚里士多德所说的自然换成神,上述说

法就变成了基督教关于人和动物关系的观点。按照《圣经》的描述,地球上的一切都是神造出来的,神在最初的五天创造出了自然界和各种生命,在第六天,神决定造出人,“使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上牲畜和全地,并地上所爬的一切昆虫。”<sup>[4]</sup>(1:26)所谓管理,就是亚里士多德所说的“统治”的意思。

无论是亚里士多德所说的人对动物的“统治”,还是《圣经》所说的人对动物的“管理”,其涵义都包括人类可以动物为食。前者说:“经过驯养的动物,不仅供人口腹,还可供人使用;野生动物,虽非全部,也多数可餐,而且,【它们的皮毛】可以制作人们的衣履,【骨角】可以制作人们的工具,它们有助于人类的生活和安适实在不少。”<sup>[3]</sup>(1256b:16-20)(P23)后者则以神的名义向人类宣布:“凡活着的动物,都可以做你们的食物,这一切我都赐给你们,如同菜蔬一样。”<sup>[4]</sup>(9:3)

托马斯·阿奎那将亚里士多德崇尚理性的哲学与《圣经》宣扬神的全能的教义结合起来,为人役使动物提供了一种更精致的辩护。这个辩护的要点是:动物没有理性,不能主宰自己的行为,因而没有自由,应该受奴役,它们的存在是为了理性生物(人类)的利益。根据神圣的旨意,动物在自然秩序中是有意给人使用的<sup>[5]</sup>。

古典作家的如上立场,在集近代启蒙思想之大成的康德那里获得了共鸣,这也许多少有些出乎现代读者的意料。在有关人类役使动物这个议题上,康德采取的致思路径,与阿奎那惊人地相似。在1785年出版的《道德形而上学的奠基》一书中,康德这样写道:人以及一般而言每一个理性的存在者,都作为目的本身而实存着,不可以被当作手段。而无理性的存在者,只有一种相对的价值,乃是作为手段,因而叫做事物,与此相反,理性存在者被称为人格<sup>[6]</sup>。在同一时期讲授的伦理学课上,他还说:动物没有自我意识,仅仅是作为一种目的的手段,这种目的就是人<sup>[7]</sup>。基于动物是人类工具的认识,康德能够接受人为自身的利益去使用动物,哪怕是用动物进行活体解剖<sup>[7]</sup>。

以是否具有理性来对存在者做出区分,并因此提出,无理性的存在者的存在目的就是为了理性存在者的利益,这些说法当中所包含的理性至上论以及目的论思想,都不是康德的首创,阿奎那已先他而言之<sup>[8]</sup>。

19世纪的功利主义者边沁质疑了以物种作为分配权利的依据的合理性,他指出,完全长大的马或

狗,其理性程度(rational)和交谈能力(conversable),出生刚一天、一周甚至一个月的婴儿难以望其项背。因此,他建议,应当以能否感受痛苦(suffer)作为是否给予权利的依据<sup>[8]</sup>。

边沁之后,人类物种主义者(Speciesists)不再只是简单地否认动物能感受痛苦,而是转向宣称:比起人类的痛苦或利益,动物遭受的痛苦或利益没那么重要。比如,卡尔·科亨,一个坚定的反动物权利论者,就说:动物的痛苦在道德上是应该考虑的,但是,在作一个长期功利的计算时,说动物的痛苦必须被计算是一回事,说所有动物和人的痛苦必须被平等计算又完全是另一回事。他相信,人对其他人负有某种他不可对动物也负有的道德尊重。科亨指出,我们对动物的义务常常被我们对人类的义务所压倒。易言之,我们对人类负有更为重大的义务。如果认真对待动物权利论,将会妨碍我们去满足我们人类的一些需要。由此,他指责其辩论对手汤姆·雷根对人的需要有所忽略<sup>[9]</sup>(P272-273,368-370)。

当代反动物权利论者发展出很多论证来为人类使用动物进行辩护。其中,影响较大的论证包括:进化论论证、权利与人类关联性论证以及道德共同体论证。以下,我们来看这些论证的要点及其需要面对的主要反驳。

关于进化论论证。这个论证的要点是,人类就其本能和演化而言是狩猎者,类似的说法还有,“人类为了存活必须杀戮”。它很容易遭到的反驳是,肉食动物如果不捕食就没法生存,而人类却没有必要食用动物。关于人类是自然的肉食者,彼得·辛格指出,也许对于仍然存在的少数原始狩猎文化的确如此,但不能说,人在养殖场中大规模饲养食用动物也是进化过程使然。而且,就算我们以捕猎为食是自然进化过程的一部分,以下推理也是错误的:由于这个过程是自然的,它就是正确的。比如,女性从青春期到更年期每隔一年或两年生育小孩是自然的,但对这个过程进行干预并不就是错误的<sup>[10]</sup>(P70-71)。

关于权利与人类的关联性论证。这个论证的提出者承认动物拥有利益,动物的生命有其价值,但反对动物拥有权利的说法,因为在他们看来,权利在本质上属于人类,且仅仅只有人类才能拥有它们;权利的概念根植于人的道德世界,且仅在人的世界里才发挥效力和有适用性。人类有关爱动物的义务,但这并不表明动物就有权利<sup>[9]</sup>(P213-214,242-243,261-262)。被用来证明权利概念不适用于动物的一个主要根据是,动物世界不存在道德对错,不管是狮子还

是斑马都不拥有针对彼此的权利<sup>[9]</sup>(P214-215)。对此,动物保护主义者会提出如下反驳:非人动物没有能力考虑可供选择的方案,也没有能力反思与自己饮食相关的伦理,因此,不能要求动物为自己的行为负责。但是,不能因此做出这样的判断:因为动物捕食这个事实,它们就活该受到人类给予它们类似的对待<sup>[10]</sup>(P70)。有些动物保护主义者还发现关联性论证当中存在着逻辑跳跃:从动物不拥有针对彼此的权利这一事实,并不能推出它们不拥有针对我们的权利的结论<sup>[9]</sup>(P453)。

关于道德共同体论证。这个论证与关联性论证密切相关,其要义是:权利只存在于道德共同体当中。人能够进行道德反思,而老鼠则对此领域一无所知。人在道德上自律,而低等动物则不是。因此,人是道德共同体中的成员,而动物则不是<sup>[9]</sup>(P270)。因此,即便那些严重残障者不拥有将正常人与动物区别开来的标识性能力,但是我们人类天然与他们有更特殊的关系,而我们与其他动物却不具备这种关系<sup>[10]</sup>(P70-75)。一个因某些残疾而不能发挥完全的道德功能的人,不能因这一理由就被排斥在人类共同体之外<sup>[9]</sup>(P227)。比如,我非常热爱我的狗,但是,如果要以牺牲我邻居的或任何人的小孩的生命为代价来保护我的狗,那将是非常错误的。我们对人总是负有某些我们对狗不负有的义务<sup>[9]</sup>(P273)。因此,与应当受到谴责的种族歧视主义不同,物种歧视主义是一种正确的道德观点,因为人与人确实是平等的,假设一些种族优越于其他种族是错误的和没有根据的,而不同物种之间则是有差异的<sup>[9]</sup>(P269-271)。

对于这种对自己物种的偏爱,辛格评论道,这种立论把道德与情感捆得太紧,而问题在于,我们对某个生物的道德义务是否应该取决于这类感情?伦理不要求我们废除个人关系和偏爱,却要求,在评价被我们的行为所影响的对象的道德诉求时,我们多少要超然于自己的情感。否则,一个爱猫的人在火灾中就有理由救自己的猫而不救邻居了,而种族主义者优先考虑自己种族成员的利益也是完全正确的了<sup>[10]</sup>(P74-75)。

雷根则致力于指出道德共同体论证所犯的逻辑错误:首先,即使所有人类都拥有权利,从这一点也推不出只有人类才拥有权利的结论;其次,即使我们承认道德对人(而非动物)的生活是至关重要的,这也推不出道德对每一个人的生活都是至关重要的。那种推理方式犯了分类归谬的错误。说一个无脑的人拥有权利不是因为他们拥有的生活从本质上讲是

道德的,而是因为人类的生活从本质上讲是道德的,这种推导是违背逻辑的<sup>[9]</sup>(P459-461)。总之,一个个体是否拥有权利,其物种身份不足以成为根据。

看来,荀子的西方理论同道——当代的反动物权利论者——在争论中并没有占据上风。动物权利论争的双方在一系列基本问题上无法达成一致,比如,双方都喜欢诉诸的理性标准,其实各自的用法并不相同,反动物权利论者所理解的理性似乎更接近于人的直觉,这种直觉在既往的历史或习俗中积累而成,而动物权利论者所理解的理性似乎主要是逻辑上的连贯性或自洽性,其具体内容表现出更强的规范性。

本文将中国古代哲学的命题——荀子批评庄子“蔽于天而不知人”——置于当代动物权利论争的背景下重新加以考量,希望借此扩大古代哲学文本的诠释空间,另一方面也试图为当代实践伦理学的思考注入新的活力。

注:

- ① 关于“庄子蔽于天而不知人”这句话的含义,传统的理解是:“天,谓无为自然之道。庄子但推治乱于天,而不知在人。”(《荀子集解》卷十五,“解蔽篇第二十一”)
- ② 在《庄子》原文当中,这段关于“天人”的议论是承接上文北海若的一段话而来:“知道者必达于理,达于理者必明于权,明于权者不以物害己。至德者,火弗能热,水弗能溺,寒暑弗能害,禽兽弗能贼。非谓其薄也,言察乎安危,宁于祸福,谨于去就,莫之能害也。故曰:‘天在内,人在外,德在乎天。’知天人之行,本乎天,位乎得,踲躅而屈伸,反要而语极。”(《外篇·秋水第十七》)从这段话的结语(“故曰”以下)来看,其中心即天人之辩。《庄子》一贯强调天人之间的对立,崇天而抑人,荀子对《庄子》的批评“蔽于天而不知人”(《荀子·解蔽》)也从反面证明了这一点。
- ③ 成玄英的这种理解在郭象注中也能找到根据,后者说:“不知其然而自然者,非性如何!”(《外篇·则阳第二十五》)参郭象注《南华真经注疏》,第501页。不过,成玄英对事物本性或真性的理解,与郭象并不完全一致,至少,在对马之真性的认识上,就与郭象不同,详下正文。
- ④ 成玄英将“雒”释为“著笼头也”。司马彪亦云,“雒”谓“羁雒其头也”。是皆以“雒”为“络”。清儒王念孙、俞樾等非之,谓“雒”不当通“络”,而当读为“烙”,下文“连之以羁罽”,乃始言羁络之事。参郭庆藩《庄子集释》,第332页。
- ⑤ 在郭象对“自然”的理解当中,“不刻意”亦是其题中应有之义。在中国哲学史上,这种自然观不乏同调,尤其是宋明儒者程颢、王阳明等人,详陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》(人民出版社,1991年),尤其第九章所论。由于本

文主要关注“天性”意义上的自然,故对郭象自然观的这一维度不做考察。

- ⑥ 郭象对《庄子》的诠释往往与《庄子》本意相反,这在《庄子》研究界几成定论,刘笑敢就以郭象的《庄子注》为逆向诠释之代表,参见所著《经典诠释中的两种定向及代表作——王弼〈老子注〉与郭象〈庄子注〉》(《中国思想史研究通讯》第3辑)以及《诠释与定向》(商务印书馆,2009年)第五章。
- ⑦ 这并不妨碍康德将某些人类行为称为残忍。顺便指出,残忍在康德这里不是一个中性的说法,而是带有明显的否定意味,至少,对康德来说,残忍决不是值得效仿或提倡的德行。康德把残忍分为可以接受的和不可接受的两种,后者如残酷对待体育运动中使用的动物。康德尤其对家畜倾注了更多的同情。比如,他说,一个主人因为他的驴或狗不能再为他赚钱就把它们抛弃,这总归显出其心地卑劣之尤。参《康德著作全集》第4卷,第213页。
- ⑧ 此外,关于人类有权役使动物但出于自身的考虑又应当禁止对动物残忍,康德也表达了与阿奎那差不多的意思,只不过他发明了一套新的术语——直接义务(immediate duties)与间接义务(indirect duties):我们对动物没有直接义务,我们对动物的义务是对人类的间接义务。康德相信,我们可以通过一个人对待动物的态度判断他心肠的好坏,一个对动物残忍的人也会对人残忍。参《康德著作全集》第

212、434页。

#### 参考文献:

- [1] 郭庆藩.庄子集释[M].中华书局,1985.
- [2] 郭象注,成玄英疏.南华真经注疏[M].北京:中华书局,1998.
- [3] 亚里士多德.政治学[M].北京:商务印书馆,1983.
- [4] 圣经-创世记[Z].中国基督教协会,1996.
- [5] 托马斯-阿奎那.神学大全:第三册[M].周克勤译.中华道明会、碧岳学社联合出版,2008.297~298.
- [6] 康德著作全集:第4卷[M].北京:中国人民大学出版社,2007.435~436.
- [7] Kant. Lectures on Ethics [M]. trans. by Peter Heath, Cambridge University Press, 1997.212.
- [8] Bentham, Jeremy. Introduction to the Principles of Morals and Legislation (2nd edition) [M]. Oxford: The Clarendon Press, 1823, Chap. XVII, §1, IV, p.311, footnote.
- [9] 汤姆-雷根,卡尔-科亨.动物权利论争[M].北京:北京中国政法大学出版社,2005.
- [10] 彼得-辛格.实践伦理学[M].北京:东方出版社,2005.

【责任编辑:湜得】

## A New Interpretation of the Idea that “ZHUANGzi who Stands for Animal has little Knowledge of Humanity”: in View of Contemporary Debate on Animal Rights

FANG Xu-dong

(Institute of Modern Chinese Ideas and Culture, Department of Philosophy,  
East China Normal University, Shanghai 200065)

**Abstract:** ZHUANGzi and Daoist philosophy in general have always been thought of as prioritizing nature while being radically against human intervention. XUNzi, from the stand point of Confucianism, accused ZHUANGzi of “allowing himself to be blinded by the vision of *tian* while giving little thought to human being.” Against the background of the contemporary debate concerning animal rights and based on the traditional interpretive studies of ZHUANGzi, especially the idea of “never impair *tian* for human being,” we can re-examine this problem. This re-examination reveals that ZHUANGzi evidently held that animals have independent values and rights. A review of the history of Western ideas concerning human-animal relationship shows that XUNzi is not alone. Yet, those who, like XUNzi, reject the idea of animal rights do not go unchallenged.

**Key words:** ZHUANGzi; Heaven; humans; animal rights