

论“自然”作为伦理原则的依据^{*}

方旭东^{**}

摘要: 研读《庄子》当中有关“天人之辩”的著名段落, 可以看到, 《庄子》作者与注者郭象对待动物的立场迥然不同, 而其理论根据却都是自然原则。在西方思想史上, 郭象的观点(人类对动物的使用, 是其天性使然) 不乏同调。这种观点在当代被批评为物种歧视。物种主义是自然叙事的一个逻辑引申。在如何对待动物的问题上, 重要的不是自然如何, 而是义务如何。“自然”作为伦理原则的依据并不合适。

关键词: 自然 伦理原则 庄子 郭象 物种歧视

“自然”是中国哲学当中含义比较复杂的一个概念。在一般的意义上, “自然”与“人为”相对, 中国哲学关于“自然”与“人为”关系的论说, 在历史上以“天人之辩”的形式展开, 魏晋时期又以“名教与自然”的题目出现。通常, 与儒家相比, 道家被认为更崇尚自然。然而, 说道家更崇尚自然, 在哲学上究竟是什么意思? 其内涵并不清楚, 举例来说, 如果将其观点应用于当代实践伦理学讨论的课题之一——动物保护问题, 会得出什么样的结论? 它会反对人类使用动物(包括吃它们, 穿它们的皮毛, 用它们做实验等)吗? 更进一步, 我们想探明“自然”能否作为伦理原则的依据? 一项

* 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”(11JJD72003) 阶段成果。

** 方旭东, 华东师范大学哲学系教授。

关于中国哲学的研究让我们发现，答案也许倾向于否定。

选取《庄子》——无论从哪个角度都应当被看成崇尚自然的道家的基本典籍——当中有关“天人之辩”的一个著名段落进行研读，也许是切入本文所关心的自然议题的一个理想开端。正是在这个段落里，《庄子》作者提出，人类使用牛马这些动物为自己服务的做法违背了动物天性，应当受到谴责。然而，郭象——流传最广的《庄子注》的作者——在解释《庄子》这段话时却情不自禁地为人类进行辩护。有意思的是，尽管《庄子》作者与郭象对待动物的立场显然不同，但他们用来为自己观点做论据的，却都是自然原则。前者反对人类使用动物，理由是它戕害了动物天性（自然），后者支持人类使用动物，其理由则是：生为人类，就不能不用动物。这叫人不能不感到好奇：怎么会这样？究竟谁更有道理？

本文第一部分是细致的文本分析，尽可能呈现《庄子》作者与郭象各自的义理脉络，第二部分则将视野放宽，梳理西方思想史上的相关论辩，以查明作为反方的郭象的观点可能得到怎样的辩护与诘难。最后，在结语部分，对“自然”能否作为伦理原则的依据，给予正面回答。

—

《庄子》书中有一段非常著名的话，涉及天（自然）人（人为）之辩。

（河伯）曰：“何谓天？何谓人？”北海若曰：“牛马四足，是谓天；洛马首，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。”^①

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。”对牛马来说，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

^① 《秋水》第十七，载（清）郭庆藩撰《庄子集释》卷六下，中华书局，1985，第590～591页。

要用人为去伤害自然。显然,《庄子》是反对络马首、穿牛鼻这些做法的。人之所以络马首、穿牛鼻,是为了便于役使它们。既然《庄子》反对络马首、穿牛鼻,那么,不难推想,《庄子》是不主张人类役使动物的。

《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。

然而,为《庄子》做注的郭象却对“无其人灭天”提出了自己独特的理解“无其人灭天”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。”^①

孤立地看“无其人灭天”,郭象的这种解释也说得过去。问题是,《庄子》所说的“天”与“人”都是有所特指的“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;络马首,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。^②

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。像变戏法一般,郭象把《庄子》孜孜以辨的“天”“人”之分^③消

① (晋)郭象注,(唐)成玄英疏《南华真经注疏》卷六《外篇·秋水第十七》,中华书局,1998,第342页。

② (晋)郭象注,(唐)成玄英疏《南华真经注疏》卷六《外篇·秋水第十七》,第342页。

③ 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,踔躅而屈伸,反要而语极”《南华真经注疏》卷六《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。

弭于无形之中。《庄子》原文明明是彰显天人之辩，而郭象却极力统一天人，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。

夫牛马稟于天，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，莫辩所由，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。^①

不过，与郭象直接将被人“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。成玄英为之疏通说：可是，牛能被人穿鼻、马能被人络首，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。^② 成玄英的这个说法有那么一种“存在即天理”的意味。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，成玄英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、络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

①（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷六《外篇·秋水第十七》，第342页。

② 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！”〔（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷八《杂篇·则阳第二十五》，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。

自然。”^①

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，被羁络而听命于人，不符合马的“真性”。

夫蹄践霜雪，毛御风寒，饥即齧草，渴即饮水，逸豫适性，即举足而跳踯，求禀乎造物，故真性岂愿羁辔皂栈而为服养之乎！^②

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”：“驽骥各适于身而足。”^③

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，齧草饮水，翘足而陆，此马之真性也。”^④

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，但无美于荣华。”^⑤

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，齧草饮水，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”^⑥。

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，雠之，连之以

①（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷六《外篇·秋水第十七》，第342页。

②（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷四《外篇·马蹄第九》，第194页。

③（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷四《外篇·马蹄第九》，第194页。

④（清）郭庆藩撰《庄子集释》卷四中，第330页。

⑤（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷四《外篇·马蹄第九》，第194页。

⑥（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷四《外篇·马蹄第九》，第194页。

羈鬲，编之以皁栈，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。^①

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”）^②、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。”^③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。^④

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，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。若乃任驽骥之力，适迟疾之分，虽则足迹接乎八荒之表，而众马之性全矣。^⑤

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

①（清）郭庆藩撰《庄子集释》卷四中。

②成玄英将“雒”释为“著笼头也”。司马彪亦云，“雒”谓“羈雒其头也”。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“连之以羈鬲”，乃始言羈络之事（详《庄子集释》，第332页）。

③（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷四《外篇·马蹄第九》，第194页。

④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，这种自然观不乏同道，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），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。

⑤（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷四《外篇·马蹄第九》，第194页。

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。^①

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——驽与骥——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，骥是跑得快的马。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（骥），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》哲学的“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

^①（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷四《外篇·马蹄第九》。

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。^①

本文的主旨不是讨论郭象在诠释上的得失利弊，而更感兴趣于《庄子》与郭象各自有关自然的理解在哲学上的意义。如上所述，对于“性”的理解，《庄子》与郭象各申其说，貌合神离，就本文关心的议题而言，其中值得注意的是，在为人类羁勒牛马进行辩护时，郭象表达了一种不同于《庄子》的自然观。^②如果说《庄子》的自然观代表了一种与人类对立的自然之声，那么，郭象的自然观则坚定地祭起人类利益的大旗。

如果真像《庄子》所说，人在对马的使用过程中有残忍之嫌，而郭象则为这种残忍做了辩护^③，那么，我们现在要做的，是考察郭象的这种辩护在理论上是否成立。囿于中国古代哲学一贯的言说方式，郭象本人未能充分建立起其论证，因此，我们需要借鉴西方哲学当中的相关讨论来对其加以完善。在诠释学上，这是所谓创造性诠释。

郭象的说法“人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马，可不穿落之乎？”为人类使用动物的做法进行辩护，乃至进一步为人类使用动物过程中的残忍行为辩护。郭象的论证策略可称之为一种自然主义，即使用动物是人类出现以来就具有的一种天性。郭象不认为，在人类使用动物的过程中某些伤害动物的行为（诸如，穿牛鼻，络马首）属于残忍。如果不否认动物能感受到痛苦这个事实，那么，显然也难以否认，穿牛鼻、络马首之类的行为是对动物的残忍。郭象并没有为他的观点及论证策略展开充分说

- ① 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）第五章。
- ② 让人不解的是，郭象在为《马蹄篇》“此亦治天下者之过也”那段话做注时，好像没有意识到他的这种赞成人类改造动物本性的观点正是《马蹄篇》所批评的世俗之见。在那里，郭象的注文忠实地传达了《庄子》本文的思想“世以任自然而不加巧者为不善于治也；揉曲为直，厉筇习骥，能为规矩以矫拂其性，使死而后已，乃谓之善治也。不亦过乎！”〔（晋）郭象注，（唐）成玄英疏《南华真经注疏》卷四《外篇·马蹄第九》，第195页〕
- ③ Tom Regan 将残忍（cruelty）分为“虐待的残忍”（从导致他人痛苦中获得一种快乐）和“兽性的残忍”（面对给别人带来的痛苦无动于衷），参见（美）汤姆·雷根《动物权利研究》，李曦译，北京大学出版社，2010，第165～166页。郭象的这种态度也许更接近于“兽性的残忍”。

明，以下，我们将联系西方思想史上的相关论辩，讨论郭象所代表的自然观的合理与困难。

二

在西方思想史上，郭象所代表的这种自然观：人类对动物的使用，是其天性使然，从亚里士多德一直到当代，都不乏同调。

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。^①

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，神决定造出人来，“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”^②。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”，其含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。”^③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，

① 参见亚里士多德《政治学》第一卷，吴寿彭译，尤其是第5和第8章，商务印书馆，1983，1254b，1256b。

② 《创世记》1：26。

③ （古希腊）亚里士多德《政治学》第一卷，吴寿彭译，1256b：16-20。

如同菜蔬一样。”^①

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。^②

然而，阿奎那反对人类残忍地对待动物，比如，给践踏玉米地的牛戴上嚼子，虽然其理由仍然是出于人类自身的考虑，而不是出于对动物生命或权利的尊重。^③从这里，我们可以看到，即便视人类奴役动物为天经地义，也并不因此就会走到对《庄子·马蹄篇》提到的那些残害马的行为听之任之的地步。

现代读者也许会感到意外，古典作家的如上立场，竟然在集近代启蒙思想之大成的康德那里获得了共鸣。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，因而叫作事物，与此相反，理性存在者被称为人格。^④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。^⑤以是否具有理性来对存在者作出区分，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，

① 《创世记》9: 3。

② 参见圣托马斯·阿奎那《神学大全》第三册《论创造人类与治理万物》，I, Q96。“论人在纯真状态下的统治权力”，周克勤译本，中华道明会、碧岳学社联合出版，2008，第297~298页。

③ 阿奎那提到以下考虑：（1）人们会把这种思维转移到残忍地对待其他的人——既然会对动物残忍，也就会对他人残忍；（2）对动物的伤害会导致对他人的伤害——或是实施行为，或是其他暴行；（3）某些其他原因。转引自〔澳〕彼得·辛格、〔美〕汤姆·雷根编《动物权利与人类义务》，曾建平、代峰译，北京大学出版社，2010，第10页。

④ 《道德形而上学的奠基》，载《康德著作全集》第4卷，李秋零译，中国人民大学出版社，2005，第435~436页。

⑤ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 212.

都不是康德的首创，阿奎那已先他而言之。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。^①

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。但是，这并不妨碍康德将某些人类行为称为残忍。注意，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。^② 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（a very small mind）。^③

尽管康德没有要求废除那些必然伴随残忍的人类活动或职业，但他显然同意，对那些行当的从业人员（比如医生或屠夫）的任用要加以限制，他不无赞许地提到，在英国，医生与屠夫是不能站在陪审席上的，而其理由不过是，这些人对死亡已经司空见惯。^④

对照本文的主题，康德的观点也许可以归纳为：动物被人役使是合乎其天性的（亦即自然的），而人见到动物受苦产生同情也是自然的。换句话说，人对动物残忍，是不合乎人的本性的。^⑤

康德的立论完全是从人出发的。不过，康德的例子足以向我们揭示，人类中心主义与残忍对待动物之间没有必然关联。

同样是反对虐待动物（cruelty to animals），功利主义者（utilitarian）

① Kant, *Lectures on Ethics*, p. 212, p. 434.

② 准确地说，康德把残忍分为可以接受的（acceptable）和不可接受的两种，后者的例子，如残酷对待体育运动中使用的动物。参见 Kant, *Lectures on Ethics*, p. 213.

③ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 213.

④ Ibid.

⑤ 康德说，我们越是全神贯注于观察动物及其行为，我们就越是喜欢它们，一旦我们看到，它们在照料自己的孩子时有多么伟大。在那种情况下，我们甚至对一匹狼都无法做到残忍。参见 Kant, *Lectures on Ethics*, “of duties to animals and spirits”, p. 212.

边沁的考量与义务论者康德却大不相同。边沁认为，将理性能力（*faculty of reason*）或言语能力（*faculty of discourse*）作为区别对待人与动物的依据并不合适，因为，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。^① 就算实际情形并非如此，边沁表示，这也无关紧要。因为，是否有理由对动物残忍，关键取决于动物是否像人一样能感受痛苦（*suffer*），而不在于动物是否能像人一样进行理性思考或交谈。^② 对边沁而言，动物能感受到痛苦，这是显而易见的事实。这无异于承认，动物与人类是平等的，至少在能够感受痛苦这一点上。不过，承认动物能感受痛苦是一回事，将动物的痛苦或动物的利益纳入采取行动时的考虑之中，则是另一回事，因为，完全可能有这样的人：他在残忍对待动物时了解动物痛苦而故意这样做，甚至，他就是要从动物的痛苦中取得快乐。边沁的特识不在于他指出动物也能感受痛苦，而在于他认为人在行动时应当关注或重视动物的痛苦。

边沁的这个主张源自他一贯倡导的“功利原理”（*the principle of utility*）——准确地说，是“幸福最大化原理”（*the greatest happiness or greatest felicity principle*）。^③ 本着功利原理，边沁认为，伦理学（*ethics*）一般来说可以定义为这么一种艺术：它指导人的行为，以产生利益相关者的最大可能量的幸福。^④ 人的行为，除了涉及其自身，也涉及其他一些事主（*agents*），这些事主无外乎两类，一类是同样被称作人（*persons*）的其他人类（*human beings*）；一类是被划入物类（*the class of things*）的动物（*animals*）。伦理学不仅要考虑行动当中人自身的利益（快乐或幸福），也应当考虑行动中涉及的那些其他事主的利益（快乐或幸福）。^⑤ 因此，动物

① 参见 Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Chap. XVII, § 1, IV, p. 311, footnote.

② Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Chap. XVII, § 1, IV, p. 311, footnote.

③ Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Chap. I, I, p. 1, footnote.

④ Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Chap. XVII, § 1, II, p. 310.

⑤ *Ibid*, III, IV, p. 310.

的利益（快乐或幸福）进入边沁的视野，也就毫不奇怪。

无论如何，一项行为是否合理，边沁是通过计算该行为造成的相关事主的幸福总量来判断的。比如，关于人类是否应当以动物为食，边沁认为，应当允许人类去吃他们喜欢吃的动物，理由是：人类会因此更快乐，而被吃的动物却并不因此而更痛苦（因为与动物的自然死亡相比，死于人类之手，通常总是可以更快些，所以较少痛苦）。关于人类是否应当杀死野生动物，边沁认为，应当允许人类杀死袭击他们的野生动物，理由是：人类会因它们活着而更痛苦，而那些动物却不会因为死去而更痛苦。而在人类折磨动物的例子中，由于看不出这个行为会带来人类与动物幸福总量的增加（人类不会因此更快乐，而动物却因此增加了痛苦），所以边沁反对那样做。^①

对动物保护运动来说，边沁影响深远。然而，由于边沁的出发点是功利原理，因此，他关心的是给所有相关个体带来快乐与痛苦的最大平衡，也就是所谓积聚性（aggregative）后果，而不是绝对意义上的动物福利。换句话说，如果杀死动物可以确保快乐的最大化，那么，他会毫不犹豫地同意杀死动物。事实上，如上所揭，他就是这么说的。

功利主义的现代继承者看到了边沁理论的缺陷，发展出功利主义的新形式，彼得·辛格（Peter Singer）的“偏好功利主义”（preference utilitarianism）就是其中一种。与古典功利主义不同，偏好功利主义强调将道德主体的偏好（尤其是继续活下去的偏好）作为考量的参数，即：我们所致力产生的最佳后果应当是促进了受影响个体的利益、欲望或偏好的后果，而不仅仅是增加整体上的快乐或减少整体上的痛苦。^② 这样一来，的

① Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Chap. XVII, §1, IV, p. 311, footnote. 关于残忍行为（酷行）的危害，边沁后来在1825年写给伦敦 *Morning Chronicle* 编辑的一封信中指出：依他之见，任何一个行为，除非其带来压倒性的好处，如果痛苦由此而被故意甚至快乐地制造出来，无论受害者为谁，那它都是一种酷行。而酷行，就像其他恶习一样，人在其中沉溺得越深，它就会愈演愈烈，而其恶果也就滚滚而来。参见 Bentham, Jeremy (9 March 1825). "To the Editor of the Morning Chronicle". *Morning Chronicle* (London). p. 2. 转引自 http://en.wikipedia.org/wiki/Jeremy_Bentham#Bibliography.

② 参见 Peter Singer, *Practical Ethics*, p. 12 "Animals and the Value of Life", in Tom Regan ed., *Matter of Life and Death*, New York: Random House, 1980, p. 238.

确，他就可以避免边沁理论所存在的那种太容易让杀死动物得到辩护的问题。

有些动物使用的支持者尽管承认动物也能感受痛苦，但仍然赞成使用动物，理由是：比起人类的痛苦，猪或老鼠遭受的痛苦没那么重要。辛格把这类人称为人类物种主义者（speciesists）。人类物种主义者对主张动物平等主义者提出了两条本质上属于自然主义论证的异议。第一条异议是：人类吃动物是自然的。比如，有人宣称，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”。而富兰克林（Benjamin Franklin）据说因为看到被剖开的鱼肚子里有小鱼就放弃了素食习惯，理由是：既然一种动物吃另一种动物是自然之道，那么，人类吃动物也是自然的。^①对此，辛格的评论是：首先，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。其次，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，也不能作出这样的判断：因为它们要捕食，它们就活该受到类似的对待。此外，关于人类是自然的肉食者，辛格认为，对于仍然存在的少数原始狩猎文化也许的确如此，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。^②

第二条异议是：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。有人断言，像宇宙那样，我们最好接受对自己物种的偏爱、对自己物种中小得多的群体的偏爱。对此，辛格的答复是，这种立论把道德与情感捆得太紧了，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

① 参见（美）迈克尔·艾伦·福克斯《深层素食主义》，王瑞香译，第八章“反对素食的论证”，新星出版社，2005，第191~200页。

② 参见（美）彼得·辛格《实践伦理学》，刘莘译，“第三章 动物平等权？”，第70~71页。

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。^①

虽然辛格作为当代动物解放运动的先驱，具有极大的号召力，但由于他坚持将理论基础置于功利主义之上，他也受到来自同是动物保护主义阵营里的其他一些学者的质疑，其中，主张动物权利观点的汤姆·雷根（Tom Regan）的批评非常尖锐。雷根指出，偏好功利主义不能彻底摆脱他所反对的物种主义，举个例子，由于辛格未能向我们提供必要的经验数据来表明，如果我们不再密集饲养动物，那么所有相关者的利益会更好。因此可以推断出：就我们的所知而言，依照辛格这种形式的功利主义，对待动物的这种方式（即密集饲养）有可能确实能够得到辩护，而这种对待确实是一种物种主义形式的反映。雷根的结论是，通盘考虑之后可以看到，像辛格这样的立场确实还不足以为真正的“动物解放”提供根据。^②在雷根看来，辛格作为功利主义者，致命的地方就在于，他不能不承认，各种个体（即便是在利益上具有相关相似性的个体）遭遇不同对待的问题，必须依赖于后果来解决。因此，在密集饲养农场动物的特定情形中，对于包括辛格在内的任何功利主义者而言，这种对待是否错误都是悬而未决的道德问题，人们无法假设说：如果愿意容忍动物遭受此种对待的人，不愿意容忍类似的人类遭受类似对待，那么动物遭受这些对待就是错误的，因为，并没有理由表明，这两种情形造成的后果相同。^③雷根相信，动物与人类一样，绝不应该仅仅被视为内在价值（比如快乐，或者偏好的满足）的容器，对它们造成的任何伤害，也都必须符合对它们平等的固有价值及其不受伤害的平等初始权利的认可。^④

本文认为，就郭象为人类使用动物诉诸天性（自然）这一点来看，可以将其称为一种自然主义。由以上考察可知，在亚里士多德的目的论和基

① （美）彼得·辛格 《实践伦理学》，刘莘译，第74～75页。

② （美）汤姆·雷根 《动物权利研究》，李曦译，第193页。

③ （美）汤姆·雷根 《动物权利研究》，李曦译，第195页。

④ （美）汤姆·雷根 《动物权利研究》，李曦译，第277页。

基督教的“神赋人类管理万物论”那里，郭象的这种自然主义可以发现其同调。然而，阿奎那的例子显示，遵从亚里士多德与《圣经》的教导，并不必然导致默许对动物残忍。康德有关对待动物的论述显示，动物固然只有作为人类工具的价值，从而人类可以为自身的目的使用它们，但是，人类喜爱以及善待动物的天性从未泯灭。换言之，人的天性反对残忍对待动物。边沁最早提醒人们将动物能够感受痛苦这一事实纳入对待动物的考虑之中，指引后世动物保护主义者沿着物种平等主义的方向前进。然而，无论是边沁还是继承其功利主义立场的当代动物解放论者（如彼得·辛格），由于其理据主要诉诸苦乐的积聚性后果，从而无法从根本上杜绝人类物种主义。在某种程度上，物种主义是自然叙事的一个逻辑引申。就像雷根这样的哲学家对物种主义的批判所显示的那样，在人对待动物的议题上，诉诸抽象的自然（本性），往往会走向武断的物种歧视（人类中心主义或人类物种主义）。只有主张动物与人一样有其独立价值，动物有被尊重的权利，以人性自然为理由使用动物乃至虐待动物的行为才彻底失去其根基。因为，重要的不是自然如何，而是义务如何。

究竟何为自然，何为人的自然性，任何形而上学的刻画都值得警惕。“崇尚自然”虽然在中国哲学里为人耳熟能详，但是作为一项伦理原则，其意义并不像字面上那样清晰确定，而是包含了完全相反的两种可能。就此而言，自然作为伦理原则的依据，并不合适。