

中國文化視野中的人與動物關係問題¹

——以異種移植為例

雷瑞鵬

摘要

在不同的文化中，關於如何對待動物是可接受的或者說人與動物的關係問題存在各種不同的觀點。本文主要從中國文化的視角來討論和分析這一倫理問題，梳理儒釋道三種思想體系中所包含的生態倫理思想，分析它們對人與動物關係問題的態度，尤其是對異種移植中使用動物問題的倫理論證的有益啟示。從儒家的視角，以貫穿儒家理論與實踐體系的仁愛思想為主線，揭示出由親而疏、由近及遠地踐行“仁”，是完善和提升人性的必要途徑，也是實現普遍的愛的現實的人類行動方式。儒家強調“愛物”的美德，但不排斥在得到倫理辯護的基礎上使用動物；從佛家的視角，以“不殺生”的戒律和“十界論”的生命觀為基礎，闡明佛家哲學對動物生命的絕對尊重與保護；從道家的視角，以“道法自然”和“厚德載物”思想為線索，釐清道家哲學崇尚自然、順乎自然的中心思想，以及對不干預自然秩序的強調。

雷瑞鵬，華中科技大學哲學系副教授，中國湖北，郵編：430074。

《中外醫學哲學》V：2（2007年12月）：頁79-91。

© Copyright 2007 by Global Scholarly Publications.

- (1) 本文屬於國家教育部“985工程”、華中科技大學“科技進步與人文精神”國家哲學社會科學創新基地和 GPSS MAP Program(全球視野中的科學與精神重大研究專案 GPSSMAP03) 的研究成果。

【關鍵詞】 人與動物關係問題 異種移植 儒家 仁愛
佛家 不殺生 道家 道法自然 厚德載物

一、問題的提出

人類以何種方式、在多大程度上使用動物是一個重要的倫理問題，並且在近年來引發出越來越多的倫理爭論。伴隨著西方動物保護運動和社會思潮的興起，圍繞動物道德地位、動物權利的哲學討論也越來越受到關注。動物是否具有權利？動物是否享有自由權？動物是否具有與人類共處的權利？我們應賦予動物怎樣的道德地位？在生物醫學研究中使用動物是否倫理上可辯護的？如何回答這些問題不僅使我們重新思考應該如何進行生物醫學研究，而且深遠地影響著人類社會。

荷馬史詩《奧德賽》中女巫瑟茜 (Circe) 給奧德修斯 (Odysseus) 手下的人喝了一種乳酪、蜂蜜和葡萄酒的混合物，他們長出了豬的腦袋和豬鬃。這裏包含人類早期對異種移植的幻想。可是直到 20 世紀這個幻想才成為現實。簡單地說，異種移植 (Xenotransplantation) 是將器官、組織或細胞從一個物種的機體內取出，植入另一物種的機體內的技術。這是一項近年來充滿爭議、比較危險的基因工程應用技術。異種移植的提出是源於可供移植的人體器官的嚴重短缺。利用動物的器官、組織和細胞是醫學專家們一直設想並不斷實踐的一種解決方案。從上世紀初開始，一些醫生就開始將動物的器官 (如：猩猩的睪丸) 移植於人體。在 60、70、80 年代，以靈長目動物為供源也進行了一些異種器官移植。但這些極不成熟的臨床試驗均以失敗而告終，並且受體的存活效果極差，很快就死亡了。進入 90 年代後，隨著基因工程技術的發展，尤其是轉基因技術和基因敲

除技術的進展，不同物種之間的組織排異問題有望解決。這意味著動物器官進入臨床應用的可能性越來越大，加之異種細胞和組織移植也是近些年來的臨床應用熱點，人們開始越來越關注這其中所包含的複雜的倫理問題。異種移植研究不同於常規的生物醫學研究，在使用動物問題上引發出更多的難題。它不僅要以動物為實驗物件，而且需要大規模培育動物作為人類細胞、組織和器官的供源，這是否能夠得到倫理辯護？

在不同的文化中，關於如何對待動物是可接受的存在各種不同的觀點。例如：基督教文化強調上帝創造了人和自然界，人又是上帝的最高創造物，有主宰和統治自然萬物的權利，人類被賦予了統治萬物包括動物的權威，因此在西方傳統中一直不重視動物的地位問題，認為動物是沒有意識的“自動機”。在人與動物的關係上，一味強調人的主體地位；印度教強調輪回，因此要保持身體的完整進入來世。接受動物的器官是個人的選擇，而不是普遍可接受的。在印度教中，牛是神聖的，將豬和羊用作異種移植的器官或組織供源是可接受的；猶太教中超越一切的價值是拯救生命，這個價值可以超越不許食用豬肉的禁令，可以將豬的器官或組織用於異種移植。同時也對動物的痛苦和對自然秩序的干預表示關注；伊斯蘭教與猶太教一樣都強調生命的保全，因此將動物用作人類的器官或組織供源是可接受的。並且同樣關注將動物的痛苦降至最低；巴哈大同教認為人類與動物是有區別的並且是高於動物的存在，用動物為人提供可供移植的器官和組織是可接受的，但要避免動物可能遭受的不必要的痛苦。²

下面我想從中國文化的視角來討論和分析這一倫理問題，即人與動物的關係問題或者說動物的道德地位問題。眾所周知，中國文化

(2) *State of the Art Report on Xenotransplantation*, The Council of Europe, 2000.

是儒釋道的有機結合。因此，我要分別分析它們的思想體系中所包含的生態倫理思想，從而為分析它們對使用動物問題的態度提供有益的啟示。限於篇幅，我將主要從儒家的視角反思這一問題。透過中國古代的價值觀，也可以更清楚看出目前西方語境中關於此問題的論證的不足之處。

二、儒家的視野

在《儒家生態倫理思想述略》一文中，何懷宏老師從“行為規範”、“支援精神”和“相關思想”三個方面深入分析和詳細闡述了儒家的生態倫理思想資源。本文也試圖按照這一線索來梳理儒家關於人與動物關係問題的論述和思想，但是在“支持精神”的闡釋上側重點不同於何懷宏老師。

古代儒家所主張的生態倫理行為規範可以簡略地歸納為“時禁”。作為一種關注人間社會的維持和人類的普遍生存、而不僅僅是個人修身養性的學說，古代儒家不是普遍地禁止或絕對地非議殺生——獵獸或伐樹，而是認為人們有些時候可以做這些事情，有些時候則不可以。人的生存固然離不開自然物，人在自然界也居主動地位，但人並不是在任何時候都可以對它們做任何事情。在此的要義不是絕對禁欲，而是節制人類的欲望。《禮記·祭義》記載，曾子曰：“樹木以時伐焉，禽獸以時殺焉”。《大戴禮記·衛將軍文子》亦記載孔子說：“開蟄不殺當天道也，方長不折則恕也，恕當仁也。”《禮記·月令》篇中明確規定了，人們在孟春、仲春、季春、孟夏、季夏之月對自然界除人之外的其他生命及萬事萬物能做些什麼和不能做些什麼。當春萌夏長之季，一般地禁止人們各種有害於自然生長的行為。所以有這些“時禁”，有為了人的利益的一面，即使百姓

“有餘食”、“有餘用”、“有餘材”；但另一方面也有讓各種生命自然成活和生長、“無傷”、“不夭其生，不絕其長”的意義，亦即不僅人的生命、所有的其他生命也都有其價值和意義。³ 在《荀子·王制》、《禮記·王制》、《國語·魯語上》、《大戴禮記·易本命》中都有這樣的記載，都可以看到對時令的強調和對待動植物惜生、愛生的態度。

除了這些作為“古之訓”、“聖王之制”的國之禁，在個人行為規範方面也有類似的規定。何懷宏老師在上文中，通過《孟子》中齊宣王在祭祀時“以小易大、以養易牛”的故事和“君子遠庖廚”的典故，指出孟子主張對動物應有憐憫和惻隱之心，動物的生命也同樣是生命，所以君子對禽獸也是“見其生，不忍見其死”。但人又不可能不食肉以維生養生，人還可能在某些儀式中要殺死和使用動物，如何處理這一矛盾？齊宣王的辦法是以小易大，以羊易牛。孟子的辦法是既然“聞其聲”，就“不忍食其肉”，而一般又不能不食肉，那麼君子就不如“遠庖廚也”。這不是一種虛偽，這種態度表明了人在使用動物時內心深處對動物的一種歉疚和不安。⁴ 這種態度反映出對動物同樣具有的感受疼痛和痛苦的感覺能力的關懷，它也是當我們不可避免地在得到倫理辯護的基礎上使用動物時必須強調的一種德性。

何懷宏老師在上述文章中，將支持儒家生態倫理的精神歸結為一種“天人合一”、與自然和諧的精神。本文則試圖從貫穿儒家理論與實踐體系的仁愛思想出發，從另一角度分析上述儒家行為規範的基本動機和儒家生態倫理觀的內在基礎。

從孔子以前的年代到孔子，再從孔子時代到宋明理學，儒家學者們對於“仁”的論述有一個不斷豐富與深入的過程。“仁”的最初含義見於《尚書》，在《四書》中進行了深入而廣泛的探討。在《論語》中出現 105 次，58 章直接與“仁”的含義、功能或者實踐密切相關。儘管

(3) 同上。

(4) 陳榮捷：〈儒家仁概念的演變〉，《東西方哲學》，1955 年第 4 卷 4 期，頁 314。

對“仁”的解釋非常複雜而多種多樣，但可以總結為三個方面：天人一體、道德的一形而上學的善以及普遍的一實踐的愛。“仁”可以說明確地表現了儒家傳統人本主義的三個方面：仁作為人性；仁作為美德；仁作為愛。⁵ 儒家主要關心的是人，其天人合一、生生不息的思想不是獨立的宇宙哲學，而是與一種人生哲學聯繫在一起的，並且以後者為重心。所以本文主要從“仁作為愛”這條思想線索分析其中所包含的生態倫理思想以及對人與動物關係問題的態度。

孔子以仁學為他的全部思想的核心。一方面，孔子把“愛親”規定為“仁”的開始（《論語·學而》）；另一方面，又把“仁”規定為“愛人”（《論語·顏淵》）。“仁”由“愛親”而推至“愛人”，首先表現為“泛愛眾”（《論語·學而》）。不僅體現了“愛”由近及遠，由親而疏的量的變化，而且包含了質的昇華；反映了不同層次的倫理關係，“愛親”所涉及的是父子、兄弟關係，而“泛愛眾”則涉及的是氏族成員間的普遍關係，體現了族類的整體意識。於是以“愛親”為根基的“仁”就獲得了更高層次的道德規定，這是一個重要的倫理昇華。⁶ 孔子以“愛人”釋“仁”，由“愛親”而推至“泛愛眾”，“仁”作為普遍的倫理原則，體現為一種含有多層次的“愛”的道德要求。

雖然仁學是關於人際道德的理論，孔子的後學則把“仁”的概念從“愛人”擴展到“愛物”，儒家學者在說“仁”時也常常把道德範疇擴展到動物和自然界，從“仁民”而“愛物”。在孟子那裏，“仁”的含義是指“愛人”，“愛”與“仁”兩者是有區別的。他說：“君子之于物也，愛而弗仁；仁民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物”（《孟子·盡心上》）。愛對於人謂之“仁”，愛在物則不謂之“仁”。這裏所說的“物”，主要是指六畜牛羊之類，因為它們可以養人，因而

(5) 陳榮捷：〈儒家仁概念的演變〉，《東西方哲學》，1955年第4卷4期，頁314。

(6) 朱貽庭：《中國傳統倫理思想史》，上海：華東師範大學出版社，2003年版，頁36-42。

愛育之，愛物是為了人。就是說，對於物要愛惜，對於民要施以不忍人之心，而對於自家親人則要親愛。荀子認為“萬物各得其和而生，各得其養而成”（《荀子·王制》），主張對自然萬物施以“仁”的精神。儒學發展到董仲舒，就其生命哲學而言，可以說是完成了“仁”從“愛人”到“愛物”的擴展。他說：“質於愛民，以下至鳥獸昆蟲莫不愛。不愛，奚足以謂仁？”（《春秋繁露·仁義法》），這類似於當代生態倫理學主張把人類的道德關懷從人的領域擴展到動物和自然界。張載的“乾坤父母”思想承認自然界是一切生命之源以及價值之源，在此前提下，體認到“民，吾同胞；物，吾與也。”（《正蒙·乾稱上》）。《西銘》一文，以天地為父母，視天地間萬事萬物皆與己同為一體，同為一性，不僅所有人都是自己的同胞，萬物也都是自己的朋友。人是由天地所生，是天地中的一員，人也要把天地放在自己心中，與天地中的萬物確立一種互為朋友之道，不僅人與人而且人與萬物都在仁中相互關聯。然而“天之生物便有尊卑大小之象，人順之而已，此所以為禮也”（《經學理窟·禮樂》），於是從共同人性推導出的泛愛，在實踐中具體表現為不可錯位的差等之愛。⁷這是張載“民胞物與”思想的實質所在，這種泛愛不同於墨子的“兼愛”。相對於墨子的與具體愛的內容相脫離、空洞而抽象的“兼愛”觀念，儒家有差等的愛恰恰為普遍的愛得以實現提供了現實的人類條件。

二程認為仁只存在於心中，這個心不僅僅是某個個體的心，而且是整個人類以至於整個宇宙的心。所以導致這樣一種結論：仁就是要使自己與宇宙合一。程顥認為，仁人與天地萬物為一體。程頤則斷定，仁人把宇宙、萬物視為一體。⁸人之性是稟之於天，人之道

(7) 同上，頁 359-362。

(8) 《二程遺書》，卷二上，《二卷集》卷 1，中華書局 1984 年版。轉引自：姚新中著，趙豔霞譯，《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》，北京：中國社會科學出版社，2002 年，頁 99。

(仁道)亦須法天。天地之道為生之道，故人亦須愛惜自然界生命。以仁為生生之性，至此“仁”始有一形而上含義(及宇宙論根據)。朱熹在其注釋的《論語》和《孟子》中一再強調，作為愛的原則的仁是所有形式的愛的源泉，並表現在各種各樣形式的愛中。仁是愛的本質而愛是仁的功能。既把仁看做心之德，又把仁看作是愛之理，此理也就是天地之心以生萬物之理。惟有由於天地以生物為心之理，始能生愛。此一結論為儒家倫理予以形而上學根據。⁹以天地萬物為一體來定義“仁”的理論在王陽明那裏得到了最精緻的論證和強而有力的辯護。他認為，此心即彼心，人心即天地之心。不僅人心都是相同的，人心與宇宙之心也是相同的。這種萬有共同的心就是仁。人心中的仁使得人能夠與鳥獸、植物為一體。¹⁰他把“仁”看做是所有美德的源泉，是各種生命形式“生生不息”原則的表現，論證了仁是與萬事萬物為一體的觀點，即要愛萬事萬物，人首先必須先愛自己的父母、兄弟與親戚，這是仁生長的途徑。¹¹

仁作為愛是具有普遍性的，是普遍的仁慈與善行。仁可以用愛來定義，但愛卻不能等同於仁。有差等的愛不是仁的本質，只是仁在其實踐與應用過程中所表現出來的特徵而已。用於物的愛屬於一種良好的意願、仁慈以及個人的關懷；仁則表示對人的無條件的、普遍的愛，屬於一種道德責任，這種愛把待人如己的忠恕作為自己的實踐；親則是用來表示對於父母與親屬的愛，與人的情感相聯，屬於一種自然的或自發的感情。三種愛又給仁的三種實踐排列了一個次序。要仁民，人們必須首先親其親，據此人們才能真正欣賞人

(9) 陳榮捷：〈朱熹集新儒學之大成〉，《朱子論集》，台灣：台灣學生書局，1982年。

(10) 王陽明：《大學問》，轉引自：姚新中著，趙豔霞譯，《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》，北京：中國社會科學出版社，2002年，頁99—100。

(11) 張君勱：《新儒家思想的發展》卷二，轉引自：姚新中著，趙豔霞譯，《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》，北京：中國社會科學出版社，2002年，頁100。

性的偉大；要愛物，人們必須首先仁愛其民，據此才能理解人的本性實際上與物的本性相通。任何忽視了自己責任或者放棄了尊敬父母的人，都不可能對他人有真誠的愛；而連人都不愛的人是決不可能真正地善待萬物的。¹² 對於儒家而言，愛他人，首要的是把自己的美德推展到其他入、其他生物；在這種推展過程中，人們完成了自我品性的修養。個人品質的修養與個人美德的提升，是儒家賴以建立仁的學說的基礎。

儒家關愛的次序一般還是在人類中以親為先，在所有生命中又以人為先。在儒家文獻中，有許多有關人禽之別，人為萬物之靈，聖人又是人中之靈，人之優越就在其道德、理性及“能群”等方面的論述。《周書·泰誓上》、《禮記·禮運》、《荀子·王制》、《荀子·禮論》“仁於他物，不仁於人，不得為仁，不仁於他物，獨仁於人，猶若為仁。仁也者，仁乎其類者也。”（《呂氏春秋·愛類》）但是，儒家雖然認為人因其道德理性優越於動物，人的關懷（愛）、尤其是將這種愛付諸實踐的次序，也一般是由人推及其他生命。但這並不意味著，人就可以為自己的目的和利益對其他生命為所欲為。在忠恕中，人們會從自我中心轉變為追求自我與他人的統一；在“愛物”中，進而實現與整個世界的統一。實踐“愛物”的方式不是推己及人的，而是同情共感、惻隱之心、不忍之心。在此人是主動的，但不是僭越的。人之優越恰恰在於他能以合乎道德的方式對待他人及其它動物，在於他是道德行動者。這是一種更高的道德要求，也是完善、提升人性的必要途徑。

借鑒當代生態哲學的話語，儒家的生態倫理觀可以說是人類中心的，在自然觀層面又是整體主義的，把天、地、人視為一個有機整體，把天道與人道緊密地聯繫起來思考。儒家一些與生態倫理相關

(12) 姚新中著，趙豔霞譯：《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》，北京：中國社會科學出版社，2002年，頁229-244。

的思想觀念與當前的現代人類中心主義或弱的人類中心主義有契合之處。人與動物關係問題和生態倫理問題並不是儒家思想的中心問題，但是，在儒家的宇宙哲學中蘊涵著人與自然萬物和諧共處的精神；在其人生哲學中，由親而疏、由近及遠地踐行“仁”，是完善和提升人性的必要途徑，也是實現普遍的愛的現實的人類行動方式。雖然包含著量的變化，也更是一個重要的倫理昇華和提升。因此，在儒家那裏，人類在某些情況下利用動物是可以得到倫理辯護的。挽救人類生命是一個可以接受的辯護理由，因此在異種移植中使用動物是倫理上可以接受的。但在使用動物時，必須對動物的疼痛、痛苦和犧牲給以倫理關注，強調“愛物”的美德，避免不必要的犧牲和傷害。

三、佛家的視野

佛教不僅如大家所知，制定了“不殺生”的戒律，在佛教徒中實踐其“普渡眾生”和“拯救眾生”的理想，而且在佛學理論中所闡發的佛教生命觀，包含了豐富和深刻的生態倫理思想。佛家強調過一種簡單、平靜的生活，“不殺生”是眾所周知的“五誠”中的第一條戒律。佛學“十界論”生命觀：它把生命分為十種狀態：“地獄、餓鬼、畜生、修羅、人、天、聞聲、緣覺、菩薩、佛”。它認為，從地獄到佛，所有生命都包含全部“十界”，它們的差別只是由於修行的程度不同，表現了不同的狀態，達到不同的境界。但是，所有生命都潛藏著“佛”，都有可能達到“佛”這一最高境界。因此它認為，所有生命都是寶貴的，都是值得尊重的，殺死它就是阻止它達到“佛”的境界，對所有有生命的生物都要嚴格地遵循“不殺生”的戒律；佛學“依正不二”原理：這裏，“依正”是指“依報”（環境）和“正報”（生命主體），

“依正不二”是說生命與其環境是不可分割的統一整體；佛學“三世間”概念：佛教用“三世間”表示人、社會和自然界的關係，人對自己的關係中產生的多樣性是“五陰世間”，人對別人和社會的關係中產生的複雜關係是“眾生世間”，人對自然的關係中產生的複雜性是“國土世間”。這裏“世間”是指事物之間的差別與多樣性。這種差別與多樣性對於生命的存在是不可缺少的。而且，其中任何一個“世間”與另外兩個“世間”都是相互聯繫的，要做到“三世間”的關係協調正常，就要實施“依正不二”原則。¹³ 佛學理論主張所有動物和人都是精神實體，因此強調對動物生命的絕對尊重與保護，與強的動物權利論的立場有契合之處。

四、道家的視野

道家哲學強調“道法自然”和“厚德載物”的思想，就是說，要效法天地之道，遵循博愛萬物之德，施仁愛萬物之舉。“道法自然”是老子哲學的主要觀點。首先，“道”是宇宙的本原，它先於天地存在，並以它自身的本性為原則產生萬物。這就是“道生一，一生二，二生三，三生萬物”。（《老子》第四十二章）其次，“道”是世界萬物運行的基本規律。它作為天地萬物存在的根據，蘊涵於天地萬物之中。第三，“道”是人類追求的最高境界。按照道的“無為”的法則，過順乎自然的生活，“以輔萬物之自然而弗敢為”（《老子》第六十四章），這是人的最高尚的德行。老子依據“自然無為”的哲學觀點，認為萬物以自然為性，主張一個有道德的人要崇尚自然，過順乎自然的生活，把幫助萬物作為最高尚的道德。他說：“道生之，而德畜之；物形之，而器成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊也，德之貴也，

(13) 余謀昌：〈東方傳統思想中有關生態倫理的論述〉，《哲學動態》，北京：中國社會科學院哲學研究所，1994年第2期，頁37-40。

夫莫之爵，而恒自然也。故道生之，德育之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而弗有，為而弗恃，長而不宰，是謂玄德”。（《老子》第五十一章）意思是說，“道”使萬物生長，“德”使萬物繁殖，體質構成萬物的形狀，範型完成萬物的品類。因而萬物都要尊道而貴德。它之所以被尊崇和貴重，這是自然而然的。所以，“道”長養萬物，“德”繁殖萬物，使萬物生長、發育、結籽、成熟，對萬物要撫養和保護。生養萬物而不據為己有，幫助萬物而不自恃有功，引導萬物而不宰製它們。這就是最深遠和高尚的德。這也是如《周易》所說：“至哉乾元，萬物資生，乃順承天。地厚載物，德合無疆”。故“君子以厚德載物”。（《周易·坤卦》）這就是，我們效法自然和順應自然，以寬厚的德行負載萬物，便是“道”，便是“德”，即“生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德”。（《老子》第十章）因此，總的來說，道家哲學強調了人要崇尚自然、順乎自然，人與自然界不是分隔開的而是自然界的一部分；人不應該尋求統治自然界和萬物而應該從關懷出發關注它們的持續繁榮，也就是說，有高尚德行的人不應該干預自然的秩序。按照這種觀點，將動物用作為人提供可供移植的器官和組織的供源是違背自然的，因此是不可接受的。

參考文獻

- 朱貽庭：《中國傳統倫理思想史》，上海：華東師範大學出版社，2003年。
- 何懷宏：《儒家生態倫理思想述略》，中國人民大學學報，北京：中國人民大學，2000年第2期。
- 余謀昌：〈東方傳統思想中有關生態倫理的論述〉，《哲學動態》，北京：中國社會科學院哲學研究所，1994年第2期。
- 姚新中著，趙豔霞譯，《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》，北京：中國社會科學出版社，2002年。
- 陳榮捷：〈朱熹集新儒學之大成〉，《朱子論集》，台灣：台灣學生書局，1982年。
- 陳榮捷：〈儒家仁概念的演變〉，《東西方哲學》，1955年第4卷4期。
- State of the Art Report on Xenotransplantation*, The Council of Europe, 2000.