

自然生命的倫理思慮

周國文

摘要

以老莊的道家思想為憑鑒，切入對自然之物的生命倫理審視，萬物的發端離不開生命之道，生命的兩重價值在於健康與自由。理解生命之端倪在於合乎自然，它不僅善待自然界中的有機物與無機物，而且有效地遵循自然界的生命規律。對人類生命與自然生命的關係的認識是在交互超越主義的框架下進行，它們之間無所不在、無時不在的互動提供了一種視域融合式的自然辯證法觀念。在一個更寬廣的生命倫理學層面，我們必須把生命主體的範圍由人類推廣至自然界的所有生物，它們的生命不僅與人類一樣擁有內在價值，而且也應該被賦予道德權利。對自然生命的倫理審視，是對人類在生命倫理學的生態系統層面所提出的要求。自然生命保護的倫理原則，基本上可歸類為：健康原則、權利原則、自主原則、公正原則、關懷原則與尊重原則。

【關鍵詞】 自然生命 人類生命 道 生態系統 生命倫理

生命的存在是本乎道的根本。法自然、重養生與倡無為的道家，是對生命與自然投以熱切關注的中國古代思想家群體。以老莊的道家思想為憑鑒，切入對自然之物的生命倫理的審視，以生命形而上的思辨解決生物形而下的問題，生養天地萬物的自然哲思是永恆長

周國文，北京林業大學人文社會科學學院副教授、博士後，中國北京，郵編：100083。

《中外醫學哲學》VI：2（2008年）：頁13-33。
© Copyright 2008 by Global Scholarly Publications.

存的。順乎自然，人才能頤養天年；厚待草木鳥獸，宇宙乾坤才能達到天地人的合一。而對自然生命的倫理思慮，更是德行的根本。離開自然界萬事萬物的滋潤，人類將陷於心智褊狹與言行虛妄的境地；離開人之生命與自然生命的和諧共生，一切有名或無形的奧妙變化也將不存在。

一、生命的內涵與自然生命的哲思

生命是神聖的，不容褻瀆的。生命，作為自然界中與純粹之“物”相合相生的範疇，在自身能自我運動和自我構成的意義上，體現了世界的絕對的、無限的本原。誠如《老子·二十一章》認為：“道之為物，惟恍惟惚；惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。”因此，這種本原在幽冥難測之間體現為生命之道，它遵循著萬物萌生時的樣態，生命之靈與生命之殼是融合在一起的。萬物的發端離不開生命之道，理解生命之端倪在於合乎自然。《老子·十六章》認為：“萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。”這種本原之善與自然生命存在也正是道家思想主張生命倫理的道德所在。在這裏，“道德，簡言之，只是一種價值取向；是一種與人的品行、操守及人格有關的價值取向；也是與人際交往有關的價值取向。”¹

《莊子·大宗師》中所言：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。”生死乃自然規律，不可強求；而人對待生死的態度，卻是一門學問，大有講究。何謂生死，不能不談及生命的內涵，生命的內涵是一個令人敬畏的問題，它是生物學意義上的，也是精神性層面的。

(1) 參羅秉祥：〈道德思考方法〉，載《生死男女——選擇你的價值取向》，台北：唐山出版社，1996年。

一種回答說，生命存在於‘生命力’存在之時，這種力使生命實體與無機界區別開來。然而，這種生命力的精確性質卻是難以捉摸的。似乎沒有誰知道整個自然界生命所需要的確切條件或生命的構成部分。這生命力在人類、長尾小鸚鵡、花卉和細菌中是各不相同的嗎？²

生命的內涵在一般的意義上，劃分為人類生命與自然生命。在此，生命的範疇應推廣到整個宇宙的實在界。而人類中心主義者把動植物的軀體與生命看作一種不屑一顧的東西，這反映了他們對普遍生命內涵的漠視。

人類生命在於順應自然，在於融合於一個相互聯繫的統一體中，它不僅善待自然界中的有機物與無機物，而且有效地遵循自然界的生命規律。《莊子·寓言》中所言：“有自也而可，有自也而不可。有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然。惡乎不然。不然於不然。惡乎可？可於可。惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。”天理自然，返歸本原，萬物生張，包容一切，畢竟生命只有一次，適度的養生是為了長命，長命以達至厚生，但期盼達至重生只能是虛幻的夢味。因為這一切都必須符合生命永恆不變的自然規律。誠如《莊子·養生主》中所言：“緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。”

人之生命體現於希求延年益壽的過程中，於不斷遭遇它們生命感官的物件時，也進而做有規律的生命變更。《老子·四十章》認為：“反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。”這種生命體驗的變更，可能是人自身對生命不同階段的認識與在人生不同階段對生命的認識，也可能是人對自然界中非人動植物的切身認識。當然，在生態系統中只有人才能擁有這種認識，因為只有人才能在自然界既看到本身的境況與作用，又有條件與能力按照自身的想法改造、利用甚至指揮整個自然界。

(2) R.T. 諾蘭 (Richard T. Nolan) 著，姚新中譯：《倫理學與現實生活》(北京：華夏出版社，1988年)，頁 234。

但無論如何，人類對生命的價值選擇只有一種可能性：即在自我保全的意義上仁慈地對待生命。關於人類生命與人的性質，有一種觀點認為所有出生的人是有生命的人；另一種觀點認為人的生命從成為胚胎時刻（大約是受孕的第八周末，可探測到胚胎的腦電波）便存在了；還有些觀點認為要區分人與人的生命，並在已出生的人中以多種智力與能力標準界定人的資格。這是一個見仁見智的問題，在此存而不論。

而自然生命是自然界中包括微生物等在內的非人的生命物主，在此我們以已出生並具體存在的動植物實體為主要討論物件。自然生命與自然物質及人類意識不同，其自身的存在就是它的運動源泉和目的。它是自然界中非人有機體的自我形成與自我運動，並表現出向外發展的擴張性，也就是實現自然存在的生命衝動。它表現為由一連串的自然式存在——自然本能、自然感性、自然習慣與自然實踐而表現出的自然現象。

從生命倫理學的意義上來解讀自然生命，它是一種生物體不斷噴湧、不斷流動的生命洪流，在生命永無休止的運動中由中心向外部鋪展的生命實體。《老子·六章》認為：“谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。”生命實體的產生、養育與成長是天地人永續的根本。帶著玄妙母性特點的道是永恆不絕的，它在返本復初的意義上是“靜極而動”、“動後返靜”，它是天地的根本，也是生命的根本。

只要有空氣、水和土壤的地方，生物就能在那裏生長。不同的生物各自有自己生長的規律，世上萬物沒有什麼東西是不遵循自身規律的。《老子·四十章》認為：“天下萬物生於有，有生於無。”道生萬物是從無形質之物產生有形質之物的過程，是生物圈中自然迴圈的重要體現。它體現為適應氣候變化的歸根，也預示著生物細胞在新條件下繼續演化的覆命。

生命的主要價值在於健康，這其實是地球之上有生命之物的普遍價值，因為健康生存的權利，並不僅是人類作為萬物的鼻主而獨

一無二地生存於這個世界的權利。任何生命被尊重，都出於仁慈的義務，儘管不是全如佛家所言之的“不殺生”，但根據 1946 年國際衛生會議所採納的《世界衛生組織章程序言》的規定：“健康是肉體、精神和社會康樂的完善狀態，而不僅僅指無疾病或無體弱的狀態。”³健康是每一個人的權利，它不分種族、國家、宗教、性別、黨派、經濟收入、受教育程度與社會地位的差異，是人所共用的生命權內涵。誠如《老子·七十五章》認為：“民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。夫唯無以生為者，是賢於貴生。”

人類個體健康不僅在於身體無疾病，還在於處理好肉體和心靈的關係，使精神處於良好的狀況。《老子·四十六章》認為：“禍莫大於不知足。咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。”人類雖然在自然界的食物鏈中居於最頂端，從植物、食草動物、食肉動物到人類，生命能量的提供必須在相互聯繫中創造平衡穩定的環境關係，但我們卻不能在食物鏈的金字塔中扮演最狂妄的獵手角色。狂妄來自慾望的膨脹，當對大自然的索取變成無止境的掠奪時，特別是建立在炫耀人類整體或個體能力之上的征服慾，將使受到創傷的動物與自然在無能力自我補償或自我修復的境遇下，反過來對人類的生命與生活造成傷害。可見，人類健康的精神狀態，可以對整個生態環境功能產生有益的影響，而這也歸究於生命的去慾與知足。

對自然生命而言，它們的健康權往往讓位於它們的生存權。在自然界，成員生命權利得不到妥善保障的情況下，談動物的健康權是奢侈的、也是不現實的。因此在合乎人類可持續發展與生態平衡的自然理性層面上，特別是對瀕臨滅絕的野生動植物的生存權利上應該給予最基本的保障。在此，保護生命的意識可能是共同的，但保護的物件卻是有區別的，並不是一切種類的動植物都擁有絕對的生命權利而免於外來干預、免於死亡，例如家禽、魚類與蔬菜作物，因為食物是人類維持生命的最基本需要。

(3) 同上，頁 201。

生命的另一種價值在於自由。但以自由意識為標準，自然界物質的生命層次還是有著一個逐步遞進的過程。

當考察從無生物到有生物、從植物到動物的進化階段時，我們看到，自由的因素是逐步增加的。毫無自由可言的岩石與植物是截然不同的，後者不但受外力影響，而且受其內部作用的影響。動物比植物更為多變。動物有更多明顯的意識，甚至可以說能做出有限的選擇。……當我們考察人類——具有更加複雜的意識、其精神和感情發展遠遠超過任何其他已知生物——這一進化階段時，自由的可能性更大大增加了。”⁴

當然，動植物的有限感知與不甚自由的狀況，並不構成其生命權利被忽視的可能。畢竟人類的生命自由並不能以驅遣自然界中的動植物成員以使其生命不自由為代價，而如若在改造自然界的過程中導致動植物不自由，其最終也將傷害到人類的自由。

生命的自由，在人的身心關係中是個難題，在更寬廣的意義上是社會、歷史以及文化建構的問題。《老子·五十一章》認為：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道，而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。

生命自由是對生命必然的認識，對於追求生命自由的人來說，生育萬物之道，蓄養萬物之道，滋長萬物之道，成熟萬物之道，調理萬物之道，保護萬物之道，皆在於順任自然。生命之善不能缺乏自由，生命的自由又必須以生命之健康為前提，它在於人之身心的完滿平衡，以及對於自然界動植物軀體及生命的良好呵護。

(4) 雅克·蒂洛 (Jacques P. Thiroux) 著，孟慶時等譯：《倫理學理論與實踐》(北京：北京大學出版社，1985年)，頁 125-126。

自然生命，來自於自然，返歸於自然，而人之生命也概莫能外。
《老子·五十章》認為：

出生入死。生之徒，十有三。死之徒，十有三。人之生，動之於死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不遇凶虎，入軍不被甲兵。凶無所投其角。虎無所用其爪。兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。

維持生命，在於遵循順其自然的原則，在於形成維持生命良性迴圈的生物圈。人在其中，必須學會與自然界的動植物成員友好相處，學會充當生態系統中的一個理性分子。不要把人與動物在自然世界中對有限食物和有限空間的競爭對立化，不要單向地受達爾文主義“物競天擇，適者生存”的思想影響，把人與動物的關係偏執地定位於零和博弈的關係。“生物的競爭，並不像19世紀有些思想家曾設想的那樣極端殘酷。在生物界，克制謹慎、互相合作、各不相犯、寄居生活等，這些情況全都存在。”⁵ 人必須崇敬自然界的其他生命是因為其自身的利益使然，人雖然並不與自然界的成群動物一起共同求食或相互保衛，但至少在穩定的自然條件下避免相互殘害，這一點對於人類這個自然理性的認識者與生態行為的主宰者來說，尤其重要。因為多種生物的共存也正是人類在地球上立足的必要條件。

因此生態整體的自由在於處理好人類之生和自然之命的關係。自然界中其他動植物的生存狀況，可以對人類生活產生促進或破壞的作用。從生命倫理學的生物狀態來理解，自然生命如同人類生命一樣，也是世界上有生命力的東西的存在方式。誠如《老子·十章》認為：“生之，畜之，生而弗有，為而弗恃，長而弗宰，是謂玄德。”當人類真正能夠做到養育萬物而不侵吞、滋養萬物而不主宰，產生萬物而不佔有，在生命倫理的理想主義層面，可謂崇高的道德典範。

(5) 芭芭拉·沃德 (Barbara Ward)、勒內·杜博斯 (Rene Dubos) 著，《國外公害叢書》編委會譯：《只有一個地球》(長春：吉林人民出版社，1997年)，頁 50。

二、人類生命與自然生命的關係

人類生命與自然生命的關係是決定自然界基本概況的重要關係。它們既有著同出一脈的生命倫理學淵源，又有著大相逕庭的生命機理。我們對人類生命與自然生命的關係的認識是在交互超越主義的生命倫理框架下進行的，它們之間無所不在、無時不在的互動提供了一種視域融合式的自然辨證法觀念。對於生命倫理學，恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 認為：“生命倫理學首先出現在美國，它不可避免地打上了 20 世紀後期西方文化價值的烙印。它承諾之一乃是一種以個人權利為基礎的平等主義的政策。”⁶

在此，我們首先應對人類的代際傳承及人類的生命延續進行正面認識與積極評價，不應對人類及其生產活動進行妖魔化的處理，不應對人類改造自然的行為污名化，人類的道德與智慧足以承擔起辯駁環境哲學意義上斑比綜合症 (Bambi Syndrome) 觀念，即認為“自然是完美的，人類是邪惡的”。

其次，我們也應該審慎反思在工業革命進程以來，人類借助科技力量對自然界無度征伐與掠奪，給自然界留下創傷以及毀滅性地破壞了一部分自然生命。這種反思當然是在人類社會的現代化過程中進行的，誠如美國生命倫理學家恩格爾哈特在他的名著《生命倫理學基礎》中，將那些持一種沒有恩典的道德觀的人，稱之為“道德的異鄉客”；那些不能仁慈對待自然生命的人，也只能是生態道德與生命倫理的異鄉客。⁷因為也只有人類的生命在理性的指導下進行反思性的權衡，我們才有可能給自然生命留下足夠的生存空間，才能放下驕傲的征服者步伐，真正避免日見嚴重的生態危機。

當然，在此還有一個重要的問題，那就是人類如何看待自然生命的存在，進而如何理解人類生命與自然生命共處的關係。在一個

(6) H.T. 恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》(北京：北京大學出版社，2006 年)，中文版序。

(7) 參 H.T. 恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》，北京：北京大學出版社，2006 年。

更寬廣的生命倫理學層面，我們必須把生命主體的範圍由人類推廣至自然界的所有生物，它們的生命不僅與人類一樣擁有內在價值，而且也應該被賦予道德權利。“生命價值原則有理由被證明為準絕對的原則，因為所有的人都共同而又獨特地擁有生命，任何道德或人性，都必須把生命作為經驗的出發點。”⁸ 這體現出生態倫理的整體原則與生命倫理的善良原則的密切融合。

在生態系統的普遍因果關係層面上，我們不主張把自然生命單純地認為是低級的生命形態，把人類生命認為是高級的生命形態。自然生命的存在，是人類生命存在的基本伴隨。或者說沒有自然界動植物的多樣化存在，就體現不出人類生命的根本意義。不但人類從生態系統中所分擔在塑造生命與呵護生命兩方面的責任是重大的，而且人類所具備的理性遠勝過動植物所具有的本能。也因此足以對其可能存在的自主意識的狂妄感與傲慢的偏見感作出有效的自我調節。誠如《老子·五十五章》認為：“物壯則老，謂之不道，不道早亡。”因此生命不求絢爛之極，而在於平淡寧靜，保持身心物的和諧之道，才能達至自然。而它也在重新反思生命的內涵與外延的意義上，有助於改變一種想當然式的似是而非的生命決定論格局。

當然進一步探尋，它既涉及到自然生命是否具有內在價值，又涉及到對不同物種自然生命價值的深入思考。自然生命價值平等論在此只能是烏托邦主義的代名詞，不同物種的自然生命價值可能在不同人等看來是有歧異的：

耆那教徒是素食主義者，他們過濾飲料，而且走路要清掃道路，以便保護蟲子。他們排除了植物生命的神聖性，而認為其他的生物具有更高的價值。他們和人道主義者及一些宗教團體對‘生命神聖’的含義的理解是不一樣的，後者認為人的生命價值最高。在美國，我們不食貓狗，在印度，牛不作食品。我們吃火雞肉和普通雞肉，

(8) 同(4)，頁153。

但不吃知更鳥和金絲雀。箭魚是一道佳餚，但金魚和夏禱魚卻不可食用。古羅馬人把玫瑰看作美食，我們卻往往把它當作裝飾品。”⁹

不同的民族習慣、地域風情與宗教信仰，往往在行為舉止與飲食標準的層面決定了他們對自然界不同物種生命的態度。這事實上也是對不同生物的生命價值的等級化劃分，而如此懸殊與迥異的生命價值排列，讓我們不得不尋思倫理相對主義在自然生命價值觀上的表現。在此，存有一種地域生產方式與生活習慣累積而來的生態模型，這也正是宗教禁忌維繫著人類、動物、水、土地與氣候之間複雜而又微妙的相互依賴。

作為理想的生命倫理學，判別生命價值的標準不僅應是一致的，也應是平等的。誠如《老子·五章》所言：“天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗。”假若我們對自然界的動植物生命不留心、不在意，如同聖人無心於愛民，而任其萬物自生自滅、自長自消，最終將陷人類自身於險境。天地本屬自然，愛天地，也正是愛萬物，尤其是愛天地之生靈。生命作為每個生物的基本所有物，它是每個活著的人與自然界的動植物成員共同具有的東西。就如同在人類社會的生命譜系中，儘管在家庭的代際成員之間有血統的遺傳與性格的繼承，但誰也不能真正佔有或分享他人的生命。同理可證，在生態系統的多元共存中，儘管人有能力改變與支配自然界中動植物成員的生存狀況，但誰也不能隨心所欲地主宰與剝奪動植物成員的生命。除非有充分正當的理由，否則違背他人的意願而結束其生命是不道德的；與此相關，除非有合理而又必要的原因，否則違背動植物成員自然生長的狀況而剝奪其生命也是不道德的。

儘管從積極的生命倫理學角度分析，對於人類個體的生命，肉體與精神的健康是一個道德義務的問題，不再只是任意支配自己身體的私人範疇的問題，而是受到社會所關注的問題。畢竟生命的本質與無生命的本質不同，它的限定形式並不是由外界所決定，或者

(9) 同(2)，頁236。

說生命的形式也正是有機體的存在，它的形象不是簡單地來自外界，而是產生於其自身內部的成型力。“總而言之，有機體本質的條件也就是它表現形式的條件，而對於無機體來說，表現形式的條件則存在於它自身之外。”¹⁰ 生命之物質形式，是一種存在的鮮活樣態，無論是生氣勃勃的植物，還是活靈活現的動物，都與充滿動感與創造力的人類一樣，都以其具體可見的肉身，顯示著生命統一體的辨證形態。誠如《老子·七章》所言：“天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。”天長地久，是生態系統的深遠境界，是人與自然和諧相處的美好理想。當人類也能如同天地一般不單獨地為自己生存而忙碌的時候，自然界的運行也就能達至天長地久。

自然世界存在著真正的多元論。在此，傾聽不同的自然道德商談是人類社會生態存在的正常樣態與基本條件，但需要把人之生死與動植物生死都放在同一個統一體之中。這是一個為互相合作和解決爭端所必需的生存的整體。對於具有不同生命倫理價值觀的異鄉人來說，所謂生命的自然等級差別，一方面是需要我們有力正視的狀況，另一方面也需要我們以關注弱者與弱者優先的生態正義思維創造生命共同體的和諧。

出於對自然生態未來的準確理解，在此，我們也必須注意生命形式的必然性與偶然性。生命形式的必然性，誠如在《莊子·達生》所言：“生之來不能卻，其去不能止。”它是生命內在存在形式與生命規律之有生必有死的必然性，是生命樣態確定無疑的實在，是生命實體不依賴偶然的獨立性，是生命自然衍生的確定性的真實表現。生命形式的偶然性，是生命外部表現形式與生命過程中出現疾病困擾的偶然性，是與生命樣態的本質相對應的依附於某物的生命狀況，是生命同一性並不總會發生的生命殊相事實，是一種碰巧為真或碰巧為假的非經常出現的生命境遇，它並不是生命邏各斯的必然體現。人類生命與自然生命，在必然形態與偶然形態的呈現過程

(10) 格奧爾格·西美爾 (Georg Simmel) 著，刁承俊譯：《生命直觀》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003年)，頁82。

中，實際上是交錯在一起的，它既體現出自然規律與人類主觀能动性所在，又表現出人與自然之間某些不確定性的存在。

毀滅自然的生命，其實也就是毀滅人類自身。在生命形式的時間連續中，對不同的生命樣態的呵護，是一種值得景仰的生命倫理。這既是一種平等的生命意識，也是對自然界非人動植物生命權利的尊重，更是出於生態系統整體性存在的需要。生命的完整與尊嚴，不僅是人類所固有的、不可分離的特徵，而且也是自然界中動植物也必須享有的特徵。

人類並非自己獨處於一座孤島上。而在生命形式的空間並存中，人與自然界的其他生命形態共用同一片自然環境，在同一個地球中融合共生，在須臾不可分的同一個生態系統中共存亡。人類的生命與自然界動植物的生命，在生命的機體形式與生存的規律習慣上儘管有著很大的差異，但生命樣態的關聯性仍讓我們關注它們之間生命的接近。《老子·七十六章》認為：“人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。”生命質地的相似性，儘管不是同一性，但也預示著某種關聯性。有可能不同的生命物件彼此相異，但在自然的生態鏈上仍是彼此相聯與接續在一起。從大自然界中人類的存在，推導出非人動植物的存在。不同生命樣態物件的恆常會合，在生存聯結與生命彼此相關的意義上，是必不可少的。可見，關聯性原則是自然界的生命規律，它依照不同的生命階段依次經過空間和時間的各個不同部分。

人類作為能力超群的智慧化身，往往習慣了以主宰者的姿態，憑藉現代化的科技方式與先進的生產工具，以對自然界中其他動植物生命的支配來完成所謂對自然界的改造。這反過來其實傷害了人類自身的生存品質與生態系統的整體和諧。我們應該承認每一種生物的生命都具有獨特的意義，對野生瀕臨滅絕的動植物的保護是出於自然界的物種多樣性的需要，也是出於人類與自然界在長遠的意義上和諧相處的需要。假若背離生態規律的生命屬性與自然要求，以人為激烈的方式無度的干擾甚至剝奪自然界中的動植物生存，將

導致自然世界出現物種失調，最終將形成以地球名義所承受的生態災難。

無論是從生命倫理的人道主義，還是從仁慈道德的生物主義的立場來觀察動植物生命權利的存在，它們都體現為對不同種生命形態的珍視。當然這裏所存在的觀念分野體現在權利保護是否孰先孰後的區別：人本主義者以保護人類的基本權利與人格尊嚴為重，人類的權利勝過動植物的權利；而在動物權利論者看來，以感覺取代理性作為確定實體擁有權利的主要標準，不僅動物的權利與人類的權利同樣重要，而且動物作為弱勢群體，其權利更應受到人類的保障。

在人與自然共處的過程中，符合生態倫理的生命觀認為，人的生命體驗與對自然生命的體驗應是一致的，它是人類對自然生命的同情理解。如莊子在《莊子·齊物論》中所言：“天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？”如若說人的生命意志表現為兩個方面的主要內容：一是維持自己的生存；二是繁衍後代。它也可以解讀為，人類的生命意志，在對某些物質或精神事物表現出渴望的層面解讀為慾求；慾求皆出於需要，有什麼樣的缺乏，就在慾求的層面上有什麼樣的需要。那麼自然生命的慾求又何嘗不是如此。當然，動植物並不具備人類的意識，自然生命也不成其自然的精神生活，因此它並不具有怎麼樣完整的生命意志，至多也就是些基本的生物本能。但自然生命本身的物質形態也在不斷變化與發展。自然生命意志，並不絕對地受人的理性制約。如同《老子·二十五章》認為：“故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”自然之大，是人的生命意志必須臣服的，因為天地生人，人須恪守生態之道，而生態之道又源於自然。

生態之道是穩定而又互動的生態系統的體現。它是整全式存在的，它是平衡的、也是脆弱的。森林既是地球這個大生態體系中非常重要的一個組成部分，森林自身又是一個小的生態系統，其中微

生物、土壤、樹木、花草果實與動物所組成的食物鏈使森林中的生態鏈良性迴圈。假若森林的自然環境被破壞，其穩定的生態平衡也就不能維持，生態失調也將對人類和平安寧的生活產生傷害。發生在雲南西雙版納野象襲人的生態事件就清醒地明證以上的生態規律。近十年來在景洪市周邊不同地區所發生的野象頻頻襲入村鎮，不僅毀了莊稼，破壞農舍村落，而且導致二十餘人被踩死的慘痛悲劇，實是一場生態災難。原因是從 1988 年以來，該區為了發展經濟，大面積圈地毀林種膠，擠佔野象生存空間，野象才進入人類生活領域騷擾，而且種植橡膠林容易造成水土流失，並吸收大量地下水源，造成水資源匱乏與土層變薄等一系列生態問題。野象最適宜生存的林地也是最適宜種橡膠林。西雙版納野象屬於亞洲象，以植物性食物為生。在中國主要分布於雲南省西部、西南部，目前大約有二百五十四頭左右，比熊貓還少，且已達到物種生存種群數量的最低臨界點，目前它是一級保護的瀕危動物。有鑑於此，州政府力倡退膠還林，建立一條佔地總面積約五十三萬公頃的亞洲象走廊帶。¹¹

當然，動物吃人是人類的災難，但人吃野生保護動物也是於法不容的。另一個生態案例，則從反面的角度說明了人對野生動物的捕殺對生態系統的危害。據報導，2009 年初以來，本是國家二級保護動物的天鵝棲息地江西鄱陽湖，每天都有天鵝在南昌市新建縣的聯圩和昌邑兩鄉遭到偷捕。原因是接近春節，天鵝的價格一路上漲，目前在市場上出售的價格約每隻八百元，受利益驅動，每天至少有兩三百隻天鵝或被下藥毒死，或被鐵網活捉。而另一方面，作為保護單位的當地野生動植物保護管理站則辯解稱人員少、裝備不完善，管理難度很大，因此收效甚微。¹² 當地球之上的生靈被屠殺，自然家園被破壞得千瘡百孔時，不但打破了生態系統的穩定性，而且也威脅了人類的健康；與此相關，自然生態系統的恢復力，並不如

(11) 參呂宗恕：〈西雙版納野象襲人的生態寓言〉，《新京報》A20、A21 版，2009 年 1 月 12 日。

(12) 參〈鄱陽湖畔現天鵝屍體〉，《江南都市報》相關報導，載《新京報》中國新聞·社會 A25 版，2009 年 1 月 13 日。

我們想像般那麼容易。如若寄望用生物圈的時間來自我修復以彌合自然的創傷與拯救自然生命的枯竭，人類有限的生命能等待嗎？

三、自然生命保護的基本倫理原則

在人權的意義上，對人類生命的保護已不言自明；但自然生命的保護，還是一個需要加以關注的問題，我們應該在認識論上把它理解為一種典型自然權意義上的生命保護，運用生命倫理與生態倫理的基本原則加以妥當的對待。這裏所討論的基本倫理原則，來源的理論基礎包括生態學的系統論、生命倫理主義者的仁慈道德論、環境哲學的整體觀念、大地倫理學家的動物權利論等。它實際上反映了從 19 世紀後半葉以來公眾對保護野生動植物的恰當態度，也體現出自然價值在公共社會多元交往中的倫理共識。所以對自然生命的倫理審視，是對人類在生命倫理學的生態層面所提出的要求。

自然生命保護的倫理原則，基本上可歸類為：健康原則、權利原則、自主原則、公正原則、關懷原則與尊重原則。

首先，基於健康原則，人類與自然界非人生物都需以健康作為目的與條件的存在，它是保障生命的最基本前提。

環境與健康有著密切的聯繫，隨著社會、經濟和科學技術的發展，全球化的進程，以及不斷增長的人口壓力，這種聯繫越發地顯示出重要的意義。健康本身具有人口生態學特徵，它不僅從更為廣闊的意義上反映了社會與自然環境因素，也反映出人類社會在締造這種社會和自然環境時所作出的倫理選擇。因此，當代生命倫理學的使命也在於解決由環境破壞所帶來的倫理學問題，平衡圍繞著環境與健康關係產生的各種利益衝突。¹³

(13) 盧 風、肖 巍主編：《應用倫理學概論》（北京：中國人民大學出版社，2008 年），頁 251。

滿足動植物為自身生存和繁殖所必備的自然需求，滿足有機界一切合理與適度的自然本能。《老子·四十二章》認為：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。”但如若當自然界的良性迴圈被阻斷時，生物種類的多樣性與生物鏈的完整性也將被破壞，不要奢言健康，就是生命也將不存在。

由於認識到滅絕已經發生和將繼續發生，所有的一切都改變了。生物鏈不再是一張上帝創造物的完美清單，這張清單已經被物種從地球上消失的事實弄得千瘡百孔，而且孔的數量可能還在增加，甚至在瀕危的物種能夠被辨認和被充分地研究之前就已經發生了。¹⁴

其次，基於權利原則，人類的生命權利與自然界生物的生命權利之間發生著緊密的關連，又在某種狀況下存在不可調和的矛盾。或者說自然界不同生物成員的權利，表現為人類社會成員不可推卸的義務。在解決人類的生命權利與自然界其他成員的生命權利之間的衝突時，應該根據這個標準來分別不同權利的輕重緩急和先後次序。第一是維護生態系統的整全性標準；第二是保障人類生命權與生存權的人道性標準；第三是確保自然圈生命物種的最小損傷標準；第四是促進人與自然界生命融合相處的和諧性標準。這些標準又可舊結為權衡不同處理可能帶來的積極與消極後果，要著眼未來、看重長遠的層面，妥當因應採取最大多數人群與最大多數自然界成員受益的方針，努力採取生態保護的積極後果最大化與對自然破壞的消極後果最小化的做法。自然生命權利的困難，其實也正在於取捨的困難。因為它們作為被動權利的行使者，其生存命運與生命境遇操於人，人類行使保障自然成員生存的道德義務，正是動植物成員生命權利的根本保證。人的生命健康權，在一般意義上一定高於自然界其他成員的生命權。但從生態學的觀點來分析，生態系

(14) 尤金·哈格洛夫(Eugene Hargrove) 著，楊通進譯：《環境倫理學基礎》(重慶：重慶出版社，2007年)，頁153。

統的整全性又高於人的個體生命。或者說，作為整體的人權高於作為個體的人權。

再者，基於自主原則，生態系統的存在有其自身的運行機制與自我修復能力，人類作為其中不可或缺的一分子，也必須尊重作為生命物主的動植物的自我繁殖和自我保護的能力。它們之間既在相互聯繫、相互作用中體現出生態系統整體的自然機能，又在相互獨立、自成一體的區塊中表現著各自的活力。而活力又來自動植物原生態生活的既定格局，是生命物質的自主機能的自然力表現。由於生命衝動為有機界成員所共有，因此人與自然界中的動植物都在不同程度上享有生命衝動及生命衝動所帶來的活力，特別是對野生動物自由遷徙、自由選擇適宜生存的居住地的自主性行為，儘可能地給予同情的考慮。所以，無論是否有動植物保護情結的生物學家、哲學家、環保工作者與公眾，都必須承認動植物有基於自主性生長的可能與需要。這不是一概禁止動植物，而是在區分珍稀類動植物與非珍稀類動植物的前提下加以保護，特別是力圖減少對動植物的隨意或無意義的毀滅性行為。這也表現為在保護自然生命自主性的過程中對物種生存的自主性與自然進化論的尊重。如同美國生命倫理學家恩格爾哈特所提出關於生命倫理最為主要的允許原則，強調在一個生態多元化的現代社會中，在尊重生命物主的自主權的約束之下，不單涉及人類社會成員行動的權利只能來自人類社會成員的共識及允許，還在推而廣之的意義上，如若動植物的自主式允許不能成為現實的話，人類也應為動物的生存權利行使代言人的同意權，不經過生態共同體成員的多數同意便對動物的生命與生存採取行動是不具有任何道德說服力的，所以基於自主的允許或同意是生命倫理權威的來源。

另外，基於公正原則，人類的生命與動植物的生命都同為有機界中不可或缺的一員，都是地球這一生態系統中一視同仁的物件。源自生命倫理的生態屬性道德爭議的解決只能源於爭議者們的同意，而無法源於理性論證或共同信仰，《老子·二十三章》認為：

希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，同於道；德者同於德。失者同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失於樂得之。信不足焉，有不信焉。

自其同者視之，萬物皆一也。天道與人道，都是公平的。人只是天地之一分子，因此人與動植物都必須遵守作為天道的自然規律；而作為人道的生命倫理與生態倫理，更應該被具有理性的人類社會成員所遵守。因為人類所具備的道德及精神意識，使我們不只是人類社會成員權益的主張者，更是自然界成員權利的代言人。而且，人類應體認生態正義的存在，並且有效地行使生態正義的使命，只有這樣的道德踐行與倫理共識才能為人類與自然界的無限發展創造基本可能。公正原則，也表現為弱勢群體優先的原則，特別是對瀕臨滅絕的野生動植物的保護，更應該給予特別的對待與超常規的照顧。

還有，基於關懷原則，主要是出於人類對自然界動植物成員的生命關懷。生命關懷原則的最低限度是不傷害，生命關懷原則的最高限度是呵護。它既表現為一種情感上的態度，又表現為一種行動上的實踐。關懷原則的價值內涵來自行善原則，如同美國生命倫理學家恩格爾哈特所提出的生命倫理的行善原則，無論是對人類弱小生命關懷的行善，還是對自然生命關懷的行善承諾都是生命倫理的生態屬性特點，因為不實踐對動植物的無辜生命的關懷行善，人類生命倫理的生態屬性也得不到體現。《老子·七章》認為：“天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。”在對動植物關懷的行動中親證自然生命的存在，在對自然事物的仁愛中親證生命倫理的生態要求。有機體在生命本能基礎上所建立的愛護動力模型與聯想記憶，是對動植物生命表達關懷與呵護的來源。而在呵護的反面，獵殺是人類對野生動物缺乏道德關懷的表現，即使這種獵殺是為了獲取動物的肉作為食品或為了動物的皮毛作為衣飾物

品，何況當一種獵殺是以娛樂而非以人類生存需要為目的的活動。關懷原則，建立在生命仁慈的基礎上，認為強行施加給動物不必要的痛苦是錯誤的。畢竟自然界的生命形式與人類的倫理觀也在不斷的進化過程之中，人類不但要體會與理解個體動物所遭受的痛苦，而且應承認對動物施加不必要的痛苦在道德上是錯誤的。這其中包含了對動物之知覺的討論。動物之知覺當然可能不如人類，但其基本的感覺器官與中樞神經系統還是可能捕捉到肢體所遭受的愛撫或壓力、創傷，並表達出它的滿足或痛苦、憤怒及無奈。因此對野生動植物保護的關懷並不僅僅是出於生態倫理學的要求，也是自然生命倫理學的要求。而且當某些人群沒有愧疚或罪惡感地從獵殺野生動物的活動中獲取快感時，那些成為犧牲品的動物的啼哭與屍體能否喚起人類自身的道德良知呢？人類的生存境遇是否會因純粹娛樂活動的獵殺而從根本地改善呢？

最後，基於尊重原則，即使不是出於人格需要，也是出於生態理性的物格要求。與人類生命一樣，動植物的生命也同樣具有它們的尊嚴，我們對此無必要做非此即彼的選擇。自然界中非人動植物一種無意識的對外需求，儘管它無一定的物件與方向，但在尊重自然規律的生物鏈層面，人類也須予以認真的對待。生命畢竟只有一次，動植物的生命在種群繁衍的意義上儘管看似有複製性，但它們作為獨特生命形態的展現者，在多樣化的物種視野中還是有價值的存在，並且是作為健康生態系統的重要元素。因為大多數生態倫理學者相信生物鏈是植物和動物的元素周期表。《老子·二十五章》認為：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

天地萬物都是由自然生成的，對於天地萬物的尊重也就是對自然之道的尊重。自然保護主義者，在相當程度上也是野生動植物生存權利的主張者。這種出於尊重的主張離不開對無合理目的地剝奪野生動植物生命權行為的反對，離不開對野生動植物生存權利的尊重，表現為對野生動植物生存區域的原生態保護與稀缺種群的保護。這種出於尊重的主張，也體現為對自然生命的倫理關懷，其主要目的表現為生態平衡、生命健康與物種平等。

參考文獻

- 尤金·哈格洛夫 (Eugene Hargrove) 著，楊通進譯：《環境倫理學基礎》，重慶：重慶出版社，2007 年。
- 呂宗恕：〈西雙版納野象襲人的生態寓言〉，《新京報》A20、A21 版，2009 年 1 月 12 日。
- 芭芭拉·沃德 (Barbara Ward)、勒內·杜博斯 (Rene Dubos) 著，《國外公害叢書》編委會譯：《只有一個地球》，長春：吉林人民出版社，1997 年。
- 格奧爾格·西美爾 (Georg Simmel) 著，刁承俊譯：《生命直觀》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003 年。
- 雅克·蒂洛 (Jacques P. Thiroux) 著，孟慶時譯：《倫理學理論與實踐》，北京：北京大學出版社，1985 年。
- 盧 風、肖 巍編：《應用倫理學概論》，北京：中國人民大學出版社，2008 年。
- 羅秉祥：〈道德思考方法〉，載《生死男女——選擇你的價值取向》，台北：唐山出版社，1996 年。
- 〈鄱陽湖畔現天鵝屍體〉，《江南都市報》相關報導，載《新京報》中國新聞·社會 A25 版，2009 年 1 月 13 日。
- H.T. 恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》，北京：北京大學出版社，2006 年。
- R.T. 諾蘭 (Richard T. Nolan) 著，姚新中譯：《倫理學與現實生活》，北京：華夏出版社，1988 年。