

动物伦理学中的康德式义务论

张会永

摘要 康德的动物伦理观认为，非人动物由于没有理性本性，不能成为一个人格从而拥有道德地位，因此，人对动物并不负有直接的道德义务；但是出于人的德性培养和完善的需要，人需要对动物负有间接义务。他的这种观点被许多批评者贴上理性中心主义、人类中心主义和物种主义的标签并加以拒斥。为了回应这些批评，伍德和科斯嘉德等当代康德主义者，试图通过批判并修正康德伦理学中的“理性”“人格”和“自在目的”等概念，建构关于动物的康德式直接义务论。而奥尼尔、丹尼斯和凯恩等人则通过强调康德“人是目的”“道德情感”和“道德人类学”等理论的重要性，为康德的间接义务论辩护。其实，争论双方共同分享了一个值得商榷的前提，即直接义务与间接义务是不能兼容的。通过探讨康德被争论双方忽视的“双关性”概念，可以发现，康德的间接义务论能够容纳一种特殊形式的直接义务论，从而能够为当代动物伦理学的发展提供有益的借鉴。

关键词 康德 动物伦理 直接义务 间接义务 双关性

作者张会永，厦门大学哲学系教授（福建厦门 361005）。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2020)08-0056-11

康德的动物伦理观主张，由于非人动物没有理性本性，它们无法具有人格从而拥有道德地位，这导致人对动物并不负有直接的道德义务；但是出于人的德性培养和完善的需要，人需要对动物负有间接义务。他的这种观点被许多批评者贴上人类中心主义、理性中心主义和物种主义的标签并加以拒斥。^①这也导致许多当代康德主义者尝试以不同方式重新解释或建构康德的理论，以期使它不仅能够与许多当代生态伦理思想相容，甚至更具有说服力。大体上看，这些康德主义者可以划分为两个阵营。以伍德（A. Wood）和科斯嘉德（C. Korsgaard）为代表的阵营，通过批判并修正康德伦理学中的“理性”“人格”和“自在目的”等概念，试图建构对于动物的康德式直接义务论。而以奥尼尔（O. O'Neill）、丹尼斯（L. Denis）和凯恩（P. Kain）为代表的阵营，则一方面批评上述建构直接义务论的尝试不仅偏离了康德的原初立场，而且他们的论证也是不成功的，另一方面通过突出康德“人是目的”“道德情感”和“道德人类学”等理论的重要性，并借助现代科学研究的最新成果，来为康德的间接义务论进行辩护。本文认为，这两个阵营共享了一个值得商榷的基本观点，即在康德伦理学的框架中，间接义务和直接义务是不相容的，人们要么在康德伦理学的框架内坚持间接义务，要么超出康德伦理学的范围来建构直接义务。通过探讨康德被争论双方忽视或误解的“双关性”概念，本文将会指出，虽然康德坚持间接义务论，但是他的间接义务论也能容纳一种特殊的直接义务论。本文将首先梳理康德的间接义务论及其所遭受的批评，接着分析批判一些当代

^① 参见彼得·辛格：《动物解放》，祖述宪译，北京：中信出版集团，2018年，第8—30页；汤姆·雷根：《动物权利研究》，李曦译，北京：北京大学出版社，2010年，第149—155页。

康德主义者建构的康德式直接义务论，然后概述其他新康德主义者对间接义务论的辩护，最后通过讨论康德的“双关性”概念而提出一种新的康德式动物伦理观。

—

康德伦理学中专门讨论人对动物的义务的文本并不多，但是在他的《道德形而上学》和《伦理学讲义》中，他都明确指出人对动物没有义务。在康德看来，人和动物的如下区别造成了人没有对于动物的直接义务。(1)人作为具有理性本性的存在者，是一种“人格性”的存在，而动物由于没有理性从而没有人格，只能作为“事物”而存在。^①理性和人格概念是与当代动物伦理所探讨的“道德地位”概念密切相关的。道德地位是指一种能够对自己和他者提出道德要求并承担道德责任的资格。康德认为，只有作为有理性的存在者的人才具有人格和尊严，才能提出道德强制和承担道德责任，从而具有道德地位，不能仅仅被当作手段而被利用，对自己或他人任意构成了一种道德上的限制或强制，从而使自己或他人负有义务。而由于动物不具有理性，它们就不能对人做出强制而使人负有义务，“因为这是些无理性的存在者，它们既不赋予我们责任，我们也不能被它们赋予责任”^②。同时，由于它们是“事物”而非人格，“动物被当作是人的工具，这是可接受的”^③。(2)人具有“自我”“自我意识”“知性”和“判断能力”，这些能力都是动物所不具有的。康德指出，人在思想中有“我”的概念，并且在面临外部环境和自身的各种变化时能够保持“意识的统一性”从而保持为同一个人格。这种自我意识或思维的能力就是知性，是一种把人和动物区别开来、把人“无限地提升到一切生活在地球上的存在者之上”的能力。^④由于动物不具有这种自我反思的知性能力和判断力，人对它们就没有义务，康德说：“如果一个人由于他的狗不再能为他谋生就射杀它，他当然没有违反对狗的任何义务，因为后者是没有判断能力的。”^⑤(3)从自然目的论上看，大自然赋予人理性，就是要让人认识到自己是自然的目的，从而对动物拥有一种特权，“当他第一次对羊说：大自然赐给你蒙在身上的皮，并不是为了你，而是为了我，并且把皮从羊身上剥下来，穿在自己身上时，他觉察到自己凭借自己的本性而对一切动物拥有一种特权，如今他不再把动物视为他在创造中的同伴，而是视为听凭他的意志支配的、为达成他的任意意图的手段和工具”^⑥。康德强调，虽然人是自然系统中的一员，但人不能仅仅在自然之内思考自身，只有把人看作自然的目的，才能突出人的意义和价值。

但是，康德随即指出，人虽然没有对动物的义务，却有关于动物的义务。说人没有对动物的义务，就是说人对动物没有直接的义务；说人有关于动物的义务，就是说人对动物负有间接义务。至于什么是直接义务和间接义务，康德并没有十分明确的规定。我们大致可以把直接义务理解为道德行为者对某个客体本身负有的义务，而间接义务是道德行为者之所以对某个客体负有义务，乃是因为他对另一个不同的客体(人)负有义务，对前一个义务的遵守有助于实现后一个义务。在《道德形而上学》和《伦理学讲座》中，康德举了一个相同的例子，如果一条狗不能再为主人谋生，主人把它杀死，这并不违反对狗的义务，因为根本不存在这种义务，但是主人却因此损害了自己的仁慈和人道品质，而这些品质是他应当对人类运用的义务。这个案例很好地说明了这两种义务之间的关系：人对动物没有直接义务，但是人之所以还有关于动物的义务，乃是因为这种义务是间接地属于人对自己的义务，这种义务对于人培养德性品质具有重要意义。总之，在康德看来，如果人对动物负有某种义务的话，那么这种义务必须能够被还原为对人的义务，“所有关于动物、其他存在和事物的义务都间接地指向我们对人的义务”^⑦。

①《康德著作全集》第4卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2005年，第436页。

②《康德著作全集》第6卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2007年，第250页。

③ Kant, *Lectures on Ethics*, Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind, Trans. By Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 212-213.

④《康德著作全集》第7卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2008年，第119页。

⑤ Kant, *Lectures on Ethics*, Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind, Trans. By Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 212-213.

⑥《康德著作全集》第8卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2010年，第116—117页。

⑦ Kant, *Lectures on Ethics*, Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind, Trans. By Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 212-213.

康德主要采用三种方式来论证这种间接义务。其中(1)为“滑坡论证”。所谓滑坡论证,是指以接受某一命题 A 会导致一系列灾难性事件 B 为由,来否定命题 A。康德指出,如果人对动物苦难变得麻木不仁,那么人的德性品质就会被削弱,最终会把这种麻木不仁运用到人那里,即对他人的痛苦也变得麻木不仁。因此,为了避免人的德性被削弱从而影响到人与人的关系,人们应当对动物负有某种义务。(2)是“类比论证”。他认为,从道德的层面看,许多动物为人所做的服务,也类似于人类仆人所做的服务,因此,由于人需要对仆人负有义务,那么通过类比,人也应当对动物负有义务。康德说:“既然动物是人性的类似物,当我们对作为人性的类似物负有义务时,我们是对人类负有义务,因此是培养我们对人性的义务。例如,如果一条狗长期且忠诚地服务于它的主人,这就是功劳的类似物;因此我必须奖励它,一旦这条狗不再能够服务,我就必须照顾它直到最后,因为我由此培养了我对人性的义务,如我被要求做的那样;因此,如果动物的行为唤起了和人类行为一样的原则,且动物的行为是这种行为的类似物,那么我们就对动物负有义务,因为我们由此促进了人性的目标。”^①这段话表明了两点,一是人和动物之间有类似之处,因此可以出于类比而使人对于动物负有义务;二是强调,即便人对动物负有义务,那也是针对人的德性培养的间接义务。(3)是“换位思考”。例如,在讨论牛、马等劳作性动物时,康德一方面认为人利用它们进行劳作是可被接受的,另一方面认为不能使它们的劳役紧张得超出它们能力之外,因为这类事情也必定是人所不能忍受的。

康德还提出了一些明确的关于动物的间接义务。从积极倡导的方面看,这些义务包括“对动物苦难的同情”,对动物“长期效劳心存感激”并“奖励”它们,“利落的(没有痛苦地进行的)屠宰”动物,像莱布尼茨一样“温柔地”对待和“怜惜”科学实验中的动物,通过观察而“热爱动物”。从消极禁止的方面看,这些义务包括放弃“粗暴地、同时残酷地对待动物”,憎恶“折磨重重的自然实验”,禁止“超出能力的劳役”,禁止“在体育运动中”利用动物。

由于间接义务论否认人对动物负有直接义务,康德的这种观点遭到了许多批评。一些批评者从非康德主义的立场提出指控,认为康德的间接义务论依赖于“把友善地对待动物的全部理由都建立在脆弱的、与心理学相关的经验主义的主张之上”^②;认为康德关于动物“没有自我意识”,“无法做出判断”,“动物仅仅是达到目的的工具”的主张都是错误和没有说服力的^③;认为康德关于动物没有“道德地位”的主张犯了人类中心主义或物种主义的错误^④;认为康德选择只有人类具有而其他动物没有的属性当作标准,来区分人和动物道德地位的做法都是错误的^⑤。这些批评家们认为,康德伦理学与现代动物伦理学所追求的动物解放和动物权利等理论相冲突,从而选择无视康德的观点。^⑥另一些研究者则在康德伦理学的框架内批评康德,如伍德认为康德的人类中心主义或人格化的立场是与其理性主义的伦理学框架不相容的^⑦;科斯嘉德认为,康德错误地理解了自己“人是目的”的主张^⑧;蒂默尔曼认为,康德的间接义务实际上就等于没有义务^⑨。

① Kant, *Lectures on Ethics*, Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind, Trans. By Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 212-213.

② Nussbaum M., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass.: Belknap, 2006, p. 232.

③ 汤姆·雷根:《动物权利研究》,第 149—150 页。

④ 汤姆·雷根:《动物权利研究》,第 155 页;彼得·辛格:《动物解放》,第 8—30 页、第 263 页。

⑤ 保罗·沃伦·泰勒:《尊重自然:一种环境伦理学理论》,雷毅等译,北京:首都师范大学出版社,2010 年,第 62—63 页。

⑥ 阿特曼曾指出:“彼得·辛格和汤姆·雷根较少关注康德的间接观点,把它作为纯粹的偏见,作为一种形式的物种主义而弃之如敝屣。”(Altman M. C., “Animal Suffering and Moral Salience: A defense of Kant’s Indirect View,” *The Journal of Value Inquiry*, Published online: 27 October 2018.)

⑦ Wood A., Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 72, 1998: 189-210.

⑧ Korsgaard C., *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford University Press, 2018, pp. 137-148.

⑨ Timmermann J., When the Tail Wags the Dog: Animal Welfare and Indirect Duty in Kantian Ethics, *Kantian Review* 10, No. 1(Jan., 2005): 128-149.

二

一些当代新康德主义者通过改造康德的相关理论，尝试建构关于动物的康德式直接义务论。在这些不同的康德式直接义务论中，伍德和科斯嘉德的版本最令人关注。

与纳斯鲍姆一样，伍德也认为，康德关于人对动物的间接义务是建立在一种偶然的经验心理学的连接之上的。伍德用一个相反的假设来反驳康德的“滑坡论证”：如果人有一种心理学上的怪癖，即折磨动物会导致人对其他人变得更好些，那么依据康德的论证，为了使得对他人变得更好，人们就有义务对诸如狗和猫等动物残酷地施加暴行。这样看来，康德的论证策略不仅是“无说服力的”，甚至是“完全令人蒙羞的”。伍德认为，康德最大的问题就在于他坚持“人格化原则”，即认为“每一个义务都必须被理解为是对一个人格或诸多人格的义务”^①。这导致康德只承认具有人格的人具有无条件的道德价值和道德地位，而不具有人格的非人动物则只具有有条件的价值，只能作为工具或手段而存在。最终，在处理人关于动物的义务时，康德陷入困境，不得不采取了偶然的心理学连接或类比的方式。

不过，在伍德看来，康德关于人与动物关系的论述虽然有重大缺陷，但也并不像人们通常认为的那样没有任何借鉴意义。相反，只要通过重新解释和建构，完全可以发展出一种康德式的直接义务论。例如，批评者们一般认为，康德具有理性中心主义和人类中心主义的立场。所谓理性中心主义，是说只有理性本性具有绝对的无条件价值，而所谓的人类中心主义，是说由于只有人具有理性本性^②，因此只有人具有无条件的价值，不能被仅仅当作手段加以利用，而其他的非人存在者都只具有工具或手段价值。批评者们还认为，康德的理性中心主义和人类中心主义的立场是一贯的，即承认有理性的存在者具有人格，而人格是获得道德地位的唯一标准。但是，伍德否认这种观点，认为承认康德的理性中心主义立场的同时，不必承诺其人类中心主义的立场，我们甚至可以以康德的理性中心主义为基础，修正其人类中心主义的立场，从而建立关于动物的直接义务论。伍德说：“我认为，把所有义务都奠基在人性或理性本性的价值之上的理性中心主义伦理学，不应当承诺人格化原则。它应当坚持，把理性本性尊崇为目的本身，有时候会要求我们以尊重非人动物的方式去行动，如果这些动物与理性本性具有正确关系的话。”他进而指出，如果我们能够证明动物具有“潜在的、实际的、曾经具有的、部分的理性本性或者是理性本性的必要条件”^③，那么动物也就具有了“权利”来要求人对它们负有直接义务。

伍德采用两个策略来论证直接义务。一个是借鉴雷根的“边缘案例论证”策略。所谓边缘案例论证，是指存在着一些处于理性边缘的存在者，他们虽然不像正常的成年人一样具有理性，但是它们具有潜在的理性、曾经具有理性，或者具有部分或片段的理性，人们应当像对待具有正常理性的人一样对待这些理性边缘的存在者。雷根说道：“否认我们对具备经验福利的动物负有直接义务，但却断言，在相关方面与这些动物类似的人类道德病人享有这种义务，这将预示一种没有根据的，也无法找到根据的物种主义理解。”^④与雷根相似，伍德指出，对于只具有潜在理性能力的幼童、对于头脑受过严重伤害或产生严重疾病而不能用理性能力的人，很明显康德不会认为他们只是事物，只能被用作手段。相似地，非人动物虽然不具有完全的理性本性，但是它们被公认具有部分的或片段的理性，因此它们也应当像人一样被当作具有无条件价值的存在者，它们的福利和苦乐应当对人的行为具有直接的约束力，即便它们不能对人的德性发展产生任何影响。

伍德的另一个论证策略是，通过强调动物本性是理性本性的基础来得出动物本性也具有道德价值的结

① Wood A., Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 72, 1998: 196.

② 在康德文本中，神也是具有理性本性的，甚至是具有完全的和无限的理性本性，而人虽然具有理性本性，但人的理性本性并非完全的和无限的，因此人被康德称为有限的理性存在者。这里在讨论人类中心主义和理性中心主义时，并不考虑作为完全的和无限的理性存在者的神，而只考虑作为有限理性存在者的人。在本文最后一部分讨论康德的“双关性”概念时，会再次提到神这一完全的理性存在者。

③ Wood A., Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 72, 1998: 197.

④ 汤姆·雷根：《动物权利研究》，第155页。

论。伍德认为,人和动物一样,都具有动物本性,如都能感受痛苦和快乐。对于人来说,动物本性是理性本性的必要前提或基础,如果没有动物本性,理性本性也无从谈起。因此,尊重人的理性本性,要求我们必须尊重作为其基础的动物本性。相应地,如果人的动物本性值得尊重,那么动物的这种相似本性也应当得到尊重,不然就等于是对理性的贬损。伍德说:“许多动物具有欲求,并且能经验到快乐和痛苦。阻碍动物的欲求或者恶意地或恣意地致使它痛苦,都是对人和动物共享的部分理性的贬低。”^①伍德还指出,当康德在《道德形而上学》中把自保、对饮食和性的享用等自然目的看作是人对自己的义务,就已经表明了康德要求我们应当尊重作为理性本性的基础的动物本性。相应地,我们也应当把这种尊重扩展到非人生物的相似的自然目的上去。

通过以上两种论证,伍德建立了自己的康德式直接义务论。但是,伍德的论证至少具有如下四种缺陷:(1)在边缘案例论证中,人类存在者如婴儿、精神失常者、老年痴呆者和植物人实际上并不处于理性的边缘,他们并不是不具有理性,只是理性不能被正常运用而已。康德明确指出,婴孩是“人格”而非事物,“在这个孩子身上,被置入一种状态的不仅是一个尘世存在者,而且还是一个世界公民,按照法权概念,他们(父母)不能对这个世界公民漠不关心”^②。因此,这类存在者和那些根本不具有理性的存在者是不同的。(2)即便有些动物如马和大猩猩具有能够在人类中发现的部分或片段的理性,然而“远不清楚的是,我们能把这种片段的理性赋予所有具有欲求、知觉和一些初级行动的非人动物”^③。因此,我们能否赋予所有动物以道德地位仍有疑问的。(3)即便我们同意伍德的观点,认为人的动物本性是理性本性的前提和基础,然而这也不能从尊重理性本性推出尊重动物本性。例如,我们承认作为动物本性的新陈代谢是正常运用理性本性的前提,但要求我们尊重新陈代谢好像是荒谬的。(4)退一步讲,即便我们承认尊重人的理性本性要求尊重人的动物本性,但这也推不出我们应当尊重那些根本不具有理性的存在者的动物本性。总之,伍德通过坚持康德的理性原则却拒斥人格化原则,而把直接的道德义务扩展到动物的尝试并不成功。

与伍德坚持康德对理性的理解而只批评其人格概念不同,科斯嘉德试图对康德的理性概念提出不同解释。在康德那里,理性是大自然赋予人的一种禀赋或能力,人作为具有理性本性的存在者,能够通过其实践理性颁布道德法则并遵守它,使自己成为自由且自律的存在者,从而拥有了道德地位。而不具有理性本性的存在者如动物,是不能颁布道德法则的,它们不能作为自由且自律的存在者而存在,因此不具有道德地位。科斯嘉德从三方面批评康德对理性的理解。(1)科斯嘉德指出,与其像康德那样把理性看作是一种禀赋或能力,不如看作是一种功能,也就是说,理性是人所拥有的按照它去认识或行动的功能。当我们说动物缺乏理性时,这只意味着动物缺乏像人一样按照理性的方式去认识或行动的功能,但这对动物来说并不是一种“惩罚”或“缺陷”,“一个非理性动物,即便不理解理性的原则,毕竟也能完美地履行其功能,因为它用一种不同的方式来做选择”^④。(2)康德不应该以是否拥有理性为标准来比较人和动物的道德重要性。在科斯嘉德看来,在不同对象之间进行优劣比较时,标准必须是对双方都适用的。例如,当我们说一个人相对另一个人是好爸爸时,是因为这两个人都有孩子,其中一个人比另一个付出了更多的精力和时间在孩子身上,但我们不能说有孩子的人相比一个没有孩子的人是好爸爸,因为好爸爸的标准并不适合一个没有孩子的人。同样,由于动物根本不具有理性,因此就不能用理性作为标准来区分人和动物的道德重要性。(3)康德不应当以理性为标准赋予人无条件的绝对价值和尊严,而赋予动物以工具性的价值或手段价值。在她看来,价值并不像客观事物那样不依赖于人而独立存在,它是一种“观点依赖”(perspective-dependent)的东西,也就是说,价值依赖于赋予价值的行为,如果一个人认为某个事物是好的,那么该事物对这个人来说就是有价值的,从而就赋予了该事物以价值。同理,动物即使没有理性,但作为有意识的存在者,它能够经验到其生存环境的影响,并把这种影响经验为对它是好的或者坏的。在这

① Wood A., Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 72, 1998: 200.

② 《康德著作全集》第 6 卷,第 291 页。

③ O'Neill O., Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, Vol. 72, 1998: 224.

④ Korsgaard C., *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford University Press, 2018, p. 84.

个意义上，动物同样能够赋予事物以价值。科斯嘉德进一步指出，具有赋予价值这一功能的存在者作为价值的源泉，本身就是具有价值的或善的，因为“除非我们认可我们自己的本性，除非我们把价值赋予自身，否则，没有什么能够成为规范性的。反思向我们揭示了价值的规范性来源于我们是某种特殊的动物，即自律的道德动物这一事实”^①。当人赋予自身以价值的时候，人就具有了无条件的价值。而动物作为有意识的有机体，也能够通过赋予自身以价值而具有无条件价值。

虽然批评康德对理性和价值的解释，但是科斯嘉德并不认为康德是完全错误的。在她看来，康德的自在目的和目的王国等概念仍然是具有启发意义的，我们仍然可以利用康德伦理学的基本框架，只是需要把自在目的和目的王国的范围扩展到动物，并承认人对动物的直接义务。因此，她认为自己对于康德伦理学的重构仍然是康德式的。科斯嘉德首先指出，自在目的并不只包括作为有理性存在者的人，也应当包括其他动物。如果自在目的是具有道德地位，并使人承担直接义务的标准的话，那么人对动物这种自在目的也应当负有直接义务。科斯嘉德通过两个途径来证明这一观点。在《规范性的来源》（1996）一书中，她认为，人和动物都是能够感知的生物，都具有生命形式，而生命本身就是一种价值，因而都是自在目的本身。与伍德类似，科斯嘉德指出，由于动物性是人的同一性的基本形式，因此，要保持人的同一性，就必须赋予人的动物性以价值。进而，如果人的动物性具有价值，那么出于同一性的要求，动物的动物性也具有价值，它也能够向人提出要求，使人承担义务。她说：“如果你不赋予你的动物本性以价值，你将不能赋予任何东西以价值。所以，你必须认可它的价值。你的动物同一性带来的理由和义务不是私人理由。不管你怎么用这些理由约束自己，你还会用它约束其他人，并且，其他人还会用它来约束你。所以，其他动物的理由也是你的理由。……其他动物也能使你负有义务，正如其他人能使你负有义务一样。这是你与动物共享某种同一性的一种方式。所以，我们当然具有对动物的义务。”^②在《伙伴生物》（2018）中，科斯嘉德采用了另一种方式来证明动物是自在目的。她指出，想要证明动物也是自在目的，首先要证明动物本身就具有价值。而要证明动物具有自在价值，需要求助于移情（empathy）的观点，这种观点会让我们站在动物的立场上看问题，看待什么对它是具有价值的，从而也把它自身看作是有价值的。这样，“当我们由于其自身之故而赋予一个生物的善以价值时，我们在某种意义上就把该生物看作是目的本身了，这意味着我们是出于生物本身之故而赋予它以价值”^③。这样，虽然动物并不对人负有任何道德义务，但人对动物却负有道德义务，因为移情能够确证动物是作为目的本身而存在的，而人作为一种道德存在者不能无视这种目的本身的需要。因此，科斯嘉德指出，虽然康德正确地指出动物没有自律的理性，不能立法和承担道德责任，但是他把动物排除出目的王国却是错误的。在她看来，动物可以成为目的王国的成员，因为“我们承认它们是伙伴生物，像我们一样拥有它们自己的善”^④。当然，科斯嘉德也看到，把动物纳入目的王国会遭遇一系列困难，如动物既不能立法，也不能执法，它们的行为甚至是非理性和反道德的，这如何保证目的王国的实现呢？不过她认为，这些问题都是一些特殊的问题，有待动物伦理学提出一些新的实践原则来处理。但是从康德式的伦理学出发，如果我们确证了动物是目的本身，并能够使我们承担义务，那么我们就没有理由不为它们打开目的王国的大门。

科斯嘉德的直接义务论也具有如下缺陷：（1）价值真的如科斯嘉德所说依赖于赋予价值的行为吗？在一些评论家看来，有些东西是否有价值，并不依赖于行为者是否赋予它价值。^⑤（2）即便价值依赖于赋予价值的行为，也很难从中推出赋予价值者就必然具有无条件的绝对价值。（3）她的一致性论证也存在与伍德一样的问题，承认人的理性本性具有价值，并不必然要承认人的动物性本性具有相同价值。退一步讲，即便我们承认人的动物本性具有价值，也并不必然要承认动物的动物性本性具有与它相同的价值。实

① Korsgaard C., *The Source of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 158.

② Korsgaard C., *The Source of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 153.

③ Korsgaard C., *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford University Press, 2018, p. 137.

④ Korsgaard C., *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, Oxford University Press, 2018, p. 148.

⑤ Stratton-Lake., David Cummiskey, “Kantian Consequentialism” (Book Review), *Philosophical Quarterly*, (Jul 1999) Vol. 49: 424.

际上在康德那里,人与动物共享的动物本性并不具有道德重要性。(4) 科斯嘉德认为动物也是自在目的,也有资格进入目的王国,从而人应当对动物负有直接道德义务的观点,已经抛弃了康德伦理学的如下核心概念,即理性本性是存在者是否具有道德地位的标准,目的王国则是作为自在目的的有理性存在者组成的共同体。蒂默尔曼清醒地看到:“试图重构‘人性作为目的本身的公式’来解释这些,将会造成严重损害。我们应当放弃动物可以是目的王国的荣誉成员的所有希望。不通过扭曲康德式伦理学而超出其能够确认的程度而建立对动物的直接义务,这似乎是不可能的。”^①

三

许多当代康德主义者如迪恩、奥尼尔、阿特曼、丹尼斯、斯沃博达等人,回应了康德传统内外对康德间接义务论的批评,并尝试从四方面对它进行解释和辩护。

首先,针对辛格、雷根和伍德等人对康德人格性概念及其具有物种歧视倾向的指责,迪恩首先指出,康德伦理学赋予人格性以重要意义,这是符合人们的道德常识的,因为人们一般认为,人具有人格性,能够承诺道德,从而具有较高的道德地位,而非人动物由于不具有人格,它们不能承诺道德,因而具有较低的道德地位。相反,那种“主张一切有知觉的存在者都具有相同的道德地位是更少得到确证的”。迪恩接着指出,承认人格性概念,从而承认人相对于动物具有较高的道德地位,这并不必然导向物种歧视,因为“较低的道德地位并非是一种惩罚,而是说所有成员都承诺(至少暗示)的唯一价值是道德行为的价值”^②。这个区别当然可以容纳不能虐待动物的道德要求,并且只能是对能够承诺道德的人提出这样的要求,因为人具有较高的道德地位,就要承担更多的道德责任。奥尼尔也指出,康德与功利主义者、德性论者和权利论者一样,都不可避免地预设了人类中心主义的出发点,但这既不预设也不建立任何形式的物种歧视的道德结论,它只是说道德需要确立人这种道德主体。^③另一方面,即便非人动物不是道德主体,康德也从把它们看作是随意运用的工具,相反,他是明确反对虐待动物的。奥尼尔看到,要在康德伦理学框架内证明那些没有理性本性,从而不是人格性存在的非人动物,具有和人一样的道德地位和权利,进而宣布人对它们具有直接的道德义务,这个论证的负担是巨大的。^④奥尼尔退一步指出,即便那种通过证明动物具有道德地位和权利,从而提出人对动物负有直接义务的结论是可行的,康德式的间接义务论仍然是具有重要意义的,它甚至比那些宣布非人动物具有权利的直接义务论更有优势,因为它可以把道德关切扩展到保护物种、栖息地和生物多样性上,从而把整个自然系统都纳入其道德关切的范围内。而强调动物权利的直接义务论者大多只关注有知觉的动物,他们很难承认生物多样性、河流和森林具有权利,从而无法把它们纳入道德关切的范围。

其次,针对纳斯鲍姆和伍德等人认为康德的类比论证依赖于“偶然的经验性类比”,以及滑坡论证并不必然有效的指责,一些新康德主义者借助康德的自然哲学和现代科学的研究成果为康德进行辩护。例如,凯恩指出,经验要素在康德那里并不是偶然存在的,相反,它是康德伦理学的必然要求,因为在康德那里,道德既需要形而上学,又需要道德人类学。康德也明确指出,能够赋予和承担道德义务的存在者必须既是一个人格,又是一个“经验客体”。^⑤这要求“我们必须不能忽视第二个条件以及它对于决定道德地位的意义”^⑥。凯恩通过对康德体系化的、自然主义的以及经验的生物学、经验的心理学、实用人类学和自然地理学的详细考察,得出结论说:“可以确认,康德对动物的本性具有严肃的解释。即使康德解释

① Timmermann J., When the Tail Wags the Dog: Animal Welfare and Indirect Duty in Kantian Ethics, *Kantian Review* 10, No. 1 (Jan., 2005): 138.

② Dean R., *The Value of Humanity in Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, 2006, p. 183.

③ O'Neill O., Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 72, 1998: 217.

④ O'Neill O., Kant on Duties Regarding Nonrational Nature, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 72, 1998: 223-224.

⑤ 《康德著作全集》第6卷,第452-453页。

⑥ Kain P., "Duties Regarding Animal," in Lara Denis (ed.), *Kant's "Metaphysics of Morals": A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 213.

的许多细节和假设已经被随后的科学和哲学发展所取代，然而他的主要结论也已经被取代，这并非显而易见的。”^①因此，说康德对动物的研究仅仅依赖于偶然的经验，这种结论还是太草率了。针对滑坡论证并非必然有效的指责，阿特曼借助于现代心理学研究关于“暴力渐成假设”（violence graduation hypothesis）的最新发展来为康德辩护。这个假设是说，既然动物在许多方面与人类类似，那么虐待动物将会降低我们对他人痛苦的敏感性，并且最终会侵蚀到人的道德德性。心理学家做了许多关于儿童残忍对待动物是否会导致之后对人也残忍的心理学实验，相关的实验结果都支持这一假设。阿特曼据此乐观地认为，康德的滑坡论证能够得到现代科学最新研究成果的支持，因此它的有效性是不应被质疑的。

再次，针对科斯嘉德和伍德认为间接义务论导致不尊重动物本性的指责，当代新康德主义者从三方面对康德进行了辩护。第一，他们都重申了康德区分动物本性和理性本性的重要性，并指出即便承认人的动物本性是理性本性的前提或基础，也不能得出动物本性与理性本性具有相同价值。进而，如果承认人的动物性没有道德重要性，那么试图从人的动物性具有道德重要性推出动物的本性具有道德重要性的论证就失效了。第二，他们批评科斯嘉德等人混淆了康德伦理学中尊重和其他道德情感的区别。在康德那里，只有理性本性才是自在目的，具有无条件的价值，也只有具有理性本性的人才是尊重的对象，康德曾明确指出：“敬重任何时候都只是针对人的，而决不是针对事物的。后者可以在我们心里唤起爱好，并且如果是动物的话（如马、狗等等），甚至能唤起爱，或者就是恐惧，如大海，一座火山，一头猛兽，但从来不会唤起敬重。与这种情感已经很接近的某种情感是惊奇，惊奇作为激情，即惊叹，也可以针对事物，如高耸入云的山峰，天体的巨大、繁多和遥远，有些动物的力量和速度，等等。但这一切都不是敬重。”^②由于尊重只涉及人，那么科斯嘉德等人把尊重扩展到其他非人动物之上的做法是欠妥的。第三，他们都认为，虽然动物不是尊重的对象，但是它们可以像康德所说的那样是爱、同情和感激的对象，而这些情感在康德伦理学中也是重要的，它们都是我们必须追求的义务。这些义务向我们提出了两个要求，一是我们需要积极地培养这些情感，这种培养可以体现在我们和动物的关系中^③；二是我们至少不能使这些情感被“降低、损毁或贬值”^④。因此，在康德伦理学的框架内，即便动物或动物本性不是尊重的客体，但无端地虐待动物，是与爱、同情和感激的情感义务不相容的。

最后，针对蒂默尔曼提出的间接义务等于没有义务的指责，一些新康德主义者通过讨论间接义务与直接义务的关系，来证明间接义务是具有坚固基础的真实义务。例如，斯沃博达对直接义务和间接义务进行了如下重构：（1）一个道德行为者 A 对某个实体 E 具有直接义务，当且仅当 A 对 E 本身道德地负有某种东西。（2）一个道德行为者 A 关于某个实体 E1 具有间接义务，当且仅当 A 对某个实体 En 具有直接义务，且这个直接义务要求适合于 E1 的某种东西。^⑤依据斯沃博达的定义，间接义务是被直接义务所“必然”要求的。丹尼斯也认为，康德关于动物的义务对于一个人履行对自己和他人的直接义务来说都是“必要”的，因为虐待动物会破坏我们的道德情感，进而破坏我们自身的尊严。在斯沃博达和丹尼斯看来，既然间接义务是被直接义务所“必然要求”^⑥的，那么它就不是一个“等于没有”的义务，丹尼斯总结道：“即使康德的道德理论缺乏对动物的义务，关于动物的义务仍然是有坚固基础的、真实的义务。”^⑦

① Kain P., "Duties Regarding Animal," in Lara Denis (ed.), *Kant's "Metaphysics of Morals": A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 219.

② 《康德著作全集》第 5 卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2007 年，第 82 页。

③ Denis L., Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No. 4 (Oct., 2000): 410.

④ Kain P., "Duties Regarding Animal," in Lara Denis (ed.), *Kant's "Metaphysics of Morals": A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 223.

⑤ Svoboda T., "A Reconsideration of Indirect Duties Regarding Non-Human Organism," *Ethic Theory Moral Practice* (2014) 17: 312.

⑥ 然而在康德那里，这种“必然性”是存疑的。康德有反推，即从关于动物的义务推到对人的义务，并没有正推，即从对自己和对他人的直接义务推出关于动物的间接义务。这两个推导序列还是有重要差别的。

⑦ Denis L., "Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration," *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No. 4 (Oct., 2000): 417.

四

当代新康德主义者对康德关于动物的间接义务的批评、重构和辩护，虽然有助于改变康德的动物伦理观长期以来被忽视或漠视的局面，但他们共享一个基本观点，即在康德伦理学的框架中，间接义务和直接义务是不相容的，要么在康德伦理学的框架内坚持间接义务，要么超出康德伦理学的范围来建构直接义务。然而这个基本观点的合理性是存疑的。本文接下来将指出，在康德伦理学框架内，间接义务与直接义务并非不相容，虽然康德坚持间接义务论，但是他的间接义务论也能容纳一种特殊形式的直接义务论。得出这一结论的关键就是被许多当代新康德主义者所忽视的“双关性”（Amphibolie-amphiboly）概念。

康德在《纯粹理性批判》和《道德形而上学》中都提到了“Amphibolie”这一概念。我们既可以把它翻译为“歧义”或“歧义性”，也可以翻译为“双关性”，其中前者取其消极的批判意义，后者取其积极的两用意义。对于第一种意义，可参照康德在《纯粹理性批判》的“先验分析论”对这一概念的运用。在该部分的最后，康德加入了一个附录，即“由知性的经验性运用与先验运用相混淆而引起的反思概念的歧义”和“对反思概念的歧义的注释”。在这里，德文词“Amphibolie”被邓晓芒和李秋零二位先生翻译为“歧义”而非“双关性”，是取其消极的批判意义，因为康德在这里主要是批判以莱布尼茨和洛克为代表的哲学家们，由于混淆了知性的经验性运用与先验运用，从而错误地认为能够运用于概念的逻辑原则也同样适用于客体，或者反之，最终要么像莱布尼茨一样“把诸现象理智化”，要么像洛克一样“把知性概念感性化”。在康德看来，出于这种混淆所导致的反思概念的“歧义”是没有积极意义的，它会“诱使一切哲学家中最敏锐的人士陷入一种被臆测的智性知识体系中去，这个体系力图无须感官的到场而规定它的对象”^①。因此，如果揭示和阐明这种“歧义”是有意义的，那么这种意义也是消极的，它旨在限制知性的超感性运用。

然而，康德在《道德形而上学》中对“Amphibolie”的运用却并非完全消极的。在《道德形而上学》讨论人对自己的义务这一部分，康德插入了讨论人对其他非人存在者的义务一章，该章的标题为：“道德的反思概念的双关性：把本是人对自己的义务的东西视为对他者的义务”。该书的中译者张荣先生在这里用“双关性”来翻译“Amphibolie”，正是考虑到了康德在这里使用了该词的两重含义，即一方面指出，人只对作为有限理性存在者的自己和其他人负有直接义务，那种认为人对非人存在者具有直接义务的观点其实是一种混淆，但是另一方面，这种混淆有时会给人们带来道德上的好处或者“教益”，在这个意义上，也可以把“双关”理解为“两可”或“两用”。^②

康德对“双关性”的消极意义的运用，是很容易理解的。他认为，依照纯粹理性，人只对自己或他人负有义务。然而，人们有时会设想自己对其他非人存在者，如对非人动物和上帝也负有义务，这种想法就是由于反思概念的双关性使然，也就是人把本来属于对人的义务想象为对其他非人存在者的义务了。他说道：“但现在，除了人之外，我们凭借我们所有的经验不知道别的存在者能够赋予义务（无论是主动地还是被动地）。因此，人除了对人的义务之外，对任何一种存在者都没有义务，而如果他仍然想象自己有这样一种义务，那是由于一种反思概念的双关性使然，而他想当然地对其他存在者的义务只不过是自身的义务罢了。”^③ 康德把这些与双关性相关的义务划分为对自然界中无人格的矿物、植物和动物的义务，以及对精神性存在者的天使和上帝的义务，并把这种义务称为“想当然的义务”，因为它们本质上都间接地属于对人的义务。

康德对“双关性”的积极意义的运用在于，他在随后的论述中肯定了这种“想当然的义务”。例如，在讨论人对上帝的义务时，他首先指出，上帝是一个理性的理念，是我们为了理论的或实践的意图而“自己制作”的理念。由于我们无法在经验中证明其现实性，我们就没有对上帝的义务。但是康德随即指出，把上帝的理念运用到道德法则上去，是具有巨大的“道德教益”的，从而“拥有宗教也是人对自己的义

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，第249页。

② 笔者曾请教过张荣先生，他也认同康德对“Amphibolie”有消极的澄清和积极的利用这两种用法。

③ 《康德著作全集》第6卷，第453页。

务”。虽然康德在《道德形而上学》中只是提出了这一观点，并没有进行详细论证，即没有明确指出何为宗教，以及拥有宗教又具有哪些教益，但是综观其实践哲学，我们还是能够寻得一些线索的。在《实践理性批判》和《纯然理性限度内的宗教》中，康德把宗教定义为把“一切义务都认作是上帝的命令的知识”^①。也就是说，当我们说一个人有宗教时，是说它不仅按照道德法则的要求去行动，而且还把道德法则看作上帝的诫命，虽然这些道德法则是他自己的实践理性颁布的。在康德那里，之所以说拥有宗教具有巨大的教益，因而也是一个义务，是因为宗教具有两个重要的道德功能：其中第一个功能是保证道德目的之实现的可能性。在《实践理性批判》中，康德认为至善作为德性与幸福的联结或“精确匹配”，是意志追求的最终目的，是一个由道德法则决定的意志的必然客体，而这个客体的实现的可能性，需要从道德过渡到宗教。因为人是有限的，其能力并不足以造成幸福与配享幸福的一致，人必须假定上帝存在，假定他作为道德世界的统治者来保证德福一致能够在他的关怀下发生。这样，通过对上帝存在的实践公设，道德就导向了宗教，而宗教存在的意义就在于为至善的可能性提供一种保证，“惟有当宗教出现时，也才出现我们有朝一日按照我们曾关注不至于不配享幸福的程度来分享幸福的希望”^②。宗教的另外一个道德功能是他能为人们履行义务提供动力，康德认为，道德作为人应该如何行动的学问，它不是现实的，而是理想的，宗教则能通过给道德以力量、优美和实在性而给人的道德行为提供动力，他说道：“一切宗教都给道德提供力量、优美和实在性，因为后者本身是理想的事情。如果我想象到如果一切人都是诚实的，那么它会是如此优美，这一事态可以在我之中产生道德；但是道德说，你应当像自己和为自己那样成为道德的，应当像其他人可以成为的那样成为其他人。那么道德法则在我之中开始成为理想的；我遵照道德的理念，没有成为幸福的任何期望，但这是不可能的；因此，如果没有贯彻这个理念的存在者，那么道德就会是一个理想。因此，必须有一个赋予道德以力量和实在性的存在者。但是，这个存在者必须是神圣的、仁慈的和公正的。宗教赋予道德以重要性，它应当成为其动机。”^③可见，当康德指出虽然道德义务是由人提出的，但当人们把它看作上帝的诫命从而拥有宗教时，他并不认为人们具有“反思的双关性”是一件坏事，相反，他认为这种双关性是有意义和价值的。

同理，如果我们把这种双关性思考的积极运用扩展到人与动物的关系上，也许能够得出类似的结论。^④康德并不反对人们把对自己的间接义务视为对动物的直接义务，甚至积极地利用这种双关性思维方式，其理论依据便是他在人和动物之间所做的类比。我们可以借助《判断力批判》中的一段话，更为详细地了解康德是如何借助类比来讨论人与动物之间关系的。康德说：

（在质的意义上的）类比就是在根据和后果（原因和结果）之间的关系的同一性，只要类比是撇开诸事物的、或者那些包含相似后果之根据的诸属性本身的差异（也就是在这种关系之外来考察）而进行的话。所以我们在对动物的技巧性活动和人的技巧性活动作比较时，把动物里面这些结果的我们所不知道的根据与我们所知道的人的相似结果的那种根据（即理性）设想为理性的类似物，并且愿意以此来表明，动物的这种技巧能力的根据以本能来命名，与理性实际上是有特殊的区别的，但在结果上（拿海狸的建筑和人的建筑相比）却有某种相似的关系。——但我们并不能因此就由于人在他的建筑中运用了理性而推论出海狸也必定有理性，而且把这称之为某种依据类比的推理。但从动物的相似的作用方式（我们所不能直接知觉到它的根据）中，通过与人的作用方式（对其根据我们是直接意识到的）相比较，我们完全可以正确地按照类比推论出动物也是依照表象来行动的（而不像笛卡尔所以为的是一部机器），而撇开两者的特殊差异不谈，动物按照种类来说（作为有生命的存在物）与人是一样的。^⑤

这段话清楚表明，在人和动物之间进行类比，是有其必然的哲学基础的。我们接下来将指出，类比论证的

①《康德著作全集》第5卷，第137页；《康德著作全集》第6卷，第99页。

②《康德著作全集》第5卷，第138页。

③ Kant, *Lectures on Ethics*, Edited by Peter Heath and J. B. Schneewind, Trans. By Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 96-97.

④ 在《道德形而上学》中，康德只是指出了对上帝的义务运用双关性视角的道德教益，并没有进一步讨论对动物的义务运用双关性视角的道德教益。其原因大致是，在康德生活的时代，宗教仍然在人们的生活中具有重要影响，而人和动物的关系并没有紧张到像当代这样的程度。因此，本文接下来的论述将是在康德道德哲学框架内对人关于动物的义务的重构。

⑤《康德著作全集》第5卷，第485页。

方式不仅可以像康德所做的那样来论证间接义务，也可以用来论证某种直接义务，从而为双关性视角提供依据。我们可以通过重构前面提到的康德关于劳作性动物的说明来指出这一点：

命题 1：许多劳作性动物为人所做的服务，与人类仆人所做的服务相类似。

命题 2：如果人们对仆人负有义务的话，那么人们也类似地对动物负有义务。

命题 3：人们对仆人负有直接义务。

命题 4：类似地，人们也可以认为自己也对动物也负有直接义务。

我们已经在第一部分指出，前两个命题是康德用来证明人对动物负有间接义务的基本论证。现在主要讨论后两个命题是否能在康德伦理学框架内成立。命题 3 能够成立是显而易见的，因为从康德对“人是目的”的论证可以看出，仆人也是一个人格，拥有值得尊重的道德地位。至于命题 4，我们可以从两方面来理解，一方面，由于动物不是人格，人们对它们没有直接义务，只有间接义务，因此从命题 3 推不出命题 4。另一方面，虽然我们实际上没有对于动物的直接义务，但是出于动物与人的类似性，我们可以认为自己也对动物负有直接义务，从而把对动物的爱、感激、同情和仁慈看作是动物对我们施加的道德强制，进而关心动物的福利，禁止无端地虐待动物。这样，通过类比，我们“好像”可以从命题 3 推出命题 4，即从人们对仆人具有直接义务推出了“认为自己也对动物也负有直接义务”。但是，这种义务虽然不是从前三个命题直接推导出来的，但是它出于类比而与前三个命题相关，且并不与前三个命题相冲突，甚至能够和间接义务论得出相似的结论。由此，我们可以得出结论说，是类比给“道德反思的双关性”提供了理由。

需要强调的是，道德反思的双关性视角或立场并不以获得确切的真理性知识为目的，而是以人应当如何行动为目的。因此，虽然从客观知识的角度来看，这种双关性是一种模棱两可或混淆，但是从道德实践的角度看，它能给人们提供行动的更加全面的理由，从而具有重要意义。双关性视角既可以支持一个非常强势的主张，即“双关性”视角要求人们必须具有这种“想当然的义务”，毕竟要求这种义务并不与康德的原初立场相冲突。它也可以坚持一个相对温和的主张，即“双关性”视角至少允许人们拥有“把对人的义务看作是对他者的义务”的观点或看法。这里，无论强势的主张还是温和的主张，都比仅仅局限于间接义务论而具有更多的道德教益：（1）从道德实践的后果来看，这种想当然的直接义务并不与间接义务相冲突，只是对义务的根据理解不同而已，前者把对动物的道德义务视为动物直接施加给人的，而后者把对动物的道德义务奠基于人的道德完善之上，但二者都可以得出善待动物、至少不能虐待动物的结论。（2）相比于辛格的动物解放论和雷根的动物权利论来说，“双关性”立场坚持人与动物在道德地位上的区别，从而认为人对动物并没有直接的道德义务，这比辛格所主张的“所有动物一律平等”和雷根所主张的“动物具有权利”更加符合人们的日常道德直觉，毕竟从经验上看，仍有不少人坚持“人比动物优越”或“动物没有权利”的立场。（3）相比于伍德和科斯嘉德等新康德主义者通过改造康德伦理学的基本概念，超出康德伦理学的框架来建构的康德式直接义务，这种“双关性”视角下的直接义务论，更加符合康德伦理学的原初立场，因而是更加“康德式的”。（4）相比于奥尼尔和丹尼斯等新康德主义者所坚持的间接义务论和直接义务论不相容的片面立场，这种“双关性”视角既能够坚持间接义务论，又兼容把它视为动物施加给人的直接义务的观点，从而能够兼容两种看似冲突但都具有合理性的道德直觉，即“只有人才具有道德地位”和“动物利益具有直接的道德重要性”，因而这种视角不仅符合康德伦理学的原初立场，而且是一种更加全面的立场。

总之，即便从当今动物伦理学的发展来看，康德的动物伦理思想并非如批评家通常认为的那样，是与现代动物伦理学格格不入的，通过适当的解释，它既能坚持间接义务论的基本原则，也能容纳直接义务论的一些要求，同时又能避免直接义务论所产生的论证负担和违背直觉的弊端，从而能够为动物伦理学的当代发展提供更加丰富的理论资源。

（责任编辑：盛丹艳）

（下转第 82 页）