

儒家論人與萬物暨動物之關係和責任

李瑞全*

儒家是一全面性的哲學體系，不但論述了人與動物，也說明了人的價值、道德價值的根源、人與天地萬物的關係，等等。儒學有強烈的內部一貫性，是可以運用一貫之道來回應一切問題的學說。因此，人與動物的關係不可能抽離孔孟論說道德的根源和人之為人的價值所在。而且正是通過孔孟對人之為人的價值和仁的定位，我們才能夠明確掌握儒家對動物的價值分判與定位。

一、儒家對人之定位：孔子之仁說

孔子繼承三代的文化傳統，特別是自西周以來天命下貫而為人之性的發展，提出仁之觀念，奠定了儒家也是中國文化的方向，即，是一重視人文化成的禮義之邦。但到春秋時代，周公所建立的禮樂制度已趨於崩壞和僵化，一方面周天子力量已旁落，諸侯稱霸，另一方面禮樂失去人文精神和價值的表現，而成為形式化的儀式。此即所謂「周文疲憊」，形成嚴重的政治與價值危機。所謂「子弑其父」、「臣弑其君」、「僭禮越分」的事層出不窮，社會紊亂破敗，人民無所適從。孔子提出嚴重的質疑：

子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」
（《論語·陽貨》17:11）

* 國立中央大學哲學研究所教授

價值可說已淪為物質性的東西，此自然是人文價值的墮落。因此，孔子重新反省為禮樂建立一道德的根源，以重興文治。禮樂在古代即是維持國家的社會政治制度，而這種制度是規範人民的日常生活方式的機制，即今日所謂法律政策等。這種客觀制度自有其維持社會人民生活的重要價值。禮樂原是很有人文價值和讓人們能安居樂業的高度文明的制度。但如果此一制度僵化，執法者又沒有禮樂的精神，它不但反過限制和宰制人民，甚至不能維持社會的合理秩序。孔子指出，禮樂的價值在於每個人所擁有的「仁」的表現。禮樂是外在客觀的制度，原是順人類的人性人情之常而來，它的合理性是使人們的道德要求能夠順當地發揮。因此，孔子重建禮樂的精神時即以出於我們的「仁」或「仁心」的道德感受來作為禮樂的基礎。因此，孔子創造性地提出攝禮歸仁的主張：

子曰：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」（《論語·八佾》3:3）

即禮樂所表現的是人類的「仁」的價值。孔子通過攝禮歸仁的方式，把社會以至人類一切價值都收歸到仁的基礎上。孔子再進一步說明「仁」的價值根源：

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣。」（《論語·述而》7:29）

「仁」代表的是人間最高價值所在，但此價值同時也在每一個人身上。因為，這是每個要實行即可以做到的事。如果是外在我們身外的東西，便不能說是要有即可以得到。因此，孔子所指點的「仁」是我們每個人自具的東西，不必要他人賞賜才有，甚至不是可以向外求取的東西。孔子在此實指出所謂「仁」即是我們發動為道德行為的道德意識。我們的道德經驗明顯表示，任何時候我們都可以做應該做的行為，只是我們願不願意去做，即願不願意應內心的道德要求去實踐。只要我們願意，則必定可以做到內心的道德要求。所以孔子也說「為仁由己」（《論語·顏淵》12:1）。因此，孔子所謂「仁」即是我們作為行動者所具有的道德價值，而且是最高的道德價值。道德價值具有普遍意義，並不是我們自

己的私心私意。換言之，「仁」所指表的是我們的道德主體性。孔子提出「仁」的重要貢獻是奠定了人之為人的價值所在，而且它就是價值根源，因此每個人都具有至高無上的價值，因而是不可以以其他價值來交換的。故後來孟子即說：

孟子曰：「行一不義，殺一不辜以得天下，不為也。」（《孟子·公孫丑上》2A:2）

因此，儒家所理解的人是一具有崇高價值的道德行動者，猶如康德所謂自身是一目的，不可以以任何價值來交換，因而是具有尊嚴的生命。此所以在不能兩存的情況下，人會選擇寧死不吃嗟來之食，士可殺不可辱。

孔子所說之「仁」並不是什麼神秘難懂的東西，而是我們日常即常有的對其他人苦樂的感通表現。孔子在「宰我問三年之喪」一章即很明白的表示，「仁」只不過就是我們對其他人的苦難（父母之死）所感到的「不安」。如果我們連最無私愛護和養育自己的父母之死都沒有不安的感受，孔子即指為「麻木不仁」之人，猶如自己手足麻痺了，不知痛癢。這種感通是對父母之死猶如自己身體受傷一樣，好像連成一體的感受。這種感通最典型的是父母對子女受傷時所直接有的感應，即，父母不只是知道子女受傷，而是自己也感到受傷，甚至有時候比子女感受到更大的痛苦。因此，仁的感通是使我們對其他人受到苦難時自然會發出一不安不忍的感受，會促使我們去採取行動以消除不安不忍的來源，即他人的苦難。這即是我們所感受到的應有的行為，即是對他人的義務。而這種義務並不是他人有所要求的結果，完全是我們自我的要求，是一種自律的道德命令。此即儒家所謂良知良能的表現。這是人類一切道德判斷與行動的終極根源和基礎所在。

孔子並不停於對個人的道德經驗的分析和說明，而且把此種不安不忍他人受苦的仁心和仁的價值推擴出去。首先是通過禮樂去塑造一個禮樂社會，一個仁政王道的社會，使人人都能安身立命，養生送死無憾。這是由於儒者對於百姓有一種同情共感，憂戚相通的道德自我要求，要為生民立命，因而孔孟荀都汲汲風塵去遊說各個諸侯，推行儒家的政治

理想，以拯救在殘政暴行中受難的人民。但儒者並不把這種感通只限於人與人之間，只限於人類世界，而必推展到其他生命，以至天地萬物，因而宋儒程明道乃有「仁者與天地萬物為一體」之說。

二、儒家之以天地萬物為一體之義

平常我們自然感到人與人之間有一定的感通的表現。最強烈而明顯的自是家庭成員之間的表現。這是由於長期共同生活在一起，且基本上不分彼此，許多生活經驗都是共同分享的，成為一家人的共同記憶或內在化為共同的身份認同的東西。對於家庭之外的較親密的親戚朋友也常有感通的互動。但對更疏遠的他者則較不容易說感通。因為，在此種疏遠的關係中，我們似乎變得好像互不相干，因而感通之情會減弱，甚至可能沒有什麼感覺。當然，在忽然遇到他人的生命受到傷害，特別是嚴重傷害時，我們仍然會生起不安不忍的內心的悸動。對於更廣的其他物種的生命，以至山川木石，我們通常就更少有感通之可言。但是，儒者認為感通之能力與廣度，常是一個人的道德修養境界的表現。即，一個道德修養愈高的人，他的仁心或不忍人之心的動力愈強。儒家認為這只是我們的同情共感之心的擴展程度。如果我們能充盡擴充，仁心的感通是可以通達於天地萬物的。

孔子的道德修養最終達到聖人的最高境界。我們可以試看孔子如何表示這種感通的強度。孔子自述一生的道德進程如下：

子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」（《論語·為政》2:4）

孔子在五十歲已達到「知天命」的境界。所謂「知天命」是超乎一般的道德義務的感受，而感受到一種超越個人的使命，即自覺去實現天所命於自己的使命。此種使命是要實現最崇高的價值，即像天一樣的無限價值。在人間社會中即是推動建立人人皆能安身立命的世界。而由感受到

此一使命乃提升了我們生命的價值，宛似與一無限者相感通，成就無限意義的存在，與天地同其永恆。

子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！」（《論語·憲問》14:37）

孔子在德行上已達到「不怨天不尤人」的聖人境界，完全沒有個人得失之喜悅牽掛，視得失猶如從天地化育之境界，普及無限而無憾。由於孔子此種聖人境界，常人難以了知，學生門人也不能了解，因而孔子不免有所感嘆，只有與天能相知。但這種與天相知的境界是可以通過「下學」，即不斷的道德實踐，而達到「上達」與天相感通。可以說這時天地萬物都在孔子的感通之中。孔子此時自感像天一樣地遍及天地萬物：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（《論語·陽貨》17:19）

孔子在此直是自況為生化萬物之天。同時，天道即是在天地萬物之中。此實意涵天命或天道不只在人身上，也同時在天地萬物之內。換言之，天地萬物都具有同樣的最高的價值。此可見儒家賦予天地萬物以同等的存有論地位，並不獨厚於人。

除了程明道提出「仁者與天地萬物為一體」之外，王陽明也提出「大人者以天地萬物為一體者也」，顯見儒家的共義是認為人與天地萬物不止是具有同等的存有論地位，同時是構成一整體，是一能互相感通的整體。因此，儒家是一「整體論」（holism），可稱為「生命一體論」。人與動物自然也是在這一體論的涵蓋之內。這可說較諸西方論述動物權利或福利的學說賦予動物以更高和更接近人類地位的學說。由於出於仁心的感通，因此，傳統儒家不會像西方十七、十八世紀的哲學家仍然認為動物是沒有靈魂因而沒有痛苦的感受。儒家都承認動物是可以感受痛苦快樂的生命。如果就生命之本義，一切有情生物，包括動物、植物等都

包括在內，都可以有喜生惡死的自然或不自覺的取向。縱使存有上平等，但是，在具體生命的表現和由此而有的對待方式上卻有差異。

三、儒家論禮之人文價值與動物之獻祭

《論語》上有一則孔子與子貢的對話，如下：

子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」

（《論語·八佾》3:17）

以牲畜作祭祀之犧牲，然後分食，是古代社會留傳的一種儀式。告朔是周朝施政的一種制度，而羊是作為告朔之禮的工具。告朔之禮所指的是天子治理國家的政務規劃，是天子告訴諸侯來年十二個月中所應有的施政大計。以告朔儀式來公告是隆而重之的意思。按朱子之注解說：

古者天子常以季冬，頒來歲十二月之朔于諸侯，諸侯受而藏之祖廟。月朔，則以特羊告廟，請而行之。餼，生牲也。魯自文公始不視朔，而有司猶供此羊，故子貢欲去之。

這個儀式是天子與諸侯每月都要履行的儀式，由於是治理國家之大事，本是隆重而莊嚴的儀式，可以說是對全國的一種政令公告。但到春秋時代，周天子已無實權，而魯國國政衰弛，實質上由大夫主政。因而已不行此禮很久了，也可以說對統治人民缺少了恭敬之心。但主事之官員仍然供奉獻祭之羊。由於名不符實，子貢認為可以除掉所供奉的羊了。但孔子卻認為，告朔之禮是治國的大事，是表示國君治國的一種恭敬慎重，計劃周詳的態度，上對天子是負責的表現，下對老百姓是負責和公開的宣示。這可說是關乎千萬百姓福祉的國家大事。孔子所重視的是這一治國之禮的精神。所以朱子解說孔子之意指出：

子貢蓋惜其無實而妄費。然禮雖廢，羊存，猶得以識之而可復焉。若併去其羊，則此禮遂亡矣，孔子所以惜之。

朱子並引楊氏之言曰：「告朔，諸侯所以稟命於君親，禮之大者。」餼羊的存在是代表治國的一種認真負責的態度，所以孔子借此點示治國以禮的要義。換言之，孔子所重視的不是奉獻，而是國君治國之莊重守禮的態度，因為，這是關係千萬人性命的政事。守禮之君自然不敢輕侮臣下百姓。雖然人君已不守禮，但有此餼羊的形式，還可望統治者多遵從以禮治國，以百姓福祉存心。如果連這一點都取消掉，則國家更無望了。孔子眼看春秋時代禮之崩壞與僭越，已預見未來的政治災害，故有周遊列國，祈能得君行道，救人民於水火。但春秋不久即淪為戰國，殺人盈野已勢不可擋了。保護百姓也是孟、荀與後之儒者所戮力以赴的使命。雖然孔子好像不太重視餼羊之生命，但以孔子所重的是禮之精神，人君能以禮治之精神治國，孔子亦不必是定要以牛羊作犧牲來完成禮儀。

《孟子》亦有一段相類的論述。這是孟子遊說齊宣王時藉齊宣王不忍看見被牽去鑿鐘之牛恐懼之貌而改以羊代之，指點宣王不忍牛死之心是可以行王政的不忍人之心。孟子認為縱使老百姓以為宣王只是以小易大，實乃愛財而已，

孟子曰：無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉，是以君子遠庖廚也。（《孟子·梁惠王上》1A:7）

孟子在此明顯是重視齊宣王在此事上所流露的不忍人之心表現，希望宣王能本此心施政，則千萬百姓可以免於苦難了。此段亦表示儒家認為牛羊也有貪生畏死的表現，並非如西方傳統哲人如笛卡兒之以為動物沒有靈魂，因此沒有痛苦的感受。但孟子似乎贊同以羊易牛，讓人有掩耳盜鈴的感覺，且主張君子遠庖廚，有閉眼不面對生命死亡的真相，似乎不能自圓其說。對於孟子之說，朱子如此注解：

術，謂法之巧者。蓋殺牛既所不忍，鑿鐘又不可廢。於此無以處之，則此心雖發而終不得施矣。然見牛則此心已發而不可遏，未見羊則其理未形而無所妨。故以羊易牛，則二者得以兩

全而無害，此所以為仁之術也。聲，謂將死而哀鳴也。蓋人之於禽獸，同生而異類。故用之以禮，而不忍之心施於見聞之所及。其所以必遠庖廚者，亦以預養是心，而廣為仁之術也。

依朱子之解，所謂仁術是指行動上的避免兩難的權宜方法。因為宣王既見牛之情狀而不忍人之心油然而起，必須救助面前此一生命。但為國祈福之禮又不可廢，似陷於兩難。雖然齊宣王是有野心的諸侯，只希望統一天下，不必是為百姓著想之仁君，但鑾鐘作為治國的一種儀式，基本精神也是為國祈福，造福老百姓之義。可以說，齊宣王在此陷於一種道德兩難，而他的解決方式是以未見到的羊易掉面前所感知的牛。朱子以為這是一種做法上的巧妙方式，即一種合宜的（*prudent*）方式去化解此一兩難。當然，此說似乎有違道德之普遍意義，即不能施於牛的也應不能施於羊。因此，朱子只能說是基於道德感受之強烈程度之不同，而有的不得已的取捨。朱子謂「用之以禮」亦有恭敬之意，非是由於異類即可濫殺濫用。

朱子以牛羊為異類，而可作為犧牲用於人類之祭祀，雖然朱子也認為用之以禮，並非濫用，但仍會被批評為人類中心的物種歧視。當然，朱子相信隆重而認真的以不忍人之心行仁政之下的禮治是解救人民苦難的重要方法，由此被救護的人當不在少數，是以認為可以犧牲牛羊來完成此一政治形式，亦並非不合理。事實上，孟子亦沒有說非必要用羊或任何生物作鑾鐘不可。孟子此段的重點是發揮宣王之仁心來行仁政而已。當然，正如上文討論《論語》一例所述，如果可以不用犧牲而達到同樣的政治效果，相信儒者必會作此選擇，不會讓自己的良心受到不必要的兩難。此如孟子在論施行仁政王道時，絕無附加此類的祭祀條件即可見一斑。以三牲禮品行祭祀之禮，主要是表示隆重莊嚴，以及團結民眾之作用，此在古代沒有素食之習慣，而肉品不是平常百姓日常食糧之下，藉政令或禮教精神之宣示，讓民眾得以分享一次豐盛的饗宴，亦未可厚非。儒家也沒有以犧牲作為宣揚重要的政令，或人文禮樂精神之必須品。

至於朱子進而解釋孟子遠庖廚之意為預養不忍之心，用以促進仁術之推廣，恐怕也如孟子之遠庖廚之說一樣，仍然難免受到物種歧視和閉眼不面對現實的批評。儒家沒有主張素食，這是不爭的事實。孔子也多用蔬菜為食，並沒有擴張口腹之欲以加重動物之不幸。孟子也認為「養心莫善於寡欲」，主張在維持生活的使用之餘仍要保留更多魚鱉林材，讓後人不會因此而竭乏。古人所見，自然沒有今天所謂集約農場的經濟動物的工廠生產的方式，所食用的顯然是自然養殖而來的肉品。但由孟子遠庖廚之言，可以感覺到儒者多少有一種存在的道德兩難的感受。一方面人類的生存不能不倚賴其他生命的供養，一方面人類不但有天地萬物為一體的感通，更有不能自己的不忍生命受傷害之道德心。這是儒家作為一道德主體的行動者所不可免的生命存在的兩難，實不容易化解。孟子與朱子之避開不忍人之心兩難，雖看似不是最合理的解決方式，但也確是在不採取素食之下最合理的方法。而孟子也提供寡欲與保存物種更繁富的措施去作補救，這是傳統儒家的基本回應。

四、人類改變食用方式之意涵和後果

我們在此要點明的是，要求人類改為素食不是個別的要求，而是對全體人類的道德要求。因此，這一要求是要改變全體人類的食物方式，因而也不能看成只改變一些飲食習慣，如一星期吃一次素食之類，或為健康而多吃素等。換言之，這是要把人類原本作為一種混食類生物改造為一種素食類。這自然是一重大的改變，可以說是逆反人類的演化過程的提倡。因為，改變食用的方式，不但對我們的生物結構會產生改變，也對人類所處的生食鏈的位置產生改變，並不是一點點飲食習慣之類而已。此實亦是認真提倡素食者之所以認為是一大事的原因。

當然，有謂由於我們感知和了解動物較諸植物有更強烈的苦樂之感受性，也確實在人類的感受中有差別，因此，我們應支持和採取素食。依一些素食主義者所陳列的數據，人類用以養牛羊之植物實足夠供全體

人類食用有餘，而大量餵養牛羊反而產生更多溫室氣體，有害地球暖化，等等¹。但人類食用動物也不是無原因的演化。這可從人作為大自然生物之一員所佔有的地位和改變人類物種性格所引生的環環相扣的生態改變來作進一步的分析。首先，依人類本是一雜食的物種，人類在自然世界的位置中屬於食物鏈中頂端的「獵食者」(predator)，是自然發展中所自然演化出的一個層級的物種。雖然人類並不是完全不可以自覺脫離與改變的生態情況，但遵守自然演化而行在此是有一定的合理性以及道德性。任何物種都不能是自食其類的生物，否則此物種早已不存在。物種之間的互相或循環式倚待也是不可免的生物法則。由此而環環相扣地發展出現在的地球物種與生態狀況。這種演化可前進或後退，任何較長一段似乎不變的穩定狀況也只能說是一種動態的平衡。雖然自然的變化常以百萬年計，不是個人所能見到，但改動其中一環終究會對全體有所改變。作為自然界的生物的一員，也是自然界生物鏈所不可缺的一員，我們也不能隨意改變人類在生物界或食物鏈的位置，因為，其中的變化常有非我們所能預見的情況，更不要說能由我們控制了。在改變人類為素食類動物的構想中，此一改變實涉及改變人種的生存和生理結構，以及發展進化的方向等。依人類的生物結構來看，肉食提供人類以較集中和較充足的力量，由此多出時間與餘力去改進生存能力與空間之外，而做出更進一步的活動與建設，包括製做器具，家庭與社會之合理組織，顯然與人類能演化出如此多樣的文化與價值有不可分的關係。此與人類在自然演化的過程中能夠生存繁衍，最後成為主導者也有不可分的關係。這也是人類依其自然的稟性所發展而來的結果。如以自然的角度的來說，這是合理而有一定的必然性的自然發展歷程。換言之，如果自然的演化進程從頭來，如果環境歷史之條件不變，某種類似人類的有智

¹ 對於這些數據的可信性及詮釋時讓人感到不甚客觀和有偏見在內，如說溫室效應，比對工業污染、機車等工具之污染，恐怕牛羊所造成的影響實微不足道。不用以養牛羊的植物是否可以全數轉給人用，以及多餘的糧食如何轉給有需要的人，以及如何大量減少牛羊數目和賴以生存的人口等，此中所涉及的生存、經濟發展以及國際救援和貿易等複雜事項。雖然這些事項有屬於技術性而可長期一步步解決的事項，也有屬於人類生存和生活方式的重大改變，並不易論定，更不可能一蹴而至。

性的生物仍然是地球的主宰。當然，如果此類似人類之物種能在此過程中保持與環境的自然平衡以及若干自覺與其他物種和諧共存，甚至感恩和崇敬的態度，或會避免動物受到嚴重的剝削與傷害。如果這種有智性的物種不出現，則或像是恐龍主宰世界之類的情況出現，一方面恐怕亦會受到大自然的生存條件的限制而死亡，另一方面，如此的世界恐怕也說不上更有價值或產生更多快樂更少苦難的世界。人類作為具有道德自我反省和約制能力的存有，對自然界整體的福祉的增加，或藉人類道德理性之反省，應可說可以增加全體生物的福祉超過苦難的結果。

進一步來說，以人類現在在自然物種層級上的重要性，任何重大的改變都不免引生巨大的後果。如果人類全部改為素食，除了人類所創造的文化與價值之不可避免的收縮、簡化，以致退化之外，對自然界也必定有重大影響。其中一些可能的情况，如獵食類動物是否會不受約制而成為地球的主宰者，或是自然生態發揮演化的功能，保持一定的生態平衡；或是人類仍得設限防止這類動物數量之過度膨脹而人為地保持物種的平衡。另一方面，人類之改變食物的方式是否會造成食物鏈之改變而使植物需求增加，間接促成草性食物類的生存受縮限而觸動全體生物物種的改變或崩潰。其中最嚴重的是人類的數目需要相當大量的減少。以自然生態的發展來說，目前地球的人口也實在已超過地球的負荷，不相當大量地減少人口數目恐怕也導致地球之生態環境惡化，大自然不管人類的生存與否而走向另一演化的歷程。因此，改變人類食糧不是一單純的飲食行為，而在沒有明確的事實和理據支持之下，如此徹底改變人類生存的方式並不是一明智之舉。儒家是不會贊同的。即以道家之觀點來說，這也是從人為的觀點去改變自然，也會不贊同此種改變人種的說法。雖然改變人類食用方式不能說是人類中心主義，但卻有相當強烈的人類宰控自然和改變自然演化的歷程的表現。

五、人類作為化育者之功能與實踐

人類生命特有的兩難是因為人類一方面是生命鏈的一環，不可能不靠其他生命而存活，而且也因為人類在自然世界佔有重要的地位，任何改變對整體生命世界與環境都有巨大的影響。另一方面，人類不像其他生命可無視於任何道德的考量，可以只順生命鏈的自然方式而行動，而沒有任何道德的負擔。因為，人類是一道德的主體，是一有道德意識和判別能力的生命。因此，如果承認生命自身具有價值，不是人類所決定的，而人類的道德判斷不能是物種主義，也不能只依自然法則而行，則人類的生命自然出現生存的道德兩難的困境。儒家或任何一個大教都必須面對此兩難而作出合理的回應。

如果這種生命存在不可免的道德兩難是因為人類作為道德主體或道德行動者而來，則任何解決都不可能是完美的結果。道德兩難的結構就是正反兩種選擇都不可免涉及違背另一些重要的道德原則的情況。由此來看，人類在生存上只能兩害相衡取其輕，避開最嚴重的不道德的後果。依儒家之義理，不忍人之心是道德價值的根源，它的判斷是最後的。不忍人之心的判斷並不是依行動後果或受影響的對象所感到的正反面功效而來。不忍人之心對於生命之間的親密程度是有相應區分表現的。我們自然對同類生命有更強烈的不安不忍之反應。此可說萬物皆然，並非物種歧視。進一步來說，在一定的理解或共同生活方式之下，我們也可以對某些物種，或不同於人類的其他生命有強烈的親和感，如寵物，可以有很強烈的感通和較諸其他同類有更重的責任的感受。因此，我們的不忍人之心的判斷不是人類物種主義式的，而所謂即是道德的是指它的共遍意義。這種道德的感受出自行動主體，但也不是純然的主觀的感情，它帶有的普遍理性的追求，也常使我們不能只限於自己的物種或主觀的情感作為最高最重要的對象。換言之，當面對不忍人之心所不能容

受的行動或判斷時，我們必須接受和採取相應的行動，以及補救因此而成爲較不利的一方。

在此，我們最主要的反對肉食的道德考量是由人爲而來的加諸其他物種上不必要的痛苦與死亡。除了上述孟子所謂寡欲和保持物種豐富繁衍的要求之外，儒家也自覺要對天地萬物負上一重保育的責任。此即《中庸》所說的「各盡其性分原則」²。在儒家的道德理想上，鑒於天地之化育萬物也會有化育不及之處，故人或物種也會有殘障或夭折等不幸情況，而人作爲有道德能力之存有，能覺知此種不幸，因而自動分擔此種化育的義務。因此，人類在能力範圍之內，對天地萬物也負有一種道德的責任。在此，儒家之主張，與道家³、大地倫理學家或一般生態中心主義不同，在於儒家並不完全以自然演化即是終極的，人類是可以參贊天地之化育的。另一方面，儒家也不停於西方基督教現在以自然的守護者（steward）自任，人類不但不是旁觀的存在，而是實際的參與者，更是有義務的保育者。因此，我們主張人類是自然的化育者（nurturer）。所謂化育者不是主宰自然之演化，而是基於道德之反省與判斷，以順應天地化育之表現，而促進生命之福祉，減少自然的災害。

《中庸》所說的能充盡己性、人性、物性的人是聖人，可說是極高而理想性的存在。聖人是一道德理想，但也是我們行爲上所應全力追求的理想和目標。換言之，我們仍可依各盡其性分的原則盡力而爲，如保護瀕臨滅種生物，在養育或食用各種物種，包括動物時，不可過度剝削和傷害，不能以違反動植物本性的方式來培養，或造成滅絕的方式來漁獵。而在個人實踐方面，要有適當的寡欲和簡化的生活需求，幫助人類和其他物種的性分的發展和和諧共存。這是參贊天地的行動，既可以保種，亦是養心之道。

² 詳論請參閱我的《儒家生命倫理學》（臺北：鵝湖出版社，1999年）一書。

³ 道家也不是大地倫理學式的自然或生態中心主義，道家也有一種關懷生物之情在內，是一種天地萬物爲一體的境界，於化解人類之兩難也有近乎儒家的地方。凡此，本文不能詳論。