

儒家的伦理思考方式

——以《孟子》与生命相关的例子为据的讨论

潘小慧

(辅仁大学 哲学系,台湾 台北 11114)

摘要:以《孟子》中几个与生命相关的例子为根据,对儒家伦理思考问题进行讨论:首先,由“礼”(经)与“权”之辨/辩看儒家的原则与情境之思;其次,由“生”与“义”之辨/辩看儒家的超越道德观;再者,由“尔爱其羊,我爱其礼”、“见牛未见羊”看儒家的禽兽对待伦理;由此试图找出儒家的伦理思维逻辑。分析认为,儒家伦理也有类似西方哲学的原则性思考;儒家可得出一个基本伦理原则:“义”高于“人命”,“人命”高于“礼”,“礼”高于“禽兽之命”;儒家并不关注禽兽之命的高下区分,禽兽与人之间的合理关系才是合宜对待的重点;只有“人”之存有,我必须以诚敬、真情实感面对他们;这就是“仁者,人也”、“仁也者,人也”的真义,也是儒家伦理的基本思考。

关键词:儒家;伦理思考;孟子;舍生取义

中图分类号:B82

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2015)01-0022-06

一般来说,伦理学的研究对象是“人性行为”(质料对象)。所谓“人性行为”乃指“经由人的理智认识和意志同意的行为”,所以又称为“自由意志的行为”。但伦理学并非研究人性行为的全部,而是主要研究“人性行为的是非善恶性质”(形式对象)。儒家哲学的伦理学作为一种伦理学,当然也以“人性行为的是非善恶性质”为研究对象。什么是“是非善恶”?这就涉及儒家哲学如何言说、定义以及如何如何进行伦理思考与推理的问题。

英国哲学家伊丽莎白·安丝孔在1958年写了一篇题为《现代道德哲学》的文章,标示了德行伦理学的当代滥觞。她指出,德行对反于原则,更适于说明伦理学;奠基于义务的道德观念是一项错误,因为我们不能只依循一套伦理规则而不要伦理的立法者(如上帝)。而现代道德哲学似乎只发展伦理规则和原则,却不在乎伦理规则的制定者;并主张我们最好避免称呼行为是“道德上错的”,我们应该称呼行

为是“不正义的”、“不仁慈的”或“不公平的”。一个正义的人不会做不义的事;而不义必须视其“环境”,不是效益论者所宣称的“结果”,也不是康德学派所主张的“普遍律”。因此,当结果论与义务论发出失败信号时,第三种方式——也就是仰赖德行,成为我们合理的选择。在德行的观点之下,品格的卓越是道德的基本;至于行为的判定依赖它们是否来自于可欲的动机和可欲的品格特性,而不是它们如何符合规则和原则^[1]。笔者2011年曾发表《弘扬中华优秀传统文化:由德行伦理学看儒家伦理的当代意义》一文,将儒家伦理学论证定调为一种德行伦理学(当今全球的伦理学显学)。文中说道:

“儒家伦理学与康德伦理学不同,比较类于亚里士多德;儒家言成圣、成贤、成君子,注重人之为君子儒,强调人之所‘是’(To be)甚于人之所‘为’(To do),他们首要关心的是道德主体的品格特性,对人的期许也在于标举理想

人格,至少是效法理想人格。至于‘去做’一件道德上对的事并非不重要,但已不是道德的第一要义。所以孔子总是以‘君子…小人…’两种人格的对比形式发言与思考,孟子也是藉由描述圣人舜‘由仁义行,非行仁义也’(《孟子·离娄下》)来说明道德的真谛在于(君子)人自然而然且必然的向着德、善而行,并非外在行为的偶然符应于道德规范……孔、孟、荀儒家并非纯粹一种伦理学可以涵盖,应可理解为既关注‘去做’(行为),亦关注‘成为’(德行)之伦理学型态。意即它基本上是兼重德行与原则的综合型态,若强为之分辨孰先孰后,吾人以为应理解成以德行为伦理为主,兼采某种义务论伦理之综合型态。这种综合型态正可避免任一纯粹型态所造成的理论与实际困境,故为一较理想的伦理学型态”^[2]。

响应伊丽莎白·安丝孔的论点,在以正确的词语表达伦理道德这方面,儒家做到了。儒家罕言行为的是非对错,总是直接称说其“仁”、“孝”、“直”、“礼”、“好学”,或相反德行之“不仁”、“不孝”、“无勇”等,充分显示其德行伦理的特点与色彩。

相对于西方哲学强调的逻辑性与体系性,人们一般对中国哲学的初步印象是多体验、少分析,不重视方法论等。这些说法听来好像没错,但细想起来应该不算是好话。既然我们中华儿女口口声声、念兹在兹要发扬中华文化,所以笔者将中国儒家哲学的首要关怀,即伦理道德,以案例分析的方式,厘清其如何进行伦理思考,尝试其与西方哲学对话的努力。

一、由“礼”(经)与“权”之辨/辩看儒家的原则与情境之思

有人主张儒家伦理学没有像西方哲学般的原则式思考,只有个别、具体、情境式的伦理考虑,所以很有弹性。这样的说法似乎将儒家伦理学视为一种情境伦理学(Situation Ethics),主张没有任何普遍的原理原则,只根据个别案例进行个别伦理判断。果真如此吗?这让笔者想起《孟子·离娄上》故事:

“淳于髡曰:‘男女授受不亲,礼与?’孟子曰:‘礼也。’

曰:‘嫂溺,则援之以手乎?’曰:‘嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也;嫂溺援之以手,权也。’

曰:‘今天下溺矣,夫子之不援,何也?’曰:‘天下溺,援之以道;嫂溺援之以手。子欲手援天下乎?’”

这章中淳于髡和孟子的对话是一个关乎伦理道德的典型推理历程,笔者按文意将全章分为3个部分。第一部分,在确立“男女授受不亲”是否为一伦理命题或伦理规范,孟子肯定它是“礼”也;即在一般情况下,男女双方不能直接用手接受或碰触。第二部分,当人们面临的具体情境是“嫂溺”,那伦理情境的主角——亦即主要相关人、省略不明说的小叔——该当如何?解决之道有两种:一是援之以手,这可能违背了“男女授受不亲”之礼或伦理通则;另一是不援之以手,持守“男女授受不亲”之礼或伦理通则,那嫂的命就极可能不保了。孟子对此个案态度十分明确,就是采取“援之以手”的“权变”之道。他提出的理由是“嫂溺不援,是豺狼也”。何谓“豺狼”?即吃人的猛兽。可见在孟子心中,人的生命^①(包括嫂命)绝对比所谓“男女授受不亲”之礼或伦理通则重要且优先,这是伦理常识也是伦理直观。孟子在《孟子·公孙丑上》提过:“人皆有不忍人之心。……今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心。”同理,今人乍见嫂溺,亦皆有怵惕惻隐之心。若放任嫂命不救,还执着什么“男女授受不亲”之礼,那与豺狼何异?再扩大地说,按照孟子“扩而充之”的逻辑,不单单自己的嫂溺必须援之以手,就算是别人的嫂溺也必须援之以手;甚至是广大的女性同胞溺,也必须援之以手;此皆“不忍人之心”的发用,也是“仁心”的发用。此“仁心”或“不忍人之心”,乃依循孔子“仁”说而来,如“人而不仁,如礼何?”(《论语·八佾》)若缺乏人心之仁,缺乏人心之真情实感,那礼就只是虚礼,只是官样文章的仪文罢了。因此,先秦儒家如孔、孟伦理所言之礼,必然奠基于“仁”或“不忍人之心”的原善初衷,绝不至于落入“吃人的礼教”。这样的伦理推理,竟然与西方哲学伦理学的守护神苏格拉底(Socrates)所教导的方法有异曲同工之妙,呈现差不多时代中西哲人此心同此理同的样貌。苏格拉底面对死亡所展现的伦理思考历程,在《柏拉图对话录·克利多篇》有详细描述,在此不赘述。但可以将其思考归纳如下:“伦理推理的典型有二:第一,将普遍的原理原则应用到特

① 但若涉及的不是人的生命,而是动物禽兽之命,那就未必如此。《孟子·梁惠王上》:“……(孟子)曰:庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食人也。……”孟子反对“率兽食人”般的恶政杀人,也间接说明人民百姓比禽兽来得重要。其它见下文。

殊情况；这预设我们知道普遍的原理原则。第二，单单诉诸规则是不够的，因为在一个具体情况中，多个规则之间可能发生义务冲突的困境，因此还必须决定规则的优先级。”^①以《孟子·离娄上》为例，“男女授受不亲”是一普遍的原理或原则，若其他条件不变（未有特殊情况），通常此原理或原则可应用到具体情况。现在“嫂溺”是个特殊情况，除了面临“男女授受不亲”的原则外，尚面临“拯救（人的）生命”的原则，这两个原则正有义务冲突的困境，所以必须决定原则的优先级；为孟子而言，显然“拯救生命”的原则优先于“男女授受不亲”的原则。因此，嫂溺应当援之以手是自然的结论。所以，儒家哲学被诠释为一相当灵活的伦理指导学说，不拘泥现有礼俗，也绝非“吃人的礼教”。

第三部分，淳于髡以模拟的方式，指出现今天下（当时）如嫂溺般地处于溺水之境，并质问孟子既知“嫂溺援之以手”，为何“今天下溺矣，夫子之不援”？孟子很巧妙也很真实地道出他的政治哲学见解：一个人溺水可以一个人伸手救援，但是天下溺水岂是倚靠一个人（即使是如孟子般才智过人的圣贤之士）伸手救援？天下溺水要倚靠“道”呀！清明的政治、仁义之大道啊！前两个部分着重一般个人伦理道德的讨论，第三部分转而为社会伦理、政治哲学的探讨，这部分的讨论为儒家尤其重要。这也就是孟子为何从心善、性善到善言、善行、善人、善国、善教、善政、善道等概念之提出的理由^[3]。

二、由“生”与“义”之辨/辩 看儒家的超越道德观

针对第二部分，笔者想进一步探讨。第二部分显示“礼”重要，但“人命”更重要；然而“人命”的重要可以无限上纲吗？这就必须对照另一篇章来解读。《孟子·告子上》记载：

“孟子曰：鱼，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍鱼而取熊掌者也。生，亦我所欲也；义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不不用也，由是则可以辟患而有不不为也。是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是

心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。”

首先，必须补充两个前提：一是儒者“择善固执”^②的基本态度；另一是孟子提出“可欲之谓善”的命题（《孟子·尽心下》），也就是凡人所欲求的对象基本上都可以称为“善”。于是，鱼与熊掌均为美味而言，都是人所欲求的对象，都是善；但若只能二者择取其一，那么一般人都会“舍鱼而取熊掌者也”，因为熊掌比起鱼更是一般人欲求的对象^③。这说明人所合理选择的对象，是以欲求的强度作为判准。接着，孟子以类似的语法，正面表述并指出“生（命）”与“义”两种价值都是人所欲求的对象；但若只能二者择取其一，那么他会“舍生而取义者也”。这说明前例所言之“拯救生命”的原则或价值并非最高的，也不是最被人欲求的，还有比“拯救生命”更高的原则或价值，更被人欲求的，那是“义”；也因此人不会做违义而苟且偷生的事。若一般人欲求“生（命）”，则相反于“生（命）”之“死（亡）”通常是人所痛“恶”的；但孟子指出或有比“死（亡）”更令人痛“恶”的，那是“不义”，即使有死亡之患，人有时也不避开它。再者，孟子从反面立论，“如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？”两个问句问得相当震撼。一旦将欲求“生（命）”和畏惧痛恶“死（亡）”推至极端，那么人就会为了贪生、恶死而无所不用其极。然而，事实上并不如此；因此，孟子肯认“所欲有甚于生者，所恶有甚于死者”，也就是欲“义”而恶“不义”的正确价值观，这是每个人都具有的、先天即有的本来之心，只是贤者在现实生活中未丧失它而已。这与孟子答公都子“大体小体”之问的回复：“从其大体为大人；从其小体为小人”（《孟子·告子上》）对照来看，可以说“舍生”之生乃小体、物理生命，“取义”之义乃大体、精神生命。物理生命固然可贵，精神生命所展现的价值更是光辉，孟子在此章成功建构了儒家“舍生取义”的超越道德观，影响了后代中国历史出现不少可歌可泣的英雄人物。

① 笔者根据美国伦理学者 Frankena (1908 ~ 1994) 的说明归纳整理而成。

② 《中庸·第二十二章》：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”

③ 这在当时或有两种可能：一是熊掌比鱼稀缺，物以稀为贵故；一是有批注说因为熊掌比鱼更为美味，现代人或一般人大抵只吃过鱼未吃过熊掌，故不知熊掌之味，亦无从比较判断。但在今日社会，熊被列为保育类动物，熊掌已不应成为人们口腹欲求的对象。这个例子在今日已缺乏正当性。

三、由“尔爱其羊,我爱其礼”、 “见牛未见羊”看儒家的 禽兽对待伦理

前文谈到人的生命之可贵胜过礼之遵守,那么若是面临动物禽兽之命又该当如何?《论语·八佾》有段记载:“子贡欲去告朔之饩羊。子曰:赐也,尔爱其羊,我爱其礼。”每月初一,诸侯亲自到太庙祭告,称之为“告朔之礼”。假使告朔之礼不举行,不上朝主持政事,就会各自为政,问题丛生。孔子赞赏子贡有慈悲心,不忍羊被宰杀,然孔子更看重君主不主国政后的无道^①。故此段的“羊”和“礼”相较,孔子更重视礼的意义与维系,甚于羊的性命^②。所以,加上前文“嫂溺援之以手”的讨论,初步看来,“人命”高于“礼”,“礼”高于“禽兽之命”。那么,不同的禽兽之命是否有不同的命运?让我们再看《孟子·梁惠王上》记载孟子与齐宣王的对话:

曰:“臣闻之胡龁曰:王坐于堂上,有牵牛而过堂下者,王见之,曰:‘牛何之?’对曰:‘将以衅钟。’王曰:‘舍之!吾不忍其觳觫,若无罪而就死地。’对曰:‘然则废衅钟与?’曰:‘何可废也?以羊易之!’不识有诸?”

曰:“有之。”

曰:“是心足以王矣。百姓皆以王为爱也,臣固知王之不忍也。”

王曰:“然!诚有百姓者。齐国虽褊小,吾何爱一牛?即不忍其觳觫,若无罪而就死地,故以羊易之也。”

曰:“王无异于百姓之以王为爱也。以小易大,彼恶知之?王若隐其无罪而就死地,则牛羊何择焉?”

王笑曰:“是诚何心哉?我非爱其财,而易之以羊也。宜乎百姓之谓我爱也!”

曰:“无伤也,是乃仁术也。见牛未见羊也。君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉。是以君子远庖厨也。”

此章4个“爱”字(爱牛、爱其财),并非情爱之爱,比较接近对物“爱惜”^③之爱。“衅钟”是周朝的一种礼仪。在古代,钟被视为一种神器,新铸成的钟要用牛或羊的鲜血予以祭祀,以示对神灵的敬畏。齐宣王只是看到牛“觳觫”(因惊吓而颤抖),因而心生不忍(恻隐之心、良心之发动),以为牛“若无罪而就死地”。但问起“然则废衅钟与?”却又认为此礼

不可轻言废除,这时齐宣王明显陷入了一个伦理两难困境:一是衅钟之礼的存废,另一是若无罪而就死地之牛的“觳觫”使他不忍;却由于没有看到羊也会“觳觫”,也是“若无罪而就死地”,就以羊代替牛。这是中国古代版“代罪羔羊”的故事。孟子虽当面指陈齐宣王“牛羊何择焉”、“见牛未见羊也”,仍肯定其“是心足以王矣”、“无伤也,是乃仁术也”,也就是肯定齐宣王“不忍人之心”的发用,即可资作为王道之始。有学者对《孟子》书中的“见”做研究,以为:“在孟子看来,我一旦‘见到’了某物,它就已经依赖、从属于我,我就对它的生死存亡负有了道德责任,更不忍心去加害于它。”^[4]这有几分道理,后文“君子之于禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉。是以君子远庖厨也”可以佐证。关于禽兽的对待问题,孟子以为“见”、“闻”等由外感官引起的知觉活动,对伦理意识或道德感的生发是有帮助的,因而有“不忍见其死”、“不忍食其肉”的情感,进而得出“君子远庖厨”的结论。这说明了伦理道德教育中“体验”、“在场”的重要,孟子对“亲见”、“亲闻”的强调固然有其意义,但也存在问题。首先,在维持衅钟之礼(先不论此礼的合宜性及道德性)^④的前提下,“以羊易牛”作为一种“以小易大”的选择模式,是否比较道德?以体型较小的禽兽作为牺牲是否在比较仁慈?小大不同物种(羊与牛)之间对死亡的痛苦是否存在小大之差异因而影响其道德性?也就是量化或数量的意义可否作为道德考虑的因素?其次,“见牛未见羊”之见与未见,若解为单纯的感知的“看见”,那只涉及伦理认识活动相当初期的阶段;事实上,笔者以为内感官之一的“想象力”更是伦理意识与伦理判断的重点。“创造想象力”可将过去所知觉到的意象形成一个新的综合,当我见牛之觳觫时,透过想象力我也可以依稀仿佛“见羊之觳觫”,进而类推出所有类似禽兽在类似情境都会觳觫;若然,就不会有像齐宣王“以羊易牛”的选择。同理,远庖厨的君子也因而可以“想

① 诸侯于朔日祭庙听政,谓之视朔,也叫听朔。周自幽王之后,不复告朔;鲁自文公,始不视朔。

② 《论语·乡党》记载:“厩焚。子退朝,曰:‘伤人乎?’不问马。”在当时,马的市场价格比奴仆之人还要高,此章的记载显示孔子重视人甚于马,正是人文精神的显扬。

③ 也有人解为“吝惜”、“吝啬”。

④ 随着中国文化的发展和佛教的传播,衅钟这个礼仪被逐渐淡化,以至于三千年后的今天,很少有人知道什么是衅钟了。这种仪式不仅中国有,外国也有。在西班牙屠杀阿兹特克之前,阿兹特克也有类似衅钟的仪式。那时候阿兹特克文明相当于中国的周朝,崇拜很多神灵。他们的信仰之一就是把人血涂在神器上面,以示对神灵的敬畏。见维基百科“衅钟”条目。

见”餐桌上的奇珍佳肴、大鱼大肉，必定来自“近庖厨的非君子/小人”^①之料理。因此，“远庖厨的君子”只是刻意回避了“见”（含“闻”）动物成为餐桌佳肴的历程之道德困境，除非此君子因此选择成为素食主义者，否则“见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉”永远只是鸵鸟心态，在道德上未必比“近庖厨的非君子/小人”高明。再比较与参照《孟子·尽心上》的3处说法，或许可以更清楚阐明孟子的禽兽对待伦理。孟子说：“食而弗爱，豕交之也；爱而不敬，兽畜之也。恭敬者，币之未将者也。恭敬而无实，君子不可虚拘。”（《孟子·尽心上》）“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）“仁者无不爱也，急亲贤之为务。……尧舜之仁不遍爱人，急亲贤也。”（《孟子·尽心上》）

第一段文字主要说明人与人的交接之道，贵在诚敬。徒有表面的恭敬却无内心实际的真诚，君子是不会被这虚伪的外表所留住的；因此恭敬真诚的心要在送币帛礼物之前就存在。这是孟子重视内在真实情感的又一佐证。若对照来看，只喂食并不爱他（食而弗爱），等于将他当作猪来接待；只是爱他却不尊敬他，等于将他当作禽兽来畜养（爱而不敬）。这里似乎将猪之类的动物（其它像牛、羊、鸡、鸭、鹅等应该也是）视为最低的对待，纯粹将猪作为人的食物之用般地喂食它而已；孟子虽未举例其它禽兽，我们按文意可以举狗猫之类的宠物，人们并未以饮食之用为畜养目的，而是以陪伴或看家为目的。所以，按照孟子的说法，作为宠物的狗猫之类的动物，比起作为肉类食物来源的鸡鸭鹅、猪牛羊等动物，获得人们较多的爱。此段亦有学者引申为“孝”的诠释。与孔子所言“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”（《论语·为政》）之意相通，皆强调“孝”有别于犬马之养，内心对父母双亲的诚敬之情远大于外在物质的奉养。

第二段中，孟子将君子用情作了“亲”、“仁”、“爱”的区分：“爱”是最浮泛称说对万物、禽兽草木的态度，可以说是君子人格对外物所自然呈现的一种爱护之情，但还不及“仁”；“仁”是在上位的君子对待人民百姓的态度，但还不及“亲”；“亲”是君子对待亲人最自然、最基本的情感流露。君子用情的次序也就有“亲”、“仁”、“爱”的区分，基本上三者可统称为“仁爱”。此处的重点在于强调：第一，君子仁爱之心的范围及于有血缘的亲人、无血缘的人

民百姓，以至于非人存有的禽兽草木等万物，与孔子“泛爱众，而亲仁”（《论语·学而》）思想相通；第二，君子实践其仁爱不是漫无目的、无秩序的，实有次序，即采取“由亲及疏，由近及远”。将伦理情感由自己的父母、子女、配偶、家人、亲戚，及于朋友、邻居、同事，再及于禽兽、草木以至于万物。对于禽兽的看重置于人之下，草木和无生物之上。这样的对待原则基本上似乎与存有等级相关且成比例。孟子肯定“仁者无不爱也”是个普遍命题，但实际上即使是圣贤如尧舜者，也不可能完全做到（尧舜之仁不遍爱人）；于是孟子主张必须有先后缓急，施行原则就是“急亲贤之为务”，以亲近贤人为优先。因此，对儒家来说，仁爱的首要对象是“人”，尤其是“贤人”；其次，才关爱禽兽。至于对禽兽的关爱是否有差别？虽未明说，但依然可看出其判准常是以“人”和“人文世界”为中心，而非以禽兽为本。

四、结语

根据前文的讨论，我们可以得出以下结论。第一，儒家伦理学不是情境伦理学，儒家伦理也有类似西洋哲学的原则性思考。第二，儒家乃是以“可欲”作为“善”此一正向价值的衡量标准，得出一个基本伦理原则：“义”高于“人命”，“人命”高于“礼”，“礼”高于“禽兽之命”；基本上不忽略物质与现实，但精神仍高于物质与现实。第三，“禽兽之命”当中，有没有哪一种禽兽的生命价值更高？这无定论。因为在鱼与熊两种动物之间，即使“舍鱼而取熊掌者也”，也不代表人们爱（关爱、爱护之爱）熊甚于爱鱼，或者爱鱼甚于爱熊，甚至必须说“没有所谓的爱”，人们只将二者作为食物选择的一种饮食偏好。在“见牛未见羊”的案例中，孟子不是不知道其中逻辑谬误之处，却为了说服并鼓励齐宣王行仁政、善政，有所妥协退让的结果，就陷入“君子远庖厨”掩耳盗铃式的、五十步笑百步的伦理泥淖困境之中。儒家当然悲天悯人，儒家也仁民爱物；孔子、孟子并不关注禽兽之命的高下区分，禽兽与人之间的合理关系才是合宜对待的重点。如果这只猪是我畜养作

① “君子远庖厨”译为逻辑语句，相当于全称肯定命题“凡S是P”，即“凡君子是远庖厨的”；若此句为真，经换位“凡君子不是非远庖厨的”（凡S不是-P）为真，再经换位“凡非远庖厨的不是君子”（凡-P不是S）为真，经换位“凡非远庖厨的是非君子”（凡-P是-S）为真。“非远庖厨的”可等同于“近庖厨的”“不是君子（非君子）”亦有“是小人”的可能，故或可得出“凡近庖厨的是非君子/小人”（凡-P是-S）为真。

为未来食物的动物,我会好好地畜养它,不会虐待它但也不会爱它;对于有朝一日变成你的盘中佳肴的禽兽,你一直诉说对它的不忍,那对一个正直的儒者而言就是不折不扣的“矫情”了。如果这只狗是我的宠物,平常也协助看守门户,我会好好地畜养它、爱护它,可能也跟它玩耍,也对它有所牵挂,但不会尊敬它。只有人,特殊的存有,和我一样同具有大体、小体的人,值得我们产生从心里的诚敬,我必须以真情实感面对他们。这就是《中庸·第二十章》“仁者,人也”以及孟子所言“仁也者,人也”的真义,也是儒家伦理的基本思考。

参考文献:

- [1] Anscombe E. Modern moral philosophy[J]. Philosophy, 1958,33(124):1-19.
- [2] 潘小慧. 弘扬中华优秀传统文化:由德行伦理学看儒家伦理的当代意义[C]//陕西省公祭黄帝陵办公室. 黄帝旗帜·辛亥百年与民族复兴学术研讨会论文选集. 西安:陕西人民出版社,2011:421-434.
- [3] 潘小慧. 伦理的理论与实践[M]. 台北:文史哲出版社,2005.
- [4] 吴先伍. “见牛未见羊也”:《孟子》中“见”的道德本性[J]. 中国哲学史,2008(2):21-26.

Methods of thinking of Confucian ethics

——discussion on the basis of life-related examples in *Mencius*

PAN Xiao-hui

(Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University, Taipei 11114, Taiwan, China)

Abstract: On the basis of some life-related examples in *Mencius*, this paper discusses questions of Confucian ethical thinking: firstly, to observe Confucian principles and thinking under certain situation by distinguishing between “the ritual” (Confucian classics) and “changeability”; secondly, to observe the transcendence of Confucian ethics by distinguishing between “life” and “righteousness”; moreover, to observe Confucian ethics in treatment of animals by “You (Zi Gong) love the sheep, but I (Confucian) prefer the ritual (a story to show Confucian attaching importance to the ritual) and “seeing the cattle but not sheep (a story to show Mencius’ ethics)”. It tries to find out the logic of Confucian ethical thinking. According to the analysis, it proves that there is a similar principle thinking between Confucian ethics and western philosophy; and a basic ethical principles can be concluded in Confucian: “righteousness” is above “human’s lives”, “human’s lives” is above “the ritual”, and “the ritual” is above “animals’ lives”; Confucianism don’t focus on the status of animals’ lives, but the reasonable relationship between animals and people, which is the focus of the appropriate treatment; only the entities of “person” exist, we must face them with sincere and true feelings. This is the true meaning of “Being benevolent distinguishes men from animals”, which is also fundamental Confucian ethics thinking.

Key words: Confucianism; ethics; Mencius; sacrificing one’s life for sake of righteousness