

儒家在生態倫理之哲學論述

林金木*

摘要：

作為華人文化主流的儒家，在面對新時代的課題——環境倫理學，有其責無旁貸的義務。因此，在儒學相關的理論論述，如何從傳統的價值體系當中梳理與自然環境相呼應的概念脈絡，是本文研究的主要重點。研究的主軸是側重在傳統儒家源頭的經典《論語》、《孟子》在生態倫理方面的文字之重新詮釋，主要是嘗試用「非人類中心主義」的立場來看待人與動物的這層相互關係為基調，在論述當中參照西方學者的觀點，尤其是涉及到生態資源這一領域。

關鍵詞：儒家、生態倫理、人類中心主義

* 玄奘大學宗教學系副教授

本文係國科會整合型研究計畫「台灣本土宗教思想倫理對生態、環境的論述、影響與前瞻——台灣環境倫理與動物倫理之佛教論述、影響與前瞻」之第一期報告。該項計畫編號為 NSC 101-2632-H-364-001-MY3。本計畫執行期間自民國 101 年 08 月 01 日起至 104 年 07 月 31 日止。

A Philosophical Discourse of the Confucian Eco-Ethics

Lin, Chin-mu *

ABSTRACT:

Confucianism, as a mainstream of Chinese culture, facing an issue of new generation -- Ecological ethics (Eco-ethics) -- has its inescapable obligation. Therefore, the main idea of this study is to reorganize between traditional value system and the concept of natural environment, at the discussion about Confucian theory. The study puts emphasis on reinterpreting the origin of traditional Confucian, classics like The Analects and Meng-zi, try to use the position of “non-anthropocentrism” to research the relationship between people and animals, and applying Western scholars’ views involving the part of ecological resources.

Keywords: Confucian, Ecological ethics, Anthropocentrism

* Associate Professor, Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University
This article is the first report on a Research Project of the National Science Council.
The project number is NSC 101-2632-H-364-001-MY3. The execution of this project is during August 1, 2012 until July 31, 2015.

一、前言

二千多年來，儒家思想可以說是所有華人社群中，維繫價值體系的核心支柱，是影響最深遠、最普及的主流文化。毫無疑義地，它是長期以來華人農業立國的根本基礎，也是歷來大部分知識份子立身處世的行為準則。儘管儒家文化並不像西方的宗教具有強烈信仰的生命情調，可是它所代表對於華人所形成的組織架構具有高度的群體凝聚力，建立出土農工商井然分明的社會階層，並不遜於宗教色彩的這一現象卻是昭然若揭、不容小覷。

因此，本文所要探討的儒家思想，主要是側重在傳統儒家源頭的經典《論語》、《孟子》二書。筆者嘗試藉由文獻的分析比對，爬梳二書中有關環境倫理的篇章段落，作出相應主題性的哲學論述，庶幾管窺儒學在這一議題上的觀點。眾所周知，先秦孔子、孟子二人的身處年代，雖然距今已時間久遠，可是我們透過他們所呈現某些智慧的論述，仍然可以看到這些話語具有歷久彌新的深刻意義，並不會因為時間的長遠隔閡而顯得過時、落伍。

生態環境作為倫理的公共議題，主要是在二十世紀下半葉以後所發展出來的一種思想趨勢，不可諱言地，它首先是由西方某些已開發國家的學者或有心人士，在面對人類生活物資過度開發與大量使用而造成環境汙染破壞的既成現象之後所提出的良性呼籲，然後逐漸地擴展到全球性人們的共同關注焦點。

針對這種和地球上所有物種生存息息相關的環境課題，人與自然生態之間共生共存的互依關係，本來一開始只是某些學者把它當作應用倫

理學¹或實踐倫理學的一個重點研究選項，後來不斷經過人們推波助瀾的加以重視青睞，無時或已，於是不久後儼然成為世紀性的重要倫理課題之一。本世紀延續著上半世紀的研究軌跡，有著成績更為斐然、輝煌的成果，例如對南北極冰層迅速溶解所拍攝的紀錄影片、殺蟲劑或除草劑在過量使用情況下所造成的生態破壞之研究報告等等。

二、本文

環境倫理學是一門研究人與自然環境關係中道德問題的熱門學科，是應用倫理學中的一個分支，有時候我們也用「生態倫理學」、「大地倫理學」等語詞來稱謂。²至於有關這一門學科的研究內容與目的，主要是：

20 世紀 70 年代是環境倫理學理論逐步確立時期。開展環境倫理學研究的目的，是要用人類特有的道德自覺精神協調人與自然的關係以及人與自然關係背後的人與人之間利益關係，保護自然環境，維護地球生態系統的動態平衡，促進人、社會、環境的協調與可持續的發展。研究的主要內容包括：人類在自然界的地位和

¹ 根據上海辭書出版社 2003 年夏征農主編的《大辭海·哲學卷》，在「應用倫理學」的條目下如此定義：與「理論倫理學」相對。倫理學的分支學科之一。運用倫理學的原則、規範、理想、價值來分析現實生活各領域中的道德問題，對個體的、群體的、社會的行為、問題、政策的倫理層面進行探討與評價。涉及到對特殊的社會問題（如生態、核能、性）和特殊的職業（如醫學、商業、新聞、政治）中出現的問題進行倫理思考。具有與各相關學科交叉性的特點。自 20 世紀 60、70 年代開始成為廣泛關注的學科。

² 參閱朱貽庭主編，《倫理學小辭典》（上海：世紀出版集團，2004 年），頁 167。

作用；自然界的價值與權利；當代人對未來世代人在環境保護上的責任；保護生態環境的一般道德原則和具體行為規範；環境道德的評價標準；環境問題上的國際公正等等。³

上述引文中有三個主要的項目，即是「人」、「自然」與「環境」。傳統的觀點是，人相對於自然或環境的關係來說，他是主動的、積極的，具有對其他事物展現充分的主宰性；相反地，自然或環境卻是被動、消極的，是被征服或改造的對象。因此，基於這一實際狀況的處境下，這就是為何「人類中心主義」為基調的理論主張會甚囂塵上，而且這種論點是導致出關鍵性的決定作用，所有的一切作為、責任、權利、義務、價值等種種規劃與建構，皆因「他」的存在而被賦予相當的意義與肯定。針對這種論述，美國生態思想家托馬斯·貝里（Thomas Berry）卻基於支持「非人類中心主義」的主張提出了他的論點，他表示：

一旦我們認識到要由以人類為中心轉向以地球為中心的現實和價值準則，我們就會提出如何實現這個轉變和這個轉變將怎樣發揮作用的問題。也許，我們可以從這樣的認識開始，即生命群體——包括人類自身在內的所有生命物和群體，是更大的現實和更大的利益。人類群體首先所關心的，甚至哪怕是為了人類自己生存的緣故，都必須是對這個綜合群體的維護和加強。⁴

底下，我們接著嘗試檢視儒家在環境倫理方面的相關論點。

³ 同上註，頁 168。

⁴ 托馬斯·貝里，（Thomas Berry）著，曹靜譯，《偉大的事業》（北京：三聯書店，2005年），頁 67。

《論語》中有關生態環境的文字論述，主要是以描述人和動物之間的這層對待關係為基調，其中有兩個段落與其相涉，一處為〈述而第七〉：

子釣而不綱，弋不射宿。

另外一處則為〈鄉黨第十〉：

色斯舉矣，翔而後集。曰：「山梁雌雉，時哉，時哉！」子路共之，三嗅而作。

很顯然地，這兩段文字的表達都圍繞著一個主要的核心人物，他就是儒家的創始者——孔子。

第一段引文顯然是將孔子視為第三者，而以旁觀的角度來描述他這個人的某些特殊的作為，內容主要是敘述他對待動物的態度。⁵這裡所謂的動物，其實就是指我們在日常生活中時時可以觀察到或接觸到的魚和鳥這兩類。垂釣與射箭對於生活在古代的人們，尤其是具有時代色彩鮮明的封建貴族人物來說，更是稀鬆平常的休閒活動。

在此，我們可以了解到孔子在處理釣魚和射弋飛禽這兩件事情時，透過謹行慎為的外在形式，發覺出其內在隱涵的宅心仁厚與生態觀點。從個人主觀的心態為出發點，一個人如何地對待動物的行為模式，正可反應出到底他是個怎樣的人，進一步當他在對待其他人時也

⁵ 朱熹所彙編的《四書章句集注》中，提到：「洪氏曰：『孔子少貧賤，為養與祭，或不得已而釣弋，如獵較是也。然盡物取之，出其不意，亦不為也。此可見仁人之本心矣。待物如此，待人可知；小者如此，大者可知。』」（北京：中華書局出版，1983年，頁99）

會具有同樣類似的行為舉止。關於此，德國哲學家康德（Immanuel Kant）有這麼一段鞭辟入理而又貼切入微的睿智話語，可以值得我們借鏡警惕，他說：

我們對動物的義務只不過是對人類的間接義務。動物天性類似人類天性，我們在表現人類天性而對動物盡義務時，就是間接地在對人類盡義務……。如果某人因為自己的狗已沒有能力再為他服務而將牠射殺，他並沒有對不起這隻狗，因為牠沒有判斷力。但是他的行為不符合人性，而且他傷害到人性，因為他對人類有應盡的義務。如果他還有人性，就應該對動物有仁慈之心，因為對動物殘忍的人，在對待人類的時候也會心狠手辣。⁶

其次，從自然界的動物立場來說，世上各種生物的孳生繁衍，綿延不息是各有著其一套配合天地四時運行規律的生養作息。這種不同物種與自然之間的圓融無礙，相互依持的情形正如《論語·憲問第十四》中所提到的：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」對於動物的射獵捉捕，孔子採取的是一種適度的、適可的人道方式，決不刻意妄加破壞或干擾到生物間的種種生存環節，包括物種的繁衍以及作息；只以釣鉤釣魚，而不用大繩連接網絕流捕魚；以絲弔在箭上射鳥，卻不射歇宿的巢鳥。

至於第二段引文的內容是敘述孔子與子路出遊山澗，走在山谷中石

⁶ 參閱 Immanuel Kant, *Lecture on Ethics*, Louis Infield, trans. (New York: Harper & Row, 1963) pp. 239-240。

徑上所發生的瑣事，除了他們倆人之外尚有一群雉鳥。⁷其大意是：子路無意間在山崗上捉到一隻母雉，其餘雉鳥受驚飛起，後又落地群聚較遠之處。孔子見狀語帶責備對子路說：「現在為雉鳥繁殖季節，你這樣捕捉崗上母雉，很不合時宜，不合時宜啊！」聽罷，子路於是手捧母雉放回地上。母雉被放，再三辨認子路已無惡意，便也振翅飛走了。

既然動物與人都是同屬大自然中的生物，前者的生命是否與後者同樣都會有感受到快樂和痛苦等等之類的感覺呢？英國哲學家邊沁（Jeremy Bentham）就認為，動物事實上也能同人類一樣感覺到快樂與痛苦。⁸倘若情況正如他所說的那樣，那麼現在我們要問的是當母雉被捉時所承受到的驚嚇或痛苦與人被捕時所承受的感覺，兩相比較，何者較為難過或嚴重呢？主張支持效益主義（utilitarianism）立場對動物採取平等考慮的當代澳洲學者彼得·辛格（Peter Singer）曾提出了這麼一段令人印象深刻的話，他表示說：

有時候動物因為理解的侷限而遭受更「多」的苦難。例如，假定我們在戰時抓到戰俘，我們可以向他們解釋，他們雖然必須被監禁搜身，卻不會受到更大的傷害，而且在戰事終結就會獲得釋放。然而，假定我們抓到一隻野獸，我們卻無法向牠解釋牠的生命不會受到威脅。一隻野獸無法分辨監禁的企圖與殺害的企圖；

⁷ 詳細註解可參閱：蔣伯潛廣解，《語譯廣解四書讀本·論語》（台北：啟明書局，出版年月不詳）。楊伯峻編著的《論語譯注》提到：這段文字很費解，自古以來就沒有滿意的解釋（台北：源流出版社，1982年，頁115）。

⁸ 其論述參閱 Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, 1789, chap. 17。

兩者所造成的恐懼是相同的。⁹

根據上述辛格的觀點，動物面對不同物種之間所給予牠們生存的威脅與承受到的壓力，遠遠超出同一物種彼此之間因為生存競爭或權力所形成的脅迫與壓制，於是至少當牠們遭受到人類的捕捉時，由於驚恐不已且無法進行溝通而產生的痛苦指數，顯然就不是我們一般人類所能夠想像得到的或所能夠加以體會的。

在此，我們認為孔子對於子路捉到母雉時所提出的口頭上的責難，其背後隱含的基本立場，當然斷不是我們採用效益論的動物平等考慮這種論述所能夠加以恰當概括的，它毋寧是儒家強調「天人合一」的整體圓融和諧的精神所體現的心懷，是基於宇宙創化萬物生生不息的德性世界觀，來看待所有自然事物的大化流行。誠如周易象傳所說：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。」

接下來，我們針對《孟子》書中提到的有關生態環境方面的論述，進行必要的分析與討論。不可否認地，孟子在這一主題上所投注的關懷與用心，在先秦諸子當中可說是具有超越時代意義的生態先河的思想家，即使相較於二千多年後的今日某些生態學家的深刻性，亦不遑多讓。對此，學者蒙培元曾賦予孟子很高的評價，他這麼說到：

孟子很重視自然生態環境的保護和發展。他認為，自然生態環境是人類生存發展的最基本的條件，也是人類生命活動的重要組成部分。孟子對自然界的萬物有一種發自內心的生命關懷和親切感，認為萬物各有其生存的權利和價值，它們和人類一起

⁹ Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University, 1979, p. 53.

構成和諧的生命秩序。孟子的生態觀是一種深層生態觀或哲學生態觀，決不僅僅是從人類利益出發的那種淺薄的所謂環境保護意識。¹⁰

於此，我們底下先臚列出《孟子》書中三則與生態倫理有關的文字段落來加以檢視。

第一則是〈梁惠王上第一，三〉：

不違農時，穀不可勝食也。數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也。斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。

第二則是〈梁惠王上第一，七〉：

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。

第三則是《告子上第十一，八》：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉；牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也，人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？……故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。

第二則乃強調人在與動物接觸時，生命之間彼此有著某種微妙細緻的融洽感通氛圍，於是當君子看見活生生的動物，就有不忍見其死之心，聽見動物悲慘的叫聲，就不忍吃它們的肉。孟子對於動物之所以會

¹⁰ 蒙培元，《蒙培元講孟子》（北京：北京大學出版社，2006年），頁114-115。

有「見其生，不忍見其死」，是因為他從齊宣王「以羊易牛」的這件事所引申出的。由於人看到了動物被殺時的「覈觫」，¹¹孟子從而肯定動物和人一樣是有情感的、是會恐懼的生命體。就這點來說，我們可以明顯看出孟子在對待動物的根本立場上，是與前述辛格所主張的平等原則所鋪陳的論據，有著異曲同工之處。對此，蒙培元說到：

看見動物活生生的樣子，就會感到喜悅，如同自家生命一樣，同時也會感到心安，與之和諧相處。這既是人類的需要，也是動物的需要。但是，如果看見動物無故被殺死，心裡就會不忍，就會有傷痛，同時也會感到不安。這裡有道德責任的問題。人類的仁心，不僅對人民要有愛心，而且對動物也要有愛護之心。這不是出於功利的目的，即是否對我有利，而是出於生命目的本身。¹²

至於「聞其聲，不忍食其肉」，其實是順著上文推衍而出，道理是與「見其生，不忍見其死」相同。問題是，孟子何以沒有進一步主張素食，而只是提出君子「遠庖廚」，讓人感到有點掩耳盜鈴的意味。如以一般常識而論，實際上就人類生存於地球上，從早期原始時代的茹毛飲血開始，經過長期以來所形成的雜食的生活習慣，要完全徹底改變或放棄似乎並不是一件容易的事情，即使到了生活物資充斥四處周遭的當代，所

¹¹ 楊伯峻在注釋這個語詞時，曾引用「楊慎《丹鉛總錄》云：『言牛將就屠而體縮恐懼也』」作為說明，詳閱其譯注《孟子譯注》（台北：源流出版社，1982年），頁23。

¹² 蒙培元，《蒙培元講孟子》（北京：北京大學出版社，2006年），頁130。

有現代人也不能作到完全的素食。

孟子不僅除了主張要愛護動物，保護動物之外，在上述第三則的引文中顯示，對於自然界的一切植物樹木也要善加維護，不可以恣意破壞。理由在於這些植物也是有生命的，它們構成自然生命中的一個重要的環節，尤其是對於景觀的優美，環境的清幽起著無以倫比的作用，其重要性更是不在話下。君不見，在花季期間，遊人如織，絡繹不絕地上山賞花，甚至有人特地從國外來或搭機飛往國外去觀賞美景。

職是之故，孟子的這一段文字明顯是在講生態美學，只要用心去保護山上的植被樹木，維持其生機不輟，而不要去妄加破壞，久而久之，它就會生長得茂盛清翠，綠意盎然，屆時人們就可以享受到大自然的優美景色，倘佯其間。如果人們反其道而行，拿著刀斧入山，不加體恤地隨意砍伐破壞，然後又恣意放牧牛羊啃食踐踏，到最後一座本來很美的山就會如同現在的牛山一樣，光禿禿的一片，慘不忍睹。

在此，容我舉個例子來佐證。作家遲子建曾經對於大陸東北大興安嶺開發的今昔，有著相當讓人動容的生動描述：

那片被世人稱為「綠色寶庫」的土地在沒有被開發前，森林是茂密的，動物是繁多的。那時的公路很少，鐵路也沒有出現。山林中的小路，大都是過著游獵生活的鄂倫春和鄂溫克人開闢出來的。始於六十年代的大規模開發開始後，大批的林業工人進駐山林，運材路一條連著一條出現，鐵路也修起來了。在公路和鐵路上，每天呼嘯而過的都是開向山外的運材汽車和火車。伐木聲取代著鳥鳴，炊煙取代了雲朵。……十年過去了，二十年過去了，三十年過去了，伐木聲雖然微弱了，但並沒有止息。

持續的開發和某些不負責任的揮霍行徑，使那片原始森林出現了蒼老、退化的跡象。沙塵暴像幽靈一樣閃現在新世紀的曙光中。稀疏的林木和銳減的動物，終於使我們覺醒了：我們對大自然索取得太多了！¹³

面對著一大片的原始森林被砍伐殆盡所造成的結果，難道是否如作家所說的那樣，就只是大自然景觀風貌的蒼老、退化或沙塵暴的不斷惡化與肆虐而已嗎？再次，讓我們引用美國學者貝里的一段話來作為對這一個問題的解答，他獨具慧眼地提到：

自然世界的物質退化也是人類內在世界的退化。當人們去砍伐那古老森林的時候，不只是簡單地去毀滅殘留在這個國家的最後百分之五的原始森林，而是要喪失在古老森林中因著對存在深層神秘的敬畏體驗而喚醒的那種奇異和莊嚴、詩歌和音樂以及人的精神提升。這是靈魂的喪失，是比喪失木材或者金錢更大的喪失。一個地區一旦被確認為能帶來利潤之地時，那些地區發展者們就把精神、想像、智慧或者審美體驗的喪失看作是無關緊要的東西。¹⁴

最後，上述孟子第一則的引文是用正向的條列方式來敘述，主要是強調一個大有為的國家管理者或領導者，他不僅對於自然界的生態資源必須要妥善加以愛護與保護，充分作到適可而止的節制使用資源，能夠

¹³ 遲子建，《額爾古納河右岸》（北京：人民文學出版社，2010年），頁263。

¹⁴ 托馬斯·貝里（Thomas Berry）著，曹靜譯，《偉大的事業》（北京：三聯書店，2005年），頁129。

不隨意揮霍浪費，而且要能夠體恤人民，讓人民養生送死沒有遺憾。內文中之所以舉出三項事物作為論述的根據：田裡的農作物，水中的魚類，山上的林木，是由於古人是以「三」這個數字代表多數。只要人們平常利用這些資源時，能夠運用得當適時，在農事耕種上不違背或耽誤該做的活計，在水殖魚鱉的捕撈不竭澤而漁或密網入池，在林木柴薪的需求不恣意濫砍或濫伐，如此一來，所有日常生活的一切物資在盛產豐富、不虞匱乏的情況下，人們的養生喪死就不會有任何的缺憾。一個行仁政的國家權力執掌者能夠使他的人民生活水準達到這種養生喪死沒有缺憾的地步，就是真正王道的開始。孟子在這一則文字之後，接著表示說：

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無饑矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負載於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。¹⁵

就是這一段文字的描寫情景，德國漢學家鮑吾剛（Wolfgang Bauer）以中國「第一個社會烏托邦」的哲學家來稱謂孟子。¹⁶

在此，值得注意的是，在研究孟子政治學說的王霸之辨時，國內學者們理所當然地會指出王道政治的特質之一，即是注重老百姓給養的「民生」問題，話雖沒錯，但也祇是粗梗大葉而已；其中，涉及到與人民生存息息相關的生態資源的重要性，卻往往被大部分的學者所忽略

¹⁵ 語見《孟子·梁惠王上第一》。

¹⁶ 鮑吾剛（Wolfgang Bauer）著，嚴蓓雯、韓雪臨、吳德祖譯，《中國人的幸福觀》（南京：江蘇人民出版社，2004年），頁23-26。

了，更不用說特別去強調對於生態資源的加以愛護與保護這一個面向。也因此，相關於儒家學說中背後所隱含的環境倫理這一區塊的種種可能性的檢視，就直接被納入到天人合一的整體理論框架當中而被消融掉，不再給予任何個別置喙。

三、結論

一直以來，農業作為華人經濟生活的主導型態必然與其生產的源頭——大地，有著不可分離的密切關係，儒家既然是確立這種生活型態的主要理論根據，當然就有其內在的一套與環境倫理互相呼應的價值體系，否則就不可能成為所有華人世界的主流文化，生活習慣的共同規範，行為舉止的基本準則。在歷經漫長的歷史發展過程中，「儒家文化的價值是絕對的、整全的，它不僅是中國文化的道統，而且也是吸收、消化外來文化的根基」。¹⁷

一如往常，在面臨廿一世紀的今天，全球生態意識如雨後春筍般地崛起，而事實上我們生存環境的危機也迫在眉睫，儒家學說又該當如何去調整適應這樣一個新的契機呢？對於當代儒學的研究者來說，這是不同以往的課題，在此，筆者引用學者陳鵬的一段話來作為總結，他說：

儒學研究在邏輯上可以大致分為兩種類型：一是「歷史的」儒學研究，一是「創新的」儒學研究。「歷史的」儒學研究是對已有的儒學的研究，可以是文獻整理，也可以是思想史研究；可以是歷史脈絡的梳理，也可以是人物個案的研究；可以是哲學的研

¹⁷ 陳鵬，《現代新儒學研究》（福州：福建人民出版社，2006年），頁302。

究，也可以是社會政治的研究等等。……「創新的」儒學研究是指在一定的歷史研究的基礎上，在對歷史和現實的某種獨到理解的基礎上，對傳統儒學進行某種創造性的轉化。這種創新性的儒學研究也就是所謂「儒學重建」。¹⁸

參考書目

- 托馬斯·貝里（Thomas Berry）著，曹靜譯，《偉大的事業》，北京：三聯書店，2005年。
- 朱貽庭主編，《倫理學小辭典》，上海：世紀出版集團，2004年。
- 朱熹編，《四書章句集注》，北京：中華書局出版，1983年。
- 夏征農主編，《大辭海·哲學卷》，上海：上海辭書出版社，2003年。
- 陳鵬，《現代新儒學研究》，福州：福建人民出版社，2006年。
- 楊伯峻編著，《孟子譯注》，台北：源流出版社，1982年。
- 楊伯峻編著，《論語譯注》，台北：源流出版社，1982年。
- 蒙培元，《蒙培元講孟子》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 蔣伯潛編著，《語譯廣解四書讀本》，台北：啟明書局，出版年月不詳。

¹⁸ 同上註，頁1。

遲子建，《額爾古納河右岸》，北京：人民文學出版社，2010年。

鮑吾剛（Wolfgang Bauer）著，嚴蓓雯、韓雪臨、吳德祖譯，《中國人的幸福觀》，南京：江蘇人民出版社，2004年。

Immanuel Kant, *Lecture on Ethics*, Louis Infield, trans. New York: Harper & Row, 1963.

Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, Oxford: The Clarendon Press, 1789.

Peter Singer, *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University, 1979.

