

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

論人類肉食的合理性：一種亞里斯多德式的觀點



研 究 生：吳麗芬

指 導 教 授：謝青龍 博士

中 華 民 國 103 年 12 月 18 日

南 華 大 學  
生死學系哲學與生命教育碩士班  
碩 士 學 位 論 文

論人類肉食的合理性：一種亞里斯多德式的觀點

研 究 生：吳麗芬

經考試合格特此證明

口試委員：簡端良

許文柏  
謝青龍

指導教授：謝青龍

系主任(所長)：蔡品雄

口試日期：中華民國 103 年 12 月 18 日

## 誌 謝

我是個篤信上帝的基督徒，基督教不同於佛教的素食主義，因此人類肉食的合理性，引起我論文的寫作動機。我就讀哲學與生命教育研究所，在碩專班二年級時，我決定找系上的謝青龍老師當論文的指導教授，因為謝青龍老師當時擔任學務長，因此我一開始是利用多次寒暑假的時間，和老師討論論文的架構，就這樣展開本論文的論述方向。

研究所三年級我修完所有的課程，而謝青龍老師卸下學務長的職務，幾乎每個星期三的傍晚到晚上八點半，謝老師不辭辛苦和犧牲晚上的休息時間，和我一週一週的討論 10 多次，謝老師指導我論文的 metting 過程，幾乎像是為我個別開了一門論文寫作課，而且我發現謝青龍老師是從下午 2 點開始就一個接著一個學生約談，無論是系上的大小事、社團指導、專題討論或論文指導等等，學生都很喜歡找謝青龍老師解決問題，謝老師無論在行政經歷、學術地位、為人處事等都是個令人非常敬佩、認真盡職的教授。

這在論文研究的過程，謝老師引導我哲學的思維和批判，資料的引述和詮釋。常常討論一半，謝老師隨手就從他研究室的龐大多層書櫃，拿出參考用書借我看，謝青龍老師真是學識淵博，博古通今，才有我今日論文的完成。另外也特別致謝周平老師、許文柏老師、簡端良老師對本論文的審查指教，得使本論文臻於完美，也感謝系上我曾經修課過的每一位老師，有系上老師的課程指導，才能使我在撰寫論文前有基本哲學概念，感謝南華大學對我的栽培。

最後感謝我先生支持我攻讀碩士，不嫌疲累的開車載我到嘉義大林，感謝我的女兒從 3 歲到 5 歲，這兩年也跟著一起來南華校園，感謝上帝引導我寫論文的靈感和信心，畢業的這份榮耀也歸給阿爸父神，阿門！

## 摘 要

本論文探討人類肉食的合理性，在亞里斯多德哲學的「存在層級」中，從「現實存在層級」的原初質料到地、水、火、空氣，再從無機物質發展為有機世界的動物與人類存在，都須符合宇宙生成的自然變化和事物生滅的四因說（質料因、形式因、動力因、目的因）。亞里斯多德曾提出高等的理性人類統治低等的動物，本論文若將動物肉體只定位在純粹物質的層級，那麼人類食用動物肉品，只是把動物肉體視為補充營養的蛋白質，並不考慮動物的生死權利和肉食的道德問題，因此亞氏的主張，曾被後人研究批評為忽視動物的地位。實則不然，因為亞氏在「現實存在層級」之上，還有再高一層的主動理性（靈魂）存在層級，包括動物也有覺魂的存在，因此不能將動物肉體只視為單純的物質。

在論述亞氏的「靈魂存在層級」中，由動物的感性生命和人類的理性生命推論，感知痛苦是動物和人類都有的共同點，因此本論文在第三章「靈魂存在層級」又從心靈良知反對人類不該食肉，但人類道德行為並無法達到「至善」的境界，例如：並非每個人都能實踐素食主義。因此本論文第四章以亞氏提出最高的「上帝存在層級」，論述人類肉食的生命啟示，亞氏的上帝是宇宙秩序的設計師，使萬物井然有序，因此人類食用動物肉的道德關係，都須符合上帝的至善原則。

本論文的結論，並非著重在動物的生死決定，而是人類在適度肉食的生活中，也能遵行亞里斯多德「德性論」倫理學而成為是（being）一個愛動物的人，亞氏德性倫理學可調和目的論和義務論的攻防，本論文貴在不全然都以倫理道德愛心的立場反對吃動物肉，而是以亞氏不同的存在層級，對於動物生命和動物肉品之區別，有不同層級的省思，願能給社會大眾選擇肉食或素食，在現實與理想間有一點幫助！

關鍵詞：亞里斯多德、肉食、素食主義、動物、靈魂

# 論人類肉食的合理性：一種亞里斯多德式的觀點

## 目 次

口試合格證明書	I
誌謝	II
摘要	III
目次	IV
<b>第一章 緒論</b>	01
第一節 研究動機	01
第二節 研究方法	04
第三節 研究目的	07
<b>第二章 從現實存在層級探討人類肉食的生理考量</b>	11
第一節 從無機物質到有機世界的動物存在	12
從原初質料的立場談肉食	13
從生理學的立場談肉食	15
從宇宙論的立場談肉食	18
第二節 從動物存在到人類存在的價值	21
物種主義談肉食	22
人類存在的價值談肉食	25
效益主義談肉食	27
第三節 從現實存在層級談人類肉食所招致之批判	30
神經系統的痛苦	31
無人道的動物飼養與宰殺	34
<b>第三章 從靈魂存在層級探討人類肉食的理性判斷</b>	40
第一節 植物靈魂與動物靈魂的共同存在	43

植物靈魂的探討	44
環境生態保護與肉食的關係	48
第二節 動物靈魂與人類靈魂的共同存在	50
動物的感性生命談肉食	51
人類的理性生命談肉食	54
第三節 從心靈良知論人類肉食	56
道德義務論談動物權所招致的批評	57
素食主義推行的困難	60
<b>第四章 從上帝存在層級探討人類肉食之生命啓示</b>	<b>65</b>
第一節 亞里斯多德的上帝	66
天體的叡智	67
上帝的至善	69
第二節 至善的上帝與亞氏的倫理學	72
亞里斯多德的幸福論	72
亞里斯多德的德性論	74
第三節 德性論談肉食	76
德性的中庸之道談肉食	79
亞氏的實踐智慧談肉食	81
<b>第五章 結論</b>	<b>85</b>
第一節 論文的回顧	85
第二節 未來展望	90
<b>參考文獻</b>	<b>93</b>
<b>附錄 動物保護法</b>	<b>96</b>

# 論人類肉食的合理性：一種亞里斯多德式的觀點

## 第一章 緒論

### 第一節 研究動機

我是個篤信上帝的基督徒，基督教不同於佛教的素食主義，基督教義認為上帝創造宇宙萬物，只要人類相信上帝，就沒有任何的禁忌，因此基督徒可以肉食。然而基督徒肉食就比較沒有愛心嗎？因為肉食就會讓人聯想到宰殺禽畜性，因此人類肉食的合理性，引起本論文的寫作動機。而哲學的論文貴在以不同的思維，對不同的立場有不同的批判，例如：沒有吃素的人是否就沒有愛心嗎？亞里斯多德在《工具論》中提到：

一個論題就是一個問題，既然論題是由某人做出的與一般意見相反的假定，那麼對於它，就是多數人與哲賢的看法有分歧，或者是在這兩個層次的每一層內部的人看法彼此不同。<sup>1</sup>

由上引述看待人類肉食的合理性議題，就產生該不該吃素的問題，從道德立場，保護動物的生死權是大多數人都認同的，然而當我們在吃盤中豬、牛、雞肉美食佳餚的同時，怎麼沒有想到家禽畜性的生死問題，這時從哲學邏輯思維會產生幾個命題：「吃肉的人不愛護動物」嗎？「吃素的人愛護動物」嗎？那麼「愛動物就一定要吃素」嗎？至於吃素的人又有分別吃全齋和吃蛋奶素的差別，吃蛋奶素的人認為只要不殺生不見血就好；然而吃全齋的人認為雞蛋、牛奶都是動物的生命，因此每一層級的人都有不同的看法。本論文以一種亞里斯多德式的觀點，探討人類食肉的合理性，此一種亞里斯多德的觀點是採用亞氏的「存在層級理論」，包括「現實存在層級」、「靈魂存在層級」和「上帝存在層級」。

---

<sup>1</sup> 亞里斯多德著，徐開來、秦典華譯（2002），《工具論》，（初版）台北：慧明文化，頁 31。

以亞里斯多德的現實存在層級，動物體為一種質料，從科學唯物論何必害怕動物死後的靈魂呢？亞里斯多德在《物理學》論生成和消滅中提到：

一些事物的生成是另一些事物的消滅，生成和消滅總是連續的，當氣從水中生成，火從氣中生成，水又從火中生成時，生成已完成了一次循環，但它又回到了起點。<sup>2</sup>

由引述探討動物生存權<sup>3</sup>，動物體的生死也只不過是亞氏認為生成和消滅而已，況且物質是不斷的再循環。然而這樣的說法似乎對動物的生命有藐視感覺，因此在本論文第三、四章中，申論以靈魂存在層級和上帝存在層級來探討家禽畜牲的生死，即為本論文之題目---「人類肉食的合理性」探討。

本論研究動機是該不該吃家禽畜牲肉？從道德哲學來分析，涵蓋了規範倫理學目的論（teleological theories）和義務論（deontological theories），從目的論談動物生死的問題，理當考量當時的情形，行為不管屬於哪一類型，只要結果是最佳，殺害無辜動物可能是對的行為，例如：燉雞湯給生病的母親吃。相反的，以義務論談動物生死的問題，因為殺害無辜動物的行為是錯的，無論在哪一種特殊情形下可能會造成多好的結果，殺害無辜動物仍然是一個錯的行為，這也是為何有些人堅持吃素的原因。義務論和目的論在一般情形下，都會贊成不去傷害一個無辜者，例如：虐待動物。但是如果某種雖然會傷害某個無辜者，卻能給大多數人帶來很大好處的特殊情況情況下，目的論就可能贊成傷害這個無辜者，而義務論

---

<sup>2</sup> 亞里斯多德著，徐開來譯（2002），《物理學》，（初版）台北：慧明文化，頁 324。

<sup>3</sup> 103 年 10 月 24 日 參閱維基百科的網址  
自 "<http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=動物權利&oldid=32689346>"  
動物權利主義者主張動物享有應有的權利，包括生存權利、生育權利、生活權利、自由權利、流浪權利等。並不是主張動物與人類享有完全同等的權利，比方說，他們不認為家禽需要享有選舉權，因為動物未能認知何謂選舉。而本論文將重點擺放在動物生存權之人類肉食合理性的探討。



卻仍要表示反對。例如：從目的論的觀點，禽流感必須屠殺可疑的雞隻，避免病毒傳播；又如：宰殺一頭豬，烹煮成營養午餐的豬肉可幫助多位生長發育的孩童補充蛋白質。然而義務論認為無論什麼因素，殺雞、肉食就是不對的行為。有鑒於義務論和目的論之爭論不斷，本論文引用了亞里斯多德的德性論理學來調和。

何種行為是愛護動物？何種行為不是愛護動物？食肉或吃素和愛動物有絕對的關係嗎？人人意見分歧。而本論文的研究題目是「人類肉食的合理性」，所牽涉的內容一定含蓋「生命教育」，既然是研究「生命教育」，就應該廣納吃肉者和吃素者的不同心態，「生命教育」就應該從地球生命整體的演化過程來分析，從弱肉強食的野獸進化到現今的高等人類，是屬於亞氏的現實存在層級。然而人類開始「意識」到「淨化」口慾，潔身減輕體內脂肪的負擔時，此「意識」即為靈魂存在層級；甚至從高等人類到人類相信上帝存在，即為上帝的存在層級，因此本論文以一種亞里斯多德氏的觀點，探討人類肉食的合理性。

一般學者，談動物生死議題時，都會用道德同情心的立場，例如：湯姆雷根（Tom Regan）太強調愛心，<sup>4</sup>沒有辦法推廣，所以用仁慈、同情心，不一定可以說服一般大眾。柯亨（Carl Cohen）：太強調理性，<sup>5</sup>以人類為中心。所以，我們要回到最原始根本的理論談理性，而亞里斯多德是古希臘學者中，最早將理性概念做完整的陳述，他也曾對生物學、人類學、倫理學、動物學，皆有所涉略。亞氏曾提到：動物為著人類而存在，家畜類為著人的役用和食用。既然自古人類是肉食，當然牽涉到人類與動物的關係，因此筆者從亞里斯多德的哲學理論，來談

---

<sup>4</sup> Tom Regan提出的動物權利觀即是建基於尊重動物的天賦價值。他主張某些動物同於人類，有為其自身的福祉與價值。Regan 著《支持動物權利》（*The Case for Animal Rights*,1983）。

<sup>5</sup> Cohen 是全面反對動物可以擁有權利，並且支持醫學研究上的動物實驗，他說明：若我們廢止動物實驗，將會使許多人類的利益蒙受其害。註腳4及註腳5皆轉引自王萱茹，（2005），《論湯姆·雷根(Tom Regan)之動物權利理論》中央大學哲學研究所碩士論文，頁1-5。

人類肉食的合理性，是有其宏觀、獨特創意性，此理論乃是亞里斯多德的「存在層級理論」(the hierarchy of existence)。

## 第二節 研究方法

本節介紹亞里斯多德的存在層級理論，此理論牽涉到形相因及質料因，因此必須先從亞氏的四原因說介紹。

亞里斯多德最有名的四原因說：分別是 1 質料因指謂物質要素 2 形相因指謂事物的本質或實體 3 動力因指運動變化的來源 4 目的因乃是事物生成變化的究極目的，亦即是善。舉例來說，木材磚瓦砂土等為物質因，建築師心中所構劃的房屋藍圖是形相因，建築師與工匠等是動力因，將蓋成的房屋供人居住為目的因。<sup>6</sup>此四因說亦可套用在豬牛羊雞肉是物質因，廚師想做的食譜為形相因，在烹煮的鍋碗器具為動力因，端上餐桌的佳餚供人饗宴為目的因。

亞氏援用四原因說說明世界的生成變化之時，事實上他只著重形相與質料等兩種因素，且將二者視如亞氏形上學體系的兩大根本原理。一切事物皆由形相與質料兩大原理所成，質料是能變成形相的「可能性」或「潛態」，形相則是實現此一潛態的「現實性」或「顯態」。一切事物的生成，即不外是從可能性狀態朝向生成目的而「圓現」現實性狀態的過程。如大理石為彫像的質料，未經彫琢，故為潛態；彫像圓現之後，具有形式的本質規定，故為顯態。<sup>7</sup>

亞里斯多德為了不再重蹈柏拉圖形相界與感覺界乖離懸隔的二元論覆轍，乃將形相(顯態)與質料(潛態)串聯一片，形成層層相接的存在構造。存在層級的最低一層即是上述所謂原初質料，但因未具任何形式，尚無具象的現實存在性格。

<sup>6</sup> 傅偉勳著(2008)，《西洋哲學史》，(二版四刷)台北：三民書局，頁110。

<sup>7</sup> 前揭書，頁113。

原初質料與熱冷乾濕結合而成地、水、火、空氣等四大或四元。四元又轉相構成無機物質以及生物中的單純組織。有機物的形成，又以無機物等為質料，顯現而為更高一層的存在。存在層級如此銜接不斷地逐層上升，直至人存在中最高靈魂「層域」，亦即所謂「主動理性」，才開始脫質料的規定，而成純粹形式。更上一層，則為天體的叡智，亦係純粹形式，無有質料混雜在內。<sup>8</sup>

存在層級的最高一層則為上帝自體，亦稱形相之形相。因為上帝的唯一活動是思維活動，而其思維對象即是思維本身，是故上帝又稱「思維之思維」。上帝自體不變不動，而為最完善完美的「圓極」。上帝雖是不變不動，一切存在者的生成變化卻須依賴上帝或即第一原因的推動，故又稱上帝而為「第一不動的動者」，是一切運動的永恆根源。<sup>9</sup>

以上是亞里斯多德的存在層級的學說內容，如〈圖一〉<sup>10</sup>。而本論文即將從亞里斯多德存在層級的角度切入，談人類肉食的三個層面。分別是第二章從現實層面偏向贊同人類肉食的合理性，第三章從靈魂層面偏向反對肉食的理，第四章從上帝層面圓融人類肉食的生命教育。在這三個層面的申論過程中，第二章的贊同人類肉食又帶有反對的批判，在第三章反對人類食肉的論述，但又藏著無法實踐素食的理由，因此只好再求助亞氏更高的上帝存在層級，透過上帝的至善引導人類德性趨於善，包括人類肉食的中庸之道。

首先第二章從亞里斯多德的原初質料、生理學和宇宙論的角度談動物的肉體，只不過是個有機物質，人類吃豬肉、牛肉只不過是攝取蛋白質而已。至於電宰豬牛的過程，可以利用醫學打安樂劑，讓豬隻可以很「舒服」的被宰，就像吸毒者若是吸入過量的嗎啡死亡一樣，甚至有「笑氣」可以讓人還帶著微笑死亡。

---

<sup>8</sup> 前揭書，頁 114。

<sup>9</sup> 前揭書，頁 114。

<sup>10</sup> 請參照本論文第 10 頁。

人類肉食的議題，若從不殺生道德愛心的立場，理當是全面吃素，不需爭論的議題，但為何社會大眾吃素的比例很低？哲學的論文，貴在能從不同的角度，能有不同的思維和批判。本章不是傳統的一味認為吃素的好處，而是在亞里斯多德材料因、質料因的思考面，認為人類有一些適當的理由可以肉食。人類肉食羊肉爐就像老虎吃掉一頭羊，只是人類用更高等的方式，烹煮羊肉而已。

第三章進入了靈魂存在層級談肉食，從靈魂的層面相對於科學醫學的物質層面，亞里斯多德的靈魂論包括植物靈魂、動物靈魂和人靈魂。靈魂可以廣泛的解釋為意識存在，意識又包含了知覺、痛覺和情感等等，因此動物既然有靈魂意識的存在，若將牠宰殺或限制自由，都會有痛覺恐懼等情感，甚至死後靈魂仍不朽不滅。因此透過亞里斯多得的靈魂存在層級，反對人類肉食，這也為本論文提供了不同於材料因的另外一個面向。

第四章提升到從亞里斯多德「上帝存在層級」論人類肉食的生命教育，宇宙萬物有其天體的睿智，包括地球生存的人、魚、雞等生物，人吃魚吃雞是一種自然界生物食物鏈的常態，傅偉勳先生分析亞里斯多德《自然學》中提到：

自然界的運動不外是形式範塑物質，驅策物質而向高層次存在「進化」著努力的過程，……個體終必死滅，但其種類或內在本質則永恆不朽。<sup>11</sup>

亞里斯多德的上帝是「不動的第一動者」，也是最高的存在層級，宇宙事物因上帝的推動而產生運動變化，由上引述可知，變化的過程就是透過物質的進化，人吃魚吃雞是一種食物鏈的進化。所以人是高等生物的存在，上引述「個體終必死滅」，無論是人、魚、雞都會死滅。再舉例說明：有些動物生來也許就是

---

<sup>11</sup> 傅偉勳（2008），《西洋哲學史》，（二版）台北：三民書局，頁 117。

可被人類吃了；有些動物是人類死掉之後，要分解人類的，像禿鷹；而人死後，埋在棺材的腐屍肉，也會被蟲吃掉、分解。然而亞氏的上帝是至善的，亞氏最高存在層級的上帝，相當中國哲學的「天道」，是人類追求至善幸福的一個指標。亞里斯多德認為至善的上帝是永恆的一種觀照，因此亞氏的倫理學是透過上帝擔保「幸福論」追求「善」的目標，就因如此，上帝也會觀照人與牲畜禽的關係。為了避免宰殺動物的「惡」，第四章也推崇素食主義是人類飲食的一個道德至善，然而人畢竟不是上帝，社會大眾還是會肉食。

綜合上述第二章從亞氏現實存在層級肉食，透過從物理學、生物學、科學、醫學有機角度、生成和死滅變化，支持人類食肉的合理性；第三章從亞氏靈魂存在層級反對人類食肉的合理性，透過研究亞氏的動物感性生命和人類的理性生命，引用心靈良知道德義務論反對肉食，然而義務論在某些狀況產生了過於嚴格的道德準則，因此結論採用了亞氏的德性論，人作為道德主體，透過德性論可以讓人格成為統一性之存在形態，也就是德性論強調我應該「成為一個什麼樣的人？」，以避免落入目的論和義務論爭論之「該不該做哪件事？」難以決擇的窘態。也就是本論文的結論並非選擇肉食或素食，而是成為一個節制口慾的人。

### 第三節 研究目的

本論文研究目的除了從倫理道德立場探討肉食，透過亞里斯多德各種存在層級，可以更宏觀看待人類肉食之生命教育，並達實踐智慧。對於肉食的支持或反對，應當就當時人地事的情況等，綜合評估之後來決定肉食與否。例如：母親生病了，孝順的兒子是否該煮魚湯、燉人蔘雞給媽媽喝呢？基於孝順立場，當然要殺魚、燉雞補充母親的體力。然而若以素食的立場，無論什麼時機，都不能殺生，但若不殺魚、不燉雞，生病的母親如何恢復體力呢？有鑑於此，本論文的研究目

的並非都以愛心、善心的立場，完全支持素食，而是透過亞里斯多德不同的存在層級來探討人類食肉的合理性。例如上述母親生病的例子，從亞氏「現實存在層級」探討肉食，因為病人需要的是「動物性蛋白質」補充，並沒有針對要殺哪一隻魚或燉哪一隻雞，也就是消費者並沒有「指定」要屠殺「特定」隻魚或雞，兒子只是很單純的從市場買魚、雞肉「營養品」來照顧母親；相反的，從亞氏「靈魂存在層級」探討肉食，如果生病的母親本身就是吃素者或是保育人士，兒子還會執著要殺魚、燉雞給母親吃嗎？因為殺魚、燉雞取走動物生命之後，魚和雞的「惡靈」是否會使母親的病情更加惡化呢？因此，從「上帝存在層級」看待肉食的生命教育，上帝創造宇宙萬物包括人、魚、雞等生物，人吃魚吃雞是一種自然界生物食物鏈的常態，但是人類捕捉這些魚類、動物食用，並非毫無節制的濫捕濫殺，或是在屠宰的過程避免太過慘忍，若能遵守上帝所設立的宇宙秩序規範，注意整個生態結構和人道屠宰，也不要過度縱慾的食肉，即符合食肉的生命教育，當然，人類若能實踐素食主義，則是達到上帝至善的境界。

本論文從亞里斯多德「存在層級」哲學的研究，並非否定彼德·辛格的「一切動物均為平等」，雖然亞氏的存在層級有高低，理性的人類主宰低等的動物，但還有上帝至善的最高層級可以超越人類主宰的一切。所以本論文的研究目的，除了呼應彼德·辛格提倡減少痛苦的動物飼養、降低食用動物肉品之外，還有申論亞里斯多德的幸福論、德性倫理中庸之優點；研究從亞氏的「存在層級」讓社會大眾知道亞里斯多德並非「歧視物種」，<sup>12</sup>亞氏的「存在層級」是為了讓自然萬物趨向完美的至善境界，對於前人的論文研究能予以檢討對亞氏哲學的批判，例如：李香儀研究生認為亞里斯多德是以「人類至高無上」的人類學中心觀點，

---

<sup>12</sup> 彼德·辛格認為對亞里斯多德來說，天生本性為奴隸的人也是人，並且和人一樣會感受愉悅與疼痛；可是因為根據假定奴隸的推理能力遜於自由人，亞里斯多德認為奴隸乃是「活的工具」。彼德·辛格懷疑亞氏對於動物之態度的關鍵所在，並認為亞氏主張動物是為了成就人類的目的而存在，因為動物都比奴隸還不如，這就是物種歧視。然而本論文之研究目的和方法，是藉由亞氏不同的存在層級來看待動物的生命，從亞氏的至善和幸福、德行倫理學詮釋如何與動物相處的生命教育。

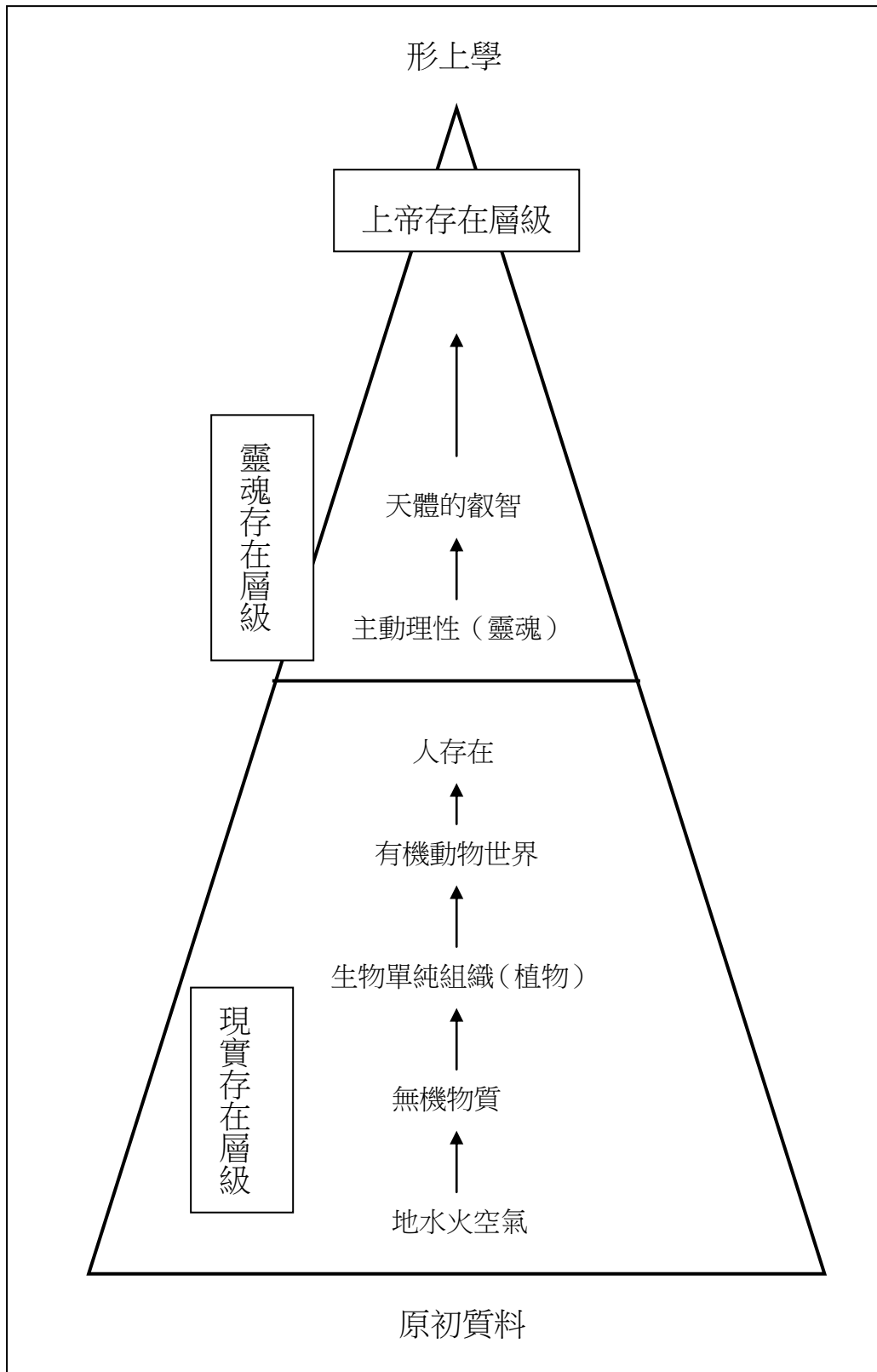
實則不然，因為在亞氏存在層級的至高處是上帝存在，並非人類，其引述：「上帝創造一切動物乃是為了人類絕無可疑。」<sup>13</sup>，此乃斷章取義，並未了解全篇通文。亞里斯多德的存在層級是從原初質料到上帝之間的宇宙萬物，分層別類的目的是讓人類追求幸福至善的生活，絕非是人類惡性宰殺動物，上帝維持宇宙的秩序，不會讓人類肆無忌憚的肉食。

本論文另一個研究目的是辯護亞氏德性倫理學的優勢，為了彌補義務論倫理學與目的論倫理學的缺陷，本論文採取亞里斯多德的德性倫理學以適度為其中庸，具有調和的意味，例如：一定要吃素才是愛動物嗎？若以亞氏德性倫理學的中庸立場，應當先從吃「方便齋」做起，若要社會大眾立刻改成吃「全齋」的習慣，恐無法達成。亞里斯多德的倫理學不只教導人類的行為，更指導人類如何成為一個具有美德的人，無論義務論或目的論倫理學都試著致力於道德原理的建立，本論文透過亞里斯多德的「存在層級」哲學分析，讓我們體悟「人」與「禽畜牲」的存在層級、位格和價值，如此才能實踐人類適度食肉或素食的生命教育，唯有不斷的努力與實踐，才能達到上帝「至善」的和亞氏的「幸福」境界！

---

<sup>13</sup> 李香儀（2009），〈動物權的儒學省察---以彼得·辛格與張載的對話為起點〉，南華大學哲學研究所，碩士論文，頁 18。

〈圖一〉亞里斯多德的存在層級架構圖<sup>14</sup>



<sup>14</sup> 傅偉勳 (2008) , 《西洋哲學史》, (二版) 台北: 三民書局, 頁 116。



## 第二章 從現實存在層級探討人類肉食的生理考量

本章從亞里斯多德的現實存在層級探討人類肉食的合理性，在此先探討亞氏現實存在層級的內容。在亞氏的現實存在層級之下，還有純粹物質，也就是所謂的原初質料。對於原初質料，亞氏曾說：「初期的哲學家大都以為，屬於質料一類的原理乃是萬物的唯一原理。他們說萬物由它組成，最初因它而存在，最後分解而還原到它，其實體則常住，只是在形態方面有所變化---這即是一切存在之物的元素及原理。」

也就是說，亞氏對於最初自然世界從事思考的哲學家，大都認為萬物之原理只是屬於質料因一類的，因此他開始敘述每位哲學家關於質料因的意見。

- (一) 首先亞氏介紹泰利斯提出水是萬物的原理，他之所以採取這個意見，大約是因為萬物的營養似乎是潮濕的，熱也是生於潮濕的東西，動物的生命也是導源於潮濕之物。而萬物所賴以生者即是萬物之原理。他的意見即是建基於這個事實；另外還有一個事實，就是，萬物的種子具有潮濕的性質，而水又是潮濕之物的源頭。
- (二) 接著亞氏介紹亞納基邁尼和戴奧哲尼主張氣先於水，並且為簡單物體中最基本的。
- (三) 希帕蘇及海拉克利圖認為火是第一原理。
- (四) 恩培多克利說是四種元素，亦即以上所說的元素中，他加上了第四種--土(地)。

根據以上哲學家們的意見，亞里斯多德結論說，這些人所認識的原因都是屬於質料因一類的。<sup>15</sup>所以亞里斯多德「現實存在」層級一開始是地、水、火、空氣四元開始，四元又轉相構成無機物質以及生物中的單純組織(植物)。

---

<sup>15</sup> St. Thomas Aquinas 著，孫振青譯（1991），《亞里斯多德形上學註》，（初版）國立編譯館主譯，明文書局 印行，頁 43~頁 55。

## 第一節 從無機物質到有機世界的動物存在

宇宙的形成是從原始的「霹靂說」大爆炸，一直膨脹到現在，外太空有數億個類似銀河星系，而我們所處的太陽系位在銀河系的旋臂上，而地球又是太陽系中八大行星的第三顆，在 46 億年前從熱騰騰的岩漿海冷卻形成了陸地，岩漿大量蒸發的水氣形成了大雷雨，低窪的地方累積雨水形成了海洋，而閃電的過程中，空氣中的氮氣受到高電壓的雷電，融入海洋形成了有機物質，包括胺基酸、蛋白質等。這種推論的根據，是科學家曾經用一個模擬地球當時環境的玻璃箱，成功實驗從無機物質製造出有機物質。至於宇宙生成「霹靂說」之前是什麼呢？無人能給最圓滿的解答，只好歸納給宇宙的創造者——「上帝」。

在 38 億年前地球開始有細菌、藍綠菌的誕生，又到 15 億年前低等原生動物草履蟲出現，之後一直進化到脊椎動物，魚類、兩生類、爬蟲類，鳥類和哺乳類，直到 2 百萬年前，開始出現猿人，一直到五千年前，中國才開始有皇帝的社會，而兩千多年前，西方也開始古希臘的年代，從科學哲學的角度來看生物的演變，動物的演化有其目的，而弱肉強食也有其因果性。若要探討動物生死從何種最低等的動物談起？小至水中單細胞微生物草履蟲、或是蚊子蒼蠅、昆蟲再到魚青蛙、高等家禽雞鴨豬牛羊等等，凡是動物都有生有死。然而地球演化的過程，除了動物還有植物，但少有人說素食也是屠殺了植物生命？因為植物比動物缺少了「神經系統」，植物不會喊痛，植物不會流血，所以比較少人「同情」。少數幾種植物，也會捕捉昆蟲蒼蠅，例如：捕蠅草、豬籠草，這兩種植物因為土壤貧瘠關係，發展獨特的捕蟲構造，當昆蟲掉落被黏在樹葉時，就會被困住死亡，再分解屍體吸收蛋白質，這種情形是一種很自然的生態演化，因此宇宙萬物，你吃我、他吃你，人類肉食當然有其正當合理性！

本節從亞氏現實存在層級的無機物質到有機世界的動物的存在，從原初質料的出發，輔以現在的原子論觀點贊成肉食；再將動物生命視為生理運作，輔以機械論贊成肉食；最後以宇宙論的自然生滅變化，更是把人類食肉的合理性，視為自然常態。

## 從原初質料的立場談肉食

若以現在科學的角度分析亞氏時代的水及空氣，水即  $H_2O$  組成，空氣百分之七十即氮氣(N)組成，這些都是原子，因此我們以現代的原子論觀點，來進一步分析亞氏的原初質料。若以自然科學歷史來看，十九世紀初，英國科學家道耳吞 (John Dalton, 1766-1844) 根據一些實驗的結果，提出了原子說。原子說的其中一個內容：化合物是由不同種類的原子以固定的比例組成的，例如：水 ( $H_2O$ ) 就是由 2 個氫原子 (H) 和 1 個氧原子 (O) 所組合而成，從現今科學週期表一百多種元素，當然比亞里斯多德的原初質料只有地、水、火、空氣的理論更加周全。若以元素的角度看待豬肉、牛肉或雞肉，其中蛋白質的組成元素為碳 (C)、氫 (H)、氧 (O)、氮 (N)、硫 (S)，因此當人類吃畜禽肉類時，只是物質元素能量的循環，在消化的過程中，原子重新組合排列，甚至當人死掉埋葬屍體肉腐爛的過程，也是被土裡的蟲蟻蛆吃掉分解，因此本章從亞里斯多德的「現實存在」層級，著重無機、有機物質的循環，人類肉食有其正當性，本論文的辯證法在本章節先贊成肉食。

德謨克利特斯 (Democritus, 460-370, B.C.) 為原子論的創始人之一，主張物質由不可分的原子 (atoms) 存在組成，原子有大小、形狀之不同，原子已是最基本的粒子，組成物質特性的最基本單位，且以物理的活動形成萬物。若從原子論看待動物之宰殺，宰殺前動物肉體和宰殺後製成之肉品，性質上是相同的，只是「量」之差別而已，原子既是物質，所形成的萬物自然也應全是物質，主張原子

論者堅決反對精神和物質為不同性質的二分法，因此若只從原子論探討動物的「痛苦感覺」，是因為動物的大腦細胞化學激素，引發喉嚨聲帶神經之尖叫反應，因此只要透過安樂鎮定劑，即可方便快捷屠殺動物肉體，甚至在原子論觀念裡，「恐懼」、「痛苦」、「限制自由」之感覺都不存在。

從原子論可完美解釋亞里斯多德的無機物質到有機世界的演變存在，在早期化學知識對「有機物」的定義是有關生命體的化合物，例如：植物的樹幹埋在地底下高溫高壓變成煤炭、動物的肉體變成石油、糞便等都可歸在有機物質，然而1828年，德國化學家烏拉(Friedrich Wohler)在實驗室合成第一個有機物「尿素」，也就是有機物質不一定要從生命體而來，此後科學重新定義有機物是含有「碳 C」原子之化合物；又如實驗室可以調配出人造花香、水果等等，既然化學物質可以製成生命體，那麼動物之肉體生命追根究底也不過是長期的化學變化而已，因此從原子論看待動物屠殺，只是人為阻止動物其肉體機能的化學作用，而人類食用的動物肉作為下一階段人體內化學作用的反應物，在古老年代人類的糞便是肥料，而使花草蔬果光合作用的成長原料，而牛羊又吃草成長，如此「碳 C」原子的有機循環，為何動保團體特別在意動物的生死那一關節呢？動保團體難到不知道有機循環的整體過程嗎？人的肉體死亡後，放入棺材的屍體也是被蟲、細菌分解，成為土壤的養分，是雞吃蟲、牛吃草的熱量來源，人的肉體元素也是參與在其中，整個地球的元素能量是固定的，無須特別強調素食主義。

近年來生物科技的發達，已成功的複製羊、複製豬，甚至複製的過程採用無性生殖，也就是複製羊桃莉沒有親生的爸爸，因此生物科技可以顛覆傳統倫理關係，一盤羊肉的來源可能來自不同傳統生產方式。甚至在未來的科學醫學也能研究出不同頻率、不同強度的電流，能對神經系統產生不同的反應，甚至從電流控

制意識，<sup>16</sup>應用在動物之宰殺，只要給予特定頻率、強度的電流，動物可以在「快樂」之意識被電宰死亡。論述到此已超出亞氏的有機世界存在層級範圍，因為本論文是從哲學探討肉食，並非從科學探討肉食，只是本段落要強調的是原子論之單純結構，所有動物體的誕生只是親代的精細胞和卵細胞胚胎之繁殖化學作用，對於肉食和素食的議題是因為高等人類加以憐憫和同情所造成的爭論。

古希臘原子論者就是唯物論者，他們相信一切事物包括靈魂或精神都是由非常小、非常細微的原子所組成，例如：霍布斯就是以原子來解釋物理世界的存在。<sup>17</sup>若亞里斯多德的現實存在層級，只以原子論(唯物論)的立場探討，那麼「人的理性」存在層級即不存在，也就是動物「靈魂」不存在，那麼動物靈魂既然不存在，任意宰殺動物都不用擔心「動物靈」會來報復屠宰者，因此宰豬屠夫或殺雞屠販可以很安心的把宰殺畜禽當成是一種工作，更不用擔心下輩子投胎變成雞、豬，換成被別人屠宰，因為人和動物死後都不再會有靈魂的存在問題。以上的論述，從唯物論探討亞里斯多德的現實存在層級，似乎可以減少人類宰殺家禽畜的恐懼，難道聚會慶生開心的吃牛排，還要擔心牛的靈魂來尋仇嗎？然而有一些農村家庭，因為感念水牛辛苦幫忙耕種、拖牛車，所以農村的子女成員都不吃牛肉。上例兩種情形，人類到底該不該吃牛肉呢？留待下一節人類存在的價值探討。

## 從生理學的立場談肉食

本節論述生理學贊成肉食，是因為動物的體內器官各有其生理運作的功能，就好比一部機器的運轉，因此我們輔以機械論來談動物的生理運作，如把動物的心臟、肝臟器官都可能只看成是一種零件，甚至人體、豬隻、雞隻都可當成是一台機器，這就是一些哲學家所謂的「機械論」，例如：羅素(Bertrand. Russell)

<sup>16</sup> 倘若科技可以研究出電流可以控制意識，那麼也可應用電流控制人類厭惡吃肉的習慣，如此將人類的飲食基因改變為「草食」性動物，如此可以解決動物權問題，然而此未來科技探討已超出本論文之研究範圍。

<sup>17</sup> Robert Paul Wolff 著，黃藹總校閱(2001)，《哲學概論》，(初版)台北：學富文化，頁113。

<sup>18</sup>把心理科學與物質科學的關係也推成，活躍的人性只有機械的結構！既然人性都只是機械結構，其他非人類動物也沒有生命權可言，人類宰殺動物就好像是高等機器（人類）破壞拆解低等機器（動物），就好像大怪手破壞摩托車，然而這有何目的性呢？留待下一節人性的價值探討。近代心理學，大約有兩種：一是機械主義的心理學，一是動物性心理學，前者奉物質學為模範，後者以生物科學為藍本。方東美先生分析羅素對人類的心理學看法：

倘若物理前定論果是正確無誤，倘若物質動相完全遵守物理定律，則心理上世界上人類及動物行為所表顯的現象，亦可由敏捷的物理學家根據物理與材料來計算了。……在這種情形之下，每個人只是自動機而已，因為他的心理生活，無論是傳之他人或形諸動作，都是要經過物質的媒介。<sup>19</sup>

若是將人類的心理生活、行為活動都只歸為自動機械，人類的開心、動物的痛苦都計算在腦內嗎啡和止痛劑、興奮劑使用的劑量可以解決，就像是機械運轉的過程只要加一些潤滑劑，那麼黑暗飼養、宰殺動物的過程都只要依賴不間斷的化學安樂藥劑即可，肉食的爭論議題就很好解決，然而實際情形並不是只有機械主義的心理學單純，因此還得探討動物性心理學。

笛卡兒（Rene Descartes）多次把人體看成是一台機器，他說：

我們知道人的技巧可以做出各式各樣的自動機，即自己動作的機器，用的只是幾個零件，與動物身上的大量骨骼、肌肉、神經、動脈、靜脈等等相比，實在很少很少，所以我們把整個身體看成一台神造的機器。<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> 伯特蘭·羅素（Bertrand Russell，1872-1970）二十世紀英國哲學家、數學家、邏輯學家、歷史學家，無神論或者不可知論者，也是上世紀西方最著名、影響最大的學者之一。

<sup>19</sup> 方東美（1980），《科學哲學與人生》，（四版）台北：黎明文化，頁180。

既然人都可以看成是一台機器，那麼其他非人類的動物也可看成是一台機器，如果生物都是機器的話，那麼就沒有七情六慾的存在，也沒有「善」與「惡」的區別，也沒有肉食和素食的問題，因為「機械人」不會去虐待動物，而「機械狗」或「機械豬」都只是在正常運作身體機能，狗和豬的死亡看待成是機械的零件拆解回歸大自然，如此可以大大地破除迷信、恐懼、怪力亂神的迷失，例如：死亡的貓要掛在樹上、死掉的狗要放水流。然而事實情況，人體或動物體真的只是一台機械嗎？笛卡兒說：

我們還是有兩條非常可靠的標準，可以用來判明機器並不因此就是真正的人。第一條是：它們絕不能像我們這樣使用語言，或者使用其他由語言構成的訊號，向別人表達自己的思想。第二條是：那些機器雖然可以做許多事情，做得跟我們每個人一樣好，甚至更好，卻絕不能做別的事情。<sup>21</sup>

從這一點可知，機械只能做特定的事，並不能像動物做很多事情，如「機械玩具狗」只能特定的方向移動，和重複狗聲播放音，然而真正的狗若被屠殺會有不同的哀嚎聲，甚至流血，所以笛卡兒除了機械論外，又提到：

在这一切中，最值得注意者為「動物精神」之產生，它如清風一般地精細，或者說，如火焰一般地純潔和活潑，大量地由心臟升到大腦，繼續不斷，由此通過神經而到肌肉，使一切肢體活動，毫無理由地成為活躍，很會滲透的血液分子。<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> 笛卡兒著，王太慶譯（2007），《笛卡兒談方法》，（初版）台北：大塊文化，頁 120。

<sup>21</sup> 彼得·辛格著，曾建平譯（2010），《動物權利與人類義務》，（二版）北京：北京大學，頁 16。

<sup>22</sup> 笛卡兒著，錢志純譯（1972），《我思故我在》，（初版）台北：志文出版社，頁 202。

這裡提到的「動物精神」就是亞里斯多德的「人的理性存在」，也就是笛卡兒有名的「心物二元論」，笛卡兒是同時承認「肉體」機械論和「靈魂」的兩實體存在，因此在人或動物的血肉中，還有一個控制血肉的「靈魂」主體，因此本論文要在第三章中從「靈魂存在層級」反對人類肉食。

## 從宇宙論的立場談肉食

「宇宙論」(cosmology)按傳統之說，乃屬於「自然哲學」(natural philosophy or nature)的一部份，其所研究的課題是感官所接觸到的自然事物之起源、結構與形成，這些物體由於它們是變動的，有生有滅及可以變多。自然哲學包括三個部份，亞里斯多德的三部不同著作分別加以討論：在《論天與地》中提到位置移動的物體；在《論生與滅》裡討論到生與滅的物體；在《論心靈》中，亞氏則詳述有生命活動的物體，包括植物、動物和人類。本章節就現實存在層級談「豬肉」、「雞肉」的質料物性、存在特性和變化原因，將「豬肉」和「雞肉」看成是「蛋白質」來論述，就不考慮動物生死議題；而《論心靈》中的動物與人類，則歸納在第三章的靈魂存在層級。簡言之，本節從「物性學」贊同肉食，視「豬肉」、「雞肉」是被動的有機物質，而不討論自動者「豬」和「雞」的生命。

食物經消化作用之後變成動物身上的肉，食物與肉為兩種在性質上完全不同之處，此稱為「物性」的改變，例如：小豬吃食物成長為大豬，食物改變為「豬肉」；而小朋友吃豬肉又長大成人，豬肉改變為「人肉」，對於這種物性的改變亞里斯多德說：

「一物之毀滅即是另一物之產生」，因為每一物的舊型相之喪失就立刻被新的型相所取代，於是在性質上完全不同的新物就出現於宇宙中，這種



生生不息的現象都是一種物性的變化。<sup>23</sup>

在這物性變化的過程中，在此要論述的是「原質」的不生不滅，亞里斯多德把原質稱為「第一質料」，原質不是一完整物，原質必須與「原形」的結合而成為物之本質，才是一完整的物性，物性本質是「第二主體」。例如：蛋白質是「原質」，而雞肉是「原形」，蛋白質和雞肉構成一隻「雞腿」，雞腿為一完整的物性本質，然而物質本性尚無具體的物，直到「存在」的加入，物才是實在的，例如：一隻「雞」的存在，即為一個自立體。「存在」對由原質與原形的結合而成物性本質來說，則是「最後實現」。本論文從「存在」層級論人類肉食的合理性，在本節尚未討論到亞里斯多德的「感性生命」(感覺)、「理性生命」(靈魂)的存在層級，因此就蛋白質是「原質」、雞肉或豬肉是「原形」的宇宙論物性學，宰殺家禽畜牲視為物體的「生」(generation)與「滅」(corruption)，而沒有肉食的爭議。

一物之「生」與「滅」基於原質裡新原形之產生或舊原形之喪失，更恰當的說，原質只是位置在不同的「依附體」，例如：人吃「豬肉」而消化吸收成長為「人肉」，「豬肉」就是舊原形之喪失，「人肉」即為新原形之產生，而「蛋白質」原質則是位在不同的「依附體」---人體，而不是原先的「自立體」---豬，論述到此再分豬肉來源，難道宰殺的「過程」都不加以描述和強調嗎？亞里斯多德在宇宙論物性學提到：

由外在的人力所促成的動靜，可以順或不順著物性，甚至可以違反物性，稱之為「強制」或「強迫」，其定義是：「沒有行動者或承受者的合作，由外在根源所產生的行為。」簡單地說：「在一種外力的驅使下做不情願做的事。」<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> 曾仰如(2001)，《亞里斯多德》，(初版)台北：東大圖書，頁128。

由上引述，「強制」與「物性自然」形成了對立，「不情願」則是進入了「感性生命」（感覺）的存在層級，即是下一章要反駁本章的現實存在層級。物性論沒有談到「道德」，而是分析宇宙生滅變動的原因，在此就亞里斯多德的「原因」說，分析屠宰動物的過程：（一）豬肉、雞肉或整隻豬視為蛋白質之「質料因 material cause」；（二）欲將豬肉製作成魯肉、豬排或爌肉等食譜即為「形式因 formal cause」；（三）烹煮的過程為「推動因 efficient cause」；（四）人類為了飲食、補充營養健康為「目的因 final cause」；（五）屠宰豬隻的刀叉、高壓電為「工具因 instrumental cause」。從以上五原因論肉食，現在畜牧產品強調要用電宰，因此屠宰的工具、屠宰的痛苦時間長短是人道的首要考量。

綜合本節「原初質料」、「生理學」到「宇宙論」贊成肉食的論述，強調的都是將生命體視為是有機物質的變化，若純粹以地球生命的誕生演變角度來看，這些論述人類的肉食有其合理性，亞里斯多德的「現實存在」層級亦是從低等原初物質，進化到高等物質存在，然而從高等人類和動物生死之倫理關係都沒爭議嗎？只要符合達爾文的「弱肉強食」進化論即可嗎？越高等的生命體理當有越複雜之文明產物，如：社會結構、倫理道德、科學法律等等，難道從亞氏原初質料和地、水、火、空氣四元開始，到單細胞草履蟲生物，再到多細胞爬蟲類和高等哺乳類動物，都只是「有機生命體」的一個關係嗎？因此本章第三章會從不同的觀點反對人類肉食的合理性。

---

<sup>24</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 158。

## 第二節 從動物存在到人類存在的價值

本節從亞氏現實存在層級的有機世界動物的存在到人類存在做探討。動物存在從原始海洋單細胞動物，進化到陸生的人類高等動物，人類存在不同於豬牛羊雞魚等動物存在的價值，是本節所要論述，因為人類身為萬物之靈、地球的統治者，人類不同於其它種動物是因為我們有文化、有倫理道德、有七情六慾，甚至更有感情、有「人性」。在侏儸紀時代，恐龍也曾稱霸過地球，在這物種進化的過程，弱肉強食是一物質能量的循環，若只從達爾文自然進化論看待動物的存亡，理當沒有肉食的爭議。然而人類施打生長激素強迫雞隻成長、把雞隻養在狹窄的鐵籠或是流刺網大量捕魚等等，並非屬於達爾文的物種進化過程，因為這些「刻意」的人為剝奪動物自由或生命過程，已違背了「自然」進化原則，並不像非洲獅子吃野牛才是自然的弱肉強食，人類無節制的過度捕漁食肉，會造成人類破壞自然生態的平衡，這並非人類存在的價值。

要探討人類存在的價值，就先談「人」如何誕生？人類是由父親精子和母親卵子結合而成的受精卵開始，經過母體懷胎十個月複雜的細胞分裂過程，身體才得以成長，其他器官部分漸漸形成，於是細胞變成嬰兒，有了手腳、眼睛、耳朵和大腦，可以移動和感覺，最後終於出生。以生物的觀點，構成人體的元素，包括碳、氫、氧、氮、鈣等，元素構成分子，分子連結成聚合物，最後組成人體的各器官，例如：肌肉的成分就是蛋白質，蛋白質就是一種有機聚合物。而跟人同樣是哺乳類的狗、豬、牛，也是類似經由交配之後，懷孕週期不一樣天數而誕生的新生命；而雞鴨鵝是鳥類，其下一代是用下蛋卵生孵化而成小雞；其它動物如魚類是體外受精，龐大數量的魚卵是在海底孵化成小魚，親代並沒有育幼行為；其它更低等昆蟲生殖方式都有其奧妙之處。然而高等的人類會用網子捕捉低等的魚或昆蟲；相對的人類也會復育櫻花鉤吻鮭魚、復育獨甲仙昆蟲，這就是人類存在的價值之一。人類可以讓動物死亡或讓動物復活；相反的，除非是少數毒蛇或

兇猛動物可以讓人類死亡，一般雞、魚、豬、牛並不會威脅到人類生命，然而當人類自己本身生病時，沒有其它動物可以復育人類，必須是醫生人類救人類，這也是人類存在的價值之一。

就唯物主義談人的觀點，人類不過是由物質構成，身體機能的運作，是由所吃的飲食，經由物理和化學變化，產生能量供給人體活動的熱量。維持一個人正常生活的能量來源，在營養學上，食物六大營養素：醣類、脂肪、蛋白質、礦物質、維生素和水，其中一公克的醣類提供人體 4 大卡的熱量，一公克的蛋白質也是提供人體 4 大卡的熱量，而一公克的脂肪提供人體 9 大卡的熱量，其他三種礦物質、維生素和水雖然沒有提供熱量，但仍是調節生理機能不可缺乏的營養素。至於其它動物所需的熱量，依不同物種、體型而異，而在此要論述是「人」的存在可以畜養禽畜、捕撈海鮮，甚至吃太多牛排而體重過胖，甚至舉辦「大胃王」比賽，但所帶來的現代文明病，膽固醇、血脂肪太高、肥胖心血管疾病等等，值得我們省思。

## 物種主義談肉食

在人類及豬羊雞隻之間，其道德相關的區別是非常巨大的，這是大家普遍同意的，因為我們總該不能說人與豬羊雞隻都有相同的地位吧？這就是最簡單的物種主義說法。人類與動物之間物種主義的區分，在於人類有其道德的反省，人類是道德社群的一員，可以辨識與其自身利益相衝突的道德行為，因此人若能盡道德的義務，就能享有該有的權利，人的道德地位高於豬羊雞隻，因此人的權利也高過豬羊雞隻。例如：人在怎麼饑餓都不會殘殺自己的同伴來吃，非洲人會餓死，但很少有人吃人肉的情形。然而老鼠在饑餓時會吃掉自己的親代，老鼠彼此鬥爭攻擊致死而吃同類老鼠肉的情形，因為老鼠沒有道德意識，老鼠為了活命而吃親屬肉是沒有道德的行為，而且也不用負法律責任；而人類有道德意識且為了履行

道德義務，肚子再餓也不能吃人肉，於是為了生存活命，只好轉向其他物種之捕食，況且我國的法律規定不能吃「狗肉」，因此本節的物種主義贊同人類肉食的合理性之前提，人類也是受法律的規範，並非什麼肉品都能吃。但彼得·辛格對於物種主義曾批判：

種族主義者，當他們同一種族成員的利益與其他種族互相衝突時，他們藉由給予自己種族成員的利益更大的重視，而違反了平等原則。性別主義則是偏愛自己的性別，而違反了平等原則。同樣地，物種主義者允許將他們自己的利益凌駕於其他物種的巨大利益。這些模式，在不同的情況中都是一樣的。<sup>25</sup>

彼得·辛格這種類比是錯誤的，因為性別主義是指同樣的人種，男與女的差別，無論男人或女人都是人種，就必須有平等的原則，這是可以肯定的；然而物種主義是「人種」與「動物種」之不同種族關係，就沒有道德相關聯性。舉例說明：印度的婦女人權長期被壓抑和藐視，這是說不過去的；然而我們若說一隻老鼠侵入了我們的房子，我們還是尊重牠的生活模式嗎？然而當老鼠大量繁殖甚至產生鼠疫或傳染病的時候，人與老鼠間的關係還要討論道德或平等原則嗎？因此物種主義有其存有的必要性，就像分類衣服和食物等用品一樣，如果物種主義不該存在，那裡完美的上帝何必創造不同的萬物呢？萬物都歸「一」種，那麼這個世界也不須要秩序了，因為沒有多種生態系的弱肉強食，全世界的人、貓、鼠、獅子、羊都生活在同一區域或都住同一間房子嗎？

從物種主義贊同肉食首推達爾文進化論（Theory of Evolution），進化論的原理是：以爭生存為原因，以淘汰當作是成果，所有的存在物都是由低而高，由簡

---

<sup>25</sup> 波伊曼著，張忠宏譯（1997），（初版）《動物權利的爭議》台北：桂冠圖書出版公司，頁 133。

而繁，由同而異的發展。既然是由同而異的發展，何需動物與人的平等地位呢？達爾文的進化論遵循「物競天擇」的原則，適者生存，不適者滅亡，弱肉強食的生態系食物鏈，人吃家禽牲畜就如同野豹吃羊肉，類比之物種差異關係，因此從物種主義沒有肉食的爭議。同理，人類也會因為動物身上的「SARS」病毒而死亡，我們能向病毒、細菌、癌細胞生物要求尊重我們的「人權」而不能入侵人體嗎？當然不能！在這進化論的變化中，時間的長短是要素，也就是地球 46 億年的進化，從物質到生命，從生命到意識，乃至人類道德，才有了下一章要論述的靈魂存在層級。然而若以環境空間的變化，若將範圍從地球擴展到銀河系以外的更高等、高科技的生物，若有「外星人」入侵地球挾持毀滅人類，也只能遵循宇宙進化論的競爭淘汰規則，論述到「外星人」已涉及假想議題。但也有一個問題是：人是否是進化的末端？也就是人類是否可以進化發展到更高等的「超」人類物種？這問題在亞里斯多德的存在層級是最高等存在的「上帝」神性，那麼亞氏的「神」是否也是一個物種呢？是「神類」統治「人類」嗎？留待本論文第四章探討。

總之，進化論是在生物學自然發展的一個成果，然而在哲學上的意義，卻涉及了人性問題，因為進化論的「競爭」原則落實到人類的政治社會產生了棘手問題，也就是「社會達爾文主義」，因為「進化」不一定等於「進步」，所以社會達爾文主義的派別和批評都有各種優缺點解讀，包括：社會進步理論、優生學說等，認為「競爭」是人類發展和進步的原則；然而也因為「惡性競爭」，演變為種族歧視，因為市場競爭導致商人不得已採用集約管理方式養雞場等。而人類是生物學進化論和社會文化演進下的產物，人與動物的關係若是定位在生物進化的物種關係，若養雞的方式是自然野放，那麼人類肉食較有正當合理性。然而彼得·辛格認為在《動物解放》中，把人與動物的關係，提昇到人與動物間的社會倫理平等位階，因此已是屬於社會學的達爾文主義，包括動保團體、素食主義和宗教團體，都將肉食和素食爭議演變為社會運動和神學領域，這並沒有所謂對或錯，因

為生物學的領域無法滿足人類對萬物的美善要求，只好訴諸心理學、道德學和神學，何況現在的農耕技術，對於稻麥五穀蔬果的栽種豐收，已經可以一年收成好多次了，除了是非洲等土壤貧瘠無法耕種的地方，非洲土著人槍殺野牛食用而生存是沒有爭議的，至於文明的國家人民肉食合理性，留第三章篇幅再論述。

## 人類存在的價值談肉食

人類存在的文明價值高過於動物的獸性價值。在 6500 萬年前，恐龍已經是稱霸地球了，因為當時的恐龍體型龐大，甚至一些暴龍、山崎龍等都是野蠻肉食性恐龍，恐龍的獸性稱霸地球沒有甚麼文明價值可言，從進化論來看恐龍卻是壓抑其他生物演化的阻礙，直到彗星撞地球才結束恐龍稱霸地球的年代，之後大型哺乳類---豬牛羊才得以生存繁殖。

探討人類肉食合理性之前，必須探討動物的生死權利？權利是指某一方可以施加於另一方的主張，擁有權利的一方可能是一個人、一個團體或社群。權利主張的內容也有很多種，例如：地主對土地擁有權、人們對生活的自由權，或是銀行要求債務人償還貸款的權利、勞工團體要求工作保障的權利等等。權利是基於憲法和法律，在享受權利的同時也必須盡義務的規範，例如：綠燈道路的車輛有優先通過道路權，然而相對的，另一頭紅燈道路的車輛必須遵守等待紅燈的義務，能懂得法律條文的動物，當然是理性的人類，因此只有人類能立訂法則，盡義務、享權利。以大部份國家法律規定人民對於動物的權利，包括：畜牧牛羊、飼養雞鴨鵝，人類屠宰牛羊雞鴨都沒有觸犯法律，有享受美食的權利；至於對動物的義務，有些國家規定不能宰豬、狗，當然保護野生動物是全世界的公約。有些權利的約定，是沒有法律上的條文，而是依照道德的標準，例如：捐款人可以決定樂捐多少金額幫助窮人，我的自由意志決定要捐多少錢是我的權利；又如：法律也沒有規定人民一定吃素，因為吃家禽畜性的肉不影響社會倫理秩序，我只

要有付款給賣肉餐的商人即可。人類普遍擁有其獨特的道德意志，為他人和自己建立了道德法則，因此人類只要遵守法律和道德前題之下，就都有「權利」。然而其他非人類的動物不具道德能力也無法律規範，因此動物沒有「權利」可言，例如：一隻獅子有權利去吃一隻小斑馬嗎？這種問題不須探討，因為獅子吃小斑馬沒有法律或道德可約束。或是一隻小斑馬能有權利要求不被吃嗎？同理，豬牛羊雞隻既然沒有權利，就沒有權利選擇避免被吃。

柯亨（Carl Cohen）是密西根大學法律系教授，他認為人類的價值遠比動物高，甚至他認為動物不能擁有權利，他說：

動物（非人類的動物）缺少做道德判斷的能力，牠們不是那種可以實行道德主張、並為之負責的那種存在者，因此動物不能有權利。<sup>26</sup>

舉例來說：一隻山豬攻擊咬傷登山遊客，那隻兇猛的山豬需要受法律制裁嗎？當然不用！因此人類遇到緊急山豬攻擊時，當然可以射殺牠，也就是說權利和義務是同時都要遵守的，既然山豬沒有義務負法律責任，山豬沒有道德判斷力，那麼牠就沒有權利攻擊人類。人類存在的價值也可以說是維護多種動物族群數量的控制者，甚至也是維護動物健康的獸醫師，例如：文明的人類會研究畜牧牛羊的舒適度，以產出最大的牛奶量，人類的文明價值培育今天的乳牛，人類蓋牛舍給牛隻遮風避雨，給牛隻吃足夠的牧草，甚至幫牛隻打疾病疫苗，相較於古代的野牛逞凶鬥狠，自立耕生，現代畜牧牛隻的數量和體型完美都超越以往的牛隻，因此有一種素食主義是蛋奶素。

本段總之，人類存在的價值談肉食，是因為人類是因為有文明、法律、技術

---

<sup>26</sup> 波伊曼著，張忠宏譯（1997），（初版）《動物權利的爭議》台北：桂冠圖書出版公司，頁 10。



和道德義務，所以人類肉食方式不像恐龍或獸獅般的血淋淋，而每個國家也都有農委會、畜牧養殖局處、合法屠宰場、動保法等等來監督畜牧業者的飼養方式，因此消費者只要購買有認可的 CAS 豬肉，或是多花一些錢買自然野放生長的雞隻，人類適當的食肉是合理。

## 效益主義談肉食

從效益主義（Utilitarianism）論述，如何促進最大可能的善（快樂）和最小可能的惡（痛苦），即為最大的幸福原則。邊沁（Jeremy Bentham，1748-1832）的理論，在某一方面看來，與康德道德義務論是完全不相容，完全衝撞的，但他們的出發點都一樣是使道德趨於良善。亞里斯多德的倫理學沒有刻意偏向義務論或效益論，本段落要論述的是如何把道德的效益主義，闡述人類食肉的合理性。

效益主義有時會產生「犧牲無辜」的作法，例如：有一歹徒挾持了一群人質，歹徒只要求屠殺一個人即可，大多數的人卻異口同聲指向某甲人，某甲人只能無奈地接受大家票選的結果而無辜犧牲，這時就產生了某甲的「人權」問題。同理，當屠夫決定選擇體型較肥、年紀較大的豬隻宰殺，也是確保其他小豬隻的生長。倘若全世界的人完全改成素食主義，第一衝擊的是畜牧業者家人的生計，全世界都沒有養豬，市面上的魯肉飯、肉包、肉鬆等業者也要歇業，這些業者有龐大的員工要領薪資，必須要有消費市場才能生存。又如：單親媽媽夜市賣香雞排，若沒有人類肉食的合理性，單親媽媽只能賣素食生菜沙拉嗎？當全市面沒有牛排館、沒有羊肉爐專賣店，將會造成全世界連動的經濟蕭條，引發屠夫去砍人搶劫等等論述不完的非道德社會秩序亂象。因此效益主義談肉食合理性，是犧牲家畜禽的生存，換來大多數人類的生存幸福。

在有些特殊情況下，宰殺動物是符合效益主義。例如：大閘蟹在德國大量快

速繁衍的結果，不但壓迫到本土水族動物的生存空間，挖洞築巢的習性，還會破壞水壩和魚網，造成農漁業的損失，為了解決大閘蟹氾濫的問題，德國漁民開始動手抓螃蟹，賣到亞洲中國和越南餐館，這種情形就更有吃大閘蟹肉食的合理性。對於過度繁殖的特定魚類也是如此，國際海洋公約必須要分配好補魚的時間、地點，規定好禁用的補魚網和禁補的魚隻大小，才不會造成過度獵補而使以後的總漁收穫量利益減少，因此人類若都只吃魚肉的後果，會影響到海洋生態，甚至影響到人類陸地的生態系。近年來人類利用高科技的聲納、精密的機械漁網捕魚，使得魚穫量減少和魚群體積越來越少，如此以違背了效益主義，最後也會影響到高等食物鏈之人類，有生命的「環境靈魂」，留待第三章探討。

邊沁效益論的主張，做任何事情的良好理由就是增加人類所經驗快樂的總量，和減少痛苦的總量。在其《道德與立法原理導論》中提到：

效益的意義是說任何事物的特性，事物因此而傾向產生利益、好處、愉快、善良、幸福或防止危害、痛苦、邪惡、不幸福之發生在利益攸關人身上；如該當事人是一般社群，則為社群之幸福；如該當事人是某特定個人，則為該個人之幸福。在政府的一種措施傾向於增加社群的幸福大於其減少社群的幸福時，就可以說是符合效益原理。<sup>27</sup>

由上引述邊沁所談的效益論是指攸關「社群」和「個人」的幸福，彼得·辛格更進一步的把效益論的「社群」擴大到非人類的動物身上。如果是對人類產生的利益很小，而對動物所受的痛苦影響很大，那就不符合效益主義，例如：吃狗肉或只吃肉不配菜，我們就必須改變我們的肉食習慣。總之，人類分配好品種和適量的肉食品種，符合效益主義；但若過度濫捕宰殺特定肉食品種，則違背效益主義。

---

<sup>27</sup> Robert Paul Wolff 著，黃藹總校閱（2001），《哲學概論》，（初版）台北：學富文化，頁 221。

彌爾試圖從另一個新的角度來詮釋效益主義，他主張快樂不但有量的差異，質也有不同，有些快樂比別的快樂更有價值，人類在「高等官能」(higher faculties)上所獲得的快樂，比動物性的快樂更具價值，彌爾認為：

從對世界的思考與瞭解，以及藝術等方面所得到的快樂，比飲食、睡眠和性愛等活動的快樂有價值。判別這種品質差異的基礎，就在所有經驗過這兩種快樂的人都認為高層次的快樂比低層次的快樂更值得追求。<sup>28</sup>

彌爾認為任何有過這兩種快樂經驗的人，都寧可做一個不滿足的「人」，而不願做一頭滿足的「豬」，若只以亞氏的現實存在層級觀點，有些人似乎比較喜歡低層次的快樂，因為人類畢竟也是肉體所組成，上引述的「飲食、睡眠和性愛等活動」，當然是人生中追求美好的事物，然而過度的生活糜爛將從效益主義淪落到享樂主義 (Hedonism)，享樂主義常會產生不道德的自私手段，例如：人為了吃到鮮白細嫩的小牛肉，惡意的讓小牛貧血，不人道飼養在僅有二十二英吋的牛欄中，小牛必須弓起背來，把腳埋在腹下。本節從效益主義贊成食肉是凸顯亞氏人類存在的價值，例如：喝人道自然牧養乳牛的牛奶是效益主義；然而浪費牛奶，洗牛奶溫泉浴則是享樂主義。

彌爾評定快樂的等級有高低之分，已經改變了效益主義原有的面貌，而修正後的效益主義是認為幸福就在需求的滿足，需求的滿足會帶來高等層次的快樂，也就是與其說：「為了大多數人類喝牛奶的利益，而犧牲少數頭乳牛的權利」，不如說：「人類必須滿足喝豆漿的快樂，勝過喝牛奶的快樂」，因為都是攝取蛋白質。人類和其他動物一樣，有吸收養分、生長的欲求，不過人類不像獅子、老虎直接

---

<sup>28</sup> Robert Paul Wolff 著，黃薔總校閱 (2001)，《哲學概論》，(初版) 台北：學富文化，頁 190。

血淋淋地享食獵捕牛隻的低層次快樂，因為人類有理性思考的能力，因此在探討最大多數人的最大幸福時，提高層級對「幸福」的定義，以亞氏《尼可馬欽倫理學》(Nicomachean Ethics) 的幸福是指「靈魂的活動合乎美德的要求」，論述到此就得進入第三章從「靈魂存在層級」反對人類肉食的合理性。

### 第三節 從現實存在層級談人類肉食所招致之批判

若本論文只探討到亞里斯多德的現實存在層級，不再討論靈魂存在層級，那就好像是只承認物質實體，不承認精神實體的唯物主義。唯物主義主張唯有物質和物理屬性存在，至於心靈和心理屬性分析到最後，不過是複雜的物理系統，那麼為了肉食屠宰動物的「痛苦」，只要解決肉體物理系統的問題即可。然而精神活動是屬於肉體的層面嗎？唯物主義主張，精神活動是在大腦中發生，大腦包含很多區域，包括視覺、味覺、運動、語言、情感和思考等，是由大腦無數的灰色腦細胞，經由複雜的化學和電流活動而產生精神活動，所以唯物論不認為精神意識是獨立存在的實體。霍布斯的機械論認為一切動物的行為動機最後都可還原為「脾胃運動」，<sup>29</sup>因此無論是「人」或「豬」的個性、感覺等精神現象，一律視為符合慣性定律的微小物體現象，就亞里斯多德第一原理的四原因說，若質料因只侷限在原子論(唯物論)，豬器官構成一頭豬隻，就等同木材構成一張桌椅，當我宰殺豬隻就如同拆解桌椅，當拆解木頭桌椅去燒材取暖時，就像我攝取豬肉蛋白質吸收熱量一樣；相對的，人類死亡的肉體也是提供給泥土棺木內的細菌營養。唯物論也沒有考量人或動物死亡後「靈魂」的議題，因此從唯物論贊成人類肉食，似乎比較沒有爭議，然而此觀點並非人人認同。從實存在層級贊成人類食肉的批判，最常見的兩種批判：牲畜禽神經系統的痛苦和無人道的動物飼養與宰殺，難道人類都沒同情心嗎？

<sup>29</sup> 傅偉勳(2008)，《西洋哲學史》，(二版)台北：三民書局，頁223。  
「脾胃運動」簡單而言是只承認生理，不承認心理。

## 神經系統的痛苦

從原初質料的觀點，人類吃豬肉，只是人類為了吸收蛋白質，是一種能量的轉換；從生理學的觀點，人類吃動物，只是停止動物體內器官的生理運作；從宇宙論的觀點，人吃「豬肉」，是「豬肉」的舊原形喪失，「人肉」的新原形產生，宰殺家禽畜牲只是物體的「生」與「滅」，完全沒有動物權的爭議。但是彼得·辛格的痛苦中心主義引述了一本有關痛覺的書寫道：

實質證據毫無例外地顯示，高等哺乳類脊椎動物對疼痛的感覺至少與我們一樣敏銳強烈。說牠們因為是較低等的動物、所以感覺較遲鈍，乃是荒唐的說法；輕易即可證明，牠們的許多感覺比人類敏銳得多——某些鳥類的視覺極敏銳、大多數野生動物的聽覺極敏銳；這些動物的神經系統幾乎與人類相同，情緒的成分也明顯可見，主要表現在恐懼與憤怒。<sup>30</sup>

由上引述可知我們用來傳達疼痛、畏懼、憤怒、驚嚇等許多情緒狀態的基本信號，並不是只有人類才有。若要不認動物能感受到疼痛，無論在科學上、哲學上都沒有堅強的理由，因此不能只以唯物論來贊成屠宰，疼痛是一種意識狀態、一種「心靈事件」(mental event)，神經學家對於腦部活動所做的紀錄，也不等於對疼痛本身的觀察，任何人或動物本身的疼痛和恐懼，除非親身經歷，否則是無法百分之百的感同身受。當被宰殺豬牛羊感到疼痛情境的時候，牠的神經系統在生理上的反應與我們一樣：先是血壓升高、瞳孔放大、流汗、脈搏加速，雖然人類的大腦皮質比其他動物發達，但是腦的這個部位管的是思維功能，而不是基本的情緒與感覺，情緒與感覺位在間腦(diencephalon)，而間腦在許多其它物種身上也發展完備，特別是哺乳類和鳥類，因此要避免豬、牛、羊和雞、鴨、鵝疼痛的最好方法就是避免屠殺。

---

<sup>30</sup> 彼得·辛格著(2006)《捍衛·生命·史匹拉》(初版)台北：柿子文化，頁55。

意識作用指我們體會到的事物，我們可以用各種不同的方式來知覺事物，但是卻無法將自己看成是無意識作用的觀察偵測機器，笛卡兒認為人不只是一台複雜的機器，更有心靈的實體存在，因此提出「心物二元論」，心靈可以感受苦樂、慾望和情緒等等，在身心交感的過程中，提出了著名的「我思故我在」哲學，雖然動物的思想能力不如人類，但當動物感知即將被宰殺當下，應該有「我將被殺故我在」的身心交感意識，在此批判唯物論者霍布斯，他用簡單的原子來解釋動物心靈的產生，霍布斯的回答並不是很清楚，他指出：

當光線射入我的眼睛或是聲音傳入我的耳朵，原子在耳朵或眼睛中開始振動，接著，那種運動帶動了鄰近原子的運動，藉由連鎖反應，直到大腦中的原子也開始振動。大腦中原子的振動就是我們所說的影像或聲音、觀看或傾聽。當我想到某事的發生，就是某些原子以某種特別的式在振動。<sup>31</sup>

上引述霍布斯的原子唯物論來解釋動物意識如何產生，實在是難讓人說服相信，科學論原子的結構是原子核的質子和中子，原子模型外圍是繞著原子核帶負電的電子，若以霍布斯只用原子「振動」就解釋出動物意識的產生，實在有點勉強，若動物體是唯物論成立的話，屠宰場在屠宰豬牛羊隻時，只要優先安樂處理大腦的原子細胞，而不是刺殺頸部動脈放血，這樣就是「無痛」宰殺嗎？然而傳統在神明面前剝雞頭發誓的血腥畫面，為何雞頭大腦和雞身分離了，雞身還是會痛苦的爭扎呢？由此可知，痛苦感覺神經是佈滿全身的每一部位，是無法以唯物主義來達成「無痛」宰殺的境界。

當一位病患到醫院求診時，醫生大多數的第一共同點就是減輕病患之疼痛，因此才有止痛藥劑、麻醉針，甚至施打嗎啡止痛之醫療行為，諸如：生產分娩之

<sup>31</sup> Robert Paul Wolff 著，黃藹總校閱（2001），《哲學概論》，（初版）台北：學富文化，頁 113。

痛、牙痛、骨折之痛、傷口裂開之痛，凡是動物皆有神經系統之痛苦，因此無論前幾節論述之「原初質料」、「生理學」、「宇宙論」、「物種主義」或「人類存在的價值」贊成人類肉食，都無法徹底解決「神經系統的痛苦」問題，止痛麻醉也只是短暫的舒緩，更何況在宰殺動物的過程是不用麻醉止痛劑，就算動物生病，也毫無醫療價值，畜主不會聘請獸醫，因為那是不敷成本的。人類一直試圖做出人類與非人類動物的區隔，從動物沒有信念、沒有創造和運用語言的能力，凡能指出動物跟人的差異，就能合理化人類各種利用動物的行為，包括人類肉食。無論再如何仔細的劃分人與動物的區別，「神經系統的痛苦」是人與動物都共同有的最基本感受。

本哲學論文貴在對動物權利正反兩面之批判，若都一直論述減緩和避免動物的痛苦，就會是偏向宗教慈悲、良心道德、激發同情心、勸人為善之論文，如此就失去哲學批判之精神，因此在懷著同理心撰述「動物神經系統的痛苦」時，不禁又得回顧本論文之架構，這時的問題是：難道有誰會故意增加動物的痛苦嗎？在此探討動保人士與畜牧業者的對立，中興大學動物科學系李淵百教授提到：

某國際知名的動保人士，當他播出許多故意虐待畜禽的影片來告訴聽眾這是現代畜牧業的例行作業，我真是失望極了，並當場指責這種以偏蓋全的污蔑手法，因為這樣只會引起畜牧業者的反感，而截斷了溝通改進的管道。<sup>32</sup>

減少動物的痛苦方式，應當從產官學各界來全面探討，更重要是消費者的消費型態模式，動保人士應該了解畜牧業者並不會故意去虐待動物，只是受限場地管理、安全衛生、成本考量等因素，逼得他們不得不採用集約生產方式，而集約密集飼養畜禽降低了成本，卻沒有考慮到動物福利，若是要改善動物的福利就是

<sup>32</sup> 李淵百，〈台灣動物之聲〉，(春季號)，2013年3月，頁39。

要提高生產成本，這對原本收入已經很低的蛋農、雞農、豬農養殖戶來說，市場的供需價錢，決定養殖戶的畜牧方式，然而在經濟掛帥的時代，只要蛋價或肉品價格上漲，民眾的抱怨抗議聲又不斷，因此不能怪罪畜牧業者沒有愛心。

## 無人道的動物飼養及宰殺

燈火通明的養雞場對於雞來說，無異於殘酷的地獄，一隻母雞伸展開翅膀至少要 80 公分寬，活生生的母雞被關在僅 50 公分的標準雞籠內度過牠們的一生，牠們連伸開翅膀的空間都被剝奪了，缺乏活動使母雞們都罹患脂肪肝和軟骨症。這種飼養方式即為馬森（James Mason）的「動物工廠」。<sup>33</sup>以動物的角度來看，彼得·辛格描述工廠式農場的動物：

擠成一團、行動受到限制，以至於自己的生命對牠們而言並無好處，而僅僅只是負擔，並且牠們沒有生命的樂趣。<sup>34</sup>

為了使母雞能加速成長和縮短生蛋週期，飼養者對小雞施打催長激素，在強迫成長的過程中小雞不堪負荷而死亡，就算長大的蛋雞由於大量產蛋，導致鈣質流失嚴重，甚至子宮脫垂連同雞蛋一起被排出體外，最後終將死亡，才能擺脫劇痛。這些母雞脆弱的生命，若從本論文第二章「從現實存在層級反對動物權」，難道「雞」或「雞肉」只是個「質料因」嗎？人類為基本生理需求，食求溫飽，衣取蔽寒，追求知識，找尋自己所需所缺之物，亞氏說這些水、食物、知識都稱為「善」，因為這些物都是人所需所缺的，它們都能滿足人的需要，所以亞氏說：「善乃一切物之所欲」（Good is that which is desirable or is what all desire）。某物能成為某物欲求的對象，則該物對他而言，即是一種「善」<sup>35</sup>，例如：知識增進

<sup>33</sup> Peter Singer and James Mason, "Animal Factories", New York, Crown Publishers Inc.1980.

<sup>34</sup> 波伊曼著，張忠宏譯（1997），（初版）《動物權利的爭議》台北：桂冠圖書出版公司，頁 50。

<sup>35</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 361。



人類文明、動物性蛋白質可以增進人類身體機能。然而當所欲之物，若是涉及到動物生死時，該物（雞肉）還能真的稱為「善」嗎？亞氏說欲求知識、食物都稱善，然而亞氏沒有明確指出食物的種類是「葷食」還是「素食」呢？還好，亞里斯多德還有提到「至善」，所謂的「至善」乃指人所需要及能完全滿足人慾望之物，故它必須是十全十美及圓滿無缺的，有任何缺點之物都不能稱為「至善」，<sup>36</sup>例如：燉藥膳雞湯孝敬母親，因為孝敬母親雖然為善，但屠殺雞隻從另一個角度看即是「惡」。至於要如何達到「至善」，亞氏則提升至最高層次的「上帝至善」，從上帝論人類肉食的生命啟示留到第四章繼續探討。

傳統的屠宰市場業者則將豬趕入圍欄，然後用鐵鈎勾起豬的上顎，豬想逃，業者再用腳將牠踹倒。一隻隻被活活吊起的豬，則騰空飛撞過牠的同伴，所有的豬都驚恐尖叫。豬被倒吊後，被推到放血槽上方，在意識清楚下被切斷喉管，並丟入燙毛池。部分屠宰場採用棒擊方式致昏，用意原是想擊昏豬隻，但人的力道前後不一，因此有效致昏的作用不大，因而必須重複敲擊；導致豬被殺前還要挨棍棒。動物被殘暴對待，人的工作環境也充滿危險。<sup>37</sup>

描述到這裡，我們要探討的問題是否有「無痛」宰殺方法呢？因為「痛苦」，我們產生同情；因為我們有人性，所以不能製造「痛苦」在其它動物身上。為了減輕動物被宰殺的痛苦，我國也立法要求人道屠宰。人道屠宰的最基本要求，是在宰殺動物時，必須先將動物「致昏」、使其失去痛覺，再予放血，使其死亡，以減少動物的痛苦，提升動物福利。換句話說，如果不能做到使「動物完全昏厥」，都不合人道原則，也不合法。人道屠宰是經濟動物福利非常重要的一環，不僅可

---

<sup>36</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 368。

<sup>37</sup> 於 103 年 9 月 25 日參閱網址 <http://www.wufi.org.tw/wufisource/republic55/>

這就是你吃的豬肉嗎？—— 請協助減少台灣社會的暴戾對待！

（作者：陳玉敏◎台灣動物社會研究會主任）

以提升肉品品質，同時也兼顧屠宰從業人員的勞工安全與心理衛生。<sup>38</sup>我國人道屠宰的法源依據有幾條，其中最重要的有：

動物保護法第 13 條規定：宰殺（經濟）動物時，應以使動物產生最少痛苦之人道方式為之。且除主管機關公告之情況外，不得於公共場所或公眾得出入之場所宰殺動物。<sup>39</sup>

另外最重要的是「屠宰作業規範」其第 13 條第 3 款及第 6 款規定：<sup>40</sup>  
家畜屠宰前應儘量避免使用電擊棒驅趕，使用交流電之電擊棒應將電壓減低至五十伏特以下；對家畜禽屠宰前不得使用鋒利、尖銳或其它經屠宰衛生檢查獸醫師認定為可能造成動物受傷或不必要痛苦之器物來驅趕，以減低對動物之擾動與不安。家畜禽尚未經人道方式昏厥前不得網綁、拋投、丟擲、切割及放血。放血及放血後之屠宰作業應離地施行。

而「屠宰場設置標準」其第 7 條規定：<sup>41</sup>屠宰場應有使家畜、家禽於放血作業前，可快速失去知覺之電擊器、撞擊器或二氧化碳昏厥設備，或其他合乎人道屠宰之昏厥設備。

政府希望提升我國屠宰業水準及建立畜牧產業新形象。於畜牧法立法後，已陸續公告屠宰場設置標準，屠宰作業規範等。行政院農委會也成立「人道屠宰技術推廣計畫」，並舉行相關的座談會，舉辦「人道屠宰技術工作坊」，教育業者相關技術與作業方法，協助其進行改善以符法令與人道精神。<sup>42</sup>

<sup>38</sup> 於 103 年 9 月 25 日參閱網址 [http://east.org.tw/that\\_content.php?id=164](http://east.org.tw/that_content.php?id=164) 社團法人，台灣動物社會研究會議題行動。

<sup>39</sup> 動物保護法第 13 條，參見附錄。

<sup>40</sup> 「屠宰作業規範」係根據畜牧法第 30 條第 3 項訂定。

<sup>41</sup> 「屠宰場設置標準」係根據畜牧法第 30 條第 2 項訂定。

<sup>42</sup> 於 103 年 9 月 25 日參閱網址 [http://east.org.tw/that\\_content.php?id=164](http://east.org.tw/that_content.php?id=164) 社團法人，台灣動物社會研究會議題行動

既然相關法律、政策和教育輔導措施都已齊備，為什麼業者還是不配合？而他們最常提出來的反對意見就是電宰豬肉會有脊椎骨折、纖維斷裂或是有出血點等問題狀況，以至於賣相不佳。其實最主要是由於國人消費肉品的觀念仍未普遍調整，總以為「溫體豬肉」就是所謂「現殺的豬肉」，而這樣的豬肉「很新鮮」，因此對於超市、肉品專賣店內販賣的冷藏、冷凍肉，接受度不高。業者因為還有民眾喜歡溫體肉、會買溫體肉，對於法令要求人道屠宰也就「有恃無恐」。<sup>43</sup>

市場上有需求就有供給，當大部份人們需要便宜的東西，畜牧業者為了獲取最大的利潤，會將飼養的家禽降低飼養的成本，這時畜牧業者就得減少飼養的空間，畢竟要飼養「放山雞」、「田園雞」需要的土地面積，還是比「籠子雞」大。施打催長激素的小雞二個月後就可以長成大雞賣錢，跟未施打催長激素的小雞需要四個月後才能賣錢，當然對畜牧業者而言，可以更快的回收成本，所以更可以迎合消費者的需求，賣得較便宜的價格。再來對一般的婆婆媽媽而言，購買溫體雞、溫體豬的觀念仍難改變，因為他們認為這樣的肉品較新鮮，所以傳統的屠宰場交易還是很熱絡。因此教育人們願意花較多的錢購買「放山雞」、「田園雞」，才能改善動物飼養環境；願意購買電宰豬肉，才能讓業者願意投入人道屠宰。

總之，動物被宰殺的「痛苦」，是對亞氏現實存在層級最簡單的批判，彼得·辛格，他在《動物解放》中提到：

如果一個個體在受苦，那麼就沒有任何理由不把這苦考慮在內，而實際上這苦應該和其他任何一個個體類似的苦，受到同等的考量。<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> 同上註

<sup>44</sup> 彼得·辛格著（2006）《捍衛·生命·史匹拉》（初版）台北：柿子文化，頁 85。

由引述提到：「這苦應該和其他任何一個個體類似的苦，受到同等的考量」，這句話實在感觸了筆者的同理心，為何動物如此低下呢？是因為人類有尊嚴和價值而動物沒有嗎？這就是道德衝突與生活進步的兩難。如果人類肉食是因為要填飽肚子而生存，這還勉強符合道德，然而一定要穿動物皮毛革製成的貂皮大衣，才能滿足打扮外表之慾望嗎？那就是個人德行之問題。假若有一天，有種更高等的動物或更高科技的外星人，也是必須要把人肉當成他們的必要食材，那麼我們人類是否心甘情願的也被當「質料」呢？



## 本章小結

綜合探討本章的論述，從第一節的無機物質到動物的存在，就原初質料、生理學、宇宙論物性學的立場，著重在物理科學的自然生滅理論，毋須特別強調肉食的爭議；到第二節的物種主義和人類存在的價值，則強調生物學的進化論，以區別人類和動物的高低知識、生活文明等差異，也就是高等的人類動物統治著低等動物，這其中因為效益主義、功利主義的考量，若全世界的人都吃素，將會產生嚴重的社會秩序問題。最後申論「神經系統的痛苦」，做為批判唯物論的最簡單有力方式，尤以寫實敘述無人道的動物飼養和宰殺，喚醒社會大眾改變購買肉品的消費型態。當然，人類肉食就一定會有動物宰殺痛苦感覺的存在，則留待下一章亞氏的「靈魂存在層級」探討。所以，以科學生物進化論、經濟學、人類社會學的理想和現實考量，人類食用動物肉品的合理性，若只單以亞里斯多德的現實存在層級，是合理允許的，但亞氏認為：

理性是人異於其他動物的「種差」所在，亦即人的最高機能，觀想（沉思、思索）則是理性的最高活動，此時不再為了獲得其他目的而思考。<sup>45</sup>

由引述可知，觀想最為自給自足，不必依賴太多的生活條件，它的過程即是目的，它的本身即是結果。觀想才有真正的悠閒，當下即是一切，而這也就是幸福。因此，人類真正的幸福，並非一定要食用動物肉，人類的觀想意識的靈魂活動，就應當淨化口慾，而非大魚大肉。每種動物也都有牠們的動物靈魂精神活動，牠們也不會對人類有何覬覦目的。總之，本章一開始論證支持人類肉食的合理性，但申論到最後，對於牲畜禽的「神經系統的痛苦」和「無人道的動物飼養與宰殺」充滿著道德愧疚感，因此不得不求助亞氏的更高靈魂存在層級，和上帝存在層級，反駁本章人類肉食的合理性。

---

<sup>45</sup> 傅偉勳（2011），《一本就通---西方哲學史》，（初版）台北：聯經出版，頁 77。

### 第三章 從靈魂存在層級探討人類肉食的理性判斷

在論述本章亞里斯多德的靈魂論之前，先探討蘇格拉底和柏拉圖的靈魂論。徐學庸先生分析蘇格拉底的靈魂觀，蘇格拉底認為：

死亡是我們（靈魂）從監獄（身體）之中被解放出來。<sup>46</sup>

上引述意涵了心物二元論，也就是身為動物的我們，除了肉體（物）的存在之外，還有靈魂（心）的存在，當宰殺雞、豬、牛隻死亡時，牠們的靈魂也會從牠們的肉體脫離出來。然而這些動物靈魂是否「情願」的去天堂或西方極樂世界呢？宗教界的靈魂觀，認為亡者的靈魂必須「超渡」或回到上帝天國，所以也曾有宗教團體專門為被屠殺的家畜牲辦超渡法會，這種靈魂神秘的論點可以嚇阻人心，減少犯罪，因此本論文第三章從靈魂存在層級，反對人類肉食的合理性。

蘇格拉底認為人死後可以到達另一個世界，那裡應該是「充滿希望」的開始，<sup>47</sup>，這種說法可以讓人們對於死亡沒有恐懼，對來生反而有個盼望。然而其他「非人類」的動物，牠們懂得哲學死亡的道理嗎？雞豬牛會「思考」死亡的意義嗎？何況是隨時都來不及準備就得被決定屠殺。傅偉勳先生認為蘇格拉底最關心的哲學問題乃是所謂「靈魂的關懷」，希求靈魂更趨於善，靈魂關懷的真諦是追求能予分辨善惡的高度智慧，以便圓現靈魂之德。<sup>48</sup>由此可知，要對動物靈魂最好的關懷方式，最基本的就是讓這些動物免於恐懼，因此要避免宰殺。至於能否剝奪動物生命？如何分辨善惡？當然是考驗當下人們的智慧。蘇格拉底認為動物要獲得智性上的快樂，必須避免肉體上的干擾，因此蘇格拉底提出淨化靈魂，要盡一

<sup>46</sup> 徐學庸（2004）《靈魂的奧迪賽：柏拉圖費多篇》（初版）台北：長松文化，頁 33。

<sup>47</sup> 南風（1998），《蘇格拉底》，（初版）台中：晨星出版社，頁 26。

<sup>48</sup> 傅偉勳（2008），《西洋哲學史》，（二版）台北：三民書局，頁 61。

切努力使靈魂不受污染，所以對於動物的驅體活動自由，都不能予以干涉，也就是不牢籠式的飼養禽畜牲。

再來論述柏拉圖的靈魂論，柏拉圖認為人類靈魂具有神性，是不朽的，雖然柏拉圖沒有明確指出非人類的動物靈魂也是具有神性，但在《理想國》中，頌讚日月星辰、鳥獸草木，皆與神聖同體，有如人類之手足。<sup>49</sup>由此可知柏拉圖將宇宙萬物，包括動植物在內，都是與人類有相同的地位，柏氏可說是庇護動物的聖者。柏拉圖將人類存在類型或生活層級分為三種：

富於理性的人是愛智者(philosophos)，亦為哲學家；富於氣概或勇氣的人則是愛名者(philotimos)，如政治家、事業家；至於沉溺於情慾衝動的人就是愛財者(philochrematos)，譬如拜金主義者、貪官污吏。<sup>50</sup>

若將上引述詮釋在人和動物的存在生活關係，富於理性的人是愛智者，也會是熱愛動物生命的人士，例如：彼得辛格、動保團體、吃素者等；富於氣概或勇氣的人則是愛名者，藉著動物的生命來提升自己的地位，例如：台南養鱷魚的鱷魚王、養蛇的蛇王，他們兩個人有很大的勇氣繁殖兇猛動物；至於第三種沉溺於情慾衝動的人就是愛財者，例如：有人喜歡藉著賽馬、鬥牛、鬥雞賭博賺取錢財。

若以柏拉圖「洞窟之喻」做一個不嚴謹的比喻，探討動物生死存在層級，洞口之外陽光普照，洞內則有一群待宰的獼猴，這些獼猴自出生時就被關在宿舍牢籠，牠們看不到陽光，只有渾噩的被餵養產生幻覺，直到有一天，動物保育衛生局發現這是非法飼養的獼猴，於是把每一隻獼猴脫去枷鎖，而向洞口行進，這群獼猴走出洞口，看見真實的陽光，回歸到山中生活。動物解放就好比此陽光，即

<sup>49</sup> 參見史幼波(2005)，《素食主義》，(初版)台北：婦女與生活社，頁8。

<sup>50</sup> 傅偉勳(2008)，《西洋哲學史》，(二版)台北：三民書局，頁90。

為真理之光，是柏拉圖最高存在層級善之形相，凡限制動物生命自由、虐待、屠宰等等，都是將動物置於洞窟之內的惡行。

柏拉圖靈魂論主張，人靈魂有不朽和死滅的部份，傅偉勳先生分析：

不朽部份的靈魂是理性的，死滅部份又分氣概與情慾，情慾乃指營養、生殖、佔有等等衝動慾望，部位在下腹；氣概為情慾較高等的衝動，位於胸部，聽從理性的命令。理性或即不朽的靈魂位於頭部，能作理論的觀照與實踐的審慮等理知活動。<sup>51</sup>

若動物靈魂和人靈魂都一樣是不朽不滅的話，先就靈魂死滅的部份探討，若是進食動物腹部或胸部的器官，如：雞膽、雞心、豬肝、魚膘等，這些都是屬於死滅的部份，若以第二章現實存在層級認定，理當只是蛋白質；然而本章要進一高層級論述靈魂不朽的部份，由上引述不朽的靈魂位於頭部，能作理論的觀照與實踐的審慮等理知活動，那麼動物「魚頭」、「雞頭」、「豬頭」的部位理當都不能進食，因為動物的理性知道牠們被屠宰了，只因人類的高等智慧靈魂剝奪了低等動物的靈魂。傅偉勳先生認為柏拉圖靈魂不朽的論證是靈魂有再生(palingenesia)的可能，亦必曾存在於冥府(Hades)<sup>52</sup>，與其如何淨化被屠宰動物的靈魂，不如人類先如何淨化自己的口腹之慾。

本章的重點是探討亞里斯多德的靈魂論，要從亞氏的靈魂論找出反對宰殺動物的有力論證。但因亞氏的哲學思想多少承襲柏拉圖，柏拉圖又是蘇格拉底的學生，因此本章一開始先就蘇格拉底、柏拉圖的靈魂論做介紹，最後才介紹亞氏的靈魂論。此三人雖是師徒關係，但靈魂論還是各有自己的思路。蘇氏認為每個人

---

<sup>51</sup> 前揭書，頁 91。

<sup>52</sup> 前揭書，頁 88-89。



都應關懷自己的靈魂，以便探求至善的生活，此時靈魂只是純粹與肉體分開的靈魂。到了柏拉圖，他就倫理觀點將靈魂三分為理性的、氣概的、與情慾的。至於亞氏則廣就生物靈魂的高低機能，將靈魂分為植物生魂、動物覺魂和人類智魂。<sup>53</sup>因此本章第一節先就植物靈魂與動物靈魂的共同存在關係做論述，並從環境保護的觀念談肉食的缺點；第二節就動物靈魂與人類靈魂共同存在關係探討肉食，強調動物具有感性生命，人類具有理性生命不應該屠宰動物；第三節討論從心靈良知推行素食主義遇到的難處。

## 第一節 植物靈魂與動物靈魂的共同存在

亞里斯多德的存在層級到了有機世界的階段，形式原理才逐漸明顯化，形成了有機物的內在組織，而為生命或靈魂，靈魂即是生命原理，靈魂與身體的關係即是顯態形相與潛態質料的關係，靈魂為具有生命潛態的身體之顯在化或圓現。<sup>54</sup>例如：若用耳朵做比喻，耳朵是質料，聽覺即是靈魂，吃豬耳朵美食質料，必然剝奪豬的聽覺靈魂。亞里斯多德廣就生物靈魂的高低機能分析三種類型：

靈魂最低一層的形式即為營養或植物靈魂(the nutritive or vegetative soul)，管制新陳代謝作用，譬如一般植物皆是。而動物則有運動能力，需藉感覺作用，故具較高層次的靈魂形式，亦即所謂感性或動物靈魂(the sensitive or animal soul)。感性靈魂具備感官知覺、欲望以及運動等三種作用的能力；同時想像力與記憶亦隨著感覺機能漸次產生。最高一層的靈魂是人存在靈魂(the human soul)，統制著較低兩層的靈魂機能，且具特殊的知性能力。<sup>55</sup>

<sup>53</sup> 前揭書，頁 61、頁 92、頁 120。

<sup>54</sup> 前揭書，頁 120。

<sup>55</sup> 前揭書，頁 120~121。

凡是生物都有靈性，包括動物和植物，既然植物也有生魂，那麼牛吃草，草理當也有生死的問題，草被牛吃的時候，是否也會痛呢？或是一棵果樹結果實，當猴子摘一棵「蘋果」來吃，蘋果樹是否也會疼痛呢？甲蟲吸取樹汁，是否等同人類擠壓牛奶？答案當然不是。根據現今的生物學，植物沒有神經系統，所以植物不會疼痛、更不會哀號，也不會流血，植物頂多只會感應，因此人類多吃五穀米飯蔬菜水果，是幾乎沒有不人道的爭議，因此本節植物靈魂與動物靈魂的共同存在，是指人類避免肉食，是和其他動物、植物共同生存的最好方式。

## 植物靈魂的探討

亞里斯多德對於植物生命（Vegetative life）的解釋：

具有生魂，能行使吸收、同化、成長和生育等功能，但缺乏感覺、知覺和位置移動的功能。<sup>56</sup>

所謂生魂是指最低層次的魂，其功能包括：營養、發育和生殖。綠色植物能行「光合作用」，自行製造養分，也能發育根、莖、葉，甚至也有花、果實、種子繁殖下一代的生殖器官，但植物生命缺乏感覺和知覺，所以植物不會「痛苦」，因此牛吃草或人吃蔬菜、水果沒有植物權的問題。而上引述：植物沒有「位置移動的功能」，因此就沒有「限制自由」的問題，也就是植物生命的生魂，沒有動物飼養空間的問題，因此本節探討植物靈魂與動物靈魂的共同存在是沒有爭議的。甚至有少許植物，如豬籠草、捕蠅草反而是會捕捉昆蟲、蒼蠅來分解吸取養分，然而這不是植物惡劣的個性，而是一種特殊的演化進食構造，就像仙人掌的葉子退化成針狀，針狀葉並非要傷害其他動物，而是為了減少自身的水分喪失。

---

<sup>56</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 208。

再用哲學的思維深入探討植物的靈魂問題，植物有感情嗎？如果一個人傷害一顆植物後再前往原處，周圍的植物是否會發抖？植物能感受主人的用心栽培而表現出優良的生長發育嗎？植物能感覺細胞的死亡嗎？以上的問題，是因為我們將植物「擬人化」嗎？或是萬物本身皆有靈性，就如亞里斯多德分別生物靈魂的高低層次。動物保護團體為動物生命請命，提倡動物權；若也有一個「植物」保護團體為植物生命請命，提倡「植物權」，那麼將一棵植物種在室內的一小花盆，也應等同一隻蛋雞被飼養在狹窄的鐵籠，因為都是空間窄小而不仁道的發育；那麼「植物解放」若等同動物解放，我們應將盆栽的植物，都回歸大自然的泥土。若這種「高標準」的道德要求，恐怕連佛家的「吃素」也都是殺生的行為了，本段落的植物靈魂主要是論述植物的奧妙所在，因為植物的低等靈魂可以影響到動物的高等靈魂，例如：中藥草的人蔘可以滋補人的精神，狗若生病也會去找藥草來吃，而西醫的藥物也有些都是從植物萃取濃縮提煉。又如植物精油可以舒緩人的情緒，但相反的，有的植物接觸到會有皮膚癢，如「咬人貓」，甚至有的植物具毒性，吃了會死亡。總之，植物與動物的生命是息息相關。

亞里斯多德對於植物生魂的功能只提到「營養」、「發育」和「生殖」三部份，亞氏認為植物的「營養」部份，只能當食物用，他說：

生物吸收外面的食物，經過所謂的「同化作用」(assimilation)後，使該食物變為自己的體積，而這種改變則稱為「實體變化」，因為食物經過同化作用後，原先的「原形」(substantial form)已消失了，所遺留下來的只是「原質」(prime matter)，以等待新原形的加入而被定型以便成為與原先不同的新物——有機體的生命機官(living organism)的一部分。<sup>57</sup>

<sup>57</sup> 曾仰如(2001)，《亞里斯多德》，(初版)台北：東大圖書，頁210。

亞氏當時的植物學，比不上當今的植物學，因為近代科學顯微鏡儀器，可知植物體的構造和成份，由上引述可知，亞氏對於植物的生魂功能，還是只以「原形」、「原質」的生成變化而已，以當今的營養學觀念，植物的營養成份不外乎纖維素、礦物質等，亞氏的植物靈魂沒有什麼神秘色彩，沒有死亡前和死亡後的差別，植物生魂含代的營養轉為有機體的生命機官（living organism），由此可知，人類不一定要吃動物肉才能為維持生命機能，前人的研究都誤以亞氏強調高等人類統治低等動物的惡行，若以亞氏整體的存在層級來看，亞氏雖然沒有支持吃素，但也沒有不吃素，因為植物也是有一樣的營養功能。

至於植物生魂的「發育」功能，曾仰如先生分析亞氏對於成長和衰老的說法：

發育的自然程序，成長可以說是生物的體積從小到大，或從壯到衰的變化，生物的衰老乃由於所失去的營養多餘所吸收的，其他因素如：疲勞、疾病、氣候等。<sup>58</sup>

由引述可知，生物的衰老是由於所失去的營養多餘所吸收的，和其他疲勞、疾病、氣候等自然因素，因此「人為」因素若干擾或加速衰老過程，便是違背發育的自然程序，所以我們常在花園裡看到「請勿踐踏草皮」、「請勿摘花」等警告標語，因為植物也是有生命的，只是植物的生魂沒有動物靈魂明顯般地表現出來。植物雖然沒有個性、沒有思考，但植物會感應，例如：向日葵的向光性、含羞草的閉合運動，都是應付外在環境變化的行為。

植物的靈魂層級也應當是有區別的，例如：一棵千年神木總比一株發育 20 天的白菜，讓人感覺敬佩的心情就不一樣，而在亞里斯多德的存在層級中，動物靈魂層級高於植物生魂，層級越高意謂著價值越高，既然對於低等植物的生命都

<sup>58</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 210。

得尊重，那麼對於動物的生命當然更不可侵犯，例如：花蓮慈濟人講求連一粒稻米都不能浪費，飯菜都不能剩，既然對植物飯菜都如此的珍惜，素食主義者當然不會去想動物肉品，因此本節題目定為植物靈魂與動物靈魂的共同存在，意指人類飲食習慣不該只是肉食關係，而是把肉食的習慣多增加到素食的比重。

植物生魂的另一功能是「生殖」，我們人類對父母養育之恩，視為如同天高的恩情，對於動物也是經由親代雄雌交配生殖下一代，因此常常看到母鳥哺食雛鳥、母狗哺乳小狗的感人畫面，而植物有親代父母嗎？植物的生殖方式包括無性生殖和有性生殖，無性生殖是從根莖葉的分生組織出芽生長，這種生殖方式保有親代百分之百的基因，而植物的有性生殖是開花雄蕊中的花粉精細胞，掉落到花中雌蕊內胚珠的卵細胞，當花粉精細胞和胚珠卵細胞結合後就是受精卵種子，有的種子被果實包覆，經由各種傳播方式而使種子發芽，種子發芽即為獨立個體之下一代。從哲學的人性角度看代種子發芽的生魂，植物會感恩上一代雄蕊和雌蕊的「養育之恩」嗎？植物沒有育幼行為，何來養育之恩呢？有句台灣諺語：「生母擺一邊，養母較大邊」，就連人類對於親生的母親如果沒有從小和孩子生活教育在一起，孩子長大也只認識「養母」，而非「生母」，對養母的感情勝過生母。同理，低等植物種子發芽的個體，理當不會去感恩母株。植物間若沒有親情，人類就可任意摧毀嗎？當然不是！對於繁殖過盛的植物，如小花蔓澤蘭侵略危害覆蓋面積已影響到其他生物的生存空間，是否要予以剷除呢？那是要先剷除幼株，還是先剷除老株呢？相反的，有一些「保育植物」的重要程度就如同「保育動物」一樣重要，其植物和動物的依存關係，留待下節生態保護繼續探討。

總之，亞里斯多德認定植物靈魂只是營養、發育和生殖的生魂，由上分析可以極力的保證吃素絕對沒有「宰殺植物」痛苦的窘境，因此只要人類願意多耕種，政府多照顧農民，多提倡農業政策，多宣傳素食的好處，人類只要多研究素食的美味菜單食譜，社會大眾就會越喜歡、越習慣素食的味蕾。

## 環境生態保護與肉食的關係

本節植物靈魂與動物靈魂的共同存在是要論述動物與大自然環境的共同相處，人們大量砍伐樹木蓋房子，造成耕種的面積減少，或是搭建鐵皮屋成為養雞場，因為人類的肉食，間接的破壞環境生態。根據聯合國的一項調查，從 1981 年開始，熱帶雨林急遽減少，大約每年減少的面積是 1130 萬公頃，<sup>59</sup>約 3 倍台灣面積大，熱帶雨林面積減少之直接原因是因為人口的增加，過度放牧是其中一項原因。本節從環境生態保護談肉食的關係，是從整體動植物的棲息生長環境探討，上一章提到希望消費者購買自然野放的雞隻，那麼自然野放的前提就是需要大片的山坡地，因此，人類食肉、家禽的棲息地、太多頭豬牛羊的排泄物，都和環境生態的保護息息相關，因此當人類肉食一隻雞腿的背後，無論其宰殺的痛苦或是飼養過程的環境成本代價，最終還是影響到人類在大自然相處的環境。

森林最大的功能是孕育生物，保護及調節地球生態環境，大片的森林由於光合作用的結果，吸收二氧化碳放出氧氣，可調節溫室效應氣體二氧化碳之濃度，避免地球溫度上升造成危害。現今北極冰川融化，造成北極熊生存很大的危機，包含：生活範圍縮小、食物變少，獵食不易。因此人類不該太多的畜牧而影響森林數目的面積，畢竟亞里斯多德存在層級是從「植物」層級談起，雖然越高等的存在層級價值越高，但筆者之見，存在層級約低的基礎越是重要，植物的生存與否，更是影響地球生物乃至人類生存的最基本重要因素。

人類對自然的認識是隨著生產的發展而逐漸加深，我們的祖先為了生活的需要直接利用自然資源，摘採果實、漁獵而食。大約在一萬年前開始馴化野生物種，逐漸有了種植業和畜牧業，對生物與氣候、季節以及生物之間的關係有了進一步的了解，在觀察自然現象的基礎上，開始有一些生態學知識的萌芽。一般生態學

---

<sup>59</sup> 洪正中等著（1996），《環境生態學》，（初版）台北：國立空中大學，頁 164。

將環境分為兩大部分，即非生物環境與生物環境，非生物環境包括光、溫度、水、空氣、營養元素等等，生物環境則是指包括植物、動物、微生物和彼此之間的種種關係，所有非生物環境因素和生物環境因素錯綜複雜的交織在一起，而直接或間接的對生物之生存和發展有著重要的作用。例如：田間含水量攸關農作物的生長情形；環境的溫度影響鳥類的遷徙；河川若沒有水或溫度過高、過低，魚蝦就會死亡，因此非生物環境因素的變化，將會造成植物和動物的滅絕，此時也都遑論人類肉食的合理性了。本節從亞里斯多德的靈魂存在層級探討人類食肉的合理性，是從生態系的「環境靈魂」先探討，以用水而言，肉類生產比起穀類生產極為浪費。一磅牛肉所需的用水量比一磅小麥高五十倍；一千磅的肉牛用過的水足以浮起一艘船驅逐艦。美國、澳洲許多畜牧區不斷的抽取地下水源而日漸乾枯。動物肉食品的生產問題還不只用水，以彼得·辛格，在《動物解放》中的數據：六萬隻的小雞每星期就產生八十二萬噸的雞糞；兩千隻豬一週排糞二七公噸、排尿三十二公噸，那麼美國農場每年產生糞便二十億公噸是人類糞便的十倍，這些糞便一直污染河川和水源。總之，人類因為肉食而犧牲了生態環境。

在第二章的現實存在層級贊同人類肉食，是因為地球物種的進化和人類文明的進步，而將物種間的弱肉強食視為一種自然狀態。然而當人類意識到地球生態資源並非取之不盡、用之不竭；以及環境生態的包容能力已達上限的時候，全世界的國家已重視到此問題的嚴重性，因此在 1987 年聯合國世界環境與發展委員會提出永續發展（Sustainable development）報告：

永續發展的定義為「符合當代需要的發展，但不損及未來世代追求滿足其本身需要的能力」。<sup>60</sup>

生態環境保護的效益帶來的價值，一定超越單獨人類存在的價值，因為從食

<sup>60</sup> 洪正忠等著，（1996），《環境生態學》，（初版）台北：國立空中大學，頁 282。

物鏈的角度來看，植物被草食動物利用，草食動物又被肉食動物所食，例如：牛吃草，人吃牛肉，草是生產者，牛是一級消費者，人類是二級消費者。若以能量的角度來看，草行光合作用產生 100 卡熱量，供應十分之一給牛吃了 10 卡熱量，而人吃牛再得到了十分之一的 1 卡熱量而生存。倘若人類改變飲食習慣而縮短食物鏈，直接吃穀物而不吃動物的肉，那麼人類可直接從穀物蔬菜的 100 卡熱量獲得 10 卡而生存，如此吃素可以解決糧食不足的問題，也可以避免屠宰動物。而生態環境保護是要確保水源乾淨、土壤種植的收成量提高，且沒有汙染毒物，若穀物蔬菜含有 1 公克重金屬毒物汙染，那麼牛羊就因為吃草累積了 10 公克重金屬，高級消費者的人類更累積了 100 公克的毒物，那麼人類因為工業的發達，排放廢水汙染農田的灌溉，還是自食惡果。

綜觀本節植物靈魂與動物靈魂的共同存在探討，是以整體生態環境探討人類肉食的不合理性，肉食一定影響生態，人類避免肉食可從環境教育延伸到生命教育，人類素食可以拯救地球，一來直接保護動物世界，二來間接確保人類存在的空間。這不同第二章侷限論述的現實存在層級，雖說有物種主義、有高等的人類存在價值，但若過度食肉，不重視環境生態植物靈魂，人類的生命也一併化為烏有，本論文一層一層的探討，乃基於亞氏「上層的下端與下層的上端相接觸」（*Infimum superioris attingit supremum inferioris*）的哲理。

## 第二節 動物靈魂與人類靈魂的共同存在

亞里斯多德在《論靈魂》中提到：

靈魂做為潛在地具有生命的自然軀體的形式，必然是實體，這種實體就是現實，靈魂就是這一類軀體的現實，現實有兩層意義：其一類是知識，



其二類是思辨。<sup>61</sup>

靈魂既然是實體，就一定存在，無須藉由其它觀念再解釋，而人類靈魂具有高等知識和思辨的能力，其他非人類動物靈魂也是具有知識和思辨的能力，只是低等知識和思辨能力不及人類，這就好比不同動物智商的高低，然而不管是何種動物智商高低，至少都有即將「被宰殺」或正在被宰殺的思辨能力，因為上引述「靈魂就是這一類軀體的現實」，宰殺一定涉及到軀體的傷害，本節的問題是靈魂也必然會恐懼嗎？

## 動物的感性生命談肉食

感性生命是第二層次的生命，是比較高級，是動物和人類所共同的。「覺魂」是感性生命的根源，其主要功能是「感覺」(sensation)，植物與動物最大的區別就是「感覺」的明顯，亞里斯多德對「感覺」的定義：

所謂感覺是覺魂所有的感覺能力，在外界物體刺激感覺器官後，對該物體所作的有意識反應。<sup>62</sup>

當等待被宰殺的雞、牛、豬隻，「看」到牠的同伴被尖利的刀叉放血，「聽」到牠的同伴哀嚎的叫聲，也許意識反應，下一個就是牠了。這種「看」和「聽」的感覺器官即為眼睛和耳朵，而感覺能力對外界物體實行一種認知的行動，待殺的雞、牛、豬隻應該有同伴被殺的「感覺印象」，因此本節亞里斯多德的靈魂存在層級，鉅細分析動物被屠殺的感受過程，從動物的感性生命---覺魂的感覺能力、意識反應來支持動物權。上述的視覺、聽覺和被刀叉割刺皮膚的觸覺是外在感官。亞氏又提出內在感官，所謂內在感官，就是動物的感官除了直接與外在物體

<sup>61</sup> 亞里斯多德著，秦典華譯（2002），《論靈魂》，（初版）台北：慧明文化，頁 43。

<sup>62</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 212。

接觸外，尚有一些感官不直接與物體相接觸而能認識它們，所以其行動之產生無需對象之實際臨在。此內在感官共有四種，包括：綜合感、想像、記憶和利害感。

本節論述從內在感官論動物的利害感，亞里斯多德對於利害感的敘述：日常經驗告訴人，動物會追求對自己有利之物，及逃避對自己有害之物，譬如狗一看到主人拿起過去打過牠的棍子，會拔腿就跑；相反的，主人若出示以往餵過牠的食物，牠會從老遠就跑了過來，這是由於過去的經驗所引起的。然而動物也會對從未經經驗過的利害危險有所反應，例如：狗會找安全的地方生產，羊看到狼會跑走。這種能力在動物身上稱為「利害感」的能力，否則就無法合理地解釋為何動物會有「利害」的經驗，這種能力在越高等動物身上越顯著，稱為「動物的智慮」（animal prudence）。人類不但有利害感，且已經被理智所提升，所以已屬於較高層次，其功能自然也愈卓越，藉此能力，人不但知道具體與個別的利害物，且知道對自己有害或有利之物，例如：人知道猛獸毒蛇會攻擊人；相反的，人知道吃雞肉、羊肉可以補充營養。因此人類憑著思考能力可以選擇判斷利害感，然而其他動物只有個體遭遇時，才發現其對自己有利或有害，就因為高等智慧的人類，剝奪動物的自由權、生命權，無辜動物的「利害感」是被人類的「利害感」所壓制，甚至動物只有「害感」，沒有「利感」，因為人們吃禽畜牲的肉，也就是人類的利益使動物遭到痛苦迫害。

由上亞里斯多德對動物的感性生命可知，我們不能只把動物生命，只看成第二章所講的動物體只是個有機蛋白質，因為動物有感覺意識、有外在感官的痛覺、內在感官的利害感，甚至動物也有「感性欲望」，亞里斯多德認為有感性生命者，必有感性欲望<sup>63</sup>，他說：

---

<sup>63</sup> 亞里斯多德認為動物的覺魂，內感官及外感官此兩者是基礎。覺魂可以往外擴延到欲望的部份，但動物的欲望基本上是一種感覺、感性、基本生理方面的欲望，與人類的欲望除了生理欲望外，尚有理性欲望是有所不同的。

所有動物牠們有求生的強烈感，對痛苦、快樂有所反應，牠們會追求快樂，逃避痛苦，更會想辦法免遭危險，所以感性欲望對保存動物的性命是非常重要的。<sup>64</sup>

上引述可知動物也有情緒，亞氏把感性欲望又分為「欲情」(concupiscible appetite)和「憤情」(irascible appetite)，前者包括愛、恨、欲、喜、憂和逃避；後者包括希望、失望、壯膽、畏懼、忿怒。總之，動物也是有七情六欲，例如：狗是人最忠誠的朋友、馬有靈性知道主人是誰，畜禽一定也有被愛的欲望，例如：有人把迷你豬當成寵物養，農村人家耕種的牛不能殺。

人類自以為在主宰這個世界，所以人類能決定牲畜禽的生死嗎？亞里斯多德也提到：

最高一層的靈魂是人存在靈魂(the human soul)，統制著較低層動物的靈魂機能，且具特殊的知性能力。<sup>65</sup>

上引述的「統制」，並沒有說成「宰殺」，此統制有可能指人類駕驅牛馬車，古人一定將牛馬視為昂貴財產好好的珍惜，本論文認為亞里斯多德這段話，應當是還沒說完，因為亞氏的最高存在層級是上帝，上帝主宰世界而非人類，雖然第二章亞里斯多德有提到動物可被人類食用，但也不能就因此論定亞氏完全是肉食主義，這就留再第四章從上帝的存在層級論人類食肉的生命教育探討。總之，基於亞氏認為動物的感性生命，動物具有覺魂、利害感和欲望，人類肉食不是完全合理的，本章節是以靈魂的存在層級偏向反對人類肉食之反方辯證。

---

<sup>64</sup> 曾仰如(2001)，《亞里斯多德》，(初版)台北：東大圖書，頁226。

<sup>65</sup> 傅偉勳(2008)，《西洋哲學史》，(二版)台北：三民書局，頁121。

## 人類的理性生命談肉食

理性生命是最高層次的生命，除了人類之外，是其他動物、植物所缺的，人類所具有的靈魂是其理性生命的根源。亞里斯多德對於靈魂的性質描述包括諸點：(一)靈魂是自立體；(二)是非物質的，即是精神實體；(三)是單純的；(四)是不滅的；(五)每一個人僅有一個只屬於自己的靈魂；(六)靈魂不能轉生或輪迴。<sup>66</sup>本節探討人類靈魂的理性生命如何與動物的感性生命相處，先從人類靈魂自立體的存有觀點 (entitatively) 和行動觀點 (operationally) 論述。從存有觀點，靈魂是人身體的原形，從行動觀點，靈魂是能力的根源，人的能力是屬於靈魂和身體所共有，然而唯物論或進化論把人類降低與禽獸為伍，說人是高級動物這是不妥的，因為人的慾望行為能力多了理性能力，亞氏稱為「心身能力」，也就是人類吃羊肉麵，並不像獅子血淋淋的吃一隻活羊，人類會有「烹煮熟食」、「使用器皿」、「加麵配料」的意志行為能力等，因此人類宰殺家禽畜的行為能力，不能只以第二章的現實存在層級、進化論、甚至唯物論看待動物生命權利。

人類的靈魂是「精神實體」，是非物質的，其涵義是它能單獨存在，不需要依賴物質而存在，既然不需要依賴物質存在，就不需要依賴「豬肉」、「雞肉」的營養物質補充，對於祭祀先人的靈魂就可不必殺豬、殺雞，如此可以減少動物的生命宰殺，從第二章人類肉體的現實層級，難免需要動物性蛋白質，但對於死後人的靈魂而言，正統的佛教或基督教，對於祭祀祖先是沒有燒金紙、沒有牲畜祭品，因為人靈魂是不滅、不朽的，既然是不滅、不朽精神實體，往生的祖先理當不會也不必再吃牲畜祭品了。然而對於活人的靈魂所做所為呢？亞里斯多德多次提到靈魂是人的理性能力的根源，理性能力指的「理智」(intellectus-intellect or mind) 與「意志」(voluntas-rational appetite or will)，此兩者所產生的皆為精神行動，既然人有理性生命的靈魂，就不應該有虐待動物的非理智行為，亞里斯多德

---

<sup>66</sup> 曾仰如 (2001)，《亞里斯多德》，(初版) 台北：東大圖書，頁 227~228

對於人的靈魂提到：

魂是我們首先所藉之而活著、而感覺，及而思維之物。(Since it is the soul by or with which primarily we live, perceive, and think)<sup>67</sup>

上引述人的靈魂有思維的能力，又稱為智魂。本章前一節提到，亞里斯多德把植物生命的根源稱為生魂，把動物的感性生命稱為覺魂，而人的理性生命根源為靈魂或智魂，人類的高級靈魂（智魂）涵蓋著其他低級靈魂的能力，及能力所產生的活動，就當有專屬的靈魂（智魂）能力去保護動物，在此從亞氏的靈魂能力---「理智」論人類靈魂。亞里斯多德提到：

禽獸缺乏理智，但卻有想像力及來自感覺器官的意象，即使感覺物不在眼前時，這些意象相似感覺。人雖然有理智，但有時理智會暫時失效，譬如生病、情緒激動、或在睡眠時。<sup>68</sup>

上引述可知動物沒有人類聰明，然而牠們的感官意象依舊存在，例如：狗是人們忠實的朋友，就算憑著餵狗食物一、二次，這隻狗就對餵食者產生良好的感覺；然而人類的理智可以因為情緒的起伏，想要吃牛排的慾望；對於養肥的豬隻，憑著理智決定屠宰的時間點，甚至從唯物論立場把人類的理智降低層級，人類與禽獸無異？還好，亞里斯多德在談理智中，提到了人異於禽獸是人類有專門的「反省作用」，亞氏提到：

所謂反省作用是指能對自己的行動加以反省 (power of reflecting perfectly in its own activity)。<sup>69</sup>

<sup>67</sup> 曾仰如 (2001)，《亞里斯多德》，(初版) 台北：東大圖書，頁 236。

<sup>68</sup> 前揭書，頁 247。

上引述可知，人的理智在實行行動時，不但會產生行動，且也知道正在進行中的行動，例如：屠宰豬隻、雞隻的屠夫，有熟悉的宰殺技能，且屠夫也知道正在進行屠殺豬隻的行動；相對的，獅子獵食野豬、雞隻，禽獸的認識能力和其存在、行動都受制於物質---物質器官，禽獸知道自己在吃豬、雞肉，這些行動來自中樞感官，牠雖然知道外在感官的行為，然而卻不認識自己的行動，因為禽獸沒有「反省作用」。禽獸獵食牲畜是為了充饑，但人類吃大魚大肉、烤乳豬的同時，理當要有「反省作用」，人類藉著理智認識真、善、美、智慧、關係、甚至上帝等等，因此，人類的理性生命應當透過「反省作用」少量肉食。

總之，人類身為地球動物群中的理性統治者，基於「理智」、和「反省作用」等能力，應當維護人與動物間共同存在的良善關係，甚至也是其他種動物生活秩序的拯救者，例如：獸醫師、動保人員。倘若以高等的智慧、銳利的刀叉、先進的生物技術、俐落的電宰設備，繁殖大量的禽畜工廠之後就屠殺，那麼就枉費上帝造人的美意，人類除了科學、醫護、生物學的文明發展之外，還有一個人之所以為人的「人格」存在，良善的內在人格和外在的德行，使亞氏的美德在人與社會的情境中，吃素便是一種美德，素食主義的人常讓人感覺善良的德性，故下節打算從心靈良知的部份來探討肉食，但也探討素食主義推行的困難。

### 第三節 從心靈良知論人類肉食

本節是本論文最精華之篇幅，前面的章節先從物質科學到動物靈魂與人類靈魂的探討，一步步的論述到心靈良知動物權之保護，就猶如由美國心理學家馬斯洛（Maslow，1943年）提出需求層次理論（Maslow's hierarchy of needs），從金字

---

<sup>69</sup> F. Donceel, *Philosophical Anthropology*, Sheed and Ward, Inc.1961, p.253.

塔的底部生理需求、安全需求到社會關係的需求、尊重的需求到高層次的自我實現需求。就肉類食物需求來說，這是人類最基本的生理所需；但有人發願自我實現若達成，願意長期吃素。馬斯洛更在晚年提出自我實現後的「靈性需求」，這就表示人類在現實的層面中，更要追求心靈的發展，就像亞里斯多德晚年提到：我們應努力探知永生不朽的心靈。

本節從心靈良知從道德義務論肉食，然而義務論有過度的嚴苛要求，因此本論文第四章是採用亞氏的德性論優點。或許本論文部份論述觀點沒有百分之百呼應義務論的素食主義，但這也是哲學義理以不同立場、不同批判之哲學精神所在，因為素食主義之推行確實有其困難。

### 道德義務論談動物權所招致的批評

本節既然從心靈良知談動物權的保護，就得談「善的意志」，在康德（Kant）善意志觀念裡，「善」是不需加任何條件的，也就是無條件沒有動機的「善」。善意志並非在於達成某些目的，而在於其意志自身的價值。善意志因為沒有以「幸福」為目的，因此就必需接受「義務」的觀念，如此在道德上即為義務論倫理學，善意志與義務之間的關係，康德提出三個道德命題，在此也把此三命題應用在素食主義：

第一命題：有道德價值的行為必須是因義務而為。<sup>70</sup>

例如：素食是有道德價值的行為，無論你是任何宗教或是哪一國人，都有義務要吃素，甚至要吃長期的全齋。

---

<sup>70</sup> 林火旺（1999），《倫理學》，（初版）台北：五南圖書出版公司，頁 107。

第二命題：一個因義務而為之行為，其道德價值不在於由此行為所達成之目的，而在於決定此行為的準則（maxim）。<sup>71</sup>

例如：食肉是不道德的行為，不論是為了個人健康或是為了攝取蛋白質，宰殺動物就是不對的行為。不殺生即上引述為良善行為的準則。

第三命題：義務是尊敬法則的必然行為。<sup>72</sup>

康德認為道德完全植基於理性，尊敬法則是一種理性，理性指示一切行為所應遵守的道德要求，這些要求是一種道德義務，既然是必然行為，人人都要奉行。如果維護雞豬羊魚每一種動物的生命是一種義務，那麼我們就沒有權利去吃牠們，那麼人人都一定要吃素，因為吃素可以避免宰殺雞豬羊魚的生命。

由上三點康德的道德義務論談人類肉食，可能過於嚴苛，甚至為了素食而不在意人體的健康；若一定要吃素，那麼人體就會缺乏動物性蛋白質，據醫學研究：長期吃素的人易缺乏 B12 導致中風，<sup>73</sup>。因此在從義務論探討動物權時理當考量道德法則的「普遍性」與「必然性」，普遍性即道德法則是約束所有理性的存在者，毫無疑問的人類是受到道德法則和束縛，甚至如果有神、天使或魔鬼存在，則牠們也要受到道德法則的限制，從普遍性論動物權保護是沒有疑惑的，就如同每個人都要有「愛心」和「誠實」一樣；然而道德法則的「必然性」談素食就有爭議，必然性即道德法則要求所有理性存在者以某種方式行動，若法律規定禁止宰殺豬、牛、羊、雞隻，人民「一定」要吃素的必然性法則，是否會引起民怨反彈？所以康德也解釋，由於人不是完全理性的存在者，所以人類並不是永遠依據

<sup>71</sup> 林火旺（1999），《倫理學》，（初版）台北：五南圖書出版公司，頁 110。

<sup>72</sup> 林火旺（1999），《倫理學》，（初版）台北：五南圖書出版公司，頁 113。

<sup>73</sup> 引述大紀元 2006 年 5 月 7 日報導，現代人注重健康，吹起吃素風，不過醫生還是認為飲食均衡才是健康法則。根據香港中文大學的一項調查發現，長期食素者，由於缺乏維他命 B12 或葉酸，即使血膽固醇偏低，但仍然較非素食人士容易患上冠心病或中風。



理性而行動，除非有一種存在者，它的意志完全由理性決定，這存在者即為「神聖意志」，神是完全理性的存在者，所以神的行為必然而且自然地合乎道德法則，這也是在亞里斯多德的人類理性存在層級之上，有個上帝存在層級，因此本論文在下一章中進而論述從上帝存在論動物權之生命教育。

在義務論倫理學中，善意志呈現在行為中就是定言令式的目的，<sup>74</sup>吃素的行為並不是為了得到他人或媒體的讚揚，事實上善意志就是實踐理性（practical reason），所以每一個人，由於身為一個具有理性、可以呈現善意志的人，就必須被視為本身就是目的的存在，因此不能只為了某些主觀的目的而將人當成只是工具，例如：某些宗教號召信徒到海邊放生魚，而認為可因此得到「特定福報」，這件事情是有爭議的。因為如果從義務論的角度看，信眾去海邊放生魚，本生就必需是一種善意志之實踐，而非為謀取福報而做的事情。因為善意志是無條件的善，它具有獨一、絕對的價值，任何將它作為達成某個目的都是錯誤的。

所以依據道德義務論「善的意志」的觀念，長期的吃全齋，對一般大眾而言，是比較嚴刻的要求，不容易達成的，因此我們於本論文下一章，會提出亞里斯多德的德性倫理學。因為德性展現出內在的心性，雖然有時不小心吃到肉食，但我依然展現出憐憫動物的心性，但這好像又有矛盾之處，因為既憐憫牲畜又吃牠的肉，這時就得探討更高一層上帝的存在層級來解決。

---

<sup>74</sup> 所謂「令式」，即為「命令的形式」。這是由於康德認為人具有感性與理性的生命，感性常常支配理性，使人無法表現善行，甚至違反道德規則，所以道德法則必須以「命令」（或即義務）的方式呈現。此「定言」的概念乃對「假言」（hypothetical）而言；前者指的是一項行動純因本身是道德的而產生，所以行動的產生純粹基於道德的考慮，而無外在的條件，而後者則指行動的產生是有條件的，是因為行動主體的感性慾望而產生，亦即在「因為…所以…」的意念下，才從事道德行為，而在先前條件消失後，也就不產生道德行為了。因此康德才認為只有出於無條件的定言令式時，才具有道德價值。

## 素食主義推行的困難

現今的佛教、一貫道都提倡不殺生吃素，然而真正吃全齋的人口比例並不高，而且出生嬰兒 2 歲前也都需要喝牛奶，青春期發育的青少年也需要多補充蛋白質，有鑑於此，本論文在下一章將「從上帝存在層級論人類食肉之生命教育」中，從上帝存在層級，論述在不同的人、事、物情形，在不同條件之下，來談肉食的支持或反對。例如：我們吃的雞蛋，是在母雞正常生長環境之下，所產下的健康雞蛋；而所吃的雞肉，必須是沒有施打催長激素的雞隻，例如「放山雞」、「田園雞」等。當然最重要的是蛋白質的攝取來源並不一定是肉類，還有「植物性」豆類蛋白質，除非是生長發育營養需要「動物性」蛋白質，才不得已吃雞肉，根據統計，吃素的人並不會營養不良，基於道德倫理、心靈良知，還是要素食。

避免屠宰動物生命教育的生活落實，彼得辛格首推從素食主義談起，當大部分的人類習慣素食飲食，就沒有黑暗的動物飼養，就沒有不人道的動物屠宰等問題。人們常常把動物劃分為素食性動物和肉食性動物，其心理特徵和生理構造都有不同區別，肉食性動物性情凶暴、喜食血腥，除了有尖利的爪子外，還有尖利的犬牙和強有力的雙顎來咬死獵物，如：獅、虎、貓等；而素食動物性情和善、厭惡血腥，牙齒平齊，臼齒用來磨碎蔬果植物，如：牛、羊、馬等。人類理性的人格和整齊的牙齒構造，應當比較屬於素食性動物，從長期吃素的人格特質也可感覺出善良溫和的個性。古希臘的畢達哥拉斯到當代人類智慧的象徵---愛迪生、印度聖雄甘地、非洲聖人史懷哲醫生等等<sup>75</sup>，都是躬行素食的實踐，他們都明確地告訴人們，素食的人才會真正健康、快樂，靈性的生命才會增長，世界才會和平安寧。因此，人們吃素既可維護本身健康，又可避免宰殺動物，素食主義是落實保護動物生存權最好的方式！

---

<sup>75</sup> 史幼波 (2005)，《素食主義》，(初版) 台北：婦女與生活社，頁 248~249

許多反對殘害動物的人，到了不吃肉這一關就無法身體力行了，十八世紀人道主義散文家奧立佛·高爾斯密就曾評論到這種人：

他們憐憫；但他們吃他們憐憫的對象。<sup>76</sup>

從嚴格的邏輯來說，又憐憫動物又貪吃牠們的肉，也許並不衝突。因為你可以反對動物痛苦，但如果動物自由而活，無痛立即而死，就可以食其肉。但是，彼得·辛格分析：在事實上和心理上，又悲憫動物又繼續食其肉卻不可能不矛盾。如果我們只為了口味而取其他動物的性命，則該動物就只不過是我們的某種目的之手段。不管我們對牠們何等憐憫，終有一天我們會把豬、雞、牛當作為我們所用的「物品」，也就是牠們就只是食物東西，那麼就會回到本論文第二章之「唯物論」看待肉食，只要我們繼續用我們可以花得起的錢，來買動物的身體做為我們的食物，我們就不可能使牠們處於自然的生活狀態，因為工廠化農場正是以動物為人類之手段，而將科技施諸於牠們身上的結果。

推行吃素理由之一，就是肉類含有屍毒，根據《大英百科全書》記載：在動物的血液與身體組織中含有各種毒素，包括尿酸及其他體內的有毒排泄物。<sup>77</sup>人類身體在恐懼、憤怒或緊張的時候會自體中毒而得病，動物和人類一樣，在危險的情況下，其體內的化學平衡會有極大的化學變化，產生強烈的毒素。動物屠宰的過程中，恐怖、怨恨、悲痛集於一身，又見到其他的同伴死躺在四周，自己也為了生命而徒然的掙扎奮鬥，這時血液中的腎上腺素分泌亢進，大量的毒素隨著血液循環充滿了整個軀體，動物被屠殺後，血液停止循環，在 30 分鐘內，屍體的每一個細胞產生溶解酵素，導致細胞組織的自然破壞，腐敗的肉中含有黃鹼，這種物質與香菸中的鹼刺激物極為相似，人類吃肉也把這些毒物質吃進體內，毒

<sup>76</sup> 彼得·辛格著，孟祥森、錢永祥譯（1996）《動物解放》（初版）台北：關懷生命協會，頁 284。

<sup>77</sup> 史幼波（2005），《素食主義》，（初版）台北：婦女與生活社，頁 196。

化了自己的身體組織，使自己生命夭折。

現代的人工環境下，為了加快畜牲的生長速率，提高飼養動物的產蛋率、產奶率，越來越多的化學添加劑、抗生素等被混合進飼料之中，甚至是採用打針的方式，人類作為這些產品的最終消費者，也同時讓自己的身體成為這些化學添加劑的匯集地，日積月累的結果，肉食者的整體健康狀況越來越惡化，這就是現代性疾病日益增多的原因。但有人會說各地的農業都濫用農藥、化學肥料，市面上大多數的蔬菜水果也可能殘留有毒物質，吃素也是不安全阿？這就需要從食物鏈的特點說明，植物是吸收陽光、空氣、土壤裡的養分和水，而動物吃植物，大動物吃小動物，位在低級生產者的植物難免殘留農藥，但經由食物鏈的過程，農藥毒物進入了牛羊體內，而我們吃牛肉、羊肉就是全部接收那頭牛羊一生之中所吃的農藥毒物，作為食物鏈最高級的生物，卻把濃度最高的農藥吃進體內。而素食者解決蔬果殘留農藥的方法很簡單，就是多加幾次徹底清洗蔬果，另一方式就是購買不含農藥的有機蔬果。

近年來有人推廣「生機飲食」(living food)<sup>78</sup>，生機飲食即吃新鮮生嫩的蔬果。近幾年有生機飲食療法，治癒好疾病、癌症等等，反倒是肉類食物會增加人體內的毒素。1953年諾貝爾和平獎得主史懷哲醫生，當時患有嚴重的糖尿病，每天要注射胰島素，德國醫生格爾松叫史懷哲多吃蔬果，喝大量果汁，一個月後就完全停止了注射，史懷哲開始他一生吃素，素食使史懷哲到老年一直健壯強幹，活力充沛，92歲時才含笑逝世。<sup>79</sup>

<sup>78</sup> 歐陽英(2001)，《歐陽英生機飲食 50 問》，(初版) 天下遠見，頁 3。

生機飲食、生食和素食，是幾種同中有異的飲食原則和方法，相同點是大都吃植物性食品，相異點是食材的選擇與烹調方式。就食材選擇來看，生機飲食和生食希望儘量選擇用有機食品，一般素食則較無此要求。以烹調方式來看，素食多熟食；生機飲食生熟參半；生食，顧名思義，就是百分之百吃生的食物。

<sup>79</sup> 史幼波(2005)，《素食主義》，(初版) 台北：婦女與生活社，頁 191。

素食主義研究指出：造成地球溫室效應的二氧化碳，不完全是工業革命的原因，而有十分之一的二氧化碳是人們畜養牲畜的大便所造成，因此有人提出「吃素救地球」的口號。總之，吃素的決心和好處，不是筆墨之間的介紹，是要長期的貫徹與堅持，長期吃素的人最後都自然的遠離肉品，而以食物能量塔的觀念，稻穀蔬果植物若不提供給牲畜禽食用，而是人類直接吃稻穀蔬果食物，如此可以解決非洲落後地區糧食的缺乏問題，因為地球每天還是有很多人飢餓而死。

然而對於吃素行為並非「對錯」的領域呢？還是「好壞」的領域？因為我們不能論定吃葷食肉的人就沒有愛心，而吃素的人才有愛心。我們只能根據生物醫學的研究，推論吃素對身體的「好」處多於吃葷肉的「壞」處；減緩地球的溫室效應；吃素又可以有不殺生之「對」的行為。以上皆從科學、健康的角度來分析吃肉的缺點，甚至從「吃素救地球」減少二氧化碳的排放，來支持素食主義。但現今的工商業社會，外食人口增加，素食餐館不多，幾乎每間餐館的飲食都以肉食取向，因此推行素食的飲食有其困難度。所以要改變人們的飲食習慣，務必從每人的飲食觀念著手，並且多增加素食餐館，才是根本之道。

彼德·辛格在《動物解放》一書中提倡「做一個吃素的人」，然而亞里斯多德的看法並沒有支持吃素，他認為理知能力較低者存在，是為了理知能力較高者之用：

植物為著動物存在，動物又為著人類而存在——家畜類為著人的役用和食用，野獸為了人的食用及其他生活用度，例如穿著和用具。<sup>80</sup>

彼德·辛格批判亞里斯多德認定人類支配動物的權利理所當然，可以宰殺動物而食用，以現在社會和全世界人口吃素的比例極低，我們怎能批判亞氏上面的

<sup>80</sup>彼得·辛格著，孟祥森、錢永祥譯（1996），《動物解放》，（初版）台北：關懷生命協會，頁 326。

引述呢？也就是素食主義的推行確有其難處。

## 本章小結

綜觀本章亞里斯多德的「靈魂存在」層級，從第一節的植物靈魂開始，先論述畜牧會破壞環境生態，因為若沒有完善的地球環境，恐怕連人都無法生存，因此本節反對人類肉食合理性。而第二節「動物的感性生命」，強調動物的覺魂是帶有感覺意識的，因此動物除了有肉體也有靈魂的存在，因此人類肉食是違背道德的，動物覺魂比植物生魂更有利害感，因為植物沒有神經系統，但動物有神經系統，所以有痛覺之感性生命。至於「人的理性生命」除了有覺魂之外，還有具思維能力的智魂，高等人類智魂的理性應當要善待低等動物，因此不吃肉是避免牲畜禽宰殺最好的方法。但在功利主義的現今社會，推行素食主義仍有其困難度，例如：去親戚家吃飯，為了一個吃素的人就不能使用動物油。而社會大眾若缺乏肉食就感覺吃不飽，或感覺營養不足，因此現今吃素的人口比例極低。

道德倫理學有各式各樣的學說，以最著名的義務論、目的論和德性論探討，以義務論觀點理當在各種情形之下，無論如何人類都不能肉食，然而基於生活現實的考量，本論文下一章以亞里斯多德的德性論，作為吃方便齋的德行基礎，德性比較合乎人情義理，相較於義務論比較折衷通融，亞氏的倫理學是以「善」、「幸福」為目標，但人畢竟還是人，無法達到最高的「至善」理想，還好亞里斯多德的存在層級，在人類之上還有至善的上帝存在，上帝存在一定不會讓人類毫無忌憚的宰殺動物。因此我們第四章進入上帝存在層級論人類肉食之生命啟示。

## 第四章 從上帝存在層級探討人類肉食之生命啟示

上帝存在的議題，無論是在哲學思維的上帝，或是宗教信仰的上帝，都是一個不可忽視存在的實體，要討論上帝的前提，就得先證明上帝之存在，證明上帝存在最有名的三種論證是：設計論證（Argument from Design）、存有論論證（Ontological Argument）、宇宙論論證（Cosmological Argument）。

從設計論論證的上帝談肉食：宇宙間必定存在著一位造物主，祂根據某種計劃創造萬物，包括動物、植物、人的眼睛等等，有完備組織顯示出目的性，例如：手錶必須有工匠製造，那麼宇宙萬物也必定有上帝創造。上帝創造人的眼睛是為了看東西產生視覺、創造植物可以行光合作用，而創造動物的目的是什麼呢？上帝創造一頭牛是負責耕種、或是被人類宰殺當牛排吃嗎？如果豬牛羊沒有利用價值，或是全世界的人都吃素，那麼我們是否應該停止畜牧產業？然而上帝創造人的目的又是為了宰殺動物嗎？

再從存有論論證的上帝談肉食，因為我們有個「上帝存有」的觀念，沒有比它更大的存有能為我們想像，所以上帝存有，「上帝存有」本身包含了萬物本質上都隸屬於這個存有。既然萬物的存有即是上帝存有，那麼人類理當重視所有動物生存都屬於是上帝存有，所以宰殺動物就可能是觸犯上帝，然而宰殺後死亡的動物是否也是另一種上帝存有呢？因為上帝存有範圍是最大的，生存和死亡都包含在內。

無論從設計論證或存有論證來證明上帝存在談人類肉食，此兩論證溯本其源，在亞里斯多德於西元前四世紀，就提出了宇宙論論證做為最早的源頭點，所以本文就以宇宙論論證，做為論述的焦點。

## 第一節 亞里斯多德的上帝

宇宙論論證嘗試從宇宙萬物運動變化開始來證明上帝的存在，根據我們感官的觀察，我們得知世界上有些東西是被推動的，凡是被推動的事物必定是由另一物所推動，每個被動者必須被另一個自動者所推動，而後者又須要另一個自動者來推動，因此究其根源，必定有一個本身不被推動的第一推動者（a first mover），此即為上帝。從宇宙論證的上帝談人與動物的關係，在亞氏《動物部分論》談自然巧妙地安排萬物時說：

安納薩哥拉斯說人是最聰明的動物，因為他們有兩隻手。但是我卻認為：因為人是最聰明的，所以才有兩隻手，這才是合理的說法。因為手是一種工具，而自然就像一位智者，總是分配一些東西給那些能夠使用它的人。

81

亞氏接著舉例分析：如果有一把笛子，誰比較適合擁有這把笛子呢？最好的安排，就是把笛子送給會吹的人，而不是交給只會擁有，卻不會吹奏的人。若在此把「笛子」改成「刀子」，若以安納薩哥拉斯說法：人因為有雙手，才是最聰明的動物，那麼雙手宰殺動物的「刀子」就是分配給殺豬宰牛的屠夫最適當了；然而亞里斯多德倒是認為：因為人是最聰明的，所以才有兩隻手，那麼人類聰明雙手使用「刀子」的用途應當是應用在雕刻藝術呢？還是殺害動物的工具？若依亞里斯多德對行動的定義而言，用刀子雕刻藝術才是完美的「行動」（praxis）<sup>82</sup>，更何況雕刻藝術歸類在亞氏《詩學》美的事物，亞里斯多德的神就好像柏拉圖的「善」，是萬物追求的對象，萬物均被祂的美善所吸引。亞氏對於美的定義：「凡悅目者即是美。」對於放在屠殺刀子旁血淋淋的動物屍體，缺乏美的完整性，絕對不是令

<sup>81</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 356。

<sup>82</sup> 前揭書，頁 477

依照穆齊（Butcher）的解釋，亞里斯多德所謂的行動，不僅指人的外在身體的動作，也包括人的內在心靈的動作，因此聰明人類的雙手若是屠殺動物，是違背心靈良知的動作。



人愉快之事物。亞里斯多德的上帝是擁有美好、真實和高貴的根源，此上帝的「動力因」不會是推動人類任意宰殺動物之動力，若人類任意宰殺動物的行為，則是歸咎於「人」的惡意識。

## 天體的叡智

在亞里斯多德的上帝層級和人的主動理性之間，還有一個位階是天體的叡智，人的主動理性進化上一層級到了天體的叡智，天體的叡智已屬於亞氏形上學之課題，是解釋自然界的生成變化之理，形上學觀點將宇宙生成看成具有永恆理論秩序的存在層級，雖然以人類的立場宰殺動物是不道德之行為，但若以天體的叡智角度看待地球的生成變化，自然事物本身具有一種內在轉變的傾向，以更高的形式或顯態為內在轉變的目的。自然界的運動不外是形式範塑物質，驅策物質而向高層次的存在「進化」努力過程。<sup>83</sup>這裡的「進化」不同於第二章物種主義達爾文的「進化論」，不是科學物質之進化，而是超越物質的進化，形式在價值上是高於物質，例如：人吃豬肉或人吃青菜都是地球在太陽系中的一個既定存在形式，然而人的主動理性和豬的感性生命關係是不隨肉體死亡而毀滅，至於素食青菜植物的生魂也都在天體的叡智中，人和豬和青菜的形式在地球演變過程有個秩序關係之存在，星球的誕生與毀滅也都是氫和氦等元素長時間的融合醞釀。如此宏觀亞氏觀點，肉食和素食的合理性好像毋須刻意爭辯，這就要在下節上帝的至善來處理。

亞里斯多德的天體叡智層級，是連結人的理性與上帝存在層級的一個過渡階段，天體的叡智在亞里斯多德的理論裡面，所強調的是宇宙秩序，這根源於亞里

---

<sup>83</sup> 傅偉勳（2008），《西洋哲學史》，（二版）台北：三民書局，頁 117。

斯多德的天文學理論。<sup>84</sup>雖然從目前的角度來看，亞里斯多德的天文學理論許多是荒謬的，但是它是強調宇宙的秩序性。例如：在《論哲學》這部著作裡，亞里斯多德從宇宙的秩序證明神的存在，其推理如下：

如果有人坐在靠近特爾雅城的意納（Ida）山上，眼看希臘軍隊以良好的秩序與整齊的步伐向平原前進，必定會聯想到士兵們是在服從一位英明軍官的指揮……。同樣的，當人們觀察天空，欣賞太陽從日出到日落順著不變的軌跡運轉，及星星井然有序的移動，就必須尋找一位產生這種良好秩序的設計師，由於這種秩序絕非出於偶然，而是更高層次及永恆者的傑作，他就是神。<sup>85</sup>

從亞里斯多德「宇宙的秩序」，來論人類肉食的合理性，可知宇宙萬物井然有序，當然也包括地球的動物與人類，但人類刻意宰殺動物、虐待動物，顯然地違背了動物的自然生存法則，那麼就會遭受違反秩序的惡果，例如：砍伐森林，剝奪動物的生存環境，畜牧業太過旺盛，造成地球的溫室效應；又如：吃太多肉類食物導致新類型的疾病癌症產生。

李石岑先生分析亞里斯多德的宇宙觀認為：

生滅只是隱顯，且在這種一潛一現的變化中都是趨向於最高原理，宇宙具有一個大「目的」，其自身就好像一個寶塔，一級一級增高，最高級即所謂純粹形式，實事一切萬有所以成「最終因」，他名此為「原動者」，實亦

<sup>84</sup> 亞氏當時的天文理論認為我們的地球正處宇宙中央，地球以外有 55 個天體群，之外有一構成宇宙最外層的恆星，接受上帝的推動。這個地球中心說支配了中世紀的神學、自然哲學，到了哥白尼才大膽地假設太陽中心說，引開天文學的革命，而以現今的高科技望遠鏡，宇宙中的天體行星當然不只亞氏的 55 個，而類似太陽的行星更多達數億個，甚至類似銀河星系團也有上千萬個，宇宙的時間遠超過地球 46 億年，空間也一直再膨脹，姑且不論亞氏的天文知識是錯誤的，但其天體的叡智所強調是宇宙的秩序。

<sup>85</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 347。

所謂神是也，故其說的精神全在於進化。<sup>86</sup>

若此宇宙觀引述談肉食，動物的生滅只是隱顯，也就是在不虐待動物的前提下，若人類宰殺豬牛家禽食肉的情況，將豬牛雞肉視為最低層級的純粹物質，雖然豬牛雞動物也有靈魂精神，但其生死變化為人類生長的形式，而人類也會死亡，最終歸於純粹形式，因此這一切的進化過程，即宇宙的原動者---上帝「神」。至於上帝的屬性，下面分析之。

## 上帝的至善

亞里斯多德的上帝是宇宙事物變動中，不被動的首動者<sup>87</sup>（first unmoved mover），他說：

從觀察萬物得知，宇宙間充滿了變動，如天上的太陽、地下的爬蟲、水中的魚兒、空中的浮雲、山中的百獸、林中的飛鳥等，無一不經常在變、在動。<sup>88</sup>

動物的生和死變動，理當都是上帝的推動所造成，例如：閃電雷擊到一隻羊致死、或是老羊病死、或是獅子獵捕食羊，也就是自然科學、生物學、進化論等動力因，都歸在上帝是推動者，然而人類宰殺羊隻，吃羊肉的行為，是否也可歸在上帝是主要的推動者呢？當然不是！宰殺羊隻是因為人的惡意識，因為上帝是「至善」的。

---

<sup>86</sup> 李石岑（1986），《西洋哲學史》，（三版）台北：三民書局，頁 75。

<sup>87</sup> 亞里斯多德之所以稱上帝為「不被動的首動者」，是因為被動者均是被他物所推動，假若上帝是推動宇宙的推動者，那麼推動上帝的推動者是誰呢？為了避免在一連串的推動者和被推動者裡，陷入無限逆退而推至於無窮，故應有一個不再被任何其它物所推動的首動者存在，即是上帝。

<sup>88</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 349。

亞里斯多德的上帝是形上學的最高原理，位於存在層級的最高階層，一切存在者生成變化的動力因和究極目的，相當柏拉圖善之形相。若以此論述推論到動物權，人類屠殺的動物過程，若都歸於上帝的動力因，那是否就把屠殺動物的「罪惡」也都歸於上帝呢？當然不是！因為亞氏的上帝有究極目的，即為「至善」，是以淨福生活為人生的最高目標。也就是當我們生病時，吃羊肉、喝魚湯、燉雞湯來滋補身體的同時，就不要再去煩惱動物生死的議題，亞氏的上帝雖不是基督教的人格神，但仍是一個最高叡智的對象，傅偉勳先生分析對於亞氏上帝之愛是一種：

在永恆相下的一種理論的觀照，理論的觀照即是一種高度的生命體驗。<sup>89</sup>

上帝觀照人在肉體生病時，需要動物性蛋白質，然而對於被屠宰的「羊」、「魚」湯和燉藥「雞」這些動物的生命，依然有一種「理論的觀照」，換言之，因為人類存在的層級無法關照動物權的情形下，只好訴諸於上帝對牲畜禽的觀照，而上帝對牲畜禽的觀照，並非能包容人類對動物「惡意」的屠殺和虐待，因為亞里斯多德規定至善之道，建立在於人的理性，上帝的理論觀照必須是在人類的理性最高活動下存在，也就是人在理性、有人道的宰殺動物情況下，才能將動物生命倫理的問題，交託給最高存在層級的叡智上帝。因為亞里斯多德論上帝的性質是「無限能力的」、「最完美的」、「不滅的」、「永恆的」，是真、善、美、生命、智慧和幸福自身。毫無疑問的，神是最幸福者，並非因為他擁有外在事物的緣故，而是基於其自身及他自己所擁有的本性——其本性即是幸福的根源。<sup>90</sup>

<sup>89</sup> 傅偉勳（2008），《西洋哲學史》，（二版）台北：三民書局，頁 128。

<sup>90</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 353。

亞氏形容上帝原文：God is happy and blessed, not by reason of any external good, but in himself and by reason of his own nature.

綜合分析亞里斯多德之神的位置，最底層是純粹質料與完全的潛能，是根本無法被理解的混沌，最高處是純粹形式與完全的實現，而那就是「神」，因此神是圓滿自足的，萬物無不追求完美的形式與完全的實現，因而也無不歸向於神，神以其完美而吸引萬物。神是「第一個不被推動的推動者」，神不被推動，因為一切的動（包括人對動物之行為）都是不完美的，都是還有潛能（人性本善）尚未實現的；神又是第一個推動者，萬物自然趨向這個完美之目的。論述到此，人類之存在層級介於神存在和動物存在之中間夾層，人類如何地善待動物都無法達到神的完美目的，因為就算是長年吃全齋素食的人，難到他的人格或行為就完美無缺嗎？吃素的人百分之百就都是動保人士嗎？

任何生活物理的問題，在哲學的領域就得訴諸於超越物理之上的形上學，亞里斯多德形上學的核心部分稱為存有學（ontology），其方法是把存有物當成存有物來看，這時可以領悟「萬物無不存有」，因而統稱之為「存有」（Being），所有存有是使存有物成為存有物的終極基礎，也因此對於動物生命之存有，就得保護動物之存有，至於存有之所有方式，就是素食主義實踐之智慧。然而無論如何善待動物，動物終將會死亡，在存有學裡，只有自立體或實體，才能恆存而獨立，因此存有學即是實體學，只有神才有資格作為真正的實體，所以無論「人」或「牲畜禽」兩者都不能當做實體，既然「人」與「牲畜禽」都是非實體，「人」與「牲畜禽」之行為關係就都還是究因於宇宙之變遷發展，人對「肉食」之思想，都不如神的「思想之思想」，神是獨立自存的思想，無始無終地思想著自身。

## 第二節 至善的上帝與亞氏的倫理學

### 亞里斯多德的幸福論

由上節亞里斯多德論述「天體的叡智」和「上帝的至善」來延伸，人類的行為就應當遵守在宇宙的規則秩序，並且以神的「至善」準則，追求「幸福」的人生目的。亞氏認為除了上帝有屬於自己的「善」，天體、人、動物、植物和無生命之物也應有屬於自己的「善」，亞氏倫理學旨在探討何為屬於人的「善」、「完美」與「幸福」，以作為其行為所努力的目標。然而人的「善」、「完美」均受制於其本性的能力，畢竟人不是神，人和其他受造物一樣，是有限的存有者，故充其量只能在其能力範圍內追求應有的「善」，此人類的「善」無法超越上帝的「至善」，因為上帝的善是屬於較高層次的，因此筆者認為亞氏為了區別人類的善和上帝的善之差異，而提出「幸福」論，故亞氏的倫理學以可稱「幸福論」。

亞氏認為構成人幸福之物所應具備的條件，就其中幾項來論述：

- 第一、是圓滿的、明確的，其本身就足夠使人幸福。
- 第二、必須是一種屬於人所固有及最高超的活動——合乎德行的活動。
- 第三、能使人成為好人之物。
- 第四、必須不會給人帶來不幸、災禍。
- 第五、在獲得它之後，人所過的乃近乎神靈的生活，其生活被公認為最幸福的。<sup>91</sup>

亞氏認為唯有「靜思冥想的生活」(contemplative life)才能滿足以上的條件，方為人的真幸福所在，這可從亞里斯多德在《宜高邁倫理學》卷十的第七章「幸福最高境界在玄思默觀生活中」可證實：

<sup>91</sup> 曾仰如(2001)，《亞里斯多德》，(初版)台北：東大圖書，頁370。

幸福是一種合乎道德的活動，這個道德應當是人們心靈最好的一部份的表現，它有天然的權力來統治人、指導人，並對於高尚神聖的東西有深刻的明瞭，或它本身是神聖的。<sup>92</sup>

由引述可知，玄思冥想是活動最高的一種形式，因為思維理智在人身上是最高尚的部份，玄思冥想的活動比維持任何一種身體的活動更長久，因此本論文認為，人類可以用玄思冥想來克服過度食肉的口慾。亞氏在玄思冥想的生活作一結論說：人所以為人，就是因為他有理智，理智的生活是最愉快的生活，也可以說是最「幸福」的生活。然而人本性的力量要如何常保持理智呢？亞里斯多德說：

可是這種生活若是靠人本性的力量是達不到的，若是藉著神力，這種神力在我們肉體與精神綜合的性質上，算是最超越而神聖的一部份，它的活動超過其他任何優越的形式。<sup>93</sup>

論述到此，即符合亞氏最高的上帝存在層級，來維持宇宙的秩序，包括人類的理智在內，都須靠著上帝神聖的力量推動「人」與「動物」的相處倫理。若再延伸探究，可引用多瑪斯·阿奎納（Thomas Aquinas）把亞里斯多德的倫理學和基督信仰的上帝倫理熔於一爐，藉啟示之助來約束人的理智和行為，趨善避惡，多瑪斯認為：

道德行為須合乎理性的原理、原則，而最高理性——神，乃是永恆而神聖的原則原理。故行為之善、德，須合乎自然本性律則與神聖律則。<sup>94</sup>

上引述多瑪斯的「自然本性律則」即為亞氏最高的上帝存在層級，總之，亞里斯

<sup>92</sup> 亞里斯多德著，高思謙譯（1979），《亞里斯多德之宜高邁倫理學》，（初版）台北：台灣商務，頁 243。

<sup>93</sup> 前揭書，頁 245。

<sup>94</sup> 安東尼·肯尼著，顧毓民譯（1984），《神學巨匠——多瑪斯·阿奎納》，（初版）台北：時報文化，頁 21。

多德關注人在今生今世所能追求的較高層面的「善」，此即人的「幸福」，亦就是人生的目標。幸福有「福利」(well-being)和「快樂」(happiness or pleasure)的意義，亞氏的倫理學為「論品格之學」(on matters of character)，人一旦有了好品格，他就是快樂的、幸福的，這就是人生的目的。

## 亞里斯多德的德性論

由上段落推論「上帝」是擔保亞氏「幸福論」追求善的目標，當我們確定目標方向之後，就必須透過道德行為才能追求善，道德德行和個體與其他人的互動有密切的關係，本論文將在下一節把此亞氏的德行，探討人類肉食的合理性。在探討亞氏的倫理學文獻時：

「virtue」一詞常有二種翻譯成「德性」或「德行」，例如：苗力田翻譯「virtue」成「德性」，但因為亞里斯多德文中強調達到幸福是靠行動，因此苗力田後來又翻譯「virtue」改為「德行」。總之，德性可以看作是一種內在的本真之我，但成於內並不表示限制於內，「我」既以內在人格的形式存在，就當有其外在展現的一面，德性外化的行為即為德行。德性的形成基於「行」相應，德性需要在德行中確證自身，化德性為德行，這意味著德性不斷在實踐過程中獲得現實性的品格。<sup>95</sup>

亞氏認為德性既不是情緒，也不是能力，道德行為是由學習得來，而非天生就擁有，他說：

道德的善或是倫理之德，是從習慣產生的。<sup>96</sup>

<sup>95</sup> 轉引自洪睿聆，(2007)，〈亞里斯多德德行與幸福〉中央大學哲學研究所，碩士論文，頁 28。

<sup>96</sup> 亞里斯多德著，高思謙譯(2006)，《尼各馬可倫理學》，(二版)台北：台灣商務，頁 32。



亞氏更表示道德是由訓練為始，習慣為終，所以德行是一種習慣養成的氣質傾向。因此本論文認為，人類食肉和食素都是一種習慣，人類可以多學習如何把素食料理煮的更美味，這也是一種避免牲畜禽宰殺的道德行為。

亞里斯多德的德性倫理學著重在品格的哲學，良好的品格就是一種良好的德性品質，就節制之德而論亞氏提到：

由於克制情慾，我們才能成為有節制的人，並且我們成了有節制的人之後，對於逸樂就有節制。<sup>97</sup>

由引述可知，德性倫理學認為道德的核心是問：「要成為甚麼樣的人？」而不是重視行為、規則，所以理想的人類品格是道德教育的重點。舉例來說：一個人習慣亂吐痰、亂丟垃圾、或亂丟菸蒂，以亞氏的德性論來探討此人的道德行為，他就是一種不知節制的「壞習慣」。然而以道德義務論來探討，此人亂吐痰的行為是不對的，甚至義務論認為無論甚麼情形都不能吐痰。探討人「吐痰、丟垃圾、丟菸蒂」的行為細目，只是生活中的一部份道德行為，其它如：遵守交通、環保、動保、食衣住行等，在法律上的條文多如牛毛。因此，德性倫理學的優點是強調只要有好品格的人，就不會闖紅燈、就不會虐待動物，乃至當他不得以要吐痰時，他會先用衛生紙包起來，簡言之，有良好的品格習慣，就不用探討細部的行為該不該做。

亞里斯多德的倫理學談及「幸福至善」、「德性」之後，又討論到「快樂」（pleasure），因為對待快樂的態度較為適用於我們的生活中。然而快樂的事物會讓我們對於正確的事情判斷錯誤，亞氏《尼各馬科倫理學》提到：

---

<sup>97</sup> 亞里斯多德著，高思謙譯(2006)，《尼各馬可倫理學》，(二版)台北：台灣商務，頁 36。

在所有事情上，最要警惕那些令人愉悅的事物或快樂。因為對於快樂，我們不是公正的判斷者。……一個人節制快樂並且以這樣作為快樂，他才是節制的。相反，如果他以這樣做為痛苦，他就是放縱。……道德德行與快樂痛苦有關。<sup>98</sup>

追求快樂是生命所必需的事，人從事活動時，經常與他最喜歡的對象與官能的媒介有關，例如：一個音樂家鍛鍊他對於音樂的聽覺；學生鍛鍊他對科學問題的思想，伴隨這些活動的快樂使活動完美，也就是使生命完美。然而人類就因為慶祝婚禮或生日快樂，擺設牛排豬腳筵席，滿足人類的生命完美，但卻建立在動物的痛苦身上，亞氏認為痛苦是惡，是應當避免的。但對於人類的快樂和動物的痛苦如何取捨？節制和放縱的道德行為如何約束？還好亞氏提及「中庸之道」，留待下節討論申述「中庸之道」應用在肉食和素食。

### 第三節 德性論談肉食

亞里斯多德的德行分為「道德德行」(character)和「理智德行」(intellectual)，道德德行是通過「習慣」養成，<sup>99</sup>理智德行主要通過教導而發展，所以須要經驗以及時間。舉例來說：要從葷食馬上改成素食，在道德義務論的嚴苛要求，不見得可以立刻達成的，而德行論則是鼓勵民眾先養成吃方便齋的習慣，再透過理智德行教導吃素的好處，漸進式的成為素食主義。例如：從原本的三餐食肉改成二餐食肉一餐素食，之後再一餐食肉二餐素食，最後習慣三餐食素，如此道德實踐的不斷反覆，是需要時間。然而餐飲是一種人類肉體的需求，最主要還是要靈魂層級的德性修養。

<sup>98</sup> 轉引自禹鎮印(2007)，〈亞里斯多德《尼各馬可倫理學》研究〉南華大學哲學研究所，碩士論文，頁65。

<sup>99</sup> 亞里斯多德曾肯定，德性「非反乎本性而生成」，並認為人是「通過習慣而得以完善」。Nicomachean Ethics, 1160a, The Basic Works of Aristotle, Random House, Inc.1941,p.952

亞里斯多德說過：

人的靈魂狀態有三種：感情 (passions)、能力 (faculties)、品質 (states of character)，德性必是其中之一。<sup>100</sup>

從人的靈魂德性和動物相處一定也有感情 (passions)，而能力 (faculties) 是指使我們獲得感情的能力，好比說我們能憐憫感受到宰殺動物的痛苦；而品質 (states of character) 是一種內在德性的善與幸福之追求，白話言之，靈魂德性的品質不同牛排美食的品質，也就是人類不是一味的在比較牛排的價位高低或是牛肋排嫩肉的口感品質，這就是本章探討人類肉食之生命教育。

亞里斯多德認為具備真幸福的條件必須是極尊貴的、最值得重視與珍惜的，例如：倫理德性、心靈及理性。對於肉食的享受並不是真幸福，不知節制食慾，會帶來諸多不幸，人們宰殺太多牲畜禽，反而造成「病從口入」之禍害。倫理德性的實踐，所謂人為的德性，不屬於身體的，而是指屬於心靈的德性，亞里斯多德稱幸福為心靈的活動，那心靈的德性如何展現外在的德行呢？亞氏說：

吾人所要考慮的，是人的美善，因為幸福就是吾人所要尋求的目標。德性是一種自由、自主與自願的習慣，它意涵慎思、選擇的行動，所以是理智與意志的合作所產生的行為。<sup>101</sup>

由上引述可知德性是「自願的習慣」，因此我們應當少購買動物鹿茸藥材、少買貂皮大衣、少買香雞排、少吃牛肉麵，如此慎思、選擇的行動，就合乎人為的德性展現出外在德行之生命教育。

<sup>100</sup> 亞里斯多德著，廖申白譯（2003），《尼各馬可倫理學》，（初版）北京：商務出版，頁 42~43。

<sup>101</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 387、390。

在亞里斯多德那裡，德性的涵義較廣，往往泛指使事物成為完美事物的特性或規定，楊國榮分析亞氏《尼各馬可倫理學》中提到：

在每一種德性或美德，都既使具有美德的事物處於良好狀態，又使其功能得到更好的施展。例如眼睛的美德既使眼睛本身良好，也使其功能得到較好的發揮；正是眼睛所具有的美德，使我們能視物清晰。同樣，馬的美德既使馬本身成為良馬，也使牠在奔馳、馱人、攻擊敵人等方面的作用得到良好的發揮。<sup>102</sup>

按照上述理解，德性顯然並不限於道德的領域。若以此廣義的德性談人類肉食，雞、豬、牛、羊本身又有何種具體的美德呢？亞氏當時年代應當沒有想到如今的工業化農場，這些牲畜剩餘的功能，只是成為人類的「肉類食品」。因此本節的德性論，是狹義在人的道德意義上的品格，因為只有「人」才會展現不同的道德特徵，作為品格，德性往往展開為多樣的，所謂仁愛、正義、誠實、憐憫等等，例如：有各式各樣的愛動物方式，而各樣德性的統一性，仍是人作為道德主體的「我」。「我」的存在，就第二章亞氏的現實存有層級，肉體的我是會成長改變的，我可能在不同的年齡會有不同愛護動物的方式，雖然幼童和青春期的我沒有吃素，然而從小時候到長大成人，我的「善良」、「仁愛」、「憐憫」的德性是沒有變的，此即為亞氏德性的恆常性。

本節從亞氏德性與德行的關係探人類肉食，例如：我有憐憫被宰殺牲畜的德性，就展現出素食的德行。道德德性論不同義務論「一定」要展現出特定行為的德目，例如：以義務論談動物的生命權，無論在何種狀況處境，一定要吃素，因

---

<sup>102</sup> 楊國榮（2002），《道德形上學引論》，（初版）台北：五南圖書，頁 147。

為吃素就不會殺生。但以亞氏分析人的行為可能「出於無知」(acting because of ignorance)，在亞氏《尼各馬可倫理學》提道：

出於無知的行為，即由於對行為本身和環境無知識或不知道情形而做出的行為，所以出於無知而做出的行為是無知者的行為。<sup>103</sup>

例如：兒童發育成長吃肉類食品補充蛋白質營養，兒童不知道肉類是因為宰殺雞豬牛羊而加工烹煮成食品，也就是兒童並非有意願的去剝奪雞豬牛羊的生命，雖然兒童沒有展現吃素愛動物的德行，然而兒童的純真善良之德性依然存在。當兒童長大成人時，人對於動物的關愛方式就具有自由意志的抉擇，亞氏認為德行倫理的抉擇包括：慾望、審慮、覺知、選擇、行動，從這些德行抉擇對動物的倫理。例如：人們應當減少吃肉的「慾望」；點餐時應「審慮」是否過多肉類；消費者可以「選擇」購買自然放生的雞蛋；每個人多少都要有包容愛護其他動物的「行動」，這些理性而正確的德行抉擇，就是亞氏德性倫理提到成為「是」(being)一個愛動物的人。

## 德行的中庸之道談肉食

亞里斯多德認為中庸 (means) 相當的重要，他並不覺得要全然的禁止感性的需求，像是性慾或食慾，而是要節制，以適度為原則，也就是要適度的滿足需求。因為完美的上帝創造人類各種感官，如：品嚐美食的味覺、嗅覺，吃美食的飽足感……等，若又全然的禁止，那對人類而言，就太殘忍了；但若人類若貪口腹之慾，對於食用動物的肉品毫無節制，造成一些物種的生存危機，甚至使用違背心靈良知的手段，對待同處這個星球的其他動物，至善的上帝難道會允許人們如此的作為嗎？因此對於食用動物肉品，是要有所節制，此乃亞氏德行論的中庸之道。看待殺生吃動物肉，若要全然的禁食肉慾，即為素食主義；反之若社會大

<sup>103</sup> 亞里斯多德著，廖申白譯 (2003)，《尼各馬可倫理學》，(初版) 北京：商務出版，頁 61。

眾毫無節制的肉品需求，即為大量的工廠化農場。因此筆者認為：吃方便齋就是德行中庸之道的一個做法。

依亞氏的分析，道德就是一種節制（temperance）的表現，而這樣的節制就能夠將人調適到一種適中的狀態。亞氏將違反道德的行為分為兩種情況，分別是放蕩與縱慾或不節制（intemperance），對此他表示：

無節制人對他們所做的事不曾覺得良心不安，因為他照著他們自己選擇的事情而行動。而縱慾的人在另一方面說來，常常覺得良心不安或有後悔的情緒。<sup>104</sup>

從此引述「放蕩與不節制」的行動，來呼應彼得·辛格認為在《動物解放》中，多次闡述「龐大數量」的牛隻、雞隻、豬隻被人類屠宰，這樣就違背了亞氏的中庸之道。也就是亞氏指出德行常是一種處於兩種極端的中間表現，即不過度，也不是不足夠。至於心態上的中庸則是不狂喜和不狂怒，例如：屠宰牲畜的工人，他們處理動物體的心情是「勇敢」態度，亞氏的「勇敢」是中庸的態度，因為勇敢往下的極端是「膽小」的人，往上的極端是「魯莽」，若屠夫個性太過魯莽，那就會造成不仁道之屠宰過程。

亞里斯多德的德性倫理學，比起康德的義務論倫理學比較有人性，因為康德的定言令式曾被哲學詩人席勒（J.G.Schiller）批評過於嚴苛不近人情，甚至特稱康德義務至上的倫理學是「嚴肅主義」。<sup>105</sup>比方說：義務論強調的「自律」和亞式德行倫理提到的「自願」是不同的。義務的「自律」是訂定自我的要求而必然達成，這對一般的民眾來說，要毫無目的的熱愛生活週遭的動物，很難達成合情

<sup>104</sup> 亞里斯多德著，高思謙譯（2006），《尼各馬科倫理學》，（二版）台北：台灣商務，頁 214。

<sup>105</sup> 傅偉勳（2008），《西洋哲學史》，（二版）台北：三民書局，頁 352。

合理的處世方法；而德行的「自願」是涵蘊著「快樂」地去實踐素食主義，也就是達到亞氏的「幸福」。因此「自願」相對於「自律」較有中庸的意涵，若以亞氏德行的中庸之道即為「自願」的素食，甚至是在本章主標題「上帝的存在層級」中「自然」的吃素，因為上帝是宇宙自然的秩序、至善的永恆者。

## 亞氏的實踐智慧談肉食

亞里斯多德實踐的智慧依對象區分為三：(1) 狹義的「實踐性智慧」關涉個體的善 (2) 家庭的生計等問題則需經濟學 (3) 如以國家為對象，則是廣義的政治學。<sup>106</sup>以這三點探討肉食，若是針對個人選擇肉食或素食問題，則是屬於第

(1) 點個體的善，達到了狹義的實踐性智慧；至於消費者花比較多錢購買自然野放生的雞蛋，產生的生計問題，則是屬於第 (2) 點經濟學；解決是否有不仁道屠宰或非法畜牧業，須配合國家的畜牧農改場等等協助規劃，這就屬於第 (3) 點政治學。

亞里斯多德探討國家社會理想的政治制度，提出「人是政治的動物」，他認為人按其本性必須結合成社團才能生存，依序家庭、村莊、城邦到國家，國家在本質上高於個人，目的是實現「最高的善」，完成人的本性。亞里斯多德論述：

與蜜蜂及所有其他群聚而生的動物相比，人更是一種「政治的」動物，動物之中唯獨人具有善惡、公平與不公平之類的感覺，從而結成家庭與城邦這樣的共同體，所有人天性之中都有共同生活的本能。<sup>107</sup>

由上引述，因為「動物之中唯獨人具有善惡、公平與不公平之類的感覺」，那麼我們人類就更應該追求善與公平的生活，雖然政治學是指人與人之間的生活

<sup>106</sup> 傅偉勳 (2008)，《西洋哲學史》，(二版) 台北：三民書局，頁 126。

<sup>107</sup> 亞里斯多德著，顏一、秦典華譯 (2003)，《亞里斯多德政治學》(初版)，台北：昭明出版社，頁 10。

共同體，如父母、妻兒、兄弟和朋友等關係，但在人生活的環境裡，家畜禽、寵物、狗等，何嘗也不是人類的忠誠朋友？更何況家畜禽還犧牲自身的肉體，供人類進食，在動物的人道宰殺和生前的飼養，也當有保護動物的法規，如此才符合亞里斯多德政治學的要義，即與他人（或動物）共同生活，理當符合人的自然本性，自然本性當然就是在「至善上帝」的掌管之下，人的自然本性推廣到動物生死，即為「善待」，例如：自然動物飼養放生的雞，所生的雞蛋品質和營養成份，高於「鐵籠」飼養的雞所生產的雞蛋。在政治學上，國家政府衛生局可立法規定，若是稽查到沒有人道飼養的家禽畜，可強制歇業或罰款。亞里斯多德政治學中：

如果不強制約束，任人為所欲為，就無法對付植根於每一個人內心深處的卑惡。<sup>108</sup>

這裡論述亞里斯多德的政治學，就像從法家的法術理制約束人心，這就是「契約式的倫理」。然而對於雞農的規範，也得從消費者本身做起，動物雞肉、雞蛋的價格往往取決於市場的供需，自然放生的雞蛋成本高於鐵籠雞所生的雞蛋成本，若經由農委會認證通過核章，消費者寧願多花一些錢，可以確保吃到有機無抗生素的雞蛋；相同的，消費者盡量購買合格電宰 CAS 的豬肉，就可以免除非法不仁道的屠宰。除了透過政府極力的宣導或強制作為，素食主義還是最根本的解決之道。

亞里斯多德《政治學》第一卷中提到：

人若趨於完善就是最優良的動物，一旦脫離了法律和公正就會變成最惡劣的動物，人天生就具備武器，憑智謀和德性加以運用，有些人卻極盡能事地朝相反的方面運用，所以一旦沒有了德性，他就會極其邪惡和殘暴，就

<sup>108</sup> 亞里斯多德著，顏一、秦典華譯（2003），《亞里斯多德政治學》（初版），台北：昭明出版社，頁 15。



會無比地放蕩和貪婪。<sup>109</sup>

上引述「人天生就具備武器」，人類自從石器時代製作尖銳的石刀狩獵，直到現今的殘暴使用鐵籠拘束黑熊抽取膽汁，用電鋸鋸斷熊掌、犀牛角、象牙等等牟取暴利，這時就得以政治學的法律予以制裁遏止，尤其是對「野生稀有動物保護法」的刑責更加嚴厲，如此透過政治學的善才是公正，也就是全體公民的共同利益。例如：帝雉和獼猴都不能宰殺，因為在生態系的食物網中，瀕臨絕種的動物若不加以保護，最後終將影響到高級消費者的人類生存。「公正」原本是一個倫理學詞彙，例如：愛護動物是一個習俗或成規，守法成了公正的基本涵義。在蘇格拉底和柏拉圖那裡，公正是一種基本的美德，然而亞里斯多德不滿足於從倫理學角度來談公正，也就是預防在上一節從人心倫理道德保護動物生死的遺漏，因此亞里斯多德的實踐智慧中，才有政治學的存在，也就是有法治的存在，才能確保動物生存的保護更加周全。然而，當法律條文又有漏洞時，這時又必須要請出「至善的上帝」來掌管人類的良善德性。上帝是亞氏存在層級的最高階，就能使人類實踐愛動物的智慧趨於至善。

因為道德義務論的困難和過度理想化的要求，常會有爭議和批判，也因此當代倫理學的問題便轉移到對德行（virtue）的關注，而德行倫理學在最近一、二十年來再度受到重視，主要是因為對規則或行為取向的倫理學體系之爭議，林火旺分析：

義務論和目的論主要是以行為的傾向為主題，所以強調行為者應該「做」（doing）的部分，行為者所問的問題是「我應該做什麼？」（what shall I do?）。而德行倫理學所重視的是：「我們應該是什麼樣的人？」（what shall I be?）所以強調的不是「做」什麼，而是「是」（being）成為

<sup>109</sup> 亞里斯多德著，顏一、秦典華譯（2003），《亞里斯多德政治學》，台北：昭明出版社，頁 35。

什麼的人。一個是什麼樣的人就會呈現在其行為之中。<sup>110</sup>

由引述談動物生死的保護，人類對動物的倫理就不是強調我們應該要對動物「做」那些事情？例如：一定要「放生」魚才合乎道德嗎？而是我們應該成為「是」愛護海洋、愛護河川的人，如此魚類便得以大量生存。又如：一般的民眾無法「做」（doing）到吃全素的道德義務論，因此就亞氏德性論而言，方便齋或少吃肉可成為「是」（being）愛動物的人。

## 本章小結

綜觀本章亞里斯多德的「上帝存在」層級，第一節以「天體的叡智」探討宇宙的秩序必須是井然有序，因此人類肉食的程度也必須是在上帝（推動者）所推動的良好秩序，人類刻意宰殺、虐待動物都是違背「上帝的至善」原則，亞氏的上帝是最高叡智的對象，其性質是永恆、無限能力的完美，就好比中國儒家哲學的「天道」。上帝位在亞里斯多德存在層級最高位階，統觀整個宇宙，完美至善的上帝必定是讓人類過著幸福生活的保障者，因此在第二節藉由上帝的至善來引述亞氏的幸福論，人類追求幸福的過程須有內在的道德德性。

亞氏的德性是一種「自願」「習慣」的養成，因此德性論強調「成為是什麼樣的人？」所以強調的不是「做」什麼，而是「是」（being）成為什麼的人，一個是什麼樣的人就會呈現在其行為之中。德性的展現活動，呈現外在的道德德行，第三節論述德性論的中庸之道優點，包括：節制之德、勇敢之德，來論述人類應當適度的肉食，而最後在亞氏的實踐智慧中，提到以亞氏的政治學來保護牲畜禽屠宰的合法。總之，本章以「上帝存在層級」圓融第三章「靈魂存在層級」和第二章的「現實存在層級」，使人類食肉的合理性能自然中庸！

<sup>110</sup> 林火旺（1999），《倫理學》，（初版）台北：五南圖書出版公司，頁 152。

## 第五章 結論

### 第一節 論文的回顧

回顧本論文的研究動機，為何社會大眾吃素比例不高？基督徒為何沒有吃素？引發了筆者研究人類食肉的合理性。動物的權利，包括生存權利、生育權利、生活權利、自由權利、流浪權利、豢養權等，而本論文著重在人類肉食的合理性探討。筆者查閱前人對於動物權理論的探討，大多從湯姆·雷根(Tom Regan)<sup>111</sup>、彼得·辛格(Peter Singer)<sup>112</sup>、柯恩(Carl Cohen)、傅可思(Michael Allen Fox)<sup>113</sup>等現代哲學家著手。但每位哲學家的理論不盡相同，這就引發筆者思索，有沒有哪位哲學家的理論是可以從各種不同的層面來探討人類肉食的合理性。在查閱古今中外的哲學家之後，試著從亞里斯多德的存在層級理論<sup>114</sup>當作一個方法理論，來探究人類肉食的合理性。

亞里斯多德的存在層級理論，最底層是原初質料。原初質料到地、水、火、空氣等四元，四元又轉相構成植物及有機動物世界、人類，此即亞里斯多德存在層級理論的現實存在層級。因此第二章，筆者先從現實存在層級的層面探討人類肉食。現實存在層級第一節從無機物質到有機世界的動物存在，分別從原初質料立場、生理學的立場、宇宙論的立場等贊同人類肉食。因為亞氏的原初質料看待肉品為純粹物質，主張原子論者堅決反對精神痛苦的存在，認為動物被宰殺時，痛苦的感覺只不過是激素的變化，可以用化學方法解決，如麻醉劑。宰殺前動物肉體和宰殺後製成之肉品，性質上是相同的，都是物質，甚至從現代科學家定義有機物是含有「碳 C」原子之化合物，因此原子論看待動物屠殺，只是阻止動物

---

<sup>111</sup> 王萱茹，(2005)，〈論湯姆·雷根(Tom Regan)之動物權利理論〉中央大學哲學研究所，碩士論文。

<sup>112</sup> 李香儀(2009)，〈動物權的儒學省察---以彼得·辛格與張載的對話為起點〉南華大學哲學研究所，碩士論文。

<sup>113</sup> 林秀娟，(2007)，〈探討傅可思(Michael Allen Fox)動物權利理念之轉變及其涵義〉中央大學哲學研究所，碩士論文。

<sup>114</sup> 當回顧本論文時，可再參閱本論文第 10 頁---亞里斯多德存在層級架構圖。

肉體機能的化學作用。從生理學的立場看待動物內各器官的生理運作功能，就好比一部機器的運轉，甚至人體、動物都可當成一台機器，人類宰殺動物就好像是高等機器(人類)破壞拆解低等機器(動物)，因此我們只以機械論的觀點看待人類肉食沒有道德爭議。從亞里斯多德宇宙論物性學的立場看待動物被宰殺，被宰殺的豬肉、雞肉的舊原形喪失，人吃了豬肉後，新原形的人肉產生。在這物性變化的過程中，蛋白質的「原質」不生不滅。

第二節從動物存在到人類存在的價值，分別從物種主義、人類存在價值、效益主義談肉食。從物種主義談肉食，人類與動物之間物種主義的區分，高等人類既然有畜牧業，因此人類在法律容許的範圍，可以吃牛羊豬肉，但不能吃狗肉或保育動物的肉等。因為如果物種主義不該存在，那完美的上帝何必創造不同的萬物呢？甚至從達爾文進化論的觀點，所遵循「物競天擇」的原則，適者生存，不適者滅亡，弱肉強食的生態系食物鏈關係，人吃家禽牲畜就如同野豹吃羊肉，宰殺動物也就被視為自然的現象。從人類的存在價值談肉食，是因為人類有文化、倫理道德，及醫療能力。柯亨（Carl Cohen）認為人類的價值遠比動物高，因為人類有獸醫師、文明畜牧的能力，甚至他認為動物不能擁有權利。從效益主義談肉食，犧牲禽畜牲的肉體，增加全人類的飲食幸福，有何不可？因為如果全世界的畜牧業消失，將會造成社會經濟秩序的失衡，會產生更多的道德亂象。

因此無論從物種主義進化論的觀點、人類存在價值的觀點、甚至效益主義的觀念，人類肉食是合理的。但彼得·辛格在《動物解放》提到人類大量的畜牧業，造成環境生態的破壞，因此提倡吃素。從原初質料的立場認為人吃動物肉，只是吸收蛋白質；從生理學的立場，宰殺動物只是讓動物停止生理運作功能；宇宙論物性學的立場，宰殺家禽牲畜只是物體的「生」與「滅」，幾乎沒有肉食的爭議。然而動物被宰殺時，真的都不會恐懼、疼痛嗎？現代醫學證明，情緒與感覺位在間腦（diencephalon），而間腦在許多其它物種身上也發展完備，特別是哺乳類和

鳥類，因此要避免豬、牛、羊和雞、鴨、鵝疼痛的最好方法就是避免屠殺。因此無論前幾節論述之「原初質料」、「生理學」、「宇宙論物性學」、「物種主義」或「人類存在的價值」贊同肉食，都無法避免牲畜禽宰殺時「神經系統的痛苦」問題，「神經系統的痛苦」是人與動物都共同有的最基本感受。身為具有意識思考能力、理性的人類，難道真的會漠視這些禽畜所受的苦嗎？因此筆者於第三章從亞里斯多德存在層級的靈魂層面反對人類肉食。

第三章亞里斯多德廣就生物靈魂的高低機能，將靈魂分為植物生魂、動物覺魂和人類智魂。本章第一節先就植物靈魂與動物靈魂的共同存在，是指太多的畜牧業產生的汗水、糞便使植物的生態環境遭受到破壞，最後也會影響人類的生存環境。所以吃一磅牛肉的代價是犧牲多少森林數目和上萬公噸的牧草，人類若能直接吃五穀青菜蔬果，可以減少地球資源的損耗。第二節就動物靈魂與人類靈魂的共同存在做探討，亞里斯多德認為動物感性生命的根源，其主要功能是「感覺」。亞里斯多德對「感覺」的定義：是外界物體刺激感覺器官後，對該物體所作的有意識反應。<sup>115</sup>因此當待宰的家禽畜牲，「看」到牠的同伴被尖利的刀叉放血，「聽」到牠的同伴哀嚎的叫聲，會有意識反應下一個就是牠了。所以我們不能如第二章所敘述的只把動物肉體看成有機蛋白質，畢竟動物也是有感覺意識、痛覺、利害感等。而亞里斯多德提到人類所具有的靈魂是理性能力的根源，既然人有理性生命的靈魂，就不應該有殺害、虐待動物的非理智行為。甚至亞里斯多德進一步提到人異於禽獸是人類有專門的「反省作用」，因此人類若為了享受美食、貪口腹之慾，任意屠殺動物，人類肉食是不合理的。人類有智魂應當會去耕種稻穀青菜水果，所以人類應當素食才合理。

但對於現今功利主義的社會，單從人的心靈良知來提倡素食，有那麼容易嗎？對於愛吃肉的現代人而言，不僅沒有減少動物的屠宰，甚至為了供應大量的

---

<sup>115</sup> 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書，頁 212。

肉食人口，才有如今養雞、養豬等「動物工廠」的興起。彼得辛格認為當大部份的人類習慣素食飲食，就沒有黑暗的動物飼養，也就沒有不人道的動物屠宰。彼得·辛格分析：在事實上和心理上，又悲憐動物又繼續食其肉卻不可能不矛盾。依據道德義務論「善意志」的觀念，要求人人都要吃素，以愛護動物、支持動物權，對一般大眾而言，是比較嚴刻的要求，不容易達成的。既然義務論的吃素不容易做到，本論文就採用亞里斯多德的德性論，強調中庸少吃肉或方便齋，更以存在層級最高位階的上帝，來約束人類減少肉食的習慣。

在亞里斯多德的上帝層級和人的主動理性之間，還有一個位階是天體的叡智，但若以天體的叡智角度看待地球的生成變化，自然事物本身具有一種內在轉變的傾向，所以人類食肉或素食都只是地球人的飲食，說不定地球人有一天進化到不需要飲食就能存活了。李石岑先生分析亞里斯多德的宇宙觀認為：生滅只是隱顯，且在這種一潛一現的變化中都是趨向於最高原理。<sup>116</sup>若此宇宙觀引述談肉食，動物的生滅只是隱顯，但其生死變化為人類生長的形式，而人類也會死亡，最終歸於純粹形式，因此這一切的進化過程，即宇宙的原動者---「神」。天體的叡智在亞里斯多德的理論裡面，所強調的是宇宙秩序。從亞里斯多德「宇宙的秩序」，來論人類食肉的生命教育，可知宇宙萬物井然有序，所以當人類刻意宰殺動物、大量肉食，就會遭受違反秩序的惡果。

亞里斯多德的上帝是形上學的最高原理，位於存在層級的最高階層，一切存在者生成變化的動力因和究極目的。傅偉勳先生分析對於亞氏上帝之愛是一種：在永恆相下的一種理論的觀照，理論的觀照即是一種高度的生命體驗。<sup>117</sup>換言之，因為人類存在的層級無法完全素食的情形下，只好訴諸於上帝對動物宰殺的觀照，而上帝對禽畜牲的觀照，並非能包容人類對動物「惡意」的屠殺和大量無

---

<sup>116</sup> 李石岑（1986），《西洋哲學史》，（三版）台北：三民書局，頁 75。

<sup>117</sup> 傅偉勳（2008），《西洋哲學史》，（二版）台北：三民書局，頁 128。

節制的肉食，因為亞里斯多德規定至善之道，建立在於人的理性，上帝的理論觀照必須是在人類的理性最高活動下存在，也就是人在理性、有人道的宰殺動物、少量肉食的情況下，才能將動物生命倫理的問題，交託給最高存在層級的叡智上帝，但上帝並沒有保證人類可以大量工廠化的發展畜牧業。

至善的上帝如何確保人類有幸福的人生呢？這可從亞里斯多德在《宜高邁倫理學》卷十的第七章「幸福最高境界在玄思默觀生活中」可證實：幸福是一種合乎道德的活動，這個道德應當是人們心靈最好的一部份的表現，它有天然的權力來統治人、指導人，並對於高尚神聖的東西有深刻的明瞭，或它本身是神聖的。<sup>118</sup>由引述可知，玄思冥想是活動最高的一種形式，因為思維理智在人身上是最高尚的部份，因此人可透過玄思默觀來移除食肉的習慣。亞里斯多德說：可是這種生活若是靠人本性的力量是達不到的，需藉著神力。<sup>119</sup>此即符合亞氏最高的上帝存在層級，來維持宇宙的秩序，包括人類的理智在內，都須靠著上帝神聖的力量改變人類肉食的習慣。既然至善的上帝是人類追求有幸福人生的方向，人類也需努力將內在的德性化為外在的德行，努力奉行素食主義，養成尊重動物生命的好習慣、好品格。

人類如何在至善的、完美的上帝之下，以追求幸福為人生目標，將內在的德性展現為外在素食主義的行動呢？我們對照第二章所提出的義務論談動物的生命權，無論在何種狀況處境，一定要吃素，因為吃素就不會殺生。筆者提出亞里斯多德德行的中庸之道，吃方便齋是一個不錯的方法。亞里斯多德認為中庸是凡事要節制，以適度為原則，凡事不必要全然禁止，但也不可太過。所以不需全然的禁食肉慾，但也不可以毫無節制的食用肉品。然而為了預防非法屠宰場慘忍地宰殺牲禽畜，因此最後一節從亞里斯多德的實踐智慧中，提出法治的政治學以確

<sup>118</sup> 亞里斯多德著，高思謙譯（1979），《亞里斯多德之宜高邁倫理學》，（初版）台北：台灣商務，頁 243。

<sup>119</sup> 前揭書，頁 245。

保人道合法的畜牧業更加周全。然而，當法律條文又有漏洞時，這時又必須要請出「至善的上帝」來掌管人類的良善德性。總之，以亞氏的德性中庸之道而吃方便齋只是追求「善」的人生，但若能提升到亞氏存在層級的最高階上帝，就能使人類實踐素食的智慧趨於「至善」。

## 第二節 未來展望

本論文未來的展望，仍是希望後人對亞里斯多德的三種「存在層級」理論更加廣研究，因為前人之研究批判，針對亞氏提出：「高等的人類統治低等動物」的論述，就認為亞里斯多德不愛動物或認為亞氏不支持素食。但筆者認為這只是局限在現實存在層級的批判，本文就亞氏教育「人」的過程，不忘以「存在層級理論」之宏觀理論，教育人與動物、人與上帝之存在關係，垂直整合每一層級的存在義理和教育省思，然而稍感不足之處是市面上並沒有「存在層級理論」的專書，只好憑著前人的研究，去套用亞里斯多德式的觀點，本論文以亞氏「存在層級理論」來探討不同層級對肉食的合理性。例如：彼得·辛格（Peter Singer）在《動物解放》第五章標題：「人類主宰一切」，若以筆者之見為亞里斯多德辯護：「上帝才是主宰一切」！又如彼得·辛格（Peter Singer）又批評亞里斯多德的奴隸制度：

亞里斯多德認為奴隸乃是「活的工具」，如果人與人之間理知能力的差異便足以令某些人為主人、另一些人為奴隸，亞里斯多德顯然也會認定人類支配動物的權利理所當然，又豈需要費詞論證。<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> 彼得·辛格著，孟祥森、錢永祥譯（1996），《動物解放》，（初版）台北：關懷生命協會，頁 326。



以筆者之見，亞氏的奴隸制度，係依上帝的至善準則，為一種「良善」的奴隸制度，就像老闆和員工是在良善的顧傭關係（如勞基法）而彼此互利互惠。推理到人類養家犬看家，家犬可以不必飢餓流浪，家犬和飼主有個主僕關係（奴隸制度）有何不可？彼得·辛格誤把奴隸制度當成是人類屠宰牲畜禽的一種手段，筆者認為亞氏之奴隸制度是一個追求主人和奴隸都「幸福」的一個保障。而人與牲畜禽是不同物種之分，沒有奴隸制度的關係。本論文期盼不再僅以「人類中心主義」去爭辯人類肉食的合理性，而展望能有更多的研究，以各派「哲學」家的各種哲學理論，探討肉食和素食的議題，期盼後人能更有力的論證，批判食肉的合理性。或是有一篇強烈論證素食主義的論文，只要讀者讀完後就改變肉食習慣。

本論文之深切展望，更希望後續的研究能把亞氏的「至善上帝」和「人類的幸福」之間的關係，再申論到密切關聯，本論文因為篇幅有限，不能將亞氏的上帝延伸到多瑪斯阿奎納（Thomas Aquinas）的上帝，因為多瑪斯的上帝是延伸亞氏和基督的神學結合來管理人類的道德。本論文在第二、三章遇到肉食的爭議問題時，即以第四章之「天體的叡智」和「至善的上帝」來保證宇宙秩序和人類的道德幸福之良善，這好像是把上帝當成工具神來做解決問題使用，似乎用上帝的至善來約束人類的肉食行為，但又沒有具體的約束方法？第四章著重申述人類在上帝的掌管之下，使人類素食主義趨於至善完美，然而人類畢竟不是上帝，所以社會大眾吃素的比率極低，只好以亞氏德性論贊同方便齋，這樣沒有一定的結論，強烈素食主義的讀者可能會有點失望。亞氏自然神的上帝不同於天父人格神的恩典、慈愛和宗教律法，因此本論文只能侷限在亞氏上帝的屬性範圍發揮，何況基督教義的上帝，也沒有規定基督徒不能吃素。

最後，本論文希望未來的研究能再深入研究亞里斯多德《尼各馬可倫理學》中提到的：「靜觀的生活」(contemplative life)，或可譯為「靜思冥想的生活」。即亞氏認為「靜觀」生活是一種自足的生活、完整無缺的、最高貴、最美好的活

動，是為最高的幸福，期待人類透過此靜觀活動減少食肉習慣，因為此靜觀活動涉及最高的理智德行---哲學智慧 (philosophic wisdom)，筆者認為亞氏的此「靜觀」於存在層級中，已經快接近天體叡智和至善上帝之層級，然而對於靜觀的具體內容為何？靜觀的具體活動、型式、方法為何？靜觀之後不吃肉，是否等同佛家的禪定或齋戒？是本論文不夠詳加深入的地方。

總而言之，本論文以亞氏「存在層級」理論的方法，重新詮釋宇宙萬物、原初質料、生理學、植物、動物、人、德性論和上帝等所有不同的角度，探討人類食肉的合理性。有些爭辯之處可能會強烈的素食主義或動保團體不滿意，但這何嘗不是哲學貴在辯證的過程？期盼能有後人再繼續進行對話，向未來繼續發展與開拓！



## 參考文獻

### 英文書籍

- Sabin, Albert B. , ‘Oral Poliovirus Vaccine: History of Its Development and Prospects for Eradication of Poliomyelitis’ , Journal of the American Medical Association 194, no.8,1965.
- Donceel, F. , “Philosophical Anthropology” , Sheed and Ward, Inc.1961.
- Singer, Peter and Mason, James, “ Animal Factories” , New York, Crown Publishers Inc.1980.

### 中文書籍

- Robert Paul Wolff 著，黃藹總校閱（2001），《哲學概論》，（初版）台北：學富文化。
- 方東美（1980），《科學哲學與人生》，（四版）台北：黎明文化。
- 史幼波（2005），《素食主義》，（初版）台北：婦女與生活社。
- 亞里斯多德著，徐開來、秦典華譯（2002），《工具論》，（初版）台北：慧明文化。
- 亞里斯多德著，徐開來譯（2002），《物理學》，（初版）台北：慧明文化。
- 亞里斯多德著，秦典華譯（2002），《論靈魂》，（初版）台北：慧明文化。
- 亞里斯多德著，顏一、秦典華譯（2003），《亞里斯多德政治學》，（初版）台北：昭明出版社。
- 彼得·辛格著，孟祥森、錢永祥譯（1996），《動物解放》，（初版）台北：關懷生命協會。
- 彼得·辛格著，曾建平譯（2010），《動物權利與人類義務》，（二版）北京：北京大學。
- 彼得·辛格著，綠林譯（2006），《捍衛·生命·史匹拉》，（初版）台北：柿子文化文化。

- 林火旺（1999），《倫理學》，（初版）台北：五南圖書出版公司。
- 波伊曼著，張忠宏譯（1997），《動物權利的爭議》，（初版）台北：桂冠圖書。
- 波伊曼著，楊植勝譯（1997），《生死的抉擇》，（初版）台北：桂冠圖書。
- 洪正中等著（1996），《環境生態學》，（初版）台北：國立空中大學。
- 徐學庸（2004），《靈魂的奧迪賽：柏拉圖費多篇》，（初版）台北：長松文化。
- 笛卡兒著，王太慶譯（2007），《笛卡兒談方法》，（初版）台北：大塊文化。
- 笛卡兒著，錢志純譯（1972），《我思故我在》，（初版）台北：志文出版社。
- 傅偉勳（2008），《西洋哲學史》，（二版）台北：三民書局。
- 傅偉勳（2011），《一本就通---西方哲學史》，（初版）台北：聯經出版。
- 曾仰如（2001），《亞里斯多德》，（初版）台北：東大圖書。
- 楊國榮（2002），《道德形上學引論》，（初版）台北：五南圖書。
- 亞里斯多德著，廖申白譯（2003），《尼各馬可倫理學》，（初版）北京：商務出版。
- 亞里斯多德著，高思謙譯（1979），《亞里斯多德之宜高邁倫理學》，（初版）台北：台灣商務。
- 亞里斯多德著，高思謙譯（2006），《尼各馬科倫理學》，（二版）台北：台灣商務。
- 安東尼·肯尼著，顧毓民譯（1984），《神學巨匠---多瑪斯.阿奎納》，（初版）台北：時報文化。

## 期刊

- 李淵百，〈台灣動物之聲〉，（春季號），2013年3月，頁39。

## 論文

禹鎮印 (2007), <亞里斯多德《尼各馬可倫理學》研究>, 南華大學哲學研究所, 碩士論文。

洪睿聆 (2007), <亞里斯多德德行與幸福>, 中央大學哲學研究所, 碩士論文。

李香儀 (2009), <動物權的儒學省察---以彼得·辛格與張載的對話為起點>, 南華大學哲學研究所, 碩士論文。

王萱茹, (2005), <論湯姆·雷根(Tom Regan)之動物權利理論>, 中央大學哲學研究所, 碩士論文。

林秀娟, (2007), <探討傅可思(Michael Allen Fox)動物權利理念之轉變及其涵義>, 中央大學哲學研究所, 碩士論文。



## 附錄：動物保護法（擷取與本論文相關之部分）

行政院農委會 修正日期 100年6月29日

### <第一章 總則>

第一條 為尊重動物生命及保護動物，特制定本法。

動物之保護，依本法之規定。但其他法律有特別之規定者，適用其他法律之規定。

第二條 本法所稱主管機關：在中央為行政院農業委員會；在省(市)為省(市)政府；在縣(市)為縣(市)政府。

第三條 本法用詞定義如下：

- 一、 動物：指犬、貓及其他人為飼養或管領之脊椎動物，包括經濟動物、實驗動物、寵物及其他動物。
- 二、 經濟動物：指為皮毛、肉用、乳用、役用或其他經濟目的而飼養或管領之動物。
- 三、 實驗動物：指為科學應用目的而飼養或管領之動物。
- 四、 科學應用：指為教學訓練、科學試驗、製造生物製劑、試驗商品、藥物、毒物及移植器官等目的所進行之應用行為。
- 五、 寵物：指犬、貓及其他供玩賞、伴侶之目的而飼養或管領之動物。
- 六、 飼主：指動物之所有人或實際管領動物之人。

### <第二章 動物之一般保護>

第四條 中央主管機關應設動物保護委員會，負責動物保護政策之研擬及本法執行之檢討。

前項委員會之委員為無給職，其設置辦法由中央主管機關訂定之；其中專家、學者及民間動物保護團體不具政府機關代表身分之委員，不得少於委員總人數之三分之二。

第五條 動物之飼主，以年滿十五歲者為限。

未滿十五歲者飼養動物，以其法定代理人或法定監護人為飼主。

飼主對於所管領之動物，應提供適當之食物、飲水及充足之活動空間，注意其生活環境之安全、遮蔽、通風、光照、溫度、清潔及其他妥善之照顧，並應避免其所飼養之動物遭受不必要之騷擾、虐待或傷害。

飼主飼養之動物，除得送交動物收容處所或直轄市、縣(市)主管機關指定之場所收容處理外，不得棄養。

第六條 任何人不得無故騷擾、虐待或傷害他人飼養之動物。

第七條 飼主應防止其所飼養動物無故侵害他人之生命、身體、自由、財產或安寧。

第八條 中央主管機關得指定公告禁止飼養、輸出或輸入之動物。

第九條 運送動物應注意其食物、飲水、排泄、環境及安全，並避免動物遭受驚嚇、痛苦或傷害；其運送工具、方式及其他運送時應遵行事項之辦法，由中央主管機關定之。

第十條 對動物不得有下列之行為：

- 一、 以直接、間接賭博、娛樂、營業、宣傳或其他不當目的，進行動物之間或人與動

物間之搏鬥。

- 二、以直接、間接賭博為目的，利用動物進行競技行為。
- 三、其他有害社會善良風俗之行為。

第十一條 飼主對於受傷或罹病之動物，應給與必要之醫療。

動物之醫療及手術，應基於動物健康或管理上需要，由獸醫師施行。但因緊急狀況或基於科學應用之目的或其他經中央主管機關公告之情形者，不在此限。

第十二條 對動物不得任意宰殺。但有下列情事之一者，不在此限：

- 一、為肉用、皮毛用，或餵飼其他動物之經濟利用目的者。
- 二、為科學應用目的者。
- 三、為控制動物群體疾病或品種改良之目的者。
- 四、為控制經濟動物數量過賸，並經主管機關許可者。
- 五、為解除動物傷病之痛苦者。
- 六、為避免危害人類生命、身體、健康、自由、財產或公共安全者。
- 七、收容於動物收容處所或直轄市、縣(市)主管機關指定之場所，經通知或公告逾七日而無人認領、認養或無適當之處置者。
- 八、其他依本法規定或經中央主管機關公告之事由者。

中央主管機關得公告禁止宰殺前項第一款之動物。

依第一項第七款規定准許認領、認養之動物，不包括依第八條公告禁止飼養或輸入之動物。但公告前已飼養或輸入，並依第三十六條第一項辦理登記者，准由原飼主認領。

第十三條 依前條第一項所定之事由宰殺動物時，應以使動物產生最少痛苦之人道方式為之，並遵行下列之規定：

- 一、除主管機關公告之情況外，不得於公共場所或公眾得出入之場所宰殺動物。
- 二、為解除寵物傷病之痛苦而宰殺寵物，除緊急情況外，應由獸醫師執行之。
- 三、宰殺收容於動物收容處所或直轄市、縣(市)主管機關指定場所之動物，應由獸醫師或在獸醫師監督下執行之。
- 四、宰殺數量過賸之動物，應依主管機關許可之方式為之。中央主管機關得依實際需要訂定宰殺動物之人道方式。

第十四條 直轄市或縣(市)主管機關應自行或委託民間機構、團體設置動物收容處所或指定場所，收容及處理下列動物：

- 一、由直轄市或縣(市)政府、其他機構及民眾捕捉之遊蕩動物。
- 二、飼主不擬繼續飼養之動物。
- 三、主管機關依本法留置或沒入之動物。
- 四、危難中動物。

直轄市、縣(市)主管機關得訂定獎勵辦法，輔導並協助民間機構、團體設置動物收容處所。動物收容處所或直轄市、縣(市)主管機關指定之場所提供服務時，得收取費用；其收費標準，由直轄市、縣(市)主管機關定之。

### < 第三章. 動物之科學應用 >

- 第十五條 使用動物進行科學應用，應儘量減少數目，並以使動物產生最少痛苦及傷害之方式為之。中央主管機關得依動物之種類訂定實驗動物之來源、適用範圍及管理方法。
- 第十六條 進行動物科學應用之機構應組成動物實驗管理小組，以督導該機構進行實驗動物之科學應用。
- 中央主管機關應設置實驗動物倫理委員會，以監督並管理動物之科學應用。
- 前項委員會至少應含獸醫師及民間動物保護團體代表各一名。
- 動物實驗管理小組之組成、任務暨管理辦法與實驗動物倫理委員會之設置辦法，由中央主管機關定之。
- 第十七條 科學應用後，應立即檢視實驗動物之狀況，如其已失去部分肢體器官或仍持續承受痛苦，而足以影響其生存品質者，應立即以產生最少痛苦之方式宰殺之。
- 實驗動物經科學應用後，除有科學應用上之需要，應待其完全恢復生理功能後，始得再進行科學應用。
- 第十八條 國民中學以下學校不得進行主管教育行政機關所定課程標準以外，足以使動物受傷害或死亡之教學訓練。

### < 第四章. 寵物之管理 >

- 第十九條 中央主管機關得指定公告應辦理登記之寵物。前項寵物之出生、取得、轉讓、遺失及死亡，飼主應向直轄市、縣(市)主管機關或其委託之民間機構、團體辦理登記；直轄市、縣(市)主管機關應給與登記寵物身分標識，並得植入晶片。
- 前項寵物之登記程序、期限、絕育獎勵與其他應遵行事項及標識管理辦法，由中央主管機關定之。
- 第二十條 寵物出入公共場所或公眾得出入之場所，應由七歲以上之人伴同，並採取適當防護措施。具攻擊性之寵物出入公共場所或公眾得出入之場所，應由成年人伴同，並採取適當防護措施。
- 前項具攻擊性之寵物及其所該採取之防護措施，由中央主管機關指定公告之。
- 第二十一條 應辦理登記之寵物出入公共場所或公眾得出入之場所無人伴同時，任何人均可捕捉，送交動物收容處所或直轄市、縣(市)主管機關指定之場所。前項寵物有身分標識者，應儘速通知飼主認領；經通知逾七日未認領或無身分標識者，依第十二條及第十三條規定處理。
- 第一項之寵物有傳染病或其他緊急狀況者，得逕以人道方式宰殺之。
- 飼主送交動物收容處所或直轄市、縣(市)主管機關指定場所之寵物，準用前二項規定辦理。
- 第二十二條 以營利為目的，經營應辦理登記寵物之繁殖、買賣或寄養者，應先向直轄市、縣(市)主管機關申請許可，並依法領得營業證照，始得為之。
- 前項繁殖、買賣或寄養者應具備之條件、設施、申請許可之程序與期限、註銷、撤銷許可之條件及其他應遵行事項之管理辦法，由中央主管機關定之。