

# 「人間佛教」的動保論述\*

釋昭慧\*\*

## 一、前言

人間佛教（Buddhism for the Human World）是當今海峽兩岸佛教的顯學，自太虛大師（1890-1947）提倡「人生佛教」伊始，印順（1906-2005）、星雲（1927-）、聖嚴（1931-2009）、證嚴（1937-）等諸位法師，莫不提倡人間佛教，而締造了臺灣佛教復興的輝煌成果。中國大陸亦有趙樸初（1907-2000），大力倡導人間佛教，迄今受到中國佛教界的普遍重視與強力推廣。

然而在上述諸位人間佛教領袖中，有的本諸緣起性空論（如印順法師），有的則本諸真常唯心論（如太虛大師、星雲大師與證嚴法師），兩者同樣強調大乘佛教「行菩薩道」的理念，然其思想進路與詮釋系統顯有差異。

本文暫置「真常唯心」系統不論，但依印順法師的「人間佛教」思想，即「緣起性空」論來探究：依於人間佛教思想，如何看待動物保護（以下簡稱「動保」）？或說，如何建構其動保倫理在理念與實務層面之完整論述？

首先，由於印順法師宗本的是從《阿含》至「中觀」一脈相承的「緣起性空」論，因此在論究人間佛教的動保觀時，自應回到「緣起性空」

---

\* 本文係國科會整合型研究計畫《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 8 月 1 日起至 104 年 7 月 31 日止。

\*\* 玄奘大學宗教學系暨研究所教授及系主任、玄奘大學文理學院院長

的核心概念，來建立論述主軸——這就是筆者過往於「佛教倫理學」系統理論建構過程中，所提出的「緣起、護生、中道」論。

其次，「人間佛教」既已標舉「人間」二字，而且誠如印順法師所述：「我們是人，應以人為中心」<sup>1</sup>，那麼，人間佛教是否也有人類中心主義（anthropocentrism）傾向？動物與人共存於地球的大環境之中，是應依於「眾生平等」原則，而受到「平等」的利益考量，還是依於人與動物所展現在知、情、意各方面的潛能與功用，而作出某種程度上的「差別待遇」？本文將依印順法師著作的相關論議，本諸「中道」原則而作闡述。

之所以選擇印順法師（而非其他人間佛教領袖）的言論，原因在於：他是「人間佛教」的倡議者，而且還完整地建立了一套「人間佛教」的思想體系。其論議本諸教證（經典依據）與理證（邏輯推理），嚴謹度很高。而且本諸原始佛教的「緣起」論，不但通於三乘，更能在國際諸大傳承佛教中，建立起最大公約數的共識，這是「一切眾生本有佛性」的真常論，所無法達成的效果。

由於在撰述本文之前，筆者已於眾多文論，述及動保或「護生」議題，本文原擬避開所有上述舊作之文句乃至內容，以免叨敘重贅，然而在下筆之時，卻發現困難重重：

1.個人的思想、學問，固然可以隨年歲與閱歷而延伸、擴展，但卻無法將「今日之我」與「昨日之我」的思想與學問，在技術上作一刀切割。

2.倘若刻意抽除所有過往在此議題上之論述內容與章節文句，這將使本文支離破碎，無法作出完整的表述。

3.有時即使是直抒胸臆，爭奈撰寫完成之後，重新蒐尋舊作，竟然發現它依然與某些舊作的部分觀點非常接近，而且文句陳述還未必如舊作那般簡潔或周延，這時萬不得已，只好割愛刪除並重貼舊文。

---

<sup>1</sup> 印順，1952，〈從依機設教來說明人間佛教〉，《佛在人間》（新竹：正聞出版社），頁 43，引文摘自《印順法師佛學著作集》2006 光碟版（新竹：財團法人印順文教基金會）。

因此本文雖已刻意將舊作中業已陳述的概念，作出極其簡化的敘述，但難免還是會有部分文段，爲了概念陳述的清晰、穩妥，而直下援引舊作，或是摘引而後作出增補，凡此種種，自當逐一註明舊作出處，以示負責。

## 二、緣起、性空、護生、中道： 核心概念之定義與內涵

由於本文論述的基礎，建基於如下之核心概念：緣起（梵：pratītya-samutpāda，英譯 Dependent Origination）、性空（梵：śūnya，英譯：emptiness）、護生（Protecting Life）、中道（梵：madhya-mārga，英譯 middle way 或 middle path），因此本節將逐一檢視其定義與內涵，以求論述過程的嚴謹與清晰。

1. 「緣起」，是指現象界中因緣生滅的法則。原來所有人事物相，必然依於因緣條件的和合與制約，而若此、若彼地呈現出來，絕無例外。這是佛陀在證悟之後，向人們揭示其所洞觀的「實然」法則。

2. 「性空」，指的是「自性」（梵：svabhāva，英譯：inherent existence）之「空」（梵：śūnya，英譯：emptiness），因此「空」是無自性（niḥsvabhāva，英譯：lack of inherent existence）義，而非「虛無」（nothingness）義。「空」可直下由「緣起」而作延伸性的說明，亦即緣起諸法之無常恆性、無獨立性與無真實性。

3. 「護生」，簡言之，即是保護眾生（有情）。原來，在緣起法則下，無恆常性、無獨立性與無真實性的因緣所生法，包含「有情」（動物）與「非有情」（植物與無生物）。然則對於同屬「緣所生法」的動物、植物與無生物，是否要有一致性的道德關懷？答案顯然是否定的，佛陀關切的是「有情」，《雜阿含》的「蘊、處、緣起、食、生、諦、界」等相應經教，談的通通是「有情」，他所教導的各種道品，目的就是讓有情「離苦得樂，轉凡成聖」。

4. 「中道」，精確而言，不祇是「中間」之道，而是指不偏不倚的正確途徑。它在原始佛教聖典中出現的次數不多，但後來在中觀乃至天台學中，卻被發揮到了極致。《雜阿含經》中，經常在述說「中道」之後，緊接著就會陳述「此有故彼有，此無故彼無」的「緣起」以及十二緣起。因此在《雜阿含經》中，「中道」是一組與「緣起」同步出現的概念，並且有其由「實然」到「應然」的邏輯關係：依於「緣起」法則的洞觀，就可以具足不偏不倚的如實知見，針對眾生普遍易犯之偏執，在觀念與行為上予以導正。<sup>2</sup>

簡而言之，「緣起」表述「實然」之事理法則，「護生」闡明「應然」的倫理實踐，「中道」則提示「應然」之實踐綱領。爰此，筆者於「佛教倫理學」系列專書中，屢次提出「緣起、護生、中道」之三大核心概念，用以建構佛教倫理學之系統理論。本文將依此三大核心概念，展開人間佛教的動保論述。

### 三、「有情」與「非有情」之差別對待

依「緣起」法則而流轉世間的動物，不但有感知能力，而且本能地以自我為中心，情感上有熾烈的「我愛」，理智偏執而有牢固的「我見」，意志則永遠極度重視自己而流露「我慢」，由是而產生強烈的趨生畏死，趨樂避苦之本能。

順應生命追求快樂之本能，人們必須「護生」。護生的「生」，既然是指有感知能力的「有情」，因此人以外的動物，即便是娟飛蠕行，蠢動含靈，也都悉數納入道德關懷的範圍，而不宜厚此薄彼，因此會有「為鼠常留飯，憐蛾不點燈」<sup>3</sup>的細膩感懷。

<sup>2</sup> 詳參釋昭慧，2012，〈「中道」之根源義與衍生義——依佛教倫理觀點作深層探索〉，《玄奘佛學研究》第 18 期，頁 91-128。

<sup>3</sup> 蘇軾，〈次韻定慧欽長老見寄八首（並引）〉，《蘇軾全集》（網路版）卷 23，URL=<http://www.bestory.com/novel/11/101604/15956.html>。（2012/8/12 瀏覽）

雖然反素食者經常以「植物也是生命」拿來詬難素食，強調「素食依然殺生」，然而即便是依於素樸的常識經驗，也會感覺，這類說詞太過牽強。摘折一片樹葉或拋擲一顆石子，絕不會像砍斷一隻雞脖子般，讓人怵目驚心，或是產生疚悔、惻怛之情。

因此，不忍眾生受苦，可說是一種自然流露的道德直覺，「護生」，則是依此道德情感中之「實然」現象，自覺地予以增強、深化、擴大，從而發為「應然」的行動意志，所形成的倫理行為，這又可分為「消極」與「積極」的兩種：消極方面，作出「絕不傷殺眾生」的自我要求，這是「持戒」精義；積極方面，慈悲普覆以救護眾生，這是「布施」精神。

至於植物與無生物，並非不須護惜它們，但是植物的感知力未若動物這般強烈，而且大都具有「斷而復生」的機能，因此佛教戒律雖亦要求僧侶護惜植物，不得任意砍伐，但主要還是以有「感知能力」的動物，作為道德關懷的對象。

#### 四、動物倫理的「孤兒」處境

有情既然涵蓋人以外的動物，那麼動物倫理的討論，乍看理應歸屬在「生命倫理學」裡，實則不然，它們大都被歸納於「環境倫理學」中。主要原因在於：「生命倫理」的四項道德原則——自律原則（衍伸出知情同意原則）、公正原則、不傷害原則與仁愛原則，沒有一項能坦然行使在動物身上。把動物倫理置諸「生命倫理學」，讓一套原則有了兩重標準，甚是尷尬。

拜全球動保運動之賜，晚近有關「生命倫理」的討論，間或涉及「實驗動物倫理地位」問題，但任誰也無法將前述道德原則，全盤移植到動物身上。試問有哪一樁動物實驗的進行，尊重過實驗動物「Say Yes or Say No」的自主權？有誰能在進行動物實驗之前，讓受試動物「知情」並徵求其「同意」？

眾多動物實驗的過程，業已讓受試者飽嘗生不如死的慘境，更令人難以忍受的是，在實驗結束後，不但將「實驗組」動物悉數殺死，即連健康無恙的「對照組」動物，也一律「殺無赦」。然則只要動物實驗存在一天，又豈能夸談所謂「不傷害原則」或「仁愛原則」？為所謂的「人類福祉」而犧牲動物的生存意欲，這當然也絕不符合公平對待的「公正原則」。

因此生命倫理學唯有將「生命倫理」的討論範疇，先行設定在「人類」物種，方能推出前述四種道德原則，這是可以理解的。至於實驗動物以外的動物（諸如：野生動物、經濟動物、同伴動物等），則大都歸諸「環境倫理」。這明顯的是以「鋸箭法」，將動物放在環境脈絡裡，把動物對待的倫理難題拋給生態哲學。

然而即使是生命科學研究者，都很難否認：動物具有與人相同的各種生命特徵，特別是在基因體研究發達的今日，吾人更是發現：人與動物基因序列的同質性相當之高，果真是應驗了孟子所說的：「人之異於禽獸者幾希」（《孟子·離婁章句下》）。倘若將動物歸為「生命」，吾人又有何理由要把這些動物，等同於植物與無生物，僅視作人類所處環境的「背景」與「資源」，而不作前述「四種原則」之道德考量？道德原則的施用判準，倘若是基於人類「不共其他動物」的特質（如理性），那麼吾人又將如何面對動物解放者的銳利質疑——與猩猩或犬貓的智商不相上下（或更低）的胎兒、嬰兒、智障、精障之「人」，其處遇是否可以比照動物？這是生命倫理研究者必須敘明理由，而無從迴避的質疑。

至於「環境倫理」，雖然對野生動物的處境，給予較多的關切，但大體著眼於「生態平衡」的考量。晚近雖然開始倡議「蔬食救地球」，所著眼的觀點，依然是「節能減碳」、「愛護地球」，而不是「動物保護」。生態保育人士往往可以一邊大啖牛排，一邊痛責人們將犀牛角入藥。當他們放映著犀牛在槍響聲中倒臥血泊的驚悚畫面，用以刺痛人類良心的同時，可以完全無視於畜產牛隻所遭遇的血腥屠宰。

此外，基於生態平衡考量，國家的生態保育政策，會對保育動物的種類與數量，作出設定與控管。數量少了固然加強保育，數量多了也不排除加以殺戮，以求「合理減量」。因此生態保育人士大都不反對狩獵，對狩獵過程的殘暴與被獵動物的痛苦，往往不置一詞。然而對野生動物的量化管理，很有可能淪為人類一廂情願的「生態神話」。

值得關注的是，在生態主義的整體論（holism）邏輯中，為了生態整體之善，無辜的生命個體被迫犧牲，竟然具足了道德上的正當性。

如此一來，「生命倫理」與「環境倫理」不但無法解除人類對實驗動物與野生動物的強烈威脅，更聯手將經濟動物與同伴動物排除在外，「人類中心主義」與「生態中心主義」聯手夾殺動物，動物的處境尷尬，牠們成了「生命倫理」與「環境倫理」夾縫中，被刻意遺忘的孤兒。<sup>4</sup>

## 五、「護生」義務的證成

但這樣的指控，未必是人們所能接受的。他們往往強烈質疑：「我們既然是『人』，何須保護『人』以外的動物」？然則保護動物，究竟是「吹皺一池春水」——瞎攪和、管閒事，是人們的懿德美行，還是人們對動物應盡之道德義務？以下即依三種原理以證成：「護生」，最起碼消極性的「不傷殺眾生」，這是作為「道德主體」的人（而不祇是佛教徒），所應履行的義務。<sup>5</sup>

### （一）自通之法

「護生」來自易地而處，將心比心的感知能力，佛家名之為「自通之法」。如《雜阿含經》說：

<sup>4</sup> 以上所述，即是「動物倫理的學科分類」，參見釋昭慧，2006，〈佛教生命倫理學之研究方法論〉，《玄奘佛學研究》第5期，頁90-92。

<sup>5</sup> 以下三種「護生」原理，詳參釋昭慧，2003，《佛教規範倫理學》（臺北：法界出版社），頁84-93。

何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？」作是覺已，受不殺生，不樂殺生。如上說，……」<sup>6</sup>

「自通之法」，就是用自己的心情，揣度其他眾生的心情，而珍重他趨生畏死，趨樂避苦的天性。「自通之法」極類似儒者所說的「良知」，在倫理學上名之為「黃金律定理」(Golden Rule Theorem)。這原是不同文化所共同遵奉的黃金律，但西方主流文化卻往往基於「神性」或「理性」的理由，而未將動物納為「自通之法」的關懷對象。

既然動物與人同樣具有「不喜被殺」等等喜怒哀樂的情緒與痛苦的覺受能力（亦即感知能力），顯見「自通之法」，自無法排除對動物處境的同情共感。是故黃金律所涵蓋的對象，應以「感知能力」作為判準，同情共感的關懷面，不應祇及於人類，而應擴大到所有有情（包括人以外的動物）。

此中，「動物解放」哲學家彼得·辛格（Peter Singer）的動保論述，與佛法最為接近，他援引邊沁（Jeremy Bentham）的主張，而將「感受苦痛的能力」作為判準，並且主張一件行動所影響到的每個對象的利益，都應該受到平等的考慮。而不應衡量對方是人還是其他生物，或者它們有什麼能力。<sup>7</sup>

即便是與 Singer「效益主義」進路大相逕庭的湯姆·雷根（Tom Regan），雖採用義務論之進路以證成動物權，卻同樣提出「感知能力」（而非康德所提出的「理性」），作為道德關懷的其中一項判準。兩位動物倫理學家不約而同地強調「感知能力」的共同性，這與佛法觀點是不謀而合的。

<sup>6</sup> 《雜阿含經》卷 37（大正二，頁 273 中一下），《相應部》（Samyutta-Nikāya）五五「預流相應」（南傳卷一六下，頁 236）。

<sup>7</sup> 以上所述，詳參 Peter Singer（著），孟祥森、錢永祥（譯），1996，《動物解放》（Animal Liberation）（臺北：關懷生命協會），頁 35-72。

## （二）緣起法相的相關性

緣起論是「實然」法則，它提醒吾人，任何一個有情，都是與無數因緣連結的「網絡」性存在體。生命不可能獨立存活，也不可能在沒有適當因緣條件的支持之下，獲取自我滿足的快樂與舒適。因此，無論是為了自我滿足，還是為了感念（得以成就自我滿足之願望的）因緣，吾人都必須顧念他者，而非只看到自己的需要。

這也說明了「自通之法」的本質。依緣起論，良知是主體與客體交融互會的產物，它可以依更根源的真理——緣起——以證成之。簡而言之，良知是道德主體相應於緣起事相「相依相存」且「法性平等」之法則，而對同為有情之客體，所自然流露的同情共感。

## （三）緣起法性的平等性

「護生」是佛教倫理的精髓。但是要瞭解佛法對動物的態度，必須進一步完整掌握「平等」的觀念。佛法之所以會對生命施以深刻而廣大的道德關懷，並不僅是「慈悲」的單一要素，慈悲與憫恤，大都發生在上對下、優勢對劣勢的情境中。這時，受到慈悲與憫恤的對象，未必與慈悲的施與者，構成一種「平等」的關係。即便基督宗教已有與「保護動物」相關的非主流神學論述，但其中「動物」在系統神學下的定位，依然是人類受天主之命以統領、管理的對象。人與動物在神學上，還是無法達致「平等」的結論。佛法的「護生」則敘明了「眾生平等」的理由。

筆者曾在《佛教後設倫理學》乙書中提到，佛法中的「平等」有三種層次：

1. 生命均有感知能力，應平等尊重生命的苦樂感知，以及其離苦得樂的強烈意願，是即「眾生平等」之要義。
2. 生命又都依因待緣而生滅變遷，是即緣生諸法在差別相中，無自性義平等無二，是為「法性平等」之要義。

3.不但凡夫依因待緣而承受苦樂、流轉生死，聖者也是依因待緣而證入涅槃、成就佛道。在此「緣起」法則之下，凡夫有修三學以解脫的可能性，也有修六度、四攝以成佛的可能性。後者即「佛性平等」之要義。<sup>8</sup>

準上所述三點原理，「護生」，最起碼「不傷殺眾生」，這是人們所應履行的義務。不護生，則必不愜於心（自通之法）；不護生，亦將不愜於理（緣起性、相之正理）。其後果則是個人的良知淪喪，覺性滯阻乃至退化，那將是害己害人之舉。至於眾所周知的應報法則——「相傷相殺」、「互噉互食」，即便也可讓人凜於因果之可畏，而不敢輕易傷殺生靈，然而由於它超乎常識經驗，除了禪觀深厚而具足天眼通與宿命智，一般人無從作出檢證，因此姑置不論。

## 六、中道：平等原則下的情境考量

中道，依印順法師所述，有「中正」與「中心」二義：

「中道」很容易被人誤認為模稜兩可，其實佛教絕不如此。「中」是中正、中心，即用中正不偏的態度與立場，深入人生為本的事事物物的根本核心，窮究它底真相。解決一個問題，必須以中正不偏的立場，從關涉到的各方面去考察，在各方面結合點上深入推究，徹底了解問題的真相，才能得到合理的解決。<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 有關「平等」之辨，詳參釋昭慧以下著作：

1. 1995，《佛教倫理學》（臺北：法界出版社），頁 81-82。
2. 2003，《佛教規範倫理學》，頁 91-93。
3. 2008，《佛教後設倫理學》（臺北：法界出版社），頁 60-61。

有關「差異」（即「文化相對主義」與「倫理相對主義」）之辨，詳參釋昭慧，《佛教規範倫理學》，頁 107-112。

<sup>9</sup> 印順，1980，〈中道之佛教〉，《佛法是救世之光》，頁 146-147，引文摘自《印順法師佛學著作集》2006 光碟版。

簡言之，行為主體必須依其仁慈與智慧的涵養，而以公正無私的態度來面對情境，是為「中正」；另一方面，對行為所施與的對象或所處置的事物，則必須有儘可能充分的情境考量，並且把握要點（中心）以作果敢抉擇。

筆者於《佛教規範倫理學》中，曾依《阿含》要義與印順法師前述著作，闡述「中道」的實踐綱領，並為「中道」一詞，作了如下的定義：

在可見聞覺知的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇。<sup>10</sup>

言「可見聞覺知」者，預留了感官、認知有其局限的伏筆。行為主體必須意會到：這些「可見聞覺知」的因緣，並不窮盡所有因緣，所以在作抉擇之時，不敢自詡所有的抉擇都是「絕對真理」，而只能謙遜地承認：這是目前為止「相對最好」的選擇。這種謙遜的態度，縱使不能保證其選擇之絕對正確，卻可減少固執己見而重覆犯錯的機會。

再者，緣起論的陶冶下，所產生的自通之法，乃至「緣起無我」的洞觀力，也有助於吾人在作倫理抉擇之時，將「自我利益」放在一邊，而為眾生利益以作「無私」的奉獻。<sup>11</sup>

依於「中道」的實踐綱領，吾人方能在人與動物的價值差異或利益衝突中，適切地作出實務面的權衡取捨。原來，「護生」理念既然涵蓋「含靈蠢動」一切眾生，但在實務操作上，根本不可能全面包抄，有時還得面對「人畜共通疾病」等重大疫病問題，自須具足生命自處與相待的中道智慧，配合主客觀因素，而作有限度的情境考量。為何強調其「有限度」？因為情境考量的背後，依然必須嚴格地作自我審視，減除「自我利益考量」的影子。否則情境考量會變相而成「投機主義」（找尋對自己最有利的行動方案）。

<sup>10</sup> 釋昭慧，《佛教規範倫理學》，頁 97。

<sup>11</sup> 詳見釋昭慧，《佛教規範倫理學》，頁 95-113。

## 七、「正當防衛」之中道思維

如以中道的實踐綱領，來面對「人畜共通疾病」等重大疫病的「正當防衛」問題，我們可從道德主體的修為差異來作權衡：已經超越我見、我愛而達致「無我」境地的聖者，當然可以爲了護念他者，而選擇放棄「正當防衛」。但凡夫受限於我見、我愛，實難以放棄「正當防衛」的活命機會。即使如此，仍應注意以下三個面向的「情境」思考：

1. 必須是已沒有其他方法可以解決，才能爲自衛而傷害他者。易言之，若有其他方式可以解決，縱使會花上更多的時間、金錢與力氣，都要嘗試使用這些不必傷害他者即能達成自衛效果的方式。因爲，生命的價值還是比「行事方便」或「資源擁有」，來得更爲重要。

例如：明明豬隻所感染的口蹄疫，並非人畜共通疾病，然而爲了使臺灣及早從「疫區」除名，以免肉品外銷的機會與數量銳減，減損了農民、業主與員工的收益，於是將數以萬計的健康豬隻，通通「格殺勿論」，這種「寧可錯殺一百，不可錯放一個」的心態，當然不符合「中道」的權衡法則。而將人們的錢財看得比口蹄疫動物的生命更爲重要，爲財奪命，謀財害命，豈不更是道德感的嚴重痲痺與價值觀的嚴重混淆！口蹄疫是如此，禽流感是如此，當今臺灣民眾聞而色變的狂犬病，亦復如是。

2. 即使眼前確實沒有其他方式，也必須時常懷抱慚愧之心，盡己可能以繼續研究，一心求取不必傷害他者即可自保的替代方案。有了這樣的心意，就有可能依人類的聰明才智，研發出了自己與他者「雙贏」的解決方案。例如：研發各種動物疫苗，以注射替代撲殺。

3. 最怕的就是以「正當防衛」或「人類利益」的理由，而將傷害他者的任何行爲，視作「理所當然」（例如：聲稱爲了人類福祉或最大化效益而作殘忍的動物實驗，爲了防杜狂犬病而大量撲殺犬貓與鼬獾）。傷害他者的行爲，一旦在倫理認知上賦與了正當性與合理性，將會使人淪喪了易地而處的道德感情，從而忽略了其他替代方案的研發。

動物實驗的議題，就是一個顯著的例子，人們言之鑿鑿地敘述動物實驗的諸般人類利益（或最大化效益），卻從不逆向思考：是否可以找出動物實驗的替代方案。這實是受限於西方主流思想的視野，亦即，人們早就已經在科研過程之中，隱藏了西方主流神學或主流哲學的價值觀，認定動物沒有神性、靈魂或理性，因此可以在牠們身上為所欲為。<sup>12</sup>

## 八、覺性開發之差異權衡

最後要回應「前言」所拋出的問題：「人間佛教」既已標舉「人間」二字，而且誠如印順法師所述：「我們是人，應以人為中心」，那麼，人間佛教是否也有人類中心主義（anthropocentrism）傾向？

吾人不妨回顧印順法師的相關論述：

佛法不但是人類的，而且是一切有情的。佛法所要救濟的，是一切有情，所以學佛者應擴大心胸，以救護一切有情為事業。這是佛法的廣大處，如菩薩的悲心激發，不惜以身喂虎（本生談）。然而佛在人間，佛法的修學者與被救護者，到底是以人類為主。如基于自他和樂共存的道德律，殺生的罪惡，對於人、畜生、螻蛄，是有差別的；對於畜生、凡夫、聖人的布施，功德也不同。<sup>13</sup>

慚愧——道德的發展，應以周遍的擴大到一切眾生為理想對象……。然在學習實踐的過程中，也還要有本末次第。如佛法，即以人間的人類為先。拿殺來說：殺人，為最重的根本大戒；殺畜生與殺人，殺是相同的，但論殺罪就大有輕重了。……我們是人，佛法為人而說，人與人的關係是特別重要的。如學佛

<sup>12</sup> 有關動物實驗與人體實驗之倫理質疑，茲不贅述，詳參釋昭慧以下二文：

1. 2006，〈佛教生命倫理學之研究方法論〉，《玄奘佛學研究》第5期，頁102-103。

2. 2009，〈地球大籠中的超級白老鼠——依佛法觀點論異種基因轉殖涉及人體實驗之倫理爭議〉，《應用倫理評論》第46期，頁143-144。

<sup>13</sup> 印順，1949，《佛法概論》，頁174，引文摘自《印順法師佛學著作集》2006光碟版。

而不知重視人與人間的道德，泛說一切眾生，這就是不知倫次，不近人情。……從人的立場說，應先救人類；這不是輕視眾生，而是擴展人類道德應有的倫次。發心應廣大，遍為一切眾生；而實踐應從近處小處做起，擴而充之，以到達遍為一切眾生。<sup>14</sup>

從上述引文以觀，印順法師雖然強調「慈悲普覆」是遍及一切有情的，但是在因緣條件有所局限的情況下，實務工作必須有其優位順序，甚至在必要時還得面對「取捨之間」的價值權衡，因此他依於動物與人、凡夫與聖人之間的「價值差異」，而訂出「近處小處做起，擴而充之」的中道原則。

人類沙文主義的特徵是：將人高居於「主宰」的地位，把地球的生態環境，乃至於把其他非人動物，都當作人類支配、使用的對象。準此以觀，「人間佛教」並沒有任何證成「宰制動物」正當性的見解。即便是「佛法為人而說，人與人的關係是特別重要的」、「佛法的修學者與被救護者，到底是以人類為主」、「殺生的罪惡，對於人、畜生、螻蟻，是有差別的；對於畜生、凡夫、聖人的布施，功德也不同」，諸如此類對人與動物差別境遇的表述，也並不等同於人類沙文主義。

首先，「佛法的修學者與被救護者，到底是以人類為主。」「佛法為人而說」，這不是指佛陀存心遺棄動物，而是動物受限於身心現況的因緣條件，無法展現語言與概念的豐富內容。事實上，佛陀雖無法為動物說法，卻依然積極地為動物代言，直言不諱地反對婆羅門教「殺生祭祀」的行為。

其次，「基于自他和樂共存的道德律」、「人與人的關係是特別重要的」，這是在因緣局限下，所作的道德權衡。道德行為主體的「人」，身處人類社會，自須在人類社會中站穩腳跟，方能邁開步伐以行利他事。因此印順法師訂出「近處小處做起，擴而充之，以到達遍為一切眾生」

<sup>14</sup> 印順，1952，〈人性〉，《佛在人間》，頁 91，引文摘自《印順法師佛學著作集》2006 光碟版。

的權衡原則，這並非「親親而仁民，仁民而愛物」的「愛有差等」論，也不是「人類優越」論，而是在因緣條件受限情況下的「中道」權衡。

至於「我們是人」，印順法師是如何對「人」作出價值定位呢？〈人性〉一文中也指出：人有「依食而住」、「自我感」與「愛欲」三種有情通性，又有「憶念勝、梵行勝、勤勇勝」等不共諸有情的特性（亦即：知、情、意三方面的殊勝性），並可依此三種特勝，擴充而淨化之，圓滿覺性，而具足佛陀的大智、大悲與大雄力。<sup>15</sup>

既然「人身難得」，人可締造更高的覺性價值，讓自己轉染還淨，轉凡成聖。因此當生命走到「人道」階段時，吾人要特別珍惜他們可以開發覺性、聖性的機緣。然而水能載舟，亦能覆舟。知情意的殊勝能力，倘若用之得當，固然可以開發圓滿覺性；但倘若用之不當，也可產生無限罪愆。人的「欲諍」與「見諍」都遠較其他物種的眾生來得激烈，即便具有優勢潛力，依然不必以「萬物之靈」自居。<sup>16</sup>

進以言之，在生命倫理議題的討論中，涉及「人」之定位，有兩點必須注意：

1.就報體而言，不可以有「選民」迷思——不要自恃「人」有前述三種特勝，而將人視為諸多物種中的「選民」，因為「人道」這扇大門，是公平地對所有生命開放的。知情意進化到某種程度，就容易入於人道之中；反之，知情意退化到某種程度，亦有可能重新墮入非人眾生的其他物種，乃至餓鬼、地獄道中。

2.就業行而言，不可以只關懷人類——人較諸其他非人眾生，確實有較高的道德自覺，但不應以此設限，只將人類認定為道德關懷的對象；反而應該據此認定，人無權像其他動物一樣，純任本能行事，而必須將自己視作具有道德自覺力的行為主體。套句 Tom Regan 的話，人是擁有倫理判斷與實踐道德之能力的「道德行動者」(moral agent)，但動

<sup>15</sup> 印順，1952，〈人性〉，《佛在人間》，頁 94-96，引文摘自《印順法師佛學著作集》2006 光碟版。

<sup>16</sup> 有關「欲諍」與「見諍」之辨，詳參釋昭慧，《佛教倫理學》，頁 89-117。

物包括在內的一切有情，卻應依其感知痛苦的能力，納為接受道德對待的「道德容受者」(moral patients)。<sup>17</sup>

## 九、結語

綜上所述，「人間佛教」視角下的動物倫理，必須建立在「緣起、護生、中道」的主軸思想與理論框架下，依於「自通之法」的道德情感、「相依互存」的道德內省與「眾生平等」的道德理念，將動物依「生命倫理」的各種道德原則(自主原則、不傷害原則、仁愛原則、公正原則)，而作出利益上的平等考量。

但在實際操作的層面，既受限於道德行動者有限的時間、體力、心力與財力，這時必須藉諸「中道」智慧，在可見聞覺知的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇。其要領則是從「近處小處」做起。

首先，眾生在「人道」階段，展現在知、情、意各方面的階段性殊勝功能(而非永恆不變的殊勝本質)，足以開發覺性，轉凡成聖。基於覺性開發之考量，在人與動物產生生命安危之利益衝突的情況下，必不得已時，也只能忍痛地作出對動物構成「最小傷害」的中道抉擇。

其次，在人們主客觀因素受限的情況下，在「積極救護」的面向，依然不得不依於「覺性開發」之考量，而訂出人與動物(乃至凡夫與聖者)受惠的優位順序，但這絕非指「人可以為了人的利益」，而殺害任何無辜的動物。

因此「人間佛教」即便在覺性開發上，有「以人為中心」的考量，但「人道」乃至「佛道」大門，既然恆為所有眾生開放，人間佛教當然不可能將「人」這樣的「一合相」，視作恆常、獨立、真實的自性，「自性」已不可得，更遑論「宰制他者」。在動物對待的道德考量上，人間佛教絕無「人類中心主義」可以插足的餘地。

一〇二、八、十三凌晨，于景英樓

<sup>17</sup> 以上兩點，依如下舊作而略作增補：釋昭慧，〈佛教生命倫理學之研究方法論〉，頁 90。

## 參考書目

- Peter Singer (著), 1996, 孟祥森、錢永祥譯,《動物解放》(*Animal Liberation*), 臺北:關懷生命協會。
- 印順, 1949,《佛法概論》,《印順法師佛學著作集》2006 光碟版,新竹:財團法人印順文教基金會。
- , 1952,《佛在人間》,新竹:正聞出版社,收入《印順法師佛學著作集》2006 光碟版,新竹:財團法人印順文教基金會。
- , 1980,〈中道之佛教〉,《佛法是救世之光》,《印順法師佛學著作集》2006 光碟版,新竹:財團法人印順文教基金會。
- 釋昭慧, 1995,《佛教倫理學》,臺北:法界出版社。
- , 2003,《佛教規範倫理學》,臺北:法界出版社。
- , 2006,〈佛教生命倫理學之研究方法論〉,《玄奘佛學研究》第 5 期,頁 81-106。
- , 2007,〈佛教「生命倫理學」研究:以動物保護議題為核心〉,《應用倫理研究通訊》第 43 期,頁 28-44。
- , 2008,《佛教後設倫理學》,臺北:法界出版社。
- , 2009,〈地球大籠中的超級白老鼠——依佛法觀點論異種基因轉殖涉及人體實驗之倫理爭議〉,《應用倫理評論》第 46 期,頁 137-146。
- , 2012,〈「中道」之根源義與衍生義——依佛教倫理觀點作深層探索〉,《玄奘佛學研究》第 18 期,頁 91-128。
- Beauchamp, Tom L. & Childress, James F., 1994, *Principles of Biomedical Ethics*, New York, Oxford: Oxford University Press.