

【參考資料】

佛法與動物

悟泓 87/06/15

(一)前言

想要了解佛法如何看待動物，須要了解佛法的生命觀和價值觀，也就是佛法的本體論¹。

想要了解佛教徒應如何對待動物（如果他要實踐佛法的話），須要了解佛法的認識論和方法論。

但不論是本體論、方法論或認識論均以佛法的世界觀為其觀察與探究的對象。

佛法所謂的世界，由二個部份組成，一是有情，一是器世間。

有情，包括一般所認知的輪迴五趣，即天、人、傍生、餓鬼和地獄。而器世間則是上述五種有情所依止，存在或延續的世界。

另有一種說法，是將有情視為生命為善、造惡或非善非惡（無記）而感應所得的報體，稱為正報；而器世界為有情之所依存，故稱依報。

有情中的傍生，指的是就是人類以外的非人類動物；而天、餓鬼、和地獄，指的是人類肉眼所不能看見，但卻存在的「有情」——同樣有情識，或精神活動的作用。

印順導師曾說：「凡宗教和哲學，都有其根本的立場，認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情為中心，為根本的，如不從人有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義²。」

¹ 在此，本體論指的是「探討本質與現象，共相與殊相，一般與個別等等的關係」，請參考中國大百科全書 哲學部I。另外，昭慧法師曾以佛教為「因緣生滅」的緣起論來簡別本體論——等宗教哲學類型在「倫理詮釋上的困難」，並指出佛教並不是追求第一因的形上學。《佛教倫理》法界出版，1995。不過，若為佛法與人類其他宗教哲學對話的機制設想，或是從建構實在論提倡科技整合的觀點來看，佛法其實也可以有其「因緣生滅論的本體論」。

羅光即曾指出「佛學解釋事物的本體，認為事物沒有本體，只是因緣的結合，因緣本身也不存在，只是一種關係」。

再者，羅光基於佛學上的「唯識和真常」二種理論，不僅認為「佛學全部是認識論」，更認為「佛學認識通於本體論」，因為「物體因認識而存有」「認識進入了本體存有」。《哲學與文化》第二十五卷第五期 1998.5

² 《佛法概論》印順導師 1987 P.41

佛法以有情為本，但有情以器世界為依而得生存或延續，因此，並不主張將世界截然劃分為二。太虛大師即曾指出，「人類互助之義即為人生資用之所依，君臣、父子、夫婦、昆弟朋友、小而家庭，大而社會國家種族，莫不皆然，故人類亦為個人之器世間」甚至於「個人自身者各人之器世間也，我之自身者我之器也間也」而「至各他人身為資用所依者，如以人之才力智為用是，若動物身則資其力，或竟食其肉而寢其皮也。³」

有情以器世間為資用，甚至於有情與有情之間亦互為資用，其間存在著一種「辯證的關聯」⁴。這存在著的「辯證的關聯」不僅影響著「有情」世間的每一部份，也影響著所有的器世間。也可以說，這「辯證的關聯」不僅存在於人類與其他人類之間，也存在於人類動物與非人類動物之間，甚至是存在於人類與器世間之間。

(二) 本體論

上述「辯證的關聯」可以放在佛法的本體論來考察。基本上佛法並不承認有一個不變的、獨存的、絕對的世界本源、本體或實體，但不否認現象的存在和其作用（所謂價值）。因此佛教的本體論，在此其實就是探討存在的現象，和其本質與價值。當我們從這個方向來了解佛法與動物時，有情和器世間的分類法，就必須先予打破，轉而從三處觀——六界、六處和五蘊著手。這三處觀也是佛法的世界觀。換句話說，佛法是以這樣的世界觀來看待人類、看待動物，也看待素食、放生、水陸法會的超渡儀式等等現象中的人類與非人類動物間的「辯證關係」。

佛法的三處觀，統一了有情和器世間的辯證關係，如圖（一）及圖（二）所示

六界	地 水 火 風 空	識 受 想 行 識 意
五蘊	色	
六處	眼 耳 鼻 舌 身	

圖一

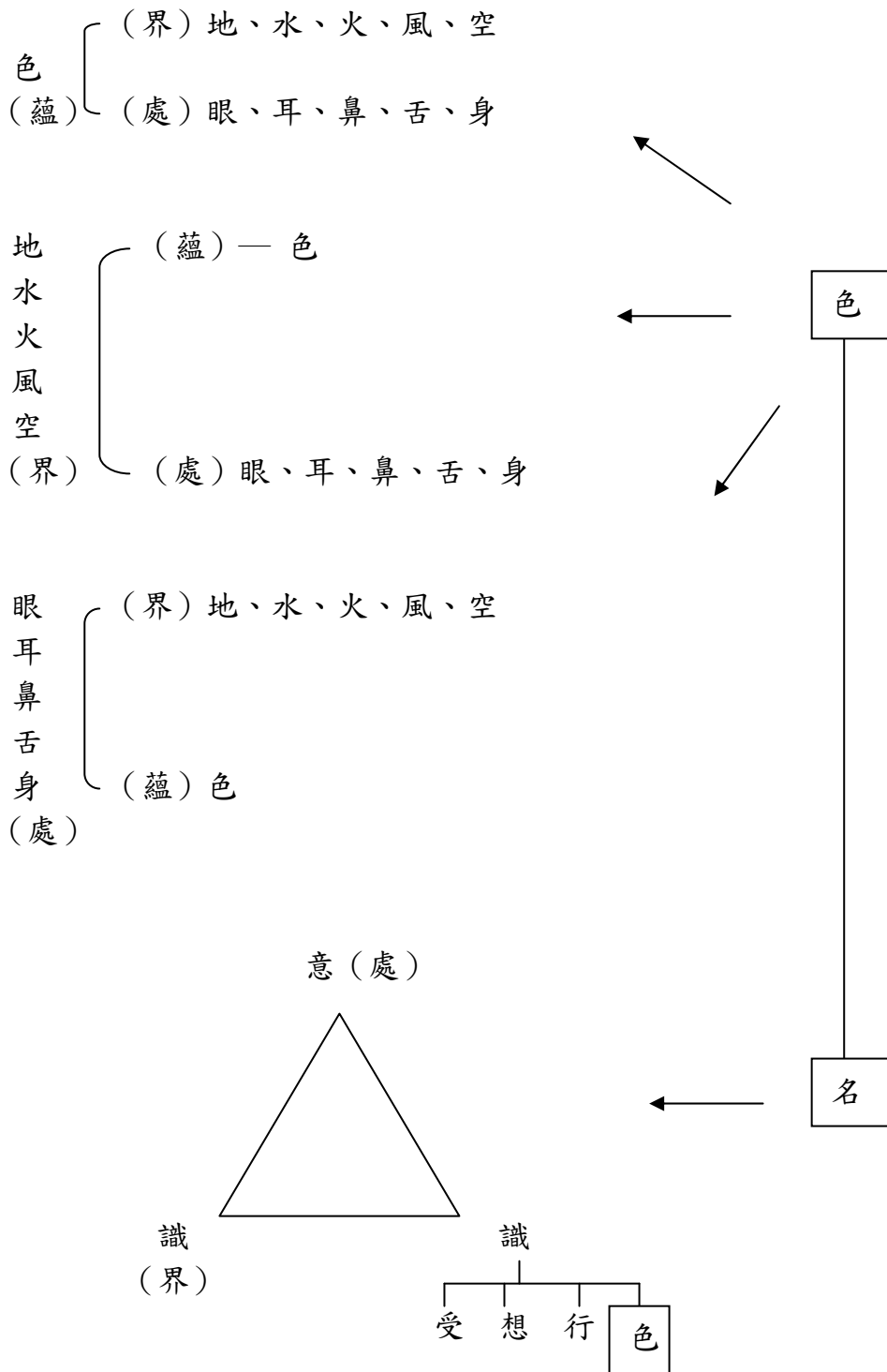
地、水、火、風、空是器世間的五大特性，但其實也是「有情」的一部份；「有情」以精神或心理活動為主（意、識、受、想、行等），但這些精神活動尚須身理的（色、眼、耳、鼻、舌、身）或物理的（色、地、水、火、風、空）器世間做為依靠。⁵

³ 太虛大師曾將「現前人生宇宙劃分為有情世間與器世間，前者包括人類、各人自身、各他人身、各動物身，後者分為觀念，身根和資用之所依，包括植物、礦物、大地、日、月、星、晨和自然現象。」見《太虛大師全書》。

⁴ 借自李永熾《納粹政權下『國內流亡』與『國外流亡』的雙重奏》一文中的用詞。當代 130期，1998.6

⁵ 但有情中的天，有所謂的無”色”界天，意指只有精神活動的存在。但無”色”界天沒有身理的存在，

三處觀更是一種佛法的生命觀，而這種生命觀含攝了有情和器世間，也就是含攝了物理、心理、身理和精神。那麼它的價值觀是什麼？佛法認為：無論是有情或者是器世間，我和我所擁有的一切（包括物理、身理、心理和精神）都是關聯的存在而不是絕對的、不變的存在。



圖二

並不表示其亦無”物理”的存在。否則三處觀就不能說是可以含攝所有的有情。而現代自然科學對量子物理，以及精神活動的物質基礎的研究，亦可為上述「辯證的關聯」作一佐證。

(三) 認識論

1) 界蘊處——認識的本質與發展

上述佛法的「本體論」將世間看成為一個以「界、蘊、處」的「辯證的關聯」為本質的存在現象。表示佛法並不否認我與我所的存在現象，只是認為其存在的本質是一個由六界、五蘊及六處的「辯證的關聯」；或者反過來說，我們應從這一個「辯證的關聯」來認識我和我所，以及一切生命或生命之所依的現象。⁶

如果認識論係指「研究人類認識的本質及其發展過程」⁷

那麼所謂佛法認識論上的「辯證的關聯」意指：基於佛法三處觀而發展出來的認識論有三個基本的本質，就是

質礙——界
積聚——蘊
成長——處

這是佛法對於認識論的流動的「發展過程」觀，試再進一步說明如下：

1. 認識雖是一種精神活動，但它必須要有身理的或至少有物理的器世間做為依持。或者我們可以說認識活動以精神活動為主，身理或物理為輔。
2. 由於認識不只是一個純粹的精神活動，那麼三界⁸中的有情，其認識活動都會有質礙（也就是說對於某一事、物、法或理的認識，也就阻絕了對另一事、物、法或理的認識）。
3. 認識活動既以精神活動為主，它就會有積聚和生長的二種作用。換句話說，我們對於任一事、物、法或理的「認識」產生之後，認識本身並不就此悠然停住，而必然會繼續產生質和量的變化。
4. 認識的累積和生長作用，仍要以身理或物理等器世間為依持，那麼時間和空間就是一個不得不考慮的因素，也就是說，內在「訊息」的累積和外在「訊息」的不斷生（成）長在時空中不斷傳衍演替。（也就是所謂的輪迴）
5. 認識的變化，帶來的其實就是有情自身苦樂（感受）的變化——仍是精神活動為主，但以身理與物理為依持。⁹

⁶ 有關六界、五蘊、六處的詳細說明請參考：大正藏中的雜阿含經，印順導師《妙雲集》中編的第一冊《佛法概論》正聞 1987,《雜阿含經論會編》,正聞,1998及東初《阿含要略》楊郁文

⁷ 《中國大百科全書》,1987,哲學部 I P.718

⁸ 有關三界：無色界、色界和欲界的說明，請參考《佛光大辭典》，佛光書局

⁹

2) 苦——訊息的面對與超越

佛法對世界的認識以質礙、積聚和生長為其要素，但佛法的目的，則是希望對苦有所面對和超越。苦，對佛法而言，是一種感受，一種認識，一種「訊息」的傳衍演替。

佛法所謂的苦有八種¹⁰：生、老、病、死，這是自我的苦，也是個體的苦。愛憎會、愛別離，這是自我與他我互有關聯的苦，也是群體之間的苦。

求不得苦，無法滿足，則是一切個體或群體之苦，也就是社會的苦。

最後，五蘊熾盛，這是一切苦的根源，只要「色、受、想、行、識」這五蘊之間、或是「界、處、蘊」這三者之間的「辯證的關聯」繼續存在，苦就不可能完全沒有。

換句話說，佛法看待世間，是從苦的解決為其基本目標。佛法的實踐就在於幫助一切有情——包括自己、他人、其他的有情（自然也就包括非人類動物）的苦，減少或超越。

從上述「辯證的關聯」中，看到有情習以為常的「我和我所」的不實存性（但不是不存在），是佛法「解苦」的第一步。從這一點來看，佛法與動物關懷，並不是要打破人類中心主義，因為它並不是以「非人類中心主義」為其對立面。佛法真正要打破的是「我與我所主義」，因為它才是一切苦的根源。而佛法其實是一種「無我與無我所『主義』」，而它的實踐方法則是「緣起論」。

(四) 方法論

前已提及，佛法實踐的方法首在於認識有情與器世間的本質和現象（亦即正見），而貫穿佛法本體論、認識論的方法就是「緣起」。也可以說，佛法的實踐，在於了解佛法緣起論的本體論，掌握緣起論的認識論，最後則是落實為緣起論的方法論：「緣起故，無自性；無自性故空；空故，無我，無我所」。

「緣起論」的最基本原則是「此故彼」，「因為 A 所以 B」，而前述所謂「辯證的關聯」其實就是「此故彼」的辯證關聯。¹¹

所謂「此故彼」的辯證關聯，也就是佛法的緣起觀，可以從印順導師「果從因生，事待理成，有依空立」¹²三個原則來加以了解。也可以從佛法的六因四緣¹³來認識。總之，「果從因生，事待理成」，一切有情與器世間的現象

¹⁰ 有關八苦的詳細說明，請參考《佛光大辭典》 佛光書局

¹¹ 無論是叔本華所認為「人與動物之間並不應該存在一條無法跨越的界線」或是「人是由動物演化而來的達爾文觀點」都不離這樣的辯證關聯。《當代》130期 1978.6 只是後者仍必須面對「時間的最初」這一命題，而佛法則在這一命題上，以「時間」也是「辯證的關聯」看待之。

¹² 有關「果從因生、事待理成、有依空立」的詳細說明，這參閱印順導師《佛法概論》，正聞，1987

¹³ 六因是：能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因、異熟因

和作為並非無緣無故，不是無因論的「絕對的自然主義」，或是隨機發生的沒有原理與原則可探循的「機會主義」。

1) 時間、空間與影響力

「此故彼」的辯證關聯，有一個時間的向度，產生歷史性的關聯。同時之間，也有一個空間的向度，也就是在一個時間向度之間，不同的空間範疇同時產生共時性的「此故彼」關聯。

上述「因與果」「此故彼」的關聯性，否證了「我與我所」的絕對，永恆與實存性，但並不否認任一時空中「我與我所」存在的現象和作用。只是在上一時空中的存在現象與作用，對下一時空中的存在現象與作用而言，即成為一種影響力的關聯。在時空不斷演化、不可逆的過程中，產生無間等至的關聯性，也就產生了無間等至的影響性，世事之複雜與難以預料，在於「必有因緣」而不在於「必然性與偶然性」的辯論。

2) 文本

上述蘊、處、界、時間、空間與緣起無限的「辯證關聯」或「影響力的關聯」交織出人類自處，以及人類與「他者—他我／他有情」和「器世間」相處的「先入為主」的文本，上一刻「先入為主」的文本「認知」，又「影響」了我們了下一刻的意念與行動（言語、動作），進而不斷「更換」出新的「文本」。

恩格斯曾謂「概念和現象的統一是一個本質上無止境的過程¹⁴」，這是說現象無止境的發展，概念也無止境的隨著演變。換句話說，過去的現象建構了現在的文本，現在的文本詮釋現象，演變成未來的概念。現象和概念都只是「逼近值」，因為它們是一種無止境的互動過程。

(五) 一種試煉——人、動物與環境的合諧互動

佛法的實踐方法論是緣起觀，在人權、動物權與環境權之間存在的也是一種緣起無我的「辯證的關聯」。我們無法一刀切斷前述「影響力的關聯」，也無法閉起眼睛不管每一個人在無限時空中仍在不斷演化、與發展的「無自性的文本」，也就無法斷定，那一個行為或動作是絕對的好與壞，而只有從「此故彼」的「影響力關聯」中來採取「行動」——包括「作為或不作為」。

四緣是：因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣，請參考《佛光大辭典》 佛光書局

¹⁴ 《馬克斯恩格斯選集》第四卷,P.517-518 中國 人民出版社

以下，就從五個「佛法與動物」相關的課題：素食、放生、動物飼養、動物保護與生態保育來探索人、動物與環境互動合諧的可能性和其試煉。

1) 素食

關於素食的理論，曾有人「歸納各家的說法，認為素食的好處有十點：

- 1.健康長壽 2.美容養顏 3.增長智慧 4.身心愉快 5.節省金錢
- 6.行功立德 7.消冤解孽 8.治因困病 9.化解災劫 10.消滅戰爭¹⁵

事實上，上述十點只包函二項基本理論根源，另有理論根源則為環保與人文，茲再分列如下：

- 一、健康養生——1.健康長壽 2.美容養顏 4.身心愉快 5.節省金錢
- 二、宗教信仰——6.行功立德 7.消冤解孽 8.治因困病 9.化解災劫
3.還願祈福 增長智慧 長養慈悲 10.消滅戰爭
5.節省金錢
- 三、環境關懷——減少污染、維護生態、森林保育
- 四、人文關懷——珍惜糧食、減少飢餓人口
- 五、動物關懷

國內吃素人口之中，絕大多數仍以上述第一、二項理論為依據，以第三、四項理論為由而素食者少之又少，而以動物關懷為主而素食者，更是絕無僅有了。¹⁶

上述長養慈悲一項，雖多少與動物關懷相關，且為佛經或佛教出家法師所一再推崇，唯在一般推廣論述中，仍在於強調培養吃素者本身之“慈悲”功德，而非對於動物苦難之直接關懷。換句話說，在骨子裡，這顯然還是與「人類中心議」在遙相呼應，而尚未與佛法緣起論「無我與無我所主議」或「他者關懷」完全一致。在佛法中，體驗「無我與無我所」，是謂「智」，「關懷他者」是謂「悲」，基於智的悲，以及悲中之智，兩應相成，是謂「悲智雙運」。但必須指出的是，這是一個過程，是一個「概念與現象」不斷演進的過程，而不是說某人某一天終於得到「悲智雙運」，從此就成聖成賢了！

¹⁵ 《素食你我他》 張宏源 1996 德華文教基金會

¹⁶ 本段敘述雖無正式研究數據，但以作平日與環保、生態、甚至一般動物保護團體接觸之經驗可推知，大多數素食人口，仍係以養生及宗教之理論為依據居多。

2) 放生

放生理論，較為接近動物關懷，但演變至今，因放生而造成生態之破壞，動物因放生而被抓、被捕、被囚，於運輸途中、放生前後而死亡者不計其數。原為立意良善的行為，在時空環境的變更下，反而成為一種「惡性循環」(如圖二)

歷史上最早的放生活動記載，並非原於佛教。換句話說，「放生」行為，是中國人古已有之，「淵源甚久」，也曾被認為是「中國人『民胞物與』」精神的表況。那麼這樣的歷史淵源其之所產生的社會背景或心理因素又是什麼？

m 十大功能

放生的理由是什麼，在佛教界，民初曾有印光大師十大功德之說，而現代亦有圓因法師提出類似說法¹⁷：(簡列如下)

【印光大師】

- 一、無刀兵劫
- 二、集諸吉祥
- 三、長壽健康
- 四、多子宜男
- 五、諸佛歡喜
- 六、物類感恩
- 七、無諸災難
- 八、得生天上
- 九、諸惡消滅
- 十、人類進化

【圓因法師】

- 一、無刀兵劫
- 二、長壽健康少病
- 三、無諸災難
- 四、子孫昌盛
- 五、多子宜男
- 六、言祿亨通
- 七、四季安寧
- 八、諸惡消滅
- 九、物類感恩
- 十、生天或往生淨土

n 生命的危機

我們如果將上述「十大功德」與下列今日放生動機做一比較，即可發現其雷同性，這一基本的雷同，有一個共同的宗教心理根源就是人類學家馬凌諾斯基(B.Malinowski)所謂的「生命的危機」¹⁸。

放生動機：

- 1.過生日、作功能——長壽
- 2.久病不愈——健康
- 3.生產不順——多子宜男
- 4.小孩常生病——子孫昌盛
- 5.家庭不和諧——四季安寧

¹⁷ 《放生問答》佛教蓮池功德會(全文請參閱原文)釋圓因，1998

¹⁸ 《巫術、科學與宗教》馬凌諾斯基著 朱岑樓譯，1978，協志

6.司機壓到貓狗——諸惡消滅

7.六合彩失利——官錄亨通¹⁹

8.或許我們可以加上祈求考試—金榜題名、結婚—白頭偕老、工作一步步高昇、做官—鴻運當頭等等其他的「生命的危機」和危機的「轉機」。

基於「生命的危機」而實行的「放生行為」構成了「許多儀式和信仰的核心²⁰」，充滿原始人類對於自然崇拜的「隱喻與換喻」，而和佛法的生命觀與價值觀大相逕庭。事實上，與其說「放生行為」是一種「佛教信仰」還不如說它本身已是一種「另類」宗教或信仰。只不過，如果它是由「佛教的法師和信徒」來完成其行動或論述，那它就只是披著佛教的外衣而已。同樣的道理，它也有可能披著一貫道、道教、神壇或慈善團體「的外衣。

上述所謂十大功德的拜金和反智傾向是非常明顯的，但是這種拜金和反智的傾向，並不是只有「放生」人士才會有的。換句話說「放生」這個無形的宗教信仰，其實是這個社會的普遍「事實」。

處理宗教界有關放生活動的新聞，一向對文字的運用極具靈敏度與現代感的報紙編輯，曾以如下的標題，簡明扼要的提出批判：

「未結善果先結惡果，善哉善哉？」

「為求放生先去抓，何苦？普渡眾生苦了牠，不必！」

「放生流於形式，愛之適以害之」²¹

「流於形式」正是放生行為的致命傷。如果是在過去以農業社會為主的環境裡，隨時、隨地、隨機、隨喜的放生，以韋伯的口吻來說，我們還可以認為，放生者，「他真正相信——以一種自然主義的意涵——他已經將這隻（些）動物解救了——而不是他因此獲得了什麼樣的“功德”」。但是一旦「放生行為」成為一種無形的宗教或信仰，並且認為「在真實的事事物物背後尚其他的獨特的靈異的現象」，那麼，「自然主義大都就被象徵行為的浪潮所淹沒」²²。

現代的「放生行為」其實是「生命的危機」加上「形式主義」和／或「象徵主義」的「雙併聯效應」的呈現。功利和反智（也就是拒絕認知真實與真相）才是這一「無形的宗教」的信仰核心。「形式主義」基本上是唯物主義，而操作與順從唯物主義者，往往堅持的論調卻是「唯心主義」²³，這，當然不是佛法的信仰。

¹⁹ 中國時報 77.11.30

²⁰ 同上註 17

²¹ 中國時報 77.11.30

²² 《宗教社會學》韋伯著·康樂·簡東美譯·遠流

²³ 例如：「形式」是一定要看到魚從自己手中放出才叫放生，而「唯心」則是其功能幾近於「心好就好」，「心想事成」。

前已提及，放生行為並不是始於佛教，對於「放生」的反省，其實早在「列子」的時代——伴隨著「放生」的出現即已出現。²⁴

放生行為具有唯心傾向：「只要心存善念，沒有什麼不可以」，而唯心論與靈魂觀念其實是臍帶相連。談到靈魂、與唯心，我們就必須考慮 Thomas Luckmann 所說的宗教制度化與專門化之後，「官方模型」與「個人宗教虔信」之間的矛盾與爭扎²⁵。最終形成一個現象就是：信仰上是反智的，而在實踐上則是功利的（甚至是拜金的）。

h 另一種社會宗教和信仰事實

而流於形式的放生，並非宗教界才有，更不是非「被囚禁中的動物」不可，以下就是台灣曾經有過的幾個例子：

1. 墾丁國家公園將梅花鹿予以「放生」（復育），但是保育團體則質疑更重要的應該是做好棲息地的保育，而不是花費大筆公帑作秀。
2. 國民黨台北市長候選人黃大洲原本打算到大安森林公園「放生」十二隻綠頭鴨「為選舉造勢」，差一點觸犯「野生動物保育法」，最後臨時取消該活動。（台灣時報 83.11.13 P.3）
3. 在吃拜拜的機會中，嘉義元長鄉民眾吳春生，擲筊乞得一隻四千斤的糯米大龜，原欲分送親友享用，祈求平安，卻因當夜夢見大海龜被殺鏡頭，而決定將大糯米「龜」「放生」入海。（民生報 85.5.20 P.7）
4. 華航六七六班機失事，203 人喪生，佛教靜蓮法師在靈堂前「放生」203 隻野鳥，祝禱罹難者如同飛鳥飛向天際，脫離苦難，當天二家晚報以顯著篇幅附上彩色照片予以正面報導，同樣是「放生」，同樣是為了「生命的危機」，在媒體的待遇不同。（聯合晚報頭版／中時晚報三版，87.2.20）
5. 宜蘭縣政府將日本產陸封型香魚苗放入南澳溪，保育團體質疑其將威脅原有降海型香魚之生存，認為政府在整治河川前，應先把「生態軟體」做好。（聯合 83.4.14 民意論壇，大甲溪生態環境維護協會會長郭俊銘投書）
6. 苗栗縣南庄鄉公所為了「加強淡水魚繁殖，以增加遊客興趣」由鄉長會同當地原住民前往海拔 730 餘公尺高的天湖施放鯉魚 15000 條尾。（新生報 83.7.13 P.7）

l 背離緣起的功利與反智

佛教以有情為中心，以蘊、處、界之三處觀，認知到無我、無我所為其本體論或存有論。而更重要的是緣起論：無第一因、不會是唯一因、無最後

²⁴ 《列子—說符》中提到「放生」的全文是這樣的：「邯鄲之民以正月之日獻鳩於簡子。簡子大悅厚賞之。客問其故，簡子曰，正旦放生，示有恩也，客曰。民佑君之欲放之，競而捕之，死者眾矣，君如欲生之，不若禁民勿捕，捕而放之，恩過不相補矣。」

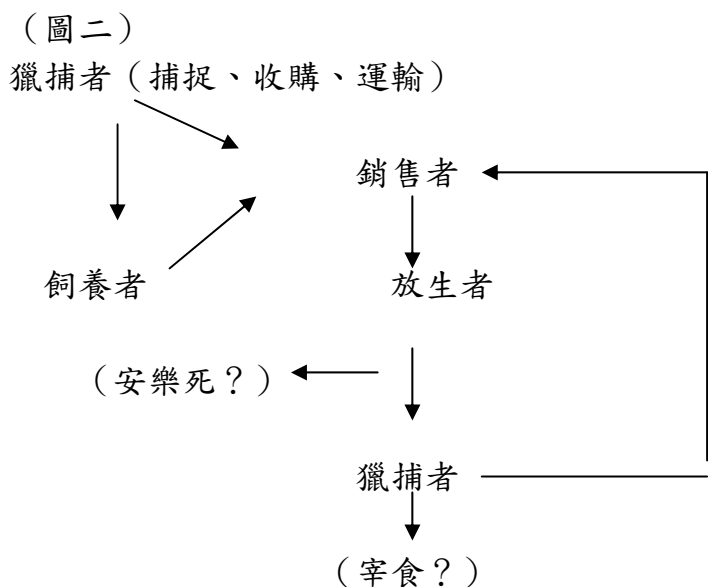
²⁵ 《無形的宗教》盧克曼著 覃方明譯 1995 香港 漢語基督教文化研究所

果、也不會是唯一果。

在時間與空間緣起無限的變動中，「放生」的「影響力關聯」從佛法的觀點來看，當然不能以「鋸箭法」的方式來對待。

但很顯然，佛教界許多放生者，對於放生行為的推廣和詮釋，卻是放生者「我」的滿足——只要我有心救牠，至於牠會死會活，牠是否會傷害其它動物，牠的子孫是否會繼續傷害其它生命，卻都是「牠」的不滿足了²⁶——「業報！！」這樣的論述和思維，可說完全違反了佛法的中心思想「緣起論」。

退一萬步說，即使當時當下要救某一動物的劫難，在同一時間的另一空間，也還有無數的生命等待救贖。同樣的時間，同樣的經費，用來保護一塊濕地，用來推動一個保護動物法律，其「功德」也是一樣的，也應該要有「隨喜心」。但提倡「放生」者卻一再強調「放生」才是最好的、最「方便」的法門，豈非根本就已失去「眾生平等」的觀待！？



孔漢思 (Hans Kunn) 曾提到所謂「純粹功利主義的虔誠」，指出「人們向神禱告，向許多神或聖徒禱告，希望他們真正地理解自己，最終為自己獲取最大的利益²⁷」。其實這不是他所謂「中國的民間宗教和基督教的民間宗教」如此而已。佛教中的「民間信仰」現象其實也一樣充份表露這樣的傾向。如果「佛教團體」能夠真正用心提倡、宣導素食對維護自然生態環境的幫助，以及對動物生命苦難的減除，功利的傾向降低，反智傾向降低，人們的智慧反而更有機會開發出來。

²⁶ 例如，宣稱：「如果真有專賣放生的鳥店，那也無妨，你只管去買，只管去放，放生就是放生，放生絕對是一件好事」，同註 16

²⁷ 《中國宗教與西方神學》秦家懿 孔漢思合撰

3) 寵物

飼養寵物在《菩薩優婆塞經戒本》中是不被允許的，但考察其精神，其實是為了避免學佛者產生染著心。以不染著、不貪愛或耽溺之心而收養流浪動物當然不在此限，甚且若以菩薩戒之精神言之，見眾生瀕死而不救，見眾生苦難而不解危，其罪與傷害眾生性命其實是一樣的。

不過，即使以收容流浪動物，或解救、收養苦難動物，也有可能產生貪愛、染著、耽溺之心，菩薩戒之難，在於其精神繫乎一心，而又必須在自我與他我（他物）之間的互動中，始可驗證其實踐性。

4) 動物保護

動物保護的工作千頭萬緒，經緯萬端，但事實上，一切問題的根源還是在於人的行為規範——有所為與有所不為，因此它基本上，必須要有下述四種社會力量的配合，方能在保護所謂「替不會說話的朋友」的工作中，獲得正面的進展：

- 1.公權力（某一程度上，它指的其實是政治力量，包括行政、立法及司法的公部門權力之發揮或影響）。
- 2.知識力（學術界、專家）
- 3.傳播力（大眾或少眾媒體）
- 4.行動力（不同的社會體系可以有不同的行動力量和施力方向）

佛教徒在上述四種力量中，通常只肯局限在自己所屬的社會體系，例如寺廟、道場，而極少願意跨出既有領域，將目標放在公權力與知識力量的運作。為什麼會如此？

天主教馬赫俊神父，曾試圖回答「台灣教會」為何不關心勞工問題？指出：

- 1.過去的神學及神修多強調神聖和世俗的區別、靈魂和肉身的區別、今世的生命與來世生命的區別，所以許多神職人員、修女及教友對於社會、經濟及政治問題而避而遠之，不重視也不關心。
- 2.神職人員及修女們在受訓期間，大部份是居住在安全舒適的修道及初學院內，生活的必需品，如食物、住宅及藥品，應有盡有，在這種環境下，他們很難體會到工人在精神及物質上的需要。
- 3.教會的一般教友多屬於被動，這種情形一方面來自本性，另一方面來自

學習。

- 4.一般人怕觸動政權，教會在台灣呈現的面目比較傾向有權勢者及受高等教育的人，而忽視窮人。對工人的行動常抱著保留的態度，對於工人們慣用的字眼如：工業動蕩、罷工、工會、爭取正義等，常不易被教會接受，反而被教會鄙視。²⁸

將上述「台灣教會」改成「台灣佛教會」或「台灣佛教」，則不被關心的「問題」就更廣泛了，而所陳理由也非常近似而且適用。

而就流浪狗的問題而言，若要獲得全面的控制與管理，必須從下述九個方向，共同推動，方能克竟全功：

治本：1.法律——動物保護法

2.教育——人道教育與飼主責任

3.獸醫專業與倫學

治標：4.犬籍登記

5.寵物結紮或絕育

6.寵物繁殖與買賣業管理

現況處理：7.人道捕捉

8.人道收容

9.人道處理（安樂死）

但是在經驗中我們首先會發現，佛教徒不僅對於政治避而遠之，在問題的解決方法上，也常會對二個措施產生排斥：

- 1.結紮或絕育

- 2.安樂死

這就牽涉到佛教徒對於「佛法」的掌握與認知為何，如果就任一特定動物個體而言，只要因緣具足，例如寵物在瑞典根本不須要結紮，流浪狗也不須要安樂死，因為那裡收容所幾乎都是空的，或是要認養流浪狗的人，比可以被認養的狗還多。但是在台灣，寵物不結紮或絕育，每年春秋二季的繁殖期一到，狗口過剩的問題就會產生，丟狗的壓力也就隨之而來。佛教團體所出版的雜誌，願意刊登動物保護團體呼籲不要遺棄家中寵物的文宣廣告，但卻不願刊登呼籲飼主為其寵物結紮，「以免造成遺棄壓力」的文宣，具體而微的說明了「緣起無我」的信仰與實踐結合之困難。

²⁸ 天主教友人權小組，主編馬赫俊神父 光啟社 1989

5) 生態保育

動物保護的主要著眼，並非針對人類中心主義，而是「我與我所主義」或是「我與我的／我們與我們的中心主義」，無論是素食、放生（護生）、飼養（或收容）動物，動物保護或生態保育的提倡，若無法依此為主軸，則依佛法觀點來看，所保護的主體很有可能只是自己而不是他者——眾生。生態保育基本上是生命與生命，生命與非生命（環境）之間具有無限關聯性和依賴性的主張。與佛法的緣起論可說極其相近，然而一涉及到「我」的利益，「我」的主張或見解，也就完全破功。關鍵仍在於「我與我所中心主義」無法破除。

(六) 結論

從佛法的蘊、處、界的本體論，我們知曉一切物質和精神的互動作用，均有積聚（累積）、生長、質礙三個性質。我們的認識尤其如此。在面對生命的危機時，出生、畢業、考試、結婚、當兵、就業等等，我們的態度和因應行動；以及我們所有的門戶之見、功利與駝鳥心態，反公民社會、反社區鄰里意識，與反「他者」關懷的作為，也無不具有「辯證的關懷」、「影響力的關聯」和「無自性的文本」關聯。

但是基於同樣的本體論、認識論和方法論。我們可以引申出來用以面對「生命危機」的則是佛法緣起論的方法論。那就是「一切法因緣所生無自性故空」。「空故無我、無我所」而一切的身、口、意行為所留下的是不過是影響力。尋找第一因，唯一因，或追求最後果，唯一果，不僅是昧於佛法的緣起思想，也昧於社會發展的真實現象。

這影響力是心與物互動的，物質不滅，心之作用（就是訊息的作用）當然也就不滅。（所謂：無作者、無受者，但因緣果報，業力不失）。

佛法對動物的關懷，最主要的，除了強調保護任一無價之「生命」外，也強調認知「生命」與「他者生命」及二者賴以生存的「環境」的互動和諧，才是個體與群體生命苦難減少或滅除的真正動力根源。詭譎的是，此中的互動涉及權力的態勢，弱者才肯出力，悲觀者才想踏步前行，而寂寞才是其間互古的覺味。

(七) 後記

佛法的根本思想是緣起論，緣起論的基本定義是「此故彼」，無限的「此故彼」，豎貫同一空間中的時間，橫串同一時間中的空間，透過我們對自我和他者的認識，這樣的「此故彼」關聯構成了我們的行動，和因為不斷行動而變動、演化的文本。

佛法將世間劃分為有情與器世間，但不是基於化約論與二元論，而是基

於緣起論。在以有情為中心的本體論中，三處觀含攝精神和物質的互相依持、相互影響。雖然科學家曾說「心靈不在 DNA 裡 (mind is not in DNA)」，但是科學家同時也說「思想、記憶、情緒、感覺等等人類精神的作用，無不是一種物理、化學或電學作用」。

換句話說，沒有「離開物質的心靈作用，但物質也不等同於心靈」。雖然在佛法的世界觀當中，有所謂的「無色界」，但此處「無色」代表的是物質的沒有質礙。而不是代表精神上的沒有「排他」作用。

太空物理學中，不就是在探求宇宙中的一種「反物質」嗎？它是一種「物質」但是我們所熟知的一般的物質，對它卻沒有任何「阻礙」。

(表一)

實踐	<ul style="list-style-type: none"> 本體論 認識論 方法論 	蘊	處	界
		積聚	<u>生長</u>	質礙
		無自性空 無我 無我所	無我所	
了解	<ul style="list-style-type: none"> 時間 空間 文本 	變易 不可逆		
		人外有人 天外有天		
		先入為主的我見 (沒有主見，也是一種文本) 因緣 所緣緣 等無間緣 增上緣 訊息的遺傳或學習就是輪迴		
行動	影響力 不斷的抉擇	成功不必在我 無懼亦無得 破除不安全感		

破除

門戶之見

線性思考

化約

我見

二元論

功利（簡單再生產而非累積再生產）

【參考書目】

A. 書籍

1. 《太虛大師全書》
2. 《中國大百科全書》
3. 《佛教倫理》昭慧法師·1995·台北法界
4. 《佛法本質論》印順導師·1987·台北正聞
5. 《雜阿含經論彙編》印順導師·台北正聞
6. 《阿含要略》楊郁文·台北東初
7. 《素食你我他》張宏源·1996·德華文教基金會
8. 《放生問答》圓周法師·1998·佛教蓮池功德會
9. 《巫術、科學與宗教》馬凌諾斯基著·朱岑校譯·1978·協志
10. 《宗教社會學》韋伯著·康，簡東美譯·遠流
11. 《列子·說符》
12. 《無形的宗教》盧克曼著·覃方明譯·1995·香港漢語基督教文化研究所
13. 《中國宗教與西方神學》秦家懿·九漢思公校
14. 《馬克斯思格斯選集》人民出版社

B. 期刊

1. 《哲學與文化》·25卷·5期·1998.5
2. 《當代》130期·1998.6