

把雨傘留給蚯蚓¹？

— 從動物倫理對佛教及「愛與慈悲」的挑戰，談「佛法」的實踐

朱增宏/92.4.20

前言

從事動物保護工作 10 年，常被問到一個問題：「你所面對最大的困難或挑戰是什麼？」。剛開始，我都會回答說是「自己」。漸漸我發現，這樣的答案其實意義不大。一來，「面對自己或是挑戰自己」在很多時候，只能如人飲水，冷暖自知；再者，就算「挑戰自己」的結果能夠表現在外，除非真正在一起生活、工作，或是相處，他人很難體會，也難以瞭解其意義與影響。

後來我開始想，除了自己之外，還有什麼是最大的困難與挑戰？其中，「動物倫理」以及「愛與慈悲」對話的這個困難，逐漸成為我思考的焦點。而所謂困難，包含了三個層面，一是兩者很難「對話或討論」；其次是「愛與慈悲」有時卻成了實踐「動物倫理」的「障礙」；最後，因為自己是一個佛法的信仰者，面對「動物倫理」與「愛與慈悲」的矛盾，我該有什麼樣的思考和行動的立足點？本文就是嘗試將這樣的困難，與我的面對作一個初步的整理，希望有助於動物保護工作的推展。

由於本文的目的不在於討論「動物倫理」本身的各種內涵，或是「東方有沒有動物倫理」這樣的爭議，而是從「佛法」的信仰與實踐的立場，來看包括佛教在內的宗教或各種道德學說所強調的「愛與慈悲」，與所謂「動物倫理」是否有「競合關係」——不僅並非「完全相同」，還有可能出現「扞格」。而佛法的實踐者又如何看待這樣的差異，並做出行動的抉擇？這些問題，當然都涉及我對「動物倫理」、「愛與慈悲」、和所謂「佛法」的認識與界定。因此，我想首先我應該針對我所謂的「動物倫理」，而且是西方的動物倫理作一簡單介紹。

西方動物倫理的簡介

動物倫理或是動物保護，也就是關於人對動物該負有些什麼樣的義務——如果有這樣一個東西的話——實際上是「眾說紛紜」(Bekoff, 2002: 5)。這些紛紜眾說，根據個人粗淺的瞭解，大致上有下列幾個在「價值觀」、「知識取向」或是「實踐性（作法）」上差異甚大的論述。

1、動物福利與動物權利

哲學家 Tom Regan 認為動物福利論和動物權利論，是兩套對立的哲學。動物福利論者認為，人類對於動物進行各種利用「都不算不當；只要做這些事所產生的整體利益，高過當事動物所承受的傷害」、「不帶給動物不必要的痛苦」、「以及對待牠們的方式符合

¹ 語出〈把雨傘留給蚯蚓〉一文，溫惠中，《聯合報》，92.4.18，第 E6 版。

人道」。

動物權利論則認為，「人類使用非人類動物在原則上即屬不當」、「既然原本便不應該用這些方式使用動物，任何程度的痛苦與死亡，當然都屬於非必要」。同時，「權利論還主張，在我們判斷應該如何對待動物的時候，人類的利益根本不應該列入考慮」，無論使用動物的方式為何，會帶給人類甚麼好處，均非正道。(Regan, 2002-45)

在這兩者之外，又有所謂「新動物福利主義 (New Welfarism)」，認為動物權利乃是一種理想事態，唯有不斷落實動物福利措施，方能實現。這個把動物權利視為長期目標，動物福利視為近程目標的立場——稱為「新福利論」。舉例來說，新福利論有「今天訴求圈養動物的空間必須增大，明天才能訴求拿掉籠子」的說法。

2、本質論「動物權」與影響論「動物解放」

某種程度上，動物權利、動物福利、新動物福利論，或是「動物解放 (Animal Liberation)」都被統稱為「動物權」，不過「動物解放」強調行為結果或影響的觀念，和強調本質上就有對、錯的「動物權利」還是有基本的差異！

動物解放論認為包括人類在內的一切動物均為平等，應予平等考量，其基礎是在於所有動物物種都有對「痛覺」的感知，因此，若有其他的選擇，就應避免造成其他動物的痛苦。

《動物解放 (Animal Liberation)》一書被譽為動物保護運動的「聖經」，頗負盛名²，而該書也是第一本被譯介到台灣和中國大陸的西方動物倫理著作。許多人一談到動物權就理所當然的提到作者彼得辛格，支持者以他「馬首是瞻」；反對者則以他為假想敵。其實，根據權利論者 Tom Regan 的分類，以效益主義或是偏好效益主義為立論基礎的彼得辛格，恰好不是「動物權利」論者，而是「動物福利」論者。雖然他也主張素食，但觀點卻不是『吃肉本身不應該』，而是人類吃肉的利益，與動物因此而被犧牲的利益相較之下，並沒有構成「非吃不可」的理由。

Peter Singer 本人則「偏好」認為自己是一個「動物解放」（而不是動物權或是動物福利）運動者，所謂解放是將動物從人類動物對於非人類動物的「偏見和歧視（以致無法『平等考量』）」中「解放」(Singer, 2002)。在辛格看來，從「偏見和歧視的解放」就足以提供動物應有的保護，而不必涉及有關權利的論述，因為談到權利，就又必須捲入

² Peter Singer 在 1990 版序中曾經提到：「我不能斷定這些改變有多少該歸功於《動物解放》這本書。通俗讀物作家給這本書貼了一個時髦標籤：“動物解放的聖經”。我不禁想起這是阿諛奉承，讓我很不自在。我不相信那許多聖經，因為沒有一本書能獨佔真理」。(Singer 1990, 祖述憲譯)

有關動物是否能盡義務，動物是否有意識的能力...等等的爭辯³。

「動物解放」或動物福利論被視為影響論、結果論（consequentialism）或是非本質論（extrinsic issues），是其在判斷行為本身的是非對錯之時，根據的是行動的（影響）後果（對動物）是利還是弊。反之，相對而言，動物權利被視之為「本質論（intrinsic issues）」，因為其所根據的倫理思想，是認為「一件行為若是符合道德規則就是對的，偏離了道德規則就是錯的，無論所造成的後果是甚麼（Singer，2000）」，或者是說：「強調本身行為的對或錯」。（Appleby，1999：11）

雖然效益主義和動物權利論者，同樣都把各自所根據的倫理思想往「外」擴大，而將動物納入考量。但權利論者主張「動物擁有基本倫理上的權利應該受到尊重；可是當我們為了人類的利益，使用優勢的暴力和能力傷害牠們的時候，我們恰恰沒有尊重牠們。」不應該利用或傷害動物，被認為是一個道德原則，以任何理由傷害或利用動物，在本質上就是錯的。

而 Peter Singer 則指出一個人如果認為倫理的基礎在於一套道德規則，並且將「履行約定」列為這些規則之一，那麼他就會認為不遵守這個約定不對。「可是一個效益主義者會問：履行這個約定會帶來甚麼後果？違背這個約定又會產生甚麼後果？在某些情境下，違背約定所帶來的有利結果，顯然會比履行這項約定所帶來的後果更具份量。」（Singer，2002）

3、主體論動物權與關係論動物權

一般而言，動物權利論者會主張，動物本身就是一個「道德主體」或是「生活主體」（subjects-of-a-life），人類傷害另一個道德主體的行為本身就是錯的。但是強調動物為「主體」固然有「道德」的光環，卻也可能有忽略動物和其他同類動物、非同類動物，以及自然生態環境之關係的風險。而且，「動物所生活的社會與自然環境或許與人類所能夠理解的環境有相當大的差別」（Noske，2002：73）。有些人反而認為強調『生活的主體』這個概念可能會過於狹隘，因為它沒有考慮到動物的『他性』（otherness）。因此，「若是將動物定義為人類一樣的個體，毋寧是傷害牠們，輕視了牠們的他性。這麼做並不是將動物提升到我們的層次，而是將牠們化約成人性的從屬」、「給予動物權利（rights）正好讓以人為中心的世界殖民者得逞，...更代表了對自然的最後征服。這麼做會使得多數的動物失去牠們與自身物種，以及自然環境的聯繫。」（John Livingston 轉引自 Noske，2002:73）

4、生命品質論與生命數量論

³ 個人與辛格教授的對話（2002.12.6）。

雖然在某些情況下，野生動物保育的觀念和作法也會影響到每一個體野生動物的福利，例如：數量過多引起生存競爭，生活空間過度擁擠；或是數量不足以維持族群繁衍，造成生態失衡等，也會影響個體動物的生命福祉。但基本上，動物福利強調的是個體動物的生命品質和權益，野生動物保育強調的卻是「足量」野生動物的持續存在。動物倫理訴求的是每一個體動物本身，維護動物本身的權益就是其最終目的；但野生動物保育的最終目的，則是足量野生動物的存在，人類才可「永續利用」牠們。

5、個體論動物倫理與整體論環境倫理

Sapontzis (2002) 曾指出，現代動物權 (animal rights) 與環境倫理運動有甚多共通之處，兩者都興起於 1970 年代，都反對人類中心主義.....都堅持野生動物是獨立於人類需求與欲望之外的價值來源...等。但是，動物權哲學與環境倫理之間，卻有四個意義重大的差異：

第一、動物權哲學除了野生動物和其棲息環境之外，也直接關心農業、教育及實驗中使用的動物處境。然而環境倫理則會認為，「被人類養殖與控制的動物並不是自然環境的一部分.....牠們的福祉並不是直接關係到環境倫理，雖然大規模的動物農業養殖對環境的衝擊是關切的範圍。」

第二、「動物權原則只直接適用於知覺生物，生物能感受快樂與痛苦。這些都是動物，無一為植物或非生物。植物與非生物，諸如斑梟生活的紅木林及魚生存所需的淡水，在動物權哲學中的唯一道德重要性是作為對動物生命的支撐。而在環境倫理學中，植物、河流、大氣、物種及生態體系往往本身就是道德關懷的對象。環境倫理主義者甚至承認，動物（例如鹿）吃一種植物，如果殺這些動物是保存這植物的唯一途徑，那他們就支持殺這些動物。」

第三、「動物權原則在道德上認為，痛苦與死亡是不道德的，如果無法完全避免，也應該減到最少，以及延後發生。環境倫理主義者批評動物權支持者這種看法。他們認為痛苦與死亡是生命過程的基本元素，是自然秩序的基本元素。他們注意的是自然元素被滅絕，例如物種被逼絕種，以及自然體系的破壞，例如湖泊被污染，認為這是我們必須反對的惡。」

第四、「動物權原則注意個體的福祉。環境倫理學相反，十分注意全體，亦即其優先的道德關懷對象是體系或結構——一個整體——而不是體系內的個體。如果必須犧牲個體的幸福才能保全一個物種或生態體系，環境倫理主義者就支持這犧牲，有些動物權哲學家對此頗有批評。」

儘管動物倫理有上述（或更多）種差別，多數人所遵循的卻是由各種動物倫理混和的觀點——視個別問題而有不同態度。同一個人對於不同的動物，也會因動物的大小、

可愛程度、對人類的益處、甚至於在媒體上的可見度不同，而採取不同的觀點。（Appleby，1991）。

在實務上，不同動物倫理的主張，也和有待解決的各種問題背後的不同情境有關。例如，許多富有衝突性的議題，包括：放生，安樂死，愛心人士街頭餵養流浪犬，原住民狩獵，提倡素食或是人道對待農場動物，誓死反對動物實驗或是接受 3R 原則⁴，動物園應該關閉或是改善圈養動福利，甚至野生動物危害農作物或是族群量超過環境容許量的處理……，等等。

實踐動物倫理的陷阱——愛與慈悲？

相對於上述這些「動物倫理」的種種爭議或衝突，「愛與慈悲」則似乎是毫無爭議的普世價值。而在動物保護這個議題上面，許多人會將「動物倫理」，以及「愛與慈悲」等同起來。以下就是一個實際發生的例子：

2002 年在一個執政黨立委主辦、主持，有關流浪狗議題的公聽會上，一位中央部會的中級主管慷慨而談他們對於全國流浪狗收容所的「政策」。他提到，收容所必須注意「品質」、「動物福利」，以及「公開開放」，但是，「最重要的就是工作人員要有『愛心』，『耐心』，要有『人道對待動物的精神』」；他們會要求「各縣市檢討」。他接著也提到工作人員需要專業訓練，他們和一個國際知名動保團體在高雄、台中分別辦了某某訓練等等。此時主持公聽會的立委插口問了一句，請問你們訓練了多少人？官員一時答不出來，最後由陪同參加公聽會的一位技正回答：「在高雄有 150 人，在台中有 200 人」。

當政府官員開始使用「動物福利」這個字眼，而且強調找國際團體來進行「專業訓練」，對於動物保護運動的工作者來說，固然是值得高興的事。但事實上，該官員的報告中並沒有提到這些以收容所管理或動物福利為名的專業訓練，實際上對收容所動物福利的改善究竟有多大助益，受訓者回到工作崗位後真正從事收容所管理的比例又有多低，而已經有改善的收容所其實不是因為那些訓練，而是因為當地的團體或是學生們的努力……等等。

接著一位主管收容所和動物保護法執法業務的地方政府官員上台，在簡單報告一些相關數據之後，他開始說「其實台灣人很有愛心，狗不想養了，他們不會像西方人一樣把牠殺死，他們會把牠放生……」。「至於安樂死，爭議很大，……」。這位官員關於放生的說法，公聽會的主持人馬上就給予反駁。但是，主持的立委並沒有追問他到底如何運

⁴ 指有關實驗動物的減量（**R**eduction），細緻化（**R**efinement），和替代方法（**R**eplacement），等 3R 原則。

用他的權力，影響他所管理的動物保護檢查業務——淪為美化地方政府「動物保護形象」的工具；他又如何放棄法律賦予他的權力，在其所管轄的收容所面對安樂死「爭議」時，不敢承擔責任而放任犬隻互咬、病死...等等。

總之，在許多場合，人們總是有意或無意的會將「動物倫理」，以及「愛與慈悲」等同起來，彷彿強調了後者，前者就自然而然的成立了——著勿庸議！而在一時之間，面對官員、動物利用相關業者，或甚至同為動物保護團體人士的強調「愛與慈悲」，我往往會感到「不知從何說起」——說無關，似乎不通情理；說有關，又更難釐清差異！

除此之外，西方宗教的「愛」，以及佛教的慈悲戒殺觀念，也面臨「動物倫理」的挑戰。

當動物倫理遇上強調「戒殺護生」的佛教

—動物中心？人類中心？

牛津大學教授 Andrew Linzy (1998:55-57) 在其《動物福音 (Animal Gospel)》一書中指出，「一般而言，動物權哲學確實不僅對基督教世界觀，也對其他宗教世界觀構成嚴厲挑戰」。他舉出兩個例子，首先是人類中心觀 (humanocentricity)，即在世界各主要宗教傳統中，除了耆那教以外，幾乎都認為「義務」行使的對象主要只包括人類，而當討論到對動物時，「與對人類的關懷比較起來，動物的福祉都仍被視為是次要的或邊緣的。我們頂多可以在東方的傳統中看到若干契合之處，但似乎仍然沒有可以與動物權哲學完全契合的宗教傳統」。

其次則是階層性 (hierarchy) 的觀念，指的是「所有宗教傳統中，將生命型態分級的傾向」，從而「使得人類的生命福祉和其他物種相比，總是在本質上被認為是更有價值、更重要的。」

然而，Linzy 也指出，許多宗教傳統蘊含了「包含性」的道德元素或視野 (inclusive moral vision)。意即涵括了「人類以外」之物種的道德關懷，包括：在有神論傳統 (猶太教，基督教，回教) 中的：「動物與我們皆是由同一個神所創造的活物」這個想法。以及，印度傳統 (印度教，佛教，耆那教) 中，「非暴力」與「無傷害」原則。最後則是，幾乎所有主要宗教傳統都會強調的「同情與憐憫」。例如回教的說法：「對活物慈愛會得到善報」。

以關懷人的解脫與沈淪為本懷的佛教教理沒有動物倫理，這點並不難理解，包括各

種對動物友善的說法都是從成就人的「慈悲」，而不是動物權或是動物福利的觀點。並且，對於以「自我解脫」⁵為當前第一要務的人來說，動物倫理是有可能被視為「戲論」⁶，或至少不是學佛「本懷」的。

備受尊崇的印順導師（1949），在其《佛法概論》一書中有一段話，正好印證了前述 Linzy 的說法。

「佛法不但是人類的，而且是有情的。佛法所要救濟的，是一切有情，所以學佛者應該擴大心胸，以救護一切有情為事業。這是佛法的廣大處...。」

「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。如基於自他和樂共存的道德律，殺生的罪惡，對於人、畜生、螻蟻，是有差別的；對於畜生、凡夫、聖人的佈施，功德也不同。如忽略這普度一切有情而以人類為本的精神，如某些人專心於放生——魚、蛇、龜、鱉，而對於罹難的人類，反而不聞不問，這即違反了佛法的精神。」⁷

美國 TUFTS 大學獸醫學院教授 Paul Waldau 對於佛教傳統具有「包含性」道德元素的看法大致與 Linzy 相同。但他指出佛教對動物並非如想像中友善的地方有三：

一、「佛教.....一般來說，包括對於其他動物生命真相的瞭解在內，佛教對於系統性地探討自然世界，並不是非常關心。它接受教區內文化或次文化中，大多數對於其他動物的重要觀點」、「佛教徒除了聲稱將所有的非人類動物——小至化生（karmic forms）的生命，大至複雜的、腦容量較大的社群性哺乳類動物，都歸類在一個不包括人類在內的王國裡之外，他們對於其他動物的生命是不瞭解的」⁸。也就是說佛教對動物世界是缺乏學習的，而這正好跟佛教義理中所謂「八正道」中的「正知」，以及所謂「菩薩為度眾生應遍學一切法門」的觀念是相違背的⁹。

⁵ 包括各種積極「行善」以累積成佛（大乘佛教的終極解脫）資糧——慈悲心的行為或想法。

⁶ 通常有兩種意義：一是凡俗心識所虛妄分別的自性見，二是所有與「修行」無關的言論。《佛光大辭典》：梵語 prapabca。謂錯誤無意義之言論。即違背真理，不能增進善法而無意義之言論。佛遺教經論疏節要說二種戲論：（一）於真實之理生戲論，（二）於世間之事生戲論。（《佛光大辭典》光碟版，2000）

⁷ 此處舉放生為例，但事實上，主張放生的佛教法師也認為自己是在關懷人，成就「人」的功德。甚至，在超渡法會中放生，主要也是在關懷「罹難或死去的人」。而放生造成動物的死亡或是生態的破壞，則是「次要或邊緣」的考慮，甚至認為那是動物自己的「業」，只要放生者「心誠意正」，功德自得。

⁸ Waldau 舉出一個例子就是佛教故事中對於「大象」（族群）的錯誤認知：把「母系社會」的大象當作是「父係社會」。而這可能正反應了印度社會的「父係社會價值觀（patriarchal values）」。（< Buddhism and Animal Rights >，2000：99）

⁹ 但 Waldau 在（< Buddhism and Animal Rights >，2000：84）一文中，也曾指出時間落差的問題。意指佛教思想大致底定初期，與近代開始探索自然生態（1960 年代以後），間隔甚遠。佛教沒有近代動物權與動物福利觀念自是理所當然！

二、佛教「認為人類以外的動物，屬於比人這個世界較低一層的世界」。這是指「六道輪迴」中，「天，人，阿修羅，旁生（或畜生），地獄，餓鬼」的排列順序而言。不過，「較低一層」的說法，應係指「善惡業果」所造成的受苦或受樂的等級而言，與「業力流轉」的說法有關，而不是一般概念中的「階級差別」。在佛教的觀點中，人才是最值得慶幸，最值得嚮往的一「道」，所謂「人身難得」¹⁰，因為人是所謂「上升或下墮沈之機紐」（印順導師，1949）。而天可能會因為太安於享樂，以致可能在享樂之後墮落。其他「道」則太苦，能夠「心有餘力」學佛的機會實在不多。因此排列的高低不是重點，重點其實是在於佛教將「動物、餓鬼、以及地獄」並列而且稱之為「三惡道」¹¹。

三、可能是最重要，而且對動物倫理，以及佛教徒對待動物議題影響最大的關鍵是「對佛教徒而言，任何人類以外的動物，都是一個苦難的處境，而且只要他這一生過的是完善的生活，就可以在下一輩子，投胎為人。雖然佛陀拒絕接受低下階層的人比不上高級之人類的說法，不過這種跟輪迴有關的概念，卻被當作是符合正義的解釋，用以說明每一生命現生處境之原委；也被用來評判現今社會的森羅萬象。但是富有之人被認為是過去的善行所帶來的回報；殘障、智障和發生不幸的人卻被認為是在為過去的惡行付出代價。而在所有不幸、以及有道德缺失的人以下，才是所有其它的動物。」（Waldau，2002：287）。

的確，「六道輪迴」的「差別待遇」就是在於眾生「由其未盡之業，故於六道中受無窮盡流轉生死之苦」。因此，淪為地獄（包括各種人間地獄——如戰爭中的殺戮，各種天災人禍或是飢荒等等）、惡鬼，固然是前世所造之業；而動物乃至世間鰥寡殘疾之人，莫不都是因為前（惡）業所致的後（惡）果。也就因為是「業果」所感，在一定程度上，動物（以及許多弱勢人類族群）的遭受苦難也就被「定型化」或「正當化」了。

例如，對於殺生果報的強調：「能令眾生墮於地獄、畜生、餓鬼；若生於人中，則得二種果報，一為短命，二為多病¹²。」許多佛教徒（包括宗教師與信徒）在「殺生的惡與殺生的果報」被定型化或是「自性見化」¹³的情況下，藉由將「動物放生」來為自

¹⁰ 話說回來，既然是向人在傳道，當然要說「人身難得」，既有鼓勵之意，也不會一開始就潑「聽法者」一頭冷水——如果是天道或是動物道比較可貴，那不是掃興嗎？。

¹¹ 事實上，「六道輪迴」的確是把人與動物作了善與惡的「二元對立」了。因為六道中：高「人」一等的是「天人」，「人」則是升沉之樞紐。以下有三種「非人」：阿修羅（有福報的鬼），餓鬼（常感飢餓的鬼），以及地獄（極壞的，不是人的「非人」）。而最後才是「非人類」動物：「旁生」-- 畜生。將「人類動物」視為「一種」，而將其他「動物」也視為「一種」，更是一種誤導，因為其他動物不僅不是「一種」，而是「無數種」；且每一種動物都與人一樣是跟其他動物不同的「一種」。（Waldau 也有類似說法，見〈Buddhism and Animal Rights〉，2000：94）。

¹² 參見《佛光大辭典》，光碟版，2000

¹³ 意即認為這樣的因果關係是固定的，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的，有所謂最小或最大，最先或最後的。自有自成的，獨存的，不會受到其他因緣改變或支配的等。（參見印順導師《成佛之道》，1972）

己「消災（包括自己或是親人的殺生）」或是祈福（功德——可以治病得輕安...等），如果這樣的行為只是「隨因緣而做」、「無常無我」，當然可說是一種（個人）「慈悲心」的體現，但是演變成爲定型化，常態化時，所涉及的已經是商業行為和寺廟經濟的結合，被定型化和自性見化的「慈悲」，也就成了工具。環境倫理與動物倫理（動物福利與權利，環境生態等）都成了宗教信仰行為（這個社會事實）的犧牲品。現代涉及商業行為與寺廟經濟的放生行為可說是至今仍殘存在佛教的一種「動物犧牲」。

或者，一個最典型的說法，所謂「種瓜得瓜，種豆得豆」；「欲知前世因，今生受者是；欲知來世果，今生作者是」。這種被稱爲「自性因果（線性、定性）」的「業力輪迴」說，對於動物倫理的最大「傷害」，可以說就是它使得「一切企圖想要改善動物處境的作爲都會被認爲『干預因果』」，而如果加上有心人士或是神秘主義的加油添醋，三惡道（包括動物【畜生】）的業力惡報還會轉移到『干預』者的身上。這就不僅是社會學上所批判的「個人主義」，而且還是一種恐怖的個人主義了。

而關於「不殺生戒」之所以被視爲「包含性」的道德元素，而不是動物倫理或動物權哲學。原因就在於所謂「殺生」（梵語 *pranatipata* 或 *pranatihata*），指「凡親自下手殺害人命，或持刀予人而勸人自殺，皆屬犯波羅夷（極重罪）」，又稱「斷人命學處、殺人戒、殺戒」¹⁴。故其「犯戒」對象主要係指「人」而言，殺害「動物（畜生）」雖也犯「戒」，但並非將之與「殺人」做「平等考量」。

首先是「戒」的次第（重要性）不同，「大乘以殺戒爲第一；聲聞戒不以殺戒爲先」，這與是否尊重動物倫理並無直接關連，而是「菩薩以大悲爲本」故戒殺第一¹⁵，聲聞戒則因出家人「淫慾易起」，故諸律中「以淫戒爲第一」¹⁶。不過，卻可以間接說明，所謂殺戒與動物倫理其實還有一段距離。

其次，犯殺戒之「罪」也因「人與動物（畜生）」的不同而有差別，即「依所殺眾生之不同，而分：殺人者爲波羅夷罪，殺畜生者爲波逸提罪」；或「殺害諸佛、聖人、父母等上品眾生爲五逆罪，殺害人及天等中品眾生爲波羅夷罪，殺害畜生等下品眾生爲輕垢罪」¹⁷。雖然佛教戒律中的罪與一般法律概念中的罪刑不同，其重點並非強調「有形的處罰」，而是所謂「業力」的大小或輕重（意在警告未來所受果報的輕重）。但是，無論如何，同樣是被殺害，動物的生命價值與人的價值沒有受到「平等考量」則非常明顯。

¹⁴ 按「學處」（梵語 *cikṣapada*，巴利語 *sikkhapada*），意謂所學之處，一般指戒律。均參見（佛光大辭典，光碟版，2000）

¹⁵ 較總括性的說法則是，利益「他者」（眾生）的意念退失，稱爲「退失菩提心」。印順導師：「菩提心，可說是菩薩的根本戒，總相戒，是大乘學人所應該特別護持的。」（《成佛之道》，1972）

¹⁶ 參見（佛光大辭典，光碟版，2000）

¹⁷ 參見（佛光大辭典，光碟版，2000）

最後，雖然不殺生戒「從原始佛教至大乘佛教，皆強調之，更成為佛教徒最重要之實踐德目」，其基本立意卻在於：慈悲心及避免犯下殺生惡業二大理由¹⁸。當然，無論是為了增長慈悲心，或是為了害怕犯下殺生惡業、墮入三惡道，而不敢殺害「畜生」，對動物來說都是一樁「好事」（本文的目的，也不在於否定這樣的影響）。但是這樣的考量，卻與動物倫理的考量，在出發點上截然不同。對佛教徒來說，增長「慈悲心」是「成佛資糧」；不墮「三惡道」才能保障「成佛的機會」。出發點都還是人的「需求與欲望」；而動物倫理則是從動物的生命權益或是「道德主體性」來考量。

佛經中雖然常有佛陀於過去累身累世與動物「互動」、對動物友善的表現，例如「割肉餵鷹」等。但其實佛陀「與動物為善」所要呈現的並不是「動物倫理」，而是強調佛陀在「成佛的過程中」如何累積其「成佛的資糧」（最主要的項目之一就是「慈悲」）。

於是乎，佛教經典中「與動物為善」的行為表現，乃是佛教徒「成佛的工具」，其終極關懷還是自己，這對於標榜「地獄不空誓不成佛」的所謂「大乘佛教」畢竟還是值得重新發展新視野的地方。

即使佛教向有所謂「眾生平等」的說法，或是強調素食，甚至如 C.K. Chapple (1993: 22) 所舉——佛陀因比丘於雨季遊行時，易傷生物（包括農作物，甚至蟲蟻等）而要比丘於雨季「結夏安居」¹⁹的例子，認為那是早期佛教尊重動物的一種倫理規範。其實都難免會碰上以下五個典型的「質問」：

- 一、植物也是生命，那麼是否「植物」也不可以吃？
- 一、害蟲是不是也不能殺？
- 二、當人與動物的權利或權益衝突的時候，應該「護人」還是「護動物」？
- 三、當犧牲少數「生命」，可以「救護」多數「生命」的時候，如何抉擇？
- 四、當生命的品質與尊嚴不存在的時候，生命的「存在」是否有「本質」上的意義？

更何況，與其他宗教例如「耆那教」相比，佛教還是最不主張或強調「素食」的宗教²⁰。那麼對於佛法與動物倫理間的實踐，到底要在哪裡產生連結？

實踐動物倫理的指引 – 緣起、三法印、三處觀與八正道

¹⁸ 參見《佛光大辭典》，光碟版，2000。

¹⁹ 又作安居、夏安居。為僧眾修行制度之一。印度夏季雨期長達三個月，此期間，僧尼禁止外出，以免踏殺草木小蟲，而聚居一處，坐禪修學，接受供養，稱為雨安居。參見《佛光大辭典》，光碟版，2000。

²⁰ 參見《佛教與素食》，康樂著，三民書局，2001。

²² 參見《佛光大辭典》，光碟版，2000。

動物倫理挑戰慈悲戒殺也好，和「愛與慈悲」的競合也好，不斷促使我思索所謂「佛法」的意義是什麼？而我所謂的「佛法」指的又是什麼？

佛法號稱有「八萬四千法門」，更浪漫一點的說法是鳥語花香或溪水潺潺都可以說是佛陀正在「說法」。但爲了討論方便，本文只以「三法印、三處觀和八正道」當作我所謂「佛法」的代表。並分別簡介如下：

「緣起」是指一切諸法因種種條件（即因緣）和合而成立，任何事物皆因各種條件之互相依存而有變化，非有獨立之自性，爲佛陀對於現象界各種生起消滅之原因、條件，所證悟之法則，乃佛陀對於主張「個我」及諸法具有「實在之自性」等諸論點的否定，爲佛教之基本原理。自教理史觀之，無論任何時代、任何地域之佛教宗派，莫不以緣起思想爲其根本教理。且爲佛教解釋世界、社會、人生及各種精神現象產生之根源，由之建立特殊之人生觀與世界觀，成爲佛教異於其他宗教、哲學、思想之最大特徵²²。

三法印：無常、無我、涅槃寂靜，由佛法「緣起」思想所衍生²³；是「判斷佛法是否究竟」的重要教義。學佛者以此三印來衡量佛法，「若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也是不了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認爲是佛法。」（印順導師，1949）。簡單來說，「無常」意指：「一切的一切『無實在之自性』，一切的一切都是一種過程，不斷的變遷；『無我』意謂：「世間每一生命或是事物、現象都不會有永恆存在、不變的自己。」；而「涅槃」的境界則是體會或證悟「無常與無我」而「寂靜」——沒有煩惱與罣礙。

所謂「三處觀」是指觀察或認識有情「生命」的三個角度或立場：蘊、處與界。蘊，強調生命的心理或精神，包括：色（意指身體）、受（感受）、想（思考）、行（意志）與（意）識等「五蘊」。處，強調生命的生理或生長，包括：眼、耳、鼻、舌、身、以及意（識）等「六處（或稱六根）」。而界，強調生命的「物質性」或物理，包括：地（指堅固性、固態、骨骼或支撐）、水（流動性、液態、水分）、火（熱、溫度）、風（流動性、氣態、呼吸）、空（空間）與（意）識等「六界」。因此，無論從那個角度來觀察、思索「生命、有情」的問題，都不能將精神與物質、生理與心理、或是心理與物理截然二分。而既然一切都因爲「緣起」而「無常與無我」，生命當然也不例外。對於生命的觀察，也就必須「從有情的流轉相續中，與身心的相依中去考察」，不能只做「靜止、

²³ 緣起論係以「法印」爲基礎，以十二緣起、四聖諦、八正道爲中心思想。法印之內容，一般最常見者爲「三法印」，即：（一）諸行無常，謂自時間上觀之，一切現象（有爲法）皆屬遷流變化而剎那生滅者，故無固定不變壞之物存在。（二）諸法無我，謂自空間上觀之，諸法（包括有爲、無爲法）依緣起之法則，互相依存，而無「我」之實體可言。（三）涅槃寂靜，謂有情眾生顛倒諸法實相，妄執有「我」、「我所」，因而起惑造業，流轉不息；如能悟解「無我」，則惑亂不起，當下即能正覺諸法實相，深徹法性寂滅，獲得無礙自在，而證一切皆即寂靜涅槃。（參見《佛光大辭典》，光碟版，2000。）

孤立的分析」，因為「有情是有機的活動者」，如果把有情當作靜止的、孤立的生命去觀察，「就會發生錯誤，誤解佛陀觀察的深意」。(印順導師，1949)

最後，八正道，又被稱為「中道」、「正道」或「古仙人道」、「最能代表佛教之實踐法門」。指的是：(一)正見（正確認知佛法與世間法）；(二)正思惟（正正確思考或分別佛法與世間法）；(三)正語（正確的語言）；(四)正業（正確的行動—才有正確的影響力）；(五)正命（正當的工作以維持生命）；(六)正精進（正確的奮鬥與努力）；(七)正念（正確的觀照，念茲在茲）；(八)正定（平靜與安穩）等。

動物與人互動的三種關係——物質的、社會的、想像的

簡介過動物倫理，愛與慈悲，動物倫理與佛教，以及我的佛法觀之後，接下來我想描述我所觀察到的動物與人之間的三種「互動」關係。以下先摘錄一個故事，再進一步分析：

教室外下著大雨，老師看到孩子們一個個全身濕漉漉回來，拉開嗓門：「下雨天怎麼還出去玩，剛剛不是說只能在走廊散步嗎！」

「老師！告訴妳喔！操場上有好多好肥的蚯蚓，我們抓了很多放在雨傘裡！」「對啊！下雨天跑出來的蚯蚓都好大條，在游泳……」他們七嘴八舌，興奮地說著新發現……

原來這些孩子以為，雨天爬出泥淖的蚯蚓是為了游泳，所以想了一個「好方法」，把雨傘倒放裝水，大夥兒撿了一百多條又大又肥的蚯蚓，全丟在「小游泳池」裡，讓牠們「游得盡興」！

老師心中又好氣又好笑，氣的是他們玩得全身溼透，擔心會著涼感冒；好笑的是，這群孩子既天真又富有創造力。

花了好一番工夫教他們把身體、頭髮弄乾後，老師把他們訓了一頓，要這些孩子懂得愛護自己的身體，並且趁機作機會教育，介紹了蚯蚓的生態和生活環境。

看到他們訝異和毫無笑容的表情，老師知道這群善良的孩子，正為剛才的舉動懊悔不已！

第二節上課鐘響，這些孩子竟然又是全身溼透回來，老師大吼著：「你們怎麼不聽

話呢！連雨傘都不撐！」「老師！那些蚯蚓只剩下幾條還會慢慢爬了，我們害死牠們了……我們擔心那幾條也會死掉，所以把雨傘留給牠們遮雨……」。天啊，這群國小一年級的天兵！²⁴

在以上的故事中，孩子們與蚯蚓的互動關係有三種。

第一種關係我稱之為「物質的關係」，在這樣的關係中，動物的存在：「非有即無」，其「角色或意義」是看得見、摸得到的實體。無論動物是人的工具、是人生存或生活（包括下課時遊戲）的依靠；或是人的精神與心靈的寄託。反之亦然，在一定程度上，人也是動物生存、生活「休戚與共」的依靠（對象）。例如在上述故事中，孩子們與蚯蚓之間就存在一種「人與動物」的物質關係。蚯蚓的存在是「實體」性的存在，成為孩子們遊戲興致的依靠。影響動物與人互動是禍是福的關鍵，在於人對動物的知識——〈原來這些孩子以為，雨天爬出泥淖的蚯蚓是為了游泳，所以想了一個「好方法」...〉

人與動物互動的第二種關係我稱之為「社會關係」。這是一種「人與人與人...與動物」²⁵的關係。在這種關係中，影響動物禍福的人，不是直接與動物接觸的「當事」人（們），而是與那些當事人有社會關係的其他人。例如故事中，影響蚯蚓禍福的人，除了學生之外，還有老師、校長、家長...等等。而在「老師與學生與其他...與動物」這樣的社會關係中，影響動物禍福的關鍵因素是「權力」。也就是說，老師除了教導孩子們有關蚯蚓的知識外，還必須運用權力，要求學生根據新的知識把蚯蚓從倒放裝水的雨傘這個「小游泳池」裡，放回地上。

第三種關係是「想像的關係」。在這種關係中，動物不僅不再是實體，而且是一種精神或概念上的想像。這是「人...（想像）...動物」的關係。在人與人的想像中，有些人認為動物應該是「生活的主體」，「權利的主體」、「具有道德主動性」、「人類最好的朋友」、「兒童的教育者」等等。但是也有人認為，動物只是生而為人類所用的「物」，「動物不能盡『義務』，相對而言，也就沒有『權利』」。或是，「動物沒有意識，沒有智慧，沒有自我覺察能力、沒有語言能力」等等。對於動物來說，這些說法都只是「人類」的，但儘管如此，人類與動物的「想像的關係」對於動物的命運卻有很大影響。

在上述故事中，孩子們和老師對蚯蚓都有「想像的關係」存在。孩子們的想像可能是「蚯蚓跟我一樣喜歡『下雨天出來玩水』」，而老師的想像可能是前述動物倫理中的任何一種，例如蚯蚓的「動物權」、「動物福利」、「動物解放」或是「生態功能」；也可能

²⁴ 摘錄、稍改寫自〈把雨傘留給蚯蚓〉一文，溫惠中，《聯合報》，92.4.18，第 E6 版。

²⁵ 「人與人與人...與動物」：意指——人與人，另一個人，再在一個人，又一個人...如立委影響官員，長官影響部屬，科員影響業者，老闆影響員工，或是，最簡單的，『爸爸』影響了『媽媽』（或反之）的買菜行為或烹調文化等...最後影響了動物的權益或福利。

是基於宗教信仰或道德觀念的「護生」、「愛心」或「慈悲」。也就是說，在人與動物互動的「想像關係」上，影響動物禍福的關鍵是人對動物的想像，也是人對動物的「價值觀」。

進一步來看，孩子們對蚯蚓的知識，會受到老師「價值觀」的影響；老師的價值觀可能來自於其他人的「知識」。孩子們學習了新的知識，也可能發展出新的對蚯蚓的價值觀。但對於那些蚯蚓而言，除了人的知識與價值觀是影響其禍福的關鍵，還有老師的權力這個因素。在故事中，老師教導孩子們有關蚯蚓的生態知識後，沒有要求孩子們回頭去把蚯蚓放回地上。但孩子們根據新的知識這樣做了，只不過已經又過了一節課，蚯蚓已經死了不少。

但如果我們假設老師有運用權力要求孩子們立刻去把蚯蚓放回地上，或許蚯蚓就可以立刻獲得解放，減少傷亡。情況仍然可能是：孩子們雖然把蚯蚓放回地上了，卻別出心裁地將雨傘留給蚯蚓，自己再度淋雨回來。

顯然，老師在孩子們第一次淋雨回來後所教導的知識，對於老師而言，可能是已經足夠了。可是由於那樣的知識沒有結合孩子們的「實踐行動」，蚯蚓增加死傷，孩子們又作了一件可能對自己健康有害的事（淋雨）。這是有關蚯蚓的「知識」沒有成為保護蚯蚓的「能力」的例子。

因此根據上述故事，老師除了教導知識、運用權力之外，為了實踐其保護「蚯蚓」的價值觀，似乎還需要老師能夠「當下」就和孩子們一起回到現場，陪著他們一起把蚯蚓放回地上。老師才有可能在當下就發現，除了他所知道的所有生態知識外，他還需要告訴孩子們「蚯蚓不需要雨傘」，雨傘是用來替自己遮雨用的工具。從而培養了學生從新的「知識」轉換到「能力」，而保護到蚯蚓。

現在，我們可以想像一下，為什麼老師在那樣的情況下，只是運用權力「教他們把身體、頭髮弄乾後，...訓了一頓」，卻沒有運用權力當下要求學生立刻就去解放蚯蚓？不同的人對這個問題可能會有不同的答案，但是根據以上各節的討論，我歸納了以下三種可能性：

1. 主張生命品質論者，會比主張生命數量論者較有可能
2. 主張個體動物倫理者，會比主張整體環境論者較有可能
3. 以動物倫理為價值觀者，會比以「愛與慈悲」為價值觀者較有可能

我們很容易瞭解前兩種可能性的理由。至於第三種可能性，是因為對於老師而言，

如果他的出發點和價值觀是「愛與慈悲」，那麼他有關蚯蚓的知識就純粹只是「知識」或「觀念」，如果孩子們表現出來的行為已足夠他肯定「愛與慈悲」的價值，那麼相對而言，當下那些蚯蚓的「福利或權益」就很容易會是「次要」問題。

因此，我認為在人與動物的「物質關係」中訴求任一方的權益，往往就意味著——可能任一方的生存或生活權益將會被相對剝奪或削減。此時實踐動物倫理的最大挑戰在於證明「提昇動物權益，也就是提昇人的權益」，動物的權益才會真正有保障。在這樣的關係中，法律其實力有未逮，道德勸說也力不從心，只有能夠證明「提昇動物權益，也就是提昇人的權益」的知識才能發揮作用²⁶。促使人與動物較為和諧的因素因此是「互惠式」的——「動物利益的提昇，必須至少在人的利益不受損的情況下才有可能；最佳的狀況則是，動物的利益提昇，同時人的利益也能提昇」——例如近幾年許多醫學研究證實，同伴動物在促進人類身心健康、增進人際互動上的貢獻，或是農場動物福利的改善對於農民的收入就算沒有增加，至少也不會減少，但對於生態環境以及肉品的衛生安全，整體社會的健康風險等，卻有顯著效益。

而在人與動物互動的「社會關係」中，促使人與動物更為和諧的因素不是交換式的互惠，而是「替代」²⁷。影響動物權益提昇與否的關鍵因素不在於證明人的權益也能提昇，而在於其有「替代」。不在於「動物的權益與人的權益」可以交換的知識，而在於影響或改變這些知識被接受或採用的權力。

至於「想像的關係」，由於想像的不同，「對於一些人來說，動物也有痛覺的事實，就足以使他們將一些道德關懷延伸到這些動物身上。而對於另一些人來說，標準可能更為嚴格，也許僅僅能夠感到疼痛還不夠，動物還需要具有感知痛覺及其產生原因的能力。」（Dawkins，1998:7）

對於喜歡動物的人來說，「動物有無意識」這個問題根本不存在。對於飼養、宰殺動物維生的人來說，這個問題即使存在，也不是他的關心重點。而對於人與動物的社會

²⁶ 這在「動物與獸醫」的關係中最為明顯。

²⁷ 「替代」：有利於動物的政策，方法，知識，甚至是「說法」等等。差別在於，原有的政策，方法，知識等，已被權力關係所認定。「改變」的代價，不一定需要「互惠」，但至少，不能威脅到「既存」的權力關係。

³⁰ 謂隨風俗民情之需，對戒律可斟酌取捨。即戒律中佛陀未禁止之事、未開許之事等不經開許廢止之新事例，得隨順地方之風土、氣候等而斟酌開許廢止。依五分律卷二十二（大二·一五三上）：「雖是我所制，而於餘方不以爲清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」（參見《佛光大辭典，光碟版，2000》）

關係來說，有關「動物有無意識」的討論或是知識，只要還不涉及既有權力與利益關係的改變，大都時候都還不會被納入考量。

因此，誰需要「意識」呢？這是一個「人與人」的「(動物)想像關係」中的問題，卻不是動物本身的問題。

因此，根據上述故事，蚯蚓與人(孩子、老師，以及和孩子與老師以關連的其他人)之間存在著相互影響，卻各自發揮不同作用的三種關係。而知識、權力、和價值觀三者則分別是各個關係中的關鍵因素。剩下的問題是，就算老師根據動物倫理，或「愛心與慈悲」的價值觀，在教導有關蚯蚓的知識之後，也運用權力要求孩子們立刻去解救蚯蚓，他還可能需要放下他原有的事務，改變自己既定的「行動」，而陪著孩子們前往解救蚯蚓，才能讓孩子們運用新的知識，發揮解救蚯蚓的能力，同時發展新的知識——蚯蚓不需要雨傘遮雨。老師的這種改變，我認為就是在有關人與動物互動的三種關係所需要的知識、權力、價值觀之外，所必需探討的「實踐」倫理。而我認為「佛法」就是在這個立足點上，超越「動物倫理」與「愛與慈悲」的想像，而成爲實踐的關鍵。下節我將嘗試進一步探討。

佛法的實踐與動物倫理的實踐

佛法與「人與動物的想像關係」

佛教沒有「動物倫理」或是與動物權哲學「無法完全契合」；佛教本來就是「人類中心主義」；佛教也有「階層化」的觀念現象；等等這些說法，對於視佛教爲「大我」——必須「犧牲小我，捍衛大我」的人來說，可能茲事體大。但是用佛法的「三法印」來考察動物倫理對「愛與慈悲」的挑戰，能夠體會無論「小我」或是「大我」都還是「我」，都是因緣所生法，離不開「無常」、「無我」的學佛者應該會感到所謂的「法喜」才對。

一方面，因爲這樣的新視野讓學佛者得以學習如何實踐佛法對於「人類以外」有情或物種的關懷。另一方面，也因此讓學佛者得以體會「諸行無常，諸法無我」這兩個佛法的重要教義，如何在佛教看待「人與動物的互動關係」這件事情上顯現。

Waldau 說得一點都沒錯，佛教「接受教區內文化或次文化中，大多數對於其他動物的重要觀點」。事實上，不僅是「對於動物的觀點」，歷史上，佛陀還曾接受印度古宗教傳統「奧義書」中有關「輪迴與業」的觀念，差別就在於佛陀加以「轉化」、「去蕪存菁」。其中最重要的，就是將印度教「梵我」的思想，轉化爲「無我」；並且將「四姓階級」

的觀念「淘汰」成爲「種姓平等」。而佛教戒律中所謂所謂「隨方毘尼」³⁰的說法，也是適應不同教區，而有不同規範的意思。關鍵就在於，所謂無常，無我，在佛法面對動物倫理時，所顯示的意義，正如 Bill Slaughter，以及他引用 Robert E. Florida 的話所說：

「對於此或彼的倫理議題，如此多樣，彈性，不斷發展中的佛教傳統，不可能只有一個統一的答案或是進路」。(Slaughter, 2002) 這是佛教的「流轉相續」，印證了「佛法」的「無常」法印。

而「在佛教教義和傳統中，關於倫理的議題或是推論，幾乎很少有相同的理論方法... 不必期待有統一的答案或方法，真的不必對佛教傳統有這樣的期待，因爲它是如此的尊重多樣性或歧異 (diversity)。」(Florida, 轉引自 Slaughter, 2002) 這是佛教倫理與「社會發展」或是「知識的發展」相生相倚，印證了「佛法」的「無我」法印。

從緣起法 (一切因緣而起，相互關連) 的觀點來看，一切生命與非生命 (因緣起而) 平等，自然沒有「物種歧視」。而佛法本身其實只是「實踐倫理」，「三輪體空」；「施者，受者，所施之事或物，都沒有『我』更沒有『我們』」的「自性」可言——一種「智慧 (般若)」的體會；其所實踐的標的、方法當然也是「無自性」的，用通俗的說法來說，就是「沒有主義的主義」；「一路走來始終不如一」；「絕非永續」³¹。

「因此，如果要將「佛法」的實踐與「動物倫理」的實踐結合，個人認爲首先應該在「人與動物互動的想像關係」上，將佛教輪迴與業果的論述，回歸到人的世界上。也就是說：人類動物的「非善」不必再透過非人類動物的受苦來呈現 (何況有時候動物明明『身心愉快』，或有著人類無法理解的「智慧」，但也要被視爲是人類 (過去)『罪惡』與「昏懵、愚痴」的呈現??)。印順導師說得沒錯，佛法就是以人爲本，而我們現在也已瞭解，動物有動物們自己的世界。尊重「多樣與歧異」正是佛法的優良傳統，現在正是調整論述，將動物還原到動物自己的世界的時候。

過去佛陀既然可以將業與輪迴說予以「淨化」——將「與我相結合的業」，淨化爲「無我」的業，以及將印度四姓制度的「階級差別」予以取消，現在佛教也可以將動物是「人類罪惡所感招」的說法予以淨化，進而取消「人與動物之間的階層差別」。

所謂「無我」的業，印順導師 (1949) 曾指出：「佛教緣起的業感論，沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於因果法則而從業受果。約發現的外表說，從一身心系移轉到另一身心系；約深隱的內在說，從一業系移轉到另一業系。」而佛陀所「悟道」的本來說法，其實也只是依於緣起而開展的，對於「人的世界」中人的「離苦」

³¹ 借用一個說法，「不管黑貓理論或白貓理論，能夠幫助改善貓福利的就是好理論」。

之道（四聖諦，八正道，十二因緣等）而已，並沒有論斷動物的存在，是人自己所造「惡果」的顯現。而關懷「其他眾生」，正如 Linzy 所說，只是包含性的道德元素。更何況，要想瞭解「沒有輪迴主體的業力」，如何在生命體的死後世界「流轉」，還是佛陀十四無記³²之一呢？佛教還是「存疑」的！因而，先把輪迴成爲「動物（畜生道）」這一說法予以淨化，還動物世界的生命們一個公道，是個人覺得佛教需要「調整自己」以導引信眾學習動物倫理，促進改善人與動物互動關係（利他）的首要課題。

其次，則是將佛教完全個人主義式的業感輪迴說，還原到人的世界中比較「如實」的「社會互動感應」說。也就是說，在現實世界中，人的所作所爲，對於他者（包括人和動物）的剝削或是欺凌虐待，甚至如我們現在知道的對於環境的濫用破壞，除了最終還是「感應」到人類自己（不論是這一代或是下一代）之外，一個必須解決的問題是，很多時候，我們的確會沒有（或是還沒有—一如我們預期那麼快的）看到感應「已經」回到「該被感應」的人類身上，那是因爲我們的社會（制度，體系）還在維持或支撐著那樣的欺凌與破壞，以致於「爲惡者未見報應」，而「無辜者卻先遭殃」。而那樣的社會支持（或者更確切的說，是『包庇』），其實還有我們每一個「個人」繼續在默認或是支持的因素在。換句話說，社會是什麼樣子，反應的正是每個個人所造的業。「惡有惡報，不是不報」，不是「時候未到」，而是「我們（每一個人）還在默許社會不報」。

在探討了「人與動物的想像關係」中，佛法對於動物的「曲解」與「階級歧視」之後，接下來要探討的是——「人與動物的社會關係」與「人與動物的物質關係」中，佛法的實踐要如何應用在動物倫理的實踐上。

佛法與「人與動物的社會關係」、「人與動物的物質關係」

考量過去佛教對於「動物的生命與生活」，以及我們所身處的環境（和其危機）始終沒有認真探索，以及認知到佛法的因果業力說應該回到人間，跟人間「社會」對話，

³² 即十四種佛陀「捨置不答」的疑問：（一）世間常，（二）世間無常，（三）世間亦常亦無常，（四）世間非常非無常，（五）世間有邊，（六）世間無邊，（七）世間亦有邊亦無邊，（八）世間非有邊非無邊，（九）如來死後有，（十）如來死後無，（十一）如來死後亦有亦非有，（十二）如來死後非有非非有，（十三）命身一，（十四）命身異。又大智度論卷二載有十四難不答：「世界及我常？世界及我無常？世界及我亦有常亦無常？世界及我亦非有常亦非無常？世界及我有邊？無邊？亦有邊亦無邊？亦非有邊亦非無邊？死後有神去後世？無神去後世？亦有神去亦無神去？死後亦非有神去亦非無神去後世？是身是神？身異神異？」……前十二句係針對「有無」等而發之問句，後二則針對「一異」而發。佛陀置而不答的原因歸納原因有三種：（一）此等之事，皆爲虛妄無實之事。（二）諸法既非「有常」，亦非「斷滅」。（三）此十四無記乃鬥諍法、無益之戲論，對修行無有用處，故不予置答。（參見佛光大辭典，光碟版）

所謂「八正道」，除了其原有的解釋之外，能夠不斷學習和反省「無自性」的佛教，也可以賦予新意，當作是實踐動物（包括環境）倫理的法門。那就是：

正見（或正知）：正確的瞭解各種動物倫理論述、動物福利的相關知識，動物行爲、動物心理和自然生態。

正思維：正確的思考應該如何改善動物的處境，解決環境的危機。

正語：正確的表達動物倫理和環境倫理的關懷，而不是個人想當然的意見。

正業：採取正確的行動，協助改善問題。

正命：依現代的環境倫理觀，任何寺廟，道場或是團體的經濟和消費型態也應該是「小而美」，符合生態原則的。

正精進：以正確的方式，適當的休息，努力不懈。

正念：最後，當然還是要能隨時運用佛法的三法印，來觀照這一切的一切。

正定：也因為能夠從「願行」的實踐中，還能體驗「願行」的無自性，「見緣起即見法，見法即見佛」，而能如印順導師（1949）所說的，「寂然不動」體悟佛法的解脫。

也就是說，就算跟動物之間並非「物質關係」，任何一個佛教徒還是可以在他的「社會位置」上，依循著「八正道」，透過他與動物的「社會關係」，替動物倫理的實踐盡一份其應盡的義務（成佛的充分必要條件）。

其次是佛法「三處觀」在「人與動物物質關係」上的應用；就是從動物的生理「處相應」，物理「界相應」，以及心理「蘊相應」，來促進或是提昇動物福利或是動物權利。不偏重於物質，當然也不偏重於精神；因為「精神情境」，與「物質條件」相依，偏執任一，同樣都是不「如法（佛法）」。

再從動物福利的五大自由（Five Freedom of Animal Welfare, 1965 & FAWC, 1992）來看，「免於饑渴」、「免於不適」的自由，可以說是讓動物在「界」的這個角度上，獲得滿足。「免於痛苦、傷害與疾病」的自由，則是讓動物在「處」的這個角度上，獲得滿足。而「免於恐懼與緊迫」、以及「得以表現自然行爲」的自由，則是讓動物在「蘊」的角度上獲得滿足。

總之，佛法的緣起無我觀，在「智」面向上，是一種實踐理性——無作者，無受者，無所作事。不是因為「我愛」、「我慈悲」，而是因為「正知」（動物福利與動物權，哲學與科學的新知），而在人與動物的三種關係中實踐動物倫理。

而緣起無我在「悲」的面向，則是一種「實踐感性」——學習實踐無我，先學習擴大自己的生命關懷圈。尤其，不是因為「我愛」，或是「我所愛」而卻能將「關懷擴大」

才是一種「修行」，以哲學家的說法即是「必須經過努力才能達到的成就」³³

實踐動物倫理——不只是愛與慈悲

總之，個人以為無論是哪一種宗教論述中的「愛與慈悲」，嚴格的說都還是人類的一種需求或慾望。對動物而言，愛與慈悲必須能夠在人與動物的「物質關係」中，提供知識與能力，以交換現有「人類對待動物」的知識與能力，才能改善動物的福利或是權益。愛與慈悲也必須在人與動物的「社會關係」中，運用各種的機制，提供足以替代現有人與動物互動模式的新模式。才有可能在「制度上」促使人與動物的互動能夠傾向「和諧」，而不是「剝削」。

因此，西方動物倫理來到東方，首先當然是「價值觀」的「混濫一同」必須釐清。其次，還必須瞭解東方社會的「權力運作機制」；最後，才能談到「人與動物物質關係上知識與能力的置換」。許多西方大型國際動物保護團體經常是三個層次的問題都沒有釐清。就急急忙忙的跟（想像中的）東方權力機構（政府）合作，對通常是那些與動物會有直接接觸「物質關係」的人，進行各種技術上的教育或訓練。

但他們往往在不久之後就會感到非常失望，因為他們在訓練工作做完了之後就離開，而台灣（或亞洲）那些與動物有「物質關係」的人，絕大多數依然故我；而具有「社會關係」的人，在下一次的「虐待動物議題」再度被爆發出來之前，仍然只是再度「運用權力」來指責「下屬」沒有「愛心」，再度藉此機會爭取資源（不一定有惡意），但卻以「大拜拜」的方式、「超短線，速成」的邏輯來「訓練」或「教育」他們所「管理」的各種「工作人員」。

當動物倫理挑戰傳統社會（亞洲或台灣）既有人與動物互動的知識與權力運作關係時，「愛與慈悲」將會是後者的「擋箭牌」或是很容易就披上的「外衣」。如果沒有知識與權力做為後盾，「動物倫理」以及「愛與慈悲」都會空洞化。而即使有知識與權力的支持，如果沒有撥開「愛與慈悲」的擋箭牌或是外衣，動物倫理仍將受到扭曲（包括知識傳承的「閉門造車」或是權力關係上的「陽奉陰違」）。

如果沒有釐清這三種關係，例如，在「物質關係」或是「社會關係」上大談「想像」（意即需要釐清知識與能力的差別時，卻拿出道德或愛心的論述）³⁴；或是真正要談「想

³³ 這是錢永祥老師的話，他常以此勉勵在年輕時代就能對動物付出關懷的學生們，認為那是他們「難得、值得恭喜的成就」。

³⁴ 以「流浪動物的安樂死」這個議題為例，在台灣，若有愛護動物的人想要為流浪動物進行安樂死，往往需承受極大的社會壓力。包括言語上的質疑，例如：「不要干涉動物的業力」、「你怎麼知道死亡對他最

像關係」中的不同內涵時，卻搬出「權力」和「知識的權威」出來，那麼無論是力量或是資源都很有可能被「浪擲」了。

由是我認為，佛法支持的不是「動物倫理」，而是「動物倫理」的實踐。佛法的信仰者不信仰哪一種「動物倫理」（或是「愛與慈悲」），其實踐與思考動物議題的立足點只在於哪一種因緣條件（包括在哪一種「人與動物關係」）下能落實實踐「動物倫理」（或「愛與慈悲」）。

佛法與動物倫理

因此我認為在面對動物保護議題時，重要的不是去爭論佛教有沒有動物倫理，而是佛教的緣起思想如何實踐在「人與動物的三種關係上」。而基於佛法「無常與無我」的核心觀念，宗教對於動物倫理或是環境倫理的實踐性關懷，其關鍵因素至少包括了：

1. 對動物本身權益的影響力極大化
2. 對議題、運動、組織的經營去「自性見」化
3. （儘量免於）「戲論」

關於動物應該如何被對待有許多說法，如果這些不同的看法都是「權威」的，也就證明沒有絕對「權威」可言。所謂「專業」的知識仍得於時空變遷中不斷的被質疑、反省與探索。這些說法如果沒有被實踐，或其實踐的結果造成的不是動物權利的提昇，或是動物福利的改善，就是「戲論」了。

如果各種有關動物倫理的說法，變成只是檢驗（或是表現）一個「個體（包括個個人，甚至一個組織）」是否「慈悲」，「有愛心」或是「心好與否」，那是宗教自我中心主義式的「個人主義唯心論」，跟動物權與動物福利就算有關，也不是「以動物為中心」的宗教關懷。

好？」、「請不要扮演上帝」等；以及專業支持的缺乏，例如獸醫師無法在動物健康、動物行為、飼養環境與照護者狀況等許多相互影響的條件上，扮演提供專業知識、正確評量的角色。因此流浪動物該不該被「安樂死」的問題，許多時候便成了——「不安樂死」就是神聖的、慈悲的；「安樂死」就是「殺手」、「自以為是」、「自私自利」或「自以為是上帝」的二元對立。

流浪犬的安樂死，其實牽涉多個層面，從政府與民間是否積極推動飼主責任、家犬絕育，以及寵物繁殖買賣業的管理是否上軌道，到認領養、走失動物的協尋系統是否完善，以及收容所的專業化管理，動物健康、行為及安樂死的評估，與流程的建立等等，都會影響流浪犬安樂死的數量與品質。嚴肅面對「安樂死」議題，讓它能在檯面上被公開討論處理，更有助於上述這些環節的推動。反過來說，如果刻意將諸如家犬絕育，寵物買賣業管理，認領養或是收容所管理工作的因緣加以忽視，而只是以道德或慈悲的論調指責「安樂死」這個行為，其實正是「自性見」的現形——如果不是刻意要「揚己抑他」的話。

印順導師（1949）曾說明緣起的三層意義：

「果從因生——現實的事物，絕不會自己如此，必須從因而生，對因名果；事待理成——現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有那更深刻普遍的理性；有依空立——不管是存在的事物也好，理則也好，都必須依否定實在性而成立。...如不是非存在的，即不能成爲存在的。」我認爲，這深刻的緣起觀應該是學佛者在實踐佛法（同時實踐動物倫理——無論是在哪一種「人與動物的關係」上實踐）的最佳指導原則。

最後必需檢視的則是「威權」——即它是否「附身」於任何形式的權力，或知識與資訊的權威之上，默默展現它的「威力」。例如，在價值觀的對話中獨斷獨行，以來自道德上或知識上的自以爲是或驕傲態度；否定異己的意見。

也就是說，當同一事實被不同知識觀點、不同資訊數據予以詮釋的時候，我們可能會發現真相往往不只一個。不同的權威背後其實還代表著不同的價值觀或世界觀。而一個真正良好的討論，至少要能做到釐清彼此的價值觀或世界觀，才能進一步的談到彼此是否有共識，甚或應不應該有共識。換句話說，問題不在於主張動物福利或是動物權、動物福利或（野生）動物保育，以及動物倫理或環境倫理，而在於如何實踐以及實踐的情境與條件是否「具足（以及繼續變遷）」。

學佛者的信仰在於他實踐了（任何一種）有益於「他者」的倫理，又能體會其「無自性空」。也就是說，不會「滯留」在任何一種（成或敗的）情境之中，這就是所謂的「智不住三界，悲不入涅槃」。

更嚴格的說，佛教是人類中心主義其實也沒有什麼不對，宗教本來就是人的事務——干動物何事？Linzy 在討論人類中心主義時，還要特別指出他說的是「壞的那種（of a bad sort）」（Linzy, 1998-55）。更有些人會認爲：「人類中心主義在某個層面上是必然的。蜘蛛如果能在思想上評價其周遭世界，並以語言表述其評價結果，則蜘蛛將會走上節肢動物中心主義（蜘蛛是節肢動物）。同理，狼將會走上狼類中心主義，乳牛則會走上牛類中心主義。既然如此，人如何能不走上人類中心主義？」（Michael Allen Fox, 2002：71）。關鍵在於，用佛法的語言來說，就是「我的價值觀和經驗」固然是思想行爲的參考立足點，但是修行「無常無我」的意義就在於打破「我」的參考點，換句話說，獨斷與威權（包括指認爲「別人才是『人類中心主義』，自己就不是『人類中心主義』」，或是別人才有『意識型態』，自己就沒有『意識型態』），才是 Linzy 所說的「壞的那種」人類中心主義（或是自我中心主義）。

從緣起無常無我的觀點來看，在本體論動物權與影響論動物權的差異中，不難體會佛法是比較與「影響論動物權」相應的；在主體論動物權與關係論動物權的差異中，佛法是比較和關係論動物權相應的；而在動物福利與動物權、動物福利與動物保育，以及

動物倫理與環境倫理的差異或衝突中，佛法則是從「影響論和關係論」的觀點來決定其最佳的實踐位置與實踐方法。

以前述故事為例，其實無論老師所持是哪一種動物倫理，或是「愛與慈悲」，在他發揮知識，以及運用權力之外，從「佛法」的觀點而言，他還可能需要跳脫老師各種責任或義務的「自性見」（例如他必須趕時間改作業，立刻去開會，會客...等等），走入雨中，親臨現場陪著孩子們用「新」的知識與方法，與蚯蚓互動，才可能真正落實「動物倫理」（或是「愛與慈悲」）在蚯蚓身上，而不至於讓蚯蚓增加傷亡，或讓孩子們以為蚯蚓怕淋雨，而「把雨傘留給蚯蚓」！

參考文獻

1. Appleby, Mike , 1999
《What should we do about Animal Welfare》, Blackwell Science
2. Bekoff, Marc. 2002
《動物權與動物福利小百科 (Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare)》, 導讀, 陳真譯。台北, 桂冠/台灣動物社會研究會 (以下同此)。
3. Chapple, C.K , 1993
《Nonviolence to Animals, Earth and Self in Asian Traditions》, State University of New York.
4. Dawkins, M.S. 1998
《眼見爲實—尋找動物的意識》, 蔣志剛, 曾岩, 閻彩娥譯。上海科學技術出版社
5. Fox, M.A. , 2002
《動物權與動物福利小百科 (Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare)》, 彭懷棟譯。
6. Linzey, Andrew , 1998
《Animal Gospel—Christian Faith As Though Animals Mattered》, Guernsey Press
7. Noske, Barbara. 2002
《動物權與動物福利小百科 (Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare)》, 林瑞堂譯。
8. Regan, Tom. 2002
《動物權與動物福利小百科 (Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare)》, 導讀, 陳真譯。
9. Sapontzis, Steve F. 2002
〈環境倫理對抗動物權〉, 收錄《動物權與動物福利小百科 (Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare)》, 彭懷棟譯。
10. Singer, Peter. 1990
〈Preface〉 《Animal Liberation》, 祖述憲譯。Harper Collins, New York.
11. Singer, Peter. 2002
〈Preface〉 《Animal Liberation》, Harper Collins, New York。
12. Slaughter, Bill , 2002
〈Animal Use in Biomedicine: An Annotated Bibliography of Buddhist and Related Perspectives〉, 《Journal of Buddhist Ethics》, 9.
13. Waldau, Paul. 2002
〈佛教〉, 收錄《動物權與動物福利小百科 (Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare)》, 悟泓譯。

14. 印順導師，1949
《佛法概論》，台北正聞出版社
15. 印順導師，1972
《成佛之道》，台北正聞出版社
16. 佛光大辭典，光碟版，2000。台北三重，佛光文化。

（後記：本文初稿完成於 91 年 12 月 25 日，以釋悟泓之名投稿，幾經評審與編輯指正，特此致謝；完稿於 92 年 4 月 22 日，時已還俗。）