

從佛教律典與僧傳論動物的道德地位

林朝成

成功大學中文系教授

壹、前言

動物的道德地位一直是動物倫理的中心問題。「道德地位」這個概念有什麼意涵呢？說「X 有道德地位」意即「我們會對 X 做道德考量」，意思就是我們會從道德的角度來考量種種與 X 發生關係的行為，進而對這些行為做出道德上的對、錯、好、壞的判斷。動物若具有道德地位，則我們對待動物的態度，就必須將動物納入道德考量的範圍，並接受道德價值的判斷，對動物負有道德義務。那麼，道德考量的對象就不限於人類的範圍，而擴展至非人類的動物。¹然納進道德考量形成一可普遍性的道德原則，其「相關項」(relevance)判準的證成，便是一核心的問題，效益主義認為「有感受痛苦的能力」是最根本的條件²，義務論者則認為「本有價值」(inherent value) 才是評斷道德地位最恰當的標準³，二者各有理據，形成動物倫理的思潮。

佛教從有情識的存在者皆有生存意志的原始欲望，提出「不殺生」的道德戒律。那麼，佛教對動物的道德地位是否有一明確的立場，以證成對待動物(旁生趣有情)道德考量的合理性，並對動物倫理給予明辨和篤行，這是本論文嘗試探討的主題。再者，佛教的經典眾多，一個佛教有著種版本的詮釋與論議，針對動物的道德地位必存在著或同或異的觀點，這些觀點之間如何簡別分判，釐清教義分際，這是分析佛教動物倫理必需面對的內部思想問題。針對這二個論題，本文以律典和僧傳二種不同的敘述風格的文本為基本材料，窺探佛教動物倫理的內涵與動物道德地位證立的可能性。

貳、護生是護自己的心：動物道德地位的含混論述

「護生」一直是佛教的基本思想，一般大眾要成為佛教徒，依佛陀的教諭決定他對生活的整個態度與價值觀時，其尋求佛教庇護(歸依)的正確信念是：「從今日乃至命終，護生」⁴。佛弟子歸依三寶，不只是因為世俗的罪惡苦惱，更是因為人類所受的整個苦難而尋求佛教的保護，因此，誓願受戒，歸依三寶時，必須先確立佛弟子護生的根本信仰。

護生的對象是一切眾生(有情)，也就是說凡是身心和合的存在者，具有求

¹參見 Mary Anne Warren, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford: Clarendon Press, 1997

²參見 Peter Singer, *Animal Liberation*, 2nd ed. New York: Random House, 1990

³參見 Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983

⁴《阿毘達磨順正理論》卷三七引《大名經》說：「佛告大名：諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛、法、僧，起殷淨心，發誠諦語自稱：『我是鄔波索迦，願尊憶持，慈悲護念……我從今者，乃至命終，護生』」（《大正藏》第 29 冊，頁 552 下-頁 553 上）。

生惡死的生存意欲，對於身心的傷害會引起恐怖、苦痛、怨恨、激情、敵對者，皆屬救護的範圍。而眾生（有情）因有一期的壽命的延續，終止其生命的活動，為最大的傷害，故不殺生，為首要的護生原則。

眾生（有情）包含天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄六道眾生，從地球的立足點來看，至少也有人與動物（畜牲）的各種生命的存在，救護眾生是否該有個本末先後的優位順序？如果我們把關懷的重點放在畜生（非人類動物）的身上，是否妨礙、移轉我們對人類苦難的關注與解脫煩惱的追求？這是常識上會提出的問難。對日抗戰期間，豐子愷（1898-1975）出版《護生畫集》，便引起相當的爭議。有人對《護生畫集》所宣揚的護生理念提出異議，認為正當貧困破敗、流離失所的中國困境，首要任務為關心中國的和平與人民生活的安定，對非人類動物的慈悲救護的「護生」主張，則是逃避現實的作法。

面對這樣的批評，豐子愷在《護生畫集》第三集序文中，鄭重地說明自己的護生宗旨：

護生是護自己的心，…並不是護動植物。再詳言之，殘殺動植物這種舉動，足以養成人的殘忍心，而把這殘忍心移用於同類的。故護生實在是為人生，不是為動植物。…我的提倡護生，不是為了看重動物的生命，而是為了看重人的性命。⁵

雖然《護生畫集》的題材取自於佛教傳統的故事，其內容也都是對非人類動物的放生救護，但豐氏的根本旨趣在於人本的價值，動植物的價值是因其與人的關連（養成殘忍心或慈悲心）而得到間接的肯定。那麼，護生並不是因動物本身的因素，而對動物做道德考量，動物便不具有真正的地位，豐氏的辯解反而使得動物道德地位含混不清。對比西方動物地位的論述，則類似康德的說法。

康德認為豐氏的主張人對動物的憐憫是為了培養對人的同情心，而不是因為動物有其道德地位。動物並非理性的存有者，因此無法納入道德的目的王國，人類對牠們並無直接責任，只存在一種間接責任的關係。⁶ 然理性真是道德地位的關鍵嗎？我們會對人類(或動物)做道德考量，其相關項只是理性的判準，而不是因為人(或動物)有感受痛苦的能力，有求生存的意欲嗎？康德顯然認為道德行為者(moral agent, 不僅能承受別人對他的道德關懷且是主動實踐道德原則的存有者)才是道德的主體，具道德地位，至於道德受益者(moral patient, 只有單向的承受道德關懷，不會主動地實踐道德規範的存有者)並不能理解道德原則，其接受道德考量決定於道德行為者的態度，所謂道德地位是由道德行為者衍伸出來的，因此，道德受益者只具有間接的道德地位，他不是目的王國成員，是可被當成手段的存有者。

豐子愷的觀點也是將保護動物當成手段，其直接目的是「護(人類)自己的心」。這可以看成佛教護生的人類中心主義，對動物的地位提出間接地位的含混論述。

叁、護生觀的理論基礎：對動物道德地位的關懷

從護生的動機與作為考察人與動物的關係，並由此申論動物的道德地位，是討論佛教動物倫理的重要進路。護生是慈悲護念一切眾生(有情)，那麼動物做為

⁵豐子愷，《護生畫集》第三集（台北：慧炬出版社，民 69 年），頁 3。

⁶ 參見 Immanuel Kant, "Duties to Animals Spirits", Lecture on Ethics Infield(trans.), New York: Harper&Row, 1963

「有情識」的生命主體是否具有「本有價值」(inherent value)?有情識的生命主體是否可作為道德行為者和道德受益者之間共通的存有承載體，以此會通兩者的分界，並為動物的道德地位奠立基礎?這是本節欲做討論的課題。

戒從心生，經藏中記錄了種種不同的心態、動機而使人發心持戒。就護生而言，可有二種根源：一、自通之法；二、慈悲心。

一、自通之法

自通之法是一種樸素的道德原則的情感，以自己的心情，推度別人（一切眾生）的心情，經中稱為「自通之法」⁷。《相應部·鞞紐多羅經》這樣說明居士應如是思擇「自通之法」：

我欲生、不欲死，欲樂而厭苦。我欲生、不欲死，欲樂而厭苦，若有奪我命者，則於我為不可愛、不可意。他亦欲生、不欲死，欲樂而厭苦，若我奪其命者，則我為不可愛、不可意。於我為不可愛、不可意之法，我云何加諸於他耶？如是思擇，則自離殺生，並勸他亦離殺生，讚嘆離殺生。⁸

「自通之法」是把自己的身份跟對方替換，先「推人及己」——他人如是待己，我可（不可）接受，我喜（不喜）歡；然後，「推己及人」——我即以（不以）如是事待他，使之能接受，使人歡喜意樂。⁹一般世人的同情心，如孔子「己所不欲，勿施於人」的恕道，與「自通之法」類同，只是「自通之法」所適用的對象為一切有情，推及一切有情，殺生皆是不可愛、不可意，因此，離殺生為「自通之法」思擇實踐的結果。¹⁰

就筆者所知，將自通之法適用的對象廣泛地延伸到一切動物，將它應用在放生戒殺的勸說，當屬雲棲株宏最具代表性。由於明末手工業、輕工業的發達，使得人民在衣、食、住、行各方面，皆瀰漫著奢侈的風潮，杭州地區在飲食上對肉類的需求，急速地增加，為此而犧牲的魚介和禽獸不計其數。對於這種現象，株宏意圖對人類殺生的作為給予根性的反省，以制止明末殺伐之氣。¹¹

⁷ 所謂「自通之法」相當於「attupanaika dhamma pariyaya」(涉己法門)，句義分解如是：atta(自己)upa-(接近)√ni(引導)dhamma(正法)pariyaya(理趣)，合起來說即是：順情合理地引導自己抉擇正確，正當的方法對待他人，所依據的是：發揚同情心、同理心、仁心、恕心，設身處地，將心比心。楊郁文，〈戒從心生〉，《中華佛學學報》第十三期(台北：中華佛學研究所，民89年，頁48)。此詞(Attupanayika)PTS 巴英辭典(PED)給的意思是：referring to oneself. P.T.S.新版巴英辭典(NPED)給的意思是：concerning oneself, applied to oneself, referring to oneself。此段經文 P.T.S.英譯為“Then, housefathers, I will teach you a Norm-method which brings profit to oneself.”Bhikkhu Bodhi 2000 年的相應部新譯作：“I will teach you, householders, a Dhamma exposition applicable to oneself.”。和本段相同的經文脈絡，參見《雜阿含·104 經》，《大正藏》第2冊，頁273。

⁸ 參見《相應部六》，卷18，頁215，〈漢譯南傳大藏經〉高雄：元亨妙林出版社，民83年。

⁹ 寂天《入菩薩行·靜慮品》的特色，即以「自他換」修利他。參見寂天造，陳玉蛟譯注，《入菩薩行譯注》(台北：藏海出版社，1992)，陳玉蛟，《入菩薩行導論》(台北：藏海出版社，1992)，頁41-48。

¹⁰ 印順法師認為「自通之法」的精神是：「即以己心而通他人之心的同情，近於儒家的恕道。所以身語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。這例如不殺，不使一切有情受殺生苦，也是給一切有情以安全感。進一步，更要愛護有情的生命，戒不即是慈悲的實踐嗎？」《佛法概論》，頁227。

¹¹ 除了佛教提倡戒殺放生，明末儒者亦大聲疾呼戒殺，高忠憲云「少殺生命，最可養心，最可惜福，一般皮肉，一般痛苦，物但不能言耳。」(《高子遺書》，卷十、下)，相關的研究參見荒木見悟著，周博賢譯，《近代中國佛教的曙光——雲棲株宏之研究》(台北：慧明文化，民90)，頁108-115。

雲棲株宏在《竹窗隨筆》、《遺稿》、《戒殺放生文》中強調動物與人同屬具有「覺知」、「血氣」的有情眾生，人由於自外於非人類的動物，對其所遭受的苦痛往往難以深切體會，而不將動物的生存意欲平等考量，因此，而有種種虐待、殘殺動物的方式，卻渾然不覺其非：

或利刀剖腹，或尖刀刺心，或剝皮刮鱗，或斷喉劈殼，或滾湯活煮鱉蝦，或鹽酒生醃蟹蝦，可憐大痛無伸，極苦難忍。¹²

人類虐殺動物的種種慘狀，這種無明的殺業，迫使動物遭受種種極端的苦痛，因此他在《普勸戒殺放生文》中勸告世人吃齋、戒殺。又在〈湯厄〉篇中呼籲同理心，以自己所可能遭受的痛苦，推度他人（一切眾生）的痛苦：

予見屠酷之肆，生置鱉鱔蝦蟹之屬於釜中，而以百沸湯烹之，則諭之曰：「彼眾生力弗汝敵，又微劣不能作聲耳。若力敵，則當如虎豹噉汝，若能作聲，冤號酸楚之聲當震動大千世界。」……汝試以一臂納沸湯中，少頃而出，則知之矣。¹³

可憐鱉、鱔、蝦、蟹不能作聲，這並不表示他們不感覺痛苦。就人食獸或獸食人而言，本是叢林的生存法則，力不敵者為刀俎之魚肉，如果這些受宰殺的動物轉化為虎豹強敵，宰殺人類，這可是人類之所願？把手臂放在沸湯中，一會兒時間再拿出來，那種燙傷的灼痛，或許可做為吾人感受鱉、鱔、蝦、蟹被百沸湯烹的感覺，那可是怎樣的痛楚？換一個位子，感受被宰殺的弱勢動物的苦痛，雲棲訴諸人的樸素的生命之愛，呼籲要求人們停止殺生的作為。

動物有其天性，其天性必有利於後代的繁衍，方能生存，因此，其族群情感的表現雖與人相異，但大體或與人類相近，尤其是哺乳類動物，因此，雲棲要求設想動物的感情生活，以自通之法，想想動物的夫妻子女的親情：

凡人無子則悲，有子則喜，不思一切禽畜亦各愛其子。……慶我子生，令他子死，於心安乎？……凡人結婚必祝願夫妻偕老，爾願偕老，禽獸願先亡乎？網罟鉤矢，見之驚怖，則魂膽飛揚；中之喪亡，則母兒離散。如人遭亂世，兵火臨身，一何異乎？幽繫之，則禁錮不異囹圄；宰割之，則痛苦同於劓戮。設以身處，當何如其為情也？¹⁴

「設以身處，當何如其為情也？」便是雲棲在宣傳護生戒殺理念時，以自通之法的新觀點來看待人與動物的關係，當我們在日常生活中習慣於殺害生命時，能夠從畜生與人類「自他換」的角度去認識動物的處境才能培養人的對非人類動物的生命救護。而人在口腹享受之餘，也該有不忍、悲痛之心：

窮極肥甘笙歌，饜飫於杯盤，宰割冤號於砧几。嗟乎！有人心者能不悲乎！則以彼極苦為我極歡，雖食，食且不下咽矣，可不悲夫！¹⁵

¹² 雲棲株宏，《普勸戒殺放生·遺稿三》，《蓮池大師全集》第三冊（台北：中華佛教文化館影印，民國七十二年十二月再版），頁 4713。

¹³ 雲棲株宏，《竹窗隨筆》，頁 3694。

¹⁴ 雲棲株宏，〈戒殺放生文〉，《蓮池大師全集》第三冊，頁 3346-3356。

¹⁵ 〈戒殺放生文〉，《蓮池大師全集》第三冊，頁 3350-3358。

乃納百千萬億生靈於鑊湯之中，抽其腸肚以為吾嚴身之具，忍乎哉？¹⁶由於人類非必須的生活享受，或為貪圖美食或為滋補己身，使弱勢的動物受害，此中除了力量大小的法則外，雲棲看不出人類有何正當性容許如此作為，雲棲要人們想一想牠們的痛苦、「心將安忍？」、「忍乎哉？」，這種訴諸於人類同理心的自通之法，在雲棲一生的護生行中，不斷地被呼喚與實踐。

自通之法應用到動物地位的討論，肯定表述三個原則：(1)生存意欲的平等考量是為人類與動物具有道德地位辯護的根本理由；(2)生命主體具有本有價值，否則「自他換」的表述便不能成立；(3)「有感受痛苦的能力」是道德考量的相關項。這三個原則整合了效益主義與義務論的立論，說明了佛教動物倫理的思考方式與特色。

二、慚愧與慈悲

五戒以護生為本，然人無良心，不存慚愧心與慈悲心，則不能持戒護生。原始佛典中「慚愧」與「慈悲」，同為護念眾生、不殺生的道德心行。慚愧心是人類傾向光明、崇重賢善，厭離黑暗，怖畏羞惡的自覺¹⁷。有此自覺，對於應該這樣（不殺、護生），不應該那樣（殺生、害生）自然有個改過遷善的動機。慈悲則於眾生起拔苦與樂想，故能實質的持戒、護生而不犯戒。經上說：

具諸戒行，不害眾生，捨於刀杖，懷慚愧心，慈念一切，是為不殺。¹⁸

一心平等，修習正戒；遠離於殺，不執刀杖，心懷慚愧，普安一切，不施恐怖，其心清靜，無所加害。¹⁹

常具慚愧，悲憫有情，下至螻蟻，起護念想。²⁰

若有善男子、善女人，盡形壽，不殺生，不加刀杖。常知慚愧，有慈悲心，普念一切眾生²¹。

云何不殺生？若人離殺生，棄捨刀杖，懷慚愧心，慈念一切，是為不殺。

²²

多聞聖弟子離殺、斷殺，棄捨刀杖，有慚有愧，有慈悲心，饒益一切，乃至昆蟲，彼於殺生淨除其心。²³

¹⁶ 《論蟲·山房雜錄一》，《蓮池大師全集》第四冊，頁 4248。

¹⁷ 《俱舍論》卷四對慚愧舉出二種解釋：一者謂崇敬諸功德及有德者之心為「慚」，怖罪之心為「愧」；一者謂自省所造之罪惡而感羞恥之心為「慚」，以自己所造之罪面對他人時引以為恥之心為「愧」。《阿毘達磨俱舍論》(卷四)，《大正藏》第 29 冊，頁 21 上。

¹⁸ 《長阿含·阿摩晝經》，《大正藏》第 1 冊，頁 222 上。

¹⁹ 《寂志果經》，《大正藏》第 1 冊，頁 272 下。

²⁰ 《尼拘陀梵志經》，《大正藏》第 1 冊，頁 222 上。

²¹ 《增壹阿含·三供養品》，《大正藏》第 2 冊，頁 606 下。

²² 《舍利佛阿毘曇論》卷 27，《大正藏》第 28 冊，頁 700 下。

²³ 《中阿含·伽藍經》，《大正藏》第 1 冊，頁 438 下。

慚愧與慈悲是良心的連動，一起作用、隨行，因此，當我們說慈悲時常以慚愧為前行的。

從佛教經典來考察，慚愧心與慈悲心同為護生、戒殺的根源，然在大乘佛教的發展過程中，因慈悲觀的流行，慈悲心常收攝慚愧心，以為菩提心的根源，其實這只是教義深淺面向的不同而已，其基本精神是一致的。

慈悲，依《大智度論》的詮釋：「大慈，與一切眾生樂；大悲，拔一切眾生苦。」²⁴兩者合起來的慈悲心願，稱慈悲心。「慈」的相應梵語為 maitri，「悲」則為 karuna。matri 是由 matra（朋友）轉變而來的抽象名詞，是「最高的友情」之意，這種友情，並非只限於一部份特定的人而言，而是對一切的人，一切的眾生。所以，其現代的意義，就是視一切眾生為伙伴的情感。karuna 的原意則是感嘆，感嘆人生的苦惱而發起救濟的心願。²⁵慈悲，簡單的說，就是對有情廣大深刻的同情而生起救護的心行。

慈悲心有兩個面向：自心淨化與自他和樂，印順法師認為「從自他和樂中淨化自心，從自心淨化去增進自他和樂，實現國土莊嚴，這即是淨化自心與和樂人群的統一。」²⁶把握這兩個面向的統一才是慈悲心的要旨。

慈悲心的淨化自心，在《阿含經》已有明白的說法：

心與慈俱，無結、無怨、無恚、無諍、極廣、甚大，無量善修，遍滿一切世間成就游。²⁷

已行慈心，所有瞋恚皆當除盡。……已行悲心，所有害心悉當除盡。²⁸

可見慈悲心有對治義，可除盡瞋、恚、害心，使自心淨化，消除種種怨恨、瞋恚、煩惱。瞋恚之心使人對有情眾生冷漠無情，甚至加以傷害滅亡，這便完全違反了自他和樂的宗旨。《舍利弗阿毘曇論》解釋「無瞋」的意義是：「云何無瞋？若人離瞋恚，心不欲令此眾生傷害、繫閉，受種種苦，是名無瞋。」²⁹護生與不瞋恚密切相關，護生必須從不瞋恚的慈心求得心理動機的根本解釋。至於悲心，當起於人廣泛的同情心，而趕發的行善動機與願力，故能淨化吾人得凶殘害心，而達護生的目的。

「利他」的精神，在大乘佛教中得到徹底的教義體系建構，大乘佛教認為佛陀的精神，絕對不是教導眾生只為了自己的利益著想，不是只要自己得解脫就夠了。如果是這樣的話，如來便不會悲愍眾生，在他証道之後也不會教導眾生獲得解脫的途徑。因此，自利不是如來的精神，慈悲利他才是如來的本懷。而且當自利與利他互相衝突之時，大乘佛教乃以利他為先，甚至還放棄自利的解脫，以實踐絕對的慈悲為目的。而原始佛教所強調的智慧解脫，反成為實踐慈悲救度的手段。《大智度論》即說：

²⁴ 《大智度論》卷 27，《大正藏》第 25 冊，頁 256 中。《十地論》云：「慈者，同與喜樂因果故；悲者，同拔憂苦因果故」（《大正藏》第 26 冊，頁 134 上），其他如《大乘本生心地觀經》卷一、《順正理論》卷 79 等，亦有是說。

²⁵ 參見吳汝鈞編著：《佛教思想大辭典》（台灣：商務印書館，民 81 年），頁 464，「慈悲」的解說。

²⁶ 印順法師，《佛法概論》，頁 245。

²⁷ 《中阿含·教化病經》，《大正藏》第 1 冊，頁 458 中。

²⁸ 《增一阿含·安般品》，《大正藏》第 2 冊，頁 458 中。

²⁹ 《舍利弗阿毘曇論》（卷 27），《大正藏》第 28 冊，頁 700 下。

慈悲是佛道根本。所以者何？菩薩見眾生老病死苦、身苦、心苦、今世、後世苦等諸苦所惱，生大慈悲救如是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提；亦以大慈悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒，以大慈悲力故，久應得涅槃而不取証。以是故，一切諸佛法中，慈悲為大；若無大慈大悲，便早入涅槃。³⁰

慈悲在《大智度論》中被認為是佛道的根本，菩薩在觀察一切眾生生命當中的苦難，生起了大慈大悲之心，想要令眾生解脫一切諸苦；為了要救眾生之苦，所以菩薩發心願得無上正等正覺，要以大智慧來實踐其大慈大悲。然後這發心菩薩在無量時空的生死輪迴大海之中，不論經過多少次輪迴，也不論轉生為何種生命型態，菩薩始終憶持不忘原本的一念慈悲，而且無怨無悔，心不懈怠，到了証悟之後，也因為慈悲眾生的緣故，早該証入涅槃卻不証入，情願隨著眾生在生死海中流轉輪迴。故說佛法當中，以慈悲為最大，若不是因為大慈大悲的緣故，菩薩早就入於涅槃，獲取自身的極樂了，何必還要救度眾生。《大智度論》的詮釋，確立了慈悲為大，慈悲為菩薩本質的心中思想，護生的實踐，也在這個思想架構上，平等地展開。

慚愧與慈悲強調人作為主動的道德行為者的地位，以此彰顯人的道德自覺與道德關懷的能力與願行。在這個脈絡下，動物的地位則只是受關懷方，不具有道德的自覺，並依此確立人與動物的分界：

世尊告諸比丘：有二淨法，能護世間。何等為二？所謂慚、愧。假使世間無此二淨法，世間亦不知有父母、兄弟、姐妹、妻子、宗親、師長尊卑之旭，顛倒混亂，如畜生趣。以有二淨法，所謂慚、愧，是故世間知有父母，乃至師長尊卑之序，則不混亂如畜生趣。³¹

人與動物的區分，從人類的特性來說，人有梵行、憶念、勇猛等知、情、意的特勝之處，若從道德的天賦來說，則是人的慚愧心，利他的精神則表現為慈悲，這些天性都不是動物所具有的。然這些特質是否為道德考量的相關項，而否定了動物的道德地位呢？將「自通之法」與「慚愧」二項護生的根源思考整合思考，我們可以得到這樣的結論：(1)動物的道德地位是以生存意欲的平等考量作為充要條件，(2)生存意欲的平等考量並不必然蘊涵平等的對待，因人與動物有本質的區分，所以，道德地位仍有高下優劣之別，(3)道德地位的高下優劣之別，不能違反動物的生存意欲，也不能否定自通之法的適用性。依此三個原則，表現在人與動物道德地位的分判上，在戒律上便有種種的事例與情境的說明。

肆、不殺生與犯相分別：律典所反應的動物道德地位

殺斷人命是最殘忍的行為，各民族皆有相關的法律制裁規定。古來「殺人者死」似乎是被認為正義的報應。佛教「殺斷人命」犯波羅夷罪（極惡、根本的大罪）的制定，對他殺、自殺皆有清楚的戒令。依《四分律》的記載，由於佛陀教導比丘們修習不淨觀，引他們起厭人身或生命，或想求死，或讚嘆死、或相互勸死的後果。沙門種出身的比丘勿力伽難提，由於離欲比丘的勸求，幫助他們斷絕生命，並誤以為是為了成全離欲比丘出離生死所做的功德。教團在這種氣氛下，

³⁰ 見《大正藏》第25冊，頁256下。

³¹ 見《雜阿含經》，《大正藏》第2冊，頁340下，此經內容亦見《十誦律》，《大正藏》第23冊，頁354中下。

有許多離欲斷惑大德長老坦然接受殺害，斷送生命，減損教團的宏法大德；未離欲者則心生恐懼驚惶，這個結果給外界極為惡劣恐怖的印象，引生僧團存在的危機。佛陀乃將比丘集合於講堂，教導數息觀，並依十句義制戒設律的根本精神³²，制定殺斷人命的波羅夷法：

欲說戒者，當如是說：若比丘故自斷人命，持刀與人，嘆譽死、快勸死，咄！男子，用此惡活為，寧死不生。作如是心，思惟種種方便，嘆譽死，快勸死，是比丘波羅夷，不共住。³³

勿力伽難提最先違犯戒法，被逐出僧團，不得與其他僧人同住。檢視該法的制定，佛教對不殺確立了兩點原則：（一）從動機論的角度評判殺生罪責的成立。「比丘故自斷人命」，故意加以殺害，才是殺生罪成立的必要條件；（二）即便為了成全對方解脫的理由，終極目標，也不得讚嘆身死，勸說人死，助人斷命。因這違反了護生的宗旨，「非淨行，非隨順行，所不應為」。

殺生罪的構成，依<<僧祇律>>所說：人、人想、興方便、殺心、斷命等五事，殺人命得波羅夷；畜牲、畜生想、殺心、起身業、命根斷等五法成就，斷畜生命得波逸提。³⁴這五事的構成要件，在大乘經論中明確地承傳下來。

依大乘佛教的經論，殺生罪的構成，需要四個要件³⁵：

- （一）眾生：謂所殺的對象確實是眾生。被殺的眾生凡聖高低的差別不同，因而判定殺生罪，也就有輕重及五逆罪的別異。
- （二）眾生想：所殺的眾生，當你去殺他時，的確是把他當眾生看。如夜行見到一枯樹樁，你誤把它看成是個人，於是把枯樹樁砍斷，所殺的不是眾生，但因當時具有殺害的心意，亦犯輕垢罪。反之，如把蛇當成繩子，砍斷蛇命，但因當時沒殺眾生的心意，不犯殺生戒。
- （三）起害心：即殺心，殺害眾生的動機，有了這個殺的動機，不論是自身去行殺、教他去行殺，設計巧妙的方法行殺，都構成殺生罪。
- （四）正加害：殺害眾生已遂，所殺害的眾生，的確已經身亡，不能延續一期的生命。

這四個要件，最重要的是殺心、起害心的殺生動機，《十誦律》記載，佛陀弟子迦留陀夷在某次到居士家乞食時，不小心壓死一個嬰兒的本事：

是家婦有未斷乳兒，持著床上，以氈覆之，捨去。迦留陀夷門下彈指，婦人出看言：「大德入座此床上。」迦留陀夷不看便坐，兒上腸出。大喚！婦言：「此有小兒，比丘身重，小兒即死。」作是事已，還到寺中，語諸比丘：「我今日作如是事。」諸比丘以是事白佛，佛知而故問：「汝以何

³² 十句義為：（一）攝取為僧，（二）令僧歡喜，（三）令僧安樂，（四）令未信者信，（五）已信者令增長，（六）難調者令調順，（七）正法得久住。昭慧法師總括十句義，為三類制戒原因：一、為個人身心清靜，得以除障道法。二、為僧團得以和樂清靜，而提供修道、弘法的好環境。三、為避世譏嫌，使世人敬信三寶。見釋昭慧，《律學今詮》（台北：法界出版社，民 88 年），頁 111。

³³ 《四分律》（卷 2），《大正藏》第 22 冊，頁 576 中。

³⁴ <<僧祇律>>，<<大正藏>>第 22 冊，頁 257 下，378 上。

³⁵ 法藏師依地論的說法，主張有五緣，加上了「他身」的要件，這是為了簡別自殺與他殺的不同。見《梵網經菩薩戒本疏》卷一，《大正藏》第 40 冊，頁 609 下。以下的論述除參考法藏的說法外，並參考演培法師：《梵網經菩薩戒本講記》（台北：天華出版公司，民 78 年 2 版），頁 132-138。

心作？」答曰：「我不先看床，上便坐。」佛言：「無犯。從今當先看床榻坐處，然後可坐，若不先看者，得突吉羅罪。」³⁶

無意圖的過失殺人，佛陀判定為「無犯」，就其過失，只得突吉羅罪³⁷，而不是波羅夷的重罪，可見殺生罪的根本還是殺心的有無。

就殺生的受害者來論，<<僧祇律>>言明殺人命得波羅夷罪，斷畜性命波逸提罪。波逸提是墮的意思，是指墮地獄罪，因這無物可捨，所以通常稱為單墮。要懺除波逸提的罪，只需要對另一比丘發露自己的過失，便可恢復清淨。³⁸這和波羅夷罪是不可挽救的罪，有極大的差別。

爲了說明殺害人類和動物罪責輕重之別的理據，各部廣律的律師在不殺生戒條有種種「犯相分別」的說明。歸納起來，有三種理由：³⁹

- (1) 動物是惡趣、人是善趣，存在的價值階位有所不同。⁴⁰
 - (2) 人中有三歸、五戒，證果成道都只在人中得，動物則不然。⁴¹
 - (3) 人有梵行、憶念、勇猛等三特質，動物則不然，因無理解力，無從受戒法。⁴²
- 律師從受戒、證果、善趣來論說人的價值，這說明了佛教「護生」的道德規範，雖肯定動物的道德地位，平等考慮動物的利益與生存，但因價值階位的差異，對待人與動物便該有不同的態度。這並不違背眾生平等的旨趣，例如對豬與人的福祉利益平等考量，則可能是給豬舒適的住所，而給人教育，佛教護生的實踐，以人爲重，以動物爲輕，仍謹守人類優先的立場。⁴³

就不殺生的對象來說，眾生雖有凡、聖、高、低之不同，但同具內在的生命價值。佛教是徹底的不殺生。唐義淨法師在引介小乘戒進入中國的同時，重視「瀉水囊」的功效，他認爲「觀蟲瀉水，是出家之要儀」⁴⁴，即使「水中小蟲」也是「不可殺生」的持戒對象：

寧知房內用水，日殺千生萬生。既知教理，宜應細羅細察，自利利物，善護善思。⁴⁵

義淨的做法表現佛教徒「微細不殺」的慈悲態度⁴⁶，佛教徒微細不殺的態度，常

³⁶ 《十誦律卷第二》，《大正藏》第 23 冊，頁 10 下。

³⁷ 突吉羅罪，即惡作惡語等輕罪，意譯爲惡作、小過、輕過，乃一切輕罪之總稱。

³⁸ 參見聖嚴法師，<<戒律學剛要>>，(台北:法鼓文化，1999，二版三刷)頁 264、301。

³⁹ 詳細的討論，參見釋悟殷，<從律典探索佛教對動物的態度>(上)，<<弘誓>>雙月刊，80 期，2006/04 發行。

⁴⁰ <<阿毘達磨大毘婆沙論>>言「有說者：殺斷善人，得罪爲重，所以者何？人是善趣，害之重故。」(<<大正藏>>卷 27，頁 184 下)，就聲聞律典的精神來說，人是善趣的理由應是通說。

⁴¹ <<薩婆多毘尼毘婆沙>>言：「人中有三歸、五戒、婆羅提木叉戒故，有沙門四果，多在人中得，佛與辟支佛必在人中得漏盡故，是以害人得波羅夷，餘道不得波羅夷」，(<<大正藏>>卷 23，頁 518 中)。

⁴² <<薩婆多毘尼毘婆沙>>言：「凡受戒法，以勇猛心自誓決斷，然後得戒。...畜牲中以業障故，無所曉知，無受戒法」(<<大正藏>>卷 23，頁 509 下)。

⁴³ 廣律律師從三歸、五戒、證果、成道來立論人的特質，仍只是佛教的宗教立場，對非佛教徒並不具有說服力，因此，以此論動物的道德地位，只可視爲輔助原則。

⁴⁴ 義淨，《護命放生軌儀法》(卷一)，《大正藏》第 45 冊，頁 902 中。

⁴⁵ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》(卷 19)，《大正藏》第 24 冊，頁 293 下。

⁴⁶ 這種態度，即使到了現在，仍活生生的存在。一生極力提倡放生的蔡念生居士，於民國五十三年尋找適合的租屋時，看中一所日式舊房，間數、租價、地點都很合適；房東在他即將搬入

可見於對生活資具或儀軌的反省，明末雲棲株宏便認為要減少水陸施食儀軌的儀式，以免「焰口燒傷小蟲微命」，這些實例都可見出佛教徒「徹底不殺生」的謹慎態度。

不殺生常導致兩難的情境。本緣部的經典中多有這種極端的案例，以彰顯菩薩捨身護生的精神。明朝妙壑編集的《寶王三昧念佛直指》有這麼一個接近真實情境的案例：

昔有屠殺之子，欲求出家。因不肯殺，其父以刀及羊并子共閉密室。諸若不殺羊，當殺於汝，其子因即自殺。緣是功德，便生天上，於多劫中受天快樂。⁴⁷

為了不殺生而犧牲自己的生命，顯已超越常情，在佛教傳統中這是命施護生的極端化（布施自己身命護生）。也許是屠者子可以選擇逃跑，或其他權宜之計，而不使己父造惡業，就智慧來評斷，顯有不足，就不殺生的原則來論，自殺也是殺生，其罪勝過殺害動物，但就其自殺的動機並非殺心，而是不殺。這看似矛盾的行為，說明佛教「不殺生者，則施其命」的宗教勸說，雖是感動人心的故事，但仍需有所抉擇分判，方不違背以人為重的旨趣。

伍、高僧傳中的動物劇場：死亡的殘酷示現

從敘事學的角度解讀高僧傳，可以發現僧傳人物的典型性，作者藉由旭是麥洛所塑造的實踐典範有一固定的敘事模式：捨俗→求道→利生。被建構出來的多數高僧形象，或多或少都有關於神異事蹟的著墨，以描述佛教信仰的修正工夫所伴隨的神通感應，強化傳主產生的教化作用。⁴⁸

高僧傳記中有關護生圖像主要可以分為通感教化、蔬食齋戒、慈護戒殺、放生布施四個面向。作者有意識地透過傳主神異敘事的作用宣揚護生利生的宗教信仰。從動物的道德地位角度來觀察，高僧傳的利生弘化，主要顯現再動物的馴化與捨身生天二個典型的描述，底下引用數則僧傳以說明：

(一)晉•求那跋摩(367-431)的利生事蹟：

此山本多虎災，自跋摩居之，晝行夜往，或時值虎，以杖按頭，弄之而去。於是山旅水賓，去來無梗，感德歸化者十有七八焉。⁴⁹

(二)晉•竺僧朗的利生事蹟：

此谷中舊多虎災，常執仗結群而行。及朗居之，猛獸歸伏，晨行夜往，道俗無滯。百姓咨嗟，稱善無極，故奉高人。至今，猶呼金輿谷為「朗公谷」也。⁵⁰

的時候告知舊房子有許多白蟻，請他再多考慮。蔡居士便決定放棄這棟已經看定的房子，避免用藥殺蟻、傷害蟻命

⁴⁷ 《寶王念佛三昧直指》卷二，《大正藏》第47冊，頁367下。

⁴⁸ 黃敬家，〈佛教傳記文學研究方法的建構〉，《世界宗教學刊》第十期，嘉義：南華大學宗教學研究所。

⁴⁹ <<高僧傳•譯經>>，《大正藏》第50冊，頁340上。

⁵⁰ <<高僧傳•義解>>，《大正藏》第50冊，頁354中。

(三)唐•釋不空(705-774)的利生事蹟：

又北邙山有巨蛇，樵采者往往見之，矯首若丘陵，夜常承吸露氣。見空，人語曰：「弟子惡報，和尚如何見度？每欲翻河水，陷洛陽城，以快所懷也。」空為其受歸戒，說因果，且曰：「汝以瞋心故受，今那復恚恨乎？吾力何及？當思吾言，此身必捨矣。」後樵子見蛇死澗下，臭聞數里。⁵¹

(四)唐•釋玄宗(682-767)的利生事蹟：

一日，禪徒擁集，見一老父趨及座前，拜跪勤恪。宗問：「子何人耶？」答云：「我本虎也，在此山中，食啖眾生。因大師化此，冥迴我心，得脫業軀，已生天故來報謝。」折旋之頃，了無所見。⁵²

(五)唐•釋智廣的利生事蹟：

光化元年修天王閣，向畢，乃循江瀆池，咒食飼魚。經夜，其魚二尺已上萬億許，皆浮水面而殞。聊躡流水，救十千魚生切利同也。⁵³

高僧傳記載猛獸馴化的典型敘事，第一則和第二則的事蹟只是其中範例，其它的事蹟，所在多是。譬如，晉•義熙年間，新陽縣老虎為患，每天都有居民被老虎咬死。直到釋法安來到此，在樹下徹夜坐禪，老虎竟主動靠近，並且聽其說法授戒，平息虎災。使凡人免於畏懼猛獸，而主動前往聞法授戒，以求超脫。⁵⁴齊•永明釋曇超（419-492）單獨夜宿於樹下，未被虎獸所傷的故事；⁵⁵梁•釋慧彌（440-518）出家具戒後，遠離塵世，至長安終南山清修，不受猛虎干擾。⁵⁶以及齊永明釋弘明於雲門坐禪，老虎端坐床前不動而自動離去。⁵⁷相似的故事情節，還見於《宋高僧傳》之記載，以為唐•貞元時，釋道齊修習禪定，也有巨蟒、虎豹靠近，希望能夠聽禪習法。⁵⁸此皆高僧與老虎的故事，凸顯高僧具有不畏懼猛虎，降伏猛獸的形象。僧傳故事透露佛教認為人與動物的相處，有高下之分。人們所畏懼的猛獸，經過高僧馴化，反而成為佛法的見證。馴化後的猛獸，喜與人親近，而不會輕易傷害人類。

南傳佛教中即有動物涅槃的觀念，佛使比丘（BuddhadAsa Bhikkhu）《一問一智慧》提到：

佛陀在談到動物經訓練直到野性消除時，使用「般涅槃」

⁵¹ <<宋高僧傳•譯經>>，<<大正藏>>第 50 冊，頁 713 下。

⁵² <<宋高僧傳•感通>>，<<大正藏>>第 50 冊，頁 838 下。

⁵³ <<宋高僧傳•興福>>，<<大正藏>>第 50 冊，頁 882 中。

⁵⁴ 《高僧傳•義解》《大正藏》第 50 冊，頁 362。

⁵⁵ 《高僧傳•習禪》《大正藏》第 50 冊，頁 400。

⁵⁶ 《高僧傳•誦經》《大正藏》第 50 冊，頁 408。

⁵⁷ 《高僧傳•誦經》《大正藏》第 50 冊，頁 408。

⁵⁸ 《宋高僧傳•雜科聲德》，《大正藏》第 50 冊，頁 893。

(parinibbayati)、「已般涅槃」(parinibbuto) 這二個字，(泰本巴利藏第 13 冊，頁 176)。一條狗、一隻大象、一匹馬或任何動物，若被馴養和好好訓練之後，不再難以駕御，我們可以用「已般涅槃」這個字。⁵⁹

「般涅槃」除了指稱動物受人類馴化，而消除野性，亦可說明人類解脫煩惱。僧傳中說明佛教認為動物具有野性，唯有透過佛法，才能幫助其達「般涅槃」、「已般涅槃」之境。

這麼說來，高僧傳中的動物，肯定動物的慧命與靈性，具有理解佛法的能力，這和律典所說的動物不具理解力，有顯著的差異。

高僧傳中動物捨身命、升天的敘述情節，也是典型化的敘述。第 3.4.5 則說明了這一「利生」的事蹟。僧傳作者寫下「蛇死澗下，臭聞數里」的情結，雖是動物死亡的神異故事，去描寫成可稱頌的事蹟。至於釋智廣的利生事蹟，<<宋高僧傳·義解>>記載義寂(919-987)的事蹟，亦有類似的作為。其云：「因受黃巖邑人請，乘舟泛江放生，講流水長者品。」⁶⁰義寂故事於元、明、清皆有記載，皆故事更為完備。目的皆欲強調宋僧義寂承繼智者大師放生志業，同時為百姓、魚兒講說經文。《金光明經文句》云：「若得聽聞下敘除病流水等品，聞名服藥悉得病除。則是善得人身，復能修行布施福業是善得人道。魚聞佛名善得天身天道，即此意也。」⁶¹說明動物透過聽聞佛法，得以超脫以得天身、天道。故而善男女聞此流水品，也能夠除病，以修行佈施、放生之福業。」

利生動物最具圓滿功德的做法有聞法生天之說，動物往生天界最常被引用的原型是《金光明經·流水長者子品》，《流水長者子品》講述佛陀昔為長者子起大悲心，不忍見上萬條的魚，因水枯竭而死，經探查水源，河水上流被惡民霸佔長者子便向大王借二十隻大象，象上背負裝滿水的皮囊，奔馳到快乾涸的水池邊，將象背上的囊水傾置池中，拯救了上萬條魚的性命。長者子救魚性命後，施以法食，為魚群解說十二因緣，並稱說寶勝佛名號，魚群得此功德，當日命終，神識往生忉利天，隨意自在受天五欲⁶²。整體看來，《金光明經·長者流水品》中提到的放生程序是：「找出池水枯涸之因 → 救急 → 找象運水 → 法施救護 → 生天」；亦即「先予救護」，再進行「說法皈依」的程序；之後，見魚類集體往生天界，並集體向長者子報恩。經典以莊重的文筆，神話的語法說此大功德：「是長者子

⁵⁹ 泰國·佛使比丘《一問一智慧》(嘉義：安慧學苑文教基金會附設香光書鄉出版社)

⁶⁰ 《宋高僧傳·義解》《大正藏》第 50 冊，頁 752b。

⁶¹ 隋天台智者大師《金光明經文句》卷一《大正藏》第 39 冊，頁 46b。

⁶² 《金光明經》卷四，《大正藏》第 16 冊，頁 352 下-353 中。

復於後時，賓客聚會醉酒而臥。爾時其地卒大震動。時十千魚同日命終。既命終已生忉利天。⁶³」動物的死亡，往生天界，佛教常以「大地震動」等異象描述之，這種聽聞佛法，放生後現死亡象，往生天界的敘述，在高僧傳中已成重要的敘述情節。

動物集體死亡的異象，透過經、傳敘述，顯然認為動物的慧命、生天的利益遠超過身命的重要性。放在僧傳敘述的脈絡，以宗教性的象徵意涵詮釋經傳文本所透顯的利生情操，或可了解其敘述模式的意義。但動物的生命便被徹底的工具化，只成為動物劇場中一個一個集體出場的道具。就佛教不殺生的戒律來說，這種以人為中心，極端化人的利生實踐，雖以生天來辨護，但卻違反了動物生存意欲的本能，應是違背不殺生的教義，並貶抑了動物的道德地位。因此，在討論動物道德地位時，必須正視「生天」觀的影響，使往生善趣的果報之說，不致於「凌駕」護生的生命觀。

陸、結論

從佛教律典與僧傳考察動物的道德地位，可建立起「護生的動物道德地位觀」，對當代動物倫理的論辨，貢獻佛教的智慧，倡導尊重有情生命的道德立場。至於人和動物存有地位的分界，雖有善、惡趣之別，使人的地位得以確保人在六道中難得的價值，但這並不妨礙對眾生平等考量其利益(生存)的宗旨，而是在以人為本的理念下，推廣至一切眾生的關懷，戒律中的犯相分別，給這個區分細緻的個案討論，建立起情境脈絡下的動物倫理。然而高僧傳護生的敘述情節，雖以表彰利生為宗旨，可是以馴化、生天作為主要情節，有違動物本身生存的權利，故需作分別簡別。

本文的研究，以律典與僧傳為本，這是僧團為中心的動物道德地位觀，僧團的宗教規範，是否可涵蓋一般信眾、居士的動物觀呢？本文所引用的材料，似乎可做普遍性的推論，但其間的分別與實實的規範，不可一概而論，仍有待後續的研究。

⁶³ 《大正藏》第 16 冊，頁 353 中。