

有關「不殺生戒」的兩難與悖論

——「不殺」範例在佛教應用倫理學的中道思維

釋昭慧*

摘要

本論文就著佛門規範的首要戒律——「不殺生」，討論一些弔詭或兩難的範例。許多生命倫理與環境倫理的議題，都不可避免地圍繞著「堅持不殺生，卻難免於殺生」的兩難處境；有的兩難命題，則在哲學層次上構成悖論。例如：「堅持不殺，竟然弔詭地帶來生靈塗炭的嚴重後果；為了避免此一後果，就得放棄不殺戒。」在以「護生」為核心價值的佛教倫理學，這些（哲學意義上的）悖論或（現實情境中的）兩難，委實值得深思。

在本文中，將分別就動物、植物與微生物，乃至國際社會所面對的殘酷戰爭，舉例分析「不殺生戒」在現實情境的一些兩難困境，必要時將分析其中部分範例在哲學層次的弔詭命題。

其次從「緣起、護生、中道」之核心理論進行探討：在理論層次如何解析「不殺」的悖論命題？在實踐層次如何面對「不殺」的道德兩難？本文的重點放在後者，也就是說，從佛教應用倫理學的觀點，持守「不殺生戒」者如何面對兩難情境，來作出相對妥善的倫理抉擇。

關鍵詞：緣起、護生、中道、兩難、悖論

* 玄奘大學宗教與文化學系教授兼臺灣佛教研究中心主任

The Dilemma and Paradox of the “Non-killing” Vow: The Middle Path Philosophy Reflected in the “Ahimsa” Examples in Buddhist Applied Ethics

Shih, Chao-hwei *

Abstract

This thesis discusses examples of paradoxes or dilemmas with regard to the primary precept of the Buddhist norms: non-killing. Many issues concerning bioethics and environmental ethics inevitably revolve around the dilemma of “persisting not to kill, but inevitably results in killing”. Some dilemmas even beget paradoxes at the philosophical level; for example, abstention from killing has paradoxically brought about serious consequences of slaughtering. Therefore, in order to avoid such consequences, one has to compromise the precept of non-killing. Although “protecting life” is at the core of the Buddhist ethics, in practice, it causes dilemmas or philosophical paradoxes worth pondering.

In this work, examples will be given to analyze the dilemmas of “abstention from killing” in real-life situations with regard to animals, plants, microorganisms, and even cruel wars faced by some countries around the world. If necessary, the paradoxical propositions of some of these examples will be analyzed at the philosophical level.

Secondly, the core theories of “dependent origination, life protection and the middle path” will be explored. Topics like how to analyze the paradoxical proposition of non-killing at the theoretical level? How to face the moral dilemma of non-killing at the practical level? The focus of this

* Professor of the Department of Religion and Culture at Hsuan Chuang University and Director of the Center for the Study of Buddhism in Taiwan.

thesis is on the latter, to wit, from the perspective of Buddhist applied ethics, how do those who abide by the precept of non-killing face dilemmas and make relatively appropriate ethical choices?

Keywords: dependent origination (pratītya-samutpāda), protection of life, the middle path (madhyamā-mārga), dilemma, paradox



一、前言

民國 105（2016）年 5 月 25 至 26 日，彼得・辛格（Peter Singer）教授與筆者在南投霧社深山禪林——菩提院，展開了「佛法與效益主義（Utilitarianism）」的對談。對談的內容，遍及生命倫理的眾多議題，例如：佛門性別問題／婚姻、同志與情欲／動物福利的立論基礎／利用胚胎與墮胎／安樂死與自殺／戰爭與死刑，這些都植基於佛法與效益主義的基礎理論，以及佛教的終極關懷，內容非常豐富多彩。

後來將這些對話結集成書，中文版名為《心靈的交會——山間對話》¹，已於民國 110（2021）年 11 月出版。英文版於 2023 年 12 月，由美國 Shambhala 出版社發行，我們接受了主編的建議，將題目改為 *The Buddhist and the Ethicist*，副題是 *Conversations on Effective Altruism, Engaged Buddhism, and How to Build a Better World*。

在對話過程中，我們經常觸及一些道德兩難議題，並且各抒己見，這也就激盪出許多更為深層的思考，以及更為周延的回應。舉例而言，辛格教授提到一個兩難情境：為了拯救許多無辜的生命，是否可以勉為其難地殺死一個人。筆者於此提到菩薩本生談中，膾炙人口的兩個故事。

一、割肉餵鷹本生：在考慮所有人的最大化效益時，菩薩可能會選擇犧牲自己，而非犧牲無辜他者。

二、制止海盜殺人本生：菩薩為了避免眾多無辜乘客被殺，甚至可能會當機立斷地選擇殺死打算謀財害命的惡船長。²

¹ 彼得・辛格（Peter Singer）、釋昭慧，袁筱晴翻譯，《心靈的交會——山間對話》，桃園：法界出版社，2022 年。

² 兩則故事之情節、出處，與對該兩則本生故事的倫理分析，詳見釋昭慧，《生命倫理與環境倫理》，桃園：法界出版社，2022 年，頁 33-34。茲不贅述。

雖然在與辛格教授討論此事時，筆者很謹慎地將菩薩殺死的對象，鎖定在「惡人」這樣的角色，但不可否認的是，我們還是得面對另一種難題，那就是，一旦提升到公領域的決策層次，任何機構決策者都可能得面對如下難題：在別無選擇的某些情境下，必須要在少數無辜者與多數無辜者間（而非惡人與無辜者間）作出取捨。

不要說是公共政策的決策者，我們每一個人都可能會遇到這類難題。例如：悲憫蒼生的機師，在即將發生空難之際，往往當機立斷，避開眾人群聚的高樓與市集，而讓飛機墜落在人煙稀少的村落。對於被飛機撞死的村落民眾，人們會至感哀悼，但沒有人會苛責機師「殺死無辜」。

這是效益主義在公領域對「兩難局面」的倫理判斷。而這也恰好符合佛法的「中道」思維。因為，這位機師業已在因緣侷限的情況下，無私地作出了相對最好的抉擇。

本文之作，延續這些對話的論述，依於「緣起、護生、中道」的核心理論，探討佛門規範的首要戒律——「不殺生戒」。筆者將分別就作為道德受體（moral patients）動物、植物與微生物，以及作為道德主體（moral agents）的人類，舉例分析「不殺生戒」在現實情境的一些兩難困境，同時提供「中道」的思維與抉擇。此外，本文也擇要分析「不殺生戒」的兩則悖論，於此解析「假施設」之語彙與命題的功用與侷限。

以下，將在理論層次，就著兩則「殺與不殺」的弔詭命題來進行邏輯分析；在實踐層次，針對「殺與不殺」的道德兩難局面，作出相對妥善的倫理抉擇。

這裡蘊含兩項對「不殺生」的原則性考量，一是對生命本能的尊重，二是對價值優位的選擇。筆者發現，聲聞律典的「不殺」規範，大都基於對生命本能的尊重，可是到了菩薩本生談與大乘經論，在討論「不殺」規範時，卻大幅增加了對價值優位的選擇。

筆者認為，「對價值優位的選擇」，這是佛弟子面對現實情境時，無可避免的功課。菩薩在自我超越的歷程中，為了護念他者或多數有情，他們可能選擇勇敢應戰，制裁罪惡；為了求道的價值信念，他們也很可能選擇以身殉道。諸如此類，在菩薩本生與大乘經中，不乏範例。

二、對生命本能的尊重

(一)緣起、護生、中道

從原始的《阿含經》到大乘經典，處處說明護生的道德基礎——「自通之法」，如《雜阿含經》說：

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。……如是七種，名為聖戒。³

「自通之法」(巴：attupanāyiko dhammapariyāyo)⁴，在倫理學上名之為「黃金律定理」(Golden Rule Thoerem)，也就是用自己的心情，揣度其他眾生的心情，而珍重其趨生畏死，趨樂避苦的天性。

對於苦樂覺知敏銳的有情，佛陀尊重他們「趨樂避苦，趨生畏死」的強烈渴求，這就是「護生」精神。把「護生」意念落實到行動的層次，「不殺戒」在諸戒法中，顯然名列前茅，算是「護生」精神的重中之重。

佛教將人以外的動物（以下簡稱「動物」）一併納入，作為「自通之法」的對象，也就是道德受體 (moral patient)。其理由在於，動物與

³ 《雜阿含經》卷 37，《大正藏》冊 2，頁 273 中-下；《相應部》五五「預流相應」，CBETA 2024.R3, N18, no. 6, pp. 215a10-218a3。

⁴ *Veludvāreyyasuttam*, SN.55.7/(7) No. 1003. 〈竹門人經〉，《相應部》55 相應，7 經，CBETA 2024.R3, N18, no. 6, pp. 215a09-218a3。

人同樣具有「不喜被殺」等等的喜怒哀樂的情緒與痛苦的覺受能力。既然如此，則「自通之法」顯然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，應不祇及於人類，而必然會擴大到所有有情（包括動物）的身上。⁵

一般而言，相較於「趨樂避苦」，人們更在意「趨生畏死」。原因是，除非理解生命在過去、現在、未來三世流轉的實相，否則人們會非常恐懼面對死亡。至於有些身與心的痛苦，至少還在可忍受範圍之內；其次，有些痛苦還可賦予意義與價值，讓人願意為了這些意義與價值，而在一定限度內堪忍痛苦。因此，在這兩種渴求之中，人們更在意「趨生避死」。

但是身與心的痛苦一旦超越了個人堪忍的程度，也就是痛感「生不如死」，這時人們很有可能寧願選擇死亡，此所以「安樂死」的倫理爭議雖高，但還是會有相當程度的民意支持。

佛制「戒殺」，這正是對有情「趨生畏死、趨樂避苦」之生命本能的高度尊重。畢竟每一個生命，無論是人類還是動物，都有強烈的求生欲（「趨生畏死」的本能），並且除非是自然凋零或壽終正寢，否則有情在面對死亡時，往往會因前路杳冥而產生極大怖畏與強烈憂苦。

基於同情共感的心理基礎——「自通之法」，人們在正常情境下，大都會有「好生之德」。⁶ 不殺，顯然就是「好生之德」落實到行動層次

⁵ 以上，有關「自通之法」之論述，摘自釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003年，頁85-88。

⁶ 從佛法觀點，如何解釋「好生之德」的根源？也就是說，為何人們在正常情境下，大都具有「好生之德」？是自外、自上的「上天之德」或「上帝誠命」，還是源自內在的「良知良能」？在這方面，儒佛二家的看法較為接近——源自內在的「良知良能」，佛家名之為「自通之法」。此外，孟子為代表的儒家，強調「人性本善」，較傾向於「良知本有」論，但佛家卻是立基於「緣起」（梵：*pratītya-samutpāda*；巴：*paṭicca-samuppāda*）法則而否定「良知本有」，認為

的具體展現。而這並非受持「不殺生戒」的佛弟子才擁有的不共善德；反之，一般民眾對攸關殺戮的事情，往往抱持哀矜之情與戒慎之心。差別僅在於，一般人（與部分宗教）可能認定「人類為尊」，視人類為「萬物之靈」或「上帝肖像」，因此，為了人類的存活、幸福與快樂，不惜犧牲非人物種；但佛教卻主張「眾生平等」，尊重動物「趨生畏死、趨樂避苦」的本能，因此而將動物納入道德關懷的範圍，不願殺害或干犯他們。

這還只是順應「好生之德」而消極不作為的一面；另外還有順應「好生之德」而積極作為的一面，那就是對危難、悲苦、幼弱生命的救護行動。例如，醫護、警消冒著高度危險，展開救命行動。又如，一般民眾對救護車超速、搶道、闖紅燈、路肩行駛、發出強大噪音等等「越軌」表現，大都給予高度的容忍。

然而「好生之德」還是得面對許多挑戰。許多生命倫理與環境倫理的議題，都不可避免的圍繞著「堅持不殺生，卻難免於殺生」的道德兩難；有的兩難命題，則在哲學層次構成悖論。例如：「堅持不殺戒，竟然弔詭地帶來生靈塗炭的嚴重後果；為了避免此一後果，就得放棄不殺戒。」在以「護生」為核心價值的佛教倫理學，這些（現實情境中的）兩難或（哲學意義上的）悖論，委實值得深思。

佛教的「不殺生戒」，落實在人類周遭的動物、植物與微生物之間，都有可能面對「不殺」與「殺」的兩難與悖論。這同樣必須回到三大核心概念——「緣起、護生、中道」，特別是攸關抉擇的實踐綱領——「中道」（梵：madhyama-pratipad）。以下將拙著《佛教規範倫理學》中所述的「中道」定義與闡述，略作摘錄。

「良知是主體與客體交融互會的因緣生法」。（相關論點，詳參拙著《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003，頁 90。）

簡而言之，「中」，有「中正」與「中心」二義。⁷首先，要在主觀上保持正直，無所偏袒。其次，對於客觀的問題或事物，要追究其中心（根本核心）。有了這種正直且精進的態度，可以深入調查並進行理性思辨，徹底了解問題的真相，依此尋求解決問題的合理方法，進而展開相對有效的行動。這樣的態度與行動，就是中道。依於上述，筆者曾為「中道」下一個比較精確的定義：

在可見聞覺知的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇。

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」的內容，無法窮盡所有因緣，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。⁸

⁷ 以上有關「中」之定義，參見印順法師著作，〈中道之佛教〉，《佛法是救世之光》，《印順法師佛學著作集》，Accelon 2017，URL：<https://www.yinshun.org.tw/ebooks/#c=yinshun&x=ffffffffffff0&a=33p1.0100&m=1>。

⁸ 以上，有關「中道」的定義與論述，詳見釋昭慧，《佛教規範倫理學》，2003年，頁 95-113；亦可參見釋昭慧，〈「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，2012 年，頁 91-128。

審查委員 A 建議：「這段文字顯然過於簡略，而所謂『相對最好』，意義也似乎流於浮泛。因此，作者實有必要再運用註解之便，予以詳實之解說，或是接著進行足以彌補意理缺漏的一段論述。」感謝委員之建言。在此補充如下：

- 一、在佛法脈絡下，「好」的判準，在於生理與心理層面的「離苦得樂」。
- 二、就此而言，「相對最好」的抉擇，在於該抉擇是否「初善、中善、後善」，也就是動機純淨，過程中的方法與手段良善，獲得的結果良好——能達到「利他」，或至少是「自他雙利」的效果。
- 三、至於為何稱中道的抉擇為「相對最好」的抉擇？原因在於，見聞覺知所及的資訊既然有限，那麼所謂的「最好」，必然只能是「相對而言較佳」的研判。

依於「中道」作為倫理行為的實踐綱領，吾人方能在道德兩難的情況下，適切地作出實務面的權衡取捨。原來，「護生」理念雖然涵蓋一切眾生，但在實務操作上，根本不可能全面包抄，有時甚至被迫面對戰爭或瘟疫之類嚴峻形勢，必須配合主客觀因素，而作有限度的情境考量。而情境考量的深層，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），而非「中道主義」（找尋對他人或公眾最有利的行動方案）。

以下即就「中道」以解析幾則「不殺」與「殺」的兩難處境或弔詭命題。於此，分別就動物、植物與微生物進行討論。

（二）不殺「有害動物」的兩難與悖論

「護生」，最起碼消極的「不傷殺動物」，是人們必須履行的道德義務。此中的「動物」一詞，通常指人類以外的動物。

然而此中並非毫無倫理爭議，例如：人們應當如何對待那些威脅人類或動物生命安全的毒蛇、兇猛禽獸與各種害蟲？可以為了自身、親友乃至人類的存活而殺害牠們嗎？這就形成了道德兩難，並可建構如下悖論：

1. 不殺戒的對象是有「感知能力」的有情，這就包括了於人類或於動物有害的動物（如致命病毒的宿主（Host），如毒蛇、虎頭蜂等）。
2. 對有害動物持不殺戒，造成其他有情受害（例如：染疫、中毒），依然犯殺，有時（如染疫）死亡人數或動物數量甚至非常龐大。
3. 如欲撲殺部分有害動物（如毒蛇、虎頭蜂），乃至一律加以撲殺（如病毒宿主），可以避免其他有情乃至廣大有情受害。
4. 為了避免其他有情乃至廣大有情被殺，必須放棄殺戒。

5. 面對有害動物，持、不持不殺戒，都勢必以殺戮收場。

6. 結論：人類既然必須面對有害動物，因此根本不必持不殺戒。

1 是明顯為真的前提；2 至 5 是明顯合理的推論；由 1 至 5 推出 6，竟然得出明顯為錯的結論。

或許，這樣的悖論有點誇張，但是事實上在攸關殺戒的討論中，這類悖論不僅停留在思想層面，往往還影響到實踐層面，有時更擴大到政策層面。有些原本有意奉行不殺生戒的佛弟子，往往因為面臨這一類道德兩難的處境，而就躊躇不前，甚至被悖論擊倒而進退失據，於是不敢受持（或是半途放棄）不殺生戒。殊不知這樣一來，心理上對於「不殺」的律儀（samvara），也就是防非止惡的道德感與堅持度，也就會鬆弛下來。

其實，吾人依然可以依「離於二邊，說於中道」的原則，來解析如上悖論式。原來，悖論的立宗者未能體會「緣起」，因此對詞彙及其所指涉對象之間的「假施設」（prajñapti）無法加以洞察，而將每一詞彙賦予常恆不變、獨立自存且真實不虛的「自性」（梵：svabhāva，巴：sabhāva），這才導致與前提背道而馳的結論。要解構這類悖論，必須洞察「緣起」法則下的三種假施設：

一、法假（dharma-prajñapti）：法，指色、心、心所、不相應行、無為等法。有情的色、心等法，因緣所生而無有實性，是為法假，又名自性假（svabhāva-prajñapti）。論者無法洞察緣起，所以將因緣和合之下，毒性深淺不一的所謂「有害動物」，一律視作「必然會讓其他有情碰上」且「必然會令其他有情致死」的動物，卻忽略了因緣的複雜性、多樣性與變異性。例如：有些有害動物的有害部分或可被移除，如蛇毒；某些人畜共通病毒宿主的動物或可被隔離；有些毒害或可運用有效手段而予

以減弱，如疫苗。由於無法洞察緣起，於是作出只能二選一的推論——「不是有害動物被撲殺，就是其他有情受害而亡」，由此而達致「根本不必持不殺戒」的結論。

二、受假 (*upādāna-prajñapti*)：總法含受別法而成一體，如攬攝有害動物與無害動物而成有情，即攬別為總，故稱受假。論者往往於此將「有害動物」攝為一類，而起「一合相」見，即「不二不異，不離不散」之相，於是忽略了如上令其「無害或減少傷害於其他有情」的可能性，也無意創造這種可能性，而對所有「有害動物」的一合相，產生了憎恨、怖畏之情，必欲除之而後快。

三、名假 (*nāma-prajñapti*)：針對諸法之性、相、功能而立名，如：稱毒蛇、蠍子、虎頭蜂與各種病毒宿主為「有害動物」，這是假施設（姑且建構出來）的詞彙，故稱名假。論者往往忽略這些詞彙無法精準表達其「有害」程度，以致直接將「有害」聯想成「致死」，認定所有「有害動物」都必須予以撲殺。

準此，吾人可以就前述悖論而予以改造：

1. 不殺戒的對象是有「感知能力」的有情，這就包括了於人類或於動物有害的動物（如致命病毒的宿主，如毒蛇、虎頭蜂等）。
2. 對有害動物持不殺戒，造成其他有情受害（例如：染疫、中毒），依然犯殺，有時（如染疫）死亡人數或動物數量甚至非常龐大。但在其毒害可控制、隔離、削弱或移除的情況下，也未必非殺不可。
3. 為了避免其他有情乃至廣大有情受害，在別無選擇的情況下，基於「較大善」或「較小惡」原則，寧願自己因殺業而受果報，這時持不殺戒者懷著慚愧心與悲憫情懷（而非理直氣壯、理所當然

的態度），將不可控制、無法隔離、削弱或移除的有害動物予以撲殺，是「不殺戒」的另一種展現，是基於「護生」理念的「中道」抉擇。

4. 若因此「非常時期的非常手段」，就全面放棄殺戒，等於放棄了持不殺戒時對「殺業」的高度警惕，從而減弱了慚愧、悲憫之情，漸漸對「殺業」習以為常（「同類因」產生「等流果」），這時，不但自己要接受綿延無期的殺業果報，還會讓更多有情成為受害者。
5. 面對有害動物，無論是持守還是未曾持守不殺生戒，都未必以殺戮收場。
6. 結論：人類雖然必須面對有害動物，但還是以持不殺戒為妥，僅把「情非得已之殺」視作例外，而非常態。若以「必須面對有害動物」為由，放任自己的殺業、殺習，那是「零和」的思維模式，並不符合「中道」。

以上是在哲學層次，以「緣起」法則下的三種假設，來解構「不殺」悖論。

其次在實踐層面，可以回歸到「正當防衛」的中道思維，來面對「殺與不殺」的兩難。這本就不該是「零與一百」的兩極思維，不妨就著聖者與凡夫的境界差異、僧人與俗人的角色差異，作出更多樣、細緻的討論。

那些已經超越我見、我愛而達致「無我」境地的聖者，或是雖然尚未解脫，卻把道業看得比自己的生命還重要的僧人，當然可以為了護念他者，或是為了守護道業，而選擇放棄「正當防衛」。但這樣的聖者或僧人畢竟是少數，就絕大多數凡夫而言，這樣高標準的理想與境界，無法落實到法律與政策的層面。

凡夫受限於求生本能，實在難以放棄「正當防衛」的活命機會。因此，即使是持守不殺戒的佛弟子，遇到致死率高的疫情發生時，必須面對將病毒宿主予以撲殺的政策，即使高度不忍、不捨，也很難予以制止。如果這個佛弟子就站在防疫決策的制高點，更是無法迴避這個殘酷的局面。

即使如此，仍應注意某些面向的「情境」思考。所謂「情境」思考，還是必須依中道智慧，衡量主觀與客觀的因緣條件，來決定如何面對這種重大事件，包括如何自處？如何對待其他人與其他動物？

例如：為了防止傳染病擴散，對染疫者只能進行空間上的隔離，同時給予治療。這就是所謂「清零防控政策」。理論上，動物與人一樣懼怕死亡與痛苦，基於悲憫之情，對「人畜共通疾病」的染疫動物，也應進行隔離與醫療，但有關部門往往對染疫動物一律格殺勿論，而非盡力救治。

這與醫療資源的重大限制有關。重大疫情來勢洶洶，人類往往自顧不暇，這時對染疫動物，難免恐懼其帶來感染擴散的效應，造成更重大的傷亡。這種以「人類利益優先考量」的處理模式，當然不符合「平等考量眾生苦樂」的佛法精神，但至少是凡夫在求生本能支配下的防衛情緒。

然而面對並非「人畜共通疾病」的瘟疫（如雞鴨的禽流感、豬隻的口蹄疫），明明此事非關人類安全問題，人們依然為了經濟考量而大肆屠殺那些染疫動物，連圈養在同一空間卻尚未染疫的動物也無法倖免於難，這就完全背離了「中道」。

因此在面對威脅人類生命安全的動物時，可能無法達成百分之百的「護生」理想，而必須無私地作出相對最好的抉擇，不要作出相對而言較差的抉擇，以免禍害擴大，傷及更多無辜眾生，這就是把握「中道」要領的倫理行動。

(三)不吃植物(素食)的兩難與悖論

許多時候，植物會被視作「生命」；特別是用來抨擊素食主義者時，經常會以「植物也是生命」作為反對素食的理由。其邏輯是：既然動物與植物都是生命，食用植物也一樣會涉及「殺生」，那麼不吃動物而堅持素食，就顯得非常多餘而矯情。

拙著〈生命倫理議題研究——佛教哲學進路之方法論〉提到如下一段與生命科學工作者的對話，他們證成其運用動物的合理性與正當性的其中之一理由是：

「動物即使是生命，但植物還不是一樣有生命？保護動物人士面對植物，還不是予以無情『殺害』而利用之？」（亦即：只要證明了對方也只不過是「五十步笑一百步」而已，就可以心安理得。）

曾有生命科學系所學生向筆者質疑道：

「動物即使有生命，但植物同樣也有生命，我們不應該厚此薄彼。植物的果實不是為了供應人食用而生產的，它只是為了自體繁殖而結子。因此我們吃一碗飯，就等於吃掉了數以千計的稻米寶寶。」

姑不質疑「植物也有生命」的前提是否如實，這樣的思維，明顯導向一則「素食悖論」。

1. 動物、植物都有生命。
2. 吃動物會殺生。
3. 為了避免殺生，所以應該食素。
4. 吃植物一樣會殺生，而且有時殺的數量比動物還多（如稻米寶寶）。
5. 人類的飲食，無論是吃動物還是吃植物，都一樣是在殺生。
6. 結論：(1) 以戒殺為由而選擇素食，這是「偽善」。(2) 以戒殺

為由的素食行為無效，因此不必素食。

以上論式，1 是明顯為真的前提；2 至 5 是明顯合理的推論；由 1 至 5 推出 6，竟然得出與 3 相互矛盾的結論。記得當時面對前述質疑，筆者的回答是這樣的：

一、道德關懷出自感同身受的情懷。就你素樸的情感而言，掰斷一片菜葉與掰斷一隻雞脖子，難道你的感受相同嗎？

二、既然你宣稱動物、植物都是生命，那以後是否可以改用植物來做實驗？同是生命的植物，應有足夠的生命特徵，足堪替代動物實驗吧！

這兩項答覆都是反詰之詞，尤其是第二項回答，讓對方也同樣陷入悖論——動物實驗的悖論。可想而知，他們當然可以提出千般萬般的理由，反對將動物實驗改採植物實驗以為替代。但這就證明了，以植物比況動物而籠統歸納為「生命」，是非常荒謬而言不由衷的。也就是說，他們在「生命」一詞上，不能洞察「法假」而產生了對「生命」的自性見，不能洞察「受假」而產生了一合相的錯覺，不能洞察「名假」，所以忽略了動物與植物在「生命」這一同詞彙下的差異性。

動物實驗的支持者，意圖用「植物與動物同是生命」以為理由，來質疑戒殺者（或素食者）偽善；同樣的，反素食的肉食者，往往也用「植物與動物同是生命」的同樣理由來證成戒殺（或素食）無理。殊不知他們反而因此而得尷尬地面對著「偽善」的指控——不肯依「植物與動物同是生命」的同樣理由，來放棄動物實驗或是肉食習慣。⁹

⁹ 以上對話案例，摘引自釋昭慧，〈生命倫理議題研究——佛教哲學進路之方法論〉，《佛教後設倫理學》，桃園：法界出版社，2008 年，頁 189-190。本文中

回到實踐層面，不妨作如下的中道考量：即使植物有許多生機盎然的跡象，但就吾人肉眼所及，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，因此佛法並未將植物的倫理地位等同於動物。更何況，有情既然有存活的本能需求，那麼食用植物以維活是有其必要性的。否則活活餓死自己，依然會觸犯殺生戒。

即使如此，佛教戒律還是規範僧人不得砍伐草木，不得直接取用「生種」作為食物。¹⁰ 顯見植物既然具足了「生機盎然」這種「非生物」所不具足的特徵，人們依然要在可能的範圍內溫柔地對待植物。

律典不許僧侶砍樹或耕種的另一個原因，並非植物是「有情」，而是因為許多有情生活在樹上或土壤中——例如：動物、飛天、龍、夜叉、

將雙方對話撰為悖論之論式，並作進一步的語句分析。

¹⁰ 如《彌沙塞部和醯五分律》卷 6：「若比丘，自殺生草木，若使人殺，波逸提。」*Mahīsasakavinaya* vol. 6: “When a bhikkhu kills living grasses or trees, or even makes others do this, it is considered a transgression of Pāyattika.”(CBETA, T22, no. 1421, p. 41c23-24),《四分律比丘戒本》：「若比丘！壞鬼神村者，波逸提。」(CBETA, T22, no. 1429, p. 1018b23) 此中「鬼神村」指的就是植物。如《四分律》卷 12：「村者，一切草木是，若斫截墮故名壞。村有五種：有根種、枝種、節生種、覆羅種、子子種。」(CBETA, T22, no. 1428, p. 641c16-18)《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷 13：「種子村者，有五種子：一、根種，二、莖種，三、節種，四、開種，五、子種。」(CBETA, T23, no. 1443, p. 974b6-7) 根種，是指一般由根部生發出莖葉花果的植物。枝種，是指將木本植物的一段枝條嫁接在另一株作為砧木的植物上，得以繼續繁殖的植物。節生種，是指竹筍筍頭部分的芽，會由上而下依序長成竹筍，採收後它會再長竹筍。覆羅種（開種），如橘、柚等果實，必須開裂果肉，裡面的種子才能獲得生長機會。子種如稻麥、豆類等，將穀粒播種，將可長出新芽，乃至長成穀穗。將黃豆或綠豆加以水耕，可以長成豆芽。(CBETA, T23, no. 1443, p. 974b13-16)

乾闥婆等。也就是說，植物經常是有情賴以居住的環境，即使是從佛法的「護生」立場，也不能任意砍伐它們，以免剝奪了有情的居所。

耐人尋味的是，砍伐草木、食用生種與殺死動物，犯下的是同一層級的較輕罪罰（波逸提），¹¹ 懈悔後即可恢復清淨。不像殺人重罪（波羅夷，梵：pārājika，巴：pārājika），¹² 違犯者將被驅離僧團。

難道佛陀對動物與植物的道德地位是等同看待的嗎？顯然不是。我們從佛陀強烈反對婆羅門殺害動物來當作祭品，¹³ 却對使用瓜果蔬食作為祭品並無微詞；以及佛陀與比丘們托鉢乞食，對食用蔬果並無禁令，卻對肉類嚴格限定在「不見殺、不聞殺、不疑為我殺」的條件下方得食用，¹⁴ 就可看出，佛陀對於動物與植物的倫理考量還是不相等的。

既然如此，為何將砍伐草木與殺死動物，放在同一層級的較輕罪罰（波逸提）？依於中道觀點，我們可以這麼研判：面對動物（特別是昆蟲類的微形動物）與植物，人們往往無法全然不予干犯，考量現實生活中的可操作性，對殺害昆蟲與砍伐草木、食用生種的處罰，也就沒那麼嚴厲了。

¹¹ 如《四分律》卷 16：「若比丘故殺畜生命者，波逸提。」（CBETA 2024.R3, T22, no. 1428, p. 677a24-25）

¹² 《四分律比丘戒本》：「若比丘！故自手斷人命，……是比丘波羅夷，不共住。」（CBETA, T22, no. 1429, p. 1015c13-16）

¹³ 《雜阿含經》卷 4：「如一會主造作大會，作是思惟：『我作邪盛大會，當殺爾所少壯特牛，爾所水特、水牸，爾所羊犢及種種諸蟲。』……如是施主雖念作種種布施、種種供養，實生於罪！」（CBETA 2023.Q1, T02, no. 99, p. 24c10-15）

¹⁴ 《四分律》卷 58：「有三種不淨肉不應食：若見、聞、疑為己作。有三種淨肉應食：不見、聞、疑不為己作。」（CBETA, T22, no. 1428, p. 998b14-16）

(四)面對微生物的倫理侷限

微生物即使擁有生物的特徵，但較諸肉眼可見的植物，人們在肉眼層次無法見及微生物，並且微生物無所不在，很難從行動層面建立一套對待微生物的倫理態度；因此人們對待微生物，幾乎與對待非生物一樣視而不見，這是人們面對微生物的倫理侷限。

即使如此，佛陀還是要求僧侶，在可能的範圍內，儘量減少對微生物的侵損。例如：在律典中，僧人出行必須備辦「漉水囊」，以免不慎喝下「雜蟲水」而「斷眾生命」。¹⁵ 此中之「蟲」，難道僅限於小昆蟲嗎？所謂「佛觀一鉢水，八萬四千蟲。」¹⁶ 八萬四千，形容其為數甚多，多到數不清楚。一鉢水中不可能出現數目如此龐大的小昆蟲。顯然此中之「蟲」，不只是肉眼所可見的小昆蟲，也包括了肉眼所無法見及的微生物。

有趣的是，面對那些對於動物、植物構成傷害的病菌、病毒與立克次體，人們可不只是無視它的存在，而是想方設法發現它並殲滅它。那麼，依於佛法的原理，我們應如何看待這些殲滅行動？

如前所述「有害動物」之「中道」原則，倘若人們無法在技術上做到讓這些微生物減低對有情的傷害，那麼人們別無選擇，只能為了更為

¹⁵ 《四分律》卷 52：「爾時世尊在舍衛國。六群比丘用雜蟲水，諸居士見皆共譏嫌：『沙門釋子無有慈心斷眾生命，自稱言：「我知正法。」如是何有正法？』諸比丘白佛，佛言：『不應用雜蟲水，聽作漉水囊。』不知云何作？佛言：『如勺形、若三角、若作搘郭，若作漉瓶，若患細蟲出，聽安沙囊中。』彼以雜蟲沙棄陸地，佛言：『不應爾，聽還安著水中。』」(CBETA, T22, no. 1428, p. 954b10-17)

¹⁶ 明朝律宗僧人見月讚體，自律典彙集一些日常生活規範，名為《毗尼日用切要》。其中有偈云：「佛觀一鉢水，八萬四千蟲。」(CBETA, X60, no. 1115, p. 157c7 // Z 2:11, p. 65c16 // R106, p. 130a16)

重要的「護生」倫理，而選擇滅除這些微生物。

不要說是保護人類或動物的生命安全，在實務層面，即使是生機盎然的植物（如遭受病蟲害的樹木），或眾生賴以安住或發展的非生物（如房屋、橋樑），如果受到微生物（或昆蟲）的侵襲而漸趨枯槁乃至崩壞，那麼，為了維持樹木的綠意盎然，為了居住或行進的安全，人們也往往對入侵的微生物展開防禦與殲滅行動，以維護有情所賴以存活、安住或發展的環境空間。這依然是一種間接的「護生」，也是中道思維下的因應策略。

三、對價值優位的抉擇

筆者發現，聲聞律典的「不殺」規範，大都基於對生命本能的尊重，可是到了菩薩本生與大乘經論，在討論「不殺」規範時，卻大幅增加了對價值優位的選擇。

「對價值優位的選擇」，這是佛弟子面對現實情境時，無可避免的功課。菩薩自我超越的歷程中，為了護念他者或多數有情，很可能選擇勇敢應戰，制裁罪惡乃至犧牲自己。另一種情況是，菩薩為了貫徹求道的價值信念，很有可能選擇以身殉道（如「半偈捨身」的釋迦菩薩）¹⁷。

¹⁷ 北版《大般涅槃經》卷 14，記述釋迦菩薩過去為雪山童子，為求半偈而捨身的故事：「釋提桓因，自變其身作羅刹像，形甚可畏，下至雪山，去其不遠而便立住。是時羅刹，心無所畏，勇健難當，辯才次第，其聲清雅，宣過去佛所說半偈：『諸行無常，是生滅法。』

……是苦行者，聞是半偈，心生歡喜。……即便前至是羅刹所，作如是言：『善哉，大士！汝於何處得是過去離怖畏者所說半偈？大士！復於何處而得如是半如意珠？大士！是半偈義，乃是過去、未來、現在諸佛世尊之正道也。……』羅刹答言：『我所食者，唯人暖肉；其所飲者，唯人熱血。』……我復語言：『汝但具足說是半偈，我聞偈已，當以此身奉施供養。大士！我

諸如此類，在菩薩本生與大乘經中，不乏範例。然而一般經常停留在「對生命本能的尊重」層次，對這類「對價值優位的選擇」，只要涉及「殺生」，就很難作出公允定位。

以戰爭為例：在戰爭處境下，當被侵略的國家決定對抗時，其中一個理由必然是：「我們必須奮勇抗敵以保護民眾」。

如果它這麼做了，必然會付出大量軍民因抵抗而死亡的代價，否則很難達成「保衛民眾」的理想。

如果它為了避免大量軍民因抵抗而死亡，而決定選擇屈辱和談乃至束手就擒，那麼它就沒有盡到「制止暴力，保衛民眾」的國防責任，而且會讓侵略者食髓知味，習於運用暴力威嚇的手段來征服其他國家，殘害他國民眾。這就是「不殺生悖論」。這在聲聞佛教中，不免出現左支右绌的窘境。在經中陳述佛陀祖國被滅的過程中，即可見其端倪。

吾人不妨從大乘佛教尋求中道智慧。如《瑜伽師地論》「菩薩地」中的菩薩學處，從這裡一窺菩薩「不共聲聞」的作略，那就是「善權方便」：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪少

設命終，如此之身無所復用，當為虎狼、鵠梟、鵟鷲之所噉食，然復不得一毫之福。我今為求阿耨多羅三藐三菩提，捨不堅身，以易堅身。』……羅刹復言：『汝若如是能捨身者，諦聽諦聽，當為汝說，其餘半偈。』

……我於爾時聞是事已，心中歡喜，……又手長跪，而作是言：『唯願和上善為我說其餘半偈，令得具足。』羅刹即說：『生滅滅已，寂滅為樂。』……我於爾時說是語已，尋即放身自投樹下，下未至地時，虛空之中出種種聲，其聲乃至阿迦尼吒。爾時羅刹還復釋身，即於空中接取我身，安置平地。』

（《大般涅槃經》卷 14，CBETA, T12, no. 374, pp. 450a12-451a20）

分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。¹⁸

也就是說，為了利益他者，在極少數例外的情況下，即使是「性罪」（根本罪），菩薩也很有可能選擇違犯。緊接著就陳述「殺戒」中，不共聲聞的學處：

謂如菩薩見劫盜賊，為貪財故，欲殺多生，或復欲害大德、聲聞、獨覺、菩薩，或復欲造多無間業。見是事已，發心思惟：我若斷彼惡眾生命，墮那落迦；如其不斷，無間業成，當受大苦。我寧殺彼，墮那落迦，終不令其受無間苦。如是菩薩意樂思惟，於彼眾生或以善心，或無記心，知此事已，為當來故，深生慚愧，以憐愍心，而斷彼命——由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。¹⁹

菩薩為了拯救多數眾生，或是保護大德、聲聞、獨覺、菩薩等聖賢、善士的性命，同時也為了避免惡人殺害他們而招感無間地獄的罪報，明知犯殺會下地獄（那落迦），也要以慚愧心、憐憫心來殺死這樣的惡人。但是他必須以中道智慧權衡各種因緣，確認目前已「別無選擇」，在極不得已的情況下，寧願自己動手殺死惡人，因此而承擔殺業的果報，也要避免惡人與無辜他者。這樣的「善權方便」，確實與「任何情況下絕對不殺」的聲聞行人，呈現了倫理思維的巨大差異。

四、結語：離於二邊，說於中道

綜上所述，面對動物、植物、微生物的道德兩難，面對動物本能與

¹⁸ 《瑜伽師地論》卷 41，CBETA 2023.Q1, T30, no. 1579, p. 517b6-8。

¹⁹ 《瑜伽師地論》卷 41，CBETA, T30, no. 1579, p. 517b6-21。

崇高價值之間的倫理爭議，其中一部分還被視作悖論。佛法如何回應這些兩難與悖論？那就是，在「緣起」法則的洞察下，不受困於三假施設，不受限於零和遊戲，而是本諸「護生」精神，在「應用倫理」的層面，作出如下相對最好的「中道」抉擇：

一、要以有「感知能力」的有情，作為道德關懷的對象。動物與人同樣具有喜怒哀樂的情緒與痛苦的覺受能力，所以同情共感的關懷面，應不祇及於人類，而必然會擴大到所有有情（包括動物）的身上。

然而在面對威脅他人乃至眾多有情生命安全的動物時，可能無法達成百分之百的「護生」理想，而必須無私地作出相對最好的抉擇，也就是採取「中道」的倫理行動。

二、即使植物有許多生機盎然的跡象，但植物的感知力未若動物這般強烈，且有情既然有存活的本能需求，那麼食用植物以維活是有其必要性的。因此佛法並未將植物的倫理地位等同於動物。即使如此，佛教戒律還是規範僧人，要在可能的範圍內溫柔地對待植物。

三、微生物即使擁有生物的特徵，但人們在肉眼層次無法見及。而且微生物無所不在，很難從行動層面建立一套對待微生物的倫理態度。即使如此，佛陀還是要求僧侶，在可能的範圍內，儘量減少對微生物的侵損。

四、人類雖然同樣受限於「趨生畏死、趨樂避苦」的生命本能，但「對價值優位的選擇」，這是佛弟子面對現實情境時，無可避免的功課。菩薩自我超越的歷程中，基於悲憫有情的情懷，或是本諸向上提昇的意願，他們可能選擇勇敢應戰，制裁罪惡，乃至犧牲自己；為了求道的價值信念，他們也很可能選擇以身殉道。這時必須將「不殺戒」的視野，提昇到菩薩學處的「攝善法戒」或「饒益有情戒」的層次，方能給與中肯的判斷。

「不殺生戒」，立基於「緣起、護生、中道」的核心概念。面對哲學層次的悖論，必須洞察緣起，才不至於在「法假、受假、名假」安立的詞彙與命題間纏攬不清，無法脫困。面對實務層次的兩難，必須本於護生精神，作出相對最好的中道抉擇。不殺生戒的理論與實踐，恰恰就是建構在「離於（殺與不殺）二邊，說於（緣起、護生）中道」的理論基礎之上。²⁰

²⁰ 本文送審雖獲通過，然審查委員 A 與 B 均提出細密之分析見解與善意提醒。茲摘要回應如下：

- 一、審查委員 B 建議：「如作者能依佛教之教義對『生命本能』與『價值優位』在道德考量上的差異，或更能彰顯出佛教在倫理學的思考中的特色。」委員 B 他甚至將全文予以校對，指出五點瑕疵。筆者業已針對委員 B 所指出的五點瑕疵，逐一加以修訂。至於對『生命本能』與『價值優位』在道德考量上的差異，這確實是個好問題，但已涉及價值論，必將大費篇幅，作進一步的闡述，只能俟諸來日。
- 二、審查委員 A 認為，筆者於「中道」一詞所下的定義，「文字顯然過於簡略，而所謂『相對最好』，意義也似乎流於浮泛。」筆者乃於註腳 8 中，針對「好」的定義，以及何以只能是「相對」而非「絕對」最好，作了進一步的補充說明。

以上，兩位審查委員的意見惠我良多，在此謹申謝悃！

參考書目

一、佛典文獻

劉宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，CBETA, T02, no. 99。

北涼・曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，CBETA, T12, no. 374。

劉宋・佛陀什、竺道生譯，《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》冊 22，CBETA, T22, no. 1421。

姚秦・佛陀耶舍、竺佛念等譯，《四分律》，《大正藏》冊 22，CBETA, T22, no. 1428。

姚秦・佛陀耶舍譯，《四分律比丘戒本》，《大正藏》冊 22，CBETA, T22, no. 1429。

唐・義淨，《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》，《大正藏》冊 23，CBETA, T23, no. 1443。

唐・玄奘，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，CBETA, T30, no. 1579。

明・讀體彙集，《毗尼日用切要》，CBETA, X60, no. 1115。
《相應部》，CBETA 2024.R3, N18, no. 6。

二、專書、論文

印順，《印順法師佛學著作集》，1906-2005，Accelon 2019，新竹：財團法人印順文教基金會。

彼得・辛格（Peter Singer）、釋昭慧，袁筱晴翻譯，《心靈的交會——山間對話》，桃園：法界出版社，2022 年。

釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003 年。

釋昭慧，《佛教後設倫理學》，桃園：法界出版社，2008。

釋昭慧，《生命倫理與環境倫理》，桃園：法界出版社，2022年。

釋昭慧，〈「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，2012年，頁91-128。

