

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 殘暴不仁，竭澤而漁強烈反對丹大林場開放狩獵計劃

doi:10.29665/HS.200502.0001

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 2-4

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0001>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



殘暴不仁，竭澤而漁強烈反對丹大林場開放狩獵計劃

釋昭慧

農委會規劃將丹大林場轉型而成「全民」參與「生態旅遊」的狩獵專區，吾人強烈反對此一政策，理由如下：

### 一、人類沙文心態濃厚

農政官員向媒體說：「動物都會生老病死，合理的利用，對資源管理才有利。」可笑的是，農政官員也有生老病死，難道因此就可以「合理利用」他們當作狩獵的標靶嗎？

農政官員口口聲聲說，這是「永續利用發展的政策」。然而將野生動物當作「永續利用」的資源，這根本就是人類沙文心態作祟。野生動物只是人類的「地球伙伴」，而不是人類的「資源」。牠們自有族群淘汰機制，犯不著人類職司管控其數量與生死的「上帝」角色。

### 二、將人類的「娛樂」建立在動物的痛苦上

農委會林務局將職業獵人轉型而為「生態嚮導」，配合他們過去豐富狩獵的經驗，很快帶著大家找到目標，一起享受狩獵的「樂趣」。旅遊事屬娛樂業，農委會竟將遊客的娛樂，建築在野生動物的嚎啕痛苦之上。我們不難想像：這種血淋淋的「生態旅遊」，呈現的將是何其悲慘的「生態大屠殺」光景！

### 三、保育單位不務正業、推波助瀾

狩獵是原住民的傳統文化。農政官員認為，開放民眾參與狩獵活動，可以藉此瞭解原住民文化，這將會是生態旅遊最可貴的「賣點」。

然而試問，農委會又不是原委會，豈能如此不務正業，撈過界來製造賣點？更何況，即使原民團體有「發揚狩獵文化」的呼聲，農委會都應站在野生動物保育的立場，嚴加反對，如今不此之途，反而主動推波助瀾。這樣下去，保育官員不如改換業務來管理屠宰場算了！

農政官員又說：「盜獵行為根本無法禁絕；與其這樣，不如適度開放。」無法禁絕盜獵，倘若就構成了可以開放狩獵專區的理由，試問，無法禁絕山老鼠盜伐林木，是否可因此而開放山老鼠伐木專區？無法禁絕吸毒販毒、販槍、雛妓，

是否可因此而開放毒品、槍枝、雛妓交易專區？

#### 四、「傳統文化」不宜無限上綱

部分原民團體一直以「傳統文化」作為狩獵訴求，許多人怕得罪原住民，不敢站出來反對狩獵訴求。而且類此反對之聲，一定會被抹黑為「族群歧視」或「宗教歧視」。然而即使身為佛教徒，筆者依然堅決反對已變質的佛教「放生」行為；即使身為客家族群，筆者也一樣反對「神豬」祭之客家習俗。這與「族群歧視」或「宗教歧視」無關，因為不論是哪個族群，「傳統文化」都沒有無限上綱的權利，而必須與時俱進，革除陋俗。

更何況，說是原民狩獵傳統，實則目前的狩獵工具以槍彈為主，早已不「傳統」了。而佈滿陷阱與捕獸夾的山林，則是怵目驚心，不但殘虐野生動物，濫殺貓犬，且連登山客都已反映：人身安全堪虞。

#### 五、「食補」文化推波助瀾

部分原住民靠狩獵維持生計，這是可以同情理解的。然而在台灣，原住民的狩獵文化，早已結合漢民族的「野味食補」文化，形成一個盜獵集團、山產行銷與野味饕客的共犯結構。現在政府還未正式開放狩獵，台灣山區的盜獵行為已然萬分猖獗，山豬、水鹿、山羌、果子狸和飛鼠，常被大量獵殺，丹大林場不祇一次發現野生動物屍橫遍野，慘不忍睹。而黑熊專家黃美英更是在台灣山林中發現：台灣黑熊的足跡已經鮮見，而可監測到的大部分黑熊，也已被殘忍斷掌。可見盜獵所造成的台灣生態傷害，形勢是何等險峻！

農委會不但不強力取締盜獵，反而索性大開方便之門；開放之不足，還要以「生態旅遊」之名，擴大而成「全民」的狩獵遊戲，這不啻是一場生態浩劫！屆時必將出現「以合法掩護非法」的現象，使野生動物的獵捕量，大到無法想像的地步。

#### 六、反狩獵的時代思潮

狩獵縱使是原住民的傳統文化，也應隨順時代潮流而作改變。儘管英美過去有狩獵傳統，但近數十年來，反狩獵的聲浪大起。就在台灣開放丹大狩獵的前夕，英國下議院已於本(二〇〇四)年十一月十六日，以三百二十一票對兩百零四票，超過一百票的差距，否決了獵狐方案。人家是力抗不良的狩獵傳統不遺餘力，台灣民間過往並無狩獵娛樂，農委會卻要引將進來，這到底是要把台灣帶到哪裡去？

## 七、難防非法槍枝，增加執法風險

復次，根據「槍砲彈藥刀械管制條例」第八條，未經許可，不得製造、販賣或運輸槍械，亦不得轉讓、出租或出借槍械，然則開放「全民」狩獵，無論是假借什麼名目來讓遊客擁有槍枝，都屬公然的違法行政。

就在丹大開放狩獵前五天(十二月二十日)，南投縣仁愛鄉三名原住民青年，結伴前往望陽部落的山上違法狩獵，在下山時，槍枝走火，子彈打中其中一人下體，並穿上腹部，送醫急救宣告不治。據查三人所使用的霰彈槍，並未合法登記。

開放狩獵前夕，尚有非法槍枝進入山林，未來以合法掩護非法的槍械製造、販賣、轉讓、出租事件，一定層出不窮。試問：連盜獵都無能禁絕的農委會，又憑什麼誇下海口，認定他們可以禁絕非法槍枝進入山林？保育警察與巡山員面對荷槍實彈的狩獵客，要來檢查其槍械來源是否合法，這不是置執法人員的性命於險境中嗎？

總之，丹大林場開放狩獵政策，產生過程粗糙草率，殘暴不仁、竭澤而漁，因此吾人嚴正抗議，並強烈要求農委會收回成命！

九十三年十二月二十三日，于尊悔樓

刊於九十三年十二月二十四日《自由時報》「自由廣場」

本文之刪節版 900 字左右，於本文刊出的前一天(九十三年十二月二十三日)，先行於華視晚間新聞時段播出，係作者於【快語台灣】節目之第十二次主講內容。茲不重贅刊登【快語台灣】版，以節篇幅。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 終止野蠻的狩獵遊戲吧！

doi:10.29665/HS.200502.0002

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋傳法

頁數/Page： 5-6

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0002>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



終止野蠻的狩獵遊戲吧！

釋傳法（關懷生命協會秘書長）

農委會擬於民國九十七年將丹大野生動物重要棲息環境，開放成爲供全民參與的「野生動物狩獵專區」，由原民獵人擔任「生態嚮導」，帶著一大隊觀光遊客一起獵捕野生動物。對原住民以「傳統」爲名而開放狩獵，我們尚期期以爲不可，如今丹大山區竟然開放全民的觀光狩獵，實讓動保與保育界感到不可思議。

農委會認爲「盜獵行爲，根本無法禁絕；與其這樣，不如適度開放」。理由甚爲荒謬。若果如此，那麼無法完全禁絕山老鼠盜採林木，難不成也乾脆建立「山老鼠砍伐林木專區」嗎？法律無法完全阻止違法的發生，這是必然的社會現象，但是斷不能以「違法難以根絕」當作「法律棄守」之理由。

我們擔心，在執法已然不力之現況下，一旦合法開放狩獵、還號召全民參與，不只丹大一區，其他地區的盜獵將更形嚴重。

我國雖然「野生動物保育法」早已施行，但是山區的山產店林立，盜獵行爲相當普遍，原住民及非原住民都有盜獵者，他們盜獵的目的，不是爲了保護文化傳承，而是用來圖利。至今政府仍無法有效遏止盜獵與山產店販售野生動物，如果明目張膽再開放狩獵，不論其理由如何動聽，都必將荼毒山林動物，形成生態浩劫！

隨著科技以及行銷工具的進步，原住民的狩獵傳統早已中斷，現在的狩獵，多是擎著槍彈，山林裡散放著捕獸器夾、圈套、陷阱、鳥網、鳥踏仔等等，這種狩獵方法，不分季節、不計種類、不論雌雄老幼，一律濫捕濫殺，竭澤而漁，甚至時有誤傷犬隻之情事。相對於傳統的素樸方式，原民狩獵早已是面目全非。美其名爲「傳統」，何嘗有刀矛弓箭、草木石塊乃至徒手與飛禽走獸「公平搏鬥」的傳統實質可言？現代原住民的「新狩獵文化」，不但是野生動物的浩劫，也是原住民族失根的悲哀。

的確，原住民有極珍貴的文化傳統，需要更多的關注，但是任何民族的傳統，也往往因爲時空的變化而做調整，斷無一成不變的傳統可言。原住民是如此，漢民族何嘗不然？而原住民文化的喪失，與狩獵區的有無，其實並沒有必然的因果關係。因爲原住民早已可以合法擁有獵槍，早已可因祭祀需要而合法狩獵；學者調查指出，丹大山區每年被獵殺的野生動物有五千頭之數，蓬勃的狩獵活動一直存在。

儘管如此，原民文化仍在快速劣化當中，可見得原住民文化的消失，關鍵不在能否合法狩獵。坦白說，原住民乃至農委會開放狩獵的真正理由，恐不在文化的傳承，「經濟誘因」才是真正的理由。

二十世紀下半葉以來，隨著人類環保意識的覺醒，越來越多良心人士開始反對狩獵。各種動物保護組織和反狩獵團體在歐美各地相繼成立，呼籲人們「從屬於自然，不要在自然界為所欲為」，並把狩獵斥為「上流社會的野蠻遊戲」。在英國，狩獵一度被視作一項高尚的傳統運動，而今年，英國議會下院就表決通過了完全禁止攜犬打獵的議案。可見殘虐生命的文化傳統，勢必在「尊重生命、尊重自然」之文明趨向下，逐漸消逝。

狩獵縱然是原住民的傳統文化，也不能無限上綱，而應順應普世價值與時代潮流而做適度的改變。

刊於九十三年十二月二十四日《中國時報》「時論廣場」



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 文化霸權 言重了！

doi:10.29665/HS.200502.0003

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：彭仁隆

頁數/Page：7-7

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0003>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





文化霸權 言重了！

彭仁隆（英國生物多樣性碩士、台大獸醫所博士生）

拜讀二十五日浦忠勇「責備狩獵文化太沈重！」一文，本人忝為英國生物多樣性碩士、台大獸醫所博士生，也有話要說。

首先，林務局擬設立「野生動物狩獵專區」，開放平地人入山狩獵、由原住民擔任生態嚮導、發展所謂的「狩獵生態旅遊」，這是遭到撻伐的根本原因。筆者原以為，原住民應會有人站出來反對狩獵「文化變質為商業」活動，但是遺憾的是，不但沒有，原委會及若干原民人士反將「傳承傳統文化」拿來當「商業性狩獵」的擋箭牌。何以不該被譴責？試問，誰才是「文化霸權」的一方呢？

非消耗性的生態旅遊與消耗性的狩獵行為，本質上根本矛盾！即便林務局真的不會推展「狩獵生態旅遊」，九四至九七年試辦狩獵計劃是否就有辦理之必要呢？按野生動物保育法修正案，原住民已可基於文化祭儀需要而狩獵，身為保育主管機關的林務局，本應基於監督管理之職責，被動等待原住民提出狩獵申請案，再予以審核，斷無「主動辦理」狩獵活動之理。此舉恐超出野生動物保育法所授與之範疇，監察院似應介入調查林務局有否違法行政。

不論是為傳承原民文化、發展生態旅遊、或為學術研究，丹大四年試辦狩獵計劃，皆沒有繼續辦理之合理性。

傳統文化所牽涉到的保育爭議，不只是原住民的狩獵，尚包括佛道教的放生、客家族群的神豬祭祀。筆者見佛教徒所主導的關懷生命協會，這次跳出來反狩獵，先前亦反對放生及神豬，「尊重生命」是其一貫立場，並不以「傳統文化」之名而捍衛佛教的放生傳統，將其扣上「文化霸權」的帽子，似有失偏頗。

刊於九十四年十二月二十七日《中國時報》

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 反對「開放丹大狩獵」記者會紀實

doi:10.29665/HS.200502.0004

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋傳法

頁數/Page：8-10

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0004>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 反對「開放丹大狩獵」記者會紀實

### 釋傳法

23 日上午 10:00 於立法院 103 會議室，關懷生命協會與陳建銘立法委員、永續生態旅遊協會共同召開「殘暴不仁·竭澤而漁——反對開放丹大狩獵」記者會，對於農委會於丹大林場推行四年試辦狩獵計劃、擬於民國 97 年開放成爲供全民參與的「野生動物狩獵專區」，嚴正表達堅決反對之立場！

記者會由陳建銘委員主持，由委員說明召開記者會之目的之後，本會創會理事長昭慧法師發言表示：開放狩獵根本違反世界「反狩獵」潮流，今年 11 月英國國會下院才以超過一百票的差距，否決了獵狐法案，而農委會竟將台灣少數民族才有的狩獵文化，包裝成「生態旅遊」向全民推銷野蠻遊戲。再者，原住民的狩獵早已「不傳統」，佈滿陷阱與捕獸夾的山林，觸目驚心，不但殘虐野生動物，濫殺無辜犬貓，且連登山客都心頭髮毛，表示人身安全堪虞。加上華人「野味食補」文化，開放狩獵將更助長歪風，形成一個盜獵集團、山產行銷與野味饕客的共犯結構。

林務局保育組長方國運亦主動出席記者會，他表示：「開放全民參與狩獵」應是媒體誤傳，狩獵計劃的本意是「永續利用」野生動物資源，並且「傳承原民文化」。昭慧法師當場駁斥：中時晚報記者陳世財數度向林務局求證，而且接連幾日媒體皆一致報導「林務局表示」未來考慮開放平地人入山打獵，卻不見林務局出面澄清；農委會應改變觀念，不該再把野生動物當作「永續利用」的資源，這根本就是人類沙文心態作祟。野生動物只是人類的「地球伙伴」，而不是人類的「資源」。無論哪個族群，「傳統文化」都沒有無限上綱的權力，而必須與時俱進，革除陋俗。如果農委會不停止丹大狩獵計劃，將要求農委會主委下台！

永續生態旅遊協會顧問賴鵬智接著發言表示：強烈反對「生態旅遊」被濫用、誤用來美化、合理化狩獵活動，生態旅遊的內涵絕非以「消耗性活動」爲導向，而是以「保護自然、尊重自然」爲前提。訓練原住民轉型爲生態嚮導，是值得推動的方向，但應該是帶著遊客入山欣賞動物、不干擾動物，而不是去獵殺動物，「狩獵旅遊」絕不能跟「生態旅遊」劃上等號。建議農委會，關於即將結束的本次丹大狩獵活動，應將其研究方法、過程、結果資料公開於網路，以供保育界及學術界嚴格檢視。

陳建銘委員發言表示，在目前查緝盜獵已然不力的情況下，開放狩獵將產生合法掩飾非法的嚴重後果。野生動物族群自有族群淘汰機制，犯不著人類職司管控其數量與生死的「上帝」角色。農委會不能說一套、做一套，以「生態嚮導」

掩飾「開放狩獵」的作為。況且，「傳承原民文化」是原委會的業務，主管保育的林務局不該「撈過界」。要求林務局停辦丹大狩獵計劃。

在記者會後半段，沈智慧委員於百忙之中趕來出席記者會，她表示：台灣是槍枝管制的國家，農委會連盜獵都無能禁絕，開放狩獵將難以禁絕非法槍枝進入山林。她堅決反對不人道的狩獵活動，原住民的困境不能靠開放狩獵來解決，政府可以多撥經費給原民保存傳統文物技藝，但傳承文化若要靠狩獵，不啻緣木求魚。她將把農委會這項預算砍到底，而立委陳建銘也強調，會緊盯下去，不讓計畫翻身。

記者會結束後，昭慧法師於媒體記者採訪時表示：王穎所進行的丹大狩獵試辦計劃很有問題，根據他所做的丹大野生動物族群調查，民國 88 年調查丹大哺乳類是 32 種，鳥類是 91 種；到了 91 年，哺乳類剩 13 種，鳥類剩 68 種。野生動物分明不斷減少。林務局引用王穎的報告，認為丹大野生動物有增加趨勢，可以開放狩獵，根本在說謊。而且，王穎自己用紅外線攝影機調查，91 年丹大山羌前後出現 256 隻次，他卻建議要開放狩獵 200 隻；水鹿 50 隻次，開放獵殺 20 隻，山豬 5 隻次，開放殺 3 隻。其規劃的開放狩獵數量，根本不合理。

#### 【後記】

24 日林務局發布新聞稿指出：因該兩份報告的調查目的、範圍均不同，88 年的報告係全區約 11 萬公頃的野生動物普查資料，91 年報告係未來劃設保護區時分區規劃及監測報告，其調查目的、面積不同，因此兩者之間數據無法作為比較之用。

此言甚有疑問：既然兩者之間無法作為比較之用，何以林務局宣稱在丹大地區「已進行三年半的監控調查」，以此當作開放狩獵之「學術根據」？既然無法比較，林務局何來根據宣稱丹大地區「族群並未明顯減少」？且林務局仍未回答：何以本次試辦 10 天所開放的狩獵頭數，與 91 年整年隻次相當？把一整年所監測之頭數屠殺殆盡，合理性何在？

狩獵與生態旅遊，本質上根本矛盾！發展「非消耗性」生態旅遊，不必試辦狩獵！不論帶民眾打獵、或帶民眾「看」原民打獵，皆屬不宜！林務局說「絕非推廣為一般民眾之狩獵活動」，顯為託辭。且，既打算劃設狩獵區，應將該區列為「危險山區」，怎能鼓勵民眾入山旅遊？難不成美伊休戰期間，觀光局也可辦個「戰區觀光旅遊團」？

林務局新聞稿中說：這次試辦計畫係依野生動物保育法第十七條第二項劃設

狩獵區之需要，及增訂之第二十一條之一「原住民族基於傳統文化祭儀之需要，得獵捕、利用野生動物」之規定，預作之準備。

此理由甚為荒謬。若為文化祭儀之狩獵需要，應等待原民申請之後，由林務局審核是否合理；林務局理該扮演監督管理之責，何必「主動辦理」狩獵活動號召原民入山打獵？而且還打算一辦四年？林務局之試辦狩獵計劃，恐有違法行政之疑慮。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 殺戮山林：300萬捕獸夾威脅人獸

doi:10.29665/HS.200502.0005

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：陳世財

頁數/Page：11-12

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0005>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 殺戮山林：300 萬捕獸夾威脅人獸

陳世財（中時晚報記者）

不開放狩獵，不單是原住民文化問題，而是牽涉到一般民眾的安危…東華大學某教授上午透露，台灣山林，老早就像是殺戮戰場，至少好幾千個獵人穿梭其間，槍林彈雨，布下的捕獸陷阱，粗估有 300 萬個。

這位教授不願具名，怕引來太大紛爭。因為，台灣學術界提供粗糙的調查報告，學官一唱一和，就這樣不斷推動開放狩獵計畫。

這位教授過去曾長期跟原住民上山打獵，親眼目睹了太多腥風血雨，最後痛下決心，不再干擾大自然。「小時候我一心嚮往打獵。長大後，我真的完成心願了。可是，我看到的卻只是殺戮戰場」一條條小生命，在槍口下淌血、嘶吼、掙扎，直到奄奄一息…，他不忍心繼續看下去，選擇離開。

狩獵，是瞬間的挑戰。短短的幾秒鐘，獵人就必須決定子彈的方向，誤傷事件頻傳。「雖然表面上，大家會約束自己，弱小動物不傷，可是，小獼猴還是常被誤以為是松鼠，中彈摔了下來，在我們懷裡嚥下最後一口氣」，回想這幕情景，他還是很內疚。

不過，並不是每個獵人都與這位教授有同樣的心情。有的人獵到了大獼猴，手舞足蹈，即刻拿起噴火槍，把獼猴的毛燒光，準備當場大打牙祭；母猴肚子給一剖開，裡面還懷著一隻來不及長大的小獼猴。

「獵人們最喜歡選擇雨天出擊。這樣動物才不容易嗅到他們的味道。否則，一旦受驚動，可能一兩個月不會出現」，這位教授提醒喜歡登山，或經常在山林做研究或調查的朋友，雨天上山得特別小心，「我以前在山上露營，雨天一來，朦朦朧朧的山林間，槍聲此起彼落。自己都不敢走動，怕給獵人誤以為是動物，不幸吃了子彈」。

雖然農委會還未正式開放狩獵，台灣山林間熱鬧的程度，已超乎想像。「我們有 50 個原住民鄉鎮，獵人保守估計，有好幾千人。他們大多有設陷阱的習慣，1 個人少說上百個。依此換算，全台灣至少 300 萬個！」

這位教授感慨，到底台灣山林充斥的陷阱，有多嚴重？對登山朋友的危害有多大？農委會未曾有完整的調查，就貿然計畫開放狩獵，後果不堪設想。

根據他觀察，台灣介於 1000 到 2000 公尺的中級高度山脈，潛藏最嚴重的陷阱危機，小的拿來抓山雞，大的用來捕山豬。「捕山豬的獸夾很大。有位朋友曾給咬了，緊到一下無法獨力掰開。幸好，他有穿厚重的登山鞋，不然，腳鐵定斷」教授說，中了陷阱，整個掙扎過程就是一場浩劫，「我一位原住民朋友設的陷阱也抓過山豬，後來給逃了。陷阱周圍 3 公尺，寸草不生，彷彿像給迫擊炮炸過一般，滿地是血。看了這些景象，不難想像山豬掙扎其間所承受的痛苦」。

「非所有原住民朋友，都是愛狩獵的，也有很多人反對。只是，這些聲音，被狩獵派的勢力給淹沒，誤導了社會視聽」，教授強調，台灣的確還存在著「理想的獵人」，也就是堅持不狩獵老弱殘兵，但他們早高齡 70、80 歲，不再上山了，後起的年輕一輩，不管是 30、40 或 50 歲，多是見 1 隻殺 1 隻，來 2 隻湊成雙，一切以利益為考量，沒多少人保有老人家的生態智慧。

轉載自九十四年一月六日《中時晚報》





# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 三百萬山林「地雷」

doi:10.29665/HS.200502.0006

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：13-13

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0006>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 三百萬山林「地雷」

釋昭慧

在多元化社會裡，每個族群的傳統文化，都是應被珍惜、尊重的，此點殆無疑義。然而一旦傳統文化與人道精神背道而馳，衛護傳統文化者就無權指責異議人士為「文化霸權」，因為，受到非人道屠戮的族類，難道不是慘死在另一種「文化霸權」的陰影下嗎？

與執政團隊中的許多成員，同為昔年社運伙伴，內心總有一份深厚的同志感情，也曾期待綠色執政會呈現較為健康的環境政策。然而讓我們失望的是，昔日綠色執政的理想性，伴隨著選戰壓力而消磨殆盡。以「開放狩獵」一事為例，包括國家公園在內，曾幾何時，台灣山林少數幾個野生動物尚可稍事喘息的「保護區」，竟在「尊重傳統文化」的呼聲中，一一淪陷了。人性的潰爛往往是一發不可收拾的，試問，狩獵體驗營、狩獵學校、觀光狩獵、捕鳥季，哪一樁不是在「傳統文化」的美麗包裝下推出的血淋淋「賣點」呢？

也因此，我們看得很清楚，近期推出的丹大林場狩獵計畫，鐵定會使這塊「野生動物保護區」，成為變相的「野生動物屠宰場」，而且狩獵風氣一旦興盛，勢必蔓延為荼毒台灣山林的「全民運動」。

事實上，台灣山林早已是盜獵者的殺戮戰場，至少有上千個獵人穿梭其間。因此有生態學者告知媒體，在濛濛陰雨中行止山林時，須相當小心，以免獵人瞬間不及辨認人是獸，而使自己成為槍下之鬼。而盜獵者所布下的捕獸陷阱，造就了無以計數的冤魂與森森白骨！最駭人聽聞的是，這些陷阱的數量，粗估約有三百萬個，竟是台灣總人口數的八分之一！因此，無論是為了登山客與山林調查研究者的人身安全，還是為了山林動物與無辜犬貓的權益福祉，農委會都應嚴加取締盜獵行為與相關產業，而不是學官唱和，以粗糙而充滿矛盾的數據資料唬弄外行人，藉機大開「全民狩獵」之殺戒。

三百萬捕獸夾不啻是三百萬顆「山林地雷」！「掃雷」工作刻不容緩，建議農委會，不妨將那些辦理開放狩獵的計畫經費，移轉徵召原民青年投入「掃雷」工作，相信它所造就的工作機會，應不亞於「開放狩獵」，它所激發的人性光輝，更是無價！

刊於九十四年元月七日《自由時報》「自由廣場」【釋昭慧專欄】

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 殘暴不仁 竭澤而漁 推諉卸責 怪罪媒體

doi:10.29665/HS.200502.0007

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋傳法

頁數/Page：14-16

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0007>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



殘暴不仁 竭澤而漁  
推諉卸責 怪罪媒體

釋傳法

### 1月6日於農委會抗議行動紀實

爲了避免丹大林場在不當的狩獵計劃中，成了變相的野生動物殺戮戰場，因此在郭榮宗立法委員安排下，元月六日，動保與環保代表至農委會拜會李金龍主委，要求立即停止丹大林場開放「全民狩獵」的「生態旅遊」相關計劃。然而，李金龍主委卻拒絕與吾人見面，而不是真誠面對問題。這種倨傲態度與駝鳥心態，遂引起媒體探討狩獵問題的軒然大波，也讓保育團體更加懷疑農委會之丹大狩獵計畫倉促上路，草率施行，似有學官勾結，圖利特定人士之嫌，讓農委會灰頭土臉，倍增難堪！

郭榮宗立法委員原與農委會主委李金龍相約，將於元月六日上午 11 時 30 分，與昭慧法師偕同大自然教育推廣協會理事賴鵬智、台灣環保聯盟秘書長何宗勳、基隆鳥會會長陳儒東、關懷生命協會等動保及保育團體代表拜會李金龍，針對「丹大林場劃設野生動物狩獵專區」乙案而作建言。孰料，李金龍主委卻於前一日晚間七時，突然致電郭委員，臨時取消約見。

理由一：「陳建銘委員另曾邀約見面討論此事，李金龍未允見面，因此擔心答應了郭委員，會厚此薄彼。」然而這與動保、保育代表拜會主委，根本是兩碼子事。更何況陳建銘委員也表示：他完全不會介意這件事。因此，堂堂農委會主委出爾反爾取消接見的理由，不免令人發噱！

理由二：「根本就沒有開放全民狩獵生態旅遊這回事，因此不需要談。」然而各大媒體大量的影音、文字、畫面資料具在，誰能相信這是「媒體誤傳」？

更何況，根據農委會林務局「政府採購資訊公告」（見【附件一】），今年十月一日，林務局招標的「丹大地區野生動物狩獵規範草案研擬及試辦計畫」，由師大狩獵派學者以三十八萬元得標。標案名稱明明就是「野生動物狩獵規範草案」，顯見「開放狩獵」確有其事，媒體並沒有誤導！

真正的理由應該是：農委會敢做不敢當，事情由他們主動向媒體曝光，以爲未來「野生動物狩獵專區」可能開放一般民眾的「生態狩獵」，必當叫好叫座，不料卻引起動保與保育團體大加撻伐，情急之下，只好怪罪媒體，假裝全無此事，改稱該計劃是「因應原住民基於傳統文化、祭儀需要而試辦的一個狩獵計畫」。

最奇怪的是，九十三年十月一日才得標，十二月中旬就已推出了第一階段試辦計畫，這麼「有效率」的學術計畫，是何等的粗製濫造？它憑什麼在兩個月內，就決定了在第一波「試辦狩獵」活動中，可以屠殺多少種類與數量的動物呢？

許多生態學者反映：並不知有此一招標公告，更不知它竟已倉促上路。因此我們強烈懷疑：這是不是一樁「學官勾結」圖利特定人士的招標？有沒有特定人士「綁標」之嫌？李金龍作為農委會主委，本應以負責任的態度，公開釋疑，卻反而避不見面，令我們不禁強烈懷疑：李金龍到底在怕什麼？

綜上考量，思及既然是李金龍毀約在先，毀約之理由又極不充分，而各團體代表人也早已排除了其他行程，臨時無法變更計畫，因此決定如期拜會，遞交「反對丹大劃設野生動物狩獵專區」連署書。

元月六日上午，李金龍果然避不見面，改由林務局長顏仁德接見，郭榮宗委員居中協調未果，昭慧法師乃率領保育人士，在農委會門前拉白布條靜坐抗議，並約定下午二時前往地檢署，按鈴控告李金龍主委欺騙社會大眾，違法施政。

眼見氣氛越搞越僵，農委會李健全副主委兩度行到靜坐區，展現溝通誠意，保育組方國運組長與劉瓊蓮科長亦全程陪同，最後達成協議：

- 一、農委會方面願意先停止開放狩獵計畫。
- 二、後續研究若要進行，必將召開公聽會與研討會，聽取各方意見。
- 三、農委會將本次試辦狩獵計畫與成果報告，完整交給保育團體，訴諸公評。

有鑑於李副主委之誠意，與會團體乃暫時取消後續之控告行動，持續對農委會之相關政策作嚴格監督。

是日，公共電視新聞部與公視《原住民雜誌》記者馬愛花小姐於農委會現場採訪昭慧法師，詢問對有關開放狩獵政策之意見；下午，中時晚報第六版頭題以超過半版的巨大篇幅，刊出相關新聞與農委會前抗爭之新聞照片，又帶出了「台灣山林有三百萬捕獸夾，嚴重危及人獸安全」的棘手問題。

是晚六時，東森聯播網 ETFM 「台灣極弱音」主持人楊憲宏先生為丹大開放狩獵乙事，專訪昭慧法師，訪談時間長約四十分鐘。

是晚，昭慧法師撰寫〈三百萬『山林地雷』〉，翌日刊登於自由時報的自由廣場「昭慧專欄」中，文中將三百萬捕獸夾，比喻作「台灣總人口數八分之一的山林地雷」，呼籲農委會即刻展開「掃雷」工作。

#### 【附錄】

「丹大地區野生動物狩獵規範草案研擬及試辦計畫」：

[招標機關] 行政院農業委員會林務局

[招標機關地址] 台北市杭州南路一段 2 號

[案號] tfb-9360

[決標序號]01

[機關代碼] 3.45.4

[中文採購標的名稱] 丹大地區野生動物狩獵規範草案研擬及試辦計畫

[招標方式] 限制性招標

[標的分類] 299【勞務類其它】

[採購金額級距]未達公告金額

[執行現況]已決標

[是否依採購法第 58 條規定採次低標或次次低標等決標]否

[聯絡人(或單位)]秘書室徐榮秀

[電話]02-23515441 轉 105

[預算金額]新台幣 400,000 元

[底價金額]新台幣 383,500 元

[底價金額是否公告] 底價公開

[限制性招標依據之法條]依採購法第 23 條所定未達公告金額之採購招標辦法

[決標方式]非複數決標：訂有底價最低標得標

[決標日期]民國 93 年 10 月 01 日

[總決標金額]新台幣 380,000 元

[決標金額是否公告] 決標金額公開

[投標廠商家數]1

[得標廠商數]1

[得標廠商名稱] 國立台灣師範大學

[廠商地址] 台北市和平東路一段 162 號

[廠商電話] 02-23625101

[決標金額]新台幣 380,000 元

[是否為中小企業] 是

[預估分包予中小企業之金額]新台幣 0 元

[原產地國別或得標廠商國別]1 中華民國

[公告日期]民國 93 年 10 月 4 日

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 少了「哀矜勿喜」之情

doi:10.29665/HS.200502.0008

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：17-17

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0008>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



少了「哀矜勿喜」之情

釋昭慧

要說狩獵是特定族群的「傳統文化」，依然難窺人類社會演進之全豹。究實而言，何嘗有一族群，不曾經歷狩獵採集、茹毛飲血的歲月？然而「傳統文化」必須與時具進，力求趨近人道精神，這是族群內部良心人士責無旁貸的事。其他族群人士一旦置喙，容易被煽動起同讎敵愾的族群情緒，卒至焦點全盤模糊。

任何一種殺戮，都會給有感知力的生命帶來痛苦與傷害。因此，要筆者說出「贊成狩獵」的話，殊為困難。我們只能同情理解：人們受限於環境因緣，容或須要「靠山吃山，靠海吃海」；要求山的子民全面禁獵，就如要求海的子民全面禁漁一般，實屬奢求。職是之故，筆者不會跑到漁村去抗議漁民捕魚，也不會跑到市場去抗議肉販賣肉，自亦不會跑到山林部落去抗議原民狩獵。

更何況，我們既不可能要求天下素食，則依市場供需法則，自必會有一群人從事與「殺生」相關的行業，來滿足消費者的需求。因此依佛法以觀，「不殺生」之規範，我們只能「中道而行」，亦即：在有限的因緣條件之下，盡己所能以護念生靈，而不可能做到百分之百的「禁制殺生」。

然而殺戮行為在文明社會中，即使不得已而為之，總是對受戮生命抱持「哀矜而勿喜」的憐憫之心；由於殺戮易增暴戾不祥之氣，因此常被謹慎地放在隱晦的處所（如刑場或屠宰場）或蕭瑟的時節（如清晨或秋季）以進行之。動物保護法無法規定「不得宰殺動物」，卻明文規定「不得公開宰殺動物」，原因在此。

「狩獵」這種殺戮行為，無論是在東方還是西方，往往因其被視作某些族群的「傳統文化」，而相形淡化了它血腥的一面，甚至成了炫耀雄性暴力的「賣點」，這就令人對受戮生命「哀矜勿喜」的感覺益形鈍化。此從媒體在刊載（公開射獵或宰殺野生動物的）血腥畫面之時，百無避忌，可見一斑。

狩獵在台灣，從原民裹腹需求、祭祀需要的「傳統文化」，一轉而訴諸全民的旅遊娛樂、商業賣點，何以如此每下愈況？原因是，殺戮行為被美化了，人們的感官被血腥畫面刺激到麻木了，對受苦生命，也就少了那份「哀矜勿喜」之情！

九四、一、十九凌晨，于尊悔樓

刊於九十四年元月二十日《自由時報》「自由廣場」【釋昭慧專欄】



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 由佛教倫理觀點看「國家公園是否應開放狩獵」之爭論

doi:10.29665/HS.200502.0009

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：涵融

頁數/Page：18-28

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0009>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



由佛教倫理觀點看「國家公園是否應開放狩獵」之爭論

涵融（佛教弘誓學院研究部九二學年度研究生）

## 緣起

一九九八年，保育團發起了「搶救棲蘭檜木」運動，經過三年的努力，成功地抵擋了退輔會的枯立倒木整理作業。爲了讓棲蘭檜木林永遠免於整理砍伐的命運，保育人士成立了催生馬告國家公園聯盟，希望透過馬告國家公園的機制，確保這片原始檜木的永續，也期望透過馬告國家公園的成立<sup>1</sup>，連結原本的雪霸國家公園與太魯閣國家公園，形成中央山脈的保育走廊。

然而，這三處的國家公園，都含蓋了部份原住民泰雅族人的生活領域。泰雅族人對於前兩處國家公園的設立，早已積壓了許多不滿情緒，因此在成立馬告國家公園通過核准之前，原住民籍立委提出了「修改國家公園法」的強烈要求，修正草案的內容，除了要求開放公園內狩獵動物或捕捉魚類等條文之外，最終訴求是要提昇原住民族的管理層級。

由於涉及到土地主權、自治主權等結構性問題，在各有所堅持的情況之下，始終無法達成協議，於是隨著時間拉長，問題愈加錯綜複雜，演變成了一場牽一髮而動全局、沒完沒了的族群政黨角力戰。在這場角力戰中，糾結了族群意識的對立、文化概念的衝突、歷史情結、政治利益、生態保育與觀光開發概念等等錯綜糾葛的因素，無論是朝 V.S. 野，原 V.S. 漢、乃至同族之內，都難以凝聚出共識，法案經過數次流會。<sup>2</sup>

## 一、前言

### (一) 選擇理由

一項公共政策的制定過程，與該社會倫理價值之間的抉擇消長，其結果往往未必能夠高度地反映出社會成員普遍的倫理價值；然而，既定的結果卻很可能是社會成員要共同承受的業果報。本文的用意，正是想凸顯這樣的一個案例，協商兩造是代表了少數族群利益的「原住民狩獵行爲」與代表了由多數族群掌握的國家機器「國家公園」，兩者之間已累積了因歷史上諸多不符合公平正義原則，而累積下來的衝突與對立情緒，加上政治權力的操作，極可能造成社會倫理價值被扭曲之結果。因此本文試從佛教倫理學觀點，分別以兩個層面來探討：

## 1. 護生觀

「國家公園是否應開放狩獵？」答案很明顯的：法性平等，自他無二，有情眾生皆平等無分別，凡是生命都應該受到尊重與保障。不僅是站在佛教倫理的立場，不能同意開放狩獵，從保育觀點來看，設立國家公園的要旨，就是要為野生動物，保留一片相對安全的生活環境，好能保障野生動物的基本生存權。

## 2. 緣起論

雖然「不殺生」還未成為普世價值，但至少也是社會的主流價值，既然無論是從國家公園法、生態保育立場、「動物權」理論或佛法觀點，都主張不應該開放狩獵，這個答案很明顯。但問題是，為何在立法院的協調過程中，以及政府政策的取向上，卻偏偏是朝相反方向（廢除第十三條第二項，即「開放狩獵」）而運作？為何法案歷經兩屆立法委員無數次協調，都得不到共識，而一再地流會延宕，多方意見的拉鋸，反而有愈演愈烈之勢？從佛教倫理學觀點來看，「緣起」是諸法通則，對於上述不合乎公平正義與仁慈原則的現象，本文擬依「彼有此亦有，彼生此亦生；彼無此亦無，彼滅此亦滅」的緣起法則觀照，探究其因緣。

### (二) 相關研討之歸納

國內以原住民之狩獵行為為題，或討論應否開放狩獵為題的論文發表篇數並不多，以關切生態保育問題之學者（如：林益仁、陳玉峰、黃怡等），及推行原住民傳統文化運動較為熾盛的團體，或原住民學者，對此議題著墨較多（如：台邦、黃長興等），相關的研討會，則為二〇〇〇年在屏東縣霧台鄉舉行為期三天的「落實生物多樣性——原住民狩獵面面觀」研討會，以及二〇〇三年舉辦的「原住民之狩獵文化」研討會。

在試圖拉近原漢雙方觀念落差與化解對峙立場的努力下，這些論文與研討會，多少開啓了對話的效用。然而遺憾的是，在我們的社會中，與弱勢民族相關的議題，總是得不到主流媒體之青睞，沒有大眾傳播的助力，社會大眾對這方面議題之理解與關注之不足，此由修正案一再地被流會、擱置，亦可見一斑。

其中除了釋昭慧法師(1990a、b) 及釋傳法法師(2002) 所發表的文章，是以關懷動物生命為出發，立場鮮明地表達反對開放狩獵以外，其餘多數是以理證或以實證，為原住民之狩獵文化尋求支持（如：紀駿傑、台邦），其中亦不乏生態保育觀點（如：林益仁、陳玉峰等）。

釋昭慧法師以眾生平等論與佛法的護生原則，超越保育人士之理論，認為贊

同開放者之立場，乃是人類沙文主義意識作祟，以更為宏觀的人道基本面，取代一般「狩獵文化」的迷思。

### (三) 本文鋪陳之軌跡

本文以佛法之「緣起論」作為探討問題之思考導引，從「國家公園」設立之宗旨以觀，發現台灣在全盤接收美國國家公園設立之概念時，就已埋下了欠缺「人」因素考量之惡因(本文第二節之一)。其次追溯更早的台灣族群互動歷史(本文第二節之二)，從近四百年來的族群消長與主權更迭中，尋出問題根源，亦即：在過往的族群互動過程中，有太多不合乎公平正義與仁慈原則的行為，埋下了族群對立與仇恨的種子。由於這兩者「因緣和合」，導致今日在制定公共政策時，衍生出了盤根錯結的複雜局勢。

在這當中，「國家公園內應否開放原住民狩獵」之議題，與被上綱到(與中央政府相等層級的)「民族自治」的「國家公園法修正案」綁案在一起，直接衝擊到現有政權之核心。於是，在協商的過程中，「開放狩獵」問題的焦點被模糊邊緣化，而淪為觸動更大利益關係之議題下的「交換品」。無論此案的反對陣營如何抗拒，也難敵維護權力結構的運作。即使是理想上應該站在反對立場的保育人士，也可能為了達成保護珍貴的檜木林的目的，而「棄保」野生動物，倒向贊成「開放狩獵」之一邊。借昭慧法師在〈開放原住民狩獵的深層「文化」爭議〉之言來形容其中的弔詭：

……這就是「動物保護運動」的弔詭——它總是輸在力量，而不是輸在理論。它真正的敵人不是原住民族群，而是「人類沙文主義」的普遍心態。於是，在權力運作的順序上，縱使是出發於純粹的「人道考量」，它也只能先假裝看不到血祭與肉食的殘酷，而將矛頭對準原住民的狩獵了！（釋昭慧，1990）

本文第三節的內容，是為了解原住民族傳統文化中的生態保育觀。原住民族千百年來代代在這片山林土地上與大自然相抗，發展出來的生態倫理與狩獵文化，其實是有極大正面貢獻的。然而，比他們的開拓先祖晚來的漢族移民與統治者，從一開始就以偏見與歧視的心態，來看待這些「山上的人」，從不曾正面地肯定原住民族的智慧財產，不曾尊重過他們的生態倫理，甚至賈禍於他們，使他們背上污名，而這也是導致族群互相誤解益深的「因緣」之一。以下各節是為鋪陳上述諸「因緣」而展開的。

## 二、國家公園與原住民族之間的衝突

### (一) 國家公園的設立與原住民族

國家公園的推廣與設立，可追溯至 1860 年代，美國的自然景觀，在經濟發展與人為開發的過程中，不斷遭人破壞，因而有識之士興起了劃定保護區以維護自然生態完整性的構想。1872 年，美國立法通過了全世界第一個國家公園——黃石公園。此後，由美國、加拿大帶頭，以至於全世界，紛紛效法此種措施，劃定國家公園及自然保護區，以保留自然生態及文化資產。迄今全世界已陸續成立了兩千多處國家公園及自然生態保護區。

美國雖然是全球第一個成立國家公園的國家，但它所認定的國家公園，是個無人居住、無人使用的自然環境。「無人公園」，對於園內的各種人類活動，基本上是採取「禁止主義」。當初美國界定國家公園時，他們所考慮的對象是歐、美等公園內沒有人類活動的地區。美國境內的國家公園，絕大多數也都是在趕走了原住民之後才設立的，因而它的國家公園法令政策，並不會顧及當地住民的議題。台灣的國家公園政策與法令，絕大多是抄襲美國制度而來，台灣政府在劃定國家公園範圍時，將一些原住民家園及傳統生活領域劃入，卻未曾考慮到它對居住於公園內及附近居民會造成何等影響，這種態度，自然是要產生各種衝突的。（紀、王，1996）

台灣直到 1984 年 1 月 1 日，第一座國家公園——墾丁公園才正式成立，至今又陸續成立了六座國家公園。根據內政部營建署的解釋，國家公園成立的最大目的，是「為保護國家特有之自然風景、野生動物及史蹟，並提供國民之育樂及研究。」國家公園法的核心關懷，是保護大自然供人遊賞；原住民參與共管的問題，並沒有被納入考量，民間生態保育團體與政府，甚少深刻反思原住民生活經濟與國家公園制度的互動問題。

國家公園在主流的生態保育論述中，是所謂「正確的」概念，原住民族卻在以城市人為主的「生態觀光」中，被高度邊緣化與污名化。成立國家公園，固然對生態保育及史蹟保護，有極正面的意義，然而，國家公園成立之時，並未與原住民取得共識，以至於過去十年來，原住民與國家公園間，衝突不斷的發生。不論是在土地使用、道路開發還是開墾狩獵等各方面，都讓原住民族人感到處處受到制肘，而原住民在國家公園內，大多數也僅僅是擔任低位階的巡山員、清潔人員等等約聘或外包工作。因此，當保育團體提出「催生馬告國家公園」的構想時，必然會面對長期以來國家公園與原住民族之間的情結。

國家公園與原住民間衝突的主要原因是：（紀、王，1996）

(1) 前者以「由上而下」的強制手法，設立國家公園，對於後者之經濟、文化及生存權加以忽視與侵犯。

以太魯閣國家公園為例，總計 337 頁的公園計劃書裡，花了相當篇幅談論園內的野生動植物，且有六頁提及園區內的人文史蹟，而對於現有人口及其活動，則僅以半頁描述，且對於國家公園可能對原住民帶來的影響，隻字未提 (太魯閣國家公園管理處，1988)。這種對於原住民「死了的才重要，活著的不算」的態度，令原住民感到生存權與自尊被踐踏，難怪 1994 年 10 月太魯閣原住民的示威遊行中，高舉著「國家公園讓我們原住民變成次等民族，不如野生動物」的抗議之聲。

## (2) 國家公園以雙重標準，甚至帶有制度性種族歧視的方式對待原住民。

國家公園雖對原住民，採取如上述的全面「禁止主義」，卻任由有權有勢的漢人及政府，在園內公然從事違背國家公園宗旨與精神的行為。道路、隧道仍然繼續闢建，礦產繼續被開採，原住民保留地繼續被國家公司與平地資本侵佔。根據國家公園法，經國家公園管理處許可，得在園內勘採礦石，從國家公園的立場看來，這些採礦活動都是「合法」的。但原住民卻有不同的看法。他們認為：他們的祖先早於國家公園，幾百年來就在此採集、狩獵、捕魚，如今國家公園不准他們揀拾少量的玫瑰石，獵取少許獵物，卻允許漢人大肆開礦，破壞自然生態。

## (3) 國家公園積極而有效的執行漢族群對於原住民族群由來以久的內部殖民與環境殖民政策而招致反抗。

對許多原住民而言，他們的祖先，千百年來就在山林裡捕魚、狩獵，未曾發生過動物、魚類因而滅絕的情形。後來陸續來到的荷蘭人、日本人、尤其漢人到來之後，森林被砍伐，道路一再地闢建，山產店大肆獵捕，這些才是造成動物稀少的主因；如今卻要原住民為此背負罪名，付出代價，實在是極為不公平的事情。

現行有關原住民族狩獵行為的相關法規，有《台灣原住民基於傳統文化祭典需要獵捕野生動物管理事項》及《生活習慣特殊國民獵槍魚槍刀械管理辦法》，這些由漢族人所制定的法規，雖然在表面上，好像照顧到了原住民族的特殊文化與生活方式，但是在執行層面，卻十分地不切實際，因此以往這些法令並不被嚴格執行，原住民自然也不會感受到強大的限制。然而，自從國家公園成立後，以中央單位的資源與警察隊的執法力量，對於園內法令的執行較為徹底，原住民也就直接的受到了衝擊。

原住民認為，國家公園管理處態度蠻橫，執法單位又對原住民文化認識不清，貶低價值，原住民的意見，無法在國家公園體系中發聲。在這片土地生活了上百年的原住民實在無法瞭解，祖先的生態智慧與傳統文化到底哪裡錯了？不熟諳現

代法令規定的結果，往往使得他們動輒得咎；漢民族的漠視與不尊重，則斷絕了部落與政府的互信基礎。設立馬告國家公園的議題，再度撕裂了這道傷口，國家公園法的修法工程，考驗著政府願意釋出自治權的誠意，也考驗國家公園是否能尊重當地居民存在。(陳鳳蘭、高有智，2002)

台灣的國家公園，無視於世界潮流的演變及許多國家的教訓，斷然移植美國的「無人公園」模式，而不正視公園內外原住民族存在的事實，其結果自然是會造成公園原住民族與公園之間的衝突。

## (二) 原住民族群與漢族群之間的衝突

「原住民與國家公園之間的衝突，其實就是原住民族群與漢族群間的衝突。」  
(紀、王，1996)

最早來到這塊土地上的先住民族群(ethnic groups)，由於多數是以部落社會(tribe society)的形態來自治自管，不會受到所謂「國家」(nation)之政府機制來主導統理；經濟行為是建立在互信基礎的口頭約束上；對於土地觀念，則是家族或部落共有，而沒有強烈的私有財產或所有權之概念。自近兩三百年以來，在與外來者進行交易的過程中，時常因不黯契約式交易，而讓後來的移民有機可乘，原住民族因此逐漸地喪失了土地主權和領域範圍，人口比例也在大量外來人口移入之後，終於淪為不到百分之二的「少數民族」。後移入者成為多數族群，於是，強勢文化凌越少數族群的弱勢文化，並以「政府」的機制強行規範，令其無從選擇地必須遵從這一套由多數人所制定的「法治」，效忠他們所謂的「國家」，被迫行使賦稅服役等之「義務」，自治自主權益遂喪失怠盡。

尤其是近數十年來，透過強勢族群的壓迫，原住民族的生活狀況，已陷於整個台灣社會的最底層。雖然他們多已被納入台灣的資本主義經濟體系內，但他們卻未能擁有足以在此經濟體系下佔一席之地所必備的教育水準、技術、資金或其他利益。在山地的傳統生產方式不再能提供原住民足夠的經濟收益之下，大多數原住民只能在最危險，漢族人最不願意去從事的勞力市場裡，出賣身體勞力，男性在建築工程、遠洋漁船、採礦業中，女性甚至淪入賣身行業。原住民族歷經長久的外族欺壓，造成他們經濟、政治、社會秩序解體，文化失調，因此對政府及漢人社會，存在著強烈的不信任感。

隨著社會的開放、民主的成熟與知識的提昇，原住民族終於爆發了從過往歷史及記憶中所累積下來的種種不滿情緒，於是開始依「社會正義」向統治者討回屬於他們應有的「主權」，包括實質的土地權、自治權及無形的文化資產權等等。在此強烈的民族意識和不滿情緒之下，凡是有侵犯或剝奪他們權益之嫌的規制，

都極易招致反彈。

「國家公園的成立並非問題的源始，它僅是政府以漢族中心主義來對待原住民的一貫政策之集中展現罷了。」（紀、王，1996）

### 三、原住民族對生態保育之正面貢獻及現況

#### （一）從「狩獵文化」到「狩獵行爲」

原住民能夠長期居住在山林裡，使用當地的野生動植物，而大體上不虞匱乏，其主要原因，便是經過了千百年來的共同相處經驗，原住民透過各種方式，與野生動物達成了「動態平衡」。這些不同的方式，統稱之為「狩獵文化」。原住民族以他們的生活方式，保存了完整的生態體系，維持了生物多樣性。此外，由於他們長期與大自然互動，對於當地的生態環境，有著豐富的知識。包括四時的運行、氣候的變化、動物昆蟲的習性、植物的藥用等等寶貴的知識，都保留在他們語言、風俗習慣與生活中。（紀、王，1996）

【例一】屏東縣霧台鄉的大、小鬼湖地區，自來是該地魯凱族與排灣族的禁地，族人不得進入禁地狩獵，因為該地是他們的祖靈聖地，不得驚擾祖靈的安寧。近年來的研究則顯示出，大、小鬼湖為該區的主要水源地，富饒生物多樣性，許多動物也都仰賴該湖的水源滋養，休養生息及繁衍後代。因此，大小鬼湖可說是該處山林裡生命的泉源，而魯凱族與排灣族的禁忌，正好提供了保護這個生命泉源，讓野生動物得以生生不息的最好保護。（紀、王，1996）【例二】各個部族都有他們獨特的祭典儀式，如卑南族的猴祭與布農族的打耳祭。而在狩獵之後，也往往要舉辦祭典，以表示對大自然的敬意。打到的獵物，除了前述獵團的人要分享之外，獵團成員也各自分給氏族成員及朋友，充分達到資源共享的目的。（紀、王，1996）

#### 【例三】泰雅族溪流的傳統管理方式，敬神的淨水觀念：

（一）族人沒有水葬的習俗，也禁止將動物死屍丟棄於水中，避免污染水質。

（二）祈雨祭典為族人重要祭典，為祈求溪水維持水量，俾供蒼生所需。

（三）山林樹木不能任意砍伐，山上的石頭不可隨便推移，維護山區林木叢草茂盛，使大地土質堅固，維持溪水河流的乾淨和資源的永續利用。

（四）溪流及沿岸地帶未經家族共同協議認可，任何人不得任意進出（含自己



人)。(許通益，黃長興)

在台灣，原住民在山林裡與野生動物相處了數百年之久，都大致能保持野生動物種類與數量的平衡。其主要原因便是下文會提到的，原住民部落發展出來的生態倫理與狩獵文化。

然而，自從外來的漢人、荷蘭人、日本人陸續來到之後，野生動物便開始遭到空前的浩劫。這個現象，在 1949 年國民黨政府遷台之後更為迅速與嚴重。開礦、築水庫、觀光設施與活動，及山上的放牧、養殖與蔬果種植，都在搶佔、破壞了野生動物的棲地，將他們逼得走投無路。而上述的行為，絕大多數都是由（漢人）政府所從事、主導或默許的。棲地大量減少與破壞之後，野生動物的數量，自然也就跟著大量減少。而原住民獵殺了其中幾隻倖存的動物，卻要背上「野生動物終結者」的罪名。

原住民傳統的燒墾與游耕，讓土地可以休養生息，而不過度剝削。然而，在強勢民族看來，這些土地並沒有被好好的利用，因此以各種名目而將其收歸國有，或轉為私人所有。國家往往以「國有化」的名義，接管原住民所居住的森林、水域，結果不但造成原住民經濟、社會、文化的崩解，更加速了該地的森林砍伐與各種資源的剝削，以成立國家公園及保護區的名義，侵佔原住民的歷史家園，並限制了原住民的許多傳統活動，包括傳統狩獵行為。(紀，1997)

原住民族在台灣的山林裡，與野生動物相處了數百年以上，一方面以虔敬與戒慎的心情來對待自然，另一方面則透過各種文化機制來對野生動物資源做有節制、最有效且永續的利用。「狩獵文化」背後所代表的，除了是許多原住民文化及社會組織發展的基石之外，更是展現了原住民敬畏自然，試圖與自然生態和諧相處的環境倫理。這樣的倫理，正是當前工業資本主義急欲駕馭自然，剝削生態環境之主流社會所應當學習的。

然而，上述原住民的「狩獵文化」，在歷經荷蘭人、日本人及漢人勢力漸漸入侵之後，已然殘破不全。一方面，原住民部落的經濟活動，已漸漸納入了台灣資本主義體系的一環，狩獵已不再是主要的生計活動之一；另一方面，漢文化、基督教及現代官僚體制的不斷入侵，逐漸瓦解了原住民原有的社會組織與文化再生能力，因而「狩獵文化」也難以再繼續維繫下去。「狩獵文化」殘破之後，原住民獵人的狩獵，變成了單純的「狩獵行為」，而不再受各種文化與組織的規範。過去那種原住民與野生動物維持動態平衡的關係，也就不再可能，而一個久遠的，自然生成的生態保育典範，也就從此消失。由於絕大多數原住民並未發展出書寫文字，他們對於自然生態的知識，並不容易被外人所知悉與流傳。因此，當原住民族群逐漸消失時，他們也將帶走這些千百年來所累積的寶貴生態知識。(紀，

1997)

## (二) 現況

台灣目前有六座國家公園、十八個自然保留區、十個野生動物保護區，外加林務局二十三個自然保護區，本島總計有 12.1%面積受到國家公園法、文化資產保存法、森林法與野生動物保育法的保護。這些生態保育法律保護下的地區，幾乎全是原住民的歷史地域，在其中原住民本身的傳統生活方式，反而最得不到保護。

原住民變成少數族群，原住民文化變成弱勢文化，是數百年台灣墾殖過程所殘留的現實，兩個執政黨迄今無力迴轉，因此基於補償心理，經常網開一面，例如，在保護區內開放狩獵，無論槍枝、獸夾與陷阱，或經特許、或無監督，在執法上睜一隻眼、閉一隻眼，早已行之有年。爲了供應山產店的需求，原住民甚至濫捕（據說）種群數量龐大的非保育類動物如山豬時，亦使列爲保育類的多種動物，包括水鹿、山羌、穿山甲、黃猴貂等，以及數量較多的台灣獼猴或瀕臨絕滅的台灣黑熊、石虎等，均連帶承受著程度不等的獵殺壓力。(黃怡)

以下這段引自「原住民狩獵文化與生態永續發展多族群交流會議」的〈活動緣起〉3 對這種文化斷層與扭曲的現象，作了最爲深刻的說明：

台灣原住民長久居住在山區傳統狩獵地域，對布農族人而言，狩獵有其重要的社會意義，由於國家公園法、野生物保育法、文化資源保存法的施行對狩獵行爲加以規範，以及現代經濟帶來原住民社會與經濟的崩潰，在經歷殖民時代與資本主義推擠之後，台灣原住民狩獵文化已產生嚴重的質變，過去以維繫生存與捍衛獵場經營爲目的，如今已被山產店的外在市場需求及無道德責任的休閒取向替代，而造成狩獵文化內涵的扭曲與死亡，在市場經濟導向的趨使下，造成原住民狩獵污名化，在質變過程中，不僅原住民後代已無法再習得狩獵訓練中所賦予的人格、體能與知識教育，獵人失去了保護山林的能力，傳統獵場秩序的混亂影響了原住民傳統社會的倫理觀與生態觀，造成原住民社會的崩解與迷失，另一方面，更是一場土地與自然與人民的浩劫……

## (三) 原住民族與國家公園相關之抗議活動

八十二年四月，太魯閣族原住民五十餘人完成有關修改國家公園法請願書的簽署活動。五月，太魯閣族人赴立法院召開公聽會，要求修改國家公園法及開放國家公園內的狩獵權給原住民。

八十二年六月，百餘位來自高雄縣桃源鄉梅山村的布農族代表，再度到立法院及內政部，抗議土地被劃入國家公園的範圍內，要求將山地保留地劃出玉山國家公園，修改國家公園法及允許狩獵。

八十二年六月，玉山、太魯閣、雪霸、蘭嶼等四區國家公園原住民，陸續舉辦各區公聽會，並計劃聯合要求修改法令，允許適當狩獵及開墾。

八十三年十月，太魯閣國家公園的太魯閣族一千餘人，聯合前往太魯閣國家公園，以「反壓迫、爭生存、還我土地」為訴求，進行抗爭。

八十三年十月，太魯閣原住民的示威遊行中，高舉著「國家公園讓我們原住民變成次等民族，不如野生動物」的抗議布條。

九十一年八月三日，北泰雅地區的泰雅族部落同胞，到內政部前發出「反對設立馬告國家公園」的怒吼，並針對內政部公告「馬告國家公園範圍」一案，向內政部遞交一份異議書：〈反對「設立馬告國家公園」聲明文〉。

#### 四、結 論

##### (一) 杜絕殺業——「沒有買賣就沒有殺害」

若以「國家公園是否應開放狩獵」做為單一論題時，相信多數人，尤其是保育人士會持反對意見，亦即：「國家公園是以保育動植物生態環境為主旨」——不應該開放狩獵。然而，當議題放在「國家公園與原住民族的權益孰重？」之前提之下，結果就變成了：「為了尊重並維護原住民權益，開放公園內之狩獵又有何妨？」這兩者之間的轉折，前者是「為了多數人的利益，少數人的利益可以被犧牲」的目的論考量，缺乏了公平與正義；後者簡約而言，就是兼顧了對少數族群慈悲的義務論，然而卻以犧牲動物的權益為代價，則是落入了「人權優位於動物權」的人類沙文主義思考模式。

原住民相關族群常強調，不願意再受漢人的資本主義經濟體系左右，他們想貢獻出一種與自然生態共享、共生、共存的發展智慧，這是很好的，不過若以近年來山林狩獲大量賣給觀光餐飲業的事實來看，進一步地開放保護區狩獵會不會使原住民更浸淫於漢族的商業思維，越來越無法掙脫對於資本主義經濟的依賴與控制，是需要原住民同胞認真思索的。(黃怡)

##### (二) 消弭見諍——以「謙卑與反省」取代「傲慢與偏見」

「國家公園是否應開放狩獵？」其實並不應該成為「棲蘭山檜木成為國家級保育園地，但卻成為原住民族向統治者討回民族自尊與主權」的灘頭堡。原住民堅決要以最高層級的自治主權，來作為與政府談判，修正「國家公園法」的交換條件，此乃緣自長久以來，漢人對待原住民的種種欺壓與不公不義，迫使他們義無反顧地要奮戰到底。

台灣原住民真的非得在國家公園區內開放狩獵，否則就無以維生嗎？開放狩獵，果真能保障原住民族的文化傳承嗎？——非也！台灣原住民族並不是非得要在國家公園區內開放狩獵不可，否則就無以維生，也並非不再狩獵，就會造成「喪失文化」的結果。從佛法的緣起觀點來考量，可以很明白地透視出：他們堅決要求開放狩獵，背後隱藏的動機（緣起），是來自歷史情結，是對漢人政府的不信任，是要索回被剝奪之主權，更是來自消費者為滿足貪婪的口腹之慾，以及山珍市場無止境的需求。原住民誤以為：唯有捍衛所謂的「傳統狩獵文化」，否則就會如同已然消失了的無數族群一般，將走入歷史的盡頭，殊不知，他們是自陷於更大的困境而不自知。

因此正本清源，筆者以為，唯有真誠地尊重少數族群，並在「人權」上做到真正的平等對待，以「謙卑與反省」的態度，來取代「傲慢與偏見」，才能消弭原漢由來已久的宿怨，否則永遠無法令原住民族心悅誠服地放棄這個冠冕堂皇的口實——狩獵行為。

#### 註釋

[1] 馬告國家公園預定是在宜蘭、台北、桃園及新竹四縣交界的棲蘭山區，以擁有大量台灣扁柏、紅檜而聞名全世界，具有世界級觀光水準與經濟價值。內政部於 2002 年公告設置國家公園。「馬告」是泰雅族語，在棲蘭山盛產一種野生山胡椒，果實小香氣濃味辛辣，泰雅族人常用來做提振精神的香料或食物配料。

[2] 在本文草就之時，立法院仍未通過該修正案；但 2004 年 07 月 27 日《民生報》載：基於動物族群數量嚴重不足，營建署表示不可能開放遊客進入國家公園打獵，但原住民因祭祀等文化傳承需要的狩獵行為，則打算以申請許可方式有條件開放。

[3] 台東縣布農族生態資源保育狩獵文化永續發展協會舉辦〔2003.04.14〕。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 新書推薦專題引言

doi:10.29665/HS.200502.0010

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：29-30

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0010>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 新書推薦專題引言

### 釋性廣

本期向讀者推薦兩部新書，其一是傅可思（Michael Allen Fox）教授著，王瑞香女士中譯的《深層素食主義》。其二是楊惠南教授近著《愛與信仰——台灣同志佛教平權運動與深層生態學》。

素食方面的相關書籍，在佛教界就非常豐富，動保界與素食業界也並不少見。但《深層素食主義》還是有其特色，相較於一般素食主張的「淺層」論述，作者將素食主義作了歷史與哲學面向的「深層」分析，並一一駁斥「維護肉食正當性」的各種理論，其論辯犀利，立論嚴密。

本書中譯本與《動物解放》中譯本，可說是關懷生命協會出版品之「雙璧」，而且都來自錢永祥教授極力推薦並促成其事的勝緣，錢教授的古道熱腸，我們甚為感激！

作者傅可思，係加拿大皇后大學哲學教授，本書由王瑞香中譯，關懷生命協會出版（5月正式發行），並將於本（94）年五月十四日玄奘大學第一屆「應用倫理學術會議」（「宗教哲學與環境倫理」學術會議）中，舉行本書中譯本之新書發表會，邀請作者傅可思教授作專題演講，錢教授慨允擔任該場演講的中譯，因此該場演講應精彩可期！

為配合此一研討會之舉行，本期本刊特將錢永祥教授所撰該書〈導讀〉，主編弗蘭西雍（Gary L. Francione）所撰該書〈序〉，作者傅可思所撰〈前言〉與〈謝誌〉，先行於刊載，下（74）期則將刊出昭慧法師之序文，並摘錄該書之部分內容。

凡報名參與「宗教哲學與環境倫理」學術會議的前200名來賓，大會將致贈本書，此一消息自於前期本刊公布之後，報名者相當踴躍，許多讀者都不忘加問一句：「我是否在報名者的200名以內？可否獲贈新書？」可見本書中譯雖尚未面世，但已廣受矚目。

楊惠南教授的《愛與信仰——台灣同志佛教平權運動與深層生態學》，商周出版社已於元月發行。

「同志」平權與生態主義，這都是二十世紀下半葉如火如荼展開的社會運動。光是環境倫理學，在西方就有多元論述，「深層生態學」算是其中的一家之言，

其理論即使是在西方生態哲學圈內，也都引起許多爭議。然則如何從佛法角度看待此一主張？其「大我」思想是否類同「如來藏」學說？「草木有性」這種中國佛教特有的學說，即使可以比況「深層生態學」，又是否能獲得佛教界的共識？這都值得進一步作研究與對話。感謝楊教授，他持續關懷西方的生態論述，並建構了「佛法觀點」的生態主張。只是面對西方的多元生態論述，台灣佛教環境倫理研究者，還是有必要進一步提出豐富、多元的討論，這是我們對玄奘大學應用倫理研究中心的高度期待。

至於如何看待「同志」（同性戀者給自己的稱呼）？這在西方的基督宗教，有著兩極化的看法，在佛教界卻並不多見。楊教授可說是第一位將此一議題引經據典以作詳細考證，並結合同志運動的歷史與現況而作深度訪談與全面論述的學者。

兩部新書即將出版，這是本年度台灣佛教應用倫理學研究的盛事，本刊因此將二書序文及相關導論先行刊載，以饗讀者。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 《深層素食主義》導讀

doi:10.29665/HS.200502.0011

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：錢永祥

頁數/Page：31-34

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0011>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE





錢永祥（中央研究院中山社會科學研究所研究員）

按照一般的想法，飲食習慣本是一件屬於個人生活方式和品味的事情，不僅沒有必要接受公開的議論指點，尤其不應該以道德為名制定規範、施加限制。就好像每個人的性偏好自行其是即可，我吃什麼食物礙著誰了？哪裡容得下別人過問？既然食色性也，食物的選擇豈不是應該隨興而為？

確實，探討人類是不是應該採行素食，不免有騷擾、侵犯個人私事的嫌疑。可是，食物的葷素偏好真的沒有是非對錯可言嗎？素食者不願意拿動物作為食物，是不是一種比較好、比較對的飲食方式？在甚麼意義上比較好、比較對？我們有甚麼立場，像本書作者一樣，呼籲大家改變飲食習慣，不要再殺害和食用動物？

在我們的環境裡，素食往往讓人連想到特定的宗教（例如佛教、一貫道）；大家也比較熟悉宗教對這些問題的說法。不過必須強調，宗教理由只是素食主義各種理據中的一種，從而也有限地呈現了素食主義多層意義中的一個面向。哲學家傅可思教授<sup>1</sup>這一冊《深層素食主義》，採取了比較廣泛的視野，試圖顯示：素食雖是飲食小事，卻涉及了一個人準備如何對待其他人、其他的物種、以及整個地球生態。所以，本書討論素食、推薦素食主義之餘，實際上卻正面地探討了飲食習慣所涉及的個人健康、動物權益、生態保護、以及社會權力關係等等重大議題。本書的特色與貢獻之所在，即在於指出，素食在道德、生態、和社會、文化幾方面都有深廣涵蘊。不能不承認，既然素食牽扯到了這麼複雜的問題，怎麼還能說是個人口味的問題呢？

人們選擇素食，動機往往是很多樣的。考慮自己身心的健康（本書第五章第二節）、基於宗教信仰、或者特定的宇宙觀和生命觀（第七章），都有可能讓一個人棄葷就素。正如本書的討論所示，這些理由都很充分而正當。不過用比較嚴格的標準來說，素食的首要道德意義——也就是並非為著一己的利益而考慮——應該在於避免讓人類的口腹之慾造成無數動物的痛苦、屠殺、以及死亡（第五章第三節）。不願意吃食「死亡」、「不吃必須殺生的動物製品」<sup>2</sup>，可能是素食主義很普遍的一種動機和理由。畢竟，在今天，為了供人類食用之需，動物每天的死亡數目龐大到令人難以想像，參養以及宰殺他們的方式也殘忍血腥，你絕對不會希望自己的家人耳聞目睹。有見於這樣對待動物構成了嚴重的道德問題，我們不得不重新思考，究竟自己為甚麼還要繼續吃肉？

但是本書並不以動物的利益作為主張素食的唯一理由。在人類健康與動物利益的考量之外，傅可思教授調轉方向，從一些既不涉及動物利益、也不涉及個人

直接利害的角度，呈現肉食者必須面對的道德難題。由於這些論點擴大了素食所牽涉到的道德視野，格外值得讀者參考。

首先，作者舉出食肉的體制必然造成生態破壞和資源的浪費（第六章第一、二節）。在今天，不是多數人都信誓旦旦地服膺環境保護的原則嗎？可是以產業規模飼養肉用動物，嚴重地浪費著穀物和水源、佔用和侵蝕土地、並且製造污染。這些後果，在本書中（以及其他很多資料裏）都有翔實具體的數據為證。那麼關心生態環境的人士，是不是有必要停步思考，調整自己吃肉的習慣呢？如果肉食與生態環境的維護是衝突的，讀者會傾向於哪一邊呢？

其次，由於生產肉品必須以低效率的方式耗用極其大量的穀物，而又由於肉品消耗集中在腦滿腸肥的富裕世界，於是富國濫用本來可供人類食用的穀物飼養牲口、而貧國卻連基本的溫飽和營養皆不可得，這幅對比景觀便顯得格外殘酷刺目。這中間的浪費與剝削詳情，本書所提供的數據一目瞭然（第六章第三節），不能不令人質疑，吃肉是不是涉嫌以經濟強勢者的地位，剝奪經濟弱勢者的口糧。關心的讀者，對此也不能不三思。

本書提出的第三個視角，我個人覺得特別具有挑戰性，那就是素食主義與女性主義的密切關係。早有論者指出，在西方近代史上，婦女解放運動、廢止奴隸運動、兒童保護運動、與動物保護運動幾乎同時出現，參與者也往往是同一批人，在英國及美國皆是如此。<sup>3</sup> 這個現象說明了甚麼？是不是受難者雖然迥異，這些壓迫關係本身，卻具有某種結構或者文化意識上的互通之處？

本書作者根據當代一些生態女性主義者的著作，指出這種通約性可能何在。有人提出了「物化—裂解—消耗」的三階段結構（第二章第三節），來形容女人與動物受到的迫害所具有的共同結構；又有人提出「支配—壓迫—剝削」的三層次結構（第六章第四節），來形容婦女與動物的共同遭遇。這類說法，至少提醒我們：人際的壓迫，與人類對於非人類動物乃至於自然界的剝削，不能率爾加以區隔（我們藉區隔逃避責任的慣技，請見第三章），認為後者並不具有足夠的道德與政治意義。在今天，婦女、種族的解放與平等，幾乎已經成為普世學步的潮流。若是女性主義者願意打破區隔，思考吃肉乃至於一般傷害動物的議題，是不是有助於我們更清楚地認識到各類壓迫之間的異同？

當然，在今天的社會裏，素食並不屬於文化主流，甚至與主流唱反調。這種異端地位，註定了素食的主張很難理直氣壯的表達，甚至於往往被迫居於守勢，苦於「話語權」不在己方。這種窘態，乃是各種企圖挑戰現狀的進步觀點共同的命運，不足為異。可是，正如本書作者所言，素食主義在爭論中誕生，也一直在爭論中發展演進。不管素食主義是否好辯，它都得應付無窮的質疑和訕笑。因此，

如何有效地使用食肉文化的概念架構與價值觀，陳述素食的主張，便是相當重要的功課。本書特別開闢專章（第八章），逐一回答十餘項常見的質疑，對讀者良有助益。

不過，在我的經驗裏，素食主義者面對的挑戰，往往不是質疑，而是訕笑。為甚麼素食容易引起他人的訕笑？本書提出了一個說法（第四章第二節），值得參考。人類今天的文化以暴力為尚，於是基本上崇尚陽剛、乾脆和堅忍等人格特質，排斥神經質的敏感、躊躇與濫情（squeamishness，本書中譯為「神經質驚懼」，似乎還可以斟酌）。到了飲食領域，人類文化的這種傾向，就表現為對於肉類的偏好。換言之，素食主義往往被視為一種過度柔弱善感的道德，訕笑足矣，不需要認真的駁斥。

還有一種對於素食者的人身攻擊，就是指責素食者永遠不夠「徹底一貫」。於是，不少人躲避素食，並不是因為他們不同意素食主義的論證，而是因為擔心素食的代價太高。在很多人的印象中，素食主義彷彿是一套僵硬、絕對的誡命，它的道德高調彷彿容不下中間地帶，強制地要求素食者在生活方式上做出全面、徹底的改變，結果在現存的食肉文化中，當事人必須承受很多負擔與不方便。

需要強調，這種印象是不正確的；我也從不覺得有道德上的必要，讓自己成為百分之百的素食者。撇開個人的處境、條件不論，我的理由是：在理論上，道德旨在斟酌動機、分析情境、權衡後果，而不在藉著禁錮和壓迫製造聖人；在實際中，一套具有異端色彩的道德，如果務求絕對和嚴格，只會造成一個小族群的自我虐待與孤立，最終扭曲它原本希望傳達的信息，也減少了它本來可望達成的效果。

針對這個問題，本書提出來的說法（第八章第十一節），更為明確和深入。簡言之，素食主義要求「效果」而不要求「德性」；它的重點在於減少肉食所造成的具體傷害，而不是塑造出全心吃素的個人。如果你可以百分之百吃素，那當然太好了；可是如果你只能一天吃一頓素，那也比每週吃一頓素來得好；如果你的餐桌上只有一盤肉食，當然要比有兩盤肉食造成的傷害少。我們應該減少吃肉，至於減少到甚麼程度，你可以根據自己的狀況、能力、與感覺去調整。要點是：不要踏入肉食者的陷阱，只因為成為素食的聖人太困難，反而完全放棄了你的素食努力、素食的心願。在這個問題上切記：減少飲食行為的禍害，要比飲食者本人是不是能徹底和一貫來得重要。

關懷生命協會曾在 1996 年出版彼得辛格的《動物解放》，對於台灣以及整個中文世界的動物保護運動，產生了關鍵的奠基作用。如今，它又推出這本《深層素食主義》的中譯本，影響力相信也是很可觀的。動物保護運動從奠基啓蒙到提

出素食主張，不僅有其理論發展的必然；論題的挑戰性逐步提高，也代表運動本身更形深入與成熟。本書譯者王瑞香曾經寫與譯過多種有關女性主義的文字，更譯有羅斯頓的《環境倫理學》<sup>4</sup>。如今在本書的翻譯中，她結合環境主義與女性主義的關懷，聯繫到素食主義，當然具有拓寬視野的意義。

這樣一本書，這樣一套具有高度道德敏感度的論述，在這樣的廣泛的運動環境中出版，確實值得所有有心人的重視。

[1] 傅可思是加拿大 Queen's 大學哲學系的教授，除了動物倫理學以及環境倫理學之外，他還專攻十九世紀哲學，特別是黑格爾和祁克果。

[2] 這句話來自獲得諾貝爾經濟學獎的數學家納許。見 Sylvia Nasar 著，謝良瑜、傅士哲、全映玉譯，《美麗境界》（台北：時報出版公司，民國 91 年），頁 419。

[3] 無妨順便指出，即使在今天，關心人間壓迫現象的人，通常對於動物的遭遇也會有所關切；而那些會說「人的問題都管不完了，還能管動物」的人士，往往也鮮少過問人間的壓迫不公。

[4] Holmes Rolston, III 著，王瑞香譯，黃道琳校審，《環境倫理學》（台北：國立編譯館，民國 85 年）。在本書裏，傅可思對羅斯頓的批評見第三章第四節。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 《深層素食主義》主編序

doi:10.29665/HS.200502.0012

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：弗蘭西雍(Gary L. Francione)

頁數/Page：35-38

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0012>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



弗蘭西雍 (Gary L. Francione)

每天，我們有幸能擁有食物的人，會以早餐、午餐、晚餐依時間而定的儀式來吃食物。對我們許多人而言，這些餐食包含非人動物的肉，以及諸如蛋、乳酪、牛油及牛奶等來自動物的產品。

光在美國，我們一年要消耗大約 80 億隻動物來做食物：3800 萬頭牛與牛犢、9500 萬隻豬、500 萬頭綿羊與山羊，2.78 億隻火雞、2000 萬隻鴨，以及超過 70 億隻雞。這些動物絕大部分是在龐大的機械化農場裡培育、飼養與宰殺的，這些農場專門飼養一個物種，並且一次容納數以百計或數以千計的動物。這種作法就是慣稱的「工廠化畜牧」(factory farming)，《農業辭典》(The Agricultural Dictionary) 將它定義為一種「畜牧型態，通常是根據現代企業效率標準，純以金錢收益為目的的大規模作業。」工廠化農場通常為大公司所擁有，而根據規模經濟 (economies of scale) 來運作。它們一般是全自動化且四周設圈圍起來，而在驅動它們的利潤與效率概念之下，動物必然被視為只是經濟商品而已。

在作業上，工廠化畜牧使動物必須被養在盡可能狹小的空間與盡可能便宜的設備裡，而且，牠們吃最不需要人工處理的最便宜的飼料。例如，大部分為生產肉類而飼養的牛隻，是摩肩擦踵地擠在巨大的、稱作圍欄肥育場 (feedlot) 的泥地畜欄裡。大部分的其他動物，包括豬與雞，都養在龐大、類似工廠倉庫的封閉建築裡，而且這些動物絕大部分在被送去屠宰之前從未看過戶外世界。我們所吃的這些動物忍受痛苦被烙印、閹割、去角、剪喙。牠們被關在狹小的空間裡，往往被隔離而無法和其他動物接觸，而且，通常被當作東西看待——除了對我們的價值之外沒有任何價值。這些動物所有的任何利益可以被量化並「出售」——只要這樣做對人類有利的話。雖然「自由放養」的動物可能比那些工廠化農場的受較低程度的苦，牠們仍然被視為商品、資源，以及我們的財產。

儘管我們大部分人不會費心去想我們吃動物產品的道德含義，但即使是隨便的分析也會透露，我們以動物為食物引起了一些重要而令人苦惱的道德問題。

第一，在文化層次上，我們認為讓動物受「不必要的」苦，是道德上不可接受之事而加以譴責。但是我們吃動物和動物產品的作法無法被視為「必要的」。再也沒有人堅稱人類為了維持最佳的健康必須吃動物產品。雖然生活在富有的西方國家的我們經常不願承認，但在當今以及整個人類史上，數以百萬計的人曾靠吃完全不含動物產品的飲食而活得非常好。事實上，像美國農業部和美國飲食協會 (American Dietetic Association) 這樣的主流機構已經認定，以植物為基礎的飲

食能提供充足的蛋白質、維他命、礦物質及其他養分，對人類是絕對健康的。動物食品在主流的科學社群裡越來越受到懷疑。最保守而傳統的醫護專業人員，正敦促人們減少肉類與其他動物產品的消耗，有的甚至呼籲將動物產品從我們飲食中刪除。

無可否認的，素食者較少罹患癌症、心臟病、糖尿病、高血壓、膽結石與腎結石，而越來越多的證據指出，動物性脂肪是引發這些疾病、及其他對人類健康有害之身體狀況（如肥胖）的一個重要因素。而且我們幾乎每天都會聽說和吃肉有關聯的疾病，從簡單的食物中毒到較奇異的如狂牛病等不一而足。因此，動物性食物不只對人類健康是不必要的，它們極可能對人類健康非常有害。

第二，以肉類為基礎的農業對環境造成嚴重危害，並且迫使許多人類同胞陷於飢餓和營養不良。畜牧業生產食物沒有效率，因為動物所吃的蛋白質比牠們所生產的還多。我們餵動物吃 4100 萬公噸（每公噸為 2,200 磅）的植物性蛋白質，以便生產 700 萬公噸的動物性蛋白質。每天，我們餵美國牲畜吃的穀類足以為世界上每一個人製作兩條麵包。

畜牧以驚人的數量消耗其他資源：在生產作物以餵養動物的壓力之下，美國境內大約百分之九十的耕地喪失表土的速度是可承受速度的 13 倍；用於畜牧之礦物能源的平均數量，是用來生產穀類蛋白質的八倍多；而生產一公斤（2.2 磅）牛肉所需的水，是生產一公斤小麥所需的許多倍。畜牧導致無比大量的水污染，某些工廠化農場所製造的動物排泄物，和一整座城市所製造的一樣多。而動物的排泄物會促成全球暖化，因為它所釋放的甲烷是「溫室氣體」之一。

第三，我們吃肉的作法反映出，我們在有關動物的想法上的嚴重意識分裂。在一方面，許多人和狗、貓及其他動物一起生活，以牠們為伴。我們把這些動物視為家庭成員。我們認為這些動物是有知覺的、有智力的，並且會表現從害怕、喜悅到愛等和人類一樣的大部分情緒。我們愛我們的動物伙伴，而牠們也以愛回報我們。我們為牠們花相當多金錢在獸醫保健上，當牠們死了時，我們的情緒受到重創。另一方面，我們卻吃在關鍵點上都和我們視同家人之動物無法區辨的動物肉體。豬、牛或雞，就像狗和貓一樣，是有知覺、有智力的生物，牠們也有需求和權益。一種動物我們待之如家人；另一種動物我們卻用叉子叉進牠們的身體、吃牠們。

在他這本精彩的《深層素食主義》一書裡，傅可思 (Michael Allen Fox) 激發我們去重新思考，我們有關吃動物與動物產品的心態。傅可思論稱，就像「深層生態學」要求我們超越傳統的環境理論——即把自然看成是只有外在價值的人類資源，「深層素食主義」要求我們認識到：素食主義所涉及的遠超乎飲食選擇，

它告知一種生活方式，它還代表一種人類意識的轉變，即「把人類看成自然的一部分 (a part of nature) ，而不是和自然分離 (apart of nature)」。

就大部分而言，先前有關這主題的書籍都把焦點局限在素食歷史，或素食哲學，或素食對健康或環境的好處。傅可思的書包含了所有這些探究取向——以及多得多的內容。傅可思的取向是跨學科的：他利用了哲學與倫理學理論、政治學理論、史學、社會學、女性主義、心理學及環保主義等的研究與主張。

傅可思是哲學家，他的書當然呈現了從道德理論觀點出發的有關素食的討論。但，不同於其他大部分從這個角度來探討這個主題的作者，傅可思利用各式各樣的不同倫理觀點，證明不同的哲學取向如何全都指向相同的整體方向：我們利用動物作食物在道德上是無法辯解的。

傅可思開始先敘述素食論據的歷史，有力地顯示素食立場長久來曾為許多卓越的西方思想家接受並提倡。接著他轉而討論有關食物選擇與對食物之態度的社會學與心理學。首先，傅可思探討我們吃動物的文化象徵與意義，並將之與素食的象徵與意義做一對照。其次，他顯示這套象徵如何模塑我們排拒素食的行為。在這討論中他提出一個引人深思的個案研究：企圖肯定整體自然的道德地位，但不贊成或接受素食作法之環保主義者的問題。最近，我和一位環保律師朋友共進午餐。他在吃漢堡時，我向他提出吃肉的道德與環境上的後果。他宣稱吃肉是「自然的」，藉此來打發我的憂慮。他的回答證實了傅可思在討論應是理性生物的我們，卻無法做某些明顯的合理關連時，所確認與分析的現象。我向朋友引述傅可思書裡的討論來回應他；傅可思在書中論證，由於環保立場無法認識到素食是一個基礎議題，因此它在許多方面有嚴重的瑕疵。

然後，傅可思探討支持素食的論述，他所引述的論證涉及健康、環境、動物的道德地位、動物所受之剝削和人類所受之各種形式壓迫（包括種族歧視和性別歧視）之間的關係，以及精神與宗教上的教義。他接著引述反對素食的論點——且是一個十分公正而完整的引述。他最後說明：素食主義是一種生活方式，並代表一種人類意識的徹底轉變，以此作結。

雖然傅可思發展並提出一個跨學科的探討素食的途徑，他的方式卻易懂、非常吸引人，並且沒有扭曲他所討論之資料的意涵。這些優點不只反映傅可思對哲學以外之學科的資料有相當的、令人佩服的掌握，也反映了他作為一個教師的公認的傑出成就。我有幸聽過傅可思在研討會上發表論文，也久仰他利用資料的能力：他能綜合分歧而複雜的資料，再以客觀公正的方式將之呈現出來，而能吸引從學生到資深同儕，乃至在場每一個一般聽眾的注意。傅可思在本書從頭到尾的討論中，具備了這種清晰、綜合、實質皆具的特色。第一次讀傅可思的書稿時我



就無法釋手。從他開場關於波菲里 (Porphyry) 的素食觀點的討論，到最後有關他稱之為「素食良心」的結語，傅可思帶領讀者穿越一座關於某些我們人類所面對之最棘手的道德、宗教、心理、政治及社會議題的叢林，而這趟旅程是愉快的。無庸置疑，這份愉悅感具有挑戰性，因為傅可思的分析，尤其是他有關不一致與區隔化——這是我們目前對待素食之態度的特色——的討論，迫使我們重新思考某些基本的道德問題；不過他引人的陳述讓我們得到助力，並提供一個真正的道德反省與道德成長的機會。

傅可思成功地把我們有關素食的思想帶到另一個層次。他說的一點不錯，素食不只是一種飲食而已；它代表一種涉及暴力、我們對他者（人類與非人生物）的各種義務，及我們所棲居的地球等根本議題的特定意識。傅可思的「深層素食主義」理論確實是對許多不同思想成分之「深層結構」的一種探討方式，這些思想成分殊途同歸，並表現在我們拒絕暴力、認定所有有知覺生物乃是我們日常生活的親密伴侶的立場上。

傅可思這本書——第一本真正提出統一的素食理論的書——無疑將形塑有關素食主義的辯論，且將成為學生、學者、素食擁護者，以及任何有志於從一個實事求是的角度來探討素食問題的人，在這個領域的標準參考用書。

於紐澤西州，紐瓦克城

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 《深層素食主義》前言與謝誌

doi:10.29665/HS.200502.0013

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：傅可思

頁數/Page：39-40

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0013>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 《深層素食主義》前言與謝誌

傅可思 (Michael Allen Fox)

加拿大皇后大學哲學教授，澳大利亞新英格蘭大學社會科學院研究員

### 前言

就像「深層生態學」(本書書名的靈感來源)要求以一個強調生物圈之內在價值的觀點，來取代資源取向的「淺生態學」觀點一樣，本書的宗旨在於相當深度地探討素食主義。我的用意是要論證，素食主義並不是僅僅出於健康或生活方式之考量，而採取的一種任意的或怪異的飲食偏好、信仰或心態而已，而是有多得多的意義。全面檢視素食觀點導引出和我們生存之道德、社會與政治領域相關的各式各樣的哲學議題。因此，我們可以認定，素食主義有助於模塑一種生活方式並影響意識的轉變。

對素食思想的基礎作哲學上的檢視，提供我們一個機會來從微觀角度評估人類和自然與非人生物之關係上的宏觀問題。這些議題今天正受到相當的注意，因為它們迫使我們去重新思考像倫理學的範圍，及某人或物的道德意義等的基本問題。

以下各章全面檢視一系列的論述，它們導向一個不移的結論：素食是我們在理論及實踐上應該堅決採取的立場。我並非從某個特定倫理學理論的固定觀點來論證，而是在恰當的地方採用許多分歧但相容的探討方式。這種博採折衷方式的意圖在於，提供一個新的機會來結合不同的立場以支持一個共同的目標。藉此我們將發現，支持素食的論述有累積的衝擊力，因為它們彼此相互強化。隨著討論的進行，我會在每一章作結論，指出正在檢視的立場會把我們引導到何處。最後，我將會編織出一幅由論據的不同成分所構成的綜合圖像。

第一章檢視素食論證極其重要、富趣味、富爭議的歷史。它仔細檢視西元三世紀的希臘-羅馬哲學家、被認為是新柏拉圖主義創始者的波菲里，所提出的極富現代性的主張。第二章的主題是食物的象徵意義及此種意義的社會建構。我特別將肉的意義跟食物在素食主義中的意義作對照。第三章討論區隔化，即將信仰、價值、態度跟行動分開的傾向。第二章和第三章合起來解釋了為什麼這麼多人吃肉，並且對素食主義有一種強烈的排斥。第四章將數種素食主義做了分類，並探究成為素食者的動機與理由。第五章到第七章著眼於支持素食的許多論證，包括西方的與非西方的。至於各式各樣反對素食的論證，包括若干先前未曾被探討者，在第八章中作了討論。最後，第九章總結素食主義的前景，處理諸如在素食與全素主義間之作選擇的議題，並強調素食主義是一種生活方式。在書末可以找到節

選過的書目，其中包括有關素食的完整哲學著作書目。

我希望讀者會認為《深層素食主義》是本易讀、有意思而能增長知識的書，也希望讀者不管對發表在此的議題採取什麼立場，在和我提出的論證對話之後都會有進一步的反思。如果我能幫助那些已經吃素的人釐清並鞏固他們的觀點，幫助那些沒有吃素的人考慮改變他們的觀點，那麼我的目標就達到了。引領我寫這本書的指導精神是我的信念：素食可以把人類以及我們的地球引向較好的未來。

## 謝誌

本書動筆於我一九九五年至九六年間從皇后大學 (Queen's University) 年休期間，當時我待在澳洲。我要感謝皇后大學提供我一筆大學研究補助金，並給我需要的時間來展開這個計畫。我也感謝澳洲國立大學 (Australian National University; ANU) 聘我為訪問研究員，這個身分有助於我在那裡從事初步的研究。我想向 ANU 文學院的哲學系致謝，特別是 Paul Thom、Bruin Christensen 及 Beverley Shallcross，感謝他們在我作客坎培拉愉快的一年中給予的熱情款待與協助。也謝謝 ANU 文學院的哲學研討會的其他成員。

有幾個人不吝花時間讀我全部或部分的草稿並提供意見：Robin Fox、Eric Litwack、Milton Newman、Louise Noble、Ann Olovson、Evelyn Pluhar，以及我在皇后大學的大學生與研究生，特別是 Sung Kang，從他們那裡我獲益良多。我非常感激他們的貢獻。Louise Noble 還提供我一些文學方面重要參考資料。Robin Fox 設計本書的前頁，為此我很感激她。Corrie Reiman 在關鍵時刻給予有感染力的熱情與鼓勵。我在天普大學出版社 (Temple University Press) 的編輯 Gary Francione 與 Doris Braendel 一路過來都極力幫助我、支持我，我非常感激他們。我要謝謝 Andrea Maenza 與加拿大動物協會 (Animal Alliance of Canada) 幫忙蒐集第五、六章某些部分的研究資料；謝謝 Maxine Wilson 幫助整理書目及解決文書處理上的問題，謝謝我的同事 Steve Leighton 和 Carlos Prado 給予電腦上的指教。最後，Sherry Babbitt 以其智力與精明的文字編輯大幅改善了原稿。

第三章與第五章某些部分的先前版本曾發表於《物種之間》(Between the Species) 期刊和《加拿大環保倫理議題》(Canadian Issues in Environmental Ethics) 這本文集。我很感謝這兩本書刊的編輯鼓勵我為他們寫稿，也謝謝舊金山灣區文化研究所暨總會的史懷哲中心與 Broadview 出版社允許我利用這些資料。

第五章與第七章的某些材料曾在一九九八年十月於 McMaster University 舉辦的「人類健康與生態系健康之倫理學：邁向相容的瞭解」小型研討會上發表。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 《愛與信仰—台灣同志佛教平權運動與深層生態學》自序

doi:10.29665/HS.200502.0014

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：楊惠南

頁數/Page：41-47

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0014>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 《愛與信仰——台灣同志佛教平權運動與深層生態學》自序

楊惠南（台灣大學哲學系教授）

1997年至2001年，筆者參加中央研究院社會學研究所瞿海源所長所召集的一個整合型研究計劃——「新興宗教現象及相關問題研究計畫」。這一計劃集合台灣宗教研究各領域的學者，包括：臺灣大學心理學系黃光國教授、政治大學社會學系顧忠華主任、南華管理學院比較宗教研究中心鄭志明主任、中興大學社會學系郭文般教授、淡江大學共同科陳杏枝教授、慈濟大學宗教所游謙教授、南華管理學院宗教所林本炫教授、政治大學心理學鍾秋玉博士、台灣大學社會學研究所博士班研究生姚麗香女士等人。而筆者的子計劃名稱則是：〈解嚴後新興臺灣佛教教派的理念及其形成原因〉。計劃進行的三、四年中，每個月都舉行一次例會，輪流由計劃參與的學者，報告最近的研究成果。1998年的一次例會上，游謙教授報告了台灣第一個宗教同性戀教會——長老教會下的同光教會。報告中，游教授提到佛教同性戀社團——童梵精舍，希望計劃中的成員，有人出來研究。筆者負責的是當代新興佛教團體，覺得義不容辭，因此接下了童梵精舍的研究重擔。

同志（這是同性戀者給自己的稱呼）研究，是一個辛苦的差事。首先，同志和「直人」（straights，這是同性戀者給異性戀者的稱呼）之間，似乎存在著一道高而堅實的圍牆。一般非宗教徒的同志，不願向「直人」社會「現身」，就像犯了錯的小孩，把自己關在暗無天日的衣櫃裏，不願「出櫃」（out off from the closet），更何況是那些被宗教教條所束縛的同志宗教徒們。因此，開始研究童梵精舍所遇到的難題就是：這些同志佛教徒的「衣櫃」藏在哪裏？所幸，在游教授的聯絡下，童梵精舍的吳辰風社長，終於答應筆者的第一次訪談。從這次訪談中，筆者知道童梵精舍還有一個附屬網站——梵志園。在吳社長的協助下，筆者也進一步訪談了梵志園的站長 Dorje 先生。後來，筆者又從梵志園的留言板上，直接聯絡了兩位網友，並做了訪談。然而，當面訪談的人數，也只不過這四位，對於客觀研究的樣本數，並不具有意義。於是，筆者又從留言板上網友所留電子郵件地址，一一寄發問卷，請網友填寫。然而，回收的問卷只有三分之一。有些網友甚至破口大罵，質疑這一研究的價值。例如，其中一位網友，拒絕回答問卷的理由是：

你好，我有不少慘痛的經驗，  
就是 被這些所有搞研究的人  
心靈強暴的感受。  
你們要的只是 採集一些 "受訪樣本"而已。  
我不想當你們的 有效採樣樣本之一。  
我是人。不是樣本。

2001 年秋，筆者終於完成了七萬餘字報告〈童梵精舍・梵志園研究〉。次年一月，筆者將該報告節錄成一萬餘字，以〈童心梵行——台灣佛教徒同志平權運動〉為名，刊登在《當代》雜誌第 173 期。這即是本書所收錄的第一篇論文。

童梵精舍/梵志園的研究，固然遭遇許多挫折，但也有一些熱心的同志佛教徒，願意幫助筆者完成研究；其中尤以留學英國的 Dennis 和香港同志運動領導人，也是同志佛教徒社團——法界同志的創辦人陳卓章先生（Mr. Julian Chan）。陳先生寫有《同志論》數章，從佛典中詳細討論同志佛教徒的種種問題，卻一直沒有完成這一劃時代的鉅作。而 Dennis，人雖遠在英國，卻常常在梵志園的留言板上留言，鼓勵同志佛教徒勇敢地走出來。往往在留言中引述國外佛教學者之同志研究成果的 Dennis，在來信中感嘆，華人圈裏竟然至今還沒有人出來研究佛典中的同志理論。另外，根據筆者從訪談記錄、問卷調查和留言板的觀察，童梵精舍/梵志園的同志佛教徒，所最關心的問題之一是：同志行為是否觸犯佛教戒律？因此，筆者發願從律典中，整理出與同志（律典中稱為「黃門」或「不能男」）議題相關的內容；這即是本書附錄一所收的〈「黃門」或「不能男」在律典中的種種問題〉。在這一長篇論文當中，筆者一一分析律典中對同志的種種歧視戒條；並在文末呼籲全球佛教界，在男眾比丘、女眾比丘尼這兩大僧團之外，成立以同志為主體的「第三僧團」。在漢語世界裏，這應該是第一篇以同志為主題的戒律學研究。

本書所收論文的另一主題是：佛教生態學，特別是「深層生態學」（deep ecology）；而它們和另一個主題——台灣女同志佛教徒的「出櫃」問題有關。童梵精舍/梵志園的研究期間，一直困擾筆者的一個問題是：為什麼參與童梵精舍/梵志園活動的同志佛教徒，沒有女性？女同志佛教徒到底藏身何處而不願「出櫃」？事實上，從佛教界一些有公信力的人士那裏，筆者聽聞到比丘尼僧團當中確有女同志的身影。然而，到目前為止，筆者確切知道而且已經由計劃助理賴惠芬女士訪問到的女同志佛教徒，只有 Tracy 一人，而且是在家居士。為了呼籲這些藏身在「櫃子」裏的台灣女同志佛教徒，能夠勇敢地「出櫃」為眾生服務，筆者開始著手相關的研究，這即是收錄在本書的第二、三這兩篇論文。這是敏感而有爭議性的兩篇論文。其中，第三篇——〈建立台灣女同志佛教徒的主體論述與女性生態學〉，口頭發表在昭慧法師所主辦的「人間佛教・薪火相傳：第四屆印順導師思想之理論與實踐」之上。宣讀之後，研討會噤若寒蟬，沒有人願意提出任何相關的問題出來討論。昭慧法師會後對我說：「這太敏感了！」而第二篇——〈台灣女同志佛教徒的「出櫃」困思〉一文，乃應台灣大學人口研究中心婦女研究室所發行之學報《女學誌》的邀稿而寫；然而，隔了半年後，卻遭到退稿。退稿信件中，夾有三位評審委員的評審意見；他（她？）們的共同看法是：本文只建立在唯一女同志佛教徒的訪談記錄上（即前面提到的 Tracy），證據力不足，客觀性不夠。其中一位評審委員還說到：本文所說「出櫃」，與一般同志研究所說不同，

恐有歧義之虞。這三位評審所批評的，雖然正確、公允，然而他（她？）們似乎並沒有體諒筆者撰寫該文的用意，這也許和他（她？）們不是佛教中人有關。筆者依照女、男在身體與心理上的相通道理判斷，沒有理由存在著那麼多的男同志佛教徒，卻只有 Tracy 一個女同志佛教徒；因此，一開始即認定僧團中應有女同志佛教徒的身影。然後推斷她們不願意「出櫃」的三個可能：(1)有些女同志佛教徒可能已經出家為尼，在專志於宗教生活的情形下，降低女同志佛教徒「出櫃」的數量。(2)「眾生平等」的佛教教義，阻礙了女同志佛教徒「出櫃」的通路。(3)做為女性主義運動的一環，女同志佛教徒與男同志之間，存在著因為社會運動而形成的鴻溝，阻礙了女、男同志佛教徒之間的互動。

其中，第(3)與評審委員所批評的「出櫃」問題有關。筆者的意思是：可能有一些女同志佛教徒，已經參與了某些女性主義社團或（非佛教徒的）女同志社團，因此把這些社團當做藏身的「櫃子」，不願在師父或信徒的面前「出櫃」、「現身」，好為其他同志佛教徒服務。她們寧願將女性主義或（非佛教徒的）女同志社團，當做黑暗、隱密的「櫃子」，繼續藏身其中，卻不願「出櫃」組織類似童梵精舍/梵志園這樣的女同志佛教徒社團或教會。

就這個意義來說，「櫃子」必然就有大、小之分。大「櫃子」是一般同志藏身的黑暗世界；這個黑暗世界，乃是為了逃避「直人」對他（她）們的歧視而建造的世界。他（她）們躲在裏面，忍受煎熬，卻不願勇敢地面對「直人」，大聲喊出：「我是同志！」而小「櫃子」則指這個大「櫃子」（女性主義、同志社團）中，還存在著一個更狹窄、更黑暗的角落，那是女同志佛教徒藏身的地方。她們漠視，甚至忘了自己負有普度眾生之重責大任的佛教徒身分，寧願躲在女性主義社團或女同志社團當中，享受她們的庇護，卻不願走出這個「（小）櫃子」，另闢普度眾生的廣天地。也就是說，所謂「出櫃」，就一般非佛教徒的女同志而言，只要「出櫃」一次——現身在「直人」的面前即可。但對女同志佛教徒來說，卻必須「出櫃」兩次：一次是和一般非佛教徒女同志一樣，勇敢地向「直人」宣稱：「我是女同志！」另一次「出櫃」，則是從女性主義社團、（非佛教徒）女同志社團，勇敢地走出來，向親友、師長或信徒們說：「我是女同志佛教徒！」「我是同志比丘尼！」

在以上這兩篇與女同志佛教徒有關的論文當中，都提到兩個共同的主題：「深層生態學」與「女性生態學」。也就是說，筆者之所以撰寫這兩篇論文，呼籲女同志佛教徒勇敢地走出大、小「櫃子」，目的是呼籲她們，在「出櫃」之後，建立屬於台灣女同志佛教徒自己的「女性生態學」和「深層生態學」。

所謂「深層生態學」，是上個世紀開始，一些關懷全球生態遭到破壞的環保人士，例如亞尼·奈斯(Arne Naess)、比爾·德維(Bill Devall)、喬治·雷森(George



Sessions)和蓋瑞·史耐德(Gary Snyder)等人,所建構出來的環境倫理學。1973年,奈斯在《探索》(Inquiry)第16期,發表一篇名為〈淺層與深層,長遠的生態學運動?一個簡要的說明〉,首次提到「深層生態學」這個名詞。該文將環境保護的生態學運動,分為「淺層」(shallow)與「深層」(deep)兩種。前者只關心人類的利益,所推動的討論議題,也僅限於諸如如何阻止自然資源耗盡等與人類利益有關的議題。而深層生態學運動,則將關心的觸角,伸展到一些人類之外的基礎性的哲學問題,特別是:人類與自然環境之間,到底是什麼關係?人類應該如何看待(對待)自然環境?等等「深層」的哲學問題。他們提出了「自我覺悟」(self-realization)與「生命平等」(biospherical egalitarianism)這兩大「終極準則」(ultimate norms)。後者以為,宇宙中的所有生命,包括人類、動物和植物,都含有自己的「內在價值」(intrinsic value),不容其他生命,例如人類的侵犯、破壞。而前者則以為,為了達到「生命平等」這一「準則」的目的,每一個深層生態學的信仰者,都必須從帶有私欲的、個體性的「小我」(self),自我覺悟到能夠包容全人類的「社會我」(social self);然後再由「社會我」,進一步覺悟到與包容宇宙萬物,與宇宙萬物同體的「大我」(Self),亦即「生態我」(ecological Self)。

「深層生態學」,受到鈴木大拙(D.T. Suzuki)的佛教禪學影響,因此有時又被稱為「綠色佛教」(green buddhism)。另外,「深層生態學」也往往與「女性主義」(feminism)相結合,而被稱為「女性(深層)生態主義」(feminine deep ecology)。她們相信大地萬物都有神性〔這與禪宗「無情有(佛)性」的思想相近〕;崇拜古希臘女神蓋婭(Gaia),那是大地之母。而史耐德則直稱蓋婭為「佛陀的母親」(Mother of the Buddha)。1972年開始,詹姆士·洛夫洛克(James Lovelock),在他影響深遠的巨著——《蓋婭,大地之母——地球是活的!》當中,將這一位希臘女神,與生態學結合在一起,成為「蓋婭論」(Gaia theory)。蓋婭論相信,大地是「活著的」(alive)。

本書所收錄的第四篇論文——〈禪宗詩歌中的「深層」意涵:一個「深層生態學」的考察〉,即試圖從禪宗詩歌,討論深層生態學和蓋婭論的一些基本主張。而第五篇論文——〈信仰與土地:建立緣起性空的佛教深層生態學〉,則在討論深層生態學中的一些理論盲點和可能的困局;並試圖以佛典中「緣起性空」的概念,來化解這些盲點和困局。

與環境倫理有關的另一篇論文是:第六〈當代臺灣佛教環保理念的省思:以「預約人間淨土」和「心靈環保」為例〉。這是1994年,口頭發表於佛光大學籌備處主辦的「佛教現代化學術研討會」上,隨後並發表於《當代》雜誌104期的一篇舊作。文中旨在檢討慈濟功德會所推動的「預約人間淨土」與法鼓山所倡導的「心靈環保」。當時筆者以為,這兩個佛教團體所推動的柔性環保運動,都是偏重心靈,試圖從修心養性入手,來做環保,無視於政府和資本家這兩大污染源

對環境的破壞，甚至與財團掛勾等作法，多所批評。文章刊出後，引來大陸留美學界陸揚的批判；筆者隨後也寫了〈沒有經驗的世間，哪來超驗的世界？——敬答陸揚先生〉（刊於《當代》，期 108），做為回應。這即是本書所收錄的第七篇文章。

湊巧當時筆者正好擔任現代佛教學會理事長一職，在理、監事的熱情認同，以及高雄宏法寺住持開證長老和台南妙心寺住持傳道法師的大力資助下，次年（1995 年 2 月），假高雄宏法寺召開「佛教與社會關懷學術研討會：生命、生態、環境關懷」學術研討會。會中多位學者，發表與環保相關的論文；其中，尤以台灣大學哲學系的釋恒清教授的〈草木有性與深層生態學〉，最具歷史意義。因為，這是首次將「深層生態學」這一名詞和理念，介紹給台灣佛教界。學者中都戲稱（也是尊稱）恒清法師為「台灣深層生態學之母」。而筆者也以〈從「境解脫」到「心解脫」：建立心境平等的佛教生態學〉為題，口頭報告於研討會上。這即是本書所收錄的第八篇論文。這篇論文，乃前述〈當代臺灣佛教環保理念的省思〉一文的進一步說明，試圖從心與境兩方面同時入手，而不要像慈濟功德會和法鼓山所推動的環保運動那樣，偏重從「心淨則佛土淨」（《維摩經》語）這類緩不濟急的心靈改革入手。

事隔多年，筆者時刻反省自己的批評是否過當、合理？近年來，又沉浸在「深層生態學」的大海中蒙受滋養，對於慈濟功德會和法鼓山的環保運動，多少也引生了一些同情與認同。「深層生態學」所標榜的是人類生態觀念和倫理的改過與革新——從過去錯誤的「人類中心主義」(anthropocentrism)，革新為「生命平等」；從過去錯誤的「小我」中心主義，革新為「自我覺悟」的「生態大我」。這和慈濟、法鼓從心靈改革入手的環保訴求，實無二致。這兩個佛教團體的環保運動，其實成績斐然，應該值得大力讚揚。然而，也許是愛深責切吧！以致筆者對他們多所批評，特別是在他們與最大污染源——財團掛勾這點上。

本書收錄的第九篇論文——〈從「時空分延」到「時空壓縮」：福利國之終結的佛教省思〉，是一篇較為特殊的論文。它所討論的是「全球化」(globalization) 可能帶來的人類災難，以及佛教徒的因應之道。

正如紀登斯(Anthony Giddens)以及大前研一等人所說的，在「全球化」的催化下，全球各地的大企業和網路資本家，將掌控了民主國家政府的政經政策。「全球化」將促使民主國家的政府（特別像台灣這樣一個新興的民主國家政府），喪失其原有的力量。因此，國與國之間的界線逐漸喪失，國家將會「越來越像是虛構的懷舊小說」（大前研一《民族國家的終結：區域經濟的興起》語）。而在大企業與資本家予取予求之下，貧富差距接大，勞工與農、漁民將會像 Zygmunt Bauman 在其《全球化——對人類的深遠影響》一書當中所說一樣——「在地化」

(localization)。也就是說，勞工與農、漁民，將被綁在他們所辛勞工作的土地上，動彈不得，過著貧苦而無自由的生活。至於非洲等滿地都是勞工與農、漁民的第三世界國家的人民，因為「全球化」而遭到的苦難，那就更不必說了！另一方面，在唯利是圖的大企業與資本家的推波助瀾下，第三世界的雨林和濕地被過度開發，形成全球生態的嚴重破壞。這也是「全球化」所帶來的必然的惡果。

第九篇論文所討論的這些內容，與本書第二個主題——環境倫理息息相關。全球環境的遭受破壞，以至必須提出「深層生態學」這類的環境倫理做為補救，這與美國等資本主義國家所推動的「全球化」當然有關。這篇論文正是呼籲全球佛教徒，應該以修馬克(E.F. Schumacher)在其《小即是美》(Small is Beautiful)一書中所說的「人很渺小，所以小就是美」，做為座右銘，學習過著儉樸、知足的生活。另一方面，還呼籲全球佛教徒，建立起類似孔漢思(Han Kung)和庫雪爾(Karl Josef Kuschel)在其《全球倫理》(A Global Ethics)一書中所說的「全球倫理」，並將這一倫理的理想組織化，以對應「全球化」帶給人類的災難。

所謂「全球倫理」，那是 1993 年 8、9 月間，孔、庫二氏於芝加哥聚集來自各國不同宗教信仰的人士，共 6500 人，舉行了「世界宗教會議」，佛教代表是來自日本京都的阿部正雄(Masao Abe)。會議中，對於全球化等當代全球所遭遇的種種問題，提出了詳細的討論。會後並擬定一份名為〈全球倫理〉(A Global Ethics)的宣言。其中說到：「我們瞭解宗教不能解決地球的環境、經濟、政治和社會問題，但它們可以提供一些光靠經濟、政治計劃或法律規條無法得到的東西：例如內心深處的定位、心智的整體性、人們的良知、生態的改革……。」孔、庫二氏並呼籲全球宗教徒，組織一個類似紅十字會或綠色和平組織這種強而有力的組織，來對抗全球化所可能帶來的人類災難。而在本書附錄一中，筆者也說：「Thomas L. Friedman 預言：『我們不會再看到一種新的、有條理的而且具普遍性的反全球化意識形態的力量出現』，理由是：『沒有任何一種意識形態可以軟化資本主義的橫暴性質，同時又能穩定提升生活水準。』」(Thomas L. Friedman《了解全球化——凌志汽車與橄欖樹》語。)然而，宗教徒並不這麼悲觀。Thomas L. Friedman 所舉的意識形態，都是政治性的；他顯然忽略了宗教乃至新興的深層生態學，也是一種意識形態，而它們都與政治無關。宗教的柔性力量也許可以扭轉面對全球化挑戰所帶來的人類和自然的劣勢。如果台灣和全球的佛教徒，真能聯合起來，組織一個以「綠色佛教」為宗旨的團體，宣揚「深層生態學」中的環境倫理，那麼，這個污染遍野卻資源迅速枯竭的地球，並非無可救藥！

多年來的研究成果，終於要和讀者見面了；心中既歡喜，又感激！感激參與中央研究院社會學研究所「新興宗教現象及相關問題研究計畫」的所有成員，特別是計劃召集人瞿海源教授和游謙教授。感激吳辰風社長、Dorje 站長等童梵精舍/梵志園的同志佛教徒們，還有香港「法界同志」創辦人陳卓章先生(Mr. Julian

Chan)。感激昭慧法師，那麼寬容地讓我發表敏感的女同志佛教徒論文。感激台灣大學的恒清法師、成功大學的林朝成教授，以及台中國立自然科學博物館的程延年先生，提供有關「深層生態學」的資料。感激已經往生的、可敬的開證長老，以及為環保運動奉獻心力的傳道法師，由於他們出錢出力地舉辦「佛教與社會關懷學術研討會：生命、生態、環境關懷」學術研討會，才有機會聚集台灣環境倫理的菁英學者參與討論，並針對筆者的論文，提出許多寶貴的意見。最後還要感謝筆者的助理：賴惠芬女士、葛賢敏女士、趙東明先生和陳平坤先生。

楊惠南／寫於台灣大學哲學系三一三研究室，二〇〇三年仲夏  
（本書由商周出版公司於元月發行）



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 快語台灣（二則）

doi:10.29665/HS.200502.0015

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：48-50

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0015>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 快語台灣（二則）

釋昭慧

【華視快語台灣】作者第十次主講內容  
（93.12.2 華視晚間新聞）

### 在「優生」與「卓越」中沉淪

優生保健法目前正在修法階段，將改名為「母子保健法」。改名的立意是良好的，因為「優生」這樣的名稱，透露了一種可怕的價值觀，意味著人種淘汰的合理、合法。納粹對猶太種族大屠殺的殷鑒不遠，但在台灣，我們毫無語詞運用的敏感度，「優生」彷彿理所當然；就連婚宴場合，都有人在贊歎「郎才女貌」時，揶揄這對新人生下的孩子，一定符合「優生」法則。

這種價值觀，對有生、心理缺陷的胎兒，有著嚴重的歧視，違背了人道的精神；即使是符合所謂「優生」條件的人，幸未被淘汰出局，而生到人間，也未必會得到更大的人道對待，獲得更好的生活品質，因為這種價值觀強化了「優勝劣敗」的競爭意識，一群「優生」品種的人類，沒有苦難的弱者，來刺激他們憐憫孤弱、互助合作、犧牲己利的美好心靈，肯定他們活著，是不會更快樂的。

台灣還沒有完全建立「優生」社會，但教育部與健保局，都已巧用「棒子與胡蘿蔔齊下」的手法，在菁英階層的教授、學者與醫師群中，用左一個「卓越」、右一個「卓越」的方案與計劃，讓大學與醫學中心的決策菁英，為了「卓越計劃」而帶領著團隊成員，不要命地「衝、衝、衝」，唯恐一個不慎，巨額獎補助款就像「煮熟的鴨子」，飛了。他們為了追求「卓越」而神經緊繃，食不甘味，寢不安枕。有的為了博取「卓越」，而減低了社會貢獻的熱誠；有的為了獲得「卓越」，而喪失了悠閒與從容的生活；有的甚至在「卓越」的追逐中，過勞而死。就更別提那些不夠「卓越」的販夫走卒，是如何在不够「卓越」的「放牛班」中，度過他們鬱卒的童年了。

佛家強調利益眾生的菩薩行，此中，不但眾生要感恩菩薩協助他離苦得樂；菩薩也要感恩眾生，因為，倘若沒有見到眾生的苦難，菩薩如何可能萌生慈悲心，產生度化眾生的動機？又如何可能在饒益眾生中，福智增長而成就佛道呢？

我們不是反對人們向自己能力的極限，作自我挑戰，以尋求更卓越的境界；但卓越的指數，應該包含善良的品格、豐富的生活、利他的實踐，而不祇是更高的地位、更多的財富、更響亮的名聲。運用「優生」與「卓越」思維所建構的，

可能不是更美好的新世界，而是更殘酷的生存角力場。我們別忘了，不是只有罪惡導致生命與社會的沉淪，在「優生」與「卓越」中，心靈依然可能沉淪！

【華視快語台灣】作者第十二次主講內容  
(93.12.9 華視晚間新聞)

當心由「愛」生「恨」！

愛護鄉土，疼惜生命，這原是一種自然流露的感情。因此「愛台灣」，這是一件自然而美好的事。特別是當「台灣」隱然成為國際社會的政治禁忌之時，「愛台灣」更增添了幾許壯烈的悲情，因此，其訴求也就格外撼人心弦。這就難怪政治人物，每逢選舉必嘶喊著「愛台灣」的口號，「愛台灣」成了勝選咒語。

然而「愛台灣」咒語化，固然能激起選民無邊的熱情，卻也容易在過度的政治操弄之中空洞化，與「愛中國」同樣深陷國家主義的泥淖中。國家，原是為了解服務人民而存在的一種政治實體，一旦國家主義聲勢高漲，國家勢將異化為一種凌駕於人民的怪物，擠壓其他社會議題的討論空間，乃至斲喪人道精神的發展空間。

目前在台灣，「愛台灣」已經成為「政治正確」的語彙，愛國情緒與民族意識高漲，這使得凡與「台灣」相關的詞彙或象徵，都成為神聖不可侵犯的圖騰。令人憂心的是，「愛台灣」的標準，也逐漸嚴苛了起來。它不再是疼惜土地與人民的自然感情，而成為一種「政治正確」的檢驗標準。

愛與恨本就是一體兩面的存在。愛極就容易生恨；愛有多深，恨就有多切。恨的對象有二：一是對手，二是叛徒。

過往「愛中國」的政治洗腦，將台獨人士視同數典忘祖的叛徒，必欲除之而後快；曾幾何時，風水輪流轉，「愛台灣」的政治解讀，竟也激盪出了強烈的恨意。原本還僅止於痛恨中國，如今痛恨的對象，已經逐漸擴大而及於一切與「中國」相關的文化、語彙與符碼，一片摧枯拉朽之勢，不知伊於胡底！這種因愛此而恨彼的情緒，隨著煽情的選舉語言而迅速擴張，其發展態勢，著實令人不安。

這還只是施諸「對手」之恨，另一方面，恨意擴大，當然也會連帶施加在己方陣營所認定的「叛徒」身上。至於「叛徒」的檢驗標準，則是訴諸南轅北轍的名號與旗幟。另一方面，即使在同一陣營之中，為了搶攻選票，也不免要更加區隔市場，尋求賣點，這時就不免同室操戈了。於是進而標榜：自己才是「正港」的愛台灣，友黨即使嘴說是「愛台灣」，但從其言行的蛛絲馬跡來看，顯然還是

愛得不夠深、不夠烈、不夠真誠。

「愛台灣」這麼自然而美好的一件事，一旦成了「政治正確」的檢驗標準，勢將張起由愛生恨的共業網絡。真心「愛台灣」的政治人物，請你少一些尖酸刻薄的口水，多一些護念鄉土，疼惜生命的悲情吧！





# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 因果關係的推論與科學知識的建立－以牟宗三對休謨之批判為主的討論

doi:10.29665/HS.200502.0016

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：51-60

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0016>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



釋性廣

## 前言

因果關係指「原因」和「結果」之間的關係，此一概念長久存在於哲學思維與日常談論中，故休謨稱之為「宇宙的接合劑」：即因果關係將事件（或事物）與事件（或事物）之間，做了有意義或相關性的聯結。現代文明中，對於自然世界的事事物物，做因果關係的確認及系統描述，已被稱為是科學的主要目標；而在道德與法律的討論中——如責任及義務的評估與歸屬，因果關係的論斷更扮演了重要的關鍵。

休謨哲學與佛教思想都曾探討「因果關係」，但前者著重於質疑以因果關係建立科學知識的可能性，後者則多從倫理道德與修道實證的角度，闡述善惡心念與行為結果間的關係，並有勸發轉染成淨、還滅得證的聖諦義理。

本文主要討論休謨對於「科學知識」的質疑，亦即：「立基於因果關係與歸納推論的科學知識，能否有確定性與有效性」的問題；文中並引述建立「科學知識」的充要條件。本文蒙李師瑞全教授指導，刊載於《鵝湖》第三四八期（2004年6月號）中，茲於本刊轉載，意在向佛教讀者介紹西方經驗主義哲學大師的因果論述。

雖然這是西方哲學中知識論的議題，但是亦可藉資引發讀者對於佛教「因果論」更多的思維：一、佛教的「因果論」，同時涵蓋了經驗知識與超驗理則——因果律的性質，而更重視理則——「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的因緣法則的掌握。從深明流轉生死之因果而臻至涅槃還滅的證境，都在同一因果律的法則中，至於經驗世界中的現象，佛陀提醒吾人「緣起甚深」的重點，切莫墮入一因一果的狹隘與僵化性思考中。二、論究佛教的修道聖諦，有類於科學知識的獲得，除了因果法則，更需要掌握其中的充要條件，否則容易流於休謨所說的：由心理發揮想像力所產生的習慣性的連結。

牟宗三先生所著《認識心之批判》一書，曾針對西方哲學知識論中的許多重要課題，提出討論和回應。本文以「因果關係」與「科學知識」之關係為主題，討論牟先生對於休謨哲學中因果的分析所作的批判，以及其所主張的「理性超越的運用」中「因故格度」的立論，是否足以解消休謨問題對於科學知識中，以因果關係與歸納推論為基礎的確定性的質疑。

## 一、休謨（Hume）對於因果關係之分析 1

休謨在其觀念理論與觀念聯想原則的基礎上，引入兩種「關係」概念：一、能引起觀念聯想運作關係者，稱「自然關係」；二、「哲學關係」——包含自然關係，以及一些隨意將兩個可能無自然聯結表現的觀念加以比較而成的關係。此中，「因果關係」則涵攝兩種關係。如說：

原因和結果顯然是吾人從經驗中得來，而非從任何抽象的推理或思考得來的關係。2

而「因果關係」也是一種哲學關係，如說：

原因和結果的觀念不但從感覺印象中得來，而且也可以從反省印象中得來。（頁七八）

一切推理都只是比較和發現兩個或較多的對象，其彼此間之恆常的或不恆常的關係。……心靈不能超出直接呈現於感官之前的對象，去發現對象的真實存在或關係。而只有因果關係才產生此一種聯繫，……超出吾人感官印象之外者，只能建立於因果之聯繫上。……唯一能推溯至吾人感官之外，併將吾人看不見，觸不到的存在和對象提供予吾人者，即是「因果關係」。（頁七三至七四）

休謨並指出：「接近」和「連續」是獲得原因和結果概念的必然條件（頁七六），並且以「前因」與「後果」之間有其「必然的聯繫」，做為成立因果關係中最重要的條件。（頁七七）

在說明了人類知識中，有關「因果關係」的概念內容與成立條件之後，休謨以問題做為前導，討論因果關係是否有其必然性。他提出的問題是：吾人有什麼理由主張「每一個有開始存在的事物都有一個原因」是必然的？再者，吾人為何斷言一些特定的原因必然會有一些特定的結果？亦即：吾人的因果推論，其（相信此一推斷的）信念的本質為何？（頁七八）

休謨認為，「一切開始存在的事物必然有一個存在的原因」此一命題，吾人並無經驗予以證明其確定性或必然性；因為，具有直覺的或演證的確定性命題，都從觀念之間的比較中產生，不可能涉及觀念與事實，或事實與事實之間的比較。也就是說，因果關係中的必然性，既不能從直接的知覺或印象中得到，也不能從知性中提供任何理由去建立它。故休謨考察「經驗如何產此一因果原則？」，並指出：吾人一般所認為的因果關係的必然性，並不是從可感知的印象中產生的，或有充份理據支持的一個觀念。3

而運用經驗事實來證明因果原則，將陷入於循環論證，因為任何從當前或過去的經驗來推論尚未經驗的對象，都必須運用因果關係，由此可知因果關係乃是由經驗衍生出來的。所以「概然推論」的方法，必須先假設未曾經驗過的事件必是相似於已有過（相似的事件）的經驗之上，如此則陷於循環論證。於此，休謨要顯示的是在有關事實的推理上，真正促成並形成因果概念的，並不是知性或理性，而是其它的心靈活動。所以除了邏輯、數學等等依於觀念之間的比較而產生的知識之外，其他的經驗知識都不是知性的作用所產生的。

基於這樣的討論基礎，休謨進一步指出：當兩個對象具有一種鄰接性，時間上的相續以及恆常聯繫的表現時，此一過程即觸動心靈中的觀念聯想機制，從此一觀念的聯想與結合，終於導致因果觀念的產生；亦即，因果關係是從觀念聯想作用中產生出來的，而結合的關鍵則是想像力的作用。

休謨認為，在所有的事實知識或關於事實的推理方面，知性完全沒有作用，真正發揮作用的是人的感覺；而提供從因到果的過轉動力或原則的，則是習慣；所以一切依於經驗而作出的推論，都是習慣的結果，而不是推理的結果。這其中，「習慣」是刺激想像力去投射因果關係的另一端，休謨至此歸結出：「因果關係」的推論，是由我們的想像力來完成的結論。

## 二、牟宗三對休謨因果關係論證的批判

### 1. 牟宗三的因果關係論證——

有關於事象的因果關係論證，牟先生不同意休謨立足於只有斷續之一點而無倫脈之一線的「感覺論」觀點。

在因果關係的分析中，牟先生提出垂直因果與橫面因果兩種類型。其中，生理感所引生者為「垂直因果」，如眼見色，耳聞聲等；而所謂的「橫面因果」則如撞鐘與鐘聲響起之間的因果關係，潑水與火滅之間的因果關係等。「垂直因果」屬於生理器官之制約，較容易說明，「橫面因果」大都屬於吾人生理主體以外的橫向連結，比較不容易表明；一般主張因果關係之不可能者，皆指橫面因果而言。

橫面因果如何說明？牟先生反對「習慣之聯想」的說法，<sup>4</sup>他認為休謨所以視事象為相繼與會合，而無所謂結構於關係者，是因為以「感覺論」為前提所導致的結論。他指出：

以其（按：指休謨）只能認識點之事而不能認識線之事。每一點之事有一點之感覺或印象與之應，…其所接納者，亦只為點之事而非線之事。……其他如虛線之脈絡而足以連繫各點者，彼皆不能承認之。（上冊，頁二九至三〇）

此種感覺論，即為視感覺只給吾以雜料，而不給吾以意義，視生理感所引起之緣起事只為點之雜料而不視之為一歷程，復進而外延化之而只視之為量的事，因而可以孤零而星散之，而全無交涉，不復知其為一物理歷程也。（上冊，頁三〇）

此中「感覺雜料」意謂從感覺中直接得知的資料，當吾人面對一境時，則有一從生理感而得的事件生起，它們是一個個單獨而孤立的，故曰「雜料」。為何它不給予意義？因為若純從感覺直接感知事件的角度而言，只能見前後兩個事件一一並前後生起，然而並不能得知其間的關係或內容為何，故云之。比如見一人吃砒霜，見其人死亡，生理感只得知「吃砒霜」與「死亡」的一一生起事，然而不能得知二者間有任何關係——意義可言。

至此，如果從感覺論出發，則將只見到零散的點，並由此可外延化而引伸出兩種論證來破壞「因果論證」，即是「至不至破」與「三時破」二種。更進一步，也可能在認識心應對事物上產生「斯須破」的態度。<sup>5</sup>所以：

屬於事之因果關係，假若自認識心之範圍言，不能予以直覺之確定性，在認識心範圍以外，不能予以超越之理性的保證，則因果關係隨時可脫落，而終不能有極成。……（上冊，頁三一）

牟先生則進一步指出，雖然生理感所引起之事，是事件的呈現原則而非實現原則，然其所引生的是與直覺的統覺同等的一種因果關係，因此一關係，則能保證事件生起的因果性也有直覺的確定性——於此，雖然沒有理性的必然性。（上冊，頁二五至二六）

然而因果關係畢竟為物理關係，牟先生重視並且強調它從實際經驗中所得來的「直覺的統覺」的內容：

如其為具體之物理事，則一、必為一變化之歷程，二、必有脈絡彌綸於其中。此中決不能由抽象之量化而滅殺者。事既為具體之物理事，則隨生理感之引起而來之心覺亦必不為點之覺或剎那覺，而為一如其為一歷程而覺之之統覺。（上冊，頁三一）

由此，牟先生於《認識心之批判》一書中，希望作到兩步論證，即：

一、在成知識的認識心內，建立因果關係之直覺的確定性；二將在道體的天心上，建立理性的必然性。欲作到第一步，則必破剎那感覺破，及至不至破與三時破，即必破除對於感覺及感覺對象之量化。欲作到第二步，則必極成道體的心，

而不能任一超然的冷觀無歸宿，亦不能只止於超理智的認識心之覺照。（上冊，頁三一）

其中第一項即針對休謨之主張所提出的反對觀點，但是牟先生也認為，因果不能由觀論而證實，因為觀論（即觀解）是一種以理論來證實的方式，而所觀論之事件——即生理機體所顯露之事件——其自身亦不能向吾人宣告說：此處有因果。於此，則只有自身為其機動的物理事，以及從生物裡的實踐生活來證實因果。所以他的觀點是，其機動的物理事自能遮止外延的量化結果；進一步，生物學的實踐生活則將實現其為機動的物理事。也就是說：「吾於此生物學生活之歷程中所引起與所遭遇之事象皆為吾實踐生活所踐履之實事。惟於此生活之踐履上，乃能實際地（非理論地）證實因果關係之實有。……如鑽木取火，原始人已知之，實踐故也。此即以行動而證實因果也。」（上冊，頁三三至三四）

牟先生在此引入「自然因果」與「意志因果」兩個因果類型，並以後者來保證前者。

即就因果而言之，在認識心範圍內，自然因果即以生物學之實踐生活而明其為定，非論證。然若為其建立理性之根據，則即通於意志因果，而意志因果仍為作之事，非論之事。……（上冊，頁三六）

## 2. 思解的「因故格度」中，藉經驗以成知識的成份——

牟先生有三項論述因果關係的觀點，即：「一、直覺的統覺上之直覺的確定性、二、理解上使用概念之邏輯必然性以客觀化之。三、自形上學上尋出其理性的根據以保證之。」（上冊，頁四四）第一項雖然有直覺的確定性，但仍然是隸屬於主體的。第二項中所說的客觀化是認知主體在認識事物時，純理思維所主動賦予的意義內容，這是偏於主體說明的認識論觀點。最後一項中所說的「理性根據之保證」，則是用以極成其最後而真實的客觀性及普遍性者，則是形上學。

有關於認知主體了解外物的知性活動，是以時空格度來限定對象，並以因故格度之具備範疇運用的方法，對事象賦予意義，產生了解；在此，生理感之生起事，不再只是一個個孤立、無關聯的「感覺雜料」，而是一組一組有意義的事件。故云：「直覺的統覺顯露一實事，理解即當機而了別之。」（下冊，頁八四）這其中，「因故」乃理解之認識心對於事件的詮釋與建立。

然而牟先生指出，範疇仍須待經驗方得以證實，也因為有待於經驗，所以事類以依賴歸納而成就。故云：「理解必關涉於存在，亦即必有所論謂。……理解自定之格度實為理解進行所以可能之條件。」（下冊，頁四一四）而因故格

度既然是根據歸結的必然連結所形成，所以又形似因果法則。但這只是貌似而實異。牟先生在「認識論之前題」章節中討論直覺的統覺時，強調覺知現前事象中自有其因果之倫係、終始之歷程與其自身之結構，所以因果倫係是事象生發歷程中所自具的，是屬於存在者的；這樣的事實，我人從生理感所引起的統覺而加以證實。但是，由生理感而起統覺所證實的因果關係，它只囿限在生理感中心中的特體事的範圍內，而但凡生理感中心之特體事，其又都是為一件一件的現實事。每一件現實事既是一生起之歷程，所以每一因果關係皆是曲成一現實事的因果線——有一件一件的現實事，即有一條一條的因果線。這些一條一條的因果線，與屬於思解而為理解之格度的「根據歸結」，他們的性質是不同的；所以牟先生說：「即因果關係與因故格度為異質。」他在此總結出三個意義：「一者、因果為事連，因故為義連；二者，事連為存在之秩序，有時空相，義連者為邏輯之秩序，無時空相；三者，義連者有必，事連者無必。（事之如何連雖無『必』，而事『必』有連。）」（下冊，頁四一四）再者，因果關係與因故格度的關係是一種互為彰顯的關係，從認識心的理解功能而言，因果關係是間接助成，而因故格度才是直接構成知識的關鍵。（下冊，頁四一四至四一六）

而主體之認識心在建構知識內容的過程中，牟先生認為可對於外在經驗做多方面而周延的考察，是為「八句觀因果」的方法：

……注意事象，而為經驗之察識，以明物理質之因果事連，則可為多方之考核。然所謂多方亦有一定之門徑……，是即以八句觀因果。（頁九三）……此一觀定過程實即一歸納過程……多觀事例，累積前進，以至於從無例外出現，則可普遍化。（下冊，頁九五至九六）……自普遍原則之否決而觀歸納過程，則歸納過程是順反面普遍原則之否決所顯之正面事例而前進。（頁九七）……綜結歸納推斷即為普遍化。（下冊，頁一〇〇）

由此，牟先生以「觀定因果」與「歸納推斷」的論述，認為知識建構的過程，除了主體的認識心之外，也強調外在經驗是建構知識的重要成份，這二者各具的功能是：「義連為因故歸結，事連為因果關係。」此中，「因故與歸結可以指導因果，非即因果。」（下冊，頁九二）

### 三、科學知識成立的條件——科學說明的功能與模式 6

科學的目的不單只記錄單獨的事件或現象，而是要進一步尋求一般性的定律，用以說明或推測事象。例如：只是詳細記錄地震發生的時地與現象，尚不成其為知識，必須從現象中得出解釋地震的定律，才是科學知識。此中，科學理論由科學定律所構成，其功能則用以說明或推測事件或現象發生的原由。

在科學知識中，試圖對某一事件發生的原由或成因加以說明者，稱為「科學說明」(scientific explanations)(頁七四至一一〇)。「科學說明」有其基本模式與需要具備的條件，試舉例說明：

例如：將水銀溫度計置於熱水中，溫度計內的水銀柱會先下降少許，然後急遽上昇。此一現象的科學說明是：當溫度計插入熱水中，溫度計的玻璃管先與熱水接觸，其因受熱膨脹，容積隨之增大的緣故，所以水銀柱即行下降；待片刻之後，熱水的熱度經玻璃傳導，到達玻璃管內的水銀，因為水銀的膨脹系數比玻璃大，玻璃管容積的增大無法抵消水銀柱的膨脹，因此受熱之後即急遽上昇。

在上一段的說明中，一、玻璃會傳熱，二、物體遇熱會膨脹，三、水銀的膨脹系數比玻璃大，這三項稱為「普遍定律」(general laws)。說明某一事件，雖然必須運用一些普遍定律，但是單靠普遍定律並不能說明事象。如上來所舉的例子，三個普遍定律並不能推出「水銀柱先行下降，然後上昇」的結論。要得到此一結論，仍然需要具備其它的條件，例如：一、此溫度計的載體是一個玻璃管，而非其它的材質；二、溫度計被插入熱水中。因為，若不具備條件二，則溫度計仍然隨著外界空氣之溫度而昇降，不一定會發生先降後昇之現象；若不具備條件一，如不裝水銀，而是比玻璃的膨脹係數還小的液體，或者溫度計的載體是用比玻璃膨脹系數更大的材質，則即使普遍定律三能成立，管內的液體下降之後不一定會上昇。7 上來所說的條件，皆必須於事件發生之前即已具備，這些稱做事件的「先行條件」(antecedent conditions)。此中的先行條件通常是指一個特事件，在此例中則是由於玻璃先吸收熱力而膨脹，然後水銀才吸收熱力；故在此一段時間中，水銀柱顯得下降。

此中，「科學說明」更必須滿足兩項要求：一、說明的相干性 (requirement of explanatory relevance)，二、說明內容的可試驗性 (requirement of explanatory testability)；如此方能清楚、準確地描述經驗事件的現象，而又能在客觀的試驗中重覆呈現。所以，完整回答「為什麼會發生事象 A？」的科學知識，也就是必須回答「根據那些普遍定律，由那些先行條件，經過如何的推論程序，可以得到『事象 A 發生』的結論」。這其中，以普遍定律與先行條件為前提，必當推論出「事象 A 發生」的結論，這些條件稱為「科學說明的充要條件」。(Hempel, 頁七五至七八)

再者，「普遍定律」與「先行條件」必須有經驗內容，必須對經驗事實有所斷說，而彼等之真假亦可以根據經驗事實來加以判斷與印證。科學說明既不同於數學、邏輯等不指涉經驗事實的純演繹系統，也不是形上學系統。科學知識最終仍須符應於吾人之感官經驗的實際情狀。(林正弘, 頁五三、五四)



#### 四、論牟宗三因果關係之分析與科學知識的建立

##### 1. 休謨問題對於建立科學知識的影響——

休謨從對因果關係的論證，到質疑歸納推論所得知識的理性基礎，動搖了以歸納推論為基礎的科學知識，這也就是「可誤論」、「循環論」與「懷疑論」等三項論題的討論。<sup>8</sup>這其中，因果推論與歸納推論一樣，都是有關於事實方面的推論，所以每一個歸納推論亦都建立在一個因果推論之上。休謨認為，無論是原因的概然或因果關係的推論，都是建立於習慣的養成與觀念的聯想，這是一個從沒有任何聯想開始，經歷一漸進而不同程度的聯想，所達到的完整連結。

在這裡需要說明的是，休謨並不認為對象的連結純粹是主觀加上去的，而只是不認為對象具有必然性或必然聯結。所以，並不是說因果關係沒有客觀存在，或是因果觀念只是人類主觀的心靈活動；他強調的是：從人類認知的角度而言，此等諸如「必然連結」這類觀念，並不是對象的性質。況且因果推論在認知上缺乏確定性，並不妨礙它在心理上具有確定性。至此，休謨哲學的極致發揮，顯然將科學知識的客觀性完全破壞，這也是他有時被歸於極端懷疑主義者的緣故。

##### 2. 牟宗三批判休謨觀點的討論——

從上文第二節的敘述可知，牟先生認為休謨立足於「感覺論」的觀點，是將一切事象停頓於片斷的孤立點，如此將破壞因果關係的連結，這是忽略了具體經驗中，事象自有脈絡、綸繫的緣故。關於事實方面的敘述，休謨並不否認事象在時間先後位移中的自然呈現——自然因果，他所要強調的是，從觀察角度而言，事象先後、連續、鄰近的移易過程中，許多吾人所謂的「因果關係」的詮釋，其實是一種心理習慣的想像力的作用；而科學知識中賴以論證的「歸納推論」方法，其所得的結論的效力，都不足否認一個反證。<sup>9</sup>歸納法不同於演繹法的一大特色是，用以支持結論的證據與結論的否定句，在邏輯上並不衝突，結論為假的可能性是歸納論證無法完全避免的。也因此牟先生所提出的：在理性的「因故格度」中，運用「觀定因果」與「歸納推斷」所成的知識，只具有直覺的確定性，並不具有演證的必然性，因此仍然不能避免休謨問題，乃至於顧特曼詭論中對於「歸納法」所得知識的確定性與有效性的質疑。

從第三節的討論中可知，科學知識中的科學說明，需有普遍定律、先行條件，以及從中引證得出的論斷，其重點不只在於事象的先後、連續與鄰近的因果關係，而是尋出一事件之呈現，其所應具備的條件有哪些——即先行條件。而有關於「普遍定律」，雖然有「科學實在論 (scientific realism)」與「科學工具論 (scientific instrumentalism)」之爭<sup>10</sup>——前者主張理論系統是一群用以敘述事實的敘

述句，既是陳述有關某事物之事實，必有真假之別，且其中之理論名詞所指之物，必確然實有其物（其事），並非科學家所虛構。後者主張科學理論不是一群敘述句，而是一套規則，用之以聯繫可觀察事象之間的關係，既非敘述句，則無真假可言。其所使用之理論名詞只為方便理論的說明，在真實世界並無這些詞所指稱的事物存在，而理論系統只為現象提供解釋，並非就等於事物的事實。以氣體分子理論為例，實在論者認為該理論是敘述分子的活動，且確實有分子存在。反之，工具論者認為該理論並不是敘述分子的活動，它只是一套規則，藉以說明如何從氣體的壓力來推測氣體的溫度等可觀察事象間的關聯；使用分子此一理論名辭，並不表示確實有分子這種東西存在。（林正弘，頁六九。）

從上來所說中可知，科學說明中的普遍定律或先行條件等，都不能單從事象變化的前後綸繫所得的因果論斷的到圓滿解答。故從牟先生所說：「義連為因故歸結，事連為因果關係。因故與歸結可以指導因果，非即因果。」來看，理性運作的因故格度與歸納推斷，只有理性的必然性，這是從主體認識心而言的。前後事象之成綸繫而有因果關係之連結，需要建立在科學說明中的幾個要項中，失敗了，則將淪為休謨所說的習慣的想像連結。茲舉一例，從現象而言，天明天暮的變化過程，具足了前後、接續與鄰近——前明後黯、黯續明後與明黯緊鄰等——的所有條件，然而從現在的天文科學知識以觀，天明決非是天黯的原因，若將之強作連結，就會犯上休謨所說的：由心理發揮想像力所產生的習慣性的連結。

所以從建立科學知識的角度而言，牟先生對於休謨因果關係分析的批判，以及所建立的因故格度的論述，並不能有效地解除休謨問題中，對於因果關係與歸納推論的確定性與有效性的質疑。

93.02.25.完稿

註釋

[1] 本段落除徵引休謨《人性論》原文，其中許多對於休謨哲學的詮釋和說明，多參照李師瑞全：《休謨》第三、四章中之內容。（《休謨》，臺北：東大，一九九三，頁三五～八三。）

[2] David Hume, “A Treatise of Human Nature ” Edited with analytical index by L. A. Selby-Bigge , M. A Oxford 1946,p.69。以下引文則只隨文標示頁碼。

[3] 有關於休謨對於因果關係命題的四種論據批評的詳細討論，可參閱《休謨》一書，頁三九至四一。

[4] 牟宗三：《認識心之批判》，香港：友聯出版社，一九五五，初版，上冊，頁二七。（以下引文同此書）

[5] 有關於「至不至破」與「三時破」之詳細說明，載於上冊頁三〇，「斯須破」之說明，則載於上冊頁三二。

[6] 本節援引 Carl G. Hempel 之觀點。Hempel 著，何秀煌譯：《科學的哲學》，臺北：三民，一九八七，五版。以下徵引只標頁數。

[7] 本段例句參考林正弘：〈瑞姆濟的理論性概念消除法〉《知識·邏輯·科學哲學》，東大，一九八五，頁五〇至五三。

[8] 詳見《休謨》，頁六〇至八三。

[9] 如「顧特曼詭論」即是一例。（見《休謨》，頁七四至八三。）

[10] Robert Audi 英文主編：《劍橋哲學辭典》，臺北：貓頭鷹，二〇〇二年，頁九三九、九四〇。

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 《空的迴響：佛教對當代心理療法的啟示》書評

doi:10.29665/HS.200502.0017

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author : Gay Watson;釋清度

頁數/Page : 61-64

出版日期/Publication Date :2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0017>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



《空的迴響：佛教對當代心理療法的啓示》書評  
評論 Gay Watson 的《空的迴響：佛教對當代心理療法的啓示》  
(The Resonance of Emptiness: A Buddhist Inspiration for a Contemporary  
Psychotherapy)

本書原作：Gay Watson

中 譯：釋清度

評 論 人：Danniel Capper (Hartwick 大學哲學暨宗教學系)

該文網頁：<http://jbe.gold.ac.uk/6/capper991.html>

與同類型作品比較起來，本書在思考上是相當洗鍊、略為不同的，儘管它試圖在佛教思想實踐與當代西方心理療法之間做一般法律上的聯姻，這樣的安排並不是做得很好。我稱此種關係為「一般法律上的聯姻」(common law marriage)，因為 Watson 並不是在尋求創造一個形式上的佛教與心理治療學之間的混合系統，而是創造兩者之間的關係，那種儘可能密切卻不相互約束的一種關係。作者清楚地——我認為是成功地——不願將其中一個系統歸併入另一個之中，而是將二者保持在具有張力的後現代對話之中，如此，才能突顯佛教與心理療法之間的相互共鳴。但這種對話還是有點單向，其間，作者試圖以佛教觀點找出可以對西方心理療法做更為有效與深刻的啓發，卻有很大部分忽略負面的評論。在著手努力的過程當中，Watson 的研究廣泛參考了各種資料，包括：臨床的、認知的以及神經科學心理文學；翻譯的基本教科書，以及佛教哲學與實踐的學術性二手教材；還有後現代哲學與社會批評著作，如 Levinas, Bakhtin, Derrida 及 Rorty 等人的作品。

本書的焦點特別是著重在治療者而非患者身上。在佛教方面，Watson 找了許多讓治療者用起來更為有效、更深層治療以及更有意義的方法——治療實習的加強做法。此種治療者中心取向對其他同類型著作而言，是一種滿不錯的逆向操作並可作為其他著作的補充。這種研究取向是以佛教為主，自患者為中心的角度出發，而非靠佛教所能提供給治療者謀生機會來做治療，為其特色。在這個研究當中，Watson 提出有關靜坐功能的一些指導性觀點，特別是有關毘婆奢那 (vipassana) 這一類的，來加強 Roger 的「等同」(congruence) 理論或是 Freud 的「平衡盤旋專注」(evenly hovering attention) 理論於治療者一方；加強自我接受以及「讓深埋經驗外顯」(enactive embedded experience) 於病患一方；在治療關係裡頭創造融洽和諧的關係，並做深度溝通。她也在佛教裡面找到一個正面的、非說教式的啓迪，而將現在所缺乏的道德視野注入療程當中。她正確地指出，在目前治療者—患者關係之外，西方療法常認為患者是活在一種價值當中——不受拘束的世界，這種觀點讓患者無法健康地與其他人互動。來自對佛教解脫與倫理關係的理解，她淡淡地勾勒出一個名為「責任倫理」(ethic of responsibility)

的東西。在責任倫理當中，當患者擴展其經驗範圍以及創造自己的意義時，可以發展倫理面向作為其生存之道。

本書最有用的指導無疑地是在其論證過程以及她所使用的素材。對那些負擔過重的讀者而言，只要讀導論那一章就可以得知全書大意，而不致被過度誤導或是感覺失望；因為她是毫不隱晦地直接表露自己的長處與弱點。

第二章探討西方心理療法，根據心理分析、行為以及認知療法、人本主義研究、超個人療法等不同學派做主題式的安排。這對於那些希望得到對各種不同心理療法有個簡介的人來說，將會在這章得到助益。

第三章，Watson 談到她所謂的「佛教」，她廣泛地蒐錄各種佛教典籍、教說，而將重心放在修練核心的「佛教解脫」。下面我將更完整地討論這難以理解的一章。

關於「我」的分歧概念，這個難題——在東方與西方之間，心理療法與佛教之間所自然產生的——作者很明智地在第四章做處理。Watson 微妙地探究佛教「無我」的概念，並在其書的其他部分，以她對佛教的理解來創造一種有說服力的阿基米德點（Archimedean point）。她認為，佛教並不真的否認一個傳統觀念中的「我」，而是否定一個獨立的、恆存的「我」（頁 104）。以一種富啟發性的方式，她也指出：特別是在後現代文學當中，西方完全接受佛教以非我為中心的特質；在古代佛教與當代西方有關「自我」以及「相互依存」的觀念，二者產生極有默契的豐富對話。

第五、第六是本書最強而有力的兩章。在這兩章中，Watson 描述：對心理療法的病患而言，佛教如何利用治療者對患者的重要性而做不正當要求，導致一種需求以及接納的倫理面向。對 Watson 而言，佛教所啓示的心理療法引導患者獨立開發他們自己奠基於治療學以及或許是心靈經驗的倫理觀。同時她也描述治療者與患者藉由修行所可能獲得的利益，而不只是光談「緣起」

（*pratīyasamutpada*）以及「如來藏」（*tathagatagarbha*）的理論。這些利益包括同時發展以上兩種「讓深埋經驗外顯」的學派，Watson 認為這是佛教與心理療法所共有的一個目標（頁 159）。這種經驗包括對於一個人在相互聯結的體系當中，對自己身份地位的具體認知；了解因陀羅網（*Indra's net*）在治療學上的意義；而不是去發展自戀者的「自我獨立」（*ego independence*），這部分是診療師與社會評論者同樣採用來執行任務的幾種心理療法形式。

第七章至第九章試圖處理原來在第五、第六章就提過的東西，做更深刻的哲學細節探討。Watson 在這幾章似乎想要讓後現代的西方，藉著學習來自她「解

脫的佛教」(Buddhism of liberation) 的治療課程，而使之更爲圓熟；這包括有關更大規模的相互聯繫的課程，實際的（而不只是思惟的）去除獨存的主觀性，以及優遊於字面上的相對詞，如永恆主義／虛無主義，主觀／客觀，自我／他者。她適切地探導這部分，卻未實質指出佛教這邊如何學自心理療法？她只考量西方人的需要，關注於個人的講述、一致性以及超個人的目標。

對於那些新接觸，於西方心理療法以及佛教之間對話沒有專業研究的人，本書不啻是個寶藏。Watson 試圖更小心地超越——以一種綜合性的、更通識的，以及概括的研究方法專注於這個領域。最後，她再檢視並利用關於心理療法、佛教及二者的接觸並相互影響的部分，作爲令人印象深刻的主體。這類的作品傾向於理解佛教而忽略心理療法，或是偏向心理療法忽略佛教；而 Watson 藉由呈現一完整知識而以一種最佳協調來打破這模式，那來自平等的兩方。她令人讚賞地概觀各種西方心理療法形式，包括思想與實踐；光是這點就足以使她的這本書成爲一個有價值的參考資料。同時，她對佛教的了解比起其他心理療法的著作很明顯是成熟得多；而比起許多佛教學者，雖然她對佛教思想與實踐的闡述並非完全無誤，但她大致以一種盡可能非攻擊性的、具啓發性的方式來陳述。這讓她可以檢視，而且有時可以真正探究佛教、心理療法對話之間具有發展性、影響性的議題；比如研究：世俗的心理療法的發展以及佛教精神發展之間的關係；對於「我」、「解脫的本質」、以及在追求治療與涅槃二者當中感情的作用，等等以上這些觀點的同異。

儘管有著豐富的資料，善於分析的論述，及其原創的治療者中心論，然而 Watson 的研究使她的著作有點令那些精通西方心理療法和佛教之間對話的專家感到失望。全部的問題都出在她所處理的面太廣，如此，她的一些論點似乎被分散了，而且從一個專家的觀點來看也顯得膚淺。比如，在第六章通篇她特別指出「毘婆奢那」(vipassana) --觀慧將會被各種不同學派的心理療法所採用，然而之後她還是沒有把這之間的特殊關聯講清楚。當然，某些以 Winnicott 的客體關係療法 (Object Relation Therapy) 來理解緣起，和以 Ellis 的理性感情療法 (Rational Emotive Therapy) 來理解緣起，二者是相當不同的。在這場爭論當中，被逗引的專家們尋求更多的專業性和深度，這將對此著作提供持續性的養分。假如她一開始就選擇一個狹隘的、明確的心理療法形式，而且在全書中只對此做更充分的探究；那麼分散的問題就可能只是被減緩而已。

她對佛教的介紹同樣地更令人難以理解。她不去選擇一種佛教思想，然後在她個別的佛教範例中發展爲條理的、有來源根據的以及一致的論證；卻試圖去描繪全體佛教。她自「解脫的佛教」中排除掉「制度的佛教」，她認爲「解脫的佛教」是各地佛教的核心。這是受到 Stephen Batchelor 及其「非信仰的佛教」(Buddhism without Beliefs) 的影響。她以「四聖諦」(the Four Noble Truth)、「緣

起」(pratiyasamutpada)、以及「空」(wunyata)作為對核心的「解脫佛教」的理解，她將這些當作是哲學信條的應用或是「方法」(頁 68)，這研究產生一些困難。

首先，自佛陀讓他的第一批追隨者皈依他，佛教就從未離某種社會及宗教的制度面而存在。論及此，除去佛教的制度並不會讓一個人回到原始佛教的核心，而事實上，反而創造出一種全新的、在歷史上脫離佛教正軌的東西。而且，她所使用來建構此非制度的「解脫佛教」的引文是來自僧侶之筆，*de facto* 代表「制度的佛教」。因此，所萃取的解脫佛教「核心」，在表達排斥佛教制度的形式時，是相應於錯覺的；而這對歷史傳統是一個很大的傷害。同樣地，她創造一個有時候也沒什麼啓發性的佛教哲學與實踐的混雜物，漫不經心地自南傳佛教 *ananta* (無量無邊)跳躍到中觀佛教的 *wunyata* (空)，從傳統的毘婆奢那 (*vipassana*) 跳到西藏的禪觀 (*visualization meditation*)，而沒有尊重這些背景中的深層差異以及其他觀點。她實際上經常為其他不同的背景做註釋，但之後就又繼續進行，好像這些差異都是不重要的，這有點獨白的做法在一本專心致力於後現代多元表達的著作中顯得有點反諷。排除佛教的制度面，實際上她只提供個人對佛教的詮釋；而且，假如有人不同意她特殊的詮釋，她的某些次論點就不復存在，或者一點說服力都沒有。

儘管有這些問題，《空的迴響》(*The Resonance of Emptiness*)一書——由於其細微差別與原創性——對任何關心佛教與心理療法對話的人而言，代表著一種必要的資源。其「讓深埋經驗外顯」(*enactive embedded experience*)的概念，使得一個重要的，對這兩個系統交會的新的理解得以具體化。將新的倫理面向注入治療過程的概念，以及毘婆奢那——內觀和特殊治療學派之間的交點，為當前的學術探究提供肥沃的土地。當將主要的領域加入佛教—心理療法的對話之中，治療者中心取向可以提供給治療者當前最直接的工具；而這樣的對話後來的研究者無疑會將之擴展與提昇。對這兩個系統之間對話的強調，而不是去創造一個新的混合體系，對這些研究而言可以被當作是一個有用的模式。沒有一個對啓發自佛教的心理療法感興趣的人會希望錯過這本書。



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 弦歌不絕－南京古雞鳴寺三壇大戒會講戒紀實

doi:10.29665/HS.200502.0018

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋耀行

頁數/Page：65-68

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0018>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



釋耀行

位於南京市區的雞鳴寺，創建於東晉永康元年，南朝梁大通元年(西元 527 年)取名同泰寺，梁武帝曾四次「捨身」於此。2004 年 11 月 22 日，這裡進行了莊嚴的灑淨結戒儀軌。來自各省的 271 名新戒，即將在此成就戒品。應雞鳴寺首座和尚尼紹嚴法師之邀，我於 23 日下午來到南京，將在此為新戒弟子講授「沙彌律儀」和《毗尼日用切要》。接下來由性廣法師講授「菩薩戒法」，昭慧法師講授「比丘尼戒經」。與二位師長同步講課，讓平時懶散的我不敢鬆懈，兩本薄薄的書，就查閱了大量的資料。想到：反正是我在前面拋磚引玉，精彩的還在後面，心中方感釋然。

### 一·沙彌律儀暨《毗尼日用切要》

沙彌(尼)階段在僧團初期，是指年滿七歲，有因緣到僧中出家的小朋友。他們年齡雖小，但可作一些力所能及的事情——如驅逐曬穀場上的烏鳥，故而有所謂的驅烏沙彌。到了後來，慢慢有不同年齡的人加入僧團，他們出家，但還未求授比丘(尼)戒，於是依年齡而分三種：七歲至十四歲的驅烏沙彌、十四至十九歲的應法沙彌、二十以上的名字沙彌。另外，又依是否有受沙彌十戒，而區分為未受戒的形同沙彌和已受戒的法同沙彌。沙彌尼階段，可謂是初入佛門的基礎教育階段。在此階段，受持基本的十戒，作日常行儀的訓練，培養生活中注重威儀的好習慣，為將來進一步成就比丘尼戒，打下堅實的基礎。

此次講授沙彌尼戒的方式，跟傳統講戒的方法有些差別。基於過去聽戒的印象，往往只是從每條戒的內容來作分析，瞭解罪相的犯輕犯重，至於學處的進一步延伸解釋就無從得知，時空背景一旦轉換，往往束手無策。

這樣的學習方法，容易造就僵固不化的教條主義。教條主義者雖有心持戒，但方法錯誤，故所體現出的行事作風處處違背持戒的根本——消極的不傷害眾生原則。這些自認為持戒的修道人，走到哪裡都自以為是真理的代言人，所有的僧事運作都要照她們自認為正確的方式來進行，否則就會被扣上「不如法」的帽子。在這種偏激學戒方式訓練下走出來的學戒者，帶給眾生的往往不是光明、慈悲、平等的感受，而是專橫、自大、目空一切。久而久之，容易形成不健全的人格特質。

道場是培養修行人的學校，學成的學生在德學方面，如果只是一兩人出現這種問題，還可說是個過別現象。但是，如果一群人都是如此，那麼我們是否也應

該反思：是戒學的教育方法出了什麼問題？而不是一味指責他人「不持戒」，用像似戒法來合理化自我的言行。

有感於過去學戒的迷茫、彷徨，復對今天終於有了下手處深感喜悅，在感恩善知識的同時，筆者願意把學到的一些經驗，與戒子們共同分享。由於有了感同身受的親切體驗，聽課不再是單向的接受，也引發了戒子進一步學習戒法的興趣，這正是筆者作本次戒法教學的目的。學法本是一件令人身心愉悅的事情，「法喜充滿」就是最好的見證，如果沒有這種體驗，那你可能還有待努力。

另外，講完沙彌十戒後，進一步談到有關式叉摩那的問題。式叉摩那，譯為學法女。起因是有曾嫁婦女到僧團中出家，不知在家已懷身孕，受比丘尼戒後，胎相顯現，生下小孩，被不知情由的俗人譏嫌，有礙僧團的清譽。有鑒於此，佛制已婚曾嫁女子十歲以上，未婚童女十八以上，需進受式叉摩那，加學六法二年。由此看出，當初只是為了驗證是否懷孕，根據女性的生理特點而有此一過渡階段。到了醫學高度發展的今天，哪裡還需要胎相顯現才知道是否懷孕？一張試紙幾分鐘就可分曉。

因此，式叉摩那階段的實際意義，已經變為初入僧團還未受大戒前的考驗期。這種考驗，可以是一種雙向選擇：想出家者在此階段，可以考慮自己是否適應僧團生活；而僧團也可以觀察此人是否適宜出家。有些持律者過度強調該一階段的必然性，導致一些已受大戒的比丘尼，因為過往未受式叉摩那戒，被告知其受戒不如法，因而捨具足戒，重授式叉尼戒。如此持戒學律，似亦顛倒！更可怕的是，諸種戒禁取見，因為盛傳是某位大德所說，而被奉為金科玉律。這讓筆者更深刻體會：「盡信書不如無書」，修行過程本是開發智慧、積累經驗、解決問題的實踐。如果把自己的法身慧命輕易託付於人，拒絕思考，那與盡信上帝的基督宗教有何區別？佛法是提倡智慧解脫的，人是學而知之，而非生而知之，唯有樹立緣起正見，透過聞思修的過程，勤習戒定慧三學，我們的所思所行，才能相應於佛法。

## 二·菩薩戒講座

性廣法師十二月六日來到南京。兩年多未見師長，內心懷著無限的期盼。對於二位師長的仰慕，既來自她們深入三藏，善解法要的智慧，更多來自於她們「如何說、如何寫就如何行」的身教示範。如此言行一致的善知識實在難遇，能夠親近學法，也是此次新戒的福報。課間有新戒問到後階段授課二位師長的來歷，我感慨地告訴她們：「你們比我有福報，我當年是聽師長的錄音帶，才解決了在法義上的困頓，你們初次受學就是面授，豈能不珍惜這難得的機會！」事實上，也只有修道路上苦苦尋覓過的人，才能切實的體會到「眾裏尋他千百度」後的無限喜悅。

此次性廣法師授課，談到修學菩薩道的兩個重點：如何自利、利他。作為初入佛門的修道人，我們往往把大部分心思放在自修上，以為只有誦經、拜佛、打坐才是修行，其餘的事情都是打閑岔。而周遭環境所賦予的修行意義也是如此。久而久之，慈悲心不但沒有增長，反而連僅有的感恩心都消失了，對於他人的給予，認為是理所當然。

其實，菩薩在行利他事時，眼中只有苦難的眾生，與他們感同身受。因為不忍，所以要無怨無悔的加入到利生事業中。慢慢地他們發現，在利他的過程中，成佛所需的資糧已經逐漸累積，原來自利就是利他。故而修學佛法，釐清知見非常重要。八正道以正見為首，有了世間正見，方能知因畏果，趨善避惡；有了出世正見，方能見法以證涅槃。

性廣法師針對觀念部分，依「回顧過去，展望未來」之總綱而闡述之。回顧過去，我們要向佛學習。佛陀面對當時印度社會的文化、風俗、宗教是有所取捨的。他對於傳統婆羅門教的唯種姓論，為了升天而大興殺戮的祭祀行為，都有嚴厲批評。可見，佛不是一味隨順傳統的人。無論是社會觀念還是個人行為，只要是會造成對眾生的傷害，都會被他呵斥。故而展望未來，對於不良世風，我們無權緘默。因為我們要隨佛而學，要因勢利導以弘揚佛法，在保持其不共世間特質的同時，引領時代風氣。試問如果僅依舊制，認為越古越好，豈不讓我們與社會絕緣，乃至被社會遺棄？因為「不忍眾生苦」，故而「不忍聖教衰」，這是行菩薩道的無盡動力。有了這樣的理念，方不辜負「菩薩比丘尼」的名稱。

### 三·比丘尼戒講座

此次講課的重頭戲，是昭慧法師講解的《四分比丘尼戒經》。對我而言，受戒以後真正完整瞭解戒經內容，是從聽聞法師的《比丘尼戒經述要》磁帶開始的。

我出家的常住，是一個重視學戒持律的道場。初出家時，許多外出學戒歸來的師兄，做了輔導我們日常生活的老師。她們所重視的是，我們是否按照所教導的行事標準來行持。至於為什麼要如此？所給的答案即：「持戒就要這樣作。」如再問下去，就有驕慢的嫌疑。在這樣的學戒氛圍下，我慢慢失去進一步瞭解戒律的興趣，而是把大部分精力用在對經論的研讀上。受戒以後，也聽一些法師講過諸如《四分比丘尼戒相表記》之類的課程。但聽過以後，依然未解，甚至懷疑是否真是「時丁末法，障深罪重」，對於戒律不但行持困難，連瞭解都很困難。

這種狀況一直持續到親近昭法師，在她的指導下，從制戒的目的、原理出發，在根源上尋求佛陀為我等凡夫制戒的深意。對於戒學書目的指定，法師常常鼓勵

我們直接從原典下手，由於有了正確的研讀方法，再讀原典時，少了許多盲人摸象的無奈，同時，反觀法師的諸多律學見解，發現在律典中都是言之有據的。這樣的學律，才讓我們在回答「能持否」時，多了幾分自信，而不再因口裏回答「能持」，實際操作起來有其難度，而深感心虛。所以，好的師長能激發你對學習內容的興趣，進而授之以正確的研習方法，培養瞭解問題、思考問題、最後解決問題的能力。而不是培養一批需要終身不離依止的啞羊僧。在受教的過程中，儘量開發人性的心光明面，這樣的學習是快樂而持久的，筆者一向認為，倘若沒有法喜的感悟，將難以產生對佛法的持久好樂。

這次講戒，由於課時不足，法師把重點放在對戒律實質的分析上。以佛陀「令正法久住」的一大理想為目標，而開展出的十種利益，處處不離「護生」的精神。基於此，法師歸納出三類制戒原理：一、個人方面：為身心清淨以除障道法；二、僧團方面：為和樂清淨以利於內修外弘；三、社會方面：為避世譏嫌，令未信者生信。

戒律的制定，既要遵循這三方面的考量，制定道場的共住軌約，亦復如是。而不是把祖師的清規照搬下來，不允許有任何增減，自以為如此不增不減就是保留了祖制。豈不知祖師的清規，正是佛陀「隨方毗尼」精神的實際運用！他們完成了他們所處時代對戒律的詮釋和補充，接下來須我後學弟子繼續緊扣時代脈絡，增修規矩禮法，用以傳承聖教。也唯有這樣，才是有意義的「尊重祖制」。

接著在隨後的戒相闡釋上，法師用緒論部分所開示的方法，開始一一分析。有了方法論的指引，學習起來一點也不吃力，與會戒子聽得興趣昂然。真正善說法要的人，能夠把複雜、艱深的道理，用簡單、明瞭的語言表達出來。最糟糕的是，明明簡單的問題，卻被複雜化，讓聽者愈聽愈糊塗。因而授課老師的選擇，就顯得格外重要。這樣的老師，能指出你思想上的盲點，告訴你為什麼要這樣做，而不要那樣做的理由。她不會控制你的思想，更不會控制你的行動，只要你的行為依法依律。受學于這樣的師長，我們能不感到幸運嗎？

以上是參加戒期講課、聽課的一些心得。也算是筆者此次面呈師長的學習報告。感謝戒常住（南京雞鳴古寺），在授課期間，給予授經阿闍黎非常周到的四事供養，也感謝蓮華法師、紹嚴法師與聽法戒子，成就了筆者本次的說戒因緣。本文如有疏漏，是筆者學法不精，望大眾慈悲指正！

（2004年歲末於廣東惠州法住精舍）

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 大師心、台灣情

doi:10.29665/HS.200502.0019

弘誓雙月刊, (73), 2005

作者/Author：釋見岸

頁數/Page：69-69

出版日期/Publication Date：2005/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200502.0019>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 大師心、台灣情

### 釋見岸

#### 東方天籟合唱團首度公開演出

高雄市新光合唱團成立至今已十二年，每年都會定期表演。今年特別邀請法印講堂的「東方天籟合唱團」，以及「唐榮合唱團」，於十二月一日假中正文化中心「至善廳」聯合演出。此次演唱會以「大師心、台灣情」為主題，主要感謝高齡 94 歲的黃友棣教授，長年以來為台灣音樂的努力與付出！

「東方天籟合唱團」特地邀請大行寺住持傳燈法師、監院圓悟法師、法印講堂指導法師昭慧法師、推廣部老師仁皓法師等蒞臨指導，法師們的參與讓講堂的同学非常歡喜，因為這是他們第一次做正式的演出，每一個人的臉孔都散發出興奮與緊張。他們獨自演唱三首歌曲??「大海啊故鄉」、「送你這對翅膀」，以及黃友棣教授的作品混聲四部合唱「般若波羅密多心經」，演唱中安排了童聲，孩童稚嫩天真的歌聲融化彼此嚴肅的心；另一首曲子則由長笛搭配演出，而心經演唱時安排寫經的場景，以表達佛法中間思修的含義，由書法家張果盛老師現場揮毫，充分詮釋經典的意境。之後並與新光合唱團共同演唱黃教授編曲作曲的??「青春舞曲、杜鵑花、阿里山之歌」等動聽的歌曲，大合唱人數共 120 人以上，聲勢浩大，加入器樂的協奏也增添了樂曲的豐富性。

這次的演出可說是非常圓滿。同學們經二個多月的密集練習，在指揮呂宜庭老師的耐心指導之下，歌唱技巧成長不少，更重要的是透過合唱學習到與大眾和合的重要，讓心地變得柔軟；也在樂聲的薰陶中，每個人的心靈更豐富，充滿了喜悅。