

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 一場光輝交映的智慧饗宴－西方「動物解放」與東方「護生哲學」座談會始末

doi:10.29665/HS.200212.0001

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：釋傳法

頁數/Page： 1-5

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0001>



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



一場光輝交映的智慧饗宴

——西方「動物解放」與東方「護生哲學」座談會始末

釋傳法（關懷生命協會秘書長）

邀宴緣起

11月初，知曉《動物解放》作者彼得·辛格（Peter Singer）教授即將於月底來台，參加「動物倫理與科學發展」研討會，並於大會中作專題演講，協會同仁甚感歡欣！因為他的《動物解放》中譯本，正是由本協會首度出版的；至如今，大陸也已發行該書簡體版了。

常務理事張章得居士聯絡邀請單位「動物社會研究會」陳玉敏秘書長安排時段，由本協會邀請 Singer 教授及另一位同行者 Marc Bekoff 教授，舉行一場歡迎晚宴與座談會。在張常務理事的悉心安排之下，成就了 11 月 27 日晚間在凱悅飯店滬悅庭的一場餐聚，那是一次非常愉快的智慧饗宴，可說是西方「動物解放」與東方「護生哲學」的深度思想交流。

91.11.27 大家在理事長室性廣法師辦公桌前合影（左起：性廣法師、葉保強教授、李瑞全所長、Peter Singer 教授、Marc Bekoff 教授、昭慧法師）。

彼得·辛格為澳洲籍哲學家、應用倫理學家，1975 年的著作《動物解放》（Animal Liberation），被視為動物解放運動的經典，也為西方世界帶動一股解放動物的風潮。他曾任澳洲 Monash 大學人類生物倫理中心主任，現為美國普林斯頓大學人類價值中心「生命倫理學（Bioethics）」教授，並於近年休假期間風塵僕僕地「周遊列國」，以宣揚動物解放的理念。

馬克·貝考夫（Marc Bekoff）則是美國科羅拉多大學生物學教授，長期專注動物行為與動物心靈研究，至今發表超過 175 篇論文與 15 本專著，發現動物中也有公平正義的行為。最近出版的《動物權與動物福利小百科》中譯本，即是由他主編的。兩位學者皆致力於動物苦難之解救，並且著書立說，不遺餘力。

致邀宴函

昭慧法師首先於十八日以電郵致函 Singer 教授，告知本協會曾於 1996 年發行他的大作《Animal Liberation》中譯本，該書由知名的孟祥森先生與錢永祥教授聯合翻譯，並由法師本人撰寫中譯本的序文。他並於函中提及現任理事長性廣

法師，說他現於國立中央大學（本國專門從事「應用倫理學」研究的）哲學研究所攻讀博士學位，擬以「東、西方動物倫理」作為博士論文的研究內容。法師告知：就在最近（十月間），性廣法師還發表了一篇論文，向國人介紹他的「動物解放」理論，並針對 Holmes Rolston III (1932~)「生態中心」的立場，以及 Rolston 對 Singer 教授所作的一些批評反對意見，提出了他（性廣法師）為 Singer 教授辯護的看法。

法師表示：對於 Singer 教授在「動物解放」方面所作的綿密哲學思辯，讓他欽佩不已，所以他講授倫理學相關課程時，常將 Singer 教授的大作《動物解放》，指定為必讀的參考書。因此，我們誠懇地邀請他於 11 月 27 日晚間共進素食晚餐，並就有關西方動物倫理的看法向他請益。法師並順便將他近期完成的一篇應用倫理學論文之英譯稿〈人類幹細胞研究來源的倫理爭議〉，以及去年發表的論文〈環境權與動物權〉之英文摘要，附檔傳送給他，請他指教。

據說 Singer 教授非常忙碌，信函往往會拖很久才答覆，但很意外地，法師很快就收到了他的回函。他於函中告知：他非常期待這個餐聚，但因旅行在外，開啟電子郵件時，無法看到附加檔案，希望有機會可以閱讀到它。

法師又致函 Marc Bekoff 教授，同樣表達誠摯邀請之意；他也爽快答應了，並將他的首頁網址告知，以方便我們查詢與他本人及動物保護相關的資料。

參觀協會

27 日下午，兩位貴客先參加一場由「台灣 ELSL 研究中心」所舉辦的生命科技座談會，該座談會由戴華教授主持，在協會附近（松高路）亞太會館舉行，下午四時結束。在會議結束時，性廣法師與空寂法師親自到亞太會館迎接參與本次座談會的李瑞全所長、葉保強教授與四位中大哲研所同學，張常務理事與彭仁隆先生則過去迎接 Singer 與 Bekoff 兩位貴賓，一行人到協會參觀。Singer 教授、Bekoff 教授與李所長都應昭慧法師之邀，在他們的著作扉頁簽名，供協會與佛教弘誓學院典藏紀念。

兩位西方貴賓與兩位中大教授在一樓會客室翻閱協會書架上的出版品與《台灣動物之聲》季刊，然後又到二樓參觀理事長與秘書處的辦公室，並在性廣法師的辦公桌前合影留念。

下樓後，張常務理事與仁隆帶著兩位貴賓至凱悅飯店。原來張居士非常體貼，知道他們前時在北京、韓國各地演講，兼程趕路，馬不停蹄，來到台灣又少有休息的時間，所以特別安排協會秘書處的老同事仁隆（英國里茲 LEEDS 大學動物研

究碩士，現任職台北市立動物園動物行為研究小組)，陪同他們在凱悅飯店洗三溫暖，舒活筋骨，鬆弛肌肉。這個細膩貼心的安排，讓兩位貴客覺得受用並且非常歡喜！

座談聚餐

這場餐會由創會理事長昭慧法師、現任理事長性廣法師共同邀請，張章得常務理事統籌策劃。除了兩位遠道而來的貴客之外，昭慧法師特別邀請了中央大學哲學研究所所長李瑞全教授與葉保強教授，以及翻譯《動物解放》的中研院社科所錢永祥教授，三位都是國內倫理學界極有代表性的學者，而中央大學哲研所更是國內發展「應用倫理學研究」的重鎮。

當日共同聚餐者，尚有中央哲研所兩位研究生盧佩玲與王萱如小姐、協會副秘書長空寂法師、仁隆與筆者，板橋社區大學講師印悅法師、美國密西根州立大學數學碩士性本法師，與昭慧法師秘書法聞法師（當日負責照相）。十六個人圍坐成一大圓桌，大家在溫馨的氣氛下進食素齋，並作了極有深度與廣度的東、西方哲學思想交流。

餐會開始，法師首先介紹與會所有教授、朋友與同仁，然後致歡迎詞，對於 Singer 教授以一介非佛弟子的立場，竟然依「感知能力」的有無以為判準，而推出與佛法觀點如此相同的「眾生平等」結論，對抗西方神學觀點與理性主義賦與人類特殊地位之理論，法師對此表達了高度的敬意與謝意。對於 Bekoff 教授，法師則坦誠表示：雖然比較不熟悉，但此後將會研讀教授大作，並將向他請益。

座談會中，法師問到 Singer 教授：為何同樣使用「效益主義」的理論，卻可有像卡爾·柯亨（Carl Cohen）那樣主張利用動物，與像 Singer 教授那樣反對利用動物的一一南轅北轍的意見？問 Bekoff 教授：Singer 教授依效益主義，而主張對有感知的動物，必須顧及牠們的最大快樂；如果您連有感知與沒感知的動物都納入關懷對象，那麼您背後的理論依據是什麼？

Singer 教授則問法師：佛教既然強調不殺生，為何在東方佛教社會，依然看到如此眾多殘虐動物的情況？並問到南傳佛教所主張「大乘非佛說」的問題。

當法師介紹李所長，並強調儒家也有愛護動物的觀點時，Singer 教授也問道：他所知道的儒家是先愛親人、家族，而將動物放在所關切對象之最外緣的。

凡此種種，雙方都有非常精彩的回應。法師一度還以「齊宣王看到將送往祭祀的牛不斷發抖，頗為不忍，而命侍從以羊易牛」的故事，而孟子認為雖然齊宣

王未免「見牛不見羊」，但是這其中可貴的即是那份惻隱之心，來談述法師所認知的儒家動物倫理。

法師也針對本次出版的《動物權與動物福利小百科》撰寫有關佛教的部分，提出他的看法。他認為該節文字，對佛教教理有很大的誤解與扭曲，並略為指出問題所在。編輯本書的 Bekoff 教授與為中文版本書之發行貢獻良多的錢永祥教授，都建議法師寫一書評，他們咸信：本節之撰作者 Paul Waldau 先生，應能歡喜接納這種評論。Bekoff 教授笑稱這是給昭慧法師的「homework」（家庭作業）。李瑞全所長當場略為翻閱之後，非常認同法師的看法，他並建議法師，撰完可將中文版交給中央哲研所發行的《應用倫理學通訊》刊出。

本次會談，幸有錢永祥教授參與，因為昭慧法師雖可部分使用英文直接對話，但為了完整表意，還是以使用中文居多；而座中留學英國的仁隆、留學美國的性本法師，與在弘誓學團一向負責英譯的印悅法師，雖已有了在席上擔任中、英翻譯的心理準備，但是昭慧法師與 Singer 教授所談及的許多哲學名詞與哲學概念，他們還是比較隔閡，幸賴錢教授以流暢的中、英文，精確傳達著兩方的意見，仁隆亦適時補充。印象最深刻的是，有一段 Singer 教授問到的佛教教義，昭慧法師解答之後，還是由李瑞全所長英譯出來的；新儒家的李所長，還很精準地把「緣起性空」義作了補充介紹呢！

本次詳細座談內容，由印悅法師整理，筆者僅將促成本次晚宴的緣起與晚宴當日的情形，作一綜合報導，以見證這段東、西方「動物倫理」思想交流的歷史。

餘音

28 日上午，在中央大學哲學研究所舉辦的一場演講會上，專研熊十力哲學的中國武漢大學郭齊勇教授，講述「中國哲學之生存哲學」。郭教授講述孔孟儒學，從重要出土儒家文獻以為佐證，闡述儒家對人與環境、人與群體以及個人才性情理的修養工夫等等問題的看法。演講內容並稍提及佛教與道家思想，他肯定中國傳統儒釋道思想優於西方哲學中的人文關懷。

在開放提問時間，幾位與會者分別從各個層面提出問題，其中博士生黃漢忠先生問到從高深理論到普及實踐之間有所落差的問題。演講會主持人李瑞全所長於總結回應此一問題時，順著郭教授所曾提到的「人間佛教」的入世思想，指著在座聆聽的性廣法師，說：「他的太老師印順導師即是人間佛教的倡首者，而他的老師即是昭慧法師。」他以佛教徒依護生理念成立關懷生命協會為例，認為透過 NGO 團體的組織行動，將深刻的思想，化成身體力行的實踐是一個可以參考的方向，而有時甚至不排除種種介入立法的抗議行動，否則一般政客是不會重視

知識份子在學術殿堂中的言論的。

李所長並以昨晚與 Singer 與 Bekoff 教授的座談為例，指出：由西方人撰寫的「動物權與動物行為小百科」中，當談到東方宗教時，即扭曲佛教對於動物的看法，而今學術以西方為主，許多東方思想都有被邊緣化的危機，這是昨日還在討論的問題。

29 日，在兩位貴賓離開台灣之前，空寂法師將當日餐會的照片送去他們下榻的福華會館，彭仁隆並去電表達歡送之意，Marc Becoff 拿到照片後，已趕去機場，尚留在飯店的 Peter Singer 說：「非常感謝關懷生命協會安排的聚會及晚宴，對於晚宴上的一番對談，我感到相當有意義！」

作為協會成員的空寂法師、仁隆與筆者，也為我們得以參與這次如此豐盛的智慧饗宴，而且面見仁慈、斯文而充滿智慧的動物解放的先驅者 Singer 教授，以及仁厚、堅毅而充滿活力的 Bekoff 教授，感到無比的榮幸與感恩！



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 在這交會時互放的光芒—東、西方「動物倫理」餐聚座談內容紀要

doi:10.29665/HS.200212.0002

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：釋印悅

頁數/Page：6-18

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0002>



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



在這交會時互放的光芒

——東、西方「動物倫理」餐聚座談內容紀要

釋印悅 整理

編按：

這雖只是一篇與「動物解放」大師 Peter Singer 教授之間的餐聚座談實錄，卻是非常有文獻價值的當代東西方「動物倫理」對談實錄。

感謝中央大學哲研所李所長瑞全教授，於百忙之中，親自閱讀文稿，並提供了許多寶貴的意見。連印悅法師漏記的重要段落，李所長都依當日記憶將它補上，而且有化龍點睛之妙。

在這場座談會中，沒有世俗身段的客套與矯情，也沒有捍衛某種意識形態的激情，彼此的問題是如此的直接（有的甚至好像是在針鋒相對），彼此的對答是如此的精采，彼此之間又能如此衷心地互相讚歎、互相打氣！此中光景經常是峰迴路轉，美不勝收！

讀者如不明白這是一場東、西方哲人無私、無我的智慧交流，沒有身歷其境感受所有在座者的愉悅氣氛，乍看內容，還以為是一場「鴻門宴」呢！

印悅按：

昭慧法師首先向兩位貴客表達至誠歡迎的心意，並介紹座中所有人讓兩位貴客認識。當日參與座談的賓客及其背景，因傳法法師大作已有述及，故此一部分，本文略去。

為統一體例， 發言人一概標以省稱：

昭慧法師省稱「昭」。

Prof. Peter Singer 「S」。

Prof. Marc Bekoff 省稱「B」。

李瑞全教授省稱「李」。

葉保強教授省稱「葉」。

錢永祥教授省稱「錢」。

性廣法師省稱「廣」。

彭仁隆先生省稱「彭」。

重要的是採取行動

昭：對於 Singer 教授在「動物解放」方面所作的綿密哲學思辯，讓我欽佩不已，所以我講授倫理學相關課程時，常將 Singer 教授的大作《動物解放》，指定為必讀的參考書。對於 Singer 教授以一介非佛弟子的立場，竟然依「感知能力」的有無以為判準，而推出與佛法觀點如此相同的「眾生平等」結論，對抗西方神學觀點與理性主義賦與人類特殊地位之理論，我非常敬佩與感謝您。

S：我想重要的是大家一起採取行動，來減少有感知能力動物的苦難，畢竟受苦的動物非常多。只要能做任何的事情，不管你是基於佛教或其他宗教的教義，或是基於俗世的哲學理由，都沒有關係，這不是最重要的事情。我很高興看到各位，各位都有很強的奉獻心，在台灣很認真而用心地減少動物的苦難。

昭：Marc Bekoff 教授，我們對您的著作比較不熟悉，但回去後將會用心研讀您的著作。

B：我研究動物行為、動物情感與動物意識。我反對殺害任何動物，不論牠們是否具有「感知能力」。我是一位科學家、生物學家，希望能在我的專業領域內造成改變，雖然反對我的抵抗力也很強。但是每一個人都能造成影響，我是一個行動者。(接著他露出頑皮的笑容，揮舉握拳的右手，說：)我喜歡「抗議」、舉牌子「示威」，喜歡和同事「衝突」，讓他們「受不了」。

(此時性廣法師適時拿出《弘誓》雙月刊第 59 期，指著昭慧法師參加反核遊行的封面照片給 Singer 與 Bekoff 教授看，並笑著說昭慧法師也會上街「遊行」。)

昭：跟你一樣，我也是街頭運動者，這張照片是為了反核，我們都是行動者。

B：很好！你們現在在這裡所做的事情，都會啟發其他的國家，雖然會遇到許多挑戰，但你們要永不放棄。

以動物的感知能力為判準

李：Peter Singer 教授是國際知名學者，我們也曾在不同的會議上碰過面。今天下午才在戴華教授主持的，台灣 ELSI 中心主辦的，關於全球倫理爭議與生命科技發展的會議上交談過。事實上，Singer 教授不止在動物權上是先驅和具有原創性的哲學家，也是生命倫理學界中的重要學者和諸如國際生命倫理學會的創始人，國際生命倫理學刊的主編等。中央大學哲學研究所兩年舉辦一次的「生命倫理學」國際會議，是目前國內唯一討論此議題的研討會議，Singer 教授是我們計劃邀請的學者之一，希望他能光臨我們兩年後舉辦的第四屆「生命倫理學」國際學術研討會。

葉：我 20 多年前就看過 Peter Singer 教授的書，今天非常榮幸能夠見到您。而 Marc Bekoff 教授的研究對我的研究也非常有價值，我從二位身上學到很多東西，所以我非常高興協會邀請我來，讓我有機會與大家晤談。謝謝！

昭：Peter Singer 教授的思路非常清晰，他的「動物解放」理論是在跟神學與理性主義對話，他既不贊同因理性的理由而把動物當作次等物，也不贊同神學的理由而把人當作特別神聖的物種。他的哲學辯證非常綿密，讓我們非常讚嘆。

S：謝謝！

昭：卡爾·柯亨也是從效益主義出發的，但是卻得出與您完全不同的結論，這樣的話，依效益主義所得的結論，是否也因人而異，有著不確定性？

S：我認為柯亨不是哲學家，而且他反對動物權，他的文章似乎也是用「沙文主義」來論證，但是我不太清楚他基本的倫理態度。「效益主義」是要在有關事實的問題上，得到正確的看法。從全體人類利益的立場出發，與從全體有感知動物的立場出發，當然會有不同的結論，也許兩人對於事實的問題看法不同，所以得出完全不同的結論。

昭：我贊同 Singer 教授所說，透過感知能力以為判準，以斷定我們應該要尊重有感知能力的大多數動物。

S：重要的問題是，所謂「重視動物的利益」到底是什麼意思？

是否反對動物實驗

李：你是否反對所有的動物實驗？我問這個問題是因為：我的一些學生非常贊同你的保護動物的觀點，他們對動物的愛護大有「當仁不讓於師」的真誠，而他們很希望知道你在這方面明確的表述。

S：我並不反對所有的動物實驗，因為有些動物實驗並不會造成動物的傷害；若動物並沒有受到傷害，我認為這樣的動物實驗是可被接受的。如 Marc 的實驗是觀察野生動物的行為，實際上這並沒有造成動物的傷害。

B：有些動物研究也可以幫助動物。

S：但比較困難的問題是，有些動物實驗確實傷害動物，卻帶給人類福利。若動物實驗所帶來的利益是確實的，動物所受到的傷害相形之下較少，我認為部分效益主義者會接受這樣的實驗。

昭：倘若如此，Singer 教授傾向於贊同嗎？

S：也許我會贊同。但問題是，這些動物實驗者並不關心動物的福利，一旦允許他們使用動物，危險的是，即使某些動物實驗並不具有實益，或對動物造成很大的傷害，他們也還是會做動物實驗。

B：我覺得 Singer 對科學家太仁慈了，他們只有「壞的」與「更壞的」差別。科學家很少有人關心動物。

李：您做不做動物實驗？當你研究動物的情緒、行為時，是否需要刺激動物？這是科學研究通常的模式，以設定的實驗來測試假設的結果等等。

B：不，我不做任何有害於動物的實驗。我用觀察、攝影等方法來觀察動物的情緒、行為等等。

彭：這需要花費很多時間！

B：是的。在實驗室裡的實驗，對我而言根本沒有幫助。大部分實驗科學家，還是必須找像我們這些在「田野」工作的人。因為在田野調查之中，所有動物的情緒都可被觀察到；而在實驗室中，有人傷害動物，藉以測試動物是否會感到疼痛，這是無意義的。我不像某些哲學家認為，動物有些私下的感情是外人所無法看到的。

李：如果你自己不作實驗，你是否需要以其他人所作的動物實驗的結果，證

成你的觀察？否則我們如何區分個人偶然觀察到的偶然現象，與具有客觀意義的一般性的結論？

B：不需要。藉由動物有情緒的概念，我就可預測動物的行為等等，不需要靠其他的實驗。今年麻省理工學院有一位研究生做了狼的電腦模型；若要預測電腦模型的狼會有什麼行為，其前提是：牠是有情緒的。因此，必須承認動物具有情緒，且這種情緒與其行為有關。

藥物測試的動物實驗

昭：但有些是您的實驗方式所無法達成的，例如：有關於人類藥物開發與測試的動物實驗，您的看法為何？

B：如果將對動物所造成的結果納入考慮，評估其效果，很多的動物實驗不具有正當性。遺憾的是，很多的研究者並不如此。有些動物實驗根本不應該做，如所謂讓動物「學習無助」的實驗。今天下午的討論很重要的部分是，動物實驗應制定一些不可逾越的界限。現在美國科羅拉多州仍有科學家利用猴子做「孤立」的實驗，他們將小猴子帶離母猴的身邊。但必須考慮的是，這種對動物所造成的壓力，是否會影響到動物的免疫系統。絕對不可以故意將小猴子與母猴分開，或用電擊刺激動物。我並不喜歡黑白分明的規則，但在科學研究中，研究者常會操縱一些規則，因此應該要有明確的規則，規定何種動物實驗不能做。

S：假設有些實驗造福人類，對動物也沒有造成很大的傷害，當然可以。但實際的情況是，有些規則會被忽視或被操縱，我們無法預料最後其對動物所造成的傷害。

李：假如所做的動物實驗不會非常殘忍，但卻可以找到治療愛滋病的藥，你願不願意嘗試？

S：我們怎麼知道這樣做對治療愛滋病有用？又怎麼知道沒有其他的方法？若有其他的可能性，為何要做這種對動物有傷害的實驗？

B：仍然有其他更好的實驗方法。科學家總是強調：我們要找出某些東西；基於各種的可能性，他們仍然會嘗試各種動物實驗，期望能找到解決方案。這就如同釣魚時，把魚竿甩進水裡，並希望能釣得到魚。

透過內觀的醫藥研究

昭：我認為這與東、西方的文化思考有關。東方有關醫藥的研究，醫師們不是利用動物做實驗，而是自我實驗——透過內觀的方式，理解身心與氣脈的狀況。因此我贊同兩位教授所說的，仍有其他更好的途徑。我懷疑，動物實驗會如此具有正當性，是否仍與 Singer 教授所說的神學背景與理性主義等人類沙文主義有關？因為東方的文化，包括中國與印度文化，都認為動物與人皆是天地間的一部份，且以己心感知動物身心的痛苦。我之所以非常欣賞 Singer 教授的哲學，是因為：您身處西方文化背景，一直與西方的神學與哲學思考在作對話，但您的哲學基礎竟然與東方的佛教和儒家非常接近。

S：很高興我的想法與佛教接近，佛教也非常重視憐憫心與同胞愛。但我對儒家的看法就不太清楚了。就我所了解的儒家思想，他們重視父子、君臣間的關係，甚於重視陌生者或關係疏遠的人。顯然地，動物與人類的關係又比這些人更疏遠了。

李：儒家對動物的關懷在於承認動物也有痛苦快樂的感受，不是一部生物機器而已。但是，儒家同時強調愛有差等，這是一般的人性人情的表現，如休謨（Hume）所說的，人的情感總是以近者為較強烈，疏遠的也就不免較被輕忽。儒家也認同人與人之間的道德義務有相互關係上的特殊要求。但是，儒家承認人與天地萬物為一體，人與動物在存有的身份上是相同的，但在道德地位上卻由於表現不同而有差異。

儒家重在惻隱之心

昭：以齊宣王的故事為例：齊宣王告訴孟子：「我不可能成為一位好君王。」孟子說：「不會的。曾經有人牽著祭祀的牛經過您的面前，您見牛發抖，於是詢問為何牛會發抖。侍臣回答：『因為牠將在祭祀中被殺死獻祭。』您於是仁慈地決定以羊代牛。人民對此事的評論是：因為牛比羊昂貴，所以國王以羊代牛。我知道這是人民誤會您了，您之所以會以羊代牛，不是因為牛較羊昂貴，而是因為您見到牛恐懼顫抖的模樣而生起憐敏之心。若您能將此心擴而充之來治理國家，您就能夠愛人民，成為好君王的。」因此，儒家與佛家動物倫理的思想基礎，與 Singer 教授一樣，都重視動物的感知能力。儒家的哲學仍出發於良知良能（感知眾生痛苦的能力），這才是道德的根源。但因為儒家是一套政治哲學，統治者不可能不面對世間動物被殘殺的事實；因此只能說：仁人君子不去接觸屠宰場與廚房等殺戮的場面，以保持憐憫心。否則，若心麻木了，對統治國家是不利的。他不可能改造世間，讓所有的動物免於死亡。

S：為何不讓他們到廚房觀看殺戮的場面，以使他們不再吃動物呢？

李：在儒家的關懷層次中，動物確實是較不重要的，但並不以為動物的存在純為人類所使用。中國的醫學傳統中也沒有以動物作實驗的歷史。孔子曾說：「爾愛其羊，我愛其禮」。

S：我覺得應該重視的是它的結果。為何「禮」較「羊」重要？我無法同意這樣的看法。

李：孔子重視的是禮的價值而非儀式本身。【李按：由於英語中 *rite* 一詞不能完全表達禮的意義，在孔子所謂「禮可以興革損益」的用法中，指的是禮的儀式或實踐的方式，這是可以改革的。孟子並不以羊易牛為不合乎禮，也可說暗合此意。用羊作祭治只是一種儀式，是可以更改的。而禮在儒家中，常具有道德原則或道德規範的意義。因此，孔子此段所表達的是認為禮的道德意義或價值更重要。】

昭：所以儒家是義務論，而 **Singer** 教授是效益主義。話說回來，在各宗教中，佛教是非常特殊的，因為它重視「眾生平等」。

判斷力與平衡感

S：「眾生」是指有感知能力的，或是指具有生命體的？

昭：所謂「眾生平等」，是以動物為主，雖也愛護植物，但愛護的程度不若動物，因為動物具有感知能力。我想請問 **Marc Bekoff** 教授，您主張不管動物是否具有感知能力，都應愛護，這背後的哲學基礎是什麼？

B：因為它們具有生命。我的確認為動物與植物不同，雖然我沒有很好的理論，但我就是覺得兩者不同。我確知植物不會感受痛苦，但我不確定蚊子是否具有感受痛苦的能力？

昭：北傳佛教是素食主義者，很多人質疑植物也有生命。但您說得好：我們就是感覺兩者不同！素樸的經驗是，掰斷雞的脖子與折斷一朵花，……

B：為什麼不讓花自由的生長，而要去折斷它？【大家聞言而笑！】

昭：【笑！】好！我換一個例子，比如說：在素樸的經驗裏，掰斷雞的脖子與切蔬菜，在心裡所產生的感覺，就是不一樣。

S：就如同殺蚊子所造成的痛苦與殺其他動物不一樣。

B：當蚊子咬我們時，我們可能「啪」一下把蚊子打死；但當我們被狗咬時，我們只會打狗，不會把牠殺死。有時我們無法將事情做到盡善盡美，但我要說的是：不要造成傷害。回到科學實驗的話題，若有嚴明的法規，也許可以迫使他們收斂。若法規太鬆，人就容易鑽漏洞，所以法規寧可嚴格，不要寬鬆。

昭：前不久在立法院公聽會上談「幹細胞」問題時，科學界指責宗教界非理性，但我向他們指出，不應該認為這是非理性，而是一種「生態平衡」。當這些實驗行為出現了宗教界反對的壓力時，才會迫使科學家想出其他的替代方案，否則科學家永遠只會運用幹細胞或其他動物做實驗。此外，我也指出，科學界更是非理性，只為了取得個人研究的成績而就不斷侵犯動物的權利。

錢：有些人會批評動物解放者說：「你還不是會打死蚊子或蟑螂！」但被蚊子咬，覺得癢而打死蚊子，是一種自然的反應，這與虐待或殺死動物，是完全不一樣的事情。因此我認為不要把動物保護變成很大的「正義」，我覺得判斷力、平衡感很重要。人的判斷有時候雖不是很好，但那是在特定情況下，可能會有的自然反應。

實踐層次與大乘思想

昭：佛教是無神論，不認為人具足特殊的神聖性。而佛法是因緣論，眾生的因緣與程度不同，所以對他們的倫理要求也可以分不同層次。例如：凡夫基於自衛的理由，抗拒外在的災害，這比起無理由地殘虐動物，他的業報還是比較輕微的。假使要求自己成為阿羅漢，他就必須慢慢學習傾向「無我」，放下自我的執著；在阿羅漢的境界，雖動物傷害到了自己，他也不會因此而傷害動物。但這是聖者的境界，佛教不會強求凡夫都能做到如此。

再者是更高的菩薩境界，他甚至可以不生起一絲傷害眾生的心念，進而甚至犧牲自己也不會傷害眾生。但他也可能像效益主義者一樣，當再也沒有其他可行方法的前提下，為了避免惡人危害廣大眾生的生命，為了維護廣大眾生的利益，他寧可殺害惡人而自己承擔業果。他不會認為自己有利益眾生的功德，而且更願意承擔殺一惡人的果報。

S：既然沒有其他可行的方法，為何這是罪惡？這人還要受到業報懲罰？

昭：我的意思是：他不要把這種行為道德化，這樣他才能以最謹慎的方式，在找不到其他途徑的情況下，不得不然。在我所著的《佛教倫理學》中，有大段的篇幅即在談論這些問題。【昭按：若認為自己這樣做很有正當性，相形之下，

嚴謹度不夠，那麼，許多原非屬於「必要殺戮」的動物，卻有可能在「維護廣大眾生的利益」的思維邏輯下，慘遭殺戮。流浪動物與實驗動物的噩運，往往就是因為殺戮者自認為在「維護更多數人的利益」，自認為具有極大的正當性。沒有罪惡感，會使人們不積極尋求「殺戮」他們之外的替代方案。】

S：你應該將《佛教倫理學》翻譯成英文，斯里蘭卡有一位比丘也寫過《佛教倫理學》。

昭：他們並不承認大乘菩薩道，所以無法明瞭大乘的倫理學。

S：這是否是佛教內部的問題？你們是站在大乘的立場，以他們的立場，也許會認為大乘不正確。

昭：從佛法的「緣起」論，是可以推到大乘菩薩道的。

佛教國家的動物處境

S：既然佛教看待動物的觀念較基督宗教好得多，我們會期待動物受保護與被善待的程度，在佛教國家中會較其他國家好。但就我的經驗，並不是如此。

昭：在東方的國度裡，佛教與政治的關係比較疏離，不像西方有政教關係的磨合過程，西方人比較會用政治的手段來改善動物的處境。東方的佛教徒自身雖吃素、不殺生，但無法透過政治壓力將它形成政策，不會運用政治手段，透過立法來改善動物的處境。所以佛教徒或重視佛教哲學的人，只能在私領域中做個人的實踐，無法在公領域中推展普遍性的動物法律。但在東方並非所有的人皆是佛教徒，這些非佛教徒就有可能殘殺動物。

S：我遇到過很多佛教徒，他們甚至不吃素。

昭：南傳佛教的社會裡，僧侶過去的傳統是托鉢，托鉢就得「托到什麼就吃什麼」，但仍對肉的來源做了限制，亦即不可親眼見到、聽到或懷疑牠是為我而被殺。但是他們現在已經沒有繼續吃肉的理由，只是他們已經習慣了肉味，再也不肯改變了。佛陀時代，因為印度並非全是佛教徒，但現在泰國等國家大都是佛弟子，他們就不能因為飲食習慣，而繼續堅持「討到什麼就吃什麼」。若這些僧眾繼續吃肉，我覺得沒有任何理由可說，只能說是品格的墮落。這正是大乘可貴的地方。

S：但日本是大乘國家？

昭：所以我說這是品格的墮落，而這其中也有受到政治力量介入的影響。我撰寫《佛教倫理學》時，亦將大乘的思想寫入，但不用大乘經典證成，而是以聲聞佛教和大乘佛教共同的原理——緣起——為基準，邏輯綿密地證成「眾生平等」與「不殺生」之論。之所以如此，是因為我在此不牽扯出「大乘經是否佛說」的問題。當然，那又是另外一個值得討論的課題。

物種存續的價值觀

錢：西方的動物解放運動中，佛教徒的影響大不大？

S：不算太大，但也有佛教徒從事動物解放運動，如 **United Farming Association**。

昭：你們二位是基督徒嗎？

S、B：不是。

昭：我比較好奇的是，以聖經的原理很難推出眾生平等論，但是否有可能有一群基督徒透過聖經而重新建立一套「動物神學」，贊同動物與人具有同等的地位？

S：也許可能，但就我個人的意見，他們不會是認為「動物與人具有同等地位」的動物解放運動者，只會是基於「人應該仁慈地善待次於人的動物」的理由。

昭：我非常贊同 **Singer** 教授，因為您重視的是經濟動物與實驗動物所遭受到的苦難。世界各地也有些人重視野生動物的苦難，但他們的理由是：某些物種瀕臨絕種，我們應該讓這些物種能夠持續，因為我們不能讓上帝所創造的物種在這世界上消失；若任其消失，這是我們沒有善盡「管理人」的責任。

但我質疑的是，為了保存某些物種，卻殺害其他動物的生命以餵食這些物種（如：將牛殺死，以牛肉餵養獅子），其理由只是為了保存上帝的創造物，至少佛教是無法接受這種理論的；因為兩者皆是具有生命的動物。但受到這種西方文化影響所及，台灣也多有基於此種理由而強調保育野生動物的。

S：這的確是個價值衝突的問題。我的確認為某些物種無法存留是很可惜，很遺憾的，人類的作為導致某些動物瀕臨絕種，為延續這些物種的存續，而必須殺害很多的動物，但我無法認同這樣的行為。

昭：這背後是否仍隱藏西方的神學思想？舉例來說，有些人看到電視所播放的畫面：非洲的犀牛被槍殺，犀牛倒在血泊中被取走犀牛角，於是非常憐憫犀牛。但這些人雖然主張保護犀牛，同時卻也大啖牛排。當他們放大特寫犀牛的悲慘處境，以刺激我們良心的時候，難道他沒有察覺這其中「見犀牛不見肉牛」的荒謬？否則的話，兩者的痛楚是相同的，但為何他卻可同時大啖牛肉呢？

S：每件事情皆有不同的價值觀。我們可以依於個別動物的福利做考量，而從物種的存續又是另一種價值的考量。以 Marc 的看法，物種的存續是一種對美感的重視。若想到這些物種在地球上已經過幾百萬年的演化，才有今天的結果，牠們是獨特的物種，今天只因為人類認為這些物種對於人類具有某些用處，在幾十年中，就使得某些物種陷於瀕臨絕種的危機，這是個很嚴重的損失，這損失就好像阿富汗塔里班政府毀壞大佛像一樣。

心靈之惡與改善之道

李：為了某物種的存續，你會犧牲其他個別動物嗎？

S：若只是犧牲少數動物以延續某個物種，我也許會贊同。但若我必須持續地殺戮大量的動物，我想我不會這樣做。例如，澳洲 150 年前有人移入兔子，這種兔子在澳洲繁殖得很快，當地某些物種由於牠們的快速繁殖而瀕臨絕種，因此他們決定撲殺兔子。但由於兔子繁殖得非常快，所以他們不只是撲殺少數的兔子，而是每年持續地殺害幾千隻兔子。我不贊同為了維持某些物種的存續，而長期、大量地殺害兔子。

李：但是，人類卻不免在某些情況下大量消滅一些生物，如人們不免大量地撲殺吃稻米的蝗蟲。

S：我想他們這是為了保衛自己的生存而作，這是可以證成的。

昭：佛教認為一個人心靈的惡，會感應到環境的惡，若一個人對於看不順眼的東西，老是採用撲滅的方式，則他往往會感應到惡劣的環境。在人類歷史中，我們找到了很多治癒病毒、病菌的方式，但若是我們的心靈沒有改變，雖然對治了某些病毒、病菌，總還有其他的病毒、病菌會出現，人類面對疾病挑戰的困境永遠層出不窮。

S：但如何改善人的心靈？

昭：每個人有選擇其行為的自由，但每個人也必須為自己的行為付出代價。例如，他如果選擇自衛，就必須為自衛的行為付出代價；選擇虐待，就要為虐待的行為付出代價。當人類遇到對自己有威脅的動物時，慣性的反應常常是撲殺牠。但往往是舊的病種被殲滅了，新的病種又產生了。佛教稱貪瞋癡煩惱為「三毒」，內在的毒會感應到外在的毒。如果惡劣的心靈未改變，縱然利用各種動物實驗克服了外在病毒，找到了治療法，但還是有其他的病毒會出現。

佛教有兩種改變的方法，一是最淺的層次，這是必須先理解：自己要得到快樂，就不能帶給動物痛苦，否則自己也會招感痛苦。二，高層次的則是以佛法的智慧，觀照到因緣生滅的生命，其中沒有「自我」的存在，依此而放捨對「自我」的強烈執著，所以進而更能善待眾生。

佛教觀點被誤解

昭：《動物權與動物福利小百科》一書中，佛教的部分是由 Paul Waldau 所撰，其中對佛教教義有所誤解。第一，他寫道：佛教的教義對個人有類似「救贖」的關懷，而名之為「解脫」。事實上，救贖與解脫是完全不同的觀念，救贖是來自於他者對自己的拯救。

B：原文是「解脫」，可能是翻譯錯了。

昭：再者，他一直強調佛教對動物的觀點頗為負面，對於這問題我在《佛教倫理學》中曾討論過。佛教並不認為人具有神聖性，動物與人皆具有感知能力，都會感受痛苦。佛教對待動物的方式並非如作者所說的：「負面的思考」，而是強調每個人要體認因果業報的原理：人都有可能成為動物，動物也有可能成為人；不要以為永遠都可保持人身，因此產生「生而為人」的優越感。佛陀過去生中也多生曾為動物，菩薩以動物之身，卻有美好的心靈，助人類或同伴。這種故事在佛典中非常多。

Waldau 的文章中又說，富人騎大象，表示這是富人的行為得到了真正的報償，這是完全錯誤的結論。因為佛教認為：幫助所有的苦難生命，是我們的責任，而不可以把牠們當作次等的物種，認為我們可以駕馭牠。這中間有很大的區別。未來改版時，有可能更正這部分嗎？

廣：書中提及佛教、伊斯蘭教與基督教對動物的看法。在基督教的部分，給了基督宗教教義一個較廣的詮釋空間，甚至說到：從基督宗教可以導引出動物保護的理論，這是很正面的鼓勵。但反之，對佛教、印度教與伊斯蘭教的撰寫，就非常負面。若我們提倡動物權與愛護動物，本書對於各宗教的介紹，是否應從中

提出他們各自對動物正面的看法？這樣對於動物保護理念的宣揚才是有益的，否則反而阻礙了動保理念的推廣。

昭：我認為他們可能是在基督宗教的背景下看待其他各宗教教義，所以才會有如此的隔礙。

建議撰文陳述正確的佛教護生觀點

B：當初我提出了《動物權與動物福利小百科》的構想，在編輯過程中，我們將內容分成若干小項目，並分別請對該領域有研究的專家撰寫相關項目。作者交稿後，再由審稿者審稿，審稿後才納入小百科中。當初審稿時，審稿者對該文章並無疑議。對於這本書，我不是撰寫者，而只是主編者，當原作者沒有主動修改或同意修改時，我沒有修改文章的權力，因為修改的權力在於作者。因此我建議你，將書中有關錯誤陳述佛教的觀點的地方，一一加以指正，並寫成專文，陳述正確的佛教觀點。你可以用英文撰寫，或將它翻譯成英文後 e-mail 給我，我會很樂意地把他轉給原作者參考。若作者發覺他的文章，有誤解佛教的部分，我相信他會樂於更正。【笑！】這成了你的「家庭作業」。

昭：之所以特別提出來討論，是因為若書中認為富人騎大象是被允許的，那麼就表示佛弟子不應該救助眾生的苦難，若如此，就無須提倡動物保護。但所有佛弟子都應該幫助眾生滅除苦難，這完全背反於佛法根本義的觀念，但卻被寫入書中。騎大象，那是印度社會的傳統，但是佛陀從未賦予它思想上的正當性，從不認為那是正確的。

S：很感謝你們安排了這樣的聚會，不但餵飽了我的胃，我的腦袋也都裝滿了。

錢：感謝張先生安排這樣的聚會。

昭：張先生是企業家，卻持續支持我們的社會運動。在台灣，企業界一般是不會支持社會運動的，因為社運議題大都違背他們的既得利益。

S：在西方也是一樣，但解放動物運動也是有企業家支持的。

印悅按：以下為互道感謝與 散會後的輕鬆談話， 茲略。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 馬戲團慘劇何時休？—呼籲官方禁演，民間拒看動物表演馬戲團

doi:10.29665/HS.200212.0003

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：19-21

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0003>



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



馬戲團慘劇何時休？

——呼籲官方禁演，民間拒看動物表演馬戲團

釋昭慧

報載：拉斯維加斯馬戲團，十一月廿八日運送兩隻孟加拉虎，行經高雄左營區停等紅燈時，一名安姓婦人疑似好奇上前觸摸，遭老虎咬斷右手掌，隨車的團方主持人將其緊急送醫，不過，安婦手掌疑似已入虎肚。

關懷生命協會對此事故至為關切，秘書長傅法法師電詢馬戲團動物來源，相關防檢單位表示，事實上該團今年輸入的動物只有灰狼及棕熊，老虎是幾年前就輸入的。我們不禁要深感納悶：外國人入境，尚且要以簽證控管其在台期限，面對如此凶猛動物的進口，難道竟然都不需要追蹤牠們的下落嗎？萬一牠們逃逸而咬噬人畜，我們當如何追究其責任歸屬？

還有，有的動物來自狂犬病疫區，至於是否尚有其他可能還檢疫不出的病毒？也尚不得而知；因此，不要說是滯留在台會有危險，只要是將牠們進口台灣，就算是表演完畢能如期運載出境，也還是會讓全台灣人民共同承擔不可逆料的風險。

過往的馬戲演出，就已有過幾番表演結束之後，動物就被業者棄置不顧的「不良紀錄」，難道相關主管單位的教育部與農委會，都可以完全無視於前車之鑑，也無視於我人的一再抗議，而繼續讓動物表演的馬戲團進口嗎？

拉斯維加斯馬戲團經紀人表示，馬戲團安全措施絕對沒有問題。至於本月底在國立高雄海洋技術學院的表演活動，校方表示，將檢視安全無虞後才能舉行。

我們無意擋人財路，但必須忠告業主與校方：沒有人能保證安全無虞！因為這些動物在長期非人道訓練的過程之中，早已積壓了不盡的怨怒之氣，何時會是牠們「爆發」的臨界點？即使是與牠們朝夕相處的馴獸師，也都不知。

所有馬戲團的野生動物，最初都是來自野外，因此，野外盜獵動物與走私動物，是馬戲團表演動物的重要來源。由於年幼動物較成年動物易於訓練，因此盜獵者往往使用凶狠的手段，獵殺母獸或其他家族成員，以擄走毫無庇護的幼獸。

動物平時被關入窄小的籠內，或被鐵鍊鎖住。當馬戲團一站一站巡迴演出時，動物則被關在糞尿堆積、沒有燈光、沒有通風、冬日嚴寒、夏日炙熱的貨車廂中

遷徙。行程往往長達數十小時，而途中只給予動物極少的食物和飲水，以減少其排泄量。當動物不再有利用價值之時，牠們的下場就是被屠殺與拍賣！為了馴獸師的安全，牠們被拔去利爪和尖牙。

為了讓四足動物學人用兩腳站立，牠們被燒傷或電擊前腳，以致前掌一落地便又痛得不得不立刻高舉起來。

為了讓凶猛動物的威風徹底瓦解，牠們長期承受著鞭笞、拳棍和電擊之苦。

為了讓牠們馴服地學習各種非屬動物本能的把戲（如跳火圈、騎單車、站立走路等），牠們時常忍受飢渴。

在這樣的訓練過程中，許多動物早已因不堪虐待而發瘋，也有動物撞籠自殺。還有些伺機反撲，誰也無法逆料何時或何人，會付出昂貴的生命代價。

近年來，國際上發生一連串表演動物反擊的新聞，引起了歐美各國政府對馬戲團的嚴格管制。一九九四年，一名叫「泰克」(Tyke)的大象，在激怒中踩死了馴獸師，傷及十二位圍觀的群眾。一九九六年六月，在智利，有一大象將場內的兒童踩死。一九九七年四月，一名清理員被大象撞傷。同年五月間，美國德州有一管理員被母象踩死。

過往紀錄與眼前安姓婦人的遭遇，都是如此地血跡斑斑！請問，馬戲團憑什麼告訴我們，安全措施是絕對沒有問題的？馬戲團在歐美已被視為恥辱而乏人觀賞，歐美各國都有嚴厲的法律管制馬戲團，更有許多城市禁止以野生動物作表演。小規模的馬戲班已被淘汰，大型馬戲團在歐美已無市場，因而轉進亞洲。亞洲人難道甘做國際上的「次等公民」嗎？

我們緊急呼籲：為了觀眾安全、動物福利、動物教育與國際形象的緣故，請官方禁止拉斯維加斯馬戲團繼續演出。請官方立刻修法，禁止爾後動物表演馬戲團之來台演出。

也請各位仁慈的讀者朋友想想，跳火圈的老虎，騎單車的小熊，牠們親子骨肉分離，待遇生不如死，心中是多麼的悲哀、無助啊！我們怎麼忍心將這種檯面上「精彩絕倫」，檯面下卻「慘絕人寰」的動物表演，當做親子娛樂的節目呢？唯有大家都拒看動物表演馬戲團的任何演出，這些動物的苦難才有終結的一天！牠們的生路，正寄託在我們的身上！

九一、十一、廿九 于尊悔樓

——刊於九十一年十一月三十日《自由時報》「自由廣場」



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 醫藥用途的動物實驗－儒家觀點之倫理探索

doi:10.29665/HS.200212.0004

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：22-26

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0004>



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



醫藥用途的動物實驗

——儒家觀點之倫理探索

釋性廣

一、研究領域與理論類型之商榷

就一般應用倫理學的架構而言，動物倫理被劃歸到「環境倫理學」的領域，而醫學倫理則屬於「生命倫理學」的範疇；本文所要探討的是「醫藥用途的動物實驗」，此一主題，顯然已跨越了生命倫理學與環境倫理學的兩大範疇。

另一方面，如果我們可以承認：生命，不祇是狹隘的「人類生命」，動物當然也有生命；更且我們可以體會：動物，不祇是生態環境中的一環，牠們也與人類一樣有趨樂避苦，趨生畏死的本能。那麼，在此二前提之下，且不說「醫藥用途」必然牽涉到人類生命的福祉，即便是「動物實驗」也牽涉到動物生命的安危苦樂。因此，本文（「醫藥用途的動物實驗」）與其說是跨越了生命倫理學與環境倫理學的兩大範疇，不如直下將其置於「生命倫理學」的領域來討論，可能更具意義。

醫藥用途的動物實驗，當然可以逐一從為我主義、義務論、功利主義或是基督宗教、佛教、道教等等諸家倫理學說的判準以評斷之。由於佛教的「不殺生」立場，很顯然地會反對任何殘虐動物的行為，所以本文不擬在此談述佛教對動物實驗的倫理主張，反而想在本文之中，嘗試著以「儒家生命倫理學」的角度來探索此一課題。

著作本文，除了複習先秦儒家的基本聖典《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》之外，本文所運用的分析架構，主要是依李師瑞全教授所著《儒家生命倫理學》的「理論篇」。當然，筆者也參考了西方哲學家彼得·辛格（Peter Singer）、卡羅·柯亨（Carl Cohen）、湯姆·雷根（Tom Regan）、安德魯·羅萬（Andrew N. Rowan）的相關論著。

此中特別是彼得·辛格的《動物解放》，雖然他是依「功利主義」的分析架構來達成「反對動物實驗」的結論，與「義務論」傾向的儒家思想，在方法論上有顯著的不同，但是兩者卻同樣可以達成「反對動物實驗」的結論（儒家的結論如何產生？後詳）。

還有，彼得·辛格以「感受痛苦的能力」，做為動物是否有權利受到平等考

量的關鍵特質，並以「感同身受」的同理心，來證知動物有痛苦感知力，這已與儒家的「良知」或「惻隱之心」，有互通聲息的地方。這比依「理性」之有無來作為道德判準的康德，是更切近儒家思想的。因為，倘依「理性」而不依「苦樂的覺知能力」來設定道德的受動者，則動物是有理由因其「不屬於道德社群」而被排除在關懷之外的；或者頂多如康德所說，對動物的殘酷會使人心腸變硬而對他人殘酷，此時動物本身不是「目的」，而是達成人類社會和諧的「工具」而已。

而該書所陳述的種種動物實驗之事例，更是字字血淚，將實驗動物的無邊苦難，活生生鋪展在讀者的面前，深深地撞擊著筆者的道德良知。

這正印證了李師瑞全所說的：自律、不傷害、仁愛、公義等「中層原則的共認，使得道德爭議有若干立足點，以讓爭議者可達到某種程度的共量，或達致可共同接受的一些道德判斷。」

二、 儒家哲學下的道德能動者 (moral agents)

就如同基督宗教之哲學基礎來自「神」(God)之信念，佛家之哲學基礎來自「緣起」(梵文：pratitya samutpāda)之法則，同樣的，儒家之一切理論亦有其哲學基礎，是即「仁」之主要概念。道德實踐無待外求，因為「仁」正是人與人之間同情共感的道德行為之動力。這在佛家，名之為「自通之法」，也是一種順乎「緣起」法則的自然流露；在孟子，則名之為「惻隱之心」或是「良知」。

因為具足「仁」，使得人與動物有了區隔。在這方面，孟子說得最為清楚：

「人之所以異於禽獸者幾希」。

「夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」

「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」

純就本能的情欲表現而言，人與其他動物是一樣的，那在孟子看來只是「小體」，必須仁心具足，方能稱之為「大體」。這是指人從動物本能進化而具足「大人」或「君子」之德而言。亦即：由道德根源的「仁心」而發展出道德規範的「人倫」，這是作為「道德社群」的人類方能具足的特色。「幾希」的人獸之隔，說來也不過就是「仁心」之有無而已。

三、 儒家哲學下的道德受動者 (moral patients)

但是，這是否就如部分義務論者所說，因動物「不屬於道德社群」，而就應被排除在關懷之外呢？其實不然！「仁心」之有無，只是指明了誰才是「道德的能動者」，但是「仁心」所施的對象（亦即促發惻隱之心的對象），卻未必只局限在人類，亦即：凡能促發人類的惻隱之心者，都是被涵蓋在內的「道德的受動者」。然則動物正好就是促發惻隱之心的對象。這種主張，在孟子與齊宣王一番膾炙人口的對話中，清晰地呈現了出來：

「〔齊宣王〕曰：『德何如，則可以王矣？』〔孟子〕曰：『保民而王，莫之能禦也。』〔齊宣王〕曰：『若寡人者，可以保民乎哉？』〔孟子〕曰：『可。』〔齊宣王〕曰：『何由知吾可也？』〔孟子〕曰：『臣聞之胡龔曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：「牛何之？」對曰：「將以釁鐘。」王曰：「舍之！吾不忍其觶觫，若無罪而就死地。」對曰：「然則廢釁鐘與？」曰：「何可廢也？以羊易之！」不識有諸？』〔齊宣王〕曰：『有之。』〔孟子〕曰：『是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也。』王曰：『然。誠有百姓者。齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觶觫，若無罪而就死地，故以羊易之也。』〔孟子〕曰：『王無異於百姓之以王為愛也。以小易大，彼惡知之？王若隱其無罪而就死地，則牛羊何擇焉？』王笑曰：『是誠何心哉？我非愛其財。而易之以羊也，宜乎百姓之謂我愛也。』〔孟子〕曰：『無傷也，是乃仁術也，見牛未見羊也。君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。』」

齊宣王不知自己有無保民之德，孟子認定他有，原因是：當齊宣王見到即將於祭祀之中宰殺的牛在害怕顫抖之時，產生了惻隱之心，而命令侍從要以牛易羊。以牛易羊，不是著眼於省錢，而是齊宣王的好生之德，在「見牛未見羊」，而無法體會「羊被殺時也會害怕顫抖」的情況之下，所作的一種選擇。

孟子將他這種不忍之心，稱之為「仁術」，亦即：「仁」之為德，就是在面對生命受苦受難而心生不忍的情境之中自然培養起來的。

孟子雖以此證明齊宣王有保民之德，但是他並不似康德的義務論，著眼於「人類利益」來談對動物的「仁術」。如果他這樣看待動物，那也只不過是將齊宣王對動物的不忍之心，拿來當作過度到「保民」的工具而已，亦即：那將如康德一般，著眼於動物在道德方面的「工具」價值，而非將動物本身視為道德行為的「目的」。

孟子不然，他緊接著發抒了深切的感慨：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」亦即：作為道德能動者的「君子」，對動物的苦難實無法視而不見，聽而不聞。這種自發流露的惻隱之心，

使得人理所當然要把動物納為「道德受動者」。但是如果常常職司庖廚裡宰殺動物的工作，久而久之心理麻木，對於動物面臨宰殺所承受的深鉅痛苦，也就可以沒有什麼感覺了。

也許人類的飲食習慣，已無法不傷害到動物，但是，作為培養「仁心」的君子或是從其「大體」的大人，又怎麼可以加入宰殺動物的屠宰或餐飲行業，而讓自己因職業慣性而泯滅了易於感知他人苦樂的良知呢？

動物作為儒家哲學下的「道德受動者」，顯然是毫無疑義的。關鍵不在於人能夠為動物做到多少，而在於人有沒有拒絕將動物納於道德考量的範圍之內。如果根本就將動物排除在「道德受動者」之外，那就已飄離儒者之「仁」學了。不錯，百分之百不傷及動物是無有可能的，即便素食者也不例外；但那絕不應成為「不必憫念動物」的藉口，因為，惻隱之心只要存焉，其他百分之九十、八十、七十……乃至百分之十，只要是人能力之所及，都不應予放棄。「君子遠庖廚」，正是「無法完竟百分之百，但哪怕是百分之十的道德努力也不放棄」的典型，是儒者在憫念動物的前提下所作的道德回應。

四、醫藥用途的動物實驗

有了前述儒家仁學的認知，我們就不難明白儒家對待「動物實驗」的態度了。

對效益主義者而言，傷害動物以追求科學結果的正當性，端視受結果影響之個體的總計後果均衡性而定。如果傷害動物所導致的結果，其總計利益大於弊端，那麼傷害性實驗有其必要。倘若產生的結果利益，與從他處獲得的利益相當，那麼從事傷害性實驗，就有其道德正當性了。此所以卡羅·柯亨（Carl Cohen）會在分析動物實驗所帶來的種種人類福祉之後，理直氣壯地質疑道：「動物有權利嗎？」

然而儒家是接近義務論的，動物應否被利用來實驗，不是看其「有無權利？」，而是看其「是否道德！」。一椿行為之「道德」與否，不從行為結果而作「成本效益」之分析，而是從行為動機來判斷它是否符合「仁義」。就道德根源的「仁心」而言，「行一不義、殺一不辜而得天下，皆不為也。」這不但是不傷害原則，而且也是公義原則。就此基本立場而言，儒家毋寧是更接近義務論者湯姆·雷根（Tom Regan）的。雷根認為本有價值（inherent value），乃是做為一個個體的價值。本有價值同等於那些正在經驗生命的主體，此中可以暫置「靈魂不朽」的概念於一旁。因此，即使動物實驗如卡羅·柯亨（Carl Cohen）所說的，對人類的病患會帶來多大的利益與福祉，進行傷害性的動物實驗，都將是違反「仁術」的魔鬼訓練，因為這顯然不是「遠離庖廚」，而是「貼近庖廚」的。

動物實驗的「庖廚」是實驗室，那是社會菁英運用其專業知識以貢獻所長的場域。醫學領域中的社會菁英，原應培養「仁心仁術」以對待病患，如今卻在「貼近庖廚」以反覆操作種種實驗時，致令動物產生了無限痛苦，同時也因職業慣性而泯滅了易於感知他人苦樂的良知，這是無法用「為了造就人類更大的福祉」而自圓其說的（這種說法只能說服基於人類本位的功利主義者，無法說服重視「仁心仁術」的儒者）。

所以，真正的儒者，必然會基於以上理由，而反對任何招致動物痛苦的動物實驗，並不會因其醫療貢獻，而將其罪惡加以合理化的。緊抱住人類沙文主義或功利主義的醫學菁英，寧擁「小體」而棄其「大體」，寧作「小人」而不做「君子」——更強烈的說法是：以前叫「屠夫」，現在改稱「醫生」，這正是當代醫學教育的迷思！



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「典型在夙昔」？

doi:10.29665/HS.200212.0005

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：27-31

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0005>



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



「典型在夙昔」？

釋昭慧

十月九日起，筆者在中國大陸展開了一趟為期十二天的「學術之旅」——在天津「弘一大師圓寂六十週年學術研討會」上發表論文；拜會上海復旦大學宗教研究所所長王雷泉教授，北京中國社會科學院世界宗教研究所副所長張新鷹教授、社科院佛教研究室前主任楊曾文教授、現任主任方廣錫教授、副主任魏道儒教授，中國人民大學佛教與宗教學理論研究所張風雷與宣方教授，並蒙是諸學界前輩或同道之邀，在上述三個學術單位做了四場學術性的演講，講題有理論層面的，也有實務層面的，涵蓋了佛學研究法、倫理學、戒律學、台灣佛教女性運動與台灣佛教現況等範疇。

這次雖是學術之旅，基於佛弟子「不忍聖教衰」的心腸，最關切的其實還是大陸佛教的發展情形。儘管所見可能過於片面，不足以論斷全局，但還是要以宗教人的情操與知識份子的良知，真誠地將所見所感，向讀者分享如下：

簡繪佛教學者群像

在大陸拜見的幾位學界前輩與同道，筆者此下依先後順序，粗略描繪一下對他們的印象：王雷泉教授坦率直言，而且對佛教有一種「老臣謀國」的忠誠；他深知「中興以人才為本」，所以雖然教務繁重，他仍僕僕風塵地往來於內地各佛學院，向僧眾教授天台學與宗教學。從他與筆者閒談之中，所表達對某位大陸知名文學家「風骨不足」的評價，也可看出他以一介「獨立學者」，對社會現況持有一種敏銳而犀利的批判精神。

張新鷹教授含蓄內斂，對佛教保持一種作為學界人士所應有的，謹慎而禮貌的態度，但這不代表他對佛教界沒有一份深厚的關切；猶記得筆者在社科院的演講題目是「佛教界的女性運動——理論依據、行動策略與運動實效」，他聽完了具有如此強烈批判意識的演講之後，不但不以為忤，反而語重心長地說：「今日的台灣佛教，或許就是明日的大陸佛教。」事後並來函告知筆者：「佛教作中國傳統文化的重要組成部分，是我們在現代化進程中必須重視和善用的寶貴精神資源，這就是我們何以如此關心其現狀及發展並願意傾聽臺灣佛教界、學術界有關見解的主要原因。」

同一研究單位中的老前輩楊曾文教授，有一種古之儒者溫柔敦厚的氣質，但基於學術良知，再加上山東人爽直的性格，還是會表達一些自己對佛教界的觀察與評議。他對台灣的「廢除八敬法運動」，就曾於五月六日蒞臨佛教弘誓學院公

開演說之時表示：學界人士不便介入教界行事，但有「下判斷」的能力。他並公開撰文，對筆者的「佛門兩性平等」運動給予極高評價，並認為大勢已因此形成，不可能再逆轉過來。這給了筆者極大的精神鼓舞！

北京中國人民大學宣方教授，可能因為年紀較輕，在生命中沒有經歷過文革的陰影，所以熱情耿介，對佛教現況，更是直言無諱。據他告知：在漳州有一場佛教界所舉辦的學術研討會，他「哪壺不開提哪壺」，竟於會上力陳「廢除八敬法」之意義。他敘述此事時，對自己所碰到的無禮待遇，顯然也不以為忤。我笑言：「世道人心就是如此！」在臺灣，又何嘗沒有少數比丘尼忙著與筆者的女性運動劃清界線，並向大男人比丘表態輸誠呢？

知識份子的憂患意識

總的來說，這些學者讓我感佩的是：他們顯然有一種作為中國知識份子強烈的憂患意識，無論是對於他們所研究的中國佛教，還是對於他們所置身其中的中國社會，都有高度的關切與愛護之情。特別是：中國社會無論是在政經局面或在思想文化方面，都已面臨劇烈的變動，相對於此，中國佛教的內部，似乎還極少人意會到：他們站在這個歷史的轉捩點上，應該做些什麼明確的思想改革或制度改革，期以復興教運？這讓護念佛教的學者不能不產生某種程度的焦慮感！但是，由於過往特殊的政治背景中，學界人士對佛教曾發出些不友善也不公允的言論，所以至今佛教界倘遇到學界的批評，還是難免會有強烈的「被迫害意識」；而學者們帶著前人犯錯的「原罪意識」，即便是想發出一些善意的批判，話到口邊也只得禮貌地強忍下來。

然而，當局者迷，旁觀者清，一群有宏觀世局之眼光的學者，假使客氣地噤聲了，長遠來看，這會是對佛教有利的局面嗎？僧侶們怕被學者諍言「刺痛」的心理是可以理解的，但是自來忠言難免逆耳，在每一人或每一團體自我修正以成長的過程之中，誰不須要「察納雅言」以付出「被刺痛」的代價？怕痛，恐怕不是什麼好事！

退一步言，即便有些學者的批評是不公道、不如實的，佛教又何妨抱持「有則改之，無則嘉勉」的心胸來看待它們？即便是針對不實言論而加以反駁，也好過端出「僧事僧決」的帽子，或是譴責「白衣上座」，以十足的階級意識，拿來杜人悠悠之口。即便他們竟把學界諍言，一概當作是敵意之論，也要謹記住「無敵國外患者，國恆亡」的古訓！太過安逸而又欠缺監督的環境，對佛教長遠的前途來說，實在不是什麼好事！

一切歸咎宗教法令？

記得十月十九日在人民大學的那場演講之中，宣方教授回應筆者的演講時，問到筆者本次大陸之行，於所見所聞之中，對中國佛教的看法。筆者基於愛深責切之情，乃不敢隱諱，直抒所見的「片段觀感」云：

我昨晚在北京搭計程車時，司機先生的一席話讓我感觸良深！他說：「我真想參加天主教的彌撒，聽聽神父們講道。到寺廟裡，進門要買門票，進來之後，給你幾隻香，上香之後，叫你丟二十塊進功德箱，也看不見有誰給我們講講道理，這有什麼意思？」這是社會底層人民心聲的一小部分縮影，佛教中人似應重視。

也許這種愛深責切之論，實在是太過直接而毫不修飾，不小心刺到了少數愛教人士的自尊心，當場立刻有人反駁筆者：你不瞭解中國佛教，中國佛教事實上是受限於宗教法令，無法像台灣佛教一般揮灑自如。

筆者當即反問：即便是受限於宗教法令，但請問：在宗教法令所容許的範圍之內，佛教又盡到了全部心力嗎？是的，宗教法令不容許在宗教場所以外的地方傳教，但是在它所容許的寺院範圍之內，為什麼會出現那位司機先生這般的怨言呢？

其次，研究宗教的人都知道：歷來宗教倘真遇到政治迫害，只有更加團結，更加壯大，但佛教呢？中國過往的宗教政策容有過失，但如今對佛教大體來說還沒構成「迫害」，而且頗有善意扶持的傾向，請問：我們還能把教運不振的責任，都一股腦兒怪罪於政治力的干預嗎？

再者，宗教政策容或有所不當，那麼，佛教界正應努力爭取其改善空間。要知道：權利是要靠自己爭取來的，不會是從天上自動掉下來的。

發言者反駁筆者云：「這會有危險！這樣不安全！」

筆者至此忍不住略帶嘲弄地反問道：「是嗎？你們在意的就是不危險而很安全？如果人人如此，那就不要怪罪宗教政策了。」

佛教的慧根何在？

也有人以「衣冠上國面對邊陲之邦」的高姿態告訴筆者：「未來佛教的慧根一定是在中國而不是在台灣。」

筆者心平氣和地答覆他：「我是以『無私無我』的心態來到此地面對大家的。」

即使是對台灣佛教的負面現象，我也直言不諱。『革命不是請客吃飯』，復興佛教的艱鉅工程，就更不是請客吃飯，講些應酬的門面話，是沒什麼意思的！我對大陸佛教的觀察，容或片面而不夠周全，但我的善意則請萬勿懷疑！即便大陸佛教與台灣佛教有些差異與矛盾，但那也應屬『人民內部的矛盾』，而非『敵我的矛盾』，你毋需用如此防衛的態度來回應我。

「我十分樂意見到大陸佛教比台灣佛教更為強大而興盛，這不但是佛教之福，也是眾生之福！但是我希望你不要用『宿命論』的方式，作些毫無理據的預言，那是不符合『緣起論』的。我衷心希望你的預言成真！但未來佛教的慧根在不在中國大陸，這要看你們的努力，而不能徒托空言！而且，時不我予！司機先生的話，猶如一記警鐘！我不希望看到那麼一天，中國大陸已有十億人口選擇了放棄佛教，屆時，你的『未來佛教的慧根一定是在中國』之論，要等著應驗也來不及了！」

宗教當局的善意態度

筆者是一個「佛教主體性意識」非常強烈的佛弟子，一向對佛教中人「抱住特定政黨大腿」而錦上添花的作風，都表達著筆者銳利的批判態度。直至今日，對於任何政黨，只要他們對佛教有不友善之舉措，或是其政策有損於社會良善風俗或弱勢眾生，筆者一概是筆下毫不留情的。對台灣政治所抱持的態度尚且如此，更何況是對那「天高皇帝遠」而「管」不到筆者的共產政權呢？

但是，容筆者說一句中國佛教僧伽可能會甚覺「刺耳」的話，在筆者所接觸過的中國大陸宗教當局官員之中，已有越來越多人對佛教發出了強大的善意，並且近期還透過基層培訓的方式，讓地方基層的宗教官員，改變他們過往對宗教的倨傲態度，強調要正面地「幫助宗教解決困難」。

即便是站在「政權利益」的角度以考量宗教，他們也已知道：行事正當而非暴力主義的宗教，對於社會秩序的穩定，良善風俗的維繫，苦難同胞的救護，都是具足穩定性力量的。此所以一些宗教官員，即使身為佛教的「局外人」，對於佛教也難免會有一種「恨鐵不成鋼」的心情。

以本次的天津之行為例，筆者參加的紀念弘一大師研討會，是由民間團體李叔同研究會主辦，並由官方的河北區文化局協辦的，所以筆者此行非常低調，並沒有告知任何宗教當局的官員。但是不料天津市宗教局副局長孫鳳年先生聞知筆者來到，不但主動安排了李仁智局長與他個人對筆者的一場邀宴，更重要的是，他還在天津大悲院安排了一場長達三個小時的座談會，邀請天津市佛教會的領袖寶函長老、王劍非與李可家居士等，以及年輕有為的比丘智如、演龍二位法師、

李莉娟居士（弘一大師孫女）到場，並請筆者談談台灣佛教的發展狀況。他不諱言自己於年初參加佛指舍利恭迎團，來到台灣之時，看到了台灣佛教的盛況，頗有感觸，很希望天津佛教界能夠以現有良好的資源而開創新局。

他也告知筆者，對於園林旅遊局管理寺院，純粹當作觀光勝地，他是不以為然的。他正積極爭取盤山幾座寺院的歸屬權，希望它們能改由宗教局管轄，而讓僧人入駐寺中，展開教化工作。即使像孫局長這樣愛護佛教的宗教官員，不能代表所有省份宗教官員的共同態度，但這無論如何總也算是官方對佛教界的一部分「縮影」吧！

獻身甘作萬矢的

天津李叔同研究會會長李載道先生並不是佛教中人，甚至有著濃厚的「官方色彩」，但他更有文化人的氣質。早在他還擔任河北區黨委書記期間，就極力促成弘一大師故居與梁啟超居士故居的修復。前人艱難種樹，如今樹已成蔭。本次梁啟超故居（包括他的書齋「飲冰室」）開放前夕，我們得以在文化局安排之下先行參觀了這兩座古雅樓房，及其中所陳列的梁先生相關文物；明年此時，弘一大師故居亦將修復竣工而開放參觀。為了修復梁先生故居，官方拆遷了九十一家住戶，耗資兩千萬人民幣。顯見他們對於鄉梓之中出現了「國之典範」，有著一種「與有榮焉」的深厚感情。

這是一個缺乏「典範」的時代，只要有「典範」存焉，人們還是會油然而生起「心嚮往之」的深情！對「獻身甘作萬矢的，著論求為百世師」的梁啟超先生是如此，對那沉吟「亭亭菊一枝，高標矗勁節，云何色殷紅？殉教應流血」的弘一大師，又何嘗不是如此？

但是，在「風檐展書讀」而孺慕古昔典範之際，這些教外朋友們，難道不會浩然太息：果真是「哲人日已遠」，典型盡「在夙昔」嗎？

站在梁啟超英姿颯爽的銅像之前，筆者不勝欷歔！早在民國初年，他已凜然發出「人權與女權」的讜論；時至今日，中國社會已一步步邁向男女平權之理想，不意中國佛教竟然還將男尊女卑，賦與「聖教量」的正當性，悍然抗拒著改革的力量，無視於社會的鄙夷。倘梁先生生活在今日，肯定要為同樣「獻身甘作萬矢的」的後生小子之筆者，助上一臂之力吧！

九十一年十月二十四日，于尊悔樓

——摘要版刊於九十一年十月二十六日《自由時報》「自由廣場」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 中國大陸學術之旅側記

doi:10.29665/HS.200212.0006

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：32-41

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0006>



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



中國大陸學術之旅側記

釋性廣

前言

有幸隨同昭慧法師全程參加為期十二天的中國大陸學術之旅，除了增廣見聞，也有幸會晤許多學界前輩、舊雨新知，留下了美好的回憶。茲謹就記憶所及，向讀者分享筆者的隨行見聞如下。至於昭慧法師的演講，因已有本院學僧整理紀錄，故其演講內容於文中一概省略，以節篇幅。

上海之旅

91.10.9

上午，陪同昭慧法師共赴大陸，展開為期十二天的學術之旅。現代禪李元松老師與禪龍宗長，特別到中正機場送行。

昭慧法師將於天津「弘一大師圓寂六十週年學術研討會」上發表論文；拜會上海復旦大學宗教研究所所長王雷泉教授、北京中國社會科學院世界宗教研究所副所長張新鷹教授、社科院佛教研究室前主任楊曾文教授、現任主任方廣錫教授、副主任魏道儒教授，中國人民大學佛教與宗教學理論研究所張風雷與宣方教授，並蒙是諸學界前輩或同道之邀，在上述三個學術單位做四場學術性的演講，講題有理論層面，亦有實務經驗，涵蓋了佛學研究法、倫理學、戒律學、台灣佛教女性運動與台灣佛教現況等範疇。筆者則蒙王雷泉教授之邀，將於復旦大學作禪學相關議題之專題演講。

下午抵達上海虹橋機場，王雷泉教授率同博士生程群居士前來接機，並安排下榻於復旦大學正大管理發展中心。

晚間，王教授在「棗子樹」素食館宴請昭慧法師與筆者，座中並有上海社會科學院宗教所劉元春教授、上海大學中文系林國良教授、上海師範大學人文學院副院長嚴耀中教授及王教授高足馬洵侃（上海鴻匯科技公司總經理）、程群居士作陪。由於三位教授皆專事佛學或佛教史之研究，故席中話題大都圍繞兩岸佛教現況，彼此交換意見。

飯食已訖，王教授請馬洵侃居士駕車，程群居士陪同，五人乘車繞遊上海市區與黃浦江外灘。市中心高樓林立，宏偉壯闊，建築設計美侖美奐；據馬居士說：

上海已有三千多座大廈。外灘一帶，則保留清末民初時期外國租界所建，具有歐洲風味的樓房，在黑夜之中打燈照明，頗能凸顯其建築之美。這些樓房大都是外國銀行，年代雖久，卻維持得相當亮麗，而且頗為堅固厚重。

「禪學要義」與「佛學研究」

91.10.10

上午，由王雷泉教授主持，在復旦大學哲學系多功能廳，昭慧法師與筆者對宗教學專業的本科、碩博士生及禪學社成員，各發表一場演講。上海佛學院尼班有四位教師前來參加。

筆者演講之題目為：「禪學要義」，從：一、定慧知見之釐清，二、禪觀所緣之抉擇，三、身心修道之次第——等三個要項，針對禪修之重要觀念，分別加以說明解析。而有鑒於許多禪者因對「止」與「觀」分辨不清，將定境錯解為悟境，而生起增上慢心，針對此一現象，故筆者特為強調定、慧二者之分辨。簡而言之，定是「脫離現場」，慧是「認清真相」；至於禪觀所緣，筆者依於論義，分別以「勝解作意」與「真實作意」二門，作止觀功能差異的介紹。此中筆者特別提出「佛教中的一切修持不離四念處」的觀點，依禪修學理而作說明。

昭慧法師在隨後的一個半小時中，依王教授的建議，向大家談述「佛學研究的目的與方法」。就「研究目的」而言，他拈出「學佛者是否必須作佛學研究？」、「佛學研究者是否必須學佛？」兩個問題，指出：學佛者並不一定要成為專職佛學研究者，卻不能不依於八正道之次第，從事於佛法正義的多聞熏習。研究者雖未必要學佛，卻必須時刻體會：自己的角色會局限方法的使用，所以即便可就佛教的「功能」部分加以觀察評論或研究，然對佛法「本質」的修證境界，卻常不得不採用宗教現象學的「懸擱」方式，不予置喙。

法師並針對佛學研究的「insider 局內人」(信奉者)與「outsider 局外人」(不信奉者)，分析其研究宗教的長處與瓶頸：「局內人」的研究，一般皆從感恩心出發，如古論師著論：首先歸敬三寶，次則闡述學理，最後還不忘回向佛道。但亦須具足問題意識與批判精神，而不宜有護短之心。而「局外人」最好也能依感恩心，回饋(學術資源的提供者之)廣大社會，並儘量在「中立客觀」的原則下，隨時審慎自問「價值中立」的可能性。

在「方法」部分，他也從古論師採用「教證」與「理證」、中國古德採用「判教」之研究特色，指出此諸研究方法背後的操作原理，以及其與印、中文化背景的關聯。例如：中國人「重視人際和諧關係」大過於「重視真理之探索」的圓融

性格，不但表現在「判教」上，也表現在將儒釋道三家合而為一的「一貫道」這種思考模式上。這樣的文化性格，好處是減少了意識形態的衝突與戰爭，壞處是：往往為了人際和諧而犧牲了社會正義，所以多寄情於武俠小說，尋覓俠者身影，以為苦悶心靈的移情或慰藉。

最後法師亦簡要提到：當代佛教學研究應重視多元方法的互補，並指出：台灣佛學研究教育在八十年代受日本佛學研究（實可上推為十九世紀殖民時代東方宗教研究）主流方法訓練的影響，過度重視文獻學研究法，而忽略多元方法的選擇與訓練。此一現象，在九十年代各大學宗教系所准予設立招生之後，已經有所改進。

晚上，復旦大學美國研究中心的演講廳，180人座位的大廳幾乎座無虛席。王雷泉教授主持本次講座。昭慧法師一口氣演講三個小時，題目是：〈緣起中道——從佛教倫理學到戒律學的思想體系〉，上海圓明講堂有四位比丘研究生前來聽講。法師由倫理學、宗教倫理學、佛教倫理學到戒律學，剖析此中諸家之基本原理、中層原則、基本規範、各種規制一脈貫通之法哲學與法理學，並進一步說明其所建構的佛教倫理學的完整學思體系（詳細內容將由弘誓學僧整理成講記，另行發表）。講座結束之後，圓明講堂的比丘研究生傳展法師與昭慧法師晤談甚歡。他不諱言自己來時，一路上還對昭慧法師的「廢八敬法」頗多批評，但一見到昭慧法師，頓覺他「非常慈悲」，乃拋下成見，聽其說法，並對昭慧法師由衷表示支持。

91.10.11

秋高氣爽時節，上午，王教授暫時排開繁冗教務，與程群居士陪同昭慧法師與筆者，先巡禮復旦校園，然後驅車至浦東世紀公園漫遊，再到世界第三高的金茂大廈頂樓鳥瞰大上海景觀；中午於覺林蔬食處用齋。下午，驅車至浦東機場，搭乘至天津之班機，王教授與程群居士送機。

晚間抵達天津機場，天津市河北區文化局辦公室主任韓學香與靳學珍小姐接機，下榻遠洋賓館。

弘一大師圓寂六十週年紀念會

91.10.12

上午，於遠洋賓館五樓天慧廳舉行「弘一大師圓寂六十週年紀念會」。李載道會長致詞之後，旋請昭慧法師致詞。其次有國際東方書畫藝術研究會名譽主席

修環老先生、福建師範大學中文系王爾康教授、弘一大師孫女李莉娟居士及三位天津市黨政領導張俊英（河北區委副書記）、石堅（天津市人大副主任）、陳浙閩（天津市委宣傳部副部長）等致詞。

91.10.11. 王雷泉教授帶領昭慧、性廣法師參觀復旦大學校園後，於校門口合影。

法師的致辭拈出「典範」二字，感性陳述大師盛德。紀念會結束之後，有聽眾趨前表示：座中聞法師致詞內容，多人因感動而落淚。

開幕式程序中，並有「北方網弘一大師網站開通儀式」，「緬懷弘一大師書畫展」等紀念活動。

下午，舉行第一場研討會，與會大眾就天津美術學院王振德教授所建議的〈建構「弘學」的研究體系〉，發表意見。「弘學」，也有學者建議改名為「弘一學」。

91.10.13

上午舉行第二場研討會，由昭慧法師與李叔同一弘一大師研究會秘書長章用秀先生任主持人，共有五篇論文發表；昭慧法師在結語時有感而發地表示：論民國僧人中對佛教的影響，應以太虛、印順二位大師為最著，而弘一大師則因其在俗期間輝煌之藝術成就，與出家後高潔的操守行持，而成為令人緬懷的人格典範。但如今此間已有「弘一學」之倡議，台灣亦有「印順學」之形成，反而「太虛學」至今在海峽兩岸都尚未形成氣候，甚為可惜。

下午，第三場研討會宣讀四篇論文，昭慧法師發表〈從弘一大師之護生行，談幹細胞研究之倫理意義〉，由於議題新穎，頗受重視。緊接著舉行閉幕儀式。

晚間於遠洋賓館天慧廳舉行「紀念弘一大師圓寂 60 週年音樂茶話會」，演唱與演奏者為成名藝術家與天津音樂學院師生，主持人為該學院音樂系主任楊雁行教授，將諸弘一大師所作之歌曲，逐曲介紹其內容、意境與藝術成就，聽眾咸感增廣見聞，興味漾然。

91.10.14

上午，在天津市河北區文化局與天津李叔同一弘一大師研究會安排下，與會學者參觀同在河北區的梁啟超故居與弘一大師故居，文化局傅學軍局長已在梁啟超故居門前相候。傅局長個性明快，為官清廉，於十年前辦理弘一大師紀念會時，

與昭慧法師及筆者初識，也許是因為氣質相應，互相欣賞，乃結為君子之交。十年不見，今日於此重逢，倍覺欣喜。

此中梁啟超故居修復已訖，共計遷走 91 戶，耗資人民幣 2000 萬元，即將於近期正式開放參觀；弘一大師故居目前尚維持舊狀，預計將於近期開始遷開住戶，動工修復，並擬於明年此時落成。中午，一行人在紅旗飯店用素餐。

在梁啟超故居「飲冰室」大廳之中，看到梁啟超自期「獻身甘作萬矢的，著論求為百世師」的一副對聯，筆者覺得昭慧法師十餘年來為佛教與眾生，無私忘我、不屈不撓的奮鬥精神，以及他著書立說以舌戰群儒的氣魄，頗與此一對聯之意境相若，因此特別邀請法師站在對聯之側，為他照了一張相片。在梁啟超故居展覽室中，又見到戊戌六君子之一譚嗣同居士的遺像，與其名句「我願將身化明月，照君車馬度關河」，想到昭慧法師不但引此句以為書名，也引此句作為致李元松老師書函的題目，以此自況行菩薩道的心境，不覺倍感親切。

晚間，河北區文化局局長傅學軍女士邀請昭慧法師與筆者至家中，並與文化局的小韓、小范、小那等朋友們，親自桿麵皮做水餃與麵條請客，賓主盡歡。

隨緣開示：宗教與藝術

91.10.15

上午，天津弘一大師研究會會長李載道先生請昭慧法師與筆者至家中茶敘，李先生告知：明年八月間，河北區文化局與天津南開大學將舉辦「梁啟超學術研討會」，希望昭慧法師能前來參加，並發表有關梁先生在佛學研究方面之見地的學術論文。李先生並與河北區文化局電影工作站站長劉曉兵先生、靳學珍女士陪同昭慧法師與筆者，參觀全國最大的「天津圖書大廈」。該大廈建築宏偉，大陸有名出版社多集中於此，據聞係全國最大之購書中心，法師與筆者買了許多哲學與宗教學的書籍。

從天津圖書大廈出來，一行人應李叔同研究會副會長陳樹林先生之邀，至其所經營之雙木廣告公司參觀。該公司座落的所在地非常幽美，大片草場上間錯著一棟一棟歐式房屋，這原是英國殖民時代的跑馬場，天津市政府保留而修復之後，轉租給各公司行號作為辦公用途。

91.10.15 天津市宗教局李仁智局長於回民開設的鴻起順飯店以「清真齋」宴請昭慧法師（左起：性廣法師、孫鳳年副局長、演龍法師、昭慧法師、寶函長

老、李局長、王劍非老居士)。

這種保留當時各國租界建築原貌的做法，在天津市處處可見，讓整個市容呈現相當特殊的景觀。

陳樹林居士係該公司總經理，為虔誠佛弟子，特集合員工並請昭慧法師為大眾開示。法師乃從蔡元培先生提倡「美育」說起，認為美育無法替代宗教，但卻可以豐富宗教文化的內涵；宗教常依音聲藝術或形象藝術，而呈現不可思議的感動力量。法師以此鼓勵大家，在以藝術美化人生之餘，也不妨多多體會佛法，觀照諸法實相，並蘊釀出藝術創作的活水源泉。

中午，陳樹林居士在「水上公園」內之餐廳以素宴款待大家。

天津市宗教局之座談與邀宴

下午，天津市宗教局副局長孫鳳年先生至遠洋賓館，請昭慧法師至大悲院，與天津市佛教領袖晤面，談「台灣佛教現況」。是日在座者除了宗教局的孫副局長、農筆耕處長、李處長與筆者之外，佛教領袖有天津市佛教協會會長（大悲院方丈）寶函長老、副會長兼秘書長（天津市政協）王劍非老居士、副會長兼常務副秘書長（居士林林長）李可家居士、大悲院首座智如法師與挂甲禪寺監院演龍法師等。

孫副局長曾在年初佛指舍利蒞台之時隨團來台，看到台灣佛教的興盛情況，內心頗有感觸，故安排昭慧法師與天津佛教領袖談述台灣佛教的情況，希望天津佛教能運用現有資源以健全發展。他並希望薊縣盤山幾座觀光景點的寺院，能從園林旅遊局收回給佛教使用。其護念佛教之忱，溢於言表，令人感動。

座中王劍非與李可家居士提及天津「居士佛教」的特色，並提到大軍閥孫傳芳居士老來學佛，卻在天津居士林念佛共修之時，為仇家暗殺的一段歷史。法師與筆者雖曾讀過這段歷史，但卻忘了發生事故之地點，此刻聽來，對天津居士林頓時加深了印象。

座談會結束後，一行人至回民開設的鴻起順飯店用「清真齋」。這是天津市宗教局局長李仁智先生對昭慧法師的邀宴，李局長與孫副局長並特將一幅題贈昭慧法師的「佛緣」墨寶送給法師。李局長係一回民，他特別為昭慧法師解釋「回民」與「伊斯蘭」的差別：回民多數是伊斯蘭教徒，但回民是民族概念，伊斯蘭是宗教概念，兩者仍應有所區別。

在赴晚宴之前，孫副局長特地帶領我們參觀天主教聖堂「望海樓」。該教堂位於三岔河口北岸，1869年由法國天主教建造。據載：1870年6月2日，因法國天主教會欺壓天津市民，被憤怒的人民群眾燒毀，史稱「火燒望海樓」，又稱「天津教案」。事件發生後，清政府處死十六名愛國人士，賠銀四十萬兩。1887年，法國教會用清政府的賠款重建望海樓。三年後，再度為群眾燒毀。1904年第三次重建，建築形式仍按原樣，正面有三個塔樓，呈筆架形，窗面由五彩玻璃組成幾何形圖案，內部裝修華麗。1976年因地震受損，今已整修。

拜會國家宗教局帥峰司長

91.10.16

上午，在河北區文化局辦公室主任韓學香小姐與電影工作站站長劉曉兵先生的陪同下，乘坐文化局的專車抵達北京，下榻麗都假日飯店。

下午，由中國佛教協會綜合研究室主任徐玉成居士與筆者，陪同法師拜會國家宗教局第一司帥峰司長與外事司龐軍副處長，以感謝兩位先生與港澳台事務辦公室郭偉主任，熱心協助大陸三位法師參與今年四月「人間佛教薪火相傳」研討會之入台申請。宗教局所在地在宋慶齡故居旁，原係清朝攝政王之府邸，院落共有五進，建築氣派而古色古香，四周環境非常幽靜，宗教局則剛遷來此地辦公未久。中國政府完整保持此一傳統建築，予以整修後由宗教局使用兼管理，也可見其對於國內之宗教事務，已經益趨重視。

帥司長英挺而自然具足威嚴，但在晤談之中，卻也非常誠懇而和善。他主動說：知道昭慧法師在佛門提倡男女平等。法師回答道：「我認為在社會主義國家，提倡男女平等更有思想上的正當性。時至今日，中國大陸的政府部門都已有女局長了。」帥司長說：「這你就有所不知了！我們有女局長是一回事，佛教中又是另一回事。」法師云：「司長何妨向佛教作些這方面的建言呢？」司長說：「站在政府部門的立場，我們必須尊重各宗教內部的歷史文化。」

事後昭慧法師向筆者分析道：「聞司長之言，一則以喜，一則以憂。喜的是中國政府已經漸漸尊重宗教歷史與文化。政府不以公權力介入宗教內部事務，總是好事。但是也不免擔憂：宗教倘利用此一良性保障，而抗拒普世的人權信念，那豈不是在『宗教自由』的保護傘下，遂行迫害人權之實嗎？看來宗教要改善其內部人權，還是需要宗教內部的良心人士，發出自覺的批判與改革行動。」

91.10.17

下午，至廣濟寺拜會中國佛教協會綜合研究室主任徐玉成居士與法音雜誌社的副主編盧潯居士，並於法音雜誌社向兩位居士及王麗心、陳星橋，桑吉等諸位雜誌社工作同仁，談述台灣佛教與「宗教法令」相關之歷史沿革與現況。

晚間，徐主任與盧潯居士請用藥石，並於席間交換彼此對佛教現況、佛法思想與兩岸政局的看法，談話內容非常深刻，態度也非常真摯。

由於本次大陸之行要到三個大都會，想要攜帶贈書，又怕承載之行李過重，旅途安置行李也有種種不便，蒙徐主任慈悲，昭慧法師先行於台灣將一些贈送北京學者的書籍什物，海運寄放在徐主任的辦公室中。來到佛協，又蒙徐主任協助，將那些海運過程中塵土盈箱的書籍什物，細心擦拭整理，我們非常感謝徐主任的熱心協助。

中國社科院之旅：談佛教界女性運動

91.10.18

下午，中國社會科學院佛教研究室前主任楊曾文教授請社科院博士生紀華傳居士來到麗都假日飯店，陪同昭慧法師與筆者到社會科學院世界宗教研究所。在楊教授陪同之下，拜會張新鷹副所長與現任方廣錫主任、魏道儒副主任，《世界宗教研究》編輯部主任黃夏年教授等，並於此再度見到今年來台發表論文的藏族學者德吉卓瑪教授。

91.10.18 於中國社會科學院演講畢後合影

(前排右二：楊曾文教授、左二與右一德吉卓瑪教授伉儷、後排右一：張新鷹副所長)。

會晤之後，在楊教授主持之下，昭慧法師作了約一小時的專題演講，題目為〈佛教界的女性運動——理論依據、行動策略與運動實效〉，受到與會學者的熱烈迴響。聽眾以社科院研究人員與研究生為主，他們提出了許多精彩的問題，法師也誠懇地一一答覆（詳細內容將由弘誓學僧整理成講記，另行發表）。楊教授並請筆者就著佛教弘誓學院的成立、理念與現狀，作簡要的介紹。

座談會由張新鷹副所長主持結束致詞，他由感而發地表示：「今日的台灣佛教，或許就是明日的大陸佛教。」

會後楊教授請社科院諸位教授作陪宴請我們。席間大家極其真誠地交換彼此對於佛教的意見，學者們表達了對佛教僧伽自主性極大的重視，以及對於僧伽事

務不便置喙的高度禮貌，但昭慧法師反而強調：佛教僧伽應該自發地願意接受社會的監督與建言，以示自清之決心。這與「僧事僧決」是並不衝突而且相輔相成的。「僧事僧決」並不神奇，那只是社團基本常識——每一團體內部事務，本就應由每一團體成員共同決策，但任何團體也有義務聽取外界的批判與建言，而不能用「自決」一語堵塞善諫之門，佛陀所制之戒律中，就有一些是因應居士或社會大眾的反映而訂下的戒條。昭慧法師有感而發地表示：諸位學者對於佛教都有極大的愛護之情，即便是對負面的現狀有些看法，也都是來自「愛深責切」的心腸，希望佛教中人能把身段放下，察納學者們的雅言。

中國人民大學之旅：談台灣佛教

91.10.19

下午，紀華傳居士再度陪同昭慧法師與筆者至中國人民大學。在佛教與宗教學理論研究所張風雷教授與宣方教授共同主持之下，昭慧法師向人大宗教系所師生為主（為數約五十人）的聽眾作專題演講，題為〈當代臺灣佛教的榮景與隱憂〉。約兩小時演講之後，宣方教授作了極有深度的回應。他並且盛讚法師在佛教與社會方面的種種貢獻，並說：不但昭慧法師在創造歷史，我們今天也在共同創造歷史，因為，人民大學首度出現了一位舉行專題講座的出家人，特別是比丘尼。他並表示：自己如果有一天要出家，一定會拜昭慧法師為師父，因為，「求法」不應存在著性別的差別知見。宣教授這種打破陋習，「雖千萬人吾往矣」的道德勇氣，令筆者不禁油然而生起敬佩之情！

91.10.19.下午 宣方教授（中）於昭慧法師演講後，作回應並提問。
右坐者為介紹講者之張風雷教授。

是日，人大宗教所魏德東博士、北京師範大學哲學系徐文明教授以及法音雜誌社王麗心居士亦到場旁聽，並提出精彩的問題，有兩位中年聽眾也發出了極為尖銳的質疑，法師均以極坦誠的態度一一回應這些問題（回應問題的內容，部分可參見本期昭慧法師：〈典型在夙昔〉一文；本次演講、宣方教授之回應以及與聽眾對談的詳細內容，將由弘誓學僧整理成講記，另行發表）。演講會欲罷不能，直至五時半才宣告結束。

晚間，一行人在人民大學內的餐廳用齋，並就著海峽兩岸的佛教現況，繼續交換許多珍貴的意見。宣方教授提到一件值得玩味的事：有一回他來台灣參加學術研討會，有感而發地喟歎道：「禮失而求諸野」，他講完之後覺得不妥，恐台灣學者會抗議他將台灣視之為「野」，沒想到在場向他抗議的竟然是某大陸學者，

理由是：大陸根本就沒有「禮失」之事。

91.10.20

下午，於北京機場離境，經香港而返抵台灣。

九十一年十月九日完稿



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 緬懷大德，效法典範－弘一大師圓寂60周年紀念會開幕致辭

doi:10.29665/HS.200212.0007

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：釋昭慧;釋心宇;釋印悅

頁數/Page：42-43

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0007>



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



緬懷大德，效法典範

——弘一大師圓寂 60 周年紀念會開幕致辭

昭慧 致詞

心宇 整理

印悅 潤稿

會長、諸位法師、女士們、先生們，大家早安！

我來自台灣，其實資歷很淺，會長要我在開幕中致詞，可能是因為我「來自台灣」的緣故。在諸位前輩面前致詞，對會長的護念，甚為不敢當！

在今日社會，已經很難尋得典範，因為世人好看翻案文章，喜歡挖掘內幕，樂見八卦新聞。許多過去我們所景仰的仁人君子，經常被一些翻案文章與傳媒秘辛之所傷害。

但是在一個沒有「典範」的年代裡，人心其實是非常苦悶的。我們得承認：世間的誘惑很多，而我們的心性難免會有軟弱的時候，假使沒有典範激勵著我們，又如何能夠確信，人性是可以接近聖潔的，是可以拒絕誘惑的呢？在這麼多雙犀利的眼睛挖掘秘辛、這麼多愛聽八卦新聞的普羅大眾檢視之下，依然能保持其聖潔與清新的人極為少數，弘一大師正是其中之一。就這點來說，弘一大師已足堪為這個世代的人類典範！

91.10.12 弘一大師圓寂六十週年紀念會，全體合攝於天津市遠洋賓館前庭。

弘一大師可以說是真善美的化身。還沒出家以前，他尋求美感的最高境界；但是哪能料到峰迴路轉，中年之後的他，竟可以尋求另外一個更高層次的生命境界，那就是真理、良善與神聖。由此可見，一個美好的心靈，臻昇到某種程度後，不會僅只滿足於令人愉悅的形象和音聲，他的心靈一定也會追求真理，而且對於邪惡的一切事物，他會以敏銳的美感而超越之，並願意幫助眾生超越這些邪惡。即此以觀，弘一大師選擇出家，是有積極意義，而且發人深省的。

最難得的是，出家以後，他斷然把過去藝術家和教授的身份完全放下，做一個中規中矩的比丘。在漢傳佛教的現實環境裡，他看到了佛教的腐敗，僧紀的墮落。如果佛教中象徵性的精神領導人，都不能為人表率，那麼世人又如何能夠體

會佛法的美好，體會佛法所帶給人心的清涼、安穩與喜樂？

也許我們會覺得：他的出家生活，似乎太過嚴苛地對待自己，但是我覺得：他是在以無言之教，讓世人注意，特別是讓佛教中人注意；出家人應該要活出尊嚴的僧格。所以，面對已經偏差的佛教現象，他寧願矯枉過正，以最嚴苛的生活標準來對待自己，精勤修道。

更為難得的是，他並不因為自己在道德上如此潔淨，而就以同樣的標準來批判別人。我們發現，在他的著作裡，對於當時佛教僧伽的腐敗現象，雖然憂心不已，卻不會施以嚴厲無情的批判，而只是默默地活出典範。從這裡，我們也可以看到他嚴以律己，寬以待人的敦厚心性。

這種敦厚的心性，當然不祇是對佛教界，也包括對普天下的苦難蒼生。他與豐子愷先生合作，用詩畫併陳的《護生畫集》，來打動世人的良知，希望世人能夠受到這些詩畫的影響，而反省並調整自己的生活方式，以善待大地萬物眾生。凡此種種，都可以看出他的仁慈，以及他前瞻性的眼光。二十世紀末至本世紀初，動物解放、動物倫理，已經變成一個非常先進的話題，在西方受到倫理學界的高度重視。

非常感恩李會長，以菩薩心腸，十年辛苦經營，領導著弘一大師—李叔同研究會，細心彙集弘一大師的相關文物與研究成果，並將與弘一大師有淵緣或是研究弘一大師的法師、學者、居士，邀請過來齊聚一堂，互相勉勵，也互相交換研究心得；本次會議，他還希望與會人士能夠進一步探討未來「弘學研究」的架構與格局。

今天，大家齊聚一堂，緬懷圓寂六十週年的弘一大師，做為一個佛弟子（特別是出家人），我們應該把他當做修道生活中的典範，警惕自己的言行心態。做為漢民族的一員，我們引以為榮，因為中國傳統文化與佛教崇高精神融會之後，竟可孕育出了像大師這般真善美的化身。站在人類一員的立場，我們更應緬懷並效法弘一大師，繼續為苦難蒼生而努力。

我們不但要紀念弘一大師這個人，更重要的是，要效法這樣的大德典範，做為弘一大師精神上的傳人，效法他堅毅、嚴謹的性格，以及淡泊明志的生活智慧，並效法大師，以無限慈憫，努力挽回苦難眾生的共業。若能如此，「悲欣交集」的弘一大師，在西方極樂淨土之中，必會感到無限的欣慰！

謝謝大家！

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 一場感人的法宴－「印順導師思想真義」演講過程與內容紀要

doi:10.29665/HS.200212.0008

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：法程

頁數/Page：44-47

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0008>



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



一場感人的法宴

——「印順導師思想真義」演講過程與內容紀要

法程 報導

昭慧法師應李元松老師之邀，晚間至現代禪象山社區，以「印順導師思想的真義」為主題發表演講。中觀書院人數爆滿，演講會由李元松老師擔任引言人暨全場主持人、現代禪教研部主任溫金柯居士擔任演講後提問時間主持人；李老師和禪龍宗長並發表聞後之心得感想。昭慧法師針對現代禪教研部尖銳之提問，給予詳盡的回答。現場氣氛感人！

會後，昭慧法師和隨行聽講的弘誓學生五人，在中觀書院二樓和李老師、禪龍宗長、副執行長楚禎老師（還有李老師的女兒李馨）等人，繼續法談到十一點多，才離開中觀書院。

李老師引言之時表示：「印順導師思想的真義」這個題目是他訂的，他認為昭慧法師是闡述導師思想真義的不二人選。他極度推崇導師的智慧，拉近了人類與佛法的距離；自己受惠於導師思想至為深切，對導師思想雖有極少「不受教」的部分，但倘其有朝一日知道是自己錯了，一定會鄭重認錯而更正之。一介禪師以如此質直而光明磊落之態度，面對爭議性課題，讓在場的聽眾極為感動。

昭慧法師在長達兩小時的演講中，則謙稱自己所知只是導師思想的「影像教」，並回應李老師的坦蕩態度，認為「人間佛教」的大方向之下，應容許多元性、異質性的開展，這會更豐富「人間佛教」的內涵。

緊接著，法師依「研究動機」與「時代對話」兩個方向而作剖析：他先從導師的一句話「我立志為佛教，為眾生——人類而修學佛法」說起，分析導師窮畢生之力以研究佛法的動機：

「信為欲依，欲為勤依」，導師依於對佛法本質之理解而生起堅固信念，又見到現實佛教與理想佛法之強大落差，而生起了「何以導致如此」的問題意識，意欲振興佛教，於是勤於在教理與教史的研究之中探尋消息，從而提供「懲前毖後」以振興佛教的解決方案——「人間佛教」。他始終堅持大乘，此中有濃厚的「兼善天下」之中國人文精神。

法師認為：導師不但研究佛教史，他更是不斷地與時代對話：從聲聞到大乘，從思想到制度，從漢傳、南傳到藏傳，從教內到教外，從教界到學界，從儒家到基督教，從現象到心性……。面對種種爭議，他從不閃避問題以閉門造車，不拘

限於民族感情或宗派意識，反而至誠懇切地虛心思考，依於佛法正理而作回應。他特別讚歎導師對僧俗關係與僧團兩性關係的見地，既溫厚，又深具平等心與正義感。

世新大學法律系張嘉尹教授問道：受導師思想影響的人，是否就如同導師一般，具足批判精神呢？法師舉了傳道法師、楊惠南教授、林朝成教授的例子；復又指出：現代禪的李老師與溫金柯主任不也一樣是受到導師思想影響，而又具有批判精神嗎？

溫居士同修黃美珍居士問法師兩個問題：

一、既然法師是「接著講」而非「照著講」導師的思想，那是否有與導師思想「不同的部分」？

二、法師在演講中提到：中國人重視人際關係的和諧大過於重視真理；但法師是否也曾有「吾愛吾師，吾更愛真理」的時候？

法師回答：

一、「接著講」是指講導師還沒講到的部分（如佛教倫理學與戒律學思想體系的建構）。導師思想已深深滲入他的心靈，成為他思想中極其重要的部分，所以他一時想不起自己與導師的思想見地，有任何本質性的「不同」。

臨時唯一想得起來的，也不是「本質的不同」，而是一個小小的問題。法師曾兩次問導師，《成佛之道》的最後兩句：「一切有情類，皆共得成佛。」顯然是主張「一乘究竟」的。但依「緣起性空」的見地，似乎推不出「一乘究竟」之論。導師兩次都笑說：「還是一乘究竟。」可見他老人家還是有一種追求所有生命之究竟圓滿的悲心。

但法師認為：依於「緣起性空」見地，只推論得出「成佛的可能性」，而推論不出「成佛的必然性」；如要堅持「一乘究竟」，則表示成佛有其「必然性」，而非祇是「可能性」。這樣一來，如來藏思想不免就呼之欲出了。

但法師說：阿羅漢是不是通通都可以「回小向大」，這個問題不嚴重。在我來看，成阿羅漢不也很好嗎？

二、法師認為：他從不曾說過「吾愛吾師，吾更愛真理」這樣的話，頂多因「廢除八敬法」所引起的軒然大波，因體諒導師處境的艱難，而說過「因愛真理而敬

吾師」。「吾愛吾師，吾更愛真理」，表示師長不代表真理，而自己才代表真理；而「因愛真理而敬吾師」，則是表示：師長（印順導師）的思想就是真理，自己非常感恩師長。兩者差之毫釐，失之千里！

溫金柯主任的兩個提問也十分精彩！他問：

一、正如法師所云「印老對中國禪宗頗多肯定」，可是為什麼一些受印老思想影響的學者，他們對禪宗普遍不懷好感？而在今日全中國大陸、日系佛教以及現代禪，卻給予禪宗極為崇高的評價。法師如何看待此一現象？

二、法師在一篇題為「我願將身化明月」書函，曾說禪法的技巧在中國已經集體忘失，可是印老博通三藏又怎麼會不知「修習步驟」呢？這一段文字的意思能否請法師給予詳細說明？

昭慧法師回答：

一、對其他學者的言論，不詳其內容，所以無法代他們回答。至於自己，由於剛出家時的佛教大環境，主要以淨土宗為主，不見禪宗法門之宏闡，自己也修習淨土法門，所以對禪宗頗為隔閡；即使偶閱禪宗公案，也因其非屬邏輯推演的語言，而是非常簡潔的對話，令人無從知曉此中消息。反倒是看了導師的《中國禪宗史》，才開始對禪宗產生很大的親切感。導師當然也有批評禪宗末流的弊端，以及「不立文字」所產生的後遺症，但大都屬「愛深責切」之談；而且他所批評的對象已「族繁不及備載」，禪宗並非特例。而他對禪宗（尤其是南禪精神），更是有極高度的推崇。

二、中國佛教史上，佛陀跋陀羅曾傳授聲聞禪法，後因與鳩摩羅什意見不同而南下，但此後無論是三論還是天台，都依羅什之論。至天台智者之時，師承慧思，上溯慧文，都不依聲聞禪法，而依大乘的「法華三昧」而起修。智者大師在無師承而但依文本的情況下，尚能整理「童蒙止觀」，已經殊屬難得。《小止觀》的學習階段，大分為「數、隨、止、觀、還、淨」，這種大的階次，還是與南傳禪法所言相去不遠，但細較其內容，就知道南傳論典所述的禪觀階次與運用方法，較為具體而細緻，這不是智者能力不足，而是師承已斷的緣故。

至於印順導師，窮畢生之力於研尋佛教振興之道，面對內憂外患而不斷與時代對話。他的時代所面臨的挑戰，不是「佛教不講究修證」，而是類似梁漱溟先生「此時、此地、此人」之類的質疑。他的回應也因此而重在於如何矯治「隱遁獨善」的佛教，而轉向「兼善天下」的理想。他已就著有限的因緣而做到了最大的完成，他沒講的部分並不表示他不重視，但我們後來者不妨填補上去。

因此，無論修習何種禪法，只要是「依住堪能性，能成所作事」，訓練得出大堪能性，以面對生死洪流，擁抱苦難眾生，都應是「人間佛教」多元發展的正途，「人間佛教」行者不宜故步自封，而應廣納諸善法，以正己而利人。

另外，由於話題涉及性廣法師，故李老師在結尾時亦對性廣法師的禪修境界作概略的講評。

翌日在現代禪網站上刊出「現代禪教團潛修期間最新消息」，其中指出：

本次演講具有多重意義，包括：

- 一、由印順導師最得意的弟子昭慧法師來詮釋印順導師的思想。
- 二、昭慧法師面對曾經和「印順學派」長達十四年思想之辯的現代禪教團諸修行者和研究者，給予鼓勵並任由大家提問，一一誠懇而詳盡的回答。
- 三、李老師在演講會場的前、中、後段，分別就個人的修行經驗和親近印順導師及學習《妙雲集》的體會，表達了自己的看法。
- 四、現代禪宗長禪龍老師聽聞昭慧法師演講後所表露的心得感想。
- 五、昭慧法師和李老師在言教之外，所展現以身作則的佛教宗教師的修養。……此中的每一項，均涉及佛教根本精神與核心義理之探究，非常值得一聞再聞！

本次演講會長達三個半小時，昭慧法師已授權演講會全程實況錄音由「佛教現代禪網站」播出。

（相關照片已上網，文字稿則刻由現代禪朋友整理中）

● 現代禪諸位師友如此用心地向網友作「法之供養」，敬請讀者屆時踴躍上網下載、瀏覽，並轉知所有愛好印順導師思想的同道、學友。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 冥契經驗的宗教對話－「宗教的靈修傳統」綜合座談引言

doi:10.29665/HS.200212.0009

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：48-50

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0009>



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



冥契經驗的宗教對話

——「宗教的靈修傳統」綜合座談引言

釋性廣

時 間：九十一年十一月二十四日下午

地 點：輔仁大學濟時樓九樓國際會議廳

會 議：「宗教的靈修傳統」國際學術研討會

主辦單位：輔仁大學宗教學系

感謝主辦單位邀請筆者參加本次研討會之綜合座談！

主持人陳主任德光教授細心地為本次座談會設定了三個子題：

- 一、您個人宗教靈修的經驗
- 二、靈修與現代人的生活
- 三、靈修與宗教交流

為節篇幅，筆者以下的引言內容，將省略證成之論據，只針對上述三個子題，略述筆者的看法。又，佛教向以定、慧二學或是「止、觀」二行，指稱修道內容，今依大會用語，以「靈修」統稱（涵蓋佛教在內的）所有宗教的修行內容。

91.11.24 性廣法師於「宗教的靈修傳統」座談會中發言。

（左：天帝教研究學院梁忠科副院長）

第三個引言：「靈修與宗教交流」，若當作討論的主要線索，可以聯結（或涵蓋）前面兩個引言的討論，然而此中所引發的問題不少，而且極易引起歧見。例如：

- 一、從靈修經驗的有無問題，可以探討的是：沒有靈修經驗的人（研究者）有能力討論或研究靈修問題嗎？憑藉著一己的靈修經驗，能有跨宗教（靈修）的研究

能力嗎？縱若提出說明，這些說法能有普遍的解釋效力嗎？

二、屬於個人私秘經驗的靈修行為，必須互動交流的理由何在？有否可能產生不利於己或不利他者的後遺症？在肯定靈修（及其團體）能淨化身心，樂生合群的正面功效中，能否關注到它所可能產生的負面影響？

三、範限在「靈修」主題而有的宗教交流（對談），對各宗教靈修系統所追求的終極目標而言，它們的最終境界有共通性嗎？是否如朱熹所說的「理一分殊」，條條大路通羅馬？而牽涉到研究心態及方法論的不同，有「己正他邪」的外道、異端之說，有「他偏己圓」的判教之論，有「多元價值並存或殊途同歸」的相對之言；面對這些紛陳之詞，靈修對話能有排解梳理之道嗎？靈修話題的宗教對話，所要達到的功能（或目的）又是什麼？

以下是筆者對這些問題的看法：

一、筆者認為：相較於無有靈修經驗者而言，擁有靈修經驗者，對於靈修問題，會有較強的解說能力；然而超理性的靈修經驗，並不排除人類運用理性來加以探索、解說的可能性；即便受到思維與語言的侷限，這些探索、解說，亦有少分或多分逼近真象，顯現真理的可能性。所以，無有靈修經驗的人，對靈修經驗，也可以從旁觀察個案，或是廣為蒐尋資料，以適切的研究方法，作出學術上的貢獻。

二、普世性宗教所印證認可的靈修成就者，其外顯行為，不但不是「非理性」的身心失調或情緒失控者，反而有著高度自制的力量，與潔淨的人格道德。所以，雖然各宗教的靈修傳統，對人間現世有予以肯定或予以否定的差異態度，但是都有「透過靈修能淨化身心」的共同觀點，肯定靈修成就者的智性光輝與慈愛心行；亦即，宗教靈修雖屬超道德的心靈境界，但恰好也能成就道德之善。

靈修活動對現代人有舒解身心壓力的功效，然而靈修者絕不能輕忽道德操守，扭曲或抹煞倫理價值。吾人樂見「靈性復興」時代的來臨，重視的是它帶給人類身心淨化，社會和諧的助益；但也因此，吾人不能不關心那些不當的靈修觀念或行為，它們業已引生了破壞社會秩序的弊端，諸不見假借靈修之名而攫取金錢、權利、情色的種種醜事，時有所聞。

三、在各宗教與教派內部，向來都有分辨自宗靈修境界的真偽、高下之議，而此是否適用於跨宗教間靈修境界的比較研究？值得深思。

面對不同宗教中各類的冥契經驗，筆者認為：「此乃詮釋方式不同而非經驗類型不同」的前提，將具有比較宗教學研究上的意義。吾人若嘗試對各宗教的靈

修境界，簡別其特性，並判斷其淺深層次，這樣的研究極具挑戰性，而其結論也最易引起爭議。彌平爭議的方式，或許是宗教信仰終極境界的「理一分殊」或靈修（修行）成就的相對論，但這種說法，很難獲得連筆者在內的各宗教人士的同意。

無論如何，以靈修內容為主題的宗教對話，在交流中應避免自讚毀他式的宣教語言，此中較好的進路可能是：對自身信仰的靈修（修行）傳統，多作自我批判的反省與檢討。宗教人士熱心從事靈修對話的終極目的，或可定調為：秉持宗教廣慈博愛的特德，以自我批判，自我改進的誠意，在紛擾爭鬥的人世間，先做好「靈性提昇」的表率，解除因宗教偏執所引起的傷殺與動亂，進而攜手共同奮鬥，締造世界和平的光明願景。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 基進生態學與佛教的環境（上）

doi:10.29665/HS.200212.0010

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：林朝成

頁數/Page：51-60

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0010>



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



基進生態學與佛教的環境（上）

林朝成（成功大學中文系副教授）

壹、前言

從當代環境倫理學與環境哲學的發展史來看，人類中心主義與反人類中心主義的爭論一直是核心的論題。人類中心主義相信：(1)人是自然的主人和所有人；(2)人類是一切價值的來源，大自然對人類只具工具性價值；(3)人類具有優越的特性，故超越自然萬物；(4)人類與其他生物無倫理關係。人類中心主義的信念被認為是今日生態危機的根源，因此，不管是對它的修正（具生態意識的人類中心主義），或是對它徹底地批判（生命中心主義、生態中心主義），人類中心主義都是必須認真面對的課題。

從佛教的觀點來看，人類中心主義困境的根源在於「我執」、「我見」，人類中心主義也只是其諸多面向中的一個虛妄執著相罷了。因此，環境危機根源的診斷雖非佛陀立說的宗旨，但作為一參考架構，從佛教內部的教義契理契機地提出佛教的環境哲學，並針對當代環境的苦難沈淪，建構環境的基本態度，以使自然受到宗教教義的保障與道德考量，便有其時代的新適應與教義再開展的積極意義。

本文的目的在探討「環境關懷」作為佛教對環境的基本態度的教理基礎與詮釋架構。為了使「關懷」具有理論的嚴謹意義，本文以「關懷倫理學」做為論述的參考架構；為了疏理環境思想的中心旨趣，本文以「基進生態學」(radical ecology)作為對話的主論述；而佛教內部的教義，則以「無我」和「慈悲」為基石，嘗試建構佛教的環境關懷倫理學。

貳、關懷倫理學的論述與發展

關懷倫理學的源頭是當代精神分析家卡羅爾·吉利根(Carol Gilligan)。吉利根在1982年發表了《不同的聲音：心理學理論與婦女發展》，對於寇伯(Lawrence Kohlberg)的正義道德發展理論提出挑戰。吉利根在書中指出有二種不同的道德意識：正義與關懷，兩者同樣發展周密、圓融，且就有效性、正當性而言是兩相一致、不分軒輊。因此，以正義做為人類道德發展的標準，而貶低關懷的道德意識，是研究者（通常是男性）的偏見。

吉利根的研究，常被視為對女性的道德意識的表彰，因女性的經驗朝向關懷的意識發展。正義倫理強調的是，我們對特定問題進行道德思考時，需要公平地

使用普遍有效的道德原則；關懷倫理強調的是，我們在進行道德思考時，需要透過對於他人的關懷與溝通，以辨識特殊情境中各種與道德相關的因素。至於兩者的優位順序，吉利根認為不應追求一元的普遍道德觀，而應保持多元、真實的道德張力。儘管吉利根認為寇伯正義理論所忽略的關懷的道德聲音，主要是由女性呈現出來，但她還是避免以性別來說明這種不同的道德聲音。她在〈序言〉中指出：

我所描述的不同的聲音，並非以性別，而是以主題來刻畫其特徵。其與女性的關聯，只是經驗觀察的結果。基本上，我是透過女性的聲音來探索這個不同聲音的發展足跡。但是，此一與女性的關聯，並非絕對。而我在此所提出的男女聲音之間的對比，只是用來凸顯這兩種思維模式之間的差異，並讓我們更注意到一個有關詮釋的問題(a problem of interpretation)，而不是用來對兩性做任何一般性的陳述。

在思考關懷倫理的內涵時，吉利根所理解的兩種道德觀點之間最重要的差異，就在於二者預設了不同的自我觀念：正義倫理強調自我的獨立與自主，而關懷倫理則強調自我在人際脈絡中和他人不可分割的關聯性與相互依存性。個體如何將某個問題看待成道德問題，乃取決於其如何理解自我、他人以及其間的關係。也正是這個洞見，影響了關懷倫理學後續的發展。

應用吉利根的理論於研究人類對生物界的價值態度，也得到近似的結果。凱勒(Stephen R. Kellert) 規劃出一個基本價值觀的分類系統，以便釐清人們對於動物界、自然界懷有哪些感想和看法。這套觀念架構，共歸納了九種價值觀：(1) 實用主義價值；(2) 自然主義或博物學的價值；(3) 生態學與科學的價值；(4) 美學的價值；(5) 象徵意義的價值；(6) 居支配地位的價值；(7) 人性的價值；(8) 道德立場的價值；(9) 否定立場的價值。而人類對生物界的價值觀能否圓滿表達，這與人性本質以及人性的充分發揮，都有相當大的關係。凱勒多年的研究成果，發現男性與女性對自然界的價值觀與知識，出現很大差異。女性重視關懷愛護，較有不該傷害動物的意識。至於女性明顯傾向否定價值（自然界引發厭惡、恐懼、憎恨等負面感覺），也與吉利根所說重視親友關係（對以外的關係較冷淡）能夠連貫。男性之重視合理性與階級區分，與凱勒統計的結果男性較重視支配自然界、理解自然界的事實，也頗吻合。由此可見，關懷倫理學足以擴大其研究範圍，建立起對動物關懷態度的社會文化研究，因此，環境關懷倫理有其進路的合理性。

關懷倫理學重視關懷、關係、責任、脈絡、溝通、情意、個殊表達的聲音、差異中的公平對待等，都是女性主義者在各種論述中重要的取向。著名的關懷倫理與教育哲學家諾丁(Nel Noddings)對這領域已經詳作理論的建構，倫理學一直由

象徵男性精神的「理性」所主導，其另一重要面向「關懷」，也在男性文化的扭曲下，被詮釋成有貶值、盲目意味的「愛欲」。因此，諾丁認為道德實踐的根源得重新定位：

而我(諾丁)是將道德行為核心泉源，置於人類的情感回應。通過我們對道德的討論，我們將保持對這種情感的聯繫，也是這種情感產生對道德的討論的。這並不表示我們的討論會陷入感性的沼澤，但實在要正視存在的情感基礎(the affective foundation of existence)，並給其地位。

諾丁以「情感回應」為首出的立場，呼籲人們正視情感的存有學。諾丁和著名的動物解放哲學家彼得·辛格(Peter Singer)都可以說是動物倫理的提倡者、擁護者，辛格把動物的議題當成嚴肅的道德與政治問題來談，因此他必須認真地探討人類與動物的關係在道德與政治所牽涉的是非與利害的問題。辛格詳細描述實驗動物與經濟動物所受的虐待、壓迫、剝削與殺害，試圖說服人們：動物也有感受痛苦的知覺，也有免於痛苦、滿足基本生存的需要，因此，其利益應當得到平等的考量。其所訴求的依據並不是情緒，而是我們人人都已接受的基本道德原則；要求將這道德原則適用的對象擴充至動物，也是出於理性與道德的論證，而非感性的訴求。諾丁所關切的則是：「動物解放的道德態度如何形成？」。接納(receptivity)、關係(relatedness)和回應(responsiveness)並不表示摒棄道德的推理，而是呈現另一種觀點，探究「人與人如何道德地相遇？」；其重點指向道德態度的存有探索，而非道德推理。通常我們會先關懷人，是因為人和人之間那種屬於人性的情感交流與回應，而動物對我們的情感回應和人不同，我們會因這樣的親疏遠近之情，去回應動物的需求。無論是動物福利的主張，或動物權的訴求，甚至激烈地以暴力解放動物的行動，從關懷的觀點來體察，皆反應人類對公平與善的嚮往，曲折地呈現為人類情感回應的厚望。

關懷的本質因素在於關懷者與受關懷者的關係。因此，在諾丁看來，關懷是一種關係行為。他是否能夠保持，是否適當地強調那必要被覺知和接受的關係，是否表現出自由、真實的自己，都取決於關懷者對這種關係的維持，同時也有賴於受關懷者的態度及其感受能力。諾丁以邏輯的形式表示關懷關係成立的條件：

(W, X) 是一種關懷關係，若且唯若

1. W 關懷 X, 2. 且 3. X 承認 W 關懷 X

這表示 X 很誠實的接受此關懷，他接受它，不逃避、不拒絕。

關懷關係是由關懷者和受關懷者兩造共同完成，其間存在著互惠的價值感。

受關懷者在關懷關係中的貢獻便是：體現自由。關懷者不可在關懷中期望去獲得其主觀的期待，因此，所謂的「情感回應」是受關懷者自由的體現，是一種存有關係的揭露，而不是一種操控：

接受關懷者之回應，對關懷者是自然的。而要求回應，反而是徒勞的，前後矛盾不一致的。關懷者隨受關懷者方向而動，且尊重受關懷者的自由，他以主體待之，而非可操控的物體。……受關懷者自由表達自己的意願，並不自覺地流露出自己，是其對此關懷關係的主要貢獻。

諾丁認為成熟的關懷關係是相互性(mutuality)，受關懷一方最大的回應便是成全自己的自由，那麼，人類語言的言說並非必要的條件。如果我們把關懷關係擴展至非人類的動物，也是可以成立的。可是，人又如何感受非人類動物的意願呢？就動物來說，美感、熟悉感、動物等級較高，都是獲取人類同情支持和關懷的重要因素，因而大多數人對無脊椎動物表現出漠不關心及厭惡的態度，從關懷關係來評價，因人對對象的陌生與疏離，限定了人們對受關懷對象的範圍，這是關懷倫理的一個侷限，並有待於另一觀點的補足，以成就人與非人類的關懷關係。

就關懷倫理的教育來論，環境教育是指在日常生活中強化關懷倫理的課程。使得「自我」和社會中的「他人」以及我們日用而不自知的自然環境，並非漠不相關的工具剝削關係，反而是充滿關懷關係；關懷的環境教育在諾丁的教育理論中已有較為充分的討論。至於關懷的環境倫理學，筆者以為尚需加入生態思想的觀點，方能擴展其理論的適用範圍，因此，我們暫且以關懷倫理學為架構，從基進生態學的論述中闡述環境哲學的某些面向與論題，再來重新詮釋關懷倫理學在環境議題的拓展。

參、基進生態學的思潮與運動

生態學於十九世紀後期，在歐洲及美國興起。生態科學關注非人類的自然，主要研究自然界裡生物性成員與非生物性成員之間的互動關係；前者如植物、動物、細菌、真菌等，後者如空氣、水、土壤、原子、分子等。人類生態學則再加上人與環境的互動關係，這使得可供研究的主題變得異常豐富。另一方面，社會生態學分析人所使用的各種政治和社會制度，如何在人與自然及其資源的關係裡發生作用。例如：斧頭、鎗砲、堆土機等技術；狩獵、採集、捕漁、農耕、工業製造等經濟生產體系；以及繁衍的文化體系、法律與政治、理念與意識型態等等。

在這些基礎上，由於體認到當前工業化世界所面臨環境問題的危機，牟茜特（Carolyn Merchant）以基進生態學(radical ecology)來指稱環境主義，並認為不同

的環境主義所提出不同的見解很值得參考。從根源來說基進生態學，採取一個全新的觀點：當前環境問題源自於人對自然的支配，而其中又伴隨著人類對自己種族、階級、和性別的支配。想要解決這些問題，必須要建立一種新意識：人對其他自然界成員和其他人負有責任；而這需要一種關於如何對待自然及他人的新倫理。

為了達成這個目標，基進生態學者致力於推動社會體系和生態體系改造，以建構新型態的生產、繁衍、和意識；期待這些新型態能改進人類生活與自然環境的品質。於是，他們挑戰原有的政治與經濟秩序中會妨礙基本人性需求滿足的某些面向。在他們看來，當前世界面臨的環境問題導因於今日社會的兩項矛盾：

第一：生產對生態的侵犯，導致生產的經濟力量與當地生態條件之間的緊張。各項資源消耗與工業污染，使各地方及全球生態環境日益惡化。

第二：生產對生物性與社會性繁衍的侵犯，導致工業生產形式與生態、社會繁衍能力之間的緊張。工業廢棄物中的有毒物質，使整個生態繁衍和人類社會繁衍都陷入了危機之中。

當這兩項矛盾變得更加明顯時，它們也同時侵蝕了「西方文化正當性世界觀」的有效性基礎。這迫使了哲學家、科學家、及宗教家重新思考人與非人世界的關係。當前的西方文化正當性世界觀起自於十七世紀科學革命；將世界看成是一部巨大的機器，它由可以互換、可從外部來操作的原子部分所組成。這觀點稱作機械主義世界觀(mechanistic worldview)；它引出且支持了早期資本主義，並伴隨著一種控制及支配自然的倫理觀。機械主義和它的支配倫理觀正當化了把自然當作日用品來使用的心態，而且也成為工業資本主義的核心價值。

牟茜特將同屬奠基於基進生態學理念之下的活動，區分為三路思潮和三路運動：

1、深層生態學(deep ecology)

深層生態學的主要訴求是用相互關連且互利互惠的生態學框架，來取代具支配地位的機械主義框架，以進行科學和世界觀的總轉型。這個理念源自奈斯(Arne Naess) 1972 年的文章：〈淺層與深層：長程的生態運動〉，他用深層淺層來對比，認為當時主流生態運動僅止於要求修正法律和制度，以制止污染和資源消耗，這是一種淺層生態學(shallow ecology)；至於他所提倡的深層生態學，則是訴求人與非人的自然之間更為基本的關係改變。基於對生態危機的真切瞭解，必須要在意識及世界觀的層次上轉型，進而推動社會及經濟體系朝著永續的方向發展，方是

治本之道。

首先，深層生態學需求一種「人處於自然之中」(humans-in-nature)而非在其上的新形上學。這種宇宙性／生態性形上學重視一種介於人與非人的自然之間的「我／你」關係，以及「人／行星」的完整性。生物範圍平等性原則在一種有機性民主之中，把人置於跟其他生存物平等的層次。

其次，需求一種新的心理學或自我哲學。這意味著人與行星的總融合；一個奠基在個體自我突顯的社會，能提供道路給新的精神自由，以發展相互連結的社群。在這裡，謙恭、遜讓、和對演化的敬畏，優先於對控制生物界的人類力量之肯定。

第三，深層生態學發展一種新的人類學；把安住於某塊土地的人視為「在其中的居民」(dwellers in it)，是大地的一員，而非超越於土地的主宰者。對任何生態區域來說，「使用」的指標應該是對生態的負荷能力，而非其經濟開發的價值。因此，深層生態學拒斥工業社會作為發展的世界典範，認為荒野是土地共同體的成員，喜愛荒野是人類生物特質的一部份，因此，要求保護荒野，留下大量荒野土地。

第四、擁護生態中心倫理，而非人類中心倫理。主張在使用非人類的自然時，人有責任維持生態範圍的完整性，而不該只是征服並使其更有效用。雖然求生存伴隨著一些殺戮，但是其他有機體跟人一樣有權存在且演化。人是依賴著生態界來存活，所以不該像主人對待奴隸一般剝削它。

第五、提倡一種新的、生態性基礎的科學，傳播一種關於人在自然家園裡所處地位的知覺。這種新科學以過程為導向，生物多樣性和文化多樣性是渴求的目標；技術本身不再是目的，而是增進人類福祉的手段。

2、靈性生態學(spiritual ecology)

靈性生態學強調人類與自然世界的整體連續性，主張把新的生態理念融入宗教靈性的視野。所謂的生態靈性是湧現自深切的盼望，從人與自然的伙伴關係中，滿足靈性世界的力量而非烏托邦式的企求一個更公平、永續的社會。

靈性生態學從崇拜自然的儀式、古老宗教崇敬自然的傳統與北美原住民「萬物都是親屬」的宗教意識中闡發所有生命的內在價值，視地球為有機的地母(Gaia)。而基督教新神學也不再對自然界冷漠，分別提出創造神學和過程神學，肯定上帝與自然的緊密關係，受造物的完整，大地永不止息的運作以及共生的真實性。

3、 社會生態學(social ecology)

社會生態學強調人類對大自然支配的觀念和人對人的支配密切相關。它著力探討環境生態問題的「社會根源」，認為人的態度、價值觀和社會制度才是理解生態破壞、環境污染的基本面向。大自然的失衡正是人類在他的社會內在結構的失衡所造成的。資本主義社會將有機社區關係溶解在市場關係裡，這時，地球才淪為受掠奪的資源。大自然在資本主義的邏輯中只是商品，被視為製成品和貿易的資源，大自然被外部化，人類和自然只是利用和宰制的關係，在這種關係下，人類摧毀了自然。

社會生態學主張社會的政治經濟制度的全面轉型，企圖以環境永續為立足點，透過社會、經濟總體的重建，滿足人類的基本需求，從生態學「多元化」的本質，建構多元的、平衡的、和諧的社區。

以上三路思潮裡的大部分理論，都伴隨著一種生態中心倫理或經過生態性修正後的人類中心倫理。在前者之中，生態體系包括人在內的所有部分，都具有同等的價值；而後者則同時評價社會正義和社會生態兩者。

4、 綠色政治(green politics)

綠色政治運動可概分為二個行動團體。有些人致力於形成綠色政黨，以生態學、社會責任感、草根民主以及非暴力為四個基本原則，以重鑄社會性及政治性的繁衍作為聯盟的綱領；有些人進行各式的直接行動，如「綠色和平」(Greenpeace)、「地球優先」(Earth First)等環境保護組織，力圖把深層生態學的生物中心論之典範轉化成政治行動，「在捍衛地球母親時絕不妥協」。

為了保護生物，或為了捍衛棲息地，「綠色和平」、「地球優先」等組織倡導「生態學的抵制」(ecological resistance)，採取保護環境的搗亂行為(pro-environment sabotage)以阻止大地被破壞。某些行動成功地達成目的，但環境主義者是否有權力以暴力行為阻止一個「錯誤」的行動，也成為該陣營一個重要的倫理課題。

5、 生態女性主義(ecofeminism)

生態女性主義特別關懷那些會影響在生物性繁衍中的女人身體，和會影響在社會性繁衍中的女人角色之議題。七〇年代，生態女性主義跟隨著一種女性與自然之間的連結意識而出現。生態女性主義行動呈現了生產與繁衍之間的矛盾；女

人試圖藉由顯露問題和解答的建議，來制止對生物性及社會性繁衍的侵犯。由於體驗到這項矛盾是加諸於她們身體和她們孩子身體的侵犯，女人遂以行動來制止它。

生態女性主義倫理認為奠基於權利、規則、和利益之上的傳統倫理學應加以轉型與限制，代之以奠基於關懷、愛、和信任之上的考量的新倫理學。一種可能的選項是夥伴倫理(partnership ethic)：在個人、家庭、和政治關係上，平等對待包括男夥伴和女夥伴在內的人類；並對待人類與非人類的自然之間關係，如同平等的夥伴，而非「受制於」(controlled-by)或「支配著」(dominant-over)的關係。這容許了人和自然之間的親密關係，並如同對待有性別、種族、或文化差異的人一般，容許人對非人類的慈悲情感。

同為生態女性主義陣營內，還可以因所受到影響的思想來源不同，而區分成四種次類型：

(一)、自由生態女性主義(liberal ecofeminism)

自由女性主義認為做為理性的主體，女人跟男人沒有差別；把女人受教育和經濟的機會排除掉，將會使她們無法實現自己在所有人類生活領域裡的創造潛能。受到自由女性主義的影響，自由生態女性主義主張若是給予女人如同男人一般平等受教育機會，以成為科學家、自然資源管理者、律師、或立法者，女人也能像男人一樣（或超越男人），對環境改善、自然資源保護、及更高品質的人類生活有所貢獻。由此，女人將能夠超越她們生物學理上的社會性污名，在環境保護的文化規劃裡，加入男人的行列。

(二)、文化生態女性主義(cultural ecofeminism)

文化女性主義認為人類本質立基在人類生物學理上；人類可以按生物性別(sex)和社會性屬(gender)來區分，性別／性屬關係分別給予男人和女人不同的力量基礎。介於女人和生物性繁衍之間所感知的連繫，反倒變成女人權柄和生態運動的來源。文化生態女性主義則是對西方文化的感知裡，把女人和自然互相連結在一起並貶低它們的一種回應。這主張認為脫離困境的方法是透過直接政治行動，來提高並解放女人和自然。她們經由復甦關於女神崇拜、月亮、動物、和女性生殖系統的古代儀式，來慶賀女人與自然之間的關係；女人的生物學理和大自然正是女性力量的來源。它的哲學強調直覺、關懷的倫理、以及人與自然間的網狀關係。

(三)、社會生態女性主義(social ecofeminism)

社會生態女性主義接受了社會生態學的基本教義：支配自然的理念起自於人對人的支配；唯有終止所有支配的系統，才有可能實現生態性社會。這主張致力於經由反轉經濟和社會階層來解放女人；因為那些階層迫使生活的所有面向都進入市場社會，今日，甚至已入侵了子宮。它期待能把社會重建成人性的、去中心化的許多社群，而那將能超越對資本生產和官僚國家是必須的「公／私」二分法。在那裡，女人在公共生活和地方自治區的工作位置上，將是自由的參與者。

(四)、社會主義生態女性主義(socialist ecofeminism)

社會主義生態女性主義是社會生態學的一種女性主義轉型；它使繁衍範疇而非生產範疇，成為一個公正的、永續的世界之觀念核心。

在資本主義底下，男人負責交換商品，同時也支配其生產；在工業資本主義底下，繁衍從屬於生產。事實上，在所有關於資本主義發展的現有理論裡，繁衍和生態都從屬於生產。社會主義生態女性主義將會倒轉資本主義的優先性，使得生產從屬於繁衍和生態。

社會主義生態女性主義聚焦在生命本身的繁衍上。在自然中，生命經由地方生態系統裡的物種之生物性繁衍而傳遞；對人類來說，繁衍卻同時具有生物性質和社會性質。人類和其他物種世代間的生物性繁衍，以及日常生活的世代內繁衍，對於恆久地持續生命具有本質上的重要性。所謂「永續」，即是維持人和自然間一種「生態／生產／繁衍」的平衡，也是一切生命品質的長存。

6、永續發展運動(sustainable development movement)

永續發展運動找尋利用資源的新途徑，以制止生產對生態的侵犯，提倡永續農業、生物控制與復原生態學。生物區域主義 (Bioregionalism) 與全球永續發展運動是該運動的主軸，生態區域主義認為人類無論棲息在何處，海濱、山坡、沙漠或平原，都應將自己與棲息環境相連結，必須要了解在地的自然歷史與支持人類生活的區域環境的特徵與承載力。生物區域主義主張：在地球的各類生物區域中，重建居住地；尋求一種生態永續、穩定的、自我維持的生活方式；使這些小規模的多樣化社區與當地的自然生態系統有結合起來；並發展一套合作性的適合當地的獨特政策，使非中心的社會、政治結構與當地的生物完整性相融。

1983年世界環境與發展委員會應聯合國大會的緊急要求，負責制定「全球的變革議程」(a global agenda for change)，提出實現永續發展的長期環境對策。「永續發展」是既滿足當代人的需要，又不對後代人滿足其需要的能力構成危害

的發展，這意味著世代間社會公平的關注，也意味合理地協調已開發國家和開發中國家的環境正義與共同利益。因此，人口與人力資源、糧食與保障、物種和生態系統、能源、工業與城市的發展，是國際社會共同的挑戰與必須共同面對的問題，全球永續發展運動著力於國際共同的行動，鼓勵在生態可能範圍內的消費標準和所有人可以合理嚮往的標準。

以上三路基進環境運動引用許多理論家的理念和倫理學，而直接介入現實事件，以試圖解決生態與生產之間、生產與繁衍之間的矛盾。

牟茜特所論述的基進生態學概括了三個思潮和三個運動，由此可見生態思想本身的分歧，它們和生態科學、宗教靈性、政治經濟總體制度之間的關聯各有不同的立場，然皆訴求新的世界觀、新的自我哲學與行動的實踐。這提供了關懷倫理學環境轉向的可行性。

構想中的關懷倫理學將探討「人與環境如何道德地相遇？」、「人的環境態度如何在關懷關係中揭露呈顯？」、「人的環境態度如何成為一種意向、一種實踐？」而基進生態學正提供了多元的論述，使生態思想得以培養生態敏銳度，透過對環境的接納、關係和回應而體現出來。特朗托(J. C. Tronto)在《道德的界限》中已初步觸及這個問題，特朗托認為關懷具有四種內在的特性：1.他並不侷限於人與人之間的相互作用，也包括了對事物、對環境以及其他事物的關懷；2.關懷不是二分和個體化的；3.關懷的行為是根據文化來定義的；4.關懷是正在進行中的。關懷能夠為一個行為賦予特性，也可以描述為一個過程。為了釐清關懷範圍，特朗托進一步指出：

儘管關懷能夠產生快樂，人們能夠懷著關懷的目的從事創造性的活動，但是當一種實踐只在維持、延續修復這個世界時，我們才能承認他是關懷。

如果把「世界」解釋成人文世界和自然世界，那麼特朗托的關懷倫理學是否可以發展成環境倫理學？特朗托並未進一步加以論述，意即特朗托理論的精彩處在關懷倫理學的政治辯護，其環境辯護的面向並未有系統的建構，這仍有待進一步的發展。

以下，我們將從深層生態學與生態女性主義的主要論爭與論題的釐清，進一步探討關懷環境倫理學的可能性。

【未完待續】

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「置人死地」的非法公審

doi:10.29665/HS.200212.0011

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：61-62

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0011>



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



「置人死地」的非法公審

釋昭慧

屠豪麟，一般社會大眾實不知其何許人也，一旦「疑似性騷擾」的新聞曝光，縱使還只是「疑似」，就已被降調職務，人格掃地，更何況是公眾人物呢？

「死刑」不一定要在法庭判決，不一定要在刑場執行；在我們這個社會，只要有一付壞心眼，一封檢舉函，一場記者會，配合上一些惟恐天下不亂的媒體，一則新聞的聳動標題，就已可以置你於死地，讓你「人在家中坐，禍從天上來」。

指控知名官員貪污，指控知名學者抄襲，指控知名男士「性騷擾」或「性侵害」，指控知名女士「有外遇」等，無論是否屬實，只要有本事將它掀到媒體上，都可以構成全國矚目的社會新聞，製造出「國人皆曰可殺」的效應，讓當事人（或法人）永遠抬不起頭來，這就已達到「置人死地」的目的了。縱使到了最後，事實證明了當事人的清白，但由於新聞熱潮已退，這種消息經常連擠上版面都極為困難，更遑論要在所有視聽人的心目中挽回清譽，重建形象？

不祇此也，你只要在入口網站的蒐尋引擎上，鍵入當事人的姓名，那些令當事人心如刀割的聳動標題「永遠」存在。於是，當事人不祇是在事發當時被「非法公審」判了一次精神上的死刑，而且那些永遠無法抹除，蒐尋又極其容易的網站資料，還可以讓人「永世不得超生」。

正因為這種非法公審的方式，是「置人死地」的最佳捷徑，付出的代價不高，效益又相當驚人，且可以增加自己的曝光率與媒體的收視率（閱報率），這就使得台灣社會的「非法公審」層出不窮，民代與媒體，扣應與民調，毫不節制地充當起了承審法官與執刑法警的角色，讓當事人痛不欲生。

「痛不欲生」，這絕非危言聳聽，君不見，前些年有一位拳術教練，就因被指控「性騷擾」，且被公諸媒體，為了證明自己的清白，而不惜以死明志嗎？

衛生署代署長涂醒哲先生被誣指性騷擾案，在「此屠非彼涂」的結論中，一場鬧劇快速落幕。值得慶幸的是，身為受害人的涂代署長很快被證明了他的清白，洗刷了各種莫須有的汙名。未審先判就咄咄逼人或冷嘲熱諷的政治人物、媒體輿論、社會名流，一下子灰頭土臉，顏面盡失。我們好像看到了一部「現世現報」的連續劇！事實上，並非每一個人都像涂代署長那麼「福星高照」，可以化險為夷，許多被害人的冤屈，是終其一生無法被平反的。

重新回顧案發現場：那是一個沒有照相監測的密閉空間，萬一疑似性騷擾人士不是衛生署內的官員，政風人員與檢調單位一時又從何查起？萬一疑似性騷擾人士不姓「屠」，讓人無法聯想到「涂桑可能就是他」；萬一在事件發生的現場，大家都喝得爛醉，無人可以指認「涂醒哲有沒有來過」；萬一涂代署長當晚哪裡也沒去，呆在家裡睡覺，家人又正巧全部外出，電話也沒有留下任何通聯紀錄；萬一……。總之，只要精心設局，選定一個讓涂先生「死無對證」的時間與場所，一口咬定他「性騷擾」，並立刻公諸媒體，找些偽證，保證他那「叫天不應，叫地不靈」的噩夢，不會這麼快成為過去，保證他已被殘酷的「非法公審」置於死地，並遺留下了此生永遠抬不起頭來的網路資料，隨時可以被蒐尋出來重新檢視其人格。

即使是現已成為「眾矢之的」的屠豪麟先生，至今最多不過是「有嫌疑」而已，但一經報導，彷彿已被定罪；退一步言，縱算是「醉後失態」屬實，但那難道已構成了立刻降調，甚至有可能被免職處分的重大罪惡嗎？這豈不也是因為「非法公審」的力道強大，使得人事行政局不得不斷然處分，以免落人以「護航」或「官箴不彰」的口實呢？

孔子說：「既得其情，則哀矜而勿喜。」屠豪麟先生如下的自白：「我現在腦筋一片空白，我的人生好像從雲端栽進爛泥堆，栽得很慘。」好像被糾出來遊街示眾一般，這樣慌亂，這樣無助，這樣痛苦。我們能不能也對他被施以如此赤裸裸的「非法公審」，生起深切的哀矜之情呢？

九一、十、七 于尊悔樓

——刊於九十一年十月八日《自由時報》

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 高雄法印講堂活動報導（三則）

doi:10.29665/HS.200212.0012

弘誓雙月刊, (60), 2002

作者/Author：李瑩

頁數/Page：63-65

出版日期/Publication Date：2002/12

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.200212.0012>



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



高雄法印講堂活動報導（三則）

李瑩

菩薩示現醫者，治眾生疾病——法印講堂中醫義診

有感於現代人身心壓力日增，常受病痛之苦，無論事業、家庭，乃至學佛道上多有困擾。本講堂特邀請台中、高雄張定隆、阮正田、龔淑鈴、溫嬪容等四位深具仁心的中醫師，於九十一年十一月二十四日下午二時到六時，在高雄法印講堂舉辦針灸義診。對象不限於講堂上課的同學，希望藉此活動回饋社區，故幹部們特別於活動之前與當日，數度前往里長家中，請里長代為宣傳本次的活動訊息。

義診時，四位醫師仔細為每一個人把脈問診，並依其症狀進行針灸治療；對於需要長期調養的人，則開出處方單，說明用藥的方法及生活中應該注意的事項。聞訊而來的里鄰居民及攜家帶眷的同學，在接受診治之後，莫不對醫師的細心與耐煩，感佩不已。講堂義工們用心地佈置場地，以提供優良的看診環境，也令人十分感動。

這是一次良好的互動，讓同學的家屬，以及從未來過講堂的民眾，對講堂有了新的認識，而這些中醫師為解除眾生的病苦，犧牲自己假期的仁心，也為紛亂的社會，注入了一股暖流。

約其形體以養心志——推廣部「佛門禮儀」課程點滴

古人云：「內無所養，外無所約，而人之成德者難矣！」推廣部繼前年開辦第一次「佛門禮儀」課程之後，廣受好評，故本學期於十月二十二日起，每週二晚上，再度展開為期六週的「佛門禮儀與基礎禪修」課程。讓每位同學，除了在課堂上聆聽師父說法之外，也能確實了知佛門中的種種禮儀。

課程內容以禮敬三寶為主軸，前二週由廖畹華學長為同學講解世間禮儀與佛門禮儀的不同意義與內容，並說明禮敬佛寶、佛門中的稱呼、如何上香、供水及穿脫海青的要訣。第三、四週起，由宗願師父接著為同學解說誦經、請法、聽法、持經、抄經、回向之功德與真義，叮嚀同學切莫「小和尚念經，有口無心」，誦經前應收攝身心，潔身端坐，再開始誠心誦經，藉由誦經了解佛法真理，進而回向法界一切有緣眾生，長養恭敬與慈悲心，才能解脫以至涅槃寂靜。平日聽法則應保有三心——專心、無雜染心及不散亂心，對說法者亦不可存有成見或分別心。最後兩週由班長溫彬僖學長指導同學基本的禪修方法，以及禪修的知見。

整套課程是要讓同學能解行並重，在日常生活中以禮儀為規矩。見岸法師常說：「有規矩才能成方圓。佛弟子的虔敬之心，透過身口意三業的調柔與收攝，是人正道的關鍵。」平日總提醒我們：慎莫放逸，莫輕忽細節，佛法要在恭敬中求，才能真正的自在快樂。

在課堂上，不論是老參或是新學，均專心聆聽學長及師父的講解，台上台下對答如流，顯示同學對課堂上學得的知識，均已烙印在腦海之中，對於過去的錯知錯見，也能接受學長及師父的指正。

第二週學習如何穿脫海青的課程，同學們一陣手忙腳亂，班主任見岸法師便親自上場，傳授同學穿脫海青的要訣，以及穿海青時應如何長跪、禮拜。有些新同學由於未學過禪修方法，聽禮儀課時最困難之處，就是兩腿不知如何擺放，酸痛難熬，不停的換腿，在最後二週，學過禪修方法之後，同學都有了更上層樓的感覺，讓心能真正安靜下來。而且在每堂課程最後二十分鐘，由學長帶領同學拜願、三皈依及回向，讓大眾沉浸於莊嚴肅穆的氣氛之中，為一晚的修持畫下美好的句點。

透過「佛門禮儀」的課程，不但讓學長能教學相長，也縮短了彼此間的距離。原先踏進講堂不知與師長、同學如何應對的人，學到了應有的禮儀；同學踏入講堂，會自動向值班同學及師長問安。一改過去怯生生的表情，可見課程已收到立竿見影的效果。此外，這次的禮儀課程，對老參同學是一次溫故知新的機會，更讓平常匆匆來去的同學，能靜下心來自我檢視學佛的真正目的。六週課程結束之後，人人均有一番新的感受，學佛能夠更踏實與虔敬。

以音樂作佛事——「實務的音樂療法」

法印講堂自十一月九日起連續四週，為各團體志工舉辦「音樂療法」之進階課程，由文化大學音樂系畢業、曾在特殊教育班任教的呂宜庭老師教授。所謂的音樂療法是：發揮音樂的特性，讓心與心之間能夠互相回應，並且用音樂的力量，使特定族群及局部機能有障礙者能獲得改善。本次進階課程是銜接去年的基本課程，故著重於志工自行設計的能力，透過「實務練習→課程設計→即興操作」的次第學習，望能實際運用在所服務的對象，達到被實施者的身心靈及生活上得到更好品質的目標。

這次課程有四個主題族群：一般嬰幼兒、身心障礙者、中老年需復健者，以及自我治療。呂老師用心指導學員們如何因對象的不同，用同理心去了解他們的需要，並對於音樂的取材、動作的設計，都要求必須達到一定的功能性。這次的

學員大多數參加過去年的基本課程，在課程的學習上能夠很快地掌握要領。值得一提的是，有高雄市聖淵啟仁中心的主任及老師三人前來參加，並將所學的成果用於教學上，頗受好評。

呂老師擁有豐富的音樂教學經驗，並曾教授身心障礙學生，為了這次進階課程，更是費時、費心設計課程，呈現給學員的是令人歎為觀止的畫面，以及令人動容的音樂。她並讓學員了解，利用簡單的樂器或身邊垂手可得的小東西，諸如手搖鈴、鈴鼓、紙、畫筆、絲巾、鬆緊帶、寶特瓶、洗衣板等，就能創造出意想不到的效果。

第一週上課時，請來三位幼兒與學員一同練習，體驗親子之樂。起初學員十分靦腆，但一堂課結束時，不但三位幼童玩的欲罷不能，學員也學到如何隨著音樂的律動及肢體動作，讓親子間產生良好的關係。接下來兩週，學員們則學習如何隨著音樂節奏設計教具、動作，幫助身心障礙者增強其與人的互動、增加肢體柔軟度、讓情緒安定，以及增強與四周人事接觸的信心；幫助中老年需要復健者做適度的按摩，強化肌肉張力，以延緩快速老化、智能退失，並讓實施者與被實施者達到心靈的相應與同樂。最後一週課程是自我療法，學員先進行冥想，體會如何自我放鬆。接著在十六國代表音樂聲中，隨著螢幕上的畫面，作了一次環遊世界之旅。

經過四週課程的洗練，學員們體認到：一張紙也能產生多樣的功能，不起眼的衛生紙，隨著音樂的節拍，加上畫筆，也能變成一隻蝴蝶，這就是所謂的「跳躍的音符」。課程尾聲，呂老師介紹：不同的旋律，具有不同的療效。她並傳授學員如何挑選曲目，學員們都感到受益良多。