

人間佛教行者的「現身說法」

——從提倡動物權到提倡佛門女權

釋昭慧

民國七十三年九月，受到印順導師的護念，得以進入福嚴佛學院授課，那年，筆者二十八歲，業已出家六年。當其時，筆者已預先勾勒了自己的人生圖像：做一個專心從事學術研究與僧伽教育的比丘尼，以報答師恩，並符應教界師友對筆者的期待。

既然以「學問僧」自期，在那些年的山居歲月之中，自不曾有過以「從事社會關懷」來實踐「人間佛教」的生涯規劃。因為學術研究，總要多一些獨處的時間與空間，這與「走入人群」的生活形態，是有相當差距的。但是不料因緣際會，在毫無心理預期的情況之下，筆者竟然會在數年之後，一步步踏上「社會關懷」的不歸路，而且從一個沉潛優雅的學者，成為一個活動力強，具有高度爭議性的公眾人物。

從「學問僧」到「動物代言人」

民國七十七年，筆者告別了爐香經梵的山居生涯，來到大台北的滾滾塵寰，因緣際會，與諸志同道合的師友共同成立「護教組」，隸屬於中國佛教會。這是筆者走出山門，與社會對話的第一步：試圖以組織行動來對抗那些習於侮慢僧尼、曲解佛法的媒體與社會人士。「思凡」事件、嬰靈事件——一連串的行動，雖不免為自己帶來謾罵羞辱，但也證實一點：只要「共願」的力量夠大，「共業」也不是不可轉的。

民國七十九年，馬曉濱等三人因擄人勒贖而被判死刑，人權團體認為量刑過重，三人罪不至死，於是展開救援行動。筆者也參與其中，並於救援過程之中，深深感受到卑微人物被踩在社會底層的悲苦。在護教事件之中，筆者只是肯定了自己有著一無所懼以對抗強權的勇氣，但在馬曉濱事件以後，筆者卻發現：這份

勇氣，還可以轉化為對眾生沛然莫之能禦的悲心。依佛法觀點：苦難往往來自罪惡（自己的惡、他人的惡或共業之惡）；而菩薩行人既然悲憫罪苦眾生，永不捨棄他們，這大概就命定了菩薩行人要在無限歲月的生命流中，承載著永世的哀傷吧！

從那以後，筆者開始越過佛教領域，廁入社會關懷事業，早先以人權、環保的相關議題為主。由於這些議題，往往涉及法律或政策的層面，由此筆者不得不將社會關懷，延展為政治關懷。

佛法「護生」到「野生動物保育法」、「動物保護法」

民國八十一年春季，偶聞台灣掀起一股「挫魚」風潮，筆者痛切感受到被挫魚兒的深重苦難，乃發起「反挫魚運動」，並南北奔走以邀請各界聯署，行政院長郝伯村乃順應輿情，下令取締挫魚行業。此後許多良心人士向筆者提供了大量的動物受虐資訊，儼然把筆者當作「動物代言人」。其實面對這些說不盡的悲慘事實，筆者與他們一樣深感無力！原來，讓動物深陷於悲慘命運的共犯，存在於業界、學界、消費者與半推半就的官僚體系，他們的人數與勢力過於龐大；而動物又沒有選票，無法在民主運作的社會場域展現實力，以爭取命運的改善；牠們日復一日大量地被虐被殺，虐殺的場所又都相當隱密，無法讓良心人士聽到牠們的悲嚎。

筆者衡量情勢之後，認為個人力不足逮，必須有個長期運作的組織，作為動物代言人，透過組織的交涉，來為牠們爭取立法，尋求制度面的保障，並制止社會人士凌虐動物的惡行；另一方面，也必須有組織運作，透過出版、文宣、教育的努力，將「眾生平等」的理念，推廣於社會大眾之中，以糾正人類沙文主義的偏差心態。

就這樣，翌（八十二）年元月，筆者邀集一群仁慈的朋友們，共同組成了「中華民國關懷生命協會」。台灣佛教的動物保護，早先還停留在素食、放生的個人德行層次；自此提昇到「公共領域」，試圖在個人道德訴求之外，也促進更有利於動物的法案與公共政策。

吾人間或援用「動物權」(animal rights)的詞彙。其實，「動物權」的觀念源自西方，在東方佛教，「護生」有它完備的理論架構，但「護生」的理由，卻並非來自於「動物權」的觀念。因為，「動物權利」的來源，倘若寄諸「天賦」，欲證成其真實性，則屬渺茫。至於在法律上，或是在實務的操作過程中，則「權利」(right)云者，經常是伴隨著「義務」(obligation)而出現的概念。於是，稍一不慎，「動物權」論者就會掉入「動物沒有資格取得人所擁有的權利」之推論陷阱。

依佛法以觀，「護生」的理論基礎，來自佛法基本原理的「緣起」法則：素樸經驗「自通之法」(同理心)的背後，有因緣生法相依相存而法性平等的思辯邏輯。所以護念動物，不著眼於客體「權利」的有無，而著眼於實踐主體的人類是否有對生命苦難感同身受的慈憫心，對生態環境的感恩心，以及對眾生一視同仁的平等心。

然而無論如何，「動物權」觀念的提出，最起碼對人類沙文主義，有極其深刻的反省批判之對治意義。這使得動物不再依於它是「張三或李四的財產」而具足意義；「動物權」的觀念，賦與了動物存活於宇宙間的主體性意義（雖然那不是「道德規範的行為主體」，卻是「道德規範所惠及的生存主體」）。

還有，只要肯談「人權」，我人就不得不承認：這是因同情弱勢的素樸經驗（自通之法），而建構出來的人道理想。然則，認同「人權」說法的人，就無法迴避「動物比弱勢的人更加弱勢」的現實。所以，談「人權」的人，不宜將人與動物的兩種「弱勢」，形成兩種對待標準。就此點而言，「動物權」的呼聲，縱使在邏輯上容易被設下陷阱，但在運動的策略上，依然有其極高的說服力與感染力。

以極少數的人力財力，關懷生命協會在文教推廣、法案推動以及處理動物受虐事件方面，成就還差堪告慰。茲舉法案推動的要點為例：協會同仁至今已促成了兩個攸關動物權益的法案：

民國八十三年十月廿七日，民間版「野生動物保育法」於立法院通過，該版本的提案人是現已逝世的盧修一立委，推動者即為協會與諸環保、保育團體所共同組成的「生態保育聯盟」。

民國八十七年十月十三日，「動物保護法」於立法院三讀通過，這是台灣動保界的一大盛事。

值得一提的是：「動保法」第十條，禁止賭博性動物競賽——「反賭馬條款」，在相關財團運用金權人脈與媒體優勢長期炒作的洶湧暗潮中，竟然順利過關了。這是台灣政治解嚴後，社會運動的又一次重大成就——倘或沒有社運團體持久不懈的努力與堅持，向政府官員與國會議員提供與「賭博合法化可以帶來種種利多」迥然不同的負面資訊，影響著執政當局與立法委員的決策判斷，相信在台灣，賭馬場（乃至觀光賭場）早已「強強滾」，帶來各種身心、家庭、社會的不幸與動物的災難了！

此一法條的通過，更具有重大的歷史意義與國際上的指標作用：這是台灣民間非政府組織以自主性意識影響國會運作成功的護生法案，而且這是全世界第一個用法律規範來禁制賭馬賭狗的法案。易言之，在法條的規範上，台灣的動保法是有前瞻性眼光的。即使是以保護動物著稱的歐美國家，也因為賭馬牽涉巨大利益，政商關係盤根錯節，而成為動保團體永遠的心頭之痛。但我們卻在還沒發展到政商互利的「賺賭」關係成形之前，將它化諸無形！

回憶自民國八十三年始，筆者代表關懷生命協會參與農委會的「動保法草案」起草會議。當其時，筆者倡議在草案中加入反賭馬條款，立刻引起與會爭論，好在當時的畜牧處長池雙慶先生裁決：先納入草案之中。自此以後，社運團體與財團間艱苦的拉鋸戰開始，而且一戰四年！這個法案的成就，得來不易！可以說：這是台灣官方與民間的善念凝聚成的共願，它不知轉去了多少人民與動物可能發生苦難的共業！

「大比丘主義」壓制佛門女權

一般為了證成「動物權」的正義，往往援引「女權運動」而作對比。在社會運動史上，女權運動的發生，確實也是早於動物權運動的。然而筆者卻是反其道而行，先將關注的焦點放在動物權運動，直到今年三月底才引爆教內的女權運動。

這場運動的遠因是：約自民國八十一年起，有些關起山門做皇帝的比丘，陸續匿名撰稿於強烈「比丘優越主義」的《僧伽雜誌》之中，要求尼眾遵行「八敬法」（佛門男尊女卑法），並要求尼眾「背誦女人八十四種醜態」、「表演八十四態」，以各種方法加強「男尊女卑」的意識型態教育，引起許多尼眾的強烈自卑感。為了避免比丘尼讀者被單方面的謊言「洗腦」，筆者乃陸續展開凌厲的言論反擊，並把握許多講學或寫作的機會，利用學理分析或文獻解讀的方式，在佛教界公開地著書立說以「解構男性沙文主義」，俾喚起比丘尼的女性自覺。

這樣的努力，讓大比丘主義的公開言論稍戢。當然，檯面下見不得人的動作是不會休止的，因此筆者曾接獲罵辱式匿名信函，也確知許多對筆者中傷的言論流傳於口耳之間。而這不但嚇阻不了筆者，反而激起了筆者的鬥志，成為佛門中的女性主義者，徹底質疑「八敬法」或任何歧視女性的典籍內容，認為這些都違背佛法更高的正義，而只把它們放在歷史的脈絡或是男性修道心理分析的角度，來加以解讀。

如果這也算是筆者在佛門中的「成就」之一，那還真是拜了這些大男人主義比丘相激之賜！

在長達九年的歲月之中，筆者的女權意識，還祇停留在理論辯駁與思想建構的層次，遲遲未有行動，原因來自於對南傳與藏傳修道女眾處境之考量。原來，台灣比丘尼質精量多，深受長老比丘的倚重與社會人士的信任愛戴，算是全世界佛教女眾中最幸運的了。而這種實力展現，也使得大多數台灣比丘尼較具足女性自覺意識，對於辱慢女性的經律內容，不會輕易合理化它們，即使無法像筆者般滔滔雄辯，把它批得一文不值，最起碼也會把它們「擱在一旁」，不予理睬。

然而相形之下，那些藏傳、南傳女眾，連成為比丘尼的機會都被比丘結合政治力，硬生生剝奪掉了，還談什麼「男女平等」？筆者的疑慮是：若操之過急地展開佛門的女權運動，會不會導致藏傳與南傳比丘更是因恐懼女眾得勢，而加強打壓修道女眾的地位，讓她們更是沒有成為「比丘尼」的機會了呢？

但是，話說回來，台灣比丘尼若不能成為全球佛教修道女性的代言人，則藏傳、南傳女眾在亞洲父權社會，就更別希冀「出頭天」了。所以思之再三，筆者實不能完全受到南傳與藏傳佛教女眾處境的微妙牽制而就噤聲。

在「無明我慢」作祟而又「近親相嫉」的人性微妙心理作祟下，「男女平等」這個在佛法的「眾生平等」前提下再簡單不過的邏輯，在現實環境中，卻受到一連串嚴酷的考驗，而且是自佛陀時代以迄於今；在歷代典籍論述中，殘留下了鮮明而不合邏輯，但又影響深遠的「男性沙文主義」遺痕。

律言「比丘僧伽、比丘尼僧伽」，連比丘「轉根」（變性）成女性或比丘尼「轉根」成男性之後，都不用重新受戒，可見「生理器官不同」根本不是重點，比丘戒與比丘尼戒的位階是完全相等的。然而在男性擁有經典結集權與解釋權的情況下，女性被徹底「妖魔化」成了具足「八十四種醜態」的怪物，被「扣帽子」成了「使得正法只能延續五百年」的罪魁禍首，並被套上了所謂「佛制八敬法」的緊箍，比丘藉此以合理化「將比丘尼予以壓制乃至消滅」的正當性。

「八敬法」使尼眾自卑，比丘驕慢

「八敬法」，是八則男尊女卑法。它扭曲了佛門健康的兩性關係，讓許多比丘尼自覺「矮了比丘一截」，而萌生了極大的自卑感；它已成為比丘對比丘尼可以隨時祭起的緊箍咒。「八敬法」更讓許多比丘沉淪在「法定的優越感」中，無法長進。他們既放不下身段以向卓越比丘尼（或沙彌尼）學法，更無法以正常的長幼倫理來面對長老尼，自卑與自大交綜，嫉妒與驕慢滋長。顯而易見地，「八敬法」讓出家二眾都成了修道上的「輸家」。

台灣佛教自光復以來，在老一代佛教領袖們開明作風的呵護下，一向有僧尼互敬互信的良好傳統。但不幸的是，一些年輕出家的「小伙子」們卻打破了這種均勢，熱切展開了「男尊女卑」的「洗腦」教育，讓許多女眾因此種不人道教育之自我暗示而心理全盤繳械，甚至進而成為「推廣男尊女卑觀念」的幫凶。這股「反智」逆流，已讓台灣佛教男女平等的良好傳統，受到極大的挑戰！

他們結合中國大陸歧視比丘尼的佛教力量，變本加厲，利用少數奴性較強之比丘尼作為共犯，透過戒場與佛學院系統，做神不知鬼不覺的「洗腦」工作。這種不人道的洗腦教育業已產生後遺症：如今連許多戒場與佛學院，都已厲行「八敬法」。有的佛學院，不但要求尼眾向同為學生的比丘同學頂禮，而且還規定由

尼眾與「小眾」負責吃剩菜，比丘則免。就筆者所知：海峽兩岸之佛教，於近年來有變本加厲地要求女眾「奉行八敬法」的傾向。某戒場甚至竟要求傳戒的大德長老尼「頂禮新受戒比丘」，長老尼們至為憤怒。

在佛教中，男尊女卑的律法，豈只是產生了「讓長老尼跪拜小伙子」這樣不倫不類的現象？它甚至讓許多比丘漂離了對「法」的禮敬心。筆者親聞：一些比丘向一位具德南傳沙彌尼請示禪法，竟然端坐讓她跪地開示法要。請看：這是何等令人厭惡的驕慢相！在他們的心目中，身份竟然比「法」還更重要！「人坐己立，不得為說法」，這不正是「佛制」的要求嗎？他們如果真那麼重視「佛制」，就不會心安理得地讓說法者面臨著「人坐己跪」的尷尬處境。

這種惡劣趨勢，正是促使筆者用霹靂手段點燃「八敬法非佛說」引信的導火線。筆者衡量重輕，認為：解構佛門男性沙文意識，一定要先從「推翻八敬法」下手。筆者更進而研判：不能讓此一議題成為佛門「茶壺裡的風暴」；唯有讓佛教適度承受社會輿論的壓力，才能讓佛門大男人主義者迫於形勢而「心智成長」。

由誰來引爆它呢？如果有其他德高望重的長老尼相挺，當然成效會更加良好。但這樣一來，很有可能讓這些長老尼承受著「陣前炮灰」的風險。筆者不忍他們因出面相挺而受到傷害，所以決定：就讓自己成為唯一被鎖定的攻擊目標好了。一來筆者一向給人「強悍」而又能言善辯的印象，讓理歪氣纏的對手懼怕幾分，不敢輕啟戰端，以免自己灰頭土臉，有損於「男性尊嚴」；二來筆者畢竟還有些社會知名度，他們可以關起山門對付其他比丘尼，但若想「修理」筆者，就勢必要評估對他們絕對不利的輿情。

什麼時機才是最好的引爆點呢？趕得好不如趕得巧，任誰也沒料想到：時機竟在倉促之間來到。今（民國九十）年三月下旬，筆者偶從閱報得知：達賴喇嘛將於三月三十一日來台灣弘法，四月一日，達賴喇嘛將以「新世紀的道德觀」為題，進行專題演講。這給了筆者一個靈感。

達賴喇嘛面對「廢除八敬法」

原來，吾人將在三月三十一日，於中央研究院舉行慶祝印順導師九六嵩壽的「人間佛教，薪火相傳」學術研討會。筆者認為：對應於藏傳佛教女性的處境，我們可選擇在大會上正式宣告「廢除佛門男女不平等條約」，這在世界佛教史上，將具足「新世紀道德觀」的空前意義！筆者並決定在達賴來台前，就先丟球請他接招，於是撰為「達賴喇嘛加油！——談「新世紀的道德觀」，何妨向台灣佛教取經」一文，刊於九十年三月廿八日《自由時報》「自由廣場」。該文的大意是：

新世紀的道德觀，正巧是佛教的「眾生平等論」，亦即是徹底挑戰著男性沙文主義與人類沙文主義的道德觀。而台灣佛教，在這兩方面所交出的成績單，都是舉世超前的。達賴喇嘛來台，似應先行了解，不恥下問！達賴喇嘛尚還在大男性主義比丘的壓力下，以「傳承已斷」作為藉口，而不讓西藏「安尼」成為與比丘地位平等的「比丘尼」，那麼，他的演講還能具足「新世紀」的意義嗎？他來台灣，不僅應是「弘法」，而應來此「取經」，聆聽台灣傑出比丘尼的「現身說法」。

策略上筆者的研判是對了。這一發佈消息，佛門女權運動果然一炮而紅。三月三十一日在中研院舉行的「人間佛教，薪火相傳」研討會，開幕典禮中，主席、來賓致詞之後，大會隨即進行「宣告廢除佛門兩性不平等條約」儀式，由筆者發表「當代大愛道的二次革命——廢除八敬法宣言」。由於佛教第一位比丘尼大愛道，就曾質疑過八敬法的正當性，認為僧尼應依加入僧團的資歷來論禮數，所以筆者略帶嘲弄的態度，將這次的運動，定位為「當代大愛道的二次革命」。當日，筆者並邀請八位僧信四眾弟子，一起來進行歷史性的、世界性的首創之舉——撕揭八敬法條文，以象徵開明的四眾弟子共同廢除八敬法。

當日有少數參與研討會的佛學院比丘，拿著「印順導師同不同意你這麼做」大作文章，更有中佛會比丘們惱羞成怒，事後去函逼導師表態，期能以此入筆者於罪，但那更凸顯了佛門男性既得利益不肯放捨的事實，也就反證了筆者的不平之鳴其來有自，「造反有理，革命無罪」。

達賴喇嘛畢竟見過世面，腦筋比這些「飯桶」比丘清楚，他知道自己已接到了一顆燙手山芋，連忙踢皮球道：此事非常複雜，非他一人所能決定，最好邀集

南傳、藏傳佛教之比丘僧代表開會以研議之。然而，天下烏鴉一般黑，南傳比丘在女眾跟前高高在上的姿態，比藏傳比丘尤甚，然則，集南傳、藏傳比丘僧代表來開會決定修道女性的命運，這豈不是一群黃鼠狼在決定處置嫩雞的命運？

無論如何，這場佛門兩性的角力，大體上還算是成功地達成了筆者所預期的「震撼教育」效果。江燦騰教授以「告別傳統——迎接佛教兩性平權的新世紀」來為世紀初的佛門大震撼，作了精準的定位：

「此一漢傳佛教千年來前所未有的大膽革新舉動，當時除了立刻獲得台灣社會各方輿論的普遍肯定之外，也使台灣現代比丘尼呼籲佛教兩性平權的偉大訴求，不但直接強烈衝擊著二度來訪的達賴喇嘛，使其不得不立刻回應（儘管仍躲躲閃閃）此一具有普世人權價值的理性專業訴求，其後也連帶衝擊到台灣傳統的佛教界和亞洲其他地區的佛教界，並且儘管彼等的回應方式頗不一致，甚至連世界華僧內部的共識也遲遲未能達成，但台灣佛教現代比丘尼的專業水準之高，及其能倡導亞洲佛教兩性平權新思維的睿智遠見，已堪稱為百年所僅見的世紀大手筆。」¹

許多人很有興趣知道筆者個人在兩性互動中的心理背景，有一位政客比丘甚至惡毒造謠，說筆者是因「過去受到比丘欺負心理不平衡」所以才「言論偏激」。

正好相反的是：作為一介比丘尼，筆者個人何其幸運！由於長期為佛教與眾生而打拚的成績，受到教內長老法師的普遍肯定，所以不但沒有「身為女眾而受到歧視或欺負」的不愉快遭遇，反而承受了許多來自教界人士的恩澤。特別是我尊敬的一些長老比丘們，對筆者無私地給予呵護，無論是在精神方面的指引還是在財力方面的援助，其恩惠都如山高海深，令筆者永難忘懷。所以，當筆者擬欲引爆佛門男女平權之話題時，面對著這些恩情，內心還是極度掙扎的。

菩薩道的實踐

坦白說，筆者內心深處，不免懷負著「是否會有恩將仇報之嫌」的道德壓

¹ 《弘誓雙月刊》第五二期，台北：弘誓文教基金會，民九十年八月，頁一 二。

力。回想八十九年五月二十六日，中華佛寺協會改選理監事，筆者竟然謬承諸山長老法師支持，獲得第二高票（僅比理事長開證長老少了兩票）。中華佛寺協會的會員，是由諸佛寺住持為當然代表，此中有比丘，也有比丘尼；他們對筆者的共同愛護，證明了筆者所受到的肯定，其實是超越性別的。筆者早就預見：提倡佛門女權運動，這會是吃力而不討好，「徒惹得一身腥」的。不但許多業已被奴化的尼眾不會領情，更容易因此而被大男人主義的既得利益比丘們視為眼中釘。如果為了保護筆者個人在佛教界的聲望，實不宜淌此渾水搞啥女權運動，得罪一些原先對筆者甚表認同的比丘，招感來這麼多意識形態上的敵人。

然而在動物權運動告一段落之後，筆者終於還是引爆了這場於己無益的女權運動，這只能說是「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的內在驅策力使然吧！

介入到社會關懷的場域，雖使筆者再也無暇專志做學問，從而無暇再作那種細碎考證的「微觀」式學術論文，但是另一方面，「宏觀」式的論文卻展現了「純做學問」的學者時代所沒有的識見。更重要的是：筆者已以行動證明：「嚴淨國土，成熟有情」的大乘理想，不祇是經典中遙遠的本生故事，也不祇是大地菩薩的超人身手，這確乎是可以透過凡夫菩薩的血肉之軀，在共願同行中，共同成就的！過往在山中研教，雖然知道有「菩薩道」，也對大乘法義如數家珍，但面對生命的根本缺陷，以及無涯無盡的眾生界，總有深沈的無奈之感；直到從事社會關懷的事業，感受到生命之中有股力量源源而來，感受到共願同行扭轉共業的功效，這才真正踏實地肯定：「菩薩道」是有的，也是可以走得下去的！

這些超越局限的生命經驗，大概就是筆者從事動物權與女權運動，給自己的生命帶來的最大回饋吧！

九十年十月二十三日 于尊梅樓

——刊於九十一年元月第一七三期《當代》

——本文將發表於九十一年四月二十日「人間佛教與當代對話」研討會上