

# 台灣佛教的放生與不放生： 宗教信念、動物風險與生態風險的考量

陳家倫

弘光科技大學通識學院

本文試圖瞭解台灣佛教團體為何有的放生？有的不放生？從行動者的角度，解析宗教信念及其放生風險（即動物風險和生態風險）的評估，與佛教團體的放生／不放生以及如何放生的關連。本研究發現，宗教信念不僅提供放生的動機與目的，也是放生團體化解放生風險內在矛盾和弔詭的解藥。放生的本質在於宗教倫理的實踐，當放生與動物倫理或生命倫理衝突時，放生者必須從宗教信念（如動機論和慧命觀）合理化放生的弔詭，或者致力發展新的放生技術來降低動物風險。台灣佛教內部對放生有關的各種宗教信念，有著複雜的解讀與認知歧義，放生理由不限於一種動機或目的，而不放生者所抱持的理由亦不盡相同，其中包括肯定放生的初衷，但因顧慮放生風險而不放生的例子。放生者之間又因動機與目的，以及對放生的動物風險和生態風險的認知差異，衍生出不同的放生技術和方式。多數改進放生方式的團體，重視動物風險多於生態風險。有的放生團體認為生態風險是可控制的，有的認為生態風險是佛教的外部問題。放生作為一種宗教實踐與行動，無論是否成為教團發展與吸引信眾的一種策略，宗教信念的支持是正當化與合理化宗教行動的必要論述。

關鍵詞：放生、佛教、宗教社會學、宗教與生態、業報觀

## To Do and Not to Do Animal Release in Taiwanese Buddhism: The Intertwining of Religious Ideas, Animal Risk, and Ecological Risk

Chialuen Chen

*College of General Education, Hungkuang University*

This paper attempts to clarify the reasons why certain Taiwanese Buddhist groups do animal release, whereas others do not. Based on the actors' viewpoints, this research tries to identify the religious ideas and to categorize the ways that the evaluation of animal risk and ecological risk in the events of animal release relate to the attitudes and behaviors of Taiwanese Buddhist groups. The results show that religious thoughts not only convey the ethics of animal release, but serve as antidotes to dissolve the paradox of animal release. The practices of animal release among Taiwanese Buddhist groups are also quite diversified. The reasons and ways of both doing and not doing animal release have various patterns that imply different religious assessments. Some releasers modified the ways of animal releasing with better control of animal risk and/or ecological risk. Some releasers maintain that ecological risk is manageable; some releasers treat ecological risk as an irrelevant or external issue to Buddhism. Although animal release could be a strategy to mobilize followers, religious ideas and interpretations are critical to the rationalization and justification of animal release.

*Keywords: animal release, Buddhism, sociology of religion, environmental ethics, karma*

# 一、導言

## (一) 台灣佛教的放生與不放生：行動者的角度

晚近，大規模放生成為台灣相當盛行的宗教活動，此一現象引起了生態學者、環保團體、保護動物團體以及政府部門廣泛的重視與批評，並透過媒體長期、持續的報導，使得放生議題成為社會關注的議題。解嚴後的中國佛教會喪失了對台灣佛教教團的主導性（江燦騰 1996, 2003），教團各憑本事發展宗教事業，有的教團放生，有的教團不放生；而放生的理念和方式，也不盡相同；不放生的原因也各有不同。放生議題涉及了宗教系統與更大的社會系統之間複雜的動態過程，並反映了台灣佛教內部的複雜性，而藏傳佛教的引進，不僅增加了台灣佛教的多元性，多少也助長了放生活動的流行。放生爭議涉及了佛教團體如何解讀教理、教義和宗教倫理，以及如何回應社會新興生態學典範等問題，但媒體的報導與社會的批評卻過度簡化了放生議題的複雜性。

媒體對放生議題的報導幾乎都是負面的觀點，偏重於放生的弊病，不僅忽略放生模式的多樣性，也過於簡化放生者的動機與目的。例如，報導民衆基於個人的消災、祈福與做功德的自利心而參加放生活動；或說，即使為了慈悲的良善動機而放生，但卻造成放生動物死亡，違背了慈悲的本意；<sup>1</sup>更嚴重的如宗教放生破壞了生物多樣性和生態平衡，對自然環境造成重大的傷害（顏仁德 2000）。雖然有些佛教團體因上述批評而不再放生，中國佛教會也曾發文至各地寺院，告知放生的各種弊病並勸導信衆不要再放生，<sup>2</sup>但仍有不少放生團體繼續放生。從放生者的立場來看，放生已被「汙名化」，社會各界未能充分理解放生的宗教意義及其可能對社會的正面影響，也忽略了有些

---

1 參見台灣動物社會研究會、高雄市教師會生態教育中心(2004)。

2 參見台灣動物社會研究會、國際人道協會(2009: 7)。

放生團體的種種改進和努力。這是放生活動並未因媒體的報導和各界的反對而銷聲匿跡的原因之一。

近二十年來，台灣社會的環保與生態意識提升，使得集體放生活動不斷受到質疑與挑戰。最早公開批評佛教放生的言論，始於1989年文化大學生物系對農禪寺放生的批評（王俊秀、江燦騰 1995: 43-64）。事實上，歷代倡導放生的大師們也曾熱烈討論過放生的意義、如何放生以及不當放生的各種弊病，但古代大師們是以肯定放生為前題而提出改善之道（參見林朝成 2007: 6-9），而當代的放生爭議不再只是如何放生的問題，而是更進一步涉及了佛教如何因應其宗教價值和行動與世俗社會的衝突。當放生與生態衝突時，是否還要放生？放生與生態是否可以兼顧？如何兼顧？

尊重生命與愛護眾生（包括動物）向來是佛教重要的生命觀，放生雖不是根本戒律，卻有悠久的歷史與普及性。放生的意義以聖嚴法師的觀點為代表，他表示：「放生是從戒殺而衍生的，也可以說，戒殺的進一步必定是放生。戒殺僅是止惡，是消極的善行，放生救生才是積極的善行；如果僅僅止惡而不行善，不是大乘佛法的精神」（聖嚴法師 2000[1988]: 26）。又說，放生的目的是：

為啟發增長放生者的慈悲心和對眾生的救濟心，至於被放眾生，也有他們自己的禍福因果和因緣。若在放生時，沒有存心讓牠們重遭羅網而受刀俎之苦，且開示被放的眾生，為其說三皈、講佛法。發願迴向，它們也能從此脫離異類身，轉生為人，上升天界，往生淨土，發菩提心，廣度眾生，早成佛道。我們但求能盡心而為，盡力去做就好。（聖嚴法師 2000[1988]: 28）

聖嚴法師還表示，現代的放生造成商人捕捉等弊病，並提出是否仍要繼續放生的疑問，雖然法鼓山早已不再舉辦集體放生活動，但聖嚴法師上述的放生觀可代表放生團體堅持放生的立場。

釋昭慧(2001)的觀點則可代表大部分不放生佛教團體的立場：

為了功德而放生，動機上是自私而非「無我」的。因為從自己的利益（而非眾生的利益）出發，終究帶著強烈的功利心態。在做法上，……不是隨緣搶救瀕死生命，而是張羅善款，預約購買，這就促成了「商人」為一筆筆「放生意」而捕獵鳥獸蟲魚的造孽行為……這樣的「放生」……是徹徹底底的「放死」。

這段話可見釋昭慧質疑的是以自利為目的的放生，也反對因放生而造成的商業性動物捕捉與傷亡，但仍然支持隨緣放生的正當性。

台灣佛教團體中不放生者遠多於放生者，但放生團體數目、放生次數以及所累計的放生動物的數量，卻相當驚人。據長期關切放生議題的台灣動物社會研究會的估計，目前每年至少有 750 次以上，平均每天 2.1 次的公開放生活動，每年放生金額達 2 億元以上，放生的動物數則超過 2 億隻（台灣動物社會研究會、國際人道協會 2009: 1-2），<sup>3</sup>可見放生至今仍是相當常見的宗教活動。

為何有的佛教團體放生？有的佛教團體卻不放生？佛教是一個歷史悠久、教派與傳統相當多元的宗教，台灣佛教教團尤其具有高度的自主性，各自開展宗教理念、信仰取向以及弘法事業型態。放生團體採取的放生模式也有許多不同類型，有的團體只贊成個人隨緣放生，有的團體專做小型（人數少和放生物少）的集體放生，但不贊成大型集體放生；有的團體則專門推廣大型集體放生。有的團體不贊成功利性放生，有的團體認為功利性放生也可以接引眾生循序漸進，獲得善果，比不放生好。不放生團體的理由也不盡相同，有的肯定集體放生的意義但因放生的種種弊病而捨棄，有的則認為放生的意義或功能可用其他方式取代。因此，台灣佛教各教團對放生的態度、做或不放放

3 這些放生活動的統計不限於佛教，還包括少數民間信仰和新興宗教團體。

生、如何放生等問題，並非單純地贊同或反對、做或不做，而是涉及了佛教團體如何解讀與放生有關的宗教信念，以及如何評估放生的動物風險和生態風險等問題。這些不同，甚至於對立的立場，凸顯了台灣佛教的多元性與異質性。

就放生的本質和參與者的角度而言，無論作為宗教理念的展現或是化解人生困境的途徑，都是宗教倫理的實踐。當放生結果與台灣社會新興的動物倫理或生態倫理有所衝突時，是否還要放生？又應如何放生？本文從宗教信念、動物風險和生態風險等三個層面，解析台灣佛教的放生和不放生的差異，並探討這些因素對放生團體的可能影響。當宗教實踐與世俗社會有所衝突時，放生團體如何化解放生的宗教意義與放生風險之間的衝突，以及如何合理化放生行為的正當性？佛教曾被西方的環保人士視為強調與自然和諧的「綠色」宗教(Nash 1989；林朝成 2003: 477)，當代的放生爭議涉及了生態與環保議題，可說是檢視佛教與生態關連性的試金石，並可作為晚近西方深層生態學(deep ecology)<sup>4</sup>以及佛教哲學與當代生態學相容或衝突之辯論的範例。

## （二）資料來源與分析架構

本文透過訪談、電話訪問和參與觀察等途徑，廣泛與深入地蒐集佛教界人士對放生的看法與觀點，試圖從佛教團體和佛教徒的角度來解析台灣佛教的放生歧異。訪談和電訪的受訪對象以《放下殘酷的慈悲，拒絕商業化的放生：台灣宗教團體放生現象調查報告》的團體名冊為藍本，<sup>5</sup>再依據有無放生、地區和教派等因素，挑選出訪問團體。訪談對象以團體負責人或發言人為主，電訪則以電話連絡時，代表回

4 深層生態學一詞由挪威哲學家、生態學家耐斯(Arne Naess)首創，後由德維(Bill Devall)、賽森(George Sessions)、斯尼德(Gary Snyder)等學者相繼推動。其主要內涵有兩個重點：自我實現(self-realization)與生物為中心的平等性(biocentric equality) (釋恆清 1995: 34)。相關討論可參見林朝成(1995, 2003)、塔克與威廉斯(Mary Evelyn Williams and Duncan Ryuken Williams)編，林朝成等譯(2010)。

5 《放下殘酷的慈悲，拒絕商業化的放生：台灣宗教團體放生現象調查報告》(2004)，由台灣動物社會研究會、高雄市教師會生態教育中心編印，後文簡稱「放生調查報告」。

答該團體放生活動狀況的人士為對象。

訪談的進行採取半結構的方式，訪談內容包括該團體對放生的態度、與放生有關之宗教信念認知、對動物風險和生態風險的認知與評估、對負面的放生報導的反應，並調查該團體是否進行放生、如何放生？透過這些問題來深入瞭解台灣佛教團體為何放生／不放生的理由，以及佛教團體如何回應社會的批評。本研究於2006年1月至4月間，一共聯繫了33個佛教團體，<sup>6</sup>拒訪或因其他因素未能完成訪問的有6個教團，<sup>7</sup>實際完成訪談的有27個團體，其中16個團體（受訪者有10位出家眾和6位在家眾）有放生，有11個團體不放生（受訪者都是出家眾，其中有8位是住持），其中一個約在2005年4月後就不再放生。本研究以佛教團體負責人為主要受訪對象，雖然佛教信眾個人的放生態度與行為未必與團體負責人一致，但這些團體負責人呈現的多元放生觀與立場，足以反映佛教信眾個人可能的不同放生態度與行為，並且教團領導人的說法對參與教團活動的信眾有相當程度的影響。

作者在「放生調查報告」中發現，藏傳佛教和淨土團體的放生比例高於其他教派團體，因此特地對大台北地區兩教派的團體進行簡短的電話訪問。完成電話訪問的29個佛教團體中，有17個藏傳佛教團體和12個淨土團體。為了避免放生團體的防衛和排斥，訪員以表明想要參與放生活動的方式，詢問該道場目前是否舉辦放生活動。電訪過程也發現少數調查報告中沒有放生的團體，實際卻有舉辦放生活動。

此外，作者參與了9次大、小放生活動，主辦團體有中華護生協會（1次）、A團體（1次）、藏傳佛教團體（4次，有寧瑪巴、格

6 為了避免化名與佛教團體或法師名諱相同，所以佛教團體和法師的名號均以英文字母表示。非受訪者的公開訊息，則不採取匿名。

7 拒訪團體表示，放生意義已被社會大眾扭曲和誤解，因此不願接受訪問。拒訪的6個團體中，有3個藏傳佛教、1個淨土、1個是某著名禪寺的分院；拒訪團體中有4個有放生、2個不確定有無放生。其他未接受訪問的因素包括時間無法配合、負責人不在台灣或語言的問題（藏傳佛教團體）等。

魯、利美和薩迦教派各 1 次)、本土佛教團體 (2 次)、B 放生團體 (1 次)。還參訪了中華護生協會位於嘉義、大甲和花蓮的護生園區。

本文在下面的章節,先說明台灣佛教團體的放生概況,並釐清目前台灣佛教團體有哪些放生模式。其次,分別探討宗教信仰、動物風險和生態風險等三個因素,與台灣佛教團體的放生態度以及放生模式的連結。宗教信仰的討論包括佛教的因果業報論和生命觀,涉及的是放生動機、價值與目的來源;對佛教團體而言,放生是一種宗教實踐與宗教行動,因此佛教團體如何認知與評估非意圖的放生結果——動物風險和生態風險,必須與其宗教信仰有一致性和連結性。

## 二、台灣佛教的放生概況

### (一) 放生概況的各項調查報告

過去的放生調查對象可分為宗教團體和一般民衆。陳玉峰(1995)電訪台中市 102 家寺廟和神壇的放生概況,得到的結果約有 50%的宗教團體放生,其中有 21 間佛寺廟(約占受訪總數 20%),少於民間信仰及私人神壇數,推估佛教團體放生和不放生的比例大約為 1:4。台灣動物社會研究會對 2,007 個宗教團體(九成以上為佛教團體)的調查顯示,「未從事放生的寺廟或團體共有 1,524 個,占 76%;顯示大多數的寺廟並未從事放生。而從事放生的寺廟或團體則有 483 個,約占 24%,為總數的四分之一」(2004: 4)。<sup>8</sup>這兩項調查結果相當接近,顯示放生活動在佛教團體有一定的普及性。台灣動物社會研究會於 2009 年再次對 2004 年調查中有放生的 484 個宗教團體進行電話調查,<sup>9</sup>完成電訪的 388 個團體中,有 256 個(占 66%)繼續放生,不

8 由於「放生調查報告」中只列入 3 個中華護生協會團體,而該協會在全台各地的相關機構(佛教教育中心)在 2005 年時,就有 69 個分會(見釋海濤法師輯 2005: 附錄)。若把這些團體都納入調查,則放生團體的比例將超過 1/4。

9 台灣動物社會研究會 2004 年公布的「放生調查報告」中,有放生的團體數為 483 個,但 2009 年公布的報告書中指前次調查放生團體數為 484 個,誤差值小,不影響推論。

放生的有 98 個（約 25%），<sup>10</sup> 不確定是否放生的有 34 個團體（約 9%）（見台灣動物社會研究會、國際人道協會 2009: 1）。比較前後兩次調查的結果，放生團體數的減少，可能是社會壓力的影響，也可能是佛教團體自己不再辦放生，但鼓勵信徒參加其他佛教團體的放生活動，因此還不足以確定參與放生的信眾人數是否呈減少的趨勢。

作者另一篇論文的研究結果發現，不放生的佛教團體雖遠多於放生團體，但因台灣佛教信眾常見跨團體的參與模式，即使信眾參與的主要道場（如被歸類為人間佛教的教團）未舉辦放生活動，有些信眾會自行參與其他道場舉辦的放生活動，或私下舉行非公開的小型放生活動。因此，團體和個人層次的調查可能會有不一致的結果（陳家倫 2008: 149-152）。例如，劉小如、齊力(2000: 60)針對台北市居民的調查顯示，「有 29.5%曾經參與放生活動；放生者中每種宗教的信徒都有，各教信徒所占的比例與全體受訪者信奉各宗教的人數比例相同，顯然放生並非特別屬於某個宗教活動」。朱瑞玲(2007: 22-23)委託中央研究院調查研究專題中心執行的兩波電訪結果，有效樣本數 1,139 人中有 1,007 人(88.4%)「從來沒有參與大型放生活動」，60 人(5.3%)「三年內有參與大型放生活動經驗」，72 人(6.3%)「三年前有過，目前沒有」，兩波電訪合計共調查到 132 人(11.6%)曾參與過大型放生活動。劉小如和齊力的調查報告顯示的放生人數比例比另兩項調查高出許多，可能是因為他們的調查沒有排除隨緣放生，而朱瑞玲的調查問的是有沒有參加過「大型」放生活動，因此得到的放生比例比前者低很多。儘管各項調查的數據有所差距，從放生活動的頻繁來看，放生可說是部份台灣佛教團體與信眾長期參與的宗教活動之一。

## （二）不同教派的放生態度與行為

作者檢視「放生調查報告」(2004)的資料，發現藏傳佛教和淨土團體的放生比例比其他教派高。在 2,007 個團體名稱中有 400 個分屬

10 若以前次調查不放生團體數 484 為分母，則約 20.25%團體不再放生。

可識別的 14 個教派或教團類別，<sup>11</sup> 其中台灣佛教的四大教派：佛光山、慈濟、法鼓山及中台禪寺（1 個分院例外）都未進行放生；而藏傳佛教團體有 79.8% (79/99)放生；本土密教有 76.5% (13/17)放生；淨土團體在各地淨宗學會、蓮社、念佛會有 26.6% (21/79)放生。在 483 個放生團體中，藏傳佛教和本土密教就占了 19%，淨土團體則占 4.3%。在各團體類別中藏傳佛教團體進行放生活動的比例特別高，淨土團體次之。

作者進一步電訪證實佛教教派與放生有顯著的關連性。在 2006 年進行電話訪問的 17 個藏傳佛教團體中，13 個有舉辦放生活動，4 個沒有舉辦放生活動。其中有 2 個薩迦教派團體在「放生調查報告」中列為未放生，但實際上有在法會後或應信徒要求而舉辦放生。電訪 12 個淨土團體中，有 8 個不放生；有 2 個以前有放生，現在不放生；持續放生的只有 2 個（一個淨宗學會，另一個蓮社是與其他蓮社聯合舉辦放生活動）。淨土團體進行放生活動的比例雖高於其他教派或教團，但明顯少於藏傳佛教團體。

歷來中國佛教的放生論述都出自於淨土大師（李雅雯 2002；林朝成 2007）。自南宋《龍舒淨土文》作者王日休居士力主戒殺念佛，放生和淨土思想緊密地結合，並把淨土思想融入到放生儀式中（林朝成 2007: 7）。淨土教派是台灣佛教的重要脈絡，不難理解淨土團體或信眾熱衷於放生活動。藏傳佛教與淨土教派一樣重視消業、除障、修福，也是集體放生的偏好者。然而，為何淨土團體舉辦放生活動的比例卻遠低於藏傳佛教？作者推測，目前著名的放生團體都是淨土團體，淨土信眾可以自行參與這些放生活動，教團就可減少或不再舉辦放生活動，因為舉辦大型放生活動需要大量的人力、財力與物力。有 3 個「放生調查報告」中列入未放生的團體表示，信眾可參加中華護

11 這 14 個教派或教團類別為：藏傳佛教（99 個）、本土密宗（17 個）、中台禪寺（61 個）、靈鷲山（16 個）、佛光山（65 個）、慈濟（4 個）、法鼓山（6 個）、淨宗學會（及蓮社、念佛會）（79 個）、千佛山（7 個）、民間信仰（及正德堂）（8 個）、中華護生協會（3 個）、放生團或放生會（3 個）、照明寺（7 個）、機構（或基金會）（25 個）等，共 400 個。

生協會或某學會等舉辦的放生活動。相對地，外來的藏傳佛教和本土新興的密教團體，教派特質較強並且強調傳承的專一性，加上資源有限，不同傳承的道場間的交流有限；此外，藏傳佛教和本土台灣佛教有較大的區隔，穩定的藏傳佛教信眾不太會同時參與其他本土佛教團體，因此藏傳佛教中心傾向於自辦放生活動，以滿足信眾的宗教需求。這是何以淨土教派和藏傳佛教都有濃厚的放生信仰，但教團自辦放生活動的比例卻差距很大的原因。近年來，中華護生協會積極與藏傳佛教建立關係，例如先與格魯派，後與噶舉派的創古仁波切、十七世大寶法王連結，未來是否對藏傳佛教信眾產生放生活動的吸磁效應，尚待進一步觀察。

### （三）放生模式的多元化

佛教的宗教實踐相當多元化，集體放生只是其中之一，並且因機緣、情境和方式的差異，而有不同的放生態度和做法。從「放生調查報告」受訪者的回答內容，可歸納出幾種放生態度和狀況。不放生團體有的過去放生，但現在不放生；有的則以其他宗教實踐代替放生，如護生、水懺、吃素、念佛、放天馬<sup>12</sup>、甚至環保等；有的只做隨緣放生，不做集體放生；有的自己不舉辦放生活動，而去參加釋海濤法師或其他道場舉辦的放生活動。放生狀況方面，定期舉辦放生活動的團體之中，有的只限內部信眾參與，不對外開放；有的是應信眾要求、為法王或上師祈福、佛祖或上師開示等，才不定期舉辦放生活動；有的藏傳中心選擇在海外（尼泊爾、美國、加拿大等地）放生，也有位於台北市的教團為了規避市政府的壓力，而改到中部（如日月潭、嘉義）放生。這些訊息透露了台灣佛教內部放生態度和做法的多元及複雜，並非單純地放生或不放生。

一般而言，放生可分為兩大類別：隨緣放生和集體放生。隨緣放生的本意是指在非預期的情境下，遇到待宰或瀕死的動物而做的救

12 天馬指內裝經咒的物品，有藏傳佛教團體以在海上放天馬的儀式代替放生。

護，這種個別性和隨機性的放生，可說是佛教的慈悲與護生的體現，即便不做集體放生的團體，也都支持隨緣放生的正當性和必要性，但台灣佛教界對集體放生的看法與做法便相當分歧。雖然有研究指出，許多信眾以為自己做的是隨緣放生，例如到菜市場購買放生動物或去釣具行買魚餌（如蚯蚓）或養殖飼料（如蟋蟀、螳螂）進行放生等，但依教理來說，這些放生模式並不符合隨緣放生的本意，而是屬於個人立意放生。做個人立意放生的信眾比只做隨緣放生的信眾，有更高的比例參與集體放生活動（陳家倫 2008: 142-143）。隨緣放生是隨機性的，通常規模小，較少引發爭議，社會各界對放生的批評主要是針對大規模或集體的放生活動。

本文綜合訪談、參與觀察以及相關文獻等資訊，排除信眾個人（隨緣或立意）放生，整理出五種集體放生模式：獨立的集體放生、伴隨法會的集體放生、委託專人無法會的放生、封閉環境的放生（放生池、護生池、護生園）以及海外放生等。不同放生模式反映了放生團體對放生的動物風險、生態風險，以及回應社會批評的多元性。

### 1. 獨立的集體放生

獨立的集體放生規模大至上百人或千人，小則三、四十人以下。通常參與人數和放生金額決定了放生動物的數量。信眾的參與方式分為捐款、參與宗教儀式、實作放生三部份，不是所有參與的信眾都全程參與。各個放生團體進行的放生過程和宗教儀式有所不同，有的認為儀式越短越好，以減少物命受苦和死亡問題；有的強調宗教儀式對放生者與放生動物的特殊意義，放生儀軌占用的時間就較長。如果參與人數多時，很難讓所有參與者都親手放生動物，雖然此一過程最能引發放生者的宗教感動和體驗；通常小規模放生活動的參與者有較多機會參與完整的放生過程。

最常舉辦獨立放生活動的團體，分為一般佛教團體和專辦放生的團體。前者以中華護生協會為代表，該協會舉辦放生活動的規模大、次數和地點多，放生也是該會的重要訴求；A 團體和 B 團體則是採取

小規模的放生模式，兩者都與藏傳佛教有關連。A 團體自 2000 年以來，每年舉行一次大規模（超過千人信眾）的放生法會，後來爲了因應放生弊病而改由各地中心舉行小規模的放生活動，約每個月一次，並且不對外公開。B 團體則是每兩、三個月舉行一次放生活動，放生物以蚯蚓爲主，在信眾經營的有機農場作爲放生地點，每次參與人數約二、三十人。這兩個團體之所以採取小規模的放生模式，目的在於減少放生動物傷亡以及對生態的衝擊。C 團體則是專做放生的佛教團體代表，每個月辦一次，極盛時期參與信眾曾多達三千人。目前每次約千餘人參加，參與者來自於各地的佛教信眾。另有一些規模較小的放生團體，分布在各地定期或不定期進行集體放生活動。

經常舉辦定期獨立放生活動的團體，比較容易發展出定型化或標準化的放生模式，從放生物的選擇、採購、運送、照顧，放生地點的安排，宗教儀式的進行，放生流程與方式等，都有一定程序與步驟。有些放生團體也會關注社會各界對放生問題的批評，並設法改進放生過程與方式。

## 2. 伴隨法會的集體放生

台灣佛教常見的大型法會，如佛七、藥師法會、水陸法會、佛菩薩節日（誕辰或成道日）等，經常附帶舉辦放生活動。一般來說，法會附帶舉辦的放生次數較少，放生方式與放生過程也不如獨立放生活動系統化和定型化，許多規模較小的佛教團體所舉辦的集體放生多屬於此一類型。如果這類型的放生不是教團的主要財源，比較容易因社會壓力而放棄放生，或者改去參加其他團體的放生活動，不少不再放生的佛教團體，過去做的都是屬於這種放生活動。以 D 團體爲例，自 1993 年起一年一度舉行爲期七天的水陸法會，放生儀式是最後一天法會的活動，後因 2003 年時遭到環保人士在網站點名批評，指出冗長的法會儀式造成放生動物大量死亡，因此在 2004 年改成先在海上放生，再以播放放生錄影影片取代法會的放生儀式，後來在 2005 年時更改到斯里蘭卡買牛放生。D 團體爲台灣著名的佛教團體之一，放生

不是該團體的主要訴求，在考慮社會觀感的情況下，將傳統的放生儀式轉型為爭議較少的放生模式，又可兼顧水陸法會儀式的完整性。

### 3. 委託專人無法會的放生

委託專人無法會的放生，信眾只提供放生款項，有關放生物的購買、放生地點、日期和時間等全都委託主事法師個人全程負責，不舉辦放生法會，捐款的信徒也不參與放生過程，而由主事法師將放生功德迴向給捐款放生的各方信眾。接受委託放生的法師表示，不舉辦法會是為避免預先訂購、放生後的捕捉、儀式時間過長等常見的弊病和缺失，所以採取機動性的放生。目前進行這種放生模式的方法師有兩位。

A 法師從 1958 年起行腳各地進行放生，在路邊或菜市場見到待沽的野生動物就買物放生。〈動物保護法〉通過之後，路邊需要被放生的野生動物少了，就轉型為目前的放生模式，每月四次，每次金額從台幣五十萬到上百萬元不等。最初到水庫放生，後來發現這種放生模式會造成生態問題，因而改為到海上放生。只要有信徒向他請示，A 法師都會建議信徒以放生來化解困難，也有寺院介紹信徒委託他放生。A 法師都是不定期、不定時購買進港漁船的整船魚貨，再請原船隻出海（到免於被捕捉的安全距離）放生。有時刻意選擇在風雨天或颱風天出海放生，避免放生物又被漁夫或商人捕捉。A 法師長期投入放生志業的事蹟，在台灣佛教界頗負盛名。

B 法師的放生經驗達二十多年。早期為了放生而在燕子湖建立道場，當時在水庫放魚、在樹林放鳥，後來目睹大量放生鳥類造成林鳥的大亂與傷亡，並知悉放生魚類對水庫生態的破壞，因而改成海上放生。B 法師成立放生會，定期出版會刊詳列放生捐款明細。他表示，他的放生三大原則為不定購、不定時、不定點，並且親自處理所有放生事務。此外，每次放生金額不宜太大，否則為了要把錢花完只好預定放生動物，因此金額累計約台幣八萬到十萬元時，就到北部港口向剛進港的小型漁船購買魚貨，再原船出海放生；這種放生模式的生態風險，低於自菜市場或養殖場購買經濟魚類。

委託專人無法會放生可說是回應各界對放生的批評，以及放生的各種弊病而創新的放生模式。這兩位法師爲了極小化放生的各種風險，而採取機動性、時效性和隱蔽性的放生模式。委託專人無法會的放生比一般集體放生更重視放生的各種風險控制，但這種放生模式卻是最不普及的方式。少了集體的法會和儀式，信衆無法親身體驗放生過程的感動，一般而言，如果放生團體把放生當作動員信衆的方式，就不會採取這種委託專人的放生。

#### 4. 封閉環境的放生

放生的意義在於解救動物免於宰殺或死亡，而護生則是致力於安頓救度動物的生存，兩者意涵相關但不等同。放生後能做到養護放生動物至老死，是比較理想的放生結果，但護生所要投入的人力、資金、時間與空間遠超過集體放生，因此護生的動物數量遠不及放生的動物數量。護生園爲封閉的環境，只要地點偏遠，不影響附近居民的作息或耕種，不至於受到社會各界的批評。中華護生協會是規模最大的放生團體，目前在全台各地共有 20 處護生園區，照養動物種類在 2008 年底前有 65 種，數量達 96,569 隻；2009 年 1 月 1 日至 11 月 30 日期間，照養動物種類有 45 種，數量達 67,816 隻（中華護生協會 2010a）。每處護生園收容的動物種類不一，有鷄、鴨、鵝、羊、流浪狗、鴿子等，花蓮的護生園則設有護生池，放置購自菜市場的魚類，護生園的維持仰賴信徒的捐款與義工的協助。中華護生協會除了護生園區之外，還成立台灣救狗協會收容 3,500 隻狗（台灣救狗協會 2010）。C 團體亦在 2006 年在彰化建立護生園區，收容放生動物。

護生園的設立除了是佛教護生倫理的實踐，也是因應集體放生的弊病而發展的放生模式。但護生園所能收容的動物數量遠不如可經常舉辦的集體放生，而所需投入的人力與照顧動物的成本也相當高，因此護生園數雖有微幅的成長，但不會取代集體放生活動，因爲經常性的集體放生活動可讓參與信衆親身經歷放生的宗教感動並可凝聚與動員信衆持續的投入（林本炫、康素華 2007）；此外，從放生者的立場

而言，集體放生有其迫切性和緊急性，必須搶救大量放生動物免於宰殺的威脅，養護動物至老死的護生園數量相當有限，因此護生無法取代放生。

放生池在中國佛教有悠久的歷史傳統，是最古老的放生模式，但在現代台灣佛教相當少見，遠不如集體放生和護生園來得普及。早期的佛光山曾有放生池，但早就放棄了放生的用途。目前所知，有兩個佛教團體設有放生池，都是由信徒小額捐款，每半個月買二、三十條魚放生，池中動物數量多時，還是要帶到外面放生，可說是放生的中繼站，但因外面的放生條件不佳，放生池內的動物無處可放，兩處寺院的放生池都不再新增放生物，只接受信眾的飼料捐款。在各種放生模式中，放生池逐漸為其他放生模式所取代。

## 5. 海外放生

有些放生團體選擇在海外放生，地點包括西藏、印度、馬來西亞、斯里蘭卡、中國大陸、美國和加拿大等地。海外放生最主要的原因在於台灣的放生環境不理想，或為了規避台灣的社會壓力而往海外發展。也有因緣際會（如旅遊或國際會議等）而在海外放生，例如，D 團體在 2005 年因參與國際佛教會議，發現斯里蘭卡當地佛寺買牛放生模式成效不錯，而決定委託當地佛寺在屠宰場選購 108 頭健康母牛，送給當地農民耕種。這種購買健康母牛贈與農民耕種之用的放生模式，在斯國相當普及。中華護生協會近年來跟進，與南印度佛寺合作「救牛行動計畫」（中華護生協會 2010b）。中華護生協會在東南亞各地分會，也經常舉行大型的集體放生活動。海外放生不僅可迴避台灣生態學者、環保與動保人士的批評壓力，也是擴展或維繫教團在當地發展的途徑。

和中國佛教一樣，西藏地區的放生文化也是行之久遠。不少台灣的藏傳佛教團體選擇在藏傳佛教地區進行放生，被放生動物（犛牛或羊等動物）身上掛有紅繩的標記，不至於遭到民眾的捕殺，因此沒有台灣常見的預先捕捉、動物傷亡、放生地點不當等動物與生態問題，

但這種放生的數量有限，象徵性的意義居多，不同於使動物免於宰殺的放生。至於北美地區的藏傳佛教團體較多放生蚯蚓或是在海邊放生。<sup>13</sup> 由於海外放生需要當地的人脈和資源的配合，不是每個放生團體都有條件從事海外放生，目前所知，定期進行海外放生的團體仍以中華護生協會的規模最大、頻率最高。

上述各種的放生模式顯示台灣佛教放生模式的多樣性，當我們試圖瞭解台灣佛教團體的放生概況時，有必要區分是哪一種放生形式，因為不同的放生模式反映了宗教理念和放生結果風險的認知與評估的差異。例如，委託專人無法會的放生與大規模獨立的集體放生的團體兩者，對放生的目的和意義，以及放生風險的認知與回應有很大的差異。在各種放生模式中，以集體放生承受最大的社會壓力。底下將從宗教信念、動物風險和生態風險三個面向，解析台灣佛教團體是否放生以及放生模式的差異。

### 三、宗教信念的差異： 為何放生／不放生

宗教信念是放生行爲的宗教意義和宗教倫理的基礎。由於佛教所包含的宗教信念體系相當複雜，雖同為「佛教」之名，但佛教團體或信眾個人對許多宗教信念的解讀與認知卻未必一致。與放生有關的宗教信念以因果業報觀與生命觀為兩大範疇，而兩者之間有密切的關連，佛教團體或信眾對這些宗教信念的詮釋或解讀的差異，可衍生出不同的放生態度與行爲。作者在另一篇論文中指出，參與和不參與集體放生的信眾，在支持放生的輪迴觀、因果業報觀的四項宗教信念差異達顯著性（陳家倫 2008: 154-157）。<sup>14</sup> 作者探討集體放生的意義與

13 作者曾訪問藏籍仁波切和愛爾蘭籍阿尼（即未受比丘尼戒的藏傳出家女眾），他們表示，在美國加州當地的放生活動，須事先向當局申請核准。

14 這四項宗教信念是：「一切眾生過去世都是我們的父母」、「生病是因為過去世造了殺業的果報」、「放生是古今大德肯定的善行，即使外界反對，還是要繼續放生」、「動物因放生而死要比被宰殺來得好些」（陳家倫 2008: 154-157）。

目的，根據佛教團體負責人的觀點以及相關資訊，歸納出三個集體放生的動機和目的的原型：「消業與積功德」、「慈悲放生」和「培養慈悲心」。雖然這三個原型正向推論都可以得到支持集體放生的結果，但三者所表達的宗教意義和內涵有所不同，並非所有放生者都一致贊同這三個原型，因此放生者之間的放生動機和意義是不相同的，不可一概而論。其次，不放生者也並非一致反對這三個放生動機和目的，不乏贊同其中之一或二（即態度贊成放生），卻因動物風險或／及生態風險的考量，而不做集體放生活動。因此，不論是放生者或不放生者，兩者對放生的動機和目的的認知與放生風險的評估是有差異的；這些宗教信念認知的差異，與該團體是否放生或不放生有密切的關連。底下分別說明這三個原型的內涵，以及反對者的不同觀點與立場。這些放生動機和意義原型解讀與放生立場的差異，呈現台灣佛教內部宗教信念的分歧與異質。

### （一）消業與積功德原型

放生理由一：戒殺、吃素不足以取代放生

戒殺放生是一體的兩面，……戒殺只是不再造殺業，不再積欠新的殺債，只是消極地不再造業。而放生則是還債，是積極地償還以前所欠的殺債，放生是救別人的命，消除以前的殺業。（圓因法師 2004: 127）

吃素只是止惡，是消極地不再殺業，不再積欠新的殺債；……吃素而不放生，以前所欠的殺債還是有果報的；放生而不吃素，所賺得的功德又因為吃肉殺生都賠光了。所以放生與吃素是一體的兩面，需要相輔相成，同時並行，效果才會顯著。（圓因法師 2004: 27）

放生理由二：放生可消業、還債

放生是消業最好的方法，古德云：「救人一命勝造七層浮圖。」……而所有的生命都是珍貴都是平等的，故佛視一切眾生猶如佛子，故救一眾生即救一佛子。……放生是救命的行為，是慈悲心最具體的展現，功德至大。（圓因法師 2004: 128）

要知道因果報應，如影隨形，絲毫不爽，當今世界上禽獸之所以多，正因為以前殺禽獸的人多所造成。因為人吃羊，羊死後為人，人死後為羊，死死生生，互來報怨，累世不已，正因此冤冤相報，互為畜生，所以為禽獸世界，若人人能戒殺放生，則畜生與我們怨業仇恨漸漸消弭，則必禽獸畜生漸減而人天福份增盛。（圓因法師 2004: 109）

放生理由三：放生的功德第一

《大智度論》說：「諸餘罪中，殺業最重，諸功德中，放生第一。」放生有十大功德：無刀兵劫；長壽、健康、少病；免天災橫禍，無諸災難；子孫代代昌盛，生生不息；多子宜男，所求順遂；官路亨盛，一帆風順；合天心，順佛令，物類感恩，諸佛歡喜；解怨釋仇，諸惡消滅，無憂無惱；喜氣吉祥，四季安寧；得生天上，享無極之福，若兼修淨土，直可往生西方極樂國土。（圓因法師 2004: 105-106）

不放生佛教團體針對上述消業與積功德原型的異議，作者歸納為以下四點：

一、戒殺是佛陀所說的五戒之一，但放生不是戒律。放生的目的應在於慈悲與不忍，不應該為了消業而放生，並且放生的意義只是象徵性的，不在於放生數量和次數的多寡，而是在不期而遇的當下解救有難的眾生，因此隨緣放生是應該的，但刻意買物放生則是不必要的。（C 法師）

二、從因果論來看，現在所造善業之善果應該顯現於行為當下之後，未必可以直接抵銷過去所造惡業之惡果，放生善業也不例外，不同行為的業果是否可以正負、善惡相互抵銷？在佛教界的認知是有爭議的。比較合理的說法是現在所造善業，改變了現在與未來的因緣條件，因而也改變了過去惡業之報應和感果的時間與輕重。若說現在所造的業可以直接或完全抵銷過去所造的惡業，那就違反因果不爽的原則了。（D 法師）

三、業報與輪迴說為宇宙的自然法則，但不宜過度強調或以之做為宗教道德的核心，功德說容易助長人的貪念與功利心。佛法修持的重心在於以正知、正見和正行，來斷除煩惱、消業障和積功德，致力行善與培養清淨的內在智慧，而不是用大量集體放生來消業障和積功德。（E 法師）

四、消業障和積功德的途徑很多，例如持戒、持咒、吃素、念佛、護生、社會救助、保護動物、或推動環保等，不是集體放生一途而已。許多法師主張，教化人心、鼓勵素食，甚至於環境和生態維護等工作，才是更迫切的善行與工作。

## （二）慈悲原型

放生理由一：放生是慈悲和利他精神的發揚

放生只是最最單純的一念慈悲心而已！……放生就是我們見物命眾生受擒受抓，失去自由，行將被砍殺之際，一如見到自己父母手足妻女般，不忍見其苦難，遭受殺戮，發起慈悲心，予以救贖，還其自由，放其生命如此而已」。（圓因法師 2004：148-149）

放生是佛教「無緣大慈，同體大悲」的實踐，最殊勝（或正確）的放生動機應該是基於對一切有情眾生的慈悲心，是利他（動物）的宗教實踐。（A 團體）

### 放生理由二：放生即是救親

梵網經……：「若佛子，以慈心故，行放生業，一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生，故六道眾生，皆是我父母，而殺而食者，即殺我父母。」……每一條眾生都是我們累劫以來互為父母手足兒女親眷，面對自己的父母親眷被擒被關被宰被殺之際，還不竭心盡力，義無反顧地趕快解救他們，真的是禽獸不如啊！」。（圓因法師 2004: 124）

### 放生理由三：放生有急迫性

放生比救助弱勢者更為迫切，「鰥寡孤獨，貧窮苦難，戒殺放生之人亦當隨分隨力救濟扶助。……其命尚不至於速死，而物類畜生若不立行救贖放生，則馬上被宰殺烹烤」。（圓因法師 2004: 110-111）

不放生佛教團體針對上述慈悲原型的異議，作者歸納為以下三點：

一、關於「利他」的利益是無庸置疑的，但度化人心應優先於動物放生，因為佛教是以人為本，唯人能聽聞佛法與成佛，度化「人」優先於動物的放生。而人是地球上的最大造業者，把人心教化好了，萬物自然得其所。基於不忍與慈悲，即隨緣放生是應該的，但不刻意放生，也不可能使所有動物都免於宰殺。（C 法師）

二、所謂「所有眾生，都是父母」是一種比擬與同理心的擴大，並非實相。不應過度強調因為放生動物曾是我們的親人而去放生。「無緣大慈，同體大悲」體現的是平等與無條件的慈悲。（D 法師）

三、放生的源頭在於人們的肉食與對生命的不尊重，如果大家都素食，自然減少放生的需求。如果只是一味的買物放生，不能減少肉

食的需求，淪於烹煮的動物數量並不因放生而減少，因此放生是治標，不是治本。應該朝向鼓勵愛護生命（戒殺）和素食的方向努力，從源頭減少殺生，自然就會使更多動物免於宰殺。（E 法師和靈巖山寺妙蓮老和尚）

### （三）培養慈悲心原型

放生理由一：放生可培養向善之心

雖然為了消業與修善的放生動機是功利的，放生結果亦很難達到圓滿，但卻可藉此引導眾生循序向善，漸次提升，也是值得鼓勵的善行，不應不夠圓滿而棄之。放生可作為培養放生者的慈悲心和善行的途徑，因此也是可讚許的修行方式。

（B 團體和 C 團體）

放生理由二：放生可使社會更祥和

印光大師云：「世上刀兵大劫，皆由人心好殺所致。人人戒殺放生，則人人全其慈悲愛物之心，而刀兵劫運，亦自消滅於無形，此轉移世運之絕大運動也」。（圓因法師 2004: 97）

一個人放生，可以免除一個人身家的疾病災難，眾多人放生，可以挽救世界的浩劫，改變世界的命運。（圓因法師 2004: 90）

當前社會價值混亂，充滿暴戾之氣以及對生命的不尊重。因此即使放生結果不盡圓滿，但大量放生可培養眾生的慈悲心，又可減少社會的殺業，緩和社會的暴戾之氣。放生不僅有利於個人的消業與積功德，大量集體放生也可達到改善社會和利益眾生的效果。（C 團體）

### 放生理由三：放生是培養慈悲心的修行法門

在放生的儀式中，我們自己也跟著物命一起皈依，一起懺悔，一起念佛，激發了自己本具的菩提種子與慈悲心，更為自己無形中創造了無數的福德因緣，藉此功德，正好作為自己往生西方極樂世界的資糧。（圓因法師 2004: 133）

放生為佛所說的教法，是培養慈悲心的重要法門，不可輕易廢除。放生可以培養信眾「以自易他」和「自通之法」，發起並證得慈悲心。（A 團體）

不放生佛教團體針對上述培養慈悲心原型的異議，作者歸納為以下三點：

一、救護動物不應變成使人向善的手段，放生動物若成為培養放生者慈悲心的工具，反而喪失了慈悲放生的本意。為了人的修行或向善而刻意放生，偏離了救護動物與愛惜生命的放生本意，仍然是以人為本位的工具論思惟。（E 法師）

二、改善社會風氣可以從鼓勵素食、尊重生命、教育和教化人心、爭取動物權的社會運動或立法、環保運動、建立流浪狗護生園，以及支持生態保育運動等著手，這些方式更符合佛教的精神與時代意義，不是非集體放生不可。（D 法師）

三、佛陀所教導的培養慈悲心的法門非常多，「以自易他」和「自通之法」並不限於放生，持戒、行善助人、素食、護生、慈心觀等，都是培養慈悲心的重要法門，並非放生不可。（C 法師）

上述三種放生原型都是建立在佛教因果業報的形上學。消業與積功德原型處理的是果報問題，消業是為了要清償過去的惡業，積功德是為了種下善因與善行以獲得未來福報。慈悲原型出於大乘佛教「無緣大慈，同體大悲」的實踐，慈悲心是成就佛果的必要條件（因）之一，而所有的眾生都是相生相續生命網的一環，因此解救瀕臨被宰殺動物可說是大乘佛教倫理的斷言命令（康德語，意指無條件的義務和

普遍的道德法則)。培養慈悲心原型則是以放生為修行的方法，使放生者因參與放生而生起慈悲心，使社會更加祥和。培養慈悲心原型若未結合慈悲原型，很容易使放生的意義過於狹隘或工具化。究實而言，這三種原型不是完全互斥，但偏重的內涵與意義有所不同。放生團體對這三種放生意義與目的原型的態度，大致有三種：有的強調消業與積功德原型的放生，對另外兩個原型則是存而不論；有的只強調慈悲原型，通常結合其他兩個或兩者之一原型；有的特別重視培養慈悲心原型的放生意義。混合或整合三種放生動機與目的原型的放生論述，可多元化和極大化放生意義與目的，並建立更堅實的放生宗教信念，可吸引各種類型佛教徒的參與。

這三個原型都是建立在佛教的業報觀和生命觀，而兩者之間又有邏輯的先後關連。佛教的生命觀在縱的時間向度指涉的是生命的相續，在橫的空間向度指涉的是欲界六道的生命觀，此輪迴的生命觀又以因果業報論為前題。在時間向度上，佛教認為死亡不是生命的結束，而是另一階段生命的開始，衆生因業報未了（未解脫）而處於輾轉生死輪迴中；在空間向度上，欲界的六種衆生存在形態（六道）——天、人、畜生、餓鬼、阿修羅和地獄，則是由累世的善惡業果所決定去處，其中「人道」（即娑婆世界）苦樂並存，得以激發修行的動機，是最佳的修行所在。人道中亦有福禍、幸與不幸的差別，而一個人的幸與不幸，以及未來的生命形態都是肇因於有情個體所造的善惡之業。其次，由於衆生累世以來的輾轉輪迴，使得每一個生命個體之間形成了前後世交錯以及跨越六道生命關係網絡，由此再進一步推論，一切（六道）衆生過去「可能是」、「如同是」或「都是」我們的父母，<sup>15</sup> 而這三個語詞的意義有所不同，但很少信衆會加以區分或在意這些差異。有些放生主事者則是宣稱「所有衆生都是我們的父

---

15 《楞伽經》：「於流轉路上，未嘗有一有情非汝父母、兄弟、姊妹、兒女，或此或比親者；於在野獸，家禽，雀鳥，胎生等，或生於處而皆於汝有親」（查普爾 2010: 196）。又見，該文註 32 中譯按說明引用談錫永譯(2005: 214-215)《入楞伽經梵本新譯》：「謂一切眾生從本以來，輾轉因緣，常為六親，以親想故不應食肉」。

母」的觀點，衍生出放「生」（動物）的意義之一在於救度自己前世的父母、兄弟、姊妹等，因此集體放生就成爲一項迫切和必要的宗教行動。無疑地，「無緣大慈，同體大悲」是大乘佛教倫理的核心價值，但解讀觀點與角度的不同以及放生結果的弔詭，集體放生並非必然的推論結果。

這三種放生動機原型的正反立場的認知差異，反映了台灣佛教內部對放生的必要性、功能性和替代性有多元而複雜的立場。尤其是當放生結果出現了動物風險和生態風險時，佛教團體或信衆是否還要放生？如何放生？不放生者可自外於這些批評與質疑，但放生者就必須對負面的放生結果有所回應，以宗教信念論述再合理化與再正當化放生結果，或者致力發展控制放生風險的放生技術或流程。

#### 四、放生結果的弔詭：動物風險

放生最大的爭議在於放生造成的動物風險與生態風險，而佛教團體對這兩大問題的認知與因應相當分歧。動物風險指放生造成動物死亡的結果，此一結果內涵著雙重的弔詭：其一，本來是爲了救動物而放生，動物卻因放生而死亡，包括事前的捕捉以及放生過程或事後的死亡，違背了放生的目的與初衷；其二，本來是爲了要消災積功德而放生，卻有動物因放生而死亡，放生者是否因此而造了殺業呢？放生是否還是一個清淨的善業呢？集體放生附帶的動物風險之雙重弔詭，是影響大部分佛教團體不做或不再做集體放生的主要原因，<sup>16</sup> 而持續放生的團體就必須回應此一放生的弔詭來維持集體放生的正當性。

針對放生的動物風險，放生團體採取的策略有兩個，一個是致力於改進可控制的動物風險，如改善放生流程或選擇適當物種，因而產生各種創新的放生模式。對不可控制的動物死亡，則以宗教信念給予

16 許多受訪團體（包括曾經協助海濤法師舉辦放生活動的法師）表示，曾在放生活動目睹有人等著捕捉放生動物，以及放生動物在儀式過程中的處境，此後不再參與集體放生活動。

合理化和正當化，如獲得佛法滋潤的慧命比自然生命的延續來得重要；針對放生者的業報問題，以動機論超越機械式的業報論。台灣佛教內部如何認知和處理動物風險，也因對業報觀和生命觀有不同的解讀而有立場的差異，這是台灣佛教放生態度與行為差異化的來源之一。

### （一）動物風險的控制

常見的動物風險包括預定的商業性捕捉（如野生鳥類）、放生後的商人捕捉、放生動物在運送或等待被放過程（包括宗教儀式的進行）中死亡、放生地點不當而造成放生動物或當地原居生物的死亡等。針對上述的動物風險，有的放生團體改為到不特定的菜市場、餐廳、養殖場或販賣釣具的商家採購；有的把經常放生的初一、十五、佛菩薩誕辰等放生日，改成不定期、不事先公開地點，減少商人的預先捕捉和事後的捕捉。但針對鳥類的放生，預定的動物風險反而比不預定的放生風險來得低。許富雄、邵廣昭（2007）的研究發現，非預定的放生鳥困在鳥籠的時間較長，因虛弱而無法飛行和覓食能力的百分比有 0.74-5.4%，傷亡機會很高。

有少數專門舉辦放生活動的團體致力於建立所謂的優質放生、高規格放生、智慧放生或精緻放生的模式，<sup>17</sup> 以便與傳統或一般常見的集體放生模式有所區隔。這類放生團體以 C 團體為代表，該團體為了降低放生的動物風險，除了請教專家對魚類族群提供相關知識，選擇適當的放生物種、地點和季節等，並發展出一套嚴謹的標準化放生方式與過程，例如製作活魚袋、監測和控制袋中的水溫、鹹度、氧氣濃度等，提供放生魚類的生存環境；並設計了放生者雙排面對面的放生隊伍，再以 Z 字形放生路徑傳遞活魚袋至海水中放生（道證法師、台大晨曦社 2002），使放生動物獲得最佳的生存機會。放生動物的來源則是不定期、不預定購自各地養殖場的經濟魚類為主，有時在半夜或

---

17 這些語詞引用自不同受訪團體的用詞。

清晨上高速公路攔截裝載鷄、鴨的卡車，買下整車動物（以鷄、鴨為主），送到護生園養護。C 團體舉辦的是大規模的放生活動，每月一次，參與者達上千人（極盛期曾多達三千人）。C 團體維持了傳統的集體放生形式，卻新創許多控制放生風險的放生技術和流程，雖無法完全避免動物死亡，但已展現放生者對動物風險的用心和努力。

本研究發現，經常舉辦放生活動的團體，只要關切動物風險的控制，較能累積控制動物風險的經驗和技巧。相對地，偶爾舉辦放生、或者經常舉辦放生，但缺乏放生風險認知的佛教團體，所進行的放生流程和方式就粗糙許多。以中部某藏傳佛教團體為例，每年不定期舉辦一或兩次放生活動，其放生物來自菜市場，如泥鰍、吳郭魚、鰻魚、鱉、水蛙等，這些動物在同一時間陸續傾倒到筏子溪中。另一個中部地區的藏傳佛教團體，從傳統市場購買各種魚類後，載到台中港的港邊放生。這兩個集體放生的例子，都避免了預先訂購放生物，但是在菜市場購買的經濟魚類，不是養殖的，就是外來種，因此仍有高度的放生風險（台灣動物社會研究會 2009）。根據作者廣泛的觀察，許多小型的佛教團體都是採取這種放生方式。

一般而言，強調或納入慈悲原型的放生團體，比較會考量動物風險的控制。然而，無論是粗糙的放生或是控制動物風險的優質放生，都不可避免仍有動物因放生而死亡的結果，如此一來是否同時也產生了負面的業報？放生團體如何面對此一放生的弔詭？

## （二）動物死亡的弔詭 vs. 慧命觀

針對動物因放生而死亡的問題，放生團體最常提出兩種說法。第一種說法，強調不同的死亡方式經歷的痛苦是有差別的，因放生過程、地點或與其他動物競爭的死亡，好過於刀刮與烹煮，死於烹煮燒殺最為恐懼和痛苦，因此放生雖然造成了部分動物的死亡，不盡圓滿，不能因此否定放生對動物的益處。第二種說法，以慧命觀（即獲得佛法滋養的來世生命）化解放生動物死亡的弔詭。放生動物的死亡是其業報，但因放生過程中動物經歷了放生儀式和儀軌的佛法加持，

不僅得以消除它們的業障，使它們遠離三惡道（地獄、畜生和餓鬼），甚至往生西方極樂世界，這是放生動物（畜生道）的最大福報，因此護生園中常播放佛號的唱誦聲給園區動物聽聞。如圓因法師所說：

我們與異類畜生有緣救其生命，但他們仍不能脫離輪迴業報。……為眾生授以三皈依，「皈依佛，不墮地獄。歸依法，不墮餓鬼。皈依僧，不墮畜生。」使其今生報盡，永不再淪入三惡道中，……為其誦念「南無阿彌陀佛」聖號，六字洪名早已盈盈灌注其八識田中，來生轉世為人，必能值遇佛法，念佛修行，往生西方極樂世界，永遠脫離六道輪迴之苦。此乃放生中之大放生。（圓因法師 2004: 23）

這種區分自然生命與宗教生命（慧命），且慧命重於自然生命的觀點，在中國佛教傳統中相當流行。蓮池大師在〈戒殺放生文〉中說道：「遇生能放，雖是善功。但濟色身，未資慧命，更當稱揚阿彌陀佛萬德洪名。諷誦大乘諸品經典」（林朝成 2007: 7）。因此，放生不只是為了救護動物生命，為放生動物說法的法施，使之死後得到超渡，成為救命之外的另一個更重要的放生目標。這是許多放生團體堅持放生的重要原因，這種觀點下的放生活動特別重視放生的宗教儀式進行。

然而，自然死亡比被宰殺好，或者慧命比自然生命重要的觀點，並非佛教界的共識。為動物說法的典故雖然在《高僧傳》中有跡可尋，但是否符合佛陀的教理，歷代以來是有爭議的（林朝成 2007）。A 法師質疑為動物皈依和說法是否符合佛陀的本意？他認為佛陀是「天人師」，意指佛陀是天道和人道眾生所皈依導師，若可為動物說法和皈依，又何來人身難得呢？也有佛教團體表示，如果為動物皈依或念佛號可讓動物與佛法結緣或撒下種子，那就應該對所有動物皈依和說法，何需只針對放生動物皈依呢？

### （三）放生者的業報 vs. 動機論

放生的第二個弔詭在於放生的目的是爲了要消業障和積功德，可是卻導致某些動物的死亡，是否同時也造了殺業，如此一來，放生尚有功德可言？此一放生的矛盾和弔詭仍需藉助宗教信念的論述加以化解。動機論指行爲的意圖(intention)和動機(motives)是決定業果的原因和關鍵，而非意圖的(unintentional)行爲則不受報。動機論是佛教典型的歸因邏輯，也是放生團體合理化放生動物死亡的重要根據。針對放生議題，動機論又可區分絕對動機論和相對動機論的不同。絕對動機論認爲，只要放生者抱持的是救護動物的動機，而不是刻意傷害動物，即使動物因而死亡，那也是該動物的業報，放生者不致於犯了殺業。相對動機論則強調必須以盡心力減少動物傷亡爲前題，才沒有業報或者輕受業報，<sup>18</sup>因而有些放生團體致力於控制動物風險，至少要做到不預訂、不固定、多少不拘、受三皈依念佛、細心周到等五點（圓因法師 2004: 114-116）。然而，也有不少佛教團體不接受這兩種動機論，認爲放生的動機和目的雖然不是爲了要傷害動物，但明知會造成動物的死亡還堅持要放生，怎麼會沒有業報呢？因此認爲若是沒有完全的把握，就不要刻意放生。嚴格說來，絕對動機論與佛教的因果觀有抵觸之嫌，接受相對動機論的受訪者多於絕對動機論者。

慧命觀和動機論都可支撐放生動機與目的三種原型。不論基於何種放生動機或目的，動機論和慧命觀都可以合理化放生結果的不圓滿，動機論免除了放生者的負面業報，慧命觀化解了動物因放生而死亡的矛盾，並提升了動物死後的生命品質。因此儘管媒體嚴厲批評放生，但有了這些宗教信念的支持和合理化放生的殊勝意義，即便放生結果不盡圓滿，並受到世俗社會的質疑，放生團體仍抱持熱誠的宗教情懷繼續放生。

18 蓮池大師所界定的「審慎功德觀」（林朝成 2007: 14）即是一種相對動機論。

## 五、放生結果的認知與控制：生態風險

對社會各界而言，放生不只是宗教問題，更是生態問題，而生態問題是當前人類社會所面臨的重要挑戰，也是放生爭議的焦點。生態學者與環保人士認為，大量放生導致野生動物的捕捉和外來種入侵的問題，破壞了台灣自然生態的食物鏈、生物多樣性和生態平衡（顏仁德 2000）。晚近生態學與生態議題已成為台灣社會的新興顯學和典範，現代生態學的觀念並非傳統佛教固有的內涵，台灣佛教團體如何回應現代社會的生態主張或訴求立場分歧。生態議題加深了台灣佛教內部的異質性，也使得台灣佛教的放生與不放生的分歧更加複雜。

大量放生所造成的生態問題，以常見的鳥類為例，大部分放生鳥取自於鳥店，根據調查有六成鳥店的經營是為了放生需求。鳥店主人有時勸導放生者購買本土野生鳥放生，反而造成野生鳥被捕捉的問題，而在捕捉、裝箱、運送的過程中，放生鳥的傷亡率頗高（台灣動物社會研究會 2009）；即便放生的是台灣本土的野生鳥，也常有南部鳥送到中、北部放生，造成雜交與基因庫的減少。若是放生人工飼養的鳥類，弱者不能適應野外環境而傷亡，外來的強者則會壓縮原有生態生物的生存。也有人刻意選購昂貴的大型進口鳥來放生，造成本土鳥的生存環境被掠奪等問題（台灣動物社會研究會、國際人道協會 2009: 4）。不論放生的是野生鳥或外來鳥，都對自然生態造成干擾，不利於生物多樣性和生態平衡。

另一項常見的魚類放生，大部分的放生魚類來自於飼養的魚塢和販售的菜市場和餐廳，雖然可避免事前捕撈野生魚類的現象，但幾乎都是經濟魚類的放生，對生態環境的衝擊並不因此而減少。陳義雄等（2007）指出，烏溪出現了被放生的外來種泥鰍、大鱗副泥鰍及白鰻等經濟魚類，擠壓河川原生魚種的生存空間，放生前後造成受傷魚體的大量死亡，而引發局部水質的敗壞，對河川生態造成威脅。郭金泉（2009）指出，目前經常被大量放生到野外的人工繁殖、基因庫狹窄及

同質性高的經濟魚種，已造成台灣本土野生魚類的生存危機，外來種侵入水庫、湖泊和河川的問題相當嚴重。

從生態學者與環保人士的觀點來看，放生與生態保育必然是衝突的，他們難以理解，為何放生團體非得堅持高動物風險和高生態風險的放生活動？而對放生團體而言，放生是具有終極價值的宗教倫理與宗教實踐，豈是世俗的外界所能理解！雖然也有佛教團體或人士熱衷於各種生態與環保運動，但就教理而言，佛教與生態學兩者之間仍有衝突，聖嚴法師指出佛教觀點與生態觀點本質上的差異。他說，生態保育或環境保護是爲了避免破壞「生物互相生剋的自然協調，也是爲了挽救珍稀動物瀕於滅種的危機」，與「佛教放生的本意雖相應但不相同。如果我們僅把要放生的生物無限制地流放在自然景觀動物保護區，到了飽和程度，也會有人控制繁殖和適量的捕殺等方式來調節其生活空間的」（聖嚴法師 2000: 27）。關心動物福利的「中華民國關懷生命學會」亦指出，生態保育的保護動物是爲了確保人類社會對生態環境的永續利用，出發點爲「人類本位」。「動物保護則是來自於尊重每一『有情』的需要，而不是來自於尊重『人』的需要。因爲，只有有情，才有情識與情愛，對於自體的生命，才有趨樂避苦、趨生畏死的本能。爲了尊重這種生命本能，所以避免傷殺惱害他們」（關懷生命協會 1992）。從環境倫理的觀點來看，佛教、放生者以及保護動物運動偏向動物爲中心(animal-centered)或以生命爲中心(life-centered)倫理，不同於生態爲中心倫理（參見楊冠政 1996a, 1996b）。生態學關切的是物種的存活與各個層級生態系的平衡，而放生者則認爲動物個體的生命優先於物種的存活或生物多樣性問題。

在實踐的面向，也有佛教信衆倡議：「放生與生態保育是不相衝突的，乃至於兩者有相輔相成之效。……反對放生的環保團體的說法，並非沒有道理。但是，他們所提出的問題，只是放生方法不當造成的，只要放生者對環境保護有正確認知，懂得正確放生方法，那些情形就可以減少或杜絕。如果只因爲方法的障礙就要求立法禁止放生，豈不是因噎廢食嗎？」（許瑞助 2005: 67-68）。文中提到的生態

風險控制方式如：

諸如放生前就放生物種、數量、地點、運送過程、水質、深度、水流狀態、溫度、季節是否合適？是否原生種？放生後是否會遭他人捕捉？放生點有無他人設網或其他陷阱？被放眾生能否適應該處自然環境？能否生存？對當地原存在之其他生物是否會造成過大衝擊？生態環境之影響如何？等詳為考量評估後進行」。（許瑞助 2005: 67-68）。

嚴格說來，上述內容僅提到原生種和食物鏈兩個生態學的考量，但缺乏具體的做法和評估機制，只能說是態度上認同生態的重要。如同前面提到的，若是選擇原生種放生，就會陷入捕捉原生動物的弔詭。其次，就生態學者的觀點來看，就算放生的是野生的本土種，但只要改變了野生動物的原棲地，就成了新棲地（放生地點）的外來種了。

大部分放生團體對動物風險的重視遠多於生態風險，甚至於放生團體以為已考慮了生態風險控制，實質上卻只是動物風險的控制；所考慮的生態因素或生態知識經常是選擇性的或片段性的（如不完整的食物鏈概念、動物生存習性等），與生態學者的認知有很大的差距。以下以對生態風險控制兩極化的放生團體為例，對比兩者對生態風險的認知與態度的差異。第一種類型積極控制生態風險，認為放生可以兼顧生態與環保，兩者不衝突；或者，只要儘量考慮生態因素，不必因為生態缺失而放棄放生；第二種類型認為佛教團體不是環保團體，放生不需要考慮生態問題。

### （一）積極控制生態風險的放生

少數放生團體積極回應社會各界所提出的放生生態風險，設法改進放生技術和過程以降低生態風險。除了委託專人無法會的放生模式外，B 團體可能是最早採取控制生態風險的放生團體，早在 1990 年代初期，一位在台大農學院任教的信徒提出不當放生對生態造成的問

題，從此以後該團體僅做小規模的蚯蚓（強調是本土種）放生活動，放生地點設在信徒經營的有機農場，選擇蚯蚓以及不在野外放生，都是爲了避免因放生對生態的負面衝擊。

A 團體在全台各地分會舉辦小規模的定期放生活動，很早即開始重視環境問題，旗下設有推廣有機與環保產品的生產和進口的產銷機構。當生態學者、動保團體和政府機構透過媒體大量報導放生的負面影響時，A 團體在 2002 年停辦一年一度的全台聯合大放生活動，並重新思考放生的正當性和改善之道，後在 2004 年繼續進行放生活動，但改爲由各地中心舉辦小規模放生，藉由減少每次放生動物數量來分散或極小化放生對生態環境的負面衝擊。此外，A 團體主動學習有關生態的相關知識，並派員到水產試驗所學習各種魚類習性，研擬出一套結合宗教理念與放生風險控制的放生模式，從詳盡規劃參與者人數、放生規範，到放生物、放生地點的選擇以及放生過程的各項控管等。爲了減少生態風險，選購的放生動物種類有蚯蚓、蟋蟀、蟑螂等，<sup>19</sup> 但也有地方中心從菜市場購買魚、蝦、泥鰍等經濟魚類放生，雖然所造成的生態風險比前者高出許多，但因維持小規模的放生，所造成的生態衝擊或許低於大型集體放生。A 團體的放生理念特別著重於慈悲原型和培養慈悲心原型（亦不排除消業積功德原型），因此要求放生參與者必須具備足夠的佛學素養以及懂得如何發菩提心，參與者在此條件和前題下放生，才能符合慈悲放生以及培養慈悲心的放生本意，因此其放生活動僅限教團內的資深成員參與。放生活動包括前行（放生前心態的培養和準備工作）、正行（帶著同理心和慈悲心實際參與放生過程）和結行（檢討放生過程、心得分享和功德迴向）三部分。

B 團體和 A 團體放生方式的轉型與創新，可說是對社會各界指出放生的生態風險所做的積極回應。雖然控制了生態風險，但獨特的放生物種與一般的魚類、鳥類放生給一般信眾的宗教感受是有差別的，

---

19 這些動物都是到釣具店或水族館購買。

還有放生者是否認為放生的物種等級和數量的消業和功德效果相同？這種放生模式的推廣有一定的難度，B 團體和 A 團體只在教團內部做放生。此外，D 團體放棄一年一度的水陸法會傳統放生儀式，改為在印度買牛放生，也是避開生態風險的放生模式，但放生數量和次數有限，並且在海外進行，同樣少了信眾參與的機會，並且必須有海外連結才可能進行，因此一般放生團體難以仿效。即使中華護生協會後來也在南印度買牛，但只是增加了放生方式，並未因此減少例行的大規模集體放生。在各種放生模式中，對大眾開放的委託專人無法會放生，其生態風險控制較佳，放生動物數量多，但少了大量信眾的參與，不容易被一般的放生團體或信眾接受，較難推廣。整體而言，積極控制生態風險而新興的放生模式，在信眾參與、放生規模或宗教效益等方面，不如傳統集體放生的全面性。有些放生團體採取某些生態的觀念或動物學知識，是為了控制動物風險，而非以生態風險為首要考量。整體說來，重視生態風險控制的放生團體遠少於重視動物風險的放生團體。

## （二）無關生態學的放生

圓因法師可說是推動台灣佛教集體放生的重要人物，從事放生數十年，其《放生問答》可說是歷代佛教放生論述的集大成，被放生者奉為圭臬，並提供了集體放生的宗教倫理依據，中華護生協會也是引用與推廣他的放生理念，是放生團體極為敬重的法師。圓因法師對各界的放生動物風險和生態風險批評，有如下的回應：

最近常聽很多人批評放生後的生物很多都死在荒野上，即使放生之後，環境的變遷，氣溫水溫的變化，高度緯度的改變，湖水潭水的清濁種種問題考慮之下，也未必會活，更有人認為放生外來品種的異類會破壞生態平衡，也有人說放生蝦被小魚吃，放了小魚被大魚吃，放了也難逃一死，乾脆不要放了！……現代的人……，不畏因果報應，……對於行善

戒殺放生知識，卻總是推三阻四，……用盡各種的邏輯思考並且考慮盡了科學、生態、環境、溫度、緯度、高度各種知識……，彷彿所有的論點都可以推翻放生似的！末法眾生，顛倒是非，喜惡畏善，認假為真，避正就邪，莫此為甚！（圓因法師 2004：118-119）

反過來說，你又不是水族，又不是飛禽，憑什麼認為他們在一個嶄新的環境中沒有足夠求生求活的能力？「天地之大得曰生，如來之大到曰慈」，我們但發慈悲救命之心，拯救眼前受苦受難，飽受生命煎熬的眾生，天地萬物皆有靈性，皆知感恩圖報，更皆有其保全性命之求生本能！大膽放心地去放生吧！放生自有放生的因果報應！毀謗放生有毀謗放生的因果報應！（圓因法師 2004: 122-123）

中華護生協會是目前台灣規模最大的放生團體。根據該會的報導，從 2004 至 2008 年，護生園之放生種類和數量不計在內，已放生水族類 57 種，放生數量共 19,020,888 尾，其他物類 18 種，放生數量共 256,326（隻／尾）。2009 年（1/1 至 11/30 間），已放生水族類 50 種，放生數量共 20,181,290 尾，其他物類 17 種，放生數量共 1,064,648（隻／尾）」（中華護生協會 2010a）。與積極控制生態風險的放生團體比較，該團體的放生方式較為傳統，都是大規模定期定點放生（參與者動輒上千人），近年還納入藏傳佛教的放生儀軌。釋海濤法師除了大量流通並推廣圓因法師的放生論述，對放生涉及的生態問題提出如下的回應：

今天我們討論放生，不是所謂的生態問題。台灣種的生命可以活，外來種的生命就要死。今天我們討論放生，並不是說今天有一隻鳥被捉了，您們不要去放他。各位您要想想看，

那隻鳥如果是您的兒子。我們今天講到法律，該處罰的是誰？政府或是這些保育人士，應該去規定不能夠去抓野生動物這才對，並不是禁止我們去救這些生命，這點我們要弄清楚。（釋海濤法師 2006）<sup>20</sup>

釋海濤法師的答辯有兩個重點。首先，主張將放生與生態問題切割，放生的意義在於如同救親，無本土種或外來種的區別。其次，強調生態問題的源頭不在於宗教界的放生，而是捕捉動物者，假如沒有捉（動物受苦），就不用放（解救動物），反轉了生態學者與動保人士所說的，沒有放（需求），就不會有捉（供給）的供需邏輯。所以問題在於捕捉者，政府和保育人士應該要規範和處罰捕捉者，而不是禁止或批評救護動物的放生。從世俗理性的角度檢視釋海濤法師的答辯，似乎模糊了爭議的焦點。因為〈野生動物保護法〉早就在 1989 年通過，坊間販賣野生動物的狀況早已少見，所以 A 法師才要從行腳救援野生動物，轉型為委託專人無法會的放生模式。其次，中華護生協會的放生動物以經濟動物為主，而不是野生動物，其說辭有答非所問之嫌。然而，對放生者而言，放生的宗教意義和價值位階高於生態關懷；以低位階的世俗生態問題，質疑放生的殊勝功德，有如井底之蛙、以管窺天。

在龐大的社會壓力下，若不改變放生方式積極控制或避開生態風險，堅持放生者就很容易落入聖俗二元的世界觀，並有「舉世皆濁，我獨清」的感觸。圓因法師感嘆地說：

末法今日從沒一事情像放生如此這般，引起那麼多的懷疑批評，引起那麼多的指責謾罵，這是因為放生功德無量無邊，放生就是救命，直接又容易，人人可行，最容易消除業

---

20 本文所引〈為什麼要放生？〉之內容為舊版，更新後的中華護生協會網站中該文內容已有大幅變更，已不見本文引用內容。

障。但累劫以來冤家債主，邪道魔眾環伺左右，不願意我們那麼輕易地消除罪業，因而百家阻撓，助長無明，使得放生一事顯得困難重重。……其實面對外界謾罵批評，只要我們心存慈悲正念，一切的橫逆毀謗就等於是在消我們的業障，成全我們的道業。……且讓我們心平氣和地面對一切放生的污穢輕賤吧！只要隨時反省自己，關於放生是否自己盡心盡力，問心無愧，則千萬人吾往矣！所有的毀謗批評都是菩薩度我，都是消我的業障！。（圓因法師 2004：120）

有受訪者表示，放生的生態風險被過度誇大，人類的許多作為對生態環境的破壞比放生更為嚴重，如飼養經濟動物、工業污染對環境的破壞等，不應以宗教放生作為箭靶，放生已被過度污名化。放生團體把放生與生態切割，宗教的歸宗教，生態的歸生態，維護了宗教系統優位性與自主性，使得放生爭議下反放生的社會主流立場與堅持集體放生，成為各行其道的兩條平行路線。

## 六、討論與結論

從宏觀社會學的角度來看，放生是佛教場域中可運用的組織策略和發展利基(niche)（林本炫、康素華 2007: 3）。或者，如中古時代的日本，放生以及放生儀式曾經是國家強化封建階級的統治地位與政治認同的手段，也是領主控制土地利用的途徑（威廉斯 2010: 207-209）。本文對台灣佛教放生議題的探討，著重於理解放生者的主觀認知與意義建構，包括放生的動機與目的，以及如何因應或合理化放生的動物風險和生態風險。就行動者而言，放生的本質為宗教行動，無論放生是否作為教團或某些領導人的「策略」，都需要宗教信念作合理化和正當化的來源。本文的研究結果認為，宗教信念不僅是放生的宗教倫理基礎，也是放生團體化解放生風險連帶的矛盾和弔詭的解藥。因此，放生者得以面對放生爭議的各種社會壓力與批評，以

原有或改良的放生模式繼續放生。

經過二、三十年的爭論與討論，探討佛教與環境倫理學的學者們，大都同意早期的深層生態學者過於浪漫地寄情於以東方的佛教倫理取代基督宗教(James and Cooper 2007: 93；塔克、威廉斯 2010)。大部分學者同意，中國大乘佛教關注的是「動物個體的生命意欲與生存權利，對於生態系整體的價值，只能放在緣起相依的大法則下，給予模糊的地位」、「佛教缺乏特定的自然觀或生態觀，有關自然的法則只是取用於世間學問，所以佛教要融入生態視野，並無教義上積極的支持，但也沒有教義上的阻礙」（林朝成 2007: 16）。佛教學者從經典或教理的研究，得到佛教中立於生態的看法；本文從實踐的層面，以佛教常見的集體放生為例，指出放生者從因果業報觀與慧命觀做為集體放生之宗教倫理基礎，但實踐的結果卻與當代生態倫理、動物倫理、以及生命倫理有所衝突。此一研究結果提供了經典或教理研究之外，探討佛教與環境倫理不同的角度和面向。

放生議題如同一面多面鏡，映照出台灣佛教內部的宗教信念及其與社會互動型態的多樣和分歧，不論是放生的理由，或不放生的理由，都有著多樣與複雜的宗教信念組合，不應一概而論。同樣地，放生模式的多元性同樣反映了放生團體對動物風險和生態風險的認知與做法的差異。放生議題所展現的佛教異質性，原本就根植於佛教的歷史特徵。作為擁有兩千多年歷史的世界宗教，佛教包含了跨地區的多元傳統與多教派的複合體，當代台灣佛教即具備此一歷史特徵，各個教團雖有部分共享的佛教教義、制度與戒律等，但教團的歷史背景、組織規模、教派類型、信仰特質及其社會實踐等各有不同。再加上 1980 年代以來的台灣佛教擺脫了中國佛教會的約束，各個佛教團體獲得高度自主的發展空間，佛教菁英只要具備說法、動員的能力以及吸引信眾的魅力，就可發展為具規模性和獨特性的教團，中華護生協會以集體放生為主要訴求，成功地吸引信眾的參與和投入，成為台灣佛教後起的新興教團。

台灣佛教內部放生態度與做法的差異，亦凸顯了台灣佛教各教團

與世俗社會互動的差異與複雜。事實上，不放生的佛教團體遠多於放生團體，這些團體所開展的社會參與型態也越來越多元化。當生態與環保議題逐漸成為社會的新興典範時，某些佛教團體也開始重視與關切環保議題，特別是重視社會參與的人間佛教傾向的教團（見釋傳道 1995: 3-13；楊惠南 1995: 193-206；林益仁 2004: 1-46）。雖然台灣佛教內部的生態認知差異頗大，對於放生的宗教信念的認知也有分歧，但佛教團體向來以和為貴，集體放生雖有瑕疵與弊病，也是出於尊重生命與慈悲度眾的表達，教團內部若對放生展開論戰，勢必牽一髮動全身，並使台灣佛教陷入教義、教史與教派的紛爭，這不是佛教界人士樂見的結果。因此，放生團體最大的社會壓力來自於佛教之外的生態學者、保護動物團體、以及環保團體。堅持集體放生的團體信奉其所認知的佛教，作為 Peter Berger (1969) 所謂的神聖傘蓋(sacred canopy)，宗教一旦成為所有事件和行動之最終意義的來源與最高指導原則，堅持集體放生的團體不可避免與世俗社會產生某種對立與緊張。用韋伯(1991: 162-167)的話來說，放生團體將放生的宗教理性推向極致化，而導致了與生態理性的對立，儘管這是多元化的台灣佛教與社會互動的結果之一。

就放生議題而言，作者認為韋伯的宗教理性化僅能說明放生理念與生態理念的衝突，但無法完整地解釋放生議題所凸顯的佛教與生態互動的多種結果與過程。與韋伯的觀點相比較，盧曼的系統理論提供了更寬廣的視角與解釋空間。盧曼致力於建構一個全面性地觀察社會運作的一般性理論(Luhmann 1985, 1995; 盧曼 2004)，他的系統理論把「溝通」(communication)視為社會的最基礎元素，以「系統／差異」、「溝通／意識」、「運作／觀察」、「符碼／綱要」之對比與差異作為分析社會運作的基本概念（魯貴顯 2004: 5）。系統理論的概念工具和理論架構，可較詳盡地審視台灣佛教（作為一個社會系統）在面對環保運動與生態意識／認知提升（即「環境」）的過程裡，其自我再製的溝過程程中如何產生內部分化（繼續放生、不再放生、修正或有條件放生）與外部的分化（對環保與生態學的反應）等系統溝

通的過程與結果（Luhmann 1985: 5-20, 1995；魯曼 2001；魯貴顯 2004: 5）。魯曼的系統理論提供了一個新的分析架構，可開展宗教與生態的交集多種可能的結果與過程，值得作為後續研究的參考與方向。

誌謝：本文為國科會 94-95 年度「動物放生行為之社會學與心理學研究」整合型研究計畫，子計畫「宗教信念與生態認知對動物放生行為的影響」（編號：NSC 94-2621-Z-241-001，NSC 95-2625-Z-241-001）之部分研究成果。作者感謝匿名審查人以及編委會寶貴的修改意見，使得本文得以現在的樣貌呈現。本文從醞釀、催生、成稿、修訂到出版歷經多年，中間遇到多次分析和寫作的困境，在繁忙的教學與行政事務中，憑藉著一份單純的堅持和點滴的耕耘，才得以突破。作者還要感謝整合型計畫執行期間兩位總主持人陳皎眉教授和朱瑞玲教授主持定期會議和精心規劃各項田野與參訪活動，使研究團隊得以充分交流與切磋，對長期孤軍奮戰的我來說，那是非常珍貴和愉快的經驗，也要感謝研究團隊的林本炫教授、顏乃欣教授、許富雄教授、陳義雄教授的共襄盛舉。「台灣動物社會研究會」先行完成的調查報告，以及計畫執行期間積極提供研究團隊豐富的相關資訊，少了這些寶貴的基礎調查，作者很難在研究之初即掌握正確的方向，謹此致謝。作者還要感謝協助訪問和資料整理的康素華、鄭錦雲和宗諱法師三位助理，分擔訪問和資料整理的工作。最後要感謝接受本計畫訪問的法師和居士，他們提供的寶貴資訊是本文的基石。

## 參考文獻

- 王俊秀、江燦騰(1995)環境保護之範型轉移過程中佛教思想的角色——以台灣地區的佛教實踐模式為例。見佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷論文集，頁 43-64。台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會。
- 中華護生協會(2010a)護生與放生現況介紹。見中華護生協會網站<http://www.cpla.org.tw/protect.htm>
- (2010b)中華護生協會宗旨與簡介。見中華護生協會網站<http://www.cpla.org.tw/about.htm>
- 台灣救狗協會(2010)台灣救狗協會——2010廣告。見台灣救狗協會網站<http://www.sutra.org.tw/pages/dog/taiwan-dog/taiwandog.htm>
- 台灣動物社會研究會(2009)2009年台灣放生現象調查影片。見台灣動物社會研究會網站<http://www.east.org.tw/video/57.wmv>
- 台灣動物社會研究會、高雄市教師會生態教育中心(2004)放下殘酷的慈悲，拒絕商業化的放生：台灣宗教團體放生現象調查報告。台北：台灣動物社會研究會。
- 台灣動物社會研究會、國際人道協會(2009)大量、商業化放生犧牲動物、環境：一盲引衆盲，相牽入火坑？——2009年台灣放生現象調查報告。台北：台灣動物社會研究會。
- 朱瑞玲(2007)動物放生行為之社會學與心理學研究——總計畫暨子計畫一：動物放生行為的個人與情境因素(II)研究成果報告(完整版)。台北：行政院國家科學委員會。
- 江燦騰(1996)台灣佛教百年史之研究。台北：南天。
- (2003)台灣近代佛教的變革與反思。台北：東大。
- 李雅雯(2002)雲棲祿宏護生思想「普化」與「實踐」的呈現脈絡。台南：成功大學中國文學系碩士論文。
- 林本炫、康素華(2007)放生行為的理性選擇。宗教、動物與環境：台灣放生現象研究國際學術研討會論文。台北：中央研究院民族學研究所。
- 林益仁(2004)環境實踐的「全球」與「在地」辯證：以法鼓山的「環保」論述為例。台灣社會研究 55:1-46。
- 林朝成(1995)心淨則國土淨——關於佛教生態觀的思考與挑戰。見佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷論文集，頁 179-193。台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會。

- (2003)台灣人間佛教與環境論述。見張珣等編，台灣本土宗教研究的新視野與新思惟，頁 475-488。台北：南天。
- (2007)佛教放生的信仰詮釋與環境倫理衝突。宗教、動物與環境：台灣放生現象研究國際學術研討會論文。台北：中央研究院民族學研究所。
- 查普爾(Christopher Key Chapple) (2010)佛本生故事中的動物與環境。見塔克、威廉斯編，林朝成等譯，佛教與生態學：佛教的環境倫理與環保實踐，頁 183-202。台北：法鼓文化。
- 威廉斯(Duncan Ryuken Williams) (2010)動物放生、死亡與國家：中古日本的放生會。見塔克、威廉斯編，林朝成等譯，佛教與生態學：佛教的環境倫理與環保實踐，頁 203-217。台北：法鼓文化。
- 韋伯(Max Weber)著、錢永祥編譯(1991)學術與政治：韋伯選集(I)。台北：遠流。
- 郭金泉(2009)台灣放流水產生物的迷思。見台灣環境保護聯盟網站 <http://www.tepu.org.tw/?p=693>
- 陳玉峰(1995)台中市放生文化的初步研究。見佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷論文集，頁 99-113。台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會。
- 陳家倫(2008)台灣佛教信眾的放生態度與行為：宗教信念與生態認知的影響。思與言 46(3): 133-170。
- 陳義雄、陳玠廷、邵廣昭(2007)放生對魚和魚類生態的影響。宗教、動物與環境：台灣放生現象研究國際學術研討會論文。台北：中央研究院民族學研究所。
- 許富雄、邵廣昭(2007)放生對鳥和鳥類生態的影響。宗教、動物與環境：台灣放生現象研究國際學術研討會論文。台北：中央研究院民族學研究所。
- 許瑞助(2005)放生與生態保育。僧伽醫護 35: 67-68。
- 圓因法師(2004)放生問答。宜蘭：生命電視台、中華護生協會。
- 道證法師、台大晨曦社(2002)試用活魚袋放生心得報告 VCD。見佛陀教育基金會網站 <http://www.budaedu.org/ghosa/C012/TI000042/>
- 聖嚴法師(2000[1988])爲何放生？如何放生？見聖嚴法師著，學佛群疑，頁 26-32。台北：法鼓文化。
- 塔克、威廉斯(Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams)編，林朝成等譯 (2010)佛教與生態學：佛教的環境倫理與環保實踐。台北：法鼓文化。
- 楊冠政(1996a)環境倫理學說概述(3)——生命中心倫理。環境教育季刊 29: 17-30。
- (1996b)環境倫理學說概述(4)——生態中心倫理。環境教育季刊 30: 15-30。
- 楊惠南(1995)從「境解脫」到「心解脫」建立心境平等的佛教生態學。見佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷論文集，頁 195-206。台南：

財團法人中華佛教百科文獻基金會。

劉小如、齊力(2000)台北地區民衆放生行爲研究報告。野鳥 7: 59-64。

談錫永譯(2005)入楞伽經梵本新譯。台北：全佛文化。

魯曼(Niklas Luhmann)著，湯志傑、魯貴顯譯(2001)生態溝通：現代社會能應付生態危害嗎？台北：桂冠。

魯貴顯(2004)導論：溝通中的上帝。見盧曼(Niklas Luhmann)著、周怡君等譯，社會的宗教，頁 3-20。台北：商周。

盧曼(Niklas Luhmann)著、周怡君等譯(2004)社會的宗教。台北：商周。

顏仁德(2000)外來種與放生問題。見環境資訊中心網站 <http://e-info.org.tw/issue/biotech/issue-biotech00111501.htm>。

釋昭慧(2001)放生行爲的省思。見關懷生命協會網站 <http://www.lca.org.tw/focus/index.htm>

釋恆清(1995)草木有幸與深層生態學。見佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷論文集，頁 17-41。台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會。

釋海濤法師輯(2005)放生手冊第二集。宜蘭：生命電視台、中華護生協會。

釋海濤法師(2006)爲什麼要放生？見中華護生協會網站 <http://www.cpla.org.tw/why.htm>

釋傳道(1995)菩薩社會關懷的二大任務——莊嚴國土、成熟衆生。見佛教與社會關懷學術研討會——生命、生態、環境關懷論文集，頁 1-14。台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會。

關懷生命協會(1992)動物保護與生態保育有何異同？見關懷生命協會網站 <http://www.lca.org.tw/about/we-concern#005>

Berger, Peter (1969) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.

James, Simon P., and David E. Cooper (2007) Buddhism and the Environment. *Contemporary Buddhism* 8(2): 93-96.

Luhmann, Niklas (1985) Society, Meaning, Religion: Based on Self-Reference. *Sociological Analysis* 46(1): 5-20.

—— (1995) *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.

Nash, Roderick (1989) *The Rights of Nature*. Madison: University of Wisconsin Press.

