

阿育王的戰爭與和平

何日生*

摘要：

在歷史上，印度佛教在西元十三世紀被穆斯林滅亡。許多歷史學家都評論，受到佛教影響的當時印度社會，過度孱弱，不對抗，因此遭致滅亡。而能夠抵抗穆斯林攻擊的是印度教的教義，也是印度教的英雄神話復興了當時的印度反抗精神。從阿育王早年的各種爭戰、殘酷，一直到皈依佛教以後，倡導和平、不殺，並且締造一個繁榮和平的孔雀文明。然而阿育王晚年被大臣及孫子推翻、罷黜，但阿育王仍不改其志，堅持仁慈與和平。阿育王晚年的命運與印度十三世紀的命運是不是有某種程度的關聯呢？亦即佛教的孱弱最終導致國家或王權的滅亡。一如佛陀的故國迦毘羅衛國被毘琉璃王所消滅一樣，佛教對暴力的沉默與不抵抗，究竟是善？還是惡？人類如何消除暴力？如何消除惡？是以暴制暴？還是擴大善，擴大愛？在回答這個問題之際，我們不禁反思，究竟暴力對抗暴力能終止暴力嗎？佛陀的不抵抗，是因為他反對一切世間的暴力，所以他不能成為暴力的一部分。阿育王亦是如此。在人類文明不斷地進化歷程中，如何消除暴力、消除惡？或許思索如何擴大善，擴大愛，才是根本之道；才是人類應該思索與努力的目標。

關鍵詞：阿育王、戰爭、和平、善、愛

* 慈濟慈善基金會副執行長、哈佛大學文理學院 CAMLab 特聘學者

The War and Peace of Ashoka

Her, Rey-sheng*

Abstract:

In history, Indian Buddhism was annihilated by Muslims in the 13th century AD. Many historians have commented that the Indian society influenced by Buddhism was excessively passive and non-resistant, leading to its downfall. The doctrine of Hinduism, which was able to resist Muslim attacks, along with the revival of heroic myths, fueled the spirit of resistance in India at that time. From the early battles and cruelty of Emperor Ashoka to his conversion to Buddhism, advocating peace and non-violence, he aimed to create a prosperous and peaceful peacock civilization. However, in his later years, Ashoka was overthrown and deposed by his ministers and grandsons. Nevertheless, Ashoka remained steadfast in his commitment to compassion and peace. Is there a certain degree of connection between Ashoka's fate in his later years and the fate of India in the 13th century, implying that the weakness of Buddhism ultimately led to the downfall of the nation or monarchy? Just like the ancient kingdom of Kapilavastu, the birthplace of Buddha, was annihilated by King Virudhaka, Buddhism's silence and non-resistance to violence raise questions about whether it is good or evil. How can humanity eliminate violence? How can evil be eradicated? Is it through using violence to suppress violence or by expanding goodness and love? In answering these questions, we are inevitably led to reflect on whether violence

* Deputy CEO of Buddhist Tzu Chi Foundation; Associate of Harvard FAS CAMLab; Adjunct Associate Professor, Institute of Religion and Humanities, Buddhist Tzu Chi University

can truly be ended by countering it with violence. The non-resistance of Buddha stemmed from his opposition to all forms of violence, making him unable to be a part of it. The same can be said for Emperor Ashoka. In the ongoing evolution of human civilization, contemplating how to eliminate violence and evil, perhaps pondering on how to expand goodness and love, is the fundamental path and the goal that humanity should reflect on and strive for.

Keywords: Ashoka, War, Peace, Goodness, Love



一、前言

從西元9世紀到13世紀當中，印度受到來自阿富汗的穆斯林，北方的匈奴，及蒙古族的侵略，最後在阿富汗穆斯林的首領穆罕默德的帶領下，擊潰印度的王朝。穆斯林進到印度之後，大量殺害佛教僧侶，燒毀婆羅門廟及佛教寺廟，佛教因此在印度正式滅亡。

歷史學家評論這段歷史，都歸因於佛教的孱弱、不抵抗，是印度滅亡的因素之一。如同渥爾德（A.K. Warder 1924-2013）所言，佛教對於暴力無法提出一個具體的回應與說法。而威爾·杜蘭（William James “Will” Durant 1885-1981）也說，佛教的孱弱相對於穆斯林的強悍武力是一個明顯的對比。¹ 當時的穆斯林將殺戮掠奪的財產分給自己同胞，視為是一種正義的象徵，這些都是與佛教的非暴力、不抵抗截然相反。而佛教的孱弱也是導致印度滅亡的關鍵因素？非暴力是否孱弱？究竟佛教對於暴力、對於武力、對於戰爭的看法是如何？

我們討論這個觀點必須回到佛陀的時代。佛陀的故國迦毘羅衛國受到毘琉璃王的挑戰。毘琉璃王興兵準備攻佔迦毘羅衛國，佛陀並沒有拿起武器參與抵抗，也沒有加入迦毘羅衛國組織軍隊來面對這場戰爭。佛陀是在城外，端坐在樹下，當毘琉璃王帶領軍隊到達城下，看到樹下端坐的釋迦牟尼佛，毘琉璃王親自下車向佛陀頂禮，之後就撤軍了。第二次毘琉璃王仍然帶領軍隊要攻打迦毘羅衛國，佛陀一樣地端坐在樹下，

¹ 印度佛教的滅亡，根據印順導師以及沃爾德的看法，除了穆斯林的攻擊外，其二是佛教在十世紀之後逐漸的密教化。威爾·杜蘭（Will Durant）也提出印度佛教後期逐漸被婆羅門同化。韋伯（Max Weber）則認為，佛教缺少嚴謹的居士組織以及社會治理的知識系統與價值系統，給予佛教最後一擊的其實是穆斯林的攻擊。本文探討佛教面對暴力的態度，故而不多談佛教其他導致滅亡的原因。僅探討佛教面對暴力的根本觀點。

毘琉璃王頂禮之後再度撤兵。到了第三次迦毘羅衛國又受到毘琉璃王的攻打，佛陀知道這是業力不可轉。毘琉璃王就攻佔了迦毘羅衛國，釋迦家族因此全部離散，或被屠殺。²

佛陀為什麼不帶領軍隊來抵抗迦毘羅衛國的敵人毘琉璃王？而使他的故國完全被毀滅？面對戰爭，佛陀的態度是否孱弱？佛陀的觀點是否適合用在人間的這種對抗與戰爭當中？所有的戰爭都是不義的嗎？在什麼情況下，佛教徒可以以正義之名拿起武器面對戰爭？

印順導師在評論這段歷史的時候，他提出佛陀是為村忘家，為國忘村，為世間忘國。³ 他要世間和平，所以不能以武力去保衛他的故國。他要世間和平，他自己不能使用暴力。佛陀反對的暴力不只是毘琉璃王，他反對世間一切的暴力，所以他不能成為暴力的一部分。

非暴力、和平、不爭、不戰是佛陀永恆的信條，也是佛陀在世間傳道的過程中，以自身作為典範，所傳承下來給佛教徒的生命準則。然而，這是否使得中世紀佛教盛行時期的印度變得孱弱，因而無法抵抗外來的穆斯林攻佔印度？

（一）阿育王與佛教暴力觀

本文從阿育王皈依佛教之後倡議的和平主義，一直連貫探討佛教根本的、對於暴力及殺生的看法。吾人並不認為。「先殺後生」是一個佛教的根本義理。乃至於「一殺多生」是可以接受的佛教教義。殺一人以救百人，其本身仍然具備業力。雖然，菩薩殺一人，以救百人，他的動機是為著愛，是為著慈悲，為著眾生。但是任何的殺始終都帶有殺業。

² 參見《四分律》(CBETA 2023.Q3, T22, no. 1428, pp. 860b21-861a15)。

³ 印順導師，《佛法是救世之光》(CBETA 2022.Q1, Y24, no. 24, pp. 257a13-258a9)。

本文也不認為一個人生平先為惡多端，而後皈依佛教，認真推動非暴力的和平主義，是一種可以學習的慣例。但是，吾人仍然肯定，當一個為惡多端的人在佛教薰陶下，能夠歸向和平主義，如阿育王一般，是值得稱許的一個轉折與淨化。

（二）殺生與暴力

任何剝奪他人生命，或剝奪眾生生命的行為都視為殺生。任何以各種的工具、方式，乃至於形式，對他人的身體、意志進行強迫或傷害的都稱為暴力。殺生，只要人類存在，只要人類繼續生活著，就無可避免的會傷害到其他的生命。所以佛陀喝水採用紗布過濾水，他說，這水裡有八萬四千條條蟲。⁴ 當然我們知道，當我們喝下細菌，不見得會殺害所有的細菌，而是讓它們轉移到身體當中，而佛陀避免殺害之。我們的存在總是無可避免的會傷害到其他的生命，包括細菌、病毒等等。這種自然條件下、自然生活下，對其他生命的影響，我們很難說這是殺生。或是這樣的殺生是難以避免的。但任何的為了自我生存，為了慾望，而刻意的或非刻意的去奪取他人或眾生的生存權與生命權，這都是殺生。

近代動物倫理學家所界定，吃素非殺生。他們是以動物能夠以神經感知痛苦作為慈悲的標準，來探討動物權，包括Peter Senger等人都認為，動物有神經會感受到痛苦，所以不宜殺害動物，這是保護動物權的倫理基礎。但是也有認為蔬菜、植物本身也有生命。那麼吃蔬菜、吃植物本身是否為另一種殺生？

「殺生」就佛教而言是不是僅止於不要殺害有感知的生命體？但什麼是感知的生命體？這個界定就越來越模糊。但如果我們以人類約定俗

⁴ 《毗尼日用切要》：「佛觀一鉢水，八萬四千蟲。」（CBETA 2023.Q3, X60, no. 1115, p. 157c7 // R106, p. 130a16 // Z 2:11, p. 65c16）

成的見解言之，不殺，就像希臘醫學家Hippocrates 希波克里斯所言：Do No Harm，在醫療過程中不要有任何的傷害。或是摩西十誡其中一誡就是不殺。佛教五戒中也提到不殺：「不見殺、不為我殺，不殺」。所以佛陀的原意是指殺害那些有知覺的動物，有神經感知痛苦，具備恐懼能力的生命。

本文就以佛教的定義來界定殺生，殺害人，殺害動物，殺害昆蟲，擴及一切有神經感知的生命體，都是殺生。因此，植物、蔬菜等，不具備神經感知能力，是以我們認為對於植物、蔬菜的食用非為殺生。

然而，砍伐森林，砍伐樹木是不是殺生？這應歸屬於另外一個業力，是暴力，是破壞大自然環境的惡。挖礦、破壞水源，破壞自然生態，都是一種惡業，可歸為暴力的行使。凡事剝奪他人或眾生的生活權、生命權，都屬於暴力。

「暴力」是以殺害或非殺的形式進行剝奪、壓迫、奴役、奪取、或控制——他人的生命、尊嚴、自由、財產、言論、思想、心靈、及個人或他種生命體的所有物，都是一種暴力。暴力的條件，第一是非自願地；第二是非公平；第三是非正義，第四是非利益個人或群體，由此取得他人的所有物、生命、財產、自由、心靈等都屬於暴力的範疇。

「非自願」的拿取他人或剝奪他人之生命、財產、自由等權利是暴力；「非公平」意指奪取他人所有物的人，其自身是否也行使或接受同樣的行為對待。第三，「非正義」，非由全民代表之法律訂定而行使是非正義；第四，非利益個人或群體之生命、財產與自由而行使。這四個條件，其中有任何一項違背都屬於暴力。

暴力的範疇遠大於殺業。本文探討的暴力，主要與殺業有關。其餘的暴力行使非本文探討的重點。

二、阿育王的和平主義

阿育王是古代印度最傑出的一位君王，也是信奉佛教，或者是大力支持佛教教義的一位君王。為什麼談阿育王與佛教暴力觀的關係？本文的目的在於希望通過阿育王的施政與統治形式，來理解佛教的教育如何讓一個充滿暴力的君主，轉變成一位熱愛和平，愛護百姓，愛護動物的聖君。通過阿育王的故事，也可以了解在佛教的教育底下，一個國家如何可以通過非暴力，而達成國家的富強，人民的安康，與世界的和諧。

(一) 孔雀王朝

阿育王的先祖是月護王旃陀羅笈多，一位出身貧困的吠舍種姓。旃陀羅笈多照料著難陀王室的孔雀，並最終推翻了難陀王朝，建立了孔雀王朝（Mauryan Empire，公元前322年至公元前187年）。在晚年，旃陀羅笈多皈依了耆那教，遜位給兒子，成為一位苦行者，前往聖地修行，最終以安寧地絕食而逝。⁵

阿育王是旃陀羅笈多的孫子，名叫無憂，阿育王的祖父月護王將王位傳給兒子頻頭娑羅，而阿育王則是頻頭娑羅與一位婆羅門商主之女在除憂日合婚後誕生的，因此被稱為無憂王，也稱為善見王。阿育王於公元前270年即位，在接下來的兩千年間，印度人幾乎遺忘了阿育王的歷史貢獻，直到19世紀的1837年，歐洲學者普林塞普在婆羅門的文獻中發現了「天愛善見聞的國王」這一句，並將其與善見王相對應，從而重新確認了阿育王的存在。⁶

普林塞普尋找各種有關阿育王的遺址，包括他在全印度所建立的大

⁵ 林太，《印度通史》，上海社會科學院出版社 2021年，Kindle 電子書，頁 857。

⁶ 林太，《印度通史》，上海社會科學院出版社 2021年，Kindle 電子書，頁 886。

法石柱。石柱上刻著各國的方言，並非梵文，所以也很難統一。這是阿育王用佛陀的智慧，佛陀是用方言來傳法，曾有兩位居士子來向佛陀提議，是否可以用統一的語言來傳播法，佛陀回答是：「不可！弟子所到之處，皆應使用該地的方言來傳法。」所以為什麼佛陀在世時，佛經並沒有立下文字編輯，因為古印度時期文字是沒有統一的，即使在阿育王時期也沒有統一文字。

1837年，歐洲的普林塞普發現了阿育王的遺跡，阿育王的功績才重見於世。很難想像一個偉大的印度帝王，竟然被遺忘了近二千年。阿育王對佛教的歷史貢獻十分重要，沒有阿育王，今日的東南亞、中國、日本也可能沒有佛教的傳入。

（二）阿育王登基

公元前272年，據說阿育王殺掉所有的兄弟而稱王。他的兄弟盤踞在印度北方各地，他一個仗一個仗的打，直到征服全部的弟兄土地，然後登上王位。早年的阿育王是一個非常殘暴的君王，他是第一個統一印度的帝王，他的國土涵蓋了今天的巴基斯坦、尼泊爾、部分的阿富汗，接連敘利亞、希臘等，都是它當時的版圖。這是一個龐大的帝國，阿育王是雄霸一方的領袖。

玄奘大師在西元7世紀到達印度的時候，寫過一段話，大意是說：在印度的西北邊，有個稱為阿育王的地獄，老百姓聲稱一旦進去，就沒有人能活著出來。直到有一天，他們要處死一個佛教的僧侶，將他丟到一個熱鍋裡要煮，但是鍋的水永遠無法煮沸，怎麼煮水都是冷的，他非常震驚。聽說這不可考。阿育王受到感動，開始皈依佛教，開始實踐八正道。在往後的日子裡，阿育王不再殺生，他從此茹素。

在他敬奉佛教之前，他仍然征服一個叫做陵伽國。在這個戰爭中，

阿育王屠殺十萬個陵伽國的士兵，並流放百姓十五萬人之眾。

在皈依佛教之後，阿育王深感懺悔，從此他開始悔改，不殺生、吃素、崇尚和平。⁷ 在他往生之前將近二十多年間，他都是落實佛教的教法來治理國土。因此，才使得整個佛教開枝散葉的傳遍全世界。

(三) 阿育王的治理

阿育王設置幾個直轄都城，包括首都華氏城。然後把帝國分成四個大區，每一大區有一名王子，或是王室成員來任總督，而官員則是由中央指派牽制總督，以避免總督獨攬大權。阿育王同時賦予官員一定的權責，如法官負責履行司法責任，丈量田產，若發生問題糾紛，都是司法官來衡量解決。阿育王的國土之行政劃分除了四個大區，還將大的地區分為村落群。地方的聚落群的官員是由當地的居民所選拔出來。每五年則派出監察官，到各地的行政、財務作調查。在阿育王的統制下管理嚴密，有司法體制，而他自己是立法者、行政者。體制內也有會計官，主管地界，登記土地、契約。稅務官則負責徵收稅務。由此可見阿育王的治理十分完善。

首都華氏城由三十名官員治理，五人組成一委員會，由六個委員會分別監管。所以非一人做決策，非一人說了算，如同佛陀的羯磨一樣，阿育王的治理是共和制，委員會制。在交通、運輸各方面都有委員會來治理。不管是工藝、勞作、外國居民、貨物出售、商品銷售的徵集也都是由委員會來管理。土地需要付租金，地上物的六分之一或四分之一繳稅。地上物的持有比較少，則繳交六分之一；地上物的持有比較多，則繳交四分之一。⁸

⁷ 王樹英，《印度文化史》，安徽文藝出版，2020年，頁212。

⁸ 林太，《印度通史》，上海社會科學院出版社，2021年，Kindle電子書，頁923。

阿育王還興建立水利，水庫、蓄水池、運河、水井。而蘇達爾桑納湖，是人工湖，水利系統十分健全。

在阿育王的治理下，當時印度具備成熟的行政系統。司法、監察，都由委員會治理。商品、勞動，不分本國人或外國人、貿易出售、商品銷售稅等，都是依法辦理，井然有序。

手工、軍事、紡織、礦山等行業，也都非常的發達。國內個體作業也很盛行，個人可以從事各個行業，而且還發展出行會制度，個人就可以從事手工等各種行業，而且個人可以加入行會。行會就是意味著種姓制度在消亡。在行會中可以免去行員間的競爭，供需與價格會員可以協議，何時出貨、進貨，要不要囤貨都是可以商量的。在行會中交易過程得以透明。因為有了行會制度，以致於種姓制度變得模糊，其結果造成當時印度社會急遽的繁榮。這亦是源於佛陀的和合思想。佛陀僧團的六合敬，對外講和平；對內講和合。相較於以前是種姓制度，這是佛法思想對當時社會的影響。

行業的專業化、世襲化，以致行會的進行很穩固，因為所從事的專業是世襲的，舉凡從事手工的、金飾的、其它工藝的，日後再傳給孩子，所以行業很穩定，而且會不斷地一代一代去疊代的，家族日積月累的經驗，做工就越來越精緻。在歐洲很多國家，包括義大利，他們很多是家族企業，他們做的產品即使很小，但是可以做到世界最好，專業在世代傳承中延襲下來。

(四) 城市與交通貿易

華氏城共有60座城門、570個城樓，可見得宮殿十分雄偉，大廳柱子到現在仍然保存著，所以可以知道它蓋得有多好。西北還有個重鎮，有長達1,000里的大道直接奔向了首都。羅馬史家，普林尼記載這一條1,000

里到西北的重鎮道路直接往西就到裏海、到黑海，從陸路接海運通向歐洲。⁹ 南邊直接走海邊到紅海，通向阿拉伯世界通向歐洲，阿育王時期的海外貿易十分強大。南印度的寶石、西北印度的毛毯、東印度的亞麻都是主要的產品。海外貿易遍及阿富汗的喀布爾。陸路可以到歐洲，也可以到西亞，南印度從海運亞丁灣，到紅海聯繫歐洲，絲路則往中國，西邊往歐洲與西亞，南則直接通到阿拉伯世界、到歐洲，所以它的貿易範圍非常廣闊。

(五) 阿育王的奉行佛法

雖然當時孔雀王朝的貿易如此強大，但是，阿育王奉行佛法。在宮廷內禁止殺生，茹素、不准喝酒。死刑犯行刑前懺悔三天才行刑。對照現在就有一個叫做「修復式正義」(Restorative justice)，亦即犯罪者不只是處罰，而是希望他能懺悔。懺悔的力量才是遏止再犯的前提。修復式正義是當前西方特別強調的模式，一個人犯了錯，他必須用行為來補償，不只是受到刑責。希望他能夠提出具體的懺悔方法，這稱為「修復式正義」。處罰犯罪者，之後還會再犯。當然死刑犯已經沒有機會了，犯罪者的懺悔才能防止惡，邁向善的社會教育。

阿育王的皈依佛教，懺悔過去的暴力，他日後倡導和平，不再征伐、殺戮，其和平主義影響其他印度北方各國。阿育王並且鼓勵民眾短期出家，自己也曾短期出家。他將分封在八王的舍利塔，分送到全印度。佛陀時代有八個王，信奉佛法，與佛陀密切接觸。佛陀入滅的時候遺訓，將其舍利骨分建八個塔，賜予八個王。阿育王將這八個供奉舍利的佛塔，全部分封到全印度一萬四千座佛塔中。那是一個充滿了佛塔的時代，佛法因此在印度大興。

⁹ 林太，《印度通史》，上海社會科學院出版社，2021年，Kindle電子書，頁954。

(六) 阿育王大法

阿育王並在公元前250年，進行佛法的第三次結集。以佛法為基礎，阿育王在全印度國土內頒布「大法（Dharma）」，用石柱雕刻。石柱上有石獅子，有各國的方言刻在石柱上。一說西元前150年，亦說西元前300年，估計是在西元前250年左右。按照西方的研究，阿育王大法（Dharma），Dhr 是依託、支撐、承擔的意思，Ma是規則。大法是充分圓滿的佛法。¹⁰

大法柱子上所刻的是很圓滿的佛法，但他沒有提到任何一位佛教聖者的名字，不過內容都是佛法的教義，如此做法是為了避免宗教衝突。石柱中記載的佛陀所倡導的孝順、憫恤、和睦、奉獻、敬重修行者。以及非暴力、不殺害生命、不殺害人命；更要官員及庶民都做好社會福利。與此同時的羅馬帝國都還沒有社會福利的觀點與政策，耶穌殉道後，在公元第1世紀到第3世紀，基督徒崛起的關鍵就是從事慈善，當時羅馬帝國沒有慈善政策。因此基督徒深受民間愛戴。早於羅馬帝國600年，印度阿育王已經進行社會福利，這是了不起的成就。如果我們以文明史來看，阿育王要大家植樹、挖井、種果園給人畜享用，他的福利不只對人類，而是對一切萬物。阿育王的石柱大法之用文，皆是入鄉隨俗，用當地的文字雕刻，所以每個地區的石柱所雕刻的文字都不一樣。

(七) 阿育王的宗教寬容

阿育王在大法當中也要求，在聚會中大家要和諧相處。而他定刑罰，如果有人分離教會、分離社群，要給予懲罰；這個是揚善，要大家和睦相處。當代的憲法設計多半在防止惡，而沒有擴大善。阿育王的石柱上，

¹⁰ 林太，《印度通史》，上海社會科學院出版社，2021年，Kindle 電子書，頁968。

就是在揚善，這即是善治理。阿育王要人民憫恤、要奉獻、要敬重有德者、要和睦、要種樹、要做好社會福利，這都是在揚善。而且就在法律中、體制中揚善。現在西方的法律都在防止惡，如殺人則死，所以每天在防止惡，惡更壯大。

阿育王宣布，每一個人必須施捨婆羅門僧侶及佛教僧侶，每一個人對其他人的信仰不能加以非議。在阿育王的佈告中，他一遍又一遍地宣稱宗教包容，他不只沒有排除異己，還稱頌宗教的寬容博大，這是非常了不起的帝王品德。這個時期的歐洲，基督教還沒有出現，伊斯蘭教在人類版圖上也未見蹤影。阿育王之後的三百年，羅馬帝國燒毀猶太教聖殿；之後的六百年，羅馬仍在迫害基督徒。阿育王之後的一千年，伊斯蘭才出現，而在隨後的幾個世紀之間，伊斯蘭毀滅了印度與中亞的佛教。

我們可以想像阿育王時期的印度文明，應該是遠超越西方文明。當國王宣布，所有的官民都是他的子女，他都一視同仁，這就是佛陀說的慈悲等觀，不因為信仰不同而被歧視。在考古12號的大柱中，阿育王提到一個人可以遵從他自己的教派，同時也可以對其他教派服侍工作，這不就是當今慈濟分會所做的嗎？當南非的慈濟基督徒志工說：「通過慈濟，我們更接近上帝。」這即是宗教合作，不只是當今西方強調的宗教對話。一個人歸屬於某一教派，但他仍然可以去幫其他宗教來做服務社會的工作。慈濟幫基督徒蓋教堂，為穆斯林蓋清真寺，這與阿育王的信念一致，這個思維在當時、今日都還是非常前衛。想像一個基督徒到佛教團體裡長期服務是否困難？而今天的慈濟做到了，當年的阿育王也是如此的對待、包容各種信仰。

(八) 阿育王的憫恤法

阿育王向全國人民宣揚，他視所有的官民都為他的子女，不論是信

仰何種宗教，他都一視同仁。他要求臣民對屬下不可以動輒發怒或嚴厲兇狠，也不可以隨意發脾氣，這是一種有趣善，絕對禁止苛待他的子民，更不可以毫無理由地對臣民宣判、羅織罪刑。是西方的程序正義之概念，不可以無理由地宣判他人有罪。阿育王也廣佈了禁止傷害的觀念，鼓勵上層階級禁絕食肉與飲酒，要求上層級的人不飲酒作樂是很難做到的，這是阿育王的道德政策。他又在另一個大柱中說明，禁止傷害生物，也禁止殺戮人，善待親戚，善待婆羅門，順從父母，聽從長者。

當初佛陀在靈鷲山說法時，有一摩竭國，其國王阿闍世王統領著五百個小國；其中，越祇國生活富足、人口眾多，其國內產奇珍異寶，但卻不順從阿闍世王的統治。所以阿闍世王想要出兵攻伐它，於是命令宰相禹舍前去請示佛陀，若出兵滅掉越祇國是否能獲得勝利？

白世尊：「跋祇國人自恃勇健，民眾豪強，不順伏我，我欲伐之，不審世尊何所誡勅？」……

佛告阿難：「汝聞跋祇國人數相集會，講議正事不？」答曰：「聞之。」佛告阿難：「若能爾者，長幼和順，轉更增盛，其國久安，無能侵損。」

「阿難！汝聞跋祇國人君臣和順，上下相敬不？」……

「阿難！汝聞跋祇國人奉法曉忌，不違禮度不？」……

「阿難！汝聞跋祇國人孝事父母，敬順師長不？」……

「阿難！汝聞跋祇國人恭於宗廟，致敬鬼神不？」……

「阿難！汝聞跋祇國人閨門真正潔淨無穢，至於戲笑，言不及邪不？」……

「阿難！汝聞跋祇國人宗事沙門，敬持戒者，瞻視護養，未嘗懈

倦不？」答曰：「聞之。」「阿難！若能爾者，長幼和順，轉更增盛，其國久安，無能侵損。」¹¹

我們在阿育王的治理當中，對照了佛陀上述的教示——不被它國所滅的七法要，阿育王一一實踐佛陀的教法。阿育王又以個人的名義在印度各地建立人和動物的醫院，這展示了阿育王對眾生平等的落實。並在石柱刻上：「加強實行憫恤法，並由神聖仁慈的陛下頒定該法，並頒行遵照。凡神聖仁慈陛下之后世子孫，曾孫具遵旨意，奉行無怠，直至宇宙時代之幻滅。」

阿育王所造的石柱幾乎遍佈了整個印度國土。

阿育王時代的疆域，從發見的摩崖與石柱法敕，分布到全印度（除印度南端部分）；所派的傳教師，更北方到史那（Yona）世界，南方到錫蘭來看，統治區相當廣大，佛法的宏傳區更大。在阿育王時，造精舍，建舍利塔，成為一時風尚，至少是阿育王起著示範作用，佛教界普遍而急劇的發展起來。¹²

印度在當時的版圖囊括了阿富汗東南、尼泊爾、孟加拉，連接到伊拉克、科威特、敘利亞，帝國統治著廣大的區域，往西北走就到裏海，通向黑海。往南到亞丁灣、紅海。當時帝國的交通、貿易十分活絡。信奉佛教後的阿育王不是用武力去征服他人，他是用和平與商業貿易，將帝國的力量擴展出去，同時也把佛教傳至世界其他地區。

¹¹ 《長阿含經》卷2（CBETA 2023.Q3, T01, no. 1, p. 11a24-b15）。

¹² 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》（CBETA 2022.Q1, Y37, no. 35, p. 54a9-13）。

(九) 種姓制度的改變

阿育王時期印度的種姓制度也產生微妙的變化。商業鼎盛的孔雀王朝，出現形形色色的職業分類，這些職業集團多半為世襲，世代相傳同一技術與商業，這種制度稱為「闍提」。「闍提」意味著一個家族所從事的職業必需世代承襲。¹³ 某個程度而言，闍提挑戰了種姓的界限，在當時的印度社會，闍提使得整個社會經濟活動更加活絡，工商業更發達，更有生產力和效率。

闍提所衍生的是公社制度；公社與種姓制度結合。在這個公社中，有婆羅門掌管祭祀；有刹帝利管政事；吠舍與首陀羅在闍提制度底下都能在一起合作。闍提是讓垂直的種姓變成橫向的一種制度，以職業別跨種姓，不再以傳統的身分做為自我認同。公社土地是共有制，各種種姓分工合作，有勞動力、有行政指揮、有宗教儀式、公益生產，彼此和諧共處，這是一種橫向的統合垂直的四大種姓。透過行會可以整合供需、價格與品質，透過行會可以進行貿易協商，當時印度的商業得以擴大發展即由此而來。¹⁴

「闍提」在某種程度上改變了種姓制度，支配整個印度的經濟。他沒有廢除種姓制度，只是轉換了它。婆羅門、耆那教、佛教三大宗教鼎足而立。為了統合這三大宗教的和諧，在阿育王頒訂的大法裡，雖然有佛教思想，但不提佛教。因為種姓制度還沒有廢除，而是用闍提和公社來緩和種姓之間可能的極端衝突。

種姓對商業發展不利，一個人從事生意不可能只限於與某個種姓做生意，也不可能因為種姓的關係，而不與不同種姓的工匠合作。工匠可

¹³ 林太，《印度通史》，上海社會科學院出版社 2021 年，Kindle 電子書，頁 1031。

¹⁴ 林太，《印度通史》，上海社會科學院出版社 2021 年，Kindle 電子書，頁 1024。

能遍佈在每一個種姓階層當中，所以都需要彼此合作，這是很重要的觀點。在社會階層中，並不只有婆羅門在修行需要被供養，還有僧侶和沙門，也都需要被供養，多元信仰的社會，各行業、各宗教並存，這是一個很重要的社會改變。而其中闍提是專業行業取代過去種姓的區別，成為更統合、更分工、更整體的社會制度。闍提與公社的出現，是促進商業繁榮重要的關鍵。這甚且是佛教第一次全球化的關鍵。

(十) 佛教的第一次全球化

阿育王出使佛教僧侶之路徑到達伊朗、伊拉克，甚至遠到埃及。佛法往東傳到中國是在阿育王過世以後幾個世紀的事。最早將佛法傳到中國來是中亞、西亞、吐魯番這些國家，鳩摩羅什是龜茲人。就如同阿育王在印度國境內，並不強迫國民改信佛教，他只是在石柱上刻上佛陀所開示的道德呼籲。自然他所出使的僧侶也不立意在改變其他國家國民的信仰，更重要的是為了要提供佛陀的教導，使人人可以更有道德的過生活。我們可以說，第一個佛教的全球化應該是在阿育王時代所奠定。

(十一) 阿育王晚年

阿育王的晚年被孫子及宮廷的官員們罷黜王位，他完全失去一切的權力。而他捐贈佛教的物品也因此被終止。

阿育王本人的配給物品甚至食糧也被減少，直到有一天，他的食糧只有一籃水果，當他看見那半籃水果，雖然滿面憂愁，但他卻把這水果送給佛門弟子，作為他一生的最終之全部奉獻。阿育王死後，王國分裂，公元前187年左右，孔雀王朝告終。

(十二) 阿育王之佛法傳播與實踐

非暴力、五戒、護生、和合，反對種姓，這些佛教的基本思想，佛

陀的重要教示，阿育王一一落實在印度的社會之中，因此放諸政治而言是穩定和平的；放諸商業是富饒、公義的。透過這樣的護生、憫恤、布施，對眾生的慈悲。還有非常井然有序的官員制度，締造一個非常璀璨的文明。商業富饒、政治和平的阿育王孔雀王朝時期，那是一個鼎盛的時代。

當然，有人說他愛好和平，最後卻被罷黜。是不是佛教使他軟弱？可是，他並沒有後悔，他也沒有反擊，他安然接受這個安排。然後在獄中死亡，相傳他是自盡的，但是這有很多個說法。

威爾·杜蘭說：「就政治上來說，阿育王是失敗的，但另一個意義上，它完成歷史上最偉大的事業之一。在他死後200年，佛教教育傳遍印度各地，以不流血的方式開始遍及亞洲，到現在從錫蘭到日本。釋迦牟尼佛以平靜的面孔告誡人們，善待他人並愛好和平。這成就是因為有一個近似夢幻的聖王，曾一度掌握印度王權的緣故。」¹⁵

為什麼佛教能夠傳到全世界，就是因為曾經有一位夢幻式的聖王，曾一度掌握印度，才有今日全球佛教的成果。昔日政治的失敗，來日卻造就一個更偉大的文明果實。阿育王所建構的不是一個王國，而是一個佛教文明。佛教全球化第一個偉大的聖王就是阿育王；在經濟層面，阿育王時期也到達印度物質繁榮之鼎盛。

他主張非暴力、不殺生、和平、素食，持五誠，憫恤法、官員愛民，此種國家治理，造就古代富饒的印度。官愛民，體現慈悲的力量，有慈悲力，才有社會正義。有社會正義，才有經濟正義。護生，建立人與動物醫院，宗教之間的和合，以及改善種姓制度，讓孔雀王朝成為一個更平等、有序的社會。

¹⁵ Will Durant 威爾·杜蘭，《印度與南亞》，《世界文明史》第三冊，台北：幼獅，1973年，P.87。

暴力的阿育王締造王國；和平慈悲的阿育王失去政權，但締造佛教文明。究竟暴力與非暴力孰者為上？阿育王經歷政變被罷黜，他是否可以反抗？他是否可以號召舊臣復辟？這在歷史上不得而知。

不過我們知道的是阿育王似乎安然接受這項政變，不思索復辟之道。反而持續實踐他的慈悲，甚至最後將保命的食物佈施奉獻給同時服刑的僧侶。

佛教對於暴力的放棄，是否導致佛教在印度最後的滅亡，如同阿育王的命運一般，以下段落，吾人試著從佛陀本懷繼續探討佛教對暴力的看法與實踐。

信奉佛教使阿育王變得孱弱嗎？佛教信仰使印度變得孱弱嗎？

阿育王早年征戰各地，是一代梟雄。信奉佛教以後放棄暴力，甚至廢除國家軍備。¹⁶ 雖然他沒有完全廢除死刑，但卻讓死刑犯在行刑前必須懺悔。他雖然在宮中禁止大家肉食，但沒有完全禁止百姓肉食。阿育王顯然採取一個更寬容的方法來實行佛法。他的阿育王石柱大法雖然也體現了佛教的精神與教義，可是他卻更重視跨宗教的普世價值，包括孝順父母，官員愛百姓，憫恤一切眾生等。阿育王為什麼晚年會被推翻？是因為他篤信佛教導致信奉婆羅門的孫子起而造反？亦或是佛教的寬容慈悲是使他失去對於政治的控制力，因而導致官員與孫子聯合起來推翻他的王位。我們的文獻並不足以深入解釋阿育王失去王位的原因。但是佛教使得阿育王放棄暴力，放棄控制與絕對支配，應該是可以成立的論斷。

然而佛教信仰是否導致治國君王變得孱弱？是否使一個國家變得柔弱？本文並不是說阿育王造成印度的孱弱，而是佛教信仰中對暴力的

¹⁶ 吳俊才，《印度史》，台北：三民，2017年9月，頁72。

放棄，是否導致面對暴力入侵變得難以招架？這是本文要繼續深入探討的問題。

三、佛陀對於暴力的態度

佛陀生於迦毘羅衛國，當憍薩羅國的毘琉璃王入侵，佛陀並未以武力作為回應對抗毘琉璃王的侵略。在毘琉璃王進攻迦毘羅衛國的時候，佛陀靜坐在城外的一棵樹下。毘琉璃王的軍隊抵達迦毘羅衛國的城門口，看見佛陀靜坐樹下，他下馬向佛陀致敬，據說毘琉璃王聽完佛陀所說「親族之蔭、勝餘人也」¹⁷ 的陳述之後，大為感動就撤軍了。雖然後來迦毘羅王國最終仍沒有躲過滅國的命運，但是佛陀並不是不問世間的征戰苦難，只不過不以對抗的手段回應對抗。

佛陀在故國滅亡過程中的心境，一如印順導師所慨陳，佛陀的胸襟正是「為家忘一人，為村忘一家，為國忘一村，為身忘世間」¹⁸。毘琉璃王試圖攻打迦毘羅衛國，佛陀靜坐樹下，這種情況連續發生了三次。然而，第四次時，佛陀感受到業力不可轉，不再靜坐樹下阻止，因此迦毘羅衛國滅亡。這是一個非常重要的歷史案例，顯示佛陀如何面對暴力，即使是自己的祖國，他也不持武器對抗，因為他反對一切世間的暴力，他不能成為暴力的一部分。

《佛說大方廣善巧方便經》中記載了一個故事，描述了釋迦牟尼佛在過去生中，也曾有過親自殺害一人以拯救五百人的事蹟。¹⁹

在過去的一世，佛陀是一位修行人，擁有神通的能力。有一次，他

¹⁷ 《增壹阿含經》卷 26 〈34 等見品〉，CBETA, T02, no. 125, p. 691, a19-20。

¹⁸ 《佛法是救世之光》（CBETA 2023.Q3, Y24, no. 24, p. 258a3-8）。

¹⁹ 《佛說大方廣善巧方便經》卷 4（CBETA 2022.Q1, T12, no. 346, pp. 175c6-176a18）。

乘坐一艘商船出海，船上還有五百位商人同行。

船長得知這五百位商人身懷財富，心生貪念並打算加害於他們。他察覺到了這一情況，透過神通觀察得知這五百位商人都是菩薩的轉世化身。如果船長殺害這五百人，將會造下極重的惡業。即便這五百人不是菩薩轉世，殺害他們仍然是非常嚴重的罪行。

為了阻止船長造下這樣的惡業，他決定殺死船長，以救護這五百位商人，也防止這位預備犯罪者造業。如經文說：「我今無復方便可得，但當於彼興殺心者先與斷命。彼斷命故，不造殺業、免地獄報，又令餘眾得全其命。」²⁰

雖然他救了五百人，他是否也造下了殺業？實際上他殺害船長的舉動是為了拯救他人，以及防止犯罪者造大惡業。因此表面看來這是一個惡行，但他的動機卻是善良的。

佛陀在修行的過程中，出於對他人的悲心和憐憫，犧牲了一個人的生命以換取五百人的救援。這樣的行為是否符合道德？

正是因為佛陀抱著「我不入地獄，誰入地獄」的悲心，犧牲一人以救百人，所以在大乘佛教的戒律中，佛陀的這種行為是受到讚揚的。

當我們修行菩薩道時，除了要保持純正的動機和擁有廣大的慈悲心，還必須具備心甘情願接受因果報應的勇氣和決心。因為無論我們所做的是善是惡，都必然會有相應的結果。

這兩個相反的例證，佛陀不以暴力挽救祖國，然而過去生中曾殺一人救五百人，我們從這兩個例證來論述佛教對暴力的態度及觀點。

吾人認為，殺一人救五百人，在大乘經典裡出現是以佛陀過去生的一段因緣為題，與原始佛陀面對祖國的態度實屬不同，在佛教歷史上是

²⁰ 《佛說大方廣善巧方便經》卷 4 (CBETA 2022.Q1, T12, no. 346, pp. 175c6-176a18)。

一個很有啟發的轉折。殺一人救五百人，以過去生中的佛陀言之，是以救人為目標，同時避免該船長造業，殺了五百人，其動機是至善的。

當代哈佛大學著名的倫理哲學家桑德爾（Michael Sandel）也提出一個殺人的悖論。桑德爾以一台火車工程車，在軌道上失控了，在進入月台時，有一雙叉線的鐵軌，左邊鐵軌上有一人在修理鐵軌，右邊鐵軌上有五人在進行工程，這位工程車的駕駛面臨一個困境，如果工程車右轉會撞死五人，如果左轉會撞死一人，究竟他要右轉？還是左轉？²¹ 桑德爾另一個類似的悖論是，一家偏遠醫院的深夜，只有一個值班醫師，結果有十人發生車禍送進醫院，一人重傷，九人輕傷。重傷的一人如果沒有救治，就會死去，可是救治他必須花九小時。九小時後，另外輕傷的九人可能也會發生生命危險。他究竟是要救這一位重傷者？還是救那九位輕傷者？

桑德爾沒有給予他自己對這問題的最終答案；不過，桑德爾的悖論其實是功利主義者的預設立場，亦即「利益最大化，損失最小化」。火車工程車司機與其殺死五人，不如殺死一人。偏僻小鎮的醫師與其讓九人死亡，不如犧牲一人。這樣的悖論放在暴力的討論上，似乎可以合理化暴力的行使——如果為了更大的善，暴力的行使是可欲的。

不管是唯心的佛陀過去生，或是功利主義的桑德爾悖論，殺一人救百人如果能成立，那下一次殺百人救萬人是否也成立？殺萬人救千萬人是否成立？這就是戰爭合理化的源頭。

一切的戰爭的理由，以暴力遏止惡的正義觀，以戰止戰的正義立場，如同托爾斯泰所言，正義，在人類歷史上不過是充當火車頭前的鏟雪板，它鏟除了侵略者訴諸武力的各種障礙。

²¹ Michael J. Sandel “Justice; What’s The Right Thing To Do ” Penguin Publishing, 2009, p. 21.

面對桑德爾的悖論，這種預設本身就存在著問題。這預設本身存在讓被問者必需基於良心道德提出殺少數救多數的道德選擇。為何要殺？可以盡一切力量阻止那一位船長不能殺五百船客，可以集合更多的人拘禁、控制、或逮捕這位船長，而不是殺死他。而對於那位工程車駕駛員，他也可能有機會轉向一人的軌道，在撞到該一人之前，他撲上去推開那一位修理員，或許自己受傷了，甚至喪命了，不過，這才是真正的利他，真正的善。至於那一位偏鄉的醫師，他應該盡一切力量去穩住傷者的性命，同時一位一位地將輕傷者醫治，然後讓輕傷者再去協助他幫助更多的輕傷者之可能性。

問題在於我們面對這種極端的議題，很快就落入兩極立場及意見，救多人或救一人？殺或不殺？這是簡化的兩極議題，目的或結果都容易引大家落入功利主義的邏輯。

吾人認為，任何的殺都應該極力避免，任何的「殺」，以佛教立場都有業。以不得不殺來阻止暴力，應該改為盡一切力量以不殺阻止暴力。

一次慈濟醫院的醫師到靜思精舍拜訪證嚴上人。醫師們對上人說，為了做實驗，他們必須殺老鼠。醫生們希望取得上人的同意，畢竟慈濟醫院是以佛教為本懷的醫院。證嚴上人聽完醫師的陳述，以老鼠作實驗是為了救更多的病人，其動機是善，但是方法無法避免不犧牲小動物。上人語帶傷感地回覆醫師們說：「你們做動物實驗是為了救人，而這個殺業由我來擔。」²²

吾人體會證嚴上人的觀點，殺，一定是有業的，在任何一個情況下，殺，不會是正當的，不會是善。為救人而殺，不能說是為惡，但也是非至善，其自身仍然帶有業力。

²² 證嚴上人開示，何日生個人筆記，2008年4月18日。

佛陀在娑婆世界成佛了，他拒絕殺業。雖然過去生在修行過程中，曾殺一人救五百人，證實其修行尚在圓滿的歷程中。真正的覺者，不殺為上，不殺為念。

在經典裡的菩薩，轉輪聖王具備文治、武功、騎馬、象術等無所不能。轉輪聖王是具備武力的能力，在必要時是可以使用武力以遏止惡。如《雜阿含經》卷10所言：

作轉輪聖王，領四天下，正法治化，七寶具足，所謂輪寶、象寶、馬寶、摩尼寶、玉女寶、主藏臣寶、主兵臣寶；千子具足，皆悉勇健；於四海內，其地平正，無諸毒刺，不威、不迫，以法調伏。²³

轉輪聖王，其擁有的權勢可以統領天下，並以正法來治理和化育百姓。轉輪聖王示現富貴，七寶具足——輪寶、象寶、馬寶、摩尼寶、玉女寶、主藏臣寶、主兵臣寶。擁有車乘、將兵、臣民無數，和千位王子。個個都十分勇猛矯健，一同協助轉輪聖王開創太平盛世。其國土內皆無所害，國王也不以權威脅迫百姓，所行皆是正法。

吾人認為，轉輪聖王的武力之使用，是不得已，但不是不造業。武力、暴力自身是有業力的，不管在任何情況下行使，即使為了善的緣故，為了打擊惡的緣故而行殺戮，這是情非得已，但業力仍在，不會因為動機的善，就合法化手段的善。真正的善是「動機的善」、「手段的善」、才有「結果的善」。所以上述經典才強調，「不威、不迫，以法調伏」的重要性。

²³ 《雜阿含經》卷 10 (CBETA 2022.Q3, T02, no. 99, p. 67c16-26)。

四、印度佛教面對暴力的回應

然而以不殺為前提的佛教，是否導致佛教徒的孱弱？其結果縱容殺業，造成更大的惡呢？

印度佛教的一大挑戰就是面對穆斯林的攻擊。公元7世紀開始，穆斯林從三個方向攻打印度古帝國。北方的蒙古，西邊的阿富汗，南邊的土耳其，穆斯林軍隊接連數個世紀攻打、掠奪印度，殺害大量的印度人，尤其佛教僧侶被消滅殆盡。究竟，這種滅絕是否因為佛教不殺的孱弱所致？是否佛教的孱弱讓頓人喪失鬥志，而被當時的穆斯林無情地殺害及掠奪？

如同歷史學者威爾·杜蘭（Will Duran）所言，佛教的教義使得印度社會變得孱弱；²⁴ 面對穆斯林無情的攻擊之際，只有滅亡一途。當時穆斯林的理念與佛教大相徑庭，穆斯林以征戰所得分享弟兄是一種美德。對於異教徒無論是佛教或印度教，殺戮異端，歸向真主是善。而一向以不殺的佛教信念，無法面對這種強大的殺戮之力量。

公元十一世紀，印度遭受穆斯林的攻擊，根據渥爾德（A.K. Warder）所述：

土耳其的馬穆德連王，四處襲擊，無遠不至，堆積無數戰利品與數不清的奴隸，此外還摧毀了千萬廟宇。孔雀城被掠奪了。而在守衛王的主力部隊潰敗以後，首都若鞠聞被搶劫一空，據說在那裡毀了一萬座寺廟，而其中的雕刻品被奪取一空，未逃走的人都被殺死。土耳其人以郁丹陀普羅大學作為基地，軍隊從那裡出發，經常突襲幾英里外的那爛陀寺，殺人放火，雖然他們不能摧毀這

²⁴ Will Durant 威爾·杜蘭，《印度與南亞》，《世界文明史》第三冊，台北：幼獅，1973年，頁164。

座宏偉的牆壁，厚實的學院和廟宇，但類似的襲擊也派遣出去毀滅其他大學。連同大學一道，其他的印度文化遺產，世俗的，與佛教的，同樣永遠的消滅了。²⁵

當佛教徒無力反抗穆斯林部隊的攻擊之際，奮起反抗，進而維持印度文明的是印度教徒。渥爾德頗具感慨地說：

當印度教開始受挫折之後。逐漸加強有效地抵抗恢復自己的元氣，知道印度從穆斯林統治下解放出來。為什麼佛教史中屈服於伊斯蘭征服者，而無任何抵抗？這是一件多少值得深思的議題。佛教永遠是一種和平的哲學和宗教，就和平一詞的一切意義來說都是如此。但是當他遇著一個「聖戰宗教」的攻擊，該宗教熱心的信徒把豐富的搶劫做為報酬，不是犯罪，反而是美德。中亞和西北印度的佛教徒顯然找不到充足的、具有戰鬥精神的士兵來保衛自己。²⁶

印度教比佛教更具彈性。在印度許多地方當土耳其侵略的時候，他比佛教更強大，尤其在南方，正是那些地方抵抗伊斯蘭更具效果。印度教的力量並沒有表現在反佛教當中，而是表現在佛教已被掃除的地方對伊斯蘭教的成功反抗之中。印度教的戰士隨時準備作戰，了解這是他的職責。死於戰鬥是至高光榮，因他直接到天堂乃是盡職的報酬。傳奇故事圍繞著英雄人物而發展，他們死於戰鬥，為了保衛印度，為了維持他的古代傳統。一種人民語言

²⁵ A.K. Warder 沃爾德，王世安譯，《印度佛教史》（下），台北：華宇出版社，1988，頁 224-225。

²⁶ A.K. Warder 沃爾德，王世安譯，《印度佛教史》（下），台北：華宇出版社，1988，頁 229。

的英雄主義以及通俗文學，支持堅決戰鬥的理想。為了公平正義，為了保衛印度文化，反對無情野蠻屠殺的恐怖與專橫殘暴，結果印度精神抬頭了。²⁷

佛教這種非暴力的結果禁不起穆斯林，不管是土耳其的穆斯林或蒙古的穆斯林的攻擊，13世紀終於在印度滅亡了。而相反的，印度教的戰鬥精神維繫了印度文化的命脈，至少提供一條反抗暴力的道路。最終，婆羅門教以兄弟般的情誼，擁抱了、接納了曾經離開他的佛教，如同威爾·杜蘭所說：「婆羅門以兄弟般的擁抱，讓佛教走入印度歷史。」²⁸

在回答無情的暴力之際，佛教是不是能夠給出直接的、合理的答案？這是渥爾德與威爾·杜蘭的提問。

相對於佛教的非暴力，印度教最重要的經典之一《博伽梵歌》對於暴力的行使的時機提出了看法。避免戰爭是前提，但是當對方決意戰爭，那拿起武器就變成一種必然的權力。《博伽梵歌》卷3說：

「國王如贊納伽和其他人，全都是已經自覺了的靈魂；因此他們便沒有義務去執行吠陀經中指派的任務。儘管這樣，他們仍然執行所有被指定的活動，為人民大眾以身作則。贊納伽是斯坦(Sitā)的父親和主史里喇瑪的岳父，因為是主的一個偉大奉獻者，他是處於超然的境界，但因為他是米堤拉(Mithilā，印度百哈Behar省的一郡)的國王，他要教導他的子民怎樣正義地在戰場上作戰。他和跟從他的部下參戰，以教導平民大眾、暴力——在有理由辯

²⁷ A.K. Warder 沃爾德，王世安譯，《印度佛教史》(下)，台北：華宇出版社，1988年，頁231。

²⁸ Will Durant 威爾·杜蘭，《印度與南亞》，《世界文明史》第三冊，台北：幼獅，1973年，頁164。

駁失敗後的處境中是需要的。在庫勒雪查戰役之前，連具有至尊無上性格的神首也盡力去避免戰爭，但對方決意作戰。為了這樣一個正確的原因，是有作戰的需要。雖然，一個處於基士拿知覺的人，或不再對物質世界有興趣，他仍然工作以教導大眾怎樣去生活和怎樣去做。²⁹

適當的防禦，非主動攻擊的暴力在印度教是合理至當的手段行使。在佛教經典中，轉輪聖王具備的武功，也是備而不用。只是佛典裡很少直接觸及暴力行使的正當性，除了《佛說大方廣善巧方便經》所言，殺一人，以救五百人是正當的。以這前提，防禦他人為惡的暴力是允許的，特別是該惡力量會危及眾人生命之際。和平不是懦弱，武力不是以殺戮為主，而是以保護生命為主。太虛大師在民國初年主張僧侶也上軍訓課，其目的就是以防護、防禦，非攻擊為主的軍事課程訓練。³⁰ 訓練課程能否達成戰爭時期的防禦能力不可得知，然而問題在於，我們如何區分防禦性的暴力與攻擊性的暴力？

如果以《阿含經》的轉輪聖王為例，佛教在面對不正義的暴力之際，是可以興起武力防禦，如同《增壹阿含經》所言，以正法來匡正非正義。《增壹阿含經》卷13云：

若當在家者，便為轉輪聖王，七寶具足。所謂七寶者，輪寶、象寶、馬寶、珠寶、玉女寶、居士寶、典兵寶，是為七。當有千子，勇悍剛強，能却眾敵，於此四海之內，不加刀杖，自然靡伏。³¹

²⁹ 《博伽梵歌》卷3（CBETA 2022.Q1, B36, no. 198, p. i126a21-30）。

³⁰ 太虛大師，《教制教典與教學》（CBETA 2022.Q1, Y21, no. 21, pp. 31a10-32a1）。

³¹ 《增壹阿含經》卷13（CBETA 2022.Q3, T02, no. 125, p. 609c13-17）。

《阿含經》中的轉輪聖王仍具備各種的文治、武功，能卻眾敵，只不過是備而不用。能不戰去人之兵，如孫子所言實為上策，所以言：「於此四海之內，不加刀杖，自然靡伏。」³² 當然經典意涵同時隱喻著，當真正的暴力來臨，無可避免之際，轉輪聖王一樣用武力來面對非正義的暴力，所以言：「當有千子，勇悍剛強，能却眾敵。」³³ 不過，這終究不是佛陀所強調的世間究竟之道，因為殺業永遠會造成更多的殺業。

五、佛教對於暴力的中道觀

以「不殺、不興殺、避免殺」為前提；「以殺、以暴力」為例外——是為著消除世間殺業為目的；或許佛教在面對非正義的暴力之際，能找到一條在世間可實踐的中道。

印順導師在《佛法是救世之光》卷24之中就說：

佛法的和平，絕不以維持現狀為滿足。現實人間是充滿缺陷的，種種非法，種種罪惡，不能看作當然。佛陀深刻地透視到人間的缺陷，所以要求人類改造自己，嚴淨世界，趨向於合理的完美的和平。所以真正的和平者，絕不將自己看作和平使者，將對方看成戰爭惡魔。從全體的進步的立場，首先要求自我——個人，家庭，種族，國家等放棄自私的偏見，糾正既成的罪惡；甚至為了人類進步的和平，不惜犧牲自己。

……如不能從全體的進步的觀點，去捨小全大，為眾忘我，那必然會為了維護自私的階級利益，偏向於維持現狀的偽和平。

³² 《增壹阿含經》卷 13 (CBETA 2023.Q3, T02, no. 125, p. 609c17)。

³³ 《增壹阿含經》卷 13 (CBETA 2023.Q3, T02, no. 125, p. 609c16)。

佛子們！和平不能變質為戰爭的工具，也不應用為維持不合理的現狀的工具！³⁴

印順導師的觀點就是希望找到佛教面對暴力的中道。和平不是孱弱，和平不是讓不合理的體制繼續存在，不是讓暴力更加喧張。佛教的中道何在？即是盡一切力量避免戰爭與暴力，甚至強化防禦之力，以避免非正義的暴力。

這模式在二次大戰期間，瑞士做得非常成功。瑞士將其經濟力量與軍事力量讓德國納粹黨充分理解，如果德國想攻下瑞士，會付出多大的代價，³⁵ 防禦避免戰爭是佛教經典裡的想法。問題在於，所有防禦力量的準備，最終都難免一戰。因為軍事的預估與超前準備，常常創造軍事競賽，最後釀成戰爭。

知曉任何的殺都有業力，才能夠避免殺。以殺止殺，殺一人救五百人容易落入殺的合理化，這不是中道。佛教的中道是奉行真理，知曉一切行為對自我與群體的影響，因而採取最良善的方式為之，並且不致造成惡或業的持續合理化，從而造成更多的惡或業。殺一人救五百人在任何情況下都不是至善之道，此種理論容易淪為功利主義，容易造成為惡之人合理化自我之惡行與殺戮。盡一切力量避免殺，如果不得不殺，也要承受殺之業，這才是中道。不戰而去人之兵是為上策，這是孫子的看法。不殺而止殺，才是佛教思想主張的正確之道。不戰而能御天下以和，才是正道。

印順導師在《成佛之道》中說，有一類轉輪王以武力統一再行仁政，

³⁴ 印順導師，《佛法是救世之光》（CBETA 2022.Q1, Y24, no. 24, pp. 257a13-258a9）。

³⁵ Harold James, *Switzerland and Sweden in the Second World War*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2012, p. 223.

有一類輪王無需以武力即能統一四洲。不戰而能御天下以和，才是正道。

以功德的大小，而有國王大小的分別。十善菩薩，多為小國王，及以武力統一來施行仁政的鐵輪王。十住菩薩，多做統一二洲的銅輪王。十行菩薩，多做統一三洲的銀輪王。十迴向菩薩，多做統一四洲、不依武力的金輪王。其實，修習十信而失敗了的，名為敗壞菩薩，也多數感報為國王，施行利人的善政。所以初學大乘菩薩道的，多在人間，不廢人間的政法。等到證入聖位，這才遍處人天，隨感而應化呢！³⁶

金、銀、銅、鐵四大輪王，不以武力而能治天下，才是最高的轉輪聖王。看來佛教仍然不以武力為必要，而是以武力之行使為例外，並應盡一切力量避免。如何從鐵輪王修煉成金輪王，無需武力就能治理一個和平幸福的天下？其答案絕不是通過對抗惡，而是擴大善。探討佛教面對暴力的邪惡之際，佛教徒能努力的就是思索如何擴大善與愛，並不斷地將人類帶到善與愛的境地，才能消除惡。花時間與精力擴大善，不要花時間與精力對抗惡。

證嚴上人一次在回答一位學者的提問，如何阻止暴君的出現？證嚴上人回答說：「古代有昏君暴君出現，就會有許多志士能人起而興兵反抗，戰爭經常連續數十年，結果犧牲更多百姓。為什麼每一個人不能好好立志，做好真正對社會有意義的事情呢？」³⁷

以不對抗的方式，以愛的方式積極地改變社會人心，救助社會貧困之人。只要社會中充滿了愛與善，世界就會和平。超越對抗的方式，以愛與善積極地改變社會人心，救助社會貧困之人。「消滅惡，不是打擊

³⁶ CBETA 2022.Q1, Y12, no. 12, p. 406a7-12。

³⁷ 靜思書齋，《有朋自遠方來：與證嚴法師對話》，台北：天下文化，2000年。

惡，而是擴大善。消滅貧，不是打擊富，而是擴大愛。」³⁸

經由擴大愛、擴大善，讓人類社會不斷地進化中，將武力與暴力視為落伍，視為非文明，而人人得以揚棄，暴力就無從所生。或許批評者會認為這種思維過度理想化，但是以暴制暴，實乃無窮無盡。我們要相信人類的進化中能邁向善道。

想像阿育王執政三十七年，他在位八年後篤信佛教，停止爭戰、殺業，戮力於佛教事業傳播與善政策的推動，使得印度人民享有和平與富饒。更有甚之，阿育王為建立一個世界性的佛教文明做出了巨大貢獻。很難想像他在位期間繼續殺戮，不只印度人民不能獲致幸福，一個倡導眾生平等、追求和平善道的佛教文明可能被遺忘在歷史洪流之中。擴大善，擴大愛，其實比暴力更長久，更有力量。

印順導師以古印度的四種性，而說明古代至今，乃至未來，人類的可能演化歷程。印順導師認為，婆羅門時期是神力，剎帝利時期是武力，吠舍時期是商力，而首羅時期是群力。印順導師於《佛法概論》中說：

這一社會演進的傳說，我曾略有推論，分社會的演進為六期：

一、蒙昧的原始大同時代。

二、婆羅門時代，即祭政一致的時代。從政治說，雖即是田主，但時代的中心力量是神力，是古老傳統的豐富知識力。

三、剎帝利時代，即武士族興起的時代。婆羅門——祭師開始放棄地上的實權，偏重於他方、未來、天堂，即神教的隆盛期。時代的中心力量，是武力。佛教的傳說，以此為止。

四、吠舍時代，即農工商——自由民取得政治的領導權，特別是

³⁸ 何日生，《慈濟實踐美學（上）生命美學》，慈濟扶貧濟困之見與理念，立緒出版社，2008年，頁155。

商人。時代的中心力量，是財力。現代的歐美政治，已到達此期。

五、首陀時代，由農工的無產者取得政治領導權；時代的中心力量，佛經中沒有提到，應該是群力。

六、四階層的層層興起，即四階層的層層否定，即將渡入正覺的大同時代。佛教徒所渴仰的彌勒降生，即大同、和平、繁榮的時代到來。³⁹

人類的進化仍然是逐漸遠離暴力，邁向和平與大同。在探討武力與暴力之際，佛教不會、也不宜把暴力合理化，即便再殺一人救百人，期間仍具備一定的惡業，也無法真正終止惡與暴力。和平與大同世界有要戒除一切的殺業，一切的殺念，一切的殺機，人類才能進化到純粹之善，達到佛陀非暴力，以及阿育王晚年放棄暴力，企盼一個清淨正覺的時代得以到來，實現一個和平、繁榮與清淨的大同世界之理想。

³⁹ 印順導師，《佛法概論》（CBETA 2022.Q1, Y08, no. 8, pp. 133a8-134a4）。

參考書目

- 《長阿含經》(CBETA 2023.Q3, T01, no. 1)。
- 《雜阿含經》(CBETA2022.Q3, T02, no. 99)。
- 《增壹阿含經》(CBETA 2022.Q3, T02, no. 125)。
- 《佛說大方廣善巧方便經》(CBETA 2022.Q1, T12, no. 346)。
- 《四分律》(CBETA 2023.Q3, T22, no. 1428)。
- 《毗尼日用切要》(CBETA 2023.Q3, X60, no. 1115, p. 157c7 // R106, p. 130a16 // Z 2:11)。
- 《博伽梵歌》(CBETA 2022.Q1, B36, no. 198)。
- A.K. Warder 沃爾德，王世安譯，《印度佛教史》(下)，台北：華宇出版社，1988年。
- Will Durant 威爾·杜蘭，《印度與南亞》，《世界文明史》第三冊，台北：幼獅，1973年。
- Michael J. Sandel “Justice; What’s The Right Thing To Do” Penguin Publishing, 2009.
- Harold James, *Switzerland and Sweden in the Second World War*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2012.
- 太虛大師，《教制教典與教學》(CBETA 2022.Q1, Y21, no. 21)。
- 印順導師，《佛法是救世之光》(CBETA 2022.Q1, Y24, no. 24)。
- 印順導師，《佛法概論》(CBETA 2022.Q1, Y08, no. 8)。
- 印順導師，《成佛之道》(CBETA 2023.Q3, Y12, no. 12)。
- 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》(CBETA 2022.Q1, Y37)。
- 靜思書齋，《有朋自遠方來：與證嚴法師對話》，台北：天下文化，2000年。

證嚴上人開示，何日生個人筆記，2008年4月18日。

林太，《印度通史》，上海社會科學院出版社，2021年，Kindle電子書。

王樹英，《印度文化史》，安徽文藝出版社，2020年。

吳俊才，《印度史》，台北：三民，2017年9月。

何日生，《慈濟實踐美學（上）生命美學》，慈濟扶貧濟困之見與理念，立緒出版社，2008年。

