

佛教倫理對戰爭的反思*

嚴瑋泓**

摘要：

在一般意義下，多數人或許會認為佛教在倡導慈悲與非暴力的前提下是反對戰爭的。這樣的觀點在佛教文本中有許多的敘事與理論的支持。然而，我們也可在若干佛教文本中發現佛教對於戰爭並非全然抱持反對的態度，其理由也是慈悲與非暴力。這並不弔詭，而是有更深層的理由。本文分析佛教如何看待「戰爭」的根源性問題，進一步反思非暴力與和平之佛教倫理視角。本文也嘗試以道德個別主義作為中介理論，反思佛教倫理學不主張單一、絕對的原則可適用在不同道德處境並強調實踐智慧的理論型態，最終以「佛教融合倫理學」作為一種理解佛教倫理學的模式。

關鍵詞：佛教倫理、戰爭、和平、道德個別主義、佛教融合倫理學

* 本篇論文草稿曾口頭發表於「2022 心靈環保跨領域對話學術研討會」，會後經修改與增補後發表於「第二十屆印順導師思想之理論與實踐國際學術會議」，會後再修訂投稿。承蒙兩位匿名審查人惠賜寶貴審查意見，惠我良多，謹致謝忱。

** 國立成功大學中國文學系教授

Reflections on War in Buddhist Ethics

Yen, Wei-hung*

Abstract:

In a general sense, most people might think that Buddhism is opposed to war on the premise of advocating compassion and non-violence. There are many narratives and theories supporting this view in Buddhist texts. However, we can also find in several Buddhist texts that Buddhism is not entirely opposed to war, precisely because of compassion and non-violence. This is not paradoxical, but there are further reasons. This article analyzes the root problem of “war” based on Buddhist point of view, and further reflects on the Buddhist ethical perspective of non-violence and peace. This article also tries to take moral particularism as an intermediary theory to elaborate Buddhist Ethics does not advocate that a single and absolute principle can be applied to different moral situations and emphasizes practical wisdom, and finally takes “Buddhist Fusion Ethics” to understand Buddhist ethics.

Keywords: Buddhist Ethics, War, Peace, Moral Particularism, Buddhist Fusion Ethics

* Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University

一、前言

在一般意義下，多數人或許會認為佛教在倡導慈悲與非暴力的前提下是反對戰爭的，這樣的觀點在佛教經論裡有許多的敘事與理論的支持。然而，我們也可在若干佛教文本中發現佛教對於戰爭並非全然抱持反對的態度，其理由也是慈悲與非暴力。這並不吊詭，而是有更深層的理由。為了使得問題的討論更加清晰，本文擬分析佛教如何看待「戰爭」的根源性問題，並進一步反思非暴力與堅持正義之佛教倫理視角。

在《雜阿含經》裡，佛陀於禪修中所思惟之「頗有作王，能得不殺，不教人殺，一向行法，不行非法耶」的問題所顯示的道德兩難，¹ 不但是倫理學問題，也是政治哲學的問題。² 根據經文脈絡，魔王波旬知道佛陀禪思所及之問題，而來擾亂佛陀勸請佛陀放棄出家修道而返回世俗作為統治者，即可使得佛陀禪思中「能得不殺，不教人殺，一向行法，不行非法」成為可能。佛陀自然沒有受到波旬的擾亂，而是以出世間道

¹ 詳見《雜阿含經》卷 39，CBETA 2021.Q4, T02, no. 99, pp. 288c11-289a8。這個問題是筆者閱讀菩提比丘〈戰爭與和平：一個佛教視角〉所見，菩提比丘使用的經文為相應部 SN 4:20，詳見 Bodhi, Bhikkhu. “War and Peace: A Buddhist Perspective,” *Inquiring Mind* (Vol. 30, No. 2, Spring 2014), pp. 5-7. Bodhi, Bhikkhu. *The Connected Discourses of the Buddha: a New Translation of the Samyutta Nikāya*. Oxford: Pali Text Society in association with Wisdom Publications, 2000, pp. 209-210.

² 鄧偉仁對比早期佛教與印度傳統婆羅門對於國王或統治者的政治哲學理想，針對佛教的部分所做的結論及透露出如是般兩難的政治哲學問題。如：「至於佛教而言，國王履行社會所賦予的責任或者履行社會契約，這是『如法』(dhammena) 的，但不是『善法』(kusala-dhamma)。」「『如法』的社會性國王和『無害』的宗教性國王是難以兩全其美的。」鄧偉仁：〈不害與刑罰的兩難：早期佛教與婆羅門傳統中的聖王想像〉，《漢語佛學評論》第四輯，上海：上海古籍出版社，2014 年，頁 319。

為己志而拒絕波旬的誘惑。經文在波旬知難而退後完結，佛陀並沒有對上述禪思中的問題作出明確的回應。佛陀原初的問題被擱置了，此似乎可以十四無記於解脫道的無意義來幫助吾人思考為何佛陀沒有具體回應此問題。然而，佛陀原初提問於解脫道的「懸置」，是否也隱喻著未臻於出世解脫的世俗結構中國家統治者在維護國家社稷安全與穩定上的兩難？

如果把佛陀的問題置於現代性的語境，問題或許可轉譯為「非暴力是否一貫地維持國家的安定、和平與正義？」其實，若就佛教首要基本戒律的不傷害原則來思考的話並不難理解上述的問題；但若考慮人間世之現實面，人們基於求生存與自我延續的本能，難免會與他者共爭，此特別表現基於自我貪欲而向外擴張的爭奪、基於自我意識的深度執取所引發的凌駕於他者之上的慢心與瞋恨、以及不能認識世間無常變異的流變性而產生的我見與邪見等，均是引發人與人、社群中不同階級、乃至於國與國之間的對爭的根本理由。據此，世間出於人類根深蒂固之「欲」與「見」所引發的鬥爭，似乎是一種無法迴避的常態，只是以不同型態的暴力（身、口、意）來展現罷了。若是如此，面對各種不同型態的暴力，佛陀所思惟「一貫地以非暴力維持和平與正義」的問題雖然是基於佛教戒律與教義的基本精神而發，但實質上可能無法有效的實現，或許這是此問題在此段經文中被「懸置」的原因，這也引發了佛教對於暴力為本質之戰爭議題的不定立場。此處所謂的「不定」，暗喻著佛教對於戰爭議題並不抱持「道德絕對主義」(Moral absolutism) 的立場認為戰爭必定是道德上錯誤的行為，³ 在某些狀況或情境下，佛教可能不是完全地

³ 根據波伊曼 (Louis Pojman) 的定義：「道德絕對主義」主張有一些不可逾越的道德原則，人們在任何狀況下都不應該違反。Pojman, Louis P. & Fieser, James. *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 6th edition. Wadsworth, Cengage

反對戰爭。為了使得問題再脈絡化，下文首先將論述佛教如何思考戰爭的根源；緊接著分析佛教經典裡對於戰爭的不同態度；最後思考佛教對戰爭議題的倫理學觀點或立場。

二、佛教如何思考戰爭的根源

關於佛教如何思考戰爭的根源的問題，印順法師引《中阿含經》為證指出「以欲為本」是世間種種爭奪、鬥爭乃至於戰爭的根源。⁴ 法師也更進一步說明，在無常流變的世間，苦樂總是緣起的一環，雖然「和樂共存」是「人類的共欲」，佛教沒有倡導或歌頌戰爭，但戰爭「是世間相的一角，釋尊並不一概抹煞它」。⁵ 根據印順法師的說法，佛教之所以不否定戰爭，理由在於戰爭是以欲為本的世間無法迴避的事實，小則人與人之間的共諍，大則為社群間的階級鬥爭、或是國家與國家之間的戰爭，此乃《中阿含經·苦陰經》「以欲為本」引發種種鬥爭的敘事。⁶ 這是就事實而論，只要世間的有情眾生尚未徹底地超越貪瞋癡等的束縛，

Learning, 2009, p. 32.

⁴ 釋印順：「一切眾生，眾生中的人類，充滿了喜樂自由生存的熱情，它有內我的渴愛（自體愛），境界的貪戀（境界愛），無限生存的欲望（後有愛），它的一切活動，無不以和樂的生存作中心。但是生命的活動，有喜樂也有悲哀，有和合也有離散，有互助也有戰鬥，如秤兩頭的同時高低一樣。愛好生存，就不能避免戰鬥，戰鬥從求生而來。如《中阿含經》說：『以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子兄弟姊妹親族展轉共諍，更相說惡，況復他人？……以欲為本故，民民共諍，國國共諍，彼因鬥爭共相憎故，以種種器仗展轉相害。』」（《佛在人間》，CBETA 2021.Q4, Y14, no. 14, p. 297a3-10）

⁵ 釋印順：《佛在人間》，CBETA 2021.Q4, Y14, no. 14, p. 300a1-4。

⁶ 《中阿含經》卷 25，CBETA 2021.Q4, T01, no. 26, p. 585a18-b25。

或許也應當承認戰爭是世諦流布的現象之一，即便其與佛教非暴力的不傷害原則相互抵牾。

除了貪欲為本作為戰爭的根源之外，佛教主張避免貧窮可避免因為貧窮而引發偷盜的觀點也可幫助我們思考戰爭的根源。根據佛教倫理學家哈維（Peter Harvey）引述早期佛教聖典《長部》的觀點，認為應當避免人們在物質上過度貧窮，以免因而引發偷盜。⁷ 此種觀點表面上看起來是政治的理想性指導性原則，⁸ 但其實也是從人類自我保存與自我擴張等求生存的本能思考。因此，物質貧窮或許只是引發內在貪欲的外緣之一，內在貪欲不得調伏而過度擴張才是引發爭端的根源。若依據《中阿含經·轉輪王經》，貧窮不但會引發偷盜，也會引發爭奪、殘害生命、邪淫、妄語……等後果。⁹ 根據此種觀點，引發鬥爭的不單是貧窮，貧窮只是引發的原因之一，追根究底還是因為貧窮使得基本欲望不得滿足

⁷ Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000, p.58. 哈維是以《長部》為證，此處補充漢譯經證如：《長阿含經》卷6：「彼眾生以貧窮故便行劫盜，以劫盜故便有刀兵，以刀兵故便有殺害，以殺害故便有貪取、邪淫，以貪取、邪淫故便有妄語，有妄語故其壽轉減。」（CBETA 2021.Q4, T01, no. 1, p. 41a2-5）

⁸ 例如薩達帝薩（Hammalawa Saddhatissa）就將避免貧窮引發偷盜的詮釋觀點，導向統治者應當以擺脫貧窮作為保證社會之和平與和諧的方法。詳見 Saddhatissa, Hammalawa. *Buddhist Ethics*. London: Wisdom Publications, 1987, pp.144-187.

⁹ 《中阿含經》卷15：「然國中民有貧窮者，不能出物，用給恤之，是為困貧無財物者不能給恤，故人轉窮困，因窮困故，便盜他物。……人轉窮困，因窮困故，盜轉滋甚；因盜滋甚故，刀殺轉增；因刀殺增故，便妄言、兩舌轉增。因妄言、兩舌增故，彼人壽轉減，形色轉惡。」（CBETA 2021.Q4, T01, no. 26, p. 522a27-c17）

而引發種種後續違反客觀道德的行為，此也符合前文所述「以欲為本」的根本立場。

但是，我們可以進一步追問，除了以內在之欲不得滿足作為戰爭的根源，外部的資源被剝奪是否也是引發各階層之間鬥爭的理由？以《中阿含經·苦陰經》的敘事為例，¹⁰ 一位知識具足且精通工巧且是上等種姓之人，若經辛勤且堪忍各種苦難的工作後，卻不得該當的報酬，便心生憂惱與無明，產生種種對他者之懷疑。此處對他者的懷疑，乃源自於自我意識的優越，而非賤民之自我否定意識。再者，若該人有得到對當的報酬，便以「我所有見」執守錢財，不令財物被政府、盜賊、甚至是自然災害奪取或毀壞，若有所失，同樣也心生憂惱與無明。此處的無明，乃源自於我與我所等見。就此而論，外在的資源被剝奪所生之怨憎、鬥爭……等，問題並不在外在財物……等資源，而是內在的貪瞋癡及其表現之我見、我慢、我愛與我癡等煩惱。此也說明了人間的除由貪欲引發之外，我與我所等見也是導致鬥爭的原因，此乃佛典以「貪欲」及「見欲」說明「世間共諍」的理由。¹¹

¹⁰ 《中阿含經》卷 25：「云何欲患？族姓子者，隨其技術以自存活，或作田業、或行治生、或以學書、或明算術、或知工數、或巧刻印、或作文章、或造手筆、或曉經書、或作勇將、或奉事王。彼寒時則寒，熱時則熱，飢渴、疲勞、蚊虻所蜇，作如是業，求圖錢財。彼族姓子如是方便，作如是行，作如是求，若不得錢財者，便生憂苦、愁感、懊惱，心則生癡，作如是說：『唐作唐苦，所求無果。』彼族姓子如是方便作如是行，作如是求，若得錢財者，彼便愛惜，守護密藏。所以者何？『我此財物，莫令王奪、賊劫、火燒、腐壞、亡失，出財無利，或作諸業，而不成就。』彼作如是守護密藏，若有王奪、賊劫、火燒、腐壞、亡失，便生憂苦、愁感、懊惱，心則生癡，作如是說：『若有長夜所可愛念者，彼則亡失。』是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲為本。」（CBETA 2021.Q4, T01, no. 26, p. 585a2-18）

¹¹ 《雜阿含經》卷 20：「時，有執澡灌杖梵志詣摩訶迦旃延所，共相問訊慰勞

綜合上述，佛教將戰爭的根源歸因於人類根本的「貪欲」與「見欲」，可謂是古今共通之見。也由於如此，佛教並不否認人與人之間的共諍乃至擴大至社群及國家之間的戰爭，除非諸有情眾生均能斷除根本之貪欲與見欲，否則戰爭乃緣起世間無法迴避的事實。

三、佛教對於戰爭的不同態度

承認戰爭為緣起世間的事實，並不意味著佛教認為戰爭有其倫理的正當性，在一般的意義下，佛教仍然認為戰爭是惡業。在《雜阿含經》的一段敘事中，說明了參與戰爭的人並不會得生天界，反而會因其參與戰爭的業報而生於地獄。¹² 此種對於戰爭所帶來殘忍的後果的拒斥態度

已，於一面坐，問摩訶迦旃延言：『何因何緣王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍？』摩訶迦旃延答梵志言：『貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。』梵志復問：『何因何緣出家、出家而復共諍？』摩訶迦旃延答言：『以見欲繫著故，出家、出家而復共諍。』(CBETA 2023.Q1, T02, no. 99, p. 141b24-c2) 又如印順法師指出：「經上說：『以見欲繫著故，出家出家而復共諍。』這裡所說的『出家』，是釋迦牟尼佛住世時，種種的出家沙門團——六師外道之類。佛以為，一般人為了『愛欲』，追求物欲的滿足，而引起諍執。出家者——宗教界，卻為了『見欲』，各執自己的見解為最上，誹謗別人，而引起信仰與思想上的鬥諍。」(釋印順：《佛在人間》，CBETA 2023.Q1, Y14, no. 14, p. 180a6-9) 本文作者於此處感謝匿名審查委員之一的寶貴建議，使得作者在修改時明確地標示「見欲」為鬥諍之內在理由。

¹² 《雜阿含經》卷 32：「爾時，戰鬪活聚落主來詣佛所，恭敬問訊，問訊已，退坐一面，白佛言：『瞿曇！我聞古昔戰鬪活耆年宿士作是言：「若戰鬪活，身被重鎧，手執利器，將士先鋒，堪能方便摧伏怨敵，緣此業報，生箭降伏天。」於瞿曇法中，其義云何？』佛告戰鬪活：『且止！莫問此義。』……佛告聚落主：『為戰鬪活，有三種惡邪，若身若口若意；以此三種惡邪因緣，身壞命終，得生善趣箭降伏天者，無有是處。』佛告聚落主：『若古昔戰鬪活耆

其實不難理解，我們可以輕易地從五戒中「不殺生」的不傷害原則、八正道的「正命」不販售刀械等武器等消極理由，以及四無量心乃至於大乘菩薩道慈悲精神的積極理由來把握佛教反對戰爭與追求和平之生命處境的主張。

佛教對於戰爭的否定態度，或許可從《雜阿含經》所記載佛陀對阿闍世(Ajātasattu)王及波斯匿(Pasenadi)王間兩場戰爭的敘事作為借鏡。首先，在第一場戰事中，充滿野心的阿闍世王趁機攻打拘薩羅(Kosala)國，波斯匿王抗戰大敗後狼狽地逃回舍衛城。於是在舍衛城托鉢乞食的比丘聽說此事就請教佛陀的看法，佛陀隨即給予「戰勝增怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂」的回應。¹³ 另一場戰爭，阿闍世王再次揮軍攻打拘薩羅國，波斯匿王本次戰爭大獲全勝，並生擒了阿闍世王，

年宿士，作如是見、作如是說，若諸戰鬪活，身被甲冑，手執利器，命敵先登，堪能方便摧伏怨敵，以是因緣，生箭降伏天者，是則邪見。邪見之人，應生二處，若地獄趣、若畜生趣。』(CBETA 2021.Q4, T02, no. 99, p. 227b11-c1)

¹³ 《雜阿含經·1236經》卷46：「時，波斯匿王、摩竭提國阿闍世王韋提希子共相違背。摩竭提王阿闍世韋提希子起四種軍——象軍、馬軍、車軍、步軍，來至拘薩羅國。波斯匿王聞阿闍世王韋提希子四種軍至，亦集四種軍——象軍、馬軍、車軍、步軍，出共鬪戰。阿闍世王四軍得勝，波斯匿王四軍不如，退敗星散，單車馳走，還舍衛城。時，有眾多比丘晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食，聞摩竭提王阿闍世韋提希子起四種軍，來至拘薩羅國；波斯匿王起四種軍出共鬪戰，波斯匿王四軍不如，退敗星散，波斯匿王恐怖狼狽，單車馳走，還舍衛城。聞已，乞食畢，還精舍，舉衣鉢，洗足已，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：『世尊！我等今日眾多比丘入城乞食，聞摩竭提王阿闍世王韋提希子起四種軍……』如是廣說，乃至『單車馳走，還舍衛城。』爾時，世尊即說偈言：『戰勝增怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂。』(CBETA 2021.Q4, T02, no. 99, p. 338c1-19)

也沒收了他的軍隊與兵器財物等，壓著阿闍世王去見佛陀。波斯匿王向佛陀說明他與阿闍世王本無甚深之仇恨，就放他回他所屬的摩竭提（Māgadha）國。於是，佛陀給予「乃至力自在，能廣虜掠彼，助怨在力增，倍收己他利」的評論。¹⁴

從佛陀對第一場戰爭的評議可見，戰勝方雖然戰勝了，也隨時要害怕戰敗方的復仇，得時時提防而無法讓身心安定；戰敗方遭受戰爭無情後果的苦難當然於身心上也備受煎熬。因此，佛陀無論對勝戰與敗戰，都抱持否定的態度。就佛陀對第二場戰爭的評議看來，佛陀讚許波斯匿王能為怨敵著想，反而增強自己的力量，是一種自利利他的行為。

然而，佛陀對第二場戰爭的評議在求那跋陀羅所譯之《雜阿含經》與《相應部》（*Samyutta Nikāya*）相較之下有些出入。整體而言，《相應部》的敘事多與漢譯《雜阿含經》相似，但在最後佛陀的評論時有所不同。根據《相應部》，此處佛陀是這樣說的：「一個人會持續掠奪，只要此行為符合他的目的。而當他人掠奪此人時，該掠奪者就被掠奪。愚者認為自己是幸運的，只是惡尚未成熟。當惡成熟時，愚者則感招苦難。殺人者被殺，征服者被征服，施虐者被虐待，激怒者被激怒，當業力展

¹⁴ 《雜阿含經·1237經》卷46：「時，波斯匿王與摩竭提王阿闍世韋提希子共相違背。摩竭提王阿闍世韋提希子起四種軍，來至拘薩羅國，波斯匿王倍興四軍，出共鬪戰。波斯匿王四種軍勝，阿闍世王四種軍退，摧伏星散。波斯匿王悉皆虜掠阿闍世王象馬、車乘、錢財寶物，生擒阿闍世王身，載以同車，俱詣佛所，稽首佛足，退坐一面。波斯匿王白佛言：『世尊！此是阿闍世王韋提希子，長夜於我無怨恨人而生怨結，於好人所而作不好；然其是我善友之子，當放令還國。』佛告波斯匿王：『善哉！大王！放其令去，令汝長夜安樂饒益。』爾時，世尊即說偈言：『乃至力自在，能廣虜掠彼，助怨在力增，倍收己他利。』」（CBETA 2021.Q4, T02, no. 99, pp. 338c22-339a9）

開時，掠奪者被掠奪。」¹⁵ 相較於《雜阿含經》佛陀讚許波斯匿王自利利他的說法，在《相應部》的經文裡，佛陀是從業報相續的角度評論之。據此，佛陀反而沒有稱許波斯匿王的行為，儘管沒有明說，但當佛陀指出「當他人掠奪此人時，該掠奪者就被掠奪」時，也意味著波斯匿王雖然生擒阿闍世王後願意讓他回到他自己的國家，但是卻也將他的軍隊及武器等納為己有，這豈不是又種下另一個戰爭的「因」，而不是徹底的寬恕了。

以這兩場戰爭為例，佛陀似乎沒有對波斯匿王的「正當防衛」提出譴責，至多只是對其將阿闍世王的軍隊與武器等沒收、佔為己有而給予業報相待之評議。但無論如何，佛陀均不認為戰爭是道德的善，也不是值得肯定之善業。

雖然佛陀否定戰爭，但對於一個政治領袖如果只是消極的避戰，在遭遇外族不當的侵略與攻擊時，佛陀是否仍會堅持非暴力的避戰呢？若從佛陀對於「轉輪聖王」所成就之七寶之一的「主兵臣」寶為線索思考，¹⁶ 統治者雖不以刀仗令人民安樂，但是當外敵入侵，正當防衛所起之戰事，也是迫不得已。這也是轉輪聖王仍須「主兵臣」的理由。印順

¹⁵ Bodhi, Bhikkhu. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, p.178.

¹⁶ 例如：《中阿含經》卷 11：「世尊告曰：『比丘！汝等欲得從如來聞三十二相耶？謂大人所成，必有二處真諦不虛。若在家者，必為轉輪王，聰明智慧，有四種軍，整御天下，由己自在；如法法王成就七寶，彼七寶者，輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、居士寶、主兵臣寶，是為七，千子具足，顏貌端正，勇猛無畏，能伏他眾，彼必統領此一切地乃至大海，不以刀杖，以法教令，令得安樂。若剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道者，必得如來、無所著、等正覺，名稱流布，周聞十方。』」（CBETA 2021.Q4, T01, no. 26, p. 493c5-15）

法師引述《般泥洹經》針對上述阿闍世王與波斯匿王兩國間的戰爭，佛陀提出「治國七法不危之道」，其中首要即是「修備自守」。¹⁷ 因此，佛教雖不鼓勵戰爭，但也主張治國應以「修備自守」而形成威嚇作用而「止戰於先」。¹⁸ 但若當國家遭受不當侵犯時，也不是消極地挨打，佛教主張在不得已的狀況下，以暴力的方式發起戰爭進行正當防衛時，也不應「絕對否定」之。這也是印順法師主張在和平絕望時，正當防衛者「以慈心入軍陣」來化解與教化侵略者的野心與仇恨的理由，此種戰爭並非基於侵略的「欲」，而是為人類的自由與和平而發起的戰爭。¹⁹

這樣的立場在大乘佛教亦然，例如《維摩詰所說經》所謂「劫中有刀兵，為之起慈心，化彼諸眾生，令住無諍地。若有大戰陣，立之以等力，菩薩現威勢，降伏使和安」的說法，²⁰ 即類同於印順法師引《雜阿

¹⁷ 釋印順：《佛在人間》，CBETA 2021.Q4, Y14, no. 14, p. 301a4-8。

¹⁸ 此處「止戰於先」應當感謝匿名審查委員之一的指正。本文作者投稿原文於此處分析文本時，僅留意到正當防衛的「以戰止戰」，並無指出「修備自守」有「止戰於先」的意義，本文作者同意審查委員意見，故於修改論文時增補「止戰於先」的說明。

¹⁹ 釋印順：《佛在人間》：「假定和平絕望，不得不進行戰爭，那麼佛教的見地，『以怨止怨』不可能。戰爭的目的，如果在征服、仇殺，那在戰爭的進行中，必然是殘酷、蹂躪，反而增加敵方的同仇敵愾心。戰爭的結果，又必然是給予被征服者以殘酷的剝削與束縛，這遲早要因被征服者的反抗而慘遭厄運。不能以怨止怨，所以唯有『以慈心入軍陣』，才能獲取勝利。不但決戰的勝利，並且要以偉大的真理與自由的同情，消融淨化侵略者的野性、仇恨。戰爭，永遠是為和平自由而戰，這不但為了自己的國家民族，也是為敵人。在這些方面，佛教是常用治病的譬喻來解說『折伏』。」（CBETA 2021.Q4, Y14, no. 14, pp. 301a11-302a5）

²⁰ 《維摩詰所說經》卷 2，CBETA 2021.Q4, T14, no. 475, p. 550a23-26。

含經》所謂「以慈心入軍陣」的觀點，²¹ 以慈悲心為前提，盡可能地引導有情眾生趨於無諍。但在不得已的狀況之下，若遭逢刀兵等戰事，行菩薩道者或許可以對等的防禦，以戰止戰，使得對諍趨於和平。鳩摩羅什針對此段經文「兩陣相對助其弱者，二眾既均無相勝負，因是彼此和安矣」的註解，²² 除了揭示在不得已的狀況下以戰止戰的善巧方便外，其實更顯露出佛教對於和平安樂之生命處境的期待。

四、佛教對戰爭議題的倫理學觀點

根據上節的討論，我們看到了佛教對於戰爭的兩種態度，積極層面以不傷害原則與慈悲原則反對以「貪欲」或「見欲」所發起的任何形式的戰爭，因為此類型的戰爭會將人類推向不安、死亡與貧窮……等苦難的後果。消極層面則是主張國家要積極備戰，並讓軍隊具有慈悲與良善的心理素質，不因為個人或國家之「欲」或「見」而輕易發動戰爭，僅在不得已的狀況之下，當受到外敵惡意侵略時，基於保護國家人民的生命安全與安定的生命處境，得以「以慈心入軍陣」（印順法師語）。除了以戰止戰的善巧方便之外，也能透過以慈悲心為前提的抗戰，化解敵軍的仇恨與貪婪，使得戰爭止息，人心不再受以自我為中心所發的意志與欲望之驅使，引發不當的後果。

就倫理學的意義而論，我們約略可以看到佛教在戰爭的議題上，相當重視行為的「動機」、行為的直接「成效」以及其終極之「目的」。²³ 首

²¹ 《雜阿含經》卷 46：「以慈心故，威力摧伏阿修羅軍。」（CBETA 2023.Q1, T02, no. 99, p. 333c8）

²² 《注維摩詰經》卷 7，CBETA 2021.Q4, T38, no. 1775, p. 396a8-10。

²³ 佛教倫理不單是重視動機，也重視行為的效果。這樣的觀點例如哈維近期在一篇對比佛教倫理與國際人道法（International humanitarian law）的文章中就

先，佛教從「貪欲」及「見欲」來分析戰爭的根源，認為從自我的貪瞋癡等無明才會生起人、社群乃至於國家等不同範圍與程度的鬥爭。在這個意義下的戰爭，佛教是反對的，理由在於其是基於惡的動機所發起的戰爭，此類型的戰爭也會直接帶來動蕩不安的苦難、甚至是生靈塗炭的後果，引發人類身心於苦難中煎熬，無法從穩定的身心狀態中審視自我的生命並自我提昇，乃至於自我超越。反之，以慈悲為前提，當受到外敵惡意的侵犯，在不得已的狀況下所發起之「以戰止戰」的戰爭，由於是基於慈悲利他的動機，若軍力相當的話也能讓戰爭止息，甚至不但保衛方國土的居民身心維持在健康且穩定的狀態而自利利他，也能讓侵略方的軍隊在威攝與折服之下，消解其內心的貪欲與瞋恨，止惡向善。

就此而論，佛教對於戰爭的思考在倫理學的意義上，就與西方倫理學義務論（Deontology）、目的論（Teleology）乃至於德行倫理學（Virtue Ethics）的理論框架有所不同。彼得·哈維所定義之佛教「行為哲學」（Philosophy of Action）的模型或許可供參照，他認為佛教對一個行為如何判斷為「善且有益的」（kusala）或「非善且無益的」（akusala）有三種判准，分別為「行為的動機」、「依據行為所引發的苦或樂來衡量其直接

指出佛教倫理與國際人道法在盡量減少傷害與痛苦的意旨以及在人道、區分、比例及預防性原則上都是相符的。儘管戰爭不可避免地會造成傷害，但佛教與國際人道法都同意傷害與痛苦「越少越好」的原則。哈維指出，相較於國際人道法有必須遵守的具體原則，佛教倫理強調更廣泛的道德原則與動機。哈維解釋，佛教慈悲、非暴力以及對業力的關注，使得佛教徒在參與戰爭時有強烈之動機去限制軍事暴力的影響。此處乃本文作者參考自哈維的文章摘要改寫，詳細的論述請見：Harvey, Peter. “Buddhist Motivation to Support IHL, from Concern to Minimize Harms Inflicted by Military Action to Both Those Who Suffer Them and Those Who Inflict Them.” *Contemporary Buddhism*, 22:1-2, 52-72.

效果」以及「此行為對精神發展與達到涅槃的貢獻」。²⁴ 這樣的理論模型或許可以幫助吾人思考佛教在戰爭議題上，到底抱持什麼樣的倫理學立場？

誠如上述，佛教重視依據什麼樣的「動機」所發起的戰爭，也是在這個意義下，對於在不得已的情況下以慈悲心發起的戰爭，佛教是採取寬容的態度，不會因為不傷害的根本原則給予譴責，其戰爭之罪惡於此得以豁免。然而，必須留意的是，即便在這樣的狀況下，並不意味著戰爭是善業。再者，佛教也重視戰爭所帶來的直接後果，「以戰止戰」的思考即是用最有效的方式威攝或折服敵軍，將戰爭的傷害減到最低而不至於讓其發展到生靈塗炭的後果。在這樣的狀況下，光是強調純粹利他的動機仍屬不足，佛教「治國不危之道」之「修備自守」，則是指出良善的動機也必須要有好的「軍備」，以應不時之需，甚至產生威嚇作用而「止戰在先」；必要時用「以戰止戰」的方式讓戰爭的傷害減到最低。第三，以慈悲心為前提所發起的防衛性戰爭，目的除了盡快清理戰線並將戰爭的傷害減到最低之外，更重要的是防衛方的軍士有良善的心理素質，也能藉此化解侵略方的貪婪與暴戾，藉此善巧方便改善與提昇侵略方的精神發展。

就此而論，本文認為佛教倫理在這個思考向度是不同於西方倫理學的，若為了對比與對話的需求，本文作者通常會指出佛教倫理學的思考常常綜合了義務論、目的論乃至於德行倫理學的理論內涵，在個別的情境下佛教倫理強調純粹的動機，也重視行為的後果，更重視內在精神的發展。因此，本文作者建議使用佛教融合倫理學（**Buddhist Fusion Ethics**）這樣的字眼來說明佛教倫理學的特色。

²⁴ Peter Harvey. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, p.46.

本文所提佛教融合倫理學的思考是受到「融合哲學」(Fusion philosophy)所啟發。所謂「融合哲學」乃蜚聲學界的佛教哲學學者 Mark Siderits 所提，在臺灣則由何建興於 2017 年論述哲學創新時所引介的哲學方法論。何建興簡述 Siderits 對「融合哲學」的基本構想為：「融合哲學旨在從不同的哲學傳統汲取思想資糧，以尋求解決我們所面對的哲學問題。背後的想法認為，別異於我人所屬傳統的其他哲學傳統對於某議題的思想，或可資以解決我人自身傳統的哲學問題。」²⁵ 何建興同時引述印度哲學家 Arindam Chakrabarti 與西方學者 Ralph Weber 對融合哲學的詮釋觀點：「融合哲學家打破各文化傳統間的界限，自由地比較與運用其所知道的不同傳統的思想元素，以解決尚未被解決的哲學問題，或提出尚未被提出的哲學問題。融合哲學家不關心所運用之哲學見解的歷史或文化成因，而是要判斷這見解的可用性與合理性；也不關心相關哲學傳統或學派的對與錯，重點在於融合哲學家自身所提出的論點是否為真，其論證是否具有說服力。」²⁶ 根據這樣的思路，何建興於 2021 年重新對「融合哲學」給出定義：「運用與結合不同文化傳統的思想觀念，以就宇宙人生相關議題提出創造性的思想、理論的哲學實踐（這裏所說的「思想」自然是指哲學思想；在操作上，融合哲學家當然可以進而跨領域地結合哲學以外學科的理論或觀念）。這實踐的目的可以是解決未被解決的哲學問題，提出未被提出的哲學問題，乃至就某議題發展出創

²⁵ 何建興：〈哲學創新與融合哲學〉，《人文與社會科學簡訊》18 卷 2 期，2017 年 3 月，頁 139。何建興摘要引述處，可參見 Siderits, Mark. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Aldershot: Ashgate, 2003, pp.xi-xvii.

²⁶ 何建興：〈哲學創新與融合哲學〉，《人文與社會科學簡訊》18 卷 2 期，頁 139。何建興摘要引述部分，可參見 Chakrabarti, Arindam. & Weber, Ralph. (eds.), *Comparative Philosophy without Borders*, Bloomsbury, 2016, pp.1-33.

新、具說服力的思想見解。」²⁷ 根據上述融合哲學的理念，佛教倫理學可以在佛教文本與理論的豐富資源下，開放地運用西方倫理學甚至不同學科的觀點，盡可能不侷限在經院式佛學研究著重於語言、歷史或文本的分析（這並不是說這樣的研究方法不重要，而是在融合哲學的理念下更著重論點或論證能否解決尚未解決之哲學問題或提出創新的哲學問題），以具有合理性的論證處理人類所遭逢的根本哲學問題甚或是現代性的議題。當然，本文所提佛教融合倫理學是基於當代哲學研究的創新性與合理性之需求所說，若考量佛教倫理在任何狀況下，都應考量該行為是否「能對精神發展與達到涅槃」有所貢獻的判準。本文認為，這是佛教倫理學「不共」西方倫理學之處。

再者，佛教倡導非暴力、慈悲與和平之理想主義的反戰態度，以及承認現實世界無法迴避戰爭，並在某些狀況下必須採取以慈悲為前提之「以戰止戰」的立場，在現實層面的操作上，後者顯然與前者的理想主義不一致。此種不一致僅在現實世界「反戰」與「不得已而戰」的操作層面，而非於理論上的不一致。在此，或許可參考菩提比丘（*Bhikkhu Bodhi*）對於戰爭與和平議題的兩種解釋框架，可以進一步幫助我們把握此種表面上理論不一致但事實上並非不一致的狀態。

菩提比丘以「解脫框架」（*liberative framework*）以及「實用業力框架」（*pragmatic karmic framework*）作為疏通上述理論不一致的模型。根據菩提比丘的解釋，「解脫框架」適用於佛教解脫道實踐者致力於透過戒定慧三學的訓練朝向滅苦與涅槃解脫的終極目的。此類實踐者嚴格遵守佛教不傷害原則，即便面對戰爭時，在面臨傷害他人生命與犧牲自己的選擇時，寧可選擇犧牲自我的生命而不願傷害他者。「實用業力框架」

²⁷ 何建興：〈融合哲學的意義與價值〉，《中國文哲研究通訊》31卷3期，2021年9月，頁165。

則是適用於不把解脫當成是直接且立即的目標，而是在生死流轉的序列中逐漸提升善的品質之實踐者。在這個框架中，每個人可以依據他在世俗結構中的角色參與日常生活中應盡的義務，儘管有時會與道德理想主義衝突，但他可以為了實際上的狀況選擇適當的行為準則。此框架並非否定「解脫框架」的絕對道德理想，而是將理想主義所衍生之規範的強制性從實用與有效的角度思考。透過「實用業力框架」的解釋，戰士參與戰爭的動機若是為了抵抗侵略者與保護國家人民，如果戰士因為戰爭裡的殺戮會違反殺生戒而感到不安，佛教將業力理解為意圖或動機的心理學解釋，亦即動機的道德品質決定行為的道德價值，戰士們不得已的殺戮行為或許可以在道德評價上豁免於惡。²⁸

根據上述兩個框架，可以看到佛教倫理對「動機」的重視，菩提比丘這樣的詮釋觀點與哈維的佛教倫理學解釋幾乎一致。但是，在「實用業力框架」除了展現佛教倫理對「動機」的重視之外，似乎也必須考量行為的處境及其帶來的直接後果。以戰爭為例，如果單純只是抱著善的動機參與戰爭，而不考慮戰士們的戰力與戰術是否能在抗戰後以減少最低傷害的狀況下「以戰止戰」，避免使得戰爭造成的傷害擴大，或許也不是佛教倫理的理想型態。此從佛陀教導「治國不危之道」之「修備自守」即可推知，軍隊的培訓除了養成戰士們良善的心靈品質之外，戰力與戰術的訓練更是在不得已的狀況下，能以最小傷害原則威攝或折服敵軍的最佳策略。

因此，佛教對戰爭議題的倫理學觀點除了從哈維、菩提比丘的解釋外，或許可以考慮行為「情境」或「處境」的介入。基於這樣的考量，本文認為佛教倫理或許可與「道德個別主義」（moral particularism）對

²⁸ 本段論述乃綜述菩提比丘的觀點並摘要改寫，詳細論述請參考 Bodhi, Bhikkhu. "War and Peace: A Buddhist Perspective," *Inquiring Mind* (Vol. 30, No. 2, Spring 2014), pp. 5-7.

話。根據此理論代表性學者強納森·丹西（Jonathan Dancy）對所謂「道德個別主義」所作之基本定義：「其宣稱道德根本不需要原則。道德思想、道德判斷以及道德區分的可能性——這些都不以任何方式倚賴於一個道德原則適當提供的規定。」²⁹ 臺灣學者祖旭華在網路哲學百科全書（*Internet Encyclopedia of Philosophy*）的「道德個別主義」詞條中有如下界說：其主張一個行為的道德地位絕對非由道德原則決定，精確地說，其取決於特殊情境裡該行為之道德相關特徵的結構。³⁰ 根據上述的定義，以戰爭為例，「道德個別主義」認為戰爭假如是道德錯誤的，並不是因為戰爭違反了任何道德的絕對原則，而是以在戰爭發生的特定情境中的道德相關特徵，來決定戰爭是錯誤的。這也就意味，戰爭若是發生在以侵略為其原初動機與意圖下，即是道德上錯誤的。但是，如果戰爭發生在抵抗外敵欺侮的狀況下不得已的唯一手段，那我們就不能說戰爭是道德上錯誤的。

「道德個別主義」反對道德原則的絕對性與普遍性，否定道德原則普遍地適用於每一種複雜的情境，其強調道德評價或判斷都需將不同的行為處境、情境以及複雜脈絡中所關連的道德特徵都考慮進來，這與佛教對戰爭之不同立場類似。

職是之故，本文認為認為哈維所定義的佛教行為哲學三要素，或許可以加上考慮行為情境與脈絡，即將其判准修正為：佛教對一個行為如何判斷為「善且有益的」或「非善且有益的」的判准，需綜合考慮「行為的動機」、「行為的情境與脈絡」、「依據行為所引發的苦或樂來衡量其直接效果」以及「此行為對精神發展與達到涅槃的貢獻」，相信這樣一來會使得以戰爭為議題的佛教倫理學思考更加周延。

²⁹ Dancy, Jonathan *Ethics without Principles*, Oxford University Press, 2004, p.5.

³⁰ Tsu, Peter Shiu-Hwa. "Moral Particularism," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/morlpat/>. (2022/6/29)

五、結論

本文從佛陀「頗有作王，能得不殺，不教人殺，一向行法，不行非法耶」的思考出發，論述佛教倫理對戰爭議題的不同想法。關於戰爭之根源的問題，佛教倫理的共識是「以欲為本」。佛教對於戰爭的評價觀點分別有在非暴力、不傷害與慈悲的前提下的反戰思維，也有在特殊情境如遭受外敵侵略的防衛性地「以戰止戰」的思考。

本文指出上述兩種反對戰爭與認同戰爭表面上的不一致並非理論上的不一致，而是在現實層面的問題，更精確地說，是情境與脈絡的問題。本文嘗試以菩提比丘的「解脫框架」以及「實用業力框架」來疏通上述的不一致，但同時也指出在「實用業力框架」單純以善的「動機」作為豁免戰爭的惡業可能尚嫌不足，於是提出「道德個別主義」並搭配哈維所定義的佛教行動哲學三要素，認為佛教對一個行為如何判斷為「善且有益的」或「非善且無益的」的判准，需綜合考慮「行為的動機」、「行為的情境與脈絡」、「依據行為所引發的苦或樂來衡量其直接效果」以及「此行為對精神發展與達到涅槃的貢獻」，這樣的修補或許可以使得以戰爭為議題的佛教倫理學思考更加周延。

最後也是最重要的，佛教倫理在任何狀況下都應考量該行為是否「能對精神發展以及達到涅槃」有所貢獻的主張，本文主張這是佛教倫理學「不共」西方倫理學之處。然而，若為了當代學術對話與創新的需求，本文作者指出佛教倫理學的思考常綜合了義務論、目的論乃至於德行倫理學的理论內涵，在個別的情境下佛教倫理強調純粹的動機、重視行為的後果，更重視內在精神的發展。因此，本文作者建議使用「佛教融合倫理學」(Buddhist Fusion Ethics)說明佛教倫理學的現代性與異質性。當然，必須重申，這是為了學術創新的需求而立，這並非佛教本身的詞彙。

參考書目

- 《長阿含經》，CBETA 2021.Q4, T01, no. 1。
- 《中阿含經》，CBETA 2021.Q4, T01, no. 26。
- 《雜阿含經》，CBETA 2021.Q4, T02, no. 99。
- 《維摩詰所說經》，CBETA 2021.Q4, T14, no. 475。
- 《注維摩詰經》，CBETA 2021.Q4, T38, no. 1775。
- 釋印順，《佛在人間》，CBETA 2021.Q4, Y14, no. 14。
- Bodhi, Bhikkhu. *The Connected Discourses of the Buddha: a New Translation of the Samyutta Nikāya*. Oxford: Pali Text Society in association with Wisdom Publications, 2000.
- Bodhi, Bhikkhu. “War and Peace: A Buddhist Perspective,” *Inquiring Mind* (Vol. 30, No. 2, Spring 2014), pp. 5-7.
- Chakrabarti, Arindam. & Weber, Ralph. (eds.), *Comparative Philosophy without Borders*, Bloomsbury, 2016.
- Dancy, Jonathan. *Ethics without Principles*, Oxford University Press, 2004.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- Harvey, Peter. “Buddhist Motivation to Support IHL, from Concern to Minimize Harms Inflicted by Military Action to Both Those Who Suffer Them and Those Who Inflict Them.” *Contemporary Buddhism*, 22:1-2, 52-72. DOI: 10.1080/14639947.2021.2037892.
- Pojman, Louis P. & Fieser, James. *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 6th edition. Wadsworth, Cengage Learning, 2009.

Saddhatissa, Hammalawa. *Buddhist Ethics*. London: Wisdom Publications, 1987.

Siderits, Mark. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Aldershot: Ashgate, 2003.

Tsu, Peter Shiu-Hwa. "Moral Particularism," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/morlpat/>.

何建興：〈哲學創新與融合哲學〉，《人文與社會科學簡訊》18卷2期，2017年3月，頁137-142。

何建興：〈融合哲學的意義與價值〉，《中國文哲研究通訊》31卷3期，2021年9月，頁159-171。

鄧偉仁：〈不害與刑罰的兩難：早期佛教與婆羅門傳統中的聖王想像〉，《漢語佛學評論》第四輯，上海：上海古籍出版社，2014年，頁305-320。