

善意的殺生是必要之惡？

——佛教心理與倫理視角探討

鄧偉仁*

摘要：

對眾生慈悲是佛教的核心精神，殺生是最不慈悲的表現，所造的殺業也是比較重的惡業。然而翻開佛教經典以及古今佛教歷史，有許多例證陳述有些殺生是不得已而為之，其動機是良善的，是為了保護眾生，阻止惡行。本文意圖探討在佛教不殺生的普世價值下此類善意的殺生如何被理解。雖然已經有不少研究佛教義理哲學、佛教倫理學、或佛教與當代社會的學者，討論過相關議題，但各自有各自的理解與觀點。在這個議題下，筆者認為目前的研究觀點仍有進一步討論的空間。有些學者從動機的視角來理解善意的殺生不一定是惡業，因此在沒有其他選擇的情況下，是對的行為、是該做的。也有其他學者，認為如果嚴格地根據佛陀的教法來看，即便是善意的殺生，也是惡業，因此佛教無法同意善意的殺生是對的，是該做的，即便是在沒有其他選擇的情況下。筆者根據相關佛教文獻的分析與理解，同意即便是善意的殺生，也是惡業，但不同意佛教絕對反對任何動機的殺生。這兩個陳述乍看下是明顯的矛盾，筆者認為矛盾之處是因為我們對於佛教倫理的一致性與實用性有過度的期待，認為佛教如果認為善意的殺生是惡業，就應該反對善意的殺

* 法鼓文理學院佛教學系副教授

生。反之，佛教如果不反對善意的殺生，那一定有合理的解釋，例如在一定的情況下善意的殺生不是惡業。

關鍵詞：正義的戰爭、佛教倫理、善意的殺生、思心所



Is Killing with Good-will a Necessary Evil? From the Perspectives of Buddhist Psychology and Buddhist Ethics

Teng, Wei-jen *

Abstract:

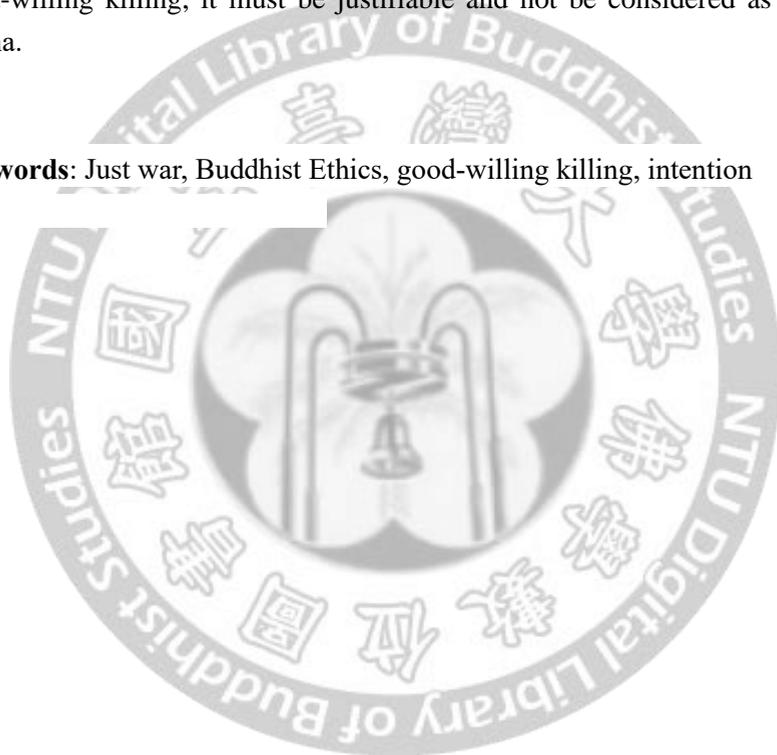
Compassion for all sentient beings is the core value of Buddhism. Killing or harming is a profound antithesis to compassion. However, there are many accounts and stories in Buddhist scripture as well as in the Buddhist history in reality that narrate a type of killing motivated by compassion for the purpose of protecting sentient beings and stopping greater evil deeds. This article intends to discuss, in the framework of Buddhist universal value of non-violence, extent to which the act of killing with good-will is justifiable. Although many studies have been done by scholars of Buddhist philosophy, Buddhist ethics, or Buddhism and the contemporary society on this issue, different scholars interpreted Buddhist texts differently and produced different theories or point of views in this regard. In my view, these theories and points of views require further examination.

Some scholars propose that killing with good-will does not necessarily constitute in bad karma, hence, it is not absolutely a wrongdoing, especially if this act is the last resort to stop greater evils. Other scholars, on the other hand, hold that Buddhist doctrine of non-violence should be observed strictly and therefore even the good-will killing is considered as bad karma. In my view, I agree that even good-will killing should be considered as bad karma, but

* Associate Professor, Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Institute of Liberal Arts

disagree that Buddhism condemn all form of killing without exception. At first glance, that killing with good-will is bad karma, and that Buddhism does not necessarily condemn it, contradict each other, however, in my view, the apparent dilemma comes from our anticipation overly on the consistency and the practicality of Buddhist ethics, which entails that if good-will killing is a bad karma, it should be rejected. On the contrary, if we allow some form of good-willing killing, it must be justifiable and not be considered as a bad karma.

Keywords: Just war, Buddhist Ethics, good-willing killing, intention



一、問題所在與研究目的

根據佛教的說法，六道眾生輪迴的根本原因是無明，或者是貪、瞋、癡，因而有各種「惡」的行為，包括掠奪、侵略、戰爭等傷害眾生生命的行為。從佛法來看，只有在所有眾生斷除貪、瞋、癡的情況下，這些暴力的惡行才可能完全消失，因此在完全無貪、無瞋、無癡的「理想世界」出現前，¹ 任何傷害生命的行為都不應該做，而且佛教也不認同暴力可以制止暴力。² 然而，為了維護眾生的生命、財產等安全，一般社會除了藉由宗教「道德勸說」，如宣揚慈悲心、同理心、或眾生皆有佛性等教法，或者「宗教嚇阻」，如惡有惡報、因果報應等方式之外，也會採取「正當的武力」或者刑罰等作為來阻止惡行的發生。例如統治者為了抵禦外族的侵略保衛家園而走上戰場，或者為了嚇阻犯罪所執行的各種刑罰（包含殺生）。換句話說，有些傷害生命的行為是出於「除惡」

¹ 根據 Cakkavatti Sutta《轉輪聖王獅吼經》，轉輪聖王所統治的世界是理想的娑婆世界，當人們的壽命達到 8 萬歲，那時只有三種疾病：慾望、飢餓以及年老（當然這三種問題都不是用刑罰可以解決的）。在轉輪聖王的國度裡，人們都是富有、生活無匱乏，……當人壽到 8 萬歲時，在 Ketumatī 城，出現了轉輪聖王名叫 Saṅkha，他秉性正直、是世界的統治者、具足七寶，他將征服被海洋環繞的這個世界，他不會使用任何暴力(adaṇḍena)、不用劍(asaṭṭhena)、並且「如法」。(Dīgha Nikāya III. 76)。

² 除了佛教五戒中的第一條戒律就是恪守不傷害生命之外，《法句經》也說：「任何人都害怕被傷害，任何人都恐懼死亡，我們應將別人比作自己，不應害人、也不受害」“sabbe tassanti daṇḍassa, sabbe bhayanti maccuno, attanam upamaṅ katvā, na haneyya na ghātaye” (Dhammapāda 129)。此外，《法句經》也說：「怨恨無法阻止怨恨，只有無瞋無恨才能消弭怨恨，這是永恆不變的道理。」“Na hi verena verani sammantidha kudacanam, averena ca sammanti, esa dhammo sanantano (Dhammapāda 005)。

的良善動機，這種情況普遍地出現在人類古今中外的歷史，這種「殺生」本文統稱為「善意的殺生」³。這裡，「善意」的意思是指一般世人所理解的概念，特別是指，出於「保護眾生」或「阻止惡行」的良善動機。而且本文所討論的「善意的殺生」是建立在沒有其他選項的預設下才有討論的空間。這種「良善的動機」與佛教義理定義下的「善心」（*kuśala citta*）未必等同，因此「善意的殺生」是否是善業或惡業，仍有討論空間。本文將於第二小節進一步討論。姑且保留「善意的殺生是否非惡業」這個議題，我們還希望進一步討論，佛教是否支持「善意的殺生」。

雖然在佛教經典中並沒有明確地提出支持或反對「善意的殺生」或者類似重要的現代倫理課題所用的「正義的戰爭」（*just war*）的概念，⁴ 但佛教經典確實提及為了保護無辜眾生而殺害強盜、為了維護社會秩序的刑罰、以及保衛國家的戰爭等例子。⁵ 出於貪、瞋、癡不善動機的暴力，毫無疑問地是惡業，是不應該做的行為。而在佛教經典中所提及的為了嚇阻犯罪所執行的各種刑罰或者保衛人民的戰爭，如果不是出於貪、瞋、癡，而是善的動機，是否可以不算是惡業，是否是應該做的行為？對於前者，筆者認為答案是明確的：即使是出於善的動機，也是惡業（見後文的討論）。關於後者的問題，佛教經典並沒有明確一致的

³ 本文所說的「殺生」，包括輕重程度地身心痛楚、受傷或死亡。

⁴ 「正義的戰爭」本身就是一個沒有普世標準的概念，無論從宗教神學、倫理哲學或聯合國國際法的角度來說，因為其主要的三個條件：一、參戰的正當性或動機，二、戰爭的行為，三、戰後的協議與處理，都存在許多爭議與詮釋空間。參考，Alexander Moseley 所著之“Just War Theory” in *Internet Encyclopaedia of Philosophy*（最後修訂時間 2009 年 2 月 10 日）。也可參考 Damien Keown 所著的 *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2005)，第五章“War and Terrorism”。

⁵ 本文將於第四小節討論這些例子。

說法，許多佛教倫理學領域，或者關注佛法與現代社會的學者對於後者的問題，也對所引用的經典有各自的分析與詮釋，提出各自不同的觀點與理論。有些學者從動機的視角來理解善意的殺生不一定是惡業，因此在沒有其他選擇的情況下，是對的行為、是該做的。有些學者認為如果嚴格地根據佛陀的教法來看，即便是善意的殺生也是惡業，因此佛教無法同意善意的殺生是對的，是該做的，即便是在沒有其他選擇的情況下。然而，筆者認為目前這些觀點仍有進一步探討的空間，其所涉及的預設也有重新審視的必要。首先筆者認為「是否是惡業」與「是否應該做」是兩個不同的問題。前者可說是佛教心理學的範疇，而後者為倫理學的範疇。⁶「善業或惡業」應被視為心理學範疇，是因為其判準涉及心與心所的性質的判斷。而倫理學是在此基礎上，進一步判斷善業或惡業「應當做或不應當做」。對於「善業或惡業」的判準，佛教義理，特別是阿毘達摩對心的分析，有明確的標準，而之於「應當做或不應當做」的倫理選擇，佛教並無絕對的判準，許多佛教經典的確可能不反對善意的殺生的行為。因此，學者試圖解釋或合理化佛教同意善意的殺生的理由。有些理由是倫理論述，認為善意的殺生是有可能非惡業的，有些學者認

⁶ 這樣的分類是受到著名阿毘達摩學者 Gethin 的一篇文章的影響：“Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries.”(*Journal of Buddhist Ethics*, vol. 11, 2004, pp. 166-202.) Gethin 認為殺生是善業或惡業雖然與動機有關，是屬於精神心理學 (spiritual psychology) 範疇，而不是倫理問題。“Thus that intentionally killing a living being is wrong is not in fact presented in Buddhist thought as an ethical principle at all; it is a claim about how the mind works, about the nature of certain mental states and the kinds of action they give rise to.”頁 190。雖然筆者同意「殺生是善業或惡業」從阿毘達摩的角度來說是心理學問題，但筆者認為「出於慈悲而執行的殺生的行為該不該做仍是」倫理學問題是倫理選擇。

為絕對的不殺生是佛教的「勝義諦」，是理想主義，現實上，絕對的不殺生是無法阻止暴行的，因此不利於善的社會。當殺敵或殺迫害眾生的惡人是阻止暴行的最後手段時，我們應該採取務實的做法，才能真正保護眾生。然而筆者認為無論是採取動機論或務實主義來合理化善意的殺生，尚有待商榷，因此本文最後試圖提出不同的思考方向，認為我們不應對於佛教倫理的一致性與實用性有過度的期待，認為佛教如果認為善意的殺生是惡業，就應該反對善意的殺生。反之，佛教如果不反對善意的殺生，一定可以合理地解釋善意的殺生不是惡業。筆者認為佛教可以同時同意善意的殺生是惡業，這並不妨礙佛教同意善意的殺生可作為阻止暴行的最後手段。

最後，筆者想強調本文的切入視角與討論目的，並非是純粹的義理探討，也就是引用經典文獻、加以分析並給予詮釋，以「客觀地」結論出經典的觀點為目的。本文將同時考慮本文所提之問題的「現實性」，認識到本文所要討論的問題，並非僅僅是抽象的文獻詮釋或哲理的概念問題（ethical idealism），而是做為現代的佛教徒所無法迴避的切身問題（practical realism）。⁷

⁷ “ethical idealism”（倫理理想）與“pragmatic realism”（務實主義）這兩個術語，筆者參考菩提比丘於 2022 年 6 月 24 日發表在 Lion’s Roar: Buddhist Wisdom for our Time 網站的文章：“Buddhism, Nonviolence, and the Moral Quandary of Ukraine”。從佛法的角度來說，對於面對近乎種族滅絕的侵略，受害者是否不應武力反抗，菩提比丘說他沒有簡單的答案，但他認為我們需要平衡「倫理理想」與「務實現實主義」：“Is nonviolent resistance obligatory when war crimes are committed in plain sight and ethnic cleansing or even genocide may lie right around the corner? I don’t have easy answers to these questions, but to tackle this moral quandary I believe we need to balance ethical idealism with pragmatic realism.”

二、善意的殺生？佛教心理分析

接下來的小節將從佛教對心的本質的分析角度，來回答本文導言中提到的課題之一：「善意的殺生是否是惡業」的問題。筆者將引述佛教阿毘達摩學者 Gethin 以及大乘《瑜伽師地論·菩薩地》的觀點，並加以評析。Gethin 從上座部阿毘達摩的心識理論，來論述善意的殺生是惡業，而《瑜伽師地論·菩薩地》則對菩薩的出於悲心的善意殺生非但不是惡業，而是菩薩的善巧方便，是有功德，值得讚歎的。筆者部分認同 Gethin 與 Kenkins 各自的觀點，但也有異於兩位學者的觀點。

(一) Gethin 的阿毘達摩心理學

Gethin 在他所著的“Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries”一文中認為動機以及所具體相應之心的品質是判斷行為的善惡重要的考慮因素，因此應該參考阿毘達摩對於心、心所的分析。根據上座部或主流佛教（mainstream Buddhism）的分析，帶著「殺」的思心所（cetanā）的殺生行為，不可能是慈悲的。雖然上座部阿毘達摩承認在有些情況下我們是可能出於慈悲救人而殺生，然而即使是出於慈悲救人的動機，其殺生這個動作所必須具備的「殺」的思心所仍然不可能與「善」（kusala）的悲心所（karuṇa）相應，因為兩者是互斥的。與「殺」的思心所對應的是瞋根（dosa-mūla）以及癡根（moha-mūla）。⁸ Gethin

⁸ Gethin 反對著名佛教倫理學學者 Keown 的看法。Keown 認為佛教善意的殺生雖然是「善的動機」但仍然是惡業，因為動機並非業的唯一條件（Keown 的意思是也要考慮結果）“a good motive is thus a necessary but not a sufficient condition for a moral act”。Gethin 認為這個說法不符合上座部阿毘達摩理論。參見 Gethin, Rupert. “Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion?”

舉律藏的注疏 *Samantapāsādikā*《善見律毘婆沙》所注解的一個「慈悲殺生」的案例來說明，為何出於悲憫動機的殺生行為，佛陀也判定為波羅夷罪（*pārājika*）⁹：

有個僧人，不忍自己的同修僧人受病苦的折磨，因此出於「悲心」，但沒有意識到他的心想要的是病僧的死亡，向那位生病的僧人宣說死亡的好處：「你是有德行的，做了許多善業，為何擔心死去呢？你死後，必然生於善趣。」聽了僧人的說法，那位生病的僧人便停止進食，結果便提早結束生命。¹⁰

根據《善見律毘婆沙》的注解，佛陀判定上述律藏的行為是犯了波羅夷罪的原因是，令得病僧死亡的僧人，雖然自己以為是出於悲憫心，希望病僧結束生病的痛苦，但事實上是沒有了解到他的〔心〕是以這個〔病僧〕的死亡為目的之狀態。“*maraṇatthikā va hutvā naraṇatthikabhāvam ajānantā*”因為，即使是有智慧的僧人也可能以一般世俗的理解（*voḥāra-vasena*），認為自己是出於悲心，而沒有意識到自己心裡真正的狀態。筆者認為《善見律毘婆沙》的這個解說應該被強調，

The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries”, p. 182) 與 Keown 所著：*Buddhism & Bioethics*. St Martins Press, 1995, p. 63。

⁹ Vinaya III p.79 (Pali Text Society Publication).

¹⁰ *Samantapāsādikā* “*kāruṇṇenāti te bhikkhū tassa mahantaṃ gelaṅṅa-dukkhaṃ disvā kāruṇṇāṃ uppādetvā sīlavā tvaṃ katakusalo, kasmā mīyamāno bhāyasi? namu sīlavato sago nāma maraṇam attapaṭi addho yevāti evaṃ maraṇatthikā va hutvā maraṇatthikabhāvaṃ ajānantā maraṇavaṇṇaṃ saṃmvaṇṇesuṃ.*” Gethin, Rupert (2004). “Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries” in *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 11, 腳註 45。

這是一般動機論的倫理學比較少探討的地方。因此，「善意的殺生」的動機，未必如行為者自己所以為的，純粹是出於保護眾生或阻止惡行。其次，即便「善意的殺生」的動機確實是良善的，是出於悲憫，但 Gethin 認為，根據上座部阿毘達摩與律藏的解釋，在殺生這個行為被執行的當下，悲心快速地轉成了與瞋根與癡根相應的「殺」的思心所。¹¹

Gethin 進一步認為「善意的殺生」有更深層的認知論問題，也就是說「善意的殺生」是有無明的根源。善意的殺生雖然是為了解除眾生的苦，但是這個動機其實是源於對第一聖諦（苦諦）的無明。¹² Gethin 的意思是，認為「不忍」或「悲憫」被救的人當被殺害時所面臨的「苦」（包括身體受傷的痛、心裡害怕的憂苦、與家人朋友分離的苦等等）正是我們這個娑婆世界的真正面貌——也就是第一聖諦——苦 *dukkha*。那些眾生可能被惡人傷害所受到的苦，正是那些眾生所「應知」（*pariññeyya*）的苦——「此是苦我應知。」¹³ 再者，Gethin 根據佛法四聖諦分析，我們的「不忍」或「悲憫」的本質事實上是對「苦」的排斥或無法接受與面對。這種「不接受」的根本便是一種「瞋」與「癡」。綜合上述，善意的殺生行為是惡業，行為者所自認為的「善意」未必是合乎佛法的「善」（*kusala*）。

筆者認同從上座部阿毘達摩心理學理論來看，「善意的殺生」本質是惡業，結合「殺」的思心所與「殺」的行為，但是 Gethin 的論述可能

¹¹ 同上註，頁 183。

¹² 同上註，頁 184。Gethin 提到，另一位著名的佛教倫理學學者 Peter Harvey 也有同樣的看法，參見 Harvey 所著 *Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge University Press, 2000, p.296。

¹³ “*Taṃ kho panidaṃ dukkhaṃ ariyasaccaṃ pariññeyyaṃ'ti* – *Dhammacakkapavattanasutta* in *Samyutta Nikāya* (《相應部·轉法輪經》)。

忽略「動機」與「思心所」的對象並不相同。善意或悲心的對象是被保護或拯救的眾生，而「思心所」是推動「殺惡人」這個行為的動力。根據巴利經典，佛陀認為業的善惡是從「思心所」的性質來判定，而不是從「動機」，因此，「善意的殺生」本質上是殺業、是惡業。然而，對即將受害者所生起的「善意」本身是善業，可以說是結合「救人」的思心所與救人的意業。雖然佛教對於個人的善業與惡業是否可以相抵並無明確且一致的說法，但如果最終的目的是救人而不是殺人，那麼，與作為手段而非目的「殺業」所相應的「瞋心」也僅是行為當下的心，延續的時間非常短，因此不會積累成更重的「瞋」。這樣微小而稍縱即逝的「惡」與救人的善相較之下，應是微不足道的，而且此惡業未來也未必現行受報。¹⁴ 下一小節，筆者將介紹與上座部阿毘達摩相左的大乘教法，後者認為善意的殺生，不是惡業，反而是有功德的菩薩行。¹⁵

(二) 大乘性罪不共戒與善巧方便說

《大寶積經·大乘方便會》敘述一個菩薩善意殺生的例子：

昔日有五百商人在海上行船，為求珍寶。當中有一位惡人想殺害這些商人而奪取他們的財物。有一位菩薩，名為「大悲」，於夜夢中得知

¹⁴ 如《瑜伽師地論·菩薩地》所言：「若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。謂如菩薩見劫盜賊，為貪財故，欲殺多生，或復欲害大德聲聞、獨覺、菩薩，或復欲造多無間業。見是事已，發心思惟：我若斷彼惡眾生命，墮那落迦，如其不斷，無間業成，當受大苦；我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦。」（CBETA 2023.Q3, T30, no. 1579, p. 517b6-13）

¹⁵ 關於《瑜伽師地論·菩薩地》以及月稱等論師的相關討論，參見 Jenkins, Stephen. "On the Auspiciousness of Compassionate Violence" in *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (vol. 33 2011), pp. 299-332。

此事，心想這五百人是過去世曾發心成佛的菩薩，如果此惡人殺害他們，此惡人將墮無間地獄。於是大悲菩薩如此思維：「作何方便令彼惡人不墮地獄，五百菩薩得全其身命？」想了七天後，他決定「唯有除此一惡人者，爾乃可令此五百人得全身命」。但他不想讓其他五百人動手，因為這五百人得知惡人要殺害他們，他們會生起惡心，殺此惡人，因而墮入地獄。大悲決意：「我今當自殺之。我以殺此人故，雖百千劫墮惡道中受地獄苦，我能忍之。」於是「大悲生哀愍心作是方便，吾護五百人故害此惡人」。大悲殺了此惡人後，由於行大悲方便，來世超越千百劫生死之難，彼惡人命終之後，也往生善趣。¹⁶ 對於這個菩薩殺生的作為，《瑜伽師地論·菩薩地》有如下的解說：「如是菩薩意樂思惟，於彼眾生或以善心、或無記心，知此事已，為當來故深生慚愧，以憐愍心而斷彼命。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。」¹⁷

雖然《大寶積經·大乘方便會》說到大悲菩薩願意為了防止他人作惡下地獄，寧可自己殺了惡人而下地獄，但正因為這種為了利益他人而自願犯戒下地獄的大悲心，大悲菩薩不但沒有下地獄，反而超越千百劫

¹⁶ 《大寶積經·大乘方便會》第三十八之三（CBETA 2023.Q1, T11, no. 310, p. 604b24-605a6）。

¹⁷ 《瑜伽師地論》(T30, no. 1579, p. 517b13-17)。其對應之梵語見 Unrai Wogihara 出版的 *Bodhisattvabhūmi*。 “evam āśayo bodhisattvas taṃ prāṇinaṃ kuśalacitto ’vyākṛtacitto vā viditvā ṛṭiyamānaḥ anukampācittam evāyatyām upādāya jīvitād vyaparopayati / anāpattiko bhavati bahu ca puṇyaṃ prasūyate.” 此梵語引自於 Jenkins, Stephen. “On the Auspiciousness of Compassionate Violence” in *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (vol. 33 2011), pp. 299-332, 腳註 9。在 Jenkins 的文章中，對於《瑜伽師地論·菩薩地》以及月稱等論師的相關討論有進一步的探討。

Jenkins(2011)，腳註 9。

生死之難，得到很大的功德。同樣的，《瑜伽師地論》也認為出於悲憫的善意動機，同時其結果是利他的，是為性罪不共戒，意思是雖然行為的性質是犯戒，但與聲聞戒的犯戒不同，不僅不是惡的行為，反而有很多功德。¹⁸

我們如何看待大乘佛法對於善意的殺生看法的轉變呢？筆者認為大悲菩薩善意殺生後的功德是來自於他對於他人的大悲心與善巧方便力。而殺生本來應該有惡業（大悲菩薩自知殺惡人將墮入地獄），可能在殺生的當下，殺的思心所並未生起，因為他的行為不是殺生，而是利益眾生的「善巧方便」。此外，筆者認為大乘佛法受到「示現說」的影響，菩薩的行為，包括殺生也是「示現」的善巧方便，因此不適用於一般凡夫的業的機制的規範，換句話說，由於大悲菩薩的殺生是「示現的」，因此，不會有殺的思心所生起。如果筆者的觀點正確的話，我們一般凡夫的善意的殺生，應該還是惡業。當然由於出於良善的動機，惡業的程度必然大大地降低。

根據阿毘達摩，關於善意的殺生是否為惡業，是針對心的善惡性質來說，並未涉及倫理學的該做或不該做的規範。而上述大乘菩薩例子的重點不在於行為本身（行為並未真正的發生，僅是示現），而是在於「發心」。

三、善意的殺生是必要之惡

雖然佛教的戒律、教義大多是宣導慈悲不殺，上節也指出，即便是善意的殺生也是惡業。有些經典並不認同維護社會秩序的刑罰是善的，或應該被執行。例如《長部》的《轉輪聖王獅吼經》（*Cakkavatti-sihanāda*

¹⁸ 關於瑜伽菩薩戒本之心理與倫理觀的討論，可參考釋惠敏，〈瑜伽菩薩戒本之心理與倫理觀〉，《中華佛學學報》第 11 期，1998，頁 9-48。

Sutta)：

有一次人們再度把竊盜者帶到國王面前時，國王這麼思慮：「如果我繼續給竊盜者金錢，竊盜反而增加，我不如用砍頭的刑罰來阻止這樣的犯罪。」於是國王下令把這個盜賊剃光頭、綁到大街上遊街、敲鑼打鼓、最後將他砍頭示眾。當人們得知國王的處置之後，人們開始拿起武器公然搶劫殺人，摧毀村莊及城市。¹⁹

又如，菩提比丘提到本生故事中，有一位Mahāsīlava國王當面對侵略國土時，也決意不抵抗而選擇和平地投降，後來自己也成為敵軍的俘虜。然而，由於國王的慈悲心，侵略者最後被感化而成為國王的朋友。²⁰ 雖然國王非暴力和和平主義贏來最終的和平，菩提比丘認為現實上未必有如此理想的結果。

另外有些經典似乎默許如國家嚇阻犯罪的刑罰以及阻止侵略的戰爭這類的善意的殺生。例如《長部》的《起世本因經》(Agañña Sutta) 提到適當的刑罰是如法非不如法 (dhammen'eva no adhammena)：

Vāsetṭha！那時有一眾生，天性貪婪，自己有的那部分穀物存放起來，然後去拿取屬於別人的那份穀物來食用。當這樣的行為重複三次後，別人開始攻擊這個眾生，有的用手，有的用石頭丟他。從此，偷盜、惡口、說謊、刑罰 (daṇḍa) 開始見於社會。

Vāsetṭha！後來大眾聚在一起感嘆：「惡法 (pāpaka) 開始在我們

¹⁹ 見《長部》*Dīgha Nikāya* III pp. 65-71。完整英文翻譯見 Collins, Steven.1998. *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press. Ghoshal, U. N. 1966, pp. 602-615.

²⁰ 見 Bodhi, Bhikkhu. "War and Peace: A Buddhist Perspective," *Inquiring Mind* Vol. 30, No. 2, 2014, pp. 5-7.

身邊出現，我們應該選出一位能人，來譴責該被譴責的人、控訴該被控訴的人、刑罰該被刑罰的人。我們每人出一分自己的穀物給他。」

比丘們！然後大眾選出一位長相比較莊嚴，比較有領導魅力和權威的人，對他說：「請您譴責該被譴責的人、控訴該被控訴的人、刑罰該被刑罰的人。我們每人出一分自己的穀物給您。」²¹

此外《長部》的《大般涅槃經》(Mahāparinibbāna Sutta)也提到為了國家社會的繁榮興盛，抵禦外來的侵略的七個重要的作為：(一)經常集會、(二)齊心和睦地集會、散會以及承擔義務、(三)未制定的制度不另制定，已制定者不廢除，依循越祇自古相傳之傳統制度、(四)對年長者恭敬並經常聽長者之忠告、(五)不脅迫或強搶妻女、(六)恭敬供

²¹ 筆者翻譯自巴利原典：aññataro satto lolajātiko sakam bhāgam parirakkhanto aññataram bhāgam adinnam ādiyivā paribhuñji. Tamenam aggahesum, gahetvā etadavocum: 'pāpakam vata bho satta karosi, yatra hi nāma sakam bhāgam parirakkhanto aññataram bhāgam adinnam ādiyivā paribhuñjissasi ...Māssū bho satta punapi evarūpamakāsi'ti. Aññe pañinā paharimsu, aññe leḍḍunā paharimsu, aññe daḍḍena paharimsu. Tadagge kho pana vāsetthā adinnādānam paññāyati, garahā paññāyati, musāvādo paññāyati, daḍḍādānam paññāyati.

12, Atha kho te vāsetthā sattā sannipatiṃsu, sannipatitvā anutthuniṃsu "pāpakā vata bho dhammā sattesu pātubhūtā, Yannūna mayaṃ ekaṃ sattaṃ sammanneyyāma, yo no sammā khīyitabbaṃ khīyeyya, sammā garahitabbaṃ garaheyya, sammā pabbājetabbaṃ pabbājeyya.

atha kho te vāsetthā sattā yo nesam satto abhirūpataro ca dassaniyataro ca pāsādikataro ca mahesakkhataro ca, taṃ sattaṃ upasaṅkamitvā etadavocum: ehi bho satta, sammā khīyitabbā khīyam, sammā garahitabbaṃ garahaṃ, sammā pabbājetabbaṃ pabbājehi. Mayaṃ pana te sālīnam bhāgam anuppadassām"ti. (*Dīgha nikāya* III pp. 92-93)

奉城市或鄉鎮的神社、如法地舉行宗教傳統祭典、(七)適當地護持阿羅漢，使得居住在遠地者有意願前來，而已經居住本地者能安穩地居住。其中第(三)，根據《長部注》的解說：

「已制定者不怠惰執行」是指已經規範的稅賦，應該如實地收取，否則大象、馬、軍隊便無法正常維持運作，百姓就無法被保護。如果軍人無法如法地執行任務，而反被人們指為匪徒，且遭處死，他們的親人將會離開這個國家，甚至反過來攻擊這個國家。²²

我們可從這個《長部注》的解說，推論佛陀認為保護百姓生命安全是國家的責任，而軍備是不可或缺的方法。當然強大的軍備可以防止侵略戰爭於未然，但軍備並非僅僅是擺設，如果侵略戰爭真的發生，軍人就必須為了保護百姓而上戰場殺敵。

從以上幾個經典的例子，佛教對於善意的殺生，是否該做，並無明確且一致的觀點。也許這些倫理上的問題，正如菩提比丘所說，佛陀的教法也許無法解決所有人類所面臨的困境，例如一方面不殺生（包括防禦性的善意的殺生），但另一方面又能有效的阻止侵略的惡行，或許佛陀的教法本來就沒有試圖要融攝所有的倫理兩難。²³ 菩提比丘建議，關於善意的殺生是否該做的問題，我們可以將佛陀的教法分成兩類：解脫框

²² 參見 An, Yang-Gyu (translated). *The Buddha's Last Days: Buddhaghosa's Commentary on the Mahāparinibbāna Sutta*. Pali Text Society Publication (2003) p. 98.

²³ Bhikkhu Bodhi, "I admit that I can't justify my standpoint by appeal to Buddhist texts, whether canonical or commentarial. It thus seems to me that the ethics of early Buddhism simply do not cover all the predicaments of the human situation. Perhaps that was never their intention." (Bodhi, Bhikkhu. "War and Peace: A Buddhist Perspective," *Inquiring Mind* Vol. 30, No. 2, 2014, pp. 5-7.)

架（*liberative framework*）與務實的業力框架（*pragmatic karmic framework*）。從解脫框架視角來看，包括動機良善的任何殺生都是惡業，都不該做。因為即使是善意的殺生，根據第二節的結論，也是惡業，離解脫越來越遠。即使打敗了侵略者、保護了大眾、維護了和平，都只是把當下的問題暫時地壓下而已，只要人心的貪、瞋、癡沒解決，問題也無法徹底解決。如果從務實的業力框架視角來看，佛教的善惡業力規範，可被視為是視情況而定，而非絕對地不容置辯。²⁴

菩提比丘用來融攝佛教不殺的普世價值與善意殺生的務實作為的這二層框架理論，可類比於佛教傳統中的「出世間法」（*lokottara-dharma*）與「世間法」（*laukika-dharma*）。²⁵「出世法」以解脫為目標，唯有導至解脫的心念或行為才是善法。而一般世間的「善意的殺生」是遠離解脫的，從「出世間法」來看，仍是不善的。因此，筆者認為「任何動機的殺生都是惡業」這個觀點，是從心的本質與思心所的善惡來判定行為的善惡，可以說是佛教心理學範疇。然而，本文上節所分析的大乘菩薩的「善意的殺生」，應不屬於一般眾生的行為通則，因為如前文所示，大慧菩薩的殺生不僅建立在菩薩的大悲心，也必須具備菩薩的智慧。至於一般世間的「善意的殺生」該不該做，這個倫理抉擇，就可以交給動機論、

²⁴ 同上註。

²⁵ 筆者認為用「出世間法」與「世間法」來類比菩提比丘的二層框架說，比用佛教傳統的二諦說：「勝義諦」（*paramārtha-satya*）與「世俗諦」（*samṛtti-satya*），來得適切。因為，根據龍樹的二諦說：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」「勝義諦」與「世俗諦」並非兩種不同真理的規範，而是「勝義諦」真理是真實地認識世俗現象的本質的結果，同時也是世俗現象的基礎（「以有空義故，一切法得成」，《中論》24章・14誦，CBETA 2023.Q3, T30, no. 1564, p. 33a22）。而，「一切殺生皆為惡」與「善意的殺生可能為善」的兩種價值觀並無「二諦說」的相互關係。

結果論與德行論的形上倫理學理論來考量了。

四、結論

在人間佛教或入世佛教的風潮下，我們期待佛法能為我們所面臨的種種問題提供智慧或解決之道。伴隨著俄烏戰爭以及其他地區的動盪，佛教學者與佛教徒也重新審視佛教對於保衛人民、維護和平、遏止侵略者所可能需要參與戰爭（或可稱為正義的戰爭）的態度為何。這種正義的戰爭以保護人民的動機，但也不免涉及傷害侵略者的生命，也因此涉及「殺生」的問題。本文將這種「殺生」稱為「善意的殺生」。從這個問題意識出發，本文聚焦於兩個相關聯的問題：一、「善意的殺生」是善業或惡業；二、佛教是否支持「善意的殺生」。筆者從阿毘達摩對心與心所的分析，認為「善意的殺生」雖然其動機是良善的，但促使殺生行為發生的「殺」的思心所是惡的。筆者提出動機與思心所並不是相同的概念。因此，出於良善動機的行為也可能具有不善的思心所。再者，筆者認為：一、「善意的殺生」是善業或惡業，二、佛教是否支持「善意的殺生」，這兩個問題應該分開思考，前者是佛教心理學的範疇，而後者是倫理選擇，前者的答案不必然導出後者的結果，換句話說，即使「善意的殺生」是惡業，也不必然不能支持「善意的殺生」作為倫理選項。同樣的，「善意的殺生」該做或不該做也不必然需要考慮其是否是惡業或是善業。因此，我們同意「善意的殺生」在沒有其他選項的情況下，是必要之惡，也不必然需要在佛教心理學（如善心、悲心等）中尋找解答。最後，筆者認為「善意的殺生」是惡業的觀點，可以保留解脫之道的獨立性與非妥協性，而「善意的殺生」是必要之惡，可以讓眾生保留善意與惡業之間的張力，在善意中提醒自己的行為仍有一定的惡，另一方面，在不得已的殺生中，也能感受善意與慈悲。

參考書目

一、佛典文獻

Dīgha Nikāya. Pali Text Publication.

Samyutta Nikāya. Pali Text Publication.

Dhammapāda. Pali Text Publication.

Vinaya. Pali Text Publication.

《瑜伽師地論》，《大正藏》第 30 冊，CBETA 2023.Q3, T30。

《大寶積經·大乘方便會》，《大正藏》第 11 冊，CBETA 2023.Q3, T11。

《中論》，《大正藏》第 30 冊，CBETA 2023.Q3, T30。

二、參考著作

Bodhi, Bhikkhu. “War and Peace: A Buddhist Perspective,” *Inquiring Mind* Vol. 30, No. 2, 2014, pp. 5-7.

Bodhi, Bhikkhu. “Buddhism, Nonviolence, and the Moral Quandary of Ukraine”, 2022.6.24, Lion’s Roar: Buddhist Wisdom for Our Time, <https://www.lionsroar.com/?s=Buddhism%2C+Nonviolence%2C+and+the+Moral+Quandary+of+Ukraine>.

Jenkins, Stephen. “On the Auspiciousness of Compassionate violence” in *Journal of the International Association of Buddhist Studies* vol. 33, 2011, pp. 299-332.

Gethin, Rupert. “Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion? The Analysis of the Act of Killing in the Abhidhamma and Pali Commentaries” in *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 11, 2004, pp. 166-202.

Collins, Steven. 1998. *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press. Ghoshal, U. N. 1966.

Harvey, Peter. *Introduction to Buddhist Ethics : Foundations, Values and*

Issues. Cambridge University Press, 2000.

Keown, Damien. *Buddhism & Bioethics*. St Martins Press, 1995.

Keown, Damien. *Buddhist Ethics : A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2005.

Moseley, Alexander. “Just War Theory” in *Internet Encyclopaedia of Philosophy(Online)* 2009, <https://iep.utm.edu/justwar/>.

An, Yang-Gyu (translated). *The Buddha's Last Days: Buddhaghosa's Commentary on the Mahāparinibbāna Sutta*. Pali Text Society Publication (2003).

釋惠敏，〈瑜伽菩薩戒本之心理與倫理觀〉，《中華佛學學報》第 11 期，1998，頁 9-48。



