

《國立政治大學哲學學報》第五十六期 (2026 年 7 月) 頁 39-80

©國立政治大學哲學系

佛教是否關心正義？ 佛教正義觀的兩種認知及相 關探討

林建德

佛教慈濟大學宗教與人文研究所特聘教授暨所長

地址：花蓮市介仁街 67 號（人文傳播暨社會科學院）

E-mail: bhadanta@gmail.com

摘要

「正義」是當今重要課題，本文探討佛教視角下的正義觀，嘗試釐清佛教對正義的主要觀點。首先，論述學界對於佛教倫理是否關心正義的歧見：一方面有學者認為佛教思想側重於慈悲與解脫，缺乏對正義的積極性回應；另一方面也有論者指出正義在佛教中雖不以西方語彙概念表述，實則蘊含於教義與修行之中。其次，對佛教輕忽正義

投稿日期：2025.08.17；接受刊登日期：2026.03.03

責任校對：周孟平、莊涓翔

DOI: 10.30393/TNCUP.202607_(56).0002

進行初步反思，論述業報輪迴說與慈悲利他精神未必與正義理念相悖。第三，指出佛教正義觀有其脈絡重點，包括從苦難的關懷出發，以「緣起」為哲學基礎，視正義為順乎自然法則的實踐，並以心性轉化作為實現正義的訴求。本文認為，佛教雖未發展出當代西方哲學的正義理論模型，但教義中已涵蘊正義思索，或可對當代倫理與社會公義提供一定啟發，藉此展望「公民佛教」之可能，而為華語學界的佛學研究提供符應時代脈動的哲學探討。

關鍵詞：正義、業力、慈悲、緣起、公民佛學

佛教是否關心正義？ 佛教正義觀的兩種認知及相關探討*

壹、前言

「正義」是當今社會、當代哲學重要課題之一，不只是人與人之間涉及正義與倫理的問題，在現今追求生態永續、環境保護的時代，人與各物種之間，包括動物、植物乃至礦物等關係，都有一定的正義與倫理等相關問題。¹ 然在宗教信仰下的世界觀、人生觀，從人間的不公不義轉向「天國」（或「淨土」等）公義的寄望，期盼在未來的世界得到恆久的福佑；除「出世」思想、「出世」性格弱化了現實世間合理性追究，復因一些教導或教義的催化（如提倡慈悲、博愛），更加減損正義的追求。

佛教作為出世解脫的宗教，是否關心俗世正義？倘若為是，如何的關心呢？如果佛教輕忽正義，其所以忽視的原因理由為何？正義既

* 審查人的寶貴意見惠我良多，敬致謝忱！另此文為國科會計劃「佛學觀點下的正義理論：一個哲學進路的探索」（編號：111-2410-H-320-003-MY3）部份研究成果，特此致謝。

¹ 如工業、科技業發達暨資本主義盛行，相對帶來的資源耗損、過度浪費、環境污染、生態剝削等，全球暖化和氣候變遷成了人類當前所要面對的嚴峻課題；近十數年來「全球環境正義」(the global environmental justice) 亦屢屢被提出與正視。可參 Temper, Demaria & Scheidel et al. 2018。

是當今文明社會的普世價值，佛教逆勢而行之輕忽或漠視，當有其理據所在。相對的，如果佛教重視正義，亦有其看重的原由，而所重之正義又和當今的正義概念有何相同或差異？

本文討論的「正義」主要指社會倫理層面的公平、公正觀念，而非泛指任何形而上或主觀信仰的正義觀（如基督宗教之「因信稱義」）；既是社會倫理慣用的公平、公正，所採取的是一普遍的通用意涵。白話而言「義」是合宜 (just) 之意，合乎行為理則而理應如此做、如此說，此可視為東西方共同或相通意涵，如正義之為 justice 所重即為 just，含攝公平、應得、恰當等意義；在中國思想脈絡「義」亦為合宜行為，如《論語》中「義然後取」（〈憲問〉）、「見利思義」（〈憲問〉）、「見得思義」（〈季氏〉、〈子張〉）、「見義不為無勇也」（〈為政〉）、「信近於義，言可復也」（〈學而〉）、「義之與比」（〈里仁〉）等，此中之「義」皆有「合宜」以及應然、公平、恰當等內涵。²

「佛教現代化」的重要課題之一，在於「公民」相關的道德、法律等議題探討，使能走入人群、迎向世界，而可視為佛教哲學/佛教倫理學前沿性研究。³ 事實上，近現代及當代臺灣佛教也始終存在正

² 對於《論語》中「義」之詮解，可參《論語譯注》（楊伯峻 1992）。至於梵文之正義或義有多種可能，如 *nyāya*、*dharma*、*sudharma*、*yuktatā* 等之拼音表述，當中亦不免一詞多解，如 *nyāya* 一詞被譯為「正理」，*dharma* 是為人所熟知之「法」等，各關乎正義理則 (*Nyāya of justice*) 或正義之法 (*Dharma of justice*)。就「法」、「理」等向度來理解「義」，可知此概念在佛教乃至印度傳統的重要性，而在特有語境、特定脈絡來談正義，但仍不離「義」作為（行動）理則規範。Justice 所可能對應到的梵語（拼音）可見 *कोश* (*kosha*)，<https://kosha.sanskrit.today/word/en/justice>, 2025.08.07。

³ 此也可視為「跨文化」佛教哲學研究之嘗試；對此，如林鎮國所說：「從跨文化哲學的視角來看，佛教的西傳，意義何在？暫時撇開宗教實踐層次的問題，單就哲學論述來看，佛教哲學和當代西方哲學議題的遭逢，將是佛教哲學史上最為奇詭壯麗

義議題之相關探討，包括生態環保的正義問題、動物保護與反賭博運動、寺廟違建及佛門平權（僧俗與男女）問題。⁴ 雖然佛教信仰本身可能也是不義的加諸者，例如佛門中兩性地位不對等（而曾引發熱烈討論），⁵ 卻有其時代背景和歷史因緣，佛教之倫理規範如何與現今所謂「文明價值」對話、乃至調和？佛教面對自由、民主、平等、正義、人權等價值，又會激起什麼樣的火花？成了可探究的主題。無論是學界的學術討論，或者因應現實生活中義與不義的紛爭，正義的探討都有其必要；本文即論究佛教正義觀，試著回應佛教輕忽或缺乏正義的認知，指出佛教與當今正義論述有所不同，但自成一套獨特的正義觀。也因這些差異，佛教與世俗正義論述之間存在對話比較的空間，進而可能開展並建構出佛學自身的正義理論。

貳、佛教正義觀之分歧理解

佛教正義觀在海內外多所研究，如臺灣學界方面，釋昭慧法師三十年前撰寫了《佛教倫理學》（1995 年初版），之後陸續出版《佛教規範倫理學》、《佛教後設倫理學》，以及和佛學戒律（制度）有關的作品如《律學今詮》、《法與律之深層探索》等，或多或少都涉

的一章，也將是最為精彩多姿的一章。精彩便在於西方哲學議題與論述型態帶給佛教哲學從未有過的新貌。舉例來說，當佛教哲學遇到西方的意識研究和認知科學，或是遇到新的倫理課題，如生命倫理 (bio-ethics)，將會給佛教本身帶來全新的課題與論述。複製或複述傳統歷史與教義的作法，對於佛教徒固然仍有意義，但無法對當前的課題發聲，也無法成為『具有重要性』(significant) 的對話者。在這裡，我看到跨文化哲學的積極性與不可迴避。」見林鎮國 2014：160。

⁴ 可參侯坤宏 2019：373-405。

⁵ 如「八敬法」議題即在臺灣引起重大關注與熱切迴響，可參釋昭慧、釋性廣編 2002。佛門女性以及社會社義的問題，亦可參 Tsomo 2004。

及正義相關的道德思索，⁶ 英語學界也有相當豐碩的討論。爬梳當今佛教正義觀的論述，大致存在正反兩種認知：或認為佛教倫理學不重視正義，或而肯定正義在佛教的重要性，由此可看出分歧的理解；以下分述之。

一、佛教倫理學不重視正義

在佛教哲學研究領域中，對正義作主題式探討並不算多。儘管佛教倫理學為佛教哲學研究中重要區塊，但是佛教倫理學卻鮮少深入正義的探究。如以「牛津大學出版社」(OUP) 在 2016、2017、2018 三年間接連出版 *Moonpaths: Ethics and Emptiness*、*A Mirror is for Reflection: Understanding Buddhist Ethics*、*The Oxford Handbook of Buddhist Ethics* 三本佛教倫理學書籍為例，共計收錄 61 篇論文，卻只有兩篇以正義為主的相關探討，而實際上僅有 Amber Carpenter "Ethics Without Justice" 收於 *A Mirror is for Reflection: Understanding Buddhist Ethics* 一篇是深究佛教中的正義問題，⁷ 認為佛教倫理學中不談正義是為了斬除仇恨之根 (eliminating the roots of resentment) (Carpenter 2017: 315-335)。

Carpenter 首先表示，人遇到不公平對待及傷害，期待著正義的實現，但是人世間諸多自然災難，各種意外（如地震、森林大火等）

⁶ 不只如此，昭慧法師還親身投入公平正義等相關抗爭，如護教、動保、反賭、性平等各項社會運動，積極參與並勇於發聲。昭慧法師的佛教倫理學著述雖未必單就佛教正義觀開展論述，卻也涉及到佛教平等、正義等理念之應用，並且關心佛門內部中的正義施設。如釋昭慧 2005。

⁷ 另一篇和正義相關論文是 Harvey 2018: 285-406，只不過該文未必是專就正義的論述，而是探討佛教所認為的合宜社會 (just society) 為何，細部而言仍有別異。

都足以造成不可磨滅的破壞災害，這當中正義何處可尋？「人禍」猶如「天災」，但人們不會向「天災」求取正義實現，同樣的也未必需對「人禍」追究正義。尤其以佛教「慈悲」的觀點，天災與人禍的差異其實不大；若從「慈悲」出發，正義追求背後所帶有的憤怒 (anger) 亦不復存在。如此 Carpenter 認為在佛教中，正義及其相關概念（如公正、自律、譴責、懲罰等）都不是在優先和中心 (front and center) 位置，甚至無立足之地。

Carpenter 以寂天的《入菩薩行論》為例，論證正義在佛教倫理學中不是重要考量，甚至是不需要考量的，尤其在緣起和慈悲的觀照下即是如此。她還區分「作」(doing) 和「被作」(being done to) 之別，在「無我」的法義下，每個人受制於各種因緣條件（包括「業」），任何作為其實是「被作」，如此對於不公不義的憤怒其實是不必要的，沒有人理應受到仇視和報復，每一個加害者本身也是受害者，也是在受苦之中，因此當以慈悲相待，才更可以讓受害者從憤怒的負面情緒中走出。簡言之，Carpenter 認為佛教倫理學不談正義概念，在重視苦痛、緣起、無我、忍辱和慈悲等思想脈絡下，正義可說微不足道。

相似的，Owen Flanagan 表示，佛教作為全面性哲學，在政治哲學上卻相當薄弱，過度強調慈悲、輕忽「正義即公平」在組織團體的必要性，認為佛教典籍中很少注意到正義 (Flanagan 2011: xii, 157 & 206)。Flanagan 依泰國佛教學者 Somparn Promta 之見，指出佛教源於個人式的生活方式 (originate as a personal way of life)，難以在政治和社會觀點上期待著權利、自由、正義和自主等概念主張 (2011: 122)。此外，Todd Eric Myers 在《全球正義百科全書》(*Encyclopedia of Global Justice*) 介紹到佛教對正義的看法，也認為佛教的歷史傳統不重視正義，不管是就初期佛教或大乘菩薩思想而言皆然，極端的話甚而可能「助紂為虐」，以因果業報說漠視貧弱者的處境 (Myers 2011: 590-591)。再者，佛教基於彼岸解脫的關注，此世的權量相對被認為

淡薄，如 Kupperman 認為一般而言佛教（尤其是古典佛教哲學）對現世問題並未提供社會、政治的解方 (Kupperman 1999: 155)；Graham Priest 也表示正義概念在佛教倫理學中沒有作用 (the notion of justice plays no role in Buddhist ethics) (Priest 2022: 48)。

初步歸納而言，佛教忽視正義之緣由，大致與下列五點有關（彼此間又環環相扣）：一、三世因果（業報說）的影響；⁸ 二、出世的理想以及內在心性（修證）的關注；三、慈悲的精神與利他的情懷；四、「逆增上緣」之「善解」(positive understanding) 一切對自身的不公或傷害；五、時節因緣之方便施設（如「八敬法」）。如果再精簡扼要來說，三世業報說和慈悲忍辱行可說是影響佛教正義觀感的決定性因素。⁹

倘若如此，正義的忽略在宗教實踐中可說普遍存在，容受世間的不合理或不義：一者絕大多數宗教都有「出世」的思想，選擇過一種屬靈的生活，如認為「我的國不在這個世界」，所謂的「義」是在信仰中實現（如「因信稱義」）；二者以上帝或神的虔誠信仰作為善惡賞罰的最終審判，猶似佛教因果業報說；三者佛教的慈悲類通於基督宗教的愛，寬恕成為共同的選擇（如基督宗教「路加福音」23：34所說：「寬恕他們吧！因為他們不知道他們做的是什麼。」）；以及

⁸ 佛教的因果報應，善惡自有報、終有報，相對削弱對此世的正義關懷。佛法的業報思想，如以下經典可為例示：《起世經》卷4〈地獄品〉：「此之惡業汝既自作，汝還自受此果報也。」(CBETA, T01, no. 24, p. 331b29-c1)；《別譯雜阿含經》卷3：「如人自造作，自獲於果報，行善自獲善，行惡惡自報。譬如下種子，隨種得果報，汝今種苦子，後必還自受。」(CBETA, T02, no. 100, p. 388c3-6)；《正法念處經》卷17〈餓鬼品〉：「汝於前世作眾惡，此業今當還自受，自作自受不為他，若他所作非己報。」(CBETA, T17, no. 721, p. 98c8-9)

⁹ 本文第參節將對此兩點作初步回應，第肆節進而論述佛教正義觀的特有意涵，必須於特定脈絡下作解。

四者以「逆增上緣」而對負面考驗作正向理解（如「受苦者有福」等）。

綜合上述，解脫道的「無爭／諍」¹⁰ 以及菩薩道所重的「慈悲」、「忍辱」等，以及業報思想等，皆深刻影響佛教予人的正義認知。然在《阿含經》卻曾明確為不公不義的制度（如「種姓」制度）發聲，¹¹ 經中也記載佛陀對理想政治的看法，重視「合宜」(just) 的秩序規範，如認為奉行七個原則將可常保國力富強不衰（「七不衰法」），包括：一、數相集會，講議正事；二、君臣和順，上下相敬；三、奉法曉忌，不違禮度；四、孝事父母，敬順師長；五、恭於宗廟，致敬鬼神；六、潔淨無穢，言不及邪；七、宗事沙門，敬持戒者。¹² 由此可知佛教對於世間禮儀及世俗法治的倫常規約仍是相當重視的，正義或亦復如是。

二、正義在佛教相當重要

相對於 Carpenter 等人認為佛教倫理學中沒有正義或不重視正

¹⁰ 佛典中的「無爭」，如《雜阿含經》卷 46：「戰勝增怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂。」(CBETA, T02, no. 99, p. 338c18-19) 以及《中阿含經》卷 17〈長壽王品 2〉：「若以諍止諍，至竟不見止；唯忍能止諍，是法可尊貴。」(CBETA, T01, no. 26, p. 532c14-15)

¹¹ 佛陀力倡四姓平等，反對種姓制度在《阿含經》時而得見，如《雜阿含經》卷 20：「四種姓者，皆悉平等，無有勝如差別之異。」(CBETA, T02, no. 99, p. 142b13-14) 《長阿含經》云：「若有沙門、婆羅門，自恃種姓，懷憍慢心，於我法中終不得成無上證也。若能捨離種姓，除憍慢心，則於我法中得成道證，堪受正法。」(CBETA, T01, no. 1, p. 36c26-29) 《雜阿含經》云：「汝莫問所生，但當問所行。刻木為鑽燧，亦能生於火；下賤種姓中，生堅固牟尼。」(CBETA, T02, no. 99, p. 320c5-7) 《長阿含經》卷 6：「若使四姓同有此報者，則婆羅門不得獨稱：『我種清淨，最為第一。』」(CBETA, T01, no. 1, p. 37a23-25)

¹² 《長阿含經》，CBETA, T01, no. 1, p. 11a24-b15。

義，Peter Harvey 反倒認定正義在佛教中相當重要。Harvey 就佛教經典（尤其是初期佛教）的文獻探討正義或公義社會（just society）為何，其中包括經濟分配的正義（the justice of economic distribution）、社會平等和融合（social equality and cohesion）、正當的行為、言語和謀生（right action, speech and livelihood）、政治理想（political ideals）、民主態度（attitudes to democracy）、政府對經濟和福祉的義務（duties of a government regarding the economy and welfare）、人民的義務和權利（duties and rights of citizens）、刑罰（punishment）、道德和法律的關係（the relationship between morality and law）。這裡 Harvey 所謂的 just society，除了是指公義社會，亦可理解為「合宜社會」，亦即依佛教典籍記載，什麼是佛教理想中恰當的社會，包括經濟分配、富人義務、統治者和人民責任、種姓解消、刑罰施行、法律訂立等，以創造一安寧和諧的社會（peaceful and harmonious society）（Harvey 2018）。

「合宜社會」為人類群居生活的共同想望，尤其大乘佛法力主入世關懷，更不能輕忽現實社會的景況，而需回應人類生存的普遍性問題，其中包括不公不義。如《重新思考業力——社會正義的佛法》

（*Rethinking Karma: the Dharma of Social Justice*）一書提問的：佛教對政治壓迫和經濟剝削的回應是什麼？佛教是否鼓勵消極接受迫害？暴力犯罪者可否在沒有憤怒和報復性懲罰的情況下被繩之以法？佛教對「共業」（Skt. *sādhāraṇa-karman*）和社會正義的立場或傾向究竟是什麼？——以上皆是深富意義的提問，書中傳遞的主要觀點是：佛教徒若默許不義的發生，乃是對於佛教業說的錯解（Watts 2014）。¹³

¹³ 略為補充：Gombrich 認為初期佛教並未主張「共業」，不過這是另一論題，留待日

此外，斯里蘭卡學者 Asanga Tilakaratne 撰寫 “Justice, Karma and Dhamma: Does Karma in Buddhism Make Justice Redundant?” 一文，重新審視佛教的業力思想，指出佛教的業力說未必全然取代了正義概念而使正義成為多餘，認為佛教是否有正義概念仍是個開放性問題，不需預設現代西方所強調的概念，在佛教中就有相對應的概念，畢竟佛教對人的境遇及其關聯未必同於現代西方的觀點。如此，不能說佛教不夠關心社會的公平正義或者缺乏群體意識，這些課題的背後都有不同世界觀的前提預設 (Tilakaratne 2020: 121-134)。¹⁴

然而，佛教若主張正義，為什麼以佛教為主的國度中，卻未必真切落實此一信念價值？如荷蘭萊頓大學教授 Jonathan A. Silk 於 2010-2015 年主持題為「佛教與正義」(Buddhism and Social Justice: Doctrine, Ideology and Discrimination in Tension) 計劃案，其研究構想表示：佛教關心解脫，被認為是提倡和平的宗教，但在各個佛教信仰的國家中，卻存在諸多「不公不義」的現象，存在著理想與現實、理論與實踐上的落差；該計劃即以西藏、斯里蘭卡、日本、韓國等為例，探討佛教信仰與社會正義的張力 (Silk 2010-2015)。¹⁵

事實上，佛教的正義觀和當今的正義理論各有不同強調向度，如 James Blumenthal 探討佛教正義與現今學界所熟知的正義（如 John Rawls 的正義理論）之間的可能聯繫，認為佛教不是不關心正義，而應該說是佛教所主張的正義，不在於報復式正義 (retributive justice)，而卻是修復式正義 (restorative justice)。Blumenthal 文中還表示 John

後深究 (Gombrich 2014)。

¹⁴ 此書亦收入 “Insights from Tripitaka on Justice” 和 “Equality and Justice from a Buddhist Perspective” 兩篇和佛教正義相關探討。

¹⁵ 只可惜此計劃 2015 年結束後，似未出版正式專書，而且其著重的向度不在於理論性的思想研究，而重於社會科學探索進路。

Rawls 之正義理論中之諸多觀點，包括「正義即公平」(justice as fairness)、「無知之幕」(veil of ignorance) 實可相通於佛教的見解，如佛教所說之「捨心平等」(equanimity/*upekkhā*)，認為此原則可以在佛教中建構出「分配正義」(distributive justice) 的理論，視人與人之間當等量齊觀 (Blumenthal 2009)。

然 1998 年諾貝爾經濟獎得主沈恩 (Amartya Sen) 在其《正義理念》(*The Idea of Justice*) 中亦數次提到佛教的觀點，他以《經集》(*Sutta-Nipāta*) 的記載為例，說明權力義務 (obligations of power) 的概念，認為位高權重自有保護幼小或弱勢的責任義務。例如我們之所以保護動物、對動物有責任，不是因為人與動物之間對等，而是因為人比起其它物種更有能力，基於能力或力量的不對等，讓我們擔負更多、更大的責任。一如母親對小孩亦是如此，母親和小孩不是對等的合作關係，而卻正因為不對等，意即很多事母親可以做，小孩不見得能做，在不尋求相互利益的前提下構成親子之間的互動。¹⁶ 此外，沈恩認為西元前三世紀的阿育王 (Ashoka) 在奉行佛教理念下，體現出愈有權力的人，愈是有義務保障人民的安康生活，進而追求一公義的社會 (Sen 2014: 21-23)。這也說明正義是「因人而異」，¹⁷ 每個人依其所處的因緣條件，包括能力、身份或角色扮演的不同，有義或不義

¹⁶ 如 Amartya Sen 原文所說：“Since we are enormously more powerful than other species, we have some responsibility towards them that links with this asymmetry of power.” (2011: 205-206; 251, 271)

¹⁷ 如此，羅爾斯「無知之幕」之等視一切人平等無差別，與沈恩重於脈絡主義的「因人而異」，看似明顯的不一致，這之間就有諸多對比空間，有學者即探討羅爾斯及沈恩兩種正義範式的討論 (Das 2021)。本文初步認為羅爾斯「無知之幕」重於人與人之間先天「應然」平等，試著建立一套「放諸四海皆準」的原則，而沈恩強調脈絡主義則在「實然」面向上，考量到文化條件在實踐和實現上的差異，或各有其理據所在。此重於理想、理論之精神理念，以及著眼於現實、實務之因緣情境，若依佛教「二諦」來詮解，如此皆各有其理。

的判準，而未必是一視同仁的，從中也顯見早期印度佛教對正義的觀點。

可知，正義在佛教倫理中是否具重要性，存在分歧的認知與認定，對於佛教為什麼重視正義，或者佛教為何忽視正義——對於正義在佛教思想中的位置，異說並存；本文傾向後者之見，以下主要就佛教輕忽正義的評斷，尤其業報輪迴說及慈悲忍辱之強調減損佛教對正義的追求，提出初步討論。

參、佛教輕忽正義的初步回應

慈悲、忍辱等頻繁出現於佛教典籍中，鼓吹「超義務」(supererogatory) 行為的同時，彷彿要人逆來順受、接受不義，以此作為修行的典範人物。如經典記載，佛陀十大弟子之一富樓那尊者異地弘法，若遇任何險阻，包括兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱之人，其皆善解、安忍之。雖遭辱罵但至少不被拳腳相向或投之以石；即便拳腳相向或投之以石，至少沒有刀杖加害；即便刀杖加害，至少沒有奪其性命；即便被殺死，也是讓其死得其所、實現解脫。無論什麼考驗，在富樓那心裡，任何兇神惡煞都是「賢善智慧」，如此佛陀讚許富樓那「善學忍辱」。¹⁸ 此外，史傳記載龍樹弟子提婆以「空刀」論破外道諸師，一外道弟子心有不甘，於是以「實刀」破其腹。提婆未斷氣前，仍悲憫施暴者，告訴他可自取其用的衣鉢，以及告訴他潛逃的方向，以免被其弟子們捉拿，顯示菩薩護念眾生、寬容一切的心量。¹⁹ 類似忍辱和

¹⁸ 《雜阿含經》卷 13，CBETA, T02, no. 99, p. 89b1-c23。

¹⁹ 《提婆菩薩傳》，CBETA, T50, no. 2048, p. 187b14-p. 188a3。

慈悲的教示，在佛典中不勝枚舉（尤其是大乘典籍），已然成為佛教的基本立場。²⁰

佛法修行重於「嚴以律己，寬以待人」，如解脫道之「自度」重於「反求諸己」之「嚴以律己」，以是無意於世間一切得失，世俗的是非對錯、善惡正邪不是自身關注的焦點；相對的菩薩道之「度他」，除「嚴以律己」更強調「利他助人」之「寬以待人」，善待所有眾生，乃至願為一切眾生受無量諸苦。如此，不管是解脫道的出世關懷，或者菩薩道的利他情懷，對於現世的公平正義似乎是「淡然處之」。然究實而言，此世正義的關注確是多餘？佛教業說下的正義或「業力正義」(karmic justice) (Phillips 2009: 102; Heim 2020: 32) 與慈悲思想等，果真易於輕忽正義？以下分以佛教的業報說與慈悲觀略為探析之。

一、業報說未必漠視正義

多數宗教不只把目標放在今生，還包括未來（乃至於過去），如此時間拉長、空間擴大，對於現實人生的境遇另有一番解讀。如基督教「我的國不屬這世界」，象徵著彼岸福祉的真切關注，心存「信望愛」以承受或轉化現世的不義。²¹ 相似的，佛教關心涅槃解脫、求

²⁰ 其他如《無量義經》卷 1〈德行品〉：「能捨一切諸難捨，財寶妻子及國城，於法內外無所吝，頭目髓腦悉施人；奉持諸佛清淨戒，乃至失命不毀傷，若人刀杖來加害，惡口罵辱終不瞋。」(CBETA, T09, no. 276, p. 385b14-17) 亦是要人廣施一切，寧可他人負我，卻絕不負人的風範德行。而這不只是在大乘典籍如此，阿含經教亦復如是，如《增壹阿含經》卷 19〈等趣四諦品〉：「菩薩若惠施之時，頭、目、髓、腦，國、財、妻、子，歡喜惠施，不生著想。」(CBETA, T02, no. 125, p. 645b8-10)

²¹ 類似教說不在少數，如《聖經》所說：「但是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那迫害你們的禱告，這樣，你們就可以作天父的兒女了。」（馬太福音 5：44-45）亦

生淨土等，彼世理想往往掩蔽了此世關懷，而藉由業報理論說明人之今生如此，皆關乎過去生造作，也因此不公義的情事不是「安之若命」、就是「心如止水」，畢竟「善惡有報」，造惡一方終會「自食惡果」，故也疏於去改變或介入。

如此之業報說顯得消極、悲觀，是否合於佛法原初精神自有待商榷。《重新思考業力——社會正義的佛法》主編 Jonathan S. Watts 表示，展望佛教能和其它宗教、價值系統一樣，在包容、多元、非暴力、正義的「法」(Skr. *dharma*)的基礎下，構築一文明化的倫理學(civilization ethics)。Watts 認為，佛教業說原是為了詮說正義，以三世因果、乃至累生累世的因果來說明人生的各種際遇，然因緣果報的正義解說，卻往往成了縱容不義的憑藉，而這也是東南亞區域一帶，各種階級差異、歧視等社會現象猶在的原因之一，認為種種不義(injustice) 都是業報的苦果(karmic suffering)，佛教徒以「捨心平等」(equanimity/Pali *upekkhā*)的教導，自許安忍於不義處境中，致使合理化結構性的暴力 (legitimizes structural violence) (Watts 2014: 14-16)。²²

Watts 甚而表示，如何採取行動停止他人和社會的傷害舉措，在

說：「有人打你的臉，連另一邊也由他打。有人拿你的外衣，連內衣也由他拿去。」(路加福音 6：29) 此等都是耳熟能詳的。

²² 前面述及 James Blumenthal 觀點，其認為佛教所說之「捨心平等」類通於 John Rawls 正義理論的「正義即公平」、「無知之幕」等，此中皆含攝平等精神；然 Jonathan S. Watts 卻以「捨心平等」讓佛教徒安忍於不義中，致使結構性暴力合理化。如此，兩人對四無量心「捨心平等」所詮解的佛教正義看似有異；但這恐是不同脈絡的意義理解。Watts 所重在於點出「捨心平等」誤解所導致的流弊（消極地容忍不義），但 Blumenthal 採取的是積極詮釋，認為在佛教思想中「捨心平等」，並不排斥對苦難與不義的關切和行動。此猶如說佛教的慈悲究竟是否會縱容不義，還是會追求公義？此間有其辯證性，即就慈悲的積極行動會追求公義、懲戒不義，然慈悲的浮泛或表層理解，易流於助紂為虐、傷害弱者。如此「捨心平等」猶如「慈悲等觀」，問題在於理解的正誤，而非關「捨心平等」本身，實則「捨心平等」蘊涵一視同仁，故有其重視義行的正向內涵。以上感謝審查人的提點。

佛陀及佛弟子的教說中，並沒有充份的被傳達出來。例如「種姓階級」歧視 (caste discrimination)，佛陀通常只直接對婆羅門說，卻很少教導那些低階種姓，在面臨嚴重歧視時當如何因應。如此，社會正義 (social justice) 成了佛教一消失的環節；在現今時代，來自社會結構的壓迫，遠多個人性的壓迫，如何創造正向良性的集體行動來避免有害的社會境遇，以及創造對社會整體有益的「業果」(kamma-vipāka)，成了必要的課題 (Watts 2014: 35)；這也是該書結集成冊的主要考量，如其書名所示：「重新思考業力」藉以顯發「社會正義的佛法」。

事實上，佛教業報說本身即是為了正義的目的，佛教的「業」所關心是行為的道德性 (morality)——亦即義與不義、當為與不當為，可以說凡接受這世界存在著因果法則和道德規律，肯認善惡到頭終有報，而反對虛無主義式無善無惡的道德理解，即或多或少已然承認業力法則的真實性。²³ 只不過道德性的因果關係，或者所謂的「義」，不限於此生此世，還涉及更久遠前生與來世的報應問題。當今一些佛教學者高度看好佛教的業說，然主張輪迴與業力應當脫鉤，而試著重新詮解佛教的業，如 Dale Wright 主張「自然化業力」(naturalized karma)，認為佛教之業報思想極富新意與洞見，然一旦與輪迴密切結合，不免削弱對現世正義的關懷；他舉例表示，當相信一個小孩遭受

²³ 如果一個人承認了道德，認定這世上有道德價值，某種意義而言已是肯定「業」的真實不虛；或者說，承認「有善有惡」已然認同了「業」，否定「業」的存在可說是否定了「善惡」。可知，「業」未必僅是純粹的宗教術語，卻有其普遍性意涵。「業」(karma) 是行為，善惡業是行為的善惡／對錯，也就是行為的道德性，而「業」可說是善惡的單位，此和西方超越性上帝概念或「神律」倫理學明顯不同。如此，「業」未必全然的虛玄神秘，如同「道德」被一般人或多數人接受；給人神秘之感是「輪迴」，而因「業」與「輪迴」形影般不離不分，也因此「業」也隨著虛玄起來。簡言之，「業」是印度文明的重要概念，一如中國哲學所說的「道」，此等觀念未必是虛無飄渺，亦非怪力亂神。相對於「道不遠人，人自遠之」，或也可以說「『業』不遠人，人自遠之」，如此一個人立身行事的點滴，都應自惕自勵才是。

到嚴重的家暴虐待，乃是因於他過去生的罪業，則我們將找不到充份理由去干涉或介入，即便這樣的家暴對這小孩和對社會都是相當具毀滅性的。²⁴ 不過，三世輪迴說是否會弱化現世正義的關懷，或未盡然；固然「若知前世因，今生受者是」，不過「欲知來世果，今生作者是」，²⁵ 倘若看到小孩受家暴而不介入阻止，則下一生我們可能成為同樣的受害者而無人救援。如此，為求更好來世的福佑，此世今生一切惡行的遏止與善行的推動，就要倍加積極進取，三世因果仍有助於放寬視野、放長眼界去設想道德行動的重要性和必要性。²⁶

如果佛教業說只是理解為「欲知前世因，今生受者是」，恐僅是斷章取義、有違自身原意，而淪為某種命定論或宿命論 (fatalism)。²⁷ 相對的，後半段之「欲知後世果，今生作者是」則更顯重要，人不只受制於過去，還可以創造於未來，任何今生今世的作為都可能決定往後的命運，而自覺道德或業力法則存在而依之立身行事；尤其自認為現世時運不濟、命途多舛的人，理應著眼於今生選擇正向積極的態度與行動，轉化業力、改變運途。

如此，正因為接受因緣果報以及業力輪迴說，佛弟子應力求公平

²⁴ Dale Wright 說：「例如，若你相信一個遭受家人嚴重虐待的兒童，只是正在接受針對其過去罪孽的懲罰。那麼，即使這種虐待對那個孩子以及社會都具有破壞性，你也可能覺得沒有充分的理由去干涉。」(Wright 2005: 81) 如此 Dale Wright 肯定佛教「業」在當今倫理學的特殊價值，卻對「輪迴」觀念敬謝不敏，主張業力擺脫輪迴的神秘色彩與形上虛玄，以自然主義方式來重新理解佛教業說。不過此自是學術上另一複雜問題，可參 Lin & Yen 2015 之相關討論。

²⁵ 可見《銷釋金剛經科儀會要註解》卷 2：「欲知前世因，今生受者是；欲知後世果，今生修者是。」(CBETA, X24, no. 467, p. 668c5-6)

²⁶ 相關討論可參 Lin & Yen 2015。

²⁷ 佛教業說不是決定論 (determinism) 或命定論 (fatalism)，另可參 Tilakaratne 2020: 134。

善待他人。就上述 Wright 所舉的虐兒例子來說，如果不希望將來被家暴，就應該在此生中盡可能去解救有如此遭遇的孩子；如果不希望來世生活貧困，就應該今生盡力幫助窮人等。換言之，根據業力和輪迴的教說，通過檢視現世的境況，雖可以了解過去作為，但也可以透過我們現在的行動形塑未來福祉，正因如此佛教所說的「修行」才具有意義。

可知，相對於婆羅門教之輪迴說傾向阻礙積極作為 (positive action)，而宣揚「種姓制度」的合理性，釋迦摩尼佛之反對「種姓制度」，不曾接受或教導消極的輪迴業報觀，反而從力倡四姓平等引導人們重視正義，如此而深化對苦難眾生的關懷。是以佛教徒若受到業力和輪迴理論的啟發，理應採取積極性作為，幫助遭受不義的受害者、受苦者脫離困境，而不應把業報說消極悲觀的「宿命化」，或者過度流於獨我論式 (solipsism)、僅訴諸主觀的唯心理解；²⁸ 以下接續探討之。

二、慈悲無損於正義

佛教重視「意業為重」，看似忽略了外在世界的公義問題，以及

²⁸ 獨我論式的業力理解，在於佛教除從三世業果解讀人世間義與不義、善與不善外，此業報說亦緊扣著心意識理論，而有「意業為重」的論點——意念造作本身即決定了業力之道德品質，如道宣引《成實論》言：「害心殺蟻，重於慈心殺人；由根本業重，決定受報。縱懺墮罪，業道不除。」（《四分律刪繁補闕行事鈔》，CBETA, T40, no. 1804, p. 49a13-14）此「意業為重」大體相應於儒家所重的「道德存心」（如《孟子·離婁章句下》曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心」），此等「唯心」的道德觀、正義觀，如一般所說「公道自在人心」、「人在做天在看」，相較於法律求其客觀一致，佛教之「意業為重」卻訴諸主觀的善心良知來論究道德。此一「唯心」色彩濃厚的業報觀用以詮解正義（當中包括慈悲心的實踐），其間利弊自有討論空間。

客觀法規的制度建立；再者，佛教的慈悲雖是正向意念的激發與深化，「慈悲沒有敵人」，視一切眾生為慈愛對象，卻看似混淆是非對錯的公正性。然而，弊之所在亦是利之所在（有其弊亦有其利），反之亦然；當中可能的限制，或可說是佛教正義觀的特有思維，此等包括：

- 一、重視長遠、恆久的正義價值而未必是短暫、有限一生的正義；
- 二、視正義不只是概念理論，而是一種判斷能力及行動能力，必須被培養及實踐；
- 三、在慈悲前提底下談正義，在正義與慈悲之間尋取平衡；
- 四、視正義為內在的德性涵養。

本文雖初分為上述四點，彼此卻息息相關。首先，正義是一種德性涵養，必須來自於內心和諧；這意味著任何不公義的造成（傷害造成）都是人心的失衡。相對的，最大正義的實現會是身心的安穩平衡，只要一個人身心安和就不會想傷害他人（即便有也是無心之過），可知內在涵養才是最長久、最可貴的正義實踐。而一旦內心平穩安定，外境自不可動搖，消極而言不會去傷害他人，且不被人所傷害，積極的說是自我的保護，而且想去保護他人，使得內、外皆能和諧平等。可知佛教以內在心靈的平和，作為談論正義的前提或基礎，正義相應於佛法所重視的平等 (equality) 價值，佛法的平等不只重於公平，且應有平穩、平和及平衡、平靜 (equanimity) 等意義，菩薩慈悲心行在於美好心靈的呈顯。

例如證嚴法師所創辦的慈濟志業是強調善、宣揚愛的團體，以善

與愛的循環共振為其號召，²⁹ 其如何看待或回應「正義」亦成值得析探的問題。慈悲的菩薩因愛得深切，因此眼裡沒有惡人、只有無知的人，視所有的加害者本身都是受害者，而既是受害者就是受苦的人（被無明愚痴所苦），亦需要慈悲菩薩的愛與關懷。是以「邪惡」此概念在菩薩純淨的心靈中恐不存在，只願相信人性的良善美好。例如證嚴法師心中不是沒有公義觀念，主要在於：一、多談大慈大悲甚於公平正義，公平正義主要在慈悲脈絡下作考量，「正義感」外更重視「責任感」；³⁰ 二、面對公平正義，心中猶然有一把尺判別是非對錯，雖然靜默不語，卻不是「默許」，而是透過「默摺」來告誡勸諫，並以實際援助受害者或弱者的慈善行動表達不同的意見，相對於「打擊惡」多說「擴大善」。³¹

事實上，在愛與善之餘，「義」也是必須被關注的，「義」成為慈愛、美善等價值實現中的一環，亦為美好心靈養成的一部份，或可說真正的「善行」即「義行」。是以真正的「大愛」，需有正義的關照，整合「義的平衡」之善與愛的循環共振，才得以展開全面性的慈善實踐；換言之，菩薩的慈悲少了「義」的權衡，慈悲即有缺口。如前所述，「義」(just) 是合宜，所謂「行而宜之謂義」即是；相對於

²⁹ 愛與善的循環共振等用語，時而可見於慈濟社群之中，如邱淑宜 2012、釋德汎編 2009：413。

³⁰ 如曾有人問：「責任感與正義感分別何在？」證嚴法師言：「責任感是對自己的要求，正義感是對別人的要求。責任感是理性內省，是良知良能的自我奉獻；正義感是感性外鑠，是快意果斷的人我制衡。」見釋證嚴 2000：246-247。

³¹ 證嚴法師之「慈悲濟世」，不輕言「打擊惡」、反強調「擴大善」，見何日生 2008：155。若有人無辜被暴力所傷，助人者或慈濟志工不會追究施暴者，卻傾心力去照護受暴者，盡一切可能撫平傷痛。然而孰是孰非、誰對誰錯，助人者應是了然於胸，透過對受害者的撫／膚慰表達對加害者的勸戒，只是大多數人未必看到這慈悲大愛背後「義」的考量，而非得要聲嘶力竭、甚至咆哮怒吼才行。可知，慈悲的菩薩不是沒有公義，卻是表達方式與眾不同。

義是不義 (unjust)，不義意味著有所偏差、不能適切待人。而「義」是道德的基礎，道德的起點在於推己及人，不管是「己所不欲，勿施於人」，或者「若要別人怎麼對你，先那樣對他」，強調人我之間的合宜對待，達到某種相稱對等的平衡。可知愛與善的循環共振，不能離開義的平衡，唯有義的對等平衡，才足以言愛的和諧共振、善的同體循環；三者之間如「鐵三角」，彼此相依相待、相輔相成，使得大愛的善行堅若磐石、穩如泰山。³²

總之，當著眼於「無我」與「慈悲」的體現，此等人性中「高層」面向的強調，對應於現實生活的應用上，仍需重視一般人對於公平正義的期待，否則不免有所限制或挑戰。然而，在淑世理想與利他關懷為導向的慈悲實踐中，正義確有其另類意涵或思想特點，以下試著進一步展開。

肆、佛學觀點下的正義理論：佛教正義觀的特色

如前述及，佛教的出世解脫與慈悲利他，被認為削弱現實正義的關懷；以更大範疇來說，東方哲學強調心意識或心性之「內向超越」(inward transcendence)，易於忽略外在社會規範的公共性，而不利於法政體制的客觀建構，過於重視心性美善面，忽略了「低層」與「深層」的向度；³³ 然西方主流之法政哲學預設「性惡」之傾向，或多或

³² 就慈悲與正義之間看似兩難的張力，毋寧可說存在一種相輔相成的互補關係。如正義重於消極防惡（諸惡莫作），而慈悲強調積極行善（眾善奉行）。一從外顯行為規範，一是內在心靈涵養；一個人內修慈悲則理應外行公義，正義亦可視為是慈悲的展現，如此可看出慈悲與正義手段與目的、制衡與平衡等多重關係，對此將另行深究之。

³³ 此可見余英時 2007：49、59。另關於「內向超越」一詞，余英時表示相較於西方文

少亦顯示一定限制或流弊（如說「自由、自由，多少罪惡假汝之名而行之！」）。東方哲學、佛學走向不同路數，但如何在成佛或成聖的理想中，同時也平衡人世間理性規範的現實，應是整體東方哲學、佛學所要共同面對的。本文不在系統性建構佛教的正義觀，卻重於釐清和詮釋，其中包括正義在佛教信仰實踐過程中扮演的角色，以及佛教根本教理教義下所認同的正義觀應該為何；以下即略述佛教思想特色的正義觀，³⁴ 即以苦難關懷作為動機起點，以緣起法作為哲學基礎，以「法」之自然律為規範準則，以及心性轉化作為實踐工夫，而具有一定的層次架構。

一、從苦難關懷出發

David Loy 視佛教中的正義為一種「療癒正義」(healing justice)，可知佛教不能說沒有正義的觀點，卻有其特定對正義的理解；換言之，佛教沒有當今西方文化脈絡意義下的正義，不代表佛教沒有正義或不談正義。Loy 首先從懲罰暨司法正義 (criminal justice) 的角度切入，探討佛教的懲罰和正義觀，從人的心理和潛能來理解懲罰，認為正義不純然只是世俗問題，卻是宗教所共同關注的，而可以作為聖俗之間的橋樑；公平和正義並不能脫離歷史上宗教觀點的影響，如涉及罪、審判和寬恕等觀念之認知。Loy 表示，在佛教思想中，對於所謂

明如柏拉圖理型界的「外向超越」，他認為東方（如中國）的文明型態可名之為「內向超越」，將價值之源的超越世界從外在移轉到內在的「心」，而構成所謂「軸心突破」。詳可見余英時 2014：219-252。

³⁴ 本文雖概述佛教思想特色的正義觀，然並非宣稱佛教已具備完善的正義理論。本文的出發點在於提出佛教倫理資源對公義問題的潛在回應，認為有其當代價值的啟示意涵；也正因佛教傳統既存在公義的追求，也因此銜接當今文明社會之公義、平等、權利、義務等普世價值，不致於扞格不入，甚有對話、對比之可能。

罪行或惡行 (crime)，各個佛教傳統之間未必有一致看法，然依「佛性」(Buddha Nature) 的觀點，所有惡行都是只是貪瞋痴的宰制，而可能改變和消失，懲罰即是為了轉變的教化 (the only reason to punish is education for reformation)，他並以巴利佛典之《央掘魔羅經》、《獅子吼經》、《巴利律藏》等來說明此理，認為佛教之正義最終是為了苦難的療癒，不是為了懲罰而懲罰，而是為了懲罰而力求轉化。Loy 以西藏為例，說明其相當不同的正義觀和司法系統，密切關乎西藏佛教本身的歷史文化背景，包括長久以來「政教合一」的傳統，雖然這看似和西方的司法制度很不一樣，但都有自身宗教背景烙印的痕跡，只是未自覺到而視為理所當然。³⁵ Loy 最後即表示對正義的認知都是歷史文化傳統的建構，如佛教的正義乃是立基於慈悲，亦即在苦痛關注下重視人際間所帶來的傷害。佛教的正義是關乎愛與慈悲，但一般所強調正義卻是帶有仇恨，而這背後其實是種恐懼。如此，有兩種不同範式的正義考量，一是立基於愛，另一是愛的反面——恐懼，這之間的抉擇就在於什麼樣的社會才是我們所追求的 (Loy 2001: 81-97)。

佛教思想脈絡下自有其特定的正義理論，又如 Michael von Brück 表示在大乘佛教系統下，正義是在三個基本洞見的基礎被理解，包括重視精神修煉達到心靈平衡、對治煩惱，以及了知一切我執

³⁵ Loy 認為談佛教正義亦應考量到文化傳統之國情差異，此亦順乎常俗理解，例如一些民主國家依舊保有皇室的象徵性存在（如英國、日本、泰國等），從其各自的文化延續性、歷史傳統和儀式功能來看，具有其正當性和積極作用；雖然從現代民主、平等和資源分配的角度來看，世襲皇家特權的養尊處優不免與公平正義原則相悖。如此因循文化習俗的既有慣性，來權衡是否符合正義，相當程度取決於民族定位、傳統價值、倫理取向和意義認同等，未必有絕對定論。誠如審查人指出，若主張正義觀應尊重既有傳統而不設定界限，可能導致以「正義」之名為傳統的一切進行辯護，使正義淪為修飾性的語言，如繼續容許或縱容帶有歧視女性色彩的宗教傳統；如此而涉及文化傳統界限問題的進一步討論，分判哪些傳統應受到尊重、哪些不義的傳統應被排除在佛教正義觀之外。因此在歷史文化與現代文明的兩難抉擇中，如何取得平衡仍需多番斟酌。以上感謝審查人的提醒。

所起的無明煩惱都是因緣所生。此外，建立在智慧基礎上的慈悲、方便以及佛性等，都有助於在菩薩修行脈絡下理解正義。如此，靈性發展和正確行動在佛教當中不是兩件事，只是一個人成長的兩個向度，「正義是靈性的實現，而靈性的實現是正義」(Justice is spiritual realization and spiritual realization is justice)，正義在佛教不只是人的善行或政治的權施，卻是對真實的回應，最後與終極實相的結構共振(resonating with the ultimate structure of reality)。von Brück 進一步表示，正義之用詞是語言建構（在佛教可稱為「假名」安立），乃是一種「戲論」(Skr. *prapañca*)，如此也因不同文化不同環境背景或時節因緣，而有不同意義的理解，對於某一地而言是正義的，未必在另一地亦然。如此正義的概念亦是約定俗成（如佛教所說的「世俗諦」），也因此要在多元文化的脈絡 (cross-cultural context) 認知正義的概念；³⁶ 換言之，所謂的正義必須考慮到現實的文化差異性或多元文化的不同價值觀，而不是只有單一的制式標準 (von Brück 2009)。³⁷ 可知，考量到古印度傳統以來對於「人生是苦」或「人生有苦」的普遍認知，正義亦不離此大前提下的詮解。

³⁶ 如前註述及，尊重多元文化脈絡亦應有其限度，即尊重文化傳統並不等於無條件接受所有傳統習俗。凡不符合基本平等理念的傳統（例如包含對女性歧視的規範），即便源於歷史因襲，仍屬不義，不應納入佛教正義觀加以辯護。如此，佛教正義觀需在尊重多元脈絡與批判不義傳統之間取得平衡；凡有違正義、平等，佛教徒理應設法改革，只不過改革的方式為循序漸進、還是激進強烈，而避免為任何不公不義舊俗背書。

³⁷ von Brück 將「正義」在第一義上予以解構，稱其是語言過度建構上的「戲論」，同時認為正義的概念是「約定俗成」的功能式、脈絡性共識，隨不同時節因緣而有不同的意義理解；如此兩者之間論述看似游移，或者觀點有所矛盾。事實上，此看似矛盾當為佛教看待世間價值特有進路，若以佛教「二諦」來說，既肯認世俗諦之名言安立，作為既有認知之共同規範；然佛教畢竟有其出世間關懷，如此「即世間而出世間」，世間善惡道德在終極觀照下亦為方便善巧，就勝義諦之終極理境而言，乃是非善非惡而超越一切善惡彼岸，故「假言」安立就究竟解脫向度乃為「戲論」而予以解構，其中存在某種辯證意涵。以上補充感謝審查人之提點。

總之，苦與苦的止息是佛教的核心，任何導致苦的原因皆成為關注，「法」的揭示即在於回應苦痛問題。佛教關心不義 (unjust) 亦因於佛教關心苦痛，不義帶來苦痛，對惡的容忍與仁慈會是對善的殘忍與凌遲，所以不免要正視、超克之。例如佛法以「戒律」為前提的修行規範，即是涉及「義」與「不義」的考量，規範佛弟子行為不至於自傷傷人，顯見對道德或者正義、義行的要求。是以佛教不只關心「不義」，而且也期能盡除「不義」，戒律的背後已然含有（實現）正義的目的。如此從苦難關懷出發，顯示佛教對正義的重視，也構築佛教另類的正義觀。

二、以「緣起」為哲學基礎

「緣起」是佛教的核心法義，一切佛法傳統皆共同接受因緣理論，即便有著不同的詮解及義理開展，可視為是佛教哲學與其他哲學（或宗教）最大不同的特點（之一）；是以佛教正義觀之哲學基礎探討，「緣起」是一關鍵語彙，³⁸ 依「緣起」而關聯到或開展出無我、中道、空性、不二、二諦、假名，乃至於相依性、相關性與平等性等觀念。³⁹

進言之，佛教正義背後的精神除了是慈悲外，還包括「緣起義」的體現，以「緣起」所關乎的「平等」概念來談正義，使其不只是內在的心性修養，而且還關乎外在的身行規範。「平等」在佛教中既是

³⁸ 如昭慧法師論述「佛教倫理學」，其全書即以「緣起」為基本教證，並以之為整個佛教倫理學的思想源頭，進而再依「緣起」之前提推出層層的理證（釋昭慧 2001）。

³⁹ 緣起相的相關性與平等性，可見釋印順《學佛三要》（CBETA, Y15, no. 15, pp. 120a01-123a8），印順法師即以此來論述「慈悲的根源」。

內在修持，亦要具體應用於現實生活上，佛陀在世即以「平等」的實踐而否定婆羅門種姓傳統的不平等，亦反對婆羅門教固有天啟及祭祀信仰，進而提倡人文理性、經驗實證等學風，此等背後都象徵著「平等」精神。只不過緣起的平等性，不僅是世間意義的平等，進而關乎到佛教「四無量心」之一的「捨心」或「平等之心」(Skr. *upekṣā*, *equanimity*)；或可以說慈悲是積極性行動，而捨心平等較為中性，對內是一種心性修持，對外則無差別、等視一切眾生。

相對於羅爾斯 (John Rawls) 以公平來解釋正義之「正義即公平」(或「正義作為公平」*justice as fairness*)，在初期佛教緣起觀下的「平等」思想，正義即平等 (*justice as equality*) 或更合於佛教的主張；⁴⁰ 人之生而平等，不因出生而論定尊卑貴賤，卻是從人的行為造作(「業」)來決定，即便低劣出身透過精勤修行亦終有所成，而無關乎是否為婆羅門出生。⁴¹ 甚至不只是「種姓平等」，而且是「老少平等」，唯梵行清淨、精勤修持的人應受到禮遇，而無關乎生理年齡的長幼老少。⁴² 究實而言，人類所追求的諸多價值皆關乎「平等」精神的實踐，例如正義、民主、人權、自由等價值，如十八世紀德國哲學家康德 (Immanuel Kant) 表示，把一切人皆當成目的 (*treat people as ends*) 而

⁴⁰ 當然「正義即公平」與「正義即平等」兩者有異曲同工之處，只不過「正義即平等」更強調了人際利他的相依關係。對於初期佛教之平等和正義，可參 Tilakaratne 2020: 155-174。

⁴¹ 如《雜阿含經》云：「不以所生故，名為婆羅門，業為領群特，業為婆羅門。」(CBETA, T02, no. 99, p. 29a27-28)

⁴² 《雜阿含經》云：「尊者摩訶迦旃延語梵志言：『有五欲功德。謂眼識色愛、樂、念，耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸愛、樂、念。於此五欲功德不離貪、不離欲、不離愛、不離念、不離濁。梵志！若如是者，雖復八十、九十，髮白齒落，是名成就年少之法。雖年二十五，膚白髮黑，盛壯美色，於五欲功德離貪、離欲、離愛、離念、離濁，若如是者，雖復年少年二十五，膚白髮黑，盛壯美色，成就老人法，為宿士數。』」(CBETA, T02, no. 99, p. 142a4-13)

不是工具，此把人當成目的背後的精神即是（或者幾近於是）等視一切的人 (treat people as equals)。⁴³

可知，在「緣起」知見下所重視的正義向度，表面上和羅爾斯之正義觀有所不同，羅爾斯在保障個體之自由平等權利的前提下論述正義，而佛教依「緣起」的相關性和平等性，因此亦以「利他」脈絡開演正義，而「利他」的本身即是一種「自利」。事實上，當羅爾斯表示：社會和經濟不平等，例如財富和權力的不平等，只有當其給予每個人、特別是社會中最弱勢的成員帶來補償性利益時，才是正義的」(just only if they result in compensating benefits for everyone, and in particular for the least advantaged members of society) (Rawls 1999: 13)。此「差異原則」(the difference principle) 隱約已涉及佛教「緣起」的思想精神，意即對弱勢或劣勢者有利的不平等得以合乎正義，多少意味著對群體、對弱者有利，亦將對自己有利。倘若如此，以「緣起」為佛教正義觀的哲學基礎，相較於其他正義理論，或亦可見其思維的普遍性。

三、依於「法」的自然法則之正義規範

依佛使比丘 (Buddhadasa Bhikkhu) 的觀點，其把道德視為一種自然法則，法爾如是，在「法的社會主義」(Dhammic Socialism)主張中，從佛法的角度來談社會規範以及人類之間的交互關係，認為「不

⁴³ 另康德倫理學中的「可普遍化原則」(universalizability principle)，以及佛教的「自通之法」(the Dharma exposition applicable to oneself, Pali: *attupanāyiko dhammapariyāyo*)，儒家的「推己及人」，以及西方著名的「黃金律」：「你要人如何對你，你先那樣對他」(Do to others as you would have them do to you)，所指涉的道德普遍性或共同認知，背後已然蘊涵「平等」思維。

義」本身即是違反了「自然律」(the laws of nature)，也就是違反「法」——緣起法所象徵的運行理則，而以「緣起」真理作為整體善之倫理原則的基礎 (The ethical principle of the good of the whole is based on the truth of interdependent co-arising [*paṭicca-samuppāda*])，佛使比丘甚而視「法」之「自然律」為一種義務，人類的義務所在即是要依自然律而行 (the duty of humankind to live according to the laws of nature) (Swearer 2019: 14)。

佛使比丘對於「法」(Dhamma) 作解說，表示有 *duty* (*nāthī*) 之意義，「法」的意涵之一即指眾生有義務遵行自然律的規範、做該做的事，意即履行義務即是依「法」行事 (To Do One's Duty is to Conduct Oneself According to Dhamma) (Swearer 2019: 34, 38)。⁴⁴ 此一觀點佛使比丘強調再三，認為「法」是關乎為所當為的義務 (Dhamma Is Duty in Regard to that which is Right)，以及幸福來自於我們正確的履行義務 (Happiness Comes When We Do Our Duty Correctly) (2019: 62)，以及履行義務即是實踐「法」(Doing One's Duty is Doing Dhamma)，以作為「法」的其中意涵，⁴⁵ 甚而以此為所當為之義務——為行動本身、為義務本身而去做，乃不限於佛教，而是一切哲學和宗教的根本原則，佛教即是在「法」的真理引導下更可以讓人以解脫之心 (liberated mind) 來從事入世的工作 (2019: 206, 211, 213)。

佛教所強調的「法」之概念包含正義思想，亦如 Peter Harvey 把「法」解釋為「道德的規範和慈悲的正義」(moral norms and

⁴⁴ 如此可推，佛法的道德律亦即是自然律，道德或業力非是人為、人造之加諸，而是自然然而普遍如此、必然如此，人類之立身行事冥冥中相契應於宇宙秩序的運行法則（「法」）。相似於此，泰國學問僧 Payutto 亦認為佛法是自然律，用以規範人類的價值生活（Payutto (au.) & Olson (trans.) 1995）。

⁴⁵ 佛使比丘指出「法」的實踐有如下四種意義：1. Dhamma is duty；2. Dhamma is *dhammajāti*—the way things are；3. The consequences of doing one's duty；4. One's duty is Dhamma (Swearer 2019: 205)。

compassionate justice) (Harvey 2000: 114, 251, 346)，也就是「法」象徵一種規範，當中涵蓋對正義的要求，只是這樣的正義乃不離慈悲。Damien Keown 也認為就某個面向而言，正義已隱約含攝在「法」的概念底下，只不過未進一步展開為一清楚和獨立存在的概念；此外，佛教所強調的「業」說亦有正義概念之指涉，雖然所理解的脈絡和西方所重的正義（以及倫理學）很不一樣 (Keown 2017: 25-26)。

如此佛法的「法」本身亦規範人行為之正誤，從中抉擇義與不義，然不是一種戒條律令式神聖誠命的規範。即便正義屬俗世價值，依佛教所說的「真俗圓融」（或《中論》之「若不依俗諦，不得第一義」），仍有其特殊地位，依俗得真、依真得解脫，甚在另一層次（「真諦」）高度上來看待正義，乃至指點迷津的可能。如前所述，佛法之正義涉及「緣起」思想，以及「緣起」所開展的平等、慈悲、無我、空性等義理，從而以平等、慈悲、無我、空性等來談正義。如此佛教的正義觀，不離慈悲觀、業報說（道德觀）、空觀、因緣論、修道或工夫論等，甚而包含對懲罰 (punishment) 及寬恕 (forgiveness) 等看法，而這些都關乎修行實踐，仍有賴於反求於心、反求諸己的切身行動。

四、心性轉向之正義訴求

據上可知，佛教不能說不關心正義，卻有其特有或獨到的正義觀，緊扣在緣起、業報、慈悲、無我、空性、假名、中道、二諦，乃至無明、戒律、意業等思想背景下的正義觀（例如不義的造成乃因於無明、根源於煩惱）；如 Sungtaek Cho 表示，佛教雖重於從內在修煉中尋求個體的解脫，但仍視「無我」(selflessness) 的概念為佛教社會正義理論的基礎，菩薩的理想正是基於「無我」而展開對苦難的關注，顯示解脫過程中入世實踐之重要 (Cho 2000)，當中可看出心性轉向或轉化之正義訴求。

羅爾斯 1971 年出版的《正義理論》(*A Theory of Justice*) 雖備受矚目，諸多討論卻少了東方哲學（如佛教哲學）觀點的「介入」或「涉

入」。然羅爾斯的正義論亦有西方哲學家不以為然，如 Peter Singer 認為此著述名過其實（過度美譽），其在〈學思自傳〉(An Intellectual Autobiography) 認為該書冗長無趣、核心論點存在重大缺陷，認為人們若身處於「原初立場」，將選擇正義原則而非某種形式的效益主義，但在作為效益主義的 Singer 看來，如果留心檢視其論證，不難發現其立論是何等薄弱 (Schaler 2009: 23)。⁴⁶ 如前所述，沈恩 (Amartya Sen) 之《正義理念》，也視羅爾斯理想式的正義論是一種空中樓閣，而當從不同情境脈絡中（如考量到個別的文化民族性）減少明顯的不義，在不同程度的比較中去增進公義、減除不義，才能切合於現實世界的真切生活 (Sen 2011)。

如羅爾斯認為正義是社會機構的第一美德 (the first virtue of social institutions)，當宣稱為「第一」時，可進一步探索其判準、準據何在。依羅爾斯之見，在於「良序社會／組織」(well-ordered society/association) 的實現 (Rawls 1999: 4-5)；一個「良序社會」乃以正義為第一美德。然而或可以問：「良序社會」是最好社會嗎？以「良序社會」為最高價值之理據為何，又存在哪些可能侷限？良序社會以「不義」來實現之可能（如共產政權）？如果正義為「第一美德」，那是否有第二、第三美德乃至最後美德？正義作為第一美德是否為特定文化脈絡的理念崇尚，只代表現代西方文明價值，而未必是普遍性人類文明價值？

依沈恩所述，當從不同文化傳統脈絡底下來理解正義，或者正義放在不同文化情境下有不同意義認知。因此當羅爾斯以正義是社會機構的第一美德，雖讓人印象深刻，但放在「異文化」信念體系，正義

⁴⁶ 此處可以看出 Singer 和 Rawls 在於效益主義 (utilitarianism) 以及契約論 (contractarianism) 的主要分歧和張力，後者強調理性存有者之間之共同協議，前者則重於普遍的苦難和福祉的權衡。這已然涉及目的論（包括效益主義）和義務論在倫理學的不同立場，恐難以輕易斷言孰是孰非。

以外的其他價值如「愛」、「利他」、「慈悲」、「善」或「良善」等也必須比量齊觀。而就佛教理想社會而言，正義恐是起點而不是終點；進一步說，正義是一種基礎，如此而可言首要，卻未必是最重要，亦不能代表全部。意即，首要 (first) 有兩種意涵，一是最重要，另一是最基本，當中涉及優先性 (priority) 與優位性 (superiority) 之間的辨證。⁴⁷ 如果羅爾斯所說的「第一美德」是優先性而非優位性的意思，在理論上應更站得住腳的，也易於回應一些批評。⁴⁸

可知，正義是良序社會的基礎，未必代表正義是最重要的，然究竟一個社會最重要的價值為何，背後涉及繁複因素；⁴⁹ 無論如何，從佛學「內向超越」的思想傾向，重於反躬自省，雖未直接突顯民主、自由、人權、正義等概念，卻非消極接受或默許不義。相對於外在行為的客觀規約，制度化群體之間的權利義務關係，佛法的慈悲暨心性理論重於「自律」規範，⁵⁰ 試著從深遠視角來看待人世間根本問題，

⁴⁷ 羅爾斯所說「第一美德」(first virtue)，而不是說其中一種首要美德 (one of the first virtues)，這裡的「第一」是 first of all，還是 first and foremost，其意涵似有待進一步確立。當中也涉及所謂「第一」是指優先性還是優位性，以及必要條件 (necessary condition) 和充份條件 (sufficient condition) 的辨別，亦即正義是構成良序社會第一美德的必要條件或充份條件等。

⁴⁸ 如前述批評者沈思《正義理念》所表達的不同看法。兩種正義範式的討論，可參 Das 2021。

⁴⁹ 一個社會最重要的價值之提問，猶似一顆樹最重要部位為何的提問。樹木以樹根為基，乃是樹木相當重要的部份，所謂「斬草除根」意即在此，但樹根之於樹是否是最重要的呢？所謂重不重要之優位性問題，多少涉及價值抉擇、價值取捨等問題。就樹之「存活」來說，樹之將死不離根之先腐，然而樹之「壯美」或才可謂樹之價值所在，根深埋地底下，不只不起眼而且也看不見，因此樹根在美感價值上扮演極有限的角色。

⁵⁰ 如此在公共理性的脈絡下，業力或可理解為人際行為間的責任鏈結，不義的造成不是神秘的宿命，更是個體和群體行為（如「共業」）的顯現；當代正義觀重於制度的正義，而佛教賦予正義「溫度」，提醒制度良窳與社會安危最終繫於人心的趨向（即「意業」或者「思業」與「思已業」）。

以此寄許人際秩序的和諧運作；⁵¹ 以此審視當今正義觀的相關論點，心性轉向或返向的正義訴求，成了其特色之一。

伍、結語

人生在世正義公平的問題無處不在，佛教的「利和同均」，乃至慈善救濟，背後都有正義（分配）的問題（林建德 2024）；佛教傳統的信念與思想，如何面對當代普世價值，從中展開對話與論辯，亦成為現代化佛教課題之一。本文從佛法著眼的觀念，如「緣起」、「業力」、「慈悲」等，探討其與正義之間的聯繫及可能張力，試著開展哲學的解讀詮釋，認為佛教不是不談正義，而是重於特定意涵、特有脈絡的正義，包括佛教對權益（right）、懲罰等亦然，未必因為「無我」等主張而輕忽當今文明共識，或因慈悲而捨棄懲戒刑罰。

尤其現今「人間佛教」在臺灣蔚為風潮，在利他關懷的社會服務過程中，不免遇到不少價值抉擇或道德判斷等問題，是以從「人間佛教」過渡到「公民佛教」的展開，使亦能履行身為佛教徒的公民責任（以及作為公民的佛教徒義務）。⁵² 換言之，入世的佛教信仰實踐不

⁵¹ 雖有外在行為規範與內在心性修養的差異，但背後「人性論」的前提預設，仍可見其一致之處，而以欲望為人類根本問題，即所謂「欲諍」，如《中阿含經》卷 25：「眾生因欲緣欲，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。」（CBETA, T01, no. 26, p. 585a18-20）對此，相對於陽剛的正義報復或懲治，佛法以柔和的仁慈以及修道的理想來因應，之間雖涉及不同價值認定，但或亦有「殊途同歸」之處。

⁵² 「公民佛學／佛教」恐是人間佛教未來發展值得留意的；如佛教徒遇到「不義」情事之欺凌打壓（不管對自己或他人），究竟該如何自處、如何回應，即涉及「公民佛學／佛教」的議題探討；如當專制政權打壓「法輪功」等為「附佛外道」，佛教徒是否唱和其為異端邪教組織？還是堅定保障其信仰自由？

免涉足各種公共議題，而得以於公共性中傳達出佛法智見（「佛法在世間，不離世間覺」），讓普世或俗世的道德認知（「俗諦」）無礙於神聖性宗教理想（「真諦」），實現佛教徒與現代公民兩重身份的平衡；尤在公共領域中，公民意識應是優先於個人的宗教信仰，這或多或少也合於「人成即佛成」、「即人成佛」⁵³ 的意旨。

初步說來，「不即不離」或許是佛教面對俗世公共價值的模式。大乘佛法雖關心眾人之事，但關心眾人之事乃在於關注離苦得樂（的解脫），如此關心入世的同時也強調出世。對於大眾之事或管理眾人之事，「不即不離」是一種可能，既不能完全不涉入政治，也不可過度政治化，太過政治不免遷就於世間而俗化，不涉入政治亦少了一重要渠道來影響人心、改善社會。相似的，佛教的社群組織——「僧團」，一方面必須民主、一方面也不能過度民主；之所以要民主是尊重每一個人是獨立個體，得以自主思考、自由判斷，顯示「自依」、「法依」的佛法精神，而之所以不能太民主，是因出世的修行生活未必全以民主方式來決定，卻相當程度的尊重既有傳承或傳統。⁵⁴ 易言之，共世間的集體生活可以民主，但不共世間、神聖性歸向不免帶有某種獨斷性和權威性，依循跟隨的師父和依止的僧團之意見為是，而不免要「縮小自己」乃至於「無我」。⁵⁵ 如此，民主尊重個體性顯發的是「有我」，

⁵³ 釋印順，《佛在人間》，CBETA, Y14, no. 14, p. 97a1-2。

⁵⁴ 也因此不是所有哲學家都支持民主政治，如古希臘哲人柏拉圖認為民主弱化了聖王表現的可能而走向平庸化。相似的，佛教依於緣起所延伸的平等觀念，或傾向於民主政治，不應有人因為政治立場的不同而被壓迫或受苦，好比在一個思想和言論自由的地方，不該有人為自己的理想或不同想法而受罪一樣；然佛門民主亦不當是人云亦云、隨波逐流，否則過度世俗化走向平庸和淺薄可謂得不償失。

⁵⁵ 「僧事僧決」的背後既有民主也有非民主的精神，其中的民主精神是所屬團體內部自己作主，外人不得干涉，其中非民主或不民主，是因為只有社群成員得以發言、議決，而不是對所有人開放、任由他人來定奪。

因而重視「權利」的概念，但佛教出世性格更強調「無我」，以「義務」的承擔為重，在兩者之間求其調和、和諧。

綜合上述，佛教對於當今普世性價值（如公義、民主等）似抱持著「不即不離」、「若即若離」的立場，而這樣的「不即不離」意味著「跳出來」也要「走進去」，以出世心行入世事，如此正義的權衡不離苦難的關懷、「緣起」的智慧、自然法則的法爾如是，以及心性的轉化等面向。此以冷眼靜觀世間事、熱血解除世間苦，或能提供今日法政哲學另類啟發，進而開拓「公民佛學」之可能。

參考文獻

漢語佛教典籍：

道宣 DAO Xuan，《四分律刪繁補闕行事鈔》*Sifenlu shanfanbuque xingshichao*，T40，no. 1804。

鳩摩羅什譯 Kumārajīva trans.，《提婆菩薩傳》*Tipo pusa chuan*，T50，no. 2048。

曇摩迦陀耶舍譯 Dharmagatayaśas trans.，《無量義經》*The Sutra of Innumerable Meanings*，T09，no. 276。

瞿曇般若流支譯 Gotama Prajñāruci trans.，《正法念處經》*Sutra of the Right Mindfulness of Dharma*，T17，no. 721。

瞿曇僧伽提婆譯 Gotama Saṃghadeva trans.，《長阿含經》*Long Discourses*，T01，no. 1。

——，《起世經》*Qishi jing*，T01，no. 24。

——，《中阿含經》*Middle Length Discourses*，T01，no. 26。

——，《雜阿含經》*Zaahan jing*，T02，no. 99。

——，《別譯雜阿含經》*Bieyi zaahan jing*，T02，no. 100。

——，《增壹阿含經》*Zengyiahahan jing*，T02，no. 125。

中文：

何日生 HER Rey-Sheng, 2008, 《慈濟實踐美學（上）》 *Tzuji shijian meixue (shang)*, 臺北 [Taipei]: 立緒出版社 [New Century Publishing]。

余英時 YU Ying-shih, 2007, 《知識人與中國文化的價值》 *Zhishiren yu zhongguowenhua de jiazhi*, 臺北 [Taipei]: 時報文化 [China Times Publishing]。

——, 2014, 《論天人之際：中國古代思想起源試探》 *Lun tianren zhi ji: Zhongguo gudai sixiang qiyuan shitan*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版社 [Linking Publishing Company]。

林建德 LIN Chien-te, 2024, 〈佛教慈善資源分配的倫理反思：從佛典教示到慈濟慈善〉 *Ethical Reflections on the Distribution of Buddhist Charitable Resources: From Buddhist Teachings in the Texts to Tzu Chi's Practices*, 《玄奘佛學研究》 *Hsuan Chuang Journal of Buddhism Studies*, 42: 27-58。

林鎮國 LIN Chen-kuo, 2014, 〈《空性與方法》後記〉 *Kongxing yu fangfa houji*, 《人文與社會科學簡訊》 *Humanities and Social Sciences Newsletter Quarterly*, 15, 4: 157-160。

邱淑宜 QIU Shuyi, 2012, 《善的循環：靜思書軒的人與事》 *Shan de xunhuan: Jingsishuxuan de ren yu shi*, 臺北 [Taipei]: 天下文化 [Commonwealth Publishing Group]。

侯坤宏 HOU Kun-hung, 2019, 《論戰後臺灣佛教》 *Lun zhanhou Taiwan fojiao*, 臺北 [Taipei]: 博揚出版社 [BoYoung cultural. Enterprise]。

楊伯峻 YANG Bojun, 1992, 《論語譯注》*Lunyu yizhu*, 臺北 [Taipei]: 五南出版社 [Wu-Nan Publishing]。

釋印順 SHIH Yinshun, 2012, 《佛在人間》*Fo zai renjian*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua shuju]。

——, 1953, 《學佛三要》*Xuefo sanyao*, 新竹 [Hsinchu]: 正聞出版社 [Zhengwen Publishing House]。

釋昭慧 SHIH Chao-hwei, 2001, 《佛教倫理學》*Buddhist Normative Ethics*, 臺北 [Taipei]: 法界出版社 [Fajie Publishing House]。

——, 2005, 〈「七滅諍法」的程序正義與配套措施〉*The Righteous Procedure and Complete Set of Measures of the Seven Ways of Settling Disputes in the Sangha Order*, 《玄奘佛學研究》*Hsuan Chuang Journal of Buddhism Studies*, 2: 93-134。

釋昭慧、釋性廣編 SHIH Chao-hwei、SHIH Sing-Kuang ed., 2002, 《千載沉吟：新世紀的佛教女性思維》*Intonation for Thousands of Years*, 臺北 [Taipei]: 法界出版社 [Fajie Publishing House]。

釋德飢編 SHIH Demai ed., 2009, 《證嚴法師衲履足跡二〇〇九年·夏之卷》*Zhengyan fashi nalüzujì 2009nian xiazhijuan*, 臺北 [Taipei]: 慈濟文化 [Tzuchi culture]。

釋證嚴 SHIH Cheng-yen, 2000, 《靜思語·第一集》*Still Thoughts: A Collection of Short Teachings and Jing Si Aphorisms, Volume One*, 臺北 [Taipei]: 慈濟文化 [Tzuchi culture]。

西文：

Blumenthal, James. 2009. Towards A Buddhist Theory of Justice. *Journal*

of Global Buddhism, 10: 321-349.

von Brück, Michael. 2009. An Ethics of Justice in Buddhism seen in a Cross-Cultural Context. *The Journal of Oriental Studies*, 19: 158-165.

Carpenter, Amber. 2017. Ethics Without Justice: Eliminating the Roots of Resentment. In *A Mirror is for Reflection: Understanding Buddhist Ethics*. Ed. by Jake Davis. 315-335. New York: Oxford University Press.

Cho, Sung-taek. 2000. Selflessness: Toward a Buddhist Vision of Social Justice. *Journal of Buddhist Ethics*, 7: 76-85.

Das, Kantilal. 2021. *The Paradigm of Justice: A Contemporary Debate between John Rawls and Amartya Sen*. New York: Routledge.

Flanagan, Owen. 2011. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge, MA: MIT Press.

Gombrich, Richard. 2014. The Possibility of Buddhism for the Future of Humankind. *The Journal of Oriental Studies*, 24: 157-168.

Harvey, Peter. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

———. 2018. The Buddhist Just Society. In *The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*. Ed. by Daniel Cozort and James Mark Shields. 285-406. New York: Oxford University Press.

Heim, Maria. 2020. *Buddhist Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Keown, Damien. 2017. It's Ethics, Jim, but Not as We Know It. In *A*

- Mirror is for Reflection: Understanding Buddhist Ethics*. Ed. by Jake Davis. 17-32. New York: Oxford Academic.
- Kupperman, Joel J. 1999. *Learning from Asian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lin, Chien-Te and Yen, Wei-Hung. 2015. On the Naturalization of Karma and Rebirth. *International Journal of Dharma Studies*, 3, 6.
- Loy, David. 2001. *Healing Justice: A Buddhist Perspective*. In *The Spiritual Roots of Restorative Justice*. Ed. by Michael L. Hadley. 81-97. Albany, New York: SUNY.
- Myers, Todd E. 2011. Justice and Religion: Buddhism. In *Encyclopedia of Global Justice*. Ed. by Deen K. Chatterjee. 590-591. Dordrecht: Springer.
- Payutto, Phra Prayudh (au.) and Olson, Grant A. (trans.). 1995. *Buddhadhamma: Natural Laws and Values for Life*. New York: SUNY Press.
- Phillips, Stephen H. 2009. *Yoga, Karma, and Rebirth: A Brief History and Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Priest, Graham. 2022. *Capitalism—its Nature and its Replacement: Buddhist and Marxist Insights*. New York: Routledge.
- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Schaler, Jeffrey A. (ed.). 2009. *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*. IL: Open Court.
- Sen, Amartya. 2011. *The Idea of Justice*. MA: Harvard University Press.

——. 2014. The Contemporary Relevance of Buddha. *Ethics & International Affairs*, 28(1): 15-27.

Silk, Jonathan A. 2010-2015. Buddhism and social justice: doctrine, ideology and discrimination in tension. Available from <https://www.universiteitleiden.nl/en/research/research-projects/humanities/buddhism-and-social-justice-doctrine-ideology-and-discrimination-in-tension>。查閱日期：2025 年 08 月 08 日。

Swearer, Donald K. (trans.). 2019. *Dhamma for Social Renewal: A Collection of Talks by Buddhadasa Bhikkhu*. Bangkok: International Network of Engaged Buddhists.

Temper, L., Demaria, F. and Scheidel, A. et al. 2018. The Global Environmental Justice Atlas (EJAtlas): ecological distribution conflicts as forces for sustainability. *Sustainability Science*, 13: 573-584.

Tilakaratne, Asanga. 2020. *Buddhist Ethics*. Sri Lanka: Sarasavi Publishers.

Tsomo, Karma L. 2004. *Buddhist Women and Social Justice: Ideals, Challenges, and Achievements*. New York: SUNY Press.

Watts, Jonathan S. 2014. *Rethinking Karma: the Dharma of Social Justice*. Chiang Mai: Silkworm Books.

Wright, Dale. 2005. Critical Questions Towards a Naturalized Concept of Karma in Buddhism. *Journal of Buddhist Ethics*, 12: 78-96.

कोश (kosha), available from <https://kosha.sanskrit.today/>。查閱日期：2025 年 08 月 07 日。

Does Buddhism Concern for Justice?—Two Perspectives on Buddhist Justice and Related Reflections

Lin Chien-te

Graduate Institute of Religion and Humanities,

Buddhist, Tzu Chi University

Address: No. 67, Jieren Street, Hualien City (College of Humanities,
Social Sciences, and Communication)

E-mail: bhadanta@gmail.com

Abstract

“Justice” is a significant issue in contemporary society and philosophy. This paper aims to examine the concept of justice from a Buddhist perspective, seeking to clarify Buddhism’s basic stance and main viewpoints on the matter. First, it discusses scholarly disagreements over whether Buddhist ethics concerns itself with justice: on one hand, some scholars argue that Buddhist thought focuses on compassion and liberation, lacking an active response to justice; on the other hand, others contend that, although justice is not expressed in the vocabulary of Western concepts, it is in fact embedded in Buddhist doctrine and

practice. Second, it offers a preliminary reflection on the claim that Buddhism neglects justice, arguing that the doctrines of karma and rebirth, together with the spirit of compassion and altruism, are not necessarily at odds with the idea of justice. Third, it identifies the distinctive features and contextual emphases of the Buddhist view of justice, which include beginning from a concern for suffering, grounding itself in the philosophical principle of Dependent Origination (*pratītyasamutpāda*), regarding justice as the practice of aligning with the “natural law,” and calling for inner transformation as the means to realize justice. This paper concludes that, although Buddhism has not developed a theoretical model of justice akin to those in contemporary Western philosophy, its doctrines already contain reflections on justice that may offer inspiration for contemporary ethics and social justice (such as eliminating injustice and promoting harmony). On this basis, it also envisions the possibility of a “Civic Buddhism” and provides a philosophical inquiry into Buddhist studies in the Sinophone academic world that resonates with the pulse of the times.

Keywords: Justice, Karma, Compassion, Dependent Origination, Civic Buddhism