

古印度佛教的不杀生思想

K.T.S. 萨罗 着

（印度德里大学宗教系主任）

心伦 译

印度史上的不杀生思想，最早用于古奥义书中提及夜柔吠陀的残酷情景时。从那个时候开始，素食的观念产生了，并于西元前五世纪由佛陀所大力倡导，且提供理论基础，将不杀生思想列为主要教义之一，认为它具有无量功德。在这里必须指出，佛教「不杀生」思想的主要贡献之一便是将「轮」的象征由神圣的战争（即著名的战轮），转化为神圣的和平（即法轮）。佛教的不杀生思想后来在各个领域中发挥实效，例如环境伦理、日常生活、人与动物之间的关系及伦理考量等等，当然，还包括了解被边缘化的人类有什么样的困境。如果我们将杀害的行为放在原始佛教的范畴里面来看，大致可以分为下列四类：

1.透过有组织性的战斗，如大小型的战争，以及非组织性的击害如谋杀、自杀、堕胎、安乐死等，所造成的「杀生」行为。

2.杀害动物乃至人类来作为祭祠供品的「杀生」。

3.为提供人类粮食或其他需要——尤其是医疗目的方面的需要，而在猎人、屠夫、渔民手中所造成的杀生行为。因此人类对于鱼、肉方面的消耗形成了暴力的主要根源。

4.透过掘地、灌溉、垦田、收割、践草、踏谷、伐木及毁灭寄居在植物与土壤中的虫类等与农耕有关的活动，所导致的杀生行为。

我们生长在一个互相伤害的世界里，唯有借着区隔自他，方得以延续生命。在如此境遇之下，各种形式的杀害行为是无法避免的。例如，人类必须进食维生，因此大多数的人均以猎取各类动物与水族为食。有些人不想杀生，便开始茹素。但也有人认为植物同样具有生命，即使茹素也不能称得上是正命。还有，当受到攻击时，所产生的自卫性杀害行为；为减少蚊虻蝇虫挟带病菌所带来的危害，而作经常性的大量扑杀，这些问题算不算得上是杀生呢？此外，人类服用各种药物，杀死体内的细菌，才得以治疗病痛，恢复健康。而事实上，形成现代医疗基础的细菌理论，正涉及各种形式的杀生。还有，科学家们为找寻治愈病苦的良

方，而对动物进行实验。因此，如果照字面的意义来实践不杀生思想，连最基本的取食维生都会发生困难，乃至必须到饿死自杀的地步。严格说来，自杀也犯了不杀生戒。换言之，如欲将不杀生戒持守得绝对圆满，在实质上是窒碍难行的。

佛教将不杀生的精神内涵与不杀生的外在形态两者区别开来，视为两回事。因为即使不杀生的思想难以实践得十分圆满，但我们仍得以在心中培养圆满的不杀生精神。佛陀正是在这简单的事实基础上，建设他的不杀生思想。换言之，生命的实相里含容了许多难以解决的矛盾，而唯有以此认知作为基础，才得以实践不杀生的修持。有鉴于此，佛陀对于「不杀生戒」不曾制定过当的条文。这种理性、中道的不杀生教义，或许正是佛教对于人类文明最重要的贡献了。在巴利经典中，不杀生戒主要以三种名相来陈述：离杀（Panatipata veramani）、断杀（panatipata pativirati）、不杀（ahimsa）。其中，「不杀」一辞在佛典中最为常见，其它二者意为戒杀，主要用在和禁杀（Panatipata/panavadha/panaghata）有关的戒条中。其中，「离」（veramani）和「断」（pativirati）含有努力防患未然及运用意志克服的意思。努力的意愿对于远离诸如杀生等恶习而言，诚然是十分重要的。当某人发愿「我要持戒，不杀众生」时，戒（Sila）成为一种自我实践的态度，在他努力践行的时候，自然就会显现出来（防非止恶）。孩童不会犯杀戒，因此没有所谓的戒律的问题，这是因为孩童并没有意识到持戒是在不造恶业。以此类推，我们不能说：不杀生就是持戒的人。不杀生意指谨慎回避对于有情众生的伤害。换言之，佛教徒不只是自己要远离杀业，同时也要避免引起他人的杀机。

佛戒中，不杀第一，此乃基于自然界互助互利的原则。恣意夺取生命，不但毁坏本自具足的整体，同时也削弱了人性中最基本的慈悲心与尊重心。因此，不杀生戒实乃对生命和创造的呼唤，正如同它是对死亡与灭绝的谴责一般。并非只有蓄意以射、刺、绞、溺、碾、毒、烧等方式对人畜施加痛楚才算是犯戒，举凡遣使他人去杀戮、折磨或危害有情等，同样都是犯了杀戒。虽然透过身、口、意都可以行杀，但是古印度的佛教主要还是关注在身行的杀业上。各种形式的祭献，特别是屠杀动物作为供品，在佛陀的眼里看来，既是不合理的谬行，也是不可饶恕的酷行。这不但是因为他认为这样的祭祠徒劳无功，而且也是基于他对一切有情生命的高度尊重。他曾说：「不应伤害一切有情。」复言：「祭祠杀牲……徒劳而无获，无有大名声，利益不广布。犹如农作人，携犁入荒林，播种于瘠土残枝败根中，风吹复闷热，种子尽腐坏，非时亦非地，天不下好雨。」在《沙门果经》中，又说：「比丘，离杀断杀，弃舍刀杖，有惭有愧，有慈悲心，饶益一切。」

由于不杀的实践基础在于慈心、悲心与惭愧心，因此佛教的不杀思想融入了慈悲心与惭愧心。只要心存慈悲，自然行诸于外者皆为不杀之行为。不杀之所以

被视为善行懿举，不但因为它是行为的目标，而且更因为实践者皆能由此而得到幸福的果报。反之，心怀瞋恨的人，不仅伤害他人，也为自己带来不幸。杀生是羞耻的谬行，因为它违背了慈悲的精神。实践不杀的人将会明了了爱的真谛，并且获致安稳快乐。

这类的幸福达到了精神上的极致，因此欢喜不杀与长养悲心是二而为一的。发慈悲心，就是在希望一切有情都能够得到安稳快乐。佛教的不杀生思想教导我们从人皆惜生畏死的立场出发，并将这种自我宝爱的心理推己及人，进而发扬光大。《法句经》有一句话很能反映这种思想：「一切皆惧死，恕己可为喻，己不杀生，亦不被杀」。

奉行不杀生的教义，可以让身体悟爱的真谛，获致幸福安乐，从而达到精神上的自在解脱。因为慈悲心的发起，先是祝愿一切有情都能得到幸福安乐，进而唤醒一己心中的慈悲去对待无量无边的生命，从而心怀慈悲，涵容一切众生，此即所谓的无量慈悲心。以此为基础，不杀生的修持将再达到所谓的慈悲心解脱，亦即由慈悲心的开展而达到漏净意解、任运自在的境地。因此，佛教中的不杀生思想，实则远超于泛爱一切有情的道德范畴，而能进一步在宗教层面上达到证悟佛果的境界。因此佛教以各种方式来教导我们实践「不杀」，例如：八正道里面的「正业」可以用来诠释不杀的思想。此外，在「十善业」里，也将「不杀」置于首位。而佛陀教导善生在家居士正确的修持方式时，也是以「不杀」为首的。

在家优婆塞、优婆夷必须遵守五戒。五戒中，不杀为第一。在家信众持戒不杀，不但心中无有此念，且必须在行动上落实。姑不论其意向，一旦无法在现实生活中实践，就是破戒。此类的犯戒虽无杀心，但与其相反的强烈私欲却在那里作祟。在此情况下，必然为破戒而懊悔，而由内心至诚发出忏悔。佛教中不杀生教义的重要性可从八关斋戒中的不杀生戒得知。八关斋戒是佛教徒每月持守的四日斋戒。不杀生戒也是沙弥、沙弥尼十戒之首戒，在比丘、比丘尼戒律中的波罗提木叉中也有详细的规定。据戒本中所列的第三条波罗夷罪中指出，比丘或比丘尼若犯杀人戒将被驱摈，这是僧团中最严厉的处罚。佛教强烈谴责「以种种方便，叹誉死，快令彼死」。

戒律中提及多种致死的方式，包括使用武器及设置陷阱，运用巧妙的心理策略如扮鬼吓人等计谋，当然也包括不当医疗致死。就意图而言，从律本所记载的例子之中，我们可以得知罪状轻重与犯罪当时的心态息息相关。「遣使杀」的中人是很重要的，因为这涉及作为中介的第三者。大致而言，如无不良意图，并不构成犯戒。如同 Andrew Huxley 所说，在《俱卢法本生》中强调无意伤人不算侵犯别人，毋须为此懊恼。此外，佛教视堕胎为杀生，自杀亦然。

伤害植物也是被禁止的，佛说：「净人不杀种子，不害草木。」并称此为「慈悲覆物」。佛陀认为人类不应将一己之情感局限于自身，而应扩及一切有情，以使其共沐于人类的慈心之中。佛陀教导我们：「无论多么卑微的生命，都不能予以伤害。」甚至禁止将残食泻着草地或水里，为的是恐怕伤及生存其中的生物。佛说：「若杀生凶弊，极恶饮血，无有慈心于诸众生……此道受短寿。」并认为「此业有如是报也」。又说：「即使为了维生，也不得无故杀生。」此外，非漉水不饮，因恐水中有虫；非无子或却子净之果子也不能食用。

诸如屠宰、猎捕、捕鱼、强盗等凶弊血腥的职业，都是佛教所不认同的；与切割、鞭笞、劫夺、偷盗有关的工作也都被认为是可憎的，屠牛者「无量千岁，受诸剧苦」。未曾见闻屠杀贩卖牛、羊、猪……或野生动物者，能享有富贵。杀生者将遭受死堕地狱、恒受诸苦的恶报，即使投胎为人，也是生居下贱，丑陋多病，见者不喜，胆怯惊怖，缺乏慈心，体弱多病，愁忧苦恼，至亲离散，早夭短寿。

原始佛教时期允许在某种不可避免的情况下「间接杀生」。例如，「听边地以羶羊皮、羶羊皮、鹿皮为皮敷卧具」。得非人病者可食生肉、饮血。在本生谭中还指出：「在特别情况下菩萨得以杀生」，尤其当他预知有害时。

古印度佛教「对于战争、农耕及食肉的看法远比血祭来得复杂。此三者虽涉及杀生，但非怀有瞋恨的杀心」。尽管佛教禁止比丘们参与军事行动，武士也不能加入僧团之列，而且比丘们不准掘地，但在些微地方还是有所抵触，在律藏和经集等经典中载有称誉战争之事例，突显佛教在间接上对于战争的颂扬，此外还有一些记载以战争为譬喻，例如鼓励僧人在与心灵交战时，须如武士在战场伐贼般坚毅不拔。

在《供品本生经》中，记载菩萨在念及杀生者的时候，咒愿：「愿此有情省寤恶果，远离杀业。」并颂一偈如下：

「若知恶报临，生于极苦处；众生当止杀，杀者必忧苦。」

佛教的不杀生观包含两层意义：消极面，指基于慈悲、自制及拔苦的心态而做出伤害的行为（译者按：此指不得已之伤害）。积极面，指基于相同动机

及意图而不予伤害。换言之，积极面的考量视（不得已的）伤害为不杀的推展。因此佛教有关不杀的两层意义是非常切乎实际的。消极面的考量乃是基于世间充满死亡及毁灭的事实，意识到无人能幸免，也无人能生于无害的世间。不杀的积极面则伴随着一股道德理想，乏此则社会秩序、人类秩序和宇宙秩序均无以安在。杀害行为无法完全消灭，乃至在某些情况下也是不可避免的。换言之，在某些情况下必须采取不杀的消极面，例如：为了减轻痛苦或为保卫妇女的名节时，必须做出不可避免的伤害行动。佛教也为伤害人类与伤害动植物两种类别之间作了区隔。虽然伤害二者均有罪业，但程度不同。害人性命的罪业重于斫伐植物的罪业，杀害心智完全发展者的罪业重于杀害心智未完全发展者的罪业。

佛教的不杀生思想也与所谓的农业革命产生了直接的关联。实则，农业革命是一种假象。Honer 认为，动物在经济效益方面的利用是造成祭祀不受欢迎的部分原因。她曾经指出：「人们越来越认清大规模的祭祀对于心灵上与经济上所造成的不良效果，这是注定它被唾弃的主要原因。」此话虽有几分真实，但将经济效益与祭祀无效之间拉起关系却有牵强附会之嫌。佛陀主张不杀生的根本原因是出于慈悲心、同理心、平等心、宽容心与善美心，这种思想在原始佛教时代一直都被讴歌赞美，并被认为是获致善报的行为。佛陀要求每个人都应当「以无量慈心对待一切有情」，而非仅以农作物为对象。否则如果佛陀认为这些动物有助于农耕的需求，则应列入不得杀害的名单之列。但这些动物与农耕无关，故其殒命自与农业无关。佛陀之所以批判将动物用来作为祭祠供品，是因为他认为这是凶弊残酷的行为，也是不合情理、徒劳无功的行为。再者，由于牛只对于农耕贡献极巨，因此在古早时代即被列入保护之列。在《经集》中记载，「老婆罗门」被教以视牛为父母、兄弟、至亲好友，视牛为一切有益事物的来源，并为感恩故，永不屠牛。从载有反对以动物作为牺牲的原始佛教文献，也证明了当时除了婆罗门之外，这项行为并不为一般人所喜爱。再说，将经济效益与祭祀两者拉上关系也是危险的，例如，假使我们依据推想而论定：「现今社会需要降低出生率，而独身有助于降低出生率，因此僧团的独身现象反应了当时的经济需求。」

但我们知道实际情况并非如此。

如果因为巴利经典被认为是佛陀金口所说，具有圣言量，而主张佛陀允许食肉；但，巴利文献有没有被后人窜改的可能呢？大乘经典也被认为是佛陀金口所说，却对食肉大肆抨击，并明确指出食肉违反不杀生戒的精神与内涵，且将使食肉者成为杀生者的从犯，与佛教慈悲为本的教义背道而驰。但是否有什么能证明佛陀禁止肉食呢？遗憾的是，学者们对于大小乘有关肉食上的明显争议未曾作过缜密的考究。此外，还有一项争议，即有些学者认为佛陀是吃猪肉而死，有些学者则认为佛陀是食毒蕈而亡。根据巴利藏经，佛陀并没有禁止食肉，比丘必须吃「所有放进 内的食物」。

原始佛教虽准许僧人食肉，但也有下列例外：

1. 三不净肉不准食用：(1)见杀，(2)闻杀，(3)疑杀，亦即是疑此动物为该僧而杀。这称之为「三净肉」戒。

2. 不准吃生肉。但为病因缘，可食生肉、饮血。

3. 由于某些原因，僧人禁食人、象、马、狗、蛇、狮、虎、豹、熊、狼。

三净肉戒虽然禁止僧人为食肉而杀生，而且一些当时社会习俗不宜吃的肉类也在禁食之列，但原始佛教对于肉食与不杀生的思想显然还是有矛盾存在。三净肉戒虽然让僧人食肉得以免罪，但佛教却强烈地谴责宰杀动物的行为。近日常见南传比丘啖肉，他们之所以认为食肉正当，不仅是因为巴利经典中记载佛陀准许食肉，而且有佛陀于信徒周那家中应供，食肉而亡为先例（腐肉致使佛陀食物中毒），甚至自称他们是基于无爱无憎的感恩心，接受所有供养在他们面前的物品。他们尽举佛陀的各种言论与行持来证明食肉是正当的，暗指既然佛陀都能吃应供的肉食，他们当然也可以这么做了。在《大般涅槃经》里面有相关经文的记载，谓：

周那白佛言：「唯愿世尊慈允于明日与比丘僧共赴舍食。」世尊默然受请。……初夜，铁匠周那寻于舍中设糕饼饮食与 Sukara-maddava。

学者对 Sukara-maddava 作了各种不同的诠释。Franke 将此字译为「柔软的公猪肉」 Arthur Waley 则对此字作了下列四种解释：猪吃的软食、猪所嗜吃的食物、猪肉中最软的部分，被猪所踏碎的食物。在巴利语中有许多由 Sukara（猪）形成的复合字。例如：复合字 Sukara-Sali 在巴利文献中指一种野生的稻米。如 Waley 则引用 K. E. Neumann 的话说：「在 Narahairi 的 Rajanighantu 中，有许多的植物名称是以「猪」字为首的，例如 Sukara-kanda / 猪一球茎，Sukara-padika / 猪脚，Sukaresta / 由猪发现的。最后举出的类似的字是 Sukara-maddava，意指猪的最爱，并认为这是一种蕈类（译者按：汉译本《长阿含经》作「栴檀树耳」）……植物的名称通常用地方的方言来表达。摩竭陀国一带最有可能将 Sukara 解释为一种蕈类，但位于西部或南部巴利佛教盛行的地方对于此字则可能一无所知，甚或产生误解。」事实上，T. W. Rhys Davids 将该字译为「大量的蕈类」，巴利文的猪肉是 Sukaranajsa。Edward Thomas 则予以更正：「此字……显然不是我们想象中的…『Sukaramajsa / 猪肉』。」C.A. F. Rhys Davids 则指出：「与猪肉有关的复合字曾经出现在一部经中，该经描述一位在家信众邀请佛陀前往受供，这个字就出现在一份详细的菜单里。但 Maddava

却与肉无丝毫关联，[T. W.] Rhys Davids 的说法比较合乎逻辑，他指出有一道菜…其根如蕈类，常为猪所觅食，因此被称为「猪的最爱」。这种根茎类的植物实际上我们也有——唯一般论者不知——即所谓的「欧洲花生」pignut（直译为猪坚果），是一种像坚果类的球茎，又称为 earthnuts，猪和孩童都爱吃。」

周那邀请佛陀到家中应供，所以他不可能供养猪肉给佛陀，否则就违犯了三净肉的规定，即使我们认为此乃佛所制戒。关于佛陀有关佛陀对于饮食的规定，供养者通常会征询阿难的意见。我们从律藏中阿难和婆罗门的一段对话即可明显得知：

「尊者阿难，如我以米粥、油蜜（供僧），不知瞿昙尊者应允否？」

「善哉，善婆罗门，我当禀佛。」阿难即白世尊。

「善哉，阿难，听其备办。」

「善哉，善婆罗门，汝可备办。」

如果说佛陀在考量诸多情况之后准许肉食，这是难以令人接受的。佛陀曾经严词谴责以动物作为供品，并强烈抨击屠宰、猎捕、装设陷阱等残酷血腥的交易行为，实在很难想象他会嗜食这些动物的血肉。对于食肉者而言，无论动物是否因为他而被杀，对于屠宰交易及这些无辜众生的横死，都具有推波助澜的作用。从佛陀无数的言教中可以得知，佛陀对于一切有情向来秉持着无限的慈悲心与尊重心，例如，他曾告诫僧徒必须携带洒水囊，以免不慎导致水中微生物死亡，我们实在很难想象佛陀会允许食肉。僧人受过道德的训练，无论是人格的力量或人生的目的都与世间俗人大不相同，是以应能抵抗一般人所经不起的的感官欲乐。有关食肉的经文显然是被僧人或抄写的人所窜改了。三百余年来的经典是用口口相传的，因此不但包含稍早的部分，也纳入了晚期（加入）的部分。

在 Puttamajsa Sutta 中，佛陀教诫徒众：不应为欲乐而食，不应为贪爱而食，不应为声名而食，不应为色胜而食，而仅为资生而食。尽管民以食为天，但众所周知，食也是诱惑之源，因为经由味觉便能引发贪欲，诸多节制饮食的主张于焉产生，尽管还不致于到达苦行的地步。理想中的僧人形象是言行有度，饮食节制的。口腹清淡者饮食节制，自然易于满足，且安稳平和。反之，饮食无

度者，行事轻率，缺乏智慧，只为欲乐、骄慢、色胜、贪婪而食。

一个主张慈悲喜舍，处处为众谋福的宗教，其教主必然是每日眼观世间，垂慈救度，应当不会允准食肉。而一个好的佛教徒也应该具有慈悲心，不会为了支命维生而啖食众生肉。以肉填腹者实乃屠夫之从犯，即以最普遍可见的动物如牛、羊、鸟、鱼而言，如果没有人吃它们，它们就不会被杀害。除了屠夫、猎人、渔民为了吃食而杀生之外，占绝大多数的肉食者虽仅负间接杀害之责，但无法免于杀业的罪报。因此，巴利三藏中对于直接或间接食肉予以轻恕的说法(包括三净肉的规定在内)，显然是佛灭后肉食的比丘所窜改的。

【注释】

Atha yat tapo danam arjavam ahimsa satya-vacanam iti, ta asya daksinah(Chandogya Up. III. 17.4).

Christopher S. Queen, “The Peace Wheel: Nonviolent Activism in the Buddhist Tradition,” D.L. Smith-Christopher (ed) *Subverting Hatred: The Challenge of Nonviolence in Religious Traditions*, Boston: Boston Research Center for the 21st Century, 1998: 25-28.

《律藏一》第八十三、八十五、一九三页；《长部一》第四页、《长部三》第六十八、七十、一四九、一八二、二三五页；《中部一》第三六一页、《中部三》第二十三页；《经集》第二四二页；《小诵经注释》第二十六页；It.63；《本生经三》第一八一页；《人施設论》第三十九页；《长部注释一·吉祥悦意》第六十九页；《饿鬼事经注释》第二十七页后、三十三页。

《长部一》第五十二页。

其它的四戒是：2.不盗、3.不邪淫、4.不妄语、5、不饮酒。

F.L. Woodward 译，《增支部二》(伦敦：巴利圣典协会)第一八三页。

T.W. & C.A.F. Rhys Davids 译，《长部二》(伦敦：巴利圣典协会)第三〇七页后。

《长部一》第七十九页。在《法句经》第二七五偈中，也有类似的文句，指出：不以杀生，而得梵行，但以不杀，而得梵行。

「以怨止怨，终无止息；以慈止怨，古仙人道。」(《法句经》第五偈)「自不杀生，

不教人杀；自不偷盗，不教人盗；慈心施予，无有怨仇。」（《增支部四》第一〇四页

「为仁不杀，常能摄身，是处不死，所适无患。」（《法句经》第二二五偈）「瞿昙弟子，意常觉寤，昼夜念慈，心无克伐，安稳快乐。」（《法句经》第三〇〇偈）：「我为善友，悲愍一切，常行慈心，所适皆安。」（《长老偈》第六四八偈）

《法句经》一二九偈。

《中部三》第二五一页。

《长部三》第二六九页。

《长部三》第一八一页。

《律藏三》第七十三页。

《本生经三》第三六六一三八一页。

A. Huxley, "The Kurudhamma: From Ethics to Statecraft." *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 2, 1995:191-203.

《律藏三》第七十三、八十二页。

波逸提第 10、11。

F.L.Woodward 译，《增支部二》（伦敦：巴利圣典协会）第二二二页。

《经集》（伦敦：巴利圣典协会，一八八五年）。

F. Max Muller ed., *The Sacred Book of the East*, XVII.30.XX.128. reprint, Delhi: Motilal Banarasidass.

同注，第二十二页。

I.B. Horner 译，《中部三》（伦敦：巴利圣典协会，一九五四—一九五九年）第二五〇页。

。

F. Max Muller ed., *The Sacred Book of the East*, X(2).39. reprint, Delhi: Motilal Banarasidass.

E.M.Hare 译,《增支部四》(伦敦:巴利圣典协会,一九五五—一九七〇年)第一二九页。

《律藏三》第三页;《本生经一》第八十三页。

F. Max Muller ed., The Sacred Book of the East, XX .75, reprint, Delhi:Motilal Banarasidass.

C.A.F.Rhys Davids、S.S.Thera 译,《中部二》,第一七一页;《增支部三》第三八三页;《人施設论》第五十六页;《人施設论注释》。

F.L.Woodward 译,《增支部二》(伦敦:巴利圣典协会)第二二三页。

C.A.F. Rhys Davids、S.S. Thera 译,《中部二》第一七〇页。

E.M.Hare 译,《增支部三》第二七三页。

H. Sadhatissa: Buddhist Ethics:Essence of Buddhism, New York: G. Braziller, 1970:89.

F. Max Muller ed., The Sacred Book of the East, X VII .39, reprint, Delhi:Motilal Banarasidass.

《本生经三》,第二九六页。

《本生经二》,第二六五页。

I.B. Horner, Early Buddhism and Taking of Life, D.R Bhandarkar, K.A. Nilakanta Sastri et al (eds), B.C. Law Volume, I, Calcutta, 1945:443.

《律藏四》第一〇四—一〇八页。

F. Max Muller ed., The Sacred Book of the East, XIII .196, 230. reprint, Delhi:Motilal Banarasidass.

《律藏四》第三十三页。

参见:《增支部二》,第一一六页、《增支部三》,第八十九、一〇〇、一六一页;《本生经二》,第二七六页。

《本生经一》,第一六八页。

同注 。

参见：for example, amongst others R.S. Sharma: *Material Culture and Social Formation in Ancient India*, first edition, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1983, paperback reprint, Madras: Macmillan, 1992: 96.

同注 ， 第四四〇页。

参见：F.L.Woodward 译，《中部五》，（伦敦：巴利圣典协会）第一四九页。

同注 ， 第二十五页。

《经集》(伦敦：巴利圣典协会，一八八五年)。

同注 第四四二页。

G. C. Pande: *On the Question of the Social Origins of Buddhism*, Mahesh Tiwary (ed), Bodhi-Racmi, New Delhi: Motilal Banarsidass, 1984:6.

F. Max Muller ed., *The Sacred Book of the East*, III .155, reprint, Delhi:Motilal Banarasidass.

I.B. Horner 译，《中部二》，第三十三页；《律藏一》，第二九八页。

《长部二》第五页。

F. Max Muller ed., *The Sacred Book of the East*, X VII .49, reprint, Delhi:Motilal Banarasidass.

F. Max Muller ed., *The Sacred Book of the East*, X VII .85, reprint, Delhi:Motilal Banarasidass.

C.S. Singh, *Meat-Eating and the Rule of Tikotiparisuddha*, A.K. Narain (ed), *Studies in Pali and Buddhism*, Delhi, 1979:104-05.

《长部二》第一二六——二七页。

参见：Sukara 词条，T.W. Rhys Davids & W. Stede 编, *Pali-English Dictionary*(伦敦：巴利圣典协会，一九二一~二五年)；H. Oldenberg (*Ibid*) and Fleet (*Journal of the Royal Asiatic Society, London.*)认同此义。

Ivan Morris, *Madly Singing in the Mountains: An Appreciation and Anthology of Arthur Waley*:342.

《本生经六》第五三一页。

引用 R.P. Kapleau, 第二十四页。

T.W.& C.A.F. Rhys Davids 译,《长部二》(伦敦:巴利圣典协会)第一三七页。

sampanna-kolav sukaramamsa (pork with jujube),《增支部三》第四十九页。

Edward Thomas, *The Life of the Buddha*, London: Routledge, 1949:149.

C.A.F. Rhys Davids, *A Manual of Buddhism*, London: Sheldon, 1932:260.

F. Max Muller ed., *The Sacred Book of the East*, X VII .88, reprint, Delhi:Motilal Banarasidass.

《相应部二》第九十八—一〇〇页。

《相应部一》, 第一七二页;《经集》第七十八页。

同注 , 第七〇七页。

《人施設论》, (伦敦:巴利圣典协会, 一八八三年), 第二十一页;英译本第三十一页

。

《相应部四》第三一四页;《增支部二》第二一〇页、《增支部三》第九十二页、《增支部四》第二四九页;《人施設论》第五十七、六十八页。

《长部二》第二三七页;《无碍解道一》第一二六页后;《饿鬼事经注释》第六十一、一九五页。

《长部二》第二四一页后。

【缩略语】

A R. Morris & E. Hardy 编,《增支部》,五册(伦敦:巴利圣典协会,一八八五—一九〇〇年)参考英译本: F.L. Woodward 译(第一、二、五册); E. M.Hare 译(第三、四册),《增支部》(伦敦:巴利圣典协会,一九五五—一九七〇年再版)。

BD I.B. Horner 译,《律藏》,六册(伦敦:巴利圣典协会,一九三八—一九六六年)。

D T. W. Rhys Davids 及 J.E. Carpenter 编,《长部》,三册(伦敦:巴利圣典协会,一八九〇—一九一一年)参考英译本: T.W. 及 C.A.F. Rhys David 译,《长部》,三册(London:SBB: 1899,1910,1957 再版)。

DA T.W. Rhys Davids、J.E. Carpentier、W. Stede 编,佛音之《长部注释·吉祥悦意》,三册(伦敦:巴利圣典协会,一八八六—一九七一年)。

DB T.W. 及 C.A.F. Rhys Davids 译,《长部》,三册 (London:SBB:1899,1910,1957 再版)

Dh Narada Thera 编译,《法句经》(Kuala Lumpur:Buddhist Missionary Society, 1978)

GS F.L Woodward 译(第一、二、五册); E.M. Hare 译(第三、四册),《增支部》(伦敦:巴利圣典协会,一九五五—一九七〇再版)

IT Indologica Taurinensia, Turin.

J V. Fausboll 编,《本生经》,七册(London: Trubner & Co: 1977-1897); 参见 Cowell 及其他之英译本,六册(剑桥:剑桥大学出版社,一八九五—一九〇七年)。

KhA 伦敦巴利圣典协会编,《小诵经注释》,一九一五年。

KS C.A.F. Rhys Davids、S.S. Thera 译(第一册); C.A.F. Rhys Davids、F.L. Woodward 译(第二册); F.L. Woodward 译(第三、四、五册)(伦敦:巴利圣典协会,一九五年—一九五六年再版)。

M V. Trenckner、R. Chelmers 编,《中部》,三册(伦敦:巴利圣典协会,一八八八—一九〇六年)参考英译本: I.B. Horner 译,《中部》,三册(伦敦:巴利圣典协会,一九五四—一九五九年)。

MLS I.B. Horner 译,《中部》,三册(伦敦:巴利圣典协会,一九五四—一九五九年)

。

PED T.W. Rhys Davids、W. Stede 编，《巴英辞典》(伦敦：巴利圣典协会，一九二一一二五年)。

Ps A.C. Taylor 编，《无碍解道》，二册(伦敦：巴利圣典协会，一九〇五、一九〇七年)。

PTS 巴利圣典协会。

Pu 巴利圣典协会编，《人施設论》，一八八三年。

PuA 《人施設论注释》，一九一四年。

PvA 伦敦巴利圣典协会编，《小部·饿鬼事经注释》，一八九四年。

S M.L. Feer 编，《相应部》，五册(伦敦：巴利圣典协会，一八八四——一八九八年)；参考英译本：C.A.F. Rhys Davids、S.S. Thera 译，《中部》第一册；C.A.F. Rhys Davids、F.L. Woodward 《中部》第二册；F.L. Woodward 译，《中部》第三、四、五册(伦敦：巴利圣典协会，一九五〇—一九五六年再版)。

SBE F. Max Muller 编，《The Sacred Book of the East》，五十册(Delhi:Motilal Banarasidass)。

Sn V. FausbOll 编，《经集》(伦敦：巴利圣典协会，一八八五年)。

Th. K.R. Norman、L. Alsdorf 编，《长老偈》(伦敦：巴利圣典协会，一九六六年)

。

Vin H. Oldenberg 编，《律藏》，五册(伦敦：巴利圣典协会，一八七九—一八八三年)；参考英译本：I.B. Horner 译，《律藏》，六册(伦敦：巴利圣典协会，一九三八—一九六六年)。