

古印度佛教的不殺生思想

K.T.S. 薩羅 著

(印度德里大學宗教系主任)

心倫 譯

印度史上的不殺生思想，最早用於古奧義書中提及夜柔吠陀的殘酷情景時。從那個時候開始，素食的觀念產生了，並於西元前五世紀由佛陀所大力倡導，且提供理論基礎，將不殺生思想列為主要教義之一，認為它具有無量功德。在這裡必須指出，佛教「不殺生」思想的主要貢獻之一便是將「輪」的象徵由神聖的戰爭（即著名的戰輪），轉化為神聖的和平（即法輪）。佛教的不殺生思想後來在各個領域中發揮實效，例如環境倫理、日常生活、人與動物之間的關係及倫理考量等等，當然，還包括瞭解被邊緣化的人類有什麼樣的困境。如果我們將殺害的行為放在原始佛教的範疇裡面來看，大致可以分為下列四類：

1. 透過有組織性的戰鬥，如大小型的戰爭，以及非組織性的擊害如謀殺、自殺、墮胎、安樂死等，所造成的「殺生」行為。

2. 殺害動物乃至人類來作為祭祠供品的「殺生」。

3. 為提供人類糧食或其他需要——尤其是醫療目的方面的需要，而在獵人、屠夫、漁民手中所造成的殺生行為。因此人類對於魚、肉方面的消耗形成了暴力的主要根源。

4. 透過掘地、灌溉、墾田、收割、踐草、踏穀、伐木及毀滅寄居在植物與土壤中的蟲類等與農耕有關的活動，所導致的殺生行為。

我們生長在一個互相傷害的世界裡，唯有藉著區隔自他，方得以延續生命。在如此境遇之下，各種形式的殺害行為是無法避免的。例如，人類必須進食維生，因此大多數的人均以獵取各類動物與水族為食。有些人不想殺生，便開始茹素。但也有人認為植物同樣具有生命，即使茹素也不能稱得上是正命。還有，當受到攻擊時，所產生的自衛性殺害行為；為減少蚊虻蠅蟲挾帶病菌所帶來的危害，而作經常性的大量撲殺，這些問題算不算得上是殺生呢？此外，人類服用各種藥物，殺死體內的細菌，才得以治療病痛，恢復健康。而事實上，形成現代醫療基礎的細菌理論，正涉及各種形式的殺生。還有，科學家們為找尋治癒病苦的良

方，而對動物進行實驗。因此，如果照字面的意義來實踐不殺生思想，連最基本的取食維生都會發生困難，乃至必須到餓死自殺的地步。嚴格說來，自殺也犯了不殺生戒。換言之，如欲將不殺生戒持守得絕對圓滿，在實質上是窒礙難行的。

佛教將不殺生的精神內涵與不殺生的外在形態兩者區別開來，視為兩回事。因為即使不殺生的思想難以實踐得十分圓滿，但我們仍得以在心中培養圓滿的不殺生精神。佛陀正是在這簡單的事實基礎上，建設他的不殺生思想。換言之，生命的實相裡含容了許多難以解決的矛盾，而唯有以此認知作為基礎，才得以實踐不殺生的修持。有鑑於此，佛陀對於「不殺生戒」不曾制定過當的條文。這種理性、中道的不殺生教義，或許正是佛教對於人類文明最重要的貢獻了。在巴利經典中，不殺生戒主要以三種名相來陳述：離殺（Panatipata veramani）、斷殺（panatipata pativirati）、不殺（ahimsa）。其中，「不殺」一辭在佛典中為最常見，其它二者意為戒殺，主要用在和禁殺（Panatipata/panavadha/panaghata）有關的戒條中。其中，「離」（veramani）和「斷」（pativirati）含有努力防患未然及運用意志克服的意思。努力的意願對於遠離諸如殺生等惡習而言，誠然是十分重要的。當某人發願「我要持戒，不殺眾生」時，戒（Sila）成爲一種自我實踐的態度，在他努力踐行的時候，自然就會顯現出來（防非止惡）。孩童不會犯殺戒，因此沒有所謂的戒律的問題，這是因為孩童並沒有意識到持戒是在不造惡業。以此類推，我們不能說：不殺生就是持戒的人。不殺生意指謹慎迴避對於有情眾生的傷害。換言之，佛教徒不只是自己要遠離殺業，同時也要避免引起他人的殺機。

佛戒中，不殺第一，此乃基於自然界互助互利的原則。恣意奪取生命，不但毀壞本自具足的整體，同時也削弱了人性中最基本的慈悲心與尊重心。因此，不殺生戒實乃對生命和創造的呼喚，正如同它是對死亡與滅絕的譴責一般。並非只有蓄意以射、刺、絞、溺、碾、毒、燒等方式對人畜施加痛楚才算是犯戒，舉凡遣使他人去殺戮、折磨或危害有情等，同樣都是犯了殺戒。雖然透過身、口、意都可以行殺，但是古印度的佛教主要還是關注在身行的殺業上。各種形式的祭獻，特別是屠殺動物作為供品，在佛陀的眼裡看來，既是不合理的謬行，也是不可饒恕的酷行。這不但是因為他認為這樣的祭祠徒勞無功，而且也是基於他對一切有情生命的高度尊重。他曾說：「不應傷害一切有情。」復言：「祭祠殺牲……徒勞而無獲，無有大名聲，利益不廣布。猶如農作人，攜犁入荒林，播種於瘠土殘枝敗根中，風吹復悶熱，種子盡腐壞，非時亦非地，天不下好雨。」在《沙門果經》中，又說：「比丘，離殺斷殺，棄捨刀杖，有慚有愧，有慈悲心，饒益一切。」

由於不殺的實踐基礎在於慈心、悲心與慚愧心，因此佛教的不殺思想融入了慈悲心與慚愧心。只要心存慈悲，自然行諸於外者皆為不殺之行為。不殺之所以

被視為善行懿舉，不但因為它是行為的目標，而且更因為實踐者皆能由此而得到幸福的果報。反之，心懷瞋恨的人，不僅傷害他人，也為自己帶來不幸。殺生是羞恥的謬行，因為它違背了慈悲的精神。實踐不殺的人將會明瞭了愛的真諦，並且獲致安穩快樂。

這類的幸福達到了精神上的極致，因此歡喜不殺與長養悲心是二而為一的。發慈悲心，就是在希望一切有情都能夠得到安穩快樂。佛教的不殺生思想教導我們從人皆惜生畏死的立場出發，並將這種自我寶愛的心理推己及人，進而發揚光大。《法句經》有一句話很能反映這種思想：「一切皆懼死，恕己可為喻，己不殺生，亦不被殺」。

奉行不殺生的教義，可以讓人體悟愛的真諦，獲致幸福安樂，從而達到精神上的自在解脫。因為慈悲心的發起，先是祝願一切有情都能得到幸福安樂，進而喚醒一己心中的慈悲去對待無量無邊的生命，從而心懷慈悲，涵容一切眾生，此即所謂的無量慈悲心。以此為基礎，不殺生的修持將再達到所謂的慈悲心解脫，亦即由慈悲心的開展而達到漏淨意解、任運自在的境地。因此，佛教中的不殺生思想，實則遠超於泛愛一切有情的道德範疇，而能進一步在宗教層面上達到證悟佛果的境界。因此佛教以各種方式來教導我們實踐「不殺」，例如：八正道裡面的「正業」可以用來詮釋不殺的思想。此外，在「十善業」裡，也將「不殺」置於首位。而佛陀教導善生在家居士正確的修持方式時，也是以「不殺」為首的。

在家優婆塞、優婆夷必須遵守五戒。五戒中，不殺為第一。在家信眾持戒不殺，不但心中無有此念，且必須在行動上落實。姑不論其意向，一旦無法在現實生活中實踐，就是破戒。此類的犯戒雖無殺心，但與其相反的強烈私欲卻在那裡作祟。在此情況下，必然為破戒而懊悔，而由內心至誠發出懺悔。佛教中不殺生教義的重要性可從八關齋戒中的不殺生戒得知。八關齋戒是佛教徒每月持守的四日齋戒。不殺生戒也是沙彌、沙彌尼十戒之首戒，在比丘、比丘尼戒律中的波羅提木叉中也有詳細的規定。據戒本中所列的第三條波羅夷罪中指出，比丘或比丘尼若犯殺人戒將被驅擯，這是僧團中最嚴厲的處罰。佛教強烈譴責「以種種方便，歎譽死，快令彼死」。

戒律中提及多種致死的方式，包括使用武器及設置陷阱，運用巧妙的心理策略如扮鬼嚇人等計謀，當然也包括不當醫療致死。就意圖而言，從律本所記載的例子之中，我們可以得知罪狀輕重與犯罪當時的心態息息相關。「遣使殺」的中人是很重要的，因為這涉及作為中介的第三者。大致而言，如無不良意圖，並不構成犯戒。如同 Andrew Huxley 所說，在《俱盧法本生》中強調無意傷人不算是侵犯別人，毋須為此懊惱。此外，佛教視墮胎為殺生，自殺亦然。

傷害植物也是被禁止的，佛說：「淨人不殺種子，不害草木。」並稱此為「慈悲覆物」。佛陀認為人類不應將一己之情感局限於自身，而應擴及一切有情，以使其共沐於人類的慈心之中。佛陀教導我們：「無論多麼卑微的生命，都不能予以傷害。」甚至禁止將殘食瀉著草地或水裡，為的是恐怕傷及生存其中的生物。佛說：「若殺生凶弊，極惡飲血，無有慈心於諸眾生……此道受短壽。」並認為「此業有如是報也」。又說：「即使為了維生，也不得無故殺生。」此外，非瀉水不飲，因恐水中有蟲；非無子或卻子淨之果子也不能食用。

諸如屠宰、獵捕、捕魚、強盜等凶弊血腥的職業，都是佛教所不認同的；與切割、鞭笞、劫奪、偷盜有關的工作也都被認為是可憎的，屠牛者「無量千歲，受諸劇苦」。未曾見聞屠殺販賣牛、羊、豬……或野生動物者，能享有富貴。殺生者將遭受死墮地獄、恆受諸苦的惡報，即使投胎為人，也是生居下賤，醜陋多病，見者不喜，膽怯驚怖，缺乏慈心，體弱多病，愁憂苦惱，至親離散，早夭短壽。

原始佛教時期允許在某種不可避免的情況下「間接殺生」。例如，「聽邊地以殺羊皮、孺羊皮、鹿皮為皮敷臥具」。得非人病者可食生肉、飲血。在本生譚中還指出：「在特別情況下菩薩得以殺生」，尤其當他預知有害時。

古印度佛教「對於戰爭、農耕及食肉的看法遠比血祭來得複雜。此三者雖涉及殺生，但非懷有瞋恨的殺心」。儘管佛教禁止比丘們參與軍事行動，武士也不能加入僧團之列，而且比丘們不准掘地，但在些微地方還是有所抵觸，在律藏和經集等經典中載有稱譽戰爭之事例，突顯佛教在間接上對於戰爭的頌揚，此外還有一些記載以戰爭為譬喻，例如鼓勵僧人在與心靈交戰時，須如武士在戰場伐賊般堅毅不拔。

在《供品本生經》中，記載菩薩在念及殺生者的時候，咒願：「願此有情省寤惡果，遠離殺業。」並頌一偈如下：

「若知惡報臨，生於極苦處；眾生當止殺，殺者必憂苦。」

佛教的不殺生觀包含兩層意義：消極面，指基於慈悲、自制及拔苦的心態

而做出傷害的行為（譯者按：此指不得已之傷害）。積極面，指基於相同動機及意圖而不予傷害。換言之，積極面的考量視（不得已的）傷害為不殺的推展。因此佛教有關不殺的兩層意義是非常切乎實際的。消極面的考量乃是基於世間充滿死亡及毀滅的事實，意識到無人能倖免，也無人能生於無害的世間。不殺的積極面則伴隨著一股道德理想，乏此則社會秩序、人類秩序和宇宙秩序均無以安在。殺害行為無法完全消滅，乃至在某些情況下也是不可避免的。換言之，在某些情況下必須採取不殺的消極面，例如：為了減輕痛苦或為保衛婦女的名節時，必須做出不可避免的傷害行動。佛教也為傷害人類與傷害動植物兩種類別之間作了區隔。雖然傷害二者均有罪業，但程度不同。害人性命的罪業重於斫伐植物的罪業，殺害心智完全發展者的罪業重於殺害心智未完全發展者的罪業。

佛教的不殺生思想也與所謂的農業革命產生了直接的關聯。實則，農業革命是一種假象。Honer 認為，動物在經濟效益方面的利用是造成祭祀不受歡迎的部分原因。她曾經指出：「人們越來越認清大規模的祭祀對於心靈上與經濟上所造成的不良效果，這是注定它被唾棄的主要原因。」此話雖有幾分真實，但將經濟效益與祭祀無效之間拉起關係卻有牽強附會之嫌。佛陀主張不殺生的根本原因是出於慈悲心、同理心、平等心、寬容心與善美心，這種思想在原始佛教時代一直都被謳歌讚美，並被認為是獲致善報的行為。佛陀要求每個人都應當「以無量慈心對待一切有情」，而非僅以農作物為對象。否則如果佛陀認為這些動物有助於農耕的需求，則應列入不得殺害的名單之列。但這些動物與農耕無關，故其殞命自與農業無關。佛陀之所以批判將動物用來作為祭祠供品，是因為他認為這是凶弊殘酷的行為，也是不合情理、徒勞無功的行為。再者，由於牛隻對於農耕貢獻極鉅，因此在古早時代即被列入保護之列。在《經集》中記載，「老婆羅門」被教以視牛為父母、兄弟、至親好友，視牛為一切有益事物的來源，並為感恩故，永不屠牛。從載有反對以動物作為犧牲的原始佛教文獻，也證明了當時除了婆羅門之外，這項行為並不為一般人所喜愛。再說，將經濟效益與祭祀兩者拉上關係也是危險的，例如，假使我們依據推想而論定：「現今社會需要降低出生率，而獨身有助於降低出生率，因此僧團的獨身現象反應了當時的經濟需求。」

但我們知道實際情況並非如此。

如果因為巴利經典被認為是佛陀金口所說，具有聖言量，而主張佛陀允許食肉；但，巴利文獻有沒有被後人竄改的可能呢？大乘經典也被認為是佛陀金口所說，卻對食肉大肆抨擊，並明確指出食肉違反不殺生戒的精神與內涵，且將使食肉者成為殺生者的從犯，與佛教慈悲為本的教義背道而馳。但是否有什麼能證明佛陀禁止肉食呢？遺憾的是，學者們對於大小乘有關肉食上的明顯爭議未曾作過縝密的考究。此外，還有一項爭議，即有些學者認為佛陀是吃豬肉而死，有些學者則認為佛陀是食毒草而亡。根據巴利藏經，佛陀並沒有禁止食肉，比丘必須吃

「所有放進 內的的食物」。

原始佛教雖准許僧人食肉，但也有下列例外：

1. 三不淨肉不准食用：(1)見殺，(2)聞殺，(3)疑殺，亦即是疑此動物為該僧而殺。這稱之為「三淨肉」戒。
2. 不准吃生肉。但為病因緣，可食生肉、飲血。
3. 由於某些原因，僧人禁食人、象、馬、狗、蛇、獅、虎、豹、熊、狼。

三淨肉戒雖然禁止僧人為食肉而殺生，而且一些當時社會習俗不宜吃的肉類也在禁食之列，但原始佛教對於肉食與不殺生的思想顯然還是有矛盾存在。三淨肉戒雖然讓僧人食肉得以免罪，但佛教卻強烈地譴責宰殺動物的行為。近日常見南傳比丘噉肉，他們之所以認為食肉正當，不僅是因為巴利經典中記載佛陀准許食肉，而且有佛陀於信徒周那家中應供，食肉而亡為先例（腐肉致使佛陀食物中毒），甚至自稱他們是基於無愛無憎的感恩心，接受所有供養在他們面前的物品。他們盡舉佛陀的各種言論與行持來證明食肉是正當的，暗指既然佛陀都能吃應供的肉食，他們當然也可以這麼做了。在《大般涅槃經》裡面有相關經文的記載，謂：

周那白佛言：「唯願世尊慈允於明日與比丘僧共赴舍食。」世尊默然受請。……初夜，鐵匠周那尋於舍中設糕餅飲食與 Sukara-maddava。

學者對 Sukara-maddava 作了各種不同的詮釋。Franke 將此字譯為「柔軟的公豬肉」 Arthur Waley 則對此字作了下列四種解釋：豬吃的軟食、豬所嗜吃的食物、豬肉中最軟的部分，被豬所踏碎的食物。在巴利語中有許多由 Sukara（豬）形成的複合字。例如：複合字 Sukara-Sali 在巴利文獻中指一種野生的稻米。如 Waley 則引用 K. E. Neumann 的話說：「在 Narahairi 的 Rajanighantu 中，有許多的植物名稱是以「豬」字為首的，例如 Sukara-kanda／豬－球莖，Sukara-padika／豬腳，Sukaresta／由豬發現的。最後舉出的類似的字是 Sukara-maddava，意指豬的最愛，並認為這是一種蕈類（譯者按：漢譯本《長阿含經》作「栴檀樹耳」）……植物的名稱通常用地方的方言來表達。摩竭陀國一帶最有可能將 Sukara 解釋為一種蕈類，但位於西部或南部巴利佛教盛行的地方對於此字則可能一無所知，甚或產生誤解。」事實上，T. W. Rhys Davids 將該字譯為「大量的蕈類」，巴利文的豬肉是 Sukaranajsa。Edward Thomas 則予以更正：「此字……顯然不是我們想像中的…『Sukaramajsa／豬肉』。」C.A. F. Rhys Davids 則指出：「與豬肉有關的複合字曾經出現在一部經中，該經描述一位

在家信眾邀請佛陀前往受供，這個字就出現在一份詳細的菜單裡。但 Maddava 卻與肉無絲毫關聯，[T. W.] Rhys Davids 的說法比較合乎邏輯，他指出有一道菜……其根如蕈類，常為豬所覓食，因此被稱為「豬的最愛」。這種根莖類的植物實際上我們也有——唯一般論者不知——即所謂的「歐洲花生」pignut（直譯為豬堅果），是一種像堅果類的球莖，又稱為 earthnuts，豬和孩童都愛吃。」

周那邀請佛陀到家中應供，所以他不可能供養豬肉給佛陀，否則就違犯了三淨肉的規定，即使我們認為此乃佛所制戒。關於佛陀有關佛陀對於飲食的規定，供養者通常會徵詢阿難的意見。我們從律藏中阿難和婆羅門的一段對話即可明顯得知：

「尊者阿難，如我以米粥、油蜜（供僧），不知瞿曇尊者應允否？」

「善哉，善婆羅門，我當稟佛。」阿難即白世尊。

「善哉，阿難，聽其備辦。」

「善哉，善婆羅門，汝可備辦。」

如果說佛陀在考量諸多情況之後准許肉食，這是難以令人接受的。佛陀曾經嚴詞譴責以動物作為供品，並強烈抨擊屠宰、獵捕、裝設陷阱等殘酷血腥的交易行為，實在很難想像他會嗜食這些動物的血肉。對於食肉者而言，無論動物是否因為他而被殺，對於屠宰交易及這些無辜眾生的橫死，都具有推波助瀾的作用。從佛陀無數的言教中可以得知，佛陀對於一切有情向來秉持著無限的慈悲心與尊重心，例如，他曾告誡僧徒必須攜帶漉水囊，以免不慎導致水中微生物死亡，我們實在很難想像佛陀會允許食肉。僧人受過道德的訓練，無論是人格的力量或人生的目的都與世間俗人大不相同，是以應能抵抗一般人所經不起的的感官欲樂。有關食肉的經文顯然是被僧人或抄寫的人所竄改了。三百餘年來的經典是用口口相傳的，因此不但包含稍早的部分，也納入了晚期（加入）的部分。

在 Puttamajsa Sutta 中，佛陀教誡徒眾：不應為欲樂而食，不應為貪愛而食，不應為聲名而食，不應為色勝而食，而僅為資生而食。儘管民以食為天，但眾所周知，食也是誘惑之源，因為經由味覺便能引發貪欲，諸多節制飲食的主張於焉產生，儘管還不致於到達苦行的地步。理想中的僧人形象是言行有度，飲食

節制的。口腹清淡者飲食節制，自然易於滿足，且安穩平和。反之，飲食無度者，行事輕率，缺乏智慧，只為欲樂、驕慢、色勝、貪婪而食。

一個主張慈悲喜捨，處處為眾謀福的宗教，其教主必然是每日眼觀世間，垂慈救度，應當不會允准食肉。而一個好的佛教徒也應該具有慈悲心，不會為了支命維生而噉食眾生肉。以肉填腹者實乃屠夫之從犯，即以最普遍可見的動物如牛、羊、鳥、魚而言，如果沒有人吃牠們，牠們就不會被殺害。除了屠夫、獵人、漁民為了吃食而殺生之外，占絕大多數的肉食者雖僅負間接殺害之責，但無法免於殺業的罪報。因此，巴利三藏中對於直接或間接食肉予以輕恕的說法(包括三淨肉的規定在內)，顯然是佛滅後肉食的比丘所竄改的。

【註釋】

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、一九三頁；《長部一》第四頁、《長部三》第六十八、七十、一四九、一八二、二三五頁；《中部一》第三六一頁、《中部三》第二十三頁；《經集》第二四二頁；《小誦經註釋》第二十六頁；It.63；《本生經三》第一八一頁；《人施設論》第三十九頁；《長部註釋一·吉祥悅意》第六十九頁；《餓鬼事經註釋》第二十七頁後、三十三頁。

《長部一》第五十二頁。

其它的四戒是：2.不盜、3.不邪淫、4.不妄語、5、不飲酒。

F.L. Woodward 譯，《增支部二》(倫敦：巴利聖典協會)第一八三頁。

T.W. & C.A.F. Rhys Davids 譯，《長部二》(倫敦：巴利聖典協會)第三〇七頁後。

《長部一》第七十九頁。在《法句經》第二七五偈中，也有類似的文句，指出：不以殺生，而得梵行，但以不殺，而得梵行。

「以怨止怨，終無止息；以慈止怨，古仙人道。」（《法句經》第五偈）「自不殺生，不教人殺；自不偷盜，不教人盜；慈心施予，無有怨仇。」（《增支部四》第一〇四頁）

「爲仁不殺，常能攝身，是處不死，所適無患。」（《法句經》第二二五偈）「瞿曇弟子，意常覺寤，晝夜念慈，心無剋伐，安穩快樂。」（《法句經》第三〇〇偈）：「我爲善友，悲愍一切，常行慈心，所適皆安。」（《長老偈》第六四八偈）

《法句經》一二九偈。

《中部三》第二五一頁。

《長部三》第二六九頁。

《長部三》第一八一頁。

《律藏三》第七十三頁。

《本生經三》第三六六一三八一頁。

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

《律藏三》第七十三、八十二頁。

波逸提第 10、11。

F.L.Woodward 譯，《增支部二》（倫敦：巴利聖典協會）第二二二頁。

《經集》（倫敦：巴利聖典協會，一八八五年）。

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

同註，第二十二頁。

I.B. Horner 譯，《中部三》（倫敦：巴利聖典協會，一九五四—一九五九年）第二五〇頁。

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

E.M.Hare 譯，《增支部四》(倫敦：巴利聖典協會，一九五五—一九七〇年)第一二九頁。

《律藏三》第三頁；《本生經一》第八十三頁。

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

C.A.F.Rhys Davids、S.S.Thera 譯，《中部二》，第一七一頁；《增支部三》第三八三頁；《人施設論》第五十六頁；《人施設論註釋》。

F.L.Woodward 譯，《增支部二》(倫敦：巴利聖典協會)第二二三頁。

C.A.F. Rhys Davids、S.S. Thera 譯，《中部二》第一七〇頁。

E.M.Hare 譯，《增支部三》第二七三頁。

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.

《本生經三》，第二九六頁。

《本生經二》，第二六五頁。

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—一〇八頁。

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

《律藏四》第三十三頁。

參見：《增支部二》，第一一六頁、《增支部三》，第八十九、一〇〇、一六一頁；《本生經二》，第二七六頁。

《本生經一》，第一六八頁。

同註 。

參見：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.

同註 ，第四四〇頁。

參見：F.L.Woodward 譯，《中部五》，（倫敦：巴利聖典協會）第一四九頁。

同註 ，第二十五頁。

《經集》（倫敦：巴利聖典協會，一八八五年）。

同註 第四四二頁。

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 譯，《中部二》，第三十三頁；《律藏一》，第二九八頁。

《長部二》第五頁。

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.

《長部二》第一二六一—二七頁。

參見：Sukara 詞條，T.W. Rhys Davids & W. Stede 編, *Pali-English Dictionary*(倫敦：巴利聖典協會，一九二一~二五年)；H. Oldenberg (*Ibid*) and Fleet (*Journal of the Royal Asiatic Society*, London.)認同此義。

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

《本生經六》第五三一頁。

引用 R.P. Kapleau，第二十四頁。

T.W.& C.A.F. Rhys Davids 譯，《長部二》(倫敦：巴利聖典協會)第一三七頁。

sampanna-kolav sukaramamsa (pork with jujube),《增支部三》第四十九頁。

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.

《相應部二》第九十八—一〇〇頁。

《相應部一》，第一七二頁；《經集》第七十八頁。

同註，第七〇七頁。

《人施設論》，(倫敦：巴利聖典協會，一八八三年)，第二十一頁；英譯本第三十一頁。

《相應部四》第三一四頁；《增支部二》第二一〇頁、《增支部三》第九十二頁、《增支部四》第二四九頁；《人施設論》第五十七、六十八頁。

《長部二》第二三七頁；《無礙解道一》第一二六頁後；《餓鬼事經註釋》第六十一、一九五頁。

《長部二》第二四一頁後。

【縮略語】

A R. Morris & E. Hardy 編，《增支部》，五冊(倫敦：巴利聖典協會，一八八五—一九〇〇年)參考英譯本：F.L. Woodward 譯(第一、二、五冊)；E. M.Hare 譯(第三、四冊)，《增支部》(倫敦：巴利聖典協會，一九五五—一九七〇年再版)。

BD I.B. Horner 譯，《律藏》，六冊(倫敦：巴利聖典協會，一九三八—一九六六年)。

D T. W. Rhys Davids 及 J.E. Carpenter 編，《長部》，三冊(倫敦：巴利聖典協會，一八九〇—一九一一年)參考英譯本：T.W. 及 C.A.F. Rhys David 譯，《長部》，三冊(London:SBB: 1899,1910,1957 再版)。

DA T.W. Rhys Davids、J.E. Carpentier、W. Stede 編，佛音之《長部註釋·吉祥悅意》，三冊(倫敦：巴利聖典協會，一八八六—一九七一年)。

DB T.W. 及 C.A.F. Rhys Davids 譯，《長部》，三冊 (London:SBB:1899,1910,1957 再版)

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

GS F.L Woodward 譯(第一、二、五冊)；E.M. Hare 譯(第三、四冊)，《增支部》(倫敦：巴利聖典協會，一九五五—一九七〇再版)

IT Indologica Taurinensia, Turin.

J V. Fausboll 編，《本生經》，七冊(London: Trubner & Co: 1877-1897)；參見 Cowell 及其他之英譯本，六冊(劍橋：劍橋大學出版社，一八九五—一九〇七年)。

KhA 倫敦巴利聖典協會編，《小誦經註釋》，一九一五年。

KS C.A.F. Rhys Davids、S.S. Thera 譯(第一冊)；C.A.F. Rhys Davids、F.L. Woodward 譯(第二冊)；F.L. Woodward 譯(第三、四、五冊)(倫敦：巴利聖典協會，一九五年—一九五六年再版)。

M V. Trenckner、R. Chelmers 編，《中部》，三冊(倫敦：巴利聖典協會，一八八八—一八九六年)參考英譯本：I.B. Horner 譯，《中部》，三冊(倫敦：巴利聖典協會，一九五四—一九五九年)。

- MLS I.B. Horner 譯，《中部》，三冊(倫敦：巴利聖典協會，一九五四—一九五九年)。
- PED T.W. Rhys Davids、W. Stede 編，《巴英辭典》(倫敦：巴利聖典協會，一九二一—二五年)。
- Ps A.C. Taylor 編，《無礙解道》，二冊(倫敦：巴利聖典協會，一九〇五、一九〇七年)。
- PTS 巴利聖典協會。
- Pu 巴利聖典協會編，《人施設論》，一八八三年。
- PuA 《人施設論註釋》，一九一四年。
- PvA 倫敦巴利聖典協會編，《小部·餓鬼事經註釋》，一八九四年。
- S M.L. Feer 編，《相應部》，五冊(倫敦：巴利聖典協會，一八八四—一八九八年)；參考英譯本：C.A.F. Rhys Davids、S.S. Thera 譯，《中部》第一冊；C.A.F. Rhys Davids、F.L. Woodward 《中部》第二冊；F.L. Woodward 譯，《中部》第三、四、五冊(倫敦：巴利聖典協會，一九五〇—一九五六年再版)。
- SBE F. Max Muller 編，《The Sacred Book of the East》，五十冊(Delhi:Motilal Banarasidass)。
- Sn V. Fausböll 編，《經集》(倫敦：巴利聖典協會，一八八五年)。
- Th. K.R. Norman、L. Alsdorf 編，《長老偈》(倫敦：巴利聖典協會，一九六六年)。
- Vin H. Oldenberg 編，《律藏》，五冊(倫敦：巴利聖典協會，一八七九—一八八三年)；參考英譯本：I.B. Horner 譯，《律藏》，六冊(倫敦：巴利聖典協會，一九三八—一九六六年)。