

以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》 為依據的動物倫理實踐

蔡耀明
台灣大學哲學系教授

中文摘要

本文以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為主要的依據，探討佛教的動物倫理實踐。在論述的行文，由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，著眼於系列的造業與追逐為因緣而推動六道輪迴，總述佛教的生命世界觀，進而從消極面與積極面，總述佛教的動物觀。第三節，就本文在文獻上最主要依據的《大寶積經·寶梁聚會》（或《寶聚經》），從經文主軸與各品要旨，予以概略說明。第四節，以經常勤行精進、善於潔淨品格、正觀世界實相、與積極培育慈心這四個重點，勾勒阿蘭若比丘的核心素養。第五節，根據經證，以「佛教慈悲為懷的奉獻式動物倫理」為總綱，探討阿蘭若比丘依教奉行的動物倫理。第六節，「結論」，總結本文的要點。

關鍵字：《大寶積經》 《寶聚經》 阿蘭若比丘 動物 倫理 實踐



Buddhist Practices Concerning Animal Ethics According to the *Mahāratnakūṭa Sūtra*

Tsai Yao-ming

Professor, National Taiwan University, Department of Philosophy

Abstract

This paper, “Buddhist Practices Concerning Animal Ethics According to the *Mahāratnakūṭa Sūtra*”, an investigation of the Buddhist perspective on animal ethics and is divided into six sections. The introduction discusses the topic itself, introduces the concepts, and outlines the content of the paper. The second section focuses on a series of karmic actions and pursuits, the cause and effect of transmigration through the six kinds of rebirth. It offers a comparative discussion of the Buddhist view of the living world, and, on animals. The third section is the main part of the article, which is based on the *Mahāratnakūṭa, Ratnarāśi(sūtra)* (Abiding in Good and Noble Deportment), during which its ideas are explored and given a schematic explanation. The fourth section discusses how the scripture strives to make one more wholesome with purer character, to enhance a right perception of the world and its essence, and to encourage proactive cultivation and a compassionate heart. A brief account of the forest dwelling monastics’ attainment in self-cultivation can also be seen. The fifth section discusses a guiding principle based on the scripture, that the loving-kindness and compassion can be incorporated as animal ethics. Additionally, it offers an investigation to see whether forest dwelling monastics are teaching and sincerely carrying-out animal ethics. In the last section, the conclusion, the main points of the article are then summarized.

Keywords: *Mahāratnakūṭa, Ratnarāśi(sūtra)*, forest dwelling monastics, animal ethics, practice

一、緒論

為求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的構成要項，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「關鍵概念」、「文獻依據」、「論述架構」。

〔研究主題〕：本文以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為主要的依據，探討佛教的動物倫理實踐。

〔關鍵概念〕：在緒論的這一節，以動物、倫理、實踐、阿蘭若做為本文主題的關鍵概念，逐一略加解明。

(一) 動物：生物學上，人類 (human animals) 是由生物分類 (biological classification) 所造成的一個物種概念 (biological species concept)，座落在脊索動物門 (Chordata)、哺乳綱 (Mammal)、靈長目 (Primate)、人科 (Hominidae)、人屬 (Homo)、聰明人種 (Homo sapiens) 的有機體。就如此的分類而論，人類與非人類的動物 (non-human animals)，表現若干相似的生物特徵，都座落在動物界 (Kingdom Animalia)，亦即，真核 (eukaryotic)、多細胞 (multicellular)、藉由攝取其他生物體以維生的生物體所集合而成的一大類群。¹ 然而，單純為了行文方便起見，本文以「動物」特指「非人類的動物」。至於佛教的用詞，動物被稱為傍生 (Skt. *tiryag-yoni*/ *Pāli*, *tiracchāna-yoni*/ birth as going horizontally/ 生而為傍行之類)，著眼於入胎或出生管道所表現的差別去向或路徑 (*gati*/ 趣、道)，突顯此類生命體在世間的移動形態為平行於地面，而非直立而行。²

1. H. Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, 2nd edition (Oxford University Press, 1996), p. 138; Peter Russell and et al., *Biology: The Dynamic Science*, 2nd edition (Belmont: Brooks/Cole, 2011), p. 12.

2. Ian Harris、edited by Paul Waldau, Kimberley Patton, "A Vast Unsupervised Recycling Plant' Animals and the Buddhist Cosmos," *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics* (New York: Columbia University Press, 2006), p. 214;



(二) 倫理：如果從英文的對譯來看，倫理所對應的 *ethics*，源自希臘文 *ethos*，意思大致為風俗、習慣。道德所對應的 *morals*，源自拉丁文 *mores*，意思同樣為習俗、禮儀、品格 (*character*)。³ 然而，如此字源的意思，僅為聊備一格；學界通常若不是交換使用，就是設法規定自成一套的界說。其中，倫理，似乎較偏於社會或群體方面的規範、規則或原則，例如家庭倫理、專業倫理；道德，似乎較偏於個體方面的品格養成、價值判斷或對錯之辨。

本文雖然不在於概念之間截然的區隔，倫理與道德這二個概念，還是可稍加分辨的。倫理，隨著關係類別的差異而調整的行為舉止或應對進退，往如此應對進退之適當或不適當的面向所做的行為、考察或論述。因此，所謂的倫理的 (*ethical*)，或倫理上適當的 (*ethically appropriate or justifiable*)，意思為就所置身的關係類別，發而為適當的應對進退。所謂的不倫理的 (*unethical*)，或倫理上不適當的 (*ethically inappropriate or unjustifiable*)，意思為就所置身的關係類別，發而為不適當的應對進退。至於道德，則著眼於心境，或者著眼於作為具備品格的生命體，對於所造作的身體方面、言說方面與心態方面的活動，往如此活動之對或錯、正當或不正當、應該或不應該、高尚或卑鄙的面向所做的行為、考察或論述。因此，所謂道德的 (*moral*)，或道德上對的 (*morally right*)，意思為所造作的行為可樹立或助長生命體的品格。所謂不道德的 (*immoral*)，或道德上不對的 (*morally wrong*)，意思為所造作的行為可汙損或拆毀生命體的品格。雖然概念上可稍加分辨，為了遷就日常說話的習慣以及考量措辭簡要起見，在若干的行文，例如倫理實踐，即以倫理一詞，籠統地概括倫理與道德這二個語詞。

Anuradha Seneviratna, *The Ritualization of Space in Buddhist Architecture in Sri Lanka, Concepts of Space: Ancient and Modern*, edited by Kapila Vatsyayan, New Delhi: Abhinav, 1991), p. 377.

3. Christopher Ives, *Zen Awakening and Society* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), p. 2; Donald McCown, *The Ethical Space of Mindfulness in Clinical Practice: An Exploratory Essay* (London: Jessica Kingsley Publishers, 2013), p. 41.

(三) 實踐：實踐 (praxis) 並非片面的理論、因襲的技能、褊狹的技術、切割開來的實行、外加的活動或瑣碎的應用，而是涉入式的行為，具備對於所涉入的路徑與系統的意圖、認知、經營與改變。以生命實踐而論，其意涵為盱衡多樣共構的生命世界，致力於認知生命世界的構造、關聯與運作機制，在藉以運行於生命世界的心態與身體加強鍛鍊，以至於既實踐在、且改變在生命歷程和生命世界。⁴ 同樣地，所謂的倫理實踐，字面的意思為涉入地認知生命世界的倫理構成與機制，從事倫理活動，鍛鍊倫理活動，從而既實踐在、且改變在倫理的路徑與系統。

(四) 阿蘭若：阿蘭若 (Skt. aranya/ Pāli, arañña) 為音譯詞，其意涵為林野 (forest)、荒野 (wilderness)、空閑處。這在佛法的教學，通常不被當成另外的或隔絕的地方，而是傾向於納入可在當中修學的適當環境 (forest dwelling)，甚至可用以比擬修學上頗具價值的遠離 (renunciation)、不執著 (non-attachment)、不紛爭 (non-quarreling) 之心境或境界。⁵

〔文獻依據〕：本文主要有二個部分。第一個部分，由佛教的生命世界觀，總述佛教的動物觀，其文獻依據相當廣泛，包括解脫道與菩提道眾多的經典，已另外撰文，逐一引證與論陳。⁶ 第二個部分，則根據《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》，探討佛教的動物倫理實踐。此一文獻依據，將在本文第三節，予以概略說明。

4. 蔡耀明：〈佛教菩薩行教育如何達成眾生與社會之適切的實踐轉化〉，《紀念鳩摩羅什大師圓寂1600週年暨佛教教育現代化論壇》，浙江：中國佛學院普陀山學院與上海：華東師範大學哲學系合辦，2013年12月6-8日，頁332-344。

5. Bhikkhu Sujato, "8.2: Living in the Forest," *Bhikkhuni Vinaya Studies: Research & Reflections on Monastic Discipline for Buddhist Nuns*, Santipada, 2012, pp. 193-195; Christian Wedemeyer, *Making Sense of Tantric Buddhism: History, Semiology, and Transgression in the Indian Traditions* (New York: Columbia University Press, 2014), p. 147.

6. 蔡耀明：〈佛教經典示範的動物關懷與動物救度〉。



〔論述架構〕：本文由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，著眼於系列的造業與追逐為因緣而推動六道輪迴，總述佛教的生命世界觀，進而從消極面與積極面，總述佛教的動物觀。第三節，就本文在文獻上最主要依據的《大寶積經·寶梁聚會》(或《寶聚經》)，從經文主軸與各品要旨，予以概略說明。第四節，以經常勤行精進、善於潔淨品格、正觀世界實相、與積極培育慈心這四個重點，勾勒阿蘭若比丘的核心素養。第五節，根據經證，以「佛教慈悲為懷的奉獻式動物倫理」為總綱，探討阿蘭若比丘依教奉行的動物倫理。第六節，「結論」，總結本文的要點。

二、總括論述：由佛教的生命世界觀帶出動物觀

在稍微聚焦探討佛教的動物倫理實踐之前，有必要就此一重點任務，提出總括的背景看法，或可稍微避免見樹不見林之弊。在各式各樣的背景鋪陳當中，世界觀(worldview)應該是最基本的；⁷而由於動物乃諸多生命形態的一大類群，最適合帶出動物觀(perspectives on animals)的，應該是生命世界觀(perspectives on the world of life)。

(一) 總述佛教的生命世界觀

世界(*loka*/ world)，意思大致為事情在構成、運轉、活動和經驗上相關聯的一大套和合系統。⁸如果事情特指眾生經營生存活動所和合的系統，則可稱為「生活世界」；如果事情特指眾生表現生命歷程所和合的系統，則可稱為「生命世界」。

7. 蔡耀明：〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉，《台大佛學研究》第17期，2009年6月，頁1-48。

8. Peter Harvey, *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism* (Abingdon: RoutledgeCurzon, 2004), p. 79; David Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon* (Abingdon: RoutledgeCurzon, 2005), pp. 105-106.

以佛教經典的教學為依據，生命世界所有的事項是由關聯條件的推動才得以生起的，此之謂緣起 (Skt. *pratītya-samutpāda*/ Pāli, *paticca-samuppāda*/ conditioned co-arising)。換言之，佛教對於生命世界的看法，優先著眼於緣起。至於使生命世界得以生起的條件，既非來自特定存在體自身，亦非來自其他的存在體，既非來自早就決定的東西，亦非來自臨時偶發的東西，而是主要來自系列的所作所為。而所作所為，又可稱為「業」或「造業」(karman)。換言之，生命世界以緣起為形式或機制，其經歷內容即為造業。

透過系列的所作所為，串聯而成的系列歷程，其特色為變動不居 (Skt. *a-nitya*/ Pāli, *a-nicca*/ impermanent/ 無常)，內涵為心路歷程，外貌為生命歷程，而浮現出來被認知為個體的，稱為生命體。然而，世間平庸的看法，卻傾向於以個體為單位，做僵化的個體辨認，而認定為此一個體、彼一個體；佛法則教導，任何被講說或認定為個體的，其確實的情形，都是載浮載沉於變動不居歷程的鬆散組合，因此欠缺個體本身的存在 (*niḥsvabhāva*/ devoid of own-being; without inherent existence/ 無自性)，這也可以說其本身的存在是空的 (*svabhāva-śūnya*/ empty of own-being; empty of inherent existence/ 自性空)。同樣地，世間平庸的看法，傾向於就所講說的或所認定的個體，做成以個體為本位的等同或同一看待，而造成自我認定 (Skt. *ātma-saṃjñā*/ Pāli, *atta-saññā*/ conceptualization of a self/ 我想)，或自我見解 (Skt. *ātma-dṛṣṭi*/ Pāli, *atta-diṭṭhi*/ view of a self/ 我見)；佛法則教導，任何被認定或主張為自我的，其確實的情形，都是困苦的、欠缺主宰性的、以及不具備主位性的，因此所謂的自我都不是自我 (Skt. *an-ātman*/ Pāli, *an-attan*/ not-self/ 非我)。

著眼於緣起，將生命世界一貫地了解為無常、無自性(或自性空)、非我，如此的生命世界，以系列的造業為內容，其舞台風光，則為層出不窮的生命形態之出現，以及目不暇給的性別、地位或角色之變換。經由系列的造業，累積出造業的資訊庫存，往後可接連地兌現成或者障礙的情境，或者便利的



受用。置身變動不居的歷程，背後為不由自主的驅使力，所處的周遭為生活環圈或生命環圈，往前則為停不下腳步的追逐與奔流。這一系列的循環奔流，即為生死輪迴 (*samsāra*/ cyclic rebirth) 的現象。雖然都在經歷生死輪迴，各個眾生造業的資訊庫存、驅使力、生活環圈、生命環圈，以及用以繼續往前追逐的認知、見解、感受、情意、做法，彼此都有差異，甚至大相逕庭。影響所及，在生命歷程的一個波段即將落幕的時候，正好也是再次洗牌而分道揚鑣的緊要關頭。⁹

處於生死輪迴的眾生，如果著眼於分道揚鑣的去向或路徑 (*gati*/ 趣、道)，則可大略分成六條，此之謂六趣或六道 (*ṣaḍ-gati*)，包括天神之生命路徑 (*deva-gati*/ 天道)、阿修羅之生命路徑 (*asura-gati*/ 阿修羅道)、人類之生命路徑 (Skt. *manuṣya-gati*/ Pāli, *manussa-gati*/ 人道)、傍生之生命路徑 (Skt. *tiryag-yoni-gati*/ Pāli, *tiracchāna-yoni-gati*/ 傍生道)、餓鬼之生命路徑 (Skt. *preta-gati*/ Pāli, *peta-gati*/ 餓鬼道)、地獄之生命路徑 (Skt. *naraka-gati*/ Pāli, *niraya-gati*/ 地獄道)。¹⁰

所謂的六道，雖然是生死輪迴分道揚鑣的差異去向，六道之間卻是以共構的形式，共同運轉著生命世界。縱使目前生存在天神或人類的生活環圈，由於還受限於六道之生死輪迴，骨子裡以及長遠來看，還是困苦的。¹¹ 假如

9. 東晉·瞿曇僧伽提婆 (Gautama Saṅghadeva) 譯：《增壹阿含經·禮三寶品第五十·第六經》，T. 125, vol. 2, pp. 811a-812b; Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 12: *Mahāsīhanāda Sutta* - The Greater Discourse on the Lion’s Roar,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya* (Somerville: Wisdom Publications, 2005), pp. 169-173.

10. 蔡耀明：《〈般若經〉的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化》，《正觀》第64期，2013年3月，頁12; U. Nyi (tr.), *Practical Aspects of Buddhist Ideals*, Central Milton Keynes (Washington: AuthorHouse, 2010), pp. 132-139; John Snelling, “Chapter 6: The Buddhist World View,” *The Buddhist Handbook*, Rochester: Inner Traditions, 1999, pp. 37-41.

11. Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 56.120-56.131,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publishing, 2000, pp. 1885-1888.

生命世界由於其本身即存在為生命世界，以及困苦由於其本身即存在為困苦，則學理上，處於生命世界及其困苦的任何項目，將無從超脫生命世界及其困苦。然而，以困苦為深刻特質的生命世界，不僅學理上可予以超脫，而且實踐上也應該予以超脫。至於生命世界及其困苦之所以皆得以超脫，其學理的依據，正好就在於這些現象都是無常的、緣起的、無自性的、非我的。¹² 因此，伴隨著觀察、認知與體認生命世界及其困苦皆是緣起而無自性的，逐步地解開生命智慧之條理，進而展開更為全面的實踐，透過履行善業、深化禪修、洞察領悟、捨離煩惱、去除障礙、無所執取，也將得以漸次超脫流轉於生命世界之困苦。

總之，佛教將生命世界觀看為經由系列的造業而輪迴於六道的生命歷程。再者，生命世界既不具有本身即為如此的存在，而且任何如此的存在，包括生命體、性別、地位或角色之存在，也都不是自我，因此，生命歷程即可用以切換為導向超脫生死輪迴的修行道路，亦即解脫道。尤有進者，不論行走於任何生命世界所衍生的生命歷程，都可用以切換為持續在推動的修行道路，亦即菩提道，目標在於無上菩提 (*anuttarā samyak-saṃbodhiḥ*/ the utmost, right and perfect enlightenment/ 「無上正等菩提」、「最極高超、正確、圓滿的覺悟」之簡稱)，連帶地施展救度眾生與莊嚴世界的事業。透過如此的事業，一方面，助成眾生往解脫道或菩提道邁進；另一方面，助成任何行經的生命世界趨於莊嚴，以確實利於眾生之生存、生活與修行。

(二) 總述佛教的動物觀

透過適切的生命世界觀，若要形成動物觀，即可拉出較易於入手的線索。佛教觀看動物，最優先入手的，不在於品種、性別或馴化，而在於沿著眾生

12. 蔡耀明：〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究集刊》第17輯，2012年7月，頁3-33。



系列的造業與追逐，接連地推動六道輪迴的歷程；此一線索，正好就標示在傍生之生命路徑（傍生道）之名稱。

佛教通常將傍生、餓鬼與地獄這三條生命路徑，合稱為險惡的生命路徑 (*apāya-gati*; *apāya-patha*; *apāya-bhūmi*/ 惡趣、惡道)，或惡劣的生命路徑 (Skt. *durgati*/ Pāli, *duggati*/ 惡趣、惡道)。此所謂險惡的 (*apāya*)，其梵文為接頭音節 *apa* (偏離)，加上字根 \sqrt{i} (去、行走) 的陽性名詞 *aya* 而成，字面的意思為走偏差、失落，衍生的意思為落難、剝奪。此所謂惡劣的，就標示在梵文的接頭音節節 *dur* (惡劣的、不好的)。¹³

這一輩子變成任何動物，不論生命情境如何地險惡或惡劣，既非本身即存在為該動物，亦非本身具有該動物之存在性，此之謂動物之無自性或空性。再者，這一輩子變成任何動物，伴隨出生而來的所有裝備與經營生存活動表現的所有項目，既非該動物之自我，而該動物亦非以動物之主體性而存在，此之謂動物之非我或非主體性。同樣地，這一輩子變成任何模樣的人，不論生命情境如何地舒適，既非本身即存在為那樣的人，亦非本身具有該人之存在性，此之謂人之無自性或空性，簡稱人空 (*pudgala-sūnya*)。再者，這一輩子變成任何模樣的人，伴隨出生而來的所有裝備與經營生存活動表現的所有項目，既非該人之自我，而該人亦非以人之主體性而存在，此之謂人之非我或非主體性，簡稱人非我 (*pudgala-nairātmya*)。

確認動物之無自性與非我，既不必流於通常所譏嫌的玄想，也不必停滯於自以為是的確認。事實上，無自性與非我之確認，主要來自於考察事情之緣起、無常、困苦與缺乏主宰，而一旦形成如此的確認，也有利於順著緣起之角度，更靈敏地回溯去考察，確實是經由怎樣的造業與追逐，才推動出這

13. Naomi Appleton, *Narrating Karma and Rebirth: Buddhist and Jain Multi-Life Stories* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), p. 34.

一輩子變成動物或人類之差異現象。再者，透過如此的確認，還可在消極面與積極面，推進動物觀與動物倫理實踐。

消極面，由於確認動物之無自性與非我，涉及動物觀與動物倫理實踐，即可免於陷入至少如下的三個問題。其一，由於確認動物之無自性與非我，即不必以對號入座的方式，拿著自性與自我之概念，強迫這一輩子變成動物的眾生，框在以動物為存在的牢籠，或者框在以動物為自我的牢籠；也不至於一直在找尋與抓取一些動物跡象，還以為這樣就可據以確定動物之存在與動物之自我。其二，由於確認動物之無自性與非我，即不必陷入如下的二邊之見解：斷定動物具備著權利，而主張動物權存在，那就成為以存在為斷定的一邊之見；斷定動物不具備權利，而主張動物權不存在，那就成為以不存在為斷定的另一邊之見。其三，由於確認動物之無自性與非我，即不必陷入如下的二邊之見解：斷定動物具備著倫理地位，而主張動物值得且應該受到人們予以倫理的考量與對待，那就成為以擁有倫理地位為斷定的一邊之見；斷定動物不具備倫理地位，而主張動物不值得且不應該受到人們予以倫理的考量與對待，那就成為以不擁有倫理地位為斷定的一邊之見。¹⁴ 透過如上在消極面的處置，即可避免遭受一些虛假議題的蠱惑，也可避免追逐在只是針鋒相對的見解纏繞而成的漩渦。這就可以把寶貴的生命時光與資源節省下來，從事積極面的開拓。

積極面，由於確認動物之無自性與非我，涉及動物觀與動物倫理實踐，即可就至少如下的三個重點，做突破與翻轉的努力。其一，不將這一輩子變成動物的眾生囚禁在動物性的存在與自我，轉而努力探究這一輩子變成動物

14. 有關倫理地位或道德地位，參閱：蔡耀明：“How Does an Empty Buddhist Bioethics Work: The Example of Abortion,” in *the Proceedings of 4th International Conference on Applied Ethics and Applied Philosophy in East Asia*, Kobe: Project Innovative Ethics, Graduate School of Humanities (Kobe University, 2014), pp. 157-158.



與變成其他生命形態的眾生在生死輪迴的共通、交錯與分野之機制與內容。至於如此的探究所形成的理解，其樣式並非化約主義的、排外的、區隔的或歧視的，而是縱覽生命全貌的、包容多樣生命路徑的、交替變化的，以及於業力機制皆平等的。其二，不將這一輩子變成動物的眾生僅止於看成動物，轉而看成廣義的眾生，看成表現心識與感受之個別的生命體，甚至看成在長遠的生死輪迴歷程如同家人或朋友的眾生。其三，涉及動物倫理實踐，不必動用與拘泥在不很適切的動物權或動物倫理地位之理念，再以擬人化的動物福利措施加諸動物身上，而是積極地助成動物出離與超脫動物之生命環圈，乃至超脫整個六道之生死輪迴。

三、《大寶積經·寶梁聚會》之文獻概觀

目前保留在漢譯佛典的《大寶積經》(*Mahā-ratna-kūṭa-sūtra*)，總共四十九會、一百二十卷，由唐代的菩提流志(留支)(Bodhiruci)，在706-713年，收集之前已有的二十三會的譯本，加上其重譯的十七會，與新譯的九會，由舊譯、重譯與新譯經本編譯而成。¹⁵

所謂的「寶積」，字面的意思為珍寶之積聚。借用珍寶，當然不是在講世間物質方面的珠寶或寶石，而是在譬喻法寶，尤其菩提道之法寶。至於積聚，也不是在指文字的堆砌，而是在於修行義理之開啟、延伸、連貫與通達。¹⁶

15. 王文顏著、法鼓佛教學院編：《〈大寶積經〉的譯本考察》，《漢文佛典語言學：第三屆漢文佛典語言學國際研討會論文集》，台北：法鼓文化，2011年，頁347-370；Ulrich Pagel, *The Bodhisattvapitaka: Its Doctrines, Practices and their Position in Mahāyāna Literature*, Tring: Institute of Buddhist Studies, 1995, pp. 53-78；岡本嘉之，〈大寶積經原典考〉，《印度學佛教學研究》第40卷 / 第1號，1991年12月，頁17-20。

16. 例如，「大乘法寶中，一切諸法差別義攝取故；所有大乘法寶中，諸法差別相者，彼盡攝取義故，名曰寶積」。(世親(Vasubandhu)或釋安慧(Sthiramati)、後魏·菩提流支(Bodhiruci)譯：《大寶積經論》，T. 1523, vol. 26, p. 204a.)

四十九會本的《大寶積經》，包含佛教修行相當多樣的面向、部分或層次，其中在佛學界較為聞名的，例如：第五〈無量壽如來會〉、第六〈不動如來會〉、第十二〈菩薩藏會〉、第十四〈佛說入胎藏會〉、第十五〈文殊師利授記會〉、第十八〈護國菩薩會〉、第十九〈鬱伽長者會〉、第四十三〈普明菩薩會〉、第四十四〈寶梁聚會〉、第四十六〈文殊說般若會〉以及第四十八〈勝鬘夫人會〉。¹⁷

其中，本文主要依據的第四十四〈寶梁聚會〉，北涼·釋道龔大約在西元 401-412 年翻譯，二卷，七品，依次為第一〈沙門品〉、第二〈比丘品〉、第三〈旃陀羅品〉、第四〈營事比丘品〉、第五〈阿蘭若比丘品〉、第六〈乞食比丘品〉、第七〈糞掃衣比丘品〉。

收納在《大寶積經》的〈寶梁聚會〉，若單獨流通，又可稱為《寶梁經》，¹⁸或《寶聚經》(*Ratna-rāsi-sūtra*)。在〈寶梁聚會〉結尾的部分，強調其系列的教學，在於斷除污染情意之漏泄，熄滅生死流；接著，又提供一些可標示其教學特色的名稱，以方便受持之用：

爾時，佛告阿難：「若有受持是經者，已於先佛種諸善根故，今欲得此經讀誦通利，欲得解脫，所謂善男子、善女人。若出家學、若在家學，此法門能斷諸漏，亦得涅槃。」

阿難白佛言：「世尊！我欲受持此經。當何名此經？云何受持？」

佛告阿難：「此經名《選擇一切法寶》，亦名《安住聖種儀式》，

17. 《大寶積經》四十九會，其中的第五〈無量壽如來會〉、第十八〈護國菩薩會〉、第四十三〈普明菩薩會〉、第四十四〈寶梁聚會〉、第四十六〈文殊說般若會〉，到目前都還有相當完整的梵文本傳世。此外，例如，第十九〈鬱伽長者會〉、第四十八〈勝鬘夫人會〉，也還留存一些梵文的殘片。

18. 唐·釋靖邁：《古今譯經圖紀》，T. 2151, vol. 55, p. 360b；唐·釋圓照：《貞元新定釋教目錄》，T. 2157, vol. 55, p. 816b.



亦名《攝取持戒者》，亦名《節解破戒者》，亦名《寶梁》，亦名《寶聚》，亦名《寶藏》，亦名《諸寶法門》。」

摩訶迦葉問《大乘寶梁經》竟，諸比丘眾聞佛所說，歡喜奉行。¹⁹

首先，以《選擇一切法寶》為名稱，標示其特色為攝受一切教學項目之珍寶。其次，稱為《安住聖種儀式》，標示其特色為安住 (*sthāna/ gnas*) 於淨化之德行 (*dhūta-guṇa/ sbyangs pa'i yon tan/ 頭陀功德*) 所造就的高超種姓 (*ārya-gotra/ 'phags pa'i rigs/ 聖種、高水準的家系*)。第三，以《攝取持戒者》為名稱，在於突顯攝受持戒者。第四，稱為《節解破戒者》，在於突顯非難破戒者。第五，以《寶梁》為名稱，標示其特色為用以超度生死流之珍寶橋梁或珍寶積聚。第六，稱為《寶聚》，在於突顯珍寶之聚集。第七，以《寶藏》為名稱，標示其特色為珍寶之庫藏。第八，稱為《諸寶法門》，則在於突顯珍寶法門之篇章。

《寶聚經》除了漢譯本，尚有藏譯本傳世。至於梵文本方面，目前未見完整的傳本，但是寂天 (*Śāntideva*) 的《大乘集菩薩學論》 (*Śikṣā-samuccaya*) 予以大量的引證。此外，另有零散的梵文葉片。²⁰ 合起來，也可湊成整部經典一半的篇幅。這些有關的文獻資料，經由一些學者的收集、整理、轉寫與對照，並且翻譯為英文和日文，很便利學界的運用。²¹ 而學界雖然近來仍有

19. 北涼·釋道龔譯：《大寶積經·寶梁聚會·糞掃衣比丘品》，T. 310 (44), vol. 11, pp. 647c-648a. Cf. 蜜波羅鳳洲，《寶聚經：梵藏漢和對照》，東京：山喜房佛書林，2004年，頁157-158。

20. A. F. Rudolf Hoernle and et al. (eds.), *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan* (Oxford: Clarendon, 1916), pp. 116-121.

21. Jonathan Silk, *The Origins and Early History of the Mahāratnakūṭa Tradition of Mahāyāna Buddhism: With a Study of the Ratnarāśīsūtra and Related Materials*, Ph.D. Dissertation (Ann Arbor: University of Michigan, 1994); 淺野守信：〈Śikṣāsamuccaya における Ratnarāśīsūtra の引用〉，《印度學佛教學研究》第44卷/第2號，1996年3月，頁141-145；蜜波羅鳳洲，《寶聚經：梵藏漢和對照》，東京：山喜房佛書林，2004年。

很少數以此一經典為主要依據的研究，大都偏於教團史方面；²² 至於據以探討佛教的動物倫理實踐，本文似乎這一方面的先驅。

《寶聚經》總共七品，主軸在於建立僧寶 (*saṅgha-ratna*)，也就是走在修行的正道上，而成為修行團體之珍寶。第一〈沙門品〉，教導何謂真實的沙門 (*śramaṇa* (\sqrt{sram}))，亦即通稱出家而勤奮於生命修持者，²³ 並且分辨沙門德行 (*śramaṇa-guṇa/ dge sbyong gi yon tan*) 與沙門之垢 (*śramaṇa-mala/ dge sbyong gi dri ma*)。第二〈比丘品〉，教導何謂真實的比丘 (*bhikṣu* ($\sqrt{bhikṣ}$))，亦即特指於佛教出家藉由乞食以正命生存 (*samyag-ājīva/ right livelihood*) 進而專務於不僅破除煩惱與謬見而且開發解脫力的修行者，²⁴ 至少免於淪為惡比丘。第三〈旃陀羅品〉，藉用社會最低賤族群之旃陀羅 (*caṇḍāla*)，譬喻地說明，雖然出家而號稱沙門，若心態或行事低賤或鄙惡，將成為旃陀羅沙門，亦即卑鄙的出家人，而這也是佛法的教學要認清並且極力避免的。第四〈營事比丘品〉，聚焦在營事或執事 (*vaiyāvṛtyakara; vaiyāpṛtyakara* ($\sqrt{vy-ā-}\sqrt{pr}$)) 比丘，²⁵ 應當具備相當的理解、心態的調適以及因材施教與隨類變通的做法，如此才

-
22. 例如，釋性一：〈初期大乘教團之研究(3)：〈大乘經典所見之教團構成與運作——以《大寶積經·寶梁聚會》〈營事比丘品〉為中心〉，《圓光佛學學報》第14期，2009年1月，頁1-40。
23. 參閱：Rupert Gettin (tr.), *Sayings of the Buddha: New Translations from the Pali Nikāyas* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp.16, 31; Martin Wiltshire, *Ascetic Figures Before and in Early Buddhism: The Emergence of Gautama as the Buddha* (Berlin: Walter de Gruyter, 1990), pp. 44-46.
24. 例如，〈比丘品〉一開頭：爾時，佛告迦葉：「所言比丘，比丘者能破煩惱 (*bhinna-kleśa*)，故名比丘。破我想 (*ātma-saṃjñā*)、眾生想 (*sattva-saṃjñā*)、人想 (*pudgala-saṃjñā*)、男想 (*puruṣa-saṃjñā*)、女想 (*strī-saṃjñā*)，是謂比丘。復次，迦葉！有修戒、修慧，是名比丘。復次，迦葉！離恐畏故，度三有 (*trayo bhavāḥ*)、四流 (*catvāra oghāḥ*) 故，見有 (*bhava*) 及流 (*ogha*) 諸過患故，離一切有及流故，安處無畏道故，是名比丘。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 640b. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁48-49.)
25. Étienne Lamotte (tr.), *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, translated from the French by Gelongma Karma Migme Chödrön, Vol. 3, (2001), p. 1140; 袴谷憲昭：〈惡業拈拭の儀式関連經典雜考(6)〉，《駒沢短期大學研究紀要》第24號，1996年3月，頁69-70。



足以適切護持與助成不同作為或不同專長的佛門人士，以及適當處理經手的事物，而不至於由於處理不當，增添阻撓或反蒙其害。第五〈阿蘭若比丘品〉，聚焦在比丘如果居留於阿蘭若處 (*araṇyāyatane viharati* (*vi-√hr*); *araṇyāyatane prativasati* (*prati-√vas*))，適切運作與阿蘭若相應之事項，亦即修行阿蘭若法，即可稱為阿蘭若比丘 (*āraṇyako bhikṣuḥ*) 或阿蘭若住者 (*āraṇyaka*)。第六〈乞食比丘品〉，教導比丘行乞食 (*piṇḍa-cāriko bhikṣuḥ*) 應該認清團塊食物 (*piṇḍa*) 的適當功用與可能衍生的偏差過患，藉由適當的方式行乞食以正命生存，不追求美食，而專務於心態與身體之淨化。²⁶ 第七〈糞掃衣比丘品〉，教導比丘穿著糞掃衣 (*pāṃsu-kūlika bhikṣuḥ*) 應該認清衣服 (*cīvara/ chos gos*) 的適當功用與可能衍生的偏差過患，藉由穿著糞掃衣，昭示佛法的價值觀，不寄託於衣服之類的身外之物，而在於遠離貪著、道心增長與觀念正確。²⁷

從第一〈沙門品〉，到第七〈糞掃衣比丘品〉，這些如同珍寶的教法聚集而成的《寶聚經》所要打造佛法修行者之所以可稱為如同珍寶的修行團體，一言以蔽之，可藉用摩訶迦葉 (*Mahākāśyapa*) 在此一教學法會即將結尾的時候所總括的用詞來標示：「專行比丘於諸法中得自在。」²⁸ 也就是說，專務於正道的修行，一方面，不受制於諸如事物、住地、飲食或衣服等世間浮面

-
26. 「應淨身心 (*citta-kāya-caukṣeṇa*)，不應淨飲食 (*na bhojana-caukṣeṇa*)。何以故？食好食已，一切為糞、臭穢、不淨故，我不應求好食。」(T. 310 (44), vol. 11, pp. 645c-646a. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁129)。
27. 所謂的糞掃，為 *pāṃsu* 或 *pāṃśu* 之音譯詞，字面的意思為塵垢、土污。撿拾已被丟棄於塵土的碎布舊衣，洗乾淨、修補裁縫、染色，即可做出糞掃衣 (*pāṃsu-kūlika; pāṃśu-kūlika*)。佛告迦葉：「畜糞掃衣比丘，拾糞掃物，作如是想：『為慚愧故，非以衣自嚴飾故，為障風吹、日曝、蚊、蛇、蠶子、諸惡觸故，安住佛教故，非求淨好故，於糞掃中，拾取棄物。』取時，應生二種想：何等二？一者，知足想；二者，易養想。復生二想：一者，無慢想；二者，持聖種想。復生二想：一者，不以嚴身；二者，令心淨故。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 646c. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁141-142)。
28. 爾時，摩訶迦葉白佛言：「世尊！如諸佛大悲故，說專行比丘於諸法中得自在者，如來於此經中，已廣說竟。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 647c. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁156。)

的項目，另一方面，在調御心身、降伏煩惱、開發智慧與導向解脫皆達到相當熟練而高超的地步——這樣的修行團體就是珍寶。

四、阿蘭若比丘的核心素養

正如〈阿蘭若比丘品〉以《寶聚經》其他各品為支撐，且架構在《寶聚經》的主軸，同樣地，阿蘭若比丘的動物倫理實踐以阿蘭若比丘整套的核心素養為支撐，且架構在阿蘭若比丘一貫的核心素養。換言之，阿蘭若比丘的動物倫理實踐並非臨時起意或說變就變的，而是構成其核心素養的一部分。有鑑於此，這一節先勾勒阿蘭若比丘的核心素養，下一節再根據經證，探討阿蘭若比丘依教奉行的動物倫理。

談到阿蘭若比丘，在外圍的層次，至少如下的三點有待釐清。其一，阿蘭若比丘並非佛教或《寶聚經》唯一的修行形態。例如，《寶聚經》第四〈營事比丘品〉就聚焦在營事比丘，而且該品在開頭還指出，營事比丘適合去護持與助成的佛門人士涵蓋很多的類別、專長或修行水準。²⁹其二，在佛學界，諸如居留於阿蘭若處、常行乞食、穿著糞掃衣，通常會被納入由十二個或十三個分支部分所組成的一套更廣範疇的修行形態，音譯詞稱為頭陀或杜多 (*dhūta* (*√dhū*))，字面的意思為抖落、鬆脫，也就是抖落或鬆脫對身體與周遭物質項目要去黏附或執著的傾向。透過這一整套的頭陀修持，抖落塵垢，

29. 「迦葉！於佛法中種種出家：種種性、種種心、種種解脫、種種斷結；或有阿蘭若，或有乞食，或有樂住山林，或有樂近聚落、清淨持戒，或有能離四扼，或有勤修多聞，或有辯說諸法，或有善持戒律，或有善持毗尼儀式，或有遊諸城邑聚落為人說法。有如是等諸比丘僧，營事比丘善取如是諸人心相。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 643a. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁78-79) 此外，參閱：釋性一：〈初期大乘教團之研究(3)：〈大乘經典所見之教團構成與運作——以《大寶積經·寶梁聚會》〈營事比丘品〉為中心〉，《圓光佛學學報》第14期，2009年1月，頁10。



將可開發淨化之德行 (*dhūta-guṇa*/ 頭陀功德)。³⁰ 然而，這一套的頭陀修持，在分支部分、素養內容、目標導向，都不同於印度其他的一些採取苦行主義的作風 (*tapas* (\sqrt{tap}); *duṣkara-caryā*)。換言之，頭陀修持與苦行主義的作風，不可混為一談。³¹ 其三，所謂的糞掃衣比丘，並不是拿糞掃衣或衣服在界定 (define) 或同一化 (identify) 比丘，大致為便利區分的標示詞，重點在於藉由穿著糞掃衣，更有利於導向解脫的修行，認清生命世界確實的情形，以及開發如同糞掃之德行。³² 同樣地，阿蘭若比丘也不是拿阿蘭若處或居留地在界定或同一化比丘，大致也是便利區分的標示詞，重點在於藉由居留於阿蘭若處，更有利於導向解脫的修行，認清生命世界確實的情形，以及開發如同阿蘭若之德行。

30. 劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯，《佛說十二頭陀經》，T. 783, vol. 17, pp. 720b-722a. 又 Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), pp. 134-140; 榎本正明，〈dhuta に關する一考察〉，《印度學佛教學研究》第49卷 / 第2號，2001年3月，頁95-99。
31. 例如，佛告梵志：「汝所行者，皆為卑陋，離服、裸形，以手障蔽；……或一日一食，或二日、三日、四日、五日、六日、七日一食；或復食果，或復食莠，或食飯汁，或食糜米，或食稻，或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根、枝葉、果實，或食自落果；……或有常舉手者，或不坐牀席，或有常蹲者，或有剃髮留髻鬚者，或有臥荊棘者，或有臥果藤上者，或有裸形臥牛糞上者；或一日三浴，或有一夜三浴；以無數眾苦，苦役此身。」（《長阿含經·第8經·散陀那經》，後秦·佛陀耶舍 (Buddhayaśas) 、竺佛念譯，T. 1, vol. 1, pp. 47c-48a. Cf. Maurice Walshe (tr.), “25: *UdumbarikaSīhanāda Sutta: The Great Lion’s Roar to the Udumbarikans*,” *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya* (Boston: Wisdom, 1995), p. 387; 東晉·瞿曇僧伽提婆 (Gautama Saṅghadeva) 譯：《中阿含經·第104經·優曇婆邏經》，T. 26, vol. 1, p. 592b-c.) 此外，劉震：《禪定與苦修：關於佛傳原初梵本的發現和研究》，上海：上海古籍，2010年。
32. 「迦葉！畜糞掃衣比丘，安住不淨觀中，著糞掃衣，為離欲故。慈心，著糞掃衣，為離瞋恚故。觀十二因緣，著糞掃衣，為離癡故。正思惟 (*yoniso-manasi-kāra*)，著糞掃衣，為斷一切煩惱故。攝護諸根，著糞掃衣，為知六入 (*ṣaḍ-āyatana*) 故。不諛諂，著糞掃衣，為令諸天 (*deva*)、龍 (*nāga*)、神 (*yakṣa*) 喜悅故。迦葉！何故名糞掃衣？迦葉！譬如死灰，人所不貪，不生我所心，法應除棄。迦葉！如是，糞掃衣非我、非我所，是易得 (*su-labdha*)，非邪命，不求他，不觀他顏色。捨棄之物，糞掃無異，亦無所屬，是故名糞掃衣。」 (T. 310 (44), vol. 11, p. 646c. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁144-145)。

一言以蔽之，阿蘭若處是很適合修行的所在，而佛門人士居留於阿蘭若處，主要的作為，在於從事修行。透過修行所開發的內涵之品質，簡稱品質或德行 (*guṇa/ quality; virtue/ 功德*)。經由長期修持所累積的或所涵養的品質或德行，稱為素養。因此，成為阿蘭若比丘，主要的任務，在於長期居留於阿蘭若處從事修行，從而造就如同阿蘭若之素養。就此而論，如果要認知阿蘭若比丘，焦點也應導入其素養，而不應只在諸如宗派、教團、性別、長相、居住環境、生活方式或怪異行徑等方面著墨。

〈阿蘭若比丘品〉逐一鋪陳阿蘭若處特別有利的修行要點，連帶也勾勒阿蘭若修行者頗具特色的素養。當然，阿蘭若修行者的素養，並非自外於佛法整個的素養，而是相當於基礎的工夫，可通於佛教解脫道與菩提道的次第升進。

迦葉！阿蘭若比丘行如是法(*dharma-samādāna-caryā*)，若學聲聞乘(*śrāvaka-yāna*)，疾得沙門果(*śrāmaṇya-phala*)。若有障法，現世不得沙門果者，不過見一佛、二佛、三佛，必定得斷一切諸漏。若學菩薩乘(*bodhisattva-yāna*)，現世得無生法忍(*anutpattika-dharma-kṣānti*)，得無障法，必見未來諸佛，疾成阿耨多羅三藐三菩提(*anuttarā samyak-saṃbodhiḥ*)。³³

如上的引文出自〈阿蘭若比丘品〉的結尾，清楚顯示在阿蘭若處專精修行的佛門人士，既非謀求建立以阿蘭若處為基地的教團或次級團體 (*secondary group*)，亦非片面歸屬在佛教的某一個特定的派別或路徑，而是善用阿蘭若處，精進行法，既有能力沿著解脫道進展，也可以沿著菩提道進展，乃至生生世世貫徹道業。

33. T. 310 (44), vol. 11, p. 645c. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁125-126。



為了讓論述簡潔，根據〈阿蘭若比丘品〉，利用阿蘭若處修行與造就的素養，可扼要整理成如下的四個重點：經常勤行精進、善於潔淨品格、正觀世界實相、積極培育慈心。

第一，經常勤行精進之素養。既不是被人逼迫的，也不是由於體制規定，更不是外表裝個樣子，而是對於活在世間，哪些事情應該棄若敝屣，以及哪些事情值得戮力以赴，都想清楚之後，才毅然決然地去到阿蘭若處，專精於聖道之修行。³⁴

第二，善於潔淨品格之素養。既然居留於阿蘭若處，就不應該和那些群聚而憤鬧 (*samsarga-saṃgaṇikā*) 的眾生一樣地嘈雜度日，而應該敏銳地辨識 (*vitarkayeyam*) 產生在心態活動的貪愛、憎惡或惱害。³⁵ 隨著居留於阿蘭若處，當行阿蘭若法，而基本的要求，就是善巧於護持諸多戒行，從而潔淨身、語、意三業。³⁶

34. 例一，「彼比丘若欲至阿蘭若處 (*aranyāyatana*)，應當思惟八法。何等八？一者，我當捨身；二者，應當捨命；三者，當捨利、養；四者，離於一切所愛樂處 (*samsarga*)；五者，於山間死，當如鹿死；六者，阿蘭若處，當受阿蘭若行；七者，當以法自活；八者，非以煩惱自活。迦葉！是名八法，阿蘭若比丘所應思惟。思惟已，當至阿蘭若處。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 644b. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁99-100。)

例二，「迦葉！說如是法以嚴飾。阿蘭若比丘作是嚴飾已，住於山林，初夜 (*pūrva-rātram*)、後夜 (*apara-rātram*) 勤修諸行，不應睡眠，常念欲得出世之法。迦葉！阿蘭若比丘凡所住處，常修行道，不自嚴身及諸衣服，捨乾枯草，以用敷坐、自用坐具，離常住僧 (*sāṃghika-lābha*) 及招提僧物 (*cātur-diśa-sāṃghika-lābha*)/ 四方僧物)。於阿蘭若處，衣服知足；趣得覆身，為行聖道故。」(T. 310 (44), vol. 11, pp. 644c-645a. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁111-113。)

35. 「我今當覺欲覺、恚覺、惱覺 (*kāma-vitarkaṃ vā vitarkayeyam, vyāpādam vihinsā-vitarkaṃ v vitarkayeyam*)；餘不善法，亦應當覺 (*anyaṃ vākuśala-vitarkaṃ vitarkayeyam*)。我今不應不異於樂眾者 (*nirviśeṣo bhavyeṃ saṃsarga-saṃgaṇikābhir etaiḥ satvaiḥ*)，亦不應不異近聚落人。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 644c. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁103-104。)

36. 「迦葉！阿蘭若比丘住阿蘭若處，行阿蘭若法，一心堅持解脫 (*prātimokṣa*) 禁戒 (*saṃvara*)，善護戒眾 (*śīla-skandha*)，淨身口意，無諛諂行，淨於正命，心向諸

第三，正觀世界實相之素養。在遍地表現為草叢、藥草、樹木、沼澤、瓦片、石礫之林野或荒野，如此的阿蘭若處提供給修行者的，一方面，少了人工添加的掩蓋、修飾、偽裝、建築或紛擾，另一方面，相當於赤裸裸地攤開生命世界聚散分合而變動不居的景象。居留於阿蘭若處，不應該還停格在分別且執著聚落或城市如何又如何地舒適、美好或堅固，而應該就地取材，貼切地觀察阿蘭若處、用以觀察的身軀或生存組合體(*ayaṃ kāyaḥ*/ 此身)，乃至整個生命世界的所有單位項目，都藉由因與緣的和合(*hetu-pratyaya-yuktyā*)，才得以生起(*ut-padyate*)，也都由於因與緣的離散(*hetu-pratyaya-vaikalyāt*)，而為熄滅之情形(*ni-rudhyate*)。透過如此以緣起緣滅為角度的觀看，生命世界之確實的情形，即洞察且理解為空性、非我、非我所、非主宰(*a-svāmika*)、不二；連帶地，即可捨離諸如自性見、我見、我所見、主宰見、斷常二邊之見、生滅二邊之見等錯謬的見解。³⁷

定，如所聞法，應憶念之，勤正思惟(*yoniso-manasi-kāra*)，趣向離欲、寂滅涅槃。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 644c. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁104-106。)

37. 例一，「畏於生死(*samsāra*)，觀五陰(*pañca-skandha*)如怨家，觀四大(*catur-dhātu*)如毒蛇，觀六入(*ṣaḍ-āyatana*)如空聚。善知方便，觀十二因緣(*pratītya-samutpāda; dvādaśāṅgaḥ pratītya-samutpādaḥ; dvādaśa-nidāna*)，離斷(*uccheda-drṣṭi*)常見(*śāśvata-drṣṭi*)，觀無眾生(*a-sattva; niḥ-sattva*)、無我(*an-ātman; nir-ātmaka*)、無人(*a-pudgala; niḥ-pudgala*)、無命(*a-jīva; nir-jīva*)，解法空相(*śūnyatā*)，行於無相(*a-nimitta; ā-nimitta*)，漸損所作而行無作(*a-praṇihita*)。」「(T. 310 (44), vol. 11, p. 644c. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁106-108)例二，「復次，迦葉！阿蘭若比丘行阿蘭若法，善修阿蘭若想：『猶如草(*trṇa*)、木(*gulma*)、瓦、石，無主(*a-svāmika*)、無我亦無所屬；此身(*ayaṃ kāyaḥ*)亦爾，無我、無命、無人、無眾生、無諍訟(*a-parigraha; a-vigraha*)。此法皆從緣合而生。於此法中，若善思惟，我當得斷一切諸見，常應思惟空、無相、無作法。』迦葉！阿蘭若比丘行阿蘭若法時，若草、藥草(*oṣadhi*)、及諸樹林(*vanas-pati*)，雲何和合？雲何散滅？如此外物(*yathāiśaṃ bhāvanām*)，無主(*a-svāmikānām*)、無我、無有我所(*a-mamānām*)亦無諍訟(*a-parigrahānām*)；自生自滅(*utpādo bhāṅgaś ca*)，無生滅者(*na cāiśaṃ kaś-cid utpādayitā, na nirodhayitā*)。迦葉！如草、木、瓦、石，無我、無主亦無所屬；此身(*ayaṃ kāyaḥ*)亦爾，無我、無命、無人、無眾生、無諍訟。從眾緣生(*hetu-pratyaya-yuktyōtpadyate*)，緣離則滅(*hetu-pratyaya-vaikalyān nirudhyate*)。此如實中，無有一法若生、若滅(*na punar atra kaś-cid dharmāḥ paramārthata*)



第四，積極培育慈心之素養。居留於開放式空間的阿蘭若處，不會有圍牆、門窗、權利或特權阻隔出虛偽的內外或人我之分；放眼四顧，皆為景觀通暢、平等過活、大家共用的氛圍。在這一整片對大家都開放也都友善的環境，尤其有利於善意之孕育與引發。³⁸ 然而，善意不應只是被動地受到環境的影響順勢激發的情懷，而是值得積極地培養與淬煉，否則其善意終究受限於褊狹的格局，甚至換個環境，心腸立刻變調。〈阿蘭若比丘品〉將善意之慈心 (*maitrī-citta*) 列為居留於阿蘭若處的修行重點之一，要求其對象涵蓋一切眾生，其品質清淨而不夾雜瞋恚，其運作基於貼切的觀察與不偏頗的心胸發而為正確的行事，而且其效果可帶來眾生的利益與安樂。如此造就的慈心之素養，將是廣大的、清淨的、搭配智慧的、運作正確的，以及實用有效的。³⁹

五、阿蘭若比丘依教奉行的動物倫理

佛法修行者認清且抉擇居留於阿蘭若處，預期將經歷三個重大的環節：首先，狹義方面，專修阿蘭若法；廣義方面，或者廣修解脫道的教法，或者廣修菩提道的教法。其次，經由持續的修行，造就阿蘭若行的素養。其三，將所學應用出來。

utpadyate vā nirudhyate vā)。迦葉！如是法，阿蘭若比丘至阿蘭若處，所應修行。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 644c. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁123-125)。

38. 有關沙門 (*śramaṇa*) 的修行環境與修行方式有利於發展人們與其他類別的生命體之間的生存共用與釋放善意，Anne Vallely, “Being Sentiently with Others: The Shared Existential Trajectory among Humans and Nonhumans in Jainism,” *Asian Perspectives on Animal Ethics: Rethinking the Nonhuman*, (New York: Routledge, 2014), pp. 38-41.
39. 「迦葉！阿蘭若比丘至阿蘭若處已，行阿蘭若法，以八行·行慈，於一切眾生，生慈心。何等八？一者，以慈利益；二者，以慈樂；三者，無恚慈；四者，正慈 (*samyag-maitrī*)；五者，無異慈 (*a-nānātva-maitrī*; *a-bheda-maitrī*)；六者，順慈；七者，觀一切法慈；八者，淨如虛空慈。迦葉！以如是八行，於諸眾生，生慈心。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 644b-c. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁100-102。)

居留於阿蘭若處，雖然可在很多方面將運用所學，但本文將主要聚焦在動物倫理方面。〈阿蘭若比丘品〉有一大段教學，可視為佛教動物倫理實踐很重要的一套指導原則。⁴⁰ 以「佛教慈悲為懷的奉獻式動物倫理」為基調的這一大段教學，為了便於分析與論述，將分成如下的五小段。第一小段：

迦葉！阿蘭若比丘(*āraṇyako bhikṣuḥ*)乞食時，若見(*caḥṣuṣa ābhāsam āgacchanti*)眾生(*satva*)，若男(*puruṣa*)、若女(*strī*)、若童男(*dāraḥ*)、童女(*dārikā*)，乃至畜生(*antaśas tiryag-yoni-gatāḥ*)，應於是中，生慈悲心(*tatra maitrī-karuṇā-cittam utpādayitavyam*)。我行如是精進(*tathāham kariṣyāmi yathā*)，作如是願(*tādṛṣam yogam āpatsye*)：「若眾生見我(*ye me satvās caḥṣuṣābhāsam āgacchanti*)，及與我食者(*piṇḍa-pātam vā dāsyanti*)，皆生天上(*tān sugatigāmiṇaḥ kariṣyāmi*)。」

如上的第一小段引文，可稱為慈悲心與興福利原則。以乞食為例，就有機會接觸眾生。就所接觸的眾生，不論顯現為男的、女的、年少的，甚至動物的樣子，都不就外表的生命形態、性別差異或年齡差距發而為凡夫式的分別與取捨，而是最優先要將慈悲心產生出來。慈心至少在於釋放善意或做成友善，悲心至少在於流露關懷或幫助。簡言之，不論所接觸的眾生顯現為如何地五花八門，都普遍地且平等地以慈悲心相待。不僅此也，依佛教法的修行者之所以接觸眾生，包括以乞食而與眾生接觸，主要的並不是要去取得什麼，更不是掠奪、剝削或傷害之類的事情，而是透過佛法的修為，可提供所接觸眾生培植福德的一些作為。因此，彼此的相遇，就可以交會在很有價值的事項：一方面，由於專行於正道，而成為眾生之福田(*puṇya-kṣetra*)；另一方面，眾生由於親眼看見致力於道業的修行者，或進而供養修行者飲食

40. T. 310 (44), vol. 11, p. 645a-b. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁 115-122。



等事物，如此所培植或增長的福德，至少有助於未來行走在良好的生命路徑 (*sugati-gāmin*)。

以動物倫理實踐而論，「慈悲心與興福利」這一條原則在教導，首先，佛法修行者應該優先以慈悲心看待動物，因此佛法修行者與動物之間，基本上就成為「善意與關懷」的關係形態。其次，佛法修行者可實踐為「動物之福田」，經由與動物面對面的接觸，幫助動物沿著福德的線索，往良好的生命路徑超升。第二小段：

迦葉！阿蘭若比丘，若得麤食，若得細食，受是食已 (*tena lūham vā praṇītaṃ vā piṇḍa-pāta saṃgrhya*)，應觀四方 (*samantāc catur-diśaṃ vyavalokayitavyaṃ*)：「此村邑中，誰貧窮者 (*ka iha grāma-nagara-nigame daridraḥ satvaḥ*)，當減此食，以施與之 (*yasyāsmāt piṇḍa-pātāt saṃvibhāgaṃ kariṣyāmi*)。」若見貧人 (*yadi daridraṃ satvaṃ paśyati*)，所可乞食，即分半與 (*tena tat-piṇḍa-pātāt saṃvibhāgaḥ kartavyaḥ*)。若不見貧者 (*atha na kañ-cit satvaṃ daridraṃ paśyati*)，應生是心 (*tenāivaṃ cittam utpādayitavyaṃ*)：「我眼所不見眾生 (*santy an-ābhāsa-gatāḥ satvā ye mama cakṣuṣa ābhāsaṃ nāgacchanti*)，我所得食，於中好者，願施與之 (*teṣāmitaḥ piṇḍa-pātād agraṃ pratyaṃśaṃ niryātayāmi*)。我為施主，彼為受者 (*dattādānāṃ paribhuñjatāṃ*)。」

如上的第二小段引文，可稱為積極分享原則。再以乞食為例，一方面，對於放入鉢中的食物，並不會像一般世人那樣，以為到手的最終就是我的或我該擁有的，就此封閉在私人所擁有的領域；另一方面，深切地體認，之所以會有食物放入鉢中，主要來自於眾生在物品的開放、分享 (*saṃvibhāgaṃ* \sqrt{kr})、布施或供養，因此應該讓已經放入鉢中的食物，尤其將其中較好的部

分，繼續以開放乃至供養的方式，往眾生流通。這麼做的重點，既不在於食物之為粗糙或精良，更不在於食物到底歸屬誰，而在於暢通地分享物品。如此的分享，之所以稱為積極的，不僅心開意解，不帶有勉強或虛矯的成分，而且從人們，擴及於眾生，以及從眼前看得見的範圍，擴及於看不見的匱乏者或需要者。

以動物倫理實踐而論，「積極分享」這一條原則在教導，首先，佛法修行者應該調整心態，樂意將目前在手中的物品分享給匱乏的動物乃至有需要的眾生，因此佛法修行者與動物之間，即可成為「物品分享」的關係形態。其次，佛法修行者可實踐為「動物之物品分享者」，幫助動物脫離物品匱乏的境遇，以身作則引導動物生存在物品可暢通分享的生命世界。第三小段：

迦葉！阿蘭若比丘乞食，得受食已 (*tena tat-piṇḍa-pātaṃ gṛhītṵvā*)，持至阿蘭若處 (*tad aranyāyatanam abhiruhya*)，淨洗手足 (*dhautapāṇinā*)，淨沙門儀式·具一切淨法 (*śobhana-samācāreṇa śramaṇacāritra-kalpa-samanvāgatenādhiṣṭhānādhiṣṭhitena*)，如法取草已，結跏趺坐，坐已 (*paryāṅkaṃ baddhvā*) 而食 (*sa-piṇḍa-pātaḥ paribhoktavyaḥ*)，心無愛著，亦無貢高，無有瞋心，無濁亂心。臨欲食時 (*paribhuñjatā ca*)，如是思惟 (*evaṃ manasi-kāra utpādayitavyaḥ*)：「今此身中 (*asmin kāye*)，有八萬戶蟲 (*santy aśītiḥ krimi-kula-sahasrāṇi*)。蟲得此食 (*tāny anenāivāujasā*)，皆悉安樂 (*sukhaṃ phāsuṃ viharantu*)。我今以食，攝此諸蟲 (*idānīm cāiṣām āmiṣeṇa saṃgrahaṃ kariṣyāmi*)。我得阿耨多羅三藐三菩提時 (*bodhi-prāptaś ca punar*)，以法攝取 (*dharmeṇa saṃgrahaṃ kariṣyāmi*)。」



如上的第三小段引文，可稱為物品攝受與教法攝化次第進行原則。經由乞食，受持食物，乃至受用食物，這一系列好像平凡不過的環節，不僅在行為舉止與起心動念方面，應該施加修行，予以覺察、調正和淨化，而且在動物倫理實踐方面，也是值得多加用心的時機。特別在即將受用食物的時候，不是只想到自己的享受或口腹之欲，而是應該將心意專注在善待遍布身體裡面的成千上萬族群的小蟲 (*krimi-kula/ 戶蟲*) 或微生物。⁴¹ 至於如何善待體內眾多族群的小蟲，又可分成二個次第或階段：其一，藉由食物 (*āmiṣa/ 物品、財物*) 之布施或滋養，成為物品攝受 (*āmiṣeṇa saṃgrahaṃ kariṣyāmi*)；其二，藉由教法 (*dharma*) 之布施或施設，成為教法攝化 (*dharmeṇa saṃgrahaṃ kariṣyāmi*)。

以動物倫理實踐而論，「物品攝受與教法攝化次第進行」這一條原則在教導，首先，佛法修行者應該避免為了追逐變幻的口味而追逐在生死輪迴，或為了貪著變幻的身體而貪著在生死輪迴。其次，由此翻轉而騰出來的巨大空間，佛法修行者可利用手中的食物與當下的身體，去做善待動物的事情，包括以食物布施、滋養而攝受體內眾多族群的小蟲，因此佛法修行者與動物之間，即可成為「攝受」(*saṃgraha/ 接納而饒益*)的關係形態。⁴² 第三，佛法

41. 同樣的教學旨趣，例如，「佛子！云何為菩薩分減施？此菩薩稟性仁慈，好行惠施。若得美味，不專自受；要與眾生，然後方食。凡所受物，悉亦如是。若自食時，作是念言：『我身中有八萬戶蟲依於我住。我身充樂，彼亦充樂；我身飢苦，彼亦飢苦。我今受此所有飲食，願令眾生普得充飽。』為施彼故，而自食之，不貪其味。復作是念：『我於長夜愛著其身，欲令充飽，而受飲食。今以此食惠施眾生，願我於身永斷貪著。』是名：分減施。」(唐·實叉難陀(*Śikṣānanda*)譯：《大方廣佛華嚴經·十無盡藏品第二十二》，T. 279, vol. 10, p. 112c. Cf. 東晉·佛馱跋陀羅(*Buddhabhadra*)譯：《大方廣佛華嚴經·菩薩十無盡藏品第十八》，T. 278, vol. 9, p. 476b.)此外，有關戶蟲(*krimi-kula; kṛmi-kula/ types of worms*)，可參閱：Étienne Lamotte (tr.), *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, translated from the French by Gelongma Karma Migme Chödrön, Vol. 3 (2001), pp. 976-977.

42. 此一關係形態完整的一組表述，專門用詞為「四攝事」(*catvāri saṃgraha-vastūni/ 四類接納而饒益眾生的作為*)，包括布施攝(*dāna-saṃgraha*)、愛語攝

修行者可實踐為「動物之攝受者或攝化者」，不僅由財施之物品攝受，接引動物走在適當地滋養身體的路徑，而且由法施之教法攝化，接引動物走在修行、成長乃至超脫的路徑。第四小段：

迦葉！又時，阿蘭若比丘，食或不足 (*yadi punar asya lūhaṃ piṇḍa-pātaṃ bhavati*)，應作是念 (*tenāivaṃ cittaṃ utpādayitavyaṃ*)：「我今身輕 (*lūhāhāratayā me laghuḥ kāyo bhaviṣyati*)。能修忍辱·斷除諸惡 (*prahāṇa-kṣamaḥ*)，少大小便 (*uccāra-prasrāva-niṣyandaś ca me parīto bhaviṣyati*)。得身輕已 (*kāya-laghutā*)，亦得心輕 (*citta-laghutā ca me bhaviṣyati*)。又得少睡，亦不起欲想 (*alpa-mlāna-middhaś ca me bhaviṣyati*)。」應作如是思惟。

迦葉！阿蘭若比丘，若乞食得多 (*yadā punar asya prabhūtaḥ piṇḍa-pāto bhavati*)，應生知足想 (*tatrāpi mātrā-bhojinā bhavitavyaṃ utsarjana-dharminā ca*)。應於食中 (*tataḥ piṇḍa-pātād*)，減取一搏 (*anyatarāyāṃ*)，置淨石上 (*śilāyāṃ avatīrya*)，如是思惟 (*evaṃ cittaṃ utpādayitavyaṃ*)：「有諸鳥獸能噉食者 (*ye ke-cin mṛga-pakṣi-saṃghā āmiṣa-bhojanenārthikāḥ*)，我以施之，彼為受者 (*te dattādānāḥ paribhuñjatām*)。」

迦葉！阿蘭若比丘食已，洗鉢、漱口、洗手，淨滌應器，手拭令乾，舉僧伽梨 (*saṃghāṭī*)，依阿蘭若處行。不離本所，思惟法相。

如上的第四小段引文，可稱為不隨處境良窳而偏離正道或背棄眾生原

(*priya-vāditā-saṃgraha*)、利行攝 (*artha-caryā-saṃgraha*)、同事攝 (*samānārthatā-saṃgraha*)。劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯：《雜阿含經·第 667-669 經》，T. 99, vol. 2, pp. 184c-185a; Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 4.32,” “AN 4.153,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, (Boston: Wisdom Publications, 2012), pp. 419-420, 521。



則。再以乞食為例，顯示包括動物倫理實踐在內任何的倫理實踐，要能實踐出相當水準的格調，且一路高水準地實踐下去，很重要的部分，正好就在於實踐者的修持工夫。對照來看，一般世人，如果缺乏修持，容易被周遭環境所影響，責任與承擔的觀念很薄弱，最看重自我保存，再加上動輒訴諸自我、自主和我權觀念，這在平時還撐得起或過得去的倫理關係，只要社會壓力稍微增加、經濟情況稍微變差、個人好惡稍微改變或為了維持或增加個人或社會的利益，很可能首當其衝被傷害或犧牲的，就是倫理對象，而形成世間俯拾皆是的動物實驗、動物棄養、動物虐待、工廠化動物養殖場、動物撲殺。那樣的倫理觀念與倫理實踐，可以說窮到只剩下個人自主 (personal autonomy)、個人自保 (self-survival; self-sustaining) 與所謂的人類福祉 (human welfare)。就此而論，佛法教學所要加強努力的，一方面，避免輕易受到處境的波動而撞擊感受、腐蝕情意、扭曲觀念或惡質化倫理關係；另一方面，繼續在修行的正道前進。正好依循如此的教學，如果乞食不順利，照樣怡然自處、身心清爽，既不會怪罪眾生，更不會嫁禍動物；如果乞食順利，不僅不因此腐化，而且在自身的受用夠了就好的基礎，少欲知足，毫不吝嗇地與獸類和鳥類 (*mṛga-pakṣi-samghāh*) 分享食物，然後收攝心意，持續在道業精進。

以動物倫理實踐而論，「不隨處境良窳而偏離正道或背棄眾生」這一條原則在教導，首先，佛法修行者不論處境如何皆應致力於修行，並且不應由於處境轉為惡劣就殃及動物，類似如此的修為，才足以坦然且毫無愧疚地面對動物，體現價值抉擇之道，因此佛法修行者與動物之間，即可成為「修行典範或角色楷模」的關係形態。其次，佛法修行者可實踐為「動物之楷模」，幫助動物體認物質環境的起落並不值得隨之起舞或盲目追逐，而不論物質環境多麼地匱乏或富裕，一貫地值得努力的，就是以適當的倫理、清淨的心意、正確的認知、高超的能力所打造的修行道路。第五小段：

迦葉！阿蘭若比丘行阿蘭若行時(*yadi punar asya tatrāranyāyatane viharataḥ*)，若是凡夫·未得沙門果(*aprāpta-phala-prthag-janasya*)，或時虎狼來至其所(*vyāḍa-mṛgā āgaccheyuh*)；若見，不應生畏(*tena tatra na bhayaṃ na trāsa utpādayitavyaḥ*)。作如是念(*evam ca cittam utpādayitavyaṃ*)：「我本來至阿蘭若處時，已捨身命(*pūrvam evāham utsṛṣṭa-kāya-jīvito 'raṇya-vāsam upagato*)。我不應驚、畏(*na mayātra bhetaṃ nōttrasitavyaṃ*)。應修慈心(*api tu maitrīm utpādayitvā*)，離一切惡(*doṣaṃ vivarjayiṣyāmi*)，亦離怖畏(*bhayaṃ apa-nayiṣyāmi*)。」若諸虎狼斷我命根(*yady evam api kṛtvā, te vyāḍa-mṛgā māṃ jīvitād vy-apa-ropya*)，噉我身肉(*bhuñjīran*)，當生是念(*tena mayāivam cittam utpādayitavyaṃ*)：「我得大利(*lābhā me su-labdā*)。以不堅身(*vasya me 'sārāt kāyāt*)，當得堅身(*sāram ādattaṃ bhaviṣyati*)。此諸虎狼，我不與食(*na punar ime vyāḍa-mṛgāḥ śakyā mayāmiṣeṇa toṣayitum*)；今噉我肉已(*mama māṃsam bhakṣayitvā*)，身得安樂(*sukha-sparsaṃ vihariṣyanti*)。」

迦葉！阿蘭若比丘行阿蘭若法，應如是捨身命。

如上的第五小段引文，可稱為奉獻與犧牲原則。佛法修行者如果居留於阿蘭若處，置身於猛獸(*vyāḍa-mṛga*)出沒的開放式荒野，在外表上，即相當於一件高風險的事情。然而，一方面，進入生命世界的眾生，其實就是在經歷任何的房舍、宮殿、堡壘、科技或天神都無法予以阻擋在外的生老病死之高風險的事情；另一方面，佛法也不是靠著躲在象牙塔或坐在安樂椅養尊處優，而是由於修行者很有氣魄地走到生命世界的最前線，經歷生命歷程的震盪起伏，藉由堅苦卓絕的修行，才造就其通達世界實相之切身的證悟。換言之，阿蘭若處的價值之一，就在於其外表的高風險，正好是體驗生命世界的



樸實、激勵出離的動能、淬煉修行的心志以及從事奉獻與犧牲很適合的所在。進入生命世界，與其庸庸碌碌受制於生老病死，倒不如將生命時光，奉獻於可正面逼視生老病死乃至超脫生老病死之修行，甚至將這一輩子殘存的軀體，捐獻給遭受身體飢渴之苦的猛獸。基於如此的體認，由於早就置個人死生於度外，⁴³ 在阿蘭若處若遭逢猛獸，不僅不應驚恐、怖畏，不應心存惡念，不應動輒犧牲動物，還應產生善意之慈心。就在慈心的流露當中，縱使被猛獸吞噬而死亡，都以殘存的軀體能用以緩和猛獸的飢渴而感到欣慰，並且藉由軀體如此的捐獻或犧牲，以清淨且平靜的心意，沿著修行的道行，從生老病死的洪流超脫而上。

以動物倫理實踐而論，「奉獻與犧牲」這一條原則在教導，首先，佛法修行者終其修行的時光，一言以蔽之，就是在奉獻，亦即奉獻於修行與貢獻給眾生，因此佛法修行者與動物之間，即可成為「奉獻」的關係形態。其次，佛法修行者可實踐為「動物之奉獻者」。如果要犧牲的話，不會有犧牲動物或犧牲別人的想法，只要能幫助動物，甚至犧牲這一輩子殘存的軀體，亦在所不惜。

六、結論

《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》提供佛法修行者從事動物倫理實踐極其精闢的教導。如果要成為阿蘭若比丘，經常勤行精進、善於潔淨品格、正觀世界實相、與積極培育慈心，這四個核心素養即為重點工夫所在。以阿蘭若比丘為表率的「慈悲為懷的奉獻式動物倫理」，可鋪陳為如下的五

43. 「彼比丘若欲至阿蘭若處，應當思惟八法。何等八？一者，我當捨身；二者，應當捨命；三者，當捨利養；四者，離於一切所愛樂處；五者，於山間死，當如鹿死；六者，阿蘭若處，當受阿蘭若行；七者，當以法自活；八者，非以煩惱自活。迦葉！是名八法，阿蘭若比丘所應思惟。思惟已，當至阿蘭若處。」(T. 310 (44), vol. 11, p. 644b. Cf. 《寶聚經：梵藏漢和對照》，頁99-100。)

條指導原則與運作形態。其一，「慈悲心與興福利原則」：佛法修行者與動物成為「善意與關懷」的關係形態，佛法修行者可實踐為「動物之福田」。其二，「積極分享原則」：佛法修行者與動物成為「物品分享」的關係形態，佛法修行者可實踐為「動物之物品分享者」。其三，「物品攝受與教法攝化次第進行原則」：佛法修行者與動物成為「攝受」的關係形態，佛法修行者可實踐為「動物之攝受者或攝化者」。其四，「不隨處境良窳而偏離正道或背棄眾生原則」：佛法修行者與動物成為「修行典範或角色楷模」的關係形態，佛法修行者可實踐為「動物之楷模」。其五，「奉獻與犧牲原則」：佛法修行者與動物成為「奉獻」的關係形態，佛法修行者可實踐為「動物之奉獻者」。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

星雲大師人間佛教. 2015 : 理論實踐研究 / 程恭讓, 釋妙凡主編.
-- 初版. -- 高雄市 : 佛光, 2016.2
二冊 ; 17x23公分. -- (人間佛教叢書5837、5838)
ISBN 978-986-92427-3-8 (下冊 : 平裝). --

1.佛教 2.文集

220.7

104027644

2015

星雲大師人間佛教

理論實踐研究 ㊦

學術顧問 / 賴永海教授、慈惠法師

主 編 / 程恭讓、釋妙凡

責任編輯 / 釋妙願、釋知禮、釋知進

英文編輯 / 釋妙光、釋知悅

聯合策畫 / 佛光山人間佛教研究院

南京大學中華文化研究院

設計編排 / 速立得創藝設計有限公司

印 刷 廠 / 中茂製版印刷股份有限公司

流 通 處 / 佛光山文化發行部

高雄市大樹區興田路153號

(07) 656-1921#6666 ~ 6669

佛光山文教廣場

高雄市大樹區佛光山寺

(07) 656-1921#6102

四給塔文化廣場 (佛陀紀念館)

高雄市大樹區統嶺村統嶺路1號

(07) 656-1921#4140 ~ 4041

※ 佛光山海內外別分院

創 辦 人 / 星雲大師

發 行 人 / 慈惠法師

法律顧問 / 毛英富律師、舒建中律師

出 版 者 / 佛光文化事業有限公司

登 記 證 / 行政院新聞局版台省業字第862號

服務專線 / (07) 656-1921#6666 ~ 6669

傳 真 / (07) 656-3605

電子信箱 / fgce@ecp.fgs.org.tw

劃撥帳號 / 18889448

戶 名 / 佛光文化事業有限公司

出版日期 / 2016年3月初版

定 價 / 全套二冊800元

I S B N / 978-986-92427-3-8

書 號 / 5838

佛光文化悅讀網 <http://www.fgs.com.tw>

※ 有著作權 · 請勿翻印 · 歡迎流傳

※ 本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回本公司調換。