

牧牛迤邐欲还家

印度经典中的动物伦理学

梵澄译丛
闻中
主编

〔美〕甘立夫
著

李玉伟
译

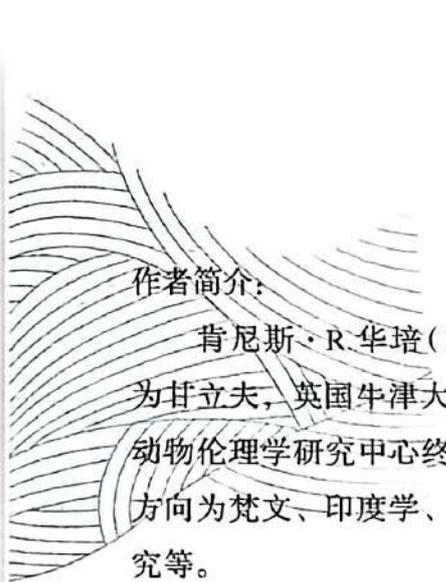
Kenneth R. Valpey

这是一部伦理学著作，不单单为相关专业的学者而作，也会拥有更广泛的读者群。它以一种真实而不乏批判性的同情心阅读历史，堪称一部具有建设性的伦理学经典著作，将吸引大量关注地球、关注生命共同体及关注未来的读者。

——弗朗西斯·克卢尼

这是一个关于印度甚至整个人类与动物王国关系的博大而精妙的构想。本书探讨了印度牛类关怀和保护的哲学基础，并进一步为当代牛类关怀实践展示了可信的环保范式。

——E.H. 里克·杰罗

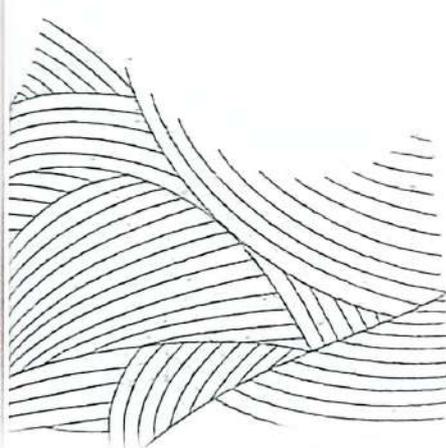


作者简介：

肯尼斯·R·华培(Kenneth R. Valpey)，中文名为甘立夫，英国牛津大学博士，牛津大学印度学及动物伦理学研究中心终身研究员，梵文学者。研究方向为梵文、印度学、经典翻译、中印文化比较研究等。

译者简介：

李玉伟，中印思想文化史研习者。毕业于中央民族大学历史文化学院。历史学博士。任教于中国人民大学继续教育学院网络部。



梵澄译丛·主编闻中

牧牛迤迳欲还家

印度经典中的动物伦理学

[美]甘立夫 著

李玉伟 译

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

·桂林·

献 词

谨以此书献给

所有对我们的同胞，包括雌牛，施予更多关怀的人士；

亦献给我的导师，斯瓦米·帕布帕德，

他的关爱在我的心坎破土萌芽、茁壮成长

总顾问

高世名

顾 问

(以姓氏笔画为序)

王志成

毛世昌

卢勇

乐黛云

孙波

孙向晨

杜伽南达

吴学国

余旭红

张颂仁

高世名

雷子人

主 编

闻中

这是一部伦理学著作，不单单为相关专业的学者而作，也会拥有更广泛的读者群。本书依据印度传统思想考量动物伦理，但未将印度描绘得多么奇异玄秘或多么完美无瑕。它以一种真实而不乏批判性的同情心阅读历史，堪称一部具有建设性的伦理学经典著作，将吸引那些关注地球、关注生命共同体及关注未来的广泛读者。未来希望不会有任何生灵遭到遗弃。

——弗朗西斯·克卢尼，哈佛大学教授

这是一本研究深入且非常及时的书，透彻分析了印度文化中牛的定位，并广泛探讨了牛在人类福祉方面的潜在作用。日益兴起的西方动物权利运动主要基于以人类为中心的关注点，动物保护因着眼于人类在健康、饮食、生态和环境等方面得到的种种益处而使动物客体化，甘立夫则向我们引介了将牛视为主体的概念。书中引古论今，旁征博引，运用传统和当代的丰富资料搭建了理论框架，引领我们自然而然地得出结论：人类文明与牛类保护息息相关、密不可分。

——爱德温·布莱恩特，美国罗格斯大学印度学教授

如今学术界对人类以外的事物表现出越来越浓厚的兴趣，非人类动物当然涵盖其中。在印度，牛被视为最特殊的动物，甚至被看作所有动物的代表。甘立夫在这部非常精彩的著作中，通过梳理丰富的印度经典文献探索牛的特殊本质，引导我们将牛视为“主体”，由此提供了一个非常有思想深度的视角，供我们观察和思考问题。那些对更

广阔动物伦理学感兴趣的人会在本书中找到很多有价值的东西。

——大卫·L. 哈伯曼，美国印第安纳大学宗教学教授

著有《人树：北印度的树木崇拜》(*People Trees: Worship of Trees
in Northern India*)

这是一个关于印度甚至整个人类与动物王国关系的博大而精妙的构想。本书探讨了印度牛类关怀和保护的哲学基础，并进一步为当代牛类关怀实践展示了可信的环保范式。它将文化学、思想史与环境意识丰富地融合在一起，深化物种间关于达磨这一主题的探讨，并使之得到明显推进。

——E. H. 里克·杰罗，美国瓦萨学院宗教和亚洲学副教授

牛对于印度人的经济、文化和灵性福祉而言是至关重要的，在自然界、人类社会和神圣领域发挥着核心作用，这三个领域相互关联且互利互惠。甘立夫的著作围绕牛是印度文化中的神圣动物这一主题，对历史与现实问题进行了探讨。在牛类日常保护中如何平衡达磨与巴克提？书中强调，需要以人类与牛的关系为起点，长期关注所有动物的福祉。该书就印度经典中动物伦理思想进行了独到而精辟的研究，上自《吠陀经》，下至当代，都有论及。人类与动物世界如何建立更好的合作关系？本书对于增长我们的相关知识做出了重大贡献。

——南迪塔·克里希纳博士

印度金奈 C. P. 罗摩斯瓦米·艾亚尔基金会主席

这是一本具有创新性的书，值得推广阅读。甘立夫拓宽了我们对动物伦理的理解，并丰富了我们对于奉献概念的认知。本书见解独到，发人深省，将为动物关怀领域的探讨和反思开拓新的研究进路。

——玛丽·伊芙琳·塔克，美国耶鲁大学宗教与生态论坛联合主任

中文版自序

现代生活，若以“文化短视”描述其特色，或许是恰如其分的。放眼全球，各个角落，人类思维模式皆呈现出一种普遍的倾向。个体也好，集体也罢，人们均以眼下需求和短期结果为出发点，几乎未能关照人类同胞与其他物种的长远福祉。随着科技与人类生活的方方面面愈来愈深地联系在一起，人类本性具有的那种虑及他者的能力——不论是自身以外的其他人类同胞，还是人类的后代子孙，甚至是非人类动物，那一份本该将其全然拥入心坎，温暖他们、爱抚他们的情怀，正在渐行渐远。

同为人类文明的发源地，中国和印度有着共同的元素，即延续几千年的古老文化和智慧传统。当我们试图解决现代生活面临的种种挑战之时，不妨回归这两种博大精深的文化传统，从中学习，开拓视野。人类与其他生物共同享有这个星球，如何与他们和谐相处？这便是我们面临的一个最大挑战。然而，作为其中一个物种，人类习惯以主人自居，认为自己可以凌驾于所探查的动物之上。于是，人类过度开发自然，加速破坏环境，而无法顾及地球的福祉。当今，那种虑及与我们共处同一时空的他者福祉的能力，那份关爱他者的情怀，似乎已不再被重视，更何谈为了世界未来的利益有所担当？如何应对

这一反常现象？我们最好还是谦卑一些，诚敬地回眸古代文化与智慧传统，以寻求指导。

正是因为中国与印度都有着深邃的古老智慧与丰富的传统文化，才让我产生了与中国读者分享我所领悟的印度传统的想法。如何关爱环境，尤其是动物？而动物中，对牛的尊敬与关怀何以成为人类文化特别是印度文化中一道特别的风景线？对牛的尊敬与关怀何以与人类的繁荣昌盛息息相关？对牛的尊敬与关怀何以成为人类福祉不可或缺的元素？我欣然承认自己对中国传统文化所知甚少，不过根据我的理解，特别是我对道家思想的理解，世间万物，变动不居，而我们追求的恰是对这种自然运行规律的敏锐洞察，以达到阴阳平衡并与自然和谐相处的理想境界。这与印度文化对自然的认知有异曲同工之妙。尤其是我发现，中国道家思想中的阴阳学说与印度数论哲学中的三种品性理论之间存在有趣的类比。

或许有人会疑惑，对于书中探讨的印度牛类关怀这一特定主题，中国读者是否感兴趣。实际上，本书的写作缘起恰恰在于认识到孕育于印度文化母体中的牛类关怀对整个世界的的重要性。近年来，中国已成为世界上牛奶和牛肉的最大消费国之一，由此在动物伦理标准方面颇受关注。幸好与此相伴而生的是，近年来中国动物保护组织不断兴起。鉴于此，本书中文版旨在为那些对动物保护感兴趣的人提供一些古代印度传统中的动物保护思想及案例，以资借鉴。不仅如此，正是由于牛类保护实践在印度传统中如此重要，不可或缺，因此本书将吸引所有希望理解印度文化复杂结构的读者，使其认识到在印度复杂的文化架构中，牛类保护占有必不可少的一席之地。

因缘和合，促成此事。非常感恩有机会将这本书带给中国读者。

特别感谢李玉伟博士专心致志且用心良苦的翻译工作，由于种种原因，将本书译成中文并非一桩易事。感谢中国人民大学耿会武教授协助翻译。同时，也感谢徐达斯先生一直以来的支持和建议。还要衷心感谢中国美术学院的闻中教授，是他善意而有力地推动了本书的出版进程。真诚感谢广西师范大学出版社的编辑们，是他们的辛勤工作才使本书最终出版面世。

甘立夫

2024年6月16日

英文版自序

我在美国郊区长大，小时候我与牛之间的联系只不过是通過喝送到我家门口的瓶装牛奶及晚餐吃牛肉。大学期间，我接触了瑜伽哲学，并因而成为一名素食者。后来我去了德国东南部巴伐利亚的一个小农场做志愿服务，直到那时我才逐渐意识到，原来牛作为一种生物，有其自身的生命历程。农场沿用 A.C. 巴克提维丹塔·斯瓦米·帕布帕德（A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, 1896—1977）创建的数座西方新兴农庄的做法，以纯天然的方式养着农场的 20 余头牛，让他们终生得到很好的照料。牛是我们生活中不可或缺的重要元素。正是牛的存在，才使我们秉持这样一种生活方式及理想，即帕布帕德鼓励的，努力追求“俭朴的生活和崇高的思想”。

1978 年我首次拜访印度，之后几乎每年一次，这使我看到在印度大多数地方，无论是乡野村庄，还是城镇都市，牛都是日常生活中的一道风景线。这与我在美国和德国的阅历迥然有别，但在印度却莫名其妙地显得顺理成章：人类与牛在某种程度上相互从属而合为一体。后来我在印度渐渐对牛有了更多的了解：一方面，牛被看作非常特别的动物，甚至受到崇拜；另一方面，许多牛疏于照管，越来越多（数百万头）的牛正日益沦为迅速发展的牛肉和皮革业的牺牲品。我

还了解到，为保护牛而采取的政治与法律行动尽管已启动多年，但收效甚微。如何看待这些反常现象？

本书的问世缘于我试图更深地了解印度传统和现实中的“牛”，并希望帮助他人了解牛类关怀，无论其是否与印度有关。关于这一主题已有大量论著，但显然还有更多可探讨的空间。希望本书能够抛砖引玉，引发更多严肃地讨论，进而采取行动，以扭转被视为人类巨大耻辱的这种严重反常现象。

本书的写作基于我的成长经历：我生长于西方文化背景中，早年接受了巴克提瑜伽的理念和生活方式，后来重返大学校园，从学术角度进一步学习和研究我接受的瑜伽哲学传统。在西方文化背景与瑜伽哲学传统的融合下，呈现出自己对这一复杂主题的领悟与理解，以及我称为“牛类关怀”伦理学的富有建议性的研究进路。梵文和印地语称“牛类关怀”为 go-seva，指的是在牛类自然生命期内对其进行饲养并照料。老实说，我的写作并非基于直接照料牛只的亲身经验。我只是观察他们，有时还为他们刷刷毛或喂喂食，聆听那些有经验的养牛人讲述照料牛只的经历。我还与牛类关怀的积极人士交谈，与学者朋友探讨，并进行了大量的阅读和思考。随着研究的深入，我对于牛类关怀这一主题愈发着迷，并为之感动。

英文版致谢

对于那些与我分享知识与智慧，并以许多其他方式给予我帮助的人，我永远心怀感激。在此难以一一致谢，只能提及其中的一部分。

牛津动物伦理学研究中心主任安德鲁·林基教授好意邀我将本书收录于他与人合编的“帕尔格雷夫·麦克米伦动物伦理学丛书”并出版。起初我未立即答应他的提议，但真的非常感谢他温和的坚持。安德鲁可爱的女儿克莱尔·林基和安娜·金一样，一直给予我极大的鼓励和帮助。

许多朋友以各种方式向我提供了帮助。感谢艾伦·安德森及其妻子佩特拉，他们认真阅读了初稿并提出建议；同样地，赫尔沃耶·卡高杰与拉维·古普塔使我在研究方法上获得灵感，就像格雷汉姆·施维克给予我帮助一样。芭芭拉·霍德瑞杰、托尼·斯图尔特、杰西卡·弗雷泽、瑞姆波特·路杰哈姆斯、布莱恩·哈彻与塔特瓦维特·达斯在参考文献方面提出了有益的建议，正如罗萨曼德拉·达斯、哈瑞·帕莎德·达斯、布瑞佳巴西·达斯及婆罗赫摩·穆呼塔·达斯所做的一样。祺罗优·塔迦尔和苏哥琵·萨杜提醒我注意一些相关的新术语，乔纳森·班克斯曾多次帮助我获取在线资源。印度加尔各答巴克提维丹塔研究中心的阿秋塔·达斯帮了大忙，阿库茹·达斯也就本课

题的研究方案提出了有益的建议。

衷心感谢数位有耐性的受访者，他们是湿婆罗摩·斯瓦米、拉达·克里希纳·达斯、瑞瓦提罗曼·达斯、阿刊达南达·达斯、赫依玛缇·达西、西塔拉姆·达斯、因陀罗尼拉玛尼·达斯、阿尔查·穆尔提·达西及拉珠、达亚尔·穆昆达·达斯、达摩达尔·杜拉拉·达斯、詹玛斯塔米·达斯、萨祺·库玛尔·达斯、毗湿奴·纳玛·达斯、凯希·尼殊丹·达斯、普拉达·巴克塔·达斯、达塔·沙拉纳南达·斯瓦米及其助手、阿尔温德和普拉巴瓦、哥帕拉·殊塔瑞亚、萨提亚·纳罗延·达斯·巴巴吉、室利瓦特萨·哥斯瓦米、乌塔姆·玛赫什瓦利、布里格·S.S. 霍汉及玛内卡·甘地。

尤其感谢牛津印度学研究中心的同事一直以来的鼓励和支持，特别是绍纳卡·瑞希·达斯、阿努拉达·杜尼与瑞姆波特·路杰哈姆斯。在牛津印度学研究中心提供的研究经费方面，非常感谢罗姆拉尔·B. 帕特尔和哈利施·I.K. 帕特尔基金的支持。

衷心感谢纳柔塔玛达斯·塔库尔·达斯及其妻子曼佳瑞·达西、儿子卡尔塔密沙，他们在孟买的家中非常热情地款待了我好几个星期，提供了最富有爱心的美食，还派他们老练而细心的司机拉姆吉陪同我，为我在马哈拉施特拉邦与古吉拉特邦的旅行提供了便利。

我回到欧洲后，在几位友人的关照下，有了安静的住处与良好的膳食，使我能够专心写作。感谢拉达罗曼·达斯、穆昆达·玛拉·达斯及其家人、玛戴·吉万·尼泰·达斯、玛拉提玛拉·达斯、纳迪亚·尼迈·达斯、维拉·哥帕勒·达斯（他还帮我搜集资料并进行印地语翻译）和因珠蕾卡·达西。协助进行印地语翻译的还有玛塔维·克首瑞·达西及其母亲南迪穆克依·达西，以及苏尼尔、苏尼塔、瓦瑞莎

巴努·库玛丽·达西、菩尔凯特·古普塔。同样非常感谢高尔·密特拉·达斯和乌达瓦密特拉·达斯的帮助，他们帮我扫描了图书馆中的资料，便于我在旅行期间参考。还有苏珊娜和路德维格·雅各布，他们体贴地叮嘱我保持身体健康和精神愉悦，对此我一直深怀感激。非常感谢以上提到的所有人。

与麦克米伦公司艾普尔·詹姆斯和劳里安·皮埃特等员工的合作令人愉快，也感谢该公司的佚名审稿人提出的颇有帮助的建议。

承蒙一些人士的慷慨捐助，我们才能在麦克米伦公司的支持下以开放获取的形式向公众推出此书，在此对出版者深表感谢。尤其感谢普瑞玛-拉萨尔纳瓦·达斯、悉塔·达西、菩鲁沙·克里希纳·达斯、密特拉·巴拉罗摩·达斯、迪诺、阿迪萨·穆霍维、哈里·郭克、威尔海姆·金尼、贝亚特·杜林格、杰塞克·布瑞卡、安娜·约翰逊，以及罗尔夫·彼得斯。同时非常感谢给予我鼓励和帮助的曼塔利·满德瑞拉、玛杜·万·帕瑞及哥帕勒·利拉·帕特尔。

目 录

第一章 导言 \ 001

术语与拼写 \ 010

第二章 宇宙之牛的释放 \ 011

第一节 《梨俱吠陀》：牛的多重 含义 \ 014

第二节 《奥义书》：牛与更高知 识的习得 \ 023

第三节 《摩诃婆罗多》：与牛一 道追求达磨 \ 026

第四节 《薄伽梵往世书》：巴克 提世界中的牛 \ 032

第五节 伯勒杰：克里希纳和 他的牛 \ 040

第六节 伯勒杰的巴克提诗歌：

奶油般香醇甘美的爱之语 言 \ 047

第七节 纲要汇编：通往现代牛类 关怀之路 \ 052

小结与反思 \ 055

第三章 牛：有争议的领域 \ 056

第一节 现代印度对牛类的 关怀 \ 061

第二节 古代典籍与现代争 议 \ 080

小结与反思 \ 103

第四章 牛类关怀领域的调查与

概述 \ 110

第一节 受庇护与未受庇护的牛 \ 112

第二节 尊敬与关怀的经济学 \ 120

第三节 作为附加值的牛产品 \ 129

第四节 公牛护理与暴力问题 \ 140

第五节 照顾牛并与牛亲近的无形

利益 \ 149

小结与反思 \ 165

第五章 牛类关怀与关怀伦

理学 \ 168

第一节 达磨与动物伦理 \ 169

第二节 从达磨到瑜伽 \ 179

第三节 从瑜伽到巴克提 \ 184

第四节 巴克提范式中的崇敬 \ 189

第五节 关怀伦理学与瑜伽哲学视域

下的动物伦理学 \ 193

第六节 动物公民权、社群与巴

克提 \ 196

第七节 基于达磨的社群

主义 \ 205

小结与反思 \ 209

第六章 “这些牛不会丢失”：

为牛展望一个充满关

怀的未来 \ 212

第一节 预期性社群 \ 214

第二节 离世之牛的灵魂 \ 227

第三节 当牛类保护行动变得

适得其反 \ 235

第四节 三种品性下的牛类保

护 \ 239

第五节 六方面确认：关于牛

类关怀的达磨 \ 241

第七章 结论与反刍 \ 249

译后记 \ 259

第一章 导言

牛——某些种类的牛科动物——能唤起人们强烈的情感。不同的情感根植于不同的世界观，其中一种世界观，可以说是几个世纪以来在印度形成的一系列世界观，学术界称之为“印度教”，这是印度数世纪以来形成的有争议的世界观体系。一些自认为是印度教徒的人对牛有一种强烈的情感，这种情感与他们的意识或信仰紧密相关。在他们看来，牛不但有别于一般动物，而且不仅仅是动物，更为重要的是，他们是神圣、与众不同且值得崇拜的，因而值得特别关怀与保护。我们不妨在 divinity（神性）一词的基础上，来个小小的文字游戏，在不仅将牛看作动物的语境下，使用 bovinity（牛性、牛之神性）一词。

对于具有其他世界观的人而言，牛或许也会唤起其强烈的情感。对于某些人来说，这种被唤起的情感也许根植于一种强烈的占有欲。奇怪的是，这种占有欲与印度教徒对牛的情感密切相关，在他们眼中，牛不只是动物，更是超越动物的存在。由此可见，印度教徒与其他世界观持有者都认为牛是有价值的。不同之处在于后者（可能为非印度教徒）发现，牛死后提供的东西比活着时提供的更有价值。

我说“可能为非印度教徒”，原因在于一些人或许认为自己至少

名义上是印度教徒，不管他们承认与否，关于牛的价值问题，他们所持的都是后一种观点。

重申一下，牛作为牛科动物会唤起人们强烈的情感。与此相反，牛也会成为人们漠不关心的对象。令人吃惊的是，这正在成为——或者已然成为印度这块与印度教世界观有着典型联系且对牛高度尊重的土地上格外真实的情形。这一奇怪的知行不一的状况似乎影响着整个印度，上自高级政府官员，下至寻常百姓农夫。

奇怪的是，无论是对牛怀有强烈情感（或以牛之神性观之，或以商品待之），还是对其漠不关心，这些人都倾向于将牛视为客体。作为客体，牛或为人类服务，或不为人类服务。如果他们能为人类服务，要么是出于神圣的安排，要么是偶然之幸，他们可以用作人类的商品。如果他们不能服务于人类，就变得可有可无，也许会被放归野外，任其消亡。

将牛视为主体是本书研究的基础，也是对牛和其他非人类动物，尤其是“农场动物”，进行伦理考量的出发点。不仅如此，既然对牛的正面关注（或多或少从牛之神性的角度）均与印度教瑜伽哲学传统密切相关，故本书关注的是渐为人称道的 Hinduism（印度教），尽管印度教特征可能以复数形式表述为 Hinduisms（印度教思想）更贴切。对于许多人来说，无论是印度教徒，还是非印度教徒，对牛关心都超越了牛的实用价值本身，这已成为或正在成为印度教定义的一个特征。^①

然而，定义印度教的过程可能导致物化（或称客体化），更确切地说，是错位的物化，我是说，误解了或未能认知印度哲学传统中被

① 有关定义印度教所涉及问题的长篇讨论，参见 Llewellyn, 2005。

视为客观存在的、超自然的真理。一些印度教徒——或许是为数众多的印度教徒——外在为自己贴上印度教徒的标签，内心可能忘记或忽视了那些他们本应认同的印度教神圣文献的基本教导。然而，有些讽刺的是，这些文献中从未出现过“印度教”这个词。

更确切地说，印度教一词并非出自《薄伽梵歌》。《薄伽梵歌》被广泛誉为印度教传统乃至瑜伽哲学的经典文献。不过《薄伽梵歌》中的确提到了牛，第五章偈颂中简要列出了几种生物，其中就包括牛：“无论是博学的婆罗门，还是母牛、象、狗及‘食狗者’，智者贤士皆以平等视域对待诸类，一视同仁而无尊卑之分。”德才兼备之人（精通印度圣典的学者或祭司）——班智达（pundit）与平等看待众生的智慧等式指向了主体性，这种主体性乃根植于对印度形而上学的基本理解。也就是说：一方面这种知觉对存在而言是最基本的，是先于存在的，更确切地说是物质存在的始源；另一方面，这种知觉对于大多数印度教徒而言，意味着作为实相范畴的人格性。相比之下，“印度教徒”或“母牛”等身份的称谓并不持久，可位列第二。平等视域意味着看待一切众生皆乃具有知觉性的生命体，依托其寓居的特定躯体，展示不同程度的潜力，以充分维持其个体性，故这种动物伦理观的内涵是值得深思的。

问题是，既然平等的视域如此重要，那么印度教徒为何偏偏选中牛并给予特别关注？为何牛成了本书的主题和研究的焦点？背后的原因究竟是什么？书中将用大部分篇幅回答这一问题，并尝试主要就前文征引的《薄伽梵歌》偈颂进行延伸性评论。本书将论证牛享有特权（牛与其他非人类动物的主体性得到认可或重视，至少在原则上如此）是有着充分理由的。同时存在不太理想的理由，导致牛的特权化

(就牛、非人类动物及人类三者的客体性而言)。尽管如此,“不太理想”的理由亦成为赋予牛特权的理由:活牛的确提供了多种物质,使人类从中受益,这一事实不能忽视,也无须忽视。

将牛单独列出给予特别关注,其中一个原因与印度教本身关系不大,更多的是土壤使然。被照管得很好的健康牛只(以及更普遍的反刍动物)与健康的土壤息息相关。反之亦然,对牛只的不当之举甚或虐待正在加速整个地球土壤的退化,导致日益扩大的——实际上失控的沙漠化。^①印度教又一部重要的圣典《薄伽梵往世书》似乎肯定了这层关系,因为《薄伽梵往世书》将地球视为母牛。另有文献视牛粪为幸运女神拉克希米(Lakshmi),而牛粪是土壤的极佳肥料。

鉴于地球与牛之间的这种生态-动物学关系,同时考虑为获取肉类、皮革及其他动物产品而从事的畜牧业对环境造成的破坏——所有这些需求均非人类必需,每年被宰杀牛的数量之庞大,引发人们的思考:全世界每年约3亿头牛,即每小时约34000头牛的生命被人为终止。出人意料的是,其中印度的牛屠宰厂占了很大比例。2016年近900万头牛被宰杀,使印度成为世界第五大牛屠宰国。^②看起来尽管印度对牛有着特殊关爱的传统,但对立力量正日益增强,且呈不断加速之势,以至对牛的高度尊重且在其自然寿命内给予关爱的社会风

① 根据国际生物多样性和生态系统服务政府间科学政策论坛主席鲍勃·沃森教授的说法,目前全球约有32亿人受到土壤退化的影响。

② 根据联合国粮食及农业组织的数据:中国位列第一,2016年屠宰近5000万头牛;巴西第二,屠宰超过3700万头牛;之后是美国,3100万头;阿根廷,1170万头。若考虑人口因素,印度人均屠宰牛的数量相对较小。不过相较前现代或现代早期印度的情形,这个数量还是极其庞大的。需要指出的是,另有资料给出了印度每年的牛屠宰量——约3800万头,但我猜想可能将水牛包含其中了。

俗，正遭到漠视牛并将其单纯用作工具的挑战，使之残酷无情地沦为商品。

本书中，我以牛类关怀与保护为核心，概述印度经典中的瑜伽哲学思想对动物的伦理关怀。旨在将牛作为印度特殊关怀的动物，指出其历史及现实复杂问题的显著特点；提议印度经典中的某些瑜伽哲学思想可能有助于并丰富当今动物伦理学的讨论；强调瑜伽哲学视域下的动物伦理思想与实践价值有其局限性，以致这些价值优先体现在印度教而非关怀动物方面；阐述新兴的“预期性社群”正在展示一种与众不同的生活方式。印度国内外均存在这样的社群，既具有印度教色彩而又超越这个概念。这些社群普遍具有一个不可或缺的元素，本书中称为牛类关怀（cow care）。“牛类关怀”一词一般是指以饲养和照顾牛只为核心的实践，或者说一系列实践，使牛能终其天年。

本书以牛类为中心进行广泛的考察，意在为牛类关怀实践提供案例，并将其置于一个切实可行的动物伦理话语框架内。在对当前占主导地位的工具主义及攫取性的农业综合企业经济提出异议的同时，我将照应关涉牛类关怀实践的实用性挑战，这种工具主义及攫取性的农业综合企业经济会使我们忽略可能存在一种与众不同的视域，可粗略称为传统的视域。我在书中呈现的是一种平衡视域的入门知识，正如印度语中达磨（dharma^①，法）一词表明的，以及印度语中另一词巴克

① dharma 一词在耆那教、佛教及锡克教传统等印度语文献中非常重要。它既有规范性用法，也有描述性用法，含义相当宽泛，可简单地理解为“伦理/道德”。dharma 一词也蕴含“正义感”，就像某些文献中提到的“dharma bull”（正法雄牛）暗示的那样（Hiltebeitel, 2011）。后面章节对此有更多论述。有关印度语文献对 dharma 一词的使用及 dharma 观念形成和演进的大量分析，参见 Hiltebeitel, 2011。

提指向的跨物种关怀的视域。

现今的印度教徒倡导牛类关怀，往往援引传统神圣文献作为论据，以佐证牛自古以来受到特殊尊重和礼遇。第二章中我进行了时序性文献综述，涵盖相关文献。从已知最早的著名文献《梨俱吠陀》神曲集开始，接着是后吠陀时期的相关文献，还有梵语古典文献——哲学沉思录《奥义书》、长篇叙事史诗《摩诃婆罗多》及卓越的宇宙古史《薄伽梵往世书》，还会涉及方言写成的前现代与当代文献资料。从这一番时序性梳理中体现出的是两种极性：一是关乎价值的两极，即印度语词汇达磨和巴克提；二是关乎意义的两极，即字面意义和比喻意义。这两种极性在梵文术语阿尔塔（artha）中交汇融合，该词既表示价值又表示意义。故作为动物的牛和作为概念的“牛”相交于思想和行动的核心地带，力求在人类生活的各方面保持道德完整性。第二章的文献综述主要倾听婆罗门的声音，即历代文人和祭司阶层的声音。

第三章将持续这种对文献考察的偏爱，不过在现代批判思想面前发生了重大转变。自古以来，对伦理完整性的追求是以典礼仪轨形式体现的，核心是祭祀的举行。当代某些印度人的争议围绕着动物——特别是牛类在古代祭礼中能够多大程度上因献祭作出牺牲。第三章首先考察现代印度兴起的有争议的牛类保护运动，然后就这一争议进行分析。介绍了这段历史时期的四位重要人物——达耶难陀·萨拉斯瓦蒂（Dayanand Sarasvati, 1824—1883）、莫罕达斯·卡拉姆昌德·甘地（Mohandas Karamchand Gandhi, 1869—1948）、安培多伽尔（B. R. Ambedkar, 1891—1956）、巴克提维丹塔·斯瓦米·帕布帕德。随着印度争取摆脱英国殖民统治的民族独立运动兴起的是，从政治上强

调牛类保护主义的印度教身份认同，这使牛的意义语境延伸到现代国家管理的范畴之内。故我认为，尽管达磨特别是永恒不变的达磨（sanatana-dharma，其中 sanatana 是一个形容词，意指永恒的、亘古不变的、无论何时都存在的）的理念在其中起着关键作用，但在这个过程中，若优先考虑达磨，而忽视其重要的对应概念——巴克提，则达磨的概念会变得黯淡干瘪。当二者保持平衡时，牛的真正利益才会得到保障，其中一个会对另一个形成动态的互补。

随着现代化和全球化的触角延伸到整个印度，牛类关怀者希望保持牛的神圣性，他们的一个诉求就是建立牛舍，即牛的庇护所（goshalas）。目前印度全境共有几千所规模和质量不同的牛庇护所。可以看到这些牛庇护所为呈现牛类关怀重要性及可行性做出的努力和尝试，也可看出真诚而坚定的人们正在尽最大努力，通过每日照顾牛体会达磨与巴克提之间的平衡。第四章提供了当前一些牛类庇护项目的简介，听他们的经理或所有者讲述在逆境中追求理想面临的种种挑战。同时还对与牛类关怀相关的慈善行为和（活）牛产品进行了经济调查，包括有形商品（尤其是牛奶和粪便，还有公牛的役力），以及不太有形或无形的商品（譬如牛对环境和人类发挥的积极作用），旨在探讨效用与关怀之间的固有张力，并考察在达磨和巴克提范式的思想框架内，这种张力是如何被感知、被协商、业已解决或悬而未解的。再次表明，倘若达磨与巴克提脱离，那么以自我为中心的冲动就一直存在，这是一种广义上呈现为人类中心主义的倾向形成了人类疏离自然并因而与非人类动物产生隔阂的根源。

第二章至第四章为接下来的第五章做了铺垫。在审视与牛类关怀相关的文学、历史和现实复杂性之后，我们将退后一步，更广泛地考

察印度教伦理与动物的关系，主要借鉴印度瑜伽哲学经典文献，以探讨如何建设性地应用达磨-巴克提价值观的极性。之后指出达磨的三个方面，即既定责任、审思行动和培养美德，每个方面皆不乏积极的一面，当然也有局限性。接下来引入一个旨在自我修养以导向灵性自由的瑜伽哲学重要传统——瑜伽，将其作为达磨与巴克提两种范式之间的一种联结。然后我们来看巴克提，要点是在巴克提与当代应用于动物伦理学的（西方）“关怀伦理学”思想流之间提供一种互补性。为使读者更好地领会巴克提范式如何丰富关怀伦理学的研究路径，结合巴克提的有神论特点，我称之为神圣偏好伦理学。这种伦理学认为，人类的选择对于实现深刻的爱之关系至为关键，它是伦理思考和行动的目标。不但如此，关怀伦理学在巴克提精神下的实际应用，还需考虑 Sue Donaldson 和 Will Kymlicka（2013）提出的对公民身份的拓展理解。公民身份理念尊重与人类有直接关系的非人类动物，包括家养或农场动物，承认他们在非剥削条件下为人类福祉做出的种种贡献，始终追求非暴力（*ahimsā*，又译不害、不杀生），视之为人类社会必须有意追求的理想。我借鉴 Sue Donaldson 和 Will Kymlicka 探讨的九种“公民前提的特定领域”中的四种，阐释非人类动物公民身份是如何应用于牛类的，即移动性与对公共空间的共享，对动物产品的使用，对畜力的使用，以及性与繁殖。然而有必要进一步考虑这种公民身份可能发挥作用的更广泛的政治框架。这种政治框架的特点是基于达磨的社群主义。目前正在“预期性社群”中以非常小的规模实施，其中牛类关怀是这些社群中不可或缺的重要元素。

第六章探讨的焦点再次回到牛类关怀，旨在为牛设想一种可能的积极性未来，由此第五章概括的种种原则得到实际应用，至少首先应

用于预期性社群。本章介绍了两个现存的这种社群，一个在印度西孟加拉邦，另一个在中欧匈牙利。这两个社群都很年轻，它们有多成功需要时间来证明。它们指出一个方向，并努力实现这种以达磨与巴克提为核心的文化，在这种文化氛围中，牛类关怀的理想可在当代生活中践行。不可避免的是，牛只的临终关怀问题成为这些社群面临的挑战之一。鉴于此问题涉及牛只的未来，为此我通过两个特别的案例进行简要探讨：一个是牛受到虐待的案例；另一个是十分荣耀的公牛善终的案例，因公牛死得其所，故其照顾者认定这预示着他来生必有光明的去处。接下来，我转向公共领域的行动主义，以瑜伽哲学数论思想体系中的三种品性角度衡量这些努力的效果，这是对未来的另一种思考方式，又将我们带回“物化”这一主题。在这种语境下，当牛更多地被作为象征符号（而非有着广泛护理需求的实际生命体）时，便引发了物化现象。这种“错位的具体性谬误”（A.N. 怀特黑德指出的）源自两种较低下、较沉重的品性，即罗阇（*rajas*，激情品性）与达磨（黑暗品性）。与之对照，我提出通过六方面确认牛类关怀的达磨，以勾勒牛类光明（*sattva-guna*，善良品性）未来的图景。

这六方面确认或许给人一种无望的乌托邦式愿景——一厢情愿不可能实现的梦想。然而至少三千年前的印度教传统表明，人们一直渴望找到一种颇有意义、相互丰富的人类与非人类关系。在第七章“结论与反刍”中，我们通过毗湿奴派文献中呈现得更美好的愿景考量本书探讨的乌托邦与反乌托邦的二元对立，引发思考如下问题：“人性”是否会朝着更好的方向改变？如果是，会如何改变？巴克提范式提供了一种朝着深刻转化，尤其是朝着内在品味转化迈进的途径。借由这种转化，给予我们身处的环境——世界全面的关怀，将变

得可能且可行。如今迫切需要找到一种为了动物——非人类及人类，为了一切众生的长远福祉而向前迈进的途径。一个好的起点也许是人类与牛类之间非常有意义且相互丰富的关系，一种可以被具有包容性的巴克提——奉爱精神充分滋养的关系。

术语与拼写

由于本书研究的是印度语（通常是印度教的，泛言之是印欧语系印度语支的）文献与思想，故本书将使用一些梵文和印度传统的词汇、短语及书名。我通常会删除或替换标准的音译变音符号，以方便更多读者阅读。不过在引文与参考文献中我也会保留原文中的变音符号，有时也会保留文献中某些梵文和印度语词汇和短语。

全书中“牛”（cows）是一以贯之的关键词，为行文方便，有时根据上下文语境偶尔改变词汇的使用。cow这个词在一般的英语用法中通常既指雄牛又指雌牛，在现代印地语中也是如此。我有时会用“bovines”一词通指雌雄两性，而当特指雄牛时，我会使用“bull”或“ox”。

第二章 宇宙之牛的释放

在印度现存最古老的神圣文献《梨俱吠陀》中，我们发现了这样一段诗文，它摘自献给雷雨之神因陀罗的一首著名赞歌。诗中叙述了因陀罗战胜蛇妖弗栗多（Vritra），引出其所困宇宙之水的故事。为庆祝胜利，因陀罗请饮天界甘露苏摩美酒：

似母牛吼叫，雨水得释放，
奔腾而涌出，径直流入海。
天帝因陀罗，恰似头公牛，
于三头神中，畅饮苏摩酒。

接下来追述了雨水获得因陀罗解救之前的情形：

雨水静默立，达萨为其夫；
控制雨水者，蛇妖弗栗多，
恰似那母牛，为帕尼围困。
雨水得释放，是为谁之功？
天帝因陀罗，猛击弗栗多。

黑妖弗栗多，以獠牙咬噬，
天帝只身战，变身为马尾。
正是因陀罗，无比勇猛威。
正是因陀罗，得手那母牛。
神王因陀罗，解救七条河。
神王因陀罗，得胜饮苏摩。

这一小段《梨俱吠陀》的神曲充满了种种名字、意象、概念和叙事，尽管对于现代读者来说有些晦涩难懂，但却是一个起点，引领我们穿越由古至今的文学殿堂，勾勒出印度经典关于牛的形象空间的主要轮廓，我们或许可称之为“牛之神性”。从这段神曲中我们首先要指出，从早期的典籍^①开始，牛就在印度经典中频频出场。南亚人民从事养牛业有三千多年的历史，养牛业是他们的经济来源及文化和灵性福祉不可或缺的元素，这在他们的文献典籍中得到了充分的反映。在对汗牛充栋的文献典籍进行考察的过程中，我们主要关注传统中卓越和备受尊敬的文献，尤其是从事创作并收藏的婆罗门（或称祭司）阶层的著作。其中我们关注以梵文雅言写作的经典著作，虽然也会简要讨论以现代印地语写就的后期作品。

① 正如我在导言中指出的，“印度教”一词或许是有问题的。我主要将其作为一个包容性较强的术语善巧方便地加以使用，承认虽然从历史上看，将早期文献如《梨俱吠陀》归为印度教是不合时宜的，但那些自称印度教徒的人将后来和当代卷帙浩繁的经典文献归为印度教，这是有道理的。Srinivasan（1979）指出，《梨俱吠陀》凡一千多首神曲中，意指“牛”的七八个词便出现了近700次之多，远比其他动物使用频率高。而在这些词汇中，gó的含义最广，涵盖所有神曲中关于“牛”的词汇。

《梨俱吠陀》及后吠陀文献（包括梵文史诗^①和往世书）作为一个整体呈现了一种群星荟萃、彼此关联的景象，其中牛——无论是字面含义还是象征寓意，在表达宇宙秩序与规律、丰饶与富足、吉祥的境况、人类拥有的财富、整体福祉、生命应该如何度过等观念时皆占有重要且关键的一席之地。当谈到公牛时，除了上述种种寓意之外，还增加了正义的男性力量和权力的概念。不过正如我们预料的，在如此漫长的时间跨度中，牛的语义也发生了嬗变和重塑。从某种角度看——通常是从印度教徒的角度，这并不说明对牛的理解与古代经典有什么不同，而更多的是在传统经典基础上再次强调对牛的持续关注，丰富与牛有关的理念，并扩充与牛相关的真理。无论如何，我们在后期文献中发现了更多的细节描述，特别是运用叙事手法，就早期文献中可能只存在于萌芽阶段的内容，进行进一步的阐扬发挥。

尤使我们感兴趣的是《薄伽梵往世书》（公元4—9世纪）中的一段介绍，因其详细描述了在理想的田园诗般的伯勒杰（Vraja）牛场上放牧的那位拥有不可抗拒魅力的神性牧童克里希纳（Krishna）而在全印度家喻户晓、广泛流传。这里需要考虑的重要问题是，牛类关怀理念是如何与瑜伽哲学主流中巴克提对特定神祇的奉献，尤其是对克里希纳、湿婆（Shiva）抑或是对神圣女性形象，比如帕尔瓦蒂（Parvati）的奉爱精神交织在一起的。而正是由于克里希纳与牛之间

① 史诗指的是两部古典梵文史诗：一是蚁垤所撰的《罗摩衍那》，二是《摩诃婆罗多》。一般认为，这两部史诗历经数世纪的丰富发展而最终成书。关于成书时间，有代表性的说法是从公元前5世纪—公元4世纪（Brockington, 2003）。往世书（古老传说）是一类古印度文献的总称。这类文献各有不同的篇幅与叙事重心。现存最早的往世书通常可追溯到公元4世纪—5世纪，后期的往世书可追溯到公元16世纪甚至更晚。

有着特别的联系，我们发现《薄伽梵往世书》后面的内容重点突出克里希纳-巴克提（通常称为毗湿奴派，崇信毗湿奴为终极真理），使我们尤为关注那个展现了神圣游戏并使之多姿多彩的田园世界。从后期文献追溯到早期文献，我们发现了一条贯穿始终的主线，即神-人-动物的合作理念，它维系着一系列仪式与巴克提。然而，这种相互联系的三角关系偶尔也会受到不利因素的威胁，以致稳固的世俗幸福的可能性不断遭到质疑。而这种质疑反过来又引发并滋养弃绝者（超脱尘世）的思想意识，这对印度非暴力观念和实践的发展是至关重要的。下一章将探讨非暴力意识形态的形成。

第一节 《梨俱吠陀》：牛的多重含义

《梨俱吠陀》一般被认为是最早的四部圣典之一，编撰年代可能远远早于公元前 1000 年，在大部分（如果不是全部的话）自视为印度教徒者中享有最高的声誉与权威（Smith, 1998）。^① 现代学者认为，它是“印欧语系中最古老的文学作品”，实际也是“人类最古老、最宝贵的文献之一”（Myers, 1995；引自 Macdonell, 1917 和 Maurer, 1986）。尽管只有极少数印度教徒了解《梨俱吠陀》的具体内容，但时至今日这部古老的圣典一直应用于仪礼实践，表明印度教徒对这部经典的崇奉。班智达同样尊崇《梨俱吠陀》，他们不但是吠陀文献的

① Smith 写道：“印度教是那些以《吠陀经》的权威为依据，创造、延续并变革传统之人的宗教。”若向前追溯，这个定义也许会被 Frazier 夸大。Frazier (2017) 指出：“吠陀传统……是一个杂糅而成的文化，历经两千多年发展而成的一个复杂的文化体系，一再回归其源头，以求自身的复兴。”

保管者，而且很可能乐于引用其中的偈颂证实牛的神圣性，因此我们最好参照《梨俱吠陀》中有关牛的论述，获得一种价值体系感。在这种价值体系中，牛是如此重要，以至“牛”一词在系列动态含义中更加意味深长。

在前文所引的《梨俱吠陀》神曲中，诗人用母牛和公牛分别象征雨水和因陀罗，并在主要叙述因陀罗胜利的诗节中顺便提及另一个《梨俱吠陀》的故事，讲的是囚禁母牛的故事，我们留待后文讨论。囚禁的母牛被释放，这一意象通常与她们的产奶能力有关，指向一种广泛存在于吠陀文化中的繁荣生命的象征——自由漫游。吃草产奶的母牛一路寻觅并终于找到了她们的饮水之处（Myers, 1995）。与繁荣的生命直接对立的是限制或阻碍，带来衰败、破坏、混乱乃至死亡。这里河水的自由受到她们“丈夫”的限制，其丈夫被认定为达萨人，大体上为吠陀社群之外的族群，而吠陀社群将自己视为雅利安民族，大意是“文明人”（Jamison 和 Brereton, 2014）。

这首神曲的主角因陀罗是强有力的雷电神，通常被视为天上的帝王。《梨俱吠陀》在回忆他斩杀蛇妖弗栗多的语境下，反复赞美他雄牛般的勇猛与胆量。这首神曲及其他大量的《梨俱吠陀》神曲暗含的意思是，因他以前曾经获胜，故这次代表请求者必再次获胜。特别是因陀罗，被认为是苏摩树珍贵汁液的合法拥有者。苏摩酒是一种提神的饮品，似乎有酒醉之效，很可能刺激神经，令人振奋，它在大多数祭祀仪式中依据仪礼准备并正式供奉。值得注意的是，为祭祀仪式准备的苏摩甜酒在供奉之前要加入水和牛奶。^① 牛奶作为这种重要供

① 关于当代火祭祀的细节性描述，包括苏摩酒的准备与供奉，参见 Knipe, 2015。

奉中必不可少的物品，通常被转喻为母牛，或直接指母牛。最后要指出的是，上述引文肯定了因陀罗“得手那母牛”，同时亦“得胜饮苏摩”，以此强调其勇猛威力。因陀罗是一位进取奋发、好强好斗的神祇（Glücklich, 2008），并因而成功履行了义务：“解救了七条河。”

作为一个以游牧为主的民族，吠陀雅利安人（Vedic Aryans）很自然地关心如何得到更多的牛，并保护他们的牛免受捕食者和盗贼的侵害。成功做到这一点，很大程度上归功于一个慷慨赞助的活动，即举行得当的仪礼，通常称为 yajna，大体上译为“献祭”或“牺牲”，也有“崇拜行为、奉献、供奉、祭品”之意。灵验有效的祭礼仪式需要由专业祭司即婆罗门执行，就像仪式的赞助人一样，这些婆罗门祭司很可能也饲养牛。《梨俱吠陀》中许多神曲很大程度上反映了这些思考，并以诗意的语言恳请那位接受仪式供奉的神圣者将他（有时会是女性）的回赠慷慨地赐予仪式赞助人和祭司。《梨俱吠陀》中这首神曲就是一个很好的例子，表达了这种关切。这首神曲也是献给因陀罗的：

因陀罗！

吾人之冠军，酣饮苏摩酒。

苏摩酒醉人，令君喜若狂。

酒盈君双颊，令君添神力。

因陀罗！

吾等众诗人，悉皆遵从君。

依真理侍君，吾等获启迪。

祈请君相助，吾等自创作，
颂扬君功果，恰于这一日，
吾等悉求得，君之战利品。

接下来，在同一首神曲中，因陀罗又一次被劝请“在摩鲁特神组，亦即风暴神群”的簇拥下畅饮苏摩美酒。因陀罗又一次被提醒，自己曾经斩杀弗栗多，这一次他又为“雅利安人找到了光”；而且这首神曲后续的部分暗指第二个涉及因陀罗的母牛囚禁的故事，牛被藏在“瓦拉洞穴”中。神曲结尾咏道：

因陀罗！
恰在此当下，慷慨赏祭司。
如母牛奶水，源源赠歌者。
为赞美歌者，广施君威力。
千万莫要让，那好运溜走。
在座皆豪杰，满目无白丁。
愿于谈笑间，甘露共均沾。^①

神曲中的“牛奶”想必是作为酬礼奖赏创作了这首神曲的诗人。对举行仪式的祭司也义不容辞地献上了“礼物”，在仪式中这首神曲被吟诵。

我们逐渐看清了吠陀宇宙经济的轮廓，其中有三个相互联系的生

① 参见《梨俱吠陀》，Jamison 和 Brereton, 2014。

命领域，即自然、人类与神性，它们相互影响，相互裨益。^① 在这种经济体系中，母牛及其产品特别是牛奶成为不可或缺的元素。在提供可以滋养牛犊和人类的牛奶及其衍生产品时，母牛也通过她们产的奶促成仪式的关键性供品——苏摩酒的制作。

我们也看到，作为一个民族，吠陀雅利安人遭受外来威胁时的自我认知。雅利安人有时会跟与黑暗相联系的敌人交战——各种不同的生物体，包括人类与非人类。在黑暗与光明之间，促使黑暗结束并带来光明的，是黎明。将宇宙光明与黑暗的对立，跟雅利安人与敌人对立的经验联系起来，一些《吠陀经》中的神曲将黎明称为伟大的分界，它是赋予生命、维系生命必不可少的自然要素，恰似水一样，也被称为“母牛”。^② 从另一方面而言，母牛等同于黎明，亦指母牛与苏摩祭祀之间的联系，原因是苏摩酒中加入的牛奶是在清晨这段时间挤出的，这是分发给祭司的礼物，其中也许还包括母牛。

在这种宗教仪式扮演重要角色的文化中，仪式结束之时将母牛作为礼物送给祭司也不足为奇，这本身就是宗教仪式的一部分。因此，《梨俱吠陀》中有一首专门咏唱母牛的神曲，据推测，最初也许是“为了祝福当作礼物馈赠给祭司的母牛，在她们进入新主人的家时”

① 在接受了这种概念之后，我们也要注意 Nicolás (1976) 在阅读《吠陀经》时的警告：“这是……至关重要的……我们要准备好，一下子从我们习惯于身处的单调、散漫、冗长且概念性的领域，一跃而入《吠陀经》象征的动态、变幻、响亮、震动、瞬息万变且永远荡气回肠的静谧音乐世界。”有关东西方注释《吠陀经》方法的简要概述，参见 Nicolás, 1976。

② 比如，按《吠陀经》中的描述：“胜利者（部族）押送挑战者。他们将光明与黑暗区分开。黎明认出了他，回应地升起。他成为牛的唯一主人——因陀罗”。参见 Jamison 和 Brereton, 2014。

咏唱的。从这段祝祷词中，我们可能会注意到母牛避开的种种危险：

一牛不会失，无贼能骗得，敌亦不能近。
这牛的主人，用牛作祭祀，敬献众天神。
这位牧牛人，放牧他的牛，相伴已甚久。
牛群遇抢劫，扬尘的战马，无法近其身。
她们亦不会，被送屠宰场，无辜遭屠杀。
献祭的牛儿，大地上漫游，无一丝恐惧。

这首神曲接着唱道，受施者得了礼物牛，欢喜愉悦，细数牛带给自己的种种益处，不亚于苏摩美酒之于因陀罗：

牛儿是财富，牛儿是好运，来到我近前。
因陀罗啊！你是那牛！
众牛儿啊！你们为第一，喝饮那苏摩。
唵！人们啊！这些牛儿，便是因陀罗。
我孜孜以求，用我心与灵，念念因陀罗。

唵！牛儿啊！
你将瘦者，养得丰腴。
欠美丽者，面容姣好。
唵！牛儿啊！
你祝福的言辞，令家宅蒙福。

你那精气神，于会众当中，被高声颂扬。^①

这首神曲确认母牛的到来会“令家宅蒙福”，这也是母牛的主人所希冀的——他们自己将体验到牛带来的幸福安康和实实在在的“享乐”。^② 母牛被视为永恒的给予者，由此人们将其视为创造与维系、母性与孕育、丰饶与多产、慷慨与宽厚，并进而将其与宇宙之水联系，就像哞哞叫的母牛流着奶水。“雨水自天而降，犹如牛奶从母牛乳房溢出；文人的诗情画意恰似一头母牛，流淌着千股奶水；女神的胸脯也如母牛乳房般丰满。”（Srinivasan, 1979）

我们从上述引文特别是最后的赞美诗中，对奉行《梨俱吠陀》的雅利安人如何高度重视母牛有了进一步的了解。现在我们可以领会先前《梨俱吠陀》中提到的母牛被囚禁一事的重要性，其中提到雨水“受阻，就像母牛被囚禁一样”。在波尼怪的故事中，一群吠陀祭祀的反对者——恶魔波尼怪们盗走了母牛、马匹和财宝，并将这些赃物藏在一个山洞中。因陀罗派遣他变身为雌犬的信使莎罗摩（Sarama）前去索回这些宝物。莎罗摩恐吓波尼怪们，尽了全力但未能说服他们交出宝物。最终因陀罗那非凡的首席祭司毗诃跋提（Brihaspati）以神圣的真言（曼陀罗）之力，将波尼怪藏身之地击得粉碎，夺回了母

① 《梨俱吠陀》，参见 Jamison 和 Brereton, 2014。

② 《阿闍婆吠陀》一首赞美诗记载了在向一位婆罗门（祭司）捐赠一头公牛的背景下对一头母牛说的话：“我们把这头年轻的公牛送给你，你随他去吧，按你们的意愿游戏吧……”（Whitney, 2009）按她们的意愿游戏，表明了牛的主体性意识。

牛等财物^①。

这个故事十分重要，原因在于颂扬了与吠陀相关的祭祀生活方式，借此根植于神秘秩序原则的宇宙秩序将人类定位为有形的自然世界与无形的众神世界之间的中介。吠陀祭祀是慷慨之举，是慷慨赠予的展示。波尼怪们（在《梨俱吠陀》的其他神曲中有“吝啬”之意）乃雅利安献祭者的对立面，他们企图阻止祭祀，尽管不好对付，但必须应对。唯以实现祭祀的相同技术手段，即通过精心撰写且恰当吟唱优美的赞美诗和曼陀罗，才可能成功排除这种障碍。

《梨俱吠陀》及相关仪式文献中呈现的牛的含义得到大大拓展和丰富，因为牛与语言本身特别是与吠陀赞美诗密切相关。实际上，语言的最基本组成要素——音节（梵文 *akshara*，意指“坚不可摧、不可约减、取之不竭的”）被视为与“母牛”等同（Jamison 和 Brereton, 2014）。^② 既然音节等同于母牛，牛代表财富和幸福，那么只有准确发音、恰当吟诵曼陀罗，才能使祭祀仪式圆满成功，从而获

① 有关牛的故事载于世界各种传统神话中，其中一些故事与吠陀时代或后吠陀时代对牛的描绘存在非常有趣的相似之处。比如，南亚和东南亚流传的好几个《罗摩衍那》版本都讲述了一个水牛魔的故事，说他在一个山洞里与猴王瓦利（Vali）遭遇并被其所杀。而另有版本记载，瓦利没有杀死水牛魔，水牛魔从山洞中脱身了。参见 Kam, 2000。

② 对于《梨俱吠陀》和其他吠陀文献特别是《阿闍婆吠陀》中与牛相关的内容，我们仅触及了一些皮毛。颇为完整的引用和分析参见 Gonda, 1985。当涵盖表示牛身体某些部位的词语时，牛的含义得到进一步延伸。比如，*padá* 意指母牛蹄印，也指小道、客居、地域、（度量单位）英尺、半径、（单）字，以及言语。Calasso (2015) 指出：“倘若我们谈论的是‘隐秘的牛蹄印’，（路易斯）雷诺会说它是‘诗人试图揭示的最玄秘的秘密’。我们已经远离了牛蹄印。既然做了一个特别‘献给牛蹄印的祭祀’，牛蹄印本身就是不可思议且受人尊敬的。”

得牛作为奖赏。^①

在探讨《奥义书》之前，我们先对《梨俱吠陀》中牛的含义进行总结和概括。第一，可将整体文献看作为人类塑造恰当（正确）生活方式的典范。作为一种使人类敏感于宇宙秩序的手段，母牛是这种秩序中活生生的象征符号，具有给予和养育的所有特征。第二，在物质福利领域，拥有牛和照顾牛是恰当生活方式不可或缺的因素，而这种福利体现在祭祀仪式和活动中，并由其维系。由此引出第三点，即人需要实实在在的、真正的牛当作财富及与之同等重要甚或更重要的声誉，这被认为是实现人类尊严的必要条件。第四，将自然现象与人类存在的元素，特别是体现在母性原则中的元素联系起来，使牛的象征意义得到了扩展。同样与第四点相关的是，在堪称典范的人类活动——祭祀仪式中，通过正确吟诵恰当的赞歌彰显祭祀的价值。另外，就其拓展的含义而言，牛有一种漫游的倾向，而这种漫游体现了人类对未知领域的叩问与求索（Srinivasan, 1979），这便是与瑜伽哲学传统紧密相连的早期梵语文献中又一部重要典籍——《奥义书》的核心主题。

① 实际上，有关后期对吠陀仪式的反思，《广林奥义书》中谈到，“言语 = 母牛”这一等式可扩展为“她的四个乳头 = 火祭仪式中四组重要的音节（发出的四个音节组合）”：“人应该像崇拜母牛那样崇尚言语，言语有四个乳头，即 Svāhā、Vaṣaṭ、Hanta 和 Svadhā。天神住在其中两个乳头 Svāhā 和 Vaṣaṭ 上，人类住在 Hanta 上，而祖先住在 Svadhā 上。这头母牛的公牛是呼吸，而她的小牛是心意。”恰当地举行仪式及仪式过程中准确发音不但会得到牛这一赏赐，而且会被赐予超脱生死自由。关于这一点，本书后面引用的文献特别是《广林奥义书》《百道梵书》中会有详细阐释（Calasso, 2015）。而且《梨俱吠陀》中也提到了这一点，比如“我们想去那属于你们二人（毗湿奴和因陀罗）的居所，那里有无拘无束的牛儿，他们头上长着一对对长长的角”（Jamison 和 Brereton, 2014）。

第二节 《奥义书》：牛与更高知识的习得

沿着《梨俱吠陀》的时代向前迈进，公元前6世纪出现了一种新的文献类型，这种文献类型被称为奥义书，梵文为 *upaniṣad*，意为“（虔诚地）坐在（导师）身旁”（Grimes, 1996）。《奥义书》以其哲学思考的特点闻名，主要以导师与弟子之间对话的形式展开。在以有关存在的基本问题（特别是，自我的本质是什么？一切存在的根基是什么？）为导引的对更多知识的总体追求中，时而夹杂着与牛相关的引人入胜的对话内容。正如前文“《梨俱吠陀》与牛”将牛的漫游喻为对未知领域的探索，《奥义书》中的牛及对牛的关注更强烈地暗示了两者之间的关联。而且《奥义书》也与我们整体探讨的印度经典中的动物伦理学这一主题相关，它在形成和发展弃绝观念方面是非常重要的文献，由于这个原因，非暴力的理念和实践也变得重要起来，这将在第三章讨论。

这里我们简要看一下《奥义书》中记载的两个与牛有关的故事。第一个故事见载于早期的《唱赞奥义书》，讲述了一位少年萨提亚卡玛·佳巴拉（Satyakama Jabala，萨提亚意为真理，萨提亚卡玛意为渴望真理的人）强烈渴望从圣哲诃利朱玛塔·高塔玛（Haridrumata Gautama）处获得更多知识，最终如愿以偿。可一开始这个小伙子要通过服务证明自己一片至诚之心且决心坚定，指派给他的具体任务是照管圣哲的400头精瘦虚弱的牛。萨提亚卡玛允诺他不但要照料这些牛，还要“增加到1000头，否则就不要回来”。几年过后，牛的数量达到了1000头，这时公牛瑞沙巴（Rishabha）开口对这小伙子讲话了，提示他向圣哲的许诺已实现，他该把他们赶回导师的家：“你

带我们回老师家，我就把梵的四分之一知识告诉你。”

梵是不可言说的终极实相，亦是《奥义书》探讨的宏大主题，分别由公牛、火、雄鹅和水鸟揭示给了萨提亚卡玛。四天的行程过后，萨提亚卡玛拢着牛群回到了导师高塔玛的家，他来到导师面前，导师一见到他便惊呼道：“孩子，你身上闪着知梵者的光芒！告诉我，是谁将梵的知识传授与你的。”萨提亚卡玛一五一十地讲述了事情的经过，接着请求老师传授同样的教导：“因为我从遵从您的人那里听说，只有从老师处获得知识，人才能最安全地实现目标。”高塔玛显然非常高兴，他对萨提亚卡玛非常满意，于是“毫无遗漏”地传授了教导（《唱赞奥义书》，Olivelle 英译，1996）。^①

这里清晰地强调了对老师的服务与从老师处获得知识之间的联系，而我们可能注意到，其中所说的服务就是照顾牛。^②不仅如此，梵的知识最初（在这段叙事中）是从公牛的口中传授的，这一点也值得注意。不难发现，在牛（这里泛指所有性别的牛）与更多知识之间有一种直接的联系，而这一点在《梨俱吠陀》中只是蜻蜓点水般一笔

① 《摩诃婆罗多》中优波曼纽（Upamanyu）的故事与此有些类似，也记载了导师因弟子为他照顾牛而感到满意。Feller 指出，在这两个故事中，弟子们牧牛可能是在暗示男孩们在森林中与世俗的隔离，作为灵性启迪的初步准备，这一点可能是意味深长的。他们在得到启迪前也牧牛，这意味着对于具有更高知识的候选人来说，还需进行吉祥的净化。顺便提及，优波曼纽的故事在《梨俱吠陀》中也有所呼应（参见《摩诃婆罗多》，Feller, 2004；后面部分还有另一个有关优波曼纽的重要描述，亦见 Feller, 2004）。

② 在一本当代流行的关于牛类保护的故事书中，作者呼吁读者努力领悟萨提亚卡玛为牛提供的服务，正是由于他服务了牛，才被奖赏了梵的知识（Das, 2013）。

带过。^①

奥义书中引发我们关注的另一部与牛有关的文献是《羯陀奥义书》，其成书时间较《唱赞奥义书》稍晚。这部奥义书以一个耐人寻味的场景开篇：一个年轻人那吉开陀（Nachiketas）目睹他的父亲乌珊（Ushan）把所有的财产捐赠了出去，或者说是作为祭品奉献了出去，其中包括年老不育的母牛。当这些母牛被带走时，他寻思：“她们已经喝光了所有的水，吃光了所有的饲料，她们的奶已被挤干，不能再生小牛犊了，那些接受她们为礼物的人可谓‘毫无快乐’。”

此时那吉开陀再也按捺不住，便问他的父亲：“爸爸，您会把我交给谁？”他这样问了三遍，乌珊有些恼火，不耐烦地脱口而出：“我要把你交给死神！”结果那吉开陀便立即去了死亡之主阎摩王（Yama）的所在。碰巧此时阎摩王离家外出三天，那吉开陀就等着他。阎摩王回府后，便迫不及待地提出要满足那吉开陀的三个愿望，作为对这位年轻婆罗门等候三天的补偿，因为婆罗门是绝不该被疏忽和怠慢的。那吉开陀答应了，他首先提出了两个简单的愿望，阎摩王立即欣然满足了他；至于第三个愿望，那吉开陀希望得到阎摩王的答案——一个死去的人是否会继续存在？阎摩王犹豫了，不愿透露这个大秘密。

起初阎摩王试图用长寿、美色、幅员辽阔的王国及“大量的牲

① 雄牛般的火神阿耆尼、母牛隐秘的踪迹与诗意的语言之间有一种有趣的联系，如《梨俱吠陀》云，“一个美妙的旋律（蒙他，即火神阿耆尼所赐）——加倍崇高、尖锐、洋洋洒洒的强有力的雄牛——找到了像母牛足迹一般隐秘的言语。阿耆尼启发了我的灵感”（Jamison 和 Brereton, 2014）。《奥义书》中更多知识的表达方式——尤其是通过同源性——可顺着后吠陀时代婆罗门的文献追溯到《梨俱吠陀》的赞美诗表达（Witzel, 2003）。

畜”等利益替代那吉开陀的第三个愿望。这里我们需注意的要点在于，《梨俱吠陀》中记载的人类孜孜以求的包括牛（那吉开陀察觉到他父亲施舍牛群时有些吝啬）在内的财富，对于这个追求超越尘世生命之永恒真理的探求者来说，根本无兴趣。^①而今时代变了，随着城镇的发展及社会政治秩序的日益复杂，吠陀田园牧歌般的生活渐行渐远。而与此相伴而生的新兴现象是，许多人决心前往森林欣然从事苦行，远离俗事，采取解脱的方式，即摒弃世俗活动的方式。带着这种异议，我们接下来探讨印度伟大的梵文史诗《摩诃婆罗多》对牛的表述，其中广泛涉猎从事世俗活动或舍弃世俗活动的相对价值，而在人类的命运中牛扮演了重要角色。^②

第三节 《摩诃婆罗多》：与牛一道追求达磨

与奥义书类似，《摩诃婆罗多》这部巨著描述了大量同室操戈的战争故事。与此同时，其故事情节也借由人类根本问题的叩问一路向前推进。不过，奥义书更多关注的是终极存在——梵（brahman）的知识，而《摩诃婆罗多》的核心关注点在于人类的正确行为——达磨。《摩诃婆罗多》想弄清楚这个令人捉摸不透的术语“达磨”的确切内涵，这并不是新鲜事。《梨俱吠陀》也以高深莫测的口吻提到了达磨。不同的是，《摩诃婆罗多》的字里行间流露出一种强烈的紧迫感，那就是考虑到世风日下，需要为人类的福祉建立毫不含糊的原

① 《羯陀奥义书》，Olivelle 译，1998。

② 《薄伽梵歌》中关于牛的讨论，以及暴力对待与非暴力关怀动物的议题，在《摩诃婆罗多》中也有相关探讨。我们会在第三章探讨这个主题。

则。这种人心不古、道德沦丧的旋涡可从般度五子与其堂兄俱卢百子为争夺王位而进行的那场极具毁灭性的战争中窥见一斑。在这部史诗的两个主要插话故事中，牛成了关注的主题和焦点。其中一个故事描述了引发战争的前期事件，而另一个故事记载了战争结束的后续余波。战争前后的两个事件表明，早期印度文学体系中牛的意象是如何不断发展演进的，正是这些特殊的时刻引发了我们的关注。这种发展的脉络将逐渐呈现为牛、对牛的关怀与人类正确行动（达磨）之间明显的连接。

第一个故事听起来蕴含着教育意义，教导人们，婆罗门（祭司、教师或圣人）的力量优于刹帝利（梵文 *kṣatriyas*，武士阶层）。^① 曲女城的国王众友（Vishvamitra）与大批随从在森林打猎，一路追逐鹿和野猪，来到隐居森林的婆罗门苦行者极裕仙人（Vasishtha）的住处。圣人热情地欢迎君王光临他的隐居所，慷慨地招待君王及其随从，请他们品尝各式精美的点心。其质量之上乘与品种之丰富激发了君王的好奇心。极裕仙人生活如此简朴，又未得到预先通知，怎么会一股脑地拿出这么多东西——不光有森林中的水果，还有谷物、牛奶、纯净

① 《摩诃婆罗多》依据力量对婆罗门和刹帝利这两个社会阶层进行了区分，这一点固然重要，不过对两者之间的相互依赖性也进行了强调。Biardeau（1993）指出，婆罗门通常依靠刹帝利的布施，主要是金子、牛及（后来出现的）土地。他们通常也依靠刹帝利的保护。婆罗门与刹帝利之间的这种相互依赖性在吠陀祭祀仪式中得到了彰显，而吠陀祭祀是《摩诃婆罗多》中持续不断的做法和实践，主办祭祀的刹帝利会将牛等礼物作为回报布施给举行祭祀的婆罗门。他还顺便指出：“（印度）神话中总是以母牛象征婆罗门的祭祀功能，而其最终成了婆罗门自身的象征，原因在于没有母牛的婆罗门算不上圆满。”由于婆罗门与母牛之间的这种认同，“屠杀母牛如同杀害婆罗门一般令人憎恶，尽管天启圣典表述得直截了当，某些祭祀仪式牺牲母牛，但‘祭祀并非杀戮’”（Biardeau, 1989）。

的酥油，以及其他丰富多样的舒适设施，而且数量如此之多，这怎么可能？很快就有了答案：极裕仙人拥有一头特别的奶牛，名叫南迪妮（Nandini），当圣人提出要求时，她会立即满足圣人的心愿。

众友王一见到那头健美端庄的奶牛，便下定决心要得到她。他以一万头牛和整个王国作为交换条件，却遭到极裕仙人的拒绝。他意欲强行带走南迪妮，但极裕仙人呼唤她留下，使他未能如愿，于是双方动起武来。圣人的呼唤（在与牛进行口头交流之后）使如意神牛南迪妮从自己的身体中展现出大批士兵，这些士兵都是部落族人，他们迅速击溃了众友王的士兵，自身却毫发无损。这一切令众友王恍然悟到：刹帝利的力量微不足道，婆罗门的力量才是真正的力量。于是众友王放弃王位，决心成为一名婆罗门。他坚若磐石，经历了极其严苛的多年苦修与考验，终于成为一名婆罗门，人称“众友仙人”。^①

这个故事表明，奶牛在婆罗门的照料下表现出她们的慷慨大方，她们可为婆罗门提供所有必需品。而婆罗门拥有苦行的超强力量，他们是社会高尚价值观的守护者。他们的力量在于自我克制，即超脱于尘世的基本原则，这一原则与保护牛类动物相辅相成，而对牛类动物的保护反过来又体现出人们对达磨的遵循，达磨即指伦理道德的正义

① 参见《摩诃婆罗多》。印度两大史诗中的另一部，即蚁垤所著的《罗摩衍那》对这段插话有更为详尽的描述（Sathaye, 2011）。为简洁起见，这里我给出的仅是《摩诃婆罗多》中故事的缩略版。不过需注意的是，《罗摩衍那》中的故事版本提到，众友王起初想用一万头牛交换极裕仙人的那头奶牛（《罗摩衍那》中称之为莎芭拉）。他宣称：“（莎芭拉）的确乃稀世之宝，普天之下的珍宝莫不归国王所有。所以婆罗门啊，你一定要将莎芭拉交给我。从所有权来看，她非我莫属。”（Goldman, 2005）

性与个人及集体利益的实现（Ranganathan, 2017）。^①

将母牛赠送给婆罗门祭司，特别是在祭祀仪式中，这一做法为《梨俱吠陀》称誉。相比之下，《摩诃婆罗多》则强调布施母牛，尤其是将其布施给婆罗门这一更普遍原则，但不一定与他们的祭仪行为有关。俱卢一战，维持正法的般度族为夺得胜利付出了极大代价，般度五子中的长兄坚战（Yudhishtira）被立为王。为确保他治理好国家，生命垂危的勇士、老祖父毗湿摩（Bhishma）就达磨的方方面面对其进行教导。其中好几章都赞美了赠送母牛的善行及种种益处，也阐释了母牛的特别美德。

在《摩诃婆罗多》中，毗湿摩以极大的热情讨论了这个主题。他指出（由于 go 一词既可指“母牛”，也可指“土地”“言语”），馈赠母牛、土地或知识具足同等功德。不但如此，馈赠母牛的人所得益处也会立即增加。^②实际上，牛乃众生之母，是种种快乐幸福的给予者。牛也是女神，是福利的来源，故应当永远受到崇拜。^③不过，尽管布施母牛的做法被强烈推荐，但毗湿摩还是警告后人，母牛应被馈赠给“值得拥有”之人。那么，谁是值得拥有母牛之人呢？毗湿摩给出了颇高的标准：“母牛不该被布施给心口不一之人、行为不义之人、

① 这里我借鉴了希亚姆·兰加纳（Shyam Ranganathan）对伦理学和达磨的一般考虑，即关于正确或良善的问题。关于这一点第五章将有更多探讨。

② 《摩诃婆罗多》原文如下：“世界上形式接近、果报相当的施舍有三种，即牛群、土地和知识的施舍。”参见（印）毗耶娑著，黄宝生、葛维钧、郭良铨译：《摩诃婆罗多》（六），中国社会科学出版社，2005年12月版，第225页。——译者注

③ 《摩诃婆罗多》。我们将在第四章考量牛类关怀及崇拜实践的细节。此处我们也许注意到了毗湿摩提及的三种慎重对待母牛（包括公牛）的情形：其一，除非为祭仪做准备，否则不可用棍鞭击打公牛；其二，任何人不得以任何方式打搅母牛吃草或伏卧休息；其三，任何人不得拒绝母牛接近水源饮水。

罪恶之人、贪婪之人，以及不供奉祖先和神明之人。”毗湿摩稍后引用死亡与公正之主阎摩王对那吉开陀讲的话，指出了有资格接受母牛者：^①

那些待牛温和的人，那些以牛为生的人，那些对别人的施舍知恩感激的人，还有那些生活无着的人，他们都是适当的赠牛对象（Ganguli, 1991）。

可见，仅仅以恰当的方式将母牛布施给恰如其分的接受者，一个人便可期待在现世之后获得永恒超然存在的回报。正如阎摩王向那吉开陀讲的（由毗湿摩述说），在唯美且极乐的天国之外，另有永恒不朽的牛界，专为那些施牛者而设（Ganguli, 1991）。

这便是施牛者希冀的回报。不过潜在的危险还是存在的，原因在于布施过程中，即便出现一个不经意的小错误，也可能导致事与愿违的结果。^②为说明这一点，毗湿摩讲述了一个国王尼伽（Nriga）的故事。尼伽王本性慷慨大度，总是诚心诚意、小心谨慎地将母牛布施给婆罗门。然而，有一次他将一头母牛布施给一位婆罗门，而这头母

① 就《羯陀奥义书》中记载的那吉开陀与阎摩王的故事，《摩诃婆罗多》给出了自己的版本。据《摩诃婆罗多》的故事版本，阎摩王准许那吉开陀拜访天国世界，其美轮美奂令他惊愕不已，在那里他听阎摩王讲述施舍母牛者的高贵命运。阎摩王还指定了捐赠母牛的程序，包括要考虑时间是否恰当、母牛的状况是否适于布施，以及接受者能否很好地照料她们。

② 在《摩诃婆罗多》中，另一个值得注意的涉及母牛的意外错误，与这部史诗的主体故事有关。阿周那的劲敌卡尔纳（Karna）是一位了不起的勇士。一次他在森林中习练箭术，误杀了一位婆罗门的母牛，这头母牛一直在为这位婆罗门举行祭祀仪式时提供牛奶。于是卡尔纳遭到了婆罗门的诅咒，在即将打响的战争中，他的战车车轮陷进了泥土，而他的敌人趁机取走了其首级。顺便提及，我们或许应注意这个诅咒中母牛与土地的关联性（Bowles, 2008）。

牛本属另一位婆罗门，与原来的牛群走散误入了尼伽王的牛群，可尼伽王对此并不知情。另一位婆罗门，也就是那牛真正的主人，发觉自己的牛不见了，最终发现她竟在其他婆罗门处，且是国王送给他的。一番争执未果，两位婆罗门双双来见国王尼伽。尼伽王为弥补自己的失误，想送那位接受布施的婆罗门数百头母牛，以换回原来的那头母牛，可那位婆罗门拒绝了尼伽王的请求，并给出了好几条理由，说明为什么这是不可能的。尼伽王只好去求原来的牛主人，愿意拿出一万头牛当作那头牛的补偿，可也无济于事。婆罗门拒绝了，他说自己不接受王室阶层的馈赠。这就是故事的来龙去脉。毗湿摩解释道，由于这个不知情的失误，尼伽王受到了惩罚，死后不得不投生为一只巨大的蜥蜴。这样活了无数年之后，才因其广行虔诚的善举而最终得到以克里希纳形象显现的至高神灵的拯救，被升到天国。^①

后一个故事强烈暗示《摩诃婆罗多》试图在一个正义与良善的愿景下，努力调和看似矛盾的原则，这一愿景就是达磨，自然、人性和神性整体视域下不可或缺的元素之一。在对这一愿景的不懈追求中，牛似乎占据了越来越重要的位置。可以肯定的是，牛的地位并不像我们理解的那样——是具有主观能动性的行为者；相反，他们在很大程度上是被拥有物，是财富和幸福的象征和创造者。不过，作为力量的象征，母牛代表母性滋养的阴柔之德，公牛则代表坚定正义的阳刚

① 关于这个故事，《薄伽梵往世书》中的记载与此大体相同，只是增加了一个细节，尼伽王死后，阎摩王给了其一个选择机会，要么先享受虔诚行为结出的果实，要么先遭受不虔诚行为导致的后果。尼伽王选择了后者。于是他在巨蜥的身体里苦熬着，直到克里希纳前来拯救他。尼伽王得到救赎后，克里希纳说了一段话，以警告世人窃取婆罗门财物的巨大风险。

之力，故牛在印度人的意象中绝不“仅仅是动物”。当我们如此一路梳理关于牛的文献综述之时，一种趋势渐渐浮出水面，且不断往纵深延展，即宗教哲学之潮来了个急转弯，一变而为巴克提范式的排山倒海之势。这一泻千里的巴克提之流，裹挟着虔信奉爱的精神内核，欢腾奔涌注入至上神性的海洋。而对于至上神性而言，牛是至上者在这个现象世界中所从事活动及其身份认同中不可或缺的元素。

第四节 《薄伽梵往世书》：巴克提世界中的牛

在印度古典梵语文献中，《薄伽梵往世书》至今仍是最流行的一部典籍。毋庸置疑，《薄伽梵往世书》广为流传，备受欢迎，其缘由在于书中大量描写了克里希纳的生平，特别是他早年在伯勒杰田园牧歌般的美妙生活。书中描述的克里希纳是一个可爱迷人又淘气顽皮的牧童。克里希纳与其亲朋好友及牛一起在伯勒杰度过的逍遥时光，不禁令人遐思。不仅如此，整部《薄伽梵往世书》中自始至终还贯穿着一条绵密不断的成熟信息，即巴克提，人类达到圆满而崇高神圣精神生活的绝妙路径。我们不妨从该书前面部分摘录两段关键性段落，就其中一些细节进行探讨，以尝试体验那一点点“美”，并将其与我们一路探究的“牛之神性”联系起来，再徜徉到后面的内容，翻看克里希纳生平的相关信息。这两个早期故事不仅在结构安排上富含寓意，而且都涉及心系地球福祉的圣王。故事中地球被人格化，变身为一头母牛。

第一个故事解释了现今这个宇宙年代，即迦梨时代（黑暗时代）的缘起。这是宇宙周期的第四个也是最后一个时代。在这个时代，人类具有的各方面能力和潜力日益消减，不和谐的失序因素日益增加，

尤其突出的是灵性文化日渐衰落。^① 在主体故事的前奏中，现身为公牛的达磨与显化为母牛的地球之间进行了一场对话。达磨失去了他的三条腿，暗示人类道德的缺失。他看到地球在悲伤，便想弄清其中缘由。于是他列出以下几条，请地球确认——人肆无忌惮的开采利用，忽视既定的祭祀仪式，干旱与饥馑，未得到保护的妇女儿童，堕落的婆罗门对学问女神的忽视，动荡不安且不胜任的刹帝利阶层，未得到规范的人类习俗。地球没有直接就上述原因给予确认，而是首先罗列了大约 40 项至尊主薄伽梵的美德与品质，可是克里希纳（整部文献确认克里希纳乃薄伽梵）离开地球时，其中大部分随之消逝。^②

① 之前我在介绍《摩诃婆罗多》时，注意到它关注的是“时间的堕落影响”。这部文献描述的是上一个宇宙年代，即铜器年代之末的事件。我们的理解是，在黑暗时代这种堕落的态势完全展开。据《薄伽梵往世书》记载，黑暗时代始于公元前 3000 年。参见 Holdrege, 2015。

② 在毗湿奴派传统中，“最高存在是薄伽梵”的概念极其重要。尤其是克里希纳这个非凡的牧童，被认定为薄伽梵。就“克里希纳”一词，其细节性定义值得注意。公元 16 世纪毗湿奴派柴坦亚支派传统的哲学家吉瓦·哥斯瓦米（Jīva Gosvāmī）指出：“克里希纳本人示现的恰是存在、知觉和妙乐的形象。克里希纳拥有多种多样不可思议的无限能量，这些能量皆为其自然本性。克里希纳是相互对立品质的无限海洋，故他既是属性，亦是属性的拥有者；他之内既无差异性，又存在多样性的差异；既无形象，又有形象；既是万有之核心，又遍在一切。所有这些皆真实不虚。克里希纳俊美的形象与粗糙或精微的存在迥然有别，克里希纳自放光芒，完全由自身本性能化现。克里希纳的这类形象无穷无尽且数不胜数，皆由其称为薄伽梵的首要形象扩展而来。克里希纳以个人能量展现为与其交融和合的拉克希米，美化了他的左侧身体。拉克希米是他个人能量的展示，与他自身形体两相宜。克里希纳和他的同伴一起住在他的居所，他的同伴都有各自的形体，这些形体都是克里希纳熠熠本性的特别展示。克里希纳妙不可言的特质及其个人能量展示的逍遥时光，让那些于自我中品味喜乐的人惊叹不已。克里希纳自身所放的光芒展现在梵的实相中。他是他的边缘能量，亦即生物体（jīvas），唯一的庇护和生命之源。克里希纳能量之倒影便是物质三态（guṇas），显现于这个广袤无垠的现象界——他，克里希纳，是薄伽梵。”（Gupta, 2007）

简要解释一下：这段前奏性的插话记载于《薄伽梵往世书》十二篇中的第一篇。整体看来，《薄伽梵往世书》第一篇是其余十一篇的前奏与序曲。而该书故事情节的发展在第十篇中达到巅峰，其中特别描述了克里希纳下凡降临于世，梵文称之为阿凡达（avatara）。不过作为整部《薄伽梵往世书》的序幕，第一篇实际上就克里希纳的示现给出了结论性表述：克里希纳降临人间，生活约 125 年后从地球隐迹。而伴随克里希纳离开地球的，是整个世界在不断退化的失序状态中苦苦煎熬。

化现为母牛的地球女神（身为万物撑持者）目睹人类堕落的生活状态，悲叹当今这个黑暗时代无孔不入的渗透性影响，其危害已波及她（地球）、诸神灵、圣贤、先祖、苦行者与社会传统的坚定支持者。她满怀深情地忆起克里希纳临在地球的时光，克里希纳的出现不仅使她从军事大战的重负中解脱（暗指《摩诃婆罗多》中俱卢之野一战双方的全军覆没），而且使达磨摆脱了自身的痛苦。那段时光叫人如何不喜乐？地球的“毛发”（指青草）会“直竖着”，表明有大量青草可供牛儿食用。

接下来我们读到阿周那唯一幸存的孙子——继绝王（Parikshit）的故事。继绝王是史诗《摩诃婆罗多》中般度族杰出的武士、贤明的君王。他对迦里（Kali，黑暗时代的化身）在王国内造成的日益恶劣的影响相当警觉，他从皇宫出发巡视疆土，以拨乱反正，普天之下重建其王者威严（《薄伽梵往世书》）。后来继绝王偶遇一位未受教化之人，只见他一身君王装扮，正在残忍地殴打折磨一头母牛和一头公牛，两头牛无助得浑身战栗，眼泪汪汪，小便都失禁了。君王与那人搭话，注意到其穿着打扮与举止行为的不匹配，于是被这般情形激怒

了，他发出雷鸣般怒吼：“你施暴无辜生物，罪该万死！”

接着君王回头安慰公牛和母牛，告诉他们，身为一国之君，他会保护他们免受任何伤害，这是他作为君王的天职。谁胆敢砍断公牛的三条腿？谁是致公牛肢残不全的罪魁祸首？他要公牛说出真相。公牛若有所思地回答，很难找出罪魁祸首，因为存在太多的因果关系，譬如，人的自我、命运或性格都可能是其中的原因，或者根本无法确定原因。继绝王向公牛道贺，确认他是达磨的化身，肯定了他的回答对正确理解达磨再恰当不过。^① 不仅如此，君王还进一步确认，达磨的四条“腿”（现在三条已残缺）分别是支撑人类福祉的四项原则，即苦修（或热情）^②、清洁、仁慈和真诚。君王解释道，现在“争斗”的化身迦里，亦即当今这个黑暗时代的人格，甚至连达磨雄牛（法牛）的最后一条腿“真诚”也不放过，正在试图摧毁它（《薄伽梵往世书》）。

这个故事的尾声讲的是，君王要杀掉这个王者装扮却在折磨母牛和公牛的迦里。可当迦里放弃其伪装向君王投降归顺时，君王的心软了下来。为保迦里一命，继绝王起初欲将他这个捣蛋鬼驱逐出境，可迦里不愿接受流放。既然君王的疆土幅员辽阔，迦里便恳请君王开恩赐其容身之地，于是君王列出五类场所准其居留：凡有赌博、酗酒、

① 继绝王肯定公牛的回答涉及神圣的安排（《薄伽梵往世书》）：所有可能性产生的背后原因是造物主，他的能量是 *agocara*，字面意思是“没有范围”。这一词暗指母牛及其活动就是他们吃草的范围。

② Calasso (2015) 指出，将梵文词 *tapas* 译为“苦修”是基督教化趋势的产物，而“热情” (*ardor / fervor*) 强调其本义为热的产物，如同拉丁文中 *tapas* 的同源词是 *tepor*。正如第五章要探讨的，在考量将印度教伦理作为道德伦理的一种表述时，四个原则或可被认为是道德培养的基本元素。

卖淫、屠宰动物和累积黄金的场所，迦里从此便驻留其地。不过故事的讲述者告诉我们，令人欣慰的是，君王最终还是以其尽职尽责的统治，复原了公牛残缺的三条腿，且恢复了母牛（地球）的健康。

正如前文提及的，可将这个故事当作如今这个年代——被视为文化与环境普遍堕落的黑暗时代——的缘起故事来读。值得注意的是，在这个故事之前，《薄伽梵往世书》非常推崇对自身的诵读，将这作为世风日下之况的解决之道。^① 涵盖在这类经典诵读之内的，是对这个宇宙时间框架的提示。在这个框架中，黑暗时代的衰退正在实际发生，而这种影响同时作用于人类和动物。虽然刚才讲述的这个故事映射的是牛的寓意，却表明，整体而言，一方面达磨的原则与地球福祉正在受到冲击，另一方面活着的牛尤其成为当今这个时代的牺牲品（不过即使是在这个故事的叙述中，在重建地球—母牛与达磨—雄牛的完整性过程中也是有希望浮现的）。

我们继续看《薄伽梵往世书》的第四篇，思考其中记载的第二个涉及君王与现身为母牛的地球之间发生的故事。它描述的是一个相对福乐的时代，远在当今的黑暗时代之前。故事中的君王名为普瑞图（Prithu），他是至高无上的大神毗湿奴的“部分化身”，而他的王后雅祺（Archi）被视为毗湿奴神圣的配偶拉克希米的部分化身。慈氏仙人（Maitreya）讲述道，由于前任君王动机不纯、治国不善，致使普瑞图王加冕登基期间天下饥馑。普瑞图王心忧天下苍生，采取了一项乍看起来迥然有别于继绝王的举措，决心以武力强制地球物产丰

① 《薄伽梵往世书》的诵读直到今天仍广泛盛行，特别是在印度。不过随着印度的印度教徒移居世界各地，《薄伽梵往世书》的诵读也在印度之外的国家和地区日益流行起来。

盛：只见他挽弓搭箭，瞄准地球一箭射去。而地球在恐惧之下变身为
一头母牛，意欲逃离君王的视线。君王一路追赶，尾随她进入太空，
而后又回到地球。君王听她恳求道：“俺！达磨的知晓者！不幸生灵的
至亲！众生的保护者啊！请救救我吧！”

此处与前一故事中继绝王和迦里之间对峙不同的是，变身为母牛
形象的地球以抵抗的口吻说话。她向君王抗议：为什么要攻击一位无
辜的妇人——众生依赖的地球？普瑞图王为自己的行为辩护：尽管
人们举行恰当的祭祀仪式，可地球不再生产谷物；尽管有丰美的青草
可吃，可地球母牛不再产奶，由此可见，她根本不是无辜的。话音
刚落，普瑞图王便不可一世地这样威胁地球母牛：“我现在就用手中
利箭把你射成碎片，用你身上这一片片肉喂饱那些处于饥馑中的苦难
民众，以安抚他们。”实际上，普瑞图王甚至还谴责地球母牛是一头
“虚伪的母牛”，给众生带来痛苦，故自己完全有理由杀掉她。没有
地球相助，他照样能凭自身神秘的瑜伽力量（身体上专注训练及精神
上克己自制）维系众生。

面对盛怒的君王，地球的态度谦卑下来，称呼他为至尊，完全独
立的大神毗湿奴，完美无瑕的圣主。她一再询问，既然对于普瑞图王
来说达磨是最重要的，为什么还要杀她？尽管她对此存疑，但还是认
识到，他是创造之源，是一切创造条件之因。因此他的行为举止看上
去既自相矛盾，又奇妙非凡。接下来地球母牛解释了自己长期以来物
产匮乏的缘由：她产出的谷物、药草和种子一直被那些没有灵性视
域或缺乏灵性理解力的卑鄙小人享用，使地球受到窃贼们的伤害和怠
慢，她给予的礼物被滥用为私利而非献祭。如今，既然普瑞图王——
毗湿奴的一个扩展登基为王，那么地球便欣然与其合作。要是普瑞图

王安排一头“小牛”“吸吮”她的乳汁，她会甘心奉献。接下来罗列出一些人物，他们各自都有一头合适的“牛犊”和“盛奶容器”，借此能够“挤地球的奶”，以得到他们渴望的独特物质。普瑞图王亲身示范了挤奶过程，他将宇宙之祖摩奴（Manu）变形为一头牛犊，从地球那里吸出所有谷物与药草，存放在他握成杯状的手里。同样地，世上的圣哲贤人把毗河跋提变形为牛犊，将感官作为盛奶的罐子，从地球处汲取吠陀赞歌。天帝因陀罗应诸神之愿，变身为牛犊，从地球处吸吮出祭祀饮品苏摩酒。宇宙的魔族将各种烈酒和啤酒盛放在一个铁罐里，他们的牛犊是出身于魔族的英雄、虔诚的钵罗诃罗陀（Prahlada）。如此这般，世上所有不同种类的存在，包括食肉动物和被捕食动物、瑜伽行者、树木，甚至山脉，都在合适“牛犊”的帮助下，得到了各自想要的“牛奶”赏赐。

与先前文献一致的是，这个故事继续将母牛与丰饶联系在一起。不但如此，在这个故事及前一个继绝王偶遇迦里的故事中，《薄伽梵往世书》在母牛与地球之间做出了明确的认同。两个故事均以对地球母牛的暴力或以暴力相威胁为特色，而且在人类与（寓意上的）牛之间都有言语交流。正如目前我考量的几乎所有叙事一样，都有国王或神祇参与其中，充当受到威胁的以牛为象征的世界保护者。不过在普瑞图王遭遇地球母牛的故事中，君王最初向她发出了令人惊讶的威胁。而且这个故事与前一节所述的《摩诃婆罗多》中的故事迥然有别的是，其中存在一种达磨的观念，与婆罗门和母牛密切相关，一旦至高神毗湿奴（尽管一开始以暴力相威胁）出手干预，就能得到恰当的维持和支撑。

诚然，《薄伽梵往世书》将毗湿奴视为至高无上的大神，这与认

为他超出《梨俱吠陀》中所有其他神明的悠久传统是吻合的。不过，确定克里希纳这位伯勒杰的牧童是薄伽梵的原初形象，而不计其数的毗湿奴皆为薄伽梵克里希纳形象的扩展，这才是《薄伽梵往世书》的旨归所在。关于克里希纳有别于毗湿奴这一点，在《薄伽梵往世书》第一篇至第九篇中有简要的探讨，而后面整个第十篇（约占《薄伽梵往世书》三分之一的篇幅）则详细描述了克里希纳其人其事，赞颂克里希纳乃真实不虚的至尊生物，原始而神圣。暂且不谈这个论点涉及的哲学细节，我们需要注意文中一以贯之的一种理念，即克里希纳作为至高无上的人，却享受着—个普通牧童的乐趣，众人视他为牧童，他自己也乐在其中。如此克里希纳从诞生到童年再到青年的一系列历险奇遇，使读者如身临其境，体验克里希纳，恰如克里希纳伯勒杰地区的朋友和家人体验他—般。克里希纳是—个普通的牧童，同时他又在诸多方面卓越非凡，譬如，他令人窒息的俊美与帅气，他令人陶醉的魅力，他戏谑的话语，他顽皮的微笑，还有他与伯勒杰牧牛少女间富有挑逗性的恋爱逍遥，此间种种皆令人着迷，为之心驰神往。

前文所述《薄伽梵往世书》第十篇中的两个故事情节都与我们探讨的主题相关，不妨重温—下。要牢记在心的是文中突出了巴克提原则。梵文词 bhakti 通常被译为“奉爱”或“虔信”，然而在强调巴克提的传统中，这个词的丰富内涵最好通过《薄伽梵往世书》之类的文献理解。对于我们而言，欣赏巴克提精神，重要的是关注在人类或非人类虔信者与克里希纳之间存在—种互动关系，这种关系存在于情感基础之上，需要用心耕耘。它运行于—个“人类与非—人类的时空‘社区’中”（Frazier, 2017），涵盖非人类动物，甚至植物和树木。更进一步说，就在伯勒杰的巴克提社群，神圣游戏（或神圣活

动)或逍遥时光展示了其全部意义与重要性。^① 丽拉与羯磨(karma, 业)迥然有别。羯磨即行动或活动,总是暗示那个被束缚在享乐或受苦的躯体中为生死钳制且每次皆投生在前生活动中的物质集合体——一个终有一死的肉身之内。相较之下,神圣的丽拉不携带任何以自我为中心的业力的残余影响,故能毫无挂碍地稳定流淌,成就无私爱河的高涨与充盈,最终导向一种自由之境。据说这种随心所欲自在而为的爱之境界,乃是在一种非物质但极为丰富多彩且与地球上的伯勒杰之地对应的维度中实现的。那个超越时间的永恒维度称为哥洛迦(Goloka)——母牛之胜境。据说那里永恒进行着克里希纳和他同伴在这个短暂物质领域中上演的相同丽拉,其间充满无私的喜乐,不断延展而富于变化,且常演常新。

第五节 伯勒杰：克里希纳和他的牛

克里希纳七岁的时候,他的养父——伯勒杰牧区的首领南达(Nanda)开始为当地一年一度的因陀罗崇拜仪式做准备。当南达向自己好奇的儿子克里希纳解释举行这个仪式的缘由时,克里希纳未被说服,他心存疑虑地问道:“既然苍翠欲滴的牛增山草木丰美,养肥了我们的牛,而我们的一切福祉又直接仰仗牛,那么我们为何不去崇拜牛增山呢?”对于南达和村中长者来说,小克里希纳是如此可爱迷人,于是他们乐意听从他的提议。今年就祭拜牛增山!看看事态如何

^① 伯勒杰,当今北印度的一个地区,地跨三个邦——哈里亚纳邦、北方邦和拉贾斯坦邦。传统上最重要的是,伯勒杰是克里希纳永恒存在的超然居所,是克里希纳现在人间的童年生活之地。细节性的介绍参见 Holdrege, 2013。

进展。且说天庭中那位不可一世的雨神因陀罗，看到伯勒杰的村民竟敢如此无礼，忽视对他的祭拜，而将所有供品统统献祭给附近的一座山，便怒不可遏，派遣乌云排山倒海铺天盖地而来，笼罩在伯勒杰上空，以施报复。紧接着一场来势汹汹的暴风雨席卷了伯勒杰，倾盆大雨伴着狂风与冰雹。村民、他们的牛和其他家畜都因寒冷而战栗，他们纷纷奔向克里希纳，恳请克里希纳——那位说服村民不去崇拜因陀罗的克里希纳，将他们从暴雨洪流中解救出来。

克里希纳决心好好教训一番因陀罗，还要兑现他必须保护自己虔信者的誓言，于是奇迹般地将左臂置于牛增山下，一下将那山托起，高举在半空中，不费吹灰之力，“恰似小娃娃举起一朵蘑菇一般”。此时牛增山成了一把巨伞，克里希纳微笑着请自己的家人和所有父老乡亲带着他们的牛，躲避于山下。村民照做了，赶着牛和家畜聚到牛增山巨伞之下。文中描述道，克里希纳一连站了整整七天七夜，左手擎着他们头顶上高高的山，就这般姿势一动不动。庇护于山下的村民、牛及家畜双眼凝望着克里希纳，丝毫不觉饥渴。如是七天过后，因陀罗撤回了雨云，村民陆续从山下走出，克里希纳小心翼翼地将那山置于原地。村民们对克里希纳心怀感激，赞不绝口，而克里希纳又回到他放牛的日常活动中，好像什么也没发生。

因陀罗此时懊悔不已，他亲自来到克里希纳面前，拜倒在克里希纳足下，供奉祷文，赞美克里希纳为至尊主、宇宙之父、原初的导师、时间的主人。因陀罗承认克里希纳拥有无与伦比的能量，不费吹灰之力就将自己挫败，故认为克里希纳摆平自己一事乃其仁慈恩典的体现，于是恳请克里希纳原谅他，赐他庇护。克里希纳便祝福因陀罗重回天庭之主位置，继续履行职责。同时警告他，切莫再受制于骄傲

品性的驱使。

此时，天上的神牛苏拉碧（Surabhi）携自己的牛犊前来觐见克里希纳（此处被称为 goparūpi，意思是克里希纳示现为一个牧童形象），苏拉碧说：“您是至尊之人，您是世界之主，请成为我们的因陀罗——母牛、婆罗门、诸神与圣人之主吧！”^① 随即，她在天帝因陀罗及诸神的协助下，为克里希纳举行了一场盛大的献祭仪式，仪式以因陀罗呼唤克里希纳为 Govinda（母牛的因陀罗王、牧尊）画上圆满的句号。这个故事的尾声展示了自然的丰裕与和谐：母牛们出于喜乐之情以其乳汁浸透大地，大小河川水流充沛，各样树木流淌着甜美的汁液，蔬菜无须耕种而茁壮生长，山脉表面出产各样珍奇宝石，甚至连食肉动物都摆脱了邪恶本性。^②

值得注意的是，《薄伽梵往世书》还记载了一个与此类似的故事，也是检验克里希纳地位的一段往事，其中亦涉及母牛，这一次大胆测试克里希纳的是宇宙造物主梵天。这个故事有着自己充分的特色，与第一个故事中因陀罗的遭遇迥然有别，足以引发我们的关注，尤其是它回应了《梨俱吠陀》中波尼怪盗牛的故事。

就在克里希纳教训因陀罗的前几日，他恰好到了可以放牧小牛犊

① 关于神牛苏拉碧的故事，在梵语文献，如《摩诃婆罗多》和作为早期文献《夜柔吠陀》一部分的《泰迪黎耶梵书》（*Taittiriya Brahmana*）中有几个不同的版本。《薄伽梵往世书》提到神牛苏拉碧（被称为 Havirdhani，意思是她为祭仪提供原料）是诸神与阿修罗搅拌乳海时出现的第一个生物，这个故事在南印度和印度东南部家喻户晓。

② 从《薄伽梵往世书》中牛增山这个故事的描述中不难看出，巴克提范式取代了吠陀正统的婆罗门祭祀，由此巴克提精神及实践与吠陀实践的仪式主义形成了对比。不但如此，这段描述中，因陀罗的羞辱也与《梨俱吠陀》颂扬的尊贵身份形成强烈反差，以彰显克里希纳作为“母牛的因陀罗”更高贵的地位。

的年龄，于是便开始与他的牧童朋友赶着牛犊漫游在伯勒杰森林。后来这些男孩坐在一起，享用从家里带来的午餐。过了一段时间，他们发现牛犊们走散了。克里希纳便独自一人去找牛犊，留下小伙伴们继续吃午餐。就在克里希纳离开小伙伴也未找到牛犊的空当，梵天隐身前来，趁机带走了所有的人和牛犊——所有男孩和所有牛犊，将他们藏了起来，只剩克里希纳孤身一人。克里希纳心里再清楚不过，这都是梵天为试探他而搞的鬼。梵天之前一直目睹克里希纳所行的奇妙之事，故想探明克里希纳到底有多大本事。

小伙伴和牛犊都不见了，如何是好？克里希纳的解决办法很简单，立即将其全部复制。凭借自身无限的力量，克里希纳完美地创造了每个男孩和每头牛犊的复制品，个个都与其原形一模一样，不论是外貌还是性格。接着克里希纳进入所有这些形象，也就是说，克里希纳借这些牧童和牛犊展示了自己。那天下午，克里希纳便以这许许多多形象返回各自住处。牛犊回到牛舍，牧童回到自己家，牛妈妈和牧童妈妈们满心喜乐地欢迎她们的“孩子”归家。妈妈们误以为出现在眼前的就是自己的孩子，其实她们面对的是克里希纳——具备无上吸引力的薄伽梵，由此她们心中爱的情感倍增。妈妈们对自己的“孩子”倾注了全部的母爱，并呵护有加，不知不觉间便以一种被称为 *vatsalya*（父母对孩子、长者对晚辈的慈爱）的特定巴克提情感模式向克里希纳提供了奉爱服务。这场戏前后持续了整整一年，牧童妈妈们对儿子的钟爱与日俱增。同样地，随着时间的推移，母牛们对自己牛犊的爱也有增无减。花开两朵，各表一枝。就在温达文的村民和母牛整整一年沉浸在与克里希纳爱心交流的甜蜜时光之时，在梵天的时间维度中，他感觉只过了一小会儿。梵天将牧童和牛犊藏好后，返回

探看克里希纳做何反应。眼前的一幕令他惊愕不已，克里希纳像往常一样在与他的小伙伴们玩耍，身边是一群牛犊。回过头来再看看自己藏起来的男孩和牛犊，梵天此时真被搞糊涂了：哪一拨是真的？正当梵天迷茫之时，克里希纳给了他一种非凡视域，让他看到克里希纳扩展出的所有男孩和牛犊皆呈毗湿奴形象，拥有毗湿奴的四臂及其他标志。最后，克里希纳还向惊愕不已的梵天显现了伯勒杰的愿景，那里饥渴全无、嗔恨化解，天生有害的动物与人类如朋友般和谐共处。

我们可能还记得，《梨俱吠陀》讲述了一个波尼怪偷走家牛并将其藏在一个山洞中的故事。而在梵天盗走牧童及牛犊的这段描述中，并未详细指明其藏身之所，只是提到梵天一直让他们“睡在摩耶的床上”，换言之，他们像被施了法术似的睡了一整年。不管怎样，有一个更关键的要点值得关注，即《梨俱吠陀》中的献祭世界与《薄伽梵往世书》中的虔爱世界形成了强烈对比。在《梨俱吠陀》的世界中，匮乏的风险总被遵守献祭仪礼化解，其间，牛扮演着不可或缺的角色，故不惜一切代价使之安然无恙。《薄伽梵往世书》描述的伯勒杰的虔爱世界在某种程度上与《梨俱吠陀》中的献祭世界遥相呼应，不过相较之下，伯勒杰的虔爱世界中有一种富余丰足的保证，匮乏和损失的风险总能被虔爱的对象克里希纳化解。这是毋庸置疑的，因为克里希纳可不是一个普通的牧童，除此之外，他还是母牛的因陀罗，这使他的能力甚至超出了诸天之主因陀罗。

最后一个故事仍摘自《薄伽梵往世书》第十篇。让我们一路沿着克里希纳的生活轨迹，追溯到他的童年。那时他是深受养母耶雪达（Yashoda）宠爱的蹒跚学步的孩子。主题再一次回到“奉爱的力量”上面，再次强调父母之爱的情感和心绪，可现在克里希纳表现出

了他孩童的顽皮本性，在展示着母牛产品——牛奶及其衍生物在“爱的经济”（Hawley, 1983）中如何成为独特的交流媒介。而且这里再次描述了克里希纳淘气的偷盗事件，回应了与母牛相关的由来已久的风险，现在却以非凡的恶作剧形式重新演绎，展现了他对新鲜奶油的酷爱。

一天清晨，伯勒杰的牧牛郎首领南达之妻耶雪达正在院中搅拌奶油。这时，她的爱子克里希纳打断了她手里的活计，想吃奶。就在这节骨眼上，厨房里的牛奶煮沸了，耶雪达忙不迭地奔去照看，以防溢出。见耶雪达无暇顾及自己，被撂在一旁的克里希纳未免有些扫兴。为发泄内心不满，克里希纳打碎了装奶油的罐子，然后手持一片碎罐跑进侧室舔吃上面的奶油。等耶雪达找到儿子的时候，发现小克里希纳正与几只猴子一起享用奶油。眼见妈妈手拿一根棍子朝自己而来，克里希纳“好像害怕似的”逃之夭夭，可很快就被妈妈逮住了。耶雪达见孩子吓得满眼噙泪，不由得放下手中棍子。可她还是决心要教训一下儿子，以免这小家伙日后捣蛋，于是便用绳子将克里希纳绑在一个固定的东西上面。

《薄伽梵往世书》的主要讲述者苏迦（Shuka）指出，克里希纳身为薄伽梵，既无始亦无终，既无内亦无外，故无人能将其捕捉或捆绑。可耶雪达还是要决心一试。她想用绳子将克里希纳拦腰绑在一个舂米用的大木臼上，可第一根绳子稍稍短了一小截，她又拿来一根接起来，奇怪的是，还是太短了。于是她如此这般地接上一根又一根。克里希纳见耶雪达竭尽全力铁了心想绑住自己，已是满头大汗，最后

便如了她的愿，让她将自己绑在木臼上。^① 显而易见，故事尾声得出的结论值得深思：至尊主，那个偷奶油的贼克里希纳，不可能让那些仅凭一己之力的人臻达；不过克里希纳却甘愿处于自己虔信者的控制之下，为爱接受捆绑。

我把《薄伽梵往世书》最后提到牛，或者确切地说，涉及牛产品的文献留到最后，作为我们探讨印度文学中“牛”意象的最后部分的导入。我们继续关注巴克提传统，特别是克里希纳-巴克提，并考察中世纪晚期与近代早期地方语言，尤其是印地语及属于印地语的伯勒杰方言（或称伯勒杰语）^② 的表现形式。不过，对于某些作者而言，梵语仍是首选语言。这种后来的毗湿奴派传统总是直接从《薄伽梵往世书》中汲取灵感，这一点通常是确定无疑的，偶尔也可能间接地从早期文学中获得灵感。不过，有时后来的克里希纳-巴克塔（Krishna-bhaktas，克里希纳的虔信者）可能会明确与《梨俱吠陀》等早期文献

① 关于后续故事，《薄伽梵往世书》第十篇第九章中描述，趁耶雪达不在，克里希纳拖着绑他的木臼向院外挪动，直到木臼卡在两棵树之间。只见克里希纳继续用力拖那木臼，竟使两棵树猛地轰然倒地，从中现出两位天神，他们因先前不当行为被诅咒为树木站立了若干年，罪恶行为、诅咒、被罚为较低生命形式等随即被克里希纳拯救，这一主题在梵文史诗及往世书等文献中俯拾皆是。这则故事不禁令我们想起《婆河婆罗多》和《薄伽梵往世书》中记载的尼伽王的故事。不论是克里希纳拯救两位天神，还是救赎尼伽王，都传达了一个重要信息，即克里希纳是多么仁慈，他的奇异恩典使众生超拔。不但如此，我们还会想到印度的具身观念——所有生物体，皆乃永恒的灵魂，暂时寓居于物质躯体内，每一躯体皆因先前业行而得。第五章将进一步探讨对印度动物伦理的总体考量。

② 拉贾斯坦语的口头民间史诗 *Pabūjī* (*Pābūjī ro pavāro*) 是一部语体风格与此迥然有别的民间文学作品。其中颂扬了帕布吉 (Pabūjī) 的英雄主义，他总是保护牛免遭掠牛者的袭击。他被视为大神罗摩的一个形象，并被瑞巴利 (Rebarī) 的骆驼牧民崇拜。参见 Turck, 2006。

保持距离，以凸显其自身奉爱世界的超然性与吠陀文献世俗性之间的对比。

第六节 伯勒杰的巴克提诗歌： 奶油般香醇甘美的爱之语言

让我们一路前行到 16 世纪，欣赏一首以伯勒杰方言创作的诗歌。这首诗为苏尔达斯（Surdas）所作。苏尔达斯是中世纪晚期北印度克里希纳-巴克提风景线中的一位重要人物。诗人为读者详细勾勒出小克里希纳偷吃奶油的情景。哥帕拉（Gopal，意为“牧童”，指克里希纳，十分可爱且广受欢迎）被描述为“浑身沾满奶油”，奶油的亮色衬托着他的“黑皮肤”。继而是一连串的意象，反映并呼应了以液体形式出现的神圣恩典的意象，刚搅拌好的新鲜奶油“顺着他的脸颊滴落到胸脯”，仿佛远方的明月将光辉洒在爱情上。接着，苏尔达斯转换为比喻手法，暗示一种兴奋和危险的感觉：哥帕拉已然“站起身来，从他的藏身处四下窥视”，恰似一只幼狮，左右观瞧，确信没人在看他，然后他兴致勃勃地把奶油分给朋友们吃。苏尔达斯的读者从《薄伽梵往世书》的记载中得知，诗中提到的这些“朋友”，不是别人，竟是一些猴子！这种搞笑式的组合表现出克里希纳对所有生物一视同仁，他的善意普及一切。在这首诗的最后将我们的注意力转移到克里希纳的爱人（“将月光洒在爱情上”）——牧女们，她们愉快地目睹了克里希纳的恶作剧：

屋内牧女见此醉，

心中充满无限喜。

苏尔言，

睹黑子容显呆相，

心献诃利不能再语。(Hawley 和 Juergensmeyer, 1988)

自《梨俱吠陀》时代起，牛奶及其衍生品即在印度文学中广受珍视和赞誉。后来中世纪地方语巴克提文献将这一传统发扬光大，将其作为进一步反思的萌芽，尤其是我们刚刚在上文看到的《薄伽梵往世书》中克里希纳偷奶油的描述。这种进一步的反思也许被看作对“牛奶-即-巴克提”这一主题的进一步争鸣，由此提炼出关于特别令人向往之事物的某些意象，作为一种创造性活动，亦暗示这与《薄伽梵往世书》中著名的搅拌乳海的故事产生了共鸣。^①然而，克里希纳偷奶油的行为或许也可被视为宇宙搅动（搅拌乳海）的圆满结束，“这位偷奶油者释放的牛奶制品的海洋即爱之海洋”（Hawley, 1983）。然而《薄伽梵往世书》中的故事是对达磨宇宙秩序的确认和肯定（在这一宇宙秩序中，恶魔从天神那里偷盗长生不老甘露的企图失败），克里希纳成功地偷到了奶油，顽皮地粉碎了达磨表面上的严格界线，使巴克提传统坚持的对达磨来说必须被恰当实现的那种元素，即神圣的爱，得以盛行。

① 这个故事有许多不同版本，尤其是在众多的宇宙古史中。它也出现在东南亚文化中，较为著名的插图版来自柬埔寨吴哥窟。《薄伽梵往世书》第八篇描述了毗湿奴的一些化身或形象。其中牟黑妮（Mohini）是毗湿奴示现的一个女性形象，她破灭了众恶魔企图自己独享“长生不死”甘露的妄想，这甘露是在诸天神协助下搅拌宇宙之洋时所得。这个故事是《薄伽梵往世书》众多主题中的典型范例，关于其故事梗概，参见 Gupta 和 Valpey, 2013。

前文所引的苏尔达斯的诗用流畅的语言，栩栩如生地呈现了一种轻松愉快而又略带禁忌的神圣之爱愿景，邀请我们参与其中。哥帕拉——克里希纳的偷盗行为也隐藏不住他的俊美，他可与明月媲美，月亮在印度大多数文学作品中常与天界关联。克里希纳月亮般的面庞暗示了克里希纳的年轻牧女恋人们（当然还有上了年纪的妈妈，克里希纳就是从她们家偷取奶油的）是他“一滴滴”凝乳般流动之爱的领受者。克里希纳顽皮地将奶油分给猴子们吃，这些少女目睹了克里希纳此时此刻的美，“被爱击中”。流下来的奶油也象征了自上而下倾泻的仁慈之流，是对《梨俱吠陀》希望因陀罗以雨水形式赐予祝福的一种呼应。而这仁慈之流使一连串使语言终止的思想之流沉淀下来，可能暗示了恰当而诗意的语言是《梨俱吠陀》之首务，由此诸神或许被取悦并给予慷慨恩赐。此间，克里希纳的美，令人窒息！克里希纳的爱，无法抗拒！语言显得多余，只有无声胜有声的爱心在暗流涌动。因为语言本身的笨拙与局限，总会词不达意，无法透彻表达一颗渴求爱的心灵之声。

当然，与无声的意境相反，苏尔达斯的这首诗以有声的语言写就。这也暗示嘴巴除了说话之外，还有一个必不可少的功能，即品尝与进食。克里希纳-巴克提传统有着高度发达的素食饮食文化。虔信者极其注重为克里希纳精心烹制高雅别致的美味佳肴，与此相辅相成的是一套复杂而唯美的哲学体系。^① 牛奶与奶制品是奉爱美学词库中

① 而今的毗湿奴派，像其他大多印度教婆罗门传统一样，要求严格的素食饮食。鉴于如今奶牛养殖业的弊端，严格的纯素饮食正日益被认可和接受。但印度教的古典传统并未考虑这一点，显然是基于这样的假设，即所有的乳制品均来自受到良好照顾和保护的母亲。关于这个问题的进一步讨论，详见本书第四、第五章。

不可或缺的要害，常被称为甜美关系（madhurya-bhava）中爱心交流的“隐性载体”，不仅是因为奶制品本身含“甜美”之意，它还与克里希纳田园牧歌式的生活息息相关，与崇拜毗湿奴占主导的至尊“威严”（aishvarya-bhava）形成对比。^①

我们可能发现，后世很多文学作品都彰显了“甜美”的一面，较之“威严”，“甜美”在克里希纳-巴克提中占据主导地位。而这就涉及克里希纳作为牧童的身份认同。关于这一点，一两段引文足以说明。为有助于克里希纳-巴克提实践者进行冥想，16世纪拉古纳特·达斯（Raghunathadasa）撰写了一部梵文著作《伯勒杰逍遥之赞歌》（*Vraja-vilasa Stava*），其中描述了克里希纳的牛是何等不同凡响：

室利·克里希纳的奶牛叫作苏拉碧，她们的四蹄饰有蓝宝石，两只牛角镀了金，双颊之洁白令白雪覆盖的山峰都自惭形秽。我向这些圣牛苏拉碧祈祷，愿圣牛苏拉碧保护我们！克里希纳，这位伯勒杰的王子，在他哥哥巴拉罗摩及朋友们的陪伴下牧牛。牛蹄扬起的尘土落在克里希纳身上，成了他的华丽饰品。日复一日地挤奶、保护牛群，便是克里希纳节庆般欢快的活动。在伯勒杰美妙的森林中、在大山上、在河岸边，克里希纳热切地享受着与小伙伴们一起度过的逍遥时光，感到无比快乐与满足。让我崇拜这些苏拉碧奶牛！荣耀归于帕德摩甘达（Padmagandh）！他是

① 16世纪萨纳坦·哥斯瓦米（Sanatana Goswami）著的《薄伽梵往世书》叙事评论详细描述了克里希纳在其名为哥洛迦的永恒国度进食丰富的食物，以及其节庆般欢快的饮食习惯。克里希纳的午餐以甜品开始，其中包括几种奶制品，而且不重样的奶制品也会在稍后的晚餐中出现。

巴卡的敌人（克里希纳）最喜爱的公牛。只见他俊美的角上涂着金，镶着珠宝，四蹄饰有华丽的蓝宝石，优雅的颈项上环绕着淡红色鲜花穿成的花环，前后摆动。克里希纳有时会亲手喂小牛犊，专心致志地将小捆嫩草放入他们口中，有时克里希纳也会小心翼翼地按摩他们的腿。渴望有那么一天，我有幸亲眼看见克里希纳的牛儿们！看他们在温达文的土地上奔跑嬉戏！（Raghunāthadāsa, 1922）

这首颂诗本身构成了一种冥想。巴克提瑜伽的修习者，特别是弃绝的行者会运用此类颂诗冥想，以增进持续的专注力。忆念克里希纳而不忘失，心常冥思克里希纳的名字、克里希纳的形象、克里希纳的品格、克里希纳的逍遥时光、克里希纳的同游，包括他的牛儿。这首颂诗的作者拉古纳特·达斯有一位亲密同游吉瓦·哥斯瓦米。后者以梵文撰写了关于《薄伽梵往世书》第十篇的一篇长篇评注，其中也包含一首克里希纳与母牛之间互动交流的冥想性颂诗。该诗描述了克里希纳的养父南达做出一个新决定，考虑到克里希纳已年满六岁，除可以放牧牛犊外，也可以放牧母牛了。伴随克里希纳第一天放牧母牛的是丰富的仪式感，令人赏心悦目：

克里希纳前往森林牧牛，仪式安排如下：祭司在队伍前面，奏乐、歌唱，吟诵吉祥颂诗；母牛在其近旁，接受崇拜；祭司将一种典礼上通用、以表达敬意的混合液体洒在牛蹄上，为她们沐足，然后喂她们吃香甜的鹰嘴豆，并致以恭敬的顶礼及绕拜；接下来向祭司致以同样的敬意。整个仪礼过程中，克里希纳及其兄

长一直站在双手合十的南达爸爸前面。南达爸爸赠送克里希纳一根镶有宝石的牧牛棒，而耶雪达妈妈用圣泥在克里希纳前额画上吉祥的符号。^①

耐人寻味的是，上段引文中，母牛扮演了受人尊敬的神明角色。尽管克里希纳身为至尊薄伽梵，却遵循所有标准的仪轨，向母牛表达自己的敬意。^②从史诗《摩诃婆罗多》之毗湿摩《教诫篇》中不难看出，母牛显然已被视为无上崇高者。因此我们接下来简要探讨一下现代梵语仪式手册，其中列出了尊崇母牛的仪轨细节。

第七节 纲要汇编：通往现代牛类关怀之路

《母牛崇拜仪轨》(*Gavārcanaprayogaḥ*)一书为母牛崇拜的所有细节提供了规范的指导纲要。印度各地庙宇中供设各种不同的神明，备有相应的指南手册以指导信徒进行崇拜活动。《母牛崇拜仪轨》便以这些崇拜指南为蓝本。^③第一，准备程序，比如收集崇拜用品、冥

① 这首颂诗亦见载于 Vanamālidās 所译 *Gopāla-campū* 的印地语译本，该译本附梵文原诗。

② 参见 Patton, 2009, 与广泛流行的诸神宗教崇拜仪轨密切相关的讨论，该书中俯拾皆是。

③ 这类手册通常出自印度教传承派的追随者之手，他们以几部往世书为根本经典。依据往世书的教导，要崇拜五位神明——象头神迦内什 (Ganesha)、太阳神苏利耶 (Surya)、杜尔迦女神 (Durga)、湿婆及毗湿奴。而且这本手册的作者也是一位传承派学者，其“班智达”头衔说明了这一点。这本特别的手册还吸纳了密宗传统的一些元素。传承派与密宗这两种传统均与前文提及的毗湿奴派传统有着天壤之别，因为毗湿奴派唯一的崇拜对象是毗湿奴或克里希纳。“唯一”意味着，尽管毗湿奴派只崇拜毗湿奴或克里希纳，但在某些场合下，某些特定的神明，实际上还有牛，或许也会受到毗湿奴派的崇拜，虽然这些神明和牛都是毗湿奴或克里希纳的侍从。

想毗湿奴的形象，以及简短的呼吸练习。第二，吟诵几首曼陀罗——适用于记忆、赞美及祈求母牛佑护的咒语，包括几段选自四吠陀经的曼陀罗、一段保护母牛的曼陀罗，还有一段题为“增加产奶量方法”的曼陀罗。第三，为母牛举行火祭仪式。第四，训示一年中特定时间需遵守的与母牛有关的临时性誓言。第五，关于恰当布施母牛（和公牛）的详细训示，根据不同目的（抵消罪恶活动，免除债务，获得解脱）采取相应的布施方法。第六，吟诵一些祷文和颂歌，包括一段保护性曼陀罗，呼唤母牛的各种身体特征，以保护自己免受所有危害。该书尾声部分是关于牛的杂谈，比如用牛奶、酸奶、酥油、牛粪、牛尿调制“五蜜露”（*panchamrita*，意思是含五种牛产品）的配方说明，这是庙宇神像崇拜通用的一种混合液体，尤其是用于对克里希纳的崇拜。

《母牛崇拜仪轨》作为一本附有印地语简要注释的梵文仪轨手册，可视为努力建立母牛崇拜完整仪礼，并与其他印度教崇拜对象及崇拜实践相媲美的一种记录方式。而梵文的运用进一步强调其超越时间的正统性与合理性，将母牛崇拜定位为一种泛印度的实践，并将其与婆罗门或祭司的出身相关联。

该书倡导的牛类关怀理念，在本章最后的小结与反思部分会进行进一步的拓展。它以印地语写成，是吉塔出版社半月刊 *Kalyāna* 的上下册精装特辑。上册题为《牛类专刊》（*Go Ankh*），下册题为《牛类关怀专刊》（*Go-seva Ankh*），均集结了数篇文章，以短文为主，作者

为印地语学者、传统的老师、古鲁及权威人士。^① 汇编这两期专刊似乎是为印地语读者提供梵文母牛资料及后期相关反思的纲要汇编。著述题材之广博，阐发之精深，不禁令人拍案称妙。当下特别值得我们关注的是，偶有文章将牛类关怀和非暴力实践与印度民族主义相联系。问题是，这些关注点何以彼此相连？下一章将探讨这一主题。^②

不过考虑到本书核心关注点在于厘清印度经典中有关现代动物伦理学的基本要素，我想读者或许期待看到第一章讨论的重点超出“牛”的范畴。此处论题的狭窄显然是笔者有意为之。“牛之神性”何以成为关注的核心？对母牛与牛类关怀的谨慎考察何以成为探讨印度经典中的动物伦理学的一个视角？相信随着内容的次第展开与阅读的深入，读者会对二者有清晰的把握。

① 《母牛专刊》中的一些文章题目如下：“梵天、毗湿奴及湿婆对卡玛戴努（Kāmadhen）的祈祷”“考察达磨的培养与非一达磨的形成”“奶牛母亲”“赞颂母牛与保护母牛的重要性”“杀牛如同杀人”“雅利安文学中母牛的荣耀”“值得崇拜的奶牛母亲恰是那罗延（毗湿奴）”“原初的奶牛母亲苏拉碧的故事”“母牛—财富与拖拉机”“母牛：拉贾斯坦邦马鲁地区的经济基础”“牛粪：拉克希米的居所”“斯瓦米那罗延传统中的牛类关怀及与牛相关的誓言”“锡克教传统中对牛的虔信”“佛教文学中母牛的地位”“测试奶牛”“西方国家的母牛”“母牛养殖与保护之建议”“古代牛舍及母牛保护的经典规定”“终止杀牛”“贝拿勒斯的室利·卡西·吉瓦达亚·维施塔瑞尼牛舍及动物收容所”“母牛保护运动的一个小故事”“‘Al Kabir’ 现代屠宰场”“伟人及母牛的奉献者关于终止杀牛的声明”“外来品种牛之伟大：点滴记忆”“母牛与伊斯兰教”“印度货币上的母牛与公牛”“借着服务母牛而臻达主”。

② 有关动物保护运动历史的综述，特别是印度独立（1947年）之后，吉塔出版社如何通过出版发行半月刊 *Kalyān* 在其中发挥了积极作用，参见 Mukul, 2017。穆库尔指出，《母牛专刊》初版于1945年，而时隔五十年后，类似篇幅的《牛类关怀专刊》发行面世，表明吉塔出版社从三个层面进行了母牛问题研究，即仪礼、虔信和经济。这项研究工作早在1945年便已启动，一直持续至今，尤其是其以固定的期刊，将牛与印度人生活息息相关的重要性联系起来，明确推动了反对屠宰牛的立法进程。

小结与反思

以上简要梳理了与牛相关的印度学经典文献，当然还有很多资料未涵盖其中。不过从我们梳理的文献中浮现出了明确的主题，印度经典中牛的意象有何特色？作为初步研究，将其归结在一起，或许有助于分两端对其概念化。一端介于达磨与巴克提这两个印度学特有（本土）的术语之间，这两个术语一方面表达了伦理学强调维系宇宙秩序的传统关怀，另一方面体现了传统对于培养指向完美生物（在我们的案例中均以克里希纳为核心，他以一个牧童形象广为后世忆念）的巴克提的关注。换言之，达磨注重建立和维持边界，巴克提则关注延伸并超越边界的那种冲动。二者如何相互关联，乃《薄伽梵往世书》的核心问题。另一端或可称其为“价值极性”，这一端的价值范围由跨越语言字面义与比喻义之间的“意义极性”支撑。《梨俱吠陀》中不乏“母牛”与“公牛”相关的丰富资料，为这些术语提供了从字面义到比喻义的完整意义，展开了人类集体创建的那种连接人类与非人类动物、整个自然乃至一个不可见的神圣存在和能量之世界的人类关注模式。从中不难看出，牛——现实生活中的牛——既被定位为达磨的体现，又被定位为巴克提的化身。与此同时，从这一系列寓意中可知，牛也是一种象征符号，标志着有限与无限之间的边界（Neville, 1996）。

行文至此，显然我小心避开了一个颇有争议的话题，即早期传统仪式中以牛献祭的惯例（或所谓的惯例），同时未探讨非暴力思想体系的发展进程，这与早期及当下屠宰牛类的争议密切相关。这些主题连同牛类关怀、印度民族主义等主题的讨论，将于下一章中次第展开。

第三章 牛：有争议的领域

与第二章一样，本章仍以一段古梵语引文拉开序幕。不过值得注意的是，这里引用的出处为《牛类关怀》专栏，收录于吉塔出版社近年出版的印地语期刊 *Kalyāṇa* (1995.1)。其中一篇题为“母牛之宇宙身相”的文章辑录了一些精选的梵语经文段落。第一段摘自《阿闍婆吠陀》中的一首神曲，歌颂的是为人熟知的数位吠陀神祇、其他生物或自然现象与牛（先是公牛，后是母牛）的各种特征之间的同源性。^①譬如：

生主和至尊主是（公牛的）两只角，因陀罗是头，阿耆尼是前额，阎摩王是颈关节，苏摩王乃大脑，天空为上颚，大地是下颚……（Griffith, 1895）

上述引文的佚名编著者在给出这首神曲的印地语译文后，也表达了对 19 世纪英国梵文学者拉尔夫·T.H. 格里菲思教授的赞赏。后者

① 有关神圣的宇宙身相，梵语典籍中亦不乏与此类似的记载。其中两段描述为人所熟知：一为《广林奥义书》偈颂中祭马的宇宙身相，二为《薄伽梵歌》偈颂中克里希纳向阿周那示现的宇宙身相。

将这首神曲视为“公牛和母牛受到称颂的一个范例”。编著者随后指出，除了若干神祇之外，这首神曲还提及所有不同种类的人及其他生物，他们均在这头牛的宇宙身相中占有一席之地。^①如此一来，这首神曲“表明我们与母牛母亲的身体是一体的”。因此编著者建议：“母牛遭到伤害，我们亦会遭受苦痛，故基于这种理解，母牛与公牛应得到关照与保护。”不但如此，一个因牛受到伤害而遭受痛苦的人“应该通过施以强烈的反击减轻受伤母牛的痛苦”，从而暗示这人自己所受的苦也会随之烟消云散。

当《阿闍婆吠陀》中的这段内容呈现在当下的时代背景中时，便表现为两个对立的主题：一是人类的多样性形象皆在母牛身体上找到各自合适的位置，看起来和谐而统一；二是意识到牛易受到虐待，有良知的人类不仅会关爱他们，还会保护他们，甚至不惜使用带有暴力色彩的武力。^②这一点，还有许多与此类似的认可牛类保护重要性的其他现代观点，皆涉及始于19世纪末20世纪初的牛类保护运动的复杂历史。随着牛类保护组织的成立，这场运动在北印度迅速发展。不仅如此，达耶难陀·萨拉斯瓦蒂与后来的甘地等杰出领袖也对

① 将各种各样的动植物看作神明，这种理念在南亚很普遍。比如，将不同类型的树木看作不同神明的象征（Haberman, 2013）。

② 这段内容的本意很可能与仪礼有关：君王在加冕仪式中，身体被涂上液体，尤其是牛奶，象征各种神祇的临在并被注入神性力量。将母牛身体的各部位视为不同的神祇，或许意味着因各种神祇临在，牛奶才成了浓缩液的精华。参见 Inden, 1998。

推动这场运动发挥了重要作用。^① 民众的支持带动了立法，而且持续进行的立法行为与演讲成为这段历史不可或缺的组成部分，其中包括将第 48 条纳入印度宪法。^② 尽管有保护牛类的立法措施，但由于官方执法力度常常不够，故印度至今仍有“种族”暴力事件发生。这些皆属于典型的暴力行为，发生在那些视保护牛类为己任、自视为印度教徒者与那些被目击或被（误）传屠杀牛类的（通常为）非印度教徒之间。

关于这段持续动乱的复杂历史，我们不必深究其细节。本书论及的这些问题存在于印度公共领域，一直引发政治家和媒体的关注。民团受到激励巡逻印度边境地区，抓获那些走私牛的人（Safi，2016），这是一种长期存在的走私（运输途中牛处境凄惨）和非法屠宰（Narayanan，2018）。另外，印度各地公众对牛的关注也促成数以千计的牛庇护所的投资兴建及有组织的运营。

前文所引的《阿闍婆吠陀》中的神曲似乎呈现出和谐统一的宇宙愿景，一种最终表达了非暴力理想与实践的愿景。然而作者在这篇引用印地语神曲的文章中，将这一愿景定位为强调分歧的基础，与牛的宇宙身相体现的和谐统一恰恰相反。更进一步，由于作者将《阿闍婆

① 早期牛类保护运动相关的参考书目，参见 Freitag，1980。有关现代政治印度教的研究综述，参见 Falk，2006，另见 Ram-Prasad，2003，尽管该书已有些过时。有关印度地方自治主义的兴起，参见 Groves，2010。欲了解 20 世纪与屠杀牛有关的日益紧张的公共关系，参见 Copland，2005。

② 从一位世俗主义者角度详细阐述第 48 条作为一项国家政策的指导原则，被起草并纳入印度宪法的政治环境，参见 Copland，2017。该条款规定：“国家努力用现代科学方法发展农业及畜牧业，特别是采取措施保护和改良物种，禁止屠杀母牛、牛犊和其他乳用及役用家畜。”以印度教为导向的描述，参见 Lodha，2002。

吠陀》中牛的宇宙身相视为现实中活生生的牛，似乎是在鼓励可能涉及暴力的行为。

当今有关牛的各种分歧可视为古代关于牛的所有权问题争议的现代版。在前一章关于印度文学对牛的描述中，我们遇到过这个比喻。作为欲望与所有权的对象，牛在古代具有特殊价值，当今亦如是。《摩诃婆罗多》所述极裕仙人的丰产奶牛南迪妮的故事（前文曾讨论过）便是这一观念的典范，尽管该故事暗示奶牛是所有权主体（包括为她取名，表明主体性而非纯粹的客观性）。由于国王拥有更胜一筹的高超能力（极裕仙人是一位强有力的婆罗门圣人，而毗诃跋提是一位强有力的婆罗门祭司），其试图得到极裕仙人的如意神牛而未果，如同那些企图偷牛而失败的案例（比如波尼怪偷牛并藏匿）一样。

在这一章中，我们以不同的方式探讨牛的所有权引起争议的问题，这将我们带入了当今的争议。信仰传统和政治立场已经形成，并在文化和行为差异引发的争议中塑造了群体身份认同（尤其是种姓身份和“贱民”身份）。说来话长，要追溯到吠陀时代，其时母牛为人珍视，而且似乎与其他动物一样，用于祭祀仪式而牺牲。我之所以使用“似乎”一词，是因为严格来说这在当代一直是一个颇受争议的话题。近年来有观点称，所参考的有关杀生祭祀的古代文献或为后人伪作，或是错误解读。自远古以降的漫长历史时期究竟发生了什么，无从考证。不过据早期文献记载，杀生与牺牲是有区别的。动物牺牲尽管表面看似杀生，实际上不但不属于杀生，而且通过祭祀仪式牺牲的动物会有更好的来世（Houben, 1999）。此外还有层层解读，有后期文献对古代文献的阐扬，也有个人对古代文献的注疏，而研究各种不同课题的现代人又对所有文献进行了进一步阐释和发挥。更重要的

是，这些不同层次的解读是在不断变化的经济与文化影响下进行的；反过来，又与体现在各种实践中不断变换的意识形态不无关系。^①

如此一来，对牛的所有权的争议便演化为对牛的主导叙述中所有权的争议。在这个竞技场中，牛处于两种对立思想观念之间，这两种思想观念又因时因地呈现不同的互动。其一端是牺牲献祭仪式的理念，而非暴力思想则代表（或被认为代表）与此对立的另一端。除此之外，还存在高种姓与低种姓身份与情感的对立，这种二元对立可唤起人们对社会意识形态的关注，尤其是在与牛相关的饮食习惯方面。从更广义的角度讲，传统的相对持久性与变化的波动性之间也存在对立，成为南亚如今迅速过渡为现代世俗国家的典型特征（Larson, 1995）。在当今印度思想中，对永恒之渴望的一个重要表述是永恒不变的达磨理念。正如我们将要看到的，当代牛类崇拜与保护常被视为构成永恒达磨一系列理念与实践不可或缺的重要元素。相比之下，在现代化的变迁中，永恒不变的达磨理念被看作过时的梦想，最好还是任其伴随宗教——特别是亚伯拉罕诸教的世俗化——市场的传统与胜利而淡出。在这种不断变化的氛围中，在印度其他崇拜盛行之处，牛的神圣性遭到质疑、挑战甚至藐视。

可以看出，在我们的研究领域中，两极对立现象比比皆是。前一章论及价值与意义的对立，本章将探讨祭祀与非暴力这一对概念，后续章节将继续讨论这一主题，或可称为“看法的对立”：其一端是传统主义者的观点，认为牛类保护是永恒达磨（通常被认为从未涉及动物祭祀的做法）不可或缺的重要元素；另一端是现代主义者的论点，

① 作为对古印度动物献祭不同看法的比较，或许有人会注意到约一千年前以色列人的动物祭祀理念，参见 Rogerson 和 Yamamoto, 1998。

主张牛类要么是商品化和无限制消费的对象（见第五章），要么是具有道德地位而非宗教地位的权利主体。

本章包括两部分内容。第一部分为现代印度对牛类的关怀，主要介绍四位现代重要历史人物关于牛类关怀问题的不同主张，他们分别是达耶难陀·萨拉斯瓦蒂、甘地、安培多伽尔和帕布帕德。鉴于这四位思想家兼社会活动家皆论及早期圣典，故在第二部分“古代典籍与现代争议”中，我将再度回顾第二章讨论过的部分文献，还会参考一些其他早期文献，如流传久远的印度教“律法书”《摩奴法典》（*Manusmṛti*，又译《摩奴法论》）及《薄伽梵歌》。关于《薄伽梵歌》，我们将重温甘地和帕布帕德对这部文献迥然有别而在某些方面又存在共性的解读。最后，我们将关注帕布帕德引自《薄伽梵往世书》的观点，即非暴力是“次宗教”原则。总之，本章主要论述献祭牺牲与非暴力主张何以在当下两相抵牾，正如二者在早期印度文献中相冲突一样。与古代和前现代有所不同的是，当下盛行一种以畜牧业（农业综合企业）产业链服务为主导的消费者世界观，这完全脱离了献祭牺牲和非暴力的世界观。

第一节 现代印度对牛类的关怀

前一章考察了牛类何以在三个相关领域（自然领域、人类领域和神性领域）处于中心位置且颇有价值，主要基于对梵文典籍的研读，在时间跨度上自公元前 2000 年一直延续到当前，我们很容易为具体文献划定大致日期。现在，鉴于我们要参考的是牛类关怀与保护的晚近作品，故可在头脑中保留这个“三角格局”的概念，看看以下四位

作者是如何以牛为关键角色对宇宙格局进行阐发的。

达耶难陀·萨拉斯瓦蒂与圣雄甘地是印度两位杰出的作家与社会活动家，均以广泛关注印度全民动员的改革家的身份而闻名。两人不仅都明确地视自己为印度教徒，还将这一身份认同与牛类关怀紧密相连。他们都将牛类关怀与保护的系统开发看作自己更大目标的有机组成部分，故特别积极地推动这一事业，并将自己的相关理念付诸文字。安培多伽尔持有同样有力却与他们不同的主张，他提出令人不安的贱民问题，这是印度种族制度的产物，这一问题直接影响牛类保护的主体，因其与禁食牛肉的饮食禁忌有关。帕布帕德的全球性项目可看作对达耶难陀、甘地及安培多伽尔的回应，尽管是间接的回应。帕布帕德在美洲、欧洲和澳大利亚建立了农场社区，由西方人经营管理。可以说，这些西方人完全处于印度种族体系之外，与印度教徒的身份毫不相关。

达耶难陀·萨拉斯瓦蒂：《牛：仁慈之洋》

斯瓦米·达耶难陀·萨拉斯瓦蒂是一位古吉拉特邦弃绝者，因1875年创立“圣社”，并发起印度教改革运动而闻名。五年后，达耶难陀出版了十五页篇幅的印地语短著，题为《牛：仁慈之洋》（*Gokarṇanidhi*）。^① 他的著书立言和组织努力似乎颇有成效，唤

① 书中参考的引文和页码源自英文版。译者 Khazan Singh 直接将原版的印地语译成英文，将 *Gokarṇanidhi* 译为“牛：仁慈之洋”，并补充，他认为更恰当的英文译文为“保护牛：以满满的仁慈”。Tulsi Ram 为英文版作序，进一步提出“对牛深广的同情如海洋般浩瀚无垠”。我更倾向于使用“牛：仁慈之洋”，以强调牛是人类社会仁慈的核心。

起了大量民众对其牛类保护事业的同情与支持。Peter van der Veer (1994) 指出：“达耶难陀……禁止屠杀牛类的种种努力，在其追随者之外也获得了广泛支持。”因而在全印度成立了多家牛类保护团体，从组织上推动牛类保护事业的进展，并进一步以印刷宣传为媒介，终促成 19 世纪 80 年代以牛类保护运动著称的社会运动。

斯瓦米·达耶难陀在《牛：仁慈之洋》一书序言中阐明其旨趣：

牛这类动物理应尽可能好地受到保护。倘若这类动物得到妥善保护，农产品及牛奶、黄油等乳制品产量会相应提升，百姓生活随之舒适惬意，幸福指数越来越高。愿我们早日实现这一目标。

《牛：仁慈之洋》在篇章结构上分为两部分。第一部分开宗明义，从神圣目标导向的人类中心论出发，阐释牛应受特别保护的缘由：造物主造万物原本有其美意；若顺应上天美意，则万事顺遂；当物尽其用，不应毁之。尤其是，牛和其他动物均有其造物目的，即为了“整个世界得享舒适与福乐”。第二部分他从实用主义的角度据理力争，反对屠杀牛类的做法。他算了如下一笔账：一头母牛终其一生可为约 25740 人供应一顿牛奶八宝饭；6 头公牛耕地打谷，劳作 8 年有余，可让 256000 人饱餐一顿。^① 相比之下，“一头牛的肉估计仅能让

① 达耶难陀的估算按照每天平均产奶量约 10 千克，平均挤奶期为 12 个月，平均产犊 13 头，平均一顿饱餐用两斯尔牛奶制成甜米布丁。至于公牛及谷物产量，他也运用类似的估算方法。显然要进行准确的估算需综合考虑多种因素，如饲养母牛所花的时间和精力，以及母牛的品种和气候条件。关于母牛饲养的经济问题，后文将有更多讨论。

80 名食牛肉者吃一顿”，随后他反问：“为什么仅为些蝇头小利而杀戮数以万计的生灵，从而剥夺无数人赖以活命的口粮，难道这不是罪大恶极的行径吗？”

达耶难陀在这本书中还明确表示，仅为食肉而屠杀动物，尤其是牛，是可憎至极的罪过。这本书的第一部分虚构了“屠杀者”（himsaka）与“保护者”（rakshaka）之间的对话，强调人类与非人类食肉动物之间的差异，并罗列了各种不同的观点，从而清晰论证了“保护者”的立场。在双方最后的交流中，“屠杀者”认可屠杀动物并食其肉乃罪恶，但买肉供奉给 Bhairava（湿婆的一个恐怖形象）、杜尔迦（湿婆的配偶，形象恐怖的女神）或接受按圣典规定的祭仪供奉过的肉，当然不属有罪。针对这一说法，达耶难陀引用了《摩奴法典》（Saraswati, 1993）予以回应：“赞成者、屠宰者、切割者、卖者、买者、烹调者、侍者和食者，以上均为‘杀者’。”

《牛：仁慈之洋》第一部分结尾处，达耶难陀引用了维多利亚女王的一份宣言，大意是“哑巴动物不应遭受其正在遭受的痛苦”，以含蓄影射。他反问：“既然女王声明旨在不给动物带来痛苦，那么还有什么痛苦大过屠杀？”随后进一步痛斥：

统治者取税于民，其目的理应只有一个，那便是保民养民，而非要牛及其他动物的性命，它们可是关系上上下下所有人的福乐安康，着实要紧！……望你们睁大双眼！小心莫做这伤害屠戮之事！自己莫为，也必不许别人做！

《牛：仁慈之洋》第二部分是一份文件，介绍他新近成立的组织，

即“牛类及农业保护协会”的宗旨、目的、会员及决策规则。由此不难看出达耶难陀的一些实质性思考——如何将他主张的动物保护尤其是牛类保护原则付诸实践。这点从他称呼协会全体会员为牛类保护者可窥一斑。

为有力支撑自己的观点，达耶难陀既从传统典籍也从现代理念中汲取素材，这是这本小册子的一个鲜明特色。就传统方面而言，其以《夜柔吠陀》中的一段祈祷文拉开序幕，继而是两首梵文颂诗（或许是达耶难陀本人创作），末了又以梵文颂诗结束。行文中引用了《摩奴法典》中的一首颂诗，提到古雅利安人一向认为施暴于动物是一种罪恶，他所向往的时代是大约7世纪之前，那时为数众多的屠杀牛类等动物的食肉外国人还未迁居印度。最后评道：时至当代，世事变迁。而今印度在维多利亚女王统治之下，一面声称对动物慈悲为怀，一面又在放任无节制地屠杀牛类。^①达耶难陀出于功利主义反对杀牛也并非没有讽刺意义，因为功利主义是詹姆斯·密尔（James Mill）的著名观点，是专为英国统治印度而提出的伦理学理论支持。^②尽管如此，达耶难陀还是愿意采用现代手段，建立现代风格的志愿者组织，以明显带有西方风格的文件形式制定组织的规章制度。以上主张均以印地语发布，达耶难陀本意更倾向于用梵文写作，但考虑到印度北部主要使用印地语，便退而求其次。他最终将小册子印刷出来，利

① 印度一份有关牛的政府报告援引甘地的比较调查数据，称穆斯林统治时期每年约有两万头被杀，而英国统治时期每天遭宰杀的牛竟达三万头之多（Lodha, 2002, 转引自 Gandhi: CHMG）。

② 更具讽刺意味的是，正是杰里米·边沁的功利主义启发了密尔。边沁因早期倡导动物权利而闻名。

用现代西方科技传播思想，这也是对西方科技的肯定。值得注意的是，达耶难陀是一名印度教弃绝者，弃绝者这一身份不但便于他在云游四方时赢得民众的尊重，而且便于宣传他的牛类保护理念并完成更广泛的使命（Van der Veer, 1994）。^①

圣雄甘地：我们的宗教之法

甘地后被尊称为圣雄，他与斯瓦米·达耶难陀·萨拉斯瓦蒂一样，也是在印度西北部的古吉拉特邦出生并长大，同样对牛类保护表现出极大的关切，并强有力地就此主题进行写作和演讲，不遗余力地在全国范围内推行牛类关怀主张。

众所周知，非暴力是圣雄甘地个人生活和政治生涯的核心原则，故他的名字几乎成了非暴力的代名词。甘地心目中的非暴力究竟意味着什么？这在西方是鲜为人知的。甘地认为，非暴力诠释了人与动物及人与人之间的关系。而牛类因其对人类社会的贡献，无疑是代表性动物，尤其值得保护。鉴于此，古圣先贤才对牛情有独钟，并进行特别护佑。在给同为印度独立运动社会活动家的阿萨夫·阿里的信中，他这样写道：

我没有权利要所有动物的性命，原因是我觉得可用其中部分动物代替。如此一来，要是我能靠禽肉、鱼肉和羊肉便能生活得很好（凭良心说，这确实足够了），那么我为了食肉而杀牛便是罪过。在这方面，有观点认为，古时的圣人确信牛是神圣的，特

^① 达耶难陀·萨拉斯瓦蒂的牛类保护团体与英殖民政府屠杀牛之间的博弈，参见 Groves, 2010。

别是当他们发现牛在国计民生中发挥的巨大经济价值时，更坚定了这一观点。我个人认为，崇拜牛这样有用的动物，只要崇拜的规格未到与创造他的造物主并列的高度，就并非有失体统甚或错误罪过。^①

甘地在给阿里的信中建议，人在选择食用动物时应优先考虑牛以外的其他动物，这与阿里是穆斯林有关。自独立运动早期开始，印度教徒便深以穆斯林为虑，部分原因在于穆斯林显然有杀牛的倾向。而牛除了具有内在的神圣性之外，还被印度教徒日益视为国家团结的象征。甘地在1909年所著的印度独立宣传册中，便直言不讳地谈到这一点，并回答了一位假想读者的疑问。他首先指出牛的实用价值，“在数以千计的领域中都是最有用的动物”，并且“我们的穆斯林兄弟也会承认这一点”。鉴于此，甘地认为，牛“是印度的保护者，原因在于印度是一个农业国家，而农业生产依赖牛”。随后他还阐释了他认为穆斯林作为通达的人类成员，有可能被规劝不再伤害牛（Gandhi, 2003）。

那么，我会为挽救一头牛而与一位穆斯林大打出手甚或杀了他吗？这样做的话，我便既与穆斯林树敌，也与牛树敌。故我知道的唯一保护牛的途径便是来到我的穆斯林兄弟面前，劝说他为了国家利益与我一起保护牛。

① Gandhi: *CW/MG*。

甘地坚信，牛这种动物应受到保护而非遭杀戮，这一点至关重要，是超越宗教、超越派别的要紧事。他希望他的同胞，男男女女，不论宗教信仰，亦不论身份认同，皆能如此信服。不过若穆斯林对此置若罔闻，该如何是好？甘地继续说：

我最好不去管那母牛，简单的理由便是这件事超出了我的能力范围。倘若我对母牛充满了怜悯，那么我就应该牺牲自己的生命来拯救她，而不是要我兄弟的性命。我认为，这一点便是我们的宗教之法。^①

引文中“我们的宗教之法”一词由 dharmic（与达磨有关的）翻译而来，属于早期印度语表达方式。前一章中曾提及，达磨意为“正确的行动”，是史诗《摩诃婆罗多》（还有前文有关达耶难陀·萨拉斯瓦蒂那部分内容提及的《摩奴法典》）中的核心关注点。我们在后文中很快将看到，甘地虽承认自己无力将达磨这一完美的标准付诸实践，却将此作为一个公认的理想。与此同时，他极力倡导非暴力主张，这一点将在本章后面关注。

甘地与达耶难陀一样对印度实施的牛类保护措施深感忧虑，在其著作《印度自治》中表达了对当时印度存在的牛类保护社团的强烈批评：

① 甘地可能不知道，《摩诃婆罗多》的南方版本提到：一位“为了母牛、婆罗门或受苦者”而牺牲自己生命的刹帝利可被提拔到“功德世界”，但这位刹帝利仅凭对非暴力的关注，便可同样晋升到功德世界（Hiltebeitel, 2016）。

当印度教徒（直面穆斯林的杀牛行为并与之对抗）坚持不懈地保护牛时，反而有愈来愈多的牛被杀。在我看来，牛类保护组织或许该被看作牛类屠杀组织。我们竟需要这类组织，于我们不啻一种耻辱。不过我想，当我们忘记如何保护牛类时，也许会需要这类组织。

可以说，就虐待牛类一事，甘地认为印度教徒比穆斯林更应受到谴责。甘地发现，尽管许多印度教徒公开表示高度尊重牛类，实际上却忽视年老母牛、让泌乳期母牛过度挤奶、过度使唤或粗暴对待公牛。更糟糕的是，印度教徒甚至将没有生产能力的牛卖给屠宰场。^①

鉴于这种现状，甘地为实现他以牛类关怀为核心的非暴力理想进行了预期的改革，其广度和深度是从以身作则的示范教学开始的。甘地因其在古吉拉特邦建立的修道院而闻名，旨在通过坚守“严格的素食、手工劳动、社会服务、独身禁欲和静默”等非暴力原则，促进自给自足的生活方式（Thompson, 1993）。尽管这些修道院的主要经济来源是生产手纺和手织棉制品，但也养牛，并培养人才，教授村民非暴力的伦理观念与各种技能。为开发一个经济可行的全国性牛类关怀项目，甘地还非常关注经营奶牛场和制革厂（皮革加工设施），以确

① 甘地所做的集体性自我批评有些尖刻：“我们尚未去除自身罪恶，如何能向他人说什么？我们（印度教徒）没有亲手杀死母牛吗？我们是如何对待牛的后代的？我们把多么沉重的负担压在了公牛身上？先不说公牛，我们给母牛喂足食物了吗？我们为小牛犊留了多少奶？是谁把母牛卖给了屠夫？对于只为几卢比就这么干的印度教徒，我们能说什么呢？针对这现象我们又能做什么呢？”（Gandhi, 1999）

保牛舍运营良好 (Burgat, 2004)。

最好从甘地对印度古代历史看法的视角理解他对牛类保护的关注。他认为，印度过去并未被他所称的“西方文明”污染。在《印度自治》一书中，甘地表达了对所谓现代化便利设施的深切厌恶，而盛赞印度人的“祖先”，因为他们有意摒弃了这些设施：

并非我们不懂如何发明机器，而是我们先祖懂得，如果我们一心追逐这些物质条件，便丢掉了自己的道德力量而沦为奴隶，因而他们经过深思熟虑决定，应该只靠自己的双手双脚做力所能及之事。他们看到，真正的福乐安康在于恰当运用自己的手和脚。

或许有人读了甘地对印度往昔以乡村生活为核心的描述，会觉得那是宛如田园诗一般的世外桃源，而且视其恢复往昔生活的愿望为乌托邦。正如理查德·金指出的，通过甘地的言辞，不难发现“东方学家心目中印度固有的灵性、共识和集体形象”。然而，甘地还将印度羸弱无力的物质形象有效转变为积极动员的形象：“落后而偏狭的乡村成了自给自足、和谐共识的分散式民主中心” (King, 1999, 引自 Fox, 1992)。理查德·金还指出：

① 第四章将探讨牛舍的经济情况。可以说，此处甘地将制革与牛舍联系起来，在这些牛舍中，只有那些自然死亡的牛，其牛皮才能被使用。这一思想是相当非正统的，因为通常来说，那些经营牛舍的人认为，若不将动物整体埋葬，是对死亡的牛极不尊重的行为。

甘地看上去颇为腼腆羞怯，却颠覆了殖民主义关于孟加拉人柔弱的预想，他有着超凡脱俗的精神，持非暴力不抵抗的苦行禁欲思想，并且依靠有组织、非暴力的民众抗议重新运用这些文化符号。

我们不妨将甘地笔下“仁慈之诗”的母牛形象添加到这幅有效的非暴力政治活动画卷中。实际上，正是由于牛的脆弱，才成了积极变革的有力动员之象征。对甘地而言，牛类及对牛类的保护，构成了他文明社会愿景中不可或缺的重要元素。在这样的社会中，人们不但管理自身，且与所有生物在非暴力原则基础上各美其美、美美与共。在这一点上，甘地与达耶难陀·萨拉斯瓦蒂一样，确信非暴力原则植根于印度古老而荣耀的往昔之中。

安培多伽尔：否认“贱民”，同情“贱民”

斯瓦米·达耶难陀·萨拉斯瓦蒂和圣雄甘地都将对牛的尊敬保护与印度教传统紧密联系在一起。不过达耶难陀只是含蓄地表达了这种联系，而甘地非常明确地阐释了二者的联系，同时他希望能够与非印度教徒就牛类关怀问题消除分歧。然而对某些人来说，印度教在牛类关怀问题上实现团结一致，并不像那些牛类捍卫者认为的那样简单。特别是与甘地同时代的安培多伽尔，在印度政治生活中围绕印度教及“贱民身份”废除相关问题与甘地进行了激烈辩论，他公开指出，贱

民制度与印度教意识形态格格不入，并呼吁人们对此进行关注。^①

安培多伽尔在其著作《贱民：他们是谁？为何成为贱民？》中，对贱民身份进行了详尽的剖析，特别是当他看到这一种姓现象仍然保留在印度并浮现时。他主要强调从历史角度考量古代印度，相比之下，印度教徒中盛行的主张是将古代印度视为无差异性的过去，依然鲜活地存在着，且与当下有着千丝万缕的联系。为此他的一个重要论点是，贱民身份或可追溯到佛教在印度的鼎盛期。根据他的分析，之后的公元4—6世纪，笈多王朝时期非佛教徒的婆罗门将杀牛定为有罪，且他们自身也成了素食者。安培多伽尔认为，婆罗门借此方式重获他们失去的权力与声望，上自皇家宫廷，下至普通民众。他写道：

为此须清楚一点，婆罗门教与佛教相比，在受公众尊敬方面打了折扣。那便是动物祭祀的做法，婆罗门教视其为根本，而佛教则极力反对。故农业人口尊敬佛教，婆罗门教因牵涉母牛、公牛等动物而令人反感，便是非常自然的了。

随后安培多伽尔以一个设问引出自己的主要论点，“婆罗门为恢复不利地位是如何行为的？”他自答道：

① 印度独立后，安培多伽尔出任宪法起草委员会主席，他认同自己的种姓出身为“不可接触者/贱民”。他去世前不久正式皈依佛教，这表明他用行动有力地反击了甘地的说法。甘地认为，要是贱民得到适度的尊敬，就会视自己为印度教徒。事实上，安培多伽尔坚决反对存在“印度教文明”这一观念，因为他认为存在着三类“可憎之物”：犯罪部落、土著部落和贱民。而他认为，导致这种状况的罪魁祸首是狭隘自私的婆罗门，他们中没有“产生一位伏尔泰”。一位颇有胆识的知识分子，敢于挑战婆罗门所谓的优越性（Ambodkar, 1948）。

为了比佛教更胜一筹，婆罗门不但放弃食肉，而且成了素食者，这就是他们的做法。这就是婆罗门成为素食者的目的，可以在许多不同方面得到证明。^①

在给出这段表述之前，安培多伽尔参考了大量的吠陀和后吠陀文献并得出结论，早期婆罗门是食肉的，包括牛肉。除婆罗门之外，其他肉食者中，那些处理死牛的，譬如制革工人、鞋匠等也食用牛肉。据安培多伽尔的研究，正是这些人被划定为“贱民”，即“不可触碰者”。

但是退一步讲，关于婆罗门食肉（包括牛肉）的说法是有争议的。本章稍后将更详细地讨论这个问题。这里需要注意的是，如果不是历史可考，那么就贱民与食牛肉之间的关联，安培多伽尔给出的就是一个似是而非的解释。^②且不论安培多伽尔的观点是否站得住脚，此处需注意的要点是，一个颇有影响力的声音在反对印度社会普遍存在的暴力现象——高种姓印度教徒对低种姓或“贱民”的暴力，呼吁关注当下印度社会一直存在的悬而未解的问题。一方面，某些印度教团体强烈表达了牛类关怀与保护的理想，他们将保护牛的神圣性与非

① 安培多伽尔的一个观点是，早期佛教徒严格意义上并不是素食主义者，他们只是拒绝了婆罗门的动物祭祀的做法（Ambedkar, 1948）。鉴于此，为获得尊重，婆罗门才决定比佛教徒更进一步成为严格的素食主义者。他似乎认为，首先要做的是宣布杀牛与杀婆罗门罪行等同。安培多伽尔详细引用了班达卡尔所说，在公元412年和465年的铜板铭文中明确提到杀牛被视为大恶行。

② 安培多伽尔在其著作一开头便承认缺乏历史证据，认为在史实记载中断的情形下，历史学家可借助其想象力（Ambedkar, 1948）。

暴力实践联系在一起；另一方面，这种理想似乎主要源于正统婆罗门文化，但正统婆罗门文化也被视为制度暴力的源头，其表现为对印度相当一部分人口的残酷压迫和社会排斥。^①

斯瓦米·巴克提维丹塔·帕布帕德：世界范围的牛类关怀

目前为止，我们对现代印度有关牛类关怀重要性话语的概述仅限于独立前的印度。我们还注意到，安培多伽尔对贱民困境的关注持一种重要的反对立场。在他看来，社会排斥直接导致贱民的困境持续并不断加剧，而这种社会排斥是由高种姓印度教徒拒绝屠宰和食用牛肉造成的。不过下面我们把注意力转到印度独立后的一位重要人物——斯瓦米·巴克提维丹塔·帕布帕德身上，他在全球创立了以牛类关怀为核心的富有挑战性的农场社区项目，并取得了不同程度的成功。帕布帕德建构的思想体系框架显然与达耶难陀和甘地的迥然有别，亦不同于安培多伽尔的思想。帕布帕德主张，牛类关怀问题其实不应与所谓印度教徒或非印度教徒的身份相关联。^②对牛类关怀问题的理解应

① 关于牛的神圣性与对非印度教徒或低种姓印度教徒的暴力或压迫之间联系的进一步讨论，参见 Chigateri, 2008。书中她“探讨了牛肉消费与‘贱民’暴力之间的种种联系，以及贱民社区用于破坏和颠覆这种制度暴力的种种论点”，探讨了“印度占主导地位的种姓反对屠宰牛的伦理思想，以及随之而来的印度对牛肉消费的禁忌，并认为这种伦理和禁忌存在不公正性”。还可进一步参考她在书中提及的弗雷泽关于社会经济和文化不公正性“确定”和“转型”的四种策略。了解以处理死牛皮为职业的达利特人的具体现状，可参见 Lahariya, 2018。

② 值得一提的是，帕布帕德与安培多伽尔一样，亦对佛陀禁止动物祭祀持推崇态度。不同的是，帕布帕德的理解建基于《薄伽梵往世书》的记载，其中简要提到，佛陀是毗湿奴的一个化身，其特定的核心使命是刹住动物祭祀之风。

根植于这样一种认知，即母牛不论品种^①，都是克里希纳钟爱的，应将其视为自己的母亲一般，给予其相应的关怀与尊敬。不仅如此，牛类关怀问题也可以从达磨的角度理解。达磨就其深层内涵而言是超越狭隘的宗派主义的，对称之为瓦尔那与阿室罗摩（Ashrama）的外在社会维度亦不作考量，且不为不公正的种姓制度所碍。帕布帕德认为，这可借助《薄伽梵歌》与《薄伽梵往世书》中的记载理解，在这两部文献中，通篇均未提及“印度教”一词。^②帕布帕德频繁引用这两部文献，其中有极其重要的提示，即任何人，不论其背景出身，都可能成为最高灵性境界的修习者，同时以一己的诚实劳动为生，理想状态是以务农和照顾牛为核心。^③

帕布帕德 1965 年从加尔各答动身前往美国，随身携带了十二篇梵文版《薄伽梵往世书》，其中第一篇已由他亲自英译并注释。帕布帕德首先来到纽约，在与当地人尤其是年轻人会面的过程中，他循

① 第四章我们将探讨印度若干牛类关怀的拥护者在印度本土品种“德希”牛与外来品种之间所做的区分。要指出的是，正如帕布帕德在练习克里希纳-巴克提的潜力方面从未对印度教徒与非印度教徒进行过区分，他也从未区别看待过印度本土牛与非本土牛。

② 瓦尔那指的是四种社会职业分工，即婆罗门（祭司和教师）、刹帝利（管理者和统治者）、吠舍（农夫和生意人）、首陀罗（雇员和艺人）。阿室罗摩是指人一生中经历的四个行期或阶段，即梵行期（独身禁欲的学生）、家居期（居士）、林栖期（退隐者）、遁世期（弃绝者）。尽管照顾牛是吠舍的专职，但帕布帕德还是强调牛类关怀与“婆罗门文化”之间的联系，他所称的“婆罗门文化”指一种培养灵性（非世俗）价值观的生活方式。

③ 帕布帕德屡次强调，《薄伽梵往世书》中的一偈颂需引起格外注意，其译文如下：“倘若有人展示出前一偈颂描述的婆罗门、刹帝利、吠舍或首陀罗的品质，哪怕他并不属那个阶层，亦应依据其品性被接受为相应的社会阶层。”（Prabhupada, 2017）

序渐进地引介巴克提实践的基础入门知识，包括遵守严格的素食。从素食和其他规范练习入手，帕布帕德鼓励他的学生吸纳复杂印度传统中特定分支的文化及世界观。^① 帕布帕德自我呈现的关键是经由正式启迪门徒这一方式，与毗湿奴派柴坦亚支派师承传统（Gaudiya Vaishnavism）相联系。该宗通过历代导师（古鲁）一直可上溯至公元 16 世纪的奠基者室利·柴坦亚（1486—1534）。^② 帕布帕德仿效其古鲁巴克提希丹塔·萨拉斯瓦蒂（Bhaktisiddhanta Sarasvati, 1874—1937）启迪门徒的做法，后来也开始正式启迪年轻的美国人，教授他们曼陀罗，并授予其吠陀传统婆罗门的外部标志物。帕布帕德强调，这种启迪仪式对内心有潜移默化的影响，可改变个体生命和生活。他借着这些年轻美国人的协助，逐渐成立了一个社团，既恢复人类的尊严，也肯定动物的尊严，以牛类关怀为核心。1972 年回访印度期间，帕布帕德在给一位学生的信中，重申了他为所有门生设定的严格生活准则：

若渴望灵性进步，须避免以下四项罪恶行为：食肉、吸食毒品、非法性行为、赌博。我要求我的所有学生首先严禁涉足这四项罪恶行为。实际上整个世界的人民皆陷于这四项罪恶行为中。我们正训练我们的学生，以使其上升至婆罗门文化的道德水准。

① 吠陀与印度教（Hindu）两词中，帕布帕德更倾向于使用前者，多次指出印度传统立足于圣典，但圣典中并未见到 Hindu 一词。

② 正如第六章将要详细探讨的，据柴坦亚生平传记作者、公元 17 世纪早期的克里希纳达斯·卡维罗阁（Krishnadas Kaviraja）记载，在柴坦亚传扬克里希纳-巴克提的丰富人生经历中，有一次他与穆斯林政府长官卡齐（Qazi）会面并就杀牛问题进行了交谈，柴坦亚成功说服了对方尊重印度教对牛的推崇（Prabhupada, 2017）。

因而我们在印度及世界其他地区获得的极大尊重皆归功于这些规范和约束。实际上我们的学生已超越婆罗门的种姓范畴，原因在于他们都是毗湿奴的虔信者，超越任何世俗的身份认同，而婆罗门属于世俗的社会阶层，是种姓制度的一部分。（Prabhupada, 2017）

20 世纪 20 年代初，正值大学时代的帕布帕德一度将自己视为甘地的追随者。但随着年轻的帕布帕德逐渐严肃而认真地走上奉爱之路，他开始对甘地感到失望。帕布帕德认为，甘地过于专注短暂的世俗政治，他更应将精力用于宣传《薄伽梵歌》中永恒的非世俗信息。帕布帕德旨在表明，克里希纳的教诲普适于一切时空，普适于一切人，不专为印度一地而设，亦不独适用于印度教徒。最要紧的是灵性的进化与提升，而不论当前政治与社会形势如何走向。帕布帕德确信，为了更好地促进灵性提升，应该承认克里希纳在教导阿周那的《薄伽梵歌》中概括的社会制度。这便是瓦尔那制度，其实并非一般理解或误解地依据人出生的特定家庭而论，相反不论出身，只取决于个体的性情禀赋与资质德行。根据《薄伽梵歌》记载，吠舍这一社会阶层的天性倾向决定其职分自然表现为牧养及保护牛类等活动。基于此，帕布帕德强调牛类关怀应被视为践行《薄伽梵歌》教导必不可少的一个要素——不只是在印度，而是在全世界。

不过为确保瓦尔那制度的成功贯彻执行，需要有人具备资格成为婆罗门，以引领整个社会。而成为一位名副其实的婆罗门，首先意味着具有克己自制的品德。何为克己自制？克己自制体现在杜绝前文提及的四项罪恶行为，即食肉、吸食瘾品、非法性行为和赌博。据

《薄伽梵往世书》记载，这四种放纵自我的行为与黑暗时代堕落的影响——慈悲、真诚、苦行、纯洁的沦丧息息相关。这一点曾在前文提到。

要成立这样的社团，以使所有这些理念付诸实践，最佳途径是在农村找地方饲养牛，并训练牛服务于农业生产。帕布帕德和他的学生们于1968年获得了这样的机会。帕布帕德在美国写信给一位印度的熟人，谈及新近到手的西弗吉尼亚州芒兹维尔附近的农场：

这块地位于美丽的西弗吉尼亚州山脉，为展示婆罗门文化和牛类保护理念的简朴自然主义生活提供了理想的环境。饲养和保护牛类一方面可以自给自足，切实解决生存问题；另一方面可以使度信者有所从事，将宝贵时间用于追求精神生活的圆满境界，而不致消耗在为食物与住所而进行的疯狂竞争中。（Prabhupada, 2017）

帕布帕德这一自然主义生活田园诗般的图景可将人们从现代城市生活的种种挣扎中解脱出来，这在很大程度上借鉴了前一章所论吠陀的田园意象。其中主要以《薄伽梵歌》与《薄伽梵往世书》两部吠陀文献为蓝本勾勒出了一幅美好生活方式的愿景，即全然专注于对那位神圣牧童克里希纳的奉献。那么何为奉献？牧牛（牛，被视为克里希纳的牛）、自养母牛获取奶制品、准备牛奶等素食、将所烹食物通过正规仪式敬奉给克里希纳，诸如此类的实际行动，日复一日，年复一

年，从不间断，经典所论的奉爱自然绽放。^①

这种每日常规性的活动旨在服务克里希纳，遵循帕布帕德传承的毗湿奴派教导的传统，直接侍奉至尊薄伽梵。如此一来，确定什么是达磨这一问题在很大程度上得到了解决：从《薄伽梵往世书》所论的巴克提视角看，完全可将达磨理解为对这位至尊克里希纳“毫无动机且绵密不断”的忠诚奉献。可以说，达磨是指将服务克里希纳作为人类追求的核心，这种对达磨的描述和定义清晰明了，而且据此可进行实际操作和运用。帕布帕德的主张与此描述相吻合，他强调，达磨应被理解为一切众生永恒存在、不可让渡的本质特征，即服务的特征。^②那么，所有的行动准则——所有的道德准则——都需与此进行调适与贯通，以使人完全理解自己作为薄伽梵的仆人，超越一切世俗的身份，如性别、种族、种姓、民族和国籍。这种以巴克提为中心的对短暂称谓的质疑，其要点在于（具有讽刺意味的是），任何人都可能具备资格成为一位真正的婆罗门（正如一个人所理解或所处的梵，乃永恒的实相）。从这种意义上说，任何人都可能成为达磨的守护者（不仅在描述性也在规范性意义方面）。同样地，任何人都可能被克里希纳眷顾，根据《薄伽梵往世书》，婆罗门和母牛是克里希纳特别喜爱并保护的對象。

① 结合帕布帕德早年对圣雄甘地的崇拜，他建立农场社区的构想很可能受了甘地修道院试验的直接影响。有关毗湿奴派哲学及日常服务克里希纳的仪式问题，参见拙著，Valpey, 2004 和 2006。

② 关于永恒服务这一身份的理念，毗湿奴派传统的权威文献《柴坦亚生平甘露》（*Caitanya-caritamṛta*）中有一段主要证据：“成为克里希纳的永恒仆人，是生物体的法定地位，因为生物体是克里希纳的边际能量，与造物主同一而又不同的展示，就像阳光或火的分子一样。”（Prabhupada, 2017）

第六章将详细介绍两个牛类关怀项目。下面我们回顾一下研究视角方面的共性与差异，以总结印度牛类关怀与保护理念在现代语境中的现状。达耶难陀、甘地与帕布帕德似乎同样重视古老的印度传统，认为照顾牛类是一种神圣职责，且极其重要。甘地对传统文献的引用是高度概括性的，而达耶难陀和帕布帕德将其理念植根于神圣文献，即基于神圣文献的精选摘录之上。不过具有讽刺意味的是，三人均对现代性持相似的态度，要么运用现代（功利主义）推理，要么应用现代技术（甘地勉强支持应用现代技术，特别是交通工具的应用；而帕布帕德对现代技术很欢迎，他运用在传统中发现的原则，积极地进行现代性调适，以主动接纳和应用现代技术）。当然，三人存在一个共同点，均运用印刷技术宣传其主张。

安培多伽尔的著作或可视为对这三位活动家的挑战，因为他关注贱民的困境。或许最具挑战性的问题与非暴力的地位及对非暴力的正确理解有关。根据安培多伽尔对古代圣典的研读，古代婆罗门不仅有牛祭的常规做法，而且其日常饮食中也包括肉食（含牛肉）。他还批评道，整个印度教的社会分层体系，被认为基于纯洁和污染的理念，实际上是对被剥夺了权利的阶层的排斥与暴力。这种状况似乎直接关系当下被广泛理解并付诸实践的牛类关怀和保护精神。

第二节 古代典籍与现代争议

“献祭与杀害，供奉与屠戮：一开始便是个难解之谜，历史上未能厘清。实际上，历史标记了无法解决的败笔”（Calasso, 2014）。罗伯特·卡拉索在研究古梵语祭仪文献《百道梵书》（*Shatapatha*

Brahmana) 时, 发表了这种尖锐的观点。推动他研究进展的问题很简单: 为什么杀戮在吠陀祭祀中被认为是必要的?^① 他的回答是, 这是一个难解之谜, 促使我们考量人类境况的自相矛盾之处, 并反思当下一个类似的紧迫问题: 为什么人类每天要杀戮数百万动物? 《百道梵书》篇幅较长, 书中极为恼人的祭仪细节及解释这些仪式的看似牵强的故事, 让学者深感困惑, 甚至很大程度上被学者摒弃。我们需要注意的, 正如卡拉索表明的, 尽管这部文献坚持杀戮的必要性, 但对杀戮仍怀有深深的不安。

下面我们探讨一下祭祀中进行的仪式性杀戮问题, 以及与此明显相反的做法——非暴力, 特别是从 19 世纪末期开始, 这个主题一直与牛及对牛的特别关注有关。^② 由于现代对牛类的关怀主要是基于古代吠陀及后吠陀文献中或多或少具有启示性的内容, 故尽可能彻底澄清这些内容的真正含义成为当务之急, 最好清除所有含糊之处。而使这些问题复杂化的是解释的资格和权威问题。我们发现自己涉足的领域肯定已经被绘制好, 但不同的地图绘制者以截然不同的方式绘制了地图。^③ 虽然“地图并非实地”, 但人们自然会去寻求足以胜任的向导来穿越这片崎岖地带。

① 卡拉索的问题实际上是关于一般的杀戮和仪式献祭, 他认为《百道梵书》中对吠陀献祭及其处理方式的描述最为缜密周详, 因此最有利于他进行思考。参见 Calasso, 2015。

② 印度经典中动物祭祀及避免动物祭祀理念形成与发展的文献证据相关的精彩讨论, 参见 Bryant, 2006, 书中有关于非暴力的详细引文及历史轨迹的清晰梳理。

③ 参见 Leslie, 2003, 其中有段关于“事实、文本及其宗教内涵”的讨论与当下的问题相关, Leslie 探讨了印度教实践者和印度学经典研究者关于当代印度教传统特征的争议, 还探讨了其创始人圣哲蚁垤 (Valmiki) 的不同观点。

1881年，即斯瓦米·达耶难陀·萨拉斯瓦蒂发表其《牛：仁慈之洋》的次年，亚洲社团的图书馆馆长罗金德拉·米特拉（Rajendralala Mitra, 1824—1891）发表了他先前出版过的文集——两卷本的英文著作《印度—雅利安人：对其古代及中世纪历史之阐释的贡献》。该文集收录了《印度庙宇建筑的原则》《古代印度的衣饰》等文章。除此之外，第一卷第六章收录了一篇题为“古代印度的牛肉”的文章，该文章早在九年前曾发表于孟加拉亚洲协会期刊。文章开篇是作者的一段观察：

本文标题无疑将极大地冒犯我的大多数同胞……对于印度教徒来说，母牛被视为神圣的女神在这个尘世的代表，将牛肉作为食物的想法是如此令人震惊，以至于许多正统派印度教徒从不重复他们方言中的“牛肉”一词。在这个国家里，因牛的流血而引发的流血冲突事件已有多起。（Mitra, 1881）

他写道，下面他将引用的这段内容“是如此可信且无可争议，故片刻也不能被否定”。随后他援引了一些古代和中世纪的文献资料，以证明确实存在动物被杀戮且其肉被食用的做法。其中，引自《泰迪梨耶梵书》（与《黑夜柔吠陀》有关）的资料尤其丰富：某种特殊颜色、斑纹或牛角下垂的公牛（或母牛）；一种或两种颜色的，不育或能怀孕的，或流过产的——每头牛都会在恰当的时间在恰当的祭祀中被献祭并供奉给特别的神明，包括大神毗湿奴、风神伐由、帝释天因陀罗、火神阿耆尼、畜群保护神普善、凶神楼陀罗和太阳神苏利耶。大多数这样的献祭都意味着一头动物的宰杀。然而据文献记载，某

些献祭需要杀掉几十只动物。米特拉在书中写道（引自《泰迪黎耶梵书》），譬如阔大的祭祀中会献祭 180 只动物，包括马、公牛、母牛和山羊。米特拉认为，献祭牺牲的牛的肉接着会被食用，这一点可由切割动物尸体的详细训示证明，其中还专门说明了该分给祭司及助手哪块肉。^①

米特拉描述了一种热情接待贵宾的吠陀仪式（其中包括一种被称为“蜂蜜混合物”的供品），被认为是更复杂祭祀仪式的简化版。根据米特拉从早期仪式文献《阿室伐耶那经》（*Ashvalayana Sutra*）中的摘录，最初举行一些欢迎活动，包括献上蜂蜜饮料：

接着—头母牛被带上前献给客人，客人便说：“我罪即灭。即灭我罪。”口诵“唵！酷如！”（Om kuru, 唵！随心所欲！）便请祭杀动物。

换句话说，米特拉认为，客人默许为招待作为来宾的他而杀戮动物。不过也有另一种可能，客人或许要求放了母牛，他会吟诵《梨俱吠陀》中相应的神曲：“这母牛乃楼陀罗之母、伐由之女、阿迪特耶之妹、我们福乐之支柱。因此我庄严地对所有智者说，勿杀这无害的神牛！让她饮水吃草吧。”^②但接下来，米特拉告诉我们，仪式相关文

① 在基督教对祭祀反思的背景下，对类似吠陀/后吠陀文本训示的简要综述参见 Denny, 2013。对当前吠陀祭祀的描述，包括安得拉邦正统婆罗门社区的山羊祭祀，参见 Knipe, 2015。

② 此处《阿室伐耶那经》引用了《梨俱吠陀》中的一首神曲。译文如下：“楼陀罗之母、伐由之女、阿迪特耶（Adityas）之妹、永生不朽的中心，我现在向敏锐的人们宣布：不要毁灭这头无辜的母牛——阿底缇。”（Jamison 和 Brereton, 2014）

献的传统注释者甘加那罗延（Ganganarayana）进一步强调上面这段有争议的引文，他坚持认为，即使客人要求放了母牛，接下来的盛筵无论如何也一定要有通过其他途径得来的肉。

然而碰巧的是，评注传统在甘加那罗延之后一直延续，只是观点不一而足。米特拉提醒我们，关于向一位贵客献上蜂蜜饮料的方法，后来一部仪式相关文献引用了《阿室伐耶那经》，而接下来引用的是小往世书中的内容。小往世书成书年代更晚，被看作不太权威的文献。引文大意是在如今这个黑暗时代，举行祭祀不应杀牛。^①最后，米特拉在其文结尾处强调，后来正统婆罗门采取了进一步的措施禁止祭杀动物，承认时代已经不同，此类动物杀戮为公众强烈反对。米特拉认为（与安培多伽尔颇有几分相似），此处所说的公众必定指佛教徒，他们强烈摒弃婆罗门牺牲祭祀的做法。米特拉的判断显然是受了佛教徒的影响，“……（婆罗门）发现尊重动物生命的教义太强大、太流行了，以至无法抗衡，故逐渐将其吸纳为自身的理念，并让其看上去像（经典）中的一部分”。^②

尽管我们无从知晓米特拉期待他的文章引起什么反响，但吉塔出版社于九年后的1971年出版了一位佚名作者所著的《“古印度牛肉”

① 米特拉著作引用了《阿底德耶往世书》（*Aditya Purana*）和《大那罗陀往世书》（*Brihannaradiya Purana*）中的相关诗节，这两部文献皆可被视为小往世书，即《往世书》的增补文献。《阿底德耶往世书》的引文在一个更长的列表中罗列了鉴于当今时代的状况而被禁止的若干活动。特别是其中包括“为了人类的福祉，（这些做法）自黑暗时代之初即被高贵而博学之人禁止。这些可敬之人的做法就是证言，如同吠陀证言一般有力”。米特拉解释道，《大那罗陀往世书》引文包括当今时代被禁止的若干事项，如马祭和牛祭。

② 对与印度教做法相关的佛教反祭祀态度的探讨，参见 Stewart, 2014。

研究综述》一书，显然给予该文批评性回应。^①该书作者为进行驳斥，大量摘录了古代和中世纪的仪式及其他梵文圣典，除此之外还罗列了其他证据。^②而当该书提到米特拉文章细节的时候，也提出并挑战了相关问题，并从其他来源强调动物祭祀及食用牛肉的古代做法。

吉塔出版社出版的这本书用了全书近三分之一的篇幅（七十页）讨论米特拉文章中研究的一个主题，即待客用的蜂蜜饮料。作者梳理了广泛的后吠陀文献资料，首先表明饮料中肯定不含肉，更别说牛肉了（虽然米特拉从没有论证过该饮料含肉）。随后是引自后来两部史诗《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》的内容，表明在贵客接受并饮用蜂蜜饮料之后，母牛只是作为礼物赠送。接下来作者对米特拉引用的《阿室伐耶那经》相关梵文段落进行评论，考察其翻译的技术问题、词汇的多义及与其他类似文献类似段落的比较研究。他的基本主张是，杀牛送给客人的说法，要么属错误解读，要么为后人篡改。譬

① 该书正像它的评论文章一样，是用英语写成的。标题页收录两个版本的参考文献，并邀请读者自由分享其内容。第一版由吉塔出版社出版，第二版由“编者”加上增补资料，并按照我们标注的参考文献出版。经过进一步的调查研究，我发现该书作者为已故的哈瑞达斯·夏斯特里（Haridas Shastri, 1918—2013），他是温达文的毗湿奴派学者，因其广博的印度教圣典知识、丰富的著作和翻译而备受尊敬。第四章我参考了他关于牛类关怀的做法。

② 人们注意到，针对外国的影响而产生后殖民主义怨恨可能是合理的：作者/编者显然在前面“西方印度学家：研究的动机”一章中表明对西方印度学家的质疑，该章提供了作者署名，即 Pt. 巴格瓦达·达特。不论西方印度学家的动机如何，我们都能注意到 19 世纪中后期德国印度学家从事的一丝不苟的研究，其中一些学者特别关注吠陀文献记载的有关动物祭祀的细节。印度的西方印度学家批评者不可能使用这些德语著作（其中一种著作 2018 年才有复印件），参见 Schwab, 1886。关于古代印度食用牛肉问题的研究综述，以及施瓦博在同一领域的深入研究，参见 Jha, 2009。

如，主人待客会热情地说：“我的家就是你的家，你就像在自己家一样吧。”虽这么说，但谁都清楚，客人不会真的就像在自己家里那样。同样地，一位有修养的主人会将母牛作为礼物献给客人，但这并不意味着客人就真的接受，更不用说让人杀她。

或者客人真的会让人杀这母牛？我们发现，在处理古代文献时，到了某一点就会不可避免地面临一堵限制之墙，通过文献观察古代人物的真实行为是何其困难甚或是不可能的：印度古代指令性文献在多大程度上是真实性的描述（真实生活的描述），抑或在多大程度上是理想性的规范（理想规范的指令）？^① 吉塔出版社出版的《“古印度牛肉”研究综述》并未考量米特拉参考的《泰迪梨耶梵书》中的规范性段落（我们还记得，这部文献明确指出在特定祭祀场合选用不同的牛献祭）。假设这些禁令是按字面理解的（鉴于综述作者对其他文献的看法，很可能对此提出质疑），那么人们想知道这些禁令是何时何地为何人而设的。就吉塔出版社出版的综述而言，首先要理解的更宽泛的观点是吠陀文集的整体精神或归趣。综述主张，“吠陀的第一要务是对一切众生友善怜悯”，并从不同文献中摘录若干短篇支撑这一观点。综述还强调，正是从这种解释学的角度，很容易将所有令人质疑的段落（那些似乎表明动物献祭或母牛献祭的段落）准确解释为动物暴力以外的东西，特别是考虑到许多关键词的多重含义。

然而，即使接受《吠陀经》的首要原则是友善怜悯，也不能忽略古代文献中俯拾皆是的那些献祭牺牲的词语，亦不能对其中提及的献

① 西行印度的高僧唐玄奘有一段有趣的记载，或许真的有其历史意义。他笔下的印度“牛、驴、象、马、豕、犬、狐、狼、狮子、猴、猿，凡此毛群，例无味啖，啖者鄙耻，众所秽恶，屏居郭外，希迹人间”。（Beal, 1983, 转引自 Wedemeyer, 2007）

祭动物视而不见。显而易见，存在源于《吠陀经》的牺牲献祭，而且可以合理地假设在历史上某个早期阶段，在某些牺牲祭仪中，包括牛在内的动物被献祭，正是因为他们备受尊崇，似乎也存在对这些祭祀仪式的不适之感，尽管不像耆那教和佛教那样敢于公开反对《吠陀经》。这种思潮在后期的后吠陀文学中可见一斑，滥觞于印度教“律法书”《摩奴法典》。

非暴力：《摩奴法典》的青睐

正如我们在第二章所述，视诸神为宇宙体系重要角色的古代吠陀及后吠陀宗教文化皆围绕祭祀行为展开，不论其是否牺牲动物。在人类所行的祭祀仪礼中，可找到“存在”的三个领域（自然、人类与神明）的连接点，所以说，人类所行的祭仪就是实现达磨（宇宙秩序维系原则）的核心活动。而对祭祀之法（达磨）做出“合法确认和支持”的便是被称为《法典》的文献，其中有几部——主要有四部规范性文献涵盖广泛的主题，强调需遵守职业阶层与人生行期体系。其中《摩奴法典》被视为最重要的文献，最能代表婆罗门的正统。^①

我们关心的是《摩奴法典》第五章第一部分，其中详细列举了再生族宜食和不宜食的东西，此处再生族指的是那些年少时因经历“第二次出生”的启迪仪式而开始学习吠陀的婆罗门、刹帝利、吠舍三个阶层的人。这一部分内容以表面的模棱两可而著名，有些表述赞成食用肉类，而有些表述则禁止或谴责食用肉类。从10世纪的梅达帝梯（Medhatithi）开始，评论家们对此一直百思不得其解。梅达

① 一般认为《摩奴法典》成书于公元前2世纪—2世纪（Rocher, 2003）。《摩奴法典》中有关动物系统而广泛的探讨参见 Gutiérrez, 2018。

帝梯的观点留待本书第五章探讨，我们先看一下摩奴是如何在奉行吠陀祭祀原则与实践的同时，对非暴力和戒肉表现出偏爱的。

《摩奴法典》第五章列举了种种食物，确定何为纯净，何为不净，^① 继而提到古代准许动物祭祀的做法，显然是在《摩奴法典》成书之前：

为了祭祀，也为了养家，婆罗门可以宰杀被准许的禽和兽，厄格斯迪耶（Agastya）曾在古代如是做。因为古代在圣人举行的祭祀及婆罗门和刹帝利所献的苏摩供品中，献祭的饼糕就是用准食的禽肉和兽肉做的。（Olivelle, 2005）

接下来引入“非暴力”的概念，祭祀中的杀为非杀，在此情形下允许吃准食的动物肉。这些情形大多与要求举行规定祭祀仪式有关，在仪式中动物献祭后准许食用其肉。虽然摩奴在颂中明示其神谕，应许不加限制地自由食肉，但似乎对此仍踌躇不定，显然想要设定界限：

“祭祀是吃肉的理由”，这相传是诸神的规则。若反其道而行之，则被称为“罗刹的行径”（罗刹指食人魔）。

① 值得注意的是，《摩奴法典》颂中详细列举了若干禁食的动物，譬如单蹄动物和几种鸟类，而牛肉未被列入禁食范围，这是否表明准许食用牛肉及未在此列的其他动物肉？也就是说，未在禁食之列是否意味着准许食用？关于这一点，我曾听到一种说法，上述颂中之所以未提及牛肉，原因在于，连杀牛都是无人敢想的事，更何况吃牛肉。其后的颂中总结道：“再生族禁食和准食的东西至此已列举无遗。” Heesterman (2010) 就此进一步指出，这一划分的依据是哪些动物纯净、哪些不净，而牛被公认为纯净，故没有人会将牛与不净动物相提并论而列入禁食之内。

不论是买来的还是直接宰杀而得的肉，只要依规则献祭之后食用，便无过失。尽管如此，摩奴仍告诫：“知规则的再生族，除急难困厄之外，切不可违反规则食肉；不依规则食肉者，死后会被他所食的那些动物强行吞吃。”不仅如此，当摩奴发出如下训谕时，我们再一次看到其对吠陀祭祀权威的肯定，颇令人惊讶：

若人在祭仪中拒绝依规则食用该食的祭肉，死后会转生为动物二十一世。^①

而接下来的两颂似乎是朝向“非暴力”的一个耐人寻味的反转，提出了一个食肉的替代方法：

想吃肉时，可用奶油或面粉制成动物形象，绝不可贪口舌之欲而枉杀动物。^② 那动物身上有多少根毛，无故非法杀它的人，

① Jan Heesterman (转引自 Alsdorf, 2010) 的解释性猜测或许有助于理解：吠陀祭祀体系与社会体系（特别是在早期佛教中）有相似之处，其时因居士杀生并供奉给僧侣，故不杀生的僧侣便得以保持无罪。在吠陀祭仪体系中，那位“受托行祭”的人指的是祭司，他受祭仪发起人、献祭者（在家居士，通常是一位刹帝利）之托而举行典礼，必须戒食献祭的肉。由此可见，依宇宙秩序的逻辑和生命的维系，存在一种祭祀的“劳动分工”，而这种分工必须包含死亡的确认与执行，但是不论是牺牲者还是祭司（二者与诸神一起被看作献祭“盛宴”的宾客），都会在死后获得提升（只要祭司举行仪式时准确无误地诵读曼陀罗）。

② Vṛthā 意指“随意、随便、任意、轻易、轻率、肆意、恣意”（Monier-Williams, 1995）。

便在死后一世复一世地经受多少次宰杀之苦。^①

或有人问，食用依“法”献祭的动物肉与食用不合“法”、未经仪式献祭的动物肉，二者之间的主要差异何在？摩奴对此作何思量？这一问题的答案在第44颂中揭晓，该颂确信吠陀赞歌具有力量，可圣化动物以献祭牺牲，因而免除实际伤害：“吠陀认可的杀在这个包括动物和非动物的天地间由来已久，必须视之为非杀，因为法因吠陀而得放光明。”不仅如此，之前的两颂还解释了什么使合乎规定的动物献祭与未经许可的动物宰杀之间有着天壤之别：

牲畜被自在神创造出来以供祭祀，而祭祀是为了造福万物，故祭祀中的杀为非杀。草类、树类、畜类、兽类、禽类为祭祀而死，转生为更高等的生物种族……知吠陀之真义的再生族为此目

① 布莱恩·K. 史密斯在其著作中广泛探讨了替代物作为现代祭祀理论的核心概念问题，认为“用奶油或面粉制成动物形象”是“双重替代”的一个例子。用黄油或面食代替动物，若做得恰到好处，大概是用某种方法制成一个类似动物的形象，梵文称 *samanya* (Smith, 1998)，则完全符合吠陀祭祀程序，吟诵曼陀罗等献祭活动照例不变，就像是在献祭真的动物一般。然而卡拉索告诫，一个人不应认为用米饭或大麦代替动物牺牲就不是杀戮行为 (Calasso, 2015)。《百道梵书》记载：“现在他们安排祭祀、举行祭祀时，他们是在杀它；当他们逼迫苏摩王时，他们是在杀他；当他们征得受害者准许对其切割时，他们是在杀它；而恰是用一杵一臼两磨盘，他们杀了献祭之谷物。”

的而杀生，便使自己和动物皆得最高归趣。^①

如此看来，《摩奴法典》的这一部分似乎强烈肯定了依吠陀祭祀仪式而屠宰动物的正当性，与此同时，推荐了自我克制并以黄油或面粉制品替代动物的做法。而经献祭准食的肉与非准食的肉之间有着清晰的界限，这强烈表明戒食肉的重要性。然而这段内容也似乎暗示并存两种道义性：其一，祭仪的道义性，“生命必须从死亡中再次赢回”；其二，苦行的道义性，“死亡不再是偶尔被征服，而是永恒地被根除”。（Heesterman，引自 Alsdorf，2010）^②

《摩奴法典》这段内容的第三部分特别强烈地肯定了非暴力与素食主义，几乎毫不含糊地支持完全戒食动物肉。其中最后几颂呼吁慎重考虑宰杀动物的负面结果，以及由此产生的对宰杀过程的厌恶感：

赞成者、屠宰者、切割者、卖者、买者、烹调者、侍者和食者，以上均为“杀者”。

接下来，为强调祭祀文化与节制（不排斥前者）文化之间的差

① 这段引文与印度教经典的类似记载或许成为一种依据和灵感，启示并鼓励后来坚持主张古吠陀祭祀的祭司们通过正确吟诵曼陀罗使动物献祭之后即刻重返新生。毗湿奴派的核心文献《柴坦亚生平甘露》对这一理念进行了着重强调。在这部著作中，室利·柴坦亚引用并解释了《梵转往世书》中的一首颂诗，该颂诗罗列了五种当今黑暗时代禁止的行为。马祭和牛祭便是其中严禁举行的两种祭祀活动，原因在于已无够格的祭司能使献祭的动物获得新生（Rosen，2004；Bhaktivedanta，2005）。

② 关于“祭仪的道义性”，尼古拉斯·萨顿在提及《摩诃婆罗多》时使用了这一说法（Hiltebeitel，2016）。“并存”一词或许过于温和。萨顿注意到《摩诃婆罗多》“解脱法篇”中对祭仪道义性的尖锐批评，关于这一点，本书后文会探讨。

别，该文献将完全戒食肉与举行马祭等同视之，认为戒食肉的人与举行马祭满百年（据其他文献记载，马祭中会献祭很多动物）的人，获得同等功德果报。我说几乎毫不含糊，依据的是这部分意群的最后一颂：“在许可的情况下，酒、色、肉食皆非过错，因为这都是众生的自然倾向与行为。然而，戒绝此类行为则有大功德、大果报。”

在某种意义上，由于《摩奴法典》这三部分是前后连续的，故总体来看，其提供了各种视角，使不同习气性情的个人或群体都能从中找到适合自身倾向性的认同感与实现圆满人生的指南。这反映了传统的包容性——在多维的当下所有文化的层层积淀。^①而与此同时，《摩奴法典》似乎也在呼吁，即使仅为了一己私利，人也不妨将节制饮食作为最佳饮食方式。进一步说，在古代印度教法典中找到这样一种对理性的呼吁是十分重要的，这表明在印度教饮食规范的语境下，《摩奴法典》的规则、条例和律法在为人类的推理能力和推理需求保留余地的同时，又致力于寻找和坚持超越即时自私欲望的价值和意义。

① Alsdorf (2010) 在其著作中阐释他的观点，认为这三部分呈现三层共时性的发展。海斯泰尔曼在对 Alsdorf 著作中一段文本所作的评论中表明其对理论与印度实际相结合持保留态度，时至今日，还可以看到远古流传下来的诸多彼此迥异的观念与做法同时并存。不管怎样，文本的成形是按时间顺序展开的，这种说法也许是有据可依的，最终修订本将上述三种观点尽括其中，表明一种兼收并蓄的关切，以及法律范畴内选择性的存在。Olivelle (2005) 认为这段文本体现两种立场：一种传统观点认为，食肉是自然创造秩序的一部分；另一种观点认为，素食主义和非伤害伦理仍然认可吠陀祭祀限制性的规范。其中后一种观点或许是从摩奴沿袭下来的，因为它遵循了第一种观点（不受青睐或被摒弃的观点），并且在很大程度上进行了更详细的阐述。第五章我们将看到传统注释者梅达蒂提如何处理这段文本，并最终得出了大致相同的结论。

战争祭祀的书面表达：《摩诃婆罗多》

《摩奴法典》是主要讲述规范性“法”的几部律书之一。与此类法论形成对比的是两大梵文叙事史诗《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》。关于《摩诃婆罗多》，前一章已有简要探讨。它表达了“一种为人类福祉而清晰确立行为准则的迫切需要，因人们已感到，随时间推移而产生的堕落影响在日益加剧”。《摩诃婆罗多》描述的是一场骨肉相残、同室操戈的鏖战，可它对达磨的关切程度并不亚于《摩奴法典》。实际上，正如维什瓦所说：“除了频频引用的《摩奴法典》之外，在印度传统中，没有第二部著作在构建和阐释达磨方面具有核心地位。”（Vishwa Adluri, 2017）^① 史诗《摩诃婆罗多》以即将来临的黑暗时代为宇宙时代背景，描写了婆罗多族的两支后裔为争夺王位继承权而进行的一场雄壮而惨烈的战争，这是一场灵性之战，文中不时将其描述为一场宏大的“战争祭祀”。^② 因此，它讲述了诸神和反诸神、法和非法（反达磨的行为或忽视达磨的行为）在与俗世碰撞时永恒战斗的故事。当冲突与碰撞产生时，便会出现一系列问题，究竟是什么构成了达磨？以故事形式频繁展开的叩问有代表性地呈现了一个达磨的难题，譬如，当我们读到尼伽王的故事时，不难发现，他慷慨施舍牛群竟让自己身陷麻烦，虽然他本人并无过失可言。《摩诃婆罗多》中还有一则故事，涉及正确举行祭祀仪式，这与我们当下的问题，即印度文学中非暴力理念与精神的呈现或发展相关。这则故事讲的是《摩诃婆罗多》中一位重要人物婆薮王升天、坠落、再升天的经

① 甚至可以说，就《摩诃婆罗多》在现代印度教徒中的流行度和熟悉度而言，它在体现达磨的重要性方面超过了《摩奴法典》。

② 比如，《摩诃婆罗多》称这场大战为战争祭祀（Feller-Jatavallabhula, 1999）。

过，概述如下：

众仙人与众天神就是否该以素食献祭一事存在争议。婆薮受双方之邀从中裁断，他偏袒众天神一方，遭众牟尼诅咒，从天国坠落，跌入地缝。婆薮身居地缝期间，由众天神相助以酥油为食，最终那罗延（毗湿奴）遣其坐骑大鹏金翅鸟将他带到神圣的梵界。（Simon Brodbeck, 2009）

众仙人与众天神之间争论的焦点在于吠陀祭仪文献中 aja 一词的含义。众天神持“山羊”说，众仙人持“稻米”说，^①孰是孰非？文中婆薮王以其为众生谋福利的非暴力行为而闻名遐迩，这使故事变得复杂。而正是这种叙事的复杂性，反映了对祭祀伦理进行“书面思考”的传统，也表明为维护达磨而杀戮，仍然是有问题的。^②

《摩诃婆罗多》有关非暴力最强烈的主张无疑体现在《教诫篇》中的“不杀生之果”部分。在这一部分中，即将辞世的老祖父毗湿摩教导坚战应该在身、口、意、食（思想、语言、行为、取食）四方面践行不杀生原则；接下来他引用智慧不凡的七大仙人和其他仙人的观点，大谈食肉的种种坏处。不过他虽详细解释了食肉的危害，仍然认为在吠陀祭祀及狩猎两种情况下可以食肉。尽管存在这种妥协，他还是毫不含糊地下结论：

① 《评“古印度的牛肉”》（1983）引用了《摩诃婆罗多》中的这一诗节（编者译）：“使用种子来举行祭祀，这是吠陀的传统。各种各样的种子称作阿闍（aja），故宰杀公山羊是不合适的。凡祭祀中杀戮动物，均不是善人的正法。”

② 有关这段文本的详细讨论，参见 Adluri, 2018。

不杀生是最高的正法。不杀生是最强的自制。不杀生是最慷慨的施舍。不杀生是最严厉的苦行。不杀生是最虔诚的祭祀。不杀生是最强大的力量。不杀生是最亲密的朋友。不杀生是最难得的幸福。不杀生是最根本的真理。不杀生是最神圣的天启。

欣赏《摩诃婆罗多》对不杀生 / 非暴力和普世达磨之丰富性的探讨，有助于我们认识它明确强调的达磨的两个面向，即人世法与出世法。正如 Adluri (2017) 指出的，《摩诃婆罗多》从未声称人世法可使人摆脱痛苦、获得自由。相反，在人类活动的世界中，献祭仪式被认为是不可或缺的，将永远如此。最好能够达成一种适度的得体行为，理想情况下，这将引导人们质疑并最终摒弃这种人世法取向而转向出世法。^①《摩诃婆罗多》还给出了遵循出世法的大量代表性人物，他们显然挑战了奉行人世法的那些人，尤其是有关后者举行动物祭祀仪式的那些活动。其中一个例子见载于《马祭篇》：

克里希纳讲述了一位祭官和一位弃绝者（耶提）之间的对话。看到一头牲畜即将在祭祀中被宰杀，耶提责骂坐着的祭官：“这是杀生！”祭官回答，这只山羊不会毁灭，它被献祭，将获得至福。这是依据赞成他行祭的吠陀经的说法。这位苦行者耶提不无讽刺地问，既然整场祭祀都是为这只山羊的福祉举行的，那

① Adluri (2018) 给出了非暴力的一个恰当定义，强调它在《摩诃婆罗多》中的作用：“非暴力是评论人世法的有利角度。”故其内涵较之“不害”更为丰富。更确切地说，它是“暗示并过渡到和平的出世法语境”的关键词。

是否征得了这头山羊父母和亲属的同意？耶提随即宣称，一切正法中，不杀生最高，接着阐释了数论哲学的相关要义。^①（Sutton, 2000）

以上就《摩诃婆罗多》相关文献进行了探讨，需要注意的是，《摩诃婆罗多》中被征引最多的部分莫过于《薄伽梵歌》。《薄伽梵歌》凡第 700 颂是嵌在史诗《摩诃婆罗多》充满戏剧性故事中的一则著名的哲学插话，对话双方为克里希纳与他的虔信者——武士阿周那。《薄伽梵歌》特别关注暴力与非暴力问题，这一问题直接牵涉我们正在讨论的主题，即现代印度关于牛类和牛类关怀的争议。

暴力与非暴力：《薄伽梵歌》与《薄伽梵往世书》中的牛

后人评注《薄伽梵歌》的传统由来已久，可追溯到公元 800 年。在过去的 150 年中，《薄伽梵歌》亦在印度公共话语中享有广泛声誉。圣雄甘地与帕布帕德都对《薄伽梵歌》有很高的评价，两人皆认为克里希纳在《薄伽梵歌》中的教导是其对牛恰当关注与尊重的重要理论渊源。不过具体到对《薄伽梵歌》中一些重要内容的解读，两人的观点似乎是完全对立的，特别是关于非暴力方面的教导。“牛”的表述似乎在克里希纳的《薄伽梵歌》中有三处，在考量这种分歧之前，让我们简要梳理一下。第一处涉及一位博学者如何看待众生：“无论是

① 著名的孟加拉作家拉宾德拉纳特·泰戈尔（Rabindranath Tagore, 1861—1941）1917 年在英文剧作《祭祀》中描述了一场关于动物祭仪正误的类似争论。剧作概要与评析参见 Burley, 2019。Burley 肯定了该剧作的哲学深度，因其不时与《薄伽梵歌》中有关时间与永恒自我的吠檀多派表达方式相呼应。

博学的婆罗门，还是母牛、象、狗与‘食狗者’，智者贤士皆以平等视域对待，一视同仁而无尊卑之分。”第二处简要提及克里希纳将自己视为天上的“如意母牛”。“母牛中‘我’是如愿牛”。第三处提及第四个阶层成员吠舍的品质与职责时，简要说明吠舍的职责是务农与保护母牛，吠舍“本生职分兮，畜牧，耕耘，贸易”。以上引文均涉及达磨的不同面向。同样地，这三处均与《薄伽梵歌》的奉爱主题息息相关，这一点我们会在本章及第五章探讨。

甘地与《薄伽梵歌》的初次邂逅是在1889年，当时他接触了爱德温·阿诺德爵士的《薄伽梵歌》英译本。《薄伽梵歌》随后占据了他阅读书目中的核心位置，并且他渐渐将自己视为甘地宗旨的忠实践行者。实际上，他认为自己具有阐释《薄伽梵歌》微言大义的资质，因为他本人有着实修经验，这使他发现在《薄伽梵歌》的字里行间，非暴力原则处于核心地位，虽然表面看来恰好相反。他之所以有这样的体会，缘由之一在于他对《薄伽梵歌》的寓言式解读：

我认为难敌（Duryodhana，《摩诃婆罗多》中阿周那的头号敌人、主要对手）及其同党很多时候动机不纯，而阿周那一方秉持更高的原则。战场就是我们自己的身体。战争在两个阵营之间无何止地进行着，正如这位先知诗人生动描述的那样。克里希纳是内在居住者，无时无刻不在纯净的心中低声耳语。（Clough, 2002）

甘地的寓言式解读使他将战斗的暴力有效地从外部转到内部，使外在冲突演化为内心中对立的低级冲动与高级冲动之间的战斗，而非

克里希纳敦促阿周那去作战的外部世界的暴力。通过这种解读的转换，他主张，自我克制的实践肯定是克里希纳在《薄伽梵歌》中提倡的关键性教导。从这个角度看，甘地认为，苦修的瑜伽士自然成为外部世界的非暴力者。瑜伽士在“内在居住者”“耳语”的指导下，总是在任何境遇下仁慈行事。

帕布帕德毫不隐讳地批评甘地对《薄伽梵歌》的寓言式解读，与之相反，帕布帕德在许多方面是一位直译者。实际上，正如帕布帕德翻译并评注的英文版《薄伽梵歌》的书名《薄伽梵歌原意》表明的，他力劝读者将克里希纳与阿周那之间的对话视为历史上真实发生的事件，尽管发生年代无疑是相当久远的，那段史实就发生在现今印度北部一个真实的战场上。可甘地宣称凭自己一生实践《薄伽梵歌》的经验，有资格注释《薄伽梵歌》。而帕布帕德坚持认为，唯有以公认的代表为媒介，心悦诚服地接受这门教导，方具有资格解读《薄伽梵歌》。而这样一位公认的代表必须属于一脉相承的师徒传系。这一师徒传系可追溯到这部经典的原作者毗耶娑，他被认为直接聆听了克里希纳与阿周那之间的对话（Prabhupada, 1983）。

因此，在帕布帕德看来，整部《薄伽梵歌》传递的主要信息很难被认为是非暴力的，原因在于贯穿克里希纳与阿周那对话的缘起和主线就是“战争”，克里希纳力劝阿周那拿起武器，在即将打响的大战中奋力厮杀。然而《薄伽梵歌》传达的信息仅此而已吗？非也！在战争的背景之下，需要把握深层核心信息，认知到克里希纳与阿周那，即至高的神圣之人与凡人虔信者之间存在一种特别的关系——奉爱。诚然，《薄伽梵歌》称颂的非暴力是克己自制的瑜伽士（克里希纳建议阿周那成为这样的人）具有的一项品质，当然就自我与世界的维系

而言亦是一项极其重要的品德。^①然而，帕布帕德强调，不能忽略克里希纳训令阿周那作战这一事实。不过还需重视克里希纳在《薄伽梵歌》中所有的教导与训谕，其中克里希纳就提到了一种取悦他的简单方法：

人诚敬而献“我”兮，以叶，以花，以果，以水……“我”
享此虔诚奉献兮，以其心情肃起。

帕布帕德认为，此颂既体现了简易性与包容性，亦暗示了饮食的限制，克里希纳是一位素食主义者，因此，克里希纳-巴克塔即把自己的生命奉献给克里希纳的人，自然也是一位素食者。在其评注中，帕布帕德这样写道：

一个人若爱克里希纳，便会献上克里希纳想要的，而不会供奉克里希纳不喜欢或未要求的。由此可见，鱼肉蛋不在克里希纳的食谱之列，是绝不应给克里希纳的。相反，他在此处再清楚不过地提出要求，可以给他一片叶，一朵花，一个果，一杯水，他

① 克里希纳说，人无时无刻不在活动。他在强调这种活动的必要性时提到了“愚者”和“智者”两类人，分别从“执着”与“超脱”两个活动结果角度探讨他们不同的精神境界。有学识的智者不应迷恋于业果，其行动只为造福世界，树立行事超脱的典范（《薄伽梵歌》）。显而易见，结合先前提及的“有所为”与“无所为”的二元对立概念，智者这一表面“似凡夫执于行业”，而实质上并“无执滞”（徐梵澄语——译者注）的境界，完全是一种不同的概念，因为克里希纳坚持认为，“无论是谁，如果完全休止无为，他连一瞬间都不能维持”（《薄伽梵歌》，张保胜译——译者注）。相反，一个克己自制的人必须出于责任而行动，毫无执着之想。这种责任可能引发暴力行为，就像阿周那所做的，但当然绝不是针对无辜生物的。

说，此类供养，“‘我’享此虔诚奉献兮”。(Prabhupada, 1983)

向克里希纳供奉素食，被理解为一种献祭行为，这是克里希纳在《薄伽梵歌》特别是第三章中指出的，这无疑是虔诚奉爱的祭祀仪式必不可少的要素。在克里希纳-巴克提的奉爱语境下，前文提及的智者拥有等视众生的视域，不论是人类动物，还是学者白丁，均同样看待，不分厚薄：据经典记载，克里希纳“寓于众生之心田”，故克里希纳的虔信者乐于时刻铭记这一点，对一切众生皆一视同仁。同样地，帕布帕德解释，克里希纳的虔信者遵循克里希纳在《薄伽梵歌》中的教导，本着为克里希纳服务和牺牲的精神，虔信者特别是具有吠舍倾向的虔信者会保护和照顾牛。虔信者尊奉毗湿奴派传统，从《薄伽梵往世书》的相关描述中得到启示，视其保护和照顾的牛为克里希纳的牛。关于《薄伽梵往世书》这部经典，我们曾在前面章节提到。

不但如此，这种对众生平等的解读意味着，世上任何人不论身在何处，皆是克里希纳的虔信者，而所有这些人照顾的牛，当然不仅是印度本土的牛，皆被视为克里希纳的牛。从甘地和帕布帕德对《薄伽梵歌》的诠释可见，二人皆坚信《薄伽梵歌》具有普遍的适用性。故他们都在《薄伽梵歌》中找到了支撑各自生命理念必不可少的思想基点，也找到了为使整个世界的祈福成为可能而寻求分享的伦理道德愿景。对这两位《薄伽梵歌》评注者来说，这需要主动积极地从事世间活动，而非退隐尘世。这是两人的共性所在，而落实在具体行动上却迥然不同。甘地亲身从事政治活动，而帕布帕德在其信函中曾两番力劝甘地于政治活动中退步抽身，从而一心一意弘扬《薄伽梵歌》的教导。在帕布帕德看来，积极入世意味着推进全球使命，建立奉爱社

群，将牛类关怀纳入其中。两人均认为自己是根植于传统的，这种传统即永恒达磨，或称永恒之法，一种无时不在的伦理道德，当下迫切需要保留、复苏与再现。但甘地视自己为印度教徒，而帕布帕德将自己看作一位毗湿奴的虔信者。

以上探讨了《薄伽梵歌》中有关暴力、非暴力及牛类保护的主体，下面再附上《薄伽梵往世书》中的相关内容，使我们的讨论更加血肉丰满。第二章曾提及，《薄伽梵往世书》在全印度广受赞誉，毗湿奴的虔信者更是视其为所有圣典的最终结论。故关于祭祀活动，结合《薄伽梵往世书》中巴克提的信息来看，该文献对非暴力理念进行了清晰的确认。正如爱德温·布莱恩特（Edwin Bryant）指出的，《薄伽梵往世书》通过描述一个动物宰杀祭祀者在世间可能经历的各种折磨，“提供了吠陀契约的细节——以牺牲献祭为借口的暴力行为会带来暂时的利益，但代价却是可怕的”（Bryant, 2006）。同时，根据安培多伽尔对佛教和婆罗门教的评论，《薄伽梵往世书》两次提到佛陀乃毗湿奴的化身。第二次提到佛陀时认为他宣扬的教义是支持宗教原则的。前文提到，帕布帕德评注《薄伽梵歌》的视角与甘地的迥然不同，那么帕布帕德是如何评注《薄伽梵往世书》的？帕布帕德写道：

当人们变得极度物质化时，主佛陀便化身前来，传扬常识性的宗教原则。就“非暴力”本身来说，实质上并不属于宗教原则范畴，却不失为虔诚之人的一项不可或缺的品德。它劝导人们不可伤害其他人类或动物，原因在于此种暴力行为不但害人，而且害己，从这一角度而言，“非暴力”可归为常识性宗教范畴。

帕布帕德将“非暴力”归为常识性宗教范畴，这表明，那些自称有宗教信仰的人理应以非暴力为基础。甘地追随的是《摩诃婆罗多》中的毗湿摩，以非暴力为最高原则；而帕布帕德以《薄伽梵往世书》为典范，认为非暴力的确必不可少，却属于次要原则，对涵盖更广、无所不包的巴克提原则起到支持作用。何为巴克提？巴克提即对至尊克里希纳的奉爱。我们已注意到，《薄伽梵往世书》强调，至尊便是原始的牧童克里希纳。

至此本章接近尾声，我们不妨总结如下：在伦理话语与实践层面，现代印度对牛持有不同观点，这一话题仍是有争议的。早期牛类保护运动的拥护者及其后来者均强调牛在传统印度伦理——达磨中所处的不可或缺的位置。而我们听到的反对声音说，印度教达磨对牛类的保护是以压迫低种姓人民为代价的。另外，印度教达磨过去并不是其自称的不食肉的非暴力传统。为反驳后一种说法，我们进行了一次学术性尝试，回归古代典籍，考察《摩奴法典》与《摩诃婆罗多》是如何在区别入世法（要求暴力祭祀仪式）与出世法（呼吁弃绝这些仪式）的基础上，表现出非暴力偏好的。然后我们注意到《薄伽梵歌》将这两种世界观以超然的行动融合在一起，将其作为对牛类施予关怀的社会基础，在这样的社会中牛类自然得到保护。最后，我们重温了《薄伽梵往世书》，不难发现贯穿该书的巴克提信息是包罗万象的原则，其中牛类保护从一种避免伤害的消极实践变为了牛类关怀的积极实践。

小结与反思

当我们重新检视早期文献时（并考虑到第二章中绕过的其他文献），必须认识到我们理解整个传统的能力极其有限，这是时间跨度之大与地理空间之广使然。^①我们也应看到，我们所称的印度传统是多维并多义的——过去如此，现在亦如是。但考虑到这些因素，我们可以捕捉到一种强烈的声音，从古延续至今，即动物，特别是牛，需要得到人类特别的关照。这种“特别的关照”一般消极地表述为“非暴力”。但非暴力与将人类视为拥有罕见机会获得灵性提升密切相关，特别是通过克己自制的认真实践最大程度地减少暴力。反之亦然，当今许多印度教徒认为，人类出于消费动机而屠杀牛是一种违背宇宙秩序的可憎行为，这种宇宙秩序尤其以牛类保护形式为载体，需要引起人类的警觉。这一点在《薄伽梵歌》中有所暗示，因其提到吠舍的职责是照顾牛类。但是，即使承认人类历史早期曾进行过包括牛在内的动物献祭，但这些文献通过对细节的关注及对动物受害者主体

① 研究当今的献祭理论当然是大有裨益的，原因在于其中诸多理论都特别关注吠陀范式，以窥见这些理论与实践所处的更大图景之一斑。且不管倾向于当代献祭理论中的哪一种，对我们而言，其要义都在于，不可忽视仪式性献祭在吠陀及后吠陀文化中的必要性及核心性，以及一种强烈的道德推动力，正是这最终占主导地位的道德推动力将暴力从献祭中驱逐出去。当代学术界对六种主要献祭方式的研究综述，参见 McClymond, 2008。关于理论上两大分野的探讨，献祭要么是“一种缓解某些张力或满足某些需求的社会手段……要么是社会与自然相融的一种尝试，呈现出某些不可还原的特征，在此情境下，它必须被视为一种付诸行动的形而上学范式，宗教仪式被主持并以正式的姿态序列性展示”（Calasso, 2015）。我倾向于后一种说法，尽管“与自然相融”或许不能准确表述吠陀祭祀的推动力，这当然包括一种至关重要的神圣维度。Calasso 还指出，相关祭祀愿景起源于对未知世界承担债务及向未知世界馈赠礼物的认知。

性的偶尔暗示，表明这些献祭也是在“特别关照”动物受害者的前提下举行的，或者说应该将献祭动物的利益纳入考虑范畴。推而广之，动物祭祀被认为是“特别的”，因其在宇宙的达磨秩序中扮演着关键的角色，若动物祭祀恰当举行，此秩序将得到维持。

对现代印度牛类关怀造成冲击的经济与政治力量，受到全球化环境变化的深刻影响。在欧洲人来到南亚并实行统治的整个期间均是如此。为更好地厘清研究课题的复杂性，我们借鉴杰拉尔德·拉尔森（Gerald Larson）提出的历史“层级”说或许有帮助。据此说法，我们在本章第一节“现代印度对牛类的关怀”中考量的这一印度图景属“印度—盎格鲁”层，即英属印度文化层，时间跨度为约 1757 年至今。^① 在第二节“古代典籍与现代争议”中，我们重新审视了第二章所列古典文献，对应拉尔森所说的“印度婆罗门文化层”（公元前 1500—前 600）、“印度—沙门思潮层”（约公元前 600—300）及“印度文化（印度教—佛教—耆那教）层”（约 300—1200）。回顾这些早期的层级，我们试图做的正是忧心忡忡的印度教徒在过去两个世纪以来一直在做的事情——辨识出那种源自远古绵延不绝的传统之声，尽管全球化带来了许多其他的声音。

19 世纪末至 20 世纪初，印度人受到英国的殖民统治，正一步步

① Larson（1995）注意到这幅图像的地质特征，正因为如此，才会将大范围的变化说成构造板块的移动。经他确认，从远古至今，共分六个层级，分别为印度河流域层（约公元前 3000—公元前 1500）、印度婆罗门文化层（约公元前 1500—公元前 600）、印度沙门思潮层（约公元前 600—300）、印度文化（印度教—佛教—耆那教）层（约 300—1200）、印度—伊斯兰文化层（约 1200—1757）和印度—盎格鲁层（英属印度文化层，约 1757 年至今）。这六个层级皆在不同程度上为当代事物着上了色彩。

陷入水深火热之中，要求独立的呼声日益高涨。故对许多人而言，随之而来的民族认同的深化愈发紧密地与印度教徒的身份联系在一起，这种认同在印度最终的政治独立（官方认为是 1947 年 8 月）展开的历史画卷中发挥了重要作用。这个复杂的故事本身，以及独立后印度（伴随着巴基斯坦伊斯兰共和国的建立）的故事，将明确表达以一种通用的印度教身份为标志，这种身份可能包括广泛多样的种族、种姓和其他或多或少被认为是印度教徒的群体——尽管如此，这些群体总会在他们之间被赋予更直接的身份标记（Larson, 1995）。这样一种统一的身份认同必然会重温并强调印度往昔早期“层级”的重要性，回到印度婆罗门文化层，甚至偶尔回到之前的印度河流域层，而且这种传统的复兴涉及各层级很大程度的融合，从这个角度看，古代文献（唯有那些被视为真实可靠的资料）绝不过时；相反，它们被认为是表达了恰当生活、宇宙秩序及神圣律法的永恒真理。不过，正如后期文献中不乏对早期文献的重新解读，今天对早期文献进行重新解读的尝试和努力有时也会带来新颖的创意，这些创意可能不经意间掺杂了西方历史批判的分析方法。

牛作为统一的重要象征，将印度教的身份认同与印度的国家意识融合在了一起。一想到牛，便不禁联想到神圣、虔诚与无私的母爱，可以说，牛与这些高贵的品质之间有一种深刻而持久的联系，从这个角度而言，对牛进行终生保护，使其免受伤害便是至关重要的。尤其是，牛被认为是永恒不变的真理的体现与化身。与此截然相反的是爱吃牛肉且专横跋扈的英国统治者，他们被视为反达磨的名副其实的象征。还有印度那些非印度教徒，尤其是穆斯林，对于他们来说，屠宰牛以获取牛肉和皮革似乎并无什么禁忌可言。

同样，在现代印度牛的符号学中非常重要的一点是，牛作为母亲的象征，与印度民族作为母亲的形象紧密交织在一起。^①而且前文曾提及《薄伽梵往世书》中迦里折磨地球母牛（变身为母牛的地球）的寓言，表明母牛与大地之间的关联。现代“地球”逐渐被重新定义为地理意义上的地球区域，即 Bharata Bhumi——印度民族婆罗多之地（印度）。随着印度独立运动的势头不断增强，自独立至今，在公众心目中“母牛妈妈”和“印度母亲”之间的联系不难维持。^②

然而，同样值得注意的是，在印度女性象征主义和印度教民族主义图像学的逻辑中，与母牛形象相对应的普遍形象是黑暗女神迦里和以虎为坐骑的凶猛女神杜尔迦。^③一方面，母牛体现了印度的庇护和滋养的品性；另一方面，以女性神圣性为终极存在的性力派（Shaktism）崇拜传统在印度这片土地上已延续数世纪之久。这一传统崇拜怒不可遏且具有毁灭性的女性形象，与之对应的是顺从且容易

① 正如 Mukul (2017) 指出的，Peter van der Veer (1994) 确认牛有四层象征意义：第一，与婆罗门仪式有关，其中母牛象征着土地、滋养、财富和好运，以及超越死亡的媒介和虔诚崇拜必需的物质产出；第二，牛的产出物——牛奶、粪便和尿液——因其对人类的益处而具有神圣性（详见第四章）；第三，牛与克里希纳的关联使其与奉爱文化的传统联系在一起；第四，母牛作为母亲亦使其与家族和社团不可分割。

② 1957 年上映的印地语电影 *Bharat Mata*（印度母亲）成为印度电影史上最卖座的电影之一（D. Smith, 2003）。虽然这部电影中的女主角拉达（Radha，影射与印度有关的“母亲”形象）与母牛之间并无明确的联系，但当家中公牛死后她肩负起家庭农场的犁地者责任时，其间的关联便很自然体现出来了。

③ 颇具讽刺意味的是，杜尔迦造像大多呈现的是她用自己的长矛除掉水牛魔马希沙（Mahisha）的情景。作为家畜的水牛在南亚颇为常见，不但提供犁地和运输等役力，而且产奶量比母牛更丰富，但从宗教意义上而言，其受到的重视无法与母牛相提并论。

受害的母牛形象。可以说，性力派崇拜传统为母牛关怀理念提供了重要的思想资源。事实上，杜尔迦展示的神圣的愤怒，会激发一些印度教徒对杀牛行为产生“强烈报复”的冲动，甚至表现出为保护牛而随时准备杀人的倾向（Van der Veer, 1994）。^①

现代所有与牛有关的考量都是在公众关注的背景下进行的，其中一个关键因素是印度政府。自19世纪末到印度独立，直至今天，不断有人呼吁各级政府立法禁止屠宰牛，强化禁令的执行，或对违法者施予更重的惩罚。自1949年印度宪法通过以来，除了喀拉拉邦、西孟加拉邦和东北部各邦外，所有印度各邦政府都制定了法令，以不同方式不同程度地限制或禁止屠宰牛。曾试图实施全国禁令，却因少数族群权利和世俗主义的诉求而失败。然而，所有这些措施和呼吁都基于某种特定的思维模式，正如唐纳德·戴维斯指出的，这种思维模式将法律看作“无望的卓越”理念，只不过是代码形式的立法（Davis, 2007）。正如凯尔西·纳吉恰当地指出的：

对于乳业、皮革或肉类行业以外的人来说，当今社会将牛视为神圣象征的理念，再加上反屠宰法的存在，可能会促进牛类福利问题的兴起和盛行，而这又可能会使人们产生一种牛被照顾和保护的错觉，这些问题仍然隐藏在人们的视线中。（Nagy, 2019）

① Peter van der Veer 提到，在英国统治印度期间，反对屠宰牛的第一次骚动发生在1871年的旁遮普邦，当时英国战胜了锡克教徒。一个锡克教改革组织分别于阿姆利则和卢迪亚纳两地杀了穆斯林屠夫。虽然表面上直接受害者是穆斯林，但 Peter van der Veer 指出：“需注意的是，从一开始，牛类保护运动就对英国统治提出挑战，尽管暴力的对象指向杀牛的穆斯林。牛类保护显然是这个国家道德素养的标志。”

前文我多次提及印度教中的达磨这个概念，并且也看到印度教徒常以达磨为依据主张牛类关照和保护。既然达磨的一个重要含义是“法”，我们就可能需要对传统的、非宗派的达磨概念如何应用于当下情境，进行慎之又慎、细致入微的考量。

不过让我们回顾一下，在思考印度教对牛之神性的整体意象时（见第二章），促其形成并经久不衰的主要推动力源于印度教宗教思想和实践的巴克提维度。不但如此，我们还注意到一种价值观的两极，一极是达磨/法，另一极是巴克提，我们称之为“价值观极性”。在更广泛的意义上，将达磨视为法，而不是现代用法中的“立法”，并考虑来自奉爱传统的价值取向，作为印度教文化意义考量中达磨的互补要素，可能是大有裨益的。因此，那些重要的巴克提文献均表现出对达磨的高度关注；与此同时，达磨禁令带来的僵化感往往被情感的流动性和巴克提颂扬的谦卑关爱缓解。在巴克提文献中，“达磨作为律法，其基本功能是赋予更广泛的宗教和哲学模式以意义和联系”（Davis, 2007）。巴克提被看作达磨目标和意义的充分展现。

考虑到这一联系，我们可以再次回忆起影响深远的奉爱典籍《薄伽梵往世书》。本书第二章曾讨论以下情节：继绝王在民间微服私访期间，遇到了当今年代的人格化身，他以首陀罗身份出现，却伪装成国王。虽然迦里残酷对待变形为母牛的地球，但继绝王还是克制自己，未杀这位冒犯者。相反为其划定了几处容身之所，即从事堕落行为的场所。此处传达的信息是，愚昧无知和道德沦丧在这个世界上有其一席之地。此类堕落行为有其特定场所，但应该是一个被划定的、受限制的场所。由谁划定呢？由达磨，即被广泛理解的“法”，并与

巴克提相调和。那么这样一个场所应该如何被限制？依靠真正够格的统治者强有力的睿智行为，其对达磨的理解和把握如此恰到好处，故能展现统治者需要的最高道德艺术及水准，内心怀有对至尊人谦卑的奉爱精神，则外化为这种极高的道德。在《薄伽梵歌》中，克里希纳对此做出总结：“无论伟人做什么，普通人都会追随，仿效其所立的标准。”

印度除了政治动员牛类保护之外，与世界其他国家一样，也广泛兴起了牛类关怀、保护或收容的行动，设立了大量各种各样的机构，包括体制性的牛庇护所及类似的组织，当然并不限于此。不仅是印度教徒，锡克教徒与耆那教徒亦投身其中，还有非宗教的动物保护积极人士成立的各种组织（Nagy, 2019）。我们有时会听到 go-seva（服务牛）这种表述，意即“关怀或服务牛类”，由此或许会联想到服务一位神祇的巴克提原则。印度那些众多的将自己奉献于 go-seva 的人士，会被印度教徒视为高尚人士，正如克里希纳在《薄伽梵歌》中提到的。透过他们的所作所为，我们会对植根于达磨的巴克提如何落实为一种日复一日对牛进行实实在在的关怀照顾的生活方式，心有所悟。下一章我们将分析一些此类人士及其牛的案例，由此会对牛类关怀的理念、实践和现实挑战有清晰的理解。然而我们也必须直面一个残酷的现实，即目前印度大量牛的现状仍是十分凄惨的。一面是尊重牛的文化，而另一面是实际存在的残酷现实，二者之间巨大的脱节令人惊愕不已、扼腕叹息。印度是世界上巨大的乳制品生产国，由于现代乳制品生产是牛肉加工业的延伸，故印度亦是世界上最大的肉类和皮革生产国。这两种现状如何在印度相互抵牾又长期并存？这是我们下一章关注的问题。

第四章 牛类关怀领域的调查与概述

本章分析当今印度牛类关怀实践的现状。所谓“牛类关怀”，是指做出有意识的安排，使牛类在其自然生命期内得到保护。我的主要目的是概述那些直接或间接参与牛类保护的人们——特别是或多或少将自己视为印度教徒者关切的问题。当然，这些主题的讨论均围绕着这些人的参与使牛得到的保护和福祉展开。何为印度教牛类关怀不可或缺的要素？这是我们要特别考量的。是什么使这种牛类关怀实践迥然有别于农业综合养殖或牧场经营？抑或哪些做法与之类似？印度教牛类关怀的特别挑战及制约因素是什么？带着对这些问题的追问，我们将考察印度一些特别的牛类关怀项目，也会聆听与此相关的一些人士的心声。如果说这些片段能完全代表当下印度教牛类关怀这一广泛领域的理论与实践，未免有些牵强。然而它们也呈现出印度教毗湿奴派牛类关怀实践的重要一面，特别是在印度北部及西部地区。

本章讲述的内容主要体现在为极少量的牛提供临时性保护措施，与那些成为印度庞大乳制品乃至肉类和皮革业牺牲品的大量牛相比，可以说微不足道。这些故事中的有关种种尝试，无论多么细微，都是为了解决印度日益严重的城市化发展状况以及人类与自然的疏离问题，这些问题在随处可见的流浪牛身上可窥一斑。乳制品、肉类、皮

革及相关产业大体上来说都是合法、准合法的，甚至是非法却被容忍的隐形运作，这是一种黑暗现实显而易见的一面。

在牛类关怀实践的语境下，在与各种经济问题和相关不确定性因素共存的情况下，我们看到的是勤勤恳恳，有时是自觉努力坚守着的理想。然而，愈发常见的现实是，随着人类饮食结构的改变，公众对牛的冷漠与忽视不断冲淡着对牛仅存的些许敬畏，这种敬畏不时在政治领域被迅速点燃。

人们倾向于指出非暴力是第一位的，原因在于非暴力是必不可少的象征性理想，牛类关怀的其他理想都是由此衍生的。毋庸置疑，非暴力是牛类关怀伦理与实践的核心原则。正是这种理想带来了极大的挑战，因为正如为我提供信息的人所理解的那样，牛类关怀和牛类保护场所的必然需求是确保母牛和公牛在其整个自然生命周期内得到维系和保护，不管他们是否有“用处”或明显的责任是什么。在多大程度上以及如何尝试为牛（尤其是印度本土牛）实现这个理想，可能涉及其他领域间接或无意的暴力行为。或者说，实际上这里描述的牛类关怀实践是否可被视为或在何种程度上被视为真正的非暴力，这个问题请读者暂且铭记脑海，第五章将有更清晰、更明确的阐释。这里我们的主要关注点是当前在追求终身保护牛类的非暴力理想中使用一些实际手段，并进一步利用文化资源，无论是明确的印度教资源，还是其他资源（包括现代组织和技术资源），使当代牛类保护实践可持续地发挥作用并不断拓展。

第一节 受庇护与未受庇护的牛

1970年，印度国家乳业发展委员会启动了一项增加乳制品产量的重大项目，称为“洪流行动”（Operation Flood，亦称“白色革命”）。该项目从欧洲获得初始资金，用于建立印度国家牛奶加工设施和运输基础设施。其核心原则是赋予个体农户和奶牛场饲养者权力，通过奶牛场合作社网络将他们与大型生产和分销机构联系起来。事实证明，洪流行动取得了令人瞩目的成功。2000年之前，印度每年奶制品产量与美国持平，甚至超过了美国（Scholten，2010）。而乳业也为1800万人（其中70%为妇女）提供了就业机会，成为2700多万人的主要收入来源（World Animal Protection，2014）。^①

对印度乳业及整体经济有利的事情，对奶牛及其后代都不利。正如西方所有的奶牛场，为增加产奶量而对奶牛进行种种虐待，如人工授精（特别是与西方牛种杂交）、使用激素、过度禁闭、将牛犊与母亲分离，这是奶牛不得不承受的虐待。除此之外，雌牛和雄牛还共同面临寿命缩短和被宰杀的命运。

那么如何处理一头不能再带来收入的奶牛？对于奶农（大部分地区的奶农都是印度教徒）而言，维持生意面临的经济压力使其一般会

① 1976年获奖的印地语电影《搅拌乳海》由山亚姆·班尼戈尔（Shyam Benegal）执导，影片的故事由他与“洪流行动”的策划人维尔赫塞·库里恩（Verghese Kurien）共同撰写，讲述的是古吉拉特邦“洪流行动”的兴起，主要关注乡级政治和抵制国家赞助的乳业合作发展项目的文化惰性。虽然这部电影很好地反映了印度小奶农的努力打拼（事实上，这可能是唯一一部由古吉拉特邦50万奶农每人贡献2卢比资助拍摄而成的电影），但却没有注意到乳业合作发展项目对提供牛奶的奶牛来说意味着什么。

做出三种选择：其一，将奶牛放出来，任她们自由漫荡，尽其所能地觅食；其二，将她们送到牛舍或者那教动物收容所，可能会为她们支付护理费用；其三，把她们卖给牛贩子，牛贩子再转手卖给屠宰场（Nagy, 2019; Kennedy 等, 2018）。^① 印度独立后的最初几年，在洪流行动启动之前，印度政府建立了牛庇护所，收容照顾那些“年老病弱或其他原因导致无用”的母牛。而事实证明，这项措施因经济上不可行而被放弃（Nagy, 2019）。^②

有良知的印度教徒农夫不希望自己助长屠杀牛的风气，或许更倾向于在牛无用时将其放走，这种做法遵循的是 *anna-pratha* 传统，其字面意思是“饮食实践”（Jha, 2017）。据推测，可能由于早期存在大量与农田分开的公共草场，故出现了这种做法。^③ 然而今天，这样的草场急剧减少或不复存在，于是许多牛来到城市寻求出路，最后等

-
- ① 肯尼迪等认为，农民对于动物保护主义者反弹的担忧与对母牛的崇敬一样，成为他们不宰杀或卖掉母牛的动机。另外，Baviskar (2016) 探讨了德里的乳品厂与“中产阶级环保主义者”之间存在利益冲突的复杂性问题，这些人试图将德里 35000 头流浪母牛和乳品厂从德里街头清除。
- ② Nagy (2019) 引用 F. 西蒙斯 (1980) 的观点：“一项研究报告称，一家牛庇护所照顾每头牛所需的成本是人均教育成本的 3 倍。”政府赞助的牛庇护所项目虽然失败，但在其影响下，最高法院批准通过了牛保护法，即“准许宰杀无用的牛，准许保护有用的牛”。经济上可行的牛庇护所寄希望于牛身上的两种资源以弥补其维系成本，一是收集牛粪用作肥料，二是获取自然死亡的牛的牛皮。这项试验以失败告终是否因经营不善，我们不得而知。
- ③ 斯瓦米·达耶难陀·萨拉斯瓦蒂在其《牛：仁慈之洋》中指出，在更早的前穆斯林时代，国王会保留一半土地作为动物牧场。印度目前的牧场面积约为 4%（Chakravarti, 1985, 另见 Roy, 2017）。Gadgil 和 Guha (1995) 就“杂食者”（现代非部落的印度人）与“原生态民族”（部落）之间持续进行的牧场问题冲突，讨论了一个具体案例：“杂食者”（国家认可的）摒弃了位于拉贾斯坦邦婆罗多布尔的国家公园的牧牛场，给当地生态带来了毁灭性后果。

待他们的很可能是悲惨的厄运。

某些活动家，如戴薇·琪卓蕾卡（Devi Chitralekha），致力于使人们关注这些不断加剧的问题。戴薇·琪卓蕾卡年纪轻轻，却是德里一带广受欢迎的《薄伽梵往世书》的公众诵经人。有一次戴薇面对一大群观众（包括电视观众）诵读经典，在读到《薄伽梵往世书》诗节中描述的克里希纳儿时作为牧童的情节时，她暂停了叙述，向观众发出了慷慨激昂的劝诫。戴薇知道观众中有许多人——也许是大多数人都未遵循印度教徒的严格素食标准，她力劝他们不要屈从于现代城市生活的社会压力。^① 她将饮食选择与印度目前成千上万所屠宰场（其中非法的是合法的5倍）^② 的现状联系起来，然后呼吁观众关注一下还活着的随处可见的在附近街道漫游的牛的困境。^③ 她忠告观众：

① 参见《印度素食民族的神话》（Biswas, 2018）。有关印度食物符号的详细讨论，参见 Khare, 1992。

② 玛内卡·甘地（Maneka Gandhi）坚持认为，印度所有的屠宰场均为非法，原因在于这些所谓合法的屠宰场杀戮的动物数量远超其正式获准屠宰的数量（个人信件，2019年2月5日）。

③ 凯希·纳吉（Kelsi Nagy）2015年就开始调研迈索尔地区城镇中牛的状况，在给她的信（2018年5月23日）中提到，许多市区的牛都是有主人的，早上被主人放出去四处漫游，晚上自动回到主人处。在迈索尔，几乎所有街道上的牛都归市区奶农所有，其中少数牛被作为宠物饲养。我采访的大部分奶农跟我说，一旦牛失去生产能力，要么被带到牛市卖给中间人（隐含的意思是，中间人再转手卖给屠夫），要么被主人“送给”或卖给“穆斯林”，这也意味着摆脱不了遭屠宰的命运。还有少数人告诉我，他们把牛送到了牛庇护所，而迈索尔最大的牛庇护所负责人告诉我，这种情况极少，他们牛舍里养的牛几乎都是警察带来的，因为警察拦截了一辆正把牛运到喀拉拉邦屠宰的卡车。还有被遗弃的小牛，往往连母亲的一口奶都没喝过，这些小牛几乎奄奄一息。在迈索尔，城市里的牛被关进棚子，或者晚上被拴起来，以防被盗。有人告诉我，穆斯林会在夜晚偷牛，有时牛也会自己走失。

请听我说完……你在家收拾垃圾，准备扔进垃圾箱时请注意，不要把任何可食用的东西用各类塑料制品打包扔掉……牛被食物味道吸引，会把食物连同垃圾和塑料制品一股脑地全吃掉。胃里的塑料对牛来说非常可怕，没有任何药物可治，只能通过手术取出。

无家可归的牛因误食塑料制品身体变得肿胀，有良知的当地居民可能会发现他们，碰巧知道附近有牛舍，会电话联系牛舍，把牛送到那里治疗。^①

位于卡特普瑞（Carterpuri）的卡姆得努·达穆（Kamdhenu Dham）牛庇护所便收容并治疗这类牛，卡特普瑞位于德里一个拥有100万人口的卫星城古鲁葛拉姆（古尔冈）市的郊区。该牛舍的经理——已退休的布里格迪尔·乔汉（Brigadier S. S. Chohan）证实了戴薇·琪卓蕾卡的讲述，并补充说：“除了四五十千克的塑料，古尔冈的每一头母牛都吃……脏东西，如钉子、玻璃、洗衣粉包装、刀片、回形针，甚至还有婴儿鞋。也就是说，无论我们把什么装进袋子扔到垃圾箱，她都会吞下去。她无法打开袋子，便连同里面的东西一起吞下去。袋子是不可降解的，结果可能导致母牛死亡。”^②

达穆牛舍有三名常驻兽医，专门负责接收和治疗牛，这些牛可能

① 塑料在20世纪70年代进入印度，伴随中产阶级的迅速增长和每平方公里445人的人口密度，垃圾处理已成为一个重大问题。尽管美国人均产生的废物量是印度人的150倍，但印度仍然面临废物处理的挑战（Doron和Jeffrey，2018）。

② 源自对布里格·乔汉的采访，2018年2月13日。有关当今印度的垃圾问题，即经济爆炸式增长的直接结果，参见Dohan等，2018。

在白天或晚上随时由庇护所的牛救护车送来。如果发现牛胃肠内有异物，就要实施手术，如果一切顺利，术后牛就会在这所特别的牛舍里由一位训练有素、勤勉敬业的员工照顾，终其一生。

乔汉解释道，相较于大多数牛舍，这个庇护所为 3000 头母牛和公牛提供丰富的饮食。按照营养师的建议，这里每头牛的一日三餐包括 15~20 千克绿饲料、3~4 千克 7 种谷物的混合物、50 克岩盐（以增强食欲）和 30 克矿物质混合物。冬季还会增加 100~150 克粗糖（非离心蔗糖）。乔汉给牛提供如此优质、高成本^①饮食基于两点原因：其一，他要让牛舍保持印度模范牛舍的地位；其二，这些不是普通的牛，他们都受到了残酷的伤害。有的在夜间遭到了载重货车的碾压，可以想见，他们的脊骨和全身骨头都被碾碎。他们失去了方向感……饱受创伤，甚至虚弱到站不起来（刚来的时候）。

因精神上受到创伤，被救的牛拒绝人接近。乔汉解释道，当刚运来的牛被带到牛舍时，他想靠近他们。可是，他们似乎对他说：“不要靠近我！”他们好像在控诉：“你们人类折磨得我们好苦，你们是我们最大的敌人；就是由于你们，我们才流落在马路上；我们产奶时，被看成‘神圣母亲’。一旦我们不再产奶，你们就把我们丢在垃圾场等死？！”

这段引文说明，乔汉能听懂这些母牛的心声。^②母牛的心声表达了遭人类背叛的感受。他表明，人们尊母牛为“神圣母亲”是一种以

① 目前达穆牛舍养一头牛的平均成本是每天约 80 卢比，即每月约 2400 卢比。

② 乔汉评论：“首先你必须听懂母牛的语言，她们才明白你的语言。”

产奶为前提的“有条件的神圣”。一旦母牛过了产奶年龄，人们对她的尊敬可能还在，但对她的关怀越来越少。

如前所述，乔汉努力在他的牛舍中维持高标准的护理，其牛舍已被印度动物福利委员会正式认定为模范牛舍。^① 乔汉在描述被救母牛的困境及他和他的 80 位助手对其悉心照顾之后，汇报说，这样照顾三个月之后，“母牛都笑了，个个健康”。现在母牛容许人靠近了，这一迹象表明，人类的关爱得到了正面回应。^②

下午早些时候，是达穆牛舍的母牛们从无顶的围栏回到金属顶开放式棚舍的规律性时间。一些当地人，包括孩子在内，正以顺时针方向绕牛而行，这种方式既能体现对牛的尊重，又能从牛那里得到身心两方面的福祉。棚舍里的牛虽未拴起来，却挤在一起。乔汉担忧，他

-
- ① 乔汉制定了一个标准的牛舍经营程序，共包括 40 项标准。其中包括牛圈所需的规格（约 12m × 36m，可容纳 150 头牛），喂食槽的尺寸和高度，对适当通风的需求（可使用阳光、风扇和加热器，“任何季节牛在牛圈内都应感到舒适、自在”），以及牛圈外漫游、晒太阳和反刍的空间，设备齐全的医院（“牛舍的神经中枢”），配备合格、敬业的常驻兽医，定期进行疫苗接种和驱虫，并对生病和受伤的牛进行必要的治疗，包括手术；关于饲料标准的严格细节，饲料适当检查和储存的重要性，以及清洁饮用水的重要性；日常清洁和抗菌喷雾的重要性（“牛非常喜欢清洁”）；有必要每日记录牛舍的方方面面及对牛的护理；牛粪的处理工作。他总结的最后一条：“牛舍应该是这样一个场所，人们在一个由清洁和绿色营造的宁静氛围中体验安宁和喜乐，空气中弥漫着柔和而舒缓的奉爱音乐。”
- ② 在最近一次采访中，乔汉评论：“如果你强烈地爱母牛，那么母牛会以双倍强烈的爱回报你。”

们已超容量运营，可古尔冈地区仍有许多流浪的母牛需要庇护。^①

为缓解母牛数量不断增加的压力，前几年这家牛舍尝试将康复的牛出售给精心挑选的买主——首先要按照书面标准的要求挑选出具有养牛资格的农夫。^②更重要的是，既不能将这些牛再次卖掉和送人，也不能将其放出去任其流浪，而应照顾他们终生。可是，乔汉不无失望地说，他决定终止这种做法，原因是有些农夫虽然已事先承诺，也签了宣誓书，然而过段时间后，他们仍会再度抛弃这些母牛或公牛，结果这些可怜的动物又回到他们来牛舍之前漫游的街道上。乔汉评论道：

故事再次重演。我在马路上发现了先前的牛，而他们在咒骂我。牛说：“你救了我们，让我们恢复健康，怎么又再次把我们扔回马路上？这太不公平了！”他们就这样跟我说话。那些牛认出了我，我也认出了他们。于是，我把他们带回来，不再卖给

① 德里的国营牛舍也存在类似牛满为患的状况。《印度时报》（Gandhiok，2019年1月16日）报道：“位于巴瓦纳的苏尔坦普尔-达巴斯的室利·克里希纳牛舍是德里最大的牛庇护所，占地36英亩，最多可容纳7740头牛。而在某些情况下，牛舍接收的牛超过8500头，到了这一数量后，只能接收受重伤的牛等危重病例。然而资金短缺阻碍了正常运转。”报告进一步指出，政府承诺的每天每头牛40卢比的配套基金已有一年多没到位。Turnbull引用了一位化名为斯米塔（Smita）的动物活动家的观点：“相较动物的绝对数量，（印度）牛庇护所的数量……严重不足……在大多数牛庇护所中，你会发现那简直是集中营，牛连站都站不起来。”

② 牛的买主必须签订一份宣誓书，以确认其遵守12项照料条款，包括提供日常维护和牛圈条件、医疗需求，保证牛不再被卖或被杀，若发觉自己无法继续照料从牛庇护所领养的牛，要与牛庇护所取得联系等。

别人。^①

如此看来，有些牛再度遭到人类的背叛，把牛卖给农夫并不能解决牛舍过度拥挤问题。

如今，印度的牛作为具有高度象征意义的生物，陷入矛盾中。一方面是崇敬与关怀的思想意识，与达磨和巴克提传统观念相吻合并交织在一起。达磨和巴克提这一对互补的范式被视为缺一不可的力量，有益于维持人类自身平衡，改善人类与自然规律的关系，履行人类在更高秩序中承担的恰当责任。牛尤其被看作这种力量的体现和化身，故他们成为善良美德的集体象征符号。而另一方面，作为大型驯养家畜，牛就是一个个活生生的存在，要想他们活得好，需要人类密切的关注和护理。他们与其他动物一样，会生病；而且与别的大型动物一样，在某些情况下，由于品种和其他因素，可能会对人类构成威胁——牛科动物就是这样一种生物。如今他们受到一种强大的反作用力影响，这种力量被称为“势不可当的现代性”（Smith, 2003）。^②这种力量为消费主义和企业理性主义的经济学驱使，不啻一辆失控的巨型汽车，驶向不可预知的未来，几乎完全依据经济因素决定牛的生

① 在后来的一次采访中，乔汉解释，农夫抛弃从牛庇护所买来的牛，其中一个原因是，除了养牛费用之外，在（合法）将牛从牛庇护所运抵自己农场的过程中，他们不得不支付警方勒索的1万卢比的高额费用，这使他们望而却步。

② 史密斯指出了juggernaut一词的起源，即位于印度普里（Puri）印度教寺庙神像“佳甘纳特”（Jagannath，宇宙之主）的大型木制节庆檀车。他继续说：“尽管原初的宇宙之主佳甘纳特檀车承载着的是人们崇拜的神灵的形象，但当现代资本主义沿着其轨迹前进时，却让我们陷入一种拜物主义，陷入人为的虚构形象。印度教那移动迟缓、难以操控的危险檀车一变而成为其对立面，即现代性，速度惊人且无法调控，同样具有危险。”

与死。活着时他们的价值仅限于其产出的产品，一旦不能再提供产品，就只能等死后才产生价值，即被屠杀以供最后消费。

当然，有些牛确实没有被屠宰，却成了流浪牛，任其自生自灭。他们有的可能死于食用人类废弃物，有的或许运气好获救并在牛舍中得到照顾，不过其生活空间通常过于狭小。他们若足够幸运，可能会在牛舍中找到一处地方，得到恰当的饲养和护理。^① 当今印度牛类关怀问题的下一个任务，将是探讨牛类保护项目——悉心照顾牛类使之终其天年的经济学理念。与乳制品行业类似，这些牛类保护项目中有一些（但不是全部）对母牛的产奶量颇为看重。不过与牛奶场不同的是，牛类保护项目不像牛奶场那样将产奶量减少的年老母牛出售屠宰，不会（当然也不打算）以此方式维持自身的运营。

第二节 尊敬与关怀的经济学

印度有各种不同的牛庇护所，即维系、救助和照顾牛的机构，通常带有印度教色彩。^② 一般而言，这些牛庇护所可分为两类，或隶属庙宇寺院，或为慈善机构（Nagy, 2019）。寺庙所属的牛庇护所通过寺庙机构提供资金赞助维持运营，这些寺庙种类繁多，复杂程度不一，从非常小而朴素的寺庙到印度南部安得拉邦提鲁帕蒂市的文卡

① 若牛庇护所资金不足且管理不善，则可能导致收养的流浪牛境况比四处游荡更糟糕。

② 据 2002 年印度政府国家牛专业委员会报告，全印度约有 3000 家牛庇护所，收养 60 多万头牛（Kennedy 等，2018）。这是否仅指官方注册的牛庇护所尚不明确。戴薇·琪卓蕾卡引用相关资料指出，印度约有 12000 家牛庇护所，且有 3 倍于此的屠宰场。

特斯瓦拉神庙（Venkateshvara）等宏伟的寺庙。大多数寺庙牛舍的运营资金来源于捐给寺庙的善款，或虔诚供奉庙宇神像的捐赠，或直接给牛类保护项目的布施。^① 外尼亚（Vaniya）牛舍一向由商人赞助和管理，这些商人通常来自特定种姓群体。^② 可以看出，这两类牛庇护所主要的运营资金来源均为慈善捐助，尽管牛庇护所也许不同程度地通过销售牛奶、酥油、牛粪及牛尿产品，特别是传统的阿育吠陀（Ayurveda）药物等牛类产品弥补一些开支。

上一段介绍了两大类牛庇护所（每一类又分若干子类），当然也有其他类型的牛庇护所，比如，前文提及的古鲁葛拉姆（古尔冈）的达穆牛舍就是其中一个典型。它是古尔冈市政府与毗湿奴慈善信托基金会的一个公私合作项目，后者是一个非政府组织，负责牛舍的日常管理。达穆牛舍没有牛奶场，专注于救援和康复，因而没有奶制品收入。目前这家牛舍每月收到的捐款约为 10 万卢比，平均每头牛每天约 40 卢比，约占牛舍运营成本的一半。该牛舍还生产和销售牛粪堆肥。另外，在中央政府和邦政府的援助下，该牛舍将实施一个沼气设施安装规划，这样每天产生 20 吨粪便，可为牛舍带来 35000 卢比的收入。然而，由于获得更多土地的希望渺茫，即使这类收入增加，扩大牛舍面积的愿景也难以实现。^③

① 令人震惊的是，Yamini Narayanan（2017）报告称，有些寺庙收到了施主善意布施的牛或小牛犊，这些施主真诚地相信他们会得到寺庙牛舍的照顾，然而寺庙却将其出售给了屠宰场。

② Lodrick（1981）讨论了四种类型的牛庇护所：寺庙的、法院的、商人的和甘地式的，还讨论了耆那教的围栏和养牛场。

③ 在我首次采访布里格·乔汉一年后，他说，沼气设施安装规划还停留在“纸上谈兵”阶段。

除此之外，还有一类牛庇护所称为萨杜（*sadhu*，圣人）牛舍，萨杜是印度教弃绝者，他们吸引追随者并带领其从事各种虔诚的公益项目，比如建立并运营牛庇护所。斯瓦米·达塔·沙拉纳南达（Swami Datta Sharanananda）就是这样一位萨杜，他是一位高大而英俊的印度教游方僧人，在印度各地广泛游历，宣扬其牛类关怀与保护理念。他创立的大规模牛舍建筑群位于拉贾斯坦邦西南部的帕特梅达区，是一个引人注目的项目范例。牛舍方圆几百英亩，母牛和公牛共约 44000 头，最多的时候超过了 10 万头。^① 其中大多数牛是被救助送到牛舍的，既有当地品种，也有杂交品种。当地牧牛人每户大约养 100 头公牛，或 40 头母牛。志愿者的数量也是不固定的。^② 日常运营和设施扩建的资金来自广泛的捐助者团体及牛产品销售，特别是药品、化妆品、由牛粪和牛尿制成的物品。与古鲁葛拉姆牛舍不同的是，帕特梅达牛舍不存在土地面积受限问题，额外有政府拨给的土地可供放牧。

正如我们在先前的救援和康复牛舍（古鲁葛拉姆牛舍）范例中看到的，在帕特梅达牛舍的运营过程中，捐助者在其经济保障方面亦发挥着至关重要的作用。因而，和大多数牛庇护所一样，尽管帕特梅达牛舍渴望种植足够供应一年的饲料，但没有人提出一种哪怕很简单的

① 室利·帕特梅达·哥丹（Sri Pathmeda Godham）牛舍 1993 年开始运营，最初有 8 头牛。据报道，在 2002—2003 年的“动荡时期”建立的临时性和永久性牛只保护中心共 182 个，约有 28 万头牛（Dattaśarananand, 2016）。帕特梅达信托基金会直接管理的规模较大的牛舍中心有 3 家。除此之外，该地区由这个信托基金会援助的规模较小的牛舍有 64 家。

② 该牛舍确定了 3 种类型的工作人员：未婚男性学生志愿者、老年志愿者和付酬工作人员。

自给自足的经济模式。未能实现自给自足的状况可从两个方面分析：一方面，这些机构依赖外部慈善机构的持续支持，这或许是一个弱点；另一方面，接受慈善捐助可能是该机构的一项积极职能，也就是说，借由这种途径，住在城市中的那些与牛脱节的人能够感受到与他们的某种联系，并因而受到牛的祝福。

由此可见，慈善布施成了牛舍经济的核心来源，那么为全方位地了解牛舍的运营状况，对施主也就是捐赠者的考察研究就显得极为重要。鉴于此，下面我介绍两兄弟，阿尔温德（Arvind）和帕巴夫（Prabhav），他们身为孟买的实业家，密切参与支持帕特梅达牛舍项目。2011年兄弟二人首次听闻帕特梅达牛舍的故事，他们的母亲便有意“领养”10头牛舍的牛（有些牛舍运用牛只领养方案保证稳定的慈善收入）。^①后来他们参观了帕特梅达牛舍。阿尔温德解释道：

在帕特梅达牛舍，我们发现了 tan-man-dhan（印地语，字面意思是“身体、心意、财富”，即运用这三种能力提供服务的机会）。我们询问斯瓦米·达塔·沙拉纳南达（牛舍的创始人）我们能帮什么忙，他仁慈地指定我为所有受伤牛只的看护人。由此因缘，我们在那里建了一家医院……采用对抗疗法、阿育吠陀疗法、顺势疗法、音乐疗法，每天照顾1000头牛。

① 领养牛的个人或家庭通常承诺提供足够资金维持所领养牛的生活。牛舍也会鼓励他们来参观，看望“他们的”牛，并将牛的福利安康情况随时通报给他们。有些牛舍经营奶制品，那么捐赠者或许会定期收到奶制品“礼物”。特别是，若牛舍归属一家寺庙，捐赠者则会收到用牛舍母牛产的奶制作的甜品，且这些甜品是供奉过寺庙神像的。

两兄弟还创办了一家小企业，旨在为牛舍带来收入，同时让牛产品消费者产生一种与牛直接相关的感觉。这些产品是用牛粪制成的仪式用品。比方说，他们用牛粪制作小巧的甘内什神像，甘内什在孟买所在的马哈拉施特拉邦受到印度教徒的广泛崇拜。他们还开始以牛粪为原料生产用于火葬的燃料。阿尔温德介绍了他打算利用这些燃料为牛类保护筹集大量资金的想法：

（我想）我能不能在遗嘱中明确要求我最后的（火葬）仪式使用这些牛粪燃料进行？火化一具尸体需要 250 千克（这样的燃料），倘若 1% 的印度教徒愿意这样做，那我们就可以用他们支付的燃料费用拯救 150 万头牛。古鲁们可告诉自己的追随者将此写入他们的遗嘱。^①

这是基于生产增值产品的构想，这些产品的原料直接来自被照顾的牛，然后经过适度加工，且不添加化学物质。消费者（捐赠者）可能愿意为这些产品支付较高的费用，因为他们相信这将用于照顾牛，使其颐养天年。^②由此可见，购买这些产品的消费者通过牛类关怀机构构成了牛类赞助人。广义而言，或许可以说，这类产品的增值元素

① 德里的学生们亦有类似想法（“印度理工学院德里的学生们”，2018）。

② 这些象头神的神像实际上是用小牛犊的粪便制成的，这种粪便特别黏稠，因而可以在不加任何添加剂的情况下完成造像。在马哈拉施特拉邦，对象头神的崇拜尤其流行，特别是在八九月间的象神节，人们会制作成千上万“象头神”的临时神像。节日结束后，将其淹没在海里或河里，造成相当大的污染。而帕特梅达的牛粪神像则避免了这种污染。

恰是非暴力理念，即合乎正法的道德伦理价值，被视为最高形式的达磨。而对于许多消费者来说，这增值的价值亦包含奉爱元素，在某种意义上，他们认为自己是在为牛服务。

阿尔温德和帕巴夫在计算这家新企业的预期收益时，强调道义的必要性。他们认为，所有通过牛粪产品获得的利润都必须专门用于照顾母牛：

我们不和自己的母亲做生意，那么我们怎么能和 go-mata（牛妈妈）做生意呢？所以，我们必须清楚，自己所做的一切都是义务的。其中包括两个原则——诚实赚钱和大公无私。^①

然而，对这些实业家而言，这种以牛为中心的商业道德是合乎达磨的，不过只是一种权宜之计。从更广的视角看，这种商业策略最多只是对现代全球化工业经济需求的一种应急调适，有助于在一个非常不适宜牛类关怀的文化系统中优化牛类的生存条件。他们认为，迫切需要恢复一种自给自足的以牛为基础的农耕经济，正如印度数世纪以来奉行的一样。

我们看到，许多不同背景的人士都不同程度地参与了牛类关怀项目，从牛舍的创始人到管理者，更不用说那些受聘的工人或志愿者、

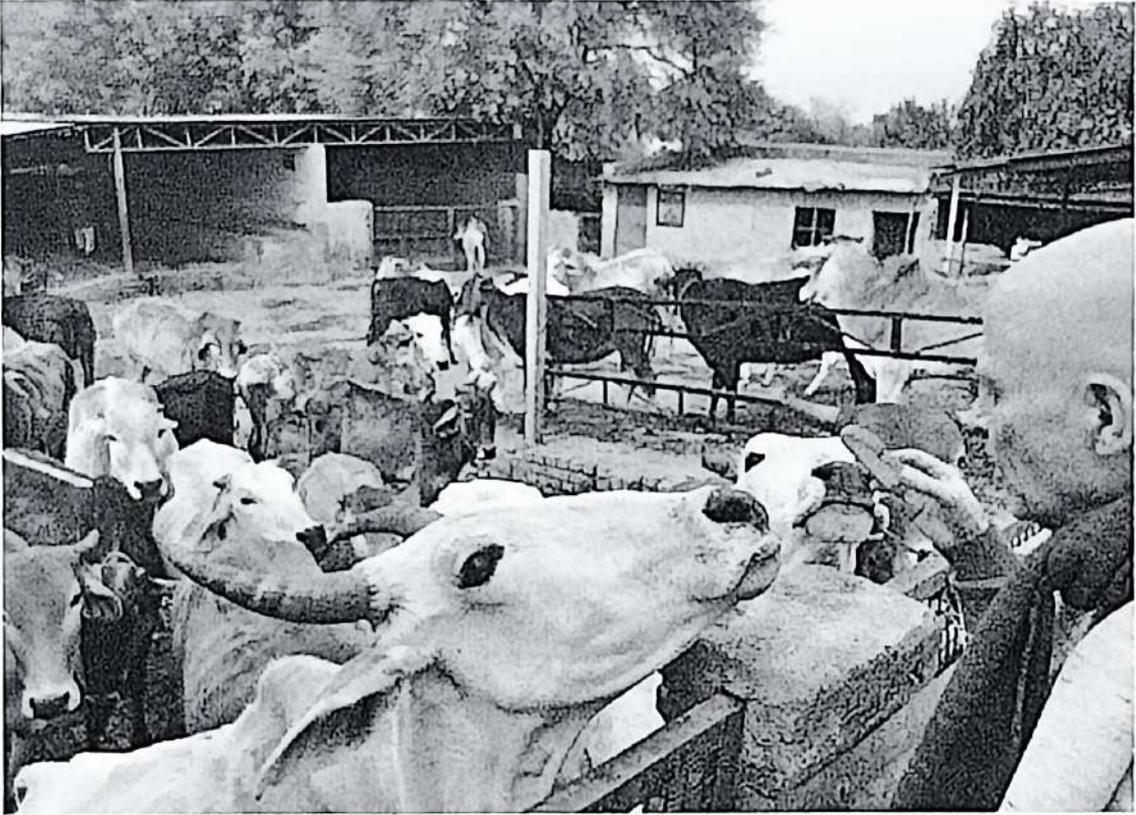
① 正如所料，并非印度所有的牛庇护所都在如此高水平的道德实践中运作。在何种情况下，牛类关怀的理想会让位给利润动机，也不太清楚。古鲁葛拉姆牛舍被认为是该国的模范牛舍，这表明许多牛舍离理想状态还很远（Turnbull ND, 2017）。而且为牛庇护所设定的标准可能会随时间的推移而变化，这取决于管理的变化和其他因素。

捐赠者，以及间接参与供应或与捐赠者进行业务往来，或为其创造财富的人。然而对于印度许多直接从事牛类关怀活动的印度教徒来说，还有一人以极为重要的方式参与其中，此人便是牛的主人克里希纳，或他神圣的伴侣拉达兰妮（Radharani）。当我与温达文（以克里希纳之乡闻名）郊外一家中型牛舍“牛只关爱之家”的经理凯希·尼苏丹达斯（Keshi Nisudan Das）谈论他的赞助者群体时，他向我解释了这一点。^①谈话中他首先向员工表示感谢：

（我们的员工）爱这些牛。当你爱这些牛时，当人人都表露出爱心时，造物主就会高兴。而当造物主如此被取悦时，我们所能得到的便是无限的。但你提供的必须是真诚的服务，必须牺牲一天二十四小时，不惧弄脏你的双手。

“我们所能得到的”是指维系牛舍所需的援助，即牛只关爱之家必要的赞助来源，富有同情心的捐助者。引人关注的是，与大多数印度的牛庇护所不同，牛只关爱之家一方面在很大程度上得到了国际社会的支持，人们重视他们的事业（牛舍因此而得名）。国际社会的经济赞助使牛舍的现场护理员能够继续密切关注这些牛。而另一方面，国际支持者也从中备受鼓舞，因为他们通过服务克里希纳的牛获益，

^① 牛只关爱之家由库尔玛·鲁帕·达斯（Kurma Rupa Das）建立于1999年。库尔玛·鲁帕·达斯是美国人，已在温达文居住三十年。2015年，他在温达文的琪琪·纳格拉（Kiki Nagla）与他的牛待在一起时停止呼吸。牛只关爱之家简报2015年11月纪念特刊中引用《薄伽梵往世书》中的语句：“凡牛所在之地即为神圣，于彼离世之人必获解脱。”



作者为被救母牛喂食。地点：温达文，牛只关爱之家

虽然这服务不是直接的，而是来自遥远的异国他乡。^① 就像帕特梅达牛舍一样，定期捐助者会“领养”一头牛，体验到与某一头特定牛之间的联系，接收有关他的信息，并且在访问温达文时直接与自己领养

① 其中一个较为典型的例子来自德国的苏黛薇 (Sudevi)，她是一位在印度致力于牛只援救与护理的外国人。1996 年以来，苏黛薇经营拉达-苏拉碧牛舍，牛舍靠近温达文附近的拉达湖 (Radha Kunda)，目前拥有 1800 头牛。2019 年，鉴于对这项服务的贡献，她获得印度政府颁发的第四级公民荣誉奖——莲花士勋章。

的牛见面与互动。^①捐助者也在通讯月刊（现已停刊）中得到确认，当然，很多捐款的游客并不要求登记自己的名字，也无需收据。凯希喜欢说，这样的捐赠来自克里希纳的神圣伴侣拉达兰妮。

从巴克提视角看，之所以提到拉达兰妮，意在指出，终极而言，她是负责督导为克里希纳服务的女神。特别是在温达文，恰恰是因为她的仁慈和恩典，才会收到足够的资金赞助以维系牛类生存，而在克里希纳虔信者眼中，这些都是克里希纳的牛。依据毗湿奴派哲学，拉达兰妮身为神圣女性的终极形象，正是她“分身扩展”为拉克希米，掌管世界财富。值得注意的是，拉克希米与牛是息息相关的。第三章开头曾讨论过，若干神明在牛的身体上各占一席之地，而拉克希米就在牛粪中。牛只关爱之家将牛粪卖给当地人作肥料，为牛舍带来了些许收入。不过凯希强调，他们牛舍的服务旨在取悦拉达兰妮，进而取悦克里希纳，而靠牛粪等牛产品营利非其本愿：“我们不想经商做买卖，那样的话就会偏离我们专注服务的初衷，而满脑子就想着钱。钱本身确实必不可少，但赚钱是另一码事，属于世俗的活动。”

虽说服务精神可能在牛类关怀中占主导地位，但不可否认的是，牛产品为人类提供了多种好处。因而，对这些利益的考量总是与牛舍经济联系在一起的。尽管古鲁葛拉姆的卡姆得努·达穆这样的牛舍不会经营乳品厂，但别的机构，比如帕特梅达牛舍，就将乳品生产作为

① 凯希报告说，牛只关爱之家养着 500 多头牛，其中得到赞助的约有 250 头。每月捐款中的 90% 用于运营，剩下部分储存或用于建设新的项目。凯希说：“对于每月的开支，我们会设法控制。这有难度，我必须非常努力地工作。早上头一件事，就是来到我的这些牛跟前问：‘嘿！我们今天能得到多少捐款？’因为我们需要大量资金。我们付给员工很高的薪水……上个月，花了很大一笔医药费。我们的牛一天喂三次——我们不想小气，给他们买足够的日用品，喂他们足够的食物。”

必不可少的经营手段，从牛奶到牛奶衍生品酥油，再到牛粪、牛尿及“五蜜露”。下文我们将研究在印度究竟是如何看待与使用这些产品的。还有一个问题请不要忘记，即人类是否、如何或在多大程度上适宜使用牛产品。这属于理论层面的问题，留待第五章探讨。现在简要提一下，牛产品使用的道德框架主要是由甘地提出的。他认为，印度以乡村为主的文明“本质上是非暴力的”且“与乡村的动物密切相关”（转引自 Nagy, 2019）。这个问题将在第五章的理论层面进行介绍。作为“实用保护主义”，此观点认为，若牛在自然生命周期内得到较好的照料，那么牛对人类的实用性可在其福祉和利益得到满足的前提下实现（Nagy, 2019）。^①

第三节 作为附加值的牛产品

牛奶

正如第二章所述，母牛及用于表达“牛”的其他词汇，在古代印度具有广泛的文化内涵。奶产品，尤其是牛奶及其衍生品也是如此。譬如，史诗《摩诃婆罗多》记载：“雌牛产奶，救世界于灾厄。又是雌牛，生产食物，维系生灵。”^②（Ganguli, 1991）

① 这种功利保护主义持有“未解放的权利”的伦理观点，将在第五章进行深入探讨，与此形成对照的是，Nagy（2019）确认了另外两种关于牛待遇问题的伦理立场：一是“工业动物-福利科学”伦理，源于美国农业畜牧业；二是“废除论者动物权利”伦理，呼吁禁止食用动物产品而采用纯素的生活方式。

② 原文如下：“母牛通过贡献牛奶而养育整个世界。母牛生产着全世界都需要的食物。”参见（印）毗耶娑著，黄宝生、葛维钧、郭良镗译，《摩诃婆罗多》（六），中国社会科学出版社，2005年。——译者注

当今社会，除了牛乳制品的多种内涵之外，对其价值和用途亦多有分歧。其中有些分歧与人类健康和牛奶消费有关，比如，牛奶对人类是否必要？^① 它是否为特定的身体器官（如大脑）发育所必需？它是否该进行巴氏消毒或均质处理？相较含有 β -酪蛋白 A2 的牛奶（这个问题与非本地奶牛和本地奶牛之间的区别有关，后者被认为只生产 A2 牛奶），含有 β -酪蛋白 A1 的牛奶是否会导致某些疾病？^② 在印度，与牛奶使用有关的另一个问题是，水牛奶对人类有益还是有害？在何种条件下有害？^③

-
- ① 乳糖不耐受是一种常见的疾病，人类婴儿期之后就会自然出现，这表明婴儿期以后就不再需要乳糖。不过这种不耐受可用煮沸牛奶的方式解决——这是印度至今的标准做法，将牛奶煮沸，文火炖 5~10 分钟，其分子结构就会发生变化，易于人类消化（Velten, 2010）。根据印度传统医学（阿育吠陀），牛奶可用于医疗目的，特别是可恢复活力，也可作为壮阳的补品（Rastogi 和 Kaphle, 2011）。一项基督复临健康研究发现，“多喝牛奶的人患结肠癌和直肠癌的概率较低（但初步研究结果表明，患乳腺癌和前列腺癌的风险增加）”（Banta 等, 2018; Jacob, 2014）。关于史前到现代对动物奶的使用及态度的简要综述，另见 Marshall, 2019。
- ② 参见孙建新等的研究成果：食用含有 A1 β -酪蛋白的牛奶容易引起胃肠道炎症、PD3 症状恶化、转运延迟，以及认知处理速度和准确性的下降（Sun 等, 2016）。因为消除 A1 β -酪蛋白会减弱这些影响，一些乳糖不耐受的症状可能源于其引发的炎症，这些症状可通过食用只含 A2 β -酪蛋白的牛奶消除。与此密切相关的是，身为动物福利活动家和研究员的玛内卡·甘地提出了一个有趣的建议，即喝驼奶，从很多方面看它都是健康的，比如，对糖尿病患者来说它是一种“超级食物”。有关 A1 和 A2 讨论的简要综述，养殖本土牛种的印度农民、牧民和游牧民面临的经济困难，针对这些本土牛种的乳制品特性，将传统知识的重要性纳入其中而做的研究，参见 Pallavi, 2015。
- ③ 有关水牛奶，参见 Sinha, 2016。Sharma (1980) 引用了古普塔的研究成果（Gupta, 1945），以现代医学术语讨论牛奶和酥油的益处。同样有趣但有些含糊不清（没有具体介绍）的是，他声称：“甘地先生和古普塔收集了专家意见，详细展示并证明了牛奶优于水牛奶。”

这些都是包括印度在内的后工业社会面临的当代问题。^①在此之前，在印度一些（并非所有）地区牛奶在用于仪式和食用（提供营养）方面均受到高度重视，尤其是对于幼儿来说，当母乳不足时，牛奶通常被视为他们生存的必需品。由于缺乏冷藏设施，若不立即使用或煮熟（通常与谷物一起），牛奶就会被加工成酸奶，再加工成奶油，这是一种常见的家务活儿，见载于古典文献中，正如我们第二章看到的克里希纳打碎他母亲的搅拌罐并偷走奶油的故事一样（Mahias, 1987）。^②

对于今天印度的母牛护工来说，道德上的关注在于，要想在母牛自然生命周期内使她得到良好的照顾，那么应从母牛身上取多少奶并为牛犊留多少奶才是恰到好处的。考底利耶（Kautilya，约公元4世纪）以古梵语写成的政府管理指南《政事论》给出的一条有趣的禁令可能与此相关：在雨季、秋季和初冬，母牛和母水牛每天要挤两次奶；其他季节，每天挤一次。^③我采访过的一些养牛人强调，牛犊吃

① 在印度，许多牛类关怀活动家引用科学研究成果支持各种各样的说法，特别是关于牛奶、牛粪和尿液的好处。如果篇幅允许，在牛类关怀背景下对现代科学进行有价值的探讨，应该考虑主流现代科学的基本假设是如何导致知识生产在其本质上与传统知识形式背道而驰的。在传统知识形式中，牛被认为是维持农业生态平衡不可或缺的因素（参见 Shiva, 2016）：“农业生态学养活世界，而不是暴力的知识范式。”这个问题与环境和动物待遇方面权利与知识之间关系更广泛的主题交织在一起。对于动物和知识系统的深入分析，参见 Johnson, 2012。有关印度教与科学论述的全面综述，参见 Dorman, 2011。

② 搅拌的意象在印度文学中有着广泛的共鸣，这是其中一个著名的故事。另有若干早期文本也描述了搅动寰宇的故事，比如《薄伽梵往世书》。

③ 其他季节若一天挤两次牛奶，为国王养牛的人则要接受严厉的惩罚，即失去他的拇指。那些照顾皇家牛群的人得到的报酬是现金，而非牛奶和酥油，以免他们限制小牛的喝奶量而使自己得到更多牛奶（Rangarajan, 1992）。

饱后剩下的奶应被看作一种意外“奖励”，应该与拥有母牛和照顾母牛的其他种种好处一起被欣然接受。他们还指出，小牛出生后头几个月对他施加的任何限制都会适得其反，影响小牛的充分成长与自然发育，导致成年后的生产力下降。^①他们对一些奶牛饲养者意欲通过繁殖增加产奶量的做法感到难过。他们不但杜绝这种非自然的做法，而且尽力让母牛在自然生命周期内得到最好的照顾。这样的母牛产的奶才是纯牛奶，而人类真正需要的恰恰是这种善性的纯牛奶，这种做法才是对人类不断增长的需求的一种积极回应。^②

那些对母牛保护持同情态度的受访者通常表示，他们对终生得到保护的母牛所产的牛奶表示尊重，认为这样的牛奶具有“附加值”——特别健康且营养丰富。其中一个原因是，受到保护的母牛肯定意识到自己处于受保护状态，这种认知使母牛身体没有任何压力，在与人类的互动中显得很放松。^③他们指出，至少这种牛奶不含工业牛奶添加的若干化学物质，如激素和抗生素。

最重要的是，有良知的印度人认为，这种牛奶中注入了被奉为非暴力原则的伦理价值，进而认为这种“不杀生牛奶”具有重要的药用

① 此处依据对达亚尔·穆昆达（Dayal Mukunda Das）的采访；另见 Sinha, 2016。

② 在 2018 年 5 月 20 日的（硅谷）母牛文化会议上，美国毗湿奴派虔信者巴拉巴德拉·达斯（Balabhadra Das）叫停了对牛奶生产的思考：“在吠陀时代，饲养母牛不是为了得到牛奶，而是为了公牛、粪便和尿液……牛奶会自动产生，这不是我们主要关心的，我们的主要关切对象是公牛。”

③ 几位接受采访的母牛护理者指出，他们照顾的母牛在最后一头小牛犊出生多年后还能不断地产奶，这清晰表明，这些母牛不仅平和，而且很高兴以这种方式表达她们的慷慨。

价值。^①从这个角度而言，受保护的母牛提供的牛奶及其衍生品是最有价值的。^②这也解释了为什么印度许多大型印度教寺庙（以及近期兴起的世界其他地区的庙宇）经营的牛舍里都要有奶牛。在为寺庙里的克里希纳神像准备食物时，虔信者对以牛奶及其衍生品为特色的食



为克里希纳神像精心准备的奶制甜点和热牛奶。

地点：伦敦附近巴克提维丹塔庄园

-
- ① 两位接受采访的印度养牛人谈到一个古老的传统，以前家中若有小孩生病，长辈会在家养母牛的耳边低语，将孩子生的是什么病告知母牛。这头母牛听后即开始行动，去开阔的牧场或森林吃草，特意吃下能治病的草药，当晚喂给孩子母牛的奶后，孩子就会痊愈。这似乎与在湿婆的公牛形象耳边低语许愿的传统有关。
- ② 西塔拉姆·达斯（Sitaram Das）在英国莱斯特附近经营一家非暴力牛奶场，他说，他养着 15 头母牛，却无法满足奶产品日益稳步增长的需求。他的价格和会员费很高，是因为其奶产品拥有特别的价值，因为它属于“无屠宰/非暴力牛奶”。资料来源：个人采访与网络。

物情有独钟。理解了克里希纳对牛奶的偏好，自然会明白，为什么寺庙中的母牛受到像克里希纳的母牛一样的尊敬，为什么他们对母牛的日常照顾也属于为克里希纳服务，因为在克里希纳的领域，母牛对他来说特别珍贵。

酥油

酥油是纯净黄油或脱水乳脂，属牛奶衍生品，是与印度教文化密切相关的牛产品。生产一升高质量的酥油约需二十五升牛奶，^① 这表明酥油的价值较高。酥油的价值体现在三个方面的应用目的，仪式目的（特别是将酥油祭品点燃制成圣火）、烹饪（深炸、嫩煎均宜）目的及医疗目的，尤其是作为阿育吠陀药物的成分。^② 酥油可以储存很长时间，且容易运输，因而在印度它一直以来都是牛奶的主要最终产品（Rangarajan, 1992）。

仪式上使用酥油总是与举行火祭密不可分。前文讨论过，火祭是正统婆罗门的传统仪式，后来发展出一系列印度教理论与实践。^③ 需要注意的是，直到今天，印度教各种仪式中还会使用酥油，譬如一些主要人生阶段的仪式，其中以婚礼仪式为主。我们还发现，将酥油用

① 达莫达尔·杜拉拉·达斯，神牛苏拉碧研讨会（Damodar Dulal Das, Sri Surabhi Conference）。

② 关于阿育吠陀医学中使用酥油及对印度传统制备方法的详细说明，参见 Malakoff, 2005。

③ 吠陀典籍规定，酥油要在火中供奉，因为火神阿耆尼以这种方式被“喂养”。酥油被认为有着强大的效能，可使举行火祭的现场及周边地区得到净化。感谢 Shalvaville Iyengar 博士的解释。我们还可补充说，酥油的功效源于它是精华之精华——牛奶的精华，而牛奶被看作牛吃的草和其他营养物质的精华。

于布施也是酥油在仪式中的主要用途之一，这是深得《摩诃婆罗多》赞誉的做法。^①至于烹饪用的酥油，特别用于庆祝场合，通过丰富的素食彰显富裕繁荣。酥油还象征着食物的纯净度，尤其是那些用酥油炸制的菜肴，纯净度颇高。在毗湿奴派奉爱传统中，酥油被慷慨地用于克里希纳寺庙的烹饪，因为人们知道克里希纳特别喜欢用酥油制作的食物。^②

近年来，一些牛类关怀的支持者一直在倡导酥油的药用价值。不过，正如国际克里希纳意识学会印度分会牛类关怀项目负责人达莫达尔·杜拉拉·达斯指出的，要使酥油具有预期的药用价值：

母牛（产奶，进而制成酥油）必须是快乐的母牛。首先，我们用母牛四只乳头中的两只喂养小牛，这样就不会剥夺小牛的奶水。这是荷尔蒙分泌（的作用）。母牛有多快乐，就会分泌多少

① 《摩诃婆罗多》之《教诫篇》记载，毗湿摩告诉坚战：“纯净的酥油是众人敬仰的毗河波提（Vrihaspati）喜爱之物，也是普善、跋伽（Bhaga）、双马童和火神爱吃的东西。它是高级的药物，它是祭祀中最紧要的供品，它是众味中的无上之味。奉献纯净酥油能得到最高的果报。一切希求果报的人、希求名声的人、希求财富的人，都应该以纯净之体和纯净之心，向再生者施舍纯净的酥油。一个人如果能在阿湿婆瑜吉月向婆罗门施舍纯净的酥油，那么神明双马童就会高兴地将美丽的容貌赐予他。若向婆罗门施舍拌有纯净酥油的牛奶粥，施舍者家里就不再有罗刹捣乱。”（Ganguli, 1991）

② 《薄伽梵往世书》中有两处明确提到酥油：其一，教导人们用酥油做饭，作为家庭火祭仪式的祭品，这是生孩子的准备活动之一；其二，将酥油列入供奉克里希纳神像的物品推荐清单。

荷尔蒙，进而产出多少奶水。^①

由此可见，母牛被照料得很好，因而性情温顺平和，而且小牛喝足了奶，得到了充分的关照。在这种情形下，母牛产出的奶质量就是最高的，做出的酥油质量自然也是最高的。

根据达莫达尔·杜拉拉及印度另一位广为人知的牛类关怀活动家乌塔姆·玛赫什瓦利（Uttam Maheshwari）的观点，高质量酥油在医学上的应用非常广泛，药用价值较高。虽然关于酥油有益人类身体健康的证据往往是坊间传闻，但在印度传统医疗体系阿育吠陀中，酥油被认为是一种重要的治疗剂，而且一些现代研究证实了它的功效。^②

一些拥有泌乳奶牛和乳制品设施的母牛护理机构制作酥油并向公众出售。通常情况下，这种酥油作为一种增值产品，以比普通乳制品高得多的价格出售。^③正如前文讨论帕特梅达牛舍的增值产品牛粪时指出的，不难理解，带来的增值源自对母牛终其一生尽职尽责的护

① 奶牛饲养员认为，确保奶牛快乐的另一个重要因素是挤奶时永远不要用挤奶机，而是用手（尽管一位受访者发现有必要使用挤奶机，因为他患了腕管综合征。他告诉我，他开始使用挤奶机挤奶时，他的母牛“一点也不反对”）。最重要的是，几位受访者坚持认为，奶牛能感知自己是否得到了自然的终生护理。因而，奶牛只有在一直得到照顾直到生命自然终结的情况下才会快乐。

② 几部阿育吠陀文献提到了酥油及其益处。总体而言，酥油可充当身体“七种精华”的“增强剂”或补品。Go Vigyan Anusandhan Kendra 的出版物《研究活动手册》列出了用酥油制作的几种制剂，其中包括针对几种情况的“七种精华家庭疗法”。该书还提到针对某些可能的益处而从事的一些研究尝试和努力，其中一种可能的益处是经常摄入酥油有益智力发育。印度的一些牛类关怀活动家讲述了用酥油治疗严重疾病的奇闻轶事。譬如，有记载，病人从癫痫发作中恢复，或者从长期的昏迷状态中苏醒，是由于向鼻孔中涂抹了酥油。这种可能性也许值得研究。

③ 当今印度，酥油的价格跨度很大，每 500 毫升 300~1500 卢比不等。

理，这些母牛是牛奶和酥油的来源。这种尽责的关怀转化为对酥油消费者的一种道德正义感，以及一种品质感——内心满足的母牛产的奶制成的酥油会在各种用途中发挥最大功效。

牛粪与牛尿

拉克希米女神与牛粪是有关联的。可以说，不论雌雄，牛全身上下最有价值的就是他们的排泄物。南亚地区随处可见一种常规的乡村能源燃料储存形式，人们把牛粪饼或水牛粪饼贴到墙上晒干，然后整齐地码成一大堆，随时可用作烹饪和取暖的燃料。正如前文探讨达穆牛舍时提到的，牛粪也可用于生产甲烷气体燃料。除此之外，还可用于制作堆肥。

在位于马哈拉施特拉邦浦那（Pune）附近一个名为“兄弟有机农场”的商业项目中，饲养母牛不是为了获得牛奶，而是为了得到她们的粪便和尿液，牛粪和牛尿可用作农场的肥料。牛奶被认为是副产品。这些母牛是西北吉尔品种，她们要么在农场的土地上自由地吃草，要么进食有机饲料，这些饲料是在专为她们预留的两英亩土地上种植的。牛粪和牛尿被一起扫进牛圈的一个槽里，然后加工成泥浆，最终获得甲烷气体燃料。另外，其中的微生物可用于“孕育”农场土壤中的有益菌群。一位导游解释说，吉尔奶牛对这一地区的永久适应性使她们非常适合产生高密度的健康微生物，并释放到粪便中。^① 由此产生的肥料使土壤格外肥沃，从而促进农作物健康生长，不像化肥

① 该导游还指出，吉尔奶牛的肠道比泽西奶牛和荷尔斯坦奶牛等西方奶牛的肠道长，故能够更好地处理饲料，通过彻底的消化过程产生更丰富的粪便。她们还具有非常平衡的pH值，约为7，最有利于有益细菌生长。

那样只会破坏土壤而不是促进土壤微生物的生长。正如人们认为拉克希米存在于牛粪中一样，人们认为恒河女神（Ganga Devi）——赋予生命和保护的神明存在于牛尿中。虽然牛尿可与牛粪一起用作肥料，但也可单独采集（据我观察，一大早就有人提着桶在牛身后等着，的确不无耐心）以供药用。在阿育吠陀文献中，牛尿其因药用价值被称为全面的生命补品，特别是认为经蒸馏后的牛尿提取物可治疗肾脏疾病和糖尿病（Somvanshi, 2006）。它对其他几种疾病有益，尤其是癌症，这一点留待后文进一步讨论（Mohanty 等, 2014）。

“五蜜露”

牛奶、牛粪和牛尿这三种牛产品不仅单独来看很有价值，混合在一起也很有价值。牛奶、牛粪和牛尿外加两种牛奶的衍生物，即酸奶和酥油，可制成“五蜜露”。在传统的阿育吠陀医学和仪式中这种混合物都特别有价值，也是土壤肥料的基础。^①如今“五蜜露”的药用价值受到印度牛类关怀者和活动家的特别关注与强调，他们借鉴阿育吠陀和现代研究发现，“五蜜露”有助于治疗多种疾病。比如，在印度中部的那格浦尔，人们发现，“五蜜露”有助于治疗头皮屑、类风

① 《莲花本集》（*Padma Samhita*, 公元8世纪以前）等文献描述了“五蜜露”在仪式中的用途，在庙里的神像开光或换新时常把它倾洒在神像上，因而它是很重要的液体物质。该文献首推“五蜜露”，其所有成分都应是新鲜的，并且来自同一头母牛，这头母牛“不能是虚弱的、年老的、怀孕的或没生过小牛的”。从酸奶到酥油、牛奶，再到牛尿、牛粪，每种成分的具体比例都是给定的（Padmanabhan, 1982, 感谢布拉玛·穆乎尔塔·达斯提供的参考文献）。另一种与“五蜜露”有关的仪式发生在火葬仪式之后，死者的骨灰与“五蜜露”混合后，浸入圣河。详细的“五蜜露”肥料配方及其对微生物的影响，参见 Satyanarayana 等, 2012。

湿关节炎、肾结石和心脏病等多种疾病。除此之外，还有关于治疗癌症的说法。^①

印度的一些组织，包括营利性企业，均将“五蜜露”（其中一种或多种成分，尤其是牛尿）作为主要成分生产药物和其他产品。这些产品在印度和其他国家都有广阔的市场前景。^②

贯穿我们对牛产品讨论的一条主线是，活牛对人类和环境的益处不能用任一种牛产品衡量，甚至不能用全部牛产品衡量，而且不能用屠宰牛的所谓“好处”衡量。尽管照顾牛很困难，但有良知的印度人认为，照顾总比不照顾好得多，而且牛产品对人类有益，这一事实也说明照顾牛的必要性。达穆牛舍（不经营奶牛场）的经理乔汉就是这样说的。他在访谈中指出，在还有更多流浪牛需要庇护但牛舍过于拥挤的情况下，自己是如何面对的：

我若说“不！我不会再收养（更多的流浪牛）了”，那他们就会全部被宰杀。这可是更大的罪孽，我的灵魂岂能接受？至少他们的健康在这里得到了保障——我们给他们开了药——他们很健康。你会看到（牛）在笑！因此，这是为避免屠杀而付出的

① 这里有两个例子是关于“五蜜露”或牛尿对癌症治疗疗效的研究，都谨慎地表明了它们积极的疗效，参见 Dhama 等（2005）和 Jain 等（2010）的研究成果。

② 位于马哈拉施特拉邦那格浦尔附近的 Go Vigyan Anusandhan Kendra 是印度几个将牛产品作为药物推广的著名组织之一。这类产品相当受欢迎。然而一位阿育吠陀医生世家的后裔萨奇·库玛尔（Sachi Kumar）对其药用价值持保留态度：首先，传统上并不出售牛产品；其次，这些药物的好处被夸大了，因为用牛粪和牛尿施肥的有机农产品的食用价值比这些成分所制成的药物的药用价值更高；最后，只有本土牛产品具有药用价值的说法可能也是片面的。

一种很小的代价。

当然，只要一提到牛对人类的好处，这种关怀伦理本质上以人类为中心的特征就会暴露，有人或许对此心存芥蒂。不过可以说，牛类关怀与保护的伦理框架广义上是合乎达磨的，也就是说，在追求非暴力理想的过程中遵守了人与动物和谐共存的原则。而追求这一理想的认真程度与成效均因牛类护理者和组织的不同而有所差异。不幸的是，在某些情况下，以牛类关怀为名的做法看起来更像是^①对牛的忽视，甚至是不公和虐待。^①与此主题相关，我们现在必须进行另一主题，可能是更具挑战性的主题领域，即公牛护理与暴力问题。

第四节 公牛护理与暴力问题

纵观历史，大多数时期印度都是自给自足的农耕国家。牛（具体说是公牛）承担了大部分的犁地、运输及打谷等农活，使这种农耕生产方式成为可能。近几十年来，印度大多地区以拖拉机等机械化工具代替了公牛的劳作。如此一来，昔日在农耕经济中大显身手且被认为比母牛更举足轻重的公牛（Chakravarty, 1985），如今变得多余了。因此，除非作为种畜，否则公牛早就成了被宰杀牺牲品。1887年维多利亚女王登基纪念日，约瑟夫·鲁德亚德·吉卜林（Joseph Rudyard Kipling）在其诗作《人们说了什么》（*What the People Said*）中暗示，印度农业格局的这种深刻变化最初并未引起人们的注意：

^① 甘地对印度教的虚伪和对牛“可耻的疏忽”所做的尖锐批评，参见 Nagy, 2019。

在那口井旁，
牛群缓缓地行走着，
悄无声息且漫无目的——

在青麦干旱而死的庄稼地旁，
他们听见了，
正如无精打采的地球听见了。

那吹了一小时的风声，
夹杂着伟大女王的讲话：
“我的造物主赐予我岁月，
赋予我统治和权力：
故我命你，哦！大地，欢欣喜悦。”

.....

农夫将犁头，
深深嵌入晒干的土块中：
“拉地的蒙古马、北方来的神秘人，还有海外的白肤女
王——

造物主让他们兴起，又将他们驱逐，
就像犁头的尘土在微风中飞舞；
但麦子和牲畜是我关切之事，

其余皆为造物主意愿。”^①

这位犁夫不屑地将当地和外来的统治者比作他那犁铧扬起的飞沙，暗示即将来临的精神干旱，这掩盖了一个事实，即这些遥远的权力已经日益深刻地影响了整个印度和南亚次大陆人类和动物的生活。现代印度最明显的变化之一是拖拉机的引进。但在拖拉机之前是铁路，可将牛肉快速运往市场。拖拉机会使人觉得农场上不再需要活牛（沉默、迟钝且缓慢）。20世纪60年代初，“绿色革命”席卷印度北部农业后，牛参与的劳动更少了。随着农作物产量的显著增加，化肥、杀虫剂和过度灌溉正在导致益虫灭绝、土壤退化和生物多样性的丧失，这些似乎也无关紧要。^②

我们在第三章提到，20世纪60年代末至70年代初（与此同时，绿色革命正在印度北部兴起），帕布帕德开始激励他的一些学生在西方国家建立农场社区，照顾牛类，并认为农业经营不应依赖拖拉机。帕布帕德特别关心公牛的照料，而照料公牛不可或缺的一部分就是训练他们从事负重劳作：

欧洲人发明了拖拉机，公牛就显得多余，结果他们必须被送往屠宰场。我们不能（在我们的农场项目中）制造类似问题。

① 五首诗节中第一首和最后一首。Mlech指的是mleccha（梵语），大意是“野蛮人”，即没有文化的外国人。

② 举一个拖拉机使用的例子，旁遮普邦的拖拉机数量从1962—1965年的平均10646辆增加到1990—1993年的平均234006辆。同一时期化肥的用量从30060吨增加到1212570吨（《2004年人类发展报告》，旁遮普）。

如何使用公牛？他们应该从事运输和耕地。^①

帕布帕德将农业机械的发展和使用时由此产生的役畜被机械替代以及随后的屠宰问题联系起来，再次指向工业化和全球化问题，因为这些问题已对印度人与牛（更广泛地说，是人类与非人类动物）的关系产生影响。还需注意的是，全球化对印度的影响带来了反向效应，因为印度牛类关怀的实践已开始在印度以外的国家甚至全世界展开。值得注意的是，这种在印度以外的实践包含让牛参与农业生产活动的种种努力与尝试。目前西方牛类关怀的相关实践，我们将在第六章探讨。在牛的训练和从事劳动方面，我们先简要介绍一下 2003 年启动的印度马哈拉施特拉邦北部的牛增山生态村（Govardhan Eco Village）的情况。

牛增山生态村坐落在孟买以北约 100 公里处的西高止山脚下。该项目占地 110 英亩，周围住着拥有小块土地的土著农户，牛增山生态村一直在努力帮助他们克服相当大的经济和社会挑战。牛增山生态村是一个静修和会议中心，主要接待来自大孟买和艾哈迈达巴德的游客，还接待来自美国的瑜伽团体，以及世界各地非印度籍的毗湿奴派虔信者。该项目包括一个牛类关怀计划，目前约有 104 头牛，属吉尔和塔帕卡品种（撰写本书时，雌雄各 52 头，包括 12 头小牛和 12 头产奶中的母牛）。牛增山生态村的牛舍具有特殊的教育功能，可向游客展示牛类关怀的美德和灵性回报，同时展示牛类关怀的可行性，包括训练牛并让他们参与劳作。

^① 参见 Prabhupada, 2017, 引自《母牛保护》第 1 册（ISKCON 奶牛保护和农业部）。

与公牛和阉牛有关的第一个伦理问题是阉割问题——通过手术将公牛变成阉牛，也就是“牛宦官”。牛增山生态村的共识是，要对出生在社区中的公牛进行积极照顾并使之参与有益于社区的劳作，即使是暴力行为也是不可避免的。^① 阉割由兽医施行麻醉后进行。如果操作得当，会出现中度疼痛，或无痛。^② 牛增山生态村牛舍前经理帕拉达·巴克塔（Pahlada Bhakta）解释如下：

在这里（牛增山生态村），兽医来了之后，把牛放倒，给他注射一针，使他处于半清醒状态，然后按压某根神经，不一会儿（公牛）就会恢复意识，恢复正常。就是这样。我相信，整个过程基本无暴力。

目前毗湿奴派虔信者对公牛阉割问题所持的态度并不一致。在温达文“牛只关爱之家”，一些未被阉割的公牛放养在附近的土地上，该土地归一位印度教圣人所有。这位圣人保证，只要这些公牛和他

-
- ① 关于公牛阉割问题，国际克里希纳意识学会牛类护理的官方手册《牛类保护》第1册中的建议如下：“欧洲金牛座品种的公牛犊应在6个月至1岁时进行阉割。印度瘤牛品种应在1-2岁时阉割。阉割的方法应该是去雄法，专门由兽医或有经验的专业人员使用专业工具实施无血阉割。同时不允许用橡皮筋捆扎睾丸，直至睾丸脱落；不允许由缺乏经验的牧牛人执行阉割，即使其方法可以接受。”根据一份标准《道德法典》（*Dharmashastra*）的指示，在非正规情形之下，需要对惯常的达磨规则做出相应调整。若一位婆罗门从事农业，使用公牛耕地，那么这些公牛必须是未被阉割的（Bowles, 2018）。
- ② 2015年1月，印度畜牧业、乳品业和渔业部发布了一份通知，规定“牛阉割前必须注射麻醉剂”，该通知得到印度善待动物组织的认同，这表明该组织批准了阉割公牛的一般做法，以使公牛能够参与生产劳作。根据玛内卡·甘地的说法，最好且最人道的阉割方法是“免疫阉割”，每6个月注射一次，以抑制睾酮分泌。

在一起，就不会被阉割。其余住在牛只关爱之家的公牛一般都要被阉割，由于空间有限，若不被阉割，则无法被安置得离母牛较近。对此，已故牛只关爱之家的创始人库尔玛·鲁帕·达斯曾说：“为了善良，我们必须残忍。”^①也就是说，为庇护获救的公牛，人们认为有必要对他们实施这种快速手术，以剥夺他们的生殖能力。^②另一方面，据报道，位于温达文的克里希纳-巴拉罗摩（Krishna Balaram）牛舍经常使用未被阉割的公牛进行劳作（Dasa, 1998）。

在牛增山生态村，让牛参与生产一直是该项目的优先选择。不过对于牛的护理者和牛来说，训练牛并让他们从事生产是一个学习的过程。在生态村的早期，人们在牛的鼻子上穿洞，用绳子穿过鼻子做成鼻环，以便控制他们，这在整个亚洲都很普遍。^③2011年生态村的创始人、美国毗湿奴派虔信者拉达纳特·斯瓦米（Radhanath Swami）要求牛舍管理者尝试不用鼻绳控制牛，开始人们还持怀疑态度。帕拉达·巴克塔·达斯回忆：

-
- ① 牛只关爱之家的一个有趣例子是一头名为“巴巴”的公牛，库尔玛·鲁帕（Kurma Rupa）竟专门为他设计了一条“贞操带”（牛只关爱之家简报，2006年2月刊）。可一位牛只关爱之家受访者告诉我，实际上这条“贞操带”并未发挥功能。
- ② 对公牛阉割的看法，印度教的神圣文本似乎并不明确，类似我们在第三章看到的与肉类消费有关的模棱两可的禁令。一方面，有相关经典（如《百道梵书》和《泰帝利耶（鹧鸪）本集》）提到，将一头阉牛作为祭品送给仪式祭司。但在《莲花往世书·大地之部》中，我们发现诗节写道：“那些罪孽深重之人，他们割去公牛的睾丸（阉割他们）；还有那些伤害母牛幼崽的人，都乃大（意指“极其痛苦”）地狱之居民。”感谢布瑞佳巴西·达斯（Brijabhasi Das）向我提供这些参考资料。
- ③ 最近出版的印度牛舍手册（Khanna等）赞同阉割公牛和插入鼻环，并指出这两件事都应在牛一岁完成。该手册也同意在牛出生数日内切去牛角。考虑到该手册的编辑者之一玛内卡·甘地著有强烈反对这些做法的文章《动物虐待与无知》，难免有些让人摸不着头脑。

拉达纳特·斯瓦米告诉我们：“在温达文（街上），我们就在公牛身旁走，而他们没做任何事情（打扰我们），所以我们为什么需要穿（公牛的）鼻子呢？”我对他说：“传统意义上都是这么做的，《薄伽梵往世书》中有一处说‘就像公牛被迫通过鼻绳活动，每个人都被命运的幻象之绳牵引着’。”^① 拉达纳特·斯瓦米说：“没错！不过若有可能（不用鼻绳照样能让牛干活），为什么还要这样做呢？”^②

据所有采访报告及我本人的观察，不难发现，这个试验被证明是成功的，目前牛增山生态村的牛都不再穿鼻绳，他们戴着笼头干活，不穿鼻绳和鼻环。^③ 然而，正如现任牛增山生态村牛舍经理佳甘纳特·克里帕·达斯（Jagannath Kripa Das）指出的，牛舍随之而来的挑战是为几头常驻的公牛提供足够的劳作机会，让他们有足够的活计。一些犁地和运载（主要是运饲料和粪便）的活计每天需要两头牛，按照轮换制度训练所有的牛。据帕拉达·巴克塔·达斯的观察：

只要公牛训练有素，就不难驾驭。我曾赶着他们去村里为牛

① 参见《薄伽梵往世书》，死神阎摩王将宇宙创造比作一头公牛，“世界为毗湿奴掌控，恰如（一头公牛）被鼻绳控制”。该书中还有若干诗节有同样的比喻。

② 源自2017年12月10日对帕拉达·巴克塔·达斯的采访。

③ 牛是否能在没有鼻绳或鼻环控制的情况下从事劳动取决于他们的品种。与其他品种相比，吉尔和塔帕卡品种的牛较温顺。根据安塔尔克帕·达斯（Antardvip Das，匈牙利农场负责护理牛的经理。关于匈牙利农场将在后文讨论）的说法，大型的西方品种的牛需要用鼻环控制。

舍的牛买过饲料。两头牛拉车，他们受过训练，懂得指令……所以说，用训练有素的牛干活并不难，难的是如何训练他们。

诚然，使用公牛需要对驾驭他们的人进行培训，同时也要对公牛进行训练。帕拉达·巴克塔指出了未受过培训的驯牛员存在的问题：

驯牛有诀窍，但就是因为人不懂驯牛的知识，还想让牛干活，结果导致牛遭罪，活也干不成。所以这知识真是必不可少。不管怎么样，我们得先培训人们，让他们熟悉驯牛的技巧。

由此可见，管理人员有时会面对缺乏经验但很有热情的牧民和驯牛员。鉴于此，夏玛逊达尔·达斯（Syamasundara Dasa）编写了一本手册，预见了这个问题及其他与牛类护理相关的实际问题，并提出了相应的解决办法。针对那些没有经验的驯牛员，他写道：

刚开始，牛会对很多事情紧张，比如，给他们套上轭，被困住的感觉，拽他们的鼻子，另一头牛从轭的另一端靠近（可能想要顶他），把重物拉过来等。驯牛员必须对牛的一些不可预测的反应和举止做好准备，同时应该对他们表现出极大的耐心和善意。开始他们无疑会犯很多错误，所以应该做好心理准备，同时坚持下去（Dasa, 1998）。

驯牛员必须表现出“极大的耐心和善意”，引导作为新手的公牛养成从事牵引和负重劳作必备的恰当习惯。对于一名新手驯牛员来

说，学习这门技艺的最佳方法是师从一位经验丰富的驯牛师。若没有面授指导，互联网时代也可进行网上学习。国际牛类保护协会创始人巴拉巴卓·达斯（Balabhadra Das）是一位经验丰富的驯牛师，已有 27 年的驯牛经验。他在网上提供了一个视频，一步步地演示了驯牛的整个过程，包括如何将语音指令作为与牛温柔接触的基础。值得注意的是，巴拉巴卓强调，驯牛的第一步是和他们交朋友，这意味着花时间和他们待在一起，呼唤他们的名字、轻轻抚摸他们、为他们梳毛等。

以上描述了公牛的阉割、鼻绳、鼻环及训练并让他们从事劳动，所有这些可能遭受非议，认为明确肯定印度教对牛的关怀不过是充满暴力的行为。有良知的印度教徒承认，牛类关怀的某些方面会被某些人贴上“暴力”的标签，原因是给公牛带来了暂时的痛苦，并永久剥夺了他们的生殖能力。然而，印度教徒坚持认为，首先，公牛的尊严并未因此而受损，实际上，他们的生命因提供的服务而得到提升并引起重视。其次，他们终其自然生命均能得到保护和照顾，这是大多数公牛望尘莫及的。大多数公牛要么一生下来就被杀死，要么等长到“屠宰体重”后被杀死。^① 而且有良知的印度教徒认为，人们必须把这种综合实践作为一个整体看待，其背景是人类、非人类动物与自然环境和谐共存的更广泛系统，以及那些直接与牛接触者的精神境界。对印度多家牛舍进行访问后，我发现各牛舍对牛类关怀所持的态度不同，或诚恳努力与尝试，以裨益于达磨原则的维系；或于事不济。而在所有情况下，整体而言，我见到的都不失为一种极其重要的尝试，

① 现代肉类“生产”在全球化背景下运作，严格计算“饲料效率比”等，其唯一目的是将动物提高到理想体重，此时被屠宰是最有利可图的（Smil, 2013）。

展现了一种积极的方式，以替代现代农业综合企业承载的在动物虐待和毁灭中形成的杀戮文化。

第五节 照顾牛并与牛亲近的无形利益

前文讨论了牛产品，即牛奶、牛粪、牛尿及其衍生品，这些都是从牛身上得到的实实在在的好处。同样，公牛的劳作——拉犁、运货和载人，也是牛带给人类的有形利益。然而，正如前文提到的，所有这些好处并不足以说明为什么牛要被照顾，以及牛护理者为什么觉得照顾牛的所有挑战都是值得的。下文我们将看到牛为人类和环境带来的无形或不可量化利益。

牛作为净化剂

斯瓦米·室利·达塔·沙拉纳南达·摩诃罗阇（Swami Shri Datta Sharanananda Maharaja）是拉贾斯坦邦西南部一个庞大牛舍综合体的创始人，也是在印度各地长期游历的牛类关怀活动家。在帕特梅达牛舍，我问他如何向人们尤其是那些不熟悉印度牛类关怀精神的人解释终身照顾牛类的好处。斯瓦米·达塔详细回答了我的问题，他深信牛的价值体现为他们带给人类的三种好处，即有益健康、有益繁荣和有益教育。总结他的阐述将有助于理解印度教对牛的评价如何全面地涵盖人类福祉的多个方面。^①

① 依据 2018 年 12 月 4 日对斯瓦米·达塔的采访。关于牛对人类的积极作用，Swadhyaya Parivar 的创始人 Pandurang Shastri Athaval（1920—2003）曾有类似的理解与赞赏，参见 Jain，2011。

根据达塔的说法，牛的第一个好处在于他们有能力影响和净化自然元素，对“元素”的理解是根据印度教经典对自然或原质的分析。^①据《薄伽梵歌》记载，八种粗大及精微物质组成部分（元素）称为自然元素。这八大自然元素是土、水、火、风、空（以太）、心意、智性和我慢（ahamkara）。考虑到牛类对大自然的这些元素都会产生积极作用，达塔详细阐述了三方面的人类福祉是如何通过人类与这些积极因素的互动产生的。第一方面，人类健康的维持和恢复特别依赖牛对土壤、水和空气的净化能力。土壤通过牛粪的改良，产生了有机养分，食用这种土壤培育生长的农作物，会大大增强身体的活力。用牛尿消毒过的水有助于人体体液的健康；牛呼吸净化后的空气有助于保持肺部健康。^②

达塔接下来确认，牛的第二方面好处是有助于创造和维持繁荣。他的主要观点是，牛在人类中的存在，特别是他们可用于维持宇宙秩序的祭典仪式这一不可或缺的重要贡献，有助于平衡和调适人类进行的种种活动和努力。正如前文讨论过的，牛奶制成的酥油供奉在祭火中，可理解为对火（八种自然元素之一）的净化。就连牛的低叫声也净化了声音传播的基本媒介“以太”，即上层大气。

① “纯洁”和“净化”及其对立面“玷污”和“污染”的概念，可能意味着印度教话语中流行的婆罗门理念，并且通常是在对印度教进行批评性论述时非常负面的评价。牛及其颇为崇高的价值与婆罗门理念密切相关，这似乎证实了这种联系。关于印度教理论与实践针对牛产品的纯洁与污染的进一步讨论，参见 Simoons, 1974。

② 这种对牛的净化能力及随之而来的对人类健康益处的理解可能被视为“本土知识”，并因而被驳斥。但有些学者强烈认为，这些知识需要得到重视和恢复，作为从殖民主义统治中恢复话语权的一个重要特色。参见 Henry, 2015。

缺乏对牛的关爱直接导致人们贪得无厌、欲壑难填。贪婪在当今的经济企业中占了主导地位——以化石燃料开采为代表，其使用几乎不加限制，导致环境失衡，以及地球土壤被破坏。根据印度教对宇宙动力学的传统分析，即数论哲学^①（《薄伽梵歌》中有讨论），当今占主导地位的经济文化渗透着激情品性，这种形态以目光短浅和以自我为中心的野心勃勃为特征。相比之下，建立在对牛的恰当照顾基础上的经济是可持续的，因而是稳定的，进而维护以善良品性为特征的人类繁荣秩序。在后一种情况下，贪婪可通过牛类对心灵的净化或稳定作用抑制，这样人类对他人和环境施加压迫性控制和剥削的倾向便有所约束和收敛。这就补充了牛类对八种自然元素中最微妙的“我慢”产生的清醒作用，“我慢”被理解为自我意识或个体性的感觉，在其消极方面被体验为异化，是所有人类破坏性冲动的根源。

根据达塔的说法，牛的第三方面实际好处是他们在为人类教育创造最佳条件方面发挥的作用，这方面的人类利益源于与牛相关的给予和接受的双重功能。人类可以接受牛直接和间接给予的礼物。正如我们讨论过的，牛奶及其衍生物，以及粪便和尿液，都是奶牛的直接礼物；而间接礼物是指有牛参与的农业生产过程产出的产品。也就是说，牛有益于教育，因为他为照料他和社群建立了一种价值和德性体系，并将其作为农业生活的一部分。

当心怀感恩地接受这些恩惠时，所有恩惠都能促使人类培养光明

① 我们将在第六章进一步讨论数论哲学思想体系。这里需要注意的是，尽管印度系统中存在三种元素，但它可以粗略地与中国道教的阴阳概念进行比较和贯通。就获得精神满足的导向性而言，可逐个拾级而上，从答磨（黑暗品性）到罗阇（激情品性），再到萨埵（善良品性）。

的智慧。但是，这些恩惠只能在人类充满爱意地恰当关照并回报这些给予恩惠的牛时，才能得到。这些关照包括提供一切必要条件，使他们保持健康安宁且没有焦虑。达塔还强调，为恰当回报牛类给整个世界带来的利益和礼物，我们应通过正式的崇拜仪礼实践表达对他们的特殊尊重。这是一种十分恰当的心态，可通过不断增强信心进行培养，而一个人信心的增强源自聆听赞颂牛的圣典，以及聆听那些致力于研习这些圣典的圣人和博学的婆罗门的教诲，并尽力协助他们。

向牛学习

在考量牛类关怀的无形利益时，有形的挑战也不容忽视。一方面，应考虑牛产品的价值，既包括实物产品的经济价值，也包括无形产品的价值，比如牛得到适当照顾时产生的幸福感。妥善照顾牛总要付出一些成本，包括土地、房屋、饲料和医疗费用；雇用劳动力的成本，包括他们的需求，如适当的培训；设备成本，如牛奶加工设备。^①对于个人来说，无法期望得到机构组织通常得到的那种捐赠支持，经济就成了一个主要问题。承诺在牛的自然生命周期内使其保持健康和快乐的状态需要的代价无疑是很高的，一些本来想照顾牛的人可能得出结论：这是一个他们无法兑现的承诺。正如我们看到的，对于许多人来说，他们对牛类护理的唯一能兑现的承诺是定期向牛庇护所或类似机构捐款。然而，也有一些人认为，直接照顾牛得到的个人回报值得投入所有的精力和费用。这里有一个关于这类人的小故事。除了牛的无形价值这一主题，这段小插曲让我们了解了一个较小的牛类关怀

① 不管有没有雇工，凡参与牛类护理活动的人员都必须得到良好的维系，这将涉及相关费用。

项目，与拥有数千头牛的帕特梅达牛舍截然不同。

建摩斯达密·达斯（Janmastami Das）是土生土长的印度人，他家世代都是克里希纳的虔信者。建摩斯达密在占地 3 英亩的农场上照看他的 105 头牛，农场位于孟买以北几公里的孟买-艾哈迈达巴德公路旁的丛林中。建摩斯达密回忆起创立牛舍过程中他和妻子、儿子经历的种种困难，他承认曾有一阵子想放弃，重返他先前的城市生活。可他的妻子对他说：“你想走就走，我要留下来照顾这些牛。”妻子坚若磐石的决心感动了建摩斯达密，他重新鼓起勇气，下定决心将这个项目运营下去。这么多年来，他一直视牛为自己的导师，将巴克提文化中的重要课程传授给自己。

建摩斯达密告诉我，他从导师那里学到的第一课就是毗湿奴派传统的教诲，即涵养谦卑的品德。“视自己低于地上的一根稻草……唯此才能绵密不断地荣耀造物主，唱诵他的圣名。”^①建摩斯达密解释：

思想上认识到自己低于一根稻草是一回事，而有切实的领悟是另一码事。一天我正在冲洗牛圈，用水管冲洗稻草。有一根稻草愣是冲不走，不管我用多高的水压冲它。于是我恍然大悟：牛在用蹄子不停地踩那根稻草，旨在告诉我，要是我真的像这根稻草一样谦卑，那么欲望、愤怒、贪婪、嫉妒等种种令我深感沉重的力量便不会压倒我。

① 摘自室利·柴坦亚所撰《八训规》：“视自己比草更卑微，像树般宽厚，不期待（自己）得到尊敬，而要礼敬所有人，这样才可恒常不断地荣耀主，唱诵他的圣名。”（Prabhupada, 2002）。

建摩斯达密还阐述了牛帮他领悟的第二课，这与第一课“谦卑”是有关联的：

我们应当记住，克里希纳被称为 Govinda，这一名字让我们想起他与牛之间的关系，我们每天念诵的祷文中就有 Govinda 这个词。祷文中还有 svaha 一词，举行火祭供奉酥油时也念 svaha，通常认为 svaha 的意思是“供奉”。其实在火祭仪式中，我们并没有真正放弃一切，而是为自己保留了很多东西。但 Govinda——众牛之主教给我们的是如何将一切托付给他，并完全投靠他。

建摩斯达密坚持认为，完全托庇于牧尊（克里希纳），是一个人的能够妥善照顾牛类必不可少的前提。回顾凯希所说的，在牛只关爱之家，一切照顾牛的所需是如何仰赖克里希纳的伴侣拉达兰妮获得的，我们便会欣赏建摩斯达密的观察。如果一个人托庇于牧尊，“牛妈妈会给予我所需的一切。我现在发现原来自己是最富裕的人：我能够为我的父母、我的古鲁、克里希纳，还有牛妈妈提供服务——四类服务，所以说我是这世上最富有的人”。^①

在我对牛护理者与牛类关怀活动家的采访过程中，他们会频频提到 go-seva 一词；相应地，对于他们这些服务牛的人，可用一个恰当的梵文词 go-sevak 称呼。服务牛，而不是被他们服务或者说成为牛产品的受益者，这一理念是这些印度教徒的共识。从这个视角看，或许可将牛类关怀看作服务的伦理，由此“相关的谦卑品质”（Dalmiya，

^① 源自 2017 年 11 月 28 日对建摩斯达密·达斯的采访。

2016)便伴随内在与外在的富足感油然而生。

养牛，让你保持心灵纯净和头脑冷静

印度还有一个引人注目的牛类关怀项目的范例，就是由赫玛蒂·达西(Hrimati Dasi)主持的以家庭为单位的牛舍项目。赫玛蒂·达西是一位德国人，1996年起就住在胡格利河附近。胡格利河是恒河的一条支流，位于西孟加拉邦加尔各答上游130里处。赫玛蒂·达西作为帕布帕德的学生，在这里生活了22年，其中大部分时间都在照顾牛。目前她拥有10头牛——8头母牛、1头公牛和1头阉牛。赫玛蒂将自身的福祉归功于牛，用她自己的话说，是牛让她保持心灵纯净和头脑冷静。同时她表达了对自己和牛未来状况的担忧。她说，有一段时间，她没有收入，也没有丈夫的帮助(她和丈夫已经分居)，她和她的四个孩子都是靠她第一头母牛的奶养活的。

(我和我的孩子们)靠牛奶、菠菜和别人捐赠的大米维持生活。这头母牛每天产一升半牛奶。后来我们有了一头公牛，一个男孩来了，他捐了款，还做了一辆牛车。几天后，不到一星期的工夫，母牛每天就能产五升奶了，其中两升我们自己喝，剩下的三升我就卖出去。

除了靠出售牛奶换得微薄收入外，赫玛蒂还自制并出售各种布娃娃，都是克里希纳及其众多同伴的形象，以补贴家用。在照顾牛方面，她经过反复尝试，在错误中不断摸索，终于学会了如何护理牛。2000年，赫玛蒂从玛雅普的牛舍得到了她的第一头母牛，名叫“毗

湿奴普瑞雅”（Vishnupriya），这是一头红色的萨希瓦尔混合品种母牛。这头母牛给她上了重要的一课。那家牛舍有数十头母牛，其中之一的毗湿奴普瑞雅很少受到关注。赫玛蒂说，毗湿奴普瑞雅来到她家以后，在她的照顾和悉心呵护下，每天的产奶量增加了两倍多。

对于牛饲养者来说，对每头牛给予悉心呵护是很好的，也很重要。不过牛每天需要大量的营养饲料，这对赫玛蒂来说一直是个挑战，因为她只有邻居允许她使用的 1 英亩土地种植饲料，而每头牛需要 25~30 千克的绿色草料，加上 1.5 千克的谷物混合物，包括亚麻籽、浸泡的鹰嘴豆、矿物质混合物和麦麸或碾碎的小麦。让牛吃饱可使他们保持无压力状态，从而最大程度地减少患病的可能。赫玛蒂现在雇用了两名男工帮她喂养母牛（每天喂三顿，每天两次牵出去吃草），但他们的报酬及种植饲料的成本正日益成为一种负担。孩子一个个长大成人，离开了家，而赫玛蒂自身的健康问题也让她担忧。尽管面临着种种挑战，这位来自西方、现在能讲一口流利孟加拉语的坚强女人，还是把她的牛视为自己的家人，在这里她感到一种久违的对牛保持尊敬的文化氛围。对她而言，这种对牛的尊敬和关怀恰恰是她所说的“俭朴生活，依靠克里希纳”的实质和基础。这一原则源自她的古鲁帕布帕德的一句座右铭，即“朴素的生活、高尚的思想”。^① 赫玛蒂认为，这种仰仗恩典的极简主义生活方式，因对现代科技的高度依

① 比如，帕布帕德在 1968 年 6 月给他的学生哈亚贵瓦·达斯（Hayagriva Das）的信中提到，要把新得到的西弗吉尼亚州的农场开发成新温达文。他是这样写的：“这可能是一个理想的乡村，居住者将过着朴素的生活，拥有高尚的思想。过这种朴素的生活，我们必须有充足的土地种庄稼，有充足的牧场放牛。若有充裕的谷物和产奶量，那么整个经济问题便迎刃而解。”（Prabhupada, 2017）

赖而大打折扣。她对当今毗湿奴派虔信者（包括印度人和非印度人）过度依赖便利的生活方式表示担忧，这些人的生活方式应该与他们倡导的理想高度吻合：

帕布帕德说，（克里希纳的虔信者，必须学习）依靠克里希纳。可我们真的是在依靠克里希纳吗？我们的所作所为与那些卡米（karmis，沉浸于自我中心的活动之人）有什么本质的区别吗？^①

帕布帕德曾数次向他的学生们保证，若他们以土地为生并照顾牛，所有生活所需都会得到满足。^② 尽管赫玛蒂屡屡受到物质条件的挑战，但仍坚持照顾她的牛，对古鲁的话和克里希纳的仁慈充满坚若磐石的信心。

对牛的服务与巴克提

实际上，据印度经典记载，在克里希纳-巴克提的实践过程中，第一步至少要有最起码的信心，即坚信奉爱的修习实践和奉爱的对象克里希纳皆为真实不虚的。这最初的信心随后通过恒常的练习得到滋养，其中不可或缺的是对导师——古鲁的卑微服务。我们或许还记得《奥义书》第二章记载了古鲁的一个学生照看古鲁的牛的故事。这一传统一直延续至今。

① 源自对赫玛蒂的采访，西孟加拉玛雅普，2018年1月18日。

② 帕布帕德为《薄伽梵往世书》所做的评注中写道：“整个世界必须向克里希纳学习，如何仅靠生产粮食与保护牛类快乐生活，无有匮乏。”

一位温达文的圣人萨提亚·那罗延·达斯巴巴（Satya Narayan Das Baba）仍记得他的古鲁——已故的室利·哈瑞达斯·夏斯特里，一位学识渊博的梵文经典学者和作家，尽管他身兼研究和教学职责，每天仍花大部分时间在牛舍与牛一起度过。他对向他学习毗湿奴派哲学的弟子说：

我们是克里希纳的崇拜者，克里希纳是非凡的牧童，而且克里希纳本人也亲自照顾牛。克里希纳有牧童的心绪，那是他的身份，你我若想与他在一起，则须进入那种心绪……如果你臻达完美，进入（超越时间的永恒维度）温达文，那么你将在那里做什么呢？如果你永恒的灵性身份是一位牧童，那你要照顾牛；如果你的灵性身份是一位牧女，那你还是要照顾牛。如此说来，我们最好现在就开始实践（练习）做这些事，即便此身仍在这个尘世。

这段教导中提到的“实践（练习）”，其实就是克里希纳的虔信者每天进行的灵性训练。这种训练旨在最大限度地专注于服务，专注于忆念克里希纳。克里希纳既是至尊薄伽梵，也是绝对的实相。其理论渊源为《薄伽梵歌》和《薄伽梵往世书》中的教导，用毕生时间不懈进取，全神贯注，将自己的知觉专注于克里希纳，如此可憧憬达到克里希纳的永恒圣所。在那个永无生死轮回的所在，克里希纳的“道

遥时光”即神圣游戏常演常新，人可永恒地参与其中。^① 由于这样的练习必然涉及一个人物质身体和心理层面的活动，而且照顾牛必然将实践者与外部世界及自身的身体需求相联系，故这种练习被视为一种理想的方式以确立自己在这个世界中的定位，借此与那个永恒自我、永恒归属的维度密切联系。

显然，这种对牛类关怀的理解作为毗湿奴派的一种灵性实践，是当今人类文化价值体系中相当罕见的领域。^② 然而，可以说，正是以这样一种奉行克里希纳-巴克提实践的理念为切入点，我们才能更好地理解 and 欣赏究竟是什么在推动与克里希纳-巴克提密不可分的印度牛类关怀活动。简单而言，对于克里希纳-巴克塔来说，照顾属于克里希纳的牛，而牛也以同样的方式回应，因此巴克塔对克里希纳的奉

① 关于如何实践萨达纳-巴克提的灵性训练，前文提到的两部文献及其注疏以及后来古圣先贤撰写的著作中均不乏详尽阐述。《薄伽梵歌》为以克里希纳为中心的奉献活动提供了基础指南。据该文献记载，若成功修习，所结之果便是命终之后臻达克里希纳的“存在状态，这是无可置疑的”（Goswami, 2015）。有关毗湿奴派传统中巴克提实践的研究（包括冥想克里希纳在伯勒杰与母牛在一起），参见 Holdrege, 2015。

② 根据帕德梅达牛舍的说法，通过服务牛，他们已成功帮助“成千上万”人摆脱了毒瘾（Dattasharananda, 2017）。不管这种说法的真实性如何，它都指向我从牛护理者那里屡屡听到的一个普遍理念——牛对心灵有一种平静和“净化”作用，当人服务牛时，便会受益无穷。

爱之情与日俱增且历久弥深。^①

仪式性的牛崇拜：创建和确认社群

第二章曾提到一本梵语仪式手册《母牛崇拜仪轨》，我们注意到该手册不仅包含为牛的利益而举行的仪式，也包含为人类从牛身上获益而举行的仪式。其中记载了一个曼陀罗，吟诵它便可使牛得到保护。该手册虽并未讲明，但仍不容忽视的是，牛创建了社群，尤其是通过为牛举行的仪式活动。

位于帕特梅达的高达姆·玛哈提尔塔·阿南德万（Gaudham Mahatirtha Anandvan）牛舍正在实践和开展九种与牛有关的活动，其中三种强调与牛相关的仪式活动的重要性。值得注意的是，这些实践被解读为，在最宽泛意义上确认人类在宇宙秩序中的恰当位置及作用乃举足轻重的大事。^②这种秩序用“达磨”一词表达。若牛得到较好的服务，该秩序亦相应得到维持，并在某些场合下，通过崇拜牛的仪

① 拉朱（Raju）给我讲了一个颇具传奇色彩的故事，他是牛增山居民，为乌克兰人阿卡·穆尔蒂·达西（Arca Murti Dasi）放牧 30 头牛。逆变器的液体酸爆炸，喷到他的身体和脸上，导致完全失明。在医院他被告知再也看不到东西了。从医院回家后，他由家人照顾。晚上他梦见了苏拉碧，苏拉碧是他照顾的 30 头牛中最老的牛。苏拉碧抱怨他疏于照顾这些牛。于是他在梦境中向她解释了事情的来龙去脉：“要是你祝福我恢复视力，我就能接着照顾你们了。”没过几天，拉朱的视力竟完全恢复。他把这奇迹全部归功于老牛苏拉碧的祝福。他受到巨大的激励，发誓尽余生服务克里希纳的牛（对阿卡·穆尔蒂和拉朱的采访，2019 年 2 月 14 日）。

② 这三种仪式意味着承认五种与生俱来的债务中的三种。萨特瓦-普迦（Sattva-puja）回应了对神的债务，室利斯蒂-普迦（Srishti-yajna）回应了祖先的债务，而研习经典（svadhyaya）回应了对圣贤的债务。根据帕特梅达牛舍遵循的传统，对牛的仪式崇拜是这一系列复杂仪式中必不可少的组成部分。

式正式向牛表示敬意。^① 同样值得注意的是，今天这些仪式与第二章和第三章中所述的古代仪式相比已经简化了很多，通常是公共活动，形成了客人们——主要是定期捐助者及认同这一项目使命的城里人参加的精神静修的焦点。^② 当我于2017年底访问该牛舍的时候，这种崇拜牛的仪式正在进行中。大约50位客人同时向站在他们对面的牛献上指定的吉祥物品，而祭司引导他们完成仪式并吟唱适当的曼陀罗，整个过程持续了一个多小时。正如人们预料的那样，这些受人尊敬的牛对整个过程几乎不感兴趣，除了仪式接近尾声时为他们提供的美味小吃！我们需注意的是，这个活动将客人们聚集在一起，举行共同的仪式典礼，实际上创建了一个认同牛崇拜的临时社群，从而在一段时间内将牛转变并升华为一种集体性的牛之神性。

到此为止，我已经几次采用“牛之神性”一词，以唤起人们关注印度教对牛的认知及尊敬，即牛以动物形式分享并体现了神性。当我们审视印度教牛类关怀仪礼的维度时，最好停下来，仔细地品味这一理念中的哲学推理。我再次借鉴斯瓦米·达塔的研究成果，引用他为《母牛崇拜仪轨》所撰的序言，前文曾提到，该书是崇拜牛的仪式手册。在自序中，达塔首先解释了母牛何以特别值得尊敬：

在宇宙之母勾-玛塔的每根毛发中都住着不计其数的神祇。

① 关于印度教传统中的崇拜理论与实践，参见拙著 Valpey, 2010。

② 就我的观察，在2017年帕特梅达庆典活动中，约聚集了200位客人，其中约50人参加了崇拜牛的仪式。整个过程弥漫着一种轻松愉快的气氛，人人怀着一种对牛的崇敬之情，尤其是备受尊敬的斯瓦米·达塔·沙拉纳南达的亲临现场，更增添了喜庆气氛。

通过崇拜勾-玛塔，天神、圣哲、祖先及万物众生——动与不动的、有意识或无意识的，都会得到满足。勾-玛塔独自以大地的形式将一切动与不动的万物庇护在自己的膝头，以母牛和大地两种形象滋养哺育着众生万物……即使家中只有一头母牛，每天照顾这头母牛，就好比所有天神、圣哲、祖先、吠陀经、神圣仪式等都与母牛一起临在，皆得到满足。使用牛产品举行神圣的仪式等活动，对牛和牛仆人的保护便得到了基本保障。

达塔继续介绍，主要神祇有五位，其中四位是男性神祇，另一位名为玛哈沙克蒂（Maha-Shakti）的女神是最重要的，因为所有来自男性神崇拜的益处都源自她的恩典。随后他又解释，因崇拜者的发心和动机不同而有了不同的崇拜形式，这取决于崇拜者的动机。最高的崇拜形式裨益万物众生，非常罕见，极为机密。进一步说，崇拜分为两种类型，划分依据是不同的崇拜对象，要么是由土或以土为主要成分（或由石头、金属）制成的物质形象，要么是一个活体生物形象。关于第二类，唯一被认可的形象是室利·苏拉碧·勾-玛塔——母牛妈妈，她是受到祝福的神圣的苏拉碧。

人们通常将母牛与苏拉碧（也包括雄性，常听人说的 go-vamsh 一词既指雄性又指雌性）等同起来，把母牛定位为神圣女性的典型代表，进而将其与维系万物的地球等同起来，或者与更抽象的整体原质联系并等同起来。如此一来，母牛便展现了神性兼自然的女性特质，而不是神性兼人性的男性特质“普鲁沙”（purusha）。后者存在于所有人类中，而实际上根据数论哲学，其存在于所有生物体中，无论外在身体是男性还是女性。达塔认为，只有寥寥无几的智者能对此心领

神会，自然生发对母牛的崇拜之情，知晓借由崇拜母牛整体自然将受到崇拜，而万物众生得到被所有生物体敬仰之自然的撑持与庇护，将无比满足与平和。达塔暗示，有此领悟与洞见者之所以凤毛麟角，是因为绝大多数人都在为自己及与自己有直接关系的亲朋好友寻求满足。他们可能崇拜占主导地位的男性神明——梵天、湿婆、毗湿奴或伽内什，从而错过了借由崇拜苏拉碧而裨益整个世界的机会。

因此有这种说法，母牛崇拜有助于确认并礼赞一个包罗万象的生物群体的存在。作为一种仪礼行为，母牛崇拜以祭祀仪式的实践为中心，参与克里希纳在《薄伽梵歌》中提到的更广泛的宇宙循环。或许有人将普迦看作一种简化的、大众化的祭祀仪礼，通过举行普迦向看不见的神明献祭，人类则充当了宇宙再生的代理人。在对牛的崇拜中，作为崇拜对象的牛是活生生的，看得见摸得着的，他们的有形存在抵消了他们代表的无形存在。

刚刚描述的帕特梅达牛舍举行的牛崇拜仪礼在客人中营造了一种暂时的社群感。接下来简要介绍在牛增山生态村举行的牛崇拜仪礼，与帕特梅达的类似，但规模小得多。比较的重点不在于规模，而在于这是一个住宅社区。帕拉达·巴克塔讲述了他如何通过一个特别鼓舞人心的牛崇拜庆典活动，意识到这样一个集体服务牛的社区是多么令人振奋：

为圆满完成牛增山勾-普迦的节庆，我们从牛舍中牵出了两头母牛和一头年老公牛。我们为他们戴上花环，在牛背上装饰彩色的布，并在他们身体的侧面印上红色粉末手印。大家聚集在一起唱诵圣名，学生僧侣向牛献上16种标准物品，我按照手头一

本包含勾-普迦指南的书吟诵恰当的梵语曼陀罗。^① 我们感觉非常棒。节庆过后，每个人都说：“我们现在感到非常开心。这是一个充满喜乐的氛围，我们可以感受到内在的转化。”

从印度教牛类关怀传统看，感受到“喜乐的氛围”可以解释为人类与动物之间的恰当关系得到确认并展现，即人类每日（有时通过仪式）向动物表达他们对动物给予礼物的感激之情。并且这种喜乐的状态表明，宇宙秩序也就是“达磨”得到了维持。

以上从多个角度论述了牛何以被认为对人类社会颇有裨益，作为小结，我们可以回想一下《梨俱吠陀》的偈颂：

唵！牛儿啊！

你将瘦者，养得丰腴。

欠美丽者，面容姣好。

唵！牛儿啊！

你祝福的言辞，令家宅蒙福。

你那精气神，于会众当中，被高声颂扬。

牛能为所有人带来福祉。耐人寻味的是，牛在这里被描绘为拥有

① 如第二章所述，克里希纳举起了牛增山以抗衡因陀罗。克里希纳曾建议温达文的居民向牛增山供奉丰盛大餐，而不是向因陀罗供奉，并崇拜母牛，这便是牛增山节。每年秋天毗湿奴派虔信者都会庆祝这一节日。科尔坦（Kirtan）通常以一唱一和的形式集体唱诵克里希纳的名字。崇拜的16种物品包括在牛面前挥舞的没过酥油的棉花灯，以及他们喜欢的食物，如香蕉和椰子糖等。

“祝福的言辞”，暗示语言与他们具有的仁慈力量相关联。牛就是这样与人类“对话”，让人类感到必须回应、关怀照顾他们。

小结与反思

本章开篇讲述了印度城市中的牛成为现代化和工业化的受害者，并介绍了各种组织和个人对此所做的回应，他们创建牛庇护所、关注牛的福祉，做出种种尝试以提高公众意识和参与度。当母牛被遗弃而觅食人类的垃圾时，她们摄入了异物^①，成了名副其实的弃儿，就像置身于社会的贱民群体。同时荒谬可笑的是，就是这些母牛，特别是德希（本土品种）母牛，被尊称为“勾-玛塔”，进而使许多对印度民族主义思想怀有同情的印度教徒将母牛（再次强调，特指本地品种的牛）作为印度神圣土地的象征。随着这种认知的发展，牛本身在印度成为多重斗争的焦点。^②对这些斗争的轮廓可以有不同的理解。广义而言，对于一些印度教徒来说，这些斗争具有超越现实的维度，是一种文明斗争，一个正迅速衰败的土地上挣扎着恢复被视为纯洁传统的東西。在这种叙事的善意方面，有一些人——不仅仅是印度教徒希望看到在一种保护性文化中关照牛，这种文化与永恒的达磨概念中所有生物固有的尊严感相呼应。但看似相同叙事的阴暗方面是，当“牛义警”或仇视伊斯兰教的印度教村民对屠宰牛的人或食用牛肉的人（通

① 使用“异物”一词是有意为之：母牛摄入的工业无机产品可以看作起源于全球化的工业综合体，而印度从18世纪以来逐渐成为其中的一部分。

② 西方也经历了牛的所有权、放牧权、疾病和数量激增等问题的激烈争斗。参见 Carlson, 2001。

常是穆斯林)处以私刑时,暴力事件却增加了,而非减少,故牛在甘地的著作中被比作“一首可怜的诗”(Gandhi, 1999),在印度继续被高度政治化。而与此同时,当牛在城镇中漫游时,若未被鲁莽的司机撞伤或撞死,那么他们得到的最差境遇是人们的冷漠,最优待遇是人们的容忍,偶尔会造成交通堵塞。

本章主要关注牛的日常护理实践、此类护理的经济学因素、牛产品生产与可能被称为“传道取向”之间的种种联系,这些皆与现代印度教思想的意识形态密不可分,有着丰富多彩的内涵。牛的功用在牛护理价值的计算中占很高的比例,从活牛产品(牛奶、粪便、尿液、负重役力、仪式)等有形价值,到净化能力和社会提升等无形价值。这些都与伦理价值观(特别是非暴力、动物福利、动物权利和人类权利)息息相关,或者存在紧密关系。本章通过关注牛类关怀实践,尤其是一些牛庇护所的具体做法,试图发现农业综合企业和乳制品行业之外的特定人类组织场所,尝试在平衡这些价值方面做出种种努力。我特意详细阐述了活牛的具体实用价值,因为所有这些有形和无形的东西都是大多数甚至所有印度教牛类关怀者和活动家特别强调的。

“使这些价值达到平衡”是达磨理念的一种表述方式。关于这一点,我在本章及前一章提到过几次。下一章我们将进一步探讨一个核心问题:在《摩诃婆罗多》之类的古典梵语文献中,达磨有时被指定为四个“人生目标”之一,其他三个分别为满足欲望、追求财富和寻求自由。需要注意的是,牛类关怀的行为被看作正确行动,即达磨,当它与活牛有形价值相联系时,可被视为以追求欲望与财富为导向的伦理道德。当与牛的无形价值联系在一起时,达磨可被看作以追求自由为导向的伦理道德。然而,即使达磨通过促进所有人生的追求与更

高秩序协调一致使其达到平衡，这些目标也仍属私利的范畴。根据数论哲学思想，私利根植于我慢，故本质上源于人类中心主义，也就是说，所有价值皆取决于人类利益的产物。“人类中心主义”也意味着人类与自然疏离。根据毗湿奴派的说法，如果牛类关怀实践脱离了奉爱原则，即便是为了践行达磨，也肯定会加剧并持续这种疏离感，导致被高度重视的达磨原则——非暴力难以圆满实现。鉴于此，我在本章简要介绍了每个牛舍项目的具体情况。在我看来，这些牛舍都有一个共同的元素，那就是强烈的巴克提精神，大家普遍认为牛是如此脆弱又如此美妙的生物体，他们拥有自身存在的权利，而非所有权的对象，因此理当受到关怀与保护（Johnson, 2012）。

本章及前三章内容为第五章的展开做了铺垫。这一背景对于理解和鉴赏印度经典记载的动物伦理关怀的一个重要领域——牛所处的文学和历史语境，以及当前生存环境的展现是不可或缺的。下一章我们暂且退后一步，从更理论化和更广泛的视角探讨印度经典中动物伦理，并将牛类关怀的特别关注点识记于心。第六章我们将重新聚焦牛的话题，探讨未来对他们进行照顾的可能性。

第五章 牛类关怀与关怀伦理学

本章的目标首先是通过印度教思想的视角广泛探讨动物伦理学的进路，同时将关注点放在牛类关怀上，将其作为一种需要追求和实现的价值观。这里的问题可表述为，印度教思想如何有助于动物伦理的一般性论述？其次是将非印度（西方）动物伦理思想引入印度教动物伦理思想（包括对牛类关怀的追求）。西方动物伦理论述中哪些元素可补充传统的印度教（或印度语）论述并使之更趋全面、更有说服力并更易理解，从而呈现一个更包容且更全面的非人类动物关怀愿景，同时特别给予牛类关怀以恰如其分的定位？

我们的探讨主要围绕印度教传统中的三个术语，其中“达磨”与“巴克提”两个术语在第二章中曾出现过。第三个术语“瑜伽”虽在第二章间接提到，但同样重要。这三个术语各有语义场，且不乏交集，是《摩诃婆罗多》《薄伽梵往世书》等早期婆罗门印度教经典的核心内容。这一点在第二章也介绍过，《薄伽梵歌》是史诗《摩诃婆罗多》中十分重要的道德伦理插话。另一部与此相关的经典著作当数帕坦伽利的《瑜伽经》，该书对瑜伽哲学和实践产生了极大影响。瑜伽自古以来即为印度教思想和实践的一个重要流派，可看作（第二章中确认的）“价值极性”中理论与实践的结合点。恰是“瑜伽”将

达磨和巴克提归纳于一个整体世界观之下，从而展现相应的道德伦理思想与实践。鉴于这三个术语皆有概念化“模式”的含义特征，不妨将其分别称为“达磨范式”“瑜伽范式”与“巴克提范式”（Long, 2013）。

我们从西方视角分析问题，主要关注新兴的关怀伦理学话题，特别是应用于动物领域的关怀伦理学。我们还将考量动物权利话题，特别是在将（家养）动物概念视为公民概念进行重构的情形下。在这一概念引导下，我们将简要探讨牛类关怀的政治学，尤其考虑将预期性社群作为一个基于达磨的社群政治理论的场域以支持动物关怀（Rasmussen, 2013）。在探讨过程中，我将考量废除论者对与印度教牛类关怀相关的动物公民身份的反驳，进而在某种程度上论证，虽然人类急需大幅减少奶制品消费，但不应完全取消奶制品消费，从而最终废止牛的驯养。融积极的达磨、瑜伽和巴克提于一身的牛类关怀伦理恰到好处地服务于一切众生的更高理想——自由与福乐，并导向最为圆满的目标——奉爱服务。奉爱服务不仅是实现美德的途径，也是实现美德的目标。

第一节 达磨与动物伦理

达磨在印度教思想和实践中占据重要地位，必然有助于所有关于动物伦理的讨论。这一点或许是显而易见的，原因在于达磨通常被认为是印度教思想中特别关注职责、法律及维持社会秩序、宇宙秩序的领域。与达磨规范性维度同样重要的是其描述性维度。从描述性维度看，达磨可以指自然、品格、特殊状态、基本品质或属性，我们可以

称之为伦理话语中“是”与“应该”二者对照下“是”的维度；而达磨作为规范性概念则对应“应该”的维度，接近“善行、实践、惯例习俗或规定行为”（Monier-Williams, 1995）。这两个维度结合起来，指向达磨作为人类文化领域，旨在弥合（或关闭）“是”与“应该”之间的差距。^①换言之，达磨旨在有效应对一个充满缺陷、危险和混乱的变动不居的世界（这些都隐含在 adharma 一词中，意为“达磨的缺失或反面”）^②，以恰当的愿景和手段实现应该成为“善”的目标。

以达磨的视角考量动物伦理，须注意达磨规范性维度的两个方面迥然不同而又互相交叉。第一个方面包括以行为为中心的道德义务伦理学，即义务伦理学和后果伦理学（Fink, 2013），我们可分别称之为既定责任的达磨和审思责任的达磨。既定责任的达磨通常建立在明确而固定的身份认同基础之上，比如一个人的种姓（婆罗门、刹帝利

① 故可在伊曼努尔·康德（Immanuel Kant）的观点中找到与现代西方的共性，他试图“在实际和可能之间保持平衡”。参见 Neiman, 2008。Frazier（2017）在讨论印度教传统中的结构化实践并引用人类学家克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）的观点时指出：“与格尔茨对世界观的模型相似，印度教的各种结构化实践包括两个维度，既具有描述性特点，突显世界秩序的潜力；亦具有规范性特点，鼓励人类尽力创造并维持这种秩序。”

关于达磨的梵语文本还强调，是人类在实践、观察和维护达磨，而非人类动物——尽管无疑以令人惊叹的方式追求着自己的目标（Nussbaum, 2011）——不能被说成从规范意义上追求达磨。纳拉扬的著作（*Hitopadeśa of Narayana*）中有一句著名的梵文谚语：进食、睡眠、感到恐惧和交配，都是人类和动物的共性。然而，人类通过履行其职责（达磨）展现自身有别于动物；那些忽视职责之人无异于四足兽类（Törzsök, 2007）。但这种区别绝不意味着人类有权利剥削动物，人类可以以非剥削性的方式与动物互动。

② 有关 dharma 和 adharma 的现象学研究，参见 Glucklich, 1994。在此我主要关注这些术语的文本表述。

等)。^①而当处于身份不明确、境况不明朗或面临进退两难的道德困境时，作为审思责任的达磨便凸显出来。第二个方面是美德伦理学，可称为“作为美德的达磨”，即伦理反思和实践，培养一项或多项优点、品质或性情，为正确的行为奠定坚实的基础。^②

达磨：既定的责任

作为既定责任的达磨意识到人类其实生活在杰西卡·弗雷泽所说的“具身层面”，在这种生活状态中，人不但与其他人，而且与其他生物体——可见的及不可见的，产生复杂的关系。这些关系的核心是依附从属和相互依存这一事实，首先指向义务。但达磨也敏感地觉知到人类具有能动性、选择权，乃至创造力。通过这些能力，我们努力寻找隐藏的可能性，并将其置于我们的控制之下（Frazier, 2017）。

弗雷泽提出的“隐藏的可能性”这一启示性词语使我们不禁关注达磨感知性的另一个基本特征，即“实在”或“实相”，它包含（通

① 现代术语“种姓”通常指印度人所称的 jati。这个词的意思是，一个人的家族身份认同或多或少地与其从事的职业相关，并被认为是由出身决定的。现代印度已确认的种姓约有三千个。而瓦尔那是一个宽泛的四重划分，即婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。据《薄伽梵歌》的说法，瓦尔那的划分并非依据出身，而是依据个人的品质和行为。

② 关于后果主义和美德伦理学，Alexander 和 Moore（2016）对德性伦理学的简要定义颇有参考价值：“德性伦理学属于道德理论领域，指导与评估我们应该做何选择（道义理论），不同于那些指导和评估我们是什么样的人以及应该成为什么样的人的美德理论。在评估我们的选择的道义理论领域，那些拥护德性理念的道义论学家与后果论者所持的观点对立。”

常)人类对时间和空间无法感知的维度。^①正如我们在第二章指出的,在瑜伽哲学传统中宇宙被理解为充满强有力的生物体——神性的存在,以及具有行动力和影响力的次级存在。人类作为神性力量和秩序的受益者,应当给予这些生物体适当的尊敬。由此认为人类也在维护宇宙秩序中扮演着特定的角色。

古典婆罗门印度教传统特别通过五重献祭的实践表达这种义务感。这是一项日常实践,要求婆罗门居士承认并偿还与生俱来的或存在性(非契约但仍然存在的)债务。

一个人对自然力量的管理者,即诸神,负有债务,原因在于诸神提供了维系他身体的种种手段;对古时的先知,也就是那些了悟生命终极意义并知晓如何实现生命圆满境界的先师负有债务;对祖先,也就是帮助一个人成就现在的自己的那些前辈负有债务;对那些友善且支持自己的人类同胞,也负有债务;对帮助自己维系自身的一切众生,同样负有债务。(Stamm, 2015)

《摩奴法典》规定了偿还这五种债务的方法。比如,如何偿还对诸神的债务?每天向天神献祭,将生的谷物和酥油投入家中不断燃烧的圣火中。如何偿还对人类的债务?殷勤待客对居士来说极其重要,

① 如果我们将规范性的达磨视为一种法律话语,那么它显然展现出一种哲学维度。Donald Davis (2010)在谈到一般意义上的法律时指出,法律是关于世俗世界的哲学思考的产物。他说:“反思的行为将单纯的行为、身体的运动转化为一种义务。这种反思集中在日常世界和日常行为方面,具有哲学性质,因为它是一种反思性尝试,旨在赋予日常行为以意义和目的。”

在家中接待陌生人，为有需求者提供食物、衣服和土地。如何偿还对非人类生物体的负债？为家养动物和非家养动物提供饲料。^①

诚然，正统婆罗门的这五重献祭反映并彰显了他们献祭行为本身体现的传统世界观。在这种世界观中，人的生活应该是美好的，但要过得简朴，这样才能在不断拓展的受规则约束的生活领域日臻达善。遵从规则的传统得以保持并传承下去，那么个人和直系家庭成员的利益便得到实现，其回报就是重新投生在相同传统甚至同一家庭中。这些相同的传统和规则也维护了被奉为社会公益（善）的延续性。推而广之，由既定行为规范维系的合作及参与感，也确保了宇宙整体之善的圆满实现。

不过在这个规则世界中还有一条针对居士的重要训导：他绝不能受制于一己的占有欲。相反，他（文献的确偏重男性居士）应该慷慨大方，针对众生的处境和不同需求，给予他们恰如其分的尊敬，在这样一个有助于涵养心性的宇宙交换系统内发挥一己之力。^② 正如

① 《摩奴法典》将这五重献祭称为伟大的献祭，表明它在婆罗门居士的仪式生活中占据核心地位。这一献祭体系与较早时期的（公元前 800—600）《泰帝利耶（鹧鸪）本集》中规定的三重债务之间存在联系：“一个婆罗门出生时就背负三重债务——欠下智者学习的债、欠下诸神献祭的债、欠下先祖繁衍后代的债。因此，有了子嗣、献祭或以学生身份生活的人，实际上是免于债务的。”（Davis, 2010）

② 关于现代学者解读印度教婆罗门仪式的研究综述，参见 Frazier, 2017，她将其大致归类为功能主义社会约束理论与强调创造力和自决元素理论。创造力和自决元素理论展示了“在许多实践中参与、创新和表达的维度”。她进一步提炼出观点：“这些不同的仪式行为理论反映了印度教宇宙的开放性及其可塑性，化身自然是活跃的，但这意味着它变动不居、活力四射且必须受到约束——尽管是活跃的，但它可以被控制，以重塑（外在与内在的）实相并超拔修习者臻达最高层级的宇宙。自我……体现在宇宙的物质和精神元素中，通过特殊的修习是可以被控制的，同时可受到训练以创造性地利用宇宙的力量，成为更高层级宇宙中的一员或与更高层级宇宙互动。”

Donald Davis (2010) 指出的, 在这种世界观中, 债务的概念是一种隐喻, 通常代表律法; 同时表达一种“愿景”, (暗示) 一种道德伦理, 即一个人以其个人品格和财富无私地投入世界, 以追求宗教救赎。通过这种“冷静的自我清空”, 婆罗门致力于超越世俗存在的界限, 成为知梵者, 而梵是不受拘束的终极实在。

达磨：对正确行动的审思

达磨也可被理解为伦理审思的实践, 基于达磨传统、规范性达磨文献和智者的指导, 迅速应对不断变化的情况, 并做出正确行动的选择。这样的审思可能涉及对达磨文献的严谨解读, 这种实践从公元前几个世纪就发展成一个名副其实的哲学流派, 即弥曼差派, 字面意思即是“仔细审察或深思熟虑”。关于弥曼差派的推理方式, 可通过一个引人注目的例子窥见一斑, 那就是对我们第三章讨论过的一段达磨文献进行的独到分析, 这段内容就是《摩奴法典》中看似矛盾的关于食用或戒食动物肉的训谕。公元 10 世纪弥曼差派评注家梅达帝梯对这段看似矛盾的内容进行注解时, 运用了弥曼差派常用的解释技巧, 即分析规则与解释(或劝告)之间的差异, 为内容的一致性进行辩护。进而得出结论,(作为一项规则)律法的确允许食用某些肉类, 并且(作为一项劝告)存在“哲学律法和道德上的吸引力使人戒食肉类”。唐纳德·戴维斯阐释, 对于梅达帝梯而言:

在特定情境下, 杀生和食肉都是律法许可的, 但律法并不止于此。相反, 若对律法进行透彻的阐释学理解, 则不难看出, 律法呼吁我们戒绝这些行为, 原因在于戒绝可带来“巨大的回

报”。戒绝杀生食肉皆是律法，皆是达磨，但较之仅可接受的达磨（杀生和食肉），产生更高回报的达磨（戒绝杀生和食肉）是首选。（Donald Davis, 2010）

从这一例子得到的重要启发是对选择的承认：尽管食肉行为被理解为准许的且可接受的，但人类可以或最好不这样做。再者，虽说选择戒食肉伴随着“巨大回报”的吸引力，但其弦外之音是：人类该唤醒自我意识了。人类须清醒意识到，更高的回报必定指向一种更高的道德立场，根植于对生命价值的更深层理解。

正如我们在第二章看到的，传统梵语文献同样广泛地以叙事体裁阐释审思责任的达磨，著名的文献当推《摩诃婆罗多》，其中对道德困境问题的描述凸显了再三斟酌以令人满意地决定如何行动的困难之大。^①在那位国王的案例中我们看到，国王在布施一头他当时并未意识到自己不能布施的牛时，尽管心无恶意，还是被迫承受苦难。由此《摩诃婆罗多》也提出了一个问题：怀着最好的意图，是否能够完美地坚守达磨？

《摩诃婆罗多》讨论了达磨如何引导人们正确地生活，又对达磨作为人类追求的四个领域之一（第四章曾提及）的定位进行了讨论。除达磨之外，人类追求的另外三个领域分别为满足欲望（欲）、

^① 《摩诃婆罗多》中有一个著名的案例，在掷骰子比赛中，俱卢族人企图脱光般度五兄弟的共同妻子黑公主（朵帕蒂）的衣裳以羞辱她。五兄弟中的兄长坚战，作为达磨的典范，在赌博的恍惚状态下失去了他所有的财产、兄弟，甚至将其妻子也输给了俱卢族人。黑公主对此发出强烈的挑战，但在场的长者们却选择保持沉默。正如温达·达尔亚指出的，正是在这种沉默中，可以质疑达磨是否具有足以解决伦理困境的能力，从而回应“一个弱势主体的迫切需求”。（Dalmiya, 2016）

追求财富（利）和寻求自由（解脱）。四者中，哪一个是另外三个的基础？哪一个作为基础，都会相应呈现截然不同的伦理路径。可以说，《摩诃婆罗多》更倾向于得出以下结论：鉴于达磨与其他三个人类目标的关系，基础性地位非他莫属。换言之，《摩诃婆罗多》这部经典将达磨视为内在价值，对于实现任何一个其他目标都是不可或缺的。^①然而，仅仅为了世俗的快乐和利益而追求达磨以实现欲和利，而不把达磨本身作为目标，并忽视解脱（包括肯定和保护他人的自由和尊严），那么达磨作为伦理审思过程的目的和力量会变得模糊不清。^②《摩诃婆罗多》意识到了这种风险，因而给出了一个著名的断言：真正的达磨之路虽然经由审议和深思，但也需要“伟人”的指导。^③借助这种令人茅塞顿开的指导，可以重新审视达磨，并应对不断变化的环境（Dalmiya, 2016）。

《摩诃婆罗多》接近尾声的部分呈现了一个重新审视和诠释达磨的恰当例子。国王坚战（阎摩王之子，被认为是达磨的化身）带着一只狗登上喜马拉雅山，准备迎接死亡。天神之首因陀罗欲接他升天。

-
- ① 《摩诃婆罗多》的编纂者毗耶娑在全书最后几颂中引用了自己教儿子诵习的诗：“数以千计父母，数以千计妻儿，已经经历生死轮回，其他的人们也会如此。数以千计快乐场，数以千计恐怖地，每天都在影响愚者，而不影响智者。我高举双臂，大声呼喊，却没有人听我的。从正法中产生利益和爱欲，为什么不履行正法？不能为了爱欲、恐惧或贪婪，甚至不能为了活命，抛弃正法。正法永恒，苦乐无常。灵魂永恒，因缘无常。”（Debroy, 2015）
- ② 有一种观点认为，人类这四个目标相互补充，故一个有责任心的印度教徒会在它们之间寻求平衡。这种平衡与对牛的关怀有关，只有正确理解如何通过妥善照顾牛增强这四个人类目标，适当、有效的牛类关怀才能持续（与 Shrivatsa Goswami 的访谈，2018年2月15日）。
- ③ 虽被广泛征引，但《摩诃婆罗多》的精校本（Sukthankar, 1942）将这一诗节收在附录中，并未纳入正文。

坚战欣然应允，但表示绝不舍弃他那条忠诚的狗，可因陀罗坚持认为天国不容许狗进入，由此形成了僵局。正相持不下时，那条狗将自己展示为达磨的化身，其美只应天上有，僵局因而化解。^①正如温达·达米亚指出的，这个故事表明，坚战“找到了他的关系自我”，暗示达磨的更深层目标在于自我转化，超越了规范性的范畴。从这一理念引申出达磨的第二个重要概念，即美德的培养，或称美德滋养的实践。

达磨：美德的培养

将达磨与义务论和结果主义伦理学等同本身并不能完全理解印度教传统中达磨的实质及意义。西方传统所称的“美德伦理学”在印度教瑜伽哲学传统中发挥着重要作用，表现为对各种美德的广泛赞誉，以及对具有这些美德之人的赞美。不仅如此，我们还可以找到大量教导，鼓励个体有意识地培养自己身上某些具体的美德或具有美德倾向的品质。尤其是在这种语境下，达磨以教诲功能为特色，使人逐渐培养起谦逊、责任感和对外界环境的应变能力。学习培养这些美德，便创造了有利的心态，以根据环境采取正确的行动。

还记得第二章提到的《薄伽梵往世书》中那段公牛的寓言故事吗？公牛是达磨的化身，他象征着慈悲、苦行和纯洁的三条腿因受堕

① 从关怀伦理学的角度看（后文很快就要讨论），Dalmiya（2016）指出，这一故事情节凸显了坚战“找到了他的关系自我”，即自我与其他生命体有着根本性的关系，因而必须回应其他生命体的需求。《摩诃婆罗多》中又一个涉及动物的故事讲的是一只鸽子与一只鹰，国王决心保护脆弱的鸽子。Veena Howard（2018）这样写道：“《摩诃婆罗多》中的动物寓言故事运用‘天神假扮成动物’的譬喻，提示我们倾听动物的心声，以领会蕴含在故事中的深层信息，这些信息打破了物种歧视，并回应了对动物本身的伦理关怀。”

落年代循环之化身迦里的伤害而毁掉，只剩下一条腿——真诚，几乎无法发挥作用。正如牛要靠四条腿站立和行走，达磨之雄牛推进并维持人类的福祉并导向解脱的正义行为，也须由四条“腿”支撑，每条腿都可看作一种美德滋养的实践。每种实践都支持并增益其他三种实践，四者结合起来，若认真践行，则能确保善良品性的生活。^① 具体而言，慈悲的品质培养对弱者的正确行为，苦行的品质利于对一己欲望的自我控制，纯洁有助于对性界限的尊重。而在这种语境下，真诚可被视为培养更高自我意识的实践，以理解所有生命体皆具人格性这一真相，并本着这种意识采取与外界环境相应的正确行动。

若慈悲、苦行和纯洁这三种品质衰弱或缺失，那么辨别客观真理的能力会相应受到严重削弱，导致真诚的品质大打折扣，沦为半真半假、不真实的文化，进一步演变为个人或集体的幻觉和错觉。基于此，《薄伽梵往世书》宣称，当今时代达磨的目的——实现良善遭到严重挑战，而达磨本来作为建立人类与非人类动物之间恰当伦理指南的切实可行的手段，却在很大程度上被忽视。^② 结果人类忽视了善良品性的价值观，而受到黑暗品性、激情品性的驱使。黑暗和激情这两种品性严重制约了维护尊严和自由的能力，也制约了人类渴望与自然环境和生物协调共存的能力。

印度教中的达磨在当今时代受到忽视甚至被嗤之以鼻的另一个

① 这里应区分作为内在道德价值的美德与作为功德善报的美德。功德善报是一种积极的业报，是对虔诚行为的奖励和回报。更确切地说，要通过美德滋养的实践完成。我认为，美德滋养的实践指的是一种《薄伽梵歌》中描述的善良品性。

② 《薄伽梵往世书》以将来时的口吻预先描绘了一幅当今年代的黑暗乱象。其世风日下、人心不古的迹象如下：“人们只为了名声而遵守达磨；人们的职业以‘偷窃、说谎和不必要的暴力’为特征；还有（说来奇怪），‘牛将像山羊一样’。”

原因是，人们认为它深深植根于一种等级制度的社会范式，这种社会范式纵容特权阶层，并压迫边缘阶层。特别是与规则和律法有关的达磨文献，譬如《法论》（*Dharmashastras*，或意译为《道德法典》），确实通常涉及身份排名，尤其是四重职业分工（瓦尔那）体系中的社会排名。鲜为人知的是，这些文献亦关注适用于所有人的达磨原则，即所谓普适达磨。顾名思义，普适达磨是指所有人都应遵循的普遍原则，表明对共性的认可。它指向一种更深层的理解，即使承认资历上的差异，也只是为赋予所有人实现本体平等的权利（Sutton, 2000）。^① 从另一方面看，达磨的这个更深层目标指向了印度教动物伦理学的又一个关键词——瑜伽。瑜伽作为一种重要的思想和实践范式，是一个至关重要的原则，在瑜伽态中可认识到一切生物本体平等，无二无别。

第二节 从达磨到瑜伽

古典瑜伽对进一步阐明印度教动物伦理学发挥着重要作用。第二章提到，印度教中“牛之意象”衍生的印度文学可用两极性使之概念化，其中一个我们称之为“价值两极”，在达磨（维持宇宙秩序）和巴克提（对完美生物体的奉献）两个概念之间延展开来。现在我想指出的是，这种观念也有助于我们尝试理解印度教动物伦理学。我认为可以将古典瑜伽传统视为将达磨和巴克提联系在一起的纽带，这在帕坦伽利《瑜伽经》中有明确的阐述，并以一种强烈的巴克提观点在

① 可将普适达磨理解为任何时候对所有人都适用的指示，相比适用于特定群体的规定，可在更大程度上视为追求道德和培养美德的训谕。

《薄伽梵歌》有所表述。与达磨范式不同，瑜伽通常被描绘为一种系统性、有目的性的实践之路，以使个体实现最终的自由和解脱，这是生活和生活的最高目标。而达磨着眼于两个方向，即向外关注世俗的幸福（满足欲望、追求财富），向内关注终极的自由。而瑜伽力图彻底超越世俗执着的障碍，这种执着不可避免地使人陷入控制和剥削关系，表现出对其他生命体的侵犯和暴力倾向。另外，巴克提着力强调以洞察最高存在（至尊）为追求的最高境界。与此形成对比的是，瑜伽强调通过严格的实践将心灵从所有虚幻的错误观念和痛苦中解脱出来，息虑凝心，心定于一处而不动，臻达圆满的三摩地境界而获得自由（kaivalya）。^①

尽管达磨范式与瑜伽范式之间存在重要差异，但具体到某些实践的元素方面，特别是对伦理道德产生影响的元素，也有明显的交集。达磨关注美德的培养，与此类似，瑜伽也要求格外关注有助于培养美德的特定实践。帕坦伽利的《瑜伽经》因对古典瑜伽进行了系统总结而广受赞誉，内容包括将瑜伽描述为八个修习阶段，即瑜伽八支。其中前两支为禁制（yama）和劝制（niyama）。禁制和劝制又分别包括五项具体内容。譬如，劝制包括清洁、满足、苦行、学习、归依至上者等预备行，这些构成进一步修习的先决条件。^② 关于禁制中的第一条誓戒——非暴力，我们在第三章就已熟悉。不过，最好还是在瑜伽的语境中对非暴力进行深入探讨，原因在于古典评论家在注释帕坦伽

① moksha（解脱）和 kaivalya（自由）含义相似，亦有细微的差别。帕坦伽利的《瑜伽经》中使用了 kaivalya，而《摩诃婆罗多》等中使用了 moksha。

② 帕坦伽利将瑜伽的五条禁制列为不杀生/非暴力、不妄语、不偷盗、贞洁禁欲、放弃（不必要的）财产五大誓戒（Bryant，2009）。

利的《瑜伽经》时给予了“非暴力”特别的关注。

帕坦伽利列举了瑜伽的八支后，接着列出了禁制的五项具体内容，第一条是非暴力。该文献的传统注释者毗耶娑认为，非暴力构成禁制其余四项内容的“根基”（Bryant, 2009）。^① 接下来《瑜伽经》明确表示，遵守这五项禁制的“伟大誓言”适用于每个人，没有例外，而不论社会地位高低及所处何时何地（颇似前文提到的普适达磨的适用范围）。正如布莱恩特指出的，帕坦伽利在此对五项禁制内容做了“尽可能的强调，并以简要平实的人类语言表达”。

帕坦伽利在列举了劝制的五项具体内容后，就如何在遵守禁制和劝制方面取得进展给出了简单而有力的建议，“受到恶念干扰时，修习对治”。那么，什么构成了恶念或负面思想？下一句格言做了如下解释：

诸如暴力之类就是恶念，它们可能是由个人施行的，或由他人代表自己施行的，或经由自己授权的；它们可能由贪婪、愤怒或错觉引发；程度可能是轻度、中度或重度。而其后果是无尽的痛苦和无知，故应培养与之对峙的心念。（Bryant, 2009）

正如布莱恩特指出的，11世纪评论家博贾·拉加（Bhoja Raja）

① 根据希亚姆·兰加纳的说法，瑜伽中的这五项禁制内容被称为“五个政治理想”（Shyam Ranganathan, 2017）。引人注目的是，他提出：“将非暴力置于首位，就是赋予客观性高于真理的特权：当我们对他人不造成伤害时，虑及的是我们周遭事物的客观性，将我们自己和他人看作这个世界上自主决定的客体或对象。世界的种种实情是会变化的，从暴政到社会自由。故我们可以自由地赞同以下理念，即尊重他人财产、他人的性界限，并不为外物所累。”

强调帕坦伽利明确提到由“他人代替自己”施行（杀害动物等暴力）的行为属“愚蠢的小聪明”，以警告那些认为让他人屠宰可以规避业力责任的肉食者。15世纪评论家智比丘（Vijnanabhikshu）进一步指出，即使是经文允许的暴力（譬如我们在《摩奴法典》中看到的祭祀中宰杀动物），在此也被摒弃了（Bryant, 2009）。我们还应注意到博贾·拉加清晰明确而毫不隐讳的有神论推理。布莱恩特总结如下：

智比丘解释道，最终所有的生物皆是伊什瓦尔（Īśvara），即神灵的一部分，就像儿子是父亲的一部分，火花是火的一部分。由此，对他人的暴力无异于对神灵的暴力。他引用了《薄伽梵歌》中的诗偈：“彼等凶恶者，憎恨者，人中下贱之才；‘我’将永掷之于恶趣于阿修罗之胎！”

正如我们指出的，非暴力被视为禁制和劝制总计十项具体内容的根基，这十项细则合起来共同构成了成功瑜伽实践的伦理基础。值得注意的是，智比丘明确地将非暴力与有神论联系起来，特别是当我们考量帕坦伽利列举的最后一项劝制内容，即归依至上者时。根据帕坦伽利的说法，成功修习瑜伽以达到三摩地境界为巅峰，将自己的知觉完全专注于非物质的本体，心无旁骛。帕坦伽利还说，导向三摩地的具体实践，圆满之时便臻达对至上者的奉献境界，“通过对至上者的归依而获得三摩地的圆满”。这一观点确认了古典瑜伽与巴克提之间的联系，我们可将其视为《薄伽梵歌》的出发点。据《薄伽梵歌》记载，克里希纳向阿周那保证道：“瑜伽师高于苦行之士，论且高于智识之士。瑜伽师高于功业之士兮，阿周那！故汝当为瑜伽师。有在诸

瑜伽师，内中与‘我’合一，唯‘我’敬止而具虔信兮，‘我’意其契‘我’臻极！”（Goswami, 2015）

通过瑜伽的修习，一个人会逐渐领悟一切众生本体平等，于是很可能在很大程度上摆脱对其他生物施暴的倾向。然而，瑜伽之于动物伦理学的重要之处并非仅限于消极性的美德——避免伤害其他生物，同样重要的是，瑜伽赋予修习者以行动自由，包括从对可预见境况的习惯性反应中摆脱出来，从而解决达磨面对意外情况时的思考问题（Perrett, 1998）。这种自由，《瑜伽经》中称为 kaivalya，有时译作“孤独”，Whicher（1998）将其解释为生物内在纯洁无瑕、坚不可摧的、无所执着的觉知、观察或“知晓”内心所思所想的能力。值得注意的是，瑜伽修习者感知的客观世界同样享有这种自由。Whicher 指出：

虽然从开悟的角度来说，生物实际上是永远自由的，但可以毫不夸张地打个比方，在“孤独”的状态下，精神本体和现象世界在某种程度上同时获得解脱。因为所有的无知均已消除，二者皆被“认知”和包容，并因而自由地成为它们自己（原文强调）。

这是一个有趣的暗示，正是因为瑜伽修习者实现了瑜伽自由，才能构想其他生物的真正自由。换言之，在自由状态下具备瑜伽感知力量时，才能恰当地构想普遍生命体的自由。不仅如此，达到圆满境界的瑜伽行者并不会（像通常理解的那样）失去他的人格性，这样的人

才能恰当地与所有生物建立关系，并承认所有生物的人格性。^①

目前为止我已经提出，达磨在广义的禁令陈述和审思实践中，可能在两个方向上与规范伦理学相关联——行动的道义性和后果性基础。达磨的第二个特征，即美德的培养，与瑜伽八支中的五项禁制和五项劝制的具体细则有异曲同工之处。在所有这些情况下，与动物伦理相关的要点主要倾向于禁令或负面伦理。人类对非人类动物具有的责任感，可能源于这些文献及其注疏，主要是为某些动物提供最低限度的保护，并避免遭受故意伤害。从更积极的角度看，达磨和瑜伽的思想及行动范式撼动了人类中心主义的前提预设，将人类存在的价值定位于通过达磨实现终极宇宙秩序，以及通过瑜伽摆脱自私行动的束缚，最终实现超越时间的永恒自我。

印度教动物伦理学这幅画卷的第三个维度可在巴克提范式中找到，这一点曾在前面章节简要提及。现在我们重新讨论这个主题，考虑它如何有助于推动动物伦理学积极愿景的实现，特别是西方伦理学话语中较前沿的研究成果呈现的关怀伦理学。

第三节 从瑜伽到巴克提

现在转向达磨-巴克提价值两极中的巴克提，与此同时，我们也没有忘记瑜伽在达磨与巴克提之间的联结功能。在巴克提文献中，巴

① Whicher (1998) 写道：“可以说，kaivalya (自由) 绝不预设瑜伽修习者的个性被削弱或被否定，而是一种无条件的状态。在这种状态下，阻碍或干扰消除殆尽，使人与原质，人与精神 (原人) 之间能够发展纯净的关系。”有关《瑜伽经》中 kaivalya 意义的详细讨论，参见 Whicher, 1998。

克提常与瑜伽一词同时出现 (Bryant, 2017)。^① 巴克提-瑜伽是一种有意识、有规律的奉爱实践, 以实现本质上处于关系中的自我为其旨归。古典瑜伽认为, 欲望是前进路途上的障碍, 需要消除。而在巴克提领域, 目标不在于消除欲望, 而在于将一己欲望与热爱引向至尊, 将至高无上的人看作关系与爱的最终对象 (Bryant, 2017)。如此才是完美的实践, 导向更上一层楼的奉献活动, 而非任何形式的克服或终止。从道德理论的角度看, 正如希亚姆·兰加纳解释的那样, 巴克提可被看作除美德、道义和结果主义这三种普遍接受的理论之外的第四种理论, 具有独特的印度特色。巴克提作为一种道德理论的独特之处在于, 参与巴克提实践 (“做正确的事”) 本身就是 “好的结果”, 相比之下, 其余三种理论必然存在 “做正确的事” 与得到 “好的结果” 之间的不对等 (Ranganathan, 2017)。^②

将自己的欲望和热爱导向至尊, 就是同时培养与所有生物之间深刻关系的意识。《薄伽梵往世书》中有一段很长的故事情节, 说明了充满奉爱的巴克提如何成为人类与非人类动物之间深层关系的基础, 以及这种认知如何转化一个最初对这种关系的价值视而不见者的内心。这个故事讲的是一位苦行的圣人婆罗多曾身为一国之君, 为追求

① 对将瑜伽与巴克提联系在一起的毗湿奴派经典《薄伽梵往世书》等的研究综述, 参见 Sinha, 1983。

② 巴克提作为印度教思想的巅峰, 其别具一格之处已由贾拉瓦·拉尔·梅塔 (Jarava Lal Mehta, 1912—1988) 进行了严谨的阐述。在梅塔对 “印度教传统的逻辑” 进行分析的基础上, Ellis (2013) 接着进行了详细论述, 认为其逻辑轨迹有三个解释学的焦点: 《梨俱吠陀》(包括奥义书); 史诗传统, 尤其是《摩诃婆罗多》; 《薄伽梵往世书》。恰是第三部文献《薄伽梵往世书》以 “分离中的爱” 展现了这一传统的巅峰, 这是对他人最强烈、最深沉的爱的方式。正是这种爱的方式被视为善, 通过正确的巴克提实践得以实现, 即使在实践初期并不完美。

瑜伽的圆满境界而放弃了王位，独自一人在森林中专注地练习瑜伽。有一天，突然传来狮子的吼声，令他不慎心猿意马。只见一头怀孕的母鹿在极度恐惧狮子的情况下，产下一头小鹿就死去了。婆罗多于是把那头新生的小鹿带到自己的隐修所。他温柔地呵护抚养幼鹿长大，不再心无旁骛地继续他的修习，结果专注瑜伽的初衷与实践渐行渐远。实际上，婆罗多对幼鹿的照顾如此全神贯注，以至当他遭遇事故并失去生命时，临终一念仍定格在那幼鹿身上，于是下一世便转生为一头鹿。虽身为一头鹿，婆罗多却记得自己前世曾修习过瑜伽。他在圣人们的隐修所找到了庇护，就这样在隐修所的庇护下过完了鹿的一生。^① 婆罗多在鹿那一世的生命自然结束后，又转生到一个婆罗门家庭。这一世他臻达瑜伽圆满境界的决心可谓坚若磐石，为避免婆罗门社会生活的干扰，他从小就假装成一名聋哑人，名叫“迦达·婆罗多”。这使他将注意力完全放在巴克提—瑜伽的修习上，不过也因此遭受了亲属极严重的虐待。

长大成人后，身体魁梧的迦达·婆罗多应征成为当地统治者拉胡加纳的轿夫。可是由于他抬轿子时一直注意脚下，不想踩到蚂蚁，故没能跟上其他轿夫的步伐。轿子随之摇晃，引发国王的愤怒，他开始辱骂迦达·婆罗多。此时迦达·婆罗多打破了平生坚守的沉默。随后他与国王进行了对话，这使国王意识到迦达·婆罗多原来具有深邃的智慧。拉胡加纳王于是深深地谦卑下来，对这位不寻常的圣人

① 尽管文献并未明言，但还是可以推断，婆罗多在鹿的身体里还是会聆听圣人们讨论灵性文化并从中受益。类似观念在佛教文献和当今斯里兰卡的佛教僧侣中都很普遍，认为“被动地倾听讲经说法，不论理解与否，对动物都有灵性上的好处”（Stewart, 2017）。

表示顺服并寻求灵性指导。^① 他从迦达·婆罗多那里学到的，正是迦达·婆罗多通过奉爱瑜伽的实践直接体验的，正是这种奉爱瑜伽引导迦达·婆罗多亲身经历了作为一头鹿的非人类动物生活，同时保留了先前作为瑜伽修习者发展的知觉意识。他直接体验到，根据生物体的行为和性情，原质的轮回机制可将一个人带入非人类的身体，反之亦然。他还洞察到，一切众生的身体只是表面上看起来迥然有别，而实际上构成身体的物质元素皆来自同一源头，即地球。一切众生皆具有相同的非物质本性，并且每一生物皆伴随一个更高层次的自我（paramatman，最高我或至尊灵魂）。迦达·婆罗多说，正是凭借对这个更高自我——他认为是克里希纳——的坚定奉献，他才逐渐领悟到了这一真相（《薄伽梵往世书》）。

与迦达·婆罗多对众生存在状况的高度敏感形成鲜明对照的是国王最初的麻木不仁，这不禁引起了婆罗多这位奉爱瑜伽修习者的斥责。他指责国王傲慢地自诩为国民的保护者。虽未明确指控国王拉胡加纳伤害动物，但从国王表现出的物质主义倾向看，必是一位涉嫌暴力的统治者，而难免受因果报应的业力所缚。而现在拉胡加纳王在与迦达·婆罗多晤面并听取他的劝谏之后，一切皆与从前不同。这是一个内在转化的故事，代表了《薄伽梵往世书》的一个重大主题，即与

① 与《薄伽梵往世书》中发声的达磨-雄牛形成对比的是，由婆罗多照顾的鹿以及后来他本人投生的鹿，二者均是沉默不语的。而当一向沉默、看似聋哑的迦达·婆罗多受到傲慢国王的挑战时，他开口说出了《薄伽梵往世书》中的巴克提信息，表明正确行动的更高真理往往是由那些被社会边缘化且对非人类动物有亲近感的人发出的。

灵性开悟且关怀他人的圣者邂逅意味着人生将迎来深刻的转变。^① 凭借这样的幸运，一个人可经历内心的改变而踏上奉爱服务之路，并从根本上颠覆为躯体所困生物（体困生物）的虚假认同感与占有欲。这样的奉爱之途即前文提到的“心定于一处而不动”的专注力练习，借由这种练习，人便可逐渐了悟，原来一切众生的终极福祉才是正确行动的衡量标准，于是服务之心油然而起。^② 一切众生皆被视为永恒，在大小和力量上是极微的，并且是薄伽梵（最高我）独特的部分实体，具有无限的品质和美德，拥有超越时间的精妙形象，具有永恒、知识和妙乐三个核心特征。迦达·婆罗多对愚昧国王所施的转化展现了一个政治维度，即奉爱瑜伽以更高的视角看待众生，为其实践者带来的真理领悟可积极地作用于世界，原因在于奉爱瑜伽士参与了统领宇宙的更高层级的灵性秩序。

这段故事给我们的最后一个启发与巴克提—瑜伽的更深层次有关，即强烈奉爱情感源泉的缺席感和失落感。婆罗多一开始对那头小鹿的关爱恰恰说明了这一点。文献表明，只要小鹿离开圣人婆罗多的隐修所，婆罗多就会因担忧她的安全而深感焦虑。他在“分离”中表达的情感渴望预示着后来《薄伽梵往世书》第十篇描述的伯勒杰等

① 这一主题也出现在史诗《摩诃婆罗多》中，通常是在“达磨即德”的语境之下。有时会被描绘为一个已在灵性知识上颇有造诣的圣人从一个社会边缘化之人处学到了重要一课。参见 Dalmiya, 2016。据《摩诃婆罗多》中关于圣人考什卡（Kaushika）的故事梗概及分析，考什卡分别从一位家庭主妇和一位屠夫那里学到了“关系中的谦卑品质”。

② 《薄伽梵歌》也将巴克提描述为一种旨在通过“超然的行动”裨益一切众生的实践，与“无知识的”执着行为形成对比。故正确的行动被认为是一种态度，一种超脱于行动结果的态度。

深爱着克里希纳的人在他离开后对他刻骨铭心的思念之情。巴克提这一脉的独具一格之处在于对克里希纳的强烈渴望和奉爱之情，当克里希纳“看似”离开了他的牛之国度伯勒杰之时，克里希纳-巴克塔会体验到这种离愁别绪（Holdrege, 2013; Schweig, 2013）。在毗湿奴派心目中，伯勒杰是一个圣地，那里的所有生物皆沉浸（处于“三摩地”境界，瑜伽的目标）在对克里希纳的爱中，而克里希纳也同样全神贯注地关爱着所有生物体。

第四节 巴克提范式中的崇敬

为更好地理解动物伦理学中的奉爱范式，我们来分析崇敬（reverence）这一概念。我们还记得瑜伽八支中劝制的第五项内容为“归依至上者”，这是一种导向三摩地的实践，我们将其定义为“将一个人的知觉完全专注于其非物质身份的实相”。^①但与古典瑜伽不同，古典瑜伽强调约束情感以进入三摩地，而巴克提颂扬对非时空存在和对至上者的救赎式情感的觉醒，这既是奉爱生活的途径，也是其目标。在巴克提最圆满阶段，这种奉爱情感的觉醒亦被视为三摩地，超越对一己非物质身份的简单认知，而专注于对至尊的热爱和

① “瑜伽是一种引领人进入三摩地的练习”，这是帕坦伽利《瑜伽经》的主要观点。然而该文献也明确指出，对至上者的奉献或服从是高级瑜伽的成就手段，而且它本身也是目标。换言之，它本身就是三摩地境界，正如《薄伽梵往世书》清晰呈现的。感谢格雷厄姆·施韦格（Graham Schweig），我与他进行私人谈话时澄清了这一点。

服务。^①

印度教巴克提瑜伽哲学传统以有神论为取向，显然有悖于当代西方时代精神的强大潮流，后者对伦理审思与实践的哲学基础持怀疑甚至直接拒绝态度。作为现代人，我们往往不接受正确行为与美德的甄别应源自神圣启示这一观念。在西方，对神性权威在道德问题上的质疑至少可以追溯到《柏拉图对话集》之《欧梯甫戎篇》，其中描述了神圣命令论，并在善的起源问题上出现了困境。一个行为是善的，是因为它出于诸神的命令，还是因为它本身便是善的，故诸神才如此命令？后来的基督教反思将此问题称为唯意志论（造物主的自由意志创造了道德）和崇智论（造物主对永恒道德真理的辨别，既适用于造物主，又适用于众生）。值得注意的是，巴克提范式在道德决策问题上强调的并非至尊的意志，而是至尊的偏好，使人类自由选择采取行动或不采取行动，以探寻这种偏好，或与这种偏好相契合。这种理解与唯意志论和崇智论的第三种替代方案一致，即神灵是道德的关键因素，因为道德来自神灵的心念或动机，这些心念即神灵美德的构成要素，进而指向他的人格性（Zagzebski, 2004）。这一理解支持了（实际也颂扬了）自由选择，因为有自由选择，才会有真正的爱之基础，

① 据《薄伽梵往世书》记载，克里希纳用“三摩地”一词描述他的心上人——伯勒杰的牧女们对他的强烈思念与专一奉爱，“恰似圣人进入三摩地，又似江河滚滚注入大海”。

爱那“身为人的神灵”。^①

第三种选择以神圣的动机和偏好表达，或许指向一种欣赏和恢复欧洲启蒙运动的核心价值，即崇敬。正如 Susan Neiman (2008) 指出的，与普遍认为的启蒙思想家是宗教抨击者这一观点相反，“启蒙运动抨击的目标不是崇敬，而是偶像崇拜和迷信”。以类似的精神，印度的巴克提瑜伽哲学传统，特别是从 16 世纪开始，倾向于质疑毫无意义的规定仪式（遵守达磨名义下的过度行为），并认为，理性是支持培养一种视世界为神圣创造，进而对其产生尊重和崇敬的意识。^②

然而在古老的文献《薄伽梵歌》中，克里希纳并不看重仪式主义，就此提出了著名的质疑。他强调的是奉爱，认为以奉爱为根基简单易行。与这一主题及我们探讨的大主题相关的是《薄伽梵歌》第九章一首意味深长的偈颂，克里希纳广泛邀请所有人实践巴克提，

① 以《薄伽梵歌》为切入点阐述这一观点，有些表述说明了这种困境的两个方面：一方面，神灵出于自由意志，创造了世界；另一方面，他基于责任感在这个世界上行事，为人类在这世界中的行为举止树立榜样。然而，我认为，神圣的偏好在《薄伽梵歌》前面章节中已有提示，譬如，克里希纳强调祭祀的价值之一是可作为摆脱业力束缚的手段。这里的关键短语是 tad-artham karma...sam ā cara——“为那个目的而行动”，其中“那个”指的是祭祀，毗湿奴派虔信者将祭祀视为毗湿奴的化身。artham 是关键词，意指“目的”，暗示“神圣的偏好”即“毗湿奴的目的”。克里希纳还表示，他不会怨恨那些忽略他的人，更确切地说，他只是给予他们想要的和应得的东西（Goswami, 2015）。关于神圣目的，我们还注意到《薄伽梵歌》提到了 param bhavam 和 sva-bhava，意思分别为“更高本性”和“自我本性”，表达的就是这一概念。《薄伽梵歌》还有几处表明，克里希纳希望那些与他疏离的灵魂最终能投奔他，得到他的庇护。

② 参见 Prentiss, 1999，该书讨论了有关巴克提运动众说纷纭的史学和理论。我此处的概括只是为了突出巴克提有别于达磨和瑜伽。巴克提文学的一个标志是使用方言而不是梵语；然而，梵语中也有丰富的巴克提文学作品，其中《薄伽梵歌》与《薄伽梵往世书》一直以来久负盛名，并且当今依然如此。

并借助大自然提供的最简单元素，“人诚敬而献‘我’兮，以叶，以花，以果，以水……我享此虔诚奉献兮，以其心情肃起”（Goswami, 2015）。缘于此，巴克提伦理学的哲学框架要求人类对自己行为负责的同时，也强调开放的机会，这是一个邀请，邀请众生服务于神性。这种神性被理解为至高无上的人，他在这个受时间约束的尘世中的角色是“最高我”或“至尊灵魂”，准许行动发生并赋予行动力。这样的神性引导生物走向行动的自由，这种自由以爱为根基，其价值和意义因爱而次第展开。

那么在巴克提范式中，自由选择与神性指导之间的关系是如何展开的？关于这个议题，可从毗湿奴派柴坦亚支派（Chaitanya Vaishnava）传统中的一首18世纪奉爱歌曲中窥见一斑。纳柔塔玛·达斯著的孟加拉歌曲集《纯爱奉献之月亮》（*Prema-bhakti-chandrika*）写道：“将虔信者、经典和导师的话语融汇于心，我将漂浮在爱之海洋。”（Babaji, 2010）歌词表明，虔信者逐渐明白，在征询同修、请教灵性导师并参阅相关圣典后再去行动该有多好。这三者结合在一起可有效地使自己与寓居在“内心”的最高我发出的指导协调一致。这种协调一致的最重要之处在于知觉所有生命皆不可简化为物质，需要真诚的崇敬与恰当的关怀。这种知觉确保了与生物体交往互动时行动的正确性。故恢复“崇敬”的启蒙运动——特别是将自然视为神圣秩序和完美的客观展示，会在巴克提范式下得到升华，从而将“崇敬”之心推而广之，延伸到万物众生。

第五节 关怀伦理学与瑜伽哲学视域下的动物伦理学

前文探讨了达磨、瑜伽和巴克提三种范式与伦理思想的关系，现在我们回到本章的核心问题：从哪些方面可以更好地理解印度动物伦理与西方动物伦理话语之间的关系，特别是与牛类关怀有密切联系的方面？这是许多印度教徒关注的重要问题。过去几十年中当代动物伦理话语从一般伦理学（包括各种道义论伦理学和美德伦理学）中提取了一些论点，以建立合乎逻辑并令人信服的论据以保护非人类动物的权益，特别是关注建立非人类动物拥有的恰当道德地位。然而一些伦理学家认为，标准形式的规范伦理学话语（道义论伦理学、后果伦理学、美德伦理学）在推动人类社会行为方面，已被证明不足以带来重大而持久的变革。同样，尽管几十年来动物伦理学的讨论非常活跃，但关注动物问题的人们对人类与非人类动物之间的关系缺乏实质性积极变化感到失望（Donovan 和 Adams, 2007; Donaldson 和 Kymlicka, 2013）。

始于 20 世纪 80 年代初的关怀伦理学与 20 世纪 90 年代末兴起的动物伦理学就是对这种失望情绪的回应。这两种思潮皆认同女性主义的关注点，先锋作家卡罗尔·吉利根（Carol Gilligan）将女性主义的关注点描述为表达和实践“责任道德”，与男性呈现出的“权利道德”形成鲜明对比（Donovan 和 Adams, 2007）。温达·达米亚（Vrinda Dalmiya, 2016）确定了五个主题以描述关怀伦理学的元伦理框架：第一，关系性（承认所有道德行为主体的具体情况）；第二，需求认知（认可常常相互冲突的物质实体与脆弱自我的需求）；第三，情感性（承认情感在道德决策中具有重要地位）；第四，情境主义

(意识到道德判断始终产生于特定的关系背景下); 第五, 责任(对道德残余的认知, 即对内心产生的愧疚感和不确定感的认识和接受, 这些感受涉及一个人的回应能力所受的不可避免的限制)。具体涉及与动物相关的关怀伦理学, Donovan 和 Adams (2007) 将“关注”确认为“女性主义关怀伦理学关于动物的理论化关键词”。关注遭受苦难的动物个体自然是颇为重要的, 还必须关注“造成这些苦难的政治和经济制度”。

那么, 这五个主题在印度教动物伦理学的背景下是如何展开的? 我们简要回顾一下前文提到的《摩诃婆罗多》中的情节, 国王坚战执意要带一条狗一起去天国。在那个故事中, 国王承认自己与那条狗之间的关系, 尽管传统印度人(尤其婆罗门)对狗持鄙视态度, 但他并不认为对方带一条狗就成为维持这种关系的障碍。于是, 坚战满足了狗对他的依赖需求, 身为国王, 他给予它保护。不仅如此, 国王也承认自己对狗有感情, 原因是狗表现出对他坚定不移的忠诚; 国王仔细考虑了这种情境, 宁愿放弃进入天国的机会, 也要保持与狗之间的关爱关系。最后一点, 国王坚战对自己的决定负起责任, 无论会导致什么后果, 他都愿意承担。至于关怀, 我们看到在这五个主题中都存在关怀的元素。可以说, 坚战对那条狗关怀备至。与此同时, 他也抵制了否定他这一关怀行为的政治潮流。

特别需要注意的是, 关怀伦理学最初仅应用于人类之间的道德关注, 以母子关系为典型范式, 而这个故事中却应用于人类与非人类动物之间的关系。实现这一拓展的关键在于一个简单的共识, 即人类可以建立并确实与某些动物建立了关系, 这种关系涉及各种形式的互利互惠, 通常是人类表现出对这些动物的积极关怀。此类关系通常出现

在人类与伴侣动物（宠物或马匹）的互动中，但也可推及其他动物。

然而，在关怀伦理学的语境下对动物进行考量，会出现一个重要问题。在人类领域内，关怀伦理学通常不涉及道德主体对其关爱对象所有权的概念，但动物大多被看作为人类所拥有，要么属于照顾它的人，要么属于为照顾者服务的人。这尤其适用于（当然也不仅适用于）我们所说的“家养”或“驯养”动物，以及通常被限制在人类划定的特定空间内的农场动物。然而再次回到国王坚战，故事表明国王的目的不是成为这条狗的主人或控制者，与此相反，他的目的是使狗达到自由的状态（在《摩诃婆罗多》语境下是“天国”）。这暗示国王在最深层次上践行了达磨，他认识到狗是一个有意识的超越时间的非物质存在，具有内在价值，且不乏追求自由的需求。

更进一步，我们可以想象坚战带着狗一同登山时，渴望达到瑜伽的自由境界。正如前文论及的，在最深层次上，古典瑜伽中的自由意味着不仅实现自身的自由，还要实现其他生命体的自由，从而丰富所有个体间的关系。事实上“自由”一词也用于巴克提范式中，指的是对圆满自由的化身——至尊“薄伽梵”的无私奉献。^①不但如此，《薄伽梵往世书》中的国王坚战被誉为位无私的虔信者，这表明他的行为完全出于对神圣偏好的积极回应。^②身为一国之君，他对全体国民负有责任，他与狗的互动体现了克里希纳在《薄伽梵歌》中论及的领导者的教育功能：“无论伟人做什么，普通人都会追随，仿效其所立的标准。”（Goswami, 2015）。在这种情形下，国王不仅教导人们尊重动物并给予

① 据《薄伽梵往世书》记载，克里希纳就至尊的本质问题教导他的朋友乌陀婆（Uddhava），其中提到了他是“kaivalya 之极乐经验的集合体”。

② 譬如，《薄伽梵往世书》将坚战称为“敌人还未出生的那个人”（没有敌人的人）。

它们恰当的关怀，还教导人们，对待动物尤其是家养动物，即使日常做法不能涵盖所有方面，但至少也应在某些重要方面将其视为公民或准公民身份。至少将某些动物看作公民或有望将其看作公民，可将它们视为道德共同体的成员，这样便以最大的包容性实现了巴克提的一个核心原则——服务，心无旁骛的关怀和虔诚奉献的服务形成灵性训练不可或缺的特色。通过这样的奉献服务实现“关系中的谦卑”（Dalmiya, 2016），这是一种使有效关怀与随之而来的领悟成为可能的性情倾向。

第六节 动物公民权、社群与巴克提

当我们将关怀伦理学应用于人与非人类动物的关系（而不是人与人之间的关系）时，可能会遇到一个问题，即所有权问题。目前十分猖獗且无处不在的虐待、屠宰农场动物的行为，明显源于对动物所有权的假设。动物所有权推动和维持了对动物的虐待，对这一点的承认导致动物权益倡导中“福利主义”与“基本权利”两种进路之间产生了明显区分。^① 根据著名动物权利倡导者的说法，任何提高动物福利待遇标准的明显成功，只会使动物剥削制度合法化且根深蒂固，强化动物所有权供人类使用和消费的现状。^② 从动物权利的角度看，可以提出反对意见，即倡导动物不被屠宰和消费，并为它们提供理想的生

① 正如 Donaldson 和 Kymlicka (2013) 指出的，第三种“生态整体主义”的路径同样不足以有效保护动物，在这种情况下，动物的利益可能不像限制福利主义范围的那些利益一样微不足道。然而生态学家提出了一种特定的观点，即构建健康、自然、真实或可持续的生态系统，并愿意为实现这个整体愿景牺牲个别动物的生命。

② 参见 Francione, 2004, 转引自 Kansal, 2016。Kansal 书中提供了印度动物福利法中动物作为财产的相关法律讨论。

活条件，但这些动物被视为财产（即使只受到最低程度的限制），这一事实也意味着对它们的关怀打了折扣。无论动物得到“主人”多大程度的关心，“主人”对它们都始终握有生杀大权。这样的“主人”可能会做出如下决定，即便对自己家的母牛很有感情，也会将其出售给屠宰场，以养不起这头没有经济效益的母牛为由。^① 这种情况（更多的是常规做法而非例外）引发了一个问题，即印度教动物伦理学作为关怀伦理学的一种变体，可以给出什么说法？福利与权利的区别是否恰当？如果恰当，印度教徒会将自己置于何处？为考量这些问题，回到与印度教动物伦理学相关的主题即牛类关怀上，将颇有裨益。

从一个负责任的印度教徒的角度看，毋庸置疑，目前对牛类“畜牧业”的（不当）实践已经超越尊重和道德的底线。在畜牧业机构中，即使符合法定福利标准，真正的动物福利也是不存在的，更不用说考虑牛的任何权利了。正如第四章指出的，印度庞大的乳制品产业以以下几种方式对待不产奶的母牛：要么将她们放走让其自谋生路，要么将她们送到牛庇护所，要么将她们送去屠宰。公牛的情况总是更糟，他们注定年纪轻轻就被送去屠宰（除非用于繁殖）。那么，根据印度教的理解，牛类关怀模式可能适用的标准是什么？这种标准是否支持一些动物保护主义者（废除论者）坚决主张的人类与动物之间只能是一种完全不使用牛产品的关系？

对于最后这个问题，动物权利保护主义者的立场可能是：无论印度教徒设定什么标准，都是不可接受的。印度教徒对牛类的关怀标准

① 参见 Govindrajan, 2018。书中描述了她在印度喜马拉雅山村庄社区目睹的这类事件。尽管一头“泽西”牛（非本地牛）的主人觉得卖掉他可能“不算犯罪”，但当这头牛被卖掉后（用于屠宰），主人感受到强烈的情感冲击，甚至流下了眼泪。

肯定允许获取牛奶（即使只是多余的牛奶）及阉割公牛（即使是在麻醉下）以将他们作为役牛使用，而这两者均涉及不同程度和形式的暴力。由于这些都是不必要的，具有剥削性，故都不能被视为可接受的道德行为。牛类关怀就是要摒弃对他们的所有权，并关注他们是否被限制活动、是否被挤奶、是否被迫从事劳动，以及是否受到人工手段控制并被强制繁殖。

诚然，从废除论的观点看，无论对牛类投入多少关怀、照顾和感情，牛类关怀实践就其本质而言都是剥削性的，因而将其与人类奴隶制相提并论并不失之偏颇（Clark, 2011; Wise, 2011; Schuster, 2016）。以这种理解，无论牛类关怀实践如何认真、诚恳，都难免陷入基于物种的道德歧视，而这种歧视的根源在于人类中心主义。这与基于种族、性别、阶级、民族的歧视类似。这一观点坚决主张彻底改变人类的生活方式，转向严格的纯素饮食，尤其是对于拥有更多饮食选择和必要经济手段的北半球发达国家的人们。^①

尽管印度教徒通常质疑牛类关怀本质上是剥削性的概念，但那些一丝不苟的印度教徒欣赏纯素主义立场的重要特色，特别是纯素主义承诺放弃所有不必要的暴力。最大程度减少暴力做法，特别是与食品

① 对斯坦纳所称“纯素主义势在必行”的一种表述，参见 Steiner, 2013。他将伦理纯素主义定义为“这样一种原则，即在我们力所能及的范围内，应尽量避免将动物用于食物、劳力、娱乐等目的，因为食用、奴役或以其他可避免的方式对自己的亲族施加本可避免的暴力行为是根本错误的”。有人认为，人类食用牛奶和鸡蛋“不一定要采取目前的形式”。斯坦纳承认这在技术层面是正确的，但可能在实际应用中并不完全适用或合适。“它忽略了一个更重要的观点，从宇宙整体论，以及可感知的亲情角度看，将动物用于制作供人类消费的食品和服装等是一种扭曲的想法”。这一观点可能与本章后面引用的 Cochrane 的观点形成对比。

生产和消费有关的实践，无疑是值得赞扬并可取的。废除论者的观点给予印度教徒充分理由以重新考虑他们对牛奶的消费，即使这牛奶来自受到良好照料、被终身保护的牛。会不会是一个人习惯摄入的牛奶量与需求不成比例，假设确实存在需求？会不会是一个人不必要地使母牛和公牛服从于自己要达到的目的，从而亵渎了这些“寓居在动物身体内的生物体”，并违背了作为最高达磨的非暴力原则（《摩诃婆罗多》）？从巴克提范式注重对神圣偏好的回应看，是否会出现这类情况，即以取悦克里希纳为名供奉丰盛的乳制品食物，究其实质可能是因为自己耽溺于对这些食物的偏好。如果巴克提的目标和定位被曲解，则会导致“极端的超验主义”，即过度崇拜的极端行为，从而阻碍真正的牛类关怀的清晰思维和行动。^①

还需考量牛类关怀与奴隶制之间的类比。之所以要进行这种类比，是因为与奴隶制的类比可引发人们关注（或可被称为）牛的“同意”之缺失这一现象，即母牛是否同意挤奶、公牛是否同意劳作。我们还应思考，在何种情况下我们可以将“同意”应用于非人类动物（以及牛同意或不同意的表现是什么）。^②虽然自古以来就将动物状况与人类奴隶制进行类比（Clark, 2011），但与所有类比一样，这个

① 在另一个相关的语境下，David Haberman（2006）将一些印度教徒忽视圣洁河流被污染的状况并声称其神圣性不会受到损害的倾向，称为“极端超验主义”。我在进行田野调查过程中也遇到过一些牛庇护所，以关怀照顾“神圣”的牛为名，而实际上那里的牛明显吃不饱或过度拴束。

② Korsgaard（2011）在其著作中描述了康德式的人类与动物互动，她认为，在无法感知动物对各种不同对待方式同意与否的情况下，只有当动物得到善待并不被用于实验过早致死时，才能接受同意的可信性。Donaldson 和 Kymlicka（2013）分享了位于英国伍斯特郡罗莎蒙德·杨家庭农场的牛“依赖代理”的有趣现象（Young, 2003），强调牛在饮食和活动方面的个性化选择。

比喻也有其局限。譬如，受奴役的人类被有意剥夺了读写能力，将其作为维持其奴役状态的关键手段。但与受奴役的人类迥然有别的是，没有理由认为牛类——只要他们还在牛的躯壳中，能够使用人类语言，从而过上目前理解的完全等同于人类公民身份的生活。换言之，在对待和关怀动物时，承认物种间的差异并做出道德判断并不一定是“物种歧视者”。^①这并不是支持一种道德等级的假设，这种假设会引发人们对“可接受的动物剥削水平”进行猜测（Donaldson 和 Kymlicka, 2013）。相反这促使我们承认，我们生活在物种之间的多重差异中（并非孰“高”孰“低”问题，而是存在差异），这些差异可能在人类与非人类动物的道德行为中具有道德相关性。正如 Alasdair Cochrane（2012）指出的，承认物种及其能力之间的差异促使我们思考：

某些对人类来说不可接受的做法，对动物而言却并非如此：把动物当作宠物养和把人当奴隶养完全是两码事；利用动物从事某种工作与强迫人类劳动截然不同；买卖动物与贩卖人口也有着天壤之别，诸如此类。

① 关于物种主义、人类中心主义，以及人类与非人类动物之间相似性和差异性问题的讨论，参见 Freeman, 2010。Freeman 确定了人类的两个“自然”道德原则，即合作以获得社会支持，适度以实现生态平衡。她强调适度应该“基于只取基本生存所需的理念，与深层生态学原则相互补充，任何过度的伤害行为不啻剥削和违背道德”。这与古代文献《自在奥义书》中的陈述有惊人的相似之处，尽管她没有表现出《自在奥义书》强烈的神学倾向。《自在奥义书》云：“这个可见的世界和超越感知的一切皆在最高存在的控制之下，因此你们当只享受造物主通过业力法则分配给你们的东西，不要奢望额外的东西。它是谁的财产？”（Swami, 2006；《自在奥义书》，18 世纪毗湿奴派评论家巴拉提婆·维迪亚布善译）。

有一种区分与我们的讨论特别相关，即家养动物、野生动物与边缘动物之间的区别。其中边缘动物是指那些被带入人类社会的动物、那些完全独立于人类的动物，以及那些与人类部分关联的动物（Donaldson 和 Kymlicka，2013）。事实上，做出这些区分或许会促使我们重构家养动物政治身份的概念，以更好地实现适当的关怀。由于我们倾向于将公民身份和奴隶身份设定于公民自由和公民束缚的两端，故不妨考虑 Donaldson 和 Kymlicka 提出的新颖观点，即扩展公民身份的概念以将家养动物纳入其中。^① Donaldson 和 Kymlicka 的出发点是，动物权利理论虽然有效而重要，但它过分关注消极权利，基本上就是动物不受伤害的权利。尽管这种思潮推动动物保护事业取得了重大进展，“动物保护运动只触及了这个（全球）动物剥削系统的边缘，但这个系统本身仍然存在，并且实际上一直在拓宽和深化，而公众几乎没有就此进行讨论”。他们从残疾人运动中获得灵感和启发，认为可以构建并应该构建一个将家养动物纳入的公民概念框架，并且如果我们摒弃对公民身份所要求能力的认知主义解释加诸的任意限制，这是有可能实现的。这涉及对公民概念理解的改变，即“承认我们都是相互依存的，在各自的情境和生命周期中表现出不同形式的能动性”。这样就可能认识到包括牛在内的家养动物以其自身方式具

① 正如 Donaldson 和 Kymlicka 为家养动物提出了“公民权”一样，他们亦为野生动物提出了“主权”，为边缘动物提出了“居民权”。这些社群成员的分类和命名旨在承认动物“不仅作为独立主体有权享有他人对其基本权利的尊重，而且作为社群的成员——无论是我们的社群还是他们的社群——彼此之间紧密相连，存在相互依存、相互关联和相互负责的关系”（Donaldson 和 Kymlicka，2013）。

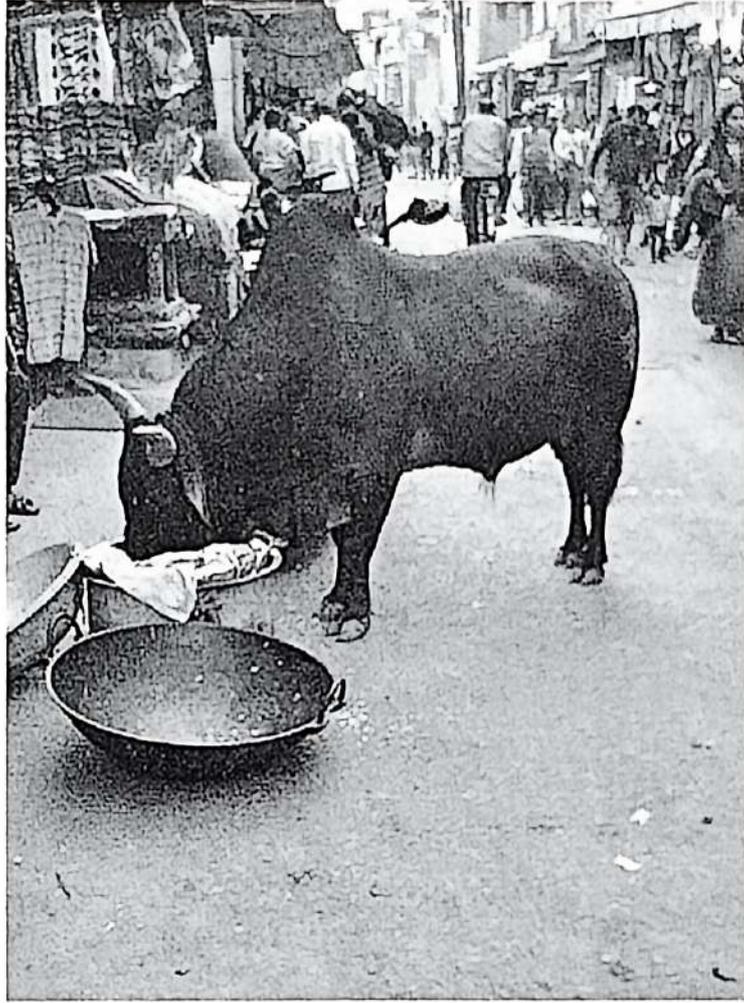
有公民身份所需的三种能力。家养动物展示了：拥有主观利益并表达这种利益的能力；参与人类生活的能力；合作、自我调节和互惠的能力。^① 在作者讨论的九个具体公民身份的前提条件下，我们可关注其中四个与牛类关怀相关的方面^②：活动和公共空间的共享、动物产品的使用、动物在劳动中的使用、性与繁殖。

活动和公共空间的共享：作者得出结论，动物与人类一样，需要“足够的活动，而非无限制的活动，这个需求可以通过大范围的围栏、牧场和公园满足”，而对活动的限制则是出于对动物和 / 或人类进行保护的需要。然而在这样的公民权愿景中，合理的限制应该“总是一种临时性的状态，可以提起申诉、进行协商并不断演进。我们根本不知道在这些条件下，人类与动物的社会最终会是什么样子”。应该有大片开放的空间来牧牛，但正如我们在前一章看到的，在印度这样的环境已经少见。而另一方面，牛自由漫游于村庄、城镇和市区的街道，这一现象发人深省。可以想见，倘若这些牛能得到适当的关爱，那么人与动物的社会该呈现怎样一番图景。^③

① 例如，家养（包括农场）动物具备以下特征：第一，通过声音、姿势、移动和信号表达偏好、利益和愿望，这些交流方式是人类可以并应该捕捉和关注的；第二，仅凭其存在，他们就可以成为变革的倡导者和推动者，或对工作表现出抗拒；第三，他们能够体验广泛的情感，包括同理心、信任、无私、互惠及公正感（Donaldson 和 Kymlicka, 2013）。

② 另外五个方面是基本社会化、保护义务、医疗护理、捕食 / 饮食、政治代表权。

③ 或许有人说，当牛成为流浪动物时，他们被迫剥离了家畜的范畴，变成了边缘动物。然而，流浪动物必须与所谓的“日间漫游者”区分开来。“日间漫游者”指的是有人类主人的牛，白天被放出去漫游（通常是在印度的村庄或半城市化地区），晚上再返回主人身边。我们经常可以看到这样的“日间漫游者”，某些邻居会给他们一些食物，而且他们很快会知道谁家给食物，然后每天都会在这家门前停留。



普里街头，一位店主给漫游的牛满满一锅米饭

动物产品的使用：《动物社群》一书的作者认为，区分动物的（合法）使用与（非法）剥削，就像看待人类使用形式一样，要看哪些使用形式“与社会的完全成员资格一致，哪些使用形式会将人们置于永久次级的种姓或阶级地位”。他们反对“任何形式的动物使用都必然是剥削”的观念，也不认为使用动物必然导致“滑坡式剥削”。相反他们提出“拒绝对他人的使用，实际上是在阻止他人为社会的整体利益作出贡献，这本身就是否认他人享有完全公民权利的一种形式”，这与让一个群体永远处于次级种姓地位一样有问题。值得注意

的是，作者举了一个例子，对因驯化和繁育而无法自然脱毛的绵羊羊毛进行细心修剪和收集，若不及时进行（细心）修剪，那将是一种虐待行为，而不对羊毛加以利用则“显得有悖常理”。

特别增加剥削风险的是对相关产品进行商业化，而这在牛奶方面无疑是一个重大问题。理想情况是，应该形成一种村落文化。在这种文化中，小牛喝不完的真正富余的牛奶将被村民高度珍视，并依据巴克提范式，将牛奶及其衍生品作为美食供奉给寺庙或家中的神像，尤其是克里希纳，这样经过圣化的供品随后被派发给众人，主要分发给儿童。《动物社群》作者指出，在以非剥削方式饲养牛的过程中存在相当大的困难，这将导致牛的数量大幅减少。事实上，倘若这种情况真的出现，或许是件好事，原因在于目前全球自然环境正遭受出于商业目的的动物养殖尤其是牛类养殖带来的严重危害。对于印度教徒来说，牛的稀缺性有助于增强对他们的尊崇感，从而使其得到恰当的关怀。

动物在劳动中的使用：某些动物，譬如有的狗和驴子，经过少量训练便可从事牧羊和看护等活动。Donaldson 和 Kymlicka 邀请读者想象一种非剥削性的模式，让这些动物参与它们天生擅长的劳动。与此同时，他们也提醒人们注意一种风险，不要将动物的“适应偏好”错误解读为动物对劳动的接受和欢迎，实际上这只能表明动物经过训练适应了劳动，背后还隐藏着些微胁迫的痕迹。正如我们第四章所见，训练耕牛从事劳动的人还以为耕牛热衷于用力拉犁或拉车。这是否意味着适应偏好是一个有待进一步讨论的问题？不过很显然，牛，包括公牛和母牛，都需要机会进行足够规律的身体运动和锻炼，而在牛庇

护所中往往得不到这样的机会。^①

性与繁殖：动物驯养从根本上说涉及繁殖调控，通常是为了增加动物身上被认为对人类有利或有用的某些特征，并减少或消除被认为不利的特征。人们认为此类做法道德上是可以接受的，这种观念已经根深蒂固；或许有人会说，这种做法从根本上反对任何将非人类动物严肃地视为人类同等公民的概念。然而《动物社群》的作者指出，在人类社会和野生动物社会中，性与繁殖的调控皆以多种方式进行。当然，在所有情况下都受到外部因素的调节。再者，允许牛这类家畜无限繁殖会违背他们自身的利益，因为这将导致他们生存条件的恶化。就牛而言，在印度教关怀伦理背景下，繁殖调控的一种主要表现是减少母牛的繁殖，以减轻她们为增加牛奶产量而被迫怀孕的负担。与此相关的是放弃为增加牛奶产量而进行杂交育种。这在当代印度是一个重大问题，正如我们在第四章看到的，人们越来越关心保护和恢复本土牛种，以抵制将本土与非本土（尤其是欧洲）牛杂交的做法。

第七节 基于达磨的社群主义

诚然，从前文对公民身份四个前提的简要概述中，我们只能初步描绘一个涵盖动物（尤其是牛）的公民身份框架。这个框架以动物权利为基础，具有激进主义的倾向。我的建议是，关怀伦理学通过对关系、需求、感受、环境和责任的积极关注，可以更好地理解动物公民

① 《摩诃婆罗多》以一种颇为奇特的方式指出，应该温柔对待公牛和阉牛，唯一的例外是在为祭祀仪式做准备而耕地时，可以使用棍棒或鞭子驱赶牛（Ganguli, 1991）。

身份在个人和社群中如何成为现实。然而，正如我们今天理解的，国家是当代政治活动的中心，亦是社群的政治背景，没有国家，公民身份也随之失去意义。鉴于此，我们不禁要问，什么样的政治理论能最好地回应并补充印度教（特别是以达磨、瑜伽和巴克提为基础的）动物伦理学。在这里，我提出“社群主义”这一概念，作为我们讨论这个主题的切入点，但要补充一点，“社群主义”不应与“原旨主义”混为一谈。“原旨主义”用于描述当代印度社会政治和宗教力量的分歧，并被视为印度教徒与其他信仰者之间引发冲突的根源。

作为一种政治理论，社群主义通常与功利主义和自由主义形成鲜明对比。与功利主义不同的是，社群主义从特定社群的共同规范中衍生出公共利益；而与自由主义不同的是，社群主义推动国家积极参与促进被确定为公共利益的事务，而非彰显个体的权利和自由（Cochrane, 2010）。将社群主义政治理论应用于动物关怀问题时，社群主义思想的标准表述可能存在几方面的问题。广义而言，公正的负面规定（防止对动物不公和滥用的规定）原则的确定，可能引发关于人权的复杂问题。^①

更确切地说，我的提议是，将基于达磨的社群主义作为一种解决

① Cochrane (2010) 总结了社群主义在动物关怀方面面临的挑战：“首先，任何试图推广一个社区的共同价值观和规范的努力都会引发一个问题，即应该推广哪些人的价值观和规范。因为正如我们看到的，各州都有许多不同的社区。其次，在动物问题上这一点非常重要，原因在于各州的社区与更广泛的社会相比，对待动物有着截然不同的态度和做法。最后，对于社群主义思想家来说，一种选择是倡导“多元文化”政策，使社区免于通用的动物福利标准。这可以尊重和推广不同社群的目标和价值观。然而，这样的政策是极具争议性的，并遭到反对，因为它们会给个别动物造成真正的伤害，并且通常很难确定哪些类型的团体可以免于问责，以及其中缘由。”

路径，其思想渊源为《薄伽梵往世书》及其代表的文化呈现的虔诚奉献之愿景。^① 这种基于薄伽梵-达磨的社群主义将辨别根植于前文概述的达磨、瑜伽和巴克提三个范式的适用原则，作为其审思和决策的基础。这些原则可能无法适用于全国，但可应用于下属区域的特定社群，前提是要在社群认可的那些有资格者的指导下进行。《薄伽梵歌》云：“无论伟人做什么，普通人都会追随，仿效其所立的标准。”我们还记得国王坚战以其对狗的关怀，证明他就是这样一位“最伟大者”的楷模，正如本章前面讨论过的婆罗多对蚂蚁的关爱一样。《薄伽梵往世书》中介绍了几位包括坚战在内的薄伽梵-达磨实践者的典范，详尽阐述了他们作为社会领导者的品质和资格。^②

为更好地理解基于薄伽梵-达磨的社群主义政治路径如何实现，我们需要用到“预期性社群”^③的概念。一个预期性社群必须通过对

① 正如第二章提到的，《薄伽梵往世书》是早期一部梵语宗教典籍，属于往世书一类的圣典，今天仍备受欢迎，且在印度教学术圈中备受推崇。鉴于其内在价值及这些原因，在这个与动物伦理和政治哲学相关的讨论中引用该经典是最恰如其分的。

② 坚战及其四兄弟的母后琨缇（Queen Kunti）提到克里希纳还有一个称谓——“*akinchana-gochara*”，即“可以让那些没有物质要求者接近的人”（《薄伽梵往世书》）。值得一提的是，这一称谓与牛类关怀有关，其中梵文词 *gochara*（可接近的）的字面意思是“牛的牧场”。就像在英文中牛的牧场也是一个“范围”，同样灵性上进步的人不索求任何物质财产，恰“在克里希纳祝福的范围内”。

③ Larry Rasmussen（2013）对预期性社群进行了描述，其描述深受基督教影响。他认为，这样的项目必须是道德培育的亲密社群，其中需要种植和培养地球伦理的种子。以应对适应性挑战。他对这个术语的定义如下：“预期性社群是可以重新想象世界和重新排序可能性的家园，是一个新的或更新的实践，将焦点置于生态学和后工业化生活方式之上。这样的社区具有避风港的特质，是一个脱离尘嚣而又十分安全的所在，也是一个敢于创新和冒险的地方。在这里，基本的道德修养是通过自觉选择而非默认的方式（仅仅顺应邻近地区的文化风气和不成文的伦理）形成的。在这里，生态社会美德在社区实践中被有意识地培养和体现。在这里，现代性的弱点暴露出来。”

动物关怀价值观的共识进行明确定义。然后，基于薄伽梵-达磨的社群主义政治实践路径可以服务于这样一个社群目标，即维护其价值观（就本书研究课题而言是动物关怀，更确切地说是我们设想和展望中最佳形式的牛类关怀）。以此为基础，社群也能够在社会中更广泛地推广这些价值观。一个现成的例子是圣雄甘地试图建立以这样的理念和实践为基础的静修所。至于当前的例子，我们在前一章介绍过牛增山生态村。在第六章，我们还将看到两个类似的社群，一个位于印度西孟加拉邦，一个位于匈牙利。在这些案例中，其“社群主义”治理精神是以类似薄伽梵-达磨的原则为基础的，并且所有社群成员都选择遵守那些支持社群价值观的规定，特别是在动物关怀与保护方面。

从牛增山生态村的例子中不难看出，它特别注重我们前文探讨的四种培养美德的实践，即仁慈、苦行、纯洁和真诚。更具体地说，这些价值观通过明确拒绝任何形式的肉食、瘾品、非法性行为和赌博得到实现。对这四种行为的摒弃，被视为积极关爱活动的基石，而这些关爱活动形成了这个社群以巴克提为中心的生活愿景——为至尊薄伽梵奉献与服务。在牛增山生态村，薄伽梵是以克里希纳的形象受到尊崇的。^①

① 关于这个社群四种行为的严格拒绝标准，Roy Perrett（1998）就“道德圣人”进行了有趣的相关讨论。他指出，在西方的“常识道德”中，常规道德和非凡道德之间存在区别，常规道德关注的是使人类社会得以存在的规则。相比之下，“非凡理想关注的是超越常规道德的伦理学：超道德。没有人因未实现超道德理想而受到道德谴责。换言之，成为圣人这样的理想固然可圈可点，但并非义务性的。”需要注意的是，在这个社群及其附属社群中，这四种拒绝标准（这个社群拒绝接受的）被视为常规道德，尽管许多人认为它们是超道德的理想。

如此我们回到巴克提范式的一个关键性原则，那便是辨识和回应神圣偏好。这一原则在牛增山生态村得到特别的彰显和颂扬，生态村的若干殿堂中均设有克里希纳神像，并为克里希纳提供无微不至的服务。在生态村居民心目中，克里希纳就是非凡的牧童，因而歌颂赞美他。他们热衷于为克里希纳准备奶制品等各式美食，以此取悦他。奶制品以甜品为主，使用生态村自家手挤的牛奶制作而成，每天在指定时间供奉给克里希纳。供奉结束后，被圣化的食物由社群成员共同“荣耀”享用。这种烹饪实践涵盖农耕与畜牧、烹饪、仪式供奉及接受祭余的整个过程，形成了一种参与的循环，其中食物成为营养身体并滋养灵性的核心媒介。这种滋养随后转化为各种自我修养和拓展服务的巴克提实践，二者在巴克提范式的语境下皆被视为非暴力献祭的展示，其具体形式是桑克尔坦（samkirtana），也就是集体歌颂克里希纳的神圣活动。

小结与反思

本章开头探讨了与动物伦理相关的三种印度教思想和实践范式，即达磨范式、瑜伽范式和巴克提范式。其中，达磨范式和巴克提范式构成了价值极性的一端，而瑜伽是使二者结合的元素。作为规范性的达磨强调责任、履行义务、遵守规范的价值观，因而主要涉及道义主义和结果主义的规范伦理，对承认权利和履行义务颇为敏感。规范性的达磨包括一种对所有生命的责任感，一切众生皆享有权利，原因在于其非物质身份在质上与其他生命无二无别，且具有感知能力和实现个体性的潜力。

这个价值极性的另一端是巴克提范式，它强调对个体存在的情境化回应与责任，根植于对神圣实相的尊崇，承认这神圣实相是所有生命之源，使所有生命因之而神圣。我认为，虽然巴克提是在达磨（描述性与规范性的）界定的道德空间中培养出的，但它与人类-非人类动物关系的关怀伦理学进路产生了强烈共鸣。同时，由于指向克里希纳的巴克提特别关注对牛的服务，故它是巴克提范式的特殊表现形式，既是理想的范式，也是一种通常具有挑战性的实践，并成为理解印度经典中动物伦理学的关键点。

本章也简述了废除论者对印度传统中动物（特别是牛）关怀实践的反对意见。这些反对意见激发我们重新评估当前的做法与实践，并尽一切可能消除虐待行为。然而，印度教徒几乎无一例外地拒绝接受人类与牛毫无瓜葛的观点。相反，他们将人-牛互动关系视为人类与非人类动物在更广阔背景下互惠共生的一种重要机制，这种互惠共生机制运行于万物相依的宇宙秩序之中。倘若根据达磨、瑜伽和巴克提三原则认真实践，那么这种互动会提供一种潜在的具有转化力量且切实可行的替代方案，以取代基于掠夺性经济的被人类社会视为常态的寄生型生活方式（Ranganathan, 2017b）。

综观之，达磨和巴克提的价值取向与瑜伽的实践相结合，或许可为认可这些价值观的社群搭建起一个综合性的基础理论框架，以将某些非人类动物至少在类比意义上看作公民。这些价值观深深根植于这样一种视域：所有生物体皆孕育于同一神圣本源，有着各自的灵性进步轨迹，其间或与人类产生丰富的交叠互动。这种互动可以通过有意识地培养对人类和非人类动物都有解放意义的习惯来实现。通过这种

奉爱实践，可以塑造与原始至尊关系中的完全人格。对这些价值观的认同意味着认识到它们能够实现自我转变和世界转变，从而推动对一切有感知能力的生命价值与尊严的全然肯定和保护。

第六章 “这些牛不会丢失”：为牛展望一个充满关怀的未来

17世纪早期的一部文献，今天或可称之为宗教间对话，其中涉及牛只屠宰的正当性或缺乏正当性的简要讨论。克里希纳达斯·卡维罗阁所撰的孟加拉语圣录《柴坦亚生平甘露》，讲述了后来被称为室利·克里希纳·柴坦亚（Sri Krishna Chaitanya, 1486—1533）的年轻主人公，即欣喜若狂的圣人维施宛巴尔与当地穆斯林法官卡齐的相遇。据克里希纳达斯的记载，在他们二人的交谈中，当柴坦亚就穆斯林屠杀牛的做法向卡齐提出质疑时，卡齐承认，考虑到牛给人类带来的诸多好处，穆斯林杀牛是不正当的。^①

且不论这段记载的历史真相究竟如何，需要注意的是，这个故事作为早期可能的愿景之一，展现了印度教和穆斯林两个社群之间的宽容和共存。一开始，柴坦亚的追随者因地方官员禁止他们举行公众宗

① 参见 Prabhupada, 2005。在这次对话中，柴坦亚礼貌但不留情面地问（根据 Prabhupada 的翻译）：“你喝母牛的奶，因而母牛就相当于你的母亲；公牛为你犁地、生产谷物以维持生活，因而公牛便相当于你的父亲。既然公牛和母牛相当于你的父母，你怎么能杀了他们吃呢？这算哪门子宗教原则？你凭什么如此大胆，竟犯下这杀父弑母的不赦之罪？”

教庆典而与之发生激烈冲突，最后双方友好地化解了矛盾：卡齐撤销了他之前的禁令，支持并保障公开宗教庆典的举行。文献并未暗示卡齐决心改变自己的饮食习惯，但这对印度教徒来说也不是一个问题，因为现在印度教徒可以放心地在印度城市街道上举行唱诵圣名的仪式。在《柴坦亚生平甘露》一书中，克里希纳达斯描述了一种可称为“温和的内心转变”的情形，即不发生重大的信仰改变，而是通过对话达成“待人宽如待己”的共识。^①此共识亦隐含着另一种相互宽容的共识，即认可对方社群的饮食习惯，以及随之而来的与动物特别是与牛的关系。

正如我们所见，关于印度的牛有不同的叙述，要么回顾过去，要么忽略过去，想象未来不断发展的技术用于牛的开发而带来规模不断扩大的经济增长。本章的目标是勾勒出牛的另一未来，即使只是粗略的轮廓。另一种未来的核心在于认识到任何外在变化的根源一定是内心的转化，当然，这是不断扩大的社群或其中每个人内心温和而渐进的转化。然而，实践行动同样必不可少，这种行动应该由愿景、灵感和知识激发。作为发展愿景的第一步，我们在此主要着眼于两个现有的意向社群，一个位于印度东北部，另一个位于匈牙利西南部。作为“预期性社群”，牛类关怀是其重要特色，鉴于此，我们可将这两者视为未来牛类关怀的潜在范式。

接下来，我们将探讨牛类关怀和自然死亡的问题，两起因英国官

① 据《柴坦亚生平甘露》记载，实际上卡齐确实展示出了我们所称的内心转化。值得注意的是，这段故事是接续维施宛巴尔（Vishvambara，亦即柴坦亚）内心发生重大转化的故事铺陈而来的。他在朝圣途中得遇他的古鲁伊士瓦尔·普瑞（Ishvara Puri）并获曼陀罗启迪，这一契机使他朝圣归家后恰似变了一个人。

员要求对牛进行安乐死而发生冲突的案例表明，在印度以外拓展牛类关怀运动时面临的一个挑战是不同动物福利观念（以及另一个案例中的公共健康问题）之间的冲突。然后我们的视线将重回印度，一头备受喜爱的公牛“光荣之死”的相关描述，引发我们关注未来的牛类关怀问题。

牛类关怀的积极未来或许需要公众行动，故我们将探究某些类型的行动主义何以导致弊大于利的后果。需要特别厘清出现这种情况的来龙去脉，以免类似错误的重演，并发展一种真正的有着广泛基础的关怀文化。我认为，若认识到《薄伽梵歌》的一个重要教导，即根据数论哲学中的三种品性对行动所做的三重分类，便可实现这个目标。最后我将提出六个方面的积极肯定，这些肯定是基于以善良品性为主导的行动，回应并包括六项政治生活道德主题，作为探索牛类关怀如何能在更广阔的世界中找到一席之地并不断拓展的一种进路。这可看作一种思想实验，其根源在于达磨的概念是一种持续的平衡过程，目的是维持宇宙福祉和巴克提可以蓬勃发展的道德观。这便印证了古代典籍《梨俱吠陀》中的一句偈颂，即“这些牛不会丢失”。

第一节 预期性社群

玛雅普·昌卓达雅（Mayapur Chandrodaya）和新伯勒杰被看作预期性社群可谓实至名归，这源于三方面的考虑。

首先，它们兼具长期、广泛且多方面实验的功能，可预测特定结果，并从错误中吸取教训，缔造成功。牛类关怀被视为这些实验不可或缺的重要元素，因为正如前文提到的，帕布帕德非常重视牛类关怀

实践，由此产生了一种决心：无论如何必须证明，通过适当的牛类关怀实践，可实现可持续的乡村生活理想，且其比依赖于工业经济的现代生活方式更可取。这并不意味着这些社群希望有朝一日可以自信地“轻松呼吸”，并确信已经实现完全可持续的自给自足目标。相反，我们期望的是不断积累经验和技能，以应对这些社群中出现的无数挑战。

其次，玛雅普和新伯勒杰渴望成为在某些方面（至少是在理论上）可效仿的典范，并期望有更多类似的社群，在各自的发展过程中广泛应用其原则。“预期性社群”一词借鉴的是拉里·拉斯穆森（Larry Rasmussen）的说法。他指出，全球环境破坏和气候变化趋势显然需要系统性的变革（大规模的——国家、地区和国际的）。但是，如果这些变革的因素在预期性社群中不存在，那么即使这些社群的规模和数量都不太大，这些变革通常也不会突然出现（Rasmussen, 2013）。

最后，玛雅普和新伯勒杰在牛类关怀方面是具有预见性的，原因在于这些社群都找到了一个切实可行的实践方向，有助于以有意义（尽管是象征性）的方式将牛构想为“家庭成员”和“公民”。在简要介绍这两个社群后，我们将进一步探讨根植于动物权利和关怀伦理的五个牛类关怀的“基本规则”（Meyer-Glitza, 2018）。

印度西孟加拉邦的玛雅普

玛雅普位于加尔各答以北 130 公里的恒河支流巴吉拉蒂—胡格利河岸边，是毗湿奴派柴坦亚支派创始人室利·克里希纳·柴坦亚的诞生地，深得其追随者颂扬和尊崇。在纪念柴坦亚诞生的寺庙南侧，坐

落着室利·玛雅普庙。这是一个规模庞大且日益繁荣的发展社群，拥有 4000 多位居民，其中约 30% 是外国人 (Fahy, 2018)。近年来，受该社群主要规划项目——正在大规模建设的“吠陀天文馆”的带动，这里的建筑工程如雨后春笋般蓬勃发展。该社群最初由帕布帕德于 20 世纪 70 年代初建立，包括一个牛舍，约有 360 头牛，以杂交品种为主，因土地面积有限，故其进一步繁殖受到严重限制——牛舍占地约 12 英亩，另有 80 英亩用于放牧和饲料种植，而整个玛雅普庙拥有的土地面积约为 700 英亩。

关于玛雅普地区牛类关怀的未来，需要注意两个问题。第一个问题涉及目前该地区的游客数量，每天都有数百人不惜花费额外的精力去探寻位于主要景点（如寺庙、花园、宾馆和餐厅）几百米之外的牛舍。吠陀天文馆开放时，游客数量成倍增加。从积极的一面看，对于许多游客来说，牛舍具有教育功能，有助于提高人们的知觉水平，使其了解取代杀牛这一残忍做法的另一种选择。玛雅普位于西孟加拉邦，那里对牛类屠杀的法律限制或禁止相对较少。^① 作为展示牛类关怀的典范，玛雅普庙会对人们产生重要影响，使之意识到存在这样一种替代性选择，这给牛类关怀带来了希望。然而尽管如此，人们可能还会疑惑，牛舍是否更像是对牛类关怀的仿真，而不是一个真正关怀他们的地方。有人可能认为，牛和人类接触太多了，就像在动物园里

① 在 8 个东北联邦属地中，其中 7 个没有禁止屠宰的法律。在 29 个邦和联邦属地中，其中 11 个禁止宰杀所有牛类，包括母牛、牛犊、公牛和水牛（查谟和克什米尔、旁遮普邦、哈里亚纳邦、拉贾斯坦邦、古吉拉特邦、恰蒂斯加尔邦、北阿坎德邦、喜马偕尔邦、新德里、果阿邦，达曼和第乌）。另有 10 个邦只禁止宰杀母牛和牛犊；而其中一个邦（中央邦）禁止宰杀母牛、牛犊和水牛，但不包括公牛。

一样，被工具化和物化，每天被“展出”几个小时，可能影响他们的生活质量。^①

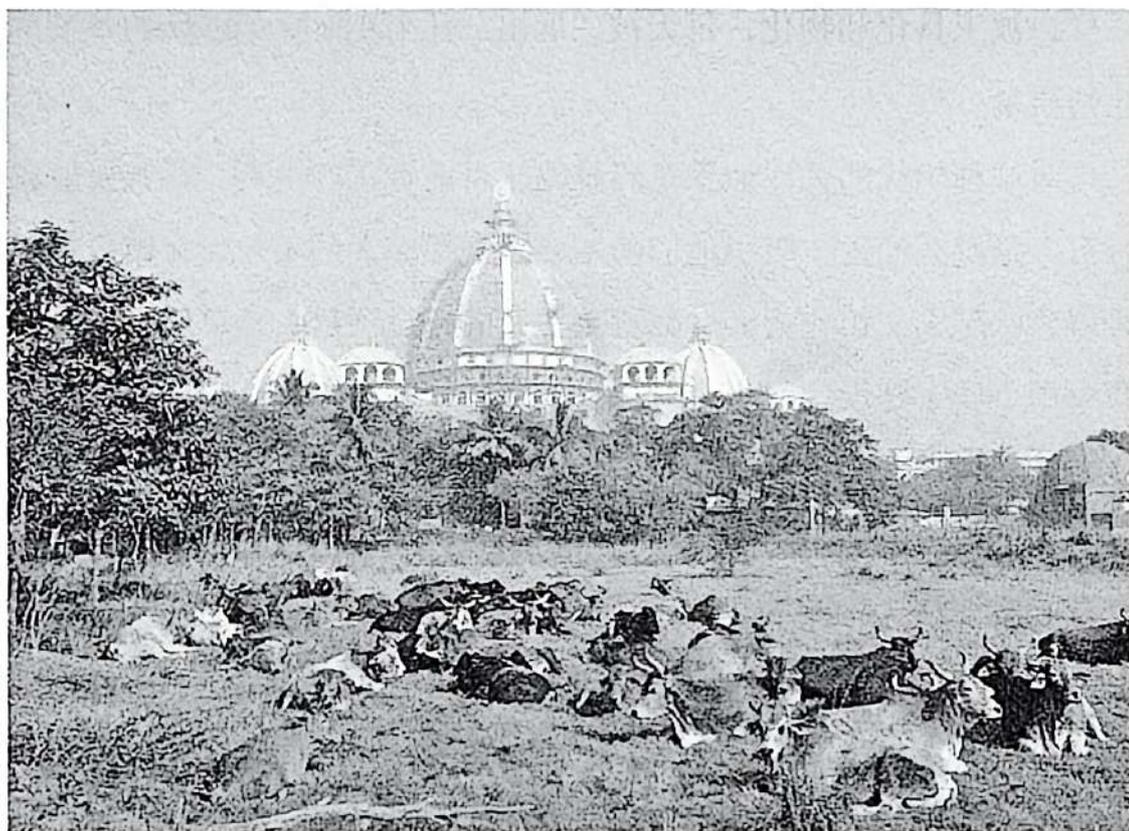
对这种担忧的关注似乎是玛雅普庙目前管理的重点。玛雅普庙预计有大量游客涌入，吸引他们的主要是规模庞大的吠陀天文馆。可以理解，吠陀天文馆作为一个数百万美元的建设项目，几乎所有筹款都集中用于庙宇建设，而牛舍对玛雅普庙管理团队来说，则成了优先级次之的项目。

虽然有合理的理由认为最终结果将是对牛舍投入更多关注，但某位观察者认为，在这个被另一位观察者称为“巨大的文化融合纪念碑”（Fahy, 2018）的全球性建设项目与隶属于该项目的牛舍并置的情形下，难免存在一种讽刺感。实际上，在寺庙结构庞大的背景下，这些牛可能看起来只是帕布帕德强调的该项目展示的宗旨——“俭朴生活和高尚思想”的一个象征性符号。

从某种意义上说，玛雅普庙在牛类关怀方面第二个值得注意的问题在于，它凸显了乡村生活与全球化使命之间的对比。其特点是初步尝试建立一个与当地村庄的奶农共同支持的农业项目。^②目前，按照常见的印度乳制品行业模式，当广义的玛雅普（纳迪亚地区）农民的母牛产奶量减少或不再产奶时，她们通常会被卖掉。在这个地方，

① 最近，玛雅普庙的一些居民因年老和垂死的牛受到忽视而表达了这种关切。显然，这样一个规模如此庞大的机构必须警惕和预防这种趋势，即允许其布道传法的优先事项占上风，牺牲其根植于巴克提的关怀原则，而巴克提本应是布道传法的基石。玛雅普庙使命宣言中说：“母牛和公牛得到快乐和保护、崇拜他们并全身心投入对他们的服务，为全世界的牛类保护建立标准。”

② 关于社区支持农业的解释，参见 Lamb, 1994 等。



吠陀天文馆建设时庙宇前的田野上，玛雅普牛舍的牛在反刍

这意味着牛要么在当地被屠宰，要么（更常见的）被走私到邻国孟加拉进行屠宰。为找到一个替代方案，一位在玛雅普居住了 28 年的美国人潘查拉特纳·达斯（Pancharatna Das）准备实施一个项目，吸引当地的印度教农民（甚至可能是穆斯林农民），^①通过收取会费的方式安排年老牛只的存养。他的思路是，由于来玛雅普定居的西方人日益增多，足以形成一个“非暴力附加值”的乳制品系统。^②

① 这个地区的大多数奶农是印度教徒，尽管穆斯林人口也很多。潘查拉特纳希望，如果那些穆斯林奶农认为这在经济上可行，也可参与这个项目。

② 许多外国人（包括数百名俄罗斯人及越来越多的中国人）在玛雅普定居，待上几个月，再回国度过几个月，以便赚取足够的资金在玛雅普过舒适的生活。在玛雅普，他们可能会为一个部门定期服务，并充分发挥他们的技能。

该规划项目的第一步是说服当地的奶农合作，不再将年老母牛或年轻公牛卖掉屠宰。奶农会因这样的自我约束行为而获得种种回报，譬如，为他们建造比目前更好的牛舍。^① 理想的做法是，年老的牛将由某个村的村民照料，他们的行动基于对其文化和宗教根深蒂固的理解，人类应该保护牛而不是杀害他们。^② 但是潘查拉特纳表示，即使得到资助，他们照顾这些牛的能力可能也是有限的：

（如果这个计划无法实施）我们的备选方案是让毗湿奴派社区为牛提供一个栖息地。我们设想建立一个（印度）全国性的地区牛庇护所系统，选择土地价格较低且附近有森林的地方，这样牛至少可从森林中获得部分所需，比如国家森林……我正在与政府官员就政府愿意提供的可用土地进行对话。那些地方将能接收我们年老的牛。这是一项长期计划。

考虑到这项计划的大量资金和其他管理需求，它将在一个基本现代化的合理组织框架内运行。它之所以能够运行并发挥作用，是因为其产品被定位为一种增值乳品。这种增值乳品对更广泛的（尤其是西方，但不仅限于西方）公众具有吸引力，因其确保除了监控牛奶质量（目前完全缺失）之外，该系统中的所有牛只都能得到终身照顾，农民的生活亦有所改善。当然，这个项目成功与否还有待观察，面对目

① 对农民提供的其他福利包括帮助他们提高产量、获得贷款支持、为他们的牛提供医疗支持、协助建设沼气设施，并指导种植有机食品，以确保上市以更高价格销售。

② 正如第四章提及的，由于放牧土地十分稀缺，即使奶农愿意照顾这些无生产能力的牛，在经济上他们也无法维持，原因是村里的奶农拥有的用于放牧的土地很少。

前当地村庄的惯性做法，是否能够管理以及如何妥善管理这个项目也有待解答。问题在于西方的资金、影响力和组织风格是否能带来期望的牛只护理标准。^① 这样的项目能否实现人们希望的牛类“家庭化”和“公民身份”目标？

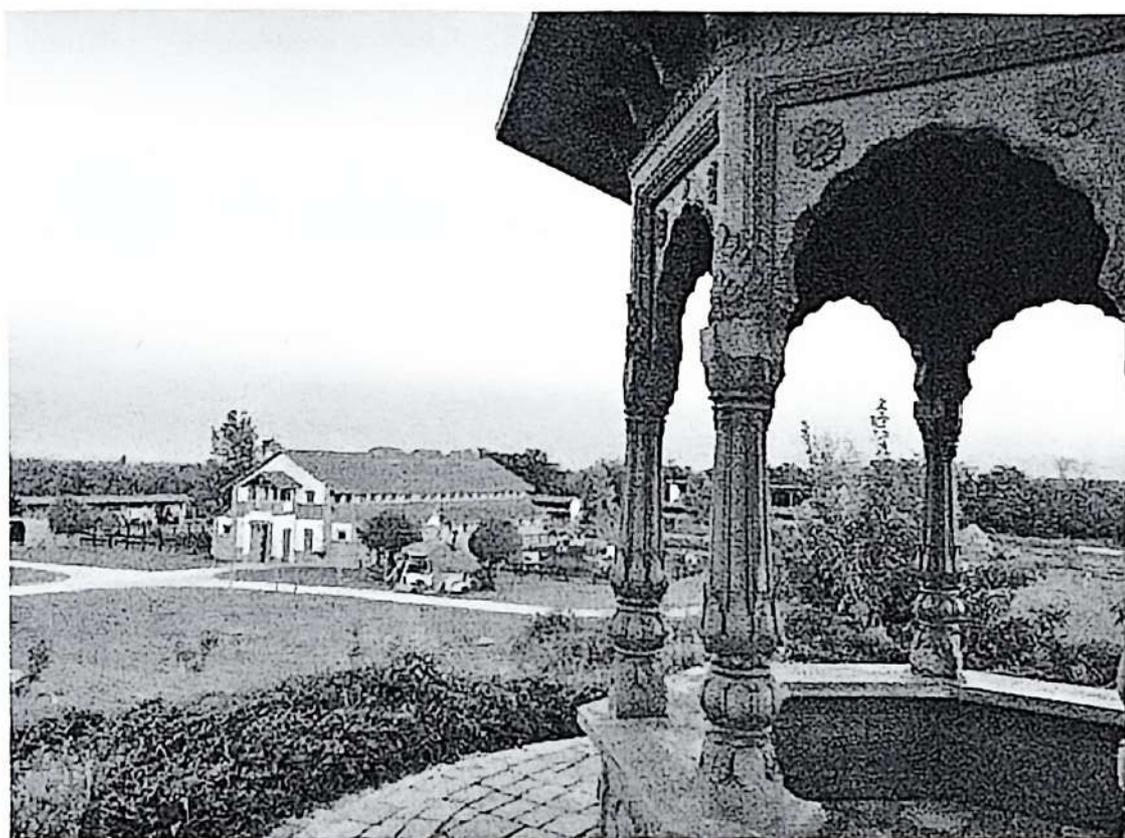
匈牙利的新伯勒杰

在印度以外的农场社区中，一个较为突出的案例是位于中欧匈牙利的新伯勒杰，这个农场社区位于布达佩斯西南约 150 公里，非常重视牛类关怀，并且几乎不依靠印度侨民的支持。新伯勒杰的居民让他们的公牛在 280 公顷连绵起伏的丘陵上劳作，几头母牛为寺庙供应牛奶，用于制作乳制品，服务于寺庙中精心供奉的克里希纳及其伴侣拉达的神像。

新伯勒杰是一个功能完善的社区，约有 50 个组织部门，每个部门都密切关注可持续性发展指标。^② 特别是牛类和农业部门非常关注自身的生产力，旨在最终实现可持续发展并从根本上实现自给自

① 潘查拉特纳·达斯指出，该项目还有诸多细节有待解决，比如，农民是否会继续照顾该项目支持的老牛，该项目是否会购买老牛并将其带到国际克里希纳意识学会为此设立的地方牛舍。无论如何都要对项目的各方面进行监控，而这将产生额外成本。

② 根据目前管理者考虑一系列因素进行的计算，新伯勒杰的整体自给率为 33%，牛类部门的自给率为 50%（与拉达·克里希纳·达斯的访谈，2019 年 1 月 27 日）。与其他部门和往年相比，这个百分比相对较高。当然，目标是尽可能提高百分比，自给率可能提高到 80%。然而管理人员称，“到了紧要关头”（如果周边整体经济崩溃），新伯勒杰还是可以在基本生活必需品方面自给自足。



新伯勒杰的牛舍，旨在向越来越多的游客展示牛类关怀

足。^① 然而，尽管人们关心牛类日常护理中的理性效率和“生产力”，但看得出，他们有一种强烈的意识，那就是这些牛（主要是瑞士褐牛品种）是克里希纳的牛，绝不能以工具化的方式对待。

① 维系牛只的主要费用通常是饲料成本，不过在新伯勒杰饲料成本完全不存在，原因是足够土地可供全年放牧并种植饲料。在写作本书的时候，那里有 20 头母牛、24 头阉牛、1 头公牛，还有 2 头怀孕的母牛。其中 10 头牛“已退休”，以阉牛居多。2 头阉牛为 1 套，共有 3 套经过训练能进行牵引工作。目前 4 头奶牛每天产奶量约 40 升，其中大部分牛奶被送到寺庙厨房，再由厨房制作成各种美食供奉给克里希纳和拉达。一些牛奶用于制作酥油，其中只有一小部分酥油拿到寺庙商店出售，所以母牛产品这一项几乎没有收入。固定的收入源自“领养”牛的赞助者，待提供赞助者会被列入一个名单。新伯勒杰牛类关怀项目的维系费用主要是牧牛人的人工费用，他们是负责监管和照看牛类的社区居民，目前有 12 位。

在新伯勒杰，可持续的牛类关怀的一个基本原则是保持可持续数量的牛群。当然，这不是通过“淘汰”实现的，而是通过有规律的繁殖实现的，繁殖速度由维系每头动物所需的土地面积决定。每头母牛或公牛——无论是幼牛还是老牛，全部维系所需（包括牧场及冬季饲料种植）按1公顷计算，预计牛群数量有望由目前的44头增加到60头。至于繁殖的频率，据牛类关怀项目管理者的观察，这些牛的平均自然寿命是15岁，故每年可允许4头母牛怀孕。也就是说，任一头母牛一生中可能会生两次小牛。

新伯勒杰的牛舍也会给正在哺乳的母牛挤奶，但并不运营牛奶场。挤奶都是手工完成的，挤完后会将牛奶送到寺庙的厨房。一位匈牙利的克里希纳-巴克塔——加纳夏玛（Ghanashyam），自22年前该项目启动以来就一直在此照顾牛群，他描述了自己挤奶的经验：

我总是尽力记住克里希纳在《薄伽梵歌》中说的，我们应该始终铭记他。于是我一边挤奶，一边尝试在心里想着拉德-夏玛（Radhe Shyam，寺庙中拉达和克里希纳的神像）。我教别人挤奶时，闭口不谈这个。遇到与我同样有奉爱之心的虔信者，我才把我边挤奶边冥想的秘诀如实相告。整个过程母牛非常享受：我们通常在外面挤奶，母牛是自由的。她们实际上会排队等人给挤

奶，有些母牛挤完奶后，甚至还会再回到队伍里想要再挤一次。^①

正如第四章提到的，对于毗湿奴派的牧牛人来说，克里希纳就是牛的主人，这有助于他们意识到，服务牛其实就是在服务克里希纳。^②

从根本上说，新伯勒杰居民认为，奉爱的心态和良好的生产力同样重要，缺一不可且相辅相成。将这两者结合起来，不但能使社区成员在各自工作中感到满足，而且能使他们体会到，他们是在恰到好处地践行达磨的原则。最重要的是，此时达磨带有强烈的奉爱色彩，前文提及的人类其他三个目标，即满足欲望（欲）、追求财富（利）和追求自由（解脱），均可通过奉爱活动或工作实现。Christopher Fici（2018）所说的“肉眼可见的及不可见的繁荣”就是人们所追求

① 2018年夏我访问新伯勒杰时，加纳夏玛告诉我，一头名叫拉迪卡（Radhika）的母牛每天可产6升奶，尽管她最后一次产犊是在3年前。安塔兑帕也给我讲了一头已去世的、不寻常的母牛拉提（Rati）的故事。拉提从未生过小牛，然而她一连几年都能产奶，夏天每天最多可产11升奶（她只有一条腿，由于存在这个先天缺陷她被禁止生育，而她的母亲也有这种缺陷）。

② 纳拉亚南（2018）呼吁人们注意神圣化导致的“物化”风险，他引用玛莎·努斯鲍姆（Martha Nussbaum）的理论，该理论列出了人类身上存在物化倾向的7个指标，即工具性、（否认）自主性、惰性、可替代性、易受侵犯性、所有权和否认主观性。纳拉亚南写道：“以牛为例，工具性通过将其定位为经济、政治和神圣资源而得到三重利用。”有一点要澄清的是，在新伯勒杰这种说法并不适用，因为人们有一种强烈的意识，在所有权方面，克里希纳才是牛的主人。故牛作为“资源”的所有意义统统归于神性层面。这便增强了牧牛人及社区管理者妥善照顾牛类的责任感。事实上，将克里希纳视为至高主体，这种认知提示牛只护理者意识到牛的主体性，因为他们领悟到，克里希纳作为超灵，即有知觉的最高我，存在于每头牛的内在。

的。正是这种繁荣产生了居民奉爱活动中的满足感。^① 这种满足感的关键在于信心，相信自己能向更广泛的世界展示朝着一种可行的以牛为基础的牛耕模式迈进。根据我的观察，这里的社区成员认为自己很有优势，以吸引更广泛的公众关注牛类关怀的实践。^②

虽然目前为止还未明确说明，但应清楚的是，正如我们呈现的，牛类关怀实践假定照顾牛的人即使不是严格的纯素食者，也至少应是素食者。若想成为新伯勒杰社区的成员或居民，一个绝对性的先决条件就是成为素食者。虽然目前还没有要求，但会强烈鼓励成员效仿该项目创始人和主要灵性导师希瓦拉玛·斯瓦米（Shivarama Swami）树立的榜样，遵循一种“非暴力素食”饮食习惯。在这个社区中“非暴力素食”被定义为戒食所有乳制品，除非其原料来自受终身照顾的母牛。素食生活被认为是理解牛类关怀重要性的关键一步，也是迈向非暴力素食生活的关键一步，这被视为“道德可持续性”或道德一致性的必要条件，其目的是尽可能以最好的方式照顾牛类。

然而，有良知的毗湿奴虔信者说，从根本上而言，任何一种饮食限制都难以免除因给其他生命造成苦难而承担的责任，因为任何形式的食物摄入，包括非动物性食物，都涉及杀害生命。正如《薄伽梵往世书》指出的：“一种生物体是（另一种）生物体的生命。”这句引文

① 新伯勒杰持续发展面临的巨大挑战在于人的层面。这里的居民接受了相当大的物质不便（如手动抽水、用木材生火加热沐浴用水等，并且几乎无电可用）。目前第二代和第三代居民对应对这些困难并推进项目成功的热情没有更具布道精神的第一代人那样强烈。加之匈牙利所处的欧洲大陆性气候特点是每年只有一个农作物周期，冬季严寒，意味着新伯勒杰面临许多挑战，而印度的益世康-玛雅普则不会面临这些挑战。（与 Swami Shivarama 的访谈，2019 年 2 月 13 日）

② 目前新伯勒杰每年接待约 25000 名游客，比 5 年前增长 15%。

并不是为了证明可以食用任何东西，而是要尽可能减少苦难。巴克提的原则是限制一个人的饮食，只吃那些以既定奉爱方式献给所有生命始源的食物。这样的食物被视为神圣的“祭余/灵粮”，是愉悦精神和启迪灵性的圣洁食物，同时能净化身心。^①

对于新伯勒杰社区成员来说，分享灵粮在他们的推广工作中至关重要。他们的想法是，如果人们认真考虑接受提议的饮食习惯，做出彻底改变，并意识到这对他们社交生活等方面的影响，那么他们需要品尝祭余而直接体验“更高的品味”。^② 他们必须亲自品尝这种圣洁的食物，体验其美味和丰富的口感，才能更容易地接受包括牛类关怀在内的道德推理。新伯勒杰社区成员因而认为，仅仅劝告人们戒食肉类和工业乳制品通常是无效的，呼吁饮食习惯的改变一定要找到美味可口的可替代食物。

新伯勒杰并不是一个封闭的社区，它积极邀请访客，并已成为众多高校研究生感兴趣的研究对象和课题，从生态学到社会学都有相关的调查研究。与公众接触也意味着在政治领域进行各种形式的互动，

① 理想情况下，所有奉献给克里希纳的食物（通过在克里希纳寺庙中进行的正式程序）都应该由虔信者直接或在他们的指导下种植、收获并收集，避免使用化肥、杀虫剂和拖拉机之类的机械。更严格地说，在烹制供奉给克里希纳的食物时，尤其是在寺庙崇拜中，只能由接受过婆罗门正式启迪的克里希纳-巴克塔准备。在新伯勒杰，后一个标准得到严格遵守，并且许多食物（虽然并非全部）都是在他们自己的土地上种植的。使用的奶制品也只来自新伯勒杰的母牛，当然前提是确保小牛先得到充足的营养。

② 为强调这一点，经常引用《薄伽梵歌》中的一首偈颂：“包裹在肉身中的灵魂可能被限制，无法享受感官快乐，尽管对感官对象的渴望和品味仍然存在。但是，通过体验更高的品味，放弃追求感官享受，他就会稳处于知觉之中。”（Bhaktivedanta, 1972）

小到邻近村庄，大到全国范围。在新伯勒杰的案例中，可以重新审视我们前文提出的九种公民身份先决条件中的四种。首先，活动和公共空间的共享。新伯勒杰的牛有充分的活动自由，特别是在温暖的月份，每天都放牧在宽敞开放的场地；即使是在室内，也不会拴着。其次，牛奶并非用于商业目的，而是作为神圣食物在社区成员与访客之间分享。没有人试图人为增加牛奶数量或剥夺小牛所需。再次，确实会通过拖拉劳作对公牛进行训练和使用，但始终要谨慎操作，不使之过度劳累。最后，关于性与繁殖，诚然这是受到调控的，以确保现存的牛不因过度繁殖而受到威胁，并拒绝人工授精，对于母牛的母性既不否认也不过度强调。

可以说，这些做法不足以表明牛被视为公民。然而“公民”这一术语的类比意义有助于引导社区把牛当作社区的同伴成员来对待和尊重。同时提醒人类社区成员，牛作为超越时间的生命体，尽管其外在身体是牛，但本质上与其他社区成员并无二致。然而，这并不是要淡化或掩盖这一事实，即这确实是牛——有着自己特定需求和倾向的脆弱动物。

当我们讨论下一个话题“关于牛类关怀的未来”时，我将介绍伦敦郊外的一个项目，以及威尔士的一个印度教项目。这两个社区有一个共同的原则，那就是让牛活到自然寿命结束。正如我们看到的，这两个社区在这一点上都与市政当局发生了冲突。当我们展望牛类的未来时，也必须反思照顾他们直到自然死亡意味着什么。特别是在印度教哲学背景下，死亡不过是肉身的终结，而不是肉身内自我的终结。故动物与人类一样，都有死后的未来。但这种对超越时间的永恒自我的理解并未削弱对动物身体的道德关怀，而是强化了对其短暂的道

德关怀，下一节将探讨这个问题。

第二节 离世之牛的灵魂

为更好地理解接下来的事件带来的影响，我们首先回顾一下温达·达米亚提出的构成关怀伦理学框架的五个元伦理主题：关系性、需求认知、情感性（承认情感在道德决策中具有重要地位）、情境主义和责任。作为广义的元伦理学理解，这些主题必然是抽象的，然而具有悖论性的是，它们强调特殊性，关心特定情境中的特定存在。当然“特定生物”可以指非人类动物，而我们这里特别关注的是牛类关怀可能面临的未来。那么，如何填补这些非常普遍但又至关重要的元伦理主题与牛类关怀具体愿景之间的空白？

为了将关怀伦理范例特别应用于牛类关怀，帕特里克·梅耶-格里查（Patrick Meyer-Glitza）提出了五个相互重叠的“关怀系统的基本规则”。^① 第一，对所有牛只普遍予以关怀，而不论其性别、年龄及健康状况。第二，关怀是无条件的，因为生产力绝非动物生存权的前提条件，所有动物都享有平等的权益，不论其是否“具有生产力”。正如帕特里克·梅耶-格里查明确指出的：“牛只的生命本身就是他们活着时的主要产品。”不仅是牛，其他所有农场动物都享有同样的生存权和被关怀的权利。第三，在前面两条规则基础上展开来讲，终身关怀确保牛类在年老、生病和死亡时，得到与养老院和其他残疾或

① 帕特里克·梅耶-格里查（2018）提到了两个相结合的系统——涵盖五条基本规则并具有庇护功能的关怀系统，以及农业系统（包括养殖产品和动物产品），“这两个板块结合构成农业-关怀系统”。

弱势人群服务机构类似的护理。^① 第四，牛被视为家庭成员。也就是说，得到关照的动物“被看作独特的个体，以及壮大了的家庭中的一分子”。虽然他指出，“家庭”一词是拟人手法，但它凸显了人与动物之间的情感纽带（其程度和性质取决于多种因素），可能类似家庭内部的亲情关系。第五，预防作为一种动物关怀规则，可使农民努力使自己的农场与农场动物共存并防止它们被屠杀。在面对国家权力时，以下两个例子指向遵守这些规则时可能遇到的潜在或真实困难。

巴克提维丹塔庄园和斯坎达山谷：有争议的生活

牛类终身关怀的实践在西方是相当新颖和罕见的，尽管一些西方人欣赏这种努力并对其价值有所认知，但其他人，特别是非素食者，也包括素食者或纯素食者，可能会有道德上的担忧，尤其是临终关怀和拒绝给予垂危牛只施行安乐死的问题。与此相关，英国就发生了两起印度教养牛社区与当地市政当局对峙的事件，尽管严格来说，并不一定都是垂危案例才值得关注。

巴克提维丹塔庄园位于伦敦绿带区的西北部，建立于1973年，是一个非常活跃且不断拓展的毗湿奴派社区。^② 其占地面积约77英亩，

① 帕特里克·梅耶-格里查指出，牛不会因残疾而被“（二次）商品化”。二次商品化的一个例子是使用自然死亡的牛类皮革加工成皮革制品。显然，甘地赞成死去牛只的二次商品化，特别是将牛皮作为牛舍的收入来源（Burgat, 2004）。与此相反，帕特梅达牛舍的斯瓦米·达塔·沙拉纳南达反对牛只的二次商品化，他认为这将减少——即使是无意识地——对患病和垂死牛只的关怀。

② 巴克提维丹塔庄园是由“披头士”乐队的乔治·哈里森购买并赠送给国际克里希纳意识学会的。该学会的创始人帕布帕德达于1973年对庄园进行访问，并表达了希望在该地收养和照顾牛只的愿望。有关巴克提维丹塔庄园牛类关怀的详细讨论，参见 Prime, 2009。

建有一个牛舍，现有 50 头牛（以慕斯·莱茵·伊塞尔品种为主）。该牛舍作为庄园传道工作一个不可或缺的组成部分，向人们展示另一种生活方式，并分享克里希纳意识的宗旨和实践。2007 年，一头名叫甘格特丽（Gangotri）的 13 岁母牛在牛舍的公牛试图骑上她时摔倒，腿部受伤。在庄园养牛人的悉心照料下，甘格特丽慢慢得到恢复，尽管她仍然无法行走，但每天都有人帮助她站立两次。尽管她身体有所好转，除了跛腿以外，整体健康状况还不错，而且庄园的两位常驻兽医都非常乐观地表示她正在稳步康复，但当地的动物福利机构——皇家防止虐待动物协会却接到消息说，一头病牛被忽视了。该动物福利机构安排对甘格特丽实施安乐死，使用的手段在庄园经理看来不亚于公然欺骗。

有关这一行为的报道很快在亚洲媒体上公之于众，在一篇针对动物协会代表指控的公开回应文章中，庄园反驳道（摘录了其中一部分）：

庄园经营着一个牛类保护项目，因而动物福利是首要考虑的问题。动物协会的立场是，过度保护动物便侵害了动物福利，并以此评判印度教信仰中对动物进行照料直至自然死亡的做法。他们认为，让甘格特丽继续活下去是错误的。换句话说，他们在谴责印度教传统的信仰是错误的。

庄园将动物协会的行为定位为对“印度教传统信仰”的侵犯和否定，从而挑战该机构对动物福利的理解，认为其理解不足甚至错误。值得注意的是，在这个案例中，冲突最终得到友好解决：动物协会向庄园和英国印度教社团公开道歉，并向庄园的牛舍捐赠了一头母牛

“阿迪缇”（于 2009 年初生了一头雌牛犊，取名为甘格特丽）。

这一事件的积极作用是，庄园的牛舍经理夏玛逊达尔·达斯成为英国环境、食品和农村事务部起草“与印度教社区合作处理福利案件协议书”的临时顾问。^①然而，这份协议书也重申了政府有权确认动物是否正在遭受“不必要的痛苦”，从而决定实施安乐死，尽管牛类照顾者表示不赞成（比如在这个案例中）。^②该协议书还规定，它“不适用于任何因疾病控制目的而需要采取的行动”。

2007 年，在威尔士西部斯坎达山谷修道院的公牛尚博（Shambo）案件中，疾病控制被认为是问题所在。斯坎达山谷修道院是一个小型的多元信仰、多元物种的社区，以印度教为主导，目前约有 28 名人类成员，其中两位是普通信徒，其他人则是僧侣、尼姑或初入道者（Hum, 2019）。社区的非人类成员包括牛、各种小型动物和一头亚洲象。尽管社区规模较小，但每年接待大约 9 万名访客，主要是有泰米尔背景的英国印裔南亚人。该修道院由斯里兰卡泰米尔古鲁室利·苏布拉曼尼于 1973 年创立，核心原则是非暴力和永恒的达磨，赫恩在著作中将其定

① 对庄园有利的是，该协议书明确规定，承认印度教社区对牛类动物的照顾受到严格的道德伦理和宗教信仰约束。它还承认，在涉及商业农场实践的情况下，财务状况或其他考量因素不会限制印度教社区对牛只进行保守治疗的努力。然而，根据英国动物福利法的规定，政府机构仍有权决定是否对动物实施安乐死。

② 2019 年 3 月，巴克提维丹塔庄园一头名叫夏玛·高瑞（Shyama Gauri）的牛摔断了腿，她翻身时腿进一步断裂并凸出。尽管为她注射了止痛药，仍无法缓解明显的痛苦状态。在这种情况下，管理人员别无选择，只能按照政府规定为她实施安乐死。在一封致庄园社区的信件中，高级经理高瑞·达斯（Gauri Das）解释了这一情况，最后提到 12 年前甘格特丽的案例：“然而，目前这一事件过于极端。尽管我们做出了种种努力，夏玛·高瑞仍处于持续无助的痛苦中。现在让我们向克里希纳祈祷，为裨益夏玛·高瑞的灵魂，求克里希纳赐予我们智慧以更好地服务于他的牛。”

义为“对神灵的永恒意识，在斯坎达山谷修道院通过认识和保护所有生命的神圣性来践行”（Hurn, 2019; Warrior, 2010）。

2007年，前文提及的那位斯坎达山谷修道院的“居民”——弗里赛种黑色公牛尚博被检测出疑似患有牛结核病。玛雅·沃里尔（Maya Warrior, 2010）详细描述了政府决定为控制疾病传播而宰杀这头公牛的过程，引发了一场多层面的博弈，最终政府占上风，导致尚博丧生。这场博弈的一个重要特点是斯坎达山谷修道院从兼收并蓄的多元信仰认同转变为毫不含糊的印度教认同，这有助于获得广泛的印度教支持（主要来自英国，也包括其他国家）。值得注意的一点是，印度教传统及其非暴力原则的呼吁不足以影响政府对疾病控制做出逆转决定。

我们可以退一步，从知识和权力交织的后现代文化理论角度看待这一事件。斯坎达山谷修道院发生的这一事件就是一个例子，展示了当代动物相关话语是如何在有限的“法律话语”和“边界话语”范围内运作的（Johnson, 2012）^①。从这个角度看，在国家承认某些“真理的条款”内，斯坎达山谷修道院的“灵魂转世论”作为一种理解实相的方式，是一种次级知识，对政府没有任何影响力。在此背景下，具有讽刺意味的是，虽然法律话语中的动物所有权是决定性的，但在某种意义上被颠倒了，于是斯坎达山谷修道院对尚博的所有权实际上被

① 米歇尔·福柯（1926—1984）因其对权力和知识关系的分析而闻名，他是 Johnson 分析这两个要素与动物关系时提到的主要思想家。“线条话语”一词指的是语言如何“塑造我们对事物的认知形式。具体来说，线条话语要求我们看到部分而不是整体”（Johnson, 2012）。虽然 Carol Adams（2010）没有直接使用这一词语，但她详细阐述了这种话语在动物和肉类工业中的运作方式。

国家的所有权取代了。这种准所有权的转移意味着可替代性取代了唯一性：由于怀疑尚博具有传染病，国家认为他是可替代的，因而进行了处理。无论尚博的状况可能对公共健康构成多大的威胁，^① 斯坎达山谷修道院提出的对显然可以治愈的尚博进行隔离和治疗的提议，都无法对法律产生影响。然而，就我们现在考虑的牛类未来的发展而言，这一事件可能具有的重要意义在于，它成为一个案例，使灵魂转世这一次级知识引起更多公众的关注。随着时间的推移，灵魂转世的次级知识可能会变得突出，甚至占主导地位（Johnson, 2012）。如 Johnson 所说，希望目前“被深深隐藏在人们视线背后的动物作为生命体的论述”能够公之于众，为动物带来实质性益处，有助于保护动物生命，进而造福整个社会。

公牛克里希纳：于温达文停止呼吸

我们有理由认为，承认动物作为有生命的存在是十分必要的，由此才能理解印度教中照顾牛只直到他们自然死亡的理念。有篇文章介绍了一头公牛在印度的生活、他的临终生活及葬礼仪式，可以让我们感受到，照顾他的人是如何体验这头牛的“存在本质”的。

2008 年，在印度温达文的牛只关爱之家牛舍，一头名叫克里希纳的公牛（康克来其品种）去世了。克里希纳曾与他的伙伴公牛巴拉罗摩（Balaram），历时十年两次自东而西环游整个印度海岸线并穿越北方地区。这两次环游都是随一个步行队伍而行的，作为毗湿奴派弘道使命的一部分，旨在将克里希纳-巴克提传递到全国各地的村村

^① 具有讽刺意味的是，显然尚博的尸检结果表明他没有结核病，无疑又给这一事件平添了一丝悲剧色彩（Prime, 2009）。

户户。

当公牛克里希纳从（步行之旅）的拉车工作中突然退下来之后，“他抗议了近一年的时间，情绪烦躁、桀骜不驯。我们一连数小时为他刷毛，带他长途散步，还为他造了一辆车，但种种努力似乎都不能使他平静”。最终，他再次恢复平静（可能是因为与同住一个牛舍的母牛瓦娜玛莉“建立了联系”）。后来公牛克里希纳患上了角癌，渐渐失去了进食兴趣，并丧失了站立能力。克里希纳安详地死去后，牛只关爱之家的几位朋友一起将他安葬。^①该机构的简报描述道：

将他安葬后，大约有 25 名虔信者（克里希纳-巴克塔）向他洒上恒河水，献上鲜花和香烛，并绕着他转圈，唱诵圣名。在场的每个人都热泪盈眶，双手掬起温达文的尘土，撒在他身上。

这头极其英俊的公牛，长有一对康克来其品种的巨大牛角，十年拉车服务经历使他备受赞赏，世界各地纷纷寄来慰问信。不仅如此，负责他退休后赡养费用的家庭还为他出资建造了墓冢，这是一座纪念性的永久建筑，以此向他表达敬意。简报的最后一段把他说成克里希

① 来自德国的萨纳克·萨纳坦·达斯（Sanak-Sanatan Das）惊叹地回忆起公牛克里希纳的死亡，以及那一刻他碰巧在场的事。他感觉是这头牛“召唤”了他：“（我到达后，克里希纳）开始动弹，仿佛想站起来，抬起头对着天空，张开嘴，然后停止了呼吸……我们（公牛克里希纳和我自己）真的是非常非常要好的朋友。我买下了他（和巴拉罗摩），把他捐赠给了步行旅行项目，将近十年，我与他一起成长。”达斯还讲述了这头牛和他的伙伴巴拉罗摩之间令人称奇的非凡友谊：“他们更像是情侣，克里希纳扮演女性角色，巴拉罗摩（Balaram）扮演男性角色。我们过去常称他们为帕特尔先生和帕特尔夫人。”

纳的虔信者，而非一头动物：

（克里希纳）是一个鼓舞人心的榜样，他无私地服务，将圣名播撒到每个城镇和村庄。他在吉祥时刻于温达文离世，由祝福者陪伴，并未经历太多痛苦，这证明了他的伟大。愿他善意地记得我们。

“善意地记得”是一个发人深省的提醒，彰显了一个泛印度观念，也就是我们在第五章讨论迦达·婆罗多时提到的，肉身死亡后，那个超越时间的自我仍然存在。同时表明了一种理念，即这个暂时寄居于牛身体中的特定生物，由于地球上的温达文离世，故命终之后臻达了梦寐以求的目的地——哥洛迦·温达文（Goloka Vrindavan）。

我提到这篇文章是因为它清晰地表明，在毗湿奴派的视域下，个体生物（无论是牛还是其他生命形式）死后的圆满未来是什么。换言之，我认为，这头特别的牛已获得我们所说的“完全公民身份”，而唯一可能使之成为现实的领域就是那个超越尘世的永恒维度。尘世中任何生物（包括人类）的公民身份只能尽可能实现，因为它取决于不断变化的种种因素。同样值得注意的是，照顾这头公牛的人会体会到一种满足感，他们尽了自己的职责，为他的余生提供了尽可能好的条件。^① 在这种情况下，人与动物之间的合作达到完美的顶点，这是通过巴克提实现的。在这种语境下，巴克提是指致力于跨越物种界限地

① 牛只关爱之家简报中还提到，克里希纳第二次环游印度之后，负责管理他的资深人士就是否应该允许他进行第三次旅行进行了充分讨论。他们见他日渐衰老，于是决定不再冒险，以免他中途离世，让他留在能得到最佳照顾的地方。

共享生活与生命，以取悦至尊。

这是一个可被视为人类与非人类动物跨物种界限合作的理想范式，表明超越“边界话语”的可能性，该话语允许人类将非人类动物身体视为可解剖的（或可分割的），以服务人类目标（人类试图使自己完整，试图去除异化的努力注定失败）（Frazier, 2017）。而这就是第五章暗示的更深层意义上的达磨：这种情况下，对达磨的感知体现为认可代理权和选择权的存在，使人类能够“发现隐藏的可能性并将其置于我们的控制之下”。就公牛克里希纳的案例而言，“隐藏的可能性”意味着通过照顾一头垂死的公牛这一生物体，引领这个生物体走向无痛苦的永恒生命，最终可能超越物种界线与死亡界限。

第三节 当牛类保护行动变得适得其反

在借助一种对达磨的敏感性思考牛的未来时，我们最好重新考虑在公共领域为牛所做的努力，特别是各种不同形式的行动主义。印度的牛类保护运动正式发轫于19世纪80年代，并一直以各种形式延续至今。正如我们在第三章讨论的，早期的牛类保护运动有助于塑造和激发印度民族主义的身份认同，可以说加速了印度于1947年摆脱英国统治的独立进程。众所周知，自独立以来，牛类保护运动的活动家引用圣雄甘地的观点，将牛类保护视为与国家独立不相上下甚至更重要的事项。^①然而，遗憾的是，正如第三章提及的，通观印度牛类保护

① Lodha (2002) 引用了甘地1927年12月的讲话：“对于我来说，即使用赢得独立作为交换，我也不会放弃我的牛类保护原则。”从他频频提到“牛类保护”可以清楚地看出，他认为这是非常重要的。

立法的漫长历史不难发现，印度其实一直未能有效保护牛类免于屠杀，这不仅是一个持续失败的故事，也是一个忽视牛一生中所遭受种种虐待的故事。具有讽刺意味的是，这种失败很大程度上或可归因于对牛神圣性的坚持。Yamini Narayanan (2018a) 在其著作中详细阐释了这个问题，她对三类不同牛类保护主义者（分别是以宗教为出发点的保护者、以政治为出发点的保护者及“世俗”动物福利组织成员）进行了采访，并得出结论。在此，当我们展望牛类关怀的未来前景时，我对她的研究结论进行了考量，发现需要深入理解人们如何在政治领域中更好地服务牛类。我建议，相较于放弃对牛神圣性的肯定，更具建设性的做法是扩大神圣性的应用范畴，将其扩展至一切有情众生。但这需要用神圣的本质意义和目的取代客体化/物化倾向，神圣的本质意义和目的即主观化——承认和肯定所有生物的主观实在和存在。

牛类保护主义者表示，不论是普通的母牛，还是特殊品种的牛科动物，皆为神圣。很遗憾，这种观点进一步强化了牛的物化倾向。这意味着作为一种脆弱性生物，牛的存在本身被他作为象征符号的功能遮掩而变得模糊不清。^① 作为象征，他变成了抽象概念，代表印度教、纯洁、印度国家及永恒达磨，这些均属抽象概念。更进一步说，牛代表的所有这些象征性含义都是二元对立的一面。那些不属于印度教、纯洁、印度国家及永恒达磨的事物，皆是与这些概念对立的一面。由于对立，故被视为其威胁。尽管这些术语是抽象的，但它们经修辞加

① “物化”是女权主义话语中用于批评男性将女性物品化或工具化并对其进行剥削的术语。一些动物伦理学家将这个术语延伸，以引发对人类对待动物类似情形的关注。具有讽刺意味的是，将母牛视为“母亲”并保护她的种种努力可能适得其反地使她成为剥削对象，从而违背强调她作为“母亲”的目的和初心。

工后会变得非常有力，致使人们对其要么认同，要么反对。然后，进一步的润色夸张等修辞处理使其更具煽动性，导致分歧更严重，从差异升级到对抗，再升级到仇恨与暴力。^①

这种对立可能会被 Narayanan (2018) 所称的“种姓物种主义”进一步加剧，种姓物种主义将某些动物物种与特定人类种姓（瓦尔那）相关联。这种关联呼应了数论哲学的形而上学体系：原质的善良品性据说在婆罗门和母牛身上尤为突出，激情品性在刹帝利和马中占主导地位，而黑暗品性是首陀罗和狗的特征。这种关联很容易被误解为优劣之分，以致一种动物（母牛）享有特权，而其他动物被忽视或谴责。水牛则是典型的例子，通常将他们与低种姓甚至恶魔般的生物相关联。由于农民对宰杀水牛很少有或根本没有耻辱感，相比养母牛，他们往往更愿意养水牛。结果印度乳制品行业的大部分产品都是水牛奶，而当水牛失去生产能力时，首先被宰杀。母牛与水牛之间的明显差别和等级划分也反映在对本土母牛品种、西方品种，以及本土与西方混合品种的普遍区分上。由于后两种牛被认为逊于 39 种官方认可的本土牛，故这种区分有助于强化本土牛的神圣性。然而，问题在于这样的神圣化会导致物化，忽视牛的动物性及脆弱性，从而削弱保护的意义（Narayanan, 2018）。

这种物化导致的一个实际后果是，牛类保护主义者往往将屠宰牛视

① Purushottama Bilimoria (2018) 恰如其分地质问：“随着现代印度教变得更加世俗化、全球化……在甘地非暴力思想的高潮结束之后，现代印度教以革新后的印度教精神气质，在取消片面的动物道德包容性方面是不是远远落后（因其只偏向于牛类，而未考虑将其他动物涵盖其中的更广泛的道德问题）？或者是不是狂热的印度教民族主义者几乎绝对拥护或‘复兴’素食主义的立场，使世俗的印度动物保护主义者感到格格不入，因为前者更多地强调正统宗教而非道德基础？”

为唯一要解决的问题。牛类保护运动仅关注牛免受屠宰这个单一问题，可能产生两种负面影响。首先，对于如今印度屠杀牛只的罪魁祸首——乳制品行业，并未给予关注。为维持利润率，乳制品公司让他们的奶牛尽可能多地产奶，当奶牛的产奶量减少或失去生产能力时，就会将这些奶牛连同牛犊和公牛一起送去宰杀。其次（与安培多伽尔对贱民问题的分析相关，见第三章），焦点仅限于对牛的保护会导致对习惯食肉的边缘人群的迫害。这种做法往往引发连锁反应，导致本来极少杀牛的地方牛类屠宰现象肆无忌惮地多起来。与此类似，对牛类屠宰的强烈反对也会引发某些人以“牛肉节”为形式的抗议活动。在这一活动中，人们公开食用牛肉，他们本身并不一定来自边缘种姓，而只是通过此举表示他们对边缘种姓的声援（Narayanan, 2018; Sunder, 2018）。^①

毫无疑问，所有参与牛类保护运动的人都怀有美好的愿景，希望终结对牛类的虐待。为此数十年来他们在诸多方面做出了巨大努力。然而，正如甘地 1921 年悲叹的那样（见第三章），我们必须问，这些努力在多大程度上是有效的，或者实际上恰恰违背初衷。由于我们在此特别关注印度经典中的动物伦理和牛类关怀，我建议将印度教广泛尊崇的圣典《薄伽梵歌》作为援助和保护牛类行动的颇有价值的指南。更具体地说，我们将研究《薄伽梵歌》中的品性分析理论，即

① Sunder 通过最近达利特文学的样本，对牛类保护与屠宰问题的复杂性进行了惊人的分析。譬如他指出：“印度左翼将肉类调配作为进步政治的标志，使那些与动物福利或权利有利害关系的人陷入了道德困境……在印度呼吁动物正义，如果不考虑这种复杂性，就可能将第一世界国家和种姓印度教徒宣扬的特权伦理强加给穆斯林和达利特人，这些人有意无意披着‘不伤害’动物的华美外衣，结果造成对穷人的暴力压迫。动物福利或权利模式问题不能轻易适用于印度政治，但我们也不能在努力为南亚最边缘化和最脆弱人群带来解放和尊严的同时，扼杀动物的生命。”

前文所称的数论哲学。

第四节 三种品性下的牛类保护

克里希纳在《薄伽梵歌》中从品性的角度提出颇为经典的三重分类法，以阐释宇宙瞬息万变的动因。^① 前文已简要讨论过：萨埵为善良品性，罗阇为激情品性，达磨为黑暗品性，可分别比作红、黄、蓝三原色，所有的颜色混合都源于三原色，于是便有了“色彩”体验。《薄伽梵歌》最后一章主要讲的是弃绝尘世的有效修持途径，以“业”的分析为关键主题。考虑到行动不可避免地将人类束缚于行动的结果之下，而且即使片刻不活动都是不可能的，由此就变成了如何提升或改进行动质量的问题以解除束缚，并最终在认知自己灵性身份的那一刻从中彻底解脱。以下是克里希纳依据这三种品性对行动的描述：

毫无依附地从事指定的活动，不过分热情亦不灰憎，且不执着于结果，即处于善良品性中。若以追寻自私的快乐为出发点，以自我为中心，行动时麻烦不断，则处于激情品性中。而那些在幻觉中采取行动，不顾后果如何、是不是造成浪费、会不会导致杀生害命，亦不考虑是否超越人类能力的极限，则处在黑暗品性中。（《薄伽梵歌》，Goswami 译，2015）

在这种具有明显层级的道德价值分类中，行为者的态度是至关重

① 有关品性的进一步解释，参见 Rusza 的《数论哲学》。

要的。从最低端的黑暗品性说起，这种品性意味着有害、浪费、事与愿违，故这种品性下的行动以黑暗、愚昧为特征。体现在牛类保护与支持上，错觉通常占上风，认为人类社群之间、物种之间、品种之间的差异性特别重要。有时候牛类保护活动人士可能自视为印度教徒，并通过与穆斯林或基督教徒进行身份对比以界定自身。同样地，他们可能认同某个政党，声称正是他们支持的这个政党捍卫了牛类的利益。正如前文讨论的，当这种品性占主导地位时，便会导致对立、仇恨与暴力。故这种行动的结果必定适得其反，通常会加剧冲突。

同样，以激情品性为主导的行动，其特点是以自我为中心，认为自己在为牛类关怀运动做出积极改变方面扮演了重要角色，或者因自己的贡献而期待获得认可和赞誉。这种激情品性会导致急于求成的心理占了上风，譬如期盼通过一项法律，或赢得一场有利于牛类的法律诉讼。激情品性也可能表现在政客身上，他们做出承诺并制订牛类保护计划以获取选票，而实际上这些承诺和计划可能永远无法兑现。激情品性还可能表现在以下方面：制定保护牛类的法律而实际上难以执行；制订由国家主导的牛类保护计划，而这些计划要么被证明不可持续，要么是对牛类的虐待，要么兼而有之。

若牛类保护者以善良品性追求为目标，那么会是怎样一番情形？对此甘地曾在他撰写的一篇文章中表明：“法律永远无法阻止牛类屠杀。唯有知识、教育和对（牛）的善意才能使其终止。”^①我对甘地的说法稍做修改，改为“仅靠法律永远无法阻止牛类屠杀”。法律固然

① 早在1942年，甘地就写道：“（对牛类屠杀的管制）无法通过立法实现。人们应该接受训练。印度教徒不得不忍受屠牛的行为。杀死穆斯林的做法并不能阻止他们屠杀牛只……法律在这个问题上能做什么？”（Gandhi, 1999）

有其一席之地（Cochrane, 2012），但只有在我反复称之为“牛类关怀”的广博文化支撑和维系下，才能充分发挥作用，故牛类关怀实践需在善良品性下进行，以注重并追求超脱于世俗为特色。具体来说，在目前的牛类保护情形下，便是超脱于更广泛公众领域急于求成的心理期待。^①

为深入反思以善良品性为主导的牛类关怀，上述甘地关于知识、教育和仁厚精神的主张与善良品性相关，值得进一步关注。在此之前，有必要对数论哲学的三种品性分类予以深入阐释：就宇宙秩序和变化而言，《薄伽梵往世书》将激情品性与创造联系在一起，将善良品性与维持、调节和保护联系在一起，将黑暗品性与失序和毁灭联系在一起。将善良品性与维持、调节和保护相联系，这一点对于考量善良品性下的牛类保护尤为重要，因其回应了“达磨”一词的基本内涵，即支持、支撑或维系。因此为详细阐述牛类关怀的未来愿景，我将在下一节通过牛类关怀达磨的六方面确认，介绍以善良品性为主导的牛类保护主义特色。

第五节 六方面确认：关于牛类关怀的达磨

在印度教术语表中，我们再次回到“达磨”这一概念。目前为止达磨的概念得到了极大的拓展，囊括第五章探讨的关于达磨的内涵。

① 尽管有充分理由对照顾和保护牛类的法律规定的效力表示怀疑，不过偶尔也有一些令人充满希望的迹象。就在我写这本书时，印度中央政府“批准了一项设立‘全国母牛委员会’的提案，以维系、保护和发展母牛及其后代”。（Times News Network）

本节中，达磨将充当一种“平衡工具”，优先考虑牛类关怀的做法，以促进围绕牛类的相互冲突的利益之间的平衡。为此我借鉴了社会心理学家乔纳森·海特（Jonathan Haidt）及其同事提出的六项政治生活道德主题，这是当代西方的非印度教分类法（Haidt, 2012）。海特根据其广泛的实证研究，确定了五项积极的基本道德主题，这些主题是政治话语的基础和动力。每一项积极的道德主题都对应一项消极的道德主题，消极的道德主题代表须规避或抑制的情形或原则。这五对积极/消极的道德主题是关怀与伤害，公平与欺骗，忠诚与背叛，权威与颠覆，神圣与堕落。第六对是自由与压迫，尚待进一步实证确认。海特及其同事发现，以上道德主题中哪个更受重视或被反感与一个人的政治倾向具有明确的关联。这里我们的目标是考察如何在牛类关怀实践中尊重这六项积极的道德主题，以保障牛类的利益，并使牛类关怀成为推动和维持不断扩大的道德共同体的重要途径。

接下来，我们将逐一考察每项积极的道德主题，以肯定的形式表达，运用正面假设语句，以激发想象力，设想一个植根于追求自我完整性的更美好的未来（Cohen, 2014）。

一、牛类关怀与关怀

六项积极的道德主题中，第一项是关怀，与之相对的是伤害。我们将借鉴达米亚确定的与牛类相关的一般术语架构我们的牛类关怀实践。更确切地说，我们建立了一个类似全球有机农民网的网上认证系统，以监测和确保所有照顾牛并希望获得监管机构许可的机构和个人务必遵循动物终身关怀五条“护理系统基本规则”中总结的最低标准（Meyer-Glitza, 2018）。不仅如此，作为监测系统必不可少的一部分，

我们遵守对所有牛类护理人员的关怀标准，包括给予他们适当的报酬和医疗保健。在照顾牛类过程中，我们进一步努力，尽可能地实现牛类公民身份的九个方面（见第五章）。同时我们并不因品种或物种的不同而区别对待，不过确实有保护不同国家和地区本土品种的计划。我们以无私奉献的精神追求服务牛类的理想，这是巴克提范式的特点。通过以上这些做法，我们希望尽量减少对牛类和地球生物圈的伤害，并促进可持续发展实践，使牛类、人类和地球发展均得以维系。

二、牛类关怀与公平

一个全面的监控系统确保只有在完全尊重和关怀的前提下，才能获得牛产品或副产品：特别是牛奶，永远不能拒绝母牛给自己的小牛犊喂奶；至于挤奶的方法，要手工操作；不使用非自然手段人为增加产奶量。在与之类似的严格监控下，使耕作的公牛从事牵引服务，应确保他们不过度劳累。为了对所有牛产品的接收者公平，我们准确标注了所有产品，包括指明其来源于哪种类型或品种的牛，以及是否为水牛。而且，我们对牛只护理费用的核算是透明的：所有捐赠者均可知悉捐款的去向，并可了解牛只护理机构面临的所有挑战。在更深层次上，我们通过展示牛应受到的保护追求社会公平和环境公平，以一种类似追求公民身份的方式，给予家养和农场动物适当的尊敬，使之过上有尊严的生活，为这一理想不断努力。另外，为公平对待涉嫌违反与牛相关法律的人，无论是牛的福利问题，还是保护牛免受屠宰，我们都尊重并维护法治，谴责任何非法和暴力的“牛义警”行为。更确切地说，“邻里监督”必须经过训练，以向当局上报涉及牛只的不当行为。

三、牛类关怀与自由

牛类关怀活动家认识到，尽管存在各种限制，所有人都有选择饮食的自由。如果他们习惯食肉，我们就鼓励他们减少肉类消费，并解释其中的缘由，而且我们也欣赏和赞许任何明确针对肉食主义环境成本的环保行动。我们还敦促奶制品消费者从经过授权认证（如前文所述）的牛只护理家庭和机构采购奶制品。对于无法获得非暴力奶制品的个人，我们鼓励他们以渐进方式向此目标迈进。^① 对于习惯食肉的人，我们向他们解释动物祭祀的传统，如果这在法律上被允许，则鼓励他们只食用按祭祀传统供奉过的动物肉（由合格的祭司完成），最好是献祭过程中他们亲自在场。^② 特别是对奶农，我们提供免费的工作坊，向他们传授如何将其经营转变为以非暴力和牛类关爱为基础。类似工作坊的信息活动及媒体资源也可供公众学习如何采用非暴力素食或纯素饮食。预期性社群拥有组织完善的推广计划，尤其是面向学校解释牛类关怀对非人类中心主义和物种主义的人类自由文化至关重要。在更深层面上教育人们掌握瑜伽原则和程序，从而使自由的道德

① Madhava Candra Das 提出了“液态达磨”的五个发展阶段：第一，继续购买商业生产的牛奶，同时意识到隐藏的“业报成本”——自己的行为带来的后果；第二，购买有机商业牛奶，并将同等金额作为“牛类款项”捐赠支持一家非暴力牛奶场；第三，与当地农民约定，无论付出什么代价，都要保留和照顾自己的奶牛并保护其一生；第四，与当地志同道合的人共同创建一个社区非暴力牛奶场，集中资源，聘请必要的管理人员和劳动力；第五，拥有自己的奶牛，在家里或离家很近的地方照顾他们。

② 这个建议肯定会引起争议，因为大多数现代国家禁止动物的宗教屠杀。具有讽刺意味的是，他们却明确准许和强烈支持工厂式的非宗教动物屠杀。关于如何实施这种宗教屠杀，会引出大量问题。在探讨第三方面确认“牛类关怀与自由”的语境下，只需提到，在印度教背景下根据适当的仪式文本进行，且由一个合适的机构进行监管，涉及一套国家税收制度，这便足够了。

主题得以维系，并致力于从世俗生活束缚中获得最终解放，我们也将向人们阐释牛类关怀何以成为实现这一目标不可或缺的要素。

四、牛类关怀与忠诚

鼓励牛护理者对国家忠诚，也鼓励他们对其所属社区忠诚。基于达磨的牛类关怀文化并不通过对其他国家或社区的敌意激发这种忠诚。相反，这些人通过关心和照顾牛类与地球环境建立深度联系，以培养善良品性的知识，正如《薄伽梵歌》所述：“善良品性的知识能使人透过万有洞见永恒不变的实相，于有差别的万象中觉察不可分割的统一性。”（《薄伽梵歌》，Goswami 译，2015）反过来，这种知识也滋养了牛护理者对其负责照顾之牛的奉献精神，如此他们便会为牛得到妥善护理而做一切必要的事情，并永远不会辜负牛对其护理者的那份信任。这样的知识还可使牛护理者免于将牛及牛产品商品化，而这有悖于他们的自身利益倾向，也是一种背叛。^① 由此，受过良好培训且在工作中富有实践经验的牛护理者致力于牛类关怀事业，将之视为给整个世界带来福祉的关键途径。而在他们献身这一事业的过程中，并未犯将抽象的事业凌驾于人际责任之上的错误。为避免以忠诚于牛类关怀的名义滋生出部族主义可能带来的风险，他们摒弃了易于加剧部族身份认同感的激情品性。

五、牛类关怀与权威

牛类关怀方面的权威首先专指那些在牛类关怀各领域（包括以

^① 托马斯·贝瑞写道：“将任何一种存在模式简化为商品，作为它在存在共同体中的主要地位或关系，都是一种背叛。”（Berry, 2006）

牛为基础的有机农业方面)具有丰富经验的人士。事实上,这些人被公认并授权为牛类关怀方面的教师,在世界各地的牛类关怀中心、以牛为基础的有机农场及乡村社区相关的学习机构中从事教学活动。其中规模较大的学习中心还会开展与牛类关怀及以牛为基础的有机农耕相关的研究项目,并将研究成果发表在同行评议期刊上,传播给其他教育工作者、农民和牛类关怀者。^①正如甘地所说,这些教育和研究机构旨在不断推动知识的普及和教育的发展,以满足牛类保护的需要。牛类关怀组织与各种致力于人类-环境关系深度改革的组织广泛合作,分享知识与经验。^②而所有与牛类关怀相关的实践知识都得到善良品性下灵性知识的支持,即承认“一切众生中皆存在一个恒常不变的实相”。随着农民逐渐意识到牛类关怀对可持续发展农业的好处(可能得到与牛舍和社区农业组织相关的各种项目的支持),涉及牛类走私、其他非法或虐待行为的破坏性活动被当地卓有成效的牛类保护活动取代。对于那些不甚了解牛类关怀重要性并因而容许或亲自参与牛类虐待行为的个人和社群,由专门接受过相关技能培训的“动物警察”团队提供大量帮助和支持。^③与此同时,牛类关怀社群对以动物本身消费为中心的毁灭性生活方式提出了颇具颠覆性的深刻挑战。

① 计划推出一份跨学科、同行评议的专门期刊《牛类关怀》。

② 譬如,他们可与IFOAM-有机国际、全球生态完整性组织(参见Westra等,2017)、地球项目及素食资源组织建立联系。

③ 玛内卡·甘地报道了荷兰成立“动物警察”机构的消息,该机构最初有500名警员,专门负责监督该国的动物保护执行情况。而印度目前并不存类似的服务机构,现有的警察反而从走私牛等违反动物法律者处收取贿赂。

六、牛类关怀与神圣

那些牛护理者视牛为神圣的载体，原因在于从生物存在的方式看，他们在这个世界上是独一无二的。在许多印度教徒眼中，牛是特别的，原因在于牛是至尊克里希纳钟爱的对象，故印度教徒会给予牛以特别的关注。这种特别的关注并非以牺牲其他生物为代价（事实上，据说在牛科动物中，有一头水牛是克里希纳的宠物）。恰恰相反，圣雄甘地曾说：“通过明智地奉行服务牛类的达磨，可以意识到自身对整个动物世界的责任，并实际履行。牛类保护的本质在于实现对亚人类物种的责任。”牛类保护实践者通过平衡神圣与关怀“明智地践行”这种达磨。这是六项政治生活道德主题中的第一项，牛类关怀的实践恰恰基于此展开。以此方式，他们意识到所有生命的真正神圣性，从而为避免生物圈退化做出卓越贡献——生物圈退化是缺乏神圣感直接导致的后果。

以上六方面确认为我们指明了一个积极而切合实际的方向，引导我们朝着牛类，进而朝着这个地球上其他生物体与人类共同光明的未来迈进。再次强调，这六方面确认是由对达磨的认知滋养的，达磨是一种宇宙平衡的原则，反过来又支撑着以善良品性为特征的行为。有良知的印度教徒追求这种达磨文化，他们声称，在包括环境、政治在内的各层面实现可持续发展的目标是可行的（这也是善良品性的一个特点）。要支持追求这种理想的那些预期社群，并以其为典范普及这种意识，即另一种生活方式是切实可行的。我们可从被精心照顾的牛身上学到很多实现这种替代方式的知识。

通过以上有关牛类关怀的六方面确认，我们达成了——一个乌托邦似

的愿景，这个愿景由善良品性支撑，且氤氲在达磨文化中。不过或许有人会问，倘若这种文化真的得以形成并广泛传播，那么如何防止它重新堕落到激情品性甚至黑暗品性？因为根据《薄伽梵歌》的记载，现象世界的这三种品性往往会相互转化。鉴于此，克里希纳敦促阿周那超越这三种品性，而稳定于由巴克提，即奉爱文化和关怀实践这两种元素结合而成的超然状态中。由此可见，与牛类关怀有关的善良品性可能产生的消极倾向（一个人以牺牲切实的关怀为代价而热衷于“正确性”的倾向）可以消除。这种超然的牛类关怀，假设包含对牛和其他生物的正确行为，从一种喜悦并升华的关系意识角度看，所有生命皆与最高存在息息相关且密不可分。

第七章 结论与反刍

上一章探讨了预期性社群，并对牛类关怀理念和实践给予了肯定，勾勒出后现代牛类关怀的愿景。作为一种愿景，它与第二章描绘的那种邈远的愿景有着近似的呼应，其间我们瞥见了《梨俱吠陀》的神秘世界。在这个世界中，牛和“牛”的词汇既趋同又相异，这些词汇有时似乎以诗意的方式拥有自己的生命，拓展语言意义的范畴。当我们穿越晚近的梵语文献及最近的非梵语印度文学经典探寻“牛之神性”时，发现它始终与神性非常接近且密切相关。这在《薄伽梵往世书》描绘的世界中有明显的呈现：他，克里希纳，被视为薄伽梵——圆满的至尊，每日的营生就是欢快地放牛。

在第二章和第六章给出的两个愿景之间有两个现代话语领域。其一曾在第三章讨论过，即关于如何看待与牛相关的古印度传统的辩论，并由此展开至应如何理解有关动物牺牲（包括牛在内）的文献记载及其显而易见的对立面，亦即文献对非暴力的鼓励和劝勉。其二曾在第五章探讨过，即传统印度教伦理思想如何与当代动物伦理思想进行对话。而在介于其间的第四章中，我们考察了印度目前复杂多样的牛类关怀现状，并遗憾地发现，不断变化的经济、社会、文化和政治等方面的压力导致牛类普遍缺乏关怀的现状。

当我们回过头反思所探讨的领域时，一对明显二元对立的观念浮出水面，即“乌托邦与反乌托邦”。第二章和第六章也就是本书开头和结尾呈现的两种愿景可能会让我们觉得是乌托邦式的，因其带有虚构、怀旧和一厢情愿的色彩。然而，在古老田园诗般的愿景中，总是潜藏着反乌托邦混乱失序的威胁，具体表现为蛇妖弗栗多（环境平衡破坏者）、波尼怪（吠陀仪式秩序破坏者）和牛贼（社会福祉破坏者）的行为。不仅如此，《薄伽梵往世书》中还有详细的预言，在当今这个黑暗时代向前推进的过程中，将出现无孔不入的文化沦落现象。这使我们想起黑暗时代的人格化身迦里毫无来由地折磨化身为母牛的地球和化身为公牛的达磨，但继绝王还是指定某些不虔诚之地为其容身之所，致使迦里阴险地将破坏性影响散播到世界各地。这是《薄伽梵往世书》开篇后的一段叙述，为该书结尾处对黑暗时代的详细描述埋下伏笔。

圣人苏迦以列举人类生活中日渐减损的德性开始了后面的详细描述。正法、真诚、清洁、容忍、仁慈、寿命及体力皆因时间的推移而减损。善的品行渐行渐远，恶的品行日益盛行，以致真理让位于虚伪和狂妄，对正法的追求屈服于对名利的渴望，正义被贪图权力压倒。在这种情形下，苏迦问道：“一个为了自己的肉身需求（口欲）而伤害其他生物体的人，既然他的行为只会将自己引向地狱，又怎能明了何为自身的最大利益？”而苏迦描述了黑暗时代之后，接着吟诵了《地球之歌》。在这首歌中，地球（作为一个女性形象）嘲笑了那些不计其数的愚蠢国王，为试图征服她而殚精竭虑，最终难免落得徒劳无功的下场。他们一心想控制她，却未能驾驭一己的感官冲动，并对即将到来的死亡视而不见。这种无知产生的后果是对地球所赐资源的

滥用，从而导致资源匮乏。帕布帕德曾在多个场合就此进行讨论，譬如，他在洛杉矶的一次讲座中谈道：

一旦你滥用资源，供应便会停止。毕竟供应系统不在你的掌控之下。你无法制造出所有的东西。你每天可以宰杀成千上万头牛，但你连一只蚂蚁都造不出来。你对自己的科学知识感到无比骄傲。瞧瞧吧！你能在实验室里养殖一只蚂蚁吗，能独立爬行的？可你却杀死如此多的动物。为什么要杀动物？这种情形会持续多久？所有这一切恶念恶行都应刹住！（Prabhupada, 2017；帕布帕德的讲座，洛杉矶，1968年12月27日）

从帕布帕德的讲座中，我们再次看到，将对牛的虐待与对地球的虐待联系在一起，二者皆被视为人类傲慢的产物。这种傲慢可在那些科学家身上窥见一斑，他们毫无事实根据却自以为是地宣称，人类福祉将永远由他们（科学家）取之不竭的创造力保障。于是如此傲慢地推理，认为动物屠杀可以毫无限制地继续下去。结果与持续进行的屠杀相伴的恰恰是，如今在这种推理驱使下人类行为一手造成的这个地球上呈现的反乌托邦现象：

我们不禁要问，对于我们所在的星球——地球，人类集体行为的轨迹是什么？一个与之相关的问题是，能否改变我们的习惯甚至我们的“本性”？以早期梵语文献的角度观之，人们不应该对这种改变抱有希望。著名的智慧行为指南《五卷书》（*Panchatantra*）是以一些会“说话”的动物为角色的寓言故事集。其

中一个主题是，不能指望人类改变他们的本性，尤其是，捕食者将永远是捕食者，无论其行为看似多么地“改过自新”（Taylor, 2007）。从这种理解出发，只要人类将自己视为食肉的掠食者，那么我们所有的哲学就只能用于延续这一身份认同及我们的野性——放纵的行为举止。

进一步说，如果当今时代的显著特征是对遵守规范准则越来越淡漠，那么还能指望什么激励人们改变自己的饮食习惯呢？这显然是问题的关键。人类已习惯将动物肉的食用口感视为一种极大的愉悦，而无论道德甚或医学层面有多么令人信服的理由规劝我们戒食肉，都无法改变我们的内心。戒食肉被看作一种不必要的苦行，或许对圣人有好处，但对普通人来说并不适用。于是，肉食这一习惯持续存在，并且仅仅因其习以为常而被认为合乎情理，至少我们可称之为“肉食主义”（Joy, 2010）。

然而，人类的好奇心不禁促使我们发问：人类的野性能被驯服吗？我们之所以为人，难道不是恰恰因为我们内在具有转化和革新能力吗？而灵性智慧、道德推理、反观内省和有意选择不都促进并滋养了这种能力吗？可以说，《薄伽梵歌》及整个印度教瑜伽哲学传统的巴克提流派特别回应了这些问题。不仅如此，这个视角对于理解和改变品味至关重要，而品味又是饮食习惯存在和改变的基础性要素。这个问题稍后详细讨论。现在先简要介绍《薄伽梵歌》倡导的一般原则，并将这些原则与第五章探讨的国王坚战和狗的故事联系起来，作为背景说明。

我们已就《薄伽梵歌》的一个关键主题，即“平等的视域”，进

行了考量，原文如下：“无论是博学的婆罗门，还是母牛、象、狗及‘食狗者’，智者贤士皆以平等视域对待诸类，一视同仁而无尊卑之分。”正是这种平等的视域使国王坚战坚持要求允许他的伴侣犬与他一起进入天国，通过这种坚持他行使了自己的选择权。国王坚战拥有平等视域，并在此基础上做出了有意识的选择，凭借这两种基本能力，得以实践非暴力，并在此过程中以身作则，成为世之典范。尽管遭受来自世界各方的种种阻力，但他仍坚守这一教导，虚怀若谷，谦恭仁厚，从而体验到对同胞生物的真挚热爱在自己心坎中的绽放。^①

品味的改变

关于这六方面确认如何通过“品味”上的微妙却具有决定性的转变实现的，《薄伽梵歌》第二章有一首关键偈颂给出了线索：

如果一个人放弃了感官享乐，对感官快乐的欲望就会逐渐消退，但对感官享受的渴望和品味（*rasa*）仍然存在。只有见到至尊，这种品味和欲求才会消失殆尽。（Schweig, 2007）^②

梵文词 *rasa*，此处译为“品味”，内涵极为丰富，将“品尝”这一身体感官体验直接应用于古典梵文的美学理论领域。我们注意到，

① 感谢绍纳卡·瑞希·达斯（Shaunaka Rishi Das）提醒我们关注《薄伽梵歌》对这六方面确认的理解。

② H.D. 哥斯瓦米的另一种翻译，Goswami（2015）将“who has seen the Supreme”（见到至尊的人）替换为“on seeing something better”（一见到更好的东西）。梵文术语 *param* 涵盖这两种含义。可以说，整部《薄伽梵歌》一以贯之的论点是，一个人渴望看到的“更好的东西”不是别的，正是至尊。

这首偈颂呈现了两种知觉之间的关系：其一是对感官对象的知觉，其二是对神性的知觉（后者在此偈中被称为“看到”，源自梵语动词性词根 drish）。巴克提本身就是一种途径和手段，具有觉知力的自我往往沉浸于物质中，但借助巴克提却能体验与其对应的一面，即超越时间的更高自我，并与之建立起一种令人愉悦的“甜美”关系（Valpey, 2019）。这种关系以实现前文提及的六方面确认为目标，相互之间的情感体验是一种永远动态更新的分享。这种亲密的关系成为依据神圣偏好塑造行动的基础，正如第五章讨论的。

在权威印度教文献中，巴克提呈现为两个维度，既有个人私密的一面，也有社会公共的一面。当个人内心中那份与非凡牧童克里希纳彼此之间的深情厚爱落实在行动中时，就会产生延伸到外部世界的实际影响，譬如，将环境问题切切于心，积极参与，尽最大努力改善环境，以及尽可能地影响人类与环境相关的行为。这种关怀性的参与自然会影 响人类政治和经济行为，从而欢迎民众集思广益，并将那些为所有人带来福祉的新颖可行的创意付诸实践。灵性方面具有“好品味”，因此会为长远的福祉做出良好的选择。^①良好的选择包括明智地克制人类自身对科技的应用，这基于一种清醒的认知，即人类唯有自我克制，其生命和生活才堪称人道与高尚。

对于毗湿奴派虔信者来说，受到巴克提范式的启发和激励，以最唯美、最精致、最圆满的形式明智地参与奉爱活动，便可臻达对伯勒杰—温达文的证悟之境，在这片土地上，牛性与神性皆达到极致与

① 考虑到经济因素，我认为 Hornborg（2017）关于“重新设计可持续性、公正和韧性的货币”这一激进提议是实现人类与环境关系深刻转变的可行手段，对整个地球和个体动物都会产生直接而深远的影响。

完美。克里希纳达斯在《柴坦亚生平甘露》一书中展现了令人震撼的愿景，描述了毗湿奴派奉爱圣人室利·柴坦亚就达到了这样的证悟境界。根据克里希纳达斯的说法，为充分理解并欣赏这种愿景的潜在可能性，我们最好将柴坦亚看作克里希纳的化身。^① 尽管他是克里希纳，但他在地球上的示现期间（15 世纪末至 16 世纪初）却隐藏了他的神性身份，更愿意作为克里希纳的虔信者而沉浸于奉爱情怀中。正是在这种心绪中，他发大宏愿而成为一名弃绝者，在唯一一位同伴巴拉巴德拉的陪同下，从印度东海岸的普里出发，徒步前往遥远的温达文。据说前往温达文途中发生了一段插曲，意味深长，且与我们讨论的主题相关。

当柴坦亚与巴拉巴德拉穿过位于今印度中部贾坎德邦的贾瑞坎德森林（Jharikhanda）时，他们遇到了许多动物，如大象、老虎、犀牛、野猪、鹿和各种鸟类。柴坦亚欢快地唱诵克里希纳的圣名，这些动物受到柴坦亚本人及其歌声的吸引，一路跟着他，这让柴坦亚感到自己已身处温达文，口中不由吟出《薄伽梵往世书》中的诗节：

温达文乃造物主的超然之居。彼处无饥渴，亦无愤怒。
人类与猛兽，虽本性为敌，却和谐共处，共享超脱之友谊。
（Prabhupada, 2005）

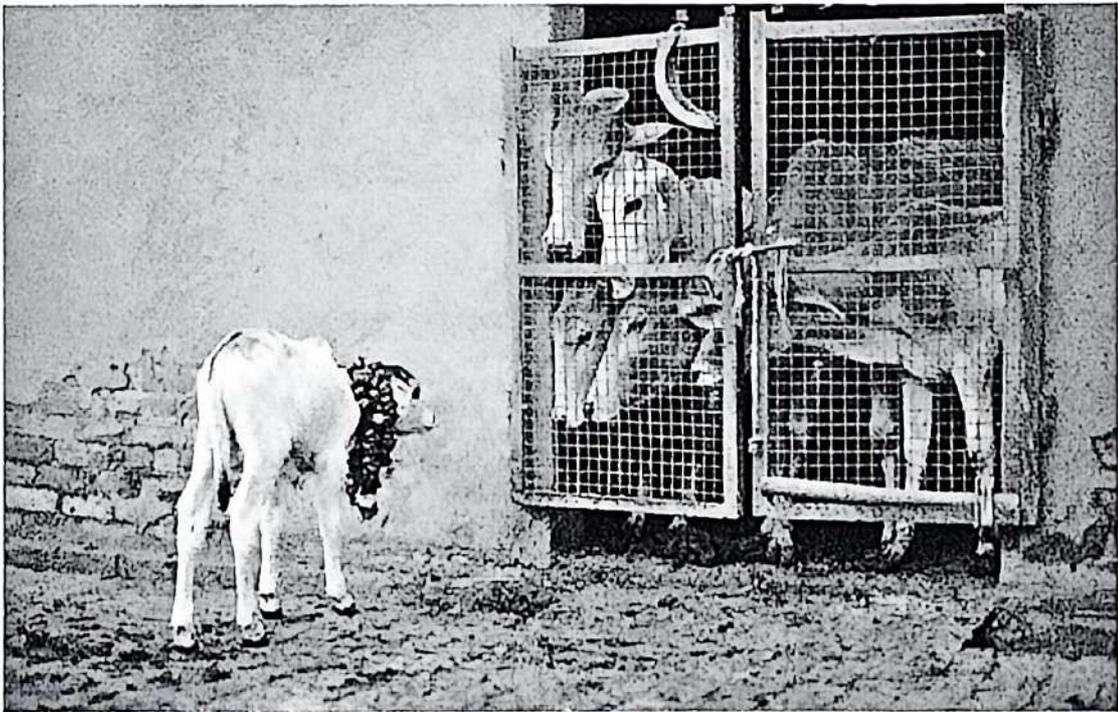
① 克里希纳达斯在其著作《柴坦亚生平甘露》开篇前四章中做了详尽的哲学论述，以证实这一说法是站得住脚的。可以说，他在整部著作中记载了柴坦亚的生平事迹，不但旁征博引经典文献作为证据，而且加上了自己的哲学推理，以论证自己的主张。

据克里希纳达斯记载，巴拉巴德拉起初对这些丛林动物感到非常恐惧，但当他看到柴坦亚不仅让它们“唱诵克里希纳”之名，还让它们“翩然起舞”时，他惊愕不已。实际上，“老虎与鹿开始拥抱对方，嘴对嘴亲吻。柴坦亚看到眼前妙趣横生的一幕，禁不住会心微笑。而后，他转身离开在场的动物，继续前行”。

本书分别在第二章及第六章呈现了两种愿景，不过可以说，柴坦亚让森林里的动物亲切共舞、同唱圣名这一愿景超越了前两种愿景。尽管听起来富有奇幻色彩，然而这种人与动物之间其乐融融、和谐共生的神圣互动愿景唤醒了我们的想象力，使我们将自然运作与生物暴力必要性的基本假设暂时搁置一旁。不仅如此，它还指向印度教美学传统中一个特别突出的概念，即神迹的体验。可将神迹看作涵养谦卑的种子，承认我们自身渺小、脆弱及推理能力有限，可令我们打开心扉，迎接内在的转化——心灵的转变。这种真正合乎道德伦理的生活方式关乎人类自身与世上一切众生的关系及福祉，实乃当务之急，切切紧要。这种内在的谦卑或许会使我们心有所悟，欣然接受并遵从柴坦亚开示的甚深密意（据说在从温达文返回普里途中，柴坦亚曾对其门生萨纳坦·哥斯瓦米宣说）：“所有生物皆为至尊克里希纳的永恒仆人。”（《柴坦亚生平甘露》中篇）根据毗湿奴派的理解，从试图成为主人到接受自己是仆人，这一知觉意识的简单转变，会使我们与众生的关系今非昔比，各就其位而和合共存。

纵观全书，字里行间我都在尝试将印度经典关于非人类动物——尤其是牛的思想和实践置于更广泛的动物伦理学视域下考量。我们把对待非人类动物的方式作为伦理反思的一个“分支”，这一事实已经

表明我们在人类与非人类之间做出的重大区分（并且这似乎暗示这个分支充其量被看作伦理学核心问题的边缘，因为人们通常认为，伦理学研究的主题仅限于人类社会内部，探讨的是人与人之间的关系，而不是人与非人类动物之间的关系）。此处我再做一个延伸性区分，即区分那些自认为或被视为印度教徒的人与那些甚至从未听说过“印度教”一词的人，以及母牛与其他非人类动物。在考量上述区分的基础上，讨论人类对待非人类动物的理想态度和行为，则进一步增加了问题的复杂性。我还试图通过仔细考察印度教徒如何从在根本上质疑自我本性（人道或非人道）的世界观角度看待牛类，以呈现我们如何开放胸襟，以更宏大、广博的思维方式，更恰当、合理地思考与行动，以经营我们与非人类动物之间的人道关系，尽管我们野性未退。



刚出生一周的巴拉罗摩与其长辈温馨对视。温达文：牛只关爱之家

译后记

这是甘立夫教授第三部以中文出版的著作。他的前两部著作《服务克里希纳：巴克提瑜伽实践中的传统仪礼》和《涉越大川：瑜伽哲学反思与跨文化比较研究》分别于2018年和2020年由云南大学出版社出版。

提起甘教授，国内很多学者朋友或熟识，或耳闻。他温文尔雅，有中国古时的君子风范。他与中国的缘分由来已久。自1989年与当时正在剑桥大学攻读宗教哲学博士学位的托马斯·赫兹格（Thomas Herzig）先生一起，第一次踏上中国这块土地以来，便有了更多机会接触中国的人物风情和传统文化。2007—2011年，甘教授执教香港中文大学期间，作为印度宗教与文化讲席教授，曾与赖品超和谭伟伦两位教授同行，参加了在北京大学哲学系举办的题为“宗教经验与宗教对话”的校际交流会。会上甘教授做了题为“权威的经验与经验的权威：论〈薄伽梵歌〉与现代“宗教经验”的对话”的报告，该报告后由当时在香港中文大学攻读博士学位的中国人民大学张雪松副教授中译，并发表在赵敦华教授主编的《哲学门》总第十八辑，后收录于《涉越大川：瑜伽哲学反思与跨文化比较研究》第二章。

2013年10月15—17日，甘教授在武汉大学哲学学院做了三场

题为“印度宗教思想的变迁”（上、下）和“宗教比较研究”的讲座。以此为开端，几乎每年他都来内地的高校与科研机构进行学术交流。截至2019年3月，邀他前来讲学的有清华大学、中国人民大学、北京师范大学、北京外国语大学、中央民族大学、中央音乐学院、浙江大学、山东大学、中国社会科学院等几十家高校和科研机构。交流的主题涉及语言学、翻译学、文学、艺术、人类学、社会学、伦理学、瑜伽哲学等多领域。

甘教授于20世纪50年代出生于美国纽约郊区的一个德裔家庭。父亲是西点军校的教官。作为德裔，他有着德国人严谨自律、沉稳务实的作风。他成长于基督教文化背景下，有着一颗虔诚善良之心。甘教授在加利福尼亚大学伯克利分校读建筑学本科时，初次与《薄伽梵歌》邂逅，并成为一名素食者。

为帮助现代人从古老的印度经典中受益，甘教授笔耕不辍，以英语、德语、俄语、西班牙语等多种语言出版了数十种著作。近年来，他尤其注重与汉语世界的文化交流，除了授课讲学外，还致力于为中文读者著书写作。本书可以说是动物伦理学与印度瑜伽哲学交叉学科研究的一个范式。关于动物伦理的思想，中国古代文献多有论述。动物伦理学界的领军学者彼得·辛格也注意到了这一点，他在《动物解放》序言中写道：“曾经有些伟大的中国思想家，对待动物的态度比同时代的西方思想家先进得多。”（祖述宪译，中信出版社，2018年）

近年来，学界翻译了多部西方动物伦理学著作，这些译著或试图从正义视角思考人类该如何对待动物，基于纯粹的道德理由谴责所有动物试验（《打开牢笼：面对动物权利的挑战》），或主张将动物问题引入政治领域，以从根本上重塑人类与动物的关系（《动物社群：政

治性的动物权利论》),或主张将平等惠及动物(《动物解放》),或强调权利观点,指出素食主义是我们的责任和义务(《动物权利研究》《动物权利与人类义务》)。

躬身返回古代儒释道经典中动物伦理的思想源泉,加之对西方动物伦理学论著的译介,动物伦理学已然在国内学术界悄然兴起,并推动了社会动物保护运动的发展。然仍需注入新鲜养分,俾之日日新,又日新。其中缘由正如甘教授对西方动物伦理学研究现状所做的观察:美德伦理学等标准的规范伦理学话语,在推动人类社会行为方面,已被证明不足以带来重大而持久的变革。尽管几十年来对动物伦理学的讨论非常活跃,但关注动物问题的人们对人类与非人类动物之间的关系缺乏实质性积极变化而感到失望(第五章第五节)。那么,人类与非人类动物之间关系的实质性积极变化,如何才能真实地发生?这是每一位有担当的动物伦理学研究者及对动物保护感兴趣者思考的课题与努力的方向。这亦是甘教授构思本书的初衷与发心。

本书也主张平等对待动物,提升人类道德水平,尝试素食,以改进人类与动物之间的关系。这是本书与以上译著的共性。但在选题和研究视角方面有以下两个难能可贵之处。

其一,本书以牛类关怀为切入点,主要借助文学和史学常用的文献梳理法,加之社会学和人类学常用的田野调查研究法,呈现了由古至今人类与牛类动物的互动。作者通过自己长期的田野调查,记录了目前人类关心与照顾牛类的成功案例,让我们看到,人类不但可以基于非暴力原则与动物生活在一起,而且《梨俱吠陀》《薄伽梵往世书》等古老印度经典为后世勾勒出的田园牧歌般的甜美生活也能在现实中得到践行。从目前出版的相关论著看,还未见专门以牛为切入点进行

的动物解放与动物权利研究。

其二，本书以印度经典呈现的动物伦理思想为视角探讨动物关怀。作者以数十年从事印度经典研究的深厚学术功底，跳出动物伦理学研究框架中普遍运用的正义、道德及权利等研究视角，另辟蹊径，采用达磨、瑜伽、巴克提等印度经典中俯拾皆是的术语代表的不同层级和维度，将印度巴克提瑜伽传统与动物伦理学完美而巧妙地结合在一起。在已出版的动物伦理学译著中，目前还未见这种独具匠心的研究进路。

从以上两个角度而言，本书的出版将是对学界不小的贡献。

那么，甘教授为何选中牛作为研究印度经典中动物伦理学的一个突破口？为何偏偏牛被拣选，而非猫、狗、猪、鸡、马、大象？甘教授预见到会有这类疑问，在“中文版自序”中写道：“如何关爱环境，尤其是动物？而动物中，对牛的尊敬与关怀何以成为人类文化特别是印度文化中一道特别的风景线？对牛的尊敬与关怀何以与人类的繁荣昌盛息息相关？对牛的尊敬与关怀何以成为人类福祉不可或缺的元素？”

如果到了印度，你会发现，大街小巷，牛随处可见，与当地居民生活在一起。在印度人心目中牛是神圣的，甚至受到崇拜，故并不驱赶。可以说，牛在印度这个国家的出场率可与中国城市的猫、狗及中国乡村的猪、鸡相媲美。不但在现实生活中，于书籍世界，牛也频频出场。正如甘教授在第二、第三章中梳理的，从古代著名的印度经典，如《摩奴法典》《梨俱吠陀》《奥义书》《摩诃婆罗多》《薄伽梵往世书》，到中世纪晚期北印度诗人苏尔达斯以伯勒杰语写就的给克里希纳的献歌，再到现代汇编的《母牛崇拜仪轨》及甘地、帕布帕德等

现代牛类关怀活动家的论著，牛在其中都占有重要的一席之地。

鉴于此，甘教授花了几年时间，去了印度、欧洲等地的牛场社区进行实地考察，采访了牛场经理、个体养牛户、捐助人等大量相关人物，获取了第一手宝贵资料，以此为基础，终成这部读者手捧的带有温度之书。

与《服务克里希纳：巴克提·瑜伽实践中的传统仪礼》《涉越大川：瑜伽哲学反思与跨文化比较研究》相比，本书加入了以牛类关怀为代表的动物伦理元素，不再局限于对印度经典文献与哲学思想的讨论，更多的是对现实动物保护问题的关注，并以成功的牛类关怀案例阐明动物保护的潜在愿景。这是本书与前两部书的不同之处。虽如是，若通览三者，仍能发现探讨的主题一脉相承。其间有一共同主线，若用五字表达，即为“巴克提瑜伽”；若以两字说明，即为“关系”。闻中先生在译著《吉檀迦利》跋文中有段精辟的话：“人，不是争竞的异族，而是互助的同类。加之人类个体先天的脆弱，无法孤独如兽，寂寞如神，在关系的隔绝中，力量、智慧与慈悲，皆会萎靡不振，故启之以此种祝福，以谋求存在界的至大和谐。”（广西师范大学出版社，2018年，第196页）可知“关系”不失为存在界的关键词。

那么，牛与其他生物体，包括人类和非人类的关系如何？牛与自然环境的关系如何？

就牛与自然环境的关系，本书导言部分提出了地球与牛之间的生态—动物学关系。这也成为作者偏偏选中牛作为本书研究对象的一个缘起。不仅如此，地球与母牛之间还有一层特别的关系。可以说，地球=母牛；母牛产奶，供养人类；地球撑持万物，养育众生。两者皆为人类之母。

就牛与其他生物体的关系，甘教授通过对印度经典的梳理，至少列出了三层关系，即牛与克里希纳、牛与天神、牛与人类之间的关系。

第一，牛与克里希纳的关系。本书多处描述牛与克里希纳之间的关系，第二章专门列出第五节和第六节，讲克里希纳在伯勒杰与牛之间的趣事，可知牛与克里希纳的关系非同一般。

克里希纳曾是一个牧童。在伯勒杰，克里希纳和他的哥哥，还有小伙伴，每天的营生就是放牛。克里希纳的奶牛叫作苏拉碧。他最喜爱的公牛叫帕德摩甘达。克里希纳有时会亲手喂小牛犊，专心致志地将小捆嫩草放入他们口中，有时又会小心翼翼地按摩他们的腿。

克里希纳不是一个普通的牧童，他被称为“牧尊”。据《薄伽梵往世书》，克里希纳挫败因陀罗之后，天上的神牛苏拉碧携自己的牛犊前来觐见克里希纳，敬献了祷文，称克里希纳为母牛之主，并在天帝因陀罗及诸神的协助下，为克里希纳举行了一场盛大的祭礼，彼时因陀罗呼唤克里希纳为牧尊。不仅如此，克里希纳在教训梵天一事中，还凭借自身无限的神圣力量，变出了自己和小伙伴们放牧的牛犊，与梵天偷走的牛犊一模一样。克里希纳进入这些牛犊形象，享受着牛妈妈对自己的爱。

克里希纳酷爱母牛产品。《薄伽梵往世书》记载，一次克里希纳因母亲耶雪达去厨房照看煮沸了的奶而不给他喂奶，感到不满。于是，他便打碎了搅拌奶油的罐子，手拿一枚碎片跑进侧室，津津有味地舔吃那上面的奶油，还把奶油喂给猴子吃。克里希纳还常和牧童伙伴一起跑到村里别人家，偷吃奶油。16世纪北印度著名诗人苏尔达斯以伯勒杰语创作了优美的诗歌，描写小克里希纳如何偷吃奶油，以及牧女们如何愉快地目睹克里希纳的恶作剧。

克里希纳不吃牛肉，喜爱素食。他对阿周那说：“人诚敬而献‘我’兮，以叶，以花，以果，以水……‘我’享此虔诚奉献兮，以其心情肃起。”（徐梵澄译《薄伽梵歌》）此颂表明克里希纳的饮食偏好，他是一位素食主义者。

第二，牛与天神的关系。据《阿闍婆吠陀》一首神曲记载：“生主和至尊主是公牛的两只角。因陀罗是头。阿耆尼是前额。阎摩王是颈关节。苏摩王乃大脑。天空为上颚。大地是下颚……”

第三，牛与人类之间的关系。印度文化作为人类文化的重要一脉，可以说，在牛与人类关系方面堪为世之典范。在印度文化中，牛得到尊重。母牛产奶，如同母亲；公牛犁地，如同父亲。印度古时虽有准许包括牛在内的动物祭祀，然祭祀中的杀为非杀（第三章第二节）。目前印度的牛类关怀者为保护牛的神圣性而建立的牛舍有几千所之多。

书中按历史时间顺序呈现了印度古代、近现代与当代人类与牛的互动。尽管作者质疑印度古代经典在多大程度上映射了古人的真实生活，抑或在多大程度上属于理想规范的指令，但仍可透过文献观察古人与牛的关系。譬如，《梨俱吠陀》记载将母牛作为礼物送给祭司，《奥义书》记载公牛向萨提亚卡玛传授梵的知识，《摩诃婆罗多》则以大量篇幅赞美赠送母牛的善行及其带来的种种益处。而近现代印度对牛类的关怀，可从达耶难陀、甘地、帕布帕德等思想家和社会活动家的言行中窥见一斑。在达耶难陀的推动下，全印度成立了多家牛类保护团体，终促成 19 世纪 80 年代的牛类保护运动。时隔半个多世纪，帕布帕德又将牛类保护的理念和实践拓展到印度以外的广大地区，他的学生们不仅在印度本土，也在美洲、欧洲和澳大利亚等地建立了多

家农场社区。其中，印度东北部的玛雅普和匈牙利西南部的新伯勒杰农场，可称为未来牛类关怀的潜在范式。二者的牛类关怀实践表明，可持续的乡村田园生活的理想是有可能实现的，而且比依赖工业经济的现代生活方式更为可取。

本书历时三载译成，其间经历了新冠疫情，让我不禁佩服甘教授选题的前瞻性和预见性。三年大疫过后，人类生活，物质生活与精神生活，复又延续从前的常轨。而优秀的人类，那些人中翘楚，必当于劫后的战栗中清醒而警觉，反思人类与非人类动物的适当关系，以构建一个各美其美、美美与共的命运共同体，既为了动物，也为了人类自身。

本书的翻译和出版，承蒙多位师友大力相助，不胜感激。因目前梵文仍是我的短板，一遇 *Ashvalayana-sutra* 之类，真是束手无策，多亏中国社会科学院孙晶研究员和中国人民大学惟善教授的耐心指点，助我跨越这一障碍。书中对甘教授仿写《柏拉图对话集》之《欧梯甫戎篇》部分的理解和翻译，可算是全书最难的了。所幸的是，中国社会科学院詹文杰研究员帮忙查找了柏拉图古希腊语原文，并附上相应的英文和中文译文。中国社会科学院王大惟研究员贡献了他的翻译，书中的译文就是出自他的妙手。特别感谢中国美术学院闻中教授，热心地将此译作纳入他主编的“梵澄译丛”，并对译稿提出了宝贵的修改建议。必须感谢广西师范大学出版社的多马老师和多加老师，以及各位编辑和设计师，是他们一丝不苟地工作，才使本书如此漂亮地出版问世。还应该感谢我的家人，尤其是我先生耿会武教授，他不但宽容我疏于理家，主动承担了许多家事，还帮助字斟句酌，完善书稿。

无论是在动物伦理学，还是在印度经典研读方面，我都是入门者，虽已尽力而为，但错漏之处在所难免。唯愿借着有限学力，准确传达原著的精髓。书中所引《薄伽梵往世书》拉胡加纳王与迦达·婆罗多晤面的故事告诉我们，与灵性开悟且关怀他人的贤者邂逅，意味着人生将迎来深刻的转变。凭借这般幸运，人可经历内在品味的转化而踏上服务之途，服务人类同胞，亦服务包括牛在内的非人类动物。

李玉伟

2024年10月17日于北京

牧牛迺迺欲还家：印度经典中的动物伦理学

MUNTU YILI YU HUANJIA: YINDU JINGDIAN ZHONG DE DONGWU LUNLIXUE

本书原英文版由帕尔格雷夫·麦克米伦出版，属开放获取：

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

原英文版书名：Cow Care in Hindu Animal Ethics

作者英文名：Kenneth R. Valpey

此次以中文出版，书名有所调整。

著作权合同登记号桂图登字：20-2025-136 号

图书在版编目（CIP）数据

牧牛迺迺欲还家：印度经典中的动物伦理学 / （美）
甘立夫著；李玉伟译. — 桂林：广西师范大学出版社，
2025. 7. — （梵澄译丛 / 闻中主编）. — ISBN 978-7-
5598-8418-3

I. B82-069

中国国家版本馆 CIP 数据核字第 2025RA7270 号

广西师范大学出版社出版发行

广西桂林市五里店路9号 邮政编码：541004

网址：<http://www.bbtpress.com>

出版人：黄轩庄

全国新华书店经销

北京博海升彩色印刷有限公司印刷

北京市通州区中关村科技园通州园金桥科技产业基地环宇路6号

邮政编码：100076

开本：710 mm × 960 mm 1/16

印张：18.25 字数：200 千

2025 年 7 月第 1 版 2025 年 7 月第 1 次印刷

印数：0 001~5 000 册 定价：58.00 元

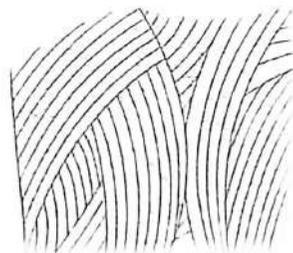
如发现印装质量问题，影响阅读，请与出版社发行部门联系调换。



纯粹向度



纯粹



出版统筹：多 马

策 划：多 马

责任编辑：吴义红

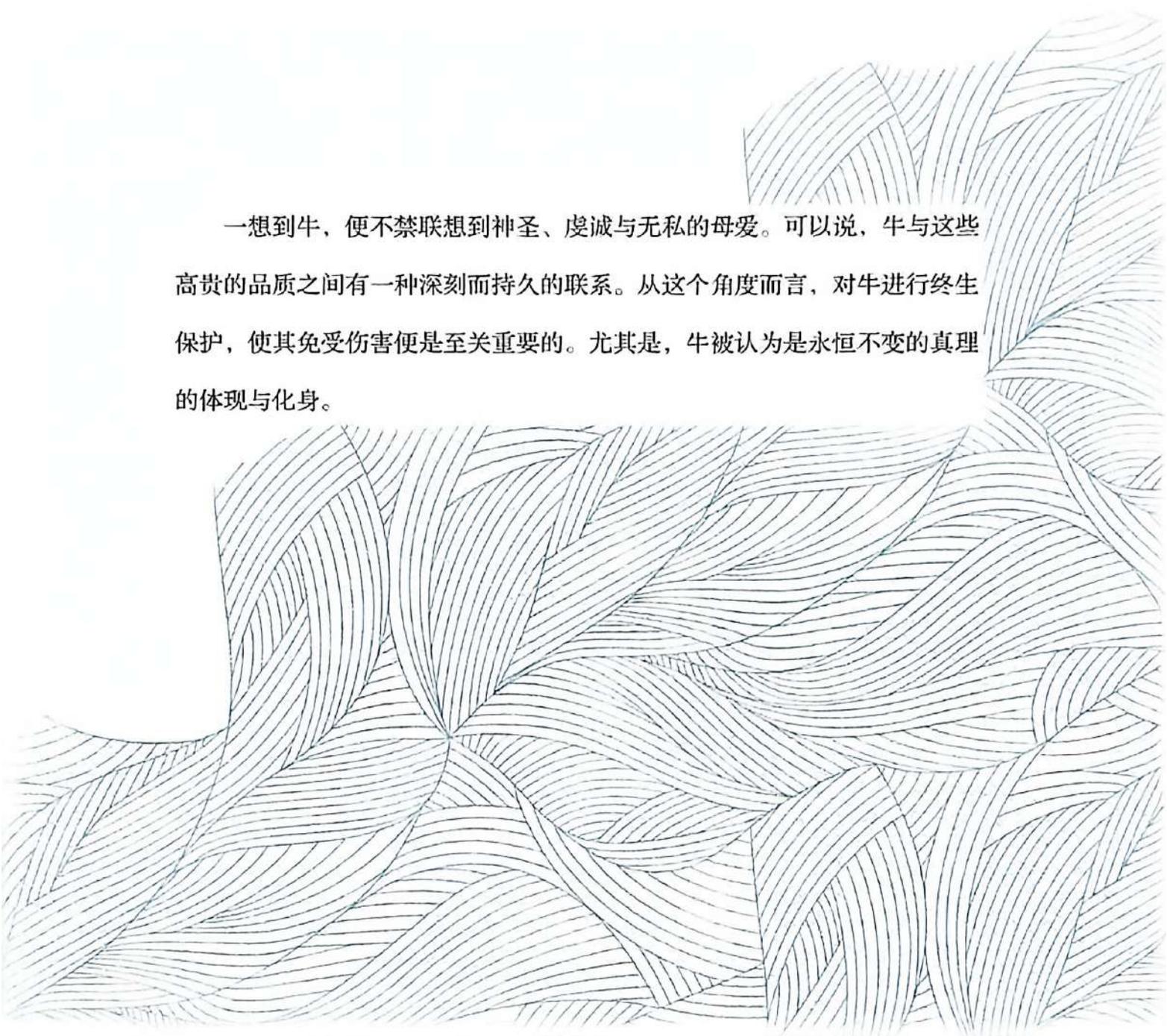
产品经理：多 加

书籍设计：鲁明静

插 图：许艳秋

篆 刻：张 军 张泽南

责任技编：伍先林



一想到牛，便不禁联想到神圣、虔诚与无私的母爱。可以说，牛与这些高贵的品质之间有一种深刻而持久的联系。从这个角度而言，对牛进行终生保护，使其免受伤害便是至关重要的。尤其是，牛被认为是永恒不变的真理的体现与化身。

我们在比较世界各地的文化传统时，很容易发现，牛在印度人生活中扮演的角色地位之崇高。印度经典中历来视牛为“达磨”的化身，它拥有苦行、纯洁、慈善和真理四只脚。

——闻中

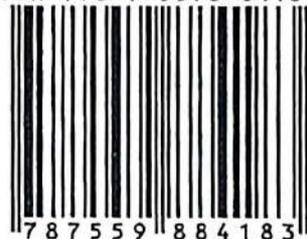
这是一本研究深入且非常及时的书，透彻分析了印度文化中牛的定位，并广泛探讨了牛在人类福祉方面的潜在作用。

——爱德温·布莱恩特

纯粹
向度

上架建议：人文·学术思想

ISBN 978-7-5598-8418-3



9 787559 884183 >

定价：58.00 元



中国美术学院视觉中国协同创新中心
The Institute for Collaborating Innovation: Chinese Visual Studies
China Academy of Art
中国美术学院视觉中国研究院
China Institute for Visual Studies · China Academy of Art

出版项目