



以史爲鑒

——評〈大迦葉尊者的悲心〉

釋耀行*

論文摘要

印順導師對佛教思想和制度的闡釋，上溯原始經律《阿含》和四大廣律以尋其源，而且善用現代的史學研究方法，跳出了傳統以宗派思想爲中心的詮釋模式，其著述中貫穿了強烈的問題意識和批判精神。這種長於辨異的性格和學風，與重視圓融的傳統宗門思想之間，確有相當的落差，難免引來宗門徒裔的反彈。

從古到今，研修者的個性特質與師承關係，決定了對經教的思考和決擇，學風的迥異產生了不同的學派。佛陀在世時，門下的聲聞弟子就有重視多聞智慧與頭陀苦行的不同。由原始佛教到部派佛教，由印度佛教到中國佛教，這樣的影響都是貫穿始終的。如果忽略這樣的差異性，對於我們重新檢視和解讀歷史，是有重大缺陷的。

佛陀出世、成道、轉法輪，都在二千六百年前的古印度，以佛陀的三業大用爲基礎而結集出的經律，經過不同部派、地區、時代的傳承，具有強烈的印度文化色彩和時代精神。這樣的特質是透過經律本身所傳達出的資訊，無視這種演變，雖口稱敬信經典，難保不落入教條主義的巢穴。

〈大迦葉尊者的悲心〉之作者恒強比丘，出於信仰的熱誠，把「訶責」當作「愛護」、「苦行」視爲究竟，「女人本不該出家」看作是理所當然的命題。他的這種思考方式，與善用史學研究法的印順導師，源於「三法印」、「以佛法研究佛法」的思維模式，是完全不同的類型。本文的撰寫，正是運用相同的歷史事件以作分析，並質疑恒強比丘相關論題的合理性，希望透過這樣的比較，真正作到「以史爲鑒」。

關鍵詞：大迦葉、頭陀苦行、依法不依人、小小戒、女衆出家

* 四川省東西方文化交流促進會副秘書長。



一、前言

2005 年底，收到一位老師由北京寄來的論文——〈大迦葉尊者的悲心〉。該文刊於《戒幢佛學》第三卷（2005，575~597 頁）（以下簡稱〈悲心〉）。該文對印順導師有關大迦葉的論述，頗有不同意見。這是典型的宗派見地，也與印順導師所開展出的治學態度與研修方法，南轅北轍。

基於「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的良知，印順導師畢生遊心法海，著述質勝量多，其研究和論述的範圍涉及教史、教義等多方面的內容。特別是對佛教思想和制度的闡釋，不僅上溯原始經律（《阿含》和四大廣律）以尋其源，而且善用現代的史學研究方法，跳出了傳統以宗派思想為中心的詮釋模式，貫穿了強烈的問題意識和批判精神。這種長於辨異的性格和學風，與重視圓融的傳統宗門思想之間，有著相當的落差。在這樣的思想背景下，導師的著作引來宗門徒裔的反彈，也是勢所必然，而且由來已久。

從古到今，研修者的個性特質，往往決定了他對經教的思考和抉擇，以及對於佛法的領悟和實踐。學風的迥異，產生了不同的學派。佛陀在世時，門下的聲聞弟子，就有重視多聞智慧與頭陀苦行的不同。由原始佛教到部派佛教，由印度佛教到中國佛教，這樣的影響都是貫穿始終的。如果忽略這樣的差異性，對於我們重新檢視和解讀歷史，是有重大缺陷的。佛陀出世、成道、轉法輪都在二千六百年前的古印度，以佛陀的三業大用為基礎而結集出的經律，經過不同部派、地區、時代的傳承，具有強烈的印度文化色彩和時代精神。這樣的特質，是透過經律本身所傳達出的資訊。倘若無視這種演變，雖口稱敬信經典，難保不落入教條主義的巢穴。正如佛陀教導弟子的：

無論何時，只要你自己發現……『這些東西是不好的、可斥責的、受智者所譴責的、不能適當接受的，以及導致傷害和痛苦的』，你就應當放棄它們。……無論何時，你自己發現『這些東西是好的、無可斥責的、受智者所讚歎的、能適當接受的、並導致利益和幸福的』，若你已經獲得這個，就應當保持。……不要由於傳言、傳統、傳聞、或聖典上的言辭、邏輯推理的結果、觀念上的容忍、表面上的相似、對師長的仰慕，而接受任何東西」
「如同智慧的人把金子用作試金石來燒煉、琢磨一樣，你們這些比丘，應

該研究之後，再接受我的話語，而不要因為尊敬我就接受。¹

依此佛陀教示來看待〈悲心〉一文，可以發現該文作者雖言必稱「佛陀」，卻為了合理化其「毗尼至上」、男女尊卑的觀點，而處處扭曲佛意，其「導致傷害和痛苦的」說法，必須予以辯駁，以免因其「表面上的相似」而誤導讀者。

例如：作者代佛宣說：「佛陀的教法就是重戒、重定的。只有重戒、重定，才能緣發無漏的果德」。²

然而只要稍具佛學常識的人都知道，戒定二學是共世間的，唯有無漏慧學，才是佛法不共世間的特質。〈悲心〉一文為此不惜列舉大量資料，希望證成頭陀究竟、女眾出家有過失等論點。但是其中所引不同部派的觀點本身，就陷入了不能自圓其說的矛盾。該文作者以宗派見來預設立場，又欠缺基本的文獻史常識，故而通篇文章由錯誤論點而引發的牽強論證，觸目皆是。由於該文在讚歎大迦葉的同時，對印順導師的觀點有所質疑和批判，因此筆者擬將其情緒性的語言拋開，但就其斷章取義，錯誤解讀導師著作的部分，予以反駁。

二、如何看待早期的頭陀行

頭陀行的源頭，可以追溯到佛陀出家修道前後的印度社會。其時苦行、隱遁風氣盛行。早在佛陀出家以前，就有形形色色的外道沙門團體。他們過著出家的，遊行乞食的生活，即經典中所記敘的「六師外道」；最著名的就是以苦行著稱的「尼乾子外道」。他們過著極度謹嚴刻苦的生活，認為透過極端的苦行可以消除宿業，防止新業而達解脫。佛陀本人修行之初，也在雪山苦修六年，日食「一麻一麥」，身心憔悴，仍然難尋解脫，最後放棄苦行，於菩提樹下證悟成佛。正如導師在《成佛之道》中指出：

釋尊初轉法輪，首先揭示了不苦不樂的中道行。認為極端的樂行與苦行，都不能使自己的身心正常，不能引導到解脫的境地。所以佛的真「解脫道」，是「遠離」那「苦」行與「樂」行「二邊」，而保持那中道的一以智化情的生活。³

佛陀證道後，有佛弟子隨佛出家，他們之中，有些早已在外道出家，例如三迦葉、

¹ 《增支部》(Aṅguttarā Nikāya) 1, 189~195, 南傳 17, 頁 304~317

《真理要集》(Tattvasāṅgraha) 卷 2

² 恒強, 〈大迦葉尊者的悲心〉, 《戒幢佛學》, 2005, 第 3 卷, 頁 588。

³ 印順, 《成佛之道》, 頁 132, 臺北: 正聞出版社。



大迦葉、舍利弗等。佛陀「依法以攝僧」地建立僧團，由於根性的不同，在律制的發展中，出家比丘分爲兩類：他們是喜好獨處的「阿蘭若比丘」和樂人間住的「聚落比丘」，二者雖然同樣精進修行，但是前者過著個人的修道生活，而後者卻是集體共住，過著律制的團體生活。

從戒律的實行來看，後者的共住方式，更符合戒律運作的實際。因爲組建僧團的目的是爲了「令正法久住」，而僧伽自身即是運用集體的力量，去推動佛法的救世大業。佛陀本人就住在僧中，引領弟子「法味同受」、「財利共用」。

在律制中，受具足時有「四依」法，此「四依」法是：糞掃衣；常乞食；樹下住；陳棄藥。「糞掃衣」，是他人遺棄在塚間、路邊的舊布條，洗淨後拼成整塊的衣，披在身上。「常乞食」，是指飲食從乞化而有。「樹下住」，是不住房屋，而是住在露天的樹下。「陳棄藥」，指不強調治病藥物的貴賤、新鮮與否。此「四依」是比丘生存在世間不可缺少的基本衣食住條件，同於古印度其他外道沙門的生活方式。佛陀早年隨順民俗，和弟子們也過著相同的生活。此後，僧團中出現了以大迦葉爲代表的頭陀行者。

以下，再從修道性格的不同，言及三類聖者，即：1.聞佛音聲而學習佛法的聲聞乘，此種根基的佛弟子數量最多。2.立志「上求佛道，下化衆生」的菩薩乘。3.無師自悟的獨覺乘。「獨覺」又音譯作辟支佛。在佛弟子中號稱「頭陀第一」的大迦葉，就是辟支佛根性。如《增一阿含》卷五中說

世尊告曰：迦葉！汝今年高長大，志衰朽弊，汝今可捨乞食乃至諸頭陀行，亦可受諸長者請，並受衣裳。迦葉對曰：我今不從如來教，所以然者，若如來不成無上正真道者，我則成辟支佛。然彼辟支佛，盡行阿蘭若，……行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行。⁴

從此經可以得知，辟支佛是住在阿蘭若、行頭陀行的，而大迦葉具有辟支佛的特點，印順導師歸結爲三點：一、無師自悟：『若如來不成無上正真道者，我則成辟支佛』。二、不說法教化：佛勸大迦葉爲大眾說法，迦葉不願意說：「今諸比丘難可說法；若說法者，當有比丘不忍不喜」。⁵三、現神通：如《分別功德論》說：「夫辟支佛法，不說法教化，專以神足感動，三昧變現。大迦葉雖複羅漢取證，本識猶存」。⁶有關不

⁴ 《增一阿含經》卷5（大正2，570中）。

⁵ 《雜阿含經》卷41（大正2，300下～301上）。

⁶ 《分別功德論》卷上（大正25，30下）。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞，頁547。

願說法的部分，〈悲心〉作者恒強比丘認為，是大迦葉「說法技巧不夠圓熟，因此受到一些人的輕視甚至諷刺。」情況果真如此嗎？以下就其所引《雜阿含經》的文本來加以分析：

爾時，世尊告尊者摩訶迦葉：「汝當爲諸比丘說法、教誡、教授，所以者何？我常爲諸比丘說法、教誡、教授，汝亦應爾。」尊者摩訶迦葉白佛言：「世尊，今世比丘難可教授，或有比丘不忍聞說。」佛告摩訶迦葉：「汝何因緣作如是說？」摩訶迦葉白佛言：「世尊，我見有兩比丘，一名磐稠，是阿難弟子，二名阿浮毗，是摩訶目捷連弟子。彼二人共諍多聞，各言：汝來當共論議，誰所知多，誰所知勝。」時，尊者阿難住於佛後以扇扇佛，語尊者摩訶迦葉言：「且止，尊者摩訶迦葉；且忍，尊者迦葉！此年少比丘少智、惡智。」尊者摩訶迦葉語尊者阿難言：「汝且默然，莫令我於僧中問汝事。」時，尊者阿難即默然住。⁷

世尊要迦葉尊者效法自己爲比丘說法、教授，但是大迦葉卻認為，今世比丘難教授或不認同他的說法，而且舉阿難和目捷連的弟子共諍多聞的案例，言明自己不願說法。其實仔細研究可以發現，這是由不同學風而引發的歧見，論法者彼此之間爲了探討法義，往往透過相互的往復辯論來抉擇真義，通過辯論可以使彼此的思考更趨縝密。這本是論法者經常使用的方法，今天的藏傳佛教，仍在延續這樣的辯經方式。但在頭陀著稱的大迦葉眼裏，卻看成是爭論，所以即便在佛前，仍然拒絕佛陀的建議，並且毫不客氣的呵斥阿難，要他住嘴。⁸

我們再從現實的意義來說明：住阿蘭若行頭陀行的辟支佛，其不樂說法的原因何在。人類語言的產生，來自彼此交流的需要，隨著社會生活的不斷發展進步，語言的種類及交流的內容，也經歷了從簡單到複雜、從模糊到清晰的過程。人類駕馭語言的能力需要不斷的練習，反復的強化，才能熟練運用，並掌握使用方法。就每個人來說，除了自己的母語外，透過聽說的練習，也能或多或少掌握其他的語言。反之，如果長期疏於練習使用，即便是非常熟悉的母語，也有可能忘失。可見，要想正確的表達自己的思想，語言的精確是必不可少的。但是，精確的表達，是需要人與人之間的經常溝通才能實現的。例如：閉關修行的人，在洞穴中不近人跡，三年五載下來，見到他人，往往會產生語言遲鈍的現象。語言的特性本就如此。辟支佛經常居住在遠離人群的曠野，欠缺與人交談的客觀條件，這樣的情形，也導致其

⁷ 《雜阿含經》卷 41（大正 2，300 中）。

⁸ 印順導師，〈王舍城結集之研究〉，《華雨集》第 3 冊，頁 41。



欠缺說法的實際能力。

綜上所敘，可以對頭陀行的出現及內容，有一些初步的瞭解。可是，「頭陀行」與釋尊「依法攝僧」而制定的「律儀行」有何差別呢？印順導師有精確的說明。

依古代沙門生活而來的，嚴格持行的，是「頭陀行」。釋尊「依法攝僧」，漸漸的制訂「律儀行」。律中所制的，在衣、食、住的生活方式上，與頭陀行有相當大的差別。律制是適應多方面，而有較大伸縮性的。⁹

苦行主義是：學道非盡形壽苦行不可；修苦行才容易解脫。這種偏激的苦行主義，與佛的中道主義不合……。¹⁰

其實，適度的苦行，可以使修道者有「苦其心志，勞其筋骨」的心理準備，可以促使自身淡泊物欲，以養成良好的修道品質。加上出家者依信徒的供養而生存，物力維艱，來之不易，保持簡單的生活方式，得少為足，精進道業，這也是佛陀制定「四依法」的原因。但是倘若過猶不及，亦將墮入極端苦行的泥淖。提婆達多破僧，倡導「五法是道」，就是典型的個案。導師認為：「提婆達多重於精苦的戒行、定行，重在外在物欲的克制，而不修內心智證的淨化……。」¹¹佛陀倡導的中道行，既不贊同耽著五欲的享樂主義，也不推崇極端的苦行主義，「如來離於二邊，說於中道」，中道的具體內容就是「八支聖道」。「八聖道」涵蓋了戒、定、慧的所有德目。所以，不贊同極端苦行，並不意謂著就是要放逸懈怠，偏重極苦與極樂，皆非正道。

三、由「佛陀囑法大迦葉」而引伸的思考

（一）自依止，法依止，不餘依止

佛陀在世時，佛弟子隨佛而學，彼此之間維繫著正常的師生關係。佛陀是大眾的精神導師，以自身清淨的身、口、意，教誡引導弟子隨順於法的實踐。僧團中如果出現「諍事」，佛陀也從不以教主的崇高身份裁判對錯，而是讓僧團以僧羯磨的方式（即僧團會議）處理大小「諍事」，例如：各部律典所記載的「七滅諍法」。如此的團體運作方式，與世間其他社會團體和宗教組織強調領導、師長、教主的絕對權威相比，通達「緣起無我」、「眾生平等」深意的佛陀，可謂是超乎其上。

⁹ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北，正聞，頁 204。

¹⁰ 印順，《華雨集》，臺北，正聞，頁 26。

¹¹ 同註 9，頁 27。

據經典記載：當瓶沙王以竹園奉上世尊，佛言：「可以施僧，其福益多。……但以施僧，我在僧中。」¹²「我不攝受眾」，「我亦在僧數」。這道出了佛陀「依法攝僧」的實質。同樣地，《長阿含經》「遊行經」中，記述了一段佛陀涅槃前的「囑法」經過：

夏安居中，佛身疾生，舉體皆痛。佛自念言：「我今疾生，舉身痛甚；而諸弟子悉皆不在，若取涅槃，則非我宜。今當精勤自力，以留壽命。爾時世尊於靜室出，坐清涼處，阿難見已，速疾往旨，而白佛言：「今觀尊顏，疾如有損，」阿難又言：「世尊有疾，我心惶懼，憂結荒迷，不識方面。氣息未絕，猶少醒悟默思：如來未即滅度，世眼未滅，大法未損，何故今者不有教令於弟子乎？」佛告阿難：眾僧於我有所須耶？若有自言：「我持眾僧，我攝眾僧。」斯人於眾應有效命。如來不言「我持於眾，我攝於眾」，豈當於眾有教令乎？……是故阿難，當自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃；當自皈依，皈依於法，勿他皈依。¹³

佛陀即將滅度前，阿難請問世尊：如來在世是人天眼目，而今身體有病，讓我心中惶恐不安。趁著世尊還未滅度，大法未損，爲何不留下教令給弟子？意即希望佛陀在世時囑法（套句現代術語，就是「指定接班人」）。

對於阿難的詢問，佛陀是如何回答的？他說：「假如有人自認爲『我在領導眾僧，我在攝受眾僧』，這人在眾僧前才有所教令。如來從不說『我在領導眾僧，我在攝受眾僧』，爲何須要對眾僧有所教令呢？」換句話說，佛陀自己都不認爲自己在領導眾僧，又哪裡須要指定一位未來領導眾僧的接班人呢？

接著佛陀告誡阿難：「要自己點燃生命的火焰，點燃法的火焰，不要依靠他人來獲取真理的火焰。應當相信自己的努力，依止於法，不要把他人作爲自己的皈依處。」

此段經文說明，依於「緣起」真理的佛法，是並不強調個人領導威權的。佛陀不把自己看做是真理的代言者，也希望弟子跳出依於大師的情執，「自依止，法依止，勿餘依止。」¹⁴

（二）佛弟子眼裏的「依法不依人」

雖說有佛陀「當自皈依，皈依於法，勿他皈依」的諄諄教誨，但是佛陀滅度後，

¹² 《五分律》卷 16（大正 22，110 中）。

¹³ 《長阿含經》卷 2（大正 1，15 上～中）。

¹⁴ 以上觀點，出自釋昭慧：《律學今詮》，頁 150。



仍有尋找繼承人的困惑。

梵志瞿默目犍連與尊者阿難共相問訊，卻坐一面，白曰：「阿難，欲有所問，聽我問耶？」尊者阿難報曰：「目犍連，汝便可問，我聞當思。」則便問曰：「阿難，頗有一比丘與沙門瞿曇等耶？」……摩竭陀大臣雨勢復問曰：「阿難，雲何答彼？」尊者阿難答曰：「雨勢，都無一比丘與世尊等等。」摩竭陀大臣雨勢復問曰：「唯然！阿難，無一比丘與世尊等等。頗有一比丘為沙門瞿曇在時所立：此比丘，我般涅槃後，為諸比丘所依！謂令汝等今所依耶？」尊者阿難答曰：「雨勢，都無一比丘為世尊所知見，如來無所著等正覺在世所立：此比丘，我般涅槃後，為諸比丘所依。謂令我等今所依者。」

摩竭陀大臣雨勢復問曰：「……頗有一比丘，與眾共合集，拜此比丘，世尊般涅槃後，為諸比丘所依，謂令汝等今所依耶？」尊者阿難答曰：「雨勢，亦無一比丘與眾共合集，拜此比丘，世尊般涅槃，為諸比丘所依，謂令汝等今所依者」……

「阿難，若爾者，汝等無所依，共和合，不諍安隱，同一教，合一水乳，快樂遊行，如沙門瞿曇在時耶？」尊者阿難告曰：「雨勢，汝莫作是說，言我等無所依。所以者何？我等有所依！」摩竭陀大臣雨勢白曰：「前後所說，何不相應」……尊者阿難答曰：「雨勢，我等不依於人而依於法……。」¹⁵

這段錄於《中阿含經》的「瞿曇目犍連經」，從阿難尊者與梵志瞿曇目犍連以及摩竭陀大臣雨勢的對話中，展開了一場佛陀涅槃後有關確認繼承人的討論。從經中可以看出，兩人關心的是佛陀最終把攝受僧眾的權利交給了哪一位弟子（同樣的問題也曾經困惑過阿難）。受到佛陀「當自皈依，皈依於法，勿他皈依」教誨的阿難，明白地告於對方：佛陀既沒指定哪一位比丘作他的接班人，僧眾也沒有公推一位比丘來引領大眾。雨勢認為：如果這樣，你們這些佛弟子豈不無所依止，成了一盤散沙，哪裡能像佛陀在世時那樣「共和合，不諍安隱，同一教，合一水乳，快樂遊行」？阿難對雨勢說：你不能認為我們沒有依靠，我們不是依止於人，而是依於法。¹⁶

佛陀「依法不依人」的教導，對於那些處處講「傳承」的人來說，不正是一味對治的良藥嗎？〈悲心〉作者認為佛陀「晚年，有提婆達多破僧，所以最令佛陀費心的就是如何使正法久住，以及涅槃後將佛法付囑給誰」。¹⁷但是，提婆達多破僧的真正原因，正是要讓佛陀把僧團交給他來管理（傳法、授權給他）。面對提婆達多的「索

¹⁵ 《中阿含經》卷 36（大正 1，654 上～中）。

¹⁶ 以上觀點，出自釋昭慧：《律學今詮》，頁 155。

¹⁷ 恒強，〈大迦葉尊者的悲心〉，《戒幢佛學》，2005，第 3 卷，頁 583。

衆」，佛陀對他說：「舍利弗、目犍連有大智慧神通，佛尚不以眾僧付之，況汝噉唾癡人！」¹⁸因而要擺脫「囑法」的迷思，必須通達「緣起無我」的智慧，時刻謹記「依止於法」、「勿餘依止」的遺教。

恒強比丘舉《雜阿含經》「善來迦葉！於此半座。我今竟（不）知誰先出家，汝耶？我耶？」¹⁹以這段迦葉與佛幾乎平等的傳說，拿來證明佛陀囑法大迦葉的可能。其實比對南傳《尼柯耶》，就沒有這一段經文。印順導師說：這應是推重大迦葉的北方所特有的傳說。²⁰尊重於法的攝受（重於法制），強調集體的力量，是佛陀推動僧團運作的重點。世尊稱自己「亦在僧數」，不以領導人自居的實例，不就是最好的明證嗎？

四、王舍城結集的有關事件

（一）由「小小戒」而引發的論諍

佛陀滅度以後，結集大會上，阿難傳佛遺命：「自今已去，爲諸比丘捨雜碎戒。」²¹「雜碎戒」，《五分律》又稱爲「小小戒」。作爲大會主席的大迦葉立刻問：什麼是小小戒？阿難說他沒有問過佛陀。於是在未經僧團討論、表決的情況下，大迦葉以「不知小小戒相」的理由，正式宣佈：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之。」

對於大迦葉制訂的規範，僧中有人明確表達了不同的看法。例如：當時原在邊地弘法的富樓那尊者，從遠方趕到結集大會，請大迦葉複述一遍有關戒律的規定，得知上述規範後，立刻表示礙難同意。因爲富樓那弘法的邊地，當地沒有供養沙門的習慣，是要堅持乞食的律制，還是把正法傳播到那裏，富樓那選擇了後者。於是告知大迦葉，他「親從佛聞」有關「內宿」（將食物放置僧伽藍中過夜）、「內熟」（在僧伽藍內煮食）、「自熟」（比丘自行煮食）等七項准予更改的規定。但是，大迦葉以爲那是饑荒年間不得已的開緣，如今不可再開此特例。

面對大迦葉的固執己見，富樓那表示自己在邊地弘法，「我忍餘事，於此七條不能行之」的立場。但他已經無法改變大迦葉的決定。可以說，富樓那提出的意見，攸

¹⁸ 《十誦律》卷3六（大正23，285中）。

¹⁹ 《雜阿含經》卷41（大正2，302上）。

²⁰ 印順，《華雨集》第3冊，臺北：正聞，頁43。

²¹ 《四分律》卷54（大正22，967中）。



關未來戒律的發展方向——是「輕重等持」，還是「律重根本」。²²

可是恒強比丘卻認為：「那些只是隨方毗尼，僅此而已。」²³要知道，乞食制是當時比丘生活中最基本的規制，不知恒強比丘是有意的輕描淡寫，還是避重就輕呢？大迦葉要求：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之。」恒強比丘認為這「是對佛陀教法最完滿的忠實，而決不是某些人所認為的有違佛陀本意。」²⁴那麼，阿難傳佛陀遺教「小小戒可捨」，豈不就是佛陀「已制」的教言，帶頭不奉行佛陀教言，違背佛陀本意的，豈不正是大迦葉呢？

至於大迦葉責備阿難當時沒有問清楚「小小戒」到底是哪類戒法的問題，我們不妨從另一個面向來討論。

龍樹菩薩說：「毗尼中結戒法，是世界中實，非第一實相法。」²⁵戒律畢竟是「世諦流布」的制度，它的形成和發展，脫離不了現實社會的時空背景，有地域環境的適應性，「諸行無常」的法則，同樣適用於戒律的流布。佛陀所說的「小小戒」，就是基於這樣的法則而制定的。他不希望比丘們老死在教條之下，因為時節因緣的限制，而無法開展弘法利生的大業，因此把「捨小小戒」的權力交給了僧伽。「小小戒」也並非以類相從的，捨「小小戒」並不是放棄持戒，哪些當捨、哪些不能捨，是不能任性為之的。必須遵照「一大理想」與「十種利益」的制戒原則謹慎的研判，該捨的應捨，該增加的也應該適度增加，並非某些持律者認為的，如果不「輕重等持」，就會全盤放棄持戒。

例如：眾學法中的「不得含飯語」，雖屬「小小戒」，但是這樣的行為非常壞威儀，故而不能輕易放捨。同樣的，佛陀在世時，並無制訂能否坐飛機、上網路的相關規定，以及有關抽煙、吸毒的限制。是率性的自由心證，還是重新制訂規範，這些都是後代佛弟子需要面對和急需解決的問題。雖說當年結集之初，距離佛陀在世的年代不遠，制訂的規範也還適應於當時的社會現狀。但是，大迦葉「不聽捨小小戒」的決定，使後來的學律者思想趨於保守，這是不爭的事實。

（二）女眾出家的曲折道路

1. 影響正法久住的真實原因

²² 以上觀點，出自釋昭慧：《律學今詮》，頁 120。

²³ 恒強，〈大迦葉尊者的悲心〉，《戒幢佛學》，2005，第 3 卷，頁 589。

²⁴ 同註 18

²⁵ 《大智度論》卷 1（大正 25，66 中）。

佛陀成道組建僧團，起初只有比丘僧。後來，佛陀的姨母摩訶波闍波提率領眾多的釋種女，四處追隨佛陀，希望隨佛出家。經過再三請求，得不到世尊的同意。眼見她們四處奔走，疲勞不堪，頗具慈心的阿難心中不忍，於是代爲向世尊請求，請其准予女人出家，其理由是：女人出家學道能證初果到四果的聖位。基於修道證果的原因，佛陀同意了阿難的請求，准許女人出家。

佛陀在女人請求出家時，有所顧慮的原因是什麼呢。依據律典：《四分律》、《五分律》、《根有律》都有「女人出家正法減五百年」的說法。爲何女人出家，令正法減五百年呢？律中無非是說「猶如人家多女少男，當知其家衰減不久。」²⁶「如作田家，苗稼成熟，忽被風雨霜雹所損；女人出家，損壞正法，亦復如是。」²⁷這些經律把女人當作病菌的說法，與古代社會視女人爲禍水的觀念如出一轍。爲什麼有這樣的描述呢？印順導師分析道：

以男眾喻稻麥，以女眾喻霜雹；但男眾真的是健全的禾苗，女眾就是霜雹病菌嗎？爲比丘而制的重罪——四事、十三事，都與出家的女眾無關，但一樣的犯了。所以上述二喻，只是古代社會，重男輕女，以女子爲小人、禍水的想法。釋尊起初不允許女眾出家，如認爲佛早把女眾看成病菌，那是不合理的。佛會明知是病菌，而仍舊移植病菌於禾苗嗎？²⁸

那麼，導致正法不能久住的原因又是什麼呢？據《雜阿含經》記載：

如來正法，不爲地界所壞，不爲水、火、風界所壞。乃至惡眾生出世，樂行諸欲，欲行諸惡，成就諸惡；非法言法，法言非法，非律言律。以相似法句、味熾燃，如來正法於此則沒。²⁹

《四分律》也同樣作了同樣的分析：

若比丘說相似文句，遮法毗尼，此比丘令多人不得利益，作諸苦業，以滅正法。若比丘隨順文句，不違法毗尼，如此比丘，利益多人，不令作眾苦業，正法久住。³⁰

²⁶ 《五分律》卷 29（大正 22，186 上）。

²⁷ 《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷 29（大正 24，350 下）。

²⁸ 印順，《華雨集》第 3 冊，臺北：正聞，頁 100。

²⁹ 《雜阿含經》卷 32（大正 2，226 中～下）。

³⁰ 《四分律》卷 57（大正 22，990 中～下）。



如來正法不為外來的力量之所破壞，而是有相似佛法出現時，正法將於此壞滅。依上述經律的說法可以看出，正法不能久住的原因，並非是女眾出家，而是佛弟子不能精進道業，不能讀誦受持正確的法義，反而倒說相似法，喪失佛法的特質。歷史上佛教滅於印度的狀況，不正是如此嗎？

另外，佛陀在准予女眾出家的問題上會有所猶豫，應是出於客觀現實環境的考量。佛世時，比丘大多住在森林、曠野中，日常生活依於托鉢乞食。經典也記載過：即便是比丘，也曾經因為外出乞食而遭到搶劫，連所穿衣服都被扒光。女眾如果出家，由誰來負責她們的安全？與男眾共住，又會招來社會的非議和諸多不便。加上古印度社會女人的地位極其低賤，甚至作為商品被隨意買賣。如此的現實條件和治安環境，難怪佛陀對於女眾出家有所猶豫。如此睿智、慈悲的佛陀與經典中視女人為禍水的形象，豈不是天差地別！

2. 大迦葉對阿難的指責

佛陀滅度後，因為女人出家等問題，阿難被大迦葉指責，並判了六個突吉羅。這六個突吉羅，在律典中有不同的開合，印順導師在《華雨集》〈阿難過在何處〉一文中，歸併為三類過失：一、有關「小小戒」的問題（如上已作了分析）；二、關於女人眼淚污佛腳的問題；三、有關侍佛不周的問題。

首先是請佛度女人出家。令人感到疑惑的是，佛陀在世時，大迦葉並未提出阿難請度女人的過失，而是留待佛滅後的結集大會中方才舉罪。這種舉措，與他平日經常在佛陀面前舉發他人過失的習慣，十分不合。

另外，佛涅槃後，阿難讓女人先禮佛舍利，女人眼淚污佛腳，此事也被大迦葉判了一個突吉羅。為什麼要女人先禮佛舍利？阿難說是怕她們因為天太晚了，無法回程。

有關侍佛不周的問題，包括沒有請佛住世，如來索水而不與，足踏佛衣。

針對上述諸般指責，阿難並不認為自己有罪，但是為了僧伽的和合，於是尊重大德上座，而在僧中求懺悔。其實這些過失，有些不過是生活上的小細節，大迦葉非要一一把它挖掘出來不可，難道真是恒強比丘所認為的：「訶責是因於愛護」嗎？如果長期這樣自動催眠，將不合理的事情合理化，必將會喪失擇法的能力。

五、結語

因為回應〈悲心〉一文，把我們再次帶入歷史的隧道。回顧歷史是為了要「以史為鑒」，每個人基於個人的因緣，對於同一事件，有或彼或此的看法，這本是緣起世

間應有的衆生相。我們大可不必以真理的代言人自居，把那些見地與己不和的人妖魔化，例如：動輒把對方說成是「六群比丘」、「六群比丘尼」。恒強比丘出於信仰的熱誠，把訶責當作愛護，將苦行視爲究竟，並把「女人本不該出家」，看作是理所當然的命題。他這種思考方式，與善用史學研究法的印順導師，源於「三法印」以佛法研究佛法的思維模式，是完全不同的類型。

恒強比丘要爲大迦葉翻案的原因是，他所心儀的教法，被導師判爲不究竟，所尊崇的聲聞聖者，被視爲「猶有餘習」。但是，這本是大乘通義，犯不著於此耿耿於懷。反之，導師並未否認大迦葉的歷史功績，在《印度之佛教》中寫到：

五百結集，大迦葉實促成之。其豐功偉業，澤被後世，吾人無間言矣！然未能集思廣益，求其備且當，而匆促成之；雖聖者離欲，心無染著如虛空，而習氣所引，究不無圭璧之玷也。³¹

遺憾的是，這樣中道看待並處理問題的方式，並非人人能夠了知掌握。吾人以史爲鑒，對於大迦葉不但是論其功過，最重要的是，今日佛教已不宜再重蹈覆轍，落入保守、僵固、教條主義、男性沙文主義的迷障中了。

³¹ 印順，《印度之佛教》，臺北：正聞，頁 56。



參考文獻

1. 印順：《佛法概論》，臺北：正聞出版社
2. 印順：《成佛之道》，臺北：正聞出版社
3. 印順：《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社
4. 印順：《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社
5. 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社
6. 印順：《華雨集》第三冊，臺北：正聞出版社
7. 釋昭慧：《佛教倫理學》，臺北：法界出版社
8. 釋昭慧：《律學今詮》，臺北：法界出版社
9. 釋昭慧：《佛教規範倫理學》，臺北：法界出版社
10. 釋昭慧：《千載沈吟—新世紀的佛教女性思維》，臺北：法界出版社
11. 釋悟殷：《部派佛教系列（上編）——實相篇、業果篇》，臺北：法界出版社
12. 釋悟殷：《部派佛教系列（中編）——修證篇》，臺北：法界出版社