

第二章

佛陀閃光的思想

佛陀強調“智信”而非“迷信”

佛教是一個和平的宗教，強制信仰、宗教迫害和宗教狂熱與佛教沾不上邊。必須指出的是，在 2500 年的和平發展過程中，沒有因佛陀的名義而流過一滴血，也不會有過以強迫或排斥的手段來改變他人的信仰。這是佛教無與倫比的榮譽。佛陀是生活在地球上最早的、最偉大的傳教家。佛教在世界上傳播，並正以迅猛速度發展，向所有國家和平滲入，這主要是由於佛法本身的內在價值和無可超越的完美，而不是靠帝國主義、軍國主義以及其他任何間接拉攏信徒機構的幫助。

世界上幾乎所有的宗教都強調信仰，而佛陀則強調智信。也就是說，由學人對佛陀的教理學習理解之後而生起的信仰，而不是盲目的信仰，因此佛陀反對迷信。因為根據佛陀來講，具有分析與批評的態度，不僅對宗教修持沒有障礙，反而有助於認識真理。同時，只有對所學的教義理解之後，學人才能夠對教授這一義理之人生起真正的信仰。這也是為什麼佛陀鼓勵他的弟子對他所講的教理進行分析。由於這一原因，人們經常問：到底佛教是宗教呢還是哲學？如果說佛教是宗教，但是，佛教又不相信有一個創造宇宙世界的、無上的神祇，而強調理智的信仰。如果說佛教是哲學，但是，佛教又注重實踐與體驗，而非純粹講理論的教條。因此佛陀在《長阿含經》的《梵動經》中講道：

“比丘們！如果有人用不善的語言來誹謗佛法僧三寶時，你們不應當因此而生氣；同樣，如果有人用華麗的言詞，讚揚佛法僧三寶時，你們也不應當因此而高興。比丘們，當你們聽到如此的誹謗或讚歎的時候，你們要細加分析，如果他們的批評不對，你們就指出來，‘善士，如來的言教並非如你所講的那樣’。”（南傳大藏經，《長部·梵網經》，第一冊，第 3 頁。）

有人也許會問，如果像以上所說的那樣，確切地說，佛教既不能稱為宗教，也不能稱為哲學，那麼佛教到底是什麼呢？準確地說，佛教是佛所說的言教 (Dharma)，而這種言教，具體地說來就是一種生活方式。佛教徒所修持與生活的方法就是八正道。而八正道的第一就是正見，而其他的七條則全依正見為主。所謂正見，也就是對宇宙世界和人生的正確瞭解與認識。因為只有人們徹底認識了我們所生存的環境和自身，我們才能夠找到煩惱所產生的根源，從而找到解決問題的辦法。換句話說，我們只有認識了自我和我們的環境，我們才能生活得

愉快幸福。八正道又可分爲：戒、定、慧三學，慧學是修行的目的，因爲有了智慧，無明的黑暗自然消滅。所以當佛陀在臨終涅槃的時候，他還在問他的弟子們，是否對他所說的教法有任何疑問，如果有就應當及時詢問，不要留待佛陀涅槃後才來後悔。

由於佛陀強調智信，所以親身的“知”與“見”就變得很重要。佛陀說：“比丘們啊！我說只有已經理解並已見道的人，才能獲得離垢去染，而非不見不知之人。”佛陀不僅一次地講，佛法是由他親身證悟，而非從他人學來，也不是從推理而來的哲學，因此佛教是從佛陀的親身經驗而來。一位婆羅門學生曾問佛陀，在所有的婆羅門與沙門中，佛陀是什麼樣的導師。佛陀答道：所有的婆羅門與沙門導師可以分成三大類：第一類是傳統派的導師，以口口傳授知識爲主，如以四吠陀爲大梵所啓示的神聖言教之婆羅門教；第二類是完全以信仰爲基礎的沙門與婆羅門導師，如推理者和臆測者的耆那教；第三類是親自見道（法）的沙門與婆羅門導師。然後佛陀說他就是屬於第三類。這就是說，佛法是佛陀親自證悟的。所以當佛陀講到自己的證悟時說道：“法眼生起了，知識生起了，智慧生起了，科學生起了，光明生起了。”

因此在南傳《相應部》中有這樣一段記載，佛陀說：“沙威塔朋友，除開信仰，除開喜歡，除開從傳統而聽到的，除開表面推理，除開對那些自己考慮了很久的概念的偏見，我知道這些，我看到這些：世間的老、死是由於有生的原因。”

在同一部經中，佛陀又講到，當一位比丘用自己的眼睛看到一個東西的時候，他知道他是否有貪、瞋、癡。比丘們通過信仰、喜歡、耳聽、表面推理，以及對那些自己考慮過的概念的偏見，他們經驗過這些事。因此他們宣佈：他們知道生死已盡，梵行已修，所作已辦，從此不再有來生。

因此在經典中，用來表達解脫之人時，所用的語言是：“得淨法眼”，“他已見道、得道、知道、深入實相、盡祛疑惑、意志堅定、不復動搖”，“以正智慧如實知見”。所以佛陀一向強調由智慧而得正見，而非由盲目的信仰。

因此佛陀教導人們，要用自己的智慧去分析，辨別什麼是正確的、善的，什麼是錯誤的、不善的。這一點，佛陀在《迦摩羅經》中講得十分明確，此經對西方人的影響特別大。在此經中佛陀講道：“迦摩羅人啊！不要道聽途說，不要被流言、傳說、及耳食之言所左右，也不要依據宗教典籍，不要單靠理論或推測，也不要只看表面現象，也不要單靠揣測，也不要因某事物似乎可能而信以爲實，也不要如此想：‘他是我們的導師’就接受他。迦摩羅人啊！你們要用自己的經驗去檢驗，當你們瞭解到，你們所聽到或所見到的是善的、好的，然後再接受他，否則應當拒絕之。”（南傳大藏經，《增支部》，第六十五經）

漢譯《中阿含經》中的《阿梨吒經》，《增一阿含經》中的《船筏經》與南傳《中部經》的《水蛇喻經》中都講到，學習佛法時要深入理解文中意義。

“若我所說法盡具解義者，當如是受持。若我所說法不盡具解義者，便當問我及諸智梵行者。所以者何？或有癡人，顛倒受解義及文也，彼因自顛倒受解故，如是如是知彼法，謂正經、歌詠、記說、偈他、因緣、撰錄、本起、此說、生處、廣解、未曾有法及說義。彼諍知此義，不受解脫知此義。彼所爲知此法，不得此義，但受極苦，唐自疲勞。所以者何？彼以顛倒受解法故。”

“譬若如人，欲得捉蛇，便行求蛇。彼求蛇時，行野林間，見極大蛇，便前以手捉其腰中。蛇迴舉頭，或蟄手足及餘支節。彼人所爲求取捉蛇，不得此義，但受極苦，唐自疲勞。所以者何？以不善解取蛇法故。如是或有癡人，顛倒受解義及文也，彼因自顛倒受解故，如是如是知彼法，謂正經、歌詠、記說、偈他、因緣、撰錄、本起、此說、生處、廣解、未曾有法及說義。彼諍知此義，不受解脫知此義。彼所爲知此法，不得此義，但受極苦，唐自疲勞。所以者何？彼以顛倒受解法故。”（《大正藏》，第一冊，第760a頁。）

這一段話的意思是說，如果有人聽佛說法，完全理解並明白了佛所說法的義理，那麼他就應當依佛所說的法而行事。如果有人聽佛所說的法，而沒有明白，那麼他就應當去問佛或其他有修有學之人，以解除其疑慮。如果有疑惑而不問，他就可能會顛倒理解佛所說法的義理，因此而深受其害。正如捕蛇的人抓住了蛇的尾巴，是會受苦的。

因此正確理解所學之佛法，是有助於實踐修行的，反之則會對實踐修行有障礙。所以佛陀在臨終時還一再地詢問他的弟子們，是否對佛陀所講的佛法有任何疑問。

由於佛陀強調“見”與“知”，而非信仰，所以佛教被稱爲是：“請來觀察”，而不是請來信仰。有一次，一位名叫瓦西陀的婆羅門來問佛陀有關靈魂回歸大梵之婆羅門學說。佛陀反問瓦西陀：“婆羅門教師曾見過大梵嗎？”瓦西陀答道：“沒有。”“那麼婆羅門導師的導師，直到七世之前的導師，見過大梵嗎？”回答同樣是否定的。於是，佛陀說：“如果婆羅門導師，導師之導師，一直追溯到七世之前的導師，都未見到大梵的話，就像一個人愛上了一位鄉村的姑娘，既不知這位姑娘是誰，也不知她的姓名是什麼，住在那一村莊。也就像一個人在建築一條通向天堂的路，而不知道哪裡是天堂一樣。”這就是說，與大梵結合的理論是荒謬的，因爲婆羅門導師都沒有見過大梵，那麼他們所講的教義既不是以經驗爲基礎，也不是他們自己的所知所見，而只是一種傳統的信仰而已。因此佛陀強調智信，它是建立在理解與親身體驗的基礎之上。

佛陀的教導以人爲主，重視現世

根據佛教來講，人類不是宇宙間唯一的衆生，人類所居住的這個世界也不是宇宙的中心。在我們的這個宇宙中間，有成千上萬的世界，在這些世界上有無數的衆生。所以《中阿含經》中講到：

“所謂日月境界，光明所照，所照諸方，謂千世界。此千世界，有千日千月，千弗於逮，千闔浮洲，千拘陀泥洲，千鬱單越洲，千須彌山，千四大王天，千四天王子，千三十三天，千釋天因陀羅，千焰摩天，千須焰摩天子，千兜率哆天，千兜率哆天子，千化樂天，千善化樂天子，千他化樂天，千自在天子，千梵世界及千別梵……”

由這樣的世界組成一個小千世界，由一千個小千世界組成一個中千世界，由一千個中千世界組成一個大千世界，而宇宙由三千大千世界而組成。所以佛教認爲世界是無數的，同時

也是無常的。世界有開始，也有結束，都要經過成、住、壞、空的四個階段。

人類所在的這個世界不是在宇宙世界的中間，上面有天人，他們享受無限的快樂；下面有動物和餓鬼，他們永遠在受苦。人類的壽命，與宇宙相比的話，是微不足道的，但是根據佛教教義，能生為人，是一種巨大的幸福，因為人身難得。佛經中有這樣一個比喻，在大海中，有一隻龜，每一千年才浮到水面上一次。在海面上，有一塊木頭，木頭上唯有一孔，此木頭在海面上隨風漂來漂去。但是，要得人身，比盲龜要把頭伸到這木頭的唯一孔中還要難。

根據佛教來講，佛陀是人天之導師，但是只有人類才能完全理解佛陀的教法。因為天人雖比人類壽命要長，但是由於他們享受快樂，而不能充分理解佛陀的教法。但是，動物與餓鬼生活在痛苦之中，他們沒有能力去理解佛陀的教法。因為，在包括人在內的所有動物當中，只有人有高級複雜的思維。其他動物只有低級的思維，那就是求生。求生表現在兩個方面：第一是求食，因此我們看到動物一整天都是在尋找食物來吃。第二是躲避危險，所以只要有任何的風吹草動，它們就會跑開。而人類有高級複雜的思維，所以人類有潛能，他可以上升到很高的位置，同時也有墮落的可能。因此，只有人類，才有成佛的可能，如果天人也想要成佛，那麼他必需轉生成人。這就是為什麼彌勒菩薩也要下生到人間來成佛。因此，我們要珍惜人生，加倍修習，就是在今生得不到解脫，也有獲得人身的保證。

佛陀的教法是以人為根本，以解決人的痛苦和煩惱為目的。佛教的第一個基本教義是四聖諦，這是佛教的人生觀。四聖諦以人為目標，分析了人們目前所處的現實情況，既有問題也有煩惱。雖然四聖諦以分析人生之苦為開始，但是佛教並不是悲觀消極的，因為它既指出了人們生存中的問題（苦），以及產生這些問題的根源（集），又指出這些問題可以解決，最終獲得快樂（涅槃），同時還教授了人們如何解決這些問題的方法（道）。

正如斯里蘭卡的羅睺羅大長老所言：“有的醫生會過份誇大病人的病情，使病人放棄一切救治的希望。有的醫生會愚昧無知地宣稱根本無病，不需要治療，以虛妄來安慰與欺騙病人。你也許可以叫前者為悲觀的，後者為樂觀的。但兩者都是同樣的危險。可是另有一類醫生，他們能夠正確地診斷病情，瞭解疾病所產生的根源與性質，並清楚地瞭解到，這種病可以治癒，而且果敢地採取必要的治療措施，因此病人得救。佛就像第三類的醫師，他是拯救世間的疾患，有智慧而且合乎科學的科學的醫師（藥師佛）。”

佛教的第二個基本教義就是八正道，它是四聖諦當中的道諦，也就是解決人們煩惱的方法。八正道包括正見、正思維、正語、正業、正命、正勤、正念和正定。這八項可以分為三組：即戒、定、慧三學。戒學包括正語、正業和正命三項。這三項是講人類語言、行為和職業的：語言要正直、行為要端正、職業要正當。根據佛教來講，這是解決人們生活中的煩惱之基礎。在這個基礎之上，人們要進一步修學正勤、正念和正定。這是指人們要精進勤奮地、專注一心地工作，同時要保持一個正確健康的意念。第三，慧是指正確見解和認識，以及正確思維。這是八正道的中心，一切的行動指南。

佛教的第三個基本教義是緣起論，它進一步分析人為什麼要流轉於六道輪迴之中。它將人的生命分成三世十二因緣，詳細地說明流轉生死的原因。大乘佛教的唯識，更將人的心理分成一百種情況，成為佛教的心理學。

由此可見，佛教的基本教義是以人為本，而不離開人們所生活的這個世界。其目的就是為了解決人們生活中的問題。

佛陀雖然講苦比較多，但是他並沒有否定世間的快樂。在巴利文大藏經中的五部原典之一的《增支部經》，就有一張列舉各種快樂的清單。例如：家庭生活之樂、五欲之樂、厭離之樂、染著之樂、色身之樂、心靈之樂等等。可是這一切都包含在“苦諦”中。甚至由修習高級禪定而得到的非常純淨的精神狀態，其中沒有通常所謂“苦難”的蹤影，可稱是無染的樂受的各種禪定境界，以及不苦不樂只有純粹捨支與一心支的禪定境界，像這種非常高超的精神境界，也都包含在“苦”中。在《中部經》的《大苦陰經》中，佛先讚嘆禪定之樂，後又接著說這些喜樂是無常、是苦、是變易不住的。（巴利文聖典會版《中部經》第一集第九十頁《大苦陰經》，見《佛陀的啓示》，第18頁）

因此，我們必需明白，佛教所講的“苦諦”其含涵義很廣，人們常常錯誤地把它理解為是日常生活中所遇到的痛苦。這只是佛陀所講的苦諦當中的很小一部分，佛陀所講的苦諦還包括我們認為是快樂的事物與快樂的精神狀態。根據佛教的教義來講，“無常即是苦”。也就是說，凡是變化的，不是永恆的東西，雖然現時是快樂的、幸福的，但是，它們是會消逝的。佛教所追求的是一種永恆的快樂，這就是涅槃。

涅槃是佛教所追求的最高的目標，涅槃是最高等形式的快樂與幸福。然而證得涅槃並非一定要在死後，只要修學者努力，就在這一生，這一世，就可以證得涅槃。因為只要除去貪婪、瞋恨和愚昧無知的三毒，就可以證得涅槃。佛陀在世時許多佛的弟子都證得了涅槃。從證得涅槃之道的八正道來看，它並沒有提到來世之事，只要通過持戒而修禪定，最後引發智慧以除去無明而得涅槃。

釋迦牟尼所講的最高的解脫境界——涅槃在人間就可以證得。釋迦牟尼本人不是在天上，也不是在他方世界，更不是在地獄證得涅槃，就在人間他證得涅槃的果位。經典中常提到釋迦牟尼有一千二百五十位弟子，其中證得羅漢果位很多，如大迦葉、舍利弗、目犍連、阿難陀等，他們都是在人間證得羅漢果位，沒有一個例外。小部中的《長老偈》和《長老尼偈》記載了佛陀的弟子們證道的經過和經驗。不僅是出家比丘、比丘尼可以在此生、在人間證得羅漢果位，在家居士也可以。根據佛經的記載，釋迦牟尼的父親也是在人間證得羅漢果位。同樣，根據佛教的傳統，彌勒菩薩將來也要降生到人間證道成佛。所以，《增壹阿含經》講“佛世尊皆出人間，非由天而得也。”（《大正藏》，第二冊，第694頁上）

涅槃這一概念，是最難理解，也是常被人誤解的佛教教義。這裏我們不想解釋這一概念，只是說明它的人間性。現在讓我們看看巴利原典是如何解釋佛教所講的最高的解脫境界——涅槃。

“涅槃是與貪愛的徹底斷絕：放棄它、摒斥它、遠離它、從它解脫出來。”〔《雜部經》〕

“一切有為法的止息，一切污染法的摒棄，斷絕貪愛、離欲、寂滅，（就是）涅槃。”〔同上〕

“比丘們啊！什麼是無上的（無為法）？它就是貪的熄滅、嗔的熄滅、癡的熄滅。比丘們啊！這就是做無上的（無為法）。”〔同上〕

“羅陀啊！貪愛的熄滅就是涅槃。”〔同上〕

“比丘們啊！於一切有為無為法之中，無貪最為上。就是說：遠離憍慢，斷絕貪愛，根除執著，截斷相續，熄滅貪愛，離欲、寂滅，（就是）涅槃。”〔《增支部經》〕

“比丘們啊！有非生、非長、非緣生法。如果沒有非生、非長、非緣生法，則沒有從有生、有長、因緣和合中解脫（的可能）。因為有非生、非長、非緣生法故，有從有生、有長、因緣和合中解脫（的可能）。”〔《無問自說經》〕

“此中（指涅槃）沒有地、水、火、風四大種；長寬、粗細、善惡、名色等概念也一律被吹毀；既無此世，亦無他世，無來、無去、亦無住，無生、無死、亦無外境。”〔同上〕¹

由此可見，早期佛教所描述的涅槃，既不是一種“不食人間煙火”的神仙境界，也不是一種高不可攀的“天堂”，更不是有些人錯誤地理解的那種“斷滅”（證涅槃後什麼也不存在）。² 從以上的定義來看，涅槃是完全地、徹底地根除人所具有的那些邪惡的、醜陋的習性和習氣。用佛教的術語來講，就是除去那些“客塵”，讓那清淨無染的“本來面目”顯現出來。因此，太虛大師說，人成即佛成，佛就是圓滿的人格。這樣的“涅槃”根本就沒有離開人間。

那麼證得如此涅槃的人是一種什麼樣的人格呢？《雜部經》中有這樣的描述：凡是親證真理、涅槃的人，就是世間上最快樂的人。他不受任何迷執、憂、悲、苦惱等心理狀態所牽引。他的心理健康達到了完美的地步。他既不追悔過去，也不空想未來，而是踏踏實實地生活在當下。（南傳《雜部經》，第一集，第5頁）因此，《中部經》中講，證得涅槃的人能以最純淨和最平和的心情欣賞與享受周圍的一切，而不摻雜絲毫自我的成分在內。他是喜悅的、愉快的、享受著純淨的生活。他的感官和悅，心靈寧靜而安詳，無所憂慮（南傳《中部經》，第二集，第121頁）。他既無自私的欲望、憎恚、愚癡、憍慢、狂傲以及一切染污，所以他充滿了博愛、慈悲、和善、同情、瞭解與寬容。他為人類的服務精神是最純正的，因為他不為自己設想，無求無得。

有許多人批評佛教是消極的，因為佛教多講出世，少講入世，而且最終的目的也是出世。也有些人批評佛教是求得個人的解脫，而不是人類群體的解脫。這些批評是不完全正確的。我們暫且不說大乘佛教的“不為自己求安樂，但願衆生得離苦”的菩薩思想，“留惑潤生”以便救度衆生的具體實踐，三身中化身佛來人間救度衆生的理論，就是在早期佛教獲得解脫的阿羅漢，他們也不是在獲得解脫之後，就離開這個世界，去他方世界，或上生天上。正好相反，他們在人間積極為他人的解脫，弘揚佛陀的教法。因此，佛教所講的出世，並不是離開這個物理的器世界，而是出離煩惱的“世界”。佛陀在《增支部經》中講到：“在這六尺

¹ 以上所引巴利原典的經文轉引自羅睺羅長老所寫的《佛陀的啓示》，第36—37頁。在這七段引文中，最後兩段引文的諍議最大，對它們的解釋也出入很大。有許多學者就是從這幾段經文和下面一段經文中，把涅槃解釋為“斷滅”。解釋涅槃為斷滅所依據的另外一段經文是引自南傳《增支部》，第二冊，第36—37頁。《大正藏》，第二冊，第28a-b頁。經文的大義如下：一位婆羅門問釋迦牟尼，是天人、是龍、是夜叉、是乾闥婆、是阿修羅、是迦樓羅、是緊那羅、是摩侯羅伽、是人、還是非人等。釋迦牟尼告婆羅門，他既非龍乃至人、非人等，而是斷除一切疑惑，不受生死的佛。

² 巴利原典（如《中部經》第一冊，第487頁，第三冊，第245頁；《經集》第232偈）中有這樣一個比喻，將阿羅漢之入滅與薪盡火滅、油竭燈枯相比擬。因此，許多學者認為，涅槃就是斷滅。所以，羅睺羅長老在他的《佛陀的啓示》一書中指出：“我們必須清楚、明白、無誤地瞭解，與‘火焰的熄滅’作比的不是涅槃，而是由五蘊和合而生、並親證涅槃的‘人’。這一點必須特別強調，因為許多人，甚至是大學者，都常常誤解這一比喻，認為是指涅槃。涅槃是從來沒有與火或燈的熄滅相比。”第42頁。

之軀的衆生體內，我說即是世界，世界的生起與寂滅，以及走向世界寂滅之道”（南傳《增支部經》，第二集，第218頁）。這裏“世界”這一辭彙是等同於“苦”的概念。四聖諦也都在這五蘊之中，在人的身中。

所以佛教所說的解脫，並不是要人們離開我們所住的這個世界去其他的地方，而是就在這個世界而獲得解脫。如《六祖壇經》中講：“佛法在世界，不離世間覺，離世求菩提，恰如求兔角。”因此，人們修行在人間，覺悟也在人間，因為如果一個人要成佛，他必需福慧雙修，求慧要修禪定，求福就要服務於眾生，服務於人類。要服務於人類，就不能離開人世間。因此，就是成佛之後，還要回到世界來救度眾生，這就是大乘佛教所說的三身中的化身。

人們也許會問，佛教不是常講西方有“極樂世界”，東方又有“琉璃世界”，佛教又勸人念佛往生彼國嗎？但是稍有瞭解佛法的人都知道，這是一種勸導人們的方便法門而已，佛教的最終目的是要“化人間為莊嚴淨土，變地獄為極樂世界”，而並不是要逃避這個現實的世界。所以，從以上對佛陀基本教義的分析來看，它都是以人為中心，並且重視現世修行。

佛陀主張中道，沒有教條

中道是佛教及其重要的指導思想。由於佛教主張中道，不走極端，沒有教條，所以佛教在其傳播的二千五百多年的歷史長河中，沒有流血、迫害等事件的發生。因此，佛教很快就從印度傳到了世界各地。正因為佛教不受教條主義的束縛，才能夠在其傳播的過程中，在保持自身的原則和特徵不變的情況下，不斷地調整自己，以適應不同的文化和社會環境，同時與當地的文化思想相接合，產生了地方性的佛教，如斯里蘭卡佛教，中國佛教，日本佛教等等。如果不是中道的思想，佛教也許像耆那教那樣，只在印度流傳。

佛陀在他成道後，第一次為五比丘講法時，就提出了放棄苦行與自我沈迷於享樂的兩個極端，走向中道的理論。

在《轉法輪經》中，一開始，佛陀就開門見山地講到：“比丘們！你們應當避免兩個極端，那兩個極端呢？自我享樂是一個極端，它低賤、平庸、粗鄙、不高尚、無益；自我折磨是另外一個極端，它痛苦、非高尚、無益。如來放棄這兩個極端，而發現了中道，它可以導致寂靜、知識、覺悟與涅槃。”

從這一段話中，我們知道，佛陀是太子的時候，享受了極端的快樂，而在六年的苦行中，他又經歷了極端的痛苦。但最後他發現這兩者都不是解脫之道。在菩提樹下，佛陀發現了中道。這裏所講的中道就是八正道，它既沒有任何的玄學空理，也沒有神靈的影響，它是以倫理道德為基礎，以正見為指導的一種生活方式。就是最後一項“正定”，也是可以通過實踐而證得的。

佛陀提出的中道思想，是有它的歷史背景的。在西元前六世紀時的印度，人們提出各種各樣的想法與見解，在佛經中經常提到的有九十六種見解或九十六種思想。所有的這些思想或宗教，可以分成兩大類。

第一類佛教稱之為“常見”，持有常見的人們認為，在人體內有一個永恆不變的靈魂，而色身則是無常的，色身有生死，而靈魂無生死。人人之所以受苦，就是因為靈魂被色身所束縛，從而得不到解脫。所以使靈魂獲得從色身的束縛中解脫出來是宗教生活。為了使靈魂

從色身中解脫出來，那就要對色身進行艱苦的折磨，所以苦行就成了他們修持必要的手段與途徑，其代表是耆那教。在佛經中描述，有人模仿狗一樣的生活方式，用四條腿走路，只用嘴吃人們扔在地上的食品，以為這樣便可以獲得解脫。有人模仿牛的生活方式，只吃青草，以為這樣也可以獲得解脫。直到今天，印度有許多人還相信，只有通過苦行，人們才可以使靈魂從肉身中解脫出來。

第二類佛教稱之為“斷見”，持有斷見之人的觀點正好與上面所說的相反。他們認為人是由四大元素——地、水、火與風組成而已，人死之後什麼都不存在了，一切都消失了。因此他們認為生活的目的就是享樂，因為世人最後都是要死的。但是，他們並沒有否認靈魂，而是說靈魂也是無常的、變化的。靈魂與身體一樣，它隨著身體的死亡而消失。這種觀點導致了自我享樂的極端。

在這樣的歷史背景下，佛陀提出了中道的思想。但是中道思想並非中庸之道，它是超越了苦行與享樂的兩個極端的正確修行之道。換句話說，中道思想是放棄任何極端行為的主張，因此它不是採取中間和事佬思想。因為自我享樂會使人意志消沈，失去積極進取的精神；而自我折磨的苦行會阻礙智慧的發展。根據佛教來說，這兩種觀點都不是正確對待人生的態度，都不能夠使人們從煩惱中解脫出來。佛陀提出的八正道是以倫理道德為基礎，以修習禪定為修持，以開發智慧為目標，當智慧生起的時候，無明和煩惱等都全部被消滅。

在佛陀晚年的時候，提婆達多曾提出五條戒：日中一食（即每天只食中午一餐），樹下一宿（晚上住在樹下，不住在房屋內），穿糞掃衣（即用從墓地間或大街上收集來的碎布而製成的衣服），不接受居士供養（以乞食為生），終生素食。他要求佛陀把這五條戒列入戒律，每一個出家的比丘都要遵守。但是佛陀並沒有這樣做，而是允許比丘們自己選擇，願意遵守這五條戒就依之奉行，不願意的可以不做。因為根據佛陀來講，這五條戒，尤其是樹下一宿，穿糞掃衣，不接受居士供養，雖然不是極端，但是它們並不是直接與解脫有關。

由於中道思想的指導，佛教更注重於精神，注重於思想，而形式只是第二位的。因為任何堅持一成不變的都是教條，遵守教條主義的組織是沒有發展前途的，因為它不能夠適應時代的變革，所以總有一天它會被時代所淘汰。而提婆達多所提出五條戒，其實質是以苦行為中心，完全是一種形式上的對肉體的折磨。比如樹下一宿，穿糞掃衣，不接受居士供養，這些與個人修持，並沒有多大的關係。佛陀沒有制止它是為因印度人崇尚苦行。

佛陀堅持中道的精神貫穿他整個的一生，就在他將要入滅之前，他對阿難講：如果僧團願意，小小戒可以捨。這句話記錄在南傳的《大涅槃經》和中譯本中。具體內容如下：

南傳《大涅槃經》：“阿難，在我去世後，若僧團同意可以捨微小戒。”（巴宇宙譯）

《長阿含經》：“阿難，自今日始，聽諸比丘捨小小戒。”（大正藏，第一冊，第 26a 頁）

可是，當阿難在第一次結集的大會上傳佛遺命的時候，大迦葉說：

“世人既知釋子沙門所當護持之戒矣，今若棄小小戒，人不將謂沙門瞿曇所設戒法，以

師逝而與煙俱消！為免此譏，佛所未制，今不別制，佛所已制，不可少改。”

並且，大迦葉又因阿難沒有問佛陀小小戒是指那些具體的戒條，判其犯突吉羅，也就是犯戒。

大迦葉的這一舉動，也許對當時來說是對的，適應了當時的社會環境。但是，從長遠的角度來說是不利的，因為他把戒律看成是一成不變的教條，失去了它的適應性。因此印順導師在其著作中多處批評道：

“其說雖持之有故，而顯違佛訓，拘滯不通，馴致戒律之在後世，務為繁文縟節，而失其適應之能。”（印順《印度之佛教》，第 57 頁）

“這也許合於當時的需要，但重律的上座們，使戒律成為瑣碎的教條、儀文，顯然的違反了釋尊的精神！這那裡能代表完整的佛法！”（印順《以佛法研究佛法》，第 157 頁）

佛陀允許僧團捨棄小小戒，這是一個非常明智的決定，它體現了佛陀一向堅持中道的思想。小小戒可捨的重要意義是，學佛之人，尤其是以傳播佛法、續佛慧命的僧人，不要把戒律看成是僵死的教條。在保持佛教的原則與精神不變的情況下，佛教要去適應時代的變革。古代的大德們把握了佛陀的這種精神，在佛教傳播的過程中，他們大膽地做出了許多改變。如原始佛教時，佛的弟子是不允許做任何的挖土掘地的體力勞動，因為怕傷害微生物的生命。但是，當佛教傳入中國的時候，為了適應中國的實際情況，因此祖師大德們做了許多修改與調整。如在原始佛教時，雖然佛陀與他的弟子們也受居士們的邀請而到他們的家裏應供，但是佛陀的弟子們還是以乞食為主。可是，中國人的思想與印度人的不同，認為乞食是一種寄生的生活方式，中國人更強調自食其力。因此禪宗的祖師們提出了“一日不作，一日不食”的理論。到唐代的時候，中國的僧人已經從事各種體力勞動。同時，在中國的僧人由印度的乞食變成了在寺院生火做飯，食飯。

其次，在原始佛教時，佛陀的弟子們是過午不食的，也就是不吃晚餐。在今天的南傳佛教國家，如斯里蘭卡和泰國的僧人們，他們依然遵守這個傳統。但是這個傳統在大乘佛教國家改變了，大乘佛教國家的出家人大部分的都吃晚餐。這是因為大乘佛教的僧人，或多或少都從事不同的體力勞動，如上面所言“一日不作，一日不食”。再加上大乘佛教國家如中國、韓國和日本，它的氣候與印度的不同，比較寒冷，所以不吃晚餐很難生存。

再如，我們漢傳僧人所穿的衣服，已經不是佛陀時代所穿的衣服了，而是漢代的服裝。根據戒律來說，每一位僧人是不得超過三件衣服的。也就是說，每一位僧人最多只能擁有三件衣服，超過了這個規定就是犯戒。這對於生活在印度僧人來說，已經足夠了。但是當佛教傳入中國後，尤其是北方，由於地理環境和氣候的改變，三件單薄的衣服是遠遠不夠禦寒的。所以大德們毫不猶豫地穿上了棉衣，這樣就保證了僧人的生存。

又如，在原始佛教時，佛陀是允許他的弟子們食“三淨肉”的，即當有人供養肉食時，乞食者應當觀察，“此肉是不是為我所殺，我有沒有看到殺生，有沒有聽到殺生，是不是懷疑為我所殺”。如果不是，可以接受。如上所言，原始佛教時佛陀的弟子們主要是以乞食為主，如果佛的弟子們選擇食品，那就會給供養者帶來諸多不便。所以原始佛教時佛弟子們奉行：居士供養什麼就食什麼，不挑食，同時也防止為了供養僧人而專門殺生。所以，雖然提婆達多向佛提出要制定終生素食的戒條，佛陀並沒有接受。今天，南傳上座部國家，如斯里

蘭卡、泰國和緬甸的僧人依然遵守同樣的戒律。但是，當佛教傳入中國後，中國的僧人由食肉改成了食素。這雖然與南朝的梁武帝蕭衍有關係，但是梁武帝就有那麼大的力量麼？他能使佛教改變其傳統？從根本上來說，中國的僧人由食肉改成了食素，它是與中國的傳統思想分不開。

當佛教從漢代開始傳入中國時，初傳來的經典大都是小乘經典，由於戒律裏並沒有明文規定，不許僧人食肉，而且由於在印度的僧人就不以素食為主，來到中國弘法之印度的高僧大德自然也是非素食者。所以起初，中國的僧人與他們來自印度的師父一樣，也是非素食者。所以沈約於《究竟慈悲論》中便說道：“昔《涅槃》未啓，十數年間，廬阜名僧已有蔬食者矣。豈非乘心闇踐，自與理合者哉！”（《大正藏》五十冊，第366頁）也就是說，在《涅槃經》還沒有傳來的時候，中國的僧人大都是食肉的，但其中也有一些僧人已開始素食了。

這主要是由於儒家仁慈思想與孝道的影響，這時在中國僧人當中也有不少是蔬食布衣者。如《孟子》梁惠王上曰，“君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉，是以君子遠庖廚也。”這是表示仁慈。第二，根據儒家的孝道，當父親或母親去世後，子女要服喪。服喪期間斷一切肉，蔬食布衣，以表孝道。佛教受儒家的影響很大，所以這時已有許多僧尼是素食者，如道安、慧遠等高僧都是素食者。這主要是出自個人的自願，並且他們把蔬食看成是一種苦行。據日本學者諏訪義純統計，《高僧傳》正續中總共記載四百九十七名高僧，其中有六十八名是素食者，占總數的百分之十三弱。在此六十八名素食者中，有外籍僧人三位，印度中天竺譯師求那跋陀羅，高昌僧遵，月支經師支曇籥。有意思的是求那跋陀羅在出家前就已是素食，而另外兩位是在出家後素食的。《比丘尼傳》中共記載九十五位比丘尼，其中素食者三十，佔總數的百分之三十二。（諏訪義純《中國中世佛教研究》，大東出版社，第46-50頁）

佛教要在中國生存，就要改變其形式，符合中國人的傳統思想，因此僧人由食肉改成了食素。這與從三衣改變成了多衣與棉衣是一樣的。雖然在佛教傳播的過程中，大乘佛教的祖師大德們在戒律方面做了許多的修改與變動，這都是遵循佛陀所講的“小小戒可以捨”的精神。其目的是為了使佛教能在其新的土壤中生存而做的改變，而佛教的原則與精神一點也沒有變。大乘佛教的基本教義是完全與原始佛教一致的。也就是說，大乘佛教並不是一些人所認為的是非佛所說，而是與佛陀的精神相一致的。

大迦葉因阿難沒有問佛陀小小戒是指那些具體的戒條而說阿難是犯戒，其實這是不對的。因為佛陀說“小小戒可以捨”是一個精神，是一個原則，而不是指具體的戒條。因此它是靈活的，它是可以隨著時間與地域的不同而變化的。佛陀的偉大之處就是沒有指出“小小戒”具體指什麼，因為“小小戒可以捨”只是一個原則。佛陀的意思很明確，他要後學之人在傳播佛法時把握這個精神，而不要被那些無關緊要的具體細節所束縛。到底那些具體的戒條是可以捨棄的小小戒是不可能指定的，它是隨著時間、地理、氣候與環境而定。因此在大乘的戒律中有“隨方毘尼”，也就是隨著地方的不同，某些戒條可以改變。如果一定要指出那些是小小戒而捨棄，這樣它又變成了一個僵死的教條，成了一個一成不變的東西，那樣“小小戒可捨”的精神就失去了。因此佛陀就沒有對阿難講小小戒的具體細節，具體指那一些戒條。只有這樣，佛的弟子們在傳播佛教的時候，才能夠隨著時間與地域的不同，依照佛所講“小小戒可以捨”的精神，來決定那一些“小小戒”可以捨去。因此，捨棄小小戒的精神，

本身就是不把戒條看成是教條。如果把小小戒落實到具體的戒條的話，那就失去了它的靈活性和適應性。

從以上的這些例子當中，我們可以看出，佛陀從來不把任何教理或戒律看成是一成不變的教條，他以中道的精神指導行動，一切行為都是為了一個目標：獲得解脫。

佛陀重視實踐，反對無用的閑談與諍論

佛陀重視實踐，從不談論形而上學的問題，也不談論空洞的理論。佛教雖然也有哲學，但是佛教的哲學不像其他哲學一樣，是哲學家們用推理或邏輯思維而建立的。佛教的哲學是佛陀在向人們講解他所証悟的人生真諦時，逐漸建立起來的。因此佛教的哲學是從佛陀親身的經驗而建立的，它是實實在在的，是人生的哲學，因為佛教的哲學是針對人們生存的問題，是為解決人們生活中存在的痛苦而講的。這一點從《阿含經》的經典中就可以反映出來。

佛陀時代的印度，不論是宗教家還是哲學家都討論十大問題：（一）宇宙是永恆的，（二）還是無常的？（三）宇宙是有限的，（四）還是無限的？（五）身體與靈魂是同一物，（六）還是身體是一物，靈魂又是一物？（七）如來涅槃後是繼續存在，（八）還是不再繼續存在？（九）還是既存在亦不存在，（十）還是既不存在，亦非不存在？

這十個問題是典型的形而上學的問題，與現實生活毫不相關。今天，科學是如此的發達，但是，宇宙是不是有限的問題，還沒有得到解決。因此佛陀說：如果人們把寶貴的時間花在這些問題上，直到你離開這個世界的時候，恐怕也得不到任何答案。這並不是說佛陀不相信科學或反對科學，而是佛陀是一位宗教家，他所追求和關心的是很實際的問題，即如何讓人們從苦惱中解脫出來。因此佛陀在世時，當時有許多印度的宗教家和哲學家來與佛討論這些問題，但是佛陀從來也不與他們討論，更不與他們辯論。因為，這些問題是不可能通過推理與臆測找到結果的。

因此當一位四處雲遊的外道鬚童子來問佛陀這些問題的時候，佛陀答道：“假如有一個人被毒箭所傷，他的親友要帶他去找外科醫生，把毒箭拔出來。假如此人說：‘不要拔出毒箭，我要先知道是誰射我的？他是刹帝利、婆羅門、吠舍、還是首陀羅種姓？他的姓氏與種族，他的個子是高、是矮、還是中等身材？他的膚色是黑色、棕色、還是金黃色？他是來自哪一個城鎮？他所用的弓是什麼樣的？箭是用什麼製造的？箭上的羽毛是什麼樣的？在沒有知道這些問題之前，我不要取出這支毒箭。’那麼他在死亡之前，他也不會知道這些問題。”

接著佛陀說：

“**鬚童子，我所要解釋的，已經解釋了，我所未解釋的，即不再解釋，如宇宙是否永恆的等十大問題。為什麼不解釋呢？因為它們沒有用處，與梵行無關，與解脫無關，它們不能令人去執、入滅、得到寧靜、深觀、圓覺、涅槃，因此我沒有為你們解釋這些問題。”**

（南傳《中部》第 63 經：《鬚童子小經》；《中阿含》·《箭喻經》大正藏，第一冊，第 804a 頁；《佛說箭喻經》大正藏，第一冊，第 917b 頁）

這裏佛陀很明確地講了他爲什麼不討論這十個形而上學的問題。那麼佛陀所講的是什麼呢？那就是四聖諦、八正道等與人生解脫有關的問題。正如著名的西方佛教學者拉毛特（Lamotte）所言，這不是佛陀不知道這些問題的答案，而是因爲佛陀認爲這些問題會使人們的頭腦混亂，失去平靜。

再如，有一次，佛的一位弟子無大英問佛陀有關“知一切”的問題，並問佛陀是不是一位無所不知的導師。因爲佛世時的許多其他宗教導師都稱自己是知一切的人。佛陀答道：“無大英，讓我們把這些問題放在一邊，我教你佛法，此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。”（南傳《中部》第二冊，第32頁，南傳《增支部》第四冊，第428頁）

還有，在佛陀即將涅槃時，須婆陀來問佛有關六師外道的問題，佛陀答道：“須婆陀！不論他們所講的法是真是假，我爲你講佛法吧。”（南傳《長部》第二冊，第150-1頁）然後佛陀爲須婆陀講了四聖諦、八正道等法，須婆陀很快就領悟了佛陀所講之法，並獲得解脫。

前一個問題“知一切”，即無所不知的問題，與前面所講的十個問題的性質是一樣的，是不可能得到答案的。而後一個有關六師外道所講之法是真假的問題，那是一個談論是非問題。所以佛一概不答。佛陀是一個很講現實的人，他所講的一切法，其目的只有一個，那就是爲了解脫，獲得安寧。與此無關的問題，佛陀一概不談論。所以佛陀曾經說：“如大海只有一個味道：鹹味，我的教法也只有一個味道：解脫之味。”（南傳《增支部》第四冊，第201頁）

有一次，佛陀在憍賞彌的森林中住，他取了幾張樹葉放在手裏，問他的弟子們：“比丘們啊！我手裏的樹葉多呢，還是森林裏的樹葉多呢？”比丘們答道：“世尊！世尊手裏的樹葉很少，而樹林裏的樹葉卻很多很多。”佛陀講道：“同樣地，我所知道的法，就像樹林中的樹葉一樣多，但是我所講給你們聽的法，就像我手上的樹葉一樣少。爲什麼我不把我所知道的法都講給你們聽呢？因爲那些法沒有用處，不能引導人至涅槃，所以我沒有講。”（南傳《相應部》第五冊，第437頁）所以，佛所講的都是與解決人們生活中的問題有關的教理。

從這些例證當中，我們可以清楚地看到，佛陀是不喜歡討論無意義的、及與解脫無關的問題，更不談論他人的是非問題。佛陀所關心的只有人生解脫的問題。

“有某沙門、婆羅門、受食信施而生活。專心住於無益徒勞之論。例如王論、盜賊論、大臣論、軍兵論、恐怖論、戰爭論、食物論、飲料論、衣服論、臥具論、華鬘論、香料論、親族論、乘具論、村里論、鄉鎮論、都市論、國土論、婦女論、英雄論、路邊論、井邊風傳論、祖先論、種性論，世界起源論、海洋起源論、如是有無之論爭。遠離如是等無益徒勞之論。此亦爲比丘戒之一份。”

佛經中記載，當時的外道經常談論的話題很多，如《沙門果經》中講：

“有某沙門、婆羅門、受食信施而生活。專心住於無益徒勞之論。例如王論、盜賊論、

大臣論、軍兵論、恐怖論、戰爭論、食物論、飲料論、衣服論、臥具論、華鬘論、香料

論、親族論、乘具論、村里論、鄉鎮論、都市論、國土論、婦女論、英雄論、路邊論、

井邊風傳論、祖先論、種性論，世界起源論、海洋起源論、如是有無之論爭。遠離如是

等無益徒勞之論。此亦為比丘戒之一份。”（《長部經》第一冊，第 69 頁）

南傳《中部》亦講“論王、論賊、論食、論衣、論婦、論人、論童女、論淫女、論世間、論空野、論海中和論國家與人民等等。”（第一冊，第 513-514 頁）由於這些談論都毫無實際的意義，只能引起諍論，甚至是諍吵，或者滿足一些人的好奇心，因此佛陀不願意加入這種討論。佛陀的教誡超越了各種哲學見解，因此佛陀超越了一切諍論，也就是說他放棄了諍論。他的立場是：“若拋棄一切哲學性的抉擇，就不會參與世間的諍論。”

所以在《中部經》中，佛陀講到，有一次他下午靜坐後來到法堂，當時比丘們正在討論佛法，佛陀就在外面等候，直到他們談到一個段落為止。此時佛陀從外面進來，並問比丘們在討論什麼問題，比丘們答道：“我們正在討論佛陀所講的法。”這時佛陀講道：“善哉！善哉！比丘們，當你在集會時應當做兩件事：或是談論佛法，或是沈默。”（南傳《中部》第一冊，第 161 頁；大正藏，第一冊，第 775c-776a 頁）這裏所說的沈默，是指修習禪定。所以佛陀對弟子們的教導是：或是談論佛法，或是修習禪定，不要把寶貴的時間，用在沒有意義的閒談上。

英文中也有一句意思相同的成語：沈默是金。其實，我們生活中許多的問題、煩惱，都是由於我們在平時閒談的時候不注意、不觀照自己的言行，從而引發不必要的問題。所以佛陀教導我們，要修習觀照。在我們的行、住、坐、臥中，我們都要觀照自己的一言一行，使已生善增長，未生善生起，已生惡滅消，未生惡不生。這就是佛教所說的“四正勤”。

佛陀不喜歡人們講他人的壞話，就是關於提婆達多的問題也一樣。一次，大目犍連向佛陀報告，他的侍者向他說，提婆達多有當僧團領導的野心。佛陀說：“目犍連啊，要小心你的言行，即使是在這個愚蠢的人要出賣自己的時候。”（南傳《增支部》，第三冊第 112 頁）

佛陀的這種重視實踐的精神，貫穿於整個佛教的教義中，佛陀甚至講到他不持有任何臆測或推想的觀點或見解。因此當一位外道來請問佛陀一些哲學上的問題時，他對這些問題不作任何回答，他說他已經遠離這些思辨的哲學理論。佛陀說他已經見到五蘊和五蘊的生起與消滅。換句話說，佛陀已經瞭解了苦與苦的生起與消滅。所以佛陀從來不用神通吸引人來皈依佛教，他所用的方法是以理服人的教導。因為只有這樣，人們才能夠認識真理，升起智慧。佛陀講到他不用神通，因為他已經看到示現神通的危險。這也是為什麼與佛陀同時的其他六大宗教當中的五個宗教都消亡了，而耆那教也是近世才傳到了海外，只有佛教傳遍了大半個東亞，現今正在傳遍世界各地。

佛陀不用神通，而相信教誡的神奇

根據佛經的記載，佛在世時印度人相信，經過艱苦的修行，修行者可以獲得一定的神通。《沙門果經》中就講到，當修行者達到第四禪的時候，就可以獲得以下的八種神通。

“比丘傾心專注於，可現種種神通：由一身而化為多身，由多身而合為一身；他可以隨意現身或隱身；他可以通過牆壁、堡壘、高山，無有障礙，猶如行於空中；他可以出沒

於大地，猶如行于水中；行于水上而不沒，如履平地；他可以結跏趺坐而經行於空中，猶如鳥展翼；日月威神之力如此之大，不可限量，他可以用手捫摸日月；他甚至也可以，以此身而到達梵天界。”（南傳《長部》，第一冊，第 78 頁；《長阿含經》，《大正藏》，第一冊，第 101c 頁；《增壹阿含經》，《大正藏》，第二冊，第 622b 頁）

由於這種信仰，在佛陀的一生中，曾有兩次人們要求他表演神通來獲得更多的信徒，但是兩次佛陀都拒絕了。第一次記錄在南傳《長部》的《神變經》中，與之相應的是中譯《長阿含經》的《阿[少/免]夷經》。佛陀的一位弟子名沙格陀，中譯為善宿，由於佛陀不為他表演神通，所以非常失望。於是佛陀對他講：“沙格陀，我有沒有曾對你承諾過，你做我的弟子，我給你表演神通？我並沒有這樣的承諾。”然後佛陀繼續講：“不論你有沒有神通，只要你依法而精進地修行，你就可以證得涅槃，得到解脫。”

第二次是記載在南傳《長部》的《卡瓦陀經》中，與之相同的是《長阿含經》中的《堅固經》。經中講到，當佛陀來到那爛陀村時，一位名叫卡瓦陀（中文譯為堅固）的居士請求佛陀顯現神通。他說如果佛陀能現神通的話，那爛陀村的人民會有很多的受益，並因此而成為佛的弟子。佛陀講道：

“我終不教比丘為婆羅門長者，予居士而現神足上人法也，我但教弟子，於空閑處，靜默思道，若有功德，當自覆藏，若有過失，當自發露。”（《長阿含經》卷十六，《大正藏》第一冊，第 101c 頁）

這段經文的意思很明白，佛陀不允許他的弟子們為在家居士表現神通。佛陀只教授他的弟子們在空閑處靜坐，修習禪定。如果自己有什麼功德，也不用公開張揚；如果自己有錯誤與過失，應當自我發露，不要等到別人去指出你的錯誤。

當卡瓦陀居士再三地向佛陀求的時候，佛陀說：

“卡瓦陀啊，我只喜歡表現一種神通，那就是教誡的神通。”

然後佛陀講到神通有三種：第一種是普通的神通，如由一而變多，由多而變一；可以穿越牆壁、山丘等固體物質；可以隱身，可以在水面行走等。第二是他心通，可以知道他人所思所想。第三是教誡的神通。（南傳《長部·卡瓦陀經》；《長阿含經》·《堅固經》《大正藏》第一冊，第 101b-102c 頁；《雜阿含經》《大正藏》第二冊，第 50b-c 頁；《增壹阿含經》《大正藏》第二冊，第 622b 頁）

從上面的兩個經中，我們可以知道，神通與解脫沒有任何關係。所以佛陀在戒律中明文規定，佛弟子不得表演神通，否則就是犯戒。“比丘不得在居士前表現超出於常人的神通，若有則為犯戒。”（南傳《律部》，第二冊，第 112 頁）佛把表演神通比做是，很有修養地位的婦女在公眾場所表演女士的東西。在律中記載，當佛的弟子目犍連表演神通時，佛陀批評了他。

佛教之所以能夠發展成為世界宗教，是由於佛陀強調了如《堅固經》中所講的“教誡的神通”。即為人講解道理，以理服人，而不是通過表現超出於常人的神通而迷惑觀眾，吸引大家。因為神通只是做給人看的，而觀眾又得不到受用，只是滿足了好奇心而已。但是講演佛法的理論與表現神通不一樣，它教給人們一種理論、一種思維方法、一種觀念，或者是一些知識，聽法的人可以從中得到受用。佛在世時有許多教派，他們多用神通來引誘人們去向他們學習，從而成爲他們的出家或在家弟子。但是，不久這些人又離開了他們，因爲他們在那些宗教導師那裡學不到東西。

爲了說明神通不能解決根本問題，在《堅固經》中佛陀繼續爲卡瓦陀講道：佛陀有一位比丘弟子，証得了普通的神通，但是沒有獲得解脫。一天，他突然在腦海出現了一個問題，如何才能除滅人身體內的地、水、火、風四大？由於他有神通，所以他就飛行到各個天上去請問。他飛到四天王、忉利天、焰摩天，如此一直飛到兜率天、化自在天、他化自在天。但是天神們都告訴他不知是何原因。最後這位比丘飛行到大梵天去問大梵天王。根據當時婆羅門教來說，大梵天王是“無能勝者，統千世界，富貴尊豪，最得自在，能造化物，是衆生父母”。但是大梵天王說他也不知道。這時經中講到的一段非常有趣，摘錄如下：

“大梵王即執比丘右手，將詣屏處，語言：比丘，今諸梵王皆謂我爲智慧第一，無不知見，是故我不得報汝言：不知不見此四大何由永滅。又語比丘，汝爲大愚，乃捨如來於諸天中推問此事，汝當於世尊所問如此事。”

當此比丘發問時，大梵天王回答說他也不知道，並要他回到人間去問佛陀。當然這個故事，第一是對大梵天王的一個諷刺，大梵天王並不是古代印度人所信仰的那樣，是一個無所不知的人。同時它也說明，即使是最高的神通，對求得心靈解脫也根本無用。

佛陀對神通的態度，在《長阿含》的《自歡喜經》中已經表達的很明確：

“諸沙門婆羅門，以種種方便，入定意三昧，隨三昧心，作無數神力，能變一身爲無數身，以無數身合爲一身，石壁無礙；於虛空中，結跏趺坐，猶如飛鳥；出入於地，猶如在水，履水如地；身出煙火，如火積燃；以手捫日月，立至梵天。若沙門婆羅門稱是神足者，當報彼言，有此神足，非爲不有。此神足者，卑賤下劣凡夫所行，非是賢聖之所修習。若比丘於諸世間，愛色不染，捨離此已，如所應行，斯乃名爲賢聖神足。於無喜色，亦不憎惡，捨離此已，如所應行，斯乃名曰賢聖神足。於諸世間，愛色、不愛色，二俱捨已，修平等護，專念不忘，斯乃名曰賢聖神足。”（大正藏，第一冊第 78b-c 頁）

從這一段話中我們知道，佛陀認爲這種“一能變多，多能變一”，能在水上走的神通是一種卑賤下劣的凡夫行爲，而不是賢聖之人所修習的高尚行爲。如果比丘能夠對其所喜愛的事物不生起貪戀之心，對其所不喜愛的事物亦不生起憎惡之心，而保持一個平靜的心情，保持正念不失，這才是賢聖之人的行爲，賢聖之人的“神通”。

有人認爲以上所講的“一能變多，多能變一”的八種神通是証得羅漢果的聖人的特徵，其實這是一個錯誤的認識。在經典中所描述的証得羅漢果的聖人當中，只有幾個人以這樣的

神通而著名，如目犍連。當然，根據佛教的教義，証得聖果的阿羅漢有這種神通，但它並不是羅漢果的特徵。阿羅漢的特徵是他們已經從生死的洪流中解脫出來。

這裏還有一則故事，更能說明佛陀對神通的態度。佛陀在世時，有一個外道住在河邊，他專門修練神通。經過多年的苦修，他終於得到了神通，他可以不用渡船而踏著水面過河。有一天，佛陀來到了這條河邊等渡船過河。這個外道非常驕傲地對佛陀說：“我有神通，我可以不用船而渡過河去。”佛陀問道：“你修了多少年才得到這樣的神通？”外道自豪地答道：“要得到我這樣的神通非常不易，我修了幾十年才得到。”這時佛陀說：“你用了幾十年的時間能得到這樣的神通，才僅僅可以渡過這條河。我花幾毛錢就可以乘渡船渡過河去。所以你經過幾十年修來的神通，也就值這幾毛錢而已。”

由此我們知道佛陀對神通的態度。佛陀在一生中很少表現神通，只有在萬不得已的情況下才為之。根據佛經來講，佛陀只有在度化迦葉三兄弟時，用了神通。那是因為，佛陀度化迦葉三兄弟的時候，佛陀剛剛成道，當時佛陀還沒有名望。而迦葉三兄弟是當時有名的苦行者，他們自以為了不起，所以佛陀用神通來度化他們。但在此之後，佛陀再也沒有用過神通，而是到處弘法。所以在他成道後直到涅槃的四十五年當中，佛陀不停地以各種方式，向社會的各個階層的人士說法，就是因為他相信教誡的神通。今天學習佛法的人們，絕大多數的人也是為了學到佛陀教理中所講的人生真諦。但是也有少數人學佛是為了求得神通，其實這是錯誤的。

佛陀的自由思想

在世界宗教史上，像佛陀這樣允許自由思想的宗教是從來沒有過的。在西元前六世紀時，印度社會是以婆羅門教為主。他們認為四吠陀經典是由大梵的啓示而得來的，因此叫做“吠陀天啓”。由於四吠陀是從他們所認為的最高的神——大梵那裏得來的，所以它是非常神聖的，是人所不能改變的。由於婆羅門種族是專門從事解釋四吠陀和依照四吠陀經典舉行祭祀的人，因此他們的言論就代表了神的言論，是不可以懷疑和反駁的。而其他的三個種姓（刹帝利、吠舍和首陀羅）只有聽從婆羅門的解釋，沒有發言的機會。而以佛教為首的沙門集團在印度社會的出現，就是反對婆羅門教的這種權威。

佛陀是沙門集團當中的一員，但是佛陀是他們當中最受人歡迎的，因為佛陀允許並鼓勵人們有自由思想。佛陀說，一個人要獲得解脫，要求得真理，既不是依靠神的恩賜，也不是依靠婆羅門的權威，而是靠自己對努力，自己對真理的認識。因此，對一個尋求真理的人來說，自由思想是很重要的，因為他要用自己的聰明和智慧來檢驗他所面對的教義與理論，究竟是真是假，這樣他才能有信心地接受真理，拒絕謬誤，而不是只依靠和聽從他人的言論。

佛陀的自由思想，可以從最有具代表性的《迦摩羅經》中看得清楚。在這一部經中，佛陀教導人們不要依靠傳統、推理、傳說、甚至信仰，去接受或拒絕某種宗教教法或教義，而是鼓勵人們擺脫所有的偏見與成見，去自由地、獨立地、不受任何拘束地思考和判斷。因此，佛教的教義中，沒有宗教狂熱、頑固執守、教條主義和沒有忍耐，因為佛教反對盲目的信仰。當佛教初傳入西方時，西方人讀了《迦摩羅經》後很驚訝！世上竟有這樣一個宗教，具有如此寬容的思想。讓我們看看這部經的內容：

《迦摩羅經》(出自南傳《增支部》)

如是我聞，一時佛在憍薩羅國，羈舍子村落，其族人是迦摩羅族姓的後代，他們聽聞佛來了，就來拜見佛陀，向佛陀說：“世尊，有些梵志和出家人來到羈舍子，他們只解說弘揚他們自己的教義，而蔑視、非難、排斥其他教派的教義。然後又來了其他的梵志出家人，他們也同樣的只解說弘揚他們自己的教義，而蔑視、非難、排斥其他教派的教義。但是，對我們來說，我們一直都懷疑而感到迷惘，不知道在那些可敬的梵志方外人當中，到底誰說的是真實話？誰說的是妄語？”

佛陀說：“是的，迦摩羅人啊！你們有懷疑，你們有迷惘是正常的，因為對於一件可疑之事，是應當生起懷疑的。迦摩羅人啊！你們要注意：

- (一) 不可聽信因為你曾聽過很長的一段時間(的言論或教義)，
- (二) 不要盲目地聽信傳統，僅僅因為它是很多代以來人們都這麼做(就是真理)，
- (三) 不要盲目地聽信謠言，
- (四) 不要因為它符合你的教義(或思想)就肯定它，
- (五) 不可單靠論理或推測，
- (六) 不要依賴著你所看所聽到的而妄下定論，
- (七) 不可單看事物的外表現相，
- (八) 不可執持你所喜愛的任何見解和意見，
- (九) 不可因某種事物似乎有可能而信以為真，
- (十) 不可因為出於你對你的導師的崇敬和推薦而接受(他的)任何想法。

但是，當你們自己清楚明白這些事是不善的、錯誤的，受到智者的譴責，做了這些事之後，將會導致毀滅和痛苦，然後你們要真正地拒絕它們。

當你們自己清楚明白地知道，這些是善的、無過失的、受到智者的讚美，做了這些事之後，將會導致利益和幸福，你們要以此而安住、以此而指導你們的行為。

迦摩羅人啊！你們應當超越我見（個人的見解）和觀念（傳統的觀念），只有在你確知某事是不善的，當接受之後，並在修持之時，它會導致更多嗔恚、更多貪欲和更多愚昧，要放棄它。因為你們知道當你們有嗔恨、貪欲和愚昧時，這並不符合你們的信仰或意見，要知道，貪、嗔、癡是普遍被人所譴責的，他們是無益的，因此要放棄它們。反之，當你確知道某事是善的，當你們信受奉行時會導致慈悲心，離欲和智慧，這些美德會使你們得到充份的安寧之心，智者稱讚慈悲心，離欲和智慧，這就可以接受。這應是你們審察真偽的標準，以此決定哪一種才是正確的修行。”

迦摩羅族姓子聽聞了佛說，歡喜奉行。

從這一部經中我們可以看到，迦摩羅人不是佛教徒，但是，他們知道佛陀是一個有智慧的人，所以向佛陀請教。佛陀並沒有向其他的宗教導師一樣，只講自己教法的好處，而批評其他的宗教團體。佛陀首先肯定了迦摩羅人有疑問是正確的，然後勸告他們去自由思考和判斷，得出自己的結論。但是，佛陀並沒有就此停止，讓迦摩羅人自己去摸索，並尋找一條出路。佛陀此時教授了他們一個大家都可遵守的原則——任何帶有貪欲、嗔恨和愚昧，對自己和他人都有害的、都不利的教法，都應當放棄。與此相反，凡是沒有貪欲、嗔恨和愚昧，反而能使人們獲得慈悲心、離欲和智慧的教法，對自己和他人都有益的，有利的，應當接受並依之而奉行。這條原則今天仍然適用。

正如牛津大學的教授岡布理奇（Richard Gombrich）曾說過，佛陀如此宣說他的教義是因為他相信人們會接受他的教義，他要人們用自己的頭腦去思考，而不是簡單的推理。

這裏充分地表現了佛陀的信心，正因為如此，斯里蘭卡的那羅陀大長老指出：“一個佛教徒不是任何一本書或任何一個人的奴隸。”“自然地，佛教徒視佛陀為他們的權威，但佛陀自己卻揚棄一切權威。”“佛陀敦促其弟子去尋求真諦，但規勸他們不要僅僅因為即使出

自于至高無上的權威而去追隨他的說教。”

佛陀不僅對他的在家弟子是這樣教導的，對他的出家弟子亦是如此。在《中阿含經》的《求解經》中，佛陀甚至要求他的弟子們，不要僅僅出自於對佛陀的尊敬而接受他的話，要像檢驗金子那樣去檢驗他所講的話。佛陀的這種態度首先表現出了佛陀的自信，佛陀對自己所講的教法，有百分之百的信心。同時只有弟子們審查佛陀的所言所行，他們才能夠生起真正的信仰，並瞭解他們所追隨的導師之真正的價值。

所以在《中部經》的《水蛇喻經》中，佛陀講，就是佛陀所講的法，也好比是一條用以渡河的木筏一樣。當你渡過河以後，你不會把木筏負在背上前進，而是放下木筏。那麼，佛陀所講的法也是一樣的，它只是一個工具，它是幫助學佛之人渡過生死洪流的工具。所以一旦你渡了河，對於你來說，佛法也完成了使命。所以《金剛經》中講：“法尚應舍，何況非法”。

佛陀的這種自由思想，在優婆離居士歸依佛的因緣中也可以看得很清楚。大富長者優婆離（Upali）是耆那教主大雄多年的信徒。一次，他來到佛前，聽了佛陀所說之法後，心中十分愉快，當即表示希望成為佛陀的弟子。但是佛陀卻勸告他說：“善男子，要多作調查，要謹慎，像你這樣有名望的人，在作出決定之前，應三思而後行。”

佛陀如此的回答，使優婆離居士萬分也沒有想到的，所以使他十分感動，感到由衷的高興，隨即說道：

“世尊，如果我改變了信仰，而成為其他宗教導師的信徒，他們的弟子們將會領著我繞街遊行，一路宣揚某某富翁放棄了早先信仰，改信了他們的宗教。但是，世尊卻奉勸我作進一步調查，您的這些有益忠告更加使我高興。”

他感激地重覆道：“我第二次請求皈依佛法僧。”在優婆離居士三次請求後，佛陀收他成為佛陀的在家弟子。

如果說上面佛陀所講的一段話可以看成是故作姿態，那麼下面佛陀對優婆離忠告，可以說是真正的表現了佛陀寬大的胸懷。雖然優婆離是因為信仰而成為一個佛教徒，但是佛陀卻規勸他，要繼續尊敬和供養他以前的宗教導師，也就是耆那教主大雄。

佛教貫注了這種自由質問的精神，正是佛陀這種開闊的胸懷和悲憫的心腸，佛教以智慧和慈悲之光，照耀和溫暖了整個世界。

佛陀的平等思想

因為有四種姓的存在，印度是一個不平等的社會。婆羅門是印度社會最高的等級，刹帝利和吠舍是社會的勞動階層，首陀羅是奴隸階層。社會最下層的首陀羅沒有學習婆羅門教聖典——四吠陀的權利，只有無條件地為以上三種姓服務的義務。佛陀在已知的人類歷史上，是第一個人努力消除奴隸制度的人，他創建了一個平等而有崇高倫理道德生活的團體，開啓了全人類皆兄弟的思想的人。他明確地譴責了當時印度社會根深蒂固的、腐朽沒落的種姓制

度。

首先從理論上，佛陀看待每個人都是平等的，他否定了印度根深蒂固的種姓制度。根據印度教的教義來講，四種姓是以他們的出身而定：出生於婆羅門家庭的就是婆羅門，出生於首陀羅家庭的就是奴隸。佛陀說，人在社會上地位的高貴與低賤，不是如婆羅門教所說的那樣，由出身來決定，而是由個人的行為來決定。（《經集》142 偎）

《經集》中的《婆塞特經》有這樣一段記載：

兩位年輕的婆羅門在一起談論一個人怎樣成為婆羅門，其中一個堅持說出生決定了婆羅門，而另一個卻主張行為使人成為婆羅門。這兩個人無法說服對方，於是決定去請問佛陀。

首先，佛陀請他們注意：在植物、蟲類、四腳動物、蛇類和鳥類之中，有許多可以分辨它們的種類和標記，但是，人類沒有這些種類和標記。接著，佛陀又解釋說人類是怎樣根據其職業來分類自己。最後，佛陀說：

“婆羅門不由出身決定，非婆羅門也不由出身決定；婆羅門由行為決定，非婆羅門也由行為決定。”（《經集》650 偎）因此，個人的生活和行為造就了農夫、店主、商人和奴隸，個人的生活和行為造就了強盜、武士、僧侶和國王。

在《摩偷羅經》（南傳《中部》，第二品，第 84 經，第 83 頁）中，有一段與種姓問題有關的有趣的對話。摩偷羅國王對迦旃延尊者說：

“迦旃延，婆羅門如是說：‘婆羅門是人類四種姓中最尊貴者，其他都是低賤的。唯獨婆

羅門是純潔，不淨者非婆羅門。婆羅門是大梵天從口而生的合法之子，由他特別創造，

是梵天的傳人。先生，你對此有何看法？”

迦旃延回答說，這是一種空洞武斷的說法。他指出，從經濟方面來講，一個富有之人可以僱用任何一個等級或種姓的成員成為其奴僕，婆羅門也可能成為首陀羅的奴僕。從行為方面來講，不管是什麼種姓的人，做惡之人將投生於惡道，行善之人將生於快樂的天上。一個罪犯，無論他是那一種姓，都將因其犯罪而受懲罰。迦旃延強調指出：加入僧團的所有僧人接受同等的恭敬和禮遇，沒有任何的偏見和歧視。

從佛教的教義上來講，佛陀所講的最高目標“涅槃”，人人都有機會証得。無論男女老幼，不論出生於任何的種姓或種族，只要他們根據佛陀的教義身體力行，努力實踐，都可以獲得解脫。因此在《長老偈》和《長老尼偈》當中記載，有許多出身低賤的人都証得了原始佛教所認為的最高果位——阿羅漢果。如理髮匠出身的優婆離，不僅証得羅漢果，而且被指定為持戒第一的大弟子，在僧團中優先於其他僧人。

其次，佛陀所講的“業感輪迴”的理論是一種以緣起論為基礎的自然規律，在這當中既沒有任何超自然的神的力量控制著它，也沒有上帝的獎勵與懲罰。佛陀也只是指明這個法則，並解釋它的因果關係而已。佛陀既不是這個法則的創造者，也不能控制它。因此在業感輪迴面前，人人平等，就是婆羅門做了惡業也要受其果報，決不能因為婆羅門是大梵的口所造而不受果報。因此，在《法句經》中佛陀說：“汝當自努力，如來唯示道。”（南傳《法句經》第 276 偎）這就是說，每一個人應當為自己的幸福與解脫而奮發努力，佛陀只是為人們指明

了修習的方法，解脫的道路而已。在同一部經中，佛陀又講道：“惡業實由自己作，污染亦由自己造，由自己不作惡業，清淨亦由自己，淨與不淨全由自己，他人何能淨他人。”（南傳《法句經》第 165 偎）這裏說明，善惡業皆是由自己所造，自己能否解脫，全由自己的努力。所以，從這個意義上講，婆羅門與首陀羅一樣。

佛陀不僅從理倫上講求平等，在實踐方面更是身體力行。根據佛教來講，種姓或膚色不能阻止一個人成為佛陀的信奉者，或出家成為高尚僧團中的一員。漁夫、拾荒者、妓女，與武士和婆羅門一道，自由地被接受加入僧團，享有相應地位。

佛教聖典援引世尊親口說的話：“弟子們，巨流大川，像恒河、闍牟那、阿夷羅跋提、娑羅普、摩希等河，雖有許多名稱，但當它們流入大海的時候，便喪失它們原來的名字，本來的源頭，從而只有一個名字，叫做‘大海’。同樣的，佛陀的弟子們，來自四種不同的種姓：貴族、婆羅門、吠舍和首陀羅。但是，當他們依照佛制僧團所定的戒律和教義剃髮出家後，他們便放棄了自己的名字和本來在家時的關係，成為了釋迦佛陀的弟子，因此他們擁有了一个共同的名稱，‘沙門’。”（南傳《增支部》，第四冊，第 201 頁；南傳《律部》第九品，第一節）

佛陀所講的這一段話的意思是，不論你是來自社會的那一個階層的人士，只要你出家成為僧團中的一員，你就與僧團中的其他成員人平等，都稱為僧伽。你以前在社會上所享有的各種社會地位與人際關係，在佛教的僧團中都失去了它的作用。僧團內部只講出家的資歷，即只有出家先後和受戒先後的分別，沒有世俗社會的所有宗法或禮法。先受戒的排在前面，後受戒的排在後面。如果婆羅門是在首陀羅之後出家，他也要排在首陀羅之後。因此在僧團當中，沒有等級制度。

佛教聖典記載著阿闍世王和佛陀的一段談話，這段談話提到，王者和奴隸二者在僧衣之前是平等的。喬達摩佛陀問阿闍世王：“如果陛下的一個奴隸或一個僕人穿上了黃色的袈裟，成為一個僧人，身口意三業清淨無過，那麼，您還會說：‘好吧，讓這人仍然是我的奴隸和僕人，站在我的面前，給我叩首行禮，負責執行我的訓令，關照我的享樂，恭順地說話，諦聽我的言詞。’”阿闍世王回答道：“不，世尊，我應該向他敬禮，請他坐下，給予他衣食住生活上所需的東西；如果他病了，便給予他醫藥；同時，我應保證保衛他、關照他、看護他。”

據記載，佛陀曾全心全意地謀求大多數人民的福利，謀求天人群衆的幸福和快樂。這說明我們為什麼聽到許多出身微賤的人在佛教僧團中佔著重要的地位。在佛陀涅槃之後，被稱為首座長老的優波離，過去是一個理髮匠；須尼達（Sunita）原是一個賤民；沙底（Sati）原是漁民的兒子；牛難陀原是一個牧民；周利和槃陀迦兄弟是奴隸和貴族婦人結合所生之子；吒波（capa）是飼鹿者所生；般娜（Punna）和般尼迦（Punnika）原是女奴；蘇曼揭羅摩達（Sumanglamata）原是編蓆工人的女兒和妻子；蘇跋（Subha）原是鐵匠的女兒。這些就是戴維斯先生（Rhys Davids）所引證的例子。他說還可引證更多的例子。按照他的意見：“在僧團中屬於被（印度社會所）歧視的種姓和出身下賤的成員的百分比，如果和來自其他種姓的成員相比較，那是一個相當大的比率。關於《長老尼偈》所提到的長老尼當中，我們就知道有六十位長老尼的原來的社會地位。上述的長老尼便是其中的五位。這就是說，在整個僧團的成員中，出身下賤的成員佔百分之八點五。如果把和這些僧團成員的社會地位相等的人都計算在內的話，很可能這個比例還要大。只可惜我們無法知道所有佛陀弟子的社會背景。”

在這些論據的基礎上，英國的佛教學者戴維斯教授得出如下的結論：

“至於佛陀自己單獨統理著的僧團，他完全地和絕對地不理會因僧團成員的身世、職業和社會地位所引起的利害關係；同時，他掃除一切障礙和使人喪失社會資格的規定，這些障礙和規定是僅僅由於那些專橫無理的世俗之例認為某種人在禮法上和在社會上是下賤不淨所產生的。”

佛陀對婦女的態度

要全面深入地瞭解佛陀對婦女的態度，首先我們要瞭解婦女在古代印度社會的情況。在吠陀時期，婦女的社會地位是很高的，她們受到社會人們的普遍尊敬。《梨俱吠陀》中有這樣的描述：婦女有權利學習最高的知識，並且可以參加各種宗教活動。在家中，婦女也是受到尊重的。但是，當婆羅門佔據了社會上層地位的時候，宗教變成了繁瑣的儀式，婦女在社會的地位越來越低下。因此在《摩奴法典》中，人們可以找到最反對婦女的記載。首先，它剝奪了婦女的宗教權利和精神生活。“首陀羅、奴隸和婦女”是不允許閱讀吠陀經典的，也不能禮拜和參加祭祀活動。一位婦女，無論她的丈夫是多麼放蕩和無道德，她都要絕對地服從於丈夫，只有這樣她才能升天，而她自己有多大的功德也不能升天。《摩奴法典》進一步講到，婦女是罪惡深重的人，“無羞恥、無禮貌、不誠實、不膽怯”是婦女不貞潔的主要原因。因此對婦女要時常保持警惕，讓她們經常忙於家庭的事務。他們並且認為，婦女只有兩指的智慧（指做飯與家務的能力），她們不可能証得如此更高的精神境界。這種觀念對印度社會的影響很大，一位印度作家黑摩禪陀把婦女貶低為“照亮通往地獄的火炬”。在這樣的歷史背景下，我們才能更好的欣賞佛陀對婦女的態度。

佛陀雖然不是一位女權運動者，但是他強烈譴責印度不平等的種姓制度，並認為婦女與男子一樣，有潛力証得解脫的最高境界——涅槃。在當時的印度社會，一個人要有一定的勇氣和宗教情感，他才可能把婦女放在幾乎和男人同等的地位。佛陀雖然在猶豫了很久之後，才在阿難陀的請求下建立了比丘尼僧團，但是這畢竟是古代印度社會最早的婦女組織之一，是佛教的四眾弟子之一（比丘、比丘尼、男居士和女居士）。

佛陀承認女子在性格上的脆弱，但同時他也看到了男女內在美德。在佛陀的教法中，女子佔有適當的地位，性別不是純潔和服務的障礙。巴利語有時用 matugama（母親之群或母親社會）來稱呼婦女。作為母親，婦女在佛教中佔有值得尊敬的地位。母親被認為是升天的方便之梯，妻子是丈夫的最好朋友。

在古印度，乃至今天，女嬰的出生是不受歡迎的，她給家庭加重了負擔。因為在女子出嫁時，父母要給她很多的嫁妝，如房子。最重要的是女子長大後要嫁到丈夫家，不能傳宗接代。

有一次，當佛陀正在與拘薩羅國的國王促膝交談時，一個使者向國王報告他的女兒出生了。聽到這個消息，國王自然很不高興。但是，佛陀安慰並鼓勵他說：

“大王，女孩長大後也許能證明她們比男子是更好的後代。”英譯《相應部》，第一品，第 111 頁。)

當佛陀成立了比丘尼僧團後，許多女子來跟隨佛陀出家，這無疑對那些受苦受難的女子

是一種福音。在這個組織里，有王后、公主、貴夫人、寡婦、喪失子女的母親、孤獨的女人、妓女。不論她們來自什麼樣的種姓和地位，她們平等地在同一個組織里相遇相識，享受至高的慰藉和安樂。

如般陀差羅（Patacara）和柯沙喬達彌（Kisagotami）這兩位失去親人的母親，在佛陀所建立的僧團中得以慰藉。

般陀差羅悲慘地失去了兩個兒子、丈夫、父母和弟弟，她漫無目的的四處流浪。一天，她偶然來到佛陀說法的地方，聽到了佛陀快慰人心的話語，她當下證得第一初果，後加入僧伽。一天，當她在河邊洗腳時，她注意到河水第一次漂淌到河岸，然後退落下去，第二次又漂淌到河岸，又一次退落下去，第三次漂淌上來又一次退落下去。於是悟道：“有情衆生也是如此死去，或於孩子時代，或中年，或老年。”佛陀知道了她的心思，即為她隨機說法，她證得阿羅漢果。後來，她成為許多失去親人之母親的安慰者。

柯沙喬達彌在失去了自己唯一的兒子的時候，幾乎要發瘋了。因為對於一位印度女子來說，兒子就像自己的生命一樣，有了兒子，她就有了社會地位。所以當她遇到了佛陀的時候，佛陀用實例教導她証悟了一切都是無常的道理。最後她從佛陀出家，並証得了聖果。

此外，在佛陀成立的比丘尼僧團中，還有上層社會的女子出家，如瑪利卡（Mallika）。她原是頻婆娑羅王美貌的妃子，在佛陀的引導下出家修道，並証得了聖果。

在佛陀降世之前，婦女在精神方面沒有享受到足夠的自由，沒有展示她們內在的能力和思想才智的機會。但是，在佛教里，她們的才智得到了充分的發揮。

在僧團中，舍利弗和目犍連被喻為比丘僧團的兩大弟子；同樣的，阿羅漢尼柯瑪（Khema）和優婆羅瓦那（Uppalavanna）被喻為是比丘尼僧團中的兩大弟子。佛陀也曾親自稱頌他的一些女弟子。根據早期佛教的《大涅槃經》，在跋祇人中，婦女的自由被認為是人民富裕的原因之一。

又如比丘尼達摩提那（Dhammdinna）和跋達克皮羅尼（Bhadda Kapilani）善解佛法，倍受人們的尊敬。

在衆居士中，也有許多以虔敬、慷慨、信仰、學識和慈愛而著稱的婦女。如阿帕般利（Ambapali），雖是一位妓女，但她是佛陀虔誠的在家弟子。一次，她聽說佛陀來到她的芒果園，於是趕忙前來拜見，誠心誠意地邀請佛陀及其弟子們第二天到家里應供。當佛陀接受了她的邀請後，不久又有利車（Licchavi）貴族們來請佛陀應供，但是，佛陀並沒有答應他們，因為他要遵守對阿帕般利的諾言。第二天，佛陀和他的弟子們應時來到阿帕般利的住處應供，並在飯後為阿帕般利說法。於是阿帕般利慷慨地把她的芒果園贈送給佛陀和僧團。

佛陀的在家女弟子中，還有維莎卡（Visakha）。她是僧團的大護法，特別是對比丘尼僧團的護持更是不遺餘力。那庫羅母（Nakulamata）是一位忠誠的妻子，她通過列舉自己福德，把她的丈夫從死神口中挽救回來。

沙摩婆蹄（Samavati）是一位虔誠而又值得敬重的王后，當她被人用火燒死時，她沒有惡意，反而對謀害之人施以慈愛心念。

女僕庫玖陀羅（Khujuttara）講說佛法，救度了衆多的人。

般那跋輸母（Punabbasumata）一心想聽佛法，以小調來止息哭啼的兒子：

“安靜點，小烏陀羅，不要動，聽聞世尊，智慧最勝者所說之法。孩子，丈夫是我們親

愛者，但更為親愛的是探索正道的佛法。”（英譯《相應部》，第一品，第270頁。）

輸瑪那（Sumana）和輸跋達（Subhadda）是兩位具有典範品德的姐妹，對佛陀的信仰絕對的虔敬。這幾個例子足夠說明婦女在佛陀時代所起的偉大作用。

佛陀說法之善巧方便

我們經常講“契理容易契機難”。也就是說，在弘法時，講一番大道理是容易的事，但是如何能針對聽眾的心理去講，從而達到清除他們的疑團，是一件很不容易的事。這也是為什麼從古至今講經說法的法師那麼多，但是真正能夠講得好，而且受大眾歡迎的不太多。

什麼是“契機”呢？我們可以從舍利弗的信佛因緣中得到一點啓示。舍利弗是佛陀的十大弟子之一，因其持戒多聞，敏捷智慧，善解佛法，被稱為“智慧第一”。舍利弗歸信佛陀的因緣是因他聽了馬勝比丘說的一首偈而有所證悟。一天，舍利弗看到五比丘之一的馬勝比丘正在乞食，他的儀表莊嚴，神態清秀，行步時從不左顧右盼。舍利弗想上前去詢問，但因不忍打擾他乞食，於是就跟在馬勝比丘的後面，一直等他用完齋飯。舍利弗問道：“請問尊者，您的師父是誰？”馬勝比丘答到：“我的師父是喬達摩，他是大阿羅漢，是正等正覺的佛陀。”舍利弗又問道：“他所教的法是什麼？”這時馬勝比丘回答說：“我跟隨他出家不久，所學很少，恐怕不能滿你的願望。”舍利弗就說：“就把你所知道的告訴我就可以了。”於是馬勝比丘講道：

“諸法從緣生，諸法從緣滅，我佛大沙門，常作如是說。”

因為舍利弗智慧敏捷，馬勝比丘講此深奧緣起偈正對了舍利弗之利根上智之機，所以舍利弗立刻有所領悟。

佛陀說法時就能夠既契理又契機，所以佛陀在世時，聽聞佛陀講法後而悟道解脫的人很多，而且有些人聽佛陀講法後馬上就證得阿羅漢果。我們在讀誦經典時，經常會讀到某人在聽聞佛陀說法後證預流果乃至阿羅漢果。如佛陀成道後初轉法輪時五比丘當下證果。

西元前六世紀時，印度社會以婆羅門教為主。婆羅門教所信仰的是大梵，大梵創造了宇宙世界與人類。他們認為每個人都有一個永恆不滅的靈魂，而這個靈魂由大梵而來。人們之所以在此世受苦而不得解脫，就是因為沒有認識到，原來每一個人的靈魂與大梵是一體的，一旦認識到這一點，他就得到了解脫。而且他們相信，通過祭祀人們可以獲得一切。這是當時印度社會的主流思想，在這樣的文化環境與歷史背景下，要建立一種新的學說是十分困難的。

佛陀提出了與婆羅門教完全相反的言教。第一，他不承認有一個創造宇宙世界的大梵，而提出了“緣起論”來解釋世間的一切都是從因緣而生；因此，第二，他不承認婆羅門是社會上最高的等級，而提出了人人平等的理論；第三，他反對祭祀萬能，而提出了“業果輪迴”說來解釋人的行為與其所受的果報的關係；第四，他否定了《四吠陀》的神聖與權威，否定了它是一切知識的源泉，而指出從經驗和實証所獲得的知識才是正確的（這一點，我們在本章的第一節就講過了）；第五，他不承認有一個永恆不變的靈魂，而提出了“無我論”。

與佛陀同時代而反對婆羅門教的宗教，有影響的還有六家，這就是在佛經中經常提到的

六師外道，如耆那教、順世外道、邪命外道等等。在包括佛教在內的這七個反對婆羅門教的宗教中，有五個已經消失在歷史的長河中了。耆那教雖然還存在，但是也只是在印度傳播而已，只有佛教傳播的最快，成了世界的宗教。這不得不歸功於佛陀傳教的方法和他獨特的思想。佛陀成道後三個月，他的弟子很快就增加到六十位。沒有過幾年，他的出家弟子就增加到了一千二百五十人。如果把在家弟子也算在內那就更多了。而且在經典中記載，由於很多人學佛出家，所以人們批評：“大沙門喬達摩又來王舍城，把年青人帶走，使婦女變成寡婦。”四分律中也有同樣的記載：“在摩揭陀國衆山環繞的都城里，出現了一個名叫瞿曇的大沙門，他先引誘了刪闍耶的二百徒衆，以後還要引誘那些人家的子弟呢？”（南傳《律部》大品和《四分律》，33）由此可見佛陀說法是既契理又契機。

現在我們舉幾個例子來進一步說明。南傳中部《分別六界經》（南傳《中部》，第140經）中講，有一次佛陀在一個陶工的茅棚裏度過一夜。在這個茅棚裏有位先到的年輕修行者，他和佛陀彼此並不相識。佛陀看到這位青年人儀表端莊，舉止文雅，於是問道：“比丘啊！你是在誰的名下出家的？誰是你的導師？你學習誰的教戒？”

“朋友啊！”這位青年回答道：“有位修行者名叫喬達摩，他是釋迦族的後裔，他離開了釋迦族而出家修道，他是阿羅漢、覺行圓滿的尊者，因此他聲名遠揚。在這位世尊的名下，我出家成為修行者，他是我的導師，我喜歡他的教法。”

“這位世尊、阿羅漢、覺行圓滿的尊者現在住在哪裡？”

“朋友啊！在北部的國土，有一個叫舍衛的大城，這位世尊、阿羅漢、覺行圓滿的尊者現在住在那裏。”

“你見過那位世尊嗎？如果你遇到他，你能認出他來麼？”

“我從來也沒有見過那位世尊，我見到他也認不出他來。”

佛陀知道這位不知名的青年是在他的名下出家的，但是佛陀沒有透露自己的身分，對他講道：“比丘啊！我來傳授你我的教法，請用心聽。”

“好極了，朋友。”那位青年回答道。

於是佛陀為他講了五蘊皆空的佛教哲理，這位青年言下大悟，得一還果，即四果當中的第二果。因為在與他的談話中，佛陀已經瞭解到，這位青年不是一位初學者，他對佛法已有認識，並且有一定的修學程度。所以佛陀為他講了佛教深奧的哲理，五蘊皆空，正好對機。因此在這位年輕雖不知為他說法的是何許人，但他同樣獲益，這就是契機的原因。

中部《安吉利摩羅經》中講到，（南傳《中部》，第86經）有一位原本是很誠實的青年名叫安吉利。他在其老師的慇懃下，要殺一千人以報答老師的教育之恩。因此，他來到一處險要的山路，專門攔路殺人。他的臭名遠揚百里之外。附近的村民因此而逃離家鄉，遷往他方。當佛陀聽到了這件事時，就前去度化他。此時安吉利摩羅已經殺了九百九十九個人了，只少一個就完成老師交給的任務了。這時他看到佛陀從對面來了，馬上就去追趕佛陀。但是無論他跑得多麼快也追不上佛陀。因此他停下來向佛陀叫喊，要求佛陀停下來。佛陀答道：“我已經停止了，安吉利！你也應當停止。”

安吉利答道：“修士啊！你是走著，但是說‘我已停止’，而我已停止，你卻說‘沒有停止’。修士啊！我問你，你怎麼能說，你已停止，而我沒有停止呢？”

佛陀回答道：“安吉利，我已停止，不再殺生，永遠放棄暴力。而你傷害生命，無有停

止。因此，我已停止，而你沒有停止。”

由於安吉利摩邏長期住在森林裏，佛陀與他平等的對話，使他立刻覺醒了自己的所作所為。於是她講道：“長久以來，我尊敬的修士，出現於此森林之中，聽聞您的正法，我將永遠放棄邪惡。”

這裏佛陀並沒有講解深奧的哲理，也沒有講解業力與因緣果報，只講了一句話“我已停止，而你沒有停止”。由此安吉利領悟了佛陀講話的深意，從此放下了屠刀，成為了佛陀的弟子，而且不久證得了阿羅漢果。所以說法不在於深淺，只要對機，聽者就能領悟受益。否則，即使說法者講的是非常好的道理，而聽眾不理解，那也是對牛彈琴。

迦沙喬達彌（Kisa Gotami）的故事也說明了佛陀說法的善巧。喬達彌失去了她的獨生兒子，她抱著已經死去的孩子，一路尋找救死之藥。她來到佛陀跟前，索取這種聖藥。佛陀要讓她明白，人最終都有一死，而人死後是不可能再復活的這個道理。但是佛陀又不能直接對她講，因為她在失去自己獨生兒子的時候，她已經失去了理智，她無法接受任何道理，就是說了，她也聽不進去。於是佛陀說道：

“你能給我找來一些芥茉籽嗎？我就可以幫助你。”

“當然可以，世尊。”喬達彌高興地回答道，於是她轉身就要去尋找芥茉籽。這時佛陀說：“請等一下，這些芥茉籽必須來自死亡沒有出現過的地方。”

於是喬達彌走遍了她所在的許多城市與鄉村，她找到了芥茉籽，但是她找不到任何一家，死亡之神從來也沒有出現過。

於是她經過了許多天的思考，她終於明白了生命的本質。於是迦沙喬達彌跟隨佛陀出家，最後証得了阿羅漢果。

當有人問她為什麼不因失去獨生孩子而悲慘痛哭時，她回答說：“沒有人叫他來，他來了；沒有告訴一聲，他就走了。他怎麼來的，就怎麼走了。我們為什麼要為他而痛哭呢？而痛哭又有什麼用呢？”

《長老尼偈》中記載了迦沙喬達彌在悟証後的感受：正如果實從樹上掉下一樣，有的可能已成熟，有的可能已熟透了，但是也有一些是很嬌嫩的。同樣地，人都要死去，終有一天要離開這個世間，有的人可能生活了百年之後才離開，有的人可能中年就去世，而有的人則在很年輕的時候就離開了我們。

太陽從東方升起，只在西方沈沒。

鮮花在早晨盛開，要在傍晚凋謝。

死亡是不可避免的，無一例外。我們必須以圓融而平等無礙的心態面對它。

再如，涅槃是佛教的最高境界，也是學佛之人所追求的最終目的。如果對涅槃沒有一個明確而且正確的瞭解，就像一個旅行的人，不明白自己的目的地一樣。但是由於涅槃是最高的境界，它超出了普通人的語言所能描繪的範圍，超出了邏輯推理，超出了常人的經驗，所以也是最難描繪的。只有證得涅槃的人，才能完全理解涅槃。就像生來就看不見的盲人，很難理解綠色是什麼；從未吃過糖的人，很難理解甜味是什麼樣的。雖然我們沒有證得涅槃，但是我們可以借助文字般若了知一二。因此，我們不能離開語言文字，只有通過語言，我們才能獲得更多的知識，我們不可能每一件事都親自去體驗。但是，由於我們所用的語言是來

描述我們的生活和經驗的，因此超出我們的生活與經驗的東西，我們所用的語言是很難表達的。佛教所講的涅槃就是一種超出常人的經驗，因此它也無法用我們的語言來充分的表達。因此，佛在經中，經常用否定的語言來描述涅槃。現例舉如下：

“涅槃是貪欲的完全止息，是貪欲的解脫，貪欲的出離。”（南傳《相應部》，第五冊，第 421 頁）

“涅槃是有為法的止息，是煩惱的消滅，是貪欲的息滅。”（南傳《相應部》，第一冊，第 136 頁）

“比丘啊，什麼是涅槃？涅槃是貪欲的息滅，是憎恨的息滅，是愚癡的息滅。比丘啊，這就是涅槃。”（南傳《相應部》，第四冊，第 359 頁）

“比丘啊，無論是有為法，還是無為法，離貪欲是最高的境界。換句話說，無有驕傲，無有貪欲，無有執著，無有相續，就是涅槃。”（南傳《增支部》，第二冊，第 34 頁）

“從五蘊的執著中解脫出來，就是苦的止息。”（南傳《中部》，第一冊，第 191 頁）

由於用上述否定的語言描述涅槃，所以人們錯誤地認為，涅槃也是否定的，是自我的毀滅，是斷滅主義。其實，涅槃不是自我的毀滅，如果是這樣，那就成了佛陀常常批判的斷見。如果說涅槃是一種消滅，那麼它是無知的消滅，我見的消滅，是貪欲、憎恨和愚癡的消滅。涅槃既不是否定，也不是肯定，因為肯定和否定是相對的，而涅槃是超出相對論與二元論的絕對真理。

另外否定的辭彙，並不完全代表否定的狀態。例如，我們說，“此人無病”，這並不是否定的，正好相反，這是表示他是健康的人。現在科學界，醫學界等常常用否定的語言描述某一種狀態，因為這樣能更準確地描述這一種狀態。例如你到醫院作身體檢查後，你看到報告單上寫著：“查無病變”或“查無病因”，或者“查無癌細胞的發現”等等。這並不是表示否定的狀態，而是表示肯定的狀態，表明你沒有某一種疾病。從這個意義上講，佛陀描述涅槃的方法是非常科學的。因為，早在二千五百多年前，為了不讓人們錯誤地理解涅槃，佛陀就用這種否定的語言來描述它。同樣地，在二千五百多年之後的今天，包括醫學界在內的科學界，用了同樣的方法來描述某一狀態。他們用否定的語言的目的與佛陀完全一樣，是為了準確的描述某一狀態。

這種例子在佛經中很多，我在這裏只舉一二而已。