

東海大學哲學系研究所

碩士論文

佛教性別平等之哲學探究

A Philosophical Study of Gender Equality in
Buddhism

指導教授：嚴瑋泓 博士

研究生：洪淑樺 撰

中華民國 108 年 6 月 13 日

東海大學哲學系研究所

碩士論文

佛教性別平等之哲學探究

A Philosophical Study of Gender Equality in
Buddhism

指導教授：嚴瑋泓 博士

研究生：洪淑樺 撰

中華民國 108 年 6 月 13 日

學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班
研究生洪淑樺提之論文：

佛教性別平等之哲學探究

經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

指導教授	<u>嚴璋承</u>	簽章
口試委員	<u>李文斌</u>	簽章
口試委員	<u>林秉德</u>	簽章

中華民國 108 年 6 月 13 日

摘要

從古至今，性別在制度或社會認知中皆無法有一平等對待。隨著游牧時期轉變為農耕定居生活，人們基於生理上的差異而各司其職，女性因生理上的種種不方便而擔起處理家務的工作，男性則外出工作耕田，逐漸造成性別刻板印象——男主外，女主內的性別觀。加之大多數女性在力量上不比男性來得強壯，容易被視作弱者對待之，這使男性生起「保護弱者」的正義感。此外，女性因生理原因而被視為不潔之物，為此失去主導甚至參與宗教活動的權力，男女在社會中的地位開始有巨大落差。《摩奴法典》提出對女性的規範中皆在顯示女性不應有獨立自主的想法，應聽命於身邊的男性；在社會中的道德評價全憑她是否全心全意遵從並跟隨丈夫。久而久之，男尊女卑規範導致印度男性更為自我自大，女性也在此受到壓迫的環境中生活造成自卑與不平衡。

在如此文化下建立起的佛教亦無法避免受到婆羅門男尊女卑觀念影響。不過倘若將佛教主張之眾生平等套用到性別上，貌似即能夠達到性別平等之理想狀態。但佛教的平等究竟是否能夠直接套用在性別平等所說的平等之上？這仍有待探討。加之，佛教經典中無論是對女性的正面或負面評價，都保留著婆羅門時期的女性觀，這使得後人對佛教平等一詞感到懷疑。不同於後者的是，佛教認為女性在精神成就方面與男性並無差異。至於需達到什麼條件方能成就這件事上，則會隨著時代演進和所處環境文化不同而有些許改變，這也表現出佛教具有某種彈性的特質。佛教雖主張眾生平等，但這樣的平等是基於存有論向度去立論之，如此仍無法忽略性別差異。無論是佛教經典分析、戒律實踐方面以及理論性部分，但凡牽涉到世俗層面皆無法脫離性別的分別。追根究底可說性別之所以無法平等在於人們對自我與我所的執取無法消除，即是佛教最終要消除的煩惱根源；且性別平等所期望的平等實際上也不再是普遍倫理學上所認為的平等。而對佛教而言，究竟平等與不平等並非是主要的，其重視的是人們如何將佛教理論化為生活實踐，以中道的觀點看待一切問題。

關鍵字：佛教、眾生平等、性別、平等、中道

目次

第一章 導論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的.....	4
第三節 研究方法與各章節架構.....	4
第四節 文獻回顧.....	6
第二章 佛教性別意識的思想背景.....	11
第一節 在早期印度佛教之前的歷史背景.....	12
第二節 佛教性別意識的不同階段.....	17
第三節 大乘乃至漢傳佛教的女性形象之轉變.....	26
第四節 小結.....	36
第三章 戒律的性別議題.....	39
第一節 比丘與比丘尼戒律之平等與不平等.....	39
第二節 八敬法之探討.....	47
第三節 優婆塞與優婆夷戒律之平等與不平等.....	52
第四節 小結.....	56
第四章 佛教「性別平等」的哲學理論基礎.....	58
第一節 「平等」概念淺析.....	59
第二節 存有論意義下的平等.....	64
第三節 存有論的平等乃至於倫理學上的平等之轉向.....	69
第四節 以自我內在之「平等心」出發探討性別平等.....	73
第五章 結論.....	82
參考資料與文獻.....	87

第一章 導論

第一節 研究動機

在先秦兩漢的《說文解字》中，「男：丈夫也。從田從力。言男用力於田也。」（卷十四）、「女，婦人也，象形。王育說。」（卷十三）。從字源之意義上看，即已顯現出男女之別。男性以其日常主要任務與生理之形象造字，女性則由象形而來；這似乎表示在古時候使用力量多以男子為主，相對來說女性則處於柔弱的一方，僅從男女造字便可顯現出性別刻板印象。《後漢書-列女傳》提到「陽以剛為德，陰以柔為用，男以彊為貴，女以弱為美」¹，主張女性應遵從「三從四德」——「三從」即從父從夫從子，「四德」為婦德、婦言、婦容、婦功²，以此為標準來判斷一女子的好壞。在現代可看到許多中國古裝劇里，不論是表現在春秋戰國時期或之後的清朝，皆在反映「婦人不許干政」這件事，以及世家女子普遍被「女子無才便是德」這句話教育著。更可悲的是古代王室女子不外乎是被當作傳宗接代、滿足慾望的工具，或是政治之間利益交換的棋子，若表示出其一點點欲違抗的心思，都會被男性斥責、甚至厭惡。一旦女性越過男性牽涉或干預國事政治，則會被男性視作牝雞司晨³，予以貶義。即使擁有王室貴族身份——如王后、太后等，依然有許多身不由己的難處。

如此，可發現古代女性普遍來說都得依賴男性，從而有男主外，女主內的習慣。如此「習慣」到現今社會，儘管科技進步、時代轉變，大多數女性有機會受教育，擁有獨立思考的能力；但不少華人家庭裡仍會有「重男輕女」的情況發生，較年長的長輩們還持有「女兒嫁出去就像是潑出去的水」、「女孩就

¹ 《後漢書-列傳-列女傳》-女誡七篇之敬慎第三，中國哲學書電子化計劃，<http://ctext.org/hou-han-shu/lie-nv-zhuan/zh>（檢索日期：2017年12月1日）。

² 《後漢書-列傳-列女傳》，「女有四行，——女有四行，一曰婦德，二曰婦言，三曰婦容，四曰婦功。夫云婦德，不必才明絕異也；婦言，不必辯口利辭也；婦容，不必顏色美麗也；婦功，不必工巧過人也。清閑貞靜，守節整齊，行己有恥，動靜有法，是謂婦德。擇辭而說，不道惡語，時然後言，不厭於人，是謂婦言。盥澣塵穢，服飾鮮絜，沐浴以時，身不垢辱，是謂婦容。專心紡績，不好戲笑，絜齊酒食，以奉賓客，是謂婦功。此四者，女人之大德，而不可乏之者也。然為之甚易，唯在存心耳。」，中國哲學書電子化計劃，<http://ctext.org/hou-han-shu/lie-nv-zhuan/zh>（檢索日期：2017年12月1日）。

³ 《後漢書-列傳-楊震列傳》，「書誡牝雞牡鳴，詩刺哲婦喪國。昔鄭嚴公從母氏之欲，恣驕弟之情，幾至危國，然後加討，春秋貶之，以為失教。夫女子小人，近之喜，遠之怨，實為難養。《易》曰：『無攸遂，在中饋。』言婦人不得與於政事也。」，中國哲學書電子化計劃，<http://ctext.org/hou-han-shu/yang-zhen-lie-zhuan/zh>（檢索日期：2017年12月1日）。

應該負責家務」等觀念，輕則或許只在分財產的時候會有所感覺——「反正女兒最後都是嫁人，房子轉入兒子名下即可」，重則從任何一件小事都可以明顯感受到重男輕女的不平衡，就連同為女性的母親也會偏袒兒子，使得身在如此家庭的女性飽受心理的壓抑。

以上所說皆以在中國或其他華人地區所言。而在西方或中東地區，似乎從原始石器開始就有厭女情況發生，不外乎是認為女性比男性低等，再來便是指女性的月事出血是不潔、污穢的，若沾染到可能會死去、被毀滅等等對於女性性器官特徵表示恐懼、害怕之言論⁴；據此進而延伸，倘若女性不小心「侵犯」到男性的領地或是東西，極有可能會招來性侵和暴力。⁵古希臘神話亦說女性是一切罪惡的來運，例如潘朵拉作為女性形象，是地上的第一個女人，卻為原本無疾病無災害的世界帶來了罪惡、疾病和災禍⁶；以至於之後基督教、伊斯蘭教等將各種慾望、墮落等男性犯的過錯都歸咎在女性身上，即男性會犯錯皆是由於女性誘惑使得男人偏離正道。歷史上中世紀所發生的「獵巫」運動，藉著宗教的名義去排除異己，指控的巫師有男有女。在那時期還出現一本名為《女巫之槌》（拉丁文：*Malleus Maleficarum*）的獵巫手冊，雖表面上針對的是女巫，可內容仍然充滿鄙視女性的文字敘述，認為女性為了滿足慾望會向惡魔獻身，書名以女巫為題，強調女巫威脅社會並崇拜魔鬼，可隱約發現亦具有厭女情結，此書的暢銷使得後來不少人想到獵巫就聯想到女巫居多。但若要探究獵巫這項宗教運動仍得從當時宗教背景、經濟等上去考量，本篇只會稍微提及，但不會多作討論。中世紀之後，歐洲對女性的偏見仍然持續著，在早期西方文學、哲學、藝術等也不難找到譏諷女性的作品和學說⁷。

以上簡單提出中西方早期歷史對女性的評價與看法。由此看來女性的確普遍處於弱者狀態，不論是社會政治還是在家庭之中，通常會受些壓迫，甚至是無辜受害。於是開始有部分女性為自己的權益發聲，近代更發起女性主義，要求性別平等、拒絕男性沙文主義、父權社會。這時筆者發現，似乎沒有誰為男

⁴ 「『女性的內在』，也就是陰道和子宮，是罪惡與社會紊亂降臨人間的管道」，（美）David D.Gilmore 著，何雯琪譯，《厭女現象：跨文化的男性病態（*Misogyny: The male malady*）》（書林出版，2005年7月），頁7。

⁵ （美）David D.Gilmore，《厭女現象》，頁3-9。

⁶ Hesiod（赫西俄德）著，艾佛林·懷特譯，張竹明、蔣平轉譯，《工作與時日》（商務印書館，1999年2月），頁6。

⁷ 詳情請參考《厭女現象》。

性發聲。儘管男性力量上較強大、但他們亦受到刻板印象的教育，在古代，男性就「應該」勇猛、堅強、果斷、具有更高的理智、「男兒有淚不輕彈」、作為一家之主需要為家庭付起責任，保護女性等。當「應該」出現的時候，亦是一種刻板印象的要求。但為何相較於女性來說，男性更少為他們的權益發聲？這或許是由於在父權社會中，男性被給予的權益也較大，是被依靠的對象，如此而產生一種優越感，進而默認了父權社會給予他們的另一種刻板印象。除此之外，在有男性作為依靠，只要不傷害自己的前提下，大部分女性似乎也會甘願處在男尊女卑、男強女弱的觀念之下，就如康德所提出的「未成年的狀態」⁸所言一般。

不過，在有著厭女情結、女性地位較底下的時代中，卻有一宗教學說提出了「平等」的概念。早期印度由於戰事不斷以及婆羅門教的興盛，除了種姓制度之外，女性在印度的地位也是處在極卑下的狀態，種種顯現當時印度社會對階級與男女的不平等。然而佛教的興起提出了「四姓平等」的理念，打破了種姓制度，亦讓女性稍微燃起了希望，儘管後來佛教在印度衰落，但對於當時的人們或女人來說已算是一項突破。即便如此，抱持著「眾生平等」觀的佛教在經典裡面，仍可發現其將女性比喻成毒蛇，接近女性會影響阻礙當時的比丘們修行；另外，在有關釋迦牟尼佛覺悟成佛之前的故事中，悉達多太子在菩提樹下靜坐修行時，魔王派出三位女兒來誘惑他，這也可被詮釋為女性是修行的阻礙之一。由此可見，即便有「眾生平等」的說法，在印度男性認知裡，男女之間依然不完全平等，否則現如今的印度也不會成為女性地獄國家之一，被女性主義者關注。佛教經典中描述種種女性的負面形象影響世俗人頗深，以至於到現今不論是男女法師，會認為之所以今生會成為女性之身，受女性之苦——月事、懷孕生子等，乃是由於擁有較多的業障；反之，男性福報較女人深厚。若要解脫成佛，必須在人間作為男性方可能實現，這似乎已經是根深蒂固的觀念。就筆者個人經驗，曾隨家人去佛寺供養南傳僧侶，由於被供養者皆為男

⁸ 康德，〈答「何謂啟蒙？」之問題〉，「何以極大多數人在自然早已使之免於他人底知道（自然的成年人）之後，仍然願意終生保持未成年狀態？又何以其他人極其輕易地自命為那些人底監護者？其原因即是懶惰和怯懦。未成年狀態是極舒適的。... 如果我能夠光是付賬，我就不需要去思考；旁人會代我做費勁的工作。絕大多數的人（包括全體女性）除了認為邁向成年是麻煩事之外，也認為這十分危險。」，Immanuel Kant 著，《康德歷史哲學論文集》，李明輝譯註（聯經出版，2002年4月初版），頁27。

性，於是在行供養儀式之時，負責人表示只有男眾方能接近他們、供養伺候，女性參拜則要保持距離；似乎和佛教所說的「眾生平等」有所矛盾。

第二節 研究目的

實際上，筆者並非要以一種女權主義角度來探究佛教如何看待性別之差。然而在那種父權至上、男性沙文主義之下所提出來的分別差異，對女性來說肯定會感到不平衡的，甚至在無形中造成對女性的暴力。我們可以說在認識層面上為了有所區別，男、女肯定是不一樣的，不論是生理、心理以及基於生理層面的關係而各自有自己應該做的事。但就男女的同一性——作為人，為何男性仍然較女性具有優越感？是否大部分女性本身亦是甘願處於「未成年狀態」，如此使得自己更要依靠男性來生存？

本文的目的在於探討抱持著「眾生平等」的佛教為何會在經典上留下「性別不平等」矛盾之處。首先是為何在經典裡依然會看到形容女性為毒蛇、女有九惡法等具有厭女情結意味的描述內容，據此可否推斷佛陀具有厭女情結？還是那說法僅僅是為了對應到當時狀況而進行的因材施教，以至於到如今還有男性以「佛所說」為理由來提高自己的地位、貶低女性，讓他人開始質疑佛教的「眾生平等」之說。如此可以再進一步思考，同樣作為人類，究竟為何在性別上要有所分別？佛教又如何看待性別之間的分別？「眾生平等」又能否與「性別平等」劃上等號？

第三節 研究方法與各章節架構

本文欲以經典文獻分析為主要研究方式，並會將討論議題放入歷史脈絡考量進而進行哲學思考。首先回顧過去在佛教中的性別議題，透過文獻分析，區別出不同階段的佛教性別意識。接下來著手於現實中實踐的部分——蘊涵著佛教性別意識的戒律，同樣使用原典分析出家眾與在家眾戒律之異同，試圖尋求一平衡點。最後再轉回到理論層面，探討佛教的各哲學基本理論與「性別平等」之間的關係。據此歸納「性別平等」在佛教理論與實踐上是否可能。

筆者在第二章會先以歷史環境文化角度討論在婆羅門教、種姓制度的環境之下，早期印度佛教如何受影響。之後以佛教性別意識的不同階段——早期佛教、部派乃至中國大乘之各經典內容進而探討，整理出各階段之異同。最後再進一步討論漢傳佛教對女性形象之觀點轉變，大乘開始有「菩薩」的概念，作為女人面而示現的觀世音菩薩更是眾所周知，在此也要試圖解釋為何觀世音菩薩的形象是男兒身女人面，對佛教內部來說具有何意義？

第三章則進入到戒律之探討部分。由於在當時的印度部派佛教中，《四分律》是為法藏部所用之戒律，然而法藏部熱衷於向外傳教，相較於其他律典，《四分律》自然地會被廣泛使用。後來佛教傳到中國，此律典被律宗所推崇，且中國佛教絕大多數是以《四分律》作為戒律之起源參考之。因此，本文會以《四分律》延伸出之戒律為主要探討內容，而《五分律》、《十誦律》等其他律典皆為輔助材料。在此篇章，會區分出家眾比丘與比丘尼戒律以及在家眾優婆塞與優婆夷戒律之異同，討論平等與不平等之原因，另外更會有一部分著重分析及討論備受爭議之「八敬法」。同樣在歷史脈絡下，探究看似不平等之部分戒律與八敬法之所以被制定出之理由，以及通過融合戒律學「隨犯隨制」基本原則與緣起法則，思考現今是否還有需要被嚴格遵守之必要。

在第四章會進入到平等概念的分析。本文首先討論倫理學和性別平等對「平等」一詞之定義，之後再從找出相關經文進行文獻上的分析，探討佛教最初在何種脈絡下談論「平等」，比較二者之平等是否能夠相提並論。第二節則重新探討存有論意義下的「平等」立論基礎。早期印度佛教以緣起論——「六道眾生不論三惡道或三善道皆在生老病死的輪迴之中」，說明其四姓平等觀。而到了大乘佛教則以如來藏、佛性論——「眾生皆有佛性」推出眾生平等。而存有論之下的「平等」是否能夠直接套用在倫理層面上？第三節則討論「眾生平等」是否能夠保證性別的平等，而其平等理論背後是否有更加重要且有用的意涵。最後，筆者欲重新對「『性別平等』如何能夠在『眾生平等』理論與實踐中實現」這個問題進行反思。

第四節 文獻回顧

一、 釋昭慧，〈佛教與女性——解構佛門男性沙文主義〉⁹

昭慧法師在此篇文章中主要以女性主義之角度，以佛教倫理學的思考脈絡為主軸，對八敬法作出質疑及批評，欲釐清「什麼樣的女性觀才符合佛法的本質？」的問題。其認為八敬法為男女的不平等條約，提倡八敬法者不是因為尊重佛說之戒律，而是為了由於內心我慢而流露出來的變相階級意識。首先佛教以「緣起」為「眾生平等」生命論基礎，眾生在因緣法則上皆是平等的。佛教在早期印度種姓制度的不平等環境下興起，提出四姓平等，否認階級或種族之歧視。從眾生平等應可導出男女平等，然而在現實中卻由於無明我慢的心理因素而導致至今仍殘留對女性的偏見。

她先從經文上所敘述之比丘尼僧團成立的起源進行幾項質疑——女性出家會「令此佛法不得久住」是比丘們說的；佛經集結皆是由比丘主導和參與，因此經典中對女性的批評很可能都是比丘們對佛法之詮釋。而佛陀先拒絕大愛道比丘尼欲出家的請求應是基於現實環境治安的考量。雖就得道解脫來說實則與男女形相無關，後來佛陀的確也允許了女眾出家，但基於當時重男輕女的社會之下於是制定出敬法。對於八敬法的批判，昭慧法師大部分參考並採用了印順導師的看法。八敬法中有四項是各部律所一致的，礙於古代女性來說「知識低、感情重、組織力差」，因此必須依賴於比丘。昭慧法師能夠接受並且認同該四項有存在之必要，但同時她也提出很可能由於這四條敬法導致之後的比丘產生優越感，進而形成大男人主義。至於其他三法，昭慧法師以戒律學原理「隨犯而制」為原則，質疑這三條非佛所說，因為佛陀不可能在比丘尼還未犯過錯就先行預制。她還認為八敬法中有些內容很可能是大男人主義的比丘們誇大解釋，藉此來限制比丘尼們。

在古印度比丘尼遵守八敬法還情有可原，但就現代環境來說，比丘尼僧團更加獨立之下，「八敬法」是否還有必要遵守？加之八敬法以及其他古時流傳下來對女性的評論與偏見，導致女性受到不平等待遇，進而產生自卑感，在比

⁹ 文章摘錄在《千載沉吟：新世紀的佛教女性思維》，釋昭慧、釋性廣 編著，法界出版社，2002年4月新版，頁3-55。

比丘心理落下陰影。儘管現代也有為女眾說話的比丘們，但在父權思想濃厚的社會中，女修道人要提高自身的地位依然困難。但若女修道人有着堅定的女性意識，不讓比丘們有機會以「男尊女卑」之論去限制自己，亦可經濟獨立自主，不需依賴男性。那男女平等似乎是有可能的。此外，昭慧法師相當讚頌台灣的比丘尼，認為持有男女平等意識的比丘尼更容易有平等心和親和力，造就現今台灣佛教的盛行。如果能夠撇除男性沙文主義，對如今的比丘和比丘尼來說會有助於心靈解放和心智解脫。

二、釋如念，〈大乘《大般涅槃經》中的女性觀〉¹⁰

如念法師以《大般涅槃經》為主要探討內容，討論以「眾生皆有佛性」為「眾生平等」基礎原則的大乘佛教對女性的看法。在此如念法師重新整理並進而分析文本，欲解釋在「眾生皆可成佛」的條件下，性別可說是平等的。首先在第一部分列出了《大般涅槃經》中對女性正面與負面描述的經文。其中以負面的居多，描述女人充滿眾惡、多淫慾、是引發淫慾的煩惱來源，從「女人多淫慾」這點還可延伸出女人是貪愛、貪財和生老病死的象征。為法解釋而提出的比喻之中，也以女性作為例子。種種意味著女性等同於罪惡的來源，讓筆者聯想到古希臘神話中也有提到「潘多拉的盒子」，亦意味著女子是災害疾病的來源。儘管如此，以上所提到的負面描述也不全然是針對所有女性來說，如念法師就發現經中對修學佛法之女性則具有正面評論。此外，正面描述還包括對母愛的讚賞，在經中也不難找到諸如此類的譬喻；還有一個會被免於負面描述的角色則是為了度眾生而發願受生女身的菩薩。

至於為何經中總是對普通女性抱有負面之詞，如念法師首先想到的是歷史文化使然。由於佛法的起源地——古印度的父權制度與婆羅門教中對女性的厭惡，以及當時對女性的偏見和刻板印象深深影響了當時的比丘們，為此在集結經典時很可能是那些對女性抱有成見的比丘們改寫的，並非是佛所說。另外如念法師列出之三個原因，筆者則將其統一為乃是為了「善巧方便」，佛陀會依據說法對象的根氣或情況而有不同的對治方式，有時候是為了警戒比丘們而說女性是惡的來源；有時候則是要對治凡人對色身的執著。儘管有許多女性的負

¹⁰ 文章摘錄在《揭諦》第 24 期，2013 年 1 月，頁 1-52。

面評價，但佛陀依然允許女性出家，由此似乎表現了佛陀對性別並無偏私，重點在於行為和動機是否為善。

最後如念法師提出佛性本身無性別之分，經中說「女人若能知自身有佛性，名為男子；男子若不知自身有佛性則名為女人」，她將這裡的男女之別解釋為心理層面上的知與不知，而非外在的生理結構。即是說只要在心理上女轉男，就具有女身成佛的可能性，而語言上使用的男女只是為了順應世俗人之分別心而言說。由此說在《大般涅槃經》中，男女在佛性上可說是無差別的。

三、 Peter Harvey , *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Chapter 9: Sexual Equality

彼得·哈維（Peter Harvey）在《佛教倫理學導論》第九章「性別平等」中主要以部派佛教為探究主軸，首先提出佛教經典中讚揚女子的例子，參考《本生經》、《長老尼偈》中提出之正面的女子形象，試圖說明佛教並非歧視女性；經文上依然有對女性的讚頌，不完全是鄙視、貶低女性的說法。之後以男女之間的生理差異去說明佛陀女性的再生不如男性的再生；探討女有五事不得當之說法。還談到在《律藏》中，之所以對女性有貶低的說法乃是由於比丘對異性的戒心；此外，彼得·哈維引用了黛安娜·保羅（Diana Y.Paul）的想法：認為經典中那些說法乃是由於撰寫《律藏》的編者主要為比丘們，顯示出充滿想象中對女性的怨恨和極端偏見。最後提出各地區的佛教受到不同文化影響而對女性有不同對待方式。在此，彼得·哈維提出許多有關於佛教在各經典中對女性正面與負面的形容與評價，其認為對女性負面的評價，多數歸咎於當時重男輕女環境之下男性之偏見、以及女性生理與心理狀況所導致之。佛教在性別上的分別在於當時文化環境使然，之所以會產生疑問在於當時比丘或男性內心對女性的鄙視所造成之。

四、 Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*

此書是黛安娜·保羅（Diana Y.Paul）在 1985 年所著。由於其研究的是佛教中大乘佛教的女性形象，因此多引用大乘的經典——《大般若涅槃經》（*The*

Sutra of the Perfection of Wisdom in Eight Thousand Verses)、《法華經》(*The Lotus Sutra*)、《佛說月上女經》(*The Sutra of the Dialogue of the Girl Candrottara*)、(*The Gaṇḍavyūha Sutra*)等，介紹了大乘佛教經典中具有女性形象的內容。總共分三個部分，第一個部分說明了傳統對婦女形象的見解——具負面性的「妖婦」、「惡魔的女兒」，以及描述的正面形象「母親」。對於負面性的描述，通常來自於少數僧侶對自身性慾的不安全感和恐懼。第二部分則引出有關於作為女性行拯救之事的故事，除了比丘尼、善財童子童女之外，其中還提到女轉男身成道的例子——龍女與月上女。然而在這部分最後一節，黛安娜討論的是未轉性別也可成菩薩，並提到《金剛經》中所說的一切法都是夢幻泡影，並無一獨立存在、不可分割不變的實體，包括男性和女性，也就是說一切法皆空，是男是女並不重要。第三部分她整理了得道後作為女性形象而示現的觀世音菩薩相關經文內容。

在分析文獻內容中，黛安娜提到如果菩薩或佛陀作為男或女的象徵性呈現似乎會隱藏著歧視意味，因此建議以「無性別性」¹¹術語去解釋菩薩或佛陀是最平等且與大乘「空」的觀念具有一致性。通過對大乘佛教文獻的整理與分析，她發現早期印度佛教依然保有對女性的偏見，女性在當時被視為社會地位較低的存在，她們也希望可稱為社會的一份子，然而當時的環境影響亦導致只有少部分女性可被接受出家；對女性的定位一般來說會放在家庭層面上去說，而男性則可離開家庭投入宗教活動。似乎對那時候的人來說，理想的宗教應該由男性來主導。直到大乘時期，由於其主要是為了促進眾生的福祉，因此其並不否認女性和男性精神上的潛力——也就是「眾生皆有佛性」這一原則。而菩薩和佛陀各自展示了「無性別性」，皆在於牠們都已成就，根本不會再執著於世俗的男女相，亦不會有性別上的分別。

¹¹ “The most significant and persuasive theme for acknowledging women’s full and active participation in the various soteriological paths was the notion that all attachments to sexuality must be removed. The celestial Bodhisattvas and Buddhas illustrated the asexual nature of the deity...” Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*, University of California press, 1985.

五、 Rita M. Gross , *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*

此書是麗塔·葛羅思 (Rita M. Gross) 在 1993 年所著。由於佛教似乎是在一種父權主義的角度下形成之，因此葛羅思欲以女性主義的向度分析佛教理論、文獻和歷史，並且試圖重構佛教的歷史。在此她分成三個部分討論：首先是提到印度早期佛教的歷史。第二部分大題為「佛法(Dharma)非男非女」，對佛教的基本概念進行分析，其中提到性別與「無我」(Egolessness)、「空」(Emptiness)、「佛性」(Buddha-Nature)之間的關係。第三部分「佛法即是男又是女」的角度走向佛教的雙重性別重構。歷史上只要談到佛教的性別議題，通常是以「緣起無我」理論作為其可能平等的基礎原則。然而前者只是就理論層面去論述「佛教是否抱持著性別平等角度」之相關問題，若回到實然向度，則很可能依然無法達到實踐上「性別平等」的理想。但葛羅思在此除了理論上的分析之外，她以女性的角度去看待佛教歷史乃至於現代社會中的佛教，欲打破以前在父權主義濃厚的時期之下建立起的佛教理論，而以女性角度去重新建構對佛教的闡述。這或許是她想要在實踐層面中要完成的一項任務。

第二章 佛教性別意識的思想背景

在人類逐漸進入一種定居農耕的生活之後，男女之間的不平等似乎在各個國家文化顯示出來，不論中國社會或西方社會，對男女心理、生理上的分別認識皆大同小異。他們認為女人就應該待在家中安守本分，相夫教子；即便女性能夠有機會外出工作，薪資待遇也不如男子，付出同等勞力卻無法獲得相對報酬，自然地，女性不得不選擇留守家中，處理家務。古代社會上對女性的限制頗多，女兒自打出生就被家中女性教育著如何成為一個好女人；隨著時間和文化影響，代代相傳，人們逐漸認為身為女性本就應該如此，需要依靠男性才得以依存，於是女性真正地成為一個未成年人。

這樣的惡性循環似乎也可說是男性造成的，女人成為他們心目中理想的樣子，並且依賴他們、聽命於他們，男人從這份被依賴的感覺之中，生起自我成就感或優越感，進而養成習慣；倘若當時有某位女性突然發覺自身其實與男性一樣同為「人」，理應享有平等的權利，欲脫離男人獨立生活，則會被認為是異端。如果有女性試圖為女性發聲，並對他們的想法提出質疑，便可能成為男性們共同攻擊的對象，阻斷她在公開場合發表言論的機會等。或許可從西方歷史上的「獵巫事件」¹²發現女性的發言權在當時社會中普遍是不允許的，儘管在這歷史悲劇之中也有男性受害者，但多數受害者仍然是獨居、與當時社會文化持不同意見，且勇於為自己發聲的、或是守寡中的女性。在這事件中，告發者不僅僅是男性，同為女性也會基於各種原因——利益或私人恩怨——去舉發或陷害。於是在面臨可能死亡的恐懼和威脅之下，大多數女性也只能跟隨當時的社會文化趨勢而社會化，按照社會認為或期待的女性形象般生活。

¹² 「獵巫事件」發生在歐洲的十五世紀末至十七世紀，普遍認為基於當時歐洲社會的不穩定以及遭遇前所未有的災難而使人們陷入恐慌，這些問題人們將其歸咎於「魔鬼與巫師」；另一方面亦跟宗教改革有關。實際上巫師在早期有男有女，然而《女巫之錘》一書的發起，以夏娃更易受到毒蛇的誘惑為由，強調女性容易受巫術和魔鬼影響，因此對巫師的迫害逐漸轉為女巫為主要對象。男女都有可能受到指控和被處決，被處決的男性有些是主教，不過在事件中受到迫害居多的仍是女性，且大多是貧窮、年老、守寡的婦女；被指控的原因往往牽涉到他人對巫師形象的看法。有些學者還認為是當時歐洲男人藉由帝國主義控制其他民族同時，也對自己的女人行使控制權。更是基於「每個女人身上都有一點女巫的成分」，一旦稍微放鬆可能就會遭到控訴，自然女性不敢多說話、或是與當時教會和具有權利的男人處於對立狀態，因為他們很有可能因被受到威脅而用女巫的理由指控自己。內容參考於安·勒維琳·巴斯托（Anne Llewellyn Barstow）著，嚴韻譯，《獵·殺·女巫——以女性觀點重現的歐洲女巫史（*Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*）》（女書文化事業，1999年1月）。

然而這裡並非無視男性的苦處。只是當時父權社會仍給予男子更多權力與自由，知識份子也多為男性，能夠在公開場合發表個人看法或思想，所受到的壓迫和心理傷害較不明顯。不過，當男性制定出身為好女人的標準同時，他們亦在不知不覺中建立了自身作為男性的刻板印象，即區分了男女在社會中的差別，因此男子勢必也得表現出「男性應有的樣子」。這裡說的是社會性別——文化差異或社會形式所導致之男女氣質上的差別，也就是後來區分的生理性別（Sexual）和社會性別（Gender）。根據上述所說，可發現性別刻板印象除了生理造成的差別所導致之外，更多的是受到社會的傳統文化影響。那麼，在女性地位低下時代，主張眾生平等的佛教又是如何能夠在印度當時社會立足，從早期乃至於大乘佛教皆能讓人生信？又或者，就部分佛教經典中看似貶低女性的文字內容這點來說，實際上佛陀並不認為在性別上具有平等可言，而僅僅只就眾生上去說平等？以下將從印度早期佛教乃至中國大乘佛教，進行經典文獻上的分析，探討佛教在不同時期上的性別意識分別為何以及是否具有一致性。

第一節 在早期印度佛教之前的歷史背景

一、 早期到中期吠陀文化的過渡

佛教在誕生之前，印度已進入全盛的種姓制度時期；釋迦摩尼佛出生到建立佛教這段時間，他難免會受到吠陀文化影響。因此本節將會從印度吠陀文化歷史背景著手，在此期望自己能從其他角度切入探討之。佛教起源於印度種姓制度時期，佛教創始者是身為刹帝利階級的悉達多太子，太子出宮遊街時偶然看到宮廷外的人有老病死的苦，才知人生並非只有快樂和美好，這促使其出家試圖找出人生之所以有生老病死之真理以及解脫之道；而後來提出的基於十二因緣法而延伸出之「眾生平等」思想也相當打擊了種姓制度的不平等，為當時處於相對弱勢和不允許出現在宗教場合的奴隸、女性帶來一些希望。

首先要提一下種姓制度的起源和宗教祭司在古印度的地位。《世界婦女史》（*Women in World History*）提及近代歷史學家認為種姓制度最一開始的提出是基於雅利安人相信，若將社會結構劃分出不同種姓，而不同種姓的人皆遵

守各自的職責，方能夠在不平穩的時代建立出有秩序的社會¹³，種姓間禁止通婚在於能夠保持血統的純正。儘管制度建立的出發點看似為了整個社會秩序，但不可避免地，人們的地位高低也隨著種姓制度被劃分出來了。類似的制度在其他國家也是存在著的，只是相較之下，印度對種姓制度的限制與執行更為嚴格。加上作為一個宗教為上的國家，當時婆羅門祭司相當於神與凡人之間的媒介，地位高尚，神的傳話者說出來的話即具有某種神聖性，普通人無法隨意質疑，由他們口傳或撰寫的經文、史詩與法典等思想，當時的人們自然也不會認為有什麼問題。

再者，早期吠陀時代的雅利安人還過著半游牧生活——即尚未有明顯劃分個人私有財產之時，女性是能保有一定自主權的，有些女性的社會地位甚至可能比男性來得高，並非從頭到尾都處於極其卑微的狀態。早期吠陀教會認為若男女互相配合得當，將構成一種秩序；意即並沒有任何一方高於或低於一方，而是二者之間須相輔相成，如此的宗教意識使早期吠陀時代的女性可參與或主持宗教活動，並沒有女性不潔、無法接觸神聖之事的情況發生。在家庭方面，女性成婚與否也可隨自身意願而決定自己的婚事，不必完全聽從於任何人，甚至是父母。即便成為寡婦也可再婚，不需殉夫；同時能繼承父親的財產，結婚後與丈夫一起成為家庭的主人，男女是共同參與大小事件的決策過程。不論是宗教或家庭中女性同男性一樣，有參與權和決定權；在婚配方面也顯示出早期吠陀時代女性所具有的獨立自主性，這時的女性並不從屬於父、夫、子，然而到中期則逐漸有了變化。那麼，接下來要說的是佛教之前的女性地位從相對平等到低下的過渡。

二、 中期吠陀文化對女性存在價值判斷之轉變

「公元前 1000 年代中期的印度社會與早期吠陀時代的印度社會有了根本的不同。吠陀時代晚期在許多方面構成了印度文化的形成期。」¹⁴，即早期吠陀時代隨著雅利安人從半游牧生活過渡到農耕定居，家庭觀念與個人財產劃分更

¹³ Catherine Clay & Chandrika Paul & Christine Senecal 著，張凱譯，《世界婦女史：從史前至公元 1500 年上卷》（*Envisioning Women in World History: prehistory – 1500, Volume 1*）（上海人民出版社，2012 年 4 月），頁 59。

¹⁴ Hermann Kulke & Dietmar Rothermund 著，王立新、周紅江譯，《印度史（*A history of India*）》（北京中國青年出版社，2008 年 7 月），頁 48。

加明顯，在家中養育孩子這項任務理所當然地要由負責生育的女性來承擔，不需生育的男性開始負責育兒之外的事務，逐漸讓男性掌握種種事物的主導權。與此同時，早期吠陀教正在慢慢轉變為具有一定系統和影響力的婆羅門教。吠陀教四部經典中的最後一部《阿闍婆吠陀》（*Atharvavéda*）也開始述說了女性生理上的不潔，這使得女性被禁止參與神聖的宗教活動，失去宗教地位。¹⁵再之後的《摩奴法典》（*Mânava-Dharma-Sâstra, The Laws of Manu*）更是加劇了男女之間的不平等情況，其中便有關於童婚的規定¹⁶，還有以「如何才能算是好的妻子或新娘」為目標去規範女性的內容。種種「規定」使得女性在家庭方面相較於之前皆更加低下，從之前結婚後能夠與丈夫一起成為家庭主人的狀態，轉變為仿佛丈夫是自己的主人、只能順從丈夫的狀態¹⁷。似乎對當時的婆羅門來說，女性作為妻子的本分即是作為在丈夫旁輔佐的角色。

現實中女性一生中會以女兒、妻子、母親這三種身份存在於世，但這只是在不同時期和與不同對象的關係上的稱謂。然而撇開身份，最重要的是「女人是人」，跟男性一樣擁有作為人的自我意識，如此觀念在吠陀早期或許是沒什麼問題的，但在吠陀中期顯然不太可能會以此為出發點去看待女性。《摩奴法典》甚至也規定了女性在作為女兒、母親身份生活之時的法條，在該法典第五卷有關〈婦女的義務〉中即提到「婦女少年時應該從父；青年時從夫；夫死從子；無子從丈夫的近親族，沒有這些近親族，從國王，婦女始終不應該隨意自主。」¹⁸同樣的內容也出現在第九卷〈民法與刑法：商人種姓和奴隸種姓的義務〉中：「婦女應該日夜被其監護人置於從屬地位；雖生性非常喜愛無罪且合法的快樂，但也應當服從其從屬者的權力。婦女幼時處在父親監護下，青春

¹⁵ Catherine Clay & Chandrika Paul & Christine Senecal 著，《世界婦女史》，頁 63。

¹⁶ 「一個 30 歲的男人應該娶一個令其心悅的 12 歲女孩，相應地，一個 24 歲的男人要配一個 8 歲的女孩，倘若責任緊迫，（他應當）速速迎娶。」摩奴一世（*Swâyambhaura Manou*）著，（法）迭朗善（*A. Loiseleur-Deslongchamps*）譯，馬香雪轉譯，《摩奴法典》（台灣商務印書館，1998 年 10 月），頁 65。

¹⁷ 「《摩奴法典》清晰地列出了作為妻子的責任。一個女人從早年開始便被這樣教育：她自己的幸福相對與丈夫得家庭來說是次要的。一個好妻子應該對她的丈夫及其家人保持卑屈而溫順的態度，且沒有獨立存在的自己。...《摩奴法典》聲稱『一個賢惠的妻子應該像伺候神一樣服侍她的丈夫』。『一個好妻子』根據該法典的規定，『不是天生的，而是後天訓練成的』。男人們被建議要嚴密地控制他們的妻子，因為她們『就像水蛭，儘管日常因所得的首飾、衣服和食品而感激，但從不停止對男人的勒索。一個小水蛭僅僅吸血，而妻子卻從一個男人那裡獲取財富、地產、肉、能量、力量和快樂』。」，Catherine Clay & Chandrika Paul & Christine Senecal 著，《世界婦女史》，頁 67。

¹⁸ 摩奴一世著，《摩奴法典》，頁 118。

處在丈夫監護下，老年時處在兒子保護下，婦女不應任意行動。」¹⁹，兩段文字的最後一句皆再次強調女性不應有獨立自主的想法，女性生來即不能說是「獨立個體」，而是在身份不同的階段下各從屬於某位男性；這種規範與中國《列女傳》所言之「女性三從」極為相似，從出生到死亡似乎都需依靠不同男性的保護和照顧，若無人監護則被認為會帶來不幸。

「在各種姓中，主要是婦女應該不斷受到保護。」——在這樣的文字下，不僅是男性認為女性是需要受到保護的弱者，女性也會開始懷疑自己、進而認為自己「需要受保護」是理所應當的，更加強「男強女弱」的分別。如此「我身為男人就要保護女人」的想法和行為，使得男人在女人面前有種優越感，在付出保護同時想要獲得回報——既然女人受到我的保護，她就應該有所回饋。忠貞和容忍可說是當時男性最想得到的回報，即便丈夫有什麼缺點也得接受。而正因為婦女也認為自己需受到丈夫的保護，離開丈夫就無法獨自生活，因此不能不對丈夫忠貞、不順從他、丈夫有難也無法拋棄離開；丈夫往生之後若自願一同殉葬，才是身為「好女人」最高尚的品德表現，印度史詩中就曾提到，與丈夫到天堂去是女人往生後最好的結果，而自願殉葬即是可最快達到最好結果、又得以被世人讚揚的行為。

而婦女之所以需要被監護的原因在於，對當時婆羅門來說女人就是天生具有不良的傾向——「認識到創世時造物主賦給她們的特性，丈夫應對她們嚴加監護」²⁰、「在人世間，誘使男子墮落是婦女的天性...在人世間，婦女不但可以使愚者，而且也可以使賢者悖離正道，使之成為愛情和肉慾的俘虜」²¹。這跟西方厭女情結很相像，內容根據不外乎是女性經常誘惑男子，使男性墮落，在後來的佛教經典中也會出現類似的厭女內容，下一節會進一步討論。或許可將其歸咎於基於從不同性別視角出發之，加上處在父權制度相對明顯且嚴重的環境，不少文獻也都是出自於男性之手；那對當時男性來說，女性就是誘惑者，因此她們若無人監護則會依其本性誘惑男性，給其他男子帶來災害，導致賢者墮落。然而倘若換個角度檢視上述所說之女性特性，我們可將問題推到男性自身上，之所以會受到外在誘惑皆由於其自身修行不夠、定力不足。又或者

¹⁹ 摩奴一世著，《摩奴法典》，頁 197。

²⁰ 摩奴一世著，《摩奴法典》，頁 198。

²¹ 摩奴一世著，《摩奴法典》，頁 40。

可反向思考之，如果當時社會為女尊男卑的狀態下，很可能就會出現有關「誘使女子墮落是男子的天性」的歷史文獻了。

三、 宗教文獻上對男女的規範分別

總而言之，後吠陀時期的人們如何判定女性自身之價值好壞，標準在於她是否對丈夫忠貞或順從，以及她是否能夠讓丈夫和其家庭感到愉悅舒適。就連當時被推崇的女性形象之神，也大都展現出順從丈夫的德性。可從《羅摩衍那》（*Rāmāyaṇa*）阿逾陀篇中悉多的行為得知，在其丈夫羅摩被流放到森林，她要求他將她一同帶上之時說：「只有丈夫才是唯一的庇護」、「任何時候都要服侍丈夫，這樣才最使我快樂高興」²²、「一個女子沒有丈夫，她就沒法子生活」²³。另外，《摩訶婆羅多》（*Mahābhārata*）〈誅鉢迦怪篇〉²⁴中也可見得——女人不能無人保護，女性的天賦就是生育等皆是當時經典對女性的常見認知。不過倘若只就女性角度所言，似乎會認為當時女性就是如此卑微，理應為丈夫犧牲。然而事實不一定如此，前者丈夫實際上是不希望妻子同他在森林受苦，在聽了妻子這番話之後十分感動，並說：「我的愛妻啊！我的賢妻啊！你說的是什麼話？沒有你，我能活下去嗎？丈夫的第一個責任就是保護自己的妻子。若是我把你送給羅剎，既不顧愛情，又不管責任，我豈不成了罪大惡極的人了嗎？」，從這段不僅僅只是在敘述女性作為妻子應當如何，同時也表示

²² 蟻垤（Vālmīki）著，季羨林譯，《羅摩衍那選》（光伏網際網路出版，2001年），頁9。

²³ 蟻垤（Vālmīki）著，《羅摩衍那選》，頁15。

²⁴ 妻子回答說：「我一向是你的好妻子，我盡過了我的天職，生下了一兒一女。你能夠撫養他們，保護他們，而我却做不到。扔出去的肉逃不過老鷹和烏鴉的啄食；同樣，可憐的寡婦也免不了受卑鄙無恥的壞人凌辱。一塊布沾滿了奶油，貪饞的一羣狗見了就會你爭我奪，扯來扯去，把布撕成碎片；同樣，一個無人保護的女人也會落在壞人手裏，由他們爭奪拉扯。要我保護兩個沒有父親的孤兒是萬萬辦不到的事。你一死，他們就會如魚失水悲慘地死去。還是把我送去給羅剎最好。一個女人在丈夫活著的時候死去是莫大的幸福。你知道，這話是經典上說過的。跟我道別吧。請你照顧我生下的孩子。我跟你在一起過的日子一直很幸福。我也積了不少的善功。我對你忠貞不二，憑這一點，我相信自己一定能升天堂。做一個好妻子就不會怕死。我死後，你可以另聚一房妻子。放勇敢些，笑一笑，讓我高興一下。請你祝福我，把我送到羅剎那兒去吧。」《摩訶婆羅多的故事》，CBETA 補編，B36，no.0197，p.53a01-15。

接下來本文中《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用皆出自「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）的電子佛典系列光碟（2014）。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：T30，no. 1579，p. 517b6-17。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》（X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會）、《卍大日本續藏經》（Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經書院）、《卍續藏經·新文豐影印本》（R: Reprint。台北：新文豐）三種版本並列，例如：CBETA, X78, no. 1553, p. 420a4-5 // Z 2B:8, p. 298a1-2 // R135, p. 595a1-2。

了男人身為丈夫的責任；仿佛以一種男女互相配合的情況在述說之，換言之，當婆羅門在提出夫妻規範之時，很可能是考慮兩者之間的配合去規範的。

如此下來我們可以說，法規限制著女性，而男性也以不同的方式被規範了，另外講述女性三從規範的下一句也將規範對象轉為女性身邊的男人——「父親不及時嫁女應受譴責；丈夫不及時接近妻子應受譴責；丈夫死後，兒子不保護母親應受譴責」。或許有些女性主義者會著重在前一句針對婦女所說的三從部分，然而筆者認為也不能忽略掉述說男性的部分。當然毋庸置疑的是，當時女性相較於同種姓的男性而言，絕對是更加低下的。若僅就女性應從屬於男子這方面即可發現，女性比男性更失去其身為人的自主權，受到更多壓迫。然而實際上，其他種姓的男性在最高種姓婆羅門的規範下，也可算被壓迫的一方，尤其是更低下的首陀羅或賤民。也就是說，在具有嚴重種姓制度及視宗教祭司為大的社會中，基本上沒有種姓與種姓間的平等可言，加上由男性婆羅門所提出的法規或宗教思想有少部分仇女的敘述內容，若要回到吠陀早期時男女各司其職般也是不太可能的。因此，造成男女不平等的最大根源，歸根究底還是撰寫經典和制法的婆羅門。

而佛教就是在這種以高階級男性為主導的社會、且普遍皆認為女性是作為輔佐而存在的思想背景下產生的。然而這是否造成佛教在性別意識上有跟婆羅門般重男輕女的分別？下一節欲探討之。

第二節 佛教性別意識的不同階段

一、 早期印度佛教的女性觀

從早期印度佛教經典乃至大乘佛教經典皆有提到女性有五事不能夠擔任，現如今也有僧團以此為例說明女性福報不如男性。《中阿含經》卷二十八說：

「阿難！當知女人不得行五事，若女人作如來、無所著、等正覺，及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，終無是處。當知男子得行五事，若男

子作如來、無所著、等正覺，及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，必有是處。」²⁵

在此先說明《中阿含經》提及女不得行五事的敘述背景。經過佛陀說明女性要出家為比丘尼必須行八敬法、而大愛道比丘尼也接受並且遵守奉行後，她向阿難提出希望如同比丘尼都會按輩分向比丘行禮問訊般，比丘也能夠按照資歷深淺，向比丘尼稽首作禮叉手問訊；阿難向佛陀問及此事，但佛陀對大愛道所提之內容是持反對意見的——「止！止！阿難！守護此言，慎莫說是。」²⁶並表示若女人不出家學道，則其他梵志、居士更能對沙門生尊敬之心，仿佛會因為沒有女人存在而更顯清靜，願意給予更多布施，作如是想「令我長夜得利饒益，安隱快樂」。這整段都在明示著，若女人不出家，更有利於沙門精進修行，且受到世俗人的尊敬。倘若上位者為女性的話將「終無是處」，因此必須是男身才行。基於前面幾個原因，年輕的比丘依然不需要跟資深的比丘尼行禮問訊，甚至連阿難只是提出大愛道所要求之事，都被佛陀阻止。

「女有五事不當」說明女身無法勝任統治者或上位者的位子，所持理由為女身污穢，與婆羅門教認為女性生理上不潔，無法參與神聖的宗教活動有些相似。除此之外，其他看似對女性有貶義的文字則是就心理和行為上去說的，《增壹阿含經》卷四十一提到：

是時，世尊告長老比丘：「汝為愚惑，乃能在如來前吐此惡意。汝云何轉繫意在此女人所？夫為女人有九惡法。云何為九？一者女人臭穢不淨，二者女人惡口，三者女人無反復，四者女人嫉妬，五者女人慳嫉，六者女人多喜遊行，七者女人多瞋恚，八者女人多妄語，九者女人所言輕舉。是諸，比丘！女人有此九法弊惡之行。」²⁷

故事背景為一婆羅門摩醯提利欲將聰明美麗的女兒意愛送入佛陀門下出家修行，但佛陀以「吾不須此著欲之人」為由拒絕。幾次拒絕後有位長老比丘對佛陀說，佛陀若不須要該女子侍奉，可轉贈給他使喚；此時佛陀指責長老比丘是

²⁵ 《中阿含經》，CBETA，T01，no.26，p. 607b10-15。

²⁶ 《中阿含經》，CBETA，T01，no.26，p. 607a14。

²⁷ 《增壹阿含經》，CBETA，T02，no.125，p.769c8-15。

因為愚昧而迷惑，才會在佛陀面前說出如此惡想，提出九惡法試圖去除長老比丘這個念頭。最後則以「知欲為不淨想」為該次說法總結，用「著欲之人」指稱意愛，應意指女人的存在容易使男性生起慾望，阻礙修行生活，這樣的說法與婆羅門所認為的「誘使男子墮落是婦女的天性」相似。

二、 上座部時期的女性觀

在最早期的《阿含經》系列之後，上座部的經典《相應部》、《本生經》、《法句經》等相繼出現，因此筆者欲在這時期的經典之中，挑幾處有關女性的正面與負面敘述內容作出分析。《相應部經典》的〈有偈篇第五：比丘尼相應〉中，皆在敘述比丘尼看穿前來擾亂修行的惡魔波旬時所說的偈。其中便有一篇提到憑女性的智慧不能達到聖人的境界²⁸，而蘇摩比丘尼對此的回應為：

心入於寂靜，女形復何障。智慧已顯現，即見無上法。

我若思男女，思此為何物。心感於如是，即應惡魔語。²⁹

即若心已能夠入寂靜，那外在女形已不算是什麼障礙。當能夠修得甚深智慧，男女相也只不過是世俗諦中一種分別而已，若心還分別男女相，那才是真的如惡魔所說之「非女二指智，能得至彼處」。「女二指智」指的是女性在烹飪方面具有以兩隻手指試吃食物的智慧，這在釋悟因法師〈尼僧伽教育的綱領〉³⁰一文中亦有提及之，她認為以此作為女流智慧乃似褒還貶，是對女性的刻板印象。相同的偈句與故事內容也可在《雜阿含經》³¹和小部的《長老尼偈》中發現³²。

²⁸ 「時，惡魔波旬欲令蘇摩比丘尼生恐怖，毛髮豎立，以棄禪定，而詣蘇摩比丘尼處。詣已，以偈語蘇摩比丘尼曰：聖者所至處，是處甚難至。非女二指智，能得至彼處。」《相應部經典(第1卷-第11卷)》卷5，CBETA，N13，no.6，p. 219a9-12 // PTS.S.1.129。

²⁹ 《相應部經典(第1卷-第11卷)》，CBETA，N13，no.6，p. 220a3-6 // PTS.S.1.129。

³⁰ 釋悟因，〈尼僧伽教育的綱領〉，《香光莊嚴》，第98別冊2009年6月，頁2-14。

³¹ 《雜阿含經》，CBETA，T02，no.99，p. 326a29-b12。

³² 「世間唯諸仙，通得難解理，婦智二指量，不能達此理。內心得安住，智慧現前時，善觀照法者，婦女又何關？」，《長老尼偈經》卷1，CBETA，N28，no.16，p. 249a7-8 // PTS.Thī.129。

此外，彼得·哈維在其《佛教倫理學導論》中曾提到在佛教立場中，生女兒並非是如婆羅門教所說是不祥的。所根據內容為《相應部經典》卷三的〈拘薩羅品〉以下段落：

時，世尊，知拘薩羅國波斯匿王之不喜，於是唱偈曰：
人主或婦人，勝比於男子。有智慧全戒，敬姑及事夫。
以生其子者，英雄地上主。實如賢妻子，亦教導王國。³³

波斯匿王在末利夫人生下公主後不甚高興，佛陀便作了偈表示生下女兒也不必感到失望。第一句先說婦人勝於男子，第二句儘管說婦人具有智慧，但仍提及敬姑及事夫；這與婆羅門教對女性的規範義務並無差別。第三句則顯示出女性的天賦生育，第四句亦以「賢妻子」表示女兒未來也是朝向成為如末利夫人般的賢妻角色。這偈看似在說明生女兒的好處、將生女的地位提高，但事實上仍舊脫離不了婆羅門教所認為之女性應當履行的義務——敬姑、事夫、生子、作為賢妻。

上節《增壹阿含經》所提出的「女有九惡法」在《法句譬喻經》卷四也有相似段落：

佛告大王：「妖蠱女人有八十四態，大態有八，慧人所惡。何謂為八？
一者嫉妬，二者妄瞋，三者罵詈，四者呪詛，五者鎮厭，六者慳貪，七者好飾，八者含毒，是為八大態。」³⁴

這段故事在講述有位婆羅門原想將其女兒送給佛陀但受到拒絕，轉而送給優填王當左夫人。而該女出於嫉妒心，總是背後說優填王原配右夫人的壞話，挑撥優填王和右夫人的關係；趁右夫人齋戒之時蠱惑優填王邀請她出來，她幾次拒絕惹怒了優填王，優填王欲殺之。然而右夫人的精進齋戒受到佛陀庇佑，讓優填王大悟，將左夫人送回父母身邊。上述段落即是在後來兩人一同去向佛陀請

³³ 《相應部經典》，CBETA，N13，no.6，p.151a10-14 // PTS.S.1.86。

³⁴ 《法句譬喻經》，CBETA，T04，no.211，p. 604a20-23。

法時佛陀對優填王所說之。而故事最終要強調的是奉行佛法持齋的好處³⁵。這裡一方面表示女性容易嫉妒蠱惑他人，一方面也展現出男性容易受到蠱惑，為此相較之下女性似乎更能夠精進於學佛修行持齋。在《法句譬喻經》中夫人精進齋戒而影響丈夫一起向善的例子還有波斯匿王與末利夫人³⁶，然而中間依舊以女形少福為基礎去說明末利夫人為何齋戒的原因——「自念少福稟斯女形，情態穢垢日夜山積，人命促短懼墜三塗，是以日月奉佛法齋，割愛從道世世蒙福。」³⁷如此便可追問，倘若末利夫人身為男性，那是否就不會想到要守齋戒修行？

講述女性德性的內容也可在佛教經典看到。《本生經》中便提到釋迦摩尼佛出家前的妻子羅睺羅母，被淨飯王讚揚「彼女之德」，這裡所用的經典乃參考南傳大藏小部的《本生經》，內容如《本生經》卷十六所云：

王開始稱讚彼女之德：「尊者！予媳聞爾被袈裟，則己亦被袈裟；聞爾不用華鬘，彼亦棄華鬘等；聞爾臥地上亦臥地上。爾出家後，彼為寡婦，不受由他之諸王所贈之贈物，如是難抑之思，寄情於汝。」如是王讚彼女之德。³⁸

由此可見得她之所以被讚揚在於她主動地跟隨丈夫的一舉一動，並且在佛陀出家後守寡，不接受他人贈予的禮物，即便丈夫已出家仍繼續對其忠貞；以此段為鋪層，繼續說明這段關係的前世故事。佛陀敘述了羅睺羅母前世身為月姬，為救死去的丈夫感動帝釋天；而故事內容也展現出女性對丈夫的忠貞與愛——丈夫死後守寡，寧死也不願嫁於旁人，如此表示忠貞³⁹；另外她還唱出十二偈⁴⁰，每個偈第二句皆為「彼處不見汝，...如何持？」，即沒有丈夫，在旁似乎一切苦難或美景她皆已無從面對，這部分與第一節提到的《羅摩衍那》中悉多

³⁵ 「佛告大王：「人行罪福各有本性，所受影報萬倍不同，若行六德持齋福多，諸佛所譽，終生梵天福樂自然。」」《法句譬喻經》，CBETA，T04，no.211，p. 604a29-b2。

³⁶ 《法句譬喻經》，CBETA，T04，no.211，p. 585a25。

³⁷ 《法句譬喻經》，CBETA，T04，no.211，p. 585b15-17。

³⁸ 《本生經》，CBETA，N37，no.18，p.166a10-13 // PTS.Ja.4.283。

³⁹ 「必也使我死，王子！決不為汝物。汝對予為戲，殺我無罪夫。」（《本生經》，CBETA，N37，no.18，0169a12-13 // PTS.Ja.4.286）。

⁴⁰ 《本生經》，CBETA，N37，no.18，p. 170a5-171a14 // PTS.Ja.4.286 - PTS.Ja.4.287。

所言「女子沒了丈夫就無法生活」相似。儘管後來佛陀的前妻亦出家得道，也算是好的結果，但在這裡仍可發現對女性的價值判斷依然建立在丈夫身上。

從前面幾則故事看來，可綜合出在上座部經典中對女性正面評價，通常離不開協助丈夫得道或是對丈夫忠貞不二；就如婆羅門教認定之所謂「標準的好女人」。而經典之中出現的負面評價也普遍基於「婦人乃罪惡之物」、女性依然是比丘煩惱的來源⁴¹，使其起愛執之心，影響他們修行。但與婆羅門教不同的是，吠陀中期後的女性無法參與宗教祭祀，而《本生經》中直接說出女性也跟男性一樣可以出家，其中便是在〈小菩提童子本生譚〉故事裡，佛陀前生為遊行僧，其在父母往生後欲出家，當時的妻子亦願跟隨他，對話如下：

菩薩於彼等葬儀終了，呼其妻云：「吾妻！汝可取此八億財產，為幸福之生活。」妻反問云：「然則貴君之身？」「財寶於予，實無必要。予入雪山地方出家，以其處為自己之安穩場所。」「然貴君之出家生活，只有男人等輩，為適當耶？」「不然，汝婦人亦可適當。」「如是，予亦不願以身受取此『吐痰之團子⁴²』，財寶於予，亦無必要。予亦欲出家。」「如此甚善。」⁴³

就佛教立場來看，出家生活不論是男性或女性都是可行的。不過這似乎跟《阿含經》佛陀阻止大愛道出家有些矛盾，但若說此為佛陀前生，因此應尚未有佛教僧團，這裡有可能是指婆羅門教的出家形式，如此便可與之分開討論。且此故事中也顯示出妻子欲跟隨丈夫，即便出家也想跟著丈夫生活。即女性雖跟男性一樣可有出家生活，但仍不會以獨身一人方式過活。

⁴¹ 「佛言：「汝比丘！不可為煩惱所執，婦人者乃罪惡之物，取除執著於彼等之心，樂教為宜。古之有大力之賢者為婦人而執心，因而失其力而陷入破滅。」」（《本生經》，CBETA，N39，no.18，p. 172a1-3 // PTS.Ja.5.278）。

卷 11：「：「見盛裝婦人而起煩惱。」」（《本生經》，CBETA，N36，no.18，p. 82a13 // PTS.Ja.3.496）。

卷 5：「彼為住於舍衛城內某良家之子，歸依佛法而出家。某日，彼於舍衛城中巡迴托鉢，見一裝飾美麗之婦人，起愛執之心，心情不快而漫步。」（《本生經》，CBETA，N34，no.18，p.1a10-2a6 // PTS.Ja.2.271 - PTS.Ja.2.272）。

⁴² 「吐痰之團子」chaddi-takheḷapiṇḍa，意味出家者財寶為不必要。

⁴³ 《本生經》，CBETA，N36，no.18，p. 154a5-9 // PTS.Ja.4.23。

三、大乘佛教時期的女性觀

關於大乘佛教經典的女性觀，恒清法師在其《菩提道上的善女人》第二章中已作出整理，其提出相較於小乘佛教，大乘佛教對女性是慈悲及包容的，但不表示所有大乘經典都持同樣觀念。在早期大乘佛教經典中，看似仍留有些許「犯罪源起都是因為女性造成的」的想法，恒清法師將其歸類為「持否定女性觀的初期大乘經典」⁴⁴，其中以《大寶積經》卷九十七內容為例：

王言：「世尊！我無異問。女人令我造地獄業，我於今者唯為了知女人過患、女人諂曲虛誑邪媚。願為開示。」乃至三請亦如是說。佛言：「王應先知丈夫過患，然後觀察女人過失。」...「佛言：「一切丈夫皆由四種不善愆過，為諸女人之所迷亂。」⁴⁵

從此段文字看起來，優陀延王仍認為他會犯錯造惡業皆是因為女性的過患，但佛陀卻要優陀延王先瞭解男性的過患，再去說女性過失。若說有受到小乘厭女情結影響，在於佛所提出的一段偈：

女人能作，眾苦之因，欲能滅壞，一切安樂。惡法積集，善友乖離，皆以耽求，女人為本。若有得聞，我之所說，能於女人，深生厭離，則為莊嚴，清淨天道，亦當速證，無上菩提。⁴⁶

然而若不忽略故事開頭來看，此故事背景也與第二部分關於上座部經典中的優填王事件有相似之處。首先是優陀延王的第二夫人心懷嫉妒，向優陀延王說謊蠱惑，導致王對第一夫人舍摩夫人生嗔怒心，欲射箭殺了舍摩夫人，但舍摩夫人因平常供養與讚歎佛陀，在當下對其丈夫生悲憫之心，進而入慈三昧，展現神通力，使箭回到王上方盤旋，王見了心生悔恨到佛陀跟前懺悔，這才有了佛陀之後的講說。且此篇最後總結為「能說是諸欲過患」，實際上是要講解愛欲

⁴⁴ 釋恆清著，《菩提道上的善女人》（臺北：東大發行，1995年7月），頁79。

⁴⁵ 《大寶積經》，CBETA，T11，no.310，p. 543c5-9 & p.543c11-12。

⁴⁶ 《大寶積經》，CBETA，T11，no.310，p. 544b18-23。

所引起的煩惱。加之說法對象又僅是大比丘眾，因此將女性視作眾因之苦似乎也是為了比丘們的修行。

此外，大乘淨土經典中，極樂淨土宗也認為淨土無婦女身，似乎是由於當女性往生淨土後皆捨棄女身，因此淨土並沒有女身存在。可從《佛說大阿彌陀經》卷一中得知：

第三十二願，我作佛時，十方無央數世界有女人，聞我名號喜悅信樂，發菩提心厭惡女身，壽終之後其身不復為女。不得是願終不作佛。⁴⁷

恒清法師認為這是由於古代女性受到壓抑所影響，普遍認為女身象徵污穢和苦難，因此連女性也厭惡自己的女身，故而往生淨土後捨棄了女身，藥師如來琉璃淨土也有類似的內容。對此恒清法師從淨土宗派中作出總結：「除了阿閼佛淨土之外，其他淨土女人必須轉女成男，才能與淨土的清淨體性相應。這種觀念還是未能超越執取外相的束縛。」⁴⁸，雖一方面仍未脫離之前早期佛教厭惡女身的心態，但仍對女性有更大的接納程度，這時候仍未討論到女性成佛的問題。

接著，之後的經典開始有討論女性成佛的可能性，似乎是在那時性別觀開始有所改變。提到女身成佛，龍女便是很有名的例子，雖該段仍提到部分與《中阿含經》中「女有五障」相似的內容，但這兩段經文背後要闡述的意義卻相差甚遠：

時舍利弗語龍女言：「汝謂不久得無上道，是事難信。所以者何？女身垢穢，非是法器，云何能得無上菩提。佛道懸曠，經無量劫勤苦積行，具修諸度，然後乃成。又女人身猶有五障：一者、不得作梵天王，二者、帝釋，三者、魔王，四者、轉輪聖王，五者、佛身。云何女身速得成佛？」⁴⁹

⁴⁷ 《佛說大阿彌陀經》，CBETA，T12，no.364，p. 329c12-15。

⁴⁸ 釋恆清著，《菩提道上的善女人》，頁 88。

⁴⁹ 《妙法蓮華經》，CBETA，T09，no.262，p. 35c6-12。

此段在講述龍女成佛之前舍利弗對女身可成佛的質疑。首先強調《法華經》的甚深微妙之處，若有眾生精進修行法華經，則可能在短時間內成就佛果。而文殊師利菩薩便提到了龍王女年紀輕輕便智慧利根，能夠領悟佛所說的甚深諸法，慈悲仁讓。但其他菩薩以釋迦摩尼佛經歷了無量劫苦行、不停止地累積功德方才得以成就菩提道為理由，質疑龍女能在短時間內成就的真實性。舍利弗還提出作為女身的龍女基於「女有五事不得當」以及「女身垢穢，非是法器」這兩點，說明女身不可能成佛、更不會在短時間內得以成佛。但龍女在此顯現出神通，從女身轉為男身後成就佛果。對此有人以龍女仍先成男身後成佛這個舉動說明女身依然不得行五事；也有人將此說明為一旦已成就智慧，實際上男女相已不再重要，龍女即可現女身亦可現男身，即便她當時未變為男身，仍可成佛。

此外，《維摩詰所說經》卷二〈觀眾生品〉亦提到與龍女故事相同的部分內容：

舍利弗言：「汝何以不轉女身？」天曰：「我從十二年來，求女人相了不可得。當何所轉？譬如幻師化作幻女，若有人問：『何以不轉女身？』是人為正問不？」舍利弗言：「不也！幻無定相，當何所轉？」天曰：「一切諸法亦復如是，無有定相，云何乃問不轉女身？」⁵⁰

問話的角色一樣是舍利弗，在此對象則是一位在維摩詰居士身邊的天女。當時文殊師利菩薩在向維摩詰居士問法，天女看到如此眾多菩薩和弟子在說法，便在會場中現身，同時將天花散向諸菩薩與弟子。花散至菩薩處即皆落下，意味著菩薩已無著無分別，然而散在其他弟子處卻附著在他們身上。弟子們欲用神力將花拂去卻無法如願。天女問舍利弗為何要去掉花瓣，舍利弗回答說：「此華不如法，是以去之。」，天女「以華無所分別，而仁者自生其分別想而已」回應舍利弗所言。舍利弗讚歎其智慧，轉而問天女如何不轉女身。而天女以「一切諸法皆如幻像般無有定相」回答之，並將舍利弗化作自己的模樣，自己則化為舍利弗模樣說：

⁵⁰ 《維摩詰所說經》，CBETA，T14，no.475，p. 548b22-27。

天曰：「舍利弗！若能轉此女身，則一切女人亦當能轉。如舍利弗非女而現女身，一切女人亦復如是，雖現女身，而非女也。是故佛說一切諸法非男、非女。」⁵¹

在此段落中，實已展現出無分別心之理論，顯現在外在的男女相則如幻法一般無定相，無所謂在或不在；著與不著的關鍵在於自身是否還具有對法的分別心。在此性別觀得以建立在無分別的理論上，成就與否已跟是男身或女身無關，甚至可以去討論到性別問題。簡言之，佛教傳入中國剛開始可能仍受到早期佛教影響，對女性有些偏見，然而在時間上逐漸有所改變，到後來有更多女性形象的菩薩角色，或以女居士、女菩薩為主角的經典出現，這部分將在下一節分別探討之。

第三節 大乘乃至漢傳佛教的女性形象之轉變

一、 大乘時期女轉男身之意義

上文提到大乘逐漸有女性成佛的例子，那麼勢必又要提出關於轉女身的討論。經典上可常見比丘尼成就阿羅漢，《阿含經》中即有一一舉出之，但在成就之前轉女身這件事這點並無敘述太多。然而綜合幾個作為女身成就的例子，她們似乎都有相同的敘事型態——轉男身。甚至有一部經典名為《佛說轉女身經》，說明佛陀教導女性要認清自己的過患，發願離女身轉男身。但在經文的內容最一開始是以菩薩如何成就佛果、進而轉到無分別心，接著突然便轉到如何離女身速成男子的問題；既然前面已強調無分別心，那為何又再提男女之分呢？這點將在下文討論。

經中開頭到中上段先提出菩薩以瓔珞自莊嚴，接著無垢光女再替菩薩們請法，希望佛陀講解如何令菩薩能夠在不退轉的情況下，越過種種障礙而成就佛果。後來舍利弗又問無垢光女為何現在以女形生於此世間。無垢光女回答道：

⁵¹ 《維摩詰所說經》，CBETA，T14，no.475，p. 548c2-5。

女即答言：「我今不以男形、女形，亦不以色、受、想、行、識來生此間。所以者何？尊者舍利弗！於意云何，如來所作化人，從一佛國至一佛國，為有男女陰界諸入差別相不？」舍利弗言：「不也！所以者何？如來所化無有差別。」女言：「尊者舍利弗！如如來所化無有差別，一切諸法皆悉如化，若知諸法悉同化相，從一佛國至一佛國不見差別。」

52

即外在的男形女形等一切法實際上都無有差別，若能夠達到無分別的境界，則從一佛國到另一個佛國同樣是無差別的，因此佛陀無論化作男女皆無法否認其莊嚴。從這裡無垢光女和舍利弗展開了一段問答，皆在強調一切法無分別相，最後則以菩薩可依眾生的根性而化作各種身相的神通力為問答結尾。看到這邊似乎說明了男女相實際上並無差別，無垢光女以女形示現，展現其辯才智慧，由此好像可以說明在佛教中性別是平等的。然而說完無差別相之後，經中卻有了轉折：

爾時無垢光女白佛言：「世尊！今此會中諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷願樂欲聞：修何善行得離女身，速成男子，能發無上菩提之心？惟願世尊當為解說！」⁵³

這邊才開始《佛說轉女身經》的轉女身說，說明若要離女身速成男子需成就一法乃至十法，其中只有第一法以及第八法涉及到女性特性⁵⁴。然而這十法若要

⁵² 《佛說轉女身經》，CBETA，T14，no.564，p. 918a5-12。

⁵³ 《佛說轉女身經》，CBETA，T14，no.564，p. 918c2-5。

⁵⁴ 第一法：「何謂為一？所謂深心求於菩提。所以者何？若有女人發菩提心，則是大善人心、大丈夫心、大仙人心、非下人心、永離二乘狹劣之心、能破外道異論之心、於三世中最是勝心、能除煩惱不雜結習清淨之心。若諸女人發菩提心，則更不雜女人諸結縛心。以不雜故，永離女身，得成男子，所有善根亦當迴向無上菩提，是名為一。」（《佛說轉女身經》，CBETA，T14，no.564，p. 918c7-14）從「發菩提心」字面上來看，則是「大丈夫心」、「大善人心」、「非下人心」，有別於女人諸結縛心，若女性發菩提心，即不會摻雜結縛心；由此得以從女身轉為男子。似乎將女人心比作結縛心，說明女性較容易生煩惱。

第八法：「何謂為八？一、不偏愛己男；二、不偏愛己女；三、不偏愛己夫；四、不專念衣服、瓔珞；五、不貪著華飾、塗香；六、不為美食因緣，猶如羅剎殺生食之；七、不悞所施之物，常追憶之而生歡喜；八、所行清淨，常懷慚愧。是名為八。」（《佛說轉女身經》，CBETA，T14，no.564，p. 919a12-17）這裡的四、五實際上較貼近女性生活習慣，在第三章談論到比丘尼戒律之時，也可發現「塗香」在比丘戒本不曾出現，但在比丘尼戒本的波逸提戒中則列了三條。另外衣服、瓔珞、華飾普遍為女性用來打扮自己的物品，就連現今社會中，相較

放到男性身上來說也是適用的，換句話說，即便身為男身，若無發菩提心、不除慢心、不離欺誑等成就修道之法，也是無法達到解脫的。不過從經文以「離女身」這點來看，貌似指出即便內在修行已達到成就佛果境界，但在成就之前，外在形象必得先轉成男身的樣子。恒清法師在討論到這部分時也認為「轉身說不只是抽象的心性改變，而是具體的身相改變」⁵⁵。

在提出十法之後，佛陀又說了身為女性的種種過患，不外乎是礙於生理上女性需要懷胎生子、危及生命，心理上貪嗔癡和煩惱重於男性；社會上則以法制限制著女性，女性被視作負責侍奉他人、由他人來決定自己、具屬他性的角色，所以說作為女身在這世間更苦、更不得自在。這些皆是當時社會大眾對女性的認知與刻板印象，就這世間對女性的限制和不友善來說，仿佛離女身更能表現出發菩提心之後的莊嚴性。到經文後半段，五百比丘尼和七十五女居士皆發菩提心轉為男子。無垢光女之所以提出如何離女身這問題，基於她的發願：「無垢光女長夜發願：『若有眾生是我父母者，必當令其於阿耨多羅三藐三菩提而不退轉。』」⁵⁶，乃作為菩薩欲成就眾生而以女身示現。即便整個經中貌似是在說一位菩薩為度眾生才提出問題引導女性發菩提心，但也就此說明了在世間中男女依然難脫離分別相。最後無垢光女也轉為男子：

爾時無垢光女前禮佛足而作是言：「『一切諸法無男、無女』，此言若實，令我女身化成男子！」發此言時，三千大千世界六種震動，無垢光女女形即滅，變化成就相好莊嚴男子之身。⁵⁷

即在為了證明「一切諸法無男無女」這點中，無垢光女從女身化為男身。這樣的轉變形式在《大寶積經》中妙慧童女⁵⁸、無畏德女⁵⁹故事中也可見得，在《大

於男性之下，女性對裝扮物品更有興趣些。即從外在之物上看，會讓女性生起貪著煩惱的部分更多些。

⁵⁵ 釋恆清著，《菩提道上的善女人》，頁 89。

⁵⁶ 《佛說轉女身經》，CBETA, T14, no.564, p. 921a23-29。

⁵⁷ 《佛說轉女身經》，CBETA, T14, no.564, p. 921b1-4。

⁵⁸ 「妙慧答言：『女人之相了不可得，今何所轉？……若我此言非虛妄者，令此大眾身皆金色。我之女身變成男子，如三十歲知法比丘。』說此語時，此諸大眾皆作金色，妙慧菩薩轉女成男，如三十歲知法比丘。」（《大寶積經》，CBETA, T11, no.310, p. 548c29-549a12）。

⁵⁹ 「無畏德女作是誓言：『若一切法非男非女，令我今者現丈夫身，令一切大眾悉皆親見。』說此語已，即滅女身現丈夫身，昇於虛空高七多羅樹，住而不下。」（《大寶積經》，CBETA, T11, no.310, p. 555a23-26）。

寶積經》中一樣在討論菩薩行、其中亦有提到女身的過患，而在辯論過程中，常會有「作誠實願」⁶⁰的情況出現，妙慧童女和無畏德女即是在這種情況下轉為男身的。恒清法師認為若轉女身是「作願」的行為，那性別歧視的意味也會稍減少些⁶¹。這或許是由於「作願」乃出自於自身的意願，為了證明自己所言不虛而自願為之，並非因為要符合「成佛須女轉男身」這一條件而不得不為。但作願為何一定得選擇轉男身？而不選擇其他特異事件來證明之？

此外，最常被提出的便是「龍女轉男身後成就佛果」這段故事，至今仍有各種爭議，在上一節已稍微敘述過故事的前部分，這裡則就故事的後半部來作分析：

爾時龍女有一寶珠，價直三千大千世界，持以上佛。佛即受之。龍女謂智積菩薩、尊者舍利弗言：「我獻寶珠，世尊納受，是事疾不？」答言：「甚疾。」女言：「以汝神力，觀我成佛，復速於此。」當時眾會，皆見龍女忽然之間變成男子，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮華，成等正覺，三十二相、八十種好，普為十方一切眾生演說妙法。

62

有些人會以此例子來說明女性依然不如男性可直接行五事，似乎必定得先轉為男身方能成佛；也有人認為龍女這一舉動在於證明一旦到達了某種境界，其神通力可隨其所想化為男身或女身，並且成佛與否實際上跟是男身女身無直接關係，女性跟男性一樣皆具有成佛可能性。倘若男子沒有修得那個境界，即便為男身也無法成佛；換句話說，作為男身已修得成佛境界，他應也可化為女身。重點在於一個人若修行圓滿，則是男是女根本不會影響其成就的原因。還有一觀點要提出——成佛與修行時間長短並無直接關係，意即每個人的業與慧根皆有所不同，自然修行時間亦會有長短。因此筆者認為，龍女示現出迅速成佛與

⁶⁰ 「作誠實願 (satyakriya) 是一種真理的表現 (an act or rite of truth)。在印度傳統文化中，如果有人為了證明自己所作已辦，所言屬實或為真理時，可以當下即作誠實願。作願的方式，是祝願說如其所言不虛，則其希望的某種特異事跡即時發生。... 一方面表示立願者的心願和對佛法體悟的正確性，另一方面也是種慈悲的表現，其目的在使見到這種神異現象的人，能於立願者之所言起信不疑。」(釋恆清著，《菩提道上的善女人》，頁 91)

⁶¹ 釋恆清著，《菩提道上的善女人》，頁 91。

⁶² 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no.262, p. 35c12-19。

女轉男身，在於要打破舍利弗對成就佛果所認知的一些刻板條件，一方面基於緣起理論，成佛條件並非是絕對不可改的；另一方面則是要強調無分別心。

總而言之，佛陀確實提到女身的過患，除去生理上需要懷孕生子，大多過患仍是由於古代社會對女性的認知以及流傳下來的法典等而間接造成的，例如女性從小到老皆從屬於某為男子、煩惱重於男子等類似的內容可回到第一節講述吠陀文化對女性「品德」的要求；但女身的過患限於世間之中；而上面提到的幾位女性，她們皆在三千大千世界中的其他地方不停止地累積功德、修得智慧，方能有所成就，自然可脫離世間分別相，領悟一切法無分別的境界。那若說一切法無分別，成就之前還需要做這項女轉男身的行為，實際上有點多餘。但如果將其放入世間性別觀去看待，也可說是因為社會環境使她們不得不那麼做，畢竟在之前婆羅門教中普遍認為女身污穢，不能跟神聖有直接關係，為了部分尚保有對女性偏見的男眾出家人或阿羅漢，才提出女轉男身說。

二、 後期大乘時期的性別觀

大乘主要有空宗、有宗和如來藏三個佛學思想體系，而如來藏在傳入中國後被發揚光大，成了最受中國佛教重視的佛教思想。其主要理論扣緊著「眾生皆有成佛的可能性」——「從眾生自己身心中，點出本有如來藏性」⁶³，意即不論男女畜生餓鬼等只要是眾生都具有佛性，就結果論來看，任何眾生都可以成佛，以此為基礎進而達到佛教「眾生平等」之說。那麼是否可以說如來藏思想在性別區分上可保持中立？實際上這時期的經典依舊跟前面相似，如念法師曾作一篇〈大乘《大般涅槃經》中的女性觀〉即提到「《涅槃經》中對女性負面的描述，以多欲、貪愛、諂曲和愚癡無智為其顯著之特質」⁶⁴，其中已在第一章文獻回顧提及之。該篇結論為佛性本無性別之分，在而其論點之建立來自於《大般涅槃經》卷九之內文：

⁶³ 釋印順著，《如來藏之研究》（正聞出版社，1988年1月），頁115。

⁶⁴ 釋如念，〈大乘《大般涅槃經》中的女性觀〉，頁10。

所謂佛性，若人不知是佛性者，則無男相。所以者何？不能自知有佛性故。若有不能知佛性者，我說是等名為女人。若能自知有佛性者，我說是人為丈夫相。若有女人能知自身定有佛性，當知是等即為男子。⁶⁵

同樣的內容在《佛說大般泥洹經》卷六⁶⁶也可見得，這是由於《大般涅槃經》的前十卷與前者乃同本異譯⁶⁷；不過兩本皆是如來藏思想的相關經典。即男女相的分別已從外在身體區別轉變為內在——是否知自身有佛性來定義。即便如此其仍然使用了具有男性意味的「丈夫」，硬要就文字上看的話，雖就結果來說已無性別之分，但在形容上依然區分了性別，並依舊將「男」視作有自知之明，「女」則因不知有佛性而顯得相對愚鈍。以男女個別的特性去形容心性煩惱的文句還可在淨影慧遠的《大乘義章》卷五看到，其內容雖無明顯性別相對區分，但仍展現出當時普遍的「男主外、女主內」觀念：

身邊邪見。是其女名。戒見二取。是其男名。男女相對故云名等。何故三見說之為女。女是內人。身邊邪見。親迷於理。義在於內。故從所述就喻名女。何故二取說之為男。男是外人。戒見二取。隨他從起。不親迷理。義在於外。故就喻目說之為男。⁶⁸

當然經典中也不僅提到女性的負面形容，《大般涅槃經》對女性正面描述與上座部時期經典差不多，女性被讚賞的原因主要是勤於修學佛法、或作為母親身份展現出愛子之心。關於女身的部分跟前面提出的引文皆有些相似，佛陀為了「各隨因緣」、已修得十地菩薩行的比丘尼為了教化因緣，而各自化現為女身，例如《佛說大般泥洹經》所載：

⁶⁵ 《大般涅槃經》，CBETA，T12，no.374，p. 422b1-6。

⁶⁶ 「如來性者丈夫法故，女人志者於一切法多生染著，力不堪任發摩訶衍深經妙味。……若善男子、善女人欲得方便離女人法，當勤修習此《摩訶衍般泥洹經》。所以者何？此《摩訶衍般泥洹經》說如來性丈夫法故。若有眾生不知自身有如來性，世間雖稱名為男子，我說此輩是女人也。若有女人能知自身有如來性，世間雖稱名曰女人，我說此等為男子也。」（《佛說大般泥洹經》，CBETA，T12，no.376，p. 894c18-895a2）。

⁶⁷ 釋印順著，《如來藏之研究》，頁5。

⁶⁸ 《大乘義章》，CBETA，T44，no.1851，p.580b24-29。

卷一：「復有諸比丘尼，皆是菩薩人中雄猛得十地行，教化因緣故現為女身，遊四無量能現為佛種種變化。」⁶⁹

卷三：「於閻浮提現為天魔眾生悉見，其實不為眾魔之業；於閻浮提現為女像，眾生見已悉皆嘆曰：『奇哉今日女人作佛。』其實如來非為女身，稱彼所欲各隨因緣，現男女像隨順世間。」⁷⁰

從這裡又可看出，雖已知佛陀、菩薩等並沒有男身女身之分別，作男女相只是為了隨順世間，那麼意即世間之中有男女分別是無法避免的。另外在「女人作佛」這件事上，閻浮提中的眾生皆感到奇妙，由此可見在眾人認知裡仍普遍是男人作佛。《大般涅槃經》還有一段內容是基於男女身皆是「色相」而說之，可看作男女身是平等的。如《大般涅槃經》卷三十九所云：

色是無量惡法之因，所謂男女等身、食愛、欲愛、貪瞋、嫉妬惡心、慳心、揣食識食思食觸食、卵生胎生濕生化生、五欲五蓋，如是等法皆因於色。⁷¹

最後值得一提的是，佛教經典中難得以女居士為名的《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》。此經以波斯匿王與末利夫人的女兒——勝鬘優婆夷為經文主要人物，其在經中代替釋迦摩尼佛為大眾解說一乘如來藏思想，而整部經中確實完全沒有提及任何有關男女之別、或是轉女身等例子，甚至是以性別分別去形容心性之內容。印順法師在其《勝鬘經講記》裡開頭便說明了《勝鬘經》所要展現的平等義中就包括了男女平等⁷²，而恒清法師也對此經特點作出了總結。首先是其以在家婦人身份演說如來藏深妙的法門，是相當肯定女性的題解法義和說法能力；接著是以「眾生皆有佛性」是對「女人不能成佛」論點的有力反

⁶⁹ 《佛說大般泥洹經》CBETA, T12, no.376, p. 853b16-18。

相同內容也可在《大般涅槃經》中見得：「於比丘尼眾中復有諸比丘尼，皆是菩薩，人中之龍，位階十地安住不動，為化眾生現受女身，而常修集四無量心，得自在力，能化作佛」（《大般涅槃經》，CBETA, T12, no.374, p. 366a26-29）。

⁷⁰ 《佛說大般泥洹經》，CBETA, T12, no.376, p. 871c1-5。

⁷¹ 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p.590c22-25。

⁷² 釋印順著，《勝鬘經講記》（臺北：正聞出版社，2000年10月），頁3-4。

擊；最後一點則是其不必像之前的女菩薩或比丘尼最後還需「轉女身」證明自身的修道境界，以此說明此經持有更積極肯定的女性觀⁷³。

三、 漢傳時期以女性形象呈現的菩薩

若要提到作為女性形象呈現的菩薩，最有名的即是觀世音菩薩（Avalokiteśvara）。其名稱字面上的意義為「聽到世間聲音的主人（The lord who hears the sounds of the world）」，翻成中文「觀世音」或「觀音」——觀察世間聲音的菩薩，意即觀世音菩薩會觀察到世間受苦之人的呼喚，而適時給予幫助，協助眾生解脫苦難⁷⁴。觀世音菩薩最早的形象為蓮花手菩薩，從印度乃至於佛教傳到中國早期，仍以男性菩薩裝扮呈現之，就連其原名也都屬於男性名稱，但到中國後卻普遍以女性形象為眾人所知⁷⁵。于君方在其《觀音》（*Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*）一書中曾提到或許是由於隨著漢代獨尊儒術，以儒家為國教，當時國家宗教信仰主要以男性神為主，無論天界和人界掌控大權的皆為男性官僚體系，而女神與一般婦女在此逐漸被邊緣化，沒有一個對社會大眾具有影響力的女神存在，觀音菩薩的傳入正好補了這個空缺，加之觀音菩薩前身妙善公主的傳說，因為妙善公主即是女性，觀音菩薩這才經歷了性別轉變，以女菩薩形象在中國流傳。女性觀音信仰興起後，也使中國女神傳統重新被振興起。如此可滿足中國人在階級分明的男性神祇下被忽略的一些需求⁷⁶，于君方雖沒明確說明這些需求為何，然而筆者認為很可能就是女性亦需要在宗教信仰上獲得某種認可，倘若能夠出現一強而有力的女性神，那即便無法在社會中獲得實質上的自主權，但在信仰上仍有可寄託的對象。

⁷³ 釋恆清著，《菩提道上的善女人》，頁 100-101。

⁷⁴ 「若有無量百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」（《妙法蓮華經》，CBETA，T09，no.262，p. 56c6-8）。

⁷⁵ Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*, university of California press, pg 249.

⁷⁶ 于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音：菩薩中國化的演變（*Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*）》（法鼓文化，2009年6月），頁 444-446。

由於觀世音作為菩薩，即以饒益有情為首要任務，為了度化不同根氣的眾生，祂可化作各種類型的眾生，大乘經典《妙法蓮華經》中〈觀世音菩薩普門品〉一一敘述了觀世音菩薩為度眾生而示現的各種化身：

若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法……應以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等身得度者，即皆現之而為說法。⁷⁷

最上則可從佛身，乃至於人、非人等而化身，其中便有化為婦女、比丘尼、優婆夷及童女身的例子，由此可說大乘強調的菩薩行表現出得度的平等性，無論是男是女，都有被度化的可能性；同時也明示著菩薩在饒益有情之時，面對不同性別與不同眾生上的無分別心。從〈普門品〉中提到求子求女亦可祈求觀世音菩薩、或遇難之時念誦觀世音菩薩名皆得解脫等應對眾生所求的種種敘述，也展現出觀音菩薩救苦救難的精神。後人造像或繪製藝術品時，不外乎是根據經典內容，再加入自身文化中某些元素，這才有送子觀音、魚藍觀音等不同的觀音造像。

若以其造像來說，馬書田於《中國佛菩薩羅漢大典》一書中指出：

東晉前基本為男性，是位偉丈夫，絡腮鬍子長眉毛。以後出現了非男非女觀音，一臉女相，但有時又加上兩撇小鬍子。至唐以後，觀音像多為女性，打扮絲毫不像出家人，倒酷似一位撫媚溫柔的漢族貴婦人，有的甚至是亭亭玉立、漂亮多情的少女模樣。⁷⁸

據歷史造像的考察，中國在 10 世紀以後，以女性形象造像的觀音菩薩有送子觀音、魚藍觀音、水月觀音以及南海觀音⁷⁹。觀音菩薩造像由男性菩薩轉變成為女性菩薩，至今無論中國、台灣、馬來西亞等凡有華裔之處，若提到觀世音菩薩，則通常會以女性觀音為第一印象，立於蓮花座、手持柳葉淨瓶，必要的時候會化作各種形象以為眾生解難。還有其他觀音菩薩還有西藏人熟悉的六字觀

⁷⁷ 《妙法蓮華經》，CBETA，T09，no.262，p. 57a23-b18。

⁷⁸ 馬書田著，《中國佛菩薩羅漢大典》（北京華文出版社，2003 年 1 月），頁 119。

⁷⁹ 顏素慧編著，《觀音小百科》（岳麓書社出版，2003 年 4 月第 1 版），頁 10-22。

音，一面四臂二足，屬於密宗觀音，俗稱四臂觀音；以及十一面千手觀音，這樣的觀音形象展現出其為了度化眾生而能轉化成多面多臂的神通力量。

此外，觀音像呈現的性別會在唐代有所改變也跟当时歷史背景有關。《世界婦女史》中提到：「唐代的中國統治者和上層人士在政治、文化和觀念看法上，吸取了草原遊牧民族的一些做法，這對唐代婦女的自由貢獻之大，既史無前例，也超越了後世」⁸⁰。接著，唐朝時代的佛教可說是在中國進入了全盛時期，主要是唐朝皇帝多信奉佛教，自然底下的官人、百姓也會跟隨君主信仰。此外，還可根據收錄在《唐宋女性與社會》一書中嚴耀中的〈墓誌祭文中的唐代婦女佛教信仰〉看到佛教對唐代婦女的影響頗深，他以周紹良主編的《唐代墓誌彙編》以及其《續集》為參考資料。其中通過觀察墓誌銘中對比丘尼的稱號，發現比丘尼和比丘有這一樣的地位：

在佛教界以及社會上有地位，乃至在皇宮裡也大有影響的，是一些大德比丘尼，《唐國師故如願律師謚大正覺禪師志銘》中的主人公就是其中之一。……值得注意的是她在墓誌上被稱為『國師』，這當是佛教僧侶在唐代最高的頭銜了，表明了政治上唐代的尼姑能和和尚一樣得到最高的禮遇。⁸¹

一旦比丘尼具有一定地位，作為榜樣使更多女信徒皈依佛門。然而如若宗教參拜的佛像菩薩像皆為男身形象而無女身形象，可能會使女性因自身性別而對佛法卻步，或是懷疑佛教所說的「眾生平等」觀；因此鑄造出女性菩薩像似乎也不足為奇。

另外，還有一種說法是基於中國文化傳統「慈悲為母性的特質」，而觀音菩薩基於其不論任何眾生都願意幫助、慈悲為懷的關係而受到女性的崇拜，以其「愛護所有人好比母親疼愛子女一般」，因此其形象在中國逐漸地女性化⁸²。中國關於慈悲的敘述大多數為女性——「父嚴母慈」、「慈母手中線」

⁸⁰ Catherine Clay & Chandrika Paul & Christine Senecal 著，《世界婦女史》，頁 90。

⁸¹ 鄧小南 主編，《唐宋女性與社會》（上海辭書出版，2003 年 8 月），頁 483。

⁸² 于君方著，徐雅慧、張譯心譯，〈觀音和其性別〉，《香光莊嚴》，第 59 期 1999 年 9 月，頁 57-58。

等，但佛教傳統卻是相反的，其將智慧視為女性，慈悲視為男性⁸³；換句話說，觀世音菩薩形象在中國逐漸女性化也可說是文化背景使然。然而即便有女性形象的菩薩造像仍然不完全表示出「性別平等」，宗教中有女性神的存在也不意味著社會就會因此而不輕視女性，僅能夠說相對於早期印度佛教而言，大乘佛教對女性更包容些，讓女性對佛教更有信心，社會中重男輕女的情況依然存在著。還有不能忽略的一點是，有些觀世音菩薩造像雖以女性面貌示現，身體仍是男身狀態，由此也可將其詮釋為對佛教來說，男女的分別實際上也是無分別的。

第四節 小結

本章從早期印度吠陀文化開始，到後來漢傳佛教的經典稍作回顧與分析。如同前述，佛教是在印度後吠陀文化影響中時期建立起來的，要在當時完全脫離根深蒂固的種姓制度和男女地位高低相當困難。由吠陀文化的典籍看來，即便明白大部分男性也是被規範者之一，但無可否認當時女性仍處於更低下狀態；婆羅門教對女性正面和負面的評價也可在佛教經典中見得。不過隨著時間流逝，還有後來流傳至其他國家、受到該地文化影響，綜合不同時期和地區的佛教經典即可看出異同。

從第二節一開始的早期佛教經典《中阿含經》、《增壹阿含經》便可得知，引文皆在說明「女有五障」和「女有九惡法」後就不再多作討論，主要以觀女不淨為傳達觀點，跟婆羅門教持有類似的女性觀。而相同內容的經文出現在後來的上座部《法句經》和大乘《妙法蓮華經》中則不同於前者，即不僅僅只有「觀女不淨」的意涵。這是由於上座部流傳下來的經典主要在講述修行學佛的種種好處和通往涅槃的方法。而大乘的形成已跟後吠陀文化環境時間有段距離，也就是說從上座部開始就有更多讚揚女性的內容，相較之下比較能夠展現出性別平等。

而就《中阿含經》女有五障的內容看來，女性和比丘尼的地位在當時其實也是不能平等的。筆者會將此番考慮納入當時文化背景來說「不能平等」，而並非「不平等」。這是由於僧團還需要世俗平民的布施供養來維持，加上前一

⁸³ 于君方著，《觀音：菩薩中國化的演變》，頁 447。

節所說婆羅門教的性別觀深深影響了印度眾人，佛教的出現使原本在宗教上沒什麼地位的女性得以有所寄託和希望，大愛道比丘尼的出家更是讓一些女性「即便沒丈夫依靠」也有所去處，意即女性也可不再附屬於男性而過獨立自主的生活。如此男性原本的地位也會受到威脅，自然可能對提供這條「去向」的佛教有所不滿，進而不願意去供養布施。倘若失去居士和百姓對佛陀的信心和尊敬，一旦佛陀滅度，則佛教很快就無法在印度維持其莊嚴程度。

另外要強調的是，當時並非只有男性得以成就，《增壹阿含經》便列舉了各個在家婦女，《雜阿含經》也有記錄了傑出比丘尼的事跡，從南傳《長老尼偈》就可看出女性與男性一樣得以有所成就，其中也有說明若女性能夠向善一樣能夠成就阿羅漢果。其他南傳經典《相應部》還提到女人較男人更能忍受五處：年輕嫁人、懷胎、分娩、月事、侍奉男子。這說法使彼得·哈維認為是再生為女性不如再生為男性的原因，中間懷胎分娩月事為作為女性生理因素，而年輕嫁人和侍奉男子則為當時社會文化因素使然；在醫學等不那麼發達健全的時代，女性懷胎生子死亡機率相較現在來得高⁸⁴，自然會說生為男兒更有福。而筆者會將其看作是對女性的稱讚，三個生理因素是女性相較男性具有更大忍耐力的天生能力來源，另兩處亦是使女性更能夠較男人具有能夠承受地位較人低等的壓力，或許對女性來說，在佛教中修忍辱相較於男性更容易上手。綜合上座部經典故事所說，離開男性而獨立自主的女性形象並不多；普遍以女性協助男性脫離煩惱、受戒為主要受到表揚的地方，作為賢妻輔助男性才有福報。並且當時經典中也有對女性的負面形容，其內容跟《阿含經》皆有相似之處。到這裡仍可發現不論正面或負面描述都尚未脫離吠陀文化的影響。

直到大乘佛教形成，早期似乎仍是持否定女性觀的，但不同的是對女性來說大乘似乎有更大的包容性。從早期印度佛教只有女阿羅漢或傑出比丘尼的敘述，到大乘中還可女轉男身成就佛果，或入淨土修道，甚至菩薩化作女身度化眾生等內容。且在大乘經典中，性別觀已逐漸不是重點，經文內容通常著重在心性上的修行與成就。就上面龍女、天女等故事分析，我們可發現看似在大乘佛教中女性地位逐漸有所提升，甚至在唐代開放風氣下，觀世音菩薩得以逐漸

⁸⁴ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge University Press, 2000, pg 370 (中譯) 彼得·哈維著，李建欣、周廣榮譯，《佛教倫理學導論·下》(上海：古籍，2012年12月)，頁370。

女性化，除了展現出菩薩的神通力之外，還可讓女性增加皈依佛陀、修道的信心；以女居士為名的《勝鬘經》也可視作肯定了女性跟男性一樣具有能夠瞭解並解說佛法的能力。但是，筆者發現那些成就者皆在說明那些已在前世累積慧根的菩薩，可發現其實大乘佛教經典通常已脫離了世間去解說其思想，對男女的無分別相也僅展現在菩薩上。一旦落入了世間法，則一樣無法脫離男女之分別，述說女性和男性的過患。

總而言之，儘管佛教主張眾生平等，但仍沒有仔細說明平等應是如何。此外，佛教在那重男輕女的社會中也無法完全達到性別平等，彼得·哈維也認為考慮到男權主義下的社會，僧人也不得不依賴世俗社會而獲得物質上的支持，因此社會的接受度對整個佛教僧團來說也是很重要的，為此佛陀對比丘尼的態度將會決定社會的接受度。⁸⁵且從吠陀教乃至婆羅門教在佛教創立之前已在早期印度社會一千年，先不論早期吠陀教的性別觀，爾後的「男強女弱」觀念在世代影響下已在印度根深蒂固，任何種姓的男性皆已習慣女性是附屬於他們之下而存在的，相較於四姓平等，要在性別上提出平等對待在當時來說非常不容易。基於在四姓中數婆羅門為最高層，而婆羅門人數往往無法跟下三層種姓比較，自然當佛教提出四姓平等時，能夠有更多人接受。那麼接下來則會從佛教的實踐層面和最根本的理論層面著手分析，究竟佛教是否能夠達到「性別平等」。

⁸⁵（中譯）彼得·哈維著，《佛教倫理學導論·下》，頁 390。

第三章 戒律的性別議題

針對佛教對女性地位的觀點時，在學術討論上經常是從戒律著手，例如為出家女眾制定的「八敬法」、「比丘尼戒（348 條）較比丘戒（250 條）多出九十八條」……等進行批判。比丘尼戒較比丘戒多會被認為女眾受到的限制更多，且有些犯戒後的罪會比比丘戒來得嚴重，如此是否平等？至於八敬法可在《十誦律》、〈瞿曇彌來作比丘尼品〉、《摩訶僧祇律》、《彌沙塞羯磨本》、《比丘尼受戒錄》等律典中看見；由於被各典籍提出多次，因而後世只要提及關於女性出家眾的戒律，隨之便會以八敬法為據。此八敬法被對戒律持保守態度的上座部接受，造成南傳佛教的尼眾逐漸減少甚至消失。然而八敬法卻使得兩性平權的提倡者甚至比丘尼眾對佛教戒律語與根本義理的不一致產生疑慮，質疑佛教所說的平等觀念。

本篇欲以《四分律》延伸出的比丘和比丘尼戒律之差別以及八敬法為探究主軸，從歷史與思想背景角度以及佛教主張「平等」的理論基礎等，討論尼戒較僧戒多之原因以及「八敬法」，試圖論述戒律中女性地位之所以不平等的內在理由，並檢視其與佛教哲學的基本理論是否一致，並進一步論述佛教主張眾生平等的哲學理由。

第一節 比丘與比丘尼戒律之平等與不平等

在此先說明佛教「戒律」之字義。一般會將戒律二字放在一起討論，而梵文中「戒」字為 śīla，「律」字為 vinaya，兩者有些許差別。Vinaya（律）前面的「vi」有分別之意，於是可說「律」字乃是佛陀為僧團制定的戒律，較像是他律、屬於外在的道德法條，在於維持人與人之間的相處和平，又可說律是從根本大戒——四波羅夷法⁸⁶中延伸出來的細則。而「戒」字原意有行為、習慣、性格、道德等諸意義，有關於自己行為習慣的戒，相較於「律」，「戒」雖然也可以是他律，但更有自律的意味。由嚴瑋泓教授在其論文〈論佛教倫理學的「忍辱」與「寬容」〉中曾定義「戒律」二字，「戒」雖主要著重在個人

⁸⁶ 四條根本大戒為不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語。常見的五戒中最後一條「不飲酒」在《四分律》中視作波逸提罪。

內在道德之涵養，亦蘊含外在的道德規範，「律」則是僧團依戒為基礎，發展出對行為規範更詳細、更為嚴謹的律條。而戒律作為人們行為的規範，導向佛教所認為的正道⁸⁷。聖嚴法師也提到：「戒的功能，在於防非難過，戒有防止發生身口意三意的過失作用。從糾正人的行為，調伏不良的習慣、性格等，使之合乎清涼清淨的道德標準」⁸⁸。有自己心裡願意遵守、他人亦願意遵守，主要還是得回到自身，從自己的心修起。若說「律」是外在的法條，那「戒」便是對於內在如習、性、自身行為的規範。

一、 戒律產生之緣由

首先，制定戒律是為了使正法久住，即使佛陀滅度後，尚有戒律可當作其繼續修行的方式與方向、以戒為師，才不至於因為失去了某種支柱而落入偏執。《四分律》卷一開頭中即已說明，舍利弗詢問釋迦摩尼佛什麼法得以久住以及什麼法不得以久住，佛陀回答說拘那含牟尼佛、隨葉佛因不廣為弟子說法，也不制定戒律，因此當這兩位過去佛還在世時佛法亦在，佛滅度後佛法也漸漸消失。而毘婆尸佛、式佛、拘留孫佛、迦葉佛這四位過去佛在世時會為諸弟子廣說經法，也制定戒律，因此不管佛是否在世，佛法會因制定了戒律而久住世間，為此釋迦摩尼佛需要制定戒律⁸⁹。

然而釋迦摩尼佛在世時，一開始由於其身邊弟子們因緣最大，根氣最深，因此不需要特別的戒律去規範之，他們自然就能夠自律清淨。《大智度論》卷四十六中說佛陀十二年都未制定戒律，隨著時間流逝，跟隨佛陀的弟子們越來越多，因此組成更大的僧團。僧團的成立意味著原本是個人獨立修行的比丘會

⁸⁷ 嚴瑋泓，〈論佛教倫理學的「忍辱」與「寬容」：以「阿難受責」的案例為線索〉，《揭諦》，第 24 期 2013 年 1 月，頁 101-139 之頁 124。

⁸⁸ 釋聖嚴，〈戒律與人間淨土的建立〉，《中華佛學學報》第 10 期，1997 年，頁 2。

⁸⁹ 「佛告舍利弗：「拘那含牟尼佛、隨葉佛，不廣為諸弟子說法。…不為人廣說從契經乃至優波提舍經，不結戒亦不說戒，故諸弟子疲厭，是以法不久住。…爾時彼佛及諸聲聞在世，佛法廣流布。若彼佛及諸聲聞滅度，後世間人種種名、種種姓、種種家出家，以是故疾滅、佛法不久住。何以故？不以經法攝故。譬如種種花散置案上，風吹則散。何以故？以無線貫穿故如是。…」爾時世尊告舍利弗：「毘婆尸佛、式佛、拘留孫佛、迦葉佛，為諸弟子廣說經法，從契經乃至優波提舍經，亦結戒亦說戒，弟子眾心疲厭。…彼諸佛及聲聞眾在世，佛法流布。若彼諸佛及聲聞眾滅度後，諸世間人種種名、種種姓、種種家出家，不令佛法疾滅。何以故？以經法善攝故。舍利弗！譬如種種華置於案上，以線貫，雖為風吹而不分散。何以故？以線善貫攝故。如是舍利弗！彼佛及聲聞眾在世者，佛法廣說如上。舍利弗！以此因緣故，毘婆尸佛乃至迦葉佛佛法得久住。」」（《四分律》，CBETA, T22, no.1428, p. 569b3-c11。）

與其他比丘共同生活在同一屋簷下，而個人皆為一特殊個體，環境背景與思想方式定會有所不同，加上根氣已有深淺之差。即便同在佛陀的教導下，有共同核心目標，然而比丘不如佛陀，尚無法完全去除其漏性與習性，為此容易產生紛爭或個人造業，甚至影響整個僧團的運作，於是佛陀不得不應眾人的要求，開始制定一系列的律條。在《四分律》卷 1 中說：「如來未為諸比丘結戒。何以故？比丘中未有犯有漏法。若有犯有漏法者，然後世尊為諸比丘結戒，斷彼有漏法故。」⁹⁰，即若有人因遇到有漏法而生起煩惱，佛陀才會開始制定戒律。由此可說，戒律的制定乃是為了維持整個僧團的運作規範，可將其當做是客觀的道德法則。

在此要說佛陀制定戒律皆是循序漸進，並非是短時間內就制定出一套戒律並說於弟子聽。聖嚴法師如此主張：

如來制戒，是因時而制、因事而制。當其弟子之中，有人出現了惡不善法，破壞了僧團的清淨，惡名傳播，招致譏嫌，傳到佛陀耳中，佛陀為使此人不犯同樣的過失，不使其他弟子也犯同樣的過失，所以結戒，並且因事、因時、因地的不同情況，再三地增修戒律。⁹¹

即佛陀的戒律會因時因地因事的不同而改變。當學佛的人越來越多，自然又因每個人所遇的情況不同隨遇隨定。由此可說，戒律的存在是除了是為了讓僧團和平，亦是為了解決弟子的煩惱，即是要治心。然而佛教戒律並非是完全固定不可改的，否則即會違反了佛法基本理論——緣起無常觀。於是若從這個面向去討論比丘和比丘尼戒律的差別，或許能夠解決佛法戒律被質疑是否平等的問題。

⁹⁰ 《四分律》，CBETA，T22，no.1428，p. 569c16-19。

⁹¹ 釋聖嚴，〈戒律與人間淨土的建立〉，頁 7。

二、比丘與比丘尼戒律之別

基本上現今制定出的戒本普遍以《四分律》、《十誦律》為標準，因此筆者在此主要參考由《四分律》延伸出來的《四分律比丘戒本》與《四分比丘尼戒本》。根據此二戒本作出數量上的簡單比較，制定出如下表所示：

比丘	比丘尼	數量比
四波羅夷法	八波羅夷法	尼較僧多四法
十三僧伽婆尸沙法	十七僧伽婆尸沙法	尼較僧多四法
二不定法	無	僧多出的二法
三十尼薩耆波逸提法	三十尼薩耆波逸提法	同
九十波逸提法	一百七十八波逸提法	尼較僧多八十八法
四波羅提提舍尼法	八波羅提提舍尼法	尼較僧多四法
眾學戒法（一百條）	眾學戒法（一百條）	同
七滅諍法 ⁹²	七滅諍法	同

⁹² 波羅夷法：乃戒律中之根本極惡戒。意譯為他勝、極惡、重禁、墮、墮不如、斷頭、無餘、棄。戒律中之根本罪。又稱邊罪。修行人若犯此戒，則：(一)失其比丘、比丘尼資格，道果無分。(二)自教團中放逐，不得與僧同住。(三)死後必墮地獄。此罪如同斷首之刑，不可復生，永被棄於佛門之外，故稱極惡。

僧伽婆尸沙法：又名僧殘，指戒律中僅次於波羅夷之重罪。又作眾餘、眾決斷、僧初殘。犯者尚有殘餘之法命，如人被他人所斫，幾瀕於死，但尚有殘命，宜速營救，依僧眾行懺悔法，除其罪，猶可留於僧團。

不定法：為比丘受持具足戒之部分。不定，謂實犯與否及所犯何戒猶未審明之義。有屏處不定戒、露處不定戒二種。

尼薩耆波逸提法：意譯作盡捨墮、捨墮、棄墮。尼薩耆，盡捨之意；波逸提，墮之意。即波逸提之一種，謂應捨財物之墮罪。「單墮」之對稱。此戒乃警戒由於貪心而集貯無用之長物，助長生死之業，遂墮落三途，故捨棄此等之財物、貪心、罪業，稱為捨墮。

波逸提法：乃輕罪之一種，謂所犯若經懺悔則能得滅罪，若不懺悔則墮於惡趣之諸過。有捨墮、單墮二種。須捨財物而懺悔之墮罪，稱為捨墮；單對他人懺悔即可得清淨之墮罪，稱為單墮。

波羅提提舍尼法：意譯作對他說、向彼悔、各對應說、悔過法、可呵法。犯此戒時，必須向其他之清淨比丘發露懺悔，是輕罪之一種。

眾學戒法：即有關修行僧衣、食、住、行之細則戒法。全稱眾多學法。又作眾學戒法、眾學法。僧戒八段中之第七，犯之屬輕罪。規定有關服裝、食事、威儀等細則，其數眾多，應常習學，故稱眾學；又此戒難持，應加細心注意，故特以學為名。

滅諍法：即為裁斷僧尼之諍論所設之七種法。

(上述資料皆來自：《佛光大辭典》線上查詢系統，<http://ctext.org/hou-han-shu/lie-nv-zhuan/zh> (檢索日期：2019年4月10日)。)

共 250 條	共 348 條	尼較僧多出九十八條
---------	---------	-----------

由表可看出，比丘需遵守兩百五十條戒律，並且比比丘尼多出一「二不定法」；比丘尼則需遵守三百四十八條戒律，相較比丘的兩百五十條之下多出九十八條戒律。每條戒律之由來在《四分律》中皆有敘述，聖嚴法師的《戒律學綱要》亦介紹了有關於比丘與比丘尼戒律的內容及差異或相同之處。這裡發現比丘特別多出一項二不定法，不定法是由於某件事可能會犯波羅夷法、或是犯僧伽婆尸沙法、或是犯波逸提法，情況模稜兩可無法確定為此稱作「不定法」。這兩條戒律如下：

（一）若比丘！共女人獨在屏處覆處障處，可作姪處坐，說非法語。有住信優婆夷，於三法中一一法說：若波羅夷、若僧伽婆尸沙、若波逸提；是坐比丘自言：『我犯是罪。』於三法中應一一治：若波羅夷、若僧伽婆尸沙、若波逸提，如住信優婆夷所說，應如法治是比丘，是名不定法。

（二）若比丘！共女人，在露現處，不可作姪處坐，作麤惡語。有住信優婆夷，於二法中一一法說：若僧伽婆尸沙、若波逸提；是坐比丘自言：『我犯是事。』於二法中應一一法治：若僧伽婆尸沙、若波逸提，如住信優婆夷所說，應如法治是比丘，是名不定法。⁹³

此二不定法即是說，比丘與異性在被遮蔽的情況下獨處，若真犯不淨行即是波羅夷罪，但由於是隱蔽的情況，沒辦法確認會導致到何種程度的行為，為此說是不定法。第二條最高罪雖沒有嚴重到屬於波羅夷罪，但也由於無法確定行為程度，也被定為不定法。這兩條戒與比丘尼戒律非常相似，皆為從邪淫戒所延伸出來的其他大戒和小戒。但對於比丘尼來說，如此做很可能會被視作波羅夷罪。那麼，對於比丘和比丘尼戒律的不同是否可說這樣是對女性的不平等？

首先在生理結構上，男性與女性就已具有差異，心理方面更會由於受教程度、環境等等因素而不同，因此可能面對到的困境和對法的詮釋自然有所差別。此外，釋迦摩尼佛在世之時，印度社會的種姓制度正當盛行，加上各弟子

⁹³ 《四分律比丘戒本》，CBETA，T22，no.1429，p. 1017a4-16。

在出家前多數具有刹帝利身份，儘管佛法倡導眾生平等觀念，可生活在該制度下已根深蒂固的觀念所造成的習氣要徹底消除實屬困難。再者，古印度父權主義頗強，且當地特有之由女方家庭給予男方聘禮的婚姻形式導致女兒被視作家庭的包袱和不幸的根源，無權參加祭祀，也無法接受良好的教育。根據如此種種因素，可以說女性受教程度不高，可能受到的傷害機會較多。以下會進而提出比丘尼多出的戒律並加以探討。

三、比丘尼較僧多出的戒律探討

比丘尼較比丘多出九十八條戒律，僅是波羅夷法比丘尼就多了四條。除了最基本、耳熟能詳的不殺生、不邪淫、不妄語與不偷盜四條之外，還有四條在《四分比丘尼戒本》卷1中簡述如下：

（一）若比丘尼，染污心，共染污心男子，從腋已下，膝已上，身相觸。若捉摩、若牽、若推、若上摩、若下摩、若舉、若下、若捉、若捺。是比丘尼波羅夷，不共住。是身相觸也。

（二）若比丘尼，染污心，知男子染污心，受捉手、捉衣、入屏處、共立、共語、共行、或身相倚、或共期。是比丘尼波羅夷，不共住。犯此八事故。

（三）若比丘尼，知比丘尼犯波羅夷，不自發露，不語眾人，不白大眾。若於異時，彼比丘尼或命終、或眾中舉、或休道、或入外道眾，後作是言：『我先知有如是如是罪。』是比丘尼波羅夷，不共住。覆藏重罪故。

（四）若比丘尼，知比丘，僧為作舉，如法如律，如佛所教，不順從，不懺悔，僧未與作共住；而順從。諸比丘尼語言：『大姊！此比丘為僧所舉，如法如律，如佛所教，不順從，不懺悔，僧未與作共住；汝莫順從。』如是比丘尼諫彼比丘尼時，堅持不捨。彼比丘尼應第二、第三諫，令捨此事故。乃至三諫，捨者善。若不捨者，是比丘尼波羅夷，不共住。犯隨舉故。⁹⁴

⁹⁴ 《四分比丘尼戒本》，CBETA，T22，no.1431，p. 1031c2 - 1032a1。

首先在上述第一和第二條中皆與邪淫戒有關，但在比丘戒中，第一條被列入僧伽婆尸沙法，第二條中則列入不定法中，若犯第八事（意即發生了關係的程度），才會是波羅夷法，與比丘尼同罪。這兩條開頭皆強調「共污染心」、「知污染心」，關係到內心是否堅定清淨，明知男子對自己有污染心，卻依然與他犯了不淨行，如此才會說是波羅夷罪。第三條在比丘戒中為波逸提法，這條戒律的緣由是偷羅難陀比丘尼由於其妹坻舍比丘尼犯了波羅夷，若舉發之，坻舍即會遭到惡名，同時亦會連累到她自己，因此為坻舍比丘尼覆罪⁹⁵。第四條在比丘戒則為突吉羅罪，與比丘尼戒相差甚遠。此戒述說有位名為闍陀比丘由於不順從佛所教亦不懺悔，比丘們已不與其共住；然而此人卻是尉次比丘尼的兄長，雖眾人屢次勸告和斥責，尉次依然繼續供養和順從闍陀比丘⁹⁶，後兩位比丘尼皆被佛陀斥責。因此由後兩條戒律看來，皆與親情有關，隱約顯示出女性在情感方面容易心軟。

之後在僧伽婆尸沙法中，比丘尼戒中多出的戒律以覆罪、染心受食、勸受染食有關，又再次表現出女性較容易心軟以及受到誘惑。這使筆者想到《創世紀》中描寫夏娃被蛇說服偷食禁果，亦被後人用來表示女性心志不太堅定，較男性更易受到誘惑。接著，在波逸提法中有因「生嫉妬心」、香塗摩身、明知某女性因各種因素不適合出家卻與受具足戒、誦習世俗咒術、在河水泉水等中入浴露身形、入村內，與男子在屏處共立共語、與男子共入屏障處者、在屏處與男子共立耳語者、與男子共入閨室中者，罵比丘者、在無比丘處夏安居者、半月應往比丘僧中求教授而不求者、僧夏安居竟應往比丘僧中說三事自恣而不者等，皆屬波逸提罪。與男子獨處這幾條戒律亦列在比丘戒中，只是將男子換成比丘尼而已。其他則是比丘尼戒特有之，其中關乎於嫉妬心、香塗摩身的戒律可說是針對比丘尼而制定，「嫉妬心」三個字在比丘戒本中更是不曾出現。香塗摩身即是使用香油塗抹身體，愛美愛香可謂多數女人的天性。至於八敬法則會在下節進行探討。最後在八條波羅提舍尼法中，每條皆是說非病時食用酥、油、蜜等等食物，但在《四分律》第二分中到比丘尼一百七十八波逸提法後就直接跳到受戒犍度，並沒有特別提到制定這八條戒的緣由。

⁹⁵ 「偷羅難陀答曰：「坻舍是我妹！犯波羅夷法即欲向人說，懼得惡名稱。若彼得惡名稱，於我亦惡。以是故我不向人說。」」（《四分律》，CBETA，T22，no.1428，p. 716c5-8）。

⁹⁶ 《四分律》，CBETA，T22，no.1428，p. 717a28-29。

四、 小結

首先對於比丘尼戒律較比丘戒律多條是否平等這個問題，前面已經說過男女在生理與心理結構皆有差別。且在當時印度環境之下，女性所受到根深蒂固的重男輕女觀念導致心智調養與教育程度與男性相差甚遠，面對各種情況很可能無法融會貫通，因此需要更多詳細戒條以免犯戒。此外，佛滅度後的參與集結者為比丘，第一次的集結更是以傳統的大迦葉比丘為首，雖其以修成阿羅漢果，但習性仍在，依然對女性持有偏見。在此要提出當時男性對於女性的看法，在《增壹阿含經》卷四十一中述說婆羅門欲送其女兒意愛進沙門修行佛法，但釋迦摩尼佛不接受，並且說了女有九惡法：

世尊告長老比丘：「汝為愚惑，乃能在如來前吐此惡意。汝云何轉繫意在此女人所？夫為女人有九惡法。云何為九？一者女人臭穢不淨，二者女人惡口，三者女人無反復，四者女人嫉妬，五者女人慳嫉，六者女人多喜遊行，七者女人多瞋恚，八者女人多妄語，九者女人所言輕舉。是諸，比丘！女人有此九法弊惡之行。」⁹⁷

《大智度論》也曾提到女性資質不如男性：

女人多短智慧，煩惱垢重，但求喜樂；愛行多故，少能斷結使，得解脫證。如佛說：「是因緣起法，第一甚深難得；一切煩惱盡、離欲得涅槃，倍復難見。」以是故，女人不能多得，不如比丘。⁹⁸

單就女九惡法，其中就有幾條看來是對女性的偏見，若由現今女性看來，必定是無法理解和接受；然而佛陀說法還會根據不同的對象有不同的說法，在說女九惡法之前，便已說明是「與大比丘眾五百人俱」⁹⁹，因此表示在那時的說法對象是比丘眾，為了使比丘們能夠放下對女性的執念而將女性貶低，也是

⁹⁷ 《增壹阿含經》，CBETA，T02，no.125，p. 769c8-15。

⁹⁸ 《大智度論》，CBETA，T25，no.1509，p. 84a29-b5。

⁹⁹ 《增壹阿含經》，CBETA，T02，no.125，p. 769b15-16。

有可能的。亦或許是受到古印度史詩《摩訶婆羅多》對女性之形容的影響而導致之。但就上一節比丘尼戒律中多出的條例而言，當代女性的確就顯現出「慳嫉」、「求喜樂、愛行多」的性質，容易受到誘惑，易感情用事。聖嚴法師就在《戒律學綱要》中提及，認為是女人心志較脆弱，生理力量不比男性¹⁰⁰，面對困境如若受人強迫等不易抵抗，為此需要制定更多戒律，嚴格禁止比丘尼犯戒，同時也是避免引起他人對自己犯罪的動機。

最後，戒律看似較多也可說與敘述方式有關。若細看八條波羅提舍尼法，皆以「若比丘尼，不病，乞酥食者，犯應懺悔可呵法。應向餘比丘尼說言：『大姊！我犯可呵法，所不應為。我今向大姊懺悔。』是名悔過法」¹⁰¹為其敘述形式，僅是在「乞酥食」語句換作油、蜜、乳、酪等而已，因此可說雖律條上寫著八條，但實際上是一條也不為過。同樣的敘述形式在波逸提法也可見得，就「明知某女性因各種因素不適合出家卻與受具足戒」這部分相關者就有十七條，與「香塗摩身」相關的律條也有八條。而且在一開始就有提到，戒律的制定是採隨犯隨制形式，對於當時受教程度不如男性的女性而言，需要更加詳細列出面對各種情況的戒律也是必要的。若以比丘尼戒律較多條、對女性設定的限制更多，而認為佛教對女性有偏見、違反眾生平等理念，可說是其並未領會到佛陀制定戒律的原則和用意。在此我們已經可以瞭解比丘尼戒律較多的原因。但對於部分戒律內容，仍需再次進行探討——《四分律》第三分中又特別提出比丘尼韃度——八敬法。

第二節 八敬法之探討

在戒律中備受爭議的律條不外乎就是「八敬法」，只要討論到佛教性別議題，此法肯定會被作為討論之一，台灣昭慧法師更在 2001 年第二屆「人間佛教，薪火相傳」研討會上主張廢除八敬法¹⁰²。至於「八敬法」從古至今為何會引起各種討論，究竟佛陀提出八敬法的緣由為何？是否合理？

¹⁰⁰ 釋聖嚴著，《戒律學綱要》（東初出版社，1991年1月），頁222。

¹⁰¹ 《四分比丘尼戒本》，CBETA, T22, no.1431, p. 1038c6-29。

¹⁰² 釋昭慧編著，《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》（法界出版社，2002年4月再版），頁182。

一、 八敬法設立之緣由及其內容

古代女性地位不高，認為女性就是在家相夫教子、主持家務。印度種姓制度和婆羅門教導致的嚴重不平等社會形態雖隨著佛教的出現而有所突破，但在性別的不平等上卻仍倍受爭議。但其阿姨大愛道瞿曇彌帶領其他女眾幾次請求出家以及阿難為她們求情之下，釋迦摩尼佛總算准許女性出家，並且制定出八敬法，要求欲出家女眾遵守，盡形壽不可違——意即在有生之年都不可違犯。即便制定了八敬法，仍引起部分比丘眾的不滿，在佛陀滅度之後第一次集結前，對戒律較保守的大迦葉比丘提出阿難尚有六種突吉羅罪，沒有資格參加集結，其中一項即是在指責阿難不顧佛陀已多次拒絕大愛道的請求，依然勸請佛陀准許女眾出家修行這件事¹⁰³。

《四分律》中八敬法又被稱作「不可過法」，即尼眾不得不遵守的法。其內容在不同律典內會有些許差別，本篇目前只就《四分律》內容進行探討：

- (一) 雖百歲比丘尼見新受戒比丘，應起迎逆禮拜與敷淨座請令坐。此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。¹⁰⁴
- (二) 比丘尼不應罵詈比丘呵責，不應誹謗言破戒破見破威儀。...
- (三) 比丘尼不應為比丘作舉、作憶念、作自言，不應遮他覓罪、遮說戒、遮自恣，比丘尼不應呵比丘，比丘應呵比丘尼。...
- (四) 式叉摩那學戒已，從比丘僧乞受大戒。...
- (五) 比丘尼犯僧殘（又名僧伽婆尸沙法）罪，應在二部僧中半月行摩那埵。...
- (六) 比丘尼半月從僧乞教授。...
- (七) 比丘尼不應在無比丘處夏安居。...
- (八) 比丘尼僧安居竟，應比丘僧中求三事自恣見聞疑。...¹⁰⁵

¹⁰³ 「大迦葉言：「汝更有罪！佛意不欲聽女人出家，汝懇勸請，佛聽為道；以是故，佛之正法五百歲而衰微——是汝突吉羅罪！」」（《大智度論》，CBETA，T25，no.1509，p. 68a14-19）。

¹⁰⁴ (一)至(八)下一句皆為「此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過」。

¹⁰⁵ 《四分律》，CBETA，T22，no.1428，p. 923a26-b17。

其中可發現，第二、六、七、八條皆在波逸提法出現過。而第五條則讓筆者有些疑惑，據印順導師的解釋，是在說若比丘尼犯了其他七條敬法，則屬於僧伽婆尸沙法，需要在兩眾（比丘眾和尼眾）面前懺悔反省半個月¹⁰⁶；但在《四分律》、《比丘尼受戒錄》、《十誦律》中皆是上述所言之，並無看出印順導師對此之詮釋意義。

在此先不討論第五條，其他七條若僅看字面上的意思，很明顯的除了第七條較能夠理解之外，其他都會使現代女性覺得被輕視進而產生不平衡感。據印順導師研究，其中有四法是固定的：「（一）於兩眾中受具足（二）半月從比丘僧請教誡，問布薩（三）不得無比丘住處住（四）安居已，於兩眾行自恣」¹⁰⁷，也就是以上所述之第四、六、七、八條。他認為八敬法的制定並非是輕視女性，而是為了啟發尼眾、誘導向上，這是由於古代環境造就比丘尼「知識低、感情重、組織能力差」，設定八敬法使尼眾尊重比丘們，由比丘擔任教育尼眾和監護者的角色¹⁰⁸，然而經過時代演變，設立八敬法原本的目的已逐漸變質，造成後來比丘們對比丘尼的權威；佛陀涅槃之後，保守的上座部更是對比丘尼們有更嚴格的約束¹⁰⁹。此說法後來被主張廢除八敬法的昭慧法師所接受並採用。而聖嚴法師在其《戒律學綱要》說明八敬法時表示即使是最有道心的比丘尼也只能受持八敬法中的兩三條而已，有些根本無法如律而行¹¹⁰。換句話說，八敬法對佛陀滅盤後乃至現代的尼眾們來說都過於嚴苛，並且很可能導致女眾心理不平，對佛法產生質疑。

二、 八敬法被譴責之處

先從各部律皆一致的第四、六、七、八條進行討論。對此，昭慧法師的看法是：由於比丘尼僧團剛成立，而新出家的尼眾尚未瞭解如何完善地審核女眾是否有資格受具足戒出家，因此需要比丘僧團的協助¹¹¹，造就第四條敬法。筆

¹⁰⁶ 釋印順著，《戒律學論集》（中華書局，2010年6月），頁323。

¹⁰⁷ 同上注。

¹⁰⁸ 釋印順著，《戒律學論集》，頁324。

¹⁰⁹ 釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》（正聞出版社，1989年2月，五版），頁193-196。

¹¹⁰ 釋聖嚴著，《戒律學綱要》，頁213。

¹¹¹ 釋昭慧著，《千載沉吟》，頁26。

者在此補充，在比丘尼戒的波逸提法中也曾提過有比丘尼讓各種沒有資格出家的女性受具足戒，由此可知當時比丘尼們還沒辦法有足夠的智慧去處理審核的工作。且如前面一直說的當時社會環境的女眾受教程度不高，為了精進新進尼眾的修行程度，確實也需要向比丘們求指教，還要請求比丘們為自己指示糾正¹¹²，造就第六、八條敬法。之所以要設定半月半月去請法，筆者則認為是為了避免比丘尼和比丘之間相處太過頻密，引起不必要的麻煩。基於第六條敬法，安居之時比丘尼不能在沒有比丘的地方，為第七條敬法。此條不僅僅是為了方便向比丘請教，還有環境安全考量之因素。久而久之，似乎同樣演變成尼眾必須依賴著比丘們才能夠繼續修行生活，如此一樣會使比丘產生優越感，進而可能會輕視尼眾。

至於第一、二、三條，印順導師將之解釋為「禮貌上的尊敬」¹¹³。而昭慧法師則懷疑非佛所說，據其推論——第二、三條的懷疑在於「依隨犯而制的律學原理，佛陀不可能在比丘尼未『罵謗比丘』或『說比丘過時』就先行預制」，且她提出《中阿含經》中大愛道比丘尼就曾向佛陀說六群比丘過；此外，連女居士都可以說比丘過，「比丘律中的『二不定法』就是女信徒對疑似犯戒的比丘行為加以檢舉，僧團所應採取的處置規制。難道女信徒可以說比丘過，而比丘尼卻不被允許？」，認為是當時大男人主義的比丘們為了解除憎嫉與恐慌的焦慮而另外制定的¹¹⁴。最後來說第一條敬法，昭慧法師用「大愛道向佛陀要求男女眾一律依受戒年歲序次」¹¹⁵作為懷疑的理由。但在《中阿含經》中阿難轉告佛陀之時，佛陀在經文上並沒有直接回應。然而若要討論這三條敬法，最終會指向「其是否是佛說」這個問題，還需再更深入探討。但就「比丘尼不可罵、作舉比丘，但比丘可以罵、作舉比丘尼」以及比丘尼比新受戒比丘的地位來得卑微這兩點來看，這三條敬法並不具有完全可以說服人的背景理由，由此可以延伸出第三節要討論的問題——是否平等？

¹¹² 同上注。

¹¹³ 釋聖嚴著，《戒律學論集》，頁 324。

¹¹⁴ 釋昭慧著，《千載沉吟》，頁 28。

¹¹⁵ 「尊者阿難往詣佛所，稽首佛足，却住一面，叉手向佛，白曰：「世尊！今日瞿曇彌大愛與諸比丘尼長老上尊為王者所識，久修梵行，俱來詣我所，稽首我足，却住一面，叉手語我曰：『尊者阿難！此諸比丘尼長老上尊為王者所識，久修梵行；彼諸比丘年少新學，晚後出家，入此正法、律甫爾不久。願令此諸比丘為諸比丘尼隨其大小稽首作禮，恭敬承事，叉手問訊。』」」（《中阿含經》卷 28，CBETA, T01, no.26, p. 607a5-13）。

三、 八敬法是否違背了佛教的眾生平等理論

基於釋迦摩尼佛頓悟之後所提出第一法——十二因緣法來說，世間眾生無一不是脫離因緣還可以永恆自存，就此原則說眾生是平等的，相當於對當時種姓制度的反抗——不論是最高階級的婆羅門乃至首陀羅，就因緣法中都是一樣的。而大乘佛教則就「眾生皆有佛性」而說眾生平等。雖制定與集結戒律之時還未到大乘時期，但在《四分律》中也已可隱約見得大乘佛教「眾生皆有成佛的可能」。《四分律·比丘尼毘度》中提到佛陀說女人出家會令佛法不久¹¹⁶、減五百歲¹¹⁷，基於出家比丘們在當時環境下依舊保有對女性的偏見，加之考慮到男性習氣，筆者會將這句話理解成是為了男性弟子能夠保有清淨的修行環境，為此拒絕女性出家。因為在面對阿難的問題——女人是否於佛法中出家受戒可證果乃至阿羅漢果，佛陀是肯定的，這意味著實際上佛陀本身對性別絕對沒有偏私，要知道釋迦摩尼佛已修成正果，成為無漏者，自然也不會有性別上的分別心。但當時整個僧團中有尚無法完全消除習氣的阿羅漢、或還未證成阿羅漢果的比丘們甚至是剛入佛門的比丘眾，佛陀需要考慮的是僧團的平和以及如何延續僧團的未來。祂自然要解決允許女眾出家之後會引起的各種問題，最麻煩的在於那些保守的比丘眾，要讓他們接受對其來說似乎比較低地位的女性跟他們一樣共同修行，不會產生怨恨、分別；又由於男女在同個修行環境之下可能會導致生理或心理上無法控制，造成大眾對整個僧團失去信心，於是制定出八敬法。

但即便事先制定了八敬法，依然有出家尼眾犯錯、佛陀制戒的各種事件，否則比丘尼也不至於有更多的戒律需遵守，可見八敬法仍有失效的時候。若真是佛所說，上節有提到其中四條還可以理解，然而另外三條看起來就充滿著不平等，為何佛陀主張並且推行眾生平等觀，卻會制定出那三條讓人質疑。筆者猜測可能是為了安撫比丘們才特別設立；又或者就如印順導師所說的禮貌上的尊敬，上文即已提到對女性的評論——女九惡法——「惡口、無反復、多瞋恚、所言輕舉等」以及「多短智慧、煩惱垢重」，為了對治女性的易惡口、易

¹¹⁶ 「佛告阿難：「且止！莫欲令女人於佛法中出家受大戒。何以故？若女人在佛法中出家受大戒，則令佛法不久。」」（《四分律》卷 48，CBETA, T22, no.1428, p. 922c28-923a1）。

¹¹⁷ 「佛告阿難：「若女人不於佛法出家者，佛法當得久住五百歲。」」（《四分律》卷 48，CBETA, T22, no.1428, p. 923c9-11）。

瞋恚（意即容易發脾氣、生悶氣）等短處。也就是說，從一開始就是建立在不平等的男性女性差別上，而有不同的對治方式。又如何有一套平等的戒律原則？當佛陀涅槃之後，比丘們對比丘尼更加嚴格限制的舉動，顯然佛陀當時低估了比丘們對女性根深蒂固的偏見，八敬法又造就後來部分比丘們認為自己本就該具有一定的權威性，進而生起優越感；照昭慧法師的說法，至今仍有少數比丘還試圖將八敬法套用在比丘尼身上¹¹⁸。他們似乎也遺忘了「一切法無常」的基本理論，佛法並非是永恆常住的，它甚至還會隨著因緣而有所改變。彼得·哈維也對八敬法整理出一些看法，不外乎是考慮到佛陀時代的女性需要男性的保護和指導，也認為在那時印度男權甚高，社會以男性為中心，似乎無法接受女性脫離男性控制而獨立成為自治團體¹¹⁹。進一步說，若當不再以男性為中心之時，一些對尼眾不平等的戒律就不再具有其必要性。

第三節 優婆塞與優婆夷戒律之平等與不平等

從上述分析比丘與比丘尼戒的差別來看，我們已經知曉在戒律上，比丘與比丘尼之間的男女不平等是來自於當時文化環境使然，女性相對男性之下處在比較危險、容易受害的社會中，所受教育也不高，自然在學佛上有所劣勢，儘管這並不完全代表女性需要男性的協助才可能有所成。但基於自吠陀文化、婆羅門教開始，男性便一直作為社會或宗教的主導者，集結佛教經典的任務在那時也很自然地都是比丘們，就如第二章有提及之，在當時社會中，女性通常不太具有公開性的發言權。但佛教經典中最常見到有發言權的比丘尼便是大愛道瞿曇彌，甚至被佛陀說是聲聞第一比丘尼，也有不少經典可見佛陀經常為比丘尼說法，由此可見佛陀在性別上並沒有任何分別，甚至還有提到不論是無根、二根等等都有資格持菩薩戒，具有成佛的可能性。但佛陀身邊弟子就還未到佛陀無分別的境界，更是受到婆羅門教的文化影響，對比丘尼還是有所不滿或不解。因此在戒律上即區分了比丘與比丘尼應所持守的戒律，且對比丘尼更加嚴格——比如八敬法的制定。

¹¹⁸ 釋昭慧著，《千載沉吟》，頁 29。

¹¹⁹（中譯）彼得·哈維著，《佛教倫理學導論·下》，頁 390。

由此可看出，連出家眾也不容易消除在男女上的分別心，那麼在家眾又是如何的呢？畢竟比丘和比丘尼修行也是分開的，在大家都彼此努力修行的環境、且不太有與異性相處機會的情況下，似乎更容易持戒些。但在家修行會牽涉更多世俗原因——比如說婚姻、繁衍子嗣、家庭等等，在這種情況下如何還能堅持守戒？優婆夷需要持守的戒律是否跟比丘尼一樣，比優婆塞多出幾條？因此在此欲參考《優婆塞戒經》來看看當時佛教在家眾所守的戒律是否又有男女上的分別？

一、 有關優婆塞戒經之男女平等與不平等內容分析

在家眾可依不同次第來進行受戒，最基本的便是受持三皈依——佛、法、僧；之後可依個人意願或因緣受持五戒、八戒，再進一步還可受持菩薩戒，成為菩薩優婆塞優婆夷。只要是在家修行者，不論受持哪一種層次上的戒律，皆稱作優婆塞優婆夷，普遍以《優婆塞戒經》為在家眾戒律規範的參考。這裡要提到，《優婆塞戒經》被歸在菩薩戒藏中而非聲聞戒藏，「優婆塞戒乃是菩薩戒的根本，而非即是菩薩戒，唯因亦屬大乘戒，即受大乘戒而行六度者，故也可以稱為在家菩薩。」¹²⁰，或許也可以說聲聞戒小乘、菩薩戒為大乘戒。而在家眾只要發菩提心，依舊有成佛成就菩薩的可能性，因此將其列入菩薩戒藏中。在經中前三品中都在說明何為菩薩、菩提心等，至到第十四品受戒品才開始說明在家眾若要受菩薩戒需先經過幾種層次方能夠受持菩薩戒，經中一直在強調菩薩分出家菩薩與在家菩薩，而在家菩薩較難修行，《優婆塞戒經》：「在家之人多惡因緣所纏遶故。」¹²¹，所以一旦有所成就，則會較出家眾更加難得。也就是說，重點在於發菩提心，不論是男是女，非男非女，甚至非人，都可以發菩提心。就這點來說，相較於出家眾，在家眾戒律在性別上更加展現出平等性。

接下來筆者將就內容來探討上述說法是否屬實。實際上，整篇戒經中提到女性的地方不超過十處，主要還是以「善男子」為各段落的開頭。但其中有三段確實地展現出成就上的平等性，經文如下：

¹²⁰ 釋聖嚴著，《戒律學綱要》，頁 271。

¹²¹ 《優婆塞戒經》，CBETA, T24, no.1488, p. 1035b14。

〈解脫品 4〉：「善男子！若善男子、善女人有修悲者，當知是人得一切法體諸解脫分。」¹²²

〈淨三歸品 20〉：「善男子！若男、若女，若能三說三歸依者，名優婆塞、名優婆夷。一切諸佛雖歸依法，法由佛說故得顯現，是故先應歸依於佛。」¹²³

〈毘梨耶波羅蜜品 26〉：「善男子！若善男子善女人，已生惡法為欲壞之，未生惡法為遮不起，未生善法為令速生，已生善法為令增廣，勤修精進，是名精進。如是精進、即是修行六波羅蜜之正因也。是勤精進，能脫一切諸煩惱界。」¹²⁴

也就是說，只要同樣發菩提心、精進修行，不管男女皆有成就的可能性。就發心和結果來說兩者是平等的，自然女性也能夠進行三說三皈依，皈依於佛，成為優婆夷。

至於其他段落，雖不像部分經典中那般具有貶低女性的說法，但依然隱約透露出對女性的特有限制。其中發願品中就提到：「願我後生，在在處處不受女身、無根、二根、奴婢之身」¹²⁵，在這段發願裡，也許是受到從早期印度佛教經典《中阿含經》就提到的「女人不得行五事」乃至於到大乘經典中亦有提及之「女有五障」的影響。這似乎跟前面所說有無發菩提心與否無關，也需要成為男子身方能成就佛果。還有第六品在說明菩薩修三十二相業品之時，還強調修是業時是以男子之身，而非女人身¹²⁶。或是女性以「妻子」之名被提及，其中有說明優婆塞應該要供養妻子，如此妻子會予以回報，似乎以另一種方式在說明作為妻子的本分應如何。

¹²² 《優婆塞戒經》，CBETA，T24，no.1488，p. 1036c22-23。

¹²³ 《優婆塞戒經》，CBETA，T24，no.1488，p. 1061c15-18。

¹²⁴ 《優婆塞戒經》，CBETA，T24，no.1488，p. 1073c14-19。

¹²⁵ 「願我後生，在在處處不受女身、無根、二根、奴婢之身！復願令我身有自在力為他給使，不令他人有自在力而驅使我！」（《優婆塞戒經》，CBETA，T24，no.1488，p. 1040b9-12。

¹²⁶ 「善男子！菩薩常於無量劫中，為諸眾生作大利益，至心勤作一切善業，是故如來成就具足無量功德；是三十二相，即是大悲之果報也。轉輪聖王雖有是相，相不明了具足成就。是相業體，即身、口、意業。修是業時，非於天中、北鬱單曰，唯在三方，男子之身，非女人身也。菩薩摩訶薩修是業已，名為滿三阿僧祇劫，次第獲得阿耨多羅三藐三菩提。」（《優婆塞戒經》，CBETA，T24，no.1488，p. 1039a10-18。）

那為何開頭皆為善男子？如此似乎很容易會被認為優婆塞戒經一開始也是只有男子有資格可守，且《優婆塞戒經》亦是以稱呼在家男眾的優婆塞為名，此外並沒有特別一本優婆夷戒經，與比丘戒本和比丘尼戒本不同。然而比丘戒本和比丘尼戒本皆源於《四分律》、《五分律》、《十誦律》等，後者的命名倒是沒有採男女之別。因此由此來說，這個命名也許是因為當時在場的請法者為善生，是在家男眾；座下的聽者也只有比丘、比丘尼、優婆塞、乞兒；並沒有特別說有優婆夷。但就內容上看，優婆塞戒實際上也可適用在優婆夷上，只要將立場調換即可，本質上沒什麼差別。

二、 在家眾與出家眾戒律之異同與原因

相較比丘尼的戒律，優婆夷應守之戒律稍微鬆動些、也沒有特別被制定八敬法需要遵守；這似乎是因為優婆夷依然處於社會之中，普遍還有自己的本分需要遵守——比如說普遍社會中女人常見的角色：母親、妻子等，她們並沒有在僧團裡生活，差別在於比丘尼雖跟比丘眾分開修行，但她們依然要定時去向比丘請法、已達到作為出家子弟的本分，一心修行，自然也得作為修行的榜樣，才能夠讓佛教在社會中立足，不讓一般民眾對佛法生起懷疑心，因此需要嚴格執行戒律。而優婆夷不僅要專注自身修行，還需要操持家務等，因為她們並沒有完全放下其他身份的責任；如果為了精進佛法而將其他作為母親或妻子的本分視作無用於修行，如此很可能會使身邊的家人生起煩惱，認為是由於佛教影響自家母親或妻子，進而埋怨佛教，則會本末倒置。

此外，就歷史上戒律的集結時間來看，菩薩戒實際上比比丘比丘尼戒都要晚些。且「菩薩」之概念是一直到佛陀滅度後大乘興起才生起，因此在那之前集結出的戒律普遍為人所知的即是《四分律》、《十誦律》、《解脫戒本經》以及《五分律》¹²⁷，似乎還沒有特別一本專門講述菩薩戒的經律，直到《梵網經》和《瓔珞經》較被人所知。而前面也幾次提到過，優婆塞戒經中一開始便提到在家菩薩概念，中間也隱約穿插不少大乘佛教中佛性論思想的特性，因此可推斷，由《善生經》延伸出之《優婆塞戒經》也是在大乘佛教興起時才被人提出，即在已經有人提出結果論上的性別平等的情況下被提出，因此會更加強

¹²⁷ 釋聖嚴著，《戒律學綱要》，頁 13。

調是否發菩提心。儘管兩者戒律基本離不開四戒，撇除受戒對象不一樣之外，還有受到當時佛教思想的影響，因此筆者會認為《優婆塞戒經》與《四分律》相較下，對性別差異具有更明顯的包容性，這是由於其重視的更多是修行者的本心而非外在形象。

第四節 小結

上述一再強調戒律的制定是採隨犯隨制形式，對於當時受教程度不如男性的女性而言，需要更加詳細列出面對各種情況的戒律也是必要的。當時佛陀為了維持僧團和佛法的延續，得制定出一套道德原則。但隨著時代改變，戒律一樣具有佛法的基本概念——無常，佛說制定戒律才能使正法久住，要強調這裡使用「久住」而非「常住」，否則會違反因緣無常觀。因此戒律自然得有所改變，才能順應如今的生活形態，同時也是讓處於末法時代的眾生能夠接受、對佛法生信。若以比丘尼戒律較多條、對女性設定的限制更多，而認為佛教對女性有偏見、違反眾生平等理念，可說是其並未領會到佛陀制定戒律的原則和用意。若要從現代角度來看幾千年前所制定的戒律，自然會覺得有些戒律是不合時宜的。

再者，從一開始八敬法的制定就是建立在不平等的性別差異之上，對於男女各有不同的對治方式，且當時男權主義頗深的情況下，又如何能有一套平等且適用於全部眾生的戒律原則？佛說「眾生平等」在於因緣法之下，所有人都是一樣的；每個人都具有修成阿羅漢與成佛的可能性，女性也是；但基於社會環境與女性天生的特質，不得不制定出在數量上看起來不平等的較多戒律以及八敬法；否則當時作為男性的比丘們會由於佛陀允准女性出家、影響甚至擾亂修行的清淨心而有所埋怨，由於這些怨憤使得比丘們產生分別心而無法順利解脫成佛。在當時環境下我們可以說女性成就的因緣尚不如男性成佛因緣深，會如此推斷是由於縱使佛陀允准女性出家，也承認女性具有成就阿羅漢的可能，但祂依然強調成佛需要轉男身，自然將此意詮釋為男性成就的因緣較深。然而筆者卻以為男女之別只是世俗諦的方便巧說而已，實則並無男女之分。在當時的環境下說成佛需轉男身，或許僅是為了度那些受到時代環境影響而生成男性優越的男性。若還要進一步探討，便只能懷疑集結出來的佛典究竟是佛所說還

是當時上座部那些保守、且受到重男輕女觀念影響的比丘們自行詮釋佛所說的法而寫出。然而歷史久遠，「究竟是誰說」這個問題無法有一個確定的答案。

然而相對於比丘尼戒律，佛陀對在家修行的優婆塞要求似乎更具有寬容性，原因在於在惡因緣中還能夠發菩提心、願意修行供養的在家眾很難得。雖然仍殘留一些早期印度佛教的女性觀念，但總的來說優婆塞優婆夷除了修行之外，仍應各自做好分內的事，而男女以世俗角度來看本就有別，於是在實踐上自然會有所不同。然而優婆塞戒中僅提到幾次優婆夷，也沒有特別對優婆夷制定出一系列戒律，似乎在當時女性仍然被認為應該待在家，主持家務，優婆塞自會供養其妻子，而女性作為妻子就要回報給男性，這樣的思維方式與婆羅門教所認為的男性應保護好妻子，而妻子也要對丈夫忠誠有些相似。但以結果來說卻是相反的，婆羅門教會認為女性附屬於男性，不應該有獨立自主權；而佛教在此倒是肯定女性跟男性一樣具有成佛可能性，某種意義上來說女性在佛教中可說能夠獨立自主思考。

第四章 佛教「性別平等」的哲學理論基礎

綜合前兩章各時期經典的回顧與分析，以及從佛教戒律中比較異同，我們可得知，一旦將視角轉為世俗層面，則性別之間的差異分別實難以避免之。各時期佛教經典以及戒律皆可顯示出，基於社會環境根深蒂固性別觀影響而產生之性別差異對待。同時在當時環境脈絡下，不論當時女性是心甘情願地還是被迫無奈，總之從佛教經典中的在家女眾故事來看，她們普遍已接受自身作為女性的種種處境，並由於比起將她們排除在外的婆羅門教，佛教能夠更明確地給予她們指引道路，於是積極地投入佛教修行。然而現今資訊發達，女性意識提升並影響著世界各地女性。在父權制度下的女性實無法享有跟男性一般的自主權，一方面談論人權，一方面卻貶低同樣為人的女性，女性在男性眼中彷彿他者一般較不被重視，因此在追求女權和性別平等之時，女性可說是從自身的利益和自由自主權出發。女性不必仰賴男性、也不需靠男性的保護生存——具有女性意識的女性可能會這樣說。但同時也會有反方的問題：在男性保護下生活有什麼不好？——處於安逸且不需要有太多思考的女性可能會這麼說。無論如何，筆者要強調的是，早期父權制度（patriarchy）下的男性容易執著於這種制度下賦予他們能夠支配自己妻子小孩的權力，導致父權制度產生的大男子主義（Androcentrism）則可算是一種對自我優越的執取。爾後女性所要求的女權亦是以女性角度出發，認為女性地位不應處於男性之下，如此情況下亦可說是對自我和自身利益產生了執取。

女權主義為了作為女性社會上的權益與經濟權利而成立、並努力為女性爭取作為人應有之權利等，適度地行動確實能夠造福了現代女性，並使世人瞭解男女除了生理上的差異外，女性在心智層面並不亞於男性，因為同樣作為人類這個範疇，撇開先天基因導致的不同，男女基於皆為人這點來說並無差別，不應有差別待遇。然而現實中卻經常趨向極端情況，只要有稍微甚至疑似貶低女性的情形發生，則便有打著女性主義旗號的人出來發聲，譴責對方。又或是認為女性婚後不應隨夫姓，小孩也可以隨母姓；不應用嫁娶詞彙來表示婚姻；根據中國新年傳統，婚後的女性在初二等於回娘家，女性是否能夠回娘家吃團圓飯也爭論不休。凡遇到一些以性別二分法區分形式的事情，即會進行譴責，並

認為要重新建構一個無性別化的社會。但事實是我們根本不能夠在短時間內將根深蒂固造成的觀念打破，重新建構新的觀念；且人類在經驗上很容易以二分法模式對事物進行區分和思考，就連大部分說自己是女性主義者的女性，在思考性別問題之時，也很自然地就將性別區分。倘若社會無性別化以極端方式在現實中實現，那是否可將盥洗室免去男性與女性的區分？也就是說，二分法在人類思考方式中是無法避免的，性別區分亦然。或許我們要思考的應是「如何適當地看待性別差異」，而不一味地以接近極端的方式追求某種平等。

那究竟「平等」為何？我們所理解的平等和佛教所言之「平等」是否處於相同脈絡？佛教有名的主張——「眾生平等」，是否就能夠保證社會中「性別平等」一事？雖然佛教經典中的用詞遣字，依然讓現代部分女性不禁懷疑起佛教強調的「眾生平等」說，為此學者們將經典中凡提到女性的內容一一列舉出來分析之，欲在看似矛盾的地方取得一平衡；有些則試圖要說明「性別平等」蘊涵在「眾生平等」理論之中，在大部分學者看來，「性別平等」在佛學理論層面是毋庸置疑的。然而筆者欲對此劃上問號，首先重新探討「平等」這一概念，再進而對「眾生平等」立論基礎進行分析，最後才能夠繼續探究「性別平等」在佛教理論之中是否具有成立之可能性。

第一節 「平等」概念淺析

一、倫理學和「性別平等」的「平等」概念

在西方倫理學中，「平等」一詞經常被提出討論——「什麼是平等？」、「什麼情況下才能夠說是平等的呢？」，我們先將「平等」理解為「人們相互間與利益獲得有關的相同性」¹²⁸。盧梭（Rousseau）在其《論人類不平等的起源》中一開始提出人類有兩種不平等，一是自然的或生理上的不平等，二則被盧梭稱之為倫理或政治上的不平等。前者顧名思義即是有關年齡、健康、體力與心理素質的差異，後者則取決於某種由社會上部分人們許可、同意並確立之

¹²⁸ 余仕麟著，《倫理學要義》（成都：巴蜀書社，2010年5月），頁251。

的協約，那些人們通常是以自身利益為優先考量組成之¹²⁹。似乎只要能在社會中達到一種平等即是某種正義。對於正義一詞則在希臘哲學時期就一直在討論著，至於如何能夠達到「平等」，各個倫理學家則有不同的見解，同時也設定出幾項平等原則——有關社會、政治、經濟、機會等，而不論是以哪個面向去說平等原則，都只能在個人的基本權利上著手。然而要達到一個社會整體的平等，其實還需將社會中個人的差異性列入考量。總而言之，社會中的平等與否，與自身的利益和權利有關。

那麼，「性別平等」的平等又是在何種脈絡之下說平等？因為對「性別」最直接、且通常不會出錯的辨認便是以生理構造進行區分。而正是生理這部分，是自然上的不平等；那性別要如何平等呢？對於性別平等一詞，愛爾蘭的司法平等部性別平等小組（Gender Equality Division, Department of Justice and Equality）網頁中對有一定義——在男性和女性都享有同等的社會權利和機會，包括經濟上的參與與決策；以及當男性與女性展現出各自不同的行為舉止、願望與需求時，皆具有同等價值和優惠，才能夠算是實現了性別平等¹³⁰。反對性別歧視以及性別二分法，應消除性別歧視。而性別歧視往往是以女性在職場上所受到的不平等待遇為主要討論對象。如此說來，性別平等主張重點在於，人們得以擺脫生理性別造成的刻板印象，且自身所呈現出來的行為舉止，不會被生理性別所限制。最初的女性主義興起，追求自由主義式的平等，以男性已有的權利為爭取對象。經過時代演進，女性所追求之社會權利逐漸獲得平等，但父權主義所遺留下來對性別的規範仍無法完全消除，因此大部分人們仍然容易以「身為男性/女性應該如何」對身邊的人進行性別規範。性別平等中的「平等」，除了字面上的權利平等概念之外，更強調任何人都不應該被性別規範設下的框架限制其中。

¹²⁹ Jean-Jacques Rousseau（讓-雅克·盧梭）著，高煜譯，《論人類不平等的起源和基礎》（廣西師範大學出版，2009年3月），頁82。

¹³⁰ 「Gender equality is achieved when women and men enjoy the same rights and opportunities across all sectors of society, including economic participation and decision-making, and when the different behaviours, aspirations and needs of women and men are equally valued and favoured.」（資料來源：Gender Equality In Ireland, The website of Gender Equality Division, Department of Justice and Equality, <http://www.genderequality.ie/en/GE/Pages/WhatisGE>，檢索日期：2019年7月1日。）

二、 早期佛教對平等一詞的定義

實際上，早期佛教並沒有將平等一詞指向「眾生」，而是以「人」為主要對象，是在印度種姓制度盛行之時所提出，無論是婆羅門、或是最低賤的賤民，在生老病死之下皆是無分別的。林建德教授曾在其〈「人類為本」與「眾生平等」——印順法師「人間佛教」觀點下的動物保護〉一文中對「眾生平等」理論稍作分析，他提出初期佛教主張之平等是基於皆在輪迴之中，因此不論任何情況下人們都應當一視同仁，並以此人是否擁有更高的修證、智慧和福德來決定何為上座，但從這觀點出發是否能直接說蘊涵著「眾生平等」觀，仍需要探討；至於後來的大乘佛教「眾生平等」觀的延伸，應是如來藏思想以及《阿含經》緣起性空之理論¹³¹。

這裡將早期佛教《阿含經》系列中提到「平等」一詞的內容稍作統整，以方便理解佛教的平等意義為何：

（一） 自我心境上的平等：

主要在闡述個人「心」的狀態，表示一旦能達到不著即意味著能夠以平等心視角觀一切法，這也可說是「如來」的境界¹³²。「平等」一詞通常與「正」相提並論，與邪見相反：

然諸弟子於此法中，不能勤修，不能成就，捨平等道，入於邪見。¹³³

修得平等智慧而正確地觀一切法，即是平等慧正觀，《雜阿含經》卷一對此作出解釋：

當觀若所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆非我、不異我、不相在，如是平等慧正觀。如是受、想、行、識，…。¹³⁴

¹³¹ 林建德，〈「人類為本」與「眾生平等」——印順法師「人間佛教」觀點下的動物保護〉，《玄奘佛學研究》，第23期2015年3月，頁197-222。

¹³² 「又過此事，佛亦盡知，雖知不著苦、集、滅、味、過、出要，如實知之，以平等觀無餘解脫，名曰如來。」（《長阿含經》，CBETA，T01，no. 1，p. 69b22-24）。

¹³³ 《長阿含經》，CBETA，T01，no. 1，p. 73a19-20。

觀五蘊之時，無論任何時間、形態、距離、任何價值觀之下，既不能說是自我、亦不是自我所擁有的，同時也不是在自我之中或自我在五蘊之中，因為五蘊皆是無常的，簡單來說即是要破除自我的執取、達到無我境界，才能說是正觀。當心處於「平等」之時，又表示已然入於定心，不會生起眾煩惱根源——貪欲、瞋恚、愚癡¹³⁵。

(二) 面對自我與他者之間的平等心

最一開始的佛教義理更重於自身的修行、覺悟與解脫，然而世間中並非只有我一人生存，如何與他人相處亦是無法避免的。而透過布施這項行為，除了建立我與他者的良好因緣，更是從布施的捨得之中，逐漸將我所乃至於對自我的執取放下。因此在布施過程中，佛陀強調應以平等心看待之，這裡的平等心即表示展現出自我對他者的無分別心，以平等無分別心行布施¹³⁶。而《增壹阿含經》更提到「菩薩以平等心而以惠施」，不論布施對象是持戒人還是犯戒之人，都不會有「此應施，此不應施」¹³⁷的念頭，而在這之中即表示平等無分別心，不計對方為何人、背景為何。此外，與平等惠施一樣，《增壹阿含經》提到「平等心而說法」¹³⁸，佛陀從不會捨棄眾生，諸佛皆以平等心面對不同眾生，任何眾生都有被度之可能性。

¹³⁴ 《雜阿含經》，CBETA，T02，no. 99，p. 5a20-23。

¹³⁵ 《別譯雜阿含經》中提到六念之時：「以得定故，於怨憎所，其心平等，無有貪欲、瞋恚、愚癡，唯有清淨質直之心，住法流水，入於定心。...心常平等，住法流水，入於定心，修念佛心，趣向涅槃，是名念佛。」（《別譯雜阿含經》，CBETA，T02，no. 100，p. 432a4-c17）。

¹³⁶ 卷 42：「如是之惠施，其心平等故。得生於梵世，其壽命延長。」（《雜阿含經》，CBETA，T02，no. 99，p. 309b19-20）。

卷 30：「心施，常行樂施，常樂於捨，行平等施，聖戒成就。」（《雜阿含經》，CBETA，T02，no. 99，p. 215a11-12）。

¹³⁷ 「若菩薩惠施之日，諸天來告之：『族姓子當知，此是持戒人，此是犯戒人，施此得福多，施此得福少。』爾時，菩薩終無此心：『此應施，此不應施。』然菩薩執意而無是非，亦不言此持戒，亦不言此犯戒。是故，長者！當念平等惠施，長夜之中獲福無量。」（《增壹阿含經》，CBETA，T02，no. 125，p. 792c18-24）。

¹³⁸ 「諸佛世尊終無二言，諸佛終不捨眾生，說法亦無懈倦，說法亦復無盡，亦復不選擇人與說法，平等心而說法，有四諦，苦、習、盡、道。」（《增壹阿含經》，CBETA，T02，no. 125，p. 753c3-6）。

(三) 「三福之業¹³⁹」之一——平等為福業：即修行之人一方面能持守戒律、不傷害他人，另一方面則以慈、悲、喜、護心普遍上下八方，使一切眾生得以安穩。即是平等福業。這裡則是結合上述（一）與（二）的平等概念，針對自身以及自我在面對他者的心境修行。

(四) 《雜阿含經》則是有明顯強調四姓平等：

「當知，大王！四種姓者，皆悉平等，無有勝如差別之異。」……「當知四姓，世間言說為差別耳，乃至依業，真實無差別也。」¹⁴⁰

即為了應世間方便言說，以及依照業的理論，才有「四姓」的提出，但就真實義而言，則皆是平等無差別的。由此，從中可發現，除了種姓上的皆在業的輪迴之下都無差別之外，其他皆以修正自身的內心，倘若能夠以一種平等無差別的視角面對自身與他者，即表示自身已消除了貪嗔癡，並相當於達到佛陀的境界。消除了我執，以平等無差別心看待世間一切法，即為一種正法。也就是說，初期佛教所述說的平等概念，主要以自我為主體，重點在於是否已消除自身執取與煩惱，心不著於任何分別而說平等¹⁴¹。

三、 小結

綜合普遍社會所認知的「平等」與性別平等所期望的「平等」，可得知，二者皆在追求「任何人都具有同等待遇以及社會基本權利」。前者在意的是能

¹³⁹ 「有此三福之業。云何為三？施為福業，平等為福業，思惟為福業。云何名平等為福業？若有一人不殺、不盜，恒知慚愧，不興惡想。亦不盜竊，好惠施人，無貪恚心，語言和雅，不傷人心。亦不他淫，自修梵行，己色自足。亦不妄語，恒念至誠，不欺誑言，世人所敬，無有增損。亦不飲酒，恒知避亂。復以慈心遍滿一方，二方、三方、四方亦爾，八方、上下遍滿其中，無量無限，不可限，不可稱計。以此慈心普覆一切，令得安隱。復以悲、喜、護心，普滿一方，二方、三方、四方亦爾，八方、上下悉滿其中，無量無限，不可稱計。以此悲、喜、護心悉滿其中，是謂名為平等為福之業。」（《增壹阿含經》，CBETA，T02，no. 125，p. 602b13-c2）。

¹⁴⁰ 《雜阿含經》，CBETA，T02，no. 99，p. 142b13-18。

¹⁴¹ 「一切思惟分別皆悉平等，悉平等故心不著」（《大智度論》，CBETA，T25，no. 1509，p. 205b8-9）。

否使每個人都獲得應有的基本權利，而後者還蘊涵著某種「自由」。因為從性別平等的定義來看，其更重於打破對性別的歧視、不論男女、無性別等皆能夠自由地展現自我，不會因為不符合社會框架而受到歧視或限制。在現實中我們很常看到，所謂性別平等被人們普遍地認為「男性可以實現的事情，女性也應該可以實現」，而「要女性做的事情，男性同樣地也應該要做」，因此「男主外，女主內」即可調換性別，或是雙方不再僅只兼顧一方，而是互相協調。但社會中卻仍然有些女性一方面認為自己有固定經濟來源非常重要，同時卻也要男性為家庭和自己負起責任。也就是說，部分女性想要擁有與男性相當的權利，又不捨得放開身為女性的弱勢而得來的一些福利。

而佛教的平等概念，則是透過平等正觀進而達到無我、佛陀的境界，即以無分別心面對自我與他者，捨得我我所。上述所要的平等皆是想要獲得我有關的某種權利和自由，似乎與佛教的平等觀有所不同。不但如此，後來的學者在佛教中提及「平等」之時，通常還是以緣起與業之下的「四姓平等」和佛性論「眾生平等」為主，彼得·哈維在其《佛教倫理學導論》中提及佛教的平等（Equality）概念，亦是以四姓的平等為主要根據¹⁴²。那麼佛教中的平等如何能與性別平等相提並論之？當討論到佛教的「眾生平等」之時，不論在什麼情況下，其實很容易會聯想到存有論脈絡下所說的「平等」而非平等慧正觀。但從佛教對「平等」定義來看，其應不僅僅討論存有論下的平等，如此我們可重新回到為「眾生平等」立論之基礎，探討其在什麼原則下得以推論出「眾生平等」這一主張，而在那些理論背後是否又蘊涵些什麼。

第二節 存有論意義下的平等

一、 早期印度佛教緣起論下的平等

緣起論可說是佛學中最基本且重要的理論。雖然在佛教不同時代階段，對緣起法的詮釋與講法會有所差異，但基本核心概念是一樣的。首先，從「因

¹⁴² 「... People of the four classes of Indian society were equally capable of good and bad action, and would reap karmic results accordingly.」(Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, pg 111.)

緣」一詞的普遍定義看起。「因」是指一件事物成就的內在原因，而「緣」則有攀緣之意，即由外部而來之，間接使事物得以如其所是地成為它本身。《雜阿含經》和《緣起經》皆有定義：

云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。¹⁴³

佛言：「云何名緣起初？謂依此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行¹⁴⁴，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁歎苦憂惱，是名為純大苦蘊集，如是名為緣起初義。」¹⁴⁵

即世間中任何事物皆是由於各種因緣，方能成就其當下呈現出來的樣子，由此解釋了個別事物、包括個人生命與心理上的生成變化與因果關係。同時提出了從「無明」——可說是「對真理的不瞭解」為起頭，進而行、識、名色乃至於最後的生與老死，這十二因緣互相成為彼此的因果關係，一方面解釋人的一生，同時在解釋愁、歎、苦、憂和惱生起之原因。而「無明緣行」到最後一句「純大苦蘊集」，說明眾生乃由於無明，所以在餘生中作了各種業，或增長自身的業，有了業的集合，再由各種因緣和合而成識、名色等。眾生對緣起法的不瞭解，使其困在緣起法之中，即是在大苦蘊集之中。而在這大苦之中包括世人因不瞭解緣起法而產生依有或依無的執著，認為某物不是有便是無，然而佛陀在《雜阿含經》中提到中道的思想，也造就後來大乘中觀學派提出緣起空無自性的觀點。在《大智度論》中亦有對十二因緣稍作區分：

十二因緣生法，種種法門能巧說煩惱、業、事，法次第展轉相續生，是名十二因緣。是中無明、愛、取三事，名煩惱；行、有二事，名為業；

¹⁴³ 《雜阿含經》，CBETA，T02，no. 99，p. 84b14-16。

¹⁴⁴ 卷 13：「云何無明緣行。答曰為顯示分明施設解說諸業相故。若於餘生中作業。亦令增長彼業報。今得此身。彼業此生中俱受報。是名無明緣行。」（《阿毘曇毘婆沙論》，CBETA，T28，no. 1546，p. 98a25-28）。

¹⁴⁵ 《緣起經》，CBETA，T02，no.124，p. 547b17-21。

餘七分，名為體事。是十二因緣，初二過去世攝，後二未來世攝，中八現前世攝。¹⁴⁶

也就是說，現在所能看見、或不能看見的一切法能夠有秩序地、互相持續地在世間之中有生有滅，皆由於因緣和合而成就。十二因緣還分為煩惱、業、體事，前者是就心理層面上去說之，中間「業」則以個人行為造作在說，最後個人當下外在形象，乃至內在心意識層面則稱作「體事」。而現前世的體事之名色中即是展現出現實具有物質性存在的自身，男女相就包括在這之中。

之後，緣起在中觀學派中以緣起無自性為主，欲說明世間之中一切法皆是因緣和合而成，無有恆常不變的實體存在，旨在要破除某種對自性的執著，其中包括業的受報主體，而這其實會讓人不禁懷疑，那如何去解釋在輪迴之中的眾生？倘若沒有一受報主體，又如何解釋「業」？這問題在唯識學派之中，提出「阿賴耶識」，即是收藏著業種的地方，隨著因緣和合使業種一一發芽形成世間各個個體，而阿賴耶識也不能算是某種恆常自性，因為其也是各種種子聚合而成，與「此有故彼有」的原則相通¹⁴⁷。通過閱讀佛教經典，可經常看到故事內容中有「以是因緣故」、「種種因緣故」等文句，意即世間之中任何一件事情皆是由各種因緣和合方能展現出當下的樣貌。

緣起概念從最一開始僅在於觀察一個人的整個生命和心理過程，進而到可解釋整個宇宙觀。最初的緣起論主要還是就為了認識個人心理層面而提出，由此說明世間眾生煩惱的原因，進而延伸至其他理論。而基於緣起理論，一切法、一切眾生都是在因緣和合之下而具有生滅，據此再延伸出「緣起無常」——在緣起論之下，沒有一恆常不變的實體或自性存在，任何眾生、事物皆無例外，那麼「眾生平等」即是在這原則之中建立起來的。即便佛學中將有情眾生分類為六道，乃至於脫離六道輪迴的阿羅漢、菩薩和佛陀，一開始也都是在緣起法之中。若說六道有所差別，那也只是由於業的不同，自身在世間中呈現出的方式與外形不同而已。因為就連釋迦摩尼佛在悟道前後，一樣是在這因緣和合、無常的世間中生活，與其他人們相同，需要食物、水、空氣等等方能生存在世上，進而有所思考反省覺悟的行為。進一步推論，以因緣法為「眾生平

¹⁴⁶ 《大智度論》，CBETA，T25，no. 1509，p. 100b12-17。

¹⁴⁷ 林朝成、郭朝順著，《佛學概論》（三民書局，2015年1月），頁95。

等」觀念成立之基礎，實際上是以一種存有論的向度立論之。然而無法忽略的是，緣起論最初是以個體性的生滅過程為認識對象進而述說，意即一方面我們得知在緣起法之下，一切眾生皆是平等的；但一方面在自身所具有之業的不同為前提之下，眾生也都是互為不同的個體。可說佛教並沒有強烈否定眾生的個體性，否則也無法解釋六道輪迴、業等概念，因為在輪迴與業理論中，甚至到從苦解脫出來等法，眾生仍是以其自身個體去感業、受業。於是在眾多個體的世間之中，免不了需要進行認識上的分別，性別就如四姓一般，在因緣和業的脈絡之下被區分出來。

二、大乘如來藏、佛性論之下的平等

「佛性」一詞之緣起，是由如來藏思想延伸而來，主要以如來藏系統作為其理論之基礎。關於這部分在第二章第三節已稍微提及其理論原則。如來藏為後期大乘佛教重要學派，亦是經初期大乘演化而來。聖嚴法師強調大乘佛法的演化根本原因在於「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，從原本佛陀本與弟子的差別僅在於能否除去煩惱，佛陀涅槃後出現不少敘述佛陀形象的經典，逐漸將其形象神聖化；同時成佛的道路也不如「滅煩惱」般直接明了，《佛本生經》中的佛陀亦是累積千百世修行方得以覺悟成道。由此也將佛陀與眾生之間的距離變得更遠，看起來成佛之道需要經歷各種艱難，於是要解決「成佛如何可能」這個問題。如來藏的興起某種意義上即是為了解決佛陀與眾生之間的差距——「從眾生自己身心中，點出本有如來藏性」，以眾生皆具有如來藏性來說，根本上與佛陀無異；也是由此延伸出「眾生皆有佛性」，以此作為「眾生平等」之基本原則，是現今佛教在說明眾生平等之時不可或缺的立論基礎。

佛性論一方面保證世俗眾生得以成佛的可能，另一方面亦肯定了「眾生平等」理念。但又由於眾生的煩惱遮蔽了自身的佛性¹⁴⁸，無法認識到這點，從中說明眾生與佛終究是有差別的，從《佛性論》中可看到佛為了讓眾生能夠除五種過失，而說「一切眾生悉有佛性」：

¹⁴⁸ 「如是無量煩惱覆如來性，佛性雜煩惱者無有是處，而是佛性煩惱中住。」（《央掘魔羅經》，CBETA, T02, no. 120, p. 526b22-24）。

「一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽」（《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 407b22-23）。

佛何因緣說於佛性。答曰。如來為除五種過失。生五功德故。說一切眾生悉有佛性。除五種過失者。一為令眾生離下劣心故。二為離慢下品人故。三為離虛妄執故。四為離誹謗真實法故五為離我執故。¹⁴⁹

先是從認識開始說起，由於有些眾生從未認識到自身有成佛之可能，因此易起不好的念頭，無法發菩提心。然而認識到眾生有佛性後發菩提心，但卻由於自己發了心，而生起我慢，自認為高人一等。一旦起慢心，則無法修得正智慧，執著於一切無常的事物，瞭解到佛性的眾生即能夠明白事物皆是虛妄，去除執著。若不說佛性則沒辦法瞭解空，執著於現實事物，認為虛妄才是真的，進而誹謗佛說的真實法。而最後則是通過認識眾生皆有佛性，明白現實中無常的事物皆乃虛妄，眾生跟我一樣皆有佛性，即沒有所謂彼此，從而去除我執。通過佛說「眾生皆有佛性」，從瞭解有佛性、進而發心、爾後瞭解執著於客體是不實的，佛所說的真如才是真實的，最後從去除我執說眾生無有彼此。

換句話說，一切法本是無常，並無實在的本質。眾生不瞭解，執著於一切法與自我，為此無明生業，繼續在緣起法中輪迴。佛說眾生皆有佛性，就是要破除由我內心生起之執著與分別，因此除了看字面上的意思——以存有論去說明眾生並無差別，都具有成佛可能性；同時也從自我的認識上去說「眾生平等」，一旦破除我執，則清淨的佛性即能夠顯現出來，也可用無分別心角度看待我以外的事物。

三、 小結

無論早期佛教因緣起法、業而說「四姓平等」乃至於大乘因如來藏而說「眾生平等」，我們都可發現，「眾生平等」是以一種存有論的方式在述說之，皆是在存有論之下而提出的某種平等觀。早期印度社會的四姓地位不合理的階級概念，使得佛陀提出基於緣起法，無論身為哪個種姓皆有被教化、脫離生老病死的可能性。大乘「眾生皆可成佛」的平等觀，則是以眾生皆有成佛之可能性為平等理論基礎，關乎整個世間之眾生。然而這並不意味著就等同於社

¹⁴⁹ 《佛性論》，CBETA，T31，no. 1610，p. 787a8-12。

會倫理或政治上的平等，且在此預設的「平等」實已趨向一種形而上學的層面而述說之，即在成佛解脫道路上，衆生是一樣無分別的。但在未成就之前，世間中的衆生仍然依業與因緣，展現各個不同的面貌，這無法避而不談，因此以存有論的「眾生平等」似乎無法直接推出「性別平等」。

不過，無論是緣起論或佛性論，其理論背後仍強調著一點，即眾生因無明而對無常的事物產生執取，才會在大苦蘊集中無法解脫。一旦能夠認識到真理，消除我執，以「平等心」觀一切法，才是佛教所認為之最善、最終極的目的。就此而言，當我們在討論佛教倫理上的平等之時，是否就能夠將存有論上的「眾生平等」套用在倫理層面上？在下一節筆者欲探討「眾生平等」意義下的平等是否蘊涵著「性別平等」。

第三節 存有論的平等乃至於倫理學上的平等之轉向

一、緣起下的平等是否蘊涵性別平等

在第二章節已對佛教經典中出現的「女轉男身」、「女形少福」、「女身污穢，非是法器」等段落進行分析，也曾提到就女性生理上的不便與在社會上的約束限制來看，轉世為男身似乎表示著個人更有福報些。如此的說法以有一超越現實的業報主體為前提，因為基於自身前世累積造作的業不同，透過各個因緣和合，在現世生為男身或女身。而上述幾點使大部分人認為生為女身乃業障較深重，有可能是由於前世累積了惡業。其中《佛說大乘造像功德經》便有提到一直生為女身之原因：

一切女人有八種因緣，恒受女身。云何為八？一者、愛好女身；二者、貪著女欲；三者、口常讚美女人容質；四者、心不正直，覆藏所作；五者、厭薄自夫；六者、念重他人；七者、知人有恩而已背逆；八者、邪偽莊飾，欲他迷戀。若能永斷如是八事而造佛像，乃至成佛常作丈夫，更受女身無有是處。

這段內容在說明女人有八種因緣會一直受女身，第四、六者又可在第三章探討比丘尼波羅夷戒律中多出四條的原因見得，同樣是易受情感影響，覆蓋他人的罪行。第五者則又關於到其如何對待自己的丈夫。除了第七條看起來較沒有性別上的印象之外，其他四者則全因為沒有意識到「自念少福稟斯女形」而戀著女身女欲，又喜歡透過外在裝飾自己，希望能夠獲得異性迷戀。總而言之，即是要對女身少福這件事有所覺悟，不再認為生作女身有什麼好處。

此外，經中還說明了使男性今生之後轉受女身的四種原因：

彌勒！有四種因緣，令諸男子受女人身。何等為四？一者、以女人聲，輕笑喚佛及諸菩薩一切聖人；二者、於淨持戒人，以誹謗心說言犯戒；三者、好行諂媚，誑惑於人；四者、見他勝己，心生嫉妬。若有丈夫行此四事，命終之後必受女身，復經無量諸惡道苦。若深發信心，悔先所作而造佛像，則其罪皆滅，必更不受女人之報。¹⁵⁰

第一者身為男性卻故意用女聲輕視取笑聖人，第二者為口業上的造作——誹謗，顛倒是非黑白；第三與四則皆在第二第三章提及之，「好行諂媚」、「嫉妬」通常用來形容女性的過患。整段內容看來，凡受女身、女人之報皆被視作惡道的一種。然而我們就緣起論來說，凡是眾生皆在輪迴之中，其原因都是緣於「無明」，因此脫離不了因緣法。為何還要在男與女上區分善與惡？就本質上來說，男身女身也都是在因緣法之中，生作男或女也是由於在業之下，因緣和合成就之。倘若生為男身較好，是否會落入另一種執著之中？意即女性會認為作為男身更加高尚，男性則會在不知不覺中形成優越自大的習性。

此外，還要明白因緣和合之下有一重要延伸觀點——「緣起無常」，也就是說世間中任何一物或眾生都無法恆常不變，男女相亦是。今生自身因如此因緣而為男身，下一世則會由於其他因緣而為女身，男女身只不過是現實中暫時呈現的名色而已。就如古代女性與現代女性受到的待遇有所差別，也只是暫時的而已，基於古代醫療不發達，社會秩序相對不太穩定，這才造就經典中種種述說，認為女身不如男身來得幸運。然而換到現今，女性實際上已逐漸和男性沒什麼差別，甚至相較男性來說，女性受到的保障和優待更多，就如「生理

¹⁵⁰ 《佛說大乘造像功德經》，CBETA，T16，no. 694，p. 795c3-17。

假」的設定，如今多數社會還會考慮到女性生理的不便，而為女性制定出一些特例。但基於從古代至今根深蒂固的觀念，部分人們暫時還未完全脫離古代「男尊女卑」的觀念。又或者可以說，在緣起無常為基礎之下，經過時間推演、環境文化科技不再如當時般，性別上的「不平等」也不再是最初的不平等，就社會制度層面來說，大眾已考慮到性別差異而作出制定上的調整，意即基於個別性的差異，社會制度根本沒辦法做到完全性的平等對待。

二、佛性論下的平等是否蘊涵性別平等

在第二章的最後一節中談論道後期大乘時期經典中的性別觀，雖在某種形容上區分了性別（參見本文第二章第三節），但也可發現相較之下比早期印度佛教時期更加肯定女性成就的部分。正因為如來藏思想，改變佛教早期性別觀，確立女性在佛教上亦具有成佛可能性。代表如來藏的經典之一《勝鬘獅子吼經》中的勝鬘菩薩以在家夫人身份演說，一方面是肯定女性的智慧，在佛學修行上也能夠如男性般出色，另一方面則反駁了轉男身方能證明其修道境界，使女性在學佛道路之上增加信心。

《央掘魔羅經》中也提過，雖然同在一個大苦聚中，但男女皆有佛藏，意即是指女性也具有成佛之可能性：

彼此自界共相娛樂，如何受樂？自餘身分，云何不得，不成界報？當知是樂是大苦聚，女有佛藏男亦如是。¹⁵¹

佛性論以眾生皆具有佛藏、得以成佛的可能來建立其眾生平等理念，然而這只是以整體的本質性與結果相同說明之，眾生等之間的差異性依然無法避免，其中還關乎到前世業以及今生如何修行，意即，即便大家的結果可能是相同的，但能夠成佛與否還需要靠自身的努力。且最終佛陀說佛性的目的在於消除自身以我出發面向他者的分別心，一旦瞭解到眾生跟我一樣都可能成佛，就比較容易理解無我論。如此，今生的我不論身為男性還是女性，都不需執著於彼此的

¹⁵¹ 《央掘魔羅經》，CBETA，T02，no. 120，p. 540b18-22。

分別。由此看來，以內在本質相同為眾生平等之基礎，仿佛性別平等在此就能夠被保證之。

但在同篇一經文中，一方面說男女皆具有佛藏，是以眾生內在本質而論之；一方面卻又依然以女身為放縱內心執取五娛樂的形容。此外，雖說「莫取男女相」，最後卻又以「男子性」去形容達到某種神聖性的內在¹⁵²。意味著在方便法之下，文化造成之性別刻板印象就此展現出來，女身仍然是要被捨棄的，而相較之下男性與神聖的事物更為接近。也就是說，基於仍在世間方便之中，依舊不得不以眾生根性去說明如來藏之神聖性。筆者認為佛性論的眾生平等是已有一種超越世間的意味在述說，雖明確地表達因為女有佛藏，男亦是；但世間之中男女差異仍在，且在第二章講到《大般涅槃經》在說明「自知有佛性者」文字形容上，仍稍微點出「男女」之間的差別，女性相對被看作較愚鈍，或許可將這種形容方式看作是考慮到解釋方便；但莫非就沒有更好的解釋了嗎？如念法師在其論文總結為佛性本無性別之分。然而佛性雖無性別之分，但其在各個個體之中，個體呈現出來的性別一樣在這世間中，對普遍人來說仍舊被看作一種「有」，即對凡夫俗子來說，性別之分仍具有其必要性。

三、 小結

緣起法的提出不僅僅是為了讓我們能夠瞭解作為一個人的生命與心理意識產生之種種過程，解釋事物的因果關係，同時也要瞭解世間一切法皆是緣起無常，在現今社會中所追求的「性別平等」實際上也可說無常的。但就整體而言，「眾生平等」是可能的，而就個體性的差異，「性別平等」在現實中似乎有點困難，因為就基本外在名色的生理上就已有所差異，又如何有平等一說？

同樣地，佛性論的眾生平等依然是就存有論而言，性別之間的平等也就男女皆有佛性才能夠建立起。但即便說明了性別在本質性上的平等，但仍然不能保證社會上的性別平等，在這樣的平等上，或許能夠增添女性在修行成佛上的信心，亦讓男性瞭解男女在成佛可能結果上並沒有什麼不同，如此也可減少對

¹⁵²「汝以卑陋性，暫遊方便法，還復處女身，縱心五欲樂。汝今應方便，速捨女狗身，莫取男女相，當修空寂法，修習空法已，疾得男子性。」」（《央掘魔羅經》，CBETA, T02, no. 120, p. 523c6-10）。

女性的小覷。如此可說，若僅僅就本質性與結果的可能性而言，佛性論某種意義上仍是可保證性別平等的。

或許我們可繼續探討，若每個人都能夠以另一種形式之「平等」角度去觀察世間一切法，是否就得以達到某種程度上的「性別平等」？換句話說，與其硬要從存有論的平等推出性別的平等，不如運用在自我心境修行的「平等」概念，以個人心境之轉變面對性別平等議題。且在現實中所具有種種性別刻板印象，在麗塔·葛羅思認為很大程度是來自於對自我的執著¹⁵³，在父權制度社會底下，女性實際上不得不依附男性而生存，以侍奉、取悅丈夫為主要目的，活得自卑、沒有自我，男性受到女性崇拜與依賴，進而對自我與我所產生更深執取、認為世界包括女性都以男性為中心¹⁵⁴，從而延伸出父權下的性別規範（Gender Roles），早期婆羅門祭司在制定出《摩奴法典》之時，想必也是出於某種自大，基於其作為神的傳話者，可以自身利益為主要考慮方向，去規範他者。而「無我論」在當時應是主要針對男性而提出，除了消除男性內心的各種執取之外，還具有間接減低女性在父權制度之下產生的自卑感的可能性。此外，在第一節所提及之佛教「平等」觀更傾向於述說自我內心能夠捨得我我所、以無我無分別心視角觀一切法，恰好可將其結合討論之。

第四節 以自我內在之「平等心」出發探討性別平等

一、緣起無常之下的無我、無分別心

從緣起論的「一切法皆是因緣起、因緣滅」這點出發，可說世間一切法由因緣和合或生或滅，並無一個恆常實體狀態，也不會維持現狀不變；既然是無常的，那又可說一切法無自性，當一切法無自性，那自然不能說有一個恆常的「我」。因此「無我」即這樣推論出來。三法印即從「諸行無常」進一步到「諸法無我」，乃至於最後的「涅槃寂靜」。而第三法印「涅槃寂靜」就是前兩者的結果。從緣起出發而展開無我論，一開始原始佛教的「無我」觀念是為了打破當時印度其他宗教的梵我思想——即有一能夠獨立自我主宰、永恆不變

¹⁵³ Rita M. Gross, *Buddhism after patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, State University of New York Press, pg163.

¹⁵⁴ 同上注。

的「梵我」，然而基於佛教的緣起論，世間一切法都是各個因緣和合，並無一獨立、能夠自己決定自己的主宰實體；倘若跟梵我思想相同認為有一實體性的「我」存在，則會違背緣起論的基本原則。

除了因緣無常作為「無我論」成立基礎之外，還有另一重要觀點——「苦」。《大智度論》卷三提到：

諸一切有為法，因緣生故無常；本無今有、已有還無故無常。因緣生故無常，無常故苦，苦故無我，無我故，有智者不應著我我所；若著我我所，得無量憂愁苦惱。一切世間中，心應厭求離欲。¹⁵⁵

有為法即是在緣起法之下去說的，也可以說是緣起法的別稱。事物原本是無的但如今卻呈現出有的狀態、或是原本是有的但後來卻消失成無了，如此稱作「無常」。由於是因緣和合而成的法，加上各個因與緣互相影響彼此，花草在當下之所以是其所是的作為花草，乃是由於其剛好在適當的土壤裡，有水、養分等才會發芽進而成為花草，過程中需要的水、養分等亦是由於另外可成就它們當下如其所是的因緣而存在；一旦因緣具足，花草也會成長至枯死，最終在世間中滅去。也就是說，世間法不會永遠都是恆常不變的，然而眾生卻無法理解「緣起無常」概念，執著於有恆常不變的法；又或者無法理解一切法都在因緣中建立之，無法有絕對的自我決定性——不自在¹⁵⁶，還認為自身能夠主宰、決定事物，因此說是「苦」。

接著說，若要從諸苦中脫離，那得瞭解無我觀。有智慧的人不應該執著於我我所¹⁵⁷，執著於這五蘊和合的「我」和為我所有的身外之物「我所」，這兩者實際上也是無常的，因此一旦執著於我我所，即會生起各種煩惱憂愁，「苦」便是從對「我我所」的執著之中生起。《大智度論》云：

¹⁵⁵ 《大智度論》，CBETA，T25，no. 1509，p. 78c8-13。

¹⁵⁶ 「一切法無我：諸法內無主、無作者、無知、無見、無生者、無造業者，一切法皆屬因緣；屬因緣故不自在，不自在故無我，我相不可得故。」（《大智度論》，CBETA，T25，no. 1509，p. 222b6-9）。

¹⁵⁷ 「我，是一切諸煩惱根本，先著五眾為我，然後著外物為我所；我所縛故而生貪患，貪患因緣故起諸業。」（《大智度論》，CBETA，T25，no. 1509，p. 295a9-11）。

若遠聖法，不知無我，不知諸法空，於陰、界、入性空法中，生人相、男相、女相；近聖法，則知諸法實相，是時虛誑種種妄想盡除。

158

意即倘若沒辦法認識到「無我」以及「諸法空」，則就會落入世間法中，生為人相、為男女相。這裡所說的「空」並非是以一種虛無主義的向度提出之，而是以「一切法緣起無常」為原則去說「諸法空」，因為緣起無常，一切法互相依賴成就，無恆常實體，所以說「空」。若能知道諸法實相——也就是理解無我、諸法空，則可去除妄想。「妄想」意指凡夫因不理解諸法實相，將與實相對立、無常的妄相進行分別、取名，認為妄相就是實相¹⁵⁹。據此內容也可發現，人相、男相女相等皆屬於妄想分別。

綜合上述所說，無我論主要還是以自我的面向出發，認識到外在事物皆是無常的，同時也要以自我為對象，認識到自我本身也是一個無常的狀態。由此說一旦瞭解「無我」，不會再執著於「我我所」，那麼在面對任何事物之時，即能以一種「無分別心」對待之，進而達到平等慧正觀。後來的《金剛經》中提出無我相、無人相、無眾生相、無壽者相這四無，即是要強調菩薩在度化眾生時所行的「無住相布施」，換句話說，在對待各個不同的眾生形態、根氣等等皆能夠以平等心去對待之，藉此無住相布施才能算是真正的布施。通過使用無我的角度觀察眾生與一切法，那麼一切法皆可說無任何分別。

二、以「平等慧正觀」看待性別差異

上述已說「男女相」、「人相」等皆是妄想，通過無我而觀一切法無分別，那為何世間還需要分別「男相」、「女相」？接著，無我論還強調，若要脫離苦，則需不執著我、我所，否則將生起一切煩惱，繼續陷在苦之中。然而「男女相」亦是從「我」中分別出之妄想，那麼一旦不需執著於「我」，那麼

¹⁵⁸ 《大智度論》，CBETA，T25，no. 1509，p. 102b7-10。

¹⁵⁹ 「言妄想者。所謂凡夫迷實之心。起諸法相。辨相施名。依名取相。所取不實。故曰妄想。故經說言。虛妄分別名字及相。名妄想也。」（《大乘義章》，CBETA，T44，no. 1851，p. 523b27-c1）。

也表示不需執著於分別相中的「男女相」了。《大智度論》中還提到「男女分別」之原因：

若有男女，為即是身？為異身？身則無可得。若在餘法，餘法非色故，無男女之別。但二世因緣和合，以顛倒心故，謂為男女。¹⁶⁰

由於在因緣和合之中，眾生的無明使其以為將現實的色身分男女本就是正理，卻不知這些分別皆是虛妄分別。實際上連「色身」都是無常不可得的了，更何況是「男女相」。

那如此繼續追問，倘若已認識到各種分別相皆是虛妄，那為何經典故事中敘述女性成就之時，還需要先「女轉男身」？若能觀一切法無我無分別，那成就之時是男是女又有何區別？或許礙於世間眾生的無明，在現實中性別之分仍然是必要的，就如第二章綜合的小結，不少說出男女無分別的內容主角，幾乎都是已在前世累積到一定智慧的菩薩；但還在世間輪迴中輾轉的眾生，換句話說，是還未從煩惱中解脫、也尚未有一定程度修行的，如此根本無法輕易瞭解無分別相為何。但如果能夠認識到無我、無分別，那麼面對任何事物無論是男是女，皆能以一種平等心去看待之；不僅僅是性別區分，任何一種分別也可看作是無分別，如此可說性別平等所期望的消除性別歧視，似乎可建立在無我無分別的概念之上。

也就是說，從平等慧正觀的角度出發，性別才得以有平等對待的可能性。但僅以無分別心看待似乎還不足夠，若使性別處於同一條平等線上，某種意義上來說，即是男性能夠追求、或成就的事物，女性也具有能夠去實現的機會和可能，仿佛便可打破佛陀曾經說的「女有五事不得行」。以此原則放到現今社會來看，女性也可為總統者、為一國之女王，女性作為上位者普遍已被人接受不會如古代般被認為是牝雞司晨。就前者而言，重點在於關乎到個人的自身意願，意即在意志獨立自主方面，女性得以自己決定自己，不再是男性的附屬品。但如果放到社會制定出的規定之中又將會是如何？就以服兵役這件事來說，台灣男性到了一定年齡若無生理因素，需入團服兵役；那依無分別論，是否也要規定女性跟男性一般去服兵役？然而到這時候，生理上具有的性別差異

¹⁶⁰ 《大智度論》，CBETA，T25，no. 1509，p. 206c5-8。

卻又會被提出，作為女性不必與男性一樣的理由。如此說性別之差異在現實中仍然不能忽略之，凡夫俗子又如何能以無分別之心態面對世間中各種顛倒。

再者，無我論本就要說色身的男女相本就是因为眾生的無明才具有分別的，實則要傳達的理念，在於不執著於我和我所，包括作為現實中我的色身，其中更是包括了色身呈現出來的男女分別相。進一步說，就不用執著於從男女相分別出來的平等與否了。即，即便將無我論放到現實之中，使眾生得以用無分別心觀世界一切法，再返回觀自身為無常狀態，即便社會中能夠達到眾人所期待的「性別平等」，實際上也沒什麼可執著的。但現實中並不能在「一切法都是無常的，所以不用執著」就此結束，倘若人人皆作如此想，世間中任何事物就沒有探討之必要。加之，如若世人皆能達到平等慧正觀，那即表示眾人都已達到如來境界，屆時則上升至勝義諦層面在說明之，那世間中的倫理議題也就失去其意義。因此僅以平等慧正觀作為觀法並不足以解決世間倫理之問題，我們仍須回到世俗層面中，尋找其他方式解決性別平等的問題。

三、從無我境界回到世俗層面

要談勝義諦和世俗諦，即要從大乘中觀學中著手。〈觀四諦品〉曾提到，若要認識到勝義諦，還得透過世俗諦方有可能¹⁶¹，這也是之後有名的「以假修真」說。如此說的原因在於，勝義諦基於其神聖性對佛教來說，不能用世俗言語解釋之，而世俗諦雖處於眾生迷惑顛倒的世間中，但若要理解勝義諦，仍需先從認識世俗諦，瞭解世間緣起法。即便能夠修得十地菩薩，甚至是已證入涅槃的佛陀，在饒益有情之時，免不了要以世俗諦的言說方式去對眾生說法，在此世俗諦的價值便展現出來。然而中道作為觀察之原則，即是不落在任何一極端處，進而站在極端之處批判與自身對立的一方，執著於某種看似「正確」的法。換句話說，雖然知道勝義諦的殊勝與真實性，但也不能一味只追求勝義諦而忽略對世俗諦的修習。勝義世俗實際本無所差別，不應執取任何一方。雖然勝義諦在佛教來說作為一種真實義存在，但否定世俗諦、認為勝義諦才是應要

¹⁶¹「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。」（《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 32c16-19）。

追求的對象，對中觀而言亦是不被鼓勵的。從「以假修真」可得知，中道的世俗諦與勝義諦即是以一種二者即矛盾又可統一的觀察現象之方式在述說。

佛教經典中最早期出現中道的概念在《雜阿含經》¹⁶²中，以緣起論為基礎，說明世間眾生容易依某個極端去看待事物，進而產生對「有」、「無」的執取；這似乎是作為人類在經驗中的基本思考模式，首先是從心理上的根本去區分自我和他者，二則是在語言和思維運作上趨向二分法和分別¹⁶³。為了不使眾生對任何一方產生執取，於是佛陀採用「離於二邊的中道」方式跟眾生說法。「中道」二字，即是不落兩邊，不執著於觀一切法皆空、亦不執著於某種實有；離去空觀和實有兩邊，合乎中道，把握一切事物的實相。

在《中論》，龍樹對中道的定義同樣建立在緣起法之上：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。¹⁶⁴

青目進一步解釋一切法包括眾生全都由於因緣具足和合而生起，由此說一切法屬於因緣法，沒有自立自生、能夠獨立存在、不依賴其他原因的自性存在，而說無自性。既然無自性，那即是「空」。然而現實世界中看到的各種人事物，亦不能否定在現實之中短暫的真實性，對此解釋為說「有」是為了引導眾生，說給眾生聽的，實際上都是假名而已。這裡的「我說」在印順導師《空之探究》中解為「我等說」意即龍樹那個時代，部分大乘學者共同說的¹⁶⁵，另外則有另一種內涵——以緣起法的含義來說的「空」是以言說出現的，其存在於認識之中，為此有「我說」¹⁶⁶。還有一個解法，「我」與「說」也是因緣生法，那麼也是「無」的，因此也是一種假名說；表示具有某種主體性的我和語言也

¹⁶² 佛告躡陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心境繫著使不取、不住、不計我苦生而生，苦滅而滅，於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集如實正知見，若世間無者不有，世間滅如實正知見，若世間有者無有，是名離於二邊說於中道，所謂此有故彼有，此起彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」（《雜阿含經》，CBETA, T02, no.99, 0085c20-0086a2）

¹⁶³ Rita M.Gross, *Buddhism after patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, pg198.

¹⁶⁴ 《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b11-13。

¹⁶⁵ 釋印順著，《空之探究》（正聞出版，1989年5月），頁243。

¹⁶⁶ 方立天著，《佛教哲學》（洪葉文化，1994年7月），頁278。

屬於世俗諦之中的事物。從「一切法空無自性」出發，衆生屬於一切法之中，每個衆生都各自互相依賴，無法自立自存，由此說「衆生皆空無自性」。

總而言之，中觀雖說明了一切法空無自性，但更重要的是其「不二」的觀法。若將某事物放入平等一邊，意即有另一邊不平等存在，如此反而會落入一種極端，是中觀欲破除之觀法。不過不落入兩端，也不意味著一定要落在「中間」，《中論》中的每一篇章皆在破分別相，不論是有無等對立概念都被破之，由此不如說中道不二背後的意涵為不執著於任何一邊包括中道亦是一種邊，或許其之所以被提出是作為一種如何看待世間一切法的方式。此外，在中觀之中說有，會提到因為隨世俗言說；說無，則是由於離世俗言說，然而世俗諦中的有也是一種假有，不是佛陀所說的「實相」；離世俗諦說的無，也不意味著是虛無主義，而是一種不可言說的某種「實相」。

四、以中道、不二的理路消除性別刻板印象

由上述得知，中觀、不二的說法旨在於讓人不執著於任何一種極端立場，同時也可將看似彼此對立的立場相融合、達到相輔相成的狀態。實際上中觀並沒有在男女之上多作討論；然，若將中道觀察事物的方式套入性別分別上，首先要知道性別之分是在緣起法之下才會產生之分別，且性別作為一種屬性，由不同個體之人展現出來，若沒有「人」，則也不會有附屬在個體的「男女」概念了。而概念分別對中觀來說本就是因緣具足和合方能呈現之，都只是為了順應世俗人而說的假名而已，如此男女相也可以說是一種假名。「平等」一詞也是在相對的情況下產生的，倘若從古至今，男性與女性就如游牧時期般各司其職，互相輔佐彼此，女性不會被男性當作是某種附屬品，能夠有自由選擇決定自己的生活；又或是如西方早期在職場上對女性的薪資待遇跟男性一樣，同男性一般具有公開發言權，或許就不會有「不平等」的感覺生起；同時也不會有想要追求某種「平等」的想法。由此看來，筆者認為當我們在追求分別上的「平等」同時，實際也是基於為了獲得某種「與自我有關的權力」，似乎在討論與追求某平等之時，已然成為一執取。因為無論是認識到緣起法或無我論，重點都在於以無分別心看待、進而達到不執取於各種虛妄，但這似乎又回到了以「平等慧正觀」看待性別差異的問題。

不過在中觀立場而言，世俗種種現象儘管是無常的，但也可說是一種「有」，那麼世俗中會有種種分別也是必然的。意即若從中觀視角出發，雖在此男性與女性依然被看作是空無自性可言之事物，但被歸在世俗諦中的男女範疇、以及其分別在世俗中仍有其必要性。考慮到眾生根性，現實中的我們實在無法完全以「無住相」的角度進行思考，亦無法完全拋開對自身的執取，才會認為世間有種種不平等的事物，從而想要達到某種平等。無論男女皆容易以自身角度出發考慮事情，男性一方面太過於在乎自身這端，沒考慮到女性的另一端而造成不平等之產生。同樣的，女性在追求性別平等之時，亦是以自身的性別為優先考慮，當然這之中還可能包括為古代女性所受到的種種壓迫，而生起某種不平和正義感。平等與不平等為在世俗中的其中一項對立，實際上也是從個人角度去看待事物，而產生對事物之某種價值判斷；而人作為眾生即是五蘊和合而成，是緣起無常的；那麼由人產生之價值判斷也可以說是緣起無常的，不需執著於某一端。

此外，若以中道的方式觀察性別之差異，或許就能夠避免以性別的既定印象——「女柔男剛」、「男主外，女主內」等各種從古至今根深蒂固的性別規範出發，看待現代男性女性「應該呈現」的樣子。換句話說，男性並無其「應該要有的樣子」——剛強、保護者、賺錢養家等，女性亦不一定要具有溫柔賢淑的特質表現、或是作為被保護者的角色；一旦沒有絕對的性別既定印象，則無論男女皆可依照其意願或與生俱來之性格而成為他/她想成為的樣子，不會因某人作為女性，卻不具有女性特質——害羞、溫柔、矜持云云，而遭到旁人指點或指責。

五、 小結

男性和女性，就如其他標籤和名稱一樣，都是空、無實質真實性的，因此也不能將其以固定不變的方式去限定人們應該如何按照某種規範呈現。在世俗諦中的確有性別規範和刻板印象，而就勝義諦而言，並沒有絕對真實的男性或女性，性別僅作為表面的呈現而存在¹⁶⁷。也就是說，在世俗諦之中雖仍會有性

¹⁶⁷ Rita M. Gross, *Buddhism after patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, pg176-177.

別分別，但從性別出發形成的性別規範或分別並不是絕對、不可變、完全相應的，就如事物並不會僅落入一邊，所有的女性不一定會與世人定義出來的「女性氣質」（Femininity）相應，同時，究竟應如何定義「女性氣質」或「男性氣質」也沒有一個絕對的方向。當我們在性別氣質上僅以單一標準和方向作為標準，那麼便可說是落入某邊被限定了。因此我們不能僅以單一角度分別自我與他者，否則容易落入對某邊的執取。由此進而推論，性別的分別意識並不會陷入要堅持平等或不平等，而是以一種隨順緣起或世俗，保持著一種倫理的彈性。但若回到世俗的結構之中，中道並不意味彈性的容許性別的不正義或不平等，而是一種不著不離的態度調整或修正陷入極端的性別意識。

第五章 結論

經由前幾章一一說明佛教性別觀之歷史文化背景，以實踐性以及理論性層面探討佛教如何看待性別之間的分別，進一步分析佛教的「平等」如何能與「性別平等」的平等劃上等號。可發現佛教經典中有部分厭女情結內容，在於其成立之時基於考慮到社會大眾的接受度，而仍然無法完全脫離吠陀文化對女性的偏見。那些內容一開始便指出女性精神層面的素質是劣質的、女身是不潔的，述說生為女人的種種過患，仿佛女性生來就是如此低下，這也造成現代人對佛教性別觀不解，與眾生平等相矛盾之處。事實上，在不同時代經典皆可發現女性的正面與負面形象，現今普遍會認為相較於早期佛教，大乘時期對女性的包容與其智慧上的肯定更為明顯，但在大乘相關經典中亦可找到貶低女性的內容，而這些內容往往跟早期佛教經典相似。在前幾章也稍微分析過有關常見女性負面描述被提出之原因，大多數都是由於說法對象、以及當時文化使然影響，又或者是解讀的問題。在解析經文之時亦必須將佛陀說法背後各種原因列入考量，不能僅看表面文字。且早期印度佛教性別觀大致上與吠陀文化時期的性別觀相似，除了根深蒂固的習氣使然之可能性，或許也為了能夠在當時穩定初期佛教在印度的地位，以及大眾對佛教的信心，如此可說是不得不為之。倘若在當時直接清楚地承認了性別上的平等，恐怕會失去那些尚未脫離吠陀文化性別觀的比丘們、以及絕大多數的男眾信徒，這也反映在佛教的實踐層面中。第三章將比丘和比丘尼戒律進行比較和分析，尤其是針對比丘尼特有之八敬法；考慮到社會風氣以及性別造成的差異，佛陀亦是隨著當時各種因緣而制戒。若說到女信徒地位稍微提高的大乘如來藏時期，實際上和吠陀文化時期已有段距離、甚至是傳到印度之外的國度，在不同文化下方得以有所進展。

再者，第三章曾引用聖嚴法師所說——佛陀在說法、制戒之時，亦是因時因地因事，更因各種不同對象而採用不同說法方式，如此在早期印度佛教、佛陀尚在世時期，說法對象普遍為男性，因此當時女性被描述為負面形象也屬於某種不得不為之的。這即是佛教說法之特性——方便巧說，甚至到後來還有菩薩為度化眾生而化作妓女，為眾生說法的例子；倘若有一人將禍害到大多數眾生乃至於世界，而殺生為唯一解決方法，經過各種智慧考量，菩薩也必須為眾

生破殺生戒；當然這還跟佛教倫理學中重要觀點——慈悲有關。此外，若就戒律上的問題——小小戒可捨與否來看，亦能夠得知即便是佛陀身邊的兩個大弟子，聽著佛陀說法，迦葉尊者與阿難尊者都各自有其詮釋，造成佛陀涅槃後的僧團分裂；最初的佛學理論也因經過不同文化的人詮釋、重新建構而延伸各學各派。也就是說，基於緣起無常法，又因方便巧說之特性，世間仿佛沒有一個永恆不變的理論，就連佛陀親自訂下的戒律亦是如此，倘若將古時候立下的某些規則放到現代來看，即顯得不合時宜，比如說在古代中國男子無論貧富，有三妻四妾是尋常之事；但現代已鮮少人會認為這是正常的。

總的來說，佛教經典與戒律始終無法避免性別分別的緣由有三。首先是由於吠陀文化影響甚深，在當時社會環境下，女性相較於男性來說，面對的「不自在」以及危險更多，加之吠陀文化中即是認為女性本應該受到「男性的保護」、無法有自主獨立的空間，造成女性一直是處在自卑、「未成年人」的狀態下，難以脫離。二是基於生理因素，女性需忍受每月生理、懷孕生子之苦，在因緣法業報之下，受女身看起來就比受男身更苦。三則是由於佛教集結經典之時，撰寫的幾乎是比丘們，若他們以一種男性優越的心態而認為女性本就是禍害之來源，沒資格參與神聖的事物，因此經典中才會出現貶低女性的內容，這亦是非常有可能的。或許我們可以說，性別區分之所以會演變成如古代般男女待遇相差甚遠的不平等，在於人們無明使然，尤其是男性在父權制度之下，無形中養成男性優位的自大自尊心，既然女性是男性的附屬品，因此可任我差遣是理所應當的。然而他們並不理解在緣起法之下，世間中各種事物包括性別、自尊心皆是無常的。在男性具有自我優位心態的情況下，又如何能說佛教的「眾生平等」中也包括「性別平等」呢？因此在第四章以「眾生平等」命題之成立基礎著手，發現「男女相」並不是主要討論對象，無論是色身、色身呈現出之男相或女相、甚至是整個世間之中，對佛教來說皆是無常的且不具有某種恆常實體意義可言；「平等」作為一概念，就跟性別一樣是假名而已。

倘若將盧梭對平等的理解放入性別議題上，首先在自然上肯定是不平等的，女性和男性生理始終避免不了差異；而在倫理或政治上，正是因為從前社會對理想女性的要求，因而導致教育、經濟、政治有性別上具有差異，女權主義便是為了爭取教育機會和各種基本權利所發起之，其起源在於女性意識到同樣作為人的自覺，針對古代不論是形式上或是政治上的權利，要求女性應和男

性具有同樣的權利。經過早期女權主義的抗爭，社會制度上的平等權看似爭取到了，然而基於歷史悠久、根深蒂固的性別規範——「男性力氣大，應該...」、「女性本就弱，應該...」等，無論男女仍無法完全脫離性別刻板印象，除了社會文化因素，還有自然上的不平等導致之。因此開始有人主張性別平等，認為男女都應該受到平等對待，男性也是性別刻板印象的受害者。相較於之前女性所受到的各種不平等待遇，現今社會對女性已相當友善；以社會權力為例，現今女性也具有一定的自主權，可根據自己的意願決定大小事，亦不會有古代印度所說「女不得行五事」之類的情況發生。

實際上，自然上的性別差異，依然會造成倫理或政治上的不平等。前者看似是人們無法改變的事實，後者則跟人的自身思想有關。在佛教中亦是如此，從第二章經典回顧，乃至於第三章與第四章的實踐與理論層面，我們即可得知凡只要放到世俗之中討論，男女之別與其差異依然無法避免地，在很多時候皆會被區分開來。換句話說，男女之間本就具有生理上的差異，進而構成生理上的不平等。然而承認男女有別並不意味著讚同性別刻板印象的存在；同樣地，以無性別化出發也不代表就一定能夠達到性別的平等。對佛教來說，很多問題都是出自於自我的無明，陷入執著，產生煩惱。就如父權制度被批評般，現今部分女性主義亦被認為太過極端。原因在於其看似要為女性追求跟男性一般的平等權利，實則只落入女性這邊為女性思考。我們相當清楚古代女性如何被壓迫或受限制的苦處，後來的女性勇敢發起女權運動為女性爭取社會各種制度上的平等權。一方面來說，確實現代女性能夠享受到如今看起來貌似平等的待遇，實屬前者的功勞；但另一方面，在為自身這方爭取平等權同時，亦在無形中產生某種對我和我所的執著，這點與在父權制度下的男性對自我優越感的執著相似。那麼，倘若欲解決性別不平等議題，則最主要還是得回到自我層面進行反思。

綜合第四章所說，佛教的平等觀最主要的依然是要返回自身內在，最佳狀態即是能夠以平等慧正觀觀世間一切法，進而達到佛陀的境界。並且在存有論下的「眾生平等」背後亦蘊涵著應去除「我執」，以「無我無分別心」看待任何事物。雖說在緣起論之下一切都是無常的，但說一切無常並不表示可將現實世俗的事物看作虛無，而認為討論世俗事物是無意義的。現實中眾生包括人們皆無法否定現在有個自我意識確實存在，而這自我意識由因緣和合而有。即便

明白佛教欲讓眾生脫離六道輪迴進入涅槃，看起來是結果論者，但通向最終結果的過程仍不可忽略，要達到涅槃，最主要的還是自身能夠運用什麼方式看待自我以及外在世界，瞭解真實義。當佛陀提出緣起法、無我論等理論，不僅僅是作為解釋世界本質之原則，同時還必須要返回個體自身中，作為觀一切法之原則，而這終究是為了要破執著，去除執著帶來的煩惱，進而達到成就佛果的境界；意即要脫離世間種種苦，到另一個對現實的我們來說可稱為形而上的境界。除了通過學習獲得理論知識上的瞭解，更重要的是能夠在自己生活中加以運用實踐，以無我與無分別心面對自我與他者之間的關係，如此便可能達到某種「平等」，不過社會上的任何一項平等與否之議題，仍需要社會中每個人皆以無我無分別心對待方有可能。然而當人們能夠瞭解無我無分別心，自然地也不會再執著於追求一平等了。但對現實中的我們來說，這是一件艱難的目標。

雖然性別差異在自然上的不平等無法改變，但倫理和政治上的部分在於人們以什麼方式或向度面對之，倘若我們不把任何一件事看作是絕對必然的，那或許就不會以「這件事本就應該怎麼樣」的命題去限制人們，以中道不落兩邊的方式解決性別刻板印象。又基於不二中道為思考方式，任何事物都不會僅能落在一角度被觀察之。如此以二者為基礎看待性別，也可說性別區分並沒有一個絕對不變的標準；倘若堅持「性別平等」，以佛教立場來說，則陷入形式上的執取。如此可說就生理的不平等而言，要追求一性別平等相當困難，社會制度上亦難以保證性別待遇之平等，就台灣女性不需服兵役這點來說，相信亦會使男性對「性別平等」感到疑惑。還有工作制度上給予女性生理假、產假甚至育嬰假等，皆是為了女性能夠一邊兼顧家庭和工作。儘管現實中我們無法達到平等，但仍然可以運用佛教智慧面對世俗上必須的分別，從中找到兩者之間的平衡；另外，也可學習無我的精神，互相考慮到彼此的感受，但如此並非表示必須無視自我可能產生的感受，僅顧慮對方，而是通過佛教智慧修行，學習消除甚至避免生起世俗自我容易因執取導致之各種煩惱、嗔恨等。鑒於上述所說，若要說佛教之「眾生平等」中的確蘊涵著「性別平等」，不過這也僅就存有論而言之，意即同樣作為人、作為六道輪迴眾生之一，在緣起法和成佛可能性之下皆是平等無差別的。但在現實社會中，性別和平等與否也只是世俗諦中無常的名相而已，實際上根本不需執著於平等與不平等，亦不需在意自身性別以及處境為何，這是由於在緣起論下，性別也是無常的，由性別差異延伸之各

種倫理政治上的差別，也都會隨著時代變化而有所改變。由此，與其探討我們應該如何實現性別平等，倒不如去思考要如何運用智慧，妥善處理因性別分別而引起之種種問題，從中找出一平衡。

參考資料與文獻

一、 古籍文獻

(一) 數位工具書：「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA)，2014 年。

- 《長阿含經》 T01, No.1
- 《中阿含經》 T01, No.26
- 《雜阿含經》 T02, No.99
- 《別譯雜阿含經》 T02, No.100
- 《央掘魔羅經》, T02, No.120
- 《緣起經》 T02, No.124
- 《增壹阿含經》 T02, No.125
- 《法句譬喻經》 T04, No.211
- 《金剛般若波羅蜜經》 T08, No.235
- 《妙法蓮華經》 T09, No.262
- 《中論》 T30, No.1564
- 《大寶積經》 T11, No.310
- 《佛說大阿彌陀經》 T12, No.364
- 《大般涅槃經》 T12, No.375
- 《佛說大般泥洹經》 T12, No.376
- 《佛說維摩詰經》 T14, No.474
- 《佛說轉女身經》 T14, No.564
- 《佛說大乘造像功德經》 T16, No.694
- 《四分律》 T22, No.1428
- 《四分律比丘戒本》 T22, No.1429
- 《四分比丘尼戒本》 T22, No.1431
- 《優婆塞戒經》 T24, No.1488
- 《大智度論》 T25, No.1509
- 《阿毘曇毘婆沙論》 T28, No. 1546
- 《佛性論》 T31, No.1610

《大乘義章》 T44，No.1851
《相應部經典》 N13，No.6
《長老尼偈經》 N28，No.16
《本生經》 N34，No.18
《本生經》 N36，No.18
《本生經》 N37，No.18
《本生經》 N39，No.18
《摩訶婆羅多的故事》 CBETA 補編，B36，No.0197

(二) 中國哲學書電子化計劃

《後漢書-列傳-列女傳》
《後漢書-列傳-楊震列傳》

二、 中文書目

(一) 專書

于君方著，陳懷宇、姚崇新、林佩瑩譯，《觀音：菩薩中國化的演變》，臺北：法鼓文化，2009年6月。

方立天著，《佛教哲學》，臺北：洪葉文化事業，1994年7月。

平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北：商周出版，2002年10月。

余仕麟著，《倫理學要義》，成都：巴蜀書社，2010年5月。

林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，臺北：三民書局，2015年1月。

馬書田著，《中國佛菩薩羅漢大典》，北京：華文出版社，2003年1月。

鄧小南主編，《唐宋女性與社會》，上海：辭書出版，2003年8月。

勞政武著，《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，1999年9月。

顏素慧編著，《觀音小百科》，湖南：岳麓書社出版，2003年4月。

釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1989年2月。

釋印順著，《空之探究》，臺北：正聞出版，1989年5月。

釋印順著，《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1988年1月

釋印順著，《勝鬘經講記》，臺北：正文出版社，2000年10月。

- 釋印順著，《戒律學論集》，臺北：中華書局，2010年6月。
- 釋昭慧、釋性廣編著，《千載沉吟：新世紀的佛教女性思維》，臺北：法界出版社，2002年4月。
- 釋恆清著，《菩提道上的善女人》，臺北：東大發行，1995年7月。
- 釋聖嚴著，《戒律學綱要》，臺北：東初出版社，1991年1月。

(二) 中文翻譯

- Anne Llewellyn Barstow 著，嚴韻譯，《獵·殺·女巫——以女性觀點重現的歐洲女巫史（*Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts*）》，臺北：女書文化事業，1999年1月。
- Catherine Clay & Chandrika Paul & Christine Senecal 著，張凱譯，《世界婦女史：從史前至公元1500年上卷（*Envisioning Women in World History: prehistory – 1500, Volume 1*）》，上海：人民出版社，2012年4月。
- David D. Gilmore 著，何雯琪譯，《厭女現象：跨文化的男性病態（*Misogyny: The male malady*）》，臺北：書林出版社，2005年7月。
- Immanuel Kant 著，李明輝譯註，《康德歷史哲學論文集》，臺北：聯經出版，2002年4月。
- Jean-Jacques Rousseau 著，高煜譯，《論人類不平等的起源和基礎》，桂林：廣西師範大學出版，2009年3月。
- Hesiod 著，艾佛林·懷特譯，張竹明、蔣平轉譯，《工作與時日》，臺北：台灣商務印書館，1999年2月。
- Hermann Kulke & Dietmar Rothermund 著，王立新、周紅江譯，《印度史（*A History of India*）》，北京：中國青年出版社，2008年7月。
- Peter Harvey 著，李建欣、周廣榮譯，《佛教倫理學導論·下》，上海：古籍，2012年12月。
- 摩奴一世（Swâyamabhouira Manou）著，（法）迭朗善譯，馬香雪轉譯，《摩奴法典》，臺北：台灣商務印書館，1998年10月。
- 蟻埵（Vālmiki）著，季羨林譯，《羅摩衍那選》，光伏網際網路出版，2001年。

(三) 中文期刊論文

于君方，徐雅慧、張譯心譯，〈觀音和其性別〉，《香光莊嚴》，第 59 期 1999 年 9 月，頁 56-70。

林建德，〈「人類為本」與「眾生平等」——印順法師「人間佛教」觀點下的動物保護〉，《玄奘佛學研究》，第 23 期 2015 年 3 月，頁 197-222。

程恭讓，〈人間佛教的性別平等思想——以星雲大師《人間佛教佛陀本懷》為中心的觀察與解讀〉，《人間佛教學報-藝文》，第 7 期 2017 年 1 月，頁 20-47。

嚴瑋泓，〈論佛教倫理學的「忍辱」與「寬容」：以「阿難受責」的案例為線索〉，《揭諦》，第 24 期 2013 年 1 月，頁 101-139。

釋如念，〈大乘《大般涅槃經》中的女性觀〉，《揭諦》，第 24 期 2013 年 1 月，頁 1-52。

釋悟因，〈尼僧伽教育的綱領〉，《香光莊嚴》，第 98 別冊 2009 年 6 月，頁 2-14。

釋聖嚴，〈戒律與人間淨土的建立〉，《中華佛學學報》，第 10 期 1997 年，頁 1-23。

三、 外文書目

Diana Y. Paul, *Women in Buddhism: images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition*, University of California Press, year 1985.

Isaline B. Horner, *Women under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*, Motilal Banarsidass Publishers, year 1989.

Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge University Press, year 2000.

Rita M. Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, State University of New York Press, year 1993.

Tessa J. Bartholomeusz, *Women under the Bō tree: Buddhist nuns in Sri Lanka*, Cambridge University Press, year 1996.

四、 網路資料

(一)《佛光大辭典》線上查詢系統：<http://ctext.org/hou-han-shu/lie-nv-zhuan/zh>

(二) Gender Equality In Ireland, The website of Gender Equality Division,
Department of Justice and Equality :

<http://www.genderequality.ie/en/GE/Pages/WhatisGE>