

女身成佛——

探討佛教女性的終極證悟與世間修行

金佩瑋

性別研究／宗教研究
哲學碩士論文

香港中文大學
2003年7月

此論文之版權屬香港中文大學所有。任何人士如欲發表論文之全部或任何部分，須先獲得研究院院長同意。

論文摘要

直至今今天，佛教裡仍流行著「女身不能成佛」之說。然而，翻閱佛教歷史和經典，卻會發現原來佛滅後五百年，「女身不能成佛」的教導在部派佛教及大乘運動一場大激辯中早已被推翻，而女性靠著轉男身可成佛的話語亦由此產生。然而，學者又認為，佛在世時，女身原來「已經」即身達至圓滿的終極覺悟境界，並與佛同證涅槃。混雜的論述局面反映出「女身成佛」並無一個唾手可得的真相或絕對的義理。因此，本論文旨在以福柯的論述分析及系譜學的方法，重構女身成佛話語發展的歷史場景和系譜，尋回佛經時代女性的面貌，並追蹤整個女身成佛的話語隨著佛教發展而改變的過程。此外，論文將探索這些歷史婦女的後繼者：當代活著的佛教女性是如何與主流經教性別論述協商與互動。最後，論文對由「女身成佛」而產生的重要話語：針對女性的「轉身／去性別化」作出深入探討，並分析女性在其中迂迴曲折的權力與主體性，以及淺探佛教女性研究與女性主義佛教義理學的發展方向。

關鍵詞：

女身成佛	enlightenment in female bodies
轉身	changing the female body
修行人	Dharma practitioner
去性別化	de-genderization
論述／話語	discourse
主體性	subjectivity
佛教女性研究	women's studies in Buddhism
女性主義佛教義理學	Buddhist Feminist Theology

Abstract

Today, the notion of “enlightenment cannot be attained in female bodies” is still dominating the local Buddhist scene. However, when we look into the Buddhist canon and history, we may find that the teachings on “enlightenment in female bodies” are not consistent. The dictum of “enlightenment cannot be attained in female bodies” was in fact defeated in a heated debate 500 years ago after the death of Buddha Sakyamuni, and gave way to the discourse of “women can attain Buddhahood by changing their bodies into male ones”. Even more stunning, scholars have “proved” that women have indeed attained enlightenment and nirvana with the Buddha in the time of Primitive Buddhism. This contradiction suggests that the issue of “enlightenment in female bodies” is complicated. Adopting Foucault's method of discourse analysis and genealogy, this thesis attempts to trace the formation of these discourses within the context of the development of Buddhism, and to reconstruct women’s participation and representations in it. Furthermore, qualitative studies and participant observations of female Buddhists are conducted to study how modern Hong Kong-Chinese female Buddhist practitioners negotiate and interact with the dominant discourse. Finally, the thesis will discuss Buddhist women’s power and subjectivity in the context of “changing the female body/de-genderization”, and explore the possibility of further research on Women’s Studies in Buddhism and Buddhist Feminist Theology.

Key words:

Enlightenment in female bodies

Changing the female body

De-genderization

Dharma practitioner

Discourse

Subjectivity

Women’s studies in Buddhism

Buddhist Feminist Theology

致謝

從決定要報讀這個性別／宗教研究課程的那一刻開始，我走過了一段人生中最長的路，如果沒有身邊朋友與師長無間的支持和勉勵，以及諸佛菩薩及各傳承上師無量的大悲與加持，就不可能有這份論文的面世。

論文得以完成，是眾緣和合的成果，在此必須向所有在論文的進程中曾直接或間接幫助過我的人一一致謝：

首先要感謝黃慧賢，沒有她，我不會生起要做研究的念頭；若不是慧賢在同一期《性別研究資訊》邀約了我和麥嘉偉一同刊登文章，我不可能想到自己可以作佛教女性的研究；若不是那位「宿世友人」一句「女身不能成佛」，就不會有這份論文的題目；若不是黃慧貞老師來者不拒，並總是提出一針見血的洞見，就不可能令論文從稚拙的計劃書一步步成熟和實現。

要感謝譚偉倫老師一口答應接收我這只燙手山芋，爾後更開闊了我田野調查的視野；以及Vicky Li 在一件難纏小事中的不斷鼓勵；還要感謝一路下來所有給我指導教授的每位老師：黎志添老師、賴品超老師、葉漢明老師、蔡寶瓊老師、楊莉老師、傅飛嵐老師、滿蓮法師、洪綺華老師、Sumi Kailasapathy老師及Trisha Leahy老師。

感謝上師阿丁朋措仁波切因我而流的一滴眼淚讓我明白甚麼是菩薩的慈悲；感謝泰錫度仁波切和大觀禪師的一席笑談讓我明白甚麼是平等和善巧的智慧；感謝釋昭慧法師的道德勇氣而讓我感到前面有路可走。並感謝所有協助我成功完成田野調查的同修法友：常喜法師、滿樂法師、覺梵法師、常妙法師、旦增喇嘛、迦瑪喇嘛、康久安尼寺院眾尼師、陶秀貞、趙笑珍、劉雅詩、陳堯鈞、彭宇忻、林雅頌、徐國光、楊毅彬、湯綺倫、陳沛宜及宮保才仁。

要感謝宗教系及性別研究的一眾同學在學術上毫不吝嗇的交流，特別感謝李智浩、金擘路、劉一蓉和黃敬安兩年來的交換論文、互相砥礪扶持。並感謝麥嘉偉學長慷慨借出論文作參考。

感謝鍾祖康為我提供的互聯網資訊搜索協助；阮佩文、麥海珊、文晶瑩、劉美婷、黃鳳儀和林詠湘在發生電腦災難時給我提供繼續完成論文技術和士氣上的支援。感謝陳慧燕協助監督論文寫作的進程。

要特別感謝張佩琦、楊東鈴和宋小寶三年以來給我毫不計較、毫無保留的愛護、信任和鼓勵。

要感謝父母讓我得寶貴人身，並願父親得到安息；更要感謝每位曾給我帶來傷害的人，沒有你們的激勵，就沒有我今天的成就。

最後，承蒙俯允，謹以此碩士研究及論文的所有付出及成果，供養傳承上師，尊貴的第十七世噶瑪巴烏金聽列多傑，願將所有功德迴向全數有情眾生，願一切眾生皆獲樂及樂因，願一切眾生皆離苦及苦因，願一切眾生永遠不離喜悅，願一切眾生遠離貪瞋，永住大平等捨。願吾人工作能利益眾生的現世以及所有來世。

目錄

論文摘要

Abstract

致謝

1. 序章	1
1.1 緣起與目的	1
1.2 研究方法	3
1.2.1 論述分析	4
1.2.2 質性調查	7
1.3 理論及分析架構	10
1.3.1 佛教學向度	11
1.3.1.1 佛教看待女性的四種態度	11
1.3.1.2 不利女身的斷言多為後來竄加	12
1.3.1.3 轉身論及法無男女論的形成過程	13
1.3.1.4 轉男身的宗教意義	13
1.3.1.5 女性曾為一個歷史主體	14
1.3.1.6 從權力角度檢視佛教女性處境	15
1.3.2 女性主義與婦女研究向度	15
1.3.2.1 婦女研究	15
1.3.2.2 女性主義	16
1.3.3 佛法義理原則	18
1.4 典籍與名相	19
1.4.1 典籍使用	19
1.4.2 名相釋義	20
1.4.2.1 女身	20
1.4.2.2 成佛	20

2. 重構女身成佛的論述場景	22
2.1 佛經時代的女性境況	23
2.2 建立女身成佛的系譜	28
2.2.1 佛在世勇於破禁的年代——女性即身成就阿羅漢	29
2.2.2 部派對立及厭惡女性的年代——女身不能成佛	34
2.2.3 大乘運動崛起的年代——以轉身論解放女身	39
2.2.4 密教與陰性興起的年代——所有人皆能即身成佛	50
2.3 小結	58
3. 論述背後的女人	61
3.1 尋找女性的蹤影	61
3.1.1 碑銘上存在的女性	62
3.1.2 佛塔信仰體系下的女性狀況	65
3.1.3 論爭背後的女性參與	67
3.2 沒女身的協商與互動	69
3.3 義理上分析和解構	71
3.4 小結	73
4. 女修行人的協商與互動	75
4.1 受訪者背景與成佛觀	75
4.1.1 受訪者背景簡述、接觸佛教以及修行概念	75
4.1.2 不同傳統的成佛觀	78
4.1.3 成佛信念與本身傳統相應	81
4.2 抵抗與協商的話語	84
4.2.1 女身之苦與障重	84
4.2.2 抵抗與磋商	87
4.2.2.1 人望高處成男身	87
4.2.2.2 建構乘願再來的話語	88

4.2.2.3 直接向權威挑戰	90
4.2.2.4 把經教性別支配論述消弭	91
4.2.2.5 把握佛法的隨機和弔詭性	92
4.3 佛教女人的得力與消力	94
4.3.1 傳統與信仰想像	94
4.3.2 以退為進及以傳統制傳統	96
4.3.3 建立正面楷模及女性的傳統	101
4.4 小結	101
5. 去性別化與權力主體	104
5.1 從轉身到去性別	105
5.1.1 去性別化——現代轉身論	106
5.1.2 轉身／去性別還是陽剛與陰柔？	107
5.2 女性的權力與主體性	109
5.2.1 沒女身的主體性與權力	110
5.2.2 顛覆性的主體權力	113
5.3 小結	115
6. 總結——初探女性義理學	118
6.1 新世代的衝擊與重建	119
6.2 女性義理學及性別研究的策略與方向	121
6.2.1 轉身／去性別的新意涵	121
6.2.2 回復性別平等的新傳統	123
6.3 正視偏見與盲點	124
6.4 結語	125
7. 參考書目	126

1. 序章

從純粹佛法的角度去看，就終極而言，男性與女性根本完全沒有分別，分別是在於社會文化之上。證悟（成佛）是心靈（mind）的證悟，肉體甚麼都不是，肉體只是心靈的示現（manifestation）。¹

第十二世泰錫度仁波切

1.1 緣起與目的

緣起於2000年一次閒聊，浸淫在初次接觸佛教的熱度中的筆者，突然被澆了一盤冷水——

朋友：我希望來世可投生為一個喇嘛。

筆者：為甚麼？為甚麼不發願快點成佛了？

朋友：女人太多障礙，下生做一個男出家人，障礙少一些，可以全心全意的修行。

筆者：為甚麼不在今生就開始修行？上師們不是教我們趁有人身就要快點修行成佛嗎？

朋友：不，女人不行。女人太髒了，女身不能成佛……

那時候，筆者對佛教的不同傳統以及其所強調的義理並未能清楚辨別，不知道原來自己心之所繫那個以成佛為修行目標的藏傳佛教傳統，與身之所處的那個由漢傳佛教主導，以往生淨土為目的，並認為女身不能成佛的傳統之間，的確存在著一些顯著的差異。但無論如何，突然聽到自身「太髒」而無望在今生覺悟成佛，也的確是一個嚴重的打擊。

¹訪問第十二世泰錫度仁波切，19/11/2001，德里。

然而，障礙之處，就是起點。

儘管當中還有很多變奏，但透過短暫的觀察，筆者發現原來在本地佛教論述裡，女身與愚、病、困屬同一類別，而轉男身是改善女身的出路；²男人要走在女人前面，因為男人比女人更接近成佛的目標³——女身不能成佛的信息再明確不過，更在本地佛教圈子中隨處可見、隨時聽聞。雖然女身被置於愚、病、困的類別，或排班的先後與不能成佛之間不一定有必然關係，但男人比女人高級、女身有其缺陷而修正的方向是轉男身這信息卻呼之欲出。另外，無論在任何一個佛教傳統裡，本地的男女同修法友都習慣互稱「師兄」，為著佛弟子彼此間都沒有分別，故宜採用一個「中性」的稱呼；但一位比丘朋友跟筆者說：「大家互稱『師兄』，是因為到最後，所有的女人都會轉為男身成佛。」這除了明示女身不能成佛外，也暗示了女身只是暫存的現象，最終必會「回復」男身。

活在這樣的氛圍下，女性即使擁有現代公民身分，並在世俗社會中享有平等權利，當她們以女眾身分走進佛教傳統的時候，卻仍難免感到矮人一截，並相信自己「不行」和「很髒」——正如倡導女性主義佛教義理學的美國宗教學者Rita Gross提出，強調女身之障，不但會影響女性的修行及成就，更現實的問題是這種想法剝奪了她們出家、接受宗教教育和傳法的機會，⁴因此，這種想法必須被拆破——這是筆者最初的結論。

因此，當開展本論文的研究調查工作時，筆者的目標很簡單：就是要從佛經與義理教導中有關女身成佛的記載，重新檢視女身不能成佛之說，尋索女身曾成佛的證據。經過約一年的研究工作，筆者發現，有關的討論、傳統，以及實踐三者的關係相當複雜。舉例說，我們從佛教的發展中大致可以追蹤女身成佛的正面記錄，並從佛教大德、甚至佛陀口中得到對女身成佛的肯定，但最後所得的效果又是否如他們所論的那樣正面和肯定？正如另一位美國宗教學者Alan Sponberg忠告：佛陀時代曾經存在過平

²在不少由一般居士倡印的結緣（隨緣樂助或免費派發）佛經裡，首頁常見〈印造佛經佛像之十大利益〉的訓誡，其中第八利益為：「愚者轉智，病者轉健，困者轉亨，為婦女者，報謝之日，捷轉男身。」

³中國佛教裡有所謂「排班」的規舉，規定在法會中僧俗要按男先女後的次序排隊和分坐。一般排班的次序是：比丘、比丘尼、穿著海青的男眾、穿著海青的女眾，有時還會再細分為受了菩薩戒（搭衣）的男眾、受了菩薩戒（搭衣）的女眾、最後是普通男眾、普通女眾。

⁴Rita M. Gross, *Soaring And Settling: Buddhist Perspectives On Contemporary Social And Religious Issues* (New York: Continuum, 1998), p.7.

等看待兩性的態度，但這卻沒有在佛經中得到忠實的記載。⁵那末，根本沒有人能確切地提出女身成佛的證據。另一方面，我們從佛陀時代開始沿路追蹤，就會發現女身成佛作為一個既來自經教權力亦來自男女修行者建構的講法，事實上一直伴隨著佛教而發展。但前文的描述亦令我們可見，在一些佛教的傳統裡，女人不能成佛或需轉男身成佛的信仰，仍然在不同的程度上獲得實踐。正如提示女性捷轉男身的〈十大利益〉，在著重以抄經造像積聚功德的大乘教徒間流通多年，必然一方面反映著民意所趨，但亦在同時深入人心，成為民間的要理。⁶

那麼，另一個問題產生了：女性與宗教傳統之間究竟存在著怎樣的關係呢？是宗教靈性上的解放，還是雙倍的宰制？如果我們簡單地認為女性佛教徒受支配論述潛移默化，形成自身次等觀念，自慚形穢而相信女身不能成佛的想法，實在很難解釋為甚麼在日常生活中巾幗遠勝鬚眉的現代女性會甘於接受矮人一截的地位，亦忽視了女性作為一個主體與宗教傳統之間的磋商與互動，以及她們能從宗教中支取權力和力量。但如果我們因此就認為佛教徒與女信眾的關係簡單的是靈性大於壓抑，卻又是對佛教中確實存在的性別不公現象視若無睹。因此，除了追蹤女身成佛議題的歷史與義理上錯綜複雜的發展，我們更要穿過這一議題透視女性與佛教的微妙的權力關係。

1.2 研究方法

質性調查(Qualitative Research)配合論述／話語分析(Discourse Analysis)將為本論文的主要研究取向。而分析將會以跨學科(inter-disciplinary)的方式進行。

1.2.1 論述分析

研究「女身成佛」可以有兩個向度：其一是從女身成佛的現象著手——對以女性身體成功追求終極覺悟的個案和經驗作出調查和研究。不過，這個研究向度的困難在於，除了喬答摩佛陀（或釋迦佛）為了教育的原因而開口說法以外，大部分證悟者對

⁵ Alan Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", in Jose Ignacio Cabezon ed., *Buddhism, Sexuality and Gender*, (Albany, State University of New York Press, 1992), P.12.

⁶ 筆者一位朋友最近喪母，她為其母大量印贈佛經，筆者察覺其在首頁印了〈印造佛經佛像之十大利益〉，便質問朋友；朋友反問：「那是必定要印的，不是嗎？」

自己的成就都幾乎絕口不提；或者，唯有親身進入修行才是最有效的研究途徑。而第二個研究向度，則是從圍繞在女身成佛議題周邊的講法——又即話語和論述(discourse)著手。

論述分析的方法論來自福柯(Michel Foucault)。簡單來說，論述分析就是對一些外表看似統一、具連貫性，甚至形而上的面貌的話語的拆解。例如上文所述的「排班」及「師兄」的稱呼，我們很自然就會相信那就是佛教「一貫以來」的「傳統」，而忽略了這種「一總體集合」其本身其實是「一種帶闡釋性的運作結果」。⁷對於傳統，福柯認為，「它是要賦予一組既連續又相同（至少相似）的現象一個特殊的時間地位……它亦化滅了各種事物起始間的不同處……傳統也使得我們把新的事物在永恆不變的背景下，歸功於匠心獨運，天才巧思，或個人的獨有成就……『傳統』使個體、全集、觀念或理論等這些明確的事物得以跨越時空而息息相連，好像經過傳導體的作用一般。另外『發展』和『演進』的觀念使得一連串分散的事件集結成群，將其在一組織原則下聯合起來，使其臣屬於一個生命的典範之下。」⁸

另一方面，論述分析旨在還原大一統論述實際散亂分離的面貌、點破話語壟斷歷史的事實，⁹用福柯自己的說話，這種方法論「不試圖孤立小的連貫單位以求描寫它們內在的結構……也不試著去展現或懷疑潛在的衝突。」¹⁰

在論述／話語分析的過程中，有幾方面的特點需要注意：首先，話語並不自有永存，它必然有一個構作的場景(context)；話語往往受制於其所身處的時空對外在世界特定的認知模式——例如在分析女身不能成佛的話語的過程中，我們不可能無視佛教教團對女性的「知識領域」(epistémé)，正是衍生自一種印度社會對女性存有嚴重偏見的認知模式。¹¹因此，要了解操縱這一知識領域的那個認知模式，就要從研究話語在該領域內發生作用的過程著手，即是說，作出分析時不可忽視話語在場景當中的各式各樣的權力作用和關係。再者，話語帶有權力的展示和運作，例如話語能製造其指涉的對

⁷ 米歇·傅柯著，王德威譯，《知識的考掘》（台北：麥田，1997），頁98。

⁸ 傅柯，《知識的考掘》，頁93-94。

⁹ 王德威，〈「考掘學」與「宗譜學」——再論傅柯的歷史文化觀〉《知識的考掘》（台北：麥田，1993年），頁50。

¹⁰ 傅柯，《知識的考掘》，頁116。

¹¹ 參考王德威，〈淺論傅柯〉（台北：麥田，1993年），頁20。

象¹²——在本論文中這對象便是「女身」——並靠著話語對象來劃定自己的疆土和限線；¹³而當信息從論述者傳遞到聽眾的過程中，亦暗含了權力的施與受。¹⁴在論文第二章，我們便可窺見「女性」的身分是如何因為父系傳承制度的需要被構作、變換，並由此確立男性的主導身分和地位。

不過，權力中授受二者的關係並非一面倒而是互動和共生的。舉例來說，在第二章和第三章，我們會發現女身不能成佛的話語，很大程度是教團對外部壓力和內部矛盾的回應——女身本來不是一個議題，但當女人走進僧團，男性僧人開始感到來自女性（或虛或實）的威脅之後，大量有關女身的話語就出現了，這些話語彷彿能把女性規範和穩固下來，以令男性覺得女性已受到控制。同樣，女身成佛本來並不是一個議題，直到大乘信徒以「成佛」作為有別於「小乘人」的終極修行目標。與此同時，「女身不能成佛」這話語並非一個客觀的描述，而是一種男性強加諸女性的權力的施展。當我們意識到話語製造權力，權力又會製造知識，然後這些知識又循環再成為合理化話語的論據的這個特點之後，就會明白在製造和使用的過程中，女身不能成佛的話語很明顯合理化了男女之間的科層關係。

最後，我們或可以追蹤女身成佛話語在二千多年的發展過程中的變化，但不同時期的知識領域都是各自獨立、互不相干，我們其實無法在各個時代間找出一個起承轉合的連續性，¹⁵以「證實」女身成佛是有「一個」自有永在的「真相」，而把其他不符合正統性及統一性的現象和經驗壓抑以至取消。

在福柯的論述分析方法論中，有一種特別針對要把受壓抑和被取消的知識的恢復方法，名為系譜學(genealogy)。歷史本來就是一種系譜學，但福柯卻給它賦予了新的研究方法學內涵。要具體地說明，我們可以引用一些例子——例如，在傳統的族譜裡，只會記載男丁的名字，女兒並不會被記錄，而男人們的配偶，亦只有一個來自父親的姓氏。此外，能在族譜中留下痕跡的，多是功名利祿、精忠報國的故事；甚至說故事的形式，也是以男性和男性價值觀為中心和主體。

¹²王德威，〈「考掘學」與「宗譜學」〉，頁50。

¹³王德威，〈淺論傅柯〉，頁21。

¹⁴王德威，〈淺論傅柯〉，頁20。

¹⁵王德威，〈「考掘學」與「宗譜學」〉，頁19。

在知識與權力的傾斜中，這些片面的記載會理所當然地被建構為事實的全面，是正統和一脈相承的知識和記憶。然而，被排在「正統」以外的究竟存活過甚麼人？她／他們與這個家族的關係真的不重要嗎？她／他們的故事不值得記載嗎？如果論述分析方法是為了掀開真相的本來面目，那麼，系譜學就正是要找出在歷史的罅隙間生存過的人的故事，並把她／她們插回原本的那個系譜裡，甚至把系譜重新建構。

用福柯的說話，系譜學的方法「質疑人們對科學權力的渴望，反對主流話語對局部話語的貶低」¹⁶，更反對將知識劃分等級。「它的任務是要關注局部的、非連續性的、被取消資格的、非法的知識，以此對抗整體統一的理論，這種（一統）理論以真正的知識的名義和獨斷的態度對之進行篩選、劃分等級和發號施令。（系譜學）因而不是要對更細緻精確的科學進行實證主義的回歸。它們其實是反科學的。」¹⁷然後，他隨即說：「這並不意味著它們要對愚昧或無知進行詩意的維護……我們關心的是一些知識的叛亂，這些知識主要反對的並不是科學的內容、方法和概念，而是中心化的力量所導致的後果……」¹⁸因此，系譜學所涉及的，是「鬥爭的史學知識」(historical knowledge of struggles)。¹⁹

單是給原本不入流的知識賦予一個與正統知識的相同地位，本身已具有顛覆和重建的作用。那麼，系譜學在本論文的建構和分析中就顯得特別有意義：佛教女性研究很明顯是對冷僻和局部的知識的追求——它「製造分別心」（筆者一位佛教朋友對「性別研究」學科的評語），對普渡（本是平等的）眾生一點也幫不上忙——然而，在系譜學裡，研究和整理這些連存在資格也被剝削（女人遲早也要變成男人）、遺忘和被零散化和壓抑的經驗以及知識主體，卻是「建立有關鬥爭的歷史知識，並策略性地運用這一知識」的第一步。²⁰

因此，在論文的第二和第三章，將採用福柯的論述分析及系譜學，先從經典文本和學者著作中梳理出一條有關女身成佛的線索，重構女身成佛的論述場景和系譜，從

¹⁶李銀河，《福柯與性——解讀福柯《性史》》（濟南：山東人民出版社，2001年），頁67-68。

¹⁷福柯著，嚴鋒譯，〈兩個講座〉，《權力的眼睛——福柯訪談錄》（上海：人民，1997年），頁219。

¹⁸福柯，〈兩個講座〉，頁219。

¹⁹Michel Foucault, "Two Lectures", in Colin Gordon ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977*, (New York: Pantheon, 1980), p.83.

²⁰福柯，〈兩個講座〉，頁219。

歷史中女性存在過的零碎片段，組織及推斷女性在女身成佛的論述中的位置及所扮演的角色；繼而探討其轉身／去性別話語在義理學及女性之間的關係和意義。

1.2.2 質性調查

除了建立女身成佛的系譜外，要較為完整地瞭解經教女身成佛論述在女性那一方面的影響和效果，我們同時需要探討女性在關於她們證悟的論述的構成以及具體化過程中所扮演的角色：她們如何領受、詮釋和回應有關於女身成佛的論述和記載，以及她們修行與自我實現的實況。用佛教「依他起」²¹的觀念來說，由於「我」是有了「他」才會生起自我的意識，因此，「我」就是併合了無數「他者」的概念與符號而建構的產物。²²同時，正因為要有因(cause)和緣(condition)的配合才能成就一件事情，那麼，在建構與實現一個論述時，必然構成「雙互主體」(inter-subjectivity)：即授受雙方都是同樣重要的主體性元素。那就是說，即使是權威性而且清晰的有關女身成佛的斷言或教條，落到信徒的層面，經過各種因和緣的增刪組合，其領受和發展必然會是不統一和不受控制的；因此，在女身成佛論述的構成以及具體化的過程中，作為論述主體之一的女性不可能在當中不擔任任何角色，要討論女身成佛，我們就不可能忽略生活中的女性(living women)的聲音。

因此，本論文的第四章將會透過實證調查，探知繼承佛經時代女性的現世女修行人，她們在女身成佛論述上的話語，以及與這些論述的協商與互動。

然而，要研究生活中的佛教女性，幾乎沒有可以引用的二手資料。在佛教女性研究的範疇裡，主題多集中在經典、歷史和神話中的女性；而在女性研究的佛教範疇裡，則以個人宗教及靈修經驗分享與反省為主。因此，本論文決定採用近似文化人類學的研究方法：以訪問和參與觀察(participant observation)的質性研究(qualitative research)來進行田野調查。

作為女身成佛的首個專題田野研究項目，調查原希望能保留最寬闊的視野來承載經驗與論述中的複雜性，理想是能夠在各種年齡、種族、學歷、背景及宗派傳統的類

²¹指依於他緣而生起一切如幻假有等現象之諸法。一切有為之現象皆由因緣和合而生，因緣離散則諸法滅盡。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「依他起性」條，p3054。http://sql.fgs.org.tw/webfbd/index.htm

別上找到不同的代表人物；然而，在現實裡，以個人性別經驗為主要的研究佛教的題目，可能會觸及一些敏感的傳統禁忌，如不少佛教徒會認為談論性別是「執著」的表現，因為性別被視為並不真實存在，而一般漢傳出家人更加避談弘法以外的自身經驗，免被指「貢高我慢」。同時，有關修行經驗的和較為私密、個人訪問對象亦很難在廣大的信仰群體中隨意挑選，只能在建立了良好互信基礎之後，經過觀察再決定邀請其作為訪問對象，這是本研究計畫在挑選受訪者時遇到的最大限制。因此，筆者最後能成功訪問的，全都是主要在本地生活的香港土生土長華裔女性佛教修行人，在種族、文化、個人背景、年齡、學歷的差異都不算很大。

另一方面，經過初步接觸和觀察後，筆者發現宗派和傳統對受訪者在成佛的觀點上有最大影響，因此，筆者盡量堅持受訪者至少要來自現存的三個主要佛教系統：南傳上座部／禪修系統、漢傳大乘及藏傳密宗，最理想是每個傳統當中也能包括僧俗二眾的組合。結果，在人脈連繫和時間緊迫等的限制之下，筆者從自己於2001-02年在佛教群體或活動中直接，或透過介紹認識的女性佛教徒中，挑選了五位分別來自不同宗派及佛教傳統的本地女性修行者，並在2002年5月至11月間進行了訪問，而當中願意接受個人訪問的，只有一位獨立於寺院派系的比丘尼。選擇這幾位女性的原因在於相比之下，她們可能有過不平凡的修行經歷，或在自己的群體中有個人影響力，但總體上她們都是一般信徒，在一定程度上可反映出普通個人的一些普遍性。

有一點值得補充的是，雖然在局限中，本論文只能訪問全部來自本地土生土長華裔女性佛教修行人，卻意想不到反映了一個相當正面的現實：香港佛教原來存在著一個多元性選擇的局面，讓不少受訪者能透過轉換宗派／傳統去尋找合適自己的修行方式，而不少受訪者更具有誇宗派／傳統的信仰背景。某程度上，有權和有機會選擇，是女修行人一個非常重要的得力元素。

²² Gross, *Soaring and Settling*, p.27.

受訪者資料速覽圖表：

受訪者	慧明（36歲）	悲瑪（40歲）	靜宜（29歲）	少君（21歲）	潔麗（53歲）
身分及職業	居士，佛堂職事	獨立比丘尼，精舍知客師	居士，文教人員	居士，學生	居士，家庭主婦
出身	小康	小康	低下階層	中層	中產
學歷	中學畢業	夜中學畢業	大學畢業	大學程度	中學畢業
佛教資歷	成年接觸佛教	成年接觸佛教，隨後出家	掙扎多年尋求信仰路向	生長於佛化家庭	多年後重返佛教
宗派發源地	台灣	青海／香港	泰國／緬甸	香港	青海／香港
皈依／修行傳統	大乘人間佛教	藏傳噶舉派	南傳禪修	天台／淨土	禪／密
特殊修行經歷	佛堂義工，上佛學院一年半	在川／康藏地區上佛學院及閉關	緬甸修行七個月	到西藏法王求法	作大布施及供養
對修行的定義	福慧雙修	安住於心	禪修	修法／唸佛	做就做，做完放下
對女身成佛的看法	可成佛	可即身成佛	可選擇先成阿羅漢	女身可成法身佛，未必能得三身	可即身成佛
修行目的	先成菩薩，渡盡眾生方成佛	盡快成佛，若不成佛先成男身	將來才決定是否成佛	先往生淨土，再修成佛	不想成佛

了解到修行人在佛教和修行中的參與經驗都是多樣化而且非線性，因此，筆者會因個別情況調校有關問題，但主要的問題包括：

- 一、修行人皈依佛教、進入修行的經歷、修行的經驗、定義和目標，以及佛教、佛法和修行對她的意義；
- 二、修行人作為女身如何被看、她如何看女身、如何看自己作為女身、她在佛法上對男女性別的思維，以及她在佛教中最感覺到自己是女性的經驗（或最大的障礙之處在哪裡）；

- 三、修行人如何看女身成佛、轉男身（或現男子相）；
- 四、修行人所領受的主流經教性別論述是甚麼，其領受的途徑及對該論述的詮釋和立場，以及該論述對她的影響；
- 五、修行人在佛教裡因性別而遇上的經驗和感受分享。

必須一提的是，受訪者的意見，只能代表其個人在一時一地的想法，這些敘述或多或少有可能反映出受訪者背後的宗派／傳統結合著其所身處的社會文化在她們身上所產生的作用，但這亦並不是一個必然，因此，受訪者雖然來自不同宗派背景，但她們的話語亦只能代表其個人經歷，本論文無意以這些敘述代表受訪者整個宗派／傳統。

1.3 理論及分析架構

本論文第五及六章，將基於現有的資料，探討佛教女性的權力與主體性，並擬對佛教女性研究和建構本土女性義理學作一方向和策略上的初探；而這一分析，將基於三方面的理論和研究進路作為分析架構，三者分別為：佛教學(Buddhology)、女性主義與婦女研究(Feminism and Women Studies)及佛法義理(Buddhist Dharma)。

1.3.1 佛教學向度

佛教學的研究焦點多集中在從經典文本(text)裡尋找女性存在過的痕跡，分析女性的地位處境和佛教義理的女性觀等等的概括總覽或專題研究，而在女身成佛的研究上，能作為參考的方法學或理論架構，在英語和漢語研究中有幾個重要的來源，為別為：Alan Sponberg的「佛教看待女性的四種態度」；梶山雄一認為佛經中對女人不利的斷言多為後來竄加之說；古正美對大乘初期轉身論及法無男女論的形成的論述；Nancy Schuster關於女轉男身在宗教意義上的研究；以及Miranda Shaw的力證女性在金剛乘佛教中曾是一個歷史主體。此外，麥嘉偉從權力角度檢視佛教女性處境亦富有參考價值。

1.3.1.1 佛教看待女性的四種態度

Alan Sponberg在“Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism”中，提出了「佛教看待女性的四種態度」。這四種態度既線性地在印度佛教發展的不同階段中出現，亦在同時期一起發展，分別為：救渡性包容主義、(Soteriological Inclusiveness)、制度性男性中心主義(Institutional Androcentrism)、苦行性厭女主義(Ascetic Misogyny)，和救渡性同體主義(Soteriological Androgyny)。²³對於佛教女性研究來說，「四種態度」不但梳理了佛教經典和傳統間雜亂矛盾的看待女性的話語，更為重建女身成佛的系譜提供了一個十分有用的框架。Sponberg的看法與多位大乘佛教學者對女身成佛的發展的論述有相近似之處，²⁴這些大乘學者普遍認為：佛在世時，多位女性曾即身成就阿羅漢——佛的第三個名號；到了部派時期，「小乘」佛教認為女身有五障，不能成佛（那表示終極覺悟的定義已改變），這段時間也沒有女身證悟或修行的記載；到了大乘時代，女性能獲授記（預言）或轉身成佛——通常，大乘學者的論述來到這一點便結束了，²⁵但其實，公元八世紀以後在印度及西藏發展的秘密大乘佛教，有著異常精彩的關於女性修行和即身證悟的記錄，而Sponberg的論述，就一直延伸至佛教密化之後，維持了較為完整的佛教女性觀。

Sponberg並提出了嶄新的觀點，例如他認為男性中心主義在制度上收緊對女眾的管理是基於修和而非敵視的原則，²⁶而對女身轉身的要求，可能是與印度人原初只有單一性別的宇宙觀有關，轉身，是一種回到原初的宗教願望。²⁷他並提出了「陰性的回歸」和「同體」的概念，並試圖把中期大乘般若經成書與女性受尊重拉上關係——當般若思想越趨成熟，就有陰性化（女性代表智慧）的傾向，女身佛菩薩隨著佛教密化而興起，引至佛教又回到佛陀時期的平等救渡局面。²⁸

1.3.1.2 不利女身的斷言多為後來竄加

²³ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.8, 25.

²⁴ 這裡是指日本學者梶山雄一、Masatoshi Ueki，台灣學者古正美、釋永明、釋恆清，以至佛學泰斗印順等的分析。

²⁵ 傳統大乘學者，如聖嚴、印順等大師都視密化為印度佛教自取滅亡的主要原因之一，如聖嚴法師在《印度暨西藏佛教》就批評過印度佛教因密教化、「以性交為修行」、藉佛法之名而行外道之實而亡。故此，大乘佛教未必重視甚至承認密乘對即身成佛的提倡，這裡亦存在所謂「道統」之爭的敏感問題。釋聖嚴，《印度暨西藏佛教》（台北：東初，1993年），頁257-258。

²⁶ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", pp.15-16.

²⁷ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", pp.19-20.

²⁸ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.26.

日本佛教學者梶山雄一(Yuichi Kajiyama)的專文 “Women in Buddhism” 提出了三方面的重點：在比對過兩組十多部巴利文與漢譯記載佛陀姨母大愛道出家受戒的經典文本以後，梶山指「女人五障」（當中包括女身不能成佛）之說並非在僧團統一的時候完成，而是在佛教分裂成多個部派之後，被不同部派塞進自己的經典裡去；他更認為這令此斷言的可信性大大減弱。²⁹此外，女人出家正法早歿五百年之說大概出現於公元前後，但那卻是由於佛滅後五百年，傳統佛教（上座部）受到大乘佛教的威脅而產生的話語。³⁰第三，梶山認為佛在世時，他的男女弟子已與他證得同樣果位，即阿羅漢果和涅槃，只是沒有人敢宣稱自己是佛。³¹

然而，後來的保守部派，如化地部，認為佛只能有一位，而且他具三十二大人相，因此不相信人可以即身成佛，從這方面看，女身當然不能成佛，³²而三十二相中的「陰馬藏相」（具有藏了起來的陽具）更針對性地成為女身不能成佛的理由。³³不過，梶山最後總結，成熟後的大乘經典，如《維摩經》和《勝鬘經》，就維持了女身成佛的宣稱。³⁴

1.3.1.3 轉身論及法無男女論的形成過程

台灣佛教學者古正美於美國威斯康辛大學的博士論文 *The Mahayanic View of Women: the Doctrinal Study* 和之後的〈佛教與女性歧視〉等著作，在漢語佛教女性研究中有很重要的影響。古正美透過從部派佛教到初期大乘的經典，研究佛教看待女性修行的態度，認為由於苦行僧視女人為撩起情欲的主因，因此在修行中強調女人污穢不淨，繼而發展出女身不能成佛之說。³⁵她認為，五障、八敬法正是部派時代化地部的產物，而在公元時代於印度西北具異常影響力的說一切有部就是根據這些論述而發展出轉身論；然而，無論女身垢穢論還是轉身論都不為初期大乘所接受，並發展出「法無男

²⁹ Yuichi Kajiyama, “Women in Buddhism”, *Eastern Buddhist*, New Series, 15, no.2 (1982), pp. 56-8.

³⁰ Kajiyama, “Women in Buddhism”, p.63.

³¹ Kajiyama, “Women in Buddhism”, p.59.

³² Kajiyama, “Women in Buddhism”, p.64.

³³ Kajiyama, “Women in Buddhism”, p.65.

³⁴ Kajiyama, “Women in Buddhism”, p.70.

³⁵ 古正美，〈佛教與女性歧視〉《當代》第十一期，1987年3月1日，頁29-30。

女」的大乘義理。³⁶大乘空系更因此創作了一系列反對轉身的故事，這些典籍讓我們從側面了解在公元二世紀發生的一場女身成佛大論戰，並從中追查和推敲這場論戰帶給後世佛教的影響。

1.3.1.4 轉男身的宗教意義

美國宗教學者Nancy Schuster早年的專文 “Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some *Maharatnakutasutras*,” 一直受到學者的重視。文章的研究以釋經為主，透過《大寶積經》中四卷與轉身有關的經文：卷98〈妙慧童女會第三十〉、卷98〈恒河上優婆夷會第三十一〉、卷100〈無垢施菩薩應辯會第三十三〉，和卷111〈淨信童女會第四十〉，分析不同場景裡不同女性的轉身與不轉身所指涉的宗教意義；她駁斥對「相」之「見」，如女相、三十二相而有女身不能成佛之說，³⁷並認為這系列般若經典所要呈現的不是見或相，而是透過轉身或不轉身去表現女主角對佛法的掌握能力，並藉此闡釋義理。³⁸Schuster審視了《法華經》龍女成佛、《維摩經》天女與舍利弗變身等多個有關轉身的故事後，認為《法華經》是一個具針對性的個別例子，反而，三個較為古老、以身體的轉變來闡述「空性」的《維摩經》、無垢施和妙慧童女的故事，卻屬於「轉身經」系列的原型。³⁹在這條公式裡，女轉男身完全是一種扮裝表演，並無實際需要。肉體之突變是要展示一種因修行得道而來的「行真實」(satyakriya)力量，而這種力量，根本就早已超越五障或三十二相之說。⁴⁰

1.3.1.5 女性曾為一個歷史主體

密教女性在佛教學的研究向度裡，最具影響性的可說是美國佛教學者Miranda Shaw的*Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*。Shaw開宗明義反對過去「主流」

³⁶ Ku, Cheng-mei, *The Mahayanic View of Women: the Doctrinal Study*, (Wisconsin-Madison Ph. D. Dissertation, 1984), p.iii-iv.

³⁷ Nancy Schuster, "Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some *Maharatnakutasutras*," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 4, No 1 (1981), p.37.

³⁸ Schuster, "Changing the Female Body" , pp.29-39.

³⁹ Schuster, "Changing the Female Body" , p.44.

⁴⁰ Schuster, "Changing the Female Body" , pp.44, 50-53.

密教研究中把金剛乘的女性看成是被男人利用作修行工具的說法，並透過搜集由女性書寫和口傳的經論文本（她一共尋獲並引用了大約40件）、神話傳說，並到日本、尼泊尔等地作深入的田野調查，更與喜瑪拉雅一個懸崖上的隱居所的男女瑜伽行者作訪問和觀察等等，⁴¹對女性在密宗佛教的境況重新定位，證明女性在金剛乘佛教中的確曾是一個歷史主體(historical agency)，並穿透經典文本的厭女主義閱讀重構女性的存在及視點。⁴²雖然Shaw的研究主體並不是女身成佛，但透過記載大空行母和女身佛陀的文本，她就呈現了一幅已證悟女性的生活地圖。

1.3.1.6 從權力角度檢視佛教女性處境

除了上述已出版的文獻外，本論文亦得到中文大學宗教系本科畢業生麥嘉偉提供其非常出眾的畢業論文〈原始佛教女性觀之檢視——佛陀姨母大愛道之研究〉。⁴³麥嘉偉在對照兩部分別有關大愛出家及涅槃的經典之後，得出的結論是，佛教給予女性的地位和評價，極可能是一個內部權力鬥爭的結果。簡單來說，就是在佛入滅前的一段時間，反女性的苦行派和支持女性的議論派開始了權力鬥爭，女性僧團與苦行派的相處並不和洽，佛滅後，苦行派抬頭，讓厭惡女性的言論和對女性不利的限制有可能於結集時放進經典裡。權力關係的分析觀點，為女身成佛的研究引出了一個新向度。

1.3.2 女性主義與婦女研究向度

女性主義與婦女研究是一個銀元的兩面，但二者之間還是有所分別的。婦女研究可以說是一種方法學，而女性主義除了是方法學外，也是一種思維和願景(vision)。女性主義與婦女研究之間並無衝突，並且經常被混合使用。

1.3.2.1 婦女研究

⁴¹ Miranda Shaw, *Passionate enlightenment: women in Tantric Buddhism*, (Princeton: Princeton University Press, 1994), p15.

⁴² Shaw, *Passionate enlightenment*, pp12-13.

⁴³ 麥嘉偉，〈原始佛教女性觀之檢視——佛陀姨母大愛道之研究〉（香港中文大學崇基學院宗教系本科生畢業論文，1999年，未刊）。

英國佛經翻譯者I.B. Horner在1930年破土之作 *Women Under Primitive Buddhism*，首次以佛教女性作為主體，仔細地陳述了根本佛教時代女性的故事，很明顯就是用了婦女研究的方法學——尋找女性存活過的蹤跡，把女性放回歷史地圖裡——並同時成為一種理論基礎：當女性故事被發掘出來後，很多原本由男性中心主義主導的「真理」便會顯現其荒謬，甚至謊言之處。

現時的佛教婦女研究可分成三大向度：一是對佛教裡一些「零碎」的女性課題的研究，如美、加學者Nancy A. Falk、Nancy J. Barnes和Leslie Orr對佛教碑銘中的女性的研究，提供了印度佛教中一些女性存活的重要證據（見第三章）；二是類近「以女性的故事做神學」，是（西方）女性修行者以第一身（或訪問）的形式記錄、分享及反省其自身經驗的結集；其三則是有關佛教女性的實證調查。

傳統佛教學研究的不足之處，就是通常只會從「佛教如何看待女性」一個角度出發，但婦女研究卻把觀點遷移至「女性在佛教中的存活」，甚至「女性如何看待佛教及自己作為一個佛法修行人」。然而，在學術研究方面，實證調查（質性調查、田野調查和參與觀察）的向度卻並不算很流行；現況上以擁有世上最強大佛教女眾的台灣學者對其本身慈濟功德會女眾的田野研究最產生興趣，而在這方面做得最多的，正是現任慈濟大學宗教與文化研究所所長盧蕙馨。她的專文〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會為例〉呈現了中國佛教女性「去性別化」與自主的關係，以及提出女眾們透過操控自己的身體行動去行菩薩道（義務工作），從「社會身體」進入「宗教身體」的理論。⁴⁴

1.3.2.2 女性主義

在佛教女性研究中，女性主義通常扮演著一個較為批判，以及推動改變的角色。持這種理論最具代表性的是Rita Gross，她的三本力作：*Buddhism after Patriarchy* (1993)，*Soaring And Settling : Buddhist Perspectives On Contemporary Social And Religious Issues* (1998)，及*Religious Feminism And The Future Of The Planet : A Christian-Buddhist Conversation*

⁴⁴ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會為例〉《中央研究院民族學研究所集刊》第88期，1999年秋季，頁305。

(2001)都呈現了一位以佛法修行人自居的女性主義宗教學者對佛教從經典、義理到建制的反思和重建的良好願望。

Gross提出了一般婦女研究不會處理的理論和方法學上的意見和建議，這些意見和建議一方面是建制上的改革，一方面是新的方法學。關於前者，Gross提出了與中國佛教的「轉身／去性別論」剛剛相反的「同體論」(androgyny)，不但要把女性重新置入佛教體制中，還要在佛教裡實行體制、語言以至心靈和思想上的改革工程。⁴⁵而於後者，Gross提出了一種名為「無割裂」的方法學(method of inseparability)，把跨文化比較宗教學、女性主義和佛教三者混在一起作研究，以期建構出一套「女性主義佛教義理學」(Buddhist Feminist Theology)，在本論文中則會將之簡稱為「女性義理學」。

Gross的三合一方法學是指一方面透過歷史學及社會學的方法去尋求有關佛教學上的真確知識，另一方面加入「佛教中人」的內部瞭解。首先，她從三乘佛教的歷史研究出發，調查其中女性的角色與形象，然後從這些報告中找尋一個對女性主義史學者而言是「用得著的過去」(a usable past)；接著，以女性主義的角度檢視分析主要的佛法概念，辯析性別主義對佛法的違背性；最後，用傳統佛教與女性主義的視野去開始重建工作。⁴⁶

Gross於1967年就讀芝加哥大學神學院期間，開始質疑宗教學方法論中的所謂「人的經驗」，往往只是男性學者帶著男性中心偏見所選取的男性經驗。⁴⁷她並借用佛法中的「我」的觀念：「我」其實是因為有了「他」才會生起的意識，因此「我」往往是併合了無數「他者」的概念與符號而建構的產物。⁴⁸由此引申，即是說，宗教雖然經常強調其先驗性及普渡眾生／拯救萬民的超然位置，但事實上宗教及其宣稱都不可能脫離其身處時代的政治、文化、經濟背境的論述作用而產生，尤其中間更夾雜了無數沒有被意識的男性中心主義話語和權力。就經教性別論述來說，佛教發展的時代及地域、歷史和文化性的因素，其開放式的經典，漫長的成典過程和分裂程序等等，其實

⁴⁵ Rita M. Gross, *Buddhism after Patriarchy, A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, (Albany, NY: SUNY Press, 1993), pp.225-226.

⁴⁶ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, pp.3-5.

⁴⁷ Rita M. Gross, "Introduction", in Rita M. Gross ed., *Beyond androcentrism: new essays on women and religion* (Missoula, Mont.: Scholars Press for the American Academy of Religion, 1977), p.2.

⁴⁸ Gross, *Soaring and Settling*, p.27.

都結晶在今日所見的複雜矛盾的女性觀之中，因此，在分析經教性別論述時，必須持開放和批判性的態度。

Gross補充，分析神聖並不應視作會導致削弱神聖，質疑經教性別論述中的「真如」性和本質主義，並不就等於所有經教性別論述都不再能成立，更不等於要進一步質疑三法印、四聖諦與因果輪迴是否出於佛口、是否真如實相；相反，她認為宗教學者必須「要把本質性的覺悟(essential insights)與非本質的文化裝飾(cultural trappings)分辨出來」。⁴⁹

Gross進一步認為，她在重構後父權佛教傳統時發現，佛教與女性主義二者其實並不如表面那樣相剋：一方面，佛教的基本教導與符號在本質上都是平等和解放性的，⁵⁰這與Gross所持的座右銘：「女性主義即為女性與男性共同作為人類的激進實踐」，⁵¹亦相信男性和女性都有能力成為完整的人類並無二致。⁵²Gross在這裡講的「激進」，指的是對事物抱著「尋根究底」的態度，⁵³亦與佛教穿透事物表面去尋求真正的實相的生活態度不謀而合；二者不同的，是女性主義要質疑和揭破的對象通常是因循的性別處理和偏見，但佛教尋根究底的態度卻沒有用作對治其本身的性別處理和偏見。⁵⁴無論如何，Gross指出了女性主義與佛教的四個共通點：一、兩種角度皆著重經驗而不是教條；二、兩種角度皆為尋根究底、守護實相不惜逆風而行；三、兩種角度皆願意探索心智建構(mental constructs)如何運作以阻礙或有利於解放／解脫；及四、兩種角度皆認同解放／解脫作為人類存在的重點。⁵⁵

1.3.3 佛法義理原則

然而，在牛者與泰錫度仁波切的對談中，他突然提出了以下的忠告：「把女性主義帶到佛法裡，只會令佛法變得更壞，而不是更好。」⁵⁶雖然筆者從事的是學術研究，

⁴⁹ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.39

⁵⁰ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.127.

⁵¹ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.127.

⁵² Gross在此特別強調，她同意Mary Daly, Charlene Spretnak等人所認為雄性(masculinist)文化和價值本身充滿著缺陷並且正在摧毀地球，但她認為男性並不必然要留在雄性價值系統裡。Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.128.

⁵³ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.128.

⁵⁴ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.128.

⁵⁵ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, pp.130-131.

⁵⁶ 訪問第十二世泰錫度仁波切，19/11/2001，德里。

但作為一個佛法修行人，這句話對是具有作用的。同樣，佛教女性的研究需要在佛教道統上取得合法性。簡單地說，就是分析理論不能與佛法原則違背，要不然，論述就會失效。

中國佛學泰斗印順導師曾提倡以「三法印」：諸行無常性，諸法無我性，涅槃寂靜性為「以佛法研究佛法」的最高原則，⁵⁷即是一條法則是否「佛法」(Buddhist Dharma)，其審證的基礎就是三法印。而印順的高足昭慧在《佛教規範倫理學》的方法學討論中，則以「緣起」(pratitya-samutpada)⁵⁸為「整個佛教倫理學的思想源頭」，⁵⁹是三乘顯密的「共許教證」；⁶⁰事實上，三法印正是緣起法的推演。當然，檢證佛法並不是本論文的主旨，但緣起法則用在建立性別研究的分析上卻有莫大幫助。舉例說，三法印中提倡不入常見、不陷我見，如實觀萬法既非實有，亦不永恆；放在「女身」的分析上，不入常見指萬物沒有永恆不變的本質，那麼，女身「等同」障礙污穢、或女身「一定」不能成佛之說，甚至認為有一「自有實存」的女身，都一概不能成立；而不陷我見則有助反過來擊破女性主義以社會運動作為實踐時的最大盲點：即如「我」作為女身或支持女性的人，就「要為」女身建立即使不正見甚至帶傷害性但有利於「女身」的論述——如果抱著這種觀念作為出發點，泰錫度的擔憂將會變成現實。因此，只有實事求是的、無我的徹底的辯證，才能建立女性研究在佛教中的合法性。

1.4 典籍與名相

1.4.1 典籍使用

本論文會引用南傳、漢傳及密宗三個傳統的經典，但由於語言所限，很明顯對漢語經典的引用與其他經典是不成比例的。另外，在電腦和萬維網科技發達的今天，佛經的引用可輕易地透過數字資料獲取，因此，本論文的《大藏經》資料，大多引自網上《大正新脩大藏經，CBETA 電子佛典》。由於此經採用比中國傳統更精確的日／西式編碼，因此，在出處引用上與傳統註釋會有些微分別，如在網上顯示的經號

⁵⁷印順，《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，1982），頁2-3。

⁵⁸指一切諸法（有為法），皆因種種條件（即因緣）和合而成立，此理稱為緣起。即任何事物皆因各種條件之互相依存而有變化（無常），為佛陀對於現象界各種生起消滅之原因、條件，所證悟之法則。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「緣起」條，p 6126。

⁵⁹釋昭慧，《佛教規範倫理學》（台北：法界，2003年），頁13。

⁶⁰釋昭慧，《佛教規範倫理學》，頁15。

T02n0125_p0821b28-29，即為大正新脩大藏經第2冊，經號251，821頁中28至29行，在一般的引用中，則為大正二·八二一中，而在本論文引用中，則會寫成T2.821b.28-29。

1.4.2 名相釋義

1.4.2.1 女身

女身、女性、女人三詞在本論文中的交換使用，只求詞適合和通順，並無特別的含意。女身在本論文裡的使用有兩重意義：第一是泛指擁有女性器官與身體構造的人，這是所謂的生理性別(sex)；第二是以生理性別為基礎經社教化而建構的社會性別(gender)。這是佛教及其經典裡「女身」的意義。經教中的女身有時會指女性氣質(femininity)，但普遍來說，其性與性別觀都止於肉體及肉體行為。

本來，把佛經時代的生理性別觀用在今天的研究上，未免過於粗疏；因為即使是生理決定論上，醫學研究發現了「性別」的決定可以是一個極為複雜的課題——染色體、荷爾蒙、生殖器、大腦性別、易服、變性……在在都令我們不能單從生理上尋獲性別的真相；然而，由於篇幅有限，我們只能接受這粗淺的生理定義。不過，在限制之內以生理性別來論述主體的同時，必須加上一個「其實性別是多元而開放」的註腳。

1.4.2.2 成佛

「佛」的意思是「覺悟了的人」(enlightened being)，⁶¹但由於並不是所有修行人都以「成佛」為目標，因此論文並不特別執著於「成佛」這個名相和概念，只要女性獲得她所相信的終極解脫／圓滿證悟，即使她進入涅槃境界，在象徵意義上，她就已經達到了最高成就，即是成佛。此外，「必定要成『佛』（如具有三十二相的三身）才算成佛」，甚至人一定要成佛，對女性來說，可能是一個霸權的體現，因為，一方面女性所曾即身獲得的終極成就：阿羅漢和證入涅槃，在佛教發展過程中的論述鬥爭裡被撕碎、散失，貶抑成了次等、甚至三等的成就；另一方面，後來出現的成佛論述，加入了五障、三十二相等把女性拒諸門外的條件，令女身無法成佛。此外，在南傳佛教

⁶¹吳汝鈞，《佛教大辭典》（北京：商務，1995），頁256。

系統裡，最終極成就也不以「成佛」為名。因此，在論文中，「成佛」的觀念並不限於證得佛身而是多元和開放的。

2. 重構女身成佛的論述場景

幾乎可以斷言，在佛教經典中，我們不會找到跟「女身成佛」一樣組織排列的四個字，但有關女性即身開悟、成就的記載和討論，卻也佔去佛經一些篇幅，絕對不能以罕有來形容。令學者產生興趣的，是這些有關女性和成佛的記載和討論，無論在經、律、論和密續中，¹都呈現著一幅多元、混雜，甚至自相矛盾的畫面；既有「如是之妙乘，男女之所乘，出生死叢林，逮得安樂處」²和長老尼「此為最後身，已得羅漢果」³的宣稱，也有「女人不得作如來至真等正覺」⁴甚至「女人雖得阿羅漢道，不能動搖一鍼大如毛髮也」⁵的說法。事實上，以梶山雄一為首的多位大乘佛教學者，就歸結了經教中存在著了四種既是直線發展又是交疊著存在的有關女身成佛的記載和論述：佛在世時，多位女性曾即身成就阿羅漢——梶山甚至認為阿羅漢與佛是完全相同的證悟，只是沒有人敢宣稱自己是佛；⁶但到「佛」成為主流論述之後，女身就被認為不能成佛，也沒有這方面的記載；然而，在大乘經典裡，女性卻能獲授記（預言）將來會成佛，有一位甚至靠著轉男身成了佛；但到了密宗佛教，女人即身成佛卻一點也不稀奇。⁷

混雜論述局面背後所反映出的是甚麼？

在序章，我們已明白，所謂一脈相承的傳統和大一統的真相其實並不存在，都是編輯篩選後的結果；由於佛教的經典某程度上較少受「最後權威」的干預而保存了較為混雜的論述局面，卻反有助我們更輕易瞭解，女身成佛並沒有唾手可得的真相，甚至沒有真相，而必須要深入經典和歷史，把女身成佛的故事和現象，一步一步考掘出來。

¹「經、律、論」為所有佛教傳統皆備有的經典類別，而「續」是指「密續」，現為藏傳佛教密宗所獨有的經典類別。

²《雜阿含經》，引自釋恆清，《菩提道上的善女人》（台北：東大，1995年），頁30。

³《長老尼偈》偈陀56。鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》（北京：中國社科學出版社，1997年），頁243。

⁴《大愛道比丘尼經》T24.949b.17.

⁵《大愛道比丘尼經》T24.949c.1-2.

⁶ Yuichi Kajiyama, “Women in Buddhism”, p.59.

⁷ 女性即身成佛唯有在密乘中得到提倡，但基於密乘一直宣稱自己是秘密大乘，所以此一來自密乘學者的提倡，可歸作大乘一類。

如前一章所分析，女身成佛的研究可以分成兩個研究向度：一、佛教如何看女身成佛；二、女身如何看自己成佛；而本章的分析焦點，將放在探索女身在經典和義理中的呈現、看待和論述與話語中女身能否成佛的關係，以及對女身成佛的論述如何成為以何種態度看待女性和女性在世間修行的理據。

2.1 佛經時代的女性境況

在女身成佛的系譜裡，喬答摩佛陀出生前及釋迦教團崛起的時代的印度女性境況，是一個讓我們有效擺放各種論述的重要場景。於此，學者大概都擁有一些共識，就是在佛出世之前的吠陀(Vedic)時期，印度女性的地位相當高，許多宗教儀式都是由女人開創和執行，夫妻共同擁有財產，少男少女受著相同的基本教育，女性知識分子並不罕見；此外，她們更擁有自母系社會遺留下來的追求性愛的自由。⁸當然，所謂女性地位的高與低，都是相對而言，而且，我們對雅利安人入侵前的所謂「母系社會」幾乎一無所知，只知道那個後來被稱為Harappan的文明，突然於公元前1800-1700年間完全消失，沒有留下一絲痕跡；餘下來的原住民，到了後期吠陀，就在婆羅門教的四種姓制度中被貶為賤民。⁹不過，公元前1700-1000年成立《梨俱吠陀》(*Rig Veda*)的時期，即前期吠陀，是北方雅利安民族侵佔印度之後的第一個文明，當時宗教政治等形態頗為原始，只有貴族和平民兩個階級，¹⁰社會氣氛也較為民主和寬鬆，¹¹因此，在前期吠陀，兩性關係較為平等是合符邏輯的推斷，不過，隨著社會結構的改變，女性的地位就一步一步地降下來。

約公元前1000年，印度人以畜牧為主的生活方式慢慢發展成為農耕，然後進入工商業。¹²那亦令古印度進入後期吠陀，或梵書(Brahmanic)時代，這時期大概維持了五百年。在這期間，種姓制度得到了牢固，約公元前1000-850年完成的《梵書》(*Brahmanas*)，把印度人緊緊置於四姓之首的婆羅門（祭司）階層的統治之下。¹³這時候

⁸ 岩本裕著，劉欣如譯，《佛教與女性》（台北：大展，1998），頁12-13。

⁹ Richard Hooker, *Ancient India*, <http://www.wsu.edu:8080/~dee/ANCINDIA/ANCINDIA.HTM>, 1996

¹⁰ Hooker, *Ancient India*.

¹¹ 釋永明，《佛教的女性觀》（高雄：佛光，1990年），頁13。

¹² 永明，《佛教的女性觀》，頁13。

¹³ Hooker, *Ancient India*.

的女性雖仍可主持宗教儀式，但已被貶為「不信、污濁」。¹⁴隨著父權私產制和城邦的興起，種姓階級制度出現了變化，婆羅門階級開始崩潰、王族及資本家抬頭，只要擁有財富，就會受到尊敬；不過，新時代帶給女性的，卻是一落千丈的地位，她們被視為奴婢，失去繼承權和參與宗教活動的權利。¹⁵《法經》認為，女性雖也有四姓之區別，但皆附屬於男性，不許獨立：幼受父保護，少受夫保護，老受子保護。《法經》又確認一夫多妻制，總之，妻子的種姓愈高，其權利就愈低。¹⁶歷史悠久（但到公元二至三世紀才成書）的《瑪奴法典》(*Manusmṛiti*)更明確指示：「即使缺乏美德，或四出找尋逸樂，或一無是處，丈夫也應如神明一樣持續受到一個忠貞妻子的崇拜。」¹⁷而所謂吉祥(*auspicious*)的女性，就是一個有活著的丈夫，又能協助他實踐正道、積聚財富和得著慾樂的妻子。¹⁸

古印度的女性緣何至此？在《佛教的女性觀》——僅有幾本之一的關於佛教女性的漢語著作中，作者釋永明把分析當時女性地位的焦點放在女性經濟上不能獨立及多妻制度的存在。¹⁹她認為，由於女性沒有遺產繼承權，要獨立謀生亦是很困難的事，因此，女性並不受惠於新興的城邦及資本主義制度帶來的經濟增長，²⁰相反，女性經濟不能獨立及貧窮，造就了古印度「娼妓制度猖獗」²¹，並因而貶低了女性的社會地位。²²至於多妻制的產生，永明認為是源於母系制度的崩壞與男權的伸張、部族戰爭的結果，及子嗣觀念的強化三方面。首先，她認為在《梨俱吠陀》時期，即印度女性地位還相當高的時代，社會大體上是行一妻主義的，但到女性墮落的時代，就開始可見女性附屬於男子等「三從」之說和一夫多妻主義的記錄。²³第二，由於雅利安民族在發展的過程中，一直都在互相殘殺，造成男性人口銳減，因此，多妻制度被容許。²⁴至於對

¹⁴ 永明，《佛教的女性觀》，頁22。

¹⁵ 永明，《佛教的女性觀》，頁17-18；岩本，《佛教與女性》，頁19；Kirti Narain, “Women, Society and Religion in Colonial India”, paper presented on 3 Dec, 2002, CUHK.

¹⁶ 由於原著沒有註明《法經》是何書的翻譯，本文只能照原文引用。此書既可能是*Dharmasastra*，但從其內容去看，亦可能是指《瑪奴法典》9.2-3，參考Mandakranta Bose, “Sati: the event and the ideology”, ed. Mandakranta Bose, *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval and Modern India* (NY: Oxford, 2000) p.24。全段引自永明，《佛教的女性觀》，頁22。

¹⁷ *Manu* (5.154) as quoted in Vasudha Narayanana, “Hindu Perceptions of Auspiciousness and Sexuality”, in Jeanne Becher ed., *Women, religion, and sexuality: studies on the impact of religious teachings on women*, (Geneva: WCC Publications, 1990), p.65.

¹⁸ Narayanana, “Hindu Perceptions of Auspiciousness and Sexuality”, p.65.

¹⁹ 永明，《佛教的女性觀》，頁18。

²⁰ 永明，《佛教的女性觀》，頁19。

²¹ 永明，《佛教的女性觀》，頁19。

²² 永明，《佛教的女性觀》，頁20。

²³ 永明，《佛教的女性觀》，頁22。

²⁴ 永明，《佛教的女性觀》，頁23。

子嗣的渴求，一則農耕社會需求大量人手，二則女性因沒有財產繼承權而急於生子，三則古印度人不僅認為可依著兒子而將自己的肉體相續於未來，死後靈魂更有賴兒子的供養而升天，印度人甚至有於婦人懷胎三月時祈求胎兒為男性的典禮。²⁵因此，依永明的看法，「多妻制度的存在，愈益顯發了男權伸張下，女權的窘態。」²⁶

永明並不是唯一持此論者，不少女性研究學者都同意多妻制令女性地位低落，或多妻制是女權低落的象徵，如印度作者Bihuti Baruah就認為釋迦族的女性比當時的其他女性享有更大的自主和自由，與釋迦族實行一夫一妻制有密切關係。²⁷不過，永明把當娼（因為經濟無法獨立）假設為古印度女性地位低落原因之一，卻有商榷餘地，因為「性愛」可能從來都不是印度男女的禁忌，分別只在哪一種場合底下進行性愛；另一位印度學者Vasudha Narayanana所描述的吉祥和受尊崇的女性，除了「貞女」之外，還包括了妓女和廟妓，這些女性之所以吉祥，原因和忠貞的妻子一樣：她們身邊永遠都有一個活著的男人或不朽的男神，並且能協助男人實踐正道和得著慾樂。²⁸相反，沒了男人的寡婦最不祥，²⁹而最不可饒恕的，則是背叛男人的女人。³⁰換言之，印度女人的地位高低，完全視乎她與一個男人的關係，以及能否為他生一個兒子；³¹是否擁有財產或要與其他女人分享一個丈夫並非最重要。永明提出了子嗣觀念這個重點，但始終無法解釋這與女性地位下降的因果關係，因其在分析中一直迴避了父權如何建構婦女的「性」(female sexuality)作為已用的部分，以及「性」在這中間的作用——一個非常致命的原因。

在《佛教的女性觀》前十年（1980年）面世的《佛教與女性》中，佛教學者岩本裕把很大部分的分析點，放在婦女的性之上；依他所說，古印度女性被高度性化 (sexualized) 是做成女性地位低落的重要原因。岩本認為，在殘餘著母系社會風俗的吠陀時代，女性沒有「貞操」的觀念，在敘事詩《摩訶婆羅多》(Mahabharata)的記載裡，³²提到「以前（即前期吠陀時代），女人不會被關在家裡。她們可以自由走動，不時跟別人有肌膚之親。她們不但從少女時期開始就恣情縱慾，跟男人亂搞，即使出閣以後

²⁵ 永明，《佛教的女性觀》，頁23-24。

²⁶ 永明，《佛教的女性觀》，頁24。

²⁷ Bihuti Baruah, *Women in the Buddhist Legends*, (New Delhi: Sarup & Sons, 2002), p.v.

²⁸ Narayanana, "Hindu Perceptions of Auspiciousness and Sexuality", p.74.

²⁹ Narayanana, "Hindu Perceptions of Auspiciousness and Sexuality", p.81.

³⁰ Narayanana, "Hindu Perceptions of Auspiciousness and Sexuality", p.77.

³¹ Narayanana, "Hindu Perceptions of Auspiciousness and Sexuality", p.85.

也對丈夫不忠實。然而，她們不覺得甚麼罪惡感，因為那是當時的風俗……有些德行良好又賢明的人們卻說，女人在月經以後必須對丈夫守貞節，至於其他日子可以自由跟別的男人做愛。」³³岩本指，「女人在月經以後必須對丈夫守貞節」，正是《瑪奴法典》中「Rtu gamana」的規定，簡單而言，就是限制女性在受孕期內必須跟丈夫，而非他人做愛，這種規定是一種婆羅門教權針對當時女性自由性生活的「煞車裝置」。³⁴如果說直至《梵書》以前，女性的「不貞」還未被質疑和管制的話，那麼，《梵書》以後兩性關係的發展，就是父權對女性曾經擁有的自由與權力的一種鬥爭和反控。

按照岩本裕的邏輯推論，女性對自己身體的主權，比起女性經濟獨立或一夫一妻制對婆羅門教權的父系私產傳承制度(paternalism)，似乎構成更大的威脅。其實，佛陀時代及前期的印度社會的發展，幾乎是一些現代政治經濟理論的樣板：社會由畜牧到農業走向工商業，城市漸漸發展成爲國家，³⁵而女性的地位正好於這時急遽下降，從自由身與男性平起平坐變成受男性監護，而且「被關在家裡」——這與社會主義／女性主義作者Karen Sacks所指，私產制父系傳承以及階級社會中公、私領域的鮮明對立，令女性地位下降的分析不謀而合。³⁶那麼，新經濟與女人的「性」(female sexuality)的關係又在哪裡呢？另一位女性主義學者Gita Sen的回應是：在私產制裡，爲了要確保財產不至落入「他人」的手中，父系傳承必須把財產傳給兒子而非將要外嫁的女兒，同時更要確定繼承財產的兒子的血統，要做到這一點，負責生產繼承人的女性的性就需要受

³² 《摩訶婆羅多》於公元前500至200年完成，但根源相信來自後吠陀時期。資料來源：Hooker, Ancient India.

³³ 岩本，《佛教與女性》，頁10-11。

³⁴ 岩本，《佛教與女性》，頁11。

³⁵ 永明，《佛教的女性觀》，頁17。

³⁶ Karen Sacks根據恩格斯的私產與家庭理論，重構了父系私產制度發展中女性的角色：由農業帶來的剩餘生產促成了私產制——財產在這裡有特殊意義：私產並非指個人財物，而是能夠使用作爲再生產的工具，包括土地、牲畜與人（奴僕、孩童與女人）；由於恩格斯認爲男人是負責養家的人，因此，私產制便透過父系傳承而非母系傳承發展。剩餘生產促進了商品交換，而這種由男性主導的、以交換爲主的生產，漸漸蓋過只爲了家庭而用而生產的經濟模式的重要性，令「生產」變成純社會性的經濟活動，「只」爲家庭需要而生產的女性，其工作就變成了純粹私務。私產制的發展動搖了氏族社會在政治經濟上的平等主義(egalitarianism)，新冒起的「家庭」裡亦不再有平等關係，誰擁有財產，誰就是一家之主。不過，Sacks質疑這種說法的絕對性，因爲在女性有權擁有財產的地方，男尊女卑依然存在；因此，她認爲，是階級社會中公、私領域的鮮明對立，把女性置於不利的境地。簡單來說，社會把成人地位(adult social status)賦予具有社會性勞動力的人，由於男性不用生產和帶孩子，他的勞動力可以「歸公」，備受最大程度的剝削，所以被統治階級選擇爲社會勞動分子。當然，女性亦有參與農耕，但卻極少參選大型的社會生產，因而階級社會總傾向把男性的工作公務化(socialize)，而把女人的工作家務化(domesticate)，女性的成人地位亦因此遭到否定，而統治階級更讓男性成爲女性的監護者。參考Karen Sacks, "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property", in Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere ed., *Woman, culture, and society*, (Stanford: Stanford University, 1974), pp.207-222.

到嚴格監管，³⁷這更可回應Narayanana的吉祥女性分析，正如佛經所說：「娶妻，『貞女』最爲勝」，³⁸貞女最能保障父系傳承，妻子紅杏出牆，與「他人」發生關係，更有可能給丈夫懷了「他人」的兒子，其不可饒恕之理，就不言而喻了。

總結上述的分析，我們大概明白，佛陀時代的印度社會，女性究竟身處於一個怎樣的環境。值得注意的是，岩本裕指出，雖然《摩訶婆羅多》滿載著女性本質邪惡、精神齷齪，對色慾貪得無厭，無情無義、苛薄殘酷，缺乏思慮能力，不但污染環境，更是解脫的障礙等詆毀女性的說法；³⁹但法典又同時歌頌理想的妻子——爲的只是希望妻子守貞及替男人生個兒子。⁴⁰這些對女性的詆毀及歌頌某程度都轉載到佛經裡去，如著名的玉耶女的故事，就記錄了佛陀對各種妻子類型的評價和有關理想妻子的指引，而惡名昭彰的「女人八十四態」也充分反映了發出話語的時代，印度社會對女性的偏見和定型。岩本的分析是：「佛教教團以印度社會做背景，爲了當作一種教化手段，就完全採用印度社會通行的女性觀」。⁴¹

2.2 建立女身成佛的系譜

在本章開始時，我們已略知佛教經典對女身成佛沒有一個壓倒性的斷言。事實上，源於不同的時期、地域和流派傳統所形成的不同經典，對於女身能成佛與否的結論及理據都不盡相同，Alan Sponberg因此而整理了「佛教看待女性的四種態度」。⁴²而Sponberg的「四種」，又剛好呼應著大乘學者的「四種」，令人不得不聯想到這兩者中間是有關連的。爲了方便有一幅可以讓我們繼續探討下去的論述場景 (discursive field)，或一個可供參考和繼續擴充的系譜，本論文亦嘗試整合一個女身成佛的「四段發展」框架：佛在世勇於破禁的年代——女性即身成就阿羅漢、部派對立及厭惡女性的年代——女身不能成佛、大乘運動崛起的年代——以轉身論解放女身，以及密教與陰性興起的年代——所有人皆能即身成佛。

³⁷ Gita Sen, Subordination and Sexual Control, "A Comparative View of the Control of Women", in Nalini Visvanathan, Lynn Duggan, Laurie Nisonoff, Nan Wiegersma ed., *The Women, Gender & Development Reader*, (London ; Atlantic Highlands, NJ : Zed Books, 1997) p.143.

³⁸ 引自永明，《佛教的女性觀》，頁45。

³⁹ 岩本，《佛教與女性》，頁15-17。

⁴⁰ 岩本，《佛教與女性》，頁18。

⁴¹ 岩本，《佛教與女性》，頁38。

⁴² Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.24.

由於以下論述很大程度是根據佛經的敘述和記載，因此，在開始之前有必要先明白有關女性的戒律和描述被載入佛經成書的過程。有關這個過程，我們當然只能靠一些外圍記述來推想。

佛滅後的雨季，五百比丘集合在王舍城進行第一次「七葉窟內結集」；據說當時另有一所謂「窟外結集」正在同步進行，另又有遲到的五百比丘被拒諸門外，結果，很多意見都沒有被採納甚至記載。這次結集由大迦葉主持，優波離負責背誦戒律部分，而阿難則背誦經藏部分，這些背誦要是得到當時參與的五百阿羅漢認同，便成為經典。⁴³要五百羅漢皆認同的，當然極大程度是協商和讓步之後的結果，例如佛臨涅槃時要比丘捨「微細戒」，但由於大迦葉反對，結果是所有之戒律「我等盡當受持不應放捨」。⁴⁴在這次結集裡，大迦葉幾乎成功阻撓曾為佛陀侍者，又善待女性的阿難參加，⁴⁵他更在會上指責阿難把女人帶進僧團中使其敗壞。⁴⁶如果說，佛經中對女性負面描述和限制的宣稱和內容，是在上座比丘對比丘尼抗拒的氣氛下被提出和結集，並不是不合理的想法。

此外，佛典的成立，路途也不是完全平坦，經典更不是由「一」群互相認同的長老記述的「一」套佛法，而且經歷了多次「改正」，並有無數的版本。就拿被認為是最接近佛說的《阿含經》為例，這套經典一直口耳相傳，經歷了三、四百年整理才成為現在的形式；⁴⁷漢傳大藏經中的四阿含，就分別來自四個以上的部派。⁴⁸當佛教在不同地域、語言文化、師承及派別集團中分別發展，⁴⁹我們可以想像經典也隨部派的分裂而改變了視點，甚至加入新的內容。事實上，佛典在傳遞過程中便出現過不少錯誤，以至在形成間至少經歷了七次結集。⁵⁰梶山雄一在對照過多部經典的不同版本後，斷定女人五障和女人出家佛教減壽五百年等說法，在佛經仍為「一套」的時候未見出現，卻在分裂後的經典中找到，因此，他斷定這些看法是在佛滅五百年後才被插放進入典

⁴³水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》（台北：東大，1996年），頁12-13。

⁴⁴弘學編著，《部派佛教》（成都：巴蜀，1999年），頁17。

⁴⁵《彌沙塞部和醯五分律·卷三十·五百集法》T22.190c.1-19

⁴⁶印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞，1994年），頁191。

⁴⁷水野，《佛典成立史》，頁16, 56。

⁴⁸水野，《佛典成立史》，頁60。

⁴⁹弘學，《部派佛教》，頁24。

⁵⁰黃夏年主編，《佛教三百題》（上海：上海古籍，2000年），頁392。

籍中。⁵¹日本佛教學者水野弘元亦認為佛經內容雖然「大部分都是出自釋尊之口，但也有不少是由其他著名的弟子們代替佛陀說出……」，⁵²所以，他認為即使是原始經典，嚴格上說也不可能是佛說。⁵³

2.2.1 佛在世勇於破禁的年代——女性即身成就阿羅漢

無論佛在世的年分是如西方學者推算的公元前563-483年或日本學者推算的公元前466-386年，⁵⁴那也是一個後吠陀、後梵書的年代。後吠陀是一個權力和文化推移轉換的大時代，社會處於一個百家爭鳴的局面，新的支配階級與思想指導者集團相繼形成。⁵⁵就我們所知，女性在這個大時代中，幾乎被徹底趕出了祭壇和聖所，出家——全職修行以至得證道果，成為男性的「天賦權利」⁵⁶，而「三從」：從父、從夫、從子，就變成女性生存的唯一指標。然而，佛教的出現，對追求靈性的女性來說，卻提供了新的空間。

其實，在佛教接納女性加入僧團以前，耆那教(Jainism)早就有女修道院的存在。⁵⁷不過，耆那教著重極端苦行，與走中道路線的佛教不盡相同，而值得注意的是，耆那教雖然容許女性出家，但修行目的卻是讓女性下世修得男身，⁵⁸雖然他們也為即身還是轉身成就的問題吵到要分裂，⁵⁹但很明顯，佛在世時，佛教是提倡男女都可以即身成就阿羅漢，直證涅槃；⁶⁰因此，很明顯，受佛教吸引和受耆那教吸引是完全的兩批人。正如《長老尼偈》就記述了孀杜德拉長老尼曾在耆那教中修行，「就地而睡眠，餓腹晚飯棄」，但最後卻皈依了佛教方才得解脫。⁶¹再說，二者既是競爭對手，皈依佛教的女

⁵¹ Kajiyama, "Women in Buddhism" pp. 56-8及梶山雄一，〈般若思想的形成〉，載於梶山雄一等著，許洋主譯，《般若思想》（台北：法爾，1989年），頁15。

⁵² 水野，《佛典成立史》，頁13。

⁵³ 水野，《佛典成立史》，頁15。

⁵⁴ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》（台北：商周，2002年），頁42。

⁵⁵ 永明，《佛教的女性觀》，頁17-18；岩本，《佛教與女性》，頁19；Narain, "Women, Society and Religion in Colonial India" .

⁵⁶ I.B. Horner, *Women Under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975), p.108

⁵⁷ Horner, *Women Under Primitive Buddhism*, p.108.

⁵⁸ 岩本，《佛教與女性》，頁41。

⁵⁹ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.7.

⁶⁰ 在記載大愛道出家的經文中，都出現過好幾次有關女性可證道果的說法，如《大愛道比丘尼經》中阿難問佛陀：「我從佛聞，母人精進可得沙門四道。」（T24.946a.21）佛亦無異議。

⁶¹ 《長老尼偈》偈陀88。鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》（北京：中國社科學出版社，1997年），頁251。

性想出家修行，就不可能「挾外道」信仰實踐的例子，而要靠自己打破自己宗教的性別禁忌。在每一個時代，能夠站出來爭取成為「第一人」，尤其是意味著性別破禁的比丘尼第一人的，必不是泛泛之輩，因此，唯一被記載下來的，就只有佛的姨母（通常稱為佛母）摩訶波闍波提瞿曇彌 (Mahapajapati Gotami)，有時又稱大愛道，她在佛成道五年後，鏗而不捨地向佛陀提出讓女性出家的要求的故事。

簡單來說，瞿曇彌王后在丈夫淨飯王去世後沒有成為一個可憐的不祥人，反而領導一群釋迦族的女性——她們當中很多丈夫跟隨佛陀出了家，技術上也算是寡婦——自行剃去頭髮，變賣珠寶，穿起出家人的衣服，赤著腳追隨佛蹤，期盼獲允許出家。佛經敘述她再三被佛陀拒絕，「躑跣而立，淚出如雨，面目顏色垢穢流離，衣服污塵身體疲勞，歔歔悲啼不能自勝。」⁶²這事終於被佛的侍者阿難發現了，阿難這人特別有女人緣，他看著心不忍，便跑去跟佛求情。經典中記錄中的佛陀在處理性別的事情上，一般表現保守而謹慎，此處也不例外；他顧慮的是「多女少男者，當知其家欲微矣，為已弱衰，不得大強盛也。今使母人入我法律者，必令佛法地清淨梵行不得久住也。」⁶³不過佛終被說服，並為瞿曇彌等人訂立〈八敬法〉⁶⁴，作為讓女性出家的條件；眾女欣然接受，佛便替她們授戒出家，開啓了佛教中女性出家修行的大門。《長老尼偈》(Therīgāthā) 裡記載著大愛道長老比丘尼所說偈：「我已見世尊，今為最後身；生死輪回斷，不會有再生。」⁶⁵大愛道和隨她一同出家的長老尼都證了阿羅漢果，並於佛陀入滅前三個月進入涅槃。⁶⁶

收藏在南傳「第五阿含」（漢傳只有四部阿含）《小部》中的《長老尼偈》，記載了七十二位長老尼證得阿羅漢果和涅槃的自述。例如維摩拉長老尼偈頌：「天上人間軀，盡皆被我斷；無欲亦無漏，清涼人涅槃。」⁶⁷著名的巴德拉卡比拉尼長老尼，佛陀大弟子之一大迦葉尊者的妻子，她與丈夫一同出家和證得阿羅漢果，亦為僧伽中重要領袖；⁶⁸她偈頌自己與丈夫二人的成就：⁶⁹「咱倆二佛子，已知世棘荆；高尚能自

⁶² 《大愛道比丘尼經》T24.946a.6-8.

⁶³ 《大愛道比丘尼經》T24.946a.26-29.

⁶⁴ 八敬法的現存記錄有不同的版本，但大致上分為：一、受具百歲應迎禮新受具比丘；於兩眾中受具足；二、不得無比丘住處安居；三、半月從比丘僧眾請教誡問布薩；四、安居已於兩眾行自恣；五、犯尊法於兩眾行半月摩那埵；六、二年學法已於兩眾請受具足；七、不得罵詈譏謗比丘；八、不得說（舉）比丘罪。引自永明，《佛教的女性觀》，頁78。

⁶⁵ 《長老尼偈》偈陀160。鄧殿臣，《長老偈·長老尼偈》，頁265。

⁶⁶ 《增壹阿含經·卷第五十·大愛道般涅槃品》T2.821b.28-821c.4.

⁶⁷ 《長老尼偈》偈陀76。鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，頁249。

⁶⁸ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p. 53.

制，漏盡得清淨。」⁷⁰這些記載裡包含了兩重意義：首先，佛在世時，證阿羅漢及進入涅槃，是行者最高和最後的目的，其二是無論後來佛經如何對這些女性加入了很苛刻的評價，但在這時，女性已證得「第四沙門果」及涅槃，即與男性具有同樣的修行與證悟能力，是鐵一般的事實。梶山更認為，在根本佛教的時候，阿羅漢就已是最高的果位，其與釋迦佛陀所證得的果位無異無別——差別的只是佛的男女聲聞弟子欠缺他的知識和魅力；加上出於尊敬他／她們的領袖，證了阿羅漢的聲聞弟子們沒有宣稱自己是佛，⁷¹但他／她們作為「應供」：佛的第三個名號，暗示著他／她們其實已經是佛。⁷²即佛與阿羅漢雖果位不同，但性質是一樣的。

因此，學者們都普遍相信，在根本佛教⁷³的時期——即佛在世和佛教教團成立的最初期，女性地位並不算低落，正如我們從瞿曇彌大愛道的故事中看到，釋迦佛曾以較為平等的態度對待她們，例如容讓女性皈依佛法、修行，甚至加入僧團，以及肯定女性與男性有同樣的修行與證悟能力，這無疑是「平等對待」。⁷⁴I. B. Horner更認為在佛教裡，女性享有「前所未有」（引號由筆者所加）的自主性⁷⁵——這個講法未免誇張，因此被當代學者批評為東方主義。⁷⁶較為持平的是Sponberg的主張：他認為，在根本佛教年代，性別差異固然存在而且被看見，但男女二性的分別，在救渡上並無特殊重要性，⁷⁷他列舉了南傳《阿含·相應部》，即漢傳大藏經的《雜阿含經》裡兩段著名的經

⁶⁹ 在Gross的敘述裡，巴德拉卡比拉尼偈頌自己與丈夫二人的成就（偈陀63-66），但在鄧殿臣的敘述裡，她的偈頌卻變成了「歌頌大迦葉的功德」，我希望這只為後者手文之誤，因第63偈陀是以「迦葉為佛子」起始，但這亦反映了一般學者在閱讀文本時的性別盲點。見Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p. 53.及鄧殿臣，《長老偈·長老尼偈》，頁246。

⁷⁰ 《長老尼偈》偈陀66。鄧殿臣，《長老偈·長老尼偈》，頁247。

⁷¹ 阿羅漢為聲聞四果之一，如來十號之一，指斷盡三界見、思之惑，證得盡智，而堪受世間大供養之聖者。廣義來說是指大、小乘佛教中之最高果位。《俱舍論》指證入此果位者，四智圓融無礙而無法可學。阿羅漢最常見有三義：(一)殺賊，賊，指見、思之惑。阿羅漢能斷除三界見、思之惑，故稱殺賊。(二)不生，即無生。阿羅漢證入涅槃，而不復受生於三界中，故稱不生。(三)應供，阿羅漢得漏盡，斷除一切煩惱，應受人天之供養，故稱應供。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「阿羅漢」條，頁3692。

⁷² Kajiyama, "Women in Buddhism", p.59.

⁷³ 「根本佛教」一詞始於日人姉崎正治，意指「回歸佛陀」弘法的真相的年代。引自增谷文雄著，葉作森譯，《根本佛教與大乘佛教》（台北：大展，1996年）頁16-17。另印順、赤沼智善等人之主張：佛陀一代四十九年（或四十五年）之教化活動為「根本佛教」，係一切佛法之根源；佛陀入滅後至部派對立之時期為「原始佛教」；大眾與上座之根本二部分裂之後即為「部派佛教」。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「原始佛教」條，頁4061。

⁷⁴ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.9.

⁷⁵ Horner, *Women Under Primitive Buddhism*, p.3.

⁷⁶ Liz Wilson引用Jonathon Walters的觀點批評Horner的立論（佛教比印度教先進）帶有東方主義色彩。Wilson認為，對於1930年代英國殖民者來說，吹捧一個已在印度消失的宗教而誹謗與甘地獨立運動有密切關係的印度教，是很自然的事。見Liz Wilson, *Charming Cadavers, Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, (Chicago, London: University of Chicago, 1996) P.6.

⁷⁷ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.9.

文，說明佛認為女性要達至阿羅漢的水平，並無問題。第一個例子是《雜阿含經》卷第二十二：

正直平等道	離恐怖之方
乘寂默之車	法想為密覆
慚愧為長縻	正念為羈絡
智慧善御士	正見為前導
如是之妙乘	男女之所乘
出生死叢林	速得安樂處 ⁷⁸

另一則來自《雜阿含經》卷第四十五，蘇摩比丘尼被化作容貌端正年少的魔波旬挑釁，魔用當時流行的說法，嘲諷女性的智慧只有兩根手指那麼多：「仙人所住處，是處甚難得，非彼二指智，能得到彼處！」蘇摩駁斥他：「心入於正受，女形復何為？智或若生已，速得無上法；若於男女想，心不得俱離。彼即隨魔說，汝應往語彼！」波旬見事敗就消失了。⁷⁹

前段經文指在證悟的道路上，男女同為車上客；後段經文則指，太過在意性別差異，就等於是魔羅之說。Sponberg認為這兩段經文所想帶出的，就是從修行證悟的角度來看，女性無論如何也不應被排拒於外。⁸⁰然而，另一方面他亦指出，「對待」是一回事，有關女性的「記錄」卻又是另一回事；佛教經典一般沒有如實反映佛陀平等對待兩性的觀念，而呈現的，反是一個對女性有所限制的態度。⁸¹因此，記載大愛道出家故事的經文同時是被台灣佛門女性運動發起人釋昭慧稱為「男女不平等條約」⁸²的〈八敬法〉的發源地，經文裡面更提出了女性出家佛法早滅五百年、女人五障、女人八十四態等把佛教女性置於難堪境地之說。

不過，對於那時候，甚至不少今日的佛教女性而言，甚麼女人八十四態、女人出家「猶如稻田及麥田中，有穢生者必壞彼田」⁸³等等充滿偏見和歧視的「教導」，根本

⁷⁸ 《雜阿含經·卷第二十二》，T2.156a.18-23.

⁷⁹ 《雜阿含經·卷第四十五》，T2.326a.17-326b.14.

⁸⁰ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.10.

⁸¹ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.12.

⁸² 釋昭慧，〈當代大愛道的二次革命——廢除「八敬法」宣言〉，載於釋昭慧·釋性廣編著《千載沉吟，新世紀的佛教女性思維》（台北：法界，2002年），頁182。

⁸³ 《中阿含經·卷第二八·瞿曇彌經》T1.605c.9.

並不真正重要；真正重要的是她們有機會出家。姑勿論我們是否同意「比丘爲因，阿羅漢爲果」⁸⁴，只有出家才能證悟的說法，但有幾點是需要注意的：首先，據梶山雄一指出，不但佛對在家眾與出家眾的教導有所分別，而亦的確流傳著只有出家眾才能證得滅盡煩惱的果位的說法⁸⁵——Horner就敘述過，雖然Sujata比丘尼在家時候已證得阿羅漢，但她隨即出家，因爲普遍相信，在家人雖有可能證得阿羅漢果，但如仍以在家方式生活，則難以維持道果而不退轉。⁸⁶那麼，能否出家就比生死更事關重大。其二，女性出家，一方面取消了父系傳承對女身的擁有權和世俗的三從對女人的限制；另一方面，出家女性雖然和在家女性一樣並不擁有財產，但這二種「經濟不獨立」卻完全不能同日而語，因爲作爲「乞士」（bhaiksaka，即比丘尼），非但無上光榮，而且是一個合法的、以個體獨立存在的身分。女性主義宗教學者Nancy Auer Falk的研究甚至指出，雖然佛滅後苦行派長老對女性享有平等宗教權利的反挫已經開始，但在佛教發展的首七、八百年間，印度比丘尼僧團仍隨著佛教在印度的興盛而蓬勃成長，受著豐盛的供養和支持。⁸⁷我們甚至可以想像到，比丘尼雖然並不擁有財產，但她們有金錢和財物的控制和使用權。

再者，在田野調查期間的觀察，筆者觀察到，一個純由女性管理和參與的團體，雖然總體上地位都比男性團體爲低，但在那裡，女性能獲得在兩性世界裡無法得到的自在和權力／力量，因此，女性能夠出家組成僧團是一件不能掉以輕心的重要事情。

這樣看來，佛在世時既沒有人皆能／要成佛的話語，當然亦沒有女身不能成佛的觀念；那麼，導致後來出現女身不能成佛之說的原因，究竟是甚麼呢？

2.2.2 部派對立及厭惡女性的年代——女身不能成佛

釋迦佛入滅後，佛教起了很大的變化。其中一個最重要原因是，由於佛教在不同地域、語言文化、師承及派別集團中分別發展，不到五百年間便演變成從教義到實踐

⁸⁴ 資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「比丘」條，頁1479。

⁸⁵ 梶山，〈般若思想的形成〉，頁24。

⁸⁶ Horner, *Women Under Primitive Buddhism*, 367.

⁸⁷ Nancy Auer Falk, “The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism”, in Nancy Auer Falk, Rita M. Gross ed., *Unspoken worlds: women's religious lives in non-western cultures*, (San Francisco: Harper & Row, 1980), pp. 209-210.

都不同的部派分裂局面。⁸⁸準確點說，就是約佛滅後二百年，已不斷在微細之處分裂的佛教教團，經歷了第一次根本性的大分裂而進入部派時期，這時期一直維持至公元一至二世紀大乘運動興起之時，然後又再發生一次大分裂而讓主流的重心慢慢移向大乘以及密宗；一波又一波宗教取向和義理上的爭議，導致「佛」和「證悟」在產生重大變化。

佛在世之時，修行者一直以阿羅漢和涅槃為目標，佛滅以後，「佛」和「證悟」的意涵開始出現了重大轉變，而這轉變，在在關係到佛教女性——尤其出家女眾的地位和前途，而女身不能成佛之說，亦在這段時間出現了。

究竟出現貶抑出家女眾並形成女身不能成佛話語的，是一個怎樣的佛教場景？首先，佛滅後的五百年間，佛教教團漸漸變得以出家人為中心，僧俗之間開始出現斷層；同時，佛塔崇拜的興起，令教團裡出現了另一個以在家人為主的權力中心。佛塔經濟與僧伽經濟各自獨立，而某程度上，這兩派是對立的，佛教史家平川彰把前者稱為「真理的佛教」、後者為「信仰的佛教」，並把後者視為大乘佛教的前身。最初佛塔崇拜者只有在家眾，但漸漸加入了出家眾，而他們當中後來亦有了自己的出家眾，最後演進成為另一教團體系。⁸⁹

佛塔崇拜者對佛滅後的佛教發展影響深遠，例如佛滅116年（或200年），佛教教團生了「大天五事」的爭論而分裂為上座、大眾二部，⁹⁰靜谷正雄推測大天是與佛塔崇拜者一派的，而大天提出對阿羅漢的五點批判和不信任（余所誘、無知、猶豫、他令入、道因聲故起），正是出於對被想化的佛陀的深厚信仰（即佛塔崇拜者的信仰模式）。⁹¹那麼，大天的五點批判，究竟對出家女性造成了甚麼影響？

由於女人曾證得阿羅漢，阿羅漢受到批判，地位動搖，直接就會影響到女性在佛教教團中的形象和地位。不過，同情大乘佛教的學者一般把這次義理上的轉變歸咎於「小乘佛教」——例如其中一位Masatoshi Ueki就認為，一方面「小乘」神格化了佛陀，⁹²並認為只有釋迦一人（及之前的六佛及未來的一位）是佛陀，且全都是男性；⁹³

⁸⁸ 弘學，《部派佛教》，頁24。

⁸⁹ 梶山，〈般若思想的形成〉，頁28-30。

⁹⁰ 梶山，〈般若思想的形成〉，頁34。

⁹¹ 靜谷正雄，《小乘佛教史之研究》（百華苑），頁94，引於梶山，〈般若思想的形成〉，頁35-36。

⁹² Masatoshi Ueki, *Gender equality in Buddhism*, (New York: Peter Lang, 2001), p.49.

⁹³ Ueki, *Gender equality in Buddhism*, p.47.

另一方面，「小乘」又強調成佛的困難，他們修改了阿羅漢（本為佛果）的定義，又倡議歷劫修行，令連成阿羅漢也變得很艱難。⁹⁴而經過歷劫修行後，凡人最多都只能證得阿羅漢果，不能成佛。⁹⁵這無疑令佛與阿羅漢的距離愈來愈遠，直到變成了兩碼子的事，但更致命的是，「小乘」否定了在家眾成就阿羅漢的可能性，認為只有比丘才終有一天成佛，因而連帶令女性也永遠無法成佛。⁹⁶

這是較為普遍的大乘學者的觀點，但如果Ueki的分析無誤，我們便要面對著一樁歷史懸案——首先，誰是「小乘」？是哪一時哪一地哪一集團的人？他們因何要這樣做？這些討論至今還未有定案。而在往下的論述裡，我們就會發現，所謂大乘和小乘根本就不是兩幫可以劃清界線的人，甚至不是兩個實體。再者，即使只有比丘才可以成佛，但一般在家眾不都可以出家成為比丘或比丘尼嗎？根據Falk，印度比丘尼僧團是隨著佛教在印度消失而滅亡的，那已是十三世紀以後的事了。

此外，如果「小乘」是指當時直接承繼佛的聲聞弟子，即躲起來修行不問民間疾苦的上座部派，那為甚強調阿羅漢「能自覺自證……不染污、無知及處非處疑」⁹⁷，並至今仍以修證阿羅漢為目標的上座部會把阿羅漢降格為一項較低級的成就？或許，大天的五點批判可給啟發我們另一種視野：佛滅後，上座部一直維持佛陀為人格化的宣稱，但源於佛塔崇拜者的大乘／大眾部（相信二者的關係相當密切）卻傾向把佛神格化，⁹⁸大乘／大眾部同時提出了新的「佛身論」，其中包括把佛身無限擴張，成了具婆羅門教轉輪聖王所現的三十二相、八十種好的圓滿三身（參本論文4.1.3）。⁹⁹這種新論述本已足夠對女性造成打擊（因為女人不可能有三十二相及三身），但更大的不利卻還在後頭：為著抵抗和打擊上座部的沙門本位和只顧利己，大乘／大眾部（如大天）列舉出阿羅漢的諸多缺點來和佛陀比較，例如指他們只求自己急速開悟而忽略、甚至排除救度眾生的義務，以至新論述不再視阿羅漢為修行上的最高果位。¹⁰⁰結果，在大乘／大眾部那裡，佛、菩薩和阿羅漢的定義漸漸產生了改變，阿羅漢由佛的第二個名號（如來—應供—正遍知……）變成了第三等成就（佛>菩薩>阿羅漢），佛陀／佛教

⁹⁴ Ueki, *Gender equality in Buddhism*, p.44.

⁹⁵ Ueki, *Gender equality in Buddhism*, p.45.

⁹⁶ Ueki, *Gender equality in Buddhism*, pp.46-47.

⁹⁷ 弘學，《部派佛教》，頁24。

⁹⁸ 徐紹強，〈佛教在歷史上經歷了哪些重要的發展階段？〉載於黃夏年主編，《佛教三百題》（上海：上海古籍，2000）頁7。

⁹⁹ 弘學，《部派佛教》，頁48-49。

¹⁰⁰ 弘學，《部派佛教》，頁48-49。

最重要的教導，從「苦滅盡後的安樂」¹⁰¹變成了「救渡眾生」¹⁰²，而成佛更成了新派修行者的目標。

大乘／大眾部的倡議，從修行角度去看，無疑是一種提升，但諷刺地，那卻間接導致了女性——準確點說，是比丘尼地位的低落。我們已看到，女性出家不單可以全心全意全時間修道，更有很大機會證得阿羅漢，而達到阿羅漢就是最高證悟；然而，在新的宣稱下，阿羅漢變了一個淺劣的角色，這種「資格不被承認」卻又不准／無從重新考取的荒謬，必然會對比丘尼造成負面打擊。更不幸地，「成佛」的想法是伴隨著三十二相、八十種好等神格佛論一同發展。本來，每一眾生都能按自己的形相即身達至最高成就，但現在至高成就被套牢在婆羅門教的三十二種形相裡，倘大的空間突然變得狹小——三十二相中有一個「馬陰藏相」¹⁰³，很明顯，那是女身無法成就的，如果女身能夠成就一個有陽具的形相，那就不再是女身了；因此，這種看法無疑是把女身永拒於成佛的門外。在本論文第四章，我會將會看見，直到今天，人們仍然用此一理由否定女身成佛的可能性。

而令女人不能成佛話語成立的，還有兩方面的因素：一方面，古正美等較為主流的看法認為，女性是撩起男性情慾，造成修行阻力的主要原因，這種「帶歧視的」佛教「傳統的女人觀」，是許多部派所共同接受的「根本」看法。¹⁰⁴古認為，情欲是人類最原始、最難克制的衝動，佛教雖然主張禁欲，但其中因情欲而犯戒的問題非常嚴重；因此，女性作為（預設男異性戀傾向）苦行僧的情慾對象，難逃被他們用來修「不淨觀」時觀想為「充滿尿尿」的「東西」的命運；¹⁰⁵古的研究顯示，女身不淨是當時的主流思想，並由此生產出女身不能成佛的論述。¹⁰⁶《法華經》借聲聞長老舍利弗（反方）向龍女提出「女身垢穢非是法器」¹⁰⁷，不信女身速得成佛；雖然這裡只是一句「反話」，但很能具體地說明了古正美的觀點。Sponberg同意這種流行已久的「苦行性厭女主義」在佛教中亦是一種相當主流的看待女性的態度，苦行僧對女性採取富攻

¹⁰¹ 佛使比丘著，佛法中心編譯組譯，《認認大小乘佛教》（中壢：佛法中心，1996年），頁54。

¹⁰² 弘學，《部派佛教》，頁48。

¹⁰³ 陰，男根之意。即佛陀之男根隱藏於腹中而不外現，故稱陰藏。據寶女所問經卷四載，如來之陰馬藏大人相者，乃往古之世，為謹慎己身，而遠色欲故。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「馬陰藏相」條，頁4348。

¹⁰⁴ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁29。

¹⁰⁵ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁29。

¹⁰⁶ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁29-30。

¹⁰⁷ 《妙法蓮華經·提婆達多品》，T9.35c.7。

擊性的負面態度，把女性喻為對男性今生和下世的毀滅力量，最好避之則吉，¹⁰⁸他並認為，厭女情結很大程度是來自出家僧團太遺世獨立之後的心理結果。¹⁰⁹

不過，另一方面，麥嘉偉認為，是一場慘烈的政治鬥爭令佛教女性（尤指比丘尼）失勢而地位下降，以至厭惡女性的言論和對女性不利的限制於結集時被放進經典裡，加強僧團對女性歧視的合理性。中國梵文學家季羨林曾以尖刻的言辭指出，在佛教開創時期僧伽內部已出現了兩條思想路線的鬥爭：是為釋迦牟尼與提婆達多的中道與苦行，以及輪迴問題之爭。¹¹⁰這場鬥爭並沒有因提婆達多的離去而結束，麥嘉偉便沿著這條線索發展，指出佛在世時，佔主流地位的是善待女性，以舍利弗、目犍連及阿難為首的「中道／議事派」，與敵視女性、以大迦葉為首的「苦行派」有著同樣的路線之爭。由於舍利弗和目犍連在佛滅前幾年間相繼入滅，阿難地位又不及大迦葉，佛滅後，僧團中以議事派路線主導的形勢便逆轉過來。¹¹¹據律經記載，大迦葉曾幾乎成功阻撓阿難參加由他召集的第一次王舍城結集大會，¹¹²他更在會上指出阿難要為自己把女人帶進僧團中使其敗壞而懺悔。¹¹³麥認為，女眾與苦行派的相處本就不和洽，屬於大迦葉一系的優波離尊者不但曾於化緣時被眾多比丘尼沿路大聲謾罵，他更曾被一群比丘尼圍毆！¹¹⁴事實上，連大迦葉本身也受過比丘尼的氣，拙於辭令的他一次被一位叫吐羅難陀的比丘尼譏笑為「販針兒」，便回去責難阿難：「這個大膽的女人敢罵我，是誰讓她出家的。那不都是你？世尊本來不讓女人出家的，這個罪過不在於女人，應該歸你才對。」另一次他更被吐羅難陀捉弄，以至跌進了河裡。¹¹⁵麥指出，比丘尼居然夠膽如此輕蔑十大尊者，足見比丘尼勢力之強大，而看來她們亦沒有對男長老們無條件的順從（如嚴守〈八敬法〉）。因此，當信奉苦行的人，如大迦葉於佛滅後大權在握，要進行改革時，與他關係惡劣再加上屬於「敵方」一伙的比丘尼僧團，必然會被視為改革的絆腳石而要予以剷除；¹¹⁶因此，佛經中絕大部分描述大愛道出家的故事，其核心部分都在強調女性出家是不被歡迎的。¹¹⁷

¹⁰⁸ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.19.

¹⁰⁹ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.24.

¹¹⁰ 季羨林，〈佛教開創時期的一場被歪曲、被遺忘的「路線鬥爭」——提婆達多的問題〉，《季羨林自選集》（重慶：重慶出版社，2000），頁323。

¹¹¹ 麥嘉偉，〈原始佛教女性觀之檢視〉，頁34-35。

¹¹² 《彌沙塞部和醯五分律卷三十·五百集法》T22.190c.1-19.

¹¹³ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁191。

¹¹⁴ 麥嘉偉，〈原始佛教女性觀之檢視〉，頁36。

¹¹⁵ 弘學，《部派佛教》，頁6。

¹¹⁶ 麥嘉偉，〈原始佛教女性觀之檢視〉，頁36。

¹¹⁷ 麥嘉偉，〈原始佛教女性觀之檢視〉，頁36。

然而，Sponberg對於大愛道出家故事中幾個前後矛盾 (incongruity of their juxtaposition)的情節卻有不同的看法。他認為，當偉大領袖逝世之後，僧團放在女修行人身上的焦點，就不再是她們的證悟能力，而是要面對因為容讓女性出家而引發大社會對教團誠信的質疑；因此，一些看似不協調而且對女性很不利的宣稱和戒律，如〈八敬法〉、女人出家佛法早滅及五障等說，就被編進有關女眾出家的故事裡。Sponberg寧願把這些不協調的經文看成是教團中不同派系（包括女眾及其男支持者）經過討價還價後共同妥協的「修和」記錄，因為大愛道出家的故事無疑合理化和合法化了女人出家的既存現狀，¹¹⁸而對女眾僧團開展密切監控和男尊女卑的科層關係——Sponberg指的「制度性男性中心主義」，亦能順應大社會的男尊女卑標準和回應外間的蜚短流長。¹¹⁹當時，承繼婆羅門教的印度教為了抗衡佛教曾經一度讓女性有過的開放空間，對女性施以比從前更嚴格的管制；¹²⁰我們可以想像，佛滅後出現的有關女性的宣稱，是在一個敵視女性、不存在擁有超越智慧的偉大領袖，和經歷了四百年苦難（北印度），¹²¹弱勢權益要靠邊站的背景底下出現的；而佛滅後的教團，或許直到大乘佛教發展出氣勢磅礴的新論述以前，無論任何一個部派，都再沒有如佛陀一樣破禁立新的魄力與勇氣，而把主流社會敵視女性的觀點和做法照單全收。

2.2.3大乘運動崛起的年代——以轉身論解放女身

佛滅後三至四百年中，佛教分裂成二十個學說紛紜、各師各戒的部派，但縱使有這樣的分歧，古正美認為，在大乘以前，女身不能成佛是一個沒有遇到異議的斷言。¹²²然而，從部派後期到大乘佛教初期之間對女身成佛視點的改變，讓我們可以窺見，學說上的不同，往往會直接造成義理上的轉變，而再間接影響該部派在女身能否成佛的看法，甚至其女人觀上的改變。

這個有關女身成佛觀的改變究竟始於哪一個年代？古指出，從當時參與女身能／否成佛的激辯的部派中，至少包括南傳化地部(Mahisahasas)、晚期大眾部

¹¹⁸ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", pp.15-6.

¹¹⁹ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.13.

¹²⁰ Narain, "Women, Society and Religion in Colonial India".

¹²¹ 梶山，〈般若思想的形成〉，頁22。

¹²² 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁30。

(Mahasanghikas)、說一切有部（有部）(Sarvastivada)，及初期大乘空系(Sunyatavada)來看，應該是公元二世紀初，貴霜王朝統治下的西北印度。¹²³

按古正美的敘述，這場論爭可分成兩個層次：第一個層次發生在化地部與有部之間，第二個層次發生在有部與晚期大眾部及初期大乘之間。¹²⁴首先，化地部和有部都分裂自上座部，但因不同記載間出入太大，很難釐清二者的關係。簡單而言，在佛滅三百年初已自立門戶的有部認為「三世實有，法體恆有」¹²⁵，與其他上座或大眾各部所說的「過去、未來無體，現在無為有體」¹²⁶的思想完全不同。而半個世紀之後，出現了一位名化地的婆羅門國王，化地未學佛前已精通《四吠陀》，因此他讀佛經時見有不圓滿的地方，就取《吠陀》及《聲明記論》的意義來莊嚴佛經，令之看來如佛陀所說；後來他的弟子就以他的名字別立一部為「化地部」。¹²⁷我們不知道化地王拿了甚麼來「莊嚴」佛經，但根據古正美的講法，化地部對女性持有非常苛刻的看法。古認為他們為了限制有「不淨身」的女性修行而確立了「女人五障」之說，¹²⁸認為她們即使成為比丘尼，也永遠沒可能改變其社會及宗教上的地位，¹²⁹又由於他們相信「沒有東西可以由一種存在模式移轉為另一種存在模式」，¹³⁰所以女人永遠無法投生成男性，更別指望成佛——古正美在此特別指出，這時化地部的宗教目標已不限於成阿羅漢，而是要成佛。¹³¹

我們不知道究竟是化地部的宣稱衝著有部而來，還是有部的宣稱衝著化地部而發，但肯定是他們二者的論點是針鋒相對的，例如有部在義理上認為：一、連外道（包括女人）都可以不受五障所限（或得到五種超自然力量）；二、善業亦可成為存在的因；三、有中陰的存在；和四、人可以由一種存在模式移轉為另一種存在模式，¹³²就恰恰跟化地部的提倡完全相反。

¹²³ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁30。

¹²⁴ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁30-31。

¹²⁵ 釋聖嚴，〈印度暨西藏佛教〉（台北：東初，1993年），頁100。

¹²⁶ 弘學，〈部派佛教〉，頁37。

¹²⁷ 弘學，〈部派佛教〉，頁38。

¹²⁸ Ku, *The Mahayanic View of Women*, (Wisconsin-Madison Ph. D. Dissertation, 1984), p.64.

¹²⁹ Ku, *The Mahayanic View of Women*, p.85.

¹³⁰ Ku, *The Mahayanic View of Women*, p.67.

¹³¹ Ku, *The Mahayanic View of Women*, p.67-68.

¹³² Ku, *The Mahayanic View of Women*, p.84.

有部認為女人雖有不淨身，但她們憑著過去的努力，現在的修行，未來都可以成佛，¹³³其理據是因為存在是可以「轉移」，這亦正是轉身說的由來。

性別轉移，可以是即身的改變，亦可以是靠輪迴再來改變。有部的其中一個提倡：「中陰」的存在，就對女性能否逃出性別壓迫的生天很重要。中陰的是指神識在離開色身以後、入胎以前，選擇來生父母的中間階段。依筆者推斷，這是指大乘以後（南傳佛教沒有中陰的概念），佛教普遍相信，神識對自己未來父母的愛憎，往往會成為將來生為男或女身的依據，尤其神識在看到父母行房時，憎母愛父的入胎後就會成為女性，相反就成男性；¹³⁴即是說，因為有中陰，神識就能在再生成人時有性別上的選擇和轉機了——這是靠輪迴轉身。而即身的移轉，則明白表示女性可以從女身的存在轉為男身而成佛。¹³⁵

由此可見，轉身論的起源，是基於同情而非嫌棄女身，但在第四章我們將看到，當話語傳到眾人的耳朵時，轉身論就成為了「證實」女不如男的論據。事實上，有部因同情而提出的論述並非完美，即使在當代就已經招來強烈批判。其中一個招至批判的原因，可能是到了一個極端的地步，有部甚至提倡女性以自殺作為一種宗教手段，來表明女人成佛的意志及達到轉女成男的目的。¹³⁶古正美認為《佛說龍施女經》是有部轉身論中最具代表性的著作。故事的主角是十四歲的龍施女，她發起了菩薩行的大願，卻引起魔（有部眼中的化地部）¹³⁷的不滿，魔化作龍施父親模樣對女說：「作佛很艱難，不如當羅漢算了。」龍施女不依，魔便提出女身有五障不能成佛，女卻說不理要花多少劫時間修行，「我當精進轉此女身竟受作男子身」，魔見游說無效，竟提出「能從樓上自投於地者，後可得佛」，想不到龍施女立刻就從七樓跳下，並「於空中未及至地，女身則化成男子」。這時，佛見狀，笑了，因為龍施女在墮樓的過程中已化成男身，於是，佛立刻給她授記，將來當得作佛號名龍盛。¹³⁸

在當時，是否有女性真的為了要轉男身而實踐了宗教自殺，我們不得而知，但從一些間接的史料我們可以推測有部的提倡並非只是說說而已，有人真的會身體力行。李玉珍在分析中國比丘尼教團第二次成立所依戒律時指，《比丘尼傳》中記載了六位

¹³³ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁30。

¹³⁴ 卡盧仁波切著，釋成觀譯，《三乘佛法指要》（台北：寶鬘印經會，1990年），頁23, 30。

¹³⁵ Ku, *The Mahayanic View of Women*, p.86.

¹³⁶ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁32。

¹³⁷ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁30

¹³⁸ 《佛說龍施女經》T14.909c.1-910a.25.

在第二次成立以後才出場的中國比丘尼自焚的事蹟。她們都以宗教自殺來達成轉身的目的，而這些行爲正和她們依作受戒的《十誦律》的教理吻合，因此，她們都是依說一切有部的《十誦律》而非法藏部的《四分律》或化地部的《五分律》受戒。¹³⁹我們不妨作一大膽假設：如果在幾百年後的另一個國度裡，有部的宗教自殺論述仍然生效，那麼在當時的西北印度，有部同樣造就了一些比丘尼或女眾的宗教自殺個案，因而爲其他「對手」，如晚期大眾部或新興的大乘運動，提供了批判的理由。當然，晚期大眾部或新興大乘有比「爲女人出頭」或「關懷生命」更好的原因去攻擊有部：依古正美指，說一切有部是部派佛教後期勢力最大的部派，它在公元二世紀初得到貴霜王的支持，以佛教主流者的身分召開過歷史上最後一次結集，¹⁴⁰它並提出了嚴謹的理論體系，是現存兩套完整論藏（阿毘達磨）的作者之一，¹⁴¹那麼，勢力盛不可言的有部必然會對其他西北學派造成影響及壓力，因而招引反對聲音。¹⁴²

晚期大眾部對有部女性觀的回應，可見於《增壹阿含經》。¹⁴³其中卷五十〈大愛道般涅槃品〉不但記錄了佛母大愛道及五百比丘尼因「不忍見世尊及阿難先取滅度，唯願世尊聽我等先取滅度」轟轟烈烈進入涅槃的故事，¹⁴⁴更藉佛口說出：「要說大丈夫，她就是大丈夫了。」¹⁴⁵同時，女身罕有地被正面地強調：一位叫婆陀的比丘尼自憶九十一劫以前看到一位女居士端正美好，便決定要爲了方便，使人觀視，發願來世作女人身。¹⁴⁶此外，卷二十二〈須陀品〉（三）的故事更明顯帶針對性：須摩提女「能而不自殺」¹⁴⁷，更宣布：「當來之世亦當復值如此之尊，使我莫轉女人身，得法眼淨。」¹⁴⁸

至於轉身論受到大乘空系學者的猛烈批評，古正美提出很有趣的推論。她認爲初期大乘受有部影響很大，甚至可見他們接受「轉身論」的女性觀。¹⁴⁹這種講法有跡可尋，如《妙法蓮華經·提婆達多品》中，著名的龍女成佛的故事，就是大乘利用轉身論以反駁女身不能成佛之說的一個例子——爾時，智積問文殊，勤加精進修行的眾生

¹³⁹ 李玉珍，《唐代的比丘尼》（台北：學生書局，1989年），頁132。

¹⁴⁰ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁30。

¹⁴¹ Paul Williams with Anthony Tribe, *Buddhist Thought: a complete introduction to the Indian tradition.* (London ; New York : Routledge, 2000), p.87.

¹⁴² 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁31。

¹⁴³ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁31。

¹⁴⁴ 《增壹阿含經卷第五十·大愛道般涅槃品》，T2.821c.28-29.

¹⁴⁵ 印順講，演培、續明記錄，《勝鬘經講記》（台北：正聞，1998年），頁4。

¹⁴⁶ 《增壹阿含經卷第五十·大愛道般涅槃品》，T2.823b.18-823c.22.

¹⁴⁷ 《增壹阿含經卷第二十二·須陀品》，T2.661c.4.

¹⁴⁸ 《增壹阿含經卷第二十二·須陀品》，T2.665a.22-23.

¹⁴⁹ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁32。

能速得佛道嗎？文殊便「推薦」了年方八歲的娑竭羅龍女。代表著「小乘」的舍利弗便說了一大堆女身垢穢非是法器、五障等令人氣餒的說話，並問龍女：「你說來聽聽女身如何速得成佛吧。」這時，八歲龍女「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」¹⁵⁰。

這可以說是大乘唯一一個轉女身及成佛的故事，Nancy Schuster認為這個較早完成的作品是帶有針對性的，旨在辯駁某些人認為只有某些身體（男）能成就最高證悟，而某些（女）則不能，但大乘論者用一個八歲小女孩的瞬間轉身，打破了這種論述。值得注意的是，龍女的轉身沒有附帶太多解說，女身「實實在在」的轉了男身然後成佛去也，僅此而已。而龍女成佛的故事亦沒有如後來的《維摩經》、《無垢施女經》等與大般若經系統有關聯的經典那樣開闢新論線，成爲一個原型。¹⁵¹

約到公元150-200年，當大乘空系的理論成熟後，就開始大力地批判有部的轉身論（相信當時已成了主流論述）。古正美認為其改變的原因很簡單：空系主張一切皆「空」，那就沒理繼續接受有部「有」的提倡，包括實有的轉身，因此，空系改變立場，認為女人修行最根本要解決的，並不是行「轉身」成佛的練習；而是根本破除有男女之見的傳統觀。他們認為要有「無男女見」的修養才能真正的瞭解諸法是空的真義。¹⁵²

爲了建構自己的義理，空系學者發展了一套特別批判轉身論的善權方便法，透過自己創造的女菩薩，以辯才及神通來顯示女身並不真實存在。集中在大正藏第十四冊的一系列經典，如《維摩詰經》、《寶女所問經》、《順權方便經》、《佛說無垢賢女經》等，都是空系用作批判轉身論的作品，¹⁵³如《順權方便經》中的主角轉女菩薩，爲了渡一切眾生，「順權方便現女人身」¹⁵⁴，但其實「今吾觀身如來所化，現作女像悉了本無」¹⁵⁵，即是說，女相／形相根本並不存在，這是經中的主旨。然而，從表面看，除了《維摩詰經》中的天女拒絕轉身，並提出「眾女人雖女身爲非女非見也，又如佛言，一切諸法非女非男」¹⁵⁶外，多部經中的女菩薩仍保留了最後的轉身動作，如

¹⁵⁰ 《妙法蓮華經·提婆達多品》T9.35b.13-35c.18.

¹⁵¹ Schuster, "Changing the Female Body", p.44.

¹⁵² 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁32-33。

¹⁵³ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁32。

¹⁵⁴ 《順權方便經》T14.930a.26.

¹⁵⁵ 《順權方便經》T14.923a.15.

¹⁵⁶ 《佛說維摩詰經·觀人物品》T14.529a.24-25.

轉女菩薩在要求佛給「她」授記的同時提出：「唯然世尊，禮佛足已不授我決不從地起。當於將來逮無上正真之道，使沒女身化成男子。」¹⁵⁷ 佛便使「她」得成男子。在這裡值得玩味的地方在於，轉女菩薩既是「沒女身」，卻又要「化成男子」，不正是自相矛盾嗎？

岩本裕的分析是，男尊女卑是印度僵持的立場，轉身說的提出正是爲了避開這個尖銳的部分，而大乘佛教雖然提倡眾生皆有佛性，但亦必須「以印度社會的方便法技巧來設定各種情況，而利用了轉女身與變成男子說。換句話說，正因為有這種事情，才在變成男子的敘述中，經常放出男女沒有差別的話。」¹⁵⁸

這段寫於二十多年前的分析在今天仍有意義，但一些較近期的研究資料可能更能解釋這種矛盾論述。首先，有必要先清楚了解大乘的性質：我們一直以爲，「大乘」如其他部派一樣，是一個分裂出來的權力核心，信徒會群聚在同一個地方，穿上一式一樣的制服（如中國以「大乘之國」自居）的佛教教派；然而，著作佛教思想史的Paul Williams認爲我們不要受大乘典籍浩瀚的假象欺騙，起碼，大乘不是一個派別，更不是一個強勢派別，¹⁵⁹亦沒有所謂「大乘僧人」。¹⁶⁰他舉中國僧人遊歷西國的見證，指其時所謂大乘與非大乘的僧人同住一寺院，受相同的戒律，不同的只是所謂「大乘僧人」對菩薩像表現出「崇拜」之情而「非大乘僧人」並不這樣做。¹⁶¹ Williams認爲造成部派分裂的，主要其實並非見解上的不同，而是出家眾生活和修行習慣的差異而導致的戒律上的分歧，¹⁶²然而，反觀大乘，根本就沒有自己的戒律，這首先已把它是一個組織派系的可能性排除。¹⁶³簡而言之，Williams認爲大乘如藏傳佛教祖師阿底峽尊者(Atisa)所指，是一種修行態度，是以修行者的「願」(motivations)的不同來區分的「發心」(intentions)，和對終極願行與目標的一種特有「願景」(vision)；¹⁶⁴具體化的大乘發心和願景可見於如「爲利眾生願成佛」¹⁶⁵這一類禱文中，換言之，持這種發心和願景的就算是大乘信徒。

¹⁵⁷ 《順權方便經》T14.930a.29-930b.2.

¹⁵⁸ 岩本，《佛教與女性》，頁72。

¹⁵⁹ Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, p.97.

¹⁶⁰ Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, p.100.

¹⁶¹ Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, p.97.

¹⁶² Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, pp.98-99.

¹⁶³ Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, p.100.

¹⁶⁴ Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, p.100.

¹⁶⁵ 秘密大乘佛教徒每日所唸誦的〈皈依發心文〉最後一句。

那麼，大乘不是一種身分甚至哲學，而是一種穿越不同戒律傳統的現象 (phenomenon)；¹⁶⁶舉一個最有趣的例子，是玄奘法師以法教來劃分部派所指向的「乘」，就曾把斯里蘭卡的上座部稱為「大乘上座部」，¹⁶⁷這證明了大乘的身分是流動的，其與傳統佛教亦不是敵對派系，而「大／小乘」更不是某些宗派所專有。

配合平川彰的佛塔理論，我們可作以下推想：幾百年來，佛塔崇拜者從各自佛塔所在地，組成了一個人脈廣泛分散的心靈運動 (spiritual movement)，他（她）們來自不同的傳統，當中包括出家與在家的男女四眾弟子；這些所謂「菩薩教團」發展出一種與當時僧團不盡相同的佛教，即非以戒律，而是以神格佛（佛塔、舍利）和菩薩行作為重心的信仰，並發展出自己的義理和典籍。¹⁶⁸由於他們很多都不是全職修行人，很難單靠記憶和背誦來傳授經典，那麼，他們的信仰記錄就要靠不斷的抄寫來延續；這正是大乘佛教提倡抄經功德的原因。¹⁶⁹不斷抄經的結果令大乘經典數量急促膨脹，更使其意識形態向橫散播；到了部派後期，存在於各個派系的凡夫菩薩（即大乘信徒）成了佛教內部的反對力量，他們抗議現存教義和宗教現象，並提出「大乘」的旗幟——即是說，佛法是一輛通向解脫的車子，而大乘所提倡的是一輛大車；相對而言，大乘人持著急促發展的大乘義理貶斥沒有「大志」的修行人為「小乘」——一輛卑劣、已被捨棄的小車。¹⁷⁰

大乘開始形成運動，氣氛越吹越烈，大家都爭取以「大乘」作為身分，又以「小乘」作為攻擊敵對派系的手段。正如有部在《龍施女經》中描繪魔——化地部只叫人修阿羅漢——即是修自利的小乘，而他們自己則讓女性轉身成佛——即是修大乘；然後，有部的轉身論反過來又被大眾部和大乘信徒指為小乘之見，而最後被大乘佛教貶為小乘的，竟多是指說一切有部！¹⁷¹

有了這樣的背景資料，我們便明白，大乘本身並無獨立的宗派，起碼在運動之初，他們要依賴本身傳統來支取養分，但他們很快就建立有自己特色的論述而形成一個波瀾壯闊的心靈運動。而女身成佛的論述，亦在不同時期的典籍中相應有所變化發展。這些發展可分成三方面——但究竟是連續發展的三個階段，或相近時期並排的三

¹⁶⁶ Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, p.103.

¹⁶⁷ 平川，《印度佛教史》，頁217。

¹⁶⁸ 平川，《印度佛教史》，頁228。

¹⁶⁹ 水野，《佛典成立史》，頁91。

¹⁷⁰ 平川，《印度佛教史》，頁216。

¹⁷¹ 聖嚴，《印度暨西藏佛教》，頁100。

種看法？由於大部分佛經的成經日期都難以準確追溯，我們實在無法得出圓滿的結論。¹⁷²

無論如何，龍女轉身成佛代表了第一種看待女身成佛的態度。從上面的敘述看來，此故事很明顯是在回應女身不能成佛之說，指出女身可透過轉男身成佛；它沒有脫離傳統肉身真實存在的轉身公式，對女身成佛的課題並沒有太深入的探討，闡釋空性亦非其主旨。

而第二種大乘看待女身成佛態度，則可在大藏經第十四冊多部典籍中見到。以《佛說轉女身經》為例，主線雖仍強調「女人之身種種過患」¹⁷³，「女人之身不能得阿耨多羅三藐三菩提」¹⁷⁴（即女身不能成佛），經中亦28次提及要離女身，24次要成男子，但主角無垢光女同時又宣稱：「一切諸法無男無女」¹⁷⁵，並且指出「此言若實，令我女身化成男子」¹⁷⁶；但與《法華經》相比，很明顯可以看到中間一個微妙的轉變，就是在「實有轉身」的動作後加入了「空」的元素，而「轉身」亦開始成為宣示「此話真實不虛」的見證。在這裡，大乘的提倡仍未完全旨在取消轉身說的基本要義（有部思想在當時是主流），但性別並不真實存在的主題已呼之欲出。

然而，到了中期大乘經典時期，佛教開始興起眾生皆有佛性的如來藏思想，而這時期成書的經典，以《維摩詰經》、《大寶積經》裡一些女性被要求轉身的情節為例，很明顯轉身的內涵已被完全顛倒過來。首先，這兩部經典／經集中的女菩薩們對轉身論的「實有」提出直接挑戰，轉身已變成了一種顯示所有一切都是如幻實空的魔術表演，¹⁷⁷如《維摩經·觀眾生品》裡天女戲弄舍利弗，把他的形相跟自己對調，還模仿他的口吻：「何以不轉女身」——如果舍利弗的「女身」也能轉，那「一切女人亦當能轉」。問題是一切女人的境況恰如舍利弗一樣，「雖現女身而非女也」，接著，作者點出最重要的主題：「一切諸法非男非女，女身色相無在無不在，一切諸法亦復

¹⁷² 舉例來說，在龍女成佛的故事裡，龍女實實在在的轉了身而又沒有藉機宣傳空性，若純粹從釋經的角度去看，應屬於大乘較早期的義理；然而，雖然一般認為，《法華經》是屬於最早期的大乘經典一類，在公元二世紀前已出現，但紀載「龍女成佛」的〈提婆達多品〉卻其實在最遲公元五世紀間才出現在《法華經》中，因此我們實在很難說「龍女成佛」是否屬於大乘最早期的作品。不過，從義理學上看，那是可歸為大乘較為原始的一種看待女身成佛的態度，至少，它沒有發展下去而成為一個原型。

¹⁷³ 《佛說轉女身經》T14.921b.19.

¹⁷⁴ 《佛說轉女身經》T14.920a.18-19.

¹⁷⁵ 《佛說轉女身經》T14.921b.2.

¹⁷⁶ 《佛說轉女身經》T14.921b.2.

¹⁷⁷ Schuster, "Changing the Female Body", pp.44-45.

如是」。¹⁷⁸而在《大寶積經·妙慧童女會》裡，妙慧在一輪法的問答之後，文殊師利問她爲何不轉掉女身，妙慧就答「女人之相了不可得，今何所轉？」¹⁷⁹並預言她說語若真實，將來成佛時國土中所有眾生身皆金色、飲食豐饒隨念而至，亦復無有女人之名。¹⁸⁰至於此間，「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，果然大眾變了金色，而妙慧菩薩則轉女成男，如三十歲知法比丘。¹⁸¹

這兩段佛經故事所承載的意涵並不完全相同。〈觀眾生品〉很明顯是在闡揚大乘空性之說，用魔法形式把性別交換，就把「性別是假象」非常生動和具體地表達出來。而在〈妙慧童女會〉裡，性別改變有雙重意義：一方面是證實著說話者的話語「直實不虛」，這是佛經中一種常用叫「行真實」(satyakriya)的辯證法——理由是真實正確的話語是具有特殊力量的，而只要透過修行者的嘴巴講了，事就立刻成了。另一方面，能否令自己的話語具「行真實」的能力，也表示說話者本身是否因其願行而具有不可思議的力量，以及她本身是否其實已是個大成就者。¹⁸²總之，說到尾，在大部分大乘佛經裡，性別，尤其是女身的出場與討論，一律都是宣揚空觀的手段。

然而，爲甚麼宣揚性別空觀總是要找女身變男身來作例證？Nancy Schuster在分析多部涉及轉身的經典之後，認爲大乘佛經中「轉男身」的真正意義在於把社會身體轉化成宗教身體的一種宗教理想，「轉身」所指涉的，是修行者能透過修行去掌握的一種轉化肉身的宗教力量。¹⁸³當然，在「轉身論」中，宗教力量只針對女性的去性別化，而「雄性氣質／肉體」則在成佛上裝載著「理想人類」的意義是無容置疑的，因爲佛並無性別，而男性亦不帶有性別記號。¹⁸⁴正如台灣一位名爲智諭的老法師，在講解《維摩經》時，講到舍利弗問天女爲何還現女身，突然冒出一句主體和對象皆不明的話：「我們知道，女身不能成佛，成佛必定男身，女身也不能成轉輪聖王。」¹⁸⁵誰是「我們」？是舍利弗和其他聲聞弟子，還是智諭與他的聽眾？智諭隨即解釋：「我們說，男人成佛，女人不得成佛，甚麼原因呢？成佛沒有姪欲，所以沒有女人相。不是說男

¹⁷⁸ 《維摩詰所說經·觀眾生品》T14.548b.22-548c.8.

¹⁷⁹ 《大寶積經·妙慧童女會》T11.548c.29-549a.1.

¹⁸⁰ 《大寶積經·妙慧童女會》T11.549a.2-8.

¹⁸¹ 《大寶積經·妙慧童女會》T11.549a.9-12.

¹⁸² Schuster, "Changing the Female Body", p.53.

¹⁸³ Schuster, "Changing the Female Body", pp.50-51.

¹⁸⁴ Diana Paul, *Women in Buddhism, Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*, (Berkeley and Los Angeles: California, 1985), p.287.

人成佛就一定是男相。」¹⁸⁶即是說，「女身」揹負著姪欲不潔的象徵，而「男身」則與生俱來就是無欲清淨，所以人必須要卸下姪欲回復清淨才能得見佛性。在現世的閱讀裡，那就變成「轉女成男」了！

了解印度人的宇宙觀可能會對了解這種邏輯有點幫助：印度人認為，原初潔淨的世界是單性無體的，成為形體並出現兩性的分別是墮落的具體表現，因此，象徵生育（和性）的女性便被視為不潔，¹⁸⁷如果要回復原初的清淨秩序，那就等於要回復一個沒有女人的國度。正如阿彌陀佛宣稱其淨土「國無婦女」¹⁸⁸，不但表示只有一種性別或無性別之分野，還表示沒有墮落不淨的元素而只有清淨的元素。果真如此，一系列大乘經典中的女主角紛紛在質疑她們的人眼前表演轉（男）身應該還有兩重意義：一方面轉男身表示不會挑戰「男身唯一」的合法性，但另一方面卻提出女性同樣掌握一種隨意改變自己形相的、非同小可的如意神通力(rddhi-abhijna)，包括變成男人。¹⁸⁹不過，值得注意的是，這是否就等於在說只有轉男身方可成佛，還是女身可以直接成佛？即使那些女菩薩已擁有大成就，也並不表示她終會以女身成佛。相反，大乘論師卻明確表示「亦非女人得無上菩提。何以故？菩薩於初阿僧祇劫已捨女身，乃至坐佛樹下不受女身。一切女人性多煩惱，成就惡智，不以煩惱惡智能得無上菩提。」¹⁹⁰

從上述的經文看來，一系列的佛經其實沒有為女身能否成佛這事情作答。從正面去看，連女身這具被化地部認為永不翻身的肉體也能展示神通變來變去，就證明身體本來就是流動的、空的，既然沒有可以執著的性別身體，修行人就應該丟掉那些不究竟的性別觀，不再有兩性的區別，或不以性別來區別成佛的能力——那某程度來說，這也可算是大乘對兩性平等的肯定吧。然而，從反面去看，這一切的論述，其實都是在女身不能成佛的前設下進行的，佛經一直在說不存在的不是「兩性」，而是「女身」、「女人之相」，男性在不同話語中都沒有被性別化，因此，沒有性別只能等同沒有女人。在表面看來，這很明白是對女身的否定而不是肯定，就是再深入一個層次

¹⁸⁵ 釋智諭講述，釋慧然、釋慧道記錄，《維摩詰所說經講記》（台北：西蓮淨苑，1994年），頁529。

¹⁸⁶ 智諭，《維摩詰所說經講記》，頁534。

¹⁸⁷ Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.19-20.

¹⁸⁸ 「國無婦女」僅屬於《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》的宣稱，此經並不屬於五部阿彌陀經之一，被佛教中人認為出處有問題，而其他五部彌陀經只提及女性可轉男身。《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》（蔡賽銀印，2001年），頁26。

¹⁸⁹ Schuster, "Changing the Female Body", p.51.

¹⁹⁰ 《菩薩地持經》T30n1581_p0902b24-27。此經應為中期大乘之作，一般視為瑜伽行派大論師無著記錄其師彌勒之說法而成。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「菩薩地持經」條，頁5215。

去看，也含有女性需要丟掉「性別」——當「主體」（女身）都不存在，女身不能成佛便不能成立了。言下之意，女身要被肯定，就先要消失——聽去實在有點諷刺。

結果，這裡出現一個令人不安的問題：如果有部是基於同情女性而提出轉身論，那麼空系又基於甚麼提出無男女見呢？是不值有部恃著漏洞百出的論述以佛教正統的姿態雄踞一方而挖空心思提出反駁嗎？假如有部所提出的對象不是女性而是其他，如「黃門」（男闖人、不男）、「二形」（雙性人）、小孩或動物，空系是否還會隨著那條戰線，提出相同的論述？

在大乘顯宗裡，如果有任何女性是可以讓人聯想到佛陀的話，那如來藏經系中的勝鬘便是最接近女身佛陀的形象。¹⁹¹持此意見的美國女性佛教學者Diana Paul認為，《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》有四個與別經不同的特點，顯示了《勝鬘經》中女人上位的趨向：首先，勝鬘說法的對象全是其國中的所有在家眾，當中無一出家眾；勝鬘是全經的中心人物，重要性尤勝於佛陀，這是其他女菩薩經典中所未有見過的；第三，全經一直以「善男子善女人」為攝受正法及堪能荷負四種重任的對象，彼此無分高下；而最不尋常的，是勝鬘說法之後，皈依大乘的，先是城中七歲以上的女人，然後是勝鬘的丈夫友稱王，然後才是七歲以上的男子。¹⁹²Paul認為經文充分表現了勝鬘作為法母(Dharma mother)的女性形象，但經文本身卻並沒有回答女身是否得到確認為未來佛，而經疏《勝鬘寶窟》則指勝鬘其實是示現女相的男性菩薩。¹⁹³即使如此，勝鬘夫人得到佛的授記（預言）但沒有提到轉身，又能作「師子吼」¹⁹⁴，而《勝鬘經》更是如來藏系的重要經典，因此Rita Gross認為，這一連串勝鬘為女身佛陀的證據的確富挑動性和暗示性(provocative and suggestive)。¹⁹⁵

除了勝鬘夫人以外，被授記成佛的仍有千千萬萬人。其中以女身受記而又沒有提到轉男身的故事有：《海龍王經·女寶錦受決品》中的龍女寶錦、¹⁹⁶《法華經·勸持

¹⁹¹ Paul, *Women in Buddhism*, p.289.

¹⁹² Paul, *Women in Buddhism*, p.288.

¹⁹³ Paul, *Women in Buddhism*, p.286-7.

¹⁹⁴ 又作獅子吼。謂佛以無畏音說法，如獅子之咆哮。獅子為百獸之王，佛亦為人之至尊，稱為人中獅子，故用此譬喻。又當佛說法時，菩薩起勇猛心求菩提，因而外道、惡魔生怖畏；猶如獅子吼時，小獅子亦增威，百獸怖伏。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「師子吼」條，頁4091。

¹⁹⁵ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.74.

¹⁹⁶ 岩本裕，《佛教與女性》，頁65-67

品》中的摩訶波闍波提和耶輸陀羅比丘尼。¹⁹⁷女性學者通常都以此作為女身可以成佛的證據，然而，我們有需要反思這中間的邏輯謬誤：地球是圓的，但圓的東西並不一定就是地球，同樣，在授記時沒有講明受記人是否將獲男身成佛與受記人將以女身成佛是不一樣的兩回事——這只表示了受記人無須一定要轉男身成佛，或她亦可選擇以女身成佛，並繼續以女相普渡眾生。

2.2.4 密教與陰性興起的年代——所有人皆能即身成佛

立下大願將要以女身成佛，並繼續以女相普渡眾生的人名叫般若月，是鼓音如來的世界中聚光國王的女兒。她誠心供養三寶一百萬零八千年，被上座比丘讚嘆：「爾今生必獲果證，若至誠發願者，必如願成就。」般若月就說：「吾此時意識中，無男無女，無我無人，無知無見，無男女名。凡世間業相，皆由妄執此心而有。願男身修菩提者甚多，而以女身修菩提者絕少。吾願自今世界以至世界盡，虛空界盡，我以女身度眾生。」般若月發此宏願後，即坐而觀眼、耳、鼻、舌、身、意諸根；心識頓得開悟，證入無生法忍¹⁹⁸，成為度一切有情之佛母。¹⁹⁹般若月就是密教中最受愛戴的女身菩薩／佛陀綠度母（綠代表快速），她亦被認為是觀世音菩薩的化身。

這樣的從女身得大成就，還要繼續以女身渡眾生故事，似乎不可能在大乘顯宗的經典裡找到，但當印度大乘佛教發展到密宗時代，有關女身佛陀的傳說和記載，雖然數量上遠比不上男成就者，而且資料較為零散，但比起早前世代的女性，密宗裡的女性都可算是得到非常正面的記錄和高度的評價。

大乘佛教為何會密法化？與女性信徒的關係及對其之影響又在哪裡？這兩個問題息息相關，但由於本論文篇幅主題所限，對於前一個問題只能簡單作答：一方面，那是來自大環境宗教整體密化的影響，²⁰⁰另一方面則是義理上的發展和分歧，第三是廣大信

¹⁹⁷ 《妙法蓮華經·勸持品》T9.36a.12-36b.1.

¹⁹⁸ 無生法忍，謂觀諸法無生無滅之理而諦認之，安住且不動心；信受通達，無礙不退。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「無生法忍」條，頁5079。

¹⁹⁹ 般若月故事載於《法光》第五期（香港：創古密宗佛教中心，2003年2-4月），頁3。

²⁰⁰ 學者認為，密法在印度是自古有之的信仰實踐，在佛陀時代也不例外，原始佛經裡亦記載了使用護咒及真實語(satya-vacana)的事蹟。公元四至五世紀，笈多王朝統一了印度的大部分，建立中央極權體制，強調國王的神聖性，因此採用婆羅門教為國教，而與婆羅門教親近的印度教亦同時成為主流宗教；由於這兩個都是極為咒術性的宗教，佛教就在這種泛密化的大環境中密化起來。事實上，在貴霜王朝時代，即一世紀末，佛教已開始為佛造像，並加入各種密教的印契(mudra, 手印)；後來更在入教儀式上採用

徒的心靈需要。後兩點與本文的討論較為關切，可以在此多著墨。義理上：密教強調即生，甚至即身成佛，²⁰¹並指大乘不依密法的證悟成佛是不完全的，²⁰²因此，他們創立了新的方便法門，令修行者迅速證入究竟佛果。²⁰³在信徒意願的方面，Miranda Shaw等學者均認為，隨著中觀、唯識二大學派逐漸脫離群眾，變成煩瑣的經院哲學，大乘開始失去了活力，在家眾開始對掌握大權的出家眾提出批判而漸發展成力求創造一個平易近人又包容性廣的宗教制度的抗議運動。結果，佛教徒吸納了新婆羅門教及其他民間宗教的哲學與神祇，發展出與前一千多年截然不同的道路。²⁰⁴

Sponberg把這段佛教密化的時期命名為救渡性同體主義的時代，其重點是陰性的回復，²⁰⁵但這個「回復」，實在很難一概而論。一方面，在密宗佛教裡，的確曾有過不少即身成佛的女性，如藏傳格魯派重要導師祈竹仁波切指出，曾被記載即身成佛的女性修行者，在印度中有三位，在西藏中就超過了十五位。²⁰⁶然而，密法興起之時，卻正是印度比丘尼僧團開始走向滅亡之時。當然，我們不能在二者之間劃上一個等號。Nancy Auer Falk曾嘗試從經濟角度出發，探究尼眾僧團衰落的原因。據Falk的研究，無論部派佛教時代比丘尼的宗教權利如何受到調控或反挫也好，比丘尼僧團仍隨著佛教在印度的興盛而蓬勃成長，受著豐盛的供養和支持。²⁰⁷直到公元三世紀羅馬帝國覆亡影響印度經濟以至平民的供養大幅下滑，以及印度教的日漸壯大搶去佛教不少「市場」後，印度比丘尼僧團的處境急促惡化。義淨三藏（635~713年）在南亞遊學期間，目睹西國尼眾「皆乞食資身居貧守素而已。若爾出家尼眾。利養全稀。所在居寺多無眾食。若不隨分經求。活命無路。」²⁰⁸不過，我們不妨作出另一項假設：密法的義理和修行方法吸引了不少女眾的參與，在那裡，她們受到較少歧視和否定，她們大部分都是在家人，

灌頂(abhiseka)，或建立曼陀羅(mandala)作為神聖場所等等。參平川，《印度佛教史》，頁448-456, 457-8，及Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, p.195.

²⁰¹ 思紘，《密宗的源流》（台北：全佛，1999年），頁30。

²⁰² 平川，《印度佛教史》，頁470。

²⁰³ 密教把大乘顯教依因地來修行（先修成佛的因，如菩薩）的法門，倒過來以究竟果位來直接修證，即以佛的身、口、意三密來淨化人的身、口、意三業，以「入我我入」的修證方法來讓二者產生相應，融合為一體，並迅速證入究竟佛果。參思紘，《密宗的源流》，頁17-19, 25。

²⁰⁴ 徐紹強，〈佛教在歷史上經歷了哪些重要的發展階段？〉，頁7-8，及Shaw, *Passionate enlightenment*, pp20-21.

²⁰⁵ Sponberg所指的第四種女性觀是出現在四至六世紀以後，那應是密續尚未獨立，密教經典尚混雜在大乘經典的雜密的時代，純密續是於公元七世紀中葉以後出現的，而純正密宗佛教約在公元七、八世紀才離開大乘獨立。參平川，《印度佛教史》，頁457, 470及Sponberg, "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", p.25.

²⁰⁶ 大藏寺祈竹仁寶哲，《獅吼捧喝》（香港：大藏寺基金會，2001年），頁33。

²⁰⁷ Falk, "The Case of the Vanishing Nuns", pp. 209-210.

²⁰⁸ 《南海寄歸內法傳卷第二》T54.216b.13-14.

但亦有成爲瑜伽行者；由於瑜伽母通常都躲在深山曠野裡修行，她們亦沒有把自己的修行記錄下來，因此我們對她們的行蹤無從把握。相反，留在傳統寺院裡的女眾，卻隨著部派和顯宗的衰落而消失。

了解密法義理論述上和宗教實踐上的特點會讓我們更明白，爲何在修證和成佛的道路上，性別並不是一個障礙，甚至是連「性」也不是一個障礙。首先，密宗重視身體，²⁰⁹不視之爲不潔，反而視之爲修行的首要條件；²¹⁰他們認爲任何事物，包括欲望甚至慾樂都可用作幫助修行，因此提倡擁抱欲望、激情與大樂作爲證悟的手段。²¹¹然而，男女「性交」在密法裡有特殊的意義，並不止於「先以欲釣牽，後令入佛智」²¹²，或只是修行手段，而更象徵著密法其中兩大思想體系：方便父續與般若母續的結合。²¹³之前我們曾提及印度人對女性高度性化，因此，母續在「性力」²¹⁴的實踐上，被認爲強於父續，在母續系曼陀羅²¹⁵中會見到男尊與跟他相對的女尊擁抱合體，現「雙入／雙身」之形相；²¹⁶音譯“yab-yam”²¹⁷，平川彰把它譯作「父母」，象徵著空性與大悲的「不二」。²¹⁸如果男修行人對女性的態度和看待，對女性的修行權利和證悟論述是有互爲因果的影響的話，那麼，一方面，雖然修雙身並不是「真正實有」的性交，但當佛父和

²⁰⁹ 在大部分密法基礎修行指引中，首先就是思維人身難得易失，因此，修行者都應把握機會精進修持，多積集資量、消除業障，登上解脫之道，出輪迴之苦，甚至透過生起次第與圓滿次第法門的修行，即身成佛。參根桑澤程仁波車著，法尊法師譯，《密宗法義精要》（上海：上海佛學書局，1992年），頁5-13，及卡盧仁波切《三乘佛法指要》，頁10-13。

²¹⁰ Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, pp.199-200.

²¹¹ 以擁抱欲望、激情與大樂作爲證悟的手段，大概是密續中指的「明妃禁行」，一種只有達到最高修行境界：無上瑜伽部才可修持的法門——修行者在禪定中觀想以十六歲的少女（明妃）作爲雙運（性交）對象，於受樂的同時抓住樂受及時觀空、觀樂無自性，樂受不可得，及在觀空的基礎上，用種種方便，修習即樂即空，樂空無別，同時修習風脈、明點，攝風入於中脈，打通中脈，現證光明大樂法身，即身成佛。不但要觀空樂不二，修行雙運的前提是行者必須有能力不外漏半點性液，即使是夢遺也不行。參Shaw, *Passionate enlightenment*, p21；宗喀巴大師著，法尊法師譯，《密宗道次第廣論》（香港：佛教慈慧服務中心，1996年），頁337；平川，《印度佛教史》，頁505；語自在慧編寫，〈從「天」的含義談到本尊與護法〉，載於北京佛教居士林研究室編，《西藏佛教之寶》（出版資料不詳），頁33，及第十四世達賴喇嘛著，陳富琴譯，《藏傳佛教世界》（台北：立緒，1997年），頁93。

²¹² 釋聖嚴，《印度暨西藏佛教》，頁255。

²¹³ 續：密續，即經、律、論三藏之後的佛教經典。承繼著《維摩經》中「智度菩薩母，方便以爲父」的名句，密教將般若與方便配於成佛的能生之父母的思想。般若（開悟的智慧）被視爲是女性的原理，而方便與慈則被當成男性原理來掌握。參考平川，《印度佛教史》，頁478, 485-6。

²¹⁴ 性力(Sakti)是屬於女脈的，又名女性創造力。參蕭兵，〈「道」與薩克蒂：性激素的上古史〉，載於葉舒憲主編，《性別詩學》（北京：社會科學文獻，1999年），頁81。

²¹⁵ 曼陀羅(Mandala)，又作壇場，印度修密法時，爲防止魔眾侵入，而劃圓形、方形之區域，或建立土壇，有時亦於其上畫佛、菩薩像，事畢像廢；故一般以區劃圓形或方形之地域，稱爲曼荼羅，認爲區內充滿諸佛與菩薩，故亦稱爲聚集、輪圓具足。此處指的是作爲禮拜供養對象的曼荼羅。佛光大辭典線上簡易查詢「曼荼羅」條，頁4400。

²¹⁶ 平川，《印度佛教史》，頁504。

²¹⁷ yab-yam是指陰與陽、智慧與慈悲／方便相交的圖像，佛母和佛父相擁呈現性交狀況的雙身佛塑像是其中一種象徵。Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.102.

佛母經常以同體、相互和全面的面貌出現，²¹⁹又當連被認為最迷惑心性的「色欲」都可以被利用為方便法門，那異性戀男人的色欲對象：女性，就再沒有被抹黑的需要。另一方面，當密續《五次第論》中強調「一切幻事中，女幻最殊勝」²²⁰，或母續《大忿怒尊成就法》(Candamaharosana)宣佈：「必須尊崇女性。女性是天堂，女性是正法，女性是轉化的至高火炎；女性是佛，女性是僧；女性是圓滿的智慧」²²¹，即使是在「性別空有」的前提下作出，也很難想像不會對修行者產生對女性正面的覺受，從而影響經院乃至日常的宗教論述。對於嚴重歧視女性的沙豬(male chauvinistic pig)，金剛乘（密宗的另稱）還有一條根本大戒在侍候他／她：「毀謗婦女慧自性，說根本第十四墮」。²²²達賴喇嘛就曾說過，如果男人犯了這種過錯（虐待或歧視女性），後果是很悲慘的；但當女人歧視男人，卻不會遭受同樣的結果，「因此，男人感到嫉妒。」²²³

在宗教實踐上，密教傳統還有兩方面的特點：一是女神崇拜以及眾多屬於「陰性」(feminine)的位格，二是生活中的女性(living women)有證實自身證悟能力的權利和機會，並且得到話語上的肯定。在密教裡，女相本尊和女相佛被抬舉到佛教從未有過的高位置，在這裡，勝鬘夫人必不會被認作是示現女相的男性菩薩，而是一位女身佛。除度母以外，證悟的女性會被稱為空行母(dakinis)、瑜伽母或金剛瑜伽女(vajrayoginis)，她們被視為密續法教之源。²²⁴此外，還有業印母、天女、duti（女傳遞者）、vira（勇母）等位格。²²⁵

業印母是「具修密條件」的女性，²²⁶她密法境界高深，具一定成就，是一些男性高僧的法侶，甚至是其依止的秘密佛母。²²⁷瑜伽母固然就是女性的瑜伽行者，她們有時也會被稱為空行母，這裡某程度含有聖凡之別的意味。²²⁸而空行母更是一個難以用理性分析的現象：她們多現憤怒相，被視作傳話者／先知、護法和啟發者，而在密教的場景

²¹⁸ 平川，《印度佛教史》，頁504-5。

²¹⁹ Sponberg, Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism, p.27, 及堪布卡塔仁波切著，何文心譯，《證悟的女性》（台北：眾生，1995年），頁232-233。

²²⁰ 宗喀巴，《密宗道次第廣論》，頁340。

²²¹ Shaw, *Passionate enlightenment*, p39.

²²² 丘祝仁波切，〈金剛乘十四根本大戒〉，載於《菩薩行》（台北：寶鬘印經會，1993年），頁134-138。

²²³ 第十四世達賴喇嘛等著，葉文可譯，《慈悲》（台北：立緒，1996年），頁167。

²²⁴ 堪布卡塔，《證悟的女性》，頁230-232。

²²⁵ Shaw, *Passionate enlightenment*, p38-9.

²²⁶ 多識·洛桑圖丹瓊排，《藏傳佛教疑問解答120題》（成都：四川民族出版社，2000年），頁64。

²²⁷ 德吉卓瑪，《藏傳佛教出家女性研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁18。

²²⁸ Shaw, *Passionate enlightenment*, p39.

中，空行母更是般若智慧的最高體現和象徵；²²⁹但學者警告我們，空行母並不是一個實有的「她」，而是一種陰性法則(feminine principle)。²³⁰傳統論述一向認為，女性在密教中只是男性修行的工具，²³¹然而，Shaw卻力證女性在密教修行中不但是男修行者的精神導師、法侶、加持（祝福）者，她們更同時有選擇拒絕對她們不尊重的男修行者的主動權；²³²不少故事就記載了愚昧或我慢的男修行人無法認出女性上師或被這些空行母戲弄或拒絕。²³³男性必須對這些掌握智慧的神人尊敬，就連在西藏有「第二佛」之稱的蓮華生大士（蓮師）爲了向秘密智慧大瑜伽母求法，也不惜謙遜地向秘密智慧的女僕Kumari，一位空行母躬身行禮。²³⁴ Shaw更認為，真實生活中的女性亦曾經參與撰寫密教經典的工作。²³⁵

約在公元八世紀，西藏就出現了一位著名的空行母，她既是一位男性佛陀的法侶，又是一位獨立的女性佛陀，更撰寫了不少密續法教：移喜磋嘉是藏王赤松德贊的王妃，十六歲那一年，她皈依了蓮華生大士，並成爲第一位出家的藏族女性。她精進苦修並獲得大成就和對西藏佛教有大貢獻的事蹟不在此贅，但有幾件關於她的事情卻值得一提：首先，當磋嘉還是蓮師的法侶的時候，她獲傳授修得「空行母心髓」（或稱「空行教授」），更是此一法門的唯一傳承人，並在前弘期法難時把此密法「藏巖」²³⁶，使法流佈於西藏各地，得在各教派中傳承不斷。²³⁷ 磋嘉得到的教法圓滿，被蓮師稱爲「與吾等同者」；²³⁸她又因得到圓滿果位和各種成就而被冠以「普賢佛母」、「亥面佛母」、「大樂白天女」、「功德隆盛出家女」等等的稱號。²³⁹ 後人把她視作金

²²⁹ Janice D. Willis, "Dakini: Some Comments on Its Nature and Meaning", in Janice D. Willis ed., *Feminine Ground, essays on women and Tibet*. (Ithaca: Snow Lion, 1995), p.58.

²³⁰ Willis, "Dakini: Some Comments on Its Nature and Meaning", p.72-73.

²³¹ Williams with Tribe, *Buddhist Thought*, p.241.

²³² Shaw, *Passionate enlightenment*, pp. 36-37.

²³³ Shaw, *Passionate enlightenment*, pp.50-53.

²³⁴ Judith Simmer-Brown, *Dakini's Warm Breath, the feminine principle in Tibetan Buddhism*, (Boston & London: Shambhala, 2001), p.2.

²³⁵ Shaw, *Passionate enlightenment*, pp. 37.

²³⁶ 移喜磋嘉把空行密法以一種叫「空行字母」的密碼記下來，然後用神通把經卷放裡岩石裡，在上面留下記號，待日後巖取者（或稱伏藏大師）以神通力開發。各巖取者的姓名及到達時間均由蓮師（蓮華生大士）本身授記，以適切當時世代的需要。筆者於青海朝覲其中一個蓮師山洞時，在附近亦親見巖藏記號及只有手指大小的已取岩洞。參蓮師口授喜磋嘉佛母藏巖，羅啓安、黃毅英譯，《空行教授》（台北：密乘，1994年），頁3。

²³⁷ 德吉，《藏傳佛教出家女性研究》，頁63。

²³⁸ 德吉，《藏傳佛教出家女性研究》，頁62。

²³⁹ 德吉，《藏傳佛教出家女性研究》，頁65。

剛亥母、妙音天女和智慧空行母的化身。²⁴⁰最重要的，是移喜磋嘉從凡身修入聖果，並由她派生形成了藏傳佛教的金剛亥母和智慧空行母女活佛體系。²⁴¹

西藏的轉世制度由噶瑪噶舉派於十二世紀創立，女性的「活佛」轉世傳承亦隨之開展，有以移喜磋嘉為基石的「桑頂多杰帕姆佛母傳承」，從十五世紀一直傳了十二世，至今仍健在。²⁴²有趣的是，幾乎在西藏四大教派中，都有移喜磋嘉化身的傳承：被稱為「楚布佛母」²⁴³的第十五世噶瑪巴明妃（佛母）堪卓佛母，本身是一位以閉關修行而成就的偉大修行者，她最後為噶瑪巴，這位藏傳佛教轉世制度的創始人的轉生者，延長了九年壽命，並轉世成為噶瑪噶舉派當今唯一的女性祖古（轉世修行人）堪卓仁波切。²⁴⁴

這些女性大成就者，讓我們看到密教女修行人光輝的一面，但實情又非完全這樣簡單。第一位在西方轉世的女性祖古Jetsunma Ahkon Lhamo——其前生是一位十七世紀西藏的瘋狂型瑜伽母，被記者問到從1660到1949，她可有其他的轉世，她說：「我想是有的，但上師告訴我，他們沒有女性的記錄。並非因為他們歧視女性的智慧……而是，一般而言，空行母並非傳承的持有者。她們多把一生花在孤獨的靈修裡。」²⁴⁵我們不可能質疑一位空行母的說話，但弔詭之處正在於此。在西藏，「女人」在藏文中正是"born low"²⁴⁶，或「劣等生命」²⁴⁷的意思。在民間習俗裡，與其修持佛法以致即身成佛，她們被教導去修持能使下生變成男人的經文。²⁴⁸因為有很多人仍僵持女身不能成佛的意見，著名的修行人丹津葩默(Tenzin Palmo) 六十年代在印度達胡西市求道時，便因置身在（純男性寺院）「可怕的男性沙文主義之中，感到極度的惱怒」，結果，這令她立下誓願：「我將生生世世誕生為女性，直到獲得開悟。」²⁴⁹後來，她有機會問她的上師，為何女性祖古那樣少，她得到的答覆是，上師的姐姐在出生時，徵兆比他還要多，但大家一見是個女的，就說：「不是這個。」證得大成就雖是男女都做到的事，

²⁴⁰ 德吉，《藏傳佛教出家女性研究》，頁60。

²⁴¹ 德吉，《藏傳佛教出家女性研究》，頁74。

²⁴² 德吉，《藏傳佛教出家女性研究》，頁281-300。

²⁴³ The Great Khandro of Tsurphu。楚布寺是噶瑪巴在西藏的總部。

²⁴⁴ 堪卓仁波切官方網頁：www.vkr.org/lineage.html

²⁴⁵ Vicki Mackenzie, *Reborn in the West*, (New York: Marlowe, 1995), pp. 76.

²⁴⁶ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.81

²⁴⁷ 維琪·麥肯基著，葉文可譯，《雪洞，丹津·葩默悟道歷程》（台北：躍昇，2001年），頁93。

²⁴⁸ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.82

²⁴⁹ 麥肯基，《雪洞，丹津·葩默悟道歷程》，頁98。

但轉世制度卻只為男性而設，因此，大部分祖古都不願轉成女身，因為根本不會得到認證而在世間獲繼續修行的機會。²⁵⁰

就如另一位女活佛傳承的持有者，1852年（一說1853年）出生的杰尊津秋益攘摩仁波切被公認為在密宗地位十分重要的「施身母」：生於十一世紀中葉的斷境（施身法）宗派創始人瑪吉拉尊的化身。²⁵¹瑪吉拉尊為何隔了足足八百年才再出現？還是她一直在轉世，一直如Ahkon Lhamo一樣默默地行著偉大的救度事業，但一直得不到認證甚至理會？她於五十五歲被擁立為仁波切（尊者大寶），並非因為她是轉世祖古，而是這位「自身修成的上師」通過自己的苦行得到成就，而獲地方勢力資助重建本建於1181年的寧瑪派香色尼寺。杰尊仁波切於1953年（一說1951年）去世，如願地在當年投生成為一位男孩，並放棄宗教生活，在電台裡從事編輯和翻譯的工作，只在宗教節日時才會回到香色寺主持佛事活動。²⁵²雖然女轉男身，或男轉女身（瑪吉拉尊的前生為一位印度男班智達，即大學者）的現象並非罕見，在究竟的層次上性別亦為「空有」，但在世俗的層次裡，佛教的平等觀，即使在相對善待女性的密宗裡，亦無法得到充分的展佈。事實上，雖然中國藏族學者德吉卓瑪力證比丘尼戒律曾在藏地流傳，²⁵³但台灣學者卻指出，完整的比丘尼具足戒並沒有傳入西藏，²⁵⁴〈八敬法〉雖然在今天被認為是壓制比丘尼僧團的工具，但在昔日，它同樣具有規定比丘僧團保護和教導比丘尼僧團的義務。有關筆者在田野調查中所觀察到有關密宗尼師的情況，將留待下一章再詳述。

2.3 小結

佛在世之時，女性為男性中心的根本佛教帶來了性別破禁，並且成功實踐了佛的教導，即身證得阿羅漢並入涅槃之境。瞿曇彌大愛道出家的故事具有重要的象徵意義，一方面是女性主動、勇敢地闖進了神聖和公共的領域（出家、加入僧團），不但為自己開拓靈性空間並且獲得救渡和證悟的機會，出家更取消了「女人的天職」和因

²⁵⁰ 丹津·葩默著，王振威譯，《心門》（台北：躍昇，2001年），頁110。

²⁵¹ 傑若崙·耶多，《施身斷愛恨情愁，般若佛母瑪吉拉尊傳記》（台北：唵阿吽，2000年），頁29。

²⁵² 德吉，《藏傳佛教出家女性研究》，頁309-11，及傑若崙·耶多，《施身斷愛恨情愁》，頁26-29。

²⁵³ 德吉，《藏傳佛教出家女性研究》，頁59。

²⁵⁴ 參：釋惠敏，〈比丘尼受戒法與傳承之考察〉，《佛學研究中心學報》第四期，1999年七月，頁333及www.gaya.org.tw/teacher/01/mine/中土比丘尼傳承與西藏比丘尼僧團之重建.htm

私有制而來對女性的監管。另一方面，無論佛經作者對女性的論述是如何苛刻、不利，甚至帶有厭女情結，也無法抹煞佛在世時的佛教教團的而且確為這些不願出嫁的女孩、婚姻不愉快、子女死亡的婦女、孤兒寡婦，以及天生慧根、不願受囿於三從而要尋求解脫等等的女性，²⁵⁵提供了修行和救渡的空間和機會。

到了部派佛教時候，佛教出現女身不能成佛話語，這牽涉到義理論述建構和存在於僧團和社會中的權力政治問題。如果說在這時候，女人要有靈修的權利，就必須接受嚴格監管，那很明顯反映出佛陀入滅後，女眾僧伽的地位急遽下降，而這與女身不能成佛之說，無疑形成了互為因果的關係。那麼，諷刺的地方正在於雖然學者力指佛在世時女身已能成「佛」（阿羅漢），但由於當時沒有佛滅幾百年後才發展出來的「成佛」的辭令 (rhetoric) 和其意涵，因此，女身成佛由於來不及被論述語言承載，便失去了存在的機會。

到了說一切有部興起的時代，女性能以轉男身成佛成為主流論述，這論述被大乘運動抨擊得體無完膚，但「轉身」話語和動作卻一直在大乘經典裡保存了很長的時間，並成為後來漢傳佛教的正統。不過，細心探究，就會發現二者的出發點和側重點都有點不同：有部基於同情女性而提倡「實有」的把整個女性肉體變成男性肉體，但空系出於反對有部的宣稱以及闡述「空性」而倡議像變魔術表演一樣的轉身。「轉身論」在大乘的手中添了新的意涵：雖然「女身」似是這一輪論述的主體(subject)，但其實女身只是用作闡釋空性的對象(subject)。因此，邊說兩性沒有差異卻邊行轉身，本身根本沒有矛盾，因為「無男女見」與其說目的是為女性平反，倒不如說是空系學者要透過女性肉體的轉與不轉變來闡述空性及提倡大乘。

當然，我們不能奢望當時任何一個宗派或運動——無論它們有多同情女性——會對女身抱持如我們今日經過女性主義洗禮後的肯定態度，但諷刺的是，有部、化地部和大眾部之間的爭論，其最大意義在於女性的問題終於被放在討論桌上成為一個議題 (agenda)——性別歧視中最大的危機不是女性受到不公平對待，而是女性受到不公平對待的處境被視而不見，因此，在三部派的激辯中，女性被當成一個受爭議的主體（「有」）而被納入論戰中其實是一件好事；相反，當佛教的性別論戰被大乘運動轉移了視點，變成「空」和「有」之爭，並且最後以「空」來「徹底解決了」性別問

²⁵⁵ 《長老尼偈》中充斥著這樣的故事，例如在偈陀11中穆姐長老尼歡呼：「我終得解脫！擺脫白和杵，擺脫駝背夫，三鸞終解除！」當然還有四出求道的孀德拉長老尼。參考鄧殿臣，《長老偈·長老尼偈》

題，雖然表面上給女性賦予了肯定，但骨子裡，女性卻從被「小乘」人性化(sexualized)到被大乘信徒去性別化(de-genderized)而失去了主體性（「空」）。很明顯，大乘論述同樣不可能對女身有正面的肯定，因為如肯定女體的「有」就是和「空」唱反調了。結果，女性議題就在這偉大的前提下在佛教的討論桌上消失了二千年。

至於在密乘時代的陰性回復，我們面對的是一個弔詭的現象。一方面，密宗肯定女性的證悟能力，並對此有正面的記載和評價，雖然這對提升女性形象總該會有點幫助，但不等於日常生活的女性會真正受惠。缺乏女性轉世制度看來並不只因空行母愛獨來獨往，了解轉世制度的人應該明白那亦是一個保障權力和財產不向外流的傳承制度，其與父權私產制有異曲同工之妙，只不過高僧是透過轉生而不是婚姻來承繼前生的一切。或許沒有為女性設立轉世制度真的並非出於對女性的歧視，但這卻透露了論述和運用資源的權力是掌管在男性的手中。再者，女性大多都沒有機會接受教育，得到證悟的女瑜珈士因此也無法將自己的經驗記述流傳。²⁵⁶即使有機會學習佛法，西藏尼眾亦較少有機會上佛學院，其地位亦明顯低於比丘。提倡平等並不就等於已實踐平等，女身佛陀亦不必然指向女身的正面論述；或許，在這樣複雜的性別情境脈絡底下，金剛乘佛教提倡尊重女性可能正反映著立戒背後的，正是一個性別歧視十分嚴重的社會現象！

²⁵⁶ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, pp.87, 91.

3. 論述背後的女人

有別於女性爭取加入僧團的一役，在整個「女身成佛」論述發展的過程中，我們都再尋不著女性的蹤影，但那是否就表示她們並無參與其中而只任由敵視她們的男人擺佈？絕對不是，女人一直都在取得證悟成就，只是她們沒有被記載，或經教論述中沒包括針對她們的話語而已。那麼，從成佛到不能成佛，從轉身至即身成佛，以及深深牽涉在其中的有關女身修行的問題中，女性究竟扮演了甚麼角色？她們的位置在哪裡？她們在其中究竟作了哪種協商和妥協，她們與義理詮釋之間又產生了甚麼的互動作用？

3.1 尋找女性的蹤影

首先，我們必須先確定要找哪一個時期的女人。在第二章裡，我們發現，在根本佛教的時代，原沒有女性修行或成佛上的問題，在釋迦佛的僧團裡，男女同樣地修持、同樣地證悟。雖然當時的女性沒有論述權，但她們以自身經驗證明了，女身是能夠成就最高覺悟，無論那叫佛還是阿羅漢，並且進入涅槃。《長老尼偈》裡記載了她們以第一人稱的證悟經驗，也記載了女性如何跨越各種困難、痛苦、挑戰和誘惑進入僧團而終成正果，同時，其他佛經故事亦記載了佛陀與為數不少的女性交流和指導她們的場景，因此，在根本佛教的年代，女性的肖像是相當豐富和多元的。

到了密續時代，女性亦顯然擁有論述及撰寫經典的權力和機會，Miranda Shaw提出真實生活中的女性曾經參與撰寫密教經典的工作，而女性的觀點和利益，亦能在文本中反映。我們固然不能絕對斷言母續《大忿怒尊成就法》中高調宣布「女人上位」等經文不可能出自男性之手，又或第十四條有關歧視婦女的戒律必然是由女性爭取，甚至是由女性和男性一同頒布的根本大戒，但在Shaw的論述裡，我們不斷聽到數不清的空行母和女性佛陀的話語，那麼這種分析相信仍會有其正確性。整套《空行教授》不就是出於移喜磋嘉的手筆嗎？不過，我們也要小心處理一個事實：Rita Gross在這裡指出了一個很現實的問題，就是大部分金剛乘裡的女性瑜伽行者都沒有受過高深教育，她們從修行而獲得的智慧固然非常高，但要把她們的經驗流和成就傳後世卻不輕易

（她們通常是隱士，身邊未必有能代記錄的人），¹即是說，女性要能參與建構經教論述的事業，並不是容易的事。

從佛滅到佛教密化之間的女性故事，相信也就是這樣被淹沒了。然而，參與還是可以有很多種方法。儘管我們對這段期間的女性面貌知悉不多，但還是可以透過零碎的片段重構她們曾存活過的故事。

無疑，佛滅後，佛經中的女性便消失了，在第二章後半部有關轉身論理論發展的陳述裡，女人幾乎完全沒有露過臉，直到在部派後期和大乘初期經典中，女性才再以虛構的面貌出現。如果取漢日學者之說，佛滅為公元前386年，阿育王逝世及部派分裂為公元前232年，而大乘佛教運動則始於佛滅500年，即公元二世紀初，²而佛教密化則約於公元七、八世紀，³我們便要搜索這五百年間佛教女性三個時期的肖像：從佛滅到阿育王逝世及部派分裂的一百五十多年，由部派分裂到大乘運動女性反擊的三百多年，以及從大乘到密宗之間的女性參與。

3.1.1 碑銘上存在的女性

其實，正如平川彰所指，佛教橫互於印度的廣大地域，交通又不方便，佛教的分裂不可能是在很短的年月間完成；⁴可以藉此想像，對於女性修行和成佛的看待的改變，亦不可能是佛一入滅就立刻翻轉過來，起碼Nancy Auer Falk讓我們知道，從佛滅到阿育王逝世，以至一直到公元三世紀供養大幅減少以前，比丘尼僧團仍受著豐盛的供養和支持；其中最重要記錄著她們存在的證據，是在家眾供養給比丘尼的無數碑銘。⁵

這個發現亦見於其他學者的作品，如Nancy J. Barnes在Sanchi一地八百多件碑銘中，發現當中125件是由比丘尼署名供養的（比丘有129件）；起初，比丘和比丘尼只是接受在家信眾的供養，但漸漸，他們也加入了供養者的行列，出錢製作了不少碑銘；而當中亦有一些由比丘尼母親供養的碑銘，在上面刻了「某某比丘尼之母」的署名，

¹ Rita M. Gross, *Buddhism after Patriarchy, A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, (Albany, NY: SUNY Press, 1993), p.87, 91.

² 平川，《印度佛教史》，頁215-6。

³ 平川，《印度佛教史》，頁471。

⁴ 平川，《印度佛教史》，頁89。

⁵ Falk, "The Case of the Vanishing Nuns", pp. 209-210.

Barnes認為她們必定很為女兒出家而驕傲。⁶她補充，Sanchi於公元前三世紀，即阿育王的盛世時建立，那裡留下了不少佛塔和寺院的遺跡，而碑銘則多是公元前二世紀至公元九世紀的作品，但以公元前一、二世紀為主；⁷因此，她總結，在公元前一、二世紀的Sanchi，必然是一個有為數不少出家及在家的佛教女眾生活的活力社區，比丘尼不但活躍，而且對佛教的修行和藝術有過很大的影響力；⁸而Falk亦認為南方的比丘尼可能在人數和財富方面都是鼎盛的。⁹Barnes和Falk都同意，公元三、四世紀以後，這些女性，或應說出家女眾突然沉寂下來，碑銘的數量變少；¹⁰Falk指出，她們的處境急促惡化，由義淨三藏的《南海寄歸內法傳》可見印度比丘尼僧團缺乏供養，生活異常困苦。對比那時候的男性僧團，雖然失去了平民的供養，但仍得到皇家的支持；如當時來自中國的超級巨星玄奘法師，就正受到印度皇室的盛大招待，但因為戒律所限而無法成為一代宗師的女性僧團，就只能默默忍受貧窮和凋零。不過，Falk認為在義淨之後，她們還沒有完全滅絕，並與男眾僧人一樣，留守到佛教自印度消失的那一刻。¹¹而加拿大女性宗教學者Leslie Orr的調查更發現，在Tamilnadu一地，佛教碑銘製作在十三世紀到了顛峰——當然，必須要留意她的研究是從公元八到十七世紀，但有趣的是，直至佛教在印度覆亡前的一百年間，一共出現了25件佛教碑銘，雖然無法跟也正處於碑銘高峰期的印度教共651件相比，但比例上，佛教女性的貢獻——從已知名的碑銘中，10件來自男性(59%)而7件來自女性(41%)，不但在同期遠高於印度教甚至耆那教（印10%、耆0%），整體的比率也是一樣（佛30%、印14.3%、耆16%）。¹²

以上有關佛教女性在碑銘供養方面的陳述有兩個決定性的重點：她們不但擁有出家的權利，而且富有。首先，碑銘證明從佛滅到密教興起之前，比丘尼仍是活躍的。如果普遍相信，要成佛就先要出家，或至少在修行上，出家遠較在家方便，那女性仍能受具足戒和出家，無疑是重要的事實。其實，在印度還有比丘尼的期間，這些能出家的女性更把比丘尼具足戒流傳到海外，並留下法脈：阿育王在位時，曾派兒子摩哂

⁶ Nancy J. Barnes, "The nuns at the Stupa: Inscriptional evidence for the Lives and activities of early Buddhist nuns in India", in Ellison Banks Findly ed. *Women's Buddhism, Buddhism's women, Tradition, Revision, Renewal*, (Boston: Wisdom, 2000), p.19, 21, 29.

⁷ Barnes, "The nuns at the Stupa", p.20.

⁸ Barnes, "The nuns at the Stupa", p.29.

⁹ Falk, "The Case of the Vanishing Nuns", p.209.

¹⁰ Barnes, "The nuns at the Stupa", p.29.

¹¹ Falk, "The Case of the Vanishing Nuns", p.222-223.

¹² Leslie Orr, "Women's wealth and worship, Female patronage of Hinduism, Jainism and Buddhism in Medieval Tamilnadu" in Mandakranta Bose ed. *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*, (NY: Oxford, 2000), pp. 126-129.

陀(Mahinda)到斯里蘭卡，在那裡建立了上座部佛教，而半年後，他的女兒，博學的僧伽蜜多(Sanghamitta)也應當地女子Anula的邀請，到那裡為Anula等一千名尼眾傳授具足戒，第一次把比丘尼具足戒從印度外傳。¹³這件事在當時並不算很特別，但幾百年後，僧伽蜜多的斯里蘭卡傳人把比丘尼具足戒傳給中國比丘尼，令其能經二部僧合法受戒，¹⁴結果讓比丘尼具足戒於佛教在印度蒙難以至令整個南傳上座部系統的法脈斷絕之後，仍得以在漢傳體系裡保存下來。

另一方面，如果碑銘供養還證明比丘尼富有，這似乎在提議，建造碑銘的比丘尼都來自一個較為寬鬆的傳統——佛滅百年，發生了「十事非法」的第二次結集，東、西二系僧伽因十事起了爭論，其中的爭論點之一，就是「非法求施」，即接受金錢的布施。弘學居士認為，所謂十事，其實都屬佛臨入滅時指示阿難為「可捨」的微細戒；但當時為大迦葉斷言拒絕，而是次論爭，嚴格的西方上座部（不受金錢），跟寬鬆的東方大眾部（接受金錢）之間的分歧就更為明顯了。¹⁵當然，說比丘尼「富有」，並不一定指她們「擁有」財富，但至少她們有權「運用」財富，而富有某程度就代表了聲譽和影響力，並可以由此推斷當時當地的女性僧團即使不享有論述權力（如說法的權力），但必定能擁有某些世俗，甚至靈修上的影響力。如果比丘尼具有影響力，那麼其對象很可能是在家眾——雖然各方面的資料都在顯示根本沒有人真的在嚴守〈八敬法〉，¹⁶但比丘尼還是被禁止向比丘說法，也沒有比丘尼擔任「法師」的位置（詳情見下一節）。因此，這裡反映了兩件事：其一，這些比丘尼與被認為是大乘信徒前身的佛塔崇拜者的關係應該是密切的，因為碑銘與佛塔息息相關，而他們甚至給予供養來酬謝她們主持佛事；¹⁷其二，以比丘尼在僧團中只佔小部分人口來計算，如果碑銘中有一半是出自比丘尼的供養，那即是說，在容許出家人巡禮佛塔的部派中，很高比例的比丘尼都參與了佛塔崇拜。

¹³ Kusuma, Bhikkhuni. "Inaccuracies in Buddhist Women's History", in Tsomo, Karma Lekshe, ed., *Innovative Buddhist Women: Swimming against the Stream* (Surry: Curzon, 2000), p.9.

¹⁴ 釋惠敏，〈比丘尼受戒法與傳承之考察〉，《佛學研究中心學報》第四期，1999年七月，頁333。

¹⁵ 弘學，《部派佛教》，頁19-21。

¹⁶ Bhikkhuni Kusuma, "Inaccuracies in Buddhist Women's History", p.9.

¹⁷ Barnes, "The nuns at the Stupa", p.21.

3.1.2 佛塔信仰體系下的女性狀況

或許，有必要在這裡澄清有關學者對佛塔信仰的研究。根據平川彰，最初佛塔崇拜者都是在家信徒。根據南北兩傳的《大般涅槃經》，佛向阿難指示，他涅槃以後，出家眾要繼續修行，而讓在家眾去供養如來的遺骨：舍利。舍利供奉於佛塔中，要以「香華繒蓋伎樂供養」，但出家戒律是禁止摘花和聽音樂的，因此在最初，佛塔崇拜者只有在家眾。後來，出家眾，或從佛塔信徒中培育出來的比丘與比丘尼亦開始熱衷加入佛塔巡禮行列。¹⁸

上一章已說過，在家和出家是兩個很不同的教團，二者關係某程度上亦充滿張力，至今仍沒有改變；而佛塔崇拜的興起，就令教團裡出現了以在家人為主的權力中心，最後演進成為另一教團體系，¹⁹並不時對僧團提出挑戰。平川認為，如果僧團所宣揚的是一個「法中心」的佛教，那麼，這個宣揚佛陀救濟論的佛塔信仰體系，就是一個「佛中心」的佛教；²⁰而這個「佛中心」的體系，回應的是北印度公元前後橫跨四百年的苦難，並因此發展出帶有西方伊朗等地有神論色彩影響的淨土信仰和菩薩思想。²¹更重要是，佛塔教團在大乘教的興起上扮演著重大角色。²²

那麼，佛塔信仰體系是由甚麼人組成的呢？還記得《勝鬘經》中「善男子、善女人」的稱呼嗎？從前，「善男子、善女人」是對出家以前的比丘和比丘尼的稱呼，但在大乘經典裡，這卻是指一般的誦經念佛的在家男女信眾。²³這個具性別平等色彩的稱呼在大乘經裡的使用率極高，反映大乘運動中有許多在家人，也有許多女性居士。平川甚至認為，女居士被記載曾成為大乘裡說法的「法師」²⁴(dharmabhanaka)（如勝

¹⁸ 梶山，〈般若思想的形成〉，頁25-6。

¹⁹ 梶山，〈般若思想的形成〉，頁28-30。

²⁰ 平川，〈印度佛教史〉，頁228。

²¹ 梶山，〈般若思想的形成〉，頁22-3。

²² 平川，〈印度佛教史〉，頁232。

²³ 梶山，〈般若思想的形成〉，頁30。

²⁴ 台灣學人釋繼坤在其論文《支讖譯經「法師」考》對「法師」一詞有深入的考究。「法師」是指「能夠說法的善師」，而「善師」的意思是「善友」、「善知識」；「能夠說法的善師」，可以是出家或在家的四眾弟子。繼坤亦提出了自己對於初期大乘「法師」的一些新觀點：一、「法師」是一種角色，只適用於某種場合，離開了「說法」的行為，就不再是「法師」，只能說是「具有說法能力的『比丘／善男子、善女人』」。二、初期大乘的「法師」分出家「法師」（比丘）以及在家「法師」（善男子、善女人）。但奇怪的是在四眾弟子中，沒有提到「法師」比丘尼的例子。三、出家「法師」說法的對象是人，而在家「法師」透過對佛法的信受、「受持、讀誦、書寫、布施分享經卷、講說」，對諸天龍八部說法。四、初期大乘的「法師」是菩薩。也就是說，修學大乘的行人，為了利益有情，必須把所學所得

鬘？），他更認為大乘經典中經常提到女菩薩轉身成男的故事，正顯示著那裡女眾的強勢。²⁵女人在大乘運動中是否處於上位？關於這個，我們待會再處理，但女人總能在邊緣、非正式、不穩定或處原始階段的權力團體中扮演重要角色甚至處中堅位置的例子，實在不勝枚舉，幾乎已成定律。如果「佛塔教團」（平川用語）是一個處於每一個僧團外圍的非正式小體系，那麼，在佛塔信仰孕育出的大乘運動成為橫掃整個佛教的主流局面以前，女性在中間扮演著活躍而繁重的半宗教角色：從組織誦經小組到講經說法、從清潔維修到打理佛塔財政，都似乎不只出於我們的想像。

似乎，除了碑銘，我們再沒有其他關於那些活躍於佛塔體系的比丘尼的資料，但可以推測，她們不會完全馴順地把自己平舖在比丘的腳下，其宗教生活亦比較活潑多姿；在麥嘉偉的論述中，她們該是令苦行僧忍無可忍的一群：佛在世時，她們傾向阿難一派，佛滅後，她們不但參與佛塔崇拜，而且與在家人混在一起。她們的確有可能招至保守謹慎的長老的非議——孔雀王朝倒台以後，社會上動盪不安、教團分裂，還要回應來自佛塔信徒和異教徒的挑戰。在內憂外患的焦慮中，需要找一只替罪羊的推想並不過分，而最適合扮演這羊的，莫過於「可憎的比丘尼僧團」（梶山用語）了。撰寫佛經的人似乎慣性地把壞事都歸罪到比丘尼頭上，如大迦葉尊者在《毘尼母經》卷第三中被描述「因阿難為女人求出家中」而責阿難，內容圍繞著若女人不出家，檀越（施主）就會非常謙卑的跪在地上求沙門接受供養，對沙門恭敬得就如佛一樣，而且沙門的威德更會因此而超日月，外道連正視沙門也不敢！²⁶我們不知道大迦葉是否真的這樣說，但這裡反映出的，反是大比丘中心主義者的幻想，也讓我們從中窺見沙門與檀越的關係一定不會好到哪裡去，說不定還受到其他宗教欺壓。如Sponberg指出，為了怕授人話柄，男眾僧團對女眾僧團施以越來越嚴謹和寧枉勿縱的管制一點也不稀奇。

的法益，布施分享與他人，因此稱為「法師」。五、菩薩行中，非常重視「法師」，處處鼓勵人人當「法師」。六、「法師」有住持佛法的功能，因此「法師」的說法成就了佛法的住世。也就是說雖然佛法是永遠、必然及普遍的存在，但必須要透過「法師」的宣講，才能使讓法顯揚於世間。

而在補正「法師」研究權威靜谷正雄「法師為佛經作者」的觀點，繼坤認為，在家佛教徒是受五戒者，主要的義務是支持僧團、供養布施、禮拜佛塔等，當中並沒擁有編輯經典的責任。此外，為了鼓勵「善男子、善女人」多「讀誦、受持」某經（這裡指《法華經》），才把誦讀與受持的善男子、善女人尊稱為「法師」，看來似乎是一種推廣大乘法門的方便，即大乘經著者並沒有自稱「法師」，反而是鼓勵人人當「法師」。釋繼坤，《支讖譯經「法師」考》，中華佛學研究第三期（中華佛學研究所，1999年三月），頁62-68。資料來源：<http://www.chibs.edu.tw/publication/chbs/03/bj120303.htm>

²⁵ 平川，《印度佛教史》，頁259。

3.1.3 論爭背後的女性參與

但另一方面，活躍於佛塔體系的比丘尼和其他男女在家眾同時也起著抗衡保守勢力和論述的作用。在梶山的研究裡，他的結論是女身五障、不能成佛之說是公元前三至一世紀，緊接著阿育王逝世後的部派分裂時代的產物，²⁷而在另一篇文章裡，他更肯定地說，女身不能成佛之說，是始於公元前一世紀。²⁸與此同時，被古正美認為是提出「女人五障論」，最苛待女人修行的化地部，弘學認為是成立於佛滅後350年，即約公元前36年；三者的說法不謀而合，我們不妨就假設女身不能成佛之說始於公元前一世紀；不過，這種想法肯定已蘊釀了一段時期，到公元前一世紀發展到高峰。這種說法對當時的女眾傷害有多深，我們並不知道，但更有可能的是，在那個持續了幾百年的亂世裡，人們根本還來不及關心這些形而上的問題，相反，這時佛教所關心的是「後五百歲」說、菩薩（淨土）信仰，和「空」的思想。²⁹

這種女性在論述上被踩在腳下的局面大概維持了百多年，直到貴霜王朝在公元二世紀統一印度，亂世終於暫時得到結束，討論女性修行的議題突然又被關注起來——為甚麼女性議題總是在亂世中被淹沒或要靠邊站，在盛世中卻被提上會議桌？固然，在性別研究上，這實在是一個太普遍、見怪不怪的情況，但在宗教研究上，這卻不足以解釋，為何發展到極度賤視女性的佛教，竟會突然主動提出討論女性的修行問題。古正美對此也提不出解釋，只說「在佛教史中，當女人能不能成佛的問題被提出時，女人修行的問題才真正的成為部派爭論的焦點」。³⁰不過，如果連「女人雖得阿羅漢道，不能動搖一鍼大如毛髮也」的話也可以被塞進佛的嘴巴裡，那部派時期的佛教女性觀實在已發展到一個太離譜、太於法不合的地步。或許大部分人都對這些話語都沒有異議，但這情況在亂世時還可忍受，到盛世時，就非大加鞭撻不可。還有一個假設，就是那時大乘運動已在各部派中零星展開，而當中位處強勢的女性決定不再對這

²⁶ 《毘尼母經》卷第三，T24.818b.17-818c.5.

²⁷ 梶山在比對過兩組十多部巴利文與漢譯記載大愛道出家受戒的經典以後，發現「女人五障」之說並不在所有經典中出現，出現的時候卻又總是在經文的最末處；而同一個經典，五障論存在於巴利文本卻不在漢譯本、有時候，漢譯本記載了五障論，在巴利文本中卻又找不到。梶山認為五障論的可信性因此而被削弱，而這樣分裂的記載亦意味著，五障論並非在僧團統一的時候完成，而是在佛教分裂成多個部派之後，被不同部派塞進自己的經典裡去。梶山指出，在公元前三世紀中，大分裂的前夕，阿育王曾派兒子摩哂陀到斯里蘭卡，在那裡建立了上座部佛教，這個傳統並在巴利經典中得到保存。因此，假如同一部經典，其巴利文本與後來的漢譯本裡的內容都是一樣的話，那就表示該部經典是大分裂前的作品——這時佛經學者的鑑別方法——當然總有一些古經在後來被插入新元素的例外。Yuichi Kajiyama, "Women in Buddhism", *Eastern Buddhist*, New Series, 15, no.2 (1982), p. 56-8.

²⁸ Kajiyama, "Women in Buddhism", p.70.

²⁹ 梶山，〈般若思想的形成〉，頁44-5。

問題保持沉默而提出了質疑和抗議。當然，當時還沒有「以女性身分站出來爭取權益」的潮流和概念，但這並不代表女性和關注女性的人不會以各種名堂和門徑去推翻主流女性觀。

在古正美的陳述裡，首先是說一切有部對化地部展開反攻和大眾部提出「另類論述」，然後又有空系對有部轉身論的拆破。這四派的論爭其實牽涉到三個層次：化地部和有部的攻防戰，其實都出於同一種心理狀態，即Sponberg指的出家僧團太遺世獨立，與現實生活脫節。因此，無論是化地部把女人說得永不超生，還是有部提倡女人可以透過自殺來轉身，都反映著二者可能沒怎樣接觸過生活中的女性；相反，大眾部對女身大加讚美，還在《大愛道般涅槃品》中間加插一位不見經傳的女尼的前生故事，反映著他們與女性，甚至是在家人的關係都比較好——這是可能的，大眾部的《摩訶僧祇律》雖然對女性修行態度寬鬆，卻缺乏組織嚴密的戒律，加上他們的前身是東系僧伽，切合我們「持戒不嚴」的定型(stereotype)；可以想像，他們的論述背景中，必然有很多與女性交往的經驗，有時甚至連女性的經驗和意見也被收集在其中——當然，我們不能視這為具普遍性的大眾部僧伽行爲，因為在其他大眾部經典中，賤視女性仍為主流觀點。

至於大乘空系，很可能是來自民間的反對力量——按古正美所說，他們和有部一樣來自西北，那麼，更可能他們本就是有部寺院派系的佛塔崇拜者，經過演變，成為了一個有自己獨立思想體系的組織。有可能，空系起來圍攻有部，最初並非源於義理學上的論爭，而是出自內部的壓力——假若有女人或比丘尼實踐宗教自殺，甚至集體自殺，她（們）的死亡，必然帶來極大的震撼，也是一項有力的聲明，令掌握論述權力的人不得不正視宗教自殺的問題（我們別忘了那時候印度「殉夫」制度或已開始盛行，女人死可能不是大問題，但佛教女人也跟著死就是問題。大乘信徒也許會因此而認為這種「外道」行徑是「正信」佛教徒不應容忍的）。

3.2 沒女身的協商與互動

那麼，這些大乘運動的成員是甚麼人呢？以擁有論述能力和權力，以及主動性來推斷，大乘運動的主要成員該都以男性為主，但中間卻可能會有一、兩位才華出眾、

³⁰ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁30。

位高權重的在家女法師。由於仍是邊緣團體，但同時又非常希望強調自己的提倡才是正統，因此整個討論都特別強調理性、客觀和合乎「八正道」³¹，並必然不能太激進，也不能太逆著主流性別論述中反女身及女性氣質(femininity)的風向而行。因此，反對轉身的論述一直沒有朝肯定女身及女性氣質的一方走，更可能爲了避免被認爲他們持有這種想法，而轉投消除女身及女性氣質的方向發展——固然，我們不能排除男性對女性的感受和需要並不了解或存敏感度。大乘的男人與其他部派男僧人一樣，都在一種否定女性的氣氛中長大，但同時亦可能源於參與討論的女性爲了「避嫌」，或存在著一種因內化了主流厭女思想而對自身性別的「內疚」的情意結，而把論述帶向一個非性別化的方向——一方面，談空性又怎可以執取性別之差異？有性別就表示有差異，有差異不就表示存有！另一方面，肯定女身，不但政治不正確，而且有「偏私」之嫌，相反，在強調女性次等的時代，中性或去性別可能會是對女性更有利的策略。

不過，「法無男女」的結論並不止於透露女性最後如何妥協，更進而反映出，在那時那地，大乘論者要回應的，其實是一個把女性高度性化(sexualized)的社會文化，甚至自身佛教的論述也抱持這種心態，因此，非性化或去性別化(de-genderization)而不是肯定女身，可能是最安全的抵抗方式。這種立場，類近美國女性主義學者Elizabeth Groze描述下的一部分的平等主義者(egalitarian feminism)：她們內化了厭女主義的觀點，認同女身，即與自然關係密切、性化了的的身體，與女性特質，或結婚產子等天職，是阻礙她們理性思考或與男人看齊的原因，因此，女性要擺脫自身的不足、超越身體的限制來達至平等和提升。³²

當然，大乘運動在「提升」女身的論述邏輯裡，並沒有跳出「要捨棄女身」的窠臼，但空系的「棄」在本質上與有部的「轉」有所不同，因爲後者無論轉了未轉都是「有」，但前者的棄與不棄仍是「空」——即透過釜底抽薪的「大家都不要有男女的分別」而解決了性別問題。當然，論述話語所指涉的，通常是不要有女人這性別，即使在《維摩經》裡，天女和舍利弗交換了身體，問他：「何以不轉女身？」話語的焦點也一直留在「女身」之上，「男身」完全沒有被提及，³³那即是說到尾，只有女身才

³¹ 八正道是專爲在家人而設的戒律。八者即：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「八正道」條，p280。

³² Elizabeth Groze, *Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism*, (Bloomington and Indianapolis: Indiana, 1994), pp.15-6.

³³ 《維摩詰所說經》T14n0475_p0548b22-c08

是一個性別化議題(a gendered issue)，假若要處理佛法中的性別問題，那亦只是要處理女身的問題而已。

不過，回顧歷史，原來在公元前後，大乘運動之初，解決女身「問題」並不只有一個而是兩個方案：一個是我們所熟悉的阿彌陀佛西方淨土「我作佛時，國無婦女。若有女人，聞我名字，得清淨信，發菩提心，厭患女身，願生我國，命終即化男子」³⁴、「若於來世不捨女人身者，不取菩提」³⁵——這可簡稱女轉男身方案。另一是阿閼佛東方淨土，裡面不但四眾齊全，而且「其佛刹女人無有女人之態（惡色醜惡舌，嫉妒於法，意著邪事）……妊身產時身不疲極，意不念疲極，但念安隱亦無有苦。其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露」³⁶——這可簡稱改善制度／女性特質方案。說起來，阿閼淨土思想的起源比彌陀淨土思想還要早一些，在大乘經典中也是受到同等看待，然而，在往後的流傳中，著重自力成就、行菩薩道的阿閼淨土思想卻逐漸消聲匿跡，形成允許他力，神論味道較重的彌陀淨土思想一支獨秀的局面。³⁷

彌陀信仰被稱為「易行道」，³⁸只要唸唸佛號，便能往生淨土，比起阿閼佛國要求以本經的見、修、行、果為中心，不斷地了悟經中的心要，務使自身融入經典，³⁹實在方便得多，一般相信，這正是它式微的主要原因。事實上，這也許亦反映出，對於家務繁忙或自覺苦命的在家女眾來說，如何以最簡單直接的方式去實踐信仰並令自己儘快得救，比起是不是要「令女身受肯定」更為重要；況且，眾生在輪迴中不斷流轉，本就是翻來覆去的改變，來生換個「高級」的男身，既不違反佛法原則，那又有何所謂？

3.3 義理上分析和解構

那麼說來，無論是轉身論還是去性化／去性別化，不但是女性認為在佛教的場景裡較安全和有效的抵抗方式，而且更是從傳統的父權三從體制中爭取自主的策略。在

³⁴ 《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》，頁26。

³⁵ 《大寶積經·無量壽如來會》T11.94b.16-17.

³⁶ 《阿閼佛國經》T11.756 b.7-14.

³⁷ 洪緣音，《如何修持阿閼佛國經》（台北：全佛，1995年），頁6。

³⁸ 平川，《印度佛教史》，頁243。

³⁹ 洪緣音，《如何修持阿閼佛國經》，頁57。

第一個層面上，無論印度佛教內化了多少當時當地的性別觀，認為女性不外乎是一個性對象(a sexual object)，但當第一批女性在佛教出家，徹底去性化——女人剃光了頭出家，穿上和男性一樣的簡陋制服，與同性一起過著斷絕情慾的群居生活，女人是性對象這話語便立刻失效，因為出家所牽涉的外貌和行為的改變，其所呈現的內涵極具象徵性，是「從社會身體進入了宗教身體」，⁴⁰世俗父權再沒她奈何。

然而，進入神聖的去性化雖讓女人逃離世俗論述的魔爪，但神聖領域隨即張開他們要折伏女人的話語之網，去性後的女人，仍存在著性別身體，結果，女人的性別依舊被用作打擊她的工具，甚至說出像「女人雖得沙門，惡露故存……女人雖得阿羅漢道，不能動搖一鍼大如毛髮也」⁴¹那末難聽的話。也許，為了對抗這些刻薄並且違反「三法印」的話語，更徹底的去性別論述就漸漸出現了。那麼，為甚麼是去性別而非性別改革呢？或許，即使佛教徒能擺脫印度人的「原初」觀念，他們仍會認為，只有男人一種性別是合法的，甚至在中國佛教裡有個在坊間流傳的講法：當有一天世上只剩下男人（六道中人道的男性），就表示距離所有眾生得救的日子不遠矣！面對這些令女身無法招架的話語，唯一讓人無法駁倒的方法可能就是說：「你看見有女人嗎？」就如經上說：「眾女人雖女身為非女非見也，又如佛言，一切諸法非女非男」⁴²，如果還礙於男女見，閣下的道行實在有限得很！當然，同一邏輯，卻從未聽過有人問：「你看見有男人嗎？」因此，「只有男人一種性別是合法」的邏輯在這裡呼之欲出。

此外，在未有其他同樣，或更有效可以讓女性得到世俗與神聖領域的自主和救度的話語出現之前，轉身／去性別仍會是在佛教女性中認受性最高、幾乎是神聖不可侵犯的話語；因此我們實有必要對它在義理上淺作分析。

在鳩摩羅什譯的《維摩詰所說經》裡，舍利弗問天女為何不轉身為例，天女這樣答：「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？」⁴³魔術師變出來的幻象可以轉身嗎？真是連問題都問錯了！然而，把中觀思想讀入這句話，其邏輯就複雜得多。按照緣起性空的中觀思

⁴⁰ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會為例〉，頁305。

⁴¹ 《大愛道比丘尼經》T24.949b24, 949c1-2.

⁴² 《佛說維摩詰經·觀人物品》T14n0474_p0529a24-25.

⁴³ 《維摩詰所說經·觀眾生品》T14n0475_p0548b23-25.

想，「所有因緣生起的東西都是空，由於這空是假名，所以它亦是中道」⁴⁴，即是所有現象都是依因緣而生，並無自性，是空的；然而，現象卻的確存在，不能說它是虛無。因此，我們就只有用假借的方式來命名、識別它們。⁴⁵因此，無論執空還是假名任何一端，我們都會落入偏見，所以，正確的中道就應包含雙邊否定（超越）和雙邊肯定（綜合）的兩個層面。⁴⁶Diana Paul在*Women in Buddhism*中把「女人形／女人相」譯成"the innate characteristics of the female sex"⁴⁷，如果她的翻譯沒有錯，那天女的意思就是指：要找女人嗎？但我十二年來一直找不到構成女人的所謂自有永存的女性本質（自性），因此，根本就沒有一種東西可叫「女人」。簡而言之，就是女性在沒有真正實質的情況下實質地存在（第一個實質是指本質／自性，第二個實質是指現象／假名），她所示現的只是眾緣和合的結果，一切既是「真空」，又是「妙有」，因此，既沒有真正的「存在」，亦沒有真正的「不存在」。

這裡突然出現一個問題：天女所指的「一切諸法非女非男」，究竟一切諸法是「無男女」還是「無男女見」？兩者差之毫釐，去之千里。固然，天女的話語留給後世解經者一條開放的論題，但按照方便邏輯，大眾肯定會投前者一票，以「去性別」取代了「去性別見」——前者透過斧底抽薪的「不要有男女的分別」，大家彷彿就會平等——但活在一個男女有別的世間，「無男女」固然是一種假象而非現象，而「看不見」隱含著的深層閱就是：不處理——這是「無男女」。本地著名的修行人大觀禪師提起她在男尊女卑的南傳道場修行時的經驗：「自覺沒有問題就不會有問題，因為我的目標是為修行而不是要人尊重（我作為女人），制度平等是很好，但自性平等卻更重要。」⁴⁸帶著平等心去做人看事，做的、見的，都會是平等——男女當然有別，但差異不必就是不平等，平不平等，全繫於心念——這是「無男女見」。二者都是要放下，分別在前者要放下的是「男女」，而後者的是「見」。如果細心留意就會發現，假若不放下「見」，放下「男女」是沒有意義的，因為「男女」並不真實存在，但「見」卻是「實實在在」，萬劫長存。再說得簡單點，就是性別不過是一場以假弄真的表演，一天觀眾還在，它一天還是要演下去，當觀眾離去，或換了另一批觀眾，整個表演就會完全不同，甚至消失。

⁴⁴ 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》（台北：文津，1994年），頁119。

⁴⁵ 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，頁118。

⁴⁶ 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，頁119。

⁴⁷ Diana Paul, *Women in Buddhism*, (Berkeley: University of California, 1985), p.230.

⁴⁸ 訪問。大觀禪師，21/5/2003，香港。

3.4 小結

無論如何，在去性別之餘，大乘所創造的女菩薩的形象，無可否認都是非常正面。而除了策略上的考慮外，「女身」某程度上的而且確是這些大乘典籍的主角：如果大乘論者是以在家男女為主幹，他們並不以守戒為主，宗教氣氛就會較為寬鬆，兩性間對資源和權力的爭奪亦不那麼緊張；因此，長久下來，大乘男女信徒彼此間有可能發展出較為平等的兩性關係，女性也不是甚麼青面獠牙的怪物，反而，共處的女性中可能有非常出眾、充滿智慧辯才、自信、不妥協，而且道行高深的人物，而這些人物的性格就被反映在大乘經典中。那麼，即使我們無法證實在大乘性別論述的建構中的確有女性的參與，也幾乎可以肯定，大乘性別論述裡一定有來自女眾方面的影響。

4. 女修行人的協商與互動

在本論文第二、三章，我們已從歷史的角度分析過，不同時期及流派的「佛教」如何看女身成佛，這一章要處理的，就是女身如何看自己成佛，以及她們如何回應佛教看女身及女身成佛的觀點。在田野調查訪問和觀察過程中，筆者發現女修行人對自己作為女身的想法，以及她所感受到別人的看待與回應，對於她如何看待修行乃至成佛，基本上是一連串協商與互動的結果。

要聽取生活中的女性的聲音，最直接的方法是透過訪問和參與觀察(participant observation)的質性研究(qualitative research)來進行田野調查。透過這些訪問與觀察，筆者能通過受訪者所經驗的感動與掙扎，了解她們由皈依佛門到成為修行人之間的各種體證，例如她們在女身成佛及其他有關女身的論述中，是如何領受、取捨和詮釋、掌握、運用與實踐、以至化成自身的話語再傳遞開去？作為一個修行人來說，她們認為最重要的是甚麼？女身對她們有特殊含義嗎？其意義／障礙又在哪裡？在佛教傳統（如男尊女卑）和經教性別支配論述（如女身不能成佛）的普照下，作為女身的她們怎樣以傳統和經教來解釋及擺放自身？她們的議價和互動能力與主體性在哪裡？傳統和義理究竟何時成為壓迫她們的工具，何時又如何地成為鞏固她們權力／力量的來源？最後，作為性別及宗教學的研究員，筆者最關心的是，佛教可以帶給這些女人的，究竟是甚麼？她們可能／如何從當中得力？

4.1 受訪者背景與成佛觀

在未陳述受訪者的各種看法之前，有必要先了解她們的背景、皈依和修行的經驗，是如何影響她們的選取和觀念形成。

4.1.1 受訪者背景簡述、接觸佛教以及修行概念

慧明，36歲，居士

中學畢業，任職佛堂。慧明曾是著名業餘粵劇演員，自小跟隨母親拜黃大仙。後來，在戲班同行的引介下接觸了佛教，更分別在1995及96年皈依及受戒，並開始到佛堂當義工。97年，她到台灣參加佛光山的短期出家，回港後被指派擔當「香燈」¹的職位，開始努力研究法務並對佛教掌握更多的瞭解，不久更萌生上佛學院的念頭。由於家人極度反對，慧明雖然通過了佛學院的入學試，卻要把學位保留。一年間，她減少了粵劇演出，全情投入佛堂的義務工作，並努力拜懺、發願和拜佛，以求消滅通往佛學院道上的阻障。不久，父母奇蹟地鼓勵她前往台灣就學。慧明進入佛光山叢林學院女眾學部攻讀了一年半，畢業後，回到佛香講堂擔當全職工作。對於慧明來說，修行的方式是多樣性的，但簡單而言，就是福慧雙修。

悲瑪，40歲，比丘尼

夜中學畢業，現為獨立出家人。悲瑪來自小康之家，由於對讀書興趣不大，她唸完小學就投身社會，靠自己一步步爬上社會階梯，最後晉身物業管理的管理階層。悲瑪在九十年代初接觸佛教，由於受到一個有關魔羅子孫滅佛的故事所感動，²萌生捨棄一切護持佛法的心願。皈依後不久，她遇到一個護持佛法的機會：照顧一位中風病倒的老和尚；她辭掉工作，住進寺院裡照顧老和尚，並於兩年後與丈夫先後出家。³出家後，顯宗寺院中雜務煩瑣的生活，及在成佛教導上流於紙上談兵，令悲瑪感到沮喪。99年佛誕前夕，悲瑪看到了一只關於尋找第十七世噶瑪巴的影碟，突然感到了強烈的呼召，立刻決定要到藏區去。並在五明佛學院逗留了半年，學習佛法及修行。後來，悲瑪離開了老和尚的道場，換上藏傳袈裟，並親手在大嶼山興建了自己的精舍，成為一位獨立比丘尼。現在，她每年都到上師在青海的寺院閉關，並為該地寺院僧俗居民

¹ 慧明註釋：香燈的工作是負責佈置法會壇場，引領信眾行坐跪拜等一切事務。

² 悲瑪轉述的故事如下：「當時我讀經讀到當佛證道時，天魔外道派了自己三個美女去擾亂佛成道，但佛都不為所動。他說：你們無論如何美麗，都不過是一副枯骨。魔王就說：我要滅你的佛法很容易，雖然現在不能，但將來一定可以：將來你不在世之時，我的子孫會穿你的袈裟，住你的寺廟，但不作你寺廟裡所作的事，我們就能毀壞你的佛法。當時佛只流了兩行眼淚。這就是業力的不可轉。」

³ 雖然悲瑪入門較早，而且全時間陪伴老和尚兩年，但她表示，因一方面師父急於收一個男弟子；二方面她表現得較為堅心，不怕多等幾個月；三方面師父重男輕女，因而要讓跟她一同出家的丈夫先剃度，那樣，他便永遠是她的師兄。亦有一個可能，是慣例上夫婦不應在同一道場出家，因此才有二人出家時間上的差異。

的生活籌謀。作為全職修行人，悲瑪每天的功課包括唸誦顯、密二教的法本及經典、修四加行及禪修等；但重點則在安住於心。

靜宜，29歲，居士

大學畢業，正在進修佛學碩士，從事文教職業。靜宜指自己出身自低下階層，在公共屋村長大，從小都要與男人鬥爭，加上家中還有三個弟弟，很多事情都要靠自己，練成了獨立的個性。她很早就從母親、婆婆和一群女性親戚那裡注意到女性苦命、地位較低的現象，因此，她認為自己是透過與母親的生活經驗的斷離而建立了自我的認同。在宗教上，靜宜在年少時已參與北傳中國佛教群體，待過一、兩年，但由於找不著認同與溝通，便沒有再參與佛教活動。97年初，靜宜接觸了一個南傳禪修營，找著自己喜歡的修行方式，2000年，她更到緬甸修行七個月，甚至想過要在那裡出家。受到諸種念頭與欲望的困擾，靜宜結束了該次修行旅程，先暫回香港工作。對於靜宜來說，唯有修行才令她的生活有意義，而修行中一定包括禪修，她認為，只有禪修才能對人身心起著徹底的改變。

少君，21歲，居士

大學生。少君生長在一個佛化家庭，五歲皈依，六四事件之後開始持素。她在佛教的薰陶下長大，生活上任何事情，父母都會以佛法來為她解釋，因此少君亦會事事以佛法為依歸。她在大學主修佛教學，佛學知識也異常豐富。少君來自一個兼修天台及淨土的本地道場，每星期都法務繁忙，她也曾多次到西藏跟隨薩迦法王學法。修法與唸（阿彌陀）佛號是每日的修行。

潔麗，53歲，居士

中學畢業，家庭主婦。在小學一年級便已接觸並皈依了佛教，但因信奉天主教的父親反對，四年級被調到非宗教學校裡就讀，丈夫亦曾是天主教徒，她的婚禮是在天主教堂裡舉行。直到三十多歲，在偶然的機會下，潔麗與丈夫參與了當時剛回港的恆

道法師（即現在的廖鳳鳴居士）的一次佛學講座，才再有機會踏足佛門。直到九七金融風暴之前，她一直都在享受所謂「天人福樂」：⁴父親是練馬師，丈夫是成功商人，還有三名子女，都對她愛護有加。潔麗跟出家人的關係非常密切，且曾是一名大護法（施主）。96年，潔麗遇到了她最愛的上師，巴絨噶舉法王薩嘎仁波切，雖然仍維持著她十多年顯宗方式的修行：誦唸《心經》、《大悲咒》等，但再問她對修行的定義，她就說：「just do it, and put it down（做就做，做完放下）」，但她亦認為「心」才是修行中的最重點。

4.1.2 不同傳統的成佛觀

作為一個有關女身成佛的調查，成佛，或獲得終極證悟，很自然就成了訪問的焦點。筆者並沒有預設每位受訪者都以成佛為修行目標，而是探問她們修行的目的，然而，討論內容總會很快就指向成佛。大致上，所有人都相信，或至少同意，最低限度，女性（注意，這裡指的並不是女身）是可以悉數成佛，但受訪者明顯地受著其本身傳統的成佛／終極證悟觀念所影響，因此，在敘述她們的看法以前，有需要先闡釋她們所屬傳統有關女性／女身成佛的基本論述。

簡單來說，南傳系統很少論及成佛。從印度傳至斯里蘭卡、緬甸、泰國、柬埔寨、老撾及中國雲南的南傳上座部，⁵某程度一直承襲著根本佛教時的修行觀念，他們的提倡是修習足夠的波羅蜜，契入道與果，其中以阿羅漢為最高階位，然後結束輪迴、證入涅槃；⁶這種「苦滅盡後的安樂」更被佛使比丘，一位著名的南傳導師認為是佛陀最重要的教導。⁷雖然南傳的許多作法都被認為最歧視女性，如有些地方只容許男性出家，有的尼眾在男眾僧人面前必須永遠跪著，另一些地方的女出家眾地位甚至比不上男居士，⁸但在一般有關解脫的教導中，對象通常都包括男女兩性，二者間並無受到明顯不同的看待或被認為有特殊的差異，但當然這並不表示兩性得受

⁴ 此處借佛教經典記載中住於欲界六天及色界諸天之「天人」妙服光潔常鮮、寶冠珠翠彩色鮮明、勝體微妙輕清香潔；人生勝樂，去來行步，無邊無礙，緩急自如為譬喻，指潔麗前半生過著富裕幸福、無憂無慮的，又能有機會讚歎佛事生活。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「天人」條，p1332及「天人五衰」條，p1333。

⁵ 弘學，《部派佛教》，頁198。

⁶ 參考雷迪大師著，蔡文熙譯，《阿羅漢的足跡：三十七道品導引手冊》（台中：方廣，2000年），頁4-10。

⁷ 佛使比丘著，佛法中心編譯組譯，《認認大小乘佛教》（中壢：佛法中心，1996年），頁54。

法教的機會均等。因此，歸結是南傳在制度上歧視，甚至排斥女性，但這不影響對她們也能成就阿羅漢和證涅槃的看法。

至於大乘、或北傳／漢傳佛教傳統，則相信人「總有一天」會成佛，但礙於輪迴凶險，較佳的途徑是先到淨土修行，再在那裡證得菩薩／佛身。由於現世流行的阿彌陀淨土明白表示即進入淨土修行時，女身已不復存在，⁹甚至「若於來世不捨女人身者，不取菩提」，¹⁰因此，多數北傳修行者，都認為女身不能成佛，但相信經歷劫流轉之後，大部分女身都會轉為男身，然後以男身成佛。¹¹正如龍女成佛的故事所顯示，女人可以成佛，但不能以女身成佛。¹²雖然有漢傳學者力證在阿閼佛的淨土中「女人還是女人」，¹³或有典籍記載／描述有一大批女人於一天內「不捨身受身，現身佛道」，¹⁴但女身不能成佛和女轉男身仍是主流思想。大乘顯宗傳入中國，大概是在部派佛教至密教興起的七、八百年之間，亦即是本論文第二章「大乘運動崛起的年代——以轉身論解放女身」一節所陳述的時期。那時化地部斷言女身不能成佛，有部反對此說認為女身可靠轉男身成佛，大乘又認為女身並不真實存在；承載三種思想的典籍一同傳到中國，以至北傳在女身成佛的論述上，保存了兩派既矛盾，卻又（基於女身不能成佛的）一脈相承的見解，¹⁵必須注意，大乘雖然反對「小乘」要女人「實有轉身」的見解，但其焦點是在「實有」，而不是「轉身」，況且，大乘典籍也幾乎沒有正面說過女身可以成佛。

而在藏傳密宗裡，「生命最終的目標是要開悟成佛」是最主要的教導，¹⁶密宗非常鼓勵修行人發大菩提心（慈悲心），精進修行以至即身成佛，法教的對象與內容

⁸ 資料來自慧明的敘述。

⁹ 「我作佛時，國無婦女。若有女人，聞我名字，得清淨信，發菩提心，厭患女身，願生我國，命終即化男子。」《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》，頁26。註：「國無婦女」僅屬於《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》的宣稱，此經並不屬於五部阿彌陀經之一，被佛教中人認為出處有問題，而其他五部彌陀經只提及女性可轉男身。

¹⁰ 《大寶積經·無量壽如來會》T11n0310_p0094b16-17.

¹¹ 筆者曾從多位中國佛教出家及在家人的口中聽過此說，故應是這一傳統中很普遍的信念。另此說可見於智諭，《維摩詰所說經講記》，頁529, 534兩次提及「女身不能成佛，成佛必定男身」；聖嚴法師著，《正信的佛教》（香港：佛教青年協會，1997年），頁90則指「從學佛證因的觀點上說，男女是不平等的，女人除了必須轉了丈夫身才能成佛之外……」當然，這「男身」和「丈夫」同時亦裝載了宗教上的特殊意義，但一般的解讀就是字面上的「女身不能成佛，成佛必定男身」。

¹² 釋恆清，《菩提道上的善女人》，頁96。

¹³ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁475。

¹⁴ 釋恆清，《菩提道上的善女人》，頁102。

¹⁵ 藍吉富，《佛教史料學》（台北：東大，1997年），頁110-112。

¹⁶ 阿底峽尊者傳授，第一世蔣貢康楚羅卓他耶註撰，謝思仁編譯，《修心七要》（嵩山少林寺倡印），頁3。

中都不見有男女之別，有時更在教導中強調男女二眾。密教甚至認為佛陀在第三次轉法輪，即傳授金剛乘（密宗）時，參與及證悟的人數中，女性都比男性多。¹⁷除了祈竹仁波切提及有十八位被記載即身成佛的女性外，¹⁸筆者所親身拜訪的青海覺拉寺也宣稱，在那裡曾出現過十三位著名的大成就者，其中一位為女性，而名不經傳的女成就者則不計其數。由於密宗有著無數的女相佛／菩薩／大成就者作為女性楷模 (Feminine Model)，女身成佛就成了理所當然的事。不過，按筆者的觀察，藏傳佛教採取了平等看待兩性的觀點和態度，帶著一定程度的政治性：西藏僧人在五、六十年代流亡西方並展開弘法工作，不能不回應當時已受女性主義及兩性平等意識形態洗禮的西方文化；但藏地的女出家眾某程度上與南傳女出家眾一樣，雖然靈修能力被肯定，但仍舊受著男尊女卑制度的限制。筆者所探訪的覺拉康久寺院中，雖然尼師的努力被高度讚揚，但她們被置於偏遠的山谷中（據說那是一塊充滿著靈氣的風水地），既沒機會上佛學院，亦很少有上師到訪，一切知識只能靠一位被派去當寺監的男性喇嘛來傳授。¹⁹

4.1.3 成佛信念與本身傳統相應

在很大的程度上，受訪者對女身成佛的想法和信念，基本上都與其本身傳統對女身成佛的看法相應；因此，並非每位受訪者都相信女身成佛，或以成佛為修行目標。例如主要來自北傳佛教的少君與慧明，都不以成佛為可見的修行目標——有淨土背景的少君很明顯表示願生淨土，而人間佛教背景的慧明則表示要先成菩薩；而她們對女身成佛的講法都抱有懷疑，甚至否定，如慧明雖然認為女身可以直接成佛，因為「成佛之後就再沒所謂的男女相」，但經典裡的教導，顯然令她無法全心相信這事可以達成：

我看過很多經典，發現裡面很多由比丘成佛的，但從比丘尼的，太少了。

¹⁷ 堪布卡塔仁波切，《證悟的女性》，頁231。

¹⁸ 大藏寺祈竹仁寶哲，《獅吼捧喝》（香港：大藏寺基金會，2001年）頁33。

¹⁹ 田野調查所得有關青海玉樹覺拉康久安尼（女眾）寺院的小資料：從覺拉寺母寺騎馬到覺拉康久寺院需要大概五小時，當中大多是山坡和草原，沒有車道。康久寺坐落於一個山巒環抱的山谷中，高度約海拔4200米，當地天然資源極度貧乏，只有一條小溪及草地，牧養百多頭犏牛；女尼人數共135人（由於放暑假，很多人到了拉薩去，留下只有77人），以糌粑、蔬菜、肉乾及奶類製物為基本食糧。住居都以木材及泥土建成，由於冬天積雪，屋頂平均只有三年壽命（但當地方圓數百里也沒有木材出產）。寺院沒有廁所，衛生條件相當惡劣，女尼的健康大都不佳。

慧明認為，因女眾所要「經歷的太長了」而令她卻步。而宣稱為大乘行者的少君，理所當然地把成佛看成最終極目標，但她認為，「在末法時期，唯有先到極樂世界，才再修行成佛。」佛學知識極為豐富的少君仔細地分析：女人可以成佛，但女人不能以女身成佛；由於普遍相信，要具足報、化、法三身才能成佛，²⁰問題就出在這裡了：

如果我將女身成佛的定義放在成佛等同與法身相應（即是說她的自性已經清醒了），那我同意女人可以成佛，但如果我要將成佛定義等同具足三身，那女人就不可以成佛，因為具足報身和化身，就要有三十二相，其中的馬陰藏相是女人絕對無法做到的，因此，女人不能以女身成佛。

看來，在北傳顯宗的教導裡，成佛不易，要以女身得到最終極成就更是難上加難；因此，雖然少君兼得密宗傳承，但她仍以顯宗淨土為修行目標。

另一方面，信奉密宗的悲瑪和潔麗都表示相信女性可以即身成佛，而來自南傳禪修系統的靜宜則相信成佛是遙不可及，但成佛卻並沒有必然性，可以遲一點才決定。此三人身上某程度上都有著北傳大乘的影子：潔麗和靜宜早年所接觸的都是北傳佛教，悲瑪更在顯宗出家，但到頭來，三人都皈依了不同傳統，並且因此而令自己對修行與證悟的觀念起了很大變化。

靜宜認為，成佛與否，最重要是看自己的意決和選擇，她從南傳經典及法師那裡得知這種看法：

我們不需這麼快便決定行菩薩道還是阿羅漢道，因有十六階智，（可以）當智慧達到行捨智之後才去決定。

因此，即使靜宜認為自己其實也是在行菩薩的工作，但最終會行佛道還是阿羅漢道，她現在還未決定，既「沒有認真想過，也沒有這個需要」。

而當潔麗被問會否希望成佛，她的答案是：我不喜歡成佛。

²⁰ 三身佛：法身佛無形無體遍法界，融於虛空實體、報身佛是功德相好聚於一身的具足身體，被認為具三十二相，但太完美的身體不是一般人能見、而應／化身佛是如釋迦牟尼曾應需求真實出現的實體。參考吳汝鈞，《佛教大辭典》，頁67。

不行的！我很害怕成佛，因為我不知道佛的境界是怎樣一回事……如果作佛比做人更辛苦我就死定了，我是不能捱苦的。我覺得作佛很辛苦，我很怕辛苦。

潔麗不住的說爲了怕辛苦不想成佛，也可以被看成她認爲自己可以／必須成佛，但卻對此有所抗拒。潔麗不同意修行者到最後都現男身成佛，因爲在她的信仰傳統裡，有女性活佛、女性本尊，²¹佛像更以男女雙身示現。

對於悲瑪而言，其傳統——顯宗與密宗兩方面對她的影響，卻是截然不同的。悲瑪說自己還未皈依，只聽過一次道的時候，就已想著成佛的事；然而，在顯宗道場的四年裡（出家兩年），有的是永遠做不的雜務和瑣碎事情，講的是成道的基礎：必定會成佛，但慢些。悲瑪對此感到不滿：

我覺得這般慢是不成的，因為會有很多外障。如何能有層次地去行呢？問了很多顯宗修行人都得不到答案……只有一句：多唸佛啦，多唸阿彌陀佛啦，必定能往生西方極樂世界，到那時你就知道了！但這並不是我所追求的。

最後，悲瑪跑到五明佛學院（川藏）學習佛法及修行；並成爲一位名實俱備要趕快成佛的藏傳比丘尼。可以這樣說，悲瑪身上的確有著一些來自顯宗觀點，²²如男身修行業障較少，和能修成男身是最好，²³但她的另一層信念，即相信自己可以並且必須儘快成佛，並不是顯宗義理所能承載，因此她必須要「背離」其原先的傳統，才能跳到自己所屬的，一個提倡和重視成佛的傳統裡去。

²¹ 這裡的本尊指自己與其結緣後長久崇敬有加之佛菩薩。密教認爲佛與自己互相涉入（入我我入），成爲一體之極致；故在修法上，本尊之加被力與行者之功德力互爲一體，其所行之加持，稱爲本尊加持。有相本尊一般是指佛／菩薩，但亦有如日蓮宗專崇「南無妙法蓮華經」爲本尊。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「本尊」條，p1969。

²² 認爲證悟上女不如男，並非南傳或北傳特有的觀念，在藏傳也存在，只是這並非官方立場。這個觀察來自悲瑪與康久寺安尼的一段交談。當時，作爲委任官的她問安尼們：「有沒有希望來生修成男身？」安尼們回答說：「男性在各方面固然較好，但今生既已出家，是男是女都沒分別，修佛就沒有想到性別的問題了。至於以後，希望能有所成就，那下生是男是女都不重要了，爲的只是能普度一切眾生。」雖然答案很官式，卻聽不出內裡含轉身的話語；此時，悲瑪就插了一句：「如能修成男身當然是最好了。」

²³ 悲瑪明確表示，成佛是第一目標，但一時間若未能成佛，變成男子也是一個理想，因爲在男身裡修行，障礙會較小。

那麼，除了自身傳統外，還有影響受訪者自我成佛觀的因素嗎？明顯，潔麗「拒絕」成佛，與她怕辛苦的性格與及「天人」²⁴的生活條件很有關係。²⁵這一點在下面會詳細再說。此外，經典在受訪者的成佛話語中某程度也很受重視，如大愛道出家的故事，就被受訪者反覆引用，但受訪者會選擇性地引用經典，以用來合理化或支持自己的觀念；這點亦將會詳細再說。雖然受訪佛教徒，除了少君之外，不似基督徒可以流利而準確地背出佛經章節，並且不時把佛經內容曲解或錯置，但佛經仍為她們信仰的依歸，也會影響她們成佛，以至對自身的觀念，這一點是可以肯定的。

4.2 抵抗與協商的話語

雖然，受訪者大都不具備性別意識，對於她們來說，性別根本並不是一個議題 (issue)，但這不等於她們沒有因性別而來的特殊經驗（不管在神聖還是世俗的領域），只不過，她們不是女性主義者，她們會選擇從另一個角度去看自身的經驗，並以一種「佛教式」的方法去與經教性別支配論述進行抵抗和協商。

4.2.1 女身之苦與障重

五位受訪者的經驗差異相當大，如果要找出一條能貫穿她們思維的線索，那麼，恐怕就只有「苦」和「女身障重」。無論是贊成它還是反對它，受訪者都會受到這個符號性實相(symbolic reality)的影響。談「女身障重」必然要談到流行於佛教徒間的「業障論」——釋昭慧把此形容為單線因果宿命論：「它老是將當前的一個現象，歸因於

²⁴ 此處借佛教經典記載中住於欲界六天及色界諸天之「天人」妙服光潔常鮮、寶冠珠翠彩色鮮明、勝體微妙輕清香潔；人生勝樂，去來行步，無邊無礙，緩急自如為譬喻，指潔麗前半生過著富裕幸福、無憂無慮的，又能有機會讚歎佛事生活。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「天人」條，p1332及「天人五衰」條，p1333。

²⁵ 潔麗在訪問中有一段敘述，很能表現出她「天人」的心態：「我可說是屬於浪漫一派，喜歡平靜，見（要）山就有山，見（要）水就有水。金融風暴以前，我喜歡跟我先生一起到淺水灣、赤柱，我未至是苦行，一切(luxury)要斬去捨去那種。現在，我不會浪費這些錢，但有機會浪費我也是喜歡的，只是現要強迫自己不要浪費。如果仍有錢，我和先生仍會嚮往這種羅曼蒂克的生活。羅曼蒂克不只是男女之間，而是關乎你現時眼前的景象，例如我在喝咖啡，面前卻一堆垃圾，或見到一個阿婆在辛苦地推著一堆比她還要高的紙皮箱，我喝這杯東西也會喝得不安樂。我不喜歡看這些，我要前面一大塊草地，或者海景，或者是很多樹，鳥語花香地讓我喝一杯咖啡——不要讓我看到這些事情。現在我還是在追求這種事情，沒了它我快不快樂？其實我是不快樂的。別人沒有這些會很快樂——我捨了，但我並不是很快樂地捨下。」

過去的一項原因」。²⁶按筆者推敲，在這裡，「一項」原因就是該女性過往生所作的惡業，以至投生在一個將會遇到較多苦難障礙的身體／性別裡，而女性較苦或多障礙當然是與男性（作為人類的主體）相比。從受訪者的話語分析，這裡所指「障重」的話語與經中所說的「女人五障論」並無關係，雖然有時會被順手拈來作為「女身障重」的佐證。

對受訪者而言，「女身障重」有兩層意涵：一方面是如前所說的女人在生活乃至修行上會較不順利，或會遇上較多不公平或不義的對待，另一方面則接近佛經「女人八十四態」的述說或中國民間佛教一些如《劉香寶卷》般的教導：障重指女身本體上就是諸多缺點。²⁷例如悲瑪認為：

障重實在的意思，是女人生理和心理上的調節是不能如一般大部分男性那樣可以受到控制……在情緒上會有很大波動。

同樣，慧明認為女障是指「女人太姿整（搔首弄姿）、八卦（好管閒事）、小氣（氣量小），和心胸狹窄；女性容易受誘惑、定力不夠、敏感度重，妄想太多而且執著。」這些與生俱來的女身缺陷（因），會反過來「影響她們的修行」而造成女身不好的果。

結果，女身障重與女人之苦成了一個封閉循環體系：女人苦命固然有其外在、社會性的原因，但歸根究底那又源於那是女人「自作自受」的內在法則；正如靜宜憶述童年經驗：

在低下階層裡所見的女人都是業報重，即是苦命。在我童年生活的經驗裡，都是見著這些事情。當然這很片面，但亦是一些事實。

因此，當她在緬甸修行的日子，每天內托鉢（在寺院內排隊領取食物）的時候，看見男人可以先托，女人要跟在後面，她反而會輕微責備自己：「為甚麼業報這麼重

²⁶ 釋昭慧，《佛教規範倫理學》，頁59。

²⁷ 劉香的老師真空尼為了說服聽者「持齋念佛早修行」才能得寶貴男身而痛陳女身的種種惡與男身的種種善（惡者包括生為女兒身並要進入婚姻和母職）。據Overmyer研究，此卷最早可追溯至十八世紀末，於差不多同時期流行於廣東一帶的「姑婆屋」或一些宣稱性別平等的民間佛教裡，因而《劉香寶卷》很有可能正是這些女性用來合理化自己抗拒婚姻（獨立）的理據。分析見Danial L. Overmyer, “Women in Chinese Religions: Submission, Struggle, Transcendence”, ed. Koichi Shinohara and Gregory Schopen *From Benares to Beijing: essays on Buddhism and Chinese religion in honour of Prof. Jan Yun-Hua*, (Oakville: Mosaic Press), p111.

要做女人呢？」其實，靜宜提到，在帕奧禪師未接納釋昭慧建議進行改革前，八戒尼本來要排在男居士之後。²⁸

靜宜的敘述帶出了女身苦和男先女後這兩方面的關注。然而，對少君而，女身苦卻可反過來被看成是女性修行的有利條件：

在末法時代，女人信佛比男人更加堅固、更有恆心，因為女人生過孩子。男人感受的痛楚沒女人那麼強烈，因此女人就更能下苦功。

另一方面，「男先女後」的確是一個議題，而且是個難纏的議題。當然，照靜宜所說，內托鉢雖然宣示了南傳佛教中的男尊女卑，但如果沒有內托鉢，八戒尼連吃的機會也沒有。不過，在標榜性別平等的中國佛教裡，也有一種與生死無關，卻為著講究「莊嚴」而不能輕越雷池的男先女後規舉叫「排班」。關於排班，我們在序章裡已介紹過，不在此贅。不過，按一位佛教朋友向筆者投訴，一次她遠赴台灣參加一個大型法會，由於法會場地不足夠讓所有居士入內（大功德主當然例外），結果就變成了只讓穿著海青的男眾內進，而即使是受了菩薩戒、地位較高的女眾也要留在外面。更令投訴者沮喪的，是「身旁的人居然一點反應也沒有，還認為這樣做合理」。

從表面看，大部分的女性佛教徒對排班都沒有異議，但細談後原來慧明對排班的規定表示很「不服氣」；不過，弔詭的是，身處一個「有能者居之」的人間大乘傳統裡，慧明對保留排班的要求沒有半點質疑：

始終，在佛教來說，男眾的位置是比較高。

這個「始終」實在可圈可點，但在這裡可以暫時不去處理，而慧明認為男性「始終」較好，其原因是「女眾本身是不淨的，男眾本身是淨的。」男淨女垢，所以男眾的地位高於女眾，因此男眾一定站在前面。慧明更循著這方向，建構了自己一套女身障重論：從男淨女垢引伸到女眾陰氣重、定力不夠，連威德力也低於男眾。此外，男眾不用生孩子，沒有懷孕的痛苦，就不會產生不潔身；很快，慧明就把這個她認為不公平的現象視為不可改變的傳統和女性無法突破的障礙。有關慧明的「始終」和「男淨女垢」論點，筆者將在下面再詳述。

²⁸此事昭慧也在其作品中有所記載，可參考釋昭慧，《千載沉吟》，頁43。

最後，受訪者都認為，女身的障礙，最大莫過於月經了，幾乎每位受訪者闡釋女身障重必定會提及月經。不過，有趣的地方在於受訪者都不認為月經是儀式上的不淨——因為佛教本身沒有這樣的傳統（除了慧明會認為月經會產生不淨身外）——但卻令人非常麻煩。受訪者認為，「麻煩」就是障礙，這亦是一個佛教裡非常普遍的信念。即使年紀輕輕的少君也認為：

覺得每個月的period（月經）是業報。我媽媽三十歲出頭已經不需要再有月事，而我到現在還有，就即是我的修行仍未到家。有很多女人可以坦蕩蕩（指平胸），但我打籃球或跑步時就覺得好累贅，這個我就覺得是惡業果報了。

以是否還有月經來衡量修行是否到家，聽去與道家「斬赤龍」的修行方法很類似；二者有沒有關係，筆者沒法求證；但我相信這並不只是少君一人的想法，因為悲瑪也表示聽說過這樣的事。不過，精通道佛二家修練的談錫永卻認為，這種叫「逆轉河車」的修練，其實是氣脈逆轉、違反自然，亦不是佛教的修行方法。²⁹不過，筆者引用少君這段文字的重點，目的並不在於斬赤龍是否違反自然，而是想指出，佛教女性可能會透過修練，以是否能控制、改變甚至去掉女性的身體來衡量自己的成就；或曰控制、改變或去掉女身，可能確是一些女性的宗教願望。不過，很明顯，對很多女性來說，大胸相信絕對不會是惡業果報；那麼，少君對女性肉體的看法很可能就反映了佛教女性對自己性別身體的一些負面看法。

4.2.2 抵抗與磋商

如果女身是過去生惡業的果報，而障重又是女身的帶累，那麼，宿命論地看，這些彷彿都變成了女性無法跳越的藩籬。不過，宿命並非佛教的精神，而受訪者們亦在連自己也不曾意識到的層面上，對（可能是她們自己一手整合建構的）經教性別支配論述：女身障重，作出了秘密的抵抗與磋商。

4.2.2.1 人望高處成男身

其中一個抵抗策略，是人望高處，轉身成男——在男人「始終」比女人好的宿命前提下，女身既是「與生俱來」，那就「始終」無法翻身，如果「始終」沒有可以改變女人命運的方法，那換掉女身變成男人，應該是最理想的辦法了！這種身體決定論的想法隱藏著「轉身論」的合理性。因此，當慧明認為自己在修行上遇到了阻障，她就視「轉男身」為目標，理據當然又是「始終」：

女性**始終**是一個不淨身，所以不管如何修行，也要加倍用功才可能會追到男性。

始終在男身裡修行，魔障是比較少。

如果想繼續修行，**唯一**（辦法）是我先發願做男身。

當然，在前兩章，我們要談過棄女身、轉男身背後的種種指涉，但這當然都不是慧明的關心，甚至屬於她知識範疇以內的事；慧明所持有的，是個浪漫的推想：成男身便可解決很多問題，而更重要，這得到佛經的支持。不過，要得到一具男性肉體，就先得等本期生命結束，那麼，要早一點在現世中「得男身」可有方法？慧明的身體決定論中有個空隙，就是女人可以靠著出家而得到提升：

我的目標是現我的大丈夫相，而出家人就是一個大丈夫相了。要擺脫男尊女卑就要行出家路，因為當行出家路，目標就是與大眾一體，那我們的胸襟就已經是開闊了。再者，成為一個出家人，我一定要表現大丈夫相，不會再有所謂兒女百態。除了傳統規定下來男眾一定要站在前面以外，也沒有我們不能做的事情。這是我自己的目標：如果有一日，我現了出家相的話我就已是一個男眾了。

這裡有一點值得注意的，就是慧明在重複描述出家與現大丈夫相時，使用了錯亂的時式(tense)：以「過去式」來提出自己（未來式）的期盼和可能達到的成果，結果在有意無意間，主觀意願地讓人（也讓自己）相信，只要她出家，就可以破除一切的障礙。

²⁹ 談錫永，《西藏密宗百問》（台北：全佛，1999年），頁69-71。

還記得轉身說的起源嗎？說一切有部的轉身說，正是針對化地部認為女性「始終」無法投生成男性或佛的宣稱，因此，女性能轉男身，就是一種提升，而人望「高處」，得到提升亦是人之常情，問題只是，真正的「高處」，究竟應該在哪裡呢？是「男身」，還是如丹津·葩默，甚至綠度母一樣的宏願呢？

4.2.2.2 建構乘願再來的話語

「轉身」或許真的是一個回應女身障重較為普遍的策略，但悲瑪讓我們發現，原來還有令人得力的更佳方法。首先，雖然大部分受訪者都認為女身有千百樣不好，但卻沒有人肯承認自己生為女身是惡業果報，更指持此論者「迷信」或歧視。同時，受訪者會自創一些話語，用來解釋自己的存在。雖然悲瑪經常強調：「在修行時，我發現真的是做男身好得多，方便得多；這是無可否認的。」但作為一個大乘行者，方便不單指無礙，而她亦有比「方便」更重要的任務。當悲瑪幾次從一些密宗修行者口中聽到自己過去生的名字和事蹟，就認定自己是個「乘願再來」³⁰的修行人——她曾是個道行甚高的男性修行人，由於覺得很多女人被遺棄，但自己卻不知道「女身有甚麼問題」，如「不能控制每一個月裡的麻煩」：

男眾根本沒有這回事，如果我不投生做女身，怎知女身這樣麻煩呢？怎知女身原來是被人貶得這樣厲害？女身原來很多事情都是不能自主的。

結果，男修行人發願以女身再投生世上（只有成就匪淺的人才有能力作這種選擇），以「方便」（Upaya，意謂善巧、權宜）身來度化女人；所以，得到女身並非惡業果報，而是一個優秀修行者在過去生所發的大願的兌現，今世的他／她身負重任，絕非只是漫無目的地在輪迴中流轉。悲瑪因此而感到驕傲：

如果個個都做男人——那當然是最好啦，但菩薩也會用一個最方便的身去度化女性。所以我好慶幸自己今生能做到女性，讓我才可觀察到、了解到這方面的問題。

³⁰ 「乘願再來」之說與密宗的轉世制度息息相關，通常指大成就者死後不取涅槃而乘願再來投生成人，繼續救渡眾生的工作，這些人稱為祖古，即轉世修行人，或修行人的轉世。祖古不必然大成就者，談錫永指凡學密宗的人，如果具大悲心，願意再轉生為人，或修行證量不足，未能了脫生，死死後依然要輪迴，那他們都可以修一特別法門，選揀具善根的父母乘願再來。參考談錫永，《西藏密宗百問》，頁84-85。

雖然仍沒有離開「男優於女」的邏輯，更沒有對女性肉體的任何肯定，但提出經改變的論述以後，說話者就不再需要受原論述所限。首先，悲瑪不用再跟隨「女身=障重」的邏輯打轉，再者，她既肩負「扶持她們，跳出女性的心態」的任務，就不是等待扶持的泛泛之輩了。無論如何，「乘願再來」的論述，是悲瑪名正言順地得力的一個重要原因；一方面，那肯定了她的地位，而再世修行人的身分，加上她兩年來一直為上師籌建寺院，以及為僧尼、孤兒與老人的福祉而奔走，終於深得上師信任和重用，這比起她昔日在顯宗出家的日子，實在不可同日而語——當然，我們亦別忘了，悲瑪的得力很大程度取決於她所跟隨的傳統，存有著為女修行人提供了扭轉劣勢的空間，反觀在中國佛教或南傳佛教裡，就沒有乘願再來的辭修與論述了。

4.2.2.3 直接向權威挑戰

不過，在於現代受過現代高等教育、思想獨立、有權選擇的佛教女性來說，對歧視論述的抵抗可以是直接的，例如靜宜就選擇相信，佛法(Dharma)裡本來就充滿著破格／基進的教導，因此，要從「真理的佛教」（平川彰用語，相對於「信仰的佛教」而言）那處支取資源甚至得力一點也不困難。當這些女性掌握了足夠的「正知正見」後，就不畏懼向權威挑戰。

靜宜在所有受訪者中擁有最高的教育程度，也比其他人更接近佛教權力核心，因此，她比其他受訪者都掌握更大的論述權力和能力。當然，這也是出於個人性格，擁有極高教育水平和接近權力核心與勇於破禁是完全的兩回事。訪問中經過了一段時間「得體」的客套對話以後，靜宜終於表露出她「反叛」的一面。她開始憶述少年時在北傳佛教一些不愉快的日子，例如「上了年紀的佛教徒或出家人」會跟她講女身障重，作為小朋友的她會聽，但卻不能接受：

其實是不甘心的。對，不甘心的。到現在我仍不甘心。如果我聽到有人這樣說，我一定會駁斥她。我不接受這個看法，不覺得她們有甚麼證據支持這個看法。

於是「佛陀在某些經上曾經提過，女性與男性一樣可以達到涅槃的境界」，就成了她的力量和資源。她用「罪過」兩字來回應筆者被勸導「女身太髒不能成佛，你下生（變成男人）再來吧」的遭遇，並認為「幫助大家去避免這個挫折也很重要」；她甚至質疑「人皆要成佛」的論述霸權，並提出「阿羅漢道（也）是一個選擇」。接著，靜宜列舉佛經《Kalama Sutta》，提出：

不要因為那是個有權威的人而相信他的話……你要親身體驗、體證的那個，才為之是一個truth，不是人家說甚麼你也去信，這不是一個佛教徒的態度。

靜宜不但質疑成佛的論述，更質疑那些曾令她沮喪的大乘經典：

若作為一本普通的書，看看無妨，但若很嚴肅的作為一個生活的方向指引，我就要好小心，因為我若信錯了我就會好沮喪。就如初中時讀到女人不能成佛——有些書的確是那樣寫，你看了會好frustrate（沮喪）。我覺得這真是很罪過……有關成佛的疑惑和煩惱在我開始禪修之後，都可以扔掉，我為甚麼（還）要信那些東西呢？

當然，旨在解放女性的大乘經典最後被大眾閱讀成壓抑女性的證據，無疑是十分諷刺的——不過，抵抗與質疑只是靜宜處理佛教性別偏見的一個向度，另一個更重要的向度，是體證——身體力行、以身作則。前者是靜宜能夠透過禪修去觀照性別的實相：

當mind（心）去到calm, clear, balance（安淨、清淨、平衡）的狀態，你的mind就可以不起分別心。

即是說，當自己的心得到安定穩固，任何的念頭，包括「俗世社會男女觀」³¹在於修行者來說都只是念頭，或是一堆 thinking process（思考過程），修行者不會受它影響而落入有性別見中，亦「不會引起我感到不公平，甚至令我有不開心的情緒」；而因別人加諸自己身上的性別（偏）見而生起不快的念頭（情緒）亦可以得到化解。

³¹ 「俗世社會男女觀」是靜宜的用詞，指存在於世俗，亦存在於僧團中的一套並不反映實相的不平等觀念。

至於後者，則是尋求現世的積極改變，靜宜表示，她會「盡量做一個role model（楷模），以現有的這個女性身體去影響制度」，以及建立支配論述以外的視點。說到尾，能掌握佛法的精髓以及個人實修的經驗，正是靜宜個人話語權威的最大來源。

4.2.2.4把經教性別支配論述消弭

如果靜宜是直接挑戰到權力核心的話，潔麗採用的卻是剛好相反，她根本不需採取任何策略，也可以在佛教道場和出家人間通行無阻；甚麼女身障重的支配論述一來到潔麗這裡都突然消弭了，全不生效。她是受訪者中唯一曾結婚育兒，並且覺得做女人很好、甚至來生也要做女人的幸福太太。雖然她經常跟筆者說，（女）出家人修得好就會現男子相，³²但實在她自己卻不願變成男子。就拿最讓慧明苦惱、悲瑪謹慎的排班來說，潔麗的態度是：

學了十多年顯宗，我一定會讓男人先走，你要我走在前我會混身不安樂，若有其他女師兄走在前我沒所謂。總之我一定不會走第一個，也不會坐第一行。

是甚麼原因令一切問題一到潔麗跟前，都不再成為問題？佛教對潔麗來說是一個「信仰」，以「一介婦孺」的身分穿插在各道場間，她沒有任何像其他受訪者一樣被加諸身上的期望需要滿足，只要誦經布施，她就是一個「好女孩」，加上她性格坦率而帶點任性，在金融風暴以前，更是一個行大布施的功德主，那樣可以令潔麗永不需要如悲瑪或慧明，甚至靜宜般，站在火線上與傳統甚至是權力拉鋸，亦不需依靠任何一個僧團，因此，她比任何受訪者都顯得瀟灑自如。

4.2.2.5把握佛法的隨機和弔詭性

至於少君，在訪問中她沒有從正面承認她覺得男身優於女身，但在下面我們會清楚看到，那很明顯是她的信念。然而，從訪問資料中推測，謙稱自己是仗著母親和師父的關係而得到各方尊重的少君，在僧伽（佛教教團）中地位應該絕不低於男眾；那

麼，少君要作的，就是身爲一個女孩並因此而兼得兩性的好處的一個「榮譽男孩」，跟男尊女卑支配論述的協商與共謀。

首先，少君利用了佛法中隨機 (asaya-bhedana，即situational)的特點，圓滿而得體地解釋了自身的處境：

媽媽以前找人替我批命，說如果我生下來是男孩，就不會信佛教。這是可能的，以我剛強好勝又不可一世的性格，如果是男孩，一定不會信佛教，從這方面看，這生我可以做到女性，可以信到佛教其實是福報。當然，這不能一概而論……要看個別例子，我覺得我最大的福報並不是因為我被尊重，而是我信了佛教。

請留意，少君根本沒有，或不需處理她相信女身不好但實際上自己在女身中卻又很好的矛盾，因爲她立刻就將性別矛盾的焦點扯到最終極的那一點上——不信佛的不可一世男身與信佛的不可一世女身相比，兩害取其輕：還是能信佛好，信佛才是最大的福氣——她根本完全不需要處理任何有關性別的事情——能信佛就好了，句號。如果女人修行是A到Z，那麼已講到Z了，還提A B C來幹嗎？的確，Z是永遠不會錯的，不會被任何挑戰和衝擊難倒，那麼，只要能好好掌握有關Z的語言，哪怕自己是處於A B C還是R S T的階段，也不會怕任何挑戰和衝擊了。事實上，少君對自己的女身得勢實在亦處理得相當小心，並強調那不可作爲一個全稱命題。這是雙贏的磋商與共謀。而某程度上，佛法的隨機和弔詭性的確讓受傳統與現代教育裝備的少君找到一個廣闊而且可塑性高的空間；在上一節裡我們才聽她對女性肉體，如月經、大胸等提出了佛教式的負面意見：惡業果報，但原來她同時又從佛教的廣大空間中尋求到自己「大美人身型」³³的合法性：

我覺得我好高大，如果我現在出家的話，相信會是一個很好看的比丘尼。高得來要碩大，走出來充滿威儀——在佛教的立場，人的高度亦是福報，現在的法師要收徒弟，也會收個高大的。

³² 潔麗以志蓮淨苑的當家宏動法師爲例，認爲她連走起路來也不同凡響，還說初認識她時她不是這樣富男兒氣概，這裡所謂的「男子相」，是指陽剛氣質(masculinity)而不是變成男子。

³³ 《大美人》爲香港作者黃惠婷的抵抗瘦身潮流的作品。「大美人」義指肥胖女性。(香港：南華早報，2002年)

在五位受訪者中，少君比較明顯對自身的女性肉體提出否定的話語，這可能與年紀有關，因為靜宜也曾提及發育時期女身帶給她的困擾。但正因為佛法的隨機和弔詭性，讓少君可以游走於不同性別身分之間，而永遠取得有利位置。女身為她帶來麻煩，但她中性的長相和高大的身型，亦令她經常被不認識的人錯認為男孩而在排班時把她推上男班中，「肥胖」可能得不到俗世的喝采，但在佛教出家眾那裡卻是一種「福報」，對志願出家的少君來說有利無害。少君總是選擇從「另一個」，或曰是有利於己的角度去詮釋自身的事情，而佛教義理，就正正給予了她這樣的空間。

4.3 佛教女人的得力與消力

上述五位修行人雖然各有際遇，但她們都有個共通點，就是佛法和修行在她們生活中都佔了很重要的解釋位置，不但她們會用佛法來解釋自身或她們的遭遇，她們也會用自己的經驗和需要來解釋佛法。在這討價還價的過程中，這些解釋有時更會因為說話的人的身分，或因話語內容能獲得大眾認同而產生普遍性，於是，一些新的話語論述、信仰想像、權力關係，甚至女性修行的新楷模便由此產生了，而她們也在當中得力或消力。

4.3.1 傳統與信仰想像

在第一次訪問裡，慧明不斷地重申，雖然「有時女眾做事比男眾好」，但由於女性的地位「始終」比男性低，所以男眾「無論如何」也會站在前面，這令她「最不服氣」，但排班卻是「傳統戒律」，並且「始終」不可改變。那麼，慧明的看法不正是自相矛盾嗎？表面上，她為自己要屈服於「傳統」而感到無奈，但心底裡，她又急忙用「傳統戒律」來為女性的能力設下關卡，她的內在法則究竟是甚麼？

真正的原因可能源於一種很複雜的心理因素。慧明後來承認，在進行第一次訪問的時候，她正處於一個工作和修行上迷惘而失落的適應期，這種「始終不行」，很可能是對挫敗投射性的宣洩，但這宣洩卻連帶著一種可透過激烈的、但同時是合法的肉體轉換來解決問題的想像。因此，說「傳統」對這位女性帶來「障礙」，不如說是帶來了「障礙動力」更為貼切。或者，在進一步分析慧明如何在骨子裡其實是在堅固她

所謂的傳統而不是在反抗它之前，讓我們先來了解慧明的「傳統」，究竟建基於甚麼？

首先，當慧明（及其他受訪者）不斷地在強調「傳統」時，其實她們是在說哪一個傳統呢？是指她所屬的人間佛教傳統，還是她自幼跟隨母親拜黃大仙的家庭信仰傳統？是這兩個傳統的對抗與混和？抑或跟宗教根本毫無關係？訪問中，慧明經常提及女身不淨和陰氣重——在第二章我們確實看到佛教的確強調女身的不清淨，但卻未見有跟「陰氣重」混在一起使用。在談及女身時廣受引用的《大愛道比丘尼經》很勉強地有一句把「陰」(femininity)和女身不淨拉在一起的話：「以陰不淨」³⁴。但這句話極少被引用，筆者亦無法從其他佛教徒口中尋獲這個說法的參考。然後，回顧慧明的家庭信仰背景，³⁵令我開始懷疑「女身不淨及陰氣重」是一種混和了多重信仰傳統的義理。首先，「陰陽」是中國人相當獨特的宇宙觀，³⁶其次是慧明有一段關於戲行裡信仰的敘述，為不潔和陰氣重的來歷留下了一條重要線索：

在戲行裡，男眾的地位非常高，女眾的地位非常低……在戲行裡有所謂衣箱，旁有道具箱，再旁有神箱。神箱中是供奉華光師父，道具箱中有些板是可以給男眾坐或睡覺，但女眾卻絕對不可以，因為佢話（廣東話，指「他說」，但這裡沒註明指誰）女仔是不潔的……在《祭白虎》裡，是沒有女仔做的，因為所謂祭白虎，不是做給陽間的人看——把白虎鎖起，讓戲可以順利的進行——通常都會找一些男眾武師，因為這真是（關乎）剛陽氣重，煞氣重了！是那些煞氣才能抵得住陰力，才能擒著白虎。

最後，慧明證實了筆者的假設，她指出：「十三年來，只要你在戲行裡，就一定聽到這兩句說話（女身不淨及陰氣重）；但我不敢肯定告訴你我是或不是受了這影響；而以前拜黃大仙時，確有所謂period期不能上香的說法——我後來才知佛教沒有這回事。但這可能已經成爲一個住在心裡，根深柢固的觀念。」

³⁴ 《大愛道比丘尼經》T24.949c.3.

³⁵ 在訪問期間，慧明雙親不幸去世，筆者在參與伯母的唸佛法會時觀察到，她的喪事分別以佛道二家的禮儀來辦理，因此相信即使慧明對佛教狂熱非常，但意識中仍帶有深刻的民間信仰觀念。

³⁶ 將陰陽與男女掛勾，始自戰國，但《易經》中已有「女壯則男弱」的說法。發展到漢代，開始有「陽貴陰賤」，甚至是只要是陽強陰衰，陰陽失調也不怕的理論。因此，陽尊陰卑是中國人社會中一個非常支配性的論述。參考鮑家麟，〈陰陽學說與婦女地位〉，載於鮑家麟編著，《中國婦女史論集續集》（臺北縣：稻鄉，1991年），頁37-50。

必須強調，這裡並不是要顯示慧明所抱持的，是一個「錯誤」或「非佛教」的傳統，只是想說明她言之鑿鑿的「傳統戒律」可能並無理所當然的建基，亦不見得受到其他佛教徒認同。然後，在訪問中筆者告訴慧明，密宗裡是不排班的，她不但感到詫異，並且表示不以為然；再問她，假如有一天社會上兩性已經完全平等，性別不再是分別的因素，而佛教傳統亦隨之而改變，她會認為男女身都無所謂嗎？她的回答是：「這個假設太飄渺（渺茫）了，但即使是這樣，我仍會選擇轉男身，因為在我的八識田（潛意識）裡受著很重很重佛教傳下來的宗教影響：就是男性在修行方面始終會較快和較好。」

這才是最關鍵的一點！我們終於明白為甚麼慧明要強調「始終」：這個「傳統」雖然為慧明帶來了形式上的限制，但也為她的來生帶來好處，因為，在那個她自己編輯的「傳統」的論述裡，她只須透過轉換一個特權層級的身體或成為榮譽男人，就能克服一切困難，而免卻在現世中爭取改革所可能帶來的痛苦。假如「始終」並不始終而是充滿著無常的變數，她的信仰想像便要落空了。與其說是慧明以現大丈夫相為理想，不如說是她把難以解決的個人問題通過轉身的信仰想像來解決。事實上，「女身障重修行慢，還是下生再來吧」這些似是而非的業障論「傳統」，的確給予了很多女性一個不用精進修行的好藉口，這正是性別平等有可能不受歡迎的原因，因為女性自強的同時就很難保有原為弱勢者的「福利」，如男士付賬或小心呵護。

4.3.2 以退為進及以傳統制傳統

某程度上，大部分受訪者對女人這性別都採取不太友善的「傳統佛教」態度，例如表面上，她們會提出一些帶恐嚇性的因果業報論，以至我們會相信她們認為在佛教中抗爭，甚至只是提升女性地位都是危險的。例如少君會為現今佛教女眾強於男眾的趨勢而感到痛心，之前我們讀到密教所指的佛陀第三次轉法輪時參與及證悟的女性都比男性多的現象，在少君眼看來卻是「不健康、不正當」的，因為：

正信佛教的男性愈來愈少，釋迦牟尼佛預言將來甚至有女出家人收比丘作徒弟，或白衣（居士）上座的事情；對一個正信徒，這些事情是不可以發生的。

然而，少君無奈地認為，由於蜀中無大將，「讓一個目不識丁或完全無正知正見的男性講經，還是讓一個有正知正見，又有雄才偉略的女性去講經？」兩害取其輕，「當然是（選）那位女性」了。同樣，悲瑪認為只要女眾安守〈八敬法〉，佛法就會長住於世，反之，若女眾「超越」了男眾，佛法就會早滅五百世，而「罪過是歸於我們」。³⁷對於女眾僧團的成立，悲瑪有以下的演繹：

為了對治我們女眾將來會破壞佛法，佛當時不想我們女眾出家，後來經阿難尊者求情，佛的姨母才能出家，我們才有機會出家。當時佛就製訂了〈八敬法〉。只要我們能遵持八敬法，佛法就會長存於世，否則，佛法會早歿五百世。我也曾經很突出的跟著密宗男眾的班走（在其他男眾前面），但面子上，其他男眾放不下，因此，我們不可能超出他們。如果我們真的要這樣走（在他們前面），就是犯了〈八敬法〉，佛法早滅五百世，罪過是歸於我們……我認識很多出家人在提高女眾地位的事情上是過分了，女眾超越男眾，這是一個很大的問題。我們要記著，不要太好強、好勝，這是很重要，因為女性潛藏（被壓抑）了這麼久，會不自覺地超過（男性），流露出來的威（嚴）——氣燄是你自己不知的，女眾愈強，男眾就愈來愈低微。我們要不時警剔自己，要記著維護佛給予我們出家的機會，這是當時摩訶波闍波提比丘尼答應了佛的。

表面上，兩位受訪者對男性權威絕對尊重；然而，在順從的背後，卻隱密地存在著一個這些女性與「傳統」抗衡與討價還價的秘密空間，她們並巧妙地把限制女性的教條和論述上不利於己的元素挪為己用。

先談悲瑪。很明顯，「有機會出家」是悲瑪話語中的主體，對她來說，沒有比此更重要的事了，因此，她必須要鞏固任何能支持女性出家的經教。結果，悲瑪掌握著佛陀姨母大愛道（摩訶波闍波提）、〈八敬法〉與佛法早歿的辭令(rhetoric)，在不自覺間，再生產了一套權威論述，而其權威正是來自「傳統」。在廢除〈八敬法〉的宣言裡，釋昭慧指出，原來當日大愛道對〈八敬法〉並非如悲瑪演繹的那麼倒屣相迎，在同一部經典裡，就記載了她反對〈八敬法〉中「受具百歲應迎禮新受具比丘」的規

³⁷佛經原文是女人作了沙門，正法減壽五百歲而非五百世。《大愛道比丘尼經》：
「今以女人在我法中為沙門故。當除減五百歲壽法消衰微。」(T24.949b.14-15.)
「我法中今有比丘尼。即卻壽五百歲。」(T24.953c.14-15.)

定，並向佛要求「願令諸比丘爲諸比丘尼隨其大小稽首作禮」。³⁸佛當然沒有答應，並預言「若女人不得於此正法、律中……正法當住千年，今失五百歲，餘有五百年。」³⁹「早歿」的確是無人承擔得起的罪名，不過早者只是五百年而不是五百世，當知正法住世至今已二千五百年，「早歿」的預言早已破產。

那麼，悲瑪爲甚麼還要拿著這個破了產的預言去嚇人？爲甚麼她沒有選取大愛道提出反抗的經文，而只強調女性應該謙卑呢？我們很容易跳到一個結論：〈八敬法〉與佛法早歿的辭令是男眾「對女眾之控制欲的產物」⁴⁰，「扭曲了佛門健康的兩性關係」⁴¹，是「比丘對比丘尼可以隨時祭起的緊箍咒」。⁴²但再想，悲瑪只是一個普通而且是獨立的比丘尼，既沒有比丘需要控制她，她亦沒有其他比丘尼需要她去控制，那她爲甚麼要這樣想呢？

推敲下去，我們會同意悲瑪並不是昭慧所所指的「少數奴性較強之比丘尼」⁴³，因爲對悲瑪來說，「五百世」之說並無錯誤，佛法早歿的預言是「真的」而且仍然生效，否則，那可能意味著正法是「假的」，假如整個女性出家的內容開始因爲受到質疑而崩潰，那就難以保證女眾出家的權利不會失效甚至導至佛法滅亡。因此，「五百世」是一個要捍衛的最後堡壘。否則，「傳統秩序」一旦改變所牽引出的，就是世界末日的恐懼。

此外，我們必須明白一個道理，悲瑪是一個出家人，佛教出家人的權力，必然而且必須是來自佛教的「傳統」和對它的認同。不過，認同歸認同，「講了」不等於「做了」，只是，「講了」看來卻彷彿等於「做了」。爲甚麼筆者這樣說？「囂」（傲氣重）是悲瑪對自己的形容詞，但當她捧著《四分律比八尼律本》向人說：「我們要謙卑」時，那不但是旁人，就連她自己也會相信，她已經謙卑了。雖然在筆者的觀察裡，這個提倡其實對她自己並不生效——不過，作爲一名在家人，筆者是不能看戒本的，根本不可能知道她的話語是否正確，同時亦沒有挑戰她的權力，因此，她講

³⁸ 《中阿含·瞿曇彌經》T1.607a.2，引自釋昭慧，〈當代大愛道的二次革命——廢除「八敬法」宣言〉，釋昭慧，《千載沉吟》，頁176。

³⁹ 《中阿含·瞿曇彌經》T1.607b.8-10。

⁴⁰ 釋昭慧，《千載沉吟》，頁120。

⁴¹ 釋昭慧，《千載沉吟》，頁160。

⁴² 釋昭慧，《千載沉吟》，頁160。

⁴³ 釋昭慧，《千載沉吟》，頁160。

了，就是做了。不過，這裡最重要的，是她當「講一套」並因此取得傳統權力的同時，她的「做一套」其實已悄悄地顛覆了傳統權力而讓自己得著自由。

採取「以退為進」的策略，既可能是一些知識、能力都較男性出色的女性，其潛意識裡不自覺的歉意，但亦可能是悲瑪對自己天生傲氣的努力掩藏，讓男性在面子上好過。這裡不得不提的，是在《長老尼偈》中，大愛道說了這樣的話：「比丘證涅槃，和合且精進；禮拜佛弟子，即是拜世尊」⁴⁴——在這裡，她把長老尼要向少年比丘下拜的屈辱轉化成「即是拜世尊」，不正是對「願令諸比丘為諸比丘尼隨其大小稽首作禮」請願失敗的一種得體而且得力的回應嗎？這正是聰明的女性用以平衡兩性關係的權力技術。

同樣的觀察也可用在少君身上。讓我們先回到少君在三十二相的討論——能證法身就已是最高的證悟，照理應是想怎樣就怎樣了，區區一個婆羅門教轉輪聖王的三十二相又怎可能難到一個法身佛？再者，作為大乘的信徒，少君為何不選《金剛經》來作參考呢？《金剛經》被認為是「究竟義理」的大乘經典，而它批判：「不應以三十二相觀如來……若以色見我，以音聲求我，是人行邪道」。⁴⁵當然，這裡正好顯示出，即使學者，甚至是佛教長老能證明三十二相是「非佛說」，也無法取消它在信徒間的合法性。不過，在少君的個案裡，限制女性能力的三十二相卻有另一重意義。

對於在佛教群體中絕對享有兩性的優勢的少君，女身苦難或要求女性謙卑的教育與她的經驗並不相符，一方面，她要平衡身為生理女性與榮譽男性兩者在論述與經驗之間的矛盾，另一方面她很清楚她的權力是來自她以外的一些權威，如她師父和母親，而靠攏「傳統」支配論述，對她有百利而無一害，加上她是跟隨淨土傳統的，說「不應以三十二相觀如來」，或女性可即身成佛，對她而言似乎意義不大，因為她選擇了往生淨土而不以即身成佛為目標。但無論如何，不走偏鋒（如持有女性意識）、不作抗爭（如宣佈廢除〈八敬法〉），口裡不忘發出謙卑和自我限制的辭令，有時反而很可能是保護女性權力的有效工具。我們不要忘記，少君很有可能將成為她自己口中的「有正知正見，又有雄才偉略的女性」——成為在末世為大眾講經說法的比丘尼，那麼，她就需要如悲瑪一樣，小心保存自己的權力和認受性。

⁴⁴ 《長老尼偈》偈陀161。鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，頁265。

⁴⁵ 《金剛般若波羅蜜經》T8.752a.16-18.

事實上，再拿排班來說，悲瑪不但曾在大型法會中把自己當成翻譯人員而與男性喇嘛一同走在男班中，在藏地，身分特殊的她在法會中有時甚至位居上座，僅次於地位超然的上師仁波切；而少君被認錯是男孩被推上男班時她亦沒有澄清或拒絕，反而「欣然接受」！

然而，走向頻譜的另一端，如果「傳統」對慧明來說是壓抑性，或至少是「一套」無法抗拒的論述，那在靜宜來說，「以傳統制傳統」同樣可讓女性得力，問題只是甚麼樣的傳統制甚麼樣的傳統。說到壓抑女性，靜宜所跟隨的「傳統」：南傳／上座部，相信是被公認為最歧視女性的傳統，但這一切對靜宜來說卻彷彿全無影響；筆者認為，理由很簡單，因為靜宜有她認為更需要擁抱的「傳統」，在兩次訪問中，她都強調：

接觸南傳佛教後，迷惑得到破解，尋獲自己的路向，那一刻你根本不會理會自己是女身還是男身。

能夠不生起念頭就是解決了煩惱——對很多女性宗教徒來說，這種心靈上的解放遠大過、重於性別上的壓抑；但更重要是，靜宜相信自己所擁抱的佛教「本來」就是一個重視實證經驗和修行的佛教，而這個佛教最傳統、最核心的部分就是觀照自性本空，覺醒而獲得平等的智慧，⁴⁶而在超越智慧(transcendence wisdom)裡，根本就沒有所謂的男女觀。當然，「法無男女」是不是一個達至兩性平等的正面思考方式是有爭議性的，因為「法無男女」的邏輯很容易就會延伸出「去性別化」討論來，而去掉身分在爭取自身的合法性時，未必是一個好的策略。不過，與嚴格規範男尊女卑的實踐相比，去掉「男女觀」（而不是去掉性別——當只有女性才有性別）卻可能讓女性得到更大的空間。

4.3.3 建立正面楷模及女性的傳統

最後，建立正面的女性楷模(Positive Feminine Model)無疑是其中一個讓女性可以正面得力的方法。雖然慧明表示成佛的女性楷模太少了，但她上佛學院的助緣和轉捩

⁴⁶ 平等(sama)，即均平齊等，無高下、淺深之差別。指一切現象在共性或空性、唯識性、心真如性等上沒有差別，稱為平等。為「差別」之對稱。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「平等」條，p1914。

點，卻正是源於一個女性楷模——星雲大師於97年底在菩提伽耶舉行了三壇大戒，把比丘尼戒帶回南傳佛教傳統，當時慧明也有出席，她激動地流著淚回憶這事：

當中發生了一件令人非常感動的事：一位有嚴重心臟病的比丘尼為了這次受戒，不顧醫生警告，發願只要能受戒，即使為這壇場而身亡也願意。結果，她在受過第二壇戒（比丘尼戒）之後，翌日就在金剛座（佛陀證悟的地方）上往生。原來她的願是：如果今次有任何障礙的話，她願以自己的生命來成就這次戒壇！這事令人很感動，一來她的願力很大，二來雖然她的身體無法負荷，但她終於在此生中得到了比丘尼戒，我覺得這很好。這次事件給我印象很深很深，可能也因而種下了（日後上佛學院求學的）一些種子。

靜宜亦樂於為自己找尋正面的女性楷模／典範，她帶著驕傲和自信的微笑表示：

你也聽過Tenzin Palmo（丹津·芭默）說過要以女身成佛吧，那很鼓舞！她的講法很鼓舞。我沒有辦法去求證（女身是否能成佛），只能請教有成就的修行人，那樣比較可信。

4.4 小結

本章透過女修行人的具體經驗，帶出了三個值得反省和繼續討論下去的主題：一、女修行人與「傳統」之間千絲萬縷的利害關係；二、女修行人對身體與性別身分的觀照；以及三、讓女佛教徒得力的經驗、論述及楷模。

首先，佛教徒與「傳統」之間有千絲萬縷的利害關係，絕不是昭慧法師的振臂一呼「廢除〈八敬法〉」，開展「爭取男女平權」的革命，就能「告別傳統」，況且，真的告別了也不必然帶來解放。哪管是怎麼樣的「傳統」：是自己拼貼／建構的，還是集合大眾願力的，它都是一個支配話語與權力的集中點，也是一個支取力量的有用泉源。如果說，一個宣稱必須遵從某些境況和習俗(circumstance and convention)才能獲得接受，⁴⁷那就表示，位處邊緣的佛教女眾必須善巧地利用傳統，（至少在表面上）不能偏離，甚至對它棄絕否定。在本論文中，受訪者所展示的，就正是她們如何在佛教極其紛雜的傳統中，找到自己的合法性和立足點。此外，受訪者所身處的場景為她們的

得力發揮了相當大的正面作用：當一個傳統未能給予她們所需，這些有幸生長在香港，一個宗教多元性的都會的女性，就相對輕易的選擇和跳槽到另一個可讓她們擁有合法性的傳統；她們一方面緊靠其傳統，從那裡支取資源，但另一方面又憑著自己擁有的資源，如知識和財富，透過對傳統論述的重新擺放，或用傳統的話語和邏輯創造有利於己的論述局面。

至於女性與其自身的關係，大部分受訪者都抱持著較為負面的底度，並以（只）針對女性的「去性別化」作為救度的話語基礎。然而，她們之間也存有很大的差異性，如她們雖認為女性本身的本質是不好的，但她們卻同時能從佛教義理中找到肯定「自身」的存在價值。

或許，受現代女性主義洗禮的我們會認為，無論怎樣說，佛教的「去性別觀」都是壓抑女身的，但靜宜表示，在開始禪修以前，「我會介意男性或女性這回事，聽了很多又看了一些書，加上自己的生活經驗，就發覺肉身有時是會影響我一些行為」，然而，在修行以後，就發現「怎樣take action（行為），在某些時刻，其實是沒有影響的，是男性還是女性的身體根本不重要；個body（身體）就好像只是今生借來用」；性別差異的困擾亦隨之消失。由此，我們實在不能排除「佛法」所能帶給女性心靈上的解放，最終都會超越建制教團對女性的壓抑。

靜宜的例子給了我們一個重要提示，就是說到底，佛教是一個重視修行的宗教，從佛陀時代至今，「行佛」都比「學佛」更受到尊重。修行並不需要高深的理論、不需要理性思考，去到一個極端，甚至不需要建制宗教，只要在生活中的每一個呼吸間不斷實踐——這是任何人都能做到的，亦是建制宗教所無法封殺女性的一面。因此，即使如康久寺（青海覺拉寺的附屬女尼寺院）的女尼沒有機會上佛學院取得辯經能力和論述權，她們證得無上菩提的能力卻從未被質疑。固然，既擁有非常高的學歷，又充分掌握佛法知識和擁有個人實修經驗的，就能令其話語充滿著力量，如靜宜和少君。但就算是學歷不太高、經教水平亦無法與佛學院學生相比的悲瑪，近年也開始發現自己「不能亂發願」，因為經常有願必成；她認為那是修行認真而得到空行護法的「照應」的結果；悲瑪的經歷，可能正在低層次上體現著「行真實」或行「真實語」（satya-vacanna）⁴⁸，假如她真的有這種從修行而來的力量，那就教人不敢不尊重她了！

⁴⁷參考Dietmar Neufeld, *Reconceiving Texts As Speech Acts, An Analysis of I John*, (Leiden: E.J. Brill, 1994), p.48.

⁴⁸平川，《印度佛教史》，頁454。

最後，受訪者某程度上，已開始建立她們自己的佛法義理論述，尤其靜宜提出了「平等心」，以及具影響力的女修行人如Ayya Khema、Tenzin Palmo，甚至極具爭議性的釋昭慧等的名字，對於生產女性友善的佛法，都是一些重要元素——新的詮釋、新的論述、具德的楷模——可以預見，當因緣和合，女眾的傳統很自然就會建立起來而形成一種新的佛教文化。

5. 去性別化與權力主體

從第二至四章，我們追蹤了整個女身成佛論述的發展、女性在其中作為論述及權力主體的角色，以及這個權力主體的傳承到了今天的面貌，和她們處理自身與論述的關係的話語。

簡而言之，女身成佛論述一直在隨著不同的場景和形勢發展和改變——自佛滅後，「成佛」的話語漸漸開展了，卻同時伴著「女身不能成佛」的斷言，由此，來自佛教裡各門各派的話語就開始把女身成佛堆疊成一個論述議題。到了公元以後，說一切有部開始提出女身可靠轉男身成佛而改變了論述方向，但轉身論又被法無男女的理論駁倒及取代，甚至藉它來發展新的內涵。某程度上，我們可以說大乘佛教的女身成佛論述就停留在轉身論上，因為法無男女只是提出了「沒女身」的話語，卻沒有為女身成佛提供更進一步的討論。到了公元八世紀，佛教進入密續時代，提倡人人即身成佛，女身成佛便不再是一個議題。

事實上，不同佛教傳統，從歷史時代到生活中的現代，對女身成佛都沒有一致的話語和最終的定案。從佛法的角度去看，女身成佛無論以何種面貌示人，它都不是一個真或假、對或錯的問題——女身成佛實相本空，因為它根本沒有實體、沒有常性、亦沒有永恆的本質——空不是指沒有，不是沒有性別、沒有女身；空是指：「女身成佛」就如《維摩詰經》裡所談的「女身」一樣，是如魔術師變出來的一個幻象，本身並無實體和面貌，它的「真相」其實全都來自它周邊所繁衍出來的各種話語，但話語不斷轉變，故女身成佛的「真相」就不斷改變。

然而，除卻歷史場景的因素以外，女身成佛論述的流動性也是為著要回應不同根器和層次的女修行者的各樣需求——因為有了流動性，那樣，根器和信心不足的女人能靠轉男身而達至最高成就、乘願再來的可保留女身來普度眾生、具大成就的更可即以女身成佛、而只想斷除煩惱證入涅槃或往生淨土的則可以不想成佛事宜……憑著懸浮轉動的話語，女身成佛論述為每一個需求提供與其相應的「真相」。

然而，在女身成佛論述裡，卻出現了一些有趣的現象。例如，轉身論的原意是爲了要從女身不能成佛的話語中解放女性，但當日換星移，轉身論卻變成了女身劣於男身的證據，女身「可」靠轉男身成佛發展成女身「要」靠轉男身成佛，而且，無論此後女身成佛論述發展到哪個地步，轉身論也依然是每一個新話語的大前提；例如法無男女，甚至即身成佛的提倡，到了最後都依然會指向女性的轉身／去性別化。然而，如果本論文第三章裡有關大乘性別論述在形成的過程中其實是有著來自女眾方面的影響的推斷，以及第四章有關女性用以退爲進的姿態來創造有利於己的論述局面等的分析都能成立的話，那保留轉身論或把法無男女等同於去性別化的，都是某一些——我們不敢說是所有——女性基於她們所處時的時空場景裡無數現實上的考慮而作出限制內的最有利於女身的選取。

否定自我或以退爲進，成了女性對限制的直覺反射生存策略；昔日大乘運動中的女性的所作所想，並非前無古人、後無來者，甚至可以大膽說一句：今天本地佛教女修行人正正就承繼了她們「沒女身的權力和主體性」。雖然，比起先行者或其他國度和傳統的女同修相比，本地佛教女眾有著相當多的選擇，至少她們可以有機會和權力選擇拒絕或接受一個話語，甚至離開自己不太認同又無力改變的宗派／傳統而跳槽到與自己信仰吻合的宗派／傳統裡去，但有一件事卻是女眾們從古到今一脈相承的，就是女性與話語之間零碎斷續的磋商和互動。由此，本章的分析打算從兩方面的問題出發：其一是轉身／去性別化的話語對女修行人的意義以及它的深層指涉，其二是那些沒女身（去性別化）話語中的權力和主體性，究竟是一張怎樣的面貌？

5.1 從轉身到去性別

從本論文的第二和第三章，我們大概瞭解到，轉身論是爲了反駁女身不能成佛之說而出現的話語——其意識形態背後極可能隱藏著印度人認爲應該只有男性一種性別，因此，認爲女人也可以變成男人，某程度可說是對女性的解放。但爲甚麼「可以」最後卻變成了「必須」？而且，這種女人必須要成爲男人，或至少要丟棄女人的性別的話語，更是在講求性別平等、女眾地位最高的中國大乘佛教傳統而不是女性地

位較低的藏傳或南傳裡廣泛流佈。這不禁令人聯想到，「轉身／去性別」的話語，很大程度其實是大乘佛教女性二千年來親自保留和庇蔭下的特殊協商法門。

5.1.1 去性別化——現代轉身論

爲甚麼轉身／去性別化會是大乘佛教女性的協商法門？現任慈濟大學宗教與文化研究所所長的盧蕙馨，在1999的《中央研究院民族學研究所集刊》曾刊登過一篇以研究慈濟女性委員透過身心奉獻和實踐去性別化來操控自己的身體行動去行菩薩道的文章。在〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會爲例〉中，盧認爲慈濟志工們透過義務工作從社會身體進入宗教身體，並提出此現象「顯示其『去性別化』的自主過程」，以及認爲領導慈濟的比丘尼「『非男非女』的中性象徵強而有力，適足以對女性信眾的身體語言產生引導示範作用」。¹

盧蕙馨提出了「社會身體」和「宗教身體」的概念。她認爲，女性的「社會身體」必須載負社會所界定的女性角色行爲，是不可抹滅的；但女性的「宗教身體」卻可以抹滅其性別特徵和文化上的性別建構。²盧的調查對象都是一些中、老年的家庭婦女，她們的共同特點是看輕自身的疾病，全情投入慈濟的義務工作。在分析中，她們從（家庭以外的）義務工作——行菩薩道中找到其生命意義，並令其身體轉化成宗教身體；³她們透過自身的疾病和照顧其他病患，真正領悟肉身無常；⁴並透過千手觀音的集體象徵形成「神聖連結」，以「宗教人」的語言、情感和行爲互動。⁵這種「宗教身體」和「社會身體」並存的現象，展現了細緻的身體政治，也重建性別觀念和形象。⁶文章因而認爲，慈濟的義務工作引導（了）女性經歷從身體自主到去性別化的過程。⁷

即是說，女性因著帶有苦行性和奉獻性的義務工作，在宗教的場景裡，把社會身體轉化成宗教身體；雖然，我們無法從盧的研究對象的口中聽到她們是否意識到自身去性別化的企圖，而研究亦沒有很清楚闡明兩種身體與自主和去性別化的關係——女

¹ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建〉，頁305。

² 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建〉，頁281。

³ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建〉，頁289。

⁴ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建〉，頁293。

⁵ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建〉，頁297。

⁶ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建〉，頁295。

⁷ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建〉，頁290。

性究竟是透過去性別而得到轉化和自主，還是因為得到自主和轉化而達到去性別化的效果？抑或是女性在話語身體(discursive body)轉化過程的同時經歷著去性別化和得到自主？無論如何，盧的去性別話語其實跟佛教女性轉身論的話語具有一脈相承的關係。還記得Nancy Schuster指大乘佛經中「轉男身」的真正意義在於女修行人能行轉化肉身這種宗教力量嗎？某程度上，盧提出的把社會身體轉化成宗教身體，在意義上與Schuster的轉身是一樣的，二者最基本的共同點就是兩方都牽涉到女性靠著消除自身性別來達至宗教上的提升或因著宗教上的提升而具備消除自身肉體上的性別刻痕的能力。因此，「去性別化」的意涵雖與「轉身」不盡相同，但前者卻可說是後者的現代版本。

5.1.2 轉身／去性別還是陽剛與陰柔？

可以說，盧蕙馨的研究以一個參與觀察的形式，忠實地呈現了中國佛教女性明確地嚮往「轉身／去性別化」的特殊現象，這一點與本論文的觀察是吻合的，即部分受訪修行人都相信得到一個男身——男性的「話語身體」，對自己在宗教上的提升是有幫助的。然而，本論文的受訪修行人所持的「轉身／去性別」話語當中，卻展示了盧的研究以及兩種身體論述所未能涵概的三個層次。第一層次是對女性及女體的否定——女性的本質是不好的，女性的身體亦只能帶來痛苦與麻煩，例如要進入婚姻和母職，就是女人的一大障礙，因此，最好可以變成男人，或至少不要「像女人一樣」，那是最明白的「去性別」觀；第二層次是「善巧」地接受女身在隨機的情況下，也可以是好的、有用的，因此不必有「去」或「存」的問題而是要為弘揚佛法而善加利用；第三層次則是「去性別觀」，即不是不要有男女，而是不要有男女見；持這種意見的受訪者，有時甚至會否定轉身／去性別的論述。五位受訪者的各項話語，幾乎都平均分散在三個層次中。

必須留意，上述的去性別觀隱隱奏著受訪者的弦外之音。例如「最好可以變成男人，或至少不要『像女人一樣』」——其實所謂「最好可以變成男人」，既有可能是指整個性別身體變成是男性的或在話語上變成男人，但亦有可能只是拒絕當妻子和母親，那麼，在一般人兩性二元對立的思維中，不是「女人做的事」，就即是「男人做

的事」。例如悲瑪在解釋為何女身障重時，提到佛教要對治的人類的一大過患：愛欲，當然，悲瑪只看到女方的問題：

女性不能平衡自己的心，因為結了婚，就覺得自己是要受保護的、疼愛的一一因為女性敏感度非常高，如果她感到那位男性在行為上對你不太……時，她會立刻知道，而且接著下去也會很不開心。這樣她就不能過她思想那一關，對嗎？這就是我們障礙的一種。

但是，如果不結婚，就沒有這方面的追求了，因為「自己可以控制到自己，天天都是如是過」。相反，

如果你是一個在家人，你結婚之後（一切）就必定像是你的責任，女性好自然就會生出母愛來，自然想為這個家庭做付出一切，犧牲自己。但男性就不會有這回事。

接著，悲瑪說了這麼一句話：「在修行時，我發現真的是做男身好得多，方便得多；這是無可否認的。」當時，筆者以為她是指「如果」是男身，修行就會方便得多；然而，再三重讀這一句話，卻發現了當中的玄機：悲瑪要說的是：她「以男身」，或「像男身一樣」修行，真的方便得多！「男身」是指她已擺脫了婚姻、家庭，和一切「女性的」思維（把自己看成是弱者，娘娘腔等）：

只要能擺脫自己作為女性的思維，想著自己不是一個女性，根本就沒有這種障礙……與男性沒有分別……我經常覺得自己更多是一個男性。

很明顯，變成男性，跟肉體上的轉身一點關係也沒有。受訪者話語間的「女身」或「男身」，很大程度是把女性氣質(femininity)和男性氣質(masculinity)與「女身」或「男身」混在一起。就拿男身與大丈夫的討論為例，受訪者很容易就把二者混淆。據少君的推測，「大士」(mahasattva，摩訶薩埵，為菩薩之美稱)⁸這個本解作「上承佛法，下渡眾生者」的尊稱，在佛經翻譯過程中被譯成「大丈夫」。以中國社會自東漢以來就已以男性——陽／雄為標準，那麼這個假設應該是成立的，即是說，「大丈夫」對於本身也是男性中心的譯經者來說，某程度也具備「大士」的內涵。不過，也別忘記，古今中外大部分的社會不但崇尚陽剛氣質，更習慣性把所有好的品德都歸到

⁸佛光大辭典線上簡易查詢「大士」條，p 751。

陽剛的名下，因此不難理解受訪者因何希望「現男子相」：就是要變得具有陽剛氣質(masculinity)，即是好的品德；同樣，慧明亦澄清，她所謂的想現大丈夫相，絕對不等於她要去做變性手術，而是指希望自己能少一些陰性氣質(femininity)，即不好的品德。

因此，受訪者所嚮往的，與其說是任何一具男性肉體，不如說是具有陽剛氣質的性格和一具非性化(non-sexual)的肉體（當然，不是「女性」肉體會更好，但沒有人想過要變性），所謂去性別化，就是要減少自己的陰性氣質而增強自己的陽剛氣質。這是慧明所強調的「現大丈夫相」，可能就盧蕙馨指的「非男非女」的中性象徵吧。

5.2 女性的權力與主體性

在瀰漫著轉男身和去性化的氣氛下的中國佛教女性（雖然五位受訪者各自屬於不同佛教傳統，但某程度上，她們都曾受到中國佛教深刻的影響，並且生活在以中國佛教為主流的地區），其權力與主體性實在是一個非常耐人尋味的課題——她們作為一個有自主性的成年女佛教徒，究竟如何看待自己或回應他人的看待？她們如何在有限空間中實踐權力和作出選擇，又如何拓展自己的權力和空間呢？她們如何掌握佛法與佛教建制，又如何掌握自己的修行？

上一節已提出一個現象，就是至少在制度上，漢傳佛教是對女人最開放的傳統；至少在表面上，中國佛教女眾的自我形象最高；但最奇怪的是同時卻又是最強調「要永遠得男身，而不是女身」，⁹難道她們的主體性，真的是和去性別有關？

5.2.1 沒女身的主體性與權力

也許，正是出於同一個原理，女性在中國佛教裡因為能夠與男性分享權力，亦可對男性的權力構成威脅，因此，她們承受的壓力也會最大，至令女眾間流傳一種「要與男人看齊是不對」的話語——¹⁰如果在幾乎所有條件也是「一樣」的前提下還執著要

⁹ 釋昭慧·釋性廣編著《千載沉吟》，頁235。

¹⁰ 悲瑪認為：「女眾抑壓了這麼多年，好勝心的反彈可以是很可怕的；結果，當女眾愈強，氣燄高張，男眾就愈發低微，當人不懂得尊重佛法時，佛法就會沒落……當提高上來時，女眾絕是可以好強，因此要不時警剔自己：我們要記著維護佛給予我們出家的機會，這是當時摩訶波闍波提比丘尼答應了佛的。」

對治性別間的差異，就會被視為「得寸進尺」。¹¹然而，如序章中說過，中國佛教裡有一種習慣，就是女性同修之間愛互稱「師兄」，與其說這是男性中心主義加諸於女性身上的否定，不如說它是女人為了爭取自身合法性而支持／發展出來的策略更貼切——女人把自己從「低下」的女身抽離，以男性的階位互相稱呼，一方面強調「男女都是沒有分的別的」，但暗地裡卻不正是把自己「抬高」到與男人「看齊」嗎？這種表面上的「自我否定」，其實暗藏「自抬身價」的玄機。

從大愛道到悲瑪，佛教女性似乎都很懂得以這種「以退為進」的權力調控技術，透過抽離、否定和犧牲自我來避免受到傷害，以及換取所需，甚至因此得到權力／力量，這在上一章已經詳述過，不在此贅。結果，當我們為一些佛教長老（或長老尼）否定女性的話語而生氣時，卻會發現最擁護這些話語的，正正是話語的對象。當我們懷著對女性尊嚴的維護而去肯定母職等「女性的」價值時，對她們來說卻正反過來維護了壓迫女性的價值。當我們為女身所受的委屈抱不平時，卻會發現，有時那些苦原來是女性自己所想要的——筆者曾從多個途徑聽到同一件事：某大寺院裡負責炊事的比丘尼總是把破碗或次等，甚至是壞了的菜給予尼眾和居士，而把最好的碗和最嫩的菜留給上座比丘——原因？大概是相信這樣做可以清除業障，積聚功德吧。不過，話雖如此，相信根本不會有人介意尼眾的這種作法，相反，堅持要為自己的平等對待提出爭取，卻有可能造下「貢高我慢」的惡業。福柯的名言「有權力的地方，就有抵抗」¹²，來到這裡有了新意涵：如果沒有半點性別「壓抑」，又哪來力量作反彈？有所謂「煩惱即菩提」¹³，苦痛，反而是幫助人解脫的資糧呢！如果說女性沒有成為男性（即高級性別），無論是因為福德太少還是惡業太多，相信有很大數目的佛教女性都不會再去計較在今生以苦行、犧牲、讓步和否定自己以為來生的幸福鋪路。

的確，雖非原意，但佛教的因果宇宙觀卻具備合理化惡魔統治的潛質——那麼，在民主時代，我們以為佛教女性需要平等和權力，然而，對她們來說，不平等才是最平等，得到權力反而最不實際。一位比丘尼私底下跟筆者說：她們的傳統有條不明文

但（女性地位）在低之中也不要低至抬不起頭來——他有五件衫我也有三件，不用多，起碼有替換，不要連這個機會也沒有。」

¹¹ 守成長老對昭慧廢〈八敬法〉的評語。見釋昭慧·釋性廣編著，《千載沉吟》，頁198。

¹² Michel Foucault, *The History of Sexuality An Introduction*, (New York, Vintage, 1990), p. 95.

¹³ 煩惱與菩提相即不二之意。妨礙覺悟之一切精神作用皆稱為煩惱；反之，斷絕世間煩惱而成就涅槃之智慧，稱為菩提。然貪、瞋、癡等煩惱，其當體為菩提；離此菩提法性之外，則別無諸法可言，故於煩惱之性立菩提之名；此即兩者相即不離之意。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「煩惱即菩提」條，p5517。

規定，最高領袖必須要是男性，但她認為，沒有權力，就不會惹起紛爭，反讓比丘尼可以安心幹實務。這裡弔詭的是，正如大觀禪師在提到她得「印可」而成爲禪師時指出：「修行不是要鬥彼此有多棒，重點反在大家有多快放下，行爲比印可更重要，因此，我不會以此作爲事業成就。」¹⁴這裡，我們面對著一個非常不容易平衡的議題：放下我見、不執取，隨緣盡份等佛教價值觀，無容置疑都是能使人獲智慧並因而得力的方法，然而，它們也能成爲合理化要求他人犧牲，並壓制要求平等的訴求（尤其在性別方面）的工具；那麼，在弱勢者而言，這些究竟是助力還是阻力？何時才執起、何時應放下？

福柯的權力和抵抗二者對立但又相互依存的說法在佛教女性的場景裡氣氛竟突然變得詭異：首先，誰是權力、誰在抵抗？看似穩定的關係原來一點也不穩定，權力像水一樣在四眾間流轉；再舉一些例子：在過去兩年的參與觀察裡，筆者眼看、耳聽過多場教團裡的權力鬥爭——當大家各出奇謀爭奪「師父」（最高權力的具體化）的權力傾斜時，男性未必比女性優勝、出家人的正式權力可能於在家人身上根本無法施展；而當「師父」未能作出合乎大眾心意的傾斜時，權力會倒向哪一邊？誰將會成爲下一個抵抗者？實在難以預測。然後，很明顯，無論男性中心主義二千多年來如何努力要把女性排出僧團或向其施以各種科層和論述控制，但佛教經歷的五個五百年歲月裡，卻無法抹煞忠貞但某程度上又具操控性的女眾在背後生生不息的支撐力量，尤其在家女性，她們對宗教的虔敬，體現在對僧團和法的供養，這已超越了權力和抵抗對立又互依存的境界，權力和抵抗根本就是一直在擁抱交纏！

無論如何，很難再認爲這些女性是父權的受害者，因爲她們才是父權力量的最大泉源；甚至男性／父權中心主義的宗教，也未必真的代表男人上位或權力掌握在男性／出家領導手中，因爲，那股巨大的、不知名的、找不著源頭的主流經教性別論述權力，正是由這些基層女眾透過一個小點、一個小點的話語和權力的串連而建立、產生作用，並予以維持。這個權力網絡內的話語混雜紛紜，經常自相矛盾，而且不斷隨機轉變，但在「女轉男身」的立場上卻出奇地具有連貫性，毫不含糊。從這群女性身上所體現的，正是權力的「內在性」。權力，或權力的有效性主要並不來自外部而是來自女性自己本身已內化了的某些權力和話語——弔詭的是，女性又倒過來成爲權力的對象而「充權」。因此，不可再認爲這些女性的轉身或去性化觀念是源於被父權否

¹⁴ 訪問。大觀禪師，21/5/2003，香港。

定，反而，這些女性透過否定自己而得力——這二者的因果關係實在很難弄清，但現象就是話語間最否定自我的佛教女性往往掌握最大的論述權，她們當然亦是佛教性別改革中最大的阻力之一；至於那些原本用作規範她們的權力和話語及典籍，卻淪爲了她們的手段和共謀。

不過，我們同時必須小心，留意別把揹負著不同背景和企圖的所謂佛教女眾簡單約化成「佛教女人的主體」，即使她們之間有某種約定俗成的默契，但仍不能視爲「一」。而她們的所謂主體性亦受著太多社會、文化、歷史、教育、宗教實踐等等的限制和影響，就如佛教中「我」的觀念一樣，這個主體性是流動的，反映著的無量的「他者」，但「他者」與「我」又早就混爲一體。或許，就如佛教述語「無始」一樣，我們永遠也無法找到權力和話語的真正源頭，也不會找到真正的主體性。

5.2.2 顛覆性的主體權力

無疑，傳統上很多婦女都會透過完全順從權威和否定自己而「得力」，但事實上，佛法的隨機性，又讓女修行人有空間根據自己的處境和需求而把固有的經教性別論述中一小個、一小個的話語元素拆開來增減編輯，如爲論述添加了原本不會用在女人身上的「乘願再來」話語，在不覺間產生了合理化、正面化女身的作用。那麼，女修行人其實已在重塑著經教性別論述；而我們不可忽略這些變種話語在女性間輾轉相傳所能起的累積作用，並對建制佛教或佛法傳遞造成顛覆性的效果。

如果說，較爲老式或掌握較少論述權力的佛教女性對於「傳統」會抱有較大的尊敬，那麼，另一些擁有更高知識水平、更大論述權力、更多財富，以及擁有和男性一樣的現代社會公民主體身分的女性，對待「傳統」，有時就不一定像她們的長輩一樣客氣。她們有時根本並不需要再迂迴曲折地獲取和行使權力，也不需要靠否定自己去獲得自主和主體性。起碼在受訪者中，不見得所有修行人都全盤接受轉身論，甚至連去性別化也不是必然。她們當中有些人甚至明確表示要把這種強加於自己身上的思想攆走、有些則徘徊在無可無不可之間，甚至置諸不理。不過，重要的是一些在當中冒起的新話語形式，對固有的論述，已不僅是悄悄，而是明明白白地起著顛覆的作用。

例如少君對女身和女性氣質隨機性的話語，有意無意間闡釋了原來女身的缺點竟然同時是優點，而且那種關係是流動的、沒有絕對性的：這都是傳統男性中心主義論述中很少亦不一定願意提及的觀點。筆者認為少君本人未必完全接受她自己的說法，那只是她要合理化自己的存在而作出的分析，她更不會希望自己的話語會顛覆傳統佛教的性別論述，但當這說法重複在不同的場景中被不同的人以不同的方式提起，那麼，一個與傳統認為女人下位相悖的話語就會形成，並成為顛覆力量。

另一方面，靜宜選擇相信「真正」的佛法傳統本來就是破格和基進的——不要盲目相信真理，一定要親身體證，而她的親身體證恰好讓她否定了主流經教性別論述中的一些話語——這種親身體證與紙上真理的對抗，其實已維持了二千多年，但重點是，二千年前被視為不夠徹底的修持方法（禪修）與修行目的（證涅槃）在今天的場景裡，至少對於靜宜而言，卻是有效對抗女身不能成佛之說的話語。靜宜又強調其他的女性楷模，而且不止著重她們的修持，更著重她們在推動性別平等上的話語和努力，甚至要以自己的女性身體去影響制度。可以說，在一群如Rita Gross、釋昭慧等女性主義者出現之前，這種肯定女身的話語，幾乎都從沒有在佛教歷史中出現過，但到了今天，以西方女眾為主的女修行人紛紛結集自己的經驗和想法，這種現象就根本不可能不對主流經教論述做成衝擊了。

如果「去性別」曾是佛教女性對主流經教性別論述最重要的一種回應，那麼，在廿一世紀，社會和佛教都已經歷重大改變的今天，尤以本地宗教多元的環境裡，轉身或去性別化的策略，是否還足夠回應佛教裡的性別問題和女眾的需要？去性別化還是否女性主要的自主策略或後果？這一點，我們將在下一章再談，但卻可先在這一節分析新世代女性光明正大的權力和主體性對傳統的主流經教性別論述帶來的顛覆力量。

從宏觀角度，若佛教女眾變得更有自主性，並且不再需要以迂迴曲折的方式來攫取和行使權力，只會令佛教變得更好而不會對它造成傷害，但女性新形式的權力和主體性，卻有可能嚴重挑戰傳統主流經教性別論述。以女身成佛論述為例，新派女眾修行人可能根本已不再需要轉身或去性別化的策略來讓自己得力，但諷刺地這不是因為此策略已過時、不再合用，而是這些女性所揹負的「社會身體」當中給她們在性別上賦予的，是與上一代大大的不同的意義，某程度上，我們可以說社會已搶先一步把女性「去性別化」，因為作為一個公共空間的主體（理論上）是沒有性別的——這種去性別化與過去佛教所提倡的去性別化原理是一樣的「把女性提升」。這種邏輯實在令信

奉女性主義的人尷尬——但這也正是佛法最弔詭之處：就是沒有好與壞，只有合適與否——二千年前發展出來的轉身／去性別論在今天看來是對女身的否定，但二千年後讓女性提升的，卻又是與轉身／去性別異曲同工的性別化公民身分；不同的是，現代司法體制下的性別平等，並沒有要求女性先放下自身性別才能擁有主體性——雖然事實上所有的主體性，其實都是向陽性傾斜的；公民身分的確立，是讓女性跟男性一樣，而非男性跟女性一樣擁有平等權利。況且，根據福柯的分析，這種主體性某程度是不懷好意的，是現代資本主義社會為要從公民的肉體中榨取最大資源的策略，最簡單的例子就是作為主體性的公民需要納稅，但躲在丈夫身後、主體性不明朗的女人卻往往可以從稅網中逃脫。

無論如何，從正面去看，在（假設真的）沒有「性別見」的現代社會的氛圍下，當女性不會被特地性化或性別化，那麼，性別平等即使不完全平等，但若差異（而不是不平等）會被包容而不是成為議題，「性別」隱然「不見」，也不必然意味著是對女性不利的事。

5.3 小結

從上述的論述看來，佛教女性的確擁有一種很奇特的主體性：無疑，她們被論述權力建構和對象化，但同時卻給賦予了一個論述上的「女身主體」，而踴躍的宗教參與和供養，更實際地令她們成為教團裡擁有非正式權力的主體。她們看似在被動甚至主動地配合著權力話語，並將它內化、生效，然而，表面馴順的同時，她們卻又用迂迴的方式去影響、扭曲話語內容讓自己暗裡得到提升，甚至在必要時暗地反抗它，令它難以對自己生效。她們非常懂得避重就輕，並阿Q地不去計較權力上的得失——但這也可解讀成是她們對權力抱有與眾不同的看法，例如她們對正式權力可以不表示興趣，但卻又非常重視爭取非正式權力。

此外，經教性別論述對每個佛教女人的意義都不同，有人視之為保護戒律、有人視之為宗教規範、有人視之為歧視阻礙，有人要將之改變或剷除；但正因為有了維持與反抗之間的張力，論述變得更牢固和實在，並變相成了「保護傳統」的最後堡壘。一面為了力保自己在其中的「主體性」，一面又靠這論述支持自己的轉身／去性化話語，部分女性必然會成為權力論述中的最大支撐力量。

不過，另一方面，女性需靠「去性別」來獲得主體性這一論述／現象非常有趣。從反面來看，作為弱勢一方不要自己的身分，又怎能基於此而匯聚力量，爭取權益呢？然而，從正面看，原來「性別」無論如何都是基於一些複雜的原因——簡稱「只有意向但沒有主體（源頭）的權力」而被建構或取消。這種性別建構在女人這性別中尤其突出，從這層面去看，不處理性別、去性別化，或女人去掉「女性」而融入「全體」：成為男性，又的確可以成為主體得力、「眾生平等」¹⁵的要素。然而，再看深一層，性別的去存實在涉及太多非主體性的關鍵；更重要是，這牽涉到人們對陽剛(masculinity)和陰柔(femininity)的偏向，簡單來說，去性別的深層意義是要使所有人都向陽剛傾斜。本來，陽剛和陰柔都是文化建構，但很明顯，陽剛總被配給社會所喜取的而陰柔就要裝載大眾所惡捨的，二者不但帶價值取向，而且有科層權力關係。在佛教的場景裡，對陽剛的傾斜是壓倒性的，因此，被打成陰柔的女性就要轉男身或去性別來去掉「女身的本質」，現大丈夫相。如果我們除去性別偏見的眼鏡，可能會發現萬事萬物都在證實男／女與陽剛／陰柔並不對號，甚至陽剛／陰柔本身也不是對立的，但陽剛與陰柔的對立，卻成為強勢妖魔化、在論述上壓倒弱勢的有效工具／手段。

最後，相對於傳統女性要作男性的論述，Rita Gross在其「女性義理學」力作 *Buddhism after Patriarchy* 中，足足花了一半篇幅去提出並闡釋她心目中的「同體論」(androgyny)，不但要把女性重新置入佛教體制中，更要開展一個從體制、語言以至心靈和思維上的改革工程。¹⁶「同體」是指「男和女」，既有別與男性中心主義，亦有別於「非男非女」的性別中立觀。¹⁷對Gross而言，「事實已經證明，性別中立的模式並不足以克服男性中心主義。」¹⁸從表面看，很明顯，Gross的「西方」現世（性別）公義論述，與本地佛教女眾盡力維持著謙卑和不惹人反感的態度，不走偏鋒、不作抗爭、不質疑、不改變——即不自尋煩惱以令自己修行（和生活）順利一點的想法是有衝突的。我們很難預見，由A至Z，由此間到終極，Gross那套著重現世公義的「同體論」，是否能夠成為後現代「女身成佛」的出路；然而，有一點是肯定的，就是佛教已進入了蓮華生大士預言中的「當鐵鳥在空中飛翔，鐵馬在軌道上奔馳時，西藏人將

¹⁵ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建〉，頁278。

¹⁶ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, pp.225-226.

¹⁷ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.222.

¹⁸ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.222.

如螻蟻般星散各地，而佛法也將傳到紅人的領域」¹⁹的年代，簡單地說，就是佛教已碰上了非變不可的機緣，包括性別。

Sandy Boucher在1988年第一次出版的《法輪常轉》中發出了美國佛教女性的宣言，她說：「我們是美國人，攜帶著平等主義與反抗權威的傳統，以及婦女努力為自己定位，在宗教及世俗生活中完成自我的歷史。」²⁰不容置疑，受了一群頂尖東方佛教大德，如達賴喇嘛、創巴仁波切、一行禪師等的影響，揉合了西方（美國）傳統文化、政治和信仰，帶著強烈的「平等主義與反抗權威」色彩的新佛教，正與經濟及資訊全球化同步衝擊著整個世界的佛教社區，並為傳統亞洲佛教帶來了改革的壓力。

作為亞洲人，我們可以很輕易說一句：西方霸權。但目前在倫敦大學研究「佛教婦女現象」的台灣學者鄭維儀，雖然積極批判西方佛教女性主義者的東方主義心態，也不得不承認：「看來，西方女性主義正為佛教帶來了多方面的改變(tranformation)。用女性主義的方法，西方女性主義佛教徒能『發掘』出佛教中有問題的概念並予以改變。她們並堅決地把更多的平等帶進這個宗教去。」²¹

事實上，一種「後現代化」，新的佛教意識形態已經冒起，在一個全球一體化的今天，它超越了東西方的疆界，²²也不再囿於男女的規限。至於新世紀的佛教將是怎樣的面貌，我們將在下一章再詳細討論。

¹⁹ 莊耀輝，〈佛學資料類號修訂之淺見〉，《佛教圖書館館訊》（第四期，1995年12月），www.gaya.org.tw/journal/m4/4-main3.htm。

²⁰ Sandy Boucher著，葉文可譯，《法輪常轉——女性靈修之路》（新店：立緒，1997年），頁25。

²¹ 鄭維儀在同文的中譯部分中，卻把此句翻譯成另一種意思，她指：「有女權主義背景的西方佛教徒並不質疑佛教的基本教誨是眾生平等、男女皆同的。佛教的問題只是出在組織上，要如何轉變佛教組織，讓女眾、男眾都能平等地參與修行，才是她們關切的。」Cheng Wei Yi, “Western Feminist Perspective on Buddhism (II)”，及鄭維儀譯，〈西方女權主義的佛教觀〉（下），《慧炬雜誌》四三一期，2000年5月31日，頁64, 59。

²² 悲瑪在面向西藏人的時後，她認為自己就是「西方」，因為香港人思想深受西方影響。

6. 總結——初探女性義理學

經過了漫長的尋索、重構、討論與分析，論文的最後部分，一方面要為一些關鍵的討論作結，另一方面就要對佛教女性研究的方向，以及建構本土女性義理學的企圖，作一策略上的初探。

女性義理學，或是佛教義理學，都是一個並不存在的名詞，因為這是英文Buddhist Theology（佛教神學）的義譯，¹而佛教神學則是西方一群自稱「佛教神學家」（Buddhist Theologian）的宗教學者的發明的，漢語佛教學中並無相應的「義理學」這個名詞或這一門學科。

Buddhist Theology是西方佛教學者在近十年開始關注的議題：Rita Gross認為，佛教是面對現世混亂狀態的「主要知性及心靈力量」，²她在*Buddhism After Patriarchy* 中曾指出，佛教缺乏先知的聲音，使佛法很容易變成了合理化施暴的論據；³ B. Alan Wallace亦提出，佛教學學者（Buddhologist）與佛教論者（Buddhist Theorist）的分別，正在於前者是鑑古，而後者是鑑古知今；⁴而John Dunne更認為，Buddhist Theology是要在佛教傳統之內作出更正、批判、釐清甚或擴展傳統。因此，這些學者所要建構的，是要在佛教傳統內，對佛法（Buddhist Dharma）及其傳統一種知性上反省和意義的尋求與建構，批判及擴充，以及對當代各種問題提出回應和呼聲。

由於西方的Buddhist Theology還在起步階段，而且因“*Theology*”一詞的使用，受到很大的批評與質疑，因此本論文認為，漢語作者的優勢是可以使用一個與「神學」非常近似，卻沒有「神」的含義的修辭，與西方學者作同步的探索——在宋明理學裡，就曾起用「義理之學」這名詞，意指「講求經義，探究名理的學問」，⁵此外，理學家強調「明義理，切世用」，當時即指文學作品要用作闡明儒家的義理道德，發揮

¹ 關於「義理」一詞，林語堂《當代漢英詞典》指是“(1) the study of reason; (2) reason, truth, principle, 或指 “the most essential principles” <http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/Lindict/> 《教育部國語辭典》有三義：(1) 微言大義之理。(2) 道德公理。(3) 內容、意義。<http://140.111.1.22/clc/dict/>

² Rita M. Gross, “Buddhist Theology?”, *Buddhist Theology, Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, ed. by Roger Jackson, John Makransky, (Surrey: Curzon, 2000), p.54.

³ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.134.

⁴ B.Alan Wallace, “Three Dimensions Of Buddhist Studies”, *Buddhist Theology*, p.68.

⁵ 黃港生編，《商務新詞典》縮印本，（香港：商務，1990年），頁534。

宣揚儒教的社會作用的文學主張，⁶時至今日，這種「切世用」並不需再受囿於儒家價值，其含義可被延伸至對現世之關懷上，在這層面，其與神學上「在知性上反省和意義的尋求與建構」實有異曲同工之妙。其實，佛教傳統中並非沒有義理學的存在，沒有的只是受廣泛確認的名稱和制度化的學科，因此，在論文的最後一章，筆者嘗試踏出第一步，先從性別角度開始建構佛教義理學。

6.1 新世代的衝擊與重建

上一章我們懸空了一個問題：在急遽變化的後工業時代，原有的經教性別論述還足夠回應佛教裡的性別問題和女眾的需要嗎？

二千年後的此時此地，人類文明進入了以醫藥、科技和教育等來改善女身，並改革過去對女身造成負面影響的社會制度和法例的時代，女性和男性一樣成為公民社會裡的主體，女性的選擇隨著知識和權力上升，亦不再羞於以女性身分站出來發言——彷彿，世俗世界突然在回應著阿閼佛淨土的呼召。與此同時，二十世紀以降，左翼佛教(Engaged Buddhism)、西方佛教(New Buddhism)和台灣人間佛教發展神速，南傳禪修和藏傳密宗，甚至非宗教形式的佛教修持亦成為中產、知識份子、擁有現代思想、掌握資訊科技、能操英語的佛教徒的新寵兒——這裡立刻出現了文化與階級差異的問題——但卻沒有絕對性，例如由於台灣人對佛教的熱切，沒有上述條件的人，如悲瑪，也可以透過一只來自台灣的小影碟而最終找到合適自己的傳統。

這段敘述指出了，我們生活的場景已在急遽改變，女性獲得更大的資源和選擇，資訊的發達令知識和權力不再掌握在少數人的手中——原有的經教性別論述和轉身／去性別化的話語或許仍會受到一部分女性的堅持，但新的話語和契機將不斷出現，與固有的傳統論述並駕齊驅。在第二章，我們曾提及過兩位老法師堅持「女身不能成佛，成佛必定男身」的話語，然而，這只是整個故事的前半部分：台灣學者比丘聖嚴法師於1963-4年間寫作的《正信的佛教》裡，很明白地指出「從學佛證果的觀點上說，男女是平等的，女人除了必須轉了丈夫身才能成佛之外，至於成羅漢、成菩薩，根本是沒有男女差別的。」⁷然而，到了1988年，他結集出版的另一本書《學佛群疑》裡，

⁶ 《教育部國語辭典》。

⁷ 聖嚴，《正信的佛教》，頁90。

卻改變了立場，指「所謂『佛』就是徹底的解脫著、圓滿的智者和無上的濟世者，男性可以做到，女性當然也不例外。」⁸從1964到1988年間發生了甚麼事情以致連老法師也要改變論述方向？答案就是佛教女性研究的出現和急促發展。很明顯，聖嚴在1988年的文章中基本上完全採用了古正美1987在《當代》發表的〈佛教與女性歧視〉中法無男女的分析觀點，而二十年間女性在全球的地位亦有巨大改變。雖然，文章依然強調「女性本身有著與生俱來的弱點」⁹，以致全球雖有不少女性名人和領袖，比例卻與男人差很遠；但比起1964年認為「女人所缺少的是強勁勇猛的魄力，故……不能做統治四天下的轉輪聖王」¹⁰，的確是恍若隔世。

上面的例子證明了甚麼？這證明了經教性別論述並沒有偏離無常法則而一直在改變，女身成佛的論述亦然。改變是必然要發生的事，現代社會的發展為改變提供了「因」，佛教女性研究學者的工作則是影響和改變論述方向的「緣」。

讓我們來看一則非常著名的佛經故事的後現代詮釋：在為左翼佛教命名的釋一行禪師重構的佛經故事《故道白雲》裡，佛陀姨母瞿曇彌大愛道出家事件被描述成如下：擁有政治智慧、對女性有修行及證悟的能力和權力，充滿自信的瞿曇彌意志堅強，有領導才華，甚至在被拒三次之後還敢於冒險，帶著一眾釋迦族女人剃掉頭髮、穿上僧袍，赤著腳去求佛授戒。另一方面，佛陀不斷拒絕讓女性出家也是迫不得已，因為他作為首領必須顧全大局，要盡力避免產生僧團內部和與外間的負面衝突。最後，經過與大弟子們一輪商議之後，舍利弗提出了八條敬法，瞿曇彌必須要接受〈八敬法〉才可以開啓女性加入僧團的大門——當然，這亦考慮到瞿曇彌擁有很大的權力（她是剛去世國王的王后，又是佛的母親）。瞿曇彌和一眾女伴得到佛陀的正面答覆之後，都欣然地接受了〈八敬法〉，當天受戒為歷史上首批比丘尼。瞿曇彌大愛道對〈八敬法〉的看法是，「她明白八敬法只是暫時用來保障僧團，以免令它蒙受這次衝擊（女子加入僧團會引起哄動，很多人會激烈的反對和責斥佛陀和僧伽）的傷害。她有信心日後女子可受戒為尼已成定局時，八敬法便再沒有需要。」¹¹

⁸聖嚴，《學佛群疑》（香港：佛教青年協會，2000年），頁226。

⁹聖嚴，《學佛群疑》，頁228。

¹⁰聖嚴，《正信的佛教》，頁90。

¹¹一行禪師著，何蕙儀譯，《故道白雲》（香港：香港大學佛學研究中心，2002年），頁235-239。

釋一行的佛經故事新說，有如十九世紀末Elizabeth Cady Stanton和她的友人合力出版的*The Woman's Bible*一樣震撼，而且振奮人心。可以想像，當有越來越多人採用這種視點來傳遞佛陀的生平，佛教就會悄悄地出現性別革命。

6.2 女性義理學及性別研究的策略與方向

那麼，在佛教女性研究以及女性義理學的建造裡，最重要的不是要來一次推翻性的革命，或抗拒一切苛待女性的經教文本、行儀習慣和符號象徵；而是要「接受」否定女身的論述是在有因有緣（配合社會背景）的條件下生起，但同時作出改革的努力。這裡牽涉兩方面的策略：其一，重新釋經，為古老論述注入新意涵、其二，善用傳統。

6.2.1 轉身／去性別的新意涵

上一節釋一行的故事新釋，聽說並沒有受到法友們之間太大的抗拒，這證明了重新釋經，為古老論述注入新意涵是一個可行的策略。由於大部分佛教徒都不會逐字背誦佛經，只要不違反佛法要義，新詮釋似乎仍有廣闊空間。這種釋經可以由大德去做，亦可以由佛教學者去做，雖然，假若得到前者的認同和支持，後者就能發揮得更理想。

回到本論文女身成佛的主題上，如果「轉身／去性別」曾是佛教女性過去代代相傳的宗教理想，或藉著宗教理想來逃離社會、家庭和文化對女身的壓迫，那麼，轉身／去性別在於今天的意義是甚麼？假若，一個完全的公民(full citizenship)所指涉的是一具沒有性別記號但又沒有牽涉到轉身／去性別（即經歷否定過程）的肉體，那麼，要尋求性別平等的義理時其實沒有必要把轉身／去性別論全盤否定，而只需要把它的意涵輕微扭轉和改變，令它變成支持性別平等的義理論述。

即是說：首先，「轉身」指涉的並不是身體性別(bio-sex)的改變，而是性別身體(gendered-body)的轉變——女身行者在取消強制異性戀制度對女性所謂軟弱、依賴、善妒等的設定的同時，不必把自己重設為「男人」，因為所謂男性特質同樣含有暴力、

侵略、自私等的預設，所以我們可以一方面把「男身」性別化起來，還原為「男人」而不再將之視為眾生的主體，之後可以再進行相邊否定的去性別化，或相邊肯定的同體建構；另一方面要切斷「陰／陽」與「女／男」的必然對等關係，更進而取消在陽貴陰賤前提下的「丈夫雖賤皆是陽，婦人雖貴皆為陰」論述，¹²並將陰陽視為和合而不是對立。同時，我們把「轉身」的含義定為要把此身轉化為菩薩的身體——所謂現「大丈夫」相，就是轉化自己成為菩薩相、大士相，但「大丈夫」這名詞的男性色彩實在太突出，我們可以用「菩薩」、「大士」，或創巴仁波切在西方建立的「香巴拉法教」(Shambhala teachings)裡採用的性別中立的「勇士」(pawo)一詞來作為修行理想的名稱。¹³而在日常生活上的稱呼，可以互稱「同修」、「法友」，甚至「同學」（同為學佛者的意思），而避免帶有性別指涉的師兄或師姐。

去性別亦可不視之為否定女身的等同，而是指抹去社會（通常只會）強加諸女性身體上的性別記號(gender mark)。去性別並不等於「不要男女」，以「看不見」或「不處理」來磨滅兩性差異的性別中立，而是不要有處處計較差異、著重兩性間不平等的「男女見」，但同時重視兩性間的不公平事實。即是說，沒有人需要被漠視或需要被看不見其性別，而是透過對兩性平等的看待消弭性別差異帶來的負面因素——在沒有差異、不平等或衝突之時，性別差異帶來的負面因素不會分分秒秒地纏繞，提醒著人們自己的性別。因此，性別差異雖然總會存在，但當有公平的制度、平等的心念和視野，差異不一定代表著不平等或必然會引起衝突。

6.2.2 回復性別平等的新傳統

佛教徒與「傳統」之間有千絲萬縷的利害關係，哪管是怎麼樣的「傳統」，佛教女眾都必須善巧地利用而非將之棄絕。事實上，即使佛陀，對待傳統時，也是小心翼翼。

¹² 董仲舒《替秋繁露》卷一一。引自鮑家麟，〈陰陽學說與婦女地位〉，載於鮑家麟編著，《中國婦女史論集續集》（臺北縣：稻鄉，1991年），頁39。

¹³ 香巴拉勇士是指擁有足夠勇氣，不屈服於社會現存的侵性與衝性的人，而在藏文中，勇士是指一個勇敢而真誠的人。參邱陽·創巴仁波切著，凱洛琳·羅絲·吉米安編，楊書婷譯，《東方大日——藏傳香巴拉的智慧》（台北：橡樹林，2002年），頁23。在〈二十一度母讚〉中，讚揚度母為英雄和勇士的偈文，也分別用了名詞Pamo，即「勇母」（第一頌），和動詞Pawo，即「勇猛」（第八頌）來形容度母。參Martin Wilson, *In Praise of Tara, Songs to the Saviouress*, (London: Wisdom, 1986), pp.359, 361, 及蔡東照、貝瑪南嘉編著，《聖綠度母與白度母》（新店：唵阿吽，2000年），頁130、131。

然而，要時刻謹記，傳統並不只有「一個」，而且佛法告訴我們，傳統不離隨機性和無常性。再者傳統就像一個又一個受限於其所身處的社會、政治和文化的論述網絡，不可能為一個人或一個族群的人完全霸佔，在點與點之間，還是存有很大的抗衡、顛覆和模造的空間。因此，在傳統中提出新的閱讀和重新重視有利於性別平等的固有元素——例如傳統上佛教講得最多的義理之一：「平等心」¹⁴，怎可能不是生產女性友善的佛法的資糧與助力呢？而阿閼佛四眾齊全的清淨佛土，不但為性別平等而提供了原則和楷模，更為我們致力改善制度，讓淨土實現於人間以利眾生悉數得到解脫成佛，而不是迫眾生都變成男性人類這一倡議給予了合法性。

還有，就是在作出新的詮釋時，必須要在本身傳統中找到詮釋的合理性，例如要強調佛陀一直都肯定女性的證悟能力，女身不能成佛只是後來部派的建構，而不是古正美所提出的，把歧視女性作為「佛教傳統女人觀」。¹⁵在處理傳統和歧視問題時，必須要留意內裡的複雜性，正如Rita Gross指出：「如果我們承認古印度佛教的確是憎女人或反女人，我們就會強化了一些上座部在反對佛教婦女運動時的宣稱，認為他們只不過是忠於原來的宗教模式。」¹⁶因此，如果我們把佛教「傳統」看成是單一的歧視女性，我們就等如棄械投降。「好用途」的東西，是不可以拱手讓給壓抑我們的人。故傳統一定要緊守，但不是死守。再者，傳統是可以自己創造的，在過去幾章的陳述中，我們已看到二千多年來，女性如何在不同程度上靠攏傳統令自己得力的同時，又在裡面添了些變奏，建構出讓她們可以好好地在佛教裡生存的策略和義理論述。

最後，佛法的傳統，原來才是推翻佛教傳統的最大顛覆元素——讓我們再來重溫靜宜的話語：

有一部非常重要的經《Kalama Sutta》，裡面提到佛陀有一次跟Kalama部族的人說法，講到不要因為那人是你的老師而要完全相信他的話，不要因為那是個有權威的人而相信他的話……你要親身體驗、體證的那個，才為之是一個truth，不是人家說甚麼你也去信，這不是一個佛教徒的態度。

¹⁴ 平等心指證悟諸法平等之理，於一切眾生不起怨親等差別見解之慈悲心。資料來源：佛光大辭典線上簡易查詢「平等心」條，p1915。是甚麼阻礙我們見到真相？就是分別心：當心不停在分別喜惡／高低／執取／棄絕之時，我(self/super ego)便出現了。因此，不平等的視點，造成錯誤的偏執而令人永陷苦海。

¹⁵ 古正美，〈佛教與女性歧視〉，頁28-29。

¹⁶ Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p.40.

此外，當越來越多有證量的女修行人願意以女身走出來，她們很自然就會建立起正面的女性楷模以及女眾的傳統來，長遠去看，一種能與封建時代遺留下來的文化傳統並駕齊驅的新文化和傳統終會成型。

6.3 正視偏見與盲點

總結來說，整個論文研究的工作的確可以找出很多理據證明女性在佛教中所得到的心靈滿足、解放、力量和空間，其實遠大於佛教給予她們在性別上的壓抑。但在佛教女性研究和發展女性義理時，我們必須承認，這些空間其實是有附帶條件的，其中一個就是要（女性）放下自己的性別——當然，在「諸法無我」（我不是我的性別，我的性別亦不是我）的前提下，這是無可厚非的。然而，無論「以退為進」的策略是多麼有效，我們也不能不同時正面注視建制佛教中的各種不平等現象。

當佛教女性驕傲地展示她們「從外表到性格其實就像男人一樣」時（悲瑪用語），我們不能再視而不見埋藏在背後的那一堆未經曝光的與佛法原則相違背的盲點和偏見，這些盲點和偏見透過日常生活的交流，隱然勒令每個進入佛教的人某程度都先要接受其洗禮；而所謂尊重傳統的話語，或流行的因果業障恐嚇論，更成為阻礙消除偏見的有效工具。

筆者一位在香港大學從事觀音信仰者研究的朋友，一次訪問了一位男信徒有關他拜觀音的原因，她得到的答案是：「因為在（寺院）這裡，我才可以做回一個真正的男人。」這句說話，實在非常發人深省——簡單的一個男先女後的行儀，就暴露了傳統佛教正在守衛一個與佛法無關的封建傳統而成為男尊女卑的最後堡壘；無疑，很多人信佛，就是因為佛教夠保守，不會要他們面對太大的衝擊，但作為一個鼓吹人性解放的規範性宗教(normative religion)，這樣的佛教又是否正在盡其職責？

6.4 結語

在此時此地，佛教女性需要新的經教性別論述。無疑，從前在缺乏有利的「緣」——條件之時，女性只好隨順父權的喜好改變自己，包括以揚棄自己性別的方式換取應得的權利，但到了後工業、經濟與資訊全球一體化，連現代化和女性主義都開始有點「舊」的cyborg（肉體和性別都不再重要的人機介面）時代，整個世界有關「女身」的「緣」就不斷出現著急遽而巨大的改變；佛教或許的確不應順應現代化而應對治現代化，¹⁷但新出現的因緣可不會容許佛教不去對治自己——近十年興起的新佛教運動，勢必會把一大批受過高深教育、擁有現代性別觀念的人引進佛教內部，因而無可避免地為佛教帶來改革——在這個四轉法輪的變換交替的時代，¹⁸我們剛好擁有讓女性從過去否定的論述中釋放出來的新機遇。因此，要知道可以從哪些傳統、哪些佛法中支取力量以讓女性獲有利位置以及得力，正是女性佛教研究及女性義理學需要盡早開展的首要任務。一個「後去性別」時代已悄悄拉開了序幕，要看的，就是佛教女性自己的把握。

¹⁷ 周慶華，《佛學新視野》（台北：東大，1997年），頁31。

¹⁸ 「轉法輪」是指佛陀傳法，因此向來是不同傳統爭取正統地位的話語建構。按金剛乘（密宗）的分類，上座部傳授的時佛初轉法輪時的法、大乘是二轉法輪、密乘是三轉法輪；那麼，新／西方佛教就把自己看成是四轉法輪。

7. 參考書目

References

Barnes, Nancy J. B. "The nuns at the Stupa: Inscriptional evidence for the Lives and activities of early Buddhist nuns in India" , in Ellison Banks Findly ed. *Women' s Buddhism, Buddhism' s women, Tradition, Revision, Renewal*. Boston: Wisdom, 2000, pp. 17-35.

Baruah, Bihuti. *Women in the Buddhist Legends*. New Delhi: Sarup & Sons, 2002.

Beyer, Stephan. *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley: University of California Press, 1973.

Blackstone, Kathryn R. *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberation in the Therigatha*. Richmond, Surrey, UK: Curzon, 1998.

Bose, Mandakranta. "Sati: the event and the ideology" , ed. Mandakranta Bose, *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval and Modern India*. NY: Oxford, 2000.

Butler, Judith. "Bodily Inscriptions, Performative Subversions" , *Feminist Theory and the Body: A Reader*, New York: Routledge, 1999, pp. 235-245.

Butler, Judith. *Bodies that Matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.

_____. *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge, 1999.

Campbell, June. *Traveller in Space: In search of female identity in Tibetan Buddhism*. London: Athlone, 1996.

Dresser, Marianne, ed. *Buddhist Women on the Edge: Contemporary Perspectives from the Western Frontier*. Berkeley: North Atlantic Books, 1996.

Falk, Nancy Auer. "The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism" , *Unspoken worlds : women's religious lives in non-western cultures*. Ed. by Nancy Auer Falk, Rita M. Gross. San Francisco: Harper & Row, 1980, pp. 207-224.

Findly, Ellison Banks (editor). *Women' s Buddhism, Buddhism' s Women: Tradition, Revision, Renewal*. Somerville: Wisdom, 2000.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality An Introduction*. New York: Vintage, 1990.

_____. "Two Lectures" , in Colin Gordon ed., *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings, 1972-1977*, New York: Pantheon, 1980, p.73-108.

Friedman, Lenore and Moon, Susan. *Being Bodies: Buddhist Women on the Paradox of Embodiment*. Boston: Shambhala, 1997.

Gross, Rita M. ed., *Beyond androcentrism : new essays on women and religion*. Missoula, Mont.: Scholars Press for the American Academy of Religion, 1977.

_____. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany: State University of New York Press, 1993.

_____. “Buddhist Theology?” , *Buddhist Theology, Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, ed. by Roger Jackson, John Makransky, Surrey: Curzon, 2000.

_____. *Soaring and Settling, Buddhist Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues*, New York: Continuum, 2000.

Groze, Elizabeth. *Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington and Indianapolis: Indiana, 1994.

Kabilsingh, Chatsumarn. *Thai Women in Buddhism*. Berkeley: Parallax Press, 1991.

Kajiyama, Yuichi. “Women in Buddhism” , *Eastern Buddhist*. (New Series), 15, no.2 (1982), pp. 53-70.

Ku, Cheng-mei, *The Mahayanic View of Women: the Doctrinal Study*. Wisconsin-Madison Ph. D. Dissertation, 1984.

Kusuma, Bhikkhuni. “Inaccuracies in Buddhist Women’ s History” , in Tsomo, Karma Lekshe, ed., *Innovative Buddhist Women: Swimming against the Stream* Surry: Curzon, 2000.

Mackenzie, Vicki. *Reborn in the West*, (New York: Marlowe, 1995), pp. 76.

Narain, Kirti. “Women, Society and Religion in Colonial India” , paper presented on 3 Dec, 2002, CUHK.

Narayanana, Vasudha. “Hindu Perceptions of Auspiciousness and Sexuality” , in Jeanne Becher ed., *Women, religion, and sexuality : studies on the impact of religious teachings on women*, Geneva : WCC Publications, 1990, p.65.

Neufeld, Dietmar. *Reconceiving Texts As Speech Acts, An Analysis of I John*. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Orr, Leslie. “Women’ s wealth and worship, Female patronage of Hinduism, Jainism and Buddhism in Medieval Tamilnadu” in Mandakranta Bose ed. *Faces of the Feminine in Ancient, Medieval, and Modern India*, NY: Oxford, 2000, pp. 124-147.

Overmyer, Danial L. “Women in Chinese Religions: Submission, Struggle, Transcendence” , ed. Koichi Shinohara and Gregory Schopen *From Benares to Beijing : essays on Buddhism and Chinese religion in honour of Prof. Jan Yun-Hua*. Oakville : Mosaic Press, pp. 91-118.

Paul, Diana Y. *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana Buddhism*. Berkeley: University of California Press, 1985; formerly Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.

Sacks, Karen. "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property" , in Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere ed., *Woman, culture, and society*, Stanford : Stanford University, 1974, pp.207-222.

Schuster, Nancy. "Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some *Maharatnakutasutras*," *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*. 4, No 1 (1981), pp.24-69.

Sen, Gita. Subordination and Sexual Control, "A Comparative View of the Control of Women" , in Nalini Visvanathan, Lynn Duggan, Laurie Nisonoff, Nan Wiegersma ed., *The Women, Gender & Development Reader*, London ; Atlantic Highlands, NJ : Zed Books, 1997.

Shaw, Miranda. *Passionate enlightenment : women in Tantric Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

Simmer-Brown, Judith. *Dakini' s Warm Breath, the feminine principle in Tibetan Buddhism*, Boston & London: Shambhala, 2001.

Sponberg, Alan. "Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism", in Jose Ignacio Cabezon ed., *Buddhism, Sexuality and Gender*, Albany, State University of New York Press, 1992.

Tsomo, Karma Lekshe, ed. *Buddhism Through American Women's Eyes*. Ithaca (NY): Snow Lion Publications, 1995.

_____, ed. *Buddhist women across cultures : realizations*. Albany, N.Y.: SUNY Press, 1999.

Ueki, Masatoshi. *Gender equality in Buddhism*, New York: Peter Lang, 2001.

Wallace, B.Alan, "Three Dimensions Of Buddhist Studies" , *Buddhist Theology, Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, ed. by Roger Jackson, John Makransky, Surrey: Curzon, 2000.

Williams, Paul with Tribe, Anthony. *Buddhist Thought: a complete introduction to the Indian tradition*. London, New York: Routledge, 2000.

Willis, Janice D. "Dakini: Some Comments on Its Nature and Meaning" , in Janice D. Willis ed., *Feminine Ground, essays on women and Tibet*. Ithaca: Snow Lion, 1995.

Wilson, Liz. *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Wilson, Martin. *In Praise of Tara, Songs to the Saviouress*, London: Wisdom, 1986.

中文書目

于凌波，《唯識學綱要》，台北：東大，1992年。

《法光》第五期，香港：創古密宗佛教中心，2003年2-4月。

水野弘元著，劉欣如譯，《佛典成立史》，台北：東大，1996年。

王德威，〈「考掘學」與「宗譜學」——再論傅柯的歷史文化觀〉，《知識的考掘》，台北：麥田，1997，頁39-66。

_____，〈淺論傅柯〉，《知識的考掘》，台北：麥田，1997，頁13-38。

丘秀芷，《大愛：證嚴法師與慈濟世界》，台北：天下，1996年。

丘祝仁波切，〈金剛乘十四根本大戒〉，載於《菩薩行》，台北：寶鬘印經會，1993年。

卡盧仁波切著，釋成觀譯，《三乘佛法指要》，台北：寶鬘印經會，1990年。

古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》第十一期，1987.3.1。

平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周，2002年。

弘學編著，《部派佛教》，成都：巴蜀，1999年。

伊利亞德著，楊素娥譯，胡國楨校閱，《聖與俗——宗教的本質》，台北：桂冠，2000年。

印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，1994年。

印順講，演培、續明記錄，《勝鬘經講記》，台北：正聞，1998年。

多識·洛桑圖丹瓊排，《藏傳佛教疑問解答120題》，成都：四川民族出版社，2000年。

佛使比丘著，佛法中心編譯組譯，《認識大小乘佛教》，中壢：佛法中心，1996年。

吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津，1994年。

李玉珍，《唐代的比丘尼》，台北：學生書局，1989年。

李銀河，《福柯與性——解讀福柯《性史》》，濟南：山東人民出版社，2001年。

季羨林，〈佛教開創時期的一場被歪曲、被遺忘的「路線鬥爭」——提婆達多的問題〉，《季羨林自選集》，重慶：重慶出版社，2000年。

岩本裕著，劉欣如譯，《佛教與女性》，台北：大展，1998。

邱陽·創巴仁波切著，凱洛琳·羅絲·吉米安編，楊書婷譯，《東方大日——藏傳香巴拉的智慧》，台北：橡樹林，2002年。

阿底峽尊者傳授，第一世蔣貢康楚羅卓他耶註撰，謝思仁編譯，《修心七要》，嵩山少林寺倡印。

思紘，《密宗的源流》，台北：全佛，1999年。

洪緣音，《如何修持阿閼佛國經》，台北：全佛，1995年。

祈竹仁寶哲，《獅吼捧喝》，香港：大藏寺基金會，200年。

徐紹強，〈佛教在歷史上經歷了哪些重要的發展階段？〉載於黃夏年主編，《佛教三百題》，上海：上海古籍，2000年。

桑澤程仁波車著，法尊法師譯，《密宗法義精要》，上海：上海佛學書局，1992年。

梶山雄一，〈般若思想的形成〉，載於梶山雄一等著，許洋主譯，《般若思想》，台北：法爾，1989年。

維琪，麥肯基著，葉文可譯，《雪洞，丹津·葩默悟道歷程》，台北：躍昇，2001年。

麥嘉偉，〈原始佛教女性觀之檢視——佛陀姨母大愛道之研究〉，香港中文大學崇基學院宗教系本科生畢業論文，未刊，1999年。

傑若崙·耶多著，蔡東照監修，《施身斷愛恨情愁，般若佛母瑪吉拉尊傳記》，新店：唵阿吽，2000年。

堪布卡塔仁波切著，何文心譯，《證悟的女性》，台北：眾生，1995年。

黃夏年主編，《佛教三百題》，上海：上海古籍，2000年。

丹津·葩默著，王振威譯，《心門》，台北：躍昇，2001年。

第十四世達賴喇嘛等著，葉文可譯，《慈悲》，台北：立緒，1996年。

第十四世達賴喇嘛著，陳富琴譯，《藏傳佛教世界》，台北：立緒，1997年。

雷迪大師著，蔡文熙譯，《阿羅漢的足跡：三十七道品導引手冊》，台中：方廣，2000年。

傅柯，米歇著，王德威譯，《知識的考掘》，台北：麥田，1997年。

福柯，米歇爾著，劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰》，北京：三聯，1999年。

_____著，嚴鋒譯，〈兩個講座〉，《權力的眼睛——福柯訪談錄》，上海：人民，1997年，頁214-241。

語自在慧編寫，〈從「天」的含義談到本尊與護法〉，載於北京佛教居士林研究室編，《西藏佛教之寶》，出版資料不詳。

增谷文雄著，葉作森譯，《根本佛教與大乘佛教》，台北：大展，1996年。

德吉卓瑪，《藏傳佛教出家女性研究》，北京：社會科學文獻出版社，2003年。

蓮師口授喜磋嘉佛母藏巖，羅啓安、黃毅英譯，《空行教授》，台北：密乘，1994年。

蔡東照、貝瑪南嘉編著，《聖綠度母與白度母》，新店：唵阿吽，2000年。

談錫永，《西藏密宗百問》，台北：全佛，1999年。

鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，北京：中國社科學出版社，1997年。

盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第88期，1999年。

蕭兵，〈「道」與薩克蒂：性激素的上古史〉，載於葉舒憲主編，《性別詩學》，北京：社會科學文獻，1999年。

鮑家麟，《中國婦女史論集續集》，臺北縣：稻鄉，1991年。

藍吉富，《佛教史料學》，台北：東大，1997年。

羅蘭，《釋迦牟尼》，台中：晨星，1998年。

釋永明，《佛教的女性觀》，高雄：佛光，1990年。

釋恆清，《菩提道上的善女人》，台北：東大，1995年。

釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界，2003年。

釋昭慧·釋性廣編著《千載沉吟，新世紀的佛教女性思維》，台北：法界，2002年。

釋智諭講述，釋慧然、釋慧道記錄，《維摩詰所說經講記》，台北：西蓮淨苑，1994年。

（釋）聖嚴法師，《正信的佛教》，香港：佛教青年協會，1997年。

釋聖嚴，《印度暨西藏佛教》，台北：東初，1993年。

_____，《學佛群疑》，香港：佛教青年協會，2000年。

Boucher, Sandy著，葉文可譯，《法輪常轉——女性靈修之路》，新店：立緒，1997年。

《佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經》，蔡賽銀印，2001年。

大正新脩大藏經：

《中阿含·卷第二八·瞿曇彌經》	T1.605a-607b.
《雜阿含經》	T1.605c, T2.156a, 326a-326b.
《雜阿含經·卷第二十二》	T2.156a.
《雜阿含經·卷第四十五》	T2.326a-326b.
《增壹阿含經卷第二十二·須陀品》	T2.659a-665b.
《增壹阿含經卷第五十·大愛道般涅槃品》	T2.821b-825b.
《佛說玉耶女經》、《玉耶女經》	T2.863c-864c, T2. 864c-865c.
《金剛般若波羅蜜經》	T8.748c-752c.
《妙法蓮華經·提婆達多品》	T9.35b-35c.
《妙法蓮華經·勸持品》	T9.35c-37c.
《大寶積經·妙慧童女會》	T11.547b-549b.
《大寶積經·無量壽如來會》	T11.91c-96c.
《佛說維摩詰經·觀人物品》	T14.528a-529b.
《維摩詰所說經·觀眾生品》	T14.547a-550b.
《阿閼佛國經·佛利善快品》	T11.755a-756c.
《佛說龍施女經》	T14.909c-910a..
《佛說轉女身經》	T14.915b-921c.
《順權方便經》	T14.921c-930c.
《佛說大乘造像功德經》	T16.790a-796b.
《彌沙塞部和醯五分律卷三十·五百集法》	T22.190c.1-19.
《毘尼母經·卷第三》	T24.812c-818c.
《大愛道比丘尼經》	T24.945b-955a.
《南海寄歸內法傳卷第二》	T54.216b.

工具書／網頁：

吳汝鈞，《佛教大辭典》，北京：商務，1995年。

黃港生編，《商務新詞典》縮印本，，香港：商務，1990年），頁534。

林語堂，《當代漢英詞典》<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Lexis/Lindict/>

《教育部國語辭典》<http://140.111.1.22/clc/dict/>

Ven. Tenzin Palmo's official website: www.tenzinpalmo.com

大正新脩大藏經 CBETA電子佛典 <http://cbeta.twbbs.org>

佛光大辭典線上簡易查詢 <http://sql.fgs.org.tw/webfbd/index.htm>

The Gospel of Thomas, 資料來源：www.goodnewsinc.net/othbooks/thomas.html

Richard Hooker, Ancient India, www.wsu.edu:8080/~dee/ANCINDIA/ANCINDIA.HTM

釋惠敏，〈比丘尼受戒法與傳承之考察〉，《佛學研究中心學報》第四期，1999年七月。論文網頁：www.gaya.org.tw/teacher/01/mine/中土比丘尼傳承與西藏比丘尼僧團之重建.htm及www.gaya.org.tw/teacher/01/mine/比丘尼受戒法與傳承之考察.htm

釋繼坤，《支識譯經「法師」考》，中華佛學研究第三期（中華佛學研究所，1999年三月）。<http://www.chibs.edu.tw/publication/chbs/03/bj120303.htm>

堪卓仁波切官方網頁：www.vkr.org/lineage.html