

佛教論述女性障礙修行的相關省思

——從淨土法門談起*

陳劍鎧**

〔摘要〕

世親《往生論》有云「女人不生」，此句經論照字面解釋，表示女性不得往生西方極樂世界。然而另一種解釋是女性往生西方極樂淨土時，會女身轉成男身，故說「女人不生」。但這種女身轉成男身的言說留下歧視女性的痕跡，未能完全符合大乘佛法的平等思想，故本文由淨土經論疏解其意涵，探討女性在淨土法門的地位，並對女性障礙修行的相關議題作出反思。

在原始佛教時便有女性受束縛、被歧視的言說，延續到部派佛教則愈演愈烈，將女性視為障礙男性修行的主要元兇，更將姪欲的起染問題歸咎於女性。本文對這些指責，分別從「有關女性障礙修行之成說」、「貶抑女性之說法的可信度」、「從文化反省貶抑女性之說」等三方面來論證貶抑女性的說法，是導因於男尊女卑的文化偏見及文化約束。由於二千多年來的佛法，一直掌握在男性手裏，使得佛法受到嚴重的歪曲。是故，能夠導正此迷思，才能開展女性成佛往生的道路，並發揚大乘佛法的平等精神。

關鍵詞：淨土法門、女性地位、女人不生、障礙修行、文化偏見

* 承蒙兩位匿名審查委員提供寶貴意見，使本文更加完善，謹此誌謝。

** 國立屏東教育大學中國語文學系副教授

收稿日期：2008年11月25日，審查通過日期：2008年12月13日

責任編輯：黃啟方教授

一、前言

近年來有關佛教女性方面的研究，有長足進展，成果可觀，¹尤其就台灣比丘尼的研究，佔大部分。²對宗教與女性問題的探討，可從經典和教義對女性的態度、女性在宗教組織的地位及宗教對女性信徒生活的影響等不同層面來進行剖析。³本文採取的研究徑路，主要是依佛教經典和教

¹ 參閱李玉珍：〈佛教的女性，女性的佛教——比較近二十年來中英文的佛教婦女研究〉，載《人間佛教與當代對話——第三屆研討會論文集》，網址：<http://www.awker.com/hongshi/special/arts/art5.htm>，上網日期：2007年10月7日。此文略加修改後，刊載於中央研究院近代史研究所：《近代中國婦女史研究》第10期，2002年12月，頁147—176。值得說明的是，該文介紹澳洲國立大學「婦女與佛教」的網站，並提到三本長老尼偈的翻譯，以及 I.B.Honer, *Women Under Primitive Buddhism* [原始佛教的婦女] (London: Routledge & Kegan Paul, 1930, 1975 重印)，Diana Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in mahāyāna Buddhism* [佛教中的婦女：大乘佛教的女性形象] (Berkeley: University of California Press, 1985)，這些著作目前仍是歐美大學教授佛教與性別課程的基本教科書。另外，西方比丘尼學者 Karma Lekshe Tsomo (釋慧空)，長期推動比丘尼研究，其觀點亦為該文詳加論述。此外，該文亦提及臺灣的重要論者，如釋恆清、釋昭慧、江燦騰、盧蕙馨、姚麗香、古正美、陳美華、丁敏、釋永明、釋慧嚴、釋見曄、釋若學、釋悟因、李玉珍等等，上述學者的相關論著，請參閱李文的註釋。有關英文著作簡介，亦可參閱李玉珍：〈佛學之女性研究——近二十年英文著作簡介〉，《新史學》第7卷第4期，1996年12月，頁199-222。除上述李文的檢討介紹外，國立臺灣大學佛學研究中心提供的〈主題書目——佛學宗教中的女性主義〉一文，介紹以華文著作及譯作為主的專著，開列四類：一、女性家族倫理之屬；二、女性自我認同之屬；三、女性主權發展之屬；四、女性群體通論之屬，共34部著作，其中不乏常常為人稱引的重要著作。網址：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/cbs/class17.htm>，上網日期：2008年7月9日。

² 這個原因，如同李玉珍所言：「現代台灣比丘尼僧團的素質之高、參與社會活動的能力之強、弘法宣教的貢獻之多，世所矚目，吸引多國學者投入研究，儼然成為一新興學術領域。」(參閱李玉珍：〈佛教的女性，女性的佛教——比較近二十年來中英文的佛教婦女研究〉，「一、楔子」)。

³ 參閱李貞德：〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，載《近代中國婦女史研究》

義對女性的態度來進行，進而從中選取有關姪欲障礙修行的議題為論述主軸，冀望透過佛教經論對女性障礙修行的成說、貶抑女性說法的可信度，以及從文化反省貶抑女性之說法等等角度，來剖析女性修持者的根器是否劣於男性修持者，而不足以成為道器者。從這些論述角度，指出男女成佛潛能的平等性，以及女性不須因生理、心理及性別特徵的差異，而囿於這些局限，繼續接受傳統和社會給予她們制訂的規範，抹殺個人的修行動機。

世親所造的《往生論》（《無量壽經優波提舍願生偈》）談及極樂世界的依正功德莊嚴時，指出「大乘善根界，等無譏嫌名，女人及根缺、二乘種不生。」⁴此段文字常為人所稱引，而照字面意義來看，可解作「女人」、「根缺」、「二乘種」等三類眾生不得往生極樂世界，但這有違佛教的慈悲救度意義，因而歷來古德對此問題作出不少疏解。其中「女人不生」是本文問題意識的前沿，冀由此問題開展淨土法門中的女性地位，進而論述女性障礙修行的相關反思。

假如將《往生論》所云的「女人不生」解作不得往生，恐對女性同胞有所不公，而違背佛教的平等觀！雖然在《無量壽佛經》的四十八願裏亦有往生極樂世界後轉女成男的成說，但這是否表示男性優於女性？在男女平等（或言男女平權）思想已漸覺醒的年代，女性的社會地位及生存自主權在在地受到尊重及保護，因此重新審視淨土經典所指稱的意涵，多少給予實際修持的現代女性們正面的回應。此外，在審視的過程裏會涉及倫理問題，因為自原始佛教伊始至部派佛教，咸認女性對於自身或對於男性的修行會產生障礙，這個障礙又常指向姪欲來論述，並且將女性視為姪欲的象徵或化身。直到初期大乘佛教興起時，發展出女轉男身的言說，這種演變相較於部派時代對女性的摒棄，雖已大幅度地提昇女性地位，但亦然對女性有鄙視意味。足見二千多年來的佛法，一直掌握在男性的手裏，因而無法發揚佛法的男女平等精神，這實是對佛法的歪曲。因此，能夠導正歪曲的佛法，落實女性成佛往生的道路，是現今應該正視的課題。

綜上所論，本文提出的問題之一：《往生論》云「大乘善根界，等無

第 2 期，1994 年 6 月，頁 251-270，尤其頁 252-253。

⁴ [印度]世親造、[北魏]菩提流支譯：《無量壽經優波提舍願生偈》，《大正藏》第 26 冊，頁 231a。

譏嫌名，女人及根缺、二乘種不生。」依此而論，女性是否不得往生？如果答案為是，這對修持淨土法門的女性而言，等同於「崇高的理想」將為之破滅，那麼，此法何足修習？本文提出的問題之二：《無量壽佛經》的四十八願裏有往生極樂世界後「轉女成男」的成說。這是否表示男性優於女性？如果答案為是，那麼，基於大乘佛法的平等觀，將何以被信賴、奉行？本文提出的問題之三：假若依部分經論所提出的，女性對於自身或男性的修持會產生障礙，而且這個障礙又常指向姪欲來論述。這樣的論述是否公平？如果答案為是，那麼，女性此生此世的修持，將何以成就？

二、淨土經論疏解「女人不生」之意涵

世親《往生論》指出「大乘善根界，等無譏嫌名，女人及根缺、二乘種不生」，其中有關「女人不生」的疑難，唐代懷感（生卒年不詳，善導弟子）在其《釋淨土群疑論》以化現的女人來消解此問題：

問曰：淨土中無三惡趣，而有化鳥說法，淨土無實女人，亦有化女說法不？

釋曰：有二釋：一釋言：唯有化鳥，而無化女。何以故？以經唯說有於化鳥，無說有諸化女故。若有者，經文亦應說。……難曰：經說淨土變化莊嚴，豈能盡也？《稱讚淨土經》言：『假使世尊住世百千劫，化無數舌，說彼淨土莊嚴之相，亦不可盡。』豈以不說，即言無也！二釋言：彼有化女。如《觀音授記經》說觀世音菩薩化無量女人，此豈不是化女者也。⁵

在《阿彌陀經》裏雖僅言化鳥，⁶但不能因此遽言沒有化女，只是佛陀沒

⁵ [唐]釋懷感：《釋淨土群疑論》，《大正藏》第47冊，卷5，頁58c。

⁶ 《阿彌陀經》描述極樂世界的功德莊嚴時，云：「彼國常有種種奇妙雜色之鳥，……是諸眾鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分，如是等法。其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。舍利弗，汝

有說出而已，一如《稱讚淨土佛攝受經》所言，極樂世界的依正莊嚴是無量無邊，即使佛陀用百千劫的時間，及變化出無數廣長舌相來描述，亦難以完全盡述。⁷這跟佛陀無法完全將往生的品位一一告訴眾生，而僅以九品往生來說明的道理是一樣的。⁸《觀經》提到上品上生、上品中生、上品下生；中品上生、中品中生、中品下生；下品上生、下品中生、下品下生等九個往生品次，這僅是佛陀粗略地宣說，如要細分，往生品位應是無量的。理由是各人根機深淺不一，修持時各所注重不盡相同，情況有百千萬種，因而所入的品位也有百千萬種。再者，《觀世音菩薩授記經》記載觀世音菩薩至阿彌陀佛所，以神通力化現八萬四千玉女，⁹這足以說明極樂世界有化女。然而，這裏須瞭解的是，懷感認為「極樂世界沒有女人，跟他謂極樂世界沒有二乘人一樣，乃是就極樂世界的『存在狀況』而論，並沒有女人和小乘人不能往生極樂世界的意思。」¹⁰廖明活先生這裏指出的「存在狀況」能夠清楚地劃分出往生前及往生後的不同狀況，這好比朝鮮元曉（617—？）所指稱：「女人及根缺者，謂生彼時，非女、非根缺耳。非此女等，不得往生，如韋提希而得生故。」¹¹意謂《觀經》之韋提希夫人得以往生，明示非女人不得往生，而是往生後便非女身或根缺的形態。元曉再次強調說：「《論》說女人不生彼者，無實女故，知變鳥此亦如是故。」¹²足見極樂世界如有女人及眾鳥，皆是變化所作。

四明知禮（960—1028）云：「《論》就轉報，是故彼土無有女人及根不具者。……故《大彌陀經》薜荔多、蠢動、蝸蜚，¹³皆得往生。故知經、

勿謂此鳥，實是罪報所生。所以者何？彼佛國土，無三惡趣。舍利弗，其佛國土，尚無三惡道之名，何況有實。是諸眾鳥，皆是阿彌陀佛，欲令法音宣流，變化所作。」（《大正藏》第12冊，頁347a）

⁷ 參閱〔唐〕釋玄奘譯：《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》第12冊，頁349b。

⁸ 參閱陳劍鏗：《淨土或問·導讀》（臺北：東大圖書公司，2004年），頁97。

⁹ 參閱〔劉宋〕曇無竭譯：《觀世音菩薩授記經》，《大正藏》第12冊，頁355a。

¹⁰ 廖明活：《懷感的淨土思想》（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁58。

¹¹ 〔新羅〕釋元曉：《兩卷無量壽經宗要》，《大正藏》第37冊，頁126b。

¹² 〔新羅〕釋元曉：《佛說阿彌陀經疏》，《大正藏》第37冊，頁348b。

¹³ 此出自《無量清淨平等覺經》，其中「薜荔多」梵語為 preta，又音譯為閻戾多、俾禮多、卑利多、彌荔多、閉多，指餓鬼。這類眾生於過去世所造諸惡業，多貪欲者，招致投生為餓鬼。「蠢動」原經文為「蠕動」，指小蟲蠢動的

論無少相違。」¹⁴這是藉《大阿彌陀經》(《無量壽經》)融通疏解，得出二種經論的內涵及義理不相違背的論點，因為《往生論》是就轉化果報而論，因此說極樂世界是沒有女人及根缺者。就轉化果報這點來看，元照(1048—1116)說得更為直接清楚，云：

問：《往生論》女人根缺皆不得生，今何違者？

答：非謂此土女及根缺，不得生彼。蓋言生彼國者，不受女人及根缺報耳。以彌陀發願，『若有女人未生我國，復受女像，不取正覺。』又云：『國中入天，不具三十二大人相者，不取正覺。』是知彼無女人及根缺也。餘如《十疑論》說。¹⁵

依彌陀本願，故知極樂世界是無女人及根缺者，《往生論》所言的娑婆世界之女人及根缺者「不得生彼」，是指往生後不再受女人及根缺之果報。換言之，不是不能往生，而是往生後即轉化果報為男身及具三十二大人相，不再有女人身及諸根不具之情況。

元照引用智顛(538—597)《淨土十疑論》¹⁶之成說，據該論所言：「此處女人及盲聾瘖瘂人，心念彌陀佛，悉生彼國已，更不受女身，亦不受根缺身。二乘人但迴心，願生淨土，至彼更無二乘執心，為此故云：『女人及根缺、二乘種不生』，非謂此處女人及根缺人，不得生也。」¹⁷這裏指出迴小向大，由小乘心迴向大乘心，故極樂世界沒有二乘種及女人、根缺者。善導(613—681?)亦將二乘種之「種」解釋為「心」，指出觀世音菩薩為說大乘教義，故二乘種能迴小向大，善導說：

樣態，如蛆蟲等。「蠅蜚」為「蠅飛」，指小蟲之飛行，如蚊虻等(《大正藏》第12冊，卷4，頁295c)。

¹⁴ [宋]釋知禮：《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》第37冊，卷6，頁228b。

¹⁵ [宋]釋元照：《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》第37冊，卷下，頁304c。

¹⁶ 論者認為此論是偽託智顛而作(參閱[日]望月信亨著、釋印海譯：《中國淨土教理史》(臺北：正聞出版社，1991年3版)，頁76-77)，本文僅就淨土教學之義理層面來論述，對是否偽託暫置不論。

¹⁷ [隋]釋智顛：《淨土十疑論》，《大正藏》第47冊，頁80b。

觀音不為說小，先為說大，聞大歡喜即發無上道心，即名大乘種生，亦名大乘心生。……正由聞大即大乘種生，由不聞小故，所以二乘種不生。凡言『種』者即是其『心』也。……女人及根缺義者，彼無故可知。……又十方眾生，修小乘戒行，願往生者，一無妨礙，悉得往生。但到彼先證小果，證已即轉向大，一轉向大以去，更不退生二乘之心，故名二乘種不生。前解就不定之始，後解就小果之終也。¹⁸

因為能夠迴小向大，故二乘心（種）旋即轉為大乘心（種），一旦大乘心（種）生起，女人、根缺及二乘種便不再生起。所以這裏的「所以二乘種不生」的意思即是二乘心（種）便不再生起。善導在這裏又指出二乘種不生的兩種解釋，一是「不定之始」，一是「小果之終」，這關涉到下輩往生的實質效益，「不定之始」與「小果之終」在娑婆世界，可被視為兩件事；而在極樂世界則被視為一件事，因為當觀世音為往生者「說大」（說大乘法）的同時，往生者馬上乘心（種）生起，故在「不定」的當下成為大乘「定性」，在「小果之終」的當下成為「大乘心生」。因此，依善導的意見，我們可以推測女人同樣可以「不定之始」及「小果之終」來考察，從女人變為男子之前，可化約為「不定之始」；一旦轉變為男，則為「小果之終」，轉為大乘心（種）眾生了。¹⁹

而在善導之前的曇鸞（476—542）在《往生論註》便已指出「不聞二乘、女人、諸根，不具三種名」，²⁰連假名或稱謂在極樂國都聽聞不到，況且是實際的存有？可見，此說已澈底地表明佛國淨土的大乘心行及清淨正報的情況，故知女人、根缺及二乘種在極樂世界是不會出現的。

綜上所論，各家皆認為「女人不生」不是指此娑婆世界的女人不得往生極樂世界，而是指極樂世界眾生的「存在狀況」是沒有女人，此土女人一旦往生後，即轉為男身，這是女人往生後的轉化果報。

¹⁸ [唐]釋善導：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第37冊，卷1，頁251a-b。

¹⁹ 參閱[日]廣岡郁：〈善導教學における女性觀〉，載《印度學仏教學研究》第39卷第2號，1991年3月，頁124-126，尤其頁124。

²⁰ [北魏]釋曇鸞：《往生論註》，《大正藏》第40冊，卷下，頁838b。

三、阿閼、彌陀兩種淨土之女性地位

以上諸經論所述之「女人不生」極樂世界，乃依於彌陀本願及大乘心之教旨，女人一旦往生便轉為男身且具三十二大人相。善導曾結合第十八願及第三十五願，說明女人往生得度之增上緣問題，他說：

由彌陀本願力故，女人稱佛名號，正命終時，即轉女身得成男子，彌陀接手，菩薩扶身，坐寶華上，隨佛往生，入佛大會，證悟無生。又一切女人，若不因彌陀名願力者，千劫萬劫，恒河沙等劫，終不可轉得女身。應知，今或有道俗，云女人不得生淨土者，此是妄說，不可信也。又以此經證，亦是攝生增上緣。²¹

女性得度而成佛的可能性，是藉由稱佛名號所含攝的彌陀大願，才能夠實現。而且往生後即可轉為男身，因而女性想從女身轉為男身，須藉由稱佛名號，否則「終不可轉得女身」，這總歸於以彌陀本願來產生「攝生增上緣」。一般來說，第十八願被視為念佛往生願，²²是四十八願中最重要的一願，因此又被稱為本願王；第三十五願則被視為女人往生願，²³這個願

²¹ [唐]釋善導：《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》第47冊，頁27b。

²² [曹魏]康僧鎧譯：《無量壽經》云：「設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國，乃至十念；若不生者，不取正覺。唯除五逆、誹謗正法。」（《大正藏》第12冊，卷上，頁268a）。

²³ [曹魏]康僧鎧譯：《無量壽經》云：「設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，其有女人，聞我名字，歡喜信樂，發菩提心，厭惡女身，壽終之後，復為女像者，不取正覺。」（《大正藏》第12冊，卷上，頁268c）。按：《無量壽經》今存五種譯本，此處採康僧鎧譯文。又其他諸譯，如：

吳譯：「第二願，使某作佛時，令我國中無有婦人，女人欲來生我國中者，即作男子。……」（[吳]支謙：《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正藏》第12冊，卷上，頁301a）；

唐譯：「（三十五）若我成佛，周遍無數不可思議無有等量諸佛國中，所有女人，聞我名已，得清淨信，發菩提心，厭患女身。若於來世不捨女人身者，不取菩提。」（[唐]菩提流志譯：《大寶積經·無量壽如來會》，《大正藏》

又有諸多名稱，例如「無有實女人願」、「令離穢形願」、「遠離譏嫌願」、「聞名發心轉女成男願」、「變成男子願」、「不復女像願」、「女人成佛願」等等，從這些名稱大抵可以看出女性是「穢形」、「譏嫌」的，因而有轉女成男的希冀。善導結合第十八願的所謂真實願，跟第三十五願的所謂方便願，令女性轉變為男性，既而成佛。這是對第十八願的絕對他力性格的發揮，完全以第十八願來超克第三十五願的方便願，否則，即使成就第三十五願，由女身轉變成男身的成就，仍不為究竟。沒有第十八願的保證，大乘心無法升起，就如同前節所述，觀音教示的迴小向大無由發生作用，再加之懷感所舉之例，觀世音菩薩至阿彌陀佛所，以神通力化現八萬四千玉女，這些玉女恐會引起極樂世界的男性產生愛欲之心。²⁴因此，沒有第十八願所保證的發起大乘心，是無法超克第三十五願由女轉男後所產生的問題。所以，善導結合第十八願跟第三十五願來陳述，有其深意。

然而，令人不得不發出疑問的是，為何阿彌陀佛立此大願，於其所攝受的淨土沒有女人？這可能跟大乘佛教興起時的社會背景有關，當時社會上重男輕女，使得女性厭惡女身的情緒很深，因而有轉女成男的信仰出

第 11 冊，卷 17，頁 94b)；

宋譯：「(二十七)世尊！我得菩提，成正覺已，所有十方無量無邊無數世界一切女人，若有厭離女身者，聞我名號，發清淨心，歸依頂禮。彼人命終即生我剎，成男子身，悉皆令得阿耨多羅三藐三菩提。」〔宋〕釋法賢譯：《大乘無量壽莊嚴經》，《大正藏》第 12 冊，卷上，頁 320b)；

王會集本：「第三十二願，我作佛時，十方無央數世界有女人，聞我名號，喜悅信樂，發菩提心，厭惡女身，壽終之後，其身不復為女。不得是願，終不作佛。」〔宋〕王日休：《佛說大阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊，卷上，頁 329c)。

值得注意的是，各種譯文的內容，有直稱女人往生我國（剎），如第(1)、(3)譯，第(2)、(4)譯及康僧鎧譯文，則未直言女人往生我國（剎），只言「厭惡女身」及「來世捨女人身」。有關辨析，參閱 Paul Harrison: “Women in The Pureland: Some Reflections on The Textual Sources”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol.26 (1998), pp.553–572, , esp. pp.555–559.

²⁴ 參閱〔日〕広岡郁：〈善導教學における女性観〉，頁 124-126，尤其頁 125。

現，²⁵這種淨土信仰或是諸佛本願，給予佛教女性脫離傳統歧視、束縛的希望。換言之，淨土本願思想是基於男女平等立場的大乘社會運動而產生，因為當時的女性無法取得平等待遇，於內外交相壓迫的痛感中給予精神救濟，使女性能從現實的束縛中解放出來。²⁶例如上節元曉引用《觀經》之韋提希夫人往生事例，明示女人得以往生外，亦含有淨土思想對女性現實狀況缺陷之救濟意味！

但是這種救濟如果比照阿閼佛的淨土，則發現有相反的情況。依《阿閼佛國經》云：「令我成最正覺時，其刹所有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若有罪惡者及讒罪惡者，我為欺是諸佛世尊。」²⁷由比丘尼及優婆夷得以往生來看，得知阿閼佛國攝受女人往生，又云：「世世為女人說法，及食飲因緣。若起想著，笑為說法者，乃至成最正覺，我為欺是諸佛世尊。」²⁸除了為女人說法外，還進一層解除女人痛苦：「世間女人有諸惡露²⁹。我成最正覺時，我佛刹中女人有諸惡露者，我為欺是諸佛世尊。」³⁰對救度女人而言，在阿閼佛的淨土和在阿彌陀的淨土竟有如此不同。在阿閼佛淨土的女人沒有像其餘諸佛國之女人般有種種過失，且個個都比未來彌勒佛人間淨土之轉輪聖王玉女寶還要優秀，³¹《阿閼佛國經》有一段經文比較該國女人與娑婆世界之女人：

阿閼如來佛刹女人，意欲得珠璣瓔珞者，便於樹上取著之。欲得

²⁵ 參閱釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年7月7版），〈第十一章·淨土與念佛法門〉，頁812。

²⁶ 參閱釋永明：《佛教的女性觀》（高雄：佛光出版社，1991年11月再版），頁127-130。

²⁷ 〔後漢〕支婁迦讖譯：《阿閼佛國經》，《大正藏》第11冊，卷上，頁752c。

²⁸ 同上註，《大正藏》第11冊，頁752b。

²⁹ 醫學上指婦人產後陰道所排出的穢濁液體，包括瘀血、黏液及壞死的子宮內膜等。另外，在佛教泛指身上不潔淨的津液，如膿、血、尿、屎等。

³⁰ 〔後漢〕支婁迦讖譯：《阿閼佛國經》，《大正藏》第11冊，卷上，頁753a。

³¹ 《阿閼佛國經》云：「其佛刹女人德，欲比玉女寶者，玉女寶不及其佛刹女人。」（《大正藏》第11冊，卷上，頁755c）。按：未來人間淨土只有一位女性轉輪聖王玉女寶。另可參閱廖閱鵬：《淨土三系之研究》（高雄：佛光出版社，1989年），頁81、83。

衣被者，亦從樹上取衣之。舍利弗，其佛剎女人，無有女人之態，如我(指釋迦牟尼佛)剎中女人之態也。舍利弗！我剎女人態云何？我剎女人，惡色醜、惡舌，嫉妬於法，意著邪事，我剎女人有是諸態。彼佛剎女人，無有是態。所以者何？用阿閼如來昔時願所致。……阿閼佛剎女人，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。³²

阿閼佛剎之女人妝扮得很莊嚴殊勝，思珠璣、瓔珞則得珠璣、瓔珞，思衣則得衣。且無娑婆女人般種種醜態，包括色醜、惡舌及嫉法。更有甚者，妊娠生產時沒有各種惡露，身心安穩而沒有諸苦。這對女人在心理和生理兩方面的業障，都獲得改善。從心理上言：女人不再有嫉妬、兩舌、惡口之過失；從生理上言：女人沒有不淨、生育等苦惱，且女人所須衣物、珠璣、瓔珞，自然而有，滿足了女人自我莊嚴的需求。³³因此，我們可以從上述阿彌陀佛淨土及阿閼佛淨土二者得出女性在淨土法門的地位：

1. 在早期的阿閼佛淨土思想裏，已有救度女性痛苦、提高女性地位之意涵。在阿閼佛淨土的女人，其身心皆較娑婆世界之女人潔淨，除了須肩負生育之天職外，其餘與男子無異。以男女平權觀念來看，女性似乎更比男性偉大，因女人能生育，這是女人的不共法。³⁴
2. 從國中無女人願的角度來看，阿彌陀佛淨土澈底實現一個沒有女人的淨土，目的不外乎是女性既然有這麼多的不淨與痛苦，乾脆將女性轉為男身。這比阿閼佛淨土解除女性的生理痛苦更為徹底。這有可能是阿彌陀佛淨土的成立較晚於阿閼佛淨土，因而在比較之後，使得女性解脫更為澈底、直接。³⁵

³² [後漢]支婁迦讖譯：《阿閼佛國經》，《大正藏》第11冊，卷上，頁756b。

³³ 參閱釋永明：前引書，頁127-128。

³⁴ 參閱廖閱鵬：前引書，頁95。

³⁵ 參閱釋印順：前引書，頁812-813；[日]橫超慧日：〈淨土經典における女性〉，收入氏著：《中国佛教の研究(第三)》(京都：法藏館，1979年11月)，頁128-145，尤其頁143-144。

依上述兩點，如果從救濟女性痛苦的立場來看，兩大淨土都能達到效果，極樂世界更趨向理想化，而阿閼佛淨土則較易與現實人間有聯繫。極樂世界的狀況雖然徹底解決問題，卻留下歧視女性的痕跡。因此，我們要問，為何極樂世界全屬男性而不純為女性？這可能仍是建立在男女地位不平等的立場而立論。³⁶

另外，有趣的是，極樂世界由於法藏比丘的誓願，所攝受的國土裏沒有女性，皆清一色男性，然而女性變作男性的起源不明，這可能不是佛教的獨特思想。印度教的經典與此剛好相反，都是男性變作女性的說法；同樣是斷絕姪慾，想法卻不同。³⁷

四、女性障礙修行之成說及相關省思

(一) 有關女性障礙修行之成說

在原始佛教時期已有男女地位不平等的思想，例如代表原始佛教經論之《增壹阿含經》曾論及女性有九惡：「女人有九惡，……一者女人臭穢不淨；二者女人惡口；三者女人無反復；四者女人嫉妬；五者女人慳嫉；六者女人多喜遊行；七者女人多瞋恚；八者女人多妄語；九者女人所言輕舉。」³⁸這應可視為早期經典對女性訶責的代表性言論，亦可視為女性障礙自身修行的論據。

此外，闡明三界六道因果關係的《正法念處經》云：「女人多生餓鬼道中，何以故？女人之性，心多妬嫉，丈夫未隨，便起妬意，以是因緣，女人多生餓鬼道中。」³⁹又云：「女人貪欲、妬嫉多故，不及丈夫。女人小心輕心，不及丈夫，以是因緣，生餓鬼中；乃至嫉妬惡業不失、不壞、不朽，於餓鬼中不能得脫。業盡得脫，從此命終，生畜生中；於畜生中，

³⁶ 參閱廖閱鵬：前引書，頁 128。

³⁷ 參閱楊白衣：〈淨土探源〉，《淨土思想論集（一）》，收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊 66》，（臺北：大乘文化出版社，1978 年 12 月），頁 1-36，尤其頁 13-14。

³⁸ 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，《大正藏》第 2 冊，卷 41，〈馬王品〉，頁 769c。

³⁹ 〔北魏〕般若流支譯：《正法念處經》，《大正藏》第 17 冊，卷 16，頁 92a。

受遮吒迦鳥身（餓鳥），常患飢渴，受大苦惱。畜生中死，生於人中，以餘業故，常困飢渴，受苦難窮。」⁴⁰認為女人因多貪欲，嫉妬而墮入餓鬼，並於輪迴轉世之間，有重重業報，流轉於三惡道。雖然貪欲、嫉妬不為女人專利，男人及一切有情眾生皆有此性，但是《正法念處經》指出的重要訊息在於女人如果「丈夫未隨，便起妬意」，其中隱含男女情慾的問題，以強調女人生性妬嫉的缺陷。

男女情慾的問題常被作為障礙男性修行的立論要旨，因而遠離姪欲要為重要課目，「莫放逸！勿接近愛欲和歡樂。」要求修行者須實踐單身禁欲的清淨行，並且須遠離婦女，因為「婦女會誘惑聖者，不要讓她們誘惑聖者！」⁴¹可見，這是以男人的角度、立場來看待情慾問題，然而就凡夫俗子而言，情慾是男女共有，以男性的立場來指責女性，好似修行是男性的專利，女性無分，顯有不公之處。

依男性立場來立說，故姪慾對象來自女性，男性對女性的種種迷戀，乃女性所引發，由中國僧人彙集的《法苑珠林》對此有極長篇幅的議論：

士有四惡，急所當知：世有姪夫，嘗想觀女，思聞妖聲，遠捨正法，疑真信邪，欲網所裹，沒在盲冥。為欲所使，如奴畏主，貪樂女色，不計九孔惡露之臭穢，渾沌慾中，如豬處溷，不覺其臭，快以為安，不計後當在無擇之獄，受痛無極。住心在姪，吮其洩唾，玩其膿血，珍之如玉，甘之如蜜，故曰欲奴之士，斯其一惡態也。

又親之養子，懷妊生育，比得長大，勤苦難論。到子成人，漂家竭財，膝行肘步，因媒表情，致彼為妻。若在異城，尋而追之，不問遠近，不避勤苦，注意在姪，捐忘親老。既得為妻，貴之如寶，欲私相娛樂，惡見父母，信其妖言，或致鬪訟。不惟身所從來，孤親無量之恩，斯其二惡態也。

⁴⁰ 同上註，頁 93a。

⁴¹ 參閱〔日〕中村元著，釋見愁、陳信憲譯：《原始佛教——其思想與生活》（嘉義：香光書鄉出版社，1995年），頁 176；〔日〕源淳子：〈仏教の女性性否定〉，載《印度學仏教學研究》第 38 卷第 1 號，1989 年 12 年，頁 323-327，尤其頁 324。

又人處世，勤身苦勞，躬致財賄，本有誠信，敬道之意，尊戴沙門，梵志之心，覺世非常，佈施為福。娶妻之後，情感姪慾，愚蔽自壅，背真向邪，專由女計。若有佈施之意，唯欲發言，莊采女色，絕清淨行，束成小人，不識佛經之重誠，禍福之所歸。苟為姪使，投身羅網，必墮惡道，終而不改，斯其三惡態也。

又善為人子，不惟養恩，治生致財，不以養親。但以東西，廣求姪路，懷持寶物，招人婦女。或殺六畜，姪祀鬼神，飲酒歌舞，合會男女，快樂歡娛，終日彌多。外託祈福，內以招姪，既醉之後，互求方便，更相招呼，以遂姪情。及其獲偶，意無以喻，姪結縛著，無所復識。當爾之時，唯此為樂，不覺惡露之臭穢，地獄之苦痛，一則可笑，二則可哀。譬如狂荒，不知其非，斯其四惡態也。

男子有是四惡，用墮三塗，當審遠此，乃免苦耳。⁴²

這種將男性的四種惡態歸結於對女性的迷戀，「貪樂女色，不計九孔惡露之臭穢，渾沌慾中，如豬處溷，不覺其臭，快以為安」，使自己成為「欲奴之士」，此其一惡態；長大成人後，娶妻在外，僅「注意在姪，捐忘親老」、「私相娛樂，惡見父母」、「信其妖言，或致鬪訟」，使自己成為不肖孽子，頓忘父母之恩，此其二惡態；娶妻之後「情感姪慾，愚蔽自壅」、「背真向邪，專由女計」，對女人言聽計從，忘失先前敬道之心，禮尊沙門之念，修持梵行之志，此其三惡態；當自己生財致富時，既「不以養親」，且「但以東西，廣求姪路」，致使「飲酒歌舞，合會男女」、「更相招呼，以遂姪情」，然而「不覺惡露之臭穢，地獄之苦痛」，真是「可笑、可哀」，此其四惡態。男人這四種惡態，歸根結柢，皆跟女人姪慾有關。⁴³把男人

⁴² [唐]釋道世：《法苑珠林》：《大正藏》第53冊，卷21，頁444c-445a。

⁴³ 鳩摩羅什所譯的一部短小經典《菩薩訶色欲法經》，與此處所言略同，足供參考，其云：「女色者，世間之枷鎖，凡夫戀著，不能自拔；女色者，世間之重患，凡夫困之，至死不免；女色者，世間之衰禍，凡夫遭之，無厄不至。……女人之相，其言如蜜，而其心如毒；譬如停淵澄鏡，而蛟龍居之；金山寶窟，而師子處之。當知此害不可近。室家不和，婦人之由；毀宗敗族，婦人之罪，實是陰賊，滅人慧明。」（〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《菩薩訶色欲法經》：《大正

所有的罪過統統交由女人來承擔，此種說法對女人來說，確有不公平處，且隱含著男性優越地位，以男性為中心而對女性做出壓抑行為，這種行為造成了壓抑女性的文化（詳見下文）。

將男性的種種惡態歸咎於女性所導致，使女性成為男性修行的最大障礙，尤其將姪慾心的起染問題歸咎於女性，遂進一步將女性比擬為毒蛇，且認為女性所造成的禍害遠甚於毒蛇：

蛇有三事害人，有見而害人，有觸而害人，有齧而害人。女人亦有三害，若見女人而發欲想，滅人善法；若觸女人，身犯中罪，滅人善法；若共交會，身犯重罪，滅人善法。

一（者）若為毒蛇所害，害此一身；若為女人所害，害無數身。

二者若為毒蛇所害，害報得無記身；若為女人所害，害善法身。

三者若為毒蛇所害，害五識身；若為女人所害，害六識身。

四者若為毒蛇所害，得入清眾；若為女人所害，不與僧同。

五者若為毒蛇所害，得生天上，人中值遇賢聖；若為女人所害，入三惡道。

六者若為毒蛇所害，故得四沙門果，若為女人所害，於八正道無所成益。

七者若為毒蛇所害，人則慈念而救護之；若為女人所害，眾共棄捨，無心喜樂。

以是因緣故。寧以身分內毒蛇口中。終不以此而觸女人。⁴⁴

將女性比擬為毒蛇，跟當時印度環境有關，當修行者在林間、塚間禪修時，最怕被毒蛇所傷，尤其濕熱的夏季常有無數的毒蛇出沒，因此在勸說的教示裏，便以最易發生的蛇害來比擬女性。此段經文告誡修行者寧可被蛇所害，亦不願對女性發起慾想，乃至觸摸女性或跟女性交會。被毒蛇所害，

藏》第 15 冊，頁 286a-b)，這裏亦可看出女色意指姪慾，而欲行姪者被訶責，使之勿姪，以防因女色而遭厄，且造成家庭不和，敗毀宗族的聲譽。

⁴⁴ [唐]釋道世：《法苑珠林》，《大正藏》第 53 冊，卷 21，頁 446a-b。相關論述，亦可參閱失譯者：《薩婆多毘尼毘婆沙》，《大正藏》第 23 冊，卷 2，頁 513c。

僅是害此一身，甚至不影響修行者修得正果，反之，如被女性所害，則會沈淪於六道而害無數身，乃至入三惡道而無法成就八正道。尤有甚者，蛇之三害跟女人三害之比配頗為巧妙，如蛇「見而害人」跟「見女人而發欲想」比配；蛇「觸而害人」跟「觸女人」比配；蛇「齧而害人」跟「共交會」比配。最後一個比配或有不甚清楚之處，參考印光（1861—1940）的說法便能明白，他說：「當淫欲熾盛，情不能制之時。但將『女陰』作毒蛇口，如以『陽』納蛇口中。則心神驚悸，毛骨悚然。無邊熱惱，當下清涼矣。此又窒欲之最簡便法也。」⁴⁵這即是說在「共交會」時好比將男人的陽具放入毒蛇口，因而有蛇「齧而害人」的危險。從這裏可以看出，將女性比擬為毒蛇的進一步發明，是以「女陰」比擬為毒蛇之口。此外，永嘉玄覺（665—713）說：「於諸女色，心無染著。凡夫顛倒，為慾所醉，耽荒迷亂，不知其過，如捉花莖，不悟毒蛇。……是故智者觀之，如毒蛇想，寧近毒蛇，不親女色，何以故？毒蛇殺人，一死一生，女色繫縛，百千萬劫，種種楚毒，苦痛無窮，諦察深思，難可附近。」⁴⁶與上述所言有異曲同工之處，可做為「終不以此而觸女人」的註腳。

然而，在律藏裏曾記載僧侶被蛇咬的案例，當時佛陀的解釋是，被咬死的僧侶是因為對四種蛇類（*ahirājakula*）：*Virūpakkha*、*Erāpatha*、*Chabyāputta*、*Kanhāgotamaka* 等沒有善念（*mettā cittā*），因此要求僧侶要對蛇表達善念，並吟頌保護的咒語（*parittā*）。⁴⁷由此看來，如果將女性比擬為蛇，就悲心的行持而言，理應對女性表達善念，而不是壓抑、貶視女性。佛陀的教示跟後來信徒的繼承與演化，顯然有極大的差距。尤有甚者，對於女性私處的描繪，表達出極為汙穢的看法，在《大威德陀羅尼經》有如此說法：

⁴⁵ 釋印光著、釋廣定編：《印光大師全集》（臺北：佛教書局，1991年4月），第一冊，〈不可錄重刻序〉，頁493。

⁴⁶ 〔唐〕釋玄覺：《禪宗永嘉集》，《大正藏》第48冊，卷1，頁388b-c。

⁴⁷ 參閱〔英〕甘迺斯·齊思克（Kenneth G. Zysk）著、陳介甫、許詩淵譯：《印度傳統醫學——古印度佛教教團之醫學：苦行與治病》（*Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*）（臺北：國立中國醫藥研究所，2001年12月），第六章〈各種病例的治療故事——（十）蛇類咬傷〉，頁159。

婦人多欲，常不知足，以愛欲故，得復欲得，更復欲得，欲欲不止，常求常覓，無知厭足。阿難，其婦女五蛆蟲戶，而丈夫無此。復次婦人五蛆蟲戶，在陰道中，其一一蟲戶，有八十蟲，兩頭有口，悉如針鋒。彼之蛆蟲，常惱彼女，而食噉之，令其動作，動已復行，以彼令動，是故名惱。其婦女人，此不共法。以業果報，求欲方便，發起欲行，貪著丈夫，不知厭足。阿難！其白精道，最為穢汙，內空不淨，臭穢可惡。阿難！勿須親近，如是女人，亦莫承事。所以者何？阿難！無有如是不淨之坑，如女人者，極大臭穢，最為可惡。⁴⁸

女人陰道處有五戶會長蛆蟲，各戶有八十蟲，這是女人的不共法，男人無此患失。而且女人因受這些蛆蟲的惱亂而起慾心，故頻頻尋求男人，不知厭足。⁴⁹被認為對女性極度貶抑的著作《淨心誠觀法》亦云：「女根之中，二萬淫蟲，形如臂釧，細若秋毫，腥臊臭穢……，惡鬼魍魎，數來侵擾，如是鄙弊，愚人猶貪。」⁵⁰嚴厲告誡不可親近女身，甚至與女性交合，因為女根不淨。推拓此義，姪慾的焦點逐漸地集中於女性最私密的「狹縫」，而這道縫口似乎具有誘惑擁有陽具者興奮的能力，這樣的論述，真是刺刺不休，「女根」被貶抑，它甚至被質疑、被討論，成為男性批評、議論的對象。

在大乘佛法的經論裏亦時常指斥姪慾是解脫的罩門，例如《首楞嚴經》云：「姪心不除，塵不可出。」⁵¹《圓覺經》云：「若諸世界一切種性、卵

⁴⁸ [隋]闍那崛多譯：《大威德陀羅尼經》，《大正藏》第 21 冊，卷 19，頁 833c-834a。

⁴⁹ 一般常從女性身體構造來批判女性的原因，是因為女性的生殖機於月經來潮時，多會有微生物寄生，而作為宿主的女性，常因這些微生物的作祟而喚起性的慾望，因而形成女性這方面的惡德的普遍看法。這樣的見解亦產生在與佛教同時發展的耆那教教義，足見在當時印度文化裏，有這樣共同的見解。參閱 [日]長尾聖生：〈ジャイナ教における女性解脫論〉，載《印度學佛教學研究》第 48 卷第 1 號，1999 年 12 月，頁 53-56，尤其頁 55。

⁵⁰ [唐]釋道宣：《淨心誠觀法》，《大正藏》第 45 冊，卷上，頁 824b-c。

⁵¹ [唐]般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊，卷 6，頁 131c。

生、胎生、濕生、化生，皆因姪欲而正性命。」⁵²又云：「一切眾生從無始際，由有種種恩愛、貪欲，故有輪迴。」⁵³生命因姪欲而有，姪欲被視為輪迴之因，所謂「由有諸欲，助發愛性，是故能令生死相續。欲因愛生，命因欲有。」⁵⁴而且犯行姪慾的人，會墮入惡道，輾轉不息，方能漸離惡道而生於善道，且於善道為人時亦多姪放逸，動輒卒暴。因而經典如此勸說：

其姪相者云何解說？為講法言，習欲多者，墮於地獄餓鬼之中，然後得出，復作姪鳥、鸚鵡、青雀，及鴿、鴛鴦、鵝鶩、孔雀、野人、獼猴，設還作人，多姪放逸，輕舉卒暴。仁當察此，曼及人身，觀知罪垢，惡露不淨，莫習姪欲。⁵⁵

足見修道人一再被勸誡，切勿親近女色，應知惡露不淨，莫習姪慾。不過，雖然大乘佛法的經論處處指斥姪慾是解脫的單門所在，但相反的，亦有大乘教說，以精神上的清淨為持戒之相，例如《諸法無行經》指稱「若人欲成佛，勿壞於貪欲，諸法即貪欲，知是則成佛」，⁵⁶「貪欲是涅槃，恚癡亦如是」。⁵⁷因而有學者據此導出「根本煩惱的貪、瞋、癡三毒才是所謂的涅槃，這是在思想上肯定姪欲的最強烈主張」的看法。⁵⁸

或許，我們可以這麼理解，佛訶女色不是賤視女人，只是希望眾生瞭解姪欲之害。而且，如依勝義諦來審視，尚在六道輪迴的眾生，只要未覺

⁵² [唐] 佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》第 17 冊，卷 1，頁 916b。

⁵³ 同上註，卷 1，頁 916b。

⁵⁴ 同上註，卷 1，頁 916b。

⁵⁵ [西晉] 竺法護譯：《修行道地經》，《大正藏》第 15 冊，卷 2，頁 194c。

⁵⁶ [姚秦] 鳩摩羅什譯：《諸法無行經》，《大正藏》第 15 冊，卷上，頁 751a。

⁵⁷ 同上註，頁 759c。按：[唐] 釋宗密《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》云：「諸戒定慧及淫怒癡，俱是梵行。……夫戒定慧翻於三毒，三毒本空，元是梵行。《諸法無行經》云：『貪欲即是道，恚癡亦復然。』如是三事中，有無量佛道。」（《大正藏》第 39 冊，卷 2，頁 556a）可以參照。

⁵⁸ 參閱 [日] 佐藤達玄著，釋見愁、鍾修三、歐先足、林正昭等譯：《戒律在中國佛教的發展（上冊）》（嘉義：香光書鄉出版社，1997 年），頁 220。

悟佛法，都是「女人」，都具足八大惡態，⁵⁹或具有八十四態，⁶⁰若能闖過姪慾這關，當下即成大丈夫。《佛說轉女身經》云：「諸法悉如幻，但從分別生，於第一義中，無有男女相。」⁶¹又云：「若女人成就一法，得離女身，速成男子。何謂為一？所謂深心求於菩提。所以者何？若有女人發菩提心，則是大善人心、大丈夫心、大仙人心、非下人心，永離二乘狹劣之心，能破外道異論之心，為三世中最是勝心，能除煩惱，不雜結習清淨之心。」⁶²大乘經典提及轉女成男的說法頗多，⁶³這是大乘佛法興起後不滿於原始佛教以降，尤其是部派佛教之上座部對女性的貶抑，而出現這樣的思想以資抗衡，認為女性根器不亞於男性，亦然得以於第一義諦證得果位，超脫生死。大乘經典常以「諸法悉如幻」（見上引《轉女身菩薩經》）的立場駁斥小乘的虛妄分別，這些經典駁斥小乘的男女差別觀，並進一步闡發大乘男女乃至眾生平等的精神。⁶⁴這亦可視為否定女性為「非器」的說

⁵⁹ [西晉]釋法炬、釋法立譯：《法句譬喻經》，云：「一者嫉妬；二者妄瞋；三者罵詈；四者咒詛；五者鎮厭（按：應為「壓」）；六者慳貪；七者好飾；八者含毒。是為八大態。」（《大正藏》第4冊，卷4，頁604a）。

⁶⁰ 《大愛道比丘尼經》云：「佛言：女人八十四態者，迷惑於人，使不得道。何等為八十四態？女人憙摩眉目自莊，是為一態。……女人憙教人作惡鬪訟，相言縣官，牢獄繫閉，是八十三態。女人憙倡禍導非，大笑顛狂，人見便欲得，以猗狂勃，強奪人物，令人呼嗟言，女人甚可畏也，是為八十四態。明當知之，女人能除此八十四態者，無不得度，無不得道，無不得佛也。」（失譯者：《大正藏》第24冊，卷下，頁954a-955a）。附帶提出說明，昭慧法師指出，「八十四態」的說法，純粹是對女性惡毒的醜化，這些說法「像『天方夜譚』，會是佛陀說得出口的吗？說它是「不了義經」還是客氣的了，它只是反映出結集此經者本身的極端反智、反平等而已。」（釋昭慧：〈「奴性教育」可以休矣！〉，收入釋昭慧、釋性廣編著：《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》（臺北：法界出版社，2002年4月新版），頁67-73，尤其頁71。

⁶¹ [宋]曇摩蜜多譯：《佛說轉女身經》，《大正藏》第14冊，頁920b。

⁶² 同上註，頁918c。

⁶³ 參閱[日]岩本裕著、劉欣如譯：《佛教與女性》（臺北：大展出版公司，1998年9月），頁39-72。值得提出的是，岩本裕先生認為提婆達多因殺害蓮華色比丘尼，所以提婆達多的教團便巧妙地導出女變成男的論調，以躲開尖銳的指責（頁71-72），這個說法值得注意。

⁶⁴ 參閱釋永明：前引書，頁111-113。

法。

小乘者以女人有五礙而擯斥輕視女性，⁶⁵這是否意味著佛陀亦對女性有著歧視？答案是否定的，這只不過是小乘者為阻止女性出家，以利其修行的口實，並非佛陀的本意。⁶⁶事實上，佛陀認為女眾亦能證得四果，「若女人出家受具足戒，能得沙門四道果不？佛言，能得。」⁶⁷

以上所論，無論是小乘貶抑女性，認為女性會障礙修行；還是大乘佛法興起時持相反態度，認為諸法平等，女性得以菩提心證入果位。這兩方面所涉及的問題皆非常複雜，以下再試從以「貶抑女性之說法的可信度」及「從文化省思貶抑女性之說」，予以分析。

(二) 貶抑女性之說法的可信度

我們知道經典的結集過程裏，有逐漸增廣的情況，⁶⁸我們更知道經典

⁶⁵ [劉宋] 佛陀什、竺道生譯：《彌沙塞部和醯五分律》云：「女人有五礙：不得作天帝釋、魔天王、梵天王、轉輪聖王、三界法王。」（《大正藏》第 22 冊，卷 29，頁 186a）。有關女性的五礙（五障）的經典很多，如《法華經》、《正法華經》、《中阿含經·瞿曇彌經》、《佛說超日明三昧經》等等（參閱〔日〕岩本裕著、劉欣如譯：前引書，頁 42-47；釋永明：前引書，頁 93-95；〔日〕永田瑞：〈女人五礙〉，載《印度學佛教學研究》第 24 卷第 1 號，1975 年 12 月，頁 168-169）。此外，古正美：〈佛教與女性歧視〉，載《當代》，第 11 期，1987 年 3 月，頁 27-35，指出佛教的女性歧視是出於上座系的化地部，例如「八敬法」和「女人五障」，都是化地部所強調（頁 30）。另可參閱古正美博士論文，Ku Cheng-mei, *The Mahayanic View of Women: A Doctrinal Study*, Ph.D. diss. University of Wisconsin-Madison, 1984, pp.84-85.

⁶⁶ 參閱釋永明：前引書，頁 93-95。

⁶⁷ [劉宋] 佛陀什、竺道生譯：《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》第 22 冊，卷 29，頁 185c。

⁶⁸ 這個認知在佛教界已成共識，討論這方面問題的學者極多，姑引水野弘元的意見：

- 1). 「除了佛陀以外，還有些人和非人所說的東西，……別人聽了便向釋尊報告，釋尊確認他們說得沒錯，也就被看作經典留傳下來。」
- 2). 「在原始佛典裡，也有相當多數是佛陀入滅後，佛弟子們所說的東西。」
- 3). 「由於聽聞者的智慧機根不同，理解力千差萬別，當然也影響到接受的深淺不同。所以，佛陀說法的內容不可能原原本本保留下來。」

有所謂了義與不了義之別，因之，對於貶抑女性的經據，是否即可視為金科玉律，具有不可動搖的地位！原始佛教以降，尤其部派佛教所呈現的經論是否皆為開悟、證悟者心靈流露的言說？頗值探究。一般學佛的共識是要依佛陀的聖教量為依歸，但因我們已無法親聆佛陀的言教，故只能仰賴聖典中的經文，而有些經文則常有將聖教量撮於比量的情況。因而，對佛滅後始於印度國內外成立的佛經，須細心審察了義與不了義之別。大小二乘經論之四依——依法不依人；依義不依語；依了義不依不了義；依智不依識，乃教示我們學佛應有的態度。佛教最嫌惡獨斷而愛好真理，故不正確的言說儘可置疑。⁶⁹《增支部·三》〈第二大品〉云：

伽藍眾啊！你們的迷惑是應該的，懷疑是應該的，（蓋）在懷疑處才會發生懷疑。伽藍眾啊！你們切勿相信謠言，切勿相信傳說，切勿相信空論，切勿因與藏（經）教符合而相信，切勿根據尋思相信，切勿根據理趣相信，切勿熟慮因相相信，切勿因與見識符合而相信，切勿因（說者）擅長而相信，切勿因（此）沙門為吾師而相信。伽藍眾啊！若你們自己覺得此法不善，此法有罪，此法為智者所呵毀，圓滿此法而執取則能引無益與苦者，伽藍眾啊！其時你們該斷之。⁷⁰

可見對於經典的言說不可迷信，應以智信的態度來思惟其義。我們大多數人都知道對任何未知的事情或人，應保留適度的「懷疑」，否則便成「迷

4).「原始經典的《阿含經》也在佛滅後，歷經三、四百年才整理成現在的形式，嚴格說來，並不是佛說的東西。」

5).「《阿含經》……有些內容被看出家在家徒眾、梵天、帝釋、夜叉或鬼神所說，甚至有些是佛滅以後才添補的東西。縱使是佛說的東西，也決不是原原本本的佛說，而是依據百年間的記憶，口誦傳承，其間難免有極大的改變。」參閱〔日〕水野弘元著、劉欣如譯：《佛典成立史》（臺北：東大圖書公司，1996年11月），頁14、15、16、33。

⁶⁹ 參閱楊白衣：〈佛學研究法述要〉，《佛學研究方法》，收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊41》（臺北：大乘文化出版社，1978年6月），頁13-73，尤其頁15。

⁷⁰ 《南傳大藏經》第17冊，頁304，轉引自楊白衣，前引文，頁15。

信」。近代南傳佛教之泰僧佛使比丘（1906—1993）曾指出：

1. 不可因為他人的口傳、傳說，就信以為真。
2. 不可因為奉行傳統，就信以為真。
3. 不可因為是正在流傳的消息，就信以為真。
4. 不可因為是宗教經典、書本，就信以為真。
5. 不可因為根據邏輯，就信以為真。
6. 不可因為根據哲理，就信以為真。
7. 不可因為符合常識、外在的推測，就信以為真。
8. 不可因為符合自己的預測、見解、觀念，就信以為真。
9. 不可因為演說者的威信，就信以為真。
10. 不可因為他是導師，就信以為真。⁷¹

這十點可視為上引南傳《增支部》經文的現代說明。因此，我們相信每件事情之前須有如上認知。就此立場來審視原始佛教以降，尤其部派佛教所呈現的經論，不得不更加審慎。

此外，上田義文（1904—1993）論及日本佛學的方法論時，曾提出一個發人省思的看法，他認為百年以來，日本佛學幾乎是用西方傳入的方法從事研究，然而這些研究是否可說是佛教學呢？換言之以文獻學或歷史學的方法來研究，能掌握佛教的本質嗎？他的主要意思是說，以文獻學或歷史學（乃至文學、社會學、宗教學、哲學）為方法的許多學者，因為本身未開悟、證悟，因此對於言說所不能言詮的，戲論（*prapabca*）所不能戲論的「空」和「緣起」，是無法完全領會的。文獻學等之學者或許會認為自己是按照文獻的言說所指示來思考的，所以文獻學的思考 and 言說應屬「說示」（教示，*decana*）。但是令人產生疑問的是：佛畢竟是開悟才能說「說示」，未開悟的文獻學者如何能說、能寫「說示」？而且可能有本來打算要寫「說示」，但都變成了「戲論」的情形。總之，打算依「說示」來思考、寫作，然而本身並非開悟者，因此不能成為「說示」；打算依「說示」來思考、

⁷¹ 參閱〔泰〕佛使比丘：《現代佛教的省思——如何修行·如何護法》，（桃園：臺灣佛法中心，1986年），頁57。

寫作，但不知不覺間就變成了「戲論」。⁷²這雖然是在議論當今日本佛學界的佛學研究情況，然而藉此觀點來論證有關女性障礙修行的言說，亦然可以檢視這些言說是否確當。如果貶抑女性的言說僅是陳述句，這些言說雖陳述了女性的姪慾、媚態產生某種修行的現實困擾，但這等困擾是否具有「緣起性空」的真實義！如無法解決這個質疑，莫怪大乘興起時會有「姪怒癡性即是解脫」的反駁說法。⁷³

另外，早在《梨俱吠陀》五首讚歌之《無有讚歌》亦有「慾愛是心識最初的種子」的說法，其「種子」指男性精液或精子的意思；而且，該《讚歌》亦云「下面是自在力，上面是衝動力」，意涵男女的性生活。換言之，《無有讚歌》的宇宙創生論乃是某種意義的生殖說。像這種受到男女性生活的啓發，而開展出來的宇宙創生說，在《梨俱吠陀》當中屢見不鮮。⁷⁴因此，在印度文化亦有「以情慾消滅情慾」的脈絡可尋，如崇拜濕婆神之「性力信仰」，⁷⁵既而對女性崇拜，把裸體女性與女性陰戶當作禮拜及瞑

⁷² 參閱〔日〕上田義文著、陳一標譯：《大乘佛教思想》（臺北：東大圖書公司，2002年5月），頁49-62，尤其頁49-53。

⁷³ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》第14冊，頁548a。按：《維摩詰經》強調行非道亦能通達佛道，行煩惱亦能清淨。其指稱「生死即涅槃」、「涅槃即生死」二者融一，在大乘經典中，此乃反駁小乘最厲之經典。

⁷⁴ 參閱楊惠南：《印度哲學史》（臺北：東大圖書公司，1995年8月），頁43-46。另外，印度人把性和神聯繫起來的信念，在《吠陀》時代已充分表現。而且，印度教有不少性書、性典，對性的祕教意義（神秘力量或魔力）有許許多多的解釋及看法。參閱〔美〕布洛(Vern L. Bullough)、布洛(Bonnie Bullough)著、戚堅衛譯：《性態度——神話與真實》（臺北：桂冠圖書公司，2000年6月），〈第六章·月經〉，頁123-144，尤其頁128-133。

⁷⁵ 這種信仰在崇拜儀式進行時，信徒們圍繞成輪環狀（稱為「輪環儀式」），並進行喝酒、吃肉、魚和炒穀物，乃至性交（稱為「五實相」），最後則狂舞而散（參閱楊惠南：前引書，頁62、85）；此外，性力信仰認為「自然界的耕耘活動和人類的生殖有共同的道理：女性是田畝，陰戶是噴出諸種生命之口，陰道所分泌的陰精是不會枯竭的；男性生殖器是鋤頭，所分泌的陽精則有一定的數量，精液是『能』的起點，也是種子，所以十分珍貴。……他們又認為陰莖留在女子陰道內的時間越久，就越多地吸收陰精，所以要『禦而不泄』；女子性交快樂，達到高潮，就會大量產生質量高的陰精，所以男女在極樂中交歡，更能發揮神秘力量。」（參閱劉達臨：《性與中國文化》，北京：人民出

想對象，此一信仰後來和密教有密不可分的關係。⁷⁶足見，從平等觀的立場來看，以姪慾歸咎於女性，只是男性自我中心的偏頗想法，「以情慾消滅情慾」跟大乘佛教「姪怒癡性即是解脫」的說法都具有積極的意涵，這有別於部派佛教及部分大乘佛典的不了義說法。不了義並非實說，只是方便說，故從勝義諦來破除男女相，發揮男女乃至所有眾生平等的精神，才屬第一義諦之實相說。

印順法師（1906—2005）說：「由於佛法多為比丘說，所以對於男女的性欲，偏重於呵責女色。如說：『女人梵行垢，女則累世間』（《雜舍》卷36·1019經）。其實，如為女眾說法，不就是『男人梵行垢，男則累世間』嗎？」⁷⁷此論切中肯綮。因此，如本節前面所述，我們對佛經裏貶抑女性的言說，應採懷疑的態度，有時聖教量被撮引於比量，如不細心審視，將不了義之說視爲了義，或將戲論視爲說示，這對佛法修行的真實義，必產生莫大的誤解。印順法師亦指出受上座部的影響，而有女性被嚴重貶抑的情況，「釋尊在世，出家的女眾，也是人才濟濟。如『持律第一』鉢吒左囉 Pat!aca^ra^，「說法第一」達摩提那（Dharmadinna^，或譯作法樂）等。達摩提那的論究法義，編入《中阿含經》，成爲原始佛教的聖典之一。自受到比丘僧的嚴格管制，逐漸消沈了。結果，以上座部自居的赤銅鑠部（Ta^mras/a^ti^ya），就是流傳於錫蘭、緬甸、泰國等佛教，比丘尼早已絕跡了！」⁷⁸可見在釋尊在世時，女性出家者亦是人才輩出，但因受上座部的壓抑，而受到極大的排擠。當然，如進一層論述上座爲防止女性出家修行，而做出的種種排擠、貶抑的言說，有其當時社會的背景因素，但女性出家雖會產生諸般問題，但面臨問題時是應該給予解決，而不是咒詛問

版社，1999年1月，頁429）。有關印度教性力信仰的其他介紹，參閱劉達臨：前引書，頁428-432；〔日〕岩本裕著、劉欣如譯：前引書，頁75-82。

⁷⁶ 例如真言密教所誦讀的《理趣經》云：「男女結合的真正恍惚境況，其實是菩薩的境界。」十一世紀前半葉一位密教學者阿多瓦亞瓦玖拉在他的著作《大樂的解脫》云：「那些瑜伽行者處在兩根交會狀態，正在專心於利他。」（參閱〔日〕岩本裕著、劉欣如譯：前引書，頁73-74）。

⁷⁷ 釋印順：《佛法概論》（臺北：正聞出版社，1992年1月修訂二版），頁171。

⁷⁸ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁194-195。

題。否則一任否定女性的道器，則有失慈悲普濟的平等精神。⁷⁹

(三) 從文化反省貶抑女性之說

在西元前二千年頃，古印度的吠陀時期有不少的女教師或是女學者被稱為「Upadhyayas」，她們致力於精神的探索，追求解脫，她們之中有很多是終生未婚的。這跟佛教和耆那教之比丘尼們是一樣的，在社會上受到尊重。⁸⁰不過，從西元前三百年之後，婦女地位急遽滑落，到孔雀王朝（約西元前 317—前 180）後期，女性地位低落到只比奴隸的地位高一些而已。⁸¹當時女性地位滑落的因素雖極其複雜，或有因經濟能力、社會地位、血統優勢等所促成，但從當時印度整體的文化心理層面來看，女性被貶抑並非基於人格或基因問題，而是基於對其文化環境的反射。⁸²例如對女性生

⁷⁹ 例如印順法師說：「當然，女眾出家，問題多多，釋尊是不能不加以鄭重考慮的。在重男輕女的當時社會，女眾受到歧視。據律典說，女眾從乞求而來的經濟生活，比比丘眾艱苦得多。往來，住宿，教化，由於免受強暴等理由，問題也比男眾多。尤其是女眾的愛念（母愛等）重，感情勝於理智，心胸狹隘，體力弱，這些積習所成的一般情形，無可避免的會增加僧伽的困難。但是，釋尊終於答應了女眾出家。因為有問題，應該解決問題，而不是咒詛問題。在慈悲普濟的佛陀精神中，女眾終於出家，得到了修道解脫的平等機會。」（釋印順：〈阿難過在何處？〉，《華雨集·第3冊》，臺北：正聞出版社，1993年，頁101）。印順法師又云：「阿難求度女眾出家，受到大迦葉的責難，原因是不單純的。……大迦葉出身於豪富的名族，生性為一女性的厭惡者。雖曾經勉強結婚，而過著有名無實的夫婦關係，後來就出家了。……大迦葉與尼眾的關係，一向不良好，在這結集法會中，因阿難傳述小小戒可捨，而不免將多年來的不平，一齊向阿難責怪一番。……關於女眾，阿難請度女眾出家，釋尊准女眾出家，代表了修道解脫的男女平等觀。大迦葉所代表的，是傳統的男性中心，以女眾為小人，為禍害的立場。這所以漠視問題全部，而將正法不久住的責任，片面的歸咎於女眾。」（同上註，頁103-113）。

⁸⁰ 參閱 A.S. Altekar: *The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, Reprinted 1991, pp.12-13.

⁸¹ 參閱賴麗美：《佛陀時代的社會風俗探討》（臺北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1985年），頁106-107。

⁸² 參閱 A.S. Altekar: *ibid*, pp.234-244。

理不瞭解，故認為婦女的月事和分娩時出血都是不潔的，是來自因陀羅神（Indra）的懲罰。⁸³這種看法籠罩在全印度人民心裡，成為印度文化心理之一環，因此，上述大乘佛法興起之阿闍佛國及阿彌陀佛國，亦皆無法脫離這種文化心理，遂以救度女性惡露為其救度的要項之一。可見文化傳遞的行為影響深遠。然而，我們要辯證的是，印度當時的這種看法是否正確？

在許多民族的文化裏同樣採取婦女月事和分娩出血是不潔的看法，例如南太平洋所羅門群島（Solomon Islands）的科瓦歐人（Kwaio）認為女人的月經是極其污穢的，男人不僅不能和經期中的女人行房，甚至將她們隔離開來，要她們住在山坡低處「汙穢區」的「月經草房」。月經結束後必須經過特殊的「淨化」儀式，才能重返家屋。台灣的高山族過去也認為，經期中的婦女若觸摸到他們的武器，外出打獵就不容易獵到野獸，而且本身也容易受傷。⁸⁴但是紐西蘭的毛利人（Maori）則沒有月經禁忌，他們在經期中照樣行房。此外，我國古代方士認為女子月經，尤其是初經，乃是一種「補藥」，因而以此煉成「紅鉛丸」，服食不僅可治虛憊羸弱，而且能「壯陽」。⁸⁵足見由月經不潔所產生的各種禁忌，或相反地認為初經甚補的觀念，都可說是純粹的文化產物。⁸⁶

⁸³ 「因陀羅神」即佛教之帝釋天。因陀羅本是婆羅門教、印度教之神，後來與梵天、毘沙門天等被導入為佛教神祇。關於因陀羅的神話思想，可推溯至吠陀時代，因陀羅為雷雨之神，是諸神中最高位者，甚受崇拜。

⁸⁴ 參閱周子閔：《布農女性穿越月經循環的生活經驗與意義》（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2007年5月），該文引用丘其謙先生〈布農族卡社羣的社會組織〉（載《中央研究院民族學研究所專刊 7》，1966年）一文，指出：「妻子的月經來潮時，戰士不能出征，否則易被敵人所殺；女性沾有經血的內裙，被視為穢衣；女性經期，不見生父面，不然所生小孩養不大；與男性相關的經濟活動，忌諱碰上婦女懷孕生產，家中有人生產，也不參與出草。」（頁2）這雖僅以布農社會的觀點為主，但亦可說是大部分高山族的共識。

⁸⁵ 參閱王溢嘉：《性·文明與荒謬》（臺北：野鵝出版社，1990年4月），頁42；翁玲玲：〈漢人社會女性血餘論述初探：從不潔與禁忌談起〉，載《近代中國婦女史研究》第7期，1999年8月，頁107-147，尤其頁121。

⁸⁶ 有關對「月經」、「妊娠」等禁忌，另可參閱林宗源：〈性觀念與文化〉，收入丁穎編：《兩性關係社會觀》（雲林：藍燈出版社，1970年5月再版），頁130；

另外，再舉性慾為例，在愛爾蘭海邊有一個叫因尼斯畢格（Inis Beag）的小島上，居民都信奉天主教，過著晚婚、嚴謹的禁慾生活。在這個島上，任何含有性意味的行為，譬如跳舞、裸身等都被嚴厲禁止，性交只是傳宗

Vern L. Bullough & Bonnie Bullough 著、戚堅衛譯：前引書，〈第六章·月經〉，頁 123-144；翁玲玲：〈漢人社會女性血餘論述初探：從不潔與禁忌談起〉，頁 107-147。值得一提的是，翁文提及在田野調查的訪談裏，現代的佛教法師及道教童乩對經血的看法不同，前者不抱有任何禁忌，後者則甚為忌諱，甚至迴避經期女（頁 117-118）。此外，該文引用《慈悲血盆寶懺》的數段文句來論述婦女因認為月經、產血的不潔，所以須讀誦《佛說大藏正教血盆經》（又名《血盆經》、《目連正教血盆經》、《女人血盆經》）以洗滌罪孽，這雖然跟訪談記錄裏所呈現的，無論出家眾或在家眾都不認為它們是污穢的情況不盡相同，因而翁教授說：「這樣的矛盾如何能平行存在？存在的時間有多久？血污觀念的改變與《血盆經》的不再風行是否相關？都是值得繼續探討的問題。筆者無意妄言佛教的觀念是引起經產血不潔信仰的源頭。然而當我們檢視佛教中的女性觀時會意識到，早期小乘佛教化地部，為了修行方便而形成的人極端不淨的觀念，相當程度的影響了佛教的女性觀。……從《血盆經》的出現及流傳，我們仍然可以見到小乘佛教女性不潔觀對女性血餘觀的影響。」（頁 122-123）這裏所論的早期小乘佛教化地部，為了修行方便而形成的人極端不淨的觀念，應是可信。但是小乘佛教對女性不潔的觀念是否影響到中國婦女拜《血盆懺》、誦《血盆經》，而形成如此的血餘觀，恐怕在論述上有所跳躍。其實，這些經典不是佛教本有，而是受道教影響而撰作。因早期道教一向有避諱經期女及產婦的作法，認為凡舉吉事、做法會、鍊丹修仙，須避忌被經期女及產婦看見，否則丹藥不成，並會惹來禍殃（參閱蕭登福：〈道教血湖地獄對佛教《血盆經》的影響〉，收入氏著：《道教與佛教》，臺北：東大圖書公司，1995 年 10 月，頁 297-320，尤其頁 297、299、305-08）。自盛唐密宗興起時，佛教受道教影響，開始忌諱經期女和產婦進入道場及參加法會；及至宋代出現《血盆經》，至於《血盆懺》則更是晚近才編寫出來的（參閱蕭登福，前引文，頁 308-11）。近代蓮宗第十三位祖師印光（1961-1940）指出民國初年仍有趕經懺的劣僧，在為婦女做薦拔超度或消災解厄時，念誦《血盆經》及禮拜《血盆懺》，以圖牟利（參閱釋印光著、釋廣定編：《印光大師全集》，第二冊，〈復江景春居士書二〉，頁 976）。以上所述，參閱陳劍鏗：《圓通證道——印光的淨土啟化》（臺北：東大圖書公司，2002 年 5 月），頁 217—219；另外，張珣：〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉，載《思與言》第 35 卷第 2 期，1997 年 6 月，頁 235-265，亦述及血湖地獄及《血盆懺》（頁 258-260），可供參閱。

接代的一件差事。根據科學家的調查，這裏的女人都沒有性高潮，甚至沒有這個觀念。但在南太平洋玻裏尼西亞（Polynesia）的曼蓋亞人（Mangaia），則認為性是一種享樂，對性行為相當縱容，這裏的女人百分之百都有性高潮的經驗。⁸⁷

由以上婦女月事、分娩出血以及性高潮等不同例子來看，足見當時印度貶抑女性，認為女性障礙修行的觀念，僅是文化環境所呈現出來的心理表述，無法放之四海而皆準。在此，不妨藉用「螢火蟲」同步發光的現象來說明這種文化心理：據聞馬來西亞、新幾內亞、婆羅洲和泰國的幾種螢火蟲，懂得同步發光。剛開始時，螢火蟲在漸漸昏暗的天地間不規則地閃爍著，然而，先是一對，然後五隻、十隻、百隻而至千隻，牠們的閃爍幾乎同步，其優柔的閃光引發人們的注意。午夜時分，整片樹林就像掛滿霓虹燈那樣，一明一滅的閃動著。每片樹葉上都有螢火蟲同步閃著亮光，而且整排樹上的螢火蟲行動完全一致。這是一幅多麼壯觀的景象啊！⁸⁸或許，在同一民族、區域的人們，也會像螢火蟲一般，漸漸地對自己思想方式和生活方式的文化，踏出同樣的步調，從心理層面認可該文化的教說，並儘可能地遵守，以免產生文化失調。雖然，社會中的不同團體可能組織他們自己的記憶，而且各種團體記憶有一種層級關係，換言之，各種團體記憶的存續能力，來自於保持這種記憶的權力，社會中各種團體的權力分配及變化，會改變該團體對過去的理解。因而從這個角度來看，自部派佛教以降，強力壓抑女性的論述，是上層僧侶的集體記憶，這個對原始佛教時釋迦牟尼佛的教說的理解，是從心靈再現的圖像來形成記憶，然而這種集體記憶是不可靠的，⁸⁹它的不可靠可能來自於利益及期望，無形中積存

⁸⁷ 參閱王溢嘉：前引書，頁 40。

⁸⁸ 參閱馬克·布侃南（Mark Buchanan）著、胡守仁譯：《連結——混沌、複雜之後，最具開創的「小世界」理論》（臺北：天下遠見出版公司，2003 年 9 月），頁 72-75、87-88。

⁸⁹ 以上「集體記憶」的論述觀點採自〔法〕Halbwachs（哈布瓦赫）的說法，他於《在福音書中有關聖地的傳奇地形圖》裏，應用他的「集體記憶」觀點，指出基督教傳統所記載的事件，其發生地點是隨時間而變動的。不同世代的信徒因為關注福音書裏不同的章節和基督的生活模式，而指認聖地位於不同地點。Halbwachs 因此結論道：信仰、利益，以及期望，都形塑人們對過去的

於印度修道人心靈深處，產生文化偏見，而對女性極度歧視。⁹⁰

在現今世界價值觀念改變及衝擊下，人類已從生理學、醫學、藥物學、人類學、心理學、社會學等不同方向瞭解自身所扮演的角色，進而以開拓的心靈看待男女間的種種關係。因此，為適應新時代，不能再將姪慾歸罪於女人，應知不同文化鑄成不同的性觀念，不能將本族、本區域的性觀念視為金科玉律。我們希望從宗教學的立場來看待女性救贖及成聖的可能性，以及宗教（佛教）對女性處境的回饋。當然，我們對於性批判的論述，不是強調性解放，只要人類性行為規範以兩情相悅為底線便可，主張情慾不應受限於神聖性的要求；相對的，我們強調的是平等性的關係，以瓦解父權性別壓迫為前提。

前文舉出許多經據認為女性障礙男性修行，尤其在姪慾方面最為嚴重。由禁慾到寡慾，由寡慾到無慾，被認為是一條修行的正確道路，至於姪慾的起動，到底是由男性所觸動還是由女性所撩撥，總是困惑著人類。如果說任何社會都有自身的思想方式和生活方式，那麼依此構成的文化有內型與表型之分。文化內型是潛意識模塑的行為，其價值系統及功能是不易察覺；文化表型則屬於集體意識，是易於觀察的普遍行為。譬如中國社會是以男性為中心，如有家庭生下十來個千金，他會向人表示女孩比男孩好，比男孩窩心、恬靜，因此不想要有男孩子，這屬於文化表型；但他潛意識裏希望有男孩，這就屬於文化內型。再如種族歧視問題，美國及南非聯邦的黑白問題一直存在著，假若較沒有種族歧見的美國白人，他們贊同黑白通婚，是一種文化表型；但當他自己和黑種人戀愛，面臨結婚的決定時刻，卻不敢跟黑種人結婚，這即屬文化內型。⁹¹

在印度文化裏女性的地位逐漸下降，如前文所述，到西元前三百年以降的孔雀王朝後期，女性地位僅堪比擬奴隸，這導致人們心裡認為女性是

意見和理解。參閱 Maurice Halbwachs: *On Collective Memory*, Ed. and trans. by Lewis A. (Coser, Chicago: The University of Chicago Press, 1992), pp.199-200.

另外有關「集體記憶」的相關討論，參閱蕭阿勤：〈集體記憶理論的檢討〉，載《思與言》第35卷第1期，1997年3月，頁247-296。

⁹⁰ 參閱釋昭慧：〈女眾障緣較重嗎？〉，收入釋昭慧、釋性廣編著：《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》，頁97-112，尤其頁106。

⁹¹ 參閱林宗源，前引文，頁124。

卑劣的、汙穢的，故影射出其為姪慾的造端者。然尤須注意的是，西元前三百年以後，佛教進入「部派佛教」，小乘者貶抑女性，故有諸多女性姪慾障礙男性修行的說法，後來大乘佛教興起時便以般若的空觀思想，破除部派時代對女性的歧視，而有破男女相之身見、明示男女法性一如，及以龍女為代表的變性成佛思想，這些思想在在表明女性人格的獨立性，並且解決女身、女性肉體等問題。⁹²如此看來，女性障礙修行的成說在部派時代最為強烈，但依時空之變遷轉移，而有後來初期大乘佛法的不同觀念產生。不過可惜的是，在佛教裏終究無法實現男女平等的精神。以聖者如龍樹為例，亦有對女性作出二重標準的言說，在《大智度論》裏摻著部派佛教對女性的貶抑思惟，以及初期大乘佛法的平等、實相法。⁹³因而，這也可斷言被公認證得初地的龍樹菩薩亦然受到時代文化表型的制約。龍樹在體證的認知上有其可信度，但他的言說是處於部派佛教與初期大乘佛教轉折點上的產物，在新舊交替之時，不能不依據舊說來翻轉出新說，這好比科學哲學家庫恩（Thomas Kuhn，1922—1996）所謂的「典範轉移」的情況，即舊有已建立的思想模式，被一種嶄新、具革命性的模式所取代，但在新的模式中仍保有舊模式中的言說或技術。換句話說，在新的思潮取代舊的思潮之後，必須突顯其繼承舊思潮的特質，如此才能一直承接主流文化的地位，⁹⁴處於這樣的主流文化地位，仍有被表型文化制約的情況。

龍樹在《大智度論》裏有一則關於姪女扇陀誘引仙人的事，仙人是釋迦牟尼佛的前身，扇陀的前身是佛陀之妻耶輸陀羅。⁹⁵這個故事無疑地在

⁹² 參閱釋永明：前引書，頁 108-123。

⁹³ 參閱〔日〕永田瑞：〈「女人為戒垢」について〉，載《印度學仏教學研究》第 26 卷第 1 號，1977 年 12 月，頁 373-376；〔日〕永田瑞：〈竜樹の女性観〉，載《印度學仏教學研究》第 23 卷第 2 號，1975 年 3 月，頁 178-179；〔日〕大鹿実秋：〈大智度論の女性観〉，載《印度学仏教学研究》第 19 卷第 2 號，1971 年 3 月，頁 359-363。

⁹⁴ 參閱〔英〕甘迺斯·齊思克著、陳介甫、許詩淵譯：《印度傳統醫學——古印度佛教教團之醫學：苦行與治病》，頁 28-29、183。按：此處有關「典範轉移」或「模式轉換」的論述，雖以印度傳統醫學的演變為主，但套之印度佛學亦然可以成立。

⁹⁵ 參閱〔印度〕龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，卷 17，頁 183b-c。

闡述男女間的愛慾葛藤，通常在這葛藤中，男女彼此相害相殺，但是從扇陀的種種誘引事蹟來看，特別表達出男性的尊貴，以及女性的卑劣，在卑劣的愛慾裏被害者是男性，而加害者是女性。《大智度論》曾以偈語表達女性是姪慾的化身，因而不得視女色，乃至觸摸女性：

寧以赤鐵，宛轉眼中，不以散心，邪視女色。
含笑作姿，憍慢羞恥，迴面攝眼，美言妬瞋。
行步妖穢，以惑於人，姪羅彌網，人皆沒身。
坐臥行立，迴眄巧媚，薄智愚人，為之心醉。
執劍向敵，是猶可勝，女賊害人，是不可禁。
虵蛇含毒，猶可手捉，女情惑人，是不可觸。⁹⁶

這則偈語所陳述的內含跟上述「有關女性障礙修行之成說」一節所述，如出一轍，可見龍樹仍須在舊思潮擷取材料，但這已被表型文化所制約。⁹⁷龍樹另外還解釋佛的十種名號，其中對「調御丈夫」的說明，亦以男尊女卑的立場來看待：

佛名可化丈夫調御師。問曰：「女人，佛亦化令得道，何以獨言丈夫？」答曰：「男尊女卑故，女從男故，男為事業主故。」復次，女人有五礙，不得作轉輪王、釋天王、魔天王、梵天王，佛以是故不說。復次，若言佛為女人調御師，為不尊重。⁹⁸

「調御丈夫」指可化導一切丈夫之調御師，可是女人亦為佛陀化導的眾生之一，為何不能以「調御女人」來指稱佛？由於「男尊女卑，女從男故，

⁹⁶ 同上註，卷 14，頁 166a。

⁹⁷ 昭慧法師說：「女眾障重，女眾不能成佛，……。龍樹的《大智度論》尚不免有此一說，何況其他論籍呢？」（參閱釋昭慧：〈女眾障緣較重嗎？〉，收入釋昭慧、釋性廣編著：《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》，頁 97-112，尤其頁 100）。

⁹⁸ [印度]龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，卷 2，頁 72b。

男為事業主」，因此以化導丈夫的內涵來含蓋其餘。這可看出女性是男性的從屬物，是男性「事業」的一部分，女性被視為財物，這種男女之間的從屬關係是男尊女卑。此外，如以「調御女人」來指稱佛，則為不尊重，因為女性有五障。這裏可以看出，女性的五障促使佛的名號以「調御丈夫」為合宜，這反應出當時社會男尊女卑的風氣，因而龍樹亦無法避免這種表型文化的箝制。

佛教認為女性障礙男性修行，尤其在姪慾方面影響很大，這個問題可在佛教文化的表型系統找到線索。雖然佛陀尊重女性的社會及宗教地位，認為女性亦然得以透過修行而證果，並且強調夫妻的家庭生活必須互敬互愛，雙方皆有應盡責任以維繫家庭和諧。⁹⁹但宗教家重視精神超脫，身心兩方面的慾望很低，故其行為表現或習慣呈現出易於觀察領受的文化表型。這種表型的社會功能，主導著人們的觀念，並依此準則去衡量每個人的行為。換言之，就表型文化的立場只能說明宗教修持者著重精神超脫的一個面向，尙未能就此說明何以姪慾之咎要歸於女性，這個精神超脫面向是宗教修持者邁進的方向，修行透過這樣的指標得以有所依循而趨進於完善的境界，不過，當抵達完善的境界，依佛教的角度來說即是證得果位、了脫生死之時，這位證聖者的心靈境界已摒棄分別，而在平等觀的實相境界裏看待宇宙的種種事物。相對的，在以姪慾為障道的前提下，亦即肯認姪慾會影響修持（這在佛教是通說，也為大小乘所接受的成說，除密教除外，前文略有述及），那麼，姪慾的產生不能歸咎於女性，而是所有眾生所應面對及承擔其所造成的果苦。因此，就修持而證果的前後階段來看，

⁹⁹ 例如《中阿含經》云：「夫當以五事愛敬供給妻子。云何為五？一者憐念妻子，二者不輕慢，三者為作瓔珞嚴具，四者於家中得自在，五者念妻親親。夫以此五事愛敬供給妻子，妻子當以十三事善敬順夫。云何為十三？一者重愛敬夫，二者重供養夫，三者善念其夫，四者攝持作業，五者善攝眷屬，六者前以瞻侍，七者後以愛行，八者言以誠實，九者不禁制門，十者見來善讚，十一者敷設床待，十二者施設淨美豐饒飲食，十三者供養沙門梵志。妻子以此十三事善敬順夫。……若人慈溘妻子者，必有增益則無衰耗。」（〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》第1冊，卷33，頁641a）。有關夫妻相敬相愛的倫常關係，參閱釋繼雄：《初期佛教家庭倫理觀》（臺北：法鼓文化事業公司，1997年1月），第四章〈夫婦關係與倫常〉，頁131-190。

一般在前階段會依循表型文化所規約的方式、準則來操作其修為，這即容易顯現為表型文化；在證果後的階段則不拘定格，任運自然，從平等而慈悲的立場來看待修為這件事，但這種證果的內在是不易說亦不容說，這即成為內型文化。如果這樣的推論是合理的話，那麼，表型文化的種種解釋是掌握於擁有解釋權的人的手裏，並以其說法為依準。然而，大部分人雖依此而行，依此而說，並不能就此認為掌握解釋權的解釋團體是必然正確的。

五、結語

對佛法的歪曲已二千多年，然而「男與女，約信仰、德行、智慧，佛法中毫無差別。……女眾與男眾，同樣的可以修道解脫。依這道器的平等觀，生理差別的男女形相，毫無關係。如『雜含』（卷 45・1199 經）蘇摩尼所說：『心入於正受，女形復何為』！」¹⁰⁰依此，現代女性修持佛法之心態應轉化。由於近年來現代女性的自我覺醒而不斷發出聲音，並透過種種運動來搶救婦女權益，希望脫離父權體制下被利用、支配或宰制的不公平待遇。雖然男女平等至今尚未完全實現，但女性爭取最大福善的要求已被廣泛地傳播、宣導，因而在開放的社會裏我們無論用什麼方式、心情、立場面對男女問題，都須培養開放的心靈來努力消除文化偏見及文化約束，否則難以用客觀的態度評價自己的修持效果，以及重建自己的修持方針。

女性在當今各大宗教佔有重要地位，是構成信徒的主體，在參加宗教活動的信徒裏，女性佔 70—80%。¹⁰¹女性為何對宗教如此感興趣，這個問題雖須由男性與女性共同努力來尋找答案，然而，由女性自發性地尋找答

¹⁰⁰ 釋印順：《佛法概論》，頁 171。

¹⁰¹ 參閱羅偉江：〈宗教與婦女的心理需求〉，載《婦女研究》，1997 年第 2 期，頁 33-37。此外，以臺灣為例，據學者研究統計顯示，臺灣女性比男性更熱衷於宗教活動，佛教慈濟功德會的委員以女性為大多數；天主教修女人數遠多於神父；歷年佛教受戒出家眾的性別比率，比丘尼大約為比丘的三倍（參閱陳家倫：〈台灣社會中性別與宗教的關係〉，載《思與言》，第 35 卷第 2 期，1997 年 6 月，頁 51-92，尤其頁 52-53）。

案，較為實際且易達致效果，一如女權運動創始人之一的法國學者西蒙·波娃（de Beauvoir, Simone, 1908—1986）所言：「我們堅信女性比男性更能感受女性的世界，因為我們根源於此。我們可以比男性更加快速地掌握女性作為人類的意義，我們對這方面的認知亦多於男性。」¹⁰²因而，現代女性應儘可能地覺醒，改變傳統文化對女性的歧視。雖然女性在生理、心理及性別特徵上無法改變，但亦不須囿於這些無法改變的局限，繼續接受傳統和社會給予她們制訂的規範，把自己塑造成社會所期待的女人。佛教女性不須「去性別化」，女人就是女人，好比男人就是男人，男女各自扮演好自己，男性不要以傳統父權心態來歧視女性，女性亦不須在乎性別，讓自己成為男性眼中的負面存在。¹⁰³

此外，處於時代變遷裏，目前女性雖投入職場，並有多方面的成就，然而她們的勞動仍然被視為男性勞動的附屬品，因為在發達的工商業社會中，婦女的勞動是處於整體經濟的邊緣，這跟男性透過勞動而改變自然條件、建立社會制度是不可同日而語的。¹⁰⁴當今女性在各種事業裏漸有成

¹⁰² Simone de Beauvoir (法·西蒙·波娃): *The Second Sex*, 1949, translated by H. M. Parshley, Penguin, 1972. "Introduction—*Woman as Other*": "Still, we know the feminine world more intimately than do the men because we have our roots in it, we grasp more immediately than do men what it means to a human being to be feminine; and we are more concerned with such knowledge." (p.16)

¹⁰³ 梅迺文在其〈從女性主義角度看人間淨土〉一文的最後部分，亦指出：「在台灣女人出家的比例比男人多很多，這可以說女性對宗教奉獻的熱情和投身於宗教事業的人都比男性多許多。女性的修行者得到過去所沒有的機會，可惜在這方面女性的自覺似乎受到許多傳統觀念上的限制，女性宗教修行者對自身的體悟及人格上在宗教上的提昇不只不能超越到性別，而且常有自我貶抑和限制現象。」（梅迺文：〈從女性主義角度看人間淨土〉，收入《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會會議論文集》，臺北：法鼓文化出版社，1998年，頁151-179，尤其頁175-176）足見，以女性出家人數為全世界最多的臺灣而言，在此盛況下，女性仍處於自我貶抑的氛圍裏，女性與男性之間，足資比論之處，竟仍如此曲折。

¹⁰⁴ 參閱朱立葉·米契爾（Juliet Mitchell）著、陳小蘭、葛友莉譯：〈婦女：最漫長的革命〉（“Women: the Longest Revolution”, *New Left Review*, Nov./ Dec., 1966），收入李銀河主編：《婦女：最漫長的革命》（香港：三聯書店，1997年5月），頁8-45，尤其頁9-10。

就，然為數亦不能與男性相比擬，一如聖嚴法師所說：「女性之中，也有女中丈夫、巾幗英雄，可是終究沒有男性的偉人那麼普遍。近代世界高唱男女平等、保障女權，但其效果並不如何的顯著。……世界男女人口的比例，幾乎是相等的。為什麼知名的傑出女性人數，較男性少了許多？問題是由於傳統的女性多因照管家庭而成爲幕後英雄，但女性本身有著與生俱來的弱點，亦是事實。」¹⁰⁵女性對男性的依附性，古今中外皆然，¹⁰⁶這對佔人類整體一半比率的女性而言，被壓抑、宰製的境地似乎是她們應有命運。但是，如從女性的心理需求角度來探討女性皈依宗教，那麼，「尋求精神歸宿」、「實現自我價值」、「尋求自我補償」、「渴望群體互助」、「擴大社交範圍」等五個要素，¹⁰⁷是她們在無條件的情況下所應享有的。這五個要素具有時代性的呼喚意義，女性得以在皈依宗教，進行修持的過程裏自我定位。如果我們依此五個要素來看現代女性修持淨土法門，亦可從中爲女性規劃出修持的藍圖，¹⁰⁸讓女性步步走出被貶抑的窠臼，使自古以來飽受折磨的女性都能得到應有的安慰和指引，重新型塑出女性的道器形象，摒棄「女轉男身」的刻板印象，讓大乘佛法的平等觀得以真正落實，一如印順法師所云：「二千多年的佛法，一直在男眾手裏。不能發揚佛法的男女平等精神，不能扶助女眾，提高女眾，反而多少傾向於重男輕女，甚至鄙棄女眾，厭惡女眾，以爲女眾不可教，這實在是對於佛法的歪曲！」

¹⁰⁵ 釋聖嚴：《學佛群疑》（臺北：東初出版社，1993年），〈佛教對於女性地位的看法如何？〉，頁68。

¹⁰⁶ 據生理學家、心理學家證實，女性的依賴性比男性強，在依賴條件被削弱或消失之後，會產生心理失重，缺乏安全感，這時她會尋找新的「保護神」。由於女性的依賴感較男性為強，這使女性更親近宗教，促使她去追求和皈依宗教，在宗教裏求得寄託和依靠（參閱鄧曉琳：〈婦女與宗教〉，載《世界宗教研究》，1990年第3期，頁77-83，尤其頁79）。

¹⁰⁷ 參閱羅偉江，前引文，頁33-37。

¹⁰⁸ 參閱〔日〕千葉乘隆：〈仏教における女性組織の近代化——婦人教会の設立運動〉，《龍谷大学論集》，第421号，1982年，頁23-44。案：千葉乘隆是專研淨土真宗的學者，此文是以淨土真宗的女性教團組織為論述主軸，足供參酌。此外，林素玟：〈人間佛教的女性觀——以星雲大師為主的考察〉，《普門學報》第3期，2001年5月，頁228-271，此文從理論層面及具體的制度層面，論述星雲法師對女性所抱持之態度及其實踐，亦值參考。

¹⁰⁹職是，能夠導正歪曲的佛法，落實女性成佛的道路，是現今應該正視的課題。

本文從世親《往生論》的「女人不生」談起，引出女性在淨土法門中的地位，進而探討女性障礙修行的各種說法，主要的目的即是希望當今之士不要以偏頗的心態誤視女性的智慧，其道性不亞於男性是有目共睹的。雖然，古代的女性因經濟不獨立，須依附於男性，因而遭受鄙視，乃至受迫害的種種情事不斷發生，更甚者是在這種男尊女卑的文化背景下，竟將障礙男性修行的原因歸咎於女性，認為女性有種種惡態。試問，如果時空背景轉移，形成女尊男卑的文化型態，那麼，種種惡態是否亦然會被轉嫁在男性身上？答案應該是肯定的。

¹⁰⁹ 釋印順：《佛法概論》，頁 171-172。此外，前引李玉珍〈佛教的女性，女性的佛教——比較近二十年來中英文的佛教婦女研究〉一文，指出西方比丘尼學者 Karma Lekshe Tsomo（釋慧空），長期推動比丘尼研究，她雖對女性主義學者在經典的字裡行間尋找佛教排斥女性的「態度」和僧團的性別「生態」，採取保留態度。不過她也面臨相同的難題，因為在沒有歷史佐證的情況下解析經典，雖不想逐字逐句照單全收，但文字的象徵意義以及作用勢必成為解析對象。如此一來，掌握經典詮釋權力的僧團既然定位為佛陀的繼承人，並且以經典使其代表性合法化，當比丘尼的傳承問題轉移到戒律制定時的原則，則傾向扣緊經典來解釋。這跟印順法師這裏所論，有異曲同工之處，「二千多年的佛法，一直在男眾手裏」，表達出婦女於書寫傳統長期居於弱勢，使得詮釋權為男性所掌控。

引用文獻

一、古籍文獻（依筆劃排列）

- 〔北魏〕般若流支譯：《正法念處經》，《大正藏》第 17 冊。
- 〔北魏〕曇鸞：《往生論註》，《大正藏》第 40 冊。
- 〔印度〕世親造、〔北魏〕菩提流支譯：《無量壽經優波提舍願生偈》，《大正藏》第 26 冊。
- 〔印度〕龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》第 25 冊。
- 〔西晉〕竺法護譯：《修行道地經》，《大正藏》第 15 冊。
- 〔西晉〕釋法炬、釋法立譯：《法句譬喻經》，《大正藏》第 4 冊。
- 〔吳〕支謙譯：《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，《大正藏》第 12 冊。
- 〔宋〕王日休：《佛說大阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊。
- 〔宋〕曇摩蜜多譯：《佛說轉女身經》，《大正藏》第 14 冊。
- 〔宋〕釋元照：《觀無量壽佛經義疏》，《大正藏》第 37 冊。
- 〔宋〕釋法賢譯：《大乘無量壽莊嚴經》，《大正藏》第 12 冊。
- 〔宋〕釋知禮：《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》第 37 冊。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《中阿含經》，《大正藏》第 1 冊。
- 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，《大正藏》第 2 冊。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》第 12 冊。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《菩薩訶色欲法經》，《大正藏》第 15 冊。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《諸法無行經》，《大正藏》第 15 冊。
- 〔後漢〕支婁迦讖譯：《阿閼佛國經》，《大正藏》第 11 冊。
- 〔後漢〕支婁迦讖譯：《無量清淨平等覺經》，《大正藏》第 12 冊。
- 〔唐〕佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》第 17 冊。
- 〔唐〕般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊。
- 〔唐〕菩提流志譯：《大寶積經·無量壽如來會》，《大正藏》第 11 冊。
- 〔唐〕釋玄奘譯：《稱讚淨土佛攝受經》，《大正藏》第 12 冊。
- 〔唐〕釋玄覺：《禪宗永嘉集》，《大正藏》第 48 冊。

- 〔唐〕釋宗密：《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，《大正藏》第 39 冊。
- 〔唐〕釋善導：《觀念阿彌陀佛相海三昧功德法門》，《大正藏》第 47 冊。
- 〔唐〕釋善導：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》第 37 冊。
- 〔唐〕釋道世：《法苑珠林》，《大正藏》第 53 冊。
- 〔唐〕釋道宣：《淨心誠觀法》，《大正藏》第 45 冊。
- 〔唐〕釋懷感：《釋淨土群疑論》，《大正藏》第 47 冊。
- 〔曹魏〕康僧鎧譯：《無量壽經》，《大正藏》第 12 冊。
- 〔隋〕闍那崛多譯：《大威德陀羅尼經》，《大正藏》第 21 冊。
- 〔隋〕釋智顛：《淨土十疑論》，《大正藏》第 47 冊。
- 〔新羅〕釋元曉：《佛說阿彌陀經疏》，《大正藏》第 37 冊。
- 〔新羅〕釋元曉：《兩卷無量壽經宗要》，《大正藏》第 37 冊。
- 〔劉宋〕佛陀什、竺道生譯：《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》第 22 冊。
- 〔劉宋〕曇無竭譯：《觀世音菩薩授記經》，《大正藏》第 12 冊。
- 失譯者：《大愛道比丘尼經》，《大正藏》第 24 冊。
- 失譯者：《薩婆多毘尼毘婆沙》，《大正藏》第 23 冊。

二、中、日文近人著作：(含英文譯著，依筆劃排列)

- 〔日〕上田義文著、陳一標譯：《大乘佛教思想》，臺北：東大圖書公司，2002 年 5 月。
- 〔日〕千葉乘隆：〈仏教における女性組織の近代化——婦人教会の設立運動〉，《龍谷大学論集》，第 421 号，1982 年，頁 23-44。
- 〔日〕大鹿実秋：〈大智度論の女性観〉，《印度学仏教学研究》第 19 卷第 2 號，1971 年 3 月，頁 359-363。
- 〔日〕中村元著，釋見愍、陳信憲譯：《原始佛教——其思想與生活》，嘉義：香光書鄉出版社，1995 年。
- 〔日〕水野弘元著、劉欣如譯：《佛典成立史》，臺北：東大圖書公司，1996 年 11 月。
- 〔日〕永田瑞：〈「女人爲戒垢」について〉，《印度學仏教学研究》第 26 卷第 1 號，1977 年 12 月，頁 373-376。
- 〔日〕永田瑞：〈女人五礙〉，《印度學仏教学研究》第 24 卷第 1 號，1975 年 12 月，頁 168-169。

- 〔日〕永田瑞：〈竜樹の女性観〉，《印度學仏教學研究》第 23 卷第 2 號，1975 年 3 月，頁 178-179。
- 〔日〕広岡郁：〈善導教學における女性観〉，《印度學仏教學研究》第 39 卷第 2 號，1991 年 3 月，頁 124-126。
- 〔日〕佐藤達玄著，釋見愍、鍾修三、歐先足、林正昭等譯：《戒律在中國佛教的發展（上冊）》，嘉義：香光書鄉出版社，1997 年。
- 〔日〕岩本裕著、劉欣如譯：《佛教與女性》，臺北：大展出版公司，1998 年 9 月。
- 〔日〕長尾聖生：〈ジャイナ教における女性解脱論〉，《印度學仏教學研究》第 48 卷第 1 號，1999 年 12 月，頁 53-56。
- 〔日〕望月信亨著、釋印海譯：《中國淨土教理史》，臺北：正聞出版社，1991 年 3 版。
- 〔日〕源淳子：〈仏教の女性性否定〉，《印度學仏教學研究》第 38 卷第 1 號，1989 年 12 年，頁 323-327。
- 〔日〕横超慧日：〈浄土經典における女性〉，收入氏著：《中国佛教の研究（第三）》，京都：法藏館，1979 年 11 月，頁 128-145。
- 〔美〕布洛(Vern L. Bullough)、布洛(Bonnie Bullough)著、戚堅衛譯：《性態度——神話與真實》，臺北：桂冠圖書公司，2000 年 6 月。
- 〔美〕馬克·布侃南(Buchanan, Mark)著、胡守仁譯：《連結——混沌、複雜之後，最具開創的「小世界」理論》，臺北：天下遠見出版公司，2003 年 9 月。
- 〔英〕甘迺斯·齊思克(Kenneth G. Zysk)著、陳介甫、許詩淵譯：《印度傳統醫學——古印度佛教教團之醫學：苦行與治病》(*Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*)，臺北：國立中國醫藥研究所，2001 年 12 月。
- 〔泰〕佛使比丘：《現代佛教的省思——如何修行·如何護法》，桃園：臺灣佛法中心，1986 年。
- 〔紐〕朱立葉·米契爾(Juliet Mitchell)著，陳小蘭、葛友莉譯：〈婦女：最漫長的革命〉(“Women: the Longest Revolution”, *New Left Review*, Nov./ Dec., 1966)，收入李銀河主編：《婦女：最漫長的革命》，香港：三聯書店，1997 年 5 月，頁 8-45。

- 王溢嘉：《性·文明與荒謬》，臺北：野鵝出版社，1990年4月。
- 古正美：〈佛教與女性歧視〉，載《當代》，第11期，1987年3月，頁27-35。
- 李玉珍：〈佛教的女性，女性的佛教——比較近二十年來中英文的佛教婦女研究〉，《人間佛教與當代對話——第三屆研討會論文集》，網址：<http://www.awker.com/hongshi/special/arts/art5.htm>，上網日期：2007年10月7日。
- 李玉珍：〈佛教的女性，女性的佛教——近二十年來中英文的佛教婦女研究〉，《近代中國婦女史研究》第10期，2002年12月，頁147-176。
- 李玉珍：〈佛學之女性研究——近二十年英文著作簡介〉，《新史學》第7卷第4期，1996年12月，頁199-222。
- 李貞德：〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》第2期，1994年6月，頁251-270。
- 周子閔：《布農女性穿越月經循環的生活經驗與意義》，花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2007年5月。
- 林宗源：〈性觀念與文化〉，收入丁穎編，《兩性關係社會觀》，雲林：藍燈出版社，1970年5月再版。
- 林素玟：〈人間佛教的女性觀——以星雲大師為主的考察〉，《普門學報》第3期，2001年5月，頁228-271。
- 翁玲玲：〈漢人社會女性血餘論述初探：從不潔與禁忌談起〉，《近代中國婦女史研究》第7期，1999年8月，頁107-147。
- 國立臺灣大學佛學研究中心：〈主題書目——佛學宗教中的女性主義〉，網址：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/cbs/class17.htm>，上網日期：2008年7月9日。
- 張珣：〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉，《思與言》第35卷第2期，1997年6月，頁235-265。
- 梅迺文：〈從女性主義角度看人間淨土〉，收入《人間淨土與現代社會——第三屆中華國際佛學會議論文集》，臺北：法鼓文化出版社，1998年，頁151-179。
- 陳家倫：〈台灣社會中性別與宗教的關係〉，《思與言》，第35卷第2期，1997年6月，頁51-92。
- 陳劍鎧：《淨土或問·導讀》，臺北：東大圖書公司，2004年3月。

- 陳劍鎧：《圓通證道——印光的淨土啓化》，臺北：東大圖書公司，2002年5月。
- 楊白衣：〈佛學研究法述要〉，《佛學研究方法》，收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊 41》，臺北：大乘文化出版社，1978年6月，頁13-73。
- 楊白衣：〈淨土探源〉，《淨土思想論集（一）》，收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊 66》，臺北：大乘文化出版社，1978年12月，頁1-36。
- 楊惠南：《印度哲學史》，臺北：東大圖書公司，1995年8月。
- 廖明活：《懷感的淨土思想》，臺北：臺灣商務印書館，2003年9月。
- 廖閱鵬：《淨土三系之研究》，高雄：佛光出版社，1989年。
- 劉達臨：《性與中國文化》，北京：人民出版社，1999年1月。
- 鄧曉琳：〈婦女與宗教〉，《世界宗教研究》，1990年第3期，頁77-83。
- 蕭阿勤：〈集體記憶理論的檢討〉，載《思與言》第35卷第1期，1997年3月，頁247-296。
- 蕭登福：〈道教血湖地獄對佛教《血盆經》的影響〉，收入氏著：《道教與佛教》，臺北：東大圖書公司，1995年10月，頁297-320。
- 賴麗美：《佛陀時代的社會風俗探討》，臺北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1985年。
- 羅偉江：〈宗教與婦女的心理需求〉，《婦女研究》，1997年第2期，頁33-37。
- 釋永明：《佛教的女性觀》，高雄：佛光出版社，1991年11月再版。
- 釋印光著、釋廣定編：《印光大師全集》，臺北：佛教書局，1991年。
- 釋印順：〈阿難過在何處？〉，《華雨集·第3冊》，臺北：正聞出版社，1993年，頁87-114。
- 釋印順：《佛法概論》，臺北：正聞出版社，1992年1月修訂二版。
- 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1994年7月7版。
- 釋昭慧：〈「奴性教育」可以休矣！〉，收入釋昭慧、釋性廣編著，《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》，臺北：法界出版社，2002年4月新版，頁67-73。
- 釋昭慧：〈女眾障緣較重嗎？〉，收入釋昭慧、釋性廣編著，《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》，頁97-112。
- 釋聖嚴：《學佛群疑》，臺北：東初出版社，1993年。

釋繼雄：《初期佛教家庭倫理觀》，臺北：法鼓文化事業公司，1997年1月。

三、英文著作：(依姓氏字母順序排列)

Altekar, A.S.: *The Position of Women in Hindu Civilization: From Prehistoric Times to the Present Day*, New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, Reprinted 1991.

Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*, Ed. and trans. by Lewis A. Coser, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

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

Harrison, Paul. "Women in The Pureland: Some Reflections on The Textual Sources", *Journal of Indian Philosophy*, Vol.26 (1998), pp.553-572.

de Beauvoir, Simone. *The Second Sex*, 1949, translated by H. M. Parshley, Penguin, 1972.

From Women's Status in Pure Land Teaching of Buddhism to Women's Barrier in Practice

Chen, Chien-huang*

[Abstract]

Vasubandhu's (Shiqīn 世親, transliterated as *p'o-p'an-tou* 婆槃豆, 320—380 ?) *Sukhavati-vyuhopadeca* (Wǎngsēng lùn《往生論》) said “women not born”, in common sense that means women can not be reborn in Amitābha's Pure Land. But another explanation suggesting that women must be transformed into men when rebirth into the Amitābha's Pure land. Such saying leaves the trace of women discrimination, but does not iterate the will of equality of mahāyāna. Thereof, this paper uses Pure Land scriptures and treatises to reiterate its meaning, and from women's status in Pure Land to discuss women's interference to practice.

In early Buddhism (yuánshǐ fójiào 原始佛教) there were already sayings about sexual discriminations. Continue to a branch of a certain doctrinal sect (bùpài fójiào 部派佛教), women has been seen as the main hindrance to men's practice. They even become the cause of all sexual desires. This paper investigates such condemnation from three aspects, namely the saying of women's interference to practice; the credibility of the saying toward the discrimination to women; the discrimination to women from cultural reflexivity. The discussion concludes that such condemnations are resulted

* Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Pingtung University of Education.

from the cultural bias and limitations of machoism. Because Buddhism has been led by man for more than two thousand years, Buddhism has been distorted in some way. Therefore, only to redirect such myth can women walk on the rebirth way in equal status.

Keywords: Pure Land Teaching, Women Status, Women Not Born, Interference to Practice, Cultural Bias