

中華佛學學報第 011 期 (p311-327)：(民國 87 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 11, (1998)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 解讀「比丘尼」在西方人眼中的隱含

陳美華

美國天普大學宗教系博士候選人

p. 311

### 提要

本文將運用 ChanCdra Talpade Mohanty 的「主體定位」理論

(subject-oriented theory)，去解讀一些西方女性佛教學者，比

如 Diana Y. Paul 和 Karma Lekshe Tsomo 筆下，對非歐美族裔「出家女性」這一名詞所指涉的對象，所隱含的可能意義的分析。在此我所關注的焦點，主要是中國大乘佛教傳統下的比丘尼。

爲了認知到中國大乘佛教傳統裡的比丘尼，在某種程度上是個主動的行爲者，能夠自我選擇和作決定，我將首先討論 Mohanty 的主體定位理論，並探究她建構此理論的方法，再比較這個方法與大乘佛教建立論述的「破」、「立」兩原則的同異。此外，經過對「比丘尼」定義的討論，我將應用 Mohanty 的理論去分

析 Diana Y. Paul 和 Karma Lekshe Tsomo 的作品，從中解讀她們已經隱含的優越地位，和自視為「規範的指標」（**normative referent**），並為「第三世界女性」之代言人的自設立場。最後，我將引用周蕾（**Rey Chow**）所言，「性別」（**gender**）不是一個「普遍、超時間、充分的分析範疇」。「性別」做為一個分析的範疇，必須被設置在一個特定明確的脈絡（**context**）裏來探討。接著，我將以討論「說話的意指是什麼」（**What it means to speak**），來總結全文。

（本文英文稿曾於 1997 年 3 月 21 日「美國宗教學會 中大西洋區年會」（**Mid-Atlantic Region of American Academy of Religion**）口頭發表）

[\*]

**關鍵詞：**1.比丘尼 2.主體定位理論 3.規範的指標 4.第三世界女性 5.性別 6.脈絡（環境） 7.受害者定位 8.解構 9.他者 10.第一世界女性主義（者）

p. 312

## 一、前言

二十世紀的西方學術思潮，基本上是隨著不同的政治環境，而產生了不同的學說內容和論述空間。二次大戰前，可以說是帝國主義和殖民主義當道；二次大戰後，不少殖民地紛紛脫離宗主國獨立，使世界政治局勢呈現非殖民化的狀態。這些戰前被殖民的國家或地區，雖然在政治上不再受殖民者的行政統治，但是在其他方面，比如文化上，仍然深受以前宗主國的無形操控。一些旅居西歐的非洲知識份子，於是開始「探討殖民主義給殖民地遺留下的精神負擔和精神洗腦的問題。」其中旅居法國巴黎的心理分析學專家弗朗茲·法農（**Frantz Fanon**），在 1952 年出版

的《黑皮膚、白面具》（*Black Skin, White Masks*）和 1961 年出版的

《地球上受苦的人》（*The Wretched of the Earth*）二書中提出，這些曾經被殖民過的國家或民族的「首要之務是要去掉心靈上的殖民狀態，而不只是爭取表面的獨立形式。」此後在七〇年代末，美國哥倫比亞大學教授愛德華·薩伊德（*Edward Said*）在 1978 年出版的《東方主義》

（*Orientalism*）一書，極力批判西方帝國主義、種族主義和殖民主義，將「殖民話語」帶入學術探討的領域，而帶起後殖民對話的新時潮。至今，全球可以說是處在一個後殖民的大語境中。<sup>[1]</sup>目前台灣的學術研究也受到這股風潮的影響，開始引進、介紹、並試圖進入後殖民論述的對話空間。對台灣學術界而言，這仍然是一個非常新的領域。而台灣的佛教（學）研究向來落後，特別是與日本相較之，如今在這個後殖民語境的大環境中，台灣佛教（學）是否能夠及時跳入<sup>[2]</sup>這個新紀元，以創佛教學術研究的新氣象，就有待先進、同輩和後生們的努力了。<sup>[3]</sup>本文因此是一個新的嘗試，企圖將佛教（學）研究帶入後殖民論述的脈絡裏，以期達到拋磚引玉之效。<sup>[4]</sup>

本文將運用 Chandra Talpade Mohanty 的「主體定位」理論

（*subject-oriented theory*），去解讀一些西方女性佛教學者，比

如 Diana Y. Paul 和 Karma Lekshe Tsomo 筆下，對非歐美族裔「出家女性」<sup>[5]</sup>這一名詞所指涉的對象，所隱含的可能意義的分析。在此我所關注的焦點，主要是中國大乘佛教傳統下的比丘尼。

p. 313

爲了認知到中國大乘佛教傳統裡的比丘尼，在某種程度上是個主動的行爲者，能夠自我選擇和作決定，我將首先討論 Mohanty 的主體定位理論，並探究她建構此理論的方法，再比較這個方法與大乘佛教建立論述的「破」、「立」兩原則的同異。此外，經過對「比丘尼」定義的討論，

我將應用 Mohanty 的理論去分

析 Diana Y. Paul 和 Karma Lekshe Tsomo 的作品，從中解讀她們已經隱含的優越地位，和自視為「規範的指標」（**normative referent**），並為「第三世界女性」[6]之代言人的自設立場。最後，我將引用周蕾（**Rey Chow**）所言，「性別」（**gender**）不是一個「普遍、超時間、充分的分析範疇」。「性別」做為一個分析的範疇，必須被設置在一個特定明確的脈絡（**context**）[7]裏來探討。接著，我將以討論「說話的意指是什麼」（**What it means to speak**），來總結全文。

## 二、Mohanty 的理論和大乘佛教方法論

Mohanty 於西元 1991 年，在其所編輯出版的一本書——《第三世界女性和女性主義的政治學》裏，有兩篇她自己的論文。一篇是為全書作導論，題名為〈掙扎的繪像：第三世界女性和女性主義的政治學〉。另一篇則是她的專文，篇名是〈在西方人的眼中：女性主義的學識和殖民主義的論述〉。[8]在這兩篇文章中，Mohanty 指出西方女性主義裏，有關第三世界女性的學術論述的一些問題。她認為，單一的「第三世界女性」形象，是被西方文化武斷地建構出來的。由於它的殖民主義特性，和得到人道主義論述的背書，西方女性主義者也推論式的（**discursive**）殖民了第三世界女性生活的物質和歷史的異質性，因而生產和再生產了一個文化的和意識形態的合成他人（**composite Other**）。在這些西方人的眼中，第三世界的女性們，很顯然的不是一个歷史的主體，

p. 314

代表著她們自己。[9]

在 Mohanty 的解讀中，她揭發了一個特性，即「第三世界女性」一詞，已經被建構成爲一個無組織、沒有權力、勢力、效能的團體

（powerless group）。[10]通常被標籤爲某些特殊系統裏的受害者，而沒有去區別她們所在的環境。換言之，將第三世界女性的日常生活的全面，視爲「受害者定位」（victim-oriented）的形象，其實是西方女性主義者，自視爲第三世界女性的代表，和標榜她們自己爲「規範的指標」[11]的意識形態。因此 Mohanty 說：

很少研究的焦點是以女工為主體——視她們爲行為者，自己做選擇，對她們所處的情境有批判的看法，並且也去思考和組織，而集體地去反抗她們的壓迫者。大部份有關於處在多國情境的第三世界女性的研究，都將她們視爲多國資本，和她們自己的傳統性別歧視文化裏的受害者。[12]

很顯然地，Mohanty 想要爭論的是，第三世界女性是個有主體性的行爲者。在她看來，若想建立第三世界女性主義，第一步是去認知到第三世界的女性勞工是自我做選擇的主體。但是在這跨出的第一步之前，

Mohanty 是如何，或是以什麼方法去建構她的「主體定位」理論的呢？在她的〈在西方人的眼中〉這篇論文裏，她很清楚的表示，她是用解構的方法（the deconstructing method）做爲她自己和第三世界女性，投入後殖民主義論述的起點。

在這篇論文裏 Mohanty 指出，面對「西方」[13]知識階層和政治階層的女性主義討論有關「第三世界的女性主義」[14]時，非歐美族裔的女性主義者，應該以兩種方法去介入。

p. 315

第一個方法是去「解構」和「瓦解」霸權式的西方女性主義；第二個方法是根據不同的地理、歷史和文化，去「建立」和「構造」自主式的女

性主義的關懷和策略。前者的功能因此是「反面否定式的」，後者則為「正面肯定式的」。[\[15\]](#)

筆者認為，這兩個方法有著佛教中觀學派「破」、「立」兩原則的形式和內涵。概括而言，破立兩原則主要是為了打破偏有或偏無，落執兩端的現象而產生的。並以中道為訴求，不執有、不偏無、不斷言、不否定、不求樂、不避苦，允執其中，而觀之、行之。[\[16\]](#)以印順長老之詮釋，破、立兩法則雖是用來批判其他學說，而目的實在是建立自己。[\[17\]](#)雖然他們是兩種對立的法則，其實是一體的，就像一個銅板的兩面，彼此相互依存。但是，通常我們看不到「一個銅板」，而只看到銅板的一面。

換言之，雖然學者們通常只運用其中一個法則去從事研究，破、立兩法則實指涉、意味和隱含彼此。**Mohanty** 的「解構」方法，即「破」原則，其實是為了達到「建構」的目的；而其「解構」的方法，即「立」原則，則是為了達到「解構」的目的。雖然她的這些寫作是根基在「解構」其他學說上，實則已隱含著一種自我建構或自我立場的達成。用印老的話來說，**Mohanty** 在此所使用的方法是「破他立自」，而她未使用的建構的方法，則是「立自破他」。[\[18\]](#)前者是去解構、批判其他的學說，而欲建立自己的體系；後者則是建立自己的學說體系，而達解構、批判他人的效果。無論是使用那一種方法，兩者都同樣有些它外顯的功能和內藏的目的。因此，相當不可能去完全區別和分離破、立兩法則的共存性。

因為 **Mohanty** 在她的這兩篇論文裏，主要是採用「破他立自」的方法，因此我將討論「破」法則的歧義功能，而略過對「立」法則的討論。雖然批判或解構在某種程度而言，是很有幫助和很有用的方法，但是它也是有傷害性和有問題的。它的助益和有用面，是在批判能使批判者和被批判者的某些隱藏意識顯現。以「第三世界女性主義」而言，做為一個批判者，她們希望能夠在西方主流的論述中，掙脫掉她們的沈默和不可見性，而為學界所注意。不少學者，比如 **Mohanty** 和 **bell hooks** 等等，挑戰那些「被強化的多數他眾」

p. 316

(empowered majority others)，即第一世界女性主義者，並努力為她



們自己和少數處於邊際的第三世界女性主義者以及其他女性，爭取一個不只是經濟和文化的，並且是心理和靈性的「空間」，使第三世界女性在第一世界中，有其可見度；並且指出大部份的第一世界女性主義者，所隱晦難見和潛藏的意識，比如殖民主義和帝國主義意識。

從不同的面向來看，這都是一個很好的起點。第三世界的女性開始去代表她們自己，掙扎在權力的關係中，並且推動第一世界的女性去反省她們自己。特別是因為「內在的批判」（**internal critique**），也就是一種

自我批判的反省（**self-critical reflection**），通常不會自動發生，總是要到有人指責、批評才會開始。如果沒有人質疑第一世界「看」、「談」或者「寫」其他世界和人種的方式，是一種戴上有色眼鏡的角度，那麼這些方式將會被無意識地再生產。但是問題是，何謂適當的批判？什麼時候應該提出？又什麼時候應該停止？不適當的批判或過度的挑戰，會造成被批判者在意識上和態度上的「防禦」（**defensiveness**）。甚至可能會逐漸形成鴻溝，而無法理解彼此。在我看來，這是解構方法的有害面和值得商榷的部份。

而想要減少解構方法所衍生出來的傷害性，應如 **Mohanty** 所說的，無論什麼時候，當第三世界女性主義者們，批判西方女性主義者時，也就是其自我批判反省的時刻。雖然 **Mohanty** 在其論文裏，使用「西方女性主義者」一詞，但是她很清楚的界定這個詞，不是一個武斷獨立的概念，只有女性主義論述和政治實踐的單一或同質性的目的；而是借用西方在其多樣文本裏所使用的策略，即建構制定「他者」為非西方，而突顯自己為西方的相似效果，來使用這個名詞的。其實，西方女性主義者所使用的這種等同分析策略，也適合去觀照非洲或亞洲都市中產階級的學者們，論述有關該國的鄉村婦女或勞工婦女的學術生產。類似於西方女性主義者，這些學者們先設了他們的中產階級文化為一種基準，而歸類工人階級的歷史和文化為一種「他者」。 **Mohanty** 因此祈願和提醒第三世界的女性主義者們，她所提出的批判觀點，不僅是對準西方女性主義者，並且也對準自己。[19]也就是說，批判之鏡是去照別人，同時也反照自己，即，批判別人可以做為自我批判的一面鏡子。

很顯然地，對 Mohanty 而言，西方和第三世界中產階級女性主義者，都使用一種二元的方法論去從事她們的研究。根據她的描述，這種情形是導源於西方女性主義的方法論。她們使用二元化的分析方法論，二分了西方女性主義者為第三世界女性的代表，而她們自己則是一個自我表達的主體。前者被視為客體對象，後者則是主體行為者。前者被貼上受性束縛的、無知的、貧窮、未受教育的、拘束於傳統的、家務的、

p. 317

家庭定位的，和受害者的標籤，只是因為這些第三世界女性的女性性別和她們的「第三世界」。後者則自我標榜為有教育程度的，現代化的、有能力去控制自我的身體和慾望，並且有自我做決定的自由，因此可以做為他人的基準或指標。[\[20\]](#)這種二元的分析，也可以在第三世界中產階級的女性主義者，特別是西化的學者們的寫作裏發現。她們抬高她們自己為現代化的、西化的、和自由主義派的，而圈點她們的鄉村姐妹們為傳統的、家務的、和保守的。總之，由於這種二元的方法論，不論是西方或者是第三世界中產階級的女性主義者，都標榜和建構她們自己為「規範的指標」。

### 三、比丘尼的中文定義和西方作品的文本分析

在使用 Mohanty 的概念，去分析兩三段西方女性佛教學者的作品之前，我將先釐清「比丘尼」的中文意義是什麼。「比丘尼」是從梵文 *bhiksuni*，和巴利文 *bhikkhuni* 音譯而來的。其原始意義是指受過具足戒的出家女眾。在歷史的演變裏，也被用來指稱一般的女性出家者，而她們不一定已經受過具足戒，即「三壇大戒」[\[21\]](#)。除了比丘尼的音譯外，又作苾芻尼、比呼尼、福芻尼等，或簡稱為尼。另外也被意譯為乞士女和除女、薰女。其所以被意譯為乞士女，是取其上乞於佛法以資慧命，下乞食於大眾以資色身，而清淨活命之意。出家入道，願除六情之飢，斷貪欲染，而以善法薰修，故稱除女或薰女。[\[22\]](#)比丘尼之意，因此是指學佛修行而望達到開悟解脫的女性沙門。

佛教相信並且強調眾生皆有能達到開悟之境。而要達到開悟之境，則需經過自覺的道路。當一個人在尋找追求自我覺悟的目的時，他／她其實已經是他或她自己的代言人，而有一定的力量在自我推動了。本文因



此界定「比丘尼」一詞，為一主體的範疇。她們選擇出家，走出傳統中國儒家的「家庭價值」觀，[23]並且在她們自己的歷史和文化的舞台上，

p. 318

發展她們自己的主體性。

以上這些「比丘尼」的意指，在某種程度上是不同於某些西方女性佛教學者，比如 Diana Paul 和 Karma Lekshe Tsomo 對比丘尼的認知。

Diana Paul 是《佛教的女性》[24]的作者。她在此書裏，假設了一個想法，即佛教對女性的描述，可能是與西方社會對女性的描述是相同的，而去探討各式各樣的女性形象，和大乘佛教傳統的宗教觀之間的相互影響關係。在此書的導論裏，可以看到作者的一個隱含，即比丘尼被推論式地標籤為沒有力量、權勢的一群，就像前面所言 Mohanty 的解讀所

建議的。Diana Paul 寫道：

就像猶太教和基督教，佛教主要也是一個被父權結構支配，並且也是一個由男性創立的組織。由於這種男性支配的一個結果，女性經常被聯想到世俗的、沒有權力的、褻瀆的和不完美的面向上。[25]

在她的想像和語言裏，比丘尼像是被限定在一個有性別歧視的僧團結構裏的演員。在她的眼裏，佛教就像猶太教和基督教——此二教被西方人視為看待其他宗教的「基準」和「指標」——同樣是一個父系結構的宗教，支配了何謂是理想的女性模範，和兩極化男性為神聖的象徵，女性則是褻瀆和不完美的。在這樣的語言脈絡裏，Paul 似乎有意識地去總括第一世界和第三世界的女性，是同一群受壓迫的大眾。在此觀點下，縛綁女性在一起的，是她們受壓迫的相同性（sameness），並且根據分擔彼此被壓迫的經驗為基礎，特化女性為一個單一的團體。[26]

當 Paul 在疾呼所有的女性，同樣都是在父系體制下掙扎中的姐妹們的時候，她忽略了不同的社會、經濟、政治和文化面向所扮演的意義。譬如，以中國的出家尼而言，不少是掙扎於反抗儒家的社會結構，

而非佛教本身。佛教並不像基督教，早已在西方成爲一種支配性的意識形態。在整個悠長的中國歷史裏，佛教很少成爲支配性的意識形態。只有少數的朝代，比如唐朝，曾經重視和強調它。佛教通常都是在被壓抑的一邊。所以，基督教的男性支配和佛教的男性支配的結果，因此是不同的。但是 **Paul** 預設了所有女性受壓迫的相似性，並且視佛教女性爲一群沒有權力的團體，以 **Mohanty** 的語詞來說，這已經有了一個「受害者導向的隱含」（**avictim-oriented implication**）在內。

同出一轍的，**Karma Lekshe Tsomo**，一位西方比丘尼，在她的《釋迦地怙：佛陀之女》[27]一書的導論裏，也有相似於 **Diana Paul** 的自我優越立場的用語。基本上，這本書不是一本學術集著，而是 **Tsomo** 在喜馬拉雅山的一個小山丘，叫 **Dharamsala** 的地方，整理 1987 年在印度 **Bodhgaya** 舉行的第一屆國際比丘尼學術會議的言談、討論和個人交流思想、經驗所錄下的錄音帶而成的，在其導言裏，**Tsomo** 說：

如果有些觀點和提案，對西方讀者而言，看起來相當保守，請別忘了，主要大多數的佛教女性是亞洲人。今天全球已有超過六萬的出家尼師，但是只有幾百位西方人。[28]

很顯然地，她是在企圖說明，如果有更多的西方比丘尼或出家尼，在那個學術會議或在這個世界上，這本書的作品可能會是更先進，而更適合西方讀者的口味。她因此在爲亞洲的佛教女性向西方讀者請求，希望他們能夠容忍這些保守的觀點和提綱。

在我看來，**Tsomo** 似乎是認爲亞洲佛教女性的保守，是由於亞洲是一個傳統的性別歧視文化區而造成的結果。換言之，她區別西方佛教女性爲自由的、特殊的、較先進的；而亞洲佛教女性則是落伍和保守的，並

且還沒有跟上西方自由派的行為模式。所以西方佛教女性「應該」尋求「解決」之方，去利益她們的亞洲姐妹們。[\[29\]](#)同樣地，她的自我表現和代表他人的意識形態，相當容易被辨識出來。

再者，Tsomo 說：「在亞洲的社會條件裏，需求和抗議一點也不會對女性主義的主張有所助益，而且還有可能會傷害它。」[\[30\]](#)她似乎是在說亞洲的佛教女性，套用 Mohanty 的話，

p. 320

即是「依屬者」(dependents)，又是發展過程中的受害者。她們很少有自己的選擇或自由，去做自己想做的事，卻在工業和經濟發展的成長中，被男性所剝削。[\[31\]](#)這種代表第三世界女性說話的情形，是相當有趣的現象。同時也令人產生不少疑問，如：是誰說這些第三世界的女性有此「需要」？是誰應該提供「需要和抗議」的利益，給這些亞洲的出家尼師們？為什麼一個西方的比丘尼，應該試著找到最好的方式，去解放這些女性？還有，為什麼是她在尋找策略？

總結以上，西方女性主義者，把第三世界的女性描寫為「被動的客體」(passiveobjects)，[\[32\]](#)而不是主動的主體( active subjects)，甚至在其佛教的學術圈內也不例行。此間也就隱藏了第三世界的出家尼師們，不是自我意識的修行者，能夠去創造她們自己的歷史的意味。對於她們的選擇出家為尼和過寺院生活，扮演了非女兒、太太和母親的女性角色，不是被看待為女性們在追尋她們的性靈發展，卻被視為是對她們的所在環境的反應。也就是說，她們只不過是悲觀消極地去逃避已定的(儒家)女性角色，或是默默地去接受佛教的父系制度，甚至更糟糕的是，她們可能兩者都是。西方的女性佛教學者，因此概化和過分簡化，像「在父系社會裏的女性生活，是痛苦和充滿災難的」觀點。[\[33\]](#)對她們而言，第三世界的女性，只不過是「別家的姐妹們」( other sisters)，共同來分擔反抗父系體制的努力。

順此路線回到 Mohanty 的論證，她經由解構西方女性主義者，以「婦女」做為分析的範疇，來說明婦女被認為是沒有權力、被剝削、被性騷

擾等等的同質性群體，其實也是一種社會的建構，而其基礎是根立在社會學和人類學的普遍主義上。一樣無視於她們的社會、經濟、政治、文化和宗教是什麼，婦女有著父系體制下的相同掙扎，而這種被壓迫的「相同」的社會學概念，將婦女綁束在一起。[34]換言之，Mohanty 指出，性別的認同也一種社會的建構；一如它是一種生物的賦予一般。[35]如果將第三世界婦女看待為她們自己的歷史的實質主體，

p. 321

那麼將會發現到，不是所有婦女的掙扎都是一樣的。

#### 四、對以「性別」做為分析範疇的質疑

在運用 Mohanty 的理論，去分析 Paul 和 Tsomo 的部份段落後，我想在此提出幾個問題：我們（女性）應該賦給「性別」優先性，去看所有已經發生在人類社會和歷史的事情，並認為是婦女受苦於父系社會的事實，而且視其為婦女在奮鬥於反抗父權體制的努力目標，卻無視於不同的社會、政治和歷史環境嗎？再者，亞洲的出家尼師們，能夠為她們自己說話嗎？她們是否需要別人大聲地替她們說話？為什麼西方的女性佛教徒或學者，認為她們是那些應該替別人說話的人？以 Diane Elan 的語詞來說，「為他人說話的行為，究竟意含著什麼？」後面這幾個問題，其實可以歸結為一個問題，即：「說話的意指是什麼？」[36]

我的第一個問題，可以關連到周蕾在她的〈在其他國家的暴亂：中國之危機、景觀和女性〉一文裏所提到的觀點，即「性別」不是一個「普遍、超時間、充分的分析範疇」。[37]「性別」做為一個分析範疇，必須是在一個特定明確的脈絡裏去探討。它不是普遍的，因為全球的政治、經濟情況是不均衡的，而這些情況又會影響女性對其角色的自我認同。比如中國在第二次世界大戰，面對到外來的危機時，或像周蕾所提到的 1989 年天安門事件之類的內在危機情況，性別並不適合做為一個單一的分析範疇，去了解發生在中國之事。在這些特定的歷史時刻，中國婦女可能是認同她們自己為中國人，而不是以性別為定位，認同自己是「女性」，為了去對抗「男性」。[38]這些婦女並不一定，或只是單純的從所謂的性別歧視的社會不平等裏，經驗到她們的劣等性和受壓迫。更明確地說，在二十世紀的中國歷史上，西化和現代化的過程，已經迫使她



們不得不去面對西方殖民主義和帝國主義的現實。對她們而言，與其說「婦女都是自家姊妹們，共同為對抗父權社會而奮鬥」，不如說「我們都是中國人，

p. 322

都在西方霸權下掙扎。」

Mohanty 也有類似的說法。她說，只有當一個人把自己放在一個國際的男性同謀，或一個單一、非歷史的權力結構裏，才可能有一個所謂的普遍的父系體制可以去反抗和抵制。而這也就是西方女性主義者試圖去做的事。否則，當一個人系絡化他或她自己，或是他們所作的研究，在一個特定的文化、社會和意識形態裏時，將會發現世上並沒有一個普遍性的父系體制在那裏。因此很顯然的，西方女性主義者，是將她們自己擺在一個全球政治經濟架構裏的霸權地位上。[\[39\]](#)所以她們普遍化她們自己的認知和經驗，視父系體制為一全球女性受壓迫的共源，而極力從事與其抗爭的努力。並且以領導者的姿態來聯合組織其他國家的女性，共同為其目標而奮鬥。

西方女性主義者的認知和行為模式，其實並沒有什麼大不同於西方男性的地方。且看西方的中國研究，用其霸權式的概念，將中國二分為「傳統的」和「現代的」。隸屬於中國研究的一個領域的「中國婦女」，也因此被歸類為現代的和傳統的二種型態。[\[40\]](#)而在中國婦女中，出家尼師們通常都是被視為是傳統的，因為她們的遙遠、邊際和保守。在一些西方女性佛教徒的眼中，這些尼師們甚至是全無能力去挑戰她們的父權結構和被性別歧視的地位。跟資本主義自由派的女性主義者一樣，這些西方女性佛教徒也犯了「將女性的性別放在所有挑釁的最前線，並且去多數化『婦女』一詞」的錯誤。[\[41\]](#)她們因此忽略了在不同區域的出家尼師們，所在的歷史和文化基礎的面向。譬如，對中國或台灣尼師們而言，儒家思想一直是，也仍然是支配社會的主流。

因此，處在中國儒家的結構裏，佛教的出家尼師們，反而是「去性別化」

（degendered），而與僧眾們站在一邊，認同自己為「佛教徒」，而不只是身為「尼」，去與「僧」對抗。特別是根據中文「比丘尼」的定義，出家的主要目的是為了追求生死解脫。在追求的過程中，不僅是要去改變生為人所具有的一般的情緒，諸如喜悅、生氣、悲傷、害怕、愛慕、憎恨和欲求等等，而且是要去剝落性別的社會束縛。這也是佛教提



供給女性，在女兒、妻子和母親的社會角色之外，還可以選擇出家為尼的原因之一。

p. 323

在此我所要表達的觀點是，雖然在整個佛教史裏，佛教一直是出現在一個相當被男性支配的文化裏，並且是調適它自己去適應那些父系的規範，而少有站在去反對它的立場，但是，這並不意謂男女是被永遠地賦予相同的支配和壓迫的地位。也就是說，男性的支配和女性的被支配狀態，並非歷史的絕對。由於佛教的核心教義是主張「無性別」

（gender-free）和「性別中立」（gender neutral）的精神，男女都有能力成為開悟者，和了解佛教最深刻的洞見，而使之成為現實。[\[42\]](#)然而，若沒有佛教女性們的自我行動，那將是不可能去了解和體現這些洞見的。

## 五、說話的意指是什麼

我認為要討論我前面所提出的第二個問題，即「說話的意指是什麼？」，應是很恰當的去提及，歐洲自文藝復興至今，以其為導向而定義的人性觀的文化遺產。在此文化遺產中，先設了人之為人，是其有能力去自我表現。因此，一個主體者，是被認為能夠為自己行動，為自己說話，和為自己判斷的人。[\[43\]](#)換言之，西方區別世界其他地方的基礎，是建立在「語言，反應思慮，或主體性」上。[\[44\]](#)這些也是西方區分人與非人的「規範的指標」，因此，「說話的意指是什麼？」對某些西方的女性佛教學者而言，很可能是意涵了「何為人」的意義。所以她們有意識或潛意識地試圖去證明她們自己的自我表現，並且去擴大這種自我表現，而去代表他人。

無論如何，只有為他人說話者，可以清楚的知道或反省到究竟「為他人說話的意指是什麼」。在此我想提醒的一點是，當一個人在扮演為他人說話者的角色時，應隨時隨地認知到自己的倫理立場，並不斷地去質詢自己和檢証自己的動機和言詞。只要是很清楚的自覺到自己為什麼要這樣做，將可以減少隱藏在那些為他人說話者和那些被代表者之間的誤解和問題。在我看來，為他人說話的行為並非與生俱來的錯。但是行為者需要知道的很清楚，自己是在做什麼。不應以此做為擴大和強化自己優越自我的面具，並且要承認和尊敬他人也是人。

或許將我在這裏所提出的觀點，帶回到前面我的解讀西方人眼中的亞洲出家尼上，可以更清楚的表達出我要說的是什麼。雖然我批評在她們的行文裏，對亞洲出家尼師們的認知和理解，有許多自我想像和隱含，但是我並不是說這些想像和先入爲主的眼光，是完全錯誤，或全是西方霸權在作祟的結果。在某種程度上，她們這些先入爲主的眼光，有助於亞洲出家尼師，反省考慮她們的情況。她們所發出來的聲音，可以給亞洲出家尼師們，另一個面向的見解，去思考什麼是值得她們持續下去，和什麼是需要去革新和改變的。

以上是從「說話的意指是什麼」的一個面向，即爲他人說話的一面去討論。接著我將從另一個面向，即爲自己說話的一面，去討論亞洲出家尼師們，是否有能力爲她們自己說話。是不是她們需要有人替她們大聲說話？或許她們確實需要有人替她們說話，無論是爲她們表達意見或去爭取權益。但是，這並不必然是意味著她們沒有能力去爲自己說話。很有可能是因爲不同的社會規範，使她們沒有爲自己說話的立足點，或是因爲發展人類善性的修養，教導她們不應該爲自我利益而爲自己說話。總之，我的論點是在，一個人不能只是簡單地從一個觀點去看事情或事件，或理解他人。這將會是一個偏見或一種限制，阻礙一個人去了解他/她所從不曾知道的事物和知識，也無法從別人那兒學習到一些有用和值得學習的事物和知識。也就是說，不論是自認或被公認爲高度科技化的現代國家，或被視爲落後的未開發國家；受教育者，或未受教育者；文明人，或原始部落等等，都有值得互相學習的地方，並沒有那一方應該是絕對的標準，可以去鄙視或該俯首一方，如此，才有可能真正朝向多元化的社會邁進。

## 【引用書目】

印順《中觀論頌講記》（台北：正聞出版社，1987）。

張京媛編《後殖民理論與文化認同》（麥田出版有限公司，1995）。

《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1989）。

Chow, Rey.

(1991). Violence in the Other Country: China as Crisis, Spectacle, and Woman. In Chandra Talpade Mohanty and Russo Lourdes Torres (Eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp.81-100). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

\_\_\_ (1994).

'It's you, and not me': Domination and 'Othering' in Theorizing the 'Third World.' In Linda S. Kauffman (Ed.), *American Feminist Thought at Century's End: A Reader* (pp.95-106). Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell.

Elam, Diane.

(1995). Speak for Yourself. In Judith Roof and Robyn Wiegman (Eds.), *Who Can Speak? : Authority and Critical Identity* (pp.231-237). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Gross, Rita.

(1994). Buddhism. In Jean Holm with John Bowker (Eds.), *Women in Religion* (pp.1-29). London and New York: Pinter Publishers.

Mohanty, Chandra Talpade.

(1991a). Introduction: Cartographies of Struggle, Third World Women, and the Politics of Feminism. In Chandra Talpade Mohanty and Russo Lourdes Torres (Eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp.1-47). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

—

(1991b). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In Chandra Talpade Mohanty and Russo Lourdes Torres (Eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (pp.51-80). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Paul, Diana Y.

(1985). *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahayana Tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Sponberg, Alan.

(1992). Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism. In Jose Ignacio Cabezn (Ed.), *Buddhism, Sexuality, and Gender* (pp. 3-36). New York: State University of New York Press.

Tsomo, Karma Lekshe.

(1988). Introduction. In Karma Lekshe Tsomo (Ed.), *Sakyadhiitaa: Daughters of the Buddha* (pp.17-30). Ithaca, New York: Snow Lion Publication.

Wawrytko, Sandra A.

(1994). Sexism in the Early Sangha: Its Social Basis and Philosophical Dis-solution. In Charles Wei-hsun Fu and Sandra A. Wawrytko (Eds.), *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World: An International Symposium* (pp.277-296). Westport, Connecticut; London: Greenwood Press.

p. 326

Wawrytko, Sandra A.(1994). Sexism in the Early Sangha: Its Social Basis and Philosophical Dis-solution. In Charles Wei-hsum Fu and Sandra A. Wawrytko (Eds.), *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World: An International Sympositum* (pp.277~296). Westport, Connecticut; London: Greenwood Press.



## **Deciphering “Buddhist Nuns” : The Implications in Western Eyes**

Chern, Meei-Hwa

Ph. D Candidate, The Department of Religion, Temple University

### **Summary**

This paper is written to employ a piece of Chandra Talpade Mohanty's theory to decipher the implications regarding non-Western/non-white Buddhist nuns in the eyes and the imaginations of some Western Buddhist women scholars, such as Diana Y. Paul and Karma Lekshe Tsomo. I will first discuss Mohanty's "subject-oriented" theory, in order to bring out the notion that Buddhist nuns in the Chinese Mahāyāna tradition are to some extent active agents able to make their own choices. As well, I will discuss how Mohanty construes her "subject-oriented" theory and compare it to two Buddhist principles of discourse: po and li. Secondly, by a discussion of the Chinese definition of Buddhist nuns, bi qiu ni, I will analyze the aspects of Diana Y. Paul's and Karma Lekshe Tsomo's work in light of Mohanty's theory, in order to decode their privileged position as the "normative referent" and their "re-presentation" of third world women. And finally, I will bring the notion that, in Rey Chow's terms, "gender" does not have "the universal and timeless sufficiency of an analytical category." Gender as an analytical category has to be located in a specific context. In addition, I will conclude by discussing what it means to speak.

( The present paper was presented at the Annual Meeting of "Mid-Atlantic Region of American Academy of Religion" )

**關鍵詞** : 1.Buddhist Nuns 2.subject-oriented theory 3.normative referent  
4.third world women 5.gender 6.context 7.victim-oriented implication  
8.deconstruction 9.Othe 10.First World feminism/feminist

[\*] \* 感謝陳佳彌和朱素蓮居士撥冗幫忙輸入本中文初稿。

[1] 參閱張京媛編《後殖民理論與文化認同》(麥田出版有限公司, 1995)  
p. 9~15。

[2] 傅偉勳教授生前曾提到, 台灣的佛教研究連「現代」都還沒有開始, 就更不用說「後現代」了。這也就是為什麼我會在此用「跳入」一詞的理由。

[3] 就筆者所知, 目前歐美的後殖民佛教學研究, 也是方興未艾。

[4] 以上引言為中文稿新增補。

[5] 在此我不用「比丘尼」一詞, 是因為英文的 **Buddhist nun**, 在一般的用法裏, 並未區分受具足戒與未受具足戒之女性出家者。

[6] Mohanty 所使用的「第三世界女性」一詞, 是包含所有非白種人的有色人種的女性, 不論她們是生活在非西方的其他國家, 或是在西方, 比如美國的亞裔黃種人和非洲裔的黑種人, 及其他少數民族的女性。此篇論文裏, 我亦沿襲其用法。請參見其論文

"Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism", 蒐錄在她與 Russo Lourdes Torres 合編

的 *Third World Women and the Politics of Feminism*

(Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991), 頁 1-7。

[7] 「context」亦被翻譯為「環境」。在本文裏視不同的文脈而交互使用。

[8] 前一篇的英文篇名請見註 6。後一篇的英文篇名則是

"Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses"

, 也是蒐錄在她與 Russo Lourdes Torres 合編的

## Third World Women and the Politics of Feminism

(Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991)。

[9] 請見 Chandra Talpade Mohanty 之

"Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses"

(同註 8)，頁 53。

[10] 同前，頁 57。

[11] 同前，頁 56。

[12] 請見 Chandra Talpade Mohanty 之

"Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Fe

minism"，(同註 6)，頁 29。

[13] 「西方」在此是一個統稱詞。但是 Mohanty 並非不知在西方社會裏，有許多的不同與異質性，比如不同的種族、語言、文化等等。其作法是爲了達到內在的批判效果。

[14] 「第三世界女性主義」在英文裏是以一複數詞出現，也就是說，Mohanty 了解「第三世界女性主義」也有其不同的學派和發展。她用此名詞，並沒有要抹煞其異質性和不同的歷史存有之意。

[15] 同註 9，頁 51。

[16] 研究龍樹及其中觀學派的英文著作已有不少，茲條列兩本以供參考：

1. David J. Kalupahana (1986), *Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, State University of New York Press;
2. *Lucid Exposition of the*

Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā Candrakīrti, translated from the Sanskrit by Mervyn Sprung (1979), Prajñā Press in Great Britain。

[17] 印順《中觀論頌講記》（台北：正聞出版社，1987），頁 30-31。

[18] 同上註。

[19] 同註 9，頁 52。

[20] 同前，頁 55-56。

[21] 「三壇大戒」是中國「特有之授戒儀式，分初壇正授、二壇正授、三壇正授三階段。初壇授沙彌、沙彌尼戒，二壇授比丘、比丘尼戒，三壇授出家菩薩戒。依據我國佛教界之傳承習慣，有意出家者必須受足此三壇大戒，始被公認為合格之大乘出家人。」請參見《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1989），頁 682。

[22] 另外還有「備芻尼」之音譯和「沙門尼」之意譯。同前，頁 1480 & 3942。

[23] 同於 Mohanty 的使用「西方」和「第三世界女性主義」，我在此界定的「比丘尼」，雖是從其主體面向為焦點，做為一文本分析的範疇，但是此面向並非唯一的面向。我很清楚的了解，出家尼師們的走上出家路，有不同的動機與原因，也很有可能不是主體主動的選擇，而是被迫的結果，實際上也確實有不少這樣的例子。但是，就算是她們的出家是由於某些外在因素，或是所謂的環境所造成，以佛法的因緣觀而言，這也是一個契機因緣，促使她們思索尋求解脫生命的苦空無常，轉其被動為主動。

[24] 原書名為

Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahāyāna Tradition (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press，

1985)。本論文的英文稿承蒙 Dr. Beata Grant 閱讀，並提供寶貴的意見，在此致上深深的謝意。Dr. Grant 認為 Diana Paul 的這本書，主要是處理大乘典籍裏的女性形象，而不是女性如何在佛教社會起作用的現實功能面上，對此建議，我認為雖然此書的內容主要是探討佛教經典裏的各種女性形象，並非生活在現代的比丘尼，但是我所要針對分析的對象是寫此書的作者，及其使用的語言背後，所可能隱藏的意識形態，因此無礙於我援用此書及其作者為一分析的對象。

[25] 同上注，頁 xix。

[26] 同注 9，頁 56。

[27] 原書名為 Sakyadhītā : Daughters of the Buddha

(Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1988)。

[28] 同前，頁 25。

[29] 同前。

[30] 同前，頁 25-26。

[31] 同注 9，頁 58-64。

[32] 請見 Sandra A Wawrytko 之

"Sexism in the Early Sangha: Its Social Basis and Philosophical Dis-so

lution"，蒐錄在 Charles Wei-hsun Fu 和 Sandra A. Wawrytko 合編的

Buddhist Behavioral Codes and the Modern World: An International S

ymposium (Westport, Connecticut; London: Greenwood Press,

1994)，頁 279。



[33] 請見 Rita Gross 之 "Buddhism"，蒐錄

在 Jean Holm 和 John Bowker 合編的 *Women in Religion*

(London and New York: Pinter Publishers, 1994)，頁 9。

[34] 同註 9，頁 56-57。

[35] 請見 Alan Sponberg 之

"Attitudes toward Women and the Feminine in Early Buddhism"，蒐錄

在 Jose Ignacio Cabezon 編的 *Buddhism, Sexuality, and Gender*

(New York: State University of New York Press, 1992)，頁 11。

[36] 請見 Diana Elam 之 "Speak for Yourself"，蒐錄

在 Judith Roof 和 Robyn Wiegman 合編

的 *Who Can Speak?: Authority and Critical Identity*

(Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995)，頁 231。

[37] 請見 Rey Chow 之

"Violence in the Other Country: China as Crisis, Spectacle, and Woman"

，蒐錄在 Chandra Talpade Mohanty 和 Russos Lourdes Torres 合編

的 *Third World Women and the Politics of Feminism*

(Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991)，頁 82。

[38] 同前，頁 82-83。

[39] 同註 9，頁 54。

[40] 同註 37，頁 93-94。

[41] 同前，頁 82。凡是學過英文的人都知道，英文的名詞有單、複數之分。單數名詞是一個單稱詞或統稱詞，因此可以代表一個單一、個別的概念，或是一個集體的概念。複數名詞則包含同種類的對象，但是在此範疇中，又有它的不同性，比如「桌子」的複數形，是指桌子這個範疇，但是它又包含了不同形式、材質，像是木桌、鐵桌、圓桌、方桌等等多樣的桌子。此處所言「多數化『婦女』一詞」，是指某些西方女性主義者，將某一時、地，某些婦女的經驗，擴大、膨脹為多數婦女的經驗。

[42] 此處我的觀點不同於 Rita Gross。她認為雖然佛教是以「無性別」和「性別中立」為取向，而強調眾生皆有成佛之可能，但是佛教仍然無法從其男性支配的文化中超脫出來，甚至與父系規範和一般文化裏認為女性低劣於男性的認知相融合。

[43] 請見 Rey Chow 之

"'It's you, and not me': Domination and 'Othering' in Theorizing the 'Third World' "，蒐錄在 Linda S. Kauffman 編

的 *American Feminist Thought at Century's End: A Reader*

(Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell, 1994)，頁 101；同註 36，頁 232。

[44] 同註 37，頁 101。