

佛教與女性

—解構佛門男性沙文主義

一、前言

首先，筆者願意簡單地把自己這幾年來在佛教中「解構男性沙文主義」的背景——「台灣比丘尼經驗」——說出來與讀者分享。

台灣比丘尼無論是在質與量或哪一方面的總體表現，都算得上是古今中外佛教界的「異數」。論其質，有大量充滿理想抱負的女性傑出知識份子加入僧團，使得華人社會一向將出家看成是「失意者的歸宿」之刻板印象，不得不為之改寫；論其量，則比丘尼與比丘的比例大約是三比一（此從歷年戒場受具足戒之男女眾人數比例可知），於是在道場維持與運作方面，她們理所當然承擔了比比丘僧更為沉重的責任。

台灣比丘尼的活躍與成就是多方面的。為了體現佛法的慈悲與智慧，她們在各個領域，以不同的方式，展開弘法利生的事業。她們以其溫和而令人如沐春風的女性特質，產生極大的親和力與號召力。更由於她們耐煩、耐苦而謙遜的美德，所以具備綿密的持久力與團隊精神，於是比丘尼成了不折不扣的「女強人」，舉凡建築寺院、教化信眾、學術、文化、教育、公益慈善、社會運動，這些領域的事業成就，令社會刮目相看。

很幸運的，台灣的男性無論在家是多麼典型的「沙豬」，但從不敢用對待太太或女朋友的大男人心態對待比丘尼。是否因為比丘尼「剃髮染衣」的形象，迥異於他們的太太或女朋友，迫使他們不得不改變對女性的思考與行為慣性呢？

比丘尼實力不容小覷！在台灣，越是有大開大闢之「大師」氣象的比丘，越早覺悟此點，而能順勢善為結合女性力量，締造偉大的弘化事業；越是小鼻子小眼睛，樂得關起山門做皇帝的比丘，越慢覺察此一事實，他們在失落感作祟的心情中，往往發表一些壓抑比丘尼的反智言論，企圖對比丘尼施展「讓她們臣服於比丘」的奴性教育。後者使得筆者不得不展開言論的反擊，並把握許多講學或寫作的機會，利用學理分析或文獻解讀的方式，在佛教界公開地「解構男性沙文主義」，俾喚起比丘尼的女性自覺。

這樣的努力，讓大比丘主義的公開言論稍戢。當然，檯面下見不得人的動作是不會休止的，因此筆者曾接獲罵辱式匿名信函，也確知許多對筆者中傷的言論流傳於口耳之間。而這不但嚇阻不了筆者，反而讓筆者更證實了一點：不遵守戒律的誠實精神與平等信念而濫造口業的人，其所以提倡所謂「八敬法」這種男女不平等條約，絕對不會是因為尊重戒律，而是為了內心裡那股「我慢」流露出來的變相階級意識。筆者被他們激起了鬥志，成為佛門中的女性主義者，徹底質疑「八敬法」或任何歧視女性的典籍內容，認為這些都違背佛法更高的正義，而只把它們放在歷史的脈絡或是男性修道心理分析的角度，來加以解讀。如果這也算是筆者在佛門中的「成就」之一，那還真是拜了這些大男人主義比丘相激之賜！

本文可以說是近年來筆者關懷佛教的女性議題之總回顧，寫這樣的題目，不祇要以佛教倫理學的思考脈絡為主軸，還要有佛教典籍之結集、流傳的文獻學與史學知識，另外，因為牽涉到出家戒法，所以也要具備律學原理的學術訓練。最重要的一點是：作為一個研究佛教學術的比丘尼，不但實地履行戒律的生活，也親身領受到父權思想對修道女性（乃至於男性）的傷害，入於其中，還要超乎其外，熱腸而冷眼地剖析問題的根源、發展，並作學理或法理的抉擇，這是融合生命經驗的所學所思，比身處「他者」地位的，人類學式的田野調查，以及常不免隔靴搔癢的純理論研究，自然更形鮮活。所以本文之中，會揉合哲學、史學的研究方法，並提供一些近兩年來個人親歷的經驗，與讀者分享筆者在「佛教與女性」議題上，從學理、現象到生活的小小心得。希望這樣有助於吾人釐清：什麼樣的女性觀才符合佛法的本質？什麼樣的女性觀，只是個人或集體所呈現的「無明」與「我慢」？

二、從「緣起無我」到「眾生平等」

佛教流傳於世界，迄今已有兩千六百年，傳到中國也已兩千年。它以「緣起」的基本原理導出「眾生平等」的生命論：所有眾生都是因緣和合下的產物，因緣和合而存在的眾生，其任何（尊卑優劣的）差異都非本質上的差異，而是條件制約下的差異。當因緣條件改變時，差異也就隨之而變（是謂「諸行無常」），沒有任何恆常不變、獨立自主而真實不虛的本質存在（是謂「諸法無我」），所以眾生在因緣法則的本質上，都是平等的。

在這個前提下，佛法當然也強調人類的平等，而且在佛陀時代，就與頑強的階級意識，產生了思想上與制度上的溫和對抗。原來，人類由於社會中分工合作的需要，形成職業的分化，而產生不同的職業層，由是出現尊卑貴賤的階級意識；由於種族的盛衰，而形成牢固的種族主義，甚且經過征戰殺伐，在權力的操作下，形成劣勢民族被征服者奴役的奴隸制度。像古印度的「首陀羅」（梵 ZUdra）¹，十八、九世紀北美洲的黑奴，都是揉合階級意識與種族主義的顯例。

初期的宗教，往往與種族相結合，而形成氏族的宗教。隨著種族盛衰，弱勢者的宗教被排斥，宗教就成為勝利者的特權。如印度的四姓階級制度結合婆羅門教，認定只有婆羅門（梵 brAhmaNa）、刹帝利（梵 kSatriya）、吠舍（梵 vaiZya）有權作宗教的習學，首陀羅就沒有依宗教而得再生的權利²。

¹ 首陀羅（梵 ZUdra）為四姓（梵 catvAro varNAH，巴 cattAro vaNNA）之一。四姓，指古代印度四種社會階級：（一）婆羅門（梵 brAhmaNa），乃指婆羅門教僧侶及學者之祭司階級，為四姓中之最上位；學習並傳授吠陀經典，掌理祈禱、祭祀，為神與人間之媒介。（二）刹帝利（梵 kSatriya），乃王族及士族之階級，故又稱王種；掌管政治及軍事，為四姓中之第二位。（三）吠舍（梵 vaiZya），乃從事農、工、商等平民階級，為四姓中之第三位。（四）首陀羅（梵 ZUdra），乃指最下位之奴隸階級，終身以侍奉前述三種姓為其本務。

² 前三種姓有念誦吠陀及祭祀之權，死後得再投生於世，稱為再生族（dvija）。反之，首陀羅既無權誦經、祭祀，亦不得投生轉世，故稱一生族（eka-jAti）。

佛法認為：「無有種種勝如差別。」³婆羅門假託神權的四姓說，「猶如有人，強與他肉，而作是說：士夫可食，當與我直！」⁴佛既宣稱「四姓平等」，即根本否定任何一種階級或種族的歧視，這種思想，當然也會表現在佛陀所創立的僧團之中，於是四姓出家學道，無復本姓，但名沙門⁵。

這種「眾生平等」的基調，一直與世間的任何一種階級意識（包括男性優越意識）呈現著內在的緊張關係。於是，在鄙薄女性的古印度，佛陀強調男女同為道器，同一解脫，而且在輕視女性的巨大文化壓力下，審慎而技巧地減低男性僧侶與社會各界的反對聲浪，而幫助女性成立了僧團（saMgha）。在人類沙文主義的每一個世代與每一個角落，它以「護生」為佛弟子倫理行為的準則，消極方面，強調「不殺生」的基本規範；積極方面，發展出「重視素食」的大乘佛教文化。好在它的「護生」前提，使得它嚴守「非暴力」原則，不至於因「眾生平等」的理念而產生與任何一種階級意識對抗的流血革命，但在任何時代與社會，那些體念佛法精義的僧尼與居士，從不放棄任何與「護生」有關的溫和勸說與實踐。

三、從「無明我慢」到「階級意識」

從佛法作深層剖析，可以這樣說：任何一種階級意識，不論是種族優越論、身份（地位、職業）優越論、男性優越論還是人類優越論，都是「無明」——不能明瞭「緣起無我」——的愚癡相，也都是「我慢」——高舉自我或己群的重要性而相對忽略他人或他群——的變相產物。然而要改變不平等、不正義的階級意識，不祇得要面對早已為無明、我慢所滲透而成型的社會制度與社會集體意識，甚至要更深層地面對每一個人隱微牢韌的無明與我慢。

一位長期贊助筆者「提倡動物權」社運事業的企業界朋友，以他敏銳的社會觀察力，幽默而諷刺地說了一句自我調侃的「至理名言」：「打倒特權！如果不能打倒，就趕緊加入特權的行列！」不幸的還不止於此，每一個世代，靠「打倒特權」起家的革命戰將，到頭來都只是替代了原來的特權，而成了威風八面的「新特權」！於是我們會發現：階級意識的捍衛者，不祇來自文化教育與社會制度，甚至也來自每一顆無明、我慢的心靈，號稱「佛教徒」的心靈，也沒有全然免疫的可能。

也正因為如此，在「無明我慢」作祟而又「近親相嫉」的人性微妙心理作祟下，「男女平等」這個在佛法的「眾生平等」前提下再簡單不過的邏輯，在現實環境中，卻受到一連串嚴酷的考驗，而且是自佛陀時代以迄於今；在歷代典籍論述中，殘留下了鮮明而不合

³ 《雜阿含經》卷二，五四八經（大正二 一四二中）。

⁴ 《中阿含經》卷三七，「梵志品」，「鬱瘦歌邏經」（大正一 六六一中）。

⁵ 《中阿含經》卷八，未曾有法品，阿修羅經：「如大海閻浮洲中有五大河：一曰恆伽，二曰搖尤那，三曰舍牢浮，四曰阿夷羅婆提，五曰摩企——悉入大海。既入中已，各捨本名，皆曰大海。婆羅邏！我正法律亦復如是：剎利種族姓子，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信捨家，無家學道，彼捨本名，同曰沙門。梵志種、居士種、工師種族姓子，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信捨家，無家學道。彼捨本名，同曰沙門。」（大正一 四七七上 中）

邏輯，但又影響深遠的「男性沙文主義」遺痕。這正證明了筆者前述的觀察：階級意識的捍衛者，不祇來自文化教育與社會制度，甚至也來自每一顆無明、我慢的心靈，號稱「佛教徒」的心靈，也沒有全然免疫的可能。

以下筆者擬以佛教中比丘尼僧團成立的經過與「八敬法」(aTTa GarudharmA)為中心，討論其歷史背景，以及其所產生之佛教女性地位問題，並將場景拉到今日，檢視南傳與藏傳佛教女性的處境。

四、古印度的女性地位

古印度可考的歷史中，從夜柔吠陀時代(公元前一五〇〇年)開始，女性地位就已是非常卑微的。《摩奴法典》說：「不名譽的根源是婦女。」印度教的經典中，有許多類似中國儒家「三從四德」觀念的封建禮教，女子以丈夫為「天神」，以「服侍丈夫」為最高的天職。童婚和沉重的嫁妝，使得許多婦女受盡夫家的折磨，甚至被燒致死。

死去丈夫的寡婦被視為不祥之人，必須剃除頭髮，不得戴首飾、穿花衣，被視為凶兆，無繼承權，不能再婚，終生只能操持勞苦的家務。不祇如此，還有最野蠻、殘忍的「亡夫殉葬」習俗，連寡婦的娘家親眷，都一齊鼓勵寡婦，於亡夫喪葬之日，躺在柴堆烈燄之中，成為活生生的獻祭品。此一陋俗，遲至近世，在北印度農村之中，仍未能完全戒絕，Abbe J.A. Dubois 於其《印度宗教與民俗》一書中，還詳細記述一七九四年，他在坦焦爾地區一個叫做普杜帕塔的村子裡，親眼目睹一位寡婦從決心殉葬到被活活燒死的整個過程⁶，讀來令人髮指。

凡此種種，使得古印度婦女身處劣勢，從而「不免知識低，感情重，組織力差」⁷，這種後天不良的社會條件，再加先天上生理的弱勢，這使得重視「眾生平等」地位，並認為女性亦可證得解脫的佛陀，面對其姨母大愛道(又譯瞿曇彌，梵名 MahA - prajApatI)所率領的宮廷女性所提出的出家要求，都不免沉吟再三，無法立即答應⁸。

五、比丘尼僧團的成立

出家眾組成的僧伽(saMgha)，男性僧團名「比丘僧」(bhikSu-saMgha)，女性僧團名「比丘尼僧」(bhikSunI-saMgha)。比丘與比丘尼，是分別組合的，所以佛教有所謂的「二部僧」(ubhatoSaGga)。學佛的在家男眾，名「優婆塞」(upAsaka)，在家女眾名「優婆夷」(upAsika)。出家二眾，在家二眾，合為「四眾」。

原始佛教典籍，無論是南北傳那一部派所傳的經典或律典，都留下了比丘尼僧團成立經過的紀錄，但其間內容互有出入，給予後人深刻的省思。

⁶ Abbe J.A. Dubois, 《印度宗教與民俗》，下卷頁四九 五一。

⁷ 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一九三。

⁸ 有關女性出家的曲折經過，許多經律都有詳細記載，此處為敘述之便，姑依《中阿含經》卷二八，「林品」，「瞿曇彌經」(大正一六 五中 六 七下)。

依據《中阿含經》的記載，其時佛陀正於釋羈瘦的迦維羅衛尼拘類樹園結夏安居。瞿曇彌往詣佛所，先問女人是否可得阿羅漢果—女性可以修道證果，這就取得了女性在「出家」意義上的合理性。然而當瞿曇彌進一步問「女子是否可以出家」時，佛陀卻制止了她出家的念頭與行動。如是兩次要求，受到兩番拒絕。

瞿曇彌意志堅決，並不死心，聞說佛陀於釋羈瘦安居已竟，當攝衣持鉢，遊行人間，於是與諸宮中婦女隨逐佛陀，展轉往至那摩提，又向佛陀提出第三次要求，而遭到第三度拒絕。

瞿曇彌旅途困頓，塵土盈身，疲憊之餘，立在精舍門外，悲泣不已。這時佛陀的侍者，富於仁慈心又「多聞第一」的阿難（Ananda）見到傷心的瞿曇彌，問明原委，生起了同情心，主動進來代女性求佛允准出家。他問的同樣是關鍵問題：「女人可否經修持而證得第四沙門果？既然可以，又有何理由不得出家？」

根據經典所述，面對這樣的問題，佛陀回答其拒絕理由是：「若使女人得於此正法律中至信捨家無家學道者，令此梵行便不得久住。」諸部律典依此甚至進而推斷：佛陀起先之所以拒絕大愛道等之出家要求，是因為「女性出家能令正法提早五百年滅亡。」

阿難仍不死心，又以「瞿曇彌大愛為世尊多所饒益 世尊母亡後，瞿曇彌大愛鞠養世尊」⁹為理由，試圖以親恩打動佛陀的心。佛陀不否認此點，但認為他也多有饒益於瞿曇彌，因為瞿曇彌由佛教導而得以歸依三寶，聽聞教法，奉持禁戒，成就布施而得智慧。緊接著，他就開始為女性出家制定八種後世所謂「敬法」的規約。八種敬法的內容後節再詳。此處先回顧以上這段記載，其中有許多破綻，值得推敲。

第一、假如阿難的第一個理由—女性可以出家修道以成道器—還不足以構成「女性可以出家」的理由，原因似乎是：整個佛教的久住世間，比世上一半人口的證悟機會，還來得更為重要。這種推理是否合理？一目了然。

第二、即使從台灣佛教近二十年來的事實加以檢驗，亦適足以推翻女性出家會「令此梵行便不得久住」的預言：台灣佛教，近二十年來陰盛陽衰（比丘尼與比丘呈現三比一之懸殊人數），佛教不但未見衰微，反而更形昌盛。比丘尼的總體表現不但「不讓鬚眉」，而且猶有過之。何以見得女性出家會「令此梵行便不得久住」？而歷史上，又有哪個時代或哪個地區佛教的衰微，原因出在「女眾出家」？所以筆者以為：這段話應是佛滅之後，結集經典的比丘們，為了強化其「反對女性出家」的正當性，而代佛陀做出的宣告¹⁰。這

⁹ 《中阿含經》卷二八，「林品」，「瞿曇彌經」（大正一 六 五下）。

¹⁰ 「女性出家能令正法提早五百年滅亡」說法之不合理處，印順導師另有詳細的分析：「從經律看來，釋尊晚年的僧伽，沒有早年那樣的清淨，大有制戒越多，比丘們的道念修持越低落的現象。為了這一情形，大迦葉就曾問過釋尊（『S』一六 一三；『雜含』三二 九 五）。這應該是由於佛法發展了，名聞利養易得，因而一些動機不純的，多來佛教內出家，造成了僧多品雜的現象。同時，由於女眾出家，僧團內增加不少問題，也引起不少不良影響。頭陀與持律的長老們，將這一切歸咎於女眾出家；推究責任而責備阿難。」（詳見師著 阿難過在何處？，〔華雨集〕第三冊，頁九九 一 三。）

種無法驗證的罪名，也使得後代的南傳與藏傳佛教，在阻止比丘尼僧團恢復建立時，顯得振振有詞！

第三、依佛典結集史來看，初次結集即已由厭惡女性的頭陀上座大迦葉（MahA-kaZyapa）主導其事；爾後的歷次結集，又都在男性僧伽手裡完成。在一個極度歧視女性的社會裡，經典的結集權乃至解釋權都掌握在男性手裡，他們很難不受到文化的影響，將女性視為不潔、穢惡的象徵，修道的障礙。

第四、佛陀並不認同阿難的第二個「親恩」的理由，因為他認為恩情的施與，在他與瞿曇彌之間都有之，不祇是單方的施與。更何況，法不能因人而立，難道可以依「親恩」之理由，而單獨允准瞿曇彌出家嗎？其他隨行女眾及往後想出家的女性於佛無「親恩」，又要以什麼理由讓她們出家呢？

第五、然而緊接著，阿難並沒有提出第三個說服的理由，佛陀就開始為女性出家者制定規約了。這豈不是跳接得太快了嗎？所以筆者推斷：阿難的第一個理由，其實是佛陀允准女性出家的最大因素！作為一個緣起論的覺悟者，他當然在意緣起論所必然推演出的「平等」精義。一個允准社會上最鄙視的種姓（首陀羅）出家的聖者，不應以任何冠冕堂皇的理由，犧牲女性出家證道的機會。

第六、由於記載中的對話內容，欠缺佛陀教法上的合理性與一貫性，從是研判，筆者以為：當日佛陀並沒有正面答覆阿難，他之所以對於女性出家多所躊躇的理由。諸如「令此梵行便不得久住」乃至其他對女性跡近辱罵攻訐的理由，是比丘們的臆測之詞。

然而佛陀又為何要三度拒絕瞿曇彌的要求呢？筆者以為：佛陀的猶豫，應是來自現實困難的考量。首先，治安就是一個令人頭痛的問題。律典記載：曾有比丘眾行經曠野，遭遇盜賊，奪其衣物，使得他們不得不裸身行至村落，村民以衣物贈其蔽體。男性身強力壯，遇到劫賊，尚且不免於難，吾人試想：在當日全年以「行腳」為主，只有三月安居期間是定點居住的沙門生活方式之中，如果加入了女性僧侶，當比丘尼眾共行共住於森林曠野之中，有誰能保護她們，使其免於受到異性的侵犯？如果與比丘們同行，或許可免於前述疑慮，但異性修道人同行雜處，就算是心地純淨，卻又如何避免世間的譏嫌？即使是這一個現實問題，都很難獲得良好的解決之道。

與阿難同樣多聞、睿智而仁慈的印順導師，也是從這個現實考量的角度來研判問題的：

「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。」

律典記載：阿難求佛允准女性出家，這筆帳，直到佛陀滅度了，都無法為厭惡女性的大迦葉（MahAkAZyapa）之所釋懷，大迦葉在歷史上第一次結集的大會中，曾就著此點，對阿難提出嚴厲而有失公道的訶責。當時阿難並不認為自己這麼做有所過失，但是為了僧伽的和合，不願在結集會上節外生枝，引起糾紛，於是向大眾表示懺悔¹²。由此可知：當日那些對男性沙文意識耳濡目染的保守上座，對於「女性出家」這回事，是何等的心懷介蒂，有何等反彈的心理！

當代佛學泰斗印順導師，從經典有關女性出家的記載中，以「道器的平等觀」，作了如下的感言：

「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》（卷四五 一一九九經）蘇摩尼所說：『心入於正受，女形復何為』！女眾有大慧大力的，當時實不在少數。但釋尊制戒攝僧，為世俗悉檀（『智論』卷一），即不能不受當時的一重男輕女的社會情形所限制。所以對女眾的出家，釋尊曾大費躊躇，不得不為他們定下敬法（『中含』「瞿曇彌經」）。女眾雖自成集團，而成為附屬於男眾的。釋尊答應了阿難的請求，准許女眾出家，這可見起初的審慎，即考慮怎樣才能使女眾出家，能適應現社會，不致障礙佛法的宏通。由於佛法多為比丘說，所以對於男女的性欲，偏重于呵責女色。如說：「女人梵行垢，女則累世間」（『雜含』卷三六 一一九經）。其實，如為女眾說法，不就是「男人梵行垢，男則累世間」嗎？二千多年的佛法，一直在男眾手裡，不能發揚佛法的男女平等精神，不能扶助女眾，提高女眾，反而多少傾向于重男輕女，甚至鄙棄女眾，厭惡女眾，以為女眾不可教，這實在是對於佛法的歪曲！¹³

六、不平等條約——「八敬法」

佛法是強調「眾生平等」的，人和螞蟻的地位平等；然而弔詭的是：在律典中，女眾並不能得到與男眾平等的地位。

在瞿曇彌出家的傳說中，她以奉行「八尊法」（或稱「八敬法」，aTTha-garudhammā）為條件，所以有「大愛道以八尊法得戒」的傳說；但是印順導師在典籍的對照中，發現大

¹¹ 印順導師，〈阿難過在何處？〉，〔華雨集〕第三冊，頁一。

¹² 在這方面，身為男性的印順導師以溫厚而睿智的平等胸懷，撰寫〈阿難過在何處？〉作了深刻而詳細的解析，他的結論是：「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，是傳統的女性中心，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。阿難始終站在釋尊的立場。」〔華雨集〕第三冊，頁八八—一四。

¹³ 印順導師，〈佛法概論〉，〔妙雲集〕中編第一冊，頁一七一—一七二。

眾部 (MahAsAMghika) 與正量部 (SaMmitIya) 所傳的不同¹⁴。「八尊法」，是比丘尼尊重比丘僧的八項規定。印順導師就公平地指出：

「『八敬法』不是別的，是比丘尼僧屬於比丘僧的約法（八章）。說明了比丘尼在佛教中的地位；也就是比丘尼承認比丘僧的優越領導權。」¹⁵

有關「八敬法」的現存記錄，在各部律中，也有少許歧異。其中「犯尊法，於兩眾行半月摩那埵 (mAnatta)」，這是違犯「尊法」的罰則；其餘七條，印順導師比對諸律，指出：有四項規定，是各部律所一致的¹⁶：

- 一、於兩眾中受具足 (upasaMpanna)。
- 二、半月從比丘僧請教誡，問布薩 (poSadha)。
- 三、不得無比丘住處住 (安居 vArSika)。
- 四、安居已，於兩眾行自恣 (pravAraNA)。

一、所謂的「受具足」，即是出家受比丘（尼）戒。女眾出家，不但要得到比丘尼十人僧的認證，還要即日到比丘十人僧中獲得認證，這就是所謂的「二部僧 (ubhatosaNgha) 受戒」。也就是說，女眾出家受戒，還要經過比丘僧的重行審核，才能完成出家受戒的手續。如發現不合法，比丘僧就可以否決，使其受戒不得成就。

二、律制每半月僧眾須集合一處布薩說戒，一來讓僧眾憶持戒法，二來也可就已犯未懺之罪而作適當處置。依於「八尊法」的規定，比丘尼不但在比丘尼僧中布薩，還要派人到比丘僧中「請教誡」，「問布薩」。請教誡，是請求比丘僧推選比丘到比丘尼處，說法教誡。問布薩，是要向比丘僧報告：比丘尼等如法清淨。

三、律制僧眾每年要三月安居。比丘尼安居，一定要住在附近有比丘的地方，以方便向比丘請求教誡。

四、安居結束了，律制要舉行「自恣」。「自恣」是自己請求別人盡量（恣意）舉發自己的過失，冀能依法懺悔，得到清淨。比丘尼除了要在比丘尼僧中「自恣」之外，第二天還要到比丘僧中，舉行「自恣」，請求比丘僧指示糾正。

印順導師以為：這四項，才是「尊法」的具體措施。至於訂定這種規制的理由，他的看法是：

「一般比丘尼，總不免知識低、感情重、組織力差（這是古代的一般情形）。要他們遵行律制，過著集團生活，如法清淨，是有點困難的。所以制定『尊法』，尊重比丘僧，接受比丘僧的教育與監護。在比丘僧來說，這是為了比丘尼僧的和樂清淨，而負起道義上的監護義務。」¹⁷

¹⁴ 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，頁四七。

¹⁵ 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，頁四二。

¹⁶ 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一九二。

¹⁷ 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一九三。

至於「八尊法」的另三則，是：

五、受具百歲，應迎禮新受具比丘。

六、不得呵罵比丘。

七、不得說比丘罪。

印順導師認為：這是禮貌上的尊敬。他分析：「八尊法」源於比丘尼的「尊法」—尊重比丘僧。是將尊重比丘僧的事例（前四則），禮貌上的尊敬，及舊有「犯尊法」的處分法，合組為「八尊法」。但這麼一來，八項都是「尊法」，犯了都應該「半月於兩眾行摩那埤（mAnatta，第二大類僧殘戒之罰則）」，他也認為「未免過分苛刻」，而且比對比丘尼戒經，發現到戒經中所訂罰則為「波逸提」（第四大類罰則，亦名「墮」），所以他研判，這應是事實上窒礙難行，所以後來都作為「波逸提」罪。

他認為尊法制定的背景是來自女人在現實社會中的不平等；制立「尊法」，使比丘尼尊重比丘僧，而由比丘負起監護與教育的義務。這是啟發而誘導向上，不是輕視與壓制的。他感歎道：

「從釋尊涅槃後，摩訶迦葉等上座比丘，對比丘尼出家所持的厭惡情緒，可以想見從「尊法」而集成「八尊法」的目的。「尊法」已不是對比丘尼應有的監護（是否如法）與教育，而成為對比丘尼的嚴加管理，造成比丘對比丘尼的權威」。¹⁸

如上簡述即可見出：印順導師以一介比丘，超脫性別偏見，直探佛法真髓，在許多重要著作中，對尊法的原始精神與被扭曲的擴充解釋，都做了公正的評斷。與阿難同樣多聞、睿智而仁慈的印順導師，在比丘尼僧團史上，必留下與阿難一樣的，尼大姊們的永恆懷念。

至於罰則的部分，筆者則以為：情形可能不是先制僧殘，而後改為墮罪，而是相反的：先制墮罪，卻被威權心態作祟的比丘們改為僧殘。何以故？原來，依「隨犯而制」的戒學原理，這些除罰則外的七法，應該都是因犯緣而制訂的（所以也不可能是在創立尼眾僧團之初，就已制訂的成文法）。而且依波羅提木叉經的原始文獻來看，原來應是波逸提，但保守的上座比丘們，為了對比丘尼嚴加管理，所以加訂了苛刻的罰則（半月於兩眾行摩那埤），但這樣一來，就與原戒經的條例，有了重大出入。

但他們這樣做過頭了，也就留下了「違佛本懷」的蛛絲馬跡。試問：比丘尼若未頂禮某位新受戒比丘，或若說了某比丘的過失，就犯了僅次於波羅夷的僧殘罪，而必須半月行磨那埤法，還必須於二部四十人僧中出罪，就只差個沒立刻逐出僧團，過失有這樣嚴重嗎？需要動用到這樣峻厲的懲罰嗎？這種罰法的公平性與合理性何在？

七、解構「八敬法」

¹⁸ 以上對「八尊法」之分類、詮釋與批判，詳見印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一九三—一九六。

對佛教女性出家或「八敬法」的相關史料，國內外研究者頗多，然而前節所引，均為印順導師之觀點，只因其兼而為佛教界與佛教學術界之前輩，以嚴謹之治學態度、佛法的睿智與仁厚之胸襟，舉證歷歷，極有信服力；又以比丘之立場為女性作不平之鳴，更是深具意義，所以其意見很有代表性。

在本節中，再補充一些筆者個人對「八敬法」的意見。

筆者以為：有關安居、自恣、受戒、求教誡、僧殘出罪的規訂，是女眾剛成立僧團時，急需比丘的扶持，而被制訂出來的。這不是為了彰顯比丘的特權，而是先成立的比丘僧團對新興的尼眾僧團所應盡的義務。我們試想：比丘尼在當時剛剛成立僧團，什麼都不懂，佛陀也不可能長期陪著她們成長，所以比丘尼眾的教授責任，當然就落在比丘僧團的肩膀上。

首先，為了提高這些比丘尼在戒定慧三學方面的水準，她們平素要半月半月於布薩日到比丘僧團中求教誡。此外，比丘僧中要選兩個具足師道尊嚴¹⁹之條件的人，定期結伴過去比丘尼僧團裡，教導她們三增上學。

基於這個理由，比丘尼僧安居的時候，不能脫離比丘僧團太遠，以方便向比丘僧中求教誡，乃至行自恣。

由於比丘尼僧團剛剛成立，要加入僧團的女眾到底不符合成為比丘尼的資格？也許新出家的尼眾，還無法把審核資格的工作做得太理想，所以新人受戒，除了要得到比丘尼僧的認可之外，還要到比丘僧裡請比丘們組成十人僧，再加核驗，這就是所謂的「二部僧受戒」；犯僧殘的情形，想必也是在這個「再加核驗」的出發點上要求犯者於二部四十人僧中出罪的。

像這些，比較有可能是初期佛陀制訂下來的。佛陀這麼制訂，是基於對女眾護念提攜之慈悲心，有誰料得到：後來大男人主義比丘竟以此鉗制女眾僧團的發展！像「二部僧受戒」，筆者常懷疑它就是導致南傳、藏傳比丘尼「絕種」的最佳武器——尼眾不可能制止新眾受戒，因為她們不會願意見到尼僧消失於人間，只有比丘僧有可能採用「拒絕組成十人僧以核驗女眾受戒資格」的方式，讓新眾因得不到「二部受戒」的合法程序而無法成為比丘尼，於是任令舊有成員凋零，不過數十年工夫，比丘尼僧團就可以自然消失於人間了。原先扶持尼眾的美意，變質而為壓抑乃至消滅尼眾的利器，這實在是千古佛門憾事。所以筆者一向深深為南傳與藏傳的沙彌尼、八戒女或十戒女眾叫屈，認為那些用「傳承」或其他枝枝節節的理由，反對讓已斷的比丘尼傳承接續上去的比丘們，是最不遵守戒律的釋迦罪人——佛陀制一切戒都為的是令「正法」與「梵行」久住，他們卻背道而馳，硬是用枝微末節來搪塞，使得世界上半數人口無法「梵行久住」！

¹⁹ 比丘僧所差派之比丘尼教誡人須「成就十法」，十法的內容分別是：一、戒律具足。二、多聞。三、誦二部戒利。四、決斷無疑。五、善能說法。六、族姓出家。七、顏貌端正，比丘尼眾見便歡喜。八、堪任與比丘尼眾說法勸令歡喜。九、不為佛出家而披法服，犯重法。十、若滿二十歲，若過二十歲。——在此「二十歲」應是指戒臘二十年而言。詳見《四分律》卷一二（大正二二 六四八下）。

剛開始並不見得已有八項所謂的「敬法」，因為依「隨犯而制」的律學原理，佛陀不可能在比丘尼未「罵謗比丘」或「說比丘過」時，就先行預制在那裡。而且考諸律典，大愛道比丘尼就曾向佛陀「說六群比丘過」²⁰，佛也沒攔阻她，反而將六群比丘罵了一頓，並因此而制定：比丘要具足師道尊嚴的條件（也就是「成就十法」）才能教授比丘尼。所以筆者相當懷疑此一敬法出自佛制的可靠性。

「說比丘過」，是連優婆夷都可以的，比丘律中的「二不定法」，就是女信徒對疑似犯戒的比丘行為加以檢舉，僧團所應採取的處置規制。難道女信徒可以「說比丘過」，比丘尼卻反而不准？先不談「眾生平等」好了，難道在四眾弟子之中，比丘尼的地位竟比女居士還低？這充分顯露出「近親相嫉」的微妙心理——比丘尼較之女居士，形態上是更接近比丘的，這難免惹來大男人主義比丘們更大的憎嫉與恐慌！為了解除這種焦慮感，所以會有這條敬法的產生。

還有，「受具百歲，應迎禮新受具比丘」的道理何在？也欠缺說服力。所以在《中阿含經》中，就有大愛道向佛陀要求男女眾一律依受戒年歲序次的記載²¹。時至今日，局勢更加清晰了，我們可以看得很清楚：互相尊重會比用形式來形成尊卑位階，更符合「眾生平等」的精神，而且讓比丘與比丘尼之間的互動，更加健康而平和！

筆者一向主張，把「八敬法」看作是「歷史性的產物」，而且認為有些條目及其內容很可能是大男人主義的比丘們擴大解釋，當做對比丘尼可以隨時祭起的緊箍咒。時到如今，少數有控制欲的比丘，還試圖以「八敬法」打造緊箍，把它扣在比丘尼的頭上，那是很沒有意義，很沒有營養，而且很不合乎正義的。

八、法與律的層級

佛法「四依」的判準之中，有所謂的「依了義，不依不了義」之教。了義，就是究竟義。「眾生平等」，絕對是比任何透出階級意識的思想制度更了義的。同理，筆者在研究戒律時，發現一個與當代法學相同的原理：談任何的規章，都不能超越「十句義」（十種利益）的根本大法——「令正法久住」或「梵行久住」，就是戒律十大根本法的總結論²²。任何律制，只要是因時因地制宜的法條，就有可能因時移境遷而抵觸此一根本法；凡抵觸根本大法之律制，依理均屬無效！這與世間子法不能超越母法，任何法令不能抵觸憲法的道理，是一樣的。依民法或刑法而已定罪者，都還可能透過「聲請大法官釋憲」而確認該一法條抵觸憲法，而平反其罪；同理，任何戒律的規制，倘於後來現實的發展中，出現了抵觸「眾生平等」之了義教，抵觸「令正法（或梵行）久住」的根本法之現象，都應基於此一法理而予以廢除！

尤其是在尼眾的質與量都較比丘為佳的今天，比丘基於大男人自尊心的理由而巧避比

²⁰ 有關大愛道說六群比丘過之事緣，詳見《四分律》卷一二（大正二二 六四八上 下）。

²¹ 《中阿含經》卷二八，「林品」，「瞿曇彌經」（大正一 六 七上 下）。

²² 有關此一觀點，詳見拙著《結戒原委與制戒原理》，本書頁一 九 一一。

比丘教導佛法的場合，也就罷了——有所損失也是他們的事！女眾僧團怎麼還須要「求教誡」呢？所以，筆者所屬的比丘尼僧團，安居時就沒有向比丘「求教誡」。由於筆者從事律學研究，戒律上的問題，學生可以問筆者，不勞走去七遠八遠向比丘「求教誡」。「求教誡」原是尼僧團新興時代的現實需要，如今卻越來越形式化了！不懂才要求教，如果懂了，為什麼要拘泥這種形式呢？

比丘尼僧團如今是更獨立了，在這個情況下，「八敬法」可以全盤檢討，連比丘尼僧團安居的時候，是不是要依於比丘僧團而住？安居竟是不是要在比丘僧中行自恣？是不是要半月半月向比丘僧求教誡？是不是要二部僧中受戒、二部僧中出罪？其實筆者以現實需求的觀點來看，都覺得大可不必，就更別說是那些明顯壓抑女性的「頂禮」、「說比丘過」之類規制了。

禮貌上，由於比丘僧團先成立，比丘尼僧還可以飲水思源，尊重比丘僧。但那絕對不是因為比丘尼有義務奉行「八敬法」，更不宜用諸如「比丘比比丘尼更尊貴」的理由，以階級尊卑來決定禮數，否則豈不是「看高不看低」，嚴重抵觸「眾生平等」的了義教？

九、「八敬法」所帶來的兩性傷害

早年筆者只從個人修道角度去思考問題，覺得有這種不平等條約的存在，對女眾也沒什麼關係，因為修道人對任何人都應該去除驕慢，既然如此，依常不輕菩薩的行跡來看，對貓狗都可以視同「未來佛」而加以頂禮，為什麼對比丘就不可以頂禮？可是，後來感受到一些大男人主義比丘對女眾奴性教育的嚴重後遺症，例如：女眾因此而自卑感增強，自慚形穢，甚至身為女性，還無端以種種言詞羞辱女性，例如：《僧伽》雜誌就曾登出名為「懺尼」所撰的「八敬法的認識與實踐」，其身為女性而自我作踐之部分文段，令人不忍卒睹，茲摘錄部分內容如下，以資「奇文共賞」：

「〔女眾是〕禍水，最毒婦人心，惟女子與小人為難養也。

「比丘對尼說話，尼當放下一切工作，恭敬聆聽，恭敬回答，身不可搖動，眼根不可顧視，表情莊重、安祥、自然，不可現種種情態、欲態——由於宿業所障，從客觀的角度看，要做到此點很難，

「一切美好飲食先供養比丘，又份量上要比女眾多；

「女眾即使有些住持或弘化上的成就，如果可能則不必歸於自己，而將之歸於比丘。

「不得支使比丘，依於習氣，往往會不自主地支使比丘去做。上上策是女眾學習在工作上獨立（請教誡則獨立不得）。

「女眾天性喜揭發他人陰私、傳說是非來消磨時光歲月。

「善於掩飾自己的過失，或者不敢承當自己過失的人，正是標準的女兒態。」²³

²³ 懺尼文：「八敬法的認識與實踐」，刊於《僧伽》第一卷第四期、第二卷第一期，民國八一年十月、八二年一月出版。

這種對自己的女性角色如此敵視的文句，已是毫無人性尊嚴的表現！這令筆者不得不同樣在《僧伽》雜誌，前後以兩篇文章，對該文之上篇與下篇，分別展開嚴厲的駁斥²⁴。其實筆者筆鋒雖然嚴厲，但是對「懺尼」這樣的女眾，內心裡還是充滿同情的，筆者以為：這只證實了筆者的疑慮：「大男人主義」的奴性教育，是何等的戕害人性，把一個好端端的比丘尼，「洗腦」成了如此作踐女性的「怪物」。

也是從這以後，筆者才開始把「八敬法」與佛門女性的法律地位，落實到社會正義的層面加以檢驗，而屢屢撰文來正面挑戰這「不平等條約」的！所以筆者會成為佛門中的女性主義者，還真是被現實情境所逼出來的。

從社會正義來看，筆者覺得：「八敬法」已經變成了斜坡地上的一個皮球，它不往下打滑是不可能的；讓女性從這裡產生嚴重的自卑感，是很輕易可以得到的效果。此所以少數階級意識強烈的比丘會大大提倡「八敬法」，或毫無文獻學知識，隨時以來源不明的「大愛道比丘尼經」、毫無道理的「八十四種醜態」²⁵，拿來對女眾耳提面命，以增加女性的自卑感，好增加些可以讓他們更顯得有男性尊嚴的女奴！

然而面對這種不平等條約，就算不問它在比丘尼心性上落謝的陰影罷！但最起碼，比丘可絕對不會是真正的受益人。筆者認識的一些比丘，當居士時，在這個強調「兩性平權」的社會，還不敢有那麼卑劣與囂張的階級意識，一旦剃度以後，反而變得倨傲起來了，動不動就呵斥居士：「這裡沒你講話的餘地！」教訓比丘尼：「不得說比丘過！」於是一當比丘，比皇帝還大，誰也說不得（我們的李總統登輝先生還天天被罵呢）。有一回筆者至馬來西亞弘法，一位在佛學院教學的女法師就告知：她那群寶貝比丘學生，即使犯過，也拒絕接受比丘尼老師或在家老師的教導與糾正，只因為他是「比丘」。看來真是「天下烏鴉一般黑」！

試想：一個全身習氣毛病的修道人，不能聞過則改，反而以驕矜的身段迴避規諫與訶責，這不是比丘修道心性的重大陷阱，還是什麼？他們的驕慢心，原是修道過程中需要加以對治的重大煩惱，如今驕慢心卻在一套不健康的規制包裝下，被徹底合理化了，甚至被變本加厲大大發揮了。這與「毘尼」的原義——「斷煩惱毘尼」，何啻天壤之別！試想，在這樣嚴重的煩惱心所與階級意識蒙蔽下，比丘會是八敬法的受益人嗎？怕是他們的損失，比比丘尼還慘重吧！

²⁴ 拙著：《論出家二眾之倫理》，《獨留情義落江湖》，頁一八；「奴性教育」可以休矣！，《願同弱少抗強權》，頁九八—四。

²⁵ 「八十四態」內容，詳見「大愛道比丘尼經」卷下（大正二四 九五三下 九五五上），為節篇幅，不必全錄，但舉其中部分，讀者即可舉一反三，知其言論之荒謬不經：

「女人坐喜大聲呵狗。 女人貢高自可，憎妒他人。 女人喜歡縱橫，非他自是。 女人慢易孤弱，以力勝人。 女人威勢迫脅，語欲得勝。 女人借不念還，貸不念償。 女人喜曲人自直，惡人自善。 女人以實為虛，喜說人過。 女人喜敗人成功，破壞道德。」

類此洋洋八十四則，不是男女共有之病態，就是男女均屬罕見之變態，說是「佛說」之「聖教量」，其誰能信！

比丘們在這種「優惠條款」下，稍一不慎，面對傑出的比丘尼，就會呈現出自卑自大交綜的複雜情緒，甚至會有微妙的妒忌心理。許多比丘，往往才幹沒多大，身段又放不下，即使比丘尼確有過人學識，他們也寧願做一個不敢「不恥下問」的可憐蟲。有時寧願巴巴求教於在家男女居士，就是無法向比丘尼求教（這又是「近親相嫉」的一大證據）。這種尷尬的處境，於修道有何利益可言？又豈能從「半偈捨身」的釋迦本生中學到「為法忘軀」的精神？一個以「特殊人種」自居，鄙視女性的人，還有可能體悟到佛法的緣起智慧嗎？「眾生平等」的理想，對這種人而言，永遠會是天際遙遠的星辰！

十、仗義執言的可敬比丘

然而在比丘之中，也不是沒有為女眾說些公道話的大德。星雲大師就常常向南傳國家的僧眾提議恢復比丘尼戒的傳承，而且相當肯定女眾在佛教中的貢獻。老實說，沒有女眾，就沒有佛光山，也就不會產生今天舉世聞名的國際佛光會。他在行動上也鏗而不捨，於前（八十六）年在印度佛陀成道處的菩提伽耶（BodhiGaya），聯合南傳上座比丘，為女眾舉行了比丘尼戒的傳授。

另外，在學理上冷靜分析，而為女眾抱屈者，以印順導師為最。除了因女眾出家事而為阿難與女眾抱不平，撰為《阿難過在何處》，以及對「八敬法」的制法背景作歷史性的透視之外，他也觀察到男性偏見所產生的自相矛盾，與對女性修道人的深遠傷害：

在自相矛盾的部分，他舉出「各部派對比丘尼戒制訂的條目多寡不一」為例：《摩訶僧祇律》，尼戒共二七七戒；尼眾的不共戒，僅一七戒。《五分律》共三七九戒，不共戒達一七五戒。依正量部所傳而論，比丘尼不共戒才只有九九戒，顯然總數不過二五四戒，與比丘戒的條數相差無多。各部比丘尼波羅提木叉的條數，出入如此之大，這意味著：比丘持律者所集成的比丘尼律，因各部派對尼眾寬、嚴以待的態度不同，於是繁簡也就大大不同。他認為：這顯示佛陀涅槃之後，上座比丘領導下的佛教，對比丘尼顯然有嚴加約束的現象。

如此「律己以寬，律人以嚴」的男性沙文主義，帶來什麼樣的影響呢？印順導師感歎道：

「釋尊在世，出家的女眾，也是人才濟濟。如「持律第一」鉢吒左囉（Paṭācārā），『說法第一』達摩提那（Dharmadinnā，或譯作法樂）等。達摩提那的論究法義，編入《中阿含經》，成為原始佛教的聖典之一。²⁶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鍱部（Tamra-Zāṭiya，就是流傳於錫蘭、緬甸、泰國等佛教），比丘尼早已絕跡

²⁶ 印順導師在稍後又舉傑出女眾之一例：「有一位美貌的青年，對蘇摩 Soma 比丘尼說：聖人所安住的境界，不是女人的智慧所能得的。蘇摩尼對他說：『心入於正受，女形復何為！智或〔疑「慧」〕若生已，逮得無上法』。女性對於佛法的修證，有什麼障礙呢！這是佛世比丘尼的見地。」（見《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一九四）

了！」²⁷

十一、心理學與社會學之檢視向度

經與律，說到有關淫欲的過失，每極力醜化女人。甚至說：女人有五礙(五種不可能)：佛、輪王、梵王、魔、帝釋，是女人之所不能，而唯男人所可能做²⁸。但這也奇怪！女性既然都能成就阿羅漢，為何反而不能成就世間的輪王乃至魔王？我們也許可以從史學、社會學與心理學的角度看待這些歷來的經典論籍。

從史學角度而言：經律的結集權與解釋權既然都掌握在印度男性僧侶的手中，於是比丘尼失去了發言權，成了噤聲的「空氣」；而古印度社會，又是極其歧視乃至欺凌女性的社會，此從前述女性在夫死之後以殉葬為美德的價值觀中，可見端倪！在這種文化背景之下，這些男性僧侶如何可能正確傳遞或解讀宣稱「眾生平等」的佛陀理想？不無可疑！所以大量醜化或貶抑女性的典籍文字，不但不足以證明「男女不應平等」，卻適足以反證：擺脫文化偏見而透視佛法勝義，是何其不易之事！

從心理學角度而言，男性僧侶對女性之出家者，比對在家女居士尤為嚴苛，如前所言，這可能與「近親相嫉」的微妙心理有關，另一方面，這也必然與修道者「禁慾」的生活形態與焦慮感有關。事實上，不祇是佛教，普世禁慾修道的宗教，掌握教權的男性僧侶，大都會產生一套敵視女性而自圓其說的邏輯與權力機制。在這方面，筆者所撰「人、事、情、理之辨」一文，曾經有所分析：

「蓋修道人一面要清修梵行，一面又要超越戀慕異性之動物本能，在此迎拒之間，寧願矯枉過正以排斥異性，亦不願習焉不察以體惜異性。獨身主義的修道人，往往傾向於『不淨』之觀照，以對治『淨』顛倒，此不獨佛教為然，而是普世宗教頗為一致之現象。西方天主教雖未發展出整套之不淨禪觀，但也是用一切方法醜化異性，企圖以此打破異性美麗幻象的誘惑。然而縱使彼視女人若『蛇蠍』，似『禍水』，亦終不免《刺鳥》劇情之一再翻版，此所以真修道者之為『難能可貴』而應受尊崇。

「古有老和尚偕小沙彌行於市井。沙彌見一女人，問此為何，師答以『老虎』，回山之後，沙彌竟獨鍾乎『老虎』，足見醜化異性，尚有失靈之時，而動物本能之超越，竟是何等艱鉅之工程！故佛既然多為比丘說法，經典又皆係比丘之所結集，是則『偏呵女色』亦屬正常。若佛係為尼眾說法，當然也會『偏呵男色』，畢竟欲界男女同有『欲重』之病——這點也是『平等』的。」²⁹

²⁷ 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一九四—一九五。

²⁸ 《中阿含經》卷二八，「瞿曇彌經」（大正一六七中）。《增支部》一集，日譯南傳卷一七，頁四—四一。

²⁹ 拙著「人、事、情、理之辨」，《願同弱少抗強權》，頁一五五。

然而這些經典糟粕或制度陷阱，一般佛教徒自不易從佛法勝義、史學知識、社會學視野（後詳）與心理學角度看清楚其問題何在；所以它們在一般女眾的心理中，還是會引起深刻的自卑感，使其自願處於卑下的地位。

這一直要等到大乘佛教興起，無論是《維摩詰經》中論法並譏嘲舍利弗的天女，是《華嚴經》「入法界品」中許許多多少年善財所參訪的女性善知識，還是《勝鬘經》中氣定神閒作獅子吼的勝鬘夫人，都以女人身分，與上座比丘或男子們論究勝義，這可說是釋尊時代精神的復活！

然而我們仍可從其中嗅出比丘尼受到上座比丘打壓以後的寂寥——這些大乘經所記載的傑出女性，已全是在家女居士，我們再也沒機會從大乘文獻中看到傑出比丘尼的身影了！

在社會學方面，父權思想濃厚的社會集體意識，也給僧團中的「性別驕慢」提供了最好的溫床；因為這些男性僧侶不但早已被父權思想所潛移默化，而且更因社會的推波助瀾，而易於將壓制女修道人地位的行為，加以合理化。例如：在女權意識低落的地區，不但男性僧侶藐視女修道人，就連「善男信女」也吝於給予她們精神上與物質上的支持與鼓勵。欠缺社會力量的奧援，這些女修道者的社會地位就顯得更沒有正當性了。

相對的，倘若一個社會的女性意識高張，那麼饒富女性意識的女修道人，就比較不易臣服於「性別驕慢」的意識形態，而會以其實力與學養，給驕慢的男性僧侶適度的壓力，使其不敢肆意發揮「男尊女卑」之論；另一方面，社會人士與「善男信女」對她們的肯定與支持，也使她們可以經濟獨立，行為自主，而不必在現實壓力下成為男性僧團的附庸。台灣比丘尼之所以產生卓越的弘法成績與崇高的社會地位，應與上述兩項理由有關。

如果有人願意採用社會學的調查統計法，不妨實地調查一下台灣各寺院比丘與比丘尼對「男女地位」的看法，再觀察他們所開展出來的弘法利生之格局，筆者相信：他們必然會以數據顯示出筆者所粗略觀察到的事實，那就是：在台灣，大凡太過強調「男尊女卑」的比丘們，很難開展出大格局的氣象，真有一點筆者所說的：「關起山門做皇帝」的味道。縱使有一些比丘尼被他們馴服而奴化了，但大凡沒有自尊、自信的女性，自有其生命之重大局限，也就很難為她們所獻以忠誠的對象，幫上什麼大忙。相反的，饒富「男女平等」意識的比丘們，卻容易因其平等心與親和力，而結合更多素質良好、自尊自信而有創發力的男、女、僧、信，共願同行。

十二、與南傳佛教會遇

南傳國家，除了斯里蘭卡有極少數不被社會所重視的比丘尼之外，其他國家都只有剃光頭卻穿著粉紅色或白色修道服而不僧不俗的所謂「八戒女」；全球知名的緬甸帕奧禪師（Pha-Auk Say Adaw）則不忍女眾因戒法不具而受世人輕慢，仁慈地為出家女眾授予十戒，令其穿上咖啡色袈裟，以資區別，這些尼師通稱「十戒女」（緬語稱作 Shia-Lei）。

類似帕奧禪師如此仁慈而平等對待女性的男性僧侶，想來不是沒有，但似乎還是少了一些。筆者印象深刻的是：八十四年間，有一次，台灣香光寺的傑出比丘尼見參法師，向筆者述說了一段她在泰國著名的阿姜查道場之所見所聞。當她看到那些八戒女從門口匍匐

前進，向比丘行跪拜禮時，她說：

「我在她們身上，只看到了『卑微』兩個字！」

筆者以為：女性地位如此卑微的現象，如果能讓那些比丘視若無睹，那麼，只有兩種可能：第一、他們或許是受到文化慣性的支配，以至於感官麻木，女性在地上如狗般在爬行時，他們也會如同看到狗爬一般，習慣成自然！倘若這樣，他們的言行心理，正好可以讓我們看到古印度保守僧團的圖像，他們正是古印度大比丘主義僧侶的「活化石」。第二、他們未能徹見法性，所以無法契會「眾生平等」之深義，礙於教條，而把所見不合理現象勉強加以合理化。

像去年來台教授禪法的帕奧禪師，即使是與女眾說話，他永遠都表現得如此仁慈而謙和。即使高座在旁，他也自然席地而坐，與周遭晚輩們坐的高度相當。

那些自認為「南傳」就代表「原始佛教」，以為把南傳制度整套搬過來，就叫作「回歸原始佛教」的人，似乎沒想到：北傳佛教的台灣比丘尼之勇健傑出，才是佛陀時代比丘尼精神的復活呢！

去（八十七）年六月下旬至七月初，筆者有一次短暫的緬甸之行（為報答帕奧禪師去年三至六月間來台指導僧眾以禪法之恩，主辦單位弘誓文教基金會代表人的筆者，赴緬參加帕奧仰光禪修中心的落成典禮）。「提昇女性地位」雖非此行之目的，但筆者竟也歪打正著地幫帕奧道場的女性，掙得了一個小小的突破。

原來帕奧道場採取「僧伽食」制度，住眾每日上午在迴廊間托鉢受食。因迴廊狹窄，一向有由僧俗男眾托鉢完畢，再輪僧俗女眾托鉢的慣例。曾有國外參學之比丘尼向帕奧禪師提出異議，但禪師懇切告以「迴廊狹窄，男女雜處不便」，抗議聲遂作罷。

嗣因七月一日在仰光，慈悲而饒富平等心的 SayAdaw 接納筆者之意見，因此回帕奧之後，讓比丘尼與沙彌尼在優婆塞之前排隊托鉢；SayAdaw 還親自督陣，要依慣例欲在比丘尼前行的男眾稍待，讓所有女眾（包括女居士）先行。此一改變，開帕奧禪修中心之先例，以 SayAdaw 在緬甸聲望之崇隆，則此一改變，對南傳佛教女眾之處境，亦屬意義深長，並給某位一路隨行而強調「男尊女卑」，且以「帕奧托鉢」為證的，惡形惡狀的台灣比丘一記悶棍！

該比丘原穿北傳服裝，嗣因向帕奧禪師習學禪法，禪法有否長進還不得而知，卻改穿起南傳袈裟。此一改裝，是否因為南傳佛教的比丘較諸北傳佛教，在女性面前顯得更有地位？不得而知，筆者也不願隨意採用「動機論」。但是他在一群同行比丘尼面前，常常要擺老大，令筆者忍不住想起那「驕其妻妾」的齊人。他最欺人的莫過於：老是擺出「王朝馬漢在身邊」的架式，甚至刻意令隨行的兩位在家男眾，處處凌駕在比丘尼之前，連坐車都刻意搶女眾前面的座位坐。

其實，只要心中不存階級意識，一同出門，誰前誰後，也沒什麼好計較的。尤其筆者素有平等心，一向無「上中前法師」（坐位要上座，照相坐中間，走路在前面）之惡癖，

哪會喜歡走到前頭？但比丘尼們很快就發現：這是該比丘存心打壓比丘尼眾的卑劣心思在作祟。當然，依筆者「抑強扶弱」的性格，是絕對不可能任其得逞的，所以在參加落成典禮的席間，以及瞻禮仰光佛塔旅途中，筆者不但故意走在最前面，把那比丘甩在後頭，而且還在他耍身段時，口頭上重重「修理」了他幾次。兩位男居士受了他的洗腦，看到比丘尼就充滿著敵視的眼光，連落成典禮都要走在我們前面，被筆者發現，直接了當地當場訶退。

這位比丘懷恨在心，但素慊於筆者「強悍」之名，在筆者面前，也只能「敢怒不敢言」，卻在筆者背後揚言：要待大家到帕奧後，讓隨行居士托鉢於比丘尼眾之前，以「讓昭慧知道比丘尼連一介男居士的地位都不如」！一位好心的男居士頗為不忍、不平，遂將此事相告。

對一介佛門女性主義者而言，是可忍，孰不可忍？於是筆者遂在聞言的第二天（從仰光要出發到帕奧前的當天上午），在帕奧禪師跟前狠狠參他一本，不但將他的惡形惡狀提要相告，而且以警腳英文痛陳其敗行劣跡「不像比丘，而像國王」。嚴持戒律的禪師聞言不禁莞爾，也不以筆者大大「說比丘過，違八敬法」為忤，並向筆者耐心解釋「迴廊狹窄」之原因。他還安慰筆者：

「你放心，我最小！我托鉢時，一向走在你們所有人的後面。」

「禪師您不同，大家都知道您是帕奧道場的領導人，您走在哪裡，無損於人們對您崇高地位的認知，但比丘尼不同，她們在此很弱勢，走在男眾後面，會讓可惡的男眾找到貶抑比丘尼地位的藉口。」筆者說道：「禪師，我們是重視戒律的。依律四眾順序是比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，如今倘讓該比丘奸計得逞，以帕奧托鉢的現實困難，曲意用來證明 bhikkhuni is nothing，那我寧願 stop eating（絕食），以維護戒律的尊嚴。」

禪師笑了！他很爽快地答應我：「回去立刻就改。」而且那是在他坐鎮監督下的大改變！那一次的帕奧之旅，筆者因為「打了一場勝仗」，不但沒有 stop eating，大概因為有了「不讓無聊比丘得逞」的快慰，吃得比平常都多！

十三、與藏傳佛教會遇

八十六年三月間，藏傳佛教領袖達賴喇嘛自達蘭沙拉（Dharamsara）來台。他不祇一次聲稱：想要考察台灣的比丘尼制度，惜其行程過於緊湊，所以在短短的訪台期間，並未真正分享比丘尼的「台灣經驗」，殊為可惜！筆者認為：達賴喇嘛倘能在有生之年，恢復西藏的比丘尼制度，則其功績實不下於完成「西藏獨立」的宏願，而且尤有過之。因為政治上的分分合合，在歷史的洪流中是一次又一次的浪潮湧退，循替生滅，而作為宗教領袖的達賴喇嘛，倘能恢復佛制「四眾」的圓滿教制，那無異是為佛法的久住與推廣，完成了劃時代意義的工程。

今日佛教，無論是盛行於泰、緬、錫地區的南傳佛教，還是藏傳佛教，比丘尼都已絕跡。說是說「傳承斷絕」，但更大的問題是：歧視女性的文化因素作梗，使這些比丘樂得以「傳承斷絕」為理由，來阻絕女性修道者成為比丘尼的機會。否則「活佛轉世」或「僧

皇制度」又何嘗有佛陀的「傳承」可言？還不是一樣存在於他們的社會，並獲得公然的承認？最大的問題是：歧視女性的文化因素作梗，使得許多男性僧侶寧願無視於佛陀「眾生平等」的究竟法義，而儘拾些充滿性別偏見的典籍糟粕以為證據，用來壓制女修道者的女性自覺。

南傳佛教或藏傳佛教，在這種先天不足，後天失調的情境之下，女性修道人的傳承斷絕，是一點也不希奇的事。尚幸華人佛教雖未能完全規避「男性沙文主義」的意識形態，但受到中國佛教「圓融」思想的影響，總算讓比丘尼制度延續至今，不以任何「傳承合法性」理由而攔腰斬截比丘尼的剃度受戒自由。否則若論究過往的受戒傳承，依弘一大師的看法，連比丘傳承也早已於宋朝以後就斷絕了。「窮則變，變則通」，雖因時節因緣的限制，受戒傳承不盡如法，但也好在古德不斤斤拘滯於傳承，而使得華人佛教還能輩出僧尼，分工合作，住持佛法，發揮了濟世利生的大用。筆者以為：只要比丘尼得以透過傳戒軌範而存在下去，那麼在僧團中「解構男性沙文主義」就不是一項奢望了！所以，當代佛教出家女性的希望何在？看來還是在漢傳佛教，特別是比丘尼整體表現傑出的台灣佛教！

也因此，當達賴喇嘛口口聲聲要了解「中國比丘尼傳承是否完全如法」時，筆者擔心這會是保守喇嘛們封殺比丘尼制度的藉口，立刻在聯合報列舉台灣比丘尼的優異表現，進而表示：

「這實質的表現，難道還不足以證明：實質的精神傳承比形式的衣鉢傳承，更加可貴而重要？」³⁰

筆者建議他，西藏佛教也可依於「眾生平等」的佛法精神，幫那些西藏修道女性（所謂「安尼」）爭取與男性僧侶相同的地位，喚起她們的女性自覺，俾其以自由自尊的心靈，發揮長才，造福人間。倘或如此，則達賴喇嘛在「考察傳承制度」之外，不妨了解一下「比丘尼的台灣經驗」。翌年十月至十一月間，達賴喇嘛特派專研比丘尼戒的僧官兼學者札西慈仁格西來台考察台灣比丘尼制度，以作為西藏恢復比丘尼制度的參考，當時筆者的這些建議，他頗為重視，請筆者作一書面備忘，好讓他轉呈達賴喇嘛。筆者隨後乃撰一函，提出六點跟戒學原理、文獻知識與佛法精神有關的個人意見：

一、座談會的重點，一直繞在「中國比丘尼制度傳承是否曾有中斷？傳承是否清淨？在一部僧中受比丘尼戒是否得戒？」等等的議題上打轉，但是筆者以為：中國佛教的比丘尼延續至今，而且在台灣，比丘尼弘法利生的功效卓著，這已是傳承有效的最佳證明。其他，在文獻上找不找得到傳承的譜系？那都是次要的。找不到譜系，並不表示傳承曾斷，只表示中國佛教未建立完整的傳戒譜系，或是雖有而文獻不全。

二、毘尼（vinaya）的內容有層次之分。佛制波羅提木叉（prAtimokSa），都從「十種

³⁰ 拙著：實質成就比傳承還重要——回應達賴喇嘛的「考察比丘尼制度」，聯合報，八六年三月廿五日，已收錄於拙著《人間佛教試煉場》，頁一四二。

利益」提起。換言之，那就是學處背後的基本精神。「十種利益」中，第十是制戒的究竟理想，那就是「梵行得久住故，顯揚正法，廣利人天」（依《根本說一切有部律》（大正二二六二九中）。這也就是說：任一學處的制訂，目的都是為了「梵行久住」。如今只因為傳承斷絕的緣故，就讓西藏半數人口的女眾，即使出家，亦無法受具足戒，這無異是與「梵行久住」的基本精神相牴觸的。就如世間的法律，也有層次之分：由憲法產生民法、刑法，由民、刑二法產生子法，由子法衍生行政命令；是故，凡行政命令牴觸子法者無效；依此類推，凡民、刑二法牴觸憲法者無效。同理，凡諸僧團議決事項，或是異時異地之「隨方毘尼」，合於毘尼之基本精神（十種利益）者有效，牴觸之者無效。准此以觀，假使是透過比丘僧團議決的方式，或是透過「僧團只有一部僧受戒不如法、不如律」的研討方式來達成「不應建立比丘尼制度」的決定，那都是在以下游的子法牴觸更高的母法（樹立「十種利益」的佛門憲法），而阻絕了女性修梵行的完整歷程。

三、格西希望中國傳承的做法可以找得到律典的根據，以證明其為「佛說」，重視教證理證的具足，這本來也沒什麼錯。問題是：依文獻知識，吾人都知「聖言量」有實際上的認定標準，所有經律均為佛滅後陸續結集而出者，此中不乏部派意見存在。故在《長阿含經》與《增一阿含》中，早有認定教法的標準，依四大廣說，依經、依律、依法（此「法」應指三法印）以認定所言是否與法相違（大正一 十七下）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》甚至說：

「當來之世，人多健忘，念力寡少，不知世尊於何方域城邑聚落，說何經典？若說昔日因緣之事，當說何處？應云婆羅尼斯，王名梵授，長者名相續，鄔波斯迦名長淨；隨時稱說。」（大正二四 三二八下）

以此觀之，古律典中鑿鑿而言「佛說」者，是否為佛親口宣說？難以論斷，只能就其是否合法合律，而斷定該說可否採用。且格西固言：縱使藏傳《根有律》無，漢傳法藏部之《四分律》有尼律相關規定者，亦可採用。依文獻認定之規則：某律有而他部律無者，適足以證明其說法可能晚出，又怎能以此論定厥為佛說？若只因《四分律》之結集在印度，而《四分律疏》的說法在中國，於是採用前者，不採用後者，那已不是「佛說不說」的問題，而是認定「印度律師比中國律師高明」的種族歧視了！

更何況，至今南傳佛教猶言「大乘非佛說」，顯教猶言「密乘非佛說」，若執「佛曾說未說」為採信與否之標準，筆者以為：可能只有使大乘乃至密乘之路愈走愈窄；反之，對諸方所流傳之教典與祖師論著、制度，一律依三法印（修多羅中的憲法）或「十種利益」（毘奈耶中的憲法）加以裁奪去取，方為寬廣深遠、如法如律之作為。

四、倘如格西所言，此番回去經研究後，達賴喇嘛當召開南北傳僧伽會議，以議決藏傳比丘尼制度之是否廢續，我們切盼這樣的會議上，碩果僅存的漢傳比丘尼應受邀出席，而藏傳系統尼眾的心聲應受最大的尊重。因為，比丘尼眾的前途交付在比丘眾的會議席上，這是很不公平的！這不是指藏傳比丘特別小量，「天下烏鴉一般黑」，全世界的基督宗教

亦面對相同處境——面對女性可否晉鐸或封牧的議題，百般阻撓的永遠是那些男眾。

五、世界上凡是比丘尼傳承中斷的地區，我們可以這麼說：那個地區的比丘要負重大責任。因為二部僧受戒的規定，賦與比丘僧輔助尼僧合法建立僧團的地位，但這些比丘僧團必然有漠視、打壓、歧視尼僧存在的舉措，否則比丘尼僧不會無故中斷。歷史告訴我們：凡是女性不受壓抑的時代、地區，尼眾的成就都是偉大的；佛世與當今台灣尼眾的輝煌成就可為例證。反之，女性受到壓抑，自可找出許多理由聲稱傳承中斷，而且可以找出許多理由以阻撓傳承的延續，是則尼眾連生存空間都極有限，更遑論發揮潛能，創造歷史！

所以在我們看來，「解鈴還需繫鈴人」，藏傳比丘尼傳承的重建，這不是藏傳比丘在會議桌上發言定奪的權利，這是藏傳比丘面對歷史、面對戒律中「梵行久住」最高精神的義務與責任。

六、全世界的潮流已從「人權」(human right)的共同意識進化到談「動物權」(animal right)的層次，這足以鑑知佛法的「眾生平等」論實屬先知。然而倘若藏傳佛教的教團無法賦予女性一個公平的法定地位，勢必很難面對世人如下的質疑：「你們宣稱眾生都平等了，為什麼男女卻不能平等？」就像天主教的教宗，每走一處，該處女性主義者就蜂湧而至，抗議不休。藏傳佛教倘有悲心宏佈世界，而不自我侷限在印度、尼泊爾等地方，則勢必要揚棄那些對女性不公道的，不了義的教法與制度，而發揚「眾生平等」的了義教法，並由此以重新規範女眾出家之地位。這才顯示藏傳佛教比丘的器度與胸襟，也不枉達賴喇嘛與格西重建比丘尼制度的一番苦心！

函中最後提到：我們衷心希望看到西藏的尼眾姐妹也能如同台灣的比丘尼眾，受到教界的肯定、社會的重視，這必有利於《根有律》所說的制戒理想：「梵行得久住故，顯揚正法，廣利人天」！

慈仁格西很重視此函，座談會後未久，到雙林寺與筆者逐一比對漢譯《四分比丘尼戒經》與某位當代日籍藏傳比丘所譯《四分比丘尼戒經》，頗有誠意為藏傳比丘尼制度預作準備。據到過達蘭沙拉的澳籍藏傳比丘尼心明與心海兩位法師說：慈仁格西原是一位固執而充滿偏見的比丘。但筆者可以肯定的是：由於他訪台期間，看到台灣比丘尼的傑出表現，基於一介學者的良知，他確實印象大為改觀。在雙林寺，連請他用餐，途經大門，都請心明、心海兩位尼法師先行，讓筆者忍不住大笑，調侃地說：西方人是 lady first，而格西卻受了我們「洗腦」，已力行 bikkhuni first 法。據說他回到達蘭沙拉後，確實如其在台之所承諾，很幫女性講話。

萬分可惜的是，去（八十七）年八月三日至五日，西藏流亡政府宗教文化部奉達賴喇嘛之指示，邀請藏傳、南傳與漢傳（也就是根本說一切有部、上座銅鑠部與法藏部）的男性法師們，於印度達蘭沙拉（Dharamsara）附近的 Norbulingka Institute 召開第一次的「比丘尼受戒傳承研討會」，不知何故邀到一位素來在台強調女性卑賤而被筆者嚴詞批判的比丘，一開口就極不公道地聲稱「台灣比丘尼的傳承不如法」，遂予藏傳保守勢力之比丘以可趁

之機，在原本極有可能改變藏傳佛教女性命運的關鍵性時刻，「恢復比丘尼傳承」的議案胎死腹中。

就這樣，達賴喇嘛確認「不承認台灣比丘尼的傳承」，這就把西藏半數人口的重大權益，輕輕擱置一旁了！可笑的是：西藏流亡政府至今也還未受到國際承認呢！「本是同根生，相煎何太急？」受害者為何還不能將心比心，體惜一下受不平等制度之害所苦的女性同胞呢？

十四、結語

從古印度僧團到今日佛教，「法」（「緣起、無常、無我」的法則與「眾生平等」為前提的軌範），總是佛弟子正確思想與行為的根源。依筆者在佛教中二十餘年的觀察：凡是與「法」不相應的思想與行為，必然會帶來若干生活上的困頓與心理上的陰影。

就佛教女性的議題而言，從「女性出家」的曲折公案、「八敬法」的時代背景、台灣比丘尼的女性自覺到南傳、藏傳女眾的困頓處境，因緣條件迥然相異，就開展出不同的修道女性之風貌。如果我們無視於因緣的變遷，又迴避了「法」的抉擇，任令個人心性與社會體制的「無明」與「我慢」來主導佛教女性的前途，那麼，筆者相信：它的不合理、非正義、不公道所帶來的問題，絕對不祇是身為女眾的比丘尼、南傳八戒女與十戒女、藏傳安尼之深刻受害，即使是身為男眾的比丘，也毫無例外地會受到自身「我慢」與「無明」的摧殘，而遠離「緣起無我」的智慧。

所以筆者堅信：依於「緣起、無常、無我」而「眾生平等」的「法」，而作制度面的抉擇，「解構佛門中的男性沙文主義」，不祇有助於女性的心靈解放，必將也會是男性心智解脫的要件！