

「式叉摩那」考*

慈濟大學宗教與文化研究所助理教授 釋若學

【摘要】

根據《巴利律》八敬法第六條的規定，「式叉摩那」(*sikkhamānā*)應兩年學六法，然後受具足戒，此中並未提到沙彌尼。因此比丘尼、「式叉摩那」、沙彌尼如何定位便成了問題。在南傳的系統裡有一說是：沙彌尼、「式叉摩那」、比丘尼，這樣符合了受具足戒的是「式叉摩那」而非沙彌尼的規定。漢譯的各部廣律中也都明白可見這樣的排序。然而，根據《巴利律》，沙彌尼受持十戒，而「式叉摩那」僅僅學六法，同時那六法就是十戒的前六條。如果「式叉摩那」是從沙彌尼過渡到比丘尼的中間階段，其應學的戒法理應多於沙彌尼的。於是，此說有其不合理之處。第二種說法是：「式叉摩那」、沙彌尼、比丘尼。如此定位避免了上述關於學法上不甚合理之處，但卻面臨另一個難題，也就是受具足戒的是沙彌尼而非「式叉摩那」。

本文的研究從「式叉摩那」定位上的疑點出發，首先考察這個

名詞在經部和律部中用法上的差別。在律部 (*Vinaya*) *sikkhamānā*（「式叉摩那」）專指受具足戒前的學法尼，但經部 (*Sutta*) 的資料顯示，*sikkhamānā* 或 *sikkhamāna* 並不是特指僧團人事上某種身份的專有名詞，而只是現在分詞，用來形容尚未成就聖果，仍在修學戒定慧之人。依此，*sikkhamānā* 在律部成為帶有技術性意義的專有名詞很可能是後出的，因為一個普通名詞在歷史的發展中，很可能成為意有專精的專有名詞；反之，一個專有名詞不太可能喪失它的特定殊異性而退墮成一般用語。

其次，若依第六敬法，「式叉摩那」這個稱呼和身份似乎在比丘尼僧團建立之前就存在了。然而，內在的證據並未支持這個說法。比較其他部派的戒律文本，這個稱呼只出現在《巴利律》、《四分律》和《五分律》。敬法除外，在現存律本有關具足戒的波逸提法中，「式叉摩那」這個稱呼在《巴利律》出現的次數最多；在《十誦律》、漢譯及藏譯《根有律》的波逸提戒條本身完全沒有使用這個名稱；而在其他部派中，這個稱呼出現的次數很少。但在所有廣律的制戒因緣等其他部分，「式叉摩那」這詞卻又屢見不鮮。綜合內、外在證據的考量，其他廣律的波羅提木叉戒看似保存了較早的形式，而現存的巴利尼律很可能以「式叉摩那」取代數條波逸提戒法中原有的一般用語。在這個基礎上，本文更仔細研究波逸提 63，79–80 這幾條戒法，其中的關係人都是「式叉摩那」。除《五分律》外，其他漢譯律的對應戒法中並沒有「式叉摩那」一詞，而是一般表示女性如童

* 本文譯自拙著《比丘尼律相關爭議點之研究》(*Controversies over Buddhist Nuns*)第六章。首先由慈濟大學宗教與文化研究所研究生余威德完成初步翻譯，在後續的潤稿、排版等修訂工作上，研究生兼筆者助理林宗美提供不少的協助，特此向二人致謝。本文歷經多次的修訂，在文句與內容上都有程度不等的調整或增刪，部分文段可能超越原著的限制，而有較大幅度的改訂。

女、女人等之用語。巴利尼律改採後出的「式叉摩那」這個專稱，因而造成了這些戒法理解上的困難。

最後綜理各部派學法訓練的內容。詳細的比較研究顯示，《巴利律》的六法可能代表了學法內容的原形，而後來被其他部派大幅度變更，以便消弭「式叉摩那」學法訓練表面上看似不合理之處。換言之，強化「式叉摩那」的學法訓練，使沙彌尼、「式叉摩那」、比丘尼的排序得以合理化。其中《四分律》更進一步將幾乎所有的比丘尼戒條包含在「式叉摩那」的學法訓練之內。

關鍵詞：式叉摩那、學法尼、學法訓練、比丘尼律、巴利律、戒律、佛教、尼僧團、*sikkhamānā*

【目次】

- 一・序言
- 二・*Sikkhamāna* 的概念
 - 2.1 廣義的學法
 - 2.2 《長老尼偈》(Terīgāthā)中 *sikkhamāna* 的用法
- 三・《巴利律》「式叉摩那」學法尼的考察
 - 3.1 女眾僧團人事結構的問題
 - 3.2 與學戒相關的敬法
 - 3.2.1 《巴利律》第六敬法
 - 3.2.2 比較紀要
 - 3.3 比丘尼戒經中「式叉摩那」的考察
 - 3.3.1 「式叉摩那」名稱的出現
 - 3.3.2 相關戒條的比較討論
 - A、波逸提 79
 - B、波逸提 80
 - C、波逸提 63
- 四・漢譯諸部律本「式叉摩那」學戒內容
 - 4.1 《四分律》
 - 4.2 《五分律》
 - 4.3 《十誦律》
 - 4.4 漢譯《根有律》
 - 4.5 《僧祇律》和《說出世部僧祇尼律》
- 五・結語

【正文】

一・序言

「式叉摩那」是梵文 *sikṣamānā* (巴利文 *sikkhamānā*) 的音譯，又作「式叉摩那尼」。在律部 (Vinaya) 中，「式叉摩那」是「學法尼」、或「學戒尼」的意思，指女子受具足戒正式成為比丘尼之前的一個階位。然而，在巴利經藏中 *sikkhamānā* 或 *sikkhamāna* (以下以 *sikkhamānā* 表示 *sikkhamānā* 或 *sikkhamāna*) 有著更廣泛的涵義，並非某種身份的特有專稱。因此，在討論律部中做為學法尼的「式叉摩那」之前，第二節將先追溯 *sikkhamāna* 的概念，以及該字在非戒律文本中的用法。

第三節探討「式叉摩那」在律部中作為術語的意義。3.1 將先討論女性僧團層級結構的問題，即「式叉摩那」與「沙彌尼」之間的關係。這兩種身分是接續性的亦或是替代性的？此處首先舉出兩種尼僧團身分層級的排序方式，並討論這兩種方式各自產生的內在困難。

3.2 探討巴利傳統中的第六敬法 (*garudhamma*)，¹ 此一敬法一般被引用作為所謂的證據，證明比丘尼僧團成立之初，「式叉摩那」的身份就已經存在了。首先，本節將先嘗試對第六敬法作不同的詮釋，然後帶入其他現存律本中相對應的敬法，以便藉由比對，從一個比較開闊的視野正視此一問題。3.3 先指出，在《巴利律》裡「式叉摩那」這個術語出現的頻率較高；接著考察有關尼眾進入僧團的二十

¹ 見 Bhikkhuni Juo-hsueh, *Controversies*, p. 463, fn.32.

三條波逸提 (Pācittiya) 法，以便呈顯這個術語所引起的問題。

第四節考察各戒律傳統中「式叉摩那」的學法內容，證明部派之間有相當大的分歧，並評估這種分歧所隱含的意義。

二・Sikkhamāna 的概念

2.1 廣義的學法

巴利文 *sikkhamāna* — *sikkhati* 的現在能動分詞中間語態，是從梵文 *śiks* < *śak* 衍化而來的，意思是正在修學之中，修學的內容指的是三學，²亦即：增上戒學 (*adhisīlasikkhā*)、增上心學 (*adhicittasikkhā*) 與增上慧學 (*adhipaññasikkhā*)。根據《滿足希求》—《增支部》的注釋 — (Mp II 345,29-346,8)，增上戒學是以五戒為基礎，再從質與量兩方面加以擴充。如此，十戒與四聚淨戒 (*catupārisuddhisīla*)³ 便屬於增上戒。從性質上說，所有世俗的道德是「戒」，因此增上戒學

² AN I 229,1ff: *tīṇ' imāni bhikkhave samaṇassa samaṇakaraṇīyāni. katamāni tīṇi? adhisīlasikkhāsamādānaṃ adhicitta sikkhāsamādānaṃ adhipaññasikkhāsamādānaṃ.*

³ 四聚淨戒是：(1) 別解脫律儀戒 (2) 根律儀戒 (3) 活命遍淨戒 (4) 資具依止戒。《清淨道論》第一章 (頁 10ff) 分別戒的種種範疇，並作詳盡的分析。另參 Dirasekera, *Discipline*, pp. 61ff.

便指那能使人超越世俗的道德。⁴ 增上心學的解釋以止觀的成就或禪定的修習為基礎，⁵ 所以欲界心只是「心」，但色界、無色界之心就叫增上心。從另一方面說，凡所有世俗的心只是「心」，而超越世俗的心便是增上心。⁶ 《滿足希求》沒有注解增上慧這個詞，但比照前文增上戒、增上心的解釋，便不難了解其意涵了。⁷

若要指稱正在修學之人，男眾用 *sikkhamāna* 這個字，女眾則用 *sikkhamānā*。這個詞的使用只有一般性的意義，比較有術語意味的名詞是「有學」(sekha)，指稱修學尚未圓滿成就的人，其相反詞是「無學」(asekha)。「有學」就是還在修習增上戒、增上心、增上慧三學，⁸ 以期成就阿羅漢果位⁹的比丘：

⁴ Mp II 345,29 346,3: *tattha pañcasīlaṃ sīlaṃ nāma, taṃ upādāya dasasīlaṃ adhisīlaṃ nāma, taṃ pi upādāya catupārisuddhisīlaṃ adhisīlaṃ nāma. api ca sabbam pi lokiyaṃ sīlaṃ sīlam eva, lokuttaram adhisīlam*

⁵ Mp II 346,5: *adhicittaṃ samathavipassanācittam eva*. 同樣地在 AN III, 323ff 增上心學指的也是 *samādhivipassanācittam*.

⁶ Mp II 346,4ff: *kāma vacaracittaṃ pana cittaṃ nāma, taṃ upādāya rūpavacaram, adhicittaṃ nāma, tam pi upādāya arūpavacaram adhicittaṃ nāma, api ca sabbam pi likiyaṃ cittaṃ cittaṃ eva, lokuttaram adhicittaṃ*.

⁷ Mp II 346,8.

⁸ AN I 231,10ff: *sikkhatī ti kho bhikkhu tasmā sekho ti vuccati kiñ ca sikkhatī? adhisīlaṃ pi sikkhatī adhicittam pi sikkhatī adhipaññam*

「有學是『往三向三果努力，但仍未達到第四果的人。』如此，任何在道途上尚未成為阿羅漢的人稱作『有學』。」¹⁰

根據上述定義，無學便是已成就阿羅漢，因而無須進一步修學的人。¹¹ 眾所週知，阿難是在佛般涅槃後才證阿羅漢的。他因佛陀入滅在即的事實而感到哀傷時說：「我尚在有學地，仍須致力於圓滿成就。」¹²

下面引文中 sekha (有學) 和 *sikkhamāna* 同時出現，不過兩個詞在用法上有細微的區別：

pi sikkhatī ti, so kho bhikkhu tasmā sekho ti vuccatī ti. Ps I (p. 40) 引了這段文字，同時有引 SN 中另一種說法，有學就是在修學八正道之人。Ps 接著又作這樣的解釋，一個善攝諸根，趣求阿羅漢果的有德凡夫 (*kalyāṇaputhujjano*) 可以稱作有學。但在《中部》第一經中 (MN, the *Mūlapaṇṇāsaṃ-suttaṃ*)，有學有別於普通的凡夫，是通達無我法理之聖者。

⁹ SN V 327,17ff 區分「有學」與「阿羅漢」。

¹⁰ KS V, p. 154, fn. 1.

¹¹ Spk III 273,33: *satta hi sekhā nāma sikkhitabbabhāvā sekhā nāma khīṇāsavā asikkhitabbabhāvā asekhā nāma*. 此處區分「有學」和「無學」，而以漏盡與否為判準。

¹² DN II 143,21ff.

「對於正在修學、行於直道的有學者來說，當漏盡之時，先自知漏已盡，接著證智隨之而來。」(*Sekhassa sikkhamānassa ujumaggānusārino khayasmim paṭhamaṃ nāṇaṃ tato aññā anantarā tato aññāvimuttassa nāṇaṃ ve hoti tādino akuppā me vimutti ti bhavasaññojanakkhaye ti*)¹³

此處，*sekha*（有學）是主詞，而 *sikkhamāna* 是現在能動分詞，用作形容詞形容主詞正在進行的動作。因此一個比丘可能是尚未證得最高果位的「有學」，也可能是成就了阿羅漢的「無學」。「比丘」一詞的闡釋中有「有學比丘、無學比丘」（*sekho bhikkhu asekho bhikkhu*）的分別；¹⁴ 相同於此，比丘尼也有「有學比丘尼、無學比丘尼」之稱。（*sekho bhikkhunī asekho bhikkhunī*）。¹⁵

2.2 《長老尼偈》(Therīgāthā)¹⁶ 中 *sikkhamāna* 的用法

如上文所示，廣義來說，學而未成的比丘尼也稱為「有學」

¹³ AN I 231,15f. It, p. 104 亦有此偈。

¹⁴ Vin III 24,7.

¹⁵ Vin IV 214,8f.

¹⁶ 關於《長老尼偈》的重新評價（從多種不同的視角），參閱 Rajapakse, "Therīgāthā", Part I & II

（*sekha*）。然而，尚在修學的概念似乎成為比丘尼們的專用語，在《長老尼偈》中不乏有比丘尼以此自述。因為是女性的關係，所使用的語詞也就成為 *sikkhamāna* 的陰性形 *sikkhamānā*，與指稱學法尼的專有名詞「式叉摩那」完全吻合。值得注意的是，在《長老偈》中找不到有比丘用 *sikkhamāna* 來形容自己還在修學中的例子。此一現象似乎意味著這個字的使用已經有了特定化的傾向。

《長老尼偈·2》是慕塔（*Muttā*）比丘尼引述佛陀對她所說的話。此偈頌的前言說：「的確，當我慕塔還在修學中時，世尊常用這首偈頌教誡我。」¹⁷ 同樣的，在別處也有蘭達（*Nandā*）引述佛陀教誡的兩首詩偈，包括相同的前言。¹⁸ 法護（*Dhammapāla*）對此兩例中的 *sikkhamānā* 一字沒有表示意見，所以並不清楚此字是作為述語的現在能動分詞，或者作為名詞用，是戒律中的專門術語，用來指稱受具足戒成為比丘尼之前，正在進行兩年學法的女眾。

第 99 偈是莎谷拉（*Sakulā*）所說的：

「我正學法中，修習寂靜行於直道。我滅除了慾望與瞋恨，以及伴隨這些的有漏煩惱。」¹⁹ (*sikkamānā ahaṃ santiṃ bhāventī*)

¹⁷ Thī 125,9f.

¹⁸ Thī 125,20f.

¹⁹ Thī 133,14f

*maggam añjasaṃ, pahāsiṃ rāgadosañ ca tadek aṭṭhe ca āsave)*²⁰

接著第 100 偈開始時說：

「受戒成為比丘尼之後，我憶起前生....。」²¹ (*bhikkhunī upasampajjapubbajātīm anussariṃ*)²²

第 99 偈中的「式叉摩那」(*sikkhamānā*) 和第 100 偈中的比丘尼 (*bhikkhunī*) 令人不免心生這樣的聯想：*sikkhamānā ahaṃ* 是「我為『式叉摩那』學法尼」的意思，與其後的比丘尼代表一種連續性，也就是說，先出家成為「式叉摩那」，然後受具足戒成為比丘尼。但這也可能只是巧合，也就是說，第 99 偈的 *sikkhamānā* 是現在分詞而非名詞，第 100 偈恰巧出現「比丘尼」的字眼，但兩者沒有必然的內在聯繫。

第 104 偈說：

「那個正在學法中的我已得天眼淨，知道前生曾居住過的處

²⁰ EV II, p. 13.

²¹ Thī 133,16f.

²² EV II, p. 13.

所。」²³ (*tassā me sikkamānāya dibbacakkhuṃ visodhitam pubbenivāsaṃ jānāmi yattha me vusitaṃ pure*)²⁴

第 330 偈幾乎與此相同。如 K.R. Norman 所注，註論是以「正在修學三學」(*tisso pi sikkhā sikkhamānā*)²⁵ 來解釋第 104 偈中的「正在學法中」(*sikkhamānāya*) 這個字，而三學也就是前文所討論過的增上戒等三增上學。最後再舉第 516 偈為例：

「她受到悲傷和危險的驚嚇，在徵得父母的同意後出家了。當她仍在學法中時，證了六神通和最高的果位。」²⁶ (*vissajjitā mātapitūh pabbaji sokabhayabhūtā, cha abhiñña sacchikatā aggaphalaṃ sikkhamānāya*)²⁷

在上述引例中，注釋《長老偈》、《長老尼偈》的法護論師只有在註解第 104 偈時有解說 *sikkhamānāya* 這個字，而其解說似乎並沒有將 *sikkhamānā* 當作是僧團結構上的術語。還有，從「三學」的指

²³ Thī 133,25f.

²⁴ EV II, p. 14.

²⁵ EV II, p. 52, note 2.

²⁶ Thī 173,23f.

²⁷ EV II, p. 50.

涉看來，對注釋者而言 *sikkhamānā* 表示一個女眾正在接受全方位的訓練，這種廣義的學法涵蓋佛教修行中戒、定、慧的不同層面。誠然，這些詩偈敘述作者修行上的成就，而這樣的成就理應是這種廣義學法的結果。在律部的文本中，作為術語的「式叉摩那」的學法內容只限於「戒」的層面，²⁸ 而且特指兩年六法的訓練。律部的文本中並未論及僧眾的修行成果，其主要的關懷乃是僧團的管理。學法尼訓練的重點著眼於生活上的規範，以適應僧團的生活型態和要求，最後的目的是具足受大戒成為比丘尼的資格。天眼的淨化、神通的證得與終極目標阿羅漢的成就，似乎不可能是這兩年六法修學的必然結果。當然，或有以為，這些也有可能在她們還是「式叉摩那」時成就的。雖然不是沒有這個可能性，但這樣說意味著法護論師失於看出 *sikkhamānā* 這個字之所指，或著不知道「式叉摩那」代表僧團中的一個女眾階位。

三·《巴利律》「式叉摩那」學法尼的考察

²⁸ 正典註論家並非無知於「學」(*sikkhā*) 的指涉，但在律部中，「學」專指「增上戒學」(*adhisīlasikkhā*)。在波羅夷第一條(共戒)中，「學」的定義是：*sikkhā ti tisso sikkhā adhisīlasikkhā adhicittasikkhā adhipaññāsikkhā tatra yāyaṃ adhisīlasikkhā ayaṃ imasmīṃ atthe adhippetā sikkhā ti* (Vin III 24,13ff).

3.1 女眾僧團人事結構的問題

男眾僧團有兩等身份：比丘和沙彌；此二者都有清楚的定義；因此身分界定不成問題。女眾僧團的人事結構，比丘尼、沙彌尼對應於比丘、沙彌。然而，由於女眾方面的階位計有三重：比丘尼、「式叉摩那」和沙彌尼，「式叉摩那」的角色因此打破了男眾與女眾僧團層級的對稱性。雖然比丘戒經波逸提 59²⁹ 在列舉女眾僧團成員時有提到沙彌尼，而且字詞釋義中也有沙彌尼的定義，但除此之外，律本中沒有任何有關沙彌尼的敘述，如沙彌尼制度產生的緣由、年紀或資格上的要求等。廣律中鮮少有關於沙彌尼的記載，沙彌尼與「式叉摩那」之間的關係更付諸闕如。因此，「式叉摩那」在女性僧團結構中的角色定位是模糊的。

從第六敬法，以及與出家受戒相關的波逸提法看來，「式叉摩那」是受具足戒之前的身份，而一般常識上，沙彌戒與具足戒分別代表低階和高階的受戒儀式，因此下列的順序排列自然是合理的：沙彌尼、「式叉摩那」、比丘尼。例如：Vajirañānavarorasa 便認為沙彌尼在受過十戒的訓練後，將進入預修期受十戒中前六戒的學法訓練，而且「從那時開始，沙彌尼轉稱『式叉摩那』，其意為學法尼。」³⁰ I.B. Horner 也認為：「沙彌尼必須成為『式叉摩那』，而且在受具足戒之

²⁹ Vin IV 121,30ff: *yo pana bhikkhu bhikkhussa vā bhikkhuniyā vā*

sikkhamānāya vā sāmaṇerassa vā sāmaṇeriyā vā sāmaṇ cīvaraṃ ...

³⁰ Vinayamukha III, p. 253.

前花兩年的時間接受式叉摩那六法的訓練。」³¹

然而，這種排序引起了預修訓練的問題。根據《巴利律》，「式叉摩那」只受六法的訓練，而這六法正是沙彌尼十戒的前六戒，所以沙彌尼接受的訓練要比「式叉摩那」的來得嚴格。或有人因此推論，「式叉摩那」應以更嚴格的方式持守這六戒，但在《巴利律》中找不到這種解釋，而且除非有明確而具體的界定，否則「更嚴格的方式」仍只是一個模糊的概念。此外，一般而言當身份晉升到較高的階位時，僧團律儀的要求，不論在質量上或數量上，只會變得更加嚴格。至於為何「式叉摩那」法有其必要性？《一切善見》的解釋是這樣的：「因為女人志性不定，除非經過二年六法的訓練，否則將來必定難於清淨持戒。」³²

如果「式叉摩那」的階位高於沙彌尼，那麼，前者的學法內容便顯得不甚合理。Tessa Bartholomeusz 提出另一個不同的順序：「式叉摩那」、沙彌尼、比丘尼。³³ 這樣的安排避免了上述的矛盾，但卻面臨另一個問題：比丘尼的資格是賦與完成兩年六法訓練的「式叉摩那」，而非沙彌尼。

因此顯而易見地，若以「式叉摩那」、沙彌尼為連續性的階位，不管安以何種順序都會導致矛盾。如此一來，我們似乎要被迫接受

³¹ BD IV, p. 194, fn. 1.

³² Sp 940, 14ff.

³³ Bartholomeusz, *Bō Tree*, p. 70.

這樣的觀點，「式叉摩那」與沙彌尼的關係是擇替性的 (alternative)。所謂「擇替性」是說，二者之間可能是共時性 (synchronic) 的平行關係，也就是非 A 即 B 的選擇性關係；另一個可能是貫時性 (diachronic) 的替代性關係，也就是由後來的 B 取代原先的 A。

先談前一種假設，如果「式叉摩那」、沙彌尼為一種平行關係，那麼這兩種身份的認定標準是什麼？誰該作「式叉摩那」，誰作沙彌尼？是年齡？若比照沙彌的情形，沙彌尼的年齡下限是七、八歲，那麼十八歲以上的童女或十歲以上的曾嫁女就作「式叉摩那」。等「式叉摩那」和沙彌尼滿二十歲（曾嫁女滿十二歲）時便各自受具足戒。此一假設在某種程度上滿足了第六敬法的規定，即：「式叉摩那」兩年學六法後需在二部僧中受具足。

然而，若「式叉摩那」與沙彌尼為平行的階位，為何敬法中並未提及沙彌尼需在二部僧中受具足？再者，為何〈比丘尼經分別〉二十餘條關係出家受戒的波逸提法中，沒有任何一法直接或者間接與沙彌尼相關？《犍度篇》的〈小品〉(Vin II 253ff) 第十章（相當於其他律本的〈比丘尼法〉），內容是比丘尼僧團成立的緣起和更多比丘尼應遵守的規制，其中也沒有任何規定或者事件是關係到沙彌尼的。總而言之，沙彌尼從未出現在任何實際具體的脈絡中，這難道意味著，比丘尼在度沙彌尼和培育她們的事項上不曾有過任何的問題，也未曾出過差錯？又為何所有的過失都發生在「式叉摩那」身上？

<比丘經分別>波逸提 59 中，「式叉摩那」的定義是兩年六法的學戒者；沙彌尼則是受持十戒者（*dasasikkhāpadikā*），這與沙彌相對等。³⁴ 在有關出家受戒的波逸提法中，沙彌尼只出現過一次，而且是在解釋被定義項「童女」的脈絡中：「童女者，沙彌尼是也。」³⁵ 除此之外，在《犍度篇》中「式叉摩那」和沙彌尼沒出現過幾次，而且這些文段的脈絡並沒有提供進一步的資訊，因此，讀者得不到任何有關兩者關係的線索。在求受學法訓練或具足戒的羯磨文中，指稱羯磨對象時只說「她，某某人」，並沒有使用「式叉摩那」或沙彌尼的稱呼。這兩個稱號在當時似乎不甚盛行。誠然，我們對這兩種身份所知甚少，更不用談「式叉摩那」和沙彌尼之間的關係。

縱觀整個巴利戒律文本，當提到不同層級的僧眾時，「式叉摩那」的術語總是緊接在比丘尼之後、沙彌和沙彌尼之前。這樣的順序可能暗示著：「式叉摩那」的身份比沙彌尼高，或者可能只是反映了這樣的事實，那就是沙彌尼的制度晚於「式叉摩那」的。先有「式叉摩那」制，爾後才有沙彌尼制。當制立大部分關於出家受戒的波逸提法時，尚未有沙彌尼制的存在，這樣上文談到有關沙彌尼的疑點便可以得到解釋。若此一假設成立的話，「式叉摩那」、沙彌尼理應是貫時性（*diachronic*）的替代關係。也就是說，當沙彌、沙彌尼制成立後，二眾僧團的結構有了工整的對應性；男眾僧團有比丘、沙

³⁴ Vin IV 122,3ff.

³⁵ Vin IV 327,21; 328,14; 329,3: *kumāribhūtā nāma sāmaṇerī vuccati*.

彌，而女眾僧團有比丘尼、沙彌尼。沙彌與沙彌尼分別是二眾在受具足戒前的預備階位，因此原先「式叉摩那」法的功能便可以由後起的沙彌尼制來取代。這樣的話，二者學戒內容上的差異便可以說得通，「式叉摩那」法只有六條，後來擴充為沙彌尼的十戒。這個假設是從歷史的縱向來談的。

「擇替性」還有第三種可能的模式，就是選擇性和接續性的綜合。首先將「式叉摩那」、沙彌尼置於共時的同一平面上來看，當一個女眾進入僧團時，她或者是沙彌尼，或者是「式叉摩那」，二者的關係是選擇性的。十八歲是身份認定的標準，未滿十八歲（曾嫁女未滿十歲）是沙彌尼，反之就是「式叉摩那」。當沙彌尼十八歲（或十歲時）時，她被稱為「童女」，³⁶ 而且必須開始「式叉摩那」的訓練，因此她也喚作「式叉摩那」。這也許就是為何「童女」會被定義成沙彌尼的原因。如果是這樣，沙彌尼在十八歲時成為「式叉摩那」，原先沙彌尼和「式叉摩那」選擇性的關係在這個階段轉變為連續性的。不過，這樣的假設仍然要面對沙彌尼和「式叉摩那」學法內容上的難題（即：沙彌尼有十戒而「式叉摩那」卻只有十戒的前六法）。

3.2 與學戒相關的敬法

³⁶ 根據 Sp (942,1ff) 的註釋，「童女」幾近於一種「範疇」，泛指一切年屆十八的女性，無論未婚或已婚。這種說法僅見於《巴利律》，在其他律本中，「童女」只是一般意義的未婚的少女。

3.2.1 《巴利律》第六敬法

根據〈小品·比丘尼毘度〉的記載，佛陀之所以制訂八敬法，是以它當作佛陀的姨母瞿曇彌進入僧團的先決條件，³⁷ 而且是必須終身奉行的。其中第六敬法是關於「式叉摩那」的規定：

「式叉摩那完成兩年六法的訓練後，必須在二部僧中求受具足

³⁷ 對於此項記載，學者們多持懷疑的態度。Van Goor 全然不接受此說 (Thomas, *Life of Buddha*, p. 110所引)。Sponberg 認為這段比丘尼僧團成立的伊始缺乏史實性 (Sponberg, "Feminine", p. 14)。學界對於比丘尼僧團史和八敬法的研究論議不勝枚舉，例如：Horner, *Women*, pp. 118-161; Bhagavat, *Early Buddhist Jurisprudence*, pp. 159ff; Paul, *Women in Buddhism*, pp. 77ff; Pitzer-Reyl, *Die Frau*, pp. 17ff; Wijayaratna, *Moniales*, pp. 21ff; Nolot, *Règles*, pp. 397ff; Hüsken, "Legende", pp. 151-170; Gross, *Buddhism after Patriarchy*, pp. 32ff; Kim Insook, "Sexism of the Eight Rules", pp. 118ff. In Young Chung, *A Buddhist View of Women*, pp. 87ff; Kajiyama Yuichi, "women in Buddhism", pp. 59ff; Ku, "The Mahāsāsaka View of Women", pp. 111ff. Falk, "Vanishing Nuns", pp. 214ff. 關於八敬法對於比丘尼自我認同的影響，Nancy A. Falk 的看法比較不那麼負面，她認為雖然比丘尼們受限於八敬法，而無法躍居宗教領導者的地位（比丘尼僧最後終至滅亡的原因之一），但她們「顯然並不覺得這些敬法具有壓迫性」。

戒……。」³⁸

這個規定看起來就是個預制法，與當時的情況相距甚遠。首先，它預想了二部僧的存在；其次是具體的學法訓練之內容和期限；再者，求受戒者也有了專門性、一定的稱呼。所有這些都不像是一個尚未成立的尼僧團能具備的，相反地，這預設了僧團一定程度的制度化。因此，此一敬法的關鍵概念，亦即：「式叉摩那」、兩年六法的訓練和二部僧，似乎是在描繪著未來的情景：將來當二部僧同時存在時，任何出家的女眾必須先成為「式叉摩那」，在完成預備訓練後，必須於二部僧中受具足戒。依循此理，「式叉摩那」的階位就必然是在女眾僧團存在前就建立。然而，對於尚未存在的事物，預先立法設限，而且相當的具體，這不但顯得有些不合常理，而且也與戒律隨犯隨制的大原則相違背。

換個角度，此一敬法也許是在制定「式叉摩那」這樣的一個新的階位，其必要的訓練和受戒的方法，而且是從佛陀最初允許女眾進入僧團時就生效。然而緊接在佛陀制定八敬法的記事之後，就是關於瞿曇彌受戒的質疑。從文本資料看來，她並未受必要的學法訓練，也沒在二部僧中受戒，因為當時還沒有比丘尼僧團。她甚至也沒有於一部僧受戒—即：僅從比丘僧團受戒。與瞿曇彌一起出家的其他釋迦族女性質疑瞿曇彌的比丘尼資格，因為她並未從比丘僧得

³⁸ 見 Vin II 255,19f.

戒。當瞿曇彌因此事而求教於佛陀時，據云佛陀確認她的比丘尼身分，因為接受八敬法，瞿曇彌已算是受具足戒了。³⁹

文本上說，佛制比丘尼需從比丘受戒。⁴⁰ 那些釋迦族女性均依此制得具足戒，但瞿曇彌顯然沒有，所以她們才会有上述的懷疑。⁴¹ 如此一來，第六敬法看來不無可疑，因為瞿曇彌是第一個被允許進入僧團的女性，而入門的條件是誓言盡形壽奉持八敬法，但她卻是第一個違背誓言的人，至少第六敬法她並沒遵守。

有人可能會辯解道：瞿曇彌是個特殊的案例，由於她的身份顯貴，又是年紀大的長輩。但是這個說法難以成立，因為根據記載，八敬法正是因為她而制定的。此外，第六敬法包含了一個更為前進的概念，那就是「二部僧受戒」，這就明白的表示，比丘尼是需由比丘受戒的。那麼剛剛才引用過，佛陀後來又制立比丘尼受戒於比丘的規定便成為多餘的了。還有，在波逸提篇中有很多戒法關係著同一件事：兩年六法的訓練以作為「式叉摩那」受具足戒的必備條件。這些戒法與第六敬法是重疊的，如果後者果真是在比丘尼僧團成立

³⁹ Vin II 257,23ff = Cv X:2.2: *yadaggena Ānanda Mahāpajāpatigotamiyā aṭṭha garudhammā paṭiggahitā, tad eva sā upasampannā ti.*

⁴⁰ Vin II 257,7f = Cv X:2.1.

⁴¹ Vin II 257,16f = Cv X:2.2: *ayyā anupasampannā, may' amhā upasampannā ...* " (阿姨未受具，吾等已受具) BD V, p. 357 誤譯作：「阿姨未受具，吾等亦未受具。」

前就已制訂，且比丘尼必須終身嚴格奉行，那麼這表示比丘尼們必定忽略了，或者根本無知於此一敬法，因此在處理出家受戒的僧團事務上頻頻出錯，這才導致波羅提木叉戒的制立。

從〈比丘尼毘度〉中，比丘尼僧團緣起故事後續的內容(6.1–9.5小節)看來，第六敬法所規定的二部僧受戒似乎是不太可能。尼眾的僧團生活和必備的知識是要依靠比丘的，而且與比丘僧團有緊密的關聯。因為俗人的質疑譏嫌，所以比丘尼在行政事物上也從比丘僧團獨立開來，開始學習自己處理種種事務如誦戒、懺悔罪過等。因此不太可能在一開始時，比丘尼就有能力或被授權授弟子具足戒。

長老尼偈裡有一段文字也與第六敬法相違背。第109 偈是芭達(Bhaddā)所說，她之前是一位耆那教的比丘尼。根據她的詩句，她是由佛陀親自授戒的，使用的是「來，芭達」這樣的簡單儀式。這與佛陀授與比丘具足戒時的「來，比丘」之受戒程序是一樣的。⁴²

⁴² Thī 134,12: *ehi Bhadde ti avaca sā me ās' ūpasampadā.* (他對我說：「來！芭達」，這就是我的具足戒。Pruitt, *Commentary*, p. 141). 法護論師(Dhammapāla)為了說明這「來！比丘尼」的受戒儀式不存在，他是這樣註解上述這句偈文：「...當我已證四果，來至佛前求出家受具足時，世尊對我說：『來！芭達，往比丘尼住處去，並在比丘尼僧中出家受具足』因為世尊下達的指令，使我得以受具，所以說『這就是我的具足戒』。」(Pruitt, *op. cit.*, p. 142)。

這個事例與第六敬法並不相容。⁴³ 第一，後者要求兩年的學法訓練，這表示了出家 and 受戒已經是分別獨立的二個階段，但是使用「來，比丘尼」的受戒程序表示，出家和受具足戒仍是一回事，尚未分化。第二，既然要求二部僧中受具足戒，就不可能使用「來，比丘尼」的受戒儀式，因為這是佛陀親受戒時所用的，而二部僧受戒時必需通過白四羯磨的法定程序完成繁複的受戒儀禮。⁴⁴

3. 2. 2 比較紀要

上文考察《巴利律》〈比丘尼毘度〉關於尼僧團的建立，特別

⁴³ Gross 指出〈小品〉中關於比丘尼僧團成立的記載與《長老尼偈》是「兩種相互衝突的文獻」，給予讀者不同的佛教女性的形象，參閱 Gross, *Buddhism after Patriarchy*, p. 30.

⁴⁴ 根據研究的資料，受戒的儀式可能在佛滅後才逐漸發達成為程序完備繁複的白四羯磨受戒。出家受戒一事在佛世時應該是件簡單隆重的事情，但看比丘戒經中只有一條戒法是與此相關的即可推知，而且其內容是規定受戒年齡。世尊親自接引出家受戒時，用的是「來，比丘（尼）」的語句，嚴格說這談不上是「儀式」，後來也有交待給僧眾去辦的情形，那就是簡單的三皈依儀式。據載佛入滅前度外道就是這樣的情形（詳參 Bhikkhuni Juo-hsueh, *Controversies*, p. 352）。從歷史上的考察來說，「來，比丘（尼）」的受戒方式，與最後階段完備的白四羯磨受戒之間應該有相當時間的距離。法護論師的註解便是將這二者串連起來解釋，但其目的是為了解消掉比丘尼也由「來，比丘尼」方式受戒的可能性，基本上論師認為只有比丘才能以這種方式受戒，參考註 42。

是第六敬法，的確頗有矛盾之處。這一節接著將檢視現存其他律部文獻的內容。梵文《說出世部僧祇尼律》中第二敬法說：

「學法滿兩年的十八歲童女應求二部僧中受具足戒。」⁴⁵

梵文的《比丘尼羯磨》文本中曾引載《根有律》的八敬法，其中第一法規定：

「女人應從比丘求出家受具足戒成比丘尼性。」⁴⁶

以上這兩部印度原典的文獻中分別只見「十八歲童女」和「女人」的用語，卻沒有使用「學法尼」或「式叉摩那」這類名詞。《僧祇律》沒有使用任何限定性的稱呼；其敬法只說：「二歲學戒，二部

⁴⁵ BhīVin(Mā-L) 17,7ff: *aṣṭādaśavarṣāye kumārībhūtāye dve varṣāṇī deśitaśikṣāye paripūrṇaśikṣāye ubhayato saṅghe upasampadā pratyāsaṃsitavyā ayam Ānanda dvitīyo gurudharmayo bhikṣuṇīhi yāvajjīvaṃ satkartavyo gurukartavyo yāva velā iva samudreṇa.*

⁴⁶ BhīKaVā 244,21ff (4b5): *bhikṣubhyaḥ sakāśād ānanda mātṛgrāmena pravrajyopasaṃpad bhikṣuṇībhāvaḥ pratikāṃkṣitavya imam aham ānanda mātṛgrāmasya prathamam gurudharmmaṃ (sic) prajñapayāmy āvaraṇāyānatikrama(ṇ)āya yatra mātṛgrāmeṇa yāvajjīvaṃ śikṣā karaṇīyā.* 限於藏文閱讀能力，筆者目前尚無法在藏譯《根有律》正典中找出對應的文段，不過羯磨本雖然是屬於後正典的文獻，此處的八敬法理應是從正典的文本中摘錄出來的。

眾中受具足。」⁴⁷ 漢譯《根有律》相應的敬法中除了用主詞「諸苾芻尼」取代「女人」（「諸苾芻尼當從苾芻求出家，受近圓成苾芻尼性。」）以外，大部分與梵文本相同。⁴⁸ 《十誦律》說比丘尼應從比丘受具足戒。⁴⁹

在漢譯律中，《五分律》⁵⁰ 此一敬法的內容與巴利本完全相同，而《四分律》則略見差異：「『式叉摩那』學戒已，從比丘僧乞受大戒。⁵¹」在這些不同的律本中，只有三個版本使用「式叉摩那」的稱呼，亦即《巴利律》，《五分律》和《四分律》。⁵²

關於比丘尼僧團建立的記載，各種不同的律本歧異互見。《說出世部僧祇尼律》是以十八歲的童女而不是「式叉摩那」來稱呼學法尼，但這個非術語的稱呼也產生了一些困難。這敬法很可能也是個指向未來的預制法，因為當時的瞿曇彌絕非十八歲童女。雖然這也有可能是意謂著：未來當瞿曇彌和其他比丘尼收十八歲童女為徒時，她們當事先令其學法做為受大戒前的預備訓練。然而，戒法制

⁴⁷ T1425[22]474c1f。

⁴⁸ T1451[24]351a1f。

⁴⁹ T1435[23]345c10: 比丘尼應從比丘僧乞受具戒。

⁵⁰ T1421[22]185c23f。

⁵¹ T1428[22]923b8f。

⁵² 根據 Lamotte (*Indian Buddhism*, p. 179) 的看法，此三部律的文本一致性頗高，這是因為它們平行發展的緣故。

立的原則是隨犯隨制，雖然敬法不屬於正式的波羅提木叉，但同樣地，在尼僧團尚未存在時就預想未來的情況而制立軌範是不太尋常的。還有，前文已指出，八敬法正是因為瞿曇彌而制訂，但是此一敬法的內容卻完全不適用於她當時的情況，同時也與她毫無關聯，這同樣也是不甚合理的。

3.3 比丘尼戒經中「式叉摩那」的考察

3.3.1 「式叉摩那」名稱的出現

在所有現存的律本中，⁵³ 「式叉摩那」的稱呼在巴利比丘尼戒經中最為常見；此一名相在戒經中出現過七次，主要是在與具足戒相關的戒法中，亦即波逸提 63–64 和波逸提 77–81。經過詳細的比對，在漢、藏譯《根有律》⁵⁴ 與《十誦律》的波羅提木叉戒條中，「式

⁵³ 關於現存比丘尼戒經中出家受戒的戒法，以及當事人關鍵名稱的對照表，見 Bhikkhuni Juo-hsueh, *Controversies*, pp. 512ff.

⁵⁴ 「式叉摩那」出現在不同的脈絡中，即：漢譯《根有律》波逸底迦 162 (T1455[24]515c4f) 和藏譯《根有律》波逸底迦 112；這條戒說若比丘尼讓「式叉摩那」為她摩身，犯波逸底迦。藏譯《根有律》波逸底迦 112 (TP Ña 27a6) 的戒文說若比丘尼讓比丘尼為她摩身，犯波逸底迦。此處第二個比丘尼可判定是錯誤的，應該是「式叉摩那」才對。與摩身相關的戒有四條，而其中的關係人分別是比丘尼、式叉摩那、居士女和外道女。波逸

叉摩那」這個詞從未出現過。

在《四分律》中「式叉摩那」只出現過兩次：波逸提 136–137，相當於巴利的波逸提 77–78。這兩條戒法在防止比丘尼濫用權利，以授與「式叉摩那」法或具足戒為交換條件，而向對方非法索衣。在《僧祇律》和《說出世部僧祇尼律》⁵⁵ 裡，「式叉摩那」分別只出現過一次，也就是波逸提 110（相當於《巴利律》的波逸提 78 和《四分律》的波逸提 136），此戒在防止比丘尼向「式叉摩那」承諾授具足戒而後反悔。值得注意的是，只有在此一戒法中，五部律本（《巴利律》、《四分律》、《五分律》、《僧祇律》和《說出世部僧祇尼律》）共同一致地使用此一術語「式叉摩那」。

《五分律》中「式叉摩那」⁵⁶ 出現的次數多了些，分別在波逸提

底迦 111 說的正是比丘尼讓比丘尼為她摩身，所以依序波逸底迦 112 說的應該是比丘尼讓「式叉摩那」為她摩身。再者，比丘尼和式叉摩那的藏文原文只有些微之別，前者是 *dge-slon-ma* 而後者是 *dge-slob-ma*，筆誤是極有可能的。

⁵⁵ 在這部律中「式叉摩那」的名稱出現在尼薩耆波逸提法第 18 條，相當於《巴利律》的波逸提法第 77 條。這條戒防止比丘尼用授與具足戒為條件向「式叉摩那」索取衣。

⁵⁶ 其他漢譯律一致使用「式叉摩那」的譯語，《五分律》是例外，波逸提 111 戒文中的名稱是「式叉摩那」，但制戒因緣使用的是「學戒尼」。此外，波逸提 113–115 戒文的用語也是「學戒尼」。雖然沒有原典可供查詢，但是「式叉摩那」和「學戒尼」應該是同一名詞 *sikṣamāṇā* 的不同譯語，

111、113–5 共四次。除《巴利律》、《五分律》之外，其他的律本中不是完全沒有這個稱呼，就是只見一、二次，這很可能暗示著「式叉摩那」的概念是晚出的。換句話說，在大部分關係著受戒的戒法制定之時，可能還沒有「式叉摩那」這個稱呼。如同前文所舉，在《十誦律》和《根有律》（中文和藏文）中並沒有「式叉摩那」這樣的名稱。但後來不知怎麼地，這個術語被收入《四分律》（2）《五分律》（4）《僧祇律》（1）中幾次。巴利本的次數最多：七次。如果這個詞是晚出的，第六敬法，或者說我們現今所見的第六敬法也應該是晚出的。

或有人質疑漢譯律本的可靠性，以為漢譯律中缺少「式叉摩那」這詞是由於譯文的鬆脫或故意略去。然而，我們應該記得：這個稱呼在現存梵文的文本《說出世部僧祇尼律》中只出現過一次。藏譯佛典的版本向來以逐字對譯的嚴謹性見稱，但「式叉摩那」從未出現在藏譯《根有律》相應的波羅提木叉戒條中，雖然在別的戒法中出現過（見上文，註 54），所以翻譯者不可能因為不知道或不了解而漏失掉這個稱呼。漢譯本也是一樣：《四分律》、《僧祇律》和《五分律》的譯者顯然知道「式叉摩那」這個詞，因為在這些律典中，至少有一條戒的戒文中含有「式叉摩那」。還有，這個稱呼更頻頻出現在《四分律》和《五分律》某些戒的制戒因緣和犯相廣論中。⁵⁷

前者是音譯而後者是意譯。

⁵⁷ 例如《四分律》的波逸提 116 (T1428[22]754a9); 波逸提

排除了譯者無知於這個稱呼，故而略去不譯的可能性，另一個可能的理由是譯者的刻意迴避。但是吾人揣想不出任何譯者要刻意迴避「式叉摩那」這個語詞的理由：此一語詞沒有任何會冒犯中國文化或宗教敏感性的意涵。此外，「式叉摩那」不只在《四分律》和《五分律》某些戒的制戒因緣和犯相廣論中出現，如上所述，在漢譯《根有律》和《十誦律》中也是一樣，⁵⁸ 而波羅提木叉戒條本身卻不使用「式叉摩那」這個稱呼。最後或許仍有人會爭論道，刻意遺漏這個稱呼的，可能是現今漢譯所依據的原始典籍之編纂者。但若持此論調，接著就必須解釋，為何獨獨在戒經條文中「式叉摩那」這個詞被略去，而戒條本身除外的其他部分卻又保留了這個稱呼？

3.3.2 相關戒條的比較討論

117 (T1428[22]754b5); 波逸提 121 (T1428[22]755c23); 波逸提 123 (T1428[22]756c10); 波逸提 129 (T1428[22]760c14); 《五分律》的波逸提 108 (T1421[22]91c2); 波逸提 111 (T1421[22]91c19); 波逸提 113 (T1421[22]92a6); 波逸提 114 (T1421[22]92a12); 波逸提 115 (T1421[22]92a18); 波逸提 118 (T1421[22]92c4); 波逸提 123 (T1421[22]92c23f)。

⁵⁸ 例如《根有律》的波逸底迦 108 (T1443[23]1004c13); 波逸底迦 110 (T1443[23]1005b14); 波逸底迦 122 (T1443[23]1007c21); 《十誦律》的波逸底迦 111 (T1435[23]327a5ff); 波逸底迦 125 (T1435[23]330c2ff); 波逸底迦 127 (T1435[23]331a18ff)。

巴利尼律中出現的「式叉摩那」一詞，經初步比對其他的戒律文本，可能是後來才增補上的，或者是被用以取代原先其他非術語性的名稱。仔細分析巴利尼律中含有「式叉摩那」的戒條，也使得一些問題浮現出來，這些問題需要經由比較其他律本中的對應戒條，進一步深入研究。

A. 波逸提 79

根據波逸提 79，比丘尼不應畜納素行不良或性情乖戾的女人為徒。這條戒法的考量點顯而易見，因為這樣的人進入僧團極可能會引起諸多煩擾，對僧團的管理與聲譽造成負面的影響：

「若比丘尼收與男子、童男狎近，瞋恚愁憂的式叉摩那者，波逸提。」

(*yā pana bhikkhunī purisasamsaṭṭhaṃ kumārakasamsaṭṭhaṃ c aṇḍiṃ sokāvāsaṃ sikkhamānaṃ vuṭṭhāpeyya, pācittiyaṃ ti.*)⁵⁹

如同這條戒法所顯示，比丘尼畜養的對象被稱作「式叉摩那」。這個名詞的使用引生了二方面的問題；第一，「式叉摩那」是出家或在家的身份？第二，戒文中「收」這個字指的是令出家，或者是令

⁵⁹ Vin IV 334,3ff。

受具足戒？先談第一個問題，此處的「式叉摩那」有可能不守清規，以至於雖然已經出家了，但仍跟男子有所狎近往來。或有人認為「式叉摩那」可能還只是一個在家的身份；因為「式叉摩那」是在家女子，可能有時待在自己家中，所以才會跟男子有所接觸。⁶⁰ 然而，在《巴利律》的傳統中，這個觀點不可能成立，因為《一切善見》清楚地寫著：「『式叉摩那』的訓練必定要給予已出家的女人，即使她已經六十歲了。」⁶¹ 因此，「式叉摩那」不會是在家的女子。

對照所有現存律本中對應的戒條，只有巴利本使用「式叉摩那」這個專稱，其他的傳統除了《五分律》外都使用一般性的字詞，諸如「女子」或「者」。⁶² 先從《五分律》談起，就形式上而言，《五分律》並沒有與波逸提 79 完全對應的戒法。然而《五分律》的波逸提 115 說：「若比丘尼與滿二歲學戒尼不學戒者授具足戒，波逸提。」⁶³ 這很明顯地可以看出，該部派在受具足戒資格的要求上更

⁶⁰ Wijayaratna 持此看法，可能是得自這條戒的印象。但是比丘波逸提法第 59 (Vin IV 121,30ff) 並不支持這項假設，因為其中「式叉摩那」顯然是著僧衣的。

⁶¹ Sp 942,22: *imā cha sikkhāyo saṭṭhivassāya 'pi pabbajitāya dātabbā yeva.*

⁶² 其他律本戒文中所使用的名詞，見 Bhikkhuni Juo-hsueh, *Controversies*, p. 512ff.

⁶³ 《五分律》的波逸提 115 顯然是 113 的後續戒法。波逸提 113 規定比丘尼不可讓未滿二歲學戒的學戒尼受具足戒，參下文。

加嚴格。一般而言，二年學戒是基本的要求，至於這段學戒訓練的成果如何，有無正式的檢驗標準或法則幾乎不被提及。此處《五分律》更進一步，將學戒的品質納入考量，「式叉摩那」為了受具足戒必須真誠地學戒，這才是重點，僅止二年滿期尚未必具足資格。如就這點顧慮來看，波逸提 115 似乎與巴利波逸提 79 相符，但二者戒文的表述方式相當不同。《巴利律》所描述的「式叉摩那」，與男子多所往來，顯然是沒有好好地學戒，因此不應與受具足戒。反觀《五分律》，因為戒文中明確地指明關係人是「式叉摩那」，而且不應與受具足戒的原因是「式叉摩那」沒有好好學戒。沒有好好學戒的指涉範圍較籠統，所以不會如《巴利律》一樣，引生「式叉摩那」身份上的疑義。

上述第二個問題是關於這條戒所涉的事件，究竟是「出家」事或「具戒」事？其他部派戒文中，指稱關係人的用語只是一般名詞，而不是「式叉摩那」。那麼「受」這個字在這種脈絡下，指的就是「出家」事，或者泛指「出家受戒」事。

B. 波逸提 80

根據「式叉摩那」出現的文本脈絡，我們可以總結成下列五點：

- (1) 依照定義，「式叉摩那」必須受學六條戒法滿二年。六條戒法是不殺生、不偷盜、不行姪、不妄語、不飲酒與

不非時食。⁶⁴

- (2) 「式叉摩那」是受具足戒之前的身份。
- (3) 要得受具足戒，「式叉摩那」的學法訓練是必要的。
- (4) 「式叉摩那」必須獲得父母或丈夫的同意才能受具足戒。

- (5) 必須獲得僧團的同意才能成為「式叉摩那」正式學戒。

根據〈小品〉(Vin I 83,12ff)的記載，未經父母同意是不得出家的。

⁶⁵ 雖然幾乎整部《犍度篇》的內容都是以比丘或男眾為對象而說的，但其中大多數的規則同樣也適用於女眾。已婚婦女若要出家，最重要的是獲得丈夫的同意；然而上述的第四點規定「式叉摩那」在受具時也需父母或丈夫許可才行，這似乎有重複之處。

波逸提 80 說：「若比丘尼收未經父母或丈夫同意的『式叉摩那』為徒，波逸提。」 (*yā pana bhikkhunī mātāpitūhi vā sāmikena*

vā ananuññātaṃ sikkhamānaṃ vuṭṭhāpeyya, pācittiyaṃ ti.)⁶⁶ 因為「式叉摩那」這個字，波逸提 80 可以有不同的詮釋。根據 Wijayaratna，僧團與授「式叉摩那」法是一種「小戒」(tiny ordination)，⁶⁷ 在「式

⁶⁴ 見波逸提 63, Vin IV 319,24ff.

⁶⁵ *na bhikkhave ananuññāto mātāpitūhi putto pabbājetabbo, yo pabbājeyya, āpatti dukkaṭassa ti.*

⁶⁶ Vin IV 335,1f.

⁶⁷ Wijayaratna, *Moniales*, p. 52.

叉摩那」完成訓練後所受的戒稱作「大戒」(higher ordination)。⁶⁸ 必須注意的是，Wijayaratna 所說的「小戒」與「大戒」並不是沙彌尼戒和具足戒。從受戒需獲得同意的要求來看，「小戒」(即：授與「式叉摩那」法)指的不可能是出家，因為如果她已出家，她應已獲得必要的允許。這很可能是為何 Wijayaratna 必須假設「式叉摩那」依然是在家人身份的另一個理由。

然而根據《一切善見》，「式叉摩那」是已出家而且接受學戒訓練以成為比丘尼的女性。這個詞 *vuṭṭhāpeyya* (若收)於此脈絡中指的應是受具足戒，與出家有所區分。如上所述，出家時父母或丈夫的同意是需要的，然而此處波逸提 80 關係到受具足時又做了同樣的規定，因此在羅輯上自然得到這個結論：比丘尼在她僧團生活的兩

⁶⁸ Wijayaratna 使用同一個術語「大戒」(higher ordination)指稱不同階段的受戒儀式。在最初的階段中，出家與受戒尚未分化(即：出家與受戒是一事)受戒儀式是簡單的「善來，比丘」(此為佛陀本人授戒時所使用的言句)或「三歸受戒」，後來出家與受戒分別形成不同的階段，出家時受的是沙彌戒，英文作 lower ordination; 與此相對的就是具足戒，英文作 higher ordination. Wijayaratna 有時也在這層意義下使用 higher ordination. 然而，在「式叉摩那」這件事上，開始學法與學法完成時有各別對應的儀式，而後者就是 higher ordination (大戒)。此處的 higher ordination 不同於與沙彌戒相對的具足戒，因為對他而言，「式叉摩那」是在家女。關於出家受戒的歷史性演進，參閱 Bhikkhunī Juo-hsüeh, *Controversies*, pp. 347ff.

個階段都需要徵求同意。這是《一切善見》中明確表達出來的觀點，在註解波逸提 80 時說道：

「比丘尼應徵詢兩次，分別在出家與受具足戒的時候，但比丘只需徵詢一次。」⁶⁹

這雙重徵詢似乎沒有多大的意義。如果父母不同意子女受具足戒，大概也不會允許她們出家。相反的，如果他們同意出家，似乎也無理由反對受具足戒，因為具足戒所代表的不過是資格上的提升，成為正規的比丘尼。根據〈小品〉，出家的年齡下限先是十五歲，後來減至七、八歲，⁷⁰ 而具足戒的下限是二十歲。⁷¹ 出家需要父母的同意，但無任何有關受具足戒時需要徵求同意的規定；想必是無此需要的。邏輯上這也應適用於比丘尼。

還有一點需要注意。到了白四羯磨具足戒的階段，⁷² 具足戒的授與已經十足地儀式化，而似乎其結果就是將徵得父母同意的要

⁶⁹ Sp 943,14ff: *bhikkhunihi dvikkhattuṃ āpucchitabbaṃ pabbajjākāle ca upasampadākāle ca, bhikkhūnaṃ pana sakiṃ āpucchite 'pi vaṭṭati.*

⁷⁰ 見 Bhikkhuni Juo-hsüeh, *Controversies*, pp. 367, fn. 35.

⁷¹ 見 Bhikkhuni Juo-hsüeh, *Controversies*, pp. 366, fn. 33.

⁷² 白四羯磨具足戒代表受戒儀式演化的最後階段，關於具足戒儀式的歷史開演，參閱 Bhikkhuni Juo-hsüeh, *Controversies*, pp. 347ff.

求，從出家的時刻轉移到受具足戒的時刻。據〈小品〉所載，為了確定戒子是否具備資格受具足戒，僧團會問一連串的問題，術語稱作「遮難」(*antarāyikādharmā*)，⁷³ 而父母的同意是其中的一點。如我們所知，律制規定，若無父母同意不可出家。然而，吾人不清楚的是，這是否意謂著比丘像比丘尼一樣也應該徵求同意兩次，意即在出家時和受具足戒時。或者，受具足戒時問戒子這個問題並不具實質意義，只在形式上是儀式的一部分，因此事實上關係到僧團的是，戒子出家是否得到父母的允許。

然而為什麼《一切善見》規定比丘尼需徵求同意兩次？這可從二方面來推敲。一、在〈小品〉的第一章有很多有關出家 and 受具足戒的規定，但是讀者應提高警覺，不要只採取表面的意義，因為這些規定多數是先於沙彌戒與比丘戒判然二分的階段。⁷⁴ 這些規戒是針對比丘的，而其中有些後來被編入〈比丘尼經分別〉，但在〈比丘經分別〉中似乎沒有同樣的情形。⁷⁵ 這就是為什麼我們在〈比丘經

⁷³ 遮難的詳細內容載於〈小品〉第一章 (Vin I 93,28–32)。

⁷⁴ 僧團成立之初，出家受具足是一事，也就是說出了家即是比丘、比丘尼，中間並沒有緩衝期。式叉摩那，乃至沙彌、沙彌尼，從歷史的觀點而言，都是後來才發展出來的制度，這時才有沙彌戒、具足戒的二分法，出家與授大戒才成為二個獨立的階段。詳閱 Bhikkhuni Juo-hsüeh, *Controversies*, pp. 366ff.

⁷⁵ 詳閱 Bhikkhuni Juo-hsüeh, *Controversies*, pp. 355ff.

分別〉中沒有看到在受具足戒時需要徵得父母同意的戒條。

第二，比對其他律本中與巴利波逸提 80 對應的戒條，只有巴利尼律⁷⁶使用「式叉摩那」的專門術語，其他律本一律使用非術語的稱呼，如果《巴利律》也像其他律本一樣使用非術語性的名稱，則「若收」(vuṭṭhāpeyya) 這個詞彙必定指的是出家，⁷⁷ 在這情況下，父母或丈夫的允許是必需的。因此波逸提 80 可看做是一種後世增補的波羅提木叉戒，取材自上述〈小品〉中出家需經父母同意的規則，再稍加改變以適合女性的情況。如此一來，當一位女性未得允許可以獻身宗教時，比丘尼不應讓她出家，後又受具足戒。

不過，尚有一問題存在。在〈小品〉中父母的同意是在出家時就需徵詢的，而單獨使用「出家」這字眼標誌了出家和具足戒之間的二分。如果上面的推測可以成立，則當這個法規從〈小品〉移植到〈比丘尼經分別〉時，沿用了一貫使用的「收受」(vuṭṭhāpeti) 這個關鍵字，而這個字的定義是「令受具足戒」(upasampādeti)。另一方面，用「式叉摩那」來取代非術語稱呼，更使得關係的事件是受具足戒，那麼這條戒自然就是在規定受具戒時也要徵詢父母的同意。出家時需父母同意已經是教界的共識，如今再增加這一戒，自

⁷⁶ 見 Bhikkhūnī Juo-hsüeh, *Controversies*, p. 515.

⁷⁷ *vuṭṭhāpeyya* (若收) 這個動詞在攸關出家受戒的二十餘波逸提法中有多種意涵，在某些脈絡中單指出家，或單指受具足戒，有時則泛指出家受戒。見 Bhikkhūnī Juo-hsüeh, *Controversies*, pp. 377ff.

然就導致比丘尼必須徵求同意兩次的看法。

C. 波逸提 63

波逸提 63 說：「若比丘尼收未二歲學六法的『式叉摩那』為徒，波逸提。」(*yā pana bhikkhūnī dve vassāni chasu dhammesu asikkhitasikkham sikkhamānaṃ vuṭṭhāpeyya, pācittiyān ti*)⁷⁸ 觀其上下文，「式叉摩那」這個詞在此處顯得有些杆格，因為依照定義，尚未學法之人不應稱為「式叉摩那」。在字辭分析的部份，「未〔二歲〕學〔六法〕」(*asikkhitasikkham*) 被詮釋為尚未學法，或是雖然已學法但中斷了：*asikkhitasikkhā nāma sikkhā vā na dinnā hoti dinnā vā sikkhā kupitā*。⁷⁹ 學法中斷的詮釋避免了潛在的矛盾，因為既已學法，自然是「式叉摩那」了。但一個尚未學法的女性為何也可喚做「式叉摩那」呢？這或許可以看做是行文上的瑕疵，當這個名稱成為時行的術語時，任何人只要加入僧團，即使尚未受具足戒，甚至尚未學法，都稱為「式叉摩那」，因為學法訓練是必經的歷程。

然而，對照其他部派的文本為我們指引了另一個方向。首先，「式叉摩那」這個詞也出現在《五分律》波逸提 113 裡：「若比丘尼與未滿二歲學戒尼受具足戒，波逸提。」⁸⁰ 如引文所示，此戒明確地關

⁷⁸ Vin IV 319,33ff.

⁷⁹ Vin IV 320,1f.

⁸⁰ T1421[22]92a9f. 《五分律》還有一條獨特的戒法。波逸提 115 說：「若比

係到兩年學法訓練的完成；因此「式叉摩那」這一詞的使用沒有問題。《僧祇律》和《說出世部僧祇尼律》⁸¹ 表達了同樣的關注。《僧祇律》波逸提 98 說：「若比丘尼授學戒，不滿學，與受具足者，波逸提。」⁸² 漢譯《根有律》與藏譯《根有律》不同；在漢譯本中此戒（波逸底迦 119）說：「若復苾芻尼，知女人未滿二歲學六法及六隨法，與受近圓者，波逸底迦。」⁸³ 近圓是具足戒的另一譯語，而此處受具足戒的不是「式叉摩那」，只是一般的稱呼「女人」。「未滿二歲學法」意味著以受學法，但尚未滿二歲。值得注意的是，雖已受學法，但其稱呼卻仍只是「女人」，而非「式叉摩那」。還有，此戒所關注的是學法訓練有沒有完成，而非有無受與學法。然而在藏譯《根有律》中是有無給予訓練的問題：「若比丘尼與女人受具足戒，而未先令二歲學六法及六隨法者，波逸底迦。」⁸⁴

丘尼與滿二歲學戒尼不學戒受具足戒，波逸提。」這一戒法似乎與《巴利律》的波逸提 79 相當。參上文及註 63。

⁸¹ BhiVin(Mā-L) 242,12f. § 212: *deśitaśikṣā pi ca bhavati kumārībhūtā tām cāparipūraśikṣām upasthāpayet pācattikaṃ*. Nolot, *Règles*, 262: Et, quand bien même une jeune fille aurait reçu l'instruction, si [une nonne] la prend en charge sans que son instruction soit terminée, c'est une faute entraînant avec formel.

⁸² T1425[22]535a18f.

⁸³ T1443[23]1007b8f.

⁸⁴ Tsomo, *Sisters*, p. 110. TP Ña 25b7.

總結地說，在不同的戒律傳統中，此戒關係到的不是有無給予學法訓練，就是該項訓練是否完成。關懷點的差異同時影響到所涉及事件和事件關係人的身份。如果這條戒是關於學法訓練的給予，那麼所涉及的事件就是出家，而涉及的人就以世俗的稱呼來表現。在這個情況下，如果這個人被稱為「式叉摩那」，這意謂著什麼呢？如果這條戒關係的是學法訓練的完成，那麼涉及的事件就是受具足戒，而涉及到的關係人理應就是「式叉摩那」。在這個情況下，如果這個人被稱為女人，難道不會令人懷疑：為什麼不用「式叉摩那」這個稱呼，如果這個稱呼已然問世？

如上所述，《五分律》的戒條因為是關係到學法訓練的完成，所以使用「式叉摩那」這個稱呼是合乎邏輯的。然而在《巴利律》中，使用同樣的字詞並不全然可靠，因為「式叉摩那」的內涵與 *asikkhita* 的意義不符，*asikkhita* 這個字最可能的意義就是字面上的「未學法」。如先前所指出的，尚未接受學法訓練的人不應稱為「式叉摩那」。這可能就是為什麼在字詞釋義裏需要增加另一個詮釋，亦即雖已學法但中斷而未完成的原因罷。

四·漢譯諸部律本「式叉摩那」學戒內容

4.1 《四分律》

依《四分律·比丘尼經分別》中波逸提 121–123 所載，似乎是

先有兩年預修期的制定，而後才有六法的學法訓練。不過這些內容頗有錯亂不合理之處，值得進一步分解研讀。以下先看這幾條戒的戒文：

波逸提 121：「若比丘尼，知年不滿二十，與授具足戒，波逸提。」

⁸⁵

波逸提 122：「若比丘尼，年十八童女不與二歲學戒，年滿二十便與授具足戒者，波逸提。」⁸⁶

波逸提 123：「若比丘尼，年十八童女與二歲學戒，不與六法，滿二十便與授具足戒，波逸提。」⁸⁷

這幾條戒的主題是受具足戒的資格要求。首先是受戒年齡的限定：要年滿二十；再來是受大戒前的學戒訓練：年滿十八，學戒二年；最後是學戒內容的確立：六法。值得注意的是，波逸提 121 中受戒的主體沒有特別的稱呼，既非「式叉摩那」，也非「沙彌尼」。波逸提 122-3 中也只見「十八歲童女」。雖然才要受學戒還不算是「式叉摩那」，但她也不是「沙彌尼」。「式叉摩那」和「沙彌尼」的稱呼並未見於戒文本身，但接下來的討論就可看出，在戒文本身除外的

⁸⁵ T1428[22]756a4f.

⁸⁶ T1428[22]756b7ff.

⁸⁷ T1428[22]756c8ff.

其他文段中卻屢見不鮮。

波逸提 121 的制戒因緣記述著比丘尼度小女童女出家，不知其有無欲心，後與染污心男子狎近戲笑，有損威儀招來嫌責。為慎重起見，小年女子剃髮、出家都需先經白二羯磨告知僧團，出家後再經白四羯磨授與沙彌尼十戒。當受戒者被問及是否能盡形壽奉行十戒時，她的回答是肯定的；每一條戒都要重覆這樣的問答。顯得突兀的是，緊接在這番問答的程序之後，文脈急轉而有這段話語：「自今已去，聽十八歲童女二歲學戒，年滿二十得受具足戒。」⁸⁸ 前文中小女童女既然已經受了沙彌尼十戒，理應就是個「沙彌尼」了，到了十八歲要再繼續受二年學戒時，為何不說「十八歲沙彌尼」而說「十八歲童女」？⁸⁹ 如果沙彌尼法已經是比丘尼僧團體制的一部份，現在要增加受具足戒前二歲學戒的新體制，則指稱需受學戒者為「十八歲沙彌尼」豈不是順理成章？反之，受學戒者只稱為「十八歲童女」，這又意味著什麼？

⁸⁸ T1428[22]755c5f.

⁸⁹ 或許這一段話意味著「式叉摩那」法與「沙彌尼」法乃是平行而非連續性的關係。換句話說，十八歲以下為小女童女，出家後受的是沙彌尼十戒，她的身分自然是「沙彌尼」。但如果是十八歲的童女，那麼她受的就不是沙彌尼法，而是二年學戒，她的身分是「式叉摩那」。二年學戒期滿，「式叉摩那」就順理成章地受具足戒。然而，在相關文本中並沒有明顯的依據支持以上的推測。

雖然上述所引的這段話只說「十八歲童女」，但在這句引文之後的段落中，非但沙彌尼，連「式叉摩那」都出現了。由於二歲學戒需經白四羯磨 (*ñatticatutthakamma*)⁹⁰ 授與，所以緊接著這句看似引文的話語之後，便是白四羯磨的作法。在羯磨的程序中，求受二歲學戒者並不是自稱「十八歲童女」，而是自稱「某甲沙彌尼」。羯磨完了，緊接著這段話指示學戒內容：「彼式叉摩那一切戒應學，除自手取食，授食與他。」⁹¹ 由於羯磨文屬於比較晚出的文獻，沙彌尼、「式叉摩那」等名稱的使用，顯示出比丘尼僧團從沙彌尼到「式叉摩那」到比丘尼完整的體制。由此反觀「自今已去，聽十八歲童女二歲學戒，年滿二十得受具足戒」這句話，很可能就是傳統所傳下來，早期制定規約時所使用語句的原貌，而當時還沒有所謂的「沙彌尼」、「式叉摩那」等稱呼。

波逸提 122 的主旨是，即使年滿二十，若未經二歲學戒，還是不能受具足戒。制戒的因緣說是有腦筋不靈光的比丘尼，拘泥條文以為世尊制戒規定需二歲學戒的是十八歲童女，所以不是十八歲的就免其二歲學戒，到了二十歲直接便受了具足戒。受了大戒後因為未經二歲學戒的訓練，不知當學何戒，所以世尊就制了此戒。但此

⁹⁰ 求受「式叉摩那」戒在《巴利律》和《五分律》只需要白二羯磨 (*ñattidutiyakamma*)。關於不同類型的羯磨法，參閱 Bhikkhunī Juo-hstieh, *Controversies*, pp. 46 ; fn. 35.

⁹¹ T1428[22]755c23f:

戒說「若比丘尼，年十八童女不與二歲學戒，年滿二十便與授具足戒者，波逸提。」戒文所指為「年十八歲童女」，而且是說這般年齡的童女必需先與二歲學戒，這似乎並沒有回應制戒因緣裡所說的情況：如果不是年十八，那當如何？也是照授與二歲學戒，二十一歲時再受具足戒？這樣推理應當是合理的，只是文本裏沒有說明，戒文的規定與制戒因緣的內容也似無密切關連。

波逸提 123 則可看作是前一戒的補充，雖然年滿二十，又經二歲學戒，但如果未學六法，那麼還是不能受具足戒。波羅提木叉戒條之後的文段以及〈比丘尼毘度〉，都一一列舉了以下六法：(1) 不得犯不淨行，行姪欲法；(2) 不得偷盜乃至草葉；(3) 不得故斷眾生生命，乃至蟻子；(4) 不得妄語乃至戲笑；(5) 不得非食時；(6) 不得飲酒。⁹²

制戒因緣說是因為授與學戒時不教「六法」，所以學戒女在學戒時作不淨行、盜取五錢、斷人命等違逆上述六法的惡行，世尊因此訶責並制訂學戒需學六法。如前文所述，波逸提 121 中就已經明示「式叉摩那一切戒應學」。〈比丘尼毘度〉說得更清楚「式叉摩那於一切比丘尼戒中應學，除為比丘尼過食，自取食食」，⁹³ 可見「式叉摩

⁹² T1428[22]756c10ff ≠ T1428[22]924b7-924c2.

⁹³ T1428[22]924c2ff. 《毗尼母經》中「式叉摩那」法也幾乎同於比丘尼法：「... 比丘有二百五十法，比丘尼有五百法，式叉摩那如大比丘尼法，但除自取食食，取已至明日故得食。」(T24[1464]850c15ff)

那」過著幾乎完全像比丘尼一樣的生活。倘若如此，又怎麼可能因為沒被教授六法就犯如上述種種重大的惡行呢？更何況這六法包含在沙彌尼十戒中，如果沙彌尼和「式叉摩那」是接續性的階位，沙彌尼十戒也可算是「式叉摩那」的學前訓練。再者，既然「式叉摩那」於比丘尼一切戒應當學，這項要求理應比六法要嚴格得多。所以有無教授六法應當不至於產生那麼大的影響。

《四分律》的六法中，前四法和比丘共比丘尼的四波羅夷在形式和內容上都非常類似。其中第四法，也和第四波羅夷一樣，制止的不是一般的妄語，而是「自言得上人法」的大妄語，也就是得禪定、神通或證果位之類，誇大不實的言語。第三法則實際上比第三波羅夷更嚴格，因為此法涵蓋了所有形式的生命，而不只是故斷人命而已。至於犯戒的處罰則根據性質的輕重分為兩類，一是「滅擯」；一是「應更與戒」。前者即是驅逐出僧團；後者的意思是，犯了哪條戒，就重新受哪條戒。最後二法（即第五不非時食和第六不飲酒）屬於輕罪，若有違犯便算缺戒，但只須重新受戒學法即可。若是違犯了前四法，那麼再視犯行的程度量罰，如果犯行正如戒法所制則遭「滅擯」，若在戒法所制的外緣或邊緣則「應更與戒」，例如：第一法所禁的是不淨行，但如果是與男子身相摩觸未及於不淨行則可免遭「滅擯」，重新學戒即可。屬於這類的還有：偷盜物價值少於五錢（*pañcakaḥapaṇa*）；殺害動物而非人的生命；眾中故妄語，而非妄稱證果等大妄語。

由上文的論述看來，在《四分律》中的情形是這樣的：小女童女在加入僧團時成為沙彌尼，到了十八歲時，她的身分提升為「式叉摩那」，此時她必須再受兩年的訓練（就像在波逸提 123 中詳加說明的六法）。於完成「式叉摩那」訓練後，在二十或以上的年齡，她接受了具足戒，成為僧團中完具正式資格的成員。若是已婚婦女，受「式叉摩那」法的年紀下限是十歲，經過兩年的訓練，當她十二歲時就可以受具足戒了。⁹⁴

但是，如果求出家的是十八歲童女，符合受「式叉摩那」法的年齡限定，那麼她是否就可越過沙彌尼的階段，直接受二年學戒？如果這樣，沙彌尼和「式叉摩那」是否屬於並行階位的關係？這些問題文本並未觸及。無論如何，在波逸提 121-123 的討論中，已經可以看出多處相互的矛盾不合理之處，因此對於「式叉摩那」學戒的內容不能不以審慎的態度來面對。

4.2 《五分律》

《五分律》中有三十條波逸提法是有關僧團接納新成員的問題，⁹⁵ 其中有六條關係著「式叉摩那」或其學法訓練。⁹⁶ 然而奇怪

⁹⁴ 關於曾嫁女受具足戒的年齡問題，詳參 Bhikkhuni Juo-hsueh, *Controversies*, pp. 479ff.

⁹⁵ 波逸提

102-109; 111-122; 124-127; 191-196. T1423[22]211a20-211b21; 212a23ff.

的是，雖然提到兩年的訓練，但卻沒有「式叉摩那」學法內容的記述。這令人想起前文所述《四分律》中的情況。因此，吾人不禁懷疑，缺乏學法內容是否反映了以下的事實：在實行兩年的預修期之初，並沒有制立配套的學戒內容。吾人或可進一步推論：預修期的要求原先是跟受具足戒的年齡有關的。換言之，未滿二十歲，尚不能受具足戒之時，折衷的辦法就是隨僧團作息直到足歲，這段期間因此可視為是一種預備的訓練階段。

然而，根據〈比丘尼羯度〉的記述，曾有比丘尼授人具足戒，但沒有事先給予兩年的訓練。⁹⁷ 六法的內容就出現在這個脈絡中，而且與《巴利律》的六法完全一致。在給予兩年訓練的羯磨文中，六法的闡釋則與《四分律》相同。禁淫的戒法列為第一，而前四戒法與比丘、比丘尼的四波羅夷共戒類似。⁹⁸ 還有，違犯前四戒任何一法者應當被驅擯。⁹⁹

如上所述，《四分律》記載了十八歲童女求受兩年學法的羯磨程序，而這個女子稱自己是「沙彌尼某甲」。顯然以《四分律》而言，沙彌尼、「式叉摩那」和比丘尼是連貫性的階次。但在《五分律》的〈比丘尼經分別〉中，如同《巴利律》一樣找不到這樣的線索，在

⁹⁶ 波逸提 106-107; 111; 113-115.

⁹⁷ T1421[22]186b14ff.

⁹⁸ T1424[22]218c3-219a2.

⁹⁹ T1424[22]218c28.

同樣是求受學法的脈絡中，請法的女子也沒自稱是沙彌尼。儘管如此，再一次的，在較晚出的給予學法羯磨文的脈絡中，授與學法的對象被稱為沙彌尼。¹⁰⁰

還有一點值得注意。波逸提 106 說：「若比丘尼與未滿十八歲童女受學戒，波逸提。」¹⁰¹ 由此很清楚的地可見，根據《五分律》，「式叉摩那」的年紀下限是十八歲。十八或大於十八歲的女子有資格受「式叉摩那」的訓練，而小於十八歲的女子成為沙彌尼。若是已婚婦人，則不同的戒律傳統有不同的規定。《五分律》和《十誦律》並沒有提到已婚婦人受「式叉摩那」法的要求。

4.3 《十誦律》

波夜提 111¹⁰²禁止比丘尼收未二歲學六法的女子為徒，其制戒因緣是這樣的：一個懷了孕的寡婦出家為尼，後來胎兒逐漸長大，比丘尼們以為她犯了波羅夷第一的淫戒，便將她逐出僧團。由此因緣而導致兩年學法的訂立，據云佛陀如此宣稱：「從今聽沙彌尼二歲學六法，可知有娠。」¹⁰³ 各部派中唯有《十誦律》提出這樣的理由來說明「式叉摩那」學法訓練的必要性。

¹⁰⁰ T1424[22]218c4ff.

¹⁰¹ T1421[22]91b9f.

¹⁰² T1435[23]326b5ff.

¹⁰³ T1435[23]326b16f.

和《四分律》一樣，求受「式叉摩那」學法的程序也是白四羯磨，而請求者指稱自己為「沙彌尼」。如此一來，《十誦律》也明顯地將沙彌尼和「式叉摩那」的身份當作是連貫的。同樣地，雖然戒條本身未提到「式叉摩那」或沙彌尼，戒條以外的其他部份卻明確地提及這兩個術語。

更令人訝異的是六法的內容。這六法就是比丘尼共比丘的前四波羅夷，再加上不共比丘的兩條波羅夷法，亦即摩觸戒和八事成犯戒。¹⁰⁴這六法的用字遣詞完全是比照剛剛提到的六條波羅夷法。「式叉摩那」如果犯了最後兩條戒法其中任何一條，可以重頭開始學其所犯的戒法，但是沒有任何指示說明如果犯了前四戒應該如何處置。也許如同《四分律》和《五分律》一樣，結果是被驅出僧團，就像犯了波羅夷的比丘尼一般。

現在讓我們回到八敬法的議題上。如果本部也有關於「式叉摩那」學法訓練的敬法，那麼吾人將無法了解何以六法會是比丘尼八波羅夷中的前六條，因為八敬法是在比丘尼僧團成立之前制訂的，而在那時根本不可能有比丘尼的不共戒（即：六法中的最後二法）存在。如此一來，敬法與「式叉摩那」六法間可能會有矛盾。然而，本部並沒有關於「式叉摩那」學法訓練的敬法，不過關係到受戒的是第二敬法，此一敬法只說：「比丘尼應從比丘乞受具戒。」¹⁰⁵不同

¹⁰⁴ T1435[23]327a10-327c3.

¹⁰⁵ T1435[23]345c10.

於《巴利律》，此處沒有關於「式叉摩那」和兩年六法的敘述，¹⁰⁶因此也就沒有矛盾產生。

4.4 漢譯《根有律》

波逸底迦 108 說：「若復苾芻尼，知曾嫁女人年未滿十二，與出家者，波逸底迦。」¹⁰⁷這條戒的背景故事裡，佛陀制定年滿十二歲曾嫁女或十八歲 [童女]，¹⁰⁸在接受兩年六法和六隨法的訓練之後，應「受近圓」。¹⁰⁹在這之後接著便是給予此項訓練所需的白二羯磨的作法。然而羯磨的對象被稱為「求寂女」（相當於其他律本的沙彌尼），¹¹⁰由此可見在漢譯《根有律》中，沙彌尼和「式叉摩那」的身

¹⁰⁶ 除了《巴利律》（第六敬法）外，漢譯律中只有《四分律》第五敬法和《五分律》的第四敬法有「式叉摩那」這個名稱。

¹⁰⁷ T1443[23]1005a24f.

¹⁰⁸ 廣律的文段中遺漏了「童女」兩字，此處根據《根本說一切有部百一羯磨》中相同的文段予以還原（T1453[24]460b29-461a17）。

¹⁰⁹ T1443[23]1004c8ff. 具足戒的對應語是 *upasampadā*，義淨翻為近圓，比較接近字面的意思。

¹¹⁰ 沙彌尼是梵文 *śrāmaṇerikā*（巴利 *sāmaṇerī*）的音譯，義淨捨「沙彌尼」而譯為「求寂女」，可能是基於 *śrāmaṇerikā* 乃由字根 $\sqrt{śam}$ （寂靜）衍化而來的認定，所以求寂就是趣求涅槃寂靜的意思。玄奘譯為「勤策」，可能是取 $\sqrt{śram}$ （努力）為語根，詳閱平川彰，《原始佛教》，頁 435ff.

分理應也是前後相續的次第。另外，這個戒律傳統的比丘尼經分別已經預想了出家 and 受大戒的區分，在字詞釋義的部分出家一律被定義為「受求寂女學處」，這無疑的是沙彌尼戒，而受近圓則指經由白四羯磨完成的儀式，也就是成為比丘尼的具足戒。¹¹¹

學法訓練的六法是：(1) 不得獨在道行；(2) 不得獨渡河水；(3) 不得觸丈夫身；(4) 不得與男子同宿；(5) 不得為媒嫁事；(6) 不得覆尼眾罪。六隨法如下：(1) 不得捉屬己金銀；(2) 不得剃隱處毛；(3) 不得墾掘生地；(4) 不得故斷生草木；(5) 不得不受而食；(6) 不得食曾觸食物。¹¹²

這些戒法與其他律本所見的有很大的差別，而且也涵蓋了不同的波羅提木叉戒的範疇。這現象似乎意謂著「式叉摩那」的訓練必定起源於相當晚的階段，或著是後來的修訂或添補。此一戒律傳統的第一敬法相當於巴利的第六敬法，其中並沒有矛盾存在。這條敬法規定所有比丘尼應從比丘出家與受具足戒。¹¹³ 同於《十誦律》，此一敬法與「式叉摩那」的身分或學法訓練無關。

¹¹¹ T1443[23]1004a20f: 與他出家者，謂與他受求寂女學處。受近圓者，謂白四羯磨。

¹¹² T1443[23]1005a4ff.

¹¹³ T1451[24]351a1ff: 諸苾芻尼，當從苾芻求出家，受近圓成苾芻尼性，此是最初敬法，事不應違，乃至盡形。諸苾芻尼當勤修學。

4.5 《僧祇律》和《說出世部僧祇尼律》

《僧祇律》和《說出世部僧祇尼律》的學法內容要求兩年十八法的訓練。以《僧祇律》而言，比丘尼波逸提 98 和八敬法¹¹⁴中都有列舉這十八法出來。以下的翻譯是根據梵文本，但在號碼的排列順序上有些不同：¹¹⁵

(1) 於座次、餐食、粥飲三事上都在一切比丘尼下，一切沙彌尼上。¹¹⁶

¹¹⁴ T1425[22]535a23-535b6 = T1425[22]471c2ff.

¹¹⁵ BhīVin(Mā-L) 26,8-28,4. 《說出世部僧祇尼律》的波逸提 98 中只提到「十八法」這個詞，詳細內容必須參考八敬法中的第二敬法。另外，值得注意的是，在漢譯《僧祇律·雜誦跋渠法》(相當於其他律本的《犍度篇》「與波羅夷學悔」的解說中，也有與十八法類似的內容，但那不是「式叉摩那」法，而是一種罰則，針對犯了波羅夷法而「無一念覆藏心，樂袈裟，不欲捨離佛法」者而設，詳閱 T1425[22]441a28ff。關於波羅夷學悔羯磨，犯波羅夷的懲處問題，參 Bhikkhuni Juo-hsüeh, *Controversies*, pp. 152 ff.

¹¹⁶ Roth 編輯的《說出世部僧祇尼律》將這一法分解為三，BhīVin (Mā-L) 26,8ff: *sarvabhikṣuṇīnām navikā sarvaśrāmaṇerī[ṇām] vṛddhā āsanaparyanto tāye sādī(sādayi)tavyo* [1] / *bhaktaparyanto tāye sādāyitavyo* [2] / *yāguparyanto tāye sādāyitavyo* [3]. Nolot 翻譯這部律時也依循這個分法。此處比照漢譯《僧祇律》，以一法統攝此三者；《僧祇律》這一法作「一切比丘尼下，一切沙彌尼上飲食」，關涉到的層面沒有梵文

- (2) 於其不淨，於比丘尼淨。¹¹⁷
- (3) 於比丘尼淨，於其不淨。¹¹⁸
- (4) 得與比丘尼同室宿。¹¹⁹
- (5) 沙彌尼亦得與其同室宿。¹²⁰
- (6) 比丘尼得令其〔代〕收信施，除火淨五生種和金銀。

¹²¹

本廣 (T1425[22]535a23)。梵文本提到的有「座次」、「餐食」、「粥飲」三事，雖然如此，但這些關係的無非是僧團人事上排行的問題，所以攝此三事於一法應該是合理的。

¹¹⁷ BhīVin(Mā-L) 26,11: *yat tasyā 'miṣam akalpikaṃ taṃ bhikṣuṇīnām āmiṣaṃ kalpikaṃ* [4].

¹¹⁸ BhīVin(Mā-L) 26,12: *yaṃ bhikṣuṇīnām āmiṣaṃ kalpikaṃ tasyā taṃ āmiṣaṃ akalpikaṃ* [5]. 此一法很可能是筆誤，因其與第二法重複，只是文句倒置罷了。《僧祇律》作「於比丘尼不淨，於其亦不淨」(T1425[22]535a24ff)。

¹¹⁹ BhīVin(Mā-L) 26,13: *bhikṣuṇīyihī tasyāḥ tena parivarta-śeṣyā kartavyā* [6]. 《僧祇律》有明指同室宿的期限：得與比丘尼同室三宿 (T1425[22]535a25)。

¹²⁰ BhīVin(Mā-L) 26,13f: *tāya pi śrāmaṇerīṇām tena parivartakaśeṣyā kartavyaṃ (vyā)* [7]. 《僧祇律》裏也加入三宿的限定：與沙彌尼亦齊三宿 (T1425[22]535a25f)。

¹²¹ Roth 把金和銀別開一項作為第九法。BhīVin(Mā-L) 26,14ff: *bhikṣuṇīyihī sā pratigrāhaṇi[kā] kārāpayitavyā sthāpayitvā agnikalpañ*

- (7) 得令沙彌尼〔代〕收信施。¹²²
- (8) 不得誦波羅提木叉、參與自恣。至布薩、自恣日，至上座前，合十齊首，作是言：「我某甲清淨，憶念持。我今作禮，諸尊姐，我清淨〔無犯〕，憶念持。」如是三說已，却行而去。¹²³
- (9) 不得向說波羅提木叉，然寫字版(writing tablet; padaphalakāya)可容者得盡皆教之。¹²⁴

ca [8]. *jātarūparajatañ ca* [9]. 《僧祇律》則沒有提到金銀：得與比丘尼授食，除火淨五生種已 (T1425[22]535a260)。

¹²² BhīVin(Mā-L) 27,2f: *tāye pi śrāmaṇerīyo pratigrāhaṇikām(kā) kārāpayitavyāyo* [10]. 《僧祇律》作「從沙彌尼受食」(T1425[22]535a26f)。

¹²³ BhīVin(Mā-L) 27,3ff: *na kṣamati tāye poṣadho vā pravāraṇā vā abhisaṃbhūṇitum | atha khalu yadā poṣadho vā pravāraṇā vā bhavati tadaho tāyi vṛddhāntam āruhya Mūrdhni añjaliṃ kṛtvā vaktavyaṃ | vandāmi āryāyo viśuddhām me dhāretha | dviṭīyam pi tṛtīyam pi | vandāmi āryāyo viśuddhām dhārayetha trīṇi vārāṃ jalpīya gantavyaṃ* [11]. 自恣是安居結束後所舉行的一種儀式，讓共一處安居的僧眾互相告罪懺悔，參閱平川彰, *Monastic Discipline*, p. 304。

¹²⁴ BhīVin(Mā-L) 27,8ff: *na kṣamati sā prātimokṣasūtraṃ śrāvayitum | atha khalu yattakaṃ pārīyati padaphalakāye grāhayitum tattakaṃ grāhayitavyā* [12]. 《僧祇律》作「不得向說波羅提木叉，從波羅夷乃至越比尼罪」(T1425[22]535a27f)。

- (10) 得教：「不得姪。」¹²⁵
 (11) 「不得盜。」¹²⁶
 (12) 「不得親手殺人。」¹²⁷
 (13) 「不妄說神通。」如是寫字版(writing tablet; padaphalakāya)可容者當盡學習。¹²⁸
 (14-18)¹²⁹ 若破五戒，隨其犯日，益增學戒期限。¹³⁰ 何

¹²⁵ BhīVin(Mā-L) 27,10f: *vaktavyam na kṣamati abrahmacaryaṃ pratisevitum* [13].

¹²⁶ BhīVin(Mā-L) 27,11f: *na kṣamati adinnam ādayituṃ* [14].

¹²⁷ BhīVin(Mā-L) 27,13: *na kṣamati svahastaṃ manuṣya-vigrahaṃ [jīvitād] vyo parāyituṃ* [15].

¹²⁸ BhīVin(Mā-L) 27,14ff: *na kṣamati abhūvanam uttarimanuṣyadharmam prajānitum*. [16] *evaṃ yattakaṃ pārīyati padaphalake grāhayituṃ tattakaṃ grāhayitavyā*. 若按照 Roth 的數目排法，就會缺第 17 項，而照本文的排法則無所缺。

¹²⁹ BhīVin(Mā-L) 28,1ff: *pañcaśikṣābhāṅjanakāne | vikālabhojanaṃ | sannidhikārābhōjanaṃ | jātarūparajata pratigrahaṇaṃ | gandhāmālāvilepanadhāraṇaṃ | surā - maireyamadyapānāñ ca | yattakāni divasāni adhyācarati tattakāni divasāni uktāni śikṣā śikṣitavyā*. [18]

¹³⁰ 根據平川彰，*Monastic Discipline*, p. 304，這句話的意思是說，學法期一般是兩年，但如果學法期間犯戒，就在兩年外再追加犯戒的日數。

等五：1. 非時食；2. 殘宿食；3. 受金銀及錢；4. 飲酒；5. 著香或花。

對於僧團生活上之種種規約，這十八法涵蓋的範圍頗廣，同時明確地提到波羅夷法和僧殘法的名稱和數目，這有力地暗示了十八事在起源上是較晚出的。

現在我們回到八敬法上；第二敬法說：「十八歲童女二年學戒滿已應二部僧中求受戒。」¹³¹ 上述的十八事也出現在此處說明學戒內容的脈絡中，這使得此一敬法的真實性十分可疑，因為這十八事的規制不可能在比丘尼僧團成立之前就存在。此外，在這個脈絡中，使用的是「十八歲童女」而非「式叉摩那」。似乎那時還沒有「式叉摩那」這樣的角色，但在漢譯《根有律》相對應的文段裡，「十八歲童女」已被「式叉摩那」所取代。

在所有律本中，《僧祇律》和《說出世部僧祇尼律》與受戒有關的戒條最少，只有十九條。在這十九條戒法中，「式叉摩那」的稱呼如同之前指出的只出現過一次。波逸提 110 說：「若比丘尼語式叉摩那言，學戒滿當與汝受具足，後不與受不使人受，又不遣去者，波逸提。」¹³² 在字詞釋義裡，「式叉摩那」的定義是兩年中修學十八法

¹³¹ T1425[22]474c1 = BhīVin(Mā-L) 17,7f = BhīVin(Mā-L) 58,9f.

¹³² T1425[22]537c6ff = BhīVin(Mā-L) 255,25ff: *puna bhikṣuṇī śikṣamāṇāmevaṃ vādetyadā pūraśikṣābhaviṣyasi tato 'ham upasthāpayiṣyan ti vaditvānaivopasampādayen na visarjayet pācattikaṃ*.

的人。¹³³

然而，在很多吾人預期會見到「式叉摩那」這個用語的地方，卻發現用的是「童女」(kumāribhūtā)之類的字詞，甚至在授與「式叉摩那」法的白四羯磨程序中，羯磨的對象並不是稱為沙彌尼，而是「十八歲童女」。同時，在這類脈絡中完全看不到沙彌尼這樣的角色。所以「式叉摩那」這個詞只在波逸提 110 中出現—在戒條本身和字詞釋義中各一次。在術語的應用上，《僧祇律》和《說出世部僧祇尼律》是一致的。¹³⁴

如同前文的討論所顯示的，在《四分律》中「式叉摩那」只出現在二條戒法中，但在漢譯及藏譯《根有律》和《十誦律》的戒條中則完全付諸闕如。然而，這三個部派廣律中的其他部份（即：波羅提木叉戒本身除外），在文意脈絡所需之處，不只有「式叉摩那」這個詞，甚至沙彌尼也都屢見不鮮。但在《僧祇律》和《說出世部僧祇尼律》就不是這樣了，除了波逸提 110 外，這些詞彙無處可見。

五·結語

¹³³ BhīVin(Mā-L) 256,1f. *śikṣamāṇeti aṣṭādaśehi varttehi dve varṣāṇi deśitaśikṣā.*

¹³⁴ 另一科罪尼薩祇波逸底迦法（別的律本又有意譯作捨墮法者）第 18 條也含有「式叉摩那」這個詞。

在律部及經部的文本中都使用 *sikkhamāṇā* 這個字，但是在經部中，這個字意謂著正在修學佛法（廣義的），或指稱正在修學中之人（見上文 2.1 小節），並沒有任何技術性（technical）意義。然而，在律部中這個字雖有相同的意思，但涵意較狹，且用來當作專有的名稱，指涉女性僧團層級中一個特有的身分。從歷史的觀點來說，一個普通的字詞經過一段時間後可能會成專門術語，但一個專有名詞失去它原有的特殊性，退而成為一個普通名詞的情形是很少見的。

根據第六敬法，「式叉摩那」這個稱呼和身份似乎在比丘尼僧團建立之前就存在了。然而，內在的證據並未支持這個說法。比較其他部派的戒律文本，這個稱呼只出現在《巴利律》、《四分律》和《五分律》。敬法除外，在現存律本有關具足戒的波逸提法中，「式叉摩那」這個稱呼在《巴利律》出現的次數比在其他律本多出很多。再者，在《十誦律》，漢譯及藏譯《根有律》的波逸提戒條本身完全沒有使用這個名稱；而在其他部派中，這個稱呼出現的次數很少。但在所有廣律的制戒因緣等其他部分，「式叉摩那」這詞卻又屢見不鮮。綜合內、外在證據的考量，本文傾向於認為，比起《巴利律》，其他廣律的波羅提木叉戒可能保存了較早的形式，而《巴利律》在戒條中多所沿用「式叉摩那」這個稱呼。這可能是因為現存比丘尼律輯成較晚，或甚至是二度重編的結果。¹³⁵ 上文波逸提 63, 79–80 的討論凸顯了採用「式叉摩那」這個專稱後所產生的問題，從而強化

¹³⁵ 詳細請參閱 Bhikkhunī Juo-hsüeh, *Controversies*, pp. 502f.

了上述的假設。

不同部派之間學法訓練的差異性不小。詳細的比較研究顯示，原初可能並沒有關係這項訓練的特殊規定，以致於不同的戒律傳統各自發展其學法訓練，或者，《巴利律》中的六法代表了學法內容的原形，而後來被其他部派大幅度變更，以便抹除「式叉摩那」學法訓練表面上看似不合理之處。就如其廣論的「決疑論」(casuistries)所示，「式叉摩那」的階位被安排在沙彌尼和比丘尼之間。這樣的層級順序很可能是貫時性(diachronic)發展歷經「共時化」(synchronisation)的結果，而且「式叉摩那」學法訓練的重要性一旦獲得提升，則「式叉摩那」的階位在沙彌尼之上的安排看起來就更合理。確然，《四分律》已經進一步發展到將幾乎所有的比丘尼戒條包含在「式叉摩那」的學法訓練之內。

【略語表及參考文獻】

- T1428[22] = 《四分律》，大正藏第二十二冊。
T1421[22] = 《五分律》，大正藏第二十二冊。
T1425[22] = 《僧祇律》，大正藏第二十二冊。
T1435[23] = 《十誦律》，大正藏第二十三冊。

T1443[23], T1453[24] = 《根本說一切有部律》，大正藏第二十三、四冊。

平川彰，《原始佛教》 = 平川彰，《原始佛教 研究》，東京，1964。

平川彰，《*Monastic Discipline*》 = Akira Hirakawa, *Monastic Discipline for the Buddhist Nuns*. Patna 1982.

AN = *Anguttara-nikāya*, ed. R. Morris, E. Hardy, 5 Vols. London 1885–1900 (PTS)

Bartholomeusz, *Bo Tree* = Tessa J. Bartholomysz, *Women under the Bo Tree: Buddhist Nuns in Sri Lanka*. New York 1994. Cambridge Studies in Religious Traditions, 5.

BD = I.B. Horner, *The Book of the Discipline* (Vinaya-piṭaka), 6 Vols., London 1938-1966 (Sacred books of the Buddhists, 10, 11, 13, 14, 20, 25).

Bhagavat, *Early Buddhist Jurisprudence* = Durga N. Bhagavat, *Early Buddhist Jurisprudence (Theravāda Vinaya-Laws)*. Studies in Indian History of the Indian Historical Research Institute No. 13. Poona 1939.

Bhikkhunī Juo-Hsüeh, *Controversies* = Bhikkhunī Juo-Hsüeh Shih, *Controversies over Buddhist Nuns*. Oxford 2000 (PTS).

BhīKavā = Schmidt, “Bhikṣuṇī-Karmavācānā” = Michael Schmidt,

- “ Bhikṣuṇī-Karmavācānā: Die Handschrift Sansk. C. 25 (R) der Bodleian Library Oxford”, Studien zur Indologie und Buddhismuskunde, Festgabe des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert, hrsg. Reinhold Grünendahl, Jens-Uwe Hartmann, Petra Kieffer-Pülz. Bonn 1993 (Indica et Tibetica, 22), 239–288.
- BhīVin(Mā-L) = *Bhikṣuṇī-Vinaya, including Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka and a summary of the Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*, ed. Gustav Roth. Patna 1970 (Tibetan Sanskrit Work Series, 12).
- Chung, *A Buddhist View of Women* = In Young Chung, *A Buddhist View of Women: A Comparative Study of the Rules for Bhikṣuṇīs and Bhikṣus Based on the Chinese Prātimokṣa*, MA thesis submitted to the Faculty of the Graduate Theological Union. Berkeley 1995.
- Cv = Cullavagga of the Vinaya-piṭaka.
- Dhirasekera, *Discipline* = Jotiya Dhirasekera, *Buddhist Monastic Discipline*. Colombo 1982.
- DB II = *Dialogues of Buddha II*, ed. T.W. and C.A.F. Rhys Davids, 4th edn., reprinted 1989 (PTS).
- DN = *Dīgha-nikāya*, ed. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, 3.Vols., London 1890–1911.

- EV = *Elders' Verses*, prose tr. K.R. Norman. Vol. 1. 1969, reprinted 1990; Vol. 2, 1971, reprinted 1992, 1995 (PTS).
- Falk, “Vanishing Nuns” = Nancy Auer Falk, “The Case of the Vanishing Nuns: The Fruits of Ambivalence in Ancient Indian Buddhism” In *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*, ed. Nancy Auer Falk and Rita M. Gross. Belmont 1989.
- fn. = footnote
- Gross, *Buddhism after Patriarchy* = Rita M. Gross, *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany 1993.
- Horner, *Women* = I.B. Horner, *Women under Primitive Buddhism. Laywomen and Almswomen*. London 1930.
- Hüsken, “Legende” = Ute Hüsken, “Die Legende von der Einrichtung des buddhistischen Nonnenordens im Vinaya-Piṭaka der Theravādin” Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert, hrsg. Reinhold Grünendahl, Jens-Uwe Hartmann, Petra Kieffer-Pülz. Bonn 1993 (Indica et Tibetica, 22), 151–170.
- Kajiyama, “Women in Buddhism” = Yuichi Kajiyama, “Women in Buddhism”, *The Eastern Buddhist* 15/2 (1982), 53–70.
- Kim, “Sexism of the Eight Rules” = Insook Kim, “A Comparison of the Buddhist Monastic Communities of Korea, Taiwan, and Japan and

- the Sexism of the Eight Rules”, *U.S.-Japan Women’s Journal*, English Supplement No. 8 (1995), 101–128.
- KS = *The Book of the Kindred Sayings*, tr. Mrs. Rhys Davids (I-II) and F.L. Woodward (III-V), 5 Vols. London 1918 (?)–1930 (PTS)
- Ku, “Mahīśāsaka View” = Ku, Cheng-mei “The Mahīśāsaka View of Women” in *Buddhist Thought and Ritual*, ed. David J. Kalupahana. New York 1991, 103–124.
- Lamotte, *Indian Buddhism* = Lamotte, E. *History of Indian Buddhism*, tr. Sara Webb-Boin. Louvain 1988.
- MN = *Majjhima-nikāya*, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, 3 Vols. London 1888–1899 (PTS)
- Mp II = *Manorathapūraṇī*, ed. M. Walleser and H. Kopp, Vol. 2. 1930, 1968 (PTS)
- Nolot, Règles = Édith Nolot, *Règles de Discipline des Nonnes Bouddhistes*. Paris 1991 (Collège de France, Publications de l’Institut de Civilisation Indienne, 60).
- op. cit. = opere citato
- Paul, *Women in Buddhism* = Diana Y. Paul, *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*. Berkeley 1979.
- Pitzer-Reyl, *Die Frau* = Renate Pitzer-Reyl, *Die Frau im frühen Buddhismus*. Berlin 1984 (Marburger Studien zur Afrika-und

- Asienkunde, Serie B: Asien, 7).
- Pruitt, *Commentary* = William Pruitt tr., *Commentary on the Verses of Therīs*. Oxford 1998(PTS)
- Ps = *Papañcasūdanī*, MN-aṭṭakathā, ed. J.H. Woods, D. Kosambi, J.B. Horner, 5 Vols., PTS 1922–1938.
- PTS = Pali Text Society, London.
- Rajapakse, “Therīgāthā” = Vijitha Rajapakse, “Therīgāthā: on Feminism, Aestheticism and Religiosity in an Early Buddhist Verse Anthology”, Part I and II. *Buddhist Studies Review* 12/1–2, 1995. 7–26; 135–155.
- SN = *Samyutta-nikāya*, ed. L. Feer, 5 Vols., PTS 1884–1898; Vol. 6 (Indexes by C.A.F. Rhys Davids) 1904.
- Sp = *Samantapāsādikā*, Vinaya-aṭṭhakathā, ed. J. Takakusu, M. Nagai (Vols. 5 and 7 by Mizuno), 7 Vols., London 1924–1947 (PTS) [Index Vol. By H. Kopp, London 1977 (PTS)].
- Spk = *Sāratthappakāsinī*, SN-aṭṭhakathā, ed. F.L. Woodward, 3 Vols., PTS 1929–1937. Reprint 1977.
- Sponberg, “Feminine” = Alan Sponberg, “Attitude toward Women and the Feminine in Early Buddhism” in *Buddhism, Sexuality, and Gender*, ed. José Ignacio Cabezón. Delhi 1992.
- Thī = *Therīgāthā*, ed. R. Pischel, 1883, 2nd edn. 1966 with Appendixes

by K.R. Norman and L. Alsdorf, reprinted 1990 (PTS).

Thomas, *The Life of Buddha* = E.J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*. 3rd edn. Rev. London 1949.

TP = The Tog Palace Manuscript of the Tibetan Kanjur. Vols. 1–109 (Leh: Tarusergar 1975–80).

tr. = translated.

Tsomo, Sister = Karma Lekshe Tsomo, *Sisters in Solitude. A Comparative Analysis of the Chinese Dharmagupta and Tibetan Mūlasarvāstivāda Bhikṣuṇī Prātimokṣa Sūtras*. Albany 1996.

Vinayamukha = Vajirañāṇavarorasa, *The Entrance to the Vinaya. Vinayamukha*, 3. Vols. Bangkok 1969, 1973, 1983.

Vin = *Vinaya-piṭaka*, ed. Hermann Oldenberg, 5 Vols. London 1879–1883.