

# 女身受記

郭忠生 撰

---

悲廣文教基金會董事





# 目次

## 【壹】前言

【貳】釋尊前生之「預備受記」

【參】「受記成佛」的要件

【肆】《多界經》的「女性六礙」

【伍】耆那教的「女性涅槃論」之諍

【陸】轉女成男：文殊法門的說法

【柒】女身受記：《般若經》與《大智度論》的解說

【捌】結語：多元的佛教女性觀

## 【參考書目及略語表】

## 【壹】前言

§ 1.1.釋尊在過去世中，曾得到然燈佛的記說，預言將會在後世成佛。這幾乎是各部派所公認的，許多佛傳與大乘經典，也加以引用，通稱「然燈佛授記」。然燈佛預言釋尊會成佛，但然燈佛本身是不是也曾得到另一位更過去的佛，給他「授記」呢？在「然燈佛授記」有關的傳說中<sup>1</sup>，有一些把時間更往前推，說明釋尊與然燈佛早就有法緣，並不是憑空無中生有。其中，值的注意的是，然燈佛自己在「受記」的同時，釋尊也已經以女身而同時得到記說，但記說的內容是「將來然燈佛會給妳授記」，換句話說，從時間先後的順序來說，「然燈佛授記」，其實在然燈佛還沒有成佛時，釋尊就已經被預言他會成佛了，也就是預言中，還有預言！所以本文稱之為「預備受記」。

§ 1.2.釋尊以女身得「預備受記」的傳說，筆者知道的有六則。其中，四則收在漢譯的《阿含經》與本生類經，另二則分別出自中南半島、錫蘭所集出的本生故事。在不同的佛法體系，相差約一千年的時空，竟可看到大致相合的傳說，讓人意外。本文除介紹這些事緣外，也嘗試對此一傳說本身，教理上可能涉及的問題，給予解說：為什麼只能得「預備受記」，而不直接給予授記成佛？在這六則事緣中，有的

---

<sup>1</sup> 參看赤沼智善[1997]、田賀龍彥[1966]所列的資料。

直接提出授記成佛的條件，有的則是說到女性六礙。

就授記的條件來說，授記成佛是菩薩思想的重要環節，釋尊本生故事中，到底如何說明這些條件？與大乘經典所說的授記是否有所不同？就女性六礙而言，一般都是說女性五礙，而在聲聞佛典的經律論，都說到此一概念，除了數目上有五礙與六礙之別外，往往可以看到同一經典或事緣，在不同的傳本中，有著不同的情況，本文以《多界經》、瞿曇彌出家受戒、《法華經》為例，嘗試給予說明。特別是女性六礙，在不同的脈絡中，可能有不一樣的意義，而部派論書，特別是《大毘婆沙論》的若干論義，可以作為理解此一概念的線索。

§ 1.3.在宗教修持上，女性六礙是對女性解脫的限制，而這樣的限制背後，可能有其教理，乃至社會、文化上的意義，佛教女性六礙的論述，在與佛教同為沙門教團的耆那教裡，也有同樣的爭論，由本文介紹的耆那教「女性涅槃論」，可看出女性六礙所代表的那種意識型態，並非佛教所特有。但佛教立足於平等的中道正行，怎會對女性解脫有所限制？在聲聞佛典與部派論書，多少會談到此一議題；到了大乘佛法，因為確信一切眾生可能成佛，對於舊有的女性六礙，當會表示其見解。大乘佛法在很早的時期，就有多元的發展<sup>2</sup>，

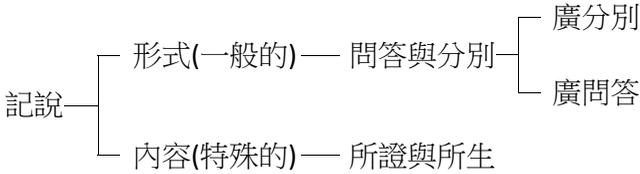
---

<sup>2</sup> 印順法師[1981]就是以「般若法門」、「淨土與念佛法門」、「文殊法門」、「華嚴法門」與其他法門，來敘述大乘初期的不同風貌。

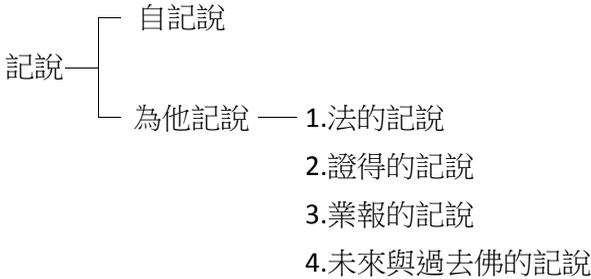
在這些不同的法門裡，文殊法門從多方面來關心此一論題；而般若法門在很早的時候，就確認其對此問題的一貫態度。大乘佛法的女身受記，與釋尊以女身得「預備受記」，形成強烈的對比。本文將以此二法門為主，嘗試理解大乘佛法在教理上，如何處理此一問題。

§ 1.4. 不管是「預備受記」，還是女身受記，都與「受記」有關。在佛典中，可從不同的角度來理解「受記」此一語詞，換句話說，「受記」有多種的意義，所以先扼要的說明。

在九分教的佛典集出過程中，「記說」(vyākaraṇa；veyyākaraṇa)是相當早出的一個分教，而且有種種不同的意義。《大毘婆沙論》對此一分教的解釋是：「記說云何？謂諸經中，諸弟子問，如來記說；或如來問，弟子記說；或弟子問，弟子記說；化諸天等，問記亦然。若諸經中，四種問記；若記所證、所生處等」(大正 27，頁 659 下一頁 660 上)。《大毘婆沙論》的解說，首先是指出，「記說」是一種問答，而參加問答的，有如來、弟子與諸天等等，這幾乎是指早期佛教全部的參預者。至於「四種問記」：一向記、分別記、反詰記、捨置記，則是問答的方式。「所證、所生處」則是問答的內容。印順法師 ([1971]，525) 曾用一圖表，很清楚的表示其意義：



其中，與本文有關的，是「所證與所生」。「所證」，是指修道者的果證，「所生處」，是信眾未來或現在轉生之處的說明。印順法師（[1971]，528—531）就「記說」的內容再進一步細分：



§1.5.「自記說」，是將自己從智證而得，又深信不疑的境地，明白的表示出來，原始經典中，最常見的大概是，弟子自言「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的表白。至於「為他記說」，內容就比較多樣化：法的記說，是解說佛法中，不共的特殊教法。其他三種「為他記說」，就是指明他人的「所證與所生」。為什麼要記說別人的所證與所生呢？這有多方面的意義：

（一）、佛陀與弟子所以能夠「為他記說」，是因為自己的

果證，三明六通、四無礙解，有的經典更由此來說明佛德的特勝，例如在《增一阿含經》中，有位鹿頭梵志，從人死後的觸體，就能知道此人是男、是女，死因，以及命終生於何處；佛陀於是拿了般涅槃的優陀延比丘的觸體，鹿頭梵志說「我觀此觸體，亦不見生，亦不見斷，亦不見周旋往來，所以然者，觀八方上下，都無音響」，所以感到不解（大正 2，頁 650 下一頁 652 中），很生動的表示佛法的特勝。

（二）、果證（或生處）記說，也有教化的目的，《中阿含經·娑雞帝三族姓子經》就說到，佛陀不是一時興起，也不是要欺誑世人，更不是要博取他人的歡心，而於「弟子命終，記說某生某處，某生某處」，而是「若比丘聞某尊者於某處命終，彼為佛所記：得究竟智，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。或自見彼尊者，或復從他數數聞之，彼尊者如有信、如是持戒、如是博聞、如是惠施、如是智慧。其人聞已，憶彼尊者有信、持戒、博聞、惠施、智慧。聞此正法、律已，或心願效如是如是」（大正 1，頁 545 中一頁 546 下），也就是以實際的例證，引發四眾弟子的信心與歡喜，有為者亦若是，成為希聖希賢的動力。

（三）、種如是因，生如是果，是因果業報的基本原則；法法相因，法法相益。四眾弟子依佛法修行，必然能因之得生善趣，或是證果解脫。但是因緣甚深，極甚深；因果的理論雖然清楚，但業報因果的顯現，有相當部分，不是現眼可

見，整個「機制的運行」，有時是不可思議的<sup>3</sup>。所以經中也說到，有異學很生氣的指摘佛陀「瞿曇！有沙門、梵志，不知世前際，不知世後際，不知無窮生死，而記說得究竟智，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真」（《中阿含經》《鞞摩那修經》，大正 1，頁 787 中）。

總之，「記說」，本只是說明、分別、解答的意義。在聖典的成立過程中，漸重於「甚深教說與證德」的顯示，因而「記說」有了「對於深秘的事理，所作明顯決了（無疑）的說明」的特殊意義。從甚深的教說與證德，更有了「三世業報與過未佛德」的傾向。（印順法師[1971]，533）。以上大致說明，聲聞佛典所說「記說」的內容。到了大乘興起之後，因為大乘是求取佛道的法門，「記說」雖然大致是延續舊有的內容，但特別著重在「授記成佛」，也就是以預言的方式，表明某有情將來會成佛。以「預言者」的立場來說，就是「授記」；以「被預言者」的角度來看，就是「受記」。

## 【貳】「釋尊前生之「預備受記」

§ 2.1. 釋尊前生得「預備受記」，在漢譯佛典中，有好幾則事緣。說得最簡單的，大概是《生經》（《佛說譬喻經》）第

---

<sup>3</sup> 業報不可思議，許多經論都說到此點，《大毘婆沙論》甚至說：「四種不思議中，無有甚深如業不思議者」，大正 27，頁 586 中。

五十五中的一小段)：

過去無數劫時，有獨母賣麻油膏為業。時，有比丘日日於是母許，取麻油膏，為佛然燈。積有年數，佛後授比丘決：汝後當作佛。諸天國王人民，悉往賀比丘。比丘言：我受恩。獨母聞比丘授決，便到佛所，白言：此比丘然麻油膏者，我所有，願佛復授我決。佛言：此比丘作佛時，汝當從其受決。佛告舍利弗：是時比丘者，提和竭佛是。時，獨母我身是也。  
(大正 3，頁 107 上)。

這樣的說明，有點像摘要報告，讀來不容易感動，但也勾勒出釋尊得「預備受記」的基本架構：當時，然燈佛還是一位比丘，釋尊是女身；比丘化緣求油，以便供佛；那位女人長時的供給比丘所需要的油；後來比丘得到授記，將來會成佛，佛號然燈，而那位女人也得到「預備受記」，將來的然燈佛會給她授記作佛。

§ 2.2. 比較起來，《六度集經》第 73 經《然燈授決經》(T152，大正 3，頁 38 下～頁 39 上)，情節詳細一點：釋尊當時(沒有說到時間)也是女身，少寡守節，處貧樂道，精進不倦；而當時然燈佛還是老比丘，向寡婦求麻油供佛，因此得到授記，將來成佛。這一個版本有幾個特色：

1. 當時的佛陀說到女人六礙：「女身不得為佛、緣一覺道、梵、釋、魔天、飛行皇帝。斯尊巍巍，非女人身所得作也。夫欲獲彼，當捐穢體，受清淨身」。

2.那位女人聽到這一說法，感觸很深，發願要「乞獲男躬，受法為佛」，而從高樓跳下。佛陀知道她的心意，「化令地軟，猶天綰縊」，那位女人不但毫髮未傷，而且即刻轉女為男。

3.雖然轉女為男，佛陀還是只給他(或她?)「預備受記」。

4.佛陀給老比丘授記，並不是當面為之；是另一位比丘請問佛陀「然燈供養，後獲何福？」至於得記的老比丘是否知道自己得記，經文並未說明。

附帶說到，《六度集經》第 24 經（大正 3，頁 14 下～頁 15 上），有另一種說法，也是釋尊得預備受記，但當時釋尊是梵志，而然燈是梵志的年輕弟子，看不出「女性受記」的意義，此處不討論。

§ 2.3. 《賢愚經》(T 202) 所說的情節，則又更進一步，不是「預備受記」，而是直接「授記作佛」(大正 4，頁 370 下～頁 371 下)，是以釋尊時代的一位貧女難陀，得到釋尊授記，貧女在二阿僧祇百劫之後成佛，而引出釋尊前生以女身受記的事緣：

1.貧女難陀對於舍衛國國王，臣民大小，各各供養佛及眾僧，而自己卻無力供養，深感宿罪深重。於是行乞，得到一錢，拿去買油供佛。並且發願：「我今貧窮，用是小燈，供養於佛，以此功德，令我來世得智慧照，滅除一切眾生垢

闇」。天亮之後，只有貧女難陀所供之燈光明依舊，而且燈油如新；釋尊說，即使用四大海之水，也無法使這盞燈滅去。

2.釋尊給貧女難陀授記，並且說道貧女難陀的宿行；這引起阿難的興趣，就問「不審世尊過去世中，作何善根，致斯無極燈供果報？」

3.釋尊就說到他自己得受記作佛的事緣，相關資料是：

- a.時間：過去久遠二阿僧祇九十一劫，
- b.地點：此閻浮提，有大國王，名波塞奇。
- c.釋尊當時是王女，名叫牟尼。
- d.當時的佛陀寶髻如來（勒那識祇），是波塞奇王之子，牟尼的王兄。
- e.當時的燃燈佛是聖友比丘。

4.聖友比丘乞油供佛，王女牟尼慊然施給所需的全部；而因為持續供養（三個月），以此功德，寶髻如來的授記聖友比丘：汝於來世阿僧祇劫，當得作佛，名曰定光，十號具足。

5.王女牟尼聽說聖友比丘得記，去向寶髻如來陳明，所供之物是她所施給，於是寶髻如來給她授記：汝於來世二阿僧祇九十一劫，當得作佛，名釋迦牟尼，十號具足。<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> 《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷 12，說到「貧女燈緣」，大正 24 頁 55 中一頁 56 上，情節大致與此一事緣的前半部相同，但佛陀授記貧女的名號是釋迦牟尼，內外眷屬也都與釋尊一樣。平川彰[1992]，378 說，這是受到大乘的影響而插入的。

6.王女牟尼得授記後，「歡喜發中，化成男子，重禮佛足，求為沙門」。

§ 2.4.《增一阿含經》說到的是，釋尊的「預備受記」(大正 2，頁 756 下～頁 758 下)，雖在架構上，與《賢愚經》的說法相近，但有若干重要的差異：

1.釋尊對優婆離說修持八關齋法的方法，並且讚嘆修持八關齋法的功德，接著說到要發誓願；如果不發誓願，即便持八關齋法，「雖獲其福，福不足言」。

2.為證明其事，佛說其「預備受記」的事緣，相關資料：

a.時間：過去世時。

b.地點：閻浮提，王名寶岳。

c.釋尊當時是王女，名叫牟尼。

d.當時的佛陀是寶藏如來。

e.當時的然燈佛是位無法修行禪法的長老比丘。

3.寶藏如來教弟子要修三上人法業：所謂坐禪、誦經、佐勸眾事；但長老比丘不堪任修行禪法，因為「年衰長大」，所以「今當求願，行勸助之法」。

4.長老比丘入城中，求燭火、麻油供佛；王女牟尼供給所需；長老比丘在供養時，「口自演說：年既衰大，又復鈍根，無有智慧得行禪法，持此功德之業，所生之處莫墮惡趣，使將來之世值遇聖尊，如今寶藏如來無異；亦遇聖眾，

如今聖眾而無有異，說法亦當如今無異」。

5. 寶藏如來即時微笑，而予老比丘授記「將來無數阿僧祇劫當作佛，號曰燈光如來」；王女見老比丘「顏色殊常」，知道老比丘得記，問明事由後，即求見寶藏如來，表明老比丘供養之資是其所施，是否可得授記？如或不然，「當自斷其命根」。

6. 寶藏如來說：女人之身，求作轉輪聖王、帝釋、梵天王、魔王、如來，都不可得；王女說「我定不能得成無上道乎？」寶藏如來肯定王女將來能成佛，而說「將來無數阿僧祇劫有佛出世，是汝善知識，彼佛當授汝決」，但沒有表明是不是將來的燈光如來。

§ 2.5. 《五十本生集》(Paññāsa-jātaka)，是一部 50 則本生故事的類集，目前至少已經知道有三種傳本：緬甸、高棉與柬埔寨。巴利聖典學會 (Pali Text Society) 所出版的，就是依據緬甸傳本；而緬甸傳本傳統上稱之為《清邁五十本生集》(Zimme Paññāsa)，因為此本生集是在現今泰國北部的清邁 (Chiang Mai；緬甸語讀為 Zimme) 集出的。至於集出的時代，就緬甸的傳本來說，可能是在十二世紀到西元 1598 年之間。此書至少有三個國家的傳本，可見在中南半島的佛教國家，流傳很廣，所以在一百多年前 (1875 A. D.)，就引起學者的注意。特別是，這本生集中的，有三則事緣，在梵文所

傳文獻，有類似的事緣：

- a. No. 11 Sudhanukumārajātaka (〈善財童子本生〉)，相當於梵文《天譬喻》(Divyāvadāna) 的第 30 則事緣<sup>5</sup>；
- b. No. 14 Surūparājajātaka (〈善面王本生〉) 相當於梵文《百譬喻》(Avadānaśataka) 的第 35 則事緣<sup>6</sup>；
- c. No. 35 Padīpadānājātaka 相當於本節所說，釋尊前生以女身得預備受記的事緣。

在一般的印象中，泰國、緬甸所流傳的，是所謂上座部佛教，使用的是巴利語的佛典，但是在清邁所集出，而廣泛流傳在中南半島的《五十本生集》，竟然收錄三則事緣，內容、架構上，在梵文佛典有對應的說法<sup>7</sup>。這一事實，對於佛典的流傳，乃至各地域間不同型態佛教的交流，值得注意。

學者認為，《五十本生集》的〈施燈本生〉相當於上述漢譯《增一阿含》所說的事緣<sup>8</sup>，不過〈施燈本生〉的「楔子」(nidāna) 部分是施燈，也就是以燈供養，這一點比較接近

---

<sup>5</sup> 梵本《大事》(Mahāvastu) 也有此一事緣，參看 Jones[1956]，91-111，但稱為 Kinnari。參看田邊和子，〈Paññāsa-jātaka 中の sudhana-jātaka について〉，《印度學佛教學研究》，28.2，p. 930。

<sup>6</sup> 相當於《賢愚經》〈梵天請法六事品〉第一中的一段（大正 4，頁 349 上一中，王名修樓婆）；《撰集百緣經》，第 34 則，大正 4，頁 218 下一頁 219 中；梵本《大事》(Mahāvastu)，見 Jones[1949]，73-74。參看田邊和子，〈Paññāsa-jātaka 中の Surūparāja-jātaka について〉，《印度學佛教學研究》，32.2，p. 1065。

<sup>7</sup> 參考 Jaini[1981]，v；Jaini[1983]，xviii、xx、xxxi-ii、xl-xli；Jaini [1989]，33。

<sup>8</sup> Kajiyama[1982]，66-67；Jaini[1989]，35。

《賢愚經》的說法，因為《增一阿含》是以八關齋法為引子。  
〈施燈本生〉的要點如下：

1. 相關資料：

- a. 時間：100020 阿僧祇劫前。
- b. 當時的佛陀，是「前燃燈佛」(Purāṇa-Dīpaṅkara)。
- c. 一般所說的然燈佛，被稱作「後然燈佛」(Pacchima-Dīpaṅkara)，大概是要有所區分，而有前、後之別；而要顯示佛佛相續，所以都有「然燈」之名。他出 Amrāvātī，是婆羅門，後來依「前燃燈佛」之法出家，因盡學其教法，所以被稱為是「持三藏上座」(Tīpīṭakadharathera)(下稱「持三藏」)。
- d. 釋尊當時是「前然燈佛」同父異母之妹，是位公主(顯然「前然燈佛」也是王子出家、成道)。

2. 「持三藏」入 Campeyyā 城，分衛求油，供養「前然燈佛」，並發心成就佛道；「前然燈佛」知其誓願，而授記「持三藏」，將在 100016 阿僧祇劫後成佛。

3. 「持三藏」得記之後，又繼續求油供佛；有一天在城中求油不著，進入王苑，佇立不動；王女看到後，遣人瞭解原因；王女起誓願，也要像王兄一樣成正等覺；即供給所需要的油，同時請託「持三藏」，向「前然燈佛」求得授記。

4. 「持三藏」以王女所施之油，供養「前然燈佛」後，即替王女表明其心願；「前然燈佛」說不能給王女授記，因為受

記者要成就八條件<sup>9</sup>，其中之一就是「男性成就」。

5. 「持三藏」即說，難道王女懇切之願無法成就？「前然燈佛」觀過去、未來之事緣，發現王女確可成佛，即向「持三藏」說，在你成佛後，王女將會由你授記成佛。

§ 2.6. Gombrich 在一篇名為〈上座部佛教「過去諸佛」思想的意義〉的論文中，有一段話與本文有關，值得一提（[1980]，70）：

Saddharmāḷaṅkāra 是 Ven. Dharmakīrti 大約在西元 1400 年所寫的錫蘭文作品。該書第二章說到釋尊在轉生為 Sumedha 之前的事緣（按：也就是在未得授記之前）：釋尊的前生，在還沒有遇到然燈佛，得其記說之前，已在七阿僧祇劫之間，發心求成佛道；而且在九阿僧祇劫之間，值遇 612,000 佛，並大聲說出其大願。就在此一段落之間，卻插入另一段事緣，也就是然燈佛自己求另一佛授記之事；而二人都叫作 Dīpaṅkara，為了區別，分別稱為「前然燈佛」（Purāṇa-Dīpaṅkara）、「後然燈佛」（Pacchima-Dīpaṅkara）。此一故事真正值得注意的，並不在此，反而是當時的釋尊，就是「前然燈佛」的同父異母妹妹（step-sister）。因為菩薩不能是女性，我們可以推測說，就是因為釋尊當時是女性，所以不得不把此一事緣，放在釋尊的 Sumedha 本生之前。

<sup>9</sup> 受記的八種條件，見下文（§3.1.）；而王女已成就六個，欠缺的是：男性、出家，Jaini[1986]，88；Jaini[1983]，400,第 12、13 頌。

Gombrich 說，這是他所知道唯一的故事，有三代佛陀（現在佛、未來佛、未來的未來佛）同聚互動<sup>10</sup>。筆者無緣得見 *Saddharmāṃkārāya*，對於所說的詳細情節，不得而知，但此書是錫蘭的作品，而且成書的年代，與上面說的《清邁五十本生集》，可能不會相去太遠，但主要的情節相同，其間是否有共同的來源？

§ 2.7. 這六個釋尊前生以女身得預備受記的「版本」，雖然都是指：釋尊是女身，釋尊布施然燈佛所須之物，然燈佛拿去供養當時的佛陀，而得到授記；釋尊也因此得到「預備受記」。此一事緣到底想要表達什麼？《生經》所收此一事緣的集出者，簡單扼要的直述，但其他的版本，發展的情節卻各不相同，或許有不能忽視的意義；授記成佛此一論題，是相當複雜，而有不同角度的理解。例如：

1. 在《六度集經》第 73 經《然燈授決經》，那位老比丘並不是當面得記，是第三者看到他的行為，主動請問佛陀（《五十本生集》也是王女委託「後然燈佛」，去問「前然燈佛」）。依《首楞嚴三昧經》的說法，授記有四種，其中的「密受記」

---

<sup>10</sup> Jaini[1989]沒有提到 Gombrich[1980]所說的錫蘭作品；嫻熟上座部佛典的學者，如能注意到此問題，或許能給讀者更多的收獲。例如 Crosby[1999]，對於現代學者的研究中，關於錫蘭無畏山寺派、《解脫道論》（與《清淨道論》），中南半島「瑜伽師」傳統等等彼此的關係，還有北印度佛教對上座部佛教，乃至西藏翻譯上座部佛典等等問題，還有因為這種現象所代表的彼此交流的可能情況，以及涉及的問題，廣泛的提出不同的思考點。

是指：有菩薩雖然沒得到受記，但似乎已經「有成佛相」，旁人看在眼裡，有所疑問，此菩薩希有難得，到底在何時成佛；佛為解開他們的疑惑，就給予授記，「眾所疑者，時悉決了，於此菩薩生世尊想。而是菩薩不能自知我為得記，為未得記？是為菩薩密得受記」(大正 16, 頁 639 上～中)。《六度集經》此一情節安排，應該不是憑空杜撰。

2. 《賢愚經》所說的，顯然有說一切有部，特別是其毘婆沙師思想的影子。《大毘婆沙論》認為釋尊成佛，歷時三阿僧祇又百劫，其中：

問：修此四波羅蜜多時<sup>11</sup>，於一一劫阿僧企耶逢事幾佛？答：初劫阿僧企耶逢事七萬五千佛，最初名「釋迦牟尼」，最後名「寶髻」。第二劫阿僧企耶逢事七萬六千佛，最初即「寶髻」，最後名「然燈」。第三劫阿僧企耶逢事七萬七千佛，最初即「然燈」，最後名「勝觀」。於修相異熟業九十一劫中逢事六佛，最初即「勝觀」，最後名「迦葉波」。當知此依釋迦菩薩說，若餘菩薩不定！（《大毘婆沙論》，大正 27, 頁 892 下）。

第二阿僧祇劫的開始，是寶髻如來，第三阿僧祇劫的開始（同時也是第二阿僧祇劫之末）是然燈如來，這在人物、時間，與前後順序上相合；而然燈如來是「於來世阿僧祇劫，

<sup>11</sup> 《大毘婆沙論》對於釋尊修學過程中，究竟是修四波羅蜜？還是六波羅蜜，曾提到此一爭論，《大毘婆沙論》雖主張四波羅蜜說，而對六波羅蜜說，給予會通（大正 27, 頁 892 中），但還是提到佛陀「六波羅蜜圓滿」的說法，參大正 27, 頁 85 上、頁 327 下、頁 479 下。

當得作佛」，釋尊「來世二阿僧祇九十一劫，當得作佛」，釋尊多出九十一劫，又相應於「當知此依釋迦菩薩說，若餘菩薩不定」。釋尊所多出的九十一劫，是修集相好的期間，然燈佛本身沒有此一問題嗎？而這樣又給成佛究竟需要歷時多久的重要問題，留下討論的空間。所以其他的各版本，或是所說的時間不同（如《五十本生集》），或是完全沒有明確的時點，可能反應出，即便是釋尊成佛歷時多久，各家說法不一。<sup>12</sup>

3. 《賢愚經》、《增一阿含經》、《五十本生集》與 *Saddharmāḷamkāraya* 等四個版本，都說釋尊當時是王女，而後二者明白的說，釋尊是當時「前然燈佛」的同父異母妹妹（前二者沒有明說，可能是翻譯的問題？），為什麼不是同胞妹妹？在佛傳文學中，釋尊還在兜率天，準備入胎之前，有四種觀察、五種觀察，乃至八種觀察<sup>13</sup>，也就是先選好要在什

<sup>12</sup> 參看印順法師[1981]，134-137 的討論。又，即使在釋尊得「然燈佛授記」的傳說，也很不一致，參田賀龍彥[1966]，102-103 圖表所示。但在大乘佛法，所謂三大阿僧祇劫又百劫，是主要的說法。

<sup>13</sup> 參考 Lamotte[1944]，268，note 3 所列資料；此處補充若干漢譯資料：《修行本起經》（T 184），大正 3，頁 463 上（四種觀）；《普曜經》（T 186），大正 3，頁 485 中—頁 486 上（沒有明說幾種觀察，但實際上有這樣的意義）；《過去現在因果經》（T 189），大正 3，頁 623 上一中（觀五事）；《佛本行集經》（T 190），大正 3，頁 677 下一頁 679 下（沒有明說幾種觀察，但實際上有這樣的意義）；《眾許摩訶帝經》（T 191），大正 3，頁 938 中（觀五事）；《根本說一切有部毘奈耶破僧事》（T 1450），大正 24，頁 106 中。但《大智度論》對這些觀察所代表的意義，表示了不同的見解，大正 25，頁 92 上。簡單的說，這幾種觀察，意味著佛陀出現世間，要有那一些條件，但「佛法不待時」，如有必要，佛陀就會出世。

麼地方出生，怎樣的種姓，父母要有怎樣的條件。巴利《本生譚因緣》〈不遠因緣〉說的是五種觀察，其中之一的條件是，菩薩的母親剩下十個月又七天的生命<sup>14</sup>，因為菩薩誕生七日之後，母親一定會亡故。《大事》甚至解釋為什麼是這樣，這是諸佛常法<sup>15</sup>。然燈佛出生為王子，可知其生母在七日後已經亡故，「前然燈佛」就不可能有同胞妹妹。

4. 釋尊得預備受記之後，《增一阿含經》的版本又多一段話，很有意義：

王女白彼佛言：受者清淨，施主穢濁乎？寶藏佛告曰：吾今所說者，心意清淨，發願牢固。（大正 2，頁 758 上）。

長老比丘拿來供養的燭火麻油，是王女所布施的。從形式上看來，實質的供養者應該是王女，如果沒有王女這樣的施主，長老比丘能夠得償所願嗎？這樣的疑問，並不是不合理，從教化的功能來說，也是有必要的疑問。各種版本中，都可以看出，女施主有意向當時的佛陀「邀功」，有的在得

<sup>14</sup> Jayawickrama[1990], 64-66。參看《印佛固辭》，頁 419 左。

<sup>15</sup> Jones[1949], 157-158（這是在說然燈佛下降之事），同旨 Jones[1952], 3（這是在說釋尊下降之事）。但《佛本行集經》則說到三種見解（大正 3，頁 701 上一中）；《施設論》也說到為什麼釋尊出生後七日，其母即命終：菩薩大士大威德者，降母胎時，三十三天子眾於其菩薩，極大尊重，即以天勝威光，授菩薩母。其後，菩薩出母胎已，母不復有天之威光，但具人中威光色相，眾妙飲膳隨宜資養，故菩薩母速趣命終。見大正 26，頁 518 中。Paul [1985], 63 引用 Jones[1949], 157-158 而說諸佛之母所以如此，是 in order to preclude any sexual intercourse after such a marvelous event as giving birth to a Buddha 云云。而從這一些資料看來，佛典顯然已有不同的解說，應予補充。

知不能受記時，甚至有跳樓自殺的行為。「受者清淨，施主穢濁」很扼要的點出問題的所在，而這一型態的布施，在經論中已有說明<sup>16</sup>。但寶藏如來的回答，「吾今所說者，心意清淨，發願牢固」，則更突顯出發心作佛者本身應具備的資糧，不是斤斤於單一行為的業果。長老比丘以行乞而來的燭火、麻油供佛，再加上發心，就能被授記；那麼有同樣心意、舉止的人，所在多有，怎麼都沒有得受記？所以長老比丘在此一事緣中的行為，頂多只是「臨門一腳」，他在此之前的資糧，才是真正的決定因素<sup>17</sup>。

5.《六度集經》第73經《然燈授決經》說的是女性六礙；《增一阿含經》說是女性五礙；而《五十本生集》提出受記八條件；其他的版本，對此問題，未置一詞。

6.《六度集經》第73經《然燈授決經》說的，是釋尊轉女成男後，給予預備受記；《賢愚經》是直接給予授記成佛，接著轉女成男，求為沙門；《增一阿含》與《五十本生集》，都

---

<sup>16</sup> 《中阿含經》《瞿曇彌經》(大正 1, 頁 722 中~下)、《集異門足論》(大正 26, 頁 402 上~下)。

<sup>17</sup> 《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷 12 所說的「貧女燈緣」，貧女以燈供佛而得授記，此事一傳開，大眾群起效尤。勝光王更是大事燃燈供養，並且提及他以前作了許多供養，怎麼佛陀沒有給他授記？佛陀答說：「大王：無上等正覺，甚深難測，甚深難照，難解難悟，而不能趣。微妙難知，智者所覺，非愚夫了，非是易獲以一施得！不以百施千施百千施而能得之。大王！然若樂求無上等正覺，應須種種行檀惠施，修諸福利；親近善知識，謙下恭敬，頗有得成導首之期。」(大正 24, 頁 56 上)

只單純給予「預備受記」。

同一事緣，情節各有不同，而其背後又可能有不同的意義，但主要說的都是給女性「預備受記」，顯然「女性受記」本身，似乎有不能忽略的教理，乃至文化上的意義。

## 【參】「受記成佛」的要件

§ 3.1. 《五十本生集》(Paññāsa-Jātaka) 說，「前然燈佛」不能給王女授記，是因為被授記者發心成佛，要具足八種條件，缺一不可。這八種條件是 (Jaini[1983], 399)：一、得人身；二、為男性<sup>18</sup>；三、出生時具足三種善識；四、值遇佛陀；五、出家；六、具足德行；七、發心；八、欲求。

manussattam purisalingattam tihetukam satthāradassanam,u7  
pabbajjitañ ca gūṇasampattim adhiḱāro ca chandatā cā ti.  
atth' ime sammā ekato pi ca dhammasamodhānā ti nāmakā.

(Birth as a human; male gender; the presence of all three roots of wholesome consciousness at the time of birth; the presence of a buddha; renunciation; the acquisition of virtues; aspiration ;and will-power. These are the eight factors and when they are find in one person at the same time, then it is called the acquisition of the eight factors.) (Jaini[1986] , 88 英譯)。

---

<sup>18</sup> 參看本文§5.8.之2的討論。

這八條件中，得人身、男性、值遇佛陀、出家等，都很明確，不難理解。但其他四項條件，就需要進一步的解說，可惜 Jaini ([1986]) 並沒有加以說明。

§ 3.2. 巴利《本生譚因緣》在說到釋尊前生，得「然燈佛授記」時，也說到八種得受記的八種條件。從集出年代來說，《五十本生集》應該是引用《本生譚因緣》第 69 頌的說法 (Jatāka, I, p. 14)：

Manussattam liṅgasampatti hetu Sathhāradassanam  
pabbajjā guṇasamapatti adhikāro ca chandatā  
atṭhadhammasamodhānā abhinīhāro samijjhatīti.

(The resolution which consists of a combination of the eight conditions birth as a human being, the advantage of sex, the good fortune, the meeting with a Teacher, ordination, endowment of latent capabilities to higher knowledge, the dedication of one's life and resolute will, reaches its fulfillment. (Jayawickrama [1990], 18 英譯)

頌文還是很簡要，長行的解釋，大致如下：

發心作佛，要具備「人身」這樣的條件；nāga、supaṇṇa 或是諸天，都不能說是具備此一條件。

即便是得人身，但只有男性的發心，才是具足；而不是女

性、黃門石女，或是二根者。

即便是男性，但發心者，要具有在當生成就阿羅漢的根器，才算具足；而不是其他。

除了要有這樣的善根外，必須是在佛陀之前，當面發心；而不是在佛入滅後，於支提或是菩提樹下發心。

在佛前發心者，必須是現出家相，才能成就，而不是在家相。

而現出家相者必須是具備五神通與八等至，而不是沒有這些德行。

即便具足這些德行，只有那些能為諸佛而捨棄生命的人，才能成就。

除此之外，還要有大欲、大勇猛，精進尋求佛菩提所必須具足的因緣，這樣的人才能成就。(Jātaka, I, pp.14-15；參 Jayawickrama[1990]，18-19)。

§ 3.3.依現代學者的研究，巴利《本生譚因緣》是取材自巴利《佛種姓經》(Buddhavaṃsa)與《所行藏經》(Cariyāpiṭaka)的頌文，而事實上，《本生譚因緣》可說是這些頌文的疏解。

《佛種姓經》基本上是釋尊的傳記，集出的理由似乎在於：釋尊所以成就佛果，是在身為菩薩時，歷經多生多劫，修持、圓滿十種波羅蜜；由多佛相續，一方面確認佛陀所證之法是「諸佛常法」；過去佛的授記又意謂其所證法的「妥當性」。

所以巴利文佛典所表詮的佛法，其實已經有相當發達的菩薩理論，只不過其發展的方向限在釋尊一身（或著連同然燈佛等過去佛），而與大乘佛法的菩薩有所不同<sup>19</sup>。

巴利的聲聞佛法既有菩薩理論，也有授記成佛的思想，《佛種性經》提到受記的條件，勿寧是相當自然的，而其受記成佛的八條件也為《本生譚因緣》所引用<sup>20</sup>。但值得注意的是，這八項條件，此二佛典，似乎已有不同的理解，這裏只說與本文有關的。

首先，《本生譚因緣》分成三大部分，最前面的是「極遠因緣」（*dūre nidāna*），是敘述從四阿僧祇又十萬劫開始，釋尊前生值遇二十四位佛陀，而且分別得到此二十四位佛陀的授記。當然，「授記成佛」到底是只要有一次，還是多多益善？可以有不同的解說，在漢譯資料裡，主要是「然燈佛授記」，大概是佛無虛言，只要一次授記，就足以確認釋尊成佛的必然性。但在漢譯佛典中，確也有過去多佛，先後授記釋尊成佛，如《佛本行集經》，就在然燈佛授記的同一場景，還有十方的「恒河沙等剎土諸佛，皆悉為我授決定記」，然後在不同的時劫，另有勝一切佛等十二佛，都給予釋尊授記成佛<sup>21</sup>。

---

<sup>19</sup> 參考 Norman[1983]，92-94；Gombrich[1980]。

<sup>20</sup> 《佛種性經》第二第 59 頌。參《漢譯南傳》，小部經典十九，177，但此一譯文只有七條件。

<sup>21</sup> 《撰集百緣經》的第 11 至第 20 經，也分別說到釋尊前生，得到不同佛陀的授記。大正 4，頁 208 中～頁 213 上。

另外，在《本生譚因緣》本身，釋尊也曾以不同的身份，得到佛的授記，例如：

第四佛：善意佛（Sumana）：無比龍王（Atula）

第七佛：高見佛（Anomadassi）：夜叉大將

第八佛：蓮華佛（Paduma）：獅子

第十五佛：法見佛（Dhammadassi）：帝釋

第十九佛：毘婆尸佛（Vipassi）：無比龍王

在佛法，龍王屬畜生道，以此身份而得到佛陀的授記，是不是與前述的八條件不一致？巴利佛典所敘述的釋尊菩薩生涯，是以然燈佛為起點<sup>22</sup>，而在得然燈佛授記後，接下來的十波羅蜜圓滿，其中顯示持戒波羅蜜圓滿的，有好幾則都是說釋尊生為龍王<sup>23</sup>。這樣的情況，菩薩到底是隨業生？隨願生？在大乘佛法可以用法身菩薩來解說，但是在聲聞佛法如何解說？如果巴利《本生譚》所說的五百四十七則本生<sup>24</sup>，都是指釋尊得然燈佛授記之後的事緣，那麼釋尊生為各種動物<sup>25</sup>，是不是對於受記成佛八條件，可以有不同的觀察？

<sup>22</sup> 在過去 24 佛之前，還有三位佛陀：Tanhāṅkara、Medhāṅkara、Sara ṅāṅkara，雖然此三位佛陀也是在與然燈佛同一劫中出世，但因釋尊沒有從之得受記，所以《本生譚因緣》就沒有提到他們。參見《本生譚因緣》〈極遠因緣〉第 247 頌（Jayawickrama[1990]，56；《漢譯南傳》，第 31 冊，頁 74）。

<sup>23</sup> 《本生譚因緣》〈極遠因緣〉第 260 頌（Jayawickrama[1990]，58-59；《漢譯南傳》，第 31 冊，頁 77）。

<sup>24</sup> 巴利佛典所說的 500 本生，或 547 本生、550 本生等數量問題，參看 Norman [1983]，79—80。

<sup>25</sup> 參考印順法師[[1981]，146-147 所轉引的統計數字。

另外，「在巴利《本生譚》中，敘述了五百四十七則，釋尊的前生，身為菩薩時的故事，但其中，釋尊不曾生為女性，即便為動物之身，也是如此」(Jaini[1991], 23—24)；「上座部佛教甚至認為，在修習波羅蜜的期間，菩薩不能生為女性。在巴利經典中，沒有提到菩薩身為女性的事例，甚至在動物之身，也是如此」(Jaini[1989], 33)。但是在漢譯佛典中，除了前面§2.1～§2.4 所引同一事緣的不同版本之外，確有一些事緣，釋尊以女身累積成佛的資糧，例如：

1. 《菩薩本行經》(T 155)：國王夫人跋摩竭提(大正 3，頁 110 中～頁 111 上)。
2. 《銀色女經》(T 179)：王女銀色(大正 3，頁 450 上～頁 451 下)，此經與《菩薩本行經》的情節很類似。
3. 《鹿母經》(T 182)：母鹿(大正 3，頁 454 上～頁 455 上)
4. 《六度集經》第 19 經：鵠鳥母(大正 3，頁 13 上)
5. 《六度集經》第 72 經：《女人求願經》(大正 3，頁 38 上～下)

前面說過 (§2.7.)，《大毘婆沙論》所說的釋尊成佛，歷時為三阿僧祇劫，再加上「百劫修相好」(但釋尊超越九劫，實際上是九十一劫)。在三阿僧祇劫中，釋尊是在第二阿僧祇劫滿(同時也是第三阿僧祇劫的開端)，得「然燈佛授記」，但釋尊那時還是有生為女性的可能，一直要到第三阿僧祇劫滿，修相好時，才得「五勝事」，其中之一，就是不再生為

女性，而且那才稱得上是真實菩薩：

復次，修妙相業時，捨五劣事，得五勝事：一、捨諸惡趣，恒生善趣；二、捨下劣家，恒生貴家；三、捨非男身，恒得男身；四、捨不具根，恒具諸根；五、捨有忘失念，恒得自性生念。由此得名真實菩薩，未修妙相業時，與此相違，是故不名真實菩薩。（《大毘婆沙論》，大正 27，頁 887 上）。

換句話說，即使已經得受記，還是沒有「捨非男身」。而這「五勝事」，與上述的八條件，在內容上，有一些是相通的。另外，《大智度論》在說明釋尊成佛歷程時，引述到所謂「迦旃延弟子輩」的說法時，卻有不同的內容：

釋迦文佛從「過去釋迦文佛」，到刺那尸棄佛（按即「寶髻如來」），為初阿僧祇，是中菩薩永離女人身。從刺那尸棄佛至燃燈佛，為二阿僧祇，是中菩薩七枚青蓮華，供養燃燈佛，敷鹿皮衣，布髮掩泥，是時燃燈佛便授其記，汝當來世作佛名釋迦牟尼。從燃燈佛至毗婆尸佛，為第三阿僧祇。若過三阿僧祇劫，是時菩薩種三十二相業因緣。（卷 4，大正 25，頁 87 上）。

這又把「永離女人身」的時點，更往前移，可以說是指釋尊在發心之後，已離女人身，而且與巴利《本生譚因緣》的立場，若合符節。但是《瑜伽師地論》又有不同的說法「非女身能證無上正等菩提，何以故？一切菩薩於過第一無數劫時，已捨女身，乃至安坐妙菩提座，曾不為女」（大正 30，頁 500 上），這是指在釋尊進入修行的第二阿僧祇劫，已經「不再

為女」。

由此可知，即使在聲聞佛法中，對於釋尊何時「離女人身」，也有不同的見解；而《本生譚因緣》所說的八條件，到底只是針對釋尊而說，還是泛指一切菩薩？這樣的問題，在大乘佛法，顯然更為迫切。

§ 3.4.授記成佛，是「預言」將來會發生的事，而法不孤起，仗緣乃生，佛陀不會憑空給有情授記，但被授記者究竟要具備怎樣的條件？巴利《五十本生集》與《本生譚因緣》所說的八條件，固然很明確，但是在大乘經論以及漢譯的佛傳，本生類集佛典中，關於「然燈佛授記」的傳說，似乎沒有這樣的說法。巴利佛典所表詮的佛法，基本上是解脫道，也就是以阿羅漢為一般人修持的目標。聲聞佛法所說的「授記成佛」，基本上是釋尊過去生的光輝，被當成讚歎、禮敬釋尊的一部分。

相反的，大乘是求成佛道的法門，對大乘行者來說，「授記成佛」可說是修持過程中，一個非常重要的時點，所以這是被當成一種典範，拿來學習、仿效，帶著「有為者亦若是」的意味。就是因為這樣，大部分的大乘經典，都會有佛陀給某位菩薩授記的情節<sup>26</sup>。也因為這樣，大乘經典關於授記的

---

<sup>26</sup> 《增一阿含經》甚至說，給菩薩授記，是佛出世的五種因緣之一，見大正 2，頁 703 中；此一說法也可見諸梵本《大事》，參 Jones[1949]，42；又參《根本說一切有部毘奈耶雜事》，卷 26，大正 24，頁 329 下一頁 330 上。

敘述，特別是在授記的條件方面，非常多樣，可以說，「授記成佛」的思想，大乘遠比聲聞佛法發達。姑以《首楞嚴三昧經》(T642)所說的四種授記為例<sup>27</sup>(大正 16, 頁 638 下～頁 639 中)：

菩薩授記凡有四種。何謂為四？有未發心而與授記；有適發心而與授記；有密授記；有得無生法忍現前授記，是謂為四。唯有如來能知此事，一切聲聞辟支佛所不能知。

一、堅意！云何名為有未發心而與授記？或有眾生往來五道，若在地獄，若在畜生，若在餓鬼，若在天上，若在人間，諸根猛利，好樂大法。佛知是人過此若干百千萬億阿僧祇劫，當發阿耨多羅三藐三菩提心，又於若干百千萬億阿僧祇劫，行菩薩道，供養若干百千萬億那由他佛，教化若干百千萬億無量眾生，令住菩提。又過若干百千萬億阿僧祇劫，當得阿耨多羅三藐三菩提，號字如是，國土如是，聲聞眾數壽命如是，滅後法住歲數如是。．．．．．

二、適發心已得受記者，或自有人久殖德本，修習善行，勤心精進，諸根猛利，好樂大法，有大悲心，普為眾生求解脫道。是人發心，即住阿惟越致，入菩薩位，墮畢定數，出過八難。如是等人適發心時，諸佛即與授阿耨多羅三藐三菩提記，名號如是，國土如是，壽命如是。如是等人如來知心而與授記，是名發心即與授記。

三、密授記者，自有菩薩未得受記，而常精勤求阿耨多羅三藐三菩提，樂種種施樂一切施，受法堅固，持戒不捨，深發莊

<sup>27</sup> 參考 Lamotte[1962], 202-213 在注解部分的討論；《大智度論》好幾次提到《首楞嚴三昧經》所說的授記，大正 25, 頁 92 中、頁 349 下、頁 597 上。傳為龍樹所作的《菩提資糧論》也說到四種授記，見大正 32, 頁 528 中。

嚴。有大忍力，等心眾生，勤行精進求諸善法，身心不懈如救頭然，行念安隱，能得四禪，樂求智慧，行佛菩提，久行六度，有成佛相。時，餘菩薩、天龍、夜叉、乾闥婆等，皆作是念：如此菩薩勤心精進，實為希有，幾時當得阿耨多羅三藐三菩提？其號云何？國土何名？聲聞眾數多少云何？佛為斷此眾生疑故，而與授記，普令眾會皆得聞知；唯是菩薩獨不得聞，佛神力故，令一切眾知是菩薩成佛號字，國土如是，聲聞眾數多少如是。眾所疑者，時悉決了，於此菩薩生世尊想；而是菩薩不能自知我為得記？為未得記？是為菩薩密得受記。

四、現前受記者，有菩薩久集善根，無不見得，常修梵行，觀無我空，於一切法得無生忍。佛知此人功德智慧，悉已具足，則於一切天人、魔梵、沙門婆羅門大眾之中，現前授記。作是言：善男子！汝過若干百千萬億劫，當得成佛，號字如是，國土如是，聲聞眾數、壽命如是。時，無數人隨效是人，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。是人佛前得受記已，身昇虛空，高七多羅樹。

在這四種授記，「未發心而得授記」，是指被授記者不但還沒有發心作佛，而且還在生死輪迴，甚至在地獄餓鬼畜生道中<sup>28</sup>；但將來一定會成就，所以就給予授記。這與巴利《本生譚因緣》所說的八條件，相去最遠，大乘佛法對於授記，確有不同的思考。比較起來，《本生譚因緣》所說的，接近於「適發心得授記」，雖然剛發心，但在過去已經久植德本，

<sup>28</sup> 《大智度論》提到一則鴿子將來成佛的事緣（大正 25，頁 138 下一頁 139 上；而大正 25，頁 167 上也說到：如說鴿鳥當得作佛；今雖是鳥，不可輕也），雖然這是對舍利弗說的，而且也沒有授記成佛的場景，但佛言不虛，應該有授記的意義。

修行善行，累積相當的資糧，才能一發心即得記，八條件中的好幾項，充分說明此一意義，只不過在《本生譚因緣》的敘述中，然燈佛授記似乎是釋尊修行的起點，所以在初看之下，業果相續的性質，沒那麼明顯。「密授記」則是與八條件的佛前發心，完全相反。「現前授記」可說是大乘最典型的授記，如果把授記放在菩薩行位的架構中，特別是十地說，那麼授記所代表的意義，就更清楚。菩薩在發心之後，經過相當的修持，累積福慧資糧，到達一定的階段，具足成佛必然性，這類的授記可說是對菩薩努力的結果，給予肯定。

由此可知，大乘的授記，是從多方面來思考，而與巴利《本生譚因緣》所提出的八條件，各異其趣，所以大乘有許多授記，都不是這八條件所能限制的。

## 【肆】《多界經》的「女性六礙」

§ 4.1. 女性六礙，是指在修行上，女性所無法成就的六種地位。但一般通稱「女人五礙」<sup>29</sup>，《舍利弗阿毘論》<sup>30</sup>就

<sup>29</sup> 《望月佛教大辭典》，頁 1226，「五障」；丁福保，《佛教大辭典》，頁 581 中，「五礙」

<sup>30</sup> 與《舍利弗阿毘曇論》有密切關係的巴利《分別論》(Vibhaṅga)，也說到「女性五礙」。其他提到「女性五礙」的聲聞佛典，參 Lamotte[1944]，134，note 1；Kajiyama[1982]，56-58。

說到：

非處：若女人為轉輪聖王，無有是處。

是處：若男子為轉輪聖王，有是處。

非處：若女人為如來無所著等正覺，無有是處。

是處：若男子為如來無所著等正覺，有是處。

非處：若女人為天帝釋、為魔王、為梵王，無有是處。

是處：若男子為天帝釋、為魔王、為梵王，有是處。(大正 28，頁 600 中)。

但也有不少經論說到女性六礙；正因為有不同說法，可看出此一概念的不確定性，這可從不同本子的《多界經》，看出端倪，所以可以本經作為討論的起點。

依現代學者的研究，《瑜伽師地論》〈攝事分〉中，卷八五至九八，共十四卷，是抉擇經義的本母，並且是推溯「原始雜阿含經」的重要依據<sup>31</sup>。另一重要的意義是，在《瑜伽師地論》的論文解說中，有的並沒有現存《雜阿含經》可供比對，但卻可在其他《阿含經》中，發現與之相對的經義，《多界經》便是其中之一<sup>32</sup>，這可作為解讀《多界經》的參考，同時也可推知《多界經》集出的時代甚早。現行《多界經》有好幾個本子：

1. 《中阿含》第181《多界經》，大正1，頁723上～頁724下。
2. 《法蘊足論》卷10～卷11，大正26，頁501中25～505上8。

---

<sup>31</sup> 參考印順法師[1971]，635—666；印順法師[1983]，上，2-11。

<sup>32</sup> 參考印順法師[1971]，665；印順法師[1983]，上，14-18、34-38，應注意其頁40註8，見解的變更。

3. 《四品法門經》(T 776)，大正 17，頁 713 中。

4. Bahudhātukasutta, Majjhima Nikāya, no. 115 (參《漢譯南傳大藏經》，中部經典四，頁 41～頁 48)。

本經主要的內容，是討論所謂界、處、蘊、緣起、處非處善巧。其中，界善巧部分，《中阿含》的《多界經》與《法蘊足論》所收的，共六十二界；但《四品法門經》，是五十六界；而巴利《中部·多界經》，只有四十一界。可見此經雖然很早就集出，但隨著傳承的不同，而有各別的發展（印順法師[1993]，230）。這四個本子關於「女性六礙」的敘述，列表如下：

1. (缺)
2. 為輪王、帝釋、魔王、梵王，及證獨覺菩提，或證無上正等菩提。
3. 為轉輪王治化世間，乃至為彼四王天主，忉利天主，大梵天王，及成緣覺，無上菩提者。
4. 為「阿羅呵正等覺」<sup>33</sup>、轉輪王、帝釋、魔王、梵天<sup>34</sup>。

<sup>33</sup> 《漢譯南傳大藏經》此處譯作：「如是无處、無容：女人之成為阿羅漢、正等覺者，無如是處」，容易讓人以為女性也不能成就阿羅漢；而 I. B. Horner 的 *The Middle Length Sayings*, Vol. III, p. 109 將此句譯為：“It is impossible, it cannot come to pass that a woman who is a perfect one could be a Fully Self-Awakened One”，容易讓人以為她是個「女阿羅漢」。而新出的 Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，929 譯作：“it cannot happen that a woman could be an Accomplished One, a Fully Enlightened One”。就比較簡潔。又，此處的 arahaṃ 應該是指佛陀十號之一，所以本文仿效《大智度論》的譯法（大正 25，頁 71 中），稱為「阿羅呵正等覺」，以示與一般阿羅漢的區別。

<sup>34</sup> 巴利《增支部》一集第十五〈無有是處品〉所說的女性五礙，也是在說「處非處善巧」。

經過這樣的比對，可以知道：

一、在文獻上，《舍利弗阿毘曇論》說到女性不能成就五事，以及《多界經》的說法，可見這樣的看法很早。

二、一般通說女性五礙，但《法蘊足論》、《四品法門經》以及前引 (§2.2)《六度集經》第 73 經《然燈授決經》(大正 3, 頁 38 下)，都是說女性六礙，這一點也可以從《施設論》的問答(見下文)，得到證實(大正 26, 頁 521 上)，特別是，《四品法門經》與《施設論》都是趙宋才譯出的，可見這樣的說法，都一直存在。

三、按常理說來，《多界經》有論書的意味，是法數的類集，除了界善巧部分，各本子已有所增減損益之外，女性六礙部分，內容都不完全相同。特別是，《中阿含經》的《多界經》完全不提，是唯一的例外，但到底是此一本子本來就沒有？還是原來存在，卻在某一次修訂時，被人刪去？而從《法蘊足論》與《施設論》，可知說一切有部也知道女性六礙，事實上，《中阿含經》《瞿曇彌經》(大正 1, 頁 607 中)，確出現女性不得成就五事的文句。在關於女性五礙的論述中，還有另一重要的佛典組群，《瞿曇彌經》就是其中之一，這是敘述阿難請求佛陀，允許佛陀姨母波闍波提(Mahāprajāpati, 大生主)出家的事緣，而記載此一事緣的佛典有好幾部<sup>35</sup>：

1. 《中阿含經》第 116 經《瞿曇彌經》，大正 1，頁 605 上一頁 607 上。
2. 《瞿曇彌記果經》，大正 1，頁 856 上一頁 858 上。
3. 巴利《增支部》(Aṅguttara)，VIII，51 (《漢譯南傳》，第 23 冊，168 以下)。
4. 《五分律》，大正 22，頁 185 中一頁 186 上<sup>36</sup>。
5. 《四分律》，大正 22，頁 922 下一頁 923 下。
6. 《十誦律》，大正 23，頁 290 下。
7. 《僧祇律》，大正 22，頁 471 上一中。
8. Bhikṣnīvinaya, Mahāsāṃghika-Lokottaravādin。<sup>37</sup>
9. 《大愛道比丘尼經》<sup>38</sup>，大正 24，頁 945 中一頁 947 上。

---

<sup>35</sup> 除此處所列者外，梵文本、西藏文資料，分見 Paul[1985]，80—94、Roth [1970]，XXIX 以下。

<sup>36</sup> Ku[1984]，64-73、188，認為化地部延續大眾部的女性觀；女性五礙是化地部（《五分律》所屬的部派）所提出的理論；比丘尼的八敬法則是此一思想的具體規定，所以化地部所採取的，是極端的性別歧視。而化地部所以會有這樣的見解，是基於教理上主張（如《異部宗輪論》所見）：1.無諸外道能得五通；2.定無中有；3.善非有因；4.定無少法能從前世轉至後世。並且推論出：化地部主張 *no matter how a woman has striving for religious achievement, she can never be able to change her sex or attain Buddha* (ku[1984]，95)。

<sup>37</sup> 梵文原本見 Roth[1970]；筆者所使用的是 Nolot ([1991]，1—12) 的譯本。

<sup>38</sup> Ku[1984]，98；115，note 22 說明此經是說一切有部所傳，並且認定是經典與律典的綜合體，但這可能會有不同的見解。又，此經列出所謂的女八十四態，「迷惑於人，使不得道」，但在結束時，卻又說「女人能除此八十四態者，無不得度，無不得道，無不得佛也」（大正 24，頁 955 上 2—3）。

10. 巴利《律藏》〈小品〉，X，1（《漢譯南傳》，第4冊，339以下）。
11. 《根本說一切有部毘奈耶雜事》，大正24，頁350中一頁352上。
12. 《中本起經》，大正4，頁158上一頁159中。

波闍波提出家受戒，是佛教女性教團的開始，自屬重要的事緣，這幾部佛典所說雖然詳略不一，卻不是全部都說到女性五礙，傳說是那麼的不一致。如從事理來說，在這一組群的佛典，出現女性五礙，也是相當突兀。波闍波提想出家，自行剃髮，佛陀還是不許；阿難代為請求，一方面動之以情：釋尊出生七天後，生母命終，釋尊是在波闍波提照料下長大；另一方面說之以理，女性出家是否可得四沙門果？既然可以證果，何以不能出家學法？於是佛陀制定「八敬法」，作為限制，並且說：因為女性教團的成立，正法減五百年。除此之外，上引第1、2、4、9、12等五種資料，又加上女性五礙的說法。

四、現存諸本《法華經》所說的女性五礙，也有類似的情況：

1. 《正法華經》(T 263)：天帝、梵天、天魔、轉輪聖王、大士（大正9，頁106上）。
2. 《妙法蓮華經》(T 262)：梵天王、帝釋、魔王、轉輪聖王、佛身（大正9，頁35下）。

3. 《薩曇分陀利經》(T 265):(缺;大正9,頁197下一頁198上)。
4. 梵本:梵、帝釋、大王、轉輪王、不退轉菩薩 (pañca sthānāni strī na prāpnoti/ katamāni pañca/ prathamam brahmasthānam dvitīyam śakrasthānam tṛtīyam mahārājasthānam/ caturtham cakravarttisthānam/ pañcamām avaiivarttikabodddhisattvasthānam// 蔣忠新 [1988], 223)。

這四種《法華經》，也許是不同的傳本，但現行梵本與竺法護所譯的《正法華經》，都列出不退轉菩薩<sup>39</sup>，顯然是在不退轉菩薩成為佛教重要概念後，才提出來的，是不是對女性的進一步限制？既然不能作不退轉菩薩，舉輕明重，應該不必要再列出佛陀，是抄寫者不知這種先後次第？還是別有會意？而單獨流通的《薩曇分陀利經》，則完全不提女性五礙。可見即使在同一經文中，也可看出流通者的不同思考。

五、這種女性所不能成就的，雖然有六種、五種的不同說法，但在佛教的價值體系裡，這幾種果證或果報，並不是等量齊觀，例如成為魔王，甚至四天王，是不鼓勵（雖然有時會隨喜讚歎）；既然不是主要目標，怎會提出來？

---

<sup>39</sup> 《寶雨經》(T 660)所說女性五障也包含阿鞞跋致菩薩，其餘四者是：轉輪聖王、帝釋、大梵天與如來，見大正16,頁284中。

六、由於有五礙或六礙的不同，即使同是五礙，內容也不一致，本文在下面的說明，將隨順文義，分別使用五礙、六礙，除有必要一一說明其內容之以外，大致並不強調五礙、六礙之別。

§ 4.2. 《多界經》是要傳達怎樣的教法？《瑜伽師地論》的攝頌，稱本經是「愚夫」，因為本經的開頭，阿難請問佛陀，什麼是愚夫，什麼是智者。依經文，二者的差別，在於是否能如實了知界、處、緣起與處非處善巧。這四個法門，甚至連各法門所包含的各個教法，並不是隨意的、偶然的被列在一起；他們之間是有關連的，《瑜伽師地論》所抉擇的經義，已充分說明這一點（大正 30，頁 850 上～中）。特別是「處非處善巧」，《瑜伽師地論》在另一個地方說到：

處非處善巧，當知即是緣起善巧差別！此中差別者，謂由處非處善巧故，能正了知非不平等因果道理，則善、不善法，有果異熟。若諸善法，能感可愛果異熟法；諸不善法，能感非愛果異熟法。若能如是如實了知，名處非處善巧。（《聲聞地》第十三第二瑜伽處之二；大正 30，頁 434 中）。

如果從此一意義來觀察，「處非處」，單從文義上來說，就是什麼是有道理、合理、可能的（「處」）；什麼是沒道理、不合理、不可能的（「非處」）。但這太抽象，具體的說，《多界經》所說的「處非處善巧」，主要是指因果平等道理。因為

《多界經》的「緣起善巧」，解說很簡單，是概括的說明十二緣起，偏重於總相的原則，所以接下來的處非處善巧，就以具體的事例來說明因緣果報，所以說是「緣起善巧差別」。

§ 4.3.在《多界經》(《中阿含經》所收者除外)，女性六礙，是與「一世無二佛」、「一世無二轉輪王」等概念，三者併列，《舍利弗阿毘曇論》、《施設論》也是如此，有怎樣的意義？在討論此問題之前，可先說明，在文本上，也有五礙單獨出現的情形，例如：

1.《大智度論》在解說佛陀名號的「富樓沙曇藐婆羅提」時，一般是把此名號譯作「調御丈夫」，其中說：

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；佛以是故不說。復次，若言佛為女人調御師，為不尊重。若說丈夫，一切都攝。譬如王來，不應獨來，必有侍從。如是說丈夫，二根、無根及女盡攝，以是故，說丈夫。用是因緣故，佛名可化丈夫調御師」(大正 25，頁 72 中～下)。

整體說來，這是說明女性是從屬的，「男尊女卑，女從男故」，只要說丈夫，就含攝女性。

2.但在《瑜伽師地論》則只說「非女身能證無上正等菩提，何以故？一切菩薩於過第一無數劫時，已捨女身，乃至安坐

妙菩提座，曾不為女」(大正 30，頁 500 上)，這是單純的說明不能以「女身」成佛。

3.《超日明三昧經》(大正 15，頁 541 中)，有位慧施長者女，在佛陀面前，想要發心作佛；當時在場的上度比丘插話說「不可女身得成佛道也。所以者何？女有三事隔、五事礙」，並解釋其內容。

4.《法華經》，也是一樣，文殊師利說，年僅八歲的娑竭羅龍女在須臾間就要成佛；在一旁的舍利弗感到難以置信，「女人身猶有五障：一者、不得作梵天王；二者、帝釋；三者、魔王；四者、轉輪聖王；五者、佛身。云何女身速得成佛！」，龍女即刻拿出一寶珠，獻給佛陀之後，馬上到南方世界成佛。

這四個用例，在《超日明三昧經》與《法華經》，當事人關心的應該只有成佛的問題，怎會連同其他四礙一起講？而《瑜伽師地論》則單說女性不能成佛；至於此段《大智度論》，則把女性拿來當成說明女性是從屬的觀念，但佛陀是「調御丈夫」與女性五礙，關連性好像不大，覺音《清淨道論》，就不以此為理由<sup>40</sup>。所以女性五礙，好像不是如字面所看的那麼簡單。

---

<sup>40</sup> 參看葉均[19897]，上，322。又，鳩摩羅什編譯的《坐禪三昧經》，在解說此一佛陀名號時，只稱「富樓沙曇藐」，而且解釋很簡略，見大正 16，頁 277 上。

§ 4.4. 女性六礙，與「一世無二佛」、「一世無二轉輪王」三者併列的情形：「一世無二佛」，是後來大乘與聲聞佛法，討論是否有十方現在佛，也就是現在多佛並出，重要的論點。但問題是：聲聞佛法是解脫道，在求取「所作已辦，梵行已立，我生已盡，不受後有」的涅槃，基本上並不勸誘、鼓勵佛弟子求取佛菩提<sup>41</sup>；聲聞佛法固然也說菩薩道，但所說的，大底上是以釋尊一人為重心，敘述釋尊多生多劫的菩薩大行，而成就佛果，但大致上沒有跨出此一範圍。聲聞佛法固然也有多佛的思想，但重在前後佛佛相續，過去六佛，乃至二十四佛（或二十七佛），甚至在《大毘婆沙論》說釋尊過去三阿僧祇劫中，逢事二十幾萬佛（本文§ 2.7.所引），就是不說有「同時多佛」，何況是十方現在佛。聲聞佛法既然主張沒有人人皆可成佛，人人發心成佛的背景之下，怎會說出「一世無二佛」？女性不能成佛？如此一來，豈不是無的放矢！在聲聞經論中，此一現象，可以有二種解釋：

---

<sup>41</sup> 《四分律比丘戒本》說：「我今說戒經，所說諸功德，施一切眾生，皆共成佛道」（大正 22，頁 1023 上）；《根本說一切有部戒經》說：「我已說戒經，眾僧長淨（按即布薩）竟，福利諸有情，皆共成佛道」（大正 24，頁 508 上）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》（T 1451）、《根本說一切有部毘奈耶事》（T 1448），有許多地方說到，聽法的信眾，「或發聲聞菩提心，或發獨覺菩提心，或發無上菩提心」；而與根本說一切有部關係密切的現存梵本《天譬喻》（*Divyāvadāna*），在形式上與內容上，也有類似的情況。聲聞佛典中，出現成佛的心願；這些應看作是，聲聞佛法在大乘佛法流行之後的自我調整；基本上還是聲聞佛典。參看印順法師[1981]，555—556；Upreti[1995]，10-13、133 的討論。

甲說：在聲聞佛法固有的脈絡底下，用來讚歎佛陀。

「一世無二佛」，在聲聞佛典中，也有好幾個地方說到：一、《長阿含經》的《自歡喜》：佛陀主動問舍利弗：如果外道異學問你，過去、未來、現在中，有沙門、婆羅門與佛平等嗎，你要怎麼回答。舍利弗說他會這樣回答：在過去、未來，是有沙門、婆羅門與佛平等，但現在沒有。怎麼會過去、未來有，而現在沒有？因為「過去三耶三佛與如來等，未來三耶三佛與如來等。我躬從佛聞：欲使現在有三耶三佛與如來等者，無有是處」（大正1，頁78下～頁79上），也就是現在沒有人能與佛相提並論。二、《長阿含經》的《典尊經》<sup>42</sup>，也是如此：帝釋對忉利天眾說佛陀的「八無等法」，忉天眾說，如果有八佛出世，該有多好；另一天眾說：不要說八佛，即使是七佛，六佛，乃至二佛，都可以「大增益諸天眾，減損阿須倫眾，何況八佛！」；帝釋才說「我從佛聞，親從佛受，欲使一時二佛出世，無有是處！但使如來久存於世，多所慈愍，多所饒益，天人獲安，則大增益諸天，減損阿須倫眾」（大正1，頁30下～頁31上）。三、王舍城的仙人掘山，本有五百辟支佛，他們得知釋尊即將從兜率天下降人間，就入涅槃，因為「世無二佛之號，故取滅度耳。一商客中，終無二導師；一國之中，亦無二王；一佛境界，無二

---

<sup>42</sup> 同旨，《增一阿含經》，大正2，頁706中。梵本《大事》也有此經，參 Jones [1956]，195。

尊號」(《增一阿含經》，卷32，大正2，頁723上～中)<sup>43</sup>。這一些經文，都是在突顯佛最尊最勝，無有匹儔，而且只要一佛，就能夠饒益世間。以佛教的價值體系來說，自然是仰推佛陀的。在這脈絡之下，重點是一世無二佛，而且不是在對「同時多佛」表示異議，所謂一世無二輪王、女人六礙，只是附帶的旁證，並不是要論斷女性是否可以成佛等問題<sup>44</sup>。

乙說：聲聞佛法對大乘佛法的「批評」。

這三個概念，是在大乘興起之後，聲聞佛法出來表示自己的立場，當時應該是大乘佛法已經成為不可忽略的思潮。也就是說，從事理的先後，大概是要「現在同時多佛」(或是「現在十方佛」)的信仰成立後，才会有「一世無二佛」的反論。大乘佛法旨在求取佛道，佛陀論與菩薩道，是大乘重要的表徵，二者互為表裡。在佛滅後，佛弟子「對佛陀永恆的懷念」，因而使佛弟子在原有對佛陀的仰止敬止的基礎上，進一步思考佛陀存在的方式與態樣；另一方面佛陀之所以成

<sup>43</sup> 《佛本行集經》也說到釋尊入胎前，五百辟支佛入滅之事。大正3，頁677上。

<sup>44</sup> 關於「一世無二佛」在經論的討論，參看 Lamotte[1944]，302，note 1。又，即使在20世紀，幾年前，錫蘭有一份宣教性的文章，似乎也表達同一旨趣："But in any one world system, it is impossible for a second Buddha to arise while the teaching of another Buddha is still extant, thus in terms of human history we are justified in regarding the Buddha as a unique teacher, unequalled by any other spiritual teacher known to humanity".(Bhikkhu Bodhi[1992]，1b)。

佛，自有其異於一般聖者之處，佛陀如何成佛？也成為佛弟子想要理解的問題。而佛陀在過去生中，有若干德行，在早期的聲聞佛典，就已成為教法的一部分，隨著本事、本生、因緣、譬喻的集出（這中間，也許還有與印度整體社會文化的互動），確認了佛陀是在無數生死流轉中，一生又一生的自利利他，終致成就佛果。

在現代的研究看來，大乘與聲聞佛法，在這一點，並沒有太大的差別；但大乘佛法在這樣的思想與信仰中，更進一步的思考：如果釋尊可以經由修菩薩道而成佛，那麼，有為者亦若是，其他的人依樣修行，應該也可以成佛。在此意義底下，釋尊過去世中，也有許多法侶，有的甚至比釋尊修行更久，他們大概也已成佛，或即將成佛。在大乘看來，現在十方佛（「同時多佛」），勿寧是相當自然的。大乘與聲聞的分野，就這樣的確立了。在聲聞佛法中，對於佛陀，大概認為是「佛以稀為貴」，而釋尊已留下許多法門，足堪作為佛弟子依教奉行的依據，因而認為現在十方佛是沒有必要的。又因為早期佛典已有一世無二佛的說法，因而反對一切眾生成佛。在此意義底下，女性六礙所要表達的，就是否定女性能夠成就佛果（與其他的果報）。

以上二種解釋，可能不是相互排斥的，特別是「一世無二佛」這一點，大乘與聲聞佛法都同意此點，只不過解釋不同

45。但甲說是把這三個概念出現的時點，放在很早的時候；乙說則是稍後，不過也不會太遲，《舍利弗阿毘曇論》說女性五礙，但也說到「菩薩人」（大正28，頁585上～中），且是「聲聞人、菩薩人、緣覺人、正覺人（佛）」併列，似乎已有一般菩薩論的意味，不是專指釋尊的菩薩<sup>46</sup>。

總之，《多界經》，乃至聲聞經論中的女性六礙，可以從不同的脈絡來理解，如果是拿來作為烘托佛陀的最尊最勝，那所謂女性六礙，只是旁論，而且可能含有當時佛教所存在之社會的文化因素；如果當成對大乘眾生成佛的異議，自可說是純屬佛教的議題（但也不全然排除社會文化的影響），不過這種概念的正當性，會有討論的空間。

正因為此三者本身，所要表達的，可能因脈絡不同，而有差別，所以在經論中，可以看到不同的敘述：

1.漢譯《中阿含經》所收的《多界經》，只說一世無二佛與一世無二轉輪聖王，卻沒有女性六礙。

---

<sup>45</sup> 大眾部說出世部的《大事》(Mahāvastu)，也是認為一世無二佛（參 Jones [1956]，195，相當於漢譯《長阿含經》的《典尊經》），但也承認有無數無量的他方佛世界，同時有佛在說法（參 Jones[1949]，96-99）。而《大事》基本上是聲聞佛典。

<sup>46</sup> Kajiyama ([1982]，56-58)，就推定女性五礙的概念，大約是在西元前三世紀末期與西元前一世紀之間被加入的，這可說是最「安全」的說法；但他沒有討論到《舍利弗阿毘曇論》與巴利《分別論》的情況；而由本文§4.1.所列的資料，可以看出經律論三藏，都有女性五礙的說法。

2.《大毘婆沙論》知道有《多界經》，也談到六十二界<sup>47</sup>，但對於女性五礙等問題，則分別抉擇。

3.《瑜伽師地論》所抉擇的《多界經》經義，並沒有這三個概念；本論同意一世無二佛，不過已經給予另一種解說；但認為女身不能成佛。

4.《俱舍論》在討論一世無二佛時，是與一世無二輪王併舉，卻不提女性六礙（大正29，頁64中～頁65中）；而只在另一個地方談到女性不能作梵王（大正29，頁16下）。

§ 4.5.再從另一角度來看，「處非處力」是如來十力的第一力，《大智度論》的解說是：

問曰：何等為是「處不是處力」？答曰：佛知一切諸法因緣果報定相，從是因緣，生如是果報；從是因緣，不生如是果報。所以者何？如《多性經》<sup>48</sup>中說，是處、不是處相：女身作轉輪聖王，無是處。何以故？一切女人皆屬男子，不得自在故。女人尚不得作轉輪聖王，何況作佛！若女人得解脫涅槃，亦因男子得，無有自然得道。二轉輪聖王一時出世，無是處，何以

---

<sup>47</sup> 例如：「有說四善巧，是謂界善巧、處善巧、緣起善巧、處非處善巧。所以者何？彼愚因果造惡行故（大正 27，頁 28 下）；「又佛於彼《多界經》中說界差別有六十二，彼亦攝在此十八界。即所依等三事攝故。問：何故世尊為眾說彼六十二界。答為對外道身見為本。有六十二見趣別故。（大正 27，頁 367 下）；「尊者僧伽筏蘇說曰：不善安住處非處者，謂於《多界經》中所說：處非處義不善了知」（大正 27，頁 75 中）。

<sup>48</sup> 《大智度論》把《多界經》分別譯為《多性經》（大正 25，頁 237 上 16 & 28）、《多持經》（大正 25，頁 125 中 16）。Bahudhātu 的"dhātu"，鳩摩羅什曾分別譯為「界」「性」「持」等。

故？無怨業成就故，二轉輪聖王尚不同世，何況二佛！惡業得受樂報，無是處，惡業尚不能得世間樂，何況出世樂！若惡行生天，無是處，惡行尚不能得生天，何況涅槃！五蓋覆心散亂，離修七覺而得涅槃，無是處，五蓋覆心，離修七覺，尚不能得聲聞道，何況佛道！心無覆蓋，佛道可得，何況聲聞道！如是等是處、不是處，《多性經》中佛口自說。諸論議師輩<sup>49</sup>，依是佛語，更廣說是處、不是處」（卷 24，大正 25，頁 237 上）。

這一段話，可以說明如下：

一、「知一切諸法因緣果報定相，從是因緣，生如是果報；從是因緣，不生如是果報」，這合於《瑜伽師地論》所解釋的「能正了知非不平等因果道理，則善、不善法，有果異熟」。

二、本論以《多界經》為例，來解說佛陀的處非處力，而所引的內容，正與現行多種《多界經》相合，特別是也是說到女性不能作佛，不能作轉輪聖王，一世無二轉輪聖王，以及一世無二佛。但本論所引的，內容上有加以解說，為什麼女性不能作佛，這與現行各本《多界經》，以近似「誡命」的方式，單純的敘述，並不相同。不知《大智度論》所使用的，是那一個版本；而三個概念併舉，與現行《中阿含經》所收

---

<sup>49</sup> Lamotte[1970]，1525，note 1：《大智度論》應該是指阿毘達磨的作者，他們大大的增加佛陀所說的「處非處」，例如 Vibhaṅga，335-338；Kathāvatthu，172；Puggalapaññatti，11、12。

《多界經》不同。

附帶說到，《舍利弗阿毘曇論》也是在解說佛陀處非處力時，提到女性五礙等三個概念。

三、處非處，除了佛陀在《多界經》所說的以外，「諸論議師輩，依是佛語，更廣說是處、不是處」，本來，處非處就是一個開放的觀念，可以有種種形式的內容。實際上，在《中阿含經》裡，可以看到許多「是處不然」、「必無是處」、「必有是處」等等的敘述，都是與修行的因緣條件、修證得果，有所關連；而《大智度論》認為諸論議師也廣泛的敘述處非處，似乎意指即便在處非處的架構，其具體的內容是否妥當，還是可以討論。

這裡可以舉一個例子，在說一切有部的修道體系中，世第一法(laukikāgradharma)是非常重要的行位，《大毘婆沙論》在解說時，說到：

契經中佛世尊說：若有一類於諸行中，不能如理思惟，能起世第一法，無有是處；若不能起世第一法，能入正性離生，無有是處；若不能入正性離生，能得預流、一來、不還、阿羅漢果，無有是處。若有一類於諸行中，能如理思惟，起世第一法，斯有是處，乃至廣說」(大正 27，頁 5 中)。

《大智度論》也引到類似的「佛說」處非處(大正 25，頁 192 下)，但在現行的《阿含經》似乎沒有這樣的經文<sup>50</sup>，這到底

---

<sup>50</sup> 參考 Lamotte[1949]，1077，note 1 的說明。

是別部新集出的經典，還是論師的理論？再進一步的說，《大智度論》是大乘的釋經論，是主張有十方現在佛，而在討論十方現在佛是否存在時，異論者以三項論證，來駁斥論主的見解，其中第二項，就是引用《多界經》。《大智度論》<sup>51</sup>的回答是：

復次，汝言：佛自說女人不得作五事，二轉輪聖王不得同時出世，佛亦如是，同時一世亦無二佛。汝不解此義！佛經有二義：有易了義，有深遠難解義。如佛欲入涅槃時，語諸比丘：從今日，應依法不依人、應依義不依語、應依智不依識、應依了義經不依未了義。

是《多持經》，方便說，非實義。是經中，佛雖言世無二佛俱出，不言一切十方世界。雖言世無二轉輪聖王，亦不言一切三千大千世界無，但言四天下世界中無二轉輪聖王，作福清淨故，獨王一世，無諸怨敵；若有二王，不名清淨。

這裡再一次看到女性五礙等三個概念，一起出現，顯見三者是可以有關連性的；不過，如果單純是在說明是否有十方現在佛，那麼女性能否作佛，與問題本身應該沒有直接關係；普天之下，男性何其多（女性亦然），即便只有男性能成佛，還不是照樣有同時多佛？《大智度論》固然贊同一世無二佛這樣的經說，無非是以佛陀最尊最勝，但因佛世界有無量無數，自然可以有現在多佛。值得注意的是，《大智度論》把《多界經》判為是方便說，不了義經，也就是沒有講清

---

<sup>51</sup> 《大智度論》在另一個地方也討論到一世無二佛的問題，見大正 25，頁 92 上一下，Lamotte[1944]，302-303 的注解。

楚，說明白，還要進一步的解說<sup>52</sup>。《大智度論》到底是把整部《多界經》，還是只有這一部分，說是不了義，可能有不同解釋<sup>53</sup>，但無論如何，女性五礙、「一世無二佛」、「一世無二轉輪王」三者已經有不一樣的意思。

§ 4.6. 女性六礙中，佛與緣覺，可說是出世間的果位；轉輪聖王等四者，是世間的福報。在聲聞佛法中，女性證得阿羅漢，好像沒人懷疑過。《大智度論》就記載，佛陀授記一位老女人，因位「是老女人施佛食故，十五劫中天上人間受福快樂，不墮惡道；後得男子身，出家學道，成辟支佛，入

---

<sup>52</sup> 所以 Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，1321，note 1090 就說："This statement assert only that a Fully Enlightened Buddha always has the male sex, but does not deny that a person who is now a woman may become a Fully Enlightened Buddha in the future. To do so, however, at an earlier point she will have had to be reborn as a man."如果順著此一理路，五礙中關於成佛的部分，應該不是在原因上，女性能不能成佛；而是在結果上，「女性佛陀」是否存在的問題。關於女性佛陀，參考 Paul[1985]，281-289。

<sup>53</sup> 例如《中阿含經》所收的《多界經》，說到：若身惡行，口、意惡行，因此緣此，身壞命終，趣至善處，生於天中，終無是處；若身惡行，口、意惡行，因此緣此，身壞命終，趣至惡處，生地獄中，必有是處（大正 1，頁 724 上一中）。這句經文要注意「因此、緣此」之語（*tannidāna tappaccayā*），這是在指某一特定行為與特定結果間，所存在的必然關係，《多界經》所要說的應該是這一點。但一個人雖有身口意惡行，卻可能因在此之前的善行，而轉生天趣。一個人在日常生活的起心動念，行為舉止，可能各有善有惡，而各該善惡行的果報，時間不一，形式上可能會有惡行者生善趣，這是從一個有情本身，可能有各種善惡的總合。另一方面，即使單一行為，性質上也有順現法受、順次生受、順後次受等不同的類別。《中阿含經》第 171 經《分別大業經》（大正 1，頁 706 中—頁 708 下），多少已說明此一問題的性質，到了部派，更是對此作詳細的論究。參考 Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，1321，note 1091。

無餘涅槃。」(大正 25, 頁 115 中), 這裡雖然還是說老女人將來會得男子身, 成辟支佛<sup>54</sup>, 但畢竟是以女人之身而得受記。而阿羅漢是梵行已立, 不受後有, 出世間的果證要強予高下, 恐怕有困難, 所以女人不得成緣覺(辟支佛)這一點, 大多數的經論都不主張, 而成為「女性五礙」。

真正的問題, 不在於五礙還是六礙, 而是為什麼女性不能成就?

現存漢譯《中阿含》是說一切有部的誦本, 其中的《多界經》固然不談女性六礙, 但是同經所收《瞿曇彌經》, 卻說到女人五礙。說一切有部顯然也注意到此一問題, 漢譯《施設論》(也是說一切有部的論書)就說到:

問: 何因女人不作轉輪聖王、不成帝釋、不成梵王、不成魔王、不證緣覺菩提、不證無上正等菩提? 答謂: 諸女人善力劣弱, 男子勝, 善樂欲根力之所建立, 以其極生善欲心故; 女無勢力, 皆是男子善業因作。又復女人無其利根, 唯彼男子善力成故; 又, 彼男子善力增極, 乃能獲得利根勝業。以如是因故, 女人不作轉輪聖王, 不成帝釋, 不成梵王, 不成魔王, 不證緣覺菩提, 不證無上正等菩提(大正 26, 頁 521 上)。

這裡所說女性六礙的理由, 類似於現代所說的「女人是弱

---

<sup>54</sup> 《根本說一切有部毘奈耶藥事》(大正 24, 頁 36 中), 有類似的事緣: 有位婆羅門女施食, 佛陀說「彼女以此善根, 從今以往, 於十三劫, 不墮惡趣, 在天人中, 輪迴受生, 於最後身證獨覺果, 號為善願, 其聲普遍」。此一傳說, 沒有「得男子身」的說法。

者」；本文§4.3.所引《大智度論》的解說，不外如此；而其他經論則有不同的解釋，如《瑜伽師地論》：

非女身能證無上正等菩提，何以故？一切菩薩於過第一無數劫時，已捨女身，乃至安坐妙菩提座，曾不為女。一切母邑，性多煩惱，性多惡慧，非諸稟性多煩惱身、多惡慧身能證無上正等菩提。（大正 30，頁 500 上）。

《超日明三昧經》說的就更複雜（大正 15，頁 541 中）：

何謂五礙？一曰、女人不得作帝釋。所以者何？勇猛少欲乃得為男；雜惡多態故，為女人不得作天帝釋。二曰、不得作梵天。所以者何？奉清淨行無有垢穢，修四等心，若遵四禪，乃昇梵天；婬恣無節故，為女人不得作梵天。三曰、不得作魔天。所以者何？十善具足，尊敬三寶，孝事二親，謙順長老，乃得魔天；輕慢不順，毀疾正教故，為女人不得作魔天。四曰、不得作轉輪聖王。所以者何？行菩薩道，慈愍群萌，奉養三尊先聖師父，乃得轉輪王主四天下，教化人民，普行十善，尊崇道德，為法王教；匿態有八十四，無有清淨行故，為女人不得作聖帝。五曰、女人不得作佛。所以者何？行菩薩心，愍念一切，大慈大悲，被大乘鎧，消五陰、化六衰、廣六度、了深慧、行空無相願，越三脫門，解無我人無壽無命，曉了本無，不起法忍，分別一切如幻、如化、如夢、如影、芭蕉、聚沫、野馬電焰、水中之月，五處本無，無三趣想，乃得成佛。而著色欲淖情匿態，身口意異故，為女人不得作佛得。此五事者，皆有本末。

這樣的說法，太嚴重了！其實，《超日明三昧經》反而是

要透過強烈的對比，進一步來推翻五礙，重點是最後一句話，「此五事者，皆有本末」，也就是這五事，各有因緣，透過分析，突顯女性五礙是錯誤的說法，所以這段經文的女主角慧施長者女與五百女，當下就得受記，將來成佛。

但因女人本身，就有這種先天無法超越的「宿命」？

既然女性能得出世間果證，而在佛法的價值體系中，出世間果證是勝過世間福報的。轉輪聖王儘管是威德赫赫，畢竟還是要無常磨滅，而諸天有「天人五衰」，自然都不是佛法的終極目標。既然女性能得解脫，怎可能不能得那些世間福報？所以女性五礙這一說法，就有討論的空間。

§ 4.7. 《大毘婆沙論》似乎知道有女性五礙的說法，但並沒有拿來當論題，可是卻在不同的脈絡，分析男、女可能有的差異。例如：

#### A. 女性是否能斷善根？

問：何等補特伽羅能斷善根？答：唯見行者能斷善根，非愛行者。以見行者，意樂堅固，於善惡業所作猛利。愛行輕動，於染淨品，俱不猛故。於見行中，男子女人俱能斷善。尊者瞿沙伐摩說曰：唯男子能斷善根，以志性強故。如《施設論》說：男子造業勝，非女人；男子練根勝，非女人；男子意樂勝，非女人。故知女人不能斷善。問：若爾〈根蘊〉所說復云何通？如說若成就女根，定成就八根，男根亦爾？答：彼文應說若成

就女根，定成就十三根。若成就男根，定成就八根。而不作是說者，應知是誦者錯謬。評曰：彼不應作是說，一切所誦皆無異故。男女所作皆猛利故，如梅酌迦婆羅門女惡心謗佛，過諸丈夫。然《施設論》說男勝者，依多分說，非謂一切。由此應知，前說為善<sup>55</sup>。問：扇搥、半擇迦、無形、二形能斷善不？答：不能。所以者何？前說意樂堅固所作猛利者，能斷善根，彼扇搥等意樂輕動，所作劣故。復次，見行者能斷善根，彼是愛行故。（大正 27，頁 182 下～頁 183 上）。

#### B. 女性能否得轉根？

問：為依男身有轉根義，為亦依女？有作是說：唯依男身有轉根義，男身功德勝女人故。評曰應作是說：諸轉根者亦依男身，亦依女身，以依女身亦能發起勝功德故。（大正 27，頁 349 上）。

#### C. 色界天眾是男？還是女？

問：色界天眾為女？為男？若爾何失，若是女者應有女根，若是男者應有男根，若非二者便違經說，如說：女身不得作梵王等，而不遮男。答：應作是說：彼皆是男。問：豈不彼類不成就男根耶？答：雖無男根，而有餘丈夫相。又能離染，故說

---

<sup>55</sup> 異譯《毘婆沙論》(T 1546)，卷 19：為男子能斷善根，為女子耶？答曰：如《施設論》所說，以三事勝故，能斷善根，女人三事不如：一、男子造業勝於女人；二、男子欲有所作勝於女人；男子能令諸根利勝於女人，是故男子能斷，女人不能。問曰：若然者，此文云何通？如說：若成就女根，必成就八根，彼作是答：此文應作是說：若成就女根，必成就十三根。評曰：不應作是說，如是說者好：男子、女人，俱能斷善根。若成就女根，必成就八根。若女人作斷善根方便重於男子，如旃遮婆羅門女謗於世尊（大正 28，頁 137 下～頁 138 上）。

為男。如契經中說：諸果向，皆名丈夫。非無女人，行向住果，當知亦以能離染故，說為丈夫。毘奈耶中亦作是說：佛以兩手捧大生主（Mahāprajāpati，波闍波提）骨，告苾芻眾：汝等諦聽！一切女人其性輕轉，多諸嫉妒諂媚慳貪，唯大生主雖是女人，而離一切女人過失，作丈夫所作，得丈夫所得<sup>56</sup>。我說是輩名為丈夫，色界諸天，理亦應爾，能離染故說為丈夫，由此應作四句分別：有是男子不成就男根，謂色、無色天、大生主等；有成就男根而非男子，謂二形是；有是男子亦成就男根，謂一切丈夫成就男根者；有非男子亦不成就男根，謂除前相。諸是女者必成就女根」（大正 27，頁 746 上～中）。

#### D. 「丈夫」的意義：

問：色、無色界既無男根，應非丈夫？答：色、無色界有丈夫用，故名丈夫。丈夫用者，謂能離欲，能成善事，故名丈夫。如契經說：四向、四果皆名丈夫，非諸女人皆無向果。如契經說：此大生主，雖是女人而入聖道，得果盡漏，亦名丈夫。（大正 27，頁 463 下）

#### E. 女性是否能得超（越）定？

問：何處能超定？答：在欲界，非色無色。在人趣，非餘趣。在三洲，非北洲。男子、女人俱能超定。尊者僧伽筏蘇說曰：

<sup>56</sup> 參考《大愛道般泥洹經》（T 144），大正 2，頁 869 上；《佛母般泥洹經》（T 145），大正 2，頁 870 中。佛姨母般涅槃後，是否有這一段「佛捧大生主骨」，讚嘆其為大丈夫的情節，傳說不一。參見《增一阿含經》，卷 50，大正 2，頁 823 上—中；《根本說一切有部毘奈耶雜事》，卷 10，大正 24，頁 249 上。就如同佛姨母出家的傳說（本文§4.1.之三所述）中，是否有女性五礙的說法一樣。

唯瞻部洲，唯男子能超定。餘洲，及女人所依劣，故不能。如是說者：餘洲及女人，亦能超定。彼於三摩地，亦得心自在故。（大正 27，頁 836 中～下）。

#### F. 女性能否得願智？

何處起者？欲界起，非色、無色界。欲界中，唯人趣，非餘。人趣中，唯三洲，非北洲。三洲中，男女身俱能起。尊者瞿沙筏摩作如是說：唯瞻部洲能起，非餘洲。唯男子能起，非女人。所以者何？願智殊勝，要依增上猛利之身，餘二洲及女身皆羸劣故。如是說者，初說為善。三洲男女身，皆增上猛利，以皆能得心自在及定自在故。若不爾者，經不應說：大生主為上首五百苾芻尼，於一日中俱捨壽行，而般涅槃。彼若不得邊際第四靜慮，則不能捨於壽行。（大正 27，頁 896 中）。

這幾段稍嫌冗長的引文，可得說明如下：

（一）、文義煩廣《大毘婆沙論》，在說明某一法時，都要進一步的用種種義門分別，來說明那一法存在的態樣，常見的有：1.三界：欲界、色界、無色界（這稱為「界繫」，有時還加上「不繫」）；2.六趣，特別是人趣；3.四大州；4.男、女；5.三時：過去、未來、現在；6.有為、無為；7.有漏、無漏；8.三性：善、惡、無記；9.九地等等。也就是某一法，在這一些不同的範疇，是如何存在，還是不存在。可說是極盡分析、歸納之能事，但也因為所要考慮的範疇很多，為免有前後矛盾，在論述的過程必須求前後一致。

(二)、在 A 段的引文，所要處理的問題是什麼人可以斷善根；在修行的過程中，斷善根是很嚴重的事。論文起初是說，只有見行者才能斷善根，而且男性、女性的見行者都能斷善根。但是尊者瞿沙伐摩引用前引《施設論》說明女性六礙的理由，認為只有男性才能斷善根，因為女性的意志力、企圖心、決斷能力、行動力，都不夠「猛利」。這是從女性本身的「人格特質」來說明，或許是世間共許（？）的「女性是弱者」；《大智度論》解說調御丈夫乙詞，不外也是基於這點。要成為轉輪聖王、帝釋等，要有旺盛企圖心，果敢決斷；以同樣的人格特性、心理動能，女性也不致於斷善根。用現代話來說，就是好也好不到那裏，壞也壞不到那裏。《大毘婆沙論》則是認為「男女所作皆猛利」，並且舉例說「旃酌迦婆羅門女惡心謗佛，過諸丈夫」，也就是說旃酌迦婆羅門女（Ciñcā）惡心謗佛<sup>57</sup>，比男性還慍悍，誰說女性是弱者！但《大毘婆沙論》還是尊重《施設論》，而說女性柔弱

---

<sup>57</sup> 旃酌迦婆羅門女謗佛，被認為是佛陀的罪報之一，參看 DPPN, vol. I, 864 的敘述，《印佛固辭》，131 有相關的資料。外道為破壞佛陀名譽，而與旃酌迦謀議，她在傍晚時前去祇園，刻意讓人知道此事，然後在佛陀住處附近過夜，清晨時，又刻意讓人看到她離去；數月後，她以木盂綁在腹部，假裝懷孕，在公開場合指稱佛陀使其有身，又不負責。佛陀默然不語，帝釋化作老鼠咬斷繩子，木盂掉下來，才真相大白。旃酌迦墮無間地獄。又參 Lamotte[1944]，123，note 1 的討論（這是在解說大正 25，頁 121 下所謂的「九種罪報」），關於釋尊所受「罪報」，聲聞與大乘佛法，對其性質，有多種不同的解說，參考 Lamotte[1962]，416-420（Appendice, note V）。

「依多分說，非謂一切」。

至於文中所說的女性得八根，或十三根，這是在二十二根的脈絡底下，女性可以成就幾根的問題，在此不論。

但《施設論》說的女性六礙，是指不能成就善果或佛果；而斷善根，是不好的事，怎會用都是以心理動能的強弱來推論？這在耆那教的內部論諍中，有類似的情形，詳見下文第伍節的討論。

（三）、在 C 與 D 段中，討論色界天眾是男是女的問題。在三界中，無色界應已無一般所稱的男女之分，固無問題，但在色界諸天，在理論上，也已經無二十二根中的男、女根，《大毘婆沙論》在討論為什麼色界諸天無男女根之後（大正 27，頁 745 上），接下來就是，那麼色界天眾是男是女？答案是：色界天眾已經無男根；無男根怎能說色界天眾都是男的？《大毘婆沙論》所說的「又能離染，故說為男。如契經中說：諸果向，皆名丈夫。非無女人，行向往果，當知亦以能離染故，說為丈夫」；「色、無色界有丈夫用，故名丈夫。丈夫用者，謂能離欲，能成善事，故名丈夫」，這樣的說明，多少已經把男女區別，由生理的根身，轉向精神上、修道上的成就，只要是能離欲、成就善事，即便是女性，也是「丈夫」，而女性的四雙八輩，所在多有，她們都是「丈夫」；從這個角度切入，就與《大智度論》解說調御丈夫，有所不同。

既然色界天眾，已無男女相<sup>58</sup>，而梵王是色界天，能夠說只有他獨是男女分別下的男性嗎？

(四)、在聲聞佛典，可以看到不同的角度，來說明「大丈夫」的意義。前一段是從三界眾生的立場，來認定「大丈夫」的意義。色界天，一般是指證四禪者所轉生之天。按照典型的說法，四禪是「1.聖弟子離欲，離惡、不善之法；有覺，有觀，離生喜，樂，逮初禪成就遊；2.聖弟子覺、觀已息，內靜，一心，無覺·無觀，定生喜、樂，逮第二禪成就遊；3.聖弟子離於喜欲，捨，無求遊，正念、正智，而身覺樂。調聖所說，聖所捨·念·樂住·空，逮第三禪成就遊；4.聖弟子樂滅·苦滅，喜、憂本已滅，不苦不樂，捨，念清淨，逮第四禪成就遊」<sup>59</sup>。換句話說，在初禪以上，已經離欲，自無所謂的男女情慾的問題。

另一方面，依學者的研究<sup>60</sup>，所謂的「大丈夫」(Mahāpurisa)，是佛教之前，已經存在的概念，佛教雖然採用，但有進一步的發展。大丈夫原來的重點在於 32 相，具足 32 相之人，要不是佛陀，就是轉輪聖王。傳說佛陀出生就具

<sup>58</sup> 參考《長阿含經》《世記經》：四天王天、忉利天，乃至他化自在天，亦有婚姻，男娶女嫁；自上諸天，無復男女· · · · · 他化自在天暫視成陰陽，自上諸天無復淫欲（大正 1，頁 133 下）。

<sup>59</sup> 這樣的語句，可說是四禪的標準用語，此處所引的，摘自《中阿含經》第 3 經，《城喻經》，大正 1，頁 423 中。

<sup>60</sup> DPPN, Vol. II, pp. 533-535, s. v. Mahāpurisa。

足 32 相，而巴利《經集》(Suttanipāta)，第 1022 頌，也說 Bavarī 有三相<sup>61</sup>。但佛教對大丈夫的概念，重點在修道上的成就，而不是身體上的特勝。如下二說：

1. 《雜阿含經》：

若比丘身身觀念住，彼身身觀念住已，心不離欲，不得解脫、盡諸有漏，我說彼非為大丈夫。所以者何？心不解脫故。若比丘受、心、法法觀念住，心不離欲，不得解脫、盡諸有漏。我不說彼為大丈夫。所以者何，心不解脫故。若比丘身身觀念住，心得離欲，心得解脫，盡諸有漏，我說彼為大丈夫也。所以者何？心解脫故。若受、心、法法觀念住，受、心、法法觀念住已，心離貪欲，心得解脫，盡諸有漏，我說彼為大丈夫也。所以者何？心解脫故。是名，比丘！大丈夫及非大丈夫。(第 614 經，大正 2，頁 172 上)<sup>62</sup>

2. 如世尊說《波羅延》〈低舍彌德勒所問〉：

若知二邊者 於中永無著  
說名大丈夫 不顧於五欲  
無有煩惱鎖 超出縫紮憂 (第 1164 經，大正 2，頁 310 中)。<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> 《漢譯南傳》，第 27 冊，280；《大智度論》也說：婆跋隸婆羅門有三相（大正 25，頁 92 上）。

<sup>62</sup> 巴利所傳，收在《相應部》(四七)「念處相應」，見《漢譯南傳》，第 17 冊，342—343。

<sup>63</sup> 巴利所傳，收在《增支部》「六集」61 經，見《漢譯南傳》，第 22 冊，133—134。又，〈低舍彌德勒所問〉(Tissametteyyamāṇava-pucchā)，可見諸巴利《經集》第 1040—1042 頌 (《漢譯南傳》，第 27 冊，288—289)

那麼，在聲聞佛法，什麼是「大丈夫」，應該是很清楚了。《大毘婆沙論》所引的經說，雖與此二經在文義，不盡相同，但表達了同一意趣<sup>64</sup>。

(五)、另外的引文，「以依女身亦能發起勝功德故」(B段)、「彼於三摩地，亦得心自在故」(E段)、「三洲男女身，皆增上猛利，以皆能得心自在及定自在故」(F段)。從這些片段所呈現出來，女性在根器上的特質，顯然迥異於《施設論》的說法，那麼女性六礙在理論上存在的正當性，確實可以討論的。

在聲聞佛法的倫理、修行體系中，固然偏重出世間道，著重在四雙八輩；但世間的善行，一方面可作為出世間的基礎，另一方面也是一分佛弟子修持的重點。《大毘婆沙論》就給予區分：

善根有三種：一、順福分；二、順解脫分；三、順決擇分。順福分善根者，謂種生人、生天種子。生人種子者，謂此種子，能生人中高族大貴多饒財寶，眷屬圓滿，顏貌端嚴，身體細潔，乃至或作轉輪聖王。生天種子者，謂此種子，能生欲、色、無色天中，受勝妙果，或作帝釋、魔王、梵王，有大威勢，多所統領。順解脫分善根者，謂種決定解脫種子，因此決定得般涅槃。順決擇分善根者，謂煖、頂、忍、世第一法。(大正 27，頁 34 下～頁 35 上)

<sup>64</sup> 漢譯的《大丈夫論》(T1557)，則說：唯能作福，無智無悲，名為丈夫；有福有智，名善丈夫；若修福修悲修智，名大丈夫(大正 30，頁 265 中)。

而在順福分善根中，一般有所謂三福業的說法，本論引經說：

復次，此經中說三福業事，謂施、戒、修。如彼經說：苾芻當知，我念過去造三種業，得三種果；由彼，我今具大威德。所謂布施、調伏、寂靜。布施即是施福業事；調伏即是戒福業事；寂靜即是修福業事。施福業事能感輪王；戒福業事感天帝釋；修福業事感大梵王，或極光淨。如契經說：有三種福業事：一、施性福業事，謂以諸飲食衣服香花，廣說乃至及醫藥等，奉施沙門婆羅門等。二、戒性福業事，謂離斷生命、離不與取、離欲邪行，離虛誑語，離飲酒等。三、修性福業事，謂慈俱行心，無怨無對，無惱無害，廣說如前。（大正 27，頁 424 中）

這一些修福業的內容而論，看不出男女有別的意思。

§ 4.8.本節至此，可作一小結。

佛、緣覺，阿羅漢是出世間的果證；轉輪聖王、帝釋、梵王、魔王等四者，是世間福報。《多界經》及不算少數的聲聞經論，出現女性六礙的說法，可以作不同角度的觀察。其中，聲聞佛法所架構出來的修證體系中，佛果主要是指釋尊，乃至過去六佛（或過去二十七佛），還是未來彌勒佛，都是具有特殊的地位。在聲聞道中，既不是以求取佛道為終極目標，那麼說怎樣的有情能不能成佛，意義不大。

緣覺，在佛教修證論中，一直是很特殊的。不管聲聞佛

法，還是大乘，可說都沒有比較具體的緣覺修道論，但又都會提到他。無論如何，在佛法中，緣覺是受尊敬的，有崇高的地位，但佛法又與他保持一定的距離。所以女性六礙把他列進來，也沒有太大的意義，從女性六礙，到通行的女性五礙，減少一礙，多少說明這種關係。

其餘的四種，是世間福報；梵王屬色界天，應該已無男女相。而轉輪聖王是人間的統治者，但在出現女性六礙觀念的那個時代裏，或是其前後，於印度已知的歷史中，除了阿育王之外，好像沒有足堪稱作轉輪王的帝王。所以轉輪聖王這樣的「聖君」，理想性遠高於現實性，理想中的人物，應該是很少出現，或僅是曇花一現。在這樣的背景底下，把他列作女性六礙，好像意義不大。

至於帝釋與魔王，固然是屬欲界天，還有男女相，但具體的情形如何？

在帝釋來說<sup>65</sup>，《雜阿含經》有「帝釋相應」，收有 22 經（第 1104 經～1120 經；第 1222 經～1224 經）；南傳的《相應部》也有「帝釋相應」，計有 25 經（SN,11,1-25），不過，帝釋在佛典裡，經常出現，不限於這幾經，但《雜阿含經》等屬於早期的聲聞佛典，就把與他為主的經典，編為「相應」，可見其地位相當重要。

---

<sup>65</sup> 關於帝釋，參看 DPPN, Vol. II, 957-965, s.v. Sakka 的討論，據說帝釋已證得初果；又參《印佛固辭》，560—565 的資料。

帝釋雖被稱作是三十三天主（忉利天主），但並不像是絕對君主（absolute monarch），只能算是「同輩中的第一者」（*primus inter pares*），所以在同為三十三天眾中，並沒有絕對的支配能力。而要成為帝釋，《雜阿含經》第 1104 經說是「若能受持七種受者，以是因緣得生天帝釋處。謂天帝釋本為人時，供養父母；及家諸尊長；和顏軟語；不惡口；不兩舌；常真實言；於慳吝世間，雖在居家而不慳惜，行解脫施，勤施，常樂行施，施會供養，等施一切」（大正 2，頁 290 中），這似乎沒有專屬男性之意味。

傳說帝釋有妻子，也有兒、女；他的妻子叫作舍脂（*Sujā*、*Sujātā*）<sup>66</sup>，是阿修羅王之女，帝釋與舍脂的愛情故事，頗為曲折，據說二人結婚之前，舍脂有一項條件，就是帝釋不能獨自出遊，要隨時攜伴（也就是舍脂）同行。而舍脂的原語 *Sujātā*，意為善生，可見佛典中，舍脂的形象是正面的。釋尊的本生中，也曾名叫善生；南傳佛教中的過去第二十二佛，就叫善生佛。這些語形的用例，多少可看出其意義。而《雜阿含經》第 1106 經，提到帝釋的不同名稱，一共八個<sup>67</sup>，佛陀還解釋其由來，其中之一是：

比丘問佛言：「世尊！何因何緣彼釋提桓因名舍脂鉢低

<sup>66</sup> 參考 DPPN, Vol. II, 1182, s.v. *Sujā* 的討論。而該書列出名為 *Sujātā* 的男性有 13 位，與《印佛固辭》，648—651 所列的，不盡相同。

<sup>67</sup> 《大毘婆沙論》說帝釋有十種名，大正 27，頁 371 上。

(Sujāmpati)？佛告比丘：「彼阿修羅女，名曰舍脂，為天帝釋第一天后，是故帝釋名舍脂鉢低」(大正 2，頁 291 上)。

舍脂鉢低 (Sujāmpati) <sup>68</sup>，用現代話來說，這就是「舍脂的先生」。在現代社會中，如果總統、首相、市長等政治領袖是女性，在公開場合，她的配偶就被稱作是「總統先生」、「首相先生」、「市長先生」，這是以女性為主的角度的稱呼，這在現代的氛圍中，古代的帝釋身為忉利天主，也有這樣的稱呼，是不是有一些啟示？

魔王的情形更複雜，現代學者曾說「在經論中，關於 Māra 的傳說，可說是盤根錯節，想要給予釐清，是一大挑戰」，實際上，在佛典裏，有一至五種魔等不同的說法：蘊魔、煩惱魔、行魔、死魔、天魔<sup>69</sup>，其中有一些顯然是象徵的意義。「天魔」的複雜地位，可以用《瑜伽師地論》的一句話來說明：「天魔者，謂於勤修勝善品者，求欲超越蘊、煩惱、死三種魔時，有生欲界最上天子，得大自在，為作障礙，發起種種擾亂事業，是名天魔」(大正 30，頁 447 下)：

a. 欲界有六種天，由下而上為：四天王天、忉利天、焰摩天、兜率天、化自在天、他化自在天，通稱六欲天。欲界最高的天界在他化自在天，也就是施戒生天論，在欲界所能得到的最高果報；而早在聲聞佛法，就說到行十善最高可以生

<sup>68</sup> 《印佛固辭》，649，列有相關資料。

<sup>69</sup> 參考 DPPN，Vol. II, 611-620，s.v. Māra 的討論。

他化自在天；六念法門的念天，也說到此天<sup>70</sup>。他化自在天的天壽等等，都是欲界中最高的，也就是所謂「欲界最上天子，得大自在」；後來的阿彌陀淨土，為了表示其佛國殊勝，取法第六天（他化自在天），而又勝過第六天<sup>71</sup>，其理在此。

b. 但是，佛法的解脫是要離欲、斷煩惱，在修習禪定，一開始就要離欲、惡、不善之法。所以在解脫道中，欲界之他化自在天既是「欲之極致」，自然成為「繫縛的淵藪」，他化自在天被看成是離欲的重要關卡。《雜阿含經》說：「欲界諸神力，天魔波旬為第一」（大正 2，頁 222 中），就表示此一意義。《長阿含經》在解說世界的構成時，把魔天列在他化自在天之上（大正 1，頁 136 上），而《瑜伽師地論》也說「過他化自在天處，有欲界中魔王所都，眾魔宮殿」（大正 30，頁 809 上），似乎是認為有別一魔天，這是因為，從聲聞佛法以來，他化自在天是施戒生天論在欲界的最高成就，有其正面意義；可是在解脫道中，這反而是一種障礙，而且是很重的障礙；在解脫道中，「欲」會不斷的干擾其修持。魔天被列在他化自在天之上，雖別列一處，但不能說是另一種天，否則就成為欲界七天，而與傳統的說法不合。《瑜伽師地論》說

---

<sup>70</sup> 修十善可生他化自在天，《雜阿含經》，大正 2，頁 272 下—273 上；念天法門，《雜阿含經》，大正 2，頁 144 上、頁 145 上。

<sup>71</sup> 參見印順法師[1981]，790—791 的討論及所引經典。

天魔是「欲界最上天子，得大自在，為作障礙，發起種種擾亂事業，是名天魔」，就顯示魔天在佛法中，這種兩極化的地位。《雜阿含經》有「魔相應」，收有 20 經（第 1084 經～1103 經）；南傳的《相應部》也有「魔相應」，計有 25 經（SN, 4, 1-25）。但從這些經文來看，天魔的地位，都是要擾亂佛法，是修學佛法的障礙者，誘惑者或是試鍊者，這會是終極的目標嗎？

c. 佛陀是天人師，天魔自也是佛法攝受的對象，佛陀也會開示天魔佛法；而另一方面，佛法的解脫並不是槁木死灰，漠然無情，重點不在於如石壓草般的看待五欲，而是如何轉化，所以「欲之所繫」，可說是「解脫之所依」，說的極端一點，就成為煩惱是菩提<sup>72</sup>，天魔就成為此一思考方式，很適當的當機者。

d. 至於本文稍前（§4.6.）所引《超日明三昧經》說女性「不得作魔天，所以者何？十善具足，尊敬三寶，孝事二親，謙順長老，乃得魔天」，指的就是十善法門所生的他化自在天，但這同時就是魔天，如果從此一意義來說，女性既不能為魔天，是否意味著女性不會是「繫縛的極致」？

《大毘婆沙論》雖不談女性五礙，但因為他認為釋尊在滿三大阿僧祇劫後，不再為女性，當然就是男性成佛，而且佛陀

---

<sup>72</sup> 參考印順法師[1981]，969—978 的討論及所引經典。

特勝中的十力、四無所畏、大悲等，也都依「大丈夫身」而得（大正 27，頁 157 上、頁 158 中、頁 160 上），換句話說，可能是指沒有女性佛陀<sup>73</sup>。總之，女姓六礙還是五礙，從具體的內容來說，每一礙都有其個別的含義；此一概念出現在聲聞佛典，或許不全然是佛法本身的理論使然，而是有其他的因素。

## 【伍】耆那教的「女性涅槃論」之諍

§ 5.1. 《女性涅槃論》(Strīnirvāṇaprakaraṇa) 是西元九世紀耆那教 Yāpanīya 派<sup>74</sup>學者 Sakatayana (c.814-867) 的作品，是討論女性能否證得耆那教教理上的解脫。實際上，「女性涅槃」或「女性解脫」，在耆那教內有長期的爭論，Jaini[1991] 收錄翻譯出六種討論此一議題的作品，最早的作品被定位在約西元一五〇年，最遲的約在十八世紀，可見爭論很久，而且從爭議的動機來看，這爭論還會持續，可能也不會有結論。但從爭論的內容看來，這可能是佛教女性六礙這種概

<sup>73</sup> 《大毘婆沙論》的（部分）異譯本，《阿毘曇毘婆沙論》就說十力是「依欲界身，生聞浮提，非餘方；依男子身，非女身」（大正 28，頁 121 上）；另一異譯本《鞞婆沙論》，則可看到「大悲者，男身可得，非女身」（大正 28，頁 496 中）。玄奘譯的《大毘婆沙論》，把 mahāpurīṣa 譯為大丈夫，可能考慮到這語辭的不同意義，但另二個譯本則直接看作是男子身。

<sup>74</sup> 關於此派的大致沿革與主張，參看 Jaini[1991]，42-49，此派可能創立於二世紀，而在十二世紀左右消失。

念，在耆那教所表現出來的型態。「女性解脫論」與女性六礙，在起源上，以及所主張的論證是否曾相互影響，還要進一步研究。耆那教內部此一爭論，在現代研究中，好像未曾受到注意，Jaini[1991]刊出了主要的文獻，還有一篇導讀，也歸納、摘述雙方論證。本節將依據 Jaini 的作品來敘述<sup>75</sup>。

女性解脫，本來可以在不同的脈絡下來思考，Jaini[1991]書名是《性別與解脫》，可說是呼應現代女性研究大潮流底下，屬於女性與宗教議題的一個子項。但本節只在於描述耆那教內部此一論證，來參考佛教女性六礙，可能有的印度文化背景。

應該說明的是，Jaini[1991]所處理的六份作品，除其中第一份屬於二世紀中葉以外，其他的都是九世紀以後的作品，遠較本文所引用的大部份佛教經論後出，但這種年代先後的定位，涉及思想發展沿革等相關問題，非筆者能力所及，也不是興趣所在，所以本節只是單純的說明其論證內容。

§ 5.2. 耆那教在後來分成二派：天衣派（Digambara）與白衣派（Svetāmbara），據說此一分裂，最遲在西元前 300 年已經發生，也就是在孔雀王朝（Mauryan）開國君主月護王 Candragupta）時代<sup>76</sup>。而其分裂的原因之一，就是出家受戒

---

<sup>75</sup> 關於耆那教一般的女性觀，參看 Purthi[1995]，156-171。

<sup>76</sup> 此二派的一般關係，參看 Pruthi[1995]，77-87。

修行者是否要「徹底裸形」，完全不穿衣服。天衣派就是「以天為衣」，因為耆那教的聖者伐彈那大雄（**Vardhamāna Mahāvīra**；一般稱他是耆那教的「創立者」），就是一位裸形沙門（**acelaka śramaṇa**），他的一些追隨者也是如此，但在耆那教內部，共識也僅止乎於此。天衣派認為，耆那教的修行者應該保留此一傳統，而捨棄一切的財物（**parigraha**，「執取」），包括衣服在內，唯一的例外是一把小掃把（**rajoharaṇa or piñchī**，一小束孔雀羽毛），用來移去坐處的小蟲。「徹底裸形」是天衣派的基本特徵，如果作不到這一點，是不能得解脫的。

白衣派固然承認 **Mahāvīra** 是裸形，但認為：捨棄衣服只是選擇性的，是可行，而不是強制的。後來，白衣派的立場愈來愈強硬，以致於主張：衣服是修行生活不可或缺的。他們自己才是真正的修行者，因為他們有穿衣服。至於 **Mahāvīra** 的裸形，白衣派的解釋是：「徹底裸形」，在那個時代是可行的，但在 **Mahāvīra** 入滅後，這樣的修行方式已經不可行，特別是在末法時期。

天衣派堅持「徹底裸形」，則此一爭論也涉及女性是否能解脫的問題，就不足為奇。因為天衣派認為，女性出家者，在任何情況下，都不允許裸形；女性出家者一定要穿衣服，而這樣的規定，事實上即是禁止女性捨棄一切的「執取」（**parigraha**），同時也形同否定女性得解脫。天衣派的女性出

家者，雖然也被稱作是「聖行女」(āryakās or sādhvīs)，但並不能算是修行者，頂多只是獨身，即便再傑出，也只是「在家者」。在天衣派眼中，即使是白衣派的出家男性，因為著衣，只能算是在家人，並不是真正出家修行者。

相反的，白衣派並不認為衣服是一種「執取」，反而是宗教生活所不能或缺的。女性只要不違反白衣派禁止裸形的規定，她們與男性在解脫的立足點上，是平等的；白衣派認為，女性只要在修行上有所成就，就能以女身而得解脫。這樣，解脫是基於修持上的條件，而不是生理上的原因。

天衣派不允許女性裸形，而連帶的形成女性無法解脫的主張，但如果女性裸形而修行呢？在天衣派來說，還是認為女性不能解脫。但很奇怪的，目前能看到討論此問題最早的文獻，是二世紀天衣派學者 **Kundakunda** 的作品。

天衣派主張女性不能解脫，主要的理由可歸納成四點 (Jaini [1991], 7, #12)：

1. 女性無法轉生在第七層地獄，就是最重罪報所生的地獄。
2. 女性無法捨棄一切的財物，如衣服。
3. 女性在辯論等等方面的技術能力不足。
4. 女性在社會上以及教團內部的地位無法與男性相比。

而雙方的討論，涉及經典權證，比量推論，現量觀察，甚至有語意上的解說 (Jaini[1991], xvii)，本文將偏重在說明天衣派否定女性解脫的理由。

§ 5.3.就女性不能轉生第七層地獄來說（Jaini[1991]，7-10），在耆那教的宇宙論，世間分為三界：天界（svargaloka）、地獄界（narakaloka）與中間界（madhyaloka）。天界有好幾層，最高的是 Sarvārthasiddhi，也就是最高的樂土，須要最上的福德（punya）才能轉生該處。地獄界有七種，按罪報的輕重，依序往下，最下層的地獄是 Mahātamaḥprabhā，最重罪報之處。而在天界之上，虛空界（lokākāśa，這是可居住的世界，超過此界就沒有運動可言）之內，就是解脫聖者的住處，已經沒有業報可言，這就是「成就者世間」（Siddha-loka）。

在此宇宙論底下，耆那教認為：有情的輪迴轉生，有嚴格的限制，一個生在地獄界某一層的有情，既不能直接轉生天上，也不能轉生到另一層地獄；天界的有情，也是一樣。一切有情的轉生，都必須先到「中間界」，也就是人與動物的住處，然後按其業報而轉生，所以「中間界」可說是輪迴轉生的樞紐。而耆那教也如同印度一般的信仰，只有以人身才能解脫。

天衣派與白衣派都同意：女性不可能犯下最下層地獄，也就第七層的罪報。

天衣派進一步認為：就福報來說，女性也不可能轉生最高的 Sarvārthasiddhi；但白衣派則認為：女性可以有最高的道德意識，而以其福德生於該處。

天衣派依其本身所信仰的，男性與女性在業報上的差別，而主張女性不能得解脫，也就是不能到達「成就者世間」(Siddha-loka)。

天衣派此一論證，其實是依據一項雙方所共許的教理：意志決斷力的強弱，能決定其所引生之行為的性質。耆那教是用「禪那」(dhyāna, 定) 乙詞，來指善性、惡性的意志衝動。惡的「禪那」有二種：痛苦(ārta)、殘暴(raudra)，第二種中最重的會使人轉生第七層地獄。善的「禪那」也有二種：「正直」(dharma)、清淨(śukla)，長養「正直禪那」(dharmadhyāna)，可以轉生善趣，乃至最高的天趣；但只有「清淨禪那」(śukladhyana) 能消除一切業報的繫縛，而得解脫。

既然女性無法轉生第七層地獄，是雙方所共許；而造第七層地獄要有很強的意志衝動，女性既沒有那種意志力，自無法轉生最高的天趣，遑論在天趣之上的「成就者世間」。

針對上述天衣派的論證，白衣派的回答很簡單：轉生地獄與「成就者世間」，二者沒有必然的關連性，在印度的邏輯推論上，二者沒有必然相隨的關係(vyāpti)

§ 5.4. 其次 (Jaini[1991], 10-12, #18-20), 《真實義經》(Tattvārthasūtra), 是白衣派與天衣派都承認的唯一經典，其第十章描述到，解脫者於解脫前在世間的情狀，而引

起雙方爭論的，是所謂解脫者的 *liṅga*，雖然在文義上，*liṅga* 是指「相」（特徵），但一般是指性別。

在耆那教，生理上的性別有三：男性（*pumliṅga*）、女性（*strīliṅga*）、不定（*napuṃsakaliṅga*）。其中的不定，是指性別特徵不明顯。這三種性別，是一個人在一生當中，持續存在的生理特徵。但耆那教又提出三種心理的性傾向，而稱之為 *veda*<sup>77</sup>：男性的（*pumveda*，男對女所生的性傾向），女性的（*strīveda*，女對男所生的性傾向），以及男女二性的（*napuṃsaveda*；雙性戀）。不管在生理上的性別為何，人類都可能有這三種性傾向中的任一種。不過，修行者要修持「清淨禪那」之前，一定要以「正直禪那」來斷除這些性傾向，才能得解脫。而「成就者」雖然顯然已經不能再視其為生理上的男或女，也沒有 *veda*，但在方便上，還是成就者在過去生理上是男或女，或是過去曾有三種性傾向的那一種。白衣派就是根據此經文的 *liṅga*，來旁證男、女，甚至二性者，都可以解脫。

天衣派則認為，經文中的 *liṅga*，應採狹義解釋，是指心理上的 *veda*，經文所要表達的是生理上的男性；經文的 "*strīliṅga-Siddha*"與"*napuṃsakaliṅga-Siddha*"，並不是成就者

---

<sup>77</sup> Jaina[1991]，11-12，以"*libido*"來翻譯 *veda*，這是採用歐州早期心理分析佛洛伊德學派的用法，指人類本具的性欲本能

在成道時是一位女性或不定者，而是指一位男性修行者，在開始登上修持之梯時（*gunashāna*，住德），具有女性或雙性的性傾向。所以就象徵的說，這位男性成就是 "strīliṅga-Siddha" 或 "napuṃsakaliṅga-Siddha"，但在生理上，他必須是男性，而在他成就之前，必需斷除各種形式的 *veda*。

白衣派對此的反應是：如果一個男性在過去曾有 *strīveda*（這對男性來說，是「不正常」的），而能解脫，那麼對一個也同樣有 *strīveda* 的女性（這對女性來說，是正常的），就沒有理由否定女性解脫的可能性；再進一步說，如果一個人具有與其天性相反的性傾向，都不妨礙其解脫，那麼女性如果有 *pumveda*，也應該可以解脫。

§ 5.5. 對於白衣派的反辯，天衣派再一步提出論證（Jaini[1991]，12-15，#21-#27）：女性是因為其女身<sup>78</sup>，而不能解脫；這是因為女性在本質上低於男性；女身不能斷除業的繫縛，因為女身是與邪見（*mithyātva*）的惡業相應。

天衣派此項主張很重要。因為具有耆那正見（*samyaktva* or *samyak-darśana*）的人，不管當時是女性還是男性，就不會再轉生為女性。男性或許不一定有耆那正見，但當一個人生為女性，必然是在她出生時，其靈魂住著邪見。女性或許可以得正見，但她不可能在當生以同一女身，就修行圓滿。很奇

---

<sup>78</sup> Jaini[1991]，13-14，#22，還說到女性的多種生理特徵，就是解脫的障礙。

怪的，白衣派也認為：在證得耆那正見後，就不可能轉生為女性<sup>79</sup>。但白衣派再進一步說，既然女性可得正見，那麼此一業力的原則本身就不可能妨礙女性得解脫，因為女性出生時的邪見並不會妨礙女性得正見（如同男性一樣）。至於女性修行者穿衣服，白衣派認為這不但不是一種「執取」（*parigraha*），反而是助緣，相當於天衣派允許裸形者所持有的小掃把（*rajoharāṇa or piñchī*，一小束孔雀羽毛）<sup>80</sup>。

§ 5.6. 接下來，就是天衣派與白衣派爭論的中心（Jaini [1991]，16-18，#28-#32）：男修行者是否應穿衣，以及禁止女性裸形。天衣派基本的論點是：女性的聖行，是不足以證得解脫的，因為她們的修行是依賴「執取」（財物）；如同在家人一樣（不能得解脫，因為在家人的財產與其他執取）。

基本的爭論點是：衣服是不是「執取」（財物）。

此二派都認為耆那教的在家信眾是不能解脫的，但白衣派

---

<sup>79</sup> 但有一個例外，在耆那教的 24 位「耆那」中（耆那教「創立者」Vardhamana Mahāvira 就是最後一位），第 19 位就是女性，名叫 Malli。參看 Jaini[1991]，14，#24 簡介的 Malli。又，耆那教有 24 位「耆那」，而錫蘭佛教傳說過去 24 佛，學者嘗試討論其關連性，參看 Gombrich[1980]，68；Ohira[1994]。

<sup>80</sup> 但天衣派則認為衣服與「小掃把」二者不能等量齊觀，「小掃把」的作用是要把坐處的小蟲移走，是遵守不殺生（*ahimsā*）的戒規，但持有衣服，在洗衣服時，會傷及附著的寄生蟲與卵，是在殺生。而白衣派固然承認洗衣服會帶來傷害，但是女性出家修行者穿衣服，可以使她們安心修行，這樣的利益遠大於洗衣服所生的輕微傷害，所以衣服不能算是女性修道的障礙。參 Jaini [1991]，17（#30-#31）。

認為衣服並不是「執取」，而是修行的助緣，如同裸形者允許持有的小掃把一樣。而在家人所以不能解脫，是因他們對「執取」的執著，而這樣的執著，女性修行者是可以克服的。白衣派是引用《真實義經》(Tattvārthasūtra)所說(vii 12)：「執取」(財物)是執著(mūrcchā)，所以真正的問題是在於執著，而不是「執取」(財物)；只要沒有執著，女性修行者穿衣持物，應該被看成是有助於持守戒規，以及遵守(白衣派)禁止裸形的規定。

天衣派則認為：即便女性修行者(內心)沒有執著，但她還是迷戀於衣服，因為她們不得不繼續穿著衣服。

白衣派反辯：即使天衣派的修行者，在坐禪時，也不得不「褙覆」衣服，如果這樣是因為其內心持續顯現「不執著」，而不算違反「無執取」的誓願；那麼女性不得不穿衣服，也不能單單因此就說女性不能得解脫<sup>81</sup>。

白衣派此項論證，的確是無懈可擊。但天衣派進一步又說：男性出家修行者在坐禪時不得不「褙覆」衣服，一旦起身，男性一定會就此「放下」，捨棄不管；更重要的是，衣服掉下去，男性不會有撿起來的念頭，但女性則不然，這又證明女性執著於衣服。

針對天衣派這樣的論述；白衣派則只輕描淡寫的說：她只是遵守(白衣派)穿衣的戒規。

---

<sup>81</sup> 參看 Jaini[1991]，63 (chap. II，#51-#54)、125-126 (Chap. III，#57-#58)。

§ 5.7.以上是這二派各引經據典，討論女性是否能轉生第七層地獄，以及是否能捨棄衣服，但他們並不是全然依據經典來論述自己的信仰。特別是天衣派，嘗試從印度社會與教團內部，女性地位低落這一點，來加強其論證（Jaini[1991]，18-22，#33-#39）。

印度《奧義書》固然提到如 *Gārgī Vācakovā* 那麼精於辯論的女性，在印度出家教團的社群中，雖然並不禁止女性學習經典，但畢竟這不是女性的專長所在。耆那教與佛教的教團中，一定曾有過極為博學的女性，而且她們也能參預當時常見的學派間對談、辯論，這可從耆那教的 *Uttarādhyayana-sūtra*，佛教的《長老尼偈》（*Therīgāthā*），得到證實。可惜，在此二宗教的後經典時期（*postcanonical period*）以降，女性的地位逐漸低落，乃至於她們只能學習關於戒規的基本教典（律典），而不是男性公開辯論所用的哲學教理。參預辯論，不單只是學養的事情，還涉及展現神秘力量，以召請自己教派的守護神（*śāsana-devatā*），協助打敗對手。這樣的能力叫 *labdhis*，專於屬男性，男性以其苦行與瑜伽的修行，而產生的能力。女性被看作無法修持這法門，而且一般社會也認為女性不能參預召請守護神的作法。天衣派就據此而說，女性既不足以參預教理辯論，以及引生神力等世間事物，自不能證得出世間的一切智。

白衣派的回答還是：女性或許不能參預辯論等，但這些與

解脫是無關的。而且即便天衣派也承認有所謂的「默然的一切智者」(mūka-kevalins; silent Omniscient Beings)，他們已證得解脫，但卻連一個字都不說。

雖然白衣派認為女性也能得解脫，但在其派內本身，男女修行者地位卻是不平等的，其出家修行戒規有一條：

即使女眾受戒滿一百年，也要禮敬年輕的男眾，縱然那位男眾當天剛受戒；女眾應該前往禮拜<sup>82</sup>。

而且女眾可向男眾懺悔，接受呵責告誡；女性修行者不可以自己作這些事情。天衣派就抓住這一點，白衣派出家教團內部男女地位的差別，女性出家眾在制度上的低下，而反證女性本質上不足以成就解脫所須要的正行。

白衣派面對這樣的質疑，其回答也是說：這二者，也就是致意與得解脫，並不具必然關係。並且舉一個例子：師父並不禮敬弟子，但弟子仍能解脫。

天衣派面對白衣派的回辯，又進一步回答，而且還舉一例子：王子與公主。依據印度「長子繼承」的法律，只有長子能踐祚；而不具繼承大統的王子，無論如何，其地位並不因此就與公主一樣，這樣的王子可能因不同的情況而被考慮為國王，而公主是沒有權利繼承王位的。同樣的，不管弟子是否會受到致意，他是否能解脫，全看其本身是否成就所須要

---

<sup>82</sup> 參看 Jaini[1991]，168 (chap. VI，#18)

的條件；所以拿弟子與女性作比喻，是不妥當的。天衣派為說明女性地位之低落，更進一步提到，在家人所能獲得的最高地位是轉輪聖王；天眾所能得到的最高是帝釋（因陀羅，Indra），從沒聽說過有女性成就此二地位的。既然女性無法獲得這世間的地位，遑論出世間的聖位。

§ 5.8.以上很簡要的摘述 Jaini ([1991], 1~21) 的說明，而天衣派與白衣派在所提出的論證，對熟悉佛教的人來說，有些似曾相識的，但如果要與佛教女性六礙作比較，可能有一些限制。本文§5.2.所以 Jaini 歸納出來的四個爭點，可以進一步約簡為二大項：一、耆那教教理與制度上的理由：女性不能犯第七層地獄之重罪，女性應否徹底裸形，以及其地位；二、印度社會大環境的因素。

耆那教「女性解脫論」，與佛教女性六礙，二者在各自體系內的重要性，顯然不能等量齊觀。在耆那教的天衣派與白衣派爭論中，女性能否得解脫，固然有女性本身的理由，但就是否要穿衣（也就是否要裸形）的爭論而言，已經不單單是「女性解脫論」，而是雙方基本立場是否站得住腳的重要爭點。但在佛教，問題就比較單純，以聲聞佛法來說，阿羅漢是最主要的修行目標，誰能不能成佛，問題不大；在大乘佛法來說，則有不同的法門指明女性成佛的期待可能性。

雖然如此，耆那教「女性解脫論」之爭，所提到的論證，在

佛典中竟然大部分似曾相識，令人意外：

1.耆那教的二派都認為女性的意志力柔弱，不能犯最重的罪而下第七層地獄；佛教《施設論》也是以女性「善力弱、無勢力、無利根」，作為女性六礙的理由 (§4.6.)，而《大毘婆沙論》以梅酌迦婆羅門女惡心謗佛，下最重的無間地獄，來說明女性也有很剛強的 (§4.7.)。

2.耆那教在生理的男女之別外，又有因 **veda** (性傾向) 而分的心理上男女；而《大毘婆沙論》則以色、無色界天，還有「女」阿羅漢，都是丈夫，因為只要是能離染，就是丈夫，所以「有是男子不成就男根，調色、無色天、大生主等」，同樣是在生理的男女之別外，另立「丈夫」(梵 **puruṣa**)。只不過，耆那教是從情慾上來分，《大毘婆沙論》反而是從斷除情慾來判斷。而耆那教關於成就者 **liṅga** 的不同解說 (§5.4.)，在巴利《本生譚因緣》 (§3.2.) 所說受記八條件中的「男性成就」( **liṅgasampatti** )，**liṅga** 乙詞或許就有解釋的空間，而《五十本生集》又在有限的偈文中，改變用語為 **purisaliṅgatta** (§3.1.)，加了 **purisa**，是不是集出者也意識到此問題？

3.天衣派認為，女身之所以不能斷除業的繫縛，是因為女身與邪見 (**mithyātva**) 的惡業相應 (§5.5.)；這與《瑜伽師地論》說的「一切母邑，性多煩惱，性多惡慧，非諸稟性多煩惱身、多惡慧身能證無上正等菩提」(大正 30, 頁 500 上)，

不是很類似嗎？

4. 白衣派雖然允許女性解脫，但其女性出家修行者地位低於男性 (§5.5.)；不正是佛教比丘尼八敬法中的一法？

5. 社會的大環境與信仰，不允許女性作轉輪王與帝釋，正是女性五礙中的二礙。

6. 至於所謂女性足以參預教理辯論，以及引生神力等世間事物，這一點在佛教女性六礙的論述中，似乎沒有觸及，但從下文第陸節所討論的女性說法與轉女成男，又好像是一種「勿待辭費」的理由。

總之，在不同的脈絡與時空中，竟有如此類似的論證，是不能忽視的事實<sup>83</sup>。

## 【陸】轉女成男：文殊法門的說法

§ 6.1. 「文殊法門」，是指初期大乘經典中，大約是龍樹前後已經集出，以文殊師利為中心，而歸納出來的一些概念。依印順法師（[1981]，918）的研究，文殊法門的教典有：

A. 佛為文殊說的，共七部。

---

<sup>83</sup> 從此一角度來觀察，Jaini（[1991]，22，#40）所說的："The Jaina debates on the salvation of woman summarized above are indeed unique in the history of religious literature of India. There is nothing even remotely parallel to this discussion in the whole Brahmanical tradition, whether in the Vedic scripture, the epics, or the law books."就有補充的必要。

B.以文殊為說主，或部分參加問答的，共二十八部，這是「文殊師利法門」的主要依據。

C.偶而提到的，或參預問答而只一節二節的，共十二部。三類合計，共四十七部。除去C類，也還有三十五部。

單從數量來說，就可知道，文殊法門在初期大乘的地位。因為依據印順法師的推論（[1981]，36），「在現存漢譯的大乘經中，除去重譯的，代表初期大乘經的，包括好多部短篇在內，也不過九十多部」；「文殊法門」的經典，幾乎占三分之一強，重要性不言可喻。那麼，此一法門究竟有什麼特色？印順法師（[1981]，928～996）曾有廣泛而深入的論究，其中與本文有關的是：一、因重視第一義諦而來的「眾生平等」；二、女菩薩，特別是女性說法；三、與授記有關的轉女成男。

§ 6.2.文殊法門的根本思想，可說是在表達所謂的第一義，也就是想要以文字，語言，還有行為舉止，來表示甚深的情狀，這本來是指解脫者心境了無所著，無所罣礙的，也就是聖者內自證之知見，這本是某一有情（聖者）一人之事，這是超越凡情，脫落能所，名言分別；但很快又兼指所謂諸法本來的情狀，也就是不限於某一有情自體，而是一切諸法，色、無色法等等，都是如此，「一切法不可得」、「一切法不生」、「一切法平等」、「諸法從本以來，常自寂滅相」，

就是常見的說法。但這種一切法本來如何又如何，只是通泛的說法，在具體的表現上，文殊法門在這方面表現出來的，是「諸法是菩提」、「四平等」（佛、佛刹、眾生、法）。關於「諸法是菩提」，印順法師（[1981]，969～978）已有詳細討論；為什麼要說四平等呢？見一切佛，遊一切佛土，聽一切法，也是說一切法，度一切眾生，這是方便道菩薩的事（印順法師[1981]，995），這就是如《清淨毘尼方廣經》所說的：

文殊師利言：善男子！一切世界皆悉平等，一切佛等，一切法等，一切眾生等：我住於彼。……一切刹土，如虛空故等；諸佛法界，不思議故等；一切諸法，虛偽故等；一切眾生，無我故等（大正 24，頁 1080 中～下）。

既然是眾生平等，那麼男性、女性間的區分，似乎就會被拿出來檢討，許多文殊法門的經典，充份的表示此一見解：

佛言：阿難！其私休者，非男非女，無有此法。所以者何？觀諸法本，不得男子亦無女人，一切諸法皆無可獲，等不差特。所以者何？如是計之，非男非女，私休童女分別此經，無所罣礙，逮得法明。（《阿惟越致遮經》，T 266，〈師子女品〉第 15，大正 9，頁 224 上）

天曰：我從十二年來，求女人相了不可得，當何所轉！譬如幻師化作幻女，若有人問何以不轉女身，是人為正問不？（《維摩詰經》，T 475，大正 14，頁 458 中）。

師子童女曰：其無女法、無男子法，而能示現若干種形開化眾生，斯則名曰為菩薩也。（《持心梵天所問經》，T 585，大正 15，頁 17 下）

善男子！一切諸法中，不成不轉，諸法一味，謂法性味。善男子！我隨所願有女人身，若使我身得成男子，於女身相不壞不捨。善男子！是故當知，是男、是女，俱為顛倒；一切諸法及與顛倒，悉皆畢竟離於二相。（《首楞嚴三昧經》，T 642，大正 15，頁 635 上）。

最特別的，可能是《普門品經》（T 315），此經共「等遊」29 種法，其中就有「等遊男、女、僮男、僮女」四項<sup>84</sup>（大正 11，頁 771 下～頁 772 上），也就是從法性的立場，來表示諸法平等，男、女、童男、童女等分別，是虛妄不實的。既然有這樣的理解，在修行上是否有區分男性、女性的必要？

§ 6.3. 文殊法門傾向於在家、出家平等，男女平等。由於特重方便，所以留下了重在家、重女性的跡象。文殊師利菩薩，是釋尊往昔發心時的善知識，是十方佛菩薩的善知識，在初期大乘經的讚歎聲中，是一位最卓越的大菩薩。然在文殊法門中，卻另有一類傳說，如說：

---

<sup>84</sup> 異譯《大寶積經》第 10 會《文殊師利普門會》作女相三昧、男相三昧、童男相三昧、童女相三昧，大正 11，頁 159 中一下。

a. 「是離垢施菩薩發無上正真道，造行以來，八十百千阿僧祇劫，然後文殊師利乃發道意」。(《離垢施女經》，大正 12，頁 96 下

b. 「佛語文殊師利：是須摩提，……是仁本造發意時師」。(《須摩提菩薩經》，大正 12，頁 78 上)

c. 「是離意女，本勸文殊令發道意」。(《諸佛要集經》，大正 17，頁 769 上)。

文殊那樣的卓越，而這三位女菩薩，都比文殊發心早，有的還是文殊的善知識(師)。這一傳說，是值得深思的！(印順法師[1981]，992~993)，儘管傳說不一致，但文殊是由女性勸導而發心，顯示了女性在修行上的成就，而此一「女性形象」，在文殊法門也表現在女性說法，或受學佛法，特別是這些女性說法<sup>85</sup>，大部分是直指勝義，諸法甚深之義，而且折服聲聞大弟子或菩薩，展現了無礙辯才，例如<sup>86</sup>：

1. 《濡首菩薩無上清淨分衛經》(T 234)：須菩提入優婆夷

---

<sup>85</sup> 這就「能說者」而言，如果從「所說法」的內容來看，有許多涉及「彈偏斥小」，也是文殊法門的特色，參考印順法師[1981]，981—989 的討論。

<sup>86</sup> Ku[1984]，2—4，列出 11 部經：《阿闍貴王女阿術達菩薩經》、《諸佛要集經》、《月上女經》、《大淨法門經》、《寶女所問經》、《無垢賢女經》、《須摩提菩薩經》、《順權方便經》、《離垢施女經》、《維摩詰經》、《長者女奄提遮羅師子吼了義經》(T 580)。除最後一部外，其他的都在本文說明的範圍，但本節是在「文殊法門」的架構底下來討論，思考的方向不同。又，本文所列的經典中，除《月上女經》、《超日明三昧經》外，都有異譯本，文本上的問題，參考印順法師[1981]，873—912 的討論。

家乞食，說一切法本空。「伸手」，如幻而不可見，不可伸。「取鉢」，優婆夷求鉢而不可得。鉢又現見了，優婆夷以飯食供養。優婆夷與須菩提論深義，須菩提入定觀察，知道優婆夷已得了阿那含；不但如此，優婆夷還上昇空中，轉現不退轉法輪，使許多天人得一生補處或不退轉（大正 8，頁 747 中—頁 748 上）。

2. 《阿惟越致遮經》(T 266)：私休女（師子女）從然燈佛以來，已經受持《阿惟越致遮經》，阿難讚嘆私休女雖是女身，而非女人，是為了度化女性而示現的變化<sup>87</sup>；但佛陀說：「其私休者，非男非女，無有此法。所以者何？觀諸法本，不得男子亦無女人」（《師子女品》第十五，大正 9，頁 223 中—頁 224 上）。

3. 《須摩提菩薩經》(T 334)：須摩提，年僅八歲，是王舍城郁迦長者之女，她請問佛陀關於菩薩所行十事；佛回答後，目連質疑八歲之女怎能行持這些大法；在折服目連後，須摩提又與文殊問答法義，文殊又質疑怎麼不轉女身，須摩提「作誠實願」，先轉為沙彌，再轉為三十歲沙門，接著佛

---

<sup>87</sup> 參考異譯《不退轉法輪經》所說：「阿難白佛言：世尊！今此師子及五百童女，何故不轉女身？佛告阿難：汝今謂是師子及五百童女是實女耶？阿難言：如是！世尊。佛答阿難：莫作是語，何以故？如此師子及五百童女皆示現為女身，非真實也。何以故？但為未來眾生示現變化，憐愍一切諸女人故，現為女像、厭惡女身，何以故？若作男形，則不能入一切處故。阿難！此師子等，非男非女，何以故？一切諸法皆非男非女，出過一切法，無相可得，是真照明。」大正 9，頁 251 下。

陀給她（他？）授記（大正 12，頁 76 中—頁 78 下）。

4.《離垢施女經》(T 338)：波斯匿王之女離垢施，年僅十二歲，而責問八大菩薩與八大聲聞；離垢施與諸大聲聞與菩薩，一起去拜見佛陀，離垢施請問菩薩法；目連質疑她怎能行持這樣的難行大法，離垢施「作誠實願」，轉為八歲的童男；佛陀給她（他）授記（大正 12，頁 96 上—頁 97 上）

5.《維摩詰經》(T 475)：「天女散花」，並與舍利弗有一番對談；舍利弗問天女怎麼不轉女身？天女說她十二年來，求女人相不可得；天女以神力將自己變成如舍利弗，把舍利弗變成天女相，請舍利弗轉女身，並說「如舍利弗非女而現女身，切女人亦復如是，雖現女身而非女也，是故佛說：一切諸法非男非女」；天女收攝神力，回復原來的身份（大正 14，頁 547 下—頁 548 下）。

6.《月上女經》(T 480)：月上是毘耶離城大富商毘摩羅詰之女，出生時即有異象，而且「生未幾時，其身忽然如八歲大」，再進而與諸聲聞弟子，以及多位菩薩論究「去來」、三乘、菩提、供養化佛等大乘法義；佛現異象，月上以手持蓮花供佛；佛給她授記，月上轉女成男（大正 14，頁 615 中—頁 623 下）。

7.《超日明三昧經》(T 638)：長者女慧施與五百女人，向佛表明「我今女身，願發無上正真道意，欲轉女像，疾成正覺，度脫十方」，但上度比丘以「女有三事隔、五事礙」，

表示不同意見，慧施就說「各殖諸本，用獲果實，本有男女及報應耶？本有五處釋梵、魔王、轉輪聖帝，大道小道乎？」，而為自己的發心辯護，且與上度比丘有一番對談。慧施轉女成男，上昇空中；下來之後，得無生法忍；五百女人以偈讚佛，請佛將其等轉女成男；諸女即成男子；佛陀給慧施及同行的五百女人授記（大正 15，頁 541 中～頁 542 中）。

8.《大淨法門經》(T 817)：上金光首是王舍城的社交圈聞人，本來是要與男友間畏長者子，一起出遊；受到文殊的教化，而與文殊有精彩的對論。上金光首請求文殊度她出家為沙門，文殊沒有答應，為她說真正出家之法，上金光首「逮得時節。獲致法誼」。上金光首與間畏長者子繼續遊玩的行程，在花園裏歡唱、暢飲作樂，上金光首以神通力將自己化成死屍，旋又腐臭，長者子驚恐萬分，害怕官府追究；文殊以神力令園中樹木說法，勸長者子去求佛陀消除恐懼，長者子匆匆的把上金光首的「屍體」丟入樹叢；佛陀為長者子解說，恐懼是因貪瞋癡而來；長者子得柔順法忍；上金光首回復原形，鼓天琴瑟作樂，文殊又問長者子是否還認得上金光首，長者子以偈頌回答；佛笑，又說「文殊師利乃往古世，勸化此女使發道意，今於其所而還聞法，尋則獲致柔順法忍」，授記上金光首將來成佛，名寶光明如來，那時間畏長者子名德光耀菩薩；而寶光明如來會給德光耀菩薩授記（大正 17，頁 817 上～頁 825 上）。

除了這些，竺法護所譯的經典中（所以集出時間不會太遲），也有好幾部，表達相同或類似的意趣：

9.《阿闍貴王女阿術達菩薩經》(T 337): 阿術達(意為「無憂愁」)是阿闍貴王之女,年十二歲女見諸大比丘來乞食,「不起不迎,不為作禮,亦不請令坐,亦不與分衛具」,受到阿闍貴王的責罵,但阿術達卻反問其父王,進而說明其理由;女又與諸比丘論義,揚大乘而抑聲聞。然後下座,禮敬比丘;舍利弗感到疑惑:阿術達怎不捨女身;佛陀說:舍利弗等聲聞未得般若深智,以為阿術達是女人,其實菩薩為度化男女而作的方便示現,不是男女界限所能罣礙。阿術達為化解舍利弗的疑問,「作誠實願」,上昇空中,化作男子。佛給阿術達授記,其間穿插阿闍貴夫人發願之情節外,阿術達再進一步化成比丘僧(大正 12,頁 83 下~頁 89 中)。

10.《龍施菩薩本起經》(T 558)<sup>88</sup>: 龍施菩薩過去曾為毒蛇,在山中聽一道人說法,並且服侍道人。後來因天季節變化,道人想離去,龍施苦勸不果,就從樹上跳下自盡,但由此因緣轉生兜率天。之後,轉生長者須福之家。佛來長者家,龍施在閣樓上見佛,心生敬意,而發菩提心。魔來留難,龍施為證明自己的決心,從樓跳下;不但毫髮未傷,且

---

<sup>88</sup> 異譯《龍施女經》(T 557),傳為支謙所譯,應該又更早出,此二版本的情節以及敘述方式,差別很大。又, Ku[1984], 86-109,認為此經是說一切有部的經典。

化為男子，得佛授記（大正 14，頁 910 中—頁 911 下）。

11. 《順權方便經》（T 565）：須菩提入城乞食，遇到了轉女身菩薩，女為論議大乘之法，須菩提讚嘆轉女菩薩有無礙辯才，以為是如來所化；轉女菩薩談到「一切諸法皆住本無，吾以是故如來所化。須菩提問為什麼要以女像度化女人，轉女菩薩即化為男子，又論議大乘之法，轉女菩薩入屋內取食供養須菩提；須菩提離去後，轉女菩薩與五百女人一起往見佛陀，須菩提起來迎接，叉手作禮，此舉受到舍利弗的質疑，轉女菩薩又為舍利弗說大乘法；轉女菩薩是阿佛妙樂世界的菩薩，來到此間開化眾生；佛為轉女菩薩授記，五百女人得「預備受記」，都上昇虛空，化為年如十二之童子<sup>89</sup>（大正 14，頁 921～頁 930）。

12. 《無垢賢女經》（T 562）：無垢賢菩薩從南方佛國來，處在母胎中，就能合掌聽經；接著就在佛陀法會上，從母右脅出生，並有天地震動等異象，帝釋想要拿衣服蓋住女嬰，因為「女身裸露可惡」，但女嬰不願接受，「於大乘法無男無女，我今當有自然衣來」，於是從南方佛國有衣飛來，出聲「說」：可著此衣；女穿此衣後，大地震動，飛鳥虫獸亦轉身為人；女請佛說經，女即化為男子（大正 14，頁 913 中—頁 914 上）。

---

<sup>89</sup> 異譯《樂瓔珞莊嚴方便經》，則說轉女菩薩化為如三十二歲的青壯男子，之後再恢復女形，大正 14，頁 935 下—頁 936 下。

13. 《寶女所問經》(T 396): 寶女請問菩薩行誼; 之後, 舍利弗質疑「今者, 女身豈能脩於至誠之法誼律行乎?」, 寶女給予解說; 佛陀告訴舍利弗, 不要懷疑, 寶女「已得聰明無斷辯才」, 而且是大菩薩; 舍利弗又問「以何罪蓋受女人身? 佛告舍利弗: 菩薩大士不以罪蓋受女身也。所以者何? 菩薩大士以慧神通善權方便聖明之故, 現女人身開化群黎。於舍利弗意趣云何? 斯寶女者為女人乎! 莫造斯觀, 承聖通力而有所變, 則真菩薩也。當造斯觀: 無男子法、無女人法, 具足一切諸法之要, 無來無去」(大正 14, 頁 460 中)。

14. 《海龍王經》(T 598): 海龍王有女, 名為寶錦, 在聽聞佛說法之後, (與萬龍王夫人) 發心成佛; 大迦葉質疑「不可以女身成佛道」, 但寶錦女以「無男無女」的立場來回應, 並對於若干斷煩惱、求菩提、成賢聖、轉法輪等概念, 一一反省。寶錦女得佛授記, 諸龍王夫人則生於其佛國(大正 15, 頁 149 中—150 下)<sup>90</sup>。

§ 6.4. 女性能這樣說法, 不是憑空而來, 她們在過去世, 已經有長期的修持, 所以不但辯才無礙, 深入法義, 而且有大神力。在《諸佛要集經》, 文殊去見天王佛, 佛以神力, 使文殊住在鐵圍山頂。文殊以神力, 越過了無量世界, 卻還

---

<sup>90</sup> 參看印順法師[1981], 1152—1161, 《海龍王經》被歸為「其他法門」, 但受到「文殊法門」的影響。

在鐵圍山頂。後來終於得見天王佛，但離意女卻一直坐在佛前，文殊深感不解；文殊盡一切神力，都不能使離意女出定（大正 17，頁 765 下一頁 766 下）。除此之外，與本文有關的，應是所謂「作誠實願」，以及與授記有關的轉女成男。

「作誠實願」(satyakriyā) 是一種「事實的展現」(an act or rite of truth)，這是印度傳統文化裡，如果要證明自己所言不虛，或所願得成，可以表示某種異象即將發生，接著異象果然發生。但怎會有異象產生？或許是感動天地，但在佛法的理解，主要應該是佛的神力，或是發願者本身的作為。關於此點，Schuster ([1981]，52-54；釋恆清[1995]，91) 已有說明，不再贅述。

§ 6.5. 「轉女成男」，或是更廣義一點的「性別轉換」，在許多民俗文學，被當成文學手法，拿來烘託敘事情節的張力，在佛教作品中，也不例外。Paul ([1985]，171—177) 說到，這在佛教卻出現在不同性質的作品裡，包括（1）律典；（2）象徵性很高的經典作品；（3）討論有情生理、心理現象的論書。Paul 對此三類佛典的討論已有大致說明，而平川彰 ([1992]，376-393)、Schuster[1981]，也各有論述，本文想從不同的角度來討論<sup>91</sup>，把轉女成男的意義分為二種：一、轉女成男是一種階段性的目標；二、轉女成男是一種神力示現。

先說第一種。在阿含佛典，已經出現「轉女成男」的情形。

《中阿含經》《釋問經》說到<sup>92</sup>：「瞿毘釋女是世尊弟子，亦從世尊修習梵行，憎惡是女身，愛樂男形，轉女人身，受男子形，捨欲離欲，身壞命終，得生妙處三十三天」。瞿毘釋女因為愛樂男形，在修行後，得以轉女成男。而瞿毘釋女在這一段經文裡所說的內容，涉及教理上的一個問題，阿毘達磨論書對此嘗予討論<sup>93</sup>。不但如此，他在《首楞嚴三昧經》中，也被問到轉女成男的問題：

---

<sup>91</sup> Schuster[1981]主要是討論《大寶積經》所收的四會：第 30 會《妙慧童女會》（相當於本文§6.3 之 3 的《須摩提菩薩經》）、第 31 會《恒河上優婆夷會》、第 33 會《無畏施菩薩應辯會》（相當於本文§6.3 之 4 的《離垢施女經》）、第 40 會《淨信童女會》。Schuster[1981]以此四部經為基礎，又比較了《維摩詰經》的天女、《法華經》的龍女，以及《勝鬘經》的勝鬘夫人，並嘗試從譯出的先後（意味著成立的先後），來看思想的發展。

<sup>92</sup> Paul[1985]，則以是否含有轉女成男的情節，分別敘述大乘經典中的女性形象。其中，《道行》的怛竭優婆夷（參本文§7.1.）、《法華經》的龍女（參本文§4.1.之四）、《月上女經》、《大寶積經》第 30 會《妙慧童女會》（本文§6.3 之《須摩提經薩》異譯）等四部，是含有轉女成男情節的。至於不含轉女成男的經典，Paul[1985]，217-243，則以《維摩詰經》「天女散花」，以及《海龍王經》（T 598）〈女寶錦受決品〉（大正 15，頁 149 中一頁 150 下）來說明。平川彰[1992]，379—392，則分成「般若經系的轉女成男」、「發菩提心轉女成男」、「《大寶積經》的轉女身」、「《大集經》的轉女身」等脈絡來討論。

<sup>93</sup> 參看《大毘婆沙論》，大正 27，頁 277 上一下；《阿毘曇毘婆沙論》，大正 28，頁 215 下。

堅意菩薩問瞿域天子（devaputra Gopaka）<sup>94</sup>言：行何功德轉女人身？答言：善男子！發大乘者，不見男女而有別異。所以者何？薩婆若心不在三界；有分別故，有男有女。仁者所問「行何功德轉女人身」，昔事菩薩，心無諂曲，云何而事！……諸法一味，謂法性味。善男子！我隨所願有女人身，若使我身得成男子，於女身相，不壞不捨。善男子！是故當知，是男是女，俱為顛倒，一切諸法及與顛倒，悉皆畢竟離於二相。（大正 15，頁 635 上）

《首楞嚴三昧經》也是文殊法門的經典，這段經文不但表現此法門對男女分別的基本看法，同時也在回應聲聞佛法的那段事緣。由此可見，轉女成男一直是被注意的議題，在若干經典可看到此一情況：

1. 支婁迦讖譯的《侏真陀羅所問如來三昧經》有一大節說到，緊那羅王夫人想要「母人疾得男子，自致阿耨多羅三藐三菩提」（大正15，頁360下一頁362中），意義不是很明顯，異譯的《大樹緊那羅王所問經》就比較清楚「世尊！我等皆發無上道心，終不以是女人之身成阿耨多羅三藐三菩提。善哉！世尊！願為我等如應說法，令我等輩轉捨女身得男子身，疾成無上正真之道」，佛陀因而宣講十種方法（大正15，頁380下一頁381中），並且預備受記，將來大樹緊那羅成佛

---

<sup>94</sup> 參見 DPPN, Vol. I, 818, s. v. Gopaka, 而 Lamotte[1965], 172, note 139, 對此女的相關資料，有大略的敘述。又參《印佛固辭》，214—215, Gopl 的資料。

後，會給夫人授記。

2.《賢首經》(T 570, 西秦沙門聖堅譯), 瓶沙國王夫人跋陀師利, 除請問佛陀十方佛名、菩薩及剎土名之外, 還問怎樣才能發菩提心而離女人身(大正 14, 頁 943 上一下)。

3.前述竺法護譯《無垢賢女經》(§6.3.之 11), 在異譯的《腹中女聽經》(T563, 北涼曇無讖譯, 大正 14, 頁 914 中一頁 915 上), 敘述的情節, 還大體相同, 但在《轉女身經》(T 564, 曇摩蜜多譯, 大正 14, 頁 915 中一頁 921 下), 從經名就知道其內容; 這譯本篇幅大大增加, 情節更複雜, 對談的內容觸及許多問題, 而且也說到多種「得離女身, 速成男子」的法門(大正 15, 頁 918 下一頁 919 下)。

4.《大寶積經》《淨信童女會》第 40, 也說到二種八法, 能轉女身(大正 11, 頁 626 中)。

5.而文殊法門也有經典不經意的說到「竹園左右女人見佛者, 皆化作男子」(《無極寶三昧經》, T 636, 大正 15, 頁 507 中), 正因為不是刻意說到, 可以想見「轉女成男」, 是一部分佛弟子的心聲。

這一些教法, 是把「轉女成男」, 看作是一種目地, 也許只是階段性的, 之後還有更進一步、更高遠的, 但「轉女成男」被看作是重要的指標。釋尊本生中為女性時, 也是曾因特定的善行, 而轉女成男(《菩薩本行經》, T 155: 國王夫人跋摩竭提, 大正 3, 頁 110 中一頁 111 上;《銀色女經》, T 179:

王女銀色，大正 3，頁 450 上一頁 451 下)，也不外乎是因特定行為而得的果報，不一定與授記的問題有直接關連。

§ 6.6.轉女成男，作為一個階段性的目標，在「淨土法門」也可以清楚的看出來，而淨土經典對此問題，有不同的表現方式，正好說明佛教對此問題的不同思考。

「淨土法門」有所謂「女人往生」的問題。東方阿佛世界固然有女性，但那裏的女性與此土娑婆世界的女性，在形象上是不一樣的；至於阿彌陀佛與藥師如來的淨土法門，都有轉女成男的觀念（釋恆清[1995]，82-88）。有些淨土法門的宏傳者，強調三根普被，利鈍全收，在這樣的理念底下，女性不應該不能往生，問題只在於怎麼往生。但在法藏比丘的本願中，關於轉女成男，也有不同的型態：

1. 《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》(T 362) 的第二願：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。諸無央數天人民，蜎飛蠕動之類，來生我國者，皆於七寶水池蓮華中化生，長大皆作菩薩阿羅漢，都無央數。得是願乃作佛；不得是願，終不作佛（大正 12，頁 301 上一中）。

2. 《大乘無量壽莊嚴經》(T 363) 第廿七願：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（大正 12，頁 320 中）。

3. 《無量壽經》(T 360) 第卅五願：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 12，頁 268 下）。

4. 《大寶積經》《無量壽如來會》(T 310) 第卅五願：若我成佛，周遍無數不可思議，無有等量諸佛國中所有女，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（大正 11，頁 94 中）。

上引四種版本中，第 1 及第 2，的確是指極樂世界中無有女人，而且與往生極樂世界有關；但第 3 及第 4，卻只是單純的，法藏比丘的悲願；如果聞聽其名號（及其他條件），在來世會捨女人身，轉女成男，要這樣他才成佛，而不涉及極樂淨土是否有女性的問題。現行的梵本與西藏譯本，也是如此；而此一願在《無量清淨平等覺經》(T 361)，卻完全不提（Harrison[1997]，2-8）。可見此一問題，在同一法門，有著不同的處理態度。

這樣的差異，是不是有思想史上發展的軌跡，或著只是單純反應佛教處理女性解脫的不同態度，也許很難確定。有學者認為，此願（「轉女成男」）的內容是早期印度「厭惡女性」（misogyny）的典型例證（Gomez[1996]，74，note 26）；

Schuster ([1981], 27) 則說：「許多大乘經典，在女性方面的議題，其最終的焦點是：女主角轉女成男。對現代女性讀者來說，這是最令人感到挫折的」。的確，為什麼要轉女成男？如果能到達同樣的目標，為什麼還要如此<sup>95</sup>。但這或許可以從「同情的理解」的角度來解說，從佛教女性五礙與耆那教「女性解脫論」的長期爭議看來，女性能否得解脫，在印度的宗教，確實一再被質疑，在這樣的氣氛中，有的佛典集出者、法門的宏傳者，想要替這問題「解套」，而以不同的方式，表示這一方面的關心，所以「轉女成男」被設想成一階段性的目標。

§ 6.7.佛法本來在於論因說因，從中道正行，離苦得樂，趣向解脫。但在時空環境底下，還是有一些適應。《長阿含經》第 24《堅固經》中，堅固（Kevaṭṭa，雞筏多）請佛陀示現神足上人法，來教化、吸引信眾，但佛陀不願意，「我但

---

<sup>95</sup> Ku[1984], 56 認為：轉女成男是說一切有部所提出的理論，時間可能早至西元前三世紀；Ku[1984], 90 又說：說一切有部也跟大眾部、化地部一樣，因為女性本身不淨，而不能「直接」證得佛果，所以必須要先轉女身。Ku [1984]基本上認為，佛典所見的轉女成男，都是說一切有部的見解；在《阿彌陀經》、《阿闍貴王女阿術達經》、《諸佛要集經》、《月上女經》、《無垢施女經》、《順權方便經》等初期大乘經典所看到的轉女成男，是說一切有部此一思想被加入其中（Ku[1984], 102—104）。因此，在解釋上，Ku [1984]也是認為轉女成男是一階段性的目標，但其解說的脈絡與本文不同，特別是其所根據的四項說一切有部教理，作為轉女成男的依據，或許會有不同的解讀。

教弟子於空閑處，靜默思道。若有功德，當自覆藏；若有過失，當自發露」（大正 1，頁 101 中），這是基本的原則，但為了實際需要，佛陀還是解釋了三種示導。按照《大毘婆沙論》的解說：

此契經中佛為居士子說三種示導：一、神變示導；二、記心示導；三、教誡示導。問：何故名示導？答：示謂示現，導謂導引。現希有事，引入正法，故名示導。如守門者，立示導名。謂守門者示現內事，導引外人；示現外事，導引內人。示現內事導引外人者，謂彼侯王若不澡浴寢食觀寶，即便引現。示現外事導引內人者，謂彼伺外貢獻珍奇殊方信物引內人受。如是示現佛正法中微妙功德，方便導引所化有情（大正 27，頁 532 上）。

很具體的說明神變在佛法，只是一種方法、方便。又，佛陀是天人師，而為了教化，同時也是適應世間，佛陀有了「普入八眾」之舉，如《長阿含經》第 2《遊行經》（大正 1，頁 16 中）說：

佛告阿難：世有八眾。何謂八？一曰、剎利眾；二曰、婆羅門眾；三曰、居士眾；四曰、沙門眾；五曰、四天王眾；六曰、忉利天眾；七曰、魔眾；八曰、梵天眾。

我自憶念，昔者往來，與剎利眾坐起言語，不可稱數。以精進定力，在所能現。彼有好色，我色勝彼。彼有妙聲，我聲勝彼。彼辭我退，我不辭彼。彼所能說，我亦能說；彼所不

能，我亦能說。阿難！我廣為說法，示教利喜已，即於彼沒，彼不知我是天是人。如是至梵天眾，往反無數，廣為說法，而莫知我誰。

「八眾」——人四眾、天四眾；人中，婆羅門教說四姓階級，佛法不承認首陀羅為賤民，以沒有私蓄的出家者——沙門來替代。天四眾是：梵、魔、三十三天、四大王眾天，四王天統攝八部鬼神。八眾，統括了人與神的一切。依經說，佛不知多少次的到八眾中去，就是「現種種身」，而所現的身，都比一般的要高明。與他們坐起言談，就是「說種種法」，當然比他們說得更高妙。這樣的往來談論，他們竟不知道是誰。佛的神通變現，可以變現為種種天身、人身，也就是變現與原有不一樣的外形。此一能力，在佛法是看作示導的一種。《雜阿含經》「魔相應」所收各經，魔要來留難擾亂佛法時，都變身為與原來不同的身形。可見「變身」，在聲聞佛典，也不算少見。

聲聞佛法中，為特定作用而「轉女成男」，最為人所知的，大概是蓮華色比丘尼（Utpalavarṇā；Uppalavarṇā）。原來佛陀上昇忉利天，在預定要返回人間時，蓮華色想要第一個瞻禮佛陀，變身為轉輪聖王，在場的其他人士以為世間有二珍寶：如來、轉輪聖王，連在場的國王也禮讓一旁；但佛陀卻說最先見佛的是遠在他處的須菩提。這一則事緣的意義，可以有多种解釋，但蓮華色比丘尼的轉女成男（轉輪聖王），

所呈現的就是為特定作用而變身<sup>96</sup>。

這樣身形的轉變，代表的是變身者的能力，是神通（*abhijñā*）的示現<sup>97</sup>，但佛法的神通示現重在合目的性<sup>98</sup>，這從前引《堅固經》已很明白，《大智度論》所說：「菩薩離五欲，得諸禪，有慈悲故，為眾生取神通，現諸希有奇特之

---

<sup>96</sup> 蓮華色比丘尼此一事緣，參看《印佛固辭》，715 右之[9]所列資料；又參 Lamotte[1949]，634，note 1。此處可補充一點：《根本說一切有部毘奈耶雜事》所載的此一事緣（大正 24，頁 347 中一下），成為「不應於大師前面現神通」的因緣，否則犯「越法罪」。而且，因為蓮華色比丘尼此一神力示現，使在場的大眾，願樂求人天道或往生天中，也就是世間福報；為補正此一「偏差」，釋尊特別說法，使能求出世間道，並在結束時結頌：「設作轉輪王，或復生天上；雖得於勝定，不如預流果」。可見在聲聞佛法裡，初果勝於轉輪王，何況是阿羅漢。女性既能證羅漢果，似不致斤斤於能否得轉輪王等世間福報。

《增一阿含經》所敘述的蓮華色轉女為轉輪聖王的事緣，是編在所謂的《遊天法本經》（大正 2，頁 708 下），此經結合好幾個事緣，而以佛陀上昇忉利天為開端。佛陀與比丘上昇途中，飛越難陀與優槃難陀龍王。龍王甚為不悅，大罵「此禿頭沙門在我上飛」。佛弟子請求前去降服龍王，佛陀都說此龍王很兇暴，最後才派目連去降服。龍王有七頭，又遶須彌山七匝，放大煙火；目連先變成大龍，有十四頭，繞須彌山十四匝，放大煙火。雙方互相較量「法力」數回，最後龍王受化，再變為來不同的身形。覺音《清淨道論》也說到此事緣，但解釋為「現大身」的神足（葉均[1987]，中，263—265），關於此一降服龍王事緣以及佛上昇忉利天，下降現神變，參看 Lamotte [1944]，189，note 3；Lamotte[1970]，1359，note 3；Lamotte[1976]，note 2（此注甚長 Lamotte[1976]，1765-1773）。

<sup>97</sup> 參考 Schuster[1981]，49-52 的討論，Schuster 認為轉女成男是覺音《清淨道論》所說十種神變（*iddhi*）中的第二種：變化神變（*vikubbanā iddhi*），見葉均[1987]，中，237、271-272。

<sup>98</sup> Schuster[1981]，56 結論部分：But "changing the female body" is a narrative theme which recurs in many Mahayana sutras. And it is a dramatic event, used as climax of a didactic narrative.

事，令眾生心清淨，何以故？若無希有事，不能令眾生得度」（大正 25，頁 264 中），也不外乎是表達同一旨趣<sup>99</sup>。

前文 (§6.3.) 所引女性說法的佛典中，除了 1.《濡首菩薩無上清淨分衛經》的優婆夷、2.《阿惟越致遮經》的私休女、5.《維摩詰經》的天女以外，都說到以女身得授記的情節，而說到女身授記的，固然有轉女成男的情節，但也有刻意不轉女身的，如《大淨法門經》，佛就直接授記上金光首女，完全不談女性解脫的問題；而《維摩詰經》中的天女，不但不轉女身，還糾正舍利弗要她「轉女身」的要求不合理。總之，在這幾部經典中，已可看出，轉女成男雖被當成是一個重要的問題，但處理的方式不儘一致。

在有轉女成男情節的，都敘述到男女之別不可得，或類似的概念，如《月上女經》先說：「爾時不空見菩薩告月上女作如是言：如是！月上！既不可以女身成佛，汝今何故不轉女身？其女答言：善男子！夫空體者，無迴無轉。一切諸法，亦復如是，云何令我而轉女身？」而且還說了不客氣的話：

---

<sup>99</sup> 神通，後來更被列為是波羅蜜，成為十波羅蜜之一。《大智度論》提及「六波羅蜜外更有何法可莊嚴？」，而說到「有人言：別有智波羅蜜及方便等，於十方如恆河沙等世界中，隨所應度作種種因緣，說法令眾生住六波羅蜜」（大正 25，頁 391 下），這一「有人言」，多少已可看其發展。而《小品經》本身在〈畢定品〉第 83，即是把神通波羅蜜看作是菩薩的重要能力，大正 8，頁 409 下—411 上。

關於菩薩與神通，參看 Gomez[1977]的討論。

「我於當來佛刹之中，無有如是小行小智，名字狹劣，猶如今日舍利弗者，我必當取如是佛刹」(大正 14，頁 620 中一下)，然後再轉女身<sup>100</sup>。

關於轉女成男，有的經典可以看到複雜的情節，例如《須摩提菩薩經》(T 334)，雖然經文不長，八歲的須摩提在聽完佛陀說法後，共有五個希有之事：

一、大目犍連表示懷疑，須摩提作願：「假令我今審實能行此四十事者，三千大千國土，皆當為我六反震動，雨於天華，諸音樂器不鼓自鳴」；

二、「若有未來起菩薩意者，亦當如是；我後不久，亦當如如來無所著等正覺。信如我言，無有虛者，其在眾會皆當一等，悉作金色。尋如所語，輒作金色」；

三、「如今我後亦當逮如來無所著等正覺成慧行安定世間父無上土道法御天人師佛天中天，如是審諦，我今便當變為男子。適作是語，便成男子，頭髮即墮，袈裟著身，便為沙彌」；

四、「須摩提復謂文殊師利言：審我來世當作佛時，使我國中莫有三事。何等為三？一者魔事；二者地獄；三者女人態。若我至誠，我身當如年三十沙門。時，須摩提適作是

---

<sup>100</sup>Ku[1984]，6-10、102-111，即認為：這些經典，一方面，在法性上主張諸法平等，無男無女，但另一方面又轉女成男，二者併列，可說是不一致的，並嘗試給予解明。

語，形體顏色如年三十」；

五、「時須摩提謂文殊師利言：我作佛時，令我國人皆作金色，城郭及地周匝七寶；有七寶樹，令八種行；七寶池水四邊中外，皆生七寶雜色蓮華，及諸雜寶，不多不少，皆悉停等。須摩提言：如仁之國，我之刹土亦當如是，如我至誠者，今在會者當作金色。適作是語，應時眾座皆作金色」。

《月上女經》中的月上女，在佛現神通，一一毛孔出化佛後，月上女以手中蓮花擲佛身上，接著月上又以神力，右手再出一朵蓮花，這樣一共重覆了十次；這十朵蓮花在投向佛身，飛到佛頂時，先後化為華帳；佛陀為月上女授記<sup>101</sup>；月上女得記後，「飛騰虛空，去地高至七多羅樹；既住於彼七多羅已，其女於即轉彼女身，變為男子，即時大地皆悉震動，出大音聲，雨天華雨，出大光明遍照世界」。不但這樣，月上女在空中又以偈讚佛，然後從空而降，頭面禮佛足，就在那時，又有無量千百億佛現前，給月上菩薩授記。

《離垢施女經》中的離垢施女，在「作誠實願」，轉女身，

---

<sup>101</sup> 在授記的情節裡，被授記者往往事先有供養的行為，本文第二節所說的幾個事緣中，然燈佛所供養的燈油，都是行乞得來，這或許是為配合釋尊以女身得預備受記，而作的安排。但即使在釋尊自己得然燈佛授記的事緣，釋尊用來供養的七莖（或五莖）蓮花，是經過一點小波折才買到的（參看田賀龍彥[1966]所列的各種資料）。可以說，然燈佛授記的情節比較平實，甚至可說有一點「寒酸」，而月上女先後變現十朵蓮花來供佛，類似的情節，除了文學筆法外，多少可說明集出者想要表達月上女在修持上的成就。

得佛授記後，「踊在空中，去地八十億七尺，放身光明，照百千億諸佛國土。在世尊上，化現八萬四千琦寶之蓋，以供養佛。則於虛空示無央數神足變化，禮於十方不可稱計如來至真，供養畢訖，尋復來還，住於佛前」。

在這一些經典的論述中，既然男女本性如幻，平等不二，轉女成男本來是不必要的，而從這一些情節來說，再加上種種神力，轉女成男應該看作是一種方便，是神力示現的一環，而不是目的。

§ 6.8.文殊法門教典，在女性說法的情節中，往往敘述到轉女成男，但又不限於此。而在轉女成男的經文中，有的是先轉女身，再得受記；有的是單純受記，但將來會轉女身。無論如何，女身能得很高的成就，似乎不是問題。《文殊師利現寶藏經》就說，文殊三月在舍衛王宮中，淫女、小兒中。「開解五百女人，教化和悅王宮中采女，令得不退轉於無上正真道。使五百童子及五百童女立不退轉，當逮無上正真道；令無數人得聲聞及生天上者」（大正 14，頁 460 中），雖然經文是在說文殊的特立獨行，但宮中采女能得不退轉，表示很高的成就。

總之，文殊法門的女性說法，女性能與聲聞大弟子，還有菩薩，對談法義，辯才無礙，而且往往折服對方。另一方面，又有大神力，展現種種未曾有法，具體表現了女性菩薩的成就；而有的女性菩薩比文殊的發心更早，甚且是文殊過去生

中的老師。這樣的女性形象，顯然與本文第五節耆那教「女性解脫論」所敘述的，形成強烈的對比。如果耆那教天衣派以女性不能參預法義辯論、不能引發神力，來作為女性不能解脫的旁證，而這樣的旁證是當時社會的知見，那麼文殊法門的女性說法，以及轉女成男等示現，是不是對上述耆那教內部論諍所呈現出來「意識型態」的一種反應？

## 【柒】女身受記：《般若經》與《大智度論》的解說

§ 7.1. 般若法門與文殊法門，可說是同源異流，二者在思想上，有其共通之點，但在發展上各有特色。現存的《般若經》中，後漢支婁迦讖譯的《道行般若經》（下稱《道行》），被認為是「最早的大乘經」（Lancaster[1975]），而此經也注意到女性受記的問題，但在敘述的風格，顯然與文殊法門不同。《道行》〈但竭優婆夷品〉第 16 的說法是這樣的（大正 8，頁 458 上～中）：

佛說是時，有優婆夷，從坐起前至佛所，為佛作禮長跪白佛言：我聞是不恐不怖。必降恐怖之處，索阿耨多羅三耶三菩，得阿惟三佛已，當說經。佛笑，口中金色光出。優婆夷即持金華散佛上，持佛威神華，皆不墮地。阿難從坐起，更斐袈裟，前為佛作禮，長跪問佛言：佛不妄笑；既笑，當有所說。佛

言：是怛竭優婆夷，卻後當來世名星宿劫，是中有佛名金華佛。是優婆夷後當棄女人身，更受男子形<sup>102</sup>，卻後當生阿閼佛剎；從阿佛剎去復到一佛剎，從一佛剎復生一佛剎，如是無終極。譬如遮迦越王從一觀復遊一觀，從生至終，足不蹈地。是優婆夷從一佛剎，復到一佛剎，未嘗不見佛。阿難心念：如阿佛剎諸菩薩會者，是為佛會耳！佛知阿難心所念，佛言：是諸菩薩會者，悉度生死已，是優婆夷後當作金華佛<sup>103</sup>，度不

<sup>102</sup> 嚴格說來，此一段經文與阿佛土的「女性觀」，多少所不同，因為阿佛土有女性，那裡的菩薩雖然「在家者少，出家者多」，畢竟還是有一般所理解的家庭。「阿佛淨土是所有佛淨土中，唯一有女性出現的淨土」（釋恆清[1995]，86）。這一段怛竭優婆夷受記的情節，各本的《般若經》說法大致相同，都說她轉女成男之後，才往生阿佛土。Conze[1975]，422 英譯梵本《二萬五千頌般若經》，就很清楚的顯示這一點：This is the last time that this Ganges goddess has been reborn as a woman. She will (in her next birth) cease to be a woman and become a man. He will be reborn in Abhirati, the Buddha-field of Tathagata Aksobhya and will therein lead the holy life. And that Bodhisattva, the great being, will have the name of 'Golden Flower'. After his decease there he will pass from Buddha-field to Buddha-field, and he will never be without the Buddhas, the Lords.關於阿佛世界的特色，以及其與般若法門的關係，參看印順法師[1981]，774—783、789、818-821。

<sup>103</sup> 依支婁迦識譯《阿佛國經》（大正 11，頁 760 中一下），在此一佛土中，阿如來入涅槃的那一天，為眾香手菩薩（Gandhahastin，異譯香象菩薩）授記，名為「羞涇那涇淚頭摩」（Suvarnapadma？漢言：金色蓮華）。此位眾香手菩薩也曾在《般若經》出現，如《道行》所說：「行當如是捷陀訶盡菩薩；捷陀訶盡菩薩在阿佛剎，最尊第一」（大正 8，頁 470 上），顯見在《道行》集出的時代，般若法門與阿佛土，已有密切關係。

怛竭優婆夷轉女成男之後，生在阿佛土，名叫金華菩薩（如《大品》，大正 8，頁 349 下），依梵本（Kimura[1990]，190-191），金華菩薩是 Suvarnapuspa，與眾香手菩薩成佛的名號，並不相同；而且金華菩薩在阿佛土壽終之後，是從一佛剎到一佛剎，行菩薩道，經文沒有明說他是在那一佛土成佛。

可計阿羅漢，令般泥洹。是時，佛剎中無有禽獸盜賊，無有斷水漿、若穀貴病疫者，其餘惡事悉無有。阿難問佛：是優婆夷從何佛已來作功德？佛言：乃昔提和竭羅佛所作功德，初發意求佛。提和竭羅佛時，亦復持金華散佛上，願言：持是功德施與，作阿耨多羅三耶三菩者。佛言：如我持五華散提和竭羅佛上，即逮得無所從生法樂，於中立，授我決言：卻後無數劫，若當為釋迦文佛。是優婆夷爾時見我從佛授決，其心亦念：我亦當授決得阿耨多羅三耶三菩，如是菩薩受決。佛語阿難：是恒竭優婆夷於提和竭羅佛所，初發起本阿耨多羅三耶三菩阿惟三佛。阿難白佛言：是恒竭優婆夷所求已度？佛言：已度！

§ 7.2. 《道行》此段經文，平白直敘，既沒有動人的情節，也沒有出人意表的對話，與文殊法門類似意旨的經文，在風格上，完全不同，這或許是學風的關係。

《道行》雖然說到，恒竭優婆夷後來會棄女人身，得男子形，已經觸及女身解脫的問題，但重點是佛陀給她授記，沒有猶豫。

嗣後《般若經》不斷擴編，這段經文一直被保留。《大智度論》在解釋《小品》此段經文時，就說到（大正 25，頁 591 中～頁 592 上）：

問曰：是女福德，應久轉女人，何以方於阿佛國乃轉女身？  
答曰：世間五欲難斷，女人著欲情多故。雖世世行諸福德，不能得男子身。今得授記，諸煩惱折薄，是故於阿佛國，方得

男子身<sup>104</sup>。有人言：此女宿世以人多輕女人故，願女身受記，如是等因緣，不轉女身而得受記。復次，經說女人五礙，不說不得受記，是故不應生難。阿難聞是女人，無量劫中從一佛國至一佛國，廣集功德，當來得淨佛世界。其中菩薩皆有三十二相，八十種隨形好，無量光明。是故阿難歎未曾有，能如是淨佛國土，便為如佛會。佛可其言已，阿難等疑此女人希有，聞少法而得大果報。是阿難問：是女人從何處殖諸德本？佛答：「定光佛授我記時，是女人持金華散佛，彼作是願；此人後成佛時，亦當受與我記」。從彼種善根，今得果報。

其中，「女人五礙」是《多界經》等不少聲聞佛典所說的，而《大智度論》除了把《多界經》判為不了義外（見本文§ 4. 5.），而在解釋佛給此優婆夷授記，又進一步說「經說女人五礙，不說不得受記，是故不應生難」。的確，《多界經》經文只說「女性成佛，無有是處」，並沒有說不能授記。這樣的「文義解釋」，是不是強為之解，也許有不同的看法，但《大智度論》顯然試著給經文新的解釋。

§ 7.3. 《從原始佛法以來，經典在敘述教法時，如果是給不特定大眾的教說，在稱呼時，往往是善男子、善女人（族姓子、族性女）併舉。那麼經文的訴求對象，顯然是兼及二者。此一現象，在大乘經典特別顯著。

---

<sup>104</sup> 《大智度論》此段解說，是說金華菩薩到阿佛土才轉女身，與經文不同。

《大品》「三嘆品」第30，有一段經文（大正25，頁457下）：

A. 憍尸迦！若菩薩摩訶薩，若比丘，若比丘尼，若優婆塞，若優婆夷，若諸天子，若諸天女，於是般若波羅蜜，若聽、受持，親近、讀誦，為他說，正憶念，不離薩婆若心：諸天子！是人，魔若魔天不能得其便。

B. 何以故？是善男子、善女人，諦了知色空，空不能得空便，無相不能得無相便，無作不能得無作便；諦了知受、想、行、識空，空不能得空便，乃至無作不能得無作便；乃至諦了知一切種智空，空不能得空便，乃至無作不能得無作便。

經文的 A 段先說「菩薩摩訶薩」，但在 B 段卻轉而為善男子、善女人，《大智度論》的解說是：

問曰：餘處皆言菩薩摩訶薩，今何以言善男子、善女人？答曰：先說實相智慧難受，以能受故，則是菩薩摩訶薩。今說供養、受持、讀誦等，雜說故，稱得善男子、善女人。復次，經中說女人有五礙，不得作釋提桓因、梵王、魔王、轉輪聖王、佛。聞是五礙不得作佛，女人心退，不能發意。或有說法者，不為女人說佛道。是故佛此間說善男子、善女人。女人可得作佛，非不轉女身也。五礙者，說一身事。（大正25，頁459上）

這一段的說明，考慮很周詳。大乘是以求取佛道為目標，而大乘經教化的對象又兼及兩性；如果拘泥於「女性五礙」，等於是說勸導女性來學大乘佛法，卻又告訴她們不能成就，這在情理上是否可通，是很明白的。「女性五礙」這樣的說

法，會造成「女人心退，不能發意」；也可能使教化者索性不為女性說佛道。如此一來，與佛法普化無方的精神，是相矛盾的。

菩薩求證佛道，要累積許多福德智慧資糧，要經過多生多劫的努力。以釋尊來說，在經論中，有三阿僧祇劫又百劫、四阿僧祇劫十萬劫、七阿僧祇劫等等不同的說法，雖然不一致，但總是很長的時間<sup>105</sup>。按照《大毘婆沙論》的說法，釋尊在修學菩薩道的過程裡，逢事了二十幾萬位佛陀，可見其久遠。而在這麼長的過程中，往將來看，每一生中的每一時點，所作所為，都與往後的成佛資糧有關；往過去看，則每一生，都可能要承擔更過去生中行為的結果。菩薩道就是在這不斷累積資糧與酬報舊業的情況中，持續下去，有可能前進，也可能後退，重點在於起心動念，所作所為是否契合菩薩行。即使作最不利的解釋：轉生女性是惡業的表徵，但這是「說一身事」；對於菩薩行持，是不會有影響的。

---

<sup>105</sup> 釋尊成佛歷時多久，各種經典有不同的說法（本文§2.7之（2））。雖然釋尊成佛，成為菩薩道的典範，但每位菩薩成佛所需的時間，很難確定要多久。本文所引各經典，在授記的情節裡，釋尊預計每位菩薩在何時成佛，長短不一。在佛典裡，有的經文說到菩薩發心要「為一一眾生，無量百千億劫，代受地獄中苦，乃至是眾生入無餘涅槃。以是法故，為是眾生，受諸勤苦，是諸眾生入無餘涅槃已，然後自種善根，無量百千億阿僧祇劫，當得阿耨多羅三藐三菩提」（《小品》〈金剛品〉第 13，大正 8，頁 243 下），這樣的時間，充份的顯示菩薩不急求自了，而任重致遠，不疲不厭的精神。

§ 7.4.原始佛法就已經有四沙門果，或是四雙八輩等不同的概念，隨著修證理論的發展，各種的賢聖行位階，不斷出現。有的著重賢聖的果證，也兼及所斷的煩惱，有的則是在於其修行方法的特徵，不一而足。這樣的分別，有其事實的須要，也是事理使然，能使行者與信者，對修行的目標與次第，能一目了然，綱舉目張。這樣的需求，在大乘佛法，更為迫切。

釋尊成佛，可說是人間成佛最具體，也可能是這一時期唯一的典範，但他過去久遠的修行，功德輾轉增上，無量本生所傳說的德行，固然足以顯示其大行，如果不予條理，未免混亂，所以在不斷集出的佛傳中，已可看到釋尊修行的行位。各種佛傳說法雖然不一，但也有共同之處。

大乘佛法與釋尊本生的傳出，有密切的關係，也受到其影響，很快就有菩薩行位的觀念，《道行》這一部最早的大乘經典（之一），整部經可說是以菩薩行位作架構，而展現般若法門的次第深入（印順[1981]，658—665）。菩薩行位，最常見的是各種的十地說。《大品般若經》說到二種十地：一、共聲聞十地；二、但菩薩十地。這一些在《大品般若經》與《大智度論》已有詳細的說明。在「但菩薩十地」中，第七地，無疑是菩薩行重要的轉捩點。

依經文的說法，第七地菩薩有「二十見不應著」，還有「應具足二十法」，而且略有解說（大正8，頁358下一頁359上）；

《大智度論》則揉合經文，從多方面來描寫第七地菩薩：1. 上菩薩位；2.不墮聲聞辟支佛地；3.住阿鞞跋致地（不退轉地）；4.得六神通；5.證得無生法忍；6.得佛授記。

得無生法忍，蒙佛授記的不退轉菩薩，可稱之為法性菩薩，這樣的菩薩已經不是結業生身，《大智度論》所說的法性菩薩，大致是這樣的：

- 1.菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍，受記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生（卷75，大正25，頁590下）。
- 2.或有菩薩得無生法忍，法性生身，在七住地，住五神通，變身如佛，教化眾生（卷29，大正25，頁273中）。
- 3.菩薩住七地中時，欲取涅槃。爾時，有種種因緣，及十方諸佛擁護，還生心欲度眾生；好莊嚴神通，隨意自在，乃至無量無邊世界中無所罣礙，見諸佛國，亦不取佛國相。（卷50，大正25，頁418上）。
- 4.復次，七住菩薩得一切諸法實相智慧，是時，莊嚴佛土，教化眾生，供養諸佛，得大神通。能分一身作無數耳，一一身皆雨七寶、華香、幡蓋，化作大燈如須彌山，供養十方佛及菩薩僧；復以妙音讚頌佛德，禮拜供養，恭敬將迎。復次，是菩薩於一切十方無量餓鬼國中，兩種飲食、衣被，令其充滿；得滿足已，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。復至畜生道中，令其自善，無相害意，除其畏怖，隨其所須，口各令充足；得滿足已，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。於地獄無量苦中，能令地獄

火滅湯冷，罪息心善，除其飢渴，得生天上、人中；以此因緣故，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。若十方人，貧窮者給之以財，富貴者施以異色，令其歡喜；以此因緣故，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。若至欲天中，令其除卻天上欲樂，施以妙寶法樂，令其歡喜；以此因緣故，皆發阿耨多羅三藐三菩提心。若至色天中，除其樂著，以菩薩禪法而娛樂之；以此因緣故，皆發阿耨多羅三藐三菩提心（卷12，大正25，頁146上）。

5.是菩薩有二種：一者、生死肉身；二者、法性生身。得無生忍法，斷諸煩惱，捨是身後，得法性生身。（卷74，大正25，頁580上）。

6.得無生法忍菩薩，行是六波羅蜜為難。所以者何？得無生法忍寂滅心，應受涅槃樂，而捨此寂滅樂，入眾生中受種種身，或為賤人，或為畜生等，是則為難！（卷87，大正25，頁675上）。

7.如本生經說：菩薩受畜生身，為人說法，人以希有故，無不信受。又謂畜生心直不誑故（卷93，大正25，頁712上）。

這一些引文，具體的說明，得無生法忍的法性生身菩薩，能隨意入六道，受種種身，甚至到他方世界，從一佛剎到另一佛剎。法性菩薩已經不是男性、女性，這樣的概念所能侷限的。

按照《大智度論》解說的理路，「女性五礙」並沒有說女性不能得授記，而這樣的菩薩如果得無生法忍，「捨是身後，

得法性生身」，法身菩薩要生而為男為女，是隨意而生，而不是隨業生，那麼就沒有轉女成男的問題；即使有此一行為，應該只是一種示現。

§ 7.5.另一個與女性不能成佛有關的，是三十二相的問題，因為其中有被認為專屬於男性所有的特徵<sup>106</sup>。《大智度論》在好幾個地方討論到三十二相的問題，其重點大致有：1.對說一切有部，特別是毘婆沙師，所說的種三十二相的時間、處所，以及什麼有情可以種三十二相等等，表示不同意見；2.世諦才說三十二相；第一義諦是說無相；3.三十二相是屬於福德因緣；4.世俗的人也可以有三十二相（中的若干相）；5.佛的三十二相超過轉輪聖王所具有的；6.菩薩為度眾生，也可以變身如佛而有三十二相；三十二相也是為引導眾生，所以「為著名字眾生故，說無相；為知諸法假名眾生故，說三十二相」；佛身相應該是無量，但為攝受眾生才有三十二相，而且是「隨此間閻浮提中天竺國人所好，則為現三十二相」。

特別是，所謂為印度人所喜好而現三十二相，似乎指佛陀如果是在別處示現，其身相外表，是不是一定要如何，在《大智度論》看來，似乎是可以討論的，為了說明這一點，

---

<sup>106</sup>平川彰[1992]，379；Kajiyama[1982]，65；Schuster[1981]，27-28；釋恆清[1995]，43。參看本文§4.7.之（四），關於聲聞佛典中，「大丈夫」的意義。

《大智度論》還說到：

又眾生不貴纖長指及網縵，以長指利爪為羅剎相，以網縵為水鳥相，造事不便；如著手衣，何用是為？如罽賓國彌帝隸力利菩薩，手網縵，其父惡以為怪，以刀割之，言我子何緣如鳥？有人不好肩圓大，以為似腫；有以腹不現，無腹如餓相；亦有人以青眼為不好，但好白黑分明。是故佛隨眾生所好而為現相，如是等無有常定」（大正25，頁684上）。

另外，三十二相的陰藏相是如何獲得的？在《大智度論》與《瑜伽師地論》可以看到不同的說法：

- a.如求者意施，不待言故，得陰藏相（大正25，頁114中）。
- b.多修慚愧及斷邪淫，以房舍、衣服、覆蓋之物用布施故，得陰藏相如馬王（大正25，頁273下）。
- c.於被他擯無依有情，以法以正慈悲攝受，修習慚愧，施他衣服，是故感得勢峰藏密（大正30，頁567下）。

除了論書的解說外，在前述的《離垢施經》，佛陀說了四事可得三十二相、四事可得八十種好：「菩薩有四事法，而致逮得三十二相。何謂為四？割己珍寶，則以供散如來塔寺；以種種香合作香油而塗熏之；若復然燈，散種種華；順敬賢聖，而行道教」；「菩薩有四事法，而能成就八十種好。何謂為四？常以敷設若干法座；供事他人，謙遜無厭；數數往詣，奉見法師；勸化眾生，使人佛道」（大正 12，頁 95 中～下）。而在《優婆夷淨行法門經》(T 579)，從經名就知道，

是以女性為說法對象，其中也說到修學三十二相的種種因緣（大正 14，頁 954 下～頁 960 上）。從這些因緣看來，並無只有男性才作得到的意味。

§ 7.6. 女性五礙這樣的觀念，在文殊法門與般若法門，受到徹底的檢討、反省。可以說女性成佛的障礙，至少在理論上，已經得到充份的解釋，這在《法華經》處理一切眾生成佛的問題，就可以看出來。

依中國古來的解說，《法華經》是「開三顯一」、「會三歸一」的一佛乘經典，「唯有一佛乘，無二亦無三」（大正 9，頁 8 上）。表現此一思想的方式，一方面，用種種譬喻，「火宅喻」、「窮子喻」、「雲雨喻」、「化城喻」、「繫珠喻」、「項珠喻」等，來說明聲聞佛法的涅槃是不究竟的，以及眾生成佛的可能性與必然性。在另一方面，則特別重視授記，所以《法華經》除了敘述過去佛的授記外，還有釋尊為聲聞弟子授記。佛言不虛，給已經入滅的聲聞弟子授記，儘管是不可思議，但這強化了一切眾生成佛的宗教印象。

從形式上來看，女人五礙中的女性不得作佛，對《法華經》一佛乘思想，顯然是一大阻礙。而《法華經》成立於「般若法門」、「文殊法門」的基礎上<sup>107</sup>。但因為有了《般若經》與

---

<sup>107</sup> 參考印順法師[1981]，1181-1184 的討論。至於詳細的內容，因為涉及思想發展的可能傾向，自然會有不同的解說。「文殊法門」、「般若法門」與《法華經》之間的關係，相當複雜，筆者擬另以專文討論。

文殊法門這樣的理解，讓《法華經》所有眾生都能成佛，甚至都要成佛，在理論上有了更堅實的基礎。所以《法華經》〈提婆達多品〉第 12，八歲的龍女，在舍利弗提出女人五礙的質疑後，馬上轉為男子，直接到南方的無垢世界，坐寶蓮華，成等正覺（大正 9，頁 135 下）；接著又在〈勸持品〉第 13，佛為姨母摩訶波闍波提比丘尼、耶輸陀羅比丘尼授記（大正 9，頁 136 上～中）。

§ 7.7. 本文第貳節所說的（§2.1.-§2.6.），釋尊前生曾以女身得預備受記，而從這事緣看來，似乎是嘗試突破女性六（五）礙的障礙，而這些預備受記的事緣，都是聲聞佛典或是與聲聞佛法關係密切的本生類經。

在大乘佛法，除了涉及授記之外，還有以轉女成男的方式來處理。在以女性為說法者或當機者的大乘經典中，以女身得受記，而涉及轉女成男的，時點大致有三：1.得記前轉女身；2.得記後當場轉女身；3.得記而壽終之後，來生轉女身。換言之，大乘佛法也許認為轉女身是重要的，但並沒有嚴重到非轉女身不可，所以有的經典根本不談轉女身。

總之，在文殊法門與般若法門的理解，女性修學大乘佛法的歷程，是沒什麼障礙的。大乘經以善男子、善女人，為說法的對象，沒有強作分別；開始的時候如此，而其所開示的修學方法，也沒有專屬男性的意味。特別是在十地等菩薩行

位的觀念確立之後，女身受記是水到渠成，而得受記，證無生法忍，這樣的菩薩，已非男女之別所能限量<sup>108</sup>。

Jaini ([1991], 23, #43) 曾說：「男性成就是成佛的先決條件。在佛典中，不管是巴利文還是梵文，全沒有提到女性佛陀(female Buddha)。對於女性偏見，必然是根深蒂固的」。這是因為 Jaini ([1989]) 在處理《五十本生集》 (§2.5.) 時，注意到受記成佛八條件 (§3.1.)。但如果把重點放在釋尊以女身得「預備受記」，似乎可以看出佛典集出者的用心，可能就有不同的看法，而到了大乘佛法，女身受記已不是問題，法身菩薩既已非男女觀念所限量，自然不會有女性佛陀是否存在的問題。

§ 7.8. 聲聞佛典的女性六礙，雖然在嗣後佛法的發展中，引起一些波濤，但在解脫平等的原則之下，女性成佛的可能性，從女性菩薩（及其說法），女身受記，法性菩薩，乃至淨土法門的女人往生，以及《法華經》的女性成佛等概念的發展之後，按理女性六礙已經不是問題。但《超日明三昧經》有女性五礙之外，又說到「三障」<sup>109</sup>；現行梵本《法華經》所提到的女性五礙內容已有變更，連大乘佛法發展出來的不

---

<sup>108</sup> 反參 Paul[1985], 212, note 7: 第八地的不退轉菩薩只表現為男性，即使說善男子、善女人都可能為菩薩。這樣的看法主要是參考 Dayal[1932], 223-225, 而 Dayal 就是引用《法華經》、Mahāvastu( 按即 Jones[1949], 81)-《瑜伽師地論》等。

<sup>109</sup> Kajiyama[1982], 55-56、61-62。

退轉菩薩，都列進來；《瑜伽師地論》也說「非女身能證無上正等菩提」（大正 30，頁 500 上）。在在顯示，女性六礙好像不單純是佛法的問題。

## 【捌】結論：多元的佛教女性觀

§ 8.1.《多界經》以近乎誡命的方式，提出了「女性六礙」，雖然後來減為「女性五礙」，但律典，以及《舍利弗阿毘曇》、《施設論》，乃至巴利《分別論》等論書，都說到女性五礙，可見此一觀念流傳很廣。但女性五礙觀念的出現，在文義上，在理論上，都有討論的空間。本文第肆節嘗試從不同的脈絡，來理解女性六礙。在聲聞佛法，既然不以成佛為教化目標，女性五礙中的不能成佛，意義不大；其餘的四種是世間法，相較於阿羅漢的出世間聖果，也不足以顯示女性能力不足，所以女性六礙這樣的教說，出現在聲聞佛典，有點突兀。

§ 8.2.二十二根，是很早就成立的類集，其中分別了男、女根；這樣的區別，有著業報、生理、心理，以及社會文化等不同面相的考量，但就聲聞佛法所著重的解脫道來說，二十二根，勿寧是以憂喜苦樂捨，信進念定慧等等心理層面，較為重要；男根、女根的分別，似乎單純的在於事實的陳述。

女性為什麼會有六礙？《施設論》提出了解說，主要是指女性心性柔弱，決斷力不夠，這也是在心理層面的發揮。但《大毘婆沙論》對《施設論》的解說，表示了不同意見，而本文§4.7.所引的幾段《大毘婆沙論》，可知若干修持上的成就，女性是否能達成，的確一直有人在懷疑，而《大毘婆沙論》大都採肯定見解，可知女性六礙背後的理論根據，即使在聲聞佛法也有不同的看法。

§ 8.3 除了《大毘婆沙論》在義理方面，消解女性五礙所引生的疑義外，新集出的佛典，也嘗試從不同方向來思考。佛陀的本生、譬喻、因緣等類集，所說的釋尊以女身得「預備受記」，或許就是解決的一種方法。《生經》、《六度集經》、《賢愚經》與《增一阿含經》 (§2.1.至§2.4.) 等所收的「預備受記」，雖然用意相同，基本架構也沒有太大的差別，但所述的情節各異，顯示不同的經典集出者，試圖「撞擊」女性不能成佛的經說（或是理念）。

§ 8.4. 大乘佛法既以求取佛道為目標，以發菩提心為開端，而開展出菩薩道，這樣的修學，是以一切的有情為對象，那麼女性不能成佛，無疑是對大乘理念的宏傳，有很大的阻礙。在《道行般若經》，佛陀給予怛竭優婆夷授記（本文§7.1.），沒有一點猶豫，這是大乘對此一問題的基本觀念。而《大智度論》的解說，把女性五礙看作是不了義，而

且說女性五礙並沒有限制女身受記、「五礙者，說一身事」，可說在理論上更進一步的確認大乘的基本觀念。

另一方面，文殊法門用充滿張力的方式，直接回應女性六礙所賴以成立的觀念，女性菩薩曾是文殊的老師，而其無礙辯才，折服聲聞弟子與其他菩薩；轉女成男，以及其他神變，無非是在展現女性的上根法器，在行持上的成就。

§ 8.5.單從思想發展的軌跡上，在經過《般若經》、文殊法門的疏解之後，女性五礙應該已經得到充分的解釋，但在後出的文獻上，卻一直可以看到女性五礙的成份。那麼，女性五礙應該不單純是佛教理論本身的問題。在耆那教教的歷史，「女性解脫論」這樣的爭論，起源不會太遲，而且爭議不斷，從古代延續到現代。兩相對照，可知佛教的女性是：不孤、有鄰。而耆那教天衣派主張女性不能解脫的理由 (§5.2.)，在形式與內容上，竟然與《施設論》與《大毘婆沙論》所看到的，若合符節。在釋尊的時代，耆那教與佛教，同屬恆河中下游地區的新興沙門教團，彼此有交流、往來，是極為自然的，佛滅後，耆那教傳播的地區，似乎也與佛教大致相同，甚至還有大乘佛典說到尼乾子，也就是耆那教徒。彼此的影響，究竟到什麼程度，內容如何，還要進一步研究。但仍可以看出，女性五礙這樣的觀念，很可能不單單是佛教、耆那教的問題，而是在一定文化脈絡之下的共同現象。

§ 8.6.巴利《本生譚因緣論》的「極遠因緣」，說到受記成佛的八條件。本來，在巴利佛典所代表的佛法裏，受記成佛是極為稀少的，談這種受記的條件似乎沒有那麼重要。特別是在巴利佛典所傳的釋尊得然燈佛授記事緣中，根本沒有女性受記的問題。不經意的把成就男性列為條件，此一作法的背後，是否顯示了另一種價值判斷？而在完全不同的時空中，《五十本生集》 (§2.5.) 與錫蘭的 *Saddharmāṃkārāya* (§2.6.)，竟然分別談到釋尊以女身得「預備受記」，這到底只是單純的宗教內部尊重傳統而來的摭取舊說？還是也在反應一定的價值觀？如果這也與女性五礙有關，那麼此一議題很可能不單單只是某一文化所產生的特殊現象，幾乎可說是「事物之本質」，是屬於既古老又現代，既普遍又個別的議題。

§ 8.7.佛教的沙門教團，一開始就是採取平等的原則，此一原則是在多方面表現出來的，例如各種姓的人，不管出身如何，只要進入僧團，就捨棄原有的階級差別；還有佛陀允許，甚至可說是鼓勵比丘，用各自的母語來說法；佛陀遊化諸國，是人間比丘的風格，而其弟子也各有其文化、社會背景。佛教教團從一開始，就這樣的有著多元的文化，而且不斷的與當時當地的社會、文化，有所互動。在「女性與宗教」這樣的議題上，佛教的「解脫的男女平等」、「制度的男性優越」、「修行的厭惡女性」（釋恆清[1995]，28~44），無非

是從不同的角度呈現佛教的「女性政策」，裡面含有佛教自身的見地，也有來自外部的影響，所以在「厭惡女性」的論述之外，在佛典也可看到對女性有不同評價的文化影子<sup>110</sup>：

1. 婆羅門教傳統的家父長制，規定對家父長單方面要絕對服從，佛教一開始就打破這種觀念。婆羅門用梵語 *pitr* 這個字的雙數形，表示雙親，這種用法在原始佛教聖典裡已不存在，而改以「母和父」表示雙親，先提「母」這個用法，所呈現的或許是達羅維茶人的母系家族觀念。以「母和父」表示雙親，在往後的印度佛教中，一直出現，但這種表現法，並未被堅持家父長制的古代中國人所接受，因此漢譯佛典都把它改為「父和母」（中村元[1995]，211）。

2. 舍利弗與滿慈子，這二位當時的佛教領袖，都是「從母作字」（《中阿含經》《七車經》，大正 1，頁 413 中），類似於今天的從母性，而所以如此，似乎沒有特別的原因；正是沒有特別的原因，很可能在他們二人所出生的家族，是理所當然的，也就是母系社會的文化。

3. 《中阿含經》《分別聖諦經》說：舍梨子比丘生諸梵行，猶如生母；目連比丘長養諸梵行，猶如養母<sup>111</sup>。是以諸梵行

---

<sup>110</sup> Paul[1985]，分別以「誘惑者」、「母親」、「比丘尼」、「善知識」等角度，來論述佛教的女性觀。

<sup>111</sup> Bhikkhu Nāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，1097 就巴利本，譯作：Sariputta is like a mother; Moggallāna is like a nurse. 至於《四諦經》(T 32) 則譯作：舍利曰比丘如母生，目捷連比丘如母供養。大正 1，頁 814 中。

者，應奉事供養恭敬禮拜舍梨子、目乾連比丘。所以者何？舍梨子·目乾連比丘為諸梵行者，求義及饒益，求安隱快樂（大正 1，頁 467 中）。因為佛陀的雙賢弟子，舍利弗能引導弟子入於正道，而目乾連能帶領弟子到達涅槃。這是用女性的生育、長養的功能，來譬喻此二大弟子的教化。到後來，大乘般若法門，更說：般若是三世諸佛之母。這可能是源自「女性崇拜」的信仰（Conze[1967]，125）。

§ 8.8.總之，男女有別，是社會的現實，依佛教的解說，這是源自業力而生的不同存在狀態。但這樣的男女之別，有宗教，文化，社會制度，乃至心理層面的義義，在人類社會中，從各方面表現出來。而佛教一開始，也就是原始佛法的時代，在現存經典所看到的，女性解脫也許只是想當然爾，後來的大乘經論，嘗試給予理論上的說明。

在理想的社會中，「如大乘經有他方淨土的傳述，除阿佛土以外，都是沒有女人的淨土。沒有女性，也就無所謂男性！淨土中沒有男女眷屬的關係；衣食是自然而來的，也就沒有職業與生活問題；沒有國家的權力機構。這樣的淨土，淨土的佛教，只能是大乘行者的理想、希望，或出於禪觀的內心經驗，不能看作印度大乘佛教實際情況的反映。在大乘佛教中，表現為願生他方淨土；女人怎樣修行，下一生才能成為男子！或女人現生就轉變為男子（智證大乘不一定如

此)。這是當時印度一般佛教界，面對雜亂苦惱的現實世間，社會重男輕女所引起的出離思想」（印順[1981]，1258—1259），但回到現實的社會，男女之別的「共業」，幾乎不曾泯除，這自然反應在佛教的「制度」上。

另一方面，在男女的互動中，特別是在修行上，有現代學者所稱的「厭惡女性」（misogyny）的傾向，也就是描述女性的「醜態」，數說女性的不是。即使《大智度論》肯定女性成佛，但在描述女性過惡時，也說「於諸衰中，女衰最重」（大正 25，頁 165 下～頁 166 中）。不過，這與其說是對女性的厭惡，倒不如說是對情欲本身的態度，所以《大智度論》本身解說是「果中說因」：「亦如人食百斤金，金不可食，金是食因，故言食金。佛言：女人為戒垢，女人非戒垢，是戒垢因故，言女人為戒垢。如人從高處墮未至地，言此人死，雖未死，知必死故，言此人死。」（大正 25，頁 82 中），這樣的看法，可能是引自《大毘婆沙論》「如於垢具立以垢名，如伽他說：女是梵行垢，女損害眾生；苦，梵行所淨，非由水能洗。女實非垢，勝義垢者，謂貪瞋癡，然伽他中說女為垢，是垢具故」（卷 1，大正 27，頁 3 中～下）。在這樣的理解之下，女性所以造成修行上的障礙，真正的問題是貪瞋癡，只不過是貪瞋癡，在男女互動中，被投射到女性身上，而被看作是承載貪瞋癡的工具，但男性同樣也會承載這樣的

煩惱<sup>112</sup>。

總而言之，女身受記，是大乘佛法對女性五礙所賴以存在的那種意識型態的一種反應；在佛典可以看到，女性五礙或他所賴以存在的意識型態，在不同時代，用不一樣的方式，表現在不同的層面，但佛典的集出者或論師，乃至於佛法的宏傳者、修持者，總是會嘗試消解此種可能引生的緊張關係。

---

<sup>112</sup> 《雜阿含經》的〈比丘尼相應〉共有 10 經，都是在說魔王「化作年少，容貌端正」，前來誘惑比丘尼，但都被比丘尼識破，大正 2，頁 325—頁 328（《漢譯南傳》，第 13 冊，218—230）。如果對照〈魔相應〉部分的內容（參本文§4.8.），應該可以說明，所謂的「誘惑者」，其實不是具體形相的男或女，而是「天魔」所象徵的種種五欲。

## 【參考書目及略語表】

DPPN = Malalasekara, G. P., Dictionary of Pali Proper Names,  
2 vols., London: Pali Text Society, 1937-1938  
(Reprinted: 1983) .

《印佛固辭》 = 赤沼智善[1931]。

《漢譯南傳》 = 《漢譯南傳大藏經》，元亨寺漢譯南傳大藏  
經編譯委員會，高雄：元亨寺妙林出版社，70冊，  
1990—1998。

印順法師

[1971]《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。1988二版。

[1981]《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。

[1983]《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。

[1993]〈讀「大藏經」雜記〉，收在《法雨集》，第三冊，  
頁221-頁291，台北：正聞。

釋恆清

[1995]《菩提道上的善女人》，台北：東大。

蔣忠新

[1988]《梵文妙法蓮華經寫本》，北京：中國社會科學出版  
社。

葉均 (譯)

[1987]《清淨道論》，三冊，收在《世界佛學名著譯叢》87，  
台北：華宇。

大鹿實秋

- [1971] 〈《大智度論》の女性觀〉，《印度學佛教學研究》  
19.2：848—852。

平川彰

- [1992] 《初期大乘佛教の研究》I，平川彰著作集第三卷，  
東京：春秋社，第二刷。

中村元著 / 見愍等譯

- [1995] 《原始佛教：其思想與生活》，嘉義：香光。

田賀龍彥

- [1966] 〈燃燈佛授記について〉，坂本幸男等著，  
《金倉博士古稀記念論文集》，京都：平樂寺書店  
[1974] 《授記思想の源流と展開》，京都：平樂寺書店  
[1983] 〈授記と譬喩〉，收在平川彰編，《講座大乘佛教4・  
法華思想》，東京：春秋社。

赤沼智善

- [1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和50  
年復刊）  
[1997] 〈燃燈佛の研究〉，《赤沼智善著作選集》第一卷，  
新潟縣：赤沼智善著作選集刊行會，頁537～頁557。

永田瑞

- [1975] 〈龍樹の女性觀〉，《印度學佛教學研究》23.2：  
675-676。

[1980a] 〈《大智度論》の女性觀〉，《印度學佛教學研究》  
28.2：708—711。

[1980b] 〈《大智度論》の母性觀〉，《印度學佛教學研究》  
29.1：266—269。

廣岡郁

[1990] 〈《大智度論》に見られる女性觀〉，《真宗研究》  
34：15—27。

田邊和子

[1980] 〈Paññāsa-jātaka中のsudhana-jātakaについて〉，《印  
度學佛教學研究》，28.2。

[1985] 〈Paññāsa-jātaka中のSurūparāja-jātakaについて〉，《印  
度學佛教學研究》，32.2。

Bhikkhu Bodhi

[1992] IN: Buddhist Publication Society Newsletter, No. 21,  
spring

Bhikkhu Ñāṇamoli / Bhikkhu Bodhi, trans.

[1995] The Middle Length Discourses of the Buddha, A New  
Translation of the Majjhima Nikāya, Kandy, Sri Lanka:  
Buddhist Publication Society.

Conze, Edward

[1967] "The Development of Prajñāpāramitā Thought," IN:  
Thirty Years of Buddhist Studies, Oxford: Bruno  
Cassier, pp. 123-147.

[1975] The Large Sūtra on Perfect Wisdom, with the divisions of the Abhisamayālaṃkāra (All the three parts together), Berkeley : University of California Press, 1975 ( reprint : Delhi : Motilal, 1990).

Crosby, Kate

[1999] "History Versus Modern Myth: The Abhayagirivihāra, the Vimuttimagga and Yogācara Meditation," Journal of Indian Philosophy 27.6:503-550.

Dayal, Har

[1932] The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, reprint in Delhi by Motilal Banarsidass, 1975.

Gombrich, Richard

[1980] "The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition," IN: Somaratna Balasooriya et al. eds., Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula, London: Gordon Fraser, pp. 60-73.

Gomez, Luis

[1977] "The Bodhisattva as Wonder-worker," IN: Lewis Lancaster, ed. Prajñāpāramitā and Related Systems, Studies in Honor of Edward Conze, Berkeley Buddhist Studies Series 1, Berkeley: The Group in Buddhist Studies, pp.221-261.

[1996] The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of

Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sutra, Honolulu: University of Hawaii Press.

Harrison, Paul

[1997] "Women in the Pure Land: Some Reflections on Textual Sources," draft paper for the Third Chung-Hwa International Conference on Buddhism, Taipei, 19-21 July, 1997. Published in Journal of Indian Philosophy, vol. 6, no. 6, pp. 553-572.

Horner, I. B.

[1930] Women under Primitive Buddhism, London: George Routledge.

Jaini, P. S.

[1980] Paññāsa-Jātaka or Zimme Paṇṇāsa (in the Burmese Recension), Vol. I, London: Pali Text Society.

[1983] Paññāsa-Jātaka or Zimme Paṇṇāsa (in the Burmese Recension), Vol. II, London: Pali Text Society, pp. 396-402.

[1986] Apocryphal Birth-Stories (Paññāsa-Jātaka), Vol. II, London: Pali Text Society, pp.85-91.

[1989] "Paṭipadānājātaka: Gautama's last Female Incarnation," IN: N. H. Amtani, ed. Amalā Prajñā: Aspects of Buddhist

Studies, Professor P. V. Bapat Felicitation Volume, Delhi:  
Sri Satguru, pp. 33-39.

[1991] Gender and Salvation, Jaina Debates on the Spiritual  
Liberation of Women, Berkeley: University of California  
Press.

Jayawickrama, N. A., trans.

[1990] The Story of Gotama Buddha (Jātaka-nidāna) , London:  
Pali Text Society.

Jones, J. J. trans.

[1949] The Mahāvastu, Translated from the Buddhist Sanskrit,  
Vol. I, London: Pali Text Society, 1987 reprint.

[1952] The Mahāvastu, Translated from the Buddhist Sanskrit,  
Vol. II, London: Pali Text Society, 1976 reprint.

[1956] The Mahāvastu, Translated from the Buddhist Sanskrit,  
Vol. III, London: Pali Text Society, 1978 reprint.

Kajiyama, Yuichi

[1982] "Women in Buddhism", Eastern Buddhist 15.2:53—70.

Kimura, Takayasu (木村高尉)

[1990] Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā IV , Tokyo :  
Sankibo (山喜房佛書林) 。

Ku, Cheng-mei

[1984] The Mahāyānic View of Women: A Doctrinal Study,  
Madison: University of Wisconsin. Ph.D. dissertation.

Lamotte, É.

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra) de Nāgārjuna:

[1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1944, Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain, vol.25, Louvain-la-neuve, 1981.

[1949] Tome II: Chapitres XVI-XXX, Bibl. du Muséon, vol. 18, Louvain, 1949, Réimpression: PIOL, vol.26, Louvain-la-neuve, 1981.

[1970] Tome III: Chapitres XXXI-XLII, avec une nouvelle Introduction, PIOL, vol.2, Louvain, 1970.

[1976] Tome IV: Chapitres XLII (suite)-XLVIII, avec une étude sur la vacuité PIOL, vol.12, Louvain, 1976.

[1980] Tome V: Chapitres XLIX-LII, et Chapitre XX (2e série), PIOL, vol.24, Louvain-la-neuve, 1980,.

[1962] L'Enseignement de Vimālakīrti (Vimālakīrtinirdeśa), traduit et annoté Louvain: Muséon. 英譯: The Teaching of Vimālakīrti (Vimālakīrtinirdeśa), trans. by Sara Boin, Sacred Books of the Buddhist No. XXXII, London, Pali text Society, 1976

[1965] La Concentration de la Marche Héoïque (Śūraṅgama-samādhisūtra), text traduit et annoté (Mélanges chinois

et bouddhiques, vol. XIII ), Bruxelles. 英譯 : The Concentration of Heroic Progress, An early Ma hāyāna Buddhist Scripture translated and annotated By Étienne Lamotte, English translated by Sara Boin-Webb, Richmond : Curzon Press, 1998.

Lancaster, Lewis R.

[1975] "The Oldest Mahāyāna Sūtra: Its Significance for the Study of Buddhist Development," Eastern Buddhist 8.1:30-41

Nolot, Édith

[1991] Règles de discipline des nonnes bouddhistes, Paris: Diffusion de Boccard.

Norman, K. R.

[1983] Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Ohira, S.

[1994] "The Twenty-Four Buddhas and the Twenty-Four Tirthaṅkaras," IN: Festschrift Klaus Bruhn. Reinbek 475-488. (published 1995) .

Paul, Diana Y.

[1985] Women in Buddhism: Images of the Feminine in the Mahāyāna Buddhism, Berkeley: University of California Press, 2nd edition.

Pruthi, Raj and Belarani Sharma, eds.

[1995] Buddhism, Jainism and Women, New Delhi:  
Anmol. Roth, Gustav

[1970] Bhikṣunī-Vinaya, Manual of Discipline for Buddhist  
Nuns, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

Schuster, Nancy J.

[1981] "Changing the Female Body: Wise Women and the  
Bodhisattva Career in Some Mahāratnakūṭasūtra," Journal  
of the International for Buddhist Studies 4.1:24-69.

Upreti, Kalpana

[1995] Indian as Reflected in the Divyāvadāna, New Delhi:  
Munshiram Manoharlal.