

第二章 想像、曲解與成規——小乘佛教女性觀

第一節 女性五礙說

女性「五礙說」（或說五不能）散見許多經典，如小乘的《彌沙塞部和醯五分律》、《增壹阿含經馬血天子問八政品》、《中阿含經·瞿曇經》，甚至大乘佛教的《妙法蓮華經·提婆達多品第十二》亦有此說：「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。」可見女性的宗教潛能向來遭受質疑。根據《增壹阿含經》記載：

夫處女人之身，求作轉輪聖王者，終不獲也。求作帝釋者，亦不可獲也。求作梵天王者，亦不可得也。求作魔王者，亦不可得也。求作如來者，亦不可得也。¹

《中阿含經》亦出現「女人不得行五事」之論點：

阿難，當知女人不得行五事，若女人作如來、無所著、等正覺、及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，終無是處。當知男子得行五事，若男子作如來、無所著、等正覺、及轉輪王、天帝釋、魔王、大梵天者，必有是處。²

「轉輪聖王」指政治成就，此王具三十二相，即位時，由天感得輪寶，因轉其輪寶而降服四方；「帝釋天」為忉利天之主，居須彌山之頂；「梵天王」指修行能達色界之初禪天，深信正法，寂靜清淨；「魔王」是欲界第六天之他化自在天主，從大乘之法門而言，則是深位之菩薩，以大方便現為魔王，教化眾生；「如來」為佛之十號之一，能成正等正覺者。因此女性之「五礙說」係指女性缺乏政治能力及宗教潛能，就兩千多年前的印度社會而言，女性的確缺乏處理公共事務的能力，而當時的宗教派別限制女性出家，女性的宗教潛能無法開發，歷史上亦未見有名的女性上師，因此就宗教及政治成就而言，便有所謂的「女性五不能」之說。究其原因，可從以下兩方面分析：

¹ 大藏經，第二冊阿含部下，《增壹阿含經卷第三十八·馬血天子問八政品第四十三》，頁 757 下。

² 大藏經，第一冊阿含部上，《中阿含經卷第二十八·瞿曇彌經》，頁 607 中。

一、私密領域侷限女性實現自我

依據以上阿含經所載，女性的成佛之道一開始即已被拒絕，而其遭拒的原因並非退悔懈怠或能力不足，而是來自於性別限制。印度早期婆羅門男性擁有「四行期」的宗教生活，男性結完婚後，爲了追求自身之覺悟，可以拒絕婚姻家庭之人生常規，但女性卻只能在家中照顧孩子，料理家事。男性在追求宗教超脫的道路上，割捨對母親的愛、對妻子的情以及對子女的慈，他們淡化、也弱化自己的親屬組織，在家庭之外另尋心靈永久的依皈；女性則被社會生活的分野侷限在私密領域，扮演有限的角色。女性處於私領域形成與外界的隔絕，她們的生活空間只是家庭與複製生命的空間，女性以重視家庭生活爲己任，既缺乏教育來啓發思想提升精神，亦無宗教修行來思考生命價值、追求心靈成長，「眷屬愛」是社會規範給女性的責任，「眷屬愛重」卻成了女性尋求解脫的障礙。空間的分野是社會化的過程，由於兩性運用空間的方式不同，形成了不同的空間文化：男性的宗教生活與女性的家庭生活。公私領域拉大了男女之間的差異，在這種情況下，女性若想在菩提道上與男性並駕齊驅並非易事。生理性別〈sex〉的事實並無孰優孰劣的決定性意義，卻由文化建構成非自然之社會性別〈gender〉，並賦予不同的象徵，女性因此與母職、家庭聯繫在一起，缺乏探索內心、開發性靈的機會。

女性不能成爲「轉輪聖王」，不禁讓我們想到「為什麼投入政治的女人那麼少？卻很少人問：男人何以能夠如此成功地將女人摒除在外？」³的疑惑。女性無法在政治上一展長才，不僅因爲女性無法接受教育，也因家庭向來被視爲私密空間，不易成爲公眾焦點，因此被切斷與外界的聯繫及參與。婚姻機制箝制了女性心靈，限制她們參與公領域，女性在先決條件上既已被拒於公領域之外，而政治權力向來把持在男性手中，女性如何能挑戰威權發揮潛能？作爲一個「人」，女性永遠無法與男性平起平坐，享受男性所擁有的一切。

家務勞動是女性的生活重心，佛經中教育在家女性應以照顧他人爲主，據《玉耶經》記載，女性對待丈夫應有如下態度：

佛告玉耶：「諦聽諦聽善思念之，吾當為汝分別解說。何等為母婦？母

³ 《女性主義觀點的社會學》， Pamela Abbott and Claire Wallace/著，俞智敏、陳光達、陳素梅、張君玖/譯，〈台北：远流圖書，2003.3〉，頁 270。

婦者，愛念夫婿猶若慈母，侍其晨夜不離左右，供養盡心不失時宜
何等為妹婦？妹婦者，承事夫婿盡其敬誠。若如兄弟同氣分形，骨肉至
親無有二情，尊奉敬之如妹事兄，是為妹婦。何等為善知識婦者？侍其
夫婿愛念懇至，依依戀戀不能相棄，私密之事常相告示，見過依呵令行
無失。何等為婦婦者？供養大人竭誠盡敬，承事夫婿謙遜順命。夙
興夜寐恭恪言命，口無逸言身無逸行，有善推讓過則稱己，何等為
婢婦者？常懷畏慎不敢自慢，兢兢趣事無所避憚，心常恭恪忠孝盡節，
言以柔軟性常和穆 或得捶杖分受不恚，及見罵辱默而不恨，甘心樂
受無有二意，何等為怨家婦者？見夫不歡恒懷瞋恚，晝夜思念欲得
解離。無夫婦心常如寄客，猜猜鬥爭無所畏忌 何等為奪命婦者？晝
夜不寐恚心相向，當何方便得相遠離，欲與毒藥恐人覺知，或至親里遠
近寄之 是為奪命婦。⁴

侍奉翁姑則強調犧牲、順從的美德：

佛告玉耶：「婦事姑嫜夫婿，有五善三惡。何等為五善？一者為婦當晚
臥早起，櫛梳髮綵整頓衣服，洗拭面目勿有垢穢，執於作事先啟所尊，
心常恭順，設有甘美不得先食。二者夫婿呵罵不得瞋恨。三者一心守夫
婿，不得念邪姪。四者常願夫婿長壽，出行婦當整頓家中。五者常念夫
善不念夫惡，是為五善。何等為三惡？一者不以婦禮承事姑妯夫婿，
但欲美食先而噉之，未冥早臥日出不起，夫欲教呵瞋目視夫，應拒猶罵。
二者不一心向夫婿，但念他男子。三者欲令夫死早得更嫁，是為三惡。」

《尸迦羅越六方禮經》中談到妻子侍奉丈夫除了順從之外，還得忍受丈夫的詈罵：
婦事夫，有五事。一者夫從外來，當起迎之。二者夫出不在，當炊蒸掃
除待之。三者不得有姪心於外夫，罵言不得還罵作色。四者當用夫教誡，
所有什物不得藏匿。五者夫休息蓋藏乃得臥。⁵

女性以照顧他人為生活中心，滿足家人之後才能考慮自身需求，社會要求女

⁴ 大藏經，第二冊阿含部下，《玉耶經》，頁 866 中。

⁵ 大藏經，第二冊阿含部下，《玉耶經》，頁 866 中。

⁵ 大藏經，第一冊阿含部上，《尸迦羅越六方禮經》，頁 251 中。

性完美無缺，如同中國古代婦女必須以「婦德、婦容、婦言、婦功」為終生努力的目標。女性因為料理家務與照顧孩子，被賦予了愛、道德與責任，然而我們總把「擔任母職」與「母職」、「女性」畫上等號。只因女性具有男性所沒有的生育能力，所以被認為應該、也「比較會」照顧小孩，女性在男性的生命秩序中，只得一再重複母親的位置來自我置位，藉由教育代代接續，這樣的限制早已是女性無法擺脫的宿命。女性不僅因為自然的「身體」被忽略了聰明才智與創造力，更因婚姻在法律與習俗的保護下取得了合法與神聖性，讓女性無法掙脫家庭的侷限。她們的需要不會被考慮、也不會被滿足，因為比起社會所認定的「母職」，後者被渲染得更加偉大與重要。女性被迫守在婚姻牢籠中，我們不禁要問：如果女性不能和男性一樣，接受教育、擁有離開家庭追求性靈成長的權利與機會，如何能實現自我發揮潛能？

二、女德限制女性發揮潛能

完美的德行應是超越性別的，但女性的美譽卻由角色扮演是否稱職來決定，如果女性被高聲頌揚，那是因為她們持家有道，並能以自我犧牲、自我克制及忍辱來彰顯德行。讚美來自於符合了親族要求的標準，而非來自於才能的發揮；當社會勾勒出賢妻良母的圖像時，這份對女德的要求及期待，也限制了女性發展自我、藝術、智慧和領導能力的所有活動。道德是一種實踐，因為「**道德不純為一種理論之談、理想之談，而更是在一定歷史背景和社會氛圍中的行動方式、行為準則。**」⁶道德是一種人為的建構，並無絕對的標準，同樣的行為，置身於不同時空、發生在不同性別，則可能有不同的結果。然而道德若不是以人類的福祉為前提來觀照整體社會之發展，那麼道德只是對部分人士的強制與粗暴。

女性和男性一樣具有理性與能力，如果女性在現況中表現不如男性，那是因為女性被剝奪了受教育與向外發展的機會。教育就本質而言，是一種價值導向的活動，「**因為教育活動從一開始便是意欲或可能達到某種預設的、潛在的、或人們所相信的價值並且以此為目標及評鑑的標準。**」〈陳迺迪，1990〉女性在教

⁶ 《神聖與世俗之間》，卓新平/著，〈黑龍江：人民出版社，2004.1〉，頁 102。

育過程中被灌輸的意識形態，讓女性只能被侷限在家庭中，所有的規範與期待均告訴女性：「女性的天職、責任是自我犧牲、照顧他人，妳們必須為別人而活。」法國婦運者、作家及存在主義理論家西蒙·波娃⁷ (Simone de Beauvoir, 1908-1986) 在 1949 年所著之《第二性》中提到：「一個人之為女人，與其說是天生的，不如說是形成的。沒有任何生理上、心理上，或經濟上的命定，能決斷女人在社會中的地位，而是人類文化之整體，產生出這居於男性與無性中所謂的『女性』。」⁸ 家庭主婦的工作是「被拋擲到呆板重覆的生活中，不可能投身於創造性、超越性的計畫。」⁹ 家務的單調、瑣碎與重複，不但不具挑戰性與開展性，也讓女性缺乏開發性靈之動力與自我完成之機會。性別不等同於能力，但性別卻已造成權利與機會的不同，因而也造成男女能力的不同。

原籍法國，後移民美國的當代女同志理論家莫尼克·維蒂格¹⁰ (Monique Wittig) 亦認為男女氣質並非天生俱來，亦非天生有別，而是社會化的結果，因此莫尼克·維蒂格認為：「女人和男人不是自然性別下的存有，而是一種社會階級，是政治與經濟上的類別，而非永恆的。」¹¹，因此理想化的女性是一種「想像的締造」，而非自然的產物。

家庭是最基本的社會組織，具有經濟、繁殖、保護、社教、宗教及教育等功用，家庭也是維護社會安定、促進社會發展的重要基礎，圓滿的家庭生活影響健全心理之發展，良好的家庭教育更關係著下一代人格之發展，女性因此被賦予家庭教育之重責大任，女性教育也就顯得格外重要。然而因為家庭是社會組織的最初形式，也是個體接觸的第一個社會組織，個體在當中所學到的性別知識也就不易改變，透過「教育—接納—實踐」的歷程，我們從中產生認同、服從、敬畏，並內化成自身的一部分，女性接受了「女德」的教育，使這樣的價值觀成為普遍原則。涂爾幹 (Emile Durkheim, 1858-1917) 認為：「觀念起源於社會 它們代表著存在於事物中的最普遍關係，在廣度上超越一切其它觀念，主宰了我們智

⁷ 西蒙·波娃 (Simone de Beauvoir, 1908—1986)，法國婦女運動者、作家、存在主義理論者，其《第二性》深入探討女性被男性社會貶為「他者」的處境及對女人命運的影響。

⁸ 《女性主義經典》，顧燕翎、鄭至慧/主編，〈台北：女書文化，2003.3〉，頁 61。

⁹ 《女性主義理論與流派》，顧燕翎/主編，〈台北：女書文化，1996.9〉，頁 101。

¹⁰ 莫尼克·維蒂格為當代著名女同志理論家，1981 年發表之〈女人不是天生的〉為其代表作。

¹¹ 《女性主義經典》，顧燕翎、鄭至慧/主編，〈台北：女書文化，2003.3〉，頁 308。

力生活中的一切細節。如果人們不與這些基本觀念時刻保持一致，如果不具有同樣的時間、空間、原因、數量等概念，那麼他們就不可能進行心靈間的交流接觸，集體生活也就不可能了。」¹²意識形態已經超越個人也掌握了個人，個人為求社會生存，必須接受社會的組織結構和意識形態，因此社會的意識形態限制、也促使個人作選擇，女德因此限制了女性除了德行之外的其他潛能的開展。

「女性五礙說」指的雖是政治能力與宗教潛能，但文化制約下的女德教育與私密領域的侷限，即使是現代女性也難施展長才。就現今社會發展來看，無論是政治領袖、科學研究、財團總裁或高官將領等高階領導人士，女性所佔的比例依舊不及男性，女性大都在就業市場中處於弱勢，而女性生兒育女之後，為了照顧孩子，以持家為重，因此不得不離開職場。女性能透過婚姻關係或從父親身份取得較高的社會地位，但也因離婚或喪偶而可能失去這樣的身分地位，女性在自己一生當中的階級流動比起男性來說更顯缺乏，即使有變化，也較男性更容易向下流動。

「女性五礙說」明顯的是一種文化產物，讓女性無法踏入公共領域實現自我，也無法參與宗教生活來觀照自己、成就自己；女性既無法參與公共事務，也被拒絕於性靈成長之外，佛經中所宣稱的五不能也就不難理解了。

¹² 《宗教生活的基本形式》，涂爾幹/著，芮傳明、趙學元/譯，〈台北：桂冠圖書，1992.9〉，頁16。

第二節 女性的三障、五穢、十惡、八大態與八十四醜態

印度女性沒有選擇宗教生活之自由，也無經濟自主的能力和財產繼承權，依據《長阿含經》卷第七〈弊宿經〉有如下之記載：

昔者，此斯波醯村有一梵志，耆舊長宿，年百二十。彼有二妻，一先有子，一始有娠。時，彼梵志未久命終，其大母子語小母言：「所有財寶，盡應與我，汝無分也。」時小母言：「汝為小待，須我分娠。若生男者，應有財分；若生女者，汝自嫁娶，當得財物。」¹³

這個事件說明女性生產時，如果生產的是男孩，那麼「母因子貴」，便可分得財產；若生女孩，則喪失財產繼承權。由於女性不具經濟能力，只得依附男性生存：婚前依附父親，婚後依附丈夫，年老則依附兒子，她的一生從一位男性手中到另一位男性手中，也就是從一位所有者到另一位所有者，她們就像貨品般被交換，經濟上的依附以及被物化的生命注定了女性只能處於邊緣的位置。「男尊女卑」的觀念，讓每個家庭期待誕生的新生命是男孩而非女孩，除了傳統觀念造成女性社會地位的低落，女孩長大後，父母還得操心她們的嫁妝，因此女孩並不受父母喜愛，根據《長阿含經》記載，女性有三障十惡：

佛告玉耶：「女人之法，有三障十惡，不自覺知。」玉耶白佛：「何等三障十惡？」佛告玉耶：「一者小時父母所鄣，二者出嫁夫主所鄣，三者老時兒子所鄣，是為三障。何等十惡？一者生時父母不喜，二者養育無味，三者常憂嫁娶失禮，四者處處畏人，五者與父母別離，六者倚他門戶，七者懷妊甚難，八者產生時難，九者常畏夫主，十者恒不得自在，是為十惡。」¹⁴

《玉耶女經》亦有十惡之說：

女人身中有十惡事，不自覺知。何等十惡？一者託生父母甚難養育，二者懷妊憂愁，三者初生父母不喜，四者養育無味，五者父母隨逐不離時宜，六者處處畏人，七者常憂嫁之，八者生已父母離別，九者常畏夫婿，

¹³ 大藏經，第一冊阿含部上，《長阿含經卷第七·弊宿經》，頁46中。

¹⁴ 大藏經，第二冊阿含部下，《佛說玉耶女經》，頁864上。

十者不得自在，是名十惡也。¹⁵

所謂的「三障十惡」，顯然的是當時女性的生活現況與困境，女性基於生理關係，必須承受懷胎的辛苦與生產的危險；婚姻是女性的歸宿，女性終其一生都須依附男性生活，因此情歸何處的徬徨無依、離開原生家庭的感傷不捨、踏入另一個陌生家庭的恐懼無助，深深牽制了女性的心情。但女性所承受的心理壓力與內心深處的斑斑血淚不但未獲諒解，反被貼上「三障十惡」的標籤，成了女性揮之不去的夢魘。

據《增壹阿含經》卷第四十一〈馬王品〉記載女人有九惡：

夫為女人有九惡法。云何為九？一者女人臭穢不淨，二者女人惡口，三者女人無反復，四者女人嫉妒，五者女人慳嫉，六者女人多喜遊行，七者女人多瞋恚，八者女人多妄語，九者女人所言輕舉。¹⁶

女性自然的身體發展是孕育新生命的搖籃，從懷孕一開始就受盡種種折磨與痛苦，我們應尊敬、體諒女性這種特殊的生理結構，並給予關愛與協助，但女性特殊的生理現象卻被描述成不祥不潔，成了人人厭惡的負面的形象。「九惡」詮釋了女性是缺乏理性、情緒性、喜搬弄是非的動物，「九惡」的污名化，模糊了女性的真實面貌。

佛經中貶抑女性的說法是爲了讓比丘遠離女色，「佛陀的教誡目的，是以訶責女人之諸惡，警戒比丘們修行切莫放逸，以不淨觀來對治淫念的生起。」¹⁷。

《佛說阿難同學經》記載阿難的同學掘多雖已出家，卻因貪愛心重生起退心，佛陀便爲他說法，經佛陀開示後，掘多比丘精進修行，終証聖果。《佛說阿難同學經》說女人有五穢：

女人有五穢行。云何為五？比丘，女人臭穢，言語麤獷，無反復心，猶如虵蛇，常懷毒垢，此女人，增益魔眾，難得解脫，亦如鉤鎖。女人不可親近，猶如雜毒不可食。女人不可消亦如金剛，壞敗人身。比丘。亦如火炎，猶彼阿鼻泥黎。比丘，女人不可觀察，猶彼臭糞。比丘，女人

¹⁵ 大藏經，第二冊阿含部下，《玉耶女經》，頁 865 上。

¹⁶ 大藏經，第二冊阿含部下，《增壹阿含經卷第四十·馬王品》，頁 769 下。

¹⁷ 《佛教的女性觀》，釋永明/著，〈台北：佛光文化事業，1990.5〉，頁 58。

不可聽聞，猶如死嚮。比丘。女人如牢獄，猶如鞞摩質多牢獄。比丘，女人是怨家，亦如蚺蛇。比丘，當遠離，猶惡知識。比丘，女人為恐怖，猶賊村落。¹⁸

「三障」、「五穢」、「九惡」、「十惡」的定義皆由男性發聲，將女性簡約在數字內，忽略了女性因缺乏教育啓迪與宗教薰陶，胸襟與眼界因此只能侷限在狹隘的範圍內。「三障」等負面字眼不能代表女性的真實與心靈，然而當我們相信某種認知或行動為真時，將使我們失去從另一個角度思考問題的機會與能力，更無法做出其他可能的選擇。如果男性文本所宣稱的經驗象徵著普遍性，並讓我們產生認同，那麼，「男性價值化」的結果，將使我們漠視了女性的經驗與存在。

《法句譬喻經》提到女性有八大態：

佛告大王，妖蠱女人有八十四態。大態有八，慧人所惡。何謂為八？一者嫉妒，二者妄瞋，三者罵詈，四者咒詛，五者鎮厭，六者慳貪，七者好飾，八者含毒，是為八大態。¹⁹

《大愛道比丘尼經》則說到女性有八十四醜態：

女人喜摩眉目自莊，。女人喜傅脂粉迷惑丈夫，女人喜嫵媚細視，女人以實為虛喜說人過，女人喜以富僑人以貴陵人，女人以貧妒富以賤訕貴。²⁰

在精神及心理分析方面極具經驗的美國當代醫學博士珍·貝克·密勒〈Jean Baker Miller〉從支配者與附庸者之間不平等的關係中，認為傳統歷史中認為女性本能與陰險的由來乃是後天的技能，「係由附庸者長期揣摩支配者所散發的各種微妙訊息而逐漸琢磨出來的」²¹因為附庸者為求生存，「多半採取偽裝、迂迴的反擊策略，以適應、取悅支配者。附庸者必須取悅支配者的心意，預測支配者的反應。」²²男女雙方在不平等的關係中發展，弱勢的一方為了被接納，必須

¹⁸ 大藏經，第二冊阿含部下，《佛說阿難同學經》，頁 874 中。

¹⁹ 大藏經，第四冊本緣部下，《法句譬喻經》卷第四，頁 604 上。

²⁰ 大藏經，第二十四冊律部三，《大愛道比丘尼經》，頁 954 上。

²¹ 女性新心理學，珍·貝克·密勒〈Jean Baker Miller〉/著，鄭至慧·劉毓秀·葉安安·顧效齡/合譯，〈台北，女書文化，1997.5〉，頁 22。

²² 女性新心理學，珍·貝克·密勒〈Jean Baker Miller〉/著，鄭至慧·劉毓秀·葉安安·顧效齡/合譯，〈台北，女書文化，1997.5〉，頁 22。

學會察言觀色以迎合男性，而這也是女性被形容為工於心計的原因。這些細數女性罪過的字詞，竭盡所能的醜化、矮化女性，透過文字的流傳，不但讓女性感到自卑，也讓女性的修行之路走得倍為艱辛。

小乘閉塞的女性觀讓我們明白：意義的產生，是由思考的人所創發出來的，因此意義的詮釋，也就難免透露出個人的偏見。「女身」的表徵由男性所建構，為了清淨梵行的修習、對治慾望所生起的貪愛，因此一再醜化女性，將女性定義為劣等的生命。在男性所詮釋的意義與文字世界裡，女性的價值與生命任由他人代言，女性只能無言地接受這樣的歧視，既無權創造自己、也無機會表述自己。

第三節 八敬法

一、八敬法的由來與內容

佛陀的教團本以男性為主，最初並無女性加入，因為就當時的社會狀況而言，女性加入僧團後，可能帶來許多不便，「女性的身心脆弱，經常需要他人的保護，如果女性出了家，勢必要為比丘增加負累，由於當時的社會，警察保護不能遍及鄉間和山野，女性出家後，往往會單獨行動於鄉間和山野，危險性很大。」²³除此之外，女性因以家庭為重，而家庭是穩定社會的基本單位，女性出家，等於動搖了家庭的穩定，將對社會造成極大的影響。然而追求性靈生活的渴望並無男女之分，當佛陀姨母摩訶婆闍波提夫人率領五百名釋迦族的婦女請求准許出家時，佛陀並未答應，經阿難尊者代為請求後，便以八項特別的規定作為女性出家所應遵守的規範，此乃八敬法之由來。根據《中阿含經卷第二十八》記載，八敬法之內容如下：

- 一.比丘尼當從比丘求受具足。
- 二.比丘尼半月半月往從比丘受教。
- 三.比丘尼便不得受夏坐。
- 四.比丘尼受夏坐訖，於兩部眾中，當請三事：求見、聞、疑。
- 五.若比丘不聽比丘尼問者，比丘尼則不得問比丘經、律、阿毘曇。若聽問者，比丘尼得問經、律、阿毘曇。
- 六.比丘尼不得說比丘所犯，比丘得說比丘尼所犯。
- 七.比丘尼若犯僧伽婆尸沙，當於兩部眾中，十五日行不慢。
- 八.比丘尼受具足雖至百歲，故當向始受具足比丘極下意稽首作禮，恭敬承事，叉手問訊。²⁴

從八敬法的規定中，可看出「男尊女卑」乃僧團中兩性的互動模式，即使是百歲女尼，見了初受戒的比丘，也必須稽首作禮，女性為了爭取修行的機會，必須接受自己地位低於男性的規定。根據《毘尼母經》記載，女性出家將使正法少

²³ 《佛教入門》，聖嚴法師/著，〈台北：法鼓文化，2002.5〉，頁 81-82。

²⁴ 大藏經，第一冊阿含部上，《中阿含經卷第二十八·瞿曇彌經》，頁 606 中。

五百年，因此八敬法的設立乃因是爲了使正法久住：

佛告阿難：「吾所以不聽女人出家者，如世人家男少女多家業必壞。出家法中若有女人必壞正法不得久住。」阿難重白佛言：「女人於佛法中修梵行得四果不？」佛告阿難：「能修梵行其志不退亦可得耳。」阿難復白佛言：「惟願世尊聽女人在佛法之次。」佛告阿難：「女人能行八敬法者聽其出家。若不能者不聽在道。所以為女人制八敬者，如人欲渡水先造橋船，後時雖有大水必能得渡，八敬法亦如是。怖後時壞正法故為其制耳。」佛告阿難：「汝今為女人求出家，後當滅吾五百世正法。」阿難聞此之言憂愁不樂，即出外問諸優婆夷等：「佛說八敬之法能奉行不？」諸女聞此語已內懷歡喜，即請阿難還白世尊：「我等今日蒙世尊施法，當奉行之。譬如有人沐浴香湯莊飾已竟，更有人來以華鬘莊其頂上。我等今日亦復如是。」²⁵

身處女性地位低落的時代，女性缺乏受教育的機會，比丘因此負有教導比丘尼的義務，印順導師認為：「一般比丘尼，總不免知識低、感情眾、組織力差 這是古代的一般情形。要她們遵循律制，過著集團生活，如法清淨，是有點困難的。所以制定「尊法」，尊重比丘僧，接受比丘僧的教育與監護。在比丘僧來說，這是為了比丘尼僧的和樂清淨，而負起道義上的監護義務」²⁶。釋昭慧法師亦認為：「比丘尼在當時剛剛成立僧團，什麼都不懂，佛陀也不可能長期陪著她們成長，所以比丘尼眾的教授責任，當然就落在比丘僧團的肩膀上。」²⁷印順導師及釋昭慧法師皆從教育著眼，認為比丘尼在戒定慧三學上的成長必須在比丘僧團中求教誡。據《雜阿含》記載：

世尊告諸比丘：「我年已老邁，不復堪能為諸比丘尼說法。汝等諸比丘僧，今日諸宿德上座，當教授諸比丘尼。」時，諸比丘受世尊教，次第教授比丘尼。爾時，難陀次第應至而不欲教授，爾時，世尊告難陀言：「汝當教授諸比丘尼，為諸比丘尼說法。所以者何？我自教授比丘

²⁵ 大藏經，第二十四冊律部三，《毘尼母經卷第一》，頁 803 中。

²⁶ 《初期大乘佛教之起源與開展》，印順/著，〈新竹：正聞出版社，1981.5〉，頁 193。

²⁷ 《千載沉吟》，釋昭慧/著，〈台北：法界出版，2001.4〉，頁 25。

尼，汝亦應爾。我為比丘尼說法，汝亦應爾。」爾時，難陀默然受教。

28

比丘是信奉、弘揚佛法的僧眾，比丘尼接受比丘的指導並身體力行，是護持佛法僧三寶的具體表現。比丘尼頂禮比丘乃因僧侶是佛法的奉行著，禮敬比丘是希望從善知識的教導中，增長福慧，實現正覺解脫，釋昭慧法師認為比丘尼禮敬的是僧團而非「男性」這個性別標記：「比丘尼對比丘的尊敬，不是來源於我們認為比丘尼比較低賤或業障比較重。戒律裡重視先來後到，總是比丘先到僧團，比丘尼其次成立僧團。以先來後到的緣故，後成立僧團的比丘尼不妨謙虛一點，我們禮敬的是比丘僧團而不是個人。」²⁹，佛陀姨母大愛道在《長老尼偈》中說明比丘尼禮敬比丘的原因是因為：「比丘證涅槃 和合且精進 禮拜佛弟子 即是拜世尊」³⁰，佛陀是教導她們走向解脫成佛之道的天人師，禮敬比丘即是禮敬佛陀，禮敬走向菩提之道的善知識。然而根據《大愛道比丘尼經》記載，認為女性的證悟能力遠不如男性，所以百歲老尼見了八歲沙彌亦當為作禮：

如是女人，政使作沙門持具足戒，百歲乃至得阿羅漢故，當為八歲沙彌作禮。何以故？沙彌具足亦得阿羅漢，身中能出水火，以足指按須彌山頂，三千大千國土皆為六反震動，如是女人雖得阿羅漢道，不能動搖一鍼大如毛髮也。³¹

《大愛道比丘尼經》以性別作為證得羅漢的先後秩序，完全否認個人修行的努力，琳達·諾克林〈Linda Nochlin〉認為：「意識形態的重要功能之一，就是在歷史的特定時刻中，為社會裡取得的整體權力關係做掩護，讓這些關係看起來似乎是事物自然而永恆的秩序。」³²，在「男尊女卑」的文化中，不但無人質疑「正法少五百年」、「正法不得久住」的論點，反而被認為是宗教真理，這些歧視女性的說辭將女性拒斥在正法之外，女性地位低落顯然的是由男性文化所生產。

²⁸ 大藏經，第二冊阿含部下，《雜阿含經》卷第十一，編號二七六，頁 74 上。

²⁹ 新世紀的佛教女性思維，釋昭慧·釋性廣/編著，〈台北：法界出版社 2001.4〉，頁 102。

³⁰ 《長老偈·長老尼偈》，鄧殿臣/譯（北京：中國社會科學出版社，1997.8），頁 265。

³¹ 大藏經，第二十四冊律部三，《大愛道比丘尼經卷上》，頁 9495 中。

³² 女性藝術與權力，琳達·諾克林 Linda Nochlin/著，游惠貞/譯，〈台北：遠流出版，2005.5〉，頁 11。

在僧團中，以受具足戒之年數及證果與否來決定長幼秩序，據《雜阿含》記載欲得眾比丘之恭敬禮拜，須修得五欲功德：

有五欲功德：謂眼識色愛、樂、念、耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸愛、樂、念。於此五欲功德不離貪、不離欲、不離愛、不離念、不離濁，梵志，若如是者，雖復八十、九十，髮白齒落，是名成就年少之法。雖年二十五，膚白髮黑，盛壯美色，於五欲功德離貪、離欲、離愛、離念、離濁，若如是者，雖復年少年二十五，膚白髮黑，盛壯美色，成就老人法，為宿土數。³³

五欲功德強調的是遠離貪愛欲念的清淨梵行，就修習佛法的意義而言，信解行證的實踐遠比外表的色身來得重要，因此性別也就不應該成為道德高低的標準。佛陀的弟子有比丘也有尼眾，在當時重男輕女的觀念下，僧團以比丘為中心，以八敬法來決定男女性別的長幼秩序：比丘尼應接受比丘教誡、尼眾該對比丘稽首作禮恭敬承事、比丘尼不得批評比丘的錯、比丘尼犯錯則必須在比丘、比丘尼前懺悔，八敬法從原本「教育與監護」的美意變成「權威與管理」，已明顯是一種男性中心的意識形態了。

二、八敬法隱含的社會意義

佛陀的教團過的是相互尊敬的團體生活，因此有所謂的「六和敬」：身和敬、口和敬、意和敬、戒和敬、見和敬、利和敬。這樣的佛教倫理，強調團體中每一份子應具有相同的信念、習慣與生活態度，團體生活才能和諧安樂。個體如果想融入某一個社群，成為當中的一份子，必須遵守團體紀律，因為特異獨行、唯我獨尊的行事風格將造成個體和團體之間的對立。涂爾幹認為：「**理性** 它不過是聚合起來的一切基本範疇 擁有我們想置之不顧也辦不到的權威 當我們企圖背叛它並使我們自己脫離某些基本觀念時，我們就遇到極大的阻力。」³⁴布赫迪厄〈Pierre Bourdieu, 1930-〉亦提出類似的論點：「人必須先社會化，社會生活才

³³ 大藏經，第二冊阿含部下，《雜阿含經》卷第二十，編號第 574，頁 142 上。

³⁴ 《宗教生活的基本形式》，涂爾幹/著，芮傳明、趙學元/譯，〈台北：桂冠圖書，1992.9〉，頁 13。

有可能。」³⁵布赫迪厄認為：「社會化是指所有那些讓個人去學習人與人之間的社會關係，以及一個社會或集體的規範、價值、信仰等所需的機制。所謂的規範是指，表現出依各團體或社群特色的規則和社會條例：例如語言、禮貌標準、舉止儀態等。……」³⁶也就說個人必須將團體的認知、價值、信仰、期待、榮譽等，內化為個體行動、認知、思考的準則。因為「內化是社會化的一個重要機制，因為所有學習而來的的行為和價值，經內化以後，就被視為自然而然、近乎本能般的；內化使得我們不必刻意記起行動必須遵守的規則，就可以行動。」³⁷布赫迪厄的社會人理論，說明了女性為了在傳統社會或僧團中生活，不得不接受男性所規範的準則，並將之奉為圭臬，內化成為自身的一部分，然後再將之外化，身體力行。因為一個人是否合乎規範，不在於個人對規範的認知與否，而在於其行為是否符合準則，也就是說在集體生活的規範中，個人的情感與觀念無不受社會所影響，社會存在超越了個體存在。

傅柯〈Michel Foucault, 1926-1984〉認為歷史文化是由各種各樣的「話語」所組成。所謂的「話語」是「一個社會團體根據某些成規以將其意義傳播確立於社會中，並為其他團體所認識、交會的過程。」³⁸關於話語的存在與運作，傅柯則認為受「權力」之影響。傅柯認為個人「身體」是「權力」衝突的基本單位，「身體」不僅是一種生理結構，「身體也擁有一個政治結構，且是各種權力衝突最劇烈的場所。身體官能的運動不僅有生物式的反射回應，也受各種權力關係的合成、分化、操縱等控制。」³⁹透過道德規範或法律，可從外部控制人們的行動，在團體組織中懲罰不遵從道德或法律的人，其目的就是讓人們遵守規範，「權力成了一種否定、侷限、壓迫的代表，永遠進行著予取予奪的暴行，陷身體於殘缺匱乏中。」⁴⁰八敬法固然可解釋成是女性用來祛除我慢的戒律，但毫無疑問的，八敬法是人為的產物，女性在這個機制中是權力運作的客體，必須順從於條文明列的規範之下。

³⁵ 《布赫迪厄社會學的第一課》，朋尼維茲/著，孫智綺/譯，〈台北：麥田出版社，2002〉頁 98。

³⁶ 《布赫迪厄社會學的第一課》，朋尼維茲/著，孫智綺/譯，〈台北：麥田出版社，2002〉，頁 98。

³⁷ 《布赫迪厄社會學的第一課》，朋尼維茲/著，孫智綺/譯，〈台北：麥田出版社，2002〉，頁 100。

³⁸ 《知識的挖掘》，米歇·傅柯/著，王德威/翻譯導讀，〈台北：麥田出版，1993.7〉，頁 45。

³⁹ 《知識的挖掘》，米歇·傅柯/著，王德威/翻譯導讀，〈台北：麥田出版，1993.7〉，頁 57。

⁴⁰ 《知識的挖掘》，米歇·傅柯/著，王德威/翻譯導讀，〈台北：麥田出版，1993.7〉，頁 58。

個人與團體之間的相互作用，以及表面上看似自然而然的思考、行動，其背後是一種人爲的運作。如果八敬法鞏固了男性在僧團中的地位與權力，那麼，在嚴格的規範下，誰敢質疑、挑戰其合理性、合法性？「**宗教乃是顯著社會性的事物，宗教表像是表達集體實在的集體表象；儀式是產生於集合群體中的行為方式，並注定要激發、維持或者重新創造群體中的某些心理狀態。**」⁴¹透過八敬法的規範，其制度化的結果，使比丘具備了權威性與正當性，取得對比丘尼教育、監督的合法權。

我們的生活方式源於對自我的認同，只有觀念內化爲自我的一部分，才有可能成爲實實在在的行動，當觀念與自身產生矛盾衝突時，則只能形成另一個行動。八敬法之施設若如阿含經所言，是爲了讓「正法久住」，那麼女性爲了爭取靈修的機會，必須接納性別不平等的八敬法，因爲在僧團中若不尊法、敬法，將會破壞僧伽體制與和合，自身也就失去了生存的可能。就個人證悟而言，佛法是一種內學，修行是爲了從無明與習性中覺悟，拔除習性與偏見，能以平等無分別的智慧看待世間一切，因此，對這些來自外在的嚴格束縛，比丘尼們可以虛心接受，藉助戒律泯除我慢，積聚修行之資糧，就像釋昭慧法師所說：「**修道女眾，可以頂禮任何人以磨練其心，懾服驕慢。**」⁴²；從文化制度來看，權力，是一種抽象的力量，在訓條的規定與比丘尼的服從踐履之下，權力得以順利運作。僧團雖然保護、也成就了比丘尼的修行，但比丘尼爲了追尋生命的終極關懷必須、願意遵行遵守八敬法，也因此促成了八敬法的實施，而這也是八敬法能在僧團中成爲可能的原因。

⁴¹ 《宗教生活的基本形式》，涂爾幹/著，芮傳明、趙學元/譯，〈台北：桂冠圖書，1992.9〉，頁 9。

⁴² 《千載沉吟》，釋昭慧/著，〈台北：法界出版，2001.4〉，頁 65。