

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《長老尼偈》之敘事研究

——兼以對照《比丘尼傳》

Narrative Research of “*Therigatha, Verses of the Elder Nuns*” — In Comparison with “*Bhikshuni Biography*”

指導教授：呂凱文 博士

研 究 生：吳素禎 撰

中 華 民 國 一 〇 一 年

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《長老尼偈》之敘事研究-兼以對照《比丘尼傳》

研究生：吳季禎

經考試合格特此證明

口試委員：陳美華

陳美華

吳凱文

指導教授：吳凱文

系主任(所長)：陳美華

口試日期：中華民國

101年7月13日

摘要

《長老尼偈》作為原始佛教最早而且唯一的宗教女性敘述文本，除了證明原始佛教允許女人出家，雖背負了正法不能久住的汙名，卻有眾多比丘尼聖者得證聖果之外，更說明了：當「女性」與「佛教」的相遇，由生命的苦難而引發宗教向度上的證悟，可作為現代「性別研究」議題相關的論述。

「長老尼偈」與「比丘尼傳」各自表述一中一印歷史社會背景的特殊性，二者截然不同的敘事風格，說明俗世規範和宗教角色建構二股力量於敘述文本中的彼此滲透，同時也提供「女性聲音」得以透過文本而公開彰顯的場域。

本論文試圖從印度佛教早期經典《長老尼偈》與中國第一部佛教女性傳記《比丘尼傳》之對比，以二者中蘊含性別意識形態思想資源，作為現代「性別研究」議題的思考方式，是為本文最終的目的。

【關鍵詞】：敘述文本、性別敘事、敘述主體、敘述聲音

Abstract

“Therīgatha, Verses of the Elder Nuns” , the earliest sole religious narrative texts for female of Primitive Buddhism, in addition to a demonstration of a woman being allowed to be a nun and although filthy reputation of Proper Dharma’s failure of being long-established residence is bored, a number of nuns have been enlightened with sacred acquirements, an illustration of : The encounter between “female” and “Buddhism” derives enlightenment of religious dimension from the misery of life which becomes discourse relevant with issues incurred with contemporary “Gender Studies”.

“Bhikshuni Biography” and *“Therīgatha, Verses of the Elder Nuns”* narrate specific features in Chinese and India historic backgrounds of society respectively; The narrations in distinctive styles illustrate that two forces behind norms in the secular world and religious roles are built upon mutual penetration of narrative texts herein and the field of “female voice” also is publicly highlighted through the narrative texts herein.

The study aims to utilize ideological resources behind gender ideology within compared frames of *“Therīgatha, Verses of the Elder Nuns”* , an early classical version of Indian Buddhism and *“Bhikshuni Biography”* , the first one biography for religious female in China as the way of thinking in issues of contemporary “Gender Studies”.

Keywords : Narrative Text, Gender Narration, Narration Subject, Narration Voice.

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 問題意識.....	3
第三節 研究範圍與限制.....	5
一、文本之撰述背景與形式.....	5
二、文本之作者.....	7
三、研究限制與範圍.....	8
第四節 研究方法.....	10
第五節 歷來重要研究成果檢討.....	11
一、學術著作.....	11
二、碩論.....	12
三、小結.....	13
第六節 研究目的.....	14
第七節 論文結構及內容概要.....	15
第二章 《長老尼偈》敘述文本與敘述主體之展演	17
第一節 前言.....	17
第二節 敘述文本與性別敘事之呈現.....	19
一、敘述文本(<i>narrative text</i>).....	20
(一) 行爲者(actor).....	22
(二) 敘述者(narrator).....	27
二、性別敘事的呈現.....	31
(一) 聚焦(<i>focalization</i>).....	31
(二) 聚焦者(<i>focalizer</i>).....	32
第三節 敘述主體與聲音的建構.....	36
一、敘述主體(<i>narrative subject</i>).....	37
(一) 表面文本(<i>surface text</i>).....	39
(二) 隱含文本(<i>subtext</i>).....	42
二、敘述聲音(<i>narrative voice</i>).....	43
(一) 個人敘述聲音(<i>personal voice</i>).....	44
(二) 作者型敘述聲音(<i>authorial voice</i>).....	45
第四節 小結.....	47
第三章 《長老尼偈》與《比丘尼傳》歷史與敘事文本之呈現	48
第一節 前言.....	48
第二節 《長老尼偈》與《比丘尼傳》歷史與文化的意涵.....	51

一、史料價值.....	52
(一)《長老尼偈》.....	54
(二)《比丘尼傳》.....	57
二、性別認同與宗教成就.....	58
(一)女子才性觀.....	59
(二)佛寺教育.....	60
(三)宗教成就.....	61
第三節《長老尼偈》與《比丘尼傳》之敘事意涵.....	62
一、性別敘事.....	64
(一)出家因緣.....	64
(二)業報思想.....	77
二、宗教敘事.....	78
(一)修持法門.....	79
(二)社會活動.....	80
第四節 小結.....	81
第四章 《長老尼偈》之現代意涵.....	83
第一節 前言.....	83
第二節 《長老尼偈》於時代的新思維.....	83
一、原始佛教經典中的女性觀.....	84
二、印度社會與文化的制約.....	86
三、《長老尼偈》之挑戰.....	86
第三節 僧團倫理的再調整.....	87
一、廢除八敬法所帶來的啓示.....	88
二、星雲法師的現代佛教女性觀.....	91
三、比丘尼僧團的發展趨勢.....	101
第四節 小結.....	104
第五章 結論.....	106
參考文獻.....	107
[原典、原典英譯、日譯、注釋書].....	107
[漢譯].....	110
[工具書].....	111

第一章 緒論

第一節 研究動機

本論文為何要以《長老尼偈》作為研究與論述「佛教女性」的主題呢？其他的經典難道就不可以嗎？是因為筆者認為《長老尼偈》作為敘述原始佛教最早而且唯一的宗教女性修道經典，長久以來提供佛教女性修行者的典範，除了顛覆傳統印度文化中「男尊女卑」社會意識形態，更打破了「女身」修行障礙的性別歧視。原始佛教中允許女人出家，雖背負了正法不能久住的污名，然卻有眾多的比丘尼聖者因此而得證聖果，這是不容否定的一個事實，由此更可證明，證得聖果是無男女性的差別。職是之故，當「女性」與「佛教」的相遇，由生命意義和切身體驗所引發宗教向度上的証悟，可視為「佛教女性」領域重要論述之一，¹以補充和回應目前女性主義研究者對於「性別研究」²議題相關思維與論述。

《比丘尼傳》與《長老尼偈》於不同時代背景下，所產生截然不同敘事方式背後的俗世規範和宗教角色的建構是值得探討的。《比丘尼傳》³為中國佛教歷史

¹李玉珍，〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉，《佛學研究中心學報》第九期，2004，頁36。中氏著指出：「宗教賦予女性突破世俗規範的機會，而世俗規範滲透女性的宗教角色之建構，這兩股力量相生相剋的過程，正是研究宗教的性別議題時，最難釐清、無法逃避、卻也最引人入勝的脈絡」。

²李文玫，《台灣的性別研究》，頁1：「性別研究〈gender studies〉是一跨學科的領域，台灣社會的性別研究從1982年婦女新知及1985年台大婦女研究室成立以來，亦即顧燕翎(1996)所稱第二波婦運時期，開始如雨後春筍般呈現多元而紛攘的狀況。周顏玲(1989)提出婦女研究是性別研究的前身，而中國婦女學與性別研究之產生，可說是八十年代兩個巨大思潮及社會運動所結合而成的產物，即社會科學的中國化、女性主義思潮與婦女運動。而在九十年代受到後現代思潮與積極推展本土化的努力影響下，各學科/領域的性別研究呈現豐富而多元狀況；而在1997年台大婦女研究室更正式成立「婦女與性別研究學程」，使台灣的性別研究除了呈現出跨領域特性外，更積極朝向專門/獨立領域的建立。行政院國科會社會人文研究領域更於1998年正式成立「性別學群」，使得台灣的性別研究得以進入正式學術體制。」

³《比丘尼傳》略稱《尼傳》，四卷，有序。中國梁代寶唱撰。收在《大正藏》第五十冊，是晉、宋、齊、梁四朝著名的比丘尼六十五人的傳記。寶唱約生於劉宋·泰始元年（西元465）前後，吳郡人，十八歲從建初寺僧祐出家，住莊嚴寺，遍學經律。天監四年（西元505）住新安寺，先後幫助僧旻編撰《眾經要抄》，助智藏編撰《義林》，助僧朗編撰《大般涅槃經注》，又助蕭綱編

提供四到六世紀間比丘尼的生活史，與《長老尼偈》不同之處，除了各自表述一中一印歷史社會背景的特殊性之外，《比丘尼傳》中敘述主體大多數來自上層階級或者至少為社會菁英份子所接受，與《長老尼偈》之敘事風格是截然不同的，中國的比丘尼超越了俗世父系制度規範，於宗教生活中扮演重要的女性角色。從整個佛教史來看，自西元十一世紀開始，代表女性修行者身份的比丘尼，便從東南亞的小乘佛教地區銷聲匿跡了，但是中國的比丘尼不但尚存至今且與男性比丘分庭抗禮；佛教傳至中國且生根茁壯之後，女性修行者的宗教身份不但就地合法化，而且就整個中國佛教僧團體系而言，還佔有重要的布教與弘法之任務，這與其他佛教地區情形相較而言實屬特殊。從《長老尼偈》與《比丘尼傳》同為代表印度與中國最早的女性宗教傳記來看，在俗世規範與宗教角色建構二者力量的拉扯中，進而釐清滲透於宗教經典中性別角色之敘事。

後現代敘事學理論興起之後，小說文本之研究已從「作者功能」所強調作者的權威轉向探討文本之意義。文本的意義包含外在與內在的因素，外在因素是形成敘事文本寫作的規範，同時也體現社會道德規範，形成所謂的意識形態；內在因素涵蓋作者、讀者、文本間之互相拉扯的主體關係，由內在與外在二種相互作用力之下同時也賦予了文本新的意義。因此，文本之研究不僅僅是外在文學理論建構，對於內部敘述者的聲音則更能彰顯出敘事文本之意義。《長老尼偈》與《比

撰《法寶聯璧》等，並自撰《續法輪論》七十餘卷，《法集》一三〇卷。天監十一年（西元 512），參與僧伽婆羅譯場，筆受《阿育王經》等十一部經。十三年（西元 514）開始自撰《名僧傳》三十一卷，十五年（西元 516）重撰《華林佛殿眾經目錄》四卷（原錄僧紹所撰），以博學多識見稱，梁武帝因此令他掌華林園寶雲經藏，廣搜遺逸經籍。同年，寶唱又撰《經律異相》五十五卷和本傳四卷（《開元釋教錄》卷六）。此外又撰有《眾經飯供聖僧法》等五種十七卷及《出要律儀》二十卷。今僅本傳和《經律異相》尚存，其餘都佚失了。寶唱所撰的《比丘尼傳》和《名僧傳》（現僅存日僧宗性從《名僧傳》中抄出的《名僧傳抄》一卷）的取材和起迄頗多相同之點。《名僧傳》取材至梁·天監十八年止，《比丘尼傳》取材至天監十五年止，完成時間相近。《名僧傳》詳吳越，略魏燕，《比丘尼傳》主要敘述南朝人物。《名僧傳》偏重有名的大師，而不甚注意網羅隱逸（見慧皎〈高僧傳序〉），《比丘尼傳》也同樣偏重在當時南朝的首都和各大城市為帝王貴族所供養的比丘尼。《名僧傳》的資料，據《續高僧傳》中寶唱自序說，是在幫助僧祐著述的時候搜集來的。《比丘尼傳》的寫成，或許也有同樣情形。至於《比丘尼傳》的撰錄，不見於寶唱本傳，而最初見於《開元釋教錄》，其他較早的經錄都沒有記載。但據它與《名僧傳》有上述相同之點，可以相信它同是出自寶唱之手。現存《比丘尼傳》麗藏本與宋、元、明藏本文字頗多出入，有兩種異本流行，似是本書曾經他人改竄過。

丘尼傳》，是印度與中國現存最早的比丘尼傳記文本，作為最早的宗教女性傳記文本而言，除了長久以來提供佛教女性修行者典範之外，同時也提供「女性聲音」得以透過文本而公開彰顯。誠如李玉珍於〈「長老尼偈」的修辭敘事—兼以對照「長老偈」〉一文中所言：「宗教賦予女性突破世俗的規範的機會」，而「世俗規範也同樣滲透女性的宗教角色之建構」⁴，即便如此，二種不同反作用力的「敘述聲音」卻共享著一個原初的共同文本，然而二者張力拉扯的力道則端視閱讀者是否能穿透文本內部結構聽到敘述者的聲音。

第二節 問題意識

阿難在第一次佛教經典結集會議上備受譴責的事件中，為現今佛教的性別議題拉開了序幕，在古代印度社會極端重男輕女的民風下，阿難被譴責之歷史事件的背後，⁵卻隱藏著傳統社會文化意識型態和佛教經典結集領導者的視域。從「阿難懇求佛度女眾出家」和「阿難讓女人先禮世尊舍利（遺體）」事件中，觀視當時教內以大迦葉為代表的傳統男性主義中心思想，滲透於早期佛教聖典記載與經典流傳的具體事例中，充分呈現出當時印度社會的性別歧視現象。佛陀所提出眾生平等，人人都能證悟佛道，撞擊當時以婆羅門教為傳統的印度社會，從佛教「勝義諦」的觀點來看，一切眾生平等，是無男女之別；但是弔詭的是，表現在「世俗諦」的世間法上，佛教也難免受制於社會文化、時代、習俗、地域等時空因素的影響。⁶是「時代」和「方便」的適應性，曲解了佛陀與佛法的真諦嗎？⁷職是之故，由「男性」長老比丘所審定的「教法」與「戒律」，是否可成為目前解釋

⁴參見李玉珍，〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉，《佛學研究中心學報》第九期，2004，頁36。

⁵參見印順法師，〈阿難過在何處〉《華雨集》（三），（台北：正聞，1998），頁89-105。一文中根據有關結集傳記指出：阿難受責的過失，可歸納為三類：1.有關戒律的問題；2.有關女眾問題；3.有關侍佛不周問題。與女眾有關的過失，最重要的是阿難懇求佛度女眾出家和讓女人先禮世尊舍利（遺體）。

⁶參見釋恆清，〈菩提道上的善女人〉，（台北：東大，1995，初版），頁1-2。

⁷參見印順，〈佛法概論〉〈自序〉，（台北：正聞，1985，6版），頁2。

早期佛教聖典的唯一依據呢？《長老尼偈》在這樣的時空背景下應運而生，這代表著長老比丘或編輯者的視域？抑或長老比丘尼透過經典論述中，敘述者的聲音傳達當時社會性別意識？

同為南傳《小部》經典且相對應於《長老尼偈》的《長老偈》，從二者敘事內容分析：《長老偈》強調敘述者的主體性，「透露個人對佛法的體驗、表達悟道的境界，除了自證，還運用問答方式闡述教義」；而《長老尼偈》卻是相當篇幅敘述女性和家庭相互依存的關係，雖然佛教提供了印度婦女追求完整的宗教身份，但是從二者不同的敘事方式之架構中，卻也提供了佛教早期印度社會性別角色之建構，同時也從僧尼修行的不同方式中，反映出女性從脫離社會刻板的形象，邁向解脫的宗教途徑以及肯定自我的生命價值。⁸由李玉珍之〈《長老尼偈》的修辭敘事——兼以對照《長老偈》〉一文中明白指出：「《長老尼偈》與《長老偈》的風格與主題皆受性別因素的影響」，然而正也因為如此，從原始佛教經典《長老尼偈》中所敘述的具有女身修行典範意義的女性之宗教體驗，除了透過「宗教性別」角色扮演和「俗世父系」社會制度之間互動之外，隱藏於經典文本之中敘述主體的聲音又應該如何開顯。

現代文化論述中，「性別」意涵得以重新檢視在於「它者」之議題獲得重視的結果，以往被壓抑而失聲的「少數」人成了眾所討論的焦點，社會意識形態的形成與建立，即是試圖解決差異與它性所帶來的威脅以及自我對於「它者」的恐懼。社會學家韋伯在《宗教社會學》一書中指出：婦女與宗教自古以來便存在著極為微妙的關係，一方面女性是撩起情慾的主因，視女性為罪惡的淵藪；另一方面，又因為吸收婦女及給予女性平等地位的作法，而獲得了極大的傳教力量，藉由宗教的力量，女性長期以來在傳統的社會角色得以轉換成宗教女性的社會形象與功能，但是對於中國六朝時期的比丘尼而言，具有士族身份且有崇高的社會地

⁸參見李玉珍《〈長老尼偈〉的修辭敘事——兼以對照》，p.12。

位而言，為何還要具有宗教身份呢？在六朝固有的社會文化性別意識教育下，女性自覺與宗教信仰交涉下呈現出何種風貌？本論文試圖從印度佛教早期經典《長老尼偈》與中國第一部女性傳記《比丘尼傳》之對比二者間社會文化中性別意識的差異性，面對古代社會性別歧視觀念，以《長老尼偈》和《比丘尼傳》中蘊含性別意識形態思想資源，作為對應現代「性別研究」議題的思考方向。

第三節 研究範圍與限制

一、文本之撰述背景與形式

《長老尼偈》⁹收錄於南傳經藏《小部》第九部經典，為印度佛教現存最早和唯一的宗教女性傳記。經文的內容以「偈陀」方式呈現，「偈陀」是巴利語gatha

⁹ [1] 《善見律毘婆沙》卷一、B.C. Law: A History of Pāli Literature, 頁 3594：《長老尼偈》Therī-gāthā, 音譯涕利伽陀。巴利小部經 (Khuddaka-nikāya) 之一。內容係收集佛弟子中長老尼之偈頌。頌數自一偈集之十八頌乃至大集之七十五頌，共有十六集 (nipāta)，五二二頌說偈之尼為六十九人。本經雖與長老偈為姊妹作，然於形式上，本經無長老偈所附錄之序偈及攝頌；且就所說之內容而論，長老偈著重信仰之層次，本經則以生活上之體驗居多。現有畢賽爾 (Pischel, Karl Richard) 之巴利文本 (P.T.S., 1883) 及大衛斯夫人 (Mrs. Rhys Davids) 之英譯本 (Psalms of the Sisters, P.T.S. Transl. Series, 1909)。日譯本則有國譯大藏經第 12 卷、南傳大藏經第 25 卷。又五世紀頃之註釋家達磨波羅 (Dhammapāla) 於所作真諦燈 (Paramattha-dīpanī) 中包含本經之註釋，並有關諸長老尼之傳歷等重要記事。

[2] 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.125：「《長老尼偈》，見於《雜阿含》，而不見於其他的三部，這是佛滅後，尼眾受到上座的貶抑，不再像佛陀的時代了。二部的偈頌，部分與《法句》相同。這可能為根據《雜》、《中》、《法句》的古傳偈頌，從不同的立場，采錄當時傳誦的偈頌，而更為不同的組集。從名為《上座偈》、《上座尼偈》來說，分別說系 (Vibhāy āv-vādināh) 與說一切有系的共同傳誦來說，可推定為：上座部獨立，而說一切有部與分別說部，還沒有再分化時期 (約西元前 300 頃) 所集成的。《上座偈》中，有些是誤傳的，如 256、257 偈，是阿浮多長老。阿浮多是尸棄 (Sikhi) 佛弟子，這二偈是阿浮多在梵天說的，而今作為釋迦弟子了。有些是較遲的大德，如 143、144 偈，是樹提陀娑 (Jotidāsa)。樹提陀娑是優波離 (Upāli) 的再傳，陀索迦 (Dasaka) 的弟子。如 291 至 294 偈，是三浮陀。三浮陀，就是北傳的商那和修 (Sānlavāsi)，為阿難 (Ananda) 的弟子。樹提陀娑與三浮陀，都是七百結集時代的大德。又如 381 至 382 偈的 Tekicchakāni, 169 至 170 偈的 Vitasoka, 五三七至五四六偈的 Ekavihāriya, 都是阿育王 (Aśoka) 時代的人。所以「偈」的內容，部分雖是極古的，而編集成部的，是上座部學者。而阿育王以後，(銅鑠部學者) 又有過多少的增編。《長老尼偈》的內容，古老的部分太少。表達自己修證境地的不多，而卻有長篇的敘事詩。如善慧尼 (Sumedha) 75 偈；伊師達尼 (Isidāsī) 48 偈；尸跋尼 (Subhā) 34 偈；翅舍憍答彌尼 (Kisāgotamī) 11 偈；這些，都是據傳說的事緣，而改作為偈頌的。長篇的敘事偈，成立遲一些吧！說一切有部所傳，有《世羅尼偈》(Sailagāthā)。《長老尼偈》也有世羅尼的偈，但在《雜阿含經》及《相應部》中，作阿毗 (Alavaka) 尼的偈。別有尸羅尼偈五偈半，這是最有名的偈頌。」

一詞的音譯，又稱做伽陀，也就是所謂的「偈頌」，為九分教之一。《長老尼偈》收錄七十三位長老尼所作的 521 首偈陀的詩集，詩集的內容是以長老尼所作偈陀數量為排列順序，從一尼一首者歸為「一集」，一尼二首者歸入「二集」等，依據佛教學者所作研究：從經典的形式以及內容看來，小部經典是在大眾部思想興起之後，一些上座部學者為適應新的形式而編撰的，因此小部經典的形成，是從西元前四世紀到前一世紀，歷時約三百年。¹⁰根據印順法師《原始佛教聖典之集成》的說明：從分別說系與說一切有系的共同傳誦來說，可推定《長老偈》和《長老尼偈》的成書時間是在：上座部獨立，而說一切有與分別說部，還沒有再分化時期（約西元前 300 年左右）時所集成的。¹¹此外，對於《長老尼偈》敘事架構的進一步論述，將於本論文的第二章《長老尼偈》之敘事分析中，呈現更詳細的內容。

《比丘尼傳》之撰寫是為南朝梁武帝及梁簡文帝二位皇帝推波助瀾之下，佛教高僧釋寶唱奉命整理佛教傳記文獻的因緣下所產生著作¹²，此傳提供四到六世紀間中國比丘尼的生活史，是佛教《大藏經》中唯一一部記載出家女性的尼錄專史。根據《比丘尼傳》的記載，南朝比丘尼不但有身居管理僧人事務的最高職位「僧正」一職，還可出入宮廷、當朝講經、或與人辯論，這般風光的場景，即使是在唐代最尊崇比丘尼的武則天時代也不會見到。《比丘尼傳》的寫作或與此等歷史背景有關，但是自此以後，有關比丘尼的事蹟便乏人整理了。釋寶唱的《比丘尼傳》以編年的方式，集結對佛教有貢獻具德操的比丘尼，透過修行與信仰，女性可以解開性別的束縛，一旦女性具有了宗教人身份，可以從事講經、立寺、社會交際、參與政事，不同於傳統儒家的「婦德」著重於人際相對關係的建立與倫常分際的遵從。在六朝獨特歷史、社會與宗教思想氛圍中，《比丘尼傳》中比

¹⁰參見鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》〈附錄〉，（台北：慈善精舍，2007），頁 382。

¹¹參見印順，《原始佛教聖典之集成》，（台北：正聞，1988，初版），頁 842-843。

¹²寶唱撰述甚豐，特別在於對佛典的部別區分和對佛史資料的蒐集整理，後者如《名僧傳》和《比丘尼傳》。

丘尼乃是具有主體性，透過學習佛法修行聖道而達到開悟解脫之女性。

二、文本之作者

南傳《小部》經典大部分並非佛陀言教，而是出於佛陀以後某些佛教大師之手，¹³佛教學者印順法師認為《長老尼偈》誤傳為長老尼所說，其實是與長老尼相關的偈集，這些偈頌部分是長老尼所說，有些是敘事詩，也有對話和重複佛陀說法的話語。¹⁴近代學者K.R. Norman等推論《長老偈》與《長老尼偈》出於一人手筆，印順法師認為從兩部《偈陀》內容看來，有的與漢譯《雜阿含經》、《中阿含經》《法句》相同的不少，是無法證明這些偈陀皆出於一人之手筆。¹⁵《上座偈》與《上座尼偈》兩部偈集與《阿含經》相關的有：

長老偈	漢譯阿含	巴利四部
		相應部 6 · 15
阿難 1046 偈	長含遊行經	長部大般涅槃經
阿那律 905	雜含 1197 經	相應部 6 · 15
	長含遊行經	長部大般涅槃經
優波摩那 185 · 168	雜含 1181	相應部 7 · 13
跋耆子 119	中含侍者經	相應部 9 · 5
三彌提 46	雜含 1100	相應部 4 · 22
左奴 44	雜含 1325	相應部 10 · 5
婆耆舍 1209~1279	雜含 1208~1221	相應部 8 · 1~12
鴛掘魔 866~870	雜含 1077	中部鴛掘魔經
	雜含 254	
二十億耳 640~644	中含沙門二十億耳經	
目犍連 1187~1208	中含降魔經	中部梵天請經
優陀夷 689~704	中含龍象經	增支部 6 集 · 43
賴吒怨羅 769~788	中含賴吒怨羅經	中部賴吒怨羅經
阿那律 910~919	中含說本經	

《長老尼偈》與「阿含」相同的，有：

長老尼偈	漢譯雜阿含經	巴利相應部
世羅 57~59	1198 經	5 · 1
蓮華色 230~235	1201 經	5 · 5
蘇摩 60~62	1199 經	5 · 2

¹³參見鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》〈附錄〉，（台北：慈善精舍，2007），頁 381。

¹⁴參見印順，《原始佛教聖典之集成》，（台北：正聞，1988，初版），頁 840。

¹⁵參見印順，《原始佛教聖典之集成》，（台北：正聞，1988，初版），頁 840-842。

遮羅 183~188	1207 經	5 · 8
尸羅遮羅 197~203	1206 經	5 · 7
孫陀利 312~337	1178 經	

另外，致力於「性別研究」的女性學者李玉珍則質疑《長老尼偈》是否果真出於女性之口。¹⁶對於《長老尼偈》的內容是否出於女性之口，抑或長老尼之口、一人或多人之手，筆者認為，宗教經典和歷史文獻差異處在於：從文本的意義和詮釋者的視域中所衍生的意指（significant），是更甚於作者的原意的。

《比丘尼傳》同樣也有出處與作者的爭議，這是早期經典所無法避免的問題，目前有對於《比丘尼傳》最早著錄於《開元釋教錄》或《隨書·經籍志》二種版本，但是對於撰者為釋寶唱則無異議。曹仕邦對《比丘尼傳》一、是否為男性主筆？二、撰者是否為寶唱？三、《比丘尼傳》為女性尼師執筆的可能性？等方面做了相關的質疑與討論，但最後也認為在未得到新史料新證據之前，仍將《比丘尼傳》視為釋寶唱的作品。由於作者是何人對敘事學理論分析來說不是很重要，因為敘事學所重視的是「隱含作者」。¹⁷

三、研究限制與範圍

《長老尼偈》研究上的限制除了目前學界中文研究資料的缺乏之外，南傳經藏中《長老尼偈》所附屬的《小部》，於漢譯《四阿含》並無對應本，只有零星

¹⁶ [1]參見李玉珍，〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉，《佛學研究中心學報》第九期，2004，頁8。

[2] 參見印順，《原始佛教聖典之集成》，（台北：正聞，1988，初版），頁840：「《長老尼偈》的內容，古老的部分太少。表達自己修證境地的不多，而卻有長篇的敘事詩。如善慧尼（Sumedha）75偈；伊師達尼（Isidāsī）48偈；尸跋尼（Subhā）34偈；翅舍橋答彌尼（Kisāgotamī）11偈：這些，都是據傳說的事緣，而改作為偈頌的。長篇的敘事偈，成立遲一些吧！」

¹⁷ 傳統敘事學以「敘述者」取代了作者的功能，女性主義敘事學則著重「隱含作者」於文本中所深藏的意識形態和社會規範。

幾篇見於《雜阿含經》中，和《增一阿含經》中〈比丘尼品〉第五，這是佛滅後，尼眾受到上座的貶抑，不再像佛陀時代時的情景了。¹⁸現存《長老尼偈》的文本，有畢賽爾（Richard Pischel）之巴利文本及Davids夫人英譯本，日譯本則有國譯大藏經第十二卷、南傳大藏經第二十五，以及現行中文譯本由鄧殿臣與斯里蘭卡籍Vimalaratana（威馬萊拉担尼）法師所合譯。另外，覺音論師所著《長老尼偈》註釋書，書中所述有關長老尼之傳歷等重要記事，和初期佛教當時風土民情、社會現象，為現今研究《長老尼偈》相當珍貴資料。綜合以上所述，研究《長老尼偈》的文獻除了巴利原典之外，直接從巴利原典翻譯成中文，由鄧殿臣與斯里蘭卡籍Vimalaratana（威馬萊拉担尼）法師所合譯《長老偈·長老尼偈》文本，將是本論文首要解讀資料。另外，釋寶唱撰《比丘尼傳》也將列入本論文參考對比的重要資料，學者李玉珍認為：《長老尼偈》缺乏中文研究，與中文學者熱衷研究釋寶唱撰《比丘尼傳》正好形成對比。兩書一印一中，皆為十世紀之前，佛教經藏中唯一的長老尼偈頌和比丘尼傳記，重要性相同，但是派別不同。因此，中國佛學界關切《比丘尼傳》更甚於《長老尼偈》是可以理解的。

「性別研究」的議題，近年來成為佛學研究重要且勃興的領域，主要是研究者將其本身宗教經驗帶入其學術研究中，和以往以經典或佛教社會經濟史的研究有了區隔。然而性別研究有幾個相關性的議題，例如：「女性地位」的探討是研究宗教教義與社會家庭倫理之間的銜接與衝突的關鍵點，另外，「女性身體」不潔與神聖的兩種宗教詮釋顯示女性與宗教信仰之間的弔詭關係。釋恆清綜合佛教經論的觀點，舉出早期佛教對女性的三種態度：一、解脫上的男女平等主義，二、制度上的男性優越主義，三、修行上的女性厭惡主義，這說明了，在宗教的解脫道上尼眾僧團是有其完全自主的權利的，但是在觀念和制度上還是遵循固有社會文化性別習俗。職是之故，如何在早期保存下來《長老尼偈》和《比丘尼傳》經典和相關文獻資料中，探尋「性別研究」中最核心二元對立又彼此相依的弔詭的

¹⁸參見印順，《原始佛教聖典之集成》，（台北：正聞，1988，初版），頁 842。

議題，將是本論文最大的挑戰，因此，本論文將以中文版《長老尼偈》和《比丘尼傳》為底本，以此二者文本的敘事結構研究為重心，參照其他不同的版本之敘事架構，以期清楚呈現出本論文所要釐清的重要議題。

第四節 研究方法

當代佛教「性別研究」之興起乃在於現代女性意識的抬頭，女性宗教角色之重構不再遵循於經典文獻，而是從其自身於佛法上的體驗和修行者的經驗上出發，這樣的現象說明了佛教經典提昇女性宗教地位的局限性！然而佛教之「女性研究」為何無法從歷史經典中探尋呢？佛陀所遺留下來的教法和經典代表佛教三寶之一，是佛教徒們所應遵循甚至奉為圭臬的教典，卻無法讓後人真正理解佛法平等的真諦？對於宗教中的女性議題而言，女性在宗教史上常常是沉默的多數，並且長期隱沒於經典與歷史傳統之外，因此當代學術理論的借取和結合女性修行者宗教經驗的研究，將以解決宗教「性別研究」上的困境。

本論文探討的主旨，試圖從原始佛教經典《長老尼偈》中所敘述的具有女身修行典範意義的女性之宗教體驗，透過原典與不同時空背景中相關敘事之文本對比，進而揭示隱藏於經典中詮釋者的視域和世俗規範。傳統文本歷來所記載的是作者的權威，即所謂強者的聲音，文本所承載的內容也是社會的常規與社會的權力，在南傳佛教經典裡也僅有《長老尼偈》為宗教女性傳記。在此唯一記載有關女性修道的著作中，《長老尼偈》卻「以具體的長老尼形象複製了女性的弱勢，以便因應女性實際的修行阻礙」，在這一段話中透露出文本中「女性的聲音」，通過暴露自己卑微無助的具體事實，以此獲得具有顛覆性的效果，然而此類的偽裝卻是為了躲避檢查機制和現實威嚇的有效途徑，因此通過研究具體的文本形式來探討女性的社會身份地位與文本形式之間的交叉作用，把文本中女性敘述聲音作為意識形態關鍵的表達形式來加以解讀，是為本論文的研究方法之一。

本論文的研究進路是以敘事分析的方法進行，從三個脈絡下分析《長老尼偈》之敘事結構：首先是將《長老尼偈》與《長老偈》，其次是《長老尼偈》與《比丘尼傳》之敘事分析，再則是在前二者敘事分析架構下：詮釋與探討原始佛教經典《長老尼偈》如何作為現代「佛教女性」的新思維。在三層脈絡下分別以女性之「切身體驗」與「生命意義」、「世俗規範」與「宗教角色建構」、「世俗諦」與「勝義諦」等三組二元對立的切點來解釋、說明，蘊含於不同經典敘事之中對於「佛教女性」論述。

第五節 歷來重要研究成果檢討

一、學術著作

周次吉，〈尼師成道典型之研究—讀漢譯巴利文原典「長老尼偈」〉

作者以此文作為其另著《比丘尼傳》研究之補篇，從一、入道因緣、二、入道法門、三、師承與法系、四、社會制約、五、地域考等方面分析，增補了印度佛教早期長老尼們歷史背景資料。作者認為透過《長老尼偈》可以看出佛陀時代前後的面向與影響面貌，但是筆者對其解讀印度女性因為婚姻的不順或家計的艱辛，便可出家尋求解脫之法而認為具有高度自由不深表贊同，將深植於社會的性別意識而簡單的認為是國情和民風的不同，這是可進一步在探討的議題。

李玉珍，〈「長老尼偈」的修辭敘事—兼以對照「長老偈」〉

作為最早而且唯一的宗教女性傳記，長久以來提供佛教女性修行者為典範的佛教經典，作者發現《長老尼偈》與《長老偈》的風格與主題皆受性別因素的影響。譬如女性受限於獨自行動的危險，其形容證道經驗不若長老偈多歌頌自然美

景，而有關蕩子的悲痛導致證悟的描述，充斥於《長老尼偈》卻罕見於《長老偈》。此外，作者視《長老尼偈》為一完整的敘述結構，從捨棄家庭與狹窄的親子關係到歌頌女性的出家，《長老尼偈》為印度社會的女性指出一條宗教解脫的坦然大道。在李玉珍的著作中指引出筆者研究《長老尼偈》所不可避免的兩條徑路，即是佛法的教義賦予女性突破世俗的規範，以及世俗的規範同樣也滲透著女性宗教角色扮演，筆者在循著這兩股相生相剋的力量中發現，《長老尼偈》之敘述文本結構除了對一般女性讀者所呈現的性別意涵，和對於後世形塑女性修行者的宗教經驗之外，筆者試圖在最原初的佛教女性典範經典上，找尋另一種被隱藏於文本之中的敘述聲音。

釋恆清，《菩提道上的善女人》

第一章第四節〈《長老尼偈》的傑出比丘尼〉指出：《雜阿含經》卷四十五中敘述十位比丘尼如何克服五欲的誘惑，和對她們信仰的挑戰。《增壹阿含經·比丘尼品》中，更列舉五十位最傑出的比丘尼，她們各有其修持上的特長和成就。漢譯的《增壹阿含經》雖然列舉五十位各有所長的長老比丘尼，但並未記述她們的學佛過程、宗教體驗。想更詳細瞭解她們，就必須徵諸於南傳佛教巴利文的《長老尼偈》。它是記載佛陀時代傑出比丘尼最重要和最詳細的文獻。

二、碩論

江美玲，《從《長老尼偈》看小乘佛教的女性觀》

作者以女性主義為視角，說明女性何以宗教成就不如男性；以文化批評為方法，說明比丘尼必須遵守「八敬法」之原因；並以兩千五百年前的《長老尼偈》及現代女性的修行經驗，了解女性的溫柔、智慧、情感、堅忍之真實圖像，並闡

述成佛乃功德法身之完善，非關男女色身。期待本文能讓更多人了解所謂的「三障」、「五穢」、「十惡」乃人爲之建構，而在法脈的傳承中，女性不但未曾缺席，正以其獨特的心靈與智慧，引導我們自證覺性，開展內心的寧靜與自在。

蕭佑庭，《阿羅漢尼的研究—以《長老尼偈》爲中心》

作者試圖以阿羅漢尼的研究，主要是論述證得阿羅漢果位的比丘尼，她們的修行成就，在當時，印度「男尊女卑」的傳統束縛下，佛陀爲女性開啓一扇解脫之門，佛陀認爲男女在證悟的本質上是等同的。當時的修行環境，是不利於女眾的，在如此惡劣的環境中，比丘尼們力爭上游，克服百般的障礙與考驗，而證得的阿羅漢果的能力與事實。

林莉莉，《佛教出家女性求道歷程研究—以漢譯佛典中的阿含部、本緣部、律部及《長老尼偈》爲研究對象》

作者從佛教出家女性的求道歷程，範圍包括「與佛教結緣」、「皈依佛門」、「出家」、「修行」、「悟道」（證果），而後「傳道」、「度化眾生」，以至於「成道」等幾個修行階層，藉此研究使原始佛教出家女性的求道歷程能清晰的重現。除深入探討原始佛教出家女性宗教實踐的生涯及求道的經驗，和對後代女性求道者的啓示外，另亦研討佛教出家女性的性別對其成就貢獻的影響。證果爲求道終極的成就目標，透過求道的證果，觀測佛教出家女性在行事、態度於外在、內在改變的情況。

三、小結

近代的學術著作，先著重國內中文學術論文，筆者將於往後寫作過程中，再繼續收集增補。綜合以上學者論述，本論文將在既有的研究成果上，進一步從《長

老尼偈》現有的巴利原典、漢譯文本，以及 PTS 版本和相關英文著作，在語言文獻學的研究基礎上，透過不同版本對比的過程中，除了揭示隱藏於文本之詮釋者的視域，以彌補《長老尼偈》作者考證上的困難。另外，從《長老尼偈》和《長老偈》不同的敘述主題和敘事風格的文本對比，由偈陀和傳記的行文脈絡中，解讀宗教性別角色的建構和傳統性別意識滲透於經典之中，此二者是「性別研究」最難釐清的部份，因為此部份的論述，不僅涉及文本本身具體的內容，更與當時社會、文化背景息息相關。

佛教經典中的女性形象，可以反映出佛教於不同時代中的「性別意識」，從初期佛教的聲聞經論出現「女性五礙」，到大乘初期經典中的「女性說法」和「轉女成男」的思想，以及顛覆傳統佛法只有殊勝人道可證聖果，龍女卻也可以成佛的論說中，充分呈現出佛教對於女性議題的不同闡釋，因此，「性別議題」和「種性制度」一樣，對倡導眾生平等的佛教來說並不是牢不可破的藩籬。宗教「性別研究」在現今學術界越來越受到重視，除了得利於當代社會重視宗教中的兩性平權之外，更是回應女性主義觀點中女性研究的衝擊，從《長老尼偈》的研究近況來說，現代佛教學者永明法師於（1990）撰《佛教的女性觀》、恆清法師於（1995）著《菩提道上的善女人》，都論及《長老尼偈》提供的比丘尼典範，二人皆專注於汲取發揚這些比丘尼的證道經驗，這種尊崇、引述而不分析的情況，正好說明對比丘尼而言，《長老尼偈》「代表」早期印度佛教僧團女性成就的權威性，視為理所當然。本論文試圖從宗教學研究的角度，將《長老尼偈》研究焦點放置於「性別研究」的論述中，重建初期佛教女性修行典範。

第六節 研究目的

綜合以上所述，茲將本論文研究之目的條列如下：

- (1) 透過《長老尼偈》性別敘事文本分析，從「敘述者」到「具焦者」的視域與「敘述主體」和「敘述聲音」敘述聲音之交互作用下，揭示出社會常規和社會權力與性別意識形態所共構的敘述文本；女性作者如何透過表面文本與隱含文本公開作者的權威。
- (2) 試圖從印度佛教早期經典《長老尼偈》與中國第一部女性傳記《比丘尼傳》之對比二者間歷史與文化中性別意識的差異性，在古代父權制度觀念下，以男性作者所產生的《比丘尼傳》代表什麼不一樣的意涵，作為對應現代「性別研究」議題的思考方向。
- (3) 將《長老尼偈》與《比丘尼傳》置於敘事理論研究範疇之下，試圖從作者的權威之中跳脫開來，除了提供傳統經典研究不同的視域之外，同時也可提供其他文本運用相同概念，達到多元思考的面向。在新時代性別意識的脈絡下賦予《長老尼偈》新的意義，作為佛教經典性別研究更寬廣的視域，是為本論文最終的目的。

第七節 論文結構及內容概要

本論文試圖從原始佛教經典《長老尼偈》中所敘述的具有女身修行典範意義的女性之宗教體驗，透過原典呈現出敘述者、行為者與具焦者不同的視域，在此基礎上進而揭示隱藏於經典中詮釋者的視域和世俗規範。因此，本研究將放在《長老尼偈》之敘事分析與《比丘尼傳》之歷史意涵與不同的敘事風格，再以當代「女性研究」的新潮流思想加以詮釋，以作為現代佛教女性思維之參考。

本論文的章節結構安排共計五章，除緒論與結論外，第二章到第四章則是論文的主要部分，從基礎文本《長老尼偈》和《比丘尼傳》之敘述文本分析，從長

老尼生命意義中的切身體驗所建構宗教角色，與隱藏於作者或編輯者視域中之世俗規範對比，勾勒出女性作者是如何公開作者的權威，是為本論文整體核心所在。在此基礎下，而第三章則分析《比丘尼傳》於不同歷史與文化背景，代表什麼意涵的「宗教性別」意識與社會文化。在前兩章的論述架構下，於第四章深入探討現代女性修行典範的論述。就各章內容而言，說明如下：

- (1) 緒論
- (2) 《長老尼偈》敘述文本與敘述主體之展演
- (3) 《長老尼偈》與《比丘尼傳》歷史與敘事文本之呈現
- (4) 《長老尼偈》之現代詮釋與再現
- (5) 結論

將整體研究成果做扼要的陳述，同時提出本研究之未來展望。

第二章 《長老尼偈》敘述文本與敘述主體之 展演

第一節 前言

誠如印順法師於《原始佛教聖典之集成》中所推定的：「《長老尼偈》與《長老尼偈》成書於上座部獨立，而說一切有與分別說部還沒有再分化時期」¹⁹的論點來說，單獨用以《長老尼偈》來完整呈現原始佛教當時的女性觀點似乎有些困難度；再者，對照於《漢譯阿含經》的部份來看，《長老尼偈》僅散見幾篇於《雜阿含經》中的內容²⁰；從以上印順法師的論點看來，研究《長老尼偈》似乎將面臨兩大難題，一則是文獻缺乏，二者是編輯內容的客觀性；因此，本章將從這兩大困難點為出發，隨著《長老尼偈》與《長老偈》文本中敘事性的鋪陳，從敘述者的視域中逐步釐清隱藏於敘述文本中敘述主體的聲音，同時展演出具有現代佛教女性之新思維。

古正美在其〈佛教與女性歧視〉一文中說明：帶「歧視的」佛教女人觀為「傳統的女人觀」的理由是：因為在許多部派的作品裡所謂「傳統的女人觀」是許多

¹⁹ [1]參見印順，《原始佛教聖典之集成》，（台北：正聞，1988，初版），頁 842。

[2] 《善見律毘婆沙》卷 1，H. Oldenberg and R. Pischel: *The Thera and Therī-gāthā*, P.T.S., London, 1883; K.E. Neumann: *Die Lieder der Monche und Nonnen Gotamo Buddhos*, 1899 (德譯); 中野、大佛共譯，《印度佛教文學史》，p.3594：「長老偈之姊妹作為長老尼偈，兩書皆成書於西元前六至三世紀間。南傳上座部保有完整之巴利語原典，北傳者僅有長老偈之梵文斷簡，係說一切有部系統所傳。兩經在文學上、思想上之評價甚高，其詩偈之美，足與吠陀讚歌相輝映，實為抒情詩中之傑作。此二偈集高揭宗教理想，闡明倫理教說，顯示修行者排除感官性、本能性之一切後，所呈現出寂靜、深遠之最高心境。大衛斯夫人曾就長老、長老尼二偈集間之語法、情感等列舉數項差異，如：(一)長老偈富於外在之經驗，長老尼偈多為內在之體驗。(二)長老偈不呈現個人之特質，長老尼偈則呈現個人特質。(三)長老偈多描繪自然界，長老尼偈多敘述人生狀態。(四)長老偈側重信仰層次之剖述，長老尼偈則重生活之經驗。」

²⁰印順法師認為：這是佛滅後，尼眾受到上座的貶抑，不再像佛陀的時代了。

部派所共同接受對女人的「根本」看法。²¹因此，《長老尼偈》編輯的時代是於佛滅後的部派時代，內容編排的掌控權握於上座部手中，但是從早期印度女性觀點研究看來，印度早期女性是享有和男性一樣的宗教活動和權利，就是在佛陀時代的女性，也是和男性一樣享受修行和教育的機會。²²由這個癥結點看來，從經典中所呈現佛教「傳統的女人觀」的內容是具有侷限性的，因此從此時代背景中所形成的〈長老尼偈〉是否包含了部派長老比丘或編輯者的視域？再者，如果《長老尼偈》誠如古正美所言：代表的是「歧視」的傳統女人觀，再者代表佛陀時代的原始佛教女性觀又為何？

本章從《長老尼偈》與《長老偈》作為敘述文本與敘事理論內容探討為首要方向，將《長老尼偈》與《長老偈》置入敘事理論所探討的敘述文本(narratology)時，首先要定義與界定核心的概念是何謂「敘述文本」？所謂的「敘述文本」指的是：「敘述代言人用一種特定的媒介，諸如語言、形象、聲音、建築藝術、或其混合的媒介來講述故事」。²³然而構成敘述文本的方式在於「敘述系統」

(narrative system)的描述，敘述系統包含敘事作品中的文本(text)、故事(story)與素材(fabula)三個層次，在描述三個不同層次的面向時，確定「誰」在敘述就顯得重要多了。在界定《長老尼偈》與《長老偈》為「敘述文本」時，故事中的長老與長老尼透過敘述者，以語言為媒介來講述其宗教生命的歷程，由於在不同敘述層次上敘述主體不同的感受，於是成為了敘述文本所涵納的基本架構，這是作為敘事研究的基礎，同時也在敘述系統有限概念的描述下，闡述出多元的敘述主體聲音的概念。

²¹參見古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》第十一期，1987年，頁29。

²²參見古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》第十一期，1987年，頁28-29。

²³參見米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學—敘事理論導論》第二版，〔北京：中國社會科學，2005，2刷〕頁9。

第二節 敘述文本與性別敘事之呈現

敘述文本之形成在於敘述系統描述的建立，而敘述系統區分為三個基本層面：文本、故事、素材。文本（text）：「指的是由語言符號組成的一個有限的、有結構的整體，但是符號的這一有限整體並不意味著文本自身是有限的，因為其意義、效果、功能與背景並不是有限的」。²⁴羅蘭·巴特曾對敘述文本提出這樣的見解：「所有的敘述文本都基於一個共同的模式，一個導致敘述被承認為敘述的模式」，²⁵因此對於由語言符號所組成的敘述文本而言，在其有限結構的敘述系統描述下，使的敘事研究理論成爲一個開放性系統。至於故事（story）指的是：「以特定的方式對於素材的描述」，而素材（fabula）是構成故事的基本要件，指的是：「按照邏輯和時間先後順序串聯起來的一系列由行爲者所引起或經歷的事件」。換言之，構成敘述系統三個層次的本文、故事與素材並不是分別獨立存在，故事屬於文本內容的分析層面，而素材則是文本的構成主體，在文本中的「敘述者」用語言或文字講述故事所形成文本的敘述主體，有可能在素材中和行爲者合而爲一了，而素材中經歷事件的行爲者也成爲了故事中的人物，在不同三個層面起作用的三個行動者：因此敘述者、行爲者、聚焦者構成了敘述文本不同敘述主體，從「誰感受」與素材間的聚焦〈focalization〉，在敘述邏輯上的意義，使敘述文本感染到主觀性的色彩，因此在探討敘述文本層面時，敘述行爲者「不同的看，以及看得不同使素材轉向，使人物變得不一樣了」的視覺敘述將影響敘事分析的結果。

《長老尼偈》與《長老偈》是由 73 位長老尼所作的 521 首偈陀，與 264 位長老所作 1291 首詩偈，前者由行爲者講述其際遇坎坷與生世悲慘，後者則傳達

²⁴參見米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學—敘事理論導論》第二版，〔北京：中國社會科學，2005，2 刷〕頁 3。

²⁵ 同上，頁 209。

了長老個人對佛法的體驗與悟道的經驗。二者皆是行為者透過語言講述自身生命與宗教經驗，但在敘述者對於《長老尼偈》人物描述之下，則是著重在社會階層與婚姻關係，對於家庭關係和婚姻狀況的困境與折磨視為出家修行的動力，對應於長老們自述修行在於厭惡害怕女色的汙染，以及遨遊體驗大自然與曠達自立形成強烈對比。二者差異在於敘述主體通過文本所產生出來的敘述主體的聲音，是敘述行為者切身感同深受，也是社會規範與性別差異的所在。因此通過具體研究文本形式，對於社會地位與文本形式之間的交互作用，敘述聲音將透過意識形態表達出來。

近代佛學研究的學術化，使得佛法義理的探究趨向於抽象的哲學思辨，但佛法的本質並不是以說明為目的；佛教是以理智德行和身心篤行為主的宗教，因此學佛者唯有透過信解行證才能傾向於法、體現於法的證悟中達到佛法深奧與究竟的²⁶。於是透過修行者親身修證的經驗，理解悟道者生命轉換的歷程，將會是避免佛法的修學落入空洞概念思維的管道，職是之故，若是離開人生本位而考察世界，那絕對不是佛的本懷。在實證科學的領域裡，美國科學家溫伯格所著《科學迎戰文化敵手》一書中，譯者李國偉在其〈譯者的話—棋局中的棋局〉一文中所提到：真理、客觀實在、時空、宇宙起源等等，如果只是用哲學的思辨方式來探討，往往就沉陷在純粹概念的環境裡，造成不斷在文字上打轉的後果…科學經常大膽假設出理論，但卻須小心求證於實驗。科學與宗教都同樣面臨著客觀性的挑戰，同樣受限於人的主觀與偏見的影響，但也唯有透過人不斷的理解與體驗才能揭示真理。

一、敘述文本(narrative text)

敘述文本是「敘述者」在其中講述故事的文本，也就是所謂的「敘述代言人」

²⁶ 印順，《佛法概論》〈自序〉（台北：正聞，1985），頁3。

用特定媒介所敘述故事的文本，因此「敘述者」在敘述文本是為最中心的概念，然而在敘事文本概念分析中，敘述者並不是在文本中透過語言表達其自身的個人，而指的是「語言的主體」的概念（subject of speech act）²⁷，為了區分這一個重要的概念，本節將從行為者、敘述者、聚焦者等不同的行動主體，²⁸透過《長老尼偈》與《長老偈》偈誦中展演出不同功能，讓歷史與宗教經典文本從作者的解釋權威中釋放出來。

作為《長老尼偈》的靈魂人物——長老尼們，是敘述文本中屬於素材層次的「行為者」，而長老尼們一系列的出家與修行而成道的「事件」卻成為素材內容的組織成份，因此「行為者」對素材成份而言是基本的行動元，「事件」對敘述文本而言則是「被認為是真實的」且不可變動的故事。作為真實事件的故事中，敘述者的身份和所扮演的角色，以及和聚焦者身份的重疊或分開，呈現出敘述文本不同內容和分析的結果。就三個行動主體而言，行為者是敘述文本分析排列中唯一不變動的，其他二者則隨著語義產生了變化，不同身份與角色扮演使敘述文本具有多元展演的意義。首先要敘述的是長老尼們宗教生命歷程，作為由行為者所引起或經歷的事件。

羅蘭·巴特曾經說過：「對世界的敘述無計其數」，儘管敘述文本有許多不同的形式，但是可以在所有文化、所有社會、所有國家和人類歷史的所有時期被認同，這一事實得到了一個結論：「所有這些敘述文本都基於一個共同模式，一個導致敘述被承認為敘述的模式」。對敘述文本的共同和導致被承認的模式，筆者認為對《長老尼偈》而言是世俗的規範和宗教角色的建構，在這個模式下此二股

²⁷ 參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 16。

參閱註 26-27。

²⁸ 在三個層次起作用的三個行動者，行為者、敘述者與聚焦者之間的關係，和它們作為個體時重疊或不重疊之間的關係與複雜性，是敘述文本所要分析的重點之一，通過分析敘述素材與人物的轉變。

參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 20。

力量在同一個敘述文本下彼此滲透，正如李玉珍在其論文中所提到的：「宗教賦予女性突破世俗規範的機會，而世俗規範滲透女性的宗教角色之建構」，²⁹這是研究宗教性別議題所無法逃避也最難釐清的問題。敘述文本的結構是由歷史與文化的群體所形成，同時社會規範與普世性價值是建立在群體的意識形態上，因此，透過《長老尼偈》敘事結構，將性議題別聚焦於女性生活經驗架構，結合早期印度婦女追求獨立宗教身份的生命歷程，因而完整呈現出性別敘事的內容。

(一) 行為者(actor)

在敘述文本的素材層次中行為者是一個重要的因素，因為素材的組織與結構，是由行為者所引起或經歷的的一系列事件作為「成份」(elements)³⁰的，對於《長老尼偈》與《長老偈》來說，這是長老尼與長老們自身的生命與宗教經驗與歷程，而這些經驗與歷程的呈現，必須是行為者結合事件、時間與地點才能完整敘述故事的內容。然而素材是指：「按邏輯和時間順序串聯起來的一系列事件」，³¹因此素材可以視為一系列事件的特殊組合，組成素材的材料可以分為「固定」與「可變」的成分，換言之，可以分為客體與過程，而過程是在客體中，與對象一起或通過對象而發生變化後成為事件的。³²總言之，作為客體的行為者，在時間與地點的過程中形成了事件，而不同的事件可分類出行為者的特徵。首先在《長老尼偈》中可分為操持家務行為者和厭倦生活行為者：

(1) 操持家務行為者：在穆姐 (Muttatherigatha) 長老尼所說偈 (1~11)

²⁹參見李玉珍，〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉，《佛學研究中心學報》第九期，2004，頁36。

³⁰在米克·巴爾的書中，「成分」指的是：事件、行為者、時間與地點一起所組成素材的材料，以作為和其他層次的組成方面作區分，參考參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁6。

³¹參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁225。

³²同上，頁218。

中，說明穆姐長老尼是出生於婆羅門³³之女，只因嫁給了彎腰駝背的婆羅門，每天繁雜的家務勞動令他厭惡婚姻的生活，於是她就動了出家的念頭，得到丈夫應允後，出家為尼修習止觀，回憶過往生活痛苦，對比出家後擺脫「三彎」的愉快，有感而發念誦：「我終得解脫！擺脫白和杵，擺脫駝背夫，「三彎」終解除！無生亦無死，生欲以滅除。」(偈 11)。所謂的「三彎」是說：彎下腰將稻穀倒入臼內，此為一彎；彎腰搗米，此為二彎；駝背丈夫也得服侍，此為三彎。在得到丈夫的許可之後，終可擺脫「三彎」的束縛出家修行，證得羅漢果位。³⁴另一位有相同處境的是蘇曼格拉之母長老尼，在其所說偈中(2~3)：「解脫自在尼，擺脫杵米杵；不再鍋邊轉，也不需製傘。今得離他家，擺脫無恥婿。」(偈 11)，煩惱於繁雜的家務勞動，因而厭惡婚姻生活。³⁵

在《長老偈》中同樣對於勞務厭煩行為者如蘇曼格拉(Sumavgala)長老，

³³婆羅門，為印度社會階級制度中之一階級。此一階級之人自認為是梵天的後裔。平素讀誦《吠陀》，行祭祀，位居四姓(四種階級)之最上位。在印度的階級制度中，除了四姓中的最下層首陀羅之外，其餘三姓(婆羅門、刹帝利、吠舍)皆可讀誦《吠陀》，且可為自己行祭祀供犧。但只有婆羅門可以教授他人《吠陀》，為他人行祭祀，接受布施。故印度宗教上的權力可說完全掌握在此一階層之中。印度以婆羅門階級最具勢力，故該國又有婆羅門國之別稱。其民眾所奉之宗教，稱之為婆羅門教。《長阿含經》卷 15，種德婆羅門曾說婆羅門成就五法，謂生為此階級者，具有五項條件：一者婆羅門七世以來父母真正(種姓純正)，不為他人輕毀。二者學習《吠陀》，諷誦通利，種種經書盡能分別，世典幽微靡不綜練。又能善於大人相法，明察吉凶祭祀儀禮。三者顏貌端正。四者持戒具足。五者智慧通達。《瑜伽師地論》卷 29 曾為婆羅門作分類，謂有種性、名想、正行等三種婆羅門。種性婆羅門，謂生在婆羅門家者。名想婆羅門，謂假名為婆羅門者。正行婆羅門，謂能驅擯惡不善法者。此外，關於婆羅門的一生，《俱舍論光記》卷 1 云：「七歲已上，在家學問，十五已去，受婆羅門法遊方學問；至年三十，恐家嗣斷絕，歸家娶婦生子繼嗣；年至五十，入山修道。」(CBETA, T41, no. 1821, p. 10, c22-28)另有將婆羅門一生分為四期者，即(1)梵行期：謂離自家前往師傅家學習吠陀。(2)家住期：歸住自家，娶妻營生，作祭祀供犧，行布施。(3)林棲期：家業交給兒子，隱遁林間，行苦行練身心。(4)遊行期：離開山林，遊行四方，超脫世事，接受布施。在原始佛典中，曾列出釋尊對婆羅門階級的看法。他以為古代的婆羅門是一種各方面皆合乎理想的階級，但到釋尊之時，婆羅門階級已告墮落。其中詳情請參閱附錄所載。

[2]水野弘元著·郭忠生譯，《原始佛教》，p.126：「釋尊最初似乎無意創立一個新的宗教。因為當時的哲學、宗教充滿著矛盾與衝突，缺乏倫理道德的成分而顯得漫無次序。在這種時機之下，釋尊外治印度文明，內本自身深邃的自證，提出一套饒富理性與倫理道德的生活方式。或許釋尊有一種欲以此套教理拯救世界、導引眾生的使命感，也可能是為古老的理想而努力。如果是後者，則釋尊很可能成為為人仰望的婆羅門。無論如何，釋尊必然想到要提高人類的生活水平，為生命的意義而奮鬥。可是，當時婆羅門教的思想明顯的無法達成這些理想；婆羅門的行為舉止又充滿著貪欲與忿怒；婆羅門自甘墮落，已不復有古代婆羅門的人格與心態。古代的婆羅門，乃是印度古文明的導師。釋尊宣稱，他承諸古代真正婆羅門的理想。古代的婆羅門與當時的婆羅門是這樣區別的：古代的外道與善行人，個個都相當的自制。他們棄絕一切的逸樂；他們只全力盡義務。」

³⁴請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 286。

³⁵請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 293。

蘇曼格拉長老是為一名務農貧苦民家，由於看到僧人們衣食寬裕、尊貴無比，於是產生出家為僧之心；但因對苦修生活厭倦而想捨戒還俗，但又因看到農夫艱苦耕作復又堅定信心修道證果所發感慨：「我已得解脫，不需三彎腰：彎腰扶犁把，彎腰揚鋤頭，彎腰使鐮刀。如是世間苦，與生相伴隨。你蘇曼格拉。應了爾處境，精進務禪觀。」(偈 43)³⁶。從上述穆姐長老尼和蘇曼格拉之母

(Sumavgalamatatherigatha) 長老尼與《長老偈》中所敘述的蘇曼格拉長老，三位行為者同樣是得到解脫，再者也同樣在生活上面臨「三彎」之苦，但是不同的是事件變化的過程，長老尼除了生活勞務之苦外，尚須面臨夫妻婚姻的自主權問題。因此句子間存在著結構對應的關係，敘述文本的素材與「真實」的素材之間，存在著行為者被杜撰於素材之中與人們的行為之間，也就是人類的經歷與行為者的經歷之間，二者不同之處在於：敘述的普遍性是以控制著人類思想與行為的社會規範為常規，而常規的限定可被視為由歷史與文化決定因素對邏輯準則的闡釋。

可作為進一步說明的是，透過勞務而悟道的行為者如得利卡

(Abbataratherigatha) 長老尼 (1~1)，得利卡出生於刹帝利的家庭，但是貴族的身份並沒有在婚姻中得到助益，家務也同樣是生活裡屬於女人的工作，透過家務的進行達到解脫的過程，領悟到：「如炙青葉葉焦炙，阿那含³⁷道斷欲趣。」(偈 1)，青菜葉放入鍋中後，被熱鍋烤的由綠轉為枯片時，領悟到：人之一切貪欲和煩惱，皆可由阿羅漢道斷滅。³⁸再者是《長老偈》中的拉瑪尼耶維哈爾長老，拉瑪尼耶維哈爾長老是為王舍城長者之子，因聽聞佛法而披剃為僧，但因情慾未斷

³⁶請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 59。

³⁷阿那含 anāgāmi，是聲聞四果的第三果，斷盡欲界九品惑，不再返還欲界的聖者之名。《大智度論》卷 32：「阿那名『不』，伽彌名『來』，是名不來相，是人欲界中死、生色界無色界中，於彼漏盡不復來生。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 301, a4-7)；《大乘義章》卷 11：「阿那含者，此名不還，小乘法中更不還來欲界受身，名阿那含。」(CBETA, T85, no. 2737, p. 120, a27-b4)亦即此聖者全斷欲界潤生之惑，故不還欲界。又此九品全斷之位，稱為阿那含果。相對地，斷其中七品或八品之位，稱為阿那含向。又於阿那含向之中，斷欲惑的七、八品，成就可對治其餘一、二品的無漏根，更當受欲有的其餘一生，此稱為一間 (ekavīcika)。

³⁸請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 283。

又貪圖享受，心中不安便想要還俗，後因看到牛跌倒在地尚可重新爬起繼續前進，於是悟道了：「良牛甚馴服，累倒復站起智者亦如是，佛之聲聞弟。」(偈 45)。³⁹人類的思想與行爲的規範源於歷史與文化的決定因素，女性社會身份與定位卻源於父權社會中附屬的角色，縱使如得力卡長老尼來自於貴族的家庭，卻也免不了受限於社會規範的制約。

(2) 厭倦生活行爲者：阿扎迦尸 (Addhakasitherigatha) 長老尼 (2~4) 出家因緣：阿扎迦尸本出生於迦尸國⁴⁰的一個富商家庭，後因家道衰落淪為妓女，當時迦尸國每天的稅收為一千金幣，阿扎迦尸身為名妓，每日也有同樣多的收入，因此人稱半迦尸，如曰：「迦尸國稅日千金，我之收入原相似；村民減價付其半，因而稱我半迦尸。」(偈 25)；未久，阿扎迦尸體會到紅顏易老，厭倦於風塵中事，於是出家為尼，當她成就了羅漢道時，而說出了：「此後不再重容顏，心灰意冷無貪戀；永離輪迴不再生，已得三明⁴¹遵佛言。」(偈 26)。⁴²再者，如烏比婁 (Ubbiritherigatha) 長老尼 (3~5) 出生在舍衛城的高種姓家庭，因其美貌被拘薩羅⁴³國王納為宮女，生女吉娃甚得國王寵愛，烏比婁也因此陞為王后。

³⁹請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 61。

⁴⁰迦尸國 Kāsi 中印度古國。位於摩揭陀國之西，為古印度十六大國之一。《慧琳音義》卷 22：「迦尸者，西域竹名也，其竹堪為箭筈，然以其國多出此竹，故立斯名。其國即在中天竺境，僑薩羅國之北，乃是十六大國之一數也。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 444, b12-13)《大唐西域記》稱此國為婆羅斯國。其都城為婆斯 (Bārāṇasi)，即現今的貝那勒斯市，為婆羅門教與佛教之聖地。相傳在迦葉佛之世，由汲毗 (Kipi) 王所統治，於佛陀時代，則附屬於僑薩羅國。《本生經》第三卷記述僑薩羅國王 Dabbasena 捕獲婆羅斯王，而占領此國。又同書及巴利《律藏》〈小品〉第十品等則記載相反的說法，說此國國王征服僑薩羅。而巴利《法句經註》(Dhammapada-atthakathā) 載，波斯匿王之妹以迦尸村為嫁粧，嫁給頻婆娑羅王。及後阿闍世王弑頻婆娑羅王，即王位，波斯匿王妹乃悲不自勝而薨逝。波斯匿王聞而大怒，遂沒收該村，並與阿闍世王交戰。後言和，並退還該村。波羅]斯鹿野苑為佛成道後，化度五比丘之處，故聞名於世。

⁴¹三明 *tisso vijjā*：指三種修證境界；又作三達、三證法。謂至無學位 (阿羅漢) 除盡愚闇，於三事通達無礙的智慧神通。即：

- (1) 宿命智證明 (*pūrva-nivāsānusmṛti-jñāna-sākṣ āt-kriya-vidyā*)：又稱宿住隨念智作證明、宿住智證明、宿命明。指明白宿世住處、種姓等的智慧，乃對治前中後三際中的前際愚。
- (2) 生死智證明 (*cyuty-upapāda-jñāna-sākṣ āt-kriya-vidyā*)：又作死生智證明、天眼明。指知道未來世的有情死此生彼的智慧，對治後際愚。
- (3) 漏盡智證明 (*āsrava-kṣaya-jñāna-sākṣ āt-kriya-vidyā*)：又稱漏盡智明、漏盡明、漏盡智。是證知斷盡有漏煩惱、離開生死繫縛的智慧，對治中際愚。

⁴²請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 293-294。

⁴³又作僑薩羅 *Kosala*，舍衛國之本名也。

不久吉娃夭折，烏比婁每天悲痛欲絕跑到小公主墓地痛哭，佛陀以神通現身問道：「烏比婁哭喚吉娃女，汝當首先知自隨；此墓火葬八萬四，皆名吉娃哭阿誰？」（偈 51），烏比婁聽完佛陀的開示後隨即開悟而自說道：「悲痛好似刺扎心，此刺無形卻似真；如今尖刺已拔除，心明不再悲痛生。」（偈 52）和「今天尖刺已拔除，貪欲已斷得涅槃；誠心皈依佛法僧，永無煩惱無悲痛。」（偈 53）。⁴⁴

與烏比婁長老尼有相同遭遇的是蓋薩高得密（Kisagotamitherigatha）長老尼（11~1），所不同的是：蓋薩高得密出生於貧苦低等種姓家庭，「高得密」為其本名，因身體瘦弱被稱為「蓋薩高得密」。婚後因出身貧賤受到鄉親們的鄙視，等到生得一子之後，在家庭的地位才略有提高，不幸兒子早年夭折死去，因過度悲傷而至瘋癲抱著其子屍體到處求人診治。佛陀嘆其之苦來自於成為人妻與母親的身分，因而為她說法開示道：「曾說婦人苦，多妻日難度。有婦產一胎，便自縊身亡，弱婦因產痛，自殺服毒喪。遇到難產時，死傷子及娘。」（偈 217），透過蓋薩高得密行為者切身之痛，由佛陀親口道出婦女面對一夫多妻制度，⁴⁵ 必須藉由生育子嗣，才能鞏固在家庭地位；但是生產時如撕裂般疼痛，以及必須以生命危險換取成為母親的喜悅的過程。⁴⁶ 在此一類行為者特徵是具有一種意圖，渴望奔向一個道德規範下的一個目標，這個目標是社會規範下母親角色的扮演，而這個角色扮演的機會需要用自身生命來換取。行為者的特徵與家庭固定關係形成素材描寫的目的論，或是「一夫多妻」，或是「生產之苦」，或是「喪子之痛」等現象類別之間，充分揭露出婦女做為一個具有社會性行為者，所要承受的精神壓力與身體的苦痛。

《長老尼偈》作為記載早期印度佛教尼師悟道見證的經典，且為南傳藏經小部現存唯一的比丘尼傳記，長久以來提供佛教女性修行者的典範；對於《長老尼

⁴⁴請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 301。

⁴⁵印度自古時號稱實行一夫多妻，《摩奴法典》中有相關記載，但據歷史記載只有帝王才實際上奉行一夫多妻。例如維加耶那加爾國王 Krishnadevaraya 就有眾多妻子。

⁴⁶請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 337-339。

偈》在佛教歷史上的唯一與特殊性質，在其敘述文本中的長老尼卻需歷經生命苦難後方能證悟解脫，對照於《長老偈》文本中的長老們悟道因緣，其趨向於解脫修行道路對長老比丘而言似乎是天經地義的事，缺少了生命中的磨難卻也能積極向道，這是二者文本之行爲者的特徵最大不同之處。《長老偈》中所敘述的長老行爲者在聽聞佛法或是一念之間，即能證悟而獲得解脫，相對於《長老尼偈》中的長老尼行爲者卻要歷經喪子與婚姻的磨難之後，才能躍進解脫證悟之門；這對於後世形塑女性修行者的宗教經驗開了關鍵性之門，甚至對於現代一般女性讀者所呈現出性別意涵，不僅是作為一般宗教傳記研究的性質而已。

（二）敘述者（narrator）

敘述者在敘述文本中指的是「語言主體」⁴⁷，所指的是一種「功能」⁴⁸，而不是構成文本語言中表達其自身的「個人」⁴⁹；由敘述者在文本中所講述的故事，是文本分析中最中心的概念。敘述者的身份在文本中表現的程度和方式，以及隱含的選擇則賦予了文本特徵，因此，只要是敘述文本就存在著一個敘述者，敘述者透過素材中的行爲者確立其為文本之「敘述主體」。敘述主體與被敘述對象的關係可以分為外在敘述者與人物敘述者，即敘述者講述其他人的故事與講述自己的故事，不同的是：外在敘述者是在文本中說話，而人物敘述者則是同時在文

⁴⁷ 這一「敘述者」並不是敘述作品的作者，敘事學理論源於結構主義，其主張文本形成後，其意義來源可由內部結構即可自給自足。在福柯（Foucault）作品中也質疑作者的心理概念、作者的意圖以及作為作品「來源」的歷史上的作者的概念，同時也拋棄了把「作者概念」，作為文本意義中心，因為他認為：文本的意義中心是讀者需要以語義中心來處理作品所進行的推斷。請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 16-17。

⁴⁸ 在福柯（Foucault）作品的論述中，拋棄了以「作者」作為文本意義中心的概念，而是以讀者需要以語義中心來處理作品所進行推斷，稱之為意義「功能」所替代，賦予文本解釋意義的檢查機制，可能在某一方面制約了另一部分偏離主流的聲音，因為只要成為主流，就具有「排他性」。

⁴⁹ 所謂「敘述者」所指的並不是故事講述人，是一個可見的、虛構的「我」，這個「我」盡其所能地介入其解釋之中，甚至作為一個角色參與到行動中。請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 19。

本與素材中說話。根據敘述者的「聲音」，從講述者在講述的過程中是否提到自身，敘述文本被稱為「第一人稱」或「第三人稱」⁵⁰敘述主體的形式，但是對敘述者來說，無論講述者是否提到自身，對於敘述狀況並沒有多大的改變，因為只要是語言的表達構成了敘述文本，那就存在講述者，一個說話主體。因此，透過敘述主體的「我」所講述出來後，區別則在於與被敘述對象的關係，例如：在《長老尼偈》的敘述語法中皆可看到這二種敘述者的聲音：

(1) 外在敘述者：與外在敘述者相聯繫的敘述方式是以第三人稱的敘述主體的形式，因而也可以是講述一個關於其他人的真實故事。如關於帕扎佳拉 (Patacaratherigatha) 長老尼 (11~1) 的敘述：「有婦臨產前，欲回娘家媿；嬰兒產途中，丈夫遭死難。」(偈 218)，與「兩子俱已亡，丈夫亦遭難；父母和兄弟，屍體一處燃。」(偈 219)⁵¹，敘述者講述一名女子悲慘喪子的過程：婦人因懷有二胎回娘家待產途中突然臨盆，丈夫為了安置野地裡的產婦與新生兒，收集樹枝卻被毒蛇咬死；婦人悲痛之餘繼續上路，但因身體虛弱帶幼子涉水被急流沖走了，而置於岸上的嬰兒卻也被老鷹給叼走了；拖著疲憊的身心回到家中，迎接她的卻是父母兄長喪生火窟的噩耗！痛徹心斐以致精神錯亂的帕扎佳拉長老尼直到遇見佛陀向她說法之後，立即證入預流果。⁵²從偈誦 (218-219) 中可以看出講述者是外在式敘述者，不是位於素材中的人物，而聚焦者是遭逢殤子與喪夫之痛的婦人，而帕扎佳拉長老尼是整起事件的行為者，三者都具有不同的身份。

⁵⁰ 所謂「第三人稱」敘述者並不是指「他」或「她」，而是可以敘述關於另外某個人。請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 23。

⁵¹ 關於帕扎佳拉長老尼的事跡請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 315-316。

⁵² 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 338。

預流果 *srotāpanna*，小乘聲聞四果之第一，十八有學之一。意指預入無漏聖道之果位。聲聞乘之人斷三界之見惑已，方達違逆生死瀑流之位，稱為逆流果。蓋預流之「流」，即指聖道之流。斷三界之見惑已，方預參於聖者之流，稱為預流果。此為聲聞乘最初之聖果，故稱為初果。趨向此果者，在斷見惑之見道十五心間，稱為逆流向，又稱預流向，即預流果之因位。預流向為見道位，預流果為修道位。玄應音義卷 23：「預流，梵言率路多阿半那，此言預流。一切聖道說為流，能相續流向涅槃故。初證聖果，創參勝列，故名預流。預，及也，參預也。舊言須陀洹者，訛也。或言逆流，或言入流，亦云至流，皆一也。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 619, b17-18)俱舍論卷 23：「預流者，諸無漏道總名為流；由此為因，趣涅槃故。」(CBETA, T41, no. 1823, p. 948, b11-14)

索瑪 (Somatherigatha) 長老尼 (3~8)⁵³ 原本是頻頻娑羅王大臣的女兒，皈依佛陀出家為尼後證為羅漢，一日，當她正在樹下休息時，一個摩羅隱其形體在空中說出了：「佛陀諸聖賢，修證成羅漢；其他平庸輩，求得已困難；女流二指智⁵⁴，絕然不可攀。」(偈 60)；索瑪聽到後，以兩首偈訟回應了摩羅：「我心能守一，智循羅漢向⁵⁵；佛法心領會，女性有何妨？」(偈 61)，和「斷除一切貪，斷除痴愚闇；摩羅汝當知，汝已被我斬。」(偈 62)。⁵⁶在 (偈 60) 中敘述者摩羅不是素材中的人物，屬於外在敘述者，但是摩羅行為者將其自身的解釋表現為一種偏見融入於偈訟之中，認為婦女所擁有做飯能力的智慧，是無法修證成就羅漢聖果的，「女流二指智」成為整句偈訟所聚集的焦點，摩羅敘述者與聚焦者不是同身份的行為者，但在偈訟中卻同時聚焦。偈訟 (61-62) 是為索瑪長老尼對摩羅的回答，敘述者已從外在敘述者轉為人物敘述者，因為敘述者已然成為素材中的人物，和聚焦者合而為一。接下來需要進一步說明的是：人物敘述者

(2) 人物敘述者：一個人物敘述者通常聲言它在細述關於其自身的真情實況，⁵⁷在維摩拉 (Vimalatherigatha) 長老尼所說偈 (5~2) 中有這樣一段對於自己的敘述：「我之聲望高，姿色更美好；青春好年華，他人不可及。」(偈 72)，以及「顯示我佩戴，展露我美體；浪笑設迷陣，勾引眾癡愚。」(偈 74)；以上兩聚偈訟由維摩拉長老尼所講敘關於自己的故事：維摩拉本是吠舍離城⁵⁸一個美妓

⁵³ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 303。

⁵⁴ 「二指智」是對女性的貶稱，印度古時，女人的職責便是給男人做飯的，為查看米飯是否已熟，往往從鍋中取出幾粒米用兩指捻壓，因此人們認為女人之智能唯此而已。請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 304。

⁵⁵ 阿羅漢向為四向之第四，即趨向阿羅漢果之「因位」。得第三果「阿那含果」之人於斷除三界之見惑及欲界九品之思惑後，更起加行，斷除色界、無色界之惑，其間即稱為阿羅漢向。由斷除有頂九品之惑，而滅盡三界見、思之惑，證入阿羅漢果。又阿羅漢果為四果之第四，於解脫道已生盡智，四智圓融無礙而無法可學，昇至極位，故稱為無學。在四向四果中，此果乃聲聞乘之極果，其餘之四向三果則稱為有學。

⁵⁶ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 303-304。

⁵⁷ 所謂外在敘述者與人物敘述者的區別在於：講述的對象，外在敘述者所敘述的行為者並不在素材中出現，而人物敘述者所講述的是關於其自身的情況。請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，(北京：中國社會科學，2003，二版)，頁 24。

⁵⁸ 吠舍離又稱毗舍離 Vaisālī，中印度的都城。位於恒河北岸，與南方的摩揭陀國相對峙。意譯廣

的女兒，長大之後同母親一樣當了妓女；一天，看到托鉢乞食的目犍連長老心生愛慕，並跟隨其後來到他所住的寺院；維摩拉向其顯露身體百般挑逗，卻遭到目犍連長老訓斥與教訓，因而皈依佛門修成羅漢。⁵⁹敘述者的意向是要在故事中講述他自身生活的事件，聚焦者「我」是指在還是一名女妓時的行爲，以及由敘述者「我」的敘述行爲；這兩個「我」都是維摩拉長老尼，敘述者與聚焦者同名同身份。

烏布拉婉那 (Uppalavannatherigatha) 長老尼(12~1)出生於舍衛城的一個富商家庭，成年後出家證得羅漢果位，曾請求佛陀由她以神通破除外道，因此，佛陀封她為「神通第一尼」。一天，烏布拉婉那長老尼以第一人稱表述了岡迦帝利耶母親的經歷：「我和我女兒，同侍一丈夫；荒唐且可悲，令人毛髮豎！」(偈 224)，與「情欲穢且臭，充滿煩惱棘；母女貪情欲，同侍一夫婿。」(偈 225)；岡迦帝利耶的母親前世曾是舍衛城一位商人的妻子，懷孕後商人離家到王舍城經商。商人之母將其兒不在家時懷孕的媳婦趕出家門，媳婦決定到王舍城尋夫，不期在客店中生下兒子。豈料當其不注意之時，有一車伕將其子帶走。有一賊王見其美貌強佔為妻，未久，與之賊王生下一女。一天，因故與賊王口角後棄女而去，又再度來到王舍城尋求丈夫，未料因其生活無著淪為娼妓。若干年後，她與商人所生之子居然將生母作妻室，又收一名年輕女子作為二房。一天，正房位二房梳頭之時，赫然發現其頭上傷疤，詢問其出身方知是自己與賊王所生之女；而其二人的丈夫，正是自己的兒子。遭逢與自己的女兒共侍一個丈夫，而這個丈夫卻是自己親生的兒子的遭遇，於是岡迦帝利耶的母親出家為尼。⁶⁰敘述者在敘述文本並不

嚴城。佛在世時，此地係跋祇人（離車族）的都城，佛屢屢行化於此，嘗說《毗摩羅詰經》、《普門陀羅尼經》等，教化維摩詰、菴沒羅女、長者子寶積等人。《八大靈塔經》亦以此地為八塔址之一。相傳毗舍離人曾為迎請即將入滅的阿難，而與摩揭陀國產生糾紛。阿難乃升於恆河上空二分其身，遂止息兩國之爭鬥。佛滅後百十年，阿難的弟子耶舍陀、三菩伽、釐波多等人於此地聚集七百賢聖，舉行第二次佛典結集，議論比丘之十事非法。佛滅後二百年左右，阿育王於此地塔中獲得許多佛舍利，並將其移往國內。其後，東晉法顯、唐朝玄奘巡遊此地時，曾見各處聖地建有窣堵波，但其都城伽藍多已荒廢。

⁵⁹請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 308。

⁶⁰請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 340-341。

是一個人物，而是作為「可感知的」的敘述行為者，從行動角度來看是一位觀察事件的目擊者，根據其視點所敘述的故事，只不過是為敘述者的意圖作辯護而已。⁶¹

二、性別敘事的呈現

敘事即故事，換言之，所謂的「性別敘事」指的是將《長老尼偈》的故事敘述聚焦於性別議題上。佛教提供印度女性追求獨立的社會身份，同樣也需面臨來自社會階級制度與性別意識的挑戰，其中以婚姻與家庭對於女性的束縛，和作為母親的角色對於殤子之痛，以及身為女身的過患和社會對女性的形象。敘述文本的素材成分常常以一定的方式表現出來，因此「性別敘事」所具焦的是對於素材的視覺，也就是所謂被看見和被感知之間的關聯，敘述文本所講述的是完整故事情節，而具焦則是帶領讀者視覺前往的方向，那麼具焦者的任務則是呈現出讀者所看見的畫面。

(一) 聚焦(focalization)

聚焦是觀察的人和被看對象之間的聯繫下賦予文本意義，因此文本與素材之間的關係，只能通過一個處於中間層次的中介，即對於事件的「觀察」而建立起來的。⁶²事件無倫如何被描述，總是要從一定的「視覺」範圍內描述出來，因此

⁶¹ 敘述者不存在於文本之外，但卻使文本得以存在；敘述言語行為與人物行為不一樣，它不是純粹的「現實摹仿」，而正是這些敘述言語行為使得「模仿」成為可能。請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》(北京：北大，2002)，頁4。

⁶² 以七世紀著名「阿周那的懺悔」浮雕為例：取瑜珈姿勢的阿周那，取瑜珈姿勢的貓，發笑的老鼠—形成素材諸成分，符號(浮雕)與其內容(素材)之間的聯繫，只能通過對於事件的「觀察」而建立起來。請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，(北京：中國社會科學，2003，二版)，頁172。

「聚焦」就是視覺被「看見」和被感知的東西之間的關係。

(二) 聚焦者(focalizer)

敘述者與聚焦者之間的區分至關重要，從語言敘述到視覺敘述的轉變，通過「看」而清楚地顯示出來；在敘述邏輯的意義上：從「不同的看」與「看的不同」二者不同的主體與客體中，可使素材轉向另一面，同時也使人物的變得不一樣。⁶³ 聚焦者〈focalizer〉為聚焦的主體，因此，當聚焦與一個作為行為者和素材中的人物結合時，可以歸納為內在式(internal)聚焦，而外在式(external)聚焦所表明的是一個處於素材之外的無名行為者。⁶⁴ 內在式聚焦將視點寓于一個人物之中，這樣一個與人物相連的聚焦者，會產生偏見與限制；或是從一個人物變動到另一個人物，即使敘述者保持不變，即可看到各個人物如何不同地看待同樣的事實，這樣的與人物相連的聚焦卻可以導致對所有人物的不偏不倚。而故事由外在式聚焦者的聚焦，敘述就顯得較具有客觀性，因為事件並不是通過作品中人物的視點所描述的。既然聚焦者的偏向性是無法避免的，換言之，透過聚焦者所表現之對象的形象裡，所傳達出聚焦者自身的某些信息中，找尋《長老尼偈》所呈現出的性別敘事。

⁶³請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 21。

以「阿周那的懺悔」浮雕為例：浮雕上部的左方，智者阿周那被雕刻呈瑜珈的姿勢，下部右方站著一只貓；圍繞著貓有一群老鼠，老鼠在發笑。觀視者對這些浮雕上的符號作出這樣一種解釋：阿周那以瑜珈姿勢站立，正在默想著贏得主神濕婆的好感，貓被這種絕對恬然肅靜的美所感動而模仿著阿周那，眼下的老鼠意識到牠們是沒有危險的，因而笑了。缺少了「聚焦者」的解釋，浮雕的各部分之間就沒有什麼聯繫，經過一解釋，各部分形成了一個合乎邏輯的敘述。因此「聚焦者」的功能只能通過行為者的符號學行為而發生，而浮雕所呈現滑稽的效果只有在「聚焦」時才能得到解釋，對於「聚焦者」本身而言，孩子對於浮雕的視覺與成年讀者對於它的解釋間區別了浮雕的特殊意義。

請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 170。

⁶⁴請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 175。

穆姐（Muttatherigatha）長老尼(1~11)在「我」的位置上，回憶起過去在家生活的痛苦，對比於出家後擺脫「三彎」⁶⁵的愉快。蘇曼格拉(Sumavgalamatatherigatha)之母(2~3)也以擺脫椿米杵、鍋、無恥婿為解脫之道，不快樂的婚姻與繁忙的家務生活成就了二位長老尼入道之門，與人物相連的內在式聚焦者穆姐長老尼和蘇曼格拉之母長老尼，皆由自身感知於婚姻束縛與瑣碎的家庭勞務上。與之相對應的是透過操持家務而證道最為傳神的得利卡（Abbataratherigatha）長老尼(1~1)，此長老尼屢次要求其丈夫出家未獲應允，後來竟然於快火炒焦青菜時而證悟，得利卡長老尼透過外在式聚焦者提供了客觀的線索，使內在式聚焦者與外在式聚焦者二者同時聚焦。

「女身為患」的性別議題在《長老尼偈》中對於女性描述，常以自身妖嬈柔美之美色誘惑男人，在此類模式中有維摩拉（Vimalatherigatha）長老尼(5~2)，出生於吠舍離一名美妓之女，長大後自誇貌美也同母親一樣當上了妓女。一天，因對托鉢乞食的目犍連長老心生愛慕而顯露身體，對之百般撩撥與挑逗(偈 72-74)。阿扎迦尸（Addhakasitherigatha）長老尼(2~4)則是迦尸國一名女妓，因為她每日收入竟達迦尸國稅收之半，因此人稱「半迦尸」(偈 25-26)。佛教經典經常以安排的美妓的手法，透過其虛假不實的美麗外表，以象徵性手法說明了「人身無常」的佛法概念。凱瑪（Khematherigatha）長老尼(6~3)為頻頻娑羅王之王后，由於生的十分俊美，自知佛陀嫌惡面容姣好之女，因此從未拜見佛陀。一天，凱瑪王后終於到竹林精舍參觀，佛陀得知後便演化出一位美似天仙的女子為佛搖扇，凱瑪看到這位美妙絕倫的女子後暗自大驚，心想與之相比則自慚形穢。殊不知這名女子屆時由少女變成中年婦人，旋即又變成一個老太婆，只見其白髮掩面，瘦如乾柴手腳抖顫而體力不支，慢慢的癱倒在地而動彈不得，王后見狀茅塞頓開，因此領悟到人身無常的真諦。於是佛陀說了此偈訟：「凱瑪美嬌娥，我亦風華男；

⁶⁵ 彎下腰將稻穀倒入臼內為「一彎」，彎腰椿米為「二彎」；服侍駝背的丈夫為「三彎」。請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 291。

五樂齊奏起，速與我交歡。」(偈 139)，「此身病脆穢，令人羞且煩；一切情愛欲，早已連根斷。」(偈 140)，凱瑪長老尼聽後隨即證悟，佛陀封之為「智慧第一尼」。⁶⁶在偈訟(139-140)中，從外在式聚焦者凱瑪長老尼轉移到與人物相連內在式聚焦者「我」，也就是佛陀的身上，佛陀作為一個感知者提供了讀者一個視覺畫面。另一位是美孀達 (Sundarinandatherigatha) 長老尼(5~4)，本是釋迦王族的一位公主，因其貌美而人稱「美孀達」，後隨大愛道⁶⁷、耶輸陀羅等皈依佛門剃落出家。因知佛厭惡美容而未去拜見佛陀，佛陀於是在孀達長老尼面前變幻出一位美女，使之由年輕貌美而至老朽，同時向孀達說偈二首：「孀達你來看，此軀病穢爛；快使心安靜，修習不淨觀。」(偈 82)，和「此具臭皮囊，愚人卻喜歡；其他諸軀體，皆與此一般。」(偈 83)。⁶⁸殊不知佛陀是否真的厭惡美麗女子，但隨著眾生根性隨機說法的悲心由(偈 82)形成二個畫面，一個是由第一人稱的「你」，確認了佛陀也是畫面中的人物，另一個則是第三人稱的「孀達」，說明了外在式聚焦者佛陀，在偈訟(82-83)中，作為一個感知者佛陀扮演了二個角色。另一位名妓是阿巴耶之母長老尼(2~8)，因其貌美於是入宮成為了頻頻娑羅王的妃子，後因聽其出家王子阿巴耶長老為母說法道：「阿母細思量，人身何其穢；渾身穢臭氣，從頂貫趾上。」(偈 33)，後也皈依佛門出家修行。⁶⁹維摩拉與阿札迦尸二位長老尼在未出家時的身份是名妓，凱瑪長老尼和美孀達長老尼原為王族貌美俊俏的王后與公主，縱使阿巴耶長老之母原是一名女妓，後也成為頻頻娑羅王宮的妃子。外在式具焦者透過安排美妓與王妃、公主的美麗，來襯托出美麗本身的虛假不實，與人物相連的內在式具焦者也藉由長老尼之口，陳述出女性周旋男性之間與自身心理轉折之處。

⁶⁶請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 322。

⁶⁷大愛道，佛之姨母，梵名摩訶波闍波提 Mahāprajāpatī，乳養佛者。由阿難之請。始許出家。是比丘尼之初也。別號憍曇彌 Gotamī，如佛言為瞿曇。法華文句二曰：「波闍波提，此翻大愛道，亦云憍曇彌。」(CBETA, T34, no. 1718, p. 19, b22-25)

⁶⁸請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 309-310。

⁶⁹請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 296。

作為母親的角色，《長老尼偈》將女性出家、悟道的焦點置放於母子關係上，貪戀執著的親子關係和子女夭折對女性內心之痛，藉由佛陀的教誨和佛法得滋潤，除了撫慰了受傷母親得心靈，也提供在父權制度下的女性另一出路。烏比婁（Ubbiritherigatha）長老尼(3~5)，因其小公主不幸夭折，每天跑到女兒墓地痛哭，佛陀以其神通現身問道：「妳有八萬四千個女兒都埋葬在這塊墓地，那妳哭的是哪一個呢？」在(偈 51-52)中與人物相連具焦者烏比婁長老尼所感知的「刺扎心」喪女之痛，透過外在式具焦者佛陀以無始劫牽連不斷的母子關係，拔除烏比婁長老尼深植於內心貪戀母子女之情尖刺。⁷⁰另一位遭逢喪子之痛的是蓋薩高得密（Kisagotamitherigatha）長老尼(11~1)，同樣也因過度悲傷而至瘋癲，抱著兒子的屍體到處求人診治，因而受到人們的嘲笑。佛陀為了醫治她的喪子心病，因此對她說：「跑遍城裡，從一家未死過人的住戶討得幾粒芥菜籽，就可讓其子死而復生。」殊不知，蓋薩高得密長老尼跑遍全城，許多人家都有芥菜籽，但未死過人的住戶卻是一家也沒有。於是蓋薩高得密長老尼猛然驚醒，原來「死亡」是普遍的規律。⁷¹同樣遭受殤子之痛不堪折磨的有佛陀時代的五百比丘尼(6~1)，求助於帕扎佳拉長老尼為之說法開示，帕扎佳拉長老尼說道：「來到世上又離去，來去行蹤難知悉；既不知伊胡處來，何呼「我兒」痛哭泣？」(偈 127)，和「來到世上又離去，來去行蹤皆知悉；如此毋須痛悲傷，生命本依此規律。」(偈 128)。⁷²帕扎佳拉長老尼作為一位外在式具焦感知者，直接說出「我兒」的虛假不實，因為生離死別既是生命中不可變動的規律，又何有持之不變的母子關係呢？

從女性在社會的形象與性別意識方面來看，《長老尼偈》的敘述裡總是安排魔羅或現人形障礙，或現人聲而挑釁，面對摩羅的挑戰於是成為女性入道修行和證得聖果的必經過程。⁷³在《長老尼偈》中摩羅出現的場景，可以是化身挑情的

⁷⁰請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 301。

⁷¹請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 337。

⁷²請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 320。

⁷³在李玉珍所著〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉一文中提到：《長老尼偈》討論女性獨處林下禪坐的障礙時，經常安排魔羅出面挑釁。而且不論現身人形或威聲怪異，戰勝摩

男子勾引長老尼的愛欲，或者以外道身份辯論佛法的正確性，亦或質疑女性出家的正當性與成就，在具焦於摩羅出現的場合裡，長老尼的身份儼然從情愛慾望的苦難女性，躍身成為衛教護道與社會性別意識抗衡者。索瑪長老尼(3~8)和隱形於空中的摩羅的一段對話，在(偈 60)中外在式具焦者摩羅具焦於「女流二指智」，譏諷以女性的才能和智慧，何以成就羅漢聖果位呢？⁷⁴索瑪長老尼在(偈 61-62)中以內在式人物具焦感知者身份作出了回應，同時此時的摩羅已成了具焦的對象。這時的摩羅所象徵的意涵可以是女性的貪慾或愚痴，同時也代表社會對於女性的意象，只是來自於人類無明與貪戀豈有性別之分，縱使摩羅以外在式具焦者的身份客觀說出對於女性的觀感，在身為與人物相連的感知者索瑪長老尼卻能真實說出內心感受，此時外在式具焦者與內在式具焦感知者同時具焦。

第三節 敘述主體與聲音的建構

當敘事學理論從結構主義者手中轉移到當代女性主義者所建構的敘事學時，敘述文本所著重的不再是依具焦者的視覺所呈現的畫面，而是透過文本所傳達的「聲音」。女性主義者藉由「聲音」一詞順利進入敘事研究的殿堂，同時也表達了以女性為中心的觀點和見解，對於一直被壓抑而寂然無聲的群體和個人來說，成為了身份和權力的代稱。當代女性主義者認為敘事理論不應只是在於具體文本符號學和技術性的研究，而是應透過敘述文本彰顯所遮蔽的社會權力和意識形態。然而，文本的特徵和敘述修辭焦點的結合，卻是產生敘述聲音或作者權威的來源，因此，對於女性主義者來說，「敘述聲音」是作者、敘述者和讀者三者所共構的場域，此場域承載著社會關係，同時也體現了社會、經濟和文學的存在

羅彷彿證入羅漢果的宣言。經過統計，抵抗魔羅在《長老尼偈》中幾乎成為格套，反覆出現十次，幾乎每七位長老尼就有一人必須面對摩羅的挑戰，比例顯然高過《長老偈》太多。不禁令人質疑，摩羅此一象徵對僧尼修行代表不同的意涵，而且涉及性別的差異。

請參閱李玉珍，〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉，《佛學研究中心學報》，頁 25-26。

⁷⁴請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 303-304。

狀況，卻也隱藏著不斷變化的社會常規和意識形態⁷⁵，社會常規除了影響文本作者和讀者的意識之外，也構成文本作者話語的權威，於是意識形態則透過文本在實際的行為中顯現出來。在女性主義者看來，敘事學家們似乎是些天真的實證主義者，嚴謹和精確對文本意義的理論作區分，在無意識狀態下以敘述者所講述的內容和具焦者所具焦的視覺畫面作為客觀的依據，殊不知，賦予意義卻隱藏於文本之中的「敘述聲音」正蠢蠢欲動的想要掙脫於敘事學所建立框架之中。⁷⁶

一、敘述主體(narrative subject)

語言的表達構成了敘述文本，於是就存在著一個講述者，一個敘述主體。根據講述者的「聲音」，因而被稱為「第一人稱」或「第三人稱」文本，第一人稱和第三人稱文本之間的區分涉及什麼？⁷⁷在傳統敘事學的理論中認為：「語言的本質存在於語義變化之中，而不是在情境之中，因為語言中重要的不是關於哪些人或對象交流的問題，而是在於交流中所要求的主體性的構成問題。」⁷⁸換言之，代詞「我」和「你」，與「他」等相對照，本身完全是沒有意義的，只涉及於每個說話個體都是由「我」所完成，並向個體「你」所講述。講述者的主體性只有在具有「潛在的」我對「你」所講述，才具有行動的主體性，並由此確認在先的「我」的主體性。但是在女性主義敘事學的觀念裡則認為：敘述主體是一種

⁷⁵在此處中所指「意識形態」，是指各種話語和指義系統。在一定的社會文化中，這些話語和指義系統組成自我信仰觀念，建構個人與群體之間、個人與群體與社會機構、與信仰系統之間的各種關係，並為文化本身的價值體系和社會現實提供合法化和永久化的依據。請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》（北京：北大，2002），頁 26。

⁷⁶對於當代女性主義敘事學的學者來說，並無意於建構某種新的敘事學理論，而是致力於另闢領域，專注於討論那些被傳統的敘事學所低估或完全忽略的問題。請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》（北京：北大，2002），頁 7。

⁷⁷請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 22-23。

⁷⁸請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 35。

可變化的主語位置，「敘述聲音」的具體特徵都是具體語境中的一種功能，因為聲音即活躍於語境之中。⁷⁹換言之，在傳統敘事學所重視「敘述主體」的主體性問題，對於女性主義敘事學來說沒有實質上的意義，因為講述者與受敘者之間的關係，以及講述者的意識形態立場和社會規範都是動態和相互依存的。⁸⁰

李玉珍在其一文中所說的：「宗教賦予女性突破世俗規範的機會，而世俗規範滲透女性的宗教角色之建構；這兩股力量相生相剋的過程，正是研究宗教的性別議題時，最難釐清、無法逃避、卻最引人入勝的脈絡。」⁸¹因此，敘述者在於某種程度上貼近了主導世俗規範的權力中心，所構成的文本之話語權威同樣滲透於「敘述聲音」，這對於女性主義學者來說，話語的權威與意識形態壓抑女性公開的聲音，女性敘述者在這種既參與又被排斥的狀況下，「女性聲音」⁸²就成了對付異化隔離和躲避文本檢查機制的巧妙辦法，同時也規避了現實的世俗規範，於「在場中的缺席」之場域中爭取了公開作者權威的有效途徑，對於女性敘述者來說，正因俗世規範滲透於女性角色的扮演，「女性聲音」於是成爲用來混淆男性「公眾」視聽的密碼。敘述文本在俗世規範與意識形態的作用下，與受述者對象不同的語境下，產生了表面文本和隱含文本。爲何要有表面文本和隱含文本之別呢？其目的是爲了揭露滲透於「敘述聲音」中的話語權威，而隱藏於文本之中的意識形態，也處於社會權力的關係之中，這種權力關係涵蓋於作者、讀者和文本。

儘管表面文本和隱含文本形式有所差異，卻都共同享有一個原初的女性聲音，面對受敘者的不同性別情況下，女性敘述者只有在曝露自身卑微的女性特

⁷⁹請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》（北京：北大，2002），頁 13。

⁸⁰請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》（北京：北大，2002），頁 15。

⁸¹請參閱李玉珍，〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉，《佛學研究中心學報》，頁 36。

⁸²對於女性主義敘事學的研究者來說，「女性聲音」是故意採取「女性」的立場，通過曝露自己的卑微無助的具體細節，來誇大女性特徵，以獲得具有顛覆性的效果。

請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》（北京：北大，2002），頁 13。

徵，才能在文本的場域中獲得顛覆性的效果。表面文本之敘述主體只是一種可變化的主語位置，以「女性聲音」作為主語的「我」，從語言形式規則上來說卻是「陽性」，因此任何表面文本的具體特徵都是具體語境中的一種功能。⁸³隱含文本則從否定的語句中與表面文本的對立解構，才能銜接與產生出一個連續意義的文本，藉由表面文本否定的語句展示敘述者的意圖，隱含文本才有機會能公諸於世，因此，這兩種不同的版本只有在敘述者不滿意的共同意義層面上才能找到共同點。⁸⁴

(一) 表面文本(surface text)

基於性別的差異所產生的話語權威，使女性敘述者爭取到公開作者權威的機會，「敘述聲音」成了社會規範、意識形態和女性聲音所共構的場域，女性聲音依附於話語權威的保護傘之下，順利躲避與掙開性別意識形態的檢查機制。「敘述聲音」同時也是社會權力激烈對抗、衝突與挑戰所具焦的場所，通過滲透於意識形態的形式得以表現，女性聲音同樣也在此場域中，不由自主地受到社會規範和文本常規的限制。⁸⁵這是女性主義敘事學為了如此看重「聲音」的理由，因為有了「聲音」便有路可走，敘事文本所承載著的社會關係，透過「敘述聲音」聯繫了被敘述的外部世界之間互構關係，所謂的女性聲音在自我貶斥之後所揭露的是：依存於文本話語權威背後的性別意識形態。「長老尼偈」以具體的長老尼形

⁸³ 何謂「語境」呢？語境就是當說出一句話時，決定或影響這句話意義的情境，它包括時間、地點、上下文、說話的場合、說話者和聽話者的情況、說話者和聽話者的身份或地位、說話者的意圖或目的、社會的意識形態或社會規範等。語言表達方式離不開語境，單獨一個詞或一個句子是沒有意義的，語言必須處於一個語境中才有意義。語言藉由符號的指稱，包含能指與所指構成的意指的整體。語言符號是任意性的，能指與所指之間的關係是約定俗成的，所有的語言符號都不是孤立的，是由一系列差異組成的系統。

請參閱李廣倉著，《結構主義文學批評方法研究》(湖南：湖南大學，2006)，頁 241。

⁸⁴ 請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》(北京：北大，2002)，頁 14-15。

⁸⁵ 請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》(北京：北大，2002)，頁 7。

象複製了女性為社會的弱勢，以此因應了社會規範和性別意識形態，在文本敘述中以女性實際修行的阻礙，女性敘述者重新建構女性突破世俗規範的機會。

在傳統佛教的女人觀裡認為：女人是撩起比丘產生情慾的主要原因，同時為了強調女人的污穢不淨，於佛教經典中常以「無常觀」和「不淨觀」二種觀法控制比丘情慾。在文本敘述中，女人成了情慾的化身，在傳統修行的觀念裡，女人是比丘情慾的撩撥者，也是比丘修行上的主要汙染來源。⁸⁶《長老尼偈》中有維摩拉（Vimalatherigatha）長老尼(5~2)：因對目犍連尊者心生愛慕，因而向目犍連顯露身體，百般撩撥與挑逗。⁸⁷另一位是佳帕（Capatherigatha）長老尼（20~3）出生為獵戶家庭，因為她的父親供養一位名叫烏帕格的僧人，由於每天到佳帕家中用齋而日漸生情，每當烏帕格僧人看到佳帕時則欲心蠢動，思緒混亂而無法自己，回到寺中後竟不思飲食而一病不起，最後烏帕格僧人在取得獵人諒解，還俗並且做了獵人的女婿。⁸⁸這位獵人之女佳帕在丈夫再度出家後，也隨即出家為尼並且證得羅漢果位。《長老尼偈》藉由長老尼自身陳述了表面文本中「男性的聲音」，但是和以往經典和文本從男性的立場所凝視不同之處，女性的身體與外表不僅化約等同於女色，相對的，也呈現出長老尼如何從自身領悟，建構出女身修行在表層文本意義下深層的意涵。

《長老尼偈》中經常安排魔羅⁸⁹化身男子挑情，目的在於勾引長老尼的愛慾。塞拉長老尼(3~7)是一位剛滿七歲的小沙彌尼，在出家七日後便證得羅漢果位。在長老尼證得果位的第二天於安特林禪坐時，魔羅變幻形體擾亂其禪定，誦出：「世本無涅槃，清淨何所為？速速尋歡樂，免得日後悔。」(偈 57)，辯說解脫涅槃的不真實，要其趁今世尋歡享樂。塞拉長老尼不為所動，以兩首偈頌回應了魔羅：

⁸⁶請參見古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》第十一期，1987年，頁29。

⁸⁷請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁308。

⁸⁸請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁351。

⁸⁹《眾許摩訶帝經》卷7：「淨行觀察於苦相知——苦悉無生破壞煩惱得無餘如佛降伏魔羅軍」（CBETA, T03, no. 191, p. 952, c16-6）；華譯為能奪命、障礙、擾亂、破壞等，即能害人性命和障礙擾亂人們修道的餓鬼，欲界第六天之天主即是魔王。

「愛慾⁹⁰似毒箭，五蘊⁹¹似砧板；汝所說歡樂，與我已無關。」(偈 58)，和「斷除一切貪，斷除癡愚闇；惡魔汝當知，汝已被我斬。」⁹²另一位受到魔羅騷擾的是「智慧第一尼」的凱瑪長老尼(6~3)，化身美男前來招惹凱瑪長老尼，魔羅輕呼凱瑪為美嬌娘：「凱瑪美嬌娥，我亦風華男；五樂齊奏起，速與我交歡。」(偈 139)，凱瑪長老尼嚴峻拒絕對之曰：「愛慾滅除盡，癡⁹³闇亦已斷；魔羅汝當知，汝已被全斬。」(偈 142)。⁹⁴烏布拉婉長老尼(12~1)被佛陀稱為「神通第一尼」，這回魔羅是位輕浮惡少，於照耀滿眼的花樹下調戲落單的比丘尼，說道：「娑羅開滿花，你來花樹下；少女無伴侶，流氓怕不怕？」(偈 230)，可是此尼擁有神通與魔羅鬥法，隱身鑽入惡少腹內，或者逼近其眉目而讓對方無法抵禦。在斬魔之前，烏布拉婉長老尼以自信的態說道：「貪慾似利刃，五蘊助其奸；你謂尋歡樂，我

⁹⁰愛慾 *kāma*。即貪愛之法。與愛著、愛染、愛執同義。古代印度人認為人生之三大目的為法 (*dharma*)、利 (*artha*)、愛等，即指真理之瞭解、財物之蓄積、性愛之享受。關於愛慾，有所謂之愛慾經 (*Kāma-sūtra*)，此經被公認為世界聞名之性愛指南，上流人士亦經由此指南而獲得性生活之指導。原始佛教教團乃為以僧侶 (比丘) 為主之教團，而性慾則屬人類僅次於食慾之一種本能，故於僧侶教團中，製定嚴格之戒律，以超脫愛慾為修行者之重要修行德目。進入大乘佛教時期，由於在家信眾參與教團，禁止愛慾成為不可能，僅能對在家信眾加以善巧方便之限制。所謂煩惱即菩提，乃是藉愛慾或其他能動搖人類心誌之本能，在其不斷乾擾中，去修證而進入瞭生脫死之悟境。

⁹¹五蘊 *pañca skandhāḥ*，指構成一切有為法的五種要素，即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。「蘊」為梵語塞犍陀 (*skandha*) 之譯，意指積集，舊譯作陰、眾、聚，故五蘊又稱五陰。《俱舍論》卷 1 稱作五法。《集異門足論》卷 11 云：「云何色蘊？答：諸所有色，若過去若未來若現在，若內若外若若細，若劣若勝，若遠若近，如是一切略為一聚說名色蘊。」(CBETA, T26, no. 1536, p. 412, a1-15) 受想行識亦復如是。簡言之，色蘊是指總括五根、五境等有形的物質，受蘊是指對境而承受事物之心的作用，想蘊是指對境而想像事物之心的作用，行蘊是指其他對境關於瞋貪等善惡一切心的作用，識蘊是指對境而了別識知事物之心的本體。根據小乘俱舍家的說法，色蘊是指五根、五境、無表色的十一種色法，受蘊指領納境的受心所，想蘊指取境之像的想心所，行蘊指受想以外的四十四心所及十四心不相應法，識蘊指心王一法，即五蘊攝七十五法中之七十二有為法。唯識家則立百法，其中，初三蘊同於俱舍，而行蘊攝四十九種心所有法及二十四種心不相應行法，識蘊攝八種心法，即合九十四有為法攝於五蘊。關於五蘊成立的次第，《俱舍論》卷 1 謂有隨次第、隨染次第、隨器等次第及隨界別次第四種。《瑜伽師地論》卷 54 則提出生死所作、對治所作、流轉所作、住所作、安立所作五種。(CBETA, T30, no. 1579, p. 596, a14-19) 另《大乘阿毗達磨雜集論》卷 1 對唯立五蘊的原因，也有所說明。五蘊的施設動機，乃在破眾生的我執，而令達無我之理。

⁹²請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 302-303。

⁹³癡 *moha*、*mūḍhā*，心所名。音譯慕何。七十五法之一，百法之一，又名愚癡。指闇愚癡昧，不能解知事理之精神狀態。與「無明」同義。《俱舍論》卷 4 云：「癡者，所謂愚癡，即是無明、無智、無顯。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 19, c4-6)；《順正理論》卷 11：「癡謂愚癡，於所知境障如理解，無辯了相說名愚癡，即是無明、無智、無顯。」(CBETA, T29, no. 1562, p. 391, c2-4)；《成唯識論》卷 6：「云何為癡？於諸理事迷闇為性，能障無礙，一切雜染所依為業，謂由無明起疑、邪定、貪等煩惱、隨煩惱業，能招後生雜染法故。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 31, b23-26)

⁹⁴請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 322-323。

不以為然。」(偈 234)，和「貪慾已滅盡，闇愚全斷除；負罪惡魔羅，你被我制服。」(偈 235)。⁹⁵

從上述的偈頌中可發現，長老尼從女性是情慾來源和女身為累敘述中，轉變成爲拒絕誘惑與歡樂的主導者，也藉由長老尼之口，分別陳述了面對情欲化身魔羅時心理轉折的細節，魔羅所象徵的意涵如果是情慾的化身，於是長老尼戰勝魔羅彷彿成了證入羅漢果位的宣言，這說明了女性除了是情慾的來源之外，同時也是也是追求獨立身份與宗教成就，對於女性敘述者來說，這是隱藏於表面文本之內的「敘述聲音」。因此，存在於表面文本有雙重聲音，這雙重性意味著，話語權威不僅存於「男性語言」之中，而且還存在於被抑制和被俗套話的「女性語言」形式的間接表述之中。對於表面文本來說，「表層結構」雖然有意掩護深層意義，卻也載負著與深層文本同樣動盪不安的意義。⁹⁶表面文本是一種「裂變的極致」或曰「擬態摹仿」，故意採取「女性」的立場誇大女性特徵，從否定的結構中接連與連續了隱含文本的意義。

(二) 隱含文本(subtext)

隱含文本接續了表面文本的意義，從否定結構中瓦解了彼此的對立，藉由表面文本中所隱藏的意識形態和社會規範，展示出敘述者內心所要表達意圖。如果說表面文本世爲了躲避文本檢查機制，那隱含文本則是在表面文本的羽翼保護下，公開展示了作者的權威與文本深層的意義。面對女性在被暗喻愚蠢到質疑出家修行的正當性，與女性修行是否能有所成就的問題，《長老尼偈》無疑開闢另一條宗教解脫的道路，女性主義敘述者也順著這條路徑趁勢展現文本的意圖。索瑪長老尼所說偈(3~7)中，出現隱形於空中發聲譏諷索瑪「女流二指智」的魔羅，

⁹⁵請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 340-342。

⁹⁶請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》(北京：北大，2002)，頁 15。

譏嫌以女性的智慧與才能，無法修證成就羅漢聖果之位。⁹⁷佳拉長老尼(7~2)一天於林中納涼時，魔羅即來挑逗說偈干擾：「你為何落髮？像位比丘尼；不隨鉢健提⁹⁸，執迷何所冀？」(偈 183)，魔羅以外道化身質疑長老尼出家的意義。佳拉長老尼以：「諸貪已斷除，癡闇亦已斷；魔羅汝當知，汝已被全斬。」(偈 188)回應魔羅的挑戰。⁹⁹

《長老尼偈》中的魔羅總是化身人形或以聲音騷擾長老尼，斬殺魔羅成了去除貪慾、愛慾以及愚痴的意涵，唯有實踐智慧之正見¹⁰⁰才能成就佛教解脫之道。換句話說，若以長老尼所成就聖果來說，正是隱藏於表面文本的深層意涵，貪愛和愚癡的背後，是女性敘述者所要表達的真正意涵：女性追求完整獨立社會身份和宗教的修行上的成就。女性不但具有上求菩提道的主體性，而且能達到涅槃證果的最終目的，性別的差異和社會的規範，對長老尼來說無疑成就修行與解脫的法門。勘破人身之無常，長老尼從不再貪戀虛假不實的外表，斷除了自身與他者的愛慾，藉由呈現女性的痛苦來批判舊有的社會規範，由此奠定女性宗教身份的有效性。因此，表面文本所解構的是，敘述文本中「女性語言」與「男性語言」的對立；而隱含文本所建構的是，具有主體性之女性敘述者「敘述聲音」。

二、敘述聲音(narrative voice)

首先在這個章節應對「敘述聲音」有所定義，以便和上述章節中所論述的女

⁹⁷請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 303-304。

⁹⁸ 鉢健提：巴利語(pasandha)一詞的音譯，意為「外道」。

⁹⁹請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 330-331。

¹⁰⁰正見，指正確的知見。即能解知世間出世間因果，如實審慮諸法性相之有漏無漏的智慧。相當於現證法性的般若。為八正道及十善之一，乃邪見的對稱。《雜阿含經》卷 28：「何等為正見？謂正見有二種。有正見是世俗有漏有取轉向善趣。有正見是聖出世間無漏無取正盡苦轉向苦邊。何等為正見有漏有取向於善趣？若彼見有施有說乃至知世間有阿羅漢不受後有，是名世間正見世俗有漏有取向於善趣。何等為正見是聖出世間無漏不取正盡苦轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集滅道道思惟，無漏思惟，相應於法選擇，分別推求覺知點慧，開覺觀察，是名正見是聖出世間，無漏不取正盡苦轉向苦邊。」(CBETA, T02, no. 99, p. 203, a21-29)

性敘述者的「敘述聲音」有所區隔。這裡所討論的「敘述聲音」，指的是文本的敘述策略所形成的敘述權威，整體來說包含文本作者、敘述對象和文本內容所描述的群體。從不同的敘述策略又可分為個人敘述聲音和作者型敘述聲音，所要探討的問題是：具體的作家和文本是怎樣採用具體的敘事策略的。¹⁰¹既然是以具體作家作為敘述策略的主體，加諸於作者身上的社會身份地位，將會表述出何種文本形式以達到作者的權威呢？以《長老尼偈》的文本形式作為具體的內容，討論社會身份地位與文本形式之間的交互作用，而女性作者能夠採用什麼形式的「敘述聲音」向什麼樣的女性敘述心聲？以建構出屬於女性作家的文本權威。

（一）個人敘述聲音(personal voice)

所謂「個人」的敘述聲音：「是對一個作為虛構人物的敘述對象發出的敘述聲音，以不允許自我敘述指稱的敘述場景為敘述狀態。」¹⁰²，這裡所謂「自我敘述指稱」是指對敘述行為本身的明顯關注，於不同性別為區分基礎的意識形態和社會常規，所代表的是有意講述自己故事的敘述者。¹⁰³個人敘述聲音所講述自身故事的「我」也是文本結構上具有敘述權威的聲音，敘述行為的地位取決於讀者的反應，申明個人解釋自己經歷的權利及其有效性作為文本的權威。《長老尼偈》如何獲得女性讀者的認同建立文本的權威，「女性經驗」與「社會認同」乃源於印度女性生涯之苦，《長老尼偈》作者將長老尼生命經歷，透過其自身的講述所建立的敘述權威，正是個人敘述聲音所要達到的敘述策略。

¹⁰¹請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》（北京：北大，2002），頁 25。

¹⁰²請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》（北京：北大，2002），頁 17。

¹⁰³ 指的是熱奈特所謂的「自身故事的」敘述，其中講故事的「我」也是故事中的主角，是該主角以往的我。

請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》（北京：北大，2002），頁 20。

「女性經驗」能獲得女性讀者的共鳴，最主要的原因是在於經驗的普遍性，女性苦的來源，始於透過生產才能成為母親的條件，面對一夫多妻制度，女性的婚姻生活充滿壓力，因此必須生育子嗣才能鞏固在家庭的地位，。但是生產時如撕裂般的痛苦，如實反映女性必須以生命危險換取成為母親的喜悅，這是女性一旦走進家庭之後所無法避免的宿命。以蓋薩高得密長老尼(11~1)為例：以切身生產痛苦的經驗，揭露母體的安危缺乏保障。¹⁰⁴但除了生產之苦無法避免之外，在則是女性所面臨的殤子，在烏比婁長老尼所說偈(3~5)中：「悲痛好似刺扎心，此刺無形卻似真。」(偈 52)，長老尼如此尖銳具體地形容疼痛，特別所指涉的是女性殤子之痛。¹⁰⁵這是《長老尼偈》和《長老偈》中唯一不同之處，同樣是面臨痛失子女的悲傷，男性的哀慟會和女性有所不同嗎？但是依據《長老偈》文本所述，則根本沒有男性因為殤子兒出家的，換言之，《長老尼偈》中的尖刺插心之痛，是專屬於母親角色的深刻而獨特的疼痛。¹⁰⁶這是文本作者所操作的敘述策略，依據敘述對象建立敘述文本內容，以達到文本敘述權威的建構。

(二) 作者型敘述聲音(authorial voice)

為什麼女性作家的「外露作者性」(overt authoriality)¹⁰⁷通常意味著違反具有性別特徵的修辭性語言代碼，只因為長久以來男性作家以集體敘述聲音，和自我敘述指稱的社會常規作為文本的權威。規範女性參與話語權威的過程中，在由男性作家已經建構了所謂的「女性聲音」的場域中，女性如何以女性作者的身份向歷史的讀者，取得合法與正統女性聲音代言人的權利？女性作者採用了何種敘述策

¹⁰⁴請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 337-338。

¹⁰⁵請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 301。

¹⁰⁶請參閱李玉珍，〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉，《佛學研究中心學報》，頁 17。

¹⁰⁷指異故事的、集體的和自我指稱的敘述者所從事的「超表述」行爲。

請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》(北京：北大，2002)，頁 18。

略，在既不脫離她們各自所處的時代和環境中的敘事常規與社會習俗，又與這種常規和習俗格格不入的情況下創建了自己的作者聲音，從與男性作家競爭合法女性代言人的場域中，轉身面向廣大且無法預知的讀者大眾，使女性的作者成爲文本中不可或缺的在場，這是女性主義敘事學所關注的議題。¹⁰⁸

作者型敘述聲音所建構的是虛構作者「敘述」的聲音，作者型敘述被理解爲虛構，但是其敘述聲音卻具有可信度，在於男性作家將敘述聲音建構在意識型態和社會規範上，因此，順理成章的建立了文本的權威。女性作家所能建構的敘述權威，只有在文本對作者和敘述者之間沒有作記號區分的地方，以及敘述者等同於作者，和敘述對象等同於讀者自己的時候。綜觀《長老尼偈》爲佛教提供了女性修行典範，文本作者巧妙的在讀者「可信任」的基礎上，建構了女性作家的敘述權威。所謂「可信任」的基礎就是具有「普遍性」的內容，在這樣的基礎上，作者才能等同敘述者，讀者才能和歷史的讀者相對應。《長老尼偈》作者從長老尼對女身的陳述出發，強調以美色誘惑的女人是具有危險性的，同時也呈現和建構長老尼所領悟的：美麗的本身的虛假不實。女人如何看待身體的虛幻不實呢？

《長老尼偈》以無常觀和五蘊的真諦建構了女性對自身美色的反省，女性作者在此基礎上建立了文本的權威，換言之，女性作者以佛教的教義取代了意識型態和社會的規範，因爲在佛教教義的基礎上，既然否定了美麗身軀的浮華不實，那麼，在男性作者所建構下的文本權威，也就沒有存在的必要了。儘管《長老尼偈》之偈頌並非完成於一人之手，或質疑並非全部出自長老尼之口，但是對於女性作者所欲建立的「敘述權威」的目的已經達到。

¹⁰⁸請參閱蘇珊·S.蘭瑟著，黃必康譯，《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》(北京：北大，2002)，頁 17-21。

第四節 小結

在女性主義敘事學的「有了聲音，便有路可走」的觀念下，「聲音」一詞於是成了女性敘述者的身份和權力的代稱，透過「敘述聲音」便能站上歷史舞台，對於長老尼們來說就有路可走。《長老尼偈》中 73 位長老尼於早期佛教僧團証道所提供具體的例證，即說明了佛教修行成就與解脫涅槃不因僧尼性別有所差別。佛教學者將性別意識回歸正統與現代改革的爭議中，把《長老尼偈》與八敬法並列討論，除了用以證明佛陀正視比丘尼的身份，更藉由原始佛教的女性觀顛撲八敬法¹⁰⁹的不合時宜。¹¹⁰《長老尼偈》作為佛教的一部尼傳集成，也是巴利經藏中空前絕後唯一的女性傳記，縱使質疑偈陀是否果真出於女性之口，亦或作者的性別甚至一度成為爭執的議題，但是這些對於敘事學的研究者來說，《長老尼偈》之敘述者不存在於文本之外，女性敘述者將「敘述聲音」從話語權威或意識形態的文本場域中揭示出來，這正是女性主義敘事學所關注的議題。¹¹¹

¹⁰⁹ 八敬法 *attha garu-dhammā*，指比丘尼敬重比丘的八種法。也是最早出現的比丘尼的戒法。又稱八敬戒、八尊師法、八不可起法、八尊重法。傳說佛在那摩提犍尼精舍時，姨母摩訶波闍波提夫人率五百名女子要求出家，但為佛所拒。後經阿難代為請求，佛乃制定八敬法，令彼等務必遵守，始准許出家。《毗尼母經》卷 1：「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——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——汝今為女人求出家，後當滅吾五百世正法。」(CBETA, T24, no. 1463, p. 803, b7-c4)所謂八敬法，即是：

- (1) 尼百歲禮初夏比丘：謂比丘尼即使百歲，若遇受戒僅經一夏的比丘時，仍須禮拜足下。
- (2) 不得罵謗比丘：謂比丘尼應恭敬比丘，不得妄加罵詈謗毀。
- (3) 不得舉比丘過：謂比丘有過，比丘尼不得檢舉；若比丘尼有過，則比丘可說。
- (4) 從僧受具戒：謂比丘尼若欲奉持具足戒，應從大德比丘求受。
- (5) 有過從僧懺：謂比丘尼若有過，應於比丘眾中懺悔、自首，以除憍慢心。
- (6) 半月從僧教誡：謂比丘尼當每月二次至大德比丘處，求教誡法，自我策進道業。
- (7) 依僧三月安居：謂比丘尼結夏安居，應與比丘同處，以朝夕諮問法義，增長見聞。
- (8) 夏訖從僧自恣：謂比丘尼安居竟，應於比丘眾中行自恣法。

¹¹⁰ 釋永明，《佛教的女性觀》，(高雄：佛光出版社，1990)，頁 68。作者所撰《佛教的女性觀》，援用南傳的《長老尼偈》，意在重建所謂原始佛教時代，比丘尼與比丘的修行成果並駕齊驅的光榮紀錄。

¹¹¹ 敘述言語行為並不完全等於人物行為，但是敘述言語行為使得「摹仿」成為可能，敘述文本正因有此特性，使敘述者與敘述行為者存在著「現實摹仿」的關係。

第三章 《長老尼偈》與《比丘尼傳》歷史與敘事文本之呈現

第一節 前言

歷史研究所著重的是「真實」的歷史事件，而一個史學家的職責在於盡其一生，以「客觀」代理人的身份「還原」歷史原貌或所言趨近於真理；然而對於敘事學理論而言，力求真實性是毫無意義的，¹¹²因為對於敘述文本來言，無論所涉及的是「真實」的歷史事實，還是虛構的事件，透過敘事分析想要給予事實一幅「客觀」的畫面是可能的！因為對於敘事人物來說，試圖只表現出所看到的，或以某種方式去展現所感受到的事物，因此所有的說明都會被避開，所隱含的解釋也會被避免，而是強烈取決於感知主體的心理狀況。因此，對於歷史事件所要求的具有「客觀」性史實的描述，而敘述文本則是呈現出主體真實的「感知」狀況，歷史客觀性的描述是作者透過「史料」真實的紀錄，而敘述主體真實的感知則是從對素材的「視覺」中表現出來。¹¹³對於宗教學的研究者而言，作為一個文本讀者深入感受真實生命主體的「感知」，似乎比從觀察者的角度「客觀」的描述真實歷史事件來說，更能一窺宗教學領域奧秘的殿堂。因為宗教研究的核心是以「人」為出發點的，唯獨人能透過經驗體悟生命的意義，進而追求圓滿體現於世間的價值；而宗教存在的意義則是賦予人類生活倫理一種使命，然而人的使命並不僅只根源於宗教經典的「啓示」，更透過其自身所處世界而開顯出其生命圓滿

¹¹² 一個人對於感知客體的位置、光線、距離、背景知識，和對於客體的精神心理態度等，以及其他眾多因素影響著一個人形成並傳達給他人圖像。請參閱米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學-敘事理論導論》，〈北京：中國社會科學，2003，二版〉，頁 168。

¹¹³ 對於任何文本所呈現的「視覺」是可以具有強烈的操縱作用，難以與本體感情相分離，同時也難以與屬於讀者的感情相分離，也正是如此特徵，得以呈現出敘述主體真實的感知。

意義。因此，透過人類珍貴的「宗教經驗」進而所達到「自我實現」的修學歷程，無疑地將會為現今宗教學研究領域中開啓另一扇窗，因為惟有從人之「宗教實踐」中，更能彰顯宗教的真理與存在的目的。筆者認為：這也正是自太虛大師和印順法師以來所提倡「人間佛教」¹¹⁴的真實意涵。

古正美認為「歧視的」佛教女人觀作為代表傳統的女人觀的理由，是因為在許多部派的作品裡記載所謂的「傳統的女人觀」是由許多部派所共同接受對女人的「根本」看法。¹¹⁵若以此推論看來，「傳統女人觀」並不能代表佛陀時期的原始佛教對女性的真正看法，但是令人不解的是，在佛教的發展史上，除了初期大乘的發展因為晚起的原因，沒有接受這種女人觀之外，上座部及大眾部的各部派的早期學者卻都接受這種看法。因此這種帶「歧視的」女人觀卻明正言順以文獻和經典作為其合法性的依據，並且順理成章的成為佛教女性修行者的「另類典範」。佛教女性典範的形塑，必須依傍於「傳統的女人觀」才能成形，然而從另

¹¹⁴龔鵬程，《星雲大師與人間佛教》，頁 2：「人間佛教，這個名詞以及它所代表的方向，緣於清朝末年以來整個佛教發展的趨勢之一，談論倡議者絡繹不絕。民國廿六年，〈海潮音〉出過人間佛教專號。抗戰期間，浙江縉雲縣也出過小型〈人間佛教月刊〉，後來慈航法師在新加坡，辦過〈人間佛教〉刊物、法舫法師在暹羅也講說人間佛教。可見「佛教應該是人間的」這個發展方向早已被許多人接受了，也有不少提倡者。

相對於人間佛教之說，太虛大師另外提倡「人生佛教」。於抗戰時期，編述一部專書，即名〈人生佛教〉。據印順導師的解釋，太虛大師不採「人間佛教」之名，而至張「人生佛教」，其含義意有兩個方面：「一、對治的：因為中國的佛教末流，一向重視於一死，二鬼，引出無邊流弊。大師為了糾正他，所以主張不重死而重生，不重鬼而重人。以人生對治死鬼的佛教，所以以人生為名。二、顯正的：大師從佛教的根本去了解，時代的適應去了解，認為應重視現實的人生。『依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行。使世界人類的人佳不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛注所重的大乘菩薩行果』（〈我怎樣判攝一切佛法〉）。大師曾說：『仰止唯佛陀，完成在人格。人成即佛成，是名其現實』（〈即人成佛的真理實論〉）。即人生而成佛，顯出了大師『人生佛教』的本意。」

雖然如此，印老仍覺得用「人間佛教」之說較好，因為人生佛教與人間佛教兩者，由顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。因為佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那麼如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。這不但在中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濫。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他。這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的，惟有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。」

¹¹⁵請參見古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》第十一期，1987年，頁 29。

一方面，卻是必須走出傳統的局限，甚至超越傳統的框架，才能成爲具有時代意義的另類典範。轉言之，另類典範可以是：「個人主體想要超越傳統社會心態的一種嘗試，也可以說是，個人的行爲，可以喚起僵化了的傳統理性。」，對於《長老尼偈》與《比丘尼傳》的歷史定位來說，「另類典範」的解構更甚於「另類典範」的建構。¹¹⁶

近來「性別研究」傾向，已逐漸從對於女性生理或先天的討論，轉向於社會與文化的塑造面，在歷史與文化基礎的向度上，賦予了女性生存意義的正面能量。西蒙·波娃在她著名的《第二性》一書中說明：「對於女人氣質的見解顯然不持本質論的看法，而是從後天文明所形塑的立場來看待女人之所以爲女人的決定性因素。」¹¹⁷因此，性別研究不應只是抵制父權社會和意識形態，因爲沒有所謂具有「普遍性」的父權體制，在不同的社會、經濟、政治和文化的面向上具有不同的意涵。換言之，「性別」不是一個「普遍、超時間、充份的分析範疇，「性別研究」作爲一個研究範疇時，必須被置於一個特定明確的脈絡中探討。」¹¹⁸爲了避免重蹈和西方女性主義者同樣的誤置，筆者將從《長老尼偈》與《比丘尼傳》二者之敘述文本出發，以長老尼與比丘尼作爲「主體定位」的基礎，將敘事人物置於歷史與文化的語境脈絡裡，從敘述對象的建構中釐清「性別認同」的真正意涵。¹¹⁹

¹¹⁶請參見陳美華，〈另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐〉，《佛學研究中心學報》第七期，2002年，頁327-328。

¹¹⁷楊秀宮，〈性別正義的哲學思索與社會意義〉，《哲學與文化》第370期，2005，頁54。

¹¹⁸陳美華，〈解讀「比丘尼」在西方人眼中的隱含〉，《婦女與宗教：跨領域的視野》，(台北：里仁，2003)，頁333-353。

¹¹⁹李貞德在其一文中曾說：婦女研究，不論在歐美學界，或是台灣，都有逐漸走向性別研究的趨勢。然而若只著重性別作爲一種切入點，而忽略了活生生的主體—婦女，則研究者對於婦女的真實處境和困苦，恐怕會疏忽了。

請參閱李貞德，〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》第2期，1994，頁266-267。

第二節 《長老尼偈》與《比丘尼傳》歷史與文化的意涵

《長老尼偈》成就了早期印度佛教婦女追求獨立與完整的宗教身份，並且成爲佛教婦女修行的典範，但是對於不同的歷史與文化背景下的女性是否能應用呢？令人好奇的是什麼樣的敘述文本，足以形成歷史文本並賦予女性而成爲典範呢？是什麼樣的歷史與文化背景造就了女性修行者，可以追求獨立完整的宗教身份！宗教透過經典建立了宗教的神聖性，宗教的傳記同樣承載宗教人物由「俗」到「聖」的獨特宗教之意義。《長老尼偈》與《比丘尼傳》在經典神聖化的過程中，與歷史與文化中所蘊含的性別意識與社會規範，在彼此間的滲透與消融的過程中所呈現性別與宗教的意涵，是爲本章所探討重點所在。文本中印度女性和中國六朝時期婦女的社會地位形成強烈對比，各爲十世紀之前代表一印一中的《長老尼偈》與《比丘尼傳》在歷史與文化中代表什麼樣的意涵！文本之作者又以何種敘述策略達到敘述文本權威的建立。

《長老尼偈》與《比丘尼傳》同時各爲十世紀之前，印度與中國僅存於佛教藏經中唯一的尼傳，兩地皆各自代表了原始佛教與大乘佛教之派別，在不同的歷史與社會文化背景下，《長老尼偈》與《比丘尼傳》所形塑的女性修行典範，各具有什麼樣不同的性別意涵？所謂「長老尼」之「長老」，在《望月佛教大辭典》〈長老〉解釋爲：「年齡長而法臘高、且智德俱優的大比丘。」，由此推之，「長老尼」的意義可謂比丘尼中最德高望重者。「比丘尼」是從梵文bhiksuni，和巴利文bhikkhuni音譯而來，意指學佛修行而望達到開悟解脫的女性沙門。相較於長老尼所處的社會文化差異形成，比丘尼在中國佛教結構裡「去性別化」，以自由個體的身份選擇出家修行，並且在自己的歷史與文化的舞台上，發展自己的主體

性。¹²⁰換言之，不同社會規範與意識形態在父系體制的脈絡裡，建構各自理想中的女性修行典範。李玉珍在其《唐代比丘尼》一書中指出：目前對於中國比丘尼史的研究主要有「經典性研究」與「歷史性研究」，歐美學者將前者置於女性研究之下，比較經律中比丘尼和佛教經典中其他女性的角色，以考察佛教對女性的看法；另外是「歷史性」的研究取向，著重於考察比丘尼的社會、經濟行爲。¹²¹因此，把《長老尼偈》與《比丘尼傳》置於「經典性研究」向度上，將探討二者在歷史史料上的價值；再者，在「歷史性研究」的向度上，將探討《長老尼偈》和《比丘尼傳》於文化意涵上的性別認同和社會規範。

一、史料價值

《長老尼偈》是以巴利語寫成，為南傳佛教經藏巴利小部經之第九，內容係收集佛弟子中長老尼之偈頌，頌數自一偈集之十八頌乃至大集之七十五頌，共有十六集，521 頌說偈之長老尼有 73 人。巴利經藏中除了小部以外，早有對應之《四阿含》漢譯本，¹²²而小部除了《法句》、《經集》之外均無譯本。本論文所採

¹²⁰陳美華，〈解讀「比丘尼」在西方人眼中的隱含〉，《婦女與宗教：跨領域的視野》，(台北：里仁，2003)，頁 344。

¹²¹請參閱李玉珍，《唐代比丘尼》，台北：學生，1999，頁 2。

¹²²現存的原始經典有「巴利五部經」與「漢譯四阿含」，現將這兩種傳承經典列表對照如下表。

巴利經藏五部（南方上座部所傳）	漢譯四部阿含（北方部派所傳）
《長部》（《長尼柯耶》）共 34 經	《長阿含》共 22 卷 30 經（法藏部所屬）
《中部》共 152 經	《中阿含》共 60 卷 222 經（說一切有部某派所屬）
《相應部》共 56 相應	(1)《雜阿含》共 50 卷 1362 經（根本說一切有部所屬） (2)《別譯雜阿含》共 16 卷 364 經（近似前者有若干差異）
《增支部》共 1 法乃至 11 法	《增一阿含》共 51 卷 481 經（所屬部派不明）
《小部》共 15 部	雜藏—《法句經》、《本事經》、《生經》等

南方上座部的巴利文經藏—「五部」，毫無遺漏而完整地傳承下來，在日本也已譯為日文並收錄於《巴利語三藏》中（臺灣元亨寺參照日文譯本翻譯了全文為漢語，另有英文等多國語言譯本），此外再也無其它任何部派傳下完整的原始佛經。至於漢譯「四阿含」則是每一阿含經都分屬不同的部派，只不過剛好整理後合稱為「四阿含」而已，彼此之間並不像巴利文經藏如此統一與密切相關了。

日本明治以後發現巴厘文經藏，日本學者便將它與漢譯阿含作比較，至今兩者的對應關係幾乎已經徹底研究了，而其中最早的研究成果是(女+市)崎正治博士的〈漢譯四阿含〉("The Four

用的《長老尼偈》中譯本，是以元亨寺漢藏南傳大藏經編譯委員會編譯的《漢譯南傳大藏經-小部經典三》中的《長老尼偈》；另外，中國北京鄧殿臣先生所翻譯的《長老尼偈》之中譯本，並附有注釋家達磨波羅Dhammapāla¹²³於《真諦燈》

(Paramattha-dīpanī) 著作中包含《長老尼偈》的注釋。¹²⁴《長老尼偈》的內容是以偈陀(gāthā)¹²⁵為主，通常是以四句為一偈，偈前無散文，直接以韻文紀錄之教說；以長老尼所作偈陀數量為序排列，一尼一首者稱為「一集」，一尼二首者稱為「二集」。偈陀的主要內容大都敘述長老尼出家修道的歷程，和證得阿羅漢果的體悟，以內心真情流露頌出自身真實的生命經驗。《長老尼偈》作為佛教經典，則清楚的呈現每位長老尼個人的遭遇，透過偈頌真實的表述內心情感和修行的歷程；作為具有歷史性的經典，《長老尼偈》則以長老尼的修證與體悟，以再

Buddhist Agamas in Chinese", ASJ., Tokyo, 1907。譯按：ASJ. 為日本亞洲協會（The Asiatic Society of Japan）的略稱。隨後，赤沼智善（1885-1937）教授的《漢巴四部四阿含互照錄》（1929），內容更為詳細。

漢譯各阿含經並未明白記載其所屬的部派，自古以來中國與日本便有研究指出其所屬部派，但都不正確，即使到了今天也還有些部分尚未確定，如表一中《別譯雜阿含》與《增一阿含》所屬的部派，便有種種說法而未有定論。《增一阿含》中屢見大乘用語，其中故事類的記事，包含了許多近似巴利注釋書中所記載的故事，令人相信它比其它阿含經成立得晚，但仍無法找出線索判定其所屬的部派。

¹²³ Dhammapāla。又稱達磨波羅。為五世紀末之註釋家。被尊稱阿闍梨（Acariya）。南印度建誌補羅（Kāñcīpura）人。嘗學於錫蘭大寺（Mahā-vihāra），其後，定居於南印度達摩拉國（Damīla）之巴多羅底陀寺（Padaratittha-vihāra）專事著作。其年代不詳，推測為大註釋家佛音（Buddhaghosa）之同代後輩，將佛音未完成之巴利三藏註釋完成，為註釋佛音之註釋書之最力者。或謂師與大唐西域記卷 10 所出之達磨波羅（護法）菩薩為同一人，然此一推定後為蓋伊卡（W. Geiger）等所否定。

¹²⁴據聖典史（Gandha-vamsa）所載，達磨波羅之著作有真諦燈（Paramattha-dīpanī），內容包括屬小部經（Khuddaka-nikāya）之如是語（Itivuttaka）、自說（Udāna）、所行藏（Cariyāpitaka）、長老偈（Thera-gāthā）、長老尼偈（Therī-gāthā）、天宮事（Vimāna-vatthu）及餓鬼事（Peta-vatthu）等七部之注（佛音之注現已散軼）

¹²⁵偈陀，有廣狹二義，廣義之偈，包括十二部教中之伽陀（gāthā）與祇夜（geya），兩者均為偈頌之體，然兩者之意義互異：偈前無散文（長行），而直接以韻文記錄之教說，稱為孤起偈，即伽陀；偈前有散文，而尚以韻文重複其義者，稱為重頌偈，即祇夜。然諸經論中或有混用此二者之情形。狹義之偈則單指梵語之 gāthā。音譯伽陀、伽他、偈陀、偈他。意譯諷誦、偈頌、造頌、孤起頌、不重頌偈、頌、歌謠。為九部教之一，十二部經之一。此文體之語句，則稱偈語。梵文文獻中由特定音節數與長短組成之韻文，通用於佛教經律論。偈之種類極多，佛典中最常用者為兩行 16 音節（兩句 8 音節）所組成，稱首盧迦（Śloka），又稱通偈。另一種為兩行 22 至 24 音節（兩句 11 至 12 音節）所組成，稱為 tristilubh（音律之一種）。此外，不限音節數者為兩行 8 句（4 個短音量有七句與一音節）所組成，稱為 āryā（音律之一種）。

以下為一行首盧迦之例：a=nītyā ba=ta=sāmskāra, ūtpādāvya=ya=dhārmNa=h。此一偈之漢譯有四字與五字各兩句兩行，自外形觀之，如同漢詩，但無韻律。長偈中未必為一頌二行，而每有一至四行者，原典中偈之音節數與漢譯後之偈句，其字數並無直接關係。此外，一般首盧迦不限製音節之長短。另有為表示散文之長度，而將各段散文逐一分別為 32 音節者。例如漢譯大般若經最初四百卷相當於 400 卷之梵本，稱作十萬頌般若。

度回溯往日情景的方式，講述自己的故事來鼓勵和教導有同樣遭遇的印度婦女。

《比丘尼傳》是中國佛教史上最早一部記述中國婦女奉佛修行的專著，同時，也是古時女子才智表現的記錄！¹²⁶其史料價值的重要性，在於建構中國比丘尼教團的發展歷史之外，同時透過比丘尼的參與社會活動，也勾勒出六朝時期的社會與文化的現象。南朝比丘尼人才輩出，出入宮廷對皇室貴族講經說法，對社會產生極大的影響力，此時的比丘尼不僅身為教團一份子，尚要肩負起弘法利生的神聖任務。以歷史性典籍的價值來說，《比丘尼傳》不僅是一部記載六朝婦女才智表現的記錄，同時也是佛教東傳中國之後，婦女獻身宗教與活動的軌跡，提供了兩晉到南北朝佛教與當時的政治、經濟、社會、文化彼此交涉下，實際發展的情況。

（一）《長老尼偈》

《長老尼偈》記載於經藏中的小部，經典文本的形成是在大眾部的思想興起之後，一些上座部學者為適應新的形勢所編撰的，可以確定小部經典的形成是從西元前四世紀到前一世紀，歷時約三百餘年。¹²⁷《長老尼偈》是由七十三位長老

¹²⁶請參閱曹仕邦，〈《比丘尼傳》——一部記載六朝婦女才智表現的史籍，兼論此書的撰人問題〉，《海潮音》第 91 卷第 3 期，頁 2。

¹²⁷ [1]請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 382。

[2]印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 860-863：「銅鑠部 Tāmraśāṭīya 所傳的『小部』，為『小部』現存的唯一聖典，所以上面是專就銅鑠部的『小部』來說。現在作一綜合的敘述。「小」Khuddaka，這一名稱，起源於「祇夜」——偈頌的雜說。四部阿含集成，沒有被編入的，也就稱為「小部」、「小阿含」。Bharhat 銘文，說到了「五部」Pachanekāyika，可見西元前二世紀，在佛教的某些角落，『小部』已與「四部」相合，而總稱為「五部」了。不過，『小部』的早已存在，並不等於巴利『小部』的現存部類，早已存在；因為「小部」的內容，是在不斷集成中完成；部派間是並不一致的。

巴利『小部』各部分的集成，可分為五期（細分為八）：

1. 「相應教」集成時期：『義品』與『波羅延』，被看作「祇夜」，而為「記說」所決了。這二種，應與「祇夜」（為八眾雜說）的成立同時。在「祇夜」、「記說」，集入「相應修多羅」，而成『相應』時，『義品』與『波羅延』，被稱為「伽陀」而獨立起來。接著，集錄佛（與弟子）的感興語，名為「優陀那」，那就是『法句』。『經集』中「蛇品」、「小品」的一部分，也是那時期成立的。所以大概的說，『經集』的內容與『法句』，在『小部』中是最古的。
2. 「四部阿含」集成時期：「相應」的發展，再編集為「中」、「長」、「增一」；加上原始的「相

- 應」，稱為「四部阿含」。那時，『如是語』已經成立。上來二期的聖典，是原始佛教的聖典。
3. 上座部時期（約為西元前 300—250 年）：上座部 Sthavira 獨立，上座的地位強化。『長老偈』、『長老尼偈』，雖部分早已在傳誦中，而集成部類，應屬於這一時期。上來，是分別說部 Vibhajjavādin 與說一切有部 Sarvāstivādin 共有的聖典。
 4. 分別說部時期（約為西元前 250，傳說為第三結集；到 200 年）：「本生」的部分偈頌形成。
 5. 銅鑠部時期：分別說部的佛教，移入錫蘭。在錫蘭盛行，形成一派，與化地部 Mahīśāsaka 等分立（西元前 200 以後）。這一時期很長，可分為：
 - A 「五百本生」成立，體裁為長行而雜入偈頌，作為「九分教」的『本生』。以長行敘述因緣，以偈頌作結，作為「九分教」的『優陀那』。這二部，都是擬古的。『經集』的集成；具有論書性質的『義釋』、『無礙解道』，都在這一時期，先後成立。『餓鬼事』與『天宮事』，大概也是成立於這一時期的。
 - B 西元前 29—17 年中，Vatt gāmaJi 王時，開始以文字記錄傳誦中的三藏聖典。長部師所承認的『小部』，就是上面所說的一種。此後，『譬喻』中，佛弟子的「譬喻」，以長老譬喻原形而擴編；對「五百（47）本生」，而成「五百（47）譬喻」，是「長老譬喻」。又成「長老尼譬喻」；改編『犀角經』為「辟支佛譬喻」。佛陀的譬喻，成『佛種姓』（除第一品），『所行藏』。「本生」與「譬喻」，多少與說一切有部的傳說相關聯。銅鑠部成立的獨有部類，充滿了模擬的特色。如『本生』與『優陀那』，是擬古的。模倣『本生』547 則，而成「長老譬喻」。模倣『長老偈』與『長老尼偈』，而在「長老譬喻」外，別立「長老尼譬喻」。
 - C 『佛種姓』初品——「寶珠經行處品」；『譬喻』初分——「佛譬喻」，以莊嚴的佛土·為宣說釋迦往昔生中的經歷，菩薩往昔大行的場所，與大乘思潮相呼應，應為西元後所附編。
 - D 『小誦』，雖是早就流行，而編入『小部』，還在西元五世紀。『本生』前分的「因緣談」，是西元五世紀的覺音 Buddhaghōsa 所作。以偈頌為主的『小部』，在長期的編集中，完成現有的形態。」。

[3] 奧立弗·阿比那亞克著，趙桐譯，《巴厘經藏第五阿含——小部的集成》，頁 12：「覺音在編撰有關第一次結集的記述時，不可避免地遇到兩個難題：一、是否他當時所知的小部是在第一次結集時誦出的。二、是否論藏確實在第一次結集時誦出過。他在《長部注》、《法集論注》和《善見律毗婆沙》的《因緣論》中回答了上述問題。他依據《小品》中記述第一次結集的一句話：“用這樣的方法核實了五部”，毫無疑問地接受了五部在第一次結集中誦出一說。因為是《小品》中的記載，所以覺音說：“五部的誦出是確實的。五部是什麼呢？五部是長部、中部、相應部、增支部和小部。這裡的小部不僅指以《小誦》為首的十五部經，而且包括律藏和論藏。”覺音用這段話概括總結了第一次結集的全部活動。然而有三點理由說明覺音的結論是不真實的：第一，《小品》中明確指出律藏是分立的，是區別於五部的。第二，《小品》中根本沒提到論藏。第三，《小品》沒有對五部下定義。——阿育王時期舉行的第三次結集在《小品》中未有記載，這毫無疑義地告訴我們：在阿育王時代之前，《小品》就具備了現在這樣的規模。當第三次結集舉行時，《小品》已最終定型。因此把《小品》第十一章的寫作時間確定為黑阿育之後、阿育王之前，即西元前五世紀到三世紀是穩妥的。

瑞思·大衛斯指出：有確鑿的證據表明，在第三次結集舉行時，五部業已存在。“五部”這一術語出現在西元前三世紀時的碑刻中，這些碑刻的內容講的是在五部中被歌頌的長老們。例如屬於這一時期的巴乎特浮雕上的銘文講的就是一位名叫菩提拉吉德的長老，說他對經藏五部都非常精通。瑞思·大衛斯的結論是，“這些碑文就是明證，證實在碑文篆刻之前，在北印度——即現在發現碑文的地方，就有佛教文獻存在，並且這些文獻就是按照專有名稱‘藏’、‘部’、‘經’分類編排的，這些文獻的數量那時已是五部。”寫作於紀元之初的《彌蘭王問經》不僅提到了長部師、中部師、相應部師、增支部師和小部師，也提到了精通五部的僧人們（五部師）。同樣重要的是，《彌蘭王問經》還提到了現保留在小部中的一些經。《島史》關於第二次結集的記述告訴我們，大眾部不接受業已確立的佛典的次第，他們打破了五部的教義。《島史》的記載還提供了某些小部經文的資料，這也是十分重要的。綜上所述，我們的結論是：所有這些資料證實這樣的觀點，即小部並未在第一次結集時誦出，它出現於第二次和第三次結集之間，其中有些經甚至晚於第三次結集。當覺音為撰寫巴厘經傳來到斯里蘭卡的時候，小部已臻於完成，除一、二部之外，已包括了現在小部中的幾乎所有內容。」。

尼所作的 521 首偈陀集，反映佛陀時代長老尼的入道因緣，和修習止觀¹²⁸與證得羅漢的過程，同時也表現佛教的業報思想，反映了古代印度的各種社會問題。¹²⁹既然《長老尼偈》是形勢所趨而形成的文本，卻同時也提供女性修行者具體的例證，說明佛教修行成就與解脫涅槃不因僧尼性別而有所差異，這無疑為長久以來印度傳統「歧視的」女性觀帶來一線曙光。¹³⁰

印順法師在其著作《原始佛教聖典之集成》中推定：「《長老尼偈》是上座部獨立，而說一切有與分別說部還沒有再分化時期(約西元前 300 年頃)所集成的。」¹³¹由上述所言按照部派佛教史的時間來推算，佛教教團自第二結集引起上座部與大眾部的根本分裂，百年之後上座部內部又面臨再次分裂。說一切有部雖傳承於上座部的思想，卻也間接受了大眾部的影響，接通了原始佛教與大乘佛

¹²⁸止觀，「止」是梵語 *śamatha* (奢摩他) 的意譯，「觀」是梵語 *vipasyana* (毗舍那) 的意譯。「止觀」是印度佛教修行方法中的兩大支柱。在我國的天台宗之中更成為禪定方法中的特殊法門：

「止」即指精神統一而達無念無想的寂靜狀態，「觀」指以智慧思惟觀察某一特定的理趣或事物。在戒定慧三學之中，「止」屬於定學的領域，「觀」則為慧學所概括。三界的止觀比重各有不同。色界四禪定是「觀」慧勝，無色界四無色定以「止」為勝，欲界定則唯有「觀」而無「止」。總而言之，在欲界、色界、無色界之三界中，層次愈高，「觀」的比重愈少，而「止」則逐漸加強，至無色界最上的非想非非想處定或滅盡定時，完全沒有「觀」(慧)的作用，而成無念無想的狀態。在各級禪定之中，第四禪止觀均等。佛即在止觀均等的狀態中，進入其成道或入滅的境界，為天台宗的根本教義。天台智顛最重止觀法門，將之分為漸次止觀、不定止觀、圓頓止觀三種，依次在《釋禪波羅蜜次第法門》、《六妙法門》、《摩訶止觀》三書中說此三種止觀。又著《小止觀》略述止觀法門。文中曾謂止觀是證入涅槃(泥洹)境界的要法。其文：「若夫泥洹之法，入乃多途，論其急要，不出止、觀二法。所以然者，止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要；止則愛養心識之善資，觀則策發神解之妙術；止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉，若人成就定、慧二法，斯乃自利、利人法皆具足。」(CBETA, T46, no. 1915, p. 462, b7-16)

此外，關於止觀雙修，雖有人主張不必從修止入手，可以一開始便直接修觀。謂修到證入毗婆舍那(觀)時，也就同時可證得奢摩他(止)，而達到止觀雙運的境界。但智顛、宗喀巴及一般小乘、大乘佛教定學的說法，則認為須從修止入門，繫心一緣，漸入靜定。至能隨意恒久入定，達第九住心時，則可在此寂定心中修觀，觀修至妄念消滅，明了真實時，心更寂定，發身心輕安，定慧雙得。此名「止觀雙運」。如《瑜伽師地論》卷 31：「若有獲得九相心住中第九相心住，謂三摩呬多，彼用如是圓滿三摩地為所依止，於法觀中修增上慧。彼於爾時由法觀故，任運轉道無功用轉，不由加行，毗舍那清淨鮮白，隨奢摩他調柔攝受，如奢摩他道攝受而轉，齊此名為奢摩他、毗舍那二種和合平等俱轉，由此名為奢摩他、毗舍那雙運轉道。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 458, b6-11)

¹²⁹請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，(慈善精舍：2007)，頁 383-384。

¹³⁰造成女性地位低落的社會習俗如多妻、納妾、賣淫等，都成為印度社會制度與經濟制度的一部分。一般婦女則被視同貨品，可以隨時出售。在律藏中，還曾載有婆羅門責罵比丘尼是妓女的例子。

請參閱 K.T.S 薩羅著，心倫譯，〈古印度佛教女性觀〉，《普門學報》第 19 期，2004，頁 4。

¹³¹請參閱印順，《原始佛教聖典之集成》，(台北：正聞，1988)，頁 842-843。

教之間的思想，¹³²如果從說一切有部中有《長老尼偈》之文本的事件看來，《長老尼偈》中帶有「歧視的」女人觀也就不足為奇了。因此，從《長老尼偈》偈陀形式的內容，可看出「九分教」¹³³之教法分類的內容，另外，從《長老尼偈》的成書時間來看，部派佛教間雖思想與見解不同，但卻也彼此滲透著。

（二）《比丘尼傳》

《比丘尼傳》共四卷，文本記錄範圍自晉升平年間(西元 357-361 年)至梁天監年間(西元 502-519 年)，是中國佛教史籍中最早且唯一專門記載比丘尼事跡的一部類傳。¹³⁴從晉成帝咸和年間起至梁武帝普通年間，大約有兩百年的時間左右，正傳部份共記載了六十五人，是中國歷史上最早的一部比丘尼傳記。從《比丘尼傳》的史料價值上來說，對於教團的發展史上除了記載了中國早期尼僧受戒出家修行的情況，同時也記載了比丘尼與上流社會的人際關係，與南朝尼僧所任職的僧官制度¹³⁵，說明中國的比丘尼不僅躍上歷史的舞台，同時在佛教僧團中具有舉足輕重的地位。

《長老尼偈》在史料的價值上，不僅有助於建構中國比丘尼教團的發展歷史，對於探討中世紀佛教史的歷史現象，也是不可或缺的基本史料之一。從佛教

¹³²請參閱聖嚴，《印度佛教史》，(台北：法鼓，2006)，三版，頁 133-134。

¹³³九分教 *navāṅga-sāsana*，南北所傳諸說各異。

[1]據巴利文善見律毘婆沙序、長部經註序、南本大般涅槃經卷三等，九部為：修多羅 (*sutta*)、祇夜 (*geyya*)、伽陀 (*gāthā*)、和伽羅那 (*veyyākaraṇa*，又作受記)、優陀那 (*udāna*)、伊帝目陀伽 (*itivuttaka*，又作如是語)、闍陀伽 (*jātaka*，又作本生)、毘佛略 (*vedalla*)、阿浮陀達磨 (*abbhutadhamma*，又作未曾有法)。

[2]依據《大明三藏法數》卷 33、卷 34，此九部自古稱為大乘九部，係自十二部經中，除去尼陀那 (因緣、緣起)、阿波陀那 (譬喻)、優波提捨 (論議) 等三部而成者。大乘義章卷一、法苑義林章卷二等謂，於十二部經中，大乘菩薩之人無犯戒等，故無緣起；機緣殊勝，故無譬喻；無徵詰問答之要，故無論議。

¹³⁴請參閱吳季羣，《〈比丘尼傳〉研究》，《法光學壇》第四卷，2000，頁 108。

¹³⁵東晉時期因為佛教發展迅速，招致僧尼生活的混亂及犯罪，所以產生了僧尼的淘汰問題，於是僧官制度應時而生。

請參閱野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，(台北：商務，1993)，頁 31。

內部比丘尼教團的歷史發展看來，《比丘尼傳》記載了比丘尼教團從比丘尼戒法遭到非難，到正式受戒取得比丘尼身份合法性的過程，為中土比丘尼初創時期留下重要的史料。另外，晉與南北朝時期，中土比丘尼積極主動地尋師求法，普遍習禪有成就者不在少數，《比丘尼傳》所記載當時授禪情況，正可補中土禪學史料之不足。東晉與南北朝的時期，是中土比丘尼教團活動力和影響力最強的時​​候，尤其是南朝時建業的比丘尼與達官貴人，甚至於帝后的交往頻繁，深得其尊敬和資助；因此，六朝比丘尼藉與皇室的往來網絡中發展起來，不僅擴大尼寺弘傳佛法，教化信徒尋求經濟上的保障，同時也善盡宗教的作用，¹³⁶換言之，《比丘尼傳》可作為六朝時期比丘尼信佛活動和文化活動之史實記錄。

二、性別認同與宗教成就

《長老尼偈》與《比丘尼傳》文本最大不同之處，是在於文本內容所反映的性別意識與社會規範，正如女性主義敘述學將文本置於「語境」的脈絡中一樣，《長老尼偈》與《比丘尼傳》的分析與探討，也必須被設置在一個特定明確的脈絡。誠如陳美華於〈解讀「比丘尼」在西方人眼中的隱含〉一文中對於「性別」分析所做的註解：「「性別」做為一個分析的範疇，必須被置在一個特定明確的脈絡裡來探討」，¹³⁷因此，為了能充分理解《長老尼偈》和《比丘尼傳》二者間所蘊含的性別意識和社會規範，將以「長老尼」和「比丘尼」作為討論的主體，置放於各自所屬的社會與文化的脈絡中探討。

在多元文化因素影響下，「性別認同」¹³⁸移轉了傳統儒家思想對女性才能的

¹³⁶請參閱吳季霏，〈《比丘尼傳》研究〉，《法光學壇》第四卷，2000，頁 117-120。

¹³⁷陳美華，〈解讀「比丘尼」在西方人眼中的隱含〉，《婦女與宗教：跨領域的視野》，(台北：里仁，2003)，頁 334。

¹³⁸About Gender Dysphoria. Gender Dysphoria Organization Research and Education, David Jary & Julia Jary 著，周業謙.周光淦譯，2005，社會學辭典，台北，貓頭鷹在社會學，p.25：「性別認同是指一個人對自己性別上的認同（無論是將自己視為男性、女性、或某些非傳統觀點的性別），

貶抑，取而代之的是女性有受教育的權利，因而有能力參與社會性的公開活動。在這樣社會文化背景下的比丘尼，才智與能力並不亞於當時的知識份子，在經典研讀和對外講解上，以及儒學和文學涵養上都可說明其學術能力。從《比丘尼傳》中所收錄的比丘尼中：「大多數是南朝的首都和各大城市中為帝王貴族所供養的，同時也是出身於較高的門地世家，出家後且出入宮庭為皇室人員所敬禮的對象。」的特徵來看，對比於《長老尼偈》文本中所敘述的長老尼看來，《比丘尼傳》確實為中國女性提供「另類典範」。二者所代表的是十世紀之前印度和中國，佛教經藏中唯一的尼傳文本，雖然《長老尼偈》與《比丘尼傳》二者的重要性相仿，但是卻以不同的敘事風格呈現。自古以來文本的掌控權在以男性為主的上流社會，女性入傳的機會除了符合於儒家體系考量下的列女傳，《比丘尼傳》由男性僧師主筆，提供四到六世紀中國比丘尼的生活史，是佛教《大藏經》中唯一一部記載出家女性的比丘尼著作。難得與可貴的是，《比丘尼傳》是以男性作者為敘述者之文本，在以男性為主流的社會中，「性別」的論述並不是唯一且重要的考量。在六朝固有的社會文化性別價值教育下，女性自覺與宗教信仰的交涉下，呈現出具有女性修行典範意義的文本。

（一）女子才性觀

魏晉南北朝以來強調個人主義的「自覺」時代，給予「性別意識」新的論述空間，這個時候的女性在宗教上表現，以及受到社會的注目程度，即可看出女性

不過也可以用來指人們根據他們所認為的性別角色現象（如衣著、髮型等等）而對個體所賦予的性別。當一個人的性別身分不同於他們的生理特徵，他們可能會遇到性別焦慮症。性別認同會受到各種社會結構的影響，包括了個人的道德立場、工作地位、信仰（或無信仰）與家庭。男子氣的女生會愛與男生一起打球，或在行為舉止上作出男性化的行為；而比較陰柔的男生可能會對女性化產生認同，而終日與自己的「姊妹」在一起。由於近年學生對同性戀有較多的認識，有不少學生都因為性別認同的問題而懷疑或認為自己是同性戀者，然而，草率地判定其為同性戀並不妥當。老師應該向學生先行講解同性戀及性別認同的分別，以幫助學生更瞭解自己。若然學生的確是天生有同性戀傾向，當前主流意見以達成初步共識，認為應當幫助學生瞭解與接受自己（而非強行改變他們來適應傳統社會），至於性別認同的處理方針則尚未明朗化，解決方法很大程度由處理者的立場決定。」

在宗教和社會領域上的成就是受到肯定的，從另一方面來說，六朝女性的教育已超越傳統儒家的規範。「才性論」¹³⁹，是魏晉初期一個重要的論題，無疑在政權更替頻繁的亂世，奠定長治久安的根基。六朝女子才性觀，一方面涉及婦女的「才德」之辨，另一方面也建構了女性「後天表現」的意識，進而促成六朝女性的成就與發展。¹⁴⁰

（二）佛寺教育

中國佛教隨著東晉政權的南下，進入了貴族佛教的全盛期，原來在北方所流行的老莊與清談和漢譯佛典，接受了名士與貴族的招喚也向南朝展開，於是在中國的思想界，呈現出一個特異的時代，外來的佛教也順勢在此一環境中發展。¹⁴¹佛學與玄學的結合同步，僧侶也必須要和名士們打成一片，因為出生於高門大族的名士們，無論在政治上還是在文化上都占著優勢的地位。¹⁴²東晉是佛教在中國立足的關鍵時期，頂著外來宗教的光環，面對競爭對手道教的成立，佛教在思想上從大乘經典的譯出到講學，於生活上則是將佛法融入玄學與清談中。因此，佛教從印度移植到中國之後，所面臨的不是爭執內部教義與修行證果的問題，更迫切的是與競爭對手間的生存問題。在這樣的天時地利的氛圍下，與其說《比丘尼

¹³⁹[1]人的才能和稟性。始見於趙岐《孟子·告子》“非天之降才爾殊也”注：“非天降下才性與之異也”，王充《論衡·命祿》：“故夫臨事知愚，操行清濁，性與才也。”魏晉玄學興起後，“才性”更是被廣泛清談的問題之一，袁並有《才性論》（《藝文類聚》卷 21）。後被運用于文學批評，泛指作家的天才與氣質，指文學創作中作家主觀方面的條件。“才”指天才和才能，“性”指作家的氣質和個性，兩者都直接地影響著作者的創作。

[2] 甘祥滿，《從方法到本體——對〈論語義疏〉的一種詮釋學考察》，p.11：“性”是人生而即有的本質內涵。但是對“性”的詮釋有“才性”與“德性”兩種不同的界定，才性（氣性）論以人先天稟有的“元氣”為根據，德性論以人內在具有的道德性為根據。在《論語義疏》中，才性論居於主體地位，但它對先秦儒家的正統學說造成了很大的偏離甚至危險，玄儒則用道家的自然人性論對孔孟德性論做出了一定程度上的維護和發展。」

¹⁴⁰請參閱曾美雲，《六朝女教問題研究——以才性、南北、妓教為中心》，（台灣大學博士論文，2000），頁 133。

¹⁴¹請參閱鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，（台北：新文豐，1987），頁 49。

¹⁴²僧侶與名士兩者之間的交往，主要以東晉時期為開始。

請參閱嚴耀中，《江南佛教史》，（上海：上海人民，2000），頁 51-52。

傳》作為女性修行典範，更確切的說法是具有弘法目的性的僧尼傳記。

晉與南北朝初期的佛教對當時婦女的吸引力，其重要的原因在於比丘尼教團，提供了較為自足自尊的生活保障，而且在比丘尼所建的寺院中，經濟層面也擁有較大的自主權。¹⁴³六朝婦女得以在佛教的團體裡，展現同於男性教團的社會功能，是因這時候的比丘尼皆需精通儒經和佛典，稱之為內學與外學。據《比丘尼傳》記載：有部份自幼年出家的比丘尼，有的精通諸子百家，並且善於寫作文章，如妙音尼：「妙音，未詳何許人也。幼而志道，居處京華，博學內外，善為文章。晉孝武帝、太傅、會稽王道子，並相敬奉。每與帝及太傅、中朝學士談論屬文，雅有才致，籍甚有聲。」¹⁴⁴從這一段的敘述說明了，妙音比丘尼藉由內學與外學的涵養，足以和朝廷之士談論儒家之學。另外，道瑗尼：「道瑗，本姓江，丹陽人也。年十餘，博涉經史。成戒已後，明達三藏，精勤苦行。」¹⁴⁵道瑗比丘尼，十歲之後就廣涉經史，出家受戒之後，又通曉經、律、論三藏精勤辦道。從《比丘尼傳》所記載妙音與道瑗兩位比丘尼的事跡看來，精通內學與外學¹⁴⁶儼然成為比丘尼教團內化與修行的一部份了。

（三）宗教成就

《長老尼偈》中 73 位長老尼無論是看見佛陀的威儀，心生敬仰而入道，或是婚姻不順，對生活感到厭倦而出家，或是由外道而皈依佛陀，進而修持證果而入涅槃，這是修行必須經過的程序，同時也是修道的最高境界。綜觀《長老尼偈》找出長老尼修道的共同規律是：聽師說法、修定斷欲、得啓頓悟與得羅漢果，修

¹⁴³請參閱李玉珍，《唐代的比丘尼》，(台北：學生，1989)，頁 160。

¹⁴⁴[1]《比丘尼傳》卷 1 (CBETA, T50, no. 2063, p. 936, c20-25)

[2]請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 88。

¹⁴⁵[1]《禮念彌陀道場儀法》卷 4 (CBETA, X74, no. 1467, p. 94, a10-12 // Z 2B:1, p. 93, b8-10 // R128, p. 185, b8-10)

[2]請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 112。

¹⁴⁶內學指個人的修正體悟，外學則指弘法利生之事業。

行的最高目標與最終的目的，就是證得羅漢果位，從《長老尼偈》看來並不是無法達道的境界。¹⁴⁷相較於《比丘尼傳》中的記載，解脫與涅槃並不是比丘尼入道修行最高的目標，而是精通三藏行教化與弘法的功能，或是「興福」以行世間福田之資糧，或是苦行「焚身」以求來世轉身，處處展現菩薩教化眾生，所展現出「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」的大乘精神。

第三節《長老尼偈》與《比丘尼傳》之敘事意涵

宗教人物的傳記，向來以神話性的神蹟與能力構成敘事文本的特色，由「俗」到「聖」的修道歷程，具有獨特的宗教意涵。而《比丘尼傳》全書共四卷，乃將「苦行之節」、「禪觀之妙」、「立志貞固」、「弘震曠遠」等諸德行之比丘尼立傳，這說明了《比丘尼傳》的敘事風格取決於文本的敘述對象。文本的讀者來自於當時在政治上或是文化上占主流地位的名士貴族，和互為競爭對手的道教以及教內俗世的女眾信徒。《比丘尼傳》所載的尼僧，多在南朝的首都和附近地區，其中三十七人住在首都建康；十三人散住在距離建康的各大城市，五人住在洛陽，三人住在江陵，還有一些分住在邊遠地區。因此《比丘尼傳》主要是以南朝的首都和各大城市為帝王貴族所供養的比丘尼為主，而《比丘尼傳》的起止時間正是中國佛教的逐漸成熟時期，西域高僧東來與漢地名僧輩出，義學爭鳴與文化繁榮，《比丘尼傳》正好反映了當時的佛教興盛情況。魏晉之際，當時士人喜歡談才論性，六朝婦女也以「多才」與「多面」的形象形塑女性的才能，和以往定位在男性為主的視野下傳統女性，有了相當大的轉變。¹⁴⁸

從《比丘尼傳》所記載的比丘尼情況來看，入選之人大都為名尼，對當時佛

¹⁴⁷請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 394-395。

¹⁴⁸曾美雲於其博論的結論中表示：「六朝多才多面女子出自多元女教之格局，多元女教格局則始於多元文化之激盪及門第制度之需求。」

請參閱曾美雲，《六朝女教問題研究—以才性、南北、妓教為中心》，台灣大學博士論文，2000。

教尼僧文化確實有重要影響，同時也在社會政治、文化中起重要的作用，如晉簡靜寺的妙音尼、宋晉賢寺的法淨尼。另外，所選之比丘尼有不少在中土比丘尼發展史上具有一定的地位，如晉竹林寺的淨檢尼，為中國比丘尼之開山人物；晉洛陽城東寺道馨尼，乃中國尼僧最早講經之人。在個人修持的記載則是以「貞心亢志，奇操異節」的人，作為德行甄選的標準，而此類僧尼所占比例也是最大。將以比較《長老尼偈》與《比丘尼傳》的敘事風格為主，《長老尼偈》的敘事風格在上一章已經討論過了，是以性別敘事為主要的內容，但是以《比丘尼傳》的敘述內容所呈現的，似乎以尼僧之宗教敘事稱之更為適當。如果說《長老尼偈》能以女性之宗教生命的經驗，爭取到男性作者所建構的文本權威，對於《比丘尼傳》的作者而言，是透過什麼樣的敘述策略爭取到讀者大眾信賴，以達到公開作者權威和傳教弘法的目的。¹⁴⁹

相對於《比丘尼傳》的敘事風格的不同，《長老尼偈》雖然承載原始佛教當時教團的情況，也致力於提供女性自刻板社會形象中，解脫的宗教途徑以及生存的意義，但是文本內容所呈現印度女性生涯之苦，乃源於父權社會中附屬於男性的位置，作為母親與妻子的身份以及社會的定位，相較於《比丘尼傳》中「主體定位」敘述方式，《長老尼偈》則是以女性生命經驗為主體，透過生產之苦與喪子之痛，和處於階級和種姓制度社會中低落的身份，才能獲得女性讀者的認同，同時也提供在父權制度下的婦女另一出路。這是《長老尼偈》與《比丘尼傳》雖屬於不同的社會文化背景，以不同的敘事方式傳達出文本的性別意識和社會制約，但是文本中的「敘述主體」女性，依然能夠創造出屬女性價值的生命意涵。

¹⁴⁹在吳季霏的〈《比丘尼傳》研究〉文中，同樣提及六朝比丘尼僧在佛教的主流文化中受到矚目，出入宮闈與王室貴族講經，人數越來越多，他們在社會文化中所佔的地位也就愈來愈顯著，形成龐大的群體，在此背景下《比丘尼傳》才得以出現。請參閱吳季霏，〈《比丘尼傳》研究〉，《法光學壇》第四卷，2000，頁 105-123。

一、性別敘事

《長老尼偈》文本中有關「性別敘事」之意涵，來源於文化中的意識形態與社會制約，從社會階級與種性制度來說，婦女出家需要經過丈夫的許可，而且父母的職業常常是相沿襲的，如維摩拉長老尼(5~2)的母親原是妓女，等維摩拉長大了，自然也入了同一行。另外，有蓋薩高得密長老尼(11~1)，因為出生於貧苦低種姓的家庭，而受到鄉親們的鄙視，等到生得一子之後，身價才略有提高。當時尚有婦女和自己的女兒同侍一個夫婿的情形，可見當時印度的性別階級的尊卑不同，印度女性生活上自主權的約束，來自於家庭與父母的權威，以及丈夫和子女的牽絆，這是《長老尼偈》中所涉及有關「性別敘事」的意涵。

(一) 出家因緣

《長老尼偈》中的長老尼和《比丘尼傳》中的比丘尼之出家因緣，最大不同的地方在於，長老尼是「由苦而入道」，而比丘尼則是由「善根而入道」，源於印度階級與種族社會性別的觀念，《長老尼偈》中講到當時的許多婦女體察到人生之苦，從「諸行無常、諸法無我」的教義中，皈依佛教走上解脫之路。例如蓋薩高得密長老尼(11~1)因喪子之痛，得佛開示之後，剃髮出家修習禪觀，體悟諸行無常終成羅漢；岡迦帝利耶之母因與女共侍於自己所生之子，因而看破紅塵出家為尼；帕扎佳拉長老尼(5~10)也是飽受人生痛苦之後遁入佛門，一生中教化了幾百位女眾；巴達長老尼(5~9)經歷了丈夫的險惡後離開世俗，皈依佛門終成羅漢。以上所述幾位代表性長老尼出家因緣，說明大部份的長老尼並非家庭貧窮或生活無著而出家修行，最主要的動機是來自於社會、家庭、自然災害的苦難，因而體悟到佛教的教義，進而走入出家解脫之門。相較於《比丘尼傳》中比丘尼的出家因緣，強調比丘尼的「善根福德」與「天賦聰穎」的宿世出家因緣，更彰顯出《長

老尼偈》文本的特色，茲表列如下：

	出生背景	出家因緣	修行歷程	修持成就
得力卡 (1~1)	刹帝利	聽聞佛法	見到熱鍋青菜葉漸漸變為枯片而悟道	阿那含果
穆姐 (1~2)	婆羅門	從大愛道出家	佛陀從香室放光而悟道	阿羅漢果
裴娜 (1~3)	農民家庭	20歲從大愛道出家	修習禪觀，佛陀遙見，放出佛光，修證三十七道品	阿羅漢果
蒂莎 (1~4)	刹帝利	20歲招入宮，悉達多王子的宮女，後從大愛道出家	聽聞佛法，當時還是一位尚未受具的式叉摩那女	阿羅漢果
穆姐 (1~11)	婆羅門	嫁給彎腰駝背的婆羅門，厭惡婚姻生活，家務勞動	回憶在家生活的痛苦，對比出家後擺脫「三彎」的愉快	阿羅漢果
達磨亭娜 (1~12)	高等種性家庭	因夫證得阿那含向，遂出家為尼	修習業處	阿羅漢果
維薩卡 (1~13)	刹帝利	20歲招入宮，悉達多王子的宮女，後從大愛道出家	聽聞佛法	阿羅漢果
蘇摩娜 (1~14)	刹帝利	20歲招入宮，悉達多王子的宮女，後從大愛道出家	佛陀向她放出佛光	阿羅漢果
烏得拉 (1~15)	釋迦族	20歲招入宮，悉達多王子的宮女，後從大愛道出家	聽聞佛法	阿羅漢果
蘇摩納 (1~16)	國王之妹	待丈夫去世，請佛披剃	聽聞佛法	阿羅漢果
曇摩 (1~17)	高種姓家庭	待丈夫去世，方才出家	托鉢回寺，因身體虛弱，不聽使喚，因而體悟三法印深意	阿羅漢果
孀達 (2~1)	釋迦族	聽聞佛法	美女很快由老而醜陋，修習「不淨觀」與「無相觀」	阿羅漢果
金達 (2~2)	釋迦族	聽聞佛法	佛說「七覺支」	阿羅漢果

阿扎迦尸 (2~4)	富商家庭	厭倦風塵中事，遂 出家為尼	修習止觀	阿羅漢果
吉達 (2~5)	富商家庭	成年後從大愛道出 家	年高體衰時上山苦 修，禪功日增	阿羅漢果
梅迪卡 (2~6)	婆羅門		持戒修觀	阿羅漢果
梅達 (2~7)	釋迦族	從大愛道出家		阿羅漢果
阿巴耶之母 (2~8)	高種姓家 庭	聽兒子說法，出家 為尼		阿羅漢果
阿巴雅 (2~9)	高種姓家 庭		不淨觀與苦諦	阿羅漢果
薩瑪 (2~10)	農民家庭	好友往生悲痛，於 是出家修道	阿難長老說法	阿羅漢果
烏得瑪 (3~2)	富商家庭		以蘊、處、界修習， 聽法之後第八日悟道	阿羅漢果
烏得瑪 (3~3)	婆羅門		聽佛說法	阿羅漢果
姐娑卡 (3~4)	婆羅門	從大愛道出家	修習止觀	阿羅漢果
烏比婁 (3~5)	高種姓家 庭		聞佛說法	阿羅漢果
蘇卡 (3~6)	農民家庭	從達摩亭	修習禪觀	阿羅漢果
塞拉 (3~7)	公主	聽聞佛法	出家七日悟道	阿羅漢果
索瑪 (3~8)	大臣之女	聽聞佛法		阿羅漢果
巴德拉卡 (4~1)	婆羅門	由外道修行，後從 大愛道出家	宿命通第一尼	阿羅漢果
無名 (5~1)	大愛道之 乳母	從大愛道出家	達磨亭娜長老尼為之 說法，獲得六通	阿羅漢果
維摩拉 (5~2)	美妓之女	目犍連長老訓斥		阿羅漢果
悉哈 (5~3)	將軍甥女	聽聞佛法	坐禪七年未果，將決 定自縊瞬間開悟	阿羅漢果
美孀達 (5~4)	釋迦族	隨王室之女出家	聽聞佛法	阿羅漢果

孀杜德拉 (5~5)	婆羅門	與目犍連辯論，並依其教誨出家		阿羅漢果
梅達卡利 (5~6)	婆羅門	聽《大念住經》後落髮出家	修習禪觀	阿羅漢果
薩姑拉 (5~7)	婆羅門	聽聞佛法	天眼第一	阿羅漢果
索娜 (5~8)	高種姓家庭	因子女不願奉養，遺棄不顧而出家	修習禪觀	阿羅漢果
巴達坤扎拉蓋薩 (5~9)	富商家庭	因丈夫背棄看破紅塵出家	聽聞佛法	阿羅漢果
帕扎佳拉	富商家庭	聽聞佛法	修習禪觀	阿羅漢果
姜達 (5~12)	婆羅門	從帕扎佳拉長老尼受戒		阿羅漢果
娃塞提 (6~2)	高種姓家庭	聽聞佛法	喪子之痛	阿羅漢果
凱瑪 (6~3)	公主	聽聞佛法	智慧第一尼	阿羅漢果
蘇佳姐 (6~4)	富商家庭	聽聞佛法		阿羅漢果
阿奴帕瑪 (6~5)	富商之女	聽聞佛法	出家後七日悟道	阿羅漢果
大愛道 (6~6)	釋迦族	經阿難勸說，佛始同意落髮修道	眾尼首座	
古達 (6~7)	婆羅門	經得父母同意出家為尼	佛陀從香室發出佛光	
維佳亞 (6~8)	高種姓家庭	聽聞凱瑪長老尼說法，出家為尼		阿羅漢果
烏得拉 (7~1)	富商之女		下定「不斷煩惱，誓不起身」的決心而悟道	阿羅漢果
佳拉 (7~2)	婆羅門	隨妹妹出家		阿羅漢果
瓦扎之母 (9~1)		聽比丘尼說法，出家為尼		
蓋薩高得密 (11~1)	低種姓家庭	從比丘尼受戒	修習禪觀	阿羅漢果
烏布拉婉那 (12~1)	富商家庭	從比丘尼出家	掌燈修禪，修火遍觀	阿羅漢果

般娜 (16~1)	女僕之女	給孤獨長者解除奴隸身份，出家為尼	聽《獅吼經》得預流果，以理說服婆羅門	阿羅漢果
阿巴帕里 (20~1)	妓女	聽兒子說法出家為尼	認識身體的衰老，作無常觀而悟道	阿羅漢果
羅黑妮 (20~2)	婆羅門	聽佛說法，經父母同意出家為尼		阿羅漢果
佳帕 (20~3)	獵戶家庭	因丈夫再度出家，也出家為尼		阿羅漢果
遜得里 (20~4)	婆羅門	因父親修禪得果而出家		阿羅漢果
蘇巴 (20~5)	鐵匠之女	聽聞佛法	修習止觀	阿羅漢果
蘇巴 (30~1)	婆羅門	聽聞佛法	依法修禪	阿羅漢果
伊悉達悉 (40~1)	富商家庭	幾度被丈夫遺棄，隨吉那達德長老尼出家		阿羅漢果
蘇美陀 (大偈集)	國王之女	不從父母之命婚嫁，立志出家	剪掉頭髮，作不淨觀	阿羅漢果

茲將《比丘尼傳》中所撰比丘尼出家因緣及歷程列表如下：

	出生背景	出家因緣	修行歷程	往生事蹟
晉竹林寺淨檢尼	父誕武威太守，家貧	遇沙門法始經道通達——為說法，檢因大悟。	智思雅習禪誦，晉土有比丘尼亦檢為始	有一女人手把五色花自空而下——執手辭別騰空而上。所行之路有似虹蜺，直屬於天。
偽趙建賢寺安令首尼	父忬仕偽趙為外兵郎	幼聰敏好學，言論清綺雅性虛淡。不樂人間，從容閑靜，以佛法自娛不願求娉。見一沙門在大眾中說法，形狀似女，具以白澄。澄曰：是君女	博覽群籍經目必誦，思致淵深神照詳遠	

		先身。		
司州西寺 智賢尼	父珍扶柳 縣令	幼有雅操志槩貞立。 及在緇衣戒行修備。 神情凝遠曠然不雜	霸密挾邪心逼賢獨 住，賢識其意誓不毀 戒法	誦正法華經，猶日夜 一遍。其所住處眾鳥 依栖，經行之時嗚呼 隨逐云。
弘農北岳 妙相尼	父茂家素 富盛	早習經訓，十五適太 子舍人北地皇甫達達 居喪失禮。相惡之告 求離絕因請出家，父 並從之，精勤蔬食。	徒屬甚多悅志閑曠， 遁影其中二十餘載。 勵精苦行久而彌篤， 每說法度人	枕疾累日臨終怡悅， 顧語弟子曰：不問窮 達生必有死，今日別 矣，言絕而終
建福寺康 明感尼	姓朱，高平 人	常念三寶兼願出家， 遇一比丘就請五戒， 仍以觀世音經授之， 因得習誦晝夜不休	專篤禪行戒品無[保/ 言]，脫有小犯輒累晨 懺悔要見瑞相然後乃 休	遇疾少時便卒
北永安寺 曇備尼	姓陶，丹陽 建康人	少有清信願修正法	謙虛導物，未嘗有矜 慢之容，名譽日廣	
建福寺慧 湛尼	姓彭，任城 人		神貌超遠精操殊特。 淵情曠達濟物為務。 惡衣蔬食樂在其中	
延興寺僧 基尼	姓明，濟南 人	縮髮志道秉願出家， 母氏不聽。密以許嫁 ——即便絕糧水漿不 下，親屬共請意不可 移	基淨持戒範精進習經	
洛陽城東 寺道馨尼	姓羊，太山 人		沙彌時常為眾使口恒 誦經，及年二十誦法 華維摩等經，具戒後 研求理味蔬食苦節	時人內懷妬嫉伺行毒 害，後竊以毒藥內馨 食中，諸治不愈。弟 子問往誰家得病，答 曰：我其知主，皆籍 業緣，汝無問也。設 道有益我尚不說，況 無益耶，不言而終。
新林寺道 容尼	本歷陽		戒行精峻。善占吉凶 逆知禍福	
司州令宗 尼	姓滿，高乎 金鄉			
簡靜寺支 妙音尼	未詳何許 人	幼而志道居處京華， 博學內外善為文章	以音為寺主，徒眾百 餘人。內外才義者因	

			之以自達，供嘍無窮。富傾都邑，貴賤宗事	
何后寺道儀尼	姓賈，雁門婁煩人慧遠之姑	年二十二，棄捨俗累披著法衣，聰明敏哲博聞強記	誦法華經講維摩小品，精義妙理因心獨悟，戒行高峻神氣清逸	年七十八遇疾已篤，執心彌勵誦念無殆。弟子請曰：願加消息冀蒙勝損。答曰：非所宜言，言絕而卒
景福寺慧果尼	姓潘，淮南人	常行苦節不衣綿纈，篤好毘尼戒行清白	果爲綱紀，嘍遺之物悉以入僧，眾業興隆大小悅服	以節行聞于時
建福寺法盛尼	姓聶，清河人		才識慧解率由敏悟，自以桑榆之齒流寓皇邑	塔下禮佛晚因遇疾稍就綿篤，其月晦夕初宵假寐——俄與大眾騰芳蹈藹臨省盛疾，光明顯燭一寺咸見。僉來問盛此何光色，盛具說之，言竟尋終。
江陵牛牧寺慧玉尼			行業勤修經戒通備，常遊行教化歷履邦邑	
建福寺道瓊尼	姓江，丹陽人		成戒已後明達三藏精勤苦行，晉太元中皇后美其高行，凡有所修福多憑斯寺，富貴婦女爭與之遊	
江陵祇洹寺道壽尼	未詳何許人	幼受五戒未嘗起犯	遭父憂，因毀遭疾自無痛癢，唯黃瘠骨立——發願願疾愈得出家，立誓之後漸得平復	勤苦超絕，誦法華經三千遍。常見光瑞，夜中寶蓋垂覆其上
吳太玄臺寺釋玄藻尼	姓路，吳郡人	十餘身嬰重疾，良藥必進日增無損——即於宅上設觀世音齋，經七日初夜忽見金像高尺許，三摩其身，沈痾豁然消愈，既靈驗在躬遂求出家		常翹心注想願生兜率，宋元嘉十六年出都造經，不測所終

南安寺釋 慧瓊尼	姓鍾，廣州 人	履道高潔不味魚肉		
南皮張國 寺普照尼	姓董，名 悲，勃海安 陵人	少秉節概，十七出家	率心奉法闔眾嘉之， 及師慧孜亡，杜於慶 弔而苦行絕倫	專意祈誠不捨日夜， 不能下地。枕上叩頭 懺悔時息如常，誦法 華經一日三卷，到十 九年二月中忽然而絕
梁郡築戈 村寺釋慧 木尼	姓傅，北地 人	十一出家，師事慧超 受持小戒	受具戒，臨受戒夕夢 人口授戒本，及受戒 竟再覽便誦	
吳縣南寺 法勝尼		少出家住吳縣南寺， 恭信恪勤眾所知識	動不詢利，靜不求 名，殷勤周至，莫非 濟物	
永安寺僧 端尼	僧端，廣陵 人	門世奉佛姊妹篤信， 誓願出家不當婢採， 而姿色之美有聞鄉邑	出家堅持禁戒，攝心 空閑似不能言，及辯 折名實其辭亶亶，誦 大涅槃經五日一遍	
廣陵中寺 光靜尼	姓胡，吳興 東遷人	幼出家隨師住廣陵中 寺，靜少而勵行長而 習禪思，不食甘肥		厭苦此身其來久矣， 於是牽病懺悔不離心 口。情理恬明神氣怡 悅，至十九年歲旦飲 粒皆絕，屬念兜率心 心相續
蜀郡善妙 尼	姓歐陽，繁 縣人	少出家，性用柔和少 瞋喜，不營好衣不食 美食		
廣陵僧果 尼	姓趙名法 祐，汲郡修 武人	宿殖誠信純篤自然， 在乳哺時不過中食	果戒行堅明禪觀清 白，每至入定輒移昏 曉，綿神淨境形若枯 木	
山陽東鄉 竹林寺靜 稱尼	姓劉，譙郡 人		戒業精苦，誦經四十 五萬言，寺傍山林無 諸囂雜，遊心禪默永 絕塵勞	年九十三，無疾而卒
吳太玄臺 寺法相尼	姓侯，燉煌 人	履操清貞才識英拔， 篤志好學不以屢空廢 業，清安貧窶，不以 榮達移心		逮桑榆操行彌篤，年 九十餘，元嘉末卒

東青園寺業首尼	姓張，彭城人		風儀峻整戒行清白，深解大乘善構妙理，彌好禪誦造次無怠	
景福寺法辯尼	丹陽人	少出家為景福寺慧果弟子，忠謹清慎雅有素檢，弊衣蔬飯不食薰辛，高簡之譽早盛京邑	從道林寺外國沙門薑良耶舍諮稟禪觀，如法修行通極精解，每預眾席恒如睡寐，嘗在齋堂眾散不起	白云：有異人來我左右，乍顯乍晦如影如雲，言訖坐絕
江陵三層寺道綜尼	未詳何許人	少不以出眾居心，長不以同物為污	自練油火，關顙既然。耳目就毀，誦詠不輟	
竹園寺慧濬尼	姓陳，山陰人	幼而穎悟精進邁群，且輒燒香運想禮敬移時，中則菜蔬一飯鮮肥不食	不蓄私財悉營寺舍，竹園成立濬之功也，禪味之樂老而不衰	
普賢寺寶賢尼	姓陳，陳郡人	十六丁母憂，三年不食穀，以葛芋自資，不衣繒纈不坐床席，十九出家		在任清簡，才兼事義。安眾惠下，蕭然寡欲，世益高之
普賢寺法淨尼	江北人	年二十值亂隨父避地秣陵門修釋教，淨少出家住永福寺	戒行清潔明於事理，沈思精研深究義奧	
蜀郡永康寺慧耀尼	姓周，西平人	少出家常誓燒身供養三寶		於寺斷穀服香油，至昇明元年於寺燒身，火來至面誦經不輟
東官曾成法緣尼	姓俞，東官曾成人	年十歲，忽以其年二月八日俱失所在，經三日而歸。說至淨土天宮見佛，佛為開化。至九月十五日又去一旬乃還，便能作外國書語及誦經	容止華雅音制詮正，上京諷誦不能過也	
南永安寺曇徹尼	未詳何許人	少為普要尼弟子，要道潔學優有聞當世，徹秉操無矯習業不休，佛法奧義必欲總採，未及成戒已究經論	具足已後遍習毘尼，才堪機務尤能講說，剖毫析滯探蹟幽隱	

崇聖寺僧敬尼	姓李，會稽人		遇見外國鐵薩羅尼等來向宋都，並風節岐異，更從受戒深悟無常。乃欲乘船泛海尋求聖跡，道俗禁閉，留滯嶺南三十餘載。風流所漸獷俗移心，捨園宅施之者十有三家，共為立寺於潮亭	
鹽官齊明寺僧猛尼	姓岑，南陽人	猛幼而慨然有拔俗之志，年十二父亡，三年告終，示不滅性，辭母出家	行已清潔奉師恭肅，蔬糲之食止存支命，行道禮懺未嘗倦怠，說悔先罪精懇流淚，能行人所不能行	三十餘載未嘗見其愠怒之色，年七十二，永明七年卒
華嚴寺妙智尼	姓曹，河內人		稟性柔明陶心大化，執持禁範如護明珠。心勤忍辱與物無忤，雖有毀惱必以和顏。下帷窮年終日無悶，精達法相，物共宗之	
建福寺智勝尼	姓徐，長安人	六歲而隨王母出都遊瓦官寺，見招提整峻寶飾嚴華，潛然泣涕——年將二十方得出家住建福寺	聽受大涅槃經一聞能持，後研律藏功不再受。總持之譽僉然改目，自製數十卷義疏。辭約而旨遠，義隱而理妙，逢涅不溜遇磨不磷	永明十年寢疾，忽見金車玉宇悉來迎接。到四月五日告諸弟子曰，吾今逝矣。弟子皆泣。乃披衣出胸。胸有草書佛字，字體鮮白色相明潤，八日正中而卒也
禪基寺僧蓋尼	姓田，趙國均仁人	幼出家為僧志尼弟子住彭城華林寺，忘利養悞毀譽	專修禪定惟日不足，寒暑不變衣裳。四時無新飲食，但資一菜中飯而已	
青園東寺法全尼	姓戴，丹陽人		端莊好靜雅勤定慧，初隨宗瑗博綜眾經。後師審隱遍遊禪觀，晝則披文遠思，夕則歷觀妙境。大乘奧典皆能宣講，三昧祕門	

			並爲師匠。食但蔬菜衣止蔽形，訓誘未聞獎成後學	
普賢寺淨暉尼	姓楊，建康人		志道專誠樂法翹懇，具戒之初從濟瑗稟學。精思研求究大乘之奧，十臘之後便爲宗匠	
法音寺曇簡尼	姓張，清河人		遊學淮海弘宣正法，先人後己志在廣濟	建武元年二月十八日夜，登此積薪引火自焚。捨生死身供養三寶，近村見火競來赴救，及至簡已遷滅
法音寺淨珪尼	姓周，晉陵人	珪幼而聰穎一聞多悟，性不狎俗早願出家	德行純邃經律博通。三業禪祕無不善達，神量淵遠物莫能窺。遺身忘味常自枯槁，其精進總持爲世法則，傳授訓誘多能導利當世歸心	以建武元年二月八日，與曇簡同夜燒身
集善寺慧緒尼	姓周，閩丘高平人	爲人高率疎遠，見之如丈夫不似婦人。發言吐論甚自方直，略無所迴避。七歲便蔬食持齋志節勇猛，十八出家住荊州三層寺	戒業具足道俗所美，蜀下荆，緒就受禪法究極精妙，暢每稱其宿習不淺，緒既善解禪行兼菜蔬勵節	
錢塘齊明寺超明尼	姓范，錢塘人	幼聰穎雅有志尙，讀五經善文義，方正有禮內外敬之	精苦從受具足，後往塗山聽慧基法師，講說眾經便究義旨。一經於耳退無不記，三吳士庶內外崇敬	
法音寺曇勇尼	曇簡尼之姊		爲性剛直不隨物以傾動，常以禪律爲務。不以衣食經懷，憩法音精舍，深悟無常高崇我樂	永元三年二月十五日夜積薪自燒以身供養
剡齊興寺德樂尼	姓孫，毘陵人	樂生而口有二牙，及長常於閤室不假燈燭	從僧伽跋摩受具足戒，篤志精勤以晝繼	

		了了能見，願樂離俗	夜。窮研經律言談典雅	
禪林寺淨秀尼	姓梁，安定烏氏人	幼而聰叡好行慈仁，七歲自然持齋。家中請僧轉涅槃經，聞斷魚肉即便蔬食，不敢令二親知	事師竭誠猶懼弗及，三業勤修夙夜匪懈，僧使眾役每居其首，跋涉勤劬觸事關涉善神敬護常在左右。時有馬先生，世呼神人也。見秀記言，此尼當生兜率	二十七日告諸弟子，我升兜率天，言絕而卒，年八十九
禪林寺僧念尼	姓羊，泰山南城人	幼年十歲出家，為法護尼弟子	貞節苦心禪思精密，博涉多通文義兼美。蔬食禮懺老而彌篤，誦法華經日夜七遍	
成都長樂寺曇暉尼	姓青陽，成都人	幼樂修道父母不許	從昱學修觀行，裁得稟受。即於座未便得入定，見東方有二光明。其一如日而白，其一如月而青。即於定中立念云：白者必是菩薩道，青者聲聞法	
僞高昌都郎中寺馮尼	姓馮，高昌人		菜蔬一食戒行精苦，燒六指供養，皆悉至掌。誦大般涅槃經，三日一遍	
梁閑居寺慧勝尼	姓唐，彭城人	幼願出家，以方正自立希於語言，言必能行身無輕躁，旬日不出戶牖，見之者莫不敬異	具戒以後講法華經，隨集善寺緒尼學五行禪，後從草堂寺思隱靈根寺法穎，備修觀行。奇相妙證獨得懷抱，人見而問之，皆答云：罪無輕重一時發露，懺悔懇惻以晝係夜，貴賤崇敬供施不斷	
東青園寺淨賢尼	姓弘，永世人		有幹局才能而好修禪定，博窮經律言必典	

			正，雖不講說精究旨要，宋文皇帝善之	
竹園寺淨淵尼	姓時，鉅鹿人	幼有成人之智五六歲時嘗聚沙爲塔刻木作像，燒香拜敬彌日不足。每聞人言，輒難盡取其理究，二十出家	戒忍精苦不由課勵，師友嗟敬遠近稱譽	
竹園寺淨行尼		幼而神理清秀遠識逾瞻，爽烈有志分風調舉止每輒不群	學成實毘曇涅槃華嚴，每見事端已達旨趣，探究淵曠博辯無窮	
南晉陵寺釋令玉尼	姓蔡，建康人	少出家住何后寺禪房，爲淨曜尼弟子	受具足禁行清白有若冰霜，博尋五部妙究幽宗，雅能傳述	
閑居寺僧述尼	姓懷，彭城人	幼而志道，八歲蔬食，及年十九，以宋元嘉二十四年從禪林寺淨秀尼出家	節行清苦法檢不虧，後偏功十誦文義優洽。復從隱審二法師，諮受祕觀遍三昧門。移住禪林寺爲禪學所宗，去來投集更成囂動，述因有隱居之志	
西青園寺妙禪尼	姓劉，建康人	幼出家住西青園寺	戒行無點神情超悟，敦信布惠莫不懷之。雅好談說尤善言笑，講大涅槃經法華十地，並三十餘遍。十誦毘尼每經敷說，隨方導物利益弘多	
樂安寺釋惠暉尼	姓駱，青州人	六歲樂道父母不聽，至年十一斷葷辛滋味，清虛淡朗姿貌詳雅，讀大涅槃經誦法華經	從斌濟柔次四法師，聽成實論及涅槃諸經。於十餘年中鬱爲義林，京邑諸尼無不諮受。於是法筵頻建四遠雲集，講說不休禪誦無輟，標心正念日夕忘寢，王公貴賤	

			無不敬重	
邱山寺釋道貴尼	姓壽，長安人	幼清夷沖素，善研機理志幹勤整，精苦過人誓弘大化。葷鮮不食，濟物為懷。弊衣自足，誦勝鬘無量壽經不捨晝夜	結桂林下栖寄畢世，縱復屯雲晦景委雪埋山。端然寂坐曾無間焉，得人信施廣興福業，不以纖毫自潤己身	
山陰招明寺釋法宣尼	姓王，剡人	幼而有離俗之志，年始七歲而蔬食苦節，及至十八誦法華經。首尾通利解其指歸，坐臥輒見帳蓋覆之	成戒以後鄉邑時人望昭義道莫不服其精致。逮宋氏之季有僧柔法師，周遊東夏講宣經論——僧柔數論之趣，惠其經書之要，咸暢其精微究其淵奧。及齊永明中，又從惠熙法師諮受十誦。所澆日優所見月蹟，於是移住山陰招明寺，經律遞講聲高于越。不立私財	

(二) 業報思想

從部派女人觀來說，《十誦律》提倡「女人轉身」方可成佛的理論，於是造成比丘尼以焚身來達到轉身的目地，¹⁵⁰在《比丘尼傳》中有一類行「焚身」之苦行有善妙尼¹⁵¹、惠曜尼¹⁵²、曇簡尼¹⁵³、淨珪尼¹⁵⁴、曇勇尼¹⁵⁵、曇暉尼¹⁵⁶六位比丘尼

¹⁵⁰[1]請參閱吳季霏，〈《比丘尼傳》研究〉，《法光學壇》第四卷，2000，頁 116。

[2] 李玉珍，《唐代的比丘尼》，國立清華大學，歷史研究所，1987 年度，碩士學位論文，p.11：「中國比丘尼教團第二次成立採用十誦律才獲得承認，除了四部戒律翻譯完全以外，邊地意識的興起與劉宋政權的宗教控制政策才更直接促成這次活動。十誦律雖然歧視比丘尼，但是尚具有轉身的思想，認為比丘尼可憑修行轉身為男而成佛。彌沙塞律卻根本認為女人不能成佛。武則天利用彌勒轉女身的信仰登基，提高了比丘尼的地位。唐玄宗將國教道教制度化時，由宗室比丘尼提倡彌沙塞律，比丘尼的地位從此低落。」

¹⁵¹請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 144-145。

自焚的事跡，「焚身」有「亡身」之意，代表女性以經有了自主的意識，比丘尼以此為修持法門，更突顯女性自主意識的提高。從宗教意義的層面來說，這種「自殘身命」的行為，一方面表現對宗教的虔敬，也是難行能行的崇高宗教道德的實踐，另一方面象徵大乘菩薩行的「利他」精神。¹⁵⁷在《長老尼偈》中所表現的是因果報應的思想，例如伊悉達悉長老尼所說偈(40~1)中，講述自身七世造下惡業的經歷。《長老尼偈》中所蘊含的業報思想，無非是勸人改惡從善，以免除累世苦報之果；而《比丘尼傳》中的比丘尼則是透過「焚身」宗教行為，以期望達到消除業報及往生來世所嚮往的世界。

二、宗教敘事

《比丘尼傳》不同於《長老尼偈》的敘述方式，作者撰述文本的策略，在於彰顯比丘尼的德行為原則，甚少記載如《長老尼偈》中所述之女性生命的經驗。在《比丘尼傳》看不到比丘尼未出家前作為母親的生命經驗(絕大多數是童貞入道)，更沒有作為受制於家庭與丈夫的妻子，只有獻身宗教和融入教團中弘法利生女性，此時的比丘尼透過宗教的活動，已經達到無性別意識差異的目的地。

¹⁵²請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 188-189。

¹⁵³請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 233-234。

¹⁵⁴請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 237。

¹⁵⁵請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 252。

¹⁵⁶請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 278-280。

¹⁵⁷ [1]請參閱林惠勝，〈燃指焚身—中國中世法華信仰之一面向〉，《成大宗教與文化學報》第一期，2001，頁 57-96。

[2] 關於燒身、燒指之贊同與否，頗有論爭。以《法華文句記》卷 10 下第 38〈釋藥王品〉之記載為例，謂有人以「律法規定燒身者得偷蘭遮罪，燒指者得突吉羅罪」(CBETA, T34, no. 1719, p. 354, c11-15)責難燒身之事；贊同者揭示，小乘以燒身為過，大乘則允之，故《梵網經》卷下有言不行燒身者，非出家菩薩。認可者即謂，此乃依大小二乘及在家之制而有異。

（一）修持法門

《比丘尼傳》所記載比丘尼學習禪法中，有成就者不在少數，如法辯尼¹⁵⁸、僧蓋尼¹⁵⁹、妙智尼¹⁶⁰等，周次吉將習禪法門分爲「禪觀」與「觀禪」，另外還有皇帝爲淨秀尼¹⁶¹所建造的禪林寺，是爲比丘尼禪學的宗寺。¹⁶²另有對於三藏經典深入研讀有所成就者有僧猛尼：「多聞強記，經耳必憶，由是經律皆悉研明。」¹⁶³以及造律疏的智勝尼，因聽受《大般涅槃經》後研讀律藏，在這樣的基礎上，曾撰述幾十卷的律學義疏，譽爲「辭約而旨遠，義隱而理妙」，¹⁶⁴德樂尼以：「篤志精勤，以晝繼夜。窮研經律，言談典雅。宋文帝善之。」¹⁶⁵因而得到皇帝的讚賞，淨行尼於十七歲時學習《成實》、《毘曇》、《涅槃》、《華嚴》四經，由於其悟性極好，每每研習便能通曉經書的旨趣與奧秘。¹⁶⁶《比丘尼傳》中的比丘尼以習禪和研讀三藏經典，作爲其修持的法門，對應於《長老尼偈》中的長老尼「由苦入道」¹⁶⁷的修持法門，佛陀時代長老尼見苦聞法即可悟道，成就解脫與證得羅漢

¹⁵⁸請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，（高雄：佛光，1996），頁 170-171。

¹⁵⁹請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，（高雄：佛光，1996），頁 222-223。

¹⁶⁰請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，（高雄：佛光，1996），頁 211。

¹⁶¹請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，（高雄：佛光，1996），頁 264-267。

¹⁶²請參閱吳季霏，〈《比丘尼傳》研究〉，《法光學壇》第四卷，2000，頁 118。

¹⁶³請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，（高雄：佛光，1996），頁 207-208。

¹⁶⁴請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，（高雄：佛光，1996），頁 216-217。

¹⁶⁵請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，（高雄：佛光，1996），頁 256-257。

¹⁶⁶請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，（高雄：佛光，1996），頁 299-300。

¹⁶⁷妙華法師，《從苦難走向解脫——對佛法苦聖諦的重新確認》，頁 2：「佛法的認識論從不同的角度爲我們揭示了人生宇宙的規律，其中對於“苦諦”的體認，可以說是佛法認識論的基石。對於人生是“苦”的分析和對於“苦”的原因的解釋，在佛法修行中有著舉足輕重的意義，是學修佛法、出離解脫的基本理論依據。隨著現代佛教文化思潮和修行方式的多元化，尤其是禪學和禪修方法的廣泛傳播，“快樂”、“輕鬆”、“自在”、“解脫”等概念出現的頻率不斷增高，容易使人產生誤解，甚至於濁世“樂不思蜀”。因此我感到對佛法“苦聖諦”有重新確認的必要。

苦具有逼迫性，是眾生界的一種普遍現象，可以從身心兩個方面來考察。心中的逼迫之苦專指我們精神的不愉快狀態，如相愛的人不能相見，乃至永別；相互仇視的人卻避不開，所謂“冤家路窄”；希望得到的總是難於滿足。如此等等，從古至今，見之于現實或表現于文學作品的例子可以說不勝枚舉。這些苦難大多由自身或社會環境造成，受苦的主體是不能自主的，而對於苦的感受卻是實實在在的，逼迫性顯而易見。身苦是由於內在的或外在的逼迫造成的身體或感官的不適，如饑寒交迫、疾病纏身乃至死亡等，佛法中概說爲身苦。心苦又稱爲內苦，身苦又稱爲外苦。如擴展開來，還可分爲四苦、八苦、無量諸苦，個體生命的生老病死爲四苦，連同社會環境等造成的愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦，加上五蘊熾盛苦，即爲八苦。在八苦之中，前四苦是所有生命的共相，也就是說大大小小、形形色色的生命都不能違背這一自然規律。其它生靈沒有

聖果。

(二) 社會活動

據《比丘尼傳》卷一〈道馨尼傳〉：「住洛陽東寺，雅能輕談，尤善《小品》¹⁶⁸。貴在理通，不事辭辯。一州道學，所共師宗。比丘尼誦經，馨其始也。」¹⁶⁹，即可看出，道馨尼為比丘尼講經之始，儘管「誦經」與「講經」於現代有不同的意涵，但是對於比丘尼能於公開場合弘揚經教，可以算是難能可貴了。另外，還記述了道儀尼¹⁷⁰、曇徹尼¹⁷¹、妙智尼¹⁷²等，可見自從道馨尼之後，比丘尼講經日益頻繁且水準提高，比丘尼們透過講經，能夠直接與帝王妃嬪說法。入傳的比丘尼因此展現了超越性別意涵的實力與成就，是不同於傳統社會女性重德輕才的典範。另外，業首尼¹⁷³「深解大乘，善構妙理」，法全尼：「大乘奧典，皆能宣說；三昧秘門，並為師匠。」¹⁷⁴以及妙禕尼講解《大般涅槃經》、《法華經》、《十地經論》等經論共三十餘遍，又曾講解《十誦律》和《毘尼母經》¹⁷⁵，因其「隨方

認知這種規律的能力，更沒有能力改變、超越這一規律，只有人不但可以感受、認識到這一點，而且能想方設法超越這一規律。無論是用醫學的方法，還是修道的方法，如果沒有對於苦的體悟，可以說醫學也無從發展，修道更無從談起，出世的學說便失去理論依託。也就是說感受到苦的存在，才能談得上出離。不斷的體驗苦迫，道念才會堅固，佛教才能保持其出世的品格。如其不然，佛教便會在世俗政治、經濟、文化的發展中湮沒自己，出家修道會演化為一種生活方式，佛教會蛻變為一種文化現象，從而遠離佛陀出家修道的本懷——佛陀向我們揭示“苦聖諦”的道理，不僅僅是說相對於“樂”的“苦”的感受，而是揭示了“無常”、“苦”、“空”的諸法實相。也可以說是從不同的層面注釋了人生宇宙緣起的法則。大乘佛教在勸發菩提心時，不主張修行者僅以得到人天福報為目的，其原因就在於耽溺於人天五欲的享樂生活能障礙解脫道。而人世間的苦痛越是逼迫，所發的出離心也越強烈，行持也越切實。」

¹⁶⁸ 《小品般若經》。

¹⁶⁹ 請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 73-74。

¹⁷⁰ 請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 92。

¹⁷¹ 請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 197。

¹⁷² 請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 210。

¹⁷³ 請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 164-165。

¹⁷⁴ 請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 225-226。

¹⁷⁵ 又名《毘尼母論》。八卷，失譯。母經者，梵云摩夷，譯曰行母，是詮顯行法能生行，如母之生子，故云行母。論藏之別名也，今為毘尼之論釋，故名《毘尼母經》。(CBETA, T24, no. 1463, p. 850, c25)

導物，利益弘多。」。¹⁷⁶

另有一類「建寺興福」者，所謂「興福」指宗教建設，舉凡建築或修葺寺舍、雕造聖像、抄寫藏經等，都屬於此類。¹⁷⁷《比丘尼傳》中自建寺院或是信眾為立寺塔、造像的尼師，在《比丘尼傳》所載 65 人中就有 20 位，佛教傳至中國之後，漸漸形成寺院建築群與生活圈，佛教也從遊行教化的形式演變成固定的集會場所講經說法。比丘尼於僧團的活動，也從講經弘法擴展到建造塔寺，即可看出經教義理的傳播已經進展到「福田」¹⁷⁸思想的建立。

第四節 小結

相較於《長老尼偈》文本中所呈現出「性別敘事」的意涵，《比丘尼傳》卻以「宗教敘事」呈現出「性別研究」不應只是抵制父權社會和意識形態，作為同為女性修行典範的歷史經典，不應以相同的性別意識和社會規範來衡量，是為本章論述目的的所在。當「性別研究」作為論述的主體時，必須被置於特定且明確的時空脈絡中來討論，才能真正建構出以女性為主體的性別論述。《長老尼偈》文本所呈現的是長老尼因「由苦而入道」，透過世間無常之相，體會佛法中的苦、空、無我的精神，進而積極邁向解脫證道的生死之門。《比丘尼傳》中的比丘尼大都是「由善根而入道」，將內學和外學功課內化成為對外弘法與社會活動的力量，比丘尼社會活動的事跡，影響中國佛教長久以來「講經弘法」、「念佛拜懺」

¹⁷⁶請參閱朱良志，詹緒左釋譯，《比丘尼傳》，(高雄：佛光，1996)，頁 310-311。

¹⁷⁷印順法師，《教制教典與教學》，p.189 ~ p.190：「從佛法存在於人間，為自己、為眾生、為佛教，出家人所應行的，古來說有三事：一、修行，二、學問，三、興福。這三者總括了出家學佛的一切事行；弘揚佛法，利益眾生，都不外乎此。以個人來說，專心修行（專指定慧說），為上上第一等事。以佛教及眾生來說，學問與興福，正是修習智慧與福德資糧，為成佛所不可缺少的大因緣。出家而能在這三面盡力，即使不能盡如佛意，也不致欠債了。」

¹⁷⁸此處指興福事業而說。如來歷劫苦行，福慧兼修，稱兩足尊。此之十科，自第八以前，多言修慧。至此第九，乃言修福。故修行之人，能從事於八福田，及寫經造像，凡有利於物者，不憚艱辛，勉而行之，則福之所由興也。（如八福田中，廣路、義井、建造橋梁、治平險隘、孝養父母、恭敬三寶、給事病人、救濟貧窮、設無遮會都是興福事業。）

與「建寺興福」的宗教活動。

第四章 《長老尼偈》之現代意涵

第一節 前言

從上述中國以及印度二種不同民族女性的出家及修行的歷程做比較後得知，那就是從古自今，女性所面對的人生課題大致相同；甚至可以說，女性是因為自身的處境以及對生命的價值觀所給予自身的淬煉，這是不論哪一個國度或民族的女性都會同樣面對的事實。然而十至二十一世紀，社會以及生命價值觀的改變，是否還會依舊如此呢？不同的文化意涵又是如何影響性別在宗教上的運作？性別論述及意象是如何用宗教的意涵來表達？佛教於現代性的發展上，是否具有恆常不變的性別意識呢？承接了二、三章從《長老尼偈》與《比丘尼傳》歷史與敘事文本分析之後，接下來所要開展的是台灣佛教界所發展出的現代佛教的女性觀。台灣佛教的思想與僧團制度承襲中國佛教，經大虛大師與印順法師提倡「人生佛教」與「人間佛教」的理念之後，台灣佛教的女性觀因而有了現代的新思維。因此，本章節所要探討的重點是：從現今台灣佛教僧團的制度，分析佛教的女性觀如何建構於「人間性」意涵上，從中國早期佛教比丘尼所面臨的困境談起，到僧團倫理的再調整，以期重新回歸原始佛教的性別意涵。

第二節 《長老尼偈》於時代的新思維

從《長老尼偈》之偈誦中得知，對於古代印度社會許多婦女因為體察到人生之苦，因而皈依佛教走上解脫的人生之路；對於《偈陀》中大部分的長老尼而言，並非因為家庭貧窮，或是生活無著而貪於名聞利養而出家修道的；最重要的原因是社會、家庭、自然災害等使之醒悟到佛教「諸行無常」的道理，為了求得解脫

此生的苦難而走入佛教。¹⁷⁹換言之，從《長老尼偈》73位長老尼的經歷和遭遇，除了反映出古代印度社會男尊女卑的現實環境外，女性先天上所被認定的負面特質，和情慾的束縛及來自社會和文化的壓力，縱然於修行證果解脫上男女是處於平等的觀點，但是在僧團制度與修行的觀念上，於現今佛教經典中仍免不了受到質疑和挑戰。從原始佛教經典中對出家女性的歧視和「八敬法」的制定，到來自印度社會本身文化上的壓力，《長老尼偈》中的長老尼們以自身修行證果的經歷，開創了具有現代意涵的「性別意識」。

一、原始佛教經典中的女性觀

原始佛教被認為對出家女性歧視的看法，最常出現於經典中的有「女人五障」之說，在《中阿含經》卷二八〈林品〉《瞿曇彌經》第十的記載：「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」。¹⁸⁰經典中明白指出女人無法達到佛、帝釋、魔王、梵天及轉輪王等境界，相對於只有修行的男人才可能做到。為何女人修行無法成就佛教中最高的品位呢？因為在原始佛教部派時期論及「女人」的議題時，多數認為女身是慾念的化身，威脅著僧團的清淨。在《增一阿含經》卷十二有一段說明「多耆奢」比丘行不淨觀法的經文：「時多耆奢遙見女人笑便生此想：汝今形體骨立皮縵亦如畫屏，內盛不淨，誑惑世人，今發亂想。」；「爾時尊者多耆奢觀彼觀彼女人從頭至足，此形體中存何可貪？三十六物皆悉不淨，今此諸物為從何生…。」¹⁸¹，由此可見部派佛教的論點是：女人因為會妨礙修行因而被視為不潔。

李玉珍在其所著《唐代的比丘尼》中所述：「在佛教歷史上，由於情慾之防而極端厭惡女身，並及女人視之為『戒垢』，甚至否認女性解脫證道的可能性史

¹⁷⁹請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁388。

¹⁸⁰《中阿含經》卷28，《林品瞿曇彌經》第十，頁607b。

¹⁸¹請參閱《大正藏》（2.701中）。

不絕書。」¹⁸²；在《大般涅槃經》卷一所敘述的菴婆羅女具有舉世無雙的美貌，聽聞佛陀不久即將涅槃心懷悲傷，因而想親見佛陀聽聞佛法；佛陀在遠遠處看見菴婆羅女而來時，告誡諸比丘女性有何不淨之處：「……比丘當觀此身，有諸不淨，肝膽腸胃心肺脾腎，尿屎膿血，充滿其中，八萬戶蟲，居在其內，髮毛爪齒，薄皮覆肉，九孔常流，無一可樂；又復此身，根本始生。由於不淨，此身所可往來之處，皆悉能令不淨流溢。雖復飾以雕綵，薰以名香，譬如寶瓶中藏臭穢，又其死時，膨脹腐爛，節節支解，身中有蟲，而還食之，又為虎狼鴟梟鷓鴣之所吞噬。」¹⁸³。從上所述經文看來，筆者實在是看不出有任何輕視或貶抑女性之處，由佛陀制戒的因緣是「因地制宜」的情形看來，經文中美貌的菴婆羅女只不過是因緣際會的成為佛陀說明「不淨觀」的主角了。

原始佛教的女人觀除了「女人五障」到「女身不淨」的論點之外，進而付出實踐而制定律制的是「八敬法」，透過「八敬法」我們可以更清楚看到原始佛教的女性觀。八敬法依《望月佛教大辭典》的解釋有「八重法」、「八尊重法」、「八尊師法」等別稱。簡稱為「八敬」，因為都是規定尼眾恭敬比丘尊重比丘的事宜，所以稱之為「八敬法」。¹⁸⁴根據《十誦律》卷四七的記載：「一者百歲比丘尼，見新受具戒比丘，應一心謙敬禮足。二者比丘尼，應從比丘僧乞受具戒。三者若比丘尼犯僧殘罪，應從二部僧乞半月摩那埵法。四者無比丘住處，比丘尼不得安居。五者比丘尼安居竟，應從二部僧中自恣求見聞疑罪。六者比丘尼，半月從比丘受八敬法。七者比丘尼語比丘言，聽我問修多羅毗尼阿毗曇，比丘聽者應問，若不聽者不得問。八者比丘尼不得說比丘見聞疑罪。」¹⁸⁵。從上述八項比丘尼應遵從的戒律條文看來，姑且不論是否出自於部派佛教長老比丘的觀點，或許於現今的時代背景已經不敷適用，但是於古代父權文化壓力下的印度社會，佛教內部仍然具有相當程度之性別平等的觀念。

¹⁸² 請參閱李玉珍，《唐代的比丘尼》，（台北：學生，1989），頁 93。

¹⁸³ 引自釋法顯所譯，《大般涅槃經》卷一，（《大正藏》第一冊，no：7），頁 194c。

¹⁸⁴ 引自望月信亨編，《望月佛教大辭典》，頁 4204c。

¹⁸⁵ 引自弗若多羅共羅什譯，《十誦律》卷 47，（《大正藏》第二十三冊，no：1435），頁 345c。

二、印度社會與文化的制約

岩本裕在其所著的《佛教與女性》一書中，提到古代印度的典籍對於女性的輕蔑：「依照大敘事詩〈摩訶婆羅多〉等的記載，發現當時社會認為女性在本質上是邪惡的，在精神上很齷齪，只要有女人在場，就會汙染到周圍環境，而成為解脫的邪魔或障礙。女性不能控制自己，不論何時何地，在祭祀的場面都是不清境的存在，她們無情無義，公開私通男人，內心苛薄殘酷，缺乏思慮的能力。」¹⁸⁶；由上段引文可看出古代印度社會對於女性的歧視，因而影響了女性於後天上被認定的負面特質。以《長老尼偈》為例，有因具有美麗的外貌而遭受修行障礙的有蘇巴長老尼（30~1）和美孀達（Sundarinandatherigatha）長老尼（5~4）¹⁸⁷、凱瑪長老尼（6~3）¹⁸⁸，¹⁸⁹或是面對愛欲或情慾的執著或束縛的有娃塞長老尼（6~2）¹⁹⁰和烏比婁長老尼（3~5）¹⁹¹。在父權文化的壓力下，女性通常是沒有自主權的，當然也包括修行求解脫的權利了，在《長老尼偈》中有得利卡長老尼（1~1）¹⁹²和蘇美陀長老尼（大偈集）¹⁹³；同時自然災害和社會治安的問題，也對女性修行者的乞食托鉢和遊行的叢林生活構成困擾和威脅。

三、《長老尼偈》之挑戰

從原始佛教的女性觀中所述「女人五障」和「女身不淨」等論點，以及女性後天被認定的負面特質，和來自古代印度社會與文化上的壓力，在《長老尼偈》

¹⁸⁶ 請參閱岩本裕，《佛教的女性》，（台北：大展，1988），頁 15-16。

¹⁸⁷ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 309-310。

¹⁸⁸ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 322-323。

¹⁸⁹ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 362-365。

¹⁹⁰ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 321。

¹⁹¹ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 301。

¹⁹² 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 283。

¹⁹³ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 372-378。

的偈陀中卻適時的提出了挑戰。從長老尼們出家修行解脫而言，對當時佛教修行證果位階來說，《長老尼偈》中不乏證得阿羅漢果位之長老尼；縱使「女身為患」被認定為修行的障礙，《長老尼偈》中仍有充滿勇氣和智慧的女性，勇於和摩羅抗衡的例子，如烏布拉婉那（Uppalavanatherigatha）長老尼（12~1）¹⁹⁴和佳拉（Calatherigatha）長老尼（7~2）¹⁹⁵。根據《長老尼偈》中所載般娜（Punnatherigatha）長老尼（16~1）¹⁹⁶，勇敢超越當時印度社會階級：「般娜是給孤獨長者家中一個女僕的女兒，她聽《獅吼經》後得預流果。一日，他到河旁打水，見一婆羅門正在河中洗浴，口中還念念有詞，撈叨著咒語。般娜詢問，婆羅門說在洗除罪惡。般娜依據佛法和他辯論，以理說服了這一個婆羅門。給孤獨長者見般娜品性高尚，便解除了她的奴隸身份。般娜於是出家為尼，修為羅漢。」¹⁹⁷，在印度當時講究種姓的風尚和社會階級的制度下，般娜長老尼不但沒有被社會化，甚而擁有過人的膽識尋求生命自覺。

第三節 僧團倫理的再調整

女性能選擇出家面對傳統婚姻的束縛，走向婚姻之外的宗教生活，已經是某種自覺意識的展現，及生命價值的追尋。然而走進了宗教團體之中，卻又無法獨立自主的展現其意志，這或許是宗教團體之中存在著的某種制約，讓其無法將所面臨的困境作一妥善的調整所致。其中關鍵性的問題，即是佛教戒律。受戒與持守戒律，是一個出家人所應行且必行的終身規範。以受戒來說，男眾比丘受戒須由十師證明其受戒的合法性。女性比丘尼則須二十師受，其中包含十師的比丘與十師的比丘尼作證師。並且須先在女眾比丘尼十師受戒完後，隔日再到男眾十師複驗，如此才得到受戒的合法性與正當性。而持戒則更麻煩，佛教僧團每年須有

¹⁹⁴ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 340-342。

¹⁹⁵ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 330-331。

¹⁹⁶ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 343-344。

¹⁹⁷ 請參閱鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，（慈善精舍：2007），頁 343。

三個月的結夏安居。男眾比丘可以單獨結夏，女眾則須依止女眾僧團並依止大德比丘僧。三個月的結夏安居完之後，除了在女眾僧團自恣¹⁹⁸之外，尚須到男眾僧團向比丘大德請求自恣，如此結夏安居才算功德圓滿。若要打破僧團倫理，則須在受戒與持戒的關卡上作調整，否則男眾比丘所擁有的金字塔權力結構將永久不變，不是只有撕毀八敬法就算了事。

一、廢除八敬法所帶來的啓示

鑒於女性主義意識的不斷抬頭，台灣佛教界也興起一場佛教女性的自覺革命。八敬法的廢除運動將佛教原本以戒律為主的修行思路，推向與僧團倫理及價值觀的現代新思維。這一運作促使性別平等的意是超越教條的規範。或許有人會說，當時制定八敬法的時代，是屬於歧視女性，將女性視為財產的男性權力結構下的社會產物。然而轉至現今，思想的開放，女性意識的抬頭，這樣不合理的價值觀本應廢除。因為不論從佛性的本體男女證道的機會平等之外，就連能力與知識，現今的女性都不在男性之下。所以，因應現今兩性平權的時代潮流，建立符合現代佛教新的僧團倫理已經是刻不容緩的議題。¹⁹⁹如何將戒律重新思維與檢討又是勢在必行的。佛陀傳道初期，因為傳統印度種性思想的壓迫，所以主張四性平等。而今多元化的社會，新的隨方毘尼²⁰⁰是否會如佛陀當時破除四性平等一

¹⁹⁸ 僧眾於七月十五日，結夏安居已畢，便在羯磨中，任由眾人恣舉自己所犯之罪，並對著其他比丘作懺悔，叫做自恣，又名隨意，即可以任由他人隨意檢舉自己的罪過。

¹⁹⁹ 李玉珍，〈比丘尼研究－佛教與性別研究的交涉〉，《法光雜誌》，(2002年1月，第148期)，頁2-3。

²⁰⁰ 戒律中佛未禁止之事，佛未開許之事，不經開（開許）廢（禁止）之新事例，得隨其時其處之宜而開廢之，是謂隨方毘尼。

[1]《根本說一切有部百一羯磨》卷10：「爾時佛在拘尸那城壯士生池娑羅雙樹間，臨欲涅槃，告諸苾芻曰：我先為汝等廣已開闡毘奈耶教，而未略說，汝等今時宜聽略教（梵云僧泣多毘奈耶）。且如有事，我於先來非許非聽。若於此事順不清淨違清淨者，此是不淨，即不應行。若事順清淨違不清淨者，此即是淨，應可順行。」(CBETA, T24, no. 1453, p. 498, b21-25) 然依《五分律》，則即經世尊之開遮者，於餘方似亦許取捨也。

[2]《彌沙塞部和醯五分律》卷22：「告諸比丘：雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用。雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」(CBETA, T22, no. 1421, p. 153, a14-17) 因而義淨三藏以《五分律》之文為譯者之謬。

般，重現出新的佛教風潮，這是相當值得關切的問題。而這樣新議題的激烈討論，主要還是女性主義不斷影響台灣佛教比丘尼的自覺，在台灣近年來的佛教僧團中不斷發燒所致。

釋昭慧是近代佛教史上首位敢提出廢除八敬法²⁰¹的比丘尼，首先昭慧主張八敬法非佛制的議題。雖然八敬法從以前的研究中發現不少與史實不符的，以及發現諸多起源上的問題，然卻一直無人敢真正公開廢除八敬法。然而因為釋昭慧敢正視於佛教中男女地位的不平等，以實際的行動擺脫傳統性別歧視的意識形態，將兩性的平權思想落實於僧眾的生活之中，成為具體實踐的行為。不論社會輿論或佛教界的觀點如何，這都是近代佛教史空前的一項創舉。其實，暫且不論八敬法是否為佛制？佛法本來就是「依法不依人」，在佛法之前，眾生一律平等，無

[3]《南海寄歸內法傳》卷2：「有現著非法衣服將為無過。引彼略教文云：此方不淨，餘方清淨。得行無罪者，斯乃譯者之謬，意不然矣。」(CBETA, T54, no. 2125, p. 214, a18-b24) 由小乘涅槃經之說及佛平素之訓誡觀之，卻似《五分律》為正。

²⁰¹ 八敬法 *attha garu-dhammā* 指比丘尼敬重比丘的八種法。也是最早出現的比丘尼的戒法。又稱八敬戒、八尊師法、八不可起法、八尊重法。傳說佛在那摩提犍尼精舍時，姨母摩訶波闍波提夫人率五百名女子要求出家，但為佛所拒。後經阿難代為請求，佛乃制定八敬法，令彼等務必遵守，始准許出家；《毗尼母經》卷1：「佛告阿難：吾所以不聽女人出家者，如世人男少女多，家業必壞，出家法中若有女人必壞正法，不得久住。——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。——汝今為女人求出家，後當減吾五百世正法。」(CBETA, T24, no. 1463, p. 803, b7-16)；又《四分律》卷48：「佛告阿難：『今為女人制八盡形壽不可過法，若能行者，即是受戒。何等八？雖百歲比丘尼，見新受戒比丘，應起迎逆禮拜，與敷淨座請令坐。如此法，應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。阿難。比丘尼不應罵詈比丘呵責，不應誹謗言破戒破見破威儀，此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。阿難。比丘尼不應為比丘作舉作憶念作自言，不應遮他覓罪遮說戒遮自恣。比丘尼不應呵比丘，比丘應呵比丘尼。此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。式叉摩那學戒已，從比丘僧乞受大戒，此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中半月行摩那埵，此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。比丘尼半月從僧乞教授，此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。比丘尼不應在無比丘處夏安居，此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。比丘尼僧安居竟，應比丘僧中求三事，自恣見聞疑，此法應尊重恭敬讚歎，盡形壽不得過。如是阿難，我今說此八不可過法。若女人能行者，即是受戒。譬如有人於大水上安橋樑而渡。如是阿難，我今為女人說此八不可過法，若能行者，即是受戒。』」(CBETA, T22, no. 1428, p. 922, c21-p. 923, b16)。所謂八敬法：

- (1)尼百歲禮初夏比丘：謂比丘尼即使百歲，若遇受戒僅經一夏的比丘時，仍須禮拜足下。
- (2)不得罵詈比丘：謂比丘尼應恭敬比丘，不得妄加罵詈謗毀。
- (3)不得舉比丘過：謂比丘有過，比丘尼不得檢舉；若比丘尼有過，則比丘可說。
- (4)從僧受具戒：謂比丘尼若欲奉持具足戒，應從大德比丘求受。
- (5)有過從僧懺：謂比丘尼若有過，應於比丘眾中懺悔、自首，以除僞慢心。
- (6)半月從僧教誡：謂比丘尼當每月二次至大德比丘處，求教誡法，自我策進道業。
- (7)依僧三月安居：謂比丘尼結夏安居，應與比丘同處，以朝夕諮問法義，增長見聞。
- (8)夏訖從僧自恣：謂比丘尼安居竟，應於比丘眾中行自恣法。

有因性別而產生修行的高下。若考慮印度當時的環境，佛陀之所以親制八敬法，也是為使女眾出家能為當時保守的印度社會所接受的權宜之法。因為當時比丘僧團已先成立，自不願放棄「地位優於女眾」之既得利益，因此佛陀制「八敬法」，以此減少來自比丘的反對聲浪。²⁰²

然事實上，男女不平等的事實在於佛教界之中，不論平時生活或是戒律制度的要求，真有如釋昭慧所說這麼嚴重嗎？據筆者了解，參訪北中南幾大寺院後發現，越是大山頭寺院，諸如法鼓山、佛光山、中台禪寺，靈巖山寺，靈鷲山等的寺院之中，女眾學歷高、能力強，所以寺院之中掌大執事的都是女眾；而女眾人數遠遠又高出男眾。男女平權的現象越是普遍，反倒女眾有凌越男眾的趨勢，更遑論行八敬法之事實了。反而南部鄉下的傳統小寺院中，比丘尼反而較尊重男眾法師。但若問及八敬法是什麼？多半無人知曉。因為台灣佛教寺院延續傳統禪宗思想，對於戒律抱持著鬆散的態度。而八敬法中諸多條文是針對於持戒而衍發的相關性制約，所以自然不這麼重視，以致於不了解其內容。可以說，雖然佛教的戒律存在著八敬法，卻無行八敬法之事實。那麼，釋昭慧所以廢除八敬法之用意為何？²⁰³這又有值得探討的空間了！在一次的學術研討會上，由八位四眾弟子來做撕毀八敬法的動作，筆者以為，這樣的動作不單純只是廢除以及提倡兩性平等而矣，其實更凸顯出現今佛教僧團在性別、權利、組織位階等的權力結構有著再調整與重新分配的可能性。²⁰⁴

其實佛教界之中，早在昭慧廢除八敬法之前，陸續就有比丘尼為女權的自主而先後發聲。以著作的方式，推動女眾比丘尼的自覺而努力。其中大約可分成四

²⁰² 釋星雲，《普門雜誌·比丘尼僧團的發展》，第三期，1997，p.24。

²⁰³ 釋昭慧於民國 81 年時，將女性議題停留在理論思辨與思想見構之中。隔年的動物運動告一段落之後，才將重心轉至女權運動的提倡，進而付諸實際的行動。

²⁰⁴ 昭慧曾經在清華大學學術座談會上，以自身生命經歷，針對台灣佛教僧團文化與結構做出深刻的批判，檢討僧團長期由男眾比丘掌握權力的金字塔型結構、威權制度，影響兩性的權力平衡。例如女眾比丘尼無法參選中國佛教會理事長等職務。

大類：²⁰⁵

第一類為通史性之研究，即從佛教的歷史發展中，歸納各時期的佛教經典對女性之態度，以及對女性成佛問題之看法，較著者如恆清法師《菩提道上的善女人》及永明法師《佛教的女性觀》。

第二類為專史或專題之研究，即針對佛教歷史發展中某個時期或某個宗派，闡述其對女性之看法。如恆清法師〈禪宗的女性觀〉

第三類為區域性之研究，目前較著者為對藏傳佛教及美國佛教女性觀之研究，如田青〈「阿央白」與佛教密宗的女性觀〉、劉婉俐〈智慧的女性：藏傳佛教女性上師傳記與佛教女性身份認同議題〉、堪布卡塔仁波切《證悟的女性》，以及珊蒂·寶雀爾的《法輪常轉－女性靈修之路》等。

第四類為研究內容局部涉及女性和佛教之關係者，如李貞德〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉、嵇童〈女性與中國宗教〉等。

二、星雲法師的現代佛教女性觀

中國和西洋於文化意涵上對於女性各有其見仁見智見解，但在僧團中以男眾身分為代表的星雲法師更有其獨到的看法。在其所著〈佛教的女性觀〉²⁰⁶一文中提到：中國人心目中的女性雖用了種種不好的形容詞來形容女性，但是為女人定罪的卻偏偏是離不開女人、使女人為罪魁禍首的男人，這樣的判定對女性是否有欠公正呢？在思想理論的層面上，星雲法師藉由佛教思想建構了「人間佛教」的女性觀。

²⁰⁵ 林素玟，〈人間佛教的女性觀——以星雲大師為主的考察〉，《普門學報》，（第3期，2001），頁3。

²⁰⁶ 釋星雲，〈佛教的女性觀〉，《佛教(十)人間佛教》，頁265。

佛經上記載曾經一位婦女由於獨生愛子死亡了，傷心欲絕，喪失了理智。於是逢人便癡狂地問：「我的孩子在那裡？」，「怎麼樣才能使我的孩子復活？」「幫幫我，救救我的孩子！求求你。」後來這位婦人遇到了佛陀，佛陀說可以幫她。告訴她如果能找到沒有死過人的人家所種的吉祥草，便有機會能救活她的孩子。這個婦人於是發狂似地挨家挨戶去詢問，尋找那能救活她孩子的一線生機，最後精疲力盡、沮喪絕望地回到佛陀面前，看著佛陀。佛陀慈祥地開示她：「世間那有不死的人？世間是不可能有的吉祥草這樣的東西存在的。」婦女聽完佛陀的開示，先是晴天霹靂，最後終於體悟到原來無常才是人世間事實的真相。以此喪子因緣，放下愚癡的情愛，皈依佛教成爲一位虔誠修行的比丘尼。經過不斷的修行努力，最後開悟證羅漢果位，這即是《小部經·長老尼偈》²⁰⁷中有名娃塞提長老尼成道的經過。²⁰⁸生命當中，女子總是背負著家庭情感的執愛，而無法放下。以致生命終種種的羈絆與牽掛而產生的執著貪取，都是因爲本身情執以及占有欲放

²⁰⁷ 小部 Khuddaka-nikāya 指南傳巴利四部經藏之外的第五部，有時也被歸類爲論藏，但正確的名稱應是「雜部」，此因在此部中，除了若干篇幅較小的作品外，另含有數種相當龐大的巴利聖典。被編入此部中的典籍，其內容與性質頗具多樣化。某些經典一再論及威脅佛教的危機，例如書中談到比丘不習學如來所說甚深經典，卻沈湎於聽聞「由弟子所說、詩人所作，以美麗詞藻修飾的經典。」由此可知，在稍早時期，以詩的方式作成的聖典，其權威性是不受肯定的，因而其中的典籍被彙編成爲「部」，應是在相當後世的時期。此部所收聖典，計分十五類，內容略如下列：

- (1)小誦 (Khuddakapāṭha)
- (2)法句經 (Dhammapada)
- (4)如是語 (Itivuttaka)
- (5)經集 (Sutta-nipāta)
- (6)天宮事經 (Vimānavatthu)
- (7)餓鬼事 (Petavatthu)
- (8)長老偈 (Theragāthā)
- (9)長老尼偈 (Therīgāthā)
- (10)譬喻經 (Apadāna)
- (11)本生經 (Jātaka)
- (12)無礙解道 (Paṭisambhidāmagga)
- (13)佛種姓 (Buddhavaṃsa)
- (14)所行藏 (Cariyāpitaka)
- (15)義釋 (Niddesa)

²⁰⁸ 《長老尼偈》：

- 133 殤子悲痛極，裸體而瘋癲；到處漫遊蕩，蓬首而垢面。
- 134 住宿垃圾中，墳地大道邊；如此三年整，饑渴苦熬煎。
- 135 佛陀號善逝，無懼善降伏；來到彌提羅，有幸得目睹。
- 136 神智復正常，施禮拜我佛；我佛喬達摩，憐我聖法說。
- 137 聽佛善法後，出家修止觀；誠心遵佛教，終證得涅槃。
- 138 證得涅槃時，除盡悲苦根；我已全了然，悲因五蘊生。

不下所致。佛經上說，女眾修行有五種障礙²⁰⁹而無法成就五德，就是針對女性天生的情執而言。這也就說明了，佛教起源於印度，因此佛教的女性觀，必受到印度當時觀念的影響。佛經中經常強調女身的不淨與污穢，以此來斷絕比丘修行的妄念。如《淨心戒觀法·誠觀女人十惡如實厭離解脫法》卷 1 中即有女身之惡為種種過患之敘述：

女人十惡者，具說難窮，今略言之令生厭離。一者貪姪無量無厭——十者女身臭惡不淨常流，春夏熱時，虫血雜下。

又《佛說玉耶女經》中也同樣提到女性有「三郭十惡」：

佛告玉耶，女人之法，有三郭十惡…一者小時父母所郭，二者出嫁夫主所郭，三者老時兒子所郭，是為三郭。何等十惡，一者生時父母不憚，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。²¹⁰

以及《四分律疏》卷 10 中亦有說到：

²⁰⁹ 五種障礙 pañca āvaraṇāni 即五種障礙，又作五礙。

[1] 《妙法蓮華經》卷 4〈12 提婆達多品〉：「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？」(CBETA, T09, no. 262, p. 35, c9-12)；一般五障常與「三從」連用。

[2] 指修道上之五種障礙。又作五蓋障。《大日經疏》卷 1，舉出五種：

(一)煩惱障，根本煩惱之障礙。

(二)業障，過去、現在惡業之障。

(三)生障，因前業而生於惡環境之障。

(四)法障，因前世之因緣，無法遇善知識，故有不得聞法之障。

(五)所知障，雖聞正法，然因諸種因緣而無法修行般若波羅蜜；又有惡道障（生三惡道）、貧窮障（生貧窮之家）、女身障（受女身之果報）、形殘障（肢體殘損，諸根不具）、喜忘障（健忘）為五障者；《佛說清淨心經》卷 1 (CBETA, T17, no. 803, p. 749, a10)

[3] 指五力之障礙，即欺、怠、瞋、恨、怨等五障。欺能障信，怠能障進，瞋能障念，恨能障定，怨能障慧；《法華經義記》卷 6〈4 信解品〉：「汝常作時下竟如餘作人是第一，此則領上心各勇銳句。外凡善也，無有欺、怠、瞋、恨、怨言五種之過。」(CBETA, T33, no. 1715, p. 639, a25-27)

²¹⁰ 《佛說玉耶女經》卷 1 (CBETA, T02, no. 142a, p. 864, a3-19)

若不聽女人出家，佛之正法，住世千年。今聽出家，減五百歲。²¹¹

諸如此類排斥女性出家的論調，並以「三事隔」、「五事礙」為理由，甚至否定她們修行成就的可能性。如《佛說超日名三昧經》卷2說：

不可女身得成佛道也。所以者何？女有三事隔、五事礙。何謂三？少制父母，出嫁制夫，不得自由。長大難子，是謂三。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，遵崇道德，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[火*僉]，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。²¹²

²¹¹ 《四分律疏》卷10 (CBETA, X41, no. 731, p. 804, b13-15 // Z 1:65, p. 460, d3-5 // R65, p. 920, b3-5)

「五事礙」中對女性的描述，「雜惡多態」、「姪恣無節」、「色欲淖情」等，顯然是受到印度社會視女性為情慾與性愛表徵的影響。根據岩本裕於《佛教與女性》²¹³一書中的論述，古印度時代的婦女地位，到了「梨俱吠陀」²¹⁴時代以後便逐漸下滑，認為女性在本質上是邪惡的。他引用《摩奴法典》²¹⁵中，「女人原本即惡性」、「不能誦讀吠陀經典」等文字，證明當時印度社會對女性的苛刻。女性價值只在於她對丈夫及家庭的責任。《玉耶經》中提到，女性必須先懂得「作婦之法」、「奉事姑嫜夫主」，盡到作媳婦與妻子的義務。即使是以「四性平等」為宗旨的佛教，也免不了受到當時風氣而有歧視女性這方面的偏頗。然而女性卻未必一定全然的否定女性所特有的特質，若能善用在家庭或是修道當中。女子天

²¹² 《佛說超日明三昧經》卷 2 (CBETA, T15, no. 638, p. 541, a13-c1)

²¹³ 岩本裕，附編〈佛教與印度教〉《佛教與女性》，(台北：大展，1998)，頁 131-164。

²¹⁴ 梨俱吠陀為四吠陀之一。為古印度傳統之正統思想，亦為婆羅門教之根本聖典。吠陀與古印度祭祀儀式具有密切不可分之關係。以職掌之不同，分吠陀為四種，即：

(一)招請諸神降臨祭場並讚唱諸神之威德者，屬作燒施 (hotr!) 祭官之「梨俱吠陀」(Rg-veda)，又作黎俱吠陀。

(二)祭祀時配合一定旋律而歌唱者，屬詠唱 (udgātr!) 祭官之「沙摩吠陀」(Sāma-veda)，又作娑摩吠陀。

(三)唱誦祭詞，擔當祭儀、齋供等祭式實務者，屬供犧 (adhvaryu) 祭官之「夜柔吠陀」(Yajur-veda)，又作夜殊吠陀。

(四)於祭儀之始，具足息災、增益本領，並總兼全盤祭式者，屬總監祭式 (brahman) 祭官之「阿闍婆吠陀」(Atharva-veda)，又作阿達婆吠陀。前三者又稱三吠陀，或三明 (trayi-vidyā)。

四吠陀之中，梨俱吠陀編纂最早，故其內含有古印度文化之開發者雅利安人尚未南進印度之時代所成之讚歌。《梨俱吠陀》中說到的地理範圍是當時印度北部恒河以西的廣大地區，中心是印度河流域。這個地區中有很大大一部分現在屬於巴基斯坦。《梨俱吠陀》的創作年代至今未能確定。這是古代的印度人民長期積累的集體創作，可能經歷了幾百年以至千年以上的過程。從內容以及它和其他《吠陀》的關係上看，它的編訂年代可能是在西元前 1500 年前後，比另外三部《吠陀》都要早。《梨俱吠陀》的詩歌，在印度古代仙人為了實際目的加以編訂以後，首先在奴隸社會中被祭司用作宣傳神祕主義的材料。在封建社會裏，它幾乎被一般人遺忘了，除了作為禱告詞以外，只有少數哲學家還用來作宣傳唯心主義的依據。到了近代，許多西方學者花費了很大力量，作了不少比較語言學的和資料考證性的工作；但是由於他們常懷偏見，而且不懂社會發展規律，又用唯心主義觀點和形而上學的方法，結果是在解說詞句和排比資料方面有很大貢獻，而對內容仍往往不能正確理解。不過他們剔除了一些印度傳統中的神祕不合理的解說，作了新的探索，在闡發內容方面也還有一定的功績。

²¹⁵ 摩奴法典 Mānava-dharma-Śāstra、Manu-smṛiti 古代印度的法典。內容記載婆羅門的日常生活規範、人民的社會規範及國王之職務。成書年代大約在西元前二世紀至西元二世紀。係以《摩奴法經》為基礎增補而成。「摩奴」一語，原指「人類」而言，其後轉而用來指稱人類之祖。此人類之祖——摩奴，同時也被認為是社會、道德秩序的創立者，甚至於是律法的創制者。冠上「摩奴」之名的《摩奴法經》以及本書，都是印度後世法典的模範。現存的《摩奴法典》由 12 章、2585 偈所組成，內容以四姓與四住期制度為主，而強調婆羅門的特權身分，多處記述種姓的差別，以確立維持婆羅門的身分利益。其所強調的「法」，相當於當時人的宗教義務與社會義務。故與現代的法律觀念，並不盡同。又，在本書中，從第七章至第九章之間所列出之十八項，內容詳說國王應盡的義務，這是向來的法經所未曾有的特徵。

生慈愛之心，都可以發揮到相當好的程度。例如書中說道，妻子在於家庭之中要善盡本分，要有德行感動先生。首先它提出四點：

1.溫柔慰辛勞：看到先生辛苦在外忙碌，回到家來，為人妻子的應給予溫柔慰問。若有招遇困難，要想辦法幫忙他從困境、沮喪中站起來。千萬部要以數落、比較的心態處事以及對待先生。相互的同理心能贏得對方的信賴，這才是長久的相處之道。法師更說道，女人不能只用美貌來贏取男人的歡心，唯有以甜美的愛語、體貼的關懷，才能獲得男人永久的感情。

2.飲食有妙味：維繫家庭除了溫言軟語之外，飲食得當也是一大關鍵。如果飲食有妙味，餐餐色香味俱佳，他在外面飲食不習慣，自然就會按時知歸，何況良好的飲食是維護丈夫健康的要方。

3.家庭是樂園：家庭要整理清潔，光鮮亮麗，使丈夫喜歡回家卸下他一日的疲憊辛勞。

4.凡事應報告：夫妻是一體關係最為親蜜，彼此應該互相信賴、諒解，凡事應該坦誠相告、商議，沒有一絲隱瞞。

雖然做好了以上四點，法師說女人還要懂得如何做好一個女人，這才會更可愛更加完美！他舉出佛教有一部《玉耶女經》曾經提到一個女子應該具足五種善事，去除五種惡事。女子應該具備那五種美德呢？²¹⁶

1.負責家務：把家務處理得有條不紊，讓丈夫無後顧之憂，安心發展事業，

²¹⁶ 五善者何？《佛說玉耶女經》與《玉耶女經》兩者之說法略有出入，《佛說玉耶女經》云：「一者晚眠早起，修治家事，所有美膳，莫自向口，先進姑嫜夫主；二者看視家物，莫令漏失；三者慎其口語，忍辱少瞋；四者矜莊誠慎，恆恐不及；五者一心恭孝姑嫜夫主，使有善名，親族歡喜，為人所譽，是為五善。」(CBETA, T02, no. 142a, p. 864, a22-27)《玉耶女經》則云：「一者後臥早起，美食先進；二者罵不得懷恚；三者一心向夫，不得邪淫；四者願夫長壽，以身奉使；五者夫婿遠行，整理家中，無有二心，是為五善。」(CBETA, T02, no. 142b, p. 865, a9-12)

兒女回家有家庭的溫暖，受到充分的保護。社會上有些女人既不出外工作分擔家計，並且成天心攀外緣，不務家事，就會形成許多的家庭糾紛！

2. 忍耐委屈：家家有本難念的經，從七件事不缺到妯娌相處、侍奉翁姑等問題，也疏忽不得；縱然是小家庭，子女的教育也是頭痛的課題，這些都需要女性拿出無比的忍耐力，委屈求全化衝突磨擦為平和安詳。

3. 守貞重節：佛教徒更應該嚴遵淫戒，守貞重節，從一而終，不做出敗壞婦德的事情，那麼社會就沒有不幸的婚姻悲劇了。

4. 敬事丈夫：做妻子的應該和丈夫相敬如賓，尊重丈夫的人格，妻子無形中也增光不少。

5. 和睦親友：女子不僅要敬愛丈夫、孝順公婆，進而要敦親睦鄰，和親朋好友結下良好的人際關係，為丈夫及家庭鋪下成功立業的好因好緣。得人者多助，女人是男人事業的賢內助。

女性除了要具備以上美德之外，更要去除以下五種惡事：²¹⁷

1. 懶惰遊戲：好吃懶做、醉心於各種跳舞嬉游的玩樂，棄丈夫孩子的生活起居於不顧，是有虧家庭主婦的職責。

2. 惡口譏諷：搬弄是非，挑撥離間，竊議別人的隱私，製造無端的是非，更有甚者口出惡言、潑婦罵街，鬧得雞犬不寧，鄰舍難安。如此，何不好好的進修，

²¹⁷ 「五惡」，在《佛說玉耶女經》及《玉耶女經》中皆僅提及「三惡」，並未有「五惡」之說。兩者所言之「三惡」，亦略有出入。《佛說玉耶女經》云：「一者未冥早眠，日出不起，夫主訶瞋，反見嫌罵；二者好食自噉，惡食便與姑嫜夫主，姦色欺詐，妖邪萬端；三者不念生活，遊冶世間，道他好醜，求人長短，鬥亂口舌，親族憎嫉，為人所賤，是為三惡。」(CBETA, T02, no. 142a, p. 864, a27-b2)，而《玉耶女經》則云：「一者輕慢夫婿，不順大長，美食自噉，未冥早臥，日出不起，夫婿教訶，瞋目怒應；二者見夫不歡，心常敗壞，念他男子好；三者願夫早死更嫁，是為三惡。」(CBETA, T02, no. 142b, p. 865, a12-16)

增長自己的學養道德呢？

3.異心邪念：妻子應該全力以赴去愛護家庭，不可心存異念。要打消貪愛情欲，為建立美滿幸福的家庭而獻出一切。

4.愛慕虛榮：虛榮心的貪愛物質、覬覦權勢、追求情愛這都慧導致家庭破散。

5.妒恨親人：見不得別人好或嫉妒心的作祟，妯娌之間的不合，這也是導致家庭破散的原因之一。

而如何做一個女人？同樣在《玉耶女經》中曾經提到要做五種的女人：²¹⁸

1.母婦：一個妻子對待丈夫要像慈母照顧子女一樣，給他溫暖慰藉，給他慈愛鼓勵，妻子對丈夫也要有這種只求成就對方，不求回報的胸臆。

2.臣婦：妻子對待丈夫要像臣子侍奉君王一樣，竭盡所能輔佐他，貢獻智慧協助他。

3.妹婦：為人妻子要尊敬丈夫如兄長，彼此友愛，互相提攜，情同手足親如一體。

4.婢婦：做好家庭份內應做的事，直下承當就以家裡的婢女、管家的身份來服侍丈夫，讓他得到全天下最好的服務。

5.夫婦：夫妻本是同命之鳥，關係最為親蜜，彼此要互相幫助、鼓勵，同甘共苦，永不異心。²¹⁹

²¹⁸《玉耶女經》卷1：「佛語玉耶：世間下有七輩婦，為汝說之一心善聽：一者母婦，二者妹婦，三者知識婦，四者婦婦，五者婢婦，六者怨家婦，七者奪命婦。」(CBETA, T02, no. 142b, p. 865, a17-20)

²¹⁹ 林素玟，《普門學報，人間佛教的女性觀——以星雲大師為主的考察》第3期，2001年5月

星雲法師曾舉一個社會真實新聞的例子，有一次高速公路發生連環大車禍，幾十部車子相撞成一堆，死傷枕藉。有一輛轎車被壓在大貨車的下面，車子被撞得稀爛，車上的全家無一倖免，救護人員費力地扒開毀壞的車子，突然看到受到重傷奄奄一息的母親，繃襪中懷抱著一個天真可愛、絲毫沒有受傷的小嬰孩，看到救護人員，她把懷中的孩子移動一下，鼓起細若遊絲的氣息說：「拜託你們了！」就安然斷氣了。原來這位母親爲了救她的孩子，自己以身體來擋護，並且一直等待忍耐，支持到孩子安全才咽下最後一口氣。世上至真至誠的愛莫過於母親對子女的愛護了。佛經上說：佛陀視一切眾生如唯一的佛子羅睺羅，佛陀愛一切的眾生如病重的孩子。如果世間上的人都能發揮母親愛子女、佛陀愛眾生的至愛，這人間那裡還有暴戾不幸的事呢？²²⁰

星雲法師之所以舉以上的例子以及佛經的譬喻，目的是要導致社會「善」的風氣。因爲星雲法師以爲，與其強調讓女權高漲，反不如讓女性發揮本具有的人格特質，來成就扮演好家庭、職場甚至修行的種種角色來得重要。因爲過度的強到女性主義的重要，只會造成兩性關係的緊張，以致衝突越烈而矣；更也不是因爲強調女性自主，而做出一些離經叛道，甚至爲名爲利之事。²²¹所以星雲大師自

第 11 頁，頁 28：「針對此五種角色之女性而言，以女性主義目光視之，星雲大師的女性觀，與佛陀有相似之處，兩者似乎有一共同傾向，即終極理論上主張男女平等，而深層意識上，卻多少存有男尊女卑的微妙心態，以致於將妻子角色比附為「婢婦」。但若將彼之思想還原於其時代，佛陀所處古印度社會，以及星雲大師發表此篇演說時之一九八四年台灣社會，皆為重男輕女之社會結構，彼身於當世，自難摒棄時代價值觀於不顧，此誠為其不得已處，亦為其思想之局限處。」²²⁰ 盧蕙馨〈性別、家庭與佛教——以慈濟功德會為例〉，收入李豐楙等主編，《性別、神格與台灣宗教論述》（台北：中研院文哲所，一九九七年四月），p.118：「佛教的柔性特質有利於女性游移在家庭與社會的宗教參與之間，以非革命的方式營造獨立自主的生活與情感空間。因此女性本身，尤其是母親角色也成爲一種象徵，是男性進入佛教、佛教進入社會的媒介。」在以女性陰柔特質爲訴求的佛教思想下，男、女有性別調整的現象：「男性由於重新認識肯定女性作爲母親的價值，以及創造出『賢夫良父』的新的角色實踐方式，因此有『回歸家庭』的傾向；而女性由於拓展了原來的生活空間，不再將心思時間專注於先生小孩身上，在外發揮『長情大愛』，因此有『走出家庭』的傾向」。

²²¹ 2005 年 5 月 28 日 22:19；原文網址：<http://www.nownews.com/2005/05/28/91-1796590.htm#ixzz1sg3dkIRR> 頭條新聞 | NOWnews 今日新聞網

<http://www.nownews.com/2005/05/28/91-1796590.htm#ixzz1sg3dkIRR>

高雄女肉販阿珠全裸演出，未演先轟動，參加者也需全裸入場。記者蔡雲浩／高雄特稿：

在高雄縣鳳山市五甲國宅市場賣牛肉、賣羊肉已經 20 年的阮仁珠，自從加入婦幼館的「辣媽媽劇團」後，開始她多采多姿的人生：肉販和演員，你很難聯想在一起的兩個身分。她每天早上在市場做生意賺錢，晚上則隨劇團在社區巡迴演出，她全裸演出的想法，更顛覆了傳統婦女的觀

1967年開山以來，制度上雖積極從事女眾佛學教育，培養出一批傑出的比丘尼。但在理論的層面上卻以強調女性溫柔、謙遜、忍耐等美德為女性修行的主要訴求。並肯定婦女在家庭中的重要地位，期望婦女真正成為典型傳統中相夫教子的慈悲菩薩。²²²，如此顯示了星雲大師「女性陰柔特質」的理論，不僅不會造成社會上男女性別歧視，相反地，反而促使男女的性別重新調整，以及男女結構的重新組合。二千多年來佛教的興揚與發展，婦女扮演了推舟掌舵的重要角色及巨大貢獻，這些貢獻並非從強調兩性平等而來的，而是從女性特質的凸顯所得到的感動。筆者以為，誠如佛陀姨母大愛道比丘尼尊貴如皇后的地位，她大可以不必接受八敬法的教導。但他接受了，並且也如法而行。這樣的行為更讓跟隨他的五百釋種女欽佩，也讓比丘僧團的諸位大德比丘佩服，由是開展了女性出家修行之路。²²³反觀當時，如果大愛道比丘尼因為身分的尊貴斷然拒絕了佛陀的要求，今日的女性可能再也沒有出家修行的機會了。由此可知，不論是古代社會的男尊女卑的觀念，或是新時代的女性主義高漲，其實都是人心浮動，不遵社會禮義而為所致。這是爭鬥的開端，不是佛教的修行。如果人人學佛，行為端正不逾佛戒，又何來種種時代革命的社會問題呢？

念。——因此次在衛武營全國表演藝術博覽會，全裸演出「裸體交會」行為藝術，阮仁珠知名度大開，不少五甲地區的民眾看了報導後來到五甲國宅的菜市場，不見得會跟她買肉，但就是好奇的看看她的廬山真面目。她說，希望有了知名度後，可以讓她的生意也變好。

²²² [1]參考符芝瑛，《傳燈——星雲大師傳》，《普門雜誌》，第三期，p.132：「此種「女性陰柔之美」的先天特質論，若就女性主義的立場而言，在理論上似乎不脫「男尊女卑」的傳統思考模式；然而，若進一步考察佛光山的僧團結構，便會發現，星雲大師以「人間佛教」的「人間化」、「生活化」為號召，不論僧徒或信徒，皆有「家庭化」的傾向，更促成家庭的和諧乃至於修行上的共同向心力。」

[2]從觀察台灣婦女運動中可以發現一種極為弔詭的現象，即婦女解放思想以革命運動的方式呼籲數百年，成效固然有之，卻不若以強調女性陰柔特質來得彰著，在男性角色「女性化」，以及女性角色「男性化」的發展過程中，星雲大師以非革命的方式，成功地為女性的人權、婚姻、教育、經濟等各方面請命，重新調整了台灣社會七、八〇年代的男女角色結構，也間接促進八〇年代以後台灣女性主義發展的空間。

²²³ 星雲法師，《普門雜誌·比丘尼僧團的發展》，第三期，1997，頁25。「據《中阿含》說，大愛道比丘尼也曾向佛陀要求廢除「比丘尼必須禮敬比丘」之法，而改為讓比丘僧尼依受戒年歲序次，年少比丘要對長老比丘尼「稽首作禮，恭敬承事」。當時佛陀雖然沒有明白答應，但卻有一切隨順因緣的意思，所以佛陀曾藉優婆塞先那比丘尼「觀空入滅」一事來讚歎女眾的修行，也曾以「大愛道比丘尼已除女人諸習氣，是位有德丈夫，其聖德美行，堪為僧團大眾楷模」來讚歎大愛道是女中丈夫。」

三、比丘尼僧團的發展趨勢

由李翎毓所著《由台灣佛教比丘尼女權發展來看「廢除八敬法運動」》一文中提到，從「資源分配」、「組織分工」、「意識形態」這三個角度來檢視未來台灣比丘尼僧團的發展趨勢，這應該是一個不錯的分析指標。

首先在「資源分配」方面，早期台灣的出家女眾，還是以帶髮修行的「菜姑」為開始，那時因為身分不明，也因傳統社會思想的牽制，所以無明確的立場。後來因為台灣開始了傳戒的風氣，「菜姑」紛紛出家受戒，齋堂也轉而成為寺院。後來由於「持戒」律師的倡導，比丘尼於 1980 年開始原本的「一部受」轉為儒法如律的「二部僧受」。至此，比丘尼的身分正式確立。然而卻因釋昭慧倡議廢除八敬法，以及西藏達賴喇嘛來台試圖尋找比丘尼受戒傳承失敗，台灣比丘尼的身分再次受到質疑。而尼眾教育方面，近年來尼眾受教育的程度遠遠超過男眾比丘，不論是佛學院或是報考大學研究所的人數都有增加的趨勢，比起早期尼眾致力於寺院的經營管理，有著不一樣面向的發展。

「組織分工」，由於教育的提升，比丘尼躍居僧團領導地位也越來越近。台灣近七成寺院由女眾比丘尼當住持，二成寺院比丘尼擔任當家，男眾實際掌握寺院經營權的比例相對低很多，顯示傳統道場由男種主導的組織分工逐漸瓦解中。而以中國佛教會領導各縣市的佛教會，理事長及各理事比丘尼所占人數約七成之多。又因知識的提升，比丘尼講經及公開佈教的趨勢也不斷的增加。早期由於只有男眾法師講經的場面逐漸改觀。加上台灣女眾比丘尼由明宗法師於 1996 年成立中華佛教比丘尼協進會與中國佛教會分庭抗禮，宣示意味濃厚，比丘尼僧團地位逐漸走下坡。

「意識形態」方面，早期因為社會型態使然，女眾永遠只是男眾的附屬。時

代潮流的改變，加上女權運動不斷的擴張，女眾已經取得獨立自主的地位，佛教中出色且能獨當一面的女眾比丘尼比比皆是。如慈濟的證嚴法師，即是一個於佛教界中相當有影響力的一位比丘尼法師。比丘尼不再是比丘的從屬，反而居於並行甚至主導的地位，顛覆傳統女眾的刻板形象，為比丘尼的未來取得更多的發展空間。²²⁴

雖然可以從這三方面來評估檢視比丘尼的未來發展空間，然卻未能宏觀整體佛教的視野。因為僧團畢竟不同於社會發展，還須考量到戒律的諸多問題。女眾在戒律所受到的限制，並不是單從這三方面或廢除八敬法就能解決的。因為一旦否定戒律的層面，比丘尼的身分自然也就不存在了，這是有著相互依存的關係。所以不妨聽聽星雲大師對未來比丘尼發展的幾個構思，不妨可提供當代亟欲進近，積極為女性爭取主導權的比丘尼作一參考方向。首先，星雲法師對於八敬法存廢的問題作一看法，他說：「談到八敬法，其實佛所制戒也並非是僵硬不化的，所謂「小小戒可捨」，就如現今的漢傳佛教，關於飲食、衣服、持錢、持午等戒律，已經不同於佛陀所制，因此八敬法其實也不需要刻意去廢止，時間一久，自然會因為不適用而漸漸失傳。當真如果有人硬要認為八敬法是佛所制戒不可改，以此來滿足比丘的優越感，其結果必將適得其反，反而更加彰顯比丘自己不能完全持戒的不足。因為一個有為的比丘應以學養、道德、修持來贏得敬重，而不是以八敬法來強迫別人對他的尊重。」所以星雲大師創立佛光山之初，即以實施叢林制度來規避戒律中八敬法所帶來對於比丘、比丘尼男女二眾相處所帶來的困擾，以此發揮最大僧團共住功能及二序大眾相互合作，一起弘法利生的最大功效。是以佛光山僧團自成立自今三十多年，一直未有八敬法所帶來的諸多困擾。

²²⁵他並且為未來台灣比丘尼所應努力的方向提供四點意見：²²⁶

²²⁴ 李翎毓，《由台灣佛教比丘尼女權發展來看「廢除八敬法運動」》，p.35~40。

²²⁵ 星雲法師，《普門雜誌·比丘尼僧團的發展》，第三期，1997，p.28。

²²⁶ 星雲法師，《普門雜誌·比丘尼僧團的發展》，第三期，1997，p.28~29。

(一)兩性平等化，未來比丘尼希望獲得敬重，應該從本身道德人格的提昇做起。

(二)發展事業化，比丘尼要走出寺院，要跟男眾一樣，走上弘法、教書之路，為佛教創辦各種弘法事業等。

(三)教團組織化，當兩眾教團能夠互尊互重，自然組織健全；有了組織，自然就有力量。

(四)教育普及化，女眾比較細心、慈悲，在佛門修行比較容易有成就。若能讓每個女眾都能受教育，則佛教能更加壯大。

我們在看於此相互呼應的，於 1996 年 11 月在台灣，一個專屬比丘尼的宗教團體，中華佛教比丘尼協進會由比丘尼明宗法師於台北正式的成立。²²⁷提出的五項任務：

- 1、協助政府宣導政令，促進團結和諧。
- 2、輔導寺院發揮教團功能，護持三寶，宣揚佛法，淨化人心。
- 3、舉辦學術研習會，培育專業人才，提昇尼僧素質。
- 4、結合婦女團體，推行齊家報國興辦公益慈善文化教育事業，弘揚婦女美德擴大社會光明面。
- 5、辦理國際佛教交流訪問，推動國民外交，提昇我國佛教在國際間之地位。

²²⁷ 新竹靈隱寺明宗法師有鑑於台灣佛教女眾出家人數為男眾的四倍，卻無一女眾比丘尼的專屬團體。於是於 1996 年 11 月成立比丘尼協進會，以提升尼僧素質，推動公益文化、教育事業為主，促進比丘尼權益。

然而比較星雲法師與中華佛教比丘尼協進會對於比丘尼未來的前景及發展方向，我們清楚的看到，中華佛教比丘尼協進會五項任務相等於星雲法師四點建議中的第(二)及(四)點建議。而星雲法師四點建議中，其中最為重要的二點，亦即「兩性平等化」與「教團組織化」，中華佛教比丘尼協進會卻沒有提及。這關鍵性的兩點，除了影響未來比丘、比丘尼兩性對等的相處之外，「教團組織化」更關係到未來正法是否能久住世間的問題。顯然的中華佛教比丘尼協進會的遠見稍嫌不足，也未能宏觀掌握整體佛教的動態及發展方向。

佛教是一個修行團體，重在以德服人，比丘如是，比丘尼亦如是。星雲大師說的好，從本身的道德人格做起，這也是太虛大師強調，「人成及佛成」²²⁸的修行意涵。如聖嚴法師於《禪修入門方法》中開示說道：「一般人只知為自己爭取權利，而要求他人盡責任、盡義務。但是，一個健全的人格，在談權利之前，必須先以責任和義務為基礎。從責任及義務看，我們生在世間，各自都會扮演著或多或少不同的角色。具有某種身份即是某種角色，便要切切實實的把那個角色該做的事，好好地做好——一個在家人，不妨先從自己在家裡的角色開始做好，再慢慢擴及工作場所，以及所屬團體的角色，好好地盡到自己應盡的責任義務。」若真的在家人如此的做，身為出家人的我們，不會感到汗顏與慚愧嗎？

第四節 小結

面對二十一世紀的今日，佛教走向人間，佛法與生活的密不可分，正是佛教動員團結的時代，不但各國佛教界應及早更進一步的合作，儘速建立世界性的比丘、比丘尼教團，同時各國男女二眾教團亦應力求健全圓滿，四眾通力合作，共同推動世界的和平共處，使全人類同霑法益，共創幸福安樂的生活，共達世界平

²²⁸ 太虛大師，《太虛大師全書》，第二冊，p.245：「仰止唯佛陀，完成在人格。人成即佛成，是名其現實。」

等和諧的境界。²²⁹

²²⁹星雲法師，《普門雜誌·比丘尼僧團的發展》，第三期，1997，p.30。

第五章 結論

如果說宗教與經典的神聖性是由人所創造的，那麼，文本作者是否僅是文本意義的唯一來源呢？敘事學理論從形式與結構主義進入到現代與後現代的論述，文本的義涵從傳統敘事學之敘述者與聚焦者的視域，轉變成以女性主義敘事學之女性敘述者為主體的「敘述聲音」，儘管「視覺畫面」與「敘述聲音」呈現出不同的研究成果，但是可以肯定的是，文本的義涵透過不同研究方法，因此展現出多元性的敘述空間。換言之，文本、敘述者與讀者各自成爲敘述主體，並且彼此互相干涉形成敘述文本的意義。這是以敘事學理論來探討《長老尼偈》最重要目的，儘管文本承載了許多歷史與文化的外來因素，但是透過敘事學方法論，文本以自身即是敘述者的身份，再一次演繹了隱藏於文本深層的意涵，這是敘事學理論所迷人的地方，同時也是性別研究再次進入文本世界的契機。

參考文獻

[原典、原典英譯、日譯、注釋書]

Chattha Savgayana CD-ROM, (ed.) Vipassana Research Institute, version 3,

Dhammagiri: VRI, 1999. (緬甸第六結集版巴利原典及注釋)

Digha-nikaya, T.W. Rhys Davids (ed.), J.E. Carpenter, 3 vols., London: PTS,

1890-1911. 《長部》

[英譯]：

1. T.W. and C.A.F. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha, London: PTS, 1899-1921.

2. Maurice Walshe, Thus have I heard : the long discourses of the Buddha, Boston:

Wisdom Publications, 1987.

[漢譯]：

通妙譯，《漢譯南傳大藏經》《長部》第一~三冊，高雄：元亨寺妙林出版社，

1994-95年。

Majjhima-nikaya, (ed.) V. Trenckner, R. Chalmers, 3 vols., London: PTS, 1888-1899.

[vol. 4: Indexes by C. A. F. Rhys Davids, London 1925]. 《中部》

[英譯]：

1. I.B. Horner, The Middle Length Sayings, 3 vols. London: PTS, 1954-59.

2. Bhikkhu Banamoli, The Middle Length Discourses of the Buddha (ed. and rev. by

Bhikkhu Bodhi), Boston: Wisdom Publications, 1995.

[注釋書]：

Buddhaghosa, J. H. Woods, D. Kosambi, I. B. Horner (ed.), Papabcasudani,

Majjhimanikaya-atthakatha, 5 vols., London: PTS, 1922-1938. 「中部注釋」《破除疑

障》

Samyutta-nikaya, Léon Feer (ed.), 5 vols. London: PTS, 1884-98. 《相應部》

The Samyutta-nikaya, vol.I, The Sagathavagga, with critical apparatus, (ed.) G. A. Somaratne, Oxford: PTS, 1998. 《相應部新版第一冊》

[英譯]：

1.Mrs. C.A.F. Rhys Davids (tr.) (vol.I- II) · F.L.Woodward (tr.) (vol.III - V), The Book of the Kindred Sayings, 5 vols., London: PTS, 1917-1930.

2.Bhikkhu Bodhi, The Connected Discourses of the Buddha : A New Translation of the Samyutta Nikaya, Boston: Wisdom Publications, 2000.

[漢譯]：

通妙、雲庵譯，《漢譯南傳大藏經》《相應部》第一~六冊，高雄：元亨寺妙林出版社，1993-94年。第一冊：通妙譯，二~六冊：雲庵譯。

[日譯]：

增谷文雄譯，《阿含經典》第一~四卷，東京：株式會社筑摩書房，1979年。

[注釋書]：

Buddhaghosa, F.L. Woodward (ed.), Saratthappakasini, 4 vols., London: PTS, 1929-1937. 「相應部注釋」《顯揚心義》

Avguttara-nikaya, R. Morris, E. Hardy (ed.), 5 vols., London: PTS, 1885-1900. 《增支部》

[英譯]：

1.F.L. Woodward and E.M. Hare (tr.), The Book of the Gradual Sayings, 5 vols., London: 1932-1936.

2.Nyanaponika Thera and Bhikkhu Bodhi (tr.), Numerical discourses of the Buddha : An anthology of Suttas from the Avguttara Nikaya, Walnut Creek: AltaMira Press, 1999.

[漢譯]：

葉慶春、關世謙、郭哲彰譯，《漢譯南傳大藏經》《增支部》第一~七冊，高雄：元亨寺妙林出版社，1994年。第一冊：葉慶春譯，第二冊：關世謙譯，三~七冊：

郭哲彰譯。

[注釋書]：

Buddhaghosa, M. Walleser, H. Kopp (ed.), Manorathapurani,
Avguttaranikaya-atthakatha, 5 vols., London: PTS, 1924-1956. 「增支部注釋」《滿
足希求》

Khuddaka-nikaya 小部 (Khuddaka-nikaaya)

A-33. Theragatha & Therigatha (1883)

Elders' Verses / Psalms of the Brethren (P.T.S.)

Forest Meditations : the Verses of Arahant Talaputa Thera / Bangkok : Mahamakut
Rajavidyalaya Press / 1973

Elders' Verses / Psalms of the Sisters / Poems of Early Buddhist Nuns (P.T.S.)

The First Buddhist Women : Translations and commentary on the Therigatha / trans.
by Susan Murcott / Berkeley, California : Parallax Press / 1991

[日譯]：

日本宮田菱道之日譯（南傳大藏經第二十五卷）。

T.W. Rhys Davids: Buddhist India; Bimala Churn Law: Heaven and Hell in Buddhist
Perspective; A History of Pali Literature, vol. I

[漢譯]：

覺音造，葉均譯，《清淨道論》，高雄：正覺學會，2002年。

通妙、雲庵譯，《漢譯南傳大藏經》『小部』第28卷，高雄：元亨寺妙林出版社，
1994-95年。第一冊：通妙譯，二~六冊：雲庵譯。

鄧殿臣譯，《長老偈·長老尼偈》，台北縣：慈善經社印行，2007。

日譯：

高楠順次郎，《南傳大藏經》『小部』第25卷，東京：大正新脩大藏經刊行會，1971
年。

[漢譯]

1. 《長阿含》，大正藏第 1 冊，共 22 卷，後秦 佛陀耶捨共竺佛念譯， no.0001。
2. 《雜阿含經》，大正藏第 2 冊，共 50 卷，劉宋 求那拔陀羅譯， no.0099。
3. 《佛說玉耶女經》，大正藏第 2 冊，共 1 卷，失譯， no.0142a。
4. 《玉耶女經》，大正藏第 2 冊，共 1 卷，失譯， no.0142b。
5. 《眾許摩訶帝經》，大正藏第 3 冊，共 13 卷，宋 法賢譯， no.0191。
6. 《金剛般若經》，大正藏第 8 冊，共 1 卷，後秦 鳩摩羅什譯， no.0235。
7. 《妙法蓮華經》，大正藏第 9 冊，共 7 卷，姚秦 鳩摩羅什譯， no.0262。
8. 《大般涅槃經》，大正藏第 12 冊，共 36 卷，宋 慧嚴等依泥洹經加之譯， no.0375。
9. 《坐禪三昧經》，大正藏第 15 冊，共 2 卷，姚秦 鳩摩羅什譯， no.0614。
10. 《禪法要解》，大正藏第 15 冊，共 2 卷，姚秦 鳩摩羅什譯， no.0616。
11. 《佛說超日明三昧經》，大正藏第 15 冊，共 1 卷，西晉 聶程遠譯， no.0638。
12. 《佛說四輩經》，大正藏第 17 冊，共 1 卷，西晉 竺法護譯， no.0769。
13. 《佛說清淨心經》，大正藏第 17 冊，共 1 卷，宋 施護等譯， no.0803。
14. 《四分律》，大正藏第 22 冊，共 60 卷，姚秦 佛陀耶捨共竺佛念譯， no.1345。
15. 《彌沙塞部和醯五分律》，大正藏第 22 冊，共 1 卷，劉宋 佛陀什共竺道生譯， no.1421。
16. 《僧祇律》，大正藏第 22 冊，共 40 卷，東晉 佛陀拔陀羅共法顯譯， no.1425。
17. 《十誦律》，大正藏第 23 冊，共 61 卷，後秦 弗若多羅共羅什譯， no.1435。
18. 《善見律毘婆沙》，大正藏第 24 冊，共 24 卷，蕭齊 僧伽跋陀羅譯， no.1462。
19. 《根本說一切有部百一羯磨》，大正藏第 24 冊，共 10 卷，唐 義淨譯， no.1453。
20. 《善見律》，大正藏第 24 冊，共 18 卷，蕭齊 僧伽跋陀羅譯， no.1642。
21. 《大智度論》，大正藏第 25 冊，共 100 卷，龍樹菩薩造 後秦 鳩摩羅什譯， no.1509。
22. 《大毗婆沙論》，大正藏第 27 冊，共 200 卷，五百大阿羅漢造 唐 玄奘譯， no.1545。
23. 《順正理論》，大正藏第 29 冊，共 80 卷，尊者眾賢造 唐 玄奘譯， no.1562。
24. 《瑜伽師地論》，大正藏第 30 冊，共 100 卷，彌勒菩薩說 唐 玄奘譯， no.1579。
25. 《順中論》，大正藏第 30 冊，共 2 卷，龍樹菩薩造 無著菩薩釋 元魏 瞿曇般若流支譯， no.1565。
26. 《成唯識論》，大正藏第 31 冊，共 10 卷，護法等菩薩造 唐 玄奘譯， no.1585。
27. 《辯中邊論》，大正藏第 31 冊，共 3 卷，世親菩薩造 唐 玄奘譯， no.1600。
28. 《顯揚聖教論》，大正藏第 31 冊，共 20 卷，無著菩薩造 唐 玄奘譯， no.1602。
29. 《法華經義記》，大正藏第 33 冊，共 1 卷，梁 法雲譯， no.1715。
30. 《行事鈔》，大正藏第 40 冊，共 3 卷，宋 元照撰， no.1805。
31. 《四分律疏》，大正藏第 41 冊，共 10 卷，唐 法礪撰述譯， no.0731。
32. 《大乘義章》，大正藏第 44 冊，共 23 卷，隋 慧遠譯， no.1951。

33. 《釋禪波羅蜜次第法門》，大正藏第 46 冊，共 10 卷，隋 智顛說， no.1916。
34. 《六妙法門》，大正藏第 46 冊，共 1 卷，隋 智顛說， no.1917。
35. 《摩訶止觀》，大正藏第 46 冊，共 10 卷，隋 智顛說， no.1911。
36. 《修百丈清規》，大正藏第 48 冊，共 8 卷，元 德輝重編， no.2025。
37. 《比丘尼傳》，大正藏第 50 冊，共 4 卷，梁 寶唱撰， no.2063。
38. 《大唐西域記》，大正藏第 51 冊，共 12 卷，唐 玄奘譯 辯機撰， no.2087。
39. 《南海寄歸傳》，大正藏第 54 冊，共 4 卷，唐 義淨撰， no.2125。
40. 《大日經疏》，卍字續藏第 23 冊，共 1 卷，唐 一行述記， no.0438。
41. 《阿毗達磨雜集論》，卍字續藏第 48 冊，共 10 卷，唐 窺基撰， no.0796。

[工具書]

1. 2004 《印順法師佛學著作集》電子書 ver3.2，竹北，財團法人印順佛教基金會。
2. 2006 《CBETA 電子佛典集成》(大正藏 1~55, 85 冊; 續藏 78~87 冊), v1.23，台北，中華電子佛典協會。
3. 2005 《中華佛教百科全書》電子書 ver.2，台南，中華佛教百科文獻基金會。
4. 1995 《漢語大辭典》，上海，漢語大辭典出版社。
5. 水野弘元
 - 1955 《パーリ語文法》，東京，山喜房佛書林，1985 年，五版。
 - 1968 《パーリ語辭典》，東京，株式會社春秋社，2005 年，增補改訂版。
 - 1986 《南傳大藏經總索引》，縮刷版，大阪，東方出版。
 - 1986 《巴利文法》，許洋主譯，台北，華宇出版社，《世界佛學名著譯叢》冊 5 (日文中譯)。
6. 中村元
 - 1975 《佛教語大辭典》，東京：東京書籍株式會社，1975 年 5 月，第二版。
7. 赤沼智善編
 - 1967 《印度佛教固有名詞辭典》，京都，法藏館（複刊），1979 年（第一版）。
 - 1979 《漢巴四部四阿含互照錄》，東京，破塵閣書房。

8.佛光大藏經編修委員會

1987 《世界佛教史年表》，高雄，佛光出版社，2005年6月，二版一刷。

1988 《佛光大辭典》，高雄，佛光出版社。

9.望月信亨主編

1977 《望月佛教大辭典》，台北，地平線出版社。

10.陳萬雄出版

2002 《漢語大詞典》繁體 2.0 版光盤版，香港，商務印書館有限公司。

11.雲井昭善

1997 《パーリ語佛教辭典》，東京，山喜房佛書林。

12.蔡奇林

2000 《實用巴利語文法》，嘉義，增訂第二版（上課教材）。

13.藍吉富主編

1994 《中華佛教百科全書》，台南，中華佛教百科文獻基金會。

外文

14.Buddhadatta, A.P.

1968 Concise Pali-English Dictionary, The Colombo Apothecaries' Co., Ltd..

15.Cone, Margaret

2001 A Dictionary of Pali (Part I, a-kh), Oxford: PTS.

16.Geiger, Wilhelm

1994 A Pali Grammar, Oxford: PTS, 2000.

17.Geiger, Wilhelm & Batakrishna Ghosh (tr.)

1978 Pali Literature and Language, Delhi, Calcutta University.

18.Hinüber, Oskar Von

1997 A Handbook of Pali Literature, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 2001 (reissued).

19.Malalasekera, G. P.

- 1998 Dictionary of the Pali Proper Names, New Delhi , Munshiram Manoharlal Publishers.
- 20.Norman, K.R.
1983 Pali Literature, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- 21.Nyanaponika Thera (ed.)
2004 Buddhist Dictionary, 3rd revised. 台北，佛陀教育基金會。
- 22.Banamoli, Bhikkhu and Bhikkhu Bodhi (ed.)
1994 A Pali-English Glossary of Buddhist Technical Terms, Kandy , BPS.
- 23.Rhys Davids, T.W. & William Stede
1921-25 The Pali Text Society's Pali English Dictionary, London: PTS, reprinted 2004.
- 24.Trenckner, V. (begun)
1926-99 A Critical Pali Dictionary, D. Anderson, H. Smith, H. Hendriksen, vol.I, Copenhagen 1924-1948, vol.II, Copenhagen 1960-1990, vol.III (fasc. 1-6ff.), Copenhagen 1992-1999.
- 25.Warder, A.K.
1963 Introduction to Pali, London: PTS, 3ed. 1995.

[期刊、單篇論文]

漢斯·昆（孔漢思）

（1991），〈什麼是真正的宗教—論普世宗教的標準〉，《廿世紀西方宗教哲學文選》，上海：三聯，頁 3-32。

呂凱文

（2000），〈訪蔡奇林老師—談「巴利學」與「南傳佛教」研究〉，《法光雜誌》第 173 期。

呂凱文

（2004），〈梵思想的佛格義—佛教的詮釋學問題初探〉，《揭諦》第七期，頁 1-36。

呂凱文

(2006),〈當佛教遇見耆那教—初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉,《中華佛學學報》第19期,台北:中華佛學研究所,頁179-207。

呂凱文

(2008),〈佛教「王舍城結集」的論述分析:從「知識/權利」共構的觀點解讀幾個問題〉,《2008『宗教經典詮釋方法與應用』學術研討會》,真理大學:真理大學宗教學系,2008。

李玉珍

(2000),〈「長老尼偈」的修辭敘事—兼以對照「長老偈」〉,《佛學研究中心學報》,頁1-36。

李玉珍

(2001a),〈佛教的女性,女性的佛教—近二十年來中英文的佛教婦女研究〉,《近代中國婦女史研究》第10期,頁147-176。

李玉珍

(2001b),〈比丘尼研究—佛教與性別研究的交涉〉,《婦女與性別研究通訊》第62期,頁11-16。

吳季霏

(2000),〈《比丘尼傳》研究〉,《法光學壇》第四卷,頁105-123。

曹仕邦

(1995),〈比丘釋寶唱是否《比丘尼傳》撰人的疑問〉,《佛教思想的傳承與發展—印順導師九秩華誕祝壽文集》,台北:東大書局,頁455-466。

曹仕邦

(1995),〈《比丘尼傳》——一部記載六朝婦女才智表現的史籍,兼論此書的撰人問題〉,《海潮音》第91卷第3期,頁2-5。

周次吉

(2001),〈尼師成道典型之研究—讀漢譯巴利文原典《長老尼偈》〉,《朝陽學報》第六期,頁453-502。

郭忠生

(2000),〈女身受記〉,《正觀雜誌》第14期,頁32-167。

陳美華

(2000),〈有關「比丘尼」的英文書籍簡介〉,《佛教圖書館館訊》第23期,頁73-78。

陳美華

(2002),〈另類典範:當代台灣比丘尼的社會實踐〉,《佛學研究中心學報》,頁295-340。

陳美華

(2003),〈解讀「比丘尼」在西方人眼中的隱含〉,《婦女與宗教:跨領域的視野》,頁333-362。

楊秀宮

(2004),〈性別正義的哲學思索與社會意義〉,《女性主義與文化專題》,哲學與文化月刊第 370 期,頁 51-70。

李貞德

(1994),〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉,《近代中國婦女史研究》第 2 期,頁 251-270。

林惠勝

(2001),〈燃指焚身—中國中世法華信仰之一面向〉,《成大宗教與文化學報》第一期,頁 57-96。

越建東

(2006),〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉,《中華佛學學報》第 19 期,台北:中華佛學研究所,頁 147-178。

越建東

(2007),〈巴利經典文獻中定型文句的一些特徵〉,《台大佛學研究》第 14 期,頁 37-76。

黃懷秋

(2000),〈女人和她們的身體—一個女性主義宗教學的研究〉,《神學論集》第 124、125 期,2000,頁 325-354。

蔡奇林

(2002),〈巴利學研究紀要:1995-2001〉,《正觀雜誌》第 20 期,頁 227-83,南投:正觀雜誌社。

蔡奇林

(2004),〈網海一滴:網路上的巴利教學與研究資源舉隅〉,《佛教圖書館館訊》第 40 期,頁 21-35,台北:財團法人伽耶山基金會。

蔡奇林

(2006),〈巴利數位文獻資源現況評述與未來展望—兼談「初期佛教聖典多語多本平行語料庫」的幾點構想〉,《中華佛學學報》第 19 期,頁 107-146,台北:中華佛學研究所。

蔡奇林

(2007),〈《雜阿含》「無我相經」勘正:「文獻學」v.s「教義學」的解決方案〉,《臺灣宗教研究》第 6 卷第 2 期,頁 121-147,台北:台灣宗教學會。

薩羅 (K.T.S) 著·心倫譯

(2004),〈古印度佛教女性觀〉,《普門學報》第 19-20 期,佛光,頁 (1) - (33) and (1) - (23)。

[中文專書]

鄧殿臣漢譯

(2007),《長老偈·長老尼偈》,慈善精舍印行。

- (梁)釋寶唱著，王孺童校註
(2006)，《比丘尼傳校註》，北京：中華書局，初版。
- 朱良志，詹緒左釋譯
(1996)，《比丘尼傳》，高雄：佛光，初版。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯
(1987)，《中國佛教史》，台北：新文豐，再版。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯
(1985)，《中國佛教通史》第一冊，高雄：佛光。
- 野上俊靜等著，釋聖嚴譯
(1993)，《中國佛教史概說》，台北：台灣商務，二版。
- 嚴耀中著
(2000)，《江南佛教史》，上海：上海人民，初版。
- 曹仕邦
(1999)，《中國佛教史學史—東晉至五代》，台北：法鼓，初版。
- 聖嚴法師著
(2006)，《印度佛教史》，台北：法鼓，三版。
- 釋永明
(1991)，《佛教的女性觀》，高雄：佛光。
- 水野弘元著；釋惠敏譯
(2000)，《佛教教理研究：水野弘元著作選集》，台北：法鼓文化，初版。
- 印順法師
(1985)，《佛法概論》，台北：正聞，六版。
- 印順法師
(1985)，《我之宗教觀》，台北：正聞，五版。
- 印順法師
(1988)，《成佛之道》，台北：正聞，再版。
- 印順法師
(1998)，《華雨集》(三)，新竹：正聞，初版。
- 印順法師
(2003)，《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹：正聞，初版。
- 印順法師
(2003)，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞，再版。
- 李玉珍、林美玫編
(2003)，《婦女與宗教：跨領域的視野》，台北：里仁，初版。
- 岩本裕著；劉欣如譯
(1998)，《佛教與女性》，台北：大展。
- 塚本啓祥著；劉欣如譯
(1998)，《佛教史入門》，台北：大展。

蔡奇林

(2008),《巴利學引論：早期印度佛典語言與佛教文獻之研究》，台北：台灣學生，初版。

藍吉富

(2001),《佛教史料學》，台北：東大。

釋恆清

(1995),《菩提道上的善女人》，台北：東大。

觀淨比丘

(2004),《復歸佛陀的教導(一)兼論印順法師的詮釋》，彰化：正法律學團，初版。

觀淨比丘

(2006),《復歸佛陀的教導(二)·導論章—兼論印順法師的新典範》，彰化：正法律學團，初版。

米克·巴爾著；譚君強譯

(2003),《敘述學—敘事理論導論》第二版，北京：社科院。

蘇珊·s.蘭瑟著；黃必康譯

(2002),《虛構的權威—女性作家與敘述聲音》，北京：北大。

馬克·柯里著；寧一中譯

(2003),《後現代敘事理論》，北京：北大。

李廣倉

(2006),《結構主義文學批評方法研究》，長沙：湖南大學。

[西文專書]

1. Caroline Rhys Davids, tr. (1909). *Psalm of the Sisters* (姊妹讚美詩), London : Pali Text Society.
2. H. Oldenberg and R. Pischel eds. (1966). *Thear-Theri-gatha* (長老與長老尼之偈), revised by K.R. Norman and L. Alsdorf, London : Pali Text Society.
3. K.R. Norman tr. (1971). *Elders' Verse II* (長老偈第二部), London : Pali Text Society.
4. Katheryn R. Blackstone (1998). *Women in the Footsteps of the Buddha : Struggle for Liberation in the-Therihatha* (達循佛陀足跡的女性), London : Curzon Press.
5. Rita M. Cross (1993). *Buddhism After Patriarchy : A Feminism History, Analysis ,*

- and Reconstruction of Buddhism , Albany : State University of New York Press.
6.
Susan Murcott (1991) .The First Buddhist Woman : Translations and Commentary on the Therigatha (第一位佛教女性) ,Berkeley : Parallax Press.
7.
Thera Piyadassi (1980) .The Virgin' s Eye : Women in Buddhist Literature (處女之眼) , Colombo, Sri Lanka : Buddhist Publication Society.

[碩博士論文]

江美玲

(2002) ,《從《長老尼偈》看小乘佛教女性觀》, 東海大學 : 中文所。

林莉莉

(2004) ,《佛教出家女性求道歷程研究—以漢譯佛典中的阿含部、本緣部、律部及《長老尼偈》為研究對象》, 中正大學 : 中國文學所。

蕭佑庭

(2006) ,《阿羅漢尼的研究—以《長老尼偈》為中心》, 華梵大學 : 東方人文思想所。

曾美雲

(2000) ,《六朝女教問題研究—以才性、南北、妓教為中心》, 台灣大學 : 中文研究所。