

第二章 佛教與女權的論述

第一節 佛教與女權的對話

宗教義理與社會科學各自有其不同的產生背景與形成脈絡，所以，在進行跨學科對話的同時，應先評估對話的可能性及必要性，並界定出明確的對話概念範疇、用以做為對話進行的溝通平台，方能有效達成有意義的對話。因此，在展開佛教與女權的對話的同時，必須先確立雙方的主體性，再針對兩者間對話的可能進行評估。

一、對話的主體性與關聯性

佛教與女權的對話是宗教與性別領域的跨越，亦是神聖和世俗的交會，其間，佛教與女權最基本的皆要對面關於「人」的問題。

(一) 佛教的女性觀

關於佛教的女性觀，國內外已有許多的學者，針對佛教歷史流傳各部派經典所記載的女性觀進行的分析研究，呈現出不同流派對女性的差異觀點。²²本研究將從探討佛教的人性觀為出發點，來談論佛教的女性觀，並藉由西方社會科學不同概念的比較，論述女性觀與女權觀之間的差別。

²² 例如: I. B. Horner, *Women under primitive Buddhism*, London: Motilal Banarsidass, 1975; Diana M. Paul, *Women in Buddhism*, Berkeley, California: Lancaster-Miller, 1979; 釋永明, 《佛教的女性觀》, 高雄: 佛光, 1990; 釋恆清, 《菩提道上的善女人》, 台北: 東大, 1995。

印度著名的哲人 B.R. Ambedkar，在信奉過印度教、錫克教、天主教後，於 1956 年正式改信佛教，隨後並有為數約四百萬的賤民追隨他改信佛教。²³ Ambedkar 表示「自由(liberty)、平等(equality)、博愛(fraternity)」是他所信奉的哲學，他又更進一步地說明「他個人之所以擁有這樣的信念是源自於宗教的信仰，並非受到當代政治科學的影響。」²⁴他認為宗教中所謂的博愛其實就等同於政治科學中所謂的民主(democracy)，因為兩者同是基於對它者尊重的態度。此外，印度教和佛教所謂的「法」(dharma)亦等同於一種普遍的道德(universal morality)，皆是為了消弭不平等因應而生的一種針貶方式，因此，可以將佛法視為宣示人權的一種概念。²⁵由 Ambedkar 的說法看來，宗教的義理和社會的科學之間的確存在著某些相似的概念，得以建構出兩者間進行對話的基礎。

然而，是否可以任選兩個項目都可以進行有效的對話呢?其實並不然。就上述佛教中「法」(dharma)的概念而言，也並不是人人都像 Ambedkar 一樣，贊同佛教所謂的法就可以類比為人權，另一位佛教學者 Masao Abe 就曾針對此一概念發表了他的看法，Masao Abe 研究發現「佛教的文獻記載中並沒有完全等同於西方所謂的”人權”的語詞概念」²⁶，在他看來，西方所謂的人權只探討了”現世的人”，然而，佛教中所談的”人”則是超越時空和形體的侷限，是一種更為廣大的概念，從某個角度而言，佛教甚至認為現存的”人”這個實體其本質其實是虛幻不實的，因此才有「無我」這樣的概念產生。因此，雖然

²³ Sangharakshita, *Ambedkar and Buddhism*, Glasgow, Scotland: Windhorse Publications, 1986, pp.162-163.

²⁴ Dhananjay Keer, *Dr. Ambedkar: Life and Mission*, 2d ed. Bombay: , 1962, p.106.

²⁵ *Ibid.*, 113-156.

²⁶ Masao Abe, "Religious Tolerance and Human Rights: Buddhist Perspective," in *Religious Liberty and Human Rights in Nations and in Religions*, ed. Leonard Swidler, Philadelphia: Ecumenical Press, Temple University, 1986, pp.202-205.

西方社會和佛教義理皆提倡「人人平等」的理念，實際上雙方在對「人」的認知卻有定義上的不同。

此外，關於佛教與人權的關係，也有學者認為佛教講的是人性(human nature)而非人權(human right)²⁷，換言之，佛教的思想提出了一套「人性觀」而非「人權觀」，佛教所言的「人性觀」，實質上有別於當今政治科學所謂的「人權觀」。承此概念延伸開來，則直接影響到佛教看待女性的觀點，佛教教理所呈現的「女性觀」²⁸不同於現今所指的「女權觀」，本研究所要探討的佛教女權觀是佛教受到當代西方女權觀的影響，才又逐漸發展出屬於當代佛教的女權觀，此於下一節中將有進一步的討論。

(二)當代的女權觀

當代女權觀源自於西方人權的概念，而西方社會中人權的觀念則是發於法國政治學家洛克(John Locke)所提倡的「人皆生而平等」²⁹的平等觀念，因此，西方社會乃是先有人權的爭取，其後才有女權的發展及兩性平權的概念。西方的女權發展有其歷史，女權是女性主義所提倡的主要內容，而「女性主義」一詞起源於十九世紀法國，意指婦女運動³⁰，全球第一波的婦運爭取婦女的教育權、婚姻自主權、工作權、參政權，第二波是提倡女性意識、論述或性別建構論、看見女人之間種族、階級的差異。婦運第三波的課題所重視的則是婦女身體自

²⁷ Kenneth Inada, "The Buddhist Perspective on Human Rights," in *Human Rights in Religion Traditions*, 70。另外一位學者 Saneh Chamarik 也發表過相似的看法 "Buddhism and Human Rights," in *Human Rights*, pp.243、264。

²⁸ 可參考:釋永明,《佛教的女性觀》,高雄:佛光,1990。

²⁹ Locke, John. *Two Treatises of Government*, Rutland, VT: Charles E. Tuttle.1683

³⁰ 李元貞,〈台灣婦運---百草千花的躍動〉(《國史館館刊》)復刊第34期,2003,頁14。

主權。

當代女權思想匯集為「女性主義」，在近兩世紀之內因使用廣泛而被賦予不同意義。顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》一書中，將西方女性主義相關理論分為十個不同的流派。³¹至今一般人傾向於把女性主義看做是為了中止女性在社會生活中的附屬地位所做的種種努力。換言之，女性主義之產生是肇因於人們主觀上感受到了男女不平等或者女性受壓迫的事實，然而，不平等或受壓迫的現象或許早已客觀存在，但若非人們主觀上感受到了不公平或者不再願意忍受，否則不會主動求變，而在另一方面，女性受到壓制的起因是人為的、制度的，而非生物性的，才可能以人為的力量加以改變。所謂女性主義理論便是在：³²

- 1、描述男女不平等的現象，或女性的第二性處境。
- 2、以女性觀點解釋其原因。(女性主義者則著眼於社會文化因素的分析，使得改革顯得不僅可能，而且可欲。)
- 3、尋求改善之道。
- 4、探討如何根除宰制與附庸的權力關係，建立平等共存的新文化、新社會秩序，以及人與自然的新倫理。

總的而言，女性主義可以說是解構父權體制、建立新文化的思想

³¹ 顧燕翎主編，《〈女性主義理論與流派〉》，台北市：女書文化，2000。編者參考國外慣例，按照女性主義發展演變的歷史進程及特質將之劃分為十大類：自由主義女性主義、社會主義/克馬思主義女性主義、基進女性主義、女同志理論、精神分析女性主義、存在主義女性主義、生態主義女性主義、後現代女性主義及後殖民女性主義。

³² 同上註，導言。

工具與行動方案。陳文姍在〈淺談婦女神學的本土化〉³³一文中指出，女性主義是二十世紀極具革命性的學說，其研究關懷的起點及最終目的並不是在建構客觀的、描述性的性別理論，而係將受壓迫的婦女從權力、宰制、階序及競爭為特徵的父權體制下解放出來。因而與其說它是一種學術研究，還不如說是一種社會改革運動(或作女權運動)。其所要批判、顛覆的不只是法律、或政治結構上的性別不公義，更涉及一切社會、文化乃至宗教上的性別偏見與歧視。

二、對話的可能性與必要性

女性主義雖然是西方民主政治發展下的產物，然而，女性主義經過近二百年的發展，已獨立於政治科學發展的潮流之外，自成一獨立發展的價值體系，乃至今日的女性主義已經可以獨樹一格，並且進一步地主動與其它的價值體系進行對話，換言之，女性主義極具積極性，她會主動尋找對話的空間與對象，那麼，女性主義與宗教間是否也存在著對話的可能性呢？

答案是肯定的。參考西方的文獻可以發現，女性主義與宗教的對話最早發生於基督宗教，因而有「女性神學」³⁴的問世，由此可見，女性主義的確可以與宗教建立對話，既然女性主義可以與基督宗教對話，那麼女性主義與其它宗教對話的可能性就大為提升。在佛教方面，隨著佛教逐漸在歐美的傳佈，女性主義與佛教的對話亦悄然展開，雖然目前相關的論述為數仍不及女性主義與基督宗教，但就發生

³³ 陳文姍，《台灣本土婦女神學初探》，台北:永望文化，2002，頁 107。

³⁴ 關於女性神學，可參考:陳文姍，《台灣本土婦女神學初探》，台北:永望文化，2002。

的時間長短而言，女性主義與佛教的對話，可以說是相當熱絡的。³⁵女性主義是時代的產物，與之展開對話亦蔚為時代潮流，佛教若欲入世又怎能拒之於千里之外?若能與之公開的對話，佛教方能因應時代的需求。

再者，佛教女權的發展也是宗教世俗化的趨勢³⁶，性別的差異是在世俗的層次所衍生的問題，相較之下，在神聖的層次上，性別有時反而是為達成救贖目的所呈現的不同方式，舉佛教流傳最普遍觀音信仰為例，觀世音菩薩在印度原始佛教中是男性，佛教傳布至中國後，因為受到中國民情的影響，觀世音菩薩後來轉變成女性的形象³⁷，於此，性別的不同呈現成爲一種伴隨各地民情的不同，因時因地至宜的方便法門。所有的宗教都關心不平等的問題，包括性別的不平等，但所有的宗教面臨性別的問題，也只能在神聖面提供終極的慰藉與關懷³⁸，並無法立即針對世俗的問題提出當下的解決之道，性別的問題即使在宗教內部修行的團體也實際存在。

那麼，要如何來看待這樣的情況呢?其實，每一個宗教都有其立教的時空背景，同時也適時地反映出該時代人們的需求，例如佛教的創立與佛陀所提出的平等觀，即回應了古印度時期不平的社會階級制度。另一方面，思想的提倡與現實的生活間仍存在相當的差距，佛教的平等觀僅在理論的層次上提供一種平等的思維，事實上並沒有辦法立即解決實際上種姓不平等問題，種姓制度仍普遍存在現今印度社會

³⁵ 可參見李玉珍，〈佛學之女性研究:近二十年英文著作簡介〉，《新史學》卷 7(4):199-222，1996。

³⁶ 神聖與世俗的概念劃分可參讀:彼得·柏格(Berger Peter L.)，《神聖的帷幕》台北:商周文化，2003。

³⁷ 關於觀音信仰流傳至中國的轉變，請參照 Chun-fang Yu(于君方),*Kuan-yin: the Chinese transformation of Avalokitesvara*, New York: Columbia University Press,2000.

³⁸ Paul Tillich 保羅田立克，《信仰的能力》，台南市:東南亞神學教育協會出版，1988。

就是最好的例證。反應在性別問題上，亦是如此，佛教的平等思維也是在理論上提供正向的引導，但卻無法立即解決現實生活中男女不平等的處境。因此，本研究認為，就兩性平等的訴求而言，佛教義理在理論的基礎上提供一種平等的思維，然而，女權主義則是在現實層面上提供一行動的方針，佛教與女權兩者間若能針對當代的情況相互有效地對話，必能開創出能因應時代需求的佛教女權觀。

第二節 西方當代佛教與女權的論述

在本節中，將先瞭解西方佛教女性是如何聯結當代的女權思想與佛教義理，又如何如何在佛教與女權間展開對話，並且運用何種意識來看待佛教與女權的關係。而後，試圖歸納西方當代佛教與女權的論述中，有哪些觀點可以應用於檢視台灣佛教女權發展的情況。

一、性別意識

由上一節的討論我們得知，女性主義不是一個看法統一的概念，而是一個多分支的思想潮流，具有明顯的多元化特徵，其中西方女性主義基本的看法將先天生理的「女人」與後天文化的「女性」區分開來，女人是先天生理上為女人，但女性的特質是後天社會所賦予的，身為女人不一定要接受這些被定義的女性特質，所謂女性特質是一種文化構成。因此，西方女性主義談論性別時，會將性別分為「生理性別」(sex)與「社會性別」(gender)，生理性別指先天生理機能的男女有別，社會性別指的是後天社會文化所形塑的性別觀念，生理性別(sex)本身可以說是既定的生理構造，而社會性別(gender)乃是一種社會建

構的性別意涵，換言之，男人和女人在社會中所扮演的角色並非生理構造註定的，男性和女性透過社會化而採取所謂男女有別的適當行爲，因此，性別角色並非天生的，而是和語言一樣，皆爲歷史與文化的產物。

社會性別從文化上獲得的性別的同一性，而宗教超越既有的文化傳統自成一套價值體系，宗教對於性別自有一套不同於社會文化價值體系的看法，即所謂的宗教的性別觀，例如，佛教的性別觀是以無性別和性別中立爲取向，然而，宗教教義上的性別觀，雖有別於社會的性別觀念，但宗教內部仍存在著男尊女卑的性別體制。女性主義者即認爲男尊女卑的性別體制(sex-gender system)是階層化的一個基本形式，凱特·米勒(Kate Millett) 於其所出版的《性政治》³⁹一書中認爲性別的文化定義亦是一種權威，因此提出「父權制」(patriarchy)的概念，而西蒙波娃書(Simone de Beauvoir)所書寫的《第二性》⁴⁰中則認爲女性的性別被建構在次於男性的地位，由於相信女性的低下，許多婦女對自己的同性產生敵意，女性因爲認爲自己的性別是次等的，所以造成厭惡女性的性別，認爲身爲女人是一種懲罰。

美國著名的佛教婦女學者 Rita Gross 即表示佛教雖然是以無性別和性別中立爲取向，而強調眾生皆有成佛之可能，但是佛教仍然無法從其男性支配的文化中超脫出來，甚至與父系規範和一般文化裡認爲女性低劣於男性的認知相融合。⁴¹由此可見，父權體系是無所不在的，包括宗教的領域都已被占據。宗教中性別觀在理論上應該是要超越社

³⁹ Kate Millett, *Sexual Politics*. London: Virago, 1977.

⁴⁰ 西蒙波娃 (Simone de Beauvoir) 著，陶鐵柱譯，《第二性》，台北：貓頭鷹，1999。

⁴¹ Rita M. Gross, *Buddhism after patriarchy: a feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*, New York: State University of New York, 1993.

會的性別，但在實際上仍無法完全擺脫來自社會文化的影響。女性在宗教中仍存在性別矛盾，社會在進步，性別關係也在變遷之中，那些懼怕改變的人們，認為改變會破壞所謂的「和諧」，殊不知存在著強、弱勢階層地位之差別所造就而成的和諧，其實不過是一種假象，仍為壓迫關係之延續。⁴²就這樣看來，即使女性選擇出家也只是受壓迫場域的轉換，還是無法跳脫性別的桎梏。

佛教在理論的層次講求的「去性別化」(genderless)的概念，然而，在實際的宗教生活中，應由中性(neutral)、無性(sexless)乃至無視於性(sex-blindness)走向以女性為主體，重新定義男女關係，鼓勵女性積極參與公共事務，提倡性別平等、尊重性別差異，由「去性別化」提升至「尊重性別多元化」。倘若女性在宗教中否定自身為一自由創造的主體，女性即參與了男性的共犯結構，並落入性別意識的圈套。

二、女性自覺

西方佛教婦女所提倡的「女性自覺」⁴³一部份源自宗教信仰的追求本身，一部份來自西方女性主義的影響。佛教有自身的性別觀，然而，誠如前文所述原始佛教教理中所言的女性觀，並不包含當代所謂女權的觀念，直至近幾世紀受到西方女權主義的影響，當代的佛教逐漸含攝了女權的觀念。若以西方女權的發展做為對照的指標，受到時代背景的影響，佛教的發展史上較不重視女權的發展，換言之，佛教女權的發展是相當近晚的事情，當代佛教女權的發展著實受到西方女性主義的影響，西方的婦女從佛教中也得到了許多新的啟示，因此，相對

⁴² 教育部，〈兩性平等教育季刊〉，第八期，91年5月，頁4。

⁴³ Sandy Boucher, 葉文可譯，〈〈法輪常轉〉〉，台北:立緒，1997，序言。

的，另一方面，東方的婦女也可以從西方的婦女經驗中尋找新的啓發。

西方研究佛教的女性學者 Sandy Boucher 在其著作中即闡釋了佛教與女性自覺的關聯性⁴⁴，她認為佛教主要是一種探測實相的方法，這與女性自覺堅持對每一項假設都嚴格質疑的態度是相合的。女性自覺不是一種教條、宗教信條，或是信仰，它主要是一種探察的工具，它的基本信仰是女性具有徹底發揮潛能的權力。女性主義者觀察一種情況，然後發問：誰掌握了權力？也就是說，埋藏在這些共同的幻想、天真的信仰，或是參與者表面的謊言之下，權勢真正的動力何在？女人在此的地位如何？女人們、家庭的份子、母親們，女性的需要是否被考慮與滿足了？女性是否得到如同男人一樣的機會，來實現她們的潛能？Sandy Boucher 認為這些質詢以及隨之而起的行動就是女性自覺，透過女性自覺能夠改變社會結構，並且把權力重新定義與分配。

Sandy Boucher 在書中進一步表示，佛教假定大部分人類都被一層無知的面紗蒙蔽了真性，女性自覺假定人們生存在一種對人類本性充滿謊言與謬見的古老權力結構中，這兩種說法都容許人們把面紗撕去，拆除使人們看不見人類真正美麗與潛能的形式，兩者的目的都是從狹窄的觀念與情況中解脫出來。這些相似點解釋了佛教修行對女性的吸引力，以及它潛在的益處。許多女性視這種修行為加強或繼續發現自我以及實踐社會活動的道路，因為女性自覺提供了一些方法，來喚醒並帶領女性徹底地面對人生。

一九八二年三月《北美佛教婦女新聞通訊》刊載「舊日的宗教背負著沈重的組織結構，屬於階級化的形式，譬如：專精者與見習者、領

⁴⁴ 同上註，頁 3-4。

導人與追隨者、老師與學生、程度高的人與初學者。這是一種非常男性化的安排方式，而我們是否有勇氣將它破碎？我們每個人是否都有勇氣視自己為專精者，擁有獨特的時空觀念，以及經驗與了解。我們是否敢視自己為學習者，我們正開始一個邁進新精神領域的旅程，甚至將進入一個新的社會形式。」⁴⁵。因此，本篇作者凱倫·葛雷(Karen Gray)認為佛教的新面貌將發生在女性身上，因為，對男人來說，有的形式都已存在了，他們早已擁有攀登、獲取知識與掌握權威的組織與基礎，他們早已擁有完整的靈性發展圖程，女性卻沒有，因此，在未來的日子，宗教將由女性來賦予新的定義，女人擁有的組織將是最有力量的，女性的力量將形成新權力結構，不論在象徵或是儀式等方面都是如此。由此可見，西方佛教婦女相信透過女性在宗教中的自覺能力，對整個宗教將造成顛覆性的影響。

因此，當我們從經典與戒律之性別議題探討佛教對於女性的影響時，均不能忽視其所置身的特定歷史時期與社會文化背景，尤其不能疏忽男性在父權社會中對於宗教體制與宗教義理所擁有的掌控權，以及社會變遷過程中，來自女性的自覺意識對男性宗教特權構成的挑戰力量。

三、權力空間

西方的女性主義者對於權力結構有著獨特的看法，她們認為權力結構需要被改變，而後，女性的解放與女權的伸張才有可能。誠如早先女性主義深受政治科學發展的影響，然而，時至今日，女性主義開展出足夠的條件，反過頭來影響政治科學的發展，也就是在政治科學

⁴⁵ Sandy Boucher, 葉文可譯，《法輪常轉》，台北:立緒，1997，頁 83-87。

的範疇中，加入以女性為主體的思考與觀點，例如，美國政治科學協會 APSA(American Political Science Association)1993 年的報告中，Susan J. Carroll and Linda M. G. Zerilli 就聯合發表了一篇「女性主義對政治科學的挑戰」(Feminist Challenges to Political Science)⁴⁶，文章指出關於女性與政治理論發展關係的三種類別：1、未將女性視為政治主體 2、在現有的架構下將女性納入 3、質疑現有架構未將女性容入，因而需重構。以上為女性主義對政治科學所帶來的衝擊與所提供的省思，若以女性為主體的思考與觀點來看佛教，其所引發的思考為：

- 1、女性於佛教中是否被視為一宗教主體。
- 2、女性於現有宗教組織分工的架構扮演的角色為何。
- 3、現存的架構如何重構，女性才能擁有屬於自身的伸展空間。

此外，美國學者 Wesiman 在其著作中指出⁴⁷，空間是一種社會的建構，反映並加強了社會中性別、種族與階級關係，本研究將試圖藉由探討空間與權力的關係，結合性別研究與空間研究，呈現出台灣佛教比丘尼女權發展的樣貌，本研究的空間意涵著重於權力空間的取向，希望透過探討顯性的實質空間分配及隱性的權力空間運作，凸顯出宗教空間中的性別關係與轉變，藉由台灣佛教女性的活動場域與觀念，顯示比丘尼在道場上所展現的積極意涵，以實際女性經驗解構女性在經典詮釋中的弱勢，打破過去對女性參與公共空間的限制，顯示女性在空間可能擁有的發言權，呈現出當代出家女性在宗教空間中的實踐，還給女性應有的權力空間。承此，本研究更進一步將以上的論析

⁴⁶ Susan J. Carroll and Linda M. G. Zerilli, "Feminist Challenges to Political Science", *Political Science: The State of the Discipline II*, ed. Ada W. Finifter, APSA, 1993, pp.55-76.

⁴⁷ Wesiman, L.K., *Discrimination by Design: A Feminist Critique of the Man-Made Environment*. Chicago: University of Illinois Press, 1992.

轉化爲「資源分配」、「組織分工」、「意識形態」三個面向來呈現台灣佛教與女權的關係。

另一方面，本研究在進行佛教與女權的論述方式並非單向地採取西方女性主義所形塑的標準來檢視佛教的女權，關於女性主義與佛教的對話，從事婦女與佛教相關研究的女性人類學家兼作家 Sara Shneiderman 曾爲文指出在佛教與女權的交涉中，女性主義只是其中一個衡量的向度，倘若只是單向地以西方女性主義的標準來檢視佛教，這樣的方式本身因爲過度狹隘而帶有許多的問題，甚或可能引發更多的問題⁴⁸，例如 Anne C.Klein 在其佛教與女性的著作中就可能偏向以西方婦女爲其關注的焦點，相對地乎略了東方婦女所可能面臨的處境。⁴⁹因爲西方女性主義的成形，並非全世界女性參與的成果，東方或其它宗教的女性思維與經驗就沒有被包含在內。以往也有許多佛教與女性的相關文獻只局部的觀察到某些特定地區佛教婦女的處境⁵⁰，但是並沒有深入地探討其形成的相關原因與背景，另外部份的著作則是記錄有關個人對於佛教的修行經驗⁵¹，但是這樣的個人經驗其實並不足以涵蓋該地區的佛教文化與傳統。以上所述的情況亦是本研究在建構佛教女權論述所需留意之處。

⁴⁸ Sara Shneiderman, "Appropriate Treasure? Reflections on Women, Buddhism, and Cross-Cultural exchange", *Buddhist Women Across Culture*, edit by Karma Lekshe Tsomo, India: Sri Satguru Publications, 1999, pp.221-222.

⁴⁹ Anne C. Klein, *Meeting the Great Bliss: Buddhism, Feminism and the Art of the Self*, Boston: Beacon Press, 1995.

⁵⁰ 其中被討論最多的就是西藏佛教婦女的處境，例如(1)Miranda Shaw, *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*, Princeton: Princeton Press, 1994.(2)Hanna Havnevik, *Tibetan Nuns*, Oslo: Norwegian University, 1989.(3)珮吉·卓瑪〈《藏傳佛教出家女性研究》〉，北京:社會科學文獻出版社，2003。

⁵¹ 關於個人在亞洲佛教國家的修行經驗，例如(1)Maura, O'Halloran, *Pure Heart, Enlightened Mind: The Zen Journal and letters of Maura "Soshin"*, Boston: Charles E.Tuttle, 1994.(2) 維琪·麥肯基(Vicki Mackenzie)著，葉文可譯，《雪洞---天津·葩默悟道歷程》，台北:躍昇文化，2001。

綜合以上針對西方佛教與女權思想的探究與研究考量，由性別意識、女性自覺、權力空間的角度呈現西方佛教女權發展的論述後，即試圖在此基礎上，建構出屬於台灣佛教女權論述的架構，以因應不同地區佛教女性在實際生活經驗中女權發展的情況，下一節將由「資源分配」、「組織分工」、「意識形態」三方面，進一步探討台灣佛教女權論述架構的內容。

第三節 台灣佛教女權論述架構

在前兩節中探討佛教與女權後，瞭解到此兩者各有其不同的產生背景與脈絡，但兩者間亦存在著諸多可深入對話的空間，本研究即試圖在目前所發展的基礎上建構出台灣佛教女權論述的架構。

一、資源分配

(一)身份確認

若將「僧團」視為專業宗教人士修行的生活空間，那麼專業宗教身份的取得即代表著女性得以正式進入宗教修行空間的基本要件。根據佛教的歷史看來，女性以在家身份進入信仰的空間是無條件地被允許的，但從上一章佛教接受女性出家的淵源看來，女性要進入僧團選擇出家修行的生活就不是那麼的容易，男性選擇進入佛教僧團就無需像女性受到嚴格的限制與阻礙，然而，為什麼在佛教中，男性較女性容易取得僧侶的宗教身份呢？

佛陀在世時，女性是否可以出家的問題，經過佛陀再三考量，最後還是同意女性亦可以進入僧團修行，擁有「比丘尼」的宗教身分，佛經中記載佛陀因為女性出家而專門設立「八敬法」，而八敬法的目的本是為了讓兩眾僧團能和合共存。而今，我們關心的是既然「八敬法」的設立，本是基於保障女性擁有出家身份的權利，為何在此一保障條款下，會造成女性出家眾反而無法順利取得宗教身份、進入僧團體制，其中是什麼原因限制了女性取得宗教身份的自由，八敬法中規訂比丘尼出家必需「從僧受具戒」，依戒法而行，女眾出家，不但要得到比丘尼十人僧的認證，還要即日到比丘十人僧中獲得認證，也就是所謂的「二部僧受戒」。由於男性僧團的組織先於女性僧團的存在，八敬法的規訂使得女性出家的認證權自古以來一直掌握在男性手中。

學者王見川、李世偉在《台灣的宗教與文化》一書中表示⁵²，對佛教的主體出家眾而言，從世俗的社會進入寺院，過六根清淨的僧團生活，首要的一關便是必須經過傳戒與受戒，凡是欲求出家的人，都必得經受戒，才能夠成為真正的僧人，也才能取得寺院僧團生活的資格。因此世俗所謂的「出家」，核心是指受戒，其重要性不言可知，「受戒」是取得宗教身份的重要方式，一般人需要接受受戒的儀式方能擁有正式出家的宗教身份。

「神職/僧侶身分」是進入教團體制、詮釋教義、統領僧俗關係的基礎身分，教團如果不承認女性的專業宗教身分，女性通常很難參與教團的運作，亦無法得到討論有關女性事務的權力。然而，大部分的宗教教團組織憑藉其宗教律法而將女性排除於神職/僧侶生涯之外，從

⁵² 王見川、李世偉，《台灣的宗教與文化》，台北:博揚文化，1999，頁 32。

現代人的眼光來看，這些宗教終將難逃男尊女卑之嫌。⁵³如此一來，在男性為中心的教團制度中，女性修行者欲達成經濟與精神的自足自立，往往是因難重重。因此，本研究欲藉由台灣女性如何取得宗教身份的探討，進而瞭解台灣女性如何進入僧團此一特殊的宗教空間。

(二)教育資源

當女性好不容易為自己爭取到進入宗教修行空間的身份後，取得合法宗教身份的女性是否擁有與男性同等接受宗教教育的機會呢？古代印度的婦女社會地位低落，在教育方面，社會並沒有提供給婦女足夠的學習機會，僧團出家則提供女性另一種選擇，然而，相較於男性出家僧人，女性出家眾所擁有的教育資源亦是相對地缺乏，換言之，早期僧團內部教育資源的分配跟社會上教育資源分配一般，並不平均。男性進入僧團後即可接受專業的宗教教育，可以專注於文字、閱讀、經典等方面的學習，因此僧團中的男性可以早日獲得成就，相較之下，女性進入僧團後，往往要從事諸多一般的雜務和勞役工作，無法致力於專業宗教教育的學習，如此一來，成就往往不及男性僧眾，女性在佛教中仍需擁有更多具體的學習空間。

長期關心西藏地區佛教婦女權益的慧空法師認為⁵⁴，「某些地區的佛教婦女地位之所低落，問題出在於因為佛教婦女並沒有機會接受相當於男性的宗教教育，這與女性在天主教與基督宗教中所遭遇的情況又有所不同，天主教與基督宗教的婦女在社會及教育方面已獲得豐富

⁵³ 李玉珍，〈台灣比丘尼與二部授戒〉，《兩性平等教育季刊》第 18 期，教育部，1998，頁 24-25。

⁵⁴ Karma Lekshe Tsomo, "Comparing Buddhist and Christian Women's Experiences", *Buddhist Women Across Culture*, edit by Karma Lekshe Tsomo, India: Sri Satguru Publications, 1999, pp.244,256.

的資源，相較之下，在一些地區佛教婦女連基本的資源都相較地缺乏。」因此，慧空法師認為這些地區因為教育資源的不平等，而導至佛教婦女的地位無法與男性相當。由此可見，教育的重要性，**宗教教育是成就一位傑出宗教師所應具備的基礎訓練**，不然，進入宗教團體後，若欠缺專業的宗教知識，所擁有的只是有名無實的宗教身份罷了。

可見，出家女性的成就低於男性，並不是先天女性性別的問題，而是後天修行資源分配不均的問題，特別是教育資源，擁有足夠宗教教育的培育，出家女性方能具備專業的宗教知識，所以本研究欲藉由教育資源的分配，瞭解台灣出家女性所擁有的宗教教育資源的情況。

二、組織分工

(一)決策參與

當女性得以取得出家的資格後，女性出家後的路徑與空間，是否因為踏出家庭而得以拓展或更加充實，還是，比丘尼的活動空間在出家之後卻又受限在不同分工的空間中。也就是說，當女性合法進入宗教體制後，其職責扮演是早否已被既有的組織分工給區分與限定了，使得女性出家後有遵守規範的義務，卻無參與決策的權力。

女性置身於遊戲空間中，即使擁有了參賽權，但卻無法參與遊戲規則的制訂，這樣的問題凸顯出女性在宗教組織中的邊緣化，導至現有的組織分工並無法反映有能力女性的存在。許多佛教組織的最高領導成員男性皆為多數，男性掌握了行政、教育、宗務執行等權力，女性往往只能扮演配合的角色，即使女性成員在人數上占多數或參與多

數的宗教基層事務，但女性在現實體系中卻是屈居次等的地位。換言之，在宗教組織職位分佈中，擁有決策參與權的男性遠遠多過於女性，我們不禁要問，是女性生性不喜歡參與行政事務，亦或是整個制度造成對女性的輕視、排擠、甚至壓迫呢？是否當掌權的男性設定了遊戲規則、身兼遊戲裁判，使得女性既使身在遊戲中仍喪失自主權。

宗教制度、教育、儀式、傳承等方面長久以來卻一直掌控在男性手中，女性有權信仰宗教、但卻沒有平等參與領導與管理事務的機會，女性參與宗教事務的層面僅限於較低階的層次，因而女性參與宗教公共事務的機會大大地被抹殺了，如此一來，傑出的宗教家與領導者往往都是男性，女性在無法向外發揮的情況下，導至女性修行者只能朝內在的探索下功夫。因此，出家女性會聞名於外，往往都是因為個人在修行證悟上的成就⁵⁵，而不是因為她位居僧團組織的某種重要領導地位，換言之，女性的成就是個人的，男性的成就卻往往等同或代表整個團體的。因此，需要被留意的是，宗教的場域中，男性之所以優於女性並不是基於性別本身的差異，而是藉由宗教之名所定義、建構及賦予男性的”象徵權力”。

既然男女擁有同等的宗教身份，若是女性出家進入僧團後，只能在一些次要的空間中遊走與活動，而無法進入管理的階層與組織的核心，那麼女性出家後便可說是有名而無份，所以若要衡量女性在宗教組織中所扮演的角色，則女性是否能進入決策參與的空間是一項很重要的指標，因此，本研究欲探討台灣女性出家後擁有多少的決策權力空間，以反應實際出家女性的女權狀況。

⁵⁵ 例如，維琪·麥肯基(Vicki Mackenzie)著，葉文可譯，《雪洞---天津·葩默悟道歷程》，台北:躍昇文化，2001。

(二)講經立論

女性在宗教中是否擁有書寫與言說的權力空間?翻閱浩瀚的佛典，我們會發現，其中佛教女性的典範事蹟被記錄下來的少之又少。因此，在回顧歷史記載的同時，我們必質問「誰在書寫歷史?」因為，在勝利者的歷史記載裡，讀不到戰敗者的故事版本。相同的道理，佛教經典的結集，是由男性比丘所為，完全沒有女性的參與，所以，「經典所呈現的性別觀」是不是就等同於「佛教的性別觀」，是值得質疑的。

然而，為什麼有些事件可以進入歷史的記錄，其它的就沒有?歷史記載了許多屬於男性的事蹟，難道，男性的經驗就比較可貴嗎? Joy Magezis 認為⁵⁶，傳統上，男性宰制的社會重視男人的事蹟，將它們置於歷史的中心，同時間，男人貶抑女性的行動，認為女人是男性的附屬。這代表史料的發現與解釋受到限制且常是誤謬的，男性史觀根本否定女性成就的存在。有權的男人控制了知識，以男性價值觀為標準，決定哪些歷史事件是重要的，可以流傳下去。

經典中之所以有那麼多歧視女性的文句，有絕大部份的原因來自無法「平衡報導」，如果女性也能參與經典的結集，那麼整個佛教史必將改寫。值得討論的是，佛教所描繪的女性圖像，是否只不過是男人眼中所見的女性形象，而非女人所看到的自己，我們無法讓歷史重寫，使之能從女性的觀點詮釋記錄佛教，現在可以做的是從女人

⁵⁶ 裘伊·瑪瑾西絲(Joy Magezis)著，何穎怡譯，《女性研究自學讀本》，台北:女書，2000，頁 32-34。

的觀點檢討既存的說法，可以肯定的是，如果女人的觀點也被納入考慮，現有的理論與解釋必將有所不同。

因此，Joy Magezis 認為⁵⁷，女性若能以自己的眼光重新檢視女性史，不僅可以看透過去，自其中得到力量，對現今狀況也會有更多的認識，幫助我們建構女性的未來。所以，必須重視女性佛教徒經驗的本質及女性在佛教的歷史與現代情況中的參與。唯有當女性的歷史被呈現之後，女性將發現原來女人並不是像記載中一向被視為次等與不潔，是因為權力關係與價值觀的改變，才讓女人烙上這些戳記。當女性發現社會價值可以產生如此巨大的改變，更加深了女人其實可以推翻現有遊戲規則、創造平等的信念，這也讓女人有能力質疑已經內化的價值觀，改變想法。

由此可見，女性出家後若沒有辦法順利取得與男性同等的「發言權」，那麼相關的歷史記錄中將無法完整地呈現出女性的聲音與看法，縱觀佛教歷史上被記載著書立論、講經佈道的高僧大師們極大多數為男眾，這些角色皆為男性所獨占。然而，女性出家後，本應該有屬於自身的發聲空間，無論書面的著書立論、或是登壇講經佈道，如此在女性進入宗教修行空間後方能名正而”言順”，不因性別的差異，而影響其宗教事業的實踐。因此，本研究欲探討台灣女性出家後擁有何種發言的權力空間，藉此呈現出現實中出家女性的女權狀況。

三、意識形態

(一)性別角色

⁵⁷ 同註 35，頁 30。

僧侶在剃髮出家後男女皆現無髮的出家相，然而，除了外在形象上的改變，男女兩眾出家後在性別角色上，與出家前有何不同之處？在女性選擇出家的修行身份後，社會對出家女性的角色看法為何？不同時期的出家女性在性別角色中遭遇何種衝突，她們是否能夠顛覆傳統世俗的性別角色、突破內化的刻板印象，以女性獨特的宗教經驗為媒介來宣說自身性別形象與角色的轉變。

《法華經》的〈提婆達多品〉記載女人身有五障：一者不得做轉輪聖王、二者不得做帝釋天王、三者不得做魔王、四者不得做大梵天王、五者不得成佛。但是經中所記載的此番話語並非出自佛陀所言，乃是佛陀的弟子舍利弗所提出的。而且是「舍利弗尊者站在小乘立場所提出的。」⁵⁸舍利弗無法置信，因為他認為「女身垢穢，非是法器」，所以根本不是龍女的資質不足，而只因為龍女是女身，舍利弗就質疑她證道的能力。然而，「成佛」對龍女而言都不是難事了，形態上「成男」怎麼還會是問題，所以經中記載，「當時眾會，皆見龍女、忽然之間、變成男子」，彼時眾人「皆遙見彼龍女成佛」，可見當時一般的刻板印象認為只身男身方可成佛，修行的比丘們只把焦點放在「男身」方可成佛，而忘卻了男女身只是世間呈現的表現差異，「成佛」才是重點。如果佛陀真的認為只有男身可以成佛，那麼釋尊就不需認同女性也有同等證悟的能力，而且讓女性也可以出家修行，如果佛教連「男女相」都無法破，又如何破「我相」呢？因此，本小節將探討的就是佛教中性別角色的問題。

世上大多數的宗教皆由男性所創造，男性創造了宗教，宗教則創

⁵⁸ 釋永明，《佛教的女性觀》，高雄：佛光，1997，頁3。

造關於”女性特質”的神話，形塑了屬於宗教自身的一套性別觀念與性別文化。就佛教的女性而言，出家一方面代表著某種層度的自由，即脫離男性在性和生理上的占有、且無需背負生產的義務及家務的牽絆，但另一方面，實則又陷入另一種男女不平等的狀態中。令人不禁要質疑，就性別而言，為什麼先天本質上的差異，會變成後天不平等的根源，換句話說，性別差異本身為”中性的”，然而，後世的人為操作則付予其某種負面的價值，甚至將之轉變成為壓迫的工具。

佛教自始以男性僧團為主，女性雖然可以進入僧團修行，但是女性在佛教僧團中長期遭受邊緣化，只能扮演附屬於男性僧團的依賴角色。⁵⁹如同「白人以為自己沒有膚色、男人以為自己沒有性別，社會中掌有資源權力的人永遠看不見自己，看不到自己享有的既得利益，看不到自己壓迫別人，看不到自己的屬性。」⁶⁰因此，本研究關心的角度為佛教的性別是否是「男性」為中心的性別，以男性的性別角色為標準，來衡量女性在修行上的成就，而出家女性是否能夠穿越世俗性別角色的藩籬，以自身的宗教經驗建構出的屬於個人的獨立意識⁶¹，女性出家後處於何種性別觀念的空間氛圍中，又出家女性如何透過行動體驗為女性修行人在宗教空間中重新建構性別觀念和形象。

(二)代表人物

人類歷史發展至今，不同的時期有著不同的代表人物，此一人物

⁵⁹ Sara Shneiderman, "Appropriate Treasure? Reflections on Women, Buddhism, and Cross-Cultural exchange", *Buddhist Women Across Culture*, edit by Karma Lekshe Tsomo, India: Sri Satguru Publications, 1999, p.225.

⁶⁰ 畢恒達，〈性別與空間〉，收錄於王雅各編，〈性屬關係(下):性別與文化、再現〉，台北:心理出版社，1999，頁 53。

⁶¹ 盧蕙馨，〈現代佛教女性的身體語言與性別重建〉，中央研究院民族學研究所集刊，第 88 期 2，民國 88 年秋季，275-311 頁。

即代表了該時代的精神，而這樣的精神會影響到後來人們的價值觀。而出家女性(比丘尼)此一宗教身份即代表了女性生涯選擇的另一典範⁶²，然而，不同時期的出家女性，有著不同的特質與作為，從她們身上即反應了該時期的社會背景與意識形態。

「佔有社會主流權力位置的人，始終不必為自己命名，就像我們有女性電影展、女作家小說選、女科學家列傳，但是男人從來不必稱呼自己為男人;因為男人就是人，人就是男人。」⁶³在宗教的場域中亦存在著類似的情況，佛教男性僧侶的傳記即稱「高僧傳」，而女性僧侶的傳記則稱「比丘尼傳」，也就是說，佛教的高僧傳向來只收錄比丘，高僧即等同於比丘，提到高僧，人們先想到的是男性，反應了男性在佛教中的確擁有較”高”的地位。甚至於經典中所呈現的女性特質，皆具有負面的教育警示作用，宣揚女身成男的概念，強調女性在家中所應扮演的角色與價值，並不強調女性參與公共事物的能力，在修行或濟世的潛能。

慧空法師在文章中指出⁶⁴，佛教和基督宗教的共同點之一就是，在現實生活中正面女性角色的典範相對地少於男性，因此造就了性別的刻版印象與男女間的性別不平等。現今許多佛教的女性主義者仍為西方的女性，她們多為初接觸佛教的新生，就佛教的傳統和傳佈地區而言，這些人仍身處於佛教主流傳統之外，近幾十年來來，基督教和佛教婦女積極參與社會事務並在社會的各行各業中占有一席之地，例如

⁶² 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 295-340。

⁶³ 畢恒達，〈性別與空間〉，收錄於王雅各編，《性屬關係(下):性別與文化、再現》，台北:心理出版社，1999，頁 52。

⁶⁴ Karma Lekshe Tsomo, "Comparing Buddhist and Christian Women's Experiences", *Buddhist Women Across Culture*, edit by Karma Lekshe Tsomo, India: Sri Satguru Publications, 1999, p.252-254

護士、醫生、教師、公務員，甚至社運份子等，雖然女性在社會上扮演越來越重要的角色，然而，反觀宗教內部，女性仍鮮少於宗教體制中取得重要的位階。女性在宗教被定義為次等有其哲學的基礎，此即顯示了男性仍主導著神聖的宗教場域。如此的結果導至女性沒有適當的認同對象，因而產生女性低於男性的意識型態。在宗教中，女性教師如果能夠大幅的增加，將會對修習的女學生們帶來許多正面的意義，一方面提供可以學習的典範，一方面也給予較多的精神支持和鼓勵。

《雪洞---天津·芭默悟道歷程》⁶⁵生於英國的天津·芭默二十一歲在印度出家，一九七三年在香港受具足戒之後，以比丘尼的身份獨自在一萬三千二百呎高的喜馬拉雅山雪洞中深居修行十二年。傳統認為，女性無法在完全隔絕的環境密集閉關獲得更高的精神成就，然而，天津·芭默推翻了世紀以來的傳統，成為第一位跟隨東方瑜伽士的腳步，在喜馬拉雅山洞穴尋求開悟的西方女性，以行動證明女性有著與男性相當的身心修行能力，不因先天生理性別而有所設限，為了打破宗教修持上的性別迷思，天津·芭默甚且發願以女身成佛，展現了女性修行者排除萬難，以行動表示其修行上的決心。除了天津·芭默以外，有越來越多的女性修行者的身影被呈現、越來越多女性修行者的聲音被聽見，例如，另外一位藏傳女性修行者丘卓 (Chodron, Pama)，亦發表了一系列修行的書籍⁶⁶，這些作品在台灣也都陸陸續續被翻譯出版。

⁶⁵ 維琪·麥肯基(Vicki Mackenzie)著，葉文可譯，《雪洞---天津·芭默悟道歷程》，台北:躍昇文化，2001。

⁶⁶ 丘卓 (Chodron, Pama)，胡茵夢譯，《當生命陷落時 與逆境共處的智慧》，台北:心靈工坊文化，2001。

除了出家女性之外，南傳的在家女居士蒂帕嬭則以自身的禪修證經驗現身說法，她的事蹟被記錄於《佛陀的女兒---蒂帕嬭》⁶⁷一書中，蒂帕嬭不是透過戒律生活的修持而是經由自身的禪修而獲得啓悟，蒂帕嬭亦是以自身的修行成就證明女性在修證上的能力，身爲一位女性、一位母親和一位家庭主婦，蒂帕嬭的生命故事鼓舞了許多女性，讓她們有信心踏上修行之旅，並有力地證實了所有的女性修行者，包括家庭主婦等的禪修成就，在各方面都是平等的，甚至比起大部分屬於男性宗教威權世界的人，女性修行者的精神修行更爲深刻，蒂帕嬭就是以這樣的方式，成爲女性以及男性共同的典範，世界各地有許多的男性去向蒂帕嬭請教佛法與禪修，當他們向蒂帕嬭請求教導時，皆將她視爲靈性上的導師，不會因爲她是一位女性修行者而懷疑她在修行上的證量。

這些女性修行者們以實際的行動與打破了傳統上對性別的看法，以自身修行的成果突破經典記載的局限，在佛教中女性自覺的精神在同時代的不同地域相繼發生、相互呼應著，從西方到東方，從美國到印度，不是在教義理論上的爭辯，而是在真實生活中實踐著。其實，每個時代都存在著屬於女性的傳奇與事蹟，只是女性有力量的一面並沒有積極地被發掘，如果女性的經驗能夠被重視，則女性自身將獲得更多的參考資訊，藉此將提供其它女性在自我實踐上開發更多的可能性。本研究將舉出不同時期台灣的出家女性爲例，藉由她們的境遇呈現出該時代的背景與思想，經由女性經驗的報導見證女性在大時代中的處境。

⁶⁷ Amy Schmidt 著，周和君譯，《佛陀的女兒---蒂帕嬭》，台北：橡樹林，2003。