

大乘《大般涅槃經》中的女性觀

釋如念*

摘要

本論文試從大乘《大般涅槃經》中對女性的種種描繪敘述，整理出經文中對女性之正面與負面的看法，從而探究此部唱言人人本具佛性、人人皆可成佛之經典，對女性種種負面描述之可能原因，以及女性是否須先經過轉女成男之變身才能成佛之問題。《大般涅槃經》中對女性之負面描述，可能肇因於古印度社會對女性之成見與刻板印象，也可能出自佛陀應機說法之必要以及告誡比丘持戒清淨之可能障礙，另一些負面的描述是對治凡人對色身之執著與貪愛，與性別無關。在《法華經》及其他許多經典中，女人必須等待轉女身成男身之後，才有機會成佛。《大般涅槃經》中，則以心靈上轉女成男的方式，表現出女身成佛的可能性。在諸多大乘經典中，《大般涅槃經》可能是列出參與聽經聞法之女性人數最多的一部經典。在讚揚阿羅漢比丘尼的修行成就中，顯示出女性的覺悟能力和修行成就，並不亞於男性，她們的成就指向女身成佛之可能性。基本上，大乘《大般涅槃經》是一部肯定女性的能力和修行成就的經典。

關鍵詞：大般涅槃經、佛性、轉女成男、女身成佛。

* 南華大學外國語文學系助理教授



一、前言

在《佛說玉耶女經》中，提到女身具有十惡之說：「一者生時父母不喜，二者養育無味，三者常憂嫁娶失禮，四者處處畏人，五者與父母別離，六者倚他門戶，七者懷妊甚難，八者產生時難，九者常畏夫主，十者恒不得自在。」¹又提出婦道五善之說：「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，恒恐不及。五者一心恭孝姑嫜夫主，使有善名，親族歡喜，為人所譽。」²這些文字說法似乎帶有貶抑、壓抑女性之傾向。在大乘《大般涅槃經》中，也有「一切女人，皆是眾惡之所住處。」³的說法。眾所周知，大乘《大般涅槃經》唱言「一切眾生皆有佛性」，在佛性平等的前提下，此種對女性負面之描述文字，是否含有如《妙法蓮華經》〈提婆達多品〉中所說「女身不得成佛」⁴的意味？本論文將試從大乘《大般涅槃經》中種種對女性之敘述，來探討此一經典中之女性觀，藉此以釐清此經是否含有「女身不得成佛」之意涵。

¹ 《大正藏》，第二冊，頁 864 上。

² 同上。

³ 《大正藏》，第十二冊，頁 422 上。

⁴ 《大正藏》，第九冊，頁 35 下。「女身不得成佛」是女人的五礙之一，女人有五礙之說，出現在許多的經律之中，如《彌沙塞部和醯五分律》、《中阿含經》、《增一阿含經》、《中本起經》等，詳見釋永明，《佛教的女性觀》，台北：佛光文化事業有限公司，1997，頁 104~105。



二、大乘《大般涅槃經》中對女性之種種描述

大乘《大般涅槃經》之漢譯本，主要有三種：1. 法顯所譯之六卷《大般泥洹經》⁵，2. 曇無讖所譯之四十卷《大般涅槃經》⁶，和3. 慧嚴、慧觀、謝靈運等所修訂之三十六卷《大般涅槃經》⁷。由於法顯之譯本是曇無讖譯本前十卷之異譯，慧嚴等人所修訂之版本是依前二種譯本編纂而成，本論文將以曇無讖之譯本(下簡稱《涅槃經》)為主要引證資料。

《涅槃經》中對女性之描述，有正面也有負面。這些對女性之描述大多出現在譬喻中，以下將分別就負面與正面的描述，整理出《涅槃經》中所呈現的女性形象。

(一) 負面的描述

《涅槃經》中對女性之敘述，大多數是負面的描述，其中最常見到的是關於女性多婬欲之描述，如卷五〈如來性品第四之二〉中，佛陀為迦葉菩薩開示「涅槃」即是「解脫」，並反復申述「真解脫」之義時，說明欲得解脫，須先滅諸愛欲、婬欲，舉例說明充滿愛欲之人，即以女人為代表：

又，解脫者，名滅諸愛，不雜婬欲，譬如女人，多諸

⁵ 《大正藏》，第十二冊，頁 853~899。

⁶ 《大正藏》，第十二冊，頁 365~603。

⁷ 《大正藏》，第十二冊，頁 605~852。



愛欲，解脫不爾，如是解脫，即是如來。⁸

又卷七〈如來性品第四之四〉中，迦葉菩薩請教佛陀，若有比丘夢行姪欲之事，是否犯戒，佛陀教導他要遠離對女人的愛想，因為女人是引發姪欲的煩惱：

應於姪欲，生臭穢想，乃至不生一念淨想，遠離女人煩惱愛想。⁹

卷九〈如來性品第四之六〉中，佛陀在宣說大乘大涅槃經的功德勝處時，說到聽聞此經之人，常應呵責女人之相，追求男子之身，特別指出女人之惡。女人是充滿眾惡之人，而其首惡是姪欲難滿。

一切女人，皆是眾惡之所住處。復次，善男子！如蚊子尿，不能令此大地潤洽，其女人者，姪欲難滿，亦復如是。譬如大地一切作丸如葶藶子，如是等男，與一女人共為欲事，猶不能足。假使男子數如恒沙，與一女人共為欲事，猶不能足。善男子！譬如大海，一切天雨、百川、眾流皆悉投注，而彼大海未曾滿足，女人之法，亦復如是。……女人欲男，亦復如是，不知厭足。¹⁰

這些描述，皆視女人為愛欲、姪欲的代名詞。尤其是第三段

⁸ 《大正藏》，第十二冊，頁 394 中。

⁹ 同上，頁 406 上。

¹⁰ 《大正藏》，第十二冊，頁 422 上。



引文，將女人描繪成因姪欲難滿而為眾惡之所住處。可見姪欲是引發眾惡之源，而女人對於姪欲不知厭足，故成為眾惡之所住處。

由於女人被認定是姪欲難滿之人，因此在此經中經常成為貪愛、貪財、甚至是生老病死的象徵。例如卷十三〈聖行品第七之三〉中，佛陀為迦葉菩薩論述四諦之集諦時，為了說明由「愛」能出生一切諸結、一切業煩惱，而以九種譬喻來闡述「愛」的過患，其中舉羅剎女來比喻「愛」能吞噬一切善根，令一切眾生墮入地獄、餓鬼、畜生諸惡道；以姪女來比喻「愛」會奪去眾生之一切善法，令其墮入三惡道中：

譬如有人以羅剎女而為婦妾，是羅剎女隨所生子，生已便噉子，既盡已，復噉其夫。善男子！愛羅剎女，亦復如是，隨諸眾生，生善根子，隨生隨食，善子既盡，復噉眾生，令墮地獄、畜生、餓鬼。……譬如愚人與姪女通，而彼姪女巧作種種諂媚現親，悉奪是人所有錢財，錢財既盡，便復驅逐。愛之姪女，亦復如是，愚人無智，與之交通，而是愛女奪其所有一切善法，善法既盡，驅逐令墮三惡道中。¹¹

上述引文中，貪愛被比喻成羅剎女和淫女，羅剎女是位因貪欲而吞食自己親生子女與丈夫的女人，淫女則是個為了奪人錢財而巧作種種諂媚、假裝與人親善的女人。她們都是為達

¹¹ 《大正藏》，第十二冊，頁 440 中~下。



目的不擇手段的女人，她們皆不惜傷害他人來滿足自己的欲望，心中似乎毫無倫常道德與善念。事實上，經文的目的是在於警惕貪愛之患，眾生常因貪愛而損毀善法，在善法耗盡之後，終將墮入三惡道中。女人因常被連想到是姪欲難滿之人，因此成為「愛」之患的象徵。

卷九〈如來性品第四之六〉中，佛陀在讚揚此大乘大涅槃經之不可思議功德時，鼓勵持誦、抄寫、廣宣流布此經，以牛乳為諸味之最為喻，說明即使在正法欲滅之時，諸惡比丘在展轉抄寫此經時有簡略經文、分散章節或是錯置章節順序，滅正法之色、香、美味，就像牛乳在販賣的過程中，一再被稀釋，最後變得淡然無味，雖然已無牛乳之氣味，「猶勝餘經足一千倍」¹²。比喻之中，稀釋牛乳之商人，皆以女人為例：

如牧牛女，為欲賣乳，貪多利故，加二分水，轉賣與餘牧牛女。彼女得已，復加二分，轉復賣與近城女人。女人得已，復加二分，轉復賣與城中女人。彼女得已，復加二分，詣市賣之。時有一人，為子納婦，當須好乳，以瞻賓客。至市欲買，是賣乳者，多索價數。……取已還家煮用作糜，都無乳味。¹³

儘管為了圖利而去攪水稀釋原料的商人，應該男女皆有，但是在上述的文字中，這種黑心商人，卻清一色全是女人，而

¹² 《大正藏》，第十二冊，頁 422 上。

¹³ 同上，頁 421 下。



且在牛乳已經稀釋到如水一般淡然無味之後，還因市場的需求而抬高價格，其貪得無厭之心，表露無餘。在此，對女性的描寫，依舊環繞在女性是貪愛的象徵上。將其因貪得無厭，而不惜非法取財，表現得淋漓盡致。

卷十二〈聖行品第七之二〉中，在為迦葉菩薩解說四諦之苦諦時，佛陀也是以女人為喻，說明眾生顛倒覆心，貪著生相，厭患老死：

如有女人，入於他舍，是女端正，顏貌瑰麗，以好瓔珞莊嚴其身，主人見已，即便問言：「汝字何等？繫屬於誰？」女人答言：「我身即是功德大天。」主人問言：「汝所至處，為何所作？」女人答言：「我所至處，能與種種金、銀、琉璃、頗梨、真珠、珊瑚、琥珀、碑磔、瑪瑙、象馬車乘、奴婢僕使。」主人聞已，心生歡喜，踴躍無量：「我今福德故，令汝來至我舍宅。」，即便燒香散花，恭敬禮拜。復於門外更見一女，其形醜陋，衣裳弊壞，多諸垢膩，皮膚皴裂，其色艾白，見已問言：「汝字何等？繫屬於誰？」女人答言：「我字黑闇。」復問：「何故名為黑闇？」女人答言：「我所行處，能令其家所有財寶，一切衰耗。」主人聞已，即持利刀，作如是言：「汝若不去，當斷汝命。」女人答言：「汝甚愚癡，無有智慧。」主人問言：「何故名我癡無智慧？」女人答言：「汝舍中者，即是我姊，我常與姊進止共俱，汝若驅我，亦當驅彼。」主人還入



問功德天：「外有一女，云是汝妹，實為是不？」功德天言：「實是我妹，我與此妹，行住共俱，未曾相離，隨所住處，我常作好，彼常作惡，我常利益，彼常作衰...主人即言：「若有如是好惡事者，我俱不用，各隨意去。」.....是時二女，復共相隨，至一貧家。貧人見已，心生歡喜，即請之言：「從今已去，願汝二人常住我家。」.....菩薩摩訶薩亦復如是，不願生天，以生當有老病死故，是以俱棄，曾無愛心。凡夫愚人不知老病死等過患，是故貪受生死二法。¹⁴

在此一譬喻中，生相被比喻為功德天女，老、病、死苦被比喻為其妹黑闇，姐妹二人實不相離，由功德天女出面，以其美色及可招致之財富，利誘好色貪財之人上勾，使人為得其利而陷於衰惱之中。以此比喻眾生為貪生相而墮入老病死之漩渦卻不知自拔。在此，女性被描繪成是藉由美色與財物來誘惑男人者，對男性而言，是危險和災難的象徵。

在此經中，女性除了象徵貪愛、貪財和生老病死之外，也被描繪成是諂曲的代表，如卷十〈如來性品第四之七〉中，佛陀為了誘引文殊師利菩薩說出佛先前所說之阿含經中，尚有餘義未盡，而提到自己昔日說過的詩偈：

一切江河，必有迴曲；一切叢林，必名樹木；一切女

¹⁴ 《大正藏》，第十二冊，頁435中~下。



人，必懷諂曲；一切自在，必受安樂。¹⁵

文殊師利菩薩一聽到此一詩偈，立即提出佛所說偈其義有餘之說，認為此一詩偈未盡佛意，而請求佛陀揭示之前所說經中有餘不盡之義，令諸菩薩深解其義。此一詩偈在此經中被提出目的，是為了標榜《涅槃經》中所說之義，微妙殊勝，盡餘經中未盡之義。詩偈中談到「一切女人，必懷諂曲」，但是並未著墨解釋為何一切女人必懷諂曲。或許上面所舉之譬喻中為了奪人錢財而「巧作種種諂媚現親」的姪女和功德天女，表現出了女性諂曲的面貌。但是，在此連文殊師利菩薩都不能認同「一切女人，必懷諂曲」之說，而指其為有餘義未盡之說。

卷六〈如來性品第四之三〉中，佛陀為了講解清淨果報，非是肉眼所能分辨，持戒清淨者與不作惡時之犯戒者，難可以肉眼去分別，而舉出下列之譬喻加以說明：

如迦羅迦林，其樹眾多，於是林中，唯有一樹，名鎮頭迦。是迦羅迦樹、鎮頭迦樹，二果相似不可分別。其果熟時，有一女人，悉皆拾取，鎮頭迦果才有一分，迦羅迦果乃有十分。是女不識，齎來詣市而街賣之，凡愚小兒，復不別故，買迦羅迦果，噉已命終。有智人輩，聞是事已，即問女人：「姊於何處，持是果來？」是時女人，即示方所。諸人即言：「如是方所，多有

¹⁵ 《大正藏》，第十二冊，頁 426 上。



無量迦羅迦樹，唯有一根鎮頭迦樹。」諸人知己，笑而捨去。¹⁶

此一譬喻中，一株鎮頭迦樹長在迦羅迦林中，而二者之果實「相似不可分別」，販賣果實的女人，因無法辨別鎮頭迦果與迦羅迦果之差異，將兩種果實(大多為有毒的迦羅迦果)一起混雜，拿去市場販賣。買到迦羅迦果之童子，食用後立即死亡，而賣果實的女人卻依舊渾然不知，禍源是出於自身，愚癡無知至極，以致眾人笑而捨去。這個故事雖是用來說明若有一名清淨持戒者與諸多受八不淨法之犯戒者共住，諸優婆塞是無法以肉眼分辨，誰是真僧誰是假僧，而行禮拜供養。但是，無知的販賣果實者，卻以女人為例。這個故事所揭示的是，淫欲難滿、貪財、諂曲、媚惑的女人雖然危險，而愚癡無智的女人更加危險。

從以上諸多的譬喻中可以看出，《涅槃經》中對女性負面的描述，以多欲、貪愛、諂曲和愚癡無智為其顯著之特質。由於女性有如此的弊惡之性，因此經中對於受持五戒之優婆夷，則標榜她們經常修習女身之不淨觀為其德養：

自觀己身，如四毒蛇，是身常為無量諸蟲之所啖食。是身臭穢，貪欲獄縛。是身可惡，猶如死狗。是身不淨，九孔常流。是身如城，血肉筋骨皮裹其上，手足以為卻敵樓櫓……。是身不堅，猶如蘆葦、伊蘭、水

¹⁶ 《大正藏》，第十二冊，頁401上。



泡、芭蕉之樹。……毀咎女身，甚可患厭，性不堅牢，
心常修集如是正觀。¹⁷

修學佛法之女性，之所以應當時常毀咎女身、厭惡女身，是因為女身不淨、性不堅牢、有種種過惡、為貪欲獄之所縛，是故不當貪著女身，而應以此身作為為了度化眾生、隨順一切世間所現的權宜之身：

雖現女身，實是菩薩善能隨順一切世間，度未度者，解未解者，紹三寶種，使不斷絕，於未來世，當轉法輪，以大莊嚴而自莊嚴。¹⁸

上述文字是對持戒優婆夷之描述，下二引文則分別是對得道之比丘尼及有德之諸王夫人的描繪：

為化眾生，現受女身，而常修集四無量心，得自在力，能化作佛。¹⁹

為度眾生，現受女身，常觀身行，以空、無相、無願之法，薰修其心。²⁰

這些文字，是用來表彰學佛女性的修養和德行。其中，得道之比丘尼，是具有能力可以化現為佛，而行度化眾生之願。然而，菩薩為求已發起之菩提心，不產生退轉，會發下

¹⁷ 《大正藏》，第十二冊，頁 367 上~中。

¹⁸ 同上，頁 367 中。

¹⁹ 同上，頁 366 上。

²⁰ 同上，頁 368 上。



誓願，不受女身：「以是因緣發菩提心，所作功德，若多若少，悉以迴向阿耨多羅三藐三菩提，作是誓願，願我常得親近諸佛及佛弟子，……復發是願，莫令我得無根、二根、女人之身」²¹。女人之身與無根、二根之身在此一起被視為是下劣之身，是修學菩提道者，所應避免受生之身，除非是為了度化眾生，而發願受生：「是賢劫中，復受女身、惡身、貪身、瞋身、癡身、妒身……。善男子！菩薩摩訶薩實無如是諸惡身業，為令眾生得解脫故，以大願力，願生其中。」²²。

以上所引各段文字，除了對修學佛法之女性，有較正面之描述之外，其餘似乎對女性之身、心充滿輕蔑和譴責之意。即使在讚美學佛的女性時，也提醒她們要時常毀咎女身、厭惡女身，並且指出女身只是菩薩為了度化眾生、隨順一切世間所權現之身。若是為了確保菩提心不產生退轉，最好還是不要受生女身。然而，在《涅槃經》中，並不全然對女性皆持此種負面的看法，經文中也有對女性的讚美和肯定之描述。

（二）正面的描述

在《涅槃經》中，也可以發現有不少對女性正面的描述，但是，這些描述全部都是針對母愛的讚譽與褒揚，如卷九〈如來性品第四之六〉中，佛陀以良醫之良藥比喻大乘大涅槃經

²¹ 《大正藏》，第十二冊，頁 533 下。

²² 同上，頁 550 下。



能除眾生無量煩惱之德，令犯四重禁、五無間罪者發菩提心，正如良醫以良藥協助女人順利生產，令母子平安。其兒長大之後，不只感念良醫以良藥保命之恩，也感激讚揚母親懷胎、養育之德：

如彼嬰兒，漸漸長大，常作是念，是醫最良，善解方藥，我本處胎，與我母藥，母以藥故，身得安隱，以是因緣，我命得全。奇哉！我母受大苦惱，滿足十月，懷抱我胎，既生之後，推乾去濕，除去不淨大小便利，乳哺長養，將護我身。以是義故，我當報恩，色養侍衛，隨順供養。²³

在此描述中，將母親養育、照顧子女之德，以為人子者，應當報恩，奉養侍衛的方式，褒揚讚美。母親除了有生育、教養、保護子女之德外，在子女生病、有生命危險或是命終之時，所表現出來的救護情操與關愛，在《涅槃經》的譬喻中，也有諸多的描述。如卷四〈如來性品第四之一〉中，在說明其說法之次第時，佛陀指出其所說法是依聽聞者能否消化所聞之法而定其所說之內容，因此，先為聲聞弟子開示諸法無常無我，以常住之法不能為其所消化，故不先為其解說常住之法。在此，佛陀以一位母親因擔憂自己以蘇餵食嬰兒後，其兒是否因不能消化而導致夭折，而求教於佛作為譬喻：

爾時女人即白佛言：「甚奇！世尊，善能知我心中所

²³ 《大正藏》，第十二冊，頁 419 下。



念，唯願如來教我多少。世尊！我於今朝多與兒蘇，恐不能消，將無夭壽？唯願世尊為我解說。」佛言：「汝兒所食，尋即消化，增益壽命。」女人聞已，心大踊躍。²⁴

此一譬喻雖被用來解說佛陀因了知諸聲聞弟子不能消化常住之法，而為其先說無常之法，待其功德已備，堪修大乘之法時，才為其開發如來微密無上法藏，而在譬喻中，母親擔憂子女是否生病或夭折之情，流露無遺。

經中闡明如來藏即為我義之處，也以一位母親為治療兒病，不惜以苦毒之物塗其乳上為喻，藉此說明如來為了去除世間諸妄見的緣故，先教導眾生修無我之法，等待眾生永斷妄我之心後，再教以如來藏之法，猶如那位母親待兒病癒之後，再喚其回來飲乳：

譬如女人生育一子，嬰兒得病。是女愁惱，求覓醫師。醫師既來，合三種藥：蘇、乳、石蜜，與之令服，因告女人：「兒服藥已，且莫與乳，須藥消已，爾乃與之。」是時，女人即以苦物用塗其乳，母語兒言：「我乳毒塗，不可復觸。」小兒渴乏，欲得母乳，聞乳毒氣，便遠捨去。遂至藥消，母人以水，淨洗其乳，喚其子言：「來與汝乳。」²⁵

²⁴ 《大正藏》，第十二冊，頁385中~下。

²⁵ 同上，頁407中~下。



此一譬喻中，可以看到為人母者，為治兒病，不惜以毒塗乳，不顧自身安危，惟是一心掛念兒病。這是《涅槃經》中，描繪不惜犧牲自己來救護子女的母愛例證之一。

卷二〈壽命品第一之二〉中，佛陀向文殊師利菩薩闡明如來之身非是有為之身時，提到護法菩薩為了維護正法，寧可捨棄身命，也不說如來之身是有為之身，並以貧女於渡水之時，為護其兒，遭水滅頂為喻，說明菩薩以如此護法之功，將來必得阿耨多羅三藐三菩提，如彼貧女以慈愛之功德，命終之後，得生梵天：

譬如貧女，無有居家救護之者，加復病苦飢渴所逼，遊行乞丐，止他客舍，寄生一子，是客舍主，驅逐令去，其產未久，攜抱是兒，欲至他國，於其中路，遇惡風雨，寒苦並至，多為蚊虻蜂螫毒蟲之所啖食，經由恆河，抱兒而度，其水漂疾而不放捨，於是母子遂共俱沒，如是女人，慈念功德，命終之後，生於梵天。

26

這位母親雖然犧牲自己的生命，卻未能拯救其子，即便如此，其愛子、護子之功，令其死後得生天道享福。此種描述，不只是對母愛的肯定和讚揚，也鼓勵捨己救人之精神。

卷十六〈梵行品第八之二〉中，佛陀為迦葉菩薩反復說明菩薩之慈善根力時，列舉了許多故事來作譬喻，其中一則

²⁶ 《大正藏》，第十二冊，頁 374 上。



故事談到了一位母親，因無法承受喪子之痛而狂亂失性，衣著不整地在街上到處尋兒：

善男子！舍衛城中，有婆羅門女，姓婆私吒，唯有一子，愛之甚重，遇病命終。爾時，女人愁毒入心，狂亂失性，裸身無恥，遊行四衢，啼哭失聲，唱言：「子子！汝何處去？」周遍城邑，無有疲已，而是女人，已於先佛，殖眾德本。善男子！我於是女起慈愍心，是時，女人即得見我，便生子想，還得本心，前抱我身，嗚啞我口，我時即告侍者阿難，汝可持衣與是女人，既與衣已，便為種種說諸法要，是女聞法，歡喜踊躍，發阿耨多羅三藐三菩提心。²⁷

此一故事中，是母愛令喪子的婆羅門女發狂失性，但是也是母愛，令其在誤認佛陀為其子後，恢復理性，而後接受佛所教授之法要，發菩提心。

上述這些例證中的女人，有的是擔心因為養育子女的方式不當害其夭折而前去求教於佛陀，有的是因為醫生交代不可餵食母乳而於其乳上塗毒，也有不願為了自救放棄其手中的嬰兒而導致母子喪命於河中者，更有因為子女病故而喪失心智流落街頭的。這些女性充分表現出母愛的光輝，有人還因此在死後得以生天。死後生天的這個事例，在《涅槃經》中一共出現兩次，在另一處的譬喻中，這位抱持嬰兒渡河而

²⁷ 《大正藏》，第十二冊，頁458上。



喪命的母親，被描述為是一位本性弊惡的女人²⁸，儘管其本性弊惡，仍因其慈念其子而於死後得以生天。換言之，母性的慈愛是可以掩蓋過一個女人本性上的弊惡。

從以上種種的描述中可以看出，在《涅槃經》中，不以母親身份出現的女性，除了為度眾生而發願受生女身之菩薩外，基本上是淫欲、貪愛、愚癡、心性弊惡的象徵和代表。即使是學佛之女性，也被提醒要時常毀咎女身、厭惡女身。在一部唱言人人皆可成佛之經典中，何以對女性有如此負面之看法？這些負面之看法，是否意味著「女身不得成佛」，要待轉女成男之後，方有可能？在探討這個問題之前，我們應先了解這些對女性如此負面之描繪的可能原因。

三、《涅槃經》中輕視女性看法的可能原因

《涅槃經》並非是第一部或是唯一一部對女性表達負面看法的經典，在前言裡所提到的《佛說玉耶女經》中，也有諸多貶抑女性的看法和說詞，在《增壹阿含經》卷四十一中，也提出女人具有九惡之說：「一者女人臭穢不淨，二者女人惡口，三者女人無反復，四者女人嫉妒，五者女人慳嫉，六者女人多喜遊行，七者女人多瞋恚，八者女人多妄語，九者女人所言輕舉。」²⁹此外，提到女身五礙說的經典也不下於

²⁸ 《大正藏》，第十二冊，頁 425 下。

²⁹ 《大正藏》，第二冊，頁 769 下。



七部。³⁰這麼多經典都含有貶抑女性的言說，並非表示佛陀或是佛教本身排斥或是輕視女性，而是這些經典反應呈現了其文化背景中固有之女性觀。

(一) 古印度社會對女性之成見與刻板印象

根據日本學者岩本裕的說法，印度古代的女性沒有性道德的觀念，「女性，尤其是有夫之婦的性生活很自由」。³¹甚至在每次舉行 Varuna-Praghasa 祭祀時，「主祭官都會向祭主的妻子打聽有沒有情夫」。³²在古印度著名的史詩《摩訶婆羅多》中，也有女性對「性慾貪求無厭，不能得到滿足」的記載。³³古印度著名的法論《摩奴法典》中，也提到婦女以情欲、誘使男子墮落為本性：

摩奴給了婦女們對臥床、座位和穿戴裝飾的愛好，以及情欲、憤怒、惡習、做壞事的念頭和邪僻等的稟性。
(9-17)³⁴

在人世間，誘使男子墮落是婦女的天然性，因而賢者絕不可聽任婦女誘惑。

³⁰ 詳見釋永明著之《佛教的女性觀》，頁 95、104~105。

³¹ 岩本裕著，劉欣如譯，《佛教與女性》，台北：大展出版社，1998，頁 12。

³² 同上，頁 10。

³³ 《佛教與女性》，頁 16。

³⁴ 摩奴一世著，馬香雪譯，《摩奴法典》，台北：台灣商務印書館，1998，頁 198。



因為在人世間，婦女不但可以使愚者，而且也可以使智者悖離正道，使之成為愛情和肉欲的俘虜。
(2-213~214)³⁵

這些皆顯示古印度社會中，早已存在著「女人淫欲難滿」的刻板印象，《涅槃經》在這方面的文字敘述，只是對社會文化刻板印象的反映與複述，不必然是佛陀本身對女性特別貶抑的說法。

K. T. S. Sarao 教授在其“Ancient Indian Buddhist Attitude Towards Women (I)”一文中指出，佛陀所降生的時代，印度社會已植基於男性中心主義(androcentrism)與父權制度(patriarchy)之上，因此，婦女的社會地位十分低落。³⁶佛陀入滅後，僧團的制度與經典的結集，皆是由抱持男性中心主義與父權制度觀念者所掌控和主導，隨著時代的演變，婆羅門教中禁欲主義的厭惡女性思想，為佛教僧團所吸納，因此，對女性所使用的形容詞往往都是負面的，諸如：邪惡的(wicked)、低賤(base)、詐欺的(deceitful)、背叛的(treacherous)、墮落的(degraded)、淫欲無度的(lustful)、貪婪無厭的(greedy)、愚癡無智的(foolish)等等。³⁷ Sarao 教授認

³⁵ 《摩奴法典》，頁 40。

³⁶ K. T. S. Sarao, “Ancient Indian Buddhist Attitude Towards Women (I)”, 《普門學報》，第 19 期 (2004 年 1 月)，頁 3-4。本篇論文，在《普門學報》上，附有由心倫所作之中文翻譯。此處之引文及對其論點之述說，未採用心倫之中文翻譯。

³⁷ 同上，頁 6-7。



為佛陀本身對女性是採取正面的和革命性的態度，肯定女性的修行能力，允許女性出家修行。但是，佛陀的作法，被當時的其他宗教信仰者批評為是異端而危險的。Sarao 教授在文中提出，佛陀在僧團中是平等對待比丘與比丘尼，而古印度佛教典籍中反對女性的言辭，是由對女性抱持成見之比丘們所改寫而成的。這點可由一再結集修訂的經典中，各種對女性不同的看法(從極度肯定的看法到徹底譴責詆毀的看法)中得知。³⁸依 Sarao 教授的說法，佛教經典中對女性的負面言辭，是受到印度社會中所根植的男性中心主義和父權制度以及婆羅門教中禁欲主義的厭惡女性思想的影響下，在佛陀入滅後，由僧團中對女性抱持成見之比丘們所改寫的，不必然出自於佛陀的本意。

昭慧法師在〈佛教與女性—解構佛門男性沙文主義〉一文中也指出，佛典的初次結集是由厭惡女性的大迦葉主導，過後的幾次結集，也是由比丘僧團所完成，「在一個極度歧視女性的社會裡，經典的結集權乃至解釋權都掌握在男性手裡，他們很難不受到文化的影響，將女性視為不潔、穢惡的象徵，修道的障礙。」³⁹換言之，佛教經典的記載與傳遞，

³⁸ K. T. S. Sarao, "Ancient Indian Buddhist Attitude Towards Women (I)", 《普門學報》，第 19 期 (2004 年 1 月)，頁 9-10。本篇論文，在《普門學報》上，附有由心倫所作之中文翻譯。此處之引文及對其論點之述說，未採用心倫之中文翻譯。

³⁹ 釋昭慧，〈佛教與女性—解構佛門男性沙文主義〉，收錄於《千載沉吟：新世紀的佛教女性思維》，釋昭慧、釋性廣編著，台北：法界出版社，2002，頁 15~16。



主要是由比丘僧團在主導與負責，社會文化的成見與刻板印象，很難不影響到經典文字的使用偏向，一些對於女性的負面說法，不見得是出自於佛口。

(二) 佛陀應機說法之特定對象

佛陀在《佛說玉耶女經》中之所以提到女身具有十惡和婦道五善之說，目的是為了調伏玉耶之嬌豪傲慢。玉耶是給孤獨長者的媳婦，出身於豪貴長者之家，她倚仗著家族勢力和自己的容貌姿色，不遵守社會習俗之婦道去侍奉公婆和丈夫，為其夫家帶來極大之困擾，佛陀應給孤獨長者之請而為其開示：「女人之法，不當以倚端正而生嬌慢。形貌端正，非為端正，唯心行端正，人所愛敬，是為端正。」⁴⁰因此接著談到女身十惡和婦道五善之說，令玉耶心生慚愧，降伏其嬌慢之心。

事實上，女身十惡中有數惡也出現在古印度《摩奴法典》對婦女的要求中：

小姑娘，青年婦女，老年婦女，雖在自己家內，絕不隨己意處理事情。(5-147)

婦女少年時應該從父；青年時從夫；夫死從子；無子從丈夫的近親族，沒有這些近親族，從國王，婦女始終不應該隨意自主。(5-148)

⁴⁰ 《大正藏》，第二冊，頁 863 下~864 上。



婦女絕不要尋求脫離父親、丈夫和兒子，因為脫離他們，她要使兩家都被人輕視。(5-149)

丈夫操行雖有可指摘，雖另有所歡和品質不好，但有德的妻子，應經常敬之如神。(5-154)

她要終生耐心，忍讓，熱心善業，貞操，淡泊如學生，遵守關於婦女從一而終的卓越規定。(5-158)⁴¹

這些對婦女的要求處處反映出古印度婦女「倚他門戶」、「常畏夫主」、「恒不得自在」的現實狀況。在這種不能隨意自主的前題之下，即使婚姻不美滿，古代的印度婦女也不能訴求離婚，還要敬夫如敬神。佛陀所提出的婦道五善之說，只不過是隨順世俗所習所行之道的說法，以此來調服玉耶的嬌慢心。

《涅槃經》中佛陀說：「一切女人，必懷諂曲」，也是為了調伏波斯匿王和其王子的后妃之嬌慢心而提出的說法。這種說法為如來的方便之說，在經中是藉由文殊師利菩薩的問答巧妙引出的：

爾時文殊師利菩薩摩訶薩，即從座起，偏袒右臂，右膝著地，前禮佛足，而說偈言：

非一切河，必有迴曲；非一切林，悉名樹木；

⁴¹ 《摩奴法典》，頁 118~119。



非一切女，必懷諂曲；一切自在，不必受樂。

佛所說偈，其義有餘，唯垂哀愍，說其因緣，何以故？世尊！……「一切女人，必懷諂曲」，是亦有餘，何以故？亦有女人，善持禁戒，功德成就，有大慈悲。……佛言：善男子！汝今善得樂說之辯，且止諦聽。文殊師利！譬如長者身嬰病苦，良醫診之，為合膏藥……。善男子！如來亦爾，為諸國王后妃、太子、王子、大臣，因波斯匿王、王子后妃憍慢心故，為欲調伏，示現恐怖，如彼良醫，故說偈言：

一切江河，必有迴曲；一切叢林，悉名樹木；

一切女人，必懷諂曲；一切自在，必受安樂。

文殊師利！汝今當知，如來說，無有漏失，如此大地可令反覆，如來之言，終無漏失。⁴²

在這段問答中，文殊師利菩薩看似在為婦女辯護，實則佛陀所言，其義有餘，才是他與佛陀唱反調的主要用意。如來說法，是因人因事因機而說，對女性的一些說法，有其緣起和目的，不必將之視為是歧視、貶抑女性之說。因此，若是將佛陀所說「一切女人，必懷諂曲」之語，抽離其時空背景，則看起來似乎是佛陀對女性的貶抑之語；但是，若將其置入說法的因緣環境中，則是餘義未盡之言，是佛陀應機說法之

⁴² 《大正藏》，第十二冊，頁 426 上~中。



語。

(三) 警誡比丘持戒清淨可能遇到之障礙

除了文化之成見與刻板印象和因應特殊對象所作方便之說的可能因素之外，《涅槃經》中之所以再三將女性描述為淫欲難滿之人，也有可能是衝著比丘應嚴格遵守不淫欲戒而提出之警誡。經中談到比丘若姪欲為患時，對治之法是提醒其要遠離女人：「應於姪欲生臭穢想，... 遠離女人煩惱愛想。若夢行姪，寤應生悔。比丘乞食受供養時，應如飢世食子肉想，若生姪欲，應疾捨離，如是法門，當知是佛所說經律。」⁴³為了提醒比丘要遠離女人，經中不斷將女人描述為多諸姪欲、姪欲難滿之人，女身臭穢，為貪欲獄縛，甚至是「眾惡之所住處」。經中還警告比丘，寧可投入猛火深坑，也不可和女人行姪欲：

善男子！菩薩摩訶薩受持如是諸禁戒已，作是願言：寧以此身，投於熾然猛火深坑，終不毀犯過去、未來、現在諸佛所制禁戒，與刹利女、婆羅門女、居士女而行不淨。復次，善男子！菩薩摩訶薩復作是願，寧以熱鐵周匝纏身，終不敢以破戒之身，受於信心檀越衣服。復次，善男子！菩薩摩訶薩復作是願，寧以此口吞熱鐵丸，終不敢以毀戒之口，食於信心檀越飲食。

⁴³ 《大正藏》，第十二冊，頁 406 上。



在諸重大禁戒之中，殺戒、盜戒、妄語戒等，並未被特別加強說明，唯獨和各種身份之女人行不淨行之禁戒，被特別點出強調，可見女人是比丘持諸禁戒的一大障礙，因此，女人在經中被一再以負面的形象來描述。這也可以說明為何母親身份的女人，皆是正面的描述，而不具母親身份的女人，多以姪女之身來描述。

女人為比丘持戒的一大障礙，也可以從卷三十一〈師子吼菩薩品第十一之五〉中佛陀對「淨戒具足」所下的定義看出：

云何名為淨戒？善男子！若有菩薩自言戒淨，雖不與彼女人和合，見女人時，或生嘲調言語戲笑，如是菩薩成就欲法，毀破淨戒，污辱梵行，令戒雜穢，不得名為淨戒具足。復有菩薩自言戒淨，雖不與彼女人身合、嘲調戲笑，於壁障外，遙聞女人瓔珞環釧種種諸聲，心生愛著，如是菩薩成就欲法，毀破淨戒，污辱梵行，令戒雜穢，不得名為淨戒具足。復有菩薩自言戒淨，雖不與彼女人和合、言語嘲調、聽其音聲，然見男子隨逐女時，或見女人隨逐男時，便生貪著，如是菩薩成就欲法，毀破淨戒，污辱梵行，令戒雜穢，

⁴⁴ 《大正藏》，第十二冊，頁 433 上。



不得名為淨戒具足。⁴⁵

從上文可知，菩薩若欲修習淨戒(當然，此處之菩薩指的是出家之比丘)⁴⁶，不得以輕浮之心與女人相處，聽見女人所穿戴珠寶佩飾碰撞之聲或是看見男女互相追求之種種相狀，皆不得生起邪思邪念，才算是守戒清淨。從這些不厭其繁的細節描述上，不難看出女人在比丘持戒上所帶來的威脅與障礙。

此外，在卷三十〈師子吼菩薩品第十一之四〉裡一則菴羅女向佛問法的故事中，也可看出女人在比丘清淨持戒上所帶來的威脅：

我於一時住毘舍離菴羅林間，時菴羅女知我在中，欲來我所。我於爾時告諸比丘，當觀念處，善修智慧，

⁴⁵ 同上，頁 549 上。

⁴⁶ 《涅槃經》基本上是一部鼓勵出家修學菩薩道的經典，在前面的卷十一〈聖行品第七之一〉中，佛陀解釋菩薩修習何種聖行中，即已明白指出，菩薩欲修聖行，先從出家學道開始：「迦葉！云何菩薩摩訶薩所修聖行？薩摩訶薩若從聲聞、若從如來，得聞如是大涅槃經，聞已生信，信已應作如是思惟：諸佛世尊有無上道，有大正法大眾正行，復有方等大乘經典。我今當為愛樂貪求大乘經故，捨離所愛妻子、眷屬、所居舍宅、金、銀、珍寶、微妙瓔珞、香花、伎樂、奴婢、僕使、男女大小……。復作是念，居家迫迍，猶如牢獄，一切煩惱由之而生。出家寬曠，猶如虛空，一切善法因之增長。若在家居，不得盡壽淨修梵行。我今應當剃除鬚髮，出家學道。作是念已，我今定當出家修學無上正真菩提之道。……若見如來及佛弟子，威儀具足，諸根寂靜，其心柔和，清淨寂滅，即至其所而求出家，剃除鬚髮，服三法衣。既出家已，奉持禁戒，威儀不缺，進止安詳。」，頁 432 上~中。因此，此處之「菩薩」意指出家之比丘，應無疑慮。



隨所修習，心莫放逸。云何名為觀於念處？若有比丘觀察內身，不見於我及以我所，觀察外身及內外身，不見於我及以我所。觀受、心、法亦復如是，是名念處。……時菴羅女即至我所，頭面作禮，右繞三匝，修敬已畢，卻坐一面。善男子！我於爾時為菴羅女如應說法。⁴⁷

在這則故事中，也許是機緣湊巧，當菴羅女即將步入比丘僧團之前，佛陀先教授其比丘弟子們觀身不淨等四念處法，如此一來，當她行入僧團之時，諸比丘們就可以以不淨觀觀之，而不因為女人的出現，擾動其持戒修道之心。諸如此類之例證可以顯示出，女人在比丘的持戒修行上，是時時刻刻要謹慎提防的對象。因此，《涅槃經》中多以負面文字來描述女人，尤其在提醒比丘要持戒清淨之時。

(四) 對治凡人對色身之執著與貪愛，與性別無關

至於《涅槃經》中觀女身臭穢、視女身如毒蛇之負面文字敘述，不必將之視為是針對女性的一種專屬說法。構成色身之四大猶如身中之四條毒蛇是《阿含經》及其他許多經典之中經常被提到的比喻，是通用於任何有生命之眾生的說法，不是專門用來歧視女性的比喻。至於女身臭穢則是對色身肉體的不淨觀，也是通用於任何有生命之眾生的觀法，《涅槃經》中，對男身也是要求作同樣的不淨觀：

⁴⁷ 《大正藏》，第十二冊，頁 542 中。



復次，善男子！菩薩摩訶薩聖行者，觀察是身，從頭至足，其中唯有髮、毛、爪、齒、不淨、垢穢，皮、肉、筋、骨、脾、腎、心、肺、肝、膽、腸、胃、生熟二臟、大小便利、涕、唾、目、淚……而我此身三十六物，不淨臭穢。⁴⁸

由此可知，是身臭穢、是身如毒蛇，是觀身不淨、觀身無常、觀身是苦的基本共同修行法門，並無性別不等或性別歧視的意涵存在。雖然觀女身臭穢、視女身如毒蛇之負面敘述，不必和性別歧視有關，但是，若未將之對照經中其他不淨觀之敘述，很容易被抽離經文脈絡，而被認定是一種歧視女性的說法。

在前一節裡所列舉《涅槃經》中對女性的種種負面描述，歸納來看，有些是本於社會文化之成見與刻板印象的隨順之說，有些是應機說法的方便之說，也有是為了令比丘遠離女色持戒清淨的告誡之說，另一些則是無關性別問題的修行觀法。值得玩味的是，此一經典對於修行持戒之比丘尼和優婆夷，雖然不吝讚美其修行持戒之德，卻一再強調她們受生女身是為了化度眾生、順應世間之權宜，她們以毀咎女身，觀女身極可患厭，性不堅牢，來看待己身。《涅槃經》中所歌頌之女性，幾乎全為母親的角色。縱使其本性弊惡，但是因其母性的光輝而瑕不掩瑜，可以因為其母愛之行為，得到讚揚，甚至得以死後生天。可見《涅槃經》中雖然對女

⁴⁸ 《大正藏》，第十二冊，頁433下~434中。



身似乎有一些成見，但是，其真正重視的是行為之好壞善惡，更甚於男身女身之別。

四、佛陀對女性的包容：

眾所周知的大愛道比丘尼出家之故事⁴⁹，在許多記載其出家因緣的經典中提到，佛陀感嘆地告訴阿難尊者，允許女性出家，將使正法住世減少五百年。此一傳說若是可靠的話，表示佛陀對女性是十分包容的，即使事先預知允許女性出家的可能後果，依舊接納女性，允許女人加入其僧團。永明法師在其《佛教的女性觀》中質疑此一預記傳說之合理性，認為應該是後世持律的長老們將僧團的問題歸咎於女性出家所造成而寄託佛所預言之辭。⁵⁰儘管永明法師認為正法減少五百年是持律長老們的說辭，不一定是佛陀親口所言，在其探討此一說法的篇章中，還是指出女性出家為佛教僧團所帶來的問題，例如比丘尼在重男輕女的印度社會中乞食不易，經濟生活較比丘要艱苦許多；其遊行、住宿、傳播教義時，亦較有人身安全的問題：

當時印度社會重男輕女，女性備受歧視。根據律典的記載，女眾從乞求而來的經濟生活，較之比丘眾是艱

⁴⁹ 詳見《中阿含經》卷第 28 之《瞿曇彌經》、《中本起經》卷下、《四分律》卷第 48、《五分律》卷下、《毗尼母經》卷第 1、《大愛道比丘尼經》卷上等經典，參見釋永明著，《佛教的女性觀》，頁 89。

⁵⁰ 《佛教的女性觀》，頁 60-64。



苦很多。遊行、住宿、教化，由於避免遭受強暴等安全理由，問題也比男眾多。尤其女性的眷屬愛重，心胸狹隘，體力弱等，這些社會環境使然的一般積習，無可避免的會招致僧團的困擾。⁵¹

再者，有女性修行者的僧團，在其他宗教多數為純男性修行團體的大環境中，勢必引起社會的觀感不佳：

由於女眾出家，僧團內增加不少問題，引起社會的不良印象。⁵²

這些問題，相信佛陀在世時，應該已經產生。我們姑且不論佛陀之智慧，是否可以在摩訶波闍波提請求允許出家之時，就已預知這些後果而說出正法住世將減少五百年之預言，但是出家之女性在乞食、遊行、住宿、教化等方面，的確為僧團帶來不少問題。女性出家，引起印度社會對佛教僧團的印象不佳，也是不容否認之事實。即使在二十一世紀的當今，比丘和比丘尼在同一道場內起居，依舊會引來許多社會人士的側目和懷疑的眼光，何況在二千多年前的印度社會。儘管允許女性出家，會為僧團帶來許多問題，儘管這樣的僧團會引起印度社會的觀感不佳，佛陀還是答應摩訶波闍波提之請求，同意開放女性出家，加入其僧團，套用永明法

⁵¹ 《佛教的女性觀》，頁 62。

⁵² 同上，頁 64。



師之說法，這正「代表了佛教修道解脫的男女平等觀」。⁵³

佛陀開放給女性出家的機會，不只是一種男女平等的機會，也是四姓平等的機會。可以來佛教僧團出家之女性，不限於如摩訶波闍波提之類的皇族種姓者，各階級種姓和懷抱各種不同動機之女性，只要發心出家，皆被接納，《涅槃經》中提供了兩個例證。第一個例證在卷十〈如來性品第四之七〉佛陀與文殊師利菩薩的問答中，可以得出：

爾時如來，復為文殊師利菩薩，重說偈言：「一切屬他，則名為苦；一切由己，自在安樂；一切憍慢，勢極暴惡；賢善之人，一切愛念。」爾時文殊師利菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！如來所說是亦不盡，唯願如來復垂哀愍，說其因緣。何以故？……世尊！如諸烈女憍慢心故，出家學道，護持禁戒，威儀成就，守攝諸根，不令馳散，是故一切憍慢之結，不必暴惡。……」爾時佛告文殊師利菩薩：「有因緣故，如來於此說有餘義。又有因緣，諸佛如來而說是法。時王舍城有一女人，名曰善賢。還父母家，因至我所，歸依於我及法眾僧，而作是言：『一切女人，勢不自由，一切男人，自在無礙。』我於爾時，知是女心，即為宣說如是偈頌。⁵⁴

從這個例證中可以看出，來佛教僧團出家的女性，有些是憍

⁵³ 《佛教的女性觀》，頁 64。

⁵⁴ 《大正藏》，第十二冊，頁 427 中。



慢心很高的烈女，她們可能只是尋常人家的婦女，甚至是奴隸階級之女性，為了不受父母、兄弟、夫主等人之宰制，而出家學道。由此可知，來佛教僧團出家，提供女性一種可以平等自由的生活方式。如 Sarao 教授在其“Ancient Indian Buddhist Attitude Towards Women (I)”論文中所言，佛陀建立比丘尼僧團，為女性開展了新的視野，提供女性受教育的機會、屬於自己的自由時間，讓女性可以走出家庭，追求自己的理想。⁵⁵

第二個例證，在卷十六〈梵行品第八之二〉中，佛陀為迦葉菩薩解說菩薩之慈善根力時，說到了一個故事：

琉璃太子以愚癡故，廢其父王，自立為主，復念宿嫌，多害釋種，取萬二千釋種諸女，剗耳鼻，斷截手足，推之坑塹。時諸女人，身受苦惱，作如是言：「南無佛陀！南無佛陀！我等今者，無有救護。」復大號咷，是諸女人，已於先佛種諸善根。我於爾時，在竹林中，聞其音聲，即起慈心。諸女爾時，見我來至迦毘羅城，以水洗瘡，以藥傅之，苦痛尋除，耳鼻手足還復如本。我時即為略說法要，悉令俱發阿耨多羅三藐三菩提心，即於大愛道比丘尼所出家，受具足戒。⁵⁶

這個故事中的釋迦族婦女，可能皆是剎帝利種姓的婦女，但

⁵⁵ K. T. S. Sarao, “Ancient Indian Buddhist Attitude Towards Women (I)”, 頁 14~15。

⁵⁶ 《大正藏》，第十二冊，頁 458 下。



是由於琉璃王滅族的迫害傷殺，成為無人庇護的傷殘者，若是未能得到佛陀的救護，下場將比首陀羅種姓的婦女更加淒慘。從這個故事中可以知道，佛陀提供給無人救護之婦女，出家學道的機會，也保障她們生命的安全和活動的自由。

佛陀開放給各階級種姓之婦女來出家學道的最佳證據，可從南傳《小部》的《長老尼偈》中得出。根據岩本裕的統計，這部詩集一共收集了七十一位比丘尼所創作的詩偈，「其中，出身王室者有二十三人，出身富商家庭者有十三人，出身婆羅門階級者有十八人，加上四個妓女」。⁵⁷連妓女身份的婦女都可以來佛教僧團出家，由此可見佛陀對女性的寬大包容力。當然，佛陀的寬大包容力，不只侷限於各個種姓之女性，凡是虔誠發心出家者，不論其種姓或是性別，佛陀都容許其加入僧團來修行學道。例如為佛陀駕馬車之僕役車匿，也隨佛陀出家，但是因為個性粗暴，在僧團中有「惡口車匿」之名。

儘管佛陀容許各種女性來出家修道，在出家的人數上，比丘尼的人數應該遠遠不及比丘之人數，這一點可由許多經典中參與聽法的比丘與比丘尼人數上看出，如《長阿含經》之《大本經》和《遊行經》中，皆只記載有大比丘眾一千二百五十人參與聽法，並未提到有任何比丘尼在場。⁵⁸《中阿含經》之諸經雖未言及有多少佛弟子參與聽法，但是許多部

⁵⁷ 《佛教與女性》，頁 25。

⁵⁸ 《大正藏》，第一冊，頁 1 上及頁 11 上。



經都以「爾時，世尊告諸比丘」起頭，可見主要聽法之對象皆為比丘。著名的大乘經典如《金剛般若波羅蜜經》也只提到大比丘眾一千二百五十人，《佛說阿彌陀經》除了大比丘僧一千二百五十人之外，另外有許多菩薩參與聽法。事實上，玄奘所譯之《大般若波羅蜜多經》除了前三會中提到有比丘尼在場之外，其餘諸會不是只提到大比丘眾或是只提到菩薩摩訶薩眾，就是這兩類同時出席參與。前三會中的初會有大比丘眾一千二百五十人，第二會有大比丘眾五千人，第三會有五億大比丘眾，但是此三會之比丘尼眾卻一直維持五百之人數。⁵⁹如此懸殊人數之比例，透露出兩種可能性：1. 出家之比丘尼人數較少，2. 證道之比丘尼人數較少，因為這五百位比丘尼都是已證入阿羅漢之果位者。

同樣弘揚人人皆可成佛，大力鼓吹一乘思想的《法華經》，聽法的群眾中，比丘眾與比丘尼眾一樣是人數比例懸殊，鳩摩羅什譯的《妙法蓮華經》中，證得阿羅漢之大比丘眾有一萬二千人，另外有學、無學之比丘有二千人，不退轉菩薩摩訶薩眾有八萬人，而比丘尼眾只有摩訶波闍波比丘尼與眷屬六千以及羅睺羅之母耶輸陀羅比丘尼與人數不詳之眷屬。⁶⁰竺法護譯的《正法華經》中，證得阿羅漢之大比丘眾有一千二百人，不退轉菩薩摩訶薩眾有八萬人，未具名指出有任何比丘尼眾在場及其人數，但是經文中明確提到世尊

⁵⁹ 《大正藏》，第五冊，頁 1 中；《大正藏》，第七冊，頁 1 中及 427 中。

⁶⁰ 《大正藏》，第九冊，頁 1 下~2 上。



被四眾眷屬所圍繞。⁶¹闍那崛多和笈多譯的《添品妙法蓮華經》中所記載的出席者類別與人數，和鳩摩羅什的《妙法蓮華經》相同。

對照之下，《涅槃經》中證得大阿羅漢之比丘尼人數就相當多，在法顯本的《大般泥洹經》中阿羅漢比丘有八百億，而阿羅漢比丘尼有二十五億；⁶²曇無讖本的《大般涅槃經》在經本一開始時記載有大比丘八十億百千人圍繞佛陀，⁶³但是在稍後的經文中提到證得阿羅漢之比丘人數卻只有八十百千人，而大阿羅漢之比丘尼人數卻超過六十億：「拘陀羅女、善賢比丘尼、優波難陀比丘尼、海意比丘尼，與六十億比丘尼等，一切亦是大阿羅漢」，⁶⁴阿羅漢比丘之人數八十百千若不是八十億百千之漏誤，那麼曇無讖本《涅槃經》之與會阿羅漢比丘尼人數是遠超過阿羅漢比丘之人數，這是其他經典中看不到之現象。另一件值得注意之事是，不管是法顯本還是曇無讖本的《涅槃經》，優婆夷之人數皆是優婆塞之一倍半：二恆河沙之五戒優婆塞，三恆河沙之五戒優婆夷。⁶⁵除了各國國王帶來之後宮夫人眷屬之外，經文當中還提到有七恆河沙之諸王夫人及八恆河沙之諸天女等。⁶⁶由此可知，《涅槃經》比其他經典更重視女性。既然《涅槃經》

⁶¹ 《大正藏》，第九冊，頁 63 上~中。

⁶² 《大正藏》，第十二冊，頁 853 上。

⁶³ 同上，頁 365 下。

⁶⁴ 同上，頁 366 上。

⁶⁵ 同上，頁 366 中~367 上、頁 853 中~854 中。

⁶⁶ 同上，頁 368 上~中。



從數據上看，反映出修學佛道有成就之女性為數不少，如此一部經典中，是否容許女身成佛，或是必須轉女成男之後，才有機會成佛？

五、《涅槃經》之女身成佛說⁶⁷

前面已經提過，《涅槃經》在介紹大阿羅漢比丘尼和五戒優婆夷的修行之德時，皆提到她們是為了化度眾生、為了隨順世間，才現受女身，而她們本身毀咎女身，認為女身甚可患厭、性不堅牢；再者，菩薩為求所發起之菩提心不產生退轉，甚至發下誓願，不受女人之身。那麼，在唱言人人皆可成佛的氛圍中，《涅槃經》是否也持傳統女人有五礙之說，認定須待轉女成男，才有成佛的機會？

《涅槃經》中雖無清楚明白之文字，直接述說女身可以成佛，但是我們可以找到兩段文字，推得《涅槃經》中的佛性思想是認同女身成佛的可能性。在卷九〈如來性品第四之六〉中，佛陀讚美《涅槃經》之殊勝時，重新定義男女之別：

是大經典有丈夫相，所謂佛性。若人不知是佛性者，則無男相。所以者何？不能自知有佛性故。若有不能知佛性者，我說是等名為女人。若能自知有佛性者，

⁶⁷ 永明法師在《佛教的女性觀》中，討論佛性一如、女身可以成佛時，列出含有此一思想之大乘經典如《維摩詰所說經》等共十五部，但是《涅槃經》並未出現在其名單中。參見《佛教的女性觀》，頁 111~114。



我說是人為丈夫相。若有女人能知自身定有佛性，當知是等即為男子。⁶⁸

此段引文的說法，相當值得注意。凡是不能自知有佛性者，無有男相，皆被稱為是女人；能自知有佛性者，就是具有丈夫相的男子。此一說法可以有兩種方式來解讀，往好的方面來看，是不是女人，不在於外表的長相和生理上的結構，而在於內心思想觀念上能否通達明理。就《涅槃經》的佛性思想來說，就是能否清楚明白地體認自身內在所具有的佛性，而佛性本身是人人平等，無男女之分，而且與佛之本性無異。所以，女人若能知自身有佛性者，名為男子，男子若不知自身有佛性者，名為女人。

但是，就不好的方面來解讀，這段文字敘述的出發點，依舊是站在男尊女卑的立場來作說明和比喻，「女人」是下劣、不能通達明理之人的代名詞，不可能藉由女人之心理狀態而能通達佛性之理，要具有丈夫之相(男子之氣度)的人，才能覺知自身是具有佛性、可以成佛之人。因此，凡是不知自身具有佛性者，就被稱之為是女人，能覺知自身本具佛性之人，皆可被稱為是男子。表面上看起來，似乎女人可以以女身成佛，實際上，女身要成佛，必須先在心理上轉女成男，方有其可能。不過，比起《法華經》中之龍女，須先將色身轉成男身之後，才能成佛，在思想上，對女性以女人之身成佛來說，算是向前邁出一大步。

⁶⁸ 《大正藏》，第十二冊，頁 422 中。



另一段文字，在卷四〈如來性品第四之一〉中，佛陀向迦葉菩薩宣說如來常住不變之理時，提出自己已久住於大涅槃，只是在此三千大千世界，示現種種神通變化。其所示現之種種變化身中，曾以女身成佛：

我又示現於閻浮提女身成佛，眾人皆言：「甚奇！女人能成阿耨多羅三藐三菩提。」如來畢竟不受女身，為欲調伏無量眾生故，現女像，憐愍一切眾生故，而復示現種種色像。⁶⁹

此段引文在文字表面上，似乎清楚說出女身成佛之例證，但是，從「眾人皆言：『甚奇！女人能成阿耨多羅三藐三菩提。』如來畢竟不受女身」等言辭中可以看出，女人成就阿耨多羅三藐三菩提的可能性相當低，因此，當佛以女身成就之時，被眾人評為稀奇新鮮之事。此外，經文中提到如來本身不受女身之報，為了調伏無量眾生的緣故，示現種種不同的色像，女像是為了隨順眾生、度化眾生所顯現的種種色像之一，是一種方便的權現之身。在《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》中，即使聰慧利根如勝鬘夫人者，也不是當下能以女身即身成佛，而是被佛陀授記，要修行超過二萬阿僧祇劫之後，才能成佛。⁷⁰在其成佛之時，是否仍以女身出現

⁶⁹ 《大正藏》，第十二冊，頁 389 中。

⁷⁰ 《大正藏》，第十二冊，頁 217 中。在釋恆清所著的《菩提道上的善女人》中，此經被標為是主張女人即身成佛的經典，但是，該書中只提出勝鬘夫人以女人之身，「侃侃而談一乘教義，無人能加以挑戰，她也不必以能轉成男身來證明自己的能力和悟境」的說法，並未引據



於世，則是該部經典中不曾說明之事。儘管如此，不可否認的是，《涅槃經》的此段文字，明白說出有女身成佛的可能性。即使只是方便權現之身、是色像上的女像，對於只在色像上作分別的有情眾生，是希奇難有之事；對於學佛之女性，卻是莫大的鼓勵。

在《涅槃經》接近結尾時，佛陀傳授文殊師利菩薩一個陀羅尼咒去解救被諸魔所困擾之阿難尊者，並解釋此陀羅尼之力量與利益：

文殊師利！阿難比丘今在他處，去此會外十二由旬，而為六萬四千億魔之所惱亂，汝可往彼發大聲言：「一切諸魔！諦聽諦聽，如來今說大陀羅尼，一切天、龍、乾闥婆、阿修羅……等神，聞是持名，無不恭敬受持之者。是陀羅尼，十恆河沙諸佛世尊所共宣說，能轉女身，自識宿命……。」⁷¹

經末佛陀說法結束時，許多菩薩和眾生因為聽聞佛陀之開示而獲得種種利益，其中值得注意的是，許多女人和天女的聞法利益是在當下轉女身成男身：「說是法時，十千菩薩得一生實相，萬五千菩薩得二生法界，二萬五千菩薩得畢竟智，三萬五千菩薩悟第一義諦，……人女、天女二萬億人現轉女

經文來證明此經確實提出女人即身成佛之說。詳見釋恆清，《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書公司，1995，頁99~101。

⁷¹ 《大正藏》，第十二冊，頁602上。



身得男子身。」⁷²儘管先前之引文「示現於閻浮提女身成佛」似乎透露出女身成佛之可能性，不受女身、轉女身成男身卻一直是本經一再鼓吹女性去追求的目標。但是，在轉女身得男身時，是否一定如《法華經》中之龍女，在肉體上作轉化？筆者認為，卷九中佛陀重新定義男女之別時，已經明白垂示：丈夫之相，不在於外表的長相和生理上的結構，而在於內心思想觀念上能否通達明理。因此，《涅槃經》的轉身說，應該是內心的轉化，而非色像上的變化。誠如經中所言，如來不受女身，為欲調伏無量眾生而現女像，女像只是外表之像，無關乎內心的覺悟。

《涅槃經》雖然有鼓吹女性朝向轉女身成男身的傾向，其佛性思想的教理，則不斷宣說一切眾生皆有佛性、皆可成佛。在卷七〈如來性品第四之四〉中，綜合了《大方等如來藏經》九喻中的「不淨處中有真金寶」喻和「貧家有珍寶藏」喻⁷³，以貧女家中有真金寶藏，一家大小卻無人知之為喻，垂示眾生皆有佛性，以不得見而不自知：

一切眾生悉有佛性，……從本以來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。善男子，如貧女人舍內，多有真金之藏，家人大小，無有知者。……眾生佛性亦復如是，一切眾生不能得見，如彼寶藏貧人不知。⁷⁴

⁷² 《大正藏》，第十二冊，頁 603 下。

⁷³ 《大正藏》第十六冊，頁 458 上~中。

⁷⁴ 《大正藏》第十二冊，頁 407 中。



此類說法，經文中處處可見，不勝枚舉。一切眾生皆有佛性，皆可成佛的說法，是本經的特色思想，其文字敘述，亦是不勝枚舉，茲略舉卷七〈如來性品第四之四〉與卷八〈如來性品第四之五〉各一段文字，以茲佐證：

一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提。⁷⁵

所謂佛性，非是作法，但為煩惱客塵所覆，若剎利、婆羅門、毘舍、首陀能斷除者，即見佛性，成無上道。

76

既然人人皆有佛性，只要斷除覆蓋佛性之無量煩惱，即可成就阿耨多羅三藐三菩提。女人是眾生之一，也具有佛性，是含蓋於上述第二段引文的四種種姓之中，若能斷除無量煩惱結使，沒有不能成佛之理。

在《涅槃經》前分(前十卷)的論理中，一闍提是不能成佛的，如卷九〈如來性品第四之六〉中提到聽聞《涅槃經》者能斷除煩惱，能生起得無上菩提之因緣，所有眾聽聞此經，皆必當成佛，唯有一闍提除外：

善男子！除一闍提，其餘眾生，聞是經已，悉皆能作菩提因緣，法聲光明入毛孔者，必定當得阿耨多羅三

⁷⁵ 《大正藏》第十二冊，頁404下。

⁷⁶ 同上，頁411中~下



藐三菩提。⁷⁷

同一卷中，除了再三強調所有眾生皆可成佛唯除一闍提之外，也說明一闍提不能成佛的原因，如：

一闍提所作眾惡而不自見，是一闍提憍慢心故，雖多作惡，於是事中，初無怖畏，以是義故不得涅槃，喻如彌猴捉水中月。善男子！假使一切無量眾生，一時成於阿耨多羅三藐三菩提已，此諸如來亦復不見彼一闍提成於菩提。⁷⁸

《涅槃經》雖然在前分中，一再強調一闍提不能成佛，如焦種不能生芽，在其後分(後三十卷)中，卻推翻前說，反復申述連一闍提輩亦能成佛，如卷二十七〈師子吼菩薩品第十一之一〉中，佛陀為解釋何謂未來有、現在有及過去有，舉例說明一闍提亦有佛性，其善法、佛性屬未來有，因此，一闍提將來亦定當成佛：

我常宣說一切眾生悉有佛性，乃至一闍提等，亦有佛性。一闍提等，無有善法，佛性亦善，以未來有故，一闍提等悉有佛性。何以故？一闍提等，定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。⁷⁹

卷二十六〈光明遍照高貴德王菩薩品第十之六〉中，藉光明

⁷⁷ 《大正藏》第十二冊，頁 417 下。

⁷⁸ 《大正藏》第十二冊，頁 418 下。

⁷⁹ 同上，頁 524 下。



遍照高貴德王菩薩之口說出一闍提之佛性，理不可斷，是故一闍提亦可成佛：

一闍提輩以佛性故，若聞不聞〔諸佛菩薩所說妙法〕，悉亦當得阿耨多羅三藐三菩提。世尊！如佛所說何等名為一闍提耶？謂斷善根。如是之義，亦復不然。何以故？不斷佛性故，如是佛性理不可斷。⁸⁰

一闍提輩，是犯四波羅夷戒、作五逆罪、斷滅一切善根之人，雖斷善根，而其佛性之理未斷，因此將來亦當定得阿耨多羅三藐三菩提。連此一種類之人，亦可成佛，女人若未落入此類人中，斷無不能成佛之理，畢竟，覺悟之成就是在於心之脫離一切煩惱束縛而不在於身像是男是女。

事實上，《涅槃經》中闡述菩薩之修行時，一再要求菩薩應當超越男相女相之分別，不可生起男相、女相之別，在〈光明遍照高貴德王菩薩品〉中，佛陀宣說修習此《涅槃經》可以具足成就之十大功德，其中之第六功德，是得金剛三昧，安住其中。此金剛三昧，能令住是三昧中之菩薩，見男女無男女之相，見一切無一切之相：

菩薩安住如是〔金剛〕三昧，雖見眾生而心初無眾生之相，雖見男女無男女之相。雖見色法無有色相，乃至見識亦無識相。雖見晝夜無晝夜相，雖見一切無一切相。……何以故？善男子！一切諸法本無相故。菩

⁸⁰ 《大正藏》第十二冊，頁 518 上。



薩以是三昧力故，見一切法如本無相。⁸¹

換言之，學習《涅槃經》之菩薩，若能深入經義，則能得住金剛三昧，不起種種色相分別，不取男女之相，乃至一切諸法分別之相。男相、女相本是外表虛相，覺悟之人，不應執著外表之色相。不見男女之相，則應無男尊女卑之相，亦應無女身不能成佛之相。

接受、學習《涅槃經》之菩薩，為何可以超越男相、女相之分別？經文進一步闡明：

真聽法者，即是聽受大涅槃經。大涅槃中聞有佛性如來畢竟不般涅槃，是故名為專心聽法。……夫聽法者，名十一空，以此諸空，於一切法不作相貌。……空者，於二十五有，不見一實。無作者，於二十五有，不作願求。無相者，無有十相，所謂色相、聲相、香相、味相、觸相、生相、住相、滅相、男相、女相。修習如是三三昧者，是名菩薩繫念思惟。⁸²

聽受《涅槃經》之菩薩，以修空之法門，於一切法，不生起諸相，尤其是男相、女相等十相。聽受《涅槃經》之菩薩，應繫念思惟男相、女相為著相之分別，而以空法超越於男相、女相之二分對立上。

學習《涅槃經》之菩薩，應修空法，不起相著，超越於

⁸¹ 《大正藏》第十二冊，頁510上。

⁸² 同上，頁511上~中。



男相、女相之對立上。若菩薩見男生男相，見女生女相，則為著魔，為魔所繫縛：

復次，善男子！若見諸法真實是有總、別定相，當知是人若見色時，便作色相，乃至見識亦作識相，見男男相，見女女相，……如是見者，名繫屬魔，繫屬魔者，心不清淨。⁸³

《涅槃經》中，佛陀警告學習本經法門者，亦即欲明了照見一切眾生皆有佛性、一切眾生皆可成佛者，不可執著男相、女相之分別，否則即是著魔、繫屬於魔。以此推論，若是堅執女身不能成佛者，亦是著相、繫屬於魔。

一位不著男相、女相分別之菩薩，在語言的使用上，是否可以隨順世俗，使用「女人」一詞？佛陀對此，是給與肯定的答案：

善男子！一切凡夫若見女人即生女相，菩薩不爾，雖見女人不生女相，以不生相，貪則不生，貪不生故，非顛倒也。以世間人見有女相故，菩薩隨說，言有女人。⁸⁴

菩薩在語言上使用「女人」一詞，只是隨順世間人之分別與言說，內心並不以女相去定位女人。男女之別，從佛性的觀點看來，只是相上之別，在修行與解脫上，不會因此導致有

⁸³ 《大正藏》第十二冊，頁 517 中。

⁸⁴ 《大正藏》第十二冊，頁 521 上。



差異性的結果。所以，比丘可以證入阿羅漢之果位，比丘尼同樣可以證成大阿羅漢，男性、女性皆可修習菩薩法門，成佛之後，亦皆被稱為如來。本經之卷一，法會欲開啟前，列出前來參與本經聽法之眾，其中提到有六十多億之大阿羅漢比丘尼眾，稱呼她們是「菩薩人中之龍」，讚嘆她們「常修集四無量心，得自在力，能化作佛」。⁸⁵三恆河沙之優婆夷則被稱譽為欲度眾生而現受女身之菩薩，她們於未來世都將成佛轉法輪。⁸⁶既然比丘尼可以修成阿羅漢果，優婆夷是女身菩薩，表示女人一樣有成佛的機會，成佛不在於肉體上之不同與轉變，而在於心靈上的解脫與超越。所以，《涅槃經》提出心靈上之轉女成男，用意亦在打破色相上之分別。

從本節的討論中我們可以發現，《涅槃經》一方面鼓吹人人可以成佛的思想，另一方面卻又鼓勵修學佛法之女性要朝轉女身成男身的目標去努力。二者之間是否自相矛盾？我們可以從經中對於男子與女人的界定以及超越男相與女相的修行法要來看這個問題。前述引文中對男子與女人的界定是，能自知有佛性者，即為男子，不能知有佛性者，名為女人，換言之，經中所界定的男女之別，不在於肉體的外相，而是修證覺悟者的心靈內涵。從這個角度來看，轉女身成男身不必意味著一定要如法華經之龍女，在肉體上去轉化，也可指心靈上的轉化。「身」在法身一詞上，就與肉體無關。「知」有佛性之知，不是指聽聞之知，而是如實修證之知。自知有

⁸⁵ 《大正藏》第十二冊，頁 366 上。

⁸⁶ 同上，頁 367 中。



佛性，表示須要實修實證地將自身內在之佛性開發出來，如此方可名為自知有佛性。轉女身成男身在修行者的精神層面上，也可表示是一種自我的超越、轉化。

佛陀既然允許女性出家，就是肯定女人有修證成佛的可能性。比丘所證得之羅漢法身與比丘尼所證得之羅漢法身，女身所修得的菩薩法身與男身所修得的菩薩法身，應該是同等無異，無男女之別。因此，《涅槃經》中要求菩薩修學金剛三昧、三三昧時，要空男女之相、滅男女之相；若堅持執著男女之相，則繫屬於魔，心不清淨。男女之相只是肉體外在表象之差異，內在心靈上的修為，不必受肉體性別之拘限。所以，佛陀可以以男身成佛，也可以現女身成佛。

六、結論

《涅槃經》中對女性有正面也有負面的看法，幾乎所有正面的看法都是集中於對母愛的歌頌與讚美，一位偉大的母親並不一定代表她也是一位品德完美的女性。一位本性弊惡的女人，為了救護其子女而喪命，在《涅槃經》中，一樣受到褒揚、嘉許其行為，而被標榜這是其死後生天的原因。基本上，具母親形象的女性在此經中是受到肯定和稱譽的。經中對女性的許多負面描述，有些是來自於古代印度的社會根植的文化背景，有些是佛陀針對特殊教化對象的用語，另一些是與僧團中比丘之持戒有關，還有一些是雖然在言辭上對



女身訶責毀譽，卻是無關性別歧視的不淨觀。這些描述並不影響其對女人一樣可以成佛之認可，這一點可以從此經的佛性一如思想中，找到許多佐證之經文。佛陀容許各種階層、各種出身的女性出家修道，就足以說明他相信女性在修行證悟的能力上，和男性一樣，女性內在之佛性與男性之佛性相等無異。

與其他大乘經典相較之下，《涅槃經》相當特殊之處是，它列出了人數眾多的女性修行人，對這些女性修行人的褒揚讚美中，也道出了女身成佛的可能性。換言之，女性在社會上或許有一些固有的負面形象，女性出家修道在生活上、外出遊行上、住宿上也有許多困難要克服，但是，在心靈的解脫上、道果的證悟上，是可以和男性相等齊平的。《涅槃經》中強調普遍平等的佛性思想及對男女性別之獨特定義，展現了轉身說是指向心靈上的轉化與超越，也透出了女身成佛的可能性。

《涅槃經》的後分中，更一再強調菩薩在學習這部鼓吹一切眾生佛性平等的經典時，不應執著男相、女相之分別，應習空法以超越男相、女相之二分對立，若堅持執著有男相、女相之對立分別，則為著魔，為魔所繫縛。因此，強調女身必定不能成佛，是一種著魔的現象。認定女身一定要在肉體上轉成男身才能成佛者，也是對色相的執取和分別，將成為自己去除煩惱、顯發佛性的障礙。

總而言之，《涅槃經》中對女性的描繪，有其社會、歷



史、文化的背景，不必將其負面之描述，當成是對女性的貶抑和蔑視；經中對於女性的菩薩修行者，是極度肯定她們的修行能力和所證悟的道果，讚揚她們是大乘的守護者，能紹繼三寶種姓使不斷絕，能於未來世成佛轉法輪。《涅槃經》中女性觀，與其佛性思想，基本上，不相違背。

參考文獻：

一、漢譯佛典：

- 《大般若波羅蜜多經》 《大正藏》，第五冊~第七冊。
《大般涅槃經》 《大正藏》，第十二冊。
《中阿含經》 《大正藏》，第一冊。
《正法華經》 《大正藏》，第九冊。
《佛說玉耶女經》 《大正藏》，第二冊。
《佛說阿彌陀經》 《大正藏》，第十二冊。
《妙法蓮華經》 《大正藏》，第九冊。
《金剛般若波羅蜜經》 《大正藏》，第八冊。
《長阿含經》 《大正藏》，第一冊。
《添品妙法蓮華經》 《大正藏》，第九冊。
《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》 《大正藏》，第十二冊。
《增一阿含經》 《大正藏》，第二冊。



二、古印度典籍：

摩奴一世著，馬香雪譯，《摩奴法典》，台北：台灣商務印書館，1998。

三、近代學者之著述：

Sarao, K. T. S. “Ancient Indian Buddhist Attitude Towards Women (I).” 《普門學報》，第19期（2004年1月），頁1-33。

岩本裕著，劉欣如譯，《佛教與女性》，台北：大展出版社，1998。

釋永明，《佛教的女性觀》，台北：佛光文化事業有限公司，1997。

釋恆清，《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書公司，1995。

釋昭慧、釋性廣編著，《千載沉吟：新世紀的佛教女性思維》，台北：法界出版社，2002。



The Views on Women in The Mahaparinirvana Sutra

Ru-Nien Shih

Abstract

This study is an attempt to discuss the views on women as revealed in The Mahaparinirvana Sutra. The main interest in the interpretation and discussion of passages from the sutra is to get a clear picture of how women are portrayed in the sutra and to find out whether the negative view on women conflicts with the key concept advocated in the sutra, that is, the equal possibility for all beings in the world to become a Buddha. If we peruse the sutra carefully, we will find quite a few positive and negative descriptions of women in it. After an overall examination, it is discovered that the positive descriptions of women are mostly limited to praising the virtues of a mother, while the negative descriptions might be the result of social-cultural traditions in India, a skillful means of the Buddha to teach his doctrine, his way of urging his male disciples to strictly observe the precept of keeping celibate, and his admonition against one's attachment to one's physical form, the last of which may not be related to any biases against women at all. While The Lotus Sutra holds that a woman has to physiologically transform herself into a man before she can attain Buddhahood, The Mahaparinirvana Sutra postulates that a woman can attain Buddhahood if she can just convert her female mentality into the male mentality. The names and number of female practitioners with very distinguished



achievement listed in The Mahaparinirvana Sutra are greatly more than those of any other Mahayana sutras. In conclusion, though this sutra contains many negative descriptions of women, it still affirms women's ability to achieve Buddhahood.

**Keywords: The Mahaparinirvana Sutra,
the Buddha-nature, the transformation of a woman
into a man, the attainment of Buddhahood by women**

