

1.1 從漢譯《阿含經》看佛陀的女性教育觀

黃敏

中南財經政法大學

摘要：女性問題是關涉佛教僧團教育中極為重要的一部分。佛陀時代已出現因教化女眾引起的相關紛爭。本文通過對現存四部漢譯《阿含經》中所涉女性紛爭的敏感話題進行分析，說明佛陀在女性教育問題上的基本態度。總的說，佛陀對女性出家的形式和手段有清晰劃分，確定出家修行和在家修行的不同，因時因地的為比丘尼和優婆夷的各自修道方式指明道路。通過對《阿含經》中有關佛陀生平教化女性的因由及經過之詮釋，本文指出，應回歸歷史背景和文本語境來解讀佛陀的女性教育觀，一味以絕對無差別的平等看待早期佛教的女眾教化問題，無益於回歸歷史的現實。

關鍵詞：阿含經 佛陀 瞿曇彌 阿難 女眾教育

現存四部漢譯《阿含經》流傳著一些關於佛陀教化女眾的資料。其中有幾個問題令人生疑：第一，佛陀對女性加入僧團一事表現出極大的猶疑，是在何種情形下最終同意女性出家。第二，佛陀對女性加入僧團一事表示猶疑的真正原因是什麼。第三，現存漢譯《阿含經》中對不同女性說法的內容有何不同。本文擬就女性修道形式及出家條件進行考察，旨在說明佛陀的女性教育觀及其時代意義。

一、女性修道的形式

現存的四部漢譯《阿含經》中已出現關於女性出家修道的記錄，並對女性能否出家修道這一問題有詳細討論。女性能否出家的問題由佛陀的姨母瞿曇彌提出。她首先詢問女人是否“得第四沙門果耶？因此故，女人於此正法、律中、至信、捨家、無家、學道耶？”¹一連三問，內容均與此相同。世尊的回答是：“止！止！瞿曇彌！汝莫作是念：女人於此正法、律中、至信、捨家、無家、學道。瞿曇彌！如是汝剃除頭髮，著袈裟衣，盡其形壽，淨修梵行。”²三次回答皆如此。通過上下文對比發現，佛陀已然同意女子剃除頭髮，著袈裟衣，淨修梵行。佛陀所謂止的內容是瞿曇彌所說的捨家、無家。女子離開家而修梵行，這纔是佛陀不許可的。根據《五分律》卷二十九所言，往古諸佛皆不聽女人出家，“諸女人輩自依於佛，在家剃頭著袈裟衣，勤行精進，得獲道果”³，這與《中阿含》以上記載吻合。離家、捨家，既包含已婚女子的拋家，也包含未婚女子的不嫁。這都勢必挑戰當時傳統社會中的女性觀，也是佛陀不得不慎重考慮的問題。

關於釋迦牟尼不允許女眾出家，在已有研究中，學者們多集中在對此

1.《中阿含經》卷28，《大正藏》第26號，第1冊第605頁上欄13-15行。

2.《中阿含經》卷28，《大正藏》第26號，第1冊第605頁上欄15-17行。

3.《彌沙塞部和醯五分律》卷29，《大正藏》第1421號，第22冊第185頁中欄第27-29行。

問題的結論後之詮釋。如木村泰賢認為，佛陀在對待瞿曇彌加入教團問題上相當躊躇，乃經過阿難再三斡旋後纔答應。⁴ 印順法師亦認為，這是釋迦牟尼出於重男輕女時代女性出家的諸多困難而表現出的慎重，且因女眾出家正法減少五百年。但他通過追溯大迦葉和阿難的意見分歧，又認為“律師們將預記放在哪一階段都不和，然而非放進去不可。於是或前或後，自相矛盾！”⁵ 一方面他對阿難在女眾出家問題上的極力護持予以說明，強調阿難在這一問題上的努力；另一方面也多番調和法義上的平等，並通過經典流傳過程中後代弟子的立場不同說明女眾出家正法減少說之謬。如此一來，正法因女眾出家而減少的說法便不能成立。其實，這是試圖從現代社會男女平等的觀點來詮釋經義，也同時儘量照顧到佛陀本懷，可謂用心良苦。此外，他的弟子昭慧法師也大致延續這種看法。釋永明的《佛教的女性觀》一書亦延續了這種解釋。可以說，印順法師對佛教女眾出家問題的解釋相當具有代表性，亦使這種解釋為現代社會爭取女性平等提供了合理視角。不過，若回歸經文看，在結論後的詮釋之前，不妨對此結論的產生做細緻分析，更有助於把握事件發生的語境及文本前後邏輯關聯。

首先，從經文看，釋迦牟尼顯然對女子修道問題已做出折中讓步。當瞿曇彌提出女性是否能得第四沙門果時，世尊的回答中並未直接涉及此問題。而是直指女人不可捨家、無家學道。根據阿含經的說法特點看，當面對於答案是肯定的問題時，釋迦一般以默然表示許可。由於瞿曇彌三次提問及後來阿難的多次請益中，佛陀都未提及女人不可得第四沙門果，可見世尊否定的並非這一點。從他的回答看，“止”的對象是“莫做是念”之後的內容，即女人可以捨家、無家學道。“因此故”之前的第四沙門果顯然不在世尊否定的範圍。⁶

4. 木村泰賢：《原始佛教》，釋依觀譯，臺北：臺灣商務印書館，2019年，第176頁。

5. 印順：《華雨集》第三冊。2019年4月16日讀取，http://yinshun-edu.org.tw/en/Master_yinshun/y27_04_03。

6. 《彌沙塞部和醯五分律》也記載，當阿難問：若女人出家受具足戒，能得沙門四道果不？佛言能得。《大正藏》第1421號，第22冊第185頁下欄第17-18行。

第二，世尊雖提出女人不可捨家、無家學道，但在回答中卻反覆肯定了一點，即“如是汝剃除頭髮，著袈裟衣，盡其形壽，淨修梵行”。既然不同意女人於此正法律中至信捨家、出家，卻允許瞿曇彌剃髮、著袈裟衣、盡形壽而修梵行，看起來似乎是矛盾的。一般認為，剃髮、著袈裟衣已然具備出家眾的形式了，四部阿含中多處對比丘應剃髮著袈裟衣予以描述。如《中阿含經》裡曾有長者問如何名佛，佛弟子答“有釋種子捨釋宗族，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，得無上等正覺，是名為佛”⁷。四分律、五分律中也把剃除鬚髮著袈裟衣作為僧團戒律規定下來。外道甚至因此譏笑比丘為禿頭沙門⁸。可見，佛陀時代剃髮著袈裟衣已作為僧團的基本戒律約定俗成，若剃髮著袈裟衣，在形式上已可謂佛弟子了。那麼，世尊在回答瞿曇彌時一直強調她可以剃髮著袈裟衣，即是對女子能終身修道、成為佛弟子的肯定。文本中的出家便是狹義上的離家、捨家之意，若出家與剃髮、著袈裟衣聯繫起來，則文義前後必然不通。這樣一來，爭論的焦點便應該落在女人修道的形式問題上。

二、反對女人捨家、離家的理由

世尊之所以反對女人捨家、離家，卻不反對女人修道，可以說是對女性修道問題的折中解決辦法。在阿難的再三詢問下，佛陀說出了不許女子捨家的幾點理由。

第一，恐令梵行不得久住，“猶如稻田及麥田中，有穢生者必壞彼田”⁹。將女人比喻為麥田裡的稗種，根據後文看，這是針對男性為主體的出家眾語境下提出的理由。女人尚未出家時，僧團修行的主體是比丘，佛陀憂慮的是女人出家後對已有的男眾修行將造成影響。“梵行者以見女色為

7.《中阿含經》卷6,《大正藏》第26號,第1冊第459頁下欄第25-27行。

8.《中阿含經》卷50,《大正藏》第26號,第1冊第741頁中欄第17行。

9.《中阿含經》卷28,《大正藏》第26號,第1冊第605頁下欄第8-9行。

刺”¹⁰，在女眾尚未加入僧團之前，戒色之與欲的主體自然是男性，那麼，女性自然是梵行者要禁欲的對象。故經中常以比丘見與母年齡相當的女子當做母想，見與姐妹年齡相當的女子當做姐妹想，見到與女兒年齡相當的女子當做女兒心想。“離諸女人”¹¹是沙門修行的基本要求，當阿難問“佛滅度後，諸女人輩未受誨者，當如之何”¹²時，佛便以“莫與相見”¹³作答，當阿難又問若相見者當如何時，佛更言“莫與共語”¹⁴，阿難又問，若共語後又當如何，佛便說“當自檢心”¹⁵，最終強調要在佛滅度後持戒為要，可見男性在修行道路上遠離女色的重要性。經文中雖常有對女性諸種不堪之表達，但大體而言皆針對男性修行之障礙立論。這裡所謂的穢便是相對男性出家的滯礙而言。在已有的男眾僧團中出現女性的加入，在尚未形成特別的規約和條件不成熟時，不得不說是新的環境下對已有男眾修行的考驗，這也是佛陀在面對女性完全捨家、出家問題上不得不考慮的因素。¹⁶

同樣的，在比丘尼眾修行過程中，也有遭遇惡魔引誘的故事留存。這表明女性和比丘一樣，都容易為感官欲樂所誘惑。諸種對女性的輕視性言辭可以說皆出於禁欲主義的修行考慮。“對比丘或比丘尼而言，克服異性所帶來的吸引力被視為是一種英勇力量的形式”¹⁷。那麼，佛教的不淨觀對人體色身不淨的諸種看法自然與禁欲苦行不無關聯。“因為許多佛教經典是為男人宣講的，女性的負面特徵得到過分的強調”¹⁸。

10.《中阿含經》卷21，《大正藏》第26號，第1冊第561頁上欄第7行。

11.《雜阿含經》卷11，《大正藏》第99號，第2冊第77頁上欄第10-20行。

12.《長阿含經》卷4，《大正藏》第26號，第1冊第26頁上欄第21行-中欄第1行。26a21-b1。

13. 同上第26頁。

14. 同上第26頁。

15. 同上第26頁。

16. 如日本學者姉崎正治在《根本佛教》中認為，佛陀的顧慮一方面為促使女子自我反省，資助其修德，另一方面為提醒修道比丘應對婦女有所警戒。

17. (英)彼得·哈威：《佛教倫理學導論》下，上海：上海古籍出版社，2012年，第380頁。

18. 同上，第383頁。

與之相關的是出家女眾的加入對已有男眾僧團的影響，雙方以何種關係如何共融？這也是佛陀不許女性捨家、離家的考慮因素之一。這一憂慮很快在佛陀勉為其難為瞿曇彌設立八尊法後發生。“彼時瞿曇彌大愛於後轉成大比丘尼眾，與諸長老上尊比丘尼為王者所識，久修梵行，共俱往詣尊者阿難所，稽首作禮，卻住一面，白曰：尊者阿難！當知此諸比丘尼長老上尊為王者所識，久修梵行；彼諸比丘年少新學，晚後出家，入此正法、律甫爾不久。願令此諸比丘為諸比丘尼隨其大小稽首作禮，恭敬承事，叉手問訊。”¹⁹ 這段話雖接續該品下文，但從事件發生的時間看，這是在瞿曇彌已獲得佛陀的允許出家為比丘尼後，為王者識，成為大比丘尼眾所發生的事。瞿曇彌比丘尼顯然對當初佛陀所說的八尊法的細節提出懷疑，由此纔提出應根據出家時間先後確立比丘尼與比丘間的禮法和交往事宜。若新學比丘年少，則應該根據輩分大小向比丘尼長老稽首作禮等。

瞿曇彌提出的這一問題顯然與佛陀所設八敬法中第八條不合。²⁰ 這裡阿難又再次扮演了傳話者的角色。瞿曇彌並沒有直接對佛陀說，而是先向阿難提出這一疑問，再由阿難轉述於佛。阿難作為八尊師法的見證人，也不可能不知道佛陀的本意，可還是礙於瞿曇彌作為佛之姨母的特殊身份傳了話。結果得到了佛陀否定的回答。

佛陀嚴厲地說：“止！止！阿難！守護此言，慎莫說是。阿難！若使汝知如我知者，不應說一句，況復如是說？阿難！若使女人不得於此正法、律中，至信、捨家、無家、學道者，諸梵志、居士當以衣布地而作是說：‘精進沙門可於上行，精進沙門難行而行，令我長夜得利饒益，安隱快樂。’阿難！若女人不得於此正法、律中，至信、捨家、無家、學道者，諸梵志、居士當以頭髮佈施而作是說：‘精進沙門可於上行，精進沙門難行而行，

19.《中阿含經》卷 28,《大正藏》第 26 號,第 1 冊第 606 頁下欄第 25 行-607 頁上欄第 3 行。

20. 第八條佛陀明確說：“比丘尼受具足雖至百歲，故當向始受具足比丘極下意稽首作禮，恭敬承事，叉手問訊。瞿曇彌！世尊為女人施設此第八尊師法，謂女人不當犯，女人奉持，盡其形壽。”《中阿含經》卷 28,《大正藏》第 26 號,第 1 冊第 606 頁下欄第 9 行。

令我長夜得利饒益，安隱快樂。”²¹ 佛陀不但立刻制止了阿難的謬見，還連續用了幾段感歎設問對這一提問的荒謬性予以強烈回擊。如果女人不得於正法律中至信捨家、出家學道，那麼比丘將會得到外道及居士們更多的尊敬、佈施等等，比丘的修持也會更精進。通過一連設問對比說明女人出家捨家學道為比丘僧團帶來的不良影響。甚至最後說，正因為女人捨家出家學道，正法喪失五百年，更斷言女人不得行五事。可見，正法失五百年、女人不得行五事的說法實在是出於佛陀被激後的無奈之言²²。因佛陀早已在設立八尊師法時明確對這一問題做出了規定，現在瞿曇彌再提出，阿難作為佛陀的侍者又從旁助問，佛陀不僅對阿難在此處的表現很失望，對瞿曇彌忘記當初承諾的失望也不言自明，在此情形下鬱鬱之情溢於言表。也恰恰印證了佛陀最初沒有立刻答應瞿曇彌捨家、出家學道的憂慮。新的關係下新問題的產生帶來的矛盾還是削弱了佛陀說法的權威。²³

第二，關於“猶如人家多女少男者，此家為得轉興盛耶”²⁴。有的研究者集中於論證印度當時男女人數比例，以此表明佛陀多慮²⁵。這種分析頗為牽強，佛陀豈真不知人口數量上的性別差異，而產生脫離其時代環境的不必要擔憂。佛陀對於女性容易信受奉持佛法顯然是有信心的，但這裡有個概率問題。舉個例子，當分別對兩組數量相等的男女眾說法時，女眾信受皈依佛教的概率若大於男性，則出現“多女少男”的教化率高低差別。若從今日臺灣佛教近二十年來比丘尼與比丘人數呈現三比一的懸

21. 《中阿含經》卷 28,《大正藏》第 26 號,第 1 冊第 607 頁上欄第 14-24 行。

22.《增一阿含經》卷 28 有優鉢華色比丘尼作轉輪聖王形一事。《大正藏》第 125 號,第 2 冊第 707 頁下欄第 4 行-708 頁上欄第 20 行。

23. 關於八敬法設立的原因,西方研究者彼得·哈威認為,這仍是出於兩性關係考慮,是對僧團內部發生性關係等的一種警戒,“也被視為一種促進和保持尼眾教團作為獨立於世俗世界一個群體的完整的一種方式”。見《佛教倫理學導論》下,上海:上海古籍出版社 2012 年,第 388 頁。

24.《中阿含經》卷 28,《大正藏》第 26 號,第 1 冊第 605 頁下欄第 5-6 行。

25. 見釋永明:《佛教的女性觀》,深圳:深圳弘法寺,2008 年,第 61 頁。

殊差別更見出陰盛陽衰²⁶。此外，在經過瞿曇彌出家事件後，阿含經中亦不乏對佛陀優秀傑出的比丘尼弟子的記錄，除了對大愛道瞿曇彌的稱讚外，還有智慧聰明的識摩比丘尼、神足第一的優鉢華色比丘尼等等²⁷，佛陀在世時已湧現出多位成功抵禦諸魔波旬擾亂試探的比丘尼典範²⁸。可見女眾弟子的人才濟濟。此是其一。

其二，變量問題。若從長遠的人口發展來說，女性紛紛離家、捨家，那世俗社會的在家人口數量及性別比例必然發生變化。從數學上說，假設女性人口數量總和皆出家，則n代之後，男女人口數量同時減少，僧團中可增加的男女人口數量均無，那麼，無論是世俗家庭新生人口還是出家團體中新加入的人口數均為零，則社會人口的生態環境將發生重大變化。雖然這一極限數值的情況在現實中不會出現，但正說明了作為生育繁衍後代主要角色的女性一旦生育功能缺失，則人口趨勢的走向將是出家女眾越多，在家人口增長率勢必越低。相對女性未出家前，僧團全集為男性的集合而言，女性出家人口的增加必定帶來全集中男性比例的降低，此纔是佛陀所說的興衰問題。可見，所謂多女少男導致的興衰問題，實則出於對人口未來發展趨勢的憂慮，也是考慮到繁衍人口的女性特殊生理角色的不可缺失。如此，女性捨家、離家帶來的既是挑戰世俗傳統的風俗問題，也帶來新的社會倫理問題。那麼，僧團在整個社會大環境中亦不可能一枝獨秀。

最後，佛陀在設立八尊師法的條件下同意女性捨家、離家，這不是因為阿難給出的瞿曇彌大愛道對世尊多有饒益這一理由。阿難固然在瞿曇彌三次要求出家卻為佛所制的情況下扮演了勸慰瞿曇彌的角色，也的確

26. 見釋昭慧：《佛教與女性——解構佛門男性沙文主義》，2019年5月2日讀取，https://fo.ifeng.com/guandian/detail_2012_03/13/13156459_0.shtml?_from_ralated。當然，目前尚無對男女性加入僧團後的教化率資料研究，故教化率乃數學上假設的一個基於男女性別及皈依數量差異的統計學研究。

27. 《增一阿含經·比丘尼品》，《大正藏》第125號，第2冊第558頁下欄第23行。

28. 見《雜阿含經》卷45，《大正藏》第99號，第2冊第325頁下欄第17行等多處。

站在愛惜女性的角度從旁向佛陀積極建言，但顯然佛陀在女性出家問題上自有打算。當阿難以瞿曇彌鞠養佛陀為由為瞿曇彌辯解時，佛陀明確宣說了供養施設雙方的恩義。瞿曇彌雖饒益鞠養佛陀，但瞿曇彌亦因佛得皈依三寶、聞苦集滅道、修持奉戒、離於殺盜淫等諸惡、成就大智慧。因此，“設使此人為供養彼人衣被、飲食、臥具、湯藥、諸生活具，至盡形壽，不得報恩”²⁹。實際上，這一說法在別處亦有記載。當瞿曇彌向佛陀獻上親手做的金縷衣時，阿難也曾讚歎瞿曇彌於佛多所饒益，且在佛母命終後乳養佛陀。佛陀同樣以施法的功德衡量標準說明了雙方互相饒益的情況下何施為大。³⁰ 佛陀之所以最終同意在設立八尊師法的情況下讓女性以捨家、出家的方式學道，既是基於女性捨家、出家問題的可不回避，也是出於慎重考慮的結果。從八尊師法的內容看即可知。由始至終，佛陀是從因時因地的情況下為女性學道的特殊環境及女性自身特點考慮，既是基於對女性的保護，也是出於對僧團未來發展的憂思。而阿難在整個過程中表現出的對女性的憐憫回護，恰恰反映其不夠理性，亦未能洞察佛陀慈悲本懷。

這又容易引發另一問題，佛陀是否對瞿曇彌養育母乳之恩熟視無睹？答案是否定的。這裡必須對佛陀聽取瞿曇彌滅度一事聊作說明。據《增一阿含經·大愛道般涅槃品》所記，瞿曇彌得知佛陀不久當滅度，因不堪任見佛陀先取滅度，於是自己向佛陀提出了先取滅度的意願。佛陀則默然可之。如此一來，佛陀則默許了瞿曇彌的滅度。至於佛陀默許的理由，可從他為瞿曇彌親辦後事可知。“此是如來所應修行，非是天、龍、鬼神所及也。所以然者，父母生子多有所益，長養恩重，乳哺懷抱，要當報恩，不得不報恩。……正使將來諸佛世尊所生之母先取滅度，然後諸佛皆自供養。以此方便，知如來應自供養，非天、龍、鬼神所及也。”³¹ 可見，默許瞿曇彌先取滅度乃基於親恩。在女性捨家、出家問題上，佛陀不願

29. 《中阿含經》卷 28,《大正藏》第 26 號,第 1 冊第 605 頁下欄第 26-28 行。

30. 《中阿含經》卷 47,《大正藏》第 26 號,第 1 冊第 722 頁上欄第 19 行。

31. 《增一阿含經》卷 50,《大正藏》第 125 號,第 2 冊第 823 頁上欄第 10-17 行。

因瞿曇彌的哺養親恩作出情感讓步，但卻默許瞿曇彌先取滅度，又親自供養瞿曇彌舍利，以見出佛陀對世俗倫理的態度，這種以奉終而聽取滅度的做法確不易解。

三、女性修道的內容

以上對女子出家修道因由的分析說明了佛陀在女性修道問題上因地制宜的考慮。這是出於具體歷史環境下的理性抉擇。而從佛陀宣說的教法看，佛陀在世時已處處流露出男女在修道問題上的法義平等。《長阿含經》卷12有載：“舍利弗白佛言：世尊所說微妙第一，下至女人，亦能受持，盡有漏成無漏，心解脫、慧解脫，於現法中自身作證：生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有，是為如來說無上滅。”³² 佛陀對此表示贊同，並囑咐舍利弗為諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷數說此法，使弟子們信奉三寶，得清淨法。當阿難詢問如何為年少比丘說法時，佛陀亦叮囑對年少比丘、比丘尼說五解脫處³³。《中阿含經》之觀念處經亦提到比丘與比丘尼應同修四念處法。“云何為四？觀身如身念處，如是觀覺、心、法如法念處。……若有比丘、比丘尼七年立心正住四念處者，彼必得二果，或現法得究竟智，或有餘得阿那含……”³⁴。其餘對比丘、比丘尼同時宣說的還有七覺分、防護六觸、除心五結等，在讚歎四眾弟子時，常表述為“比丘持淨戒，比丘尼多聞，優婆塞淨信，優婆夷亦然”³⁵，強調多聞通達法義，亦體現出對比丘尼的信心。

除親自對比丘、比丘尼共同在場時說法外，根據說法對象不同，佛陀對比丘尼、優婆夷、在家女子三種不同類型的女性說法內容各有不同。

32. 《長阿含經》卷12,《大正藏》第1號,第1冊第77頁上欄第28行-中欄第3行。

33. 《中阿含經》卷21,《大正藏》第26號,第1冊第563頁下欄第22行-第564頁中欄第3行。

34. 《中阿含經》卷24,《大正藏》第26號,第1冊第582-584頁。

35. 《雜阿含經》卷31,《大正藏》第99號,第2冊第220頁下欄第12行。

既單獨對比丘尼進行說法，也委派阿難等其餘弟子向比丘尼說法。如《雜阿含經》提到佛因年邁而提出讓諸弟子教授比丘尼。難陀不欲聽從，阿難如實稟告佛陀，佛陀親自訓誡難陀使其完成教授任務。難陀對比丘尼說法內容甚詳，主要圍繞如何觀內六處、外六處及六識而知無常無我，心得解脫。值得一提的是，佛陀還曾經向比丘尼講授無相心三昧³⁶，可見佛陀對女眾說法的內容已涉及無相觀空的解脫法門，這已頗為接近大乘甚深法門，也足見對比丘尼智慧的認可。

佛陀對優婆夷的說法以對鹿子母毘舍佉宣講尤為詳盡。毘舍佉為在家居士婦，因供養鹿母講堂並廣施僧眾而聞名。佛陀對鹿子母的說法尤以譬喻為主，主題是如何持八關齋。所謂八關齋，“多聞聖弟子若持齋時，作是思惟：阿羅訶真人盡形壽離殺、斷殺，棄捨刀杖，有慚有愧，有慈悲心，饒益一切，乃至蜚蟲，彼於殺生淨除其心，我亦盡形壽離殺、斷殺，棄捨刀杖，有慚有愧，有慈悲心，饒益一切，乃至蜚蟲。我今於殺生淨除其心，我以此支於阿羅訶等同無異”³⁷。第一條斷殺離殺，即不殺生。其餘還有斷不與取（不偷盜）；離欲斷淫；不妄言；不飲酒放逸；不戀高床大床；離香脂華鬘歌舞；斷非時食等。這與佛陀對優婆塞的說法略有不同，對優婆塞除了離於殺、盜、淫、妄言外，其餘為離貪著、無害恚、斷嫉惱、斷增上慢。³⁸可見，對居士婦的說法針對女性戀慕高床軟枕、熱衷塗飾打扮而設戒。根據受眾自身缺點制定戒規，調整說法內容，是佛陀說法的一個典型特徵。

在設立了八支齋之餘，佛陀還講授了通過修習五法來持齋。第一，於持齋時憶念如來、等正覺等，藉助憶念如來之力克服不善法。第二，憶念於法。通過持法齋伏滅不善法。第三，憶念於眾，即憶念世尊弟子眾

36.《雜阿含經》卷 21，《大正藏》第 99 號，第 2 冊第 149 頁下欄第 27-29 行：“云何為無相三昧？謂聖弟子於一切相不念，無相心三昧身作證，是名無相心三昧。”

37.《中阿含經》卷 55，《大正藏》第 26 號，第 1 冊第 770 頁中欄第 24 行 - 下欄第 2 行。

38.《中阿含經》卷 55，《大正藏》第 26 號，第 1 冊第 773 頁中欄第 4-6 行。

可敬可奉，為天人良福之田，惡不善法。第四，憶念自戒，心靜得喜。第五，憶念諸天，於此命終，得生彼間，成就戒、聞、施、慧。³⁹從通篇行文看，佛陀對優婆夷的說法循循善誘，因勢利導，並藉助大量比喻、排比推進說理，既不枯燥單調，也能切合優婆夷的生活實際，故能深入淺出，打動鹿子母。

最後，佛陀對在家女子，特別是淫女的說法，這是較為特殊的一部分。除了對優婆夷清淨居士說法外，佛陀仍對一般世俗女子，特別是淫女宣教，體現有教無類的慈悲原則。據《長阿含經·遊行經》所記，佛陀在滅度前路過毗舍離國，曾為一淫女菴婆婆梨說法。菴婆婆梨主動往詣佛說禮拜供養，並邀請世尊止宿其園。世尊默然許可。菴婆婆梨因急於回家準備供養事宜，在途中與毗舍離的隸車輩寶車擦撞，隸車輩提出以百千兩金乃至舉國財寶以換取延請供養佛陀的優先權，結果被菴婆婆梨拒絕。是日，菴婆婆梨設食供養佛陀與比丘千二百五十人，並再度得到佛陀教誨，這次說法的內容為苦聖諦、苦集、苦滅、苦出要諦⁴⁰，可見四聖諦廣被於四眾。此後菴婆婆梨受五戒，捨本所習，穢垢消除，據南傳聖典《長老尼偈》所言，菴婆婆梨還披剃為尼，證得阿羅漢果。這是佛陀滅度前被度化的一位身份特殊的優婆夷。佛陀在拒絕富足青年男子供養的情況下，選擇接受菴婆婆梨的供養，足見佛陀在對待世俗女性問題上的寬和態度。

總的說，佛陀說法體現出引而不發，循循善誘的原則。佛陀教化眾生是出於眾生根器的應機化導，並非一味強調權威。佛陀雖然從形式的處理上區分了男女修道之別，“但從以道德與宗教為基礎的人格的立場而言，雖說是婦女，但絲毫不劣於男子，此在種種徵證上，是不能否定之事實”⁴¹。西方研究者霍爾娜認為，允許女性出家本身已經是在當時被認為罕見的事，“並且做出這一決定要面對公眾輿論的致命壓迫，因此‘喬達摩為婦女所作

39.《中阿含經》卷55，《大正藏》第26號，第1冊第772頁。

40.《長阿含經》卷2，《大正藏》第1號，第1冊第14頁下欄第2行。

41. 木村泰賢：《原始佛教》，釋依觀譯，臺北：臺灣商務印書館，2019年，第179頁。

的這一決定在自由史上如同一顆耀眼的明星熠熠生輝’”⁴²。如果說佛陀在世時教化女眾已十分不易，那麼在佛教傳入中國後，以化導女性為主題的大量譯經的湧現則反映了女性問題的備受關注，隨著譯經的流傳和女性話題的展開，佛教在推動傳統社會中的女性覺醒問題上功不可沒。

總的說，本文通過對《阿含經》所記的有關佛陀生平教化女性的因由及經過略作詮釋，指出應回歸歷史背景和文本語境來解讀佛陀的女性教育觀，一味以絕對無差別的平等看待早期佛教的女眾教化問題，無益於回歸歷史的現實。當然，從佛陀化導女眾的內容看，超越事相，最終推動女性自覺覺他，參與化導眾生的僧團事業是可期的，也肯定了女性在佛教發展過程中不可忽視的地位及作用。

參考文獻

原始文獻

《中阿含經》六十卷，瞿曇僧伽提婆（活躍於 365–384 年左右）譯於 397–398 年，《大正藏》第 26 號，第 1 冊。

《長阿含經》二十二卷，佛陀耶舍（活躍於 402–413 年間）共竺佛念（活躍於 399–416 年前後）譯於 412–413 年，《大正藏》第 26 號，第 1 冊。

42. (英) 彼得·哈威：《佛教倫理學導論》下，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 385 頁。此外，古正美認為，“我們無法從中譯的佛典中推知，佛教史上到底是什麼時候女人開始受到男性修行者的歧視。按照各種印度女人觀研究的報導，印度早期的女性是享有和男性一樣的宗教活動權利及自由，……佛陀時代的女性和我們在血多經文中看到的‘可憐的’及‘被歧視的’女性是很不一樣的”。（《佛教與女性歧視》，《當代》第 11 期，第 28 頁，1987 年）古正美認為那種帶歧視的傳統女人觀為部派作品的產物。不過，據莫理斯·溫特尼茨的《印度佛教文獻史》（宋立道譯，未刊稿）所言，“巴利聖典中涉及婦女的經文相當多。不過，佛教比丘與印度其他宗教的僧侶或和聖賢一樣，總是不太說婦女的好話的。”（第 37 頁）同時，《長老尼偈》描寫的生活場景可以直接感受到古代印度社會中婦女的低下地位及困苦生活。

《增一阿含經》五十卷，瞿曇僧伽提婆（活躍於 365–384 年左右）譯於 397 年，《大正藏》第 125 號，第 2 冊。

《彌沙塞部和醯五分律》三十卷，佛陀什（活躍於 423 年前後）共道生（355–434）譯於 423–424 年，《大正藏》第 1421 號，第 22 冊。

《雜阿含經》五十卷，求那跋陀（394–468）譯於 435–443 年間，《大正藏》第 99 號，第 2 冊。

現代研究

木村泰賢《原始佛教》，釋依觀譯，臺北：臺灣商務印書館，2019 年。

古正美《佛教與女性歧視》，《當代》1987 年，總第 11 期，第 27–35 頁。

印順《華雨集》第三冊。2019 年 4 月 16 日讀取，http://yinshun-edu.org.tw/en/Master_yinshun/y27_04_03

姉崎正治《根本佛教》，東京：博文館，1910 年。

彼得·哈威《佛教倫理學導論》，上海：上海古籍出版社，2012 年。

釋永明《佛教的女性觀》，深圳：深圳弘法寺，2008 年。

釋昭慧《佛教與女性——解構佛門男性沙文主義》，2019 年 5 月 2 日讀取，https://fo.ifeng.com/guandian/detail_2012_03/13/13156459_0.shtml?_from_related