臺大佛學研究・第三十九期
民 109 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 1-50
DOI: 10.6727/TJBS.202006_(39).0001

以「四悉檀」論佛典的性別教化*

蘇美文**

摘　要

佛典中有許多不同的性別教化，本論文期望作總體義理、度眾因緣的理解與安頓。

龍樹《大智度論》將佛法教化分為四種悉檀，即世界悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀。四悉檀既是一切佛典法教的四種類型，亦可作為性別教化類型的探討，故本文將佛典的性別教化分為九類，並分析其屬於何種悉檀，以四悉檀總攝：

（一）求女人相了不可得：第一義悉檀

（二）女性過患與障礙：世界悉檀之對治、各各為人悉檀

（三）女人出家與八敬法：世界悉檀中特顯第一義悉檀及對治、各各為人悉檀

（四）女身五礙：世界悉檀

（五）願轉女身，速成男子：世界悉檀之各各為人悉檀

（六）諸佛淨土無女人願、轉女成男願：世界悉檀之各各為人悉檀

（七）如來性為丈夫性：各各為人、對治悉檀

（八）為何要轉女身：以對治悉檀成就第一義悉檀

（九）女身證果：世界悉檀通於第一義悉檀

2019.10.15 收稿，2020.05.13 通過刊登。

* 本文曾發表於第二屆「宗教文化與性別倫理」國際學術會議，主辦單位：玄奘大學宗教與文化學系、財團法人弘誓文教基金會，時間：2019 年 5 月 25-26 日。

** 作者係中華科技大學通識教育中心／建築系副教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

第一義悉檀是核心、實相、不敗壞的，其他三悉檀是因緣的，是變化的；而因緣變化即空性，無可執取，所以如果體認到其他三種悉檀的因緣性，知其所由，知其無可執取，便也是第一義悉檀。因此在理解安頓佛典的性別教化後，面對近代性別平權的價值觀，體認到所謂世界悉檀已然改變，各各為人、對治悉檀的內容也會跟著變化；所以無執於前，尊重此時此地此心之因緣，展現平等覺性的佛法性別教化，才是知所因緣、無執的世界、各各為人、對治悉檀，也才同具第一義悉檀。

關鍵詞：四悉檀、佛教女性、轉女成男、性別、女身

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

近代探討佛法的男女性別議題，考察點多端：或從時代，或從某佛經，或從戒律，或從哲學，或從修證，或從文學，乃至從女性主義、公理正義、社會發展等等。其中最被關注的背景焦點是：佛法說眾生平等，為何又有許多貶抑女性的教化？依此，許多較冷門的經典被發掘出來，補充女性典範與教化，並進而也延伸出：佛典中的性別教化說法不一如何解釋的問題。這些研究在學界仍在進行，意欲有所釐清；而宗教界的佛教修行者，許多都還承襲傳統貶抑女性的觀點；或擺盪在傳統與平等莫衷一是的矛盾中，故本論文期望提出一個可行的方向，從義理、教化因緣的層次，對佛典的性別教化作總體的爬梳、理解與安頓。

性別議題的討論，目前已從關注男女兩性擴大到多元性別，本文雖以「性別」教化呼應當代的視野，但仍聚焦於佛典的男女性別教化，一來是因為佛典昔日的性別教化都聚焦於此；更重要的是，就佛法而言，這些議題在核心實相上是沒有差異的，都是緣起法，都是空性無可執，也都需具備善觀因緣變化，故即使只聚焦討論男女性別議題，也可作為整個性別議題討論的代表。

現代佛教歷史的研究，講究時間上的起源，常以印度的釋迦牟尼佛親說為重要指標，這當然是很重要的，不過這只是人類時空思惟的觀點。觀察《阿含經》中佛陀的說法，其時間並不拘限於當時，其空間並不拘限於人間，而且重視因緣法。因緣法具有此生故彼生，此滅故彼滅之互相共成、環環相扣特質，是滾動的、當下的，所以追索考證人間的某個時空定點，是重要的因緣現象，但並非就得局限在此。所以佛法的內涵，不見得只拘限於印度起源點，亦即不必拘限於某個時空定點而謂之為唯一、不可

臺灣大學學術期刊資料庫

變的說法。

目前對整體佛教女性觀的研究，大概都循著歷史軌跡，從原始佛教到大乘佛教，依某佛典的主張，例如《勝鬘夫人經》、《華嚴經》等的女性觀來分類分析。不管是時代順序或各別經典，不同的性別教化在這當中此起彼落，時而貶抑，時而舉揚，時而空性，時而平等，而這些評議如何安頓呢？[1] 若以起源定點來判，同樣也有不同的教化，甚至會被檯面上的文獻、時代因緣牽制而遠離核心意旨；若以時代順列、經典類別來判，亦是如此，最多只能列舉不同，無法提綱挈領地來安頓理解這些差異。佛法以法為師，以覺為導，性別教化不離法與覺，所以面對這些分歧的性別教化，最好的方法是從義理來判別，何者是核心？何者是權宜？何者又是時代因素使然等等。[2] 佛法的核心義理是因緣

---

1 以往之研究，例如釋永明《佛教的女性觀》，依原始佛教、部派佛教、大乘佛教的女性觀來分類，是依時代與教法的發展來論述，並以大乘佛教為究竟實相觀。（高雄：佛光出版，1991 年）。釋恆清《菩提道上的善女人》，依早期佛教的善女人、大乘佛教的婦女觀、中國佛教的善女人來區分。而早期佛教對女性的三種態度：1、解脫上的男女平等主義。2、制度上的男性優越主義。3、修行上的女性厭惡主義。大乘佛教則以經典為論，從持否定女性的經典到女人即身成佛的經典來論述。（臺北：東大出版，1995 年）。

2 筆者博論（2008 年 1 月）出版之專著《七優曇華：明末清初的女性禪師》〈壹、緒論〉之研究方法中，就以「大道無男女，女男顯大道」之觀點，既釐清又融攝地看待這樣的矛盾。第一章第一節〈佛教傳統下的女性角色〉亦談及佛法在發展過程，一方面隨順世間文化制度，一方面亦有法性平等核心精神的調整消融，核心貫串從未失卻。經這幾年的學思見識，提出本論文的論述架構。（臺北：全佛出版社，2014 年），頁 14-16、26。又， Rita Gross 的近作 *Buddhism beyond Gender: Liberation from Attachment to Identity* 提到無我是佛法核心，所以談論性別，超越性別是佛法核心，亦即不要被僵化的特別認同所制約，所有性別皆如此。這裏的超越性別就是本文所論四悉檀之第一義悉檀。其又認為發掘佛教女性典範是重要的，也能在佛教法義上找到平等的特質，但並不代表佛教內部沒有父權思惟等等。而筆者本文就是提出以四悉檀來釐清安頓這些看來矛盾的不同性別教化。（Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 2018）。林欣儀《捨穢歸真：中古漢地佛教法滅觀與婦女信仰》第四章第 2-3 節之佛典女身觀，也清晰地提到女

法，所謂核心、權宜、時代因素等都與因緣有關，故由此為各類教法作理解與安頓，是既能掌握核心，又是理解教化因緣的好方法。

佛法的核心義理亦即實相觀是因緣法，因緣法就是緣起性空，「緣起」與「性空」並非二種方向，而是緣起即性空，性空即是緣生，因為萬法皆因緣所生，所以性空，亦即如《心經》所說「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦復如是」。因緣所生的萬法，表現出的樣貌，看似有生有滅、有常有斷、有一有異、有來有去，但這是錯看，究實而觀，是如龍樹所歸納的「八不」：「不生不滅、不一不異、不常不斷、不來不去」。[3] 而不生不滅並非否定生滅因緣的變化，是在表達沒有固定獨存的生或滅可得，生滅只是沒有主體的因緣變化而已，所以龍樹也才說：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義」，[4] 說因緣即是說空，故非有（空）非無（因緣），是中道義。這樣的意旨承自佛陀教法，《雜阿含經》卷 12，佛陀對跋陀迦旃延的教化：「世間集如實正知見，若世間無者不有，世間滅如實正知見，若世間有者無有，是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起……」，[5] 因緣的集成與滅失，皆不有

身穢惡到女身成佛的不同呈現及其內在義理。（新北：稻鄉出版社，2008 年），頁 182-218。李明書《佛教經典視角的性別哲學研究》，以解脫道、菩提道來解析不同性別教化背後的哲學法義，並以佛法來觀察 LGBTQ 議題。（臺北：國立臺灣大學哲學所博士論文，2016 年）。

3 龍樹，姚秦．鳩摩羅什譯，《中論．觀因緣品》，《大正藏》冊 30，第 1564 號，頁 1 中 14-17。

4 龍樹，姚秦．鳩摩羅什譯，《中論．觀四諦品》，《大正藏》冊 30，第 1564 號。青目之釋：「眾因緣生法，我說即是空」。頁 33 中 11-14。

5 劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 12，301 經，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 85 下 17- 頁 86 上 3。又，《雜阿含經》卷 10，262 經，阿難引佛陀此中道教化教導闡陀。《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 66 中 6- 頁 67 上 18。

臺灣人學出版社版權所有

（執取），都如實正知見，因為萬法因緣生，是此有故彼有，無自性故，空性故。

因為我們六根所見是緣生變化的現象，所以佛法的語言文字也必然要落在緣生現象上談；佛陀是生於二千五百多年前的印度人，所以從佛陀教化出來的語言文字與講述的現象，必然是以人類為主而談的，也必然落在印度當時當地當人的文化背景來談的。但，如何落在緣生現象上談，而能指示出「緣起空性」，尤其是指示出「空性」呢？這就是一位開悟者，一位老師面臨的教化問題。為什麼特別是「指示出空性」呢？因為眾生雖見緣生現象，但執緣生有「不變主體」在，所謂眾生與佛所見皆同，但覺知不同，即成迷悟差異；再加上眾生根性各有不同，執著的面向有所差異，教化上又要應機啟發才有其效果，而且既要應機又要導向正道，於是也就開發出所謂的八萬四千法門。當佛法弘傳下來，這些教化記載於文字，離開了教化現場，甚至離開了印度的國度，這些教化面向的差別分歧，也需要有所理解爬梳與安頓，才能正確的了解並修證，於是龍樹於《大智度論》提出「四悉檀」，立基於因緣空觀，觀察法的教化與眾生的關係，整理佛陀（典）依緣設教的教化類型，指出各類型教化的意義，並皆匯歸核心實相。

龍樹是開展大乘佛教並貫串原始佛教的人物，[6] 他面對部派佛教的各種分歧，以新的語言方式表達緣起正見，釐清統攝佛典說

[6] 印順，《空之探究》序，曾對龍樹的《中論》、空觀有這樣的判準，是有道理的：「……在閱讀《般若經》時，想起了三十多年前，《中觀今論》的一個見解：『中論是阿含經的通論』；『中論確是以大乘學者的立場，……抉發阿含經的緣起深義，將（大乘）佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石』。……『龍樹』的空，是《般若經》的假名、空性，與《阿含經》緣起、中道的統一。」（臺北：正聞出版，1985 年），頁 1-2。

臺灣大學佛學研究中心

法，讓分歧之路重新接上原始佛教之線，並承上啟後，龍樹在漢傳佛教更被視為八宗共主，他的「四悉檀」分類是漢傳佛教理解不同時地傳來的佛法的一個重要判準方法，這不同於線性時間軸思惟的歷史觀，但卻是尊重因緣的作法，也是合乎佛法的核心教化。

因此，聚焦於佛典性別教化時，我們看到許多不同面向的呈現，例如女人欲重、女身不淨、願離女身等內容，也看到女人出家之受阻與八敬法條件說，也看到四眾佛弟子具足，「善男子、善女人」處處合稱，女人得證阿羅漢果的事例所在多有，還看到願以女身得法眼淨者，更看到無男女相、女相不可得的教化處處精彩。這些不同的性別教化，到了近代這個以性別平等、人權尊重為普世價值，男女角色來到一個平等重整的時代，有必要如同當年判教一般，以龍樹的「四悉檀」於義理、教化因緣上作個有效的梳理、釐清與安頓，並趨入佛法實義。如此一來，能幫助現代人對佛典性別教化的理解，甚至對現代的性別議題有所助益，同時啟發現代修行者與弘法者因應現代因緣而所變通，以應機於性別平等因緣的需求。

何謂四悉檀？即世界悉檀、對治悉檀、各各為人悉檀、第一義悉檀。本論文首先將說明四悉檀的名義與彼此關係，再將佛典的性別教化分為九類，並分析探討其各屬何種悉檀，甚至哪二種悉檀，明了佛典昔日各種表述的背後理由。最後依四悉檀的精神，立於核心，了知因緣，思考當世界悉檀已然改變，各各為人、對治悉檀的內容也會改變，而佛法如何在當代進行性別教化。

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、四悉檀的名義內涵與相互關連

龍樹於《大智度論》提出四悉檀，所謂「世界悉檀」、「各各為人悉檀」、「對治悉檀」、「第一義悉檀」，是佛法教化的四種類型，亦可說是佛法對實相的四種表達方式，而這四種表達方式，是因為度眾而有其意義的。

「悉檀」，梵語 *Siddhānta* 之音譯，意義為宗、成、理，見隋代淨影寺慧遠（523-592）《大乘義章》云：

> 四悉檀義，出《大智論》。言悉檀者，是中國語，此方義翻，其名不一。如楞伽中子注釋言：或名為宗，或名為成，或云理也。所言宗者，釋有兩義：一對法辨宗。法門無量，宗要在斯，故說為宗。二對教辨宗。教別雖眾，宗歸顯於世界等四，故名為宗。故彼論云：四種悉檀，總攝一切十二部經八萬四千無量法藏，皆是真實，無相違背。准驗斯文，望教說宗，義無乖返，故稱為成。諸法理趣，故名為理。[7]

宗者，是「對法辨宗」、「對教辨宗」，對於無量法門與教別差異，能辨別總攝在這四種類型之下，要得其宗要。因為能辨別類型，總得宗要，讓法義無違而成，理趣順通，故也有「成」、

---

[7] 隋・慧遠，《大乘義章》卷 2「四悉檀義四門分別」，《大正藏》冊 44，第 1851 號，頁 509 下 10-18。另有天台智者大師《妙法蓮華經玄義》卷 1 下，依慧思的說法云：「悉檀，天竺語。……南岳師例，『大涅槃』梵漢兼稱。『悉』是此言，『檀』是梵語。『悉』之言『遍』，『檀』翻為『施』。佛以四法遍施眾生，故言『悉檀』也。」（隋・智者，《妙法蓮華經玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，第 1716 號，頁 686 下 6-20。）這個說法，近代學者陳寅恪以語音為證，認為有誤。見陳寅恪，〈大乘義章書後〉，收入黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》冊 178（北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2006 年），頁 360-363，據《海潮音》第 12 卷第 7 期（1931 年 7 月），頁 104-107 原刊影印。

臺灣大學學術期刊論文

「理」之義。

四悉檀的名義與內涵，見《大智度論》卷一：

> 復次，佛欲說第一義悉檀相故，說是《般若波羅蜜經》。有四種悉檀：一者、世界悉檀，二者、各各為人悉檀，三者、對治悉檀，四者、第一義悉檀。四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。佛法中，有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有以第一義悉檀故實。[8]

佛法中有這四種教化方式：四悉檀，而「四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背」，世界悉檀是實，各各為人悉檀亦實，對治悉檀是實，第一義悉檀亦實，並非只有「第一悉檀」為實。[9]

一、世界悉檀

什麼是世界悉檀？佛之教化，依此世界的因緣和合所成之相，而說有此相此物。龍樹如此說：

> 有世界者，有法從因緣和合故有，無別性。譬如車，轅、

---

[8] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 59 中 17-24。對於《大智度論》的作者，漢傳佛教普遍認為是龍樹，但有比利時、日本等學者持不同意見，認為或西北印度轉學大乘之學者所造。或鳩摩羅什翻譯過程增修的等等，印順法師因此特別有〈《大智度論》之作者及其翻譯〉之作，筆者認為可謂定論。《東方宗教研究》第 2 期（1990 年 10 月），頁 9-70。

[9] 有關四悉檀的探討，可參見釋聖因，〈初探佛教「四悉檀」及其弘法理念的建立〉，《問哲》第 4 期（2018 年 1 月），頁 69-79。釋圓融，〈從《大智度論》所引的文獻探討四悉檀〉，《福嚴佛學研究》第 3 期（2008 年 4 月），頁 201-239。釋證自，《四悉檀之研究》（臺北：華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文，1990 年）。等。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 軸、輻、輞等和合故有，無別車。人亦如是，五眾和合故有，無別人。若無世界悉檀者，佛是實語人，云何言「我以清淨天眼，見諸眾生隨善惡業，死此生彼，受果報；善業者生天人中，惡業者墮三惡道」？
>
> 復次，經言：「一人出世，多人蒙慶，福樂饒益，佛世尊也。」
>
> 如《法句》中說：「神自能救神，他人安能救！神自行善智，是最能自救。」
>
> 如《瓶沙王迎經》中佛說：「凡人不聞法，凡人著於我。」
>
> 又《佛二夜經》中說：「佛初得道夜，至般涅槃夜，是二夜中間所說經教，一切皆實不顛倒。」
>
> 若實無人者，佛云何言「我天眼見眾生」？是故當知有人者，世界悉檀，故非是第一義悉檀。[10]

車、人、眾生、業報等等，這些皆是因緣和合所成，所以只有因緣所成的「車」，沒有在因緣之外的「車」的自性。因為是因緣和合而有，故佛陀依世界因緣和合相，說有天、眾生、善業、惡業、死此生彼、受果報等，這就是隨順於世界因緣而說的「世界悉檀」。

但佛說「世界悉檀」時，是說其世界因緣相，並非說其「實有」，故亦無礙世界悉檀通於第一義悉檀，只是表達的方式並非「第一義悉檀」的方式。

---

[10] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 59 中 24- 下 9。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、各各為人悉檀

何者是「各各為人悉檀」？因人施設，觀察某些人之心行，而為說法，所以表現出來的是同一事物有時說有，有時說無，看似相反的教化，其實是因為觀察此人之心執，執斷見者，為其說有，破斷見故；執常見者，為其說無，破常見故。這是觀察受法者的心向，引導之，使啟發入正見。龍樹云：

> 云何各各為人悉檀者？觀人心行而為說法，於一事中，或聽或不聽。
>
> 如經中所說：「雜報業故，雜生世間，得雜觸、雜受。」更有《破群那經》中說：「無人得觸，無人得受。」
>
> 問曰：此二經云何通？答曰：以有人疑後世，不信罪福，作不善行，墮斷滅見；欲斷彼疑，捨彼惡行，欲拔彼斷見，是故說雜生世間、雜觸、雜受。是破群那計有我有神，墮計常中；破群那問佛言：「大德！誰受？」若佛說「某甲某甲受」，便墮計常中，其人我見，倍復牢固，不可移轉，以是故不說有受者、觸者。如是等相，是名各各為人悉檀。[11]

龍樹的解說，似乎類似於「對治悉檀」，故後來天台智者於《法華玄義》則將「各各為人」與「對治」，釐別為「各各為人」是「增善」，「對治」是「斷惡」：

> 隨說事理，聞者適悅是世界；舊善心生是為人；新惡除遣是對治；得悟聖道是第一義。……善法惡法異，是世界；說今善法生後善法，是為人；以今善法破今惡法，是對

[11] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 60 上 4-15。

臺灣大學學術期刊資料庫

治；非善非惡，是第一義。[12]

讓眾生「舊善心生」或「今善法生後善法」，是各各為人，使眾生「除遣新惡」或「今善法破今惡法」，是對治。所以不管是新舊，各各為人悉檀是讓眾生增善，對治悉檀是讓眾生斷惡的教法。

三、對治悉檀

什麼是對治悉檀？針對某類眾生的心病而施設某些法門，以斷惡救之。對實相而言，這些法門教化，是因對治而有，「實性則無」。龍樹以不淨觀、慈心觀、因緣觀來比喻：

> 對治悉檀者，有法，對治則有，實性則無。
> 譬如重、熱、膩、酢、鹹藥草飲食等，於風病中名為藥，於餘病非藥；若輕、冷、甘、苦、澁藥草飲食等，於熱病名為藥，於餘病非藥；若輕、辛、苦、澁、熱藥草飲食等，於冷病中名為藥，於餘病非藥。佛法中治心病亦如是：不淨觀思惟，於貪欲病中，名為善對治法；於瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？觀身過失，名不淨觀；若瞋恚人觀過失者，則增益瞋恚火故。[13]

對於貪欲者，教以思惟「不淨觀」，就是善對治法。若是瞋恚者，不淨觀不是對治法，因為瞋恚人一旦觀身不淨有過失，會增益其瞋恚心。而慈心觀是對治瞋恚病者，用來對治貪欲病者反而有害；因緣觀是對治愚癡病者，對貪欲、瞋恚病者而言則不是好

---

[12] 隋．智者，《妙法蓮華經玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，第 1716 號，頁 687 上 22- 中 5。

[13] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 60 上 15-25。

臺灣大學學術期刊資料庫

的法門。[14] 而如前文所言，對治悉檀以「斷惡」為教化，與「各各為人悉檀」以「增善」為教化，有所分別。

四、第一義悉檀

什麼是第一義悉檀呢？一切無所執，畢竟空，直示實相的教化方式，是第一義悉檀；有所對立之法，有所依立之法，皆是戲論，非第一義悉檀。龍樹云：

> 第一義悉檀者，一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散。……所謂世間眾生自依見、自依法、自依論議而生諍競；戲論即諍競本，戲論依諸見生。如說偈言：「有受法故有諸論，若無有受何所論？有受無受諸見等，是人於此悉已除」。行者能如實知此者，於一切法、一切戲論，不受不著，不見是實，不共諍競，能知佛法甘露味。若不爾者，則謗法。[15]

「有受無受諸見」，不受不著，不共諍競，能知佛法甘露味，是第一義悉檀。

因此之故，第一悉檀的表示方式，常以「空」、「無」或雙非來遮遣，亦即所謂的四句：有、無、亦有亦無、非有非無，來表達。但這還是可能被眾生所執，所以究極而言，實相第一義悉檀，超越一切言語表達，超越一切心行思惟：

---

[14] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 60 上 25- 下 6。

[15] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 60 下 7- 頁 61 上 11。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 問曰：若諸見皆有過失，第一義悉檀何者是？
> 答曰：過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法。諸法實相，無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：
> 「語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。
> 說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義」。
> 「一切實，一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」
> 如是等處處經中說第一義悉檀。是義甚深，難見難解，佛欲說是義故，說《摩訶般若波羅蜜經》。[16]

「過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法」、「說不行處，名第一義」。「不示諸法」，是聖默然，但又不落入默然，要「說不行處」，所以「是義甚深，難見難解」。這便是禪宗所說言語道斷，心行處滅，不立文字，教外別傳，時而語默嘿動，時而棒喝交馳，千變萬化，不落有無，要讓眾生就此證入究竟實相。

五、四悉檀各各有實，但因眾生有執，取相著心

四悉檀中，第一悉檀有其特別的地位。因為第一悉檀是接近實相空性的表達方式，所以其他三種悉檀有可能的過失，在第一義悉檀中皆能通達：

> 上於三悉檀中所不通者，此中皆通。問曰：云何通？答曰：所謂通者，離一切過失，不可變易，不可勝，何以故？除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破

[16] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 61 中 6-16。

臺灣大學學術期刊資料庫

故」。[17]

第一悉檀是「離一切過失，不可變易，不可勝」的，是不執不著的表達方式，所以通透無礙，因為是實相故。

雖然第一悉檀是表達實相的語言教化，但並不代表其他三悉檀是完完全全的不了義。四悉檀彼此的關係，龍樹以中道觀認為「四悉檀各各有實」：

> 問曰：第一悉檀是真實，實故名第一，餘者不應實。答曰：不然！是四悉檀各各有實。如如、法性、實際，世界悉檀故無，第一義悉檀故有。人等亦如是，世界悉檀故有，第一義悉檀故無。所以者何？人五眾因緣有，故有是人等。譬如乳，色、香、味、觸因緣有，故有是乳；若乳實無，乳因緣亦應無。今乳因緣實有故，乳亦應有；非如一人第二頭、第三手，無因緣而有假名。如是等相，名為世界悉檀。[18]

例如世界悉檀，第一義悉檀的表達方式，如如、法性、實際等，世界悉檀沒有，第一義悉檀有。人、乳等因緣和合而有的表達方式，世界悉檀有，第一義悉檀沒有。而佛陀是依世間法的樣態而說有人、乳、色、香、味、觸等世界悉檀，是因緣有，並非如一人的第二頭、第三手那樣的無因緣現象存在，世界悉檀所說的都是因緣現象有的，故世界悉檀亦是實。

而更深入而言，世界悉檀的因緣有，是和合有，故無自性，

---

[17] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 60 下 9-13。

[18] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 59下 9- 頁 60 上 3。

臺灣人文與社會學術期刊資料庫

是空性，若能通透於此，緣起即是實相。佛陀隨順世間說有，成為世界悉檀，但所說的「有」，是因緣有，不同於眾生執著之自性有，故佛陀的世界悉檀亦是實相，只是需要利根、具緣起空性正見者，才能通達。故，龍樹又以諍處、無諍處來說，諍處是指一般佛法所說的布施等及無常、苦、空等諸法，無諍處是指第一義悉檀的表達方式，一切無所依：

> 復次，有二種說法：一者、諍處，二者、不諍處。諍處，如餘經中說；今欲明無諍處故，說是《般若波羅蜜經》。……問曰：佛大慈悲心，但應說無諍法，何以說諍法？答曰：無諍法皆是無相，常寂滅不可說；今說布施等及無常、苦、空等諸法，皆為寂滅，無戲論故說。利根者知佛意，不起諍；鈍根者不知佛意，取相、著心，故起諍。此般若波羅蜜，諸法畢竟空故，無諍處；若畢竟空可得、可諍者，不名畢竟空。是故，《般若波羅蜜經》名無諍處，有無二事皆寂滅故。[19]

為何佛要說「諍處」呢？其實所謂的「諍處」也是「無諍處」，只是眾生執取而生諍而已。無諍法是無相，常寂滅，不可說，而佛說布施等及無常等諸法，也皆在寂滅無戲論、不可得中說，亦是無諍，所以利根者明白，不起諍，但鈍根者取相著心而成諍。

這是很清楚的中道觀，畢竟空不是別有畢竟空可得，而是在萬法緣生中即是畢竟空，所以即使佛說有形有相有對之諸法，如各各為人等三悉檀，亦是畢竟空，亦是第一義悉檀。例如佛說四念處，觀外身、內外身，而實是「菩薩觀內身，於身不生覺觀，

[19] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 62 中 6-18。

臺灣大學學術期刊資料庫

不得身，以無所得故」；[20] 但眾生有執，對教法語言易生執見，而分別成四悉檀，但也因此，佛就以世界、各各為人、對治等三悉檀，幫助眾生解開執縛，而通入第一悉檀。所以四種悉檀各各實相，因為緣生法故，畢竟空故。

四悉檀的名義與關係，天台宗智者大師更細更靈活地用了十五種方式來辨別與互通。每一悉檀各具其範圍，例如：

> 因緣和合，有善人、惡人之異，是世界；善緣和合有善人，是為人；惡緣和合有惡人，是對治；雙非善惡，是第一義。……善法惡法異，是世界；說今善法生後善法，是為人；以今善法破今惡法，是對治；非善非惡，是第一義。[21]

亦有以三世時間來說，「三世隔別是世界；來世是為人；現世是對治；非三世是第一義」。亦有以苦集滅道來分的：「約苦集諦，明世界；約道諦能治，明為人；約道諦所治，明對治；約滅諦，明第一義」。

相互的關係上，有主與輔關係的，某悉檀以某範圍為主，以他範圍為輔，例如各各為人，雖以生善為主，但也可以以「斷惡」為輔。對治，以治惡為主，也可以以「生善」為輔。有環環相扣關係的：「世界悉檀中有為人，為人中有對治，對治中有第一義，第一義中無三悉檀」。

有一展成四的關係的，每一悉檀也可以同具四悉檀，例如各

---

[20] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 62 中 27- 下 1。

[21] 以下皆見隋．智者，《妙法蓮華經玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，第 1716 號，頁 687 上 29- 下 6。

臺灣大學學術期刊資料庫

各為人悉檀，具有世界、為人、對治、第一義悉檀；第一義悉檀亦如是：

> 為人有四者：雜業因緣得雜觸、雜受，是世界；於一事中或聽，是為人；或不聽，是對治；無人得觸、無人得受，是第一義。……第一義中四者：一切實，乃至四句，是世界；佛、支佛心中所得法豈非理善，是為人；一切語論、一切見、一切著皆可破，一切不能通，第一義能通，是對治；言語道斷，法如涅槃，是第一義。

亦有四合成一的關係，四悉檀各可通合成某一悉檀：

> 又通作者，四悉檀不同，通是世界悉檀也；四悉遍化眾生，通是為人；四悉檀皆破邪，通是對治；隨聞一種皆能悟道，通是第一義也。

四悉檀都可以視為世界悉檀，亦可以都視為各各為人、對治、第一義悉檀。

這一組四悉檀，是佛法教化的四種方式，其相互關係，從龍樹的各各有實，到智者的各種界定、主輔、相扣、展開、濃縮等方式，這是智者作為判教的基礎，也正是對教化的靈活理解與運用。

參、佛典的性別教化與四悉檀

觀察佛典中各種的性別教化內容，可以以四悉檀加以安立與理解，主要是了知教化的因緣與宗旨，在對治與各各為人時，知其對治，知其各各為人，在緣生現象上知空性也知其效用，如此就是通會第一義悉檀之旨。

臺灣大學學術期刊資料庫

基本上，四悉檀中的第一義悉檀與世界悉檀是較明確的，第一義悉檀是離於二邊、空性、無執、平等的教化。世界悉檀則是順應世間因緣，有差別相、分別說。但有些教法的過程，表面上看來是世界悉檀，但卻也有第一義悉檀的趨向，故有時會有同一內容分具二種悉檀的情形。而各各為人與對治悉檀，雖有增善與斷惡的界別，但也可能同一說法，因受法者的不同感受，而形成或對治或各各為人悉檀，因此以下的分判，是個大概的判斷，容有彈性空間在。

一、求女人相了不可得：第一義悉檀

第一義悉檀者，無有一切對立，無有一切執依，非有非無；這樣的教化是核心教化，在佛典所在多有，尤其是般若系統的經典。而佛典中許多關乎女性的教化，屬於第一義悉檀者，便是無男無女、求女人相了不可得、無男女相、女相無在無不在等，這是無所執，不執男女相，而平等之大義就在其中。

在許多以女修行者為主角的經典或篇章，都有這樣的教化，例如《佛說月上女經》的月上女、《佛說須摩提菩薩經》的妙慧童女、《維摩詰經》的天女散華等。

第一義悉檀的性別教化，亦會出現於非作性別教化時，例如當佛向比丘讚嘆涅槃樂時，魔王波旬化五十人極端正及五十人極醜陋者來作擾亂：

> 佛知魔來欲作壞亂。爾時，世尊告波旬言：「汝於長夜生死之中，具受如是好惡之形，汝當云何得度苦岸？如是變化，復何用為？若有愛著於男女者，汝當變化作眾形相。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 我今都無男女之相，何用變化作眾形為？[22]

佛陀加以勸教：為何處於生死長夜之苦岸？因為執著美醜好惡等分別對立之中，而對於愛著男女眾形者，變化眾形才有用，但佛「無男女相」，這些眾形的變化又有何意義呢？又有《增壹阿含經》須菩提之「無男無女」說：

> 爾時，尊者須菩提語釋提桓因言：「善哉！拘翼！法法自生，法法自滅；法法相動，法法自息。猶如，拘翼！有毒藥，復有害毒藥。天帝釋！此亦如是，法法相亂，法法自息。法能生法，黑法用白法治，白法用黑法治。天帝釋！貪欲病者用不淨治，瞋恚病者用慈心治，愚癡病者用智慧治。如是，釋提桓因！一切所有皆歸於空，無我、無人，無壽、無命，無士、無夫，無形、無像，無男、無女。……[23]

須菩提尊者生病，入禪定思惟病之生滅住，帝釋因而來問疾，須菩提便教示以萬法生滅變化，法法相生，相動自息。善用於修行，即為對治法，但一切所有皆歸於空，無我、無人、無壽，乃至無男、無女，無有性別差異相可得。

而許多精彩的第一義悉檀性別教化，多出現在「何不轉女身」的質問。若是轉女身為男身的問題，且留待後節詳釋。先說明就此問題的第一義悉檀教化，例如《維摩詰經》的天女與舍利弗的對話：

---

[22] 失譯，《別譯雜阿含經》卷 2 初誦第二（三二），《大正藏》冊 2，第 100 經，頁 384 中 3-8。

[23] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 6〈利養品〉（七），《大正藏》冊 2，第 125 號，頁 575 下 11-20。

臺灣大學佛學研究期刊資料庫

> 舍利弗言：「汝何以不轉女身？」天曰：「我從十二年來，求女人相了不可得，當何所轉？譬如幻師化作幻女，若有人問：『何以不轉女身？』是人為正問不？」舍利弗言：「不也！幻無定相，當何所轉？」天曰：「一切諸法亦復如是，無有定相，云何乃問不轉女身？」即時天女以神通力，變舍利弗令如天女，天自化身如舍利弗，而問言：「何以不轉女身？」舍利弗以天女像而答言：「我今不知何轉而變為女身？」天曰：「舍利弗！若能轉此女身，則一切女人亦當能轉。如舍利弗非女而現女身，一切女人亦復如是，雖現女身，而非女也。是故佛說一切諸法非男、非女。」即時天女還攝神力，舍利弗身還復如故。天問舍利弗：「女身色相今何所在？」舍利弗言：「女身色相，無在無不在。」天曰：「一切諸法，亦復如是，無在無不在。夫無在無不在者，佛所說也。」[24]

當舍利弗提出「汝何不轉女身（成男身）」時，天女「我從十二年來，求女人相了不可得，當何所轉？」來駁斥舍利弗此話是不恰當的，因為萬法無可得，無可執，既無可執，女相無可執，男相亦無可執，更不執「女相為劣，男相為尊」，那麼何有女變男的需求？何必女變男？

為了讓「何不轉女身」的荒謬性更具體，天女便將舍利弗變為女相，自己化為舍利弗，而問舍利弗「何不轉女身」？讓舍利弗返觀自照，男女相何在？若是能轉，則男女相都能互轉，既能互轉，哪來永遠的男相可得？永遠的女相可得？所以實相是一切諸法非男非女，「舍利弗非女而現女身，一切女人亦復如是，雖

[24] 姚秦・鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷中〈觀眾生品〉，《大正藏》冊66，第475號，頁548中22-頁548下9。

臺灣人文社會期刊資料庫

現女身，而非女也。是故佛說一切諸法非男非女」。

這樣的性別教化，還有《月上女經》之月上女說：「空體者無迴無轉，一切諸法亦復如是，云何令我而轉女身」[25]、《須摩提經》之妙慧：「女人之相了不可得，今何所轉」？[26]、另一譯本《佛說須摩提菩薩經》：「於是無所得。所以者何？法無男無女」[27] 等等，都是無所對立，無所分別，不受不著，不可破，離一切戲論，是實相，是第一義悉檀。

二、女性過患與障礙：世界悉檀之對治、各各為人

佛典的性別教化，最為醒目的是對於女性過患障礙的述說而有所教化。在第一義悉檀的對照之下，很清楚地看出這些內容是屬於世界悉檀的，是順依此世界人類性別的因緣條件而說有的，尤其是依於二千五百年前的印度文化的性別因緣條件而說有的。這些性別的因緣條件，是女性身心在當時社會既定的性別觀念、倫理架構所形成的，亦即是在當時父權架構、男性視角下的產物。

但就如前面所論，當佛依世界悉檀說有此事彼事時，並非認定真有此事彼事，而是依因緣和合而說有的，其實相為空，並無不變的自體在。所以依《金剛經》的說法，依世界悉檀來說女性過患時，即非女性過患，是名女性過患。這是最基本的認知。

佛典中對女性過患的表達，可分為女身、女心、女處境的過

---

[25] 隋．闍那崛多譯，《佛說月上女經》卷下，《大正藏》冊 14，第 480 號，頁 620 中 11-12。

[26] 唐．菩提流志譯，《須摩提經》（按《開元錄》云妙慧童女經，流志後譯）《大正藏》冊 12，第 336 號，頁 83 上 26。

[27] 姚秦．鳩摩羅什譯，《佛說須摩提菩薩經》，《大正藏》冊 12，第 335 號，頁 80 中 24。

臺灣大學學術期刊資料庫

患，女身者，如「女人臭穢不淨」、「懷妊甚難」等；女心者，如「女人嫉妒」等；女處境者，如「出嫁夫主所障」等。

就對治是斷惡，各各為人是增善而言，提出這些過患的目的，是為了導入解脫，故會出現在對女眾的教化上，啟發女眾往善、解脫、菩提心上引導，故屬於各各為人悉檀。但也不可避免地，有時是針對某些女性個人確實有這些不良心性，那就屬於對治悉檀了。而這些教示也會對男眾而說，這就屬於對治悉檀，對治男眾對情欲的貪執，讓貪欲消融。但亦有以德智具足的美麗女相，教以無欲法，讓男眾從欲著中起尊重而超脫者，這就屬於各各為人悉檀。

說女性過患來對治男眾貪執女色的教化，所在多有，例如《馬王經》，就是以女性過患有「九惡法」，並加說過去生因緣來教化一位長老比丘，他因而證阿羅漢果，這九惡法是：

> 是時，世尊告長老比丘：「汝為愚惑，乃能在如來前吐此惡意。汝云何轉繫意在此女人所？夫為女人有九惡法。云何為九？一者女人臭穢不淨，二者女人惡口，三者女人無反復，四者女人嫉妒，五者女人慳嫉，六者女人多喜遊行，七者女人多瞋恚，八者女人多妄語，九者女人所言輕舉。是諸，比丘！女人有此九法弊惡之行」。是時，長老比丘白世尊言：「女人雖有此九弊惡之法，然我今日觀察此女無有瑕疵。……[28]

婆羅門摩醯提利，見佛陀莊嚴有德，如轉輪聖王，自己有女，名曰意愛，亦是美貌無雙，故想送女兒給佛陀，如轉輪聖王具七寶

[28] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 41〈馬王品第四十五〉，《大正藏》冊 2，第 125 號，頁 769 下 8-20。

臺灣大學期刊資料庫

之女寶，但被佛陀拒絕。當時長老比丘在佛後執扇扇佛，見佛陀拒絕，便表達想要此女，佛告戒他，說女人九惡法，以斷長老比丘的貪欲。觀察這九種惡法，可歸類為女身、女心，屬身口者，如「女人臭穢不淨」、「女人多妄語」，屬意者，如「女人嫉妒」、「女人所言輕舉」等。但聽聞這九惡法，比丘卻說「女人雖有九弊惡之法，然我今日觀察此女無有瑕疵」，由此可見，佛所說的女性過患，是依當時社會總體對女性的觀念而說的，這些女性的過患，多是女性身心在社會處境、男性視角下所緣生的，並且不必然所有女性都如此，而且也不是所有男性都這麼認為，此中的因緣和合性更為明顯。

因為心中有好感，比丘看不到此女有這些過患，為了再教化他，佛陀便說了一段比丘過去生曾為國王，因欲著此女而被食噉的經過，比丘才醒悟，勤修梵行，成阿羅漢。前說女人九惡法時，本要對治比丘對女色的貪欲，但沒想到這對治悉檀對他沒有效果，後面再補其自身受貪欲所害的經過，才導他入解脫之道。

對男眾的女色貪執，佛典也不單純以對治而已，例如難陀尊者的例子，難陀為佛陀異母弟，受感召而出家，卻念念不忘家中美妻孫陀利，「欲心熾然，不能自禁」，經常想還俗回家。佛陀「以火滅火」，先讓他看瞎獼猴之醜，對比美妻；再讓他至三十三天見五百天女，對比之下，美妻頓如「瞎獼猴」，難陀遂願修行生天來擁有這些天女。最後佛陀再引他入阿毘地獄，獄卒告以此獄是等著難陀天壽享盡到此受苦準備的。經歷這些過程，難陀心生恐怖，衣毛皆豎，欲心頓消，便受止觀等教，修行成證阿羅漢。[29] 佛陀以對比的方式，對照本來很美的孫陀利為醜，「對

[29] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 9〈慚愧品第十八〉（七），《大正藏》冊 2，第 125 號，頁 591 中 4- 頁 592 下 9。

臺灣大學期刊資料庫

治」難陀對孫陀利的貪欲，也「各各為人」地順著他對美色之欲，示以天女之美，但最後導入貪欲將受苦果，還是解脫為樂。

而以女性過患對女性教化的，例如《佛說玉耶女經》的女人「三障十惡」，用來教化玉耶女。玉耶女是給孤獨長者的媳婦，端正無雙，但不遵守社會好媳婦的規範：

> 爾時，長者給孤獨，為子取婦，得豪貴長者家女，端正無雙，憍豪慠慢，不以婦禮承事姑嫜、夫主。……佛告玉耶：「一者小時父母所鄣，二者出嫁夫主所鄣，三者老時兒子所鄣，是為三鄣。何等十惡？一者生時父母不憙。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。」[30]

這些女性過患的描寫，比起〈馬王品〉多出了許多女身的生理現象，例如「懷妊甚難」、「產生時難」，更多了許多女性的社會處境，例如未出嫁前受父母約制，出嫁又受丈夫約制，老了還要受兒子約制，一生都要受男性約制，不得自由；也因為如此產生十惡，如「生時父母不喜」、「處處畏人」、「倚他門戶」等等，可以總歸為「恒不得自在」。佛陀的這些描述，很清楚看出是世界悉檀，是依於此世界女身緣起現象來說，是順依當時社會的性別倫理架構產生的女性處境來說，而這些現象與處境皆是因緣所成，是當時當生的現實，但並非實有不變的。佛陀以現實緣起現象為起頭，讓女性有被理解的切身感，所以所謂的過患，其實是苦難，經由苦難的理解，並示以解除苦難的方式，導入增長

[30] 失譯，《佛說玉耶女經》，《大正藏》冊 2，第 142 號，頁 863 下 18- 頁 864 上 10。

臺灣大學學術期刊資料庫

善法、快樂解脫之道，這是「各各為人悉檀」。

《佛說轉女身經》的教化則兼具第一悉檀、各各為人悉檀、對治悉檀。無垢光女先以第一悉檀無男女相與舍利弗對話，但還是請教佛陀「速離女身，疾成男子」之法：

> 爾時世尊欲利益成就四部眾故，告無垢光女言：「若女人成就一法，得離女身，速成男子。何謂為一？所謂深心求於菩提。所以者何？若有女人發菩提心，則是大善人心、大丈夫心、大仙人心、非下人心、永離二乘狹劣之心、能破外道異論之心、於三世中最是勝心、能除煩惱不雜結習清淨之心。若諸女人發菩提心，則更不雜女人諸結縛心。以不雜故，永離女身，得成男子，所有善根亦當迴向無上菩提，是名為一。
>
> 復次，女人成就二法，能離女身，速成男子。何謂為二？所謂除其慢心，離於欺誑，不作幻惑；所有善根，遠離女身，速成男子，悉以迴向無上菩提，是名為二。……[31]

這些教法從一法乃至十法，觀察其內容，是男女都適用的修法。雖並非全部針對女性，仍可見佛陀確以對治或各各為人悉檀，引導女性入解脫之道。

再者，佛陀也舉女人身心的各種過患苦痛、不自在的處境：

> 復次，善女！若有女人能如實觀女人身過者，生厭離心，速離女身，疾成男子。女人身過者，所謂欲、瞋、癡心并餘煩惱重於男子；又此身中有一百戶虫，恒為苦患、愁惱

[31] 劉宋．曇摩蜜多譯，《佛說轉女身經》，《大正藏》冊 14，第 564 號，頁 918 下 5-18。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 因緣。是故女人煩惱偏重，應當善思觀察：此身便為不淨之器，臭穢充滿，亦如枯井、空城、破村，難可愛樂，是故於身應生厭離。又觀此身猶如婢使，不得自在，恒為男女、衣服、飲食、家業所須之所苦惱，必除糞穢、涕唾不淨；於九月中懷子在身，眾患非一，及其生時受大苦痛，命不自保，是故女人應生厭離女人之身。……如是等苦不得自在，是故女人應於此身生厭離心。……[32]

接下來就教授女人種種對治的不淨觀修法，例如「此身無主，從父母生，復以行業而嚴飾之；此身不淨，純盛臭穢；此身即是屎尿之器，不久棄捐，無可貪處；此身歸死，出息、入息必當斷故；此身無我，如草木、瓦石」等，[33] 然而，這些不淨並非女性獨有，是屬於對治悉檀。

這些女性過患的描述，都是要導入修證，有時以對治，有時各各為人，讓女性精勤修行。如果因此強化女性的卑劣感，應該不是佛陀教化的本懷，否則第一義悉檀就沒有意義了；所以這些過患的描寫，是在理解女性困難、不自由的基礎上說的，讓女性得到同情的理解與心靈的安慰，進而願意修行，並有修行的方法，往第一悉檀證入。

三、女人出家與八敬法：世界悉檀中特顯第一悉檀及對治、各各為人

佛法弟子四眾俱足，出家在家各有男女性別，這已顯現佛法

---

[32] 劉宋．曇摩蜜多譯，《佛說轉女身經》，《大正藏》冊 14，第 564 號，頁 919 上 26- 中 12。

[33] 劉宋．曇摩蜜多譯，《佛說轉女身經》，《大正藏》冊 14，第 564 號，頁 919 中 27- 下 2。

臺灣大學學術期刊資料庫

對修行甚至證果，是沒有性別設限的；只是女性出家晚於男性，而且還有一段受阻的波折。但亦由此可見，必然跟出家僧團生活若有兩性同住要考慮較多因素有關。

當阿難為大愛道向佛陀請求同意讓女性出家時，《中阿含經》中佛陀回答：

> 世尊告曰：「止！止！阿難！汝莫作是念：『女人得於此正法、律中，至信、捨家、無家、學道。』阿難！若使女人得於此正法、律中，至信、捨家、無家、學道者，令此梵行便不得久住。阿難！猶如人家多女少男者，此家為得轉興盛耶？」尊者阿難白曰：「不也。世尊！」「如是，阿難！若使女人得於此正法、律中，至信、捨家、無家、學道者，令此梵行不得久住。阿難！猶如稻田及麥田，中有穢生者必壞彼田。如是，阿難！若使女人得於此正法、律中，至信、捨家、無家、學道者，令此梵行不得久住。[34]

佛陀起先之所以不同意女性出家，不在女性無法修行證果，而是恐怕僧團「梵行不得久住」，原本比丘僧團要加入女性成員，這就不是量的增加而已，再加上僧團外的世俗眼光，其複雜度是不言可喻的，複雜度既增加，梵行清淨的難度就高，持續度也必然縮減，所以才有正法會因而減五百歲之說。換言之，當時若是初成立的是比丘尼僧團，而社會亦是以女性為主流，那麼獨身梵行的比丘尼僧團要讓男性加入，相信佛陀（女身）也會有同樣的考量。

---

[34] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 28，林品瞿曇彌經第十，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 605 下 1-11。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

佛陀以一個家庭多女少男，這個家無法興盛來比喻，又如一塊田地，有雜草的生長，會敗壞收成。在父權制度下，男丁興旺當然就家庭興旺，由此可知這是依世界悉檀，落在僧團生活複雜度增加的考量上。但最後佛陀還是同意大愛道等女性出家，這也可說是在世界悉檀中特別顯現第一義悉檀的面向。

之後佛陀同意女性出家，但制定了八敬法，近代對八敬法有很多研究與討論，也提出很有意義的「撕毀八敬法」行動，以呼應現代平權的性別觀。[35] 觀察八敬法的內容，在女性普遍沒有受教育下，為了教育培養比丘尼修行，佔了很重要的部分，以《中阿含經》的版本：

> 阿難！比丘尼當從比丘求受具足。……比丘尼半月半月往從比丘受教。……若住止處設無比丘者，比丘尼便不得受夏坐。……比丘尼受夏坐訖，於兩部眾中，當請三事，求見、聞、疑。……若比丘不聽比丘尼問者，比丘尼則不得問比丘經、律、阿毘曇，若聽問者，比丘尼得問經、律、阿毘曇。……比丘尼不得說比丘所犯，比丘得說比丘尼所犯。……比丘尼若犯僧伽婆尸沙，當於兩部眾中，十五日行不慢。……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。阿難！我為女人施設此第八尊師法，謂女人不當犯，女人奉持，盡其形

[35] 可參見釋昭慧、釋性廣編，《千載沉吟：新世紀的佛教女性思惟》（臺北：法界出版，2012 年）。以及 Nirmala S. Salgado, “Eight Revered Conditions: Ideological Complicity, Contemporary Reflections and Practical Realities,” Journal of Buddhist Ethics 15 (2008): 176-213 和 Hsiao-Lan Hu, *This-Worldly Nibbana: A Buddhist-Feminist Social Ethic for Peacemaking in the Global Community* (Albany: SUNY Press, 2011)。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

壽。[36]

比丘尼不得說比丘過錯、不論年紀僧臘都須禮敬比丘，這是當時印度性別倫理的展現，在社會發展以男性為主流，投入修行場域的、掌握修行與教法的，自然以男性為眾，故尊重比丘，讓比丘尼安忍，以維持教法的尊重與傳承。此中有對治、各各為人，故八敬法的內容，可算是世界悉檀中的對治、各各為人悉檀。

修行證果是平等，但生活規範是不平等的，久而久之必然會產生扞格，後來大愛道比丘尼曾請阿難代為向佛陀請求，讓比丘依大小僧臘稽首作禮比丘尼，但沒有得到允許。佛陀依然是以世界悉檀來考量，如果僧團只有純男性，會得到當時社會更大的尊重，更有說服力，比丘形象更好，因此會增加供養，而且供養時會認為能「令我長夜得利饒益，安隱快樂」，[37] 在修證上可以產生較大效果。這些考量，已是社會宗教心理的考量了，是因應當時的社會性別觀，是為了讓佛法的修證與弘傳得到最大效果，並讓困擾減到最低的考量。

四、女身五礙：世界悉檀

佛典中有女身五礙之說，《中阿含經》、《瞿曇彌經》、《法華經》[38] 等都有談到，以下舉《中阿含經》：

> 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。

---

[36] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 28，林品瞿曇彌經第十，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 606 上 4- 中 3。

[37] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 28，林品瞿曇彌經第十，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 607 上 13- 中 4。

[38] 姚秦．鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 4〈提婆達多品第十二〉，《大正藏》冊 9，第 262 號，頁 35 中 13- 下 26。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 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。[39]

女身五礙之說，是很典型的世界悉檀，亦即女身無法成為這五種身份：佛、轉輪王、帝釋、魔王、梵天。在當時的社會性別架構，各領域的領導者或傑出者，必然是男性，再擴大至欲界天、色界初禪，與人類有關的天人領袖，既然跟人間有所互動，男性主流觀亦在其中，所以認為女身無法成就這五種傑出身份，可想而知，這是世界悉檀。

女身無法成就轉輪聖王、魔王等，對佛法修行來說，較無關緊要，但女性之身無法成為佛陀，與第一義悉檀有所扞格。然而，這種世界悉檀有其穩固處，人們普遍接受此說，女人也感受自身的苦難而「願轉女身，速成男子」。但當這世界悉檀被講得太僵化太實有了，佛典因此也常有女悟道者用「為何要轉」來破除此執說，讓世界悉檀趨歸第一義悉檀的「求女人相了不可得」。

五、願轉女身，速成男子：世界悉檀之各各為人悉檀

因為女性在當時社會有這麼多苦難，所以許多女人非常渴望脫離女身，成為男子，所謂「願轉女身，速成男子」，佛典呼應順應這樣的需求，教以離女身之法，舉《佛說轉女身經》「能離女身，速成男子」之法的三法、八法：

> 復次，女人成就三法，能離女身，速成男子。何謂為三？一、身業清淨，持身三戒；二、口業清淨，離口四過；

[39] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 28〈林品瞿曇彌經第十〉，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 607 上 10-15。

臺灣人文學期刊資料庫

> 三、意業清淨，離於瞋恚、邪見、愚癡。以此十善所生善根，願離女身，速成男子，迴向菩提，是名為三。
> ……何謂為八？一、不偏愛己男；二、不偏愛己女；三、不偏愛己夫；四、不專念衣服、瓔珞；五、不貪著華飾、塗香；六、不為美食因緣，猶如羅剎殺生食之；七、不恪所施之物，常追憶之而生歡喜；八、所行清淨，常懷慚愧。是名為八。[40]

從一法乃至十法，這些修行內容，從大到細，有些針對女性而說，例如「不偏愛己夫」，有些可能是針對女性但並非一定，如「不專念衣服、瓔珞」、「不貪著華飾、塗香」，但更多的是如「意業清淨、離瞋恚、邪見、愚癡」等普遍的教化。所以這些「能離女身，速成男子」的修法，其實就是往解脫道的修行，但掛在「能離女身，速成男子」的願望下，就屬特別關懷女性的各各為人悉檀。

六、淨土無女人願、轉女成男願：世界悉檀之各各為人悉檀

當社會性別文化讓女性有「轉女身成男」的願望時，佛菩薩以救度眾生為志，面對這樣的需求，不能漠視，故諸佛所發大願成就的淨土，很多都是「國無女人」願，例如阿彌陀佛的極樂世界：

> 其國中悉諸菩薩、阿羅漢，無有婦女，壽命極壽，壽亦無央數劫。女人往生者則化生，皆作男子。[41]

---

[40] 劉宋．曇摩蜜多譯，《佛說轉女身經》，《大正藏》冊 14，第 564 號，頁 918 下 19- 頁 919 上 17。

[41] 後漢．支婁迦讖譯，《佛說無量清淨平等覺經》卷 1，《大正藏》冊 12，第

臺灣人學學術期刊資料庫

極樂淨土並非不准女人往生，而是女人往生時則化為男子，所以不是限制條件，而是讓女人滿足轉男身的願望。而且究實而言，若國中沒有女人，可以說只有男人嗎？不能，所以極樂世界是個沒有性別的國度，因此也就沒有因性別而產生壓迫與痛苦，成為名符其實的安樂國，這應該是這個大願的本懷精神。

彌陀的四十八願之一「轉女成男」願，更是關照到十方無量不可思議諸佛世界的女人：

> 設我得佛，十方無量不可思議諸佛世界，其有女人聞我名字，歡喜信樂，發菩提心，厭惡女身，壽終之後復為女像者，不取正覺。[42]

如果十方無量世界中，有女性「厭惡女身」，稱彌陀名號，歡喜信樂，發菩提心，可達成轉身成男的願望。這是因應女性的需求，若沒有此需求，也可不必如此。

以現世救濟為主的藥師佛，其十二大願之第八大願，亦是轉女成男願：

> 第八大願 願我來世得菩提時，若有女人，為女百惡之所逼惱，極生厭離，願捨女身，聞我名已，一切皆得轉女成男，具丈夫相，乃至證得無上菩提。[43]

若女人被各種苦難所逼迫，厭離女身，藥師佛願意救度之，轉女成男，乃至證得無上菩提。這是因為他看到女性的苦迫，重視女

---

361 號，頁 283 上 19-21。

[42] 曹魏．康僧鎧譯，《佛說無量壽經》卷上，《大正藏》冊 12，第 360 號，頁 268 下 21-24。

[43] 唐．玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》冊 14，第 450 號，頁 405 中 5-8。

臺灣大學學術期刊資料庫

性的需求，要滿足她們的願意，解脫她們的痛苦，並非認為女身不淨，非得轉女成男不可。

而阿閦佛發願，其成佛時，所有懷孕的女性都能安穩生產。而其淨土雖有女性，但沒有娑婆世界女性的煩惱與痛苦，更無生產之苦：

> 佛語舍利弗：「阿閦如來佛剎，女人意欲得珠璣、瓔珞者便於樹上取著之，欲得衣被者亦從樹上取衣之。舍利弗！其佛剎女人無有女人之態，如我剎中女人之態也。舍利弗！我剎女人態云何？我剎女人惡色醜、惡舌、嫉妒於法、意著邪事。我剎女人有是諸態，彼佛剎女人無有是態。所以者何？用阿閦如來昔時願所致」。佛復語舍利弗：「阿閦佛剎，女人妊身產時，身不疲極、意不念疲極，但念安隱，亦無有苦。其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露。舍利弗！是為阿閦如來昔時願所致得是善法，其佛剎無有能及者。」[44]

這些諸佛願力，都對女性有特別的救濟，滿足女人轉女成男的期待，解除女人的痛苦，這也就是各各為人悉檀。

七、如來性為丈夫性：各各為人、對治悉檀

在較穩定的父權性別倫理下，女人很容易被較卑劣的代名詞來形容，發展至極致，就以「如來性是丈夫性」，卑劣了女性一詞，但卻也同時瓦解男性的神聖。

因為既然女身、女心、女處境都是因緣所成，那最要轉變且

[44] 後漢．支婁迦讖譯，《阿閦佛國經》卷上，《大正藏》冊 11，第 313 號，頁 756 中 3-15。

臺灣大學學術期刊資料庫

是解脫核心的，就是「心」了，而女身所成的「女心」，並非固定不變，男身所成的男心，也非固定不變，不然也無法修道了；所以，女心可變，男心亦可變；既然可變，「心」就不必分男女，但身不易變，而心最重要，故佛典就以心為重要標誌，具菩提覺性、如來性者為大丈夫，若男子不具覺性，即非男子，而是女人。由此「女人」成了無明染著的符碼代稱，而非性別指稱，所以性別上的女人可以是覺性的，而性別上的男子也可能是染著，不再是必然神聖的。如《佛說大般泥洹經》：

> 復次，迦葉！以斯義故，善男子善女人於《摩訶衍般泥洹經》，當勤方便，立丈夫志。所以者何？如來性者，丈夫法故，女人志者，於一切法多生染著，力不堪任發摩訶衍深經妙味。……是故，迦葉！若善男子、善女人欲得方便，離女人法，當勤修習此《摩訶衍般泥洹經》。所以者何？此《摩訶衍般泥洹經》說如來性，丈夫法故。若有眾生不知自身有如來性，世間雖稱名為男子，我說此輩是女人也。若有女人能知自身有如來性，世間雖稱名曰女人，我說此等為男子也。……廣說眾生有如來性，若善男子善女人欲得疾成如來性者，當勤方便修習此經。……是故當信此《摩訶衍般泥洹經》，一切眾生皆有真實如來之性，悉同一色。[45]

這是將如來性比為丈夫性，既是丈夫性，女人就被當成負面的象徵，這樣的表達，對男子來說，是啟善，各各為人悉檀；對女人來說，是斷惡，是對治悉檀；而終至導入一切眾生皆有如來佛

[45] 東晉．法顯譯，《佛說大般泥洹經》卷 1，《大正藏》冊 12，第 376 號，頁 894 下 16- 頁 895 中 1。亦可參見釋如念，〈大乘《大般涅槃經》的女性觀〉，《揭諦》第 24 期（2013 年 1 月），頁 1-52。

臺灣大學圖書館

性，這是各各為人悉檀。

八、為何要轉女身？以對治悉檀成就第一義悉檀

感受到社會性別倫理與觀念對女性不友善，讓女性有「願轉女身，速成男子」願，訴諸於來世，期望轉生男眾，但也無意中加強了女身五礙之說。而究之第一義悉檀，這是戲論，是有所對立分別的，故佛典出現許多精彩的反問：「為何要轉女身」的情節，其主角都是修證有成的女子。

當舍利弗或文殊菩薩等問到「為何不轉女身」時，這些女聖者都藉著「為何要轉」之問，闡述第一悉檀無男女相之教化，但接下來是否要轉，就有所差別了。例如《法華經》的龍女，她是立即轉成男身，具菩薩行，即往南方無垢世界而成佛，展現女身的不受限。《月上女經》的月上女，也是即轉成男身，證成無男女相。《佛說須摩提菩薩經》的妙慧童女，轉成如 30 歲的知法比丘、《佛說轉女身經》的無垢光女，亦是轉成男身，皆是為了證成無男女相。《維摩詰經》的天女，則是把舍利弗轉成女身，自己成舍利弗，更戲劇化也更深刻地演譯無男女相。

這樣的教化，以對治悉檀，質疑轉身之說的不究竟，再以自身能轉成男身，雙重展現，來成就第一義悉檀。

九、女身證果：世界悉檀通於第一義悉檀

（一）證果平等

佛陀弟子中有許多傑出的比丘尼、女居士，在《增壹阿含經》〈比丘尼品〉就記錄了 50 位，〈清信女品〉則有 30 位，男眾則是〈弟子品〉比丘 100 位，〈清信士品〉男居士 40 位。所

臺灣大學學術期刊資料庫

謂的女十大弟子：

> 我聲聞中第一比丘尼，久出家學，國王所敬，所謂大愛道瞿曇彌比丘尼是。智慧聰明，所謂讖摩比丘尼是。神足第一，感致諸神，所謂優鉢華色比丘尼是。行頭陀法，十一限礙，所謂機梨舍瞿曇彌比丘尼是。天眼第一，所照無礙，所謂奢拘梨比丘尼是。坐禪入定，意不分散，所謂奢摩比丘尼是。分別義趣，廣演道教，所謂波頭蘭闍那比丘尼是。奉持律教，無所加犯，所謂波羅遮那比丘尼是。得信解脫，不復退還，所謂迦旃延比丘尼是。得四辯才，不懷怯弱，所謂最勝比丘尼是。[46]

這些女弟子都是開悟證果者，而最著名的大愛道比丘尼，證阿羅果，在佛陀要涅槃時，如同舍利弗與目犍連一樣，不忍見佛入滅，而十八神變，先於佛而涅槃。這些成聖的女弟子，展現出佛陀在教法上的性別平等。

（二）因緣願力，女身證果、被授記

在女性們大都厭患女身，想要跳開當時社會的性別結構，但卻也有佛典記載在不同的緣起下，有些女性發願不變女身，有些則是以女身得授佛記，將來成佛。例如《增壹阿含經》的須摩提女，過去生曾發願「使我莫轉女人身，得法眼淨」，此世果然如此。[47]

以女身被佛授記者，例如《法華經》〈勸持品〉佛陀為大愛

---

[46] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 3，〈比丘尼品第五〉，《大正藏》冊 2，第 125 號，頁 558 下 21- 頁 559 上 9。

[47] 東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 22，〈須陀品第三十〉之（三），《大正藏》冊 2，第 125 號，頁 665 上 7- 中 10。

臺灣人文與社會科學資料庫

道、耶輸陀羅授記將來成佛，佛號分別是一切眾生喜見如來、具足千萬光相如來。[48]

《小品般若波羅蜜經》在眾菩薩前，有位女性：恒伽提婆，特別得佛授記，將來成佛，名號為金花佛。[49] 龍樹《大智度論》特別為此設問並說明：

> 復次，有人言：大人有得道分，餘人無分；佛法不然，隨眾生業因緣。譬如良藥療治諸病，不擇貴賤。雖復女人淺智，而先世業因緣，應得受記；心生欲說，故佛聽自說。……問曰：是女福德應久轉女人，何以方於阿閦佛國乃轉女身？
>
> 答曰：世間五欲難斷，女人著欲情多故，雖世世行諸福德，不能得男子身；今得受記，諸煩惱折薄，是故於阿閦佛國方得男子身。有人言：此女宿世以人多輕女人故，願女身受記。如是等因緣，不轉女身而得受記。
>
> 復次，經說女人五礙，不說不得受記，是故不應生難。……阿難等疑此女人希有，聞少法而得大果報，是故難問：「是女人從何處殖諸德本？」佛答：「定光佛授我記時，是女人持金華散佛，彼作是願：『此人後成佛時，亦當受與我記。』從彼種善根，今得果報。」[50]

龍樹的設問，仍在世界悉檀的社會文化、男性視角的因緣下說：「女人著欲情多……不能得男子身」、並澄清女身不為佛身，但

---

[48] 姚秦．鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 4〈勸持品第十三〉，《大正藏》冊 9，第 262 號，頁 36 上 12- 中 6。

[49] 姚秦．鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》卷 7〈恒伽提婆品第十八〉，《大正藏》冊 8，第 227 號，頁 568 中 8- 下 13。

[50] 龍樹造，姚秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 75，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 591 下 8- 頁 592 上 10。

臺灣大學期刊資料庫

並非不能被授記將來成佛。同時龍樹也清楚地說：佛法講因緣法，不分貴賤，有因有緣，應當要授記就自然要授記。

更重要的是，龍樹又舉另一說：是因為恒伽提婆宿世以來，認為人們都看輕女人，故發願以女身受記，讓世人不再輕賤女人。而與佛陀有關係的連結是，當時佛陀蒙燃燈佛授記時，恒伽提婆亦持金華散佛，因而發願：此人成佛時，亦當受我記。因為這個願力緣故，佛陀成佛的此世，她雖是女身，但因緣成熟，佛還是得為其授記。

這樣的教化展現，非常有啟示意義，證成許多女身如何如何不能者是世界悉檀的當時社會因緣，但修行與願力的因緣，能改變原有的社會因緣，亦即修行與願力的因緣，亦可加入成為此人有別與當時社會因緣、甚至改變社會因緣現象的力量；因此，也證成女身如何如何不能者，非實有，只是某種因緣力量結合的產物，而這些因緣力量是可以變動的，這就是世界悉檀通於第一義悉檀之處。而佛說世界悉檀時，不執於世界悉檀，但眾生卻執於佛說，而妄取為成見，不能通第一義悉檀。

（三）為菩薩行而現女身

有菩薩行者為了度化眾生，現為女身，不管是為了度化女性還是男性，都表現出應以何身得度者，即現何身而為說法的精神而現女身，如《佛說大般泥洹經》：

> 復有二十五億比丘尼，皆阿羅漢，心得自在，所作已辦，離諸煩惱，降伏諸根，譬如大龍，成就空慧，逮得己利；其名曰：拘隣女須跋陀羅比丘尼……。復有諸比丘尼，皆是菩薩人中雄猛，得十地行，教化因緣故現為女身，遊四

臺灣大學學術期刊資料庫

> 無量能現為佛種種變化。[51]

有比丘尼證阿羅漢，有比丘尼行菩薩行，為教化因緣而現為女身。又，《寶星陀羅尼經》就有妙音大梵天王、魔息華、成就智菩薩等行菩薩行故，願作女形。妙音大梵是為護持一切女人故：

> 妙音大梵言：「婆伽婆！我今以是女人形相，當善護持一切女人，當善成熟一切女人。婆伽婆！若有女人厭惡女身求丈夫相，應當受持讀誦書寫供養此經，我當往彼女人之所滿其所願。若有女人厭患男女，亦當受持讀誦書寫供養此呪，如是女人持呪力故，雖未離欲更不受胎。復有女人為他輕賤被人欺凌失諸樂受，亦應讀誦此陀羅尼，以陀羅尼威神力故，一切願滿諸樂成就。[52]

息華魔為了供養佛乃至眾生，以成熟眾生，願「以女人形，惠施眾生飲食華果，乃至成熟眾生」，使自己具足圓滿六波羅蜜：

> 爾時，有魔名曰息華，以七寶器盛種種華果及諸穀萌芽，自變其形為女人像，具足微妙第一端正，色相圓滿無與等者，第一衣服嚴飾其身，持寶器華以供養佛，作如是言：「一切諸佛世尊一心念我，若此世界及餘世界，所有諸佛已集會者，如是一切諸佛世尊，我今以一切華果諸穀萌芽，滿於寶器奉獻諸佛。唯願慈悲普皆攝受，與我成就滿菩提願。若我盡此賢劫，於一切佛剎，以女人形惠施眾生飲食華果，乃至成熟眾生，以是福報令我六波羅蜜具足圓

---

[51] 東晉．法顯譯，《佛說大般泥洹經》卷 1，《大正藏》冊 12，第 376 號，頁 853 中 7-18。

[52] 唐．波羅頗密多羅譯，《寶星陀羅尼經》卷第 7〈陀羅尼品第六〉之餘，《大正藏》冊 13，第 402 號，頁 570 中 1-9。

臺灣大學期刊資料庫

> 滿，得成阿耨多羅三藐三菩提，及我所化眾生，皆悉供給無所乏少。[53]

成就智菩薩接著表達，他已於賢劫第一佛拘留孫佛前發大誓願：「普欲成就一切眾生，示受女形」是為了供養眾生諸藥，消滅諸病苦：

> 爾時，復有菩薩摩訶薩名成就智，……作如是言：「唯願世尊一心念我。所以者何？憶我往昔初入賢劫，當於拘留孫佛所發大誓願，普欲成就一切眾生，示受女形，為令眾生四百四病得消滅故，復取大地精味，散布種種諸草木根，和合四百四味，隨藥功能，眾生受用，病皆消滅。……我為成熟諸眾生故，為欲消滅諸病苦故，亦為利益諸眾生故，如是眾藥並皆示之。[54]

由此可見，現為女身，是業力乎？是菩薩行願力乎？還是另一些自願的因緣？這些都是成為女身的因素之一，總合而言，即是因緣所成。

（四）女身成佛

而為了讓女身不能成佛身的世界悉檀與第一義悉檀能有所通達，在《菩薩處胎經》中完成四眾皆得佛授記，法性平等，理事圓融。其中，女性得授記而以女身成佛：

> 佛復告菩薩摩訶薩：汝等欲見如來神力化不思議道，法

[53] 唐．波羅頗密多羅譯，《寶星陀羅尼經》卷第 7〈授記品第八〉之餘，《大正藏》冊 13，第 402 號，頁 570 中 2-14。

[54] 唐．波羅頗密多羅譯，《寶星陀羅尼經》卷第 8〈授記品第八〉之餘，《大正藏》冊 13，第 402 號，頁 572 下 2-15。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 性純熟無男無女，善權說受女人身無佛記別，魔釋梵王無真實相，汝等欲知此四眾者受別成佛乎？……佛告無盡意菩薩：過去五十四億恆河沙劫，有世界名曰火焰。佛名無欲如來、……說法度人，善修梵行，四審諦法，施惠一切，彼土人民悉受女身，解了無常苦空非身，分別受入，無諸煩惱厭患身苦，齊同一願，發大弘誓，著無畏鎧，欲度眾生，淨佛國土，蠲除穢惡，立志堅固，樂不退轉，時有七十萬二千億女，在大曠野非人行處，齊同一行，解空無相無願之法，一日一時三等通達，即成佛道，眾相具足，存亡自在，以小受大，以大入小，即於彼日度阿僧祇無量眾生，於無餘涅槃化度眾生，是謂不捨身受身而成佛道。[55]

這是讓因緣現象的世界悉檀通於第一義悉檀的教化，讓現象上的因緣與第一義悉檀的距離縮小，將第一義悉檀能圓滿落實於世界悉檀，使世界悉檀即第一義悉檀的面貌能呈現出來。

肆、一經具多悉檀

有關佛典對性別的不同教化，有時一經一種悉檀，有時一經具有多種悉檀，甚至四悉檀全具，《佛說轉女身經》就有這樣的狀況：無垢光女提出「何必轉身」的是無男女相第一悉檀，但又說女性過患，是世界悉檀、對治悉檀，並請佛教化「速離女身，速成男子」之法，是各各為人悉檀，並也自己轉女成男，證成無男女相，再明第一義悉檀。

---

[55] 姚秦．竺佛念譯，《菩薩處胎經》（《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》）卷 4〈諸佛行齊無差別品第十三〉，《大正藏》冊 12，第 384 號，頁 1034下 21- 頁 1035下 9。

臺灣大學學術期刊資料庫

即使如此，卻可以不扞格地理解，因為世界悉檀以依世界現象因緣而說，也非指其實有，故亦是第一義悉檀，而對治與各各為人，亦是有所對治、有所為人而已，也非指真有其法，故亦是第一義悉檀。由此更可清楚明白，理解各種不齊有所差異的佛典性別教化，其實總於緣起觀，第一義觀，就可透見這些性別教化差異與不異，而通於究竟實相。

伍、結論：世界悉檀在改變

當我們看到佛典的各種性別教化方式，知第一義悉檀的一切無執，知世界、各各為人、對治悉檀的因緣性。既知因緣，就是心、時間、空間組合的變化，所以昔時昔地及昔時人心，與此時此地與此時人心，必然結合出不同的社會性別文化，即使同處一時空，也會因教育、觀念的不同，一直時時刻刻改變著。世界因緣改變了，依世界因緣而說的世界悉檀必然也改變了，世界悉檀變了，各各為人、對治悉檀的內容也會改變。

第一義悉檀是核心教化，是實相，不會敗壞，而因空故，也無可敗無可壞。但其他三悉檀呢？尤其最值得思考的是世界悉檀。世界悉檀是順依著世界因緣而說的，佛陀說時，心無所執，意欲導入解脫，但眾生聽時，或受教而解脫，或執為實有，進而再強化了當時有所分別的性別觀，例如女身有五障、轉女成男等。所以我們也看到其他面向的性別教化，要再來化消這樣的執著，例如「為何要轉身」的教化。

既然世界悉檀是順依世界因緣而說的，如果世界因緣改變了，是否世界悉檀的教化內容也要改變了？亦即當性別平權觀念是普世價值時，需要且可以在社會文化上實踐出性別平等，並已有一些平等的成果時，是否還要違逆此時的世界悉檀而說女性有

臺灣大學圖書館

種種過患如「父母別離、倚他門戶、常畏夫主」等不自在？縱然還有一些生理因素及性別框架的陰影，但是否要漠視能改善這些苦迫的契機與實際行動，而重提並強化這些陰影，去走回頭路而教化各各為人或對治悉檀的「願離女身，速成男子」之轉身？換言之，佛典之所以以轉身來解決女性苦迫，必然是因為當時的社會性別架構沒有改變的因緣，所以只能在那樣的世界悉檀下，用此方式關懷女性；如今，性別的苦迫若能在現世得到改善，為何要等到來世轉身？如果佛法的教化能順依已走向平權的世界悉檀，鼓勵平權，這是否比強化並實有化女性苦迫更好？是否比教化「轉女成男」更有用？因為如果世界悉檀已轉向性別平權，「轉女成男」願反而成了格格不入的性別關懷與教化。就如龍樹所說，不恰當的對治悉檀是毒藥不是解藥；而各各為人悉檀，本來就是觀受法者的心性而設，世界悉檀改變了，受法者的心性亦會有整體的不同，整體不同，個別的不同必然更大。

藥師佛等諸佛的轉女成男願，是依當時印度的世界悉檀而對女性的關懷救度，是諸佛的大慈大悲。民國初年太虛講說《藥師經》時提到戴季陶依藥師佛十二大願精神，再發契合當代的十二大願來實踐藥師大願，其中轉女成男願是：「遵行世尊本願，立法施政，尊重女性，使一切女子受平等福，離百惡端，世尊第八本願，如實成就」。[56] 這是深明藥師佛願精神，也深明世界悉檀的因緣與變化、第一義悉檀的女性苦迫非實有。

當然，在性別平等尚未達到圓滿狀態時，各種關懷的方式，或許都有其適合的眾生，但在世界悉檀已改變的狀況下，還執著

[56] 可參見拙作，〈藥師佛本願的精神與契世應機——以「生佛平等」願與「轉女成男」願為論〉，《新世紀宗教研究》第 14 卷第 3 期（2016 年 3 月），頁 101-140。

臺灣大學學術期刊資料庫

以往的世界悉檀基礎來教化，這是不符世界悉檀本懷的。所以如何本著四悉檀的精神，如何讓世界、各各為人、對治悉檀是有效的？值得思考。

願力是改變固有架構的因緣力之一，讓生命解脫的重要力量，所以就有女人發願以女身證果來鼓勵女性，就有菩薩現女相度眾願，來幫助女性，甚至成就眾生。眾生心念是世界悉檀改變的因素之一，願力即悲智心念，如果不只一人有願，而是眾願成城，正見為導，知世界悉檀本空，讓世界趨向淨土，讓世界悉檀不僅是當下心無所執，還能在緣生現象上體現無執平等而趨近第一義悉檀，這無疑是對佛法、因緣法的最好實踐。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

東晉．瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號。

劉宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號。

失譯，《別譯雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 100 號。

東晉．罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，第 125 號。

失譯，《佛說玉耶女經》，《大正藏》冊 2，第 142 號。

姚秦．鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 227 號。

姚秦．鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 號。

後漢．支婁迦讖譯，《阿閦佛國經》，《大正藏》冊 11，第 313 號。

姚秦．鳩摩羅什譯，《佛說須摩提菩薩經》，《大正藏》冊 12，第 335 號。

唐．菩提流志譯，《須摩提經》，《大正藏》冊 12，第 336 號。

曹魏．康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12，第 360 號。

後漢．支婁迦讖譯，《佛說無量清淨平等覺經》，《大正藏》冊 12，第 361 號。

東晉．法顯譯，《佛說大般泥洹經》，《大正藏》冊 12，第 376 號。

姚秦．竺佛念譯，《菩薩處胎經》，《大正藏》冊 12，第 384 號。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐・波羅頗密多羅譯，《寶星陀羅尼經》，《大正藏》冊 13，第 402 號。

唐・玄奘譯，《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》冊 14，第 450 號。

姚秦・鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 66，第 475 號。

隋・闍那崛多譯，《佛說月上女經》，《大正藏》冊 14，第 480 號。

劉宋・曇摩蜜多譯，《佛說轉女身經》，《大正藏》冊 14，第 564 號。

龍樹造，姚秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號。

龍樹造，姚秦・鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30，第 1564 號。

隋・智者，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，第 1716 號。

隋・慧遠，《大乘義章》，《大正藏》冊 44，第 1851 號。

李明書，《佛教經典視角的性別哲學研究》，臺北：國立臺灣大學哲學所博士論文，2016 年。

林欣儀，《捨穢歸真：中古漢地佛教法滅觀與婦女信仰》，新北：稻鄉出版社，2008 年。

陳寅恪，〈大乘義章書後〉，收入黃夏年主編，《民國佛教期刊文獻集成》冊 178，北京：全國圖書館文獻縮微復制中心，2006 年，頁 360-363。據《海潮音》第 12 卷第 7 期，1931 年 7 月，頁 104-107 原刊影印。

釋永明，《佛教的女性觀》，高雄：佛光出版，1991 年。

釋如念，〈大乘《大般涅槃經》的女性觀〉，《揭諦》第 24 期，2013 年 1 月，頁 1-52。

臺灣大學藝術期刊資料庫

釋印順，《空之探究》，臺北：正聞出版，1985 年。
——，《中觀今論》，臺北：正聞出版，1985 年。
——，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《東方宗教研究》第 2 期，1990 年 10 月，頁 9-70。
釋恆清，《菩提道上的善女人》，臺北：東大出版，1995 年。
釋昭慧、釋性廣編，《千載沉吟：新世紀的佛教女性思惟》，臺北：法界出版，2012 年。
釋聖因，〈初探佛教「四悉檀」及其弘法理念的建立〉，《問哲》第 4 期，2018 年 1 月，頁 69-79。
釋圓融，〈從《大智度論》所引的文獻探討四悉檀〉，《福嚴佛學研究》第 3 期，2008 年 4 月，頁 201-239。
釋證自，《四悉檀之研究》，臺北：華嚴專宗學院研究所第三屆畢業論文，1990 年。
蘇美文，《七優曇華：明末清初的女性禪師》，臺北：全佛出版社，2014 年。
——，〈藥師佛本願的精神與契世應機——以「生佛平等」願與「轉女成男」願為論〉，《新世紀宗教研究》第 14 卷第 3 期，2016 年 3 月，頁 101-140。
Gross, Rita M. *Buddhism beyond Gender: Liberation from Attachment to Identity*. Boulder, Colorado: Shambhala Publications, 2018.
Hu, Hsiao-Lan. *This-Worldly Nibbana: A Buddhist-Feminist Social Ethic for Peacemaking in the Global Community*. Albany: SUNY Press, 2011.
Salgado, Nirmala S. “Eight Revered Conditions: Ideological Complicity, Contemporary Reflections and Practical Realities.” *Journal of Buddhist Ethics* 15 (2008): 176-213.

臺灣大學學術期刊資料庫

Discussing the Gender Education of Buddhist Scriptures with "Four Siddhanta"

Su, Mei-wen *

Abstract

There are many gender-oriented aspects in the Buddhist scriptures. This paper expects to carry out an overall understanding and settlement of argumentation.

Nagarjuna's *Da zhidu lun* divides the Dharma into four kinds of Siddhanta, namely the worldly Siddhanta, the individually-adapted Siddhanta, the counteractive Siddhanta, and the supreme meaning Siddhanta. Four Siddhanta are not only the four types of Buddhist teachings, but also can be discussed as types of gender education. Therefore, this paper divides the gender education of Buddhist scriptures into nine categories, analyzes what sort of Siddhanta it belongs to, and generalize them with four Siddhanta:

(1) Unavailability of affirming self's female appearance: the supreme meaning Siddhanta

(2) Adverse consequences and obstacles of being women: the counteraction against worldly Siddhanta, the individually-adapted Siddhanta

(3) Ordained-women and Attha Garudhamma: featuring the supreme meaning Siddhanta, the counteractive Siddhanta and

* Associate Professor, Center for General Education/Department of Architecture, China University of Science and Technology.

臺灣人文學術期刊資料庫

the individually-adapted Siddhanta in the worldly Siddhanta

(4) Five obstacles of a woman's body: the worldly Siddhanta

(5) Wish to become a woman, and rapidly become a man: the worldly Siddhanta and the individually-adapted Siddhanta

(6) Wish of transforming women to men and wish of no women on all Buddhas' Pure Land: the individually-adapted Siddhanta of the worldly Siddhanta

(7) Being men as Tathagata Dhatu: the individually-adapted Siddhanta, the counteractive Siddhanta

(8) Why to become a woman?: realizing the supreme meaning Siddhanta with the counteractive Siddhanta

(9) Enlightenment attained as female: the worldly Siddhanta leading to the supreme meaning Siddhanta

The supreme meaning Siddhanta is the core, reality and non-corruptness, and other three Siddhanta are in karma and changing. Empting the change in karma, and eradicating obsession are the supreme meaning Siddhanta. Therefore, after understanding and settling the gender education of the Buddhist scriptures, in the face of values of modern gender equality, the so-called worldly Siddhanta has changed, while contents of the individually-adapted Siddhanta and the counteractive Siddhanta will also change. Only aware of this, confronting the karma at this time, at this place and with this mind, without obsessing with the previous, can the gender education of Buddhist scriptures under the supreme meaning Siddhanta be revealed as it is.

Keywords: four Siddhanta, Buddhist women, transforming women into men, gender, women's body

臺灣大學學術期刊資料庫