

# 於經教中揀別啓蒙精神與蒙昧雜質

## ——華嚴之本懷與種姓沙文主義之復辟

張蘭石\*

### 摘要：

首先，三種漢譯版本《華嚴經》經過核對，發現了值得注意的歧異。本文依較早版本的《華嚴經》闡明平等性智，且討論在《華嚴·入法界品》瞿波與師子奮迅比丘尼故事之較晚版本中傾向性別歧視的變動痕跡。

接著，基於上述發現，本文強調在經教中揀別啓蒙精神與蒙昧雜質的重要性。

於是，本文以反省作結：經教中對女性的錯誤控訴，不符佛之本懷，所以不該再被執持於當今。

《華嚴》的平等性智，特別展現在其「如來性起品」。「如來性起」這一漢譯詞，可以有兩種詮釋法。在持業釋，意指「如來如去的起心覺悟」（靈性起心）——超越妄識制約、超越「種性」限制。但是，在依主釋，「如來性起」卻意指「如來種性的顯起」。後一種詮釋是在佛教如來藏思想的概念框架中的，卻可被誤用於種姓沙文主義之復辟。

**關鍵詞：**性別歧視、種性、華嚴經、入法界品、如來性起

---

\* 北京大學宗教學博士

**Discriminate the Spirit of Enlightenment from the  
Unenlightened Impurities in Religious Scriptures  
— the Spirit of the Flower Ornament Scripture and the  
Restoration of the Caste Chauvinism**

Chang, Nam-sat \*

**ABSTRACT:**

Firstly, when three versions of the Chinese translation of the Flower Ornament Scripture (*Avatamsaka*) were collated, significant discrepancies were found. This article illuminates the wisdom of universal equality in the earlier version of the Flower Ornament Scripture, and discusses the alterations toward gender discrimination to the stories of Gopā and Bhikṣuṇī *Simhaviṅgmbhitā* in the later versions of the Ru-fa-jie chapter (*Gaṇḍavyūha*).

Secondly, based on the above discoveries, this article emphasizes the importance of discriminating the spirit of enlightenment from the unenlightened impurities in religious scriptures.

Thirdly, this article concludes with the reflection that the false accusations against the females in Buddhist scriptures can't accord with the spirit of the Buddha and shouldn't be persisted today.

The wisdom of universal equality in the Flower Ornament Scripture is represented in the Ru-lai-xing-qi chapter. There are two interpretations of the term “ru-lai-xing-qi”(tathāgatōtpattisaṃbhava). As a Karmadhāraya (descriptive determinative compound), it means “thus-go thus-come awakening”(intersubjective awakening)— not conditioned by “gotra” (means race or lineage). But, as a Tatpuruṣa (dependent determinative compound), it means the manifesting of “Buddha's gotra”. The latter interpretation falls within the conceptional framework of Buddhist tathāgatagarbha thought, but

---

\* Ph.D., Religious Studies, Peking University

it can be misused for the restoration of the caste chauvinism.

**Keywords:** gender discrimination, gotra, Flower Ornament Scripture, *Gaṇḍavyūha*, ru-lai-xing-qi (tathāgatôtpattisaṃbhava)

## 一、爲揚棄「種性」之執而權設的「釋種」之說 ——問題意識與文獻回顧

佛陀創見「緣起」，揚棄了「種姓制度」(varṇa)，揚棄了對「種性」(gotra)<sup>1</sup>的迷信執實。佛以因果法則來解釋「眾生之勝劣」，從而啓示了「真理的平等」：

佛告婆悉吒：「今者現見婆羅門種，嫁娶產生，與世無異，而作詐稱：『我是梵種，從梵口生，現得清淨，後亦清淨。』婆悉吒！汝今當知，今我弟子，種姓不同，所出各異，於我法中出家修道，若有人問：『汝誰種姓？』當答彼言：『我是沙門釋種子也。』」<sup>2</sup>

上引文指出：「種姓」是無實際質性的、緣起的；唯有修道心智，才值得論高低染淨。這就不再認爲「種姓」、「種性」是先驗而不變的本質，這就打破了「社會高下種姓」、「宿命善惡種性」對自由意志、主體心的制約，各族群的人在「因果法則」上都是平等的。所以，凡隨佛修行的，當捨卻固陋的自我認同，無所謂「種姓」；若須要說自己的「種

---

<sup>1</sup>「種」是「能生」的意思，「性」是「自分不改」。「種性」詞意是各種的根性，在佛典中多是梵詞 gotra 的漢譯，如種性位 gotra-stha、種性住 gotra-vihāra、種性地 gotra-bhūmi、種性修證 gotra-samudāgama、種性具足 gotra-saṃpad。事實上，gotra 的意涵通於「種姓」。「種姓」的梵詞除了 gotra 尚有 kula, kulīna, jāti, vaṃśya，原意是「血統」，引申爲「階級」。雖然在大乘唯識學「種性」或「種姓」的意涵都已被去除「自性見」而理解成種子、界、性，如《瑜伽師地論》：「又此種姓、亦名種子，亦名爲界，亦名爲性。」(卷第三十五·本地分·菩薩地·初持瑜伽處種姓品，《大正藏》冊 30，頁 478 下 17-18)但在後世學者濫用「種性」一詞時，其「自性見」仍常浮現。

<sup>2</sup> 佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經·六·小緣經》，《大正藏》冊 1，頁 37 上 25-中 6。

姓」，則可自稱爲「沙門釋種子」。

然而，後世佛教徒逐漸喪失「緣起觀」（包含因果法則、平等性智）與啓蒙精神（包含主體意志、人道精神），於是逐步神聖化教主的「種性」（強調久遠成佛）、「種姓」（強調瞿曇王族釋種）、個人特徵（強調32相）、個人經歷（強調八相成道），無限上綱之後連教主的性別也拿來神聖化而鞏固自身我慢。

種性觀念的復辟，違背了普世價值與佛陀本懷，與專制時代僧團處境有複雜而待考的關係。由於《華嚴》的集成涉及印度、中亞的廣大時空，<sup>3</sup>本文將集中考察漢譯《華嚴》版本演變中的線索：依較早版本《華嚴經》闡明平等性智，且討論在《華嚴·入法界品》之較晚版本中傾向性別歧視的變造痕跡，以「訶女偈」的出現爲例。這方面的研究，除了清涼澄觀提到「訶女偈」是舊經所無並且加以合理化，學界尙無文獻可回顧。

南印度烏荼國進貢之《華嚴經》後分梵本，於貞元十四年（798）譯成，世稱《四十華嚴》。德宗詔令澄觀作疏解釋，於終南山草堂寺撰成《貞元新譯華嚴經疏》十卷。作爲譯事參與者，澄觀已注意到《四十華嚴》善財參瞿波的經文中「訶女偈」的文脈不合邏輯，因此提到在梵本中此偈與前後文的順序不同（詳見後文）。但事實上，即使澄觀所說的梵本順序，還是不合邏輯，遠沒有晉譯六十卷本的情節美好、合乎邏輯。故本文懷疑「訶女偈」是後世變造，雖是烏荼國梵本所有，卻是更早版本所無。

<sup>3</sup> 木村清孝，《中國華嚴思想史》（京都：平樂寺書店，1992年）。木村清孝（Kimura, Kiyotaka; 1940—）依據出現在《華嚴》的地名、人物的地位、職位、語言學的特徵，認爲梵本“Gaṇḍavyūha”的原型成立於南印度，編纂《華嚴》集成本的地方則是西域的于闐（Khotan）附近。

晉譯六十卷（以下簡稱《六十華嚴》）與武周譯八十卷（以下簡稱《八十華嚴》）的《華嚴經》集成本，都沒有「訶女偈」。《八十華嚴》譯於武后皇朝，可能因此避諱而刻意缺譯了「訶女偈」。但《六十華嚴》非但無此五十七偈，整個文脈更有許多具有關鍵意義的不同，後文將加以詳述。

## 二、《華嚴》的「回溯自佛陀的啓蒙精神」與「種性說所流出的本質論」

若如印順法師所指出，大乘起源於對佛的永恆懷念，<sup>4</sup>那麼，大乘經的神髓便是古德回溯的佛智本懷。例如《華嚴》中的啓蒙精神。

《華嚴》與許多大乘經，<sup>5</sup>不但說人人皆能成佛，且闡明「成佛」是「心的覺悟」而無關「身體的轉女成男」。《華嚴·入法界品》善財童子五十三參中的明師，包含了許多女人，這說明「證悟道上沒有兩性差別」，說明「轉識成智」並非「轉女成男」。

在解釋《法華》與《華嚴》之別時，李通玄也說《華嚴》「不云有轉」：

七、龍女轉身成佛別者：如《法華經》，龍女於剎那之際，即轉女身具菩薩行，南方成佛。如《華嚴經》，即不然。但使自無情見大智逾明，即萬法體真無轉變相。……如《華嚴經·入法界品》中，善財童子善知識，文殊、普賢、比丘、比丘尼、長者、童子、優婆夷、童女、仙人、外道五十三人，各各自具菩薩行，自具佛

---

<sup>4</sup> 釋印順，〈自序〉，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981年），頁3-5。

<sup>5</sup> 列舉於下文。

法，隨諸眾生，見身不同，不云有轉。<sup>6</sup>

《華嚴·入法界品》詳述了善財童子的五十三參，參訪了男女許多明師，在文殊菩薩引導下，師師相薦而次第南行，參訪了菩薩、天神、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、王者、長者、童子、外道、婆羅門等，沒有糾結在「比丘不聞法於比丘尼、僧人不聞法於居士、佛徒不聞法於外道」。

華嚴類經的古層，《華嚴·寶王如來性起品》，宣示了大乘的啓蒙精神：

- 1、眾生皆當成等正覺。
- 2、等正覺，是殊勝如寶王的，是如去如來而泯無制約的。

從大乘的啓蒙，自然流出平等、自決的人道精神（普世價值）。

《華嚴》在晉譯六十卷這較早版本中，有「寶王如來性起品」這一品目。覺賢所譯「如來性起」（當譯自 *tathāgatōtpattisambhava*，<sup>7</sup>故有持業釋與依主釋<sup>8</sup>）一詞中的「如來性」雖添加了「性」字，<sup>9</sup>卻比竺法護

---

<sup>6</sup> 唐·李通玄，《新華嚴經論》卷1，《大正藏》冊36，頁726上25-中7。

<sup>7</sup> 高崎直道，“The *Tathāgatōtpattisambhava-nirdeśa* of the *Avataṃsaka* and the *Ratnagotravibhāga*—with special reference to the term *tathāgata-gotra-sambhava*（如來性起）”，《印度學仏教學研究》13（7-1）東洋大學における第九回學術大會紀要（一）（東京：日本印度學仏教學會，1958年），頁48-53。

〈華嚴教學と如來藏思想——インドにおける「性起」思想の展開——〉，《如來藏思想II》再所取（京都：法藏館，1989[1960]年），頁70-123。（《華嚴思想》[京都：法藏館，1960年]，頁282-289）

〈『華嚴經·如來性起品』と『寶性論』〉，《如來藏思想II》再所取（京都：法藏館，1989[1958]年），頁124-130。

<sup>8</sup> 梵語組合詞的解譯法，有所謂「六離合釋」。

持業釋（*Karmadhāraya*; *descriptive*）是同格限定複合詞，有時是前後名詞同格

所譯「如來興顯」或實叉難陀所譯「如來出現」更保有持業釋的形態：「如來性」一詞可以是「起」這動作名詞的形容，全詞蘊涵對動作主體的教導——教導人們該「如來」如去地「起」心（發菩提心、成等正覺應當是「如如」中道而不執取去來、生滅、常斷、一異）。相對的，「如來—興顯」（或「如來—出現」）中後詞往往只被視為前詞的動作、現象、作用（於是這詞常被詮釋為「體—用」結構）。<sup>10</sup>

「如來性起」持業釋之可貴，是蘊含了啓蒙精神，蘊含了揚棄制約、成等正覺的實修法門。<sup>11</sup>「如來性起」的依主釋，可以銜接到「如來種性」這唯識學或如來藏概念，將「無始善因」方便地視為「成佛之種性」，將「皈依佛法」方便地說成「生於佛家種姓」。<sup>12</sup>這與後世的如來藏系經論（如《寶性論》）所發展的「如來種性」之說，都類似本文一開始所引用《長阿含·小緣經》中的「沙門釋種」之說，都是方便善巧的權設。「如來種性（*tathāgata gotra*）—顯起（*sambhava*）」這概念，其實只是「性空—緣起」的方便形式；一旦「種性」（*gotra*）被後世詮釋者執著為獨

---

一如或以後詞為喻，有時是前詞形容後詞，例如 *rājaśri* 一詞，王就是仙，而非國王屬下的仙人。

依主釋（*Tatpuruṣa; determinative*）是格限定複合詞，前詞可以與後詞有任何格限定（屬格，具格，與格，從格，處格，業格），例如 *rājapuruṣa* 一詞，是國王屬下的人。

<sup>9</sup> 澄觀說：「晉經名『性起』，『性』字雖是義加，未爽通理。」（《大方廣佛華嚴經疏》49，《大正藏》冊35，頁872上）

<sup>10</sup> 張蘭石，〈「性起」的本意與比附——「靈性起心」與「體性起用」〉，《玄奘佛學研究》19期（2013年3月30日）。

<sup>11</sup> 同上註。

<sup>12</sup> 高崎直道，〈華嚴教學と如來藏思想——インドにおける「性起」思想の展開——〉，《如來藏思想II》再所取（京都：法藏館，1989[1960]年），頁70-123。（《華嚴思想》[京都：法藏館，1960年]，頁282-289）



立永恆的實體本性，便脫離了佛教權巧運用的「空性」「佛性」「善因種子」等概念，脫離了「緣起觀」，落回「本質論」(essentialism)。原本限定在性空學、唯識學、如來藏學定義的「種性」一詞，一旦被誤解為先驗的實體本性，便可能符應於專制官僚、教王僧伽（奉王權為教主）的思辨，違背佛陀啓蒙精神與平等觀。

爲了方便講說，智儼、法藏引用東亞固有的「體—用」(Essence & Function) 概念，<sup>13</sup>比附「如來性起」。早期宗師借用固有概念，是自然的事，例如法藏、澄觀的作品中可看到儒家、仙道的名相，李通玄「《易》解《華嚴》」，澄觀稱萬物實相爲「一真法界」也是導入了老子和《易》的思路。<sup>14</sup>他們不僅偏採依主釋而談「如來種性—顯起」，甚至將「如來性起」簡化爲「性起」而重用「體性—起用」這固有哲學概念來開展宗義。可惜後世學者大多不知這只是宗師們的方便作法，於是，「性」字原是被添加的語助詞卻成了獨立名詞（意指「法性、種性」）而被執實，雖仍牽強聯繫佛陀緣起法（*pratītya-samutpāda*）卻實屬固有哲學。後世東亞的狂禪、儒者，往往不解「性空-緣起」，於是，「性起法」幾乎流於泛神論的含混玄理、思辨遊戲，流失啓蒙精神，甚至墮於本質論——松本史朗批判爲「發生論的一元論」(generative monism)<sup>15</sup>——而迎合專制王統。在中國有武后御令法藏出家興弘華嚴宗來支持其大一統，在日本有聖武天皇建立東大寺以華嚴、梵網之戲論詮釋來奠定天皇爲國家中心

<sup>13</sup> Oh, Kang-nam, "The Taoist Influence on Hua-yen Buddhism: A Case of the Sinicization of Buddhism in China," *Chung-Hwa Buddhist Journal*, No. 13(2000), pp. 291-293.

<sup>14</sup> 木村清孝，《初期中國華嚴思想の研究》（東京：春秋社，1977年），頁13。

<sup>15</sup> 松本史朗，《緣起と空——如來藏思想批判》（東京：大藏出版株式會社，1989年），頁6。

的中央集權、政教合一理念。<sup>16</sup>

### 三、揀擇經文——「揀真辨偽」與「擇真捨俗」

大乘經如《華嚴》，其原始精神，當是不迷信經典的。——否則，如何突破小乘經論而揭發大乘？然而，在傳承演變、集體創造之後，卻也參雜了制約人心的成份——導向如巫術般迷信經文、崇拜經本。

最早漢譯的《華嚴·性起品》版本，竺法護譯《佛說如來興顯經》，說大乘菩薩得法師開示此經後，將心志虔敬、敬侍法師，且篤信於此方便權現之影模教法而學佛、成道：

唯歸大人諸菩薩乎，書在經卷，靖著屋宇。是故，佛子！若有菩薩得聞斯講，志性恂恂，敬侍法師，供奉所安，當受斯典。所以者何？設有菩薩篤信景模，當成無上正真之道。<sup>17</sup>

上引經文並未鼓勵頂戴經典。晉譯版本之後，逐漸少了對「法」與「師」的敬侍（「志性恂恂敬侍法師」），多了對「經」本身的崇拜（「頂戴受持」）：

唯除菩薩摩訶薩能自誦持、書寫經卷。佛子！是故，菩薩摩訶薩聞此經者，歡喜恭敬，頂戴受持。何以故？菩薩摩訶薩，信樂此經少作方便，必決定得無上菩提。<sup>18</sup>

這裡的「頂戴」，本是對聖者、恩人表達供奉、繼承、感恩之虔誠（「恂恂敬侍」視對方為香華寶王）。印度人頭面禮足以敬恩人聖者，或

<sup>16</sup> 郭慶和，〈日本奈良時代佛教與社會的演進〉，《貝葉》第七期（新加坡：南洋大學佛學會，2000年6月20日），頁14-18。

<sup>17</sup> 《佛說如來興顯經》卷4，《大正藏》冊10，頁613中5-11。

<sup>18</sup> 《四十華嚴》卷36，〈寶王如來性起品〉，《大正藏》冊9，頁630上8-14。

手觸自額與尊足，都表達了頂戴之心，如：

帝釋以偈答言：「集聚種種華，以為首上鬘，香氣若干種，能不生厭離。諸仙人出家，氣如諸華鬘，我今頂戴受，不以為厭患。」<sup>19</sup>

上引文中的「頂戴」，不是真的把諸仙人抬在頭頂。圖博佛教徒每當拿到一本經典，先高舉過頭，表示信奉聖者之教，這便是「頂戴之禮」活生生的傳統。但「頂戴」也演變成了一種苦行，法藏《華嚴經傳記》便記載了許多長期「頂戴」經書以求感應的宗師。<sup>20</sup>禮敬崇拜的對象，已不只是佛法、善知識，而是作為「指月之指」的經典本身，甚至是經典的「神聖性」（這便暗合佛法所揚棄的「自性見」）。

經教在傳承過程難免參雜蒙昧成份，難怪，後期《華嚴》創造了「剝皮為紙，折骨為筆，刺血為墨，書寫經典」<sup>21</sup>這種極度的經本崇拜。

其實，祖師也強調《華嚴》「唯證相應」。所以，息諸戲論的離言真諦，不在經文本身。但宗教難免有其原教旨主義，認為經典字字神聖、句句皆真、不可懷疑。例如許多信徒認為《華嚴經》來自龍宮、字字皆真，所以，如前文所述，像清涼澄觀這樣解經大師，即使發現經文脈絡有不合理處，也不加以批判性分析。

單單觀察現有經教中偶見的性別歧視與投射（將人心欲執歸咎於女

---

<sup>19</sup> 《別譯雜阿含經》卷3，44經，《大正藏》冊2，頁388下19-23。

<sup>20</sup> 靈辯（477—522）頂戴《華嚴》入五臺山求感應文殊菩薩，苦行甚久之後，他得到指點，停止這修行方式而開始披閱《華嚴》，於是解悟。法藏記載：「頂戴行道，遂歷一年，足破血流，肉盡骨現，又膝步懇策，誓希冥感。遂聞一人謂之曰：汝止行道，思惟此經。於是披卷，豁然大悟。」（《華嚴經傳記》卷1〈論釋〉，《大正藏》冊51，頁157中11-14）

<sup>21</sup> 《四十華嚴》卷40，《大正藏》冊10，頁845下7-8。

性)，面對這違背普世價值之處，便該以「中道」承認：經教，須透過文字而領悟佛意，須智慧揀擇而不盡信文字。

中道，避免兩極，才能在參雜了蒙昧成見的經文（例如下文《華嚴·入法界品》的新舊版本）中揀真、辨偽，才能在權巧施捨的各種詮釋（例如上文「性起法」的依主釋與持業釋）中擇真、捨俗。

#### 四、揀擇經文的理由——「揀真辨偽」例一：《華嚴·入法界品》參師子奮迅比丘尼

在《華嚴·入法界品》的較早期版本（西秦沙門聖堅譯）——《摩羅伽經》，明確描述了一切出家眾（包含兩性、三乘）都從比丘尼師子奮迅（Simhavijrmbhitā）聞法：

又見此座，出家聲聞，一切皆集，俱來會坐。時比丘尼，為說智慧光明勝法門。又見此座，出家樂緣覺者，俱來會坐。時比丘尼，為說淨明佛功德法門。又見出家樂大乘者，眷屬圍遶，俱來會坐。時比丘尼，為說普門智慧光明三昧法門。<sup>22</sup>

這一幕所呈現的是：人、天男女一切眾生，乃至十地諸位的菩薩，都圍繞聆聽此比丘尼說法。沒有八敬法的存在。<sup>23</sup>

此中，圍繞比丘尼而聞法的群眾，依次是：淨居天眾、大自在天眾、欲樂天眾、自在天眾、化樂天眾、兜率天眾、夜摩天眾、三十三天眾、龍眾、乾闥婆眾、阿修羅眾、迦樓羅眾、緊那羅眾、摩睺羅伽眾、男女童男童女眾、羅刹眾、「出家聲聞」、「出家樂緣覺者」、「出家樂大乘者」、

<sup>22</sup> 《佛說羅摩伽經》卷上，《大正藏》冊10，頁855下27-856上3。

<sup>23</sup> 例如八敬法第一條：「雖百歲比丘尼，見新受戒比丘，應起迎逆禮拜與敷淨座請令坐。」（《四分律》卷48〈比丘尼捷度〉，《大正藏》冊22，頁923上28-中1）

初發心菩薩、二地菩薩、三地菩薩、四地菩薩、五地菩薩、六地菩薩、七地菩薩、八地菩薩、九地菩薩、十地菩薩、金剛力士。<sup>24</sup>

這在晉譯《六十華嚴》、武周譯《八十華嚴》與唐譯《四十華嚴》中，順序不變，但原先的三乘出家人卻隱藏了「出家」兩字。這可能是爲八敬法而做的變造。

《摩羅伽經》後的《華嚴》經文中，群眾依次是：淨居天眾、梵天眾、他化自在天眾、化自在天眾、兜率天眾、夜摩天眾、三十三天眾、龍眾、（《八十華嚴》與《四十華嚴》多了夜叉眾）乾闥婆眾、阿修羅眾、迦樓羅眾、緊那羅眾、摩睺羅伽眾、男女童男童女眾、羅刹眾、「樂聲聞者」（《八十華嚴》與《四十華嚴》作「信樂聲聞乘眾生」）、「樂緣覺者」（《八十華嚴》作「信樂緣覺乘眾生」，《四十華嚴》作「信樂獨覺乘眾生」）、「樂大乘者」（《八十華嚴》與《四十華嚴》作「信樂大乘眾生」）、初發心菩薩、二地菩薩、三地菩薩、四地菩薩、五地菩薩、六地菩薩、七地菩薩、八地菩薩、九地菩薩、十地菩薩、金剛力士。<sup>25</sup>

## 五、揀擇經文的理由——「揀真辨偽」例二：《華嚴·入法界品》參瞿波與「訶女偈」

《華嚴·入法界品》第四十參（第四十一人），是參訪釋迦牟尼佛的妻子瞿波（Gopā; Gopikā; Gautamī）（《六十華嚴》譯作瞿夷，《八十華嚴》與《四十華嚴》譯作瞿波，以下均稱爲瞿波）。

不論是晉譯《六十華嚴》、武周譯《八十華嚴》或唐譯《四十華嚴》，

<sup>24</sup> 《佛說羅摩伽經》卷上，《大正藏》冊10，頁855中11-856上29。

<sup>25</sup> 《六十華嚴》卷50〈入法界品〉，《大正藏》冊9，頁715中22-716上6；《八十華嚴》卷67〈入法界品〉，《大正藏》冊10，頁363下14-364中15；《四十華嚴》卷15，《大正藏》冊10，頁729上25-730上3。

《華嚴·入法界品》(善財童子參訪瞿波)這節經文故事的起承轉合(本文析為 25 段)大都一致,唯一突兀的歧異就是「訶女偈」的摻入。三版本的經文,有四處被兩階段更動。標示於下:

1、(三經大致相同)主宮殿神來迎贊善財

三經間的小差異:主宮殿神在三版本名為離憂妙德、無憂德、無憂德,是同一名。後二版本皆說為主宮殿神,前一版本未直說。

因為此節經文的說法主是王后,故有主宮殿神這設施。

2、(三經大致相同)善財答主宮殿神並自說菩提心相

3、(三經大致相同)善財入宮

三經之小差別:後一經說「入宮」,前二經說「昇法堂」。

主宮殿神等眾,以妙華諸香味散善財上,說偈頌。善財見瞿波前的這三段,是見聖者前的淨化與印證。

4、(三經相同)覲見瞿波

善財問菩薩何能不為生死過患所染而修行恒不止息。

5、(三經相同)瞿波初答

瞿波答十法滿足因陀羅網普智光明菩薩之行,十法值善知識,而說偈頌,自說證得觀一切菩薩三昧海法門。

6、(三經相同)善財問觀一切菩薩三昧海法門境界

7、(三經相同)瞿波回答所證境界

8、(三經相同)善財問瞿波前緣

9、(三經大致相同)瞿波答前緣

瞿波答在一切寶主之王國時代,其前身慧根具足道心堅定,名離垢妙德。

三經之間有小差異:《六十華嚴》譯太子名增上功德主;《八十華嚴》與《四十華嚴》都譯作威德主,皆言具足圓滿三十二相。《六十華嚴》

譯女名爲離垢妙德，《八十華嚴》譯作具足妙德，《四十華嚴》譯作具足豔吉祥。《六十華嚴》譯彼國王名爲一切寶主，《八十華嚴》與《四十華嚴》譯作財主。

10、(三經相同) 瞿波說妙德女與母遊觀之事

瞿波說前世事：妙德女與母，先太子前至香芽園。太子見到妙德女。三經皆明確指出其先太子前至香芽園。

11、【第一更動處】愛慕生起（《六十華嚴》異於其後版本）

《六十華嚴》：妙德女先太子前至香芽園，太子見到妙德女而心生愛慕，求婚於其母。妙德女道心堅定，故對母親說寧死不嫁。<sup>26</sup>

《八十華嚴》與《四十華嚴》：妙德女先太子前至香芽園，妙德女見到太子而心生愛慕，對母說若不能嫁寧可死<sup>27</sup>（不合前文邏輯）。

12、(三經相同) 香芽園夢佛

香芽園附近有佛成道已七日，妙德女於香芽園遊觀疲極而假寐，夢佛，醒而聞天語說當集會禮敬彼佛。

13、(三經相同) 妙德女發心自薦

妙德女得夢與天語之啓示之後，發大心，詣太子所而自薦（三經偈頌相同）。

---

<sup>26</sup> 《六十華嚴》（《大正藏》冊9，頁756下25-28）：「太子見已，生染愛心，語其母言：『欲娉賢女以爲我妻。』母語女言：『太子今欲求汝爲妃，於意云何？』女白母言：『若欲使我爲彼妃者，當自殞滅。』」

<sup>27</sup> 《八十華嚴》（《大正藏》冊10，頁408中10-12）：「見其太子言辭諷詠，心生愛染而白母言：『善哉慈母！我心願得敬事此人，若不遂情，當自殞滅。』」  
《四十華嚴》（《大正藏》冊10，頁789上24-26）：「見其太子奏諸妓樂，言辭諷詠，心生愛染而白母言：『善哉慈母！我心願得敬事此人，若不遂情，自當殞滅。』」

13+1、【第二更動處】插入「訶女偈」

《六十華嚴》、《八十華嚴》皆無此段。《四十華嚴》卻突兀地插入了一大段，先長行序意，後偈頌正呵（共五十七偈）：<sup>28</sup>

爾時，威德主太子為於世間顯示女人多諸過患，障諸世間、出世間樂，乃至能障無上菩提；於眾會中，即為童女而說偈言：

「智人所說諸煩惱，一切過業由女生，**況取卑族以為妻，世間極惡無過此。女人弊執為其性，如地堅住匪能移**，但隨富樂榮貴遷，貧賤衰羸咸棄捨。五通仙人威德，退失神通因女人……**女人不觀於種族**，老少貴賤與妍媸，一切男子悉馳求，無厭恣欲情如是。……**女人不觀於勝族**，吉祥富貴智名聞，唯求染欲無異心，云何慧者所親近？……女人惡法滿其心，如河深水蛟龍止，**不觀勇力色種族**，恣欲從心無是非。女心不定如疾風，亦如迅速浮雲電，百歲供承資所欲，曾無少念丈夫恩。……女人讒巧恒是非，離間六親及朋友，覆藏己過揚他失，一切過患由女人。女心不定如獏狢，恒思少過忘多恩，愚夫敬事若師尊，如奴奉主情無足。女性如河滋汎溢，漂諸勝法壞多身，如流湍激兩岸崩，女人害善過於是。……**女人志趣恒卑下**，如河流處岸崩摧，所往能令善法衰，毀宗滅族皆因此。女人能張愛欲網，羅捕一切諸愚夫，世間染欲諸眾生，如魚吞鉤為所食。……是故智者不觀女，或時觀察以慈心，想如母女及姊妹，隨應為說無貪法。能了女人身內外，種種不淨之所生，如何境動思欲火，焚燒累劫諸善根。」

這一偈，被清涼澄觀稱為「訶女偈」。<sup>29</sup>澄觀已經注意到《四十華嚴》

<sup>28</sup> 《四十華嚴》卷 28，《大正藏》冊 10，頁 789 下 11-791 中 10。

<sup>29</sup> 唐·澄觀，《貞元新譯華嚴經疏》卷 8，《卍續藏》冊 5，頁 160 中 4。



此處與過去版本《華嚴》不同，卻以爲《四十華嚴》有此偈是合理的。<sup>30</sup>澄觀的看法，或許受限於當時比丘僧人的觀念。然而，直到今日，性別平等早已成爲普世價值，竟然仍無學者質疑這段「訶女偈」的合理性，實在可惜。

整個「訶女偈」，充滿對種姓／性別的自性見，認爲「女人種性本惡」：女性的劣根性是無可變改的。雖然吾人可用以下三個理由來把「訶女偈」合理化。

(0) 反映世俗成見：「訶女偈」只是反映當時印度社會對女性的歧視，不是太子與佛教觀念。

(1) 僅是太子擔憂：「訶女偈」只是太子初識妙德女時的擔憂。

(2) 只是反話考驗：「訶女偈」只是太子以反話考驗妙德女。

(3) 男性修道禁忌：「訶女偈」是爲了讓男性修道人離慾而方便權設。

但是，這些牽強打圓場的詮釋，都不圓滿。因爲：

(1) 後未有正見回應：若只是反映世俗成見，不須如此極言強調；若是錯誤示範，應當在經偈後文中將錯誤觀念導正。這段話語中流露的自性見、種姓思想，未在後文（妙德女證明其品德且引太子見佛之後）提出更正——只是讓妙德女成了「身爲女性卻不惡質的特例」，卻並未對應前文所極言的「女人種性本惡」這「自性見」做更正，並未指出佛教最根本教義——自性空、眾生平等。華嚴宗師向來推崇華嚴經是圓教，若是圓教就不該在此只說俗見、不說真諦。

(1) 人格表現不統一：這段突兀的話語，與前後文中太子的仁慈智慧是相矛盾的，也與太子在華嚴經三個版本中相同的後續表現（詢問

---

<sup>30</sup> 同上註，頁 159 下 23。

妙德女已婚配否)相矛盾,更與《六十華嚴》中太子對妙德女的主動求愛是矛盾的。即使堅信《華嚴》的清涼澄觀,也提到此處文理有梵漢之別,詳見下文(分析此處經文之第14段)。

(2) 突兀批判無辯護:「訶女偈」是太子以反話考驗妙德女,後文不論其母之代答或妙德女本身的回答都並未為「女人種性本惡」提出辯護,只是口頭強調了妙德女個人的美善。

(3) 圓教不犧牲女性:佛教雖然由於歷史因素而先攝受男眾,但論其根本精神,當是兩性平等的,且是直指性欲之惑業心識而不會將性欲投射成異性之過。怎會在經中為了讓男人不執著女人而極言強調「女人種性本惡」?何況是譽為圓教的《華嚴》。

#### 14、【第三更動處】太子贊妙德女並問有婚約否

《六十華嚴》中太子對妙德女說的「汝是誰女?為誰守護?若先屬他,我則不應起染愛心」這句話,呼應前文「太子見已,生染愛心」。<sup>31</sup>前後文都顯示是太子自己有所動心,而非被動接受妙德女的追求。

《八十華嚴》、《四十華嚴》在這段之前,太子既然以「訶女偈」認定「女人種性本惡」,緊接著這段竟然又談婚嫁,竟然又說若妙德女未嫁則可以攝受,不合邏輯。

澄觀似乎也發現了這文脈有邏輯困難,卻只說在梵本中「訶女偈」的順序是在妙德女的母親代答之後。澄觀認為這樣對調後便能合乎文理邏輯:

此一段偈,舊經所無。准梵本,在母代答後。理亦合然。<sup>32</sup>

梵本此下,方呵女過。呵女已,後方便重邀,文理極順。<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 《六十華嚴》(《大正藏》冊9,頁756下25-28):「太子見已,生染愛心,語其母言:『欲娉賢女以為我妻。』」

<sup>32</sup> 唐·澄觀,《貞元新譯華嚴經疏》卷8,《卍續藏》冊5,頁159下22-23。

事實上，不論「訶女偈」在女母代答之前或之後，都不順理。

《八十華嚴》、<sup>34</sup>《四十華嚴》爲了呼應上面「訶女偈」，將太子所說「我則不應起染愛心」變造成「我則不應重攝受汝」。繼續將妙德女變造成主動者，將太子文飾成被動者。

#### 15、(三經相同) 女母代答

妙德女之母親代答妙德女之殊勝出生、清淨善妙、精進莊嚴。

這一段，若依《六十華嚴》的文脈，很合理，是妙德女的母親替女兒作證未有長輩安排之婚約。但是，若依《八十華嚴》、《四十華嚴》文脈，則不合理，因爲前方「訶女偈」強調了「女人種性本惡」——當時的專制父權社會成見，這一段竟然對這種違背佛法的邪見毫無辯解，只是強調自己女兒是特例，難道承認「女人種性本惡」？——後文仍沒有提出辯解。

#### 16、(三經大致相同) 太子盼妻室不礙佛道

太子說偈頌，盼日後妻室不障礙佛道佈施。

三經小差異：唯《六十華嚴》未明說地點，《八十華嚴》與《四十華嚴》則記此乃太子在香茅園說。

#### 17、【第四更動處】妙德女表述所發菩提心

妙德女回答，表述道心，並告知夢佛與聞天語。這裡，三經有重要的分歧：

《六十華嚴》：妙德女說，在聞天語時，發心「若見太子者，當爲分別說，勝日光佛興。」<sup>35</sup>由這樣的發心（爲了護持新成道之佛而發願

---

<sup>33</sup> 同上註，頁 160 中 14-15。

<sup>34</sup> 《八十華嚴》譯於武后皇朝，可能因此避諱而刻意缺譯了「訶女偈」。觀察這 25 段的文脈，則《八十華嚴》近於《四十華嚴》，只是少了「訶女偈」。

<sup>35</sup> 《六十華嚴·入法界品》，《大正藏》冊 9，頁 758 下 15。

成就轉輪法王)，難怪改變不嫁的初衷，而且有前往見太子的宗教勇氣。這較合乎劇情邏輯。

《八十華嚴》與《四十華嚴》：妙德女說，在聞天語時，發心「願見太子身」（《八十華嚴》）「願見太子功德身」（《四十華嚴》）。這樣的發心，較不合乎劇情發展邏輯，較不契合全文所描述的妙德女「精進莊嚴、道心堅定」。

#### 18、（三經大致相同）太子聞佛

太子聞佛名生大歡喜，以寶華寶衣等等莊嚴妙德女。這一段，三經一致。

但是要強調：在《八十華嚴》、《四十華嚴》的文脈中，在此段與此段之後，仍然毫無對前文「訶女偈」的辯證修正。太子雖以寶衣等莊嚴妙德女，不代表他已經揚棄自己說的「女人種性本惡」，只是把妙德女視為特例。

接著，妙德女之母讚歎妙德女。偈頌大致相同，要注意的差異是：

《六十華嚴》說到妙德女「此女蓮華生，種姓無譏醜，遠離諸不善，太子同志願。」雖有「種姓」這字眼流露當時的種姓制度勝劣觀念，但接著的「遠離諸不善」並未針對「女性」。到了《八十華嚴》文字仍是「此女蓮華生，種姓無譏醜，太子同行業，遠離一切過。」延續舊經的譯文，所謂「諸不善」「一切過」都不專指「女性劣根性」。

但最後在《四十華嚴》，該偈頌卻變成「此女本從蓮華生，種姓清淨無譏醜，女人之過咸皆離，堪隨太子共修持。」《四十華嚴》所謂「女人之過」，略呼應前面「訶女偈」的「女人種性本惡」觀念。

接著，是妙德女與太子齊詣勝日光佛。這情節，三經相同。

#### 19、（三經相同）父王出家證道

太子將有佛成道之事告知父王，父王詣佛、出家、證道。

20、(三經相同) 太子繼位成轉輪王

21、(三經相同) 瞿波說明彼世身份

瞿波說明，妙德女是自己前身，彼世太子即釋迦牟尼之前身。

22、(三經大致相同) 瞿波說淨智眼

《六十華嚴》：瞿波說依「如來性起燈修多羅」得淨智眼。

《八十華嚴》：瞿波說依「出生一切如來燈法門」得淨智眼。

《四十華嚴》：瞿波說依「一切如來受生出現燈法門」得差別智眼。

23、(三經相同) 瞿波說猶未能知菩薩所得普賢解脫

24、(三經相同) 瞿波說無數劫來攝取菩薩、觀菩薩身

25、(三經相同) 瞿波推薦參訪摩耶夫人

觀察上面分析的 25 段，原本在晉譯版本的「妙德發菩提心而成就之佛典範婚姻故事」，到了武周譯本，或許傳承經典者不滿經文中釋迦前身主動看上妙德女（有違他們所堅信的「男人的情欲都是被萬惡女性所勾引」這邏輯）而變造成了「色欲女主動愛上太子而求婚成功」，再到《四十華嚴》譯本，更加入了突兀的「訶女偈」。

相較於極度誣衊中所透露的憎惡，「訶女偈」最後那句「想如母女及姊妹」，很機械——只是對女性的不貪愛、悲憫、包容，並未修正「女人種性本惡」的錯誤見解，並未回歸佛教「緣起法」。

## 六、揀擇經文的理由——「揀真辨偽」：「蒙昧參雜之經文」確實存在

「訶女偈」這類能為男眾催眠斷欲而讓女眾蒙受污名戕害的經文，本文疑其來自某種「變造」（傳承演變+集體創造；包含揀集印證時的偏差與編譯傳習時的失真）。這種變造，不只存在於小乘典籍，也在經典的揀集、印證、編譯、傳習過程中摻雜於大乘經。這種變造，恐相應於

「種姓思想的復辟」。三藏聖典，即使是有寫本的大乘經，其流傳都有賴僧伽的檢證譯傳，於是，難免摻雜了某些僧伽的私心妄識。前文說為「古德回溯的佛智本懷」的《華嚴》，理應遙遙繼承佛陀啓蒙精神與人道胸懷，卻仍可在版本比對下照見「訶女偈」這疑點。《華嚴經·入法界品·參瞿波》原本完美的情節邏輯結構「聖女不願婚嫁→夢佛→發心敬事輪王」，先被變造成不合邏輯的鬧劇「聖女執愛太子→夢佛→大膽示愛成功」，接著，便被唐突加入「訶女偈」。

較早版本《華嚴》富含「古德回溯的佛智本懷」，善女人（如瞿波）是可以與善男子一樣淨心向佛、大心度眾的，比丘尼是可作天人師而教化四眾的。然而，在較晚版本：「訶女偈」未曾被辯駁，善女人不再存在，妙德女的美善只是特例；佛的前身，具足三十二相的威德太子，竟像個「種性本質論者」般宣說「女人種性本惡」。

這些更動的背後因素，當是「種性論」所淪之男性沙文主義。今日經典，是傳自以男性為主的僧團。由於傳承者未必如佛之超脫，卻身處人道蒙昧時代，所傳教法難免摻入男性沙文主義雜質。

佛教史學家古正美在〈佛教與女性歧視〉<sup>36</sup>中指出，佛教的女性歧視，出於上座系化地部。例如「八敬法」和「女人五障」，都是化地部所強調。所謂「五障」是說女性不能成佛、魔王、天帝釋、梵王、轉輪聖王。這其實只在說一件事：女人不能當家做主。此說，顯然是一種男性種性沙文主義。且古正美指出這從來不是各傳承一致承認的教法，例如晚期大眾部、一切有部及初期大乘空系，並不贊同性別歧視。因為：一切有部的《佛說龍施女經》反對女人五障之說；《增一阿含》卷二十二及卷五十所敘述的女人，如佛之姨母大愛道、須摩提等，對女身證悟之道充滿自信；空系大乘的《道行般若經》反對「轉女成男，而後成佛」

<sup>36</sup> 古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》11期（1987年3月1日），頁29。

這無聊說法，《維摩詰經》說天女不經男身可直接成佛，《佛說菩薩處胎經》說女人可「現身成佛道」。<sup>37</sup>大譯師竺法護所譯的許多大乘經，<sup>38</sup>也說兩性無別。

印順法師直陳：

二千多年的佛法，一直在男眾手裡，不能發揚佛法的男女平等精神，不能扶助女眾，提高女眾，反而多少傾向于重男輕女，甚至鄙棄女眾，厭惡女眾，以為女眾不可教，這實在是對於佛法的歪曲！<sup>39</sup>

對於這些「歪曲」的存在，最合理的假設是：在佛教傳播過程中，禁欲主義男性僧團以其政治性運作，逐步壓抑了比丘尼僧團的影響力；<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> 「時有七十萬二千億女……即成佛道眾相具足……是謂不捨身受身而成佛道。」（姚秦·竺佛念譯，《菩薩處胎經》卷 4〈諸佛行齊無差別品〉，《大正藏》冊 12，384 經，頁 1035 下 4-9）

<sup>38</sup> 如《順權方便經》（《大正藏》冊 14，565 經）、《諸佛要集經》（《大正藏》冊 17，810 經）、《佛說阿闍王女阿術達菩薩經》（《大正藏》冊 12，337 經）、《佛說大淨法門經》（《大正藏》冊 17，817 經）、《寶女所問經》（《大正藏》冊 13，399 經）、《佛說須摩提菩薩經》（《大正藏》冊 12，334 經）、《佛說無垢賢女經》（《大正藏》冊 14，562 經）。

<sup>39</sup> 釋印順，《佛法概論》（台北：正聞出版社，1992 年 1 月修訂二版），頁 171。

<sup>40</sup> Mettanando：「我肯定：八敬法的存在絕非佛制。經典曾記載：佛世時有國王向比丘尼頂禮，我從不見有國王向比丘頂禮的記載，可見佛陀時代，女眾傳播佛法是很活躍的。因此第一次結集，我懷疑是比丘僧團中有一股風潮，要壓抑女眾，甚至要求女眾受戒要加二年的觀察期，只能每年收一個弟子等等，以此技巧性地阻斷尼眾僧團的發展。」引自釋德涵、李玉芬、林素惠、洪明振、黃顯瀆、吳宗霖、李玟慧、朱春桃，〈性別平權運動不是「男人與女人的戰爭」！——「宗教文化與性別倫理」會外訪談錄〉，《弘誓雙月刊》90 期（2008

於是，尼眾間的口述傳統逐漸被排除了，<sup>41</sup>甚至出現種種貶抑女性的內容，例如「訶女偈」。

既然，在三藏經教（尤其大乘）傳承的千年萬里，難免摻入了流濫雜質，那麼，揀擇經文便是必要的。排除了流濫偽劣，才能彰顯純然的佛教，此即「揀真辨偽」。

古德對於佛經的「真—偽」，主要是以梵本的有無來判定。然而，在本文的觀點，來自傳承演變、集體創造而悖離三法印的經文內容，仍應當分辨為「偽」——即使有梵本、胡本之存在，即使被編入了大藏經。經教中最典型、有據、戲劇化的變造摻雜成份，就是種種後世流出的類似「訶女偈」的內容。

「揀真辨偽」故，佛教界在 2001 年興起了「廢八敬法」的啓蒙運動，昭慧法師舉證歷歷，以學理證明「『八敬法』並非佛說，而是佛教中的男性沙文比丘，扭曲佛陀扶植女眾美意的『傑作』。」<sup>42</sup>

## 七、揀擇經文的理由二「擇真捨俗」：揚棄「種性思想」

針對 Gaṇḍavyūha 中文殊指點善財去參訪屬於下等種姓之人，中村元 (Nakamura, Hajime; 1912–1999) 在《印度古代史》主張這代表了《華

---

年 2 月)。

<sup>41</sup> Bhante Sujato, 江曉音譯、傳法潤稿,〈痛苦的歧義——佛教神話中對於比丘尼的態度〉,《弘誓雙月刊》96 期 (2008 年 12 月)。該文談到經教結集:「尼眾間有獨立的口述傳統;而現存經典中的論述則顯示,比丘們試圖以不公平得來的成功,用他們自己的議事程序來同化它們。」

<sup>42</sup> 釋性廣,〈駁張光雄居士之兩性和諧論〉,原刊於 2001 年 6 月 15 日《佛音時報》,轉載於《弘誓雙月刊》52 期 (2001 年 6 月)。



嚴》有「破除階級」的思想。<sup>43</sup>

然而，檢視上引經文的「訶女偈」，重要特徵是：流露出「種姓思想的復辟」——

1、「訶女偈」認為女人有卑惡的本質種性，還強調其無法變改。這違背了佛所教導的諸法緣起、無常、無自性，缺乏深觀人心佛性的慈悲。

2、「訶女偈」在數落女性種種卑惡時，一再指責女人不在意男人的種姓貴賤而恣行愛欲。如說：「女人不觀於種族……男子悉馳求」「女人不觀於勝族……染欲無異心」。這是譴責女人不信奉種姓制度？嚙語又說：「況取卑族以爲妻，世間極惡無過此。」這流露出典型的封建男性的種姓沙文主義。

若基於《華嚴·如來性起品》中「如來性起」持業釋（靈性起心——妄識制約、唯物專制），自然能平等看待眾生，不執著物質條件（如種姓與身根分別）與妄識分別（如成見迷信）。而「如來性起」依主釋（體性一起用）恰能適應東方唯物專制重重陰霾下的封建姑息氣氛：專制王族上位者，愚民以本質論；儒宦爲奴者，自欺以泛神論。於是，附庸於王權下的男性沙文主義隨佛教東傳而落地生根。

## 八、揀擇經文的理由二「擇真捨俗」：揚棄蒙昧時代成見，擱置未能直指人心的方便說

是否修道上有男女種性之別？男、女，不過是此生輪迴中的肉身區別，是沒有「自性」（svabhāva）的，並非真有無法變改的「種性」叫做「女性」。

即使，在考證後仍認為某些歧視女性的內容是佛說，但是，也不該

---

<sup>43</sup> 中村元，《インド古代史》上（東京：春秋社，1963年），頁38-42。

執著佛之隨俗權變而喪失佛之悲智本懷。因為：人權平等，是普世價值，是人類歷經萬年蒙昧後的人道覺醒。在蒙昧時代的父權社會，唯物專制的野蠻風俗往往被信以為正法。例如：男性沙文主義至今仍在世界多處違逆人道而施行女性割禮（FGM），人心之迷信非法，於此可見一斑。然而，在人道精神尚且蒙昧的千年前，佛便創見了解脫道。佛智之殊勝，不在人道覺醒，而在解脫道智慧。所以，在那人道蒙昧時代，佛之教法，往往方便地擱置時代性的蒙昧，只盼聞者直悟其根本問題——能繼承佛之人道、解脫道啟蒙精神於今日的，才是真佛教徒。

男性修士，若天天誦持「訶女偈」，或許能有助於離慾。但女性修士呢？天天誦持這宣說自己的惡性淫性不可動搖的「訶女偈」，將造成致命的負面暗示。

《華嚴》的「如來性起」在依主釋往往被理解為「種性一起用」，當結合了「種性／女人有罪性惡性」觀念，將成為女信眾的潛意識制約，正障礙了「如來性起」持業釋（如去如來而無制約地起心，發菩提心、成等正覺）。難道佛教是只度男眾卻戕害女眾之慧命的宗教？

三藏中違背當今人道精神、普世價值的部份，當大多來自傳承演變與集體創造。然而，也可能有部份確是佛的方便說。印順法師：

由於佛法多為比丘說，所以對於男女的性欲，偏重於呵責女色。

如說：「女人梵行垢，女則累世間。」（《雜含》卷 36.1019 經）。

其實，如為女眾說法，不就是「男人梵行垢，男則累世間」嗎？<sup>44</sup>

這誠實語指出了：「誣賴女性」之說，是為那些尚難內照慾心而只會外責女人的「聲聞弟子」權設的方便，並非佛陀內證的真理。而且，吾人必須說，這種受限於蒙昧風俗、受限於劣根聽眾而說的方便語，違

<sup>44</sup> 釋印順，《佛法概論》（台北：正聞出版社，1992年1月修訂二版），頁171。

於佛陀在阿含經中垂範千古的啓蒙精神——犀利、直指人心、直下承擔、深觀緣起。那妄說男淨女垢的「訶女偈」，可說是佛經中敗筆（未能直指人心、開示緣起），可說是佛教時空之憾（畢竟佛教在世界性宗教中是最古老的）。

在「男人對女人生起欲染」這事，竟不能直指人心、自照染心、開示欲染的病根與緣起，反倒訶責被執著者。這類似：心理醫師對罹患潔癖而不斷洗手的人說「水其實很髒（不能洗）」，卻不教導他看到「自己的手並不髒（不須洗）」。這豈是已見道的聖師弟間的論義？在義理上傲視一切外道的佛教，豈在此蒙羞？

雖然印順法師的上引評論並未論及經文真偽，但其真偽確實值得審思。於是，揀擇經文的理由二（擇真捨俗）又可回到理由一（揀真辨偽）。Alan Sponberg 從年代分析而認為，諸部佛經雖大都強調慾望控制，但是，那種「禁欲主義厭女癖」（ascetic misogyny）卻是後期逐漸傳出的。<sup>45</sup> 禁欲是佛教的背景，印度大多教派與西方諾斯替教派皆然；厭女癖（misogyny）卻不是佛法正見，而是世俗性心靈扭曲。

忘失佛陀心法（直觀自心）的男性沙文主義，既失中道，恐怕流於「本質論—泛神論」兩極：

前一極端，是往外投射——「本質論」，往外歸罪，說女人本質邪惡，踐踏人權。

後一極端，是往內含混——流於「泛神論」，如誑語「淫欲即是解脫」。

---

<sup>45</sup> 見 Alan Sponberg, "Attitudes toward Woman and the Feminine in Early Buddhism," *Buddhism, Sexuality, and Gender* (Edited by José Ignacio Cabezón), State University of New York Press (1992), p.18, 'Ascetic Misogyny'.

## 九、揀擇經文的理由二「擇真捨俗」：照見原教旨主義的矛盾

三藏經教，是隨方應世的，是可能彼此矛盾的。若一昧堅持三藏經文句句皆真，便在矛盾中沉淪「忘失緣起法而流於本質論」或「含混玄理」這兩極：

**1、含混玄理：**以毫無實修意義的抽象空泛詮釋來迴避經義矛盾，自認圓融。

各部經教間的歧義，只能以智慧來加以檢擇，不能迷信一切、含混全吞。「檢擇」是「圓融判攝所有經教」的前提；若無檢擇，便是含混。若堅持某經文是不可置疑的真理——「訶女偈」堅信女人本性邪惡，請問如何能無視其他佛經對女人成道的證言？<sup>46</sup>

滑向這極端的人，既然無視經教矛盾而不「擇真捨俗」，就不能彰顯正道而行所當行，徒然藉含混玄理而囫圇吞棗自娛自欺。

**2、本質論：**藉口原教旨主義，執取符合自己立場的經教，偏廢其他。

依王弘教的教王僧伽，若揭櫫原教旨主義，便能強化自身立場，這原理類似政客在政黨對峙中若採極端論述便能突顯屬性而囊括最大支持。於是歷代教王僧伽常有原教旨主義論述，否認「部份經教並非佛說」與「部份佛說並非了義」。

聲聞乘部派若執著其古傳，猶有其理；大乘是以自由心靈跳脫聲聞乘的批判而八方展開的，不該有原教旨主義。——是為何大乘運動帶動了教相判釋之學。若堅持特定立場而高舉原教旨主義，例如大乘男眾僧團執取小乘八敬法卻不談其他小乘律制，只淪於「假原教旨主義」。

---

<sup>46</sup> 例如上文註腳中羅列之竺法護所譯經。

「女人梵行垢，女則累世間。」<sup>47</sup>這類說法的問題，不只是污蔑對方，更重要的是不明自心之過而歸罪對方。此說，若真是佛說，可視為在蒙昧時代對鈍根眾生的權巧假立，卻仍是萬千智慧佛語中的重要敗筆。所以，吾人質疑其真實性。原教旨主義者若不願回溯佛陀的啓蒙精神，卻執持此類敗筆，自命護法，實則辱佛，所護者只是在專制父權結構下的既得利益。

## 十、結語

佛教明心證信，而非拜物迷信。本文之質疑出發於「經教中種性沙文主義之違背普世價值」，在比對了有明確先後次序的三個漢譯《華嚴》版本後，發現兩段疑似變造的經文。因此吾人質疑：

1、乘經所確切含有的性別歧視部份，暗合種性沙文主義，不符合釋迦佛的緣起法，故當是後世變造（傳承演變、集體創造）。所以，被信眾視為字字神聖的經教，其實確實可能參雜流濫蒙昧雜質，需要以智慧加以揀擇。

2、佛教三藏的偏取甚至變造，自古就有，不論小乘經或大乘經皆有此痕跡。因此，經教學習，皆不能執著其權宜文字，當依了義而不依不了義。

將《華嚴·寶王如來性起品》的泯絕制約、眾生平等之精神，對照後世變造的種性沙文主義（如性別歧視），可知：種性本質論是不了義的方便說。

人權平等，是普世價值，是歷經數千年野蠻專制後才覺醒的人道精

---

<sup>47</sup> 宋·天竺三藏求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷36，1019經，《大正藏》冊2，頁266上10。

神。然而，在人道精神尙蒙昧時，佛便覺悟了解脫道。所以，在那時代，佛陀往往擱置時代性的人道蒙昧而直說人心最深處的我執蒙昧。今日，回溯佛陀的啓蒙精神，兼明人道與解脫道，才是真佛教徒。若徒具宗教相，反啓蒙而聲稱保守舊制，更似佛陀當年所反對的婆羅門。擇真捨俗（回溯佛智本懷，繼承啓蒙精神）是本文揀擇經教的第一理由。

今日經典，傳遞自遠古。由於傳承者身處人道蒙昧時代，所傳教法難免因自身妄識而流濫——摻雜男性沙文主義。揀真辨偽（揀除蒙昧流濫雜質）是本文揀擇經教的第二理由。

## 參考書目

### 一、藏經

- 《長阿含經》，《大正藏》冊 1。
- 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 《別譯雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 《四十華嚴》，《大正藏》冊 9、10。
- 《六十華嚴》，《大正藏》冊 9。
- 《八十華嚴》，《大正藏》冊 10。
- 《佛說如來興顯經》，《大正藏》冊 10。
- 《佛說羅摩伽經》，《大正藏》冊 10。
- 《菩薩處胎經》，《大正藏》冊 12。

- 《佛說須摩提菩薩經》，《大正藏》冊 12。  
《佛說阿闍闍王女阿術達菩薩經》，《大正藏》冊 12。  
《寶女所問經》，《大正藏》冊 13。  
《佛說無垢賢女經》，《大正藏》冊 14。  
《順權方便經》，《大正藏》冊 14。  
《諸佛要集經》，《大正藏》冊 17。  
《佛說大淨法門經》，《大正藏》冊 17。  
《四分律》，《大正藏》冊 22。  
《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30。  
《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35。  
《華嚴經傳記》，《大正藏》冊 51。  
唐·李通玄，《新華嚴經論》，《大正藏》冊 36。  
唐·澄觀，《貞元新譯華嚴經疏》，《卍續藏》冊 5。

## 二、專書

- 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1981 年。  
釋印順，《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992 年 1 月修訂二版。  
Bhante Sujato，江曉音譯、傳法潤稿，〈痛苦的歧義——佛教神話中對於比丘尼的態度〉，《弘誓雙月刊》96 期，2008 年 12 月。  
中村元，《インド古代史》上，東京：春秋社，1963 年。  
木村清孝，《初期中國華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1977 年。  
木村清孝，《中國華嚴思想史》，京都：平樂寺書店，1992 年。  
松本史朗，《緣起と空——如來藏思想批判》，東京：大藏出版株式會社，1989 年。

### 三、論文

古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》11期，1987年3月1日。

張蘭石，〈「性起」的本意與比附——「靈性起心」與「體性起用」〉，《玄奘佛學研究》19期，2013年3月30日。

郭慶和，〈日本奈良時代佛教與社會的演進〉，《貝葉》第七期，新加坡：南洋大學佛學會，2000年6月20日，

高崎直道，“The Tathāgatopattisambhava-nirdeśa of the Avataṃsaka and the Ratnagotravibhāga — with special reference to the term tathāgata-gotra-sambhava (如來性起)”，《印度學仏教學研究》13 (7-1) 東洋大學における第九回學術大會紀要（一），東京：日本印度學仏教學會，1958年。

高崎直道，〈華嚴教學と如來藏思想——インドにおける「性起」思想の展開——〉，《如來藏思想 II》（1989）再所取，京都：法藏館，1989[1960]。《華嚴思想》，京都：法藏館，1960年）

高崎直道，〈『華嚴經・如來性起品』と『寶性論』〉，《如來藏思想 II》再所取，京都：法藏館，1989[1958]。

Oh, Kang-nam, “The Taoist Influence on Hua-yen Buddhism: A Case of the Sinicization of Buddhism in China,” *Chung-Hwa Buddhist Journal*, No. 13 (2000).

Sponberg, Alan, “Attitudes toward Woman and the Feminine in Early Buddhism,” *Buddhism, Sexuality, and Gender* (Edited by José Ignacio Cabezón), State University of New York Press, 1992.

### 四、雜誌

釋性廣，〈駁張光雄居士之兩性和諧論〉，原刊於2001年6月15日《佛



音時報》，轉載於《弘誓雙月刊》52期，2001年6月。

釋德涵、李玉芬、林素惠、洪明振、黃顯滇、吳宗霖、李玟慧、朱春桃，  
〈性別平權運動不是「男人與女人的戰爭」！——「宗教文化與性別倫理」會外訪談錄〉，《弘誓雙月刊》90期，2008年2月。

（責任編輯：釋果定）

