

文殊法門「轉女成男」的女性受記

林 昕*

摘要：

「受記」議題，自小乘佛教至大乘佛教有了極大的轉變。在原始佛教中，以佛釋尊一人為尊，對修行者的「受記成佛」給予了諸多限制，女性更因「五障/六礙、女身非法器」，被根本否定了「受記成佛」的可能。直至大乘佛教，女性「受記」成為可能，並可再分為「即女身受記」及「轉女成男受記」兩種類型。

「女性即身受記」，雖可謂推翻了小乘「女人非法器」的觀念，呈現出大乘「無人我、無男女」的男女無分的思想，但大乘文殊法典中，女身透過「轉女成男」以受記的類型數目更多。「轉女成男」這種女性欲成佛、必得轉其身形為男以受記得道成佛的型態，可謂沿襲自小乘對女身的貶抑，但換個角度看，亦無疑是大乘佛教為求「眾生平等」而對女性修道者開啟的一個經轉換後可得授記成佛的出口。

而「文殊法門」，為大乘佛教中從多方面來關心女身受記議題且經文數量佔大乘經典三分之一強的法門，因此，藉由對大乘文殊法門中的「轉女成男的女身受記」議題的討論，可洞見佛教由小乘對女性的徹底否定，至大乘的性無等差觀念轉換過程所呈現之豐富而紛雜的性別觀。

關鍵詞：文殊法門、轉女成男、受記

*成功大學中文系博士候選人

Be recorded of women who “turned from female to male” by Manjushri Method

Lin, Hsin*

ABSTRACT:

The topic of “be recorded” has changed greatly from Hinayana Buddhism to Mahayana Buddhism. In primitive Buddhism, the Buddha was regarded as one person, and many restrictions were imposed on practitioners to “be recorded as a Buddha”. Women were even denied “be recorded as a Buddha” because of the “six obstacles of the female body”. Until Mahayana Buddhism, it became possible for women to “be recorded”, and could be further divided into two types: “female body” and “transition from female to male”. “Women is the body to be recorded”, although it can be said that it overthrows the Hinayana concept and presents the Mahayana idea of “no personal identity, no men and women.” However, in the Mahayana Manjusri code, the female body is transformed into a female body. There are more types to “be recorded”. “Transforming women into men,” this kind of woman who wants to become a Buddha must turn her body into a man in order to be recorded. In order to achieve “equality of all beings”, it is opened to female ascetics, which can be converted into a Buddha.

* PhD Candidate, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University

The “Manjusri Method” is a powerful method in Mahayana Buddhism that cared about the division of the female body in many aspects. Therefore, through the Mahayana Manjushri method, “the female body of the woman who turns into a male is recorded.” The previous discussion can insight into the rich and complicated gender outlook presented in the process of Buddhism's complete denial of women from the Hinayana to the Mahayana concept of sexual inequality.

Keywords: Manjusri Method, turned from female to male, be recorded

一、緒論

「受記¹」這個議題，自小乘佛教至大乘佛教有了極大的轉變。在以佛釋尊一人為中心，求取「我生已盡，不受後有」，這種不以未來證道為目標的涅槃之原始佛教中，「受記」並不被重視，因而對修行者的「受記成佛」給予了諸多限制。至於當時處於卑下地位的女性，更被加諸了如「女性五障/六礙、女身非法器」等對其「受記可能」的根本否定。直至倡導「眾生皆可成佛、法相一如」的大乘佛教，賦予了女性「受記」²的可能，更因其多元的性別觀而發展出「即女身受記」及「轉女成男受記」這兩種女性受記的類型。其中，又以同時受到「女身不潔」及「性無等差」觀念交織而成的「轉³女成男」女性受記類型，最能呈現出大乘

¹ 「受（授）記」一詞，根據《佛光大辭典》的說法：「本指分析教說，或以問答方式解說教理；轉指弟子所證後死後之生處；後專指未來世證果及成佛名號之預言（又作預記）」（釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄市：佛光出版佛光文化事業有限公司，2000年，頁4587。）

就郭忠生〈女身受記〉一文中，對「受記」、「授記」的分野大致為：「以預言者立場而言，預言某有情未來能成佛，是『授（被預言者）記』；以被預言者的接受預言角度而言，是『受（預言者）記』。」（郭忠生，〈女身受記〉《正觀雜誌》第十四期，台灣：南投正觀出版社，2000年，頁37。）

² 郭忠生，〈女身受記〉，《正觀雜誌》第十四期，台灣：南投正觀出版社，2000年，頁34。

³ 「轉」，在《佛光大辭典》中歸類出四種意義：「一、意為生起，謂依因緣生起。一般有轉起、轉生等用語。二、使回轉、活動、作用，及說示宣演之意。如稱轉大法輪、轉妙法輪等。三、使變化、改變之意。如轉宗、轉識得智、轉凡入聖、轉依等，皆為此意。四、旋轉、回轉之意。如稱轉經、翻轉、喚轉、施轉等。由此可推論「轉女成男」，除了表面轉變女身成男身的意義外，這個過程，還能產生使轉身者因此而生得受記的因緣；使轉身者產生智慧而能說示宣演其得道的決心；使轉男身後的受記成佛的功德，還能回轉至轉身

者原先的女性身份上。」(釋慈怡主編,《佛光大辭典》,佛光文化事業有限公司,2000年。頁6616)又文殊法典的「轉」的觀念,則可由《佛說如幻三昧經》中文殊與善住天子對「轉」的討論中窺見:

善住天子讚文殊曰:「善哉,善哉!快說斯言,所住說者而不退轉。」文殊答曰:「且止,天子!勿得想念菩薩退轉。所以者何?若有菩薩成最正覺時,亦不得道。」

天子又問:「心不堅者,何所退轉?」文殊答曰:「婬怒癡轉,故曰為轉。為報應轉、六十二疑邪見所轉、無明所轉、欲界色界無色界所轉、聲聞緣覺土地所轉、應與不應眾想所轉、為諸受取妄想見轉、諸處進退妄見所轉、為諸計常斷滅見轉、為進不進合散所轉、我人壽命之所見轉、可意悅樂求慕見轉、有常清淨安隱我身顛倒見轉、為是諸念罣礙所轉、貪身眾習眾觀所轉、六十二見諸蓋迷冥貪欲瞋恚睡寤調戲狐疑所轉、陰種諸入四大所轉、想轉。想『佛法眾、我當成佛』,故曰退轉。『吾當說法度脫眾生逮得聖慧』,由是想轉。假使奉修,而想十力十八不共諸佛之法,亦想根力及七覺意,亦著相好,亦復妄想嚴淨佛土成聲聞眾,是為退轉。一切諸應與不應,想與不想,設使,天子!其行菩薩於此諸退而不退轉。」

問曰:「何所不轉?」答曰:「通達佛慧則不退轉,空無想願則不退轉,於本無行則不退轉,亦於法界了其本際則不退轉。所以者何?用平等行,故不退轉。」

善住天子復問:「文殊師利!如仁所說,設於諸法應與不應,想及無想,著於佛道,與魔俱同。所以者何?」「計有法故。」又問:「菩薩為有退轉、為無退乎?」文殊答曰:「不以有轉,不為無轉。」

又問:「何所退轉?」答曰:「皆由一切受虛偽故,其受虛偽,因是故受;若於諸受不受、不捨、不以患厭,則能退信一切諸法。頌宣經道不有、不無,說亦不住。所以者何?假使退念此有、此無則墮缺漏。若言有者,則為計常,若言無者,則墮斷滅。如來、至真、等正覺若說經法,不宣斷滅,不演有常,不想諸法。」說是法時,一萬天子逮得無所從生法忍。(《佛說如幻三昧經卷上》, T12, p.139, a5-b10)

經文中的「轉」,為改變修行時因心不堅、因受婬怒癡、六十二疑邪見、聲聞緣覺土地、諸受取妄想、諸處進退妄見、諸計常斷滅、進不進合散、人壽命、可意悅樂求慕、常清淨安隱我身顛倒、諸念罣礙、貪身眾習眾觀、六十二見

佛教對女性的「亟欲提升、又常不自覺因小乘觀念影響而貶抑之」的矛盾態度，及大乘佛典中女性的多元面貌。

至於與本議題相關的研究成果有：郭忠生〈女身受記〉⁴，該文雖以「女身受記」為論述主題，但並非專就文殊法門中「轉女成男」的女性受記模式進行論述。釋恆清《菩提道上的善女人》⁵一書乃就「大乘佛教的婦女觀」特闢專章論述，但並未對「女性受記」進行系統性的深入研究。日人田賀龍彥《授記思想の源流と展開——大乘經典形成の思想史的背景》⁶則是站在思想史的立場，對授記思想進行大範圍爬梳，書中雖有「女人の授記作仏」一節，但亦以概念式的論述居多。也因如此，筆者特別選取經文數量佔有大乘經典三分之一強的「文殊法門」⁷加以探討有關「轉女成男」女性受記的類型問題。

二、文殊法門中的女性受記

「受記」是修行過程中，一個「得道成佛」的重要轉捩點，然而，

諸蓋迷冥、貪欲瞋恚睡、狐疑等等外力或惡念的影響，因此文殊甚至將此種「轉」稱「退轉」，是在強調人們「因意而生」的改變現狀的念頭或行為，及這種產生「變化」的過程。

⁴ 郭忠生，〈女身受記〉，《正觀雜誌》第十四期，台灣：南投正觀出版社，2000年，頁32-167。

⁵ 釋恆清，《菩提道上的善女人》，台北，東大圖書股份有限公司，1995年。頁？

⁶ 田賀龍彥，《授記思想の源流と展開——大乘經典形成の思想史的背景》，日本：平樂寺書店，1974年，頁11-21。

⁷ 文殊法門，是指初期大乘經典中，大約是龍樹前後集出，以文殊師利為中心而歸納理解出的一些概念。依印順法師的研究，確實以文殊師利為主的經文，可分為六大類，約有三十五部，佔大乘九十部左右的經典數的三分之一強，其重要性可見一斑。（印順《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1981年，頁873-928。）詳細分類與經目，參見附表。

法不孤起，仗緣而生，這種關於未來佛的證言不會憑空而生，受記者是要具備特殊條件。這種「特殊條件」在聲聞佛教與大乘佛教間，也因關注焦點的分歧，而有了不同的定義。

原始聲聞佛教時期，雖亦講菩薩道，但因以佛釋尊一人為重心，求取的是「所作已辦，梵行已立，我生已盡，不受後有」，不以未來證道為目標的涅槃，所以基本上並不如後期大乘般鼓勵佛弟子修行佛菩提，以得在「未來世證果及成佛名號」的「受記」預言；也不闡揚大乘佛典所強調的、激勵佛弟子向上的「有為者亦若是（若釋尊因修菩薩道而成佛）」的精神。

既然修持菩薩道以受記成佛的精神不被強調；聲聞佛教是以釋尊個人為中心，而有「一世無二佛」、「一世無二轉輪王」為論點，那麼，要達到「受記以成佛」的境界，自然具有相當多的限制。這和男性修行者不被視為「礙」、「障」的「男身」兩相比較，女性與天俱來、無可選擇的「女身」，卻成了女性修行者受記的最大阻力，成了她們無法得到授記的原罪。如《六度集經》第七十三經〈然燈授決經〉的「女性六礙說」⁸；《大智度論》中，說明女性有五礙：不得為人間之轉輪王、不得為釋天王、不得為魔天王、不得為梵天王、不得為佛⁹；《舍利弗阿毘論》

⁸ 《六度集經》卷第六（七三）〈然燈授決經〉，T3, no.152, p.38, c19-20。

⁹ 《大智度論》在解說佛陀名號的「富樓沙曇藐婆羅提」（一是把此名號譯作「調御丈夫」）時說：

問曰：「女人，佛亦化令得道，何以獨言丈夫？」答曰：「男尊女卑故，女從男故，男為事業主故。復次，女人有五礙：不得作轉輪王，釋天王，魔天王，梵天王，佛；佛以是故不說。復次，若言佛為女人調御師，為不尊重。若說丈夫，二根、無根及女盡攝，以是故，丈夫。用是因緣故，佛名可化丈夫調御師。」（T5, no.1509, p.72, b25-c4）

經文中明確說明，「獨言丈夫」乃因「男尊女卑、男主女從」，而女人因性別

中，亦有提及女性五礙，並與男性做比較的經文¹⁰……。

聲聞佛教對被授記者的諸多限制，及對女性授記的根本否定，到了主張性無等差、眾生皆可能成佛的大乘佛教開始有了轉變。大乘佛典中常見佛陀為某人授記的情節¹¹。經文數量佔大乘法典 1/3 強的文殊法門

這個先天的障礙，而有所謂的五礙：不得為人間之轉輪王、不得為釋天王、不得為魔天王，不得為梵天王，更別說象徵修行極致的「佛」。

¹⁰ 《舍利弗阿毘曇論》中，亦有提及女性五礙，並與男性做比較的經文：

非處：若女人為轉輪聖王，無有是處。

是處：若男子為轉輪聖王，有是處。

非處：若女人為如來無所著等正覺，無有是處。

是處：若男子為如來無所著等正覺，有是處。

非處：若女人為天帝釋、為魔王、為梵王，無有是處。

是處：若男子為天帝釋、為魔王、為梵王，有是處。

(T28, no.1548, p.600, b9-15)

由經文可知，凡女子則「無有是處」，凡男子則「有是處」。

¹¹ 如：《法華經》〈五百弟子授記品〉載錄佛陀曾為憍陳如比丘、優樓頻螺迦葉、伽耶迦葉等五百弟子授記（《添品妙法蓮華經》，〈五百弟子授記品第八〉，T9, no.264, p.162, a8- p.164, a10）；如文殊法典《佛說首楞嚴三昧經》經文中，釋尊過去世中，甚至有許多法侶比釋尊更早得授記。「授記」儼然成為一種可激勵修行者持戒修持的典範。佛陀在與堅意菩薩的對話中，將「授記」分為可以有「未發心而與授記」、「適發心而與授記」、「密授記」、「得無生法忍現前授記」四種形式（《佛說首楞嚴三昧經》，T15, p.638, c12-15）。聽者要求佛陀舉出實例，佛陀於是拿同為與會的菩薩，如「師子吼王菩薩樂欲居士子、如是等他方世界無數菩薩」做為「未發心而得受記」的例子；「寂滅菩薩、大德法王子菩薩、文殊師利法王子菩薩、如是無量諸菩薩」等為「適發心時即與授記」的例子；「智勇菩薩、益意菩薩、如是無量諸菩薩」等為密與授記的例子；而佛陀也舉自己及「彌勒賢劫千菩薩」為無生法忍現前受記的例子。凡此數例，證明授記並不難，端視修行者努力與否。

經文中，魔界的行不污菩薩化成的已發阿耨多羅三藐三菩提心的天女，更進

中，更常以多元的角度對「女性受記」進行辯證，並肯定了「女性受記」的可能。文殊法門視「女性受記」為可能，可由《妙法蓮華經》〈勸持品第十三〉中，佛陀給予無數聲聞佛弟子，甚至是「多弊惡」的娑婆國中人授記之後，向佛姨母摩訶波闍波提比丘尼為首的六千比丘尼，針對「女性是否受記」問題進行的闡述。¹²

在這些法典中，「女身」似乎已不再如小乘佛教中，被視為阻撓修行妨礙受記的原罪，大乘文殊法門的婦女觀，看似較小乘教派更為開

一步向佛陀表明「我等不願密得受記」，而希望能得如佛陀所得的「無生法忍現前」受記，佛陀無遲疑的微笑給了她們「是諸天女，已曾於昔五百佛所深種善根，從是已去當復供養無數諸佛，過七百阿僧祇劫已，皆得成佛號曰淨王」的受記預言……。由是可知，「女性受記」的思想，大乘遠比小乘佛教發達，就連在原始佛教中處處受限的女性修行者的證道限制，也已逐漸放寬。

¹² 經文中，佛陀看出憍曇彌（佛姨母）及耶輸陀羅比丘尼（羅睺羅的母親）對佛陀授記時未提及她們的名字而產生了「女身是否能受記」的憂慮，因此分別向其預言說明，兩人均已獲授記，在未來世都將證果，分別得「號一切眾生喜見如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」（《妙法蓮華經》〈觀持品第十三〉，T9, no.262, p.36, a20-22）與「號具足千萬光相如來、應供應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。」（《妙法蓮華經》〈觀持品第十三〉，T9, no.262, p.36, a28-b1）的名號。透過佛教最高領袖佛陀之口，確立了女性「受記」的可能。再看如《等集眾德三昧經》中「諸天世人，怪未曾有踊躍欣喜，各各叉手為佛作禮，舉聲而歎俱白佛言：『若族姓女其發無上正真道意，為得善利無極之慶，乃當逮得如是之比百福之相悉具足備，則為超過釋梵四王、一切聲聞及諸緣覺。』」（《等集眾德三昧經》，T12, no.381, p.988, b15-20）一段，亦肯定了女性證道的可能，女性只要持《等集眾德三昧經》修行，而發無上意後，除了可超越「聲聞、緣覺」二乘外，甚至能超過身為守護神的「釋梵四王」……。

放而進步了。

女性既然可得授記，那麼，文殊法門中的女性是否能如多數男性修行者般，只要潛心修持菩薩道，就可即身（女身）受記呢？受到「性無等差」¹³的進步性別觀影響，文殊法典中除了有許多說法者同時對向四眾說法¹⁴、佛菩薩為了示現神力而現女身¹⁵等例子外，在文殊法典中，「女性即身受記」的例子亦確實不少。¹⁶經文中的「比丘尼、采（嫫）女、

¹³ 《佛說普門品經》中，有站在諸法平等的立場而有的「等遊女人、男人、僮女、僮男」經文。（T11, no.315a, p.771, a23-24）

¹⁴ 如《佛說阿闍世王經》中，佛陀對四眾說法的經文。（《佛說阿闍世王經》，T15, no.626, a15-17）再如《力莊嚴三昧經卷上》中，東方、南方、西方、北方、東北方、東南方、西南方、西北方、上方、下方的佛刹，也分別為其世界中的四眾說法。（《力莊嚴三昧經》，T15, no.647, p.712, a5-c7）

¹⁵ 如《佛說如幻三昧經卷下》中，文殊向善意天子說法，為使他見「如幻三昧境界」而化現成包括男身、女身的各種形體。（《佛說如幻三昧經》，T12, no.342, p.150, b11-21）

再如《妙法蓮華經》〈妙音菩薩品第二十四〉中，佛向華德菩薩說明妙音菩薩神力的來源，是因其曾現種種身，為眾生說經典。其中甚至提到了妙音為了到王後宮說法，而變為女身。（《妙法蓮華經》，T9, no.262, p.56, a14-26）

¹⁶ 講是法時，五千比丘漏盡意解，四萬二千天子遠塵離垢得法眼淨，三百比丘尼得阿羅漢，七千眾人得離愛欲。（《諸佛要集經》，T17, no.810, p.758, a11-13）文殊師利於此舍衛城中，開解五百女人，教化和悅王宮中采女，令得不退轉於無上正真道，使五百童子及五百童女立不退轉，當逮無上正真道。（《佛說文殊師利現寶藏經》，T14, no.461, p.460, b22-25）

爾時諸化菩薩說是偈已，彼眾會中諸來聽者二萬二千人，皆發無上正真道意。五百比丘得無起餘漏盡意解，三百比丘尼得法眼淨，七千優婆塞七千優婆夷，二萬五千諸天子遠塵離垢諸法法眼淨，三百菩薩逮無所從生法忍，此三千大千世界六反震動，其大光明普照十方。（《佛說如幻三昧經》，T12, no.342, p.140, c11-17）

爾時瓶沙王宮中八千采女及摩竭提國中六萬優婆夷，聞是三昧，皆發菩薩意，

童女、優婆夷、尊天諸天玉女」等女性，都能在聽法或受開解後，立即以「女身」，或是得阿羅漢、或是立不退轉，當逮無上正真道、或是發菩薩意、或是得柔順法忍、或是得阿惟越致無生法忍、得無量無邊陀羅尼門三昧門能轉不退法輪、或是發辟支佛道心者亦無量無邊等等。女性即身受記，推翻了小乘「女人非法器」的說法，這種順應「無人我、無男女」思想而生的「分別男女、離於二相」¹⁷性別觀，無疑是突破傳統

皆悉願樂是三昧，然其後世皆當持是法。（《佛說慧印三昧經》，T15, no.632, p.464, c12-14）

說是經時，三千剎土六反震動。諸天億百華、香、伎樂，及與幢、幡、繒、蓋、交露、七寶、瓔珞、金敷色華及摩尼寶、水精、琉璃以供養佛。一切尊天、諸天玉女，及龍、鬼神、阿須倫、迦留羅、比丘僧、優婆塞、諸優婆夷，皆大歡喜，悉棄捐家，放捨所有妻子、諸寶，起菩薩意，於一那術說行菩薩，不能究竟。其起菩薩意者。皆得阿惟越致。無央數恒邊沙人皆得阿羅漢。十方諸飛來菩薩，皆得歡喜去。（《佛說慧印三昧經》，T15, no.468, a8-16）

當佛說斯普智心品法語之時，諸龍眾中七萬二千，皆發無上正真道意；龍王太子及諸姝女萬四千人，悉皆逮得柔順法忍。（《佛說弘道廣顯三昧經》，T15, no.635, p.490, c25-27）

第三會六十百千萬億那由他聲聞弟子，第四會五十百千萬億那由他，聲聞弟子，皆得阿羅漢。捨諸重擔逮得己利，盡諸有結正智得解脫，比丘尼眾倍於上數，優婆塞眾亦倍上數，優婆夷眾亦倍上數，菩薩眾亦倍上數，皆得阿惟越致無生法忍，皆得無量無邊陀羅尼門三昧門，能轉不退法輪，何況新發菩薩意者，又發辟支佛道心者亦無量無邊。（《諸法無行經》，T15, no.650, p.752, c6-13）

¹⁷ 「分別男女，離於二相」的說法，出於《佛說首楞嚴三昧經》：

爾時堅意菩薩問瞿域天子言：「行何功德轉女人身？」答言：「善男子發大乘者不見男女而有別異，所以者何？薩婆若心不在三界，有分別故有男有女。仁者所問，行何功德轉女人身？昔事菩薩心無諂曲。」云：「何而事？」答言：「如事世尊。」云：「何其心而不諂曲？」答言：「身業隨口口業隨意，是名女人心無諂曲。」問言：「云何轉女人身？」答：「言如成。」問言：「云

的大躍進。

除了這類「直接以女身受記」得道的形式外，文殊法門中，女性受記尚包括了「轉女成男」的形式。換句話說，「轉女成男」就是拋棄女身變為男子。如前所述，因為印度自古以來認為女性非道器、女性不能入佛淨土，從根本否定女性有受記成佛的可能，但此說與大乘的眾生皆可成佛的主張不符，因此除了上述完全突破傳統性別觀的女性「即身受記」的證道過程外，更有了「轉女成男」這種女性欲成佛、必得轉其身形為男以受記得道這個轉圜。

雖說「轉女成男」這種轉圜，是賦予女性有拋棄邪惡之女身、以獲得如男子般受記的機會，確實是大乘「眾生皆可成佛」這一觀念的變相展現，但「轉女成男」這種非得棄女身以得受記的模式，較之女性可「即身（女身）受記」的對女身無歧視、根本肯定的受記模式，仍可說其確實受到了承襲自原始佛教的「女身五礙、女身不潔」觀念的影響。¹⁸對女身的貶抑，在文殊法典中亦可見許多明顯的例子¹⁹。更顯明的例子

何如成？」答言：「如轉。」問言：「天子此語何義？」答言：「善男子，一切諸法中不成不轉，諸法一味，謂法性味。善男子，我隨所願有女人身。若使我身得成男子，於女身相不壞不捨。善男子，是故當知，是男是女俱為顛倒，一切諸法及與顛倒，悉皆畢竟離於二相。」（T15, no.642, p.635, a3-16）

¹⁸ 「女性五礙」的概念，在如《大智度論》（T25, no.1509, p.72, b27）、《佛說超日明三昧經》（T15, no.638, p.541, b6）等律典中皆可見。

¹⁹ 菩薩學五住，復有十法，何謂為十？一曰、捨於家業；二曰、遠比丘尼；三曰、棄捐種姓慳嫉之念；四曰、離於憒鬧眾會之黨；五曰、而釋瞋恚鬪訟之本；六曰、不自歎身不毀他人；七曰、除於十惡憍慢之意；八曰、常刈四倒不順之教；九曰、翦於貪婬瞋恚愚癡；十曰、去於罣礙妄想之著。是為十。（《諸佛要集經》，T17, no.810, p.760, b28-c5）

菩薩十法，就是在說明如何杜絕任何可能的誘惑，以成菩薩道。已為修行者的「比丘尼」，卻因女性身份，而和瞋恚鬪訟、十惡憍慢、貪婬瞋恚愚癡等

等並列，成為修行者需遠離捨棄的惡源。

這得聞之致十功勳：一、世所生不受女身；二、棄捐眾難八不閑處；三、所在遊居常得閑暇不懷忽忽；四、常值佛世這見世尊，便生悅豫；五、其心亘然供養大聖；六、如來見心為說經典；七、聞其所說輒即奉行；八、尋便逮得立不退轉；九、曉了空慧逮無從生；十、疾成無上正真之道。是佛要集。

（《諸佛要集經》，T17, no.810, p.761, c23-29）用來勸人勤勉修行，以獲致的十功勳境界，其首項為「一世所生不受女身」。再看以下經文中描述的，「無女人」的無垢佛土：

講不退轉方等無垢清淨之明，彼諸佛土悉無女人，亦無聲聞、緣覺佛教，一切佛土德義悉等鮮潔之命，猶如最選光明蓮華開剖如來佛土等無差特。（《佛說阿惟越致遮經卷上》，T9, no.266, p.199, c23-26）

於無量剎平等諸國，不調戲界清淨不足，住福德之域空無諸剎，不退轉地無有女人，釋去塵勞睡眠之志，得佛聖國除陰蓋土，降魔官屬去諸怨敵。入寂然土感動變化，立於願剎土眾求國。（《佛說阿惟越致遮經卷中》，T9, no.266, p.208, c23-27）

佛言：「迦葉！又彼佛土不生女人，一切菩薩生寶蓮華，自然長大。斯諸菩薩以禪為食，屋宅經行床榻臥具、宮殿浴池園觀產業，譬若天上。其普明變動光王如來，所講經法無文字說，唯諸菩薩蒙佛光明適照其身，即便逮不起法忍，光明消竭姪怒癡垢，又其餘明至他佛界，消滅眾生色欲之塵令無瑕疵，斯等順律。」（《持心梵天所問經卷第二》，T15, no.585, p.13, c4-11）

過無量阿僧祇劫，當於此土得阿耨多羅三藐三菩提，號曰法明如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。其佛以恒河沙等三千大千世界為一佛土，七寶為地，地平如掌，無有山陵谿澗溝壑，七寶臺觀充滿其中，諸天宮殿近處虛空，人天交接兩得相見，無諸惡道亦無女人，一切眾生皆以化生，無有姪欲得大神通，身出光明飛行自在，志念堅固精進智慧，普皆金色三十二相，而自莊嚴。其國眾生，常以二食：一者、法喜食，二者、禪悅食。有無量阿僧祇千萬億那由他諸菩薩眾，得大神通、四無礙智，善能教化眾生之類。其聲聞眾，算數校計所不能知，皆得具足六通、三明及八解脫。其佛國土有如是等無量功德莊嚴成就。劫名寶明，國名善淨。其佛壽命無量阿僧祇劫，法住甚久。佛滅度後，起七寶塔遍滿其國。」

在《妙法蓮華經》卷第五〈安樂行品第十四〉。經文中，佛陀向文殊師利法王子說明，能在濁惡之世以方便力應機示教，為眾生講述《妙法蓮華經》的諸佛，除須「安住四法」外，在對女性說法時更需遵守許多限制，如：不可親近諸優婆夷，不可為具讓人「能生欲想相」的女人說法；到人家家中說法，不可「與小女處女寡女等共語」；不可親近「五種不男之人」並以為親厚；不可與女子獨處——「不獨入他家」；若因緣使

爾時世尊欲重宣此義。而說偈言：「……其國諸眾生，婬欲皆已斷，純一變化生，具相莊嚴身。法喜禪悅食，更無餘食想。無有諸女人，亦無諸惡道。富樓那比丘，功德悉成滿，當得斯淨土，賢聖眾甚多。如是無量事，我今但略說。」（《妙法蓮華經》〈五百弟子受記品第八〉，T9, no.262, p.27, c18-p.28, b22）

爾時佛告宿王華菩薩：「乃往過去無量恒河沙劫，有佛號日月淨明德如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。其佛有八十億大菩薩摩訶薩，七十二恒河沙大聲聞眾，佛壽四萬二千劫，菩薩壽命亦等。彼國無有女人、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅等，及以諸難；地平如掌，琉璃所成，寶樹莊嚴，寶帳覆上，垂寶華幡，寶瓶香爐周遍國界，七寶為臺，一樹一臺，其樹去臺盡一箭道。此諸寶樹，皆有菩薩、聲聞而坐其下。諸寶臺上，各有百億諸天作天伎樂，歌歎於佛，以為供養。爾時彼佛為一切眾生意見菩薩，及眾菩薩、諸聲聞眾，說法華經。」（《妙法蓮華經》〈藥王菩薩本事品第二十三〉，T9, no.262, p.53, a10-23）

清淨的佛土和不退轉地，不會有和「惡道」及「地獄餓鬼畜生阿修羅等及以諸難」並稱的「女人」，因此能「一切菩薩生寶蓮華自然長大，斯諸菩薩以禪為食，屋宅經行床榻臥具，宮殿浴池園觀產業譬若天上，其普明變動光王如來，所講經法無文字說」、「一切佛土德義悉等鮮潔之命，猶如最選光明蓮華開剖如來佛土等無差特」、「地平如掌琉璃所成，寶樹莊嚴，寶帳覆上，垂寶華幡，寶瓶香爐周遍國界」……。諸如此類的敘述，無疑都是對女性「女身」的根本否定，經文中的說法者，在勸人持戒修行時，都將女性視為貪嗔痴的淵藪，告誡修持者，不近女色、去除女性，便是朝「受記得道、迎向佛國淨土」跨出了成功的一大步。

然，必需獨自進入女子之家時，也需戒慎恐懼的「一心念佛」，以免受女子惑誘；對女子說法時不可忘情而「露齒笑」。²⁰

接著世尊在重宣其說法之義的偈言中，再次聲明「諸優婆夷，皆勿親近」；「寡女處女，及諸不男，皆勿親近，以為親厚」；甚至將女色與販肉自活的屠夫，及為利而殺生的畋獵漁捕者並稱，勸說法者莫親近，以免「兇險相撲」；不可與諸姪女親近屏處；為女說法時「無得戲笑」。²¹

這類經文表面上是在提示男性修行者修持時應遵守的「戒律」為何，但實際上卻是將視女性為淫邪的根源、視為修行上的根本障礙。但修行上真正的障礙其實是貪瞋痴，女性只是被男性投射為承載自己產生貪瞋痴的工具。女性真的不可親近的嗎？或者只是因為男性修行者，將自己因信念不堅而產生諸多阻礙修行的煩惱之因，歸到被當時社會視為劣等的性別（女性）、或是不「純正」的男性身上，以藉此逃避對自身的檢討省思？²²釋恆清於《菩提道上的善女人》一書，對這種現象做了如下的推論：

雖然有許多佛典苛責女人的眾惡，使男性行者以不淨觀對治欲念，卻不見有任何典籍對男性有負面的描述，以減少「男色」對

²⁰ 《妙法蓮華經》〈安樂行品第十四〉，T9, no.262, p.37, a29-b7。

²¹ 同上註，p.37, b26-c7。

²² 這種承襲自原始印度社會、小乘佛教的對女身的貶抑，或許就是存在女性主義者所說的：每個人都要靠掌控他人、矮化他人來證明自己的自由與超越，就如「奴隸是主子的真理」。到頭來，自我便視他者如同「非我族類」，將之物化、刻板形象化，甚至將自我不希望具備的屬性全投射到他者這個垃圾桶裡。（鄭至慧〈存在主義女性主義——拒絕做第二性的女人〉，收於顧燕翎主編《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年，頁95）

女性修者的威脅。這可能有兩個原因：第一，充滿大男人主義優越感的傳統社會中，不容許在女性面前詳細數落男性的過患。第二，這種情形也可能暗示在修行過程中，女性遭遇情欲上的困擾較男性為少，或都說她們較能克服這方面的問題，故佛典中不必一再教誡她們男子的「可厭惡」。²³

因此，由文殊法門中，亦常見此類傳承自聲聞佛教的貶抑女身的經文，可知「轉女成男」，雖然確實是大乘佛教為求「眾生平等」，而對女性修道者開啟一道，經過轉換後可得授記的出口，這個「轉化」的過程，似乎也給了女子可受記的「平等」地位，但「棄女身」這種對女性的「不平等」，卻無疑仍是傳統女身不潔觀念下的產物。然而換個角度想，就佛教歷史的傳承看來，一方面為突破原始佛教「女性無受記的可能」的「不平等」觀念、一方面受原始佛教「女身不潔、不可近」觀念影響，順勢而生的「轉女成男」女性受記的類型，或許會比同屬於大乘佛教，純因「性無等差」的性別觀而生的「即身受記」類型，更能呈現大乘佛教對女性的「亟欲提升、又常不自覺的被傳統（小乘）觀念影響，而加以貶抑」矛盾態度及大乘佛典中女性的多元面貌。

三、文殊法典中「轉女成男」的女性受記

文殊法典中的「轉身」觀念及轉身者求「轉身」的目的，可由《大寶積經》卷第一百一〈功德寶花敷菩薩會第三十四〉中，佛陀為功德花菩薩列舉的諸佛轉身而受記證道的經文窺之。²⁴

²³ 釋恆清《菩提道上的善女人·第二章 大乘佛教的婦女觀》，台北：東大圖書股份有限公司，1995年7月，頁81-82。

²⁴ 《大寶積經》功德寶花敷菩薩會第三十四，T11, no.310, p.565, a19-p.566, a24。

不論是東方世界持無量功德寶莊嚴威德王如來名號修行的善男子善女人，轉身而得陀羅尼、得佛授以辯才令得無畏，速證無上佛菩提；南方世界持功德寶勝莊嚴威德王如來名號的善男子善女人，轉身而得日輪光明遍照三昧，而獲佛所說「得難思定、三十二相以莊嚴、一生當證菩提果」的境地；西方世界持一切法殊勝辯才莊嚴如來名號修行的善男子善女人，轉身而受化生報，獲陀羅尼名為百旋的佛號；北方持積集無量辯才智慧如來的善男子善女人，經文中雖未有「轉身」以受記的過程，但因其修持菩薩行，而「度脫無量惡趣眾生。當於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉」；西北方世界持種種勝光明威德王如來名號修行的善男子善女人，轉身而得無量辯才莊嚴陀羅尼、能受持八十俱胝如來所說之法、成就甚深諸法智、一生當證佛菩提；東北方世界持無數劫積集菩提如來名號修行的善男子善女人，轉身而具足六十種言音辯才；下方世界持一切法門神變威德光明照耀如來名號修行的善男子善女人，轉身而得陀羅尼、名成就正覺、能受持九十俱胝諸佛如來所說之法、一生得阿耨多羅三藐三菩提……。拋棄原身而「轉身」的善男子善女人，都能因此而達到修行的最高境界、受記證道，「轉身」的「轉」，無疑具有「拋掉較劣等的過去身分，以全新的高階身分」得授記這種正面使人迎向善道的意義了。

此段經文中，最特別的是東南方世界的女性，因受持千雲雷吼聲王如來名號修行而「女人當得丈夫身」。「女身轉男」於此竟成為修持的女性所獲得的，比同一世界中的善男子所獲得的「轉身得佛四無所畏、獲不思議勝功德」外，更高一層次的獎勵了。

相似的例子，在文殊法典尚有許多，如《妙法蓮華經》〈藥王菩薩本事品第二十三〉。女性的女身，會使其為貪欲、瞋恚、愚癡、憍慢、嫉妬諸垢所惱，「轉女成男」在此亦為鼓勵女性修道的說明，「能受持者，

盡是女身後不復受」。²⁵再如《佛說首楞嚴三昧經》中，佛告訴阿難，天女們因在過去世行諸善事，所以在未來得以有轉女成男得受記的善果：

已曾於昔五百佛所深種善根，從是已去當復供養無數諸佛，過七百阿僧祇劫已，皆得成佛號曰淨王。阿難，是諸天女命終之後得轉女身，皆當生於兜率天上供養奉事彌勒菩薩。²⁶

《無極寶三昧經》中，更有佛陀以能使國內諸女人化為男子的「大利」誘之，為原希求「泥洹天上寶珠」能如雨下在其國土、使人民富饒的羅闍祇王說三昧之法，使羅闍祇王因此能「心歡悅即脫珠寶，散佛上及菩薩上」，甚至「化成華蓋列在空中」的經文²⁷……。在此，「轉女成男」，不單只女性得授記前的歷程，更成為了女性修持的最終目標，成為其生命的極至成長、苦難的全然解脫。

但因受到同屬大乘的性別無等差觀念的影響，「轉女成男」在文殊法門中，並非總是如此理所當然，被所有的女性修道者接受，「轉女成男」的意義、必要性等等，在文殊法典中總是一再被提出討論。因此，以下將從文殊法典中，曾有女性善知識就「轉女成男」進行辯證的經文提出，並把其女性受記細分為「轉女成男得受記、受記後轉女成男、純就轉女成男進行辯證，女性未轉女成男」三大類進行析論：

（一）轉女成男得受記

這類型經文中的女性，多是受了女身五礙觀念影響，所以總不由自主的想犧牲自我的女性主體、遁入「男身」以獲得芸芸大眾的認同。追

²⁵ 《妙法蓮華經》〈藥王菩薩本事品第二十三〉，T9, no.262, p.54, b28-29。

²⁶ 《佛說首楞嚴三昧經》，T15, no.642, p.639, c5-9。

²⁷ 《無極寶三昧經》，T15, no.636, p.514, a18。

求轉女成男以得受記的女性修行者，不認為自己是一個具有創造力、具有受記得道潛質的個體，為了逃避這種成敗未卜的修道前途，寧可將自己與身體「異化」²⁸、追求「轉女成男」，以避免可能因「女身」帶來的負擔和挫敗。如《阿惟越致遮經》〈師子女品第十五〉中，私休童女與佛就轉女成男之法進行討論後，與會的五百比丘尼及五百長者妻，當下「轉女成男而得受記」，獲正覺、逮得無上義²⁹

「不樂女人穢厭此身、我今日得樂，望為男子身、當除此愚形，女人殃罪體」等句，都可見此五百比丘尼及五百長者妻對女身的厭惡，她們負面定義了本該被正面定義的自己——「女人」³⁰。

文殊法門中，女性「轉女成男」以得授記的另一顯著的例子為《佛說須摩提菩薩經》中和文殊辯論的須菩提。³¹

須菩提是羅閱城大國的長者郁迦八歲的女兒，她向佛陀請教「人見之歡喜、得大富有、不為他人之所別離、得化生千葉蓮華中立法王前、得神足，從一佛國復至一華國、得無讎冤無侵嫉、其所語言聞者信從踊躍受行、得無殃罪所作善行疾得淨住、魔不能得其便、臨壽終時，佛在前立為說經法」的菩薩所行十事後，立下「我當奉行令不缺減，悉使具

²⁸ 「異化的簡單定義是：對本該有親密關聯的自我、他人、自然、事物、工作、生命活動都感到疏離，使得人退回禽獸似的生存狀態，生命缺乏意義。」（黃淑玲，〈烏托邦社會主義/馬克思主義女性主義——烏托邦的追尋與失落〉，收於顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年，頁57。）

²⁹ 《阿惟越致遮經》〈師子女品第十五〉，T9, no.266, p.224, b3。

³⁰ 於此，女性成為了壓抑女性、主張女人無法器、淨土無女人的「共犯」：「波娃曾譴責女人接受自己被定義為他者，無異於參加了男人的共犯結構」（鄭至慧，〈存在主義女性主義——拒絕做第二性的女人〉，顧燕翎主編《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年，頁101-102）

³¹ 《佛說須摩提菩薩經》，T12, no, 334, p.76, b17。

足不違一事，若失一義我為斷佛劫法滅眾弟子」的志願，但被與會的目連提出了「大士所行菩薩所為甚亦，當如汝小女何能辯之」的質疑，須菩提在折服目連後，又與文殊辯證，過程中文殊甚至對一心求道的須菩提，提出了「云何不轉女人有」的質疑，須菩提雖以為「法無男無女」，所以轉女身並沒有必要，但為了使文殊服氣，「斷仁所疑」，須菩提於是「作誠實願」、決定「如今我後亦當逮如來、無所著、等正覺、成慧行、安定、世間父、無上士、道法御、天人師、佛、天中天。」³²並於當下示現神力，變為男子，接著又「頭髮即墮袈裟著身」，變為沙彌。轉女成男後的須菩提，接著向文殊預言自己因在未來世成佛後，因有「使我國中莫有魔事、地獄、女人態三事」這樣至誠的修行，所以獲得無上的法力，甚至能使現在的自己「身當如年三十沙門」。果然，話才說完，須菩提就成了一個形體顏色如年三十的沙彌了。

須菩提的無礙辯才及示現的神力，確實也折服了文殊師利，是為文殊的善知識（師）。須菩提亦比文殊發心得早，因此佛對文殊師利說：「是須菩提菩薩摩訶薩不久當得佛，號寶德合吉祥如來、無所著、等正覺、成慧行、安定、世間父、無上士、道法御、天人師、佛、天中天。」³³佛在授須菩提前時，使得與會的三十億人「發無上平等度意者，皆得立不退轉；六萬天子悉得諸法法眼生」。座中的五百菩薩，更因須菩提發心至誠的言論，大受感召，因此「即解身衣以用上佛，亦不諛諂無所希望，持是功德用自堅固，於無上平等度意，即得住不退轉地，超九十劫，不復生死」，得到佛陀的授記。

推論《佛說須摩提菩薩經》中的須菩提之所以進行「轉女成男」的「轉身」，並預言自己未來成佛後將使國家莫有「魔事、地獄、女人態」

³² 《佛說須摩提菩薩經》，T12, no.334, P.78, a17-19。

³³ 同上註，P.78, b6-9。

三事，有兩個原因：

1. 須摩提站在大乘性無分別、法無男無女的立場，認為文殊對自己轉女成男的要求並無必要，但為使文殊信服，所以示神力而轉女成男。至於未來使國家莫有「女人態」的預言，則可看為好強的須摩提，為了避免文殊再因其未來成佛後的國家有「女身」而質疑其道行，干脆先表明自己願為修行而絕女人態的決心。

2. 受到傳統棄惡女身的觀念影響，神力辯才皆優於文殊的須摩提，發現自己無法以「法無男無女」說服文殊後，立即拋棄其身為女身的主體，透過轉身，將自己「物化」³⁴、逃遁到能被大眾接受的男身中。這裡的須摩提，一方面有視男女性別無等差、無分別的智慧，但一方面卻又被當時重男輕女的氛圍影響並將其內化後，視女身為他者，而希冀透過轉女成男，使自己能以男身阻斷修道的障礙（女身）而受記成佛，甚至將「女人態」與「魔事、地獄」並稱並杜絕之。這種矛盾的表現，或許正是因為須摩提驚覺自己的聰明突出，已使得她成為「不去遵照社會認定的女性特質的女人，從性別的觀點來看，她的身分貶值了，進而影響到她的社會地位」³⁵，所以寧可放棄在她心中本與男身無分別的女身，而成為一個可以神通變化、無礙辯才、如海智慧被接受的男身而得受記成佛。

³⁴ 這裡的「女身」，感覺就像個物品：其製造僅提供自己和週遭的人直接消費，沒有「商品價值」，僅具「使用價值」，當「使用價值」已不復存，便市場上作為金錢交換用，具有的是「交換價值」。（此說參考自黃淑玲，〈烏托邦社會主義/馬克思主義女性主義——烏托邦的追尋與失落〉，介紹恩格斯（Engels）《家庭、私有財產與國家的起源》中的論點時所言，收於顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年，頁59。）

³⁵ 鄭至慧，〈存在主義女性主義——拒絕做第二性的女人〉，收於顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年，頁112。

(二) 受記後轉女成男

這類型的女性修行者已得授記，並肯定自己的「自覺存在」³⁶，她們能在真我中發現自己，因此能呈現出追求表現及發揮潛能的自由。她們不認同在傳統佛教被貶抑為「不潔、污穢」的女性特質，不贊成「女性不可受記成道」為女人的宿命，所以勇於誠實面對自我、追求超越，甚至以暫時性的「轉女身化為男身」為說法之便，以讓質問其為何不「轉女成男」的男性對其辯才、神力心服口服。受記後的轉女成男，於此成為扭轉固有的傳統觀念，企圖改變女性修行者，一直以來的卑劣處境的利器。最顯著的例子，為曾與舍利弗就「女身轉男」以受記的問題，進行討論的《佛說維摩詰經》中的天女³⁷，與《妙法蓮華經》〈提婆達多品第十二〉中的龍女。

《佛說維摩詰經》中，舍利弗隨同文殊師利等人，至維摩詰處問疾，十二歲的天女見諸大菩薩說法，就自維摩詰處現其天身，並撒天花至諸菩薩大弟子身上，以示尊敬。當香花落在菩薩身上後皆自然墜地，但落在比丘們身上的香花，卻黏著不落，這讓他們覺得很不自在。所以天女問舍利弗「何故去華」？舍利弗說：因為花沾身會影響自己的修行。天女即開導他說，花並不會影響一個人的修持，真正會對修行形成阻礙的是修行者的心……。聽到天女所說之法後，舍利弗訝異於她的辯才，甚至提出了「善哉，善哉！天女！奚得以何為證，辯乃如是？」³⁸這

³⁶ 「自覺存在與自體存在。前者是有自我超越能力的、有創造性的、朝向未來的，後者是物化的、僵固的——因此是不真實的；前者是無物、無有的，後者是存在的。」（鄭至慧，〈存在主義女性主義——拒絕做第二性的女人〉，顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年。頁92）

³⁷ 《維摩詰所說經》〈觀眾生品第七〉，T14, no.475, p.547, c27。

³⁸ 《佛說維摩詰經》〈觀人物品第七〉，T14, no.474, p.528, c14-15。

樣的疑問，但具無量辯才天女，還是因其女性身分，使舍利弗在佩服她之餘提出了「何不轉女人身？」這樣的問題，以為天女若是以男性身分說法，才能使說法有價值。天女於是答曰，自己於十二年來求女人形卻發現其「猶幻事也」，所以其實她現在所示現的女人相只是「為幻觀世如類」，是虛幻不實的，那為什麼舍利弗還要求她「轉女人身」呢？執取幻女並以為其為真實，本是一錯誤的執著、因性別歧視和分別心要幻女轉女成男，更是錯上加錯。

接著，天女以神力，使自己變為舍利弗之像、舍利弗變為自己之相後，請舍利弗再轉女身，當舍利弗手足無措、還搞不清楚自己何以變為女相時，天女再以此幻女比喻世間諸法而說「若能轉此女像則眾女人身可轉，若其不女于女身亦不見者，則眾女人雖女身為非女非見也，又如佛言，一切諸法非女非男」，之後，天女再轉回原來的女身，將舍利弗轉為原相。天女認為，每個人現示的法相雖有別，但其實法性是沒有分別的，天女以神力將自己化現成的男身，及將舍利弗化現成的女身，和天女在神力示現前後的女身，及舍利弗在轉身前後的男身一樣，皆不是定相，都只是因業力而幻現的無分別的男相及女相，兩者是無等差的、具同樣價值的。那麼，受記得道成佛，又何以分男女呢？

所以天女的轉女成男及後來的再轉男為女，都是在說明自己因願力而示現的男身女身，和眾生隨因緣之別而顯現的男身女身一樣，相雖差別，但是同一真如的。所以天下的女眾其實只是因業力之別而示現女身，男人女人在本質上並沒有差別，因此該破除男女身相的迷思，因為眾生的法性一如，是平等無二的。至此，早已得道的天女的轉女成男之因，已不再是為拋棄女身，以求受記成佛可能，而是立足於大乘的性無等差的立場，藉由轉身來駁斥沿襲自小乘的男女差別觀——女子之相既不可得，今何所轉？

接著是《妙法蓮華經·提婆達多品第十二》中的龍女。³⁹經文中，智積問文殊師利說，甚為玄妙、寶世所希有的《妙法蓮華經》，是否能使眾生「勤加精進修行此經速得佛」？文殊於是以八歲的娑竭羅龍王女為例，說其因「智慧利根善知眾生諸根行業」而「得陀羅尼」，因「諸佛所說甚深祕藏悉能受持」，而「深入禪定了達諸法」，因此剎那即發「菩提心」，並「得不退轉辯才無礙」，受記發心後的龍女，更「慈念眾生猶如赤子，功德具足心念口演，微妙廣大慈悲仁讓，志意和雅能至菩提」，但智積卻對龍女的頃刻發心存有疑慮，認為出色如釋迦如來，仍需未曾止息的「於無量劫難行苦行，積功累德求菩提道」，並「觀三千大千世界，乃至無有如芥子許非是菩薩捨身命處，為眾生故」，然後才得以「成菩提道」，這個八歲的小女孩又怎麼在短短的時間內就「成正覺」呢？

智積的疑問還沒提完，龍王女卻忽然出現，頭面禮敬卻住一面，並以偈讚，說明自己的受記證道成菩提、被天人戴仰、得眾生宗奉，具三十二相八十種好的莊嚴法身絕非偶然，而且表明自己在得佛證知後，仍會「闡大乘教，度脫苦眾生」。繼智積之後，舍利弗亦就龍女的受記得道提出疑問，他覺得龍女於頃刻得道是難以令人信服的，因為「女身垢穢非是法器」，又如何能「得無上菩提」呢？況且「佛道懸曠經無量劫」，需「勤苦積行具修諸度」，然後乃成，具五障、不得作「梵天王、帝釋、魔王、轉輪聖王、佛身」的女性，又何能以女身速得成佛？

龍女於是反問舍利弗，自己以一價值「三千大千世界」的寶珠獻給佛陀，佛陀馬上就接受，這個過程快不快？舍利弗答曰「甚疾」，龍女於是接著要求舍利弗以神力看自己（龍女）成佛，速度甚至比佛陀接受

³⁹ 《妙法蓮華經》〈提婆達多品第十二〉，T9, no.262, p.35, b14。

寶珠的速度還快！當下，龍女「忽然之間變成男子，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮華成等正覺，三十二相八十種好，普為十方一切眾生演說妙法」。龍女即刻的轉女成男而成佛，影響所及，使得遙見這個變化的娑婆世界菩薩聲聞天龍八部的人與非人，「心大歡喜悉遙敬禮」；無量眾生因而得「不退轉」及「得受道記」；無垢世界「六反震動」；亦使得娑婆世界的三千眾生「住不退地」、「發菩提心而得受記」……。

《妙法蓮華經》中已成佛得無上道的龍女，在面對智積與舍利弗的問難時，雖不像《諸佛要集經》的離意女，以無量的辯才進行辯駁，但她卻以實際行動，來進行最無聲卻最有力的辯證——直接迅捷的「轉女成男成佛」，龍女以此證明了自己的佛力，更使得智積菩薩、舍利弗及與會眾生皆「默然信受」。

不論是天女或龍女，她們融合了大乘法性一如的本質，在檢視自身經驗與性別壓迫間的關聯性後，或以辯才或以實際行動，讓認為「女身具五礙、女身垢穢非是法器、女身無以得無上菩提」的舍利弗，能透過幻化為女身，或見識女性的頃刻變男身得正覺，頓悟性無等差的大乘本義。這種受記後的轉女成男的說法，甚至也讓與會的眾生因此受記。

（三）純就轉女成男進行辯證，女性未轉女成男

這類的女性修行者，亦是站在諸法無男女的立場，不以男性為標準、不主張女性拋棄自己的本體成為男性，亦不認為女性修行者，一定要以鄙視女身，來加強自己和男性的攀附關係，以鞏固自身修行的地位。她們雖然未直接以言語強調女性特質的可貴，但在受到男性質疑後，非但不願棄女身以轉男，反而以自己的「未轉身」為教化對方或與會者的最佳題材，令提問者信服，也令眾生能因此發心受記。

文殊法典中，折服佛派眾弟子中智慧第一的文殊師利菩薩⁴⁰的女性善知識，不單只有轉女成男後受記的須摩提，《諸佛要集經》中的離意女，亦受記發心較文殊早、且都以其辯才勸導文殊使其發心。《諸佛要集經》亦是「未轉女成男」的女性受記類型中最具代表性的篇章。經文中，除由「離意女，本勸文殊令發道意」⁴¹可知離意女受記發心較文殊早外，離意女亦從就女性轉身的問題和文殊進行辯證。⁴²

文殊去見天王佛，佛以神力，使文殊住在鐵圍山頂，文殊以神力越過無量世界，後來發現自己竟還在鐵圍山頂。後來文殊終於得見天王佛，但卻見離意女一直坐在佛前，文殊不解又不服氣，使盡一切神力，卻仍不能影響離意女、使她出定，文殊與離意女在這段過程中亦不斷進行辯證。之後，文殊同樣對辯才及神力都超越他的離意女提出了「何不轉女身」的疑問，離意女於是以連問文殊：「諸法有男女乎？計於色有男女乎？受想行識有男女乎？地水火風有男女乎？虛空曠然無有邊際，不見處所，有男女乎？所說文字本末有處所，得男女乎？」

這種循大乘法性法相等差無分別的法義提出的問題，果然讓文殊無可辯駁。離意女接著反問文殊，如果照著上述的觀念沿續，那你當初何必提出「何不轉女身」那樣的疑問呢？離意女繼續說，自己如果確實從女身的身分見到了男女的分別，那麼就有捨女像受男形的可能，但今日的她看到的是平等的眾生，看不到虛幻的男女之別，那又如何能捨棄女身成為男形呢？既然諸法無合也無散、無本無際、一切諸法一切表相都如虛空，那又怎麼會有轉女成男的因緣呢？……一席話說得文殊也不

⁴⁰ 文殊的優秀，由《佛說維摩詰經》中，佛陀欲派弟子探視生病之維摩詰居士，但弟子們皆畏懼維摩詰的辯才而一一推辭，後來由文殊為代表前往慰問、並與其答辯的經文可知，T14, no.474, p.528, a7。

⁴¹ 《諸佛要集經》，T17, no.810, p.769, c02。

⁴² 同上註，P.768, a16-17。。

禁讚嘆而白佛：「此女惠明不可思議，殊異之德無以為喻。」⁴³

諸如此類直指勝義、說法甚深的辯證，無疑都顯示了女性在修行上卓越的成就，而由名列佛教四大菩薩的文殊或佛陀十大弟子的舍利弗與諸女菩薩的對辯，顯然可發現女性不論在智慧辯才或發心，非但不亞於男性，甚有過之。若跳離性別的圈架持平而言，這些女性受記成佛的機會，本該和男性平等（甚至更具優勢），但在法典中常可見保守的大比丘僧或菩薩，在和能力於自己之上的女菩薩辯論而詞窮時，往往會祭出「何不轉女身」這種原始對女性歧視的挑戰。

在此，男性無疑是將女性視為「他者」⁴⁴，因為女性（他者）對自己（自我）構成威脅，男性為了要保有自覺存在，而將女人貶抑為只具自體存在。欲求保有優勢的男性，希冀透過轉女成男的過程，使女性居於次位、屈服於男性。面對這類挑戰，女菩薩也往往有不同的應變之道，或是如《諸佛要集經》中「離意女」般，自始至終都不願屈服而轉女成男；或是如《維摩詰經》中的天女與《妙法蓮華經》中的龍女，幽默而戲劇化的於須與轉女成男；或是如《佛說須摩提經》中須摩提，在闡明自己「法無男無女」的立場後，干脆「發誠實願」的轉女成男、以絕「後患」……。女性的應變方式雖不同，但由文殊法門這些優秀的女菩薩中，可見大乘佛教在「眾生皆可成佛、性無等差」的平等觀念下，所漸漸衍生出的積極而肯定的女性觀。

⁴³ 同上註，P.769, a16-17。

⁴⁴ 《第二性》的導論中，波娃從存在主義的基本理念切入，開宗明義地點出己/他之別是人類思想的一個基本類別，而從一開始，男人便為自己正名為「己」，女人則為「他」。……黑格爾以為人類意識中永遠對他者懷有敵意。（鄭至慧，〈存在主義女性主義——拒絕做第二性的女人〉，收於顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年，頁97）

四、「轉女成男」在文殊法門「女性受記」議題中的作用及意義

(一) 轉女成男為對女性的根本歧視

「轉女成男」之所以被視為對女性的根本歧視，是因為父權社會中，男性透過結構與制度來建造理想中的女性，佛典生成的時代女性地位至為低落，影響所及，當佛教中的女性盼望受記成佛，便出現了「棄女身」這樣的限制，因為男性無法容忍女性以女身和自己同站在修行的至高點，所以經文中才不時出現諸大比丘僧或男菩薩，在與女菩薩對辯失利後，以「何不轉女成男」這個根本否定女根的問題，望藉此令自己在辯證中挽回頹勢。在這種鄙視女性的時代氛圍下，女性修行者也因此陷入內圈，開始討厭自己的性別，如《阿惟越致遮經》〈師子女品十五〉⁴⁵中的五百比丘尼及五百長者妻，對女身以「愚形、殃罪體」等等形容，但女性「討厭她的性別亦毀損她作為人類的尊嚴。男人是有性別的人，假如女人想作為一個完整的人，和男人平等，她必須是個有性別的人。拒絕女性的特質，即放棄她一部分的人性」⁴⁶，厭惡自己的法相性別，又希冀受記成佛的女性的「轉女成佛」，不只是表面的「身相」的改變，而是抽象「心性」的翻轉，她們放棄了自我，加入支持「女身為修行的礙障」的群眾後，轉女成男。

雖然由「轉女成男」的「因女身卑劣而需棄之」的本義來看，轉女成男為對女性的根本歧視，是個不爭的事實。但立足於大乘無人我、無男女、眾生皆可成佛的平等立場視之，因為法相並無男女之別，所以女

⁴⁵ 《佛說阿惟越致遮經》〈師子女品第十五〉，T9, no.266, p.223, b15。

⁴⁶ 鄭至慧，〈存在主義女性主義——拒絕做第二性的女人〉，收於顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年，頁112。

性轉身後的「男身」，也只是個讓女性得以受記成佛的「幻相」，亦是虛無不實的，所以，這種轉變對原擁有「女身」、轉變後擁有「男身」的女性而言，不啻是一個得經「扭曲」後，將其提升至可成佛的「眾生」中受記成佛的契機。再由如上述《維摩詰所說經》中的天女或《妙法蓮華經》中的龍女等女菩薩，對「轉女成男」觀念的辯駁，更可見大乘佛教對待女性較為開明寬容的態度。

（二）轉女成男為修道的目標

以「轉女成男」為修道受記的終極目標，除如前文所提及的，如《妙法蓮華經》〈藥王菩薩本事品第三十三〉中「若有女人聞是藥王菩薩本事品，能受持者，盡是女身不復受。」⁴⁷等經文中可見外，在《阿惟越致遮經》〈師子如品第十五〉中的私休童女及五百童女與佛的問答中表現得更為徹底。⁴⁸

經文中，私休童女與五百童女連問世尊「女人若學是經卷者，獲何功德？設諷誦讀，福何所趣？」、「假使女人，不願其身，受此經法，持諷誦讀，以何因緣，轉女像耶？」等問題，除此之外，比丘尼、長者妻，都儼然將「棄女人身」、「轉女成男」當成修行受記成佛後的終極目標。這些女性雖然自覺而積極的想追求自我的突破、修道的更上一層樓，但在追求的過程中，卻摒棄了在當時代無權力可言的「女身」，對「男身」產生了心嚮往之的追求，因此才會將「轉女成男」視為修道的必經歷程，甚至是一個更高於受記成佛的終極目標。

然而，並非所有的女性修行者都如此，如《佛說維摩詰經》中的天女、《妙法蓮華經》中的龍女、《諸佛要集經》中的離意女等優秀的女性

⁴⁷ 《妙法蓮華經》〈如來神力品第二十一〉，T09, no.262, p.54, b27。

⁴⁸ 《佛說阿惟越致遮經》〈師子女品第十五〉，T09, no.266, p.223, b17。

善知識，都將「轉女成男」當成神力的示現，或將此議題視為說法教化的題材，不論轉女成男與否，都是宣示不可執著於男女身相，唯有去除對性別的我執，才能積極的對異性（芸芸眾生）產生認同與包容，如此也才能闡揚慈悲、受記得道、廣為人間教化。這群女菩薩，和男性一樣，不再安於單調的自體存在，她們也積極的追求自覺性的存在，追求「為自己」而非「是自己」的生活態度。⁴⁹

（三）轉女成男以得授記的必要

如前文所說，文殊法典中，說法者同時對四眾說法、或為了示現神力而現女身的例子相當多，大乘佛教為眾人開示的修學方法，專屬男性的意味相對於原始佛教已淡薄許多。又因受大乘多元的性別觀影響，使得大乘女性受記有「即身（女身）受記」與「轉女成男受記」兩大類型。在「即身受記」類型中，女性可以女身直接受記成佛，「轉女成男」自然沒有存在的必要，所以「轉女成男」這個轉折，也許在大乘佛法中仍被重視，但並不是非存在不可的。也因此，就連在「轉女成男」以得授記這個女身受記的類型中，「轉女成男」的必要性也一再被如須摩提、龍女、離意女等等女性善知識們討論。畢竟，「轉女成男」以受記成佛的現象，還是含有男尊女卑的執見，不符合大乘佛教的空義，Schuster曾說：「許多大乘經典，在女性方面的議題，其最終的焦點是：女主角轉女成男。對現代女性讀者來說，這是最令人感到挫折的。」⁵⁰

⁴⁹ 鄭至慧，〈存在主義女性主義——拒絕做第二性的女人〉，收於顧燕翎主編，*《女性主義理論與流派》*，台北：女書文化，2000年，頁113。

⁵⁰ Schuster, Nancy J. "Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some Maharathakutasutra", *Journal fo the International for Buddhist Studies* 4,1:24-69. ([1981],27)

正因如此，「轉女成男」的必要性才會一再被削弱，這也就是所謂的：

到了真正兩性平等的時候，男女將互相承認對方為主體，同時，各自依然是對方的他者，但彼此尊重，而非片面的貶抑女性。⁵¹

以女性主義強調各自主體性的論點看來，則或許女性可即女身成佛，才算真正徹底的達到真正的「眾生平等」。然而，法性本空、性別如幻，是故在理解佛典中轉女成男的轉身時，要再置於佛教性別皆隨緣而生的高度，看待其中「轉身」與「受記」的關係，將能在男女不平等的表象中，漸次理解佛教中無男無女、變男變女的過程中，所展現的眾生平等的意義。

五、結論

歐文主義的創始人羅伯·歐文，將「宗教」歸為使婦女受壓迫的三個製造社會衝突與扭曲人性的制度之一，⁵²在大乘「轉女成男」的女身受記類型中，也確實仍可見其下意識中對女身的貶抑，「轉女成男」也

⁵¹ 鄭至慧，〈存在主義女性主義——拒絕做第二性的女人〉，收於顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年，頁114。

⁵² 歐文主義的創始人羅伯·歐文認為婦女受壓迫肇因於三個製造社會衝突與扭曲人性的制度：宗教、婚姻家庭以及私有財產制。他認為「宗教宣導人性不完美，創造無知迷信，鼓吹結黨分派。家庭是男性權力的來源，滋養自私的個人主義，教導人們只愛家人。婚姻制度讓女人成為男人的財產，阻止人們追求真愛。私有財產制使財富成為社會權力的基礎，鼓吹人們爭權奪利。」（黃淑玲，〈烏托邦社會主義/馬克思主義女性主義——烏托邦的追尋與失落〉，介紹恩格斯（Engels）《家庭、私有財產與國家的起源》中的論點時所言，顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年，頁48。）

無疑是大乘佛法中，源自小乘的「女性五礙/六障」觀賴以存在的型態。而文殊法門「轉女成男」的女性受記，一如郭忠生於〈女身受記〉所言：「文殊法門教典，在女性說法的情節中，往往敘述到轉女成男，但又不限於此，而在轉女成男的經文中，有的是先轉女身，再得授記；有的是單純受記，但將來會轉女身。」

無論如何，女身能得很高的成就，似乎已不是問題。」⁵³在文殊法門「轉女成男」的女性受記經文中，確實可見受到小乘及大乘教義影響而產生的傳統與創新並陳、豐富與矛盾共處的性別觀。更可見佛典的集出者或經文中的說法者，在不同的時空背景下，運用不同的方式，為消弭傳統「女性非法器」的觀念、提升女性地位，以求真正的「眾生平等」所付出的努力。

⁵³ 郭忠生，〈女身受記〉，《正觀雜誌》第十四期，台灣：南投正觀出版社，2000年，頁136。

六、附表

文殊師利法典

(一) 佛為文殊說的法典 (7 篇)

篇次	法典名	卷目	譯者
1	內藏百寶經	一卷	漢支婁迦讖
2	菩薩行五十緣身經	一卷	晉竺法護
3	普門品經	一卷	晉竺法護
4	濟諸方等學經	一卷	晉竺法護譯
5	不必定入定入印經	一卷	元魏瞿曇般若流支
6	力莊嚴三昧經	三卷	隋那連提耶舍
7	菩薩行方便境界神通變化經	三卷	宋求那跋陀羅
7 又名	大薩遮尼乾子所說經	十卷	元魏菩提流支

(二) 長行，以文殊師利為主體／文殊部分參加問答的法典 (8 篇)

篇次	法典名	卷目	譯者
1	阿闍世王經	二卷	漢支婁迦讖
2	魔逆經	一卷	晉竺法護
3	文殊師利淨律經	一卷	晉竺法護
4	寶積三昧文殊師利菩薩問法身經	一卷	(失譯)
5	濡首菩薩無上清淨分衛經	二卷	宋翔公
6	文殊師利所說般若波羅蜜經	一卷	梁僧伽婆羅
7	法界體性無分別經	二卷	梁曼陀羅

	(大寶積經卷二六、二七法界體性無分別會)		
8	大寶積經 卷一〇一 善德天子會	一卷	唐菩提流志

(三) 長行，文殊所說的，只是經文的一部分的法典

(3 篇)

篇次	法典名	卷目	譯者
1	首楞嚴三昧經 (初譯)		後漢支婁迦讖
2	諸佛要集經	二卷	晉竺法護
3	等集眾滿德三昧經	三卷	晉竺法護

(四) 長行與偈頌雜出，以文殊師利菩薩為主體 (3 篇)

篇次	法典名	卷目	譯者
1	文殊師利現寶藏經	二卷	晉竺法護
1 又名	大方廣寶篋經	三卷	宋求那跋陀羅
2	如幻三昧經	二卷	晉竺法護
3	文殊師利巡行經	一卷	魏菩提流支

(五) 長行與偈頌雜說，文殊所說僅是一部分的經文

(11 篇)

篇次	法典名	卷目	譯者
1	慧印三昧經	一卷	吳支謙
2	須真天子經	四卷	晉竺法護
3	須摩提菩薩經	一卷	晉竺法護
4	大淨法門經	一卷	晉竺法護
5	弘道廣顯三昧經	四卷	晉竺法護

6	無極寶三昧經	二卷	晉竺法護
7	諸法無行經	二卷	姚秦鳩摩羅什
8	文殊師利佛土嚴淨經	二卷	晉竺法護
9	維摩詰經	二卷	吳支謙
10	阿惟越致遮經	三卷	晉竺法護
11	大神變會（大寶積經 卷八六·八七）	二卷	唐菩提流志

（六）長行與偈頌雜出，又有神咒的經文

篇次	法典名	卷目	譯者
1	持心梵天所問經	四卷	晉竺法護
2	無希望經	一卷	晉竺法護
3	正法華經	十卷	晉竺法護

參考書目

一、古籍（引自中華電子佛典協會，《電子佛典集成》CBETA，2016年6月版）

- 吳·康僧會譯，《六度集經》，CBETA T3, no. 152。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，CBETA T9, no.262。
- 隋·闍那崛多共笈多譯，《添品妙法蓮華經》，CBETA T9, no. 264。
- 西晉·竺法護譯，《佛說阿惟越致遮經》，CBETA T9, no.266。
- 唐·菩提流志譯，《大寶積經》，CBETA T11, no.310。
- 西晉·竺法護譯，《佛說普門品經》，CBETA T11, no. 315a。
- 西晉·竺法護譯，《佛說如幻三昧經》，CBETA T12, no. 342。
- 西晉·竺法護譯，《等集眾德三昧經》，CBETA T12, no. 381。
- 西晉·竺法護譯，《佛說須摩提菩薩經》，CBETA T12, no.334。
- 西晉·竺法護譯，《佛說文殊師利現寶藏經》，CBETA T14, no.461。
- 吳·支謙譯，《佛說維摩詰經》，CBETA T14, no.474。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，CBETA T14, no.475。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說首楞嚴三昧經》，CBETA T15, no. 642。
- 後漢·支婁迦讖譯，《佛說阿闍世王經》，CBETA T15, no.626。
- 隋·那連提耶舍譯，《力莊嚴三昧經》，CBETA T15, no.647。
- 吳·支謙譯，《佛說慧印三昧經》，CBETA T15, no.632。
- 西晉·竺法護譯，《佛說弘道廣顯三昧經》，CBETA T15, no.635。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《諸法無行經》，CBETA T15, no.650。
- 西晉·竺法護譯，《持心梵天所問經》，CBETA T15, no.585。
- 西晉·竺法護譯，《無極寶三昧經》，CBETA T15, no.636。

西晉·竺法護譯，《諸佛要集經》，CBETA T17, no.810。

姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，CBETA T25, no. 1509。

姚秦·曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》，CBETA T28, no. 1548。

二、專書

印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1981年。

釋恆清，《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書股份有限公司，1995年。

田賀龍彥，《授記思想の源流と展開——大乘經典形成の思想史的背景》，日本：平樂寺書店，1974年。

三、論文

郭忠生〈女身受記〉《正觀雜誌》第十四期，台灣：南投正觀出版社，2000年。

鄭至慧，〈存在主義女性主義——拒絕做第二性的女人〉，收於顧燕翎主編《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年。

黃淑玲，〈烏托邦社會主義/馬克思主義女性主義——烏托邦的追尋與失落〉，收於顧燕翎主編，《女性主義理論與流派》，台北：女書文化，2000年。

Schuster, Nancy J. "Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some Maharathakutasutra", *Journal of the International for Buddhist Studies* 4,1:24-69. ([1981],27)

(責任編輯：釋法聞)

