佛門性別平等的倫理反思：從教制與教理之辨說起

林建德
慈濟大學宗教與人文研究所教授

法鼓佛學學報第 36 期　頁 211-247（民國 114 年），新北市：法鼓文理學院
Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 36, pp. 211-247 (2025)
New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts
DOI: 10.53106/199680002025060036004
ISSN: 1996-8000

摘要

本文從阿難求度女眾的歷史記載，試著從教制與教理之間的辯證，進行初步的倫理反思，主張教制與教理間若存在張力時，應以「緣起」等根本教理為優位來抉擇審視之。首先認為佛陀剃度女眾未必關乎阿難請求，佛法真理的普遍性和必然性，無關乎特定個人的意向立場；其次指出「平等」是佛教的基本價值，緣起正見做為佛法的核心教導，其本身已蘊涵平等深意；第三以「八敬法」為例說明臺灣在佛門兩性平等上的回應與作為，包括「存而不論」、「以德服眾」、「據理力爭」、「返求於心」、「中道平衡」等；第四緣於臺灣佛教性別平等意識的深化暨「八敬法」掙脫，開創舉世矚目的比丘尼經驗；最後寄語佛門兩性平權的落實，以因應佛法真義及時代潮流，重省「二諦」之義理啟發，依著佛法的正知正見和無畏精神，接續阿難求度女眾的第一役，實現性別之間和合平等。

目次

一、前言
二、佛陀剃度女眾未必關乎阿難請求
三、「平等」是佛教的基本價值
四、臺灣佛教「八敬法」之回應
（一）存而不論
（二）以德服眾
（三）據理力爭
（四）返求於心
（五）中道平衡
五、「八敬法」掙脫與臺灣比丘尼經驗
（一）掙脫「八敬法」
（二）臺灣比丘尼經驗
六、迎向佛門之性別平等
七、結語

關鍵詞
緣起、平等、八敬法、臺灣比丘尼、世俗諦

一、前言

「經」與「戒」是佛滅後佛弟子修行的守護依持，[1] 佛弟子固然要「以戒為師」[2]，但亦要「法依止」而「以法為師」。教制與教理皆為佛法所重，本文試著就此雙重面向，探討佛門性別平等議題（主要是兩性平等），認為佛門既有倫理制度，時而可見的性別不平等教制規約（如「八敬法」），未必合於佛法的教理精神；意即，佛門兩性的不平等與平等，亦涉及教制與教理間存在的張力，應以緣起等核心教理為優位來抉擇審視之，如此「八敬法」（或為「八尊師法」，Pāli: aṭṭha garudhamma）雖亦以「法」為名，但此倫理規範相較於「緣起法」（Pāli: paṭiccasamuppāda dhamma）相形遜色，而得以擱置或中止。如此，從教理來省思教制，可見「八敬法」亦是一哲學問題，以「法」知見來省思「戒」施設的意義。[3]

歷史上佛教僧團之兩性不平等可由二點看出：一是反對女性進入佛門，而究責當初求度女眾的阿難；二是即便進入

---

* 收稿日期：2024.6.3；通過審核日期：2024.12.13。

1 《長阿含經》卷 4：「我成佛來所說經戒，即是汝護，是汝所持。」（CBETA 2023.Q3, T1, no. 1, p. 26a27-28）

2 《佛垂般涅槃略說教誡經》：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，如闇遇明、貧人得寶。當知此則是汝大師，若我住世無異此也。」（CBETA 2023.Q3, T12, no. 389, p. 1110c20-22）

3 相對於從歷史成因、典籍文獻等來探討「八敬法」暨佛門中的不平等，本文重於從教理教義來反思檢視之；然這不代表教史和教典等脈絡不重要，反而是非常重要，只不過佛門的平等觀不只是歷史問題，同時也是關涉思想教義的哲學問題。對於史學進路的「八敬法」可參不少研究論述，如印順法師《原始佛教聖典之集成》（CBETA 2023. Q3, Y35, no. 33, pp. 401a9-410a7）。

佛門，也常處於次等的身分。本文從典籍記載阿難所受之責難探討起，認為佛陀教法既含括平等精神，男女在佛門的身分地位理應一視同仁，任何佛門中的不平等，甚至是輕視貶抑，因於時空條件更迭應有所變革。[4] 本文即以臺灣佛教的經驗，包括對「八敬法」之回應，以及比丘尼的優異表現，說明佛門性別平等暨女眾佛弟子的保障，有助於佛教的發展及欣欣向榮。

阿難向佛陀求度女眾出家的細節不是本文探討的重點，大體說來阿難的請求包含兩個面向：第一是「動之以情」，表示大愛道於佛陀有養育之恩，如親生母親一般恩重如山，考量其恩而准予出家。第二是「訴之以理」，女眾學佛修道也能得到同樣的果證（「精進可得沙門四道」），意指有心修行之人在覺悟證道上一律平等。[5] 在「動之以情」報恩理由以及「訴之以理」的平等考量，佛陀暫且允許女眾出家成為比丘尼，只不過其同意是有條件的，當中包括「八敬法」的持守。[6] 雖然佛陀接受女眾出家，但佛陀入滅以後，僧團首座大迦葉責備阿難諸多過失，其一就是阿難請求佛陀讓女眾出家。

然而現今看來，阿難不僅無過，反而促進佛教僧團的完整性及整全發展，可謂是「佛門性別平權的第一役」，為佛教乃至當今社會的性別平等，立下不可磨滅的功績。此處

---

4 所謂性別平等（gender equality），在慣用表達又包括男女平等、兩性平等、性別平權等，本文暫不細部區分此等用語之差異，暫不觸及「跨性別」之平等問題。

5 詳可參《大愛道比丘尼經》（CBETA 2022.Q4, T24, no. 1478）等。

6 佛教典籍對「八敬法」內容記載不一，但大致皆可看出其中男女之不對等，如規定百歲之比丘尼見新受戒之比丘仍應謙敬作禮、迎請上座，以及唯比丘可舉比丘尼過，反之不然。

「佛門性別平權的第一役」，固然可以指「戰役」，在今日語境脈絡下意指爭取對等權益，反對任何形式的壓迫與不公不義，但亦可指「勞役」，代表在佛門性別平等所做的付出與努力；無論如何，阿難確是爭取比丘尼僧團成立、實現佛門性別平權的第一人（除佛陀之外）。

本文除前言和結論外，首先指出佛陀剃度女眾未必關乎阿難請求，依於佛法教說的根本精神，度化女眾乃是事理之必然；其次從「緣起」說明「平等」是佛教的基本價值；第三舉臺灣重要佛教領袖為例，說明臺灣佛教因於自由民主、公平正義等潮流，以及佛法平等義的認知，而對「八敬法」做出一定回應；第四論述臺灣佛教擺脫傳統「八敬法」的束縛，使能創造出臺灣特有的比丘尼經驗，足以提供世界不同佛教傳統發展之參照。

二、佛陀剃度女眾未必關乎阿難請求

阿難為女眾求度出家的爭議，回歸佛法的根本教義與基本精神當可尋得一定啟發，畢竟佛教倫理和戒律，應與佛法的核心內涵一致，或至少不相互矛盾。歷史敘事固然可以或可能被改編和創造，如「男尊女卑」的佛門傳統，但關鍵的佛法教義不能被捏造；如「緣起」（Pāli: paṭiccasamuppāda, Skt: pratītya-samutpāda）是佛教的重中之重，[7] 其真實性不因佛陀出世與否而受到影響。正如《雜阿含經》卷十二：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，

---

7 緣起在佛法中的重要性暨核心地位，如楊郁文說：「緣起甚深難見，早期佛教《經》《律》已有明言；發展中佛教—《阿毘曇》論典乃至《大乘經、論》亦以處理『緣起』為重心；現代東西洋學者仍然以緣起為核心，研究相關的佛法。」（楊郁文 3）

法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。」[8] 可知佛法不是佛陀發明的，也不是限於佛教徒的，而是向一切有情眾生開放、特屬於全人類的。而佛陀所證悟的真理已然存在於世，經中以「古仙人道」（或古道 Pāli: purāṇa-maggo）作喻，表示此通向真理的道路（如「十二因緣」）曾經被遠古智者走過，佛陀也看到了這條古道，走上了同樣的路。[9]

是以佛陀不會因為受到阿難或其他人的勸進而允許女性出家，無論是否受到某人的請求，佛陀都會依「法」的真理行事，阿難所為主要是助緣的催化；這意味著佛陀對於女性的出家以及戒律規範，乃獨立於、或至少不依靠於阿難的勸請與否。同樣地，無論是否有人懇求佛陀常住世間，佛陀亦都會涅槃——「凡有生，即有滅」、「一切集法皆是滅法」（Pāli: yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhamman / Whatever is subject to origination is all subject to cessation），無常法、生滅法乃佛法教導的核心，因此對於阿難的指控，如未請佛住世以及向佛求度女眾等，恐是站不住腳的。

如 Donald S. Lopez 所指出的，對阿難的責難是後世佛教徒懷著偏見編造的，並不一定是歷史事實，所以此控訴

---

8 《雜阿含經》，CBETA 2022.Q4, T2, no. 99, p. 85b24-27。相關經證不在少數，又如《雜阿含經》卷 12：「云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發……。」（CBETA 2022.Q4, T2, no. 99, p. 84b16-18）

9 《雜阿含經》卷 12：「我時作是念：『我得古仙人道、古仙人逕、古仙人道跡，古仙人從此跡去，我今隨去。』」（CBETA 2022.Q4, T2, no. 99, p. 80c17-19）

理應得到平反。與其將歷史敘事做為佛教修行的依據，更應讓佛法的真理暨正知見，成為我們的引導；如 Lopez 引尼柯耶的《迦葉相應》（*Kāssapasaṃyutta*）說明了純正佛法的重要，教制規約之增多亦在於正法的消退，得到究竟智的比丘亦少了（Lopez 22）；此亦說明教理當優先於教制。意即，對於與佛教制度有關的爭議，哲學上的正確性（philosophical correctness）當比歷史真相（historical truth）與否更重要；歷史或文本記載未必全然地詳實可靠，但不影響佛法教義的確鑿，佛法的根基如無常、無我、緣起等，早已牢固住立，宜依循此等佛法核心要旨來設立判準、訂定制度與指引修學。如此依「緣起」的基本要理及其展現的平等精神，將女性納入佛教僧團應是毋庸置疑的。

事實上，不只是依緣起法義，其他與緣起相關的無我、空性、不二等教理，皆得以證成女性在僧團的平等地位。如 Rita Gross 以「法」之非男非女（The Dharma is neither male nor female）的「不二」，進而論述「法」之既男又女（The Dharma is both female and male），依之重構兩性兼具、中性化（androgynous）的和合僧團（Gross 1993）。Gross 亦表示，無我和空性是佛教必然的、不可否認的真理，依此消除性別的建構界線，最終超越其所說的「性別角色的監獄」（prison of gender roles），使得此「性別監獄」不只不再框限佛教徒，甚而包括整個人類社會，其中「我」的破除暨「無我」的實踐是一關鍵（Gross 2018）。

總之，佛陀剃度女眾未必關乎阿難請求，而是緣起法義下事理之必然，既勢在必行也勢不可擋，阿難請求可說是順緣而成，在時節因緣中因勢順導。至於性別不平等，主要是沿襲古來男性優越主義的舊有文化思維，以及修行上對女性的厭棄、厭離（如「不淨觀」等），使得女性長年受到

輕視乃至歧視，猶似對於首陀羅賤種之鄙夷與奴役。如無著比丘（Bhikkhu Analayo）研究指出，佛陀在世未曾拒絕女眾出家暨成為僧團一分子，女眾出家致使佛法衰弱之說亦不可信，而只能視為是男性沙文主義、甚至是厭惡女性者（misogynist）片面添加的醜化（Analayo 2021）。[10]

三、「平等」是佛教的基本價值

佛陀在印度歷史上偉大創舉之一是平等精神的展示，如佛陀挑戰沿襲久遠的種姓制度（caste），歡迎不同的印度種姓加入沙門僧團，即為一例。初期佛典所提倡的「種姓平等」，如《雜阿含經》：「四種姓者，皆悉平等，無有勝如差別之異。」[11]，「四種姓皆悉清淨施設顯示」[12]，背後即蘊涵人生而平等之意蘊，主張從人的行為造作來決定尊貴卑賤，不以出生背景環境來斷定，亦如《雜阿含經》云：「不以所生，名為婆羅門，業為領群特，業為婆羅門。」[13] 只要

---

10 另無著比丘亦指出「佛陀建立比丘尼僧團是自然而然的事情」，其從正法衰退的預言、八敬法、阿難的祈請、佛陀的拒絕等，探討比丘尼僧團建立的相關問題，結論指出：「建立尼眾表達負面態度的經典文獻」大致可推定為較晚期的文獻，相較於此卻有為數極多的經典表明佛陀對尼眾的正面態度，比丘尼僧團的存在乃教法長存的必要條件。是以任何支持設立與維持比丘尼僧團長存的努力，皆相符於經典所描述的佛陀本意。詳可見釋無著 1-48。另佛教對女性的看法，包括從早期佛教到大乘佛教，以及中國佛教、現代臺灣佛教，可參釋恆清 2003。

11 《雜阿含經》，CBETA, T2, no. 99, p. 142b13-14。此類似說法在佛典中頻繁出現，即便中國佛教亦復如是，如《法華文句記》卷 2 即記載律典「四河入海無復河名，四姓出家同一釋種」之說（CBETA 2023.Q3, T34, no. 1719, p. 177b1-2）。

12 《中阿含經》，CBETA 2023.Q3, T1, no. 26, p. 666b13-14。

13 《雜阿含經》，CBETA, T2, no. 99, p. 29a27-28。印順法師亦表示：

透過正法教示精勤修行，即便出身低劣亦會成就解脫，乃至成佛的一天；[14] 反之自恃為婆羅門出生而自視甚高、心起傲慢，證得聖道益加不可能、不可行。[15] 另一例子是佛陀把自己列為團隊中的一員，而不單以領導者的角色來攝持徒眾，此也顯示佛陀的平等精神。[16]

佛法的平等教示是深具價值的，此不只在古代印度，今日世界亦然，畢竟各類形式的不平等於今依舊普遍存在，而

「佛出世時，印度的神教，假借神權，以為人類有四大階級。當時的宗教——婆羅門（如以色列的利末族），武士（王）階級——剎帝利（如以色列的猶太族），勝過一切，而以首陀——無恆產的農工，及被認為低賤職業者為賤族，連宗教上也得不到平等。種族的偏執，達到極點。佛為此而宣說平等，反對人為的階級制度。認為知能與職業，即使有不同，然人類的本質是平等的，將以行為（道德或不道德）以決定其為高貴或下賤。」（《佛在人間》，CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 198a2-7）然佛陀之於種姓制度以及佛教是否在婆羅門教的文化氛圍中開展，Johannes Bronkhorst 有不同看法；不過茲事體大，另待專文進一步研究，可參 Bronkhorst 2007。

14 《雜阿含經》云：「汝莫問所生，但當問所行。刻木為鑽燧，亦能生於火；下賤種姓中，生堅固牟尼。」（CBETA, T2, no. 99, p. 320c5-7）

15 《長阿含經》云：「若有沙門婆羅門，自恃種姓，懷憍慢心，於我法中終不得成無上證也。若能捨離種姓，除憍慢心，則於我法中得成道證，堪受正法。」（CBETA, T1, no. 1, p. 36c26-29）

16 《長阿含經》卷 2：「佛告阿難：「眾僧於我有所須耶？若有自言：『我持眾僧，我攝眾僧。』斯人於眾應有教命，如來不言：『我持於眾，我攝於眾。』豈當於眾有教令乎？阿難！我所說法，內外已訖，終不自稱所見通達。」（CBETA 2022.Q4, T1, no. 1, p. 15a26-b2）不過佛門的平等意識，不代表沒有倫理輩分的次序之分，在律典中即記載受戒在前者理應受到優先禮遇，如《彌沙塞部和醯五分律》卷 17：「諸比丘！畜生猶尚知有尊卑，況我正法而不相敬。汝等從今先受具足戒者，應受第一坐、第一施、第一恭敬禮拜，如是奉行。」（CBETA 2023.Q3, T22, no. 1421, p. 121a23-25）

佛教之異於其他宗教，「平等」是其中一特色。[17] 佛典明確記載女眾可以證果解脫，當初阿難之求度女眾，以及佛陀之同意女眾出家受戒，即在於「證德」的平等性；[18] 佛教歷史上修行有成就的女性亦不在少數，[19] 這都說明了「佛法之前人人平等」的道理，如 Mano Mettanando Laohavanich 所認為：「佛陀的教法是建立在尊重人類尊嚴與自由意志的基礎之上」（Laohavanich 2008b, 3-4）。[20]

凡生而為人皆有共同或共通人性，包括趨樂避苦、趨吉避凶等，而共同人性開展出「自通之法」的佛教道德原則，預設人我之間的平等考量，自己所不喜之事，亦不要如是待人，[21] 此沒有出身、膚色、性別、國籍等差別。佛教重視平等價值，可藉「自通之法」為證，然此「自通之法」背後關

---

17 事實上，「平等」在佛教語彙脈絡中有其深刻意涵。「平等」（sama）之進一步所指為無分別、空性、真如（「平等一如」）等意，相應於佛法的解脫智慧，如佛陀有「平等覺」之稱；或可以說佛法究竟義的「平等」是通俗義平等的昇華與深化。

18 《四分律》卷 48：「阿難白佛：『女人於佛法中出家受戒，可得須陀洹果乃至阿羅漢果不？』佛告阿難：『可得』。阿難白佛：『若女人於佛法中出家受大戒，得須陀洹果乃至阿羅漢果者，願佛聽出家受大戒。』」（CBETA 2023.Q4, T22, no. 1428, p. 923a22-26）

19 可參釋了塵、釋了覺 2019。

20 如 Laohavanich 所言，佛陀之支持性別平等已然有文獻證明，但這迥異於當今大多數佛教社群的理解。見 Laohavanich 2008b, 3-4。

21 「自通之法」可見《雜阿含經》第 1044 經，依「自通之法」而有各種戒律規範。「自通之法」南傳《相應部尼柯耶》作「與己關聯之法的教說」（attupanāyiko dhammapariyāyo），菩提比丘英譯為「可應用到自身之法的解說」（a Dhamma exposition applicable to oneself），見 Bodhi 1797。由此「自通之法」可見佛教理性倫理的思想立場，而有別於神教之信仰第一、誡命式神律倫理。

乎「緣起」的義理精神，[22] 即人心相通而緣起相關，保護他人亦是保障自己，彼此相通、相關而平等一致。此「自通之法」的義理精神，可說普遍存在於各個文化或宗教傳統，如儒家的「推己及人」、「己所不欲勿施於人」，以及基督教傳統的「黃金律」——「你要人如何對你，你先那樣對他。」（Do to others as you would have them do to you.）等皆然，顯見人類道德原則具某種程度的共識或普遍性，道德規約關乎人與人之間的將心比心和換位思考。

平等可從緣起法之相互關係、相待依存中推導而得，又例如所有人皆是從母體中出生，所有人的誕生亦皆緣於男與女的交合而成，因此男女兩種性別應是平等的，而難以說男女一方之於生命形成有更優勝地位；倘若人類真有單性生殖或無性生殖的可能，母性孤雌生殖（parthenogenesis）之繁衍後代，顯然比男性更有決定性，畢竟母體的生理結構（如子宮等）乃生命孕育過程中所必需。

相對於此，佛教中不平等的教示，或多或少也受到傳統文化的影響。例如古印度的生活習慣、風土民情，承襲了《摩奴法典》所據的吠陀經典，佛教於印度土壤應運而生，不免亦有順應其社會規範與宗教文化之處，其中包含了歧視和不平等，而在封閉的文化社會中，女性尤其受到壓制貶抑。[23] 是以看待佛典中不平等規約，亦有其因應時代的順勢妥協，而當於其間審視真實法與方便法乃至非法之別異。退一步言，佛教僧團做為人類理想的組織社會型態，倘若缺乏性別平等意識，猶然瀰漫男尊女卑的氣息，似不足為群居生

---

22 「自通之法」根源於「緣起」，依「緣起」而運轉並體現在有情眾生身上，可見釋昭慧 2007，31-54。

23 「八敬法」關乎印度《摩奴法典》文化傳統，可見吳一忠 117-146。

活的表率典範。

究實而言，佛教社群之倡導平等，不只是順應當今世界的潮流，更是回歸和展現純正的佛法精神。[24] 換言之，未必是或不只是為了因應文明發展，佛教才有平等的呼籲，卻是平等價值本身是好的，符合佛法基本精神，如此而倡議、倡導之；如此理性的立場和態度也相應於巴利增支部《葛拉瑪經》「十事勿著」的法義精神。[25]

再者，佛門性別平等不（僅）關乎權利保障，而是在於義務承擔的平等性，意即任何有意願、虔心向佛以及品格端正者，都可以為佛法的行者和使者，沒有比丘、比丘尼高低優劣之分。可惜的是，性別不平等在各佛教文化傳統普遍存在，除了漢傳佛教，以及繼承自漢傳佛教的韓國佛教、越南佛教外，大多數佛教傳統皆不允許女眾正式出家，女性地位始終低於男性；[26] 如何圖謀變革，提升女性在佛門中的地位，亦成了佛教倫理實踐重要課題之一。

四、臺灣佛教「八敬法」之回應

臺灣佛教之蓬勃發展，佛門「女力」可說厥功至偉；隨著佛教現代化進程，古老制度正遭逢新時代女性自主意識的醒覺，當中包括「八敬法」緊箍束縛之掙開。對於「八敬法」的立場及回應，臺灣佛教界或可分為五種範式，彼此之

---

24 相關論述可參釋昭慧 2023a。

25 《葛拉瑪經》的「十事勿著」標示面對各種教說十條不要輕信的原則，包括勿輕信口耳傳說、勿輕信代代傳承、勿輕信據說流言、勿輕信經典所載、勿輕信思辨邏輯等，相關討論可參釋法律 141-160。

26 據聞在一些南亞佛教上座部傳統，如有比丘坐在觀眾席聽課，做為教授師的女性出家眾仍得要下跪教導，即使此一女眾已是相當有成就的修行者。

間未必是對立互斥，而可以兼而有之，以下略述之：

（一）存而不論

對於「八敬法」，聖嚴法師認為回歸兩性互相尊重的平等意識，表示：「比丘尼不得輕視比丘，比丘也不得以八敬法來壓抑比丘尼。」（釋聖嚴 1999a，90）認為佛陀在世乃主張男女平等，女眾之說法、行化、度眾、修證等，皆無異於男眾，只因女眾在生理上有一些限制，基於保護做了特別卻又看似貶抑的敬法施設；此外，聖嚴法師指出經典中女人有「五障」之說——不能以女人之身作轉輪王、作帝釋、作梵王、作魔王、作佛，但認為「五障」和「八敬法」皆不是各個部派、各個典籍一致的說法，而存在不同異論，反倒男女無差別的平等觀更應被重視，如就證果解脫、覺悟成佛來說，不只男性可以做到，女性自也不例外（釋聖嚴 2020a，256-259）。

可知聖嚴法師始終肯定男女平等，其依印順法師之見，表示「八敬法」違背佛陀「隨犯而制」的制戒精神，因此以「存而不論」視之，沒有積極主張廢除「八敬法」，而是尊重其由來已久的認知；且因其在原始經律中都有此記載，只不過於今日，聖嚴法師認為既然無法要求比丘尼們普遍實踐，即沒有再去強調的必要，因此聖嚴法師表示「保留它而不必強調它」（釋聖嚴 1999b，187）。可知，儘管聖嚴法師不認同「八敬法」，卻也不主動提倡改革或積極拒斥，只是擱置、懸置一旁，此「存而不論」也象徵「存而不廢」，仍尊重其為佛教傳統制度。

聖嚴法師本身即具平等意識，晚年所傳十二法子，既傳男也傳女，有生之年退位方丈後，亦下坐僧團之中，顯

見平起平坐的平等風範。[27] 依聖嚴法師表示，傳法暨接法的對象，其條件大致有：具正知見、嚴守淨戒，於心法獲入處，並有弘法的悲願及能力，得以主持、弘揚、傳承正法，續佛慧命，具備攝眾、化眾、安眾的能力，維護、開展法鼓山系禪法、理念及宗風等（釋聖嚴 2020c，89-100）。儘管傳法十二位法子中男女眾皆有，但不免亦有「重男輕女」之傾向，比丘多於比丘尼，男眾八位、女眾四位，比例為二比一，儘管僧團恐如大多數宗教或佛教團體一樣「陰盛陽衰」。此外，法鼓山創辦人聖嚴法師於 2006 年傳承方丈（住持）職位予弟子果東法師，2018 年果暉法師接任成為法鼓山第六任方丈和尚，2021 年底續任第七任方丈（法鼓雜誌），可知近二十年來皆以男眾為最高領導，即便「方丈敦聘辦法」（釋聖嚴 2020b，157-159）未明訂限於男眾才可擔綱，但隱約可見佛教傳統「潛規則」之沿襲。

（二）以德服眾

星雲法師創立的佛光山亦有為數眾多的比丘尼，可說以「女力」為重支撐教團運作，貶損女性自無益乃至不利於教團本身的發展。星雲法師亦不認同「八敬法」，表示其是時代演變下的產物，認為佛光山的男女僧眾在法規、戒律方面，也因應時節因緣之更迭，比丘尼眾毋須再遵守「八敬法」（林素玟 228-271）。

---

27 聖嚴法師晚年幾點作法，讓人感佩他的視野和見識；例如 2006 年聖嚴法師卸下法鼓山方丈一職，由果東法師接位成為第二任方丈，他隨即搬出原住的方丈寮，並且把他的僧服隨法鼓山僧眾改回灰色長衫，齋堂座位亦移至大眾區，不坐主位卻隨眾過堂用齋，處處顯示出對僧制的尊重和實踐。見林其賢 xi。

星雲法師接受男女平等、兩性平權為時代潮流，「八敬法」已不復存，比丘尼與比丘具同等地位，甚至星雲法師指出「八敬法」之規約，如「比丘尼不得說比丘過」，在根據《四分律》記載中亦有反例，如大愛道曾向佛陀「說六群比丘過」，佛陀不僅沒有攔阻，反而訓誡六群比丘；其他如「比丘尼必須禮敬比丘」、「比丘尼不得呵罵比丘」之敬法亦然。星雲法師指出「依法不依人」顯示佛法的平等精神，即便「八敬法」為佛陀所親制，也是為使女眾出家能為當時保守的印度社會所接受，所行通權達變的權宜之法，即說服先成立的比丘僧團，保障其「地位優於女眾」之既得利益，以此減少來自比丘的反對聲音（釋星雲 2002，1-8）。

此外，佛陀為預防出身貴族的比丘尼，看不起非貴族的比丘，以及為了扶植及保護女眾教團，要求比丘僧擔負起教育尼眾的義務等，故制戒規定比丘尼不得遠離比丘僧團而居等。然星雲法師認為，佛所制戒非食古不化，而傾向支持「小小戒可捨」，如漢傳佛教的飲食、衣著、持錢、持午等戒律，已然不同於佛陀時代所制，表示「八敬法」不需刻意廢止，時間一久自然會因不適用而漸漸失傳。比丘們尤應以學養、道德、修持來贏得敬重，而不是訴諸「八敬法」來強迫之（釋星雲 2002，1-8）。總結說來，星雲法師認為敬不敬與否，仍在於僧人本身的品德涵養，因而對「八敬法」持保留態度，認為片面以之要求女眾，只會造成階級之對立分裂；但是他也不認同廢止或修改等，認為最平和的方式就是不再提起，而回歸「依法不依人」、佛法之前人人平等的精神（釋星雲 2012，283-303）。

儘管如此，佛光山歷年之「僧統」猶以男眾為主，佛光山宗務委員會宗長暨佛光山住持一職，星雲大師擔任前三任，第四任宗長、住持由心平法師於 1985 年接任，至今已

傳至第九任，可知擔任宗長、住持一職目前皆為男性。儘管辦法中未明訂必須為男性（釋星雲 2012，223-224），但隱約之「潛規則」仍是男性，即便諸多比丘尼開拓法務功不可沒。未來是否有女方丈、女住持之可能，頗令人拭目以待，如是將為佛門男女平等之大躍進。

（三）據理力爭

面對「八敬法」之「不平等」條約，一些有識之士採積極性作為，進行佛門中的改革。相對於臺灣佛教界多位法師以「存而不論」、「以德服眾」來看待「八敬法」，昭慧法師則力倡廢止。長年以來昭慧法師以改革抗爭形象為世人所熟知，不管是置身佛門內部改革，或參與社會運動——舉凡護教、動物保護、同志婚姻、反賭博合法化等，皆烙印深刻足跡。

昭慧法師之「據理力爭」，此處的「理」有二，一是世間常理，二是佛教義理。昭慧法師以其長年的律學、經教義理背景，否定「八敬法」為佛說之確當無誤；縱然視之為佛教制度，但僅為適應時空背景之方便施設，於今既已帶來僧團兩性的張力對立，若遵循佛陀遺教「小小戒可捨」，自是可以廢棄。此外，「八敬法」不只違反佛陀「隨犯而制」的制戒原理，如前引星雲法師所述，律典記載彼此相互矛盾、不合理，此皆顯示「八敬法」之錯謬與不合時宜。是以昭慧法師在 2001 年 3 月 31 日於印順思想研討會之開幕式中，發布「廢除八敬法宣言」，偕佛教僧尼及在家居士四眾弟子八人，撕下「八敬法」條文，表示「八敬法非佛說」，以奉行佛陀「平等」教法，盼佛門不再依循此性別歧視之規約。[28]

---

[28] 相關論據及過程，詳可參釋昭慧、釋性廣 2001。此運動引起矚目，已

（四）返求於心

相對於昭慧法師之批判「八敬法」，證嚴法師即便心存保留，不認為其適用於今日，但仍尊重傳統而善解古說，表示女眾在性情上有其特定習氣，「八敬法」有對治調伏的功用；雖傾向視之為佛說，卻是方便對治之說，方便而為對治傲慢。

證嚴法師隨順傳統說法，以為女眾之情執較男眾為重，而佛陀為了僧團之清淨形象與維護比丘純淨梵行，避免女色擾亂而滋生弊病，因此起初不允許女眾加入僧團；經阿難再三代為請求，佛陀應允之餘還立下「八敬法」，認為欲出家的比丘尼如大愛道等，出身皇親貴族，除女眾既有之情愛纏縛慣習外，亦恐心生貢高我慢，因此施設「八敬法」做為調伏，使其在生活中恭敬、尊重比丘僧團（釋證嚴 2019，429）。證嚴法師還認為，比丘尼較之於比丘有更多戒律規範，其用意在於讓比丘尼以謙卑的心態尊重所有比丘，使謙讓、謙和成為比丘尼修行的一環（釋證嚴 2020，501）。然而證嚴法師也表示，「八敬法」的規定，明顯對比丘尼僧團不公平，只能視為是佛陀觀察當時的社會背景與人心而制，於此時代已不合宜，今日修行者不分性別皆應相互尊重，從中體會佛陀的用心，以及感恩阿難的慈悲，以學佛為共同目標而依教奉行（釋德仉 120）。

證嚴法師因應「八敬法」，如同面對諸多不平之事，一貫返求於心、逆來順受，保持柔和忍辱與默然不爭的態度，從改變自己、照顧好自己的心來自我期許。在慈濟志業中，雖同樣是女多於男，但證嚴法師男眾弟子亦為數龐大，不少

有一些研究專文探討，如李翎毓 2005，以及釋信融（蔡美端）71-85。

男眾以「清修士」身分跟隨證嚴法師修行。然依證嚴法師六十餘年悠悠的修道歲月（1937 年生、1963 年出家受戒），其高尚的道德形象與人格操守，對佛教界以及臺灣和國際社會貢獻卓著，已然有目共睹；也因其人品典範備受尊崇，比丘禮敬證嚴法師時而可見，如何以尼眾之姿於佛門性別平等有開創性作為亦令人期待。[29]

（五）中道平衡

印順法師在著述中明顯反對佛門中男女不平等，[30] 其亦曾對「八敬法」進行研究，認為不合乎佛陀「因事而制」的制戒精神；即便佛陀在世有「尊法」之善意施設，透過比丘之監護義務，以利於比丘尼的如法清淨的修行，但佛滅後一些厭惡女性的上座比丘，以之為輕視、壓制女性的憑藉，進而

---

29 證嚴法師眾多男眾弟子中，不免亦有生起拜師、求度出家之心，然女眾剃度男眾弟子可說史無前例；不過展望佛門兩性平等之完全落實，或可藉某種善巧方便形式行之（如與男眾法師共同主持剃度典禮），考慮男眾做為僧團成員的可能。不過，比丘是否可以度尼，在不同典籍有不同記載，而即便比丘度尼也有一定規範，例如無比丘尼，或者比丘必須為菩薩、羅漢；倘若比丘未必得以度尼，比丘尼同樣也不宜度比丘。相關論議可見釋聖嚴 1999a，96-99。

30 《佛法概論》：「男與女，約信仰、德行、智慧，佛法中毫無差別。……女眾與男眾，同樣的可以修道解脫。依這道器的平等觀，生理差別的男女形相，毫無關係。……釋尊制戒攝僧，為世俗悉檀（《大智度論》卷一），即不能不受當時的——重男輕女的社會情形所限制。所以對女眾的出家，釋尊曾大費躊躇，不得不為他們定下敬法（《中阿含經．瞿曇彌經》）。……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，反而多少傾向於重男輕女，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！」（CBETA 2023.Q3, Y8, no. 8, pp. 173a3-174a4）

造就比丘的權威心態，是以印順法師主張不必過分重視。[31]

印順法師所主張之「人間佛教」，即以「法與律的合一」為理論原則，強調「導之以法，齊之以律」，以經教和戒律做為修行依據。[32] 然戒律規範為「世俗常數」，屬世界中實之「世間悉檀」，[33] 雖是佛弟子所受持奉行，但也可依時、地、人的不同而適應調整，知所變通而不拘泥古制。[34] 因此 2001 年所掀起的「廢止八敬法」運動，彼時中國佛教會理事長淨心法師去函請示，印順法師回應即表示「八敬法」雖是「佛制」（佛教制度），如因時、地不適而應有所變易，徵得多數長老同意後集大會通過（潘煊 249），既認為「惡法亦法」，亦認同惡法可除或當除。

從中可知，印順法師一方面承認「八敬法」是佛教傳統以來既有制度，另一方面認為時空環境之因緣變遷，仍可經

---

31 印順法師對「八敬法」觀點，包括其由來與影響，可見清德法師《印順導師的律學思想》一書之摘要介紹（121-126）。

32 《佛在人間》，CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, p. 105a3-4。

33 如《增壹阿含經》卷 38：「戒律之法者，世俗常數。」（CBETA 2022.Q3, T2, no. 125, p. 759c7）以及《大智度論》卷 1：「毘尼中結戒法，是世界中實，非第一實法相。」（CBETA 2022.Q3, T25, no. 1509, p. 66a4-5）

34 如印順法師在《華雨集》（三）〈阿難過在何處〉說：「『毘尼中結戒法，是世界中實』（《大智度論》一）；是因時、因地、因人而制的，多數有關於衣食行住醫藥等問題；是為了僧伽清淨和樂、社會尊敬信仰而制立的。所以如時代不同、環境不同、人不同，有些戒法，就必需有所改變。就是釋尊在世，對於親自制定的學處（戒），或是一制、再制，或是一開、再開，或是制了又開、開了又制。因為不這樣，戒法就不免窒礙難行。所以如戒法（學處）固定化，勢必不能適應而失去戒法的意義。釋尊是一切智者，深深理會到這些情形，所以將『小小戒可捨』的重任，交給僧伽，以便在時地機宜的必要下，僧伽可集議處理小小戒；這才能適應實際，不致窒礙難通。」（CBETA 2023.Q3, Y27, no. 27, p. 94a3-11）

由多數長老同意召開僧團大會來決議改變；也就是承認「八敬法」為「佛制」，但也主張更易是可能、可行的，只要過程與方式如理如法，得到佛教界代表普遍認同，即可相對應的彈性變動，依此或可看出印順法師「中道平衡」的立場態度。

五、「八敬法」掙脫與臺灣比丘尼經驗

以上以「八敬法」為例，說明臺灣佛教在性別平等上的作為，包括存而不論、以德服眾、據理力爭、返求於心、中道平衡等，雖各有回應方式的重點差異，但上述臺灣佛教界領航人物對於「八敬法」皆持保留態度，臺灣亦少有道場以「八敬法」之名嚴格要求尼眾遵行，由於平等意識的覺醒，臺灣比丘尼有更寬闊的揮灑空間，創造出舉世矚目的比丘尼經驗；以下進一步申論之：

（一）掙脫「八敬法」

佛教初期的平等意識暨對尼眾的尊重，到佛滅後第一次結集的歧視打壓，其間的因緣脈絡與始末關係，包括大迦葉背景、婆羅門教的影響、「八敬法」之違反「隨犯而制」、阿難受責難等，學界已有一些研究成果（Laohavanich 2008a, 49-120; 2008b, 1-50），相關論議非本文所能探討的。「八敬法」姑可以有兩種認知，初分為「佛說」、「非佛說」。「佛說」進一步可分實說、權說，意近於究竟說（真實說）或方便說；「非佛說」，如果依《大智度論》：「佛法非但佛口說者是，一切世間真實善語、微妙好語，皆出佛法中。」[35] 以及《成實論》云：「一切世間所有善語皆

---

35 《大智度論》，CBETA 2022.Q4, T25, no. 1509, p. 66b2-4。

是佛說。」[36] 只要得以利益眾生，引領其向上、向善發展，即便不是向於解脫，仍舊值得謙恭修學。依此權衡所謂的「非佛說」，可視為是和世間善法衝突，甚至違背基本道德認知暨倫理秩序的邪謬之說，帶來人際之間的對立衝突等，而應摒除於佛法之列。如此，「八敬法」之佛說、非佛說，或可初列如下圖：

- 八敬法
  - 佛說
    - 實說
    - 權說
  - 非佛說——偽說 / 邪說

此處的「佛說」，姑不論佛口親說與否，只要符合佛教法義內涵（如「三法印」）及戒律精神，大致可視為是佛說或佛法教說（Skt: śāsana; Pāli: sāsana / the teachings of the Buddha-Dharma），成為佛法（佛陀教法或佛教戒法）的一部分。以此審視「八敬法」，或難以斷言其是真實說、究竟說，畢竟其和佛法核心意趣（如緣起之平等相依、自通之法）礙難接應，也不合於歷史上佛陀反對「種姓制度」所揭示的平等精神；如此最多僅能把「八敬法」當作方便施設（權說），做為接引女眾入僧團、調伏習氣的方便。甚至，若就「八敬法」存在的性別歧視，從而帶來男僧、女尼之間的緊張對立，損及教團的和合互敬，則「八敬法」不能視為是善法，不管從世間或出世間的觀點來看。[37]

---

36 《成實論》，CBETA 2022.Q4, T32, no. 1646, p. 243c5。

37 事實上，「八敬法」之非佛說或非佛制，學界已有諸多論述，此預防性規章（preemptive rules）之有違「隨犯而制」，即是一大問題，可見 Laohavanich 2008b, 26-28；對於「八敬法」中的矛盾不合理，另可參

印順法師曾在《佛法概論》表示：「深深的覺得：初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。」[38] 即便「八敬法」可能為佛世所制，然是否確切代表釋尊本懷，恐仍有商榷餘地，尤其「八敬法」背後所表徵的輕視或歧視，僅能視為權巧方便，而此方便教化之利亦有其弊，甚至弊大於利（或者阻力多於助力）。[39] 依著正信正行、正知正見的佛法精神，或該把「八敬法」懸置（如前述之「存而不論」），乃至擯除於佛法修行實踐之外，讓佛門「善女人」盡其所能發揮專長所學，臺灣特有的比丘尼經驗或可為證。

（二）臺灣比丘尼經驗

女性在臺灣社會中扮演重要角色，除臺灣在 2016 年選出了第一位女總統，臺灣比丘尼亦為數眾多，比丘與比丘尼在臺灣的比例約是 1：4 之間，[40] 臺灣比丘尼的傑出表現，以及臺灣女眾信徒的護法、修法，不只是臺灣之光也是佛教之光，可以說臺灣佛教的興盛，其一是因為廣大的女性佛教徒。許多臺灣比丘尼受到良好教育，能力與素質、素養皆在水平之上，她們不僅對佛教，甚而對整個世界都有顯著貢獻，[41] 如上述慈濟志業的創辦人證嚴法師即是一明顯例子。

釋昭慧 2001，207-211。

38 《佛法概論》，CBETA 2023.Q3, Y8, no. 8, pp. a1a12-a2a1。

39 如昭慧法師直言：「女眾受具足戒的根本性障礙，來自八敬法。」（2023b，51），八敬法打壓、甚至阻絕優異女性在僧團中的參與，自是不利整體佛教的健全發展。

40 此是根據 2001 年《人間福報》之報導，即便事過二十多年，相信比例仍大體如此，女眾猶然遠多於男眾。

41 臺灣比丘尼的優異表現，如 Elise Anne DeVido 所說：「臺灣的比丘尼擁有言論、寫作和出版的權利，在公民社會的發展中發揮了重要作用。她們與僧侶一樣，比丘尼可以學習、領導和管理寺廟，主持各種

以臺灣比丘尼經驗為例，可知缺乏性別平等，不能讓傑出的佛教女性獻身佛門修行，為佛教、為眾生做事，將會是佛教自身的損失，也是佛教整體發展上的遺憾缺失。相對地，讓優秀的女性進入佛門，乃至削髮剃度為尼，進而透過教育進一步增能培養，使得佛門女性人才源源不絕，形成一良性循環，可說造就了臺灣佛教的欣欣向榮。[42]

此外，因於不平等氣息，佛教亦將被外人視為是落後、落伍的，自絕於當代文明進展而無法與時俱進；是以佛教對女性的偏見和刻板印象，在今日所處的時代宜有所變革。究

宗教儀式並為人剃度，並向出家僧尼和在家居士教導佛法。比丘尼享有重要的社會地位和物質福利，可以出國留學、演講、傳戒，促進全球性佛教。臺灣尼眾爭取而得的言論、發展空間和權益皆得到保障，任何人或機構都無法剝奪。」（DeVido 118）

42 臺灣女性在佛門中出家，受到制度保障，使得人才願意投身其中，並透過教育栽培，進而發揮巨大的社會影響力，李玉珍於此多所致意，如說：「臺灣佛教界女性掌握半邊天是女性宗教生活方式教團化（二部傳戒）和合理化歷史發展（現代化）的結果。其成功的因素在於結合經典的權威、父權社會習以為常的女性情誼，建立一套制度化的女性經驗傳承方式。因為是制度化的、被教團和社會認可的，吸收優秀女性的機會增加，教團內部的性別改革才不會因為少數背景優秀的女性領導者的受限而停滯。藉由此制度化的宗教改革，女性不但擴張參與佛教核心運動的機會，她們亦可能參與轉化宗教實踐方式。」又說：「比丘尼戒促成臺灣比丘尼僧團的急速成長，因為開啟女性進入宗教生涯的絕佳新途徑。藉由受戒，臺灣佛教女性取得合法身分參與僧團核心運作、接受完整的僧伽教育以及佛學教育，更實質的結果，是她們得以大展身手，經營寺院弘法事業，並且進而成為宗教領袖。正式平權的宗教身分，更改變臺灣女性宗教生活的定義：原本社會視為個人私領域的女性修行，正式進入公領域，形成志業而被廣為接受。」以及：「受到大乘平等教義以及傳戒制度保障的臺灣比丘尼，逐漸擁有豐沛的教育、經濟資源，得以引領無數信徒，探索、發揚佛教實踐的範疇與意義。」以上見李玉珍 18-19。相關論述另可參 Li 847。

實來說，從臺灣比丘尼經驗，可知阻礙正法五百年的，不是女眾出家以及比丘尼制度的形成，[43] 而當是拒絕女性出家、輕視女眾而導致佛法的衰落，[44] 如此各佛教傳統對平等的落實、實現，顯得相當值得期待和關注。

六、迎向佛門之性別平等

無著比丘發表不少論述，著力於探討佛教女性相關問題，不避諱地批評佛教中的「優越自大」（superiority conceit），其一即是佛門男性主導、男性中心的自大，進而阻止女性擔任領導角色，無論是做為出家或在家、聲聞或菩薩的女性身分，皆受到貶抑，無著比丘稱此為佛門男性中心主義（Buddhist androcentrism）（Analayo 2021, 5-39）。[45] 事實上，除上述五位臺灣僧尼不約而同表達佛教的平等思維，從而對「八敬法」有所保留外，佛門男女平等之重視，大致已是諸多佛教界領袖的普遍共識。如在西方深具影響力的十四世達賴喇嘛，以仁慈、寬大、慈悲與智慧等形象深植人心，其開明與開放的新穎作風，亦力促佛門中的兩性平

---

43 女眾出家正法減少五百年之說，可見《彌沙塞部和醯五分律》卷 29：「若不聽女人出家受具足戒，佛之正法住世千歲；今聽出家，則減五百年。猶如人家多女少男，當知其家衰滅不久。」（CBETA 2022.Q4, T22, no. 1421, p. 186a13-16）

44 如 Laohavanich 以耆那教（Jainism）為對比，表示其教祖大雄（Mahāvīra）與佛陀屬同時代宗教領袖，然耆那教仍存在於今日印度，但佛教早在 12、13 世紀滅亡，其一在於對待女性的差異，耆那教比丘尼於今依舊可教導其教內的比丘，然佛教之歧視、壓制女性卻遠甚於耆那教，Laohavanich 直言：「『歧視女性』才是導致佛教從其發跡之地消失的主因。」見 Laohavanich 2008b, 6, 42。

45 無著比丘對於佛門中女性議題著力頗深，已有不少著作出版，如 Analayo 2016; 2018, 116-134; 2022。

等，倡議恢復失傳許久的西藏比丘尼戒律。

1997 年達賴喇嘛首次到訪臺灣，主要目的之一是訪學漢傳比丘尼制度做為藏傳佛教的參考，2007 年亦出席在德國漢堡舉行的比丘尼戒律的全球會議；然經過長年多方努力，實際成果猶然相當有限，認為古老戒律的再現與重新施行，存在諸多難處，其曾表示：「沒有一個人或老師可以重新定義這些戒律。我本人無權重新定義它們，因為沒有人可以（就此類主題）做出單方面的決定或發布律令……這種重新定義只能來自各個佛教傳統之間的僧團討論。對道德議題重新界定，在佛教史上並非史無前例，但這必須在集體（collective）層次上進行。」[46]

如上揭印順法師之看法，佛教倫理制度如因時、地不適而欲有所變易（「隨方毘尼」），應徵得多數長老同意，然後集大會通過。可知無論佛門身分、地位如何，任何佛教制度的改變，仍要依僧團共識決的方式來定調，不得片面依於特定個人的權威。只不過，佛教僧團主要仍由男性僧人主導，除非大多數比丘如印順、星雲、聖嚴以及達賴等佛教領袖之寬容平等，否則難以達成恢復或重塑比丘尼制度的理想，因此有學者表示：訴諸廣泛共識可能是「不切實際的要求」（an unrealistic demand）（Sobisch 244）。[47] 尤其一旦

---

46 轉引至 Cabezón 2，原文為 “No single person or teacher can redefine these precepts. I do not have the authority to redefine them since no one can make a unilateral decision or issue a decree [on such topics]... Such a redefinition can only come out of saṅgha discussions among the various Buddhist traditions. It is not unprecedented in the history of Buddhism to redefine moral issues, but this has to be done at the collective level.”

47 對於達賴喇嘛表示非他一人所能決定，提議邀集各個佛教傳統僧團共商大計，昭慧法師曾回應表示：「天下烏鴉一般黑，南傳比丘在女眾

既得利益者長年以來獨占佛教的勢力與資源，既已習以為常故未必樂於平分共享，致使女眾被拒於僧團或佛門之外。[48]

既然性別平等是當今文明社會的普遍觀念，在佛法知見引領下，仍須以無畏精神隨順因緣打破僵局、開創新局。猶似達賴喇嘛面對當今科學新知興起，以開明態度樂見傳統教義的再造或新詮，如他說：「若科學證明了與佛教理解相衝突的事實，佛教就必須相應地改變。我們應該始終採取符合事實的觀點。」（Harrington and Zajonc 14）也表示：「假如在科學分析中最終結論出佛教中的某些主張是錯誤的，那麼我們必須接受科學的發現並放棄這些主張。」（Dalai 2005, 3）同樣地，若佛教倫理與人類普世性價值發生衝突，佛教或也應該隨之改變，而採取一種符合共同人性和共同道德的倫理規範和價值觀。[49] 是以爭取性別平等的開創性作為，不少人仍寄望達賴喇嘛破釜沉舟登高一呼；然除了女性格西的授予，以及宣稱女性達賴喇嘛是可能存在的（*NDTV*），藏傳佛教的性別平等似乎仍進展有限；達賴喇嘛於今已年近九十（雖然其多次公開聲稱能活逾百歲），如果仍舊停滯僵持，不免錯失歷史性契機而徒留遺憾。

一如印順法師所認為的，先有「一般道德」，才有所

跟前高高在上的姿態，比藏傳比丘尤甚，然則，集南傳、藏傳比丘僧代表來開會決定修道女性的命運，這豈不是一群黃鼠狼在決定處置嫩雞的命運？」見釋昭慧 2008，64。

48 星雲法師即認為南傳佛教國家如斯里蘭卡、泰國等沒有比丘尼制度，其中緣由亦在於自身世間利益的盤算考量（釋星雲 235-236）。

49 十四世達賴喇嘛時常提起佛法中的科學精神，認為那爛陀大學的論學傳統是相當可貴的，然而這樣的科學精神，應進一步落實在佛門性別平等的實踐上，如藏傳比丘尼制度的恢復，如此藏傳佛教將寫下歷史的新頁。

謂的「佛化道德」，[50] 佛法修學不應違背良善道德之既有認知；此重視基本而共同的正向價值，肯認「一般道德」的重要性，乃合乎佛教「二諦」（尤其「俗諦」）的教義精神，如龍樹《中論》所示：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」[51] 佛法雖以解脫為終極目的，仍重視約定俗成的共有認知，肯認世俗諦暨世間良善的道理，如上述「自通之法」，人與人之間共通人性和共同道德，原是佛法教說內容。[52]

相似地，達賴喇嘛在著作中亦多次強調佛法必須符合世俗倫理（secular ethics），認為建立在共同人性（common humanity）的基礎上，才有佛法的修行；其表示內在價值（inner values）是每個人都必需的，卻未必一定透過宗教，認為靈性（spirituality）有兩個向度：一者是基本的靈性幸福（basic spiritual well-being），涉及到內心情緒的韌性與平衡，此無關乎宗教而是與生俱來人性之自然傾向；第二是以宗教為基礎的靈性（religious-based spirituality），此關乎我們的文化教養以及特定的信念及習慣。[53] 此亦契合「不依俗諦，不得真諦」的「二諦」教說，也呼應印順法師「一般道德」和「佛化道德」的區分要旨；可以說佛門平等的落實與實踐，「二諦」教義，尤其是「世俗諦」及其相應的「世

---

50 《佛在人間》，CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14, pp. 305a01-321a13。

51 《中論》，CBETA 2022.Q4, T30, no. 1564, pp. 32c16-33a3。

52 事實上，不只是佛教，共同道德已然是諸多宗教彼此之間的共識，如世界宗教大會（Parliament of the World’s Religions）所倡導的全球倫理（global ethics）即反覆強調共同道德的重要，以此做為全球性宗教對話的基礎（*Parliament of The World’s Religions*）。

53 可見達賴喇嘛著述如 *Ethics for the New Millennium*、*Beyond Religion, Ethics for a Whole World*。

俗常數」、「世界中實」等，提供了重要的理論依據，在面對教制上論議時，提供教理上的參照啟發，進一步依緣起正見落實佛法的平等精神，退一步重視性別平權以合於世間倫常的時代認知。

隨著時空環境、時節因緣變遷，所幸佛門性別平等運動的成果，已漸漸在各佛教信仰的國度展開，如斯里蘭卡佛教於 1990 年代末期已恢復比丘尼傳統，雖然比丘尼身分地位，至今尚未受到政府認可。[54] 此外，2022 年 6 月不丹佛教做出世紀變革，在僧團及政府支持下，女性佛教徒得以求受比丘尼具足戒，正式接受女性佛教出家人在僧團中的角色扮演（Finnegan, *Lion's Roar*），這些都佛門性別平等落實的明證而當予以支持肯定。

七、結語

無論是國際「入世佛教」（Engaged Buddhism）思潮，或者臺灣所興盛的「人間佛教」，皆象徵佛門公民意識的崛起與覺醒，「入世佛教」、「人間佛教」所蘊涵是「公民佛教」（Civic Buddhism）的形塑發展，積極投身人間煙火之中，關心、參與公共事務；如人間佛教之「即人成佛」，所關注的即是人間的柴米油鹽醬醋茶，從中顯發佛法給予眾生的現世利益。而人間事的參與，不免涉及「除弊興利」的批判反思，此理性關懷的背後，亦為苦痛減除的實現過程，使之與慈悲心懷相互平衡、呼應。

早在二千五百多年前，佛陀面對古印度時期異說分歧的

---

54 關於斯里蘭卡重建比丘尼僧團，可參鄭維儀 193-226。政府未必採認斯里蘭卡比丘尼僧團，可見 Saroj Pathirana 的報導（Pathirana, *BBC*）。

多元信仰（著名為「六師外道」），尤其古婆羅門教深植人心，佛陀逆勢而行強調理智論議、經驗實證的修學進路，可知佛法初始即是深富反省力、改革力的人心教化。然時日久遠、弊端難免，當佛法成為眾人皈信的宗教，行之有年的方便教制易成為某種教條主義，在保守封閉的氛圍下相沿成習、因襲成規，甚而走向威權專斷，此際重新審視佛教緣起、無常、二諦等核心教理，保持內省與自覺，以助於掌握佛陀原初的精神本懷，[55]「平等」即是其一。

本文即以性別平等為探討主題，以阿難請求佛陀為女性剃度的歷史記載，對於教制和教理之間可能的張力，進行初步的倫理反思。首先認為佛陀剃度女性，未必取決於阿難的請求，佛法的普遍性和必然性並不受特定個人而影響。其次，指出平等是佛教的基本價值，認為「緣起」、「自通之法」等著名教導，背後隱含著平等的深意。第三，以「八敬法」為例，說明臺灣佛教對於兩性平等的回應和實踐，包括存而不論、以德服眾、據理力爭、返求於心、中道平衡等，彼此之間異中有同，皆表達對「八敬法」審慎保留的態度。第四，由於臺灣佛教性別平等意識的醒覺，開創了引人注目的比丘尼經驗。最後，指出平等價值為「二諦」義理精神所肯認；性別之間的和合平等，有助於更多女性進入佛門發揮所長，一同庇護廣大的苦難眾生。

---

55 反省力甚至批判力原是佛教特有精神之一。90 年代日本「批判佛教」以「佛教即批判」，展開佛法教義顧此失彼的反思，如過於強調如來藏說，產生對社會文化的負面影響，訴求回歸緣起論之核心教導。更早之前，華人佛教界印順法師之「人間佛教」，也象徵改革新聲，除反對保守上座部佛教「愈古愈真」之故步自封，也不接受後期大乘佛法「愈後期愈圓滿」之自以為足，乃至走上天化、神鬼化之歧路。

引用文獻

一、經典文獻或古籍

《長阿含經》，CBETA 2023.Q3, T1, no. 1。
《中阿含經》，CBETA 2023.Q3, T1, no. 26。
《雜阿含經》，CBETA 2022.Q4, T2, no. 99。
《增壹阿含經》，CBETA 2022.Q3, T2, no. 125。
《佛垂般涅槃略說教誡經》，CBETA 2023.Q3, T12, no. 389。
《彌沙塞部和醯五分律》，CBETA 2023.Q3, T22, no. 1421。
《四分律》，CBETA 2023.Q4, T22, no. 1428。
《大愛道比丘尼經》，CBETA 2022.Q4, T24, no. 1478。
《大智度論》，CBETA 2022.Q3, T25, no. 1509。
《成實論，CBETA 2022.Q4, T32, no. 1646。
《法華文句記》，CBETA 2025.R1, T34, no. 1719。

二、研究文獻

法鼓雜誌：〈果暉法師續任法鼓山方丈〉，第 391 期，2022 年，https://www.ddm.org.tw/maze/391/page1.html，2023.11.23。

吳一忠：〈從《摩奴法典》到『八敬法』——淺談佛教對性別的歧視與認知〉，《法印學報》，第 10 期，2019 年，頁 117-146。

李玉珍：《戰後臺灣佛教與女性：李玉珍自選集》，新北：博揚出版社，2016 年。

李翎毓：《由臺灣佛教比丘尼女權發展來看「廢除八敬法運動」》，2005 年，政治大學，碩士論文。

林其賢編著：《聖嚴法師年譜》（第四冊），臺北：法鼓文化，2016 年。

林素玟：〈人間佛教的女性觀 ——以星雲大師為主的考察〉，《普門學報》，第 3 期，2001 年，頁 228-271。

楊郁文：〈緣起之「此緣性（idappaccayatā）」〉，《中華佛學學報》，第 9 期，1996 年，頁 1-34。

潘煊：〈閃爍如星辰的法情光輝——八敬法的火花〉，《千載沉

吟——新世紀的佛教女性思維》，釋昭慧、釋性廣編，臺北：法界出版社，2001 年，頁 241-251。
鄭維儀：〈比丘尼僧團在斯里蘭卡——以丹普拉比丘尼僧團為例〉，《玄奘佛學研究》，第 13 期，2010 年，頁 193-226。
釋了塵、釋了覺：《不枉女身》，臺北：眾生文化，2019 年。
釋印順：《佛法概論》，CBETA 2023.Q3, Y8, no. 8。
——：《佛在人間》，CBETA 2022.Q4, Y14, no. 14。
——：《華雨集》（三），CBETA 2023.Q3, Y27, no. 27。
——：《原始佛教聖典之集成》，CBETA 2023.Q3, Y35, no. 33。
釋法律：〈從《葛拉瑪經》的「十事勿著」闡述佛教「倫理抉擇」的特性〉，《應用倫理評論》，第 63 期，2017 年，頁 141-160。
釋信融（蔡美端）：〈當代臺灣佛門中的兩性平權運動：以廢除八敬法為例〉，《北臺灣科技學院通識學報》，第 3 期，2007 年，頁 71-85。
釋恆清：《菩提道的善女人》，臺北：三民書局，2003 年。
釋星雲：〈比丘尼僧團的發展〉，《普門學報》，第 9 期，2002 年，頁 1-8，http://books.masterhsingyun.org/ArticleDetail/artcle747，2023.11.23。
——：《僧事百講 5 － 組織管理》，高雄：佛光文化，2012 年。
釋昭慧：〈八敬法顯非佛制〉，《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》，釋昭慧、釋性廣編，2001 年，頁 207-211。
——：〈「自通之法」的深層探索——依「緣起」法則作為論述脈絡〉，《玄奘佛學研究》，第 8 期，2007 年，頁 31-54。
——：〈臺灣佛門女權運動之理論與實踐——從提倡動物權到提倡佛門女權〉，《宗教文化與性別倫理：國際學術會議論文集》，釋堅意編，2008 年，頁 51-67。
——：《令梵行久住——僧制與戒規之當代詮釋》，臺北：法界出版社，2023a 年。

——：〈女眾受具足戒的根本性障礙，來自八敬法〉，《弘誓》，第 185 期，2023b 年，頁 51-55。
釋昭慧、釋性廣編：《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》，臺北：法界出版社，2001 年。
釋清德：《印順導師的律學思想》，臺北：雲龍出版社，2001 年。
釋無著著，蘇錦坤譯：〈初期佛教婦女的證悟解脫——四眾弟子與比丘尼僧團的建立〉，《福嚴佛學研究》，第 8 期，2013 年，頁 1-48。
釋聖嚴：《律制生活》，臺北：法鼓文化，1999a 年。
——：《學佛知津》，臺北：法鼓文化，1999b 年。
——：《學佛群疑》，《法鼓全集》，第 5 輯，第 3 冊，臺北：法鼓文化，2020a 年，https://ddc.shengyen.org/?doc=05-03-001&tree_id=j1_1899，2023.11.23。
——：《法鼓山的方向：護法鼓手》，《法鼓全集》，第 9 輯，第 5 冊，臺北：法鼓文化，2020b 年，https://ddc.shengyen.org/?doc=09-05-001&tree_id=j1_4800，2023.11.23。
——：《承先啟後的中華禪法鼓宗》，《法鼓全集》，第 9 輯，第 7 冊，臺北：法鼓文化，2020c 年，https://ddc.shengyen.org/?doc=09-07-001&tree_id=j1_4881，2023.11.23。
釋德仉編撰：《2008 年秋之卷．證嚴上人衲履足跡》，臺北：慈濟文化出版社，2008 年。
釋證嚴：《靜思法髓妙蓮華．序品第一》（壹），臺北：靜思人文，2019 年。
——：《靜思法髓妙蓮華．方便品第二》（貳）臺北：靜思人文，2020 年。
Analayo, Bhikkhu. *The Foundation History of the Nuns' Order*. Hamburg Buddhist Studies, vol. 6, Bochum: Projektverlag, 2016.
——. "Bhikṣuṇī Ordination." *Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, ed. D. Cozort and J.M. Shields, Oxford: Oxford University Press, 2018, pp. 116-134.
——. *Superiority Conceit in Buddhist Traditions: A Historical Perspective*. Somerville: Wisdom Publications, 2021.

——. *Daughters of the Buddha, Teachings by Ancient Indian Women*. Somerville: Wisdom Publications, 2022.

Bodhi, Bhikkhu. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000.

Bronkhorst, Johannes. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill, 2007.

Cabezón, José Ignacio. *Sexuality in Classical South Asian Buddhism*. Somerville: Wisdom Publications, 2017.

Dalai Lama XIV. *Ethics for the New Millennium*. New York: Riverhead Books, 2001.

——. *The Universe in a Single Atom: The Convergence of Science And Spirituality.* New York: Three Rivers Press, 2005.

——. *Beyond Religion, Ethics for a Whole World*. Boston: Mariner Books, 2012.

DeVido, Elise Anne. *Taiwan's Buddhist Nuns.* Albany: State University of New York Press, 2010.

Finnegan, Damchö Diana. "Women Receive Full Ordination in Bhutan For First Time in Modern History." *Lion's Roar*, https://www.lionsroar.com/women-receive-full-ordination-in-bhutan-for-first-time-in-modern-history/, 30 Sep. 2024.

Gross, Rita M. *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. New York: State University of New York Press, 1993.

Gross, Rita M. *Buddhism beyond Gender: Liberation from Attachment to Identity*. Colorado: Shambhala Publications, 2018.

Harrington, Anne and Arthur Zajonc. *The Dalai Lama at MIT*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Laohavanich, Mano Mettanando, "The First Council and Suppression of the Nuns"，《玄奘佛學研究》，第 9 期，2008a 年，頁 49-120。

——. 李素卿譯：〈第一次結集與對尼眾的壓制〉，《宗教文化與性別倫理：國際學術會議論文集》，釋堅意編，臺北：

法界出版社，2008b 年，頁 1-49。
Li, Yu-Chen. “Taiwanese Nuns and Education Issues in Contemporary Taiwan.” *Religions*, vol. 13, no. 9, 2022, p. 847, https://doi.org/10.3390/rel13090847, 2023.5.23.
Lopez, Donald S. Jr. “The Trial of Ānanda: Some Thoughts for Modern Times.” *Yin-Cheng Journal of Contemporary Buddhism*, vol. 1 no. 1, 2023, pp. 11-29.
NDTV. “There Could Be A Female Dalai Lama In Future, Says Dalai Lama.” https://www.ndtv.com/world-news/there-could-be-a-female-dalai-lama-in-future-says-dalai-lama-1962656, 23 Oct. 2023.
Parliament of the World’s Religions. “What is the Global Ethic?” https://parliamentofreligions.org/globalethic/, 6 May 2023.
Pathirana, Saroj. “Sri Lanka’s Bhikkuni nuns and their fight for identity papers.” *BBC*, https://www.bbc.com/news/world-asia-49979978, 30 Sep. 2024.
Sobisch, Jan-Ulrich. “Bhikṣuṇī Ordination: Lineages and Procedures as Instruments of Power.” *Dignity & Discipline: Reviving Full Ordination for Buddhist Nuns*, ed. Thea Mohr and Jampa Tsedroen, Somerville: Wisdom Publications, 2010, pp. 229-242.

An Ethical Reflection of Buddhist Gender Equality: A Discussion Commencing with the Differentiation of Philosophical and Institutional Perspectives

Chiente Lin
Professor
Institute of Religion and Humanities, Tzu Chi University

Abstract

This article attempts a preliminary ethical reflection based on the historical records of Ananda requesting ordination for women, distinguishing between institutional rules and Dharma teachings. It advocates that if there is tension between the institutional system and the Dharma teachings, then basic teachings, such as dependent origination, should be taken in priority for making an evaluation and review. Firstly, it argues that the Buddha's ordination of women was not necessarily due to Ananda's request, as the universality and inevitability of the Buddha's truth are independent of any individual's stance. Secondly, it points out that equality is a fundamental value in Buddhism, and the core teaching of dependent origination itself embodies the profound meaning of equality. Thirdly, it uses the "Law of Eight Respects" (*aṭṭha garudhamma*) as an example to illustrate Taiwanese Buddhist leaders' response and actions towards gender equality in Buddhism. Fourthly, due to the deepening awareness of gender equality in Taiwanese Buddhism and the emancipation from the "Law of Eight Respects," a remarkable experience of bhikkhuni ordination that has attracted worldwide attention has been created. Finally, the implementation of gender equality in Buddhism is prospected. In returning to the true meaning of Buddhism and responding to the trends of the times, we should reexamine the implications and inspiration of the "Two Truths" and follow the right understanding, right view, and fearless spirit of Buddhism to continue Ananda's first battle in seeking to support women, achieving truly

harmony and equality between genders.

Keywords:
dependent origination, equality, Law of Eight Respects, Taiwanese Bhikkhunis, Worldly-Truth