

古印度的佛教女性領導者

如帕裏·莫卡詩/Rupali Mokashi

根據 2001 年的調查，印度，這個佛陀的國度共有三百八十八萬一千五十二（3,881,052）位佛教女性。而全球約有 3 億女性佛教徒，其中超過 13 萬人已經出家為尼。僧團成立以後不久，就有了女出家眾和女居士，這個社群至今人數仍不斷在增加，已經成為僧團不可或缺的一部分。《長老尼偈》（Therīgatha）記錄了早期比丘尼為修成阿羅漢所付出的努力與成就的動人故事，然而，除此之外，尚未出現其他歷史證據證明女性的修行成果。因此，要了解早期佛教女性的成就，完全依憑《長老尼偈》的紀錄。

透過分析文學作品中的著名佛教女性或是經典中的規範，我們認識了古代印度學佛的女性，她們都致力於護持超越時空的佛教傳統。因為這樣，我們忽略了「真正」的女性，忽視了她們對於佛教傳佈的護持與貢獻。這是佛教歷史上重大的闕漏。

孔雀王朝時代，佛教發展成為一個與眾不同的宗教，有很大的潛能繼續擴展。當時，阿育王在印度開創了雕刻碑文的傳統，廣為流傳。佛教的捐助碑文為數眾多，根據這些碑文的記載，我們更清楚了解當時的信眾，尤其是女性佛教徒。一項研究仔細檢視了在印度德干(Deccan——印度南部的高原)找到的碑文，那是西元前三世紀至十二世紀的碑文，裡面記載了超過三百位在家與出家佛教女性的貢獻。她們每一個人的貢獻都值得我們學習，不過本文只會探討幾位比較出眾的女性，她們都生於世紀初、來自古印度不同的社會階層，而且對弘揚佛法貢獻良多。

阿拉哈巴德城市裡舉世聞名的阿育王石柱上面，刻有有關阿育王的第二任皇后卡如瓦姬（Karuvaki）皇后的事蹟，卡如瓦姬皇后是第一位出現在印度碑文上的佛教女性。碑文以瑪哈曼陀羅咒語的方式記載阿育王對臣子的命令，他命令臣子記錄皇后所作的種種布施，因為這個緣故，此碑文亦稱為「皇后的石柱詔書」。

西元前二世紀初，各種各樣的建築物如雨後春筍般在德干冒出來，全都因為佛教的發展以及德干與西方繁忙的貿易往來。這些建築物包括了在 Karle、Bhaje、Nasik、Junnar 以及其他 Shayadri 山脈上的佛塔、寺廟與精舍。由於禮拜的場所以及僧尼居住的地方供不應求，使得這類建築迅速地增加。我們可以由碑文得知，這些建築物之所以能成立，部份來自於社會各階層女性的捐助，包括皇后、女信徒、女出家眾，甚至性工作者都根據自己的經濟能力作出貢獻。

壯觀的桑奇（Sanchi）佛塔成立，八十七位女信眾的貢獻不容忽視。這些女信眾都是一般的民眾，只有 Vakalaye Devi 是貴族，其他三十六名是出家人，五十名是在家人。根據桑奇佛塔的紀錄，曾經捐助的女性有：Siharakhita 的太太

Sondegva、來自 Kandadi 城的商人 Kamdadi Gamiya Sethin 的太太 Naga、來自 Virohakata 的家庭主婦 Sijha、Yasila 的女學生 Sangharakshita 以及來自 Ujjaini 的 Bhicchuni Kadi。在這些女性捐助人當中，兩百一十名是在家女信眾，八十七名出家眾，貴族人數最少，只有三十五名，各階層對佛教的護持，由此可見一斑。

從碑文的紀錄，我們了解了當時的經濟狀況，同時也讓我們了解到，即使在一千七百年前也有非常懂得理財的女性，如 Vishnudatta 這位女居士。她的理財投資概念就是布施給僧團，為自己種福田。Vishnudatta Shakanika 的父親是 Saka Agnivarman、丈夫是 Ganapaka Rebhila（Ganapaka 是會計師的意思）、兒子是 Ganapaka（也是一名會計師）。根據位於 Nasik 的十號石窟記載，西元二五八年，一名叫 Vishnuvarman 的人投資了一些錢，主要為給 Trirasmī 山上一座寺廟購買藥物，幫助廟裡來自四面八方、生病的僧人。Vishnudatta 一共捐了超過三千五百 *karshapana*（古印度的錢幣）；她與 Kularikas 合捐了一千 *karshapana*、與 Odayantrika 合捐了兩千 *karshapana*、與另一位友人（名字不詳）合捐了五百 *karshapana*，其餘的款項是與 Tilapippaka 合捐的；Kularika 是一名陶工、Tilapippaka 是一名石油工人、Odayantrika 則是一名負責給油壓機器上潤滑劑的工人，Vishnudatta 也和其他不同階層的人一起捐款；Vishnudatta 會與各階層的人合捐善款，實在耐人尋味。款項所得的利息供僧團作其他用途。

Kanheri 第七十五號石窟的 Lavanika 碑文源自西元三十世紀初。此碑文也讓人很感興趣，它記錄了 Lavanika 的兩筆捐款，一是捐給 Kanheri 石窟的、一是捐給 Kalyan 古港口鎮的 Ambalika 精舍。Lavanika 的丈夫名叫 Sethi Achala，是一名來自 Kalyan 的優婆塞。Lavanika 不但把石窟（*lena*）捐贈出來，還捐了一個蓄水箱（*panipodhi*）以及一個浴缸（*nhanapodhi*），把布施的功德迴向給家人。第二筆善款高達三百 *karshapanas*，捐給了 Ambalika 精舍，專供寺廟裡僧侶縫製僧袍（*chivaraka*）用。碑文清楚說明精舍位於「Kalyan 附近」，不過直到目前為止，真正的地點還沒有被確認。Kanheri 是一個有名的地方，而 Ambalika 精舍比較不為人知，所以很明顯的，Lavanika 選擇護持 Ambalika 精舍，是為了要讓更多人知道這個地方。Kanheri 第三十二號石窟也提到了另一個在 Kalyan 的寺廟，這個以婆羅米文刻寫的碑文是西元二世紀留下來的。商人 Dharma Kaliyanaka（來自 Kalyan，父親是 Sivamitra）與 Budhaka 一家合捐了一棟兩房一廳的房子給 Kalyan 的精舍，房子坐落在 Gandharikabhāmi 區。當時商業活動非常興旺，許多西亞地區來的人以及希臘羅馬人因此定居在西印度。根據碑文的記載，許多外地喬遷過來的婦女接受了佛法，並將佛法融入到她們的日常生活裡。

Kanheri 的捐助人大多來自 Kalyana 城，而 Karle 的捐贈者大多是 Dhenukakta 的居民。這些居民很多是 Yavana 人，而且都是佛教徒。坐落在 Karle 的大寺廟 Chaitya 左邊第十根柱子上記載了有關 Mahamata 的捐款。Mahamata 的丈夫（名字不詳）來自 Dhenukakata，柱子上同一個地方也記錄了許多其他希臘男生的捐款，所以 Mahamata 可能也是希臘人。

有些碑文也記錄了女出家眾的捐款，根據僧團的戒律，出家人是不可以私自

擁有財產的，所以當時的僧人要修寺廟的欄杆和柱子，一定是靠托鉢化緣取得善款的。僧人是因為虔誠才要修廟，所以動機不容置疑。因為這樣，好幾處莊嚴的道場都有女出家人捐款的記錄。這樣一來可以明顯看出印度耆那教的女出家眾與佛教女出家眾的差別。根據碑文，耆那教女出家眾教導在家人捐錢給宗教團體是因為教文裡清楚規定信眾要這麼做，所以幾乎沒有耆那教女出家眾成為寺廟的主要捐助人。佛教女出家眾則不同，根據記載，女出家人 Pavaitika Ponakisana 和 Damila 比丘尼都曾經捐款給好幾個寺廟。

佛教文獻內有許多性工作者學佛的紀錄。Therigatha 裡就記載了 Vimala 和 Sarama 兩姐妹，她們兩人都是性工作者。住在 Vriji 共和國首都 Vaisali 城的 Amrapali 是另一位有名的性工作者 (*ganika*)。性工作者護持佛法已經成為一種傳統，而且流傳了好幾世紀。根據西元二世紀 Sannati 碑文的記載，一名叫 Govidasī 的舞者 (*natika*) 蓋了一座場地 (*prakara*)。同一時期，Nadiya Guda 和 Nati Valuki 的女兒 Aryadasī 也蓋了一個高聳的門廳 (*mukhudika*)，她同樣是一名舞者。

總的來說，如果我們忽視了這些能幹又自信的女性學佛者，那麼可以說，我們並沒有看到佛教的全貌，只看到片面而已。這些女性來自不同時間、地方、社會階層，家庭經濟狀況也各異，但是她們都有一個共同點：她們都熱愛佛法，並努力實踐佛法。

唐格朗華裔佛教女眾的影像

貝妮塔·塔努蘇陀／*Venita Tanusuwito*

華人佛教徒，從 17 世紀初就一直住在印尼唐格朗區(Tangerang)。在 17 至 18 世紀這段期間，他們便沿著萬丹省(Banten Province)唐格朗市區中心的芝沙達尼(Cisadane) 河畔聚居。許多人從那裡再遷移到唐格朗的其他郊外地區，例如，西灣(Sewan)和甘榜馬來由(Kampung Melayu)。因為這些人歷經六、七代都住在唐格朗，業已適應了當地的文化。大多數人甚至已不會說或聽懂中文了。由身材體形和外貌，即可輕易地看出，跨文化婚姻在這兒經常發生，他們不再像華人了。這裡的華人社區有個綽號叫支朋(Cin Ben - Cina Benteng 支那朋登)。其中許多人生活在貧困之中。他們作些小額交易或作為農、漁民。只有少數經營者，靠自己擺脫貧困，並開商店或創立小公司。

支朋社區的婦女

在支朋社區的婦女連同他們的子女都在受苦。許多人教育水準不高，因此只能夠在一些非正規經濟部門工作。由於缺乏技能，他們只能做些諸如洗衣、販賣零食，或幫忙先生在稻田裡的工作。在這個社區的婦女需分擔家庭財務責任。事實上，許多婦女比她們的丈夫更加努力地掙錢。這些婦女為生活而工作，但是，即使她們再怎麼地努力，亦往往不夠維持家庭生計。他們工資是如此微薄，其收入用來購買食品雜貨尚且不夠，更不用說滿足子女的教育需要。因此，他們的子女往往不能接受較高的教育，終究和他們的父母一樣是個沒受過教育的窮人。

在沒有任何影響力或是獲得政府援助下，情況變得更加嚴重。許多人仍然沒有適當的證件，以資證明他們是印尼公民，因此不能持有合法的身份證。這使得他們難以得到諸如出生證明、弱勢者醫療保險等文件。目前年輕一代，這情況已有所改善，因為許多在這個年齡層的，都已擁有了印尼國籍證明。

談到高等教育，很多家庭女孩們仍然受到歧視。多數家長仍然給予兒子更高的教育，而不是給他們的女兒。女孩的教育往往在初中，甚至小學即被終止。沒有一技之長又沒有受過教育，很多女孩在年輕時就結婚了。按照傳統，很多家長在女兒還年輕時就讓她們出嫁了。

評估需求

在支朋社區的婦女亟需要援助。他們需要諸如烹飪、手工藝或農業方面等的培訓，以提升他們的技能。因為缺乏教育和技能使他們無法生活得體面些。當地

一些組織雖已作了些努力，提供職業訓練，但也只是偶而舉辦一次。實在有必要針對現行計畫，為婦女提供持續的培訓，達到真正的改善。培訓不僅需包括諸如烘烤或縫紉等實用技能，尚需包括社會意識和性別(主流化)訓練。住在這個社區裡的人們，對他們自己的未來並沒有具體的計劃。他們只求今天的生計，幾乎不敢想像未來。其原因不僅是關乎貧窮，而且還由於自己的心態。

如眾所週知，婦女在他們的家庭裡深具影響力。蓋家庭教育的重任都落在婦女身上。故知，婦女接受教育是何等的重要。只有受過教育的婦女才能夠教導好他們的孩子。

這也意味著，我們對女孩們的教育必須給予足夠的重視。她們不應該受到歧視，而應接受與男孩同一標準的教育。孩子是未來的主人翁，給孩子更好的教育，將為下一代帶來重大變化。

一個好的計畫案應包括，分佈在許多不同職類中，實用與專業的技能訓練課程。俱法定權益的工作坊應讓社群成員，尤其是婦女，充分了解公民的權益。最重要的是，社群成員需從長期沉寂中覺醒，並深具信心，由於努力地工作，縱然再多的困難，亦能迎刃而解，實現更美好的生活的。

佛陀的女兒：佛教女性擴展中的領域和全球的連結

釋如月 / *Thich Nu Nhu Nguyet*

通常人們都認為，婦女最好能夠僅僅自顧自己的修養，是無需像一般佛子，承擔弘揚佛法的重任。然而，近期我們已經看到，比丘尼都表現了強烈的決心，與比丘共同承擔教育資優比丘尼的重要任務，以維護和弘揚佛法。這在佛教史上的確是一個劃時代的重大成就。

歷史已說明，佛教婦女的表現已譽滿各年齡層，尤其是比丘尼僧團，為佛教界的發展作出很大貢獻。然而，比丘尼在某些國家仍沒有足夠培養能力的機會，而我們也不很了解他們。國際佛教善女人協會(Sakyadhita - 佛陀的女兒)的出現，為全球整合的佛教婦女擴展更大領域。其創立的目的是不僅是為婦女謀福利，也是為世界各地的佛教而努力。

佛教善女人協會第12屆國際佛教婦女大會即將在曼谷舉行。這帶給世界各地的佛教婦女檢討過去兩年來他們對佛教貢獻與在社會努力的一個機會。這也是一個盛大活動，佛陀的女兒們關於佛法教導生涯，以及在祖國和世界舞台上，如何提昇一般社會婦女，尤其是比丘尼地位和角色的經驗交流。

當今世界佛教女性，通常是藉著佛教善女人協會的活動，已經證明自己在各種不同領域職位的能力。藉由該協會的全球組織，更能達到延續佛教女性的傳統，並進一步擴大其活動領域的目的。而本文旨在揭櫫協會：(1) 通往世界之路 (2) 永續發展; (3) 尚待改進的缺失與未來願景。

通往世界之路

佛教善女人協會的成員，來自不同文化、宗教和種族背景。我個人即親自經歷此如此包容的協會如何海涵所有的小乘、大乘和金剛乘傳統。不論對佛教教義解釋的差異，來自廣泛的佛教傳統的婦女們，很容易相處一起。在佛教歷史上是令人振奮的發展。協會的國際會議是公開的集會，吸引了佛教比丘尼、在家女眾，一些僧俗男眾，以及其他宗教信仰者。這些集會在佛教歷史上相當重要的。它們證明了發生在佛教世界的特殊現象：歷代比丘尼過去對佛教的貢獻，以及後代的潛力有了新的認識。越來越多佛教婦女意識到他們有責任幫助實現佛陀的教導，即弘揚“饒益眾生，利濟有情，慈悲群萌”的佛法。值得注意的是，許多世紀以來，婦女的潛力尚未得到充分的肯定。現在我才明白，當婦女聚在一起，分享他們的經驗，討論他們著手的各種計畫，他們不僅在切磋佛法，也抱著堅定的精神去承擔祖國及世界各地，各種減輕人類痛苦的活動。

很高興地，我將敘述我參加佛教善女人協會的故事。1999年，在我完成兩年佛學碩士課程後，我成了德里大學博士候選人。那段時間，我與其它八位越南比丘尼，去參加慧空法師(Karma Lekshe Tsomo)在德里大學的一個講座。法師對我們這群嬌小卻是積極的越南比丘尼印象深刻，演講後法師來找我們，並與我們成了朋友。於是，她邀請我們參加，次年協會在尼泊爾倫比尼(Lumbini)舉行的第六屆國際會議。

我與協會的第一次接觸是在尼泊爾的會議。聽取了這次會議發表的論文，與會者被要求將自己的想法畫在一張紙上交給每個小組。看到數百名佛陀的女兒，徹底專心致志地在繪製自己的構想並塗上色彩，是非常有趣和愉悅的事。有些圖畫更是引起了一片笑聲。例如一幅描繪了佛陀的女兒們手牽手圍繞著地球。有些圖畫是在表現佛法的無所不在。例如其中一幅畫著一座小而可愛的印度古代塔廟(viharas)，坐落在被樹林覆蓋的小山坡上，樹葉正飄落著，這時太陽剛出來，一群年輕的比丘尼手裡拿著書本走在上學的路上。還有一幅畫得生龍活現，是一群熱情又具感染力的佛教婦女性，手牽手圍成一個花環供養十方諸佛。其他一些畫著比丘尼們越過丘陵和山區來到喜馬拉雅山參加會議或者面向雪山靜坐禪修。這些精彩、可愛的圖畫描繪了一個新的世界，揭示了新的視野。另外一幅巨大的畫卷裡充滿光明和樂觀。這團體很多來自大學、研究機構和其他學習單位的教授、學者，專家和研究人員們，我在其中顯得渺小了。

與佛教善女人協會第一次相遇時的情形，我永遠也會忘不了。對參與會議的期待，給我很大的鼓勵，自然恣然地精進學習與靈修。從那時起，我即盡最大努力繼續報名參加協會的國際會議，這樣我可以從許多著名的學者和學生學，體驗佛陀慈悲精神與利他主義並具卓越禪修經驗的優秀僧伽或修道者，學到許多觀念。四年後，在漢城的國際會議上，我發表“當代越南比丘尼僧伽的教育”。我努力的結果豐碩。從我當學生，研究員直到在佛教執事，協會和它所作的布施，成了我個人發展的重要因素。和我一樣，其他很多年輕比丘尼很少有提昇佛法學習，或與同參道友分享他們的修行經驗的機會。佛教善女人協會永遠張開雙臂歡迎他們。對任何人而言，協會永遠是世界上所有佛教信徒的一片廣闊的淨土。

在將進行越南第11屆國際會議時，協會已能吸引了許多從生活條件較差，遙遠和冰雪覆蓋地區的比丘尼和在家女居士。一般而言，她們並未被這個世界所認識。對於許多佛教信徒，協會代表了他們的生活的一個里程碑，讓他們的理念得以發聲，也為他們的生活帶來了光輝。我曾問過很多女性，協會有什麼吸引他們的地方。我得到的答案諸如，“親炙現代許多偉大修行者，讓我相信自己的精神潛力。在會議上，遇上導師如捷桑瑪-天津-芭默(Jetsunma Tenzin Palmo)和慧空法師(Bhikkhuni Karma Lekshe Tsomo)給我許多鼓勵。不論貧富、教育程度，他們敞開心扉，慈悲、平等對待每一個人。他們努力不懈地工作，幫助婦女開發潛能，給他們向前、向上發展的關鍵之鑰。”順便，我想補充一下有關慧空法師，因為我自己一直受她偉大人格的啟發。我無法想像，如果沒有跟她親近，我的精神生活將變得如何。她是那麼謙虛，在她收到我的論文，她要我刪除這些贊嘆的字眼。

不過，我強烈地渴望表達我的感情，認為應保留這幾行。我想藉此機會告訴她，我深深感激。我曾目睹她在許多晚上不眠不休地工作，就是為了協會的會議成功以及世界各地佛教婦女的福祉。

永續發展

協會的第一屆會議於 1987 年在菩提伽耶(Bodgaya)舉行，乃比丘尼和佛教婦女在佛教 2500 年歷史的第一次集會。與會的佛教婦女以往只是孤立生活在自己的社區裡，不曾與其它佛教傳統接觸。雖然那次會議的重點是比丘尼，但從第一屆會議開始，協會即一直具備包容力。不分性別，社會地位，宗教信仰，或祖籍地，每個人都被邀請參與會議。在這次以及以後的會議，與會人員來自亞洲和西方國家，以熱烈的感情和親密的友誼一起手牽著手，這在受到強烈殖民主義的影響的以前是很難想像的。儘管背景迥異，佛教精神的傳統仍能突破各種界限，將人們連接在一起。

第一屆會議後，歷經六年，協會在斯里蘭卡的科倫坡舉行第三次會議。這是斯里蘭卡佛教歷史上的一個里程碑。由於協會的啟發和許多具胆識女性的參與，斯里蘭卡中斷了千餘年的比丘尼傳承，重新建立起來。今天在科倫坡，超過 500 個受具足戒的比丘尼在國家和地方上協會的比丘尼培訓中心執事。這亦表示協會的發展又向前邁開了一大步。

隨著時光流逝，儘管有許多障礙，協會在不同的國家，如計畫成功地舉辦十一屆國際會議。例如，2006 年，協會突破宗教和文化的藩籬，在馬來西亞穆斯林國家，舉辦了第九屆大會。藉由這種方式，它促進宗教間的對話和跨文化的了解，包容多樣性宗教和促進國際和諧。

2009 年，協會的第 11 屆會議在越南舉行。多達 3000 名佛教女性參與，在協會的歷史上，這是最壯觀的會議。在這次會議上，僧眾和信徒聚集在一起，分享、學習同時也充滿了歡笑。這表示協會本身和它所提供的許多實際利益越來越能感動人。今天在我發表此文時，就有 70 位越南團員參與此會，恰反映著協會帶給我們國家巨大的影響。

今天，佛教面臨著許多挑戰。新的社會、經濟和政局的遞嬗，影響著全球各地的佛教社會和傳統。即使當今全球存在著經濟低迷和自然災害影響千百萬人生命的負面衝擊，協會仍能吸引許多國家成千上萬女學生、研究員，和各行各業的注意。知識分子、僧侶，和一般的佛教信徒聚在一起討論與他們生活習習相關的問題，例如關於婦女在現代社會中的角色，尼僧受具足戒的機會，今日佛教婦女面對的挑戰，過去和現在佛教和婦女的角色等問題。

今天我們生活的世界正面臨著許多挑戰，其中大部分歸因於逐漸式微的道德價值觀。比以往任何時候，世界和它的居民需要恢復人類的積極價值觀，例如慈悲、誠實、無暴力、無私的奉獻、熱愛和平等的精神。透過定期的會議和參與協會人數的增長，已經喚醒今日世界人們內心的和平和價值觀，那亦即是佛陀幾世

紀以前教導我們的。世界上有 3 億佛教婦女，這是一種強大、永恆的力量。如能結合這些婦女的慈濟社會善行，將成為改變世界的重要力量。在這方面，協會確實已是一個重要的、積極的，連結世界佛教婦女的環扣，並能滋養他們的學識和精神以資改善世界。

事實上，協會已在在北美，歐洲十幾個國家不斷地成立分會，而亞洲是協會發展的一個標誌。系列出版物 - 《釋迦提達：佛陀的女兒》(*Sakyadhita: Daughters of the Buddha*) (1998 年)；《寂寞的姊妹：兩種女性僧伽倫理的傳統》(*Sisters in Solitude: Two Traditions of Monastic Ethics for Women*) (1996 年)，《逆流而上：進行改革的佛教婦女》(*Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream*) (2000 年)，《橋接世界：跨世代佛教婦女之聲》(*Bridging Worlds: Buddhist Women's Voices across Generations*) (2004 年)，《走出陰影：步入社會的佛教婦女》(*Out of the Shadows: Socially Engaged Buddhist Women*) (2006) 《佛教婦女與社會正義》(*Buddhist Women and Social Justice*) (2004 年)，僅列舉現在全球各書店和圖書館書架上的數個例子-，這些出版物引薦佛教女性的貢獻和奮鬥給學術界和一般讀者。亦反映協會不斷發展的另一面。

尚待改進的缺失與未來願景

暫不談這許多偉大成就，協會仍然存在若干缺失。首先，自 24 年前成立以來，協會盡可能讓開發中國家的婦女能夠參加了兩年一度的會議，由是，讓婦女積極貢獻，幫助解決其祖國家和世界的相關問題。儘管如此，會議中提出的論文和報告，正如預料都是是理論性的文章。因此，這些會議並不滿足年輕一代所有的比丘尼尋求增益他們研究與修行的期待。一方面，協會的國際會議協助佛教女性的研究贏得任證。另一方面，年輕的比丘尼們，在涉及的實際問題時，亦希望得到更多的重視和討論。例如能接受不同國家的比丘尼國際培訓中心，補貼基金給低開發國家的比丘尼，以改善其生活和修行條件，等等。

第二，每兩年一次，由不同的東道國舉辦的國際會議，為佛教婦女提供了相聚，和討論過去兩年所獲得成就的機會。然而，論題往往不夠專業，也不全然與其他國家婦女的經驗相關，在某種意義上說，他們不能提供實際可行的建言，以提升昇全球佛教女性間的聯繫。例如，它們不能為來自不同國家的年輕比丘尼和女眾居士，提供短、長期課程，以幫助他們發展需要的特殊技能，如組織發展，活動管理，行政專長，和其他技能，讓婦女順勢地精益求精，為社區作更多的奉獻。

第三，協會需要為他的活動創立一個健全的基金。它需要各方的幫助以創立更大的捐助網絡，而且希望藉由這些捐助者的支持，建立能提供協會、個國分支機構和地方分會穩定資金來源的事業體。成為協會一個主要的資源基地，讓協會成員有能力執行，支持和培訓佛教婦女在一些行業的專業才能並承擔主導角色的計劃。如果能夠這樣做，協會將不再依賴於會員和不定期捐贈，更進而能支助其

成員、尼僧寺院，禪修中心，以及，特別是當世界經濟正遭受萎縮衝擊之際，其它陷於困難中的計畫案。

第四，協會需要拓展其地理領域，擴張其業務，影響不同的社會階層的人。這可能需要現代化大眾媒體的幫助，例如電腦網路。協會可以擴大其出版物，以不同的語言分佈在世界各地，尤其在亞洲，絕大多數佛教婦女的生活往往在不利的情况下。協會還可以進一步擴大參與社會公益活動，如醫療護理中心，教育中心，自力更生的禪修中心，經濟自給自足計畫，禪修課程，倡導比丘尼戒的方案。

第五，許多人認為應該為分佈世界各地，協會成員中的比丘尼和婦女居士建立學習中心。某些非常熱情和雄心大志的人士，呼籲建立一個比丘尼僧團，統理世界各地的比丘尼。一些人要求協會為支持世界各地的比丘尼和婦女居士作出更大的努力。他們要求協會將會議期間發表的論文翻譯成多種文字，並鼓勵更多的女法師和教授加入協會，俾弘揚佛法。當然，我們都承認，慧空法師、張玉玲博士和他們的專業團隊已經日夜地工作來實現這些目標。協會迫切需要那些願意分享其目標和價值觀的人們更大的支持。因此，我們呼籲所有婦女放下矛盾的情感，如嫉妒，驕傲，和私情，視佛教婦女和社會更大利益為一體，以完全的信任和愛，和諧態度一起攜手合作。

我相信，透過第 12 屆的國際會議，我們可以找出解決這些挑戰方法，並研擬出，確立比丘尼和女居士學者，修行者和她們同修等的行動指導方針。如果我們無私地共同努力，將能夠更有效地作出貢獻，協助發展甚具價值的全球佛教婦女結合，並保持我們佛教女眾獨特的文化價值。

俄羅斯布里亞特共和國的佛教女性

愛雅克芭·紮爾嘎勒/*Ayakova Zhargal*

蒙古以及布里亞特佛教徒信仰的是大乘的藏傳佛教，也有人稱之為喇嘛教。大乘藏傳佛教從印度佛教演變而來，融合了宗教與當地的文化，適合西藏群眾社會與精神的需求，形成一種蒙古人，特別是布里亞特人獨有的傳統。與其他佛教宗派一樣，布里亞特的佛教完全符合早期印度佛教的所有概念與原則，教導信眾知苦離苦，永離六道輪迴。

在西藏佛教正統的典籍裡，我們可以找到所有釋迦牟尼佛重要的教誨，包括因緣所生法皆無常，世間一切皆苦，前生的造作與今生所受之苦的關係，離苦之道以及脫離「生」的慾望。四聖諦、八正道以及十二因緣都是佛對我們的重要教誨，也是西藏、布里亞特以及蒙古佛教的學習的課程之一。布里亞特佛教徒主要學習四聖諦，所以特別重視觀「生」的本質以及生命的意義，而學習十二因緣（*Pratityasamutpada*）讓我們了解人生在世為什麼命運大不同。藏傳佛教教導信眾因果是不變的定律，所以人其實都是自作自受，藏傳佛教把所有惡行以及其今生或來生的果報列在一份清單，具體的說明因果報應的事實。如果我們遵守八正道，就可以避免行十惡業：身三業、口四業、意三業。

布里亞特的佛教女性偶爾會到 *datsan*（郊外的佛教寺廟）或 *duugan*（*datsan* 的分支，坐落於市區）禮拜、向喇嘛請教問題、排時間為個人或自家祈福、供養寺廟或喇嘛（*dalgaa*）、學習儀軌和參與法會（*khural*）。*Duugans* 分布在市區的許多地方，方便工作繁忙和忙於社區活動的婦女們前往禮拜，婦女在上班前或下班後都可以去 *duugan* 特別為個人或自家排時間參與祈福活動，在公休的日子，很多婦女則結伴同行。總的來說，她們參加誦經、念咒、繞 *datsan* 佛寺一到三圈（*gooroo*）、親自拜訪喇嘛，並向專精於西藏醫術（*emchy-lama*）和占星術（*zuurhay-lama*）的喇嘛請教。

除此之外，現代布里亞特佛教女性家裡都有各種佛教文章、佛像或塑像（*burhkan*），而且幾乎家家都張掛了達賴喇嘛十四世 H.H. 的照片、個人專屬的念珠以及香柱（*adiss*）。到 *datsun* 佛寺禮拜的多是婦女，男人比較少，因為婦女篤信宗教，所以比較喜歡參與與宗教有關的活動。不過，這並不代表布里亞特佛教女性熟知佛教哲學系統，她們也並非都領悟了佛教的核心思想。婦女扮演了母親、太太、姐妹、女兒的角色，照顧一家大小，關心近親的際遇。一般來說，婦女抱著理想主義看世界，她們都相信自己要負起宗教責任（有因必有果），也就是說她們相信人不應該做壞事，因為惡行會帶來惡報，可能報在今生也可能報在來生。婦女仰賴喇嘛、法會和咒語解決物質上或精神上的難題，如果親朋好友生病，她們就每天念經迴向給他們。佛教的宗教儀式經過蘇聯反宗教時期，依然能夠保存

來下，婦女的功勞極大。那段時期她們都是暗地裡拜見喇嘛、舉辦法會以及保存佛教遺物。宗教受到打壓的那幾年，那一個年代的人從新生到老去，一生都沒有得到宗教的益處，佛教教義的傳承斷了線，如今要紹隆佛種談何容易。在完全沒有寺廟支援與宗教活動的情形下，布里亞特家庭還繼續遵循佛陀教誨生活，全靠婦女努力維持和她們與生俱來的虔誠的宗教信仰。布里亞特的婦女根據她們對佛教的認識，深信人要行善、保持健康、種好的因以便獲得好的果報，生活上完全遵守佛陀的教誨。在家裡的日常生活中，婦女會自發地根據佛法修行，並教導孩子傳統佛教教義。

一九九三年，在布里亞特首都 Ulan-Ule，一座專為佛教女性而建的 *datsan* 成立了，名為 Zuungon Darzhaling，這主要歸功於 Yeshe Lodoi 仁波切。Yeshe Lodoi 仁波切名它為 Zuungon Darzhaling（神聖又興旺）並為前來 *datsan* 的女居士傳授優婆夷戒(*geninma*, Sanskrit: *upasika*)。Zorigma Budayeva 是 *datsan* 的住持，她持了優婆夷戒以後便與家人搬到 *datsan* 附近，開始護持 *datsan*。二〇〇四年，她參加了在韓國首爾舉辦的第八屆國際善女人大會。目前，有五位優婆夷長住在這個 *datsan*。她們如果離開 *datsan* 都會穿上蒙古服飾，看起來和其他布里亞特婦女沒兩樣。她們說：「我們依然得生活，我們沒有離開人群和職場，也必須對我們家庭和孩子負責。」

這些婦女每天早上九點半進行唱誦，儀式名為 Zhamsaran。特別的節日則進行其他儀式如 Mandalshiva、Tsedub、Altan Guerel、Lhamo、Otosho 或 Tui Mandalshiva。信眾如生活上遇到難題，或需要為個人舉辦儀式、念咒或占星，都會來找優婆夷。優婆夷教在家女居士念經拜佛、進行儀式以及儀式中的威儀。她們不但會講解一些比較深的哲理如因緣果報 (*karma*) 以及十二因緣 (*pratityasamutpada*) 的道德規範，也會告誡信眾持根本戒的重要性。根本戒即：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。

這間女性 *datsan* 跟布里亞特其他 *datsan* 和 *dugaan* 的功能沒有兩樣。許多布里亞特婦女都不會說布里亞特語，喇嘛跟她們溝通都用俄羅斯語，所以假設要解釋 *hunhan*（生命的能量或覺知）這個字的意思，只能用「靈魂」，而 *burkhan*（開悟的人）則必須用「上帝」來比喻。俄羅斯婦女也會到 *datsan* 和 *dugaan* 來請教喇嘛問題。

布里亞特信眾相信，禮敬佛、法、僧三寶是善的行為。所謂禮敬佛就是稱誦佛菩薩名號、鞠躬、不背對佛菩薩像、在佛菩薩像前舉止行為保持端莊。禮敬法就是學習閱讀和書寫佛教名詞術語，這樣才能看懂佛經、購買佛經、複製佛經，並且小心保存佛經。參加法會(*khural*)、持咒(*tarni*)和使用念珠也是禮敬法的一部分，而且不只個人要遵守佛陀的道德規範和教誨，信眾也必須把佛法介紹給自己的家人。僧指僧團，以行動禮敬僧指學習宗教的學識、尊敬喇嘛、供養法師和道場 (*datsan*)、建立寺廟、道場、佛塔等等。有些布里亞特佛教女性懂得很多佛教知識，她們都持有博士頭銜，而且在俄羅斯科學院，西伯利亞分支的蒙古、佛教、藏教研究所上班。她們大多是社會科學家，只有 Irina Urbanayeva (Tenzin

Chodron)博士受了比丘尼戒(*getsulma*)。她剃了頭，穿出家僧袍，過著出家人的生活。她積極參與社群活動，帶領一個名叫綠度母廟(Nogon Dara Ekhe)的佛教團體。舉例來說，二〇〇五年她在 Ulan-Ude 中心舉辦了一次大型的簽名大會，聚集佛教徒與在家信眾，聯名邀請達賴喇嘛十四世 H.H.訪問布里亞特。眾所周知，俄羅斯政府拒絕了達賴喇嘛參訪布里亞特的入境簽證。Irina Urbanayeva 雖然成功吸引了所有當地媒體的注意，卻還是沒有達成目的。雖然如此，布里亞特佛教徒並不灰心，這次的挫敗並沒有他們熄滅他們要見達賴喇嘛、聽達賴喇嘛說法的心。

布里亞特佛教女性求法的心非常強烈，只要 Gueshe Dzhampa Tinley 或 Ole Nidal 這些法師升堂講經說法，她們都會去聽。一般來說，講經的細節都會登在廣告上，而且經常座無虛席。在家女居士主要透過佛經和其他書籍學習佛陀教育，家境比較富裕的則會到 Dharamsala 或印度各地聆聽達賴喇嘛 H.H.講比較深的哲理。現在，布里亞特富有歷史價值的 *datsan* 已經成為人們喜愛參觀的旅遊景點之一。從布里亞特各地來的佛教女性三三兩兩組團參觀 *datsan*，並傾聽當地的喇嘛告訴她們 *datsan* 的歷史由來，她們認為這種拜訪意義重大。

只要有機會，佛教女性也會參訪大自然神聖的場所。布里亞特族管轄區內有座聖山，名為 Alkhanai，達賴喇嘛十四世 H.H.曾在一九九一年攀登過。自古以來，Alkhanai 山對布里亞特信眾來說就有著非常特殊的意義，他們曾集體來這裡朝聖。佛家教人要愛護大自然，正好與布里亞特的自然歷史遺跡共處共榮，兩者的和諧讓人學會愛護和尊重環境，也證明了人性與大自然是一體的。布里亞特的佛教徒相信，Alkhanai 山上的溫泉可以治療頭痛、腎病、肝病、不育症等等疾病。加上當地喇嘛教信眾要生起慈悲心，慈悲心令溫泉的療效倍增。真正的治療效果其實來自我們的覺知、正思維、正語和正確的行為。山上有十二個景點已經成為眾人朝聖的聖地，這裡有形狀罕見的岩石和石塊，如 Dimchig sume（名字取自一尊曾經保護 Alkhanai 山、佛教的護法神）以及 Ekhyn umai（一個讓所有母親都感到很喜悅的地方）。通往這些景點、鋪滿石子的道路，有如信眾的心靈之旅；朝聖者相信，走完這條道路，他們的身與心就淨化了，自我提升了。Alkhanai 山如今被列為聯合國教科文組織的保護區。

佛教徒在 *datsan* 和大自然神聖地，都會唱誦六字大明咒：「*Om mani padme hum*」，此咒象徵著慈悲為本的觀世音菩薩的願力。喇嘛教信眾很多咒語，在家女居士可以根據不同的狀況持誦不同的咒語。不過，現在許多喇嘛比較喜歡只教信眾持誦六字大明咒，因為這個咒語適合各種情況，也不難持誦。他們提醒信眾持誦比較複雜的咒語時要謹慎小心不要念錯，不過，平常則只要持誦 *Om mani padme hum* 就可以了，可以不分時間地點每天持誦。

只有少數人會想要了解佛教比較深的道理，像有關世界或人類與世界關係，大多數人只想反覆練習對一切眾生友善和慈悲。除此之外，布里亞特佛教徒覺得學習儀軌也很重要，他們非常清楚了解每一種儀軌的意義與程序，不管這種儀軌是在 *datsan*、大自然神聖地(*obo*)或家裡進行。大家都深信，只要諸惡莫作、眾

善奉行(*buin*)，來生即會享有榮華福貴與好運。

布里亞特佛教有兩種儀軌(*khural*)：大型的寺廟法會以及每天進行的誦經拜佛。重要的法會，不管大小，都會開放給民眾參加。大型的寺廟法會是根據佛法各種教誨進行慶祝法會，或是為紀念重要的佛教事件。比方說，*Ganzhur khural* 是為了感恩佛陀教誨，*Zula khural* 是為紀念 Je Tsongkhapa 證得涅槃。小型的 *khural* 則是每天的誦經拜佛，主要為膜拜佛菩薩而設，每一尊佛菩薩對人們的生活都有不同的意義。參與 *khural* 和法會的信眾大多是婦女，布里亞特佛教女性深信喇嘛、咒語，以及法會和儀軌的神奇力量，覺得很靈。少數信眾會去探討比較深的道理，比如人生而為人的原因、四聖諦、八正道以及十二因緣。Nagarjuna 說：「人們如果光參加法會儀軌，不提升自己的心靈層次，就想要改變命運，那是錯誤的想法。」不過，布里亞特佛教徒在進行法會儀軌、迴向功德給每個空間維持的眾生之餘，還是會持五戒，守住人與人之間的基本道德原則。

庫斯甜妮/*Kustiani Kalis Sambikala*

中文摘要：

政治上來說，國王是一個國家生命的中心。在佛教徒的君主觀中，宇宙君王(轉輪聖王)就是最理想的君主。一個能在物質層面及精神層面關心人民福祉的正直君王，就可以成為轉輪聖王。雖然，當我們仔細研讀佛典時，我們會發現一個女人要成為轉輪聖王是有著一些絆腳的障礙。但難道這表示一個女人就無法成為轉輪聖王嗎？在佛法誕生的國家-印度，我們不能忽視當時廣為流傳的社會政治學及歷史學的觀點，也影響了佛教徒對於女性是否能成為一個轉輪聖王的觀念。此篇論文的目的是檢視這些當時流傳的觀點對於佛教徒的君主觀以及對女轉輪聖王的可能性影響的程度。最後，我將探究佛陀實際上所教授的“女性”以及轉輪聖王的觀念。

以女性觀點探討世系問題：佛教女眾與政權

瓦索菲亞·那紮日恩/Wasfia Nazreen

中文摘要：

孟加拉的佛教徒大約有一百萬人，佔不到全國總人口數的百分之一，而在孟加拉有超過九成的人民是回教徒。在印度以及孟加拉的回教徒和印度教徒，因過去受到佛教文化和哲理數千年來的影響，他們的態度顯得相當開明。波羅王朝(註一)被視為是孟加拉的黃金時期。在這四百年間，佛教的文化和哲理可說是傳布了整個孟加拉，但是到了二十一世紀的今天，已不復如往。隨著人口數不斷的增加，政治動盪，以及宗教領袖間的基本教義論，在在阻礙了比丘尼僧團在孟加拉的基礎奠定。再者，在僧團中居領導地位的比丘們也大都不願意傳授比丘尼戒。

在歷史上，十二世紀之前孟加拉一直都有比丘尼僧團，直到斯那王朝的婆羅門國王們不再支持佛教轉而支持婆羅門教。此外，從十三至十六世紀間，孟加拉的統治者們皆為回教徒。在他們的統治下，僅剩少數的佛教徒在印度的東北角活動，包括吉大港和吉大港山區。從十七世紀開始直到十九世紀，印度成為英國的殖民地，西元 1864 年間，在阿拉幹王朝時期位居領導地位的一位比丘，在吉大港和吉大港山區重建了南傳佛教金剛乘佛教協會。

從那時起，大多數在孟加拉的佛教徒開始往南傳佛教的方向修行，它受到來自緬甸、斯里蘭卡，以及泰國佛教徒的文化影響。在不同的寺院中，只有少數的女眾持八戒律，雖然如此佛教在孟加拉還是沒有比丘尼。但是越來越多的年輕女性追求更嚴謹的修行方式，她們希望能夠受戒或是加入僧團。

在這篇文章中，將會探討女性佛教徒的地位及其對政治權力的觀點，從歷史上的孟加拉到現今的孟加拉國，內容包含受戒、修行和宗教自由議題，並提供在吉大港山區的個案研究。

註一：波羅王朝以其對佛教的支持和庇護而聞名；該王朝是最後一個信奉佛教的印度王室。

女人的領導地位與佛教的無我觀

趙恩淑/Eun-su Cho

當今女人的地位雖然已經有全球性的提升，但在很多國家，女性的社會參與度仍然低於男性。韓國就是其中之一。過去二三十年來，由於經濟的快速成長，韓國的女性可以接受更高的教育和享有社會地位，特別是現代的中產階級婦女，享受前所未有的自由，文化的充實和購買能力。有些婦女甚至在公共部門上班，從事改善社會的工作。儘管如此，在經濟合作與發展組織(OECD)的國家中，韓國女性在決策階層的地位，仍然是落後的。在宗教的領域，男性也佔有領導地位，女性雖然有明顯的參與，但一般都屬於幕後的支持。

社會成見，及欠缺心理、教育和財物等制度性的支援，加上本身沒有打破既有的女性角色的觀念，這些都是韓國女性在工作表現上不能進步的原因。儘管有些人勇於踏入社會的主流，成就自己的事業，但過程中也常令人氣餒。在韓國，女性所謂的無形頂障，是根深蒂固的，複雜的基本因素，也讓人很難去討論。表面上單純的性別差異掩蓋了這個問題的廣度和深度。女人除了得面對外在的歧視外，還要單獨面對不為人知的內心挑戰。在社會及專業的領域裡爬的愈高時，她們也發現女性的同事急速的減少，難以找到可以學習的對象，這方面的資源有制度性的匱乏。當與清一色的男性競爭時，更要力求表現自己。不知不覺中感到孤獨，產生自我懷疑和恐懼。

傳統的東亞文化裏，女性被教導要服從與溫馴。這種特質不僅要表現在行為禮儀上，更要刻畫成心性的一部分。時至今日，這種千年的道德制度，已經被公開的修飾，並且被現代的西方道德和兩性平等觀所取代。這種意識形態的轉變，與女性居領導地位時，所須要面臨的現實挑戰，形成強烈對比。傳統中，為人而不為己服務的觀念，深植於女性的內心。這種意識形態，常在高成就的女性內心造成衝突，懷疑追求自我的成就是基於單純的動機，或是自我的野心。在一個充滿競爭與自我推銷的現代社會，她們對追求自我的肯定，一直感到很不舒服。不敢把自己的意見與成就展現出來，深恐被別人誤會成自傲或自負。雖然，這種衝突可能來自於社會因素壓力，但未償不是女性內在的自我懷疑意識所造成。

一些於佛教界特別活躍的女性，常常要不斷的強調她們的熱忱，不是自負，好名或為了個人利益。更有趣的是，禪宗強調的“放下自我”和“虛心”，常被當成是針對女性修行人來討論。同時，在東亞社會，為了要防止在階級制度下，可能造成的社會衝突，用儒家強烈的道德力量，來建立道德標準。以“仁”和“禮”為基礎，制定三綱五倫為行為的準則，規範人與人之間的倫理道德，給一些與社會互動緊密的人，提供了夫妻長幼之間，相當簡便的行為指南。讓他們在熱衷思考們的自主權，其可能潛在的行為和引發的影響跟後果，有所依歸。

可是，”放下自我”與”謙卑”的道德原則，也容易讓女性產生心理負擔。特別在人際關係方面，當事情順利時，她們會認為是自己處理的得當，而看不出也許是外在條件或社會結構下不可避免的結果。同樣的，在逆境中，就責怪自己的行為和性格有問題，才會如此。可是，儘管精進的修行謙卑，在教中或許會得到讚許，當踏入教外時，這種道德行為，卻可能變成障礙，不見得能被社會接納。因為，現代社會講求自我的推銷。

所以，到底在什麼樣的機制下，女性不願意堅定的追求自己的需求與慾望？通常一般的假設是，期待自己的成就被肯定，是十足自傲的反應。要檢討女性對自己的動機，常較含蓄和缺乏自信的原因，我想先要解決下面的問題：女性如何以無我觀來整合佛法的教導？如何讓女性在博得肯定的同時，又不顯的自私自利和傲慢？首先，我要把佛教的無我教義應用在自我懷疑的問題下所產生的狀況。

無我的教義是早期佛教的主要信條。它否定一個永久並且獨立存在的自我。其論點是，我的感覺是源自於一個社會環境下所建構的自我意識，事實上，並沒有一個牢固不變的我。根據佛陀的教導，執著一個獨立永恆的我，將不可避免的導致失望和挫折。我們一向以為這個世界與所有存在的東西具有永久性。無我的教義可以令我們放下我執，因為我不是永遠的存在。東西的存在是因緣和合的結果。沒有一樣東西是自我單獨的存在，能自我持續，維持永久不變。經典裡有如是說，”緣起故性空”。

根據無我的教義，我們的存在是一種互為緣起的關係，不能與世界和其他的人分割。我們在這種關係下成長，透過與其他人的關係，而漸漸了解到我們自己。大乘維摩詰所說經，提到菩薩是一心趨向覺悟的人，在她／他證得空性後，把它具體實踐到利益眾生。菩薩與眾生的關係，是一體不可分的複雜網狀關係。契入空性的人，超越了自他、主客、善惡和美醜的二元對立觀念。唯有覺悟的人可以完全克服二元對立的謬誤，實踐毫無障礙的利它主義。舍利弗曾經因為過於堅決的分別男女相，而遭到天女警告的故事，是二元對立的最好例子。

維摩詰經說，唯有真正透視空性和緣起的人，才能完全展現慈悲。菩薩能與眾生產生共鳴，分享眾生的感受，並且具體實踐平等無分別的大慈悲。當一位修行人，透過修習無我觀而照見二元對立的幻相時，他／她才能夠實踐真正的慈悲，能夠對眾生的苦感同身受。

令人訝異的是，經典也提到，若有人執我見，大如須彌山，他／她仍舊可以成就最高境界。據此，可以了解，世間所有的慾望，皆是如來種子。我們若以矛盾辯論法，來論述這種兩極化的教導，會顯的很激進。不過，我當作是”方便”，把它應用到我這篇論文中所提的情況。佛教一直教我們如何克服”我見”，但是，經典裏也告訴我們，擁有”我見”的人，也可以覺悟。因此，文殊菩薩所說的”我見”，到底是什麼？韓國著名的佛教學者，元曉大師（617-686）在他的”觀察與違犯菩薩戒的行為的要素”裏，也提到這個令人迷惑的難題：”若有人執我見如須彌山我不驚怪亦不毀咨。增上慢人執著空見如一毛髮作十六分我不許可。”元曉大師比較我見為自我主義，空見為虛無主義，為覺悟的緣故，他認為

自我主義比虛無主義好。寂天菩薩的”入菩薩行”也有類似的見解。

我們可否把這個”我見”詮釋為必要的惡？基於社會存在著不公不義，為了要改善世界和利益眾生，菩薩必需允許自我，來成就公義的行為。菩薩不是無情的覺者。他的自我主義，讓他擁有崇高的決心，有捨我其誰，責無旁貸，非作不可的堅定信念。也就是這種自我主義，成就他們為眾生作艱難的嘗試。強烈的感情也許夾帶著”我”的意識，但這份”我”的意識，卻是利益眾生的動機。也就是，”我”的意識本身是達成崇高行為的一種工具。更進一步，在這種精進利他過程中，修行人可以確信萬物是相互關聯的，一個人的成就是基於廣大的因緣條件。這種認知會成就更大的悲心。不可避免的，在具體實踐悲心的同時，自我也會逐漸消失。六波羅蜜中的”智慧”與”方便”，正可以支持這個論點。

因此，所有的成就絕對不是個人的因素，而是一個網狀形的因緣關係的巔峰表現。也許某一個人的作為是主要的開端，但整體結果則是不同因素的相互作用。不執著於行動和結果，加上智慧與慈悲的運作，一定不會執著於個人的成就。沒有執著的束縛，就沒有慾望和恐懼的障礙。無我可以展現無私的行為，個人行為的價值，反映出週邊的因緣關係，被眾生共同分享這份價值所肯定。為了利益他人，無我的行為標準必須要依這個核心價值來修習和實踐。

參與社會活動可以讓我們發現，個人與其他人的關係是不可切割的。這一個觀點是從修行者體證空性與無我來的。當下個人的行為不可能只是自身的動機與努力。一個行為的效應，不可能只是表現這個動作的人的反彈，也不是被其他的行為和原因單獨創造出來的。行為可以產生連鎖反應，不只限於我本身，而是所有與我有關聯的事與物。透過思慮、言語和行為，我所表現出來的抉擇，也關係到其他人的思慮與行為。我的善行可以為別人帶來好處，就好像我的成就也可以影響到別人的成就一樣。這種透過修習和實踐，了解人的基本相互關係，是一種無我的理論的真實經驗。需要自信和堅定的信念。無我否定個人，修行可以從傳統存在的”我”，逐漸朝向無我的實現，也就是”虛心”。只是，剛開始的時候，過分的謙虛和膽怯，也許會障礙到修行者想要利生的企圖。

現在我已經提供給大家，自身坦誠的試驗，也就是如何在追求成就菩薩的過程中，以無我的教義促進女性對自我的了解和信心。佛教界也應當適時的反應現代社會的行為標準，進一步開展符合時代的道德規範，以協助女性修行者在道德行為上，更敢於冒險，達到成就。無我的道理不盡然會腐蝕女性的自信，相反地，它應該可以促成大的成就。早期佛教有記載，婦女被惡魔的耳語所煩惱，讓她們憶起過去的恐懼和痛苦，最後勇敢的戰勝了她們的自我懷疑，堅信自己純淨的動機，果敢的修行而達到解脫。女性修行者也應當以此自勉，克服這種自慚形穢的迷失。

隱形的傳人

李玉珍

制度邊緣化女性

宗教女性為何無法獲得領導權力，我覺得至少有兩個原因：一是缺乏訓練的機會，二是缺乏經驗累積與資本傳承的機會。我特別強調機會，因為上述兩樣都需要制度化的支持。教會、僧團制度化女性的訓練與升遷，等於合法化女性的受教、執事權利，她們也才不用花大部分時間精力去解釋她們的動機與作為。制度化賦予男性權威，他們追求的宗教事業理所當然被認為不可或缺，個人的表現也被視為對整個教會或僧團有益。相反的，由於在制度外，所以具有影響力的女性，就必需透各種管道去推行她們的工作，並且爭取認同。這種個人的影響力，往往被視為權力(power)而非權利(right)。

更嚴重的是，女性的成就被個人化之後，女性的經驗與資源無法靠制度傳承。因為教導女性以及決定女性工作內容與貢獻的，不是女性。女性讀的經典或者女性宏法的責任，基本上很少照顧到女性能夠接受、也需要領導訓練。因為個人化的領導權力(power)並無法隨時保障女性進入制訂政策的核心。相對的，反而因為這些突出的女性，而使得一般人對於女修行者有過高的標準，以及過低的期望。居禮夫人的優異表現，反而為女科學家設定了高門檻，即是很好的例證。

中國佛教的制度化傳承——法脈與宗譜

我在這篇文章要討論中國佛教的重要制度是法脈傳承。由於佛教將受戒（即是賦予成員資格）與僧伽訓練、教育合一，僧尼最終的成就是列入法脈，成為實際與象徵性的領袖。因為僧尼只有受過某種戒，才能學習某種戒律，以及擔任僧團的重要職務——譬如戒師、法師、住持。

我並不否認女性中也有戒師、法師、住持。如同大家可見，尼寺到處都是，大部分的尼眾也未曾離世獨居。通常尼眾反而是忙於宏法，自己找尋資源，而無法專注修行。問題是，她們的努力長期缺乏紀錄，也沒有制度性的支持，因為她們沒有被列入法脈傳承。

中國僧伽的法脈傳承不同於印度，比較類似中國的父系家庭繼承制度。所有中國宗族都急於建立家譜來記載他們的傳承，家譜源流越久的家族，被認為社會地位越高。家譜中，首先，男性才是繼承人；第二，採取嫡長子制度；第三，有房系制度。簡單來講，主要宗族的繼承制度，是由歷代的男性嫡長子繼承大部分或甚至全部的財產，其證據在家譜，但是女兒不被列入家譜。至於其他的兒子，

他們可以以房的名義，成立自己的繼承制度，然後由他們的男性嫡長子繼。翻譯成為中國佛教的法脈傳承，這就是禪宗的祖師制。每一代都只有一位祖師，接著傳給法子，和法子同代的法兄弟如果優秀的話，可以再創立其他傳承（房）。於是華開五葉：臨濟宗和曹洞宗再發展成雲門宗、沩仰宗、法眼宗。中國目前所有的佛教寺院的傳承主要以臨濟宗和曹洞宗為主流。傳承的證據則是法號，僧尼彼此憑著法號，就可以推斷是否屬於同一宗派，彼此輩份高低。哪些另開一房的和尚，也可以重新定下自己的法號傳承。譬如：

第一代到第二十代（通常法號重新輪）//第二十一代到第四十代

ABCDE, FGHIJ, KLMNO, PQRST.// ABCDE, FGHIJ, KLMNO, PQRST.

第五代出現法子以外的優秀和尚，另外建立自己的傳承，他們的法號就會變成 EUVWX

如果這個新傳承能超過五代,那就出現更長的法脈

EUVWX, YZΠΡΣ,ΦΩΛδε,ημωφ€.// EUVWX, YZΠΡΣ,ΦΩΛδε,ημωφ€.

現代的女性與佛教法脈

中國禪宗的法脈中，很少納入女禪師的。少數幾個如末山尼，我們也不知道他是否收徒，建立自己的傳承。關鍵可能不是末山尼沒有徒弟，而是「她」不具有被載入法脈的條件。這是非常奇怪的事，因為尼眾不同於未出家的婦女，她們和僧眾一樣是釋迦牟尼的弟子，也不會「嫁出去」而把原來家族的財產帶走。相反的，房的概念反而合理化僧眾建立不同的門派。

我研究中國歷史上的比丘尼僧團，發現歷代南北都有尼寺存在超過兩百年的，有些尼寺後來改成僧寺，但是相反的情形也有。這些尼寺一定也傳戒，也有傳承。但是在佛教歷史上沒有紀錄。因為這些尼寺傳承的是臨濟或曹洞的法脈，但是她們無法成為法子，她們的傳承也不被承認。

1995 年我在雲南大理進行田野調查，大概瞭解傳承的重要。當地禪宗寺院，都正在從文化大革命的破壞中恢復。一座禪寺的墓園裡，只有和尚的塔銘，說明臨濟宗第四十三代某某和尚。另外還有一塊大約長寬一公尺的牌位，擺在廚房裡，上面以歷代和尚（應當是住持）為中線，然後他們的法號兩邊，每一代記載著某某姑（有名無姓）。雖然現在寺院裡有僧人，但是在文革時代，偷偷照顧這座寺院的只有女人。在另一座佛寺，黨代表告訴我，寺院裡的女人（當地稱為經嬪，她們自認為出家尼眾）只是迷信的婦女，並不重要。但是當我傍晚獨自溜回寺院，卻發現人潮洶湧，當地人此時才來向這些婦女請教，甚至要求作些治病、祈福的小儀式。有座尼寺的住持和尚根本不住在寺裡，他在山下有家有妻小，平常巡迴各村落指導女人念佛，重要節慶如過年、七月普渡才上山作儀式。全寺只有七位尼眾（不落髮，但是平均年齡七十歲，都是未婚修行超過四五十年），只有二位識字，平日念經作早晚課，只有住持會作儀式，全寺的經也都鎖在住持房裡。

台灣現在的法脈傳承則比較複雜，相對對尼眾也比較尊重。創立台灣傳戒制度的白聖長老（1904-1989），於 1961 年傳法給比丘淨心（1929-）與比丘尼天乙（1980-1924）臨濟宗四十二世法脈，此舉奠定台灣二部受戒的基礎。之後，淨心也讓比丘尼成為他的法子，法鼓山聖嚴法師 2005 年傳法，將法子分為法脈繼承人與任務型法子兩種，也都男女皆傳。

另外，印順(1906-2005)導師在大陸閩南出家，可是因為戰爭一直奔跑，最後才在台灣定居(1963-2005)。他的師父在大陸以他的名義，為他收了徒弟，免得他的法脈斷絕。印順導師仍以他本身的法脈在台灣收男弟子，但是為他在台灣的女弟子另外創了法脈，慈濟功德會證嚴法師即是印順導師在台灣第一代的女弟子。台灣的比丘尼中也有如蓮懺法師的作法，她以臨濟宗的成員，接受藏傳法師的認證與傳法。

尼眾傳承的必要性

尼眾如果不成為法子，不僅是她們的師承很難被納入佛教歷史，還有一個很基本的問題——佛教戒律不許尼眾收僧眾為徒，但是尼眾受戒卻需要僧眾認可。一方面，可以收僧尼為徒的僧人祖師，傾向考量法脈的存續而不傳法給尼眾，尼眾可能永遠居於協助的副手角色。另一方面，尼眾相傳的機會就少於僧傳相傳(扣除僧眾還可以傳給尼眾)，一旦女性傳承是無法進入法脈核心，很容亦就無法繼續下去。

一個最基本的問題是公平——佛陀賦予男女公平的修行機會，但是在法脈傳男不傳女的制度下，制度的權威合理化這種扭曲。當權威由制度確立，加上文化的支持，女性在僧伽的學習與領導，不但受到限制，而且被視為理所當然。不但忽視尼眾的貢獻，也會合理化佛教的重男輕女，損傷佛教女性的主體性。

張玉玲

當不當釋迦提達的主席，對我而言從來不是個問題。我個人認為，當不當釋迦提達主席都一樣，我就是釋迦提達的志工，僅此而已。大約兩年前，慧空法師的主席任期將屆滿時，問我可不可以幫忙，我就答應來幫忙。當時我並未意味到，當了主席差異，直到越南的第十一屆釋迦提達年會閉幕。

當晚閉幕典禮後，在第二天的參訪行程前，我被一群姊妹拉到旅館，提醒我是具有主席身份的。她們說：「玉玲，假如你**是**主席，那就要**作**主席！」當然我瞭解她們此舉出自好意，而且也明白她們所指——她們觀察到我在當地的會議中，一直沒有介紹自己也沒被介紹是主席，因而希望我至少說些話來「確保」我的主席地位。她們覺得這種狀況，是極端的侮辱我。但是我對這些善意的關懷和建議，付之一笑；向她們解釋其中牽涉到越南籌備過程中的複雜因素，也請她們不要再提起此事。

從那時候起，我開始注意到更多有關如何扮演主席角色的意見。通常，人們會先確認我是否現任釋迦提達的主席，然後典型的反應是：「哇！釋迦提達可以由在家人當主席？！」接下來就有各種建議，像是：「你應該添購些正式的衣服，因為以後常會有需要打扮的場合。」或者「你看起來太年輕不像主席，該燙個頭髮。」有時候甚至出現完全相反的建議。譬如有人勸我減重，也有人勸我維持現在的身材，但是理由竟然一樣——要有個「主席的樣子」。從這些問題和意見，我們可以發現對釋迦提達主席的刻板印象、各種假設，當然還有期待。

在知道自己是女生以前，我本來是個領導

釋迦提達創辦人以及上屆主席，慧空法師在越南發表論文時，曾經提到女性——尤其是亞洲女性——缺乏領導訓練的機會。不過，私底下她曾經說我是「天生的領袖人才」。其實我**曾經是**領袖，但是那是我發現自己是女生之前。接下來，我有必要先解釋我以前的「領導事業」。

身為一個溫馨三代同堂家庭的長孫，幸運的擁有毫無性別偏見的爸媽，我其實被身邊的人寵壞了；爸媽、祖父母、姑姑、叔叔之外，還有整條街上姓張的長輩也疼我。我是家裡的霸王，雖然家境不像以往富裕，我照樣可以要甚麼就有甚麼。（不過有趣的是，我從小就訓練自己不需要任何東西，也許是厭倦了有求必應吧？）

小時候的我很野，完全像個淘氣男孩！其實我一直以為自己是男生，也只跟男孩子玩。我實在受不了女孩子！雖然爸媽從來也沒不把我當女孩子養，但是潛

意識裡，我比較認定自己是男生。其實也沒人把我當女生，因為我一直是高高在上、也是最享受特權的。我的生長軌跡不同於那時代的女孩。譬如我從來不覺得害羞，我喜歡唱歌跳舞，任何人要求，都可以大方表演。求學生活中，我在各方面都勇於表現，並且常成為各類活動的代表——包含以前沒玩過的運動項目。即使我還不知道遊戲規則，我就已經參加比賽了！

十六歲前，我得過各種獎項，也習慣了贏。備受老師喜愛的我，靠此優惠待遇而越來越有權力。也許是來自電視節目、或者我身邊有力人士的影響（這些模範當然是在父權體制下建構的），我也學會利用甚至濫用權力。高舉自己所謂的正義，我保護弱者和無辜被冤枉者。必要時，我也勇於挑戰權威，即使是面對老師和校長。一方面，班上的同學很小心地不敢冒犯我，以免因我告狀失去老師的信任；小男生帶零食來討好我，把我當「老闆」。大概在十六歲之前，老師和朋友對我是又愛又怕。這就是我的領導類型：充滿自信（假如不算驕傲的話），以及指使氣頤（假如不是暴君型的話）。

失聲的領導

在我體認到兩個事實後，我逐漸失去自信領導他人：首先，我是女性；另外，身為女性，我將永遠無法達成爸媽的願望。記得第一次月經來潮時，我問祖母何時月經會停止。祖母回答：「傻女孩，從現在開始，每個月月經都會來呀！」「每個月！」簡直宣佈了我的世界末日。「這是女人的業，」祖母繼續解釋著，「甚麼！女人！業！」到現在，我都還記得那天接受「宣判」所在的庭院。雖然祖母一直把我寵的像王，從那天開始，不論我喜不喜歡這個事實，我知道自己最多是王后——印象中極端附屬的角色。

第二個關鍵時刻來臨，其實和上一個體認連續不斷地在三年內出現，我無法達成爸媽的願望，考上師專。當時大家認為師專是女孩最好的升學就業選擇。雖然爸媽一向以我為傲，也沒有性別歧視，他們還是無法免俗，接受傳統上被視為女性最好的出路。像南台灣大部分的父母一樣，爸媽希望傑出的女兒就讀師範學校。根據台灣的入學考試制度，我有兩次機會考上師範學校：國中畢業考五年制師專，或是高中畢業考四年制師範學院和大學。第一次我以 0.5 分之差沒考上師專，但是我的成績卻已經好的讓我考上第一志願高中。高中三年我唯一的目標就是考上師大，好達成爸媽的期待。不過我師大又落榜了，雖然還是成績優異的考上全校同學都想念的國立台灣大學。這簡直是老天再跟我開玩笑，也讓我體會了所謂的「苦」。

準備考師大的高中三年，我又成為班上的「頭頭兒」。因為沒考上師專，我變得內向了，過著每天通車兩小時的學生生活，唯一的目標就是考上師大。雖然我沒興趣當領袖，但是還是被同學選為班長，不過這次我很安靜被動。在女子高中當班長，全班的同學都很喜歡我，每天找我傾訴她們個人和家庭的問題。我只是聆聽著。師長也很喜歡我這個優秀而不淘氣的模範生。每當四月一日愚人節，

同學很想卻不敢戲弄某位外表嚴肅的老師，便拿我代替，反正我從來不會生氣。只要大家高興，我就高興。

大學聯考後，同學無法理解我能考上大家嚮往的台大，卻不高興。其實我自己也很難理解，只是很難過。爸媽也很失望。那些慶賀或羨慕我考上台大的人，也因為我難過而不好過。「眼淚！無用的淚水！我不知道為何流淚！」，這首大一英國文學課上的詩，令我心有戚戚焉。在旁人看來快樂的生活中，這是我第二次體驗到娑婆世界的輪回之苦。

朝向領導的覺醒之途

接著大學的四年，畢業後二年教英文，又七年留學夏威夷，然後到今天的工作，我不斷負擔起各種領導的責任。也許因為我個子高、塊頭大、可信賴、又雞婆，也或者是我的業，我不斷在領導的位置上學習。

我必須懺悔，過去我不曾自覺到我處於領導的位置，我從來不在乎。不過，突然我成為一個國際佛教婦女組織的主席，特別是在越南年會之後，我開始強烈意識到這一領導位置的意義。為甚麼？當然其間牽涉到不同的因和緣，主要原因則來自上述分享的成長過程和經驗，還有我過去十六年來所學的佛法。不再如以前般在意爸媽期待的我，以經是自己的老闆。但是我仍未完全掙脫一般人對「佛教女性應該怎麼樣、怎麼作」的期待，特別是對佛教女性領袖的期待。

曾經是釋迦提達領袖多年的慧空法師，和我分享她對「期待」的經驗：「領袖必須承擔公眾人物的角色，連她何時笑、笑多大聲都會被注目。她不可能討好所有的人，而當她無法使大家皆大歡喜時，她極可能遭受批評。建設性的批評可以很健康而且有益，毀壞性的批評則令人沮喪。對我們這種擔任領袖位置的志工，這種壓力特別大。不像私人機構的老總，我們的服務並無報酬，甚至所有花費都自掏腰包。即使如此，我們偶然還是會被批評，不管我們多努力要做到最好。」

的確，釋迦提達竟然存在這麼久，本身就是個奇蹟；因為過去二十三年裡，釋迦提達沒有辦公室，也沒有支薪的人員。何況能夠持續下去的志工，並不好找。

如同慧空法師所說：「作領導並不容易，因為太多事情要作，而且達成任務是領袖的責任。她需要幫手，但是女性通常沒有很多資源可分配。她可以嘗試找女志工，很多佛教團體都有很棒的女性，但是女性還有很多別的责任，像照顧家庭等，所以她們也不可能隨時待命」。

其實，釋迦提達的領袖已經慣於接受各式各樣的「抱歉」。但是除了瞭解和耐心，我們能作甚麼呢？事實上，最具挑戰性的還是充滿性別歧視的批評，下面就是個很好的例子。

『女性通常比男性標準高。不論男女都會犯錯，但是公眾似乎對女性更嚴厲。因此女性領袖要對自己的言行非常小心。這種情況可視為很好的修行機會，但是壓力也很大。』“

所以哪種菩薩道的修行會比擔任佛教女性領袖更有效呢？歡迎大家參加佛

教女性領袖的行列。

結論：領向學習、指向解脫

當不當任何職位，並非問題。問題是能否繼續學習，而且能否幫助自己與別人達到最終解脫。未識佛法前，過往不知女身的領袖如我，無從引領自己與別人邁向解脫。因為不知權力架構與自身的優勢的領袖，不會歡樂、助人，反而可能激發更多恐懼與不幸，可能造成更多負面的業。阿彌陀佛，讓我以最虔誠的心向所有過去被我領導而起煩惱的人道歉。

意識到自己是女性、佛教徒，還有在家以及居領導位置，本身就是巨大的覺醒。雖然當代很少佛教女性的領導模式，我覺得自己非常幸運，身邊尚有少數佛教女性導師；承蒙她們的智慧與慈悲啟發，讓我瞭解佛教女性主義以及領導的意義。我全心感激她們教導我的寬容以及永不停止的耐心，特別是慧空法師。透過釋迦提達的網絡，以及為釋迦提達工作，覺醒之道路才為我開啟。而且我相信，更多釋迦提達的姊妹也可以踏上此一精彩的路途。

最後，我要向所有釋迦提達的姊妹指出，在某種層面而言，我們早已經全是現代的領導者。我們的作為是革命性的。我們純潔而無私的國際網絡，致力於教育、激發、賦權這一世代的佛教女性為世界和平奮鬥，是前所未有的。我們全在學習如何在各自多彩的、暫時的角色與位置上領導，而且我們也同時是自己的領袖。透過釋迦提達的國際網絡、以及為釋迦提達工作，我們也正領導自己邁向解脫。我將稍微修改中國傳統的皈依三寶頌詞的「皈依僧」部分，做為結論：「我皈依至高無上的僧體（釋迦提達），希望眾姐妹引領全部成員無有障礙，希望所有可敬與卓越的佛教修行者——無論男女僧俗，都能學習她們的榜樣。」

願一切眾生離苦得樂。

泰國與東南亞對婦女暴力的社會與宗教根源

拉塔納芭裏 比丘尼/RattanaVali

在泰國，對婦女行暴簡直是司空見慣了。其中最令人驚心動魄的無非是性交易的氾濫。從中心地曼谷，性交易像傳染病地的蔓延到了柬埔寨與緬甸，現在連寮國也出現了症狀。金三角的毒品交易與性交易是腐蝕東南亞最嚴重的兩個原因。眼見愛滋病快速地在緬甸與柬埔寨蔓延起來，東南亞的未來看起來岌岌可危。

近代史告訴我們，東南亞就像是工廠裡的傳輸帶一樣，讓共產主義與資本主義這兩個勢不兩立的意識型態在這裡相遇、廝殺。泰國是一個脆弱的民主體制，不時出現軍權統治。

在研究泰國氾濫的性交易根源時，學者們總習慣談一些軍事主義，像是第二次世界大戰時日本軍人的行為、越戰時美國軍人的行為……等等。還有一些學者將焦點放在性交易的經濟面，以及國際勞力分工化（已開發的北方國家與發展中的南方國家）。此外，也有學者專注在單一國家狀況，例如快速現代化、貧窮、經濟援助帶來的影響，在這些影響下，婦女為了養家不得不出賣靈肉。整體而言，學界傾向忽略壓抑性別的傳統宗教信仰與實踐，僅將之視為性別歧視。

由於忌諱評論泰國佛教，只有少數學者深入分析性剝削這個社會疾病的意識型態根源。如 Jit Poumisak, Sukanya Hantrakul 以及後來的 Khum Thitsa 等開先鋒的學者，不約而同指向「宗教」這個意識型態根源。前聯合國學者 Kornvipa Boonsue 分析佛教內的性別偏見與泰國國家形成的關係，發現佛教影響了泰國價值觀，造成對婦女的壓抑。

本文希望能更進一步探討這個議題，清楚檢視泰國人民如何將宗教教義內在化，而造成現今性剝削危機，這個問題存在已久，在全球軍事主義、國際勞力分工、貧窮、快速發展等影響之下，更加惡化。本文發現意識型態走在行動之前，對婦女與女孩的壓迫來自性壓抑的宗教以及對宗教的利用。最後，本文將提議解構意識型態並善用佛教價值，以便啟發改革運動、轉變。身為佛教的神職人員，我相信本文將助益東南亞的婦女與兒童

檢視泰國的歷史與宗教可知，婆羅門教士所宣傳的印度教約在 7 到 10 世紀之間就可在泰國見到。在孟族王朝的統治階級中流傳著，替皇室奠定統治基礎。同一時間，上座部佛教與萬物有靈論信仰也在大眾間流傳。在吳哥窟王朝 (1181-1219) 期間，上座部佛教變成統治基礎，與婆羅門教導並行。

學者指出，雖然佛教（包括上座部與大乘傳統）早已現身泰國，上座部佛教要到素可泰王朝(1250-1350)時代才被正式引進。素可泰王朝早期的統治者 Po-Kun Ram Khamheng 國王沒有採用婆羅門教士主持的印度教儀式來為自己的統治合法化。可是，Kornvipa Boonsue 認為，到了大城王朝（1350-1767)時代，儘管上座部佛教的地位已無法動搖，婆羅門的影響又抬頭了。

泰國佛教中有著上座部佛教、印度教與萬物有靈論信仰的種種元素。甚至在佛陀入滅 400 年後才編撰的佛教文本，也處處可見婆羅門教貶低婦女的影子。大城王朝時代（1350-1767)採用了《摩奴法典》(印度教律法的書)，也開啟了接下數百年對泰國婦女與孩童的迫害。即使後世立了新法，也無法消滅《摩奴法典》帶來的價值觀，將婦女與孩童視為財產，可以任意買賣、毆打、或殺害。已婚婦女是丈夫的財產，孩童是父親的財產。整體而言，社會視婦女與孩童可以被買賣、體罰或處死的。

七百年前立下的《摩奴法典》是當代性交易問題的根源。厭女主義、嫌棄女兒成了泰國佛教根深蒂固的一部分。接下來幾個泰國王朝，都利用婆羅門儀式將泰皇神聖化。又在同時，統治階級又不斷對大眾灌輸印度教對「業」的詮釋，直到今天，此類詮釋還被拿來作為種姓歧視的藉口。在佛教，『業』指的是「行為」，強調的是當下言行，而不是無力改變的過去或未來。慢慢地，佛教在大眾間傳佈開來，佛教僧侶和婆羅門教士在精神與政治空間的競爭變得更加劇烈。因此，為了保障自己，佛教僧侶吸收了婆羅門儀式與印度教信仰結構。

在這過程中，政治脫離不了關係。在十九世紀末與二十世紀初，泰國還有很多婆羅門教士，今天就很少了。然而，他們的影響已經改變了泰國佛教的面貌，也改變了泰國與東南亞的婦女與女童的生活品質。

由於印度教的影響，一些佛教的核心觀念被泰國佛教徒誤用，例如『業』的觀念。即使今天，我們還是會聽到類似的價值判斷：「如果一個女人被家暴，那她在過去生家暴了丈夫。如果一個女人被強暴了，那是因為她在過去生強暴了別人。如果一個女人被賣進性交易，那她在過去生做過人口買賣。」不論女人受了什麼苦、面對什麼暴力，她總是被責怪的一方。結果，許多婦女因此無法從創傷中復原，繼續做被遺忘的沈默受害者。這個過程被叫做『怪罪受害者』。耐人尋味地，在北傳國家中，印度教的影響沒有這麼嚴重，『業』的觀念似乎沒有如此被誤用。

東南亞對『業』的如此誤用，造成了傳染病的氾濫。如果我們看看亞洲地圖，很明顯地，東南亞是愛滋病傳播中心，而大乘佛教的愛滋病問題就沒這麼嚴重。由此推測，愛滋病的蔓延與東南亞對『業』的誤解，息息相關。從對『業』的誤

解，到對婦女與女童的迫害，我們看到價值觀強而有力的影響，所造成的結果就是，性交易的興盛與 HIV/愛滋病的肆虐。

如此對『業』的詮釋是不符佛教的。佛陀總是聆聽眾人，然後利用故事來做開示，提供慈悲圓滿的教導。他從不將苦難肇因怪罪在被害者身上，而是教導人們要善用當下，將當下作為轉變的開始。許多有關佛陀的故事（例如：《本生經》）其實是染上佛教色彩的印度教故事。Boonsue 的研究就深刻探討了，這些經典中迫害性別的意識型態。

在僧團中，佛陀給予男人與女人相同的權力，他也大力抨擊種姓制度，摒棄自己高貴的王族出生。對『業』的誤解，再加上權威式的社會結構，使得泰國人民消極、不願改變。在這種情況下，宗教——其是對『業』的誤解，可能會變成囚禁婦女的意識型態，從「因為前世所造惡業，今世才會投生女身」這種說法中可以一窺。有趣的是，在斯里蘭卡的佛教文學中，卻有因為善業才投生女身的例子。

不論是印度教中的『業』、還是跟特殊功能相關的儀式信仰與實踐，或者說將過去的國王神化為『神王』，都有一個共通點，那就是對外力的相信。佛教被當成與這些宗教不同，因為佛教強調的是內在力量。也就是說，在佛教中，沒有任何一尊神明、外在力量、信想體系，會比自力更有強大。佛教中這種「轉變起於自力」的觀念幾乎完全消失於泰國佛教，而被儀式、偶像等取代。權威主義帶來消極，進而造成文化失調。在宗教層面，男人（主要是指出家眾）成了女人和社會的救贖者。這個觀念再與『業』、『佈』（積功德）、『破』（過失）等相雜一起，形成迫害女人與女童的循環基礎。善、不善的哲學觀念被扭曲了，助益他者的慷慨精神，被認為不如佈施僧侶來得更多功德。

在泰國民間佛教中，『壇佈』和『佈』的觀念起源於供僧。如果有女人想要積功德，她就要佈施僧侶，甚至把東西給自己的兒子也不值得。生命中的成功不在個人，而在對魔術的奢念。『佈』與『破』是屬於是非對錯道德形成的初期，而對魔術的奢念則是屬於童年思想與發展階段的非常早期。對女人而言，這些觀念與過程形成了一種正式機制，使得女人認同壓迫者。然後，女人就覺得需要認同壓迫者的需要、滿足壓迫者的需要、支持壓迫者的需要。這個被當成女人對未來生的投資，因為女人可以藉由佈施僧侶而累積功德，求得來生得男身。

接著，對波羅蜜的誤解又更進一步地深化了這些錯誤觀念。一個男人如果有很多妻子或情人，就會被當成擁有許多波羅蜜或善業的人，然後又沿生出藉由拈花惹草來證明自己精力的想法。男人行為不檢，有了宗教認可，釀成了性迫害的社會疾病，以及性病的傳播。

對這種循環的抗爭，又因為不謗僧的忌諱，而無人提起。還有人說，如果女人謗僧，她就會投生為妓女。因此，女人被壓迫成無聲的，她們對僧侶的敬畏，使得她們不敢挑戰僧伽中的厭女主義。相反地，她們被教導成要感恩、呵護、尊敬她們的救贖者/壓迫者。

在同時，女人作為社會與僧伽的模範這個觀念被忽略或壓抑了，儘管古老的文獻中充斥著類似故事，這還不提有整整一本書在講述得道的女性佛弟子的故事。可是，一般教導的都是有關女人的負面，譬如，女身是較低的投生、是邪惡的、惡魔的、汙穢的、會誘拐人的、賣淫的、不值得受教育、愚昧的、卑微的……等等。傳統跟我們說，女人可以藉由讓兒子出家，而獲得救贖。兒子可以藉由『佈』將出家功德迴向給母親，讓母親在下輩子可以有比較好的投胎。

這個系統對家中的女兒有甚麼影響呢？女兒不值得出家、不值得為家人累積福報。在精神層面上，這撕裂了母親和女兒之間的神聖信任與愛。做母親的說不定還會想要將女兒賣出去。即使是野獸也會保護自己的後代，但是宗教傳統的力量，卻壓制了生理上想要孕育、保護的本性。

做母親的看不起女人，她有矛盾的情緒、自卑，被教導要鄙棄女身。因此，在心中某個層面，做母親的藐視自己與女兒。很不幸地，做母親的可能會把女兒賣了，或者當女兒被賣時，默默不聞，甚或者，鼓勵自己的女兒將自己賣了。母女間那種自然、呵護、天性的關係，在精神上被破壞了、切割了，然而，經濟上的關係卻仍然維持著。渴望愛與被接納的女兒可能會做出違背自己意願的事，而投入性交易中，將賺來的錢交付家人。如此，這個循環就不段運轉著。這是一個宗教教義帶來的性別迫害。

要結束這個對女人與女童暴力加害的循環，就要對『業』的觀念與『怪罪被害人』的觀念加以觀照。更深刻地去分析與化解基本誤解，進而用正面價值取代，以步上療癒之路。

療癒性剝削這個社會疾病，將之從意識形態與精神層面中拯救出來，就要有人本中心的文化發展。社會工作者與心理學家可以為社會經歷的情緒苦痛作證，並給予幫助。最重要的是，要有能夠聆聽、輔導技巧的女人，作為角色模範、慈悲象徵，並且作為皈依對象。

當文化中對女人與女童的創傷(如:性創傷、身體暴力、心理暴力、經濟暴力)多到不勝負荷，社會就會開始腐敗、摧毀、失調、散壞。然而，在同時也有很好的聆聽者，很好的療癒者，文化的存活者。慢慢地，這些人走了出來，打破沉默。

文化試圖反抗心得分享，因為我們還沒有足夠的心理與社會架構去承擔文化痛苦。可是，文化是活的，是活的有機體，是會想要存活下去、興盛、生旺。所

以，那些可以重新架構這些議題的人，在苦難中喘息的人，能夠跟他人分享心得的人，並且帶來療癒的人，是社會追求平衡與健康的希望種子。她們使得女人與女童的療癒有可能，然後男人與男童也可以從這些文化創痛中復健，因為這些創痛也傷害了他們的精神。

韓國佛教改革運動中女佛教徒的疏離

金瓊櫻/Jong-in Kim

中文摘要：

韓國佛教開始蓬勃復興是現代韓國史中一個顯著的面向，當時傳統社會系統正經歷深刻的價值轉變。現代民主思想的採納在韓國佛教社會中出現甚晚。雖然傳統韓國社會大體上在 1990 年代完全轉化為民主社會，但韓國佛教社會離民主典範的實現還相當遙遠。可以說 1990 年代韓國佛教社會展開了一項民主運動，當時也設立了許多革新的佛教機構。這些機構追求的政策是透過各類型佛教活動來改革韓國佛教。然而，絕對占韓國佛教社會中多數的韓國女佛教徒，在這些組織或活動中被忽略或缺席了。有可能主要是韓國女佛教徒自身需為這空缺負責——這也是值得學術探討的一個主題。然而，其他群體也需為韓國女佛教徒在當代韓國的低參與所負責。這些群體包括菁英佛教徒，也就是大家熟知的韓國佛教改革運動的領導群。因此，似是而非地，看來這些現代韓國佛教社會中菁英、具影響力、男性為主的集團，在他們對於女信徒的態度上以及他們積極參與復興當代佛教社會上有所疏忽。這篇論文中，我將探討這些概念及它們對於韓國佛教女性和韓國佛教未來的衍生涵義。

泰國的南傳比丘尼與社會發展

撒蘭南答比丘尼/ *Bhikkhuni Silananda*

中文摘要：

泰國的「南傳比丘尼」運動的發展乃是奠基於為社會中婦女提供援助的前提之上。整體而言，在泰國，佛教對性別觀念的影響造成了女性在社會上的弱勢地位，並使泰國女性必須承受騷擾、家暴、賣淫、以及日漸增高的 HIV/愛滋感染率等等風險。

本文認為泰國南傳比丘尼、沙彌尼運動在社會發展上有所貢獻，並將以下述三大重點為研究架構核心：(一)、此一比丘尼、沙彌尼運動對希望、自我效能、柔軟心、正向心等修行人之心理資源的探討；(二)比丘尼與沙彌尼的僧團運動對於修行、社會與信仰資源的探討，以及其對社會發展的影響；(三)比丘尼與沙彌尼運動使得泰國社會對於婦女出家、成為比丘尼的權利被重新檢視與探討，此外僧團們亦推動了社會與宗教的發展、並將進一步投入對更大規模社會發展的計劃之中。

本文的研究結果顯示，泰國佛教界需要更多女性宗教領袖，以共同負起弘法的任務；此外，南傳比丘尼制度的興起可謂是泰國與鄰近小乘佛教國家宗教發展上的重要里程碑。在 2008 與 2009 年間，小型的比丘尼團體開始聚集、組成僧團，此一行動使得僧伽團朝向更具關懷、聆聽、互助功能的方向發展，並豐富了僧團的心理、社會、與信仰資源。在這場運動之中，比丘尼與沙彌尼們對泰國社會發展造成了重要影響，並將繼續努力不懈下去。

佛法經濟學：

蘇密塔·芭如瓦/Susmita Barua

印度加爾各答民不聊生，人民怨聲載道，出生於這樣的環境，我很慶幸我們家是少數的佛化家庭之一。我從小開始學佛，對於佛陀找到離苦（*dukkha*）得樂的方法，我感到欣喜萬分。法句經一開端即說：「萬法唯心造」，當時我幼小的心靈聽到這一句話的時候，不斷地想像著那到底是什麼意思。我們的思想將決定我們的際遇、我們在真實世界會碰見的事情。我的第一個念頭是：「我們心裡面的想法，如何創造出身外的環境呢？」佛陀沒有使用科學或技術，他是怎麼了解世界的真相的？不過，我雖然對這些問題感到好奇，卻為了應付學校課業，不得不把它們暫且擱下，因為佛法並非學校的課程之一。我在大學選修經濟學，經濟學算是理科，但是卻完全無法解釋，什麼原因造成先進國家和發展中國家的貧富差距日益嚴重。

我寫這篇文章主要希望能夠活潑的運用佛法，喚起大眾對此事的關注，並號召大家一起來開創一個止觀經濟體系。我根據舒馬赫（Schumacher）的理論，使用佛法經濟學這個名詞而不是佛教經濟學，我們有遠景要創造佛法社會，但這個社會必須融入經濟學——所謂佛法社會就是由一群開化的文明人所組成的社會，這群人認為凡是人都應該要追求高尚的人生，覺知清楚、莊嚴自己、心無罣礙。佛陀本身的生活不違背佛法，而擇法覺知正是七覺知（七種悟道的修行項目）其中之一。根據越南出家僧一行禪師（Thich Nhat Hahn）說，「資本主義之病」已經荼毒了當今地球與文明。「入世佛教」追隨者兼社會評論家大衛洛伊說：「地球之所以會變成今天這個樣子，完全是因為人們失去覺知，過度生產與過度消費。我們企圖利用消費來忘記自己的煩惱與焦慮的情緒。不過，用過度消費來麻醉自己並不是解決問題的方法。」

佛法(Dhamma)這個巴利文字（梵文：Dharma）意思深廣，裡面包含了所有延續生命與大自然現象的宇宙與大自然法則。我們根據四念處（*satipatthana*）的第四觀，學習觀法（心與相）無我（真理）。佛法社會重視的是人類生活的幸福快樂，同時保護居住環境使其不遭到破壞，依循倫理道德生活，並且處處與他人互助合作，這裡摒棄無益的貪心（貪），惡性競爭（瞋），以及粗心大意（癡）。這個社群重視健全的心智發展與人們內心是否輕鬆自在，他們認為外在的民主體制結構發展不能多過人們的心智發展。在佛法經濟學裡，我們將使用更新、更適合的測量標準，如不丹國王在一九七二年採用的國民幸福總值（Gross National Happiness），以及新經濟基金會提倡的快樂星球指數（Happy Planet Index）或全球和平指數（Global Peace Index），以取代舊有的測量標準如國民生產總值（Gross National Product）。佛法經濟學也必須照顧到邊緣化經濟如村莊、非正式經濟，

以及沒有收入的母親、看護和社區志工。同時，佛法經濟學必須保護人們的權益以及居住的環境。

大衛洛伊指出，人們因長期覺得「有欠缺」，所以產生貪、瞋、癡三毒，形成「自我」，自我是一種苦。這一種「欠缺感」深植在社會民心裡，形成一種風氣，表現在社會各個層面。大衛把這種眾人的自我總稱之為「群我」(wegos)。他也說，到目前為止，佛教社會理論比較強調問題的所在（四聖諦的苦諦與集諦），而不是解決問題的方法（四聖諦的滅諦與道諦）。我在本文稍微深入一點探討人類創造出來的資本主義，其失敗的原因，其概念如何在人們心中以及體制中成形，並探討佛法如何可以幫助矯正我們錯誤的方向。如果找到資本主義失敗的根源(hetu)以及種種造成其失敗的因素，我們也許可以找到善巧方便來對治問題，並減輕當今社會人們所遭受的苦(dukkha)。八正道並非出家人所專修，整個社會，甚至全世界所有人都可以透過修學八正道而悟道，並且轉型。

佛陀說，修行要以正見(right view)為前導，正見確立修行的方向，是八正道其他七項之首，有了正知正見，其他七項才能發揮真正的效用：

諸比丘，譬如太陽升起以前的第一個象徵是黎明，黎明是太陽升起的前導者，擁有正見是邁向究竟圓滿的第一步，正見是究竟圓滿的前導者。比丘們，有了正見，才會有正思維。有了正思維，才能有正語，接著……正業、正命、正精進、正念、正定才能生起來。有了正定才能有正智慧，有了正智慧才能有正解脫。

正見有兩種：概念性以及直覺性的。所謂概念性的正見，就是透過經教對佛經道理有相當的了解。菩提比丘說，明白經教以後，我們腦海裡種下智慧的種子，並且可以透過修行獲得證實。正見也包括了明白中道，中庸之道，也就是空、有兩邊皆不執著，並且放下邪知邪見。「何謂正見？明瞭苦、集、滅、道，謂之正見。」

在佛陀時代，社會上種種不良狀況，已經快把當時的社會壓垮。如婆羅門教領袖百般壓迫民眾、社會產生不公平現象、強制性儀式、祭祀以及分隔低種性的制度等等。佛陀生於釋迦族，釋迦族屬於剎帝利階級，生性好鬥，佛陀放棄王位表示他選擇不去侵略他人。一般來說，只有婆羅門才會離開家庭去修行，但是佛陀為了找尋離苦得樂之道，他離開了舒適的宮廷生活、妻子以及剛出生的兒子去修行，打破了當時的社會傳統。佛陀成立的僧團不分族群種性，任何種性都能來出家，並稱所有弟子為 *patisotagama* 和 *patasotagamini* (意思是逆流而上的人)。後來，人們信仰自由市場資本主義，在自由市場，經濟學如同新的宗教。當事情（如當今的經濟系統）漸趨衰亡的時候，正是我們看清它的好時機。這時候，我們可以探究其成敗的根源以及其他種種輔助因素（互相依賴的因緣）、看清楚我們的別業和與大眾的共業，以及明白我們與學習型社區的相互依存關係。所謂逆流而上的意思就是放下妄想，不要隨波逐流，亦不要跟隨當今社會以自我為中心

的文化。

我們如果想要在今生來世獲得幸福快樂的人生，就必須修正我們的行為（正業），這是關鍵的因素。佛陀說我們的思想決定我們的行為好壞，有正確的知見（perception）、思維（attention）和動機（intention）很重要，實際的行為反而是次要。動機的好壞決定行為的善惡，因為動機是因，思維和認知是緣。當事情（如當今的經濟系統）漸趨衰亡的時候，正是我們看清它的好時機。這時候，我們可以探究其成敗的根源以及其他種種輔助因素（互相依賴的因緣）、看清楚我們與社會大眾的共業。

資本主義是一個經濟體制，在這個體制裡，人們可以擁有自己的財富，也可以私自生產，為自己謀取利益。資源有五種：大自然的資源、人力資源、設施資本、社會資源以及經濟成本。五種資源裡面，現在全球所關注的主要是經濟金融。「部分準備金制度」與「高利貸」的盛行是現代資本主義的兩個盲點，兩者密不可分，但也是資本主義能夠持續下去的原因，以上兩者現在分別被稱為「資本成本」以及「貨幣的時間價值」。此系統內部剪不斷理還亂的複雜狀況，三百年來不斷變本加厲。十八、十九世紀時，世界各地民主政府如雨後春筍般建立，工業改革也如火如荼展開，人們極度不相信教堂、君主政體和政府，戰火四起導致人民認知歧異。一般人民對法定貨幣、政府或君主的功能不甚了解，這讓一些與歐洲皇族有掛鉤、富裕的放貸人和工商銀行家有利可圖，他們看準了大眾的無知，從中謀取利益。

東印度公司是當時其中一家最早成立的公司。西元一六〇〇年間，東印度公司取得君主或政府核准的執照，開拓市場、壟斷貿易，並且以殘酷的手段開拓殖民地。英格蘭銀行（被譽為中央銀行之母，連美國殖民地也承認此項美譽）在西元一七〇〇年左右第一次發行股票，當時它宣布：「銀行從無中生有的金錢所攢得的利益，將全數歸銀行所有。」透過「部分準備金制度」，國家金融的控制權從代表人民的政府，轉到了民營機構手裡，「有黃金就不怕沒錢」的假象於是應運而生。

英國人發明的計算系統（tally system—以收支平衡的帳目代表金錢）採用長條的木板作為金錢，使用了長達五個世紀之久（西元一一〇〇年到一六五〇年），直到紙幣出現才停止使用。早期美國殖民地縣政府曾經嘗試發行免債務公共貨幣作為金錢，效果相當不錯，人民生活安定繁榮，卻叫英格蘭銀行看了緊張起來。班傑明·富蘭克林的文章內提到：「殖民地內沒有一個人失業，也沒有人淪為乞丐或流浪漢。」他說：「你們知道嗎？一個合法的政府不但可以用錢，也可以把錢以貸款方式流通出去（免債務），不過，銀行卻只能用貸款方式（成為永遠還不清的高利貸債務）流通金錢。這些要供作人民使用的錢，政府只能用花一小部分。」一八一二年美國獨立戰爭的時候，英國金融家（如德國籍的 Rothschild）就曾經贊助反美國獨立的軍隊，美國內戰時他們也同時資助南北兩邊的軍隊。林肯知道金融家有企圖心要分裂美國，曾一度為杜絕這種行為而發行免債務美鈔給軍人。希特勒也學習林肯的榜樣，將德國從即將面臨經濟崩潰救活過來，並在短短五年

內成為世界強國。德國在完全沒有使用黃金或債務的情況下，成功資助政府的全部運作以及一九三五年到一九四五年的戰爭活動。當時德國非常強盛，唯有全世界資本主義國家和共產國家攜手合作，才成功將德國打敗，德國倒下以後，歐洲國家又回復到了銀行家的控制之下。

二十世紀初，美國發生了一連串的金融危機，一九〇七年經濟大恐慌，紐約證券交易所下跌了五〇%，最後導致美國央行決定成立聯邦儲備系統（Federal Reserve system）。一九四四年，布雷頓森林會議（The Bretton Woods Conference）集合了超過四十個工業國，最後簽訂貨幣政策協議，成立了國際貨幣基金會（IMF）以及世界銀行（world bank），美金也因此成為了世界儲備貨幣。一九七一年，美國單方面決定要撤銷美鈔可兌換成黃金的功能，造成外匯市場動盪不安，貨幣兌換系統從固定匯率轉換成浮動匯率，導致許多國家的國內貨幣可以輕易被炒作。一九七四年，石油輸出國組織（OPEC）答應美國的要求，以美元為單位來出售原油，以後，國際原油就暴漲四倍，許多發展中國家背負沉重的 IMF 和世界銀行貸款，不得不尋求債務免除。原油於是取代黃金成為美元的「墊背」。

經濟學家、央行官員，以及當代貨幣主義者伯納·李塔爾（Bernard Lietaer）說：「我們金錢的價值被全球化的賭場控制住，這個賭場的投資比例史無前例：外匯市場每天交易的金額超過 1.3 兆元，是全球所有證券交易所總交易量的一百倍。這些交易超過九十六％純粹是炒作，與真正商品或服務的『真實』經濟價值無關。」過去二十五年來，不穩定的金融狀況導致近八十七個國家出現外匯市場危機，這些國家包括墨西哥、東南亞國家、俄羅斯以及阿根廷。目前市面上有超過四千種貨幣，並且還在不斷增加。市面上流通的最老的區域貨幣是瑞士的 WIR（1934）以及日本的勞工銀行。

金錢是社會的偉大發明，女性也許主導了這項發明也說不定。農業發達、人們紛紛搬往市區以及中央市場競爭等等因素，使貿易與商業的蓬勃發展，為了解決以物易物和物物交換的局限，人類於是發明了金錢。早期的金錢（屬於一種賒帳）並不算是貸款或債務，亦不是借據。實際上，現金或硬幣並不是一種期票（借據），而是社會大眾因互相信任而接受的信物。它可以是一種有識別證明的收據、並且可以轉讓給他人。它也可以是一種感謝卷（ITU），有了這種感謝卷，社區內的居民即可自由交換商品和服務。非洲、中國和印度曾經有好幾個世紀使用瑪瑙貝殼作為貨幣。人們認為貨幣代表女性、生殖力、起源和財富。北美的土著曾經使用貝殼串作為錢幣。禮物經濟這個概念來自母親和老一輩人的思想。我認為，由於城市與都會工業經濟蓬勃發展，原始以及本土的文化已經被破壞，同時，人們也已經不再把金錢當作是一種「公有物」（currency as commons）。現在的法定貨幣即是從前的「黃金收據」，由於拿黃金來進行交易十分不恰當、太重也太危險，所以人們將黃金寄放在金匠或銀行家那裡，換取「黃金收據」以便進行交易的時候使用。由於很少人會花費精神時間去把黃金贖回來，錢幣收據於是被當成金錢，不斷在市面上流通。不久以後，金匠就開始開出更多收據，甚至比他們儲藏的黃金總值高出許多。部分準備金制度就是這麼來的。

所謂放高利貸（*riba*）意思就是完全不用工作，在金錢上加上極高的利息來賺取利潤。考古學家在烏魯克(Uruk)找到的古蹟顯示，現代金融業、財政以及放高利貸的行為 <http://www.monies.cc/publications/usury.htm> 源自於古老的 Sumeria (Mesopotamia) <http://batr.org/markets/rates.html>。從歷史上來看，貪汙、奴隸制和經濟浮動都是放高利貸行為導致的。這種古老的心靈病毒（也稱大腦模仿病毒）已經滲入了現代以部分準備金作為運作模式的中央銀行，造成地球與人類的的生活陷入水深火熱之中。漢摩拉比法典（公元前一七六〇年）說那屬於奴隸制度，而聖經說那是一個公認的制度。柏拉圖（Plato）、亞里斯多德（Aristotle）、卡托（Cato）、賽尼加（Seneca）、普魯塔克（Plutarch）、所羅門（Solomon）、阿奎奈（Aquinas）、莫罕默德（Mohammad）、摩西（Moses）、費洛（Philo）等人以及佛陀全都不贊成放高利貸的行為，覺得那是仗著自己的權利欺騙人民的行為，是社會腐敗的根源，也會造成無形的奴隸制度。《大四十經》（*Mahacattarisaka Sutta*）裡面有提到一些不正當的賺錢方法；使用詭計、背信、占卜、欺詐以及放高利貸等行為都不是正命。自古以來，所有偉大帝國的成立、侵略行為、鬥爭和戰爭，主要都是為了要搶奪可以發行、儲存以及控制貨幣的權利。現代社會的貨幣戰爭是利用高速度電腦終端來進行的。

了解了貨幣以後，我們可以用基本收入保障（BIG）這個概念，來解決到處可見、根深柢固的貧窮問題以及社會不公平現象，效果很好。所謂 BIG，就是政府發給全國人民社會保障金與社會信用付款。利用這個方法我們很有可能達到聯合國千禧年發展目標。甘地的經濟思想提倡讓人民能夠自給自足、過簡單的群體生活、復興村庄經濟發展運動，如在印度推行的自動捐獻土地運動，以及斯里蘭卡 A. T. Ariyaratne 發起的 Sarvodaya Shramadana 奉獻勞力運動。Sarvodaya Shramadana 奉獻勞力運動是全世界極好的例子，是學佛人為了幫助窮人中的窮人而推行的發展運動。

納米比亞是一個擁有兩百萬人民的國家，盛產礦物與海產。一九九〇年脫離實施種族隔離政策的南非宣布獨立，並在獨立自主以後推行以市場為中心的經濟體制。它雖然政治穩定，但是大部分人民失業、社會上有許多不公平的現象而且該國人民非常貧窮，形成惡性循環。多年來，國內反抗政府的浪潮不斷，甚至國外也有團體對其政府表示抗議，特別是國際貨幣基金會（IMF）。二〇〇八年一月，政府在 Otjivero 這個地方進行了一項試驗。政府每個月無條件發放納米比亞幣一百元（十二美元）基本收入資助，給該地區每一位六十歲以下的居民。不到六個月，營養不良的兒童以及休學兒童的數目減少了一半。一年四個月以後，大部分居民的生產力和收入暴增。薪資增加導致平均家庭收入增加了十九%——農夫收入增加三十六%，自己經營生意的收入則增加三〇一%。

佛陀時代，印度有兩種不同的制度：君主制度以及小城市共和政體。佛陀並沒有說那一種制度比較好，他只勸導領導人要根據佛法來治理國家，同時也勸諸國王修持轉輪聖王（*chakkavattin*）的十種王法（*dasa-rajadhamma*）。十種王法裡面有一條說，轉輪聖王不應執著財富與財產，應把財產布施出去以幫助人民。

為了人民，隨時願意犧牲自己的名節、聲譽甚至生命的君主，如此才堪稱為轉輪聖王。這種君主致力於促進社會和平，不會欺騙人民或違背民意，更不會妨礙人民去達成自己的願望。請仔細想想，這種教育跟現代人對財富與私人資產的思想有甚麼樣的關係；並且好好想想，這跟我們選出來的領袖、高官和執行長的行為有甚麼樣的關係。

我在本文概略地說明了金融資本主義的發展史，以及資本主義如何稱霸當今社會，以至於影響力蓋過其他真實的資本、大自然的資源、人民、家庭以及地球真實的經濟價值。一行禪師最近說的「資本主義之病」就是警告世人「如果大眾再不覺悟，大災難就要降臨了」。如果我們不明白高利貸、部分準備金制度、債務型貨幣和如同社會毒瘤般的炒作行為所帶來種種的弊害，以及金錢的真正功用，那當人們高談闊論，談著新經濟範式和系統改革的時候，我們便插不上話，也幫不上忙。「因為無知，所以人們開始建構自己的幻想國度，不管如來是否出生在世間，這種現象都會持續存在——佛法仍一體適用，佛法仍可有條不紊地說明這些現象，將之解套。」也就是說，無知只不過是一個因緣和合而生的現象。

永續經營是社會大眾共同的目標與責任，我們不能光等企業、政府或美國來推動。達賴喇嘛 H.H. 說過，我們必須負起全責，照顧人類與地球，而不是把責任推給國際銀行、企業和全球性團體。要永續經營環境和人類的生活，而且還要永遠提升能力的話，我們不能只有短期的金融目標，而且必須消除目前這種虛幻的金融體系。佛教徒入世的方法可能可以團結所有修行者，以我們對佛法一致的見解，形成一個和合的團體。要建立佛法經濟學，我們必須了解四聖諦、三法印、十二因緣以及一些因果的概念。佛陀說：「因為不知道、不了解、不去深入十二因緣，所以這一生如同一團糾纏在一起的線球……無法避免白白度過這一生，無法超越三惡道、避免墮落，並且將不斷輪迴。」要結合大眾的智慧，進行國際的系統改革試驗，我們必須召集大眾、不斷地探討本文提出的幾個議題。我們探討的時候必須確立目標，但不能預設立場，這樣才能從內心深處找到有智慧的解決方案。

佛教寺院的殘障設施

戴安娜·庫森/Diana Cousens

在 2006 年，十四世紀法王大達賴喇嘛於 Amaravati 舉行時輪金剛灌頂法會之後，我與很多西藏人參加了一趟在印度各處聖地的朝聖之旅。在 Ajanta 和 Ellora 的著名佛教山洞所在地，我看到 Ajanta 當地提供了人力抬轎服務時，當時的情景使我深感興趣。這意味著年老而有行動困難的訪客，可以藉著乘坐由四位印度人抬舉的轎子而能環繞寺院，這似乎是當地人對於身體殘障設施問題的獨創靈巧的回應。山洞都是位處高處，要爬上很多梯階，有了人力轎子就讓每個人都有交通工具。

在比較少人參訪的地方，像在 Ellora，離開 Ajanta 並不遠的山洞寺廟，就沒有人力抬轎的服務。在這種情況下，身體殘障的人可能就無法進入到寺廟。佛教徒就是希望將佛法儘可能傳給越多人越好，對於再也不能獨立行走的人，需要依靠輪椅拐杖的人，或助行器的人，能通行無阻的設施，對我來說，似乎就是最基本的要求。

雖然在 2006 年，我就觀察到在 Ajanta 出現了人力抬轎而在 Ellora 卻無此設施，但是一直到 2009 年，我都沒有再想起此事。當時，我是以佛教代表身分，應邀去參加一個諮詢小組的「多元信仰的殘障計畫專案」。該專案是由澳洲國的 Victorian 州政府（澳洲國的一州）與聯合教會提供經費。這個專案意圖要為所有信仰社區團體，將殘障設施課題抬面化，而且提出實行方法。經過兩年的準備與諮詢，這個專案製作了一個錄影帶與一份報告，它對佛教徒，基督教徒，猶太教徒，與巴海（Bahai）教徒都是有用的。

這些報告在一些基本的原則與法規之下，做出了幾樣忠告建議。原則與人權課題相關的有：殘障人士不應該受到歧視，而且其平等、尊嚴、多樣性、自我決定，與選擇的價值應受到肯定。根據 Victorian 州政府殘障計畫，平等的原則是要認可「殘障者一樣是公民，其擁有被尊重的權利，有平等機會的權利去參加整個社會上在社交的、經濟的、文化的、政治的，精神上的生活。身為殘障公民，對於 Victorian 社會也有相等的責任，而要如此運行時則應受到支持。」

這段話的重要論點在於認為殘障人士擁有參與社會上精神生活的平等權利，在如此的思考脈絡下，能夠具備交通設施得以進入寺廟，無庸置疑的，是一種基本權利。

這份報告同時注意到殘障者被包含與被排除的情形，而建議要提出加強參與的策略，記錄殘障者的各種個人經驗，而且也強調在信仰社區團體中，要提倡積極改變，與領導的重要性。（註 2）被包含的部份意指不只是在有形的殘障設施上，而且是包含接納的態度，對殘障者沒有偏見，也不會抱持低期待。能夠認識

到之所以會阻礙殘障者的參與乃是由於態度性的，結構性的，個人的各種狀況。殘障者不要被同情，也不要被慈善對待，他們要的是平等接納。由於擔心暴露在外而受會到負面對待，過度保護的家人會讓殘障者與信仰活動隔離。其結果是他們就無法參與。殘障者曾指出，有很多負面的態度，是藉由聖典中對殘障者的偏見詮釋而得到支持的。信仰界的領袖們意識到這些問題以及改善的需要，他們都確認諸如公義、友善與慈悲的價值。很多好事都已產生了，特別是在改善既存的環境方面，而在本文中將會以實際証據，有機會來分享想法，策略與各種資源。

身為佛教徒，假如我們確信慈悲的價值，那麼，可確信的，不論以任何可能與可接受的方式，我們的角色就是要從我們是什麼，身在何處開始，而且幫助所有眾生走向開悟。假如我們閱讀經典，而且將殘障解釋為乃是源自某種業障的懲罰，那麼，我們就會喪失瞭解身有殘障的人的價值。而事實上，每個人在一生中的某個階段，都有可能由於年老或疾病而喪失一些機能。隨意評價別人，在知識上是偷懶的。隨處總是有極為例外的人，他們雖身受限制，卻能以其智慧與理解而超越他人。無疑的，我們必須超越外表來與別人建立關係。

殘障設施的課題，直接觸及機會均等、自我決定、多元性與人權的原則性課題。就原則性而言，這是一個大課題。然而，身為一個幾近 30 年的佛教徒，一直到我加入這個委員會，我從未把這個課題列入我當前的考慮中，我擔任 Melbourne 的藏傳佛教中心主任 10 年了，我租借使用的大廳與教學空間，對於使用拐杖或坐輪椅的人，是無法進入不便的。通道設施的事偶爾會在我腦海出現，但是並非經常如此。即使我們中心有位成員，是拿拐杖的，有時坐輪椅，偶爾會報怨她發現很難爬上樓梯。類似的情形是從這個委員會，我知道其他的宗教也會在不平的樓層提供設施，最新與最大的基督徒教堂、佛教寺廟、猶太教會堂、回教禮拜堂都受到政府規定的要求，提供了殘障設施。這些場所在主要的區域，例如祈禱廳，都有扶手斜坡設施。較老舊的，較小的，與較非正式的禮拜地方，例如佛教中心的大部分區域，都缺乏殘障設施。因此，我們應該做什麼？

我在附近郊區的十間寺廟做了一個快速的調查，我發現大部分在教學空間都提供了殘障設施，但在廁所卻無此設施。類似的情形是在寺廟委員會聚會的開會房間也常常沒有此設施。我向持拐杖的朋友—Jocelyn Hughes 諮詢，佛教寺廟要改善現有情況需要考慮些什麼。我知道如果我回到寺廟，去告訴他們必須馬上花費成百上千的金錢來整修他們的設備是行不通的。我們需要想出一些具有更廣泛基礎的方法。

身為澳洲佛教徒委員會聯盟（FABC）的委員，我把所需要的政策性文件列入 2009 年度大會的議程中，而 FABC 同意需要有一個計畫。我簡單的指出，我的目的不是要告訴寺廟該做些什麼，而是我們確實需要引起每個人對這個課題的覺察，然後提供政策與資源給寺廟並且鼓勵它們提出他們的創意回應。再此提出一個文化性的觀點也許是有幫助的。在一個由上而下的佛教階層世界裡，能取得在政治上有權力的人直接關注到這個問題是十分重要的。FABC 或任何在家人的角色，不是去告訴負責寺廟的住持法師要如何管理寺廟，因此我在這個專案計畫所

要強調的是引起覺察與提供資源。

我覺知到經由在諮詢小組的委員所做的殘障調查的概念，而且坐下來與 Jocelyn 討論要經由什麼類型的事物才是有幫助的。她說如果當她打電話給寺廟或中心時，有人能夠告訴她是否具有方便輪椅的設施，那就是非常有幫助的。她說假如當她去寺廟時，有人會負責招呼並協助坐輪椅的人，那就是真的非常有幫助。同樣的，在寺廟或中心的網站上，如果他們能藉由使用圖案標誌，明確告知大廳、廁所、會議室是否有殘障設施，就像旅館，會使用類似的標誌來標明他們是否有游泳池或其他設備，那是有幫助的。她也提到假使未來寺廟能提供遠距教學課程，讓那些就是有困難無法出門的人，在家裡就能夠取得教育資料，那是很有幫助的。因此，我採用了 Jocelyn 的所有忠告，並將其列入給 FABC 的政策文件中。

經由與諮詢小組會員的接觸，我也覺知到殘障者在其所屬的宗教信仰社區中，有機會擁有領導地位的重要性。很明顯的，假如寺廟委員會每次都是在沒有電梯的頂樓開會，那麼，由於坐輪椅的人無法進入會場，他們就無法進入委員會。

我採用了早先已存在的殘障調查文件，再加上幾個適合佛教寺廟殘障設施目的的特殊重點，這些包含例如要確定在大樓的入口處不能顯得零亂有障礙物像鞋子。Rani Hughes 是 Jocelyn 的妹妹，是位職能治療師，她檢視了這份調查資料，並建議做一些改變，就像 FABC 委員會的一位委員所做的一樣。這份決策與調查資料被 FABC 採用為 2010 年的全國性政策。

下一步就是要把這個政策送到各個寺廟去。就此而言，我了解我們需要把這份政策翻譯成在澳洲全國各地的寺廟所共通使用的語言。為了達到此目的，我向 Victorian 多元文化委員會申請並得到經費補助，可以做為翻譯與出版之用。這份文件現在已經以七種語言出版了：英文、中文、寮國文、高棉文、斯里蘭卡文、泰文、與越文。這份文件也立刻放在由州政府與基督教會資助的信仰社區委員會的網站上，以便提供成為非佛教社區的範本。這份文件將於 2011 年 5 月 17 日在 Melbourne 由聯合教會主辦的「多元信仰殘障會議」（Multifaith Disability Conference）中發起開展活動，然後它就會流通到 Victorian 的佛教寺廟，這份文件與翻譯資料已剛剛做好提供給 FABC 了。

在佛教社區團體中，有關提昇對殘障課題的覺察，我們正在一個起步的新過程中。想想看，在澳洲，很多佛教寺廟最虔誠的成員是屬於較老世代的移民，因此，在可預見不久的未來，他們多半會有行動困難的課題。不論是就短程或長程而言，及時採用幫助殘障者設施的策略是符合寺廟利益的。假如我們的任務是要饒益所有眾生，卻把我們自己的一些成員排除於參與寺廟的幸福之外，那就是極大的疏失。

自然之母與母性：性別本質論對環境的衝擊

胡曉蘭/底特律大學宗教研究系和婦女與性別研究學程

佛教與現代環境倫理的交集似乎不少。伊安·哈里斯（Ian Harris）注意到，有些人甚至提出：「在世界各大宗教之中，佛教最有本錢作為新全球環境倫理的核心。」佛教的確教導我們要悲憫一切有情眾生，高僧大德的確鼓吹自制而簡樸的生活，佛教對各個分立自主的「自我」的解構的確有著反斥人類中心主義的意味，而佛教的緣起觀也的確常被解讀成人類與非人類的緣起共生。從這幾點看來，佛法似乎天生就是環保主義的盟友。

許多佛教大師提倡對環境的保存和復育。在談及環保議題和生態危機時，這些大師常會引用「自然之母」或「大地之母」這樣的意象，而將自然與人類或大地與人類的關係比為母子關係：自然滋育人類，一如母親滋育孩子。然而，這類對「自然之母」或「大地之母」意象的引用，鮮少止於自然如母親一樣滋育人類的層面，而往往進展到：地母如人母一般，有著自我犧牲的「天性」，即使子女不肖、不顧後果而為所欲為，既不負責任也不懂感恩，做母親的依然卑微地忍受。例如，聖嚴法師就說：

大地如慈母，只是承受再承受，而人類對大自然予取予求，開發、破壞、污染等，極盡能事，等到大地承受不起、發生了災變，卻說是自然的反撲。

達賴喇嘛也有著相同的想法：「直至二十世紀後半葉，大地之母都還能忍受我們邇過的居家習慣。然而，現在地球已無法再默默接受我們對自然環境的粗率行徑了。」

我不怎麼相信這種「大地之母」的意象能夠勸導人們尊重自然、保護環境。畢竟，有些人一輩子都不把母親當回事，有些人為母親做的事少之又少，還有些人與母親感情不睦，甚或因為童年的經驗而對母親有所怨懟。不少西方女性主義者告誡我們要小心使用「自然之母」的意象。我同意這些西方女性主義者的評論，更要進一步指出兩點：第一、此意象有著本質化的作用，暗指著女性唯一適合扮演的角色就是自我犧牲的母親，暗指著所有女人都應該繁衍後代，然後默默忍受為所欲為又不知感恩圖報的子女所帶來的逆境；第二、這種本質主義，不僅是在性別公義和母子關係的層面值得商榷，從環境永續經營的角度來看也值得商榷。

佛法強調從真實的經驗出發，所以或許這些佛教大師只是就他們的經驗提出談話，並沒有將女性本質化的意圖。畢竟他們都在父權社會生長，而父權體制下的女性的確不免成為在逆境中自我犧牲的母親。問題在於，這些大師平時在開示時鮮少論及性別議題，所以他們一旦訴諸「自然之母」或「大地之母」這樣的女

性意象，就突顯出他們對女眾的期待，將女性等同於生養後代、自我犧牲、忍受逆境的母親。由於「自然之母」的意象是將母親與自然結合起來，這種意象表示的是：女性無異於大自然，而女性「自然」就是要成為母親的。若說成為母親是所有女性的「自然」功能，那麼不繁衍後代或著不為子女犧牲自己的女性就顯得「不自然」，事實上也不被社會接受。如此一來，即使有些女性並不具有適合成為母親的性情，即使有些女性是在考量評估後決定生育不適合她們、或對社會無益、或對自然環境有損，整個社會仍然期待甚至逼使女性非要成為母親不可。

女性真是「自然」要繁衍後代的嗎？已生育的婦女又會「自然」體現上述所謂的「母性」嗎？更重要的問題是，即使說所有的女性都具有成為母親的生理機能，社會應該期待甚至逼使所有的女性都成為母親嗎？從佛法的角度看來，到底什麼是「自然」或「天性」？佛法認為「自然」或「天性」應該支配人類的行為嗎？

從佛教的教導、修行、組織看來，佛教傳統顯然不認為所有生理機能都是對的。佛法教導我們不應錯將色身視為恆常不變的「我」，那色身的生理機能當然也就不是「我」。這樣的教導，大乘的《心經》就說得更直接：「色不異空，空不異色。」也就是說，色身是眾緣和合而成，故而缺乏內在本質、缺乏「自性」。再者，從佛教的修行也可看得出來，佛法教導我們要捨離某些生理機能或動物傾向，或至少要抑制這些生物本能。比方說，或許有人會因為體內睪酮高而有侵略的傾向，但佛教大師總是強調要用修行來長養慈心、減少嗔暴。同樣地，有人或許天生色慾較重，但佛教大師總是勸人要持守戒律、控制慾望。那麼，為什麼女性只是因為有女性生殖器官，就被期望要成為母親呢？更進一步的問，如果說女性只是因為具有女性生殖器官就必須為母，那我們是不是該說男性因為有男性生殖器官，所以必須為父呢？如果是這樣，那為什麼佛教的各個教派都有禁慾的男眾僧團，而且這樣的僧團向來是佛教修行、研習的重心呢？佛教將禁慾僧團提升為佛教生活的重心和典範，從這一點就可以看出來，如佛教女性主義者瑞塔·葛蘿絲（Rita Gross）所說：「生殖繁衍後代，可能會有礙於將自身的潛能發揮得淋漓盡致進而救度世人的佛教理念。」

佛法並未毫無限制地、盲目地讚揚繁衍後代。從佛法的角度看來，繁衍只不過是自我的延續、只不過是因自我中心而想延續自己所導致的結果。有些人把這一點看得太過極端，以為那表示佛教憎惡世間或完全否定人類的性行為。其實不然。葛蘿絲指出：「佛教不將繁衍後代一事抬高為信教必盡的義務，大部分的佛教傳統也不認為性行為必須導致生育，否則就是根本大惡。」在佛法中，性行為本身不是問題，在人世生兒育女本身也不是問題。問題是不自覺或下意識地重複著會導致而延續人我苦難的行為。

父權社會期待所有女性都要成為自我犧牲的生育機器，這就是導致而延續世間苦難的一種盲目的人類行為。這樣的期待，苦了不生育的女人、無法生育的女人、以及雖不想但被迫生育的女人。一旦社會認為所有的女性都「自然」要生育，任何一個女人就非得生育才能受到尊重，即使她在其他方面有傑出成就、對社會

有長足貢獻，如教學、醫護、諮商、環保、進行救助苦難的社會運動等。一旦生育被視為女人的「天性」，女人若想從事跟當母親不相關的工作，就會受到種種無形的阻撓，甚至被完全剝奪自我抉擇的權利，無法自由選擇對她自己好也對社會有益的人生道路。即使是那種完全被社會制約而確實成為自我犧牲、為子女奉獻一生而不求回報的母親，也可能會受苦，因為在父權文化的宰制之下，這樣的母親可能將子女當作人生唯一的目的，故而對子女，尤其是兒子，有著極為強烈的執著。

父權文化期待所有女性都當母親，其實也苦了產下的孩子。葛蘿絲觀察到：「受到延續自我的慾望驅使，父母往往想要製造另一個自己，而不願讓孩子探索他們自己獨特的人生道路。人們通常不會注意到這種因自我執著而繁衍所造成的痛苦，所以這種痛苦也就一代傳一代。」當女人要生養小孩，特別是為父系家庭生養男孩，才有價值的時候，她就很容易落入佔有兒子而操控丈夫的行為模式，因為惟有如此她才能積聚資源。這樣的母親也會造成女兒的痛苦，因為她會要求女兒跟她自己一樣要遵從女性的「天性」而自我犧牲。另外，有些女人既沒有想照顧人的情緒，也沒有能照顧人的技巧，卻受社會壓力所逼而當了母親，於是生下來孩子就被忽略。還有些女人本來基於個人考量不想生育，但還是被迫當了母親，於是不自覺地將一些怨忿不平的情緒投射到子女身上，而造成種種形式的情緒家暴，例如在子女達到她曾經想達到的成就時貶抑子女，或者下意識地把子女視為她對自己不滿意的部分而對子女吹毛求疵。

更重要的是，這種要所有女性成為母親的盲目社會期待，其實對自然環境大有損害。造成環保危機的主因，是現代科學允許人類過度繁衍又過度消費。不可否認的，正如環境生物學家傑克·崔佛斯(Jack Trevors)和米爾頓·薩伊爾(Milton Saier)所說，人口膨脹是「當今所有環境問題的最重要的推手。」目前地球上每年增加八千萬人，我們人類的過度繁衍和過度消費不但毀壞了環境、滅絕了許多物種，甚至到了危害我們人類存亡的地步。葛蘿絲分析說，在考慮生態、消費、人口三者的相互關係後，我們可以想像三種選擇：「人口少到每個人都可以過得好，又不至於影響自然資源的穩定與自我更新；人口過多，自然資源匱乏，而每個人的生活條件都向下沉淪；或是目前的金字塔結構，少數在上位的人過得好，而多數在下的人卻難以生存。」佛法不可動搖的中心目標，就是滅苦，或者至少要救苦，所以若選擇上述後兩種狀況，對佛教徒而言都是不道德的，因為在後兩種狀況中都有大批人受苦。一旦我們瞭解人口膨脹與第二、三世界苦難之間的關聯，「繼續鼓勵甚至要求每個人在現今的狀況下還要傳宗接代，是不負責任的做法。」這麼說來，將女性本質化為母親，也是不負責任的做法。

在已工業化而過度消費的富裕國家將女性本質化為母親，是格外地不負責任，因為富裕國家的人遠比貧窮或「發展中」國家的人消費得多，也製造更多污染，這是事實。也就是說，跟貧窮國家的每個新生命比起來，每一個富裕國家的新生命，都對環境造成更大的傷害。以二氧化碳排放量為例，根據聯合國發展計畫對兩千零七和兩千零八年所做的報告，紐約州一千九百萬人的碳排放量，比五

十個最低發展國家的七億六千六百萬人還要高，而佛羅里達州一部普通的冷氣機一年所排的碳，比阿富汗或柬埔寨的一個人一生所排的碳要多。隨著二氧化碳排放量的增加，氣候災變如劇烈的熱帶風暴及洪水等，也顯然愈來愈常見。兩千年與兩千零四年之間，平均一年有三百二十六起氣候災變，是一九八零與一九八四年間的年平均的兩倍。每年約有兩億六千兩百萬人受到這類極端天候的影響，其中超過百分之九十八居於發展中國家。如此，工業化國家的過度繁衍和過度消費，不但對自然環境造成重大的傷害，也導致了發展中國家居民的苦難。

而貧窮國家居民的過度繁衍，則對他們自己有害，特別是對婦人和女童有害。由於婦女「接觸到的資源有限，權利受到限制，又無法參與決策」，所以比男人更容易受到極端天候的影響。死於洪水的人通常女多於男，因為婦女的行動往往受到限制，沒有學過游泳的比例也較高。例如，一九九一年孟加拉遭受颶風及洪水侵害時，婦女的死亡率就比男人高出五倍。此外，當窮人受到氣候災變的影響，必須縮衣節食、要孩子輟學時，通常縮減的是女孩的糧食，被迫輟學的也是女孩。營養不良又被剝奪受教機會的女孩，長大了也健康狀況差、營生能力低。氣候災變對婦女有著長遠的影響，使得原本就已處於劣勢的她們，處境更為不利。

我們不能否認過度繁衍與消費、污染、環境破敗、人類苦難之間的緣起關係。因此，為了保育環境，或者該說拯救環境，我們不但需要降低消費，也需要減少人口。在此我要特別說明，我所建議的，並不是政府對人口的強行控制，如中國大陸在中國本土所實施的「一胎化政策」，或是在西藏所施行的強制絕育。我在此申論的是，基於佛法精髓的緣起觀，佛教的生態論述必須包含對傳宗接代更為謹慎的反省和深思。我指的是，在個人的層面，女人不應該只因受到父權社會期待的逼迫就生養孩子，繁衍後代不應該被視為女人生下來唯一該做的事。若要根本對治人類破壞大自然的這個問題，佛教的高僧大德就需要提倡「要先確定孩子生下來後在身心靈上都會得到良好照顧，再生」的觀念。而要提倡這個觀念，關鍵是停止將女性本質化為母親。由此觀之，環保工作者，不論是不是佛教徒，若繼續引用「自然之母」這個意象，與環保的目標其實是背道而馳。

到目前為止，佛教的環保論述強在對簡樸生活的提倡、對貪欲的分析、對過度消費的評判、對普世責任的勸導、以及對「發展主義」提供結構分析。現在有鑑於性別本質主義、生養後代、過度繁衍、環境破敗等之間的相互關聯，佛教的環保人士似乎需要停止使用會將女性本質化、幾乎逼使所有女性都成為母親的意象。「自然之母」的意象不見得有助於生態保育，卻明確地會擴大苦難。

鄭鳳珠

想有效解決生態問題，必需對環境議題有深刻的了解。對此，生態學者與環境學者發現，我們必須重新檢視西方理性主義與科學主義所形成的世界觀，因為這些文化傳統對於現代人與自然、環境之間的關係，影響至深且鉅。為與此一錯誤的世界觀抗衡，他們認為培養新的自我意識至關重要，因為自我乃是我們了解世界的參考點。從這個觀點來看，生態或環境問題在本質上實為本體上的問題，而非知識上的不足。因此，基進生態學（radical ecology）此一重要生態 trend，最關心的就是人類意識的議題，因為人類意識有極大的可能性，決定地球的未來走向，並對地球上的存在者產生深遠的影響。

基進生態學之所以基進，在於它不把生態問題歸因於對自然資源的「不當」利用。基進生態學者認為在生態上最嚴重的問題在於數千年來，人類一直專注於研究環境，沒有好好了解自身，因此理所當然地認為，外在環境應該根據人類的需求量身打造。基於這個洞見，有些基進主義學派之下的生態心理學和深層生態學學者，都致力於更新我們對於人類意識的了解。接下來我將以深層生態學為例，闡述生態研究如何探討靈性上的自我。

挪威哲學家 Arne Naess 是深層生態學的創始人，他宣稱「自我實現」是解決現今生態難題最適合的方法。他強調生態問題的根源在於人類誤解了個人小我與生態大我的關係。因此，當前的重點在於實現此一生態大我，也就是說，我們必須把個人小我融入整體的生態之中。在其〈自我實現：從生態觀點來看存有在世〉（“Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World”）一文中，Arne Naess 綜述他對於自我（self）的了解：(1) 每個人都有潛力，把自我本位的我擴展成為生態大我；(2) 此自我擴展的過程不止是自我與整個人類社會認同，更需透過與自然認同方能達成；(3) 此自我實現之完成將使所有人類／非人類之生命體歡喜共存。Naess 在此所提出的，是一個所有生命體和諧一體的願景。筆者在此假設世界上所有生命體都能互相認同、互相融合，其背後的假設是所有生命形式必然有共通的特質。這種共通特質讓個體得以與其他個體產生同感之情。另一位深層生態學的支持者 Bill Devall 把這種宇宙的、生態的大我詮釋為「我是個森林生命體。」（104）他的詮釋正呼應 Naess 的觀念。Bill Devall 的生態大我與非人類之生命體互相融攝，呼應 Aldo Leopold 的呼籲：「像山一樣思考」。然而，筆者必需強調此一自我代表的是超越個人的整體性思考，不是冰冰冷冷的去個體化。此種超越能將以人為中心的思考模式，修正為非以人為中心的想像模式，思考之中心點隨之由人類世界擴大為整個生態系統。

深層生態學指出生態的重點在於個人的**存在**方式，這一點對生態論述的貢獻

卓著。然而如果我們想繼續探討此生態大我的本質，包括其結構、轉化，以及其作用，則必須尋求其它資源，因為深層生態學中並未針對這些細節做出全面性的討論。為了讓生態大我變得更具體、更可行，我們可以進一步探討大乘佛教中「眾生心」的概念。

《大乘起信論》是一部重要的大乘佛典，「眾生心」的出處在此。根據此論，眾生心由彼此不相離的二種門構成：心真如門與心生滅門。心真如門指的是此眾生心的本體，而心生滅門則顯示其在現象界的變動（即轉化）。因此，正如羽毛田義人（Toshito S. Hakeda）所言，眾生心指的不是個體的心智，也不是和物質相對之心，而是一個形而上的通理（principle），此通理在本體上顯現為心真如門，其在世界上所有相互依存的現象，顯現為心生滅門。職是之故，人生最重要的任務在於超越世俗小我，將小我融入眾生心此一宇宙性的、本體性的原理。

據此，佛教可說是一個無神論的宗教，因為佛教關心的是存在的藝術而非單單讚頌任何已開悟的個體。因此，佛教認為佛陀的內在其實和其它的世間眾生完全相同，所以嚴格來說，佛陀不是一個神。開悟的佛陀就是「宇宙本身」（Sadakata 127）。透過修行，他成為一個宇宙意識，超越任何個體的、有限的觀點。除此之外，《起信論》用「心」來強調此宇宙通理隱含的意志力。佛教相信有一種意志力可以助人消除所有的苦，達到涅槃，個體有這種意志力，群體也有。換言之，人心之中本來就有一種奔向自由的內在傾向，此即佛性。

為了了解此意志力如何化為行動，我們必須分析心生滅門，即眾生心的動態部份。對佛教徒來說，人之所以陷於輪迴，與外在環境比較無關，反而與內在的心理狀態有直接的關係。依《起信論》所述：

生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。此義云何？以依阿梨耶識，說有無明，不覺而起。（頁 167-72）

意識可分為心、意、意識及阿梨耶識，分別指涉對意識的現象所執的不同程度誤解。這些對意識的誤解造成痴，而痴正是輪迴之因。痴是一種錯誤的信念，這種信念建基於二元對立主義的邏輯，也就是，執著於一個實存的自我，因此相信有一個實存的世界。這些信念形成概念後，存放於阿梨耶識，生生世世跟隨。在《起信論》中，這種生生世世連綿不斷的二元主義思考邏輯被稱為「無始之染法」。這種二元對立之法會污染原本清淨之佛心，造成鈴木大拙所謂的「不能知」（Essays 133）——也就是不知在眾生心之下，眾生均為不可分開，且為互相依存的事實。

所幸，根據《起信論》所言，所謂心生滅者，「依如來藏，故有生滅心」（頁 84）。在此藏識（即阿梨耶識）中，除了無數的記憶、思想、意念，也存有開悟的種子。如來藏的存在讓個人有能力超越其現象我。由於如來藏與造成輪迴的意識乃並行不悖的，因此對於開悟而言，阿梨耶識可說是一個充滿潛力與可能性的地方，是開悟與輪迴互相作用的地方。換言之，所謂的「起信」、「覺醒」正源於此。因此，我們必須瞭解，在大乘佛教的傳統中，現象心之虛妄不實並不是個不除不快的污點，而是一個讓人得以體驗苦之本質的場域，透過不段學習，最後才能超越。

心透過勤勉修行，克服其虛妄之想像，進入開悟之境時，「三大」由此彰顯。《起信論》云此三大為：

一者、體大，謂一切法真如平等不增減故；二者、相大，謂如來藏具足無量性功德故；三者、用大，能生一切世間出世間善因果故。一切諸佛本所乘故，一切菩薩皆乘此法到如來地故。（頁 53-57）

透過此「三大」，佛性便能化為無邊之存在，發揮無邊的影響力。

此無邊與全知之佛境是「自然業」的基石，自然業指的是慈悲的行為，可以利益眾生。其生態上的意義是：一旦眾生得到「眾生心」之佛智，便能同時行自然業，不再用分別心看得人／其它眾生。在這種生態大我的想像之下，倫理逐漸從義務變成一種自然的靈性流露。這一點對於環境倫理的發展至關重要。Arne Naess 說得好：

我們需要環境倫理，不過，如果人們感覺自己必須無私給予，甚至犧牲自己利益，才能表現自己對自然的愛，那麼就長期的結果來說，這可能會動搖自然保育的基礎。透過培養一體感，讓人發自內心真正地愛那個更廣、更深的自己，人們將會知道，自然保育所護持的，正是自己的利益。（頁 17）

對 Naess 來說，環境倫理絕對不能變成一種強迫性的義務。如果只是礙於道德壓力而刻意為之，雖然可以暫時有效地解決環境問題，長期來說卻可能會製造更嚴重的問題。可以說關心環境應該建立在心理上的認識，而非道德上的教條。由此可以看出 Bill Devall 十分認同 Naess 的看法，Devall 提倡「生態寫實主義」的概念，指出「透過鼓勵，更能達到改變行為的目標」（106）。道德義務只能偶爾提醒。對 Bill Devall 來說，生態哲學的中心概念是本體上的開悟以及環境倫理的結合。從這一點來看，大乘佛學對於「眾生心」的精神與倫理潛力體會甚深，讓人們對於自己本身環境責任的認識，有了本體上的依據。就筆者而言，這正是所謂生態意識最重要的基礎。

善待我們的地球—地球不屬於人類，人類屬於地球

釋覺門

一般人都知道「慈悲」，也都奉行慈悲表現，如看到別人遇難、生活困難，或患疾病，許多人都會發啟同情心，感同身受，並盡自己所能在某方面提供一點援助。尤其當看到媒體擴大播放世界某大災難，很多人會積極回應，自然地提出公益之心，幫助災民。但問題是：有多少人瞭解慈悲義意和層次，或深入理解慈悲意義而不退慈悲道心？當父母過分寬容和放縱自己的孩子，給了他們過多的物質等，這是慈悲表現嗎？幾個月前，台灣新任法務部長依法簽署死刑執行令，判刑五位極為嚴重的犯者死刑，引發國內及歐盟一些人權團體反應熱烈、譴責台灣政府，而這些所謂的人權團體是覺得這些重犯者應當被同情的，或視而不見罪犯者極惡的行為已得不到多數社會的支持？雖然有憐憫心是很重要的，但若沒有同等程度的理解和智慧，則造成負面的影響結果。除了看到人的痛苦和困擾，我們可有看到其他有情或無情眾生也在苦難中呢？在我提交會議綱目時，原想探討日常生活中人們中遇到的各個層次的「慈悲」，但是經 311 本大地震引發的海嘯，我覺得再提醒大家來注重大自然的保護也是一個重要事項。

全球變暖化已經越來越明顯，而地球不同地區一個接一個的自然災害和巨大的破壞也不斷發生，人類是否已自覺，這是我們的共業所作所為，而影響到我們的地球呢？聯合國氣候變化專門委員會於 2007 年 11 月的報告中已經清楚地總結一過去五十年的全球變暖化是由於人類的影響。人類自認是萬靈之物；遺憾的是，人類也是地球破壞性因素的創造者。至今面臨著一個被破壞自然環境、生態系統失衡和一個受傷的地球，人類怎麼能不慈悲，以行動來拯救地球呢？土地、山脈、河流、森林和草地等與我們的環境都扮演一個很重要的部分，因為這關於到我們的生存及我們後代生存的問題。筆者以本文呼籲，我們現在應該實際多關心和保護與我們共存的無情眾生，因為我們有責任對創傷的地球看齊。

佛教的慈悲含義

通常只要提及「慈悲」此名詞，必當想到佛教。藏族宗教領袖達賴喇嘛說：「如果你想別人快樂，實踐慈悲。如果你想快樂，實踐慈悲。這些東西都是我們日常生活非常有用的東西，也是整個人類社會有用的東西。」佛光山及國際佛光會創辦人星雲大師對於慈悲定義給了幾個比喻：「慈悲彷彿一顆摩尼寶珠，污濁的水中放入明曜的摩尼寶珠，可以雜質沉澱、清澄見底」，又說「有了慈悲的光明，人間充滿著望」……「慈悲之心是萬物所以生生不息的泉源，人間所以使我們戀棧，是因為人間有慈悲。」等。在思考以上兩位偉大佛教領袖所述的慈悲之義，我們可以容易明白，廣義上，佛教的慈悲不僅僅是給予窮人或提供社會福利，

或幫助失業或那些患者的表現形式，而是我們應以智慧和誠信看待每一件事與物。人類欲生存在地球上，必須有偉大的土地來保護我們。人還需要「陽光、空氣、水分」三要素才能活命，而人要在地球生存是離不開地球上的「地水火風」四大元素、所以一切眾生皆眾緣和合而生存，一切眾生都是同體共生的。人與人，或人與其他有情和無情眾生皆是互助互成才生存在地球上。太陽，月亮和星星掛在天空中，灑出的光線不分地區、山脈或峽谷，高或低，稀有和奇怪的動物等，都是一直無休止的連續，互相得益彰。佛教的緣起法說明這個世界存在的原因和條件是因緣和合，因此，這個宇宙實際上是一個完美的系統集成和共存。

大乘經典記載，佛陀在菩提樹下覺悟時曾說「一切眾生，皆有佛性」、「情與無情，同圓種智」。佛教的眾生平等之意，主張不僅人類和動物應當給予愛心和關懷，包括山脈、河流和大地都需要得到保護。《菩薩睽子經》中，睽子菩薩從不敢亂處理廢物，他擔心污染土地，而對講話更是每一個句很謹慎，以免嚇走土地。睽子菩薩每走一步都很小心，生怕傷害到土地，由此可見睽子菩薩的環保意識，顯示他以憐憫心在照顧每一件事情。佛教不僅強調對待人慈悲，也教我們對於山河大地亦應加以關心和保護，而佛教五戒之「不殺生」廣泛包括不濫砍伐森林，「不偷盜」則意味著不做違法砍伐森林的行為。

地球遍體鱗傷

科學和新科技提供給人類極選的生活所需，但這種過度的生活需求，對科學和技術已經導致了對自然資源的過度開採，導致最終破壞了地球本身。縱觀歷史，人類一直面臨自然災害，但現在的情況似乎越來越嚴重：地震、海嘯、水災、旱災、颶風、森林火災、嚴重的暴風雨和土石流是經常的發生。冰川和永凍層數度極快的融化，毀滅性的乾旱和洪水襲擊人類和生態系統，它標誌著地球上覆蓋著傷口，正哭泣：「我已病了很嚴重！」以下僅例現今整個環境所造成的幾個問題。

砍伐森林：早期，人類砍伐樹木為了基本生存，既啟建房屋或烹飪食物，但至今非法和過度砍伐木已成為社會政治、商業的過度消費。森林曾經覆蓋半個地球的陸地，而今森林覆蓋不到地球陸地的十分之一，可知當樹木受到嚴重的砍伐和燒毀，釋放出的皆是二氧化碳。當樹木的覆蓋複被剝奪時，泥土所滲漏的二氧化碳和甲烷有極大多倍力更大，而砍伐森林更是雙重打擊氣候，讓它失去一個碳匯和焉得虎子，造成更多的溫室氣體。

空氣污染：人類日常的作息和活動，例如家中各種電器類、冷氣、工業、交通、農業氣體或發電廠等等所排放的二氧化碳和甲烷，亦是另一個全球變暖化的原因。2010年夏天，俄羅斯熱浪所造成的嚴重乾旱引發了五百五十項森林大火。根據莫斯科衛生部門，森林火患造成的氧化碳水準已超過對人的健康兩到三倍以上，因中暑和空氣質量引起並發症死亡平日約三百六十人至約七百人。美國航天局公佈的一個衛星圖像顯示，莫斯科以南大片的周邊地區和經歷地表溫度相比於

2000 年至 2008 年同時間的溫度，高達攝氏十二度。

過度捕撈導致整體海洋的退化——根據 Pepijn Koster 一個全球災難網站報導，今日的海洋，約百分之九十的大型魚類已經消失，現實了世界將面臨兩個嚴重的問題：一、我們正在失去物種以及整個生態系統，造成整體海洋的團結生態正處於崩潰的風險；二、我們正處在危機時刻，人類所依賴的許多食物來源正危險失去。

也許大家有聽過，有一項探索啟示錄預言預示 2012 年將是世界末日，這是真的嗎？依照佛典的說法：人來世有生、老、病、死；我們心念有住、異、滅，而氣候有春、夏、秋、冬，世界亦是有成、住、壞、空的循環，顯然世界的結束時期是因緣法則必然的事。然而，依佛經時空推算，「世界末日」不是一下子就地球毀滅，與我們現時還需數千萬年！儘管如此，世界上仍然會有不斷的土、水、火、風的災難；總言之我們要如法修持，惜因惜緣、積福修慧、好好保護地球，則延長地球的生存命運，同如給自己美好的未來。所以說地球未來生存還是取決於人類的行為，一切因緣法。

人類應當負責

「你們有否教育你們的孩子，亦如我們一直教育我們的孩子？地球是我們的母親。地球會發生什麼樣的事，如同將發生在我們的子孫身上。我們一直都知道：地球不屬於人類，而是人類屬於地球。一切事物都是血脈相連如像我們大家團結在一起。人類並不是編織生命之網，他只是一個串它。不管他做什麼的網站，他則自己收獲結果。」

上面所言是第十九世紀約 1853 年美國西雅圖一位印地安首領講的話。當時美國政府欲為新移民美國的人居住處理購買部族的土地，這位印地安人基於自己重惜山河大地表示自己的看法。這樣一種倫理思想，似乎在現今的社會並不熟悉了！這也因為造成的今日的後果——因為過去五十年來全球變暖化乃是由於人類的自作。我們既然已經意識到，地球上覆蓋著傷口，因此，當務之急人類是否應當趕快覺醒？我們居住的地球是宇宙中浩瀚的空間，地球是一個有生命的東西，我們不僅要珍惜自己的生命，也應該珍惜其他人的生命——有情或無情。人人都必需要愛護和珍惜因緣，因為世間一切都因緣和合，即所謂「同體共生」理念。

或許有人會懷疑這一點，認為自己這麼微細能有什麼力量針對那此任意廢棄毒廢物或核廢料等不當的處理而造成地球種種破害。此話雖也有幾分道理，但是，若再深入的思維，現今地球暖化問題、難道我們可以逃脫責任嗎？人類不是也為極需求更豪華的物質生活而造成的互相矛盾的事情，難道我們不是間接的受害者嗎？大多數的人仍然以豐富的物質生活作為其優先，可說無盡的追求越來越多的物質生活；例如生活的舒適（泳箱、冷氣等等設備），方便的交通工具（有些家庭甚至一個家就有好幾部車輛）；人為滿足貪食的胃口——太多大魚大肉的飲食，諸如此類的豪華社會生活方式及的不當浪費和濫用等。因此，問題並非在於

我們的力量夠不夠或是我們能做多少，重要的是，我們是否有心來減少奢侈的物質生活？

改變態度和生活方式

人性的貪婪和疏忽，它直接和間接的促進了整個環境，這是個不能逃脫的問題。為了拯救我們的地球，需要人人都自覺和實踐更廣泛的慈悲精神。我們需要改變我們的態度和生活方式，以達成節制和知足的身心需要。生命的價值在於慈悲，而生命的意義在於珍惜；正如對於我們所擁有的東西，如果我們珍惜和愛護他們，他們可用的壽命會更長。我們必須為了未來的地球村和下一代承擔責任；在日常生活中，仍然有許多小小的事情只要我們有心實踐是可以達到目標的。例如，如果我們可以避免使用免洗餐具，而改用環保杯、環保碗等、我們可以重複使用一些東西、出門購物使用自己環保袋、我們可以回收紙張，鋁罐，塑膠瓶；我們更可以推動植樹，也盡心節約資源，包括電力和水等等。

不用說，由於人類過度的物質慾望和疏忽環境保護，大自然遭到了侵犯。如果我們知足於生活就簡，珍惜我們的福報、珍惜因緣、珍惜我們的擁有、珍惜我們的生活等，我們將在一個更有利的地位來拯救地球。我們每個人都有責任保護環境、愛惜地球。1992年佛光山於一次大會決議，推動「環保與心保」的案子，多年來佛光山徒眾與國際佛光會員注重這方面的事務；我們提倡植樹，至今已種了數百萬。高雄佛光山總本山及各分別院，也時時刻刻於日常生活中提倡環保精神。佛光山還有一間分別院是被稱為「環保寺」。其因緣是累積資源回收的款項所建成的。所以說，垃圾不一定是壞的，資源回收也可以創造新的生活。

為下一代保護土地，善待之

一切眾生依賴地球而生存，地球是人類的家園，它提供了生活資源和物資生存空間；若沒有了地球，人類和所有生物將在那裡居住？因此，當地球正面臨毀滅性的破壞，自認為萬物之靈的人類必須是第一個站出來保護地球，保護一切生物、動物和大自然，不要隨便亂殺，實踐保護土質、植樹造林，防止過度砍伐，保護水資源和廢物的妥善處理，盡量資源回收。如西雅圖印地安首領所言：「我們是土地的一分子，你們也有土地的一分子。土地對我們是很珍貴的，對們你也是寶貴的；有一點我們很明確：只有一個神，任何人，不論是印地安人或白人，都是不以可分開的，畢竟我們是兄弟。」在這此次佛教婦女會議，讓我們以女性的精神，大家一家人，宣傳和感應人人愛護地球、注重環保，即「惜衣惜食，非為惜財，緣為惜福」，也就是說要珍惜我們所吃穿，不是因為它是我們的財富，而是因為這是我們的因緣。

關建字

慈悲行

因緣法

一切眾生皆有佛性

同體共生

生活就簡、慧智飲食，少欲知足

珍惜福報

參考：

1. 星雲大師著作《環保與心保》
2. 星雲大師著作《佛教與環保》
3. 星雲大師著作《佛教慈悲的主義》

附錄-近十年大災難表（僅供參考）

清楚顯示過去十多年的重嚴自然災害和氣候變化，導致我們的地球是病況已非常嚴重。

日期	災類別	破壞層度	對地球(環境)的影響
2011 年 3 月 11 日	8.9 級日本大地震，引發有史以來最強的海嘯。	<ul style="list-style-type: none">◆ 地震所引發的海嘯高達三十公尺，有些地區波浪延入內陸長達十公里；幾個小時後波浪射擊到其他許多國家。日本政府確認 11362 人死亡，2872 人受傷，16290 人失蹤，災難影響了十八州，以及超過 125,000 建築物損壞或毀壞。◆ 地震和海嘯嚴重破壞公路、鐵路，造成火災及一個水壩倒塌，東北部約四百四十萬家庭停電、一百五十萬戶停水。◆ 至少造成三個核反應堆爆炸，輻射波擊到美加東部等。	<ul style="list-style-type: none">● 美國宇航局噴氣推進實驗室，理查瓦特毛(Richard Gross)說，地震引起的地球旋轉速度快約 1.26 微秒，而移動的軸轉向約 6.5 英寸。● 美國地質調查局地球物理學家肯尼士哈得納特(Kenneth Hudnut)，報告說，日本本島向東轉移 2.4 米。● 義大利國家地球物理與火山研究所估計，地震轉移了地球繞軸近 4 英寸(10 釐米)。● 地球轉移變化對地球的日時和季節有波動的影響。● 3 月 18 日，國際原子能機構所主任描述此災害「非常嚴重」，居住於福島 1 核電廠範圍 20 公里的居民和第二核電廠範圍 10 公里的居民已被疏散。
2011 年 2 月 22 日	紐西蘭基督城 6.3 級大地震	該國史上最嚴重自然災害。	
2011 年 2 月 11 日	智利 7.1 級大地震		
2010 年 12 月	澳洲昆士蘭州 洪水	至少有七十以上的城鎮和二十萬人受到影響。最初估計損害約為十億澳元。估計減少澳洲國內生產總值約 300 億美元。	四分之三的昆士蘭州被宣佈為災區。洪水迫使數千人撤離城鎮和城市。
2010 年	巴基斯坦水災	大約有兩千萬人受到影響，死亡人數	政府公佈，約五分之一土地總面積在水中。

1 月		接近 2000 人。	
2010 年 7~8 月	日本熱浪	一萬五千人中暑送醫；六十六人死亡。	
2010 年 7~8 月	蘇聯熱浪	莫斯科衛生部報導，因中暑或空氣質量引起病症的死亡，一日平均 360 人至 700 人。共約 15,000 人死亡，約 150 億美元國內生產總值損失。	<ul style="list-style-type: none"> ● 一氧化碳水準高過人類安全範圍的兩到三倍以上，已造成人體的嚴重健康問題。 ● 蘇聯西部熱度和嚴重乾旱引發 550 項森林大火。 ● 美國航天局公佈的衛星圖像顯示，莫斯科以南的溫度比較 2000 年至 2008 年的平均氣溫高過攝氏 12 度。
2010 年 4	冰島艾雅法拉火山和特拉火山爆發		自第二次世界戰爭後，創史最高的空中旅行中斷。
2010 年 4 月 14 日	7.1 級 中國玉樹大地震	新華社報導 2698 人死亡，270 人失蹤，12135 人受傷。	
2010 年 2 月 27 日	8.8 級 智利大地震引發海嘯(史上最強地震)	562 人死亡。因地震停電影響該國百分之 93 人口。	<ul style="list-style-type: none"> ● 據美國航天局噴氣推進實驗室的科學家理查言，地震影響地球移地軸 2.7 毫弧秒(約 8 公分)，即每日自轉的 1.26 微秒。 ● 精確 GPS(全球定位系統)測量指出大地震將整個康塞普城市往西邊運動三點零四公尺(10 英尺)。 ● 聖地亞哥首都往西移近 24 釐米(10 英寸)西，而距離康塞普 1350 公里的布宜諾斯艾利斯，也]移離三點九釐米(1.5 英寸)。 ● 智利領土也估計擴大一點二公里。 ● 美國新奧爾良北方的龐恰特雷恩湖雖離震央 7500 公里(4,700 英里)，被造成一個地震斷層。
2010 年 1 月 12 日	7.3 級海地大地震	230,000 人死亡。太子港、雅克梅納和其他定居點的地區嚴重破壞，包括許多著名地標性建築也嚴重破壞或摧毀。	地震在 <u>Rivière de Grand Goâve</u> 造成了一個土石坡壩。2010 年 2 月時 Yves Gattereau 工程師說那個因地震造成的大壩可能於雨季的時候崩潰，而洪水將下游至西南方的 Goâve 城市 12 公里。
Aug. 8, 2009	台灣莫拉克颱風(台灣史上災害最嚴重的颱風)。	財產損失約三十三美金億。	拉克颱風產生的雨量 2777 毫米(109.3 英寸)，超過整年雨量。台灣南部極端的洪水、土石流，其中土石流掩埋了整個小林村僅小林村死亡約 500 人。
2009 年 2 月 7 日	澳洲維多利亞州森林大火	維多利亞森林大火被稱為一個黑色星期六。一系列叢林大火約四百項連續燃燒，導致澳洲有史以來最高的生命損，173 人死亡，414 人受傷。	過火面積：超過 4,500 平方公里(45 萬公頃，1.1 萬畝。
2008 年 5 月 12 日	中國四川 7.9 級大地震	自 1976 年唐山大地震後最具破壞性的情事。官方公佈死亡 6.862 萬，失蹤 17445，受傷 374,142，五百萬無家可	許多國家都受地震的震顫，台灣約八分鐘後感受到震顫，震動持續了一到兩分鐘。

		歸，然無家可歸人數可能高達一千一百萬，8 百分之八十建築被毀。	
May 2008	緬甸納吉斯風暴	最嚴重的自然災害造成有史破壞記載，至少 138,000 人死亡。	
2005 年	美國卡特裏娜颶風	美國史上最嚴重的五個颶風之一，1,836 人死亡，財產損失估計為 810 億美元。	百分八十的新奧爾良、路易斯安那州和鄰近教區淹在大片洪水幾個星期。最糟糕的財產損失發生在沿海地區，如所有密西西比州的海濱城鎮，其中超過九十被淹沒幾小時，水域達到 6-12 英里（10-19 公里）的海灘。
2004 年 12 月 26 日	蘇門答臘 9.1 級大地震，引發南亞海嘯。	南亞海嘯，海浪高達 30 米，波浪 14 個國家約二十三萬人死亡。	地震造成的日子縮短了 6.8 微秒。引起整個地球震動高達 1 釐米（0.4 英寸），甚至美國的阿拉斯加也感受到震動。
2004 年 9 月	海地珍妮颶風	3,025 人死亡。美國的財產損失為 68 億美元。	
2003 年 7~8 月	歐洲熱浪	歐洲史上最熱的夏天，導致健康危機，造成超過 40,000 人死亡。	<ul style="list-style-type: none"> ● 葡萄牙的森林大火摧毀了大約百分之五農村和百分之十的森林（二十一萬五千公頃，或 4,000 平方公里（1,500 平方英里）的森林。 ● 瑞士的阿爾卑斯山冰川融化造成雪崩和山洪。 ● 南歐乾旱和食物短缺。
2003 年 12 月 27 日	伊朗巴姆 6.6 級大地震	26271 死亡，30000 人受傷，11,000 名學生和五分一的地方教師死亡，引起了重大的教育體系問題。近百分之九十的建築物和基礎設施損壞或摧毀，百分之七十五的房屋被徹底摧毀，即 70-90% 的巴姆住宅區，造成大約 10 萬無家可歸。	經地震發生後的科學預測，伊朗政府考慮遷德黑蘭首都至另一區。
2001 年 1 月 26 日	7.7 級大地震 印度古吉拉突邦	20000 人死亡，167000 人受傷，60 人無家可歸。	

「自證聖智」：〈楞伽經〉的生態意識

吳素真

中文摘要：

本篇論文旨在呈現〈楞伽經〉所內蘊的基本生態原則與角度，並探究其與「深層生態學」的理論與實踐關聯性。希能提供給大眾對於自我、心、人類與自然世界的關係與互動一個全新的思考面向。希望重新探索〈楞伽經〉裏的生態智慧與意識，並與「深層生態」的理論做比較研究，來呼應當前生態危機的課題。〈楞伽經〉體現了早期大乘佛教教義，如「五法」、「三自性」、「阿賴耶識」、「如來藏識」以及「自證聖智」。在本經當中，「自證聖智」意指自我達成最深層的內在覺知。日本禪學大師鈴木大拙指出，〈楞伽經〉教義焦點放在深層的自我覺悟，而非頓悟，強調自我態度與了證，而非落入哲學性的思考辯證。「深層生態」學家亦宣揚，所有的生命富涵「自我實現」(self-realization)的本能潛力，Stephan Harding 認為，Arne Naess「生態哲學」(ecosophy)的終極依歸是「自我實現」。他言：「啟發 Arne Naess 的『生態哲學』的深度經驗，就是生命潛能所展現的本然價值(intrinsic value)」。「自我實現」意謂，開展狹隘的自我觀，擴及到與所有萬物認同合一。雖然〈楞伽經〉與「深層生態學」對「自證聖智」或「自我實現」概念的詮釋，因文化性、歷史性與地理性有別，但就我的觀察體悟，兩者在教義或概念上的核心理念，有很深層的相通呼應。「自我實現」提出轉化與倡導生態意識，引導出一個生態世界觀，藉由這份瞭悟，人們可體會出人類、動物、植物等萬生萬物，彼此之間處在一個共生依存的關聯性。人類藉由生態意識的覺察與體認，達成「自證聖智」或「自我實現」，生態的當代環境課題就這點而論，藉由不同面向的切入點，而獲適切的態度理念來回應。

關鍵字：「自證聖智」、「自我實現」、唯心論、生態意識、「深層生態學」、「如來藏識」

陳家倫/弘光科技大學 通識學院副教授/Email: chialuen.chen@gmail.com

一、台灣佛教的放生爭議

動物放生產生的結果涉及了生態、保育與政府政策等議題，但就放生活動的本質和參與者的立場而言，放生是一種宗教實踐，也是化解個人困境的一種途徑。放生文化在中國佛教歷史行之久遠，自梁元帝（552-555）設立放生亭，唐肅宗在各省設立八十一座放生池，透過官方的提倡與宣導，放生成為當時醒目的佛教文化運動。宋以降的歷代佛教大師如永明延壽、慈雲尊氏、雲棲祿宏（著〈戒殺放生文〉）等都是放生功德論的擁護者與推廣者（于君方 1991：142-3）。佛教相信放生具有消業、治病、積福和延壽等功德的宗教信念，是放生功德論的重要支柱。

近一、二十年來，大規模宗教放生活動在台灣宗教界的流行，對台灣的生態環境造成了重大的衝擊與影響，因此引起各界的關注與探討，環保團體、保護動物人士、專家學者以及政府部門，莫不極力宣導大型放生活動造成之動物捕捉、死亡與生態環境的問題，呼籲社會大眾不要再參與大規模的放生活動。據長期關切放生議題的台灣動物社會研究會的估計，目前每年至少有 750 次以上，平均每天有 2.1 次的公開放生活動，每年放生金額達 2 億元以上，放生的動物數則超過 2 億隻（台灣動物社會研究會、國際人道協會 2009：1-2）。根據台灣最大的放生團體中華護生協會的報導，該會於 2004 至 2008 年，護生園之放生種類和數量不計在內，已放生水族類 57 種，放生數量共 19,020,888 尾，其他物類 18 種，放生數量共 256,326（隻／尾）。2009 年（1/1 至 11/30 間），已放生水族類 50 種，放生數量共 20,181,290 尾，其他物類 17 種，放生數量共 1,064,648（隻／尾）」（中華護生協會 2010a）。放生可說是台灣佛教相當常見的宗教活動。

近年來台灣社會的環保與生態意識提升，加上放生的商業化與企業化所造成的種種問題，使得佛教的集體放生活動受到質疑與挑戰。不少佛教團體也放生的各種弊病，而不再舉辦集體放生活動。據學者估計，約有五分之一（陳玉峰 1995）或四分之一（台灣動物研究會等 2004）的寺廟進行集體的放生活動，遠少於不放生團體數。放生團體中又以藏傳佛教和淨土團體的放生比例高於其他教派或教團（陳家倫 2010）。

佛教團體對放生的態度和做法的不一致，反映了台灣佛教的內部對放生和生態議題的態度與立場的差異。放生團體如何面對基於慈悲與護生的放生，反而造成動物的捕捉與傷亡的弔詭？以及如何回應社會各界對放生的責難？當宗教實踐與世俗社會有所衝突時，放生團體如何化解放生的宗教意義與放生風險之間的

衝突，以及如何合理化放生行為的正當性？台灣佛教各教團對放生的態度、做或不做放生、如何放生等問題，涉及了佛教團體如何解讀與放生有關的宗教信念，以及如何評估放生的動物風險和生態風險等問題。本文從宗教信念、動物風險和生態風險等三個層面，解析放生者和不放生者的觀點與立場。佛教曾被西方的環保人士視為強調與自然和諧的「綠色」宗教(Nash 1989；林朝成 2003：477)，當代的放生爭議涉及了生態與環保議題，可說是檢視佛教與生態關連性的試金石，並可作為晚近西方深層生態學(deep ecology)以及佛教哲學與當代生態學相容或衝突之辯論的範例。

本文所分析的資料，來自於台灣佛教團體的住持或發言人。訪談的進行採取半結構的方式，訪談內容包括該團體對放生的態度、與放生有關之宗教信念認知、對動物風險和生態風險的認知與評估、對負面的放生報導的反應，並調查該團體是否進行放生、如何放生？本研究於 2006 年 1 月至 4 月間，實際完成訪談的有 27 個團體，其中 16 個團體（受訪者有 10 位出家眾和 6 位在家眾）有放生，有 11 個團體不放生（受訪者都是出家眾，其中有 8 位是住持）。

二、放生模式的多元化

一般而言，放生可分為兩大類別：隨緣放生和集體放生。隨緣放生的本意是指在非預期的情境下，遇到待宰或瀕死的動物而做的救護，這種個別性和隨機性的放生，是基於佛教的慈悲與護生的宗教信念，即便不做集體放生的團體，也都支持隨緣放生的正當性和必要性，但是對集體放生的看法與做法，就有很大的分歧。此外有研究指出，許多信眾以為自己做的是隨緣放生，例如到菜市場購買放生動物或去釣具行買魚餌（如蚯蚓）或養殖飼料（如蟋蟀、蟑螂）進行放生，但依教理來說，這種放生並非隨緣放生的本意，而是屬於個人立意放生。採取個人立意放生的信眾比只做隨緣放生的信眾，更傾向於參與集體放生活動（陳家倫 2008：142-143）。

目前台灣佛教常見的五種集體放生模式有獨立的集體放生、伴隨法會的集體放生、委託專人無法會的放生、封閉環境的放生（放生池、護生池、護生園）以及海外放生等（陳家倫 2010：111-117）。不同放生模式反映了放生團體對放生的動物風險、生態風險，以及回應社會批評的多元性。委託專人無法會放生可說是回應各界對放生的批評，以及放生的各種弊病而創新的放生模式。信眾只提供放生款項，有關放生物的購買、放生地點和日期和時間等全都委託主事法師個人全程負責，不舉辦放生法會，捐款的信徒也不參與放生過程，而由主事法師將放生功德迴向給捐款放生的各方信眾。委託專人無法會的放生比一般集體放生更重視放生的各種風險控制，但少了集體的法會和儀式，信眾無法親身體驗放生過程的感動（林本炫、康素華 2007）。目前所知進行這種放生模式的法師有兩位。

有些放生團體選擇在海外放生，地點包括西藏、印度、馬來西亞、斯里蘭卡、

中國大陸、美國和加拿大等地。也有因緣際會（如旅遊或國際會議等）而在海外放生，例如，D 團體在 2005 年因參與國際佛教會議，發現斯里蘭卡當地佛寺買牛放生模式成效不錯，而決定委託當地佛寺在屠宰場選購 108 頭健康母牛，送給當地農民耕種。中華護生協會近年來跟進，與南印度佛寺合作「救牛行動計畫」（中華護生協會 2010b）。中華護生協會在其東南亞各地分會，也經常舉行大型的集體放生活動。海外放生不僅可迴避台灣生態學者、環保與動保人士的批評壓力，也是擴展或維繫教團在當地發展的途徑。

不同的放生模式反映了宗教理念和放生結果風險的認知與評估的差異。委託專人無法會的放生參與信眾少，海外買牛放生以及護生園區的放生數量少。最常見的是獨立的集體放生和伴隨法會（如佛七、藥師法會、水陸法會、佛菩薩節日等）的集體放生，也是放生爭議的焦點。

三、為何要放生？

與放生有關的宗教信念以因果業報觀與生命觀為兩大範疇。本文根據佛教團體負責人的觀點以及相關資訊，歸納出三個集體放生的動機和目的的原型：「消業與積功德」、「慈悲放生」和「培養慈悲心」。

消業與積功德原型，有三個放生理由：戒殺、吃素不足以取代放生；放生可消業、還債；放生功德第一。底下是放生者經常引用的說法：

「戒殺放生是一體的兩面，...戒殺只是不再造殺業，不再積欠新的殺債，只是消極地不再造業。而放生則是還債，是積極地償還以前所欠的殺債」（圓因法師 2004：127）。

「吃素只是止惡，是消極地不再殺業，不再積欠新的殺債；...吃素而不放生，以前所欠的殺債還是有果報的」（圓因法師 2004：27）。

「放生是消業最好的方法，古德云：『救人一命勝造七層浮圖。』...，故救一眾生即救一佛子」（圓因法師 2004：128）。

「要知道因果報應，如影隨形，絲毫不爽，當今世界上禽獸之所以多，正因為以前殺禽獸的人多所造成。因為人吃羊，羊死後為人，人死後為羊，死死生生，互來報怨，累世不已，正因此冤冤相報，互為畜生，所以為禽獸世界，若人人能戒殺放生，則畜生與我們怨業仇恨漸漸消弭，則必禽獸畜生漸減而人天福份增盛」（圓因法師 2004：109）。

《大智度論》說：「諸餘罪中，殺業最重，諸功德中，放生第一。」放生有十大功德：無刀兵劫；長壽、健康、少病；免天災橫禍，無諸災難；子孫代代昌盛，生生不息；多子宜男，所求順遂；官路亨盛，一帆風順；合天心，順佛令，物類感恩，諸佛歡喜；解怨釋仇，諸惡消滅，無憂無惱；喜氣吉祥，四季安寧；得生天上，享無極之福，若兼修淨土，直可往生西方極樂國土（圓因法師 2004：105-106）。

不放生佛教團體針對上述消業積功德原型的有不同的解讀，作者歸納為以下四點：

1. 戒殺是佛陀所說的五戒之一，但放生不是戒律。放生的目的應在於慈悲與不忍，不應該為了消業而放生，刻意買物放生則是不必要的。(C法師)
2. 從因果論來看，現在所造善業之善果應該顯現於行為當下之後，未必可以直接抵銷過去所造惡業之惡果，放生善業也不例外，不同行為的業果是否可以正負、善惡相互抵銷？在佛教界的認知是有爭議的。比較合理的說法是現在所造善業改變了現在與未來的因緣條件，因而也改變了過去惡業感果的時間與輕重。若說現在所造的業可以直接或完全抵銷過去所造的惡業，那就違反因果不爽的原則。(D法師)
3. 業報與輪迴說為宇宙的自然法則，但不宜過度強調或以之做為宗教道德的核心，功德說容易助長人的貪念與功利心。佛法修持的重心在於以正知、正見和正行，來斷除煩惱、消業障和積功德，致力行善與培養清淨的內在智慧，而不是用大量集體放生來消業障和積功德。(E法師)
4. 消業障和積功德的途徑很多，例如持戒、持咒、吃素、念佛、護生、社會救助、保護動物、或環保運動等，不是集體放生一途而已。許多法師主張，教化人心、鼓勵素食，甚至於環境和生態維護等工作，才是更迫切的善行。

慈悲原型有三個理由：放生是慈悲和利他精神的發揚；放生即是救親；放生有急迫性。放生者常見的說法如下：

「放生就是我們見物命眾生受擒受抓，失去自由，行將被砍殺之際，一如見到自己父母手足妻女般，不忍見其苦難，遭受殺戮，發起慈悲心，予以救贖，還其自由，放其生命如此而已」(圓因法師 2004：148-149)。

放生是佛教「無緣大慈，同體大悲」的實踐，最殊勝（或正確）的放生動機應該是基於對一切有情眾生的慈悲心，是利他（動物）的宗教實踐。(A團體)

「梵網經…：『若佛子，以慈心故，行放生業，一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生，故六道眾生，皆是我父母，而殺而食者，即殺我父母。』…每一條眾生都是我們累劫以來互為父母手足兒女親眷，面對自己的父母親眷被擒被關被宰被殺之際，還不竭心盡力，義無反顧地趕快解救他們，真的是禽獸不如啊！」(圓因法師 2004：124)。

放生比救助弱勢者更為迫切，「鰥寡孤獨，貧窮苦難，戒殺放生之人亦當隨分隨力救濟扶助。…，其命尚不至於速死，而物類畜生若不立行救贖放生，則馬上被宰殺烹烤」(圓因法師 2004：110-111)。

不放生佛教團體針對上述慈悲原型的觀點，有不同的立場：

1. 度化人心應優先於動物放生，因為佛教是以人為本，唯人能聽聞佛法與成佛，度化「人」優先於動物的放生。而人是地球上的最大造業者，把人心教化好了，萬物自然得其所。(C法師)
2. 所謂「所有眾生，都是父母」是一種比擬與同理心的擴大，並非實相。不應

過度強調因為放生動物曾是我們的親人而去放生。「無緣大慈，同體大悲」體現的是平等與無條件的慈悲。(D 法師)

3. 放生的源頭在於人們的肉食與對生命的不尊重，如果大家都素食，自然減少放生的需求。一味的買物放生，不能減少肉食的需求，被宰殺與烹煮的動物數量並不因放生而減少，因此放生是治標，不是治本。應該朝向鼓勵愛護生命（戒殺）和素食的方向努力，從源頭減少殺生，自然就會使更多動物免於宰殺。(E 法師和靈巖山寺妙蓮老和尚)

培養慈悲心原型是以放生為方法，達到向善心的培養、使社會祥和以及做為培養慈悲心的法門。常見的說法如下：

雖然為了消業與修善的放生動機是功利的，放生結果亦很難達到圓滿，但卻可藉此引導眾生循序向善，漸次提升，也是值得鼓勵的善行，不應不夠圓滿而棄之。(B 團體和 C 團體)

「一個人放生，可以免除一個人身家的疾病災難，眾多人放生，可以挽救世界的浩劫，改變世界的命運」(圓因大師 2004：90)

當前社會價值混亂，充滿暴戾之氣以及對生命的不尊重。即使放生結果不盡圓滿，但大量放生可培養眾生的慈悲心，又可減少社會的殺業，緩和社會的暴戾之氣。放生不僅有利於個人的消業與積功德，大量集體放生也可達到改善社會和利益眾生的效果。(C 團體)

「在放生的儀式中，我們自己也跟著物命一起皈依，一起懺悔，一起念佛，激發了自己本具的菩提種子與慈悲心，更為自己無形中創造了無數的福德因緣，藉此功德，正好作為自己往生西方極樂世界的資糧」(圓因法師 2004：133)。

放生為佛所說的教法，是培養慈悲心的重要法門，不可輕易廢除。放生可以培養信眾「以自易他」和「自通之法」，發起並證得慈悲心。(A 團體)

不放生佛教團體針對上述培養慈悲心原型的批評，可歸納為以下三點：

1. 救護動物不應變成使人向善的手段，放生動物若成為培養放生者慈悲心的工具，反而喪失了慈悲放生的本意。為了人的修行或向善而刻意放生，偏離了救護動物與愛惜生命的放生本意，仍然是以人為本位的工具論思惟。(E 法師)
2. 改善社會風氣可以從鼓勵素食、尊重生命、教育和教化人心、爭取動物權的社會運動或立法、環保運動、建立流浪狗護生園，以及支持生態保育運動等著手，這些方式更符合佛教的精神與時代意義，不是非集體放生不可。(D 法師)
3. 佛陀所教導的培養慈悲心的法門非常多，「以自易他」和「自通之法」並不限於放生，持戒、行善助人、素食、護生、慈心觀等，都是培養慈悲心的重要法門，並非放生不可。(C 法師)

上述三種放生原型都是建立在佛教因果業報的形上學。這三種原型不是完全互斥，但偏重的內涵與意義有所不同。有的放生團體強調消業與積功德原型的放

生，對另外兩個原型則是存而不論；有的只強調慈悲原型，通常結合其他兩個或兩者之一原型；有的特別重視培養慈悲心原型的放生意義。混合或整合三種放生動機與目的原型的放生論述，可多元化和極大化放生意義與目的，並建立更堅實的放生宗教信念，可吸引各種類型佛教徒的參與。不放生者也並非一致反對這三個放生動機和目的，不乏贊同其中之一或二（即態度贊成放生），卻因動物風險或／及生態風險的考量，而不做集體放生活動。

這三種放生動機原型的正反立場的認知差異，反映了台灣佛教內部對放生的必要性、功能性和替代性有多元而複雜的立場。尤其是當放生結果出現了動物風險和生態風險時，佛教團體或信眾是否還要放生？如何放生？不放生者可自外於這些批評與質疑，但放生者就必須對負面的放生結果有所回應。

四、 放生的弔詭：動物風險

放生最大的爭議在於放生造成的動物風險與生態風險。動物風險指放生造成動物死亡的結果，此一結果內涵著雙重的弔詭：其一，本來是為了救動物而放生，動物卻因放生而死亡，包括事前的捕捉以及放生過程或事後的死亡，違背了放生的目的與初衷；其二，本來是為了要消災積功德而放生，卻有動物因放生而死亡，放生者是否因此而造了殺業呢？放生是否還是一個清淨的善業呢？集體放生附帶的動物風險之雙重弔詭，是影響大部分佛教團體不做或不再做集體放生的主要原因，而持續放生的團體就必須回應此一放生的弔詭來維持集體放生的正當性。

1. 動物風險的控制

常見的動物風險包括預定的商業性捕捉（如野生鳥類）、放生後的商人捕捉、放生動物在運送或等待被放過程（包括宗教儀式的進行）中死亡、放生地點不當而造成放生動物或當地原居生物的死亡等。針對上述的動物風險，有的放生團體改為到不特定的菜市場、餐廳、養殖場或販賣釣具的商家採購；有的把經常放生的初一、十五、佛菩薩誕辰等放生日，改成不定期、不事先公開地點，減少商人的預先捕捉和事後的捕捉。但針對鳥類的放生，預定的動物風險反而比不預定的放生風險來得低。許富雄、邵廣昭（2007）的研究發現，非預定的放生鳥困在鳥籠的時間較長，因虛弱而無法飛行和覓食能力的百分比有 0.74-5.4%，傷亡機會很高。

有少數專門舉辦放生活動的團體致力於建立所謂的優質放生、高規格放生、智慧放生或精緻放生的模式，以便與傳統或一般常見的集體放生模式有所區隔。這類放生團體可以 C 團體為代表，該團體為了降低放生的動物風險，而新創許多放生技術和流程。除了請教專家對魚類族群提供相關知識，選擇適當的放生物種、地點和季節等，並發展出一套嚴謹的標準化放生方式與過程，例如製作活魚

袋、監測和控制袋中的水溫、鹹度、氧氣濃度等，提供放生魚類的生存環境；並設計了放生者雙排面對面的放生隊伍，再以 Z 字形放生路徑傳遞活魚袋至海水中放生（道證法師、台大晨曦社 2002）。然而，積極控制動物風險的放生團體仍屬少數，大部分放生團體或因放生經驗和知識不足，或因缺乏放生風險的認知，所進行的放生流程和方式就粗糙許多。最常見的就是從菜市場購買各種經濟動物，如泥鰍、吳郭魚、鰻魚、鰱、水蛙等，不是將這些經濟動物直接傾倒到鄰近的溪流、湖泊、水庫或港邊。雖然都避免了預先訂購放生物，但是在菜市場購買的經濟魚類，不是養殖的，就是外來種，因此仍有高度的放生風險（台灣動物社會研究會 2009）。

2. 動物死亡的弔詭 vs. 慧命觀

無論是粗糙的放生或是控制動物風險的優質放生，都不可避免仍有動物因放生而死亡的結果，如此一來是否同時也產生了負面的業報？放生團體如何面對此一放生的弔詭？第一種說法，強調不同的死亡方式經歷的痛苦是有差別的，因放生過程、地點或與其他動物競爭的死亡，好過於刀刮與烹煮，死於烹煮燒殺最為恐懼和痛苦，因此放生雖然造成了部分動物的死亡，不盡圓滿，不能因此否定放生對動物的益處。第二種說法，以慧命觀（即獲得佛法滋養的來世生命）化解放生動物死亡的弔詭。放生動物的死亡是其業報，但因放生過程中動物經歷了放生儀式和儀軌的佛法加持，不僅得以消除它們的業障，使它們遠離三惡道（地獄、畜生和餓鬼），甚至往生西方極樂世界，這是放生動物（畜生道）的最大福報，因此護生園中常播放佛號的唱誦聲給園區動物聽聞。如圓因法師所說：

「我們與異類畜生有緣救其生命，但他們仍不能脫離輪迴業報。…為眾生授以三皈依，『皈依佛，不墮地獄。歸依法，不墮餓鬼。皈依僧，不墮畜生。』使其今生報盡，永不再淪入三惡道中，…為其誦念『南無阿彌陀佛』聖號，六字洪名早已盈盈灌注其八識田中，來生轉世為人，必能值遇佛法，念佛修行，往生西方極樂世界，永遠脫離六道輪迴之苦。

此乃放生中之大放生」（圓因法師 2004：23）。

這種區分自然生命與宗教生命（慧命），且慧命重於自然生命的觀點，在中國佛教傳統中相當流行。蓮池大師在〈戒殺放生文〉中說道：「遇生能放，雖是善功。但濟色身，未資慧命，更當稱揚阿彌陀佛萬德洪名。諷誦大乘諸品經典」（林朝成 2007：7）。因此，放生不只是為了救護動物生命，為放生動物說法的法施，使之死後得到超渡，成為救命之外的另一個更重要的放生目標，亦即獲得佛法滋潤的慧命比自然生命之延續來得重要。這是許多放生團體堅持放生的重要原因，強調慧命觀的放生團體特別重視放生的宗教儀式的完整。

然而，自然死亡比被宰殺好，或者慧命比自然生命重要的觀點，並非佛教界的共識。為動物說法的典故雖然在《高僧傳》中有跡可尋，但是否符合佛陀的教理，歷代以來是有爭議的（林朝成 2007）。A 法師質疑為動物皈依和說法是否符

合佛陀的本意，他認為佛陀是「天人師」，意指佛陀是天道和人道眾生所皈依導師，若為動物說法和皈依可行，又何來人身難得呢？也有佛教團體表示，如果為動物皈依或念佛號可讓動物與佛法結緣或撒下種子，那就應該對所有動物皈依和說法，何需只針對放生動物皈依呢？

3. 放生者的業報 vs. 動機論

放生的第二個弔詭在於放生的目的是為了要消業障和積功德，可是卻導致某些動物的死亡，是否同時也造了殺業，如此一來，放生尚有功德可言？此一放生的矛盾和弔詭仍需藉助宗教信念論述加以化解。動機論指行為的意圖(intention)和動機(motives)是決定業果的原因和關鍵，而非意圖的(unintentional)行為則不受報。動機論是佛教典型的歸因邏輯，也是放生團體合理化放生動物死亡的重要根據。針對放生議題，動機論又可區分絕對動機論和相對動機論的不同。絕對動機論認為，只要放生者抱持的是救護動物的動機，而不是刻意傷害動物，即使動物因而死亡，那也是該動物的業報，放生者不致於犯了殺業。相對動機論則強調必須以盡心力減少動物傷亡為前題，才沒有業報或者輕受業報，因而有些放生團體致力於控制動物風險，至少要做到不預訂、不固定、多少不拘、受三皈依念佛、細心周到等五點（圓因法師 2004：114-116）。然而，也有不少佛教團體不接受這兩種動機論，認為放生的動機和目的雖然不是為了要傷害動物，但明知會造成動物的死亡還堅持要放生，怎麼會沒有業報呢？因此認為若是沒有完全的把握，就不要刻意放生。嚴格說來，絕對動機論與佛教的因果觀有抵觸之嫌，接受相對動機論的受訪者多於絕對動機論者。

慧命觀和動機論都可支撐放生動機與目的三種原型。不論基於何種放生動機或目的，動機論和慧命觀都可以合理化放生結果的不圓滿，動機論免除了放生者的負面業報，慧命觀化解了動物因放生而死亡的矛盾，並提升了動物死後生命的品質。因此儘管媒體嚴厲批評放生，但有了種種宗教信念的支持和合理化放生的殊勝意義，即便放生結果不盡圓滿，即使受到世俗社會的質疑，放生團體仍抱持熱誠的宗教情懷繼續放生。

五、 對生態風險的認知與控制

生態問題是當前人類社會所面臨的重要挑戰，也是社會關注放生爭議的焦點。生態學者與環保人士認為，大量放生導致野生動物的捕捉和外來種入侵的問題，破壞了台灣自然生態的食物鏈、生物多樣性和生態平衡（顏仁德 2000）。以常見的鳥類為例，大部分放生鳥取自於鳥店，根據調查有六成鳥店的經營是為了放生需求。鳥店主人有時勸導放生者購買本土野生鳥放生，反而造成野生鳥被捕捉的問題，而在捕捉、裝箱、運送的過程中，放生鳥的傷亡率頗高；即便放生

的是台灣本土的野生鳥，也常有南部鳥送到中、北部放生，造成雜交與基因庫的減少。若是放生人工飼養的鳥類，弱者不能適應野外環境而傷亡，外來的強者則會壓縮原有生態生物的生存。也有人刻意選購昂貴的大型進口鳥來放生，造成本土鳥的生存環境被掠奪等問題（台灣動物社會研究會、國際人道協會 2009：4）。

另一項常見的魚類放生，大部分的放生魚類來自於飼養的魚塭和販售的菜市場和餐廳，雖然可避免事前捕撈野生魚類的現象，但幾乎都是經濟魚類的放生，對生態環境的衝擊並不因此而減少。陳義雄等（2007）指出，烏溪出現了被放生的外來種泥鰍、大鱗副泥鰍及白鰻等經濟魚類，擠壓河川原生魚種的生存空間，放生前後造成受傷魚體的大量死亡，而引發局部水質的敗壞，對河川生態造成威脅。郭金泉（2009）指出，目前經常被大量放生到野外的人工繁殖、基因庫狹窄及同質性高的經濟魚種，已造成台灣本土野生魚類的生存危機，外來種侵入水庫、湖泊和河川的問題相當嚴重。

如同前面提到的，若是選擇原生種放生，就會陷入捕捉原生動物的弔詭。就算放生的是野生的本土種，但只要改變了野生動物的原棲地，就成了新棲地（放生地點）的外來種了。從生態學者與環保人士的觀點來看，放生與生態保育必然是衝突的。他們難以理解，為何放生團體非得堅持高動物風險和高生態風險的放生活動？對放生團體而言，放生是具有終極價值的宗教倫理與宗教實踐，豈是世俗的外界所能理解！雖然也有少數佛教人士關切台灣的生態與環保問題，但仍有教界人士指出佛教與生態學兩者之間仍有衝突。聖嚴法師指出，生態保育或環境保護是為了避免破壞「生物互相生剋的自然協調，也是為了挽救珍稀動物瀕於滅種的危機」，與「佛教放生的本意雖相應但不相同。如果我們僅把要放生的生物無限制地流放在自然景觀動物保護區，到了飽和程度，也會有人控制繁殖和適量的捕殺等方式來調節其生活空間的」（聖嚴法師 2000：27）。關心動物福利的「中華民國關懷生命學會」亦指出，生態保育的保護動物是為了確保人類社會對生態環境的永續利用，出發點為「人類本位」。「動物保護則是來自於尊重每一『有情』的需要，而不是來自於尊重『人』的需要。因為，只有有情，才有情識與情愛，對於自體的生命，才有趨樂避苦、趨生畏死的本能。為了尊重這種生命本能，所以避免傷殺惱害他們」（關懷生命協會 1992）。從環境倫理的觀點來看，佛教、放生者以及保護動物運動偏向動物為中心(animal-centered)或以生命為中心(life-centered)倫理，不同於生態為中心倫理。生態學關切的是物種的存活與各個層級生態系的平衡，而放生者則認為動物個體的生命優先於物種的存活或生物多樣性問題。

大部分放生團體對動物風險的重視遠多於生態風險，而許多放生團體以為已考慮了生態風險控制，實質上卻只是動物風險的控制；所考慮的生態因素或生態知識經常是選擇性的或片段性的（如不完整的食物鏈概念、動物生存習性等），與生態學者的認知有很大的差距。有的放生團體採取積極處理生態風險，認為放生可以兼顧生態與環保，兩者不衝突；或者，只要儘量考慮生態因素，不必因為生態缺失而放棄放生；有的放生團體認為，佛教團體不是環保團體，放生不需要

考慮生態問題。

1. 積極控制生態風險的放生

除了委託專人無法會的放生模式屬於積極控制放生風險的放生模式，僅少數放生團體積極回應社會各界所提出放生造成的生態風險，設法改進放生技術和過程以降低生態風險。B 團體可能是最早採取控制生態風險的放生團體，早在 1990 年代初期，一位在台大農學院任教的信徒提出不當放生對生態造成的問題，從此以後該團體僅做小規模的蚯蚓（強調是本土種）放生活動，放生地點設在信徒經營的有機農場，選擇蚯蚓以及不在野外放生，避免因放生對生態的負面衝擊。A 團體是一個重視環境問題的佛教團體，為了降低放生風險，將歷年來一年一度的全台聯合大型放生活動，改為由各地中心舉辦小規模放生，以減少每次放生動物數量，來分散或極小化放生對生態環境的負面衝擊。並派員到水產試驗所學習各種魚類習性，研擬出一套結合宗教理念與放生風險控制的放生模式，從詳盡規劃參與者人數、放生規範，到放生物、放生地點的選擇以及放生過程的各項控管等。為了減少生態風險，選購的放生動物種類有蚯蚓、蟋蟀、蟑螂等，A 團體的放生理念特別著重於慈悲原型和培養慈悲心原型（亦不排除消業積功德原型），因此要求放生參與者必須具備足夠的佛學素養以及懂得如何發菩提心，參與者在此條件和前題下放生，才能符合慈悲放生以及培養慈悲心的放生本意，因此僅限教團內的資深成員參與。整體而言，積極控制生態風險而新興的放生模式，在信眾參與、放生規模或宗教效益等方面，不如傳統集體放生。

2. 不考量生態問題的放生

圓因法師可說是推動台灣佛教集體放生的重要人物，從事放生數十年，其《放生問答》可說是歷代佛教放生論述的集大成，被放生者奉為主臬，並提供了集體放生的宗教倫理依據，中華護生協會也是引用與推廣的放生理念，他是放生團體極為敬重的法師。圓因法師對各界的放生動物風險和生態風險批評，有如下的回應：

「最近常聽很多人批評放生後的生物很多都死在荒野上，即使放生之後，環境的變遷，氣溫水溫的變化，高度緯度的改變，湖水潭水的清濁種種問題考慮之下，也未必會活，更有人認為放生外來品種的異類會破壞生態平衡，也有人說放生蝦被小魚吃，放了小魚被大魚吃，放了也難逃一死，乾脆不要放了！…現代的人…，不畏因果報應，…對於行善戒殺放生知識，卻總是推三阻四，…用盡各種的邏輯思考並且考慮盡了科學、生態、環境、溫度、緯度、高度各種知識…，彷彿所有的論點都可以推翻放生似的！末法眾生，顛倒是非，喜惡畏善，認假為真，避正就邪，莫此為甚！」（圓因法師 2004：118-119）

「反過來說，你又不是水族，又不是飛禽，憑什麼認為他們在一個嶄新的環境中沒有足夠求生求活的能力？『天地之大得曰生，如來之大到曰慈』，我們但發慈悲救命之心，拯救眼前受苦受難，飽受生命煎熬的眾生，天地萬物皆有靈性，皆知感恩圖報，更皆有其保全性命之求生本能！大膽放心地去放生吧！放生自有放生的因果報應！毀謗放生有毀謗放生的因果報應！」（圓因法師 2004：122-123）

中華護生協會是目前台灣規模最大的放生團體。與積極控制生態風險的放生團體比較，該團體的放生方式較為傳統，都是大規模定期定點放生（參與者動輒上千人）。該會領導人海濤法師近年曾先後皈依藏傳佛教格魯派和 舉派喇嘛，後成為十六世大寶法王的弟子，並將藏傳佛教的放生儀軌納入放生儀式。海濤法師除了大量流通並推廣圓因法師的放生論述，對放生涉及的生態問題提出如下的回應：

「今天我們討論放生，不是所謂的生態問題。台灣種的生命可以活，外來種的生命就要死。今天我們討論放生，並不是說今天有一隻鳥被捉了，您們不要去放他。各位您要想想看，那隻鳥如果是您的兒子。我們今天講到法律，該處罰的是誰？政府或是這些保育人士，應該去規定不能夠去抓野生動物這才對，並不是禁止我們去救這些生命，這點我們要弄清楚」（海濤法師 2006）。

海濤法師的答辯有兩個重點。首先，主張將放生與生態問題切割，放生的意義在於如同救親，無本土種或外來種的區別。其次，強調生態問題的源頭不在於宗教界的放生，而是捕捉動物者，假如沒有捉（動物受苦），就不用放（解救動物），反轉了生態學者與動保人士認為，沒有放（需求），就不會有捉（供給）的供需邏輯。從世俗理性的角度檢視海濤法師的答辯，似乎模糊了焦點。因為〈野生動物保護法〉早就在 1989 年通過，坊間販賣野生動物的狀況已經罕見。其次，中華護生協會的放生動物以經濟動物為主，而不是野生動物，其說辭有答非所問之嫌。然而，對放生者而言，放生的宗教意義和價值位階高於生態問題；以低位階的世俗生態問題，質疑放生的殊勝功德，有如井底之蛙、以管窺天。

在龐大的社會壓力下，若不改變放生方式積極控制或避開生態風險，堅持放生者就很容易落入聖俗二元的世界觀，並有「舉世皆濁，我獨清」的感觸。圓因法師感嘆地說：

「末法今日從沒一件事情像放生如此這般，引起那麼多的懷疑批評，引起那麼多的指責謾罵，這是因為放生功德無量無邊，放生就是救命，直接又容易，人人可行，最容易消除業障。但累劫以來冤家債主，邪道魔眾環伺左右，不願意我們那麼輕易地消除罪業，因而百家阻撓，助長無明，使得放生一事顯得困難重重。…其實面對外界謾罵批評，只要我們心存慈悲正念，一切的橫逆毀謗就等於是在消我們的業障，成全我們的道業。…且讓我們心平氣和地面對一切放生的污衊輕賤吧！只要隨時反省自己，關於放生是否自己盡心盡力，問心無愧，則千萬人吾往矣！所

有的毀謗批評都是菩薩度我，都是消我的業障！」（圓因法師 2004：120）。

有受訪者表示，放生的生態風險被過度誇大，人類的許多作為對生態環境的破壞比放生更為嚴重，如飼養經濟動物、工業污染對環境的破壞等，不應以宗教放生作為箭靶，放生已被過度污名化。放生團體把放生與生態切割，宗教的歸宗教，生態的歸生態，維護了宗教系統優位性與自主性，使得放生爭議下反放生的社會主流立場與堅持集體放生，成為各行其道的兩條平行路線。

六、 討論與結論

從宏觀社會學的角度來看，放生是佛教場域中可運用的組織策略和發展利基(niche)（林本炫、康素華 2007：3）。或者，如中古時代的日本，放生以及放生儀式曾經是國家強化封建階級的統治地位與政治認同的手段，也是領主控制土地利用的途徑(威廉斯 2010: 207-209)。本文對台灣放生議題的探討，著重於理解放生者的主觀認知與意義建構，包括放生的動機與目的，以及如何因應或合理化放生的動物風險和生態風險。就行動者而言，放生的本質為宗教行動，無論放生是否作為教團或某些領導人的「策略」，都需要宗教信念作為合理化和正當化放生行為的倫理基礎。宗教信念提供了各種放生的動機與目的以及化解放生弔詭的解藥。因此，放生者得以面對放生爭議的各種社會壓力與批評，以原有或改良的放生模式繼續放生。

經過二、三十年的爭論與討論，探討佛教與環境倫理學的學者們，大都同意早期的深層生態學者過於浪漫地寄情於以東方的佛教倫理取代基督宗教(James and Cooper 2007: 93；塔克、威廉斯 2010)。大部分學者同意，中國大乘佛教關注的是「動物個體的生命意欲與生存權利，對於生態系整體的價值，只能放在緣起相依的大法則下，給予模糊的地位」、「佛教缺乏特定的自然觀或生態觀，有關自然的法則只是取用於世間學問，所以佛教要融入生態視野，並無教義上積極的支持，但也沒有教義上的阻礙」（林朝成 2007：16）。本文以佛教流行的集體放生為例，指出放生者從因果業報觀與慧命觀做為集體放生之宗教倫理，所產生的實踐結果卻與當代生態倫理、動物倫理、以及生命倫理（Nash 1989）有所衝突。

放生議題如同一面多面鏡，映照出台灣佛教內部的宗教信念及其與社會互動型態的多樣和分歧。堅持集體放生的團體信奉其所認知的佛教，作為 Peter Berger(1969)所謂的神聖傘蓋(sacred canopy)，宗教一旦成為所有事件和行動之最終意義的來源與最高指導原則，堅持集體放生的團體不可避免與世俗社會產生某種對立與緊張，以韋伯(1991: 162-167)的話來說，放生團體將放生宗教理性推向極致化，而導致了與生態理性的對立。生態學是新興的典範，一般社會大眾對生態知識的學習與理解相當有限，對於重視出世解脫與來世福報的佛教徒而言，在各種傳統的修行與實踐之外，是否還要花時間與心力學習世俗知識，以及關懷無

常與苦難的娑婆世界的生態與環境問題？如何關懷與涉入？這是佛教面對現代化、後現代社會無法迴避的問題。

*本文為國科會 94-95 年度「動物放生行為之社會學與心理學研究」整合型研究計畫，子計畫「宗教信念與生態認知對動物放生行為的影響」（編號：NSC 94-2621-Z-241-001，NSC 95-2625-Z-241-001）之部分研究成果。

柬埔寨災難中神秘的象群大遷徙：道德混亂、庇護所、以及自發性遷移

那帕卡朵·凱帝森尼/Napakadol Kittisenee

中文摘要：

這篇論文受一篇民族記事所啟發，這篇民族記載是在 2010 年於柬埔寨邊境柴楨（Svay Rieng）的一趟「真理朝聖」（Dhammayietra）或稱作和平行進中發現的，當時作者正在進行人類學研究並與朝聖者一同旅行。在這趟宗教旅程中，一位著名的女佛教徒回想起一個關於紅色高棉時期（Khmer Rouge Period, 1975-1979）象群大遷徙的當地神話。象群從這個地區遷移到國家的東南部，越過許多區域，往北到老撾（Lao PDR）的南部，最後平安落腳於泰國東北。她說，這些移居的象群其實知道他們祖國正發生的事。她相信動物有意的決定逃離當時普遍的「道德混亂」。

這篇論文探討她的遷徙敘事的意義與影響。雖然我還沒有找到充足的證據證明這場遷移確實曾發生，我從人民遷徙的觀點角度來提出對這個神話及其起源的另一種解讀。這場傳奇的象群從柬埔寨行經老撾到泰國的大流亡，可被詮釋為高棉人從祖國大量外移至泰國邊境難民營的投影。這篇論文根據佛教朝聖的概念，研討遷徙及庇護所的生理及社會意義，分析第一場真理朝聖帶給高棉移居者神聖的遣返回國所蘊藏的涵義。

「願一切有情眾生離苦得樂」——願力不虛，一切動物也能離苦得樂

卡瑪·塔西·邱准/Karma Tashi Choedron

中文摘要：

自人類有史以來，動物的世界與人類生活之間的依存關係從未間斷。事實上，根據達爾文的進化論來看，所有生命都緊密相連，而且也都源自同一個祖先。達爾文說，現在六道中最高級的人類，是從比較「低級」的型態進化而成的。而作者認為達爾文的進化論符合佛法。大乘佛法堅信，無始劫以來，每一個眾生都曾經是我們的母親。佛法有許多有關菩提心（*bodhicitta*）的解釋。發菩提心是修行的根本，是修行者為救度六道輪迴眾生而發的菩提大願。由於一切眾生都曾經是我們的母親，有恩於我們，所以身為虔誠的佛教徒，我們都應該報答眾生恩。我們不但要幫助一切眾生脫離六道輪迴，更要協助他們證得無上佛道。然而，佛教國家對待動物的態度，實際上卻剛好與此背道而馳。在許多佛教國家，動物依舊蒙受極大的苦難，其中有很多甚至是佛教徒本身所造成的。

本報告針對動物在佛教國家中的困境進行分析。本研究的立論基礎是：在佛教國家，佛教徒崇高的菩薩行、慈悲心的實踐家、以及動物的實際遭遇，三者關聯性很小。目的是要提醒所有佛教徒，尤其是佛教女性，如何在日常生活中，用六度中的佈施，落實他們希望一切有情眾生—包括動物—皆離苦得樂（菩提心）的大願（實踐菩提心）。本報告舉了一些例子，特別強調某些佛教團體為動物福利所作出的種種努力。本報告也從個人和整體的角度，討論導致動物受苦受難的各種人類行徑。這主要都是為了喚醒佛教徒心中真正的慈悲。

慈悲的行動：在柬埔寨與愛滋病工作在一起

貝絲·戈爾德林/Beth Goldring

本文旨在探討世界上關於佛法和傳統習俗上的慈悲行動。在過去近 12 年來，我長期對這種關係的經驗，是在 2000 年由我所創立的柬埔寨四無量心愛滋病計劃，座落於金邊而與貧困愛滋病患一起工作。目前有十個工作人員，除了我之外，每個人都是柬埔寨人，其中七人有愛滋病。我們的工作分成三個部分，其中最重要的是關懷：為患者及其家屬，在情感和精神上的支持。我們也轉介一些社會工作和物質支援，填補其他組織不能作的工作空隙。除了傳統的佛教修行，我們的關懷工作，擴及廣泛地應用靈氣和其他形式的能量做能量治療。我們體驗到，對那些重病和非常虛弱而無法練習打坐或獨自禪修者，這樣的工作能幫助他們進入禪定狀態。

這裡即有一個我所說的故事：

在瑪利諾收容所的琨絲（Kunthea），除了愛滋她還患有癌症，即將死亡。我們的工作人員莎安(Souen)和琨絲的老朋友，幾乎每天都去探視她。至於探望其他病人的工作，我們儘量讓莎安能較隨意，而她也都是能利用自己的時間。

今天，我和我的翻譯員雷默(Ramo)，來收容所與主管洽談某事。我們在莎安還沒來之前先順道去看琨絲。琨絲的腿和臀部瘦如柴枝，因此尿布非常寬鬆，也在漏尿，還有某人對她說了些不客氣的話，我們到時她正哭泣著。我們替她清理，說些安慰的話，並為她做一些氣功療法。我在她浮腫的雙腳作治療，雷默則在她的背部和肩膀上。她的肚子長著腫瘤，非常腫脹，我試著在她的肚子上做一些氣功療法，但對那這些身體組織是完全沒有反應。琨絲一再地說她想睡覺，其實她顯得焦躁不安，輾轉反覆，沒有須臾片刻維持同一姿式。

雷默和我逗留在那裡，儘可能做一些什麼的，直到莎安到達，爬上床與琨絲躺在一起。接著，我們去開我們的會。會議結束，我們再去看琨絲。莎安已替她蓋上毯子，仍然坐在她的頭旁邊，為她唱頌佛教戒律。此時房間充滿一片寧靜，此氛圍亦逐漸擴散開來。雷默加入莎安，而我則去處理其他業務。

後來，雷默告訴我不可能知道琨絲從睡眠中死亡的時間。他和莎安都全心全意地注意著她，後來才發現她已過世了，但不知道她什麼時候停止了呼吸（通常這兩件事之間都隔有短暫的時間）。這種轉移並無任何間隙。

後來我想起，如果我們工作了十一年，無非讓死亡過程安詳，毫無間隙，那也是值得的。

我想談一點理論性的，檢視哪些佛教的正規修行能有助於我們的工作，以及該工作如何做為我們所了解的佛法的試驗平台等問題。在某個層次上，這只是一個簡單的議題。我們是一個佛教團體。我們學習禪修和佛法，並遵照我們所瞭解的佛法而工作。我們盡可能保持高棉傳統的上座部佛教的教義，每天探望病人之前，先誦經和打坐，為往生或臨命終者助念，捐助喪家作七法會，傳授佛教戒律和八關齋戒。我們已經修復太平間，安座佛像和畫像，並定期做清理和誦經，為曾經鬧鬼的地方進行灑淨儀式。我們研究驅魔法會(Smut)，那是一種具有特殊且出色形式的高綿語頌經儀式，以佛教厭離與清經文來激發和療癒痛苦情緒。我們員工每年都參加十天的內觀修行。我們與患者之間的佛法修行，猶如一個集裝器，匡住我們在其間不斷地工作。

我們接受戒律、波羅蜜、四聖諦，以及其他方面的佛法的訓練。首先用戒律與波羅蜜來防止我們犯錯，使我們得以安全，二來是幫助我們發展觀照自我的必要品格素養，還有非常重要的一點，在碰到極其困難與痛苦的超時工作時，我們將更堅強而不變得軟弱。

當我開始這份工作，瑪利諾計畫主管即我的非正式長官經常對我說：“如果你不肯定自己的生命，病患亦不會肯定他自己的生命。”以前我回答：“只是因為生命限於困境，並不意味著不肯定生命。”而他亦同意此說法。若干年後有了巨大的變化，即使在最困難，最可怕的情況，我開始體驗到和病人間一種深切的親密和祥和。甚至後來，我開始相信並期待這個親密會出現。目前我們所有的工作人員親切的感情與時俱增，無論是片刻或較長時間，當我們和病人（及家人）深切的相互擁抱，無言、貼心、深情，此時我們會深切的覺得既是長久的同情付出者也是接受者。

正是這種時間和愛心的體驗，維持著這樣的工作也我們持續在其中。我們所有對性格的發展和洞察能力的訓練和工作，所有的宗教修行，在這種親暱關係中，有了試驗平台，且得以實現。

盈宋(leng Sung)，一個出身於越南和柬埔寨家庭的 28 歲男性，由於是從監獄就醫，被綁在高棉蘇維埃友誼醫院結核病（肺結核）床上，而於 2010 年 06 月 13 日去世。宋(Sung) 除了愛滋病，還有肺結核，脖子兩側長了巨大腫塊，好幾個月來都是破瘡潰瘍。在他已無法講話的前不久，他開始非常想念他的家人。他已好多年沒有看到他們或跟它們講話了。我和我們的主任菲彭(Pheap)去找他家人。我們先碰到他的鄰居，鄰居告訴我們說，他家除了一個哥哥，都已過世了。還告訴我們這樣的故事：

在 2005 年左右，某個晚上宋的父親到鄰居家裡，看得出來他是想要借一些錢，去幫助另一位難產的鄰居。他父親卻被誣告盜竊，頭部尤其受到嚴酷的毆打。當家人把他帶到一間診所，診所告訴他們照護醫藥費需 600 元。他們把他父親帶回家，因沒醫治而讓他死去。在他彌留之際，他的五個兒子一個也沒有去探望他。父親便詛咒所有的人，希望他們很快地都會死去，以作為報復。

宋的母親，為人溫柔有禮，逢人打躬作揖，鄰居們形容她好比是一部升降機。兩年後，可能是因癌症而過世，沒接受任何治療。也沒有人有旅費去監獄，告訴宋這個噩耗。其他三個兄弟主要也是因愛滋病而死去。唯一活著的哥哥現在是附近的貧民窟裡幫派的老大。原家庭租賃的房子，現由別人居住。

我們並沒有告訴宋這些，因為擔心這樣會導致他放棄了一切希望。我們告訴他家人已經搬走了。他知道我們在撒謊，說他的母親永遠不會離開那個地方。不久，他的病情惡化即將死亡。

幸運地，當時有位越裔美籍志工叫潔薇（Jayvy）。她坐在宋那兒做能量療癒好幾個小時，握著他的手，跟他說越南話，唱著催眠曲，用能喚起宋童年深層記憶的語言和節奏跟他接觸。還讓宋得到我們最好的照料，我的工作人員幾乎每一天造訪他，有時幾個小時才離去，誦經、氣功療法和和靈療，或只是坐下來陪他。最後，宋安詳、寧靜地死去。死後，他的結核病診斷書列為多重抗藥性。如果能早期診斷出，或許他可以存活下來。

按我們的經驗，深度的親密不僅限於我們的工作與患者的關係，應被理解為我們生活上各種面向的支撐結構。然而，它是最常見用在對病人的全面試驗。正是這樣，我們不僅體驗到親密，也經歷到、看到，並探討它對我們產生的障礙。我們越是有能力充分地經歷親密，更能知道我們已經歷經了多次，全神貫注、煩躁、抗拒、分心，且不易完全表達。“病人是我們的老師”是一個老員工最喜歡的說法。我們工作的時間越久，越能深深認識到病人是我們的業障，我們欠他的。

我們對於佛教正規的學習和修行，提供一個持有經驗和理解手段的一個容器。若無此容器，我們將會很快達到我們工作力量的極限而洩氣，若不瞭解，當問題發生，我們不知道如何藉著經驗去處理問題。因為我們在極端情況下工作，直接接觸生與死，經常在惡劣環境下，亦常失敗。但是，因為我們不僅正式而是全心地研究佛法，我們生活在不斷超越失敗的可能性中，我們也有那種超越經驗。

某尼眾與慈悲憲章的巧遇

釋果琴/ Guo Cheen Shi

請問你是否“承認我們過去並不慈悲，甚至有人藉著宗教名義增長人類的痛苦？”

今為佛教徒及佛教團體的我們是否身口意都保持慈悲？我們可否“積極地鼓勵及讚賞文化及宗教的多元性？”我們是否“致力地理解及憐憫眾人之苦～包括視之為敵者？”

如果你在答復這些問題時有那麼一丁點的猶豫，你必定願意接受**慈悲憲章**。

如果這世上多些慈悲喜捨，您身口意中的戰爭，我們周遭的團體及世界之戰必已煙消雲散。

為此，一前任修女發願：“我希望您能幫忙創建，啟動和宏揚**慈悲憲章**，它是由亞伯拉罕傳統的猶太教，基督教和伊斯蘭教的幾位領導級之啟發性思想家根據正義和尊重的基本原則所擬定。”

凱倫·阿姆斯壯即是這位羅馬天主教修女。當代最有激發性並最有獨到見解的宗教思想家之一，凱倫曾離開某一英國修道院而轉至牛津大學攻讀現代文學學位。1982年，她寫了一本有關於她在修道院的七年——“進窄門”激怒並挑戰了全世界的天主教徒。她的近作“螺旋梯”討論她離開修道院後的覺悟，也就是她開始發展她對各大一神教的反傳統式觀點。

在回憶痛處時，凱倫解釋道，“1962年我進去時是個狂熱的理想主義者，一個不整潔，不現實，也不成熟的青少年。七年後我因輕微精神分裂症而離開了，暗地裏心碎並受傷。”我相信凱倫·阿姆斯壯對慈悲的熱誠在創傷後成倍增長，或如拜倫勳爵說：“淚水是慈悲的露珠。”

在9/11後的世界裡，凱倫是宗教統一理解界的一個浩大音聲。她寫了超過20本有關伊斯蘭教，猶太教和基督教的思想，以及它們對世事的影響力，其中包括權威性的“上帝與聖戰之歷史：十字軍東征對當代的影響”。她最新的書是“聖經：一本傳記”。她個人信仰和宗教（她稱自己是個一神論自由職業者）的討論引爆了火花 -- 尤其是她對原教旨主義的看法，以歷史為背景來看的她，原教旨主義乃是種現代文化產物。

於2008年，當TED（科技，娛樂和設計）讓**慈悲憲章有機會落實時**，凱倫·阿姆斯壯呼籲各宗教互相瞭解的願望也就勢得以公開並圓滿。（看[演講](#)）**慈悲憲章**的努力由大眾合作完成。2008年底，各國家，信仰，背景的人士皆傳遞出他們願列入憲章的文字。2009年2月，來自世界各地的擬議皆收集並轉送于良心會，一個聚集高層宗教領袖和思想家，誰製作的最後文件。11月12日，憲章同情全世界揭幕。（觀看視頻）此後，憲章同情已經發展成為一個更廣泛，創

新，現代運動。

我記得我第一次瞭解了凱倫阿姆斯特壯，看著她的 TED 願望。我想，“多麼美妙的想法，太遺憾了，僅適用於亞伯拉罕宗教！”正如你們有些人可能會想：現在，我想，“又是什麼都與我，一個佛教徒？”

第二次我看到凱倫阿姆斯特壯，她更接近的接近。我是一個剛畢業幾個月的毀滅性驅離法界佛教總會和我母親的家在西雅圖。凱倫在溫哥華與尊者達賴喇嘛在 2009 年和平首腦會議舉辦的達賴喇嘛和平及教育中心。我想，“精彩，她的連接法王，也許這意味著佛教徒！”

此外，因為我在一個黑暗的時期，在我的生活，也知道只有這樣，才能走進我的生活帶來快樂是幫助別人。正如達賴喇嘛指出，畢竟，“如果你想別人快樂，實踐慈悲。如果你想快樂，實踐慈悲心。”此外，我認同 Karen 的 woundedness，佩服她的聰穎的頭腦，有來學習，除非有和平之間的亞伯拉罕宗教（如中東），將不會有和平。

隨著宗教的支援西北社區外展和達賴喇嘛和平及教育中心，我申請體恤行動網絡組織成為合作夥伴，憲章表示同情並組織了很多參加發射憲章同情在西雅圖 2009 年 11 月。

不久之後，立即啟動我代表的西雅圖市為駐世界宗教議會。我立刻認識到這將是多麼重要的憲章同情有一個突出的存在對這個世界舞臺，提出了若干的建議，就可以憲章同情和理事會的世界宗教議會。我很高興這個姐妹瓊 Chittister 憲章的良心會舉行一組問答，而我有機會發言，廣泛錢德拉 Muzaffar 博士等人在澳大利亞的墨爾本。因此，通過更多的編織，更多的交叉授粉發生在憲章和議會，導致例如在協作城市的慈悲與和平運動和城市網絡。

慈悲的西雅圖運動開始後，我返回議會。體恤行動網絡正式推出一個轉折點戰役利用點 12 月 31 日，2009 年。喬恩拉默，當時的執行主任體恤行動網絡，提出了處理西雅圖市議會和即將上任的市長說，如果 1000 人支持體恤西雅圖活動中，市將簽署一項公告，宣佈它成為一個富有同情心的城市。（見附錄一：戰爭）。該運動傾斜和 2010 年 4 月 24 日被指定為日期體恤西雅圖超音速隊：這取決於我們！（見附錄二：新聞發布和附錄三：廣告）

我謹代表體恤行動網絡，我曾經引進了克倫的念頭視頻會議上協調的全球性，當時的公共關係部門的憲章和誰真正公開的溝通和執行的想法成為可能。後來我應邀出席西雅圖凱倫事件。她比快樂 - 她是如此願意到西雅圖的人，她支付了自己的旅行費用。

在規劃的事件，是為了使組織和志願者彼此，我們瞭解到，費策爾研究所成為新合夥人對憲章憐憫。費策爾是關鍵的財務償付能力體恤西雅圖事件和繁華的城市運動，體恤即將升空全面生效的時間寫這篇文章。它也帶來了更廣泛的支持者憲章，包括傳統和其他領域，如 Chade 孟鈞恩佛教快樂的好人從穀歌，弗雷德羅斯金項目的斯坦福寬恕和 Mathieu 加（通過一個單獨的視頻），他們談到了一週年憲章在 TEDPrize @聯合國。

在未來兩年內，費策爾研究所將重點放在三個方面的關鍵社區憲章：1。在宗教社會，2。年輕人，和3。富有同情心的城市。

西雅圖將成為一種模式和連接這三個方面，包括，例如，提供了範本和資源，為其他城市在世界各地，成為一個富有同情心的城市。它比一塊紙。這可能使簽名者和市負責它。西雅圖是領導的方式進行調查，以測量和比較之前和之後的西雅圖宣佈，開發富有同情心反應小組和建設一個富有同情心的城市研究所。圓慈悲的持續增長，可以出現在任何地方也為研究和應用憲章和 Karen 的十二個步驟的同情。

“慈悲是人類有史以來最好的主意了，”克裏斯安德森，館長泰德，經常被引述說。而珍妮仔斯坦福大學 CCARE（中心同情和利他主義的研究與教育）發現，同情帶來希望。比較同情與對照組之間沒有訓練，一組在一個即興戲劇課，一個正念禪修組和一組受過訓練的冥想是同情，蔡據悉，參加者的正念靜坐冥想和富有同情心的團體也同樣有同情心，也更有所以比其他兩組。在測試這些參與者是否更值得同情，因為培訓或他們的自我選擇性的，蔡發現，自我選擇參與其中的顯著特點是富有同情心的修行，他們更希望自己和世界。對我來說，這進一步支持 fMRI 數據上的有益成果的同情心。同情心令我們感到欣慰。

婦女，特別是，更喜歡被人同情。西蒙男爵，科恩解釋的規定，“男性大腦”和“女性大腦”，縮寫為依據進行心理輪廓時，得到的平均測試成績婦女作為一個群體，或在測試的平均成績獲得男子為一組。的心理輪廓男性的的大腦是，它更系統化的心理輪廓，而女性的的大腦，這是更移情。請注意，這不是一個危險的推廣女性或男性，當然不是一種類型的腦是更好或更壞，好像比其他只有兩種類型。

對於任何我們作為佛教婦女，確切地說，它是我們的誓言，以幫助眾生。該憲章同情基本上是黃金法則是存在於每一種宗教，每一個傳統：“不要對別人做什麼，我們不想做你們自己。”特別是與法律相一致的因果關係，“一個誰，而他自己追求幸福，用暴力壓迫其他人誰也渴望幸福，今後將不會獲得幸福。“我們的想法，我們同意聲明，然後採取行動，它可能會出現更西方文化取向，但我會說它也是類似的誓言。而這個特定的誓言已經肯定超過 60,000 個人在世界各地的時間在寫這篇文章。這是一個容易的橋樑已經建成，可用於 intrareligious 和宗教間的個人和社區能夠創造價值，智慧和快樂在一起。

“看看菩薩”中，德瓦在維摩詰經解釋，閉塞的佛弟子，“花不遵守他們，因為他們已經切斷了所有想到的區別。”我們知道菩薩的同情是“無邊的空天空”，並聲稱其“沒有層次。”擺脫了大部分的機構和國家的關係，憲章同情是在抵禦創造輝煌的又一個組織，因此有更多的舉措和想法與同情可以成為可能。顯示您的支持採取行動。默想代表一個困擾點，在世界上進行對話的另一種信仰的傳統，慶祝社區的需要，建立一個富有同情心的僧伽，或一個城市的同情心！“夢不小的夢想，因為他們沒有權力挪動的心中[禾]男人。”

這是一個機會，表達憐憫之心超出了我們的通常邊界和分享佛教諒解，同情與更多的人太多。目前正在作出進軍沉思之間通過科學和神經科學的研究和同情

的東西是啃我怎麼有一個特殊的角色，佛教婦女可以在彌合許多行業同情我們如此巧妙地站立在同時進行。婦女可能是和平攜帶者為我們的時代！

保羅艾克曼稱之為“部落行慈悲”的問題我們這個時代，我們的世紀。除非我們解開自己的這一限制，直到我們關注全球的同情和愛一切眾生像我們自己的孩子，我們最終可能毀滅我們自己。現在是時候去超越自己，我們反對反對內外敵人，真正做到堅強，足夠有愛心。

慈悲“的力量，產生於看到的真實性質在世界上的痛苦。慈悲讓我們見證苦難，無論是對自己或他人，毫不畏懼，它可以讓我們毫不猶豫地不公平的名字，並採取行動堅決，所有我們所掌握的技能。為了發展這種心態的同情...是學習生活，為佛陀所說的那樣，與同情一切眾生，沒有例外。”

在獄中傳遞佛法

拉那尼·席娃/Ranjani de Silva

身為監獄體系福利委員會的一員，我得以為可倫坡 Welikada 監獄中的女性受刑人安排一門佛法教育課程。所有大約五百名被還押的女受刑人中，有一些被宣判終身監禁。斯里蘭卡沒有死刑。我獲得特別許可，能夠一週一次帶著兩位比丘尼拜訪女性受刑人。這項計畫持續了兩年之久。

當我們踏進監獄的大門時，一些女受刑人對這兩位比丘尼表達歡迎之意，並且很快地安排好坐墊和椅子準備聆聽佛法。我則是走向那些坐在角落的女受刑人並遊說她們往前，但有些人頗具攻擊性且不願意加入大家。比丘尼以五戒開始了這個課程。接著，比丘尼詢問她們因違反了哪條或哪幾條戒律才導致入監服刑。所有女受刑人皆說出了她們的故事並表達對自己所造成的後果而感到悲傷。事實上，她們每個人都違反了一條以上的戒律。然後，比丘尼建議她們在獄中服刑時能夠遵守戒律。她們答應並表示願意嘗試去做。

在這裡，我將和大家分享一些女受刑人的故事以及讓大家知道佛法如何幫助她們。這些女受刑人非常高興能夠遇見比丘尼，她們經常在分享傷心故事時流淚，得以從比丘尼那裡得到安慰和心靈上的治療。有趣的是，這個監獄的大多數女受刑人背後，都有一個男性需為她們所犯下的罪負責。

蠟燭、花朵和菩提樹

監獄裡有一棵菩提樹，菩提樹的附近有一間小祭壇。每天早晨和夜晚，有些女受刑人會聚集在那裡祭祀與唱誦。許多人會繞著菩提樹祈求她們能夠遠離痛苦。對一些女受刑人而言，這是她們能夠找到些許平靜和希望的唯一方法。她們會在祭壇點上蠟燭、供奉鮮花並邀請比丘尼課誦經文，接著才開始課程。

監獄裡最受歡迎的女受刑人 Seelawathi 因殺害她丈夫的外遇而入監服刑。她被判終身監禁，並被單獨監禁在一間囚室裡。但因為她相當誠實且遵守紀律，所以，被指派在辦公室工作，從事一些行政人員的瑣事。

Seelawathi 告訴我們她犯下了一件可怕的暴行。原本她忍受丈夫的外遇以及丈夫對她和他們兩個小孩的忽視。但最後當她再也忍受不了時，她拿了把斧頭殺死了正在和她丈夫同床共枕的外遇。她問了我們很多次，要如何才能為她所犯下的罪孽贖罪。她說過去她每天都恪守五戒，但在那樣的情況下，她無法控制自己。當她在整理花圃時，會非常小心盡量不去殺害任何一隻蟲。她不是非常擔心今生需受的懲罰，但她一直詢問我們如何才能夠避免那些因她所犯的過錯而導致的後果以及如何遠離輪迴的苦難。

比丘尼安慰並告訴她說，從現在起，她可以嚴守五戒、保持正念，並從過去的經驗中學習。她們以一位奪走九百九十九條人命的王子 Angulimala 的故事來開導她。Angulimala 殺害了九百九十九個人，就只為了做一條由一千隻手指串連而成的項鍊送給他的老師。當他意圖殺害佛陀以取得最後一隻手指來完成他的項鍊時，佛陀以強大的慈悲心感化、教導這位王子。從這一刻開始，Angulimala 便勤奮地修行佛法進而成為一位阿羅漢。

獄中的女受刑人喜歡聆聽經文。比丘尼也會唱誦慈經，這些女受刑人會加入一起唱誦。比丘尼教導她們如何修慈悲心，她們會在課程結束前一起靜坐、修行數分鐘。

有些受過教育的女性受刑人也犯下和 Seelawathi 類似的罪過。一位名為 Charlotte 的高大女性曾是一位醫生的妻子。她的故事非常複雜，但她的丈夫是促使她犯下暴行的主因。實際上，她是一位樂於幫忙和學習的好女性。當她能夠讀寫時，便擔任領導的角色幫忙我們課程的進行。她已準備好聆聽和學習佛法。

成功和挑戰

我的朋友 Jaye 是女童軍總會的助理輔導。她是一位非常好的老師並且在監獄開設一門課程教導女受刑人。她們必須遵守女童軍誓言，包括承諾做一位言行誠實、盡力幫忙、服務他人的人。

釋迦提達斯里蘭卡的計畫和女童軍計畫相互配合執行地很好。女受刑人非常高興且願意成為更好的公民。一些女受刑人出獄後，我們推行一項追蹤計畫並且拜訪一些人的家。許多女更生人和她們的家人都相當開心與感激。但也有些人非常暴力、具攻擊性且似乎寧願被關在牢裡。被釋放回家後，她們又因犯下相同的罪而再次入獄。大部分的案例是這些婦女的丈夫在背後操控她們販毒。一些人因此染上毒癮，她們的朋友會在監獄外面投擲綁上毒品的石塊提供毒品給她們。有一次一顆石塊飛過監獄的高牆，掉落在育嬰房的屋頂上，把屋頂給壓壞了。

有些懷孕及帶著幼兒的婦女入監服刑；她們有些在獄中生產，福利委員會提供一間育兒房供她們使用。育兒房中的設備相當完善，有吊床、嬰兒床、藥物、維他命和奶粉等。小於六歲的孩童會和他們的母親一起待在監獄中。獄所還為他們設置一所學齡前的學校和遊樂區域。福利委員會提供午餐給這些孩童們，還會閱讀佛典故事給他們聽，比丘尼則會為這些母親提供諮商服務。

多年後，我看到來自其他機構的佛教女眾也進入監獄拜訪那些女受刑人並提供諮商服務。她們也提供法律諮詢。一些女性的佛教徒律師甚至提供免費的服務。大部分的受刑人因為貧窮而無法出獄。她們甚至沒辦法付出小金額的罰金以換得自由。許多人也沒辦法支付律師費為她們打官司。

一些天主教修女經常拜訪這些女受刑人，提供她們諮商服務和幫助。回教團體也幫忙回教徒受刑人，提供金錢幫她們支付律師費用及罰金，讓她們重獲自

由。至於男受刑人區域，則有比丘定期指導靜坐課程，數以千計的男受刑人得以受惠。

Sarvodaya 則是另一個著名的社會福利組織。他們邀請男性受刑人至他們的中心參加由比丘所指導的一日佛法禪修課程。他們會提供交通巴士接送這些受刑人往返參加課程，也會提供一件白色沙龍(sarong)和襯衫給所有受刑人。當我去參訪這項活動時，我無法相信他們都是在獄中服刑的受刑人。大廳擠滿了人，所有男眾皆安靜、祥和地坐著進行禪修，他們看起來就像是佛教居士。這項計畫相當成功，所有受刑人都非常開心能夠前來參加課程。一些受過教育、有專業技能的男受刑人透過佛法靜坐修行得以轉化他們自己並獲得內在的洞察力。一些受刑人甚至會在滿月時遵守八戒。一整天的宗教課程包括開示、靜坐和唱誦。比丘指導男眾課程，而比丘尼則會指導男、女受刑人的課程。

宗教領袖有能力改變、感化受刑人。參與這項計畫的比丘尼把在獄中傳遞佛法視為她們所指導最棒的課程之一。重要的是我們須了解大多數的女受刑人都是單純的，且成為其他罪犯的受害者。這些婦女需要許多憐憫，她們有小孩需要照顧，如果她們能夠被感化且重新回歸家庭，那對整個社會無疑是一大助益。

創傷三角關係的「時時間停止」向量：痛苦之源

芭芭拉·萊特/Barbara Wright

從三十年來的臨床心理師工作和修習佛法的經驗中，我發展出慈悲觀心理療程。慈悲觀心理療程的目的在於提供多層次的工具，以探索及體驗各種佛法原則的應用。多年來我已成功將此療程應用於各種解決衝突的情境，包含商業、學術、法律、家庭諮商、個人、青少年幫派、藥物成癮者，以及其他問題。也有效地處理這些人與他們感受到的創傷、災難，和外在挑戰(這也是由感受所產生的)之間的關係。

在本文中，我將以兩種不同的方式來定義「創傷」這個詞：(一)個人、家庭，或是體制(大家庭、事業、城市或政府)遭遇到突然、意外的攻擊。這可能是車禍、個人的攻擊行為(如強姦)，也可能是絕症、失去家庭事業，或者生命受到威脅，以及戰爭。(二)對個人、家庭或是體制造成長期的羞辱和衝擊，並且累積有害的後果。這種創傷是最常被忽略的，就個人而言，這可以是長期的漠視、家庭暴力與凌虐、長期的貧窮，或是慢性疾病；就群體來說，可以是在事業或政府體制中的貪污行為，因為這樣的狀況會導致團隊精神的耗損，或是外來軍力的介入。在第二個定義中，當那些不受歡迎的侵入者造成的影響，累積到了個人、家庭或體制能夠承受的極限時，這些事件就會成為創傷或是災難。以佛教的語言來說，因為我們誤以為一切是恆常不變的，所以外境就從平日生活的無常，轉變成為一種堅實的感受。

本報告所要探討的內容，是慈悲觀心理療程如何為這兩種創傷受害者，以及他們的輔導員提供一種方法論，並且將這種方法論當成工具來降低創傷所造成的傷害，進而從痛苦之中走出來，或說是減少他們的痛苦。在佛教心理學的傳統中，the signature elements of intention、無常與慈悲已經有效地應用在慈悲觀心理療程之中，教導並傳達佛法的要旨，同時也降低了負面生命事件所造成的影響。其目的是要讓人們保持覺知，面對挑戰生命的情境，避免落入負面的生命幽谷之中而無法自拔，否則，這樣的負面傾向會成為一種「自我」(self)的認知核心。比如說，如果有一個人問：「你是誰？」那答案也許會是「我是個被強姦的受害者」、「我是海嘯災民」、「我是個癌症病人」，或「我是個難民」。從這些回答來看，他們不瞭解一個人是具有多面向的。他們在傷害、負面的情境之中找到自己，並且執著於這些情境，即使這個情境只是個體的其中一個面向而已。

在進行慈悲觀心理療程時，我們定出了三種心識活動(intelligence)，即接收、處理和表達訊息的方式。第一種是受(Mind Intelligence)，即心識接收、處理了想法和觀念之後，所產生的認知。(比如說，「我們都待在同一個大房間裡。」)這種認知是以自我為中心，同時也是客觀現象的本質。第二種是想(Heart

Intelligence)，是情緒性的認識。(比如說，我們之中也許有些人在大房間裡會感到不知所措，而有些人卻會認為群體的感覺讓他安心。)這種認識遠比智性上的認識有力量，它是人的本質。

第三種是行(Energy Intelligence)，它是先於語言的一種經驗，也是我們經驗、想像及直覺的基礎，和促發行為的動力，它是內在的，也是外在的。(比如說，待在這個房間裡，其實是我的意識，以及先於意識的習氣所驅使的。)行是慾望和造作的本質，也是業的儲放處。

進行慈悲觀心理療程的目的，是要瞭解人們於療程開始之時，在這三種心識活動上，是如何看待他們自己的，並且將之表現在一個心識活動座標圖上。第二個步驟則是將個人理想中的定位在座標上標示出來。在這樣的前提下，人們就可以開始在座標圖上航行移動，這個步驟可以自己完成，或是透過治療師的協助。其目的是要紀錄下人們從原本的狀況或定位，移動到理想位置或情況的過程。在如此的過程中，持守佛教徒不傷害自己與別人的戒律是很重要的，當人們在描述自己的座標位置時，也要持守「正語」(Right Speech)。同時，當我們對自己有越清楚的認識，就是在培養「正見」(Right View)，。如此一來，人們就能夠更善巧地處理衝突，從而減少壓力、痛苦，或是緩和限制想法與情緒的創傷心境。這種善巧可以使人們更有機會得到他們所渴求的正面結果。

慈悲觀心理療程是一項神聖的工具，當我們在使用的时候，必須要懷著清淨的心，讓我們試圖去瞭解的事實真相在過程之中顯現出來。經由這個過程，我們可以降低、解決任何我們所認定的衝突、創傷，或是與之和解。

慈悲觀心理療程的座標圖看起來像是個立體的棋盤，在縱向與橫向構成的矩陣上，是三層的心識活動，所以這是個橫向、縱向與垂直的流動所構成的立體矩陣。

矩陣的橫軸分成五個部份：自由(Freedom)、行動(Action)、中心(Center)、懷疑(Doubt)，和控制(Rules)。這五個部份構成一個連續體，從左到右，再從右到左不停地流動，表現出心識的運作，即從不帶恐懼的自由，轉變成受到恐懼驅使與牽制的約束和控制。此外，連續體也會在立體矩陣的三個層次之間隨意流動。每個層次都深深地影響個人與面臨的情境、問題之間的關係，而且個人對每個層次的依附程度也會不同，其程度會影響一個層次的厚度，這可以用百分比或是度數來表現。每個人與各個層次的關係有可能是正的，也有可能是負的，端賴個人感受而定。

當我們在看這個心識活動座標圖時，最上層「受」的層次(Mind Level of Intelligence)，是「我有種想法」，這代表了思考上的自由(Freedom of thought)。「用不同的方式來想」則是將這種自由表現出來的行動(Action)。而中心(Center)就是「瞭解」(understanding)，這是「想法」和「如何用不同的方式來想」所反映出來的。接下來，當我們繼續往右手邊移動到「不可能」的區塊時，就是警戒或是懷疑(Doubt)。最右邊一個區塊：控制(Rules)，和其他的部份一樣，或是正面的，或是負面的。有些控制是持久，且可信賴的，而有些控制則是該丟的、限制性的。

中間的那一層：想(Heart Intelligence)的起點是「我相信」，這是一個不受限制的自由區塊。從自由開始，向右移動到行動的區塊則是「信任」(Trusting)。之後，平面矩陣的中心是「慈悲」；然後因為懷疑或是警戒，轉換到「脆弱」。當心因為恐懼而進入控制時，就產生了「情感中斷」(Emotionally Disconnected)的狀態。乍看之下，這好像是不慈悲的(un-metta-like)。但是，在心的智慧裡，有時候為了要得到正知見，人們必須要暫時地讓情感中斷，這只是個暫時的狀態，但偶爾是必要的。

在立體座標圖的最下面一層，是「行」的心識活動層次。最左邊的自由那一欄是不受限制的力量，可以形容成「無垠的天空」。如果你接下來在行動之中，「時間停止了」，那你就知道你處於創傷的狀態。這一層的中心區塊是「投入」，你所投入的程度也就是你啟動行為的動力，或說是動力的大小。然而在懷疑中，人們會進入「防衛」。當進入了因為恐懼而產生的控制時，就是「拒絕接受」(Zero Tolerance)的狀態。

當感覺到事件的三角關係(triangle of events)凍結，並且停泊(anchor)在「時間停止」的區塊時，慈悲觀心理療程座標圖上所呈現出來的就是創傷。經過了各式各樣的三角關係，以及座標圖各個區塊的組合，悲劇與創傷在時間中固結不動。我們之所以說「停泊」，是因為所有「創傷三角關係」的公分母是「時間停止」。

佛經上最熟為人知的故事之一就透露了這樣的三角關係，以及其治療方法。故事是有關於一位嫁入富家的年輕婦女祇莎拘它彌(Kisagotami)，她生了個孩子，但很不幸地，在他剛學會走路時就死了。這位母親悲痛至極，無法接受兒子死亡的事實。這是一個很典型家庭悲劇的例子，家庭悲劇在心識活動座標圖上是最右邊的那一欄。在這位婦女的心中，生命的規律隨著孩子的死被打破了，在傷痛之中，她的情感中斷，並且一點也無法承受她所面臨的痛苦。所以她悲傷地抱著孩子到城市去，尋找能夠救活他的解藥；這一刻，時間停止了。在座標圖上，當時時間停止時，所有的現實都會退場，而悲劇就變成了「創傷三角關係」。

在祇莎拘它彌與現實脫節之後，她遇到一位智者，這位智者建議她去找佛陀。於是她來到佛陀的跟前，請求他讓兒子活過來。允諾過以慈悲和智慧為眾生拔苦的佛陀說：「如果你從一戶從未死過人的家，帶來一些芥菜籽，我便遂你所願。」雖然知道不可能，佛陀卻讓祇莎拘它彌去做這件事情。在心識活動座標圖上，我們看見佛陀對於這位母親的脆弱懷著相當大的慈悲，同時也對自己的佛法智慧很有信心。

當祇莎拘它彌挨家挨戶地去尋找芥菜籽時，她滿懷希望。所有人都非常願意給她種籽，但是當她詢問是否曾經有死亡發生在那些人家時，每戶人家都是肯定的答案。很快地，她瞭解到幾乎每戶人家都有芥菜籽，不過卻沒有一戶人家是不曾死過人的。有了這樣的認識之後，她對生命規律有了新的定義，對她自己，也對別人懷著慈悲心，從而自如此深刻以至於中斷時間的悲傷中走出來，培養出一種新的生活方式。自此，她便打破了自己的「創傷三角關係」。

這個時候，祇莎拘它彌體會到人類存有的無常本質，於是要求佛陀讓她出家

成為比丘尼。有了佛陀的幫助，加上自己的禪修，祇莎拘它彌最後成就了阿羅漢果位。若我們想像祇莎拘它彌的心識活動座標圖，可以看到她讓自己投入更多，擴大慈悲，並且修正對於現象的認識。因此，最後從座標圖中走出，步向覺悟。

接下來，我所要說的悲劇是發生在現代歷史上，這是另外一個「創傷三角關係」。這個故事證明了人類不屈不撓的精神如何讓自己從指責、羞愧和罪惡感的恐懼之中走出來，並且成為一位指標性的英雄。

南韓首爾的「分享之家」於 1992 年成立，收容那些在二次世界大戰之中受日軍強迫成為性奴隸的生還慰安婦，目前尚有九位女性住在那裡。

在這些女性前來接受治療之前，她們因為加害者，也因為拒絕她們的社會，完全無法接受自己。她們處於心理療程座標圖最右邊那個害怕社會控制的區塊，並且因為遭到遺棄而處於情感中斷的狀態。在充滿羞愧的世界裡，時間已經中斷六十年，因此她們的傷痛無法被治癒。對這些不幸的婦女來說，控制、情感的中斷、拒絕接受，以及時間停止形成了一個「創傷三角關係」。

這九位令人讚嘆的女性代表了許多同一事件的生還者，她們從陰影中走出來，重新開始她們的人生。透過各種佛教單位的幫助，她們不再孤單。她們現在對自己，以及世界上的姐妹們懷抱著慈悲，也接受拜訪者所表現出來的慈悲關懷。而且，在她們的故事被訴說的同時，是懷著相信與信任的。她們已經將過去 60 年來將她們禁錮在孤獨、無助的痛苦來源——「創傷三角關係」打破了。

這九位女性能夠以不同的方式來思考。現在，她們瞭解到自己的生命是有意義和目的的，她們抗議世界上任何發生的性奴役事件，為之發聲，因為她們認為這樣的殘暴行為不應該再出現。

透過分享自己的故事，分享之家的祖母們已經踏入了 21 世紀，不再停留於過去。她們甚至有臉書，上面放著她們用來作為治療方法的創作，這些畫作吶喊的她們的苦痛。每個星期三中午，她們都會到位於首爾的日本大使館前面示威抗議，她們相信自己的聲音是有意義的，也會被聽見。她們是年老的英雄。

那些在分享之家的婦女們打破了自己的「創傷三角關係」。現在，她們可以走在心識活動座標圖的中間，對自己和他人展現慈悲，同時也瞭解到她們的生命是具有意義的。她們是我們的榜樣。

很遺憾地，這些祖母的苦難並不是單一的歷史人為事件，「創傷三角關係」持續地在世界任何一個角落存在著，不管是童兵、政治犯、被販賣的婦女與孩童、家庭暴力的受害者，或是遭迫害的勞工。我們知道有太多的故事了，不應該忘記這些人，也不應該感到害怕。為了救渡眾生離苦，我們可以培養如佛陀的慈悲，這就是我們的目的。

性別、佛教和教育：在南傳佛教裡的佛法和社會轉型

艾瑪·湯姆琳 和 卡洛琳·史塔姬/Emma Tomalin and Caroline Starkey

這篇論文是即將出版的一本書, *Gender, Religion and Education in a Post-Modern World*, 在後現代世界裡的性別、宗教和教育, 其中一各章節的濃縮。在這篇論文裡, 我們要探討佛教一直以來扮演性別不平等教育以及能促成改革歷程的角色。我們主要著重在三種與當代佛教徒修行和社會環境相關的教育類型: 教育在寺院裡的角色, 弘法對在家眾的重要性; 和在社會改革過程裡佛教所能扮演的角色。我們的目標又特別鎖定在反應這幾種教育類型被性別化且影響了女性佛教徒的精神和社會發展。儘管這三種教育是有關聯性不論是在不同佛教傳統和區域裡, 但我們只討論他們在南傳佛教裡的議題, 且特別針對在泰國和柬埔寨裡的女性經驗。

在這篇論文裡, 我們議論即使教育在佛教的傳統裡扮演著重要的角色且佛法教義的目的也是去教導每個人不論男女都能離苦得樂, 但事實上, 女性有較少的機會去學佛和修行。我們想表明這和女性的修行能力無關, 這在其他宗教傳統裡也都有跡可循, 亦即女性往往會被拒絕於特別是由男性所主導的宗教組織裡。更者, 在很多情況裡, 佛教女性在很多經文裡並沒有擔綱重大經典的學識職務, 這凸顯出了性別偏見也宣揚需要更多性別平等的釋意, 畢竟父權主義在現存的傳統裡還是難以撼動。這篇論文裡一個重要的內文是比丘尼和 mae chi 不同角色的論述, 經由檢視他們和寺院的關係以及對在家女眾的教育。最終我們想問, 復興女性授戒傳統的抬頭和女權透過教育方式被賦予之間是什麼樣子的關聯?

在泰國寺院環境裡的佛教、性別和教育

即使到了最近, 聯合國發展計畫(UNDP)證實泰國女子在教育上還是比男子居於劣勢。雖然 UNDP 表示泰國已經在教育面上達成千禧年發展計畫(Millennium Development Goals)的目標之一, 而且高度有可能在達成其他的, 但所提供的教育品質是目前所關注的, 例如在供給貧戶小孩的教育上。有許多泰國和西方學者都表明佛教的教義是可以用來作為解釋歷史上存在於性別間的不平等, 尤其是在貧窮地區。當年輕的男子可以留在寺廟裡成為短期出家, 在那裡他們會接受免費的宗教(佛法)教育和一般通識教育, 這樣的機會是不開放給女子的。短期授戒仍是泰國青年重要的成年禮且能位他們帶來社會的尊崇, 額外的教育機會和性靈導引, 而這全都由政府買單。但這樣的機會並沒有提供給女子, 結果就是貧窮的女子在接受教育(或性靈)指導的選擇變得相當有限且幾乎可以說他們擔負著很大的

庭生計。在這裡我們更深入的想探討那些貧困的鄉村女孩是如何湧入大城市例如曼谷去討生活供應他們的大家庭,而有些則是從事色情交易。

泰國的社會運動家 Ouyporn Khuankaew 也做了類似觀點的說明:

在泰國妓女的人數幾乎等同於僧侶的。如果一個年輕鄉村女孩可以被給予相同的機會,同男子一般進入寺院的生活,他們就有了受教育的管道,同時也能為父母祈福。這些機會能提供女孩或是女人們正規的寺院教育和性靈引導,所以他們可以在鄉民間成為重要的精神領袖,尤其是對其他女性和女孩們。由於泰國佛教裡是由男性所主導,女孩和女人們因而被剝奪了這樣的機會。結果,他們成了不同形式暴力的犧牲者,例如家暴,強暴和被迫下海。

然而為什麼窮困家庭會比較想要他們的女兒接受寺院教育而非免費的公立教育?這樣的主張是基於一種假定,也就是說寺院的教育能替這些窮女子增值因為這也意涵著是上學或移民間的取捨。然而 Khuankaew 並沒有要說明這是多大的取捨,她的案例似乎是基於事實,就是目前窮女子是被沒有進入寺院這樣的機會的但窮男子卻仍保有,假如他們能有選擇且也開放給女子為一個選項,很有可能有些貧困家庭會選擇它,因為考慮到積德以及透過這樣特別的教育路線所獲得的尊敬。

在泰國關於女子進入寺院成為短期出家人的爭議經常被連結到復興比丘尼戒。在泰國佛教體系下要成立一個全由受戒女尼組成的使人景仰且認可的僧團,最後甚至要能夠去制度化寺院內的男女教育,進而改善女子和女性的在社會上和精神上的成就仍是極具爭議的

對於復興比丘尼戒的支持的確是得到某些方面的關注,像是佛教的性別階級產生更廣的文化面的影響在於社會對女性進行奪權和限制他們的發展的態度。許多比丘尼戒的擁護者認為女性在佛教傳統裡有較低階等的地位和女性在佛教社會裡處於較不利的情況是有直接相關連的。因此提出比丘尼戒不只是被認為在宗教上極具意義,這會有利於那些選擇開始他們宗教生活的女性,且也有潛力能更廣泛賦權於女性,包括提出一些條件讓女子也能短期出家因而獲得更多的教育機會和社會支持。在我們的論文裡,無庸置疑的以及很多這次會議的論文裡,在南傳佛教裡支持比丘尼戒者所面臨的許多挑戰會有更多更詳盡的探討。儘管引起激烈反應,但還是持續有泰國比丘尼致力於社會和宗教的改革,教育已經列入改革核心。透過支持比丘尼戒,他們企圖去增進女性佛法修行的能力;去教育大眾女性跟男性能力相同,而且能在寺院裡,學校裡和其他社會機構裡提供俗世教育。然而,廣被接受且持續成長的比丘尼運動在泰國還是一條漫長的道路要走,就算它曾經真的發光發熱過。因此,要經由支持比丘尼的團體們促使寺院教育制度化供應給男與女在目前仍是未實現的。

相反地,其他人將注意力轉向 Mae chi 團體的改革(他們裡面有百分之 8-10 是比丘尼),將他們視為女性受教育的管道和轉變傳統負面形象的媒介。然而,關於 mae chi 組織的合法性仍存在相當的負面評價,在一種社會環境裡 mae chi 能成為一名才德兼備的老師是因為他們通常會被描繪成是墮落且貧困的女性,沒有任何

選擇了只好看破紅塵。然而,最近有些學者強調好幾個突出的 mae chi 在國內(還有國際)倍受景仰因為他們的性靈修行能力,其中包含來自泰國僧團的高僧們。儘管 mae chi 在西方學者之間慢慢微弱的竄起,但比起男性出家人,成功的 mae chi 還是只是少數,他們彼此還是處於緊張對峙狀態因為 mae chi 社會和宗教地位以及持續促進女性教育機會所帶來的影響。

泰式佛教在寺院裡不只是與教育的性別分析有關,更廣泛地來說是因為和尚們在泰國很多一般信徒裡扮演著重要的性靈和教育者的角色。這無疑會對女性信徒的宗教教育品質產生影響且通常會反應在守舊父權對傳統的詮釋。

女佛教信眾的宗教教育

自從 1999 年的全國教育運動 (National Education Act) 的改革起,在泰國男子和女子都強制要接受至少九年的“世俗”(非宗教)教育,即便如此我們還是發現還是存在著某些差距,尤其是在富人和窮者之間。對在家女眾來說,尤其是那些來自低收入家庭,不想要鄙棄世俗的一切而生活的,其宗教和性靈教育的機會有可能更是局限了。和尚是日常生活裡性靈導引和知識的管道,不論是在寺院裡或是經由他在學佛會裡弘法或是教導的角色。雖然他的部份角色是去解救眾生脫離輪迴之苦,但事實上在泰國許多寺廟還是持續保有父權佛教。因為女性被視為是對獨身的威脅,男性出家人被嚴禁與女性有直接的接觸。這最終只會減低他們能提供給他們的女性信徒更深層的性靈導引的能力。歷史上學習和翻譯巴利文佛教經典主要都是由受戒男性或學者擔任。因此,選擇什麼來教育一般信眾很可能是男性出家者的主觀認定。雖然巴利文經典也有翻成泰文,但值的商榷的是他們到底有多少被讀了且有多少真正被運用了。所以,和尚維持主要的性靈教導和發展的管道且也能選擇去傳播關於女性不是“這麼多業障”且地位不該是這麼低的訊息,例如,這種比較正面的內容就存在像是長老尼偈 (Therigatha) 經文裡。Lucinda Joy Peachy 在近作關於“宗教的女權主義”裡提出這個議題,從現有的佛教經文裡找尋正面的教義且這些又該如何翻譯進現在的社會裡,她問“誰來做二次翻譯,又是為了什麼樣的讀者?”

雖然佛教的佛學班是有提供性靈教導給女孩和男孩的,但女孩目前並沒有一個統一的入學管道去修讀更密集的佛法課程和宗教知識,而這些本質上就開放給在寺院裡或(短期)受戒的男孩們。由於現存的 mae chi 道場的種種限制,這讓女居士處於一種很困難的情況;他們沒有一個比較明確的方案能提供男修行人教育,供養和修德,但這是男性能從他們的比丘組織裡獲得的。雖然 McDaniel 表示在寺院裡供應給男子的優質教育機會是被過度膨脹了,但平日和現實裡男女的不公平機遇仍然存在。然而,比丘通常都是信徒尋求解惑和供養的對象,因為文化的拘謹讓女性很難從男性宗教服務人員那裡尋求性靈以及日常生活的建議,尤其是關於性方面或自然的親密行為。我們在泰國的研究資料強烈地顯示比丘尼和 mae chi 很有潛力在適當的的道場支援下能扮演這樣的角色。事實上,有很多已經在從事

非正式的宗教教育和婦幼社會服務工作,針對那些發現要去找尋宗教人士給予無論是性靈上或是日常生活裡的指教是有困難者。

看看在泰國比丘尼和 mae chi 在寺院還有佛教信眾的角色,我們可以看出來他們每個都和改革運動牽連著,而這相當有可能導致社會改革的歷程。儘管恢復比丘尼戒在南傳佛教還是一個未解的議題,但佛教教義和宗教要角是有潛在能力能讓女性受教育且轉型的。在本篇論文的最終篇,我們聚焦在柬埔寨的佛教女性在社會發展裡的角色。

女性的佛教教育和社會轉型

在柬埔寨,一個遭受過戰爭蹂躪和政治暴力的國家,八到十個百分比的女性出家眾(donchee),類似於泰國的 mae chi 正扮演著與社會發展有關的教育角色。柬埔寨嚴重的面臨著提昇基本教育升學率的挑戰,而 UNDP 證實了有入學上的性別差異。柬埔寨的女性在公領域裡代表人數不足,也面臨了高風險產婦死亡率和 HIV 感染以及高比例的家暴。就像他們的鄰國泰國,柬埔寨大部分人也是信仰南傳佛教。Khemacaro 表示,“佛教是核心組織能縱橫現今柬埔寨各分裂的政治黨派”隨著後赤棉時代佛教道場的重新建制,許多學者證實在柬埔寨佛教在從事社會和教育任務尤其是針對女性,其論述(女性)宗教修行者比較有可能得到信任和成功。有一個例子是尼眾和 Grannies 寺院所主持的餵母乳教育計畫。生產和幼兒健康聯盟 (RACHA, 是由一個國際發展組織 USAID 所成立)曾經與尼眾和女居士協會 (Heinrich Böll 基金會於 1990 年成立) 合作訓練超過 2000 名 donchee 和 upasikas(佛教女居士)去宣導餵母乳初期是在 Pursat, Siem Riep 和 Kampot 省份。宗教婦女像是 donchee 或 upasika 會在開發計畫的醫生支援下去教育婦女們,且不斷擴大服務範圍不只在公共空間(像是市場)也擴及家庭。這種基層衛生教育的效果是,很可能在早期就餵母乳的婦女數量增長所以最終改善了嬰兒的健康。RACHA 也跟 donchee 和 upasika 合作去教育男女兩性節育和 HIV/AIDS 預防;在 2002 年這兩個計畫都被推廣到柬埔寨各地。根據 RACHA 的說法,與宗教婦女工作的好處是,處在一個不可信賴的政府中, donchee 和 upasika 帶來的影響力歸結於他們對佛教的虔誠。

然而,當尼眾和女居士協會跟泰國得 Mae chi 道場一樣開始提供婦女世俗和宗教上的教育時, donchee 他們自己本身的教育水平還是相當有限。就像在泰國一樣,與男性僧侶相比,這對他們在柬埔寨的社會地位有直接影響的。一個 Donchee 聲明:“我們大部分都沒接受過什麼教育。首先我們必須學習,是為了能在柬埔寨的社會裡獲得跟僧侶一樣的認可”除此之外,女佛教徒醫生也處於一種對峙的情境裡,究竟是要著手於社會工作和俗世教育發展的承諾,還是要進行宗教脈系裡的性靈修行,傳統上並不會視這樣的承諾為“世間”事。然而,如果能改善 donchee 的機會到了一種平衡的狀態,則對社會和教育發展的支持可能同時也會提昇了他們的水平且能從更廣泛的社會裡獲得更多的支援。

總結

在這篇論文裡,我們已經證實在泰國和柬埔寨,性別,佛教和教育之間的複雜關連。佛教能夠提出父權價值來影響女性受教育和生活的機會但也能在男女關係裡對女性敵對或使其處於不利地位的經文上扮演重新賦權於女性的來源。這樣的女性“賦權”過程,包含宗教和世俗部份,我們會在即將出版的新書裡有更深入的討論。我們在這裡討論的這三種具有關連的教育類型(寺院的,在家的和社會發展的)都對個別婦女的生活經驗有相當的影響力,且無法單獨看待。最終,每一種都會與改革運動有所牽連,這很有可能造就了社會改革的歷程。

泰國的佛教比丘尼和教育改革

莫妮卡·林柏·佛克/Monica Lindberg Falk

泰國的佛教比丘尼和教育改革

這篇論文聚焦於泰國的性別和佛教。1990 年，佛教「比丘尼庵」和泰國佛學院的分部開辦未立案的學校，教育泰國女孩和佛教比丘尼。從那時開始，透過一個佛教的受戒社群，泰國女孩和佛教比丘尼有機會接受中等教育。

1999 年，泰國政府制定了新的教育政策，改革後的泰國教育系統於 2003 年實行，男孩和女孩都必須接受 9 年的義務教育，此舉降低了過去教育上男孩較女孩有利的性別隔閡。雖然現在泰國政府提供泰國女孩受教權，「比丘尼庵」學校並沒有變成多餘。這篇文章探討教育改革實施之後，為何這所學校的學生人數會從 1998 年約莫 50 位，成長到 2009 年的超過 300 位。這所學校發展成為未立案的學校，提供女孩們學前、小學和中學的教育。對於佛教比丘尼寺廟而言，轉變成為立案學校帶來許多的改變，比較大的學校對受戒社群帶來更多的責任感和新的挑戰，這也是這篇論文所要處理的議題。

本論文的民族誌是以 1997 年到 2009 年之間收集的材料為基礎，收集資料所用的方法是參與觀察和訪談。筆者在 1997 年和 1998 年在 *samnak chii* 從事田野工作，當時大約有 59 位比丘尼和 47 位 *dhammajarinees*。在 Dhammajarinee 學校 *dhammajarinees* 接受中等教育和佛學，女學生來自泰國不同的區域，她們在學校待兩年或四年，年長的比丘尼也有機會可以在學校就讀中學。

女生的佛學院

Dhammajarinee 學校於 1990 年在自主的佛教比丘尼庵中設立，是泰國第一個由比丘尼設立的女校。Dhammajarinee 學校有 14 年是未立案的學校，在這個時期中，比丘尼教授大多數的科目。2004 年它變成立案學校，多數的比丘尼並未沒有必需的教師訓練證明，因此，只有教授佛學科目的資格。儘管如此，比丘尼現在負責執行行政工作，俗家的教師在她們的監督下工作。比丘尼庵中的比丘尼維持她們僧院的生活方式，遵循相同的戒律和日常例程一如往常。然而，學校歷經了重大的改變。在未立案學校時期，女學生們在比丘尼庵只接受中等教育，2004 年 Dhammajarinee 學校開設學前和小學的教育。立案和未立案的學校並不共享相同的課程，立案的學校涵蓋更多的科目。因此，女孩不像之前有比較多的時間能夠在菜園工作，或是做手工藝。

學校的院長 Khun Mae Prathin 認為，學校的任務是為被剝奪受教權的女孩提

供教育，因為社會仍然不支持低收入戶的女孩受教育，如同政府支持低收入戶的男孩有到寺廟受教育的機會。Dhammajarinee 學校的前五年，是在俗眾、個別僧人和比丘尼的捐獻下支撐下來。雖然學校仍然依賴私人的捐獻，但是政府捐助更多給學校的財務，比學校處於立案的時期還多。政府的支持涵蓋支出的百分之二十五，其餘百分之七十五的開支仍來自於私人的捐獻。營運寄宿學校很昂貴，但是學校在幾年後變得很有名，有越來越多人捐款。Khun Mae 強調比丘尼的工作，以及參與 Dhammajarinee 學校的重要性。她說比丘尼代表持續性和永續性，對於 Dhammajarinee 學校的存在來說，她們至關緊要。根據她的說法，如果沒有比丘尼的工作，Dhammajarinee 學校無法生存下來。

教育改革

有了泰國政府在教育系統上的改變，現在的女孩和男孩有相同的權利能夠接受免費的教育，泰國女孩公平教育的法律障礙終於被移除。泰國的基礎教育區分為小學六年（*pathom 1-6*），接下來是三年的初等中學（*mattayom 1-3*）和三年的高等中學（*mattayom 4-6*）。1999年政府開始從事教育改革，貫徹至全國是很漫長的過程。教育系統是以9年的義務教育（2003年制定）為基礎，憲法有保障12年的免費基礎教育。學前教育是為了3歲到5歲的孩童，小學（1到6年級）是給6到12歲的孩童就讀，初等中學（7到9年級）是為了12到14歲學童，高等中學（10到12年級）、職業和技術教育是讓15歲到17歲的學童就讀。

雖然政府的政策是提供教育給所有泰國的女孩，但是比丘尼所辦理的 Dhammajarinee 學校仍然是個必需。實際上，就讀學校的女孩人數在過去十年有戲劇性的成長。Khun Mae 聲稱女孩在 Dhammajarinee 學校追求教育的原因有本質上的改變，貧窮仍然是主要的原因，因為學校制服、書本、學校用具和旅行的花費，對許多貧窮的家庭來說很昂貴，使得女孩無法接受免費的教育。此外，讓小孩繼續讀書意味著，小孩無法對家庭的經濟有貢獻，家人必須負擔所有的花費，提供小孩財務上的支持，這遠超過許多家庭可以負擔的程度。

正如已經提過的，就讀 Dhammajarinee 學校的女孩人數有驚人的成長，今日，比丘尼庵經營僧院和學前學校，也提供小學和初等中學教育，學校計畫要在未來提供高等教育。就讀高等中學的女孩，憑藉比丘尼庵的支出，在鄰近的比丘尼庵就讀。

從未立案轉變成立案學校，是因為 Dhammajarinee 學校幾個重大的組織改變。在未立案的 Dhammajarinee 學校，多數的教導是由比丘尼所執行，但是在立案的 Dhammajarinee 學校中，多數的教師是在家眾。這個轉變的原因是，立案學校需要有正式資格的教師，多數的比丘尼沒有正式資格可以教授非宗教的科目。因此，比丘尼現在是教導佛學的科目，將非宗教的教導移交給俗眾教師。學校努力爭取讓每十名學生有一名教師，在2009年8月，學校總共有25位教師。

Dhammajarinee學校—仍是女孩的庇護

Dhammajarinee 學校仍然是女孩的庇護所。在 1990 年代末期，大多數的學生來自東北和中部省份的貧窮村落，她們暫住在比丘尼庵 2 或 4 年。1998 年，對於經濟狀況不好的女孩來說，中等教育仍然遙不可及，Dhammajarinee 學校變成她們繼續接受教育唯一的機會。學校歡迎那些完成初等教育的 11 或 12 歲女孩。

有關 Dhammajarinee 學校的資訊，是透過比丘尼的網絡和媒體散佈至全泰國。學校的名聲被稱為女孩就學的安全地點。來自比丘尼庵的 Khun Mae 和其他比丘尼，被邀請至偏遠村落的學校和地方佛寺介紹 Dhammajarinee 學校。幾年前，有一位佛教僧人陪著一群 13 歲 Karen 女孩到 Dhammajarinee 學校開始學業，當這些女孩回家時，她們告訴父母和其他村人她們在 Dhammajarinee 學校就讀的正面經驗，因此，有更多女孩申請去學校就讀。2009 年，大約有 40 名 Karen 女孩在 Dhammajarinee 學校讀書。

學校設立時和 1990 年代的情況一致，許多來自泰國東北部的女孩，以及現今地方村落寺廟的僧人，對於將 Dhammajarinee 學校介紹給女孩和她們的家人而言，也都是非常重要的。然而，一個顯著的差異是，現在許多就讀 Dhammajarinee 學校的女孩是屬於少數族群體，她們大多數是 Thai-Karen 和 Thai-Mon 群體。大多數的 Karen 女孩來自泰國北部，而 Mon 女孩則來自與比丘尼庵所在相同的省份。

政府提供的教育，是許多泰國小孩無法觸及的，一位比丘尼解釋說，對於住在偏遠地區的孩童而言，去接受政府提供的教育是一個障礙，許多住在偏遠地區少數族群的女孩無法在早上趕上校車，因為走路到巴士站牌需要花費好幾個小時，而且也無法在夜間行走。

在筆者與俗家教師和比丘尼的對話中，年輕女孩的安全是最常被提及的主題。比丘尼和俗家教師都很關心許多女孩可能會處在易受傷的環境。Khun Mae 說，Dhammajarinee 學校越有名，就有越多在脆弱的處境下的孩童被帶來那裡。Khun Mae 認為學校的使命就是要照顧這些孩童，找出方法提供學校和學童生活花費的資金。對她來說，這不僅對學童和她們的家庭很重要，對於泰國社會不遠的將來也很重要。

Dhammajarinee 學校遵循泰國教育系統的一般課程。學校的課程有改善，比丘尼認為這是課程的外部評鑑所導致的結果。規定是，在 Dhammajarinee 學校任教的教師，必須是一個主修科目畢業的，她們應該要有教學證書，而多數的比丘尼並沒有證書。

Dhammajarinee 學校現在僱用俗眾教師，使學校得以接收年輕的學童。比丘尼庵有接受年輕學童的需求，一個主要的理由是，泰國女孩對她們的手足有責任。這點從許多年幼的妹妹陪伴年長的姊姊到 Dhammajarinee 學校的情況，可以很清楚的看出來。一些家長要求年長的女兒必須照顧就讀相同學校的年幼妹妹，對於一些女孩來說，照顧年幼的手足是她們能夠就學的先決條件。Khun Mae 說她們不希望這些女孩失去就學的機會，意識到 Dhammajarinee 學校如果因為女孩們對於年幼弟弟和妹妹的責任而拒絕她們，她們可能會回家，很難完成學業。因

此，她們開設托兒所來照顧三歲以上的小孩，讓她們年長的姊妹有機會就學。

結語

1990 年，Dhammajarinee 學校在自主的佛教比丘尼庵裡設立，目的是幫助貧窮的女孩得到更好的未來。女性被排除在僧團之外，使得就讀寺院學校成為男性的特權。女孩可以透過比丘尼社群的 Dhammajarinee 學校接受教育，教育被挑出來當作為了貧窮婦女和孩童營造更好的環境的關鍵因素，比丘尼們長久以來就想為那些沒有機會繼續受教育的女孩提供教育。

泰國最近實施的學校改革，目的是給予男性和女性都能夠接受免費的教育。然而，特別是在偏遠地區的許多女孩，她們仍難以取得政府學校的入學許可，這也是她們離家去 Dhammajarinee 就讀的原因。Dhammajarinee 學校領導的比丘尼聲稱，大多數女孩申請 Dhammajarinee 學校的主要原因，是由於家庭貧窮和困難以及社會問題的混合。

人們預期教育可以解決社會和個人的問題，教育也被視為獲得理解未來的手段。Dhammajarinee 學校的課程遵循教育改革的規定，除此之外，學校堅持傳統的學校教育，重視道德知識和行為準則，學校也強調佛教教義的重要性。要完成基本的教育，逐步培養好的佛教徒舉止、成為一個好人，被看成是一個個體的保障，完全與傳統泰國社會價值觀一致，這些價值觀被視為創造出和平、沒有問題的社會之必須。

中國福建比丘尼的教育—以佛學院為例

毛茹菁/泰國摩訶朱拉隆功佛教大學在讀博士生

前言：

西元四世紀初，比丘尼僧制傳入中國，中國大乘佛教的比丘尼傳統包括佛典、戒律和僧衣也在比丘尼寺院中一代一代地傳承、保留了下來。中國大乘佛教認為比丘和比丘尼的地位是平等，他們具有接受同等教育的機會，中國比丘尼教育一天天迅速發展，佛學院或者佛教研究機構如雨後春筍般設立開辦了起來，僅福建省就有十所佛學院：福建佛學院女眾部、閩南佛學院女眾部、泉州佛學院、福州正心寺佛學院、福安種德寺佛學院、觀宗庵佛學院、仙游楓林寺佛學院、莆田龍華寺佛學院、福清靈石寺佛學院、沙縣天湖淨寺佛學院等。特別是閩南佛學院女眾部，現已成為國內外最知名的佛學研究院之一，她也是當地佛教機構的培訓基地和培養佛教弘法人才的中心，培養的學生深受當地領導和長老尼的稱讚。

閩南佛學院女眾部創辦於1985年9月，是由閩南佛學院院長兼南普陀寺方丈、著名的妙湛老和尚發起創辦的。當時比丘尼地位在中國非常低，妙湛老和尚認識到要提升比丘尼的社會地位，教育是必不可少的，於是他發心修建“閩南佛學院女眾部”。1985年，坐落在福建廈門紫竹林寺內的閩南佛學院女眾部新校址建成。本文以閩南佛學院女眾部為例，並根據文獻、採訪、和實地觀察等方法來介紹福建比丘尼在教育、日常修持和社會服務三個方面的具體內容。

一．比丘尼教育

閩南佛學院女眾部的學僧來自全國各省市從事佛教事業的青年女僧人，她們具有高中畢業以上及中級佛學院畢業或同等的文化程度，至少經過一年出家時間的考驗，通過入學考試，擇優錄取。

閩南佛學院女眾部主要是教學型。設有預科、本科、研究生、留學生等4個學歷層次，其中以本科為主。學制本科為4年；預科2年；研究生3年。本科修學總時數不少於4400學時；預科不少於2000學時；研究生要求修滿30學分。修業合格，發給相應等級的畢業文憑。

佛學院課程設置包括“佛學”課程和“社會科學”課程，佛學課程有40門，社會文化課程16門。佛學主要開設大乘佛教課程，包括：佛學基礎、印度佛教史、中國佛教史、三論宗、唯識宗、天台宗、華嚴宗、禪宗、淨土宗、律宗等佛教各宗基本理論及重要的佛教經典選讀；社會科學課程開設了現代漢語，古代漢語、中國歷史、中國哲學歷史、西方哲學歷史、政治、法律、外文、書法、

電腦等等。學僧除學習以上理論外，佛學院還嚴格要求學生把所學理論應用到實際修持中。

比丘尼不但學習佛教和文化知識，而且學習許多組織管理方法，例如怎樣組織舉行各種法會。換句話說，學生畢業後，最低要求是成為寺院的專業管理人才。學院以造就佛教住持僧寶、弘法利生為宗旨，以培養她們具足的道德和智慧、為中國佛教服務的合格比丘尼為目標。學制上發揚教研並重，佛學世學兼受的傳統，為使學僧有寬闊的國際視野，學院還邀請一些學術界知名人士進學院講學，從而使閩南佛學院成了中外著名的佛教高等學府。

要提升比丘尼的社會地位，教育是必不可少的。近三十年來，中國比丘尼教育已經取得巨大成果，600 多位女學僧畢業於這所佛學院，她們遍佈海內外，在社會上廣受好評。但這還遠遠不夠，目前還存在很多問題，例如：總體資金不足、未開設國際課程、未開設 30 歲以上比丘尼課程、居士課程也開得太少……雖然在 1996 年開設了一個青年居士佛學班，但是還沒有開設 30 歲以上比丘尼課程，佛學院比丘尼課程設置僅限定在 18-30 歲之間。怎樣解決這個問題並且探尋比丘尼發展方向是一項艱巨的任務，為了提升比丘尼教育，閩南佛學院探尋比丘尼教育未來發展方向如下：

- (一)、發展新的佛教教育途徑，使教育走上國際化；
- (二)、理論聯繫實際，突出歷史和經典的綜合教學；
- (三)、綜合使用多種教學方法，加強對居士的佛教教育；
- (四)、促進高等教育和其他教育之間相互合作。

二·比丘尼日常修持

閩南佛學院女眾部，學僧來自全國各地，她們能適應寺院苦修生活並且放棄家庭、個人財產及所有一切。沙彌尼要求至少受持一年的“沙彌尼十戒”，然後再受持二年的六條“式叉摩尼戒”。二年內，式叉摩尼跟隨比丘尼學法，為受持“比丘尼戒”做準備。受比丘尼戒後，式叉摩尼就成為比丘尼僧團一員，老比丘尼負責教誡新一代的比丘尼。在閩南佛學院，如果你沒有受比丘尼戒，學院法師是不允許你學習比丘尼戒條內容的，這與泰國人人皆可學習出家戒律情況有根本區別。

根據法藏部所傳戒律，中國比丘尼戒本有 348 條。比丘尼學僧一個月誦“波羅提木叉”戒本二次，她們於每月的月圓日和月黑日兩天齊集大雄寶殿念誦波羅提木叉戒本，一個懂戒比丘尼誦波羅提木叉戒，其他比丘尼傾聽。誦戒羯磨是給她們一個機會以回憶所有戒律戒條，以檢查她們的行為，並對所犯戒規進行懺悔。誦戒也是確保比丘尼不能忘記戒條乃至各戒條所屬的種類，每個比丘尼要求深知和謹記戒條，波逸提 151 條寫道：“說戒時不一心聽，無知無解犯波逸提罪”。

佛學院提倡“學院叢林化、叢林學院化”。學僧學習佛教不只是具足正見，而且要具足正信和持續不斷地實踐佛陀的教法，要求學僧理論結合實踐，學習理論同時，結合禪修和其他課程的實修。學院要求學僧參加禪修課程，每天學僧要

參加早晚功課，再加晚自修集體共修，稱念“阿彌陀佛”聖號，每天早晨學僧要集體出坡半小時，根據分工她們各盡其職，有的打掃寺院、有的澆花、有的幫助廚房洗菜、切菜等。所有學僧在齋堂用餐，齋堂又稱五觀堂。大乘佛教出家僧人沒有外出托鉢的制度，在家居士到寺院四事供養，當他們在“五觀堂”用餐時，出家僧人和在家居士皆存五種觀想：

- (一)、計功多少，量彼來處；
- (二)、忖己德行，全缺應供；
- (三)、防心離過，貪等為宗；
- (四)、正事良藥，為療形枯；
- (五)、為成道業，故受此食。

三·比丘尼社會服務

佛陀教導我們“諸惡莫做，眾善奉行”。大乘佛教傳統主張“自利利他”。大乘的利他圓滿行需要落實在日常生活中，否則，就會變成空洞理論。同理，慈善活動必須認真、努力付出行動去貫徹落實，防止只喊口號和發心不正，佛學院法師也積極通過各種方式引導學生積極行善、利益社會。

閩南佛學院學僧們於星期天參加放生法會。放生活動體現對有情眾生的慈悲憐憫，許多居士（也會）隨喜參加，放生款來自法師、學僧和居士們。天微亮，她們就去市場買各種各樣的海鮮放到大海，讓它們在大海中自由遨遊。放生活動更能培養學僧的慈悲心和憐憫心。在中國，僧俗大眾皆十分流行放生，因為中國出家僧眾嚴格遵守素食——遵行佛教最基本的“不殺生戒”。

學僧每星期天參加慈善活動。閩南佛學院女眾部學僧們自己成立了“竹林愛心小組”，學僧們喜歡在星期天做一些幫助老人和孤兒的社會慈善活動。她們通常會給老人提供合適的服務，例如：給他們講法、家庭看護、提供食品、友好訪問、家務服務、資訊服務等等。比丘尼更加適合人文關懷，她們從不恐懼觸摸老人，通常來說，比丘尼給老人慈悲演講佛法，老人更加容易接受。

她們不但對老人進行家庭訪問對他們宣講佛法，贊助他們錢財和食品，支助困難大學生的學費、而且在援助自然災難方面也爭先恐後，例如：2004年南亞海嘯、2008四川地震，每位學僧都積極捐款，有的學僧一個月就捐款幾次，把自己個人的所有生活費都捐出來援助四川地震，這種慈善舉動正反映了“大乘菩薩”的精神。

結束語

本文敘述了閩南佛學院女眾部比丘尼的教育、日常修持和社會服務。中國比丘尼僧團可以說與比丘僧團是平等的，比丘尼有她們自己清淨莊嚴的大寺院和佛學院。當代中國，所有新一代比丘尼都有機會去比丘尼佛學院學習和修持佛法，佛學院強調佛學、世學兼受。比丘尼從佛學院畢業後，他們遍佈海內外，有的從

事佛教研究、有的從事寺廟管理、有的從事佛教教育、有的從事慈善事業，他們在社會上廣受好評，人們也已看到了比丘尼僧團在社會奉獻上所取得了巨大的成就。

觀念、願望和機遇：不丹婦女和佛教正規教育

丹增·達頓 (索朗旺姆)/ Tenzin Dadon (Sonam Wangmo)

不丹，一個依偎在喜馬拉雅山下的藏傳佛教小王國正處在變遷時代。此前直到 20 世紀六十年代她一直與世隔絕，而如今她以遲緩而顫動的中世紀身份來擁抱現代化。這個國家的發展政策是伴隨人類的價值觀，根植於佛教理想、以綜合國民幸福(GNH)為核心指標的可持續的平衡經濟發展而聞名遐邇。對不丹政府來說，佛教與國家的關係比以往任何時候都更緊密，因為，人們越來越擔心，夾在生存與市場化經濟體制中的不丹青年正在退化墮落、違法犯罪。政府通過僧尼寺院將佛法弘傳到了學校和高等教育機構等國家教育的前沿。現在不丹對佛教學者的需求在不斷增加，正規的學習佛法也不局限於佛教寺院。

本篇論文主要研究不丹婦女為正規學習佛法而實現個人和國家理想抱負中所起的作用（所扮演的角色）。研究重點是關於不丹婦女如何認識佛教以及對佛學的理智追求。就性別而言，除了政治和宗教外，在其他各方面不丹社會是一個傳統的平等主義國家。但在佛教學習方面，傳統上不丹女性一直受到排斥，更多的機會給予男性高級知識份子。本文探討了不丹女性尋求正規學習佛法的可能機會以及能否得到的足夠的支援結構。最後，文章分析了不丹女性學者們在助於提高知識和技能中實現正規學習佛學的可能的方法途徑。

文章概括了不丹婦女在為佛法學習而實現個人和國家理想抱負所起的作用。著重探究了不丹比丘尼在尋求正規學習佛法所面臨的挑戰和可能的機遇，旨在幫助提高比丘尼的幸福感和促進比丘尼在不丹教育方面的性別平等。本文討論了比丘尼的教育將會如何幫助解決性別不平等和彌合男女之間，城鄉之間，窮富之間，受教育者和文盲之間的差距。另外，文章還在更廣泛的社會層面討論了比丘尼如何為國家的發展，文化和精神價值觀的保護做貢獻。不丹比丘尼的教育是一項重要發展目標，有力地支援著全民幸福指數目標和發展觀，是 1972 年前，加冕禮後不久不丹國王公佈的一項國策。本文討論了如何支持比丘尼，以及在保證所有不丹女性受到重視，保證不管她們收入，身份地位和地理位置如何都能夠得到良好教育和美滿生活方面比丘尼寺院所起的重要作用。

背景

地處喜馬拉雅山脈東麓的不丹小國（雷龍王國）以其美麗的景觀和居民幸福指數高而聞名於世。它是世界上唯一確認藏傳金剛乘佛教為官方宗教的國家。不丹北臨西藏自治區，東、西、南三面與印度接壤。不丹土著人稱作主巴噶舉人，而主要集中在不丹的南部地區的尼泊爾原著人被稱為尼泊爾族人或南方人。西部

的不丹人稱作尼嘎朗帕人，他們講宗喀語。宗喀語是藏語的改進版，它和藏語使用一樣的書寫系統（標準藏語）。不丹東部的人被稱為夏考客帕人（Sharchokpa）。不丹總人口大約 70 萬。

眾所周知，主要因為地理位置不丹於世隔絕了許多世紀。

直到 20 世紀 60 年代，印度軍隊幫助這個國家修建了第一條南北通向的公路將印度孟加拉平原、不丹高地峽谷與帕羅和首都辛布連接起來。在 1952 年，第三任國王吉格梅·多傑·旺楚克登基到 1972 年辭世，標誌著不丹的一個新時代的開始。第三任國王創立了現代化的不丹，它引進現代世俗教育體制，成立國民議會，將中央集權分散到 24 個行政區，建立高等法院，重組法律制度和設立貨幣（努紫姆），銀行和郵政系統。始於 60 年代初的現代化使不丹人民的生活發生了引人注目的變化，它從中世紀封建領地制過度到了現代國家制度。然而，不丹畢竟是一個過度中的國家，大部分農村仍然保持著傳統的生存式經濟，有百分之六十九的人口靠農業生活。

不丹絕大多數人信奉佛教，其他只有印度教，尼泊爾原著人的宗教。不丹人民表現出堅強地遵守密宗金剛乘教義，它體現在不丹人生活的各個方面。在不丹有 2000 個寺院（gompa）和寺廟（lha khang）。每個村莊都有圍繞寺廟形成的社區生活。在農村每個區域都有僧院（dzong）一個具有宗教與世俗行政的綜合大機構，扮演擁有司法和管轄權的地方政府角色。

在西藏創辦了佛教的偉大印度聖人和導師古魯蓮花生大士（常被稱為古魯活佛），西曆 747 年在不丹創辦了佛教。古魯活佛，西藏金剛密宗甯瑪派創始人被不丹人尊為第二位佛陀。他是佛教的集大成，受到全國幾乎所有寺廟、寺院的崇拜。隨著竹巴噶舉派（藏人）佛教的創辦金剛密宗在 17 世紀成為了不丹的國教。

不丹的宗教環境是受到保護的，它是神權政治國家形成的和受竹巴噶舉派控制的附屬。竹巴噶舉派控制著國家的宗教事務並竭力反對不丹其他傳統宗教的發展（擴散），包括佛教不同派別的發展壯大。不丹唯一金剛密宗的異派是受不丹皇家尊崇的寧瑪派。因此，儘管不斷擴散的現代化正在影響人們生活的方方面面，但寺院仍然非常保守，他們大都拒絕改變來適應人民的需求。在僵化的宗教環境中，極端保守的僧院機構仍然長久地保持著性別的不平等，不意願改變從不丹創立佛教就保持至今的男性主宰的現狀。

1999 年世界銀行預計在發展中國家有一億五千萬 6 至 11 歲的孩子沒有讀書的機會。其中超過百分之六十的是女孩。在南亞受教育機會方面存在巨大的性別差異和不公平待遇的情況。即使研究已表明在女孩身上的教育投資能夠產生比高男孩更高的經濟和社會回報，但上述情況仍在發生。像不丹這樣的發展中國家正開始接受女孩教育和婦女識字必須作為國家發展戰略要素來考慮，如果這些策略能成功實施就會提高人民的生活品質（品質）。然而，在教育分配上他們還是要考慮性別和地域差異問題。據估計入伍的女孩與占到百分之五十五的男孩相比只有百分之四十七。在不丹農村，孩子上學的費用雖然只是些校服、文具和基本的登記註冊費，但是大部分家長仍然負擔不起。

所有人受教育機會均等是不丹教育部門的總目標，國家在實現普及小學男女同等教育的目標上取得了實質性的進步。隨著教育成為聚焦點，不丹減少貧窮策略也在深入進行。減少貧窮策略力圖通過擴充學校，特別是通過建立社區學校網路來提高小學教育（從學前到六年級），完成小學教育的學生比例已經從 1996 年的百分之六十點五增加到了 2000 年得百分之六十九點三。

減貧策略是國家第九個五年發展目標和 2015 年千年發展規劃的組成部分。這些也和國民幸福指數相一致。2008 年六月的第九個五年規劃重點強調教育在國民幸福指數中的重要作用。這項政策的目標涵蓋了各級各類教育部門。其中包含了對幼稚教育的支持，加強對 6 至 12 歲兒童的入學登記註冊，擴大入學途徑和掃盲識字比率，從以前的百分之五十四增加到了 2007 年的百分之八十，作為保證所有公民終生教育的大目標的組成部分。九五規劃的唯一的缺陷是沒有認識到比丘尼和比丘尼寺院在促進女孩教育、婦女識字和國民綜合幸福指數中的重要作用。

不丹比丘尼的作用和地位

在僧尼戒律中“八敬戒”是專為對比丘尼制定的，不丹佛教學者們廣泛認同此戒律是比丘尼在寺院機構中從屬地位的根本原因所在。按照金姆·古慈丘所言：“八敬戒中第一和首要的訓示是已受戒百年的比丘尼必須對初受戒一天的比丘頂禮。這一戒律有效地密封了佛教尼眾的命運，它為官方認同比丘尼的身份地位低下和比丘是主從關係提供了辯護。因此，在喜馬拉雅山一帶的僧尼寺院領域內常會見到多種的歧視形式：比如，寺院的位次安排男性要優先於女性，比丘尼座次也要在長輩和官員之後。喜馬拉雅地區比丘尼的此種狀況已成慣例。受歧視的例子包括缺少佛學教育機會，執行宗教儀式權利，被強迫勞動等。在極端案例中比丘尼甚至遭到肉體和性虐待。

喜馬拉雅山地區佛教婦女認為女性身體是作為前世罪孽的一種懲罰形式，並認為婦女必須忍受特殊的受罪形式不能抱怨。不丹語常說，“身體是我們婦女的敵人”，這是不丹婦女對她們性別的一種認識。女性被認為是生物進化過程中所產生的不純潔的產物，諸如，月經和分娩。在西藏佛教意識形態中婦女、屍體、賤民、姦淫、孩子、死亡、月經、尿液、糞便、汗液、血液、膿汁、痰液、唾液、毛髮、皮膚、指甲和胎盤都被視為不潔之物。

不丹人視婦女為不純的，可悲的、生來有罪的觀念來源於不丹原始神話和宗教領袖列傳。不丹金剛乘佛教反復利用宣傳暴力形式來消除在許多不同地區的原始故事中凸顯的危險，壓制原始女性的能量。比如，“門查日”（Menchari），“哈啊”（Haa）和“敦桑”（Dungsam）等許多這樣的故事常常以強壯男性人物為中心，高度稱讚那些征服了女惡魔的師父、和尚或當地英雄。不丹東部的“瑪桑”（Masang）就是其中之一。

不丹人的口傳故事、諺語、詩歌、戲劇，歌曲和舞蹈中常常帶有對性別的影射，嘲笑女性身體的弱點，突出不丹男性的勇猛以達到控制婦女的目的。一些著名的佛教大師列傳常把婦女包括比丘尼，描繪成邪惡和道德淪喪的人，將她們與那些堅持宗教價值觀，拯救精神墮落人們的男性形成了鮮明對照。在宗教列傳或口述故事中很少提到比丘尼，即使提到她們也總是被描述成殺手或智力低下的人物，需要男性將她們從輪回中解救出來。這些傳記表明婦女不能憑自己的力量教化自己。例如，有種教義認為，一位婦女為了獲得教化，首先需要以男兒身重生於世。這些信仰使得比丘尼的從屬地位長此以往。

不丹比丘尼面臨的挑戰

不丹女孩和婦女把修道院生活當作世間追求平靜、無私的精神的選擇。她們受到這樣信念的鼓舞，作為女尼她們可以通過直接的行為或至少通過祈禱對有情眾生的生存和幸福有所作為（做出貢獻）。在尼眾寺院裏也有這樣的人，她們純粹是為了擺脫極端貧窮，強大的社會挑戰，擺脫失去家庭和職業的痛苦而來。許多人加入尼眾寺院為了尋找教育機會，更多的人會繼續這樣做。當然也有一些人來自中產階級，但大多數還是來自貧困家庭，她們得不到家庭的任何支持幫助。對大多數不丹比丘尼來說寺院生活是艱苦的，因為大多數尼眾寺院地處偏遠地區，交通閉塞。寺院經常缺水缺電，沒有清潔的浴室和足夠的營養品。如果一位比丘尼生病，常常要步行三個多小時或更長時間才能到達最近的衛生院。那裏基本的生活條件常常很艱苦，甚至缺少生存的必備條件，像乾燥的睡覺、學習和坐禪的房間。許多的寺院建築損毀嚴重，有些已經是危房。

在履行金剛密宗一定的宗教儀式和典禮方面比丘尼沒有職位缺少訓練。從戒律上講，西藏傳統上沒有比丘尼被授予聖職，但是有沙彌尼。她們是由那些擔任聖職的比丘受戒的。“八敬戒”是戒律或律藏中規定的。因此，比丘尼既不屬於比丘尼僧伽也不屬於比丘僧伽。由此，她們的地位就要低於比丘。

這種境況為比丘尼的從屬關係創造了空間距離，使他們在宗教禮儀中失去表現機會。例如，喜馬拉雅山區比丘尼學習的大部分密宗教義，不被授權將其傳授給她們的學生。

事實上，金剛密宗既沒有被女性傳承的教義也沒有血緣世襲傳承人，在此領域沒有著名的女性僧尼。信徒們盲目地從活佛或其他的高僧那裏尋求啟蒙和祝福，因為他們相信活佛或高僧的能效要大些。因此，比丘尼和女信徒們被忽視，也很少將她們與密宗的量級相聯繫。雖然金剛密宗在意識形態上反對歧視，但實踐中一直維持著性別的二元性。

不丹婦女尋求正規學習佛教的機遇和支持

前面介紹了不丹現代世俗教育中提供的佛學教育，只對比丘和少數享有特權的家庭開放。除了個別的比丘尼外，婦女都被排除在外。與比丘相比比丘尼得不到同樣的受教育機會。沒有為比丘尼制定學習佛學和瞭解最高教義的規劃。比丘尼們最多只能夠引導祈禱和誦經，她們並不明白經文和頌詞的真正含義。比丘尼和女信徒要想學習佛學不得不前往印度或尼泊爾，在那裏她們可以按規劃學習。有關佛學教育的性別不平等是從西曆 1370 多傑寧帕時代開始顯現。多傑寧帕被寧瑪教派認為是五大“財寶探測器”(特頓)之一，苯教的一位重要的大圓滿法大師。在普納卡寺院當一群比丘尼要求給她們做教導(開示)時，他注意到女尼的佛教知識非常的貧乏。據說他對她們沒有受到優待深感同情憐憫，並同意教授她們。由不丹皇太后(Ashi Tsering Yangdon Wangchuk,)發起創辦的女尼學習規劃，2009 年不丹尼眾基金會成立以後比丘尼的境況稍微有所改進，但是，大多數的比丘尼仍然不能受到正規的佛學教育。

受教育機會與其他方面的宗教生活相對應。許多不丹尼眾局限於處理瑣事，這實際上限制她們的潛能和靈性成長。她們沒有補償，表現卑微地為僧侶們做雜務和一些其他的服務。缺少足夠的佛教知識，女尼們情願為男主持和教師們做飯作為從其得到學習教導的回報。在喜馬拉雅地區，父母們一般會從被送到尼姑庵的女兒們的勞動中獲益。女尼無論在自家，在尼姑庵和寺院總是被當做幹活的工人，這就阻止了她們實現宗教儀規的職責更別說佛學教育了。忽視家庭需求就失去了生存的意義。忽視對尼眾團體的責任會招致紀律處分甚至被開除。女尼為僧侶服務作為取得功績和身份的方式。它自然高於那些為村民甚至為女尼同伴服務。佛陀本意在兩個排序中為長兄和小妹的關係，所有佛陀的兒女都有同樣的基本身份地位。然而，在所有佛教傳統和社會中女尼經常不顧慮自身的福利都要為男性僧侶服務。

不像男性僧侶寺院，它們能從國家或個人的支持中處獲益，女尼和女眾寺院得不到政府提供的資金。私人和團體支持也極其有限，使得許多尼眾寺院易受傷害和被忽視。沒有多少比丘尼的潛能的被開發去為社會和集體幸福貢獻，是件可悲的事。如此是非而是的狀況在一個為沒有性別偏見而自豪的國家盛行是令人費解的。總之，幾乎沒有一所不丹尼眾寺院提供適當的學習環境。比丘尼有巨大的潛能和熱情在寺院接受良好的教育，但寺院卻沒有標準的課程或評價體系。尤其是寺院沒有合格的師資能夠勝任對她們實施正確的教育，豐富精神境界或為她們離開寺院後的居士提供富有成效的建議。

不丹比丘尼和國家的願望

自 1990 年全民教育世界會議以來，人們廣泛地接受女子受教育對降低孕產婦、嬰兒死亡率和減少生育率產生了深刻的影響。學者們就相關婦女教育與兒童學習機會方面已經建立了平等強有力的聯繫。他們認為從婦女教育所獲得兩代間的利益高於來自男性的。提高女孩教育和婦女的識字教育程度就為個人和家庭提

供了極大的利益。現如今，許多發展中國家將女性的識字教育作為政府主要的關注點。不丹政府識字教育政策的構思和發展補充了它國民幸福指數的提升。而國民幸福指數目標支援教育和公平。像許多發展中國家一樣，不丹要達到在教育准入權和教育成果上獲得兩性平等還有大量的工作要做。

提高尼眾的生活條件和教育會對促進不丹實現幸福指數框架內的“全民教育”做出重要貢獻。在不丹相當數量的年輕婦女在一段時間內成為比丘尼。因此，這批人受到關注很重要。尼眾在傳承不丹傳統文化和實現國民幸福指數方面起著至關重要的作用。其實這個理念完全是物質與精神相平衡的需要。即使是在消費主義價值觀盛行的世界裏，一位婦女用人生的一部分時間去尋求精神道路才有可能過上現代生活，才對他人的幸福有所作為。尼眾為全國的基層婦女起楷模作用。在不丹的傳統價值觀受到外界嚴重影響的情況下，幫助尼眾將使不丹全體的婦女和女孩受益，尤其農村地區的女性。在當下，這顯得非常重要。

儘管國民幸福指數設有文化保護部分，但是不丹未來的領導者，年輕一代都不可避免地捲入了現代化和歐美化的浪潮。因此，支持那些為維護傳統價值及精神和諧而努力工作的修行者，顯得更為重要。不丹的文化和傳統是無價之寶，傳承給年輕一代，使其避免在快速變化的世界中不知所措，並幫助他們獲得成功。如果不能對尼眾和其他人支持文化保護的能力充分認識，那麼國民幸福指數中的理念僅僅是個夢想。

不丹婦女對教育和國家發展方式的願望

在不丹有幾千尼眾生活在寺院內外。近期調查表明，許多 12 至 50 歲的不丹女性進入寺院作為傳統文化學習的一種形式，還有些年輕女性將近入寺院作為獲取學歷的另一種手段。大量少女由於其父母不能負擔其在普通學校學習的費用而成為尼眾。一些女孩為了學習傳統文化而從普通學校輟學進入尼院。另一些女孩進入尼院是為了遵循靈性的道路，追求冥思、奉獻、佛教研究、平靜、和諧的生活。最後，有些婦女在完成家庭責任後，為了尋求學習和奉獻而加入尼眾團體中。總的來說，所有女性，無論是年老的或是年輕的，加入尼眾是因為她們對佛學的熱忱，希望過上一種平和、有意義的生活，為這個變化無常的世界中帶來平衡和智慧。

與正規教育相比較，尼眾寺院為來自各行各業的女性提供機遇，不受年齡和學習能力的限制。如果尼眾寺院提供素質教育，那麼許多女孩和年輕婦女會像寺院的老師及村中的工人員一樣，可以做出更多的貢獻。因為尼眾無論在心理和身體上都很貼近社團，通過提高尼眾的教育會使社會資本最大化，從而強化女性在發展中的作用，並幫助實現國民幸福指數的目標。加強尼眾教育和承認其在社會發展中的作用，對於加強不丹社會的可持續發展是至關重要的。這些因素，與使女性獲得權利的需要相結合，迫切需要對尼眾的教育給予更大的關注。對於尼眾

教育的投資將是一本萬利的。尼眾的教育對國民幸福指數和不丹社會發展的目標的達成起到至關重要的作用。

從齋姑到比丘尼 — 一位大馬華裔尼僧的生命故事

王一如/ONG YEE CHOO

第一節:馬來西亞佛教之傳入

馬來西亞(Malaysia)是個多元種族以及多元文化的國家，馬來人全信仰伊斯蘭教，華人則是以佛教為主，印度人大部份信仰興都教。有部份華人、印度人也信仰基督教、伊斯蘭教以及民間信仰。

佛教傳入馬來半島可分為兩期，最早是在一世紀馬來半島北部地區一個受古印度文化的影響的狼牙修(Langkasuka)王國建立時出現，在西元五世紀，東晉法顯大師從斯里蘭卡航海回中國，途中遇到風浪，漂流抵達印尼，後來到馬來西亞弘法。西元七世紀，唐朝義淨大師到印度取經，回程時也到過馬來西亞。至西元十五世紀後馬六甲(Melaka)王朝興起，拜里米蘇拉(Parameswara)娶了回教公主為妻並皈依伊斯蘭教，因此全民隨後即改信了伊斯蘭教，而佛教因此逐漸衰弱。到了明末清初時期，中國接二連三的戰亂，民不聊生，因此中國人紛紛逃難避居海外。「馬來半島」也是中國災民避居之處，中國人為了戰亂而避居也就因此而落地生根，之後也接來了在中國的家眷也就就地通婚，成為經商生活之地。南來之移民以商人為主，並帶來了勞工、農民，他們是為了生活而來。中國南移的人漸漸多了，而寺廟的建立做為移民精神寄托之處，除此之外也做為連絡族群之所，以後更把寺廟做為學堂，慢慢淡化了宗教的作用。由於中國移民大部份是來自中國南方，當時南方人文化水準不高甚至文盲者不少，移民南遷的目的是為了賺錢求生活，至於宗教信仰卻是複雜化，由於缺乏宗教的意識，所以大部份是以地方神教當作佛教來信仰，目的只是要求安居樂命便是。

第二節 :成長背景與出家的因緣

釋照德尼師 Shi Zhao De，俗名鍾粉花 Cheng Fen Fa，出於 1926 年 6 月 26 日(農曆 5 月 13 日)。原籍廣東潮陽縣父親名鍾水來 Cheng Sui Lai，母親名陳善福 Tan Shan Fu。在 1927 年與父母及妹妹跟隨當時的移民潮從中黃南渡馬來亞，在霹靂州 Perak 和豐 He Fong 落腳之後再到怡保 Ipoh。之後認識一些學道的朋友，在 20 歲那年姐妹倆一起發心吃素，隨後母親也跟隨女兒一起吃素，之後尼師在還未出家前便與同修姐妹四人在觀音堂現址一間簡陋的高腳小屋供奉菩薩像修行，為當地居民提供一個心靈的寄託。爾後同修增加了許多，因此就向信徒們募捐建廟堂的費用，由於當時的人民生活都很困苦，導致在募捐方面必須面對許多的阻礙。

『觀音堂』Kuan Im Tong 當時是以《北斗經》和《普文品》為一個共修法門的齋堂，而這廟堂之所以名為『觀音堂』是依當時星加坡的祖廟命名的。「齋堂」是指在家人所建的佛堂，同時也具有寺廟規模者，但因為是以在家人為主體而建立，即使規模很大仍然稱做「堂」。所以齋堂大多是由未婚女子居住和管理，那是在早期由帶髮修行的齋姑主持的寺廟，居住者須禁慾素食。齋堂屬於齋教，齋教卻是由三個不相統屬的教派、即先天派、金幢派、龍華派的統稱，源自日治時期的日本政府將三個有在家修行之傳統的教派最早稱為「持齋宗」，其後統稱為齋教。

首先我得要解釋什麼是齋教。術語“齋教”是明清的新興宗教之一，原來齋教之齋字乃齋戒之意義，清朝禮部則例園丘祀天齋戒之條下。此中齋教只注重不飲酒食葷，因攝取植物性之蔬菜故，又稱菜教或吃菜教。部分學者認為齋教本身沒有特別目的，它只是一種相當單純的庶民之宗教信仰。它的根據了解，齋教或素食的主義，可以追溯到一個祖師的教誨（羅祖）原籍山東省萊州府即墨縣，生於明英宗正統七年(1442)，憲宗成化七年(1471)成道，區遊於各地，開始進行教化的工作。從他的教誨，許多宗教教派，後來標記為出現了。在 Topley 著名的研究中“婚姻抵抗農村關東軍” Topley 提到說，婦女在婚姻抵制關東軍省的中國可能會加入崇拜場所，而齋教亦被稱為素食館（齋堂）。齋堂他有特別的吸引力亦是從一位平凡的女性轉化成為修道者的一條道路，因為『其』最高的神是“母親女神”。此外，宗教強調男女平等，婦女成員在齋教普遍稱為齋姑或素食的婦女。因此，一旦能成為齋姑在一個古老的中國傳統之下，使婦女生活在禁慾主義的生活方式，而不是成為一個為人的妻子。對於中國秘密宗教的資料很不均衡，因為這不僅是由於這些教門完全或部分秘密地組織起來的。他們不斷地遭受到鎮壓，既是由於他們的非正統性，也是由於他們具有政治性的暴力傾向。

鍾粉花(照德尼師)在早期的生活都非常吃苦耐勞，什麼事情都自己親力而為，生活中除了茹素、早晚課誦外，在天還沒亮就會到附近的菜市場檢一些菜尾回寺廟煮。隨後還會到後院的小菜圃修剪雜草、及做打掃清潔的工作。有時鍾粉花(照德尼師)會與同修走路到百公里外的樹林里檢一些木材回寺廟燒開水、煮飯，因為以前的生活很清寒買不起瓦斯爐煮食。因此鍾粉花(照德尼師)在早期與同修姐妹為了寺廟經費可繼續運作，讓寺廟領養的小孩生活有著落，每隔一段日子就會外出向人募捐以及縫製壽衣以賺取生活費，這樣的生活大概持續了好些年，後來一些同修姐妹對修行都持有自己的看法因而分開各自發展，而照德尼師則選擇在原地發展。由於當時的寺廟建地比前面的近打河底，導致經常淹水，所以鍾粉花(照德尼師)親自率領住眾一起挑河沙把寺廟的地填高，同時在附近煙廠工作的信徒下班後亦會到寺廟幫忙建造。由於寺廟常常會舉辦法會，由其是七月的普度則會舉辦大型的超度法會，每當在法會結束後常會有一些剩飯菜之類的，因常住眾們不多因此都會把這些物品佈施老人院或是孤兒院。因此寺廟的最高道親領導層提議說從農曆正月初一開始存十仙一直存到農曆七月二十後在法會期間買一些日常用品或是食物之類的作佈施。這事件一直維持到現在亦在進行中。

鍾粉花(照德尼師)對弟子的要求都非常嚴格，若是弟子們做錯事，鍾粉花(照德尼師)就會斥罵，若是嚴重的話則會罰跪或是罰抄經。因此照德尼師的弟子几乎沒有一個不怕她的。照德尼師除了在自己的廟堂共修法門外，有時後他還會與同修到其他的寺院拜華嚴經及在寺廟自修、除此之外聽泉慧長老講經說法，當法師講完經後鍾粉花(照德尼師)則會第一個跑到法師面前請示一些佛法和討論，法師都很樂意的尊敬之余之指教。此時此刻鍾粉花(照德尼師)對佛法則產生更大的興趣及充滿信任感。隨著時間的推進鍾粉花(照德尼師)一心鑽研經典及對佛法有了更正確的認知，而當時的佛教則漸次隨著社會勢力越來越增加，因此鍾粉花(照德尼師)返鄉於 1980 年當時是以朝山的名義返鄉的。於當時已年高 117 歲的一代高僧虛雲老和尚座下受持五戒，因此與老和尚結上了一段法緣，除此之外也歸依了老和尚，歸依名為(鍾寬琪)。

隨後為了弘法利生的事業，在 1985 年 10 月 18 日姐妹倆及其中一位同修，三人一同發生出家，那一年鍾粉花(照德尼師)芳齡六十歲。由於道家依止領導高層長輩往生才依止芙蓉 Seremban 的妙應寺 Miao Yin Shi 主持釋寂晃 Shi Ji Huang 長老剃度出家。除此之外，鍾粉花(照德尼師)亦在當天由釋寂晃長老傳授沙彌尼戒了並命她法名為(釋照德)。由於年齡的關係照德尼師並在 1985 年 12 月 14 日赴台灣高雄六龜山妙通寺廣欽老和尚座下受具足比丘尼戒。

追隨著廣欽老和尚以及白聖老和尚學習以及在戒場多日來的磨練使得照德尼師奠下教理的基礎，此後更熟悉戒壇的運作儀軌，受戒後是照德尼師個人修行的轉捩點之一。照德尼師出家後，觀音堂的住眾們也紛紛追隨出家。從此觀音堂從過去的「香火廟」轉變成正信的佛教道場。

第三節：寺院的管理

「人眾能否安住」亦是照德尼師從事寺院重建與否的考量，因為由於在早期的建設既有的地基、格局等問題為考量，因此得重新建造。在建造的過程當中，由於照德尼師常廣結善緣，因此當信眾一聽到照德尼師要重建寺院則大家有錢出錢沒錢出力來翻修寺院。

除此之外，由於觀音堂是為純女眾道場，因此照德尼師認為女眾出家人應該過寺院的團體生活，除了彼此有照應之外，也可減少一些弊病。「僧乃六和上士」佛教依靠僧伽延續其慧命，而僧伽團體中，出家弟子共同生活，不能缺少六種和敬——依《祖庭事苑卷五》列舉「六和」為：「一、戒和同修；二、見和同解；三、身和同住；四、利和同均；五、口和無諍；六、意和同悅。」來遵守僧團生活的秩序及原則。人我之間所以爭長論短、斤斤計較、不能和氣相處的原因，在於凡夫貪、瞋、癡三毒熾盛。既然志願修學向道，首要功課就在於息滅貪、瞋、癡這三種造成人我不和睦的毒火，如此才能免去人我是非的爭鬥。這就是照德尼師常督導弟子們的其中之一門功課。

第四節：馬來西亞宗教信仰的經驗

在馬來西亞華人的宗教信仰，許多都是來自於原籍的祖籍神信仰，由於馬來西亞政府的伊斯蘭教國教化政策，激使其他宗教組成“非伊斯蘭教聯盟”。在一些威權國家中，民間的信仰往往被充分地壓抑，取而代之的是由官方所主導的信仰。這主要是因為威權國家往往需要強化民眾的集體效忠來鞏固暴力統治的道德正當性。在以多種文化要素構成的文化當中，宗教是突出每個族群文化特徵的重要因素。除此之外，在華人的社區中，寺廟亦成立了由中國移民成為宗教和社會的中心。如表一，顯示出佛教與中國的人口在馬來西亞。

百分比							
回教	100	40.8	1.0	4.1	64.8	60.4	82.0
佛教	—	0.8	76.0	1.2	19.4	19.2	3.5
儒教/道教/其他	—	0.1	10.6	0.7	0.2	2.6	0.3
印度教	—	0.1	0.3	84.1	2.6	6.3	1.8
基督教	—	49.7	9.5	7.8	13.2	9.1	10.5
原民/民間信仰	—	7.2	0.1	0.1	0.2	0.8	0.0
其他	—	1.4	0.2	2.1	0.4	0.4	0.3
無教派	—	3.7	1.6	0.1	0.5	0.8	0.7
不知	—	0.7	0.7	0.6	0.6	0.3	0.8
總計	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

表 一

中國移民大部份是來自中國南方，當時南方人文化水準不高，甚至文盲者不少，信仰又複雜，大部份是以地方神教當作佛教來信仰，南來之移民以商人為主，並帶來了勞工、農民，他們是為了生活而來的，移民南來的目的是為了賺錢改善生活，以客工的想法暫居海外，賺到了錢可榮歸故里，買地建屋享受天年。

即使那些聲稱自己是中國佛教在事實上，結合實踐中的宗教佛教和非佛教的元素。由於馬來西亞是個伊斯蘭教的國家，在任何情況下，無論是佛教還是其他的宗教，在這個國家也占不了多大的地位。因此，從齋姑轉變到比丘尼的觀音堂同修不能以同樣的方式看待當代比丘尼的運動，而促進了佛教的女權主義者。過去因交通不方便，加上出家人各處一方，思想保守，除了有子孫派或法派及老同參的關係者外，一般僧侶很少相互往來造訪。那時候，移民政策出入自由，流動性很大，因此造成出家人往往居一兩年、或三五年後即返回中國老庵。在早期華人社會中，宗教文化中雖有佛教的因素，但卻沒有正統的佛教。卻在近代信眾開始已從迷信者向智信者轉變；僧尼以「出世」的面貌從事著「入世」的工作；而寺廟也擺脫祭祀、修行等封閉式的單純功能，以宗教教育中心的方式向社會開放。所以說，佛教也因為中國人的到來，除了生活上的豐衣足食外，對精神生活也很重視，所以華人所到之處，先有寺廟然後在寺廟內也秉承辦學與教的事務，

讓子女自有受教育的機會，這便是在佛教教育精神下，由宗教負起教育的工作。由於佛教教義包括世、出世間，方便多門，融通無礙，上中下智的人都能接受，故與孔、老哲學，不但並行而不悖，而且能相得益彰。

而今日，觀音堂的尼眾們不再需要只為生活而經營道場，她們有更多的時間辦道和弘揚佛法。除了每個星期的共修，觀音堂亦會定期主辦講座會請一些法師來佛教交流，發揮其社會教育的角色，並也在十二月主辦青少年生活佛教營。由於照德尼師雖然身為比丘尼的身份，但在管理尼眾寺院、指導其它女眾在衣食住行等方面的儀軌，以這些方式讓女眾教導女眾，確立了比丘尼在佛教團體中的角色確實是功不可沒的。

第五節：結論

非常感謝讓我在這裡分享的這位得高望眾的法師、昭德法師。在她面臨貧困的狀況時她非常的謙虛。由於照德法師從小到大都薰陶以及接觸到佛法，因此讓她很順利的成為一位比丘尼。作為一個比丘尼，她教她的徒弟們要學習獨立，自給自足。更重要的是，她教她的徒弟們，造福社會，弘揚佛法。

當代臺灣觀音信仰

蕭如婷/玄奘大學宗教學系碩士班學生

漢化的觀音菩薩，以女性形象呈現，是世界上許多佛教女性的精神依據，對台灣女性也不例外。觀音信仰是當代臺灣最受歡迎的宗教活動之一。本文將使用新竹地區三個觀音崇拜的個案研究，檢視當代台灣的觀音信仰。

觀音在臺灣

觀世音菩薩是東亞民間普遍敬仰崇拜的神祇，在各種圖像和造像中觀世音菩薩像也最為常見，而且種類繁多，變化極大。在台灣，觀世音菩薩是台灣民間信仰所崇拜信仰的「家堂五神」的首位神明，常將觀世因繪製於家堂神畫的「佛祖漆」上，與自家所祭拜之神明一起晨昏祭祀。

在佛教的經典上說，觀世音菩薩的悲心廣大，世間眾生無論遭遇何種災難，若一心稱念觀世音菩薩名號，菩薩即時尋聲赴感，使之離苦得樂，故人稱「大慈大悲觀世音菩薩」，為佛教中知名度最高的神祇，故有「家家阿彌陀，戶戶觀世音」的讚譽。在道教大多稱觀世音為「觀音大士」、「慈航真人」、「慈航大士」等；而，民間則認為觀世音善於救助婦女兒童，協助孕婦順利生產，因此又常尊稱祂為「送子觀音」；而，在一貫道中稱觀世音為「南海古佛」。

從中國譯經史上可以看出，觀世音傳入中國的時間，大約在2世紀的中後期的期間，相當於中國時期的漢明帝時候。觀世音經歷著十分曲折又複雜的演變過程，觀世音的性別也由『男』的而轉變成為『女』的，成為漢家的公主，於是有了妙善公主的產生。在隋唐的時候，就已經有『妙善公主，就是之後的觀世音』的傳說，而妙善公主一直普遍地被認為是觀世音的前生，直到宋朝末年的管道昇的《觀世音菩薩傳略》才確定完成了在中國的女性化。

在杜德橋的《妙善傳說》中提起觀音信仰的盛行是中國僧人和文學家共同創造出《妙善傳說》，並且從中國傳統婦女的苦難遭遇中，來說明觀音信仰盛行在中國的原因。刑莉在討論到『觀世音菩薩切合中國民族靈性上的需要』時，認為『中國人們信仰觀音的過程就是把觀世音菩薩中國化的過程』。刑莉分析觀音信仰之所以會成為中國人們普遍信仰的原因是，因為魏晉南北朝之後，人們受戰亂災禍的影響，而儒家學說和道教都無法救於人們的燃眉之急，而此時救苦救難的觀世音自然地深入人們的心中。再來是，因為『觀世音祈子的信仰與中國活動緊密地網結在一起』，在中國的文化中，一直存在著男尊女卑、無後為大的社會，妻子和兒媳若不能生下男孩子，將不容於整個家國。而，觀世音菩薩正是解救中心婦女們這一大不幸的主宰者，也契合著中國人民當時的希

望與祈求，自然而然地家家戶戶信仰著觀世音、供奉著觀世音。

直到唐朝時候，觀世音菩薩的造像全部是男相。此後道、佛二教互相滲透、互相吸收著，並共同信仰觀世音。宋朝之後，出現了按中國宋代仕女形象而塑造的「魚籃觀音」和「白衣觀音」等，並逐漸成為主流。在中國民間，觀世音菩薩的女性形象非常顯著，常被尊稱為「觀音媽」，而又因為觀世音菩薩過去早已成佛，只是化為菩薩濟世救人，故常尊稱為「觀音佛祖」。而且，人們認為觀世音菩薩以慈悲心著稱，『大士爺』是觀世音菩薩的化身，所以大士爺頭頂觀世音菩薩像，在中元節時負責救渡、布施流浪在陽間的亡魂。在民間的觀世音菩薩像，常有善財、龍女兩神祇服侍在菩薩左右兩旁。

在于君方的〈寶卷文學中的觀音與民間信仰〉中，在探討著佛教如何成功地本土化時，認為觀世音可以成功地女性化的因素，是因為于君方認為中國人們利用不同的傳說，才可以讓經典中的神化人物轉化為生長在中國，而且有名有姓、有籍貫的一位女子，並以《香山寶卷》的觀世音描述成為中國的歷史人物，並且符合中國神祇所要求的模式。觀世音菩薩的『性別轉化』現象，不僅僅代表著觀世音的中土化，也促進佛教中國化、中土化的成功，並成功成為中國三大教之一的原因。

觀音信仰可以在民間崇拜的世俗文化中自己成為一個體系，主要是觀音信仰的思想淵源於佛教的教義，而導致觀世音不只是民間的一種崇拜的主神而已，同時也傳播著以觀世音為核心的佛教思想。

儒家講究的是『百善孝為先』，而觀世音是大慈大悲的楷模，更是以儒家的忠君、孝道的故事為主。在『妙善公主斷臂挖眼救父』的故事中，將觀世音設計成為捨身救父的孝女，以及雖然被國王迫害，但一點都不怨恨，是最具儒家的忠君、孝道思想的典範；而，送子觀音的出現，是納孝於釋的反映，是將《孝經》和《觀世音經》二部經典合在一起的，彼此互通有無的最好證明。在觀世音的世俗化過程中，不斷地剝離外來宗教的塵封和附加儒家的思想，使得觀世音的形象具有更多的道德訓喻功能，表現出儒家傳統倫理教化觀念；所以，觀音思想凝聚著儒家文化的結晶，可以說觀世音融會了儒佛二家的重要橋樑。

至於道教的《觀音經》，傳說觀世音是奉玉皇大帝的命令，而下凡的天上仙女是來拯救苦難眾生們，因廣行善事而獲得人民的愛護，之後並修成正果，在經中也把佛菩薩稱之為道人，可見於道教成分多於佛教。而，《三教源流搜神大全》所記載的觀世音得道是通過中國本土天神的認可，等同於是由玉皇大帝封為『大慈大悲救苦救難南無靈感觀世音菩薩』，在這裡突現了玉皇大帝的作用。在民間信仰中，玉皇大帝位極至尊，而這代表了觀音信仰的民間色彩。

民間觀音思想內容有些雖然和佛教不一樣，但卻可以和中國的國情相符合，更容易地讓人們接受，而且民間觀音信仰具有著原非佛教的觀世音所有的神通和功能。在佛教的慈悲觀、生死輪迴觀，以及儒家的忠孝觀念、子嗣傳承觀念的基礎上，更帶上道教的符錄、練丹成仙方術的色彩；所以，觀世音的女性化，是儒釋道三教合一的結果；而，觀音的思想，更是為儒釋道三教思想的

揉合呈現。這種揉合呈現可從以下三個個案中看出，在下節，我將介紹三個新竹地區的觀音寺廟。

以新竹地區觀音寺廟

新竹位於臺灣北部。漢人開墾新竹區域可以追溯到 17 世紀，是臺灣最早漢人墾殖的區域之一。因此新竹地區的寺廟反映出不同時期的移民文化。本節中三個個案的資訊主要得自作者實地田野調查（2010 年 11 月）時，所收集到的各寺廟出版物、紀念碑上的資訊所得。

(一)新竹竹蓮寺

竹蓮寺竹塹城外歷史悠久，香火鼎盛的寺廟，祭祀圈除了南門一帶外，也涵蓋了雙溪、寶山、金山面等。竹蓮寺廟原稱觀音亭，是清乾隆四十八年(1783)年，閩南移民自唐山攜來神像，初於御史崎建草庵小祠，經王世傑捐獻地基及香火租谷而遷於現址。

寺廟內的觀音像，於乾隆 48 年(1783)由南海普陀山的「不肯去觀音院」傳來的，廟方每十二年會回南海普陀山一次。直到 1949 年大陸淪陷後，才停止這項活動。寺內供奉觀世音菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩、韋馱、伽藍、護法尊者、十八羅漢尊者、註生娘娘七娘夫人、十二婆者、境主、福德...等神明。此外，還有清光緒皇帝御賜「大海慈雲」匾額增光，香火綿延不絕。由其供奉的神明中可看出，大部分的神明職責都與住民的日常生活息息相關，例如：守護生產的註生娘娘、保護兒童的七娘夫人等，由此可見，竹蓮寺的最初建寺不是為了靈性修行，而是為了滿足早期移民的生活需要，使之在生活遇見困難時，有可尋找心靈寄託之處。這也就不奇怪，為什麼竹蓮寺是由在家人管理，而非佛家僧團清淨修行處。

有趣的是，竹蓮寺也保有民間信仰中神明分身的觀念。竹蓮寺有三尊觀音媽，人稱大媽、二媽及三媽，其中最小尊的三媽歷史最悠久，已有 300 多年歷史，二媽是從南海普陀山的法語寺恭請來的，而大媽最大尊，是竹蓮寺建廟時就有的，三尊觀音媽都是泥塑金身戴冠五佛帽，全台罕見。信徒若有需要可恭請觀音媽回家供奉，以得保佑。

雖然竹蓮寺在內政部中登記為佛教寺廟，但其所呈現出來的觀音信仰，民間信仰成分較多，不可說是佛家的或是正統漢傳佛教的，充其量只能稱為民間佛教信仰。

(二)新竹法蓮寺

如果說竹蓮寺是個獨立的寺廟，獨立座落、明顯可見，隱藏在城隍廟旁邊的竹蓮寺就顯得黯淡無光，若不仔細觀察，或許會以為法蓮寺是城隍廟的偏殿。

法蓮寺興建於 1803 年(嘉慶八年)所建，主祀觀音菩薩，在未興建法蓮寺

前，觀音菩薩曾借住城隍廟後殿，而法蓮寺的現址原為城隍廟旁的一處空地，上有一口古井，相傳是城隍爺兵馬的出入口，而當時信徒擔憂興建法蓮寺恐影響城隍爺的兵馬出入，故擲筊請城隍爺指示，而最後城隍爺還是指示在此建殿，當時眾人對於神旨皆感疑惑。很明顯地，從一開始，就有觀音位階低於城隍爺的意味在。

該古井的位置就在法蓮寺正殿內，現在井口早已由地板鋪面完全封死，完全看不出蹤跡。法蓮雖與城隍廟比鄰，但呈現完全不同的風格；正殿在 1924 年重建，全部採以白色磁磚貼壁，雖然看來與傳統的寺廟有著極大差異，但磁磚為當時最高級的建材，使用這樣的裝潢方式，顯示的是重建者的大手筆。

寺廟中的告示牌表示，日本在統治台灣時曾實施皇民化政策，規定各鎮只能存有一座寺廟，其他廟宇的佛像都要集中運到附近的海灘燒掉。在日人展開各大寺廟「抄家」行動之時，有人將日本官員直接帶到法蓮寺，表示這是祭祀觀音的寺廟。由於日本人信佛教熟悉觀音菩薩，因此日本官員誤認城隍廟為法蓮寺副殿，所以都城隍爺得以安然保存逃過這場劫難。而在佑皇民化運動未被燒掉的神像，皆是事先跑得快，移到香火較盛的廟宇避難，才能躲過被焚毀的命運。這種講法疑點甚多，到了皇民化運動開始時，日本已經統治台灣三十多年，怎麼會不曾注意到都城隍向來盛大的廟會？更何況都城隍的祭拜是由清官所主祀的？但將觀音賦予保護城隍廟的功績，似乎也反映出觀音在漢文化中扮演的角色，那種殷切護子的母性。保護城隍廟使之不受惡意破壞，恍如母親護子，充滿關懷。

如今城隍廟與法蓮寺被小吃攤群包圍其中，此在台灣雖並不是唯一，但由於緊鄰其中，小吃生意很好且遊客如織，這樣和平共處的現象倒也是一個特色。城隍廟戶外廟埕空間小，不易拍得建物外觀全立面；而法蓮寺門面與小吃攤僅距一條通道而已，因此料理的油煙與污垢就直接沾附建物表面，視覺上有點可惜，再加上法蓮寺的室內燈光營造未妥善規劃，全都是泛冷調的日光燈，有不宜久留的負面感覺。但這個小吃群被俗稱『城隍廟小吃』，即使在新竹市政府的官網上，也只提城隍廟而忽略法蓮寺。當遊客到城隍廟參拜時，只有極少會記得會去參拜隔壁的觀音。相較之下，法蓮寺略顯淒涼。

不論是有意還是無意的，新竹都城隍廟旁邊的法蓮寺自建寺以來就不被當成主角。但是遇到災難時(如：皇民化運動)，法蓮寺的觀音就被拱上了慈母護子的角色，展現出儒家所讚賞的任勞任怨、但不居功且永遠居於從屬地位的母德。

(三)新竹智觀寺

與之前兩間觀音廟不同，智觀寺是個不折不扣的佛教比丘尼道場。

智觀寺裡面的一個紀念石碑上寫著，智觀寺原名智觀精舍，創建於民國四十六年，是由開山住持釋達觀師父之母捐獻土地興建而成，師剃度於新竹圓光寺，並受具足戒。智觀寺初為一小茅篷，民國五十年起陸續修建，新殿於民國七十年落成，並更名為智觀寺，隸屬佛教之淨土宗。和許多年紀較大的台籍尼僧一樣，

達觀法師不欲出名，因此很難獲得有關她的訊息。但從外表看來，達觀法師至少有六十歲。旁人更告知，她確為修行而興建智觀寺，故，不同於法蓮寺與竹蓮寺的被攤販包圍，智觀寺位於新竹市市郊，山門內清淨，不見攤販的蹤跡。由於智觀寺離影響當代台灣佛教甚鉅的壹同寺、福嚴精舍(印順導師曾於此駐錫並講課)很近，不難想像，智觀寺也會受到印順導師改革派佛教的影響。確實如此，智觀寺少了如法蓮寺與竹蓮寺中的民間宗教影子(如:燒紙錢)。

作為純女眾的漢傳比丘尼道場，觀音似乎在住眾的信仰中有一定地位。來到智觀寺很難不注意到山門前 7.3 公尺高的觀音像，手持淨瓶、慈目垂憐，普渡眾生之相。網路上有一則部落格表示，達觀法師自民國 93 年來就長期從事台語拼音注譯佛經，【妙法蓮華經觀音菩薩普門品】也是其注譯的經典之一。由此可見，觀音是智觀寺住眾重要的心靈啟迪來源。

結論

這三間廟宇雖都供奉了觀世音菩薩，但所呈現出的風格迥異。在觀察中發現竹蓮寺和法蓮寺雖自承為佛、道寺院，但實際去走訪一趟會發現這二間寺廟頗有民間信仰的風氣習俗，而智觀寺完全給人們一種佛教莊嚴聖地的感覺。

觀音信仰在此三間廟宇中所扮演的角色，也有明顯的不同。竹蓮寺為早期移民所建，裡面供奉的神明以及觀音角色都圍繞著一般民眾常遭遇到的世俗問題，觀音似乎為民眾求助的神明。法蓮寺的觀音信仰處在都城隍祭祀的陰影之下，很容易受人遺忘，但遇到危機時，觀音信仰又扮演了救助的角色，法蓮寺的觀音有如儒家中的賢母，為子女犧牲奉獻，但又不追求虛名。而智觀寺則是佛家修行地，是個比丘尼道場，觀音信仰在此少了民間信仰的色彩，但多了慈悲、靈性修行的成分。

由此可見，即使是女性化的觀音菩薩也不見得可以成為女性主義符號，法蓮寺的觀音信仰就是在呈現父權主義的理想母親。只有如智觀寺一般，藉著(重新)論述觀音的正面特質，女性化的觀音菩薩方能成為賦權女性的象徵。

本篇報告有著許多不完善的地方，但在之後的個人論文研究上，將會做更加詳細地研究與探討。

步行的目的為何？靜心的步行與心靈式的朝聖：透析亞洲與西方於靈性上之具體化模式

蘇倫·撒梅寇斯基/Suellen S. Semekoski

中文摘要：

本文是一個探索關於佛教步行禪修與基督徒靈性修煉上朝聖的體現形式，在它們之間相異和類似的地方。根據我根植於基督教的傳統，在 2002 年其中的 46 天內：我在被稱為聖雅各福群(Camino de Santiago)或聖詹姆士的方式的西班牙各地，完成了古老的 500 英里的精神朝聖之旅。於 2005 年，身為一個佛法和部分位置於國際社區的學生，我曾有幸陪同禪師 Thich Nhat Hahn, 這位在他經過 39 年的政治流亡後返回越南。在這段旅程中，於越南和平訊息的文化背景下我以一種高等的藝術形式，來體驗到了步行禪修。

在這份報告中，我將探討步行藝術的一種實踐體現的精神；因為它涉及到身體，正念，和文化等的相關性。所謂“精神分析—靈性”方面上的運作意含，包括在沒有圖騰符號的天主教透析和佛教禪宗對於當下空與無常的洞視，將經由一個美國女人的眼睛被呈現。

以說故事，詩歌，和相片多媒體發表方式，將有創造力地藉由步行和有意識的呼吸，等具體化的轉形經驗編織在一起。Camino de 聖地牙哥朝聖的完成經驗，和陪伴禪師 Thich Nhat Hahn 到越南的經歷，我們將可以從中比較並對照到，這些他們的體驗與女人肢體外型、內心覺醒，及自身與外在世界上的平靜等的關連性。

佛教精神素養的展現：藏傳尼師能教導西方人有關的德養

凱洛·溫克曼/Carol L. Winkelmann

有些美國人把寺院修行生活視為現代社會中，暴力及消費主義之外另一種受歡迎的選擇，而有些人則將這視為威脅他們所選擇的生活方式和價值觀。

我將此生奉獻給佛法。

以德養為美學

印度佛教中，大眾透過外在的表相評估修行人的德養。例如，以他們身體外表和某些行為，包括顧好自己的僧袍和行儀。德養水準是以悅目的身體和加諸身體上的其他符號或反應來判斷。當然，佛陀有更深奧的標準，而他被描述為完美身體的化身。

第八世紀印度學者寂天菩薩的名著——《入菩薩行論》中，進一步描寫出發心菩薩的十種德養；就是保護生命、布施、受持梵行、說真話、創造和諧、柔軟語、言而有義、知足、願眾生快樂和相信佛陀的教說。

當佛教從亞洲停泊處鬆開後，在時間、空間中流傳，值得好奇的是品德的旅客如何呈現它？在美國只有 7% 的人口為佛教徒，該處的佛教徒在基督教價值觀所形成的背景（如果不是深受影響）中修行。基督教品德倫理的第二十條，傳統基督教的「信、望、愛」被翻譯為「複雜的心態」，讓人輕鬆地表達情緒、態度、興趣、敏感和慾望；而且面對特定的狀況要喚起德養，以做出是適當地抉擇。理想的基督徒教道德倫理實踐者，可能就像已經成道的菩薩一樣稀少，不過仍然會令人聯想寂天菩薩所列舉的細目。

在其他倫理生活的主張中，此兩種互補的論述，使美國佛教徒似乎有一個更大的背景，而能健康地表現德養。也許，不會驚訝，雖然此地的媒體圈環繞在較膚淺的概念上。很多非亞裔的美國佛教徒（佔美國佛教徒的三分之一），透過印刷品接觸佛法，通常這些浮誇的雜誌，充斥著老師、學生、殿堂和法器，引人注目的照片。簡而言之，我想批評這些媒體。

以德性為消費

今天，我要提出的單純的主張是：雖然當代佛教徒可能已經不再認為身體完美與靈性成就有直接的關聯，但是粗心的修行者還是很容易在商品化過程中掉進陷阱——此商品化過程會強化身體完美與靈性成就的關聯。的確，美國佛教媒體透過精巧的處理，把姣好的容貌與生理的優勢變成了最渴望的特質，而使其成為

一種德性。這樣的媒體無助於減小自我反而將之強化，因而助長了靈性的物質主義。例如，這些雜誌在呈現修行人時，有以下相對的偏好：有魅力的／相貌平庸；苗條／粗壯；年輕／年老；白種／有色人種；較富裕／不富裕等等。名師們的文字和照片（往往圍繞以攝影技術作出的光環）出現在服飾華麗講究的學生當中，所處的空間美麗動人。這樣的描繪對那些不滿自己體態的西方婦女的不安全感起到作用，甚至影響了她們的中、老年。

簡言之，美國佛教雜誌就像許多西方雜誌一般，對理想人生——德性的人生——的描繪，偏好某種狹隘的、文化界定出來的美感，並且伴隨著一些物品和活動。因此，這個論述和許多時尚雜誌是一致的，並且不斷更新發送，從女性的不安全感中獲利——她們想把自己呈現為零缺點、完美，其極致就是被動順從。

理由很簡單：即使是佛教徒，美仍是一個賣點。非亞裔的美國佛教刊物鼓勵人們參加一些深奧的教學：場地在美麗宜人——若非金碧輝煌——的禪修或瑜珈中心，坐舒服的坐墊、戴昂貴的民族風首飾、撥動所費不貲的念珠，置身一群標緻的宗教同修之間。而且，就像媒體研究學者所知，毫無節制地描繪非凡美貌，會引發讀者的不安全感與匱乏感，而助長他們消費。這種描繪在雜誌廣告上最為明顯，但也氾濫到其他篇幅，甚至在雜誌最有水準的討論區亦然。

讀者因此而起的匱乏感可以被商品滿足，或者因為能夠進入這商品化、包裝好，可以接近神聖空間而得到滿足。對於德性的視覺修辭，很容易就消融在消費主義的修辭當中。這種動能與我們最深層的靈性渴望當然是反其道而行的。

有趣的是，在一項美國人對美國國內於其他宗教觀感的研究上，佛教徒排名極低，僅高於回教徒。其他信仰的美國人對於佛教徒有某種「冷漠感」。該文的作者非常含蓄地表示美國人只是對佛教不熟悉。因為文本傳佈機制，使佛教愈益制度化，於此之際，我建議應該考慮流行文化當中意象流傳的效果。宗教可以助長主流的論述，也可以顛覆它們。根據美國一基督教福音的詮釋——這一派福音日益促進主流的消費論述，即富裕神學——物質獎勵是來自信仰的祝福。

作為美國佛教徒，我們難道不應該對與消費主義相反的論述多作思考？就這方面而言，我所知的藏傳佛教的女出家眾們努力於自我的教育與修持，是我最好的老師。她們所言清清楚楚地超越了獲取性的論述。有一位僧眾這樣說道：「我已經看到人生能提供甚麼以及它所不足之處，所以我全然獻身於所發之願。」另一位尼眾說道：「年輕時我目睹了寺院遭焚毀、破壞，以及男女僧眾被迫害，這對我影響極深，使我思考此生以及未來世的意義。」

事實上，我的經驗是，亞洲的女性出家人不在乎一般人對於女性出家的汙名化想法，而直接關注教育、覺悟以及為一切眾生付出。北印度的許多女性出家人來自貧窮家庭，出家後她們的物質條件有機會改善。但她們的智慧往往向著更有風險的方向發展：致力於社會改革。她們為人權而去公開示威、遊行，不惜入獄。有些人遭受刑求，生命堪虞，或者為了得到學習與修行的機會而離開家庭、朋友和祖國。

德養是一種善巧的行動

所有這些要說的是，美國佛教雜誌中出現女教師和男、女學生的形象，應該被承認這些確實代表一種可喜的改變。我建議美國佛教徒為更具廣泛代表性、詮釋和美學而工作。將美德觀視為只是一種感官上的美感，已經超過哲學、倫理學和藝術。道德之美不僅只是身體的特徵，美德更勝於感覺上的討喜。女性內在佛性的顯現在任何地方都是美麗的。我們描述「美德為美」的範圍，不是應該符合我們渴望道德的高度？

佛教雜誌生產者可能指出一個事實，他們的努力依賴廣告的創收。但是，讀者對他們所用的方法是至關重要的，而且修辭可以適當地削減意識形態流。在持續的批判，佛教尼師們格格不入的文化參與，結果可能激勵西方女性。西藏尼師越來越了解公開表現和社會行動——從社會工作到政治反對，從發展領導到佛學辯論——是有利於道德養成的善巧行動。鑑於我們的各種傳統和生活情況，亞洲和美洲之間的對話，可以極大地啟發。例如，我們 2011 年國際善女人會議

（Sakyadhita Conference）提昇和教導我們，「一」和「一切」。

對於西方人來說，有一個警告是：我們不要讓不健全的消費主義的文化，過度地塑造我們的意識、我們的選擇、我們西方佛教的願景。而且，對於我們的女性僧侶朋友們，有的在寺院禪坐，在多年閉關禪修，或在政治、社會、教育第一線為全世界婦女所作這麼多的奮鬥：我們感謝她們是我們佛法上的老師。我們繼續肩並肩，走在一起，那將會是多麼的有前途。

泰國佛教徒旅遊及文化交流

布魯克·雪德涅/Brooke Schedneck

在《禪修者日記》中，它是一本 1976 年在泰國學習禪修的自傳，珍海米頓馬利特敘述那時要找到一位願意教導一個外國女性的導師和寺廟有多麼困難。她寫道：

然而，我很快地就發現我在尋找一間能接納我——一個外國女人——常駐的佛教寺廟將會遭逢巨大的困難。我試了一年多都沒成功。我提出住在寺廟的請求得到了友善但否定的答覆。通常住持都告訴我，我可以在任何時刻參訪寺廟，但對於住在寺廟裡，回覆通常是寺內沒有女性用的設備。(20)

最後，珍海米頓馬利特在成為清邁芒蒙寺阿姜唐的弟子前，找到了曼谷的布翁尼維寺並參加每日的開示和禪修課。珍海米頓馬利特的經驗和現在英文使用者的禪修者經驗很不一樣，現代的外國禪修者有很多機會在泰國境內的寺廟學習佛教並禪修。儘管在泰國尋找禪修導師和寺廟不再那麼困難，這個現象的歷史仍是重要的。禪修如何在佛教徒旅行者中那麼大受歡迎？

泰國佛教徒遊歷歷史：指南

第一批鼓勵協助外國人在泰國尋找禪修的寺廟的人是由世界佛教徒聯盟 (WFB) 出版的一系列禪修指南的作者。第一本指南於 1978 年問世，亦即在珍海米頓馬利特的自傳出版兩年後。接著蘇諾比丘，也就是目前大家所熟知的傑克·康菲爾德研究調查所出的《泰國禪修寺廟簡介》一書，對到泰國學習體驗禪修的外國人是重要的資料。這本指南是另外二本刊物的依據。隨後，民族委員會（首相辦公室）在 1988 年出版了本書第二版，書名為《泰國佛教禪修中心快速指南》。自此之後，外國人的機會有了轉變，新的寺廟和禪修中心愈來愈受歡迎；而有一些則不再接受外國訪客。由於這個因素，比爾·威爾所著的第三版 1991 年出版發行並於 1994 年發行網路版本。外國禪修者仍透過網路版本尋找泰國適合禪修的地點。

除了世界佛教徒聯盟手冊，長期居住於泰國的喬·卡明出版了《泰國禪修寺廟》：一本 1991 年的手冊。在他的引言中，他敘述了為甚麼他決定寫這本書：

隨著大家對小乘佛教逐漸產生興趣，特別是在內觀或正念修行方面，如果可能的話，這似乎正是把泰國的佛學研究讓西方人更了解的時候。而本書的目的正是為此。過去西方人為了參訪一間寺廟或甚麼也不是地來到泰國，希望本手冊

能減少第一次造訪的遊客會產生的問題，並為認真的學習者開啟更寬廣的可能性。

卡明也描述了為甚麼泰國對禪修者那麼具吸引力。他認為那是因為泰國是所有小乘佛教國家中對外國人最開放的國家，而且泰國有強大的社會文化支持，免費提供教學，加上課程的教授又不意圖改變禪修者的信仰。卡明表示泰國興起的在家眾禪修要歸功於名師們努力在在家眾中推廣，與外國人的頻繁互動及快速的現代化。

世界佛教徒聯盟手冊第四版由帕塔拉朋。司里甘查那所著的*泰國佛教寺廟及禪修中心指南*於 2004 年出版。之前一版是由世界佛教徒聯盟主席凡。瓦那莫希所著，他表示有很多手冊提供泰國知名寺廟的資料，而這本手冊「應較符合那些想在泰國尋找依據佛教傳統教授禪修的可靠中心資料」。凡。瓦那莫希也信心滿滿的表示這本手冊的大受歡迎也顯示愈來愈多人對禪修中心有興趣，同時又能在現代社會找到平靜的方式。在序言中，作者寫道他希望這本修訂版能幫助外國人找到他們心中理想的禪修中心。

最近的一本指南*東南亞禪修中心*於 2007 年在網路上出現，它由迪特。巴爾圖魯斯查編纂並由卡塔利那·堤克梅爾翻譯。其中的禪修訊息是由慕尼黑佛教協會的會員集結而成，並刻意採用 WFB 出版的指南的編排方式。在引言中，巴爾圖魯斯查列出在泰國禪修的優點：

[泰國]有一些很優秀的禪修導師。有些寺院有極佳的禪修練習條件。泰國也提供了許多的禪修中心。無論您是想把禪修課程和海灘假期結合在一起的初學者，或想在樹林中的寺院受戒的禪修者，或只是想密集的練習禪修，您會找到一個合適的地點。但由於英文不是個廣泛使用的語言，因此溝通可能會有困難，特別是在一些較不知名的寺院。²

這些指南對於佛教徒遊客和泰國的外國人禪修歷史是很重要的資料來源。從未至泰國旅遊及有興趣參加禪修的英語使用者可以使用這個資訊去選擇一個地點並計劃他們的旅程。許多佛教徒遊客用了很常的時間參訪這些地點，並在泰國進行禪修之旅。這些指南讓遊客尋找禪修中心所需的資料並更了解可從中獲得甚麼提供了更多的可能性。此外，禪修指南手冊也列出了在泰國禪修的優點。早期外國禪修者的困境和經驗是這些指南出現的動機。這些成立已久的禪修中心的成功和外國禪修者的數量增加都促使愈來愈多的國際禪修中心成立。

佛教徒泰國旅遊歷史：親身經歷

隨著愈來愈多人對佛教產生興趣及禪修的吸引力，促使佛教遊客到亞洲佛教國家探索更多學習的機會。由於提供泰國在家眾禪修的機會增加，許多寺廟和禪修中心也試圖藉由英文授課來招收國際禪修者。這個現象在泰國不同地區都相當明顯。

其中一項國際旅客感興趣的禪修課程在曼谷的瑪哈泰寺及竹拉隆宮佛教大學（MCU）舉辦。阿姜·海倫·詹達米對這個課程的設立貢獻良多，在她 1970 年代中期抵達泰國時就開始了。一間位於倫敦的佛寺泰國佛學院建議她至曼谷瑪哈泰寺的第五區接受進一步的教導。當她抵達那裡，寺方請她教授來到寺廟想請學禪修的英語使用者。於是她與竹拉隆宮佛教大學的僧侶合作超過二十年，提供英文內觀禪修解說及佛教的資訊。1974 年時，她共同創辦了國際佛教禪修中心（IBMC），它現在是竹拉隆宮大佛教大學的一部份。中心舉辦英文演說，講課，討論及假日禪修。在 1994 年，她把住所改建成名為佛學苑的私人禪修中心。

除了瑪哈泰寺，一般來說，曼谷是西方出家眾最受歡迎的出家地點。曼谷的一些著名寺廟能幫出家眾受戒，例如布翁尼維寺。這個寺院的西方出家眾曾經帶領英文禪修課程至 1980 年早期，但當時背包客的舉止開始不如法，他們甚至在寺廟的地板上睡覺。在當時，寺廟立了一條規則，希望外國人能對出家生活作出長期的承諾，並藉由成為至少一年的入門僧來履行。而想出家泰國男子所面臨的情形就不一樣了，因為對他們而言，出家是個社會文化義務；他們不需要承諾就能短期出家。在 1954 年，也位於曼谷的帕卡南寺，為第一位外國出家眾**卡皮拉法多**舉行了一場有名的剃度儀式，接著在兩年後為另外三名英國出家眾舉辦剃度儀式。由於這些寺廟因歷史或離首都近的因素而成為大部份佛教旅客先抵達的地點，也讓它們成為最先舉行外國人出家儀式的寺廟。

許多跟隨阿姜查的西方僧侶們在曼谷的其中一間大寺廟開始他們的旅程，並在 1970 年代早期在那裡出家。當他們耳聞這位偉大的導師，於是大多數人相繼搬到東北方，一開始是 1967 年的美國僧侶阿姜蘇美多。愈來愈多對佛教感興趣的西方男子得知阿姜查周圍的社區，並進入阿蓬寺或搬到他其中一個分院，包含 1975 年建立的國際叢林寺院。另一個在著名禪師呂安達·馬哈布周圍的較小社群於 1963 年逐漸形成，當阿姜帕那法多開始居住在帕般薩寺時，其它西方僧侶們也跟隨他的腳步。這些西方僧侶社群也促成外國在家眾佛教遊客形成過渡社群，他們希望跟這些西方僧侶學習，或至少能得到英文的協助，以便了解泰國寺廟的生活。

在泰國南部，集體禪修中心愈來愈受歡迎。第一個國際禪修中心是 1985 年開放的佛使尊者的解脫自在園。從 1990 年起，在現任住持阿姜寶的熱忱及支持下，建造的國際達摩寺院分別為外國人及泰國人提供集體禪修的場所。阿姜寶得知有十天的集體禪修，加上他在家鄉蘇梅島看到外國人對禪修的興趣，他因而與著名的佛使尊者協助創辦禪修課程。

參與課程的許多遊客促成南部帕岸島上高潭寺國際禪修中心的第二次集體禪修。高潭寺的阿蒙女尼接待許多對禪修有興趣的外國遊客。當長期禪修者羅絲瑪莉及史蒂夫。衛斯門在 1987 年抵達島上時，阿蒙女尼很快地就請求他們對外國遊客教授禪修，他們現在仍在授課。

在泰國北部的芒蒙寺中，著名的禪修導師阿姜唐於 1954 年採用以緬甸瑪哈希禪師的方法為基礎的禪修方法。這個方法的受歡迎程度促使泰國北部各地創立

了許多禪修中心，第二間是 1973 年設立的蘭朋寺。馬哈希禪師在緬甸開創了在家眾禪修的先例，而阿姜唐把這種方式帶入泰國，先為泰國民眾設立這些中心。目前在泰國北部有三所受歡迎的國際禪修中心：素帖寺，鐘通寺及蘭朋寺。這些寺廟都修習阿姜唐的禪修方式，而且都提供英文解說來歡迎外國人。鐘通寺和蘭朋寺在 1990 年初對外國人敞開大門，素帖寺在 2006 年也跟進。

由於禪修及佛教傳統受到來泰國的外國訪客的歡迎和喜好，因而近來開設了新的禪修課程。它們主要不是以禪修為主，而是教授佛教及修道生活的基礎。松達寺的竹拉隆宮佛教大學校區於 2005 年在禪修外設置泰國佛教及文化介紹課程。法拉·薩納·達瑪法羅開創這個課程，因為他認為有必要把傳統教給有興趣的外國人。近來，一個月僧侶課程也是以教授佛教及禪修基礎為主，可以讓外國人選擇成為入門僧侶。這個課程的開設目的為文化交流，因此遊客能更加了解佛教傳統並直接體驗它。

因此，泰國佛教遊客的歷史是從曼谷竹拉隆宮佛教大學的禪修中心及曼谷著名寺廟的出家儀式開始。這是因為遊客人數增加及外國男子想要成為僧侶，還有曼谷的中心位置。吸引外國人的導師如阿姜查及呂安達·馬哈布，促使外國人前去如東北地區等較遠的地區。另一個觀光景點則是南方的島嶼及海灘。蘇梅島和帕岸島激增的遊客及附近著名的佛使尊者促使二個長設集體禪修中心的成立。在北部，阿姜唐改變了馬哈希西亞多的禪修方式，為泰國人創立了許多在家眾禪修中心。這也造就了歡迎外國人的國際禪修中心的設立。這些獨立的禪修中心吸引了熱衷的禪修者及至北方尋求新體驗的遊客。在外國人中得到的所有機會和成就都有助於開創除了原本僅以禪修為主的課程外，還能教授佛教和出家生活的課程。

吠陀桑雅運動之建立與婦女

桑拉得夏波萊納姊妹/ Sister Saradeshaprana

十九世紀中印度教最大的復興運動，首推吠陀桑雅運動，提供女性受戒與教團生活的機會。本文將介紹其中的先驅 Ramakrishna 派，這也是我所屬的教派。

創辦人 Ramakrishna 認為每位女性都是無所不在的宇宙之母的化身，都是不可替代以及充滿潛力。Ramakrishna 和他的大弟子 Ramakrishna 都相信如果女性展現此一神聖化身，她將同時解決自己的動苦，也能幫助眾生。

印度教的基本聖典——吠陀中有很多男女聖人，有此可見吠陀時期的女人也可以研讀此聖典。她們或者和父親學習，或者進入女聖人的學校，畢業後可以結婚，或者獨身修行，成為森林中游行的 *ashrama*。她們寫作頌歌，執行儀式，在朝廷上與男學者辯論。

西元前第五世紀印度早婚的習俗，結束女性學習吠陀的機會。女性不僅無法學習知識而地位低落，合理化禁止女性接觸吠陀儀式，而且只有婚禮才是淨化女人的儀式。

吠陀儀式透過葬禮賦予個人身分，而葬禮則要先舉桑雅的火。由於吠陀是口傳經典，師徒傳承對女性封閉。於是一度創造吠陀頌歌的女性，從此卻禁止女性吟唱，接著整個吠陀教育也對女性關起大門。

雖然歷史上有關上述女性的紀錄很少，但是她們是十九世紀桑雅運動的女性模範，並且從最權威的吠陀經典中，提出支持女性不婚修行生活的有力例證。

當女性從吠陀教育中缺席，苦修主義改變吠陀文化。女性成為禁慾苦行者的誘惑，身體的醜惡還貶低女性的德行。

大約在九世紀之初，在 Shankara 將桑雅的修行人組織成十派前，教團生活的形式已經成形。一個人在完成學習期，或者處理好家務的老年，應該尋找自己的桑雅老師。學習靜坐與經典後，他會成為桑雅修行人，待在寺院或者跟隨老師遊行四方。這段期間是密集的修行生涯，禁欲離俗，緊密修行。

這個傳統持續到十九世紀末。印度教並不是組織化的宗教，女性也可以穿上袈裟離家修行，但是多被視為無處可去或僭越社會原則。她們容易遭受社會歧視，因為貞潔的婦女應當在家修行，而不是出外拋頭露面。這種觀念成為桑雅運動的阻礙。女性出家必須向社會、家庭解釋她們的團體修行是禁慾的。為了保護教團的聲譽，Swami Vivekananda 一開始就將男女兩眾，嚴格分離。但是因為歐美的教團只有男老師，所以又產生問題。

印度社會高度重視婚姻與母職，所以像 *stridharma* 就是尊敬自己的丈夫如神，也對待他如神。社會高層無子的寡婦就是在這種社會期待下，削髮修行，穿上白色沙麗，每天只吃一餐並且睡在地上。老一輩的 *sadhus* 告訴我這就是女人

的在家桑雅修行。但是這暨不同於男性的自行選擇，也沒有像以前女修行人的社會地位，反而被指責為因果報應。

雖然女性只能在家修行，但是她們在日常生活中成就了豐富的精神傳統，並且藉由儀式、藝術與神話，世代傳遞。特別是圍繞中世紀女詩人 Puranas 的自傳詩。印度的 *japa* 靜坐、儀式崇拜、經典研習，還有定期拜訪聖人、朝聖，是僧俗適用的。一般認為僧人出家較無牽掛可專心修行，還有最高深的修行境界一定要禁慾！

其他一種修行方式是神聖的女詩人，她們以神為丈夫，而非以丈夫為神。因為只有禁慾的生活才能專注修行，所以她們拒婚或逃婚。

Ramakrishna's disciples, Gauri Ma (1858-1938) 在 1895 年建立第一個 *ashrama*。她根據本身的修行建立此一女性教團。Gaurima 出生於孟加拉的正統婆羅門世家，上過傳教士為高級種姓家庭辦的女子學校，也從母親與祖母處學習宗教知識。當時同樣家世背景的女性，都要學習 *puja*（早晚課儀式）、背誦詩歌與經典。她也學梵文文法，還擅長寫詩歌。小時後她曾接受婆羅門的祝福與克里希納咒 *a Krishna mantra*。十三歲時她拒絕親戚安排的婚姻，立志嫁給克里希納神。她遊行北印度多年，跟隨苦行僧人修行，有時候還扮成男人參加朝聖隊伍。直到 1882 年她才遇到，成為師徒。Sri Ramakrishna 要 Gauri 放棄修行生活，為婦女服務。最後她建立了女子學校與女子教團。學生成為桑雅修行人，認為自己嫁給神，而且打扮成已婚婦人。這個教團雖然也接受美國婦女，但是仍屬於正統的婆羅門組織。

Swami Vivekananda 也希望建立女性教團，這需要培養女性的領導力，而他認為要從教育開始著力。他設想的女教團是根據吠陀女聖人的方式，教導女性宗教與世俗教育，讓她們可以結婚或者成為桑雅服務社會。但是要復興這種消失了 2,500 年的傳統很難。尤其社會高階層的女性，通常以閨樓、面紗與世隔絕，而且八歲前就結婚，並且女人被認為不該學習，以免閱讀小說而敗壞家風。受教育的女性通常被視為不祥，而且容易成為寡婦。

Swami Vivekananda 訓練他的英國女弟子 Nivedita 去建立女子學校。他並且授予她禁慾的戒，要求她過著有如高階寡婦一樣嚴謹的生活。另外一個美國女弟子 Christine 也幫忙建立此學校。沒多久，這所學校吸引了一群學生。在 1954 年（Sri Sarada Devi 的百年誕辰，Ramakrishna 教派的長老正式授與女性禁慾戒 *brahmacharya*，協助她們建立了和僧人平行的教團組織 Sarada Math。長老們繼續管理 Sarada Math 到 1959 年，當女學生成為桑雅，可以獨立為止。

Sarada Math 教團接受來自不同社會階級的女性，也與她們一起工作。她們非常自豪是不受男性管理、少數獨立的女性教團。這些女性成員學歷很高，辦學校、建婦女醫院、婦科診所以及做救災活動。像她們的男性同儕，她們也替鄉村婦女營運經濟自足的計畫。她們把社會工作當成崇拜，每個姊妹都是神聖母親的化身。

美國的 Ramakrishna 教派女教團已經有百年的歷史。女性希望仿效老師、專

注修行，都想要出家修行。Swami Paramananda 是早期抵達美國的教師，他在 1907 年成立女子修行精舍。他的大弟子 Sister Devamata 在印度與美國兩地，由 Sri Ramakrishna 和 Sri Sarada Devi 的弟子以及其他女弟子訓練。1926 年 Swami Paramananda 年輕守寡的姪女 Gayatri Devi 按照天主教的模式建立一個社群，並且傳授禁慾的戒律。她們幫助建立與管理三個女教團。1940 年 Swami Paramananda 去世後，由印度或者他本人指派的繼承者 Gayatri Devi 引起爭議。Gayatri Devi 寫給總部一封信：「你讓我們以姊妹的身分繼續 Swami Paramananda 所有的工作。你承認我們是受戒的姊妹... ..就可以解決所有的問題。」三個女教團中，Belur Math 不願開此先例；另外兩個女教團則繼續由 Gayatri Devi 的繼位者 Reverend Mother Shudha Puri 管理，而她屬於 *dasanami* 教派的桑達。

我本身所屬的 *ashrama* 於 1920 年代建立，供給想全心修行的女性居住。1947 年第一位女性在此接受禁慾戒，1959 年美國第一位女性修行者成為桑達。雖然 *dasanami* 傳統只要求受戒的 *sannyasin* (or *sannyasini*) 傳戒，Swami Prabhavananda 還是希望獲得 Belur Math 的祝福。因為當時認為美國女性是在新建的 Sarada Math 另起教派，但是美國的吠陀社群人數很少，美國社會也不習慣印度嚴格的性別區隔。一方面因為想繼續跟隨男教師學習，一方面考慮到純女性的教團不容易募款，所以仍然隸屬 Ramakrishna 教派，由男性領導。

經過一年的準備，所有尼眾的衣食住行與醫藥都由教團提供，她們也隨男性同儕的儀式受戒。六年後，尼眾受禁慾戒 *brahmacharya*，遵行貞節、靈修與服務。此階段則接受婆羅門的咒語 *gayatri mantra*，再過五年接受桑達戒。授桑達界的前兩天，為戒子以及他們所有在世的親戚舉行喪禮，表示出家。經過一晚的禁食，戒子在 *viraja homa* 的過火儀式後接受桑雅戒，然後授衣 *gerrua*、一根棒子以及全國最年長的長老賜予的法號。接著三天，我們托鉢、戶外進食，過傳統桑達的生活。最後我們把棒子折為兩段，丟到海裡去，象徵開始我們出家的理想生活。

尼眾照顧寺院的日常儀式，在西班牙分部經營書店與出版部門，辦理美國與海外的閉關和演講活動，在社區中代表印度教，以及參加救濟流浪漢的活動。目前中心負責管理的 Swami Swahanand 非常支持尼眾的領導訓練，也派尼眾管理三個吠達中心。

我們非常感謝釋迦提達，受到你們的啟發，我們教派也舉辦兩年一度的尼眾會議，將來希望其他的印度尼眾也能參加。

生命的解放：脫離壓迫的血和墨

玻娜·狄芙拉·哈柏曼/Bonna Devora Haberman

聖經出埃及記講述以色列人脫離埃及的奴役生活，是西方對解放的共有傳統文化，象徵著位自由而奮鬥。受這個故事的啟發，很多人開始尋求掙脫壓迫的鎖鏈。出埃及記的經文內容衍生的效用已經遠遠超過宗教的範圍。在近代歷史中，出埃及記的故事已經激起社會運動份子鼓吹廢除奴隸制度，參政權，勞工權益，公民權和正義，女權和反種族隔離政策，民族解放運動。人們藉由出埃及記來傳達他們的奮鬥，希望，考驗，心聲和祈禱儀式。

在出埃及記這故事的早期，一個法老王在埃及崛起，因為擔憂早先的以色列人會成為威脅所以補抓他們成為奴隸。法老王創制了嚴酷的刑罰來對待他們和他們持續增長的人口數一並讓埃及人去殺害以色列的新生兒。經文中描繪了人們基於種族歧視，猜疑和恐懼而進行剝削。由於以色列人承擔下了這些壓迫，所以神的角色進入並回應了人們絕望的哭喊。

解脫神學，一個從巴西開始的基督教社會運動，藉由宗教尋求改變人類物質社會裡的不公平，尤其是知識的不普及性，貧窮和資源。將人們從現有的統治下解放，建立一個包容的政治體制和新的經濟次序是不亞於宗教信仰和儀式的宗教義務。猶太傳統視出埃及記為救贖的表徵，一種猶太精神和民族意識的後設敘述的核心。猶太聖賢們長期以任出埃及記的故事為儀式的中心信仰，他的重要性和創世紀裡宇宙的形成是並駕齊驅的。創世和出埃及記之間絕對不只是偶然的巧合。

受孕

多數認為以色列人的出埃及記最早始於奴役於埃及期間耶和華的使者從荊棘裡火焰中向摩西顯現開始。在這一幕中以色列人的哀聲傳達於神，神也回應了解救他們於苦難壓迫中。但解脫的故事，較早是始於人們的生產行為。從一開始，出埃及記書中便描繪多產是以色列家庭的群眾運動。當時法老王就意識到以色列族群不斷增長而真正另他畏懼的是他們有能力去生育健康的寶寶，”看哪，以色列民族比我們越來越壯大。”以色列人藉由集體的性行為，受孕，懷孕，分娩和養育以區別於其他人。誠如希伯來聖經注釋中說到，”感謝那個世代裡這些有德性的婦女們，以色列得以從埃及逃脫出來，”講述了奴隸們在每日工作後於田野裡的景象。

Rabbi Shimon bar Halafta 說：以色列的女性們都做了些什麼呢？他們走至尼羅河取水同時神會將一些小魚放入他們的籃裡。他們烹煮一些魚也販售了一些魚，然後再買一些酒回來。然後他們前去田野送餐點給配偶。酒足飯飽後，他們會拿起銅鏡和他們的伴侶一起望入鏡內。女人會說”我比你漂亮，”然後男子便答，”

我比你更美麗。”因此他們激起彼此的慾望然後他們即”多產且倍數繁殖”,然後神會馬上替他們記下一筆(特別眷顧)。我們的一些聖賢們說,他們一次懷雙胞胎,其他的說,六胞胎,還有的說十二胞胎,甚還有人說六十萬…而這些數字全都來自於那些鏡子…感謝那些鏡子讓他們習慣於對伴侶的慾望;在辛苦的勞力之間,他們養大了軍隊,就如出埃及記 12:41 中說到”耶和華的軍隊都從埃及出來了”,12:51 中也說到”耶和華將以色列人按著他們的軍隊,從埃及地領出來。”

被身強體健的勞動者摧殘蹂躪後,奴隸們依偎在彼此懷裡享受親密的歡愉。想像魚和水,奢華的晚餐,誘惑,在地上,在麥田裡做愛,鮮明的每日感受到情色感官的存在。從困境裡,他們鼓勵彼此去愛與生活。在早期出埃及記的詩文裡,人類的特質形成以色列人的茁壯,種下逃離埃及奴隸地位的種子。七個單字可以說明以色列子民的繁茂。

以色列人生養眾多且繁茂,極其強盛,滿了那地。

在一個新的邪惡國王崛起壓迫他們之前,希伯來人就已成一族.根據習俗紀事,詩歌已經用不同形式的多產闡釋以色列婦女驚人的生育力:一次多胞胎且能在比一般還短的妊娠期內產下精力旺盛的嬰孩,且能在特殊地點生產,例如田裡。以色列人對於國王的壓迫的回擊就是增產。

對以色列人的壓迫對待越大,他們就越發蔓延…

以色列人對於壓迫就是不屑一顧,獨獨專注於他們自己的受孕,懷孕,和生產。在越發艱困的情境下,他們堅毅不屈,保持體力受孕,生產,和教養嬰孩。看著法老王頑強的神情,那些具名和不具名的女性慫恿要推翻他們的壓迫者。以色列人的母親,Shifra 和 Pu'ah,以及其他助產士,Miriam 和 Yocheved,還有法老王的女兒共謀違法生產並妥善保護孩子們。

那些接生婆敬畏神,並沒有照法老王說的,而是讓以色列人的男孩存活了下來。

在埃及的以色列族群因而大量存在著懷孕,生產和養育小孩的婦女和他們的嬰孩。這樣的多產導致以色列人全心專注照顧和教養。不受限於醫院病房,生產者他們的家人和隨侍者到處都有。生產是一種難以依照日夜順序控制流程的行為,它需要動員很多人力物力和所有跟這生育過程有關的人的禱告。沒有什麼能夠中斷或是優先於生產。

在埃及停留的期間,以色列人口的增長率是個神話:從七十個人跟著 Jacob 雅各一起降臨埃及到預估有百萬人一起逃離奴隸生活。學者考量到當時的資源,空間和區域裡的人口成長以及其他相關的文件,懷疑這些歷史數字。學者認為要不就是律法引用其他史詩的數字計算公式,要不就是 eleph-thousand 這個單字有其他的意義,例如家庭單位—如果是這樣的話則出埃及的以色列人大約是數千人。

這樣的觀點代表以色列經文裡所指的多產是在表達質精非質多。生產能抵消掉以色列人勞役的苦處使他們投注希望在新到來的生命上。人類這樣的精神促成神也參與分娩一個新生兒的過程。神被他們的活力給感動,他們期望結束這產期了,神也加入他們的母親和助產士的活動一起抵抗人世間的國王。在這階段,以色列人哀求渴望解脫。

妊娠和分娩

埃及-希伯來文譯為”狹窄的地方”是創意的搖籃,蘊藏無比神聖人們的地方,在那裡以色列人妊娠並準備生產神的子民。初期的民族不斷成長發展民族的自我意識,漸漸擴增成為有系統的思維。

摩西和法老見面是生之解脫的第一階段,代表妊娠期的結束,”容我的百姓去,在曠野向我守節。”摩西對法老王轉達神的旨意(出埃及記 5:1)以色列正在經歷生之痛楚—埃及人不斷加重他們的勞役。神聖的天罰和法老王越加堅硬的心腸表徵著神即將降臨前劇烈的收縮陣痛。肌肉收縮-心臟,子宮和維生的器官們-都一起推擠新的生命向外。規律的收縮都被記錄再經文裡,天罰一個接著一個中間伴隨著暫緩,”但法老見災禍鬆緩,就硬著心,不肯聽他們,正如耶和華所說的。”在孕育期內,神的項圈圈住猶太人,如今已經慢慢鬆開,在此同時埃及人和他們的統治者正在經歷神那迅速收縮的肌肉。

在分娩的最後,以色列人採舉積極的行動為求生命的解放—他們在門框上塗上鮮血。他們在埃及的家代表的是母親的子宮內,他們即將從那裡衝出來。血液儀式化了對生的請求和從死裡得解脫。血液表徵著以色列人對於安全通過危險的產道從奴隸分娩成自由人的意圖—這完全符合了當陰道敞開生產的鮮血外流的景象。最後的天罰是死亡,當懲罰只是經過以色列人的家門口時,這暗示生產本有的致命危險。

生產的最後一步,以色列人也加入幫忙。根據後期希伯來文傳記,當他們抵達海岸邊時人們自己起了內鬨,lip 唇/陰唇,這字在希伯來文意思即為蘆葦的海(或是現今所說的紅海。埃及的追兵在後頭,海水阻礙通往自由的路。直到以色列人克服了他們對於離開奴隸地的恐懼後海水才分裂開。自由延伸而來未知的風險和責任。根據知名的古猶太教講解(聖經)的佈道書,有一個人 Nachshon, Aminadav 的兒子,投身海中,他代表著頭,亦即帶領以色列人,穿越產道;身體,亦即群眾,也就跟著出來了。

以色列人終於走到更寬廣的世界了。從上帝的子宮內而出,穿越了海水分裂的紅海—亦即產道,延伸到了神的大腿,以色列民族從埃及被送到乾燥的大地西奈沙漠。在那裡神以嬰孩的食物餵養以色列人,來自天上濕軟的蜜汁。埃及的追兵就是胎盤,他們曾是部分具有養育功能的有機體,在最後產後護理中他們就像沒有生命般被丟棄。解放如同重生不因奮鬥過程中痛苦的失去生命而有所退縮。

解放如同重生在出埃及記裡是演繹著如政治/精神運動生理上的生產行為。重生不只是一種解放的象徵；重生本身就是一種解放。這樣的主張是禁得起考驗的。生產是一種從侷限到展露的轉換——這就是移出。每次的生產就是將一個被另一個主體拘禁的個體釋放——從無助和依存在和主體內延伸出去的相互關係中釋放出去。生產重新定義了壓迫和苦痛之間的關係而這通常都會激起為求解放而奮鬥。透過懷孕過程，所有相關者之間的幸福和美滿相互依存著；他們共享一套整合的生命系統。

生產

在這裡我故意違反處事原則將生產只歸類為私人或只是產房裡的嘶吼。出生和解放血脈相承。無情地在重申一次，出生是普世的事件和奇蹟。生產具體化人們的合作關係將一個新生命從密閉空間帶到開放的世界。生產是多種組合的巔峰，長期的成長和孕育，最後，劇烈腹痛後產出。血液的奔流和凝結使得生產在危險的死亡關口外徘徊。出生促成意識的改變和激進的新開始；出生了就拒絕控制了。出生後身體跟著情緒脈動，呼吸均勻，也排放廢氣。出生也刺激乳汁分泌以便餵養新的生命。

對無數女人來說生產是另一種脆弱地被支配的情況。很多說是愛人，配偶或是醫護人員，實質上，精神上都操控著懷孕和生產的女人。照顧小孩經常就是讓女人長期監禁在沒有酬勞的家計工作角色中。精準的說生產——一種被設計的就是有性別差異的行動——就是猶太人解放神學的中心思想。同時生產的女性也正經歷很多的壓迫——權力，階級，理論，科學，信仰和工業化，醫療化和性別——我現在想表態的就是希望這各社會能為生命的解放實際採取行動。解放如重生尋求從壓迫性的生產過程中崩解，再建性靈和文化層面的意義。對於生產的基本人權的自我意識使得我在文中選擇讚揚生命的尊嚴和分享為人父母的喜悅和責任的內容作為我探討生命和解放的目的。我如此詮釋生產像是將物質和靈性，生存和危險接合起來，為的是喚起深度的思維和轉變神的形象和語言。具體化人類的過程和生產能讓我們敏銳意識到出埃及記的特殊面像。這並不是要說男人或女人藉著生產和為人父母就能完整了他們的人生。

生產只是聖經經典裡關於解放的一部份，只是複雜的人類經驗的一部份。解放不是只侷限於生產，包含人類的創造力和性靈都不應該只歸結於一種生產的實質行為或是性或肌膚的行為。解放如重生可以歸因於生產行為的深層意義，也使經文中能傳達生命趨於解放的力道和呼應生產行為。

做一各模範，生產打破整個宇宙是男性觀點出發的假定，提供我們另一種(母性)的觀點。生產是普世的；幾乎每各物種都是從一個女性身軀裡出來的。生產是具有意義的文化表徵不是因為它附屬於女性，而是因為普世人類中，生產所處的困境並不亞於死亡的。如果未曾是一個生產者，至少我們都是被生產出來的。在人類的行為裡，我們可以輕易地透過說明報告或是紀錄去體驗生產的過程，不論是當

一個旁觀者,陪同者或是共同促成者。生命的意志融入生產的過程,轉化我們每日所厭惡之事如分娩之痛,也轉化我們所不願意改變的。就像解放,生產是在生與死的交叉點上,在這點上明確性和控制權都會成為推動改變的媒介。生產朝向解放的過程就像一劑解毒劑,解了害怕轉變,死亡和致死的恐慌。若說要表明對轉變的決心,其實生產這種轉變本質上是危險且不穩定的。但透過對解放-重生的知識的了解,還是可以免於無助和不自主性的。不斷重複著解放-重生是能啟迪和形塑解放者的特質的。將出埃及記描繪成生產的過程是想強調我們每個人和每各身體是如何歷經解放的並且驅策我們在每日生活中具體執行解放。

「無懈可擊，亙古不變……難以想像？」帶領我們解脫的領袖們

瑪莉亞·多明尼加·王/Malia Dominica Wong

中文摘要：

在歌曲〈一切最偉大的愛〉中，惠妮·休斯頓對我們大家共有的人類自然情感發出這樣的聲音：

人們都在尋找著一個人，
一位內心所要敬仰的英雄。
她通過如何引路的例子給出了她的探究答案：
相信孩子們是我們的未來。
教育好他們使之成為領袖人才。
讓他們展示內在所有美好品德。
給他們自豪感使之更輕鬆自在。
讓孩子們的笑聲
喚起我們回憶自己的孩提時代……

不幸的是，歷史事實顯示有些宗教領袖在孩子和會眾們的精神（意識形態）方面並不是教化的典範。他們有許多的醜陋行徑，如：逃稅漏稅，性行為不檢點，虐待兒童、戀童症，參與謀殺、暗殺、鬥毆，結夥敲詐勒索，暗箱操作、欺詐，非法移民，虛假婚姻。另外，還有一些人利用他們的宗教領袖的地位，用金錢、旅遊、和商品等作為交換，誘惑或強迫他人與之有性關係。

我們對宗教領袖名稱用尊敬的措辭，如：教士，閣下，巴關，修士，師父，仙人，大師，喇嘛，長老，尊者，神父，主教等等。我們以純潔的情感仰慕這些作為導師的領袖們。我們帶著一生的希望，無條件地信任他們如同信任我們父親、母親的一樣。然而，有些時候，這些不端和背叛行經使他們失去了在我們心中的英雄形象。他們最初的誓言——純潔無瑕的意願似乎在不端的行為中消失殆盡。正如約翰·史蒂文斯在他《比叡山的馬拉松僧侶們》書中引用一位大師的話所言：“如果僧人不拿自己的誓言當回事，就像乘坐特快列車去往地獄。”本文通過對一些“為什麼”的問題的可能性答案的審查來尋求打破對於這些敏感事情具損害性的沉默。它審查了一些可能性的原因來解釋為什麼一些宗教領袖不能領導他們的社團或會眾通往自由解放。這些原因可能包括他們(先前)所持的偏見、文化和宗教的影響、混雜不清的動機、現實的趨勢和乾擾、不完善的教育和僧侶人員結構、缺乏成熟性等，以致於僧侶忽略并忘記他們自己對於宗教承擔

的目的和修道的途徑。本文將用佛教僧侶的準則之準則，即： 普遍的基本的道德標準作為參考，包括：佛教僧侶準則、僧侶規則、天主教令的章程以及特定社會的倫理道德指南。最後，本文探索了一些方法途徑幫助人們緩解由於宗教領袖們的道德犯罪導致的痛苦，幫助增強我們的決心去重修那條似乎存在無法想像困難(千難萬險)的：一條完美，永恆和解放的道路。

「伊斯蘭」背後的和解意涵

李比丘尼 & 貝雅堤·朵拉曼 / Bhikkhuni Lee & Bayatee Dueraman

中文摘要：

身為一名以佛教為信仰的教育工作者，使人們得以潛移默化地學習對不同信仰的包容與尊重乃是我的目前，同是也是我選擇與我的同事，貝雅堤·朵拉曼——一位虔誠的穆斯林——共同發表本篇論文之用意。如今，該是泰國境內的佛教徒與伊斯蘭教徒間停止紛爭的時候了。我們看待宗教信仰的既有觀點該作出全面的調整改變，不同的宗教團體間不妨嘗試以塑造一和平共生的大環境為目標，進行對話與合作。無論是佛教抑或伊斯蘭教，其固有的傳統中皆存在著應勉力促進和諧、不論此一和諧處境存在久暫的思想；舉例來說，非常值得一提的是阿拉伯語中「穆斯林」一字若作為形容詞使用，即為「和平的」之意，至於阿拉伯語中「伊斯蘭」一語的字根「salama」指的正是「和解」。

佛使比丘提倡對不同宗教進行比較研究，以達和平共生的結果。他相信若不同宗教的信徒若能對彼此以包容的氣度與開闊的胸懷相待，將更增進其在宗教上的修為。信陶比丘則認為所有人皆如同一大家庭中之不同成員般，則與伊斯蘭教中將社會的全體成員皆視為一個家族、而世界乃是一個整體的思想有相類之處。伊瑪·阿布杜·饒夫則指出，宗教領袖應當教導信徒如何修行方可使人格臻至完滿、甚至進入更高的境界——佛性。本篇論文試圖擺脫佛教與伊斯蘭教間的既有疆界，以深入探討兩信仰之傳統核心的方式，了解到所有信仰之間確實具有各自發展而又和諧共處的可能。

德蕾莎修女和菩薩道

釋慧空/Karma Lekshe Tsomo

著名的羅馬天主教慈善修女德蕾莎的一生，一直提供數以百萬計遍及廣泛宗教背景的婦女和男子的啟發和模式。她在窮人中的慈善工作，是一個被譽為愛與正義的典型例子，體現了最好的羅馬天主教社會教義。雖然她用基督教的語言和她的紮實工作基礎在她自己的信仰傳統，她富有慈悲心服務的一生達到超出宗教範疇的局限。她在 1979 年被授予諾貝爾和平獎，在 2003 年被宣福，然而，迄今為止她的生活和她的慈善工作，很少得到學術上的注意。

在本文中，我對這一位非凡女性的生活和社會正義工作，提供了一個佛教的分析。在這裡我的目標不是要批判德蕾莎修女。那些責難的讀者或觀眾可以得出自己的結論。本文的核心重點是一個比較分析，對引導德蕾莎修女無私服務的基督宗教原則，和引導菩薩的原則，也就是佛教傳統裡很突出的無我個人，做比較分析。首先，我介紹這位“加爾各答聖人”的生活和教義。其次，我將描述菩薩道和解釋進入菩薩道路的先決條件。第三，使用這些標準，我評估德蕾莎修女的志向和成就，與菩薩的志向和成就之間的關係。在這種跨文化的比較，從佛教和基督宗教的觀點，我調查出現在德蕾莎修女故事的基本價值和人的素質。本文裡行間隱含的意義，就是可通約性的問題-在何種程度上類似的概念在不同情況下可以合法地劃上等號。

拯救和聖化窮人中最窮的

即出生名為艾格尼絲·剛察·博亞丘的德蕾莎修女，1910 年出生於現在馬其頓共和國斯科普里的一個阿爾巴尼亞天主教家庭。作為一個孩子，她非常虔誠，憑良心在照顧窮人。在 18 歲時受到在孟加拉工作的南斯拉夫神父們書信的啟發，她離開家鄉，前往薩格勒布，然後前往都柏林，在那裡她加入了著名的傳教士教團，羅瑞多聖母修女會。此後不久，在 1928 年，她前往印度，在接受她初願前，在印度大吉嶺完成了兩年的修女見習培訓。然後，在聖瑪麗高中她教歷史、地理，後來成為校長，聖瑪麗高中是羅瑞多修女會在加爾各答經營的著名女子學校。1937 年，她發了終生願，以及取名德蕾莎修女。1946 年德蕾莎修女接到天父的召喚，指示她服務窮人。

她在 1950 年獲得加爾各答教區和教宗庇護十二世批准，建立一個名為仁愛傳教會的修女教團，具有服務不幸人的明確目的，同時生活在他們之中：“我們的特別使命是勞動以對窮人中最窮人的拯救和聖化”。她立即開始了她的慈善工作，並在兩年後，在卡里的一個空的朝聖休息室，開了垂死之家，卡里是一個大

眾的印度教朝聖地。在接下來的 45 年，有 4,000 位獻身的修女追隨她，以她為榜樣，還有 10,000 位志願者來協助，她忠實地照顧生病的人、被蹂躪的人、被遺棄的人。儘管感染結核病，她繼續救助麻風病患和艾滋病患，直到她於 1997 年去世，都保持類似她所服務的貧困人的生活，同時視他們為「受難基督」的化身“。

儘管她廣受好評的和平和慈善使命，德蕾莎修女受到相當多的批評。特別是克里斯托弗·希欽斯，在印刷物和電影上痛斥德蕾莎修女的工作。雖然她被許多人稱讚為一種基督教信仰和美好的體現，是“憐憫的天使”和“聖水溝”，她的批評者抨擊她為一個狂熱份子和一個騙局。避開所有的現代設施，德蘭修女過了將近 50 年的貧困生活，但一直被指責不容許她的修女們使用可以減輕他們工作的風扇、洗衣機、電梯。儘管存在這些爭議，當教宗若望保祿二世宣布加爾各答德蕾莎修女為“天主教教會的「真福」”，也就是成聖的倒數第二個步驟時，150,000 來自世界各地的人們聚集在羅馬，向她表示敬意。

很少有人懷疑德蘭修女是一個非常特別的人，很多人視她為一個聖潔和獨特無私的基督宗教慈善和虔誠的例子。她在印度窮人和赤貧中善良和慈悲的一生，設立一個新的標準，意思是奉獻給耶穌，以及成為天父愛的儀器：

對我來說，耶穌是我要活出的生命，我要反映的光，到天父那的路，我想表達的愛，我想分享的喜悅，我想在我身邊散佈的和平。耶穌是我的一切。

然而，在這裡我們關心的問題，是在佛教字的意義上，她是否能被稱為菩薩，一個超級無我的個人。要回答這個問題，我們需要更多地了解菩薩的素質。

進入菩薩道路

對有情眾生（即有意識的眾生）福利的持續關心，是佛陀教義中的一個顯著特點，即使在最早的佛教典籍，也是很明顯。佛陀宣布他打算為所有人的福利工作，並規勸其他人也這樣做。在中部(Majjhima)經文，一個巴利語來源，用在上座部的傳統，我們讀到：

擱置棍棒和劍，
我活在純真和憐憫的生活裡，
對一切生命充滿善意和慈悲。

在大乘佛教傳統，為所有生命的這種奉獻，讓生活充滿生命的憐憫，仁慈、慈悲，成為提高和連結成佛的新目標。菩薩普渡眾生的教義，是一個自然的推論。這一學說是建立在有情眾生數量上是無限的前提下，而且在持續不斷的循環再生（輪迴），一切眾生，在同一時間或另外時間，是相關的。因此，所有的有情眾

生已被確認為自己的慈母，不僅一次，而且是無數次。這種認識，與大悲的美德結合，導致 14 世達賴喇嘛所稱的“普世責任”知覺。

然而菩薩的道路不是簡單地過著慈悲的生活。要成為菩薩，就必須滿足三個具體標準。出家、菩提心、現觀空性(direct insight into emptiness)，由印度僧侶學者阿底峽(Atiśa)在他的開創性成果證悟路之明燈(*Lamp for the Path to Enlightenment*) (*Bodhipratipa*) 中明確闡述了，雖然“菩薩”可用於比較鬆散常見的一種說法來表示一個富有慈悲心的人，但嚴格地說，只有一個人符合這三個條件才是菩薩。

無我性的救世神學

第一項原則的菩薩生活方式是出家。德蕾莎修女在加爾各答的街道，無私犧牲趨向最貧窮、最悲慘的 - 被遺棄的、垂死的、麻風病人 - 是一個證據充分的事實。經過近 20 年在聖瑪麗高中教學，她覺得自己不得不放棄即使是相對舒適的學校校長生活，去建立一個傳教團，以服務印度人口中最貧困的階層。她不僅過著像她所服務的窮人的貧困生活，而且也啟發了類似奉獻的修女教團，留下了非常明顯的遺產，在世界各地服務社會最貧困的階層。另一個方面的出家是德蕾莎修女她清楚地決定離開原生家庭，成為一個修女，在婚姻和孩子上，犧牲了身體和情感親密。毫無疑問，她體現了所有宗教傳統苦行者的商標 - 出家的理想。

在研究出家的概念，我們發現在天主教和佛教寺院的教團之間，有密切相似之處。以他們的線索，從拿撒勒人耶穌的告誡來看：“放棄一切你們所有跟著我”，天主教寺院傳統的僧侶和修女，放棄婚姻和家庭的生活，通過貧窮、貞潔、服從的生活去為天父服務。同樣，這一出家的概念在佛教中普遍適用比丘和比丘尼的生活方式，也就是那些放棄家庭生活，加入僧伽（“大會”），或寺院共同體的僧侶和尼姑。然而，“出家”這個措辭用於菩薩是有特定的意義。它包含的不僅是放棄世界享樂的含意，而且放棄輪迴 - 出生、死亡、重生之輪，稱為輪迴。這種對出家理解，是以在各種輪迴界重複重生的理論為前提 - 在無數天堂、地獄，以及人類、動物、鬼的界 - 對比羅馬天主教會對來生的看法，是天堂，地獄，或煉獄。

儘管在佛教和基督宗教的傳統中，有天堂與地獄的類似信念，但是他們不共享相同的救世神學。佛教渴望從輪迴獲得解脫，而基督宗教渴望通過耶穌基督的救贖力量來實現得救。此外，在基督宗教的觀點，與天父在天上的永恆生命，是信仰和/或好的工作預期的回報，根據宗派：“在我父的家裡有許多住處。我去準備一個地方給你”。（若望(約翰)福音 14:2）在佛教的觀點，相比之下，雖然重生作為一個長期住在天上的神非常愉快，可以持續長達 80,000 年，但是它不是一個永恆的狀態，而是暫時的。當生命的善業一耗盡，通過前世善行所創造的愉快後果，也就結束了，生存另需重生，沒有比在天堂舒服。此外，對於下定決心的佛教解脫追求者，生在天堂不是特別理想，因為它相當於一個從輪迴解脫自己

的任務中漫長的轉移。

雖然兩種傳統的最終目標是一個精神完美的型態，雖然謙遜被視為是一大美德，但佛教徒實現解脫是通過自己的努力和洞見，而基督徒是經由天父的愛和耶穌基督的救贖犧牲，實現得救。佛陀，在他臨終的時候，指示他的追隨者：“勤奮得出你自身的解脫”。耶穌，另一方面，指示他的追隨者服從天父的意志。符合此一忠告，德蕾莎修女走的道路是服從天父的旨意和聖靈的恩典。她和她的姐妹們認為，他們屬於耶穌，也和他一樣，只是在做天父的工作。對於任何成就的榮譽，因此是屬於天父的，並沒有被視為任何個人的功績。因此，用來達到最終目標的方法，強化了在佛教解脫概念和基督宗教得救概念之間的區別，同時加強了「出家」在佛教和基督宗教背景下，最終意味著相當不同東西的結論。

慈悲的理論與實踐

接下來的任務是調查在何種程度上基督宗教無私服務的理想，與佛教無我服務的理想是相稱的，像體現在菩薩。慈悲，是第二項菩薩的生活方式的原則，是一個中心支柱，無論是佛教還是基督宗教的傳統。德蕾莎修女以基督的愛和慈悲塑造她的工作，基督是天父對人類愛的化身。基督宗教服務飢餓、赤身露體、被囚禁的指令，在瑪竇(馬太)福音 25:40 找到：“凡你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的”。她在貧困兒童中的工作實現了訓諭“讓小孩子到我跟前來”。(瑪竇(馬太)福音 19:14；馬爾谷(馬可)福音 10:14；路加福音 18:16)

一個問題是，是否她的動機，純粹是惠及窮人中最窮的，或是否她有隱藏的議程使她的慈善受益者轉信基督宗教。在閱讀她一生的描述，我的結論是她的動機是希望帶領她的慈善受益者到天父那，但它不是公然“數死亡人數”的改變信仰努力，不同於像最近在斯里蘭卡、柬埔寨，蒙古改變信仰的努力，還有最近幾年其他發展中國家，基督教福音派組織這些侵略性改變信仰的企圖，廣泛引起人們的憤慨，人們覺得自己的宗教價值觀和身份受到攻擊，而在接觸到被遺棄的窮人，德蕾莎修女與受苦的人一起工作是超越宗教的認同。在努力把人們帶到天父那，我相信她的動機不是將排外天父化為概念，而是由純粹超越私利或宗教議程的善良和愛的概念。

佛陀教導的愛與慈悲的美德 - 一個對所有眾生自發的、不費力的慈悲，範圍是無限的，由洞見指導。同樣，愛是耶穌的誡命，這是遵循聖靈賦予的洞見。雖然這是很值得懷疑，佛陀在心裡有個社會福利部，他是教導他的追隨者去照顧那些患有疾病及其他身體和感情痛苦的人。這是和耶穌的命令是同方向的，“你們該彼此相愛，如同我愛了你們一樣”(若望(約翰)福音 15:12)。在大乘佛教的傳統，教義強調一種利他主義的教義，擴大超越個人的理想，表達愛和慈悲及於所有眾生的普遍慈悲 - 人類、動物、有形、無形的。最後，這個偉大的慈悲心擴展到菩提心，利他的意圖從輪迴的苦難中解脫所有眾生。這種“開明的態度”是兩種類型：(1) 渴望菩提心，這是堅強決心成為完全覺醒(即佛陀)以便解

脫有情眾生的痛苦，和（2）從事菩提心，這是實現這一崇高理想的行動。菩提心開始無論是作為一個簡短的衝動，或作為對眾生苦難的計劃響應。零星的利他主義逐漸成熟，成為對所有生物自發的、不費力的慈悲，和以不動搖的決心去實現完美的成佛而告終，下定決心，擴展到所有未來的生存期，直至達到完美的證悟。

菩薩是完全缺乏自身利益，完全有能力，在任何時候準備好去救度有情眾生，不論他們需要什麼都向他們提供。聖勇尊者的一個詩句顯示菩薩的承諾程度：

即使有人將要求我的肉體，
願在我的眼裡我愉快地提供它；
願我總是捐出我的四肢等，
為了所有體現眾生的福利。

願我，像一個願望實現的寶石，
提供一切眾生的願望
而且願我，像希望授予樹
完全實現他們的希望。

德蕾莎修女和大乘佛教堅信人類的尊嚴，並致力於在表達愛與慈悲的行動，特別是對最可憐的。德蕾莎修女表明了這個承諾，因為她包紮麻風病人的傷口，以及犧牲她的健康去照料社會上用完就丟的。她沒有走那麼遠，為他人的福利捐贈她的眼睛和四肢，據稱像聖勇尊者的菩薩願意做，但她卻犧牲自己的生命來照顧窮人。菩薩願意犧牲生命和肢體可能是比喻的，因為正如剛毅的菩薩評論家指出，摧毀身體或破壞健康會損害人服務眾生的能力。在任何情況下，在解脫有情眾生之苦的過程中，菩薩的犧牲是為了啟發慈悲和耐力。雖然德蕾莎修女從來沒有表示她打算成為一個佛陀或從輪迴中解脫眾生，但是，在她多年在不幸的人中工作所忍受的巨大困難，有著她承諾於菩薩慈悲倫理的大量證據。

智慧和洞見

第三項原則的菩薩生活方式是般若（智慧，理解和洞察），這在佛教中是特別理解為現觀空性，一切現象的真實本質。智慧引導菩薩的利他，這樣它不會淪為單純的感傷，而是需要熟練的手段，切實做到一切眾生的福利。智慧與慈悲同步運作；就像一隻鳥的兩個翅膀，對成就證悟，兩個素質是必不可少的。在學到智力理解的無我（anatman）學說後，菩薩能現觀(direct insight)到缺乏真實存在的現象，這是眾所周知的空性（sunyata）。菩薩實踐默想空性，貫穿菩薩道路的十個階段，為三大阿僧祇劫(three countless aeons)，通過實踐十波羅蜜（paramita），積累智慧和長處。這個過程以佛陀完美的智慧告終 - 同時知道所

有的事情“就像他們的原本“，相當於全知。

對羅馬天主教徒，智慧的概念有不同的含義：智慧是天父賜予的，不是通過自己努力獲得的。在天主教方面，智慧指的是神聖的智慧啟示，包含在約伯傳(約伯記)、箴言、聖詠集(詩篇)和其他被稱為“智慧文學“的希伯來文聖經的書籍。在聖經中，智慧不是人類的洞見，像佛教徒那樣，而是天父的智慧啟示。通過祈禱和沉思，以及日常的行為，這些啟示都是可以理解的。在我看來，德蕾莎修女既是沉思者也是使徒，她生命揭示了既是天父啟示的智慧，如她所經歷的，也是應用在日常生活中的智慧。雖然她可能沒有擁有直接理解空性的智慧，但是她每天奉獻導致她啟發了洞見和常識判斷，簡化所接受的真理：“戰爭是人類的殺戮。誰可以甚至認為它可能永遠是'只是'？“此外，她有實際的智慧，使她能與印度的官僚機構談判。僅此一點，她就應該得到聖徒品位。她成功管理的幾十個社會福利方案，同時應付重大的文化差異，顯然有智慧超越這些差異，看到全人類的基本尊嚴。

比較慈悲

從學習德蕾莎修女生活和格言，我的結論是，雖然從任何宗教的角度來看，她很可能是聖人，但從佛教的觀點，她可能或可能不是菩薩。從廣泛的要點來看，她很明顯夠資格作菩薩，因為她體現了出家、慈悲、和洞見的素質。然而，她並不滿足載於大乘佛教的傳統中菩薩的特定條件，在阿底峽證悟路之明燈中有所闡述。雖然她放棄了世俗的快樂和個人利益，沒有任何跡象表明她有意識地放棄輪迴，甚至是熟悉這個概念。雖然在照顧病人、貧困和死亡上，她表現出極大的慈悲，雖然她很可能渴望減輕所有人類的痛苦，沒有任何跡象表明她渴望成為證悟的人，以便從輪迴的痛苦讓所有的有情眾生解脫出來，或者這個菩薩的渴望，甚至也沒從她的詞彙中看出。雖然她的明智，似乎已經直接被天父啟發，或她信仰天父，沒有任何跡象表明她獲得現觀空性，或者甚至她曾經遇過這個概念。如果沒有這三個特定的資格，那麼，在嚴格字義上，她不能被認為是菩薩。

當被問及佛教相當於德蕾莎修女的人，佛教在提供一個例子上是捉襟見肘。尊者達賴喇嘛和其他偉大的佛教大師日夜工作，通過以祈禱和教導有關證悟的路徑，來利益眾生，但他們不是在戰壕，清理麻風病人的傷口或傾向艾滋病死亡的貧困患者。當涉及到積極參與世界的苦難和痛苦，也許德蕾莎修女比任何佛教徒更接近菩薩道。難道菩薩的雄心要提供一切眾生需要，會要求該人宣稱是佛教徒嗎？或者菩薩可以出現在任何地方，在任何文化？

這就提出了幾個重要問題：菩薩道受文化限制嗎？菩薩必需是佛教徒嗎？如果菩薩的活動是依賴於文化，他或她的工作的定義和範圍可能就被限制在一個特定領域。是菩薩只有在佛教國家活躍嗎？菩薩的慈悲僅限於大乘佛教國家嗎？如果是這樣的話，我們可以推斷，菩薩慈悲的受助者是有限制的，或者更可能是大乘佛教徒嗎？這導致了邏輯上的死路：如果菩薩的慈悲，受到任何方式限制，就

不能說是普遍的或公正的，這違背了菩薩從苦難解放一切眾生的既定理想工作。如果菩薩的活動沒有限制，而是擴展到人類所有的描述，那麼我們遇到了一個不同的問題：一個人可以無私地致力於減輕眾生的苦難，但不使用菩薩的語言，也沒有成佛的目標。這樣的人可能會像是德蕾莎修女，會以非常不同的術語定義結局。

從另一個角度看這個問題，引導我們更進一步考慮。在大乘佛教的傳統，相信菩薩有能力以無數的形式出現來利益有情眾生。菩薩當她或他沿著覺醒的道路和階段進步時，其利益眾生的能力是以指數方式倍增。在第一階段，一個菩薩據稱有能力在一百個世界體系裡顯現一百種形式，在最後階段的過程中，一個佛有能力在無數的世界體系顯現無數的形式。從這個角度來看，菩薩可能以最有利於眾生的任何形式出現。因為在當今世界上基督宗教比其他宗教的傳統，有更多的人信奉，按理說，使用基督宗教術語和信仰的菩薩，用他們能夠理解的語言，有可能達到最大數量的人。使用這個邏輯，德蕾莎修女是一個顯現基督宗教形式去傳播慈悲倫理的菩薩，這並不是不可能的。

在本文開頭所提出的可通約性的問題，已經產生了一個意想不到的結論。搜索相似處已出現了差異的寶庫，與許多層含義，並帶來有關文化和哲學一致性的表面新問題。最大的相似性重點出現在與慈悲共生的生命價值，以及奉獻於服務全體。在目前對話的練習，我試圖通過使用佛教術語和標準細查一個羅馬天主教人物，努力了解在何種程度上菩薩道是文化造構成的，是否在佛教背景以外具有價值。也許這是徒勞的行使，好像是設法使圓釘和方孔相配，由於菩薩道是基於一組假設，據我們所知，天主教的德蕾莎修女從來沒有考慮過。同時，通過這樣的練習中，我們可以擴大我們對慈悲和文化及宗教類別的理解，那些往往會劃分人類。畢竟，真正的慈悲不能被限定，而必須擴大到整個人類，超越文化、階級、性別的界線。

慈悲，在佛教的術語，必須擴大不僅給人類，而是所有生命形式：動物、地獄眾生、餓鬼，和所有的。這導致了佛教徒的焦點在密集沉思，朝向實現靈性覺醒和從痛苦中盡快解脫眾生的目標。它也導致了一個不損害任何生物的倫理，對和平建設、環境保護、全球正義，具有深刻的倫理含意。

智慧，在基督宗教來說，不是人類獨自的天資，而一定必需天父的啟發。與此同時，天父的愛化身在基督裡，啟發了深深慈悲心的服務，諸如德蕾莎修女，和社會正義運動稱為解放神學。

總之，佛教徒和基督徒有很多互相學習之處。許多羅馬天主教徒正用佛教的教義和默想練習，以更新其精神生活。許多佛教徒現在承認羅馬天主教徒在創造一個更加公正社會方面的貢獻。重要人物諸如德蕾莎修女，不僅在自己的傳統內，而且對所有的傳統，樹立了榜樣。我們所有的人能從這樣的模式學習，並努力把這些服務的模範形式併入我們自己的傳統。進一步互動和對話，必將擴大佛教徒和基督徒雙方在減輕人類苦難上的有效性。

十萬優婆夷計畫：作為世界道德復興榜樣的年輕佛教女性

波娜·勒特瓦嫩/Boontha Lertthevorntam

中文摘要：

巴利文 upasika（優婆夷）並不是指那些長大後上學、工作、建立家庭的一般女性，優婆夷是指具有資質和特v性並成為三寶（也就是佛教中皈依的三個核心）支柱的女性。優婆夷的頭銜並非由一個人的年齡、教育、外表、種族或信條所決定；相反的，優婆夷是指那些被她的戒律、住心和智慧美化的女性。她對於佛陀的教導忠誠，也樂意成為所有人類道德的模範。她不只是自己孩子的母親，更是世界的母親，樂意為未來的子孫支持並保護佛教。

女性應該從小的時候就開始學習佛陀的教導，特別是在她的青少年時期，所以她可以明智地善用青春、過有價值的生活。她也可以訓練自己成為一位誠實的人，而且內外兼備。形體的美麗是由優雅的舉止和謙遜的禮儀所界定，而心智之美則是指對於每個人的仁慈和憐憫。一位擁有這兩種類型美麗的女性，是一名真實而高貴的女性。儘管如此，如果沒有接受適當的訓練，一名女性幾乎不可能是美麗的。

這個優婆夷的訓練計畫，是為當代女性所設計的短期訓練課程，它最初成立於泰國，擴散到亞洲、歐洲、美國和印度等許多國家，受訓者被稱為「upasika kaew nor on - 優婆夷之寶」。訓練的內容包括理論和實務，理論上的訓練是以學習佛教文化和基本的佛教知識為基礎；而實務訓練則強調觀想（或稱冥想），將佛教教義應用在日常生活上。這些訓練使婦女能夠得到幫助，不只對他們自身，也對他們的社會和國家有益處。

改變或是建設社會並不是件容易的任務，需要大量的時間和努力。然而，只要花少許的時間，就能使自己成為社會的模範。身為社會中的一份子，我們是周遭環境的一部份，反之亦然。正向改變的微小萌芽可以導致世界性道德的變革。當代年輕女性是為佛教和社會引發身心健康和正直不可或缺的力量，現在，所有女性團結為一體，使彼此能夠復興佛教和道德的時刻來了，所以她們能如同佛陀時代那樣的繁盛和興旺。

斯里蘭卡 Sakhydhite 中心的孩童道德課程

馬杜·維大拿 比丘尼/Bhikkhuni Madulle Vijithananda

未經期待及慾望污染的兒童心智是寶貴的財產，因為他們未來會承擔社會責任。兒童會藉由仿效成人和觀察所處的環境去學習語言，溝通方法及行為模式。他們有可能會置身於家庭中優良或不良的榜樣中。不好的榜樣會摧殘幼小天真兒童的心靈，並因此阻礙他們所繼承的這個社會的發展。

功能不健全的家庭會讓兒童心裡充滿負面的想法，諸如仇恨，自責，嫉妒，氣憤，報復及煩惱。當他們長大後，就有可能涉及犯罪活動，造成充斥犯罪，貪腐，謀殺，搶劫及暴力的社會。這些行為阻礙了健全社會的發展，包括安全，健康，教育及經濟發展，更別說是國內的社會及宗教和諧。善女人（Sakyadhita）中心的兒童計劃目標在培育訓練有素及愛好和平的成員，以減少這些不健全的發展。

訓練肢體，語言，心智

斯里蘭卡 Sakyadhita 中心提供的一系列致力於兒童肢體，語言，心智成長的課程。「肢體發展」是幫助兒童學習有禮及守紀律的行為，以避免為自己及他人造成困擾。為了鼓勵這樣的行為，年輕人要多從事愉快的活動。他們的心智能藉由諸如戲劇，運動及創意工作等各種才藝成長。透過這些活動，兒童會學會肢體的自制力及紀律。

「語言發展」是幫助兒童學習分辨對自己及他人有幫助及有害的話語。語言對與人群溝通及交換想法是必要的。使用惡意，不友善或粗暴的語言會傷害他人的感覺，這同時也破壞和平及融洽。這個行為可能會導致各種複雜的問題和紛爭，最後造成如謀殺之類的犯罪。語言發展的目的在避免讓孩童墮入這樣的情形和犯罪，並引導他們更融洽，和平並成功。我們能透過訓練他們使用友善的言語，誠實地說話並言之有物來達成這個目標。

「心智成長」的內容如下。兒童的心智就像清澈的水一樣。如同清澈的水一經污染就混濁般，孩童的心智也是會污濁，如果他們的心中佈滿邪惡，毀壞性的及不健全的感覺和想法。從幼兒時期，孩童的心就要藉由道德及宗教力量去培養適當的道德行為和倫理價值。一個人性格的建立是在幼兒時期。當我們在討論孩童心智發展時，要把母親和孩童的成長一併考慮進去。當孩童仍然在母親子宮發育時，就要開始注意孩童的心理。家庭環境及母親在懷孕時期的心理狀態都會影響到孩童。當孩子仍在母親的子宮時，母親就要開始對孩子培養慈悲心及憐憫心。

因此，如果能建立孩童的道德倫理觀念，家庭也必然會因為適當的道德倫理行為而更加鞏固。當孩子開始說出第一個字時，他便開始從父母親那裡學習主要的行為模式。如果雙親沒有做好身教，孩子也會複製他們不良的行為。常常驚嚇孩童，讓他們希望破滅，用謊言及欺騙來哄騙他們，讓孩童承受各種辱罵最後會讓他們成為破壞家園的一份子。依據佛法，孩童的性格養成在他受孕時就要開始了。

因此，這一系列以提升兒童倫理道德觀為目的的課程目前在我們的中心教授：

1. 年輕人的婚前教育課程。
2. 婚後建立和諧家庭的諮詢課程。
3. 懷孕媽媽及其配偶的教育課程。
4. 懷孕媽媽專設的靜坐課程及唱誦Seth Pirith (Suttas)。
5. 教導有學齡嬰孩及兒童父母的課程。
6. 為所有的家庭成員提供諮詢。

這些沒有考量到宗教或種族差異的課程會不時舉辦，目的在提升家庭的倫理道德價值。我們的主要課程藉由提供主題為「佛法英文」的課程來吸引孩童至中心學習，這個課程以英文為媒介來教導佛法。課程大綱含概佛陀的一生，佛弟子的故事，佛弟子的生活方式，慈愛，憐憫，佈施的行為及合宜的道德行為 (sila)。

兒童倫理課程

專為兒童設計的倫理課程 (sila) 在每個月的月圓日 Poya days 授課。當孩童在學習佛法時，要特別學習實務的方法去訓練並控制自己的心智，肢體及語言。他們學習並練習守紀律的行為，合宜的飲食習慣，友善的言語，實在的說話方式，慈愛心 (metta) 等。這些課程教導孩童如何明辨是非對錯，如何摒棄惡習並培養美德。這些共計十二週的課程教導孩童良好品格的基礎並給他們如何達成的實際訓練。描繪佛陀一生為菩薩的詩，詩節及本生故事則用做教學方法。

為時兩小時的孩童靜坐課程在每週日晚間舉行。實際上，中心的所有課程都有孩童靜坐訓練。許多孩童已經有能力以同樣的姿勢靜坐並專注他們的心念達四十五分鐘。孩童也能接受如何背誦巴利經文及誦經的特別訓練，它們是僧伽羅新年儀式，山含米塔遊行及其它宗教活動的一部份。他們至心虔誠地在一輛車中唱誦這些經遊行全村，作為對村民的祝福。

孩童也學習培養慈悲心，遵守第一條戒律不殺生並保護全人類。他們藉由傳達「願所有眾生接受祝福，不要活在恐懼中並受到保護」的意念和感覺來培養對所有眾生的慈悲心和憐憫心。心中激起的慈悲心及憐憫心讓他們去屠宰場買待宰的動物並給他們自由 (abhaya dana)。例如，一頭還在哺乳的小牛被一個屠販買

走，並準備宰殺給好幾個家庭食用。不僅如此，孩童還幫助照顧這些無助的動物，把給它們水和食物視為他們的工作。幫助需要的人是另一個協助孩童培養佛弟子道德觀的課程。每位帶著父母祝福的孩童收集乾燥的食物，並依自己的能力，把食物發送給村莊中那些應該得到援助的家庭。藉由這種社會服務，他們懂得與別人分享自己所擁有的。孩童們已經成立閃耀之星兒童協會，他們每個月開一次會並以他們自己的創意和提案執行各種計劃。例如，在月圓日，他們去清理寺廟，供花和飲料作為「佈施」，並做其它志工。

在假期舉辦的兒童營隊是另一個鼓勵孩童表現創意，才華及技藝的機會。美術繪畫和創作在這裡都有專屬的天地，因為這些活動協助老師去發現並幫助有心理問題的孩童。例如，認為自己「甚麼也不會」的孩童知道自己是能畫畫並有機會成為藝術家。他們也能藉由歌唱，表演及其它創意活動發掘他們的能力和天分。而那些被父母責備懶惰的孩童在這個課程中變得很積極並服從。

學習五戒

遵守五戒是另一個孩童培養道德觀的方式。教導他們這個詩節是避免他們殺生的實際方法：

眾生暴力中顫抖，
眾生恐懼死亡。
讓自己易地而處，
任何人皆不該殺害，也不該讓他人殺害

所有眾生都害怕懲罰和死亡。佛陀教導我們想像自己是另一方來告訴我們傷害和殺害是錯誤的。我們幫助孩童了解不論是為了任何理由，出於好意，為了樂趣，為了做實驗（醫學或其它），或出於一個人生命的恐懼去殺人都是不好的，並會招致不幸的後果。此外，我們教導孩童養成良好的行為。我們說明成為素食者的好處和回報，並告訴他們如何在心中培養善心，憐憫心慈悲心。他們藉著在一個鐵罐中存一小筆錢，每年解救一些待宰的動物這個具體實際的方式來練習。他們給無辜的動物食物和飲料，並給它們安全和愛。

關於第二條戒律，我們教導孩童竊盜——以武力或欺騙去取得他們財物——是不對的行為。我們教孩童去想像如果這件事發生在他們身上，他們會感受到的心理焦慮。同時，我們也鼓勵孩童提供食物，衣服，教具給其它孩童，把藥物給窮苦的家庭。藉由這個方式，他們會學習到貧窮，財富，憂傷及快樂都是行為的因果，因此，他們要戒除不好的行為，並養成好的行為和活動。

儘管孩童無法完理解第三個戒律的深層意義，幫助他們了解和明白邪淫的負面結果和後果也是重要的。例如，孩童在參與的工作坊中看到了一些報導和海

報，描繪因為不小心的性行為而產生的各種疾痛所造成的痛苦。他們似乎了解片刻的快樂所帶來的後果。

我們也教導孩童說實話及培養說話修養的重要性。他們知道說謊，欺騙，刻薄的言語及毀滅性的言論是不好的。我們教孩童要說實話並使用良好友善的字眼。我們使用的技巧包含恭敬地誦經，歌唱佛弟子讚頌，大聲讀出模範故事並吟誦詩歌和詩節。孩童也學習到愉快，有寓意的言辭讓他們和其它孩童間更和諧。

關於第五條戒律，孩童們嘗試自己做明信片表達酒的害處，並寄給社會。由於他們了解犯罪和苦難是由藥品和酒精造成的，因此想嘗試教導社會去戒除這些東西。

培養心智訓練

貪，瞋，痴也可能出現在年輕天真的心中，但思想是能透過訓練心智去控制的。冥想方式如 *buddhānussati*（觀想佛陀的美德）及 *metta*（觀想慈悲）都是適合孩童去訓練心性的方法，並避免負面想法。這些觀想練習能幫助孩童處理分心並培養心智訓練及道德敏感度。我們堅信參加這些課程的孩童未來在社會發展上能擔任領導者的角色，成為他們世代的榜樣。

研究馬來西亞森美蘭州巴音檀香學苑報告

釋真願/Zhen Yuan Shi

馬來西亞森美蘭州巴音檀香學苑是一個教育和所有年齡組的培養中心。該中心的創辦人是在檳城檀香寺住持^上唯^下悟法師成立於2004年3月18日與開始兒童營為先鋒，當時參加總人數有84位。隨著時間的推移和大眾的鼎力支持加上成員們的努力這顆菩提種子獲得良好的蓬勃成長和發展。檀香學苑成立的服務專案是希望能夠創出一個充滿愛和關懷的社會。因此本苑採用 Kalyana Mitra ‘善友’ 和 ‘十善法’ 的理念來引導成員們，心連心攜手同行步上解脫之道。

本苑採用善友的概念它的獨特性在於它能導致我們與我們的家庭成員們一起登上解脫道。因此我們的班級有從嬰兒開始、兒童、少年、青少年和老年人士班。我們也有祖母和祖父群體。因為良好的持續力量和功績的原因，該中心的發展從一所至今共集有五所：一所在巴音、三所在芙蓉和一所在加影。

萬法因緣生與因緣滅。為了傳播佛法利樂大眾。本中心緊握著堅定的檀香信念：“少有所學、壯有所用、老有所依、終有所歸”主辦了各項佛教教育與修持活動。

教育

佛陀說，我們不是出生在職業或階級上，但創建它們。檀香學苑如是由於我們決定將我們的知識和教學方法與大眾分享時首先主辦了兒童學佛營當時反應非常踴躍。第一陣營學員們共有84名還有來自超過60名的志工們來檳城、吉隆坡、加影、森美蘭州等前來提供協助。這個良好的開端，足成森美蘭州播撒了第一所佛教教育中心。

志工們的崗位是擔任其如同寄養父母兄弟姐妹的角色。他們採用相互關懷和愛帶動學員們。志工是學員們的模範，無論在思想或行為上皆發放出慈悲與智慧。此外中心每天的操作是讓學生們前來溫習功課和學佛，課程內容包括學習福智十善法、遊戲並說明佛教的價值觀，特別是如何表示感恩與感謝。最後課程內容逐漸結構化和系統化，佛學教育營成為中心的最強特色。

回饋

同時總是覺得感恩與相互尊重是非常重要的。另外身為領導者是何等的重要能讓孩子們表達自己和聆聽他們的心聲佛教特別強調道德教育。佛教度眾的方法有方便和究竟所以應隨機教化。其目的在於提升個人的人格。以下是我們的回

饋：我們的成員經過多年的試驗和改善有位成員發現，之從加入我們的隊伍已有五年了。在這段時間學會了如何有效的領導、管理和與他人溝通，。這樣大家方踏上和樂相處之道。

有機農業

佛教強調因果報應觀所謂種善因得善果種惡因得惡果。我們提倡有機種植是讓孩子們如何與大自然相處。竟然大自然是我們的依報那應該好好愛惜它善用它如同愛人愛自一樣重要。

修持

佛教宣導發菩提心利樂一切眾生為本懷。如何實踐慈愛在我們的生活中那應當常思已過。

因此檀香學苑定期安排共修會和靜坐班于成員們反觀自己的功與過。其目的是促進成員們之間的友誼和提高品行素質。我們鼓勵和支持大家好好守持自己的五戒和十種善法並八關齋戒會欲永步上覺醒之道。

佛教，文化回應教學法與工程科學教育

瑪麗索爾 馬卡度 聖地亞哥 (及 愛麗絲 L.波利，唐諾 W. 米切爾)/

Marisol Mercado Santiago (with Alice L. Pawley, Donald W. Mitchell)

是否可能為佛教團體裡的青少年們，將佛教哲學整合到文化回應工程與科學教育上？以及透過甚麼樣的教學法，我們可以做到這一點？本文中，我們將分享為佛教的團體所作，觀念上關於文化敏感的工程教育，初步工作的某些的部分。雖然文化回應教育的方法係源於美國教育工作者，我們要探討將它的某些特性介紹給佛教團體內學生的可能性。這些乃基於具學術成就的理論，如果教師的教學方法，能借鑒他們的語言和文化力，有色且低收入學生的問題是可以獲的改善的。根據內文佛教處置的案例情況，我們可斷定假設：依據這樣理論，可以將其教育計劃給予一些教學法的訊息，透過與他們社會和文化相關的結構、建築和技術，幫助學生理解科學與工程原理。

工程與科學教育的文化回應教學法

文化敏感（或回應）教學法使用“各種不同族裔學生的文化知識、過去的經驗、參考架構，和表現的風格，讓他們的學習更切題和有效率。透過這學生的固有優勢。教導他們文化的驗證和肯定。”這種教育方法，不僅界定課程內容、學習經驗、課堂文化、師生互動，教學方法和評價。這些學習經驗包括：(1) 其他文化遺產的觀點，(2) 建立學術抽象和兒童的社會文化現實的關係(3) 不同的教學方法，力求吸引不同的學習方式，(4) 族群文化遺產的尊重 (5) 吸納多元文化教育資訊、資源和素材。

以跨文化工程教育的框架為例，內容涉及文化回應教育，可以發現正在“趨向本土化工程教育：以安第斯農業科技作為安第斯人民工程教育資源。”雖說它系針對著安第斯民族，它亦顯示如何應用傳統技術在社區實施，可以是一種教育資源，透過它教育家藉以向學生解釋工程概念和科學原理。

佛教哲學，可以整合到在工程和科學教育：

四聖諦

四聖諦是佛陀在他的第一次開示時教導的：

1. 苦 (痛苦、煩惱)
2. 集 (產生痛苦的根源)
3. 滅 (消滅產生痛苦的原因)

4. 道 (導致苦之止息的途徑)

已為許多學者曾討論了如何應用四聖諦以應對環境危機。賴東仁波切說，四聖諦，也可以解釋為“（1）危機即將被確定；（二）危機的原因即將被排除（三）實現了停止的危機，以及（4）要被執行的方法。”

在斯里蘭卡的一個非盈利性組織，利益眾生運動(The Sarvodaya Shramadana Movement)，在鄉村的發展（關於工程）已應用到四聖諦：

第一諦，苦（痛苦或煩惱），被表達為“一個頹壞的村莊。”這種苦難的具體形式成為世俗覺醒的焦點。村民們應該認清他們的環境問題，如貧困，疾病，壓榨和分裂。第二諦，集(samudaya)（痛苦的原因），顯示村落有一個或多個頹廢的原因。第三諦，止息(nirodha)（滅），在傳統佛教裡被理解為涅槃，在這裡是指期待村民的痛苦可以終止。而解決問題的方法在第四諦即八正道。喬安娜梅西(Joanna Macy)在她引用了薩爾烏達耶(Sarvodaya-尋求人人幸福的組織)老師正念或意識的解釋時，即提供了一個人世間論述八正道階段的很好例子，(sati-正念)：“正念- 這意味著對村內需要持續著開放和留神，看看需要些什麼-廁所、水、道路。”

這個例子也可以應用在如文中提及的兒童村，尼寺，或收容所。由於工程教育家的協助，一組學生可以確認他們在村內的工程問題、問題的原因、解決問題的知識及施行步驟。

緣起與相因相生

緣起是佛教的基本哲學概念。其本質即相因相生與空。空不是西方文化所定義和理解的沒有。空是一種思想概念，指一切萬物並非本來存在，而是一種互為因果的關係。

一個緣起在工程教育的例子，即生質燃料的利用並擴及到對環境的衝擊。一個很好的例子是產自印第安玉米和其他農作物的生質燃料利用。就局部的考量，似乎非常正確。透過植物快速的生長使碳素循環再生，這年度用完時，可使用下年度的玉米，長週期的碳素可以包裝成石化產品而留在地底下。然而，當充分了解了農作物如何生產，糧食原料的運輸，加工成酒精的過程等都考慮到時，發現背後原來有一個龐大的能源消耗。更重要的是，當前的農業做法，甚至還增加使用石化燃料，因為在很多化學原料是來自石化產品。已經有越來越多的耕地被轉用於生產生質燃料，所有這一切更加深了糧食危機。土地轉作玉米和其他農作物，甚至導致印尼和其他地方的雨林流失，以便追逐生物燃料的金錢熱潮。思考其因緣，生質物燃料，根本不是一個解決方案，而是一個不折不扣的環境災難。¹³

由 Punnadhammo 的例子，學生可以開始反映生質燃料對第三世界國家資源的影響，衝擊森林的壽命，和依靠這些森林生活的人民。學生甚至是生活在這種

突兀情況的國家。他們得知這種工程措施的後果，便可以把這些問題的知識帶回到自己的家鄉。

貪婪（Lobha）作為毒害心靈，影響著世界

在佛教哲學，貪婪被看作是心靈的毒害。任何貪婪引發的行為，其破壞性是全面影響的。許多作家提出有關的那些貪婪的行為對環境造成了強烈的負面影響。恆實(Heng Sure)法師即提醒我們，貪婪是造成自然界負面影響行為的跟本原因：

佛陀稱貪婪是心靈的毒害，並說，基本上對這世界的破壞和恢復，都是由簡單的念頭而引起。心若不貪婪則開啟開悟之道。心充若充滿了貪婪將毒害地球，並對普羅大眾產生了潛在的苦難和痛苦。你無需刻意排遣貪婪，而是以布施與奉獻轉化它。

貪婪是如何與工程和科學相關聯？工程是應市場經濟所需一種工業方面的職業。資本主義社會依靠工程和消費維持繼續循環。驅動消費者對工程師所生產製造出產品採如何的態度，貪婪是重要的影響因素。工程師屬於企業、生產和消費所構成的消費循環中的一環。貝利認為，儘管工程師在消費鏈中扮演重要的角色，他們也可以在社會變革中發揮積極的作用：

工程師做很多有益的事，幫助建立一個更清潔，更安全的世界，為此應該感到自豪。然而譬如，工程師製造機器在血汗工廠中使用，工程師製造的機器是來取代人工，致使更多人失業。工程師建築廠房卻對健康和環境造成危害。工程師在城鎮建築工廠，造成村民必需離開他們的家庭去尋找工作。在資本運動世界，工程師比其他任何行業（除了企業本身）作了更多的貢獻，漸漸地導致所有的發展中國家更加趨近市場導向。這些都是我們的有責任，且還需更多的努力來防犯的。

有一個方法來幫助學生看到貪婪的衝擊，那就是讓他們看看社會不斷發生的消費衝動，永遠不能滿足於他們現在所擁有的。消費產品實際上可能被結束的。在工程方面，這被看作是產品的生命週期。在佛教方面，產品與無常的原理是相關聯的。某國際網站在 2010 年製作“素材的故事”，提供免費的教育資源和媒體以非常簡單但有效的方式來解釋，產品的生命週期以及相關的消費和環境污染。在課堂上，工程教育家可以引導學生應用各種需要性的正念在工程設計中。

不殺生戒（暨無暴力也不傷害）

不殺生戒即是禁戒傷害。史蒂芬尼·卡扎認為有許多工程師在工作的大型工廠其所作的危害行為，與環境污染是息息相關的，雖然他們可能不故意的：

雖然消費品製造商可能並非故意選擇造成損害，他們的行為卻仍然經常造成死亡和傷害。在某些情況下，選擇是經過深思熟慮的- 剷除森林，污染河流，生產線上濫用工人。生產者證明了對各種形式的生命的巨大傷害，所能得到利潤和收益是非常少的。

不殺生的原理，與下列密切相關（1）科學和工程的道德行為，以及（2）在工程設計和實施階段所作出的決擇。在第三世界國家處於不利地位的人民，不斷擴張的不平衡和不平等狀態下，而科學家不道德的行為，正是構成這種狀態的主因。教師可以幫助科學和工程的學生們，仔細考慮他們行使在他人的權力。這樣，我們是這樣地幫助他們，培養所有關於工程設計與科學實驗之行動和決定的正念。顧念及科學和工程的行動必然影響到其他人，教師可以把這些，關於科學和工程倫理的重要性，產生反思對的話對，帶進課堂討論。

結論

我們已經提出文化回應教學法，應用在佛教團體青少年工程和科學教育的概觀。此外，我們還提出了佛教四大哲學觀念初步的應用，作為佛教學生的科學和工程教育的情境。我們希望這些例子可以激勵其他的草根教育，主動聯結工程、科學、永續、倫理及佛教文化。

比丘尼戒律在泰國的推行：僧尼教育和傳統的建立

伊藤朋美/Tomomi Ito

中文摘要：

小乘佛教第一代的比丘尼在現代的斯里蘭卡生根已經有幾十年了，第一個近代受沙彌尼戒律的案例也已經出現將近十年，而這些案例正被泰國所檢視。在泰國受比丘尼戒律還不像在斯里蘭卡般的普及，但是現在有勇氣的泰國女性可以考慮接受僧尼完整的戒律，而不僅只能為了出世的宗教生活選擇八戒，而多數的泰國女性普遍只有領受八戒。在泰國國家僧伽中，沒有經過認可的正式過程得以去授予比丘尼戒，或是取消比丘和受沙彌尼戒律的女性。儘管如此，至今也沒有任何有關當局規定泰國女性不可以經由國外的僧伽而受比丘尼戒，那些先導的比丘尼和沙彌尼得以維持他們的受戒身份。因此，一些個人和團體受到啟發，在斯里蘭卡或泰國找尋個別的方式受戒。對於泰國女性而言，在泰國受戒必須承擔引發爭議的風險，然而在斯里蘭卡受戒一事，在泰國已經不被認為是個問題。然而，一些泰國的比丘尼寺廟所提供的受現代沙彌尼戒的機會，引起大眾的好奇心，允許女性試驗受戒，而不用忍受海外旅行及外國語言溝通的負擔。泰國的比丘尼和沙彌尼的數量顯然有增加，然而只有少數人有辦法找到修行的道場，多數人因此而還俗。對於泰國的比丘尼而言，泰國的社會條件仍然有相當多的挑戰。

對於成功在自己所擁有的寺廟安身的那些開拓的泰國比丘尼而言，最重要的任務是為新的比丘尼社群奠定基礎，使那些即將受戒的女性得以過著僧院的生活。反對者指出比丘尼僧伽一旦失去，將無法再恢復，此說法的根據是，如果缺少前一代傳承傳統的年長比丘尼，這意味著將沒有人可以指導戒律、處理無數的僧院生活實際的事務。本文以清邁 Nirodharama 僧院為例，檢視開拓的泰國比丘尼如何建立他們的僧院秩序，以及教育新受戒的沙彌尼。

支持復興南傳比丘尼僧伽的各種策略

蘇珊·潘柏克/Susan Pembroke

直到一九八〇年中，人們都還不知道南傳佛教有比丘尼。一九八八年起，女眾才開始在美國、印度、斯里蘭卡、泰國、台灣和澳洲等地接受南傳佛教的比丘尼戒。時自今日，全世界大約有九百到一千位南傳佛教比丘尼。由於未受到大眾團體的認識、缺乏比丘僧團和政府機構的支持，復興南傳佛教的力量仍然十分薄弱，因此在這段擴展階段的過度期，如果要使南傳佛教廣大興盛的話，在家眾和比丘僧團的支持和協助便格外重要。

這篇文章的目標是要彰顯這些要點，提供關於比丘尼的正確資訊給團體機關和一般民眾認識、增進僧俗之間的深度對談、教育全球佛教團體關於受戒女眾角色的重要性，讓比丘尼擔任領導者的地位、提供所需的財務支持。本文最終目標是要鼓勵比丘尼和在家眾執行當今現有的模式，以及在尼眾教團間已有成效的模式。

由於篇幅的限制，我無法將所有個人和團體為比丘尼辛勤耕耘的方法都囊括進來。我也無法將我意欲表達的關於團體和個人的事蹟全部寫出來，為此，我向各位致歉。基於以上提及的種種原因，我只能著重在已有成效的主題、技巧和實際行動上，以便讓大家了解並複製。簡而言之，我的重點放在哪些東西可以學習和使用，不是提供某個團體或個人的詳細歷史。

國際組織和國際會議

善女人：國際善女人協會在一九八七年成立，是佛教女性最知名和最受景仰的組織。他們兩年舉辦一次的國際會議、出版文物、新聞會訊和提供進階搜尋的網站，都在鼓勵大眾討論和分享資訊，創造出一個腦力激盪的環境，以便結合和應用佛法對現今社會和政治上的各種問題。除了在這些會議中出現的內容之外，也不要小看數百個虔誠的善女人聚集在一起討論個人的疑難問題和、關懷廣大議題和追求共同目標的力量。

二〇〇九年間，我到泰國訪問了一些比丘尼和沙彌尼，詢問她們出家受戒的原因和泰國境內比丘尼的處境。我固定會問的問題是：妳認為復興比丘尼僧團是否會成功？過去受過比丘尼戒的人大多還俗了，妳為什麼認為尼眾現在仍能繼續保持出家身份？我經常聽到的答案是，我們並不孤單。我們是國際團體的一份子。這些泰國尼眾不僅感覺自己跟國外的尼眾互為團體，也感覺受到其他尼眾的保護。我訪問過的幾位女性甚至在出席國際會議之前從不曾見過穿僧袍的比丘尼。我記得有位女性哭著說，她初次見到著僧袍的尼眾時，內心受到的強烈衝擊。

她的人生突然間出現過去不曾生起過的各種可能性。

有一位受訪者表示，她在佛教傑出女性□頒獎典禮(OWBA)中會晤一位傑出比丘尼之後，才有勇氣受戒出家，這個一年一度頒獎典禮是二〇〇二年在曼谷發起的活動，至今仍持續表揚傑出佛教女眾。

另一個國際團體是比丘尼聯盟(Alliance for Bhikkhunis (AfB)，一個在二〇〇七年成立，以美國為總會、資助出家尼眾的非盈利機構□。為比丘尼募款期間，他們很快了解到一般的西方修行者對比丘尼的認知極為有限。因此比丘尼聯盟利用數位圖書館和網路雜誌，將首要的任務轉向教育在家俗眾認識有關比丘尼的一切。募款一直是比丘尼聯盟一項極為重要的工作。二〇一一年九月十七日，比丘尼聯盟即將發起一年一度的國際比丘尼日，在這一天透過□Pledge-A-Thon 靜坐活動，喚起大眾的覺醒，同時為比丘尼募款。

許多會議如二〇〇七年在漢堡國際大會中討論的主題「女性在僧伽中的角色」，以及二〇〇八年在澳洲聖堤叢林佛教寺院舉辦的比丘尼研討會，導正巴利文經典中對女性出家眾不正確的內容，也扮演了極為重要的角色。

西方民眾的團體

在泰國和斯里蘭卡這些佛教國家，許多在家眾幾乎毫不費力就將過去只供養比丘，轉換到現今也供養比丘尼食物和必需品的觀念。二〇〇九年我在北泰曾親眼目睹□泰國的法友比丘尼托鉢(an alms round)時，數十個家庭供養食物並跪下來接受比丘尼為他們祈福。這群人會護持她的寺院，並到寺院中聽她講經說法。像法友比丘尼這樣經歷在泰國尼院中並非單獨的個案。

在亞洲以外的地區，修行佛教的在家眾供養比丘的傳統只能在移民的社區中見到。在西方普遍的觀念，打坐是為達個人目的的修行技巧，而非為了淨化心靈這種更遠大的目標。這段文章是為了讓西方團體檢視為比丘尼招募護持者的策略。這些研究主要討論如何組織各界的俗家團體來護持比丘尼和尼眾僧院。

Saranaloka 基金會是二〇〇四年在家眾在美國加州為南傳比丘尼教團(siladharas) 建立的永久寺院，百分之十的尼眾教團皆是由泰國阿姜查(Ajahn Chah) 叢林傳統派比丘在英國創立的。二〇〇九年十二月，他們募得足夠的捐款在美國舊金山建立了光明尼寺(Aloka Vihara)，一個給尼眾暫時居住的地方，後來又在鄉下找到一塊土地作為訓練尼眾的寺院。當光明尼寺的兩個尼眾教團 Ajahn Anandabodhi 和 Ajahn Santacitta 宣佈他們計畫要在二〇〇一年秋季為比丘尼授戒時，發現這項任務極為艱難。

經過謹慎考慮之後，Saranaloka 基金會的委員擴大他們的教團使命，包括支持比丘尼和繼續護持南傳尼眾教團。他們募款的其中一個方式是，針對西方的在家眾和某些中心團體舉辦閉關靜修，以及比丘尼講經說法的活動。Saranaloka 基金會也利用網路發佈最新活動消息，張貼文章，提供佛法演講的錄音檔和每月的活動行程表。他們使用社交網站 Yahoo 奇摩族群和 Facebook 跟護持的教友保持

聯繫。

Dhammadharini 是二〇〇五年在美國加州為比丘尼建立的尼眾教團居所。Dhammadharini 起先是由二十位朋友兼護持者為 Bhikkhuni Tathaaloaka Theri 創立的。這些志工架設網站，並為比丘尼找到住所。我詢問草創時期的委員布藍達•華爾胥，當初建立 Dhammadharini 時遭遇了哪些困難。她找出了四個難題：缺乏能建立和維護組織的各種人才；無法找到網站管理員志工，因此出現重複的網站和其他網路問題；一個比丘尼擔任過多繁重的工作；缺乏知識，不知如何經營由在家居士護持的團體。

她解釋說：「東南亞的寺院有很多居士志工都知道怎樣管理網路，他們已經習慣供養，有很多烹飪、裝潢和舉辦活動的志工社群。建立電子郵件名單和隨時通知護持者相關訊息一直是他們最有效率的擴展方式。實際上，Dhammadharini 使用跟 Saranaloka 相同的大眾媒體，然而，Dhammadharini 接觸到的大多是亞裔團體，只是在比丘尼是否符合教法、亞裔南傳佛教徒和受到他們影響的人貶低女性的錯誤資訊中，持續「反教育和再教育」做努力而已。

另一個比丘尼教團的例子是位在美國北卡羅來納州綠丘，由 Sudhamma 為首的卡羅來納州佛教團體。這個教團是由斯里蘭卡移民家庭成立的，大約二十年前，他們在當地互相拜訪彼此的住家，一九九九年時，他們邀請了一位斯里蘭卡的比丘居住在其中一個家庭的屋子，二〇〇〇年以此棟屋子當作教團聚會場所。幾位比丘來來去去，直到 Sudhamma 比丘尼在二〇〇三年七月來此常住為止。

除了 Sudhamma 比丘尼之外，教團的委員都是斯里蘭卡人。一位美國的護持者管理教團的網站，安排每日的食物供養。捐款來自來此地聽法和禮拜的教友、當地的店家和家庭，以及在教團外教學，或 Sudhamma 比丘尼參加慶典活動所得。志工幫忙處理庭院工作、教團維護和交通。醫療協助始終不穩定。

覺悟真理會(Awakening Truth)算是新的非營利教團，二〇〇九年四月由 siladhara Ajahn Thanasanti 比丘尼成立。在長老議會拒絕「The Statement of Intention」後，她在二〇〇九年結束跟 Ajahn Chah-Ajahn Sumedho 寺院為時十九年的關係，隨後在二〇一〇年八月受戒成為比丘尼。

覺悟真理會在科羅拉多租賃土地重建屋宅，改建完成之後，這個寺院將會有一間禪堂和可容納四到七人的房間。像她的前任教團比丘尼負責人一般，Ajahn Thanasanti Bhikkhuni 藉著四處教學募款，比如到哈佛神學院、波士頓大學和巴瑞（Barre）佛教研究中心等等。她也積極接觸不同的族群，包括 Dharma Punx，一間提供二十五到四十五歲僧伽修行的地方，以及對有色人種和殘障人士傳法講道。

她提到缺乏硬體設施來容納逐漸擴大的非營利活動，也需要更多志工的參與。Dhammadharini 也有類似的經驗，她提到跟從不曾親身經歷過「寺院與在家團體互惠和彼此共相成長的西方人」她也碰到同樣的問題。

大眾媒體對比丘尼吸收護持者所扮演的角色

二〇〇九年在南傳佛教分別發生了兩個不同，但相關的事件：Ajahn Brahmavamso 比丘參加了比丘尼的受戒典禮之後，他的寺院遭到泰國 Wat Pah Pong (WPP) 叢林僧伽總會除籍產生的衝擊，另外以英國為總會的「叢林僧伽」要求另一個分會 Wat Pah Pong 的比丘尼教團同意五項要點，女性在總會的制度中永久是從屬的次級角色。由 Ajahn Chah 教派引起的這兩個充滿爭議的事件，引起大眾的關注，引起大量的電子郵件、部落格、媒體報導、網站討論、Facebook 張貼文章，還因此出現許多新的網站。

二〇一〇年五月二十四日，比丘尼聯盟的網路雜誌發表這個消息時，當天有兩萬三千九百零七人瀏覽他們的網站。從五月二十五日到年六月十日，又有五萬兩千六百三十五人造訪這個網站，僅僅兩個多禮拜中，總共有七萬六千五百四十二個瀏覽人次，這就是大眾媒體的影響力，也表示人們對比丘尼這個議題的訊息極為飢渴。每個月有成千上萬的訪客持續閱讀電子資料庫和雜誌文章，發掘許多比丘尼寺院的地點，或在比丘尼聯盟 Facebook 的網頁上互相聯繫分享這些消息和資訊。

另一個大眾媒體的奇特現象是二〇〇九年十一月發起的網上請願，要求 Ajahn Chah 教派內部改革。到二〇〇九年十二月底，有兩千九百人簽署請願書，反對他們提出的五項要點，反對將 Ven. Ajahn Brahmavamso 逐出總會，同時要求認可比丘尼受具足戒的合法性。

在这一切充滿爭議的事件中，澳洲聖堤叢林佛教寺院的住持 Bhante Sujato 也透過 Wordpress 部落格定期更新關於 WPP 叢林僧伽的最新消息。這個部落格從二〇〇九年十月開始到二〇一〇年十一月這段期間，吸引了全世界共二十五萬八千兩百八十九個瀏覽人次。他的 Wordpress 網站最多瀏覽人次的日期是二〇〇九年十一月五號，當天有三千八百六十二個人造訪他的網站，這天發表的四篇部落格文有三篇是描寫跟比丘尼受戒有關的內容。

由於大眾媒體的衝擊，Bhante Sujato 寫道：「我們是全球性的僧伽，我們唯一能真正與人溝通的方式就是透過新媒體。這將成為常態，無可避免地將打敗現場講道的模式：在網路上沒有階級制度。許多令人震驚的事情發生了，尤其是泰國叢林比丘也走出來使用大眾媒體：網站、發表聲明、開記者會。許多人這時才首次聽到叢林傳統教派發出的聲音，不是想像中浪漫的往事，也不是被西方譯者過濾過的聲音。

大眾媒體帶來關於寺院決策和行動所需要的透明化，讓在家眾得知僧伽的行為是否違背大眾的正義感，建立討論區讓大眾辯論一般佛法的問題，也能動員大批在家居士倡導遊說性別平等的議題。

總結

依他們的情況，在家居士提出許多能協助逐漸增加的南傳比丘尼僧團有用的

意見。當然個別的捐款和國際組織的資助對當地的尼眾教團都很重要。組織勸募委員會是另一個選擇。在比丘尼的居所買一個打坐的□□帳篷的錢，是在各種慈善活動，如披薩派對中募到的。另一個選擇是依從個別的案例，讓在家人捐贈土地或財產給比丘尼教團。立遺囑死後把錢捐給她們也是另一個可能的辦法。

對那些資金匱乏，但希望協助的人，提供專業技能也是貢獻力量的重要方式，尤其是那些資金微薄的尼眾教團和居士團體更是得靠志工的幫忙才能撐下去。另一個低成本或零成本的協助方法是隨時關心比丘尼的動態和發展，在 Facebook 或網頁上發表評論，或寫信給佛教出版品的編輯。花時間跟比丘尼建立友誼也是另一個激勵女性繼續保持出家身份的有力方式。提供飲食、交通和表達關懷都是持續需要的鼓舞。

邀請比丘尼到某個中心或定期聚會的團體去演講，增加傳播佛法的機會，也讓比丘尼能接觸到有潛力的護持者。禪坐中心也能藉發放閉關獎學金協助尼眾。如果附近沒有比丘尼教團的話，邀集志同道合的朋友組織一個，也是另一種成立比丘尼眾教團的好方法。

參加會議和研討會是了解□新資訊最實用的方法，同時也能幫助已受戒的比丘尼提升說法能力。贊助部份或全部的交通費用，讓比丘尼能參加這些會議也同樣重要。我們需要更多研究比丘尼的文章和書籍，可提供大學學費給未來的比丘尼語言學者、翻譯員、歷史學者和法師。

顯然以上所描述的大部份策略都跟個人與比丘尼建立密切關係有關。這些親密的精神聯繫似乎是佛陀有意提升並強烈鼓勵的，精神上的友誼能充實和啟發雙方的成長。

變遷中的斯里蘭卡佛教尼師：從宗教權益到社會力量

嘿瑪·古納雷/Hema Goonatilake

序論

馬克維伯曾經把佛教視為「出世」的宗教，但自從西元前第四世紀阿育王時代以來，佛教一直在從事各種形式的社會工作。舉個最近的一個例子來說。四年前我到斯里蘭卡參訪佛教尼師寺廟時，就遇到一個尼師，她跟我說她正在進行一項「農村發展計畫」，像鋪橋造路都是這個計畫中的一個部份。她跟我詳述說明她如何勸導當地政治界人士，請他們幫忙鋪一條路，這條路是一條必須要有的道路。在過程中，她認識的更多的政界官僚以及當地的顯達人士。這位尼師每日修行功課就是以社會活動為主，而且也因此獲得政商顯貴以及當地民眾的尊敬。當我對這位偉大的尼師表示敬意之時，我也不禁想著：她是否已經「撈過界」，已經跨界到非宗教的領域？因此我就想進一步研究這個問題，於是我請她多幫我介紹一些從事類似社會工作的尼師。她介紹我認識兩位，然後輾轉又認識三位。所以我總共訪問了來自四個不同區域的六位尼師，我的訪問紀錄就是今天這篇研究的基本資料。

研究方法

之後我陸陸續續訪問了十八位尼師，這些尼師也都是那四個地區內的尼師。我選擇他們訪問，唯一的標準就是「有在從事社會工作」。在訪問中我提出三個問題：

1. 你每日從起床到睡覺的作息安排如何？
2. 你從事哪種社會服務？
3. 你和當地的政界人士或行政領導有怎麼樣的關係？

因此我的訪問資料整理出來之後，就以三個標題呈現：社會服務的活動類型、服務的性質、與政商要人的關係與互動。

當我訪問最先的六個尼師時，我發現為了進行更大工程的社會服務，她們不得不放棄原先較小規模的社區服務。她們照舊扮演宗教師的角色，同時也參與政商要人所舉行的活動，例如破土典禮、落成典禮等，必要時他們還會給民眾受五戒或者開示。他們持續扮演宗教師的角色，而且擔任一些社區發展機構的主席，如婦女會、兒童福利會等。他們與政商要人的接觸，僅限於社區發展機構所舉

辦的活動，除此之外，他們與政商人士沒有瓜葛，所以不為受到污染，也不會有衝突。我認為這其中有三個原因：斯里蘭卡當前政治情勢與社會的改變、對個人尊嚴的關心、政界黨派的危險。

斯里蘭卡當前政治與社會情勢的改變

為了發展經濟與社會改革，斯里蘭卡在 1987 年成立新的省議會制度。這個新制度縮小中央的權限，擴張地方的權力。然而，由於軍事經費太大，因此無法有錢從事地方建設，於是地方政府只好轉向有權勢的政界人士求救。即使小事如修馬路、修人行道、建木橋以取代竹橋等，都是如此。連爭取足夠的水源，都要透過這個管道，才能得到即刻回應。

在 2009 年的內戰結束之後，政府才撥出足夠的款項來贊助這些修補工作，因此情況大為好轉。例如，較大規模的供水或供電系統已經取代了先前的舊的以及落後的系統。在這種情況下，村長用不著再去求助於政界人士。

當這些尼師看到這些改變的時候，她們覺得她們的辛苦有代價。她們也認為不必再繼續跟政界要人來往，否則有損自己的宗教師形象與地位。在這其間，她們本身的社會地位也更受肯定。依照斯里蘭卡的傳統，每個寺廟都有一個委員會在管理，這個委員會的主席叫 *daayaka sabhaa*。現在所有的尼師寺廟，都有自己的 *daayaka sabhaa*，不再受他人的管理。

另外一個導至尼師淡出與政界人士來往的原因是，男眾僧侶成立了一個組織，叫 Jathika Hela Urumaya (JHU National Heritage Party)，是一個國家級的機構。這個機構事由被佛教信徒排擠在外的一群中產階級資助所成立的。我訪問的尼師中有兩位提到說，JHU 派人去遊說她們，希望他們在國會選舉中助他們一臂之力。這兩位尼師立刻跟自己的 *daayaka sabha* 討論，然後就決定不再跟政界人士往來。所有被訪問的尼師都強調，她們純粹從事宗教活動，不和「政治和尚」有瓜葛。

尼師的社會與政治角色

在今天，只有參與公平會(Justice of Peace, JP)的尼師才有機會參與社會政治活動。這是一種志工的榮譽職位，由法務部(Ministry of Justice)頒給有份量的人的頭銜。公平會委員的任務可以在社區執行，也可以在國家級的法院執行。當需公平會需要委員的時候，民眾就向法務部推薦人選，這時被推薦人的信用與聲譽就會經過區域秘書或村長的審查。我所訪問的尼師中，有兩位兼有這個職務。

公平會議的委員，有權力對於種種事務給予公證，例如，當子女要申請學校、或參加考試、或遺失身分證、或遺失存摺或其他重要證件的時候，父母可以請求公平會，給予證明。公平會也能夠為申請政府土地者證明未有土地，或為低收入者戶證明幫助他們申請貸款。² 在我所訪問的兩位兼有公平會職務的尼師之中，

有一位曾經在 1998 年在 Bodhgaya 受戒，而且是資格很深的尼師。她也是法務部調解委員會的一員，在這個委員會裡也有一名男眾法師。

一般而言，男眾法師所居處的寺廟通常在城市都會區，享受比較好的生活條件，而且也常露面參與社會工作。相形之下，尼師多半住在簡陋的鄉下地方，不但設備與資源缺乏、交通不便，要進行社會服務頗為困難。受過十戒的尼師，往往能夠獲得當地人捐出土地建寺廟，這些鄉下人也都較貧窮，能給予的協助也相對較少。近年來由於尼師不斷的努力，她們頗受當地人的支持。尼師的生活很儉樸，她們持齋吃素，因此從村民得食物並不困難。在特別的日子裡，*Daayakas* 會為尼師打齋(*dana*)，參與這會唱誦經文 *paritta*，為村民祈福。因此村民跟這些尼師的感情，越來越深。

很重要的一件事是：當這些 *dasa-sil-matas* 要受菩薩戒的時候，村民都很支持。當我看到在這個時候，村民們坐著擁擠的公車，成群結隊的到道場，參與受戒盛會，我都很感動。當這些尼師受完戒後，村民常常會自動為他們舉辦慶祝會，也會邀請男眾法師參與。村民們對於受戒這個事，常常是與有榮焉。

Dasa-sil-matas 不能參與已經得道高僧所舉辦的正式法會，不能為佈施者祈福。通常有錢人為請三、五位受過菩薩戒的僧侶—通常是男眾法師一來誦經祈福。對於這些村民來說，能請到尼師來辦這種法會，也就不錯了。

尼師的社會服務活動

最常見的社會服務是唱誦 *paritta* (Sinhala: *pirith*)，為信眾祈福。她們會在各種場合唱誦這部經，例如嬰兒誕生、兒童就學、或學生參加考試等。男眾法師只會在寺廟裡進行這種祈福的活動，但是尼師常常受邀到信眾家裡去為他們誦經。當有人生病時，不管男眾法師還是尼師，都會去探視病人，為他們唱誦 *paritta*。一個常見的習俗就是當有人要結婚的時候，幾天前先邀請僧侶到家裡唱誦七場 *paritta*。在早期，這個工作純屬男眾法師的權限；不過今天，只要受過菩薩戒的尼師，都有機會接受邀請去為民祈福，甚至村民喜歡邀請尼師來做這個事，因為要同時找到兩位以上的男眾法師來持續唱誦五或七次，其實並容易。

為孕婦祈福常常是尼師的專利，不論她們是 *dasa-sil-matas*，還是比丘尼而已。她們最常誦唸 *Angulimala Sutta*，以新生娃娃祈求健康。這部經的故事是這樣的：在 Taxila 大學有一個老師叫 Ahimsaka。這個老師很忌妒他的一個聰明的學生。這位老師命令這個學生要收集一千個指頭供養他。這個學生叫 Angulimala，因為他頭上總是掛著他收集的手指頭。當 Angulimala 收集了 999 根指頭後，他的母親出現並且叫他不要再繼續做。當 Angulimala 正想對自己的母親下手的時候，佛陀出現了，教訓他並令他懺悔，最後還給他受戒。後來有一天當他到一個地方托鉢的時候，他聽到一個婦人因為生產在呻吟。他把這件事告訴佛陀，佛教他對婦人說：「自從我受戒清淨之後，就沒有在傷害任何生命。藉此我祝你的嬰兒順利生出。」Angulimala 說完這些話之後，嬰兒就順利生出了。

尼師們常做的一個儀式是 *bodhi puja*，意思是菩提樹的祈福。信眾圍繞著菩提樹，拿花、燈、香供養佛陀，然後唱誦一段巴利文經文。菩提樹象徵佛陀的悟道。在斯里蘭卡各寺廟，男眾法師與尼師都常常受信眾之求，舉行這個儀式。雖然各地都有菩提樹，但是也只有在斯里蘭卡有這樣的儀式。

近年來心理諮商輔導也成為尼師們常做的功課。只要尼師升格為 *dasa-sil-matas*，他們就有資格當「自然的導師」，為社區裡的信眾進行輔導。例如輔導母親教導孩子，包括像逃學的孩子或違背父母之意結婚的年輕人。最常見的案例是受虐婦女到寺裡尋求庇護救助。假如這些婦女逃回娘家或親戚家，那些暴力丈夫可能還會追到親戚家，並且羞辱他們。在早期的經文裡，就有類似類事情記載著說：丈夫無權進入寺廟裡拖打妻子。在日本佛教寺院，也有所謂的「離婚寺院」，專門為婦女住持公道。³

有四個尼師談到曾經幫助過有自殺企圖的婦女。其中一個尼師救了兩個年輕的婦女，一個是婚姻破碎想自殺，另一個是家人反對她感情糾纏。對於前一個案例，這位尼師先去訪問那個女生，然後帶她到寺院，照顧她直到她冷靜才讓她回家。至於第二個案例，是個有夫之婦愛上有婦之夫，這件事遭受女方父母極力反對。這個女人跑到寺院裡，情緒極端不穩，但是經過輔導之後就不再做傻事。另外三位尼師也曾經輔導過心情激動或想自殺的婦女。在做過一陣子的非正式輔導工作之後，這四位尼師都感到諮商輔導的能力不足，其中兩位因此進一步參加培訓進修；一個進入可隆坡的國家社會發展研究所攻讀學位，另一位則參加工作坊，接受訓練。

在 24 未受訪的尼師中，有 10 位讀完輔導課程。輔導課程包括傾聽的技巧、以及輔導實務。她們在受完訓練之後，都能把學到的技巧用出來。有一位尼師就說，她的社區在經過她的輔導之後，丈夫打太太的例子大大減少。剛開始的時候，她把有問題夫妻分開輔導，後來就連著幾次夫妻同時輔導。

2004 年的海嘯，給這些尼師機會處理緊急狀態。這些尼師都不住在海邊，但是當海嘯的新聞播出之後，*dayakas* 都大驚，連忙開會討論緊急處理策略。她們或者收集村民捐出的物資，或者捐出自己的財務，其中三位甚至透過她們的 *dayakas* 找到箱型車，幫忙運送貨物到災區；有一位尼師還向自己的親友募款，為一個災民重建屋舍。

在過去十年裡，天災不斷：洪水、土石流、颶風等種種災難滋生。所有受訪的尼師都曾經參與過救災。有兩個寺院的尼師把災民帶到寺院照顧他們，她們曾經救過一個 88 歲的老婦人，她的女兒生病住院兩個星期，尼師就把她帶回寺院照顧。另外一個案例是一個 75 歲的老先生，因為生病無法繼續種菜賣菜，所以尼師也把他帶回寺院照顧，直到他恢復健康為止。

講經說法

尼師們另外一件擅長的事是開課講經教導村裡的學童。在所有調查過的寺院

中，只有四所沒有開講經課程，其中三所是因為在她們的社區裡已經有這種課程了，而另一所苦於沒有空間，所以這個社區的孩童就必須走好五公里的路去聽課。有一位尼師還開受成人課程，為了鼓勵年長者來聽課，她還提供獎學金。另外還有一種先修班，父母只要稍微付一點錢補貼老師與教材，就可以讓孩子去聽課。

尼師們自己常常到培訓中心去進修。目前全國有三所培訓中心。尼師在過訓練之後，就可以向男眾法師或信眾一樣，去參加國家考試。尼師培訓所沒有政府經費的支持，所以都是靠捐款來運作。有的培訓所只有 3 個學生，有的有 6 個，最多的有 13 個，來自全省各地。這個寺院規模很大，提供各種培訓課程，還經營一個容有 403 個正式學生、11 個老師、53 個先修班學生的學校。在 2008 年，校長還帶頭主導電腦中心的設立，期望能夠因此讓年輕人更有就業能力。這個電腦中心聘用兩位畢業於 Narahenpita 的國家資訊通信科技中心的專門人才，來為學生講課。電腦中心目前有三部電腦，每週有五天開課各種程度的課程，只收取少許費用，無法自己付費的學生可以申請免費上課。到目前為止，已經有 500 個學生獲得證書，其中有兩位已經找到工作。

男眾法師的反應

三位兼有 *dasa-sil-matas* 身分的尼師，曾經以很溫和的方式爭取她們的權益，而在她們取得 *upasampada* 戒之後，她們用新的策略爭取權益，而且效果很好。她們在受完戒之後，就邀請男眾法師來參與慶祝會。用這個方法，在短短兩年之內，尼師就獲得男眾法師的支持。她們甚至在新年的時候用很傳統的方式，帶著檳榔花枝去供養男眾法師。她們也經常向男眾法師請教各種事務，因此建立良好的互動關係。有時候男眾法師也會在辦活動的時候邀請尼師來幫忙。近年來男眾法師的數量不斷在減少，很多男眾在讀完大學之後就還俗。而尼師不論在學業方面，還是禪坐、佛法、或演講辦活動方面，都不輸給男眾法師。因此越來越多男眾法師會主動邀請尼師協助辦活動。尼師對男眾法師非常尊敬，經常向他們請教；而男眾法師也能感激尼師的協助，並且讚賞她們嚴謹的戒律生活。由於尼師具有能力，也有慈悲心，因此她們在男眾道場越來越受歡迎。

尼師獲得完整的宗教權

當尼師與男眾法師合作無間的時候，她們很輕易的就獲得宗教權。寺院通常都會定期在 *sima malaka* 大廳裡讀誦 *Patimokkha*。目前全國有 10 個尼師使用的 *sima malakas*。在這些 *sima malakas* 興建之前，尼師只能在取得住持師父的許可，才可以借用 *Dambulla* 寺院 或 *Newgala* 寺院來聚會，進行授受菩薩戒 *upasampada*，或舉行 *Sanghika dana*，也就是供養比丘的儀式。在供養儀式結束之前，一定要唱誦偈子說：「僅以此食物供養師父。」據說這樣的供養有很大的

功德。在經過一千年的發展之後，今天我們也看得到尼師接受這樣的供養。當男眾與女眾僧團同時接受供養的時候，詩偈的文字當然也跟著改過來。這時男眾法師與女眾師面對面各坐一邊，接受中間的信眾供養。這種儀式多數由男眾法師主持，不過有時候也會請女眾師來主持。

為信眾主持往生儀式也是很重要的佛教儀式。這時被邀協助誦經的僧侶要接受為紀念往生者而準備的一件袍子。在所有被訪問的尼師中，只有六位曾經參加過寺院主持的葬禮，這時這個袍子就送給尼師。有一次男眾法師與女眾師同時被邀請去為往生者誦經，連著七天七次，隨後三個月又一次，然後一年後又一次。這時往生者的眷屬所供養的食物，就平均分給當地的僧眾。在一個很特別的情況下，男眾法師安排一個供養儀式，專門供養女眾師。在儀式開始之前，這位師父就說尼師是「繼承釋迦摩尼佛遺教的人」。他這一說，在場的許多人都被感動得落淚。

結論

政治與社會的變遷其實是一種「偽裝的祝福」。在今天，尼師不用再去巴結政客，請求他們協助造橋鋪路或社區福利工作。當尼師能夠在自己的寺院裡主持宗教儀式，不用再去跟政治掛勾的時候，她們就不會受到批判，也得到更多的景仰。尼師用自己的方式來服務教區的信眾，與男眾法師的方式略有不同，但是效果卻更好。尼師比較平易近人；他們隨時伸出援手幫助窮人與需要的人，不分男女，照顧病人。說真的，有些尼師寺院好像已經變成社區服務中心了。

唯一美中不足的是：在僧團的結構裡，尼師的地位還沒有正式被肯定，雖然近年來幾乎沒有男眾法師或信眾反對重新恢復比丘尼僧團。前兩年我一直收到一些信件，提到尼師應該要正式被承認，且成立僧團。我個人是 Sambuddhattva Jayanthi Presidential Steering Committee 的委員，我一向支持尼師接受菩薩戒 *upasampada*。雖然對於這件事，沒有人反對，但是卻沒有人願意出面提出。事實上，以尼師目前所享受的社會聲譽，要不要正式成立尼師僧團，也不是那麼重要了，不是嗎？

擦口紅的佛教徒與法界名伶：藏身於最不可思議的包裝裡的佛教

莉莎·巴達里/Lisa J. Battaglia

「妳是佛教徒嗎？」這是我每當自稱是一個佛教學者與修行人時，我常會遇到的反問。在這種帶有嘲弄性的說詞下，或不明顯或時而明顯的，隨之而來的聲調、面部表情是迷惑（甚至是震撼），而且有些微不相信（或至少似乎是一種，對佛教徒是誰，是什麼的既有看法的重估）。我自己身為一個西方的佛教學者與修行者，和從那些對我的身分最常做的反問的經驗（即，「妳是佛教徒嗎？」），驅使我對於女性佛教徒的身份認同，對於「自己」和「別人」的概念，對於「東方」和「西方」的真實的、或想像的交集情形，在此進行目前的探索。

本文的目的是要挑戰對女性佛教學者與修行者的刻板印象，及被視為理所當然的假設，同時也要凸顯女性佛教徒身分認同的複雜與多樣性意義的本質。本文得自三種研究方法論的支撐：其一是得自在大學從事佛教教學的省思，其二是得自身為女性佛教學者與修行者，卻並不合乎刻板佛教徒形象的個人經驗，其三是得自當代對於跨國佛教「交流佛教」的學識，也即是「在真實的與想像的之間，以及在亞洲與西方之間」的學術研究成果。

身為一位大學的佛學教師，基本的而且一直要進行的任務，是要發掘與挑戰對於佛教、佛教文化與佛教徒的刻板印象、成見假設與誤解。例如，對於佛教徒都是光頭的，素食者，在蓮花座上禪修。身穿道袍，道貌岸然，不擦化妝品，不玩運動遊戲，生活了無樂趣。如此的狹隘，錯誤的概念，導至產生了「佛教的固定形象」，或創造出標準化的佛教徒身分認同，即，佛教徒都是同一類型，靜態的，不合時宜的，而且「在知識上與道德上是錯誤的」。Martha Nussbaum 在探討「非西方文化的研究」中，勾勒兩個跨文化描述的缺點：描述性的沙文主義與描述性的浪漫主義。描述性沙文主義包含以自我的形象再創出他人的形象，或者，在閱讀陌生現象時當成像是完全熟悉的。如此的巧計大大的遮蓋了差異性，吞蝕了文化的敏感性，而在暗中享受了以自身觀點當成普世性與標準化觀點的特權。相反的，描述性浪漫主義所持的觀點是別的文化是完完全全的異邦文化，與自己的文化實質上是無法並存。這兩種跨文化描述，一個忽視了相似性的元素，而另一個則強調「神秘的」與「異常的」元素。

身為在美國大學的佛教學者教師，我一再的遇到這種浪漫化的衝激——從學生、在學術圈、到在廣泛的社交圈。在學生的想像中，佛教徒文化不可避免的會形成為極樂的、和平的、天真無邪的。（與西方的文化被想像為是物質化的，腐敗的與有企圖心是相反的）。有趣的是，在奇怪的逆轉下，這完全相同的浪漫主義卻被裝滿了過度簡化與理想化的衝動——而被設計進入了西方女性佛教徒修行者的藍圖中。不論是在教室或在生活中，描述性的浪漫主義似乎優先於描述性的正確性。例如，思考一下，西方佛教學者——修行者 Stephen T. Asma，對於作為佛教

徒不害羞的自我認同表達：

我不是一個比丘，甚至於不是寺院成員。我曾向一些令人驚嘆的學者與修行者學習佛法，我多年來一直在美國與亞洲教授佛學……我可能喝太多酒，對於禁慾我一點都沒興趣。我喜歡白襪隊，我吃肉類

他繼續說：

坦白說，我也許像個怪胎的佛教徒，每當我在談話中提到這些，也許我該看起來小一號些，說話聲音要壓低一些，給自己要裝扮以更有嬉痞風的行囊。

雖然是好笑的，刺耳的，Asma 這種異常的佛教徒身份認同的省思，啟發了對於宗教身份認同的廣泛與更深入的課題——它是如何宣稱的？它是如何分類的？與它是如何被看待的？——以及我們對「他人」的想像與如何相遇面對？

根據美國普查局的資料，在 1990 年，美國有 404,000 位自我認同的成人佛教徒。在 2008 年，這個數子提升為 1,189,000 位。雖然我自己還有別人，至少在表面上，常常認為我是不可置信又不明確的佛教徒，但是我自認為我是屬於這接近兩百萬美國成人佛教徒之一。就像 Asma 一樣，我自認為是佛教徒，雖不是「很嚴謹的佛教徒」那一類型。這裡有三則插曲也可以用來說明。

一年半前，我參加在越南胡志明市舉行的第 11 屆國際善女人會議。有一天早晨，我到旅館健身房的跑步機去運動，（我是個熱愛跑步的人），我不好意思的從窗口看到我的善女人姐妹們經過，正要去參加早晨的禪修，我感到良心不安，有些羞恥。雖然我把在跑步機上當作動中禪修，但是我怎麼可能用汗流浹背的健身中心來拋棄正式的禪修？我是多麼的不像個佛教徒！接著，有件最奇妙的事發生了，有位穿著整齊出家人道袍的比丘尼走進來，就在我旁邊，她也開始在跑步機上跑起來了。所以，我心想著，是佛教徒又愛運動是有可能的？！（後來，我與一位參加這次會議的佛教徒學者/修行者再提起這件事，她向我吐露，等到回到加拿大後，她要去參加健美競賽的訓練）。

第二個場景（也是在志明市的第 11 屆善女人會議）：在去參加寺院的佛法開示與工作坊前，我正在用早餐。有幾個我們的佛法姐妹靠近我的桌子，問我是否想去 Ben Thanh 商場逛街，我頓了一下——逛街？我在興奮下想著可以去探索這個城市新的部份，而且可以去尋找一些寶貝以便帶回家去。我用錢包交換會議的節目，就往門外走出去了。多麼不像個佛教徒！

第三個插曲：我正參加在附近學院（在美國 Massachusetts 州）的一場研討會「探索佛教：2010 年的智慧教學」。當我正在傾聽佛教徒學者與修行者小組的討論時，我的眼睛飄到門口，我掃瞄了那些排得整齊的鞋子：有木屐鞋，Birkenstocks，各種符合環保的拖鞋（都是屬於 Asma 所默想的「嬉皮風的行囊」）接著，就像很突出的受傷的大姆指，是我的高跟的黑色皮鞋。這雙靴子不屬於這

裡！我心想著，接著馬上隨之而來的是我的新發現：也許我不屬於這裡？！

因此，這事件激起這個問題：身為佛教徒的意義是什麼？佛教徒身份的傳統與教條的標準典型的包含皈依三寶（佛、法、僧）與受持五戒，（不殺生、不偷盜、不說謊、不邪淫、不飲酒）然而，在現實上，就如同 Karma Lekshe Tsomo 法師所說的，「建立宗教身份認同，根據所屬宗教團體的關係，而想要宣示這種認同的人，以及試圖為其追隨者建立宗門派別的人，是一個難以理解與多面向的過程」。就事實而言，當我們檢驗佛教的宗門派別分類時，我們發現有各種各樣的屬性與定義（作為佛教徒的意義是什麼？），以及那種信仰傳統對於其追隨者的意義也有各種不同的見解。把鏡頭轉回西方女性佛教徒，我們發現北美的女性佛教徒可謂「遍地開花」：從母親、企業總裁，到獨身主義的比丘尼；從穿帶「嬉痞式行囊上」到穿著高跟鞋的出色佛法女演員。

因此，像我這種不像是真的佛教徒又當身處何處？轉向佛教徒的紀錄可提供一些洞見，特別是有關蓮花的隱喻。有一種說法，在佛陀開悟之後，他把世界想像為一個蓮花池，池中蓮花則就像成長中的所有階段：有些人還在水底下，有些人就像含苞剛露出水面的小花，有些人像半開放的花，有些人則是完全浮出水面盛開的花。他看到所有的人，就像蓮花一樣，是處於發展的不同階段。傳統佛教認為有很多分岔口，而且進一步說，不同的人在成佛之道上，各處於不同的階段。檢視佛教徒的歷史，顯示有各種各類修行方法，與各色各樣的佛教徒。佛教文化與身分認同是複合式的，多數的，而且充滿了差異與張力，一點也不是靜態的，單調統一的。

我們現在是站在一個具有「複雜的互依性」特質的世界，「東方」與「西方」，「自己」，與「別人」就是要而且必須要不斷的相遇相逢。如此的相會跨越空間與文化界線，需要有自我批判的觀點—具體而言，能看到我們與其他文化傳統的關係，以及對所宣示擁戴的文化傳統的關係，都有著過度簡單化的投射。Charles Prebis 在他的「明白易懂的文句：佛教在美國的修行與研究」書中，挑戰我們要擁抱多元多樣性，包含佛教的社區團體與佛教徒的身分認同：

也許最關鍵的課題不是發展一些普世的，與可能是傲慢的有可接受性的標準，例如調適性，或文化相互滲透性，或族群性的標準，而是要考慮也許佛教要如何推動一種全面性的宗教自我感，可以允許甚至鼓勵多元多樣性，能認可每一個美國佛教社區團體的完整性【而我想要加上，每個美國佛教徒個人】而不顧各該社區團體是如何界定它自己。

回想一下蓮花的隱喻，我們當中有些人仍在水底下，其他的正浮出水面而盛開著。我們有些人穿著修行的道袍，有些人則穿著名牌 Prada 的套裝。有些人在早晨要剃頭髮，有些則要塗睫毛膏，與使用頭髮的吹風機。也許，這是我們對於宗教身分認同的執著，而導至互相疏離，甚至衝突。（註 17）當面對別人時—不論「東方」遇到「西方」，或傑出模範的佛教徒遇到相當不怎麼樣的佛教徒—Martha

Nusslsaum 挑戰我們要去思考，這是要從共同人性的問題與我們所有人必須要做的選擇的觀點：

所有人類必須要面對他們自己的死亡與對死亡的恐懼，所有人類必須要節制他們身體的食慾，在食物，飲料，慾望方面做判斷；我們所有人都必須對財產與資源分配不充分採取立場；我們所有人都需要有某種規劃他們的生活的態度。正如同佛陀教導我們的，他示現我們兩件事：痛苦的真象，與離苦得樂的真理。也許這就是佛教徒身份認同的關鍵：我們所共有的人性。

LGBTQ 者能成正覺？

庫拉薇·伯帕波琵/*Kulavir Prapapornpipat*

中文摘要：

當今許多佛教社會對 LGBTQ 族群的歧視(女同性戀者 lesbians、男同性戀者 gays、雙性戀者 bisexuals、跨性別者 transgender，以及對其性別認同感到疑惑的人 questioning)，衍生出一個備受關注問題，「LGBTQ 是否能夠成就覺悟之果？」泰國社會應該是一個對多樣性別最包容的社會了，但是仍有許多保守的佛教學者，例如 Sanong Vora-Urai 博士，相信 LGBTQ 是無法成覺的，因為他們認為這些人的性別傾向，是起因於過去世對性的偏差行為。與此同時，LGBTQ 族群所遭受到的歧視，也使得他們無法在佛教的環境之中修行。而本文旨在以不同的方式回應這個問題，探討一個相關的問題：「只有異性戀者能夠證得涅槃嗎？」並且從性別、性慾，以及佛法的究竟目標三方面來討論。

羅賓娜·柯亭：一位非傳統的佛教徒？

安娜·哈芙/Anna Halafoff

沙彌尼羅賓娜·柯亭是澳洲最著名的佛教導師之一。出生於墨爾本，她成為藏傳佛教的比丘尼已經超過 30 年。身為解放監獄專案的創辦人，以及國際知名的導師，她是兩部澳洲紀錄片《追尋佛陀》(2000) 和《自由之鑰》(2007) 的主角。她充滿智慧、直接和幽默的教導，伴隨無限的慈悲，啟發了佛教徒與非佛教徒。我們可以說，因為她獨特的澳洲實際風格，使她可以用實際且易於被接受的方式，向澳洲或是其他地方的西方人傳達佛教思想。這篇文章使用澳洲的媒體資料，包含紀錄片的文字紀錄、無線電台的訪談和報紙文章，提供關於沙彌尼羅賓娜的生命故事，以及特別是在澳洲脈絡之下，她在實踐和教導佛法上的洞察力。在這種情況下檢視她那些據說是非傳統的佛教法門，我認為事實上她可能比澳洲媒體引導其讀者相信的更為傳統。

生於澳洲的羅賓娜，影響力超出澳洲以外

羅賓娜·柯亭生在天主教家庭，家裡有七個兄弟姐妹，她排行第二。雖然家裡經濟狀況不良，父母堅持將她送到位於墨爾本東馬爾文最有名的 Sacré Cœur 女校。年輕的時候，羅賓娜篤信天主教，她不但愛發問還有著叛逆的個性，但在她不良的態度背後，卻隱藏著一顆善良的心。十二歲那年，羅賓娜為了效仿她心目中的英雄聖女小德蘭 Thérèse of Lisieux 十四歲成為修女，於是哀求母親讓她到加爾默羅修會隱修去。然而，羅賓娜在十九歲那一年，為了體驗一九六〇年代嬉皮士的生活，毅然放棄了她在宗教方面所設立的志向。一九六七年她搬到倫敦，完全投入於英國與澳洲左翼份子、黑人與女權的政治活動。

一九七〇年代中葉，羅賓娜愛上武術，很認真學習，不久之後她發生了一場車禍，於是才中斷學習空手道。她回到墨爾本修養身體，偶然看到一張佛教課程招生海報。該課程由耶舍喇嘛和松柏仁波切喇嘛帶領，在南昆士蘭觀音學院

(Chenrezig institute) 主辦。耶舍喇嘛和松柏仁波切喇嘛是最早進入澳洲並在澳洲教學的喇嘛。藏傳佛教凡事講求反求諸己，而且擁有豐富的宗教文化，這點馬上吸引了羅賓娜。藏傳佛教很適合羅賓娜喜歡發問的個性，接受她天主教成長背景。來到觀音學院以後她才發現：「啊！這就是我要的出家生活。」十八個月以後，松柏喇嘛在尼泊爾加德滿都的柯槃寺為羅賓娜剃度。

這以後的十年，羅賓娜協助耶舍喇嘛和松柏喇嘛處理大乘法脈聯合會(FPMT) 事宜，並潛心學習佛法。她也協助英國智慧出版社的成立，並協助編輯和出版部門的工作。一九八七年，在松柏喇嘛的要求之下，羅賓娜開始在澳洲教學佛法。

一九九四年，她被指派為 FPMT 曼陀羅雜誌的編輯，定居在美國加州。一九九六年，該雜誌收到一位受刑人寄來的信，寫信的是一位十八歲的美國籍墨西哥裔受刑人，他十二歲就入獄，是一名洛杉磯黑幫會員。羅賓娜給他回信並附上一本佛教書籍。事情傳開來以後，不斷有受刑人給羅賓娜寫信。一九九七年，全美國有超過四十名受刑人與羅賓娜有書信來往，以至於後來她在美國加州成立了一個非營利組織，稱為解放監禁專案(LPP)。

二〇〇〇年，澳洲電影業拍攝了一部有關羅賓娜的紀錄片《追尋佛陀》。該片在澳大利亞多元文化廣電組織播出，引起相當大的迴響，之後還在澳洲多個城市的電影院上映，是一部得獎紀錄片。片中紀錄了羅賓娜在美國各州 FPMT 中心的教學狀況，以及她在各個超高度安全管理監獄弘法的情形。《追尋佛陀》紀錄片的成功，導致羅賓娜受邀請到澳洲各地和監獄弘法演講。從一九九六年受刑人的一封信開始，現在已經發展成一個在美國、澳洲、蒙古、西班牙，和墨西哥都有分部的組織。LPP 每一個月收到的信不計其數。十三年來已經與上千名受刑人取得聯繫，或拜訪過他們。二〇〇七年，一部有關羅賓娜在澳洲監獄弘法的紀錄片《自由之鑰》在澳洲 ABC 電台播出。

回顧羅賓娜的一生，好像不斷的在轉換軌道，但羅賓娜自己卻認為她一生的經驗是連貫的，她這麼說：

回顧我一生的經歷，每一次經歷外表看起來都截然不同，那些銜接的線索.....不過我的內心.....從來沒有改變過。我記得從一開始我的願望就是要了解宇宙人生的道理.....而且.....由於我有用不完的精力，我要發揮我所學的，推己及人。所以，基本上，這個想法從來沒有改變過.....

不是普通的出家人？實事求是而且平易近人的澳洲人

由於《追尋佛陀》裡有一幕拍攝羅賓娜用三字經罵人，片子上映以後，許多記者就喜歡用極端和聳人聽聞的字眼來形容羅賓娜，說她是個會搞破壞的超級英雄。以下舉出的新聞頭條和形容詞就是最好的例子：「毫不客氣的佛教女出家人」、「出乎人們的意料」、「比你認識的一般出家人狂野」、「為佛教注入新風格」等等。記者在形容羅賓娜為「毫無畏懼、率直與口無遮攔」的同時，亦說她「讓人印象深刻.....慈悲和有智慧」，有著「燦爛和讓人快樂的笑容」和「愛人不欲人知的同理心」。也有人形容她是個「心量很大、精力旺盛的小辣椒」而且「心軟得讓人吃驚」。沒錯，就是她那「極端的生活經歷」讓澳洲民眾和媒體對她產生如此大的興趣。

「你無法拿那種凡事順從和溫文儒雅的典型佛教徒來跟她比較，」瑞秋·柯恩說，「澳籍羅賓娜·柯亭外表穿著西藏出家人的紅色僧袍，但是她那敢衝敢講的個性和無窮無盡的精力，出家二十四年來依然沒變。」人們說她的「直率」與「實事求是的澳洲人個性」讓她有辦法和美國最強悍的受刑人進行溝通」

(Brundrett 2003; Passmore 2001)，事實確是如此。美國肯德基州受刑人說她的教學「簡單明白，叫人很容易應用在生活上」。他們也說她的個性很「隨和」，教學方式「容易上手」、「好玩」而且「有趣」。

除此之外，羅賓娜年輕時曾經遭到亂倫和被強姦 (Irving 2007b)，她親身經歷的種種痛苦和暴力，使她擁有同理心，能夠理解受刑人以及監獄制度裡裡外外所有她女性學生的心情。由於在澳洲弘法教學的法師（尤指藏傳佛教的喇嘛）大部分都是男眾，女尼如羅賓娜與捷桑瑪·丹增·芭默的出現吸引了許多女性前來學習藏傳佛教。她們都是澳洲女性覺得比較親切的人物。一九九六年，第一位寫信給羅賓娜的受刑人阿土羅二十一歲生日那一天，松柏仁波切喇嘛寄了一張賀卡給阿土羅，說：「你在牢房裡所受到的約束，與一般人受到內在牢獄的束縛比較起來，根本不算一回事。」內在牢獄指的是執著、憤怒、沮喪以及其他每天都會浮現、將人們束縛起來的負面情緒。所以，後來，羅賓娜不分男女，給予所有「受刑人」一樣的規勸。重要的是如何提升自己正面的品德，以便達到自我尊敬：「基本上.....人們要學的是如何正視人生、願意負責並了解本身擁有改變的潛能」，往好處發展。澳洲 LPP 的愛玲·貝麗說，羅賓娜不只深切體會痛苦，她「清楚的教育每一個人說，人是可以轉變痛苦的.....她本人就是一個活生生的例子，她證實了這一點，她做到了。」(Compass 2007)

非傳統還是傳統？

學者發現澳洲人民和媒體對於多元化的佛教傳統和澳洲佛教發展史的認識十分有限 (Croucher 1989; Sherwood 2003:1,3)。一般來說有兩種澳洲人；一種認為佛教徒只會嚴謹的靜修，另一種則認為佛教徒的生活都很逍遙自在。極少數人了解佛教對社會的貢獻以及女性對澳洲佛教的影響 (Sherwood 2003:1,3; Adam 2000)。實際上，自十九世紀以來，非傳統和實修的老師以及女性已經在領導者澳洲的佛教。長久以來，澳洲佛教就已經不斷朝著自我反省和實事求是的方向前進，佛教徒也不斷以這種方式影響著澳洲社會 (Croucher 1989; Adam and Hughes 1996; Adam 2000; Sherwood 2003)。根據 Sherwood(2003)，佛教徒致力於改變社會並非一朝一夕的事情，亦非西方佛教才有的趨勢。寂天論師 (Shantideva—十八世紀印度一位學者僧人) 說，這叫延續菩薩道。他說大乘佛法修的就是無我，菩薩的願力就是眾生應以什麼身得度，菩薩即現什麼身而度之 (Shantideva 2000:33)。

這麼一來，看似非傳統的羅賓娜·柯亭反倒是非常傳統的。她根據菩薩道修學無我，改變個人和社會。說法開始前和結束以後，她會帶領大眾讀誦傳統經文。她也教導人們傳統的修行方法、禪修和發願。她鼓勵學生研讀佛經，並向明師學習 (The Spirit of Things 2003; Irving 2007b)。她身為澳洲女性，有著實事求是的動力，並在一生中歷經滄桑，人們從她身上發現：「她以自己獨特的風格將佛法表演出來，讓一般人與經歷人生低潮的人更容易接受佛法」(Brundrett 2003)。她

這麼做證實了「願力不分大小和形式」這一句話 (Roach 2000)。她落實菩薩道，幫助一切需要的人們，為了幫助人們離苦得樂，她不惜一切代價，也因此打破了許多澳洲人對佛教徒的既定印象。換言之，Phillips 和 Aarons(2005)所謂的傳統而非新時代的佛教，羅賓娜就是最好的例子，這一點是現代西方國家無法理解的。當然我們需要更多研究來證實這一論點。未來研究可以從社會學的角度，探討羅賓娜學生的體驗，尤其是女性學生和受刑人。除了 Croucher's (1998)和 Adam's (2000)的研究結果，我們也需要更完多資料，探討女性在澳洲佛教發展史所扮演的角色。

台灣佛教傑出比丘尼眾多的原因

釋果祥/Guo Hsiang Shi

一. 前言

世界上佛教發達的國家,包含有北傳的中國、西藏、韓國、日本、越南,以及南傳的斯里蘭卡、泰國、緬甸等國。其中,比丘尼的人數比例最高,質量最好的地方是台灣。台灣比丘尼在文化、教育、弘法、慈善、行政、社會運動,以及僧團的傳承維繫上,都有很大的貢獻。許多知道台灣傑出比丘尼特別多的人,可能對這個事實背後的原因十分感興趣。台灣傑出比丘尼特別多,並不是因為她們天生的,就是比其他地區的比丘尼聰慧優秀,而是有更多台灣社會因素的造就,尤其是當地佛教圈內的有利環境,更是值得討論。

二. 本文

在台灣,男女受教育的機會均等,使得女性不再如過去,被局限在操持家庭雜務中。良好的教育背景,優秀的知識、技能等條件,使得女性更有信心,依自己的性向追求獨立自主的生活,也對於女性的社會地位,打下良好的基礎。但是,台灣佛教比丘尼的成就,和受社會人士敬重、肯定的主要原因,在於台灣佛教圈內的三大因素。

第一,台灣佛教傳承自漢傳大乘佛教,有數部流通廣泛的大乘經典,特別獎掖女性,批判男尊女卑的思想。例如維摩詰經、法華經等。另有一些經典強調女性的良好特質。例如,地藏經中即說到地藏菩薩的過去生,曾經為孝順的婆羅門女,她為了下墮地獄的母親,祈禱覺華自在王如來慈悲拯救,並發願為自己的母親,盡未來盡度所有地獄罪苦眾生。另外,中國佛教歷史以來,最是以慈悲著稱,感應事蹟最多的觀世音菩薩,也大多示現女身,這些事實對於女性在佛教中的地位都有幫助。

第二,台灣佛教保持了比丘尼的傳承,女眾受過比丘尼戒之後,身份受到了教界的肯定,自身的自信心也相對提昇,社會的接受度和肯定度也提昇,這對於比丘尼扮演帶動性、領導性的角色,都有很大的幫助。

第三,儘管有以上所說的良好條件,如果沒有比丘對於比丘尼的肯定和支持,比丘尼的地位如何能穩固?產生的影響相對的也將縮小,所以可以說:其實台灣佛教界中,具有崇高身份的大德比丘們,對尼眾的肯定、愛護與支持,才是形成台灣傑出比丘尼特別多的主要原因。

尤其是中國佛教歷史以來,學術成就最高法師之一的印順法師,在他的著作

中，對於尼眾的肯定，最為明白而深入。對於比丘尼的八敬法，印順法師有深入的研究。印順法師從比對傳入中國的各個部派，現存的尼眾律典指出，比較開明的大眾部及正量部只有四尊法。這是各部派一制的，可見是佛陀親自制定的。而八敬法不是每一個部派的律典都有的，可見得是後來推演的。

四尊法的內容為：

- 1.於比丘僧中求受大戒。
- 2.半月半月當從比丘僧中求教授。
- 3.不得於無比丘處夏安居。
- 4.安居竟，應詣比丘僧中求三事自恣，見、聞、疑

八敬法的由來，是佛陀入滅以後，以迦葉尊者為首的上座比丘們，從佛所制定的四尊法增演而來的。四尊法的制定，原因在於古代的印度社會，男女地位十分懸殊，尼眾沒有受教育的機會。一般的女性難免感情眾、知識低、組織力差，要她們清淨的僧團生活，是有困難的。因此，佛必須要比她們更早形成僧團的前輩比丘們的協助，這、對於比丘僧來說，是為了比丘尼僧團的和樂清淨，而負起道義上的教育與監護義務。佛在世時比丘尼中，有說法第一、神通第一等的人才，也有長老尼的開示，被收集到原始聖典之中。這些比丘尼傑出的成就，來自佛陀及當時比丘們的愛護、提掖與協助下，才有的成果。

然而，佛陀入滅的第一年夏天，第一結集時，大迦葉竟當著五百名長老比丘之前，訶責阿難尊者替佛的姨母大愛道求情，請佛允許她及一批釋種的女性出家。並強制阿難尊者，當眾懺悔。依印順法師的看法，佛的姨母請求出家，佛沒有立刻答應的原因，是因為這是一件大事，在沒有想到妥善的辦法之前，不免有些遲疑。

僅管阿難尊者幫忙說情，但是答應女眾出家的人，不是阿難尊者，而是人類歷史以來，最具崇高智慧的釋迦牟尼佛本人。而當時佛一入滅，就把僧團中有了女眾的事，怪罪阿難尊者，這是不尋常的事，也反應了迦葉為代表的上座比丘眾，對於僧團存有女眾的厭惡情緒。迫使阿難尊者當眾懺悔，只是第一步。接下來，他們要對比丘尼嚴加管教，於是把原本入情入理的四尊法，改變成了嚴厲苛刻的八敬法。比丘對於比丘尼變成了絕對的權威、輕視與壓制，傑出比丘尼人才成為不可能，更甚一步地，快速導至上座部佛教比丘尼眾的絕跡，正好滿足了大迦葉等上座比丘的希望，把佛做的決定翻案掉了。

漢傳佛教傳入的比丘尼律，包含了大眾部與正量部的律典，因此中國保持了比丘尼的傳承，比丘對於比丘尼的態度，比較接近於平等。

八敬法新增的四項條目內容為：

- 1.比丘尼受具百歲，應迎禮新受具比丘。
- 2.不得訶罵比丘。
- 3.不得舉比丘罪。
- 4.違犯以上尊法為僧殘，須於二部僧中，半月行摩那埵法出罪。

尤其，最不合理的第一條，更是受到男性沙文主義者的比丘所強調。印順法

師在"佛法概論"一書中,特別指出: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.....這實在是對於佛法的歪曲。

公元兩千年,聖嚴法師在聯合國大會堂中舉行的:「世界宗教精神領袖和平高峰」中指出:「為了世界的永久和平,如果發現你所信奉的教義,或有可能寬容其他族群之點,若有與促進世界和平抵觸之處,都應該對這些教義做出新的詮釋。」抵觸世界和平的因素,包含對種族、國籍、宗教等的歧視,而性別歧視,更常常是嚴重的問題之一。

聖嚴法師本人對和平、和諧與合理的高度敏感,在中年時段建立僧團時,對於他親自領導的僧團中,比丘和比丘尼弟子的教育、培養和執事的安排,一向落實平等的精神。中國佛教傳統以來,凡是以研究戒律著名的比丘,大多也傾向於保守。但是聖嚴法師卻不同,他對於佛教戒律,有深入的研究,他所撰寫的『戒律學綱要』一在華人社會流傳極廣,故有許多僧眾以律師看待他。然而,他卻在圓寂之前的遺言中明白指示,以後法鼓山的方丈和尚,由僧團或外聘的比丘、比丘尼中推舉產生。從這一項咐囑中,更可以看出聖嚴法師,打破了中國佛教長久以來的傳統,不再以七眾弟子的教團,必然是以比丘為方丈的想法。這麼先進的平等觀念,背後是極高的睿智、遠見與慈悲,也是當今世界佛教的長老比丘中所少有的。

由於印順法師和聖嚴法師,在臺灣佛教,乃至於世界佛教中道德隆崇、聲望卓著,再加上都有極為量多質佳的著作廣泛流傳,他們對於比丘尼眾的支持、愛護和培養的思想、作略,對於台灣比丘尼的使命感、自信心、和承擔力的養成,都有不可忽視的巨大影響。另外,臺灣佛教教團中僧眾最多,影響最大的這場之一的佛光山,創辦人星雲法師也相當重視男女眾的平等性,因此佛光山的比丘尼眾人才濟濟,這都是因為受到良好的栽培與任用的結果。其他台灣佛教界中,支持男女眾平等的大德比丘還有許多,他們對於比丘尼的愛護、指導與提携,居功厥偉。

三. 結語：

在全球急速地球村化的趨勢下,佛教傳播於過去的邊地的機會,有了空前的可能。在主導世界文化中的歐美等高度文明的國家中,男女平等的意識普遍高漲。釋迦牟尼佛的平等正義,不應再受到保守的上座比丘,固執印度社會重男輕女的思想掩蓋。我們應加強去除歐美人士所批評的,佛教對男女地位的想法與作法十分落後的錯覺,以化除佛教在世界各地弘通的障礙。祈願各系統的佛教恢復比丘尼的傳承,進一步比丘、比丘尼眾,在互敬、互助、互利的環境中,合諧歡喜地修學佛法,共同弘傳正法於世界各地的角落
