

《長老尼偈》的修辭敘事

——兼以對照《長老偈》

李玉珍

清華大學中國文學系助理教授

提要

本文先介紹《長老尼偈》的形式與主題，其次回顧中英文研究對它的解讀以及定位，然後分析《長老尼偈》的敘述與修辭如何呈現「女性」的宗教經驗。

《長老尼偈》成書歷經長期口述傳播與僧團的寫定。其傳主並非某一特定的歷史人物，而毋寧是典範化的女性。由於《長老尼偈》包含偈、頌以及後世添加的散文小傳，本文亦將從其中關係探討如何閱讀此一雙重文本，及其如對後世「原始僧團的女性修行者」的宗教經驗，伏下何種暗筆與明示。

除了分析與比較偈頌與散文小傳與註腳之間不同的意涵和彼此間的消長外，本文還發現《長老尼偈》與《長老偈》的風格與主題皆受性別因素的影響。譬如女性受限於獨自行動的危險，其形容證道經驗不若長老偈多歌頌自然美景，而有關殤子的悲痛導致證悟的描述，充斥於《長老尼偈》卻罕見於《長老偈》。此外，本文亦視《長老尼偈》為一完整的敘述結構，從捨棄家庭與狹窄的親子關係始，到歌頌女性的出家，《長老尼偈》為印度社會的女性指出一條宗教解脫的坦然大道。

2 佛學研究中心學報・第九期（2004年）

關鍵詞：《長老尼偈》、佛教傳記、佛教文學、比丘尼、宗教與性別

《長老尼偈》的修辭敘事

——兼以對照《長老偈》

李玉珍

清華大學中國文學系助理教授

《長老尼偈》(Therīgāthā)記載早期印度佛教尼僧悟道的見證偈陀(gāthā，簡稱偈，如詩頌)，並且附有散文小傳與註解，為南傳藏經小部經典之一，為現存唯一的比丘尼傳記集，長久以來提供佛教女性修行者的典範。本文將針對其傳記的特色，嘗試分析《長老尼偈》之修辭與敘事結構對一般女性讀者所呈現的性別意涵。¹除了徵引稍早完成的比丘典範《長老偈》(Theragāthā)以茲比較之外，還將從偈頌及短傳的關係，分析此一文本的閱讀形式，以期瞭解《長老尼偈》對於後世形塑女性修行者的宗教經驗，埋下何種伏筆與結構。

性別當然無法涵蓋女性傳記的敘述架構，民族、種姓、宗教、文化亦是重要影響。所有聖徒僧尼傳的敘述觀點都從宗教為真的置高點，俯視而下，甚至傳主的行跡不過是驗證／重複教祖的恩典。《長老尼偈》原本即屬於宗教集傳的範疇，其傳主的定位與書寫方式固然有一定的限制，但是《長老尼偈》有別於一般宗教傳記，正在作為最早而且唯一的宗教女性傳記。即使這部「空

* 送審日期：民國九十三年五月三日；接受刊登日期：民國九十三年六月三日。本論文為國科會兩年專題計畫「女尼與女仙—中古佛道女性傳記比較研究」(NS 92-2411-H-007-004)的部分研究成果;並且經過兩位匿名評審的細心指正，筆者特別於此致謝。

¹ 收入佛教正典的宗教傳記，既承載豐富的義理，往往也是雋永有趣的文學作品。本文將集中分析其文學形式(教法的另一種形式)，文本其間蘊深奧的教義只好割愛，以待來者。

前絕後」的尼傳僅為陪襯僧傳《長老偈》之用，在它不斷傳播的過程之中，它顯然發揮了標的的作用，為世人以及佛教僧徒，提供「最原始、最正統的」女性典範，非常值得探討。

一、《長老尼偈》的現代解讀

1990年佛光山出版釋永明所撰《佛教的女性觀》一書，不僅是第一部漢傳比丘尼自撰的比丘尼史，而且其中還援用南傳的《長老尼偈》，溯本追源，重建所謂原始佛教時代(566-370BCE)，比丘尼與比丘的修行成果並駕齊驅的光榮紀錄。²《長老尼偈》為佛教最早的尼傳集刊，偈頌部分形成於西元前四至一世紀，西元第六世紀時由印度比丘法護(Dhammapāla)添加散文小傳，考證編纂寫定。³釋永明視《長老尼偈》為：「佛弟子中長老尼們個人的告白，或他們個人體驗的宗教文學。」並且特別引用蘇伯(Subhā)尼為例，說明當時「女性在修行上對男性誘惑的抗拒與駁斥態度之嚴峻」。根據巴利文的《長老尼偈》，蘇伯尼應為蘇巴·吉娃卡巴瓦尼卡(Subhā Jīvakambavanikā)長老尼，梵文意謂芒果林美女。蘇巴獨行芒果林中遇到惡少糾纏，宣稱被她艷麗的雙眸所迷惑，為保貞節，蘇巴當場硬生生地摳出雙眼。(偈 365-398)這齣血淋淋的故事，亦收入漢文經藏的戒律篇，藉以說明佛陀制定尼眾不准獨居蘭若的緣由，因此台灣比丘尼應當不會對蘇巴感到陌生。⁴雖然《長老尼偈》中以佛陀嘉許蘇巴，隨即顯現神通治癒她的雙眼收尾，此段「宗教報償」不見於漢傳經典，而且巴利文的注解暗示林中惡少為邪魔外道的化身，並非泛指一般男性。但是釋永明於此極端突顯《長老尼偈》中蘇巴自殘的例證，重點不在蘇巴將自己置於險境的懲處，而是委婉輾轉地辯白女性出家可以不影響僧團風紀，甚至亦不可能使佛法縮短五百年。

² 釋永明，《佛教的女性觀》（高雄：佛光出版社，1990），頁 68。

³ 有關《長老尼偈》的成書過程，請參考鄧殿臣，〈巴利三藏中的《長老尼偈陀》〉，收入氏譯《長老偈·長老尼偈》（台北：圓明出版社，1999），頁 381-401。至於法護註解《長老偈》以及《長老尼偈》的歷史背景，請參考同書頁 31-32。為免冗長無序，筆者將於下文再細述。

⁴ 蘇巴尼於漢文經典中或作華色尼，後秦弗若多羅與鳩摩羅什共譯之《十誦律》卷四十載有華色尼挖眼一條的記載，請見《大正新修大藏經》（台北：新文豐，1994，1983 初版），第二十三冊，頁 293 下。

釋迦牟尼領導的宗教革命運動，包括創建終生禁欲的僧團，以及允許女性出家進入僧團修行。當時印度社會視宗教修行為社會高階層男性，生命必經的階段與特權，低種姓男子與依靠婚姻子嗣獲得社會身分的女性，皆被排除在外。⁵在此情況之下，佛教僧團接受女性——甚至妓女、女奴，縱使其眾生平等無差的教義不歧視女性，就維持團體修行生活的組織與分際而言，必須善加規劃僧尼之間的階層制度，杜絕悠悠眾口，於是出現像「八敬法」等確定比丘尼僧團附屬比丘僧團管轄教導的律文。⁶八敬法將女性取得僧團成員身分的審核大權置於僧團之手，時日既久，某些佛教部派不但為之添加許多歧視女性的解釋，甚至佛教遭遇衰微危機時，比丘尼往往成為代罪羔羊。⁷十一、十二世紀之交，比丘尼法脈於南傳佛教重鎮斯里蘭卡斷絕，肇因於此；今天台灣比丘尼僧團蓬勃發展，每逢回歸正統與現代改革的爭議，雙方亦不得不對八敬法提出一翻辯白。⁸

如果八敬法顛撲不破，代表原始僧團嚴守男女有別、僧強尼弱的戒律觀點；那麼巴利藏經典中，《長老尼偈》中 73 位長老尼於早期佛教僧團証道，即提供具體的例證，說明佛教修行成就與解脫涅槃，不因僧尼性別有別。起碼釋迦牟尼領導的僧團之中，比丘尼修禪證道、講經說法、卻魔化愚，不輸男性同儕。而且佛陀本人絲毫不放鬆督促她們勘破自身年少風華的無常，當她們遭遇瓶頸時，及時伸出援手；修行有成時，讚譽有加。⁹證明佛陀正視比丘尼的身分，承認她們的存在。釋永明討論原始佛教的女性觀，將《長老尼偈》與八敬法並列，不無深意。

繼釋永明之後，1995 年釋恆清出版《菩提道上的善女人》這部佛教婦女簡史，亦先談八敬法，然後別立一節「佛陀時代的傑出善女人」，援引《長老

⁵ 有關古代印度婦女的地位，請參考 Katherine K. Young, "Hinduism," in *Women in World Religions* (New York: State University of New York, 1987), 60-68。

⁶ 有關八敬法的經典根據、內容以及討論，請參考釋恆清，《菩提道上的善女人》(台北：東大圖書公司，1990)，頁 11-28。

⁷ 李玉珍，〈佛教的女性，女性的佛教——近二十年來佛教的佛教婦女研究〉，《近代中國婦女史研究》第十期(2002.12)，147-176。

⁸ 目前大家比較熟悉的，有釋昭慧極力反對八敬法，其反對原因與過程請參考氏著《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》(台北：法界出版社，1994; 1990, 初版)；另外釋若學對照巴利文等尼律文獻的考證，雖然未直接論及八敬法，但是亦顯現尼律的紛歧，是相當扎實的比較，〈何者應捨？比丘尼律僧殘法的疑點〉，《慈濟大學人文社會科學學刊》第二期(2003)，頁 199-236。

⁹ 《長老尼偈》中出現多處記載，佛陀每於比丘尼禪坐無法突破之時，施展神通，由香室發光啟發她們。

尼偈》以證明佛教之平等精神。釋恆清按照出身階級，將長老尼分為四類：皇室貴族仕女、外道的修行者、家庭主婦與閨女、藝妓與賤女；推崇佛陀不論貴賤、准許婦女出家進入僧團修道，賦予她們「擁有生命的尊嚴和追求心靈的解脫的可能」(頁 59)。

但是相較於《長老尼偈》中比丘尼的正面形象，釋恆清發現其它經典未必對同一群女性抱持接納的態度。譬如修行臻至六神通的優鉢華色尼(Uppalavannā, 又譯為「烏布拉婉那」)，能夠於《長老尼偈》中駕馭自己幻化的四駕馬車，急馳至佛陀跟前，代替他馴服外道(傳 12.1)。而《增壹阿含經·聽法品》中優鉢華色尼同樣渴切見到佛陀，因而化身為轉輪聖王前去相迎，卻被佛陀否定其執著於身相。另一處令釋恆清感到「耐人尋味」的故事，是曇摩提那比丘尼(Dhammadinnā, 又譯為「達摩亭娜」)對前夫毗舍佉宣說佛法一事，《中阿含經·法樂(即曇摩提那)比丘尼經》卻將毗舍佉由男性改成女性。(頁 58)姑且不論此一性別轉變的「錯誤」如何發生，比丘尼說法的對象限定於女性，在筆者眼中看來，比較不會僭越所謂的性別位階。當然釋恆清並未直接挑戰這些經典的正確性，但是她歸結早期佛教的男女觀為：(一)解脫上的男女平等主義；(二)制度上的男性優越主義；(三)修行上的女性厭惡主義。如此強調《長老尼偈》中長老尼面對困境、仍然繼續追求宗教解脫的勇氣與毅力，消極卻有效地發揮抗衡其它經典貶抑女性的論述。

釋永明引用的《長老尼偈》版本，出於日本學者岩本裕的翻譯，而釋恆清則未標明她使用的《長老尼偈》版本。¹⁰但是她們不約而同地肯定了《長老尼偈》的正典地位，其實不論中外、藏傳或南傳佛教，亦不論是否女性意識使然、或者學術動機所致，分析重構比丘尼史往往從《長老尼偈》開始。尤其因為《長老尼偈》不僅為佛教第一部尼傳集成，亦是巴利經藏中空前絕後、唯一的女性傳記。其中所載女性參與早期僧團的紀錄，幾乎成為目前全球復興南傳與藏傳比丘尼傳承運動中，最重要的經典根據，其重要性不言而喻，所以 1909 年以來，僅《長老尼偈》英譯已達六本，亦不為奇。¹¹

¹⁰ 釋恆清，《菩提道上的善女人》，頁 44-60 討論了散見於漢文大正藏中的早期比丘尼；釋永明，《佛教的女性觀》，頁 68 與 88 註 47，則說明其資料源於日本學者的研究。

¹¹ 目前筆者所知《長老尼偈》的英譯即有六本，分別是：Caroline Rhys Davids, tr. (1909). *Psalm of the Sisters* (姊妹讚美詩), London: Pali Text Society; H. Oldenberg and R. Pischel eds. (1966). *Theār-Therī-gāthā* (長老與長老尼之偈), revised by K. R. Norman and L. Alsdorf, London: Pali Text Society; K. R. Norman tr. (1971). *Elders' Verse II* (長老偈第二部), London: Pali Text Society; Thera Piyadassi (1980). *The Virgin's Eye: Women in Buddhist Literature* (處女之眼),

隨著性別研究於佛教領域興起，佛教正典中唯一的女性傳記集——《長老尼偈》愈受重視；西方學者希望藉此建構早期佛教婦女的宗教經驗，因此《長老尼偈》作者的性別甚至一度成爲爭執的議題。1909年出版的《長老尼偈》英譯本，即聲稱書中女性的修道證悟經驗並非出自男性虛構。¹²I. B. Horner亦發現《長老尼偈》中女性講經說法的現象，亦見於其他早期的佛教經典；雖然這些比丘尼法師的名聲，無法比擬其男性同儕的知名度。¹³

1980年代以來，Nancy Schuster Barnes和Diana Paul都援用中國《比丘尼傳》中比丘尼參與著作、宣講經典的紀錄，證明《長老尼偈》出自女性。¹⁴上述學者強調《長老尼偈》由女性發聲，旨在證明早期佛陀對女性修道的認可，藉以突顯後來僧團制度化壓抑女性學習經典，剝奪女性詮釋佛教傳統權利的損失。根據佛教戒律，女性接受完全的僧伽教育繫於是否具有比丘尼的身分，即女性受具足戒而由僧團認可的宗教身分。而恢復比丘尼戒則是近二十年來(1980至今)佛教性別研究的重要議題，西方學者對《長老尼偈》的研究取徑有此脈絡可尋，並不突兀。¹⁵

而完整的《長老尼偈》中文譯本，則出版至今不滿十年，乃由鄧殿臣與斯里蘭卡籍 Vimalaratana 法師(尼)合作，根據巴利語原文以及僧伽羅語譯文(1972年出版的斯里蘭卡傳本)，於1996年翻譯整理而成。此書先有中國社會科學院出版的簡體字本，然後由台灣圓明書局於1999年出版《長老偈·長老尼偈》的繁體字合刊本。¹⁶雖然中譯本遲遲未見，但是台灣佛教界透過

Colombo, Sri Lanka: Buddhist Publication Society; Susan Murcott (1991). *The First Buddhist Woman: Translations and Commentary on the Therīgāthā* (第一位佛教女性), Berkeley: Parallax Press; Kathryn R. Blackstone (1998). *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberation in the -Therīgāthā* (踏循佛陀足跡的女性), London: Curzon Press。

¹² C. A. F. Rhys Davids 譯, *Psalms of the Sisters* (London: Pali Text Society, 1909), xxiii.

¹³ I. B. Horner, *Women Under Primitive Buddhism* (London: George Routledge, 1930), 199ff., 251ff. 至於僧尼講經說法的比較，請見 Nancy Schuster Barnes, "Buddhism," in Arvid Sharma ed., *Women in World Religions* (New York: State University of New York Press, 1987), 109.

¹⁴ Nancy Schuster Barnes, "Buddhism," in Arvid Sharma ed., *Women in World Religions* (New York: State University of New York Press, 1987), 129; 和 Diana Paul, *The Buddhist Feminine Ideal* (Missoula, Mont.: Scholars Press, 1980), 2.

¹⁵ 有關西方學界對於比丘尼地位的研究回顧，請參考下列三篇文章。Nancy J. Barnes, "Women in Buddhism," in Arvid Sharma ed., *Today's Women in World Religions* (New York: State University of New York Press, 1994), 137-170; Rita M. Gross, "Buddhism," in Jen Holm and John Bowker ed., *Women in Religion* (London: Pinter, 1999), 1-29; 以及拙作〈佛教的女性、女性的佛教——近二十年來佛教的佛教婦女研究〉，《近代中國婦女史研究》第十期(2002)，頁147-176。

¹⁶ 本文即借重鄧譯，但爲方便讀者查詢其他翻譯，只註偈陀編號。

英日翻譯，以及對照漢文的佛教經典，並未忽略《長老尼偈》的代表性。最早有印順法師從佛教經典集成的過程，指出《長老尼偈》僅存於巴利文銅牒部的小部，為佛滅後比丘尼受到上座部貶抑所致(1986)¹⁷。然後釋慈嘉主編之《佛光佛教辭語大字典》(1990)、釋永明撰《佛教的女性觀》(1990)、釋恆清著《菩提道上的善女人》(1995)，都論及《長老尼偈》提供的比丘尼典範。但是如上所述，她們專注於汲取發揚這些比丘尼的證道經驗，並未質疑《長老尼偈》的偈陀是否果真出於女性之口。目前中文世界除了鄧殿臣之外，亦罕見討論《長老尼偈》¹⁸。這種尊崇、引述而不分析的情況，正好說明對比丘尼而言，《長老尼偈》「代表」早期印度佛教僧團女性成就的權威性，視為理所當然。

但是當《長老偈·長老尼偈》的中譯合刊本並行、易得之際，以往所謂《長老尼偈》揭示的性別平等特徵，是否仍然屹立不搖？現代讀者會不會步入英文讀者的前轍，既為《長老尼偈》中奮鬥不已的長老尼感動涕零，又發現其中，印度父系社會的女性刻板印象與長老尼智慧勇敢的聖者形象，交織雜混，甚至坐實佛教歧視女性？或者像鄧殿臣所見《長老尼偈》的文學風格有別《長老偈》：後者如閒適曠達的禪詩，盡情謳歌大自然；而前者則對外在環境渾然不覺，其真誠感人出於勇於吐槽挫折重重的家庭關係。¹⁹上述兩例立論皆基於《長老尼偈》重現的性別化宗教經驗，亦間接衝擊《長老尼偈》向來代表的女性僧團成員身分。²⁰何況，《長老尼偈》的中文譯本出版，亦能於梁釋寶唱的《比丘尼傳》之外，再添一種宗教女性的傳記範本。此時此際，依照鄧殿臣所譯《長老偈·長老尼偈》，僧尼偈頌對比、偈陀與小傳註解共列，以新形式的文本分析《長老尼偈》，倒不可不謂契機。

二、踵事華名——《長老偈》與《長老尼偈》的散韻結構

¹⁷ 釋印順，《原始佛教聖典的集成》（台北：正聞出版社，1986），頁802；843。

¹⁸ 《長老尼偈》缺乏中文研究，與中文學者熱衷研究釋寶唱撰《比丘尼傳》，洽成對比。兩書一印一中，皆為十世紀之前、佛教藏經中唯一的尼傳集刊，重要性相仿，但是派別不同。以大乘佛教為主流的中國佛學界，關切《長老尼偈》不如《比丘尼傳》，是可以理解的，何況語言隔閡，資料取得不易。

¹⁹ 鄧殿臣，〈巴利三藏中的《長老尼偈陀》〉，頁400。

²⁰ 《長老尼偈》的像徵意義，並非歌誦與比丘一樣獲得羅漢果位的傳主個人成就，而是藉由她們串起的比丘尼英雄譜系，證明只要僧團開放女性出家修行的機會，女性的表現定能與男性一樣優秀。

《長老尼偈》的傳主均為證悟羅漢果位的長老尼，所以其偈陀與傳記蘊含豐富的宗教象徵及敘述手法。羅漢(梵文 *Arahant*，或言阿羅漢)為原始佛教修道實踐的最高成就，修行者經由止觀的功夫，達到預流果、羅漢果四個境界，最後證入涅槃，超脫輪迴。²¹因此《長老尼偈》歷代傳頌的動機，不脫提供典範，規制女性宗教生活之功效。挾此正典之權威，傳主往往被遵奉為真實的歷史人物，甚至神化。但《長老尼偈》的偈陀部分歷經數世紀的口頭傳唱，本來即難以重探傳主的真實身分，何況經過歷代添加的集體創作，其傳主承載的典範形象模糊不凡，可歌可泣，正是其珍貴之處。

不同於以往偏向視《長老尼偈》的女性傳主為真實的歷史人物，以為信仰典範，本文將以《長老偈》為對照，分析《長老尼偈》的敘事與修辭方式。如此亦可兼顧《長老尼偈》由口傳資料結集為寫本的特性，因為一來誠如釋印順的研究所示，《長老尼偈》的偈頌並非完成於一人之手，他甚至質疑它並非全部出自長老尼之口。此外，即使我們視《長老尼偈》為佛教提供的女性修行模式，比丘法護的附傳註解代表僧團對《長老尼偈》的全盤接受，亦不容置疑，但是偈陀部分的文體與流傳時間畢竟有別後來寫定的版本。任何正典的寫定，無法避免被當時僧團的主流意識壟斷。因此《長老尼偈》是否真有其人其事的女性宗教經驗，並非本文的關切點，而偈陀及傳記字裡行間透露的解讀脈絡，雙線纏繞，才是本文探討的重點。

《長老偈》與《長老尼偈》均屬巴利文三藏的「小部經傳」，前者成書略早於後者，西元第五世紀中期法護所著《真諦燈》(*paramatthadīpanī*)即包含《長老偈經傳》，確立兩書以偈頌為主，附以散文小傳及註解的形式。巴利文三藏五部經集的偈陀分表達法義、傳述事緣兩類。²²前者透漏個人對佛法的體驗、表達悟道的境界，除了自證，還運用問答方式闡述教義；後者則以佛陀與弟子過去世的事蹟為主，藉以說明傳主今世際遇坎坷與人際關係糾葛

²¹ 阿羅漢為聲聞乘(與佛陀同時代，親自聽聞佛陀說法的眾生)的最高果位，其宗教成就有殺賊、無生、應供之果報。即殺盡煩惱之賊，寧靜清明；智慧解脫生死，不再墜入輪迴；故應受天上人間的供養。請參見陳義孝編，《佛學常見詞彙》(台北：大乘精舍印經會，出版年次不詳)。頁 222。目前有關佛教文學中的阿羅漢研究，以丁敏最為詳盡清楚，請參考氏著〈小乘經律中阿羅漢的形象與特性〉，玄奘人文社會學院主辦，「佛學與文學」學術研討會論文(新竹，2003.04.20)。

²² 巴利文經、律、論三藏中，經藏分為長部、中部、相應部、增支部、小部；前四部相當於漢文經藏的四阿含部，小部則為包含《長老偈》、《長老尼偈》在內的 15 部經，除《法句》與《經集》之外，先前均無漢譯本。

的前因後果，這種開放循環的方式，吸收混雜了很多的傳說故事。²³至於法護添加的散文傳記，解釋頌偈者的生平與說偈因緣，提供閱讀《長老偈》與《長老尼偈》的背景知識與綱領，未必與偈頌雷同，卻更加豐富《長老偈》與《長老尼偈》的傳主資料。²⁴

《長老偈》包含 264 位長老的 1291 首偈陀，與《長老尼偈》所載 73 位長老尼的 521 首偈陀相較之下，秩卷繁複。兩書均以偈頌的長短劃分篇章，由一偈集、二偈集逐次編排至十六偈集，然後由二十、三十累積至六十偈集（《長老尼偈》僅至四十偈集），最後以大偈集結束。《長老偈》篇幅浩瀚，一偈集與二偈集尚分品。²⁵每一偈基本上為兩組句子構成，亦雜有三組，鄧殿臣譯為五言四句以及五言六句，少數譯為七言。²⁶這些偈陀的格律並不嚴謹，同一個偈集中，不需一韻到底。每一組偈陀為一位長老或長老尼所說，不論長短，均冠以說者名號，而附加的小傳，即從解釋「頌偈者」的姓名與出身背景開始。

不論出身高低，《長老偈》的長老比丘皆擁有自己的名字，並且往往具有獨特的意涵，令人印象深刻。例如出身低微之索帕卡(Sopāka)長老以其種姓為名稱，而摩訶般特克(Mahāpanthaka，大路生)長老之父母身分懸殊，乃富有長老之子與女傭私奔結合，並且於路途中產下他，所以乾脆稱之為般特克「路邊生」，後來其母又於路上生下老二，所以他們兄弟成了大小路邊生。(偈 227；偈 231)一般而言，長老名稱代表其族姓（父族或母族皆有）、出身種姓、出生鄉鎮，還包括個人長相性情特徵——蘇干陀(Sugandha，妙香)長老在母親腹中，即散發沁人香氣，出生之後，更是香溢四鄰（傳 24）；帕克(Pakka，偏癱)長老幼年曾患風濕，導致一腿癱瘓，病癒遂沿用此名（傳 63）；曼札西勒(Mendasīra，羊頭)長老頭髮如羊頭（捲順服貼），人亦稱羊頭（傳 78）；瓦里亞(Valliya，藤蔓)長老生性魯鈍，像藤蔓無法自立（傳 144）；阿努帕摩(Anupama，無可比擬)長老雖然出身低賤的佣人家庭，但是相貌傑出無比，因以得名（傳 167）；遜得拉薩目得(Sundrasamudda，美海)長老容貌英俊瀟灑，故稱美海（傳 224）；迦留陀夷(Kāḷudāyī，黑光)長老自然是皮膚黝

²³ 釋印順，《原始佛教聖典的集成》，頁 843。

²⁴ 請參考鄧殿臣編譯的《長老偈》前言，頁 31-32。

²⁵ 《長老尼偈》雖然按照偈集長短編排，但並非每一數目皆有搜羅，故無第十偈集，以下缺第十三至十五、十七至十九、二十一至二十九等，情況相同。

²⁶ 如《長老尼偈》的偈陀 9 與 10·印度梵文的詩偈基本結構為四句式。

黑（傳 233）。上述名稱意像恰當顯明，聞名如見其人。

但是《長老偈》中命名原因最令人懸疑驚喜的，皆與長老出生時異相有關。有的長老誕生之際，天降瑞徵，父母家族從此運勢興隆；有的長老出生過程驚險曲折，幾乎是剖開母親的屍體滾出來的。例如索帕卡(Sopāka)長老名為「墓生」，因為他是在母親屍體焚化之際出生的。(傳 33)其母難產昏死，渾渾噩噩被送上火葬架，舉火後嬰兒突然誕生，據稱火勢被諸神作法熄滅，母親產子後才真正斷氣。傳文寫這段奇蹟平淡無常，彷彿烈焰中突然爆出的嬰兒哭啼聲、母屍由生復死卻烈火焚身、守墳者七手八腳從熾熱的灰燼中救出嬰兒，這些場景盡是自然，均在諸神的看護之下發生。達巴(Dabba)長老亦於如此詭譎的情況之下出生，但是其描述可能比較詳實——女屍火化之際，子宮因為羊水遇熱膨脹爆裂，胎兒遂從腹部迸裂而出，墜落於木板之上。(傳 5)索帕卡與達巴的出生過程相同，成長際遇卻天差地別。索帕卡來自窮苦人家而被守墳者收養，達巴則出身宮廷，來自高級種姓階級。小傳作者法護特別為索帕卡釋名，還加上諸神的庇護，提升其身分地位的企圖，昭然若揭。

就出生瑞相而言，舍衛城平民出身的滿金(Punnamāsa, 滿金)長老，出生時無數金銀珠寶突然自家中器皿湧出。(傳 10)另一位舍衛城平民悉利曼得(Sirimanta, 得富)的出生亦為其家庭帶來財運，並且招來弟弟(Sirvadda, 增福)，添丁進寶。(傳 140)而釋迦族子難迪亞(Nandiya, 大快樂)長老之出世，據稱為父母帶來無比的歡樂。(傳 25)《長老偈》中類似的陳述還有出身僅為王舍城平民的娑彌提(Samidhi)，他出生後家境由貧轉富，本人則越長越俊美莊嚴，出家剃度之際，摩羅(mara, 魔)竟然撼動大地來阻止他。(傳 46)瞻波城長者之子索那(Somakolivisa)的出生，亦為家庭增加財富。(傳 243)佛教經典中譽美聖僧倩女，常以他們出生後帶給家人豐富的物質以及快樂平靜，顯示其與眾不同、蒙受庇祐的稟賦。此處除了難迪亞長老帶給父母的喜樂未涉及物質之外，其他長老均以增益財富來嘉惠父母，而且他們的社會階級亦都低於刹帝利(貴族皇親)，即非擁有宗教與政治特權的社會精英。原本羅列各種高低社會階層，可以證明佛教的開放，但是法護如此描述這些比丘提升原生家庭的情況，巧妙地補償了社會階級的限制，而且更進一步闡明信仰佛教的即時俗世利益。

《長老偈》中最像財神臨門的悉沃利(Sivali)長老，而其證道之年輕迅速，簡直匪夷所思。母親懷他七年，毫無生產跡象，家族卻年年糧作豐收，一年富過一年。而且悉沃利加入僧團之後，僧眾的供養亦更加豐盛。(傳 60)

當時好不容易臨盆，卻是難產。其父親急忙向佛陀求救，許願齋僧之後，悉沃利平安產下（母親 Suppvāsā 的情況則未明）。小傳謂「嬰兒十分聰敏」，所以第七日即能了解舍利弗的勸勉：「你出生受了這般痛苦，所以你應出家修道！」當日舍利弗抱嬰兒入寺剃髮（家長施捨給寺廟？），當下教他觀髮爪之不淨，四縷髮絲落地，七天大的嬰兒隨即證得羅漢果！《長老偈》與《長老尼偈》中多的是禪坐七年無成，心灰意冷要上吊自殺的僧尼，亦有立下生死願，七日禪坐，克期致功者。即使悉沃利的胎中七年恍惚禁閉暗室苦修的七年，他畢竟只是出生七日、胎毛未褪、口眼未開的紅仔幼嬰。

悉沃利長老的小傳未曾標明其家族社會地位，但是標出其母親名字。事實上是開章明義，全傳從「(長老)名...其母 Suppvāsā」開始。查見《長老偈》中母親有名有姓的長老，264人中僅有8例。²⁷顧及種姓制度嚴格的印度社會，女子得以名傳，應是異數，非貴即奇。此八位長老之中，母親屬於婆羅門與刹帝利種者姓佔5位（卡迪拉瓦尼耶萊瓦得、維薩卡、卡迪亞那、優帕塞那、舍利弗）；此外，古瑪子為長老之子，僅餘彌格迦拉與悉沃利家世背景不明。憑藉悉沃利帶來的豐收，僅能證明其家有田產，屬於長者或農夫之流。所以筆者認為悉沃利之母的姓名來自奇異一類，以她的驚人遭遇（懷胎七年、火場生子）襯托悉沃利之特殊。如此的敘事風格，正像上述索帕卡與達巴的例子一樣，以奇蹟標示、提升佛教僧人的尊貴，遠超過世俗的價值系統。

至於《長老尼偈》所附小傳，不若《長老偈》龐雜，格式顯得單調，而且低調。通常《長老偈》中介紹僧人的名稱比較莊重，族名、法名之外，還

²⁷ 除悉沃利之外，他們分別為：

1. 古瑪子長老小傳：「名 Kumāputta，母名 Kumā，故得是名，本為阿般提國 Velukanataka 城長者之子，...」（傳 36）
2. 卡迪拉瓦尼耶萊瓦得長老小傳：「名 Khadiravaniyarevata，摩揭陀國那拉格村(Nālaka)人，其母名魯帕薩利(Rūpasāri)，其兄長即舍利弗長老。」（傳 42）
3. 維薩卡長老小傳：「名 Visakha，為摩揭陀國王子，其母名般迦莉(Pamcāli)，故人稱『維薩卡般迦莉子』。」（傳 121）
4. 卡迪亞那長老小傳：「名 katiyana，此本為其母之族姓，以此族姓得名，舍衛城婆羅門種姓。」（傳 216）
5. 彌格迦拉長老小傳：「名 Migakala，舍衛城女居士維薩卡(Visakhā)之子。」（傳 217）
6. 優帕塞那長老小傳：「名 Upasena，那拉 (Nāla) 村人，母名 Pūpasāri，屬婆羅門家庭。」（傳 238）
7. 舍利弗長老小傳：「名 Sāriputta，王舍城附近優波帝須(Upatissa)村人，原本以村名為名，叫做優波帝須，其母魯帕舍利(Rūpasāri)屬婆羅門。」（傳 259）

解釋得名的由來。《長老尼偈》則先介紹傳主的出生地域、出身社會階級以及婚姻狀況。如果其父高貴顯要，則附上父親的姓氏、職位或職業；如果已經出嫁，則敘述夫婿的社會階級與姓名。²⁸但是相較於長老的出身高貴，出自社會低階層的長老尼為數眾多，她們出生的情況甚少披露，相對地她們與父母親族之間的互動，也罕見記載。²⁹

基本上《長老尼偈》很少解釋比丘尼傳主的命名原則，有二位尼眾以貌美得名——出身高貴婆羅門的遜得里長老尼（遜得里巴利語 *Sundari* 意為美貌女子），以及鐵匠之女蘇巴長老尼（*Subha* 意謂美好）；有位尼眾根本姓名不詳（如無明長老尼，傳 5.1）。甚至有的偈頌出自三十位以及五百位長老尼的集體作品。五百位長老尼之成為一個群體，歸因於共同遭受子女夭折的惡業報應（傳 6.1），而三十位共出則更無規則可循（傳 5.11），只是這些尼眾都是聽帕札佳拉長老尼說法悟道者。還有二位尼眾還以某某長老之母而傳世。美妓帕杜瑪沃蒂為頻頻娑羅國王納入宮闈後，所生王子出家，法號阿巴耶，故被稱為阿巴耶之母。（傳 2.8）又瓦扎（*Vaddha*）之母出生於巴魯卡加城（*Bharukaccha*），出身階級不明、未載夫婿姓名，僅知她將兒子瓦扎托親戚扶養後出家，後來兒子瓦扎亦出家為僧。（傳 9.1）根據《長老偈》，瓦扎出身跋祿羯咭城平民家庭，年幼時母親出家。（傳 5.202）不過瓦扎母子互相入傳的原因則稍有不同，《長老尼偈》謂瓦扎拜訪母親的尼庵時，僅著內衣，被母親斥責，《長老偈》則說其母責怪他單獨到訪尼庵。不過這組母子傳記，可以互相指涉。另外，長老蘇曼格拉（*Sumangala*）之母（傳 2.3）不繫傳記，對照《長老偈》所載，僅知蘇曼格拉出身貧苦農家（傳 43）。另一位妓女阿巴帕里（*Ambapālī*），出生即被棄於御花園的芒果樹下，長大後姿色艷麗，成為服務宮中諸王子的妓女，生子維摩拉（*Vimala*）亦出家為僧。（傳 20.1）她與帕杜瑪沃蒂一樣，都於聽自己的兒子說法後，披剃出家，其傳記亦載兒子名號。《長老偈》未載阿巴耶傳記，而所載維摩拉傳記則只言其出生時「潔淨無垢」而得名，以及「家在王舍城」，絲毫未提及他的母親。（傳 1.50）

《長老偈》中亦不乏以某某之父命名的長老，如悉迦拉比杜長老

²⁸ 譬如班娜（*Punnkā*）為給孤獨長老女僕之女（傳 16.1），蘇巴（*Subha*）為鐵匠之女（傳 20.5）。

²⁹ I. B. Horner 認為《長老尼偈》不標出尼眾的婚姻狀況，乃是佛教表示婦女不再受限於婚姻，但是筆者發現《長老尼偈》中所謂成年，卻未標明是否曾經婚嫁者，不是出身極端卑賤，即屬於釋迦牟尼出家前的宮女這樣特別的身分。相關資料請見氏著，*Women under Primitive Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975), 25; the foreword of Horner in Meema Talim, *Women in Early Buddhist Literature* (Bombay: University of Bombay Press, 1972), 123。

(Sigāla-pitu, 傳 18) 以及曇摩薩沃父長老 (Dhammasava-pitu, 傳 108), 但是他們都是完成婆羅門產子續種的社會責任後出家, 而不像長老尼偈中寡婦、妓女、低下社會階層的母親受到兒子的說法引導而出家。上述情況固然反應當時印度婦女之地位低落, 但是女性修證獲得羅漢果位之後, 仍然缺乏一個正式獨立的名字; 這種稱謂雖然反映出印度社會重視出身門第的背景, 無疑亦多少暗示長老尼的聖徒形像, 略遜僧眾一籌。

整體而言,《長老偈》小傳的格式與《長老尼偈》類似, 長老們的出身和長老尼一樣多樣化, 富貴貧賤, 涵蓋了各別社會階層, 但是《長老偈》繫傳的敘事安排、以出生瑞相代表前世福報, 更加強調傳者特別被庇佑。相較之下,《長老尼偈》的傳記敘事就比較缺乏這種神奇的特色, 女性傳主的主體性無形中亦被減弱。何況女性傳主中不乏因為家道淪落或者失婚喪子, 貧困瘋癲, 流落街頭的弱勢者。此種男貴女賤的差異種根於印度社會, 卻不得不令人質疑,《長老偈》與《長老尼偈》的傳記格式, 符合其讀者熟悉的男尊女卑社會刻板形象。³⁰當然佛教僧團初起, 悲憫印度女性卑賤的社會處境, 因此極端強調了女性的困境, 藉以彰顯長老尼修成正果的輝煌解脫, 並不為過。但是正名的傳記編輯畢竟成於五世紀之後的僧人之手, 由自由增添的口傳文學一變而為僧團寫定的聖傳, 其中僧尼的出身高低恐怕就不止於反映社會現實了。譬如, 就偈的流傳早於傳而言, 如果只讀偈頌, 讀者會接收到完全相同的訊息嗎? 因此筆者接下來的分析, 會將偈頌與小傳、註解做一區分。

三、《長老尼偈》中有關母職／母性的修辭

早期佛教具有強烈的改革意涵, 不但嘗試以中庸之道的修行方式代替苦行, 並且建立比丘尼僧團, 提供女性修道的途徑。一向被視為記載釋迦牟尼

³⁰ Ria Kloppenborg 以及 Kathryn R. Blackstone 都認為《長老尼偈》中女性形象的主基調為當時印度社會的刻板性別期待, 但是解讀不同。Kloppenborg 以《長老尼偈》無法脫離、佛陀也未必意識到此情況, 而用《長老尼偈》來觀察當時的社會。Blackstone 則認為《長老尼偈》本身為證悟手冊 (liberation manuals), 即使引用世俗的性別經驗來說明修行經驗亦無妨。請參見 Kloppenborg, “Femal Stereotypes in Early Buddhism: The Women of the *Therigatha*,” in Ria Kloppenborg and Wouter J. Hanegraaff eds., *Female Stereotypes in Religious Traditions* (Leiden; New York: Brill, 1995), 151-169; Blackstone, *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberation in the Therigatha*。

佛當時僧團情況的《長老尼偈》，其間陳述應當致力於提供女性自社會刻板形象中解脫的宗教途徑以及生存意義，問題是它傳播甚廣，不同時空的讀者如何能夠擷取其中的解脫意涵？尤其女性讀者如何認同《長老尼偈》中豐富的女性生命文本，進而模仿學習？而非將之視為父權社會無法突破的證明。

《長老尼偈》所呈現的印度女性生涯之苦，基本上如上一段所述，乃源於父權社會中附屬於男性的位置，因此筆者將從女性最關鍵的社會定位切入，亦即母親此一身分。不同以往研究傾向分析傳主的社會身分以及經歷，筆者嘗試更細緻地補抓字裡行間透露的女性經驗，譬如女性作為母親的情緒得失。筆者認為女性心理曲折的描述，甚至擬聲的哀怨、哭嚎，是使《長老尼偈》中的「歷史」女英雄添加骨肉、脫離虛幻歷史時空的重要細節，也才是獲得女性讀者認同的重要因素。筆者也借本文，嘗試以文學分析的方式來解讀宗教傳記的形式與象徵。

（一）女人之苦與殤子之痛

《長老尼偈》中蓋薩高得密（Kisāgotamī，意味瘦弱的[Kisā]高得密）悲嘆婦人之苦，始於生產（成為母親的基本條件），令人唏噓。她引述釋迦牟尼所說：「曾說婦人苦，多妻日難度，有婦產一胎，便自縊身亡；弱婦因產痛，自殺服毒喪。遇到難產時，死傷子及娘。」（偈 217）面對一夫多妻制度，女性的婚姻生活充滿傾軋壓力，因此必須生育子嗣，才能穩固自己的家庭地位。但是生產撕裂的痛苦如此劇烈，孱弱的產婦無法承受，居然服毒自殺；而方纔經歷產痛的母親，更因為瞭解產痛的可怕，與其不斷的重複生育折磨，寧可上吊自殺。即使產婦堅強自持，但是誰也無法保證生產順利，一旦難產，母子都會面臨生死關卡，存亡未卜。佛經中亦曾說，生身女人難逃五苦：月經、妊娠、生產以及服侍男人、公婆。³¹蓋薩高得密僅提及產痛，便如此地鮮血淋漓，如實反映女性必須以生命危險換取成為母親的喜悅。自古多少女性在營養不良又缺乏醫藥照顧的情況下生產，難產率之高可以想見，但是女性的恐懼與犧牲，往往被折算成女子成年生涯的一環，輕輕帶過。蓋薩高得密揭露母體的疼痛安危之切身，在印度或任何父系社會中，確實罕見。而法護於此文的注釋則僅提到多妻為「共侍一夫的幾位妻子」，將焦點由一般女性經歷的一夫多妻制度轉移到制度中的妻子們，不曉得出自文法的正確性，或

³¹ William Edward Soothill and Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (高雄：佛光出版社，1962)，頁 126。

者嘗試將後面上吊服毒的產婦都歸入此多妻家庭，當做個案處理。由生產的危險到缺乏保障，蓋薩高得密繼續敘述釋迦牟尼所說的故事。偈 218-219 敘述一女子悲慘喪子的過程。她懷第二胎時，按照印度習俗，一家歡歡喜喜欲回娘家待產，不料途中突然臨盆，丈夫爲了安置野地裡的產婦與新生兒，收集樹枝卻被毒蛇咬死。她強忍悲痛，繼續路程，但是因爲產後身體孱弱，遭遇滔滔流水橫亙於前，只能先帶幼子涉水，而將嬰兒置於岸上。結果幼子被急流沖走，挽救不及，回頭又見惡鷹正刁走嬰兒。身心痛苦不堪的她拖著一口氣回到娘家，迎接她的卻是一堆灰燼，以及父母兄長全部喪生火窟的噩耗！(偈 218-219)³²法護註解此一悲慘婦人爲帕扎佳拉(Patācārā)。根據法護所撰傳記，人生至此，痛徹心斐的帕扎佳拉瘋癲錯落，無依無靠地裸身流浪街頭，受盡欺侮。直到遇見佛陀向她說法，帕扎佳拉才恢復神智，並且立即證入預流果，然後剃度出家爲尼。(傳 5.10)

偈陀接下來解釋蓋薩高得密自己的痛苦，提到自己「往世住墳地，子肉意爲餐；家貧人譏笑，寡婦證涅槃。」(偈 221)依照法護的注釋，由於蓋薩高得密前生曾爲狗狐，刨食墳區死屍，因此難免吃過自己後代兒女的屍肉。但是如此一來，這句偈前後的意思不能連貫。此處必得配合法護的小傳，「子肉意爲餐」一句於蓋薩高得密解脫成道的關鍵地位，才得顯明。蓋薩高得密出身貧賤，屢受鄰里輕視，婚後生子情況才改善（可能是未來門戶有人繼承，也可能兒子是貧窮的蓋薩高得密在人世間唯一擁有的資產與安慰）。可憐的是兒子夭折，蓋薩高得密亦隨之瘋狂，緊抱著兒子的屍體不放，不斷哀求別人醫治他。直到她被領到佛陀面前，佛陀承諾，如果她能從沒死過人的住戶討來芥菜籽，便使其子復活。蓋薩高得密四處奔波，根本無法找到一戶從未歷經親人死別的家庭，幡然憬悟，才能接受兒子死亡的事實，埋葬了他的屍體，出家爲尼。(傳 11.1)傳記中，佛陀指示凡人必有生死，無常來臨只有認清事實，但是「子肉意爲餐」難免將此世母親喪子的傷痛，推到前世啃食屍身的報應。

蓋薩高得密長老尼所說偈的韻文，先稱頌善知識（釋迦牟尼）解說的佛法最上（偈 213-216）；然後藉釋迦牟尼之口談論女人之苦，再加以兩首偈陳述一段似乎更早的故事（即帕扎佳拉喪家的際遇）（偈 217, 218-220）。然後

³² 帕扎佳拉長老尼渡河的家庭悲劇，與漢譯蓮華色尼故事的極端類似，應是來自同一故事的不同翻譯。有關漢譯版本的流傳，請參考陳寅恪，〈蓮花色尼出家因緣跋〉，《寒柳堂集》（上海：古籍出版社，1980），頁 151-156。

自述過去世與現今身為貧遭譏的寡婦，終於證成涅槃的心得與感受。(偈 221-223) 這些偈陀如果失去法護的傳記以及注解，就比較不容易了解。但是女性喪子的主題故事在早期佛經中出現，並不專繫於帕扎佳拉一人，而法護所編輯的傳記與注解，卻指明不知名的婦人為帕扎佳拉，不但將蓋薩高得密與帕扎佳拉聯繫起來，而且將她們定型化為途上喪子與借芥菜籽故事原型的主角人物。

上述偈陀的修辭中，妥善運用「刺」的意象，卻比散文傳記的喪子情節更直接牽動讀者的心扉。散文傳中並未提及刺，而是充滿不可能的巧合與激烈的情節。尖刺著手，人不須言語反應即自然躲避，因為怕痛，何況尖刺刺心！這種最普遍的人身感受，非常貼切地點醒生產與喪子的基本人身感受——痛！若說婦人之苦生產為最，那麼為母之痛，莫過殤子。蓋薩高得密與帕扎佳拉共同歷經殤子之痛，但是帕扎佳拉出身富商家庭，並與男僕私奔生子，貧窮應該不如她選擇愛情、背棄父母的折磨深，貧窮反而是蓋薩高得密的終身揮之不去的惡夢。不過，不論貴賤貧富，生產之痛與殤子之痛，輕易連結每個女人的身體與心靈經驗。

因此也解釋了何以《長老尼偈》中遭受殤子之痛的母親們，不斷重複使用尖刺插心的意像。蓋薩高得密以「貪刺拔除」來形容自己從殤子之痛恢復過來的狀況(偈 253) 同樣因為女兒吉娃(Jīvā)夭折而精神喪失的烏比婁(Ubbiri) 述說自己「悲痛好似刺扎心，此刺無形卻似真。」(偈 53) 而因殤子之痛隨帕扎佳拉出家的五百比丘尼同樣形容殤子之痛為「痛似尖刺扎我心」(偈 131) 如此尖銳具體地形容疼痛，是《長老偈》與《長老尼偈》中唯一的用法，而且特別指涉女性的殤子之痛。以遜得里(Sundarī)長老尼的父親——婆羅門蘇迦得為例，他因為無法抑止幼子夭折的悲痛，特別向亦遭逢此痛的娃塞提(Vāsetthī) 問法，並且即刻出家為僧。(傳 20.4；偈 312-322)³³但是文句中絲毫未形容蘇迦得的悲痛。而翻遍《長老偈》，則根本沒有男性因為喪子而出家。換句話說，《長老尼偈》中的尖刺插心，深刻而獨特的專屬殤子母親的疼痛。

(二) 女人痛苦之源——貪執親子關係

除了修道的動機之外，《長老尼偈》將女性出家、悟道的焦點置放於母

³³ 法護的注釋謂娃塞提七個兒子皆夭折，因此被稱為「吃子的女人」，請參考鄧殿臣，頁 361 註 8。

子關係。佛教如何解除母親痛極瘋癲的殤子之痛呢？《長老尼偈》如何拔除尖刺呢？上述佛陀要蓋薩高得密向沒有喪失過親人的家宅祈求芥菜子，使她的兒子起死回生；此一不可能的任務，闡明生老病死的人間真相。(傳 11.1) 而蓋薩高得密的偈頌指出她前世曾為狗狐，啃食墓地殘屍人骨，何嘗又不是吞食別人的子女。(偈 221) 藉由母子關係的害處，以及人我之間互相殘害子女的宿世因緣。而她則將殤子的尖刺定義為「貪刺」(偈 223)——貪戀執著親子關係。而當佛陀現身小公主吉娃墓前，詰問烏比婁：「你有八萬四千個女兒都埋葬在這塊墓地，你哭的是那一個呢？」(偈 51) 以此展現宿世往生，無始以來牽連不斷的母子關係亦屬輪迴的假像。烏比婁聞言即刻證得羅漢果。她亦以貪慾已斷來拔除尖刺，而且清楚指出一旦心中明白，悲痛盡除。此處明白的是母子關係的虛假，而且以智止悲。「今天尖刺已拔除，貪欲已斷得涅槃；誠心皈依佛法僧，(永無煩惱無悲痛)。」「(偈 53) 烏比婁最後讚頌佛法的力量，能夠斷除一切煩惱痛苦。

同樣遭受殤子之痛而驚慌奔跑、不堪折磨的五百比丘尼，則是從帕扎佳拉長老尼處獲得治癒。帕扎佳拉直接指出「我兒」的虛假不實，因為人出生之前以及死亡之後渺茫難測，蹤跡不明，何來固定不變的關係？而生死別離正是生命不變的規律，甚何人皆無法控制，何必為此哭泣悲傷？(偈 127-130) 五百尼亦如蓋薩高得密、烏比婁，將殤子的尖刺歸咎於貪欲所造，而以佛法僧三寶為依皈。不過她們先感謝親自為她們拔刺的高尼——帕扎佳拉。(偈 131-132) 倒是我們從帕扎佳拉的偈頌中，無法看出她本身如何排解殤子之痛，因為全首偈頌完全是重複佛陀對她的教誨，而且內容並非為殤子而說。

34

前面三例均印證佛教輪迴的教義，娃塞提的例子則更推一步，以五蘊直指悲痛的虛假。娃塞提亦因兒子夭折而瘋癲，流落街頭三年，不知飢寒，偶然目睹佛陀的威儀，即刻平靜覺醒。等到出家證悟涅槃之際，她整個拆解情緒因眾緣生起的虛假不實。(偈 133-138) 娃塞提的例子亦顯示佛陀個人的宗教魅力，不需使用任何語言和行動，佛陀的容顏立即使喪子的娃塞提從瘋狂的深淵中，得到安慰。也許話未出口，正是佛陀安靜慈悲而瞭解的容顏，使得神智喪失的瘋婦蓋薩高得密、帕扎佳拉沉靜下來，此一無言之容顏，將佛陀治癒心靈的力量，突顯無遺。

³⁴ 偈 112-114 記載帕扎佳拉洗腳時候，見到三罐水跡由短而長，彷彿人的生命長短不齊，但是終歸死亡，無常難逃，因而證得羅漢果。

而相較於上述極端的例子，《長老尼偈》亦出現勸戒人們割捨母子親情與財富出家的偈頌：(1) 偈 18（僧伽長老尼所說）：「出家別愛子，牛畜亦捨棄。斷除貪與瞋，正道滅痴愚。塵慾連根拔，寧靜證圓寂。」；(2) 偈 98（僧伽長老尼之徒薩姑拉所說）：「放下子與女，捨棄糧與財；剃落頭上髮，皈佛出家來。」；(3) 偈 163（佛陀對古達說）：「拋下親愛子，財產亦拋棄；出家證涅槃，調心需努力。」除了將子女與財富相提並論，視為修道的障礙之外，《長老尼偈》又很技巧地將養育子女的辛勞與操持家務並列。譬如索娜(Sonā)早年生下十個子女，丈夫又出家為僧，因養育與家務操勞，造成身體羸弱不堪，晚年卻被子女棄養。她覺悟之後隨某長老尼出家修道，但是已經齒搖力衰，時日無多，只好日夜精進。（傳 5.8，偈 102）相較於索娜為養育子女牽絆至老，瓦扎長老之母毅然將幼子托附親戚，專心修道，獲得佛陀的極度讚賞。瓦扎認為她如此嚴厲校正自己的行為，證明她對兒子俗情已斷，多少有點撒嬌或是抱怨的口吻。但是母親反駁道俗情雖有高低等不同，於她全然無干！佛陀因此稱讚她「語中含真諦，嚴厲似鞭策」，而瓦扎後來禪定有成，仍是感謝母親的慈悲教誨。（偈 207-212）佛陀顯然認可瓦扎母子以道業相勉，昇華親情，攜手並進的師友之誼。

僧尼出家修道首要之務，在於離棄世俗身分與家庭生活——父母、夫妻、子女的關係與物質享受同在屏除之列。但是《長老偈》卻未像《長老尼偈》一樣重視親子之情形成出家修行的障礙。《長老偈》中僅有一例勸戒男性捨離妻兒出家，而且還是藉天神用嘲諷的口氣說出：「知法之居士，口稱欲無常；卻喜寶耳環，愛子愛婆娘。於法實不通，空談法無常。無力斷愛欲，愛財愛婆娘。」（偈 187-188）對長老而言，出家之後父母妻子以美色舊情相誘，百般設計他們還俗，才是修道的障礙。《長老尼偈》中，即是佳帕(Cāpā)、烏帕格(Kāḷa)的夫妻爭執，為這種性別差異最好的明證。

烏帕格因為沉溺於佳帕的美色而還俗，兩人結縭生子後，烏帕格偶然聽到妻子哄弄自己的兒子為「沙門之子」，羞愧難當，又要出家為僧。佳帕自認美麗情深，不當被棄；烏帕格答以妻子之美，宛如羅網，只會使人痛苦。佳帕又以幼子慰留，烏帕格氣勢宏偉，以「智者拋其子，財產和親眷；大雄願出家，猶如象掙鏈。」對之。佳帕情急之下，以殺死幼子相脅。烏帕格竟然說任她將孩子拿去餵狐狸或狗皆可。（偈 294-303）這則故事雖然極端戲劇化，其中透露男女對於親情的重視與牽絆程度有別，卻是難以辯駁的事實。

總而言之，《長老尼偈》突顯了子女夭折對女性的打擊之深，並且以勘

破母子關係虛假不實、人生輪迴苦短的教義，解除殤子之痛。西元一世紀之前，印度婦女獲得宗教利益的唯一途徑是幫助丈夫照顧祭祀，並且生產男性子嗣繼續祭祀的香火。³⁵因為失去子嗣連帶質疑她們的社會與宗教身分，傷痛愈烈。藉由佛陀靈活實際的教誨，《長老尼偈》撫慰了受傷的母親，並且提供印度父權制度綑綁下的婦女另一條出路——出家為尼。

(三) 女人出家之實際自由

除了養育子女被視為女性的責任之外，家務亦同樣屬於女性的工作，因此《長老尼偈》的主人翁除了從上述人際關係抒發其出家動機，並出現於操持家務時證道，或者以家務經驗宣說解釋修行的描述。譬如得利卡長老尼屢次要求離婚出家未果，後來竟於快火炒焦青菜時證悟，丈夫只好准許她出家。(傳 1.1) 她重頌佛陀讚許她所說偈：「得利卡著糞掃衣，行住坐臥甚愜意；如炙青葉葉焦炙，阿那含道斷欲趣。」(偈 1) 這段透過佛陀(男性)的描述，女性邊拿鍋鏟邊進行宗教冥想的對比效果，讓人忍俊不住。快火大炒時候分心，怪不得青菜會變色!可是這個情況卻傳神地表達出女性的處境。

此外，穆姐長老尼形容出家之利益為擺脫「三彎」(臼、杵、駝背丈夫)，意即家務與不快樂的婚姻。(傳 1.11, 偈 11) 長老蘇曼格拉之母亦以出家擺脫家務與丈夫為解脫：「解脫自在尼，擺脫舂米杵；不再鍋邊轉，也不需製傘。(今得離他家)，擺脫無恥婿。」(傳 2.3, 偈 23) 此偈指涉的舂米杵、鍋、無恥婿，顯然與穆姐長老尼的「三彎」一樣。雖然佛教視婚姻為墮落紅塵輪迴的重要陷阱，主要是從情慾貪執的角度出發，法護又多加一筆，解釋悟道的羅漢不適宜再過居家生活，但是居家與森林修行最大的不同，恐怕就是這些長老尼抱怨的家務/家計的瑣碎紊亂，剝奪修行者的精力與時間，不得專注，寸功難進。這也解釋了佛陀稱讚帕扎佳拉長老尼精進有成，帕扎佳拉傳授弟子修行方法，都不斷重複：「人用犁耕田，田裡播種子；收穫得穀糧，養活妻與子。」³⁶雖然驅牛犁田不是女性的勞務，但是蘊含的嘉許卻是針對女性而發的。³⁷因為《長老偈》中未曾以克服居家的勞務來稱讚長老們的修行成果，倒是充滿歌誦山林獨居的自由逍遙。僅有幾處使用犁田、牽牛、馴

³⁵ Young, "Hinduism," 69.

³⁶ 值得注意的是，這些稱讚乃出自釋迦牟尼之口，請見《長老尼偈》偈 112 帕扎佳拉重複佛陀所說之偈，偈 117 帕扎佳拉又對弟子三十位尼的訓示。

³⁷ 《長老偈》亦使用三彎的譬喻，不過是鐮刀、鋤頭、犁把，這三種男性從事田務的工具，請見偈 43。

象的譬喻時，不是出自社會身分卑賤的長老之回憶，便是直指馴服自己內心的抽象行爲。換句話說，和長老尼逃離家務的自在比較起來，這些長老並非家務的操持者，而是瞭解/認定家務屬於女性勞力的觀察者。

如果從女性的勞務經驗，重新檢驗得利卡長老尼所謂的：「如炙青葉葉焦炙，阿那含道斷欲趣。」炒菜的速度掌控，恐怕比法護解釋的阿那含道的火候更重要。立志出家修行，卻數度被丈夫羈絆拒絕的得利卡，炒菜失神可以理解；她看到焦燎的菜鍋，當下體驗到女性必須掌握有限的時間，當機立斷，出家修行。這樣的得利卡應當早已明白斷欲的重要；而斷不掉她斷欲求道之心、不了解斷欲的重要的人，是她的婆羅門丈夫。這樣的解釋既不違背佛教教義，也不違背《長老尼偈》的性別經驗，倒可能是從來乞食冥坐、不接觸女性生活的學問僧法護所無法理解的細節。

四、由《長老尼偈》的修辭看女身與修行

本節將討論《長老尼偈》中傳主(長老尼/女人)對於女性身體的態度。包括她們如何看待自己/女性的美麗容顏？以及如何對待別人看待她們嬌豔的女性外表？相對地，她們如何欣賞美麗的男人？更重要的是，這些有關女身的陳述，如何呈現建構她們領悟的，身體在女性修行求道過程中的腳色。

以往的研究傾向從男性的凝視來解讀女身，因而容易將女身化約等同於女色。³⁸而從視女色如蛇蠍的佛教僧團立場而言，已經悟道解脫的長老尼容易亦厭惡女性身體。³⁹不過，正由於這些長老尼並不是一般女性(她們已解脫一般女性的外貌限制與社會身分，而且擔任建立、堅固佛教女性傳承的責任)，分析《長老尼偈》的細節，或許將有助於我們更全面性地瞭解佛教對於女身的解讀。

³⁸ Sue Hamilton, "From the Buddha to *Boddhaghosa*: Changing Attitudes toward the Human Body in Theravada Buddhism," Jane Marie Law ed., *Religious Reflections on the Human Body* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 46-63。

³⁹ Blackstone 的書 *Women in the Footsteps of the Buddha: Struggle for Liberation in the Therīgāthā* 即認為男性修行者比女性修行者佔優勢，因為他們可以對照佛陀所示的修行模式，而女性則必須不斷與自己抗爭，見頁 114。女性身體被物化的結果，女性甚至與己身異化。有關早期僧團物化女性的研究，請參考 Karen Christina Lang, "Lord Death's Snare: Gender-related Imagery in Thereagāthā and the Therīgāthā," *Journal of Feminist Studies in Religion* 2.2 (1986): 82.

(一) 女身為累、人身無常

佛教經典中極盡女身妖嬈柔美、又相當自覺以美色誘惑的女人，非妓女莫屬，又因為強調她們的危險性，反而簡化她們的結局，令其羞愧有加，反省不足。⁴⁰《長老尼偈》中的維摩拉的出場與出家過程，即取此類書寫模式。她的出身清楚卑下(操持母親舊業的妓女)，卻自誇美貌、自詡佈網獵取恩客，而且對托鉢的僧人一見鍾情，百般誘惑不成，被斥責之後心生愧疚而剃髮為尼。⁴¹但是《長老尼偈》載有其他妓女出家為尼、修成正果的阿扎迦尸、阿巴帕里，以及阿巴耶之母帕杜瑪沃蒂(由妓女入宮，出家時候已經是王妃)，卻皆非凡品。阿扎迦尸人稱半迦尸，因為她的身價非比尋常，尋芳客既貴且富，使其每日收入竟達迦尸國稅收之半。當她欲出發前往佛陀處受戒時，無賴惡少甚至群集趕來阻攔，使得佛陀變通戒規，派使者前去代為授戒。(傳2.4) 誕生於御花園芒果樹下的阿巴帕里亦非一般妓女，她的對象都是宮中的王子，自己還擁有可觀的財產園苑。更特別地，《長老尼偈》藉她們之口，分別陳述了出家前週旋男性之間的心得，比戒律等其他佛教文類，提供較多女性心理轉折的細節，值得加以研究。

循佛教一貫的陳述方式，《長老尼偈》首先強調的美妓的肉體容顏之美。寫阿扎迦尸之美，由身價入手；而維摩拉則意識到，自己使其他女子相形失色的關鍵在於青春。⁴²至於阿巴帕里的姿色，《長老尼偈》則長篇累頁仔細形容，從髮色、聲音到頸項、乳房，比喻繁複。⁴³偈252-269分別以蜂蜜及蟻群形容阿巴帕里的髮色烏黑流燦，以密林形容髮鬢茂美，以藍寶石形容眼睛晶亮明澈，以金環的弧度形容耳廓飽滿，以白色花瓣形容皓齒清香，以高曠樹

⁴⁰ 請參考李玉珍，〈佛教譬喻 (Avadana) 文學中的男女美色與情慾——追求美麗的宗教意涵〉，《新史學》第十卷第四期(1999)，頁31-65。

⁴¹ 傳5.2，偈73謂：「梳妝誘癡愚，妓院門口趣；好似一獵手，佈阱待獵物。」細心的讀者會發現，以美色佈網捕抓男人的譬喻，同樣出自佳帕長老尼之前夫烏帕格之口：「獵人補飛燕，欲將它縛獲；休以你容貌，使我受痛苦。」(偈298)

⁴² 原偈72的漢譯為：「我之聲望高，姿色更美好；青春好年華，他人不可及。」比較不能顯示青春對於維摩拉的重要，但是Norman的英譯：”Intoxicated by my (good) complexion, my figure, beauty and fame, haughty because of my youth, I despised other women.”(因為美好煥發的臉色、身材、美麗、名聲以及年輕的傲慢，我得意忘形，輕視其他女人)卻點出青春是使維摩拉自認美麗出眾的關鍵。

⁴³ 偈252-269中負面形象，則以黃麻棕毛與臭兔毛比喻頭髮，以枯桿比喻雙臂，以蘿蔔鬚比喻手指，以下吊的瀉水網比喻乳房，以竹柺比喻小腿。19首偈頌中，形象豐富，聲色、嗅聞、軟硬俱全，而且互成對比，非常精采。

巔的布穀鳥鳴聲形容聲音清脆，以金海螺形容脖子溫柔俯仰的姿態，以門門形容兩臂筆直而健壯，以金玉形容身軀寶貴價昂，以象牙形容雙腿的珍貴溫潤，以棉花之飽滿形容雙足之豐滿可愛。詩偈重疊出繁複而多采多姿的意象，將阿巴帕里年輕耀眼的美渲染的無以倫比。

上述華麗的手法與描述蘇巴·吉娃卡巴瓦尼卡長老尼的眼睛不相上下。（本文之前已經描述過細節，此處不再贅述。）蘇巴長老尼名字的意思為芒果林的美女，因為她獨行芒果林中遇惡少糾纏，自行掘出所謂迷惑惡少的雙眼而知名。《長老尼偈》如此鋪陳兩位女性的美麗，她們又都與芒果樹有關（雖然一處門禁森嚴的御花園，另外則是位於荒郊野外），不知芒果樹於印度象徵意義為何？

不過這些美妓的美麗，顯然是安排來襯托美麗本身的虛假不實。《長老尼偈》將女身（特別是美麗的女身）比擬臭皮囊，譬如帕杜瑪沃蒂則重複兒子阿巴耶長老之語：「人身何其穢；渾身穢臭氣，從頂貫趾上。」直視身體為藏污納垢的臭皮囊，並且奉教修行：「斷貪觀無常」。⁴⁴此處宣揚，去除貪戀己身美麗之執著，而依無常觀破除己身清靜之概念，實是一體兩面的修行功夫。譬如上述的阿巴帕里容顏體裁之美，就被「往昔...如今人衰老」如此強烈的時間無常感，破壞無遺。⁴⁵即使是不知容顏美醜的長老尼吉達與梅迪卡，亦發青春易逝、體弱多病之嘆。（偈 27-39）而芒果林美女蘇巴·吉娃卡巴瓦尼卡掘眼之前，一段義正詞嚴訓斥惡少的話，主旨即在闡述身體之無常、美貌之虛幻。蘇巴點出人身以四大（地、水、火、風，四種物質單位）組成，就像傀儡師手上操縱的人偶，及畫師以油彩於牆上描繪的人像，有如夢中幻影。⁴⁶

阿扎迦尸證成羅漢果的感言為：「此後不再重容顏，心灰意冷無貪戀；

⁴⁴ 偈 33-34：「阿母細思量，人身何其穢；渾身穢臭氣，從頂貫趾上。依兒修行法，斷貪觀無常；減欲除煩惱，入寂地清涼。」

⁴⁵ 這是偈 252-269 的結構，每偈分為三段，先形容往昔之美，再以「如今人衰老」引出目前醜態，形成強烈對比，最後皆以「佛語皆真諦，確實第一義」結尾。由於全篇唏噓青春貌美終將一逝不返，此處的佛教真理，應指身體無常。

⁴⁶ 偈 390-393：「一旦線解除，身首全散亂；美人不復存，何以施愛戀？吾身亦如是，四大為零件；地水和火風，有何可愛戀？畫師作壁畫，顏色繪女郎；以其為真美，此念何荒唐！吾身如幻夢，現出金銀身；本來身空虛，愚人假當真。」

永離輪迴不再生，已得三明遵佛言。」⁴⁷她得以修道有成、斷絕輪迴，關鍵在於自己不再貪戀重視自己的美顏。但是，為何是貪欲呢？不能因為體驗到身為物役，而勤儉刻苦，不貪物質享受嗎？何況將花香水嫩的玉體翻轉成骯髒腫的臭皮囊，勘破人身之無常，以斷除愛欲，是僧人修習不淨觀(*asubha*)的內容。此過程中的身體，畢竟是愛戀的對象而非主體。由阿扎迦尸及蘇巴·吉娃卡巴瓦尼卡的例子可知，《長老尼偈》並不諱言，女性的身體是男性覬覦的對象。不過，不論愛戀俊美的女體或男體，女人如何看待身體呢？

除了上述的無常觀，《長老尼偈》引用了佛教基本教義五蘊，解釋人身之緣起。⁴⁸故有無名長老尼聽達摩亭那解說蘊、處、界之關係，而得解脫；索那亦聽高尼指點，從蘊、處、界的智慧切入，得以「五蘊皆洞悉」。(偈 69)上文述及，娃塞提了悟殤子之悲痛乃五蘊所致。(偈 138)偈頌皆未涉及女身之美，而且為尼眾師徒相承的經驗與教誨，而凱瑪嚴拒魔羅(Mara，佛教的黑暗之王魔)所幻身美男子的誘惑則謂：「愛欲似利刃，五蘊砧板連。」⁴⁹烏布拉婉那長老尼於娑羅花樹下，以神通制服流氓，將之比擬為魔羅，強調自己致勝的關鍵在瞭解「貪欲似利刃，五蘊助其奸」。(偈 230-235)都是嘲諷男性癡迷色欲，不解五蘊真諦。

至於女性因為貪戀表色情欲而淪於人生最不堪的境界者，莫過於殺夫的巴達坤扎拉蓋薩，以及母女同事一夫的岡迦帝利耶之母。話說王舍城宰相之子薩杜卡盜竊被捕，正當解上刑場伏誅，巴達坤扎拉蓋薩卻對他一見鍾情，以死要脅父親廣散賄款，解救薩杜卡。薩杜卡死裡逃生，並且娶得年青嬌妻，卻貪性不改，覬覦妻子的首飾而設計在懸崖謀殺妻子。緊要關頭，巴達坤扎拉蓋薩先將丈夫推入深谷自救，然後到尼乾陀寺出家，從此過著衣不蔽體、不事梳洗的流浪生活。但是耆那教的裸形苦行無法滿足巴達坤扎拉蓋薩，於是她四處與人辯論，直到為舍利弗懾服，才親自去聽佛陀說法，得悟羅漢果。

⁴⁷ 偈 26，此處三明為由宿命通、天眼通、漏盡通，以般若慧現觀生命的緣起，構成宿命明、死生智證明以及漏盡明，得以透視自己過去的輪迴，他人往生何處，以及堪破一切煩惱的智慧。筆者於此要特別感謝匿名評審對此三明詳細的解釋。

⁴⁸ 蘊為積集之意，五蘊即為色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，簡單來說，分別指物質的聚合，感受物質而得的苦樂感覺，由愛恨憎惡而起的種種想法，由意念而行動造做種種善惡業，應對各種境界而生的判別意識，促成投胎輪迴。請參考陳義孝編，《佛學常見詞彙》，頁 116。

⁴⁹ 偈 139-141；凱瑪為佛陀所稱「智慧第一尼」，她本為頻頻娑羅國王之后，據說知道佛陀嫌惡美麗，所以不願前去聽佛陀說法，後來耐不住夫君的百般讚揚佛陀，來朝拜佛陀。佛陀當時以神通力幻化一絕世美女，使她瞬間由妙齡而衰老難倒，凱瑪見狀，頓悟證得羅漢果。參見傳 6.3。

（傳 5.9）從滿身珠翠的富家少婦到禿髮黑齒的苦行人，巴達坤扎拉蓋薩最終披上居士供養的袈裟，並且找到人生的真理。⁵⁰貫穿其偈中外形的改變，從象徵她盲目的年輕之愛，導致打擊之後的極端退卻、否定自己，到最後除去男女之別的莊嚴僧衣，巴達坤扎拉蓋薩反璞歸真，剝落基於外相的男女之愛表相。

岡迦帝利耶之母前世經歷悲慘，人倫乖背。她先被婆婆懷疑不貞，臨產之際被趕出家門。結果生子被奪，自己又被強盜強佔。她與強盜生下一女之後離去，淪為妓女。後來在不知情的狀況之下，嫁給自己的兒子，而自己的女兒又入門為妾，結果發現母女不但同事一夫，而且母子、兄妹亂倫！難以承受造化弄人的事實，她出家為尼，悲嘆情慾之污穢煩惱、陷人於險地而不自知，與涅槃賦予的安全，天差地別。⁵¹岡迦帝利耶之母前世想必是非常美麗的女子，所以可以為妓三嫁，而且嫁給年齡起碼比她小一倍的兒子為正室。多少人祈求的青春永駐，對她簡直是生命中最大的玩笑！肉體的年紀顏容相配與否，縱使可以掩蓋人倫位階的差異，卻抵不過亂倫的苛責，因為人畢竟不是禽獸。但是容顏居然還是愚弄了追求情欲的人！

不論殤子之痛、家務，美婿或駝背夫，《長老尼偈》都在家庭的範圍之內談論女性的修道經驗；但是女性對於自身美色的反省，《長老尼偈》顯然開闢另一條宣揚教義的路線。主要的原因來自女性往往遭受男色相逼，被迫體驗及拒絕自身。譬如阿扎迦尸與維摩拉仗勢自己的美艷青春，不僅因為她們從事的行業，則意識到，佳帕決意阻止夫婿烏帕格出家、巴達坤扎拉蓋薩自信盜匪可結姻緣，自恃的也是自己的美麗，貴賤無別。另外，蘇巴·吉娃卡巴瓦尼卡與凱瑪拒絕惡少與魔羅的誘惑，表面上是破除男性的色欲，但是由長老尼斷然自殘的動作，暗示女性應當棄絕本身皮相，以保修行。因為美色亦可以妨礙女性追求宗教解脫。

（二）《長老尼偈》中的佛陀與魔羅

如上所述，《長老尼偈》討論女性獨處林下禪坐的障礙時，經常安排魔

⁵⁰ 偈 107-111：「落髮披布衣，牙齒積垢穢……居士供袈裟，智高多積福。」

⁵¹ 傳 12.1，偈 224-226，漢譯以貪之危對比涅槃福，此處福氣、福分，意思皆不清楚，故筆者採用 Norman 的英譯“the peril in sensual pleasure renunciation of the world as firm security”（感官享樂的極大危難與棄俗的絕對安全）出自 *The Elders' Verses II: Therigāthā*, 24，偈 226。

羅出面挑釁。而且不論現身人形(惡少、俊男),或威聲怪異,戰勝魔羅彷彿證入羅漢果的宣言。經過統計,抵抗魔羅在《長老尼偈》中幾乎成為格套,反覆出現十次,幾乎每七位長老尼就有一人必須面對魔羅的挑戰,比例顯然高過《長老偈》太多。不禁令人質疑,魔羅此一象徵對僧尼修行代表不同的意涵,而且涉及性別差異。以下將分別論之,《長老尼偈》中魔羅出現的場景如下:

1. 烏帕薩瑪:「輪迴漢流何其險,煩惱之魔在其間;戰勝煩魔及眷屬,最後身成達彼岸。」(偈 10),烏帕薩瑪無傳,此處摩羅指擾亂修行的煩惱。
2. 蘇卡:「蘇卡得善法,戰勝眾摩(魔)羅,此為最後身,已得羅漢果。」(偈 56),這是蘇卡公開說法時的證道心得,魔羅並未出現。(傳 3.6) 既得羅漢果位,不再沉淪輪迴,所以此世即最後一世的輪迴,故稱「最後身」。
3. 塞拉(Selā):「斷除一切貪心,斷除痴愚闇;惡魔汝當知,汝已被我斬。」(偈 59)傳 3.7 謂塞拉證得羅漢果隔天,魔羅變幻形體去安特林擾亂其禪定。而塞拉所說偈為對話體,魔羅辯說涅槃不真,要她趁今世尋歡。塞拉回答:「愛欲似毒劍,五蘊似鉛板」(偈 58),然後宣布斬魔。
4. 索瑪(Somā):「斷除一切貪心,斷除痴愚闇;魔羅汝當知,汝已被我斬。」(偈 62)索瑪的傳記(傳 3.8)與偈陀(偈 60-62)皆與塞拉相同,場景亦設置於安特林,只是魔羅並未現身,而隱形於空中發聲譏諷索瑪「女流二指智」,試圖破壞其道心。但是索瑪駁斥他「我心能守一,智循羅漢向;佛法心領會,女性有何妨?」極度充滿自信,然後宣示斬魔。
5. 巴德拉卡比拉:「巴德拉卡比拉尼,而今也已得三明;(無畏)驅除眾魔羅,已然證得最後身。」(偈 65)巴德拉卡比拉傳中稱其為「宿命通第一尼」,但未曾出現魔之蹤跡。(傳 4.1)
6. 凱瑪:「愛欲滅除盡,癡闇亦已斷;魔羅汝當知,汝已被全斬。」(偈 142)凱瑪為佛陀認可之「智慧第一尼」,其傳中佛陀以神通變幻,以美女迅速衰竭凋零的幻象,向她展示無常真諦。但是全傳並未提及魔羅,他化身美男前來招惹凱瑪的情節,又一次在對話體的偈頌部分才出現。魔羅輕呼凱瑪為美嬌娥,誘以綺妮的「五樂」,⁵²凱瑪不但嚴峻拒絕:「愛欲似利

⁵² 根據 Kloppenborg, "Femal Stereotypes in Early Buddhism: The Women of the Therigāthā," (頁 158)的翻譯,法護註解五樂為六種祕戲的愉悅,所以應當不是音樂,但是鄧殿臣的中文譯本並未於此加上法護的註解,不知道是否所據版本不同之故。

刃，五蘊鈷板連」(偈 141)，並且暗示魔羅為林中拜星斗、祭火神的愚昧外道。(偈 143)

7. 佳拉：「諸貪已斷除，癡闇亦已斷；魔羅汝當知，汝已被全斬。」(偈 188)
佳拉為佛陀名弟子舍利弗之妹，受兄長感召，三姊妹（尚有烏帕佳拉與悉蘇帕佳）皆出家為尼，證得羅漢果。佳拉於林中納涼時候遇到魔羅挑逗（傳 7.2），其偈頌亦為魔羅先質疑長老尼出家之意義（設問，偈 182-183），然後長老尼就不同細節回答（應敵），最後斬魔宣示勝利的架構。(偈 184-188)此偈直接指出魔羅為「鉢健提」(pasandha)，外道之意，而佳拉則以釋迦牟尼高潔的人品，以及佛法正確遠勝邪說為應。最後亦採取斬魔的結句。
8. 烏帕佳拉：「諸貪已盡除，癡闇亦已斷；魔羅汝當知，汝已被全斬。」(偈 195)
9. 悉蘇帕佳：「諸貪已盡除，癡闇亦已斷；魔羅汝當知，汝已被全斬。」(偈 203)

烏帕佳拉與悉蘇帕佳皆無傳，而且偈頌形式一致，所以一併分析。如同佳拉自稱「此尼根已淨」，烏帕佳拉與悉蘇帕佳亦分別讚頌己身為「眼慧根亦淨」的智尼、「戒淨根攝盡」。而她們分別遭到魔羅質疑，此生厭生禁欲而不及時行樂，是否值得？放棄過往以及未來於天道的享樂，是否值得？她們的回答當然也合乎佛教教義，意即人生真相為苦，以及天道仍處輪迴苦海。而且這三姊妹的偈頌都強調佛陀的正法遠勝邪說。

10. 烏布拉婉那：「貪欲已滅盡，闇愚全斷除；負罪惡摩羅，你被我制服。」(偈 235) 佛陀封烏布拉婉那為「神通第一尼」(傳 12.1) 她與魔羅相遇的情節，傳中未載，但是佔其偈頌的一半(偈 230-235) 卻開展出和芒果林美女蘇巴長老尼類似的故事，原來這回摩羅也是輕浮惡少，於照耀滿眼的花樹下調戲落單的比丘尼。可是此尼非彼尼，她擁有神通與魔羅鬥法，可以隱身鑽入惡少腹內，或者逼近其眉眼而對方無法抵禦。在斬魔之前，烏布拉婉那還氣勢高昂地說：「你謂尋歡樂，我不以為然。」其自信甚至刁鑽的態度，與蘇巴頻頻問道「為何把我攔？」(偈 365, 367, 368)、「何處使你戀？」(偈 379)、「何來苦折磨？」(偈 386) 的無奈，行成強烈的對比，大快人心。

上述十處援引魔羅的例子，烏帕薩瑪、蘇卡、巴德拉卡比拉泛指修行佛法的阻礙，其他七例則魔羅有音聲形貌可憑，前來挑釁的目的在於勾引長老尼的愛欲，或者挑戰佛法的正確性，而直接質疑比丘尼的問題都是「為何出家？」。其中塞拉、凱瑪、烏布拉婉那遭遇的「魔羅」都是男子挑情，而佳拉、烏帕佳拉、悉蘇帕佳三姊妹則以己身清靜與化身外道的摩羅辯論。索瑪的個案比較特別，不僅摩羅出聲不現人形，而且猛烈訐女性成道的可能性。不止如此，索瑪與魔羅的抗辯主旨與法護的註腳之間，也有細微的差異。法護解釋「二指智」(dvangulipañña)為女人查看飯熟與否時拈米的動作，以比喻女人的智慧，因此斷定「二指智」為對女性的貶抑稱呼。⁵³依此脈絡推循，魔羅提出的命題是：愚笨的女人如何能夠修成羅漢果？因為《長老尼偈》中佛教羅漢亦通用婆羅門的稱呼，所以此處羅漢果可以泛指修行的最高成就。但是 Kloppenborg 卻視「二指智」為佛教男性僧侶頭上頂著的頭髮長度，則整個命題就變成佛教的尼僧能否證得羅漢果位？⁵⁴兩者的意義不同，前者排斥女性修道，後者質疑尼僧能否達成佛教最高的修行成果。

考量當時印度的宗教生態，婆羅門男性的理想人生階段為四——梵行期(Brahmacarya，或稱學生期，學習吠陀知識的階段)、家庭期(Grhastha，結婚成為管理家業與祭祀的家長)、森林期(Vanaprastha，有子嗣繼承家長責任，偕妻子隱居森林修行的情況)、以及游方期(Sannyasa，獨自遠行游化，追尋與守護生命的奧秘)。⁵⁵印度婦女的生涯分為三個階段：待字閨中(kaumārya)，結婚(vivāha)，如果丈夫較早逝世，她則可以選擇自焚殉葬(satī)，或是守寡以終(vaidhavya)。女人得以與丈夫並肩追求宗教利益的只有男性的家庭期(Grhastha)。⁵⁶婆羅門教的婦女罕有離家修持梵行、追求證悟的。她們頂多陪伴夫婿進入森林修道，但是關鍵在於丈夫的允許，並且清楚她們的目的是幫助夫婿修行。這一套社會宗教系統源於神聖化的吠陀知識，婆羅門教藉此以確保男性的宗教領導權、財產繼承權、以及優勢的社會階級，而將女性排除在外。男性獨占宗教代表權，加上社會重視女性貞操，使得婆羅門婦女很難離家進行森林修行。

就上述因素，摩羅／外道攻擊的應該是佛教廣開方便之門，提供女性靈

⁵³ 《長老尼偈》，頁 304，註 7。

⁵⁴ Kloppenborg, "Femal Stereotypes in Early Buddhism: The Women of the Therigāthā," 154-155.

⁵⁵ 請參見摩訶提瓦著，林煌洲譯，《印度教導論》(台北：東大圖書館，2002)，頁 82-85。

⁵⁶ Young, "Hinduism," 69。

修之途徑。但是如果忘卻《長老尼偈》位處早期佛教發展階段的話，第二種說法很容易變成貶抑尼僧的證據。不論如何，女性不是被暗喻愚蠢，或是一開始就等同僧人，看來都要冒某些風險。孀杜德拉與巴達坤扎拉蓋薩四處辯論，反映耆那教與佛教出現，提供印度婦女團體共修的途徑，顯然衝擊到婆羅門階級的婦女。⁵⁷她們發現家庭之外，女性尚有管道追求獨立的社會身分與宗教成就，於是僧團吸引了許多婆羅門婦女加入。

此外，《長老尼偈》中斬殺魔羅的意象還與貪慾、愛欲以及愚癡這些辭彙連結。由於佛教解脫之道為覺悟，亦即實踐智慧之正見，換句話說，人類因為無明(愚癡)所以貪著邪見妄念，所以沉淪永世不得解脫。所以貪愛與癡愚這些佛教詞彙背後，存在一致的佛教邏輯。不過一直使用斬殺來宣示長老尼證道，力道氣勢都不如《長老偈》的對戰魔軍。

以《長老偈》中唯一形成殺魔套格的目捷連長老所吟六十偈來看，起首四偈(1151-1154)為：「林居而托鉢，乞食常知足；心境常持定，滅除魔眷屬。林居而托鉢，乞食常知足；憾退眾魔軍，如象毀竹屋。樹下修禪觀，乞食常知足；心境常持定，滅除魔眷屬。樹下修禪觀，乞食常知足；心境常持定，滅除魔眷屬。」偈 1177 開始敘述全偈的比丘主人翁修禪故事：「有僧名維德，打敗眾魔軍；年輕而高尚，修得最後身。」以此僧即舍利弗前身，偈中描述他證羅漢果的情況為：「貪刺已拔除，結縛已肅清；魔軍已平息，彼已得三明。」(偈 1188) 然後目捷連登場，以因為欺侮僧人，如今於地獄中受刑罰的惡魔羅為例(偈 1199)，警告群魔：「僧若知業報，是佛聲聞弟；罪魔若欺僧，必然受苦悽。」從偈 1200 到 1214，每偈之間連續七次，每顯耀佛陀弟子的守戒勤修，便咒詛摩羅一次，氣勢強勁。最後四偈，呼應開頭四偈，給予摩羅最終一擊，敘述他們首領忤逆佛陀的下場，使群魔垂頭喪氣溜走：「魔羅實愚妄，竟敢犯如來；必遭火焚燒，萬劫亦不復。有罪惡魔羅，作惡逆佛陀；作惡必受報，業報豈可逃？安得(Anta，自在天之惡魔)一魔羅，一向作惡多；不可逆比丘，不當逆佛陀。目連在培林(Bhesakalā 林)，訓斥魔羅畢；魔羅得敕告，悻悻而自去。」(偈 1216-1219) 細訴佛弟子的成就，層層詞藻修飾襯托，峰迴路轉，導出以佛陀的光明威勢、跟隨必成、違逆必罰，轉而形成佛陀、聖賢弟子之間強韌的傳承感。

⁵⁷ Diana Paul, *Women in Buddhism* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979), 303-304; 耆那教與佛教興起於同一時代，請參見服部正明、長尾雅人著，許明銀譯，《印度思想史與佛教史述要》(台北:天華出版事業公司，1975)，頁 33-36。

《長老偈》篇幅浩瀚，相形之下，魔羅意象出現的頻率並不高，甚至只有在目捷連長老所吟六十偈中出現套格，但是仍然有內在邏輯可循。類似烏帕薩瑪長老尼將摩羅等同輪迴苦海中的煩惱者有之；如同巴德拉卡比拉能以無畏心驅除摩羅；將摩羅與貪心、愛欲聯繫者亦有。「洪流摧斷木，魔羅被驅除；無懼無煩惱，涅槃心堅固」(偈7)以及「煩惱大增長，人心亂欲狂；愚者似瘋癲，亦似魔羅狀。」(偈930)都是很好的例證。特別是在描述證道過程的艱辛時，《長老偈》與《長老尼偈》都不約而同，出現讚美佛陀與佛法，摧敗摩羅的對比修辭。舍利弗的三位姊妹長老尼——佳拉、烏帕佳拉、悉蘇帕佳，所吟偈頌，結構皆先釐清宣揚本身的修行成果，並歸功領教奉行佛陀教誨，然後讚佛宣教，結論向魔鬼宣告斬魔成功。⁵⁸但是《長老偈》中讚佛殺魔的修辭與篇幅顯示，讚美佛陀才是主旨所在。

相較之下，《長老尼偈》中，藉由魔羅挑戰佛陀一比丘尼的傳承穩固，修辭上的氣勢便比不上《長老偈》。佳拉、烏帕佳拉、悉蘇帕佳三人斬殺魔羅的立場，自稱為「己身」尼根已清淨、「我」是眼慧根清淨之智尼、「悉蘇」為戒根清淨的尼僧，局限於佛陀與長老尼個人之間的聯繫。而非由堆壘前賢先聖的「高僧何其多，贏得人崇敬」(偈949)、「巴連弗邑城，駐錫許多僧；中有博學者，神通能行空。」(偈235)而成的團體定位，連善於講經說法，門下有五百比丘尼弟子的長老尼蘇卡，偈中亦是以自己的名字起首，簡單帶過戰勝群魔，並未提起自己的剃度師長達摩亭娜長老尼，或者比丘尼僧團之首席長老尼大愛道。(傳3.6)(大愛道在《長老尼偈》中的偈頌，重點在以佛陀的姨母身分讚佛出家，並未強調她創建領導比丘尼僧團的位置，雖然這種形象出現於她的傳記以及其他跟隨她出家的宮女傳記中。)⁵⁹

此外就斬殺魔羅的氣勢而言，《長老尼偈》亦不如《長老偈》來得威武團結。不論被斬或是全斬，魔羅結眾或與眷屬同來騷擾長老尼的情況僅有三次，所以整體的印象雖然凶險，但是屬於個人搏鬥。而《長老偈》則不用斬魔，而用氣勢洶湧的滅絕魔軍。目捷連長老「憾退眾魔軍，如象毀竹屋」，阿毗甫得長老則「消滅眾魔軍，如象踏竹棚」，以印度最厲害的戰爭武器，象軍

⁵⁸ 以佳拉長老尼偈頌為例：「……此尼根以淨；涅槃得極樂，……釋迦出偉人，正遍知佛陀；對我說正法，教我離邪說。苦與苦之集，滅苦之滅諦；滅苦八正道，一一說仔細。佛說我聽聞，誠心愛其教；三明俱獲得，佛教修行到。貪已斷除，癡闇亦已斷；摩羅汝當知，汝已被全斬。」(偈182-188)。

⁵⁹ 大愛道的偈為157-162。此處筆者僅分析偈，因為傳不如偈以個人口吻「自述」，傳完成時間比偈晚。

震天動地而來，摧枯拉朽，連屋宇都踏成平地，可見其氣魄之大。⁶⁰

佛陀本人殲滅魔軍，更加輕鬆容易：「汝當滅魔軍，如狂風吹燈。」（偈 416）魔軍絲毫沒有招架之力，來自黑暗歸於黑暗，佛陀揮袖立就，甚至還歡喜自在。⁶¹佛陀盡滅魔軍的威風，還突顯他身為佛教領袖的風采和向心力，因為《長老偈》中將佛陀與摩羅並列道：「（佛陀）偉大無可比，降服眾魔軍」（偈 833），「佛陀是導師，煩惱已斷除；戰勝眾魔軍，率眾達彼岸。」（偈 839）相較佛陀於《長老偈》中領率的腳色，《長老尼偈》中的佛陀純粹像師長與無時無刻不在的救濟者，他於比丘尼禪座有障礙時候，默默從香房放光指引；行使神通，使得索瑪、美南達澈悟美麗不實；當蘇巴挖出雙眼之後，他讓雙眼恢復如常。更重要的，根據《長老尼偈》中的傳記，原本為長老尼所說的偈頌，多首都是重複佛陀所描述的傳主證道經驗。（偈 1, 16, 19-20, 35-36, 51）這些偈陳述了令長老尼欣喜的修行成就，充滿讚許之意，也可視為佛陀親口的認可。也正是透過佛陀的認可，將長老尼置於佛陀保護的大傘之下，削弱她們為佛陀開疆闢土的形象。

五、出家為尚——偈與偈之間的閱讀結構

佛教僧團開放女性出家此一革命性制度，使得女性和家庭的關係改變；雖然佛教鼓勵女性追求個人獨立自主的宗教解脫，但是相對地必須解釋家庭在她們生命中的定位。以《長老尼偈》中最突出的女性導師帕扎佳拉為例，她所犯過錯只是與家僕私奔，換句話說，她違背父母之命嫁給比她社會階級低的男人。這是吠陀經典中，明文指出的罪責。⁶²而她遭受的懲罰卻如此慘重，親族皆亡、天地無依，最後佛陀給了她力量，她又轉而安慰有類似遭遇的婦女。透過《長老尼偈》，早期佛教僧團從婦女的立場，嚴重質疑印度的家庭制度。

作為第一部成就羅漢果的比丘尼傳記，《長老尼偈》旨在揭示比丘尼此

⁶⁰目犍連長老語見偈 1152;阿毗甫得長老語則見偈 256。

⁶¹ 偈 831：「（佛陀）降服眾魔羅，以及一切敵；我（佛陀）是婆羅門，喜悅無所懼。」此處婆羅門按照印度慣例，指修行有成者。

⁶² 摩奴一世著，馬香雪轉譯，《摩奴法典》（台北：台灣商務印書館，1998），頁 47，第 17 條。

一新宗教身分的有效性。就此主題而言，筆者認為《長老尼偈》藉由呈現女性的痛苦批判原有的社會制度，但是其宗旨並非改變原有的家庭制度，而是提供女性解脫的另一種選擇——出家禁欲的宗教身分。循此主旨，各長短偈集結合排列的結構，緊密聯繫。以一偈集的18首偈而言，以婆羅門妻得利卡炒茶時證悟起首，其間反覆陳敘脫去世俗枷鎖之樂，間雜將丈夫包括入三彎，並強調老病修道須迅猛，最後以僧伽長老尼所說出家別子、捨棄財物，斷貪去欲而證涅槃收尾。開宗明義道出女性出家之要。二偈集10首前後環繞女性感悟己身之美醜老衰，因而前段美女輩出，自觀身體之美，對自身容顏失去興趣，中段有尼歎息身體老衰，後段諷刺俗人自戀身體之妄，做後以涅槃之心靈平靜平息迷戀己身之痴愚。三偈集8首討論修行禪定的功效，除了強調需要克期立功，呈現子殤、魔幻身誘惑的阻礙之外，也定位比丘尼的身分為「佛陀親生女」，宣示女性亦能領悟佛法。三段偈集中，每每以禪修之樂對照婚姻之苦，傳主一吟一頌之間，先婚出家者佔多數，但是越年輕出家者悟道越迅速。由婚姻的牽絆到體貌無常，由夫婿家業到親子愛欲，反覆鼓勵女性出家修道。

就《長老尼偈》全部篇章的安排，亦循走出婚姻、身體無常、進入佛門此一過程安排。結尾的三十偈集，蘇巴長老尼於芒果園力拒惡少欺侮、憤而自殘，表達女身為女性修道之障礙，由於上文已經分析過，在此不再贅述。下文將詳細討論對治婚姻的四十偈集，以及根本拒絕婚姻的大偈集。

《長老尼偈》以佛教義理解釋女性此世婚姻的不幸，首推伊悉達長老尼的個案。伊悉達所誦四十偈集主要在陳述解釋其坎坷的一生。場景以兩位長老尼的對話開始，同儕好奇年輕貌美的伊悉達出家動機，藉此問題交待全偈的脈絡。(偈399-402)伊悉達先自述悲慘的三嫁三次無端被棄(偈403-425)，其中對於為人妻、人媳的苦處，敘述頗詳。她並解釋自己於百念俱灰的關鍵時刻，如何在出家或自殺之間，說服父母，讓她隨吉那達德長老尼出家，七日之內，克期達到三明的境界。(偈426-433)伊悉達堅持出家時，其父默許的理由為「我暨造惡業，準我贖罪去。」將她三次被棄歸咎於不明惡業，這段節奏簡潔快速，除了給予讀者其證道迅速的印象，呈現其心理之轉折痛苦，並且埋下最後得以解脫的契機。

接下來將近一半的篇幅，旨在說明伊悉達前世姦淫犯罪之後的六度輪迴之苦：地獄受苦、被閹割之猴子、羔羊、牛犢、性器官不健全之奴隸、貧窮的車夫之女。貧女被兄長強納為妾，原本情意甚篤，後遭受兄嫂的忌妒、設

計陷害，遂被夫君虐待拋棄。迭經七世折難贖過，全篇總結僅有一句：「前世所造孽，本世方贖畢。」（偈 446）原來伊悉達失婚，不得夫婿歡心，是前生邪淫的業報，而出家修行則賦予她智慧神通，斬斷厄運循環。

縱貫伊悉達四十偈集的兩個問題一顯一隱。「貌美年輕的伊悉達為何出家？」導引全文敘述；但是「為何是我——伊悉達——如此苦命，無罪被逐？」才是鋪陳全文宗教主旨的脈絡。早期印度社會為父權制度，女子只有憑藉婚姻得到宗教解脫，所以伊悉達之父第二次聘金減半、第三次拜託乞丐，無論如何要把女兒嫁出去。但是文中面對如此強大壓力的伊悉達，從不抱怨。她只是不斷陳述自己對於婚姻的付出，如奴僕一般不堪，但從不涉及夫妻之間的情愛。這樣反覆自明婦德無虧，又豁免佛教鄙視的女性情態，逐漸加強伊悉達為何失婚的懸疑性。最後水到渠成，果報的答案豁然揭曉。但是伊悉達的怨懟、辯解、超脫等等一如常人的情緒反應都消失，她逆來順受，彷彿毫無感覺。她唯一突破的是爭取出家，而理由並非自我意識的覺醒，而是認命尋求解脫。

至於隨附本偈集的小傳，先介紹伊悉達上一世，在總合其本世婚姻狀況，前後呼應。若非強調果報不爽，整體而言，並未著墨女性的宗教體驗。小傳與偈集不同之處，出在介紹伊悉達的前生婚姻。偈集中伊悉達自謂：「夫本有妻室，賢德有美譽；愛妻情甚篤，對我施惡計。」應指正妻忌妒小妾而設計破壞其寵。但是小傳則謂伊悉達因忌妒，離間正妻與夫婿的感情，主客異位。由於筆者不解巴利文，因此不知此差異是否翻譯筆誤。但是不管小傳與偈集的出入為何，假設女人因妒生恨，破壞夫妻感情倒像顛撲不破地女人「原罪」。即使伊悉達今世為證悟得道的高尼，亦無法去除女性的「特徵」？

伊悉達尼婚姻不順遂，立即歸因於往昔惡業，是否反映當時印度社會的觀念，值得再探討。但是此處贖罪補過可視為引子，襯托的是伊悉達出家為尼後獲得宿命通，能夠自觀前七世的神通。第七世（即伊悉達今世）雖出身富貴、容貌美麗，卻連續見棄於三位夫婿。修行通曉前因的伊悉達甘願認命，而以今世為業報盡償。不知這是她出家砍斷惡業所致，或是根源於一世罪愆需七世補過的觀念？

相對於命運乖背的伊悉達尼，蘇美陀公主之例，卻以宿命通而拒絕婚姻。蘇美陀與父母以及未婚夫幾度折衝，除了道盡佛教贊成不婚出家的理由之外，全篇偈頌 73 首鋪陳迅速，猶如過關斬將。皈依佛法之後，立即請求父母准許披剃（偈 448-458），尚未得到回應，便絕食明志（偈 459），父母以婚姻

榮華勸誘(偈 460-463)，答以身體無常，莫因婚姻墮落輪迴(偈 464-477)；當父母急急召來阿尼王之前，她便自行斷髮進入初禪(偈 478-480)。趕來的未婚夫阿尼王上繡樓示愛，勸以佈施代替出家(偈 481-483)，蘇美陀卻直指富貴之虛假，大談國王權勢貪欲不關己，欲自力斷生死(偈 484-492)。當親人無力可改變其心意之際，她更向父母及阿尼王解說輪迴，勸他們當求涅槃解脫(偈 493-512)。反覆述說無效之際，蘇美陀出閣、斷髮拋地，以示阿尼王(偈 513)，絕望的阿尼王轉而勸父母讓她出家(偈 514)。蘇美陀既獲出家，沙彌尼階段即證得羅漢果位，擁有六神通，立即運用宿命通，得知前生與其他二女友建寺佈施而得如今富貴與涅槃果報(偈 516-520)。於此偈陀立刻收尾作出結論：「如若照此行，篤信佛陀說；厭棄輪迴世，徹底得解脫。」(偈 521)以佈施同時解決輪迴的因果，合理化即世出家。

雖說《長老尼偈》的編排沒有首尾，但是偈 521 何嘗不可視為全書之結論。而蘇美陀絕食斷髮，立志出家，關鍵在於拒絕婚姻。婚姻於她為「蘊界處諸行，人生諸苦根」(偈 471)換言之，一切現世作業根源，皆繫於婚姻之始。愛戀牽絆，使得「愚人迷愛欲，愛欲似蛇纏；推人下地獄，長期受苦難。」(偈 449)因此當她面對父母的苦苦哀求，可以斬釘截鐵說出親子陷於輪迴已久，前生過去我們稱呼母親者，就把瞻部洲的土碎烈如芥菜子，還不夠稱數，而將全世界的草木花葉斷成四數，亦不足以稱數我們萬世輪迴以來的父親。以輪迴之苦破世俗關係之假象；並以霸業富貴無雙的曼陀轉輪王為例，勸喻登樓求親的阿尼王，一世情愛將如刀似火，引貪染念，令人永遠沉淪。父母懇求她趁青春尋歡，蘇美陀則抗辯，人身難得，何況暨有智慧參透輪迴之苦，自然不會允婚，再憑生死牽扯。而後，獲得父母未婚夫同意而出家的蘇美陀，隨即證得宿命通。知曉她今生之富貴與智慧，乃是無數世前建寺佈施的功德所致。

《長老尼偈》以伊悉達和蘇美陀壓軸，正好從輪迴的觀點反映婚姻對女性靈命的影響，絕非偶然。伊悉達今世富貴容貌具足，卻婚姻不幸，肇因於前世惡業；如此無解之痛處，要待今世不再步入婚姻，出家而解。而蘇美陀則早早悟透婚姻枷鎖，年輕未嫁之身，得以成道；然後方悟，今生出家乃前世福報所致。兩相對照，幸與不幸，揭然若曉，婚姻不可不謂女性投注宗教志業之關鍵。

六、結論

《長老尼偈》保留了早期佛教僧團中比丘尼傑出的形象，也揭露印度婦女進入佛門迂迴離奇的過程；除此之外，其主題和述事結構，為後世尼傳襲用，因此十分值得研究。《長老尼偈》能夠延續比丘尼典範，並不僅止於作者的性別，其修辭策略、敘事結構，將女性生活經驗置於佛教的解釋架構，形成佛教的論說，才是最重要的原因。如此一來，不論作者和編輯者是男是女，《長老尼偈》都相當程度地描述了早期印度婦女追求完整獨立的宗教身分，並且懸為後世佛教婦女的典範。字裡行間，《長老尼偈》透露出當時佛教與印度婆羅門制度衝擊，揭示佛教如何與既有的社會、其他宗教系統，協調女性宗教地位的複雜關係。《長老尼偈》本身即為佛教如何技巧地交織、運用性別規範，留下重要的線索。

《長老尼偈》中人物以一定的格套出場，以合於印度理想婦女的社會身分。先敘其社會階層，再介紹其父親，如已經婚配，則介紹夫婿之社會階級，如已生育子女，則闡明母子關係。此模式正符合印度社會期待婦女的「三從四德」；但是這些女性畢竟已改宗佛教，中止了她們因婚姻而成立的社會身分，甚至自始便拒絕婚姻。為了合理化她們嶄新的宗教身分，佛教必須切斷她們與原生家庭、婆家的牽連。所以《長老尼偈》所附的小傳非常詳細地描述她們的家庭關係和婚姻狀況，將這些女人的困境與折磨，詮釋為促進她們皈依佛門的原動力。維護相戀，卻門戶不相當的婚姻，抑是容忍門戶相當，卻無法愉悅的婚姻？母子天性的親情，為何隨時可被死亡切斷？人生如此短暫，如何爭取自我心靈的完整、安寧？這些主題不斷在《長老尼偈》的篇章中迴響。而大徹大悟，剃度為尼；或是出家追尋解脫，則是《長老尼偈》提供的標準答案。

正因為印度婦女的地位如此卑微，家庭生活的苦楚如此真實，佛教提供的解脫之道才愈形珍貴。所以《長老尼偈》的修辭不須抹煞性別差異，女性的宗教體驗必須借重操勞家務而非田事來表達。女性對婚姻的考量不同於男性，悲憐己身年華易逝，亦不同於男性害怕厭惡女色的污染。透過文字建構的性別角色，甚至反映出僧尼修行方式的不同。遨遊山林的僧眾曠達自立，而獨行的比丘尼則將自己置於險境。

佛教的確為印度婦女提供難得的團體共修制，而且採取先確認世俗的性別差異、再超脫以宗教解脫的敘事方式，但是弔詭的是，尼眾的地位亦遭貶

低。不像僧眾投身弘法事業、繼承法脈的正面意義，尼眾的修行目標是懺悔前愆，不再沉淪。所以《長老偈》談修行的義理、歌頌佛陀的教誨，而《長老尼偈》則關注女性出家的主要動機、重複佛陀給於她們的偈陀。既然討論女性出家，主要的關鍵便成為拒絕婚姻，而傳遞經驗的對象是婦女，証悟的表徵是獲得宿命通，以便認命苦修。相較男性出家追求真理，彼此互相切磋、互相標榜，大展神通馴服外道，尼眾的宗教解脫像是贖罪。佛教教義上兩性潛力之平等也罷，僧團制度針對保護引導尼眾的設計也罷，《長老尼偈》以具體的長老尼形象複製了女性的弱勢，以便「因應」女性實際的修行阻礙。宗教賦予女性突破世俗規範（特別是性別角色）的機會，而世俗規範滲透女性的宗教角色之建構；這兩股力量相生相剋的過程，正是研究宗教的性別議題時，最難釐清、無法逃避、卻最引人入勝的脈絡。