

上座部比丘尼僧團重建探討^(二)

菩提長老 著 釋見豪 譯

在上座部傳統恢復比丘尼戒法傳授

——寫於2007年德國漢堡大學第一屆國際大會——

佛教女性在僧團的角色：關於比丘尼戒及其授戒傳承。

III. 因應墨守成規者的質疑

然而，儘管聖典和道德上，或可找到強有力的依據來支持上座部比丘尼僧團的重建，但除非能解決戒律上對此重建運動的反對意見，否則這個作法仍是不可能。墨守成規者反對恢復比丘尼戒的授受，並非全出於對女性的偏見（雖然有些人可能是如此），而是認為此事在戒律上是不可行的。為了重建上座部比丘尼僧團，我們需要先解決上座部保守持戒者所提出的三個質疑：（1）沙彌尼的受戒問題。（2）式叉摩那的受戒與學戒問題。（3）具足戒的問題。

清楚「傳統」的角色地位

在個別處理這些問題前，我想先提到：上座部戒律專家常將源於律藏聖典、論書和注疏書裡有關戒律問題的規定，和源遠流長的傳統裡對這些規定的詮釋相融合。我不想低估傳統，因為它代表著律藏專家們累積好幾世代的戒律權威知識。所以，在決定如何將律藏運用於新的情況時，這項專業理當被尊重並納入考慮。但也必須記得，傳統不應被放在與律藏聖典同等的地位，甚至等同於次等權威的論書和注疏書。不同的資料應根據其不同的來源，而被賦予不同的份量地位。

不同假設，不同結果

我們對律藏的理解深植於傳統之中，若沒有意識到這一點，則可能會捲入傳統主義者假設的網絡裡，這將會阻礙我們辨別何者出自律藏聖典、何者屬於傳統規定的能力。有時只要改變假設，就可能以一個全新的觀點，重新改寫律藏的規範。

以幾何學為例

我將從幾何學的推類來解釋這個觀點。從一點畫出一條直線，隨著此線延伸，兩端的距離會擴大，如此顯然兩個端點永遠不可能會合。假如有人對此質疑，我將懷疑他的推理性。之所以會如此，是因為我只以傳統歐氏幾何學思考，直到二十世紀，它仍在數學領域佔有主導的地位。不過，當採取球面幾何學的角度，則可以看到通過某一點的一條線，若延伸得夠遠，最終會與它自己相會合。

另外，我們在歐氏幾何學學到：一個三角形最多只能有一個直角，而且三角形的三個角總和必然是180度，這絕對可以被精確證明的。但若在一個球體裡，一個三角形的三個角總和會是270度。要是以此方式打破一向熟悉的假設，我們的認識會突然開啟一系列新的可能性。

幾何學運用於戒學的思考

將同樣的方法運用在對律藏的思考上，我分享個人的經驗。我在斯里蘭卡時，因請教的都是保守持律的比丘，他們對有關比丘尼受戒前景的認識，也來自保守上座部的傳統觀點。比丘尼受戒問題的思考太艱澀，以致於我無法理解。我問過他們對此議題的看法，且單純地聽從他們的判斷。最後當我決定研究有關此議題的聖典和論書資料，我找不到任何資料來反駁他們的說法。他們十分精通律藏。所以，我發現他們談的一直都是直線和三角形，而不是關於曲線和六角形。

但是我發現的是：他們的判斷是建立在反對傳統假設的背景上。他

們正在歐氏空間的律藏版本，定位直線和三角形。我不禁想問：有必要在歐氏空間裡畫這些線和三角形嗎？假如將它們轉換到曲線空間的律藏版本，會怎麼樣呢？如果脫離傳統主義者假設的背景，而以佛陀最初的本意為指導來考慮，對律藏的看法會怎麼樣呢？如果我們承認流傳下來的律藏，沒有預期原始僧團會分裂為不同派別，而擁有各自的受戒傳承；或是某一派別的比丘尼僧團會消失，會怎麼樣呢？如果我們承認律藏就是沒有告訴我們該如何面對這種情況，又會怎麼樣呢？因此若試著以：「面對今日的情況，佛陀會希望我們如何做？」的問題來引導我們，會怎麼樣？

當提出這些問題時，我們可以看到律藏比丘尼受戒程序的記載，從來沒有想要阻止重建比丘尼僧團的可能性，在比丘尼僧團已經存在時，它們只是單純地被作為授戒的模式。這理解出現時，我們就進入一個新的境界，一個能夠適應不同可能性的新結構裡，那是在傳統假設網絡裡從沒有設想過的。

回應保守論者的基本假設

保守派理論的基本前提是：（1）二部僧授戒適用於所有的情況，且不允許例外或因緣的改變。（2）上座部是唯一保留真正律藏傳統的佛教部派。

對贊成重建比丘尼僧團者而言，根本的起始點源於「成立比丘尼僧團是佛陀的決定」。根據《小品》記載，經過阿難的求情，佛陀才同意——雖然佛陀可能曾猶豫過，但最終他確實建立了比丘尼僧團，並給與全力的支持。受戒程序，只是實行此決定的法定方法。從此點來看，只因法定的技術性，阻擋了佛陀決定的實行，就是妨礙佛陀本身的意願。這並不是說，要實現佛陀意願的適當方法，應該違犯戒律的

規定，而是在那些主要的指導原則裡，藉由下面任一或二的主張，可以迴避保守持律者的兩個前提。

一：在特殊情況下，比丘僧團可以為比丘尼以一部僧授戒。二：保留二部僧授的形式，上座部比丘僧團可以與東亞國家受持法藏部律藏的比丘尼僧團合作。

上座部保守持戒者要求，比丘尼戒法傳授的恢復，應在不中斷傳承的情況下，由上座部比丘和經過二部僧授的比丘尼來傳授。如此一來，上述傳戒方式也許無法滿足上座部保守持戒者的嚴格要求。若只為了這不可能的要求，對重建比丘尼僧團就不妥協，似乎是太過嚴厲了。顯然地，那些堅持二部僧授者，並非因為他們特別喜歡嚴厲，而是他們尊重律藏的完整性。然而，律藏最嚴謹的詮釋不必然是唯一可靠的，也不必然符合現代世界佛教徒的利益。很多有學問的，尤其是斯里蘭卡的上座部比丘認為：採用上面所提的任一種途徑，都能完成正當的比丘尼戒法傳授；同時提供佔佛教徒半數的婦女，有機會以受具足戒比丘尼的身分，過著修行的生活。

解決保守論者所提的三個障礙

現在我要逐一討論此段落一開始提到的三個障礙——沙彌尼的受戒、式叉摩那的學戒、具足戒。既然運作中的比丘尼僧團已經存在，這些討論不完全合時宜，但我認為仍有必要提出來，以回應墨守成規者的關切。我不解釋比丘尼戒授受可以怎麼重建，而是想說明重建比丘尼僧團的合理依據。先討論具足戒，因為它是整個受戒程序裡最受爭議的關鍵，再回來討論式叉摩那學戒，和沙彌尼受戒。

傳授具足戒的可行方式

(1) 依循早期由比丘僧授戒之先例

律藏裡規定，比丘尼受戒有兩個階段，包括先由比丘尼僧團授戒，再由比丘僧團授戒的兩個程序。對於重建已消失之比丘尼僧團的建議有二：一、允許上座部比丘單獨為婦女授戒成比丘尼，直到比丘尼僧團能夠運作，且可以參與二部僧授戒。這是早期比丘尼僧團歷史中，佛陀最初授權比丘為婦女授戒的方法，亦是在二部僧授戒成立前，必須有的過渡程序，之後，比丘一部僧授才中止。支持這個方法的人認為：佛陀不曾真正廢止比丘為婦女授戒的承諾，當比丘尼僧團不存在時，這仍是可以再施行的。亦即，最初依據佛陀的指示，由比丘產生比丘尼僧團的作法，仍是個重建比丘尼僧團的可行模式。這最初的允諾可視為一個合法的前例，如同過去，這個承諾被接受為完成佛陀創立比丘尼僧團的方法。在原始上座部比丘尼僧團消失後，現今這個承諾仍可再被用來恢復比丘尼的傳承。

(2) 結合其他傳統進行二部僧授

a. 菩提迦耶的盛大戒會

二、另一個重建上座部比丘尼僧團的途徑，是由上座部比丘和來自東亞國家的比丘尼（例如台灣）一起主持二部僧授戒。一般傾向此二階段式方法，仍可聯合上座部比丘的單一僧授。1998年二月，在佛光山贊助下，於菩提迦耶所舉辦的盛大傳戒會就是採用此方法，它的好處勝過採用任一種單一僧的授戒方式。

這個莊嚴的戒會集合了大乘漢傳、上座部和藏傳的比丘們，以及台灣和西方比丘尼們，依漢傳的方式一起主持二部僧授的傳戒。受戒的婦女包括斯里蘭卡、尼泊爾的上座部十戒女，還有藏系佛教的西方尼師。也許有人會認為：大乘佛教的受戒儀式，將使尼師們成為大乘佛

教的比丘尼，這是一種錯誤的見解。漢傳比丘、比丘尼修學大乘佛法，但他們所受持的不是大乘戒法，而是根源於早期佛教的法藏部派的聲聞律藏傳統，它與南傳上座部部派都是同屬於分別說部的傳統。

實際上，他們位在相對於上座部的西北印度，有著相似的經論，律藏大部分也與巴利律藏一致⁽¹⁾。如此，在菩提迦耶漢傳僧團所傳的戒法，是授予求戒者法藏部的比丘尼傳承，以戒律的專有名詞來說，求戒者就是繼承法藏部戒法傳承的比丘尼。⁽²⁾

b. 授予不同傳統戒法的因應作法

然而，來自斯里蘭卡的比丘尼，不僅想要成為上座部律藏傳承的繼承者，並希望能得到斯里蘭卡比丘的認可。而那些贊助比丘尼受戒的比丘們也了解到：只受漢傳戒法的尼師們回到斯里蘭卡，同參道友將認為她們受的是大乘戒法。為避免這種情況發生，當時受了戒的比丘尼緊接著又到鹿野苑，接受另一個由斯里蘭卡上座部比丘以巴利語主持的受戒典禮。此授戒儀式並不否定早先從漢傳僧團所受的戒法，而是給與一個新的方向。斯里蘭卡比丘既承認從漢傳僧團所受具足戒的正當性；同時，也將她們納入上座部僧團，允許她們受持上座部律藏，及和比丘僧團一起參與僧團羯磨。

(1) 參考 Ann Heirman, “Can We Trace the Early Dharmaguptakas? (是否可以追溯早期的法藏部?)” *T'oung Pao* 88 (Leiden: Brill, 2002).

(2) 法藏部受戒傳承在漢傳佛教傳播時，比丘尼受戒時常是單由比丘僧團傳授，不是二部僧授；這使得受戒引起嚴格上座部論者的反對，認為有效的傳承已經中斷了。法藏部律藏比丘尼受戒的記載 (T 22, 925a26-b17; 1067a28-c2) 沒有像巴利律藏把它稱為二部僧。漢傳佛教的律藏戒師曾明白地探討這個問題。一位來自罽賓的早期戒師求那跋摩，在五世紀主持一個單由比丘僧團傳授的漢傳比丘尼受戒時表示：「比丘尼受戒最後是由比丘僧團認可而得戒，即使沒有「本法」(先到比丘尼僧團授戒法)，比丘尼受戒仍然是清淨，如同大愛道的情況。」七世紀創立漢傳法藏部派的道宣說：「即使比丘尼受戒直接來自比丘僧團的傳授，而沒有最先「本法」的授予，它仍然是有效的，因為在律藏裡並未另外說明。然而，戒師有罪。」兩則引文來自釋恆清的〈傳統與繼承——中國與西藏比丘尼傳承之薪火相傳〉(《中華佛學學報》No. 13.2 (May 2000): 頁523-524)。法藏部的內部觀點(或至少依據幾位重要的律藏論師)說明：單由比丘僧授戒，雖不完全符合規定的程序，但受戒仍是有效的。如果藉由漢傳的比丘尼傳承授戒的過失，被認為嚴重到足以使受戒無效，那麼仍可向百世紀以來仍保留二部僧授的韓國或越南比丘尼尋求受戒。

(3) 單由比丘僧授戒的合理依據

a. 佛陀的許諾

凡在因緣條件允許的情況下，當然應該採用二部僧授的傳戒為佳。不過，單由上座部比丘僧團授戒的合理性，仍可找到一個例子來說明，即便其說服力較薄弱。我們雖然區分為「比丘僧團」和「比丘尼僧團」，但當一位求戒者要申請受戒時，她其實只是乞請加入「僧團」。這說明為什麼在最早期的比丘尼僧團歷史上，佛陀允許比丘為婦女授戒為比丘尼。隨著比丘為婦女授戒，比丘所做的就是代表接受她們加入僧團。此時才是因為她們是婦女，所以，她們成為比丘尼，因此是比丘尼僧團的成員。

b. 制定二部僧授的用意

根據《小品》，比丘尼參與受戒的開始，是因為乞戒者必須被問各種遮難。其中有些遮難關係到一個女人的性別認同。當比丘問她們遮難時，乞戒的婦女往往尷尬到無法回答。為避免僵局，佛陀建議初步的授戒由比丘尼來主持，她們先問乞戒者遮難，確認後給與第一次授戒；然後再帶到比丘僧團，由比丘授予第二次戒。⁽³⁾這樣的安排，比丘僧團仍是決定授戒合法性的最終權威者。大部分「敬法」背後共同的因素是，賦予比丘在處理僧團僧務正式的優先權，因此，第六敬法規定式叉摩那要從二部僧受具足戒。由此推論，此敬法的要點，是確保乞戒者從比丘僧團受戒。

因此，我們認為第六敬法意涵「在非常狀況下，單由比丘僧團授戒的有效性」是有依據的。我們可輕而易舉地推斷，在面臨上座部比丘尼僧團已消失的特殊情況下，上座部可採用最初沒有比丘尼僧團情況的先例，使佛陀授予比丘單獨為比丘尼授戒的承諾再度生效。我必須強調，這是對律藏的一種詮釋，一個開通的解釋，雖然難以令人信

服，但當保守持律者對此詮釋有所保留時，請他們不妨仔細想想，他們的觀點是根植於聖典或是傳統的解釋。假如我們有開放、彈性的態度，則沒有理由否認「在迫切的情況下，使用符合佛陀本意為目的——單由比丘僧團授予具足戒」的有效性，以及它是能使婦女成為比丘尼的方法。

c.律藏沒有禁止比丘不可為比丘尼授戒

另外，如果我們仔細注意律藏記載有關比丘尼受戒的段落，⁽⁴⁾ 會發現文中並沒有使用不可違背的命令語氣，規定受戒儀式為既定不變的形式——「你們必須以這樣的方式來做，絕不可以用任何其他的方式。」事實上，從語法來講，巴利語使用的不是命令式的祈使句，而是使用溫和動詞狀的形容詞，或是表祈願的語態——「這應該如此做。」將語法擱置一旁，文中只是簡單地敘述，在所有正規必備條件都具足時，一個正常且最自然的受戒方式。文的本身或是律藏的其他地方，沒有一條法規直截了當的規定：如果比丘尼僧團消失了，禁止比丘依循最初佛陀賦予他們為比丘尼受戒的承諾，單獨傳授具足戒來重建比丘尼僧團。

對我而言，這是一個關鍵點。若是有此明確的禁止，即可說比丘主持此戒的授受是踰越了合法性。在律藏和其註釋書裡沒有如此的規定下，那麼「從比丘受戒違反戒律」的看法只是一個詮釋。目前，這可能是具有權威性的詮釋，一個背後有傳統價值的詮釋。然而我們需要好好探究它是否不容置疑。當性別平等在世俗生活裡即將成為理想，並成為人們期待其含括在宗教生活裡的價值時，我將質疑這樣的解釋

(3) Sec Vin II 271.

(4) Vin II 272-74.

在今日是否能適當回應：面對這種情況，佛陀會希望他的比丘弟子們怎麼做？同時，如此做將「使那些沒有信心者無法建立信心，具有信心者變得搖擺不定」時，我懷疑我們是否應該支持這樣的詮釋。(5)或許，與其聽任最糟糕情況發生（例如完全失去上座部比丘尼僧團），我們應該主張上座部比丘有權利，甚至是有義務，以具有彈性和寬大的態度去解釋有關比丘尼受戒的規定。這是將比丘尼僧團帶回宗教生活之所需。

(4) 依據四大教法處理

佛陀本身沒有視律藏為僵化的制度，完全抗拒順應的解釋。佛陀念及在他涅槃後，比丘們可能會碰到一些戒律沒有包括的異常情況，因而在涅槃前，以四個原則指導僧團如何處理未來的情況，這些稱為四大教法（四個重要的指導原則）(6)，主要是：

a. 假如我沒有說「這是不允許的」來拒絕某些事情，但它符合不被允許的事，且排除所被允許的，那就是不被允許的。

b. 假如我沒有說「這是不允許的」來拒絕某些事情，但它符合被允許的事，且排除所不被允許的，那就是被允許的。

c. 假如我沒有說「這是允許的」來允諾某些事情，但它符合不被允許的事，且排除所被允許的，那就是不被允許的。

d. 假如我沒有說「這是允許的」來允諾某些事情，但它符合被允許的事，且排除所不被允許的，那就是被允許的。(7)

將此原則應用到「是否僧團有權利以上述討論的兩種方式其中之一（或二者的結合）來恢復比丘尼僧團」的問題，我們可以發現這樣的步驟將「符合被允許的事」，且不排除任何其他被允許的事。如此，這步驟顯然會獲得(2)與(4)指導原則的支持。

(5) 六十年前緬甸上座部佛教的態度

也許令我們感到驚訝的是：半個世紀前，上座部佛教最保守的堡壘

之一的緬甸，有一位著名的權威人士提倡重建比丘尼僧團，此人即是有獨創見解的明貢傑打汪禪師。他是著名的馬哈希與唐卜陸尊者的禪修老師，曾以巴利語為《彌蘭陀王問經》作註，並在其中據理支持比丘尼僧團的重建。我翻譯了此部分的論註，並將它作為本論文的附錄（譯註：英文的附錄於此略）。

1949年，身處於上座部保守主義派核心地區的傑打汪尊者，不畏懼地於論註中主張：比丘有權利重建已消失的比丘尼僧團。他認為二部僧授只運用於比丘尼僧團存在時；當比丘尼僧團不存在時，佛陀給與比丘為比丘尼授戒的承諾，可以在佛教歷史的任何時期，恢復其正當性。我不完全同意禪師的論點，尤其是他認為，佛陀無所不知地預見未來比丘尼僧團的消滅，和意圖以「比丘為比丘尼授戒」的承諾，作為這件事情的補救方法。

依歷史背景來看，我認為這個承諾是用來處理發生在佛陀時代當時問題的方法；但我也視它為可用來解決目前問題的如法先例。然而，我相信傑打汪禪師的文章重新提醒我們，支持重建比丘尼僧團的思想潮流，甚至可源自於六十年前的上座部社會。同時，從他的文章也可以了解，「比丘尼僧團可以被重建」的想法，成為那時代熱烈討論的主題，而且可能有相當多的緬甸僧團對此議題共同抱持正面的態度。

恢復式叉摩那的訓練

目前斯里蘭卡已有上座部比丘尼僧團，如何重建的討論不再具有意

(5) Ibid.: Appassānañceva appasādāya pasannānañca ekaccānaṃ aññathattāya.

(6) Samantapāsādikā I 231.

(7) Vin I 251: Yaṃ bhikkhave, mayā 'idaṃ na kappatī' ti apaṭikkhittam, taṃ ce akappiyaṃ anulometi' kappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo na kappati. Yaṃ bhikkhave, mayā 'idaṃ na kappatī' ti apaṭikkhittam, taṃ ce kappiyaṃ anulometi, akappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo kappati. Yaṃ bhikkhave, mayā 'idaṃ kappatīti ananuññātam, taṃ ce akappiyaṃ anulometi, kappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo na kappati. Yaṃ bhikkhave, mayā 'idaṃ kappatī' ti ananuññātam, taṃ ce kappiyaṃ anulometi, akappiyaṃ paṭibāhati, taṃ vo kappati ti.

義。任何想要受戒成為上座部傳統比丘尼的婦女，可以到斯里蘭卡受具足戒。當然，她首先必須完成最初步的要求，而我認為最重要的——重新恢復比丘尼受戒前的最初規定——式叉摩那訓練的受持。

（1）式叉摩那訓練是比丘尼如法受戒的必要條件？

接下來談式叉摩那的訓練。在本論文的第一段，我提到保守律藏論師主張：式叉摩那的訓練是比丘尼如法受戒的必要條件。比丘尼僧團有權利給與訓練，且確認乞戒者接受了訓練；沒有上座部比丘尼僧團的存在，就無人負責訓練與確認的工作。未經過此二步驟而受具足戒的婦女是不如法的。因此，一旦有不如法的上座部比丘尼受戒，也無法恢復上座部比丘尼僧團了。

我想更仔細地來探討此議題。若這論點是正確的，這意味著，所有佛教部派的婦女若沒有經過式叉摩那的訓練，其所受的具足戒就是無效的。我們對此問題的回應如下：式叉摩那身分的授予，對於具足戒的正當性而言，是絕對必要的條件嗎？如果一位沙彌尼沒有經過正式式叉摩那訓練，其具足戒的授予是有效或無效、如法或不如法呢？

首先，讓我們清楚了解，律藏裡要求婦女受具足戒之前必須經過式叉摩那的訓練，這是踐行八敬法之一。基於此，律藏持守者認為只有乞戒者經過式叉摩那的訓練，具足戒的授予才有效。然而，此處我們關心的不是律藏裡怎麼規定，而是絕對合法性的問題。

（2）比丘尼波逸提如何規定？

依比丘尼波逸提 63 和 64 裡的戒相分別，雖然為尚未經式叉摩那訓練的婦女授具足戒，有違律藏的用意，但它仍然是有效的。根據這些規定，戒師因為授予具足戒而犯波逸提，其他參與的比丘尼則犯突吉羅，但受戒本身仍然有效，乞戒者也因而成為比丘尼。比丘尼波逸提 63 制定：「如果一位比丘尼，為還沒有接受兩年六法訓練的式叉摩那

受戒，她犯了波逸提。」(8) 戒相分別解釋：

雖然這行為是如法的，她也認為這行為是如法的而授予戒法，犯波逸提。雖然這行為是如法的，她雖懷疑這行為的合法性，但卻授予戒法，犯波逸提。雖然這行為是如法的，儘管她認為此行為不如法，卻授予戒法，犯波逸提。(9)

根據上述的戒文，在三種情況下——當這行為是如法的，而在她也認為是如法的；或懷疑它的合法性；或認為是不如法三種情況下，都算犯戒——為未經六法訓練的乞戒者授戒，戒師犯波逸提。然而，如果這行為不如法，即使戒師認為它是如法，也只犯突吉羅罪。有趣的是，在敘述不如法的情況時，文裡將字詞被解釋為 *upasampādeti*（完全地受戒）的 *vuṭṭhāpeti* 一字省略。因為在這些情況下，雖然好像完成授予具足戒的羯磨，但嚴格說來，受戒行為是沒有完成的。

既然在最初三種情況下，這行為被認為是如法的，這意味著：律藏編輯者認為具足戒本身是有效的，同時乞戒者也如法受了戒。第六敬法和比丘尼波逸提 63 條是針對戒師而規定，一旦有所違犯，就以波逸提罪處罰。雖然違犯，似乎沒有否定受戒的有效性。比丘尼波逸提 64 條也有相同的戒相分別，其中規定比丘尼未經僧團同意而為式叉摩那授戒，犯波逸提。這意涵是相類似的。

不可否認地，二者間存在內在張力：(i) 戒律規定乞戒者的受戒資格，是必須經過式叉摩那訓練，和僧團的認可。(ii) 而事實上，為沒有符合資格的乞戒者授戒，此受戒仍被視為如法。顯然，式叉摩那

(8) Vin IV 319: *Yā pana bhikkhunī dve vassāni chasu dhammesu asikkhitasikkhaṃ sikkhamānaṃ vuṭṭhāpeyya pācittiya..*

(9) Vin IV 320: *Dhammakamme dhammakammasaññā vuṭṭhāpeti āpatti pācittiyassa. Dhammakamme vematikā vuṭṭhāpeti āpatti pācittiyassa. Dhammakamme adhammakammasaññā vuṭṭhāpeti āpatti pācittiyassa.*

訓練的有無或完不完全，都不影響受戒的有效性。

可以注意的是，相較於比丘尼波逸提65條（戒師為未滿十二年曾嫁婦授戒，犯波逸提。），其中沒有關於如法行為等戒相分別的說明。在這種情況下授予戒法，可能都是不如法的。因此，不滿十二年曾嫁婦的受戒，可能永遠是不如法的。同樣的，波逸提71條（對未滿二十歲童女受戒的類似規定）也沒有說明關於如法行為被視為如法、不如法，或懷疑的分別，因為未滿二十歲童女的受戒始終是無效的。

我之所以提出這些情況，因為它們說明了：律藏不認為「未符合八敬法」甚至「《經分別》裡規定程序」的受戒是無效的。也就是說，只要符合其他決定性的準則，沒有經過式叉摩那訓練的婦女受具足戒，仍被視為如法的比丘尼。在傳統比丘尼訓練的制度下，很難想像這種情況的可能性，但至少理論上是可以想像的。與其宣稱受戒無效，《經分別》承認它的有效性，儘管戒師、阿闍梨和其他參與的法定比丘尼成員必須犯戒。

這例子可作為與其他傳統比丘尼二部僧授後，緊接著由上座部比丘僧團授予情況的類比。這程序也許不符合戒律完善的最高標準，但是就因為它符合律藏裡最基本的受戒規定，它就應該被承認是有效的。

讓我們再回到主要的議題。既然式叉摩那訓練需要經過僧團的同意，在沒有比丘尼僧團的情況下，我們可以假設這個工作應該落到比丘的身上。這看似奇怪，但律藏裡的一段記載可以說明：在律藏結集階段時，沒有依照式叉摩那的規定來做是被認可的。〈小品〉的安居犍度裡記載，若有沙彌尼希望學戒而邀請比丘前來，佛陀允許比丘為此離開安居處。這段文是如此記載的：

「但是，比丘們！若有一沙彌尼渴望學戒，她送訊息給比丘們，說：『我渴望學戒，請大德前來，我想要大德前來。』比丘們！一件

可以在七天內完成的事，你們應該去，且在內心想：『我將熱心給與她學戒。』即使沒有送來訊息，何況已經送來訊息？你們應該在七天前回到安居處。」(10)

律藏的論書《善見毘婆沙論》提出比丘在很多情況下，得以離開安居處。由於必須將這些連串起來，且簡要地逐一提到。因此，這段註解相當地簡潔：

一位比丘為了給與沙彌尼學戒，可以前往拜訪，包括其他的因緣（例如：她生病、想還俗、心不安和有錯誤知見時），有五個因緣讓比丘可於安居期間前往拜訪。(11)

律藏論書似乎想藉由指派比丘重新幫助訓練沙彌尼，使得這段規定標準化。但相對照之下，「沙彌尼接受式叉摩那訓練」這通常由比丘尼僧團負責的工作，律藏裡似乎認定比丘在這轉換過程中扮演著重要的角色。我們難道沒有從文中看出微細的含意——事實上，在特殊情況下，比丘僧團可以為想受具足戒的乞戒者，給與式叉摩那的訓練嗎？這可以是一位有資格的長老比丘教誡那些被認為適合當式叉摩那戒師的比丘尼。儘管如此，最好的選擇是，讓發願的沙彌尼能有機會從比丘尼處接受式叉摩那的正統訓練，且實際得到比丘尼兩年的指導，直到她符合受具足戒的資格。

3. 只有比丘尼能度女眾出家受戒？

最後，我們要談出家的問題。保守派認為只有比丘尼可以為女眾剃度出家，也就是說，能授予她沙彌尼戒。無論如何，律藏裡並沒有明

(10) Vin I 147: *Idha pana, bhikkhave, sāmaṇeri sikkhaṃ samādiyutukāmā hoti. Sā ce bhikkhūnaṃ santike dūtaṃ paṇeyya “āhanhi sikkhaṃ samādiyutukāmā, āgacchantu ayyā, icchāmi ayyānaṃ āgatan” ti, gantabbaṃ, bhikkhave, sattāhakaṇṇiyena, appahitepi, pāgeva pahite “sikkhāsamādānaṃ ussukkaṃ karissāmi” ti. Sattāhaṃ sannivatto kātabboti.*

(11) Sp V 1069.

確規定：禁止比丘剃度婦女出家。這當然是與先例相衝突，但我們必須小心，不要使先例成了不可侵犯的法，因為這似乎已在上座部傳統裡發生。《大史》記載，長老摩哂陀對天愛帝須王說：「國王！我們不被允許度女眾出家受戒。」我們應該知道，摩哂陀是在比丘尼僧團存在的正常情況下，說這樣的話。所以，他請求國王邀請他的妹妹僧伽密多，前來斯里蘭卡為宮中的婦女授戒。他的話不應被視為在任何情況下都具有約束力。

我們也應了解《大史》既非律藏聖典，也非律藏論書，它是一部部分杜撰斯里蘭卡佛教歷史的編年史。律藏聖典和任何權威的律藏論書，都沒有表達禁止比丘度女眾出家受戒。在上座部比丘尼僧團不存在，或只存在於遙遠地區的假設情況下，如此做當然是可取的辦法，它似乎可以成為變更正常程序的正當理由。

執行重建比丘尼僧團的策略

最後我們必須面對一個只能於此略微觸及的議題，即有關於執行重建比丘尼僧團的策略。我們必須特別處理這個問題：是否個別僧團應該開始獨自為婦女授戒為比丘尼呢？或者應先從僧團更高權威者處，獲得為比丘尼授戒的認可？這是一個相當棘手的問題，它引導我們進入了共同僧團生活的核心。既然比丘尼受戒已經開始進行了，它也成為一個有點過時的問題。但我仍然認為它值得我們去思考，以確保比丘尼僧團能在與比丘僧團健全、和諧的結合之中發展。

正是這個問題引出了其他幾乎無法回答的問題：真正上座部僧團的權威從哪兒產生？且這權威影響所及為何？試想，要從整個上座部國家的比丘間取得一致的共識；或在上座部比丘間，透過國際性的投票來解決此議題，似乎都是不可能的。由主要上座部國家的著名長老所組成的會議，幾乎無疑地陳述著我所謂的保守主義的觀點，他們幾乎

肯定地裁決：比丘尼受戒是不可得的。

既然他們不是官方當局，這將是一個開放性的問題——整個上座部僧團，是否需要受縛於他們的裁定？尤其是在沒有給另一方擁護者，有機會表達觀點的情況下，所做出的決定。我認為，屬於一個擴展性僧團的比丘們，例如一派或一個僧院的網絡，對此議題，應嘗試在他們的團體內取得共識。只有在經過認真、真誠和長久勸說無效之下，贊成恢復比丘尼僧團的比丘們，才考慮是否在沒有共識下舉行比丘尼的授戒。

雖然可能沒有一個類似的統一國際性上座部僧團，但我認為，每個比丘都有義務憑著良心去做，就好像有一個如此獨立團體的存在。比丘的決定與行為，應該以造福人群和僧團和合的理想為導向，即使這僧團只存在於概念中。

基於此，在沒有得到所屬僧團領導者的同意，或同修道友普遍的支持下，有些比丘決定為比丘尼授戒時，他們是冒著製造僧團分歧的風險。儘管他們不是惡意造成分裂，但仍使僧團分為兩派。他們對於特定類型的人，即那些已經受過具足戒程序的婦女，是否真正擁有比丘尼身分，持有互相對立的觀點。這確實是一件嚴重的事情。

總之，原則上我認為，有如法的理由贊成恢復上座部傳統的比丘尼受戒，且強烈支持重建比丘尼僧團。同時，我也覺得這件事要以謹慎的方式處理，以維護僧團脆弱的和合，不使其分裂為二：優勢的一派仍然主張不可能重建比丘尼僧團，而少數一派則承認比丘尼僧團的存在。致力於維護現狀，且堅持阻撓重建比丘尼僧團計畫的守舊者，從而挫敗了轉變的所有努力。

但我們也必須對這二種不同的關懷立場進行權衡。在這種情況下，對於那些致力於重建比丘尼僧團支持者，我主張與其服從僧團長老，

不如遵從自己良心的召喚。同時，也可以試著讓僧團長老參與其中。至少在斯里蘭卡，過去十年來，長老比丘的態度已有戲劇性的改變。如此，比丘尼僧團的支持者，可以與僧團長老領導者坐下來，且耐心地讓他們了解進行的過程，這是一種可以得到他們的支持，且能夠維護他們自身尊嚴的方式。

結論

上座部比丘尼僧團消失使我們面對的處境，沒有明白地記載於律藏。因此也沒有明確的補救方式。面對這樣的情況該如何做？律藏專家自然有不同觀點，而且所有觀點都宣稱符合律藏的主旨。就我認為，律藏不能以一種固守態度來理解——無條件允許或禁止——比丘尼僧團的重建。這些結論的出現是詮釋的結果，而詮釋往往反應了詮釋者的態度，以及他們所操作的假設結構，就如同他們對聖典的詮釋一樣。

在各種不同意見裡，主要是保守派與改革派兩類詮釋。對保守派而言，比丘尼身分的取得，絕對需要有上座部比丘尼僧團參與的二部僧授，並且一定要由上座部比丘尼擔任這個角色。因此，既然沒有上座比丘尼僧團的存在，其比丘尼傳承就中斷了，且是不可能重建的。對改革派來說，比丘尼受戒可以藉由下面任一種方式重建：一、藉由允許東亞國家的比丘尼來擔任二部僧授裡的比丘尼僧團角色。二、承認單由比丘為比丘尼授戒的權利，直到有一個上座部比丘尼僧團可以運作為止。

我認為，在裁決保守派和改革派間的不同觀點前，我們應該先捫心自問：「在二十一世紀的今天，面對這種情況，佛陀會希望他的長老比丘弟子們怎麼做？」如果今天他看到我們對此問題的考慮，難道他

會希望我們為了依照受戒的規定，拒絕女眾以比丘尼身分過著僧院的修行生活，而向世界展現佛教只有男性能過著完整的出家生活嗎？或者相反地，佛陀希望我們以仁慈、寬容和通融的態度，來引用戒律的規定，從而提供世界一個真正體現公正與非歧視本質的宗教呢？

雖然任何聖典或傳統無法立即答覆這些問題，我也不認為我們應完全聽任於個人的主觀意見。從聖典裡，我們可以了解到：佛陀在做出重要裁決時，如何展現他的慈悲和對戒律的嚴謹態度。也可以看到：佛陀是如何考慮當時社會和文化的期待，而制定僧團的行為規範。因此，為了解決我們面臨的問題，有兩個方針可循：一是相信教法的精神——包括形式上與精神上的，尤其是精神層面。另一，在這個可以創造自己與佛教未來命運的時代，去與我們所處的特殊歷史時期裡，人類社會、思想和文化的視野相呼應。

以這個觀點來看，那麼重建上座部比丘尼僧團可視為一種「本質的善」，它符合教法的內在精神，幫助佛陀為一切眾生，不管是女眾或男眾，完成打開涅槃之門的使命。同時，比丘尼僧團的存在也可以作為達到其他目的的一種「權巧的善」。它允許女眾能以種種方式，如同比丘所做的一樣，完成對佛教有意義和價值的奉獻。——例如當個弘法者、學者、禪師、教育者、社會諮詢者以及宗教儀式的帶領者。而且在某些方面，特別屬於只有女性出家眾可以完成的部分，如在家女居士的輔導和指導者。比丘尼僧團的存在，也為佛教贏得心靈高潔者的尊敬，因為對那些人而言，沒有性別歧視是一個符合現代文明崇高取向之真正可敬宗教的標誌。（全文完結）

【編按】本文翻譯自菩提長老，因應2007年七月，在德國漢堡所舉行的「第一屆全球佛教會議」（會議主題為佛教女性在僧團的角色：關於比丘尼戒及其授戒傳承），所寫的論文的完整版。分（一）（二）兩期刊出。文中部分標題，為編者所加。