

「無所得」的研究 —以《大般若經·第四會》為主（二）

林維明

三、修學般若波羅蜜多

修學般若波羅蜜多，是指對諸現象有所領解和了知，並且通達諸法實性。⁹又修學時不以堅持我機能修慧、彼是慧境，此是慧果和修學是恆定不變性的慧自性。由於慧者、慧境、與果是因緣所生，故皆無所有，而慧自性本不具實體是爲不可得，故以無所得爲方便能滿般若波羅蜜多。¹⁰修行般若波羅蜜多應學一切畢竟清淨。¹¹但是要修學成就般若，而且安住般若，必需是要有所得的精進與務實的精神，使般若波羅蜜多的修學不侷限於智慧的提昇，而能逐步落實在菩提道上更爲寬廣的善根資糧。所以本主題又可分爲法性畢竟清淨及能成辦諸勝事業，兩個小子題分別討論如下：

(一) 法性畢竟清淨

針對法性眞理上依止性的不可得，特別名爲「無所得波羅蜜多」；一切的分別，終究要歸於平等性，故也

是「無分別波羅蜜多」；又因爲通達一切法的真實性，也名爲「不可得波羅蜜多」¹²。這些都是從無所得契入般若波羅蜜多的角度而言的。

諸法法性本來寂靜，遠離紛擾雜多的表象世界，也就是遠離諸法的性、相差別，匯歸於平等、無二、無別。真實不虛的法性，透顯在甚深般若波羅蜜多上，是沒有見、聞、覺、知，無法藉著諸行的外相來顯示的¹³。

《大般若經第四會讚歎品》中曾論述：「般若波羅蜜多是無雜染、離染、不生、離相。」¹⁴所以般若波羅蜜多是極清淨，是清淨中的究竟，不但將煩惱的染污淨化無瑕，恆種善根，身心清淨，而且不斷地開展智慧，企圖趨向圓滿的境界¹⁵。由無所得波羅蜜多所開展的道路，是以般若的方便善巧，如實知法性，實踐於無所得上。畢竟淨(atyanta-visuddha)是在一切法的現象上不落於相互對待而超越相互對待，諸法本性皆空性，本性空中無法可取，諸法空性也不可取，主體、客體、主客

間的互動過程，三輪清淨。畢竟淨的意涵，尤其著重以「本無雜染」來確立「清淨」¹⁶。「畢竟」(at�anta)主要是指絕對(absolute)或永無止盡(infinite)。畢竟淨就是超越相互對待，永無止盡地開顯清淨的境界¹⁷。

畢竟淨就是不執著法相、法性，也就是只有一性，以無性為自性，所以自性本法性、法相上空性，是本實性。一切法也沒有二相，只是以無相為自相，自相空故，是本實相。一切是不二的，是「以真法性為定量」的¹⁸，引文中量(pramana)是指沒有錯誤認識(avisaṃjvadi,jhana)且能展示具有作用(artha-kriya)的對象也是具有效能的作用，可證成正確的認識且承認有言語的功能可正確的傳達說者的意思，也就是在言說中可找到真正的真理和正確的認識¹⁹。所以「以真法性為定量」是指由聖者所自證的真如、法性。也就是依法性本具空性為著眼點，如色即是空，空即是色。色法是因緣和合、變化不斷的相續，在時間的變化下要經歷生、住、異、滅，但終歸於無常、苦、空。是故諸法「如無所有，如是而有」²⁰。即空性的顯現，貫徹了色法因緣變化的流程，在無所有法中，畢竟不生，唯有假名、言說，都無實性。

諸法法性是明淨、圓滿、平等、真實不虛的。畢竟

淨由法性所顯，無所得只是應用的理則。因為畢竟淨，所以不可得²¹，不可得，是源於畢竟淨的緣故。唯有修行無所得波羅蜜多，才能契合法性清淨的本義，是菩薩摩訶真學般若波羅蜜多的象徵，更是菩薩摩訶薩印證佛法的理則。

(二)能成辦諸勝事業

凡夫禮佛祈求佛菩薩保佑獲得殊勝的名與色是為以「有相」與「有所得」為方便。²²而般若波羅蜜多的等流果²³卻是以無所得而成辦諸勝事業²⁴。

菩薩摩訶薩若無「無所得」的方便善巧，縱然修行六度萬行，也不能稱為是修行般若波羅蜜多的修行者。因執著名、相者，必然棄捨、遠離般若波羅蜜多。在凡俗的境界上，以執取為樂，不知苦、空、無常、無我的因緣變化、相續不斷，對諸法的無所有性不能通達，這種取相的心性煩惱，就是「無明」。由於不知、不見諸法的無所有性，妄取臆想分別、取相(執著、煩惱)，再加上無明與貪愛的增上勢力，因而隨所在之處、所在之時皆滯礙難行，因而常輪轉生死苦海中²⁵。

菩薩摩訶薩修行的開始下手處，就是觀察自己的身心世界，因為一期生命暫住相續的表象，容易令衆生執

此爲「我」的錯覺。對色蘊乃至識蘊的體性虛無性、不堅實性，可破壞性，無有自在性作觀察；甚至在十二處、十八界觀週遍，都無所得，無所著相是行般若波羅蜜多。但是般若波羅蜜多的殊勝，並不只是在於觀察諸法的生、滅、常、斷，一、異，來、去；更要能通達超越生、滅與成、壞之外的甚深理趣。

在修行自利的過程中，要以無所住而住，而以無所得運用在利他方面，不論是說法度衆，或迴向功德於無上正等菩提等，都要無所依止、無所成、無所住。

菩薩摩訶薩精進修行一切三乘法門，不論最初立志出離三界或覺證菩提，乃至於圓滿無餘依涅槃²⁶或無上正等菩提的功德，都不能離開於對於諸法無所得的一貫態度。依無所得的應用理則，其實有兩個層次：第一、有相、階段式地累積功德與善根，也就是對於法門修行全力以赴、盡心盡力，認真地信受奉行。第二、無相、於諸法隨緣無所得，深刻信解法性畢竟清淨，於一切法無所攝受與無住。有相的累積與無相的捨離，在菩薩修行般若波羅蜜多的過程，其實是一體的兩面。依此而行，無邊的功德雖不強求而自引發，般若波羅蜜多雖無所成而能與世間作大饒益。

註釋：

9. 《大般若經·第四會》：「諸菩薩摩訶薩所學般若波羅蜜多，是大波羅蜜多，是無量波羅蜜多，是無邊波羅蜜多」，《大正藏》第七冊，頁七七一下。
10. 《大般若經·第二會》：「修般若時，不得慧者、慧境、慧果及慧自性，以無所得故，能滿般若波羅蜜多」，《大正藏》第七冊，頁一六九上。
11. 《大般若經·第二會》，《大正藏》第七冊，頁一九二下—一九六下。
12. 《大般若經·第四會讚歎品》云：「甚深般若波羅蜜多是為……無所得波羅蜜多，以所依止不可得故……是無分別波羅蜜多，是諸分別平等性故；是不可得波羅蜜多，至一切法真實性故……」，《大正藏》第七冊，頁八〇五上—中。引文中共列舉般若波羅蜜多五十種不同的稱號。無所得、無分別和不可得只是其中的三項而已。
13. 《大般若經·第四會地獄品》云：「即一切法畢竟空故·性遠離故·永寂靜故，名不可得。即不可得，說名般若波羅蜜多。善現當知！若時無想，亦無等想，施設言說，是時名為甚深般若波羅蜜多」，《大正藏》第七冊，頁八〇〇上—中。
14. 同註十二，如云：……無雜染……以貪瞋痴無自性故

；……離染……以一切法不虛妄故；……不生……以一切法皆不生故；……，無相……以一切法離諸相故。

15. 《大般若經第四會清淨品》云：爾時，舍利子白佛言

：「世尊！如是般若波羅蜜多最為甚深。」……佛言：「如是，極清淨故。」……善現復言：「若菩薩摩訶薩能如是覺，是為般若波羅蜜多。」佛言：「如是，畢竟淨故。」善現復言：「如是般若波羅蜜多，非此岸、非彼岸、非住中間。」佛言：「如是，畢竟淨故。」

16. 《大般若經·第二會行相品》第七冊，頁八〇〇上-中。

17. 蔡耀明，〈《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉，前揭書，頁三〇四-五。

18. 《大般若經第四會》，《大正藏》第七冊，頁八〇五上-中。及《妙行品》云：「一切法皆無取著……以真法性為定量，《大正藏》第八冊，頁七六四下。

19. 吳汝鈞（二〇一四），〈法稱的知識論研究（上）〉

《正觀》七〇期，頁一九六，南投：正觀。

20. 《大般若經·第四會妙行品》，《大正藏》第七冊，頁七六五下。

21. 如《心經》云：以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙無罣礙故，無有恐怖遠離顛倒夢想，究竟涅槃，《大正藏》第八冊，頁八四九中。

22. 《大般若經·第四會福門品》云：「若於般若波羅多，至心聽聞受持讀誦精勤修學如理思惟當獲無邊殊勝功德，僕戶迦！彼以有相及有所得而為方便作如是說名顛倒說相似般若波羅蜜多」，《大正藏》第七冊，頁七八五上。

23. 《阿毘達磨大毘婆沙論》云：「熟有二種：一者、同類，二者、異類。同類熟者，即等流果。謂善生善，不善生不善，無記生無記。……從善不善異類因生故，名異熟。」，《大正藏》第二十七冊，頁九十八中。

24. 《大般若經·第四會地獄品》云：「於一切法無所成故，乃名般若波羅蜜多。……如有所得不能成故，如有名想不能成故，如有起造不能成故……甚深般若波羅蜜多，不為生、滅一切法故，出現世間；不為成壞一切法故，出現世間；而與世間作大饒益。」，《大正藏》第七冊，頁七九九上-中）。

正藏》第七冊，頁七九九上-中）。

25. 《大般若經·第四會妙行品》云：「若於如是無所有法不能了達說名無明……分別執著斷常兩邊……由執著故分別諸法無所有性……於無所有法分別執著故，

於如實道不知不見，不能出離三界生死」，《大正藏》第七冊，頁七六五下。

26. 《阿毘達磨大毘婆沙論》云：「云何無餘依涅槃界？」

答：即阿羅漢諸漏永盡，壽命已滅，大種造色相續已斷依，五根身心不復轉，無餘依故，諸結永盡，名無餘依涅槃界。」《大正藏》第二十七冊，頁一六八上。

太虛大師法語

人類的生活，不外精神的、物質的、社會的三方面；困貧與衰弱，同爲人類之病象，而此病象亦就三方面皆貧弱而言。貧弱既爲人類之病象，當然非所甘受，當然須設法醫好，其由社會生活之制度不良而致一部分人類陷於貧弱之病象，當然亦有就社會制度以求改良之必要，此即爲社會革命、階級爭鬥之所由起也。且貧弱之與富強，亦從不平均的社會生活之彼此相形而見。在茲相形之下，仗富欺貧，恃強凌弱，既爲人情上恆有之事；彼富與強又往往從欺貧凌弱而得成，以之富與強恆居少數。由近世資本主義、帝國主義之結果，富強者愈少而貧弱者愈多，貧弱者受侮既深，積憤亦厚；又察見聯合多數勢力之足以抵抗之也

成今此世界之奇觀。無政府黨目的在打倒帝國主義的強權制度；共產黨目的在打倒資本主義之私產制度；工黨、農黨在主張發展本身權利，與資本階級及建設於資本階級上之強權階級爲難；要言之，則由不平均的社會生活所激起之反動而已。

然此反動之行動，充其量惟足顛覆不平均之社會生活制度，未足以建設均良的社會生活也。不惟不足以建設均良之社會生活，且良善的精神生活與豐美的物質生活更有因之而破壞墮落之虞。人類的精神、物質生活，爲人類的社會生活之元素；精神、物質生活既衰退窳敗，則人類生活全體皆陷於窮乏，又何得有美善的社會生活乎？（《太虛大師全書》第二十三冊，頁一五三四）

美國佛教女性主義者——葛若思的生平和著作（一）

高家蕙

一、重要著作

我們可以暫定一九八四—一九九三〔年〕作為葛若思學術成就的第一階段。西元一九八四這一年是她遇到科布的一年，也是一九八四年也正是艾莉昂上師（Lama Tsultrim Allione）出版有著丘揚創巴撰序的《智慧女神》（Women of Wisdom）¹⁵，天主教女神學家費倫查（Elizabeth S. Fiorenza）出版《麵包不會是石頭》（Bread not Stone），¹⁶克里斯蒂娃（Julia Kristeva）出版《詩意語的革命》（Revolution of Poetic Language），¹⁷多曼（Keith Dowman）英譯伊喜措嘉（Yeshe Tsogyal，七五七—八一七）密傳《空行母·伊喜措嘉的秘密生平和道歌》（Sky Dance · the Secret of Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyal）¹⁸胡克斯（bell hooks，1952—）出版《女性主義理謬·由邊緣而核心》（Feminist Theory · from Margin to Center），¹⁹吉爾莫（L. Gilmore）出版《自傳學》（性和男性原住民的宗教意義）；葛氏有兩點發現。首先

Autobiographies）²⁰的一年。這一年，如意寶尊者也在在華盛頓止貢噶舉中心，主持藏傳佛教寺院開光儀式，並為千餘人作金剛薩埵淨化儀式。隔年，一九八五年，尼特（Paul Knitter）出版《別無他名？評基督教宗教的世界宗教觀》（No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions），提出四種宗教對話模式。²¹要一直到九年之後，一九九三〔年〕，葛若思的《父權制之後的佛教》（Buddhism after Patriarchy）才問世。

這時期的葛若思，研究相當廣泛：北澳洲原住民信仰、舊約中的猶太女性信仰、印度教女神等。有趣的是，在《一位女性主義者的省思花蔓》，葛若思提到「和別的博士不同，我是到完成博士論文後，才發現我的興趣是南亞宗教。」²²

葛若思的博士論文研究，「月經和生產對北澳洲女性和男性原住民的宗教意義」；葛氏有兩點發現。首先

，「月經和生產在澳洲女性和男性原住民都很重要，但因為之前由男性的人類學者撰寫觀察，就將月經和生產書寫成對男性才有意義的儀式」。其次，「澳洲原住民的打獵兼採集的社會結構相當簡單，但因為男性人類學者的書寫變得相當複雜，這樣他們才能有無限的學術遐想」。葛氏最後的論點是，男性觀察者以性別二分的眼光看世界，所謂的陽剛性（mascularity）和男性都和神聖、儀式有關，而所謂的女性和不潔則和世俗活動有關。²³

葛若思的「男性觀點會導致文化誤讀」也出現在〈面向印度神譜的新模式〉（*Toward a New Model of the Hindu Pantheon*），這是一篇「自己很喜歡卻遲遲未出版的手稿」。²⁴意思是這篇文章很可能在《父權制之後的佛教》之前已經寫就，到一〇〇九年才正式刊出。此文中，葛若思指出印度教以「女神崇敬突出於當代世界宗教之中」，但毗溼奴（Vishnu）、溼婆（Shiva）、衆女神等重要神祇又被「男性中心的後知後覺（afterthought）給扭曲了」。「現在看到的【印度教】是印度和西方男性中心聯手的成果」。²⁵葛提到David Kingsley和David Knipe等男性學者，認為他們在研究印度教的神譜（Hindu pantheon）時，並沒有拿捏到印度教萬神爲何也是一神（pantheon as a whole），進

而提出在印度教研究中，「性別和數字非常重要」。²⁶印度萬神殿和多神主義並非是「系統性、條理式、相關性」的一神信仰模式，因而「男性無法對多神信仰的能動力（dynamics of polytheistic imagination）做出任何的探索。

首先，「印度多神信仰的神祇式透明如水晶的、具高度能量的，祂們近似日本神道教的Kami和北美原住民四方能量（four directions of energy），但就是和一神（男神）不同」。²⁷「祂們有強烈、明顯的個性而信奉者也把祂們當成有個性的人在崇拜，這使得祂們比較像一神的神而不似原住民傳統信仰那種怪力亂神的祖靈（spirits）of indigenous traditions」。其次，用性別二分來研究印度教神祇必會徒勞無功，因爲在毗溼奴信仰和溼婆信仰系統（男神體系）會發現女神面貌，而夏克提（Shakta）系統（女神體系）也常見男神俊容。〔問題不在印度教徒敬拜的是男神還是女神〕，「在於印度教徒對不同的女神有不同的崇敬」。所以，「請把二男神一女神的看法扔了吧」。²⁸最後，印度女神很少和育子的形象聯繫一起。²⁹總之，「我們需要【信仰】模式」來形構「印度教萬花筒般的多元信仰」。³⁰

葛氏的文化轉譯不離男性書寫的誤讀，我們可視之爲「因性稱義」。意即，西方男性印度教研究者因爲

基督教宗教一神、男神文化的關係，便以此一言堂式的神學系統觀照異信仰，既不考慮其中女神和信眾的關係，也忽略了神祇的特色。³¹

葛若思學術成就的第二階段則以一九九三年出版她第一本以女性主義研究佛教的著作《父權制之後的佛教》為起點。全書共十六章，分成四部份，外加兩篇女性主義方法論的附錄。第一部分是葛以女性主義的閱讀和書寫方式切入佛教的方法論，第二部分共五章，描述以女性主義所塑型的佛教歷史；第三部份是以女性主義觀點分析佛教義理如無我、空性、佛性；第四部是以雌雄同體的概念收編佛法為既男且女的終極真實和性別超越。兩篇附錄先陳述以女性主義為學術和社會洞見的研究法，再擴充女性主義所要處理的宗教經驗和宗教研究。

第三部顯然是本書的主體。不難看出，藏佛是葛氏刻意的選擇，作為「她」的發言位置。首先，基督教女性主義和佛教女性主義所做的社會改革是相似的，但葛

認為「後」基督教或「後」猶太信仰的女性主義者（如Mary Daly、Rosemary R. Ruether），和女性靈性運動者都有極大的影響，但還是無法撼動一神體系。³²這一點在她的《女人帶上對話桌的東西是什麼？》（What do Women Bring to the Dialogue Table）也會出現。

九十年代開始，多元在女性主義神學家之間變成炙手可熱的研究主題，但她們關心的還只是基督教文化的多元，並非是宗教上的多元。女性主義神學並無宗教上的多元；事實上，她們所謂的基督宗教還是神學概念下的宗教。區別宗教和基督教只有惱怒她們。³³

有趣的是，葛若思以佛教冥思的兩種方式，奢摩他（samatha，止）和毗婆奢那（vipashyana，觀）來解釋她和其他女性主義宗教研究的差異。

我所經驗和觀察的靈修不會因信仰傳統的不同而不同……。基督徒對上帝的信仰和佛教徒的非神觀點，在提升個人靈性上並無不同。基督教和佛教不同不是因為神學或哲思的差異……。當人們採取攻擊、攸關生命的行為，以宗教理念為其理由時，宗教傳統就被誤用了。³⁴

葛若思也寫道，「佛教徒曾被基督徒是為是一群浪費生命和時間在冥想上的無神、邪惡之徒；在寂靜的力量尚未出現時，基督徒不會了解這些不二的神祇對佛教徒的助益」。³⁵

在《父權制之後的佛教》，葛若思對藏傳佛教的

經文英譯者	經文英文書名	《父權制之後的佛教》討論章篇 / 議題
Janice Dean Willis	Asanga's Bodhisattvabumi	第五章 無女性佛
Keith Dowman	Masters of Mahamudra: Songs and Histories of the Eight-four Buddhist Mahasiddhas 大成就者	第四、六章 女性信仰典範 女性（一世）成佛
Alex Wayman and Hideko	The Lion's Roar of Queen Srimala 勝鬘夫人經之如來藏學說	
Kenneth Doughlas 和 Gwendolyn Bays	Yeshe Tsogyel 's The Life and Liberation of Padmasabhava 蓮花生大士	第六章 伊喜措嘉作為男性傳記作者 伊喜措嘉的婚姻和姊妹情誼
Tathang Tulku	Mother of Knowledge: the Enlightenment of Ye-shes mTsho-rgyal 伊喜措嘉	
Rhys-Davids, C. A. F. and K. R. Norman	Poems of the Early Buddhist Nuns (Therigatha) 長老尼偈	第一、二、四章 近似女聖徒傳
K. R. Norman	The Elders' Verses I+ II: Theragatha 長老偈經	男性執筆的歷史紀錄
Rhys-Davids, C. A. F.	Stories of the Buddha: Being Selections from the Jataka 本生經	
Rhys-David, Mrs.	Psalms of the Early Buddhists I: Psalms of the Sisters Psalms of the Early Buddhists II: Psalms of the Brethren	第四、十五章 未來佛和女性轉世成佛

知識全來自英文譯文，其中包括何納 (I. B. Horner) (兩筆)、戴維斯 (Rhys-Davids) 夫婦的譯作 (三筆)、諾曼 (K. R. Norman) (兩筆)、她皈依的導師丘揚創巴仁波切的十一本著作和道格拉斯 (Kenneth Douglas) 和貝斯 (Gwendolyn Bays) 合譯的伊喜措嘉

(Yeshe Tsogyel) 所著的《蓮花生大士的生平與解脫》 (The Life and Liberation of Padmasabhava) 都花了相當的篇幅介紹和批評。其他引用經文和一手參考資料整理如下：

Akira Hirakawa	Monastic Discipline for the Buddhist Nuns: an English Translation of the Chinese Text of the Mahasamghika-Bhishuni-Vinaya 大衆部比丘尼律	第四章 女身爲業報 女性生命週期爲父權厭女的規劃 佛教的厭女教義（八敬法）
I. B. Horner	The Book of Discipline (Vinaya Pitaka) V+VI 藏律	
Chatsumarn Kabilsingh	The Bhikkuni Patimokha of the Six Schools 比丘尼戒經（巴利律、僧祇律、五分律、有部律、四分律與根有律）	
I. B. Horner	Women under the Primitive Buddhism	
Leon Hurvitz	Scriptures of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (the Lotus Sutra) 妙法蓮華經	第十二章 菩薩道、空性
H. Kern	Saddharma-Pundarika or the Lotus of the True Law 妙法蓮華經	
D. S. Lopez	The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries	
T.R.V. Murti	The Central Philosophy of Buddhism	
David Kalupahana	Nagarjuna's Philosophy of the Middle Way	第十二、十六章 法 (Dharma) 中觀、中道、如是、不二 絕對的相對觀點
Gadjin Nagao	The Foundational Standpoint of Madhyamika Philosophy	
E. B. Cowell	Buddhist Mahayana Texts	
Edward Conze	Buddhism: its Essence and Development Buddhist Scriptures The Prajnaparamita Literature 般若	
Joanna Macy	Mutual Causality is Buddhism and General Systems Theory	
Paul Williams	Mahayana Buddhism	

Lobsang Lhalungpa	The Life of Milarepa密勒日巴	第十六章 獨處以超脫
Diana Paul	Avatamsaka Sutra大方廣佛華嚴經 (Lion-Yawn)	第五章 比丘尼形象
J.S. Speyer ³⁶	The Jakamala: or a Garland of Birth Stories of Aryasurya	第四章 菩薩和佛的關係
Jo-nan Taranatha	The Origin of Tara Tantra	第六章 男性歷史紀錄 / 綠度母崇拜、唐卡 綠度母爲友
S. B. Dasgupta	An Introduction to Tantric Buddhism	
Robert B. Ekwall	Religious Observances in Tibet	第五章 男女無相
Robert A. Thurman	The Holy Teaching of Vimalakirti: a Mahayana Scripture維摩經	

經文英文書名	中譯本（已譯）	葛若思討論章篇 / 議題
Cutting through Spiritual Materialism	《突破修道上的唯物》繆樹廉翻譯，衆生文化出版	第十、十五、十六章 無畏 (fearlessness) 皈依三寶、四聖諦、智慧我 (ego) 上師如善友
Shambhala: the Sacred Path of the Warrior	《覺悟勇士—香巴拉的智慧傳承》	第六、十二章 覺醒的社會意識 慈悲作爲菩薩道的屬性

引用丘揚創巴仁波切著作如表：

簡而之，〈父權制之後的佛教〉除了有葛若思內建佛教於女性主義的動機之外，更有批判基督教宗教父權的原創理念。

(未完待續)

註釋：

15. Tsaltrim Allione's Women of Wisdom. New York ..Snow Lion, 2000.
16. Elisabeth Schüssler Fiorenza's Bread not Stone. Boston .. Beacon, 1984.
17. Julia Kristeva's Revolution in Poetic Language. New York ..Columbia UP, 1984.
18. Keith Downman's Sky Dancer: the Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel. London ..Routledge, 1984.
19. bell hooks' Feminism Theory ..from Margin to Center. London ..Pluto, 1984.
20. Leigh Gilmore's Autobiographics ..A Feminist Theory of Women's Self-representation (Ithaca ..Cornell UP, 1994).
21. Knitter(Paul Knitter) No Other Name:A Critical Survey of Christian Attitudes toward World Religions (New York .. Orbis, 1985)提出四種宗教對話模式：接受模式(永遠與和自己不同宗教傳統的信仰差異相處)，置換模式(尊重其他宗教的差異，但目標是要將差異引導到基督家族中)，互益模式(目標是維持宗教差異非信仰統一，因為諸宗教都是拯救的道路)和成全模式(也強調尊重宗教差異，但要在差異中學習，並找到相似性，以建立最大公約數為宗教對話平臺)。亦可參閱王志成〈保羅尼特論宗教對話模式〉，《浙江學刊》，110011年第四期。頁五十一。
22. A Garland of a Feminist Reflections 128.
23. 同前引書，頁111-111+11。
24. A Garland of a Feminist Reflections 143.
25. 同前引書，頁144。
26. 同前引書，頁148-148。
27. 同前引書，頁151-151+11。
28. 同前引書，頁151。
29. 同前引書，頁154。
30. 同前引書，頁155。
31. 有關女性主義對印度教坦特羅(Tantra)的理解特別能說明西方一神的誤謬。以如來藏一詞為例，葛若思曾

- 建議要回復佛陀或佛子舎(Buddha-woomb)的翻譯，因為其中涉及到瑜珈或坦特羅修行都是以愛的語言表達陰性的創造力。Shiva和Devi雖是坦特羅對話的兩位主神，但他們的關係基本上是先以師徒，再是情侶愛人的結合，以求更深層的超脫。其中，陽性和陰性的對位是前者為問，後者為答。陰性(the feminine)因此不是身體上的女性，而是接受陽性的能力。陰性也因此孕育所接受之物，但這個物不是外物，而是自體的一部分。參閱 ..Sadha Santideva *Mysticism in Yoga* (New Delhi .. Cosmo, 2000)。
32. Buddhism after Patriarchy 126–27.
33. “What do Women Bring to the Dialogue Table” (from *Women and Interreligious Dialogue* edited by Catherine Cornille and Jillian Maxey (Eugene: Cascade, 2013). 231–50. 239.
34. Christian Talk about Buddhist Meditation, Buddhists Talk about Christian Prayer (edited by Rita Gross and Terry C. Muck, New York: Continuum, 2003), 154–155.
35. 同前引書。
36. J.S. Speyer為十九世紀末重要的佛教文獻英譯者

。本書緒論提到他將本生經譯成出生故事(birth-story)，並以佛教教會(the Buddhist Church)的概念來解釋印度佛教的歷史和正道觀。參閱 ..<http://www.ancient-buddhist-texts.net/English-Texts/Garland-of-Birth-Stories/00-Introduction.htm>. Retrieved 2016.05.02.

新北市中和區圓融禪寺持升座大典

九月廿九日上午，新北市中和區圓融禪寺舉行第五屆住持性空法師升座大典，中國佛教會理事長圓融法師、福理禪院心授法師、能務理事淨耀法師、覺華法師、理事達千法師、能務副理事長妙慈法師、秘書長修懿法師等如照、曉寶蒞臨觀禮祝賀，典禮由精彩的太極拳演示與「感恩歷由」大口照揭開序幕，鐘鼓齊鳴迎接新任住持升座儀式的舉行。升座大典最後在悠揚的佛音大供梵唱聲中圓滿。

圓融禪寺在中和當地稱圓融寺，位於新北市中和區鶯歌，創建於昭和十五年（昭和元年，西元一九三六年），由妙清尼師開基，建築融合日本、西洋及台灣的風格，正殿供祀釋迦牟尼佛、文殊菩薩、地藏菩薩。

臺灣一〇一五年佛教相關學位論文概況（二）

李建弘

一、前言

拙作係延續過去兩年的檢索研究分析，根據「國家圖書館」「臺灣博碩士論文加值系統」¹內收錄的學位論文，統計分析臺灣佛教相關學位論文概況。

首先針對研究範圍和方法有兩點簡單說明。

（一）時間範圍：

本文主要年度區隔是以論文出版年度為界，由於臺灣的學年制起計日與平時慣用以太陽曆一月一日為年度起計時點不同，容易造成誤解。

然而，對照和回溯近兩年的研究，亦發現「臺灣博碩士論文加值系統」中，以出版年檢索時也有隱藏的失誤。以下針對此點說明。亦補述先前未能發現的問題，並期待來年有相關的改進措施。

研究回溯中發現，有些學校的論文以論文出版年為檢索條件時，其檢索結果並不正確。詳情如下：以政

治大學為例，如果設定論文出版年為檢索條件，以二〇一五年為例，其結果僅有一筆。但若以一〇三學年度為檢索條件，卻又達一四九八筆。按臺灣的學年制，一〇三學年度固然跨越二〇一四年至二〇一五年，但相信政治大學一〇三學年度全數一千多篇學位論文，斷無全部集中在二〇一四年口試，並上傳出版之理。兩相對照，這顯然不是應有的結果。

這一項發現，也會影響先前相關的敘述和分析。主要是政治大學設有宗教研究所，而一〇三年度，計有九篇論文。其次，在去年的整體分析中，也會影響各種論文的整體統計分析。

然而，這項系統設定差異，並未影響宗教系所的佛教相關論文的總數，因為政治大學宗教研究所一〇三學年度並沒有任何佛教相關學位論文，而一〇四學年度，截至完稿時，也無任何學位論文。²

（二）研究限制：