

# 美國佛教女性主義者——葛若思的生平和著作(四)

高家萱

筆者認為，葛氏以五個層次建立她的寶鬘：一、拒絕女性做為基督教規範下的第二性；二、以「女性男性本質同論」僭越神學和教會倫理，找出神學欠缺的性別論述；三、將女性主義性別觀學術化，轉變成女神學或女性靈性議題，以重構女神學論述；四、發現未曾聽聞（unheard）的異文化女性信仰故事，以註解一個充滿女權意識、性別正義的女性主義文本；五、重新塑形（藏傳）佛教，使之成為「女神為女性主義」的信仰。

不過，葛若思的「女神為女性主義者」的論點卻先出現在《印度女神是女性主義者嗎？》（Is the Hindu Goddess a Feminist?）的第十一章。葛氏認為可從兩方面回答。一是先定義女性主義者的意義，二是以女神和女性信徒和互動。首先，女性主義者是「認為女人是有自己權力的人」。「在男性中心的論述中，女性被分類、分析成一種好像沒有意識、沒有自我感受、沒有能力去指涉真實的對象」。因此，女性主義者是要

「推廣女性人性，認同她們的人性（humanity）」。<sup>52</sup>

然而，印度教社會向來是極端父權的，而「印度教女神並沒有做好推廣女性人性的工作」。和基督徒或猶太教徒比起來，印度教女信徒確實有一個神聖典範（divine role model），但這不是女性主義希求的女神信仰和女信徒的關係。<sup>53</sup>「對西方女性而言，印度教女神有女性主義所想要的特質：具權威性、挑戰性和啟發性」，「女神的暴力不是威嚇，而是力量和自重的典範」。<sup>54</sup>葛若思所謂的強而有力的方式是，「正向心理健全的女性形象」，因此和西方男神、一神信仰完全不同。

此外，部分印度女神還有「意志堅定、有創造力、有能力以保護善良女性」，因此，「印度女神自然而然就變成了女性主義者了」。<sup>55</sup>目前有不少接觸西方女性主義的女印度教信徒也開始發現「印度女神就是女性主義者」。<sup>56</sup>

第十六章標題為〈性別法〉（The Dharma of

Gender)，葛氏卻先提到心 (mind)：「心有顏色嗎？心有形狀嗎？心在身內？身外？」如果「沉思要一直勤奮鑽研，耗盡一切可能的想法，就要不以佛教知識來作結論[心的涵義]」。葛氏說道，「心在英文是 mind，「和腦 (brain) 或佛教第六識，甚至是第八識無關」，是「禪的境界，放下身心」，「這是超脫語言境界的層次」。之後，葛氏再問「心有性別」嗎？<sup>57</sup>

葛氏也是以兩個面向回答此問題。首先，佛教傳統中無須詢問心有無性別，因為已被前面所提的問題解構了；為此，藏傳佛教提供一個不強調超脫而以「刻意忽視 (willful ignoring) 的方式來成就性別觀點」。因此，葛氏建議，性別「比之顏色、形狀，甚至大到文化，都更基本，更要追根究底地找出生命流轉 (samarā)」。也以此，「我對天主教對女性教宗的聖職傳統理解成，神職人員因以基督 (Jesus) 為鏡，所以必為男身」；「我好奇佛教徒也如此以佛陀為鏡嗎？畢竟，佛在本生經的故事裡還曾經轉生為動物。」<sup>58</sup>

第二個面向和性別本質論有關 (gender essentialism)，「在性別屬性的定義，佛教立場和女性主義的立場都有爭議 (problematic)」。葛氏以《維摩詰所說經》(Vimalakīrti Nirdeśha Sūtra) 提到

的一位女性 (其實是女神) 為例，她被佛陀弟子舍利弗 (Shariputra) 挑戰而在維摩詰 (Vimalakīrti) 宮廷花了十二年的時間研讀佛法。舍利弗質問她，「為何你不將女身轉為男身？」葛氏解釋，「舍利弗的問題出在大乘佛經典中有修行成就的女性必得轉男身以證明心無性別之說」。「這位女神卻說，我鑽研十二年，發現根本就沒有女性的屬性，而她反問舍利弗是否知道男性的屬性。於是，她把舍利弗變成女，自己轉成男」。舍利弗服輸，承認「女性確實沒有天生的屬性」。<sup>59</sup>

葛氏隨後回到佛教無我觀 (egolessness, or anatman)。「在教義層次上，佛教經文、制度、個人都是性別為固定、附著、定性及有限的特質，但實際上，並沒有常駐的我」。葛接著指出，「我因此大膽提出性別應和無我一起作為『有情存在的第三標記』(the third mark of sentient existence)。」

沒有常駐的我，卻有性別的我。此外，性別是常數 (invariant) 和具體終生生活的體現。性別確實存在，是在佛教教義中沒有常駐的我最缺乏闡述的一部分。<sup>60</sup>

葛氏接著提到大乘哲學家無著大師 (Asaṅga, 約公元三〇〇年左右) 解釋「為何完美成就者都不是女性

「，不過葛氏引文自己在《父權主義之後的佛教》引用秋吉 (Comelia D. Church) 《佛教早期的妖婦、妻子、尼師》 (Tempress, Wife, Nun: Woman's Role in Early Buddhism) 的內容，「所有的女性在天性上就是不淨、弱智；這種不淨和弱智不可能達到佛的完美」。葛氏最後總結：「天性 (by nature) 在佛教經文中相當奇怪，空性 (Shunyata) 和如來藏 (tathagatagarbha) 卻被安置為眾生的內在特質」。<sup>61</sup>

在《父權主義之後的佛教》葛若思提出以女性主義加值化佛教研究 (feminist revalorization of Buddhism)，說明了了解葛如何確定父權性別問題、解決父權性別議題和女性主義佛教研究發展方向後，在《女性主義者的省思花蔓》 (A Garland of Feminist Reflections)，她除了將過去性別議題 (如宗教女性人物) 整理成女性主義論述的資料外，更強調要收集「未曾聽聞」 (unheard voice) 的信仰故事，<sup>62</sup> 以發展出新女性主義佛教信仰模式。論文即以葛若思這兩本著作為主軸，討論她佛教研究的特色。

另外，作為女性主義佛教學者的葛若思，似乎不太談「保佑婦人得男」的家觀世音，<sup>63</sup> 或是要避唐太宗李世民主名號的「觀世音」；在她的作品中，僅以「慈

悲聞名的菩薩」，「這位無量光無佛在中國也被稱為觀音」。<sup>64</sup> 而對多數女性主義佛教研究者，佛教女神呼應女性神聖的方便法是必要討論的議題。<sup>65</sup> 不過，在藏傳佛教，空行母、一世成佛的伊喜措嘉 (Yeshe Tsogyel, 七五七—八一七)，兼具明妃、上師和女神典範三個成就的佛母絕對是葛若思自一九九三年後以女性主義加值化佛教的實體和基礎，軟硬體兼具的寶藏。

### 三、不為人知的心路歷程和學術貢獻

葛若思幼年因性別被教會牧師歧視、不受母親重視的苦悶，沒有人可以傾訴？上帝？絕對不會！她一生之中所有挫折之事似乎不為家人所知，也絕不可能到教會懺悔。對西方社會，她唯一能確定的是，「所謂的陰性是二元論述中挨打的一邊，所謂的陽剛、男子氣概，全在血統、價值、善美的國度」。<sup>66</sup> 這話聽起來很無奈，但她卻很自信地說道，「儘管如此，總是有個魔鬼的影子、她者和誘惑者尾隨其後；這些反倒成為神祕宗教中正向的元素」。<sup>67</sup>

如果基督宗教神學葛確定要放棄信仰定位的方向，那麼當女性主義者在批判釋經權、女性教會權威、聖母地位時，葛若思則是越界到東方、到佛教，並以女性主

義探究佛教經文，以英語的佛經譯本和藏傳上師師承的教誨，展開她的佛教研究。在當時的宗教多元意識、女性主義反父權的環境下，葛若思爲了女性信仰覺醒的議題，在信仰學術的對話早已被男性開啓的氛圍下，葛若思能做出什麼研究？首先，她先和「男性」比較宗教研究接軌，提高自己學術的高度。其次，她的研究要能對美國社會有所助益。

一九六〇—七〇年代，美國社會的衝擊（女性主義、越戰、冷戰等）讓衆人都得思索一個問題：存在的意義。對葛若思而言，她要以「慈悲之心發展社會倫理」。<sup>68</sup> 一則，「在西方官方的神話世界中，是無陰性律法的」，<sup>69</sup> 「西方官方宗教不曾出現陰性法則（feminine principle）；可笑的是，基督宗教一神論始終無法在性別差異中找出整體性，而神的無所不在和神的屬性都不是三位一體可以含混帶過的」。<sup>70</sup> 三則，葛相信六十年代神無所不在的議題，一定是要自重新討論宗教象徵中的二元和差異性開始，<sup>71</sup> 但七〇—八〇年代的「當代女性靈性運動卻又過分強化、突顯陰性法則」，都是以「失衡的方式企圖改變父權結構」。因此，一九九三年她的成名之作 *Buddhism after Patriarchy*，提出加值化（revalorization），不只是在性別議題上「使力」

而已，而是要以「女性主義雌雄同體的方式，發展出一種佛教存有的靈性論述」。<sup>72</sup>

加值化讓葛提出「刻板印象的女性\陰性特質才是公眾生活和社群的基礎；美國的佛教徒要了解這層深度的關係和孤離的意義，先要自覺生長在男性文化的社會」，才能爲「刻板陰性特質」加值。<sup>73</sup> 加值化可以讓葛用很簡化的佛教教義便可重新構築新的女性形象和讓西方女性不再「不知不覺地活在父權傳統下」。<sup>74</sup> 意即，假如能構築出新的女性主義陰性特質於西、東文化皆宜的前提下，不但能「捍衛的性別真理」，更能「推展出女性主義的社會關懷和改革」。<sup>75</sup> 這些都有助讀者了解葛若思提出「佛教就是女性主義」的想法。不過，這些想法也是她的理想。沒有「佛教就是女性主義」的理想，她就不會繼續發展出「金剛乘是女性主義的心臟」，更不會發出女佛轉世的承諾了。

#### 四、結語

以上簡介葛若思的生平及其著作，在這樣同聲複調、衆聲吵雜<sup>76</sup>的當代宗教研究環境下，葛若思對佛教研究所做的加值化影響是如此的突出，但她的表述卻又如此的主觀和霸氣。她獨立奮鬥的生涯，無不是她般若智

慧的探索，特立獨行都是了追求女性主義人生的真諦。

不過，關於佛教就是女性主義，她的著作是如何論述的，其中又隱藏著怎樣的文化轉譯呢？這是相當大的論題。只是葛若思固然皈依了佛教，但在她的理解中，終極實體、全知全能等西方文化的集體無意識還是保留著的。自聖經以降，西方基督宗教的神學論述中，人神關係的絕對判然二分，致男性神學家學者往往在討論三位一體、教會體制和與異教關係時，反倒以終極真實（或大能、未知者）為信仰啓示作為目的或比較宗教的特點。但對一般信徒而言，不論是當代或是過往，神的存在與否早已不是信仰的問題，而是具特色的文化交涉活動。

至於她在佛教研究的對話上，以相對的性別真實開拓信仰絕對的價值，藉由肯定性別不二的方式否定基督宗教的權威，則要有待專文詳述。（全文完）

### 註釋：

52. "Is the (Hindu) Goddess a Feminist?" 頁一八七—一九七，一九〇。
53. 同前引書。
54. 同前引書，頁一九一。原文是：For us [Western

feminists], the Goddess is a feminist because she promotes our humanity in powerful ways. 明顯地，葛氏已用「我們」和「我們的」來指涉女性主義和印度教女神的關係。

55. Buddhism after Patriarchy, 頁一九三—四。
56. 同前引書，頁一九四。
57. 同前引書，頁二五〇。
58. 同前引書，頁二五一。
59. Buddhism after Patriarchy, 251-53. 原文是：the female form does not possess innate characteristics.
60. 同前引書，頁二五四。
61. 同前引書。
62. 葛若思在 "Feminist Theology as Theology of Religions" 一章中提出的 "unheard voice"，「我們應檢驗未曾聽聞的信仰故事、陌生的信仰體制，以挑戰單一單調的神觀；這是女性主義神學家應做的跨文化研究」（二〇〇）。
63. 相關文獻如：《姚秦三藏法師鳩摩羅什譯》載：「若有女人，設欲求男，拜供養觀世音菩薩，便生福德智慧之男；設欲求女，便生端正有相之女。宿植德本，眾生愛敬，無盡意，觀世音菩薩有如是力」。《靈驗

記》吳江潘照，焚疏大士前求嗣，次年花朝舉一男。

《述異記》荊州黃叟，老而鰥，篤孝好善。一女嗣姑，年十四，隨父讀，慧而賢，繡白衣大士像，禮拜甚虔。一夕夢大士曰……「汝父孝義，不應無後，奈年老，我以汝子之。」啖以紅丸，女覺熱氣一縷下達，昏愁者七日，醒則又化男身。如刑莉所言，「完全是中國父權價值，假托觀音菩薩道的重男輕女的家內化故事。一，女子無繼承權；二，男子關乎家運興衰；求男得子，生理延嗣保障『父為子綱』的佛教神義論」。女性渴望觀音救渡成男子的信仰，反應的還是中國男女不平等的歷史。參閱《華夏諸神—觀音卷》（刑莉著，台北：雲龍，一九九九）。

64. Buddhism after Patriarchy 75. 葛若思在 A Garland of a Feminist Reflections 提到因為女性主義風潮的關係，西方女性一窩蜂地探討觀音變性話題，但她卻認為觀音已經獲得很多的關注，反應該著重印度教女神卡利（Kali）才是（一一一四）。

65. 在“Stories of Enlightened Women in Ch’an”，拉芙琳（Miriam Levering）問到，「佛教經文中的想像世界就能提供女神傳統嗎？我的答案是：不盡然，但女神傳統遠超乎你能想像」（一一四一）。拉芙琳解釋，佛經

的主角不是眾佛就是眾菩薩，他們已超脫性別界線，無慾無求。雖然他們千變萬化，但男相還是他們主要顯化的形象。：雌雄同體的菩薩至少在性別主題和女性認同上是相當接近女性主義在女性智慧（gnosis）和女性信仰實踐（conduct）所期待的性別真實性。詳閱 Mirian Levering’s “Stories of Enlightened Women in Ch’an” (from Karen King edited Women and Goddess Traditions: in Antiquity and Today (Minneapolis: Fortress, 1997) .137-176.

66. Buddhism after Patriarchy, 頁一一〇〇。

67. 同前引書，頁一一〇一。

68. Buddhism after Patriarchy 13.

69. 同前引書，頁一一〇一。

70. 同前引書，頁一一〇〇—一一〇一。

71. 同前引書，頁一一〇一。

72. 同前引書，頁二六九。

73. Buddhism after Patriarchy 265.

74. 同前引書。

75. 同前引書。

76. Heteroglossia 一詞出自巴赫汀（M. M. Bakhtin）《對話的想像》（Dialogic Imagination），一般中譯為譯

成「眾聲吵雜」(參閱劉康的《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》，臺北：麥田，一九九五)，意指任何文本中異文化同化 (acculturated)、雜化後 (

hybridized) 的多元特質，這個「異」特質不但保留巴赫汀所討論的社會上下階級的對立、顛覆和戲謔性，更延伸出文化的異質性 (heterogeneity)。

## 印順導師語錄

莊子說：「薪火傳也，不知其盡也」。廬山遠公大師，就曾引用來比喻死生相續的道理。如前薪燃燒發光，等到薪盡火息時，又延燒到另一薪，火又旺盛起來。前薪不是後薪，後火也不是前火，而後火不能不說由於前薪的火而來。這等於說，前生的生命活動停止時，又展開一新的生命；前生不是後世，而後世確是依前生的業力而來。然而從死到生，時間與空間，都可能有距離的，所以死後生前的如何延續，還是需要解說的。依佛法的深義說，身心活動，顯現為生命的形態。當死亡時，身心刹那滅去，顯著的身心活動(現在的)停頓了，然而過去了的身心活動不是沒有，這就是「業滅過去，功能不失」(這不妨說是生命的潛在)。等到因緣成熟時，過去的業力，就引發一新的身心活動，開始一新的生命。「前生不是後世，而後世確是依前生的業力而來。然而從死到生，時間與空間，都可能有距離的，所以死後生前的如何延

續，還是需要解說的。依佛法的深義說，身心活動，顯現為生命的形態。當死亡時，身心刹那滅去，顯著的身心活動(現在的)停頓了，然而過去了的身心活動不是沒有，這就是「業滅過去，功能不失」(這不妨說是生命的潛在)。等到因緣成熟時，過去的業力，就引發一新的身心活動，開始一新的生命。現在再以薪火相傳來比喻：火燒物時，發為熊熊的火光，這如生命的顯現活動。等到燒完了，發光的火燄沒有了，這等於一期生命的結束，死亡。火息了，熱灰也似乎冷了，如遇到易燃的物件，加上微風的吹拂，又會『死灰復燃』起來，又重新發出熊熊的火光。這等於因緣和合時，過去的業力，又會引發一新的生命。死灰復燃的火光，不是前火，而與前火有著不可分離的關係；這如後生不是前生，而後生與前生的行業有關。《成佛之道》第七十四頁、七十五頁。