

佛教譬喻(Avadâna)文學中的男 女美色與情慾 ——追求美麗的宗教意涵

李玉珍*

佛教譬喻文學中罕有醜陋的女子。不論前來誘惑佛陀，阻止他成道的魔女，阿娜多姿；歷經人世波折，終而幡然悔悟出家求道的蓮花色尼，也是美麗絕倫。她們的美麗是因也是果，以一世來證悟輪迴中的一瞬心念動靜。所以賤婢藉施捨功德轉生入王族之家，卻由於施捨時嫌惡僧醜的一念，生成容貌醜陋的王女；王女又因虔信懺悔，一夕變成美女。而美麗多情的女子，則因迷戀年輕僧侶，沈淪墮生為蛇類。這些譬喻文學中的故事，或許未曾出現在佛教辯論經典的正式場合中，卻不斷的藉由壁畫、寶卷、說唱文學和戲劇，一再向婦女們陳述。還有一群很重要卻常被遺忘的聽眾——教團中的僧眾和尼眾——也可能藉由這些故事來認識女子的美麗／醜陋與情慾／昇華。

就捨棄俗世的牽絆和維持教團的清淨原則之下，佛教譬喻文學相當程度地反映原始佛教對身體(色相)的排斥和壓抑。佛教以男性為主體的修行機制，尤其傾向異化女性的身體，將女性的各種生理與心理特質簡化為慾念的化身。換句話說，佛教譬喻文學中所呈現的美麗與醜陋的男女形象，已經不僅僅是對身體的分類，而更蘊含一套定位(orientation)和再生產(reproduction)性別角色的複雜過程。以往學者研究佛教文學中的身體觀，推論經典中多以男性生理特徵做為聖人的身體表徵，影響所及，女性甚至被剝奪成佛的可能性，但是鮮少論及其間經典描述(textual description)與性別認同(gender identity)互動之機制。譬喻文學類中像戒律這樣直接規範女性修行者

* 美國康乃爾大學東亞系博士候選人

身體行為的資料，或許能有助於我們了解佛教身體觀如何建構性別角色。

本文將嘗試分析佛教譬喻文學中如何陳述美麗的概念(the norm of being beauty)以及其宗教意涵，以討論佛教的身體觀和教團中女性性別角色的建構。全文主要分成三部分。首先介紹譬喻文學中男女美色的範疇，以比較男女性別角色的異同。接著從修行和貞操的角度，分析為何教團中的男女美色為情慾追逐的對象。最後則就教團對性與性別的描述與控制，來探討教團中去性別化的機制。筆者旨在呈現宗教上美麗與美色的劃分，經常是一體兩面。身體既然同時兼具象徵性和工具性，在以身體具體化某些宗教特質的過程中，追求和抗拒體態上的美麗，將交織構成宗教實踐的主體經驗。這種複雜性，尤其會呈現在「女性」(being women)這個性別範疇上。

關鍵詞：佛教譬喻文學 性別研究 佛教身體觀

一、前言：美麗與情慾之衝突

一般世俗稱羨美男子或美女子時，除了指涉其肉體姿態的美麗動人之外，還往往包括精神層面上的美好。肉體上的美麗牽涉到審美觀點與情慾嗜好，精神層次上的美好則有道德上的意涵。因為雖然個人審美觀念不盡相同，但是美醜好惡畢竟是人性，一如人的相貌天然生成有妍嗤高矮之別，能否超越「膚淺、表面的」美麗誘惑，有時便被懸為一種更高層次的道德標的。

佛教經典文學中論述美麗也包含肉體與精神兩個層面。更具體的說，佛教文學經常運用世俗喜好的肉體美來作為色相無常的反諷。譬如禪定中的不淨觀，就是讓僧侶觀想塚間屍首逐步腫脹潰爛的可憎過程，以徹悟諸事成住敗空的真相。¹佛陀悟道的故事中即有婀娜

本文原稿曾於中研院史語所健與美學術討論會以及南華管理學院佛學研究所發表，筆者特別要感謝柯家豪、萬金川、李貞德、祝平一、郭瓊瑤、尤惠貞諸位教授和一位匿名評審的批評與建議。筆者已經根據他們寶貴的意見，盡量修訂。但是文中仍有不足之處，乃筆者個人學力所致，文

多姿、容光豔麗的魔女仗恃自己的美色誘惑阻撓佛陀證悟。待佛陀將她們幻化成雞皮鶴髮、豐胸高臀的奇怪模樣，這些魔女便驚恐地無以自處，頹然倒地。²換句話說，佛教教義認為肉體的美麗不但是虛幻的，而且對美麗的渴望是需要被馴化的，因為它是執著於情慾與自我的重要門檻。

佛教視肉體美為情慾的根源，牽人陷入塵網，困於輪迴，這特別反映在佛教的身體觀和性別觀上。Sue Hamilton 指出佛教雖然持守中庸之道，反對極端殘害身體的苦行，但是仍主張禁慾，要求將對身體的照顧降低至維持修行的基本條件。³基本上佛教的身體觀是相當功能性的，視其為修行的基本工具以及障礙。佛教認為人對於自我的執著以及世間的了解基本上是由身體感受而誤導的，所以要突破種種逸樂、執著，必須堪破身體感官的缺乏自主性和無常易敗。因此佛教修行方法常常以身體為對治執著的對象，既解構身體的感官體驗，又貶抑「體」驗的虛幻性。但是佛教也強調人身的苦樂均衡是難得的稟賦，使得人比其他五道極苦極樂的有情眾生更易有修行解脫的機會。意即人類的「體驗」是修行的基本觸機。

根據同樣的邏輯，佛教經典文學中探討肉體情慾時，往往也將女性的身體等同於女性本身。Sandy Boucher 認為，這正代表教團的

責由筆者承擔。

¹ 不淨觀，見釋慈怡等編，《佛光大辭典》（高雄：佛光山宗務委員會，1988），992b-94a。

² 降魔相，見釋僧祐撰，《釋迦譜》T 2040.50：31b-33a。

³ 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), pp. 46-63.

男性沙文主義異化女性的過程。⁴在佛教歷史上，由於情慾之防而極端厭惡女身，並及女人，視之為「戒垢」，甚至否認女性解脫證道的可能性，史不絕書。⁵即使佛經在闡述貞烈女性時，表示「色不迷(男)人，(男)人自迷」，但卻更強調肉體的美麗往往對女性造成傷害。譬如《雜譬喻經》述及某比丘尼獨行時因美麗的雙眼引來盜賊企圖侵犯，她只好斷然挖出雙眼以明志，教團也因此制定比丘尼居住於城鎮之外或獨行聚落之外違律。⁶另外，佛教典籍也暗示美麗可以是一種罪惡，譬如蓮花色尼的夫婿誤娶她的女兒，而她誤嫁自己的兒子，都是追逐美麗而誤蹈亂倫的悲劇。上述的例子證明，佛教文學對女性肉體美多持反面的評價。⁷

但是佛教經典文學中對肉體的美麗亦非全然否定，甚至承認精神(宗教)上的成就便表現在身體上的特徵。最平常的例子是一般僧尼、佛陀、菩薩都被描述為相貌莊嚴、肢體柔美、神情姿態儼然，行走街市之間，即可令人起欽慕之心，觀者甚至立起效尤，油然而生出出家之念。對佛教徒而言，美麗還可以是一種虔信的報酬，譬如一婢女因為供僧而得到功德，轉世生為尊貴之波斯匿王女；但是由於她施飯時，嫌惡僧人貌寢的一念，使她變成醜陋無比的公主，終生被父親與夫婿藏於內室之中，無法見人。最後她痛苦的悔悟祈求，蒙佛力加披，一瞬間變得美麗無比。⁸佛教不但闡釋此生此世的美醜

⁴ Sandy Boucher, *Turning the Wheel: American Women Creating the New Buddhism* (New York: Harper & Row, 1988).

⁵ 李玉珍，《唐代的比丘尼》(台北：學生書局，1989)，頁93-95。

⁶ 支婁迦識譯，《雜譬喻經》，T 207.4: 529b. (T為《大正新脩大藏經》之簡稱，台北：新文豐出版社，1993)

⁷ 義淨譯，《根本一切有律毘那奈耶》，T 1442.23: 897a-99a.

⁸ 慧覺譯，《賢愚經》，〈波斯匿王女金剛品第八〉，T 202.4: 357b-58b.

關係著前生因果業報，而且還提出宗教的解決之道。譬如宣稱孕婦誦某經可以改變胎兒業障，產出美麗的嬰兒。⁹或者修行者長期觀想某某菩薩的面貌，精進修行，自己的面貌也會改進。¹⁰就信仰的層次而言，佛教文學以肉體的美麗來闡述信仰的力量。

如果貶抑容色和呈現美貌都是必需的，那麼，佛教經典文學如何在宗教的架構中處理肉體的美麗呢？本文接下來將分三段探討之。首先筆者將分析佛教經典中的譬喻文學如何定義美麗，特別是分別肉體上和精神上的美麗。然後以佛陀、阿難以及其他美麗的佛教男女聖凡(特別是比丘尼)比較，分析佛教中俊男美女的典範。¹¹最後，由於情色與女性的頻繁連結，筆者將探討佛教美麗的範疇中所呈現的性別角色。本文並將以佛教藝術中的聖人造型，解析經典修辭如何論述美麗的概念，以及其衍生的宗教意涵。

二、佛教文學如何「譬喻」美麗

本文取材多以佛教經典文學中著名的角色典範為基礎，譬如佛陀、阿難和蓮花色尼¹²。他們不但因佛教的經典故事膾炙人口，而且在寺廟塑像和俗文學中也是經常出現的主角。就佛教經典的文類而

⁹實叉難陀譯，《地藏菩薩本願經》，T 412. 14：782c、789c。感謝釋依法法師提供此一資料。

¹⁰筆者在田野調查中發現，持大悲咒的佛教徒認為其眉間距離會因冥想觀世音菩薩的相貌而舒展，而被認為有道修行者，其理由之一即其相貌之轉變。

¹¹為了瞭解肉體以及精神上的美麗如何相生相剋，本文將只處理俊男美女，而不及醜女惡男。

¹²陳寅恪，〈蓮花色尼出家因緣跋〉，《寒柳堂集》（上海：古籍出版社，1980），151-56。

分，本文引述分析的佛菩薩與聖徒角色主要來自佛經的阿波陀那(avadāna)文學類，兼及其他佛經中著名的譬喻辭彙和文學敘述。佛教的譬喻文學是僧人講唱和寺廟雕塑、壁畫的重要來源。因為其多以人物為主角、情節完整而篇幅簡短的敘述特徵，幾近寓言式的故事，趣味性十足，是很好的宣教材料。此外，以律部經典為例，一般人往往以為其中只有重複煩瑣的枯燥律條，可是其中解釋制律因緣的部份卻是生動有趣的譬喻文學。由於律典注重細節的特性，這些故事能夠非常具體地呈現僧團的生活細節和人物個性。譬喻文學的趣味性和故事性使得像佛陀、阿難和蓮花色尼這樣的人物角色得以在佛教徒心中栩栩如生，流傳廣遠。對於想探究一般佛教徒對聖人形象的認識，譬喻文學的可親性和普及性不失為一個很好的途徑。

根據丁敏的研究，阿波陀那文學主要構成《大正藏》中的阿含部、本緣部和律部經典陳述的方式。¹³筆者認為戒律是教團實踐的理想典範和基本律法，特別呈現教團中的僧人理念和團體實踐，因此還可以和其他譬喻文學做一區分。譬如深浦正文即認為譬喻文學勾勒出部派佛教中的聖者典範，而將其歸入羅漢系，和大乘文學中的菩薩系以及往生類以做區別。¹⁴佛教文類因經典部派屬性不同，在中國佛教文學正典化(canonization)的過程中被加以嚴格區分，但是譬喻文學都是僧侶昇大座講經或街巷俗講時常引用的資料。¹⁵故事中的主角，不論凡俗應化之身，吸引聽眾的往往是其形象之顯明以及其精簡而具體代表的宗教概念，並非僅僅憑藉阿羅漢或菩薩之階層果位

¹³ 丁敏，《佛教譬喻文學研究》（台北：東初出版社，1996），頁2-3。

¹⁴ 深浦正文，《新稿佛教文學物語上卷》（東京：永田文昌堂，1974），頁178-200。

¹⁵ 丁敏，《漢譯佛典譬喻文學對中國佛教的影響》，《佛教譬喻文學研究》，頁532-41。

而已。考慮到一般佛教徒接觸這些聖徒典型的過程和理解方式，本文著重在「人」的形象之呈現和文學描述，除了關鍵性的佛教義理，將不涉及這些經典的教義和傳譯背景。

「美麗」的標準是文化產物，不同社會民族都有其的審美標準。佛教指涉美麗的辭彙也反應出印度人如何以五官感知「美麗」的認識過程。佛經中的 *Sadama* 漢譯為「端正」或「妙」，形容視覺上的美感；*Rosa* 則是表示味覺感受的「美好」；¹⁶*Madura* 特別被用來指涉聲音，延伸及辯才無礙，與一般所謂身體的美並不同。¹⁷而且有趣的是，佛教中以「美」命名的神祇都是專長音樂和辯論的女神，譬如美天女、妙音天和大辯才天女等。¹⁸「美」和音樂有關的用法還包括形容翱翔於佛國、淨土中的美音鳥(亦稱妙聲鳥)一瞿翅羅鳥(*Kokila*)，可是這種印度的黑色杜鵑鳥「音色極美而外型醜陋」。¹⁹中國辭彙形容人物的美麗當然也包含「音容笑貌」各種感受的組合，但是漢譯佛教是否也如印度辭彙一樣細分「視覺、聽覺、味覺、觸覺」的美，需要更詳盡的研究。(即使在中文辭彙中加以區別，中國讀者、聽者能否掌握又是另一個複雜的問題。)因此本文將僅僅從視覺來探討漢譯佛教辭彙中的美。

漢譯佛教譬喻文學中一般形容人物美麗的語彙很簡略，大部份都很空泛。最常見的字眼包括「容貌端正」或「端正殊妙」，然後在這些形容詞之後加上「世所稀有」、「世所無比」、「與眾超絕」、

¹⁶ 感謝萬今川教授提供此梵文意解。

¹⁷ Willam Edward Soothill, Lewis Hodous, eds., 釋聖剛、李武忠、曾萊定增補，《中英佛學字典》(高雄：佛光書局，1962)，頁311b。

¹⁸ 辯才天 *Sarasvati-devi* 為語言知識女神，掌管詩歌音樂，為印度智慧與雄辯女神。見釋慈怡等編，《佛光大辭典》，頁6873b-74a。

¹⁹ 《佛光大辭典》，頁6578b-c。

「無所及者」這類綴詞以強調此人的美麗絕倫。「美麗」只是一個空泛的範疇，任讀者自行加減勾勒。²⁰而形容人物美麗的辭彙簡潔粗略，對肉體特徵全不著墨，更與佛教棄絕色相的教義相合。比較特殊的是，由於佛教認識論強調境與心相應的過程，所以佛教文學呈現人物的美麗時，重點往往不僅是被觀賞者的美麗絕倫，還包括觀賞者的反應，像是「觀者無厭」、「父母親屬，見之歡喜」、「有見之者，無不敬仰」。觀者的細微心理反應之外，佛經中還描述其如何因境起意，痴著情色乃至相思生病，或是姪心搖蕩，不逞其欲，無法罷休的苦境。²¹如此一來，佛教文學表達人物色相美麗時，也利用到心與境不即不離的認識論，將情色異化為引人動心造業的因果。

譬喻文學中對於人物身體的美麗比較正面性的修飾語彙為「圓滿」、「圓淨」、「具足」和「莊嚴」，強烈暗示一個完成的過程。即五官端正完備、膚色光潔、身影有金光燦爛圍繞，以及眾寶物瓔珞環身修飾的形象，是修行成功的徵兆。「圓滿」梵文 *paripūrṇa*，意即「周遍充足，無所缺減」，與「具足」之意相通。²²、「圓淨」和「圓滿」意思也相近，但是還有前業清靜的意味。佛教的時間觀定義修行的過程是累世積累的因果，而其終點包括往生「相貌具足、形色圓滿、莊嚴具足」的淨土以及其眾生界內。²³

²⁰ 如果說人人審美觀不同，這種空泛的描述方式，倒是一個相當有用的文學技巧。

²¹ 如寡婦子迷戀難陀王女，以及梵志摩因提父女欲姪誘佛陀，都是著名的例子，見鳩摩羅什譯，《大莊言論經》，T 201.4: 272c，支謙譯，《義足經》，T 198.4: 180a-b。

²² 《佛光大辭典》，頁 5413b。

²³ 見《大無量壽經》中淨土 48 願中的第三（悉皆有金色願）、第四（各有好醜願）、第二十一（三十二相願）和第四十一（諸根具足願），引《佛光大辭典》，頁 1640a-44c。

譬喻文學以圓滿具足指涉美麗的方式在律部和大乘經典的菩薩類和淨土類有轉折。戒律文學中幾乎不見端正、端妙等字眼，而強調具足是人身能否出家修道的根本。接受具足戒之男女必須眼、耳、鼻、舌、身、意六根具足，六種感覺器官和相對應的認識能力正常。另外，圓滿則特別用來形容諸佛之淨土，表示諸佛授記圓滿，而其承受之佛土也完滿無缺。因此淨土具備十八種圓滿／淨，其中色相圓淨和形貌圓淨都是描寫諸佛所履之地光明燦爛和妙飾莊嚴。²⁴至於大乘經典中越來越多的佛及菩薩，其名號華麗紛然，除了顯示其應身的特色和所受功德之類別外，他們本身也成了淨土、佛國中不可或缺裝飾。這些形象「無法描述」的菩薩，一如淨土中繽紛的珠寶，光彩璀璨，如耀眼的日月星光，象徵佛國光明無邊。代替「八百長者比丘、比丘尼」襯托佛陀講經場面的諸位佛菩薩，沒有具體的形象，而以光華耀眼的稱號媲美淨土的莊嚴寶物，以顯示開經處即有佛在的神聖場域。

由人物的美麗擴充到形容領域的壯麗神聖，其中的關鍵辭彙在「莊嚴」(Alamkāra)。「莊嚴」一詞於佛教中主要形容佛土中事、法與人的圓滿殊勝，但是在使用上不論此世來生的人物、佛像、佛法、建築、佛國，也都可以用莊嚴一詞修飾，指「嚴飾布列之意」²⁵。所以裝飾佛殿、道場的器具如幡、天蓋、斗帳、佛龕、花瓶、香爐等都稱為莊嚴具²⁶；而人能精進學習智慧，就像以美麗珠寶裝飾自己，稱為「般若莊嚴」²⁷。換句話說，莊嚴原意指修飾的功能，但是逐

²⁴ 見〈十八圓淨〉條，《佛光大辭典》，頁358。

²⁵ 「即布列諸種眾寶、雜花、寶蓋、幢、幡、瓔珞等，以裝飾嚴淨道場或國土等。」見《佛光大辭典》，頁4776b-77a。

²⁶ 《佛光大辭典》，頁3425a。

²⁷ 《佛光大辭典》，頁232b。

漸也用來指稱被修飾者美麗的裝飾結果。²⁸而寺院一般話語中更以莊嚴為端莊、美麗和威嚴的同意詞，甚至刻意以莊嚴一詞廣泛地代替美麗。因為以「莊嚴」形容人物美麗時，除了身體形相上的物理美之外，還有道德高貴的象徵，以及比擬抵達佛國淨土的成就。

由於美麗是因果生成，而且人、境皆宜用之，所以出生時的美貌和瑞相成為驗證聖徒前世功德願力的證據。以《撰集百緣經》〈現化品〉與〈比丘尼品〉的七位比丘和八位比丘尼為例，他們出生時除了相貌體材美麗特出外，之中還有伴隨莊嚴具和珠寶降臨的瑞相。金色比丘出生時身出金色光芒，照亮全城。香山比丘則身發牛頭旛檀香，而家門洋溢優鉢羅花香。寶蓋比丘降生時，一綴滿摩尼寶珠的天蓋飛臨城上；而波多迦比丘則是有大幡蓋覆蓋城上。寶珠比丘與生俱來有一摩尼珠自頭上生出；寶珠比丘尼更為神奇，其頂上寶珠，隨摘隨長，永不消失。額上有珍珠鬘比丘尼亦是，一旦施捨即再生出。白淨比丘尼裹白衣而生，衣服不但永遠潔白無暇，而且隨著她身軀長大而變大，等到她出家，立刻化成架娑。迦尸比丘尼則是出生即身披架娑，架娑亦隨其身量長大。²⁹香氣、幡蓋(傘)、衣服、摩尼珠、寶珠、珍珠鬘不僅是修飾道場以及供僧的貴重物品，在印度還是人們裝飾身體的珍品。而且由於香料、珠寶價值昂貴，在階級森嚴的印度社會，還是表徵貴族身分的奢侈品。而菩薩隨身的裝飾品如寶冠、龍頭鎖、瓔珞、七寶之類，本來就有王者的象徵意義。可見佛經中指稱人物「美麗」不單單指身體上的特徵，還包括襯托其顯貴地位的珠寶器物。佛教稱頌聖徒美麗為「莊嚴」，是以社會

²⁸「莊嚴：裝飾的意思；莊美威嚴。」見陳義孝編，釋竺摩校，《佛學常見辭彙》（台北：大乘精舍印經會，出版年代不詳），頁264。這也是筆者在田野調查中最被接受的解釋。

²⁹支謙譯，《撰集百緣經》，T 200.4：234b-44b。

的華貴外表來顯示他們超凡的「精神貴族」身分。

既然佛教的基本教義乃是眾生平等，而且釋迦牟尼反對當時印度社會階級森嚴的種姓制度，莊嚴所修飾出來的貴族應是精神上的貴族，亦即是宗教上有成就，受佛陀神力加披的人物典範。所以上述的比丘、比丘尼前世裝飾塔頂珠寶者得珠寶隨生，供養香花者得終生香氣滿身。這即是經中開宗明義所謂：「汝今若能修諸種功德，發於無上廣大心者，亦可獲得所有相好」。³⁰今世出生便得好相貌、好身世，還有瑞相相隨，這皆是其前世修補、裝飾舍利寶塔的功德所致。佛教所謂的好相是特指佛陀的三十二相、八十種好。(筆者將在下一章節討論好相的議題)換句話說，此處所謂的「所有相好」還有以佛陀的莊嚴成就為例，勉勵信徒發大願修行。

佛教譬喻文學中對於仰望佛陀好相產生功德感召最生動著名的例子即波斯匿王女由醜變美的故事。這個故事分別出現於三部經典中：支謙譯，《撰集百緣經》的〈比丘尼品〉³¹，慧覺譯，《賢愚經》的〈波斯匿王金剛品〉³²以及吉迦夜、曇耀譯，《雜寶藏經》的〈波斯匿王醜女賴提緣〉³³，流傳甚廣。波斯匿王女因為生來「面貌極醜，身體粗澀，猶如蛇皮，頭髮羸強，猶如馬尾」而被父親、夫婿幽禁暗室，心中煩惱自責。終於她想到佛陀慈悲，聞眾生苦難，一定前來解救化度。所以她全心祝禱，求佛哀憫。佛陀感應到她的虔敬，於是來到室中，從地上緩緩上升。當佛陀全身由頭頂心浮出地面，

³⁰ 名稱女兒佛「威嚴種種相好，莊嚴其身」問婆婆何以可得？婆婆答曰：「汝今若能修諸種功德，發於無上廣大心者，亦可獲得所有相好。」，見《撰集百緣經》，T 200.4：203c。

³¹ 《撰集百緣經》，T 200.4：242b-45b

³² 《賢愚經》，T 202.4：357b-58b

³³ 吉迦夜、曇耀譯，《雜寶藏經》，T 203.4：457b-58a

現出其面貌、全身，波斯匿王女如此專心注視著佛陀的身相，她自己的頭髮也由粗燥枯乾變成細軟烏黑；看到佛陀的臉，她自己的面貌也變得端正，粗皮退去，皮膚光潔；而當佛身完全現前時，波斯匿王女也成了身材端莊曼妙，宛如天仙一樣美麗。佛陀立即為她說法，而她亦當下證得須沱恆果³⁴，心情無比快活。當王夫歸家時，他第一個反應是走錯門了，因為他簡直無法置信，眼前的美女是他原本無法見人的醜妻。

經中解釋王女生來醜陋不堪的因緣，是因為她前世呵罵辟支佛醜陋。也由於她隨後見辟支佛入涅槃時的神通變化，立即懺悔，因此今生還得變美的機會。這個醜女變美的故事除了呈現譬喻文學中因果業報的主題之外，也強調如何虔敬仰望佛陀的拯救，而其關鍵在於觀想佛陀的好相。筆者認為這不僅是強調佛陀相貌莊嚴感人的力量，而且藉由信徒的仰望，將佛陀的美好(精神上散發到外表上)變成一個信徒追尋模仿的典範。其中動力並非美學的考慮，而是虔敬信仰所獲致的最美好的報償。

總而言之，佛教譬喻文學中形容人物美麗時，用端正無比指涉身體的美麗。但是更重要的詞語是圓滿、具足和莊嚴這些含有豐富宗教意涵的辭彙，來顯現美麗是一種宗教救贖的印證。所以前世修功德的聖徒，出生時有珠寶珍品相隨，印證美麗為業報的重要信物。即使前世作孽，今生醜陋，信徒可以依賴仰望佛陀的美麗，誠心懺悔，而改變容貌。如此一來，美麗不僅僅是一種障礙和危險，吊詭的是，美麗更成為重要的宗教動機(特別是對女性而言)。

以前研究佛教女性觀的學者往往忽略譬喻文學揭示美為肉體 / 精神上信證的兩重性，而偏重某些佛教經典中對女性身體負面的詮

³⁴ 此為阿羅漢果第一位階。

釋哲理；譬如女子不能成佛，或是以不可言喻的男女相為空，否定性別論述的存在。³⁵這些被引用的經典包含禪修的典籍和大乘的菩薩經典，如《法華經》之類，其傳授對象和場合與譬喻文學有所區隔。前者聽眾程度較專精，而且宣講研讀儀式也較正式；而後者的聽眾老少咸宜，除了正式的宗教場合，也適合私地下口語傳播。根據佛教經典使用的方式來判斷其聽眾有僧俗男女之別，或許太過。但是就經典文類的不同功能而言，配合佛教譬喻文學在宣教上的地位和歷史上婦女劣勢的受教育機會，重視美麗為虔信報酬的描述方式顯然有鼓舞婦女追求信仰的功用。

三、聖人的典範：佛陀之美

由於譬喻文學中經常強調佛陀的莊嚴感人，激發信徒仰望跟隨，而且允諾誠心觀想佛陀莊嚴好相者必有所獲，因此佛陀的相貌特徵非常值得研究。佛教名相中，「相好」並不是泛指一般肉體容色的美麗，而是特別指稱佛陀肉身所具有的特殊容貌。³⁶相(laksana)指佛陀容貌中顯而易見者，即三十二相(Dvātrimśadavara-laksana)；而其相貌中微細難見者為好(vyañjana)，據稱佛身有八十種好，梵語 a's ity-anuvañjana。由於釋迦牟尼為王子出家，三十二相也被認為是轉輪王(王者、貴族)的身體特徵，而八十種好則擴及諸佛、菩薩特徵，所以莊嚴的佛、菩薩身亦稱「隨形好」(anuvyañjana)。³⁷

³⁵ 以 Diana Paul 為例，見 *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana Tradition* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979).

³⁶ 《佛光大辭典》，頁 3900。

³⁷ 《佛光大辭典》，頁 6349。

描述佛陀身體特徵的「三十二相」³⁸，大體分為骨架身量、四肢五官、皮膚毛髮、氣味聲音和少數神異的身體記號五類。意即身體魁武矯健，頭圍、臉頰、肩膀、腳裸曲線圓潤；四肢修長柔軟，眼睛澄清湛藍，牙齒白晳整齊；皮膚細軟光澤，體毛濃密，而頭髮烏黑捲曲；口齒津液充足而聲音洪亮。如果略去佛陀崇高的宗教地位，這些身體特徵具體呈現出一個賞心悅目的美人。而三十二相描寫細微處甚至及於手指足背的彎度和密度、睫毛的長度以及私處的特徵(馬陰藏，進一步點明佛陀的男性象徵)。

除了這些一般的身體特徵之外，三十二相還包含一些神異的身體特徵。例如膚色泛金光、五丈光芒圍繞周身、四十顆牙齒、手長過膝、舌廣覆面、腳底有輪軸形紋、眉間有白毫、頭上頂肉髻。以佛陀的聖人地位而言，這些身體異徵在於凸顯其尊貴非常，而不僅指涉一般容貌體態的美麗。根據祝平一對中國相人術的研究，中國有「聖人不相」之說，類比動物甚至醜陋不堪的身體記號往往是聖人超俗的重要標記。³⁹佛教的「相好」亦可同理視之，何況佛教並不忌諱身上有特殊印記。而三十二相也和中國相書一樣運用了動物來比擬神異的身體象徵，以鹿、馬、牛和獅子這些雄偉的動物來形容

³⁸ 「三十二相：又名三十二大人相，一足安平，二足千輻輪，三手指纖長，四手足柔軟，五手足纒網，六足跟圓滿，七足趺高好，八端如鹿王，九手長過膝，十馬陰藏，十一身縱廣，十二毛孔青色，十三身毛上靡，十四身金光，十五常光一丈，十六皮膚細滑，十七七處平滿，十八兩腋滿，十九身如獅子，二十身端正，二十一肩圓滿，二十二口四十齒，二十三齒白齊密，二十四四牙白淨，二十五頰車如獅子，二十六咽中津液得上味，二十七廣長舌，二十八梵音清遠，二十九眼色紺青，三十睫如牛王，三十一眉間白毫，三十二頂成肉髻。」見《佛光大辭典》，頁 507b-10c。

³⁹ 祝平一，《漢代的相人術》（台北：學生書局，1990），頁 77-93。

佛陀的體態。⁴⁰比較特殊的是，佛教還以出生即具有的頭冠、額頭白毫和背後圓光這些物質來裝飾佛陀的美好莊嚴。簡而言之，三十二相將佛陀塑造一個壯碩威嚴的男子，而且以相好來區別聖凡的身體。⁴¹

八十種好比三十二相多一個手足與胸臆前有吉祥喜旋萬字號的身體特徵，基本上是更加細緻化三十二相。⁴²特別是有關身體姿態的部份，八十種好所用的譬喻更多，如行步迴顧如龍象王、獅子王、牛王、鵝王，身相如仙王。另外，八十種好比三十二相更強調佛陀身體儀態的美好對觀者的感受。如「容儀令見者皆生愛敬」、「身相眾所樂觀」、「面如秋滿月，相好有情無能觀盡」等仰望過程都被列為佛陀的身體特徵。

八十種好其中比較特別的是佛陀容貌不會衰老，這和《出曜經》中謂世尊三十二相也會被老病所陷不符。⁴³《出曜經》認為修行之急迫如頭燃，年歲越大，離死亡越接近，因此老年最須加緊精進修行，不要仗恃世俗所謂的年高德劭，自愚愚人。「所謂長老，不以耆年，形熟髮白，蠢愚而已」、「形骸老朽以離少壯，不知法禁，亦不知善惡之法好醜進趣……肌皮舒緩，猶如老牛老象，雖為年至，蠢愚

⁴⁰ 皮日休認為唐代相書中多以人類似動物為好相，祝平一先生質疑或許是受到佛教聖人形象的影響。這是一個相當有趣的問題，可以留待進一步研究。

⁴¹ 特別是三十二相中的男性性器官特徵被女性主義的研究者用來坐實佛教貶抑女性。此說為 Diana Paul 發軔，但是 Nancy Schuster 則認為轉女紳士禪定神通之成果，佛教教義本來就避免分別性別。見 Diana Paul, *Women in Buddhism: Images of the Feminine in Mahayana Tradition*; Nancy Schuster, "Changing the Female Body: Wise Women and the Bodhisattva Career in Some Maharatnakutasutras," *The Journal of International Association of Buddhist Studies* 4.1 (1981): 24-69.

⁴² 《佛光大辭典》，頁 268b-69b。

⁴³ 竺佛念譯，《出曜經》，T 212.4：620b-21。

而已……形骸已熟，頁命在旦夕。」依照印度社會的理想人生過程，老來應該放棄世俗一切牽掛，專修梵行，才是名符其實的長者，故「謂捨罪福，靜修梵行，明遠清潔，是謂長老」。⁴⁴年齡老大本來就是佛教十二因緣中生老病死的一大環節，身體老化的特徵在佛教譬喻文學中通常被具體化爲「頭髮皓白，俯偻而行」，⁴⁵更令人難以入目的描寫還有眼屎糊目、鼻涕滴答、唾液涎垂。⁴⁶《出曜經》中讓世尊也難逃衰老命運，寓意未達涅槃之前的覺者，還是無法超脫世界中的肉身限制。但是在八十種好的範疇中，時間宇宙似乎是重疊並存的，諸佛菩薩同時化身億萬，穿梭在無數佛國與人間，所以佛陀的年齡已經不限於釋迦牟尼此一應身(歷史上的佛)。限於篇幅，筆者不再討論八十種好的佛身觀。但是由此例證，可以發現老少亦是佛教中論述肉體容色美麗的重要因素。

筆者認爲「相好」在於塑造佛陀的聖人形象，以及具體化論述佛教業報的概念。基於功德的報酬邏輯，釋迦牟尼之所以成佛是積累無數善業、功德圓滿而證最高修行果位，他的容貌威嚴自然也是圓滿無缺。所以佛經中常從信徒的眼光來形容佛陀的姿容爲：「我遙見佛，端正姝好猶星中月，光耀暉暉，晃若金山，相好具足，威神巍巍。」⁴⁷「我見於如來，於世無譬類，身做黃金色，三十二相好。」⁴⁸「身色如金山，端嚴甚微妙，行步如鵝王，面如淨滿月，世尊與眾俱。」⁴⁹身體散發金光，面頰豐滿如月，走路穩重舒緩。這些都是三

⁴⁴ 《出曜經》，T 212.4：680a-b。

⁴⁵ 《撰集百緣經》，T 200.4：250c。

⁴⁶ 《雜譬喻經》，T 207.4：500c

⁴⁷ 瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，T 2.2：430b。

⁴⁸ 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，T 2：168c。

⁴⁹ 《雜阿含經》，T 2：161b。

十二相、八十種好的身體特徵，並不僅僅是抽象的形容詞而已，而且印證佛陀的神聖身分，使信徒堅信果報之美好。雖然教主的魅力是相當抽象的，但是透過三十二相、八十種好中具體的身體符號，使信徒能夠辨認聖人，並且將對聖人肉體「美麗」的詮釋昇華到宗教情操與修行層面。佛教在這種情況下談男性美，含有一套相當複雜的宗教機制。對信徒而言，佛陀無疑是佛教萬神殿中最受景仰的美麗典範。換句話說，佛陀的精神之美和身體之美是無法區分的，缺一不可。因此在探討佛教身體美的概念時，佛陀是最重要的典範。

四、佛教的俊男美女：阿難與月上女

根據釋迦牟尼佛的身體特徵所定義出來的容色之美，衍生出來有聖凡、男女、老少之別，此為下文將討論的課題。以下要就無所有菩薩、阿難、月上女這些佛教中的俊男美女，探討佛教譬喻文學如何就此三個標準建構他們的美貌與其中的意涵。本文將循以下兩個脈絡來探討佛教關於美的概念：(1)男人和女人的容色之美在佛教譬喻文學中的根本差別；以及(2)佛教如何建構女色和女人。

佛教中被公認為美好的美男子，非阿難莫屬。根據經典中的記載，阿難是佛陀十大弟子中最為善良聰明、年青俊美的男子。⁵⁰他常常於拖鉢出遊時，被女性驚為天人，求歡不成，還一路追索而來，有累佛陀出面為他解圍。佛教譬喻文學並不隱諱年青俊美的僧侶有被女性糾纏的難堪遭遇，但是其中以阿難與摩登女的公案最為膾炙人口。⁵¹摩登女苦苦痴纏阿難，最後才被佛陀點悟。阿難的例子顯示當

⁵⁰ 《佛光大辭典》，頁 369b-71b。

⁵¹ 安世高譯，《佛說摩鄢女經》T 551(552).14：895；失譯，《佛說摩登女解形中六事經》，T 552(551).14：895c-96b。

男性爲主的僧團面臨情慾問題時，女性未必是被動者。僧團爲了保護僧侶的宗教節操，甚至必須積極拒絕女性的挑釁。

佛教譬喻文學中常引阿難和大迦葉爲老少對照，年輕俊秀的阿難和老醜嚴峻的大迦葉也通常被塑造成佛陀左右兩尊協侍，並列於大雄寶殿之上。教團史上，阿難因爲協助大愛道出家成爲第一位比丘尼，而受到比丘尼的愛戴。《西域記》和《佛國記》都謂中印度和中亞的比丘尼因此供養阿難，而中國也有人提倡尼庵應該祭祀大愛道以及阿難，不應祀佛。⁵²由於某些佛教部派宣稱比丘尼教團出現會使正法減損五百年，因此阿難也因此受到以大迦葉爲首的僧眾責難。⁵³在這種情況下，《法苑珠林》引《分別功德論》謂大迦葉用輕蔑的「小兒」（小孩子或毛頭小夥子之意）稱呼阿難。佛陀十大弟子中，阿難雖然最爲博聞強記，又是釋迦摩尼的堂弟，出家後二十餘年間都擔任佛陀的侍者，所以在第一次經典結集時，負責背誦佛陀的言教。但是他的修行成果卻遭到質疑，據說一直要到集結前夕，阿難方證得阿羅漢果，才被僧團准許參與集結。⁵⁴印順認爲大迦葉爲難阿難，代表持頭陀苦行的僧侶厭惡女人的態度。除此之外，筆者認爲阿難和大迦葉的對比，顯示佛教一方面以年輕爲美麗的象徵，而另一方面卻又將年青的美男子爲幼稚化。亦即男人的容貌俊秀容易被貶低爲孩子氣、不可靠。所以作爲佛教的美男子，阿難的英俊形象隱含著因爲年青而帶來的危險。就美麗和情慾的關係而言，阿難的典範其實和佛教文學中家喻戶曉的唐三藏有異曲同工之妙。

⁵² [清]俞正燮，〈尼庵議〉，見蔡鴻生，《尼姑譚》（廣州：中山大學出版社，1996），頁340。

⁵³ 關於比丘尼教團成立與否的經典歧異，見李玉珍，《唐代的比丘尼》，第二部：戒律與教團的發展，頁116-25。

⁵⁴ 《佛光大辭典》，頁369b-70c、3694c-94a。

年齡老少和容色美麗也有性別之分。男性如阿難被年輕化以示其莽撞、不沈穩，但是不學之耆年老者，也被列入醜陋的範疇。至於女性的美麗，不管善惡則萬萬不與老邁相容。如降魔品中，佛陀將魔女幻化成老婦以退敵。美女青蓮華仗恃自身之美麗及才藝，於佛陀前放逸傲慢，佛陀即以神力將其變成「百歲老母，髮白面皺，牙齒疏缺，俯偻而行」。⁵⁵青蓮華於是開悟出家，得證正果。佛教譬喻文學中不斷提到美女怕老，就佛教義理而言，這些女子因為瞬間老醜而體悟無常。佛教因而運用了美人害怕遲暮色衰的弱點，將其轉化成女性開悟的契機。

佛教譬喻文學中論及的「俊男」，除了法相莊嚴的佛陀和無數的佛、菩薩，阿難可以榮膺第一美男子，但是誰是第一美女就很難判別了。一來佛教形容容色之美的方式本來就很簡略抽象，何況佛教由佛陀的性別而衍生的身體觀基本上是以男性為主的，相對將女性身體異化，而顯少塑造有人格特色顯明的美女。一般佛教美女如蓮華色尼、微妙比丘尼都是為因果業報纏繞，命運坎坷，最後才幡然悔悟，她們的美麗被用來反諷世俗重色而導致失節的苦果。特別重要的是，這些女子的體態之美不僅僅引起他人的垂涎，而且她們自己也以美色自負，甚至在遭遇人生的挫折之際，以美色來報復自己和他人。蓮華色尼的一生即是典型的例子。蓮華色尼因為美麗很早就匹配給貌美的富家子，產後卻發現母親與其夫婿通姦，憤而離家；她孑然一身又年輕貌美，很快再嫁一長者。由於長者缺乏子嗣，蓮華色同意他娶妾，條件是新妾必須如她一般美貌，結果其後夫卻誤娶蓮華色尼之女，讓她也經歷母女同事一夫的難堪。蓮華色因此自暴自棄，進入娼門。為了報復男子的好色，她甚至色誘一修行者，

⁵⁵ 《撰集百緣經》，T 200.4：240。

產下一子，以破壞其聲譽。多年之後，蓮華色尼終於遇見自己的最愛，一位年輕貌美、溫文儒雅的貴族子弟，結為連理。當蓮華色以傲人的美色自詡與新夫堪當匹配時，竟然發現夫婿是自己當年遺棄的兒子！蓮華色顛沛流離的追尋真愛，卻證明她無法堪破的豈止是男女以色相合，還有她自己對美色的執著。

相較於蓮華色的執迷不悟，月上女的守貞不嫁和際遇幸福形成強烈的對比。經上是如此介紹月上女的美麗：

（月上女的母親）端正形貌殊美，女相具足……（月上女）姿容端正，身體圓足，觀者無厭。其女生時大地震動，其家門外所有樹木並出酥油，自然流溢。蓖耶離城一切大鼓及諸小鼓，種種音樂不作自鳴。上徹虛空天雨眾華；於其宅內四角各有伏藏自開，微密雜寶皆悉出現。其女當生不曾啼哭，即便舉手合十指掌而說偈曰：由昔不造諸惡業，今得如是清靜身；若當造作惡業者，不生在此大豪貴……其女往昔造諸善根業因緣故（前世供養迦葉佛），其身自然著諸天服妙寶衣裳，於其身上出妙光明，勝於月照，猶如金色，耀其家內。然其父母見彼光故，即為立名稱為月上。⁵⁶

月上女相貌端正，出生富貴人家，瑞相相隨，都和其他美麗莊嚴的男子相仿。月上女的美吸引無數男女老少，甚至為她的家庭惹來逼婚之困境。但是月上女無意婚嫁，專慕佛法。她與佛談論一切法界與如來一體無異，辯才無礙，隨後神通變化，得佛授記，立即升天轉女身為月上菩薩。月上女的美貌因其貞操而發揮真正的價值，而其女性貞操則被巧妙地轉化為宗教節操。

月上女的故事闡述功德圓滿為女性帶來的美貌富貴，和譬喻文

⁵⁶ 赭那崛多譯，《佛說月上女經》，T 480.14：615c-16b。

學中以美女闡釋因果業報的例證，同樣具有很強的功能性。月上女不同於其他美女之處，在於得到罕見的菩薩果位，算是十分殊聖的功德。但是吊詭的是，月上女躍升為菩薩的剎那，轉女成男。換句話說，身體美必須去女性化才能昇華聖化。循此邏輯，佛教徒由譬喻文學中的美女故事得到的訊息是：佛教非常了解世俗所稱羨的美貌，並且承認世人愛美惡醜。但是佛教要教導世人女子的美貌也可能變成一種懲罰，即使美貌會得到祝福，也只是一種過渡。既然女性的美貌如此不可依賴，美女存在的功能性也遠超過其主體性，難怪佛教譬喻文學中罕有美女能與人格特質顯明的美男子佛陀、阿難匹敵。

五、女人：情慾之化身

就宗教解脫的層面而言，佛教譬喻文學論述美貌容色，除了老少和男女之分之外，還有聖凡的區別。譬如菩薩化身以色慾為鉤，牽引眾生感悟諸行無常，諸相體空，是佛教經典中常見的善權方便法門(ūpaya)。⁵⁷觀音化身馬郎婦，以美色為餌，許嫁能背誦佛經的男子，然後在婚前突然逝世，便是非常著名的例子。⁵⁸主張禁慾的佛教視男女情慾為解脫之大忌，而馬郎婦一例卻是針對男子的色慾而設。譬喻文學中針對女性情慾的相似例子則有無所有菩薩。

無所有菩薩據說是三界中僅次於釋迦牟尼佛的美麗菩薩，他發

⁵⁷ Ku Cheng-mei, "The Mahayanic View of Women: A Doctrinal Study," (Ph. D. diss. University of Wisconsin, 1984).

⁵⁸ 于君方，〈從觀音的女性形象略論佛教對禮教及情慾的看法〉，熊秉真、呂妙芬編，《禮教與情慾：前近代中國文化中的後／現代性》（台北：中研院近史所，1999），頁 295-311。

願得美麗色身為使一切見到他之女性轉女成男。⁵⁹經中並未直接描述他的美麗莊嚴，只是說他如此美麗，令一切婦女一見便意亂情迷，百事不舉，因此他遲遲不敢現身。佛陀原先特別交代他「勿令一切諸婦人見，必於此處染著亂意，不能聽法，不作諸事，棄捨本夫，飲食無歡，染愛迷著多受苦惱。」女性會為無所有菩薩癡迷，拋家棄夫，在所不惜。但是還是有二十八位女性堅持要見識無所有菩薩的「成就色身」，因此佛陀先和她們約法三章，要她們答應出家。然後佛陀勸無所有菩薩現身來感化這些女性。果然無所有菩薩一現身，這些女性立即「皆生愛樂」，想與他「共相娛樂」，而無所有菩薩亦一一化身與她們分別於菟福羅山叢林樹下享受各種音聲色香，歡度七天。七天之中，無所有菩薩的色身卻逐漸毀敗，最後一切美景均消失無蹤。佛陀即此教誨諸女諸行無常，應該徹悟，捨棄女身，追求「大丈夫之身」和「諸佛之身」。諸女抬頭見如來三十二相之美好，便發願願得成就此種妙身，因為它不起貪染，不著愛離別苦，永無煩惱(無有染者，無染住處，如此佛身寂靜無惱)。起念言語之間，諸女便轉女身成「端正可喜」之男身。而無所有菩薩化觀者由女轉男的宏願亦因此達成。

雖然觀音化身馬郎婦和無所求菩薩都是菩薩顯現，以肉身的美色來化解有情眾生的情慾癡迷，但是兩者的凡聖互動方式，顯然有性別之分。以無所求菩薩為主角的譬喻故事，一開始即以菩薩之聖善色身吸引女性，不同於馬郎婦以平凡婦女身分出現，其形象不僅有男女之別，更已聖凡區隔。他們對男女信徒的要求亦不同。馬郎婦所感化的男性雖然覺悟出家，卻不必如癡迷無所求菩薩的婦女一樣轉女成男。當諸女從對無所求菩薩的執著中醒悟時，她們稱頌的

⁵⁹ 赭那崛多等譯，《無所有菩薩經》，T 485.14：690c-91a。

佛陀妙身是一個不生情慾也不著情慾的美麗身體——大丈夫身——換句話說，男性聖人的身體。而觀音化身妖冶的馬郎婦(甚至是妓女)時，他美麗的女身則是引起男性情慾最有利的工具。雖然一男一女兩個化身的婀娜美麗都具功能性，也都必須歷經成住壞空的過程，但是無所求菩薩是照著佛陀的形象塑照的，而佛莊嚴之身更是諸女轉化學習的標的，他們畢竟不是情欲最終的對象，而是神聖的化身。相對地，觀音的女化身以平凡的社會地位出現，最後也只剩一具金鎖骨的遺骸，而且還要等梵僧(男性)來掘墓發棺指明正身。所以說聖相無女相，不論聖凡，女身等於是情慾的啓發者和承載者，而女性與情慾分離的方法不是死亡就是轉身成男。⁶⁰可是剎那間轉女成男畢竟是神通顯現，可遇不可求，那麼女性就註定終生為情欲所苦，因為她永遠被限制在自己的女身裡。

這種以女身為慾望之源，而且生為女身(being women)本身即為情慾之源的邏輯也存在阿難(Ananda)和摩登女的故事中。摩登女跟蹤阿難而至，佛要她剃髮和叛離外道，她都在所不惜，卻執意要嫁給阿難。佛陀詰問她，到底她愛阿難的那一點？摩登女回答從眼睛、鼻子、嘴巴、耳朵、聲音到他走路的樣子，無所不愛。既然摩登女愛戀的是阿難美麗的五官和走路姿態，於是佛陀分析，阿難相對也有眼淚、鼻涕、口水、耳垢、屎尿，一旦行房則有惡露(精液)，惡露產子，而子生必亡，面臨死亡時，又會有眼淚，如此循環不已。「要這個身體有何益處？！」面對佛陀當頭喝棒，正在觀想自己身中的惡露的摩登女豁然覺醒，立即證道得阿羅漢果。吊詭的是，佛陀這

⁶⁰ 「轉身成男」或「轉女身」是目前研究佛教女性觀時最常被觸及的議題，請參龍村龍平，〈變成男子考〉、〈續變成男子考〉，《印度佛學研究》26.2 (1978)：176-77、27.2 (1979)：286-89；以及李玉珍，〈佛學之女性研究：近十年英文著作簡介〉，《新史學》7.4 (1996)：200-02。

一聲「要這個身體有何益處?!」一路層層分析的卻不是阿難的身體，而是摩登女自己的情欲。而導致摩登女證悟的，並不是因著觀想阿難身體的汁液橫流，或者這一連串愛欲結合、有生有死的折難而而覺悟，反而是反省到自己的不潔。女性對男人的情慾很巧妙的和女身的不潔特質等同起來。

當年少比丘遭遇到和摩登女同樣沈迷愛慾的困境時，佛法轉化的並不是比丘的慾望或其男身之污穢虛幻，而還是在女性的容色之美上做文章。《法句譬喻經》中一比丘入城遇美女，歸而思念成疾，佛陀知曉後決定為其「方便解之」。結果是帶這位比丘去看這位美女死亡三日，屍身腫脹，臭液橫流的醜態。⁶¹佛陀告誡比丘，並不責其情慾失控，而是以女色之真相(美皮包白骨、五臟、各種惡臭體液於內)警惕之。換句話說，男性的情慾基本上是被女色引發的，而破解沈迷女色的方法是由女身的毀敗(亦即女性的死亡)而來的。在此，男人和女人的情慾比較起來，一被動、一主動，一為暫時迷戀、一為自迷迷人；男女身則一潔一染，可見佛教頃相將情色的原罪歸咎到女性的肉身。

阿律耶比丘的故事，可以說明上述女人等同情欲之緊密性。阿律耶比丘容貌柔美，望似女性，因此獨行野外時竟被惡少誤認為女人，欲加侵犯。結果當這位這名淫性大發的魯莽少年赫然發現「她」是男人時，竟然自己變成女人，只好慚愧隱遁深山。數年之後，還要勞煩阿律耶比丘到山中接受「她」的懺悔，才得轉還男身，回家與妻子相聚。⁶²阿律耶比丘相貌似女性，造成對他自己的困擾不說，男子竟然在情慾高熾時變成女人，一直要到舉行儀式性的懺悔，才

⁶¹ 法炬，法立譯，《法句譬喻經》，T 211.4：602b-c。

⁶² 康僧會譯，《舊雜譬喻經》，T 206.4：516c-17a。

能恢復「本性」。阿律耶比丘有女身的美麗之態，而無情慾；但是情慾薰心的鹵莽男子卻由男身變成「名副其實」的女身。阿律耶比丘一例，生動地說明情慾在佛教中等同女身。

六、女人、女身、女根

佛教譬喻文學中經常支解女身為皮囊、枯骨、腥臭內臟、體液、屎尿以破解女色，其功能不僅限於將女身物化，作為男性成佛觀想的對象，而且也用來破解美女們的主體性。譬如一淫女自恃美麗，欲誘惑聽法的群眾離去時，法師便顯神通，將她的肌膚嫩肉化去，只留白骨和跳動的血腥五臟示眾。當大眾指指點點此一驚人的狀況時，「時彼女人自見其身為人所患」（她面對眾人對她「身體」的嫌惡），才悔悟求饒。法師藉機開示「如斯因假法（指筋骨），不見女自體，若無自體者，女相安所在」。亦即此美麗女體之本質仍是因緣聚集而成，並無實在之本體，如果女人不執著於此女身，便無女相可執著。⁶³

女性執著於自己美貌的還有蓮華女一例。蓮華女出家途中，因飲泉水見到自己倒影美麗風華，而起退心，躊躇不前。佛陀因而化身成為一位比蓮華女更美千萬倍的美女，來泉水邊與她結交。兩女相會歡樂，而佛陀化身枕蓮華女膝眠，剎那之間突然亡身，屍體立即腫脹化膿。蓮華女因此解悟無常，立即詣佛所出家。⁶⁴一旦女性了解美色亦逃不過成住敗空的過程，她立即燃起的修行動機和毅力也和男性一樣可觀。不過，男性觀想的敗壞身體是女身，而女性觀想的還是女身。這種論述方式，含有一個很吊詭的預設，女身等同於

⁶³ 鳩摩羅什譯，《大莊嚴經論》，T 201.4: 276c-279a。

⁶⁴ 《法句譬喻經》，T 211.4: 576b。

情色和慾望。

佛教的認識論分析產生認識作用的器官、認識作用和被認識的對象為一個完整的過程。女性、分別男女相的心識和女身反而將女性和女身的關係等同起來了。將一個女人支解成片段的音容笑貌或是一具骨肉支離的臭皮囊，其功用其實是相似的個人存在的整體性被物化消失。對觀者而言，女人變成物質化的女色；對女人自己而言，其個人主體性亦被重新建構。這也就是佛教譬喻文學中將女人和情慾歸化為女身的關鍵機制。

這種認識論和解脫方法相符合的論述，即佛教宣稱的淨土佛國無女身。佛教宇宙觀謂三界之中，只有欲界有女根存在，色界雖有色相分別眾生，但無淫食二欲，至於無色界則色相具無。存在欲界之外的佛國、淨土等境中無女身，亦無淫媾、生育之苦。所以信徒發願進入佛國的報酬包含「永離女身」，⁶⁵修行根基淺者下輩子不出生為女身，修行成功者入淨土也無女身。中國佛教史上，淨土無女身一直是佛教解脫論的一大辯證，其關鍵在於淨土無女身等不等於女人不能往生淨土。原則上，佛教將女身等同於情慾，那麼厭離女身將是不分男女的覺悟，因為佛教脫離輪迴的根本修行即在離棄情慾。但是女人和女身的關係，必須進一步分析。

佛教譬喻文學中解構女色的論述，在律部更為發達。律部的描述中，並非以容色之美來代表情慾，而是細微分析到器官和感覺作

⁶⁵ 敦煌抄本《佛說阿彌陀佛經》中開宗明義，謂念佛之功德為「滅四重、五逆等罪，現身不為諸橫所陷，命終身生無量壽國，永離女身」，見許國霖編寫，《敦煌石室寫經題記》，氏編，《敦煌叢刊初集》（台北：新文豐出版社），10：23-24。近代淨土宗印光大師謂淨土眾生為蓮花化生「體秉男質，絕無女形」。見氏著《印光大師文抄選讀》（台中：台中蓮社，1995），頁111。

用上，即男女二根(生殖器官)的作用上。作為教團共同生活的行為規範，律部嚴格防範情色行為之發生，其論述中罕論身體的美麗，而是直接禁止任何性器官的接觸與摩擦生樂。所以律部的譬喻文學中沒有俊男美女，而是赤裸裸關於性行為與性(sexuality)的定義。簡而言之，因緣、本生部將女身等同於情慾而論及情色之美；律部將情慾化整為零成為男女二根，而制法控制二根的觸感。舉凡一切大小便法，獸淫、魚吻、器物摩擦，律條全部有嚴格規範處置之。

律部譬喻文學將男女兩性化約為生理性的二根乃是立基於佛教的認識論及宇宙觀。佛教解析所謂「我」的執著，定義身體是四大(地、水、火、風)、五蘊(色、受、想、行、識)、六根(眼、耳、鼻、舌、身、意)因緣和合而成。論至極致，人身是二十二根⁶⁶、十七種法所成，為生理器官、認識功能、業識種子互相作用，並無實體可言。而男根、女根就生理器官而言，屬於身根之一部份，對應實際取境生識之作用而言，則為造作業報之根。⁶⁷

律部一方面以滅除女根為修行解脫的極致，一方面直接控制男根的起性作業，和其他譬喻文學視女身為情慾的起源不盡相同。後者著重於從意念上消解情慾，而且女身成為男女雙方皆應厭離的對象；前者則重行為，將情慾分解為二根的對象，因此相較之下男性的淫欲要男性自己承擔，而不是完全靠剷除情慾的對象。律部要求的是控制操弄男根(行為)的慾望，而不是如棄離女身一樣殘害男根(行為工具)，所以律法中不但禁止比丘自行闖割⁶⁸，而且只准許性器官正

⁶⁶ 《佛光大辭典》，頁 171。

⁶⁷ 五作業根為舌根、手根、足根、男女根、大遺根(大便處)，見《佛光大辭典》，頁 1095c。

⁶⁸ 十誦律規若有定受完具足戒而自宮者，驅逐出教團；五分律規定自行除去罽丸者也驅逐出教團。只有因為遭遇惡賊、業報而發生不幸者不違法，

常的男女出家受戒。

四分律中規定出家有問十三遮難的儀式，即以十三種條件篩選出家受比丘、比丘尼戒的人。十三難要過濾的人包括曾經性侵犯比丘尼、比丘、殺阿羅漢、出佛身血、破壞僧團、弑父母、為盜賊、非人、畜生和性器官不正常的人。他們是缺乏性器官，無男女形的「無根難」；大小便自同一通道而出的「一道難」；闖割過或是無法自行勃起的「黃門難」；以及同時具有男女二根的「二形難」。⁶⁹律典反對這些人出家的理由如下：

(黃門)此不男者，雖稟人類，形微志弱，無任道器，反增欲染，雖進學業，終無登趣……。

凡為道器，要須志節清卓，報殊性定，方能弘道，所作生成，今則形挾兩境，志致懦弱，善惡不成，焉能修道？先得戒者，因生尚失，何況現報？方欲感戒，即斯為障，障因二根而生，故曰二形難也。⁷⁰

男性性器官不健全，不能人道者，都會被定義為意志薄弱，缺乏男性氣概，不足以為弘揚佛法之道器。而且意志操守清高卓越是出家的條件，出家需要特殊的福報和品行，所以性器官不健全，似男似女，非男非女，則很難承擔出家福報(女根則除了外型上的正常與否，還涉及生殖的功能。佛教中定義五種不女為「田累、筋、鼓、角、脈皆不通姪者」)。⁷¹總之，性器官不具足、功能不全、男女相不明確的人就像有瑕疵的容器，先天不足，無法使用。

仍可留在教團內。見唐道宣撰，釋智瑜主編，《南山律學辭典》(台北：西蓮淨苑，1996)，頁892a。

⁶⁹ 《南山律學辭典》，頁20c-23a。

⁷⁰ 《南山律學辭典》，頁20c-23a。

⁷¹ 《南山律學辭典》，頁892a。

出家受具足戒成爲佛、法、僧三寶的一員，從宗教救贖的意義上而言是非常殊榮的因緣果報，必須累世積累功德才能成功，因此身體器官健不健全，就和佛陀所具的三十二相一樣，都是檢驗業報的標誌。不同的是佛陀的聖人特殊之相爲祥瑞之象徵，而常人六根不全，就成了恥辱的代號，爲僧團所不容。僧侶爲人天師範，莊嚴威儀最好，起碼要五官端正、六根健全。因此筆者認爲就身體的特徵而言，律部譬喻文學中所謂男女相具足，或六根具足不僅僅是身體相貌的分類系統，也是另外一種關於身體標準的論述。

一如前述，佛教譬喻文學中最美麗的身體典範是釋迦摩尼佛的男體，律部對僧尼身體的分類也是以男性爲標準的。這一點從四分律授具足戒儀式中的問十遮程序，將性器官正常之女性和性器官不正常之男性置於同一範疇可證。問十遮的內容爲檢查受戒者是否年齡(二十歲)、衣鉢具足、徵得父母同意、沒有負債、不是賤民(含奴僕)、官員、身體不是癩、癰疽、白癩、乾瘡(瘦瘠)、精神上不癡狂，最有趣的是是否「丈夫」這一條。⁷²出家一定要是正常的男性。影響所及，日本中古佛教教團曾因此否認女性出家的權力，⁷³而中國僧人也當據此建立一套性別分類，將女性、黃門、二根作爲相對於丈夫的其他人，祈願不淪此「惡業」。⁷⁴

在規範實際僧團生活時，律部更依佛陀的大丈夫相，將尼眾的身體形象男性化。尼眾剃頭、披袈裟，除了生理期的裝備之外，連內衣形制都與僧眾相同。佛教強調出家對女性而言是行大丈夫事業之外，對尼眾的體態訓練也是以男性舉止爲尚，務必去除女人的八

⁷² 《南山律學辭典》，頁 617c-19c。

⁷³ 汪向榮，〈鑒真在日本佛教終的作用〉，《世界宗教研究》2(1980)：17。

⁷⁴ [唐]元覺，〈發願文〉，[清]阮葵生，《茶餘客話》(台北：世界書局，1963)，頁 429。

十四態。《法句譬喻經》將八十四態化約成八大態(嫉妒、妄瞋、罵詈、咒詛、鎮厭、慳貪、好飾、含毒)，大抵是貶抑女性的性情。⁷⁵而八十四態中論及女性體態的包括非常喜歡裝扮，從畫眉眼、梳頭、敷粉、穿戴耳環等飾物、喜好華服到走路扭捏、說話嬌羞等等顧盼姿勢，⁷⁶這些姿態正是一般世俗所好的女性美。而尼眾的養成訓練，言行舉止的要求一如僧眾，鼓勵尼眾自我定位為大丈夫。此一過程旨在去除尼眾的女性特徵，並且從外形和心裡上改造她們為大丈夫相。男性化或去性別化尼眾的身體特徵，對一個以男性為主、實行禁慾的教團是十分重要的事。因為這些尼眾是教團的成員，一般比丘出入聚落都要嚴守男女之防，何況這些女性要生活在教團之中，教團必須更加謹慎，防嫌避譏。因此，將尼眾的身體形象和心理定位去性別化，是一個相當合理的策略。

律部的譬喻文學和其他部份殊途同歸，提供教義上的依據和行為上的規範來貶抑女色、防範男子受情欲 / 女人所害，但是律部很少就一個整體來談論女人。這並不代表律部譬喻文學對女性情色之美不敏感，只是其一貫論述還是將這種美分解，藉以規範比丘的性慾。譬如摩訶僧祇律中規定，若比丘與女人議論八事優劣即犯僧伽婆尸沙(僧殘，喻犯此罪後，由僧拔濟，還得清靜)。⁷⁷所謂的八事毀論指的即是女人雙唇、腋下、乳房、胸肋、小腹、肚臍、小腿、大小便私處的美醜。律中詳述這些身體部位的美醜如下：

言好唇、赤唇、齊整唇、石榴花唇...若言醜唇、垂唇、粗唇、豬唇、如井口……好腋、平腋、無毛腋、香腋……若言臭腋、

⁷⁵ 晉法炬、法立譯，《法句譬喻經》，T 211.4：604a。

⁷⁶ 失譯，《大愛道比丘尼經》，T 1478.24：945-49。

⁷⁷ 《南山律學辭典》，頁 1017a-b。

深腋、多毛腋、垢腋……好乳、圓乳、石榴乳、金櫻乳、兩乳齊出……若言醜乳、垂乳、大乳、豬乳、狗乳、藥囊乳……好協、平協、輓轡協…若言醜協、垂協……好腹、平腹，若言醜腹、大腹、垂腹……好臍、深臍、水漩臍，若言醜臍、大臍、凸臍……好髀、圓髀、臃髀、象鼻髀，若言惡髀、瘦髀……⁷⁸

試看美麗的紅唇、香滑無汗的雙腋、圓挺堅實的雙峰、平滑整齊的胸肋、小腹平坦、臍深而小、雙腿修長圓潤，相對於嘴唇粗厚、深如井口、腋下臭汗黑毛森森、雙乳粗糙、累累下垂、大腹便便、臍大而凸、雙腿瘦彎如鳥腳。律中十分生動地揭示女體的美醜，而且逐條分列，不准比丘以任何言語提及。其目的在於以生活中的禁忌規範對於女體的慾望，而且女色不論美醜，一律封殺(然而反諷的是，藉在律文的詳細條列中，女色又被詳盡的論述)。

相對於女體的陳述支解如此，律中另一方面也將情慾落實到對女根的恐懼與厭惡。以耶舍比丘的故事為例，他出家後被父母拘禁，其父母唯恐香煙斷絕，遂逼迫耶舍娶婦生子作為交換。而後耶舍得子，命名續種，並且向佛懺悔。佛陀責備耶舍犯戒，說：「汝愚癡人，寧以利刀割截身生(其身，若生)，若著毒蛇口中，若狂狗口中，若大火若灰燼中，不應與女人共行淫欲。」⁷⁹寧可將男根放入毒蛇口中，也勿把男根放入女陰之中。律部對於性事之坦白，簡直是其他譬喻文學中無法比擬的。不過，這正是佛教教義中消解「我」這一個主體觀念的一貫論述方法，所不同的是，被消解的對象往往是男性的我和物性的她而已。

⁷⁸ 《摩訶僧祇律》，T 1425.22：268b-c。

⁷⁹ 佛陀跋陀羅，法顯譯，《摩訶僧祇律》，T 1425.22：229a-b。

七、結論

本文分析佛教譬喻文學如何再現(represent)姿色容貌以及其中的教義基礎，發現對治情慾是貫穿佛教身體論述的重要線索。就捨棄俗世牽絆和維持僧團清淨的最高實踐原則之下，佛教譬喻文學相當程度地反映佛教對女性身體的異化和物化過程。因緣、本生部的譬喻文學將女性的各種生理與心裡特徵簡化為女身，並將之等同於情慾；律部更將女身分解為女根(或女陰)——男根作業的對象。所以譬喻文學裡充滿各式生動詳盡的譬喻，反覆陳述女性的姿色之美。但是詳細分析譬喻文學中形容肉體美麗的詞語以及俊男美女的典範之後，筆者卻發現最鮮明的肉體之美其實是男性的，而非女性的。不但女體姿色之美很空泛而不具體，甚至出家女性的自我性別定位都向大丈夫看齊。表面看起來，譬喻文學要求男女兩性都必須對治情慾，離棄女身，但是在美的生理和道德標準都是以男性為標的的情境之下，佛教貶抑女性是不爭的事實。

或許有讀者會質疑，佛教原本就是要顛覆世俗的美色，而社會重女色，所以譬喻文學採取這種以反諷駁斥情色的論述方式。這種看法當然合理，但是忽略一個重要的事實。僧團，尤其是原始佛教時期的僧伽和結集經律的代表，基本上是一個以男性為主的社群，比其他任何社會社群都要更男性化，而且他們還是一群必須禁慾的男人。僧團比其他社會社群都還脆弱，因為他必須重新調整兩性的性別定位，以身心禁慾維持宗教貞操。而普普通通的男女交往就會涉及僧團修行的根本問題，更何況後來佛陀還革命性地允許女性出家，讓少數女子進入純男性的修行團體。就情慾而言，佛教因而不必不貶抑女性。

佛教不僅從僧團生活規約和聖人形象規範出這種男女之別，就其教義系統和最終解脫目的而言，也採取分析、解構女體的方式。當女體的姿色之美被簡約成女根，而女根又不存在於淨土之中，性別轉換於是成為「女性」宗教救贖的重要特徵。另外，佛教所謂的證悟包含勘破男女色相之虛假，進而達到非男非女的境界，因此諸佛和菩薩形象也應該是兼具男女特徵。但是這些聖人形象的具體雕塑和故事中聖徒產生的過程卻明顯以男性身體美為尊，甚至僧尼亦是同一式以「他」的形象為正常和尊貴。反映在語言上，出家為大丈夫事，許願往生淨土為了永離女身。佛教身體觀中的男女、聖凡之別是透過各種媒介和義理層層相扣的。

筆者寫作本文的目的，並不是想藉現代的女性主義來批判佛教的女性觀，而是希望在佛教的脈絡中探討其男女身體觀的成形和論述方式。以女性主義來批判佛教重男輕女，難免像戴上現代的眼鏡檢驗古代的情境一樣，容易失焦霧裡看花，或者過分聚焦而忽略全像。但是受到現代學術訓練的我們，又很難脫下女性主義這一付隱形眼鏡(然而反諷的是，藉在律文的詳細條列中，女色又被詳盡的論述。)

忽略我們對性別差異的警覺性和關懷。因此筆者希望藉由本文，來呈現佛教性別、身體論述的複雜性與其自成系統的合理性，以供我們思考、比較性別觀在不同價值和思想脈絡中的歧異。

Religious Desire and Religious Beauty: Gender Difference and Sensual Beauty as Represented in the *Avadâna* Literature

Yu-chen Li

Ph. D. Candidate, Department of East Asian Literature, Cornell University

The *Avadâna* literature has contributed to the spread of Buddhist ideas through its concise and dramatic narrative style. The *Avadâna* literature made the images of such Buddhist figures as the nun Padma, the monk Ananda, and Sakyamuni Buddha so popular that they embodied Buddhist beauty physically and spiritually. Based on the *Avadâna* literature, this article is divided into seven sections: (1) Introduction: the conflict between beauty and desire; (2) how does the Buddhist literature represent sensual beauty? (3) the beauty of a Buddhist saint: Sakyamuni Buddha; (4) Buddhist beauty of Ananda and Moon Girl; (5) Women as embodiments of desire; (6) the female body and female sexual organs; and (7) conclusion.

The question of whether one can achieve Buddha-hood in the female body has contributed to debates on the nature of Buddhist soteriology. The Buddhist textual tradition has created a substitute theory of “transforming the female body into the male one” focusing on the illusion of gender difference. However, it is said that pious followers will be reborn with a non-female body into the Western Paradise of Amitabha Buddha. Unlike previous research tending to equate body transformation with discrimination against women, this article first examines the conceptualization of sensual beauty between men and women in the *Avadâna* literature. Then, this article demonstrates the soteriological theme

underlying the hermeneutic expression of sensual beauty. Not only the Buddhist synecdoche consider the sensual beauty of women as inferior to that of men, but it also promotes this conception of the male body as goal and reward of religious inspiration. In sum, the Buddhist definition of sensual beauty represents a system of ontological understanding and soteriological discipline.

Key Words: Buddhist Hermeneutics, the conception of the body, sensual beauty, gender and soteriology