

智慧的女性形象

——禪門燈錄中禪婆與禪師的對話

The Profiles of Sagacious Women:
The Dialogues of Old Women and Masters in the
Collections
of Biographies of the Zen Masters

黃敬家

Jing-jia Huang

仁德醫護管理專科學校通識中心講師

佛學研究中心學報

第九期 (2004.07)

頁127-154

©2003 國立臺灣大學文學院佛學研究中心

臺北市

智慧的女性形象

——禪門燈錄中禪婆與禪師的對話——

黃敬家

仁德醫護管理專科學校通識中心講師

一、前言

近年來由於佛教傳入歐美社會，在西方世界引起相當熱烈的迴響，並開啓與各種學說對話的空間。其中女性主義學者特別關注女性的宗教實踐在佛教傳統中的定位，並對東方佛教文化中男尊女卑的關係提出異議之聲。這些學者的研究多伴隨爭取女性宗教地位和主權提升的改革運動，從而致力於改善女性修行者的處境；[\[1\]](#)並釐清佛教貶抑女性的觀念是受到世俗社會文化影響所致。那麼，立基於當代全球思潮，女性修行者的價值絕對有重新檢視的必要，「佛學的女性主義所織成的學術領域和研究趨勢（復興比丘尼法脈、解析性別象徵和建立女性宗教生活史）一樣，都反映了目前全球女性在提昇其宗教角色上的努力。」[\[2\]](#)因此，從女性的角度來呈現她們的宗教活動歷史，建

*送審日期：民國九十三年四月一日；接受刊登日期：民國九十三年五月十七日。

[\[1\]](#)「這項活動與這份迫切，繫於一位女性所能做的重要決定：她要尊重自己身為一個人類，要信任從自己最深刻與真實的經驗所帶來的訊息，不要由他人口中了解自己，要超越自我內心裡對女性的歧視，能夠尊重並與其他的女人結合，獲得支援與可能的共同行動。」但是，這樣的努力並不是要扭轉或另外建立屬於女性的佛教，「它不是一個女性的宗教，而是包容了男女兩性需要的靈修之道。」參見《法輪常轉：女性靈修之路》（台北：立緒出版社，1997），頁 5-6。

[\[2\]](#)引自李玉珍，〈佛學之女性研究——近二十年英文著作簡介〉，《新史學》（台北：三民書局，1996.12），頁 211。

立屬於女性自己的修行者系譜，成為當今女性主義佛教學者的重要研究方向。

由於此研究領域尚處於起步階段，所以研究對象主要以比丘尼為主（包括藏傳、漢傳和南傳三大系），尚無餘力注意到在注重家庭倫理的東方社會中為數更眾的歷代在家女性的修行生活。^[3]基於此點，本文希望從女性的角度，以禪宗燈錄中與出現於唐代的在家禪婆子有關的公案為探討對象，^[4]藉由禪婆與禪師的對話分析，^[5]尋繹在家女性在禪門中的活動情狀，提供對禪宗女性修行者一個側面的理解。

不過，本文的詮釋有相當具體的限制，一方面燈錄中關於禪婆的記錄有限（參見附錄）；再者，如何在有限的公案對話中，確定禪婆話語的意義性。因為公案底蘊唯有熟悉此種禪境者，方能無誤地體解這些語境的意蘊，以免將禪悟體驗降低為理性知解的層面。關於此點，筆者僅以詮釋女性禪婆存在的文化意義為主，對公案的多重意蘊盡量保持開放性。

二、佛教歷史中女性地位的轉變

^[3]恆清法師：“Chinese Bhiksunis in the Ch’an Tradition”（〈禪宗女性觀〉）一文，專就禪宗比丘尼之禪悟經驗及其地位加以討論，肯定禪宗持有較為平等而富於同情女性的觀點，對女性禪師的修行成就加以肯定，但是未論及在家女性的部分。不過，其另一本著作，《菩提道上的善女人》的最末一章，有提舉一些在家女性的禪修體驗並不下於當時的禪師。

^[4]禪師悟道機緣的記錄中，南唐靜、筠二師所編《祖堂集》成書於五代末，是最早的燈錄合集，但是版面古舊，模糊訛誤處不少。北宋道原編的《景德傳燈錄》成書於北宋初，在《祖堂集》出土之前，是最早的禪史，二書去唐不遠，較能真實反映唐代禪宗傳法的情形。《景德傳燈錄》之後，陸續有《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》等燈錄傳世，普濟將之刪繁就簡、去其重複而成二十卷的《五燈會元》，然此書所記難免經過改寫增添，故前二書所無者，方以此書作為補充。

^[5]本文結合巴赫汀文化理論中的對話觀念作為論述架構。蘇聯語言哲學家巴赫汀（1895-1975）研究的對象是人類社會交流過程中的話語（discourse），並以言談（utterance）作為其語言學的核心。巴赫汀從個別的、獨特的、具體的個人之間的相互對話、交流的歷史事件出發，來論證人與人的主體之間相互對話、交流、補充的社會性。「意義位於對話者之間，意義只能在積極的、對應的互相理解過程中產生。意義不存在於講者的心中或口中，也不存在於聽者的心中或口中。意

義是講者和聽者由特殊的聲音系統的物質材料所進行相互交流的效果。意義如同電光火花，在兩個電極碰撞的一剎那迸發出來。」這個對話觀念，很能契合禪宗機緣對話的存在意義。引自劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（台北：麥田出版社，1995），頁 165。

P.131

本節的重心放在女性的宗教生活經驗而非佛教經典對女性的看法，釋迦牟尼佛於兩千五百多年前於北印度初轉法輪伊始，佛教經歷原始、部派、小乘、大乘到密乘的演變過程。從佛教歷史的發展來看，女性身份、地位的變化與其時代社會、歷史脈絡的互動息息相關。印度是種姓階級制度的社會，婦女地位卑微，所以相較於當時社會環境，佛教對女性在社會面或靈性面都持有較平等的態度。根據佛經記載，佛教史上第一位比丘尼是佛陀的姨母大愛道瞿曇彌，她三度向佛陀請求出家被拒，仍與五百位釋迦族的貴族女性追隨佛陀遊行至舍衛城，於是阿難興起一念同情而代為懇求，才得以成立比丘尼僧團。^[6]雖然佛陀對於女性能否成佛給予肯定，但是在比丘尼僧團的制度方面，卻順應當時印度文化，制定男尊女卑的「八敬法」，^[7]即使如此，比丘尼僧團的成立在比丘僧團間仍引發相當的爭議。但另一方面，佛陀在初轉法輪時便度耶舍之母、妻皈依成為最早的優婆夷，^[8]當時佛教的在家信女，包含社會各個階層，她們提供僧團各種供養、協助，僧俗間的互動關係和諧。

部派時期的佛教，從經典到制度，均非常歧視女性，視女性為不淨染污的來源，對比丘的修行形成威脅和障礙。由於對女身染穢的看法根深蒂固，所以必須是男身才能證得佛果。根據小乘的觀點，女性之所以為修行者所拒斥，主要是因為女人在傳統文化上被視為情慾的化身而形成其特重比丘戒的特點。大乘佛教經典對女性的看法就有顯著的改觀，對女性能否成佛的立場也逐漸修正，初期大乘經典就出現有能力神通變化轉身為男性的女性菩薩，然而轉身成佛的觀念顯然不夠徹底，必須進一步破除男女身見，所以晚期如來藏系思想則承認眾生皆有如來藏性，不因性別而有所差異，是以女性可以

[6]關於大愛道比丘尼出家因緣，見載於《毘尼母經》卷一、《大愛道比丘尼經》卷上、《五分律》卷下、《四分律》卷四十八、《中本起經》卷下、《中阿含經》卷二十八《瞿曇彌經》。

[7]八敬法（或稱八尊法）的條目在各部派律典的記載有些許的出入。參見印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 401-412。中國依《四分律》所制次第為主：一、雖是已受具足戒多年的百歲比丘尼，也應禮敬迎請剛受完具足戒的比丘；二、比丘尼不得罵詈讒謗比丘；三、比丘尼不可舉發比丘或見或聞或疑的過失，但是比丘可舉發比丘尼的過失；四、二年學法完畢後，於兩眾（比丘、比丘尼）請受具足戒；五、比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中半月行摩那埵（manatta）；六、每半個月從比丘眾請教誡問布薩；七、不得於無比丘處安居；八、安居結束後，於兩眾行自恣。參考釋恒清，《菩提道上的善女人》（台北：東大圖書公司，1995），頁 11-28。

[8]耶舍又作耶輸陀、耶輸伽，意為名聞、善稱。他是中印度波羅奈國（現今瓦拉那西）大富長者善覺之子，因厭離俗世而出家，詣釋尊於鹿野苑，在五比丘之後，成為佛陀第六位弟子。後來，其父母及妻子亦歸依三寶，是為最早成為優婆塞、優婆夷者。參見《毘尼母經》卷一、《出曜經》卷二十九。

P.132

即女身而成佛，對女性證悟能力展現最積極肯定的態度。[9]

中國佛教史中，關於女性修行者的記錄方面，除了梁寶唱編撰的《比丘尼傳》和民初震華法師編述《續比丘尼傳》兩本專書[10]外，其他都僅附見於僧傳中零星的記載，有關女性在中國佛教史上的地位、角色和貢獻的相關論述實亟待開發和補遺。根據《比丘尼傳》的記載可知，當時中國傳譯的經典主要以般若系禪法為主，比丘尼普遍修習禪定，而六朝王室和權貴多數是佛徒，對於尼師甚為禮遇，也常加供奉，其中才學出眾又善於結交權貴的比丘尼，常能出入宮闈講經說法或與人辯論，例如卷一〈妙音尼傳〉，因其博通內外學，竟可與當時士林權貴，甚至晉孝武帝談玄論道，可見當時比丘尼的社會活動相當活躍，可惜梁代之後再無人為比丘尼作傳，以致無法得知唐代比丘尼的具體面貌，僅能從僧傳的記錄或附錄中，略見一個模糊的印象。

唐代並無比丘尼傳專著，比丘尼講經也只侷限於後宮的內道場中，一方面由於唐代明令禁止私人立傳；另一方面與當時佛教界對比丘尼的評價降低有關。比丘尼

在時人心目中的地位還不如在家修行的居士，傳奇中甚至出現極端歧視比丘尼的現象。[\[11\]](#)《新唐書》卷四十八〈百官志三〉記天下女尼數有五萬五百七十六人，此為唐代前期的記錄，估計中唐以後應該更多。遁入空門的階層，包括一般百姓、官僚子女、姬妾、妓女、宮人、嬪妃、公主等，她們出身階層差異，出家因緣不同，其宗教生活的情況亦有所區別。由於政治力量刻意削弱乃至壓抑佛教勢力的擴張，歐陽修重修《新唐書》時，甚至將《舊唐書》中涉及比丘尼的文字刪除，使得佛教修行女性的記載資料更加貧乏，更別說在家女性的宗教生活記錄了。

大乘佛教在中國開枝散葉，發展出八個兼具中國文化特色的宗派，其中禪宗對女性的宗教活動記錄算是較生動的，關於女性禪師的記錄散見於各史傳、語錄和燈史中，並無獨立的傳著，比起男性禪師的傳述仍顯微不足道。

[\[9\]](#)大乘佛教的女性觀之發展，大致可分成四個面向：一、初期大乘經典仍受部派影響，持否定的女性觀；二、淨土思想的經典記載淨土無女人之說；三、菩薩思想成熟，承認女性可為初階菩薩，並有女性轉身成佛說出現；四、進一步主張女人能夠即身成佛，不論在家菩薩或出家菩薩二者在成佛之道上並無高下，女性可以女身成佛，例如：《法華經》中八歲龍女即身成佛。參見釋恆清，《菩提道上的善女人》（台北：東大圖書公司，1995），頁 79。

[\[10\]](#)《比丘尼傳》共四卷，是編年體的簡傳，記錄從東晉升平年間至梁天監年間（BC357-516）六十五位比丘尼的修行行誼。《續比丘尼傳》共六卷，記錄從梁朝至民國年間兩百位比丘尼的修行傳記。

[\[11\]](#)參見李玉珍，《唐代的比丘尼》（台北：台灣學生書局，1989），頁 8、97。此書廣搜類書、史書、碑銘資料中有關唐代比丘尼的記錄。

P.133

不過禪宗對女性持有較平等而開放的態度，這可從達摩欲付法時，命門人各言所得，四位上首弟子之中，竟有一位尼師「總持」而得到印證。[\[12\]](#)

從邏輯來推，每個人的出生都是仰賴兩性的結合，不是生為男性，就是女性，基於此深重的依緣關係，缺乏任一方彼此都無法獨立存在。從佛法的觀點來看，男女兩性具備同質的佛性，兩者追求解脫的目標也相同，僧見俗見男見女見，都落入相對法中。《景德傳燈錄》卷九京兆大薦福寺弘辯禪師即謂：

佛者西天之語，唐言覺，謂人有智慧覺照為佛心，心者佛之別名，有百千異號，體唯其一。本無形狀，非青黃赤白男女等相，在天非天，在人非人，而現天現人能男能女，非始非終無生無滅，故號靈覺之性。

因此，認為女性不堪為法器的觀念，實是受到歷史文化影響的制約。《景德傳燈錄》卷二十七〈諸方雜舉徵拈代別語〉載錄以下的故事，可視為對女性禪定能力的一大肯定：

僧舉佛說法有一女人忽來問訊，便於佛前入定，時文殊近前彈指，出此女人定不得。又托昇梵天，亦出不得。佛曰：「假使百千文殊亦出此女人定不得。」

可見禪宗打破男女俗見，回歸到人普遍的本覺之性的基礎來看待修行，對女性是很大的鼓勵。又《五燈會元》卷六卷末有一則公案：

昔有一僧參米胡，路逢一婆住庵，僧問：「婆有眷屬否？」曰：「有。」僧曰：「在甚麼處？」曰：「山河大地若草若木，皆是我眷屬。」僧曰：「婆莫作師姑來否？」曰：「汝見我是甚麼？」僧曰：「俗人！」婆曰：「汝不可是僧。」僧曰：「婆其混濫佛法好。」婆曰：「我不混濫佛法。」僧曰：「汝怎麼豈不是混濫佛法？」婆曰：「你其男子，我是女人，豈曾混濫！」

僧人自覺於僧人的身份則易拘於形象而分別俗人、僧人，所以這婆子故意用

[12]見《景德傳燈錄》卷三〈第二十八祖菩提達摩〉。

P.134

反話說僧人非僧來點撥去執，使僧人超越出家在家的外在形象之區別，能等觀一切萬法則山河大地皆我眷屬，這是多麼廣大的胸懷！破除僧俗男女之見，乃入道的基礎，若連這些外象都無法破除，就別談悟道了。

三、禪婆與禪師對話的社會語境

（一）禪門對話模式的存在意義

禪門對話是在具存時空中，師徒之間當下照面，以問答語意的交通來勘驗悟境，沒有太多中介干擾，可說是最經濟又效用性最高的言說方式。問答之間必須當機把握，不然聲滅即逝，連時間空隙都極有限，有時一言半語即可啓悟，有時則一再複問，此中關鍵在當機者的悟力。悟得靠自己，祖師再老婆心切也不可能說得更多，只是換個角度去說而已。問答話語的涵義完全由其上下文語境所決定，有多少個使用該話語的語境，它就有多少個意義。[13]因此，重構當時對話的語境，從問答雙方的互動，觀察語意銜接的線索和逐步顯豁的過程，比較能使我們從公案對話情境中了解其意涵。

慧能《六祖壇經·法門對示第九》將現象界的相對性歸納出三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊：

若有人問汝義，問有將無對、問無將有對，問凡以聖對、問聖以凡對。二道相因，生中道義。汝一問一對，余問一依作此，即不失理也。

禪師問答常以現象界的相對性來破除兩邊之執，故用「出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」之法接引。唐代禪師與弟子之間機鋒的往來，最常見的形式就是問答，一問一答正是參禪契入的急切處，楊惠南將這些公案問答形式歸納為三種類型：不可說的、矛盾的、兩者混用的。[\[14\]](#)不可說者，常用直指的方式，直指是以身體語言作禪境的直接揭露，如默

[\[13\]](#)參見李輝凡等譯，《巴赫金全集第二卷·周邊集》（石家莊：河北教育出版社，1998），頁428。

[\[14\]](#)參見〈論禪宗公案中的矛盾與不可說〉，《禪史與禪思》（台北：東大圖書公司，1995），頁265。另外，周裕鐸將禪宗問答歸納為兩個走向：一是答非所問，截斷思慮，以極端非理性的言句消解禪人對語言意義的思量；一是以機智、犀利、隱晦的話語，突顯語言的多重表意或暗示功能，從消極的否定語言轉變為積極的利用語言。《禪宗語言》（杭州：浙江人民出版社，1999），頁92-3。

P.135

然、棒、喝等，以喚醒蟄伏內心深處的悟性；矛盾者常用暗示的方式，暗示是以語言的暗示性啓發弟子，令學人泯滅語言與意義之間的關連，以不同的音調，微妙地傳達師徒之間的心意，顛覆常規的語言，建立禪宗內部通行的交流方式和言說規則。禪師在回答學人的提問時，力求截斷學人邏輯思維一切尋思之必要程序，包括概念、判斷和推理等，突破物象的界限、語言的束縛，以看似荒謬無稽的話語作答，這種獨特的思維方式反映到禪宗的對話中，形成其違背邏輯思維和生活常理的特質。這種言說模式並非故意標新立異，而是為了恪守禪宗對自性「不說破」的原則，突破語言、物象、概念、判斷、推理的慣性，跳躍式地隨所見所聯想來稱引其道。

無論如何，公案對話是有意義的，透過無意義的問答言句，令學人意識到語言的荒謬；通過與語言思辯的衝突或隔絕，以把握那個絕對的自性，如圓悟禪師所言：「具正眼大解脫宗師，變革通塗，俾不滯名相、不墮理性，言說放出活卓卓地，脫灑自由妙機，遂見行棒行喝、以言遣言、以機奪機、以毒攻毒、以用破用。」

[15]如同回答「如何是祖師西來意？」這類問題時，並無固定的答案，但唯一錯誤的答案就是緊緊扣住問題作合乎常理的正确推理的回答或解釋，因為這就掉入語言意義的思維中，唯有直觀下胡言亂答，乖違生活經驗、顛倒通常道理，才能使彼此的了解，從意義溝通進入悟力交感。

問答其實是一種權宜之法，藉由牛頭不對馬嘴的對話，以提點背後所隱藏的義蘊，所以說出來的，往往只是權指，未說出的才是重點。因此對話語言是存在於一個意義脈絡之中，讀者的理解不能抽離語言情境之外作分析，而必須就整個問答的語言脈絡去理解，當然也不可能有絕對正確的詮釋，只能作到最大的逼近。任何不在此對話的第三者，都無法插入對話雙方所共築的語義網絡，只能透過回溯語言陳跡的脈絡，即表達者的歷史情境，以揣摩其語意。由此可見交談的特性是：只有在交談中的人可以相互理解，一個突然插進來的第三者絕無法加入對話，這顯示交談的情境性。在交談中，重點不在突顯說話者的主體性，而是顯示其互為主體性；此中沒有人可以堅持己

[15]《圓悟佛果禪師語錄》卷十四「示隆知識」的信札，《大正藏》，第五十九冊。圓悟之意，正如巴赫汀所言：「對於說話者，語言形式重要的不是作為固定的和永恆不變的標記，而是作為永遠變化著的和靈活的符號。這就是說話者的態度。」參見李輝凡等譯，《巴赫金全集第二卷·周邊集》（石家莊：河北教育出版社，1998），頁414。

P.136

己見，宰制對方，卻須向真理開放，隨時迎接存有意涵的開顯。[16]

禪宗的對話是在彼此共許達到傳遞真理的目標下進行，所以至少有其交談的倫理規則，即無論外表看來是如何的不對邏輯、不合常理，都是在說真話，並且說得不多也不少。這種情況下，語言運用純粹是針對實際狀況而設，不能單從認知理解角度來解釋。其對話的禪意未經過語言形式的重塑及文字記錄的中介，所

答與所欲表述的意蘊之間的關係，外表看來並不是那麼相干，甚至不合常理和邏輯，[17]重點就在於如何參透？所謂疑情來自凡夫地揣度勝義諦而起，實際上，禪宗用語的矛盾，只是在語義表面否定常識見解，並無內在的矛盾，其所欲表證的義蘊更在語義之外，所以不僅能夠鬆動一般人對常識的執著，更可鬆動人們對語言的執著。此即香巖智閑所謂：「語中埋跡，聲前露容，即時妙會，古人同風。」[18]

（二）禪婆與禪師對話的歷史情境與社會氛圍

唐代佛教興盛，在民間具有廣泛的影響力，平民因為文化素養因素，較青睞於修行方式簡易的宗派，以淨土宗和禪宗的信徒最多。晚唐五代社會藩鎮割據，封建皇室面臨崩潰危機，社會精神趨於頹弱，加之武宗毀佛，經論研究多被毀壞而失傳，教下諸宗一時沈寂，使得不立文字的禪宗反而大行其道。

禪宗由達摩、慧可、僧璨，到道信將楞伽與般若合一，五傳至弘忍，他明確提出教外別傳、以心傳心的「達摩禪」[19]。接著南惠能、北神秀的局面，打破一代一人而多頭並傳。唐開元中以前，北宗神秀弟子義福、普寂活躍於長安，傾動朝野。到了開元二十二年，惠能弟子神會北上，在滑台大雲寺設無遮大會，立南宗頓教宗旨，批判北宗凝心入定，住心看淨，起心外照，攝

[16]高達美認為「交談是兩個相互理解的人之間的歷程」。沈清松在《真理與方法》一書的導讀說，高達美甚至以「交談」為其詮釋學的範本。參見 Hans-Georg Gadamer 著、洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（台北：時報出版社，1993）。

[17]「禪之疑惑暨詭論，一般說來，主要是源於對話者故意把公案之表面語意與其深一層存有論的指涉二者的關係，予以切斷、打破。經過此一程序之後，表面意義的語言失去了本身的指涉架構，從而喪失其在存有論中的指涉者。但亦因為這樣，同一禪之語言卻因而能自由的獲得新的語意上的意義；亦即，能形成具有新的表面語意的語言形式，而其本體的指涉卻仍然不變，亦即其本體指涉者沒有特定的指涉對象。」引自成中英，〈禪的詭論和邏輯〉，《中華佛學學報》（台北：中華佛學研究所，1987），頁 187。

[18]引自〈答鄭郎中問〉二首之一，見《禪門諸祖師偈頌》卷三。

[19]佛教學者一般認為禪宗的思想基礎有二：一是《般若經》的般若空觀；一是《楞伽經》的佛性論。禪宗融合二者，加之中國文化對心性本體的掌握，形成其理論體系。

P.137

心內證的法門是「漸」，傳承是「傍」。於是「南北二宗，時始判焉」。中唐以後，禪宗盡歸曹溪，其後「江西主大寂（馬祖），湖南主石頭（希遷），往來幢幢，不見二大士為無知矣！」[20]越祖分燈，傳為五家，各自發展出不同的禪法和接機方便。[21]禪法方便的開發和轉變，主要是因應當機眾生的根基和傾向而施設，這也是禪宗充滿活潑的生命力之所在。因為個人的根基因緣有別，參禪悟道的過程，總不免如瞎子摸象一般，須經一段山窮水盡的摸索，才得桶底脫落親見爹娘。這個過程，生也自己、死也自己，諸佛菩薩、歷代祖師都救汝不得，更與性別無關。

宗門內從百杖懷海開始建立農禪的生活規範，漸漸形成群居共住的規模，禪人必須自己耕田、植樹、種菜，還要從事砍柴、挑水、燒飯等各種日常雜活等勞動，在這些普請勞動的過程中磨鍊心志。由於禪師農耕生活的背景，使得宗門對話的語言充滿平民口語，卻又完全超出一般人日常熟悉的理解內容。禪師應接學人或主客問答時使用的話語，在宗門內部慢慢形成不言而喻的語意系統，除非弟子對悟境有相同的感受，才可能因其內證經驗而進入此語境中，否則就無法得到知解的入處。

社會氛圍和廣泛的社會環境會決定表述的結構，語言是人為的符號，必然會受到特定時空的限制而脫離不了歷史文化的背景；外在環境是由我們的語言所建構，也不可能獨立於文化語境之外，因此禪師之間的對答也是具體歷史環境的產物。禪師所處的文化階層、派別不同、個性差異等因素，其接引學人的方法也隨之不同，如慧能本身不識字，所用語言通俗家常，接近口語；其後百丈、趙州等亦多用俗語、諺語，出言率真，甚至是粗鄙的喝罵，使其脫卻嚴肅的宗教性，代之以生活的體味，許多話語即是從生產勞動用語

[20]引自《宋高僧傳》卷九〈希遷傳〉。

[21]包括曹洞宗、臨濟宗、滄仰宗、雲門宗、法眼宗。楊惠南將五家接引方法、宗旨、宗風、目的表列如下：

宗名	方法	宗旨	宗風	目的
曹洞	五位	正偏互協	穩健綿密	明心見性
臨濟	四料簡	無位真人	機鋒峻烈	
滄仰	七十九圓相	大圓鏡智	體用圓融	
雲門	三句	直下無事	高古隱約	
法眼	六相	即物契神	中庸篤實	

參見〈禪宗五家宗旨與宗風〉，《一九八一年佛學研究論文集》（高雄：佛光出版社），頁 322。

P.138

轉化而來，由此可見禪宗的平民性格。

從公案記錄的對話情境推之，禪門燈錄中出現的女性居士，包括凌行婆、臺山婆、燒庵婆、點心婆等，這些婆子多半屬於唐代社會中的勞動階層。唐代下層勞動婦女，主要從事農業、家務、紡織和工商業等勞作。尤其唐代商業發達，其中不乏女性從業者，《太平廣記》卷二八六板橋三娘子條，引《河東記》一書中記錄唐汴州西板橋店的店主三娘子，「有舍數間，以鬻餐爲業」，並自製糕餅，兼供商人停宿，像點心婆應該就是類似從事這樣的小型販賣爲生。另一方面，唐代女性社會地位相對地較高，由於科舉盛行，私人辦學講學風氣極盛，包括女子在內，常有機會接受民間文化知識的教育，加上佛道盛行，爲爭取信眾，往往利用寺院舉辦俗講宣教，其聽眾多爲文化層次較低的市井民眾，其中婦女佔相當的比重。

這些禪婆日常生活應對和社交言談語言通俗潑辣，善於配合動作、表情、姿態等強勢地傳遞信息，可能是唐代整體社會風氣較為開放，婦女社會活動活躍，使得女性的言談舉措較能自由地展現其個性，並開發女性獨當一面的聰明才智和氣魄，因此產生多位具大丈夫氣概和智慧的禪婆。以下便透過燈錄中的禪婆與禪師的對話，來討論在家禪婆在禪門中的活動情狀。

四、自性觀照的提點：禪婆與禪師對話的主題與意義^[22]

(一) 一婆當關，眾師莫敵：具行動力和主體性的女性形象

話語是一種說話者和聽話者互動的兩面性行爲，其中的主題和意義須藉由雙方對話交流才得以彰顯。任何一個言談都有其語意架構，但語意架構的真正意涵，則是直接來自言談者心中自然的反應、回想或選擇。禪宗燈錄中所記錄的種種機緣問答，其對話的目的，在透過對話以提點悟境，但不同的

[22] 巴赫汀從具體、個別、特殊的言談出發，將言談分成五個部分：主題、意義、講者、聽者和音調。透過對話，「它突出了語言在社會交往過程中的歷史與意識型態性」，頗切近於禪門公案問答的情境性。主題和意義是言談不可或缺的兩方面，主題是每一個別言談在具體語境中的獨特意義；意義則指字面上可重複的含意。語言固有的字面意義，只有通過講者和聽者的對話和交流，所創造出的主題才能實現。意義是固定的、言談所固有的；主題是隨機的、外在的。巴赫汀強調主題的首要性，意義的輔助性，二者均需在具體的對話和交流行爲中產生。參見劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（台北：麥田出版社，1995），頁 27-8；164-5。

對話對象和語境，提點的方式則靈活多樣。禪婆在禪師悟道的過程中，環繞著悟道主題，因緣際會的對話所產生的點撥作用，呈現出相當鮮明的主體形象，以及不受傳統男尊女卑和出家人高於在家人的觀念束縛。下面舉幾則公案所記禪婆與諸禪師的對話為例，以見其中的主題與意義。

1. 《景德傳燈錄》卷八南嶽第二世馬祖嗣：浮盃和尚傳中的凌行婆：

有凌行婆來禮拜師（浮盃和尚），師與坐喫茶，行婆乃問云：「盡力道不得底句，還分付阿誰？」師云：「浮盃無剩語。」婆云：「某甲不恁麼道。」師遂舉前語問婆。婆斂手哭云：「蒼天中間，更添冤苦。」師無語。婆云：「語不知偏正，理不識倒邪。為人即禍生也。」後有僧舉似南泉。南泉云：「苦哉浮盃！被老婆摧折。」婆後聞南泉恁道，笑云：「王老師猶少機關在。」有幽州澄一禪客逢見行婆，乃問云：「怎生南泉恁道猶少機關在？」婆乃哭云：「可悲可痛！」禪客罔措。婆乃問云：「會麼？」禪客合掌而退。婆云：「伎死禪和，如麻似粟。」後澄一禪客舉似趙州。趙州云：「我若見這臭老婆，問教口啞卻。」澄一問趙州云：「未審和尚怎生問他？」趙州以棒打云：「似這箇伎死漢，不打待幾時。」連打數棒。婆又聞趙州恁道，云：「趙州自合喫婆手裏棒。」後僧舉似趙州。趙州哭云：「可悲可痛！」婆聞趙州此語。合掌歎云：「趙州眼放光明照破四天下也。」後趙州教僧去問婆，云：「怎生是趙州眼？」婆乃豎起拳頭。趙州聞，乃作一頌送凌行婆云：「當機直面提，直面當機疾；報爾凌行婆，哭聲何得失。」婆以頌答趙州云：「哭聲師已曉，已曉復誰知；當時摩竭國，幾喪目前機。」

這凌行婆不知是何方人物，可能是禪院常客或施主，此番顯然有備而來，借與禪師對坐吃茶以考驗其悟力。此中以一婆家坐鎮，眾家大禪師輪番與之交手逗機，氣魄驚人。

（1）浮盃和尚與凌行婆的對話

行婆以在家女性身分，禮拜奉茶，先禮後兵，所問「盡力道不得底句」，即在逼問浮盃對非擬議的自性有多少悟力？浮盃無話可說，這無話可能是至道難以言詮，只好順從古德默然；也可能是不知該說什麼，所以行婆再次確認，沒想到浮盃轉而反問行婆，行婆哭云：「蒼天中間，更添冤苦。」指又

P.140

一個生死未了漢，不識現象界均不出偏正倒邪兩邊之執見，則有苦頭吃了。

(2) 南泉普願與凌行婆隔空對話

南泉和浮盃同出於馬祖道一門下，他強調「平常心是道」[\[23\]](#)，普願俗姓王，當時禪門中人慣稱他王老師，行婆亦如是稱呼，可見對當代禪宗祖師的來歷及禪門情形頗為熟悉。普願為浮盃喊苦，行婆顯然相當得意，想把南泉一同拉下水，故意以話相激，可見婆子的自信。因為行婆評浮盃對語言偏正和正邪知見不能徹知，以致在現象世界裡生出顛倒妄想，可惜南泉未再做回應，難以確定究竟如行婆所言，南泉猶未透悟行婆對浮盃的開示；還是南泉因為了解行婆之言而讚歎浮盃遇到高手。

(3) 澄一禪客與凌行婆的對話

澄一的師承不詳。他接續南泉回問行婆，可這一問反而暴露他對行婆和南泉的對話內容完全在狀況之外，對於行婆的評語才會摸不著頭腦，不知所措只好合掌做禮。然而這樣的反應，正好是禪宗訓練所要避免和去除的，沒有想法就接受或者不知如何是好就慣性作禮，所以行婆說他是死禪和子。

(4) 趙州與凌行婆隔空傳話

趙州是南泉的法嗣，有青出於藍之勢，繼承南泉「平常心是道」的思想，常以日常生活中的眼見即境說道，形成其獨特家風。趙州話語直接粗俗，開口便罵凌行

婆「臭老婆」，先聲奪人，雖然禪宗本身即充滿平民性格，但這種率直不避低俗的語言習慣竟現聲法堂，並為燈錄所記錄流傳，實有值得觀照之處。這澄一果然是個禪呆子，一如多數的禪人穿梭在祖師的話尾門外，卻不得其門而入，故而看不出趙州在表演給他看，還當真以為趙州是站在他這邊，果然要挨棒。其實趙州是以棒打澄一來呼應行婆的見地。行婆語氣亦不讓趙州，說趙州可以接得下行婆手中的棒，這棒就有傳承的意味，這是對趙州的認可的回應，然而以一介在家婆子，竟能自出豪語，要當代大禪德承接其棒，其膽力悟力豈可等閒視之？趙州聽聞後，以可悲可嘆推翻這種契會，當即跳出圈套，更令行婆佩服。行婆以「豎拳」回答何為「趙州眼」，是禪門常見的一種招式，以破除語言，更直接地直示其道，當然，此中能默會者，只有悟力相當的趙州而已。最末二人互傳的偈語中，「哭聲」是指生死根本，「摩竭國」是指摩竭陀國，世尊因思惟諸法寂滅相，不可言宣，故曾在此掩

[23]這句話可以有兩層意義：一者，將學人以為高深莫測的道，拉回到平常心來看，打破高下之差別見；二者，平常心即是現成的這一念真心，超越知與不知。參見吳怡，《公案禪語》（台北：東大圖書公司，1995），頁 80。

P.141

室靜坐，不為眾人講說法道，此即禪門常提的「摩竭掩室」一事。婆子的回答是其生死大事已了，唯趙州能相印證，所以深能體會當年世尊若不為眾生宣說其所證悟的宇宙真諦，後代眾生將無緣得入解脫門。

禪宗公案的矛盾對立，乃其詮釋空和不可說的方便，禪師正面的問題，禪婆卻故意從反面回答，使得問與答之間形成尖銳的矛盾。這是將正話反著說，試圖在看似荒謬矛盾的陳述中，表現一種對真諦的誠實，而非現實口是心非的背謬。在對話往來當中，禪婆對問題的回應，上一輪與下一輪之間的承接，往往可以看出整

個問答的主題所在；在禪師與禪婆答非所問的表象下，可以尋繹出某種藕斷絲連的語意銜接與照應的線索。禪婆回答真理的方式是把問題的本體否定，使該問題不具特定的本體指涉或根本沒有任何指涉，再以禪師所決定的意涵呈現出來，因此其回答可以任意替換。這麼做才不會提出字面上看起來是正確的回答，因為這樣的回答只會產生概念的障礙，而與其回答問題的初衷相違，然而未悟者如澄一總是試圖拼湊出問題與答案，這種思維模式本身就難與悟境相應。

2. 《五燈會元》卷七：德山宣鑑傳中的點心婆

德山鑒禪師初講《金剛經》，著青龍疏鈔，聞南方禪席頗盛，意甚不平，將往化導，遂擔疏鈔出蜀，路過澧陽，逢婆賣餅，遂買餅點心。婆指擔曰：「這箇是什麼文字？」師曰：「青龍疏鈔」婆曰：「講何經？」師曰：「金剛經」婆曰：「我有一問，你若答得，施與點心；若答不得，且別處去。《金剛經》道：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』，未審上座點那箇心？」師無語。遂往龍潭，頓悟心要，取其疏鈔焚之。

這是德山得法於龍潭崇信之前，對他很具啓發的一段經歷。此點心婆一來熟諳《金剛經》；二來深具禪門當機指點的洞察力。不但將「點心」的「點」字轉化為動詞，一語雙關，又將之與講空性的《金剛經》中過去、現在和未來三心不可得比意，更能從旁觀者的角度看出德山此際只將《金剛經》捐在肩上，而非從自性契悟空性，真是位冥跡潛藏為賣餅婆子的化外高人。從另一個角度觀之，或許我們不須神話婆子的潛在身份，唐代平民女性從事小本生意自食其力者所在多有，然而這樣的勞動階層婦女之中，竟能產生悟力和當機應對如此超凡慧黠之人，對於唐代參禪的在家女性不能不另眼看待了。

P.142

3. 《五燈會元》卷六的燒庵婆

昔有婆子供養一庵主，經二十年，常令一二八女子送飯給侍。一日，令女子抱定，曰：「正怎麼時如何？」主曰：「枯木倚寒岩，三冬無暖氣。」女子舉似婆，婆曰：「我二十年只供養個俗漢！」遂遣出，燒卻庵。

中國佛教文化中，在家人供養出家人令其安心辦道參禪乃一累積福德之法。婆子利用妙齡女子來勘驗庵主的修行進境，誰知庵主自比寒岩，視二八佳人如枯木，二者俱為無情之物，豈有生息？由此亦可見庵主仍執著於男女外相，婆子以二十年的時間來供養一個僧人，何等老婆心切[24]的耐心；而此人二十年只修得心如槁木死灰，且尚拘於身見，所以婆子當機立斷，一把火燒掉因此俗漢二十年的牢，這是何等氣魄，其行事作風，宛似祖師作略。

以上公案，人物鮮活、情節生動，跳躍式的對話和出人意表的動作，都是為了將禪人的心識，從散亂、理知和向外攀緣，轉向內在的主體覺照，充分展現老婆心切的一面。這些對話都是環繞「逼顯悟境」的主題而機設的問答。像凌行婆主動拋出問題，然後自己對對話者下個人的評語，四個對話的結語都出自行婆，一來充分展現當時女性也有獨到的禪境體驗；二來可見其悟力絕不下於當時大禪師浮盃、南泉、趙州。不僅如此，這些婆子更進一層充當禪師悟力開展的點化師，這個角色，不但個人得具足一定的悟力，還得有相當敏銳的觀察力和善巧。婆子豐富的生活歷練，有助於其成為一位稱職的點化師，在整個對話中，顯現禪婆能自如地將自我投射於他者身上，以他者的價值系統和眼光來看現象界，當自己置身於他者的位置，領會了他者內心體悟的層次後，再回到自身發出他者角度的盲點或不同的看法，來提點他者的視野和悟境。能夠領會者，自我與他者的對答形成相互關照、投射，角度也能互換互補；不能回應者，則失去更上層樓的契機。

（二）孤峰頂上與十字街頭：禪婆的禪機悟力之勘驗與參照

1.以《景德傳燈錄》卷十趙州從諗傳中所記其與台山婆的對話為例：

[24]老婆心切，指禪師接引學人的用心良苦，以言句施設或動作棒喝之慈悲心，企盼學人早日開悟的心情，如同老婆子苦口婆心。

有僧遊五臺。問一婆子云：「臺山路向什麼處去？」婆子云：「驀直去！」僧便去。婆子云：「又怎麼去也。」其僧舉似師（趙州）。師云：「待我去勘破這婆子。」師至明日便去問臺山路向什麼處去。婆子云：「驀直去！」師便去。婆子云：「又怎麼去也。」師歸院謂僧云：「我為汝勘破這婆子了也。」僧問：「怎麼來底人師還接否？」師云：「接。」僧云：「不怎麼來底師還接否？」師云：「接。」僧云：「怎麼來者從師接，不怎麼來者如何接？」師云：「止止不須說，我法妙難思。」師出院路逢一婆子。問：「和尚住什麼處？」師云：「趙州東院西。」婆子無語。師歸院問眾僧：「合使那箇西字？」或言東西字。或言棲泊字。師曰：「汝等總作得鹽鐵判官。」僧曰：「和尚為什麼怎麼道？」師曰：「為汝總識字。」

這位婆子可能住在台山附近，或者常在台山勞動或做小買賣，對台山一帶地理環境相當熟悉。此中趙州如同前面僧人一樣問：「台山路向何處去？」婆子亦同回答前面僧人地回趙州：「驀直去！」趙州亦同前面僧人一樣「驀直」而去。兩造對話表面看來完全一樣，趙州卻說他已識破這婆子。所以，問題就在「什麼處是勘破婆子？」趙州自己當演員，重複相同的問話，得到相同的答案，這當中與禪人所希望的答案一定有某種落差，卻說已勘破婆子。對照下面趙州對那麼來和不那麼來的人等而視之，作風類婆子前番的回答，欲令弟子有所醒覺，弟子卻落入思量擬議而不得出路，趙州因此說我法玄妙非思量可至。接著，趙州回答婆子住在「趙州東院西」，婆子聽後「無語」，趙州即興以其回話勘驗弟子是否能進入他與婆子對話的語意脈絡，結果弟子們卻落入趙州的語言圈套裡去擬議是「西」或「棲」。可見只有趙州能同理了解台山婆，所以照面當即以同樣問題回敬婆子。

公案的對答形式常常是循環性問答，答案又回到問題上，根本沒有推展，這種循環對答，必待禪人跳脫慣性邏輯思維模式，才能走出循環圈。表面上禪婆的答話和趙州的問話都是重複上一回的問答，似乎沒有增進彼此的理解，事實上，他們相互交流的內容絕不同於上一回，因為對話者主體不同，感悟程度不同，所傳之意亦截然不同。所以，言談永遠是特殊、個別的現象，由具體的個人每一瞬間在不同場合說出，即使是重複千百遍的最簡單的字

字詞，在每次說出的時候，對每個特殊的對話對象和語境都有不同的含意。[\[25\]](#)

2.以《景德傳燈錄》卷二十七禪和子與傾茶婆的對話為例：

昔有三僧雲遊，擬謁徑山和尚，遇一婆子，時方收稻次。一僧問曰：「徑山路何處去？」婆曰：「蕎直去。」僧曰：「前頭水深過得否？」曰：「不濕腳。」僧又問：「上岸稻得恁麼好？下岸稻得恁麼怯？」曰：「下岸稻總被螃蟹喫卻也。」僧曰：「太香生。」曰：「勿氣息。」僧又問婆：「住在什麼處？」曰：「只在這裏。」三僧乃入店內。婆煎茶一瓶，將盞子三箇安盤上，謂曰：「和尚有神通者即喫茶。」三人無對，又不敢傾茶。婆曰：「看老婆自逞神通也。」於是便拈盞子傾茶行。

這婆子在徑山路旁以賣茶點為業，遇到三位遊方僧向她問路，又問些不相干的瑣事，即測知此三人的心性未定，因此婆子提醒「勿氣息」，即勿動念分別諸境。接下來換婆子出招，要他們展現修行的成果。表面看來，這婆子有點在戲弄這三位僧人，深一層想來，現僧相的禪僧追求悟道是其本分，但也是其執病所在，一聽人家要出考題，未得大自在神通變化者，必冷汗直流，被婆子唬弄住了，結果婆子表演的神通就是當下拿起茶杯就倒茶罷了。禪婆在此對話的語境中，即興地以一些簡單卻意味深長的動作或話語來逗機，生動活潑而富於啟發性，事實上說的都是極平常的話語，帶有婆子自身生活經驗色彩，若將此婆子接機的智慧方便與禪門尼師相比，可說毫不遜色。

下面即以其他女性的悟道表現，作為禪婆悟道層次的參照。先以禪尼為例，《祖堂集》卷十九俱胝和尚傳中的實際尼，行略之丈夫氣甚於禪師：

師因住庵時，有尼眾名實際，戴笠子、執錫，繞師三匝，卓錫而立。問師曰：「和尚若答，某甲則下笠子。」師無對，其尼便發去。師云：「日勢已晚，且止一宿。」尼云：「若答得則宿，若答不得則進前行。」師歎曰：「我是沙門，被尼眾所笑。濫處丈夫之形，而無丈夫之用。」

這個故事可貴之處是禪門中的男性禪師能跳脫男尊女卑之俗見，被尼師逼得

[25]參見劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（台北：麥田出版社，1995），頁 89。

P.145

無立足之地，尚能自省不足，此見禪宗但論悟道與否的精神，因此而知「大丈夫」並非性別上的區別，而是指修持上能頂天立地之人。又《景德傳燈錄》卷十一筠州末山尼了然傳：

灌溪閑和尚遊方時到山先云：「若相當即住，不然則推倒禪床。」乃入堂內。然遣侍者問：「上座遊山來？為佛法來？」閑云：「為佛法來。」然乃升座。閑上參。然問：「上座今日離何處？」閑云：「離路口。」然云：「何不蓋卻。」閑無對，始禮拜。問：「如何是末山？」然云：「不露頂。」閑云：「如何是末山主？」然云：「非男女相。」閑乃喝云：「何不變去？」然云：「不是神不是鬼變箇什麼？」閑於是服膺，作園頭三載。

灌溪至末山較量悟力，一開始姿態橫霸，而了然以一介女尼，得為高安大愚禪師之法嗣，並住山升座說法，雖然燈錄中這種女性禪師並不多，但男性禪師願來向女性禪尼請法，已足以說明禪宗超越男女外相的開闊心胸。了然謂末山主非男女相，眾生佛性均等，但悟得自性，男女皮相並非重點，其能升堂作主亦非關神通變化，而是把得自性本來面目，否則就算有神通變化，也是野狐精，因此他斷然否決以外相神通表演來說服他人的蠢法子。[26]灌溪服膺，留在末山當三年園頭，得為末山之法嗣，這在中國佛教歷史中可說是絕無僅有的。

再以年輕女子的悟力為參照，例如《祖堂集》卷九羅山和尚傳中的鄭十三娘：

鄭十三娘年十二，隨一師姑參見西院大瀉和尚。才禮拜起，大瀉問：「這個師姑什麼處住？」對云：「南台江邊。」瀉山便喝出。又問：「背後老婆子什麼處住？」十三娘放身進前三步，叉手而立。瀉山再問：「這老婆子什麼處住？」十三娘云：

「早個對和尚了也。」滙山云：「去，去。」才下到法堂外，師姑問十三娘：「尋常道我會禪，

[26]《景德傳燈錄》卷十二幽州譚空和尚傳中有另一則禪尼說法的記載：有尼欲開堂說法，師（譚空）曰：「尼女家不用開堂。」尼曰：「龍女八歲成佛又作麼生？」師曰：「龍女有十八變，汝與老僧試一變看。」尼曰：「變得也是野狐精。」師乃打趁。此說引自《法華經》中記有龍女轉身成佛的故事，這意味必須是男性身份才能獲得最高的證悟境界，實違背含生同一真性之理。此公案正可呼應未山之言，她們都斷然否決轉身的必要。

P.146

口如鈴相似。今日為什麼大師問著總無語？」十三娘云：「苦哉！苦哉！具這個眼目，也道我行腳，脫取衲衣來與十三娘著不得？」十三娘後舉似師（羅山），便問：「只如十三娘參見大滙，與麼只對，還得平穩也無？」師云：「不得無過。」娘云：「過在什麼處？」師乃叱之，娘云：「今日便是錦上更添花。」

鄭十三娘才十二歲，滙山卻偏將他喚作婆子，顯然別具慧眼，要來勘驗十三娘，十三娘的表演就是一個大丈夫的氣概，不過身為修行人的師姑卻對十三娘和滙山二人的印證內容全然不解，後來十三娘將其與滙山的對話轉達羅山，羅山之喝叱是第二度的勘驗，所以是「錦上添花」。又《景德傳燈錄》卷八襄州龐蘊居士傳中記其有一女名靈照：

常隨（龐居士），製竹漉籬令鬻之，以供朝夕。居士將入滅，令女靈照出視日早晚，及午以報，女遽報曰：『日已中矣，而有蝕也。』居士出戶觀次，靈照即登父座，合掌坐亡。居士笑曰：『我女鋒捷矣！』

年紀輕輕，卻已能得生死自在無礙的境界，連龐居士都得自嘆弗如了。另外，在卷十四丹霞天然傳中記錄一段丹霞天然去拜訪龐居士，見女子取菜次，師云：「居士在否？」女子放下籃子斂手而立，師又云：「居士在否？」女子便提籃子去。此女子即是靈照。她斂手而立，獨當一面，丹霞卻視若無睹，靈照索性走人，充滿率性勇氣，她答話的方式和丹霞的提問毫不相關，這種答非所問，無法以思辨層面探究，可能丹霞看她只是名勞動中的年輕女孩，未放在心上，卻顯得丹霞不具平等之法眼。

再對照於在家男性的禪悟經驗：以《五燈會元》卷三龐蘊居士傳為例。龐蘊初參石頭希遷，與丹霞天然為友，又到江西參馬祖道一。他以在家人身分，一方面擺脫官僚體系的瓜葛，與塵俗隔絕；一方面又堅持自我的路子，不採取出世的生活，以自由人的形式，定位其人生的方向，過著與其女靈照一起靠編籬到市井販賣維生的生活型態。在靈照捷足先登坐亡後，居士更延七日，留下偈語：「但願空諸所有，慎勿實諸所無。好住，世間皆如影響。」枕著來探病的州牧于頔之膝而化，灑脫生死，父女不相上下。

從之前所舉趙州與台山婆、凌行婆若合符契的對話可以推知，十字街頭的婆子之流以深深海底行潛隱人間，與孤峰頂上的禪門宗師在高高峰頂上坐

P.147

相比，是兩種生命型態的展現，作為在家的婆子，未必不能嚐到禪法三昧。而從禪婆、禪尼到夙慧早悟的少女之悟力參照比觀，可見當時女性能自覺地從從屬於男性的地位中掙脫，並積極掘發其與男性不異的覺性，打破聖與俗的形象界線。

五、與禪婆相關公案的循環傳釋

宋代出現大量「語錄」、「燈錄」的結集及評唱、頌古文字的製作。唐代祖師千姿百態的教化問答形式，被後來參禪者視為媒介，整理成一則則「公案」典範；精采的關鍵性對話被當作「話頭」來參究，於是以參讀公案、話頭作為悟道的門徑，形成一種對古德公案語錄重新詮釋所作的拈古、頌古詩，而後來禪人參讀拈古、頌古詩則更是門徑中的門徑了。

禪的語言是對象語言（object language），隨個人修持體悟境界不同而有不同的展現和詮釋；但公案頌古則屬於後設語言（meta language），是已抽離了當下時空所做的理性知解活動。^[27]後世學人不知前人機感所應的時空情境為何，不斷的引用、評唱前人公案，評唱者的話語和被引用的公案之間，因互相滲透而界線漸漸模糊，形成一個循環性的詮釋模式及循環相生的語意網路。此中評唱者話語中的語境音調，包括幽默、反諷、扭曲、創造等，不斷地創新公案的意義。^[28]以趙州與台山婆對話公案為例，禪婆與禪師的對話形成禪宗勘驗悟境的一個互動模式的經典，被後代禪家不斷地引用評唱和重新詮釋。

例如《續傳燈錄》卷六修撰曾會居士：

幼與明覺同舍。及冠異途。……天聖初公守四明。以書幣迎師（明覺）

^[27]語意學上分語言為幾個層次：客觀的事物是語言所指稱的對象，直接指謂「客觀事物」的語言，就是「對象語言」；指謂「對象語言」的語言，就成了「後設語言」。參考黃宜範，《語言哲學：意義與指涉理論的研究》（台北：文鶴出版社，1983）。例如現代邏輯及語意學認為「萬法皆空」這句話屬於「後設語言」，並不包括在對象語言當中；即萬法皆空這一條理則本身，並不包括在此句所說的萬法當中。如此就可以解除語言本身自我指涉的矛盾問題。

^[28]此種多音調的引語和敘述手法，類似巴赫汀所說的「複調」敘述。參考劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（台北：麥田出版社，1995），頁 184-5。

補雪竇。既至。公曰：「某近與清長老商量趙州勘破婆子話。未審端的有勘破處也無？」覺曰：「清長老道箇甚麼？」公曰：「又與麼去也？」覺曰：「清長老且放過一著。學士還知天下衲僧出這婆子圈不得麼？」公曰：「這裏別有箇道處。趙州若不勘破婆子一生受屈。覺曰：勘破了也。公大笑。

從天下衲僧出不得這婆子圈可知，「趙州勘婆」已成為當日禪林重要的參究公案，那麼，關鍵就在怎樣算是勘破了呢？明覺禪師能一舉放下這個疑團包袱就是勘破。也許眾禪家懷有一個婆子家若不勘破，禪門臉面何處擺放的罣礙，這其中就有男女等差的觀念，一旦放下此念，婆子悟道也就不必驚怪了。而《續傳燈錄》卷十六洪州上藍順禪師西蜀人，作趙州勘婆子偈曰：「趙州問路婆子，答云直恁麼去，皆言勘破老婆，婆子無爾雪處。」直接以婆子無立足之境，否定婆子的悟力境界，解除勘破婆子這道難關。

又如《續傳燈錄》卷三十大隨靜禪師法嗣，合州釣魚臺石頭自回禪師：

（石頭）世為石工。雖不識字，志慕空宗。每求人口授法華能誦之。棄家投大隨供掃洒。寺中令取崖石。師手不釋鎚鑿。而誦經不輟口。隨見而語曰。今日磴磕明日磴磕。死生到來作甚折合。師愕然釋其器設禮。願聞究竟法。因隨至方丈。令且罷誦經看趙州勘婆因緣。師念念不去心。久之因鑿石石稍堅。盡力一鎚瞥見火光忽然省徹。走至方丈禮拜呈頌曰。用盡工夫。渾無巴鼻。火光迸散。元在這裏。隨忻然曰。子徹也。復獻趙州勘婆頌曰：「三軍不動旗閃爍。老婆正是魔王腳。趙州無柄鐵掃帚。掃蕩煙塵空索索。」隨可之，遂授以僧服。人以其為石工故有「回石頭」之稱也。

以如幻之帚，掃撤虛幻的魔王腳，又替趙州勘破了婆子，婆子變成禪人渡越悟境的一個考驗境界，這裡也許並無性別歧視的問題，只因原始公案中，台山婆與趙州表現出勢均力敵的悟道氣勢，則如何勘破婆子成了百代禪和子悟境的標竿。因此「趙州勘婆」變成一個經常被後代禪師拿來教示弟子的一個公案，他們雖已脫

離趙州與婆子當時的對話語境，但公案本身義蘊的開放性，使得後來的師徒仍能不斷藉此公案，創造更多的對話觀點。

在我們日常的對話中，有多重環境、社會、文化、意識型態交互作用，

P.149

匯合於語言意涵當中，所以即使是個人語言，也充滿整體社會共許的意念在內，這也是語言一旦形成意涵共識，便進而熟濫、僵化的原因。一則公案經過後代禪師一再引用，形同對該公案的詮釋或翻案，這種循環詮釋的作用，隨著不同的禪風、時代環境，形成一個互相含攝的語意系統和環環相扣的詮解模式，當然終極目標仍是指向悟道。因此，解讀一則公案，就必須了解此公案的歷史暗碼，否則將很難掌握其文字表面之下的內蘊意涵。這種解碼方式亦非一成不變，相反的，這些公案符碼在不同的時空情境下不斷被創新和延伸，而詮釋本身就是一種創造的過程。《續傳燈錄》卷二十九安吉州何山佛燈守珣禪師，上堂舉婆子燒庵的公案時即謂：

大凡扶宗立教須是其人，爾看他婆子，雖是箇女人，宛有丈夫作略。二十年篋油費醬固是可知，一日向百尺竿頭做箇失落，直得用盡平生腕頭氣力，自非箇俗漢知機，泊乎巧盡拙出。

這番話是對禪婆存在於禪宗歷史的角色和意義的一個極懇切的註解。

另外，從燈史製作流傳一面來看，龐蘊居士是唐代以在家人身份躋身宗門法堂系譜之林的唯一一人，其傳奇性的大隱隱於市朝的修行生活，不斷地為後代燈史所記錄、改寫和增添，因此其家族成員悟道的記錄，由《祖堂集》所記，只有他和女兒靈照以賣竹籬維生，《景德傳燈錄》從之，但添加了對靈照敏悟傳奇的描寫，及丹霞天然去拜訪龐蘊卻先遇到靈照，並有一段機鋒交手的過程，到了《五燈會元》又繁衍出龐婆和龐子，儼然一個完整的世俗家庭，然而一個個都生死自

在，如同戲劇示現一般。不過，《祖堂集》成書於南唐，編著者廣採碑文、語錄及時人之言，可信度應相當高，至於後來的龐婆，很可能是燈史作者爲了樹立一個在家悟道的典範而塑造出的人物。

六、結語

由以上禪婆與禪門祖師或學人對話的討論，可歸結出這些女性在家修行者的幾個特點：

一者，從燈錄對在家女性的記錄來看當時禪宗對女性的態度，雖然這些禪婆子既無姓名，亦不知其師承，只能說是禪師開悟過程的配角，記錄相當

P.150

簡略。但是禪師能從婆子受教，顯示禪門中無論男女相，但論悟道與否的開放心胸，以及對女性悟力的肯定態度。

二者，從社會文化面來看，唐代女性的社會參與度相當活躍，這些禪婆多以在家老婆子的形象出現於大禪德叢林附近的路旁或茶棧，與路經的禪人交會論禪，其修行方式就是在日常生活的作務中修道，充分展現唐代文化的世俗性特色，即經驗世界而不違本體，將二者泯然融合於當機之照面中。

三者，從禪婆與禪師的對話來判斷其悟力，這些具行動力和主體性的女性禪婆的話語多是平易通俗的口語或者以日常事物爲雙關語，用詞根本少有佛教的專業術語，甚且出言粗鄙，加上肢體語言的配合，充滿俚俗的生活氣息，卻能以此解構禪宗祖師的權威，打破禪門話語系統的僵化危機。她們能與禪師機鋒相對，甚至擔當禪師開悟臨門一腳之提點重任，即是其證悟層次的明證，而從其對話表現，更宛然可見獨立的人格與智慧的典型。

從禪宗歷史發展來看，六祖慧能本是一個不識字的柴夫，其直指人心的語句多質樸平實，其後青原、馬祖、百丈等循此自耕勞動的農禪家風，用語亦多開門

見山、脆快俐落，只要機緣湊泊，村姑野老因而悟道者亦所在多有，如前述之凌行婆、臺山婆、燒庵婆等，見地透徹，機鋒靈活，實不讓得道高僧。可惜過了宋代以後，禪師隨手所拈皆前賢公案頌語，當下所論盡是前人風流，禪史中關於村姑野老參禪悟道的記錄相對地就更為減少了。

【參考文獻】

一、古籍

南唐靜、筠二禪師，《祖堂集》（大韓民國海印寺版），京都：花園大學禪文化研究所，1994.02.01 發行。

宋道原，《景德傳燈錄》，《大正藏》第 51 卷。

宋普濟，《五燈會元》，《卍續藏》第 138 冊。

宋重顯頌古、克勤評唱：《佛果圓悟禪師碧巖錄》，台北：天華出版社，1993 年二版四刷。

佚名，《續傳燈錄》，《大正藏》第 51 卷。

張華點校，《祖堂集》，鄭州市：中州古籍出版社，2001 年。

P.151

禪文化研究所編，《景德傳燈錄索引》上下冊，京都：京都禪文化研究所，1993 年。

柳田聖山主編，《祖堂集索引》上中下三冊，京都:京都大學人文科學研究所，1980-1984年。

二、現代論著

張曼濤主編，《中國佛教史論集（二）隋唐五代篇》現代佛教學術叢刊，台北：大乘文化出版社，1977年。

湯用彤，《隋唐佛教史稿》，台北：木鐸出版社，1988年。

阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史——南宗禪成立以後的政治社會史的考證》，台北：東大圖書公司，1988年。

中村元著、陳俊輝譯，《東方民族的思維方法》，台北：結構群出版社，1989年。

印順導師，《中國禪宗史》，台北：正聞出版社，1994年，八版。

洪修平，《中國禪學思想史》，台北：文津出版社，1994年。

楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，1999年。

南懷瑾，《禪與道概論》，台北：老古文化出版社，1968年。

蔡榮婷，《《景德傳燈錄》之研究——以禪師啓悟弟子之方法爲中心》，台北：文殊雜誌社，1986年。

歐陽宜璋，《碧巖集的語言風格研究——以構詞法爲中心》，台北：圓明出版社，1994年。

歐陽宜璋，《趙州公案語言的模稜性研究》，台北：政治大學中文所博士論文，2001年。

李斌城等，《隋唐五代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，1998年7月，一版一刷。

周裕鍇，《禪宗語言》，杭州：浙江人民出版社，1999年，一版。

黃連忠，《禪宗公案體相用思想之研究——以《景德傳燈錄》爲中心》，台北：台灣師範大學國文所博士論文，2000年6月。

李玉珍，《唐代的比丘尼》，台北：台灣學生書局，1989年。

釋永明，《佛教的女性觀》，高雄：佛光書局，1990年。

釋恆清，《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書公司，1995年。

P.152

Sandy Boucher 著，葉文可譯，《法輪常轉：女性靈修之路》，台北：立緒出版社，1997年。

堪布卡塔仁波切，《證悟的女性》，台北：眾生出版社，1998年，初版，三刷。

張汝綸，《意義的探究：當代西方釋義學》，台北：谷風出版社，1988年。

俞建章、葉舒憲，《符號：語言與藝術》，台北：久大文化出版社，1992年。

黃宣範，《語言哲學：意義與指涉理論的研究》，台北：文鶴出版社，1983年。

劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》，台北：麥田出版社，1995年初版。

俄巴赫金（Bakhtin, M.M.）著，白春仁譯，《巴赫金全集》之《馬克思主義與語言哲學》，石家莊：河北教育出版社，1998年。

岩本裕，《佛教と女性》，東京：株式會社第三文明社，1980年。

三、期刊論文：

楊新瑛，〈禪宗公案的基本法則及語言價值〉，《慧炬雜誌》第二四二、二四三期，1984年9月，頁8-12。

高柏園，〈試析論禪宗話頭之義理結構及其發展〉，《中國文化月刊》第六一期，1984年11月。

成中英，〈禪的詭論與邏輯〉，《中華佛學學報》第三期，1990年4月，頁185-207。

楊惠南，〈論禪宗公案中的矛盾與不可說〉，《禪史與禪思》，台北：東大圖書公司，1995年，頁261。

傅成綸，〈禪宗話頭之邏輯的解析〉，收錄於牟宗三《理則學》一書的附錄，台北：正中書局，1986年12月，初版九刷，頁287-298。

古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》第11期，1987年3月，頁27-35。

李玉珍，〈佛學之女性研究——近二十年英文著作簡介〉，《新史學》第7卷第4期，1996年12月，頁199-221。

李玉珍，〈比丘尼研究——佛教與性別研究的交涉〉，《婦女與性別研究通訊》第62期，頁11-16。

釋恆清，"CHINESE BHIKSUNIS IN THE CHAN TRADITION"（〈禪宗女性觀〉）
《台大哲學論評》第15期，1992年01月。

P.153

劉婉俐，〈智慧的女性：藏傳佛教女性上師傳記與佛教女性身份認同議題〉，《中外文學》第28卷，第4期，1999年09月，頁188-211。

里道德雄，〈婆子考：禪宗的女性〉，《東洋學論叢》第44冊，1991年03月30日，頁1-23。

【附錄】：《祖堂集》與《景德傳燈錄》中有關女性的記錄

一、《祖堂集》中的女性文本一覽表：

(一) 尼

	卷數	傳主	對話者	答話者
01	卷二	第二十八祖達摩和尚	達摩和尚	尼總持*
02	卷五	龍潭和尚	龍潭和尚	尼
03	卷十	安國和尚	安國和尚	轉涅槃經尼
04	卷十五	鄧隱峰和尚	鄧隱峰和尚	鄧隱峰和尚妹出家尼

05	卷十八	紫胡和尚	紫胡和尚	劉鐵磨尼*
06	卷十九	俱胝和尚	俱胝和尚	實際尼*

(二) 婆

	卷數	傳主	對話者	答話者
01	卷九	羅山和尚	大為山和尚	鄭十三娘
02	卷十六	黃蘗和尚	黃蘗和尚	阿婆
03	卷十八	趙州和尚	趙州和尚	老婆*

(三) 女

	卷數	傳主	對話者	答話者
01	卷十六	龐居士	龐居士	龐居士之女*
02	卷十七	大慈和尚	大慈和尚	女人*
03	卷二十	灌溪禪師	灌溪禪師	末山師姑(了然)*

* 者，《景德傳燈錄》中亦有錄。

二、《景德傳燈錄》中的女性文本一覽表：

(一) 尼

	卷數	傳主	對話者	答話者
--	----	----	-----	-----

P.154

01	卷三	菩提達磨	菩提達磨	尼總持
02	卷五	慧能大師	慧能大師	尼無盡藏
03	卷八	五台山隱峰禪師	隱峰禪師	師有妹為尼
04	卷十	衢州子湖巖利蹤禪師	利蹤禪師	劉鐵磨尼
05	卷十一	韶州靈樹如敏禪師	如敏禪師	有尼送盜鉢
06	卷十一	婺州金華山俱胝和尚	俱胝和尚	實際尼
07	卷十一	筠州末山尼了然	了然尼	灌溪閑和尚
08	卷十二	幽州譚空和尚	譚空和尚	有尼欲開堂說法
09	卷十四	澧州龍潭崇信禪師	崇信禪師	尼眾問如何得為僧去
10	卷十九	漳州保福院從展禪師	從展禪師	覺師姑尼
11	卷廿三	襄州洞山守初宗慧大師	宗慧大師	尼問車住牛不住時如何

附一：卷四天台山雲居禪師法嗣有「尼明悟」，但無機緣語。

附二：卷十六河中府棲巖山大通院存壽禪師：「度弟子四百人，尼眾百數。」

(二) 婆

	卷數	傳主	對話者	答話者
01	卷八	浮盃和尚	浮盃和尚	凌行婆
02	卷十	趙州從諗禪師	從諗禪師	台山婆
03	卷二十七		婆子	老宿
04	卷二十七		婆子	雲遊僧

(三) 女

	卷數	傳主	對話者	答話者
01	卷八	襄州居士龐蘊	龐居士	女兒靈照
02	卷十四	鄧州丹霞天然禪師	丹霞天然	取菜女子