

法鼓文理學院佛教學系碩士論文

佛教傳統與多元視角的「解脫道」

—以《象跡喻小經》為例

The Path to Liberation according to the Buddhist

Tradition and from Multiple Perspectives

—the example of *Cūlahatthipadopama Sutta*

DILA

Dharma Drum Institute of Liberal Arts

指導教授：莊國彬 教授

研究生：劉權瑩 撰

中華民國一一三年一月



法鼓文理學院  
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

# 法鼓文理學院碩博士論文授權書

中華民國 110 年 10 月 13 日 110 學年度第 2 次教研會議修正通過

中華民國 112 年 05 月 03 日 111 學年度第 6 次教研會議修正通過

- 立書人（即論文作者）：劉權瑩（下稱本人） 學號：M108120
- 授權標的：本人於法鼓文理學院（下稱學校）112 學年度第 一 學期

佛教（學系~~、碩士學位學程~~）取得  碩士 之  學位論文  
 博士  專業實務報告

論文題目：佛教傳統與多元視角的「解脫道」-以《象跡喻小經》為例

指導教授：莊國彬教授

（下稱本著作，本著作並包含論文全部、摘要、目錄、圖檔、影音以及相關書面報告、技術報告或專業實務報告等，以下同）

緣依據學位授予法等相關法令，對於本著作及其電子檔，學校圖書館得依法進行保存等利用，而國家圖書館則得依法進行保存、以紙本或讀取設備於館內提供公眾閱覽等利用。此外，為促進學術研究及傳播，本人在此並進一步同意授權學校、國家圖書館、資料庫廠商等對本著作進行以下各點所定之利用：

## 一、對於學校之授權部分：

本人  同意  不同意（請勾選其一）授權學校，無償、不限期間與次數重製本著作並得為教育、科學及研究等非營利用途之利用，其包括得將本著作之電子檔收錄於數位資料庫，並透過自有或委託代管之伺服器、網路系統或網際網路向  學校校園內  校外位於全球使用之使用者（請勾選，可複選）公開傳輸，以供該使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

## 二、對於國家圖書館之授權部分：

本人  同意  不同意（請勾選其一）授權國家圖書館，無償、不限期間與次數重製本著作並得為教育、科學及研究等非營利用途之利用，其包括得將本著作之電子檔收錄於數位資料庫，並透過自有或委託代管之伺服器、網路系統或網際網路向館內及館外位於全球之使用者公開傳輸，以供使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

## 三、對於資料庫廠商之授權部分：

本人  同意  不同意（請勾選其一）由學校將本著作有（無）償授權資料庫廠商（下稱該資料庫廠商或該廠商）進行以下範圍之利用：

（一）該資料庫廠商得將本著作重製收錄於其所建置營運之特定數位資料庫（下稱該資料庫），

並透過網際網路向全球訂購該資料庫之使用者公開傳輸，以供該使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及/或列印。

(二)該資料庫廠商不得再轉授權第三人將本著作重製收錄於其他資料庫或進行其他營利或非營利利用。但於台灣以外之海外地區，該廠商得委託當地之代理商或經銷商代為處理當地使用者訂購該資料庫事宜。

(三)若該合作以有償方式進行，則資料庫廠商因本點授權利用本著作所取得之收益，應依該廠商與學校授權契約支付本人合理權利金，支付標準由學校為本人利益而全權與該廠商議定。本人同意，上開權利金(以下請勾選其一)：

由資料廠商批次轉與學校，作為校務發展基金。

應給付本人，並由該廠商直接通知本人領取，且聯絡資料倘有不全、錯誤或異動而未書面通知，導致權利金無法給付，或收到廠商通知未回覆者，於次年3月31日後，自動將此筆款項由資料廠商批次轉與學校，作為校務發展基金。

(四)本人保有隨時終止本點授權之權利，並於本人向學校辦理完成終止授權相關程序後，由學校通知該廠商將本著作自該廠商資料庫中刪除且不得再為其他形式之利用。但終止前已完成訂購之使用者，則視該使用者之訂購條件，由學校與廠商協商其提供及刪除時間。

四、本授權書第一點至第三點所定授權，均為非專屬且非獨家授權之約定，本人仍得自行或授權任何第三人利用本著作。

五、本授權書第一點至第三點所定授權對象，依各該點授權利用本著作時，均應尊重本人著作人格權及權利管理電子資訊等相關權利，不得以任何方式省略、增修或變更本人署名、本著作名稱、本著作內容及相關資料(包括本人原記載取得學位論文之學校全銜、書目等詮釋資料等)。第三點所定資料庫廠商亦應要求其代理商或經銷商遵守。

六、依本授權書第一點至第三點將本著作透過網際網路對外公開之時間(請勾選)：

於本授權書簽署日，均立即對外公開。

本人要求本著作應自民國\_\_年\_\_月\_\_日起始得對外公開，故因本授權書第一點至第三點所定授權而發生得透過網際網路對校外、館外或對資料庫使用者之公開傳輸部分，亦應自該日起始生效力。

七、本授權書第一點至第三點分別所定各該授權對象，均應各自遵守其授權範圍及相關約定。如有違反，由該違反之行為人自行承擔一切法律責任。

八、本人擔保本著作為本人創作而無侵害他人著作權或其他權利。如有違反，本人願意自行承擔一切法律責任。

九、個人資料利用同意條款：本人同意，學校及國家圖書館為本授權書所定各授權事項目的範圍內(但勾選「不同意」者除外)得蒐集、處理及利用本人所提供之個人資料，學校並可將該等個人資料提供給包括國家圖書館及資料庫廠商在內之相關第三人在同一目的範圍內處理及利用。

研究生簽名：劉權榮

民國：113年3月5日

授權書2面，需雙面列印並親筆簽屬3份。請於送繳紙本論文時一同繳至圖書資訊館辦理離校手續。

# 法鼓文理學院佛教學系碩士班

## 研究生學位論文口試委員會審定書

112 學年度第一學期

研究生：劉權瑩

題目：(中文) 佛教傳統與多元視角的「解脫道」-以《象跡喻小經》為例

(英文) The Path to Liberation according to the Buddhist Tradition and from Multiple Perspectives—the example of Cūlahatthipadopama Sutta

業經本委員會審議通過

學位論文口試委員

張雲凱

劉怡寧

指導教授

莊明林

系主任

張雲凱

中華民國 113 年 1 月 9 日

# 佛教傳統與多元視角的「解脫道」

## —以《象跡喻小經》為例

### 摘要

本論文旨在以佛教傳統和多元視角探討解脫道，尤其聚焦於早期佛教文獻對解脫道和道次第的研究。透過引用學者如 Rupert Mark Lovell Gethin、Johannes Bronkhorst、Bhikkhu Anālayo、楊郁文、蔡耀明等的觀點，論述解脫道的目的、修行方法、以及不同解脫道次第。然而，現存文獻中對解脫道次第的整理和解釋存在一些差異，但尚未明確說明不同解脫道次第之間的差異和適用性。

特別探討《象跡喻小經》中有關解脫道次第的觀點，各學者對其詮釋有所不同，但普遍認同其作為解脫之道的重要指南。頭陀行和梵行在佛教中占有重要地位，本文討論了其在解脫途徑中的角色，特別是《清淨道論》對頭陀行的推崇。以頭陀行與梵行卻無法套用到解脫道道次第概念。

本文進一步採用後殖民主義與女性主義方法，關注佛教在不同地區融合當地文化形成獨特修行方式的現象，體現了 Edward Wadie Said 的文化混雜概念。不同佛教學派一直相互借用，就像它們也移置、轉移、借取各自所處的文化。此外，強調多元個別差異的女性主義觀點，為避免重覆複製父權結構、殖民主義和東方主義，重新檢視解脫道次第。最後，本文解構《象跡喻小經》，以多元視角分析古印度象跡寓言及其性別議題。解脫道應被視為是一種地圖或多重的概念，表示有多種方式和因應個人根器達到涅槃解脫。

關鍵詞：解脫道、頭陀支、後殖民主義



# The Path to Liberation according to the Buddhist Tradition and from Multiple Perspectives —the example of *Cūlahatthipadopama Sutta*

## ABSTRACT

The purport of this paper is to scrutinize the conception with regards to the path to liberation in the early Buddhism as well as from the multiple perspective. By citing scholars such as Rupert Mark Lovell Gethin, Johannes Bronkhorst, Bhikkhu Anālayo, Yu-wen Yang, and Yao-Ming Tsai, the paper discusses the purpose of the path to liberation, its methods of practice, and the different sub-divisions of the path to liberation. However, there are some differences in the arrangements and interpretation of the sub-paths to liberation in the extant literature exist. However, the differences and applicability of the different sub-paths to liberation have not yet been clearly explained.

In particular, this paper examines the views on the paths to liberation in the *Cūlahatthipadopama Sutta*, which has been interpreted differently by various scholars, but is generally recognized as an important guide to the path to liberation. The role of *dhutaṅga* and *Brahmacaryā* in the path to liberation is discussed in this article, especially the esteem in which *dhutaṅga* is held by *Visuddhimagga*. However, the concepts of *dhutaṅga* and *Brahmacaryā* cannot be applied to the concept of the path to liberation.

Adopting a postcolonial and feminist approach, this paper further focuses on the phenomenon of Buddhism's integration of local cultures to form unique practices in different regions, embodying Edward Wadie Said's notion of cultural hybridity. The various schools of Buddhism have always borrowed from each other, just as they have displaced, transferred, and borrowed from the cultures in which they live. In addition, feminist perspectives, which emphasize pluralism and individual differences, have revisited the path to liberation in order to avoid repetition of patriarchal structures, colonialism, and Orientalism. Finally, this paper deconstructs the *Cūlahatthipadopama Sutta* to analyze the ancient Indian allegory of elephant footprint and its gender issues from multiple perspectives. It should be treated, the path to liberation, as the function of a map which can be utilized in various routes. *Nibbana*, through different methods, is able to achieved by means of multiple personalities.

Keywords : The Path to Liberation, *dhutaṅga*, post-colonialism.

# 目 錄

摘要.....	i
ABSTRACT.....	ii
第一章 緒論.....	1
一、研究動機與目的.....	1
二、研究範圍與方法.....	2
三、學界研究成果.....	4
四、論文結構.....	9
第二章 佛教傳統視角的解脫道.....	10
一、解脫道與道次第概念之探討.....	11
二、《象跡喻小經》的解脫道.....	14
三、頭陀行與解脫道.....	18
(一) 頭陀支與苦行.....	21
(二) 頭陀支數.....	24
(三) 頭陀支之功德.....	30
第三章 多元視角下的解脫道.....	33
一、混雜性 (Hybridity) 視角與解脫道.....	36
(一) 混雜性 (Hybridity) 與解脫道概念.....	36
(二) 混雜性視角—以《象跡喻小經》為例.....	42
二、女性主義視角下的解脫道.....	45
(一) 女性主義與解脫道概念.....	45
(二) 女性主義視角—以《象跡喻小經》為例.....	51
第四章 結論.....	57
第五章 引用書目.....	59
附錄 節錄《象跡喻小經》中英文譯本.....	68



# 第一章 緒論

## 一、研究動機與目的

「解脫道」為一個佛教專門術語，即為達到解脫所導引的道路方向，依循佛陀所教導三學、八正道的修行方法，從息滅煩惱或減少障礙，獲得思想的解脫。關於佛教傳統研究，到底如何理解這樣的「解脫道」呢？《解脫道論》強調有七種清淨及十六觀智，由凡轉聖的道次第。楊郁文於《阿含要略》將阿含學區分為增上善學、增上信學、增上戒學、增上意學、增上慧學、正解脫學等修行道次第。由此可知，不同時期的論師及學者都會整理出一個循序漸進的解脫道次第，要如何理解早期佛教經典文獻解脫道的道次第呢？有那些學者根據早期佛教文獻，將解脫道做次第分類呢？是否真的有固定循序漸進的道次第步驟才能得解脫呢？

許多學者都把解脫道的道次第分門別類的歸納出一套流程及次序，並強調佛陀是以「中道」為主，反對極端苦行，把頭陀行排除於解脫道之外，但在以解脫為主的論書《清淨道論》卻納入了「頭陀行」，頭陀行可達戒行圓滿。但「頭陀行」是否也有修行的道次第呢？那應放在道次第的那一個位置呢？

透過研究《象跡喻小經》以耙梳佛陀在古印度社會的定位，此經定位在巴利《中部·譬喻品》。《大史》<sup>1</sup>記錄《象跡喻小經》是Mahinda比丘在錫蘭第一部宣說的佛經，說法完畢，國王與四萬人即受三歸依，此經讓人對佛法修行產生信心，並皈依三寶。Bhikkhu Bodhi提及《象跡喻小經》乃佛陀闡述修行道次第式訓練（anupubbasikkhā），將此訓練嵌入象腳印的譬喻而得此經名，道次第式訓練可為戒學、定學、慧學，從在家出家到接受僧團的生活方式，直到證得阿羅漢果的

<sup>1</sup> 《大史》：「(二一) 知〔是〕賢者，長老為大智者大地之主，講小象跡喻經。(二二) 說法畢時，彼王與彼之四萬人人共安立於三歸依。(二三)」(CBETA 2021.Q3, N65, no. 33, p. 224a2-3)。《大史》(Mahāvamsa)相傳為五世紀末所編纂。

最終目標。由於有許多學者討論《象跡喻小經》有完整的解脫道次第，因此，本文將依《象跡喻小經》做為深入探討。

除了傳統佛教看法之外，我也想是否可以多元視角，透過後殖民主義的混雜性及女性主義如何來理解解脫道次第呢？這些解脫道的概念是否也在不同地區、不同文化、不同時間亦有不同詮釋及解釋呢？在多元文化社會，每個人都有其不同差異性，是否適用同一套循序漸進的解脫道次第呢？

## 二、研究範圍與方法

本論文是以佛教傳統及後現代多元視角為主的研究方法，除了以探究早期佛教經典文獻之外，也希望以傳統及多元文化視角，來拆解解脫道的道次第，並檢視《象跡喻小經》。

對於解脫道與道次第的探討，早期經典文獻是以巴利語《中部》的《象跡喻小經》為例，《象跡喻小經》譯本如下：

(一)白話翻譯有：

1. 通妙譯（1993）。《中部經典》第二十七《象跡喻小經》，  
[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/N09n0005\\_p0243a02](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/N09n0005_p0243a02)。
2. 沙門芝峯據日譯本重譯（1995）。《中部經典•象跡喻小經第二十七》，《漢傳南傳大藏經》，[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/B06n0004\\_p0125a14](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/B06n0004_p0125a14)。
3. 蕭式球譯（2006）。《中部》027《小象跡喻經》，  
[https://web.archive.org/web/20201001065717/http://www.chilin.edu.hk/edu/report\\_section\\_detail.asp?section\\_id=60&id=208](https://web.archive.org/web/20201001065717/http://www.chilin.edu.hk/edu/report_section_detail.asp?section_id=60&id=208)。
4. 蔡奇林（2009）。〈解脫之道〉，《暗夜光明：巴利經典選讀》。嘉義縣：香光莊嚴雜誌社。頁 156-160。
5. 蔡奇林（2010）。〈信仰、權威與真理—早期佛教的信仰觀〉，鄧偉仁、蔡

奇林編輯，《從修行到解脫 — 巴利佛典選集》。新北市：南山佛教文化出版社。僅翻譯部份的《象跡喻小經》。

6. 越建東（2010）。〈早期佛教的修行道次道〉，鄧偉仁、蔡奇林編輯，《從修行到解脫 — 巴利佛典選集》。新北市：南山佛教文化出版社，頁 139-151。僅翻譯部份的《象跡喻小經》。
7. 慧音、慧觀譯（2017）。《中部經典（一）根本五十經篇》，北京：宗教文化出版社，頁 321-333。
8. 莊春江。《中部》27 經《象足跡譬喻小經（譬喻品）》，  
<http://agama.buddhason.org/MA/MA146.htm>。

(二) 英譯：

1. G.C.B. Chalmers, trans. (1926) “*Cūḷa Hatthi-Pad'Opama Suttaṃ, The Short Trai*”, <https://obo.genaud.net/dhamma-vinaya/chlm/mn/mn.027.chlm.sbb.htm>.
2. I.B. Horner, trans. (1954) “*Cūḷahatthipadopama Suttaṃ 27, Lesser Discourse on the Simile of the Elephant's Footprint*”, Majjhima Nikāya-The Middle Length Sayings,  
<https://suttacentral.net/mn27/en/horner?reference=none&highlight=false>.
3. Bhikkhu Thanissaro, trans. (2005) “*Cula-hatthipadopama Sutta: The Shorter Elephant Footprint Simile*”, MN 27 ,PTS: M i 175,  
<https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.027.than.html#fn-1>.
4. Bhikkhu Ñānamoli and Bhikkhu Bodhi, trans. (2009) “*The Shorter Discourse on the Simile of the Elephant's Footprint*”, Majjhima Nikāya 27,  
<https://suttacentral.net/mn27/en/bodhi?reference=none&highlight=false>.
5. Bhikkhu Sujato, trans. (2018) “*The Shorter Simile of the Elephant's Footprint*”, Middle Discourses 27,  
<https://suttacentral.net/mn27/en/sujato?layout=plain&reference=none&notes>

=asterisk&highlight=false&script=latin.

6. Sister Upalavanna, trans. “*Cūla Hatthi-Pad'Opama Suttaṃ, The Minor Discourse of the Simile of the Elephant's Footprint*”, Majjhima Nikāya,1 Mūla-Paṇṇāsa,3 Tatiya Vagga Sutta 27, <https://obo.genaud.net/dhammadownload/mnl/mn/mn.027.upal.mnl.htm>.

關於「頭陀支」的討論，主要經典包括：《解脫道論》、《清淨道論》、《根本說一切有部毘奈耶》、《佛說除蓋障菩薩所問經》、《Dharmasaṅgraha》、《瑜伽師地論》、《佛說法集名數經》、《大般涅槃經》、《增壹阿含經》、《佛說十二頭陀經》、《大般涅槃經義記》、《毘尼母經》、《大般若波羅蜜多經》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《大比丘三千威儀》、《雲棲法彙（選錄）》、巴利語《大義釋》等，關於這些經典的詳細討論請見於第二章第三點頭陀支。

### 三、學界研究成果



(一)關於早期佛教文獻中的解脫道與道次第相關研究：

1. Rupert Mark Lovell Gethin (1992)《佛教覺醒之道》(英文：the Buddhist path to awakening)說明由凡轉聖重要覺醒之道乃為八正道。
2. 楊郁文(1993)《阿含要略》提出阿含學區分為增上善學、增上信學、增上戒學、增上意學、增上慧學、正解脫學等六大部份來探討阿含學的修行道次第。
3. 釋慧藏(2000)〈要說慈悲喜捨——論四無量心在〈阿含〉解脫道的實踐與意義〉以「慈悲喜捨」為主的修行方式，遠離身心煩惱，觀察無常、苦、無我等法以達破除隨眠煩惱，在依遠離、依離欲、依滅，向於捨的離苦實踐下，漏盡解脫，趣著涅槃寂靜。
4. 蔡耀明(2002)〈「慧解脫」與「般若波羅蜜多」的銜接和差異：用以看

待解脫道和菩提道的關聯的一道樞紐〉實踐三十七道品法門可培養解脫力，達成安住涅槃的修學目標。

5. 越建東（2006）〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉其所描述解脫道次第由聽聞佛法、生信出家、持戒、修禪定之前行、得禪定、獲四禪那、引發神通、得諸漏滅盡智。
6. Bhikkhu Anālayo（2009）於〈《解脫道論》與《清淨道論》〉有戒清淨、心清淨、見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、見清淨、慧清淨、解脫清淨等九清淨才算是完整解脫道道次。
7. 王佩秀（2014）《《沙門果經》解脫道次第之研究》歸納出(1)如來出世；(2)聞佛教法；(3)生信樂心；(4)出家修道；(5)戒蘊具足；(6)衣鉢滿足；(7)守護諸根；(8)食知量；(9)專修警寤；(10)正念正知；(11)住空閑處；(12)捨五蓋；(13)生歡喜；(14)生喜悅；(15)身輕安；(16)覺受樂；(17)初禪；(18)第二禪；(19)第三禪；(20)第四禪；(21)智見；(22)意所成身；(23)神通；(24)天耳界；(25)他心智；(26)宿住隨念智；(27)生死智；(28)漏盡智，等二十八項的解脫道次第。

## (二)關於《象跡喻小經》研究：

1. Roderick S Bucknell（1984）“The Buddhist Path to Liberation: An Analysis of the Listing of Stages.”用十正道來檢視《象跡喻小經》的解脫道次第，列出十二階段的解脫道次第。
2. 田中教照（1993）《初期佛教之修行道論》將〈象跡喻小經〉分成下列步驟：(1)聽法、獲得信心、離開家出家。(2)修得戒，包含身行清淨、語行清淨、生活清淨。(3)防護感官，包括眼、耳、鼻、舌、身、意。(4)正念正知。(5)獨住遠離、捨離五蓋，五蓋即貪欲、瞋恚、昏眠、掉悔、疑。(6)初禪。(7)第二禪。(8)第三禪。(9)第四禪。(10)宿住隨念智。(11)死生智。(12)漏盡智：四聖諦的觀察。(13)解脫。

3. Bhikkhu Bodhi (2005) 《佛陀的話語：巴利經典選集》 (In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon) 提及《象跡喻小經》有佛陀經常闡述修行道次第訓練 (anupubbasicchā), 分為戒學、定學、慧學三個部分。如來出現在世教導佛法, 弟子聞法生信, 隨如來過無家生活, 淨的戒行及正確的苦行者生活, 接下是知足、守護五根、清楚的念知, 內化清淨的定學, 前往最終極涅槃。
4. 蔡奇林 (2009) 〈解脫之道〉即直譯《象跡喻小經》, 從佛陀出世說法、聞法生信、受持聖戒、少欲知足、防護諸根、靜處禪思、調伏五蓋。初禪、第二禪、第三禪、第四禪、宿命智、天眼智、漏盡智、解脫與解脫智等順序。
5. Bhikkhu Anālayo (2011) 《中部的比較研究》 (原文: A Comparative Study of the Majjhima-nikāya) 把《象跡喻小經》於《中部》及《中阿含》比較其差異, 《中部》也描述次第式訓練達到頂點是三明, 而《中阿含》卻證入四禪禪那後, 直達漏盡智, 因此, 巴利《中部》經典對解脫道次第的說明都以整套的三明六通為主。
6. 王堯仁 (2018) 〈無所攀緣, 亦無所住—漫談《雜阿含 1267 經》〉表示在《象跡喻經》找到詳盡的解釋「佛陀的腳印」而能相輔相成, 用八正道修行, 以證得有漏、無明漏心解脫。

### (三)關於苦行及頭陀行之研究：

1. 傅式玲 (1974) 〈苦行與佛教興衰的關係〉提到苦行在古代印度社會是受到大家推崇。「龍所行」即苦行及梵行, 佛陀六年苦行是有益的, 成為悟道的增上緣。
2. 釋濟羣 (1992) 〈佛教的頭陀苦行法〉指出在佛法的修證上, 非常有意義即為修習頭陀支, 以《十住毘婆沙論•解頭陀品》理解十二頭陀支的意義。
3. 羅耀明 (2003) 〈「苦行」於佛陀成道所扮演的角色〉表示佛陀並不禁



止修苦行或樂行，依法而行持戒法導向身心的安定，斷除內心貪嗔痴煩惱束縛，達到解脫的智慧。

4. 釋心倫、釋心毓（2007）〈從古印度佛教與耆那教之苦行觀論聖俗關係之演進（上）〉有「苦行說」直接取代「熱力說」，佛陀欣然認同修頭陀行有雙重目的，一是為了自己當前的平安和安樂，二是為了將來能指引眾生。
5. 釋寶光（2015）的博士論文《從《吠陀》苦行到早期佛教頭陀行之研究》中提到《吠陀》屬「欲樂」生活、《奧義書》漸改為「苦行」生活、耆那教以出家修行為主，佛教不接受《吠陀》修法，也無法接受沙門的修苦行。因此，佛教特別修行方法為「頭陀支」，強調「中道」即「八正道」修行道，以三十七道品達戒定慧圓滿。
6. 呂凱文（2016）〈當佛教遇見耆那教-初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉表示印度宗教環境氛圍充滿各式沙門（苦行者）和宗教思潮。佛教與其他沙門宗教一樣，對當時印度主流的婆羅門教表現出批判的態度。



#### (四) 佛教與印度其他教派之研究：

1. 張雲凱（2013）〈佛教與耆那教之消業與入滅法門初探〉說明佛教是以慧解脫與心解脫來解決輪迴，耆那教從身業的角度解決業力，雖二者皆修持禪定，講求戒律及解脫，但實質又有些微差異。
2. 屈大成（2016）〈佛教對初期耆那教業論的批判——從漢譯佛典看〉以漢譯《阿含》早期經典來探討佛陀及耆那教的業報教義和修行方式，表示早期佛典在編纂過程是一個複雜而多樣的過程，也滲入或採納了其他教派的用語以及教義。
3. 莊國彬（2016）〈獨存與解脫：瑜伽派與佛教解脫道的比較〉中探究瑜伽解脫道與佛教解脫道的差異，由根、道、果分析。
4. Dominik Wujastyk（2018）“The elephant's footprint: an ancient Indian logic

diagram”表示印度文學作品將象跡譬喻運用於不同地方，更被印度不同宗教所採用的譬喻。

5. Mel Y. Chen (2012) “Animacies: Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect” 以酷兒理論與動物研究為主，把有生性 (animacy) 的概念，與有色人種的酷兒研究、批判性動物研究和障礙理論 (disability theory) 結合起來。指出其「動物性」(Animacies) 可揭示種族、性傾向 (Sexuality) 和能力都滲透著層級的政治。

(五)關於多元視角與女性主義研究：

1. Kimberlé Williams Crenshaw (1989) 提出「多元交織性」(intersectionality theory)，人們因自身的各種不同範疇而感到多樣歧視、權力及特權形式而交織，這些範疇包括種族、性別、階級、長相、宗教、性取向、性別認同、年齡、身心障礙等。
2. Homi Kharshedji Bhabha (1993) 《文化的定位》(The Location of Culture) 立基於後殖民理論提出「模擬」、「混雜」(hybridity)、「矛盾狀態」、「文化差異」、「文化翻譯」等概念，打破非此即彼的二元對立身份，反對東方/西方、殖民/被殖民、中心/邊緣、壓迫者/被壓迫者等彼此對立的關係。
3. Rita M. Gross (1993) 《父權主義之後的佛教：女性主義歷史、分析和佛教重構》(Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism) 佛教強調無性別和性別中立為主，更以眾生皆可成佛為旨，但佛教文化仍受到父權規範及男性支配影響。
4. Bhikkhu Anālayo 著 (2013) 《初期佛教婦女的證悟解脫-四眾弟子與比丘尼僧團的建立》討論八敬法的限制和正法衰退的預言，提及把「建立尼眾表達負面態度的經典文獻」推定為較晚期的文獻。

#### 四、論文結構

本論文的章節架構基於上述之研究動機與目的，解脫道的道次第及《象跡喻小經》的研究範圍。以傳統及多元文化視角，來拆解解脫道的道次第為主軸，安排共有四章。除了緒論與結論外，第二章論述早期經典及《象跡喻小經》的解脫道，以及當代學者對道次第概念之探討。最後以頭陀行來重新檢視解脫道及道次第概念。第三章主要以多元文化視角，包含後殖民主義及女性主義的視角，來拆解解脫道及《象跡喻小經》的古印度象跡譬喻及其性別觀點，多元視角來討論解脫道的多元性跟靈活性。



法鼓文理學院  
Dharma Drum Institute of Liberal Arts

## 第二章 佛教傳統視角的解脫道

「解脫」(Pali: vimutti) 一詞於佛教、耆那教、印度教都繼承印度宗教中主要神學與哲學思想，但在理論與實踐有不同見解，該詞於「內觀之道：巴利佛教名相彙編」(Access to Insight: A Glossary of Pali and Buddhist Terms) 為「解放、從心的造作及習性解脫出來」(Release; freedom from the fabrications and conventions of the mind) 的意思。<sup>2</sup> Lily de Silva 也說明巴利的「解脫」乃經進階禪修，在禪修中達到暫時的境界，或在阿羅漢中達到永久的境界，獲得思想的解脫或自由，即由煩惱或障礙中得解脫。<sup>3</sup>

佛陀的教義中，解脫是一種極端重要的目標，也代表由輪迴的苦難中解放出來，超越煩惱、貪欲及痛苦的境界。木村泰賢提及佛陀強調當下的重要，佛陀教導對真實自我的覺醒和深入內在修行和觀察，超越貪欲的束縛，尋求內在的自由與歡喜，為解脫真諦。<sup>4</sup> David Brazier 也對解脫表示解脫形式是來自超脫所帶來的平靜，超脫是這種解脫形式中的一個關鍵詞。<sup>5</sup>

「解脫道」一詞在佛教在不同部派會有不同教義的解釋及不同解脫次第方法，修學解脫的方法，有「禪修次第」、「修道位」、「修行次第」、「修道次第」等相關語詞，這些說法很容易讓人誤以為是相同，但這些說法理解和使用特定在不同宗教、哲學或文化背景中可能產生混淆。莊國彬學者的建議使用「解脫道」來替代上述名稱能更明確表達，指向通往解脫或涅槃的過程和途徑，同時也強調了「道」這一哲學概念的密切關係，本文將以「解脫道」來取代「修道」

---

<sup>2</sup> Vimutti, Ceto Vimutti: 5 definitions, Wisdom library: peace. Love. dharma. From : <https://www.wisdomlib.org/definition/vimutti>.

<sup>3</sup> Lily de Silva, "vimutti, f., the freeing or freedom of thought (from defilement or obstruction) by advanced stages of meditation (a state attained temporarily in meditation and permanently with arahatship)", in "Cetovimutti, paññāvimutti and ubhatobhāgavimutti", 1978, pp.118-145.

<sup>4</sup> 木村泰賢著、釋依觀譯，《根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀》，2021年，頁330-1。

<sup>5</sup> Brazier, David, *The New Buddhism*, 2001, p. 110.

次第」，以有助於避免混淆，同時更貼近特定概念的實際意涵。

## 一、解脫道與道次第概念之探討

關於早期佛教文獻的解脫道與道次第研究，Gethin（2001）《佛教覺醒之道》說明覺醒之道的目的，明確去敘述由一個世間的經驗（lokiya）如何以達到出世間的經驗。凡轉聖重要覺醒之道為八正道（巴利：ariyo aṭṭhaṅgiko maggo 或英文：noble eight-factored path），在《尼柯耶》對於八正道中每一項因素都有明確定義及方法，正見為苦、苦的生起、苦滅及導致苦滅之道，即關於四聖諦、實相及其智。八正道構成一條道路及路徑，代表了戒、定、慧三方面的實際發展及表現，實踐正思惟、正見、正語、正命、正業、正念、正精進、正定等完整修行方法，這八個方面涵蓋個人生活的各個層面，包含思想、言語、行為和心理狀態，以開展戒、定、慧的圓滿。因此，早期佛教思想即強調修習八正道，達到解脫和覺悟，以證得阿羅漢果。

Johannes Bronkhorst 指出對四聖諦的知識必需出現在通往滅苦之道的開始，對於即將通往解脫道者是十分有用的知識及洞察力，觀禪是建立在四禪之上，並通過四聖諦將心導向滅盡漏（āśava）而達到解脫。<sup>6</sup>早期佛教的獨特概念，通往苦滅之道是結合止與觀，即一方面是主張奢摩他（samatha）和禪那（jhāna），另一方面則是主張毗婆舍那（vipassanā）和慧（paññā）。<sup>7</sup>現今上座部的禪修傳統對於需具備何種程度的定才足以進展至證悟，以及如何修習觀這條路，彼此的見解相當不同，但皆一致採用《清淨道論》的修習架構的基本框架。

《清淨道論》為西元五世紀覺音論書編纂禪修指導手冊，有明確十六觀智的解脫道，以「阿含」七清淨次第為主軸，以戒、定、慧三學次第，強調七種清淨及十六觀智的修道超凡入聖歷程：(一)戒清淨就是戒學，(二)心清淨就是定學（近行定與安止定），(三)見清淨（辨識名法），(四)度疑清淨（辨識名法與色法的諸緣），(五)道非道智見清淨（思惟智與生滅隨觀智），(六)行道智見清淨

<sup>6</sup> Bronkhorst, J., *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, 1993. p.99.

<sup>7</sup> Bhikkhu Anālayo, "A Brief Criticism of the 'Two Paths to Liberation' Theory." 2016, p.41.

(生滅隨觀智、壞滅隨觀智、怖畏現起智、過患隨觀智、厭離隨觀智、欲解脫智、審察隨觀智、行捨智與隨順智)，(七)智見清淨(道智、果智、返照智)。

Bhikkhu Anālayo 於〈《解脫道論》與《清淨道論》〉中，說明巴利語《傳車經》和《中阿含》對應經典明白指出第七清淨還是受執取所影響，不能被認定為最終目標。因此，立基於《解脫道論》的七清淨外，再加上《十上經》增設了「慧清淨」和「解脫清淨」最後的二個階段，這才能算是完整九清淨的架構，達到第九個階段的解脫清淨時，才能算清淨進展的完成。<sup>8</sup>

楊郁文於《阿含要略》提出阿含學區分為增上善學、增上信學、增上戒學、增上意學、增上慧學、正解脫學等六大部份來探討阿含學的修行次第。阿含道次第區分為(見)善人、慚愧、不放逸、親近善知識、恭敬順語、樂見賢聖、樂聞正法、觀法義、受持法、翫誦法、觀法忍、生信、正思惟、精進、正念正智、具威儀法、護諸根、三妙行、四念處、擇法、正精進、初禪、第二禪、第三禪、第四禪、見淨勤支、度疑淨勤支、分別淨勤支、道淨勤支、除淨勤支、無欲淨勤支、解脫淨勤支、解脫知見、涅槃，此為聲聞道次第。又提到有自覺道道次第為無明、行、識、名色、六處、更樂、覺、愛、受、有、生、老死苦、信、正思惟、正念正智、護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實、知如真、厭、無欲、解脫、涅槃。總言之，以阿含學整理出自覺道及聲聞道的道次第順序及步驟。<sup>9</sup>

王佩秀於《《沙門果經》解脫道次第之研究》，提出四阿含及四部尼柯耶中，以《長部》、《長阿含》跟《中部》、《中阿含》較完整，歸納其修道次第為：1.如來出世、2.聞佛教法、3.生信樂心、4.出家修道、5.戒蘊具足、6.衣鉢滿足、7.守護諸根、8.食知量、9.專修警寤、10.正念正知、11.住空閑處、12.捨五蓋、13.生歡喜、14.生喜悅、15.身輕安、16.覺受樂、17.初禪、18.第二禪、19.第三禪、20.第四禪、21.智見、22.意所成身、23.神通、24.天耳界、25.他心智、26.宿住隨念智、27.生死智、28.漏盡智。該論文彙歸納出二十八項為解脫道次第。<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Anālayo 著、王瑞鄉譯，〈《解脫道論》與《清淨道論》〉，2009年，頁17-30。

<sup>9</sup> 楊郁文，《阿含要略》，2003年，頁0-34。

<sup>10</sup> 王佩秀，《《沙門果經》解脫道次第之研究》，2014年。



越建東在〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉表示於早期佛教文獻中，四《阿含》和四《尼柯耶》都含有清楚且完整的佛教解脫道，其所描述修行方法由如來出世、說法開始，聽聞佛法而生信出家，為出家修道之緣起，持戒、修禪定之前行、得禪定、獲四禪那、引發神通、禪定加上智慧，達到證得諸漏滅盡智的最高目標。<sup>11</sup>

釋慧藏〈要說慈悲喜捨——論四無量心在〈阿含〉解脫道的實踐與意義〉，初期佛教教義是以「苦集滅道」四諦理論作為解脫道，一條出世間的解脫道路提供給苦惱繫縛的眾生。此篇以「慈悲喜捨」為主的修行方式，以實踐滿足世間善法，遠離身心煩惱，以觀察無常、苦、無我等法以達到破除隨眠煩惱。在依遠離、依離欲、依滅，向於捨的離苦實踐下，漏盡解脫，不斷往涅槃寂靜前進。<sup>12</sup>該篇文章強調慈悲喜捨等四無量心修行可息滅身心煩惱，但要如何證入涅槃，也未詳細探討解脫的道次第。

蔡耀明於〈「慧解脫」與「般若波羅蜜多」的銜接和差異：用以看待解脫道和菩提道的關聯的一道樞紐〉中，在佛法中走向解脫的生命內涵，解脫道的修學，簡稱修道。修道指在一些項目或法門上用功，實踐三十七道品法門可培養解脫力，達成安住涅槃的修學目標。解脫或解脫知見，可稱涅槃，即不再身不由己地輪迴投胎。解脫道的慧解脫以《阿含》為代表，《阿含》稱為「不受後有」，解脫所滅除的是推動生死流轉的生死煩惱及引發生死流轉的生命苦痛。<sup>13</sup>

綜言之，於早期佛教文獻中的解脫道研究，僅有釋慧藏〈要說慈悲喜捨——論四無量心在〈阿含〉解脫道的實踐與意義〉及蔡耀明〈「慧解脫」與「般若波羅蜜多」的銜接和差異：用以看待解脫道和菩提道的關聯的一道樞紐〉都未有明確的解脫道次第。其餘，《清淨道論》論述「七清淨」可達解脫，

<sup>11</sup> 越建東，〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，2006年，頁153-84。

<sup>12</sup> 釋慧藏，〈要說慈悲喜捨——論四無量心在《阿含》解脫道的實踐與意義〉，2000年。

<sup>13</sup> 蔡耀明，〈「慧解脫」與「般若波羅蜜多」的銜接和差異——用以看待解脫道和菩提道的關聯的一道樞紐〉，2002年。

Bhikkhu Anālayo〈《解脫道論》與《清淨道論》〉認為九清淨架構較完整。楊郁文《阿含要略》提出阿含道次第區分為自覺道及聲聞道次第、越建東〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討〉、王佩秀《〈沙門果經〉解脫道次第之研究》，都依不同的早期佛經而產生不同的解脫道次第。不同學者對解脫道次第越整理越多項目，但未解釋不同的解脫道次第彼此間的差異，也未說明詳細區分那麼多的解脫道次第意義，而這樣僵化固定的解脫道次第是否適用於所有人呢？

## 二、《象跡喻小經》的解脫道

無論是 Bhikkhu Anālayo、Bhikkhu Bodhi、越建東都提及《象跡喻小經》有完整的解脫道。越建東表示《象跡喻小經》於《中部》有呈現相對完整的修道次第，不同於《中阿含》在修道次第的內容，反而更接近《長部》，更說明這可能是傳承不同部派的經典或因受傳誦師規範的影響。<sup>14</sup>但越建東認為《中部》乃呈現更完整的解脫道次第，但何為「完整」的解脫道次第呢？所謂的「完整」是如何被佛教體系所建構出來的呢？

Bhikkhu Anālayo《中部的比較研究》依據《象跡喻小經》於《中部》及《中阿含》比較兩個版本的差異，描述比丘的修行次第，除了開頭內容不同外，戒律上的差異，包含《中部》提及關於接受生肉、遣使受持者、買賣、在秤重方面欺騙及篡改度量標準的人、欺騙和欺詐、謀殺和搶劫等，而《中阿含》未提及這些戒律。根據這兩種版本相同處，達到四禪禪定很重要，但卻無法直接通達正等正覺。在《中部》描述次第式通達到三明（three higher knowledges）的最後目標，而《中阿含》證入四禪禪定後，就直達漏盡智。因此，《中部》是以三明六通為主的解脫道。<sup>15</sup>

<sup>14</sup> 越建東，〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，2006年，頁153-84。

<sup>15</sup> Bhikkhu Anālayo, *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*, 2011, pp.189-191.

針對《象跡喻小經》的解脫道與道次第討論，Bhikkhu Bodhi 於《佛陀的話語：巴利經典選集》，提及《象跡喻小經》乃佛陀闡述修行道次第式訓練（anupubbasikkhā），將此訓練嵌入象腳印的譬喻而得此經名。次第式訓練可分為戒學、定學、慧學三個部分，從在家出家到接受比丘的生活方式，直到證得阿羅漢果達到最後目標。如來出現在世而闡釋佛法，弟子聞法生信，跟隨如來過無家生活，如來建立僧團紀律規則能有清淨的戒行及正確的苦行者生活，再來是知足、守護五根、清楚的念知，內化清淨的定學。雖然，慧學比定學更為重要，是覺悟的重要因素。但佛陀把禪那做為次第訓練的原因有二種：有助於內在完善之道，及深度定力可成為提升洞見（insight）生起的基礎。佛陀稱禪那為「如來的足跡」，作為最終涅槃的前行。<sup>16</sup>

蔡奇林〈解脫之道〉譯巴利《象跡喻小經》，佛陀藉由象跡的譬喻，對生聞婆羅門開示，依著如來足跡而修證，從佛陀出世說法、聞法生信、受持聖戒、少欲知足、防護諸根、靜處禪思、調伏五蓋。依循如來足跡包含：第一個足跡：初禪、第二個足跡：第二禪、第三個足跡：第三禪、第四個足跡：第四禪、第五個足跡：宿命智、第六個足跡：天眼智、第七個足跡：漏盡智、第八個足跡：解脫與解脫智。<sup>17</sup>以如來足跡表達次第分明及循序漸進的解脫之道。

田中教照將《象跡喻小經》以追隨如來的足跡為修行之道，分為十三個階段：1.聽法、獲得信心、離開家出家。2.修得戒，包含身行清淨、語行清淨、生活清淨。3.防護感官，包括眼、耳、鼻、舌、身、意。4.正念正知。5.獨住遠離、捨離五蓋，五蓋即貪欲、瞋恚、昏眠、掉悔、疑。6.初禪。7.第二禪。8.第三禪。9.第四禪。10.宿住隨念智。11. 死生智。12.漏盡智：四聖諦的觀察。13. 解脫。<sup>18</sup>比較田中教照與蔡奇林兩者對於《象跡喻小經》解脫道次第階段僅有小許差異，田中教照使用正念正知，蔡奇林卻多出了佛陀出世說法及少欲知足。

王堯仁於〈無所攀緣，亦無所住-漫談《雜阿含 1267 經》〉談到《象跡喻經》找到詳盡的解釋「佛陀的腳印」而能相輔相成，用八正道來說明《象跡

---

<sup>16</sup> Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon* (《佛陀的話語：巴利經典選集》), 2005, pp.226-7.

<sup>17</sup> 蔡奇林,〈解脫之道〉, 2009年, 頁156。

<sup>18</sup> 田中教照,《初期佛教之修行道論》,東京:山喜房佛書林,1993年,頁169-175。

喻經》為佛陀對一婆羅門的修行次第開示：(一)佛法作為修習指南。(二)在家居士應少事少欲少物、離家至無家修學道。(三)聖戒成就一八正道「正業、正語、正命」。(四)「正知正念」俱足，守護根門成就的修習者一八正道「正見、正念」。(五)離欲、離惡不善的五蓋斷除之法，精進一八正道「正方便」。(六)色界禪中初禪至四禪的過程一八正道「正定」。修習者在色界第四禪中清淨無穢柔軟，故能如實知苦集滅道，修習者先得宿命、天眼和漏盡通（如實知苦集滅道），證得有漏、無明漏心解脫。<sup>19</sup>雖然，本篇有提及《象跡喻小經》的解脫道次第，但並未明確列出此經的解脫道次第。

Roderick S Bucknell（1984）修行的佛教徒跟學者普遍認為八正道即是喬達摩修行的完成解脫道次第，導致滅苦的修行方法。但仍指出以比較研究分析去重新檢視一些喬達摩修行過程和方法，被認為八正道不完全值得給予崇高地位。以《中部》117：「有學具備八支者，阿羅漢具備十支。」多出二個正道為正智（Sammā-nāṇa）及正解脫（Sammā-vimutti），才能達漏盡阿羅漢成就。甚至提及 C.A.F. Rhys Davids 統計《增支部》無疑地討論十正道更為頻繁，八正道僅被提及二次，而十正道卻出現不少於五十四次。

正智是在正定之後發展的，即成就禪定後才入觀，這樣的修行順序即戒、定、慧三學，修行的兩大方法為修止（samatha）與修觀（vipassanā）。Bucknell 表達《象跡喻小經》中，喬達摩向生聞婆羅門（Janussoni）解釋一個求道者走向解脫的十二個階段，整個大象腳印的各階段所對應即是十正道，詳如表格 1。<sup>20</sup>

十正道	《象跡喻小經》
1. 正見（Sammā-ditṭhi, right view）	1. Dhamma/saddhā/pabbajjā：聞法生信心，捨家出家。
2. 正思維（sammd-saṅkappa, right aspiration）	
3. 正語（sammā-vācā, right speech）	2. Sīla：學賢聖戒。
4. 正業（Sammā-kammanta, right action）	
5. 正命（Sammā-ājīva, right livelihood）	
6. 正精進（Sammā-vāyāma, right effort）	3. Indriyasamvara：防護六根。

<sup>19</sup> 王堯仁，〈無所攀緣，亦無所住—漫談《雜阿含 1267 經》〉，《法光月刊》347，2018 年，頁 1-8。

<sup>20</sup> Bucknell, Roderick S., "The Buddhist Path to Liberation: An Analysis of the Listing of Stages.", 1984, pp.7-11.

7. 正念 (Sammā-sati, right mindfulness)	4. sati-sampajañña : 正念與正知。
8. 正定 (Sammā-samādhi, right concentration)	5. Jhāna 1 : 於靜僻處禪修，去除五蓋，入初禪。
	6. Jhāna 2 : 入二禪。
	7. Jhāna 3 : 入三禪。
	8. Jhāna 4 : 入四禪。
9. 正智 (Sammā-ñāṇa, right insight)	9. Pubbenivāsānussati-ñāṇa : 宿住隨念智。
	10. Sattānaṃ cutūpapāta-ñāṇa : 眾生死生智。
	11. āsavakkhaya-ñāṇa : 漏滅盡智。
10. 正解脫 (Sammā-vimutti, right liberation)	12. vimutti : 解脫之智。

表格 1、十正道與《象跡喻小經》對應表，摘自 Bucknell (1984), p.33。

總而言之，不管在《阿含》的解脫道次第及《象跡喻小經》的解脫道次第，幾乎沒有完全一致的解脫道次第。由此可知，在早期巴利尼柯耶佛陀長期傳法的歷程，依現場需要、根器差異及不同狀況而發展出不同的教導，也未把所有解脫的各個要項串成一個完整的解脫道。在《象跡喻小經》討論，即使是《中阿含》及《中部》也是有稍微不同的解脫道次第，也未說明為何《中阿含》禪定後直通漏盡智，未經過二明。但兩個版本都提到戒行、聖戒，少欲知足、減少煩惱、獨住遠離，這些與「頭陀行」的修行相似。然而，所有學者在提及解脫道與道次第，也未提及到任何關於「頭陀行」以達戒行圓滿的修行，「頭陀行」必然不會直達涅槃解脫，但卻是一種達成戒行圓滿的重要修行。



### 三、頭陀行與解脫道

以苦行/頭陀行為例，古印度宗教中的苦行修行極盛行，耆那教的沙門認為透過苦行可消除自己所做的惡業，達到身體的純潔及淨化。受印度文化影響的佛陀於成佛前，經歷六年苦行的修行，以「日食一麻一麥」的極端苦行卻無法成佛，佛陀轉變以其他方式修行，因而改提倡行中道。《犍度》、《相應部》的《轉法輪經》、《中阿含》都一致強調捨此二邊行中道，即正見至正定的八正道，可趣向涅槃。此二邊即指追求世俗、物質慾望的快樂、極下賤業，即凡夫所行的「樂行道」，另一邊則為求自身的苦行，賢聖人所求的法不求極端苦，無義相應的「苦行道」，但佛陀真的是反對樂行道跟苦行道嗎？

《清淨道論》卻極為重視頭陀行能達持戒圓滿，甚至被視為進階通往解脫的基礎。佛陀反對的是極端偏激苦行，但在佛陀時代仍有修苦行得解脫的苦行者。佛陀更讚揚頭陀第一，如於《雜阿含》中，佛陀開示說：「若有毀訾頭陀法者，則毀於我；若有稱歎頭陀法者，則稱歎我。所以者何？頭陀法者，我所長夜稱譽讚歎。」佛陀以極度肯定修頭陀行者，修此法等同讚歎世尊，因此，佛陀給予頭陀行極高的修行肯定，強調「頭陀支」少欲知足的修行規約，完成持戒圓滿。然而，現今學界解脫道次第僅討論戒、定、慧的八正道方式，卻未討論任何頭陀支與解脫道的關係。因此，在此討論頭陀支與苦行的差異為何呢？頭陀支的定義及項目為何呢？要如何看待或理解頭陀的修行及益處呢？到底頭陀支是否有助證得阿羅漢果呢？

古印度以苦行、禁欲和精神修習為主的苦行僧，苦行僧對社會群眾的影響力，取決於宗教和文化背景、當地社會的價值體系以及個人的信仰觀點，古印度苦行修行亦會影響佛陀。先瞭解中印度佛教與耆那教彼此關係及當地社會宗教修道環境，首先，呂凱文〈當佛教遇見耆那教—初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉表示印度宗教環境氛圍充滿各式沙門（苦行者）和宗教思潮，佛教在這樣的脈絡下形成，佛教與其他沙門宗教一樣，對當時印度主流的婆羅門教表現出批判的態度。佛陀反對提婆達多所提五種嚴格的苦行觀點，這些觀點可能受到其他苦行宗教或耆那教的影響。佛教、耆那教或其他沙門之間的宗教在當時的印度宗教彼此之間存在激烈的競爭，儘管佛教曾在印度取得廣泛成



功支持，但終究無法擺脫印度文明的教化影響。<sup>21</sup>雖然，該文並未提到任何與佛教苦行有關的解脫方式，但可知佛教做為其中一支重要反婆羅門的印度宗教，一定會受到其他沙門及宗教影響，可理解佛陀也要依當時印度宗教極強調苦行為重要的修道方法作出回應及發展。

羅耀明〈「苦行」於佛陀成道所扮演的角色〉中提到《中部·薩遮迦大經》中的佛陀六年苦行到窮途末路時才想起，以禪定經驗達到解脫，因此，當時苦行算是悉達多在絕處逢生的前緣。佛陀倡導為不落苦樂兩邊的中道，佛陀並不會禁止修苦行或樂行，以中道的正見為前導，亦即依法而行持戒法導向身心的安定，有助於斷除內心貪嗔痴煩惱束縛，能達到解脫的智慧。<sup>22</sup>該篇文章強調苦行不是解脫的聖道，並要防止因修苦行引起的種種污穢等無明的障礙，此類的苦行非解脫之本。卻未討論到頭陀支是否是屬於苦行呢？那為何於《清淨道論》卻有一篇頭陀行的修行方法，是否有助於正定的提昇呢？

傅式玲〈苦行與佛教興衰的關係〉提到苦行在古代印度社會中受到大家推崇。在經濟窘困、信眾動搖的逼人情劫下，婆羅門透過施設的「五法」中，第三是「熱行」，第四是「苦行」，熱行大概是用火烤自己，為了對抗純粹苦行的耆那教的勢力，也只能加緊苦行期能抓住信眾的心，因此，刺激婆羅門被動地實踐苦行。相反的，如來對物質生活的豐儉，悉聽信徒們發心，原則上總想減輕其經濟。亦提到「龍所行」即苦行及梵行，佛陀六年苦行對他是有益的，成為悟道的增上緣。如來甚至感到僧團懈怠複雜紊亂嚴重，開始對出家受戒採取嚴格限制，對受戒者說明「四依」，把苦行視為比丘們的日常生活，希望讓苦行能對僧團起淘汰作用。因此，苦行在世尊看來是值得重視的一個行門，並肯定得道決少不了苦行。<sup>23</sup>

釋心倫、釋心毓〈從古印度佛教與耆那教之苦行觀論聖俗關係之演進（上）〉提到要理解印度宗教中的「熱力說」和「苦行說」之間的關係，在古代宗教和祭祀實踐中，人們可能會使用「熱力」的概念，被視為一種神聖的力量，用來創造、保護或轉化世界，而有「苦行說」直接取代「熱力說」。於

<sup>21</sup> 呂凱文，〈當佛教遇見耆那教初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉，2006年，頁179-207，<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag140372.htm>。

<sup>22</sup> 羅耀明，〈苦行於佛陀成道所扮演的角色〉，2003年。

<sup>23</sup> 傅式玲，〈苦行與佛教興衰的關係〉，1974年。

《摩奴法典》有記載著古印度的苦行確實包括了瑜伽的修持，耆那教與佛教的教主在證悟之前，他們的修道方式曾是苦行及瑜伽。佛陀將苦行分為五類：污穢的苦行、無污穢的苦行、得到表皮的苦行、得到節的苦行、得到精髓的苦行。佛陀並不是全然反對苦行，而是反對那些出於愚癡、盲目追求，或為了虛榮而進行的苦行。在佛陀的時代，有許多傾向苦行的修行者，其中大迦葉尊者的頭陀行最為著稱。佛陀認同修頭陀行有雙重目的，一是為了自己當前的平安和安樂，二是為了將來能指引眾生。然而，隨著佛教的發展，苦行在一些佛教團體中逐漸被認為不是主要的修行方式，而是強調不苦不樂的中道觀、八正道和緣起法則。這表示佛教的核心是找到一種平衡，通過理智和覺知，以八正道的方式生活，達到解脫的目標。<sup>24</sup>

釋濟羣〈佛教的頭陀苦行法〉指出在佛法的修證上是非常有意義的即為修習頭陀支，以《十住毘婆沙論•解頭陀品》理解十二頭陀支的意義。由律典中頭陀行者的衣服、飲食、住處、威儀及受法和捨法，佛陀提倡頭陀行法門，受具戒中受四依法。但並非每位出家人都修習頭陀行，若持頭陀法而有意違犯，頭陀法也會自然失去。最後引自《緇門崇行錄》舉出中國高僧傳記中修頭陀行的例子，強調對物質和欲望的節制，主張滿足於簡樸的生活，以培養內在的平靜和智慧，而非一味追求物質享樂來警惕沙門在生活上應簡樸清心寡慾，修行者才可更好地與道業相應。<sup>25</sup>但頭陀行並不是每個人都需要或適合的修行方法，不同的人在佛法中可能會選擇不同的修行途徑，因每個人的性格、背景和需求都不同。但該文說明頭陀支項目之間的差異，卻未說明印度頭陀行修行，也未指出修頭陀支是否可達解脫。

釋寶光博士論文為《從《吠陀》苦行到早期佛教頭陀行之研究》中提到《吠陀》與《奧義書》的婆羅門思想時代，《吠陀》之瑜伽行者都居住森林中，並修苦行。沙門比較重視修苦行，用苦行來折磨自己的身體，可幫助消業得解脫，修苦行與修禪定兩者都是耆那教的沙門們的解脫修行的重要觀念。由《吠陀》屬「欲樂」生活、《奧義書》漸改為「苦行」生活、耆那教以出家修行為主，隨時代其修行都有稍微變化，因此，佛教強調不接受《吠陀》修法，也無法接受沙門的修苦行。佛教的戒與其他沙門修苦行差異於佛陀教不壞身體

<sup>24</sup>釋心倫、釋心毓，〈從古印度佛教與耆那教之苦行觀論聖俗關係之演進（上）（下）〉，2007年。

<sup>25</sup>釋濟羣，〈佛教的頭陀苦行法〉，1992年，頁21-26。

的修行，即為佛教特別修行方法為「頭陀支」，強調「中道」即「八正道」修行道，以三十七道品達戒定慧圓滿。

## (一) 頭陀支與苦行

「苦行」(巴利文 *tapas*)，查 Margaret Cone 的巴利字典 (*A dictionary of Pāli II*) 得知嚴謹的苦行、苦行的修道、特別指非佛教徒的自我禁欲。<sup>26</sup>在印度宗教歷史發展較早，有著各種不同的修行方法，苦行在印度宗教為最重要修行方式，通過各種超越自然及自我的修行來達到解脫的目的。由於佛陀的時代，當時印度的宗教環境中流行不同厭世苦行的修行方式，有些修行者過度苦行，以期透過磨練身體和克制欲望來達到精神的覺醒，包括耆那教偏重苦行的修道生活、《吠陀》、《奧義書》時代的婆羅門「雲遊期」苦行、提婆達多的五法為極端的苦行，有些佛陀的出家弟子及阿蘭若比丘也有崇尚苦行。因此，苦行除了受到傳統的印度大眾崇仰外，也是沙門重要的修行方式。

如來強調不苦不樂的中道行，讓很多人誤以為苦行是外道修行方式，苦行無法達到涅槃解脫，忽略如來對於大迦葉尊者的頭陀苦行尊重。以藍吉富於《提婆達多》中說明佛陀認為苦行確實被視為修行解脫之道的其中一種方法，但僅部份沙門們會修持，而非適合全體修行者。於佛陀所建構修習體系，苦行即指摩訶迦葉所修習的「頭陀支」。<sup>27</sup>

「頭陀」漢譯為「修治身心、捨棄貪欲，去除塵垢煩惱」。<sup>28</sup>「頭陀」的意義於《四分律刪繁補闕行事鈔·頭陀行儀篇》<sup>29</sup>有提到：

《善見》云：「頭陀者，漢言抖擻。謂抖擻煩惱，離諸滯著。」《聖善住意天子經》云：「頭陀者，抖擻貪欲、瞋恚、愚癡、三界、六入，一一別

<sup>26</sup> Cone, Margaret, *A dictionary of Pāli II*, 2013, pp.290. *tapas* 為“religious austerity; ascetic practice; (as practised by non-Buddhists often) self-mortification”.

<sup>27</sup> 藍吉富，《提婆達多》，1999年，頁44-45。

<sup>28</sup> 釋繼如，〈世尊對頭陀行的看法〉，<https://www.yinshun.org/Enlightenment/1997/1997oct/1999oct3.htm> (2022/11/20)，1997年。

<sup>29</sup> 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷3，CBETA 2022.Q4, T40, no. 1804, p. 129a28-b3。

論。」

及《瑜伽師地論略纂》<sup>30</sup>敘說：

杜多功德者，即舊頭陀也，即少欲知足，離著之義。遠離眷屬貪欲，即發露眾惡也，因貪欲生，故名眷屬。....受杜多功德，為寂離煩惱者，名離障淨學因。

由此可知，頭陀為杜多功德、抖擻，抖擻有奮發、振作、振動、拂開、滌除煩惱之意，頭陀即遠離貪欲、瞋恚、愚痴等煩惱，修治身心，少欲知足等功德。

巴利三藏經典（Tipitaka）中，這個字就是“dhuna”跟內觀（Vipassana）的實修有很深含義與關聯，意思是除去、擺脫、消除、抖落，字根源自“dhu”，其意為清除。<sup>31</sup>「頭陀」（dhuta）在 Cone 著的第二冊巴利字典（A dictionary of Pali II.）的四個意思為：<sup>32</sup>

1. shaken, agitated; 振動，抖動
2. shaken off, removed; abandoned; 抖落，擺脫，除去；丟棄；
3. (1) who has shaken off or abandoned (defilements); pure, purified; 已擺脫或斷除（煩惱）的人；圓滿，使純淨；(2) which shakes off or removes (defilements); which purifies; 抖落或除去（煩惱）；淨化
4. an ascetic practice. 苦行的修行  
dhutaṅga 頭陀支: one of 13 special ascetic practices (undertaken voluntarily, not enjoined upon the saṅgha) 十三頭陀苦行方法（自願修行，僧團未強制規定）

由此可知，Cone 巴利字典「頭陀」可斷除煩惱，淨化身心，圓滿解脫的修行方式。巴利字典的「頭陀支」（dhutaṅga）指十三頭陀支的僧團修行方法，綜言之，不管是漢譯及巴利都認為「頭陀」乃斷盡貪瞋痴煩惱，使之淨化的解脫修行。

《增壹阿含》：「修行苦法，甚為不易，樂閑居之處，靜寂思惟，莫捨頭陀之行，如今如來現在善修梵行。」<sup>33</sup>苦行確實是一種斷捨離的修行方式，喜

<sup>30</sup> 《瑜伽師地論略纂》卷 7，CBETA 2022.Q4, T43, no. 1829, pp. 99c23-100a1。

<sup>31</sup> VRI. Significance of the Pali Term 'Dhuna' in the Practice of Vipassana Meditation. <https://www.vridhamma.org/research/Significance-of-the-Pali-Term-Dhuna-in-the-Practice-of-Vipassana-Meditation> (2022/1128)。

<sup>32</sup> Cone, Margaret. *A dictionary of Pāli II*. Bristol: The Pali Text Society. dhunāti “shakes, tosses; shakes off, removes, liberates oneself from; destroys”. 2013, p.487.

<sup>33</sup> 《增壹阿含經》卷 42，CBETA 2023.Q3, T02, no. 125, p. 776b5-7。



居住在安靜之處，實現內在的寧靜及培育禪修，不捨棄頭陀行修行，佛陀也是以勤修梵行得解脫。由此可知，頭陀行也是一種重要的梵行修持。

佛陀所處的時代，印度宗教思想發展都極為豐富及多元，有婆羅門教、印度教、耆那教等，但「梵行」(brahmachariya) 這個詞的意義及使用也會有差異。「梵」字為吠陀時期的名詞指神聖之事，包含清淨、卓越、至上、聖潔等宗教倫理實踐的理解，在婆羅門教或印度教中修行者必修梵行的時期，也認為清淨的行為受梵天賞識。但梵行被佛陀接受卻賦予新的宗教修行思想，於《大智度論》：「斷婬欲天皆名為梵，說梵皆攝色界。以是故，斷婬欲法名為梵行，離欲亦名梵。若說梵，則攝四禪、四無色定。」<sup>34</sup>由此經可理解佛教的梵行指斷婬欲之清淨行。因此，梵行之事也被納入佛教宗教倫實踐，佛教的修行路徑在印度不同宗教和哲學體系中也相似的理念。

佛陀被讚嘆具有宗教倫理特性的梵行及其實踐，梵所擁有的「高貴、完美、至上」的特性，足以賦予梵行「完全圓滿、完全遍淨，光澤似真珠」特質，就如同完美清澈無瑕的美麗珍珠。佛陀是無上究竟梵行的第一位完成者，也是梵行全面的修行實踐以達到真理的體證，「無上究竟梵行」是指「無上正等覺」(anuttaram sammāsambuddhi) 的同義詞，因此，「究竟梵行」可視為「正等覺」(sammāsambuddhi) 的另一種表達方式，融合了精進、圓滿、淨行生活方式，追求圓滿和全面的發展，以實現宗教解脫和覺悟的實證。<sup>35</sup>

頭陀支除了為梵行修持外，「頭陀支」與「四聖種」也有密切的關係。「四聖種」又作「四依住」、「四依法」、「四依止法」，即指「糞掃衣、乞法、樹下坐、腐爛藥」為出家修行者四種傳統生活方式。僧尼在受具戒之後，要受「四依止法」，即表示要修持頭陀行中的其中四種重要生活方式。於《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「佛所以讚歎者，云四聖種能得八聖道，成沙門四果。」<sup>36</sup>此

<sup>34</sup> 《大智度論》卷 20，CBETA 2023.Q3, T25, no. 1509, p. 211b5-8。

<sup>35</sup> 黃柏棋，〈初期佛教梵行思想之研究〉，2007 年，頁 26。

<sup>36</sup> 《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 3，CBETA 2022.Q4, T23, no. 1440, p. 524a15-16。

「四聖種」即為衣服喜足、飲食喜足、臥具喜足、樂斷樂修。佛制此律是為規定出家人依用之衣、食、住及修行意樂四種方面的生活必備條件，亦指前三者之喜悅而滿足，生活條件要適可而止，得來不易，少欲知足，最後一項則指修行意樂方面即樂斷煩惱、樂修聖道。佛陀所開示的修持正軌，以具足這四種生活態度為基礎，則能減少因貪欲所生的障礙，修習八正道而證得四沙門果。<sup>37</sup>綜合之，在佛陀修行體系中，苦行即指頭陀支，頭陀支也屬於梵行修持，透過「四依止」修行，可斷除貪瞋痴，滅盡一切煩惱，洗滌身心少欲知足，以實現宗教解脫和覺悟的實證。

## (二) 頭陀支數

頭陀行在解脫道上能達戒行圓滿，但頭陀行的支數在不同經論有不同支數，有十二頭陀或十三頭陀，接下來，將依各經論的討論，把不同支數及其順序差異製作成表格，其說明如下：

頭陀支 經論	糞掃衣	但三衣	常乞食	次第乞食	一坐食	節量食	時後不食	阿蘭若	樹下住	露地住	塚間住	隨處住 隨得敷具	常坐不臥	持糞衣	總支數
解脫道論 <sup>38</sup> / 清淨道論 <sup>39</sup>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13		13
根本說一切有部毘奈耶 <sup>40</sup>	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	12	11	13		13

<sup>37</sup> 《華雨集（三）》，CBETA 2022.Q4, Y27, no. 27, p. 26a7-11 與藍吉富，《提婆達多》，臺北市：東大，1999年，頁53。

<sup>38</sup> 《解脫道論》卷2〈3頭陀品〉：「何者為頭陀？有十三法。二法衣相應，謂糞掃衣及三衣。五法乞食相應，謂乞食、次第乞食、一坐食、節量食、時後不食。五法坐臥相應：一無事處坐、二樹下坐、三露地坐、四塚間坐、五遇得處坐。一勇猛相應有一種，謂常坐不臥。」(CBETA 2022.Q4, T32, no. 1648, p. 404b27-c3)。

<sup>39</sup> 《清淨道論》：「十三頭陀支。即：(一)糞掃衣支、(二)三衣支、(三)常乞食支、(四)次第乞食支、(五)一座食支、(六)一鉢食支、(七)時後不食支、(八)阿蘭若住支、(九)樹下住支、(一〇)露地住支、(一一)塚間住支、(一二)隨處住支、(一三)常坐不臥支。」(CBETA 2022.Q4, N67, no. 35, p. 101a11-14)。

<sup>40</sup> 《根本說一切有部毘奈耶》卷18：「十三杜多功德相應者，亦隨意來見。若糞掃衣人、但三衣人(此二與衣相應)、常乞食人、次第乞食人、一坐食人、鉢乞食人、不重受食人4(此五與食相應)、住阿蘭若人、樹下居人、露處住人、隨處住人、屍林住人(此五與處相應)、常坐人(此一與策進相應)，小軍當



除蓋障菩薩所問經 <sup>41</sup>	1	2	4	5	6	/	7	8	9	10	11	13	12	/	13
Dharmasaṅgraha <sup>42</sup>	11	2	1	/	7	/	3	9	6	8	10	5	4	12	12
瑜伽師地論 <sup>43</sup>	7	5	1	2	3	4*	/	8	9	10	11	13	12	6	13
法集名數經 <sup>44</sup>	7	5	1	2	3	4*	/	9	10	/	11	12	8	6	12
大般涅槃經 <sup>45</sup>	11	10	6	7	8	/	9	/	2	4	3	5	1	12	12
增壹阿含卷 5 <sup>46</sup>	8	9	2	/	4	11	12	1	5	6	10	7	3	/	12
增壹阿含卷 46 <sup>47</sup>	10	7	2	6	4	5	/	1	8	9	11	3	/	/	11
十二頭陀經 <sup>48</sup>	7	8	2	3	4	5	6	1	10	11	9	/	12	/	12
大般涅槃經義記 <sup>49</sup>	11	10	7	/	9	8	/	1	3	5	4	6	2	12	12

- 知，斯等諸人隨情見我。」(CBETA 2022.Q4, T23, no. 1442, p. 723a16-24)。
- <sup>41</sup> 《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 13：「菩薩若修十種法者，常著糞掃衣...菩薩若修十種法者，但受三衣...菩薩若修十種法者，不隨他行...菩薩若修十種法者，常行乞食...所行乞食依其次第」(CBETA 2022.Q4, T14, no. 489, pp. 737c05-738c15)。
- 《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 14：「菩薩若修十種法者，得一坐法...菩薩若修十種法者，常受一食...菩薩若修十種法者，善住阿蘭若處...菩薩若修十種法者，常樹下坐...菩薩若修十種法者，常露地坐...菩薩若修十種法者，能塚間住...菩薩若修十種法者，即能常坐...菩薩若修十種法者，即隨宜敷座...」(CBETA 2022.Q4, T14, no. 489, pp. 738c25-740c20)。
- <sup>42</sup> Twelve Ascetic Virtues: “Dvā-daśa dhūta-guṇāḥ, There are twelve ascetic virtues, 1. painḍapātikas-(eating only) almsfood, 2. trai-civarikaḥ, (wearing only) three robes, 3. khalupaścād-bhaktiko, not (accepting more) after starting eating, 4. naiśadyiko, not lying down, 5. yathā-saṁstariko, bed in accordance (with whatever is offered), 6. vṛkṣa-mūlika, (living at) the root of a tree, 7. ekāsanika, (eating during) one sitting, 8. ābhyavakāśika, (living in an) empty place, 9. āraṇyakaḥ, (living in a) wilderness, 10. śmāśānikaḥ, (living in a) charnel ground, 11. pāṁśūkūlika, (wearing only) robes made from discarded materials, 12. nāmatikaś-ceti, nd (wearing only) felt garments.(2022/12/13). <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Dharma-Sangraha/Dharmas-061-080.htm>。
- <sup>43</sup> 《瑜伽師地論》卷 25：「云何成就杜多功德？謂常期乞食，次第乞食，但一坐食，**先止後食\***，但持三衣，但持糞衣，持糞掃衣，住阿練若，常居樹下，常居迴露，常住塚間，常期端坐，處如常坐。如是依止若食，若衣，若諸敷具，杜多功德，或十二種，或十三種。」(CBETA 2022.Q4, T30, no. 1579, p. 422a9-14)。
- <sup>44</sup> 《佛說法集名數經》：「云何十二頭陀行？所謂常乞食、次第乞食、一座食、**先止後食\***、持三衣、糞衣、糞掃衣、於其草上長坐不臥、顯路處居住、樹下住、塚間住、空寂處住。」(CBETA 2022.Q4, T17, no. 764, p. 661a10-13)。
- <sup>45</sup> 《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉：「若有比丘住空寂處，端坐不臥，或住樹下，或在塚間，或在露處，隨有草地而坐其上，乞食而食，隨得為足；或一坐食，不過一食；惟畜三衣、糞衣、糞衣；是名少欲。」(CBETA 2022.Q4, T12, no. 374, p. 527b22-26)。
- <sup>46</sup> 《增壹阿含經》卷 5：「其有歎譽阿練若者...其有歎說乞食...其有歎說獨坐者...其有歎譽一坐一食者...其有歎說坐樹下者...其有歎說露坐者...其有歎說空閑處者...其有歎說著五納衣者...其有歎說持三衣者...其有歎說在塚間坐者...其有歎一食者...其有歎說日正中食者...其有歎說諸頭陀行者」(CBETA 2022.Q4, T02, no. 125, pp. 569c14-570a16)。
- <sup>47</sup> 《增壹阿含經》卷 46：「所謂阿練若、乞食、一處坐、一時食、正中食、不擇家食、守三衣、坐樹下、露坐閑靜之處、著補納衣、若在塚間，...」(CBETA 2022.Q4, T02, no. 125, p. 795a26-29)。
- <sup>48</sup> 《佛說十二頭陀經》：「有十二事：一者、在阿蘭若處；二者、常行乞食；三者、次第乞食；四者、受一食法；五者、節量食；六者、中後不得飲漿；七者、著弊納衣；八者、但三衣；九者、塚間住；十者、樹下止；十一者、露地坐；十二者、但坐不臥。」(CBETA 2022.Q4, T17, no. 783, p. 720c6-10)。
- <sup>49</sup> 《大般涅槃經義記》卷 8〈師子吼菩薩品(八-九)〉：「修習十三頭陀名為少欲。十二頭陀，經說多種。然今且依一相論之。處中有六：一住空處，餘經論中名蘭若處，去村五百弓名為空處；二端坐不臥；三在樹下；四在塚間；五在露地；六隨有草處而坐其上。食中有三：一者乞食；二隨得為足，餘經論中名一揣食，亦名節量食；三名一坐食，亦名一食。衣中有三：一畜三衣；二糞掃衣，他所棄衣名為糞掃；三著糞衣，餘經論中說為納衣。鳥獸細毛，名之為毳。此之十二，如別章中具廣分別。修此十二

毘尼母經 <sup>50</sup>	3	12	2	/	5	4*	6	1	9	8	7	11	10	/	12
大般若波羅蜜多經 <sup>51</sup>	3	12	2	6	5	4	/	1	9	8	7	11	10	/	12
大智度論 <sup>52</sup>	3	12	2	11	4	5	6	1	8	9	7	/	10	/	12
十住毘婆沙論 <sup>53</sup>	3	7	2	/	4	/	6	1	10	11	12	9	5	8	12
大比丘三千威儀 <sup>54</sup>	3	7	1	12*	5	10	/	2	4	11	8	9	6	/	12
雲棲法彙·僧訓日紀 <sup>55</sup>	7	8	2	3	4	5	6	1	10	11	9	/	12	/	12
大義釋 <sup>56</sup>	3	4	2	5	/	/	6	1	/	/	/	8	7	/	8
總數	19	19	19	14	18	14	13	18	18	17	18	16	18	6	

表格 2、統計各經論的頭陀支總數

由《表格 2》可知，全部十九部佛典中都有提到，一定有「糞掃衣」、「但三衣」、「常乞食」這三項頭陀支，由此可知，這三項應是最基本一定會遵循的頭陀支。其次，十八部經典中，都有提到要修習「一坐食」、「阿蘭若」、「樹下住」、「塚間住」及「常坐不臥」等五項關於頭陀支食及住的環境，再來的是十

- 名為少欲，行此不悔說為知足。」(CBETA 2022.Q4, T37, no. 1764, p. 831c13-24)。
- <sup>50</sup> 《毘尼母經》卷 1：「一者常自行空閑靜處，亦當讚彼閑靜之處；二者乞食；三者糞掃衣；四者若有瞋心止不食，減已乃食；五者一坐食；六者一時受取；七者常塚間行；八者露地坐；九者樹下坐；十者常坐不臥；十一者隨得敷具；十二者齊三衣。」(CBETA 2022.Q4, T24, no. 1463, p. 804c24-29)。
- <sup>51</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 303〈40 魔事品〉：「能說法者受行十二杜多功德：一、住阿練若處，二、常乞食，三、糞掃衣，四、一受食，五、一坐食，六、隨得食，七、塚間住，八、露地住，九、樹下住，十、常坐不臥，十一、隨得敷具，十二、但三衣。」(CBETA 2022.Q4, T06, no. 220, p. 546c8-12)。
- <sup>52</sup> 《大智度論》卷 68〈47 兩不和合品〉：「說法者受十二頭陀：一、作阿蘭若，二、常乞食，三、納衣，四、一坐食，五、節量食，六、中後不飲漿，七、塚間住，八、樹下住，九、露地住，十、常坐不臥，十一、次第乞食，十二、但三衣。」(CBETA 2022.Q4, T25, no. 1509, p. 537a19-23)。
- <sup>53</sup> 《十住毘婆沙論》卷 16〈32 解頭陀品〉：「廣說空閑法，及與乞食法，餘十頭陀德，皆亦應廣說。十二頭陀法，上來以廣解二事，餘十頭陀功德亦應如是知。何以故？是二則為開十頭陀門，餘則易解。十頭陀者：一、著糞掃衣，二、一坐，三、常坐，四、食後不受非時飲食，五、但有三衣，六、糞衣，七、隨敷坐，八、樹下住，九、空地住，十、死人間住。」(CBETA 2022.Q4, T26, no. 1521, p. 114b23-c1)。
- <sup>54</sup> 《大比丘三千威儀》卷 2：「十二頭陀者：一者不受人請，日行乞食，亦不受比丘僧一飯食分錢財。二者止宿山上，不宿人舍郡縣聚落。三者不得從人乞衣被，人與衣被亦不受，但取丘塚間死人所棄衣補治衣之。四者止宿野田中樹下。五者一日一食，一名僧迦僧泥。六者晝夜不臥但坐，睡來起經行，一名僧泥沙[8]者。七者有三領衣，無有餘衣，亦不臥被中。八者在塚間，不在佛寺中，亦不在人間，目視死人骸骨，坐禪求道。九者但欲獨處不欲見人，亦不欲與人共臥。十者先食菓蔬却食飯，食已不得復食菓。十一者但欲露臥，不在樹下屋宿。十二者不食肉亦不食醍醐，麻油不塗身。」(CBETA 2022.Q4, T24, no. 1470, p. 919b6-18)。
- <sup>55</sup> 《雲棲法彙（選錄）》卷 7：「十二頭陀行一阿蘭若(今居蘭若華言寂靜宜顧名思義)二常乞食(今安坐檀越送食宜知慚愧)三次第乞(今送食須貧富等觀)四一食(今三時粥飯宜知慚愧)五節量食(今獨飽宜分與禽獸)六過中不飲漿(今晚食宜知慚愧夜分加倍精進)七糞掃衣(今好衣宜知慚愧)八但三衣(今多衣宜知慚愧)九塚間坐(今住好屋宜知慚愧)十樹下坐(今住好屋宜知慚愧)十一露地坐(今住好屋宜知慚愧)十二但坐不臥(今開夜放睡宜知慚愧)」(CBETA 2022.Q4, J32, no. B277, pp. 610c19-611a1)。
- <sup>56</sup> 《大義釋》：「〔我〕是住阿練若者，是常乞食者，是糞掃衣者，是三衣者，是次第乞食者，是時後不食者，是常坐不臥者，是隨處住者。」(CBETA 2022.Q4, N45, no. 22, p. 82a6-8)。

七部佛典都提到「隨處住」及十六部佛經要修「隨處住/隨得敷具」，也在規範與頭陀支住的部份。

頭陀支數在不同的經論中有不同，包含八頭陀、十一頭陀、十二頭陀、十三頭陀，強調為十三頭陀僅有《解脫道論》、《清淨道論》、《瑜伽師地論》、《根本說一切有部毘奈耶》、《佛說除蓋障菩薩所問經》五部經論。其中，於二十部經論的頭陀支數，有十二部經論強調十二頭陀支。僅有一部經，即《增壹阿含》的第四十六卷強調十一頭陀，第五卷卻有十二頭陀，多了「時後不食」。

唯一強調僅有「八頭陀」是《大義釋》，舍利弗所造兩書為《大義釋》是小部經中的第十一及第十二的《無礙解道》，屬無畏山寺派的《解脫道論》。但《解脫道論》有十三頭陀，而其間差異於《解脫道論》有說明<sup>57</sup>：

以此十三頭陀，更成八法。如毘曇中說「八頭陀」，是時後不食攝、節量、一坐，其所受持成一種類，是無事處攝、樹下、露坐、塚間，...於八頭陀復成三法：一無事處、二糞掃衣、三行乞食。若三清淨，頭陀成滿。

因此，《解脫道論》有說明「十三頭陀」可同時也僅實踐「八頭陀」或縮減成「三頭陀」，於《解脫道論》更重視「無事處」，甚至還強調若能持「一無事處、二糞掃衣、三行乞食」等，修持食衣行住三法的頭陀，能戒行圓滿，達到少欲知足、洗除煩惱的修道成就。

其中的十八部的佛典，有提到「一坐食」、「阿蘭若」、「樹下住」、「塚間住」、「常坐不臥」這五項的頭陀支。綜言之，每部經論中頭陀支順序及其內容有些許的差異，僅有《清淨道論》與《解脫道論》頭陀支數及內容相同。

除了差異外，此欲討論衣及食的頭陀支方面，除了糞掃衣、三衣，但部份佛典的頭陀支卻提到「五納衣」，出現於《增壹阿含》、《大智度論》，何謂「五納衣」呢？於《釋氏要覽》提到「納衣」之定義如下<sup>58</sup>：

納衣又名五納衣...此自有五種：一、道路棄衣（脫厄衣也），二、糞

<sup>57</sup> 《解脫道論》，CBETA 2022.Q3, T32, no. 1648, p. 406b7-16。

<sup>58</sup> 《釋氏要覽》卷1，CBETA 2022.Q4, T54, no. 2127, p. 269b24-c3。

掃處衣，三、河邊棄衣，四、蟻穿破衣，五、破碎衣。又有五種：一、火燒衣，二、水漬衣，三、鼠咬衣，四、午嚼衣，五、嫺母棄衣。已上衣，天竺人諱忌，故棄之以不任用。義同糞掃。故共納成衣，名糞掃衣也。

由此可知，「納衣」又可稱為「五納衣」，其意思等同於「糞掃衣」，納衣僅為覆除寒露，可斷除追求好衣物的貪欲，因此，把「五納衣」歸於「糞掃衣」而非「三衣」。

衣的部份，還有「持毳衣」出現於頭陀支，但何謂「毳衣」呢？《大般涅槃經義記》師子吼菩薩品（八-九）：「鳥獸細毛，名之為毳。」<sup>59</sup>此描述得知毳衣的一部分，是由一種鳥獸身上細小的毛髮制成的材料，通常具有柔軟、溫暖的特點。《一切經音義》「案毳衣者，採鳥獸細栗五色毛，紡績織成文罽，以為上服。」<sup>60</sup>在此也提及毳衣制作，由鳥獸身上細小、柔軟且五色的毛髮採集而成，這些毛髮經過紡績，製成「上等的服裝」。而在《四分律刪繁補闕行事鈔》「毳衣者，即羊毛等作」<sup>61</sup>卻指出由羊毛製作，表示毳衣的製作材料可因地區及可用資源有所不同，但都有柔軟及高品質的特點。因此，在佛教傳統中，毳衣不管是鳥獸或羊毛所製成，於《一切經音義》及《四分律刪繁補闕行事鈔》以毳衣通常是高貴和優雅的服裝，用於特殊的宗教儀式和活動，通常供奉給佛陀或高僧，以示虔誠及尊敬。

雖上列經典把「毳衣」當成高貴柔軟服裝，然而，《十住毘婆沙論》〈32解頭陀品〉：「受毳衣亦有十利：一、在鹿衣數，二、少所求索，三、隨意可坐，四、隨意可臥，五、浣濯則易，六、染時亦易，七、少有虫壞，八、難壞，九、更不受餘衣，十、不廢求道。」此論並未強調用何種動物毛髮製成，但卻強調毳衣的耐洗、易取得、耐用性和對修行者的幫助，使其僧侶或修行者在特定的空閑或空地情況下，可臥坐都最方便的選擇。毳衣的巴利文為 *Nāmatika* 指「(只穿)衣服的美德」，頭陀行的「十二種苦行美德」之一，於公元二世紀左右的龍樹記錄。<sup>62</sup>PTS P-E 字典表示該字為「一塊布」的意思 (a piece of cloth)。

<sup>59</sup> 《大般涅槃經義記》卷8〈師子吼菩薩品（八-九）〉，CBETA 2022.Q4, T37, no. 1764, p. 831c22。

<sup>60</sup> 《一切經音義》卷33，CBETA 2022.Q4, T54, no. 2128, p. 531a6。

<sup>61</sup> 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷3，CBETA 2022.Q4, T40, no. 1804, p. 131a27-28。

<sup>62</sup> T. W. Rhys Davids (1881) Footnotes and references 2. From: Cullavagga, Khandaka 5, Chapter 11. (2022/12/14). <https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/vinaya-3-the-cullavagga/d/doc370246.html#note-e-133911>.



因此，不管是《十住毘婆沙論》及巴利文的解釋都未強調用任何動物毛髮製成，僅只有一塊布的意思。

關於頭陀支的食部份，「節量食」於《毘尼母經》中提到「若有瞋心止不食，滅已乃食」，《瑜伽師地論》及《佛說法集名數經》都以「先止後食」，於進食前都要先禪修，修止或滅除心中瞋心，把這幾項都歸入「節量食」。此可得知，頭陀支的修行並不是只在食、衣及住規範，也考量到藉由食時，來精進禪修來斷瞋修定。

除此之外，還有二項比較特別的頭陀支僅出現於兩部佛經，第一項特別的頭陀支，即《佛說除蓋障菩薩所問經》多了「不隨他行」頭陀支外，多了「不隨他行」的頭陀支，唯一的「不隨他行」僅出現在《佛說除蓋障菩薩所問經》，其意思：

一者、不隨貪行；二者、不隨瞋行；三者、不隨癡行；四者、不隨恚害行；五者、不隨慳嫉行；六者、不隨我慢行；七者、不隨求他知識名稱事行；八者、不隨希取利養事行；九者、不隨恭敬天魔而行；十者、不隨高舉染愛而行。

有十種要避免的行為，包含了不隨貪瞋癡恚害愛欲，克制貪婪和嫉妒的心態，不被自大、自負或傲慢所困擾，不執著追求虛榮名聲及個人利益，不崇拜或敬畏邪道，應該要有克制、慈悲、正信、正直的精神。

第二項特別頭陀支，後漢安世高譯的《大比丘三千威儀》，還有一項其他經論都未提到的頭陀支為「不食肉亦不食醍醐，麻油不塗身」，「醍醐」於《增壹阿含》解釋為：「猶如牛有酪，由酪有酥，由酥有醍醐...」<sup>63</sup>乃由牛奶煉出的乳酪。僅有此經強調不能吃肉及奶製品，要茹素，有此差異可瞭解頭陀支的修持，亦受到當地歷史、宗教及政治環境影響。

綜言之，此三項頭陀支「糞掃衣」、「但三衣」、「常乞食」為所有經典都共同強調一定要持修的梵行生活，「十二頭陀支」乃是大部份佛經所強調的，但頭陀支數及其順序每部經論都有些許差異，僅有《清淨道論》與《解脫道論》頭陀支數及順序是相同。頭陀苦行法門的修持差異，可將每個頭陀支修行必須以修行者的根性與條件差異而有所考量，非所有人都可盡形壽受持，可將頭陀支數及內容規範有更靈活修行，可因應個人差異而實踐解脫的方法之一。

<sup>63</sup> 《增壹阿含經》卷33，CBETA 2022.Q4, T02, no. 125, p. 729a29-b2。



### (三) 頭陀支之功德

在世尊的時代也不是所有的比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、與式叉摩那這五種出家人及在家二眾之間都以頭陀支為修行，但並非每個適合用頭陀行，茲以《雜阿含》、《解脫道論》、《清淨道論》探究修頭陀支所獲得的功德及利益如下表 3：

《雜阿含》 <sup>64</sup>	《解脫道論》 <sup>65</sup>	《清淨道論》 <sup>66</sup>
<p>世尊復欲警悟諸比丘，復以尊者摩訶迦葉同己所得殊勝廣大功德為現眾故，告諸比丘：「我離欲、惡不善法，有覺有觀，初禪具足住，若日、若夜、若日夜；摩訶迦葉亦復如我，離欲、惡不善法，乃至初禪具足住，若日、若夜、若日夜。我欲第二、第三、第四禪具足住，若日、若夜、若日夜，彼摩訶迦葉亦復如是。乃至第四禪具足住，若日、若夜、若日夜。我隨所欲，慈、悲、喜、捨，空入處、識入處、無所有入處、非想非非想入處，神通境界，天耳、他心智、宿命智、生死智、漏盡智具足住，若日、若夜、若日夜；彼迦葉比丘亦復如是。乃至漏盡智具足住，若日、若夜、若日夜。」</p>	<p>為坐禪人性不一種，為於少欲、為於知足、為於無疑、為於滅愛、為欲增長勇猛精進、為自少營不受外施、為於安住、為斷所著守護戒善，是諸定眾具、是初聖種、是勝功德觀。</p>	<p>今依彼少欲知足等之諸德，如前說戒之淨化，應成就此諸德，受持戒之瑜伽者（修行者），當行頭陀支之受持——然，如是〔受持頭陀支〕者，以少欲、知足、〔煩惱之〕損減、遠離、〔煩惱之〕還滅、勤精進、〔少欲等〕善育等之功德水，洗淨垢穢成極清淨。〔彼〕諸務即成就〔頭陀法〕。如是以無罪戒與務（頭陀）之德，成偏淨正行，是古人〔立住〕三聖種，令〔彼〕立住已，使〔彼〕值證得名第四修習樂之聖種。</p>

表格 3、頭陀支之功德

<sup>64</sup> 《雜阿含經》卷 41，CBETA 2022.Q4, T02, no. 99, p. 302a16-28。

<sup>65</sup> 《解脫道論》卷 2〈頭陀品第三〉，CBETA 2022.Q3, T32, no. 1648, p. 404b20。

<sup>66</sup> 《清淨道論》第二品〈頭陀支之解釋〉，CBETA 2022.Q3, N67, no. 35, p. 101a2。

可從《雜阿含》中，了解尊者摩訶迦葉修頭陀的圓滿成就，經離欲、惡不善法，初、二、三、四禪具足，達宿命智、生死智、漏盡智證通，斷盡一切煩惱惑業，永離生死輪迴。由此可知，經由頭陀支的修行者亦可證得漏盡智，斷盡一切有漏煩惱。

針對《解脫道論》與《清淨道論》對於頭陀支修行功德，以坐禪者、瑜伽者、修行者的頭陀支，為斷所著守護戒善，洗除戒的垢穢而極清淨。以培養少欲知足，減少貪欲、遠離及斷滅煩惱，增長勇猛精進，自少營不受外施、為於安住，是諸定眾具，立住三聖種、勝功德觀。綜言之，以貪瞋痴三毒來看，貪及痴較重的人可修頭陀苦行，可藉以調伏內心的貪痴二毒，但若嗔心較重修頭陀法，也有可能更成其惡，因此，頭陀支未必適用每個修行者。

世尊時代就有許多著名修頭陀苦行的行者，於《增壹阿含》列舉出重要的世尊之弟子共約一六一位，其中以頭陀行著名的共有二十五位，約佔百分之十五<sup>67</sup>，其中以修頭陀苦行較為接近的有如下圖所列之所成就的修行者：

編號	頭陀修行方式	頭陀行者
1	勇猛精進，堪任苦行	三十億耳比丘
2	十二頭陀，難得之行	大迦葉比丘
3	清淨閑居，不樂人中	堅牢比丘
4	乞食耐辱，不避寒暑	難提比丘
5	一坐一食，不移乎處	施羅比丘
6	守持三衣，不離食、息	浮彌比丘
7	樹下坐禪，意不移轉	狐疑離日比丘
8	苦身露坐，不避風雨	婆嗟比丘
9	獨樂空閑，專意思惟	陀素比丘
10	常樂塚間，不處人中	優多羅比丘
11	常樂閑居，不處眾中	婆拘羅比丘

<sup>67</sup>此處統計苦行者的數值與藍吉富於〈苦行與佛法——從提婆達多的「五法」談起〉結果不太相同，該作者表示《增一阿含經》（卷三）列舉出的重要出家佛弟子共約一六〇位，其中以頭陀行著名的共有十七位。約佔十分之一強。

12	著弊惡衣，無所羞恥	面王比丘
13	乞食無厭足，教化無窮	婆提婆羅比丘
14	行頭陀法，十一限礙	機梨舍瞿曇彌比丘尼
15	身著鹿衣，不以為愧	優多羅比丘尼
16	恒處閑靜，不居人間	無畏比丘尼
17	苦體乞食，不擇貴賤	毘舍佉比丘尼
18	一處一坐，終不移易	拔陀婆羅比丘尼
19	遍行乞求，廣度人民	摩怒呵利比丘尼
20	執持三衣，終不捨離	須陀摩比丘尼
21	恒坐樹下，意不改易	瑠須那比丘尼
22	恒居露地，不念覆蓋	奢陀比丘尼
23	樂空閑處，不在人間	優迦羅比丘尼
24	樂空塚間	優迦摩比丘尼
25	長坐草蓐，不著服飾	離那比丘尼

表格 4、頭陀者的修行方式

因此，於《增壹阿含》理解在古印度苦行盛行的修行環境，這些頭陀行的聲聞比丘及比丘尼仍普遍受到尊敬及讚揚，頭陀行的修持方式僅是眾多修行法門中一種，並可證得果位的解脫道。

佛陀建構的修習體系中，不主張極端的苦行，但贊成摩訶迦葉所修習的「頭陀支」。依《清淨道論》，修「頭陀支」可簡單生活以減少煩惱及障礙，達持戒圓滿。《解脫道論》也把頭陀行放在戒學中，可達解脫。頭陀行是眾多修行之一，也可證得漏盡智，斷盡一切有漏煩惱。但提倡有解脫道次第的學者並未將頭陀行放入解脫道次第中。由於頭陀支的戒行圓滿可有益於解脫，以概念來進一步理解道次第的發展，不應該把解脫道視為固定的修行次第，或一定要按照這樣循序漸進方法才能得解脫。

### 第三章 多元視角下的解脫道

後現代主義挑戰了現代性和啟蒙運動的假設，科學的方法論在啟蒙運動中扮演重要的角色，包括觀察、實驗及理性推理和驗證。後現代主義及後結構主義都批判並質疑現代主義及結構主義所提倡理性、普遍性和穩定性，以強調現代性的科學方法去合法推動社會、政治和文化的進步性。後現代主義不相信有固定和普遍的結構及科學原則可詮釋不同的語言、文化和社會意義。即使宗教義理與社會科學的形成各自有其脈絡及成因，卻會對社會、文化思潮的後現代主義讓宗教及其研究產生影響。

隨著後現代主義及後結構的蓬勃發展，當代社會對各跨領域及學科的研究，都會重新以不同視角來檢視，並強調後現代文化特性—差異、多元、不連續及不完整。甚至部分女性主義理論立基後現代主義和後結構主義（poststructuralism）轉化而發展。後結構主義者的先驅之一 Michel Foucault 強調權力和知識的相互依存共生關係，其透過權力、真相、主體的關係來研究分析主體的歷史形成及演變。

此外，在現代學術研究方法中，解構作為一種批判分析方法，去挑戰和質疑語言、觀念和社會結構框架。Jacques Derrida 的「解構實踐」概念，即提出宗教是一種「沒有宗教的宗教」，係指未被文本化和實體化的信仰，將宗教體驗定位在最高點，強調宗教經驗並非被建構而來，而是在不確定且無止境書寫。<sup>68</sup> Jin Y. Park 也指出文本解構應該通過「宗教修行」（religious discipline）來補償，尤其是透過佛教的禪修實踐和「宗教解脫是超越語言和觀念（religious enlightenment beyond language and conceptuality）」。<sup>69</sup>禪修是宗教修行者藉由體證

<sup>68</sup> 曾慶豹，〈德希德與解構的彌賽亞性〉，2010年，頁118、120。

<sup>69</sup> Park, Jin Y. *Buddhisms and deconstructions*. 2006, p. xi.

而得解脫的方法，通過個人直接的體驗和實踐，止息痛苦及煩惱，即超越語言和概念框架，達到涅槃的解脫境界。

後現代主義對於佛教影響，除了有學者針對自我的解構外，但也強調需重視實際社會的複雜性和多樣性。胡曉蘭（Hsiao-Lan Hu）對於佛教的「自我」解構，亦指所有的自我乃受到環境及社會文化的制約及互相影響，每個自我都呈現於共存的社會網絡，自我行為亦是受到與他人互動而影響，每個人都內化許多文化規範和社會結構。關於佛教的社會文化結構，木村泰賢提及佛陀既是現實主義者，涅槃解脫超越人及境，也無法離開現實世界，<sup>70</sup>教導弟子著眼於實際人類經驗和解決現實生活中的困難。佛陀的教法除了強調人與人之間的相互依存和關係，如布施、愛語、利行、同事的「四攝法」。更重視社會關係，即與社區能有相互依存共生的僧團，僧團結夏安居時，因雨季僧眾無法托鉢，需要居士護持供僧。<sup>71</sup>綜言之，Derrida 解構宗教的不確定性，強調宗教的體驗經驗。胡曉蘭的自我解構強調分析環境及文化規範制約。

除了後結構主義的解構分析外，殖民主義及東方主義所帶來的力量和影響，不僅僅刺激了本土創新。十九世紀上半葉，西方學者也稱佛教的「科學發現」（the scientific discovery），這些學者主要以最古老和最真實的上座部巴利語文本為基礎，並建構出他們所謂的「原始的」、「最初的」、「早期的」，甚至是「純粹的佛教」以推作某種整體性對象，即 Edward Wadie Said 稱為「範式的僵化」。無論何種稱呼，學者認為此原始的佛教僅存在於印度環境，但實際上，印度佛教卻逐漸式微。現在這些精通巴利語的西方學者操弄、檢索、並加以詮釋所謂「純粹的佛教」，更被後結構主義者批判佛教脫離任何社會文化脈絡而進行分析的內容。<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> 木村泰賢著、釋依觀譯，《根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀》，2021年，頁330-1。

<sup>71</sup> Hu, Hsiao-Lan. *This-worldly nibbāna: a buddhist-feminist social ethic for peacemaking in the global community*. 2011, p. 89.

<sup>72</sup> McMahan, David L., and Erik Braun (eds), "Introduction: From Colonialism to Brainscans: Modern Transformations of Buddhist Meditation", in David McMahan, and Erik Braun (eds), *Meditation, Buddhism, and Science*. 2017; online edn, Oxford Academic, p.7 (19 Oct. 2017).



從 1680 年到 1880 年晚期，作為西方知識對象的佛教，源自於「東方文藝復興」(the Oriental Renaissance)，歐洲開始對佛教文本產生持續性的研究。但英譯本《薄伽梵歌》及波斯語譯的《奧義書》的研究，可視為歐洲學者對印度智慧的狂熱，卻也顯示某程度的排除佛教。大多數歐洲學者關心高度文本化的特定傳統被稱為「佛教」的知識代表，將佛教研究視為一個專業和學科。此將落入 Said 所稱的「浪漫的東方主義」，即假設所建構的佛教概念是永久性，此建構知識的基礎及論證知識的目的，成為歐洲佛教對東方主義的貢獻<sup>73</sup>。

東方主義批判所謂「原始的」及「早期的」佛教，即指被西方學者去脈絡化，Guy Richard Welbon 更指出在梵語和其他印度語言中沒有「宗教」的準確相對應詞<sup>74</sup>。也就是說，當我們不再試圖把佛教強迫置入西方形而上學的思想，即使用西方形而上學知識去說明「涅槃」等相關術語，亦產生許多文化理解的困難。<sup>75</sup>換句話說，東方及西方兩種文化間的語言及理解差異都有所不同，在解讀分析上需考量思想體系其所處的特定文化背景及歷史脈絡。

不僅殖民主義、東方主義及女性主義都受後現代影響，開始進行批判及解構社會文化宗教環境。強調不確定及差異的後現代文化也影響宗教環境。藉由比較佛教傳統和解構哲學的多元方法，嘗試檢視佛教中的變化差異。<sup>76</sup>就如佛教傳播及發展在不同地區會融合當時的文化習俗，這些佛教的變化可從彼此時間和空間上文化思想背景的差異去探索。藉由跨學科在重新檢視佛陀的解脫道時，在解構與宗教實踐之間的連結，使批判分析與宗教修行有多種的解釋和方法，以提供更加多元的解脫道。佛教可作為一種旨在實現解脫的宗教，透過後殖民主義混雜性的視角及女性主義視角來探究解脫道與道次第及《象跡喻小經》，期能有更多元的角度去理解解脫道與道次第，以能耙梳這些特定情況下的文化歷史脈絡。

---

<sup>73</sup> 唐納德·S. 洛佩茲著、中國人民大學國學院西域歷史語言研究所譯，《佛之主事們：殖民主義下的佛教研究》，2018年，頁2,6-8。

<sup>74</sup> 我認為相對宗教哲學的詞在梵語中是 *darśana* (見)。

<sup>75</sup> Welbon, Guy Richard, *The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters*, 1968, pp.297-302.

<sup>76</sup> Park J. Y., *Buddhisms and deconstructions*. 2006, p. xi.

## 一、混雜性 (Hybridity) 視角與解脫道

### (一) 混雜性 (Hybridity) 與解脫道概念

Edward Wadie Said (1978) 的《東方主義》(Orientalism) 為後殖民論述的主要理論，該理論立基於 Michel Foucault 的論述概念，認為歐洲對中東伊斯蘭世界的表達，未考量亞洲過去和現在的各種社會、政經及文化差異，以批判西方世界如何看待東方世界的文化方式，即身為「主體」的西方人想像或意識形態去建構及塑造「客體」「他者」的東方過程。Said 提出「文化混雜」的概念，其指：「所有的文化都交織在一起，沒有一種是單一的、單純的。所有的都是混合的、多樣的、極端不同的。」<sup>77</sup>由於人類社會的互動、遷徙、貿易和全球化等因素，在不同文化間，常進行交流、傳承、仿效，讓世界上的文化確實會相互交織、互動、混合和多元。

David Robert Loy 提及全球化的發展成一種「整合/分化」的多元化全球文明也影響對佛教與科學觀點和世俗框架相互作用。佛教傳播隨地域文化之差異，遇到各種不同的文化背景及思想觀念，人們對於解脫的理解也是不斷進行重新詮釋與融合。<sup>78</sup>在佛教傳播過程，佛教與當地的文化信仰、價值觀和哲學產生相互作用及影響，其教義和實踐與當地文化元素相互融合，因而在各地區形成各自獨特的修行方式。這樣重新詮釋和融合的過程是佛教在不同地域和文化中生存及發展必然結果，也體現 Said 所說的「文化混雜」，提供貼近各地區自身文化和思想的解脫方法，展現佛教的多元性差異。

<sup>77</sup> 薩義德著、李琨譯，《文化與帝國主義》，2003年。

<sup>78</sup> Loy, David R., *A new Buddhist path : enlightenment, evolution, and ethics in the modern world*, 2015, pp.3-6.

當代後殖民主義代表人物 Homi Kharshedji Bhabha 以後結構主義角度思考，認為傳統多元文化主義的問題在於以文化本質主義出發，將文化差異視為固定不變且一貫的生物物種所產生影響的結果。於 Bhabha 的《文化的定位》（*The Location of Culture*）一書中指出，後殖民理論提出「模擬」、「混雜」（hybridity）、「矛盾狀態」、「文化差異」、「文化翻譯」等概念，已經被廣泛使用，用以表達在殖民地中被殖民者回應殖民者的霸權狀態。

Bhabha 的「混雜性」以作為後殖民主義中的反文化霸權策略，打破非此即彼的二元對立身份，反對東方/西方、殖民/被殖民、中心/邊緣、壓迫者/被壓迫者等彼此對立的關係。「文化混雜」描述多元文化主義下的新文化形成，反映出後殖民文化語境中植入與內涵衍變，為一種挑戰及反抗文化霸權的能力，其形成原因為「介於之間」（in-between）所生成的語言產物。文化混雜指任何一種文化都不能排除其他文化的影響而孤立地存在，彼此不斷交涉、相互競爭和協商構成不連續性的連續體過程，進行拆解、消融、解構、轉造與重組的文化。<sup>79</sup>

Bhabha 提出「擬態」（mimicry）的概念，強調被殖民者在面對殖民者時，通過模仿或擬態來回應，即表示被殖民者以某種方式來反抗殖民者的權力結構。這種擬態可為了取悅殖民者、在其規範的框架內行事，以為在殖民體系中找到可立足的位置。殖民者對被殖民者的期望，經過可辨識的、改革的、作為差異的主體的他者，被殖民者依賴於殖民者的權威話語中，以自己的表徵方式呈現，這可能是一種策略。雅利安人向東方發展至恆河的中游地帶，隨國土的擴大，王族的勢力強盛與原住民的接觸融合更深一層，雅利安人與達羅維荼人的宗教相接觸而受其影響，促成新宗教思想逐漸形成。

佛陀正是這時代出現，佛教自身宗教傳統的建構於當時印度多元宗教、文化及思想的脈絡中，佛教及耆那教的沙門僧團作為反對當時印度最大勢力的

---

<sup>79</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London: Routed, 1994/2004, p. 10.

婆羅門教。因此，佛陀也有此「擬態」的表徵，作為改革當時權威的婆羅門的話語來傳達自身的思想。由批判的角度來重新檢視佛教的解脫道，透過持續地拆解、分析「解脫道」的過程，解構一些對解脫道次第的刻板印象，期能有多元的道次第觀點。

用「脈絡化」方法去解構特定情境產生的意義，以一種解釋或理解一個歷史事件的方法及想法，在真實生活中的事物乃由各種不同的形式彼此互相關聯。某一發生於過去的事情與其脈絡之間的關係，並探索出現的歷史和社會各種「相關」因素或環境。David Brazier 指出佛教解脫觀的範圍很廣也有種種不同，對於後來的佛教徒而言，「解脫」一詞所傳達的意思可能也與當時佛陀所指的完全不同，佛陀圓寂後，佛教徒必須捍衛自己的思想且辯護自己相信的主張，並傳播給相信輪迴的人。<sup>80</sup>到底那一種解脫最符合釋迦牟尼佛的解脫？而佛陀的解脫道次第是否能適用於每個人呢？然而，任何關於佛陀覺悟描述的真實性不再是研究者關注的焦點，也不必假設弟子們的解脫道必須精確地模仿佛陀體驗的道路或有一定相同的方式，<sup>81</sup>這些的疑問更需重新脈絡化（re-contextualise）解構「解脫」及「道」的背後歷史和社會的各種相關因素。

為了解構「解脫道」的概念，此處採用批判的方法重新檢視佛教與其他印度傳統宗教彼此之間關係，以期能耙梳解脫道的脈絡。若對脈絡沒有足夠理解，很容易忽略這些宗教背後展演社會及文化的特殊歷史，而個別具體宗教內彼此互相關聯現象。在印度，所有宗教無論何種形式或方法，隨處可見的思想乃以追求「解脫」為主，所有的宗教思想都建構在解脫主義，實踐有其種種不同流派的解脫觀，可理解出佛陀會出現於強調解脫的印度宗教環境。Rita M. Gross 指出佛陀的教義雖是超越印度所有宗教，但佛教仍根源於印度，對應印度思想而變化發展，佛教與印度宗教思想共通處很多，如同印度修行環境肯定苦

---

<sup>80</sup> Brazier, David, *The New Buddhism*, 2001, p.94.

<sup>81</sup> Shi, Jianxun. *Mapping the Buddhist path to liberation : diversity and consistency based on the Pāli Nikāyas and the Chinese Āgamas*, 2021, pp.27-8.



行者和出家者，強調在家的生活方式無益於達到最終的涅槃。<sup>82</sup>

李志夫指出：「就廣義論，佛學既是印度文化之產物，也是印度哲學之一；而且，佛學與印度傳統、非傳統文化都有其共同處。」印度哲學雖有學派及思想差異，但有共同承認即為苦的原因是業力引起，業力又是無明產生，無明因解脫而消滅，解脫的方法就是實踐<sup>83</sup>。「解脫」（梵語：vimukti）指從分裂的個體生活解放，進而確立其自主獨立的精神生活。不管是解脫與涅槃（梵語：Nirvāṇa，巴利：Nibbāna）是相同意義<sup>84</sup>，不管梵語或巴利語字根都有遠離煩惱的意思，在古印度各宗教都認為一種由煩惱痛苦得解脫的狀態，即息滅此欲的存在為究竟的理想。<sup>85</sup>「涅槃」這一名詞並非佛教所創的術語，在古印度歷史有其特定含義。

佛教源自於印度文化，涵攝印度傳統宗教的哲學，因此，宗教間在同樣的歷史和社會環境都有其相關聯。張雲凱於〈佛教與耆那教之消業與入滅法門初探〉中表示耆那教信守戒殺、戒妄語、戒盜、戒淫、戒執著等五大戒律，並強調苦行可耗盡舊業，達到完全無動作的禪定，避免無意地殺生就可不再造新業，是理想的解脫狀態。整體比較，佛教入滅是以慧解脫與心解脫來解決輪迴的問題，耆那教從身業的角度進行，雖二者皆修持禪定，講求戒律及解脫，但實質又有些微差異。<sup>86</sup>

屈大成〈佛教對初期耆那教業論的批判——從漢譯佛典看〉，以漢譯《阿含》等早期經典來探討佛陀及耆那教的業報教義和修行方式，析述佛教提倡中道的不苦不樂修行，為開發智慧，著重禪修，特別針對佛教對苦行批評的四項：無效用、不能根治煩惱、樂不必因苦得、苦行無必要。於總結提出早期佛典在

<sup>82</sup> Gross, Rita M. *Buddhism after patriarchy: a feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*, 1993, p.31.

<sup>83</sup> 李志夫，〈印度哲學及其基本精神〉，1999年，[http://www.chibs.edu.tw/ch\\_html/projects/Leezhifu/html/book/b008.htm](http://www.chibs.edu.tw/ch_html/projects/Leezhifu/html/book/b008.htm)。

<sup>84</sup> 於楊郁文(1997)《阿含要略》第六章正解脫學中，說明解脫與涅槃兩名詞是有差異。解脫有種種解脫，包含信解脫、從解脫/別解脫、定解脫、心解脫、慧解脫。涅槃也稱為般涅槃、滅度，又可區分為無餘涅槃及有餘涅槃。頁 435-458。

<sup>85</sup> 木村泰賢著、釋依觀譯，《根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀》，2021，頁 318-9。

<sup>86</sup> 張雲凱，〈佛教與耆那教之消業與入滅法門初探〉，2013年，頁 164-186。



編纂過程是一個複雜而多樣的過程，也滲入或採納了其他教派的用語以及教義編入佛教經典。

莊國彬〈獨存與解脫：瑜伽派與佛教解脫道的比較〉中探究瑜伽解脫道與佛教解脫道的差異，由根、道、果分析可得出，根的部分，瑜伽派主張神我，佛教卻沒有。道的部分，瑜伽派的八支瑜伽與佛教的八正道的相似處在戒與定，但對身心理解不同。果的部分，瑜伽派是神我的獨存，而佛教則強調解脫，確實可觀察出佛教思想在印度宗教和文化中的影響與地位。<sup>87</sup>由此可知，不管是佛教、耆那教、瑜伽派皆有相似的概念但仍有些許差異，彼此都受當時古印度宗教環境文化影響。

縱觀歷史，「解脫」是具有文化的意涵，印度諸宗教也是一直相互借用此解脫概念，給予各自的詮釋及修行方法。除了不同印度宗教外，佛教內的不同宗派，也是移置、轉移、借取各自所處的文化。佛教的不同宗派對達到解脫的方法和實踐也有所差異，但共通方法是禪定，稱為「三昧」(samādhi)、「靜慮」(dhyāna)<sup>88</sup>。佛教在不同社會文化脈絡中會有其傳播和適應過程，亦即，當佛教傳入一個新的文化中，通常會與當地傳統文化相合和融入。因此，對「解脫」一詞會有不同的解讀及想法，而佛教解脫的目標和意義在不同的文化也可能再次重新建構。<sup>89</sup>

佛教傳播到中國、西藏、斯里蘭卡、泰國等地，與當地的傳統文化、信仰和哲學不斷交涉、相互競爭和協商，這種混雜使佛教在不同地區形成獨特的佛教教義的理解、詮釋和實踐方法。然而，佛教徒常忽略不同地域的佛教教義的理解差異，仍強調教義的普遍性和統一性。<sup>90</sup>混雜的佛教使不同時間、文化、地區呈現有些許差異的實踐修行方法，舉例來說，中國提倡的「解脫」概念與當時佛陀解脫覺悟可能也有所不同。Gross 說明以時間軸來探究，佛教傳播所產

<sup>87</sup> 莊國彬，〈獨存與解脫：瑜伽派與佛教解脫道的比較〉，2016，頁 1-51。

<sup>88</sup> 木村泰賢著、釋依觀譯，《根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀》，2021，頁 57-59。

<sup>89</sup> Brazier, David, *The New Buddhism*, 2001, p. 95.

<sup>90</sup> Brazier, David, *The New Buddhism*, 2001, pp.96-7.

生的解脫差異，大乘佛教在佛教起源後約五百年左右出現，發展出更多關於智慧和慈悲的修行，如空性和利他主義的菩薩道。印度佛教晚期的金剛乘佛教，發展出許多儀式和冥想技巧，被稱為善巧方便，據說可加速人們通向覺醒之路的進展。<sup>91</sup>

混雜佛教因著不同文化、地區、時間而彼此拆解、協商、解構與重組的解脫概念，道次第提供了一種特別綜合的概念去詮釋佛教，這種綜合使道次第結合傳統文化，融入生活的修行方法，給予不同信徒使用，以達到解脫的共同目標。Robert E. Buswell 和 Robert M. Gimello 所編的《Paths to liberation : the Mārga and its transformations in Buddhist thought》一書中提到，透過宗教的實踐和成就，平凡信徒們可在日常生活中應用這些相關的術語，並將所有宗教的活動視為救贖過程（Soteriological process）的服務，「道」也是一種「實用的精神」（practical spirituality），把宗教的最高境界影響到所有的信徒。無論信徒的地位為何，道次第提供了一個適當的方式，實現宗教目標的一種修行方式，提供不同類型的精神體驗進行順序漸進的方法，更把佛教義理思想與實踐編織成一個綜合概念。<sup>92</sup>

Buswell 和 Gimello 又進一步說明「道」（梵：marga；巴：magga；英文：the paths）的概念是佛教有意義的研究範疇。在佛教中有個疑問，「道」是否是提供一個必要或僅一個附帶原因的解脫經驗呢？<sup>93</sup>當「道」提供必要的解脫經驗時，「道」是一個有機的整體方法，循序漸進的修行模式，從開始到結束的順序是相互依存和互惠作用<sup>94</sup>，如同上述的學者楊郁文、越建東、蔡奇林、王佩秀、王堯仁都整理出循序漸進的修行解脫次第。然而，早期佛教經典並沒有解脫道的規劃或清楚描繪出一條絕對的界限，當重新檢視道次第的差異可取決於

---

<sup>91</sup> Gross, Rita M. *Buddhism after patriarchy : a feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*, 1993, pp.8-9.

<sup>92</sup> Robert E. Buswell, Robert M. Gimello. *Paths to liberation : the Mārga and its transformations in Buddhist thought*, 1994, pp. 18,30-31.

<sup>93</sup> Robert E. Buswell, Robert M. Gimello. *Paths to liberation : the Mārga and its transformations in Buddhist thought*, 1994, p.18.

<sup>94</sup> Shi, Jianxun. *Mapping the Buddhist path to liberation : diversity and consistency based on the Pāli Nikāyas and the Chinese Āgamas*, 2021, pp.177-8.

背景脈絡 (context)，而理解出道次第的彼此差異乃來自不同世代的學者所產出的順序，提供解脫的道次第呈現多樣性的樣貌，並沒有一種標準形式的解脫道。

95

David Brazier 提出「多重解脫」的概念，即不同宗派對於解脫的理解和實踐仍存在差異，普遍錯誤觀念即認為佛教的不同學派解脫是完全相同的。<sup>96</sup> 蔡耀明也提出解脫道的多重功能，表示《阿含》的禪修和解脫的關聯是相當多元，而非僅止於少數一個或二個。有各式各樣的禪修方式，呈現解脫道的多重樣貌，並不是單一僵化的解脫道次第。<sup>97</sup> 一些佛教宗派嘗試將特定階段的「道」（通常是較低的階段）與其他宗派競爭對手聯繫，同時保持自己的教義立場。如：五十三階次的華嚴宗，這種有目的和層次的排序用來對佛教宗派進行分類，但有時可能也帶有一種論戰的推動力。<sup>98</sup> 總而言之，所謂的解脫道並沒有一條絕對的、公式化的道次第。道次第的概念極有可能是由佛弟子重新建構的一套循序漸進解脫方法。即使有一套循序漸進的方法也不是僅有一套，而應該要有多元的、因應不同根器的解脫道次第。

## (二) 混雜性視角—以《象跡喻小經》為例

佛陀的教誨和教化思想必然要能符合當時的文化和社會環境，因此也受當時宗教修行及文化習俗影響。木村泰賢指出佛陀的教導必使用當時人們熟悉的術語、符號及譬喻，佛教教義的傳播和實踐仍需符合當時社會民眾的思維方式和文化背景。<sup>99</sup>

以 Bhabha 的「混雜性」作為一個主要的觀點，提供不同力量相互推擠和

<sup>95</sup> Shi, Jianxun. *Mapping the Buddhist path to liberation : diversity and consistency based on the Pāli Nikāyas and the Chinese Āgamas*, 2021, p.181.

<sup>96</sup> Brazier, David, *The New Buddhism*, 2001, pp. 83-9.

<sup>97</sup> 蔡耀明，〈《阿含經》的禪修在解脫道的多重功能—附記「色界四禪」的述句與禪定支〉，2002年。

<sup>98</sup> Robert E. Buswell, Robert M. Gimello. *Paths to liberation : the Mārga and its transformations in Buddhist thought*, 1994, pp.19-21.

<sup>99</sup> 木村泰賢著、釋依觀譯，〈根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀〉，2021，頁 57-59。

碰撞的空間，在未來會融合的終極狀態，成為一種複雜的多元身份狀況。要理解「混雜性」的複雜佛教文化，除了分析佛教文本外，也可透過檢視非佛教文本，以理解其對佛教文本的影響。「象跡」乃佛陀用來比喻解脫涅槃，但「象跡」並不是僅有佛陀創造的譬喻，佛陀挪用古印度的譬喻。在印度大史詩中也可找尋到此象跡的記載，史詩呈現古印度的歷史事件。印度史詩《摩訶婆羅多》梵名為 Mahābhārata，形成為文字典籍，其意思為「偉大的婆羅多族」，印度獲得獨立後規定國名叫做「婆羅多」，其簡稱則為「婆羅多族居住的地方」。

關於象跡的譬喻在《摩訶婆羅多》第十二及十三章都有出現，中文譯本《印度古代史詩—摩訶婆羅多 Mahābhārata〔印〕毗耶娑著（五）》在第十二章的〈和平篇〉，有描述關於象跡的譬喻如下：

他不歡迎死，也不歡迎生。他等待時間到來，猶如僕從等待主人吩咐。  
（15）思想無害，言語無害，擺脫一切罪惡，沒有敵人，怎麼會有恐懼？（16）他不懼怕一切眾生，一切眾生也不懼怕他。他已超脫肉體，怎會有恐懼？（17）正如其他動物的足跡隱沒在大象的足跡中，一切動物的足跡隱沒在象王的足跡中，（18）一切正法的意義隱沒在不殺生中。不殺生者永垂不朽。（19）<sup>100</sup>

印度史詩中，大象的足跡涵蓋一切動物的足跡，並能免於恐懼及懼怕的安穩感，這史詩也用象王的足跡來表示不殺生的行為才能凸顯一切正法的意義。另外，「一切動物的足跡隱沒在象王的足跡中」的意思，也比喻著一個更強大的思想體系吸收了一個較小的思想體系。由此可知，象跡在印度文化描述都是很正面及積極的如同一切正法的意義。

中文譯本《印度古代史詩—摩訶婆羅多 Mahābhārata〔印〕毗耶娑著（六）》在第十三章的〈教誡篇〉，也有提到關於象跡的譬喻，

殺敵者啊，善講梵理的人們都曾指出，不殺生的美德有四種表現。所行有悖於其中的哪一種，都不能說是有這樣的美德。（4）任何四足動物都無法只用三足站立起來。同樣，偉大的保護者啊，只拿出三種表現，就不能說是具備了不殺生的美德。（5）任何動物的足印，都只能落在大象的足印之中，任何多足動物，都在大象的包含之下。同樣，依正法

<sup>100</sup>黃寶生譯，《印度古代史詩—摩訶婆羅多 Mahābhārata〔印〕毗耶娑著（五）》，2005年，頁444。



來說，世界上的任何其他理論都包容在不殺生的原則之內。（6）<sup>101</sup>

不管在印度古代史詩第十二章〈和平篇〉及第十三章的〈教誡篇〉都有以象跡做為譬喻來告誡眾生，任何動物的足跡都可包含在大象的足跡中，用最重要及寬大的象足跡來強調著正法為世界上任何其他理論都包容在不殺生的美德。

象跡於古印度「譬喻」的比喻，印度史詩中大象的足跡是可涵蓋一切動物的足跡及為不殺生的一切正法之基，於漢譯佛典尋出象跡有相似的譬喻敘述。於《別譯雜阿含經》：「一切畜生跡中，象跡最大。一切善法中，不放逸第一。」但佛陀並未與《摩訶婆羅多》相同，把象跡比喻能不殺生的美德，卻也引用了一切畜生跡中，象跡最大來比喻成不放逸，此引喻借用古印度寓言加以闡述佛法教義，呈現佛陀的弘法都受古印度寓言的影響。

不僅在印度史詩可尋出象跡的譬喻故事外，依 Dominik Wujastyk 也指出印度最早的帕譚伽里（Patañjali）所說瑜伽經，帕譚伽里的瑜伽體系闡述了一條由八支瑜伽的苦行修行之路。於他的《瑜伽經》討論非暴力問題，並明確引用了《摩訶婆羅多》（Mahābhārata）的〈和平篇〉的古代象足比喻也帶入瑜伽哲學中。儘管如此，印度文學作品將象跡運用於不同地方，具有連續性的主題互相都引用，除了佛陀使用外，也被印度其他宗教所採用的譬喻。<sup>102</sup>

「擬態」（mimicry）指經改革的、可辨識的主體的他者，表現出一種依賴權威話語呈現，「象跡」的譬喻在不同力量相互推擠，混雜成一種複雜的多元身份狀況，佛陀以「象跡」做為譬喻挪借詮釋佛法的解脫修行。以「混雜性」來重新協商這些二元的雙重身份彼此有交織、文化交混的情形發生，並關注「文化接觸、侵略、融合和斷裂的複雜過程的機制」，印度史詩《摩訶婆羅多》中的大象足跡被佛陀採用融合入《象跡喻小經》，大象的足跡譬喻在《象跡喻小經》及《摩訶婆羅多》彼此是有交織及交混的情況。佛陀雖不完全採用大象足跡作為解釋不殺生的原則，但卻借用「正如其他動物的足跡隱沒在大象的足跡中，一切動物的足跡隱沒在象王的足跡中」的觀念，把此思維的象跡乃最大足跡為一切正法以說明解脫修行的。

Gethin 認為無論是福音書還是早期佛教文獻，主要目的都不是為了記

<sup>101</sup>黃寶生、葛維鈞、郭良鋆譯，《印度古代史詩—摩訶婆羅多 Mahābhārata [印]毗耶娑著（六）》，2005年，頁377。

<sup>102</sup> Wujastyk, Dominik. "The elephant's footprint: an ancient Indian logic diagram", 2018, pp. 56-61.



錄歷史，文獻中給出任何報告都是為了說明和宣傳宗教傳統所關注的「真理」。<sup>103</sup>Bhabha 指出「文化翻譯與物理性變化和移動、譯者的位置、文化的混雜性及越境有關」<sup>104</sup>，文化翻譯是在不同語言和不同文化交織的部分，所生成的語言產物，更是在糅進性空間中採取的間接暗示含義的翻譯。這類宣傳把宗教傳統文化可能與某些歷史事件或人物相吻合或重疊，未必是歷史學家所判斷的歷史真相的報告，含蘊著隱喻的文化翻譯，混雜入不同文化及語言，表現出似是而非的象跡譬喻。混雜性的視角下，《象跡喻小經》僅是佛陀挪用當時譬喻而仿效說明，但後人卻一再重新詮釋，更直接宣揚此象跡即為解脫道次第，然而，我認為佛陀卻未表明要依此象跡譬喻的道次第可推廣成為每個人修行解脫道次第的最佳典範。

## 二、女性主義視角下的解脫道

### (一) 女性主義與解脫道概念

女性主義運動由西方主流社會興起，第一波女性主義是 19 世紀和 20 世紀初，重視確保婦女投票權及財產權的法律問題，推翻性別不平等的法律障礙，關注婦女爭取政治權力。1960 年到 1990 年代的女性主義被稱為第二波女性主義，涵蓋更廣泛的領域，包含性、家庭生活、工作場所、生育權、日常生活及社會所存在不平等，以批判整個父權制度的社會。第二波女權主義運動因缺少黑人、其他有色人種女性、工人階級女性的聲音，直到 1989 年由法律教授 Kimberlé Crenshaw 提出「多元交織性」（intersectionality theory），人們因自身的各種不

<sup>103</sup> Gethin, R. M. L., *The Buddhist path to awakening : a study of the Bodhi-Pakkhiya Dhamma*, 1992, p.7.

<sup>104</sup> Pym, Anthony. *Exploring Translation Theories*, 2010, pp.144-146.

同範疇而感到多樣歧視、權力及特權形式而交織，這些範疇可包括種族、性別、階級、長相、宗教、性取向、性別認同、年齡、身心障礙等<sup>105</sup>。

女性主義亦影響到佛教討論解脫道，美國著名的佛教婦女學者 Gross 於 1993 年出版《父權主義之後的佛教：女性主義歷史、分析和佛教重構》（*Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*）的為例，佛教強調無性別和性別中立，以眾生皆可成佛為旨，但是，佛教文化依然受父權規範及男性支配影響。Gross 提倡女性主義與佛教應要彼此對話，認為女性在佛教團體中有性別意識的覺醒，以澄清或改善佛教受世俗父系社會制度所扭曲的性別角色，使佛教發展達雙性的平等。佛教認為性別不會影響覺悟或解脫，但男性主導、厭惡女性和父權制的佛教文化很難與基本的佛教八正道的倫理相提並論，卻很少人以佛教倫理挑戰男性為主的佛教文化現象。

106

隨時間變遷，佛教於特定地區與當地傳統文化背景的融合，影響對女性修行者的角色和地位的看法。有些佛教傳統認為女性就像男性一樣可修行實現解脫，但在某些佛教傳統，女性可能受到更多限制或特殊的規定。例如，有些佛教國家，女性會受到僧尼戒律的限制，無法出家或無法獲得與比丘相同地位。然而，佛陀對待女性的態度是包容和平等的，佛陀認為無論男女，僅強調個人的精神修行和道德品質的重要性，個人覺醒和解脫與性別無關。因此，隨著時間變遷，不同地域的性別社會文化深刻影響著佛教女性修行地位，女性修行環境應重新檢視佛教在不同的傳統、歷史背景及文化中也存在多樣化的差異。<sup>107</sup>

儘管佛教教義有八敬法的限制和正法衰退的預言，這未完全阻止女性進入佛教出家僧團，因佛陀肯定男女都可證悟涅槃，更建立了比丘尼僧團<sup>108</sup>。Bhikkhu Anālayo 更說明《初期佛教婦女的證悟解脫—四眾弟子與比丘尼僧團的建立》提及把「建立尼眾表達負面態度的經典文獻」推定為較晚期的文獻，此推斷應該是相當肯定的。其他為數極多的經典表明佛陀明確表示要建立比丘尼僧團，此僧團的存在被視為是佛教教法長存的基本條件，比丘尼的持戒和修行

<sup>105</sup> 交織性交互作用，<http://genderedinnovations.taiwan-gist.net/terms/interactions.html>.

<sup>106</sup> Gross, Rita M, "identity, egolessness, and enlightenment," in *Buddhism Beyond Gender: liberation from attachment to identity*. 2018, pp.16-17.

<sup>107</sup> Gross, Rita M, *Buddhism after patriarchy: a feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*. 1993, p.31.及木村泰賢著、釋依觀譯，《根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀》，2021年。

<sup>108</sup> Hsiao-Lan, Hu. *This-worldly nibbāna: a buddhist-feminist social ethic for peacemaking in the global community*. 2011, p. 59.

可以成為佛法的正面示範。因此，佛教傳承中，比丘尼僧團的存在將有助於支持佛法的傳播與增長，這種觀點與佛教經典的描述相符。<sup>109</sup>由此可知，在佛教中建立比丘尼僧團有積極影響，並說明這有助於佛法的傳承和推廣。

在早期佛教的很多比丘尼達到高深的涅槃境界收錄於《長老尼偈》(Therīgāthā)，該偈成書乃經歷長期口述傳播，收集了早期印度佛教比丘尼悟道的見證偈頌及散文小傳，是現存唯一的尼僧傳記集，也是南傳藏經小部經典之一。<sup>110</sup>《長老偈》分二一集，共有二六四位長老的故事；而《長老尼偈》則為分一六集，僅有七三位長老尼，主要介紹生平、出家的原因、修行的歷程乃至息滅煩惱，證得阿羅漢。該兩部偈頌以證佛教修行的平等性，不論性別，精進修行、具備智慧，皆能證得解脫涅槃，但偈頌談到比丘尼未出家前仍多數從事家務勞動。李玉珍比對《長老偈》從未強調長老們在修行上的成果乃歸究於克服家務勞務的辛勞，反而在偈中常見長老們修行的自由逍遙的生活，更是歌頌在林中獨自修行的生活方式。<sup>111</sup>

胡曉蘭卻對〈Rita Gross 對性別認同和對佛教重構中的白人女性主義〉批判 Gross 被文本歷史學家及民族學家認為她不是「佛教研究學者」，因忽略這些經典的寫作背景、文化、實踐和信仰，更評論為斷章取義。<sup>112</sup>不管是白人女性主義 Gross 及李玉珍都落入後殖民女性主義學者 Gayatri Chakravorty Spivak 批判往往白人女性主義者理所當然地認定，不分種族、階級、年齡、身體能動性、性傾向等，所有女人都承受父權的壓迫，讓所有女人集結在一起挑戰父權所產生共同的性別壓迫。然而，女人間仍有不同差異，用西方哲學或女性主義去衡量東方文化及第三世界國家的書寫，受到自身文化和意識形態的偏見影響，導致第三世界女性的描繪和理解出現錯誤詮釋。

Holly Gayley 警告說：「在尋求解構性別二元論和本質論時，我們需要注意不要將佛教本質化，作為一套文本的教義，其應用或效果在任何方面都不言而喻的...這不僅與當前的女權主義方法背道而馳，擇先考慮文本的佛教，即有

<sup>109</sup> Bhikkhu Anālayo 著、蘇錦坤譯，〈初期佛教婦女的證悟解脫—四眾弟子與比丘尼僧團的建立〉，2013年，頁 25，[https://www.fuyan.org.tw/download/journal/fbs/FBS\\_vol8-1.pdf](https://www.fuyan.org.tw/download/journal/fbs/FBS_vol8-1.pdf)。

<sup>110</sup> Gross, Rita M. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, 1993, p. 9.

<sup>111</sup> 李玉珍，〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉，2004，頁 8-9,20-1。

<sup>112</sup> Hu, Hsia Lan. "The White Feminism in Rita Gross's Critique of Gender Identities and Reconstruction of Buddhism", in *Buddhism and whiteness*, 2019, p.295

可能再製殖民主義和東方主義遺物的風險。」<sup>113</sup>佛教作為一個宗教和哲學體系，討論性別議題時，避免佛教本質化，產生誤解或扭曲。佛教文本中包含性別的觀點，都應視為特定時代、文化背景及地域下的產物，而不是絕對的真理或普世價值。當佛陀在古印度社會，有著不同的文化背景中發展並產生多樣性，也應瞭解當時宗教環境、性別關係及歷史文化背景，以避免複製性別二元化及殖民主義。

為避免重覆複製父權結構、殖民主義和東方主義，重新檢視古印度的修行宗教環境，胡曉蘭表示佛陀時代的古印度社會階級制度顯現在宗教、經濟及政治都以男性為中心，根深蒂固的性別刻板印象深根於社會結構與意識形態，編撰經典極有可能是來自上層社會家庭的男性。除了編輯經典為上層社會男性外，在古印度的男女修行者差異，遊方的苦行者通常不像婆羅門教徒一樣把女性當作僕人和傳承者，視女性為誘惑者，因苦行是男性的特權，其規範為獨身主義。在當時社會環境，允許讓女性出家人加入，使佛教僧團遭受不同印度宗教的批評和攻擊。但佛陀所教導的倫理學具有很強的社會性，不能孤立地實踐並建立四眾的佛教僧團，挑戰當時普遍盛行的社會傳統性別等級制度和階級制度，僅有佛陀的僧團可接受來自底層階級的男性及女性。<sup>114</sup>

《摩奴法典》依據現今學術研究認為大約為公元前2世紀至公元2世紀，此對婆羅門教有很強影響力。李玉珍指出婆羅門教（也稱為印度教）在歷史上確實存在一種對婦女修持梵行和尋求證悟的限制，神聖的吠陀知識將男性視為宗教領袖和知識傳承者。這也導致了男性獨占宗教代表權的情況，女性的角色主要是在家庭中支援丈夫和家人，使得婆羅門婦女職責是在家庭中履行特定的角色，而不是離家參與森林修行或類似的精神實踐。<sup>115</sup>為了避免落入一直重覆複製古印度的性別不平等，仔細去探尋婆羅門教是否真的是對婦女修梵行及證悟一直都有這麼多限制、是否一直將女性排除在外，難道女性只能待在家支援丈夫及家人，以及婆羅門教經典是否有女梵行者等這些問題。

---

<sup>113</sup> Gayley, Holly. "Where Do We Look for Buddhist Feminism?", *The Arrow: A Journal of Wakeful Society, Culture & Politics* 3, no.1 (September 2016; "Buddhism & Feminism"), p. 15.

<sup>114</sup> Hsiao-Lan, Hu, *This-Worldly Nibbana: A Buddhist-Feminist Social Ethic for Peacemaking in the Global Community*, 2019, pp.14-6,27,31,55-6.

<sup>115</sup> 李玉珍，〈《長老尼偈》的修辭敘事—兼以對照《長老偈》〉，2004，頁29。



在木村泰賢的〈佛陀的女性觀〉中提到古代印度指西元前一千年的梨俱吠陀的種姓制度，男女近乎平權，印度女性擁有相當自由，未必受家庭及丈夫所限制。《梨俱吠陀》的若干詩句或讚歌就有被認為是阿特麗的女宗教家所寫。<sup>116</sup>古印度的宗教文獻《奧義書》有數百個梵文作品，橫跨幾個世紀。《森林書》乃由年近古稀的刹帝利賢者或婆羅門在隱居於森林時，以書寫的方式表達思想、知識或經驗。此也透過記錄耶若伏吉的言行來傳達哲學理念，而該書最後完結是《大森林奧義書》。《大森林奧義書》第四章第五梵書及第二章第四梵書中，分別列出耶若伏吉的內容如下：

「耶若伏吉耶有兩位妻子：梅怛麗依和迦旃耶尼。她倆之中，梅怛麗依是女梵論者，而迦旃耶尼只懂得婦道。這時，耶若伏吉耶準備脫離家居生活。」

「耶若伏吉耶說道：『梅怛麗依啊！我要脫離家居生活了。讓我為你和迦旃耶尼做好安排吧！』

注：梅怛麗依（Maitreyī）和迦旃耶尼（Kātyāyanī）是耶若伏吉耶的兩位妻子。按照羅門教，人生分為梵行期、家居期、林居期和遁世期四個生活階段。現在，耶若伏吉耶要脫離家庭生活，進入林中生活。」<sup>117</sup>

這二段內容載明了耶若伏吉在進入林居期，安排他的兩位妻子生活，兩位妻子一位是女梵論者，另一位則負責支援家庭生活。梅怛麗依並沒有被印度婆羅門宗教排除在外，老公也沒有限制她僅能待在家庭生活中，更成為女梵論者。

《彌曼差經》是印度六派哲學彌曼差學派的根本聖典，彌曼差學派於西元前二、三世紀頃，彌曼差的創始人是 Jaimini，彌曼差派以重視吠陀祭祀和儀式的哲學學派，強調祭祀功效及相信吠陀聖典的正確性。在《彌曼差經》<sup>118</sup>提及女性是否可作祭祀：

「根據跋達羅衍那的觀點，在祭祀資格上是沒有性的種類區分的。因此，女人也適於作祭祀。之所以如此，還因為不同種類的性別要達到的目的是相同的。」「聖典表明，女人可獲得祭祀的果報。」「（反對者認為：）四種姓（都有資格作祭祀），因為不存在差別。」

<sup>116</sup> 木村泰賢著、釋依觀譯（2021）。《根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀》，附錄。

<sup>117</sup> 《大森林奧義書》，

<http://share1.chaoxing.com/share/mobile/mooc/tocard/93004767?courseId=93004733&name=%E5%A4%A7%E6%A3%AE%E6%9E%97%E5%A5%A5%E4%B9%89%E4%B9%A6&code=null&appId=0&btype=tushu>。

<sup>118</sup> 姚卫群，〈古代印度與歐洲的平等觀念比較〉，2022年，頁97-8。



無論《大森林奧義書》及《彌曼差經》都有記載女性在印度宗教所扮演的角色，並非僅是支援丈夫修行或家庭照顧者，女性不僅是女梵論者，亦可從事祭祀，並可獲得果報。由此可知，當時古印度的社會環境，並不是像上述學者所敘述反對女性修行者，女性甚至可從事祭祀，成為女梵論者。

吠陀有四部吠陀經在印度被認為是天啟，有《梨俱吠陀》、《娑摩吠陀》、《耶柔吠陀》、《阿闍婆吠陀》，而《梨俱吠陀》最為古老。梨俱吠陀時代（約公元前16-11世紀）為遊牧時期，百姓以畜牧為主，直至西元前七、八百年前後，婆羅門教成為印度的國民宗教，源自雅利安民族定居在恒河流域，以農業為主時期，故制度其家庭制度，樹立四姓區別，防止雜婚也為鞏固雅利安族的純粹人種，婆羅門教將女性定位為生育工具，因而極度束縛女性自由<sup>119</sup>。如今印度男性主導的教義結合了種姓制度，藉由深化種姓，宗教與性別的對立，以致於男尊女卑被極度強化，鞏固殖民統治的管控。因此，性/性別、種族及階級意識都烙印在身上，都肇因於父權制度、殖民主義和資本主義這些矛盾的社會現實的歷史經驗。

由女性主義來解構解脫的道次第，除了古印度的社會環境，婆羅門教的女性有其各種不同修行者的樣貌。以美國後現代女性主義 Donna J. Haraway 觀點，每一個人做為生物學上稱為「人類」或「智人」都已是一個超有機體，即身體是由微生物群落而成，至少有一萬個不同物種在此棲居，甚至有很多細菌、微生物的基因、病毒跟隨身體共同演化，因此，人類有著多樣性的意識形態。<sup>120</sup>除了身體多樣性外，Crenshaw 的「多元交織性」提出人們有各種不同範疇，包括種族、性別、階級、長相、宗教、性取向、性別認同、年齡、身心障礙等多元的個別差異。若是同一套固定的解脫道次第可否能提供給這樣多元差異的個體呢？

<sup>119</sup> 木村泰賢著、釋依觀譯，《根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀》，2021年，頁403。

<sup>120</sup> 張君玫，〈怪物社會學和後殖民賽伯格〉，2016，<https://www.thenewslens.com/article/53130/page4>。

## (二) 女性主義視角—以《象跡喻小經》為例

《象跡喻小經》由許多學者都強調是相對完整的解脫道架構，呈現修行的項目、由低階境界至高階境界的方法，該經說明持戒、因聽法而生信出家，戒學的具體作法，列出四禪後再達到所謂「三明」更高境界，於第三明（諸漏滅盡智）即最終解脫的境界。佛陀此修行道次第，以譬喻的方式為以跟隨大象的足跡及其尖牙所留下的刮痕，最後見到大象。此處僅摘錄《象跡喻小經》關於大象性別的部份，其巴利文及中文翻譯內容如下，各中英譯文比對請參閱《附錄二》：

“Seyyathāpi, brāhmaṇa, nāgavaniko nāgavanam paviseyya. So passeyya nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṇca vitthatam. Yo hoti kusalo nāgavaniko neva tāva niṭṭham gacchati: ‘mahā vata bho nāgo’ti. Tam kissa hetu? Santi hi, brāhmaṇa, nāgavane vāmanikā nāma hatthiniyo mahāpadā, tāsam petam padam assāti.

So tamanugacchati. Tamanugacchanto passati nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṇca vitthatam, uccā ca nisevitam. Yo hoti kusalo nāgavaniko neva tāva niṭṭham gacchati: ‘mahā vata bho nāgo’ti. Tam kissa hetu? Santi hi, brāhmaṇa, nāgavane uccā kāḷārikā nāma hatthiniyo mahāpadā, tāsam petam padam assāti.

So tamanugacchati. Tamanugacchanto passati nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṇca vitthatam, uccā ca nisevitam, uccā ca dantehi ārañjitāni. Yo hoti kusalo nāgavaniko neva tāva niṭṭham gacchati: ‘mahā vata bho nāgo’ti. Tam kissa hetu? Santi hi, brāhmaṇa, nāgavane uccā kaṇerukā nāma hatthiniyo mahāpadā, tāsam petam padam assāti.

“ So tamanugacchati. Tamanugacchanto passati nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṇca vitthatam, uccā ca nisevitam. Yo hoti kusalo nāgavaniko neva tāva niṭṭham gacchati – ‘ mahā vata, bho, nāgo ’ ti. Tam kissa hetu? Santi hi, brāhmaṇa, nāgavane uccā kāḷārikā nāma hatthiniyo mahāpadā, tāsam petam padam assāti.

“ So tamanugacchati. Tamanugacchanto passati nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṇca vitthatam, uccā ca nisevitam, uccā ca dantehi

ārañjitāni, uccā ca sākḥābhaṅgaṃ. Tañca nāgaṃ passati rukkhamaḷagataṃ vā  
abbhokāsagataṃ vā gacchantaṃ vā tiṭṭhantaṃ vā nisinnaṃ vā nipannaṃ vā. So  
niṭṭhaṃ gacchati – ‘ ayameva so mahānāgo ’ ti.

「婆羅門！如同有一位補象師可能進入有象的森林，他在象的森林裏，應該見到很大的象足跡，又寬又長。一位善巧的捕象師確實不會來到結論：『尊者啊！這確實是一頭很大的象。』這是什麼原因呢？婆羅門，在象的森林裏，因為在有象的森林裡，有一些名為矮小的母象的大腳印，這些是牠們的腳印。」

「他就跟著那[足跡]走。他正在跟著走時，在大象的森林裡，他看到很大的象腳印，又寬又長。以及在高處的刮痕。任何善巧的捕象師不會說：『尊者啊！這是一頭很大的象。』這是什麼原因？婆羅門，在象林裡，有一些名為大母象（kāḷārikā）的大腳印，這些可能是牠們的足跡。」

「他跟隨那[足跡]去。他正在跟隨它時，在象林裡，他將看見很大的象足跡，又寬又長、在高處的刮痕，以及高處有牙齒的撕裂痕。任何善巧的捕象師不會立刻下結論：『尊者啊！這是一頭很大的象。』這是什麼原因呢？婆羅門，因為在有象林裡，有一些母象名叫小母象（kaṇerukā）的大腳印，這些可能是牠們的足跡。」

「他跟隨那[足跡]去。他正在跟隨它時，在象林裡，他將看見很大的象腳印，又寬又長、在高處的刮痕，高處有牙齒的撕裂痕，以及高處有斷枝。他就看見那隻大象，在樹根下或空曠處，行走、或站著、或坐著、或橫臥著。他就得到結論說：「這就是那隻很大的象。」

由上面的巴利文顯示大象性別僅有該詞 *hatthiniyo* [*hatthini+iyō*] *hatthini* 為陰性、母象（*she-elephant*），其結論為 *mahānāgo* [*mahanta+nāga*] 為一頭大象（*a big elephant*）。以《附錄二》《象跡喻小經》中的部份，共含有七份英譯本及八份中譯本，比較各譯本間差異的結果。在此統計各譯本於看見那隻大象的結論，七份英文譯本中，五位譯者 *Bhikkhu Sujato*、*Bhikkhu Bodhi*、*Piya Tan*、*I.B. Horner*、*Thanissaro Bhikkhu* 都是以母象（*she-elephants* 及 *female elephants*）及公象（*bull elephant*），最後結論都是以「這確實是一頭公象」。越建東與蕭式球所譯都與上述五位英文譯者相同，以雌象、雄象為主，最後的結論一樣來

到「這就是那隻大雄象。」另二位中譯者，也都以公象為結論，包含通妙所譯的譯本也是以牡象及牝象為譬喻，但是結論則以：「實是大牡象者<sup>121</sup>。」釋宗恆所譯的象跡喻經有提到母象的譬喻，但最後仍是以一隻巨大的[公]象，用括號的方式來表示作者加上去的內容。

四份中譯本及一份英譯本都未以結論是一頭公象，而用大母象、大象及大龍象來表達見到的大象。英文譯本僅有一位譯者有異，譯者 Sister Upalavanna 也是以母象（she elephants）提出質疑母象亦會有同樣長度、寬度上看都很大，腳印位於高處，象牙也在高處留下刮痕，卻在結論上僅表達：「這就是那頭大象（indeed this is the huge elephant）。」四份中譯本，包含：慧音與慧觀所譯的內容並沒有特別說明是雌象或雄象，而是以大象與幼象來說明象跡的譬喻。芝峯的譯本以牡象及牝象說明，結論以：「此實是大象也。」《中阿含經》內容有提到母象，但結論回應：「若有此跡，必是大象。」莊春江所譯的內容有提到母象，但結論是以：「先生！這確實是頭大龍象。」但何謂大龍象呢？綜言之，在《附錄二》總共有十六份中英譯本，卻僅有五份的結論未提及是頭大公象。

拆解《象跡喻小經》中英文譯本隱涵背後的階級、性別結構，可理解《象跡喻小經》乃藉由動物來表達神話、寓言和象徵性的聯想與人類行為聯想在一起的。但人類與動物並沒有擁有共同的語言，敘說譬喻者並未如實觀察動物的行為。Mel Y. Chen 提出連「生態學」也是為暗示一種想像中的系統而非一種實際及自我調節的系統，以批判方式去思考「動物性」（animality），正因「動物性」被人類當作主要的中介或核心，同時也是人類給予「動物性」定義，<sup>122</sup>因此，此概念會受到人類滲透在身上的階級化、性別化及種族化所影響。

除了比對《象跡喻小經》的各譯本外，拆解現實中大象足跡、刮痕、斷裂的樹根差異。實際的大象種類很多，但目前大象僅存兩屬三種，為亞洲象屬和非洲象屬，因此，僅能以亞洲象和非洲草原象的體型及外觀來推測《象跡喻小經》的象跡。大象是母系社會，大象社會通常由最年長、最有經驗的母象帶領，教導其他年輕的象及幼象生存經驗及技巧，通常母象群都有 6 到 20 隻大象

---

<sup>121</sup> 牡象為公象，牝象為母象。

<sup>122</sup> Chen, Mel Y., *Animacies--Biopolitics, Racial Mattering, and Queer Affect*, 2012, pp. 89,90.

或更多。公象通常在 12-17 歲間離開象群，並組成雄象群。然而，《象跡喻小經》的象足跡僅只有一隻大象，而非象群。

以象的撕裂痕來講，亞洲象雌象通常沒有象牙，而雄象可能只有一側或兩側的象牙，或者象牙很小。非洲草原象則公母象均有外露的象牙（門齒）。

《象跡喻小經》提到高處牙齒的撕裂痕，非洲草原象的公母象都用象牙產生撕裂痕，亞洲象的母象及少數沒象牙的公象，根本就很難用它的象牙於高處產生撕裂痕。以大象足跡形狀，亞洲象前腳有五個趾甲，後腳則是四個趾甲。非洲象前腳有四個趾甲，後腳則是三個趾甲，而《象跡喻小經》以又寬又長象跡，來形容大象的實際足跡不相符合。

於大象體型，非洲象是最大隻的，不易從外觀比較出性別差異。亞洲象<sup>123</sup>的成年雌象體形比雄象較小，更有報導<sup>124</sup>指出亞洲象不易由體型判斷其性別。然而，《象跡喻小經》提到「他就看見那隻大象，在樹根下或空曠處，行走、或站著、或坐著、或橫臥著。他就得到結論說：「這就是那隻很大的[公]象。」雌雄象的體形大小，有時也有較小的雄象或較大的雌象，大象的年紀亦影響其體型，透過行、站、坐、臥的大象，推論其為公象或母象，是十分不容易。

《象跡喻小經》的題材時，尋找象跡的故事，可看出是一個父系結構的虛構開端。基本上，很難由大象的腳印、象牙刮過的痕跡及斷裂的樹枝這幾項來判斷雄雌大象。對女性主義來說，反對性別二元論，由雌雄同體論點來拆解父權社會的性別神話批判。事實上，雌雄同體、雌雄不分相在生物界是很常見的性別呈現樣貌，這種性別特徵的存在通常受到生物的基因、性比例和環境的影響，而不僅僅是在出生時確定的。有些生物雖出生時是雄性，而後天則變為雌性，可能再次轉換成雄性，稱作「性轉換」。<sup>125</sup>

由女性主義觀點來重新檢視象跡的譬喻，女性主義是多元紛雜的，長期以來，性別差異作為父權結構壓抑和控制女性的藉口。性別建構論都是為了對抗傳統對女性發展的生理決定論，並取得一定的抵抗和改革成果。在女性主義

---

<sup>123</sup> 大象，[https://www.jointpublishing.com/JointPublishing2013/media/Joint-Publishing/Publishing/3\\_New\\_Book/201606/%E6%9D%B1%E9%9D%9E%E8%A1%8C048-065%E8%A9%A6%E8%AE%80.pdf?ext=.pdf](https://www.jointpublishing.com/JointPublishing2013/media/Joint-Publishing/Publishing/3_New_Book/201606/%E6%9D%B1%E9%9D%9E%E8%A1%8C048-065%E8%A9%A6%E8%AE%80.pdf?ext=.pdf).

<sup>124</sup> 張鈞翔，阿沛是林旺的元配？安能辨我是雄雌？一解亞洲象「阿沛」性別之謎！，2022年，<https://epub.nmns.edu.tw/d416-1/>。

<sup>125</sup> 陳其暉，【水下新知】多元世界超乎想像 從性別轉換一窺生物奧秘，2017年，<https://e-info.org.tw/node/209269>。



論述中，幾乎沒有人主張生理決定論或性別二元論的本質主義，儘管可能私下認為某些生理性質難以忽視；即使主張生理性別差異具有關鍵作用。性別建構論中，易忽視建構的複雜動態過程，關鍵可能不在於「是否是建構」，而在於「如何建構」，建構的意義如何呢？以及特定建構的歷史、社會、物質條件、脈絡、限制和可能性，也會強調這些生理特質是歷史和社會脈絡的產物。<sup>126</sup>

《象跡喻小經》的象跡故事很明顯為「性別二元論」，依著大象足跡、刮痕、斷裂的樹根，都否認是一頭大公象，認為也有可能是母象，到最後看到了公象的過程，見到公象在樹根下或空曠處，行走、或站著、或坐著、或橫臥著，才得到結論為大公象，並得到『世尊是正等覺者，法是由世尊善說，世尊的弟子眾是善行者。』但為何故事卻建構在結論為「公象」而非「母象」呢？Jacques Derrida 擔憂很容易誤用人們所創造一個通用的「動物」類，應該要避免直接使用「實際的」動物作為人類理解的必要本體論或認識論。<sup>127</sup>《象跡喻小經》中的象跡譬喻沒有任何關於動物交流的語言學研究分析，動物研究結果有許多物動都有大量的智能語言使用，但並非與人類相似，由此可知，《象跡喻小經》的大象譬喻也只是人類自己的語言及行為來詮釋大象，而非「實際」的大象語言、行為及生活脈絡軌跡。

Haraway 分析動物社會學或關動物群體的科學是生物行為科學裡的一個特定領域且具無比尋常的重要，動物在人文科學與自然科學的位置始終帶著預示性的曖昧，動物社會卻被普遍使用來自然化和合理化作用於身體政治時，可通過強調某些身體特徵的自然存在來強化社會不平等，或合理化對不同身體的歧視和壓迫。<sup>128</sup>由此來觀察《象跡喻小經》的譬喻故事中，大象的動物行為都是在合理化人們對大象的想像，並鞏固既定的「性別化」雄性及雌性的大象。Haraway 反對把「動物」這單一的概念給予人文主義的抽象、普遍、空洞、錯置的具體問題，更剝奪動物所有的特殊性和現實性的相關連。當動物研究的批評者表達動物再現的一個錯誤是似乎忽略了動物的「真實」生活<sup>129</sup>，《象跡喻

<sup>126</sup> 張君玫，解構性別：跨界與結盟，2018年，  
<https://meiisland.medium.com/%E8%A7%A3%E6%A7%8B%E6%80%A7%E5%88%A5-%E8%B7%A8%E7%95%8C%E8%88%87%E7%B5%90%E7%9B%9F-ba857125e547>。

<sup>127</sup> Chen, Mel Y., *Animacies-biopolitics, racial mattering, and queer affect*, 2016, pp. 91,92.

<sup>128</sup> 唐娜·哈洛威著；張君玫譯，《猿猴·賽伯格和女人：重新發明自然》，2010，頁24、25。

<sup>129</sup> Chen, Mel Y., *Animacies-biopolitics, racial mattering, and queer affect*, 2016, pp. 89-126.

小經》裡的大象與「真實」生活的大象卻有很大差異，實際大象是屬於群居性的動物，幾乎不太可能出現如《象跡喻小經》中單獨大象腳印的狀況。



## 第四章 結論

對我而言，在早期佛教佛陀說從輪迴中解脫一件極為重要的事情。關於解脫的方式可有戒定慧三學、四聖諦、八正道的基本原則，但本文所質疑是關於需有精確的解脫道次第及方法。許多學者都一再強調著有清楚且明確地修行次第，甚至有越來越多次第及步驟來凸顯解脫道次第的完整，包含越建東於

《早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討》表示早期佛教文獻中，以四阿含經和四尼柯耶有相當完整的修道次第。而楊郁文更於《阿含要略》提出阿含經中解脫道次第區分為自覺道及聲聞道次第，整理出一個很清楚且詳細的解脫道次第的圖表。但若有這樣清楚解脫道次第，為何佛陀卻沒有一再強調有其重要且完整的解脫道次第呢？難道所有人都按這樣修行次第才得解脫嗎？

佛教傳統視角的解脫道中，早期佛教最普遍的一種修持方式為頭陀行，兩部重要禪修的指導論典《解脫道論》跟《清淨道論》，都討論重要的頭陀修行，學者劉震表示：「對於早期文獻來說，佛陀的極端苦行可視為通向解脫的一個進階。」頭陀行達戒行圓滿被認為有益於解脫，但後來學者們似乎未將頭陀修行列入解脫道的主要修行方法。透過對頭陀行討論，可把解脫道理解為不是固定步驟的修行次第，也不必按照特定的循序漸進方法才能實現。我認為解脫道應被視為是一種地圖或多重的概念，表示有多種方式和因應個人根器達到涅槃解脫。這也強調更多靈活性和多元性，可由不同的修行方式都可能通向解脫的目標。

二十一世紀初的當代社會對於跨領域研究和跨學科的視野也帶來更多元的視角去重新檢視，以後殖民主義的混雜（Hybridity）觀點及女性主義觀點來探討解脫道及《象跡喻小經》。以混雜觀點解構解脫道，其脈絡化「解脫」及

「道」詞是具有文化的意涵，縱觀歷史，不同佛教學派一直相互借用，就像它們也移置、轉移、借取各自所處的文化。在印度文化環境中，佛陀以「象跡」做為譬喻來詮釋解脫的修行，但佛陀也未表明要依此象跡譬喻的道次第推廣成為每個人修行解脫道次第的最佳典範。

以女性主義檢視解脫道，每個人都擁有自己的獨特種族、性別、階級、長相、宗教、性取向、性別認同、年齡、身心障礙等多元的個別差異，若相同的解脫道次第是否能提供給個別差異的人呢？再來重新檢視《象跡喻小經》，大象譬喻也只是人類用自己的語言及行為來詮釋大象，大象的動物行為都是在合理化人們對大象的想像，並鞏固既定的「性別化」雄性及雌性的大象，而非「實際」的大象語言、行為及生活脈絡軌跡。因自己能力不足，時間有限，對於古印度宗教歷史的不熟悉、古印度性別歷史不清楚、巴利三藏文獻的修行解脫未能全盤理解，以致本文在撰述上未臻完善，僅能呈現儘可搜尋到二手的印度文獻參考而加以彙整。



## 第五章 引用書目

### 一、藏經原典

- 《一切經音義》，CBETA 2022.Q4, T54, no. 2128。
- 《一切善見律註序》，CBETA 2021.Q3, N70, no. 36。
- 《十住毘婆沙論》，CBETA 2022.Q4, T26, no. 1521。
- 《大王統史》，CBETA 2021.Q3, N65, no. 33。
- 《大比丘三千威儀》，CBETA 2022.Q4, T24, no. 1470。
- 《大智度論》，CBETA 2022.Q4, T25, no. 1509。
- 《大唐內典錄》，CBETA 2020.Q4, Y43, no. 41。
- 《大義釋》，CBETA 2022.Q4, N45, no. 22。
- 《大般涅槃經》〈11 師子吼菩薩品〉，CBETA 2022.Q4, T12, no. 374。
- 《大般涅槃經義記》〈師子吼菩薩品（八-九）〉，CBETA 2022.Q4, T37, no. 1764。
- 《大般涅槃經義記》，CBETA 2022.Q4, T37, no. 1764。
- 《大般若波羅蜜多經》CBETA 2022.Q4, T06, no. 220。
- 《中阿含經》，CBETA 2022.Q4, T01, no. 26, p. 701b28-c2。
- 《四分律刪繁補闕行事鈔》，CBETA 2022.Q4, T40, no. 1804。
- 《增壹阿含經》，CBETA 2023.Q3, T02, no. 125。
- 《雜阿含經》，CBETA 2022.Q4, T02, no. 99。
- 《瑜伽師地論略纂》，CBETA 2022.Q4, T43, no. 1829。
- 《薩婆多毘尼毘婆沙》，CBETA 2022.Q4, T23, no. 1440。
- 《佛說除蓋障菩薩所問經》，CBETA 2022.Q4, T14, no. 489。
- 《瑜伽師地論》，CBETA 2022.Q4, T30, no. 1579。
- 《佛說法集名數經》，CBETA 2022.Q4, T17, no. 764。



《佛說十二頭陀經》，CBETA 2022.Q4, T17, no. 783。  
《毘尼母經》，CBETA 2022.Q4, T24, no. 1463。  
《雲棲法彙（選錄）》，CBETA 2022.Q4, J32, no. B277。  
《釋氏要覽》，CBETA 2022.Q4, T54, no. 2127。  
《須摩提女經》，CBETA 2022.Q4, T02, no. 128b。  
《摩訶婆羅多的故事》，CBETA 2022.Q1, B36, no. 197。  
《舊雜譬喻經》，CBETA 2022.Q1, T04, no. 206。  
《別譯雜阿含經》，CBETA 2022.Q1, T02, no. 100。  
《解脫道論》〈頭陀品第三〉，CBETA 2022.Q3, T32, no. 1648。  
《清淨道論》，CBETA 2022.Q3, N67, no. 35。

## 二、研究文獻

木村泰賢著、釋依觀譯（2021）。《根本佛教解脫道論：木村泰賢新大乘運動思想觀》，新北市：臺灣商務印書館股份有限公司。

王佩秀（2014）。《〈沙門果經〉解脫道次第之研究》，南華大學碩士論文。

王堯仁（2018）。〈無所攀緣，亦無所住—漫談《雜阿含 1267 經》〉，《法光月刊》347，頁 1-8。

Anālayo 著、王瑞鄉譯（2009）。〈《解脫道論》與《清淨道論》〉，《福嚴佛學研究》4，頁 17-30。

平川彰著、釋大田（莊崑木）譯（2019）。《印度佛教史》。台北市：商周出版：家庭傳媒城邦分公司發行。

田中教照（1993）。《初期佛教之修行道論》，東京：山喜房佛書林。

李玉珍（2003）。〈佛教的女性，女性的佛教—比較近二十年來中英文的佛教婦女研究〉，《近代中國婦女史研究》，

<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx102544.htm>。

- (2004)。〈《長老尼偈》的修辭敘事-兼以對照《長老偈》〉，佛學研究中心學報，第九期。
- 李志夫 (1999)。〈印度哲學及其基本精神〉，  
[http://www.chibs.edu.tw/ch\\_html/projects/Leezhifu/html/book/b008.htm](http://www.chibs.edu.tw/ch_html/projects/Leezhifu/html/book/b008.htm)。
- 呂凱文 (2006)。〈當佛教遇見耆那教初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉，  
《中華佛學學報》第 19 期，頁 179-207，  
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag140372.htm>。
- 呂澂 (1997)。《印度佛學源流略講》。上海人民出版社。
- 沙門芝峯據日譯本重譯 (1995)。《中部經典·象跡喻小經第二十七》，《漢傳南傳大藏經》，  
[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/B06n0004\\_p0125a14](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/B06n0004_p0125a14)。
- 屈大成 (2016)。〈佛教對初期耆那教業論的批判——從漢譯佛典看〉，《正觀》79，頁 190-192。
- 姚卫群 (2022)。〈古代印度與歐洲的平等觀念比較〉，《深圳社會科學》第五卷第五期。
- 通妙譯 (1993)。《中部經典》第二十七《象跡喻小經》，  
[https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/N09n0005\\_p0243a02](https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/N09n0005_p0243a02)。
- 莊春江。《中部》27 經《象足跡譬喻小經（譬喻品）》，  
<http://agama.buddhason.org/MA/MA146.htm>。
- 莊國彬 (2016)。〈獨存與解脫：瑜伽派與佛教解脫道的比較〉，《圓光佛學學報》28，頁 1-51。
- 唐娜·哈洛威著、張君玫譯 (2010)。《猿猴·賽伯格和女人：重新發明自然》，臺北市：群學。
- 唐納德·S·洛佩茲著、中國人民大學國學院西域歷史語言研究所譯 (2018)。《佛之主事們：殖民主義下的佛教研究》，北京：中國人民大學出版社。
- 梁麗玲 (2006)。〈《出曜經》動物譬喻研究〉，《文學新鑰》4，頁 59-84。

- 黃柏棋（2007）。〈初期佛教梵行思想之研究〉，《正觀雜誌》42，頁 5-70。
- 薩義德著、李琨譯（2003）。《文化與帝國主義》，北京：三聯書店。
- 黃寶生、葛維鈞、郭良鑿譯（2005）。《印度古代史詩-摩訶婆羅多 Mahābhārata [印]毗耶娑著（六）》，臺北市：貓頭鷹出版。
- 黃寶生譯（2005）。《印度古代史詩-摩訶婆羅多 Mahābhārata [印]毗耶娑著（五）》，臺北市：貓頭鷹出版。
- 越建東（2006）。〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，《中華佛學學報》19，頁 153-184。
- （2010）。〈早期佛教的修行道次道〉，鄧偉仁、蔡奇林編輯，《從修行到解脫—巴利佛典選集》。新北市：南山佛教文化出版社，頁 139-151。
- 曾慶豹（2010）。〈德希德與解構的彌賽亞性〉，《哲學與文化》第三十七卷第十二期，頁 113-137。
- 張君玫（2016）。〈怪物社會學和後殖民賽伯格〉，  
<https://www.thenewslens.com/article/53130/page4>。
- 張君玫（2018）。解構性別：跨界與結盟，  
<https://meiisland.medium.com/%E8%A7%A3%E6%A7%8B%E6%80%A7%E5%88%A5-%E8%B7%A8%E7%95%8C%E8%88%87%E7%B5%90%E7%9B%9F-ba857125e547>。
- 張雲凱（2013）。〈佛教與耆那教之消業與入滅法門初探〉，《玄奘佛學研究》17，頁 163-198。
- 傅式玲（1974）。〈苦行與佛教興衰的關係〉，《慧炬雜誌社》129，頁 13-18。
- 楊郁文（1993）。《阿含要略: 阿含學與阿含道》，台北市：東初出版社。
- 劉震（2010）。《禪定與苦修：關於佛傳原初梵本的發現和研究》。上海：上海古籍出版社。

- 蔡奇林（2009）。〈究竟安樂道—解脫之道〉，《暗夜光明：巴利經典選讀》，《香光莊嚴雜誌社》98，頁156-169。
- （2010）。〈信仰、權威與真理—早期佛教的信仰觀〉，鄧偉仁、蔡奇林編輯，《從修行到解脫—巴利佛典選集》。新北市：南山佛教文化出版社。
- 蔡耀明（2002）。〈《阿含經》的禪修在解脫道的多重功能〉，《正觀雜誌社》20，頁83-140。
- 蔡耀明（2002）。〈「慧解脫」與「般若波羅蜜多」的銜接和差異--用以看待解脫道和菩提道的關聯的一道樞紐〉，《法音雜誌社》3，頁7-15。
- 慧音、慧觀譯（2017）。《中部經典（一）根本五十經篇》，北京：宗教文化出版社。
- 蕭式球譯（2006）。《中部》027《小象跡喻經》，  
[https://web.archive.org/web/20201001065717/http://www.chilin.edu.hk/edu/report\\_section\\_detail.asp?section\\_id=60&id=208](https://web.archive.org/web/20201001065717/http://www.chilin.edu.hk/edu/report_section_detail.asp?section_id=60&id=208)。
- 藍吉富（1999）。《提婆達多》，臺北市：東大。
- 魏慶征（1999）。《古代印度的神話》。山西省：山西人民印刷廠。
- 羅耀明（2003）。〈苦行於佛陀成道所扮演的角色〉，《法光雜誌》165。
- 釋心倫、釋心毓（2007）。〈從古印度佛教與耆那教之苦行觀論聖俗關係之演進（上）（下）〉，《普門學報》39及40。
- 釋印順（1993）。《印度佛教思想史》。臺北：正聞出版社。
- 釋印順。《印度佛教思想史》，CBETA 2021.Q3, Y34, no. 32。
- 。《說一切有部為主的論書與論師之研究》，CBETA 2021.Q3, Y36, no. 34
- 。《華雨集（三）》，CBETA 2022.Q4, Y27, no. 27。
- 。《華雨集（四）》，CBETA 2022.Q4, Y28, no. 28。
- 。《根本說一切有部毘奈耶》，CBETA 2022.Q4, T23, no. 1442。
- 。《永光集》CBETA 2020.Q4, Y43, no. 41。
- 。《說一切有部為主的論書與論師之研究》，CBETA 2020.Q4, Y36, no. 34。
- 釋濟羣（1992）。〈佛教的頭陀苦行法〉，《內明雜誌社》240，頁21-26。
- 釋慧藏（2000）。〈要說慈悲喜捨--論四無量心在《阿含》解脫道的實踐與意

- 義》，《法光文教基金會》128。
- 釋覺宏（2015）。〈四無量心於說一切有部解脫道的功用與關係 -- 以三本漢譯《婆沙論》為主〉，《正觀雜誌社》75。
- 釋寶光（2015）。《從《吠陀》苦行到早期佛教頭陀行之研究》，博士論文，台北：華梵大學。
- 釋繼如（1997）。〈世尊對頭陀行的看法〉，  
<https://www.yinshun.org/Enlightenment/1997/1997oct/1999oct3.htm>  
(2022/11/20)。
- Anālayo, Bhikkhu. 2011. *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Taipei: armaDrum Publishing Corporation.
- 2016. “A Brief Criticism of the ‘Two Paths to Liberation’ Theory,” *Journal of the Oxford ,Centre for Buddhist Studies* 11.
- Anālayo, Bhikkhu and Bucknell, Roderick S. 2006, “Correspondence Table for Parallels to the Discourses of the Majjhima Nikāya: Toward a Revision of Akanuma’s Comparative Catalogue,” *Journal of the Centre for Buddhist Studies* 4.
- Bodhi, Bhikkhu. 2005. *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon* (《佛陀的話語：巴利經典選集》). USA:Wisdom Publications.
- Brazier, David. 2001. *The New Buddhism*, New York : Palgrave.
- Bronkhorst, J. 1993. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Motilal Banarsidass Publishers.
- Bucknell, Roderick S. 1984. “The Buddhist Path to Liberation: An Analysis of the Listing of Stages,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7.2.
- Gethin, R. M. L. 1992. *The Buddhist path to awakening : a study of the Bodhi-Pakkhiya Dhamma*, Leiden : E. J. Brill. Oxford: Oneworld Publications reprint 2001.



- Chalmers, G.C.B., trans. (1926) “*Cūḷa Hatthi-Pad'Opama Suttaṃ, The Short Trai*”,  
<https://obo.genaud.net/dhamma-vinaya/chlm/mn/mn.027.chlm.sbb.htm>.
- Chen, Mel Y. 2012. *Animacies-biopolitics, racial mattering, and queer affect*, Durham and London: Duke university press.
- Cone, Margaret 2013. *A dictionary of Pāli II*. Bristol: The Pali Text Socieity.
- Dauids, T. W. Rhys. 1881. Footnotes and references 2. From: Cullavagga, Khandaka 5 (2022/12/14) . <https://www.wisdomlib.org/buddhism/book/vinaya-3-the-cullavagga/d/doc370246.html#note-e-133911>.
- Gross, Rita M. 1993. *Buddhism after patriarchy : a feminist history, analysis, and reconstruction of Buddhism*. Albany : State University of New York.
- Gross, Rita M. 2018. "identity,egolessness, and enlightenment," in *Buddhism Beyond Gender: liberation from attachment to identity*. Boulder: Shambhala.
- Homi K. Bhabha. 1994/2004. *The Location of Culture*, London: Routed.
- Horner, I.B., trans. (1954) “Cūḷahatthipadopama Suttaṃ<sup>27</sup>, Lesser Discourse on the Simile of the Elephant's Footprint”, Majjhima Nikāya-The Middle Length Sayings,  
<https://suttacentral.net/mn27/en/horner?reference=none&highlight=false>.
- Hsiao-Lan, Hu. 2011. *This-worldly nibbāna: a buddhist-feminist social ethic for peacemaking in the global community*. SUNY Press: University Presses Marketing distributor.
- Loy, David R. 2015. *A new Buddhist path : enlightenment, evolution, and ethics in the modern world*, Boston : Wisdom Publications.
- McMahan, David L. and Erik Braun (eds) 2017. 'Introduction: From Colonialism to Brainscans: Modern Transformations of Buddhist Meditation', in David McMahan, and Erik Braun (eds) , *Meditation, Buddhism, and Science* (New

- York,online edn, Oxford Academic, 19 Oct. 2017) .
- Ñānamoli, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu, trans. (2009) “*The Shorter Discourse on the Simile of the Elephant’s Footprint*”, Majjhima Nikāya 27, <https://suttacentral.net/mn27/en/bodhi?reference=none&highlight=false>.
- Park, Jin Y. 2006. *Buddhisms and deconstructions*. Rowman & Littlefield.
- Robert E. Buswell and Robert M. Gimello. 1994. *Paths to liberation : the Mārga and its transformations in Buddhist thought*, Delhi : Motilal Banarsidass.
- Shi, Jianxun. 2021. *Mapping the Buddhist path to liberation: diversity and consistency based on the Pāli Nikāyas and the Chinese āgamas*.
- Spivak, Gayatri. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason : Toward A History of the Vanishing Present*, Harvard University Press.
- Sujato, Bhikkhu, trans. (2018) “The Shorter Simile of the Elephant’s Footprint” , Middle Discourses 27, <https://suttacentral.net/mn27/en/sujato?layout=plain&reference=none&notes=asterisk&highlight=false&script=latin>.
- Study Guide for MN 36, Mahasaccaka Sutta, <https://www.sati.org/wp-content/uploads/pre-2013/mn36-study-guide.pdf> (2022/08/16) .
- Thanissaro, Bhikkhu, trans. (2005) “*Cula-hatthipadopama Sutta: The Shorter Elephant Footprint Simile*”, MN 27 ,PTS: M i 175, <https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.027.than.html#fn-1>.
- Upalavanna, Sister, trans. “Cūḷa Hatthi-Pad’Opama Suttaṃ, The Minor Discourse of the Simile of the Elephant's Footprint”, Majjhima Nikāya,1 Mūla-Paṇṇāsa,3 Tatiya Vagga Sutta 27, <https://obo.genaud.net/dhammavinaya/mnl/mn/mn.027.upal.mnl.htm>.
- Welbon, Guy Richard. 1968. *The Buddhist Nirvāṇa and its Western Interpreters*, Chicago: University of Chicago Press.

Wujastyk, Dominik. 2018. The elephant's footprint: an ancient Indian logic diagram.  
Finnish Oriental Society, Vol. 6.

### (三) 網路資源：

Vimutti, Ceto Vimutti: 5 definitions, Wisdom library: peace. Love. dharma. From :

<https://www.wisdomlib.org/definition/vimutti>.

VRI. Significance of the Pali Term 'Dhuna' in the Practice of Vipassana Meditation.

<https://www.vridhamma.org/research/Significance-of-the-Pali-Term-Dhuna-in-the-Practice-of-Vipassana-Meditation> (2022/11/28) .

【01 哲學編輯日課】#21. 賽伯格女性主義政治學。

[https://www.hk01.com/article/147018?utm\\_source=01articlecopy&utm\\_medium=referral](https://www.hk01.com/article/147018?utm_source=01articlecopy&utm_medium=referral)。

大象，[https://www.jointpublishing.com/JointPublishing2013/media/Joint-Publishing/Publishing/3\\_New\\_Book/2016/201606/%E6%9D%B1%E9%9D%9E%E8%A1%8C048-065%E8%A9%A6%E8%AE%80.pdf?ext=.pdf](https://www.jointpublishing.com/JointPublishing2013/media/Joint-Publishing/Publishing/3_New_Book/2016/201606/%E6%9D%B1%E9%9D%9E%E8%A1%8C048-065%E8%A9%A6%E8%AE%80.pdf?ext=.pdf).

《大森林奧義書》，

<http://share1.chaoxing.com/share/mobile/mooc/tocard/93004767?courseId=93004733&name=%E5%A4%A7%E6%A3%AE%E6%9E%97%E5%A5%A5%E4%B9%89%E4%B9%A6&code=null&appId=0&btype=tushu>。

交織性交互作用，<http://genderedinnovations.taiwan-gist.net/terms/interactions.html>.

<http://genderedinnovations.taiwan-gist.net/terms/interactions.html>.

陳其璋 (2017)。【水下新知】多元世界超乎想像 從性別轉換一窺生物奧秘，

<https://e-info.org.tw/node/209269>。

張鈞翔 (2022)。〈阿沛是林旺的元配？安能辨我是雄雌？一解亞洲象「阿沛」

性別之謎！〉，<https://epub.nmns.edu.tw/d416-1/>。

附錄 節錄《象跡喻小經》中英文譯本

“Seyyathāpi, brāhmaṇa, nāgavaniko nāgavanam paviseyya. So passeyya nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṅca vitthatam. Yo hoti kusalo nāgavaniko neva tāva niṭṭham gacchati: ‘mahā vata bho nāgo’ti. Tam kissa hetu? Santi hi, brāhmaṇa, nāgavane vāmanikā nāma hatthiniyo mahāpadā, tāsam petam padam assāti.

So tamanugacchati. Tamanugacchanto passati nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṅca vitthatam, uccā ca nisevitam. Yo hoti kusalo nāgavaniko neva tāva niṭṭham gacchati: ‘mahā vata bho nāgo’ti. Tam kissa hetu? Santi hi, brāhmaṇa, nāgavane uccā kāḷārikā nāma hatthiniyo mahāpadā, tāsam petam padam assāti.

So tamanugacchati. Tamanugacchanto passati nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṅca vitthatam, uccā ca nisevitam, uccā ca dantehi ārañjitāni. Yo hoti kusalo nāgavaniko neva tāva niṭṭham gacchati: ‘mahā vata bho nāgo’ti. Tam kissa hetu? Santi hi, brāhmaṇa, nāgavane uccā kaṇerukā nāma hatthiniyo mahāpadā, tāsam petam padam assāti.

“ So tamanugacchati. Tamanugacchanto passati nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṅca vitthatam, uccā ca nisevitam. Yo hoti kusalo nāgavaniko neva tāva niṭṭham gacchati – ‘mahā vata, bho, nāgo’ ti. Tam kissa hetu? Santi hi, brāhmaṇa, nāgavane uccā kāḷārikā nāma hatthiniyo mahāpadā, tāsam petam padam assāti.

“ So tamanugacchati. Tamanugacchanto passati nāgavane mahantaṃ hatthipadam, dīghato ca āyatam, tiriyaṅca vitthatam, uccā ca nisevitam, uccā ca dantehi ārañjitāni, uccā ca sākhaḅhaṅgam. Taṅca nāgam passati rukkhamūlagatam vā abbhokāsagatam vā gacchantam vā tiṭṭhantaṃ vā nisinnaṃ vā nipannaṃ vā. So niṭṭham gacchati – ‘ayameva so mahānāgo’ ti.

「婆羅門！如同有一位補象師可能進入有象的森林，他在象的森林裏，應該見到很大的象足跡，又寬又長。一位善巧的捕象師確實不會來到結論：『尊者啊！這確實是一頭很大的象。』這是什麼原因呢？婆羅門，在象的森林裏，因為在有象的森林裡，有一些名為矮小的母象的大腳印，這些是牠們的腳印。」

「他就跟著那[足跡]走。他正在跟著走時，在大象的森林裡，他看到很大的象

腳印，又寬又長。以及在高處的刮痕。任何善巧的捕象師不會說：『尊者啊！這是一頭很大的象。』這是什麼原因？婆羅門，在象林裡，有一些名為大母象（kāḷārikā）的大腳印，這些可能是牠們的足跡。」

「他跟隨那[足跡]去。他正在跟隨它時，在象林裡，他將看見很大的象足跡，又寬又長、在高處的刮痕，以及高處有牙齒的撕裂痕。任何善巧的捕象師不會立刻下結論：『尊者啊！這是一頭很大的象。』這是什麼原因呢？婆羅門，因為在有象林裡，有一些母象名叫小母象（kaṇerukā）的大腳印，這些可能是牠們的足跡。

「他跟隨那[足跡]去。他正在跟隨它時，在象林裡，他將看見很大的象腳印，又寬又長、在高處的刮痕，高處有牙齒的撕裂痕，以及高處有斷枝。他就看見那隻大象，在樹根下或空曠處，行走、或站著、或坐著、或橫臥著。他就得到結論說：「這就是那隻很大的象。」

越建東譯



世尊如是說：「婆羅門！如同有一位捕象師，想要進入象林，他希望在象林中看到一個大的、長而寬的大象足跡。然而，一位善巧的捕象師不會立刻下結論說：『這實在是一隻很大的雄象。』為甚麼呢？婆羅門啊！在象林中有一些稱為矮象、有著大足跡的雌象群，而這可能是牠們的足跡之一。」

[於是，]他跟隨那[足跡]。當他跟隨它時，他看見一個大的、長而寬的大象足跡，以及在高處的刮痕。一位善巧的捕象師不會立刻下結論說：『這實在是一隻很大的雄象。』為甚麼呢？婆羅門啊！在象林中有一些稱為高象、有著大足跡的雌象群，這可能是牠們的足跡之一。

[於是，]他跟隨那[足跡]。當他跟隨它時，他看見一個大的、長而寬的大象足跡、在高處的刮痕，以及被尖牙所留下的痕跡。一位善巧的捕象師不會立刻下結論說：『這實在是一隻很大的雄象。』為甚麼呢？婆羅門啊！在象林中有一些稱為高尖牙象、有著大足跡的雌象群，這可能是牠們的足跡之一。

[於是，]他跟隨那[足跡]。當他跟隨它時，他看見一個大的、長而寬的大象足跡、在高處的刮痕、尖牙所留下的痕跡，以及斷



	<p>枝。並且，他看見那隻大象，在樹根下或空曠處活動，或行走、或站著、或坐著、或躺著。[於是，]他才下了一個結論：『這就是那隻大雄象。』</p>
<p>慧音 慧觀 譯</p>	<p>“婆羅門，例如，捕象師進入象林。他在象林中看見巨大的象的足迹，依據步伐的長度、擴展的寬度。僅僅如此，善巧的捕象師沒有得出結論：‘啊，實際上這是一頭大象。’此為何故？婆羅門，因為象林裏有一種矮象也具有巨大的象足，此為它的足迹。</p> <p>他進一步察看。進一步察看以後，在象林中看見巨大的象的足迹，依據步伐的長度、擴展的寬度、摩擦痕迹的高度。僅僅如此，善巧的捕象師沒有得出結論：‘啊，實際上這是一頭大象。’此為何故？婆羅門，因為象林裏有一種高個子的瘤象也具有巨大的象足，此為它的足迹。</p> <p>他進一步察看。進一步察看以後，在象林中看見巨大的象的足迹，依據步伐的長度、擴展的寬度、摩擦痕迹的高度、被牙切斷處的高度。僅僅如此，善巧的捕象師沒有得出結論：‘啊，實際上這是一頭大象。’此為何故？婆羅門，因為象林裏有一種高個子的幼象也具有巨大的象足，此為它的足迹。</p> <p>他進一步察看。進一步察看以後，在象林中看見巨大的象的足迹，依據步伐的長度、擴展的寬度、摩擦痕迹的高度、被牙切斷處的高度、樹枝被破壞的高度。於是，善巧的捕象師得出結論：‘啊，實際上這才是一頭大象。’</p>
<p>蕭式球譯</p>	<p>“婆羅門，就如一個馴象師進入大象生活的樹林內，在那裏看見一個很大的象腳印。善巧的馴象師是不會在這時候便作出‘有一頭很大的雄象’這結論的。這是什麼原因呢？婆羅門，因為有些矮小的雌象也會留下很大的腳印的。那些可能是牠們的腳印。</p> <p>“他沿途繼續前行。當繼續前行的時候，在那裏看見一個很大的象腳印，在高處的樹木有被擦損的痕跡。善巧的馴象師是不會</p>

	<p>在這時候便作出‘有一頭很大的雄象’這結論的。這是什麼原因呢？婆羅門，因為有些高的雌象也會留下很大的腳印，也會令到高處的樹木擦損的。那些可能是牠們的腳印。</p> <p>“他再沿途繼續前行。當繼續前行的時候，在那裏看見一個很大的象腳印，在高處的樹木有被擦損和被象牙刮損的痕跡。善巧的馴象師是不會在這時候便作出‘有一頭很大的雄象’這結論的。這是什麼原因呢？婆羅門，因為有些高的雌象也會留下很大的腳印，也會令到高處的樹木擦損，也會用象牙刮損樹木的。那些可能是牠們的腳印。</p> <p>“他再沿途繼續前行。當繼續前行的時候，在那裏看見一個很大的象腳印，在高處的樹木有被擦損、被象牙刮損和被折斷的痕跡，還看見一頭很大的雄象在樹底下和空地之間行走、站立、坐下、躺臥。在這時候，善巧的馴象師便作出‘有一頭很大的雄象’這結論了。</p>
<p>莊春江</p>	<p>「婆羅門！猶如熟練的捕龍象師如果進入龍象的森林，他會在龍象的森林中看見大的象足跡，廣長且平闊，熟練的捕龍象師不來到結論：『先生！這確實是頭大龍象。』那是什麼原因？婆羅門！在龍象的森林中有名叫駝背母象的大足跡，這也會是牠們的足跡。</p> <p>他跟隨它走，當跟隨它走時，在龍象的森林中看見大的象足跡，廣長且平闊，並且高處有刮痕，熟練的捕龍象師不來到結論：『先生！這確實是頭大龍象。』那是什麼原因？婆羅門！在龍象的森林中有名叫高母象的大足跡，這也會是牠們的足跡。</p> <p>他跟隨它走，當跟隨它走時，在龍象的森林中看見大的象足跡，廣長且平闊，並且高處有刮痕，高處有牙齒的撕裂痕，熟練的捕龍象師不來到結論：『先生！這確實是頭大龍象。』那是什麼原因？婆羅門！在龍象的森林中有名叫高母象的大足跡，這也會是牠們的足跡。</p>

	<p>他跟隨它走，當跟隨它走時，在龍象的森林中看見大的象足跡，廣長且平闊，並且高處有刮痕，高處有牙齒的撕裂痕，高處有樹枝〔斷裂〕，他看見龍象到樹下或露天處，或行或站或坐或臥，他來到結論：『先生！這確實是頭大龍象。』</p>
<p>芝峯 譯 (華字)</p>	<p>「婆羅門！譬如有捕象師往於象林，於象林間見一廣長巨大象跡，若彼真為捕象良師則不說言：『此實是大象。』之結論也。何以故？婆羅門！緣象林間，有名矮小象者牝象，賦有大足，斯大跡者，當為彼等之跡故也。</p> <p>彼更深入前進於象林間，見有廣長高突巨大象跡，若彼真為捕象良師，則不說言：「此實是大象」之結論也。可以故？婆羅門！緣象林間，有名大突牙象者牝象，賦有大足，斯大跡者，當為彼等之跡故也。</p> <p>彼更前進，於象林間，見廣長高突且以象牙劃然截裂一大象跡，彼若真為捕象良師，則不說言：「此實是大象」之結論也。何以故？婆羅門！緣象林間，有名大長鼻象者大足牝象，斯大跡者，當為彼象之跡故也。</p> <p>彼更前進，於象林間，見有廣長高突且以象牙劃然截裂，并折樹枝巨大象跡，更見彼象或詣樹下，或空閑處或行、或立、或坐、或臥，如是彼可下結論曰：「此實是大象也。」</p>
<p>通妙 譯 (元亨 寺)</p>	<p>「婆羅門！譬如捕象師往象林，於象林見延長廣大之一大象跡，彼真善捕象師者不立即作此結論『實是大象也。』何以故？婆羅門！於象林名矮小牝象有大足，然此實有可能為彼等之足跡也。</p> <p>彼更於象林追尋時見延長廣大之象跡，又見高處有被大象薙折之痕跡，彼若真善捕象師者，不立即作此結論『實是大牝象也。』何以故？婆羅門！於象林名大突牙牝象有大足，然此實有可能為彼等之跡也。</p> <p>彼於象林追尋時見延長廣大之象跡，又見高處有被象牙薙刮掀折之痕跡，彼若真善捕象師者，不立即作此結論：『實是大牝象</p>

	<p>也。』何以故？婆羅門！於象林名大長鼻牡象有大足，此實有可能為彼等之跡也。</p> <p>彼於象林追尋時見延長廣大之象跡，又見高處有被象牙 剝刮掀折，折枝痕跡。彼見牡象於樹下，或空曠處，漫步，或立，或坐，或臥，於是始達結論：『實是大牡象者。』</p>
<p>(一四 六) 中阿 含</p>	<p>梵志！譬善象師遊無事處，於樹林間見大象跡，見已必信，彼象極大而有此跡。梵志！彼善象師或不信者，於此林中復有母象，名加梨窰<sup>130</sup>，身極高大，彼有此跡。即尋此跡，復見大象跡，見已必信，彼象極大而有此跡。</p> <p>梵志！彼善象師或復不信，於此林中更有母象，名加羅梨<sup>131</sup>，身極高大，彼有此跡。即尋此跡，復見大象跡，見已，必信彼象極大而有此跡。</p> <p>梵志！彼善象師或復不信，於此林中更有母象，名婆憇<sup>132</sup>窰<sup>133</sup>，身極高大，彼有此跡。即尋此跡，復見大象跡，見已，必信彼象極大而有此跡。</p> <p>彼尋此跡已，見大象跡，大象跡方極長極廣，周匝遍著，正深入地，及見彼象，或去或來，或住或走，或立或臥，見彼象已，便作是念：『若有此跡，必是大象。』</p>
<p>釋宗恆編 譯</p>	<p>婆羅門！譬如善於補捉大象的人進入森林中，在森林中看見巨大的足跡，他不會立刻得到這樣的結論：這必定是一隻巨大的[公]象。為什麼呢？婆羅門！因為在森林中，有矮小的婆憇窰母象，也有巨大的足跡。他繼續在森林中尋找足跡，當他看見巨大的足跡及高處磨擦的痕跡，他不會立刻得到這樣的結論：這必定是一隻巨大的[公]象。</p> <p>為什麼呢？婆羅門！因為在森林中，有突牙的加羅梨母象，也有巨大的足跡。他繼續在森林中尋找足跡，當他看見巨大的足</p>

<sup>130</sup>加梨窰【大】，~ Kaṇṇrukā.

<sup>131</sup>加羅梨【大】，~ Kaḷārikā.


<sup>132</sup>憇【大】，和【聖】

<sup>133</sup>婆憇窰【大】，~ Vāmanikā.

	<p>跡及高處磨擦的痕跡及象牙刮過的痕跡，他不會立刻得到這樣的結論：這必定是一隻巨大的[公]象。</p> <p>為什麼呢？婆羅門！因為在森林中，有大牙的加梨窰母象，也有巨大的足跡。他繼續在森林中尋找足跡，當他看見巨大的足跡、高處磨擦的痕跡、象牙刮過的痕跡及斷裂的樹枝，他不會立刻得到這樣的結論：這必定是一隻巨大的[公]象。</p> <p>他繼續在森林中尋找足跡，他看見巨大的足跡，深刻明顯印在地上，並且看見大象走來走去，或站立，或倒臥地上。他看見如此的景象，他才會得到這樣的結論：會有如此巨大的足跡，必定是一隻巨大的[公]象。</p>
<p>Bhikkhu Sujato</p>	<p>“Suppose that an elephant tracker were to enter an elephant wood. There they’d see a large elephant’s footprint, long and broad. A skilled elephant tracker wouldn’t yet come to the conclusion, ‘This must be a big bull elephant.’ Why not? Because in an elephant wood there are dwarf she-elephants with big footprints, and this footprint might be one of theirs.</p> <p>They keep following the track until they see a big footprint, long and broad, and, high up, signs of usage. A skilled elephant tracker wouldn’t yet come to the conclusion, ‘This must be a big bull elephant.’ Why not? Because in an elephant wood there are tall she-elephants with long trunks and big footprints, and this footprint might be one of theirs.</p> <p>They keep following the track until they see a big footprint, long and broad, and, high up, signs of usage, tusk-marks, and broken branches. And they see that bull elephant walking, standing, sitting, or lying down at the root of a tree or in the open. Then they’d come to the conclusion, ‘This is that big bull elephant.’</p>
<p>Bhikkhu Bodhi</p>	<p>“Brahmin, suppose an elephant woodsman were to enter an elephant wood and were to see in the elephant wood a big elephant’s footprint, long in extent and broad across. A wise elephant woodsman would not yet come to the conclusion: ‘Indeed, this is a big bull elephant.’ Why is that? In an elephant wood there are small</p>



	<p>she-elephants that leave a big footprint, and this might be one of their footprints.</p> <p>He follows it and sees in the elephant wood a big elephant's footprint, long in extent and broad across, and some scrapings high up. A wise elephant woodsman would not yet come to the conclusion: 'Indeed, this is a big bull elephant.' Why is that? In an elephant wood there are tall she-elephants that have prominent teeth and leave a big footprint, and this might be one of their footprints.</p> <p>He follows it further and sees in the elephant wood a big elephant's footprint, long in extent and broad across, and some scrapings high up, and marks made by tusks. A wise elephant woodsman would not yet come to the conclusion: 'Indeed, this is a big bull elephant.' Why is that? In an elephant wood there are tall she-elephants that have tusks and leave a big footprint, and this might be one of their footprints.</p> <p>He follows it further and sees in the elephant wood a big elephant's footprint, long in extent and broad across, and some scrapings high up, and marks made by tusks, and broken-off branches. And he sees that bull elephant at the root of a tree or in the open, walking about, sitting, or lying down. He comes to the conclusion: 'This is that big bull elephant.'</p>
<p>Bhikkhu Bodhi (2005)</p>	<p>10. "Brahmin, suppose an elephant hunter were to enter an elephant wood and were to see in the elephant wood a big elephant's footprint, long in extent and broad across. A wise elephant hunter would not yet come to the conclusion: 'Indeed, this is a big bull elephant.' Why is that? In an elephant wood there are small she-elephants that leave a big footprint, and this might be one of their footprints.</p> <p>He follows it and sees in the elephant wood a big elephant's footprint, long in extent and broad across, and some scrapings high up. A wise elephant hunter would not yet come to the conclusion: 'Indeed, this is a big bull elephant.' Why is that? In an elephant wood there are tall she-elephants that have prominent teeth and leave</p>

	<p>a big footprint, and this might be one of their footprints.</p> <p>He follows it further and sees in the elephant wood a big elephant’s footprint, long in extent and broad across, and some scrapings high up, and marks made by tusks. A wise elephant hunter would not yet come to the conclusion: ‘Indeed, this is a big bull elephant.’ Why is that? In an elephant wood there are tall she-elephants that have tusks and leave a big footprint, and this might be one of their footprints.</p> <p>He follows it further and sees in the elephant wood a big elephant’s footprint, long in extent and broad across, and some scrapings high up, and marks made by tusks, and broken-off branches. And he sees that bull elephant at the root of a tree or in the open, walking about, sitting, or lying down. He comes to the conclusion: ‘This is that big bull elephant.’</p>
<p>Piya Tan ©2008</p> 	<p>“Suppose, brahmin, a skilled elephant-forester, were to enter an elephant-forest and were to see in the elephant-forest, a great elephant hoofprint, long and wide. [§3.2]</p> <p>10.3 However, as a skilled elephant-forester, he would not come to the conclusion, ‘Sir, what a great bull elephant this is!’</p> <p>Why is that? For, brahmin, there are in the elephant-forest cow-elephants called Vāmanikā [“she-dwarfs”]<sup>134</sup> that have large hoofs—the hoofprint could belong to any of them.<sup>135</sup></p> <p>10.4 He follows the hoofprints, and then sees in the elephant-forest (another) hoofprint, long and wide—and grazing signs on high (in the trees) .<sup>136</sup></p> <p>10.5 However, as a skilled elephant-forester, he would not come to the conclusion, ‘Sir, what a great bull elephant this is!’</p> <p>Why is that? For, brahmin, there are in the elephant-forest cow-elephants called Uccā Kāḷarikā [“the tall prong-tuskers (cow</p>

<sup>134</sup> Vāmanikā ( ts ) , female dwarf. Comy: “A cow-elephant with a large belly, short in height and length ( rassā, āyāmato pi na dīgha, mahā,kucchi,hatthiniyo, MA 2:198,31 ) .

<sup>135</sup> Santi hi, brāhmaṇa, nāga,vane vāmanikā nāma hatthiniyo mahā,padā, tāsam p’etaṃ padam assāti.


<sup>136</sup> “Signs of grazing on high ( branches ) ,” uccā ca nisevitaṃ ( a free tr ) ; uccā ( ts ) ; cf Skt nivṛṣṭa, “turned to, intent upon, resorting to.” Nivesita lit means “having dwelt; dwelling.” Tr follows Comy which says that he sees where its shoulders have knocked against the trees, etc ( MA 2:198,32 ) . Alt tr: “resorting to the green on high.”

	<p>elephants ) ”]<sup>137</sup> that have large hoofs—the hoofprint could belong to any of them.</p> <p>10.8 He follows the hoofprints, and then sees in the elephant-forest ( another ) hoofprint, long and wide—and grazing signs on high ( in the trees ) , tusk-scrapings on high, and high branches that are broken.<sup>138</sup></p> <p>10.9 He follows the hoofprints, and following them, he sees in the elephant-forest a large hoofprint, long and wide. And he sees that bull elephant walking about, or standing, or sitting, or reclining, at the foot of a tree, or in the open air.<sup>139</sup> He comes to conclusion, ‘This is indeed that great bull elephant!’</p>
I.B. Horner	<p>“Brahman, an elephant tracker might enter an elephant forest, and might see in the elephant forest a large footprint, long and broad. But a skilled elephant tracker does not at once come to the conclusion: Indeed it is a great bull-elephant. What is the reason for this? There are, brahman, in an elephant forest stunted she-elephants who have large footprints, and he thinks this might be a footprint of theirs. He follows them and following them he sees in the elephant forest a great footprint, long and broad, and a grazing off of the high things. A skilled elephant tracker does not at once come to the conclusion: Indeed it is a great bull-elephant. What is the reason for this? There are, brahman, in an elephant forest she-elephants who have tusks and who have large footprints, and he thinks this might be a footprint of theirs. He follows them and following them he sees in the elephant forest a</p>

<sup>137</sup> “Tall cow prong-tuskers,” uccā kāḷārikā ( or kaḷārikā ) ; ucca ( ts ) ; cf Skt kaḷara, “having a gaping mouth and protruding teeth” ( SED ) . Comy says that they have prong-like tusks, one high and one low ( uccā ca...kaḷārikā ca dantānaṃ kaḷaratāya, tāsāṃ kira eko danto unnato hoti, eko onato, MA 2:198,34 ) .

<sup>138</sup>“High branches that are broken,” uccā ca sākhā,bhaṅgaṃ.

<sup>139</sup> Tañ ca nāgaṃ passati rukkha,mūla,gataṃ vā abbhokāsa,gataṃ vā gacchantāṃ vā tiṭṭhantāṃ vā nisinnāṃ vā nipannaṃ vā.

	<p>great footprint, long and broad, and a grazing off of the high things and the high things slashed by tusks.</p> <p>A skilled elephant tracker does not at once come to the conclusion: Indeed it is a great bull-elephant.</p> <p>What is the reason for this?</p> <p>There are, brahman, in an elephant forest she-elephants with stumpy tusks who have large footprints, and he thinks this might be a footprint of theirs.</p> <p>He follows them and following them he sees in the elephant forest a great footprint, long and broad, and a grazing off of the high things and the high things slashed by tusks and the high things broken off at the boughs.</p> <p>And he sees that bull-elephant at the root of a tree or in the open, walking or standing or sitting or lying down.</p> <p>He comes to the conclusion: This is that bull-elephant himself.</p>
<p>Thanissaro Bhikkhu</p> 	<p>"Suppose an elephant hunter were to enter an elephant forest and were to see there a large elephant footprint, long in extent and broad in width. A skilled elephant hunter would not yet come to the conclusion, 'What a big bull elephant!' Why is that? Because in an elephant forest there are dwarf female elephants with big feet. The footprint might be one of theirs.</p> <p>"So he follows along and sees in the elephant forest a large elephant footprint, long in extent and broad in width, and some scratch marks high up. A skilled elephant hunter would not yet come to the conclusion, 'What a big bull elephant!' Why is that? Because in an elephant forest there are tall female elephants with prominent teeth &amp; big feet. The footprint might be one of theirs.</p> <p>"So he follows along and sees in the elephant forest a large elephant footprint, long in extent and broad in width, with some scratch marks and tusk slashes high up. A skilled elephant hunter would not yet come to the conclusion, 'What a big bull elephant!' Why is that? Because in an elephant forest there are tall female elephants with tusks &amp; big feet. The footprint might be one of theirs.</p>

	<p>"So he follows along and sees in the elephant forest a large elephant footprint, long in extent and broad in width, with some scratch marks and tusk slashes high up and some broken-off branches. And he sees that bull elephant at the foot of the tree or in an open clearing, walking, standing, sitting, or lying down. He comes to the conclusion, 'That's the big bull elephant.'</p>
<p>Sister Upalavanna</p>	<p>Brahmin, like the elephant hunter gone to the elephant grove would see a footprint of an elephant huge in length and breadth. If he is clever he would not come to the conclusion, indeed this is the footprint of a huge elephant. What is the reason: In the elephant grove there are she elephants by the name Vāmanikā, they too have huge footprints like that.</p> <p>He ignores it and sees the footprint of an elephant huge by the length and breadth and placed at a high altitude. If he is a clever elephant hunter, he would not come to the conclusion, indeed this is the footprint of a huge elephant. What is the reason? In the elephant grove there are she elephants by the name uccākālarikā, Who also have huge footprints.</p> <p>Ignoring that, he sees the footprint of an elephant huge by the length and breadth placed at a high altitude and also furrows made with the tusk at a high altitude. If he is clever, he would not come to the conclusion, indeed this is the footprint of a huge elephant: What is the reason?. In the elephant grove, there are she elephants, by the name uccākanerukā. They too have huge footprints.</p> <p>Ignoring that he sees the footprint of an elephant placed at a high altitude and also furrows made with the tusk at a high altitude, and branches broken from a high altitude and sees the elephant himself at the root of a tree, in the open, standing, sitting or lying. Then he comes to the conclusion indeed this is the huge elephant.</p>