

愛恨纏縛 ——佛傳文學裡的夫妻之情

清華大學中文系 李玉珍

提 要

佛教文學如何談情說愛？視一切如夢幻泡影的佛教教義，宣稱色即是空，那麼，佛經如何談愛？佛教僧侶重修禁欲，他們又如何涉及愛情這個議題？佛教文學裡的「情愛」或許只是情欲（甚至肉欲）的置換詞吧？但是，佛經裡記載的不多是人性糾雜的愛恨情仇，不然何以解釋人生之虛幻如夢？辭親出家，解脫沉淪，端藉的不正是愛離別苦的領悟？入佛門、度眾生，而熙熙攘攘的眾生需要悲憫的，不正是生活裡小情小愛的掙扎？佛教如何能不談愛情說愛！正是對俗世凡情的瞭解和體諒，使得佛教能夠指引眾生割愛離欲；也正是這份談情說愛的深刻佈局，使得佛教文學深切貼近人生的事實，撼動讀者心扉。

佛教文學不避談情愛，但是這樣的發展，卻未必僅僅是文學的想像所致。佛教需要的畢竟是實踐與解脫的典範，因此探討佛教文學如何談情說愛，或許能一窺佛教文學發展的脈絡。雖然宗教文學莫不觸及情愛的議題，但態度各異，我們如何挖掘佛教文學契合教理的論述方式？直接了當地

說，從何下手？

本文選擇一個極端的切入點——僧人與俗家妻子的關係，包括堅苦卓絕的聖僧，以及偶然失足的僧人。既然主角為僧人，本文運用的材料即是記載其生平修為的傳記，旁及戒律與譬喻故事。特別是佛傳、本生、本事三類文本，皆敷衍鋪陳佛陀出家成道、佛陀前世以及弟子的修行歷程，故筆者將之歸屬於廣義的佛傳文學。佛陀為佛教最高的聖人典範，而悉達多太子與耶輸羅妃子，前生因賣花供佛結緣的故事，傳播甚廣。雖然難免後世之渲染遮掩，但是神聖的佛陀形象，一直被僧團懸為學習典範。因此透過佛陀之口，評斷弟子夫妻聚散的記載，不斷成為僧尼修道的主題，揭示僧團的理想。

本文的主旨不在討論佛教文學裡呈現的情愛本質與型式，而將嘗試分析佛傳文學中夫妻故事的結構與意涵，探討聖僧處理愛情的典範，承載何種訊息。重點既在僧人，凡夫俗子的夫妻之情只好割捨不論，好在聖僧典範本來即在導凡入聖。

關鍵詞：佛教文學、本事、聖僧典範、夫妻情愛

愛恨纏縛

——佛傳文學裡的夫妻之情

清華大學中文系 李玉珍

汝負我命，我還汝債，以是因緣，經百千劫，常在生死。
汝愛我心，我憐汝色，以是因緣，經百千劫，常在纏縛。

——《大佛頂首楞嚴經》第四卷

一、前言：佛教的夫妻義利之辯¹

佛教文學如何談情說愛？視一切如夢幻泡影的佛教教義，宣稱色即是空，那麼，佛經如何談愛？佛教僧侶重修禁欲，他們又如何涉及愛情這個

¹ 本文於中興大學發表時承蒙謝明勳教授詳細指正，並獲蔡英俊、李豐楙、蔡榮婷、廖肇亨等諸位先進提供寶貴意見，特別於此致謝。

議題？佛教文學裡的「情愛」或許只是情欲（甚至肉欲）的置換詞吧？²但是，佛經裡記載的不多是人性糾雜的愛恨情仇，不然何以解釋人生之虛幻如夢？辭親出家，解脫沉淪，端藉的不正是愛離別苦的領悟？入佛門、度眾生，而熙熙攘攘的眾生需要悲憫的，不正是生活裡小情小愛的掙扎？佛教如何能不談愛情說愛！正是對俗世凡情的瞭解和體諒，使得佛教能夠指引眾生割愛離欲；也正是這份談情說愛的深刻佈局，使得佛教文學深切貼近人生的事實，撼動讀者心扉。

佛教文學不避談情愛，但是這樣的發展，卻未必僅僅是文學的想像所致，佛教需要的畢竟是實踐與解脫的典範。因此探討佛教文學如何「談情說愛」，或許能一窺佛教文學發展的脈絡。雖然宗教文學莫不觸及情愛的議題，但態度各異，我們如何挖掘佛教文學契合教理的論述方式？最直接了當的問題是，從何下手？本文將從佛教的倫理來談個人最親密的夫妻之情。

佛教經典論述家庭倫理時，多強調子女難以回報父母劬勞養育之恩，而父母則有扶持子女成家立業之義務；孝養父母與傳續家業，甚至亦成爲佛教衡量夫妻倫理的關鍵。³除了生育子嗣之外，婦德首推順從，理想的妻子待夫應如母親愛子無厭無倦，如兄友弟恭之敬愛丈夫，以能全心依戀、盡力服事丈夫爲尙。⁴至於丈夫對待妻子的責任，則包括供養其生活與裝

² 有關佛教對色慾的看法，請參考拙作〈佛教譬喻 (Avadana) 文學中的男女美色與情慾——追求美麗的宗教意涵〉《新史學》第十卷第四期(1999)，31-65。

³ 業露華，〈從《佛說善生經》看佛教的家庭倫理觀〉，《中華佛學學報》第13期(2000.05)，69-82。

⁴ 此即《玉耶經》中所謂的母婦、妹婦、知識婦，其定義分別為——「愛念夫主，如母愛子。晝夜長養，不失時宜。心常憐念，無有厭患，念夫如子，是為母婦」；「誠事夫婿，盡其敬誠。如兄如弟，同氣分形。骨肉至親，無有二情，尊之重之，如妹事兄，是為妹婦。」；「奉事夫婿，敬順懇至，依依戀戀，不能相遠，私秘之事，常相告示，行無違失。善事相教，使益明慧，相親相愛，欲令度世，

飾之資、敬重她處理家務的能力而全力信賴、不與妻子以外的女性邪淫。⁵ 換句話說，佛教理想的夫妻關係是建立在家族與家庭的和諧繁榮之上，而所謂妻子扮演的角色，是主婦、人媳遠重於男性的伴侶。在這樣的情況之下，佛教談夫妻之「情」，偏重的是情義而非情愛，尊尚的是恩情而非愛情。⁶

由家族利益與家庭責任架構出來的夫妻關係，得以維繫，夫妻彼此的忠誠和個人的犧牲，便成為備受重視的品德。因此佛教文學中最尊崇的妻子，甘願成全丈夫佈施的心願，接受家庭離散的痛苦，讓丈夫將她贈與他人為奴。而最受詬病的妻子，則是愛慕虛榮、水性楊花。吳康僧會譯《舊雜譬喻經》中，〈梵志吐壺〉一節，壺的象徵在中國佛道志怪小說中諸多引申，但是考據佛經的本義在宣揚女人的姦情不可禁，正因為認定女人是天底下最不能信賴的。⁷

佛教強調夫妻之義利與貞節，固然與印度父權社會的背景有關，但是佛教亦要求夫對妻守貞。但是佛教經典既然花費諸多篇幅，貶抑女人善變多欲，夫的守貞當然並非向「片面貞操」的社會習俗抗議，而是反映佛教對淫的觀念。佛教認為夫妻之間有節制的交合為正淫，而根本要求僧侶禁欲，杜絕一切引起性器官淫樂的行為。⁸ 因為恣淫必生慾望，由欲貪執，

如善知識，是為知識婦。」轉引自陳海量，《建設佛化家庭》（台中：台中蓮社，1996），19-21。此書於1947年開始於上海出版以來，台灣佛教界至今翻印無數。

⁵ 同上，14-19。

⁶ 佛教中談論夫妻關係的經典，首推《玉耶經》與《佛說善生經》（一作《善生子經》），請參考釋繼雄，《初期佛教家庭倫理觀》，台北：東初出版社，2001。

⁷ 請參考邱敏捷，〈佛、道修道主題之關係——以李復言《續玄怪錄杜子春》與葛洪《神仙傳壺公》為中心之探討〉，邱敏捷編《文學與佛教》（高雄：復文圖書出版社，2001），373-395。

⁸ 張清二，〈漢語佛典之淫欲問題探究〉，中央大學哲學系碩士論文，86學年度。

不論執著感官刺激，或是愛憐牽扯，佛教都視之為墮落紅塵的開端。

佛教文學允許夫妻正淫，是在理想的居士生活範疇之內，更因為父權社會的價值約束，並未於情愛的架構之下論述夫妻之情。但是如果已然經歷夫妻生活之相濡以沫，甚至知曉床第之間的親密，然後才出家剃度的夫妻，何以逃避人之七情六慾呢？特別是印度僧團初建，僧尼中不乏婚嫁之後才出家者，他們如何處理出家前後的夫妻關係呢？想來禁欲的僧團自然發展出一套議論與規範。比起佛教徒在家的夫妻相處之道，出家辭親別妻的衝突，以及僧團非常的措施，可能更有助於呈現佛教論述夫妻之情的策略。

透過佛傳文學論述夫妻故事的結構與參照方式，本文將分析佛教的聖人如何應對俗家妻子，其樹立的典範又承載何種訊息。⁹由於部派時期發展的經典主要為阿含經類與戒律，其中以因緣、譬喻、本生、本事的形式涵蓋許多有關釋迦牟尼生前傳法的資料。¹⁰這些資料反映僧團初建的狀況，因為在佛陀說法的敘事大架構之中，佛經大部分採用對話體，以應對現在與過去人事物的關係。特別像是《雜阿含經》中弟子所說的篇章，呈現初期僧團成員出家與修道的過程；而旨在規範僧團團體生活的戒律，藉由佛陀因事制律提供詳細的事件過程，也具有同樣的功能。¹¹何況狹義的

⁹ 柯嘉豪的研究指出，僧傳中僧人典範的選擇與編撰，代表整個僧團對實踐的理想與禁忌，請參考John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 1-15。

¹⁰ 本生經類的出現和佛傳關係密切，而本生和本事，都是有關佛或菩薩過去世修行時的種種事跡，不過兩者偏重的主角有佛陀和佛弟子之別，因而佛傳之中不乏參雜本生故事。請參見印順，《原始佛教聖典之集成》(台北：慧日講堂，1978)，567；釋依淳，《本生經的起源與開展》，高雄：佛光出版社，1987；侯傳文，〈《佛所行傳》與佛傳文學〉，《佛經的文學性解讀》(台北：慧明文化事業有限公司，2002)，197-219。

¹¹ 丁敏，《佛教譬喻文學研究》(台北：東初出版社，1996)，第三章：阿含經與

佛傳編纂，可能比早期的阿含部與戒律出現的還晚。¹²另外，佛陀無疑是佛教最崇高的聖人典範，佛陀的追隨者中亦不乏修為高尚、證成正果的聖僧。而相對於聖僧的完美形象，還有破戒違法的僧侶，後者的困境正能顯示前者的抉擇正確之處，所以筆者亦將討論律典裡的案例。

二、僧團貶抑夫妻之情

僧團嚴峻禁止僧侶與俗家妻子藕斷絲連，本文將介紹須提那加蘭陀子（簡稱須提那）比丘生子續種、賴吒怨羅嚴拒還俗、以及難陀遊歷天堂地獄三個案例，說明僧團的立場。

須提那續種

須提那比丘出家過程不清楚，僅知他剃度之前已經婚配，留下老母（一說父母均存）與妻子相依。某年飢荒造成僧侶乞食困難，須提那於是返回鄉里就食。其母誤以為兒子還鄉乃厭倦梵行，有機可趁，遂積極勸他還俗。剛開始須提那不為所動，老母於是命令媳婦嚴裝打扮，前去挑逗，並且親自哀求兒子：「若家無嗣，所有財物悉當入官」。¹³按照當時印度社會的風

律部中的阿波陀那，75-142。

¹² 侯傳文，〈佛陀形象分析〉，《佛經的文學性解讀》，317-336。

¹³ 後秦弗若多羅共鳩摩羅什譯，《十誦律》，T 1435.23: 1b。（T為《大正新修大藏經》之簡稱）。

俗法律，官方可以沒收無繼承人的家族財產。一旦家財被充公，老母幼妻的生活頓無著落，其情可憫。加上當時釋迦牟尼尚未明令禁止僧侶與俗家妻子交通，所以須提那讓步，與妻子行房。事後須提那仍返回僧團，而其妻則受孕產子，命名為「續種」。雖然須提那並未如其母所願還俗，但是此後他心中充滿疑懼，懊惱不堪，因而進退失據，威儀全失。須提那比丘回家續種一事，遂為同儕察覺而向佛陀舉發。

《十誦律》行文以「行姪」來描述須提那與妻子再續前緣，頗有譴責之意，而《彌沙塞部和醯五分律》則直稱其「犯此惡」，又借釋迦牟尼之口，嚴加指責須提那。¹⁴雖然當時釋迦牟尼尚未制定與俗家妻子交媾為行淫犯戒，所以須提那選擇為家續種，以守家業，似乎通於人情世故，何況對象又是尚有名份的妻子。但是禁欲守身，是僧團棄俗生活的根本原則。因此僧團仍然判決須提那犯淫戒，違反淨行，必須驅逐。這是僧團制定四波羅夷法（取消僧籍，為最嚴重的懲罰）之首例。

經由釋迦牟尼之口，僧團斥責須提那行淫犯戒之嚴重性。「我常說法教人離欲，汝尚不應生心，何況乃做起欲、恚癡、結縛、根本不淨惡業。」¹⁵佛教基本教義強調從意念到行為上，離欲清淨，不近女色，而視男女交媾為輪迴的開端，因為隨之產生的種種慾望、執著、癡迷、憤怒、煩惱等等念頭，使人永墮紅塵纏縛，不得解脫。因此釋迦牟尼稱犯淫戒為「愚癡人開諸漏門」——漏泛指煩惱，意即愚笨迷惑的人為淫欲控制，將招來所有煩惱。¹⁶

對僧團成員而言，行淫就像潘朵拉掀開盒子，自取毀滅；女人的身體

¹⁴ 劉宋佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，T 1421. 22: 3a。

¹⁵ 《十誦律》，T 1435.23: 1b。

¹⁶ 同上。

不過是一副充滿陷阱的臭皮囊，正象徵這個充滿墮落之源的盒子。各部派戒律批判須提那時，將女身的污穢可怕形容的淋漓盡致。《十誦律》謂：「寧以身分內毒蛇口中，終不以此觸彼女身。」¹⁷《四分律》乾脆明道：「寧持男根著毒蛇口中，不持著女根中。」¹⁸將男女交媾分解為以陰莖置入陰道，是佛教文學擅用的身體分解觀。佛教文學有關女色的修辭，往往以裝飾品和觀者的讚嘆，含糊帶過，避免著相；但是戒律性質不同，必須詳細列舉觸犯的身體部位和程度，隨項制定懲處。為了減低描述女色對僧人的刺激，戒律往往以死屍、排泄物或局部的器官、肢塊物化真實活躍的女人為缺乏主體意識的女身。¹⁹此處以毒蛇之口比喻女陰，更加強調男性被毒蛇／女性吞噬、糾纏擠壓的恐怖。女陰的恐怖象徵被《彌沙塞部和醯五分律》擴大為灼熱無比：「寧以身分內大火坑、若毒蛇口，不應以此觸女身。」²⁰《摩訶僧祇律》則加上截斷的痛感：「寧以利刀割截其身，若生著毒蛇口中、若狂狗口中、若大火中、若灰炭中，不應與女人共行淫欲。」²¹不論利刀、毒蛇之口、瘋狗的尖牙、大火坑、灰炭，都是具體化女陰如森森利齒、熾熱狂焰的危險，足以闖割男性。²²

須提那犯戒與妻子行淫、續種，從僧團的觀點而言，他是因為使用男

¹⁷ 《十誦律》，T 1435.23: 1c。

¹⁸ 姚秦佛陀耶舍共竺佛念譯，《四分律》，T 1425. 22: 570b。

¹⁹ 佛教教義認為身體為六根(眼、耳、鼻、舌、身、意六種感官)作用而成，又稱男女生殖器官為男根、女根，以判定男女、闡殘的性別。「根」(梵文Mūla) 原義為能夠產生善惡行為的感官；可見佛教是從認識論來建構其身體觀，以避免絡入實有的物質觀。請參考拙作〈佛教譬喻文學中的男女美色與情慾〉，56-57。

²⁰ 《彌沙塞部和醯五分律》，T 1421. 22: 3b。

²¹ 東晉佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，T 1425. 22: 229b。

²² 謝明勳教授指出佛教教義醜化女身的策略，旨在使「藉由有形之譬喻方式(可佈的女體).....將無形的戒律深植其中」，亦是民間文學經常使用的策略。

根而遭「閹割」。佛教視男根的功用在於享欲而非繁殖，不同於世俗。因為此處強調的「閹割」，顯然不只是男性個人的丈夫氣概或能力而已。對僧團而言，禁欲本身既是修煉，更是一種身份的肯定，僧人必須保守本身寶貴的貞操，證明其修行的有效性。僧團存續依賴的不是僧侶的生理繁殖，而是追求信仰的精神完整性。禁欲為守戒的底線，因為情慾一起，牽絆株連各種慾望與人際關係，正好違背棄俗出家的目標。若能持守貞操，則僧人延續的是法嗣，僧團清淨得以維繫。這點從《彌沙塞部和醯五分律》指責須提那所為「開魔徑路，摧殘法幢」——為魔開路，破壞佛法的旗幟可知。²³因此各部戒律皆以須提那為警戒，將淫戒列為萬惡之首，決不寬貸。正因為女色閹割的是僧人的性靈主體，對僧團延續法脈，最具威脅性。²⁴而且僧團對須提那採取如此嚴格的處罰，似乎全然不顧他往日的修行成果，並非針對其個人，乃是僧團草創之初必須從嚴處置所致。以須提那平素修行境界之高，僧團正好藉以強調戒律之絕對性。²⁵

因為須提那的案例載於律典，所以敘述巨細靡遺，包含犯戒的動機、細節，以及僧團處置的理由和原則。更由於預設的讀者是僧侶，言詞精確到令人心驚的地步。即使只是閱讀文字，也容易激起女性讀者的不悅，因為這些描述特別分割污穢女性的身體。考慮到印度佛教僧團以男性為主的視野，這些律典將「女人」等同於愛欲，分解女身為不淨觀的對象，並不

²³ 《彌沙塞部和醯五分律》，T 1421.22: 3b。佛教所指的魔，特別是因境起念、阻礙修行的心魔，請參見劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，中央研究院歷史語言所講論會論文，2003年5月19日，台北南港。

²⁴ 淫戒的懲罰程度依行淫對象有別，戒律中詳列人、非人、畜生、器物，基本上不論同性或異性、二根或黃門，只要達到亢奮出精的程度，都算犯過。

²⁵ 有關僧團初建，以戒律把關的看法，來自李豐楙教授之指點，特此感謝。

唐突。²⁶麗滋·威爾森 (Liz Wilson) 研究後阿育王時期 (約西元三世紀之後) 佛經中女性可怖的形象, 強調對剛出家的僧侶而言, 「看」是比「想」更震撼的訓練; 印度僧侶到塚墓之間觀察潰爛腐腫的屍體, 亦是當時實際的訓練, 所以經文中的描述才會如此寫實而恐怖。²⁷但是接下來的兩則案例則出自《阿含部》的譬喻本生故事, 由釋迦牟尼顯現神通、教化弟子, 文字優美奇幻, 常用於宣教場合, 傳播的則是較正面的典型。

難陀戀妻與賴吒怨羅友妻

佛教僧團創建之後, 許多釋迦族的青年貴族剃度, 師事釋迦牟尼。不論知識上的認同多強, 從奢華安逸的皇族生活, 進入幾乎赤貧的行乞行列, 對身體心理的衝擊都相當大。釋迦牟尼姨母之子難陀, 亦在其列。難陀初入佛門修道, 仍然不捨錦衣鮮履, 還偷偷在石上畫妻子孫陀利的肖像, 依戀舊情。佛陀先是告誡他, 人若沾惹淫欲與飲酒兩事, 永遠無法滿足, 修行亦會無功而退。但是難陀慾念熾熱難捨, 於是佛陀施展神通, 攜之登香山、上三十三天、下阿毗地獄, 展開一段神奇的旅程。²⁸

佛陀採取「以火滅火」的方式, 先讓難陀比較香山上的瞎眼彌猴與孫

²⁶ 不淨觀是一種佛教修行方式, 僧侶以屍體腐壞的過程為冥想關注的對象, 以求了解凡事聚散無常的真理。

²⁷ Liz Wilson, *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature* (Chicago: the University of Chicago Press, 1996), 3-5. 印度墳場經常另闢一區陳列罪犯屍體, 即是佛教僧侶靜坐行不淨觀的地點。由於死亡禮儀的專業化引起的實際距離, 現代人對屍體的恐懼恐怕比古人還甚。

²⁸ 東晉瞿曇僧伽提婆譯, 《增壹阿含經》卷 19〈慚愧品〉, T 125.2:591-592。

陀利，再領他與五百天女嬉樂。²⁹釋迦族女孫陀利自然比瞎眼齜嘴的禽獸更能撩動難陀的情欲，但是和天堂裡婀娜多姿的五百天女相較之下，孫陀利黯然失色。佛陀向難陀保證，如果他此生專心修成正果，這座天宮和五百天女必定屬於他。佛陀順應難陀最嚮往、最難抗拒的旖旎美色，使其慾火高漲，將孫陀利的身影拋棄於腦後，正見證前言——酒色引起之慾念，永無止境。

正當難陀喜孜孜地陶醉於將來的美夢，佛陀將他由天堂擲入地獄。淒慘可怖的阿毗地獄中，獄卒正為難陀準備一口大鍋，等待他享盡三十三天的快活之後，便要推他入磨身碎骨、水滾火燙的永夜。難陀毛骨聳立，頓時醒悟情欲愛戀如無底深淵，不能填補卻終有盡期——終歸要六道沉淪至底。難陀懺悔而悟：「人生不足貴，天壽盡亦喪，地獄痛酸苦，唯有涅槃樂。」³⁰而後斬斷塵緣，精進修道。

難陀曾經誤以為修行的果報，能夠補償他出家犧牲的夫妻情愛。但是賴吒怨羅卻毫不含糊，自陳出家修道並非為享受男女情欲而來。

賴吒怨羅出家前亦是嬌生慣養的富貴子弟，聽聞釋迦牟尼說法之後，體悟修道之難，決志剃度受戒。但是父母唯有賴吒怨羅一子，極度寵愛，不忍割捨，因此嚴詞拒絕。但是賴吒怨羅採取絕食的激烈手段，父母深恐

²⁹ 經文此處採用「以火滅火」的修辭，顯示此火乃是慾火中燒的慾火；而且其目的並非火上加油，而是盡其所有、投其所好，然後根據邊際遞減效率，使之於由饜足而厭煩，明白慾望正如無底深淵，永遠填不滿。「以火滅火」一詞類似大乘佛教文學的「以欲為勾」，最著名的例子為馬郎婦(或稱延州婦人)，指得是菩薩教化眾生的神通變化能力——善權方便(梵文 *upaya*)。有關馬郎婦的傳說，請參考于君方，〈從觀音的女性形象略論佛教對禮教與情慾的看法〉，收入熊秉真、呂妙芬編，《禮教與情慾：前近代中國文化中的後／現代性》(台北：中央研究院近代史研究所，1999)，頁 298，306-308；以及胡萬川，〈延州婦人——鎖骨菩薩故事之研究〉，《中外文學》第五期第十五卷(1986. 10)，108-132。

³⁰ 《增壹阿含經》，T 125.2:592B。

他身體孱弱餓死，轉念兒子出家尚且有相見的日子，才勉強答應他出家。僧團修行果然清苦，十年後賴吒怨羅返家省親時，父親認不出他來，施捨他臭爛食物的奴僕，才從他的聲音和手腳形狀認出少主。

賴吒怨羅之父，原本是虔誠的佛教徒，但是受到兒子出家的刺激，見僧必罵：「禿沙門為黑所縛，斷種無子破壞我家」。³¹「黑」意謂邪見，批評剃度鬚髮的僧人為愚昧蒙蔽，使他的家族失去兒子、祖先香火無以繼之。一旦賴吒怨羅歸來，其父母百般設法，要將兒子留下。他們以美食、金錢勸誘賴吒怨羅無效，最後祭出的法寶便是女色。公婆喚來賴吒怨羅出家前深愛的兩位媳婦，令她們打扮的妖嬌動人，百般調戲，最後還一左一右抱住賴吒怨羅雙足，希冀他還俗。但是賴吒怨羅不為所動。妻妾質疑夫君為追求天女而修梵行，憤而要他評比自己的姿色。賴吒怨羅不僅否認修道目的為追求天女，而且以妹妹稱呼俗家妻妾。此一稱謂使得兩位女子潸然淚下，綺念全消。雖然經文並未解釋，但是賴吒怨羅的坦蕩顯示他只當她們是尋常眾生，一筆勾銷往日夫妻情誼，全然粉碎俗家妻子的自信。

須提那修行有成，但是被親情所誤，與妻子行房續種之後，犯戒而被僧團強制驅離。賴吒怨羅則不改初衷，自始即視家為枷鎖，瞭解修道不易，趕緊出家追隨釋迦牟尼。³²雖然他的父親呵斥僧人斷人子嗣與須提那母親態度相同，但是賴吒怨羅擺明以兄妹之禮，對待俗家妻妾，遂使其親屬無機可趁。反觀難陀出家未斷慾念，影響修行，心中縈繞妻子的倩影，無法自持。此三人修行火候或許高低有別，但值得注意的是，他們必須直接面對的都是妻子的情色。為何是妻子呢？

佛教戒律嚴禁殺生、竊盜、淫欲、飲酒、口舌，對出家的僧侶而言，

³¹ 東晉瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 31〈小品賴吒怨羅經〉，T 26.1:623a-625b。

³² 《中阿含經》，T 26.1:623b。

他們放棄世俗財產、毀譽，衣食住行遵奉乞食、安貧、禁欲的僧團生活，不殺不盜，不沾美食好酒，這些外在的行為很容易規範，亦非太難割捨的慾望。口舌雖然難以避免，但是總是可以從道德的自省上，自我改進克制。唯有淫戒涉及最基本的生理反應，是藏匿於內心深處，最私密的、最不理性的情愫，所以讓佛教僧侶最頭痛。

男歡女愛的露水因緣便罷，情愛糾集的夫妻之情就更難割捨了。再加上夫妻名份的恩義作祟，妻子畢竟不同於一般女性，可以輕易用不淨觀物化。何況夫妻聚合除了傳宗接代，丈夫還有責任照顧妻子一生一世，因此家族親眷自然會支持妻子，籲請丈夫還俗。相較之下，僧侶的俗家關係中，夫妻要比父母手足都難處理。人倫與情愛夾攻之下，是否與俗家妻子再續前緣，成了難陀、賴吒怨羅與其家人齟齬的焦點，亦象徵僧人絕俗離家後的重要考驗。³³

三、聖僧大迦葉夫妻之雙修典範

相較於須提那遭遇的母命難違，以及賴吒怨羅與父母的衝突，大迦葉與妙賢尼雙雙出家修行的例子，更加詳細地描述妻子的轉變。大迦葉以持律謹嚴，名列佛陀十大弟子之首，並於僧團第一次結集經典時擔任整理律典的重任。其出家過程與釋迦牟尼十分相似，都是婚後離家求道，最終亦引導其妻子進入佛門。³⁴他出身富貴的婆羅門階級，誕生時亦有祥瑞。其

³³ 感謝明勳教授提示此一考驗的觀點。

³⁴ 大迦葉先娶家室再出家，套句俗諺，他和佛陀一樣是「半路出家」。有關大迦

母分娩之際，正於戶外大樹下休憩。突然一匹燦爛光華的天衣，自空冉冉而降，籠罩住整棵大樹，庇護產婦臨盆。日後大迦葉果然資質出眾，父母亦盡力栽培。他亦不負眾望，嫻熟各種技藝，卓然有成。³⁵

父母雖然希望大迦葉繼承家業，他卻生性清淨，不慕虛華，早有出俗之志。望孫心切的父母亦如釋迦牟尼的父親一樣，熱衷為愛子聘娶，大迦葉卻設法拖延。他要求以與真人等重的純金，鑄造一尊美艷絕倫的女像，然後聲明非如此形貌的女子不娶。誰知父母費盡千辛萬苦，推著金像到處訪查，竟然於遠方村落找到富家千金妙賢，姿容光耀一如金像。雖然不婚以務梵行是大迦葉與妙賢自幼的志願，事到如今，他們只得遵守父母之命成婚。

這對才貌相配的年輕夫妻，卻在新婚之夜立誓，互相督促禁欲苦行，持守貞操，相約待父母百年之後，出家修道。大迦葉與妙賢遂過了十二年同室不同床的婚姻生活，潔然未染，遑論生育子嗣。後來大迦葉先行離家求道，並且承諾訪道有成，即來牽引妙賢。但是妙賢苦等十年，大迦葉尚未回轉，她遂將所有資產盡贈親族，獨自踏上求道之途。

大迦葉晚歸，因為他備嘗艱辛才終於獲得明師釋迦牟尼，加入僧團；可悲的是，妙賢卻不幸誤入裸身苦行的團體，修行時更因美貌而飽受羞辱。³⁶踐約而來的大迦葉，得悉妙賢苦狀，立刻將其引入剛成立的比丘尼僧團。

葉與妙賢之事，請見釋慈怡等編，《佛光大辭典》（高雄：佛光山宗務委員會，1988），369-370；至於妙賢修行之挫折與成果，則見唐義淨譯，《根本說一切有部苾芻尼毗奈耶》，T 1442.23:911-913。

³⁵ 唐義淨譯，《根本說一切有部毗奈耶》卷T 1442.23:908-911；以及釋慈怡等編，《佛光大辭典》（高雄：佛光山宗務委員會，1988），369-370。

³⁶ 妙賢加入的裸形外道應指耆那教(Jina)，其修行僧以裸形為本來面目。有關耆那教的修行旨要，請參見服部正明、長尾雅人著，許明銀譯，《印度思想史與佛教史述要》（台北：天華出版事業公司，1986），33-35。

但是妙賢已是驚弓之鳥，難以忍受路人對其美貌之議論，視公開乞食遊方為惡夢，寧可忍飢不出。大迦葉起先憐憫妙賢，每天拿自己化緣得到的食物來訪，與之共享。無奈此舉引起某些比丘尼僧團成員的不滿，謗言隨之而起，質疑兩人是否夫妻舊情復燃。大迦葉考量僧團的毀譽，避嫌絕跡，不再來訪妙賢。

妙賢再度陷入孤立無援的困境，遂真誠懺悔，勤修苦行，夙夜匪懈，很快開悟。她描述自己解悟的是「斷除繫縛，完成淨行」，從其際遇而言，應指超越美醜毀譽；但是釋迦牟尼稱讚她的修行境界為「宿命通」——了解過去世的因緣造業。宿命通為佛教六種神通之一，修行禪定者達到某種境界即可獲得相應的神奇力量。³⁷ 佛教僧尼傳記中，佛陀往往以神通力稱許證悟羅漢果的聖僧賢尼，而且宿命通最常用來形容尼眾的成就。就性別差異而言，這或許並非偶然，以妙賢尼的傳記為例，她豁然解脫繫縛，顯然與切斷對大迦葉的依賴有關。巴利文藏經中《長老尼偈》收有妙賢證悟後而發的心得，行文先稱讚大迦葉的成就，再述說己身所達之境界，最後總結兩人修成正果的主要原因。³⁸ 原文為：「咱倆二佛子，已知世棘荊；高尚能自制，漏盡得清靜。」(偈陀 66)，應以兩人勘破世情，進入佛門之

³⁷ 佛教的六神通為神足通(能隨心所欲，剎那抵達想至之處，或是變換形體)、他心通(能夠感知他人的意念與情緒)、宿命通(能夠憶起自己及眾生多生累劫的事蹟)、天眼通(能見眾生所為善惡因果，以及其輪迴網生之處)、天耳通(能聽到天上人間所有聲音)、漏盡通(能參透四聖諦，解除煩惱，獲得智慧)。印度宗教普遍接受由禪定而能夠得到神奇力量，但是佛教增加漏盡通一項，以便有別於其他宗教。有關佛教經典描述僧侶運用神通的情況，請參見丁敏，〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉，收入氏編《佛教文學與藝術學術研討會論文集·文學部分》(台北：法鼓出版事業公司，1998)，26-28。

³⁸ 鄧殿臣譯，《長尼偈·長老尼偈》(台北：圓明出版社，1999)，305-306。

後，能夠節制、昇華夫妻之情為傲。³⁹由此可知，妙賢藉宿命神通力知曉過去世的因緣造業，並非是悲觀的宿命論，而是慧劍斬斷夫妻因緣、不再輪迴紅塵情愛的樂觀通達。

早期僧團對夫妻雙修的態度

大迦葉與妙賢的際遇反映了僧團初建時，女性修行者在印度社會的境況。原本印度社會期待的理想人生，要求兼顧家族發展與個人靈修，因為生養子嗣是行使祭祀的重要基礎。但是佛教強調禁欲苦行，不論年齡，披剃即需守貞不逾，既然拒婚，根本無法孕育繼承香火的子嗣。

婆羅門階級將人生分為四個階段——梵行期(Brahmacarya，或稱學生期，學習吠陀知識的階段)、家庭期(Grhadtha，結婚成為管理家業與祭祀的家長)、森林期(Vanaprastha，有子嗣繼承家長責任後，偕妻子隱居森林修行)、以及游方期(Sannyasa，獨自遠行游化，追尋與守護生命的奧秘)。⁴⁰欲獲得理想的人生，婆羅門應當實踐傳承知識、傳宗接代、管理家業的責任，最後才可以專務靈性的解脫。而在丈夫踏上最後旅程之前，可以攜帶妻子，進入森林修梵行，直到游方期才分道揚鑣；但是妻子通常無權決定進行最後兩個階段的修行。(從佛經的記載可知，游方期的預備時間不詳，有婆羅門一直帶眷滯留於森林期。)印度的風俗解釋了為何佛經中的修道者

³⁹ 原文為：「偈陀 63：迦葉為佛子，佛教伊繼承；禪定心清靜，已得通宿命。天堂與地獄，天眼見分明。偈陀 64：已得羅漢果，永遠不再生；三明（指神足通、他心通與宿命通）亦獲得，婆羅門高僧。偈陀 65：巴德拉卡比拉尼（即妙賢尼之梵文法名Bhadda Kapilani音譯），而今也已得三明；（無畏）驅除眾魔羅，已然證得最後身。偈陀 66：咱倆二佛子，已知世棘荊；高尚能自制，漏盡得清靜」。

⁴⁰ 摩訶提瓦著，林煌洲譯，《印度教導論》（台北：東大圖書館，2002），82-85。

經常已婚，森林苦行時還有妻子相伴。相形之下，大迦葉與妙賢在家即禁欲無染，大異於同時代的婆羅門階級。

另外，妙賢加入「裸形外道」，證明當時印度的修行團體亦接受女性成員，而早期佛教僧團則非如此。所以等到大愛道領導的比丘尼僧團建立，大迦葉才得以引進妙賢。而他們在僧團別居卻共食，因而遭謗，揭示僧團嚴厲要求性別區隔。僧團的立場，以男性禁欲修行為主要考量，卻又無法不顧及印度社會的風俗（女性亦有進入森林修行、甚至游方的需要）；時值比丘尼僧團纔成立，因此僧尼的接觸，應遵守何種分際？禁欲團體中的性別倫理如何規範？都是僧團必須處理的問題。大迦葉與妙賢的例子於此際出現，並非偶然。原本佛教即不乏集體入道的家庭，而且僧團亦允許他們有一定的往來、互相扶持，但是曾為夫妻關係畢竟不同於母子、姊弟，必須設限。

夫妻皆出家為僧團成員，並非罕見，但是大迦葉與妙賢的個案卻別具意義。大迦葉的聖徒形象，一向是清曠嚴厲、堅守頭陀苦行的長眉老僧，寺廟中常把他與溫柔俊美的年輕阿難並列，共同協侍佛陀。兩人不但造型迥異，對於女性的態度亦不同。大迦葉曾經譴責阿難一時愚昧，幫助大愛道向佛陀求情，爭取建立比丘尼僧團，將使佛法早滅。阿難則由於俊美溫柔，經常被女信徒糾纏。⁴¹身為持律嚴謹不苟的首座長老，大迦葉專精戒律自不待言，由他反對成立比丘尼僧團，強調僧團對女性開放的風險，相當合理。而以他安置妙賢的例子，亦捍衛了僧團嚴守性別區隔的原則。藉由大迦葉和妙賢的證悟，僧團提供有志修行的男女隨時可以追尋宗教自由的途徑，不必等待社會約定俗成人生週期，而又突顯了僧團去性別化的禁欲制度，保障僧團的清淨，有別其他修行團體。

⁴¹ 李玉珍，〈佛教譬喻文學中的男女美色與情慾〉，31-65。

拋棄或昇華夫妻之情

大迦葉與妙賢的個案，除了顯示僧團處理夫妻雙修的態度之外，還為佛教解決與家庭倫理的衝突。僧尼拒婚不淫斷絕香火，正是佛教僧團制度與家庭倫理最嚴重的衝突。假如未曾婚配，孑然一身，情感上無牽無掛尚好。但是當男性選擇了個人宗教志向、必須拋棄世俗重視的家庭責任之際，他將如何處理安頓妻孥？家產畢竟是身外之物，只要能安養家族即可，託庇其他家族成員，亦有人樂於接收。如果子嗣已然成立，香火得以延續，亦無愧於父母妻子。但是像妙賢這樣無公婆子女可依附的妻子，情況就比較棘手了。還有，如果當事人一開始就不贊同這樁婚姻，刻意不圓房的話，作為妻子的，夾在公婆要孫子、丈夫的冷落之間，處境堪憐。社會一向譴責忍情拋妻棄子的男性，遑論從家族的立場來看夫妻情義，男方畢竟理虧。從世俗的觀點而言，大迦葉拋妻出家與一般的模範夫妻充滿衝突，但是從佛教的立場，他如何成為僧侶的典範呢？

大迦葉與妙賢的故事之精緻，即在於藉「實例」演繹佛教的「非常」夫妻觀。⁴² 首先，大迦葉與妙賢都是從小矢志修梵行而迫於父母之命成婚——他們是不得已選擇婚姻。如此一來，他們夫妻的互勉與守貞，更顯得出淤泥而不染；此後雙雙離家求道，亦是水到渠成的自然之舉。至於大迦葉和妙賢在求道過程的分歧，以及他們在僧團中的互動，幾番分合，靠的更是大迦葉提攜妙賢，而成菩提道上互相接引的法侶。大迦葉於此滋養善護的是妙賢的慧命，而非世俗所謂的供養妻子之生計。以光明遠大的慧命換取一生庸碌的生計，更顯得情深意重。最後佛陀稱讚妙賢解悟的是「宿命通」，更饒具意義。雖然佛教定義前世因果成就夫妻姻緣，但是妙賢並未

⁴² 此處借用李豐楙先生的非常觀，對照佛教非常態的夫妻關係。

認命，否則她不會在婚後鬱鬱寡歡，獲得丈夫支持修道之後，又比他還嚴格拒絕肌膚之親。⁴³ 妙賢澄清的是佛教勘破因緣相縛的宿命通能力，進以臻至破除累世枷鎖的智慧。由情侶變法侶，解除的不僅是彼此的因緣糾葛，更是超脫世情俗緣所致的輪迴因果。像大迦葉和妙賢如此轉化夫妻情義為求道動力，才是佛教珍視的理想夫妻關係。

由大迦葉與妙賢的例證可知，藉由居士與僧尼的身分之別，佛經文學避開夫妻之情觸及的家庭倫理衝突，並且透過僧尼昇華俗家夫妻之情的論述，建構了宗教修行與家庭責任之間，不容觸犯的原則以及轉圜的可能性。其陳述奧妙之處，更在於以聖徒的生平故事，解決僧團的結構性難題。聖潔僧尼的具體掙扎與解悟，曲折離奇，比乾澀生硬的教義更易切中人心，引起共鳴。更可為高不可攀的聖徒形像添加血肉，循聖潔與情欲的極端對比，顯示夫妻雙修的禁忌與僧團的難處。藉由僧尼傳記，佛教文學填補了抽象的教義與實際人際關係間的鴻溝，並且以廣闊的精神自由，超越個別夫妻的情愛牽絆，突顯個人尋求宗教自由的主體性。

四、佛傳以願力轉化夫妻情義

佛傳文學的發展

部派時期「佛傳」並非獨立的文類，因為早期經典的主題介紹釋迦牟尼

⁴³ 某夜妙賢熟睡中手臂垂落床下，一條毒蛇委迨而過，眼見蛇吻就要觸及她的手臂。大迦葉急忙撈起她的手臂，不知情驚醒的妙賢立即斥責他。

尼所宣揚的教義與實踐方式，是以說法的場景與教義的發展為經緯，尚未以佛陀／傳主的生平為主軸，構成完整的系統。當然作為一個新興的宗教，佛教此時期有必要推廣佛陀的形象，但是像大乘經典中「八相成道」模式化的佛陀生平，乃是經過一段漫長的時間而形成的；後世佛教宗派解釋義理的分歧，甚至會影響到佛傳的形式，譬如南傳上座部只有「四相成道」，即可為證。⁴⁴

佛傳文學的發展，與佛陀形象的神化、推廣，關係緊密，尤其佛陀涅槃之後的「造神運動」，使得讚佛文學蓬勃發展，更促進佛陀傳記成為獨立的經典範疇。釋迦牟尼涅槃之前，拒絕指定繼承人，指示以佛法與戒律維繫僧團。佛教僧團既面臨創教教祖殞落的危機感，又缺乏領導人的繼承制度，佛陀的神化因此十分急迫。僧團一方面必須確立「教祖」的神聖性以保證其宗教解脫之有效性；另一方面，則試圖流佈傳承教祖的典範，補救領導者的虛位化，以保存法脈。典範化釋迦牟尼傳記的過程中，細微至確定其遺跡（包括舍利塔與說法處）、具相化其形體（繪容塑像）、文字化其音容笑貌（載入經典），以供後人景仰學習，資以建立佛教的標誌與規矩，均使佛傳文學受到注重。

當然佛陀形象的發展並非漫無標準，至少不能與佛教部派本身的教義與實踐原則衝突。例如上座部僅以法輪和腳印代替佛陀的形象，並且產生了豐富的本生經，因為他們認為成佛的歷程漫長，歷盡無數劫才有如釋迦

⁴⁴ 南傳佛教的佛傳圖，只繪有釋迦誕生、降魔、初轉法輪和涅槃等四相圖，也叫「四大事」。大乘文學用來描述釋迦牟尼的生平和宗教事業的專有名詞是「八相成道」，相應於佛傳的結構為：(1)降兜率，(2)託胎，(3)降誕，(4)出家，(5)降魔，(6)成道，(7)轉法輪，(8)入涅槃。主要是增加了釋迦牟尼降生兜率天(Tusita Heaven)，然後顯現祥瑞，投入迦毗羅衛國（今尼泊爾境內）淨飯王皇后摩耶(Mâyâ)胎中降生的神蹟，以及更加詳細的描述其出家過程。

牟尼如此福慧雙全的一佛出世。⁴⁵法藏部的《大事》雖然以釋迦牟尼為傳主，但是亦彙集無數本事、因緣，結構似乎重複散漫，其實亦在演繹佛身難得。而大乘佛教宣揚十方三世各有諸佛主領，諸佛並且能夠同時現身，於無限宇宙中來去自如，因此出現像《神通遊戲》這類極度神化釋迦牟尼的佛傳。簡而言之，隨著三身（法身、應身、報身）的理論愈趨成熟，佛傳文學的發展愈豐富詭譎。⁴⁶

學者一般咸認馬鳴菩薩所撰《佛所行讚》為佛傳代表作，侯傳文更指出此書結構為一完整的傳記，取材則於虛構的傳說與真實的歷史，應是成書於部派與大乘佛傳文學的過渡時期。⁴⁷值得注意的是，《佛所行讚》的形式襲自印度兩大史詩，一千兩百行的詩句，充滿瑰麗細緻的描寫，可以吟誦，亦適合舞台搬演。⁴⁸其內容除了以喬達摩·悉達多 (Gautama Siddhārtha) 太子出家求道的一生，確立釋迦牟尼的標準傳記，更因其形式添增了許多衝突的情節，包括悉達多親族的反應和結局，使得許多議題得以擴展。譬如悉達多太子妃耶輸陀羅 (Yasodhara) 產子，是否有礙佛陀的聖潔形象？⁴⁹從人情的考慮，如何消解耶輸陀羅對於丈夫離家而去的怨懟？《佛所行

⁴⁵ 佛教的基本教義——因果輪迴——構成串聯佛傳文學的脈絡，因此記述佛陀宿世修行、以彰顯其今世榮耀成佛的本生經類，開啟早期佛傳的敘述方式。尤其輪迴不斷而容許層累添加的本生經結構，更為佛傳文學提供豐富的素材。

⁴⁶ 侯傳文，〈佛陀形象分析〉，《佛經的文學性解讀》（台北：慧明文化事業有限公司，2002），323-329。

⁴⁷ 侯傳文，〈佛教文學家馬鳴菩薩〉，《佛經的文學性解讀》，386。

⁴⁸ 印度兩大史詩為《摩訶婆羅多》(Mahābhārata)與《羅摩衍那》(Rāmāyana)，相關翻譯與研究請參見糜文開，《印度兩大史詩》，台北：台灣商務印書館，1967。

⁴⁹ 佛教經律中關於悉達多太子妃有三種講法——(1)同一個人但是譯成幼毘耶、瞿夷 (Gopi或Gopika)、裘夷、耶蘇陀羅四個名字；(2)二位太子妃，耶蘇陀羅之外，還有幼毘耶（又譯成瞿夷）；(3)耶蘇陀羅、喬比迦（即幼毘耶）和鹿王三位。（參見《大智度論》卷17，T 25: 182b；《有部毘奈耶破僧事》卷3，T 24:

讚》對於耶輸陀羅的腳色琢磨頗多，甚至添增了許多神異的情節。馬鳴的鋪陳固然源於龐雜的資料來源，但是也反映當時對佛陀形象的考量與改變。

悉達多與耶輸陀羅

釋迦牟尼出身尊貴，為迦毗羅衛國（今尼泊爾境內）淨飯王的王儲。其母摩耶夫人依當時習俗返家生產，途中於藍毗尼花園歇息，伸手攀花，而自右脅生下太子，但是她七日後即亡故。太子降生時的祥瑞，揭示其出家修行成為法王的命運，但是愛子心切的淨飯王卻傾盡一國財力，讓太子享盡一切逸樂，並與宮牆外真實的人生疾苦隔離，以防止兒子離家修道。

悉達多太子十四歲始得出宮門遊歷，滿懷焦慮的淨飯王則在宮中等待他歸來。太子出東西南北城門，見到老病癯瘦的人、喪禮中的死人、春耕土壤中被無情吞食的蟲，以及樹下禪坐的沙門，震撼不已。他向父親要求長生不老、親子永不分離的保證，淨飯王坦承無能為力。驚覺人生真相的太子，開始萌生出家求道的念頭。淨飯王趕緊為太子迎娶才貌雙全之耶輸陀羅，企圖挽回。但是關鍵的一刻終於來臨，悉達多太子在月光下檢視宮闈以及肢體橫陳的妻妾，怵目驚心。風光綺倪的閨幃之中，紅香軟玉的應該是皇妃貴人的玉體，卻被比擬為塚墓之間潰爛的屍塊：「瞿夷（太子妃）伎女皆成死人，骨節解散，骷髏數處，膨脹爛臭，青淤膿血，流瀉相屬。」⁵⁰雖然文中交代，這是烏蘇慢厭神佈置的視障，目的在促使瞿曇太子速速出宮，而太子也果然「觀見一切所有，如幻如化，如夢如響，即呼車匿（車

114b；T為《大正新修大正藏》之簡稱）。但是一般漢傳佛傳皆述釋迦出家前僅有一妻，本文將以耶輸陀羅通稱之，以免歧出，使作者閱讀不便。

⁵⁰ 竺大力、康孟祥合譯，《修行本起經》，T 184. 3: 467c。

夫)出城。」⁵¹從女體的美醜變化，解悟人世之虛幻無常，連夜乘著車匿駕馭的馬車，飛躍宮牆而去。

耶輸陀羅的角色於本生故事以及佛傳文學中，迭盪不已，而其關鍵在產子。一說太子考慮到父親的期盼和家族的承繼，而讓耶輸陀羅產下一子。而他出宮當晚，正是兒子羅睺羅滿月之夜。臨行太子佇足，猶豫是否扶起耶輸陀羅垂落床邊的手臂，是否再擁抱幼兒一次，但是為斷絕耶輸陀羅對他的期盼，最終還是轉身離去。一說太子使耶輸陀羅自慚形愧，兩人不曾及亂。臨別太子則以手指耶輸陀羅之腹，使其懷孕六年。

早期本生故事中解釋了悉達多太子與耶輸陀羅的一段姻緣來由。⁵²據稱釋迦牟尼前世為超術梵志之時，曾向一婆羅門女子買花供養定光佛，而買花之價是允諾來世永定鴛盟。賣花女欲共沾供佛的功德，更景仰超術梵志之信仰堅貞，所以發誓成親亦絕不會妨礙他修行菩薩道。而後定光佛授記超術梵志為釋迦文佛，更言獻花之不足成佛，而端在能否「忍億劫苦且不惜身命及妻子」地佈施。超術梵志隨即承諾，換句話說，他佈施的是婚約，而賣花女佈施的則是不求回報的愛情。

丁敏解讀這段本生故事，認為賣花女「追求情愛的奉獻，其實也是另一種的宗教情操，也由於這份情操，使她亦得到一位高貴靈魂的『授記』——生生世世可為他的妻……而在他成佛之時，少女亦終必獲度。」⁵³不過耶輸陀羅前世與超術梵志所定的婚約，動機不在愛戀而在佈施。而促成其佈施有成的關鍵，則是其誓言相隨的願力。他們互相許下承諾，誓願成佛。

⁵¹ 同上。

⁵² 《增一阿含經》，T 2:597。

⁵³ 授記意謂佛陀預言弟子將來必定成佛，請見丁敏，《佛教譬喻文學研究》，463-465。

釋迦牟尼與耶輸陀羅的前生——超術梵志與賣花女——無疑提供一個適切的架構，合理化這對夫妻的情義糾葛。釋迦牟尼實踐其諾言，捨棄包含妻兒在內的榮華富貴，也於成道之後，度化妻子。耶輸陀羅的情愛無著，則是應驗自己的誓言。縱使百般不捨，亦應無怨無悔。

後來佛傳文學對耶輸陀羅母子的情況，衍生更多細節。根據《佛所行讚》，婚後悉達多太子屢次於床第間拒絕耶輸陀羅。他置花於床為界，以床褥之潔白和花朵之凋零，使耶輸陀羅自慚形愧而不敢踰矩。宮人因此懷疑太子不能人道，他遂以手指耶輸陀羅之腹，使之成孕，並且預言其六年後才產子。悉達多離宮六年之後，耶輸陀羅產子而遭釋迦族質疑其貞操。她懷抱幼子被擲入火坑，卻以自己的清白起誓而使漫天火焰化為一池白蓮。嗣後釋迦牟尼返宮弘法，耶輸陀羅於後宮送出羅睺羅認父。釋迦牟尼變幻化出一千個比丘，同時進入後宮，幼兒卻直接奔入真實的父親懷中，絲毫無誤。後來年幼的羅睺羅跟隨父親出家，耶輸陀羅傷痛欲絕。她先是責怪釋迦牟尼奪走她的丈夫與獨生子，並使父親晚年再次遭受親子分離之痛，後來才接受釋迦牟尼的開示，最終亦剃度出家，進入僧團修成正果。

約翰·斯強(John Strong)的研究，關注悉達多太子離家之際使妻耶輸陀羅受孕的故事。他發現悉達多是否履行夫妻義務，耶輸陀羅懷胎六年始生羅睺羅，羅睺羅長壽異於尋常，一向被認為虛幻不實，但偏又是佛傳文學中不斷衍生、流傳的主題。當他排比菩薩／悉達多與耶輸陀羅／羅睺羅的生命歷程，出現相當有趣的對照：

- (1) 當悉達多進入森林苦行，變得瘦骨嶙峋時，耶輸陀羅也正在家中苦行，因憂慮相思而形容憔悴，而且腹中胎兒毫無長大的跡象；
- (2) 悉達多棄絕苦行，而遭相隨的五位臣子離棄之時，耶輸陀羅也遭逢釋迦族的攻擊；
- (3) 消息傳來，悉達多仍然存活人間，並且已經證悟之時，耶輸陀羅產下羅睺羅；

- (4) 悉達多返家，耶輸陀羅企圖使丈夫回心轉意，而羅睺羅亦嘗試認識父親；
- (5) 悉達多勸服耶輸陀羅出家，後來亦剃度羅睺羅，他們最終皆證悟。

這樣的安排顯示悉達多尋求證悟的過程，既達到宗教的最高境界，亦完成為人夫、為人父的責任。佛教視度人出家為功德，顯出悉達多出家並非追求一己之利而離棄家庭，反而是造福其眷屬。⁵⁴

佛傳並未解釋耶輸陀羅修證何事，但是《大佛頂守楞嚴經》如此重要的修行經典中，第四卷載佛陀教導阿難如何遠離世間憎、愛二苦時，卻引耶輸陀羅為例。原本摩登伽女迷戀阿難，無法自拔，藉由佛陀指點才醒悟，阿難也才得以免除騷擾。⁵⁵ 佛陀以耶輸陀羅讚揚摩登伽女的解脫，全文如下：

「如摩登伽宿為淫女，由神咒力銷其愛欲，法中今名性比丘尼，與羅睺羅母耶輸陀羅同悟宿因，知歷世因貪愛為苦，一念熏修無漏善故，或得出纏，或蒙授記。」⁵⁶

摩登伽女解悟本身迷戀的阿難，不過是諸種無常因素聚合的色身，因愛染終將化膿流涕，所以放棄自己的執著，進入佛門修行。⁵⁷ 而耶輸陀羅則了

⁵⁴ John S. Strong, "A Family Quest: the Buddha, Yśodharā, and Rāhula in the Mūlasarvāstivāda Vinaya," in Juliane Schober ed. *Sacred Biography in the Buddhist Tradition of South and Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 122-124.

⁵⁵ 摩登伽女愛戀比丘阿難之事，見安世高譯，《佛說摩鄢女經》T 551(552). 14: 895；失譯，《佛說摩登伽女解形中六事經》T 552(551). 14: 895c-896b；其顯示僧團中年輕比丘受到女子追求的實際問題，請參考拙著之分析，〈佛教譬喻文學中的男女美色與情慾〉，47-48。

⁵⁶ 北京社科院研究所編譯，《白話佛教經典——大佛頂守楞嚴經》(台北：博遠出版有限公司，1993)，125-126。

⁵⁷ 請參考拙著，〈佛教譬喻文學中的男女美色與情慾〉，53-54。

然領悟今生的愛恨別離為前生贈花的因緣所致，於是能夠一心修習無漏智慧，以求解脫塵世煩惱糾纏。這兩位被迫割捨情愛的女子，勘破的都是「貪愛為苦」——今生的執著愛戀，不過是宿世以來翻演的愚昧與不甘，縛人沉淪於愛河，亦可拂身放下，如穿雲過霧，不沾不惹，徹底自由。

耶輸陀羅此一角色在佛傳文學中愈形突出，顯示佛教如何透過妻子的形象處理情慾糾葛的家庭關係。男女情愛執著最是維繫世俗慾望的厲害牽絆，所以釋迦牟尼出家必須割愛，但是夫妻之間當然不止肉體的吸引力，還包含眷屬的情義和相互責任。已經悟道成佛的釋迦牟尼，固然不會受情慾牽絆，卻必須以非常的方法（或理由）兼顧世情。何況尊貴為教祖，釋迦牟尼的傳記是後代遵循的出家修行典範。合理化釋迦牟尼的「半路出家」（佛教徒俗稱曾經婚嫁之後才出家的僧尼），自然有其必要。此外，強調釋迦牟尼與耶輸陀羅的「夫妻情誼」，不僅具體化出家過程中的掙扎，提供僧侶與眷屬對話的機會，更能彰顯佛陀的人性。由稟賦神異的聖者佛陀顯露的人性，使得《佛所行讚》的佛陀形象合情合理引起讀者的共鳴，賜給需要的人安慰。而縱使耶輸陀羅今世有恨，亦是她自己當年所發的誓願所致，何怨何尤。

五、結論：以願力斬斷姻緣

對於研究僧傳的方法，柯嘉豪(John Kieschnick)提醒我們僧傳傳達的，並不限於個別僧人的影響，亦反映其生存的社會情況。因此研究僧傳不限於解析僧人的心理，還必須撥開後世層層累累附加的傳說，回到較早的歷

史情境中，才算是成功地解讀聖徒傳記。⁵⁸阿含經典、戒律與佛傳文學一系列出現的僧侶與前妻的議題，由須提那、難陀、賴吒怨羅、大迦葉與妙賢、悉達多太子與耶輸陀羅的故事，綿延迭起，反映的正是僧團初建，最棘手的問題；這些賢聖僧侶的抉擇，也為出家僧侶在解決俗家親情與戒律的衝突時，建立模仿的典範。

以往討論佛教的倫理，涉及範圍有家國、君臣、師生、僧俗之社會責任，以至父子、夫妻之人倫。僧俗雖然身份不同，但是對於社會家族應盡保護順從的義務，基本差異不大。間隔僧俗之別的，根本上是對慾望與情愛的處理態度。居士正命為確保家業、延續後嗣，僧侶禁欲苦修，不涉塵緣，傳佛法脈。僧俗因宗教身分而衍生不同的倫理實踐，常使社會與僧團之間勃谿不斷，甚至譴責出家僧侶為遺世獨立的個人主義者。割棄世俗的生活與舊有的關係，出家追求一世的宗教解脫，這個決定就本質而言，當然是個人主義。掙脫凡網，以身命尋求生命的意義，專務靈性的成長，如果沒有個人的覺醒，何以為繼？僧團的存在，正繫於提供個人追尋精神自由的修煉場域。

針對情欲，所有宗教均發展出特殊的論述。佛教實踐基礎為禁欲去執，特別引起父權社會的質疑。出家禁欲、守貧、斷執，如何克盡供養、扶持妻子之義務呢？佛教自可指陳夫妻關係為情欲編織之羅網，但是對於當事人而言——特別是妻子，她的確被拋棄，甚至被犧牲了。雖然佛教經典中罕有從俗家妻子的觀點來討論此事，但是當事人的痛苦徬徨，怕是很難撫平。而不知是對妻子的嫌怨或愧疚，棄家求道的丈夫多採取不告而別的激烈手段。因此釋迦牟尼與大迦葉仍然回頭度化妻子，可能還是慰藉這些「棄

⁵⁸ John Kieschnick, *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 1-15.

婦」的希望呢！⁵⁹

爲了維繫僧團的運作，淫戒必須嚴懲，此時妻子不論受公婆所託，或是舊情未了，都是沉默的。就大迦葉和妙賢的情況而言，他們的相遇是如此難得，證明彼此的姻緣早已註定；而引導他們走向僧團的，則是各自萌發的出世之志。在他們相互扶持的一生中，大迦葉保護妙賢的貞操、引領她走上修行的正途，成就了彼此修道的目標。而釋迦牟尼與耶輸陀羅亦是宿緣結成的夫妻，他們的婚約可以追溯到前生超術梵志與賣花女的約束。但是他們今世夫妻先合後分，爲的是一圓彼此提攜的希望——妻子幫助丈夫成道之後，丈夫履約來牽引妻子走入正道。這種模式雖然和大迦葉與妙賢一樣，卻更進一步，以願力將夫妻因緣引向成佛之道。由前世因緣牽動的姻緣，因個人前世今生求道的誓願翻轉，一念之間，夫妻緣解，皆獲解脫。冤家宜解不宜解，這才是佛教最高境界的夫妻情義。

⁵⁹ 民初高僧虛雲老和尚即是逃家棄妻。他十一歲定親、十七歲被迫成婚、十九歲離家，七十一歲(1902)時接到俗家妻子譚氏的信，自謂「祇此一生清白業，更無餘事記心田。」當年虛雲下聘田氏與譚氏，其逃家之後，二女隨婆婆王氏出家，田氏四年後即吐血而亡，王氏戒臘四十往生，獨遺譚氏尼報告家事過往。雖然虛雲自幼即有出塵之志，所以即便與二位妻子被禁錮一室，亦不及亂，但是捧信閱讀之際，不免嗟嘆。而譚氏信中有盼望虛雲回鄉晤面之語，即引用佛陀以因緣渡化耶輸陀羅之例，更有哀求虛雲效法迦葉尊者，提攜舊人同做法侶之語。見岑學呂編，《民國虛雲和尚年譜》(台北：台灣商務印書館，1982)，46-50。

