

中華佛學學報第 16 期 (pp.23-66) : (民國 92 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 16, (2003)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

佛教的婚姻觀 —以《阿含經》為主論^[1]

陳美華^[2]

中央研究院民族學研究所博士後研究

提要

本文首先從佛化婚禮的面向和居士佛教發展的脈絡，來談從《阿含經》裡探討佛教婚姻觀的主要意義之所在。其次，是對「婚姻」和「婚姻觀」兩名詞略做釋義。再者利用 CBETA 電子佛典的利便，閱讀《大正新脩大藏經》阿含經部中提及「婚姻」的六筆經卷，指出原始佛教「非種姓的婚姻觀」或「生而平等的婚姻觀」的主張；再以比較常為人們引用和討論的《佛說尸迦羅越六方禮經》和《佛說善生子經》之不同版本的解釋，歸結出「平等對待的婚姻觀」或「守欲的婚姻觀」的看法。至於結論的部分，則就木村泰賢所提出的佛教研究應該包含「佛教與時代文明之關係」的主張，淺談當代佛教研究與時代性的問題。

p. 24 ↗

關鍵詞： 1. 婚姻觀 2. 《阿含經》 3. 《佛說尸迦羅越六方禮經》 4. 《佛說善生子經》 5. 夫妻倫理

【目次】

[一、前言](#)

[二、探討本論題的主要意義](#)

[三、「婚姻」和「婚姻觀」的名詞釋義](#)

[四、略談漢譯《阿含經》中的婚姻觀](#)

[\(一\) 閱讀《阿含經》中的「婚姻」觀](#)

[\(二\) 從阿含二經談佛教的婚姻觀](#)

[五、結語](#)

[附錄 I-1：與《阿含經》相關之中文出版書籍目錄表](#)

[附錄 I-2：中華佛學研究所有關《阿含經》研究之畢業論文目錄表](#)

[附錄 I-3：與《阿含經》相關之中文期刊論文目錄表](#)

[附錄 I-4：與《阿含經》相關之中文博碩士論文目錄表](#)

[附錄 II：CBETA 電子佛典《大正新脩大藏經》（2002）版有關「婚姻」等關鍵詞檢索經名對照表](#)

[附錄 III-1：漢譯與南傳阿含五經有關「西向」夫婦倫理之各項目對照表](#)

[附錄 III-2：繼雄法師對《教授尸伽羅越經》中所示的夫婦倫理與佛音論師的解釋之對照表](#)

p. 25

一、前言

如果說，在中國古代人的眼中，婚姻是沒有「史」的（任寅虎 1998：1），^[3]那麼，對以出家修行主張涅槃究竟解脫道的佛教來說，不僅沒有婚姻史，並且，不僅對絕大多數的古代人來說，甚至對時至今日的大多數現代人來說，佛教可以說是沒有婚姻、不主張婚姻或者是揚棄婚姻的宗教。佛教自印度北傳進

入中國以後，與重視儒家家庭倫理的中土社會人情風俗，至今仍然有著很強的緊張與張力，其中最主要的問題點，就在所謂的拋家棄子、離父離母的出家修行道上。

以人類社會發展的軌則來說，男大當婚女大當嫁的「終身大事」——婚姻，是一普遍律則和普同信念，也是維繫人間倫常的最根本機制。因此，自古以來，世界各大宗教的聖典或聖訓，對婚姻與其相關的種種禮俗和制度等等，均有甚多的訓戒和規範。即使是被視為「反社會」、「反文化」的佛教也不例外。雖然佛教的根本法意是在涅槃解脫，看似與此背道而馳的婚姻大事，往往不是被輕忽了，就是被視為是枝末小節之事，不足掛齒；但是這並不表示佛教有關婚姻的討論，應該如此長期的被忽視。尤其是大多數的佛教徒都是在家信徒，應該如何正視婚姻在生活與修行上、甚至在社會上的意義與功能，恐怕是佛教在面對現代性議題上不應或缺的面向。而就佛教經典來探討佛教婚姻觀的學術論著，在佛教或佛學汗牛充棟的相關研究成果上，至今仍然留白的情況下，[4]也就是本文書寫的主要目的之一。

p. 26

二、探討本論題的主要意義

當然，本文的提出，除了為佛教研究相關領域仍然留白的部分，投入個人一份關注與心力，以達填補一些空白和拋磚引玉的效果之外，更主要的是希望從以下兩個面向，來突顯從《阿含經》探討佛教婚姻觀的主要意義之所在。

首先是從佛化婚禮這個面向來談。漢傳佛教隨著中國的遭逢西方世界，也遭逢了西方的衝擊，並在各種因緣條件下，醞釀和發展出「人間佛教」的理念和實踐。[5]在這種強調以「人」、並且是以「活人」為主體的人間佛教概念下，戰後臺灣諸多佛教道場和團體的推出和提倡佛化婚禮，[6]也就有其脈絡可循。不過，佛化婚禮的推出，可以說是因應性強過於其義理的發展性。也就是說，佛教團體在順應並且推動人間佛教運動的情況下，因應時代與社會的需求，而有佛化婚禮的推出，但是並沒有在教義的理論發展上，為佛化婚禮鋪陳一個實踐的理論基礎。似乎所謂的佛化婚禮，也就是由佛教的團體所舉辦的婚禮，由法師取代神父或牧師，由佛曲取代聖歌，在佛菩薩面前以替代在天主或耶穌基督面前所舉辦的婚姻儀式。然而在經典教義上，佛教提供佛化婚禮怎樣的婚姻觀念和態度，又是否佛教的婚姻觀可以突顯出佛化婚禮有別於其他宗教婚禮的特殊性等等，依據經典來做的相關理論探討，則尚未見其與其實踐面同步發展。因此就《阿含經》經典來論佛教的婚姻觀，除了此部經典是佛教的根本佛法之所在外，尤其是對人間佛教的理念發展有卓越貢獻的印順法師，就深受阿含經義的重要影響，

p.27

[7]這就是本文之所以從《阿含經》來談佛教婚姻觀的一個主要意義。

其次是要從居士佛教發展的脈絡來談。佛教自佛陀時代開始，就有比丘、比丘尼和優婆塞與優婆夷男女四眾弟子，共同構成佛教教團的兩種基本型態，即出家教團與在家信徒，彼此互相支持，共同修行正法。初開始時並無居士佛教的分流，居士佛教也可泛指「佛教之在家信眾，於世俗生活中所從事之信仰活動」（釋慈怡 1989：3188）而言，但是隨著佛教的演變和發展，居士佛教一詞的內涵，也就不僅只是如此廣泛的意義了。從印度大乘佛教的勃興，到中國大乘的延續和發展，居士佛教已經演變成一種有組織的在家教團，與其原初以出家教團為核心與領導的信仰型態，有相當大的區別。 [8]在此姑且不論漢傳居士佛教的歷史興衰演變，與其對整體佛教的存續發展，發揮了怎樣的角色功能和利弊功過，僅僅就其表彰的事蹟面向來看，令人不由得不起疑情，究竟居士佛教存在的特殊性在那裡？

先從大乘經典來看，在家居士可以宣說佛法，如同出家法師一般，如《維摩詰經》中的維摩居士，和《勝鬘經》中的勝鬘夫人。居士也可以透過修行達到開悟解脫。此外，居士譯經也多有貢獻，如後漢的安玄、三國的吳支謙和西晉的聶承遠等等。如果從這些面向來看，看不出在家居士佛教團體從出家僧團分立出來的特殊意義。而其彰顯的在家修道面，又似乎完全掩蓋了「在家」的社會身分和實質角色。此背後所隱藏的問題意識是，居士佛教的發展，似乎不能從佛教「世俗化」——借用基督宗教「世俗化」的意義——的面向來看，反過來說，反而好像有將在家佛教「神聖化」，或說「出世化」、「究竟化」的傾向。由於出家、在家生活型態不同，而劃分兩者之間的最大、最普遍界線，就在婚姻一事上。而在主張出家修行、在家教團尚未分立出來的原始佛教時代，佛教對婚姻的觀點是什麼？從這個角度來看，本文從《阿含經》來談佛教婚姻觀的另外一個意義，也就昭然可見了。

三、「婚姻」和「婚姻觀」的名詞釋義

在進入《阿含經》的婚姻觀之前，將先對「婚姻」和「婚姻觀」兩名詞略做說明。究竟婚姻是什麼？基本上，以「普遍傾向於重視捨俗出家」（中村元 1995

p.28

202) 的原始佛教而言，可以說是沒有對婚姻下定義。或者可以說，佛教對婚姻的認知和本質，是隨著不同的時空環境而隨俗接受。因此本文想針對現代一夫一妻制的狀況，就芬蘭人類學家韋斯特馬克（Edward Alexander Westermarck 1862~1939）的《人類婚姻史》一書，來說明婚姻一詞的適用範圍。

韋斯特馬克認為，婚姻是「得到習俗或法律承認的一男或數男與一女或數女相結合的關係，並包括他們在婚配期間相互所具有的以及他們對所生子女所具有的一定的權利和義務。」簡要而言，這個定義包含了三個要素， [9]即：（一）婚姻必須得到社會的承認；（二）夫妻之間有一定的權利和義務，其中最主要

的兩點內容是性和經濟的權利和義務；和（三）夫妻和他們的子女之間有一定的權利和義務（任寅虎 1998：3）。[10]

以上雖然是西方人類學家對婚姻的界定，然而反觀今日我們社會的婚姻狀況，也是完全適用的，但是並不充分。婚姻，是男女兩性間建立的一種社會公認的夫婦關係，這種關係也是維繫人類社會以及家庭和子嗣合法存在的基礎。在漢人社會的傳統裡，婚姻，又稱「嫁娶」，即女婚為嫁，男婚為娶。《詩經·鄭風·疏》有云：「論其男女之身，謂之嫁娶；指其好合之際，謂之婚姻。」除了這種夫妻關係稱為婚姻之外，男女雙方的家庭親屬間，也隨之形成一種婚姻關係，俗稱「姻親」。《爾雅·釋親》說：「婿之父為姻，婦之父為婚，……婦之父母，婿之父母相謂為婚姻」（李仲祥、張發嶺 1995：2）。[11]由此可見，婚姻所關涉的最基本對象包括：夫妻（相對）關係，對（雙方）父母的關係，和對子女的關係（如果有生育子女）。這三種基本關係所形成的交錯的權利和義務，也就是漢人社會自古至今無有大變的「婚姻」。

再就所謂的「婚姻觀」一詞來說，最簡單的意思，就是指人們關於婚姻的觀念。某種婚姻觀念一旦積累形成之後，就會成為一種制約和規範兩性的指導思想，是各種婚姻型態形成和變革的先導和核心（陳育倫 1993：序 2）。也會產生一種心理信仰、傳承力量和習慣勢力來約束人們的婚姻意識和行為；它不是從來就有，也不會是一成不變，

p. 29

而是會隨著時代的不同而發生或多或少的變化的（吳詩池、李秀治 1993：前言 1&1）。

綜觀漢傳佛教所在的漢人社會，其所形成的婚姻觀是形形色色、多種多樣的。有些已經行之久遠，並且還流傳至今，成為傳統的婚姻觀。

如同姓不婚、合兩姓之好、傳宗接代、婚姻天命觀、門第婚、男尊女卑、從一而終、愛情專一觀、老年人的性愛觀等可謂是中國人的傳統婚姻觀。至於貞操觀、淫亂觀、性神秘觀、性色觀、性欲觀等，不僅與男尊女卑，從一而終等傳統婚姻觀的形成有密切關係，而且可以從中窺視不同時代不同階層的中國人的婚姻觀的產生和發展變化的軌跡。此外，有結婚，必然出現離婚現象，有離婚，又必然出現再婚現象。所以婚姻觀應包括離婚觀和再婚觀。（吳詩池、李秀治 1993：1）

由上可見，婚姻觀包羅的範圍廣泛。[12]而在吳詩池、李秀治編著的這本《中國人的婚姻觀與婚俗》裡，只在「性欲觀」這一章裡標立一小節（頁 40~42）談「佛教的性欲觀」，想要從中窺得佛教婚姻觀的大貌，無疑猶如盲人摸象，可謂難也。那麼佛教可能存有那些婚姻觀呢？[13]下面就試圖從閱讀《阿含經》來略論佛教的婚姻觀。

四、略談漢譯《阿含經》中的婚姻觀

從整部中國佛教史來看，原始佛教的阿含經典對中國佛教的影響，是相當微量而次要的。阿含部經也少為中土教界或學界人士提及，長久以來並沒有受到一定的重視。這種情形直到二十世紀初期，一方面由於中國佛教的力圖改革積弊，以求振興佛教，而回歸佛教源頭來汲取資糧，另一方面由於受到西方學界對印度佛教和原始佛教的重視之影響，這才有了比較大的轉變。尤其是印順導師對阿含的探索，與其從中獲得的佛法訊息和靈感，引領了當代漢傳佛教對阿含經義的尋根溯源風潮，才使得阿含經典在漢傳佛教思想史上，佔有一席之地。

p. 30

目前臺灣佛教學界對阿含的相關研究和著述，成果已然可見。[14]其中又以印順法師的《原始佛教聖典之集成》（1988a）最具代表性；而楊郁文的《阿含要略》（1997），則是修學阿含經典的最佳參照教本。這兩部巨著，對阿含的認識各有其體系，也各成整理系統和次第。然而本文在此將不承襲或沿用任何體系，只是單純的就經典來論其婚姻觀。

根據 CBETA 電子佛典《大正新脩大藏經》（2002 年）版本，經由檢索查詢，[15]在阿含部類裡，共有 9 筆經卷提及「婚姻」，[16]「嫁娶」13 筆，「夫妻」6 筆，「夫／妻」57 筆，[17]「夫婦」22 筆，[18]和「夫／婦」122 筆。[19]如果依據上一節所述的婚姻觀的範圍來看，還可以包含相當廣泛的內容，比如「愛情」、「性色」和「性欲」等等。本文將先以提及「婚姻」的 6 筆經卷，再以比較常為人們引用和討論的《佛說尸迦羅越六方禮經》和《佛說善生子經》，來談論佛教對婚姻的觀念和看法之一斑。

（一）閱讀《阿含經》中的「婚姻」觀

下面先引錄阿含經卷中提及「婚姻」的 6 筆經文。[20]

p. 31

1 《佛說長阿含第四分世記經》〈忉利天品第八〉：

閻浮提人以金銀·珍寶·穀帛·奴僕治生販賣以自生活。拘耶尼人以牛羊·珠寶市易生活。弗于逮人以穀帛·珠璣市易自活。鬱單曰人無有市易治生自活。閻浮提人有婚姻往來·男娶女嫁。拘耶尼人·弗于逮人亦有婚姻·男娶女嫁。鬱單曰人無有婚姻·男女嫁娶。龍·金翅鳥·阿須倫亦有婚姻·男女嫁娶。四天王·忉利天。乃至他化自在天亦有婚姻·男娶女嫁。自上諸天無復男女。閻浮提人男女交會。身身相觸以成陰陽。拘耶尼·弗于逮·鬱單曰人亦身身相觸以成陰陽。

龍·金翅鳥亦身身相觸以成陰陽。阿須倫身身相近。以氣成陰陽。四天王·忉利天亦復如是。焰摩天相近以成陰陽。兜率天執手成陰陽。化自在天熟視成陰陽。他化自在天暫視成陰陽。自上諸天無復婬欲。
[21]

2. 《大樓炭經卷第四》〈忉利天品第九〉：

為人民故。生以豎立身命。閻浮利天下人。以金銀珍寶米穀錢財。生口市買價販。俱耶尼天下人。以牛馬米穀珠玉。作市販賣。弗于逮天下人。以金銀珍寶米穀錢財。生口市買價販。鬱單曰天下人。無市買價財。諸天亦爾。閻浮利天下。有男女婚姻之事。俱耶尼弗于逮天下人。亦有男女婚姻之事。鬱單曰天下人。無婚姻之事。若男子起婬勃意。向女人時。相視便度道去。男子在前。女人在後。有樹曲合如交露。北方天下人。在其中止。男女各異處。便共往至其樹下。若樹低蔭覆其人上。便共交通。樹不覆人上者。不行交通之事。各自別去。龍及金翅鳥。有男子女人婚姻之事。阿須倫亦有男女婚姻之事。從是以上。無有婚姻之事。閻浮利天下人。男女共居止交通。俱耶尼弗于逮鬱單曰天下人。男女行陰陽之事。龍及金翅鳥。男女亦有陰陽之事。諸阿須倫男女。亦行陰陽之事。四天王天上人男女。亦行陰陽之事。忉利天上人男女。以風為陰陽之事。焰天人男女。以相近成陰陽之事。兜率天人男女。相牽手便成陰陽。無貢高天人男女。相視便成陰陽。他化自轉天人。念婬欲便成陰陽。從是以上離於欲。其有人身行惡口言惡心念惡。從是人間命盡。墮泥犁中。受命及得名色。得六入。有人身行惡口言惡心念惡。

p. 32

從是人間命盡。墮畜生。受命及得名色。從名色得六入。其有人身行惡口言惡心念惡。從是人間命終。墮餓鬼中。受命得名色得六入。其有人身行善口言善心念善命盡。便生為人。受命得名色。從名色得六入。其有人身行善口言善心念善。從是人間命盡。便生四王天上。受命得名色。從名色得六入。譬如閻浮利天下人小兒年一歲若一歲半人。始生天上作天子。如是諸天憶如是我男女適生天上。便自知宿命。我用何等因緣。得來生此。即自說。我用三事實得生此。何等為三。一者布施。二者持戒。三者棄惡。是為三。我天上壽盡。當復還生世間在人間。亦復身行善口言善心念善。終亡已後。當復還天上生天子。

3. 《中阿含經卷第六》〈中阿含舍梨子相應品教化病經第八〉：

於是。長者病即得差。平復如故。從臥起坐。歎尊者舍梨子曰。善哉。善哉。為病說法。甚奇。甚特。尊者舍梨子。我聞教化病法。苦痛即滅。生極快樂。尊者舍梨子。我今病差。平復如故。尊者舍梨子。我往昔時。少有所為。至王舍城寄宿一長者家。時。彼長者明當飯佛及比丘眾。時。彼長者過夜向曉。教敕兒孫。奴使。眷屬。汝等早起。當共嚴辦。彼各受教。共設廚宰。供辦饍饌。種種腍美。長者躬自敷置高座。無量嚴飾。

尊者舍梨子。我既見已。便作是念。今此長者為婚姻事。為迎婦節會。為請國王。為呼大臣。為作齋會施設大施耶。尊者舍梨子。我既念已。便問長者。汝為婚姻事。為迎婦節會。為請國王。為呼大臣。為作齋會施設大施耶。時。彼長者而答我曰。吾無婚姻事。亦不迎婦。不為節會。不請國王及呼大臣。但為齋會施設大施。明當飯佛及比丘眾。

尊者舍梨子。我未曾聞佛名。聞已舉身毛豎。即復問曰。長者說佛。何名為佛。時。彼長者而答我曰。君不聞乎。有釋種子捨釋宗族。剃除鬚髮。著袈裟衣。至信。捨家。無家。學道。得無上等正覺。是名為佛。我復問曰。長者說眾。何名為眾。時。彼長者復答我曰。有若干姓異名族。剃除鬚髮。著袈裟衣。至信。捨家。無家。從佛學道。是名為眾。此佛及眾。吾之所請。尊者舍梨子。我即復問彼長者曰。世尊於今為在何處。我欲往見。時。彼長者復答我曰。世尊今在此王舍城竹林加蘭哆園。欲往隨意。

p. 33

4. 《中阿含經卷第三十九》〈梵志品婆羅婆堂經第三〉：[\[22\]](#)

世尊告曰。婆私吒。彼諸梵志所說至惡。極自無賴。所以者何。謂彼愚癡。不善曉解。不識良田。不能自知。作如是說。我等梵志是梵天子。從彼口生。梵梵所化。所以者何。婆私吒。我此無上明。行。作證。不說生勝。不說種姓。不說憍慢。彼可我意。不可我意。因坐因水。所學經書。婆私吒。若有婚姻者。彼應說生。應說種姓。應說憍慢。彼可我意。不可我意。因坐因水。所學經書。婆私吒。若有計生。計姓。計慢者。彼極遠離於我無上明。行。作證。婆私吒。說生。說姓。說慢。彼可我意。不可我意。因坐因水。所學經書者。於我無上明。行。作證別。復次。婆私吒。謂有三種。令非一切人人共諍。雜善不善法。彼則為聖所稱不稱。云何為三。剎利種。梵志種。居士種。婆私吒。於意云何。剎利殺生。不與取。行邪淫。妄言乃至邪見。居士亦然。非梵志耶

5.《別譯雜阿含經卷第九》：

如是我聞。一時佛在王舍城迦蘭陀竹林。時須達多長者。有少因緣。從舍衛國。至王舍城。詣護彌長者家。見其家中。竟夜不睡。破薪然火。辦諸供具。安置高座。敷諸床榻。須達多長者。見是事已。作是思惟。今此長者。施設供具。為欲結婚。歡樂宴會。為欲屈彼頻婆娑羅王。及大臣乎。復更思念。若請國王。及以官屬。婚姻宴會。而此長者。不應躬身。而自栖栖。執於勞苦。然火作食。必有勝人。不審是誰。我今當問。思惟是已。即以所念。

p. 34

問於長者。時護彌長者。即答之曰。我亦不為婚姻歡會。亦不屈請頻婆娑羅王。及大臣等。而為此會。我於明日。將欲請佛及比丘僧。故設斯供。

6.《增壹阿含經卷第四十六》〈放牛品第四十九第四分別誦〉：

聞如是。

一時。佛在羅閱城迦蘭陀竹園所。與大比丘眾五百人俱

爾時。羅閱城中有梵志。名曰施羅。備知諸術。外道異學經籍所記。天文·地理靡不貫練。又復教授五百梵志童子。又彼城中有異學之士。名曰翅甯。多有所知。為頻毘娑羅王所見愛敬。隨時供養給與梵志所須之施。

爾時。如來名稱遠布。如來·至真·等正覺·明行成為·善逝·世間解·無上士·道法御·天人師。號佛·眾祐·度人無量。出現世間。是時。翅甯梵志興此念。如來名號甚為難聞。今我欲往問訊。親近禮敬。是時。翅甯梵志便往佛所。頭面禮足。在一面坐。爾時。梵志白世尊言。沙門瞿曇。為姓何等。

佛告梵志。吾姓刹利。

梵志問曰。諸婆羅門各有此論。吾姓最豪。無有出者。或言。姓白。或言。姓黑。婆羅門自稱言。梵天所生。今。沙門瞿曇。欲何等論說。

佛告之曰。梵志當知。其有婚姻嫁娶。便當求豪貴之姓。然我正法之中。無有高下·是非之名姓也。

梵志復白言。云何。瞿曇。生處清淨。然後法得清淨。

佛告梵志。汝用法清淨。生處清淨為乎。

梵志又曰。諸婆羅門各興此論。吾姓最豪。無有出者。或言。姓白。或言。姓黑。婆羅門自稱言。梵天所生。

佛告梵志。若當剎利女適婆羅門家。設生男兒者當從何姓。

梵志報曰。彼當言婆羅門種。所以然者。由父形故。得有此兒。

佛告梵志。若復婆羅門女出適剎利家。生男兒者彼當從何姓。

梵志報曰。彼人當是剎利種。所以然者。由父遺形故。得有此兒。

佛告梵志。熟自思惟。然後報吾。汝今所說前與後皆不相應。云何。梵志。設驢從馬後生駒者。當言是馬。為是驢也。

梵志報曰。如此之類當言驢馬。所以然者。由驢遺形故。得此駒也。

佛告梵志。汝熟思惟。然後報吾。汝今所說前後不相應。汝前所說剎利女出適婆羅門家。若生兒者。便言婆羅門種。今驢逐馬生駒者。便言驢馬。將不違前語乎。

p. 35

設復。梵志。若馬逐驢生駒者。名之云何。

梵志報曰。當名為馬驢。

佛告之曰。云何。梵志。馬驢。驢馬豈復有異乎。若復有人言寶一斛。復有人言一斛寶。此二義豈有異乎。

梵志報曰。此是一義。所以然者。寶一。一寶此義不異也。

佛告梵志。云何馬驢。驢馬此非一義乎。

梵志報言。今。沙門瞿曇。雖有斯言。然婆羅門自稱言。吾姓最豪。無有出者。

佛告梵志。汝先稱譽其母。後復歎說其父。若復父亦是婆羅門種。母亦是婆羅門種。後生二兒。彼時其中一兒。多諸技術。無事不覽。第

二子者了無所知。是時。父母為敬待何者。為當敬待有智者。為當敬待無所知者。

梵志報曰。其父母應當敬待高德聰明者。不應敬待無有智者。所以然者。今此一子無事不了。無事不閑。正應敬待此子。不應敬待無智之子。

佛告梵志。若彼二子。一聰明者。便復興意作殺·盜·淫·泆·十惡之法。彼一子不聰明者。守護身·口·意行。十善之法一無所犯。彼父母應當敬待何者。

梵志報曰。彼父母應當敬待行十善之子。彼行不善之人復敬待為。

佛告梵志。汝先歎其多聞。後歎其戒。云何。梵志。若復有二子。一子父專正。母不專正。一子父不專正。母專正。彼子若母正·父不正者。無事不閑。博知經術。第二子父正·母不正者。既不博學。但持十善。然其父母應敬待何者。為當敬待母淨父不淨者。為當敬待父淨母不淨者。

梵志報曰。應當敬待母淨之子。所以然者。由知經書。博諸伎術故。所謂第二子父淨母不淨。雖復持戒而無智慧。竟何所至。有聞則有戒。

佛告梵志。汝前歎說父淨。不歎說母淨。今復歎說母淨。不歎說父淨。先歎聞德。後歎禁戒。復歎說戒。後方說聞。云何。梵志。若彼二梵志子。其中一子多聞博學。兼持十善。其第二子既有智慧。兼行十惡。彼父母應當敬待何者。

梵志報曰。應當敬父淨·母不淨之子。所以然者。由其博覽諸經。曉諸技術。由父淨生得此子。兼行十善。無所觸犯。一切具足諸德本故。

佛告之曰。汝本說其姓。後說其聞。不說其姓。後復說戒。不說聞。後復說其聞。不說其戒。汝今歎說父母聞·戒。豈不違前言乎。

梵志白佛言。沙門瞿曇雖有斯言。然婆羅門自稱言。我姓最豪貴。無有出者。

世尊告曰。諸有嫁娶之處則論姓。然我法中無有此義。汝頗聞邊國遠邦及餘邊地人乎。

梵志報曰。唯然。聞之。有此諸人。

世尊告曰。彼土人民有二種之姓。云何為二。一者人。二者奴。此二姓亦復不定。

又問。云何不定。

世尊告曰。或作人。後作奴。或作奴。後作人。然眾生之類。盡同一類而無若干。若復。梵志。天地敗毀。世間皆空。是時。山河石壁草木之徒。皆悉燒盡。人亦命終。若天地還欲成時。未有日月年歲之限。爾時。光音天來至此間。是時。光音天福德稍盡。無復精光。展轉相視。興起欲想。欲意偏多者便成女人。欲意少者成男子。展轉交接。便成胞胎。由此因緣。故最初有人。轉生四姓。流布天下。當以此方便。知人民盡出於剎利種。

爾時。梵志白世尊言。止。瞿曇。如僂者得申。盲者得眼目。冥者得見明。沙門瞿曇亦復如是。無數方便與我說法。我今自歸沙門瞿曇。唯願與我說法。聽為優婆塞。

爾時。梵志復白世尊。唯願如來當受我請。將諸比丘眾當至我家。

爾時。世尊默然受請。是時。梵志見佛默然受請。即從坐起。頭面禮足。便退而去。還至家中。辦具飲食。敷諸坐具。香汁灑地。普自吐言。如來當於此坐。

爾時。施羅梵志將五百弟子。至翅甯梵志家。遙見彼家敷好坐具。見已。問翅甯梵志。汝今欲與男女嫁娶。為欲請摩竭國頻毘娑羅王乎。

翅甯梵志報曰。我亦不請頻毘娑羅王。亦無嫁娶之事。我今欲施設大福業。

施羅梵志問曰。願聞其意。欲施何福業。

爾時。梵志偏露右肩。長跪叉手。白世尊自陳姓名施羅。當知有釋種子出家學道。成無上至真。等正覺。我今請佛及比丘僧。是故辦具種種坐具耳。

是時。施羅梵志語翅甯梵志。汝今言佛乎。

報曰。吾今言佛。

又問。甚奇。甚特。今乃聞佛音響。如來竟為所在。吾欲見之。

翅甯報曰。今在羅閱城外竹園中住。將五百弟子自相娛樂。欲往見者。宜知是時。

此梵志即將五百弟子。往至佛所。到已。共相問訊。在一面坐。爾時。施羅梵志便生此念。沙門瞿曇為端正。身作黃金色。我等經籍亦有斯言。如來出世之時。實不可遇。猶如優曇鉢花時時乃現。若成就三十二相。八十種好。

p. 37

當趣二處。若在家者當作轉輪聖王。七寶具足。若出家學道者。必成無上道。為三界世祐。我今欲觀佛三十二相。爾時。梵志唯見三十相。而不睹二相。起狐疑猶豫。不見廣長舌。陰馬藏。

爾時。施羅梵志即以偈問曰。

吾聞三十二 大人之相好 今不見二相 竟為在何所

貞潔陰馬藏 其相甚難喻 頗有廣長舌 舐耳覆面不

願出廣長舌 使我無狐疑 又使我見之 永無疑結網

從以上經文可以看出來的，不是佛教本身對婚姻的看法，而是當時社會存在的婚姻觀狀況。有兩點值得在此提出。第一，從《中阿含經卷第六》〈中阿含舍梨子相應品教化病經第八〉、《別譯雜阿含經卷第九》和《增壹阿含經卷第四十六》〈放牛品第四十九第四分別誦〉中，可以看出當時社會對婚姻此一終身大事相當重視，也會為婚姻大事而施設齋會，來供養佛陀和比丘僧眾。

根據繼雄法師，印度的婚姻制度不僅是一種「社會」義務，同時也是一種「宗教」義務，這是在吠陀時期就已經確立的。因此在當時的印度社會裡，對宗教修行人表示恭敬、供養是一般民眾應盡的義務，一種習俗，也是印度民族的一大特色（釋繼雄 1997：132 & 138 139）。因此這裡所提到的三段經文所敘述的內容，雖然並非是為了嫁娶而設齋會，但是反過來說，也就由於供養宗教修行人是一件很莊嚴慎重的事，而婚姻儀式也包含了很強的宗教義含，也就可以從經文的敘述中反向推論得知，當時的社會會為了兒女的婚姻大事而設齋供養佛陀和僧眾。

第二，從《中阿含經卷第三十九》〈梵志品婆羅婆堂經第三〉中所言：「若有婚姻者。彼應說生。應說種姓。應說僑慢。」以及《增壹阿含經卷第四十六》〈放牛品第四十九第四分別誦〉所說的：「佛告之曰。梵志當知。其有婚姻嫁

娶。便當求豪貴之姓。然我正法之中。無有高下。是非之名姓也」和「世尊告曰。諸有嫁娶之處則論姓。然我法中無有此義。」可以得知，當時社會的婚姻觀，很明顯的包含了（有如中國社會門當戶對的門第婚姻觀一般的）——我將稱其為——「種姓婚姻觀」在內。其中是階級和血統觀念的混合和限制。而反觀佛陀所言，在佛法中沒有種姓高下的分別，雖然主要是指捨俗出家的佛門僧團而言，但是此法亦可廣包未出家的在家居士，衍而申之，可以說佛教的婚姻觀，是不主張、也揚棄種姓和階級制度的婚姻觀，而是一種生而平等的婚姻觀。

（二）從阿含二經談佛教的婚姻觀

《佛說尸迦羅越六方禮經》和《佛說善生子經》，一般公認，是早期經典中談論倫理思想最完整的一部。

p. 38

[23]雖然這兩部經文的內容近似，而在文獻版本學上也值得比對考究，但是本文是要就經看經，就其內容來看其對婚姻可能含有的觀念和看法，所以也就不管文獻版本學上的問題，而直接列舉經文來閱讀討論了。在此，將就夫妻關係這個面向，來談此二部經文中的婚姻觀，而不包含前面對「婚姻」一詞釋義時所提到的三種最基本的對象和關係，即夫妻（相對）關係，對（雙方）父母的關係，和對子女的關係中的後兩個面向。如此做法，是想突顯婚姻觀的重點，主要應該是放在結婚的男女主體上；而由婚姻所衍生出的父母與子女的關係，筆者認為應該放在「家庭觀」裡面來討論可能會更洽當。本文因此對《佛說尸迦羅越六方禮經》和《佛說善生子經》裡提到的其他五種倫理關係，即「東向」的父子女倫理、「南向」的師生倫理、「北向」的親友倫理、「向地」（或「下方」）的主僕倫理和「向天」（或「上方」）的僧俗倫理，就此略過，而直接討論夫婦相事的「西向」婚姻倫理，來就中談論佛教的婚姻觀。 [24]

p. 39

《佛說尸迦羅越六方禮經》：[25]

西向拜者。謂婦事夫。有五事。一者夫從外來。當起迎之。二者夫出不在。當炊蒸掃除待之。三者不得有姪心於外夫。罵言不得還罵作色。四者當用夫教誡。所有什物不得藏匿。五者夫休息蓋藏乃得臥。夫視婦亦有五事。一者出入當敬於婦。二者飯食之。以時節與衣被。三者當給與金銀珠璣。四者家中所有多少。悉用付之。五者不得於外邪畜傳御

《佛說善生子經》：

夫西面者。猶夫之見婦也。是以夫當以五事正敬正養正安其婦。何謂五。正心敬之。不恨其意。不有他情。時與衣食。時與寶飾。婦又當

以十四事事於夫。何謂十四。善作為。善為成。受付審。晨起。夜息。事必學。闔門待君子。君子歸問訊。辭氣和。言語順。正几席。潔飲食。念布施。供養夫。是為西方二分所欲者。得古聖制法夫婦之宜。士夫望益。而善法不衰

從以上引錄的經文內容可以很明顯的看出，在《佛說尸迦羅越六方禮經》裡佛陀說，丈夫對待妻子的五個基本準則是：「一者出入當敬於婦。二者飯食之。以時節與衣被。

p. 40

三者當給與金銀珠璣。四者家中所有多少。悉用付之。五者不得於外邪畜傳御。」[26]而在《佛說善生子經》裡亦說：「是以夫當以五事正敬正養正安其婦。何謂五。正心敬之。不恨其意。不有他情。時與衣食。時與寶飾。」[27]將此兩段經文轉換成現代白話文，分別是：

1. 論是出門在外或者居家在內，都應尊敬妻子
2. 供養妻子一年四季的衣、食保暖所需
3. 應當送與妻子金銀珠寶等等裝飾物品
4. 家中所有的財物，都應讓妻子自由使用，並且全部委任她處理
5. 不應在外金屋藏嬌或者點召女郎 [28]

和：

1. 應以端正的心態尊敬妻子
2. 不厭惡妻子對自己的心意
3. 不另有他情
4. 時時給與衣食所需
5. 時而送與珠寶飾物

接著再比對業露華和王開府對此段相關經文的詮釋。業露華是以東晉提婆翻譯的《中阿含經卷第三十三·善生經》

p. 41

為主；王開府則是以現存的《長阿含·善生經》為主，再參照安世高翻譯的《佛說尸迦羅越六方禮經》、支法度譯的《佛說善生子經》、東晉僧伽提婆譯的《中阿含·善生經》、和《漢譯南傳大藏經》之《長部·教授尸迦羅越經》以及英文翻譯等不同譯本（王開府 2000：69 70），來說明《善生經》中提到丈夫對待妻子的五個基本原則。業露華說：

《佛說善生經》中以西方代表夫妻關係，提出了夫妻間相互關係的基本準則：

夫當以五事，愛敬供給妻子。云何為五？一者，憐念妻子；二者，不輕慢；三者，為作瓔珞嚴具；四者，於家中得自在；五者，念妻親親。……

據經中所說，第一，丈夫應當照顧、愛憐自己的妻子，經常體貼和關懷妻子，從而給家庭帶來和睦歡樂的氣氛。

第二，不應輕慢自己的妻子，對於妻子應當以禮相待。以禮相待，則不能以輕慢的舉動或言詞對待妻子，否則將失去妻子的尊敬和愛意，也會給家庭帶來不和諧。

第三，為妻子提供種種方便條件，裝飾打扮自己的妻子，以示愛意。用珍珠玉石串起來的飾物，掛在妻子頸項作為裝飾，使妻子顯得格外美麗。

第四，充分信任自己的妻子，即所謂使妻子「在家中得自在」，應當由妻子操持家務，不多干涉，使妻子能自由處理，這樣才能保持家庭和睦，增進家庭幸福。

第五，所謂「念妻親親」，即是應當顧念妻子的親屬，對妻子娘家的人要以禮相待。（業露華 2000：78 79）

王開府的詮釋則是：

丈夫要如何對待妻子呢？妻子是西方，丈夫應行禮敬，使妻子安穩無憂。佛陀說：

夫之敬妻亦有五事。云何為五？一者相待以禮，二者威嚴不闕，三者衣食隨時，四者莊嚴以時，五者委付家內。……是為夫之於妻敬待如是，則彼方安隱，無有憂畏。

對待妻子要做到：尊敬妻子，被妻子尊敬，供應生活所需及適時的妝扮，並將家務託付妻子。丈夫是一家之主，須有適當的威嚴，所以說「威嚴不闕」。

p. 42

但此句支譯作「不恨其意」，頗為費解。晉譯作「不輕慢」，南傳作「依禮儀」，英譯作 by courtesy。妻子雖然忙於家事，但愛美是女人

的天性，丈夫須適時滿足妻子妝扮的需要，所以「莊嚴以時」。此句安譯作「給與金銀珠璣」，支譯作「時與寶飾」，晉譯作「為作瓔珞嚴具」，南傳作「提供裝飾品」，英譯作 by providing her with adornment。「委付家內」安譯作「家中所有多少，悉用付之」，晉譯作「於家中得自在」，南傳作「依與主權」，英譯作 by handing over authority to her。這與中國傳統「男主外，女主內」的觀念相合。此外，在安譯有「不得於外邪畜」，支譯作「不有他情」，晉譯作「念妻親親」，南傳作「依不邪行」，英譯作 by faithfulness。這是指不應有婚外情，須對妻子愛情專一、忠心不二。（王開府 2000：74-75）

以上是丈夫對妻子應該遵行的五項基本倫理準則的四種不同譯本（即《佛說尸迦羅越六方禮經》、《佛說善生子經》、《中阿含經卷第三十三·善生經》和《長阿含·善生經》），與其可能的經文詮釋。[\[29\]](#)就這四種大同中有小異，小異中又大同的版本來看，其所想要表達的最主要精意，應該是在賦予婦女在婚姻關係中享有性和經濟的基本安全和保障，並且在經濟上有自由的使用與最大的支配權；除此之外，更主張丈夫要愛護、「尊敬」妻子，這可以說是對婦女基本人權的明確保障。這一點，先不說它在原始佛教所在的古代印度那樣一個「普遍認為要嫌惡婦女之身」、「蔑視婦女」（中村元 1995：202）的社會中，一反當時社會的偏頗觀念，具有非常高度的男女平等思想，就是在現在主張婦女運動、爭取女性基本人權保障的當代社會，也是完全適用，並且具有時代意義的適用解釋性。換句話說，「丈夫應該尊敬妻子」的內涵和指涉，不僅只是在一般行為上，也包含在意願、感受和性行為上。當妻子說「不」時，丈夫應該尊重妻子對自己身體的自主性，如此女權、婦運人士關心的家庭（性）暴力問題，在佛教主張丈夫應當愛敬妻子的婚姻觀裡，找到最佳的理論與實踐的基礎。

p. 43

從上段引文中可見，王開府此處所引用的「威嚴不闕」與 CBETA 內的同部經文所顯示的字句稍有出入。在 CBETA 內所出現的是「威嚴不媿」，[\[30\]](#)繼雄法師《初期佛教家庭倫理觀》一書中的頁 150 亦是引用此詞。而在《大正新修大藏經》頁 71 下欄倒數第二行所出現的則是「威嚴不〔女薛〕」，其宋本、元本和明本的註都是「〔女薛〕=闕」。由於 CBETA 目前尚在對一些比較少為今人所使用的中文古字做造字研發的階段，[\[31\]](#)可能因此採用意思相近的「媿」來代替「〔女薛〕」。究竟「威嚴不〔女薛〕」可不可能是與《長阿含·善生經》中的「不恨其意」是同一原文的不同翻譯，有待日後進一步資料的比對探究。在此，將直接對王開府感到「頗為費解」的「不恨其意」稍做討論。

無論是「不恨其意」或「其意不恨」，筆者將其語譯為「不厭惡妻子對自己的心意」或「不常怒妻子」，主要是在提醒身為丈夫者，應該要能夠體會妻子的心意，而不厭煩、惱怒。爰用《佛說玉耶女經》[\[32\]](#)裡佛陀提到的五種為婦之

道的說法來看的話，[33]此版本的翻譯應該也是相當合理的。佛陀對玉耶女說，一個稱職的妻子對待自己的丈夫需要扮演五種角色，一如母親，二如臣子，三如妹妹，四如僕人，五如伴侶，也就是「母婦」、「臣婦」、「妹婦」、「婢婦」和「夫婦」。[34]這五種角色的交錯綜橫，難免使得妻子在日常生活上比較「嘮叨」、多慮、擔心和苦口婆心或說些比較不中聽的話等等，然而這些卻也是妻子對丈夫的一片心意，丈夫當要體會得、感受得，而不心生厭煩或感到生氣厭惡。如果檢視諸多丈夫外遇或金屋藏嬌的案例，不難發現此種對妻子心生厭煩的心態，是諸種外遇的起始和開端。由此看來，「不恨其意」的翻譯，也就不會令人感到費解了。

p. 44

妻子對丈夫又該奉行哪些準則呢？在《佛說尸迦羅越六方禮經》裡，佛陀說，妻子對待丈夫的五個基本準則是：「一者夫從外來。當起迎之。二者夫出不在。當炊蒸掃除待之。三者不得有姪心於外夫。罵言不得還罵作色。四者當用夫教誡。所有什物不得藏匿。五者夫休息蓋藏乃得臥。」[35]而在《佛說善生子經》裡則說：「婦又當以十四事事於夫。何謂十四。善作為。善為成。受付審。晨起。夜息。事必學。闔門待君子。君子歸問訊。辭氣和。言語順。正几席。潔飲食。念布施。供養夫。是為西方二分所欲者。得古聖制法夫婦之宜。士夫望益。而善法不衰。」[36]將此兩段經文的五和十四個基本準則轉換成現代白話文，分別是：

1. 丈夫從外面回來時，應當起身相迎
2. 丈夫不在家時，應該準備飯菜食物，打掃清潔室內等候
3. 不應有與其他男人發生性行為的想法或意念；丈夫責備或發怒時，不應惡言相向或還以顏色
4. 應當使用丈夫的教導和勸誡；不私藏家中的所有物品
5. 應該等到丈夫休息，整體收拾過後，才得入眠

和：

1. 勤善於持家、做事
2. 努力圓滿達成或促成各項事情
3. 委任、交付的金錢財物或事務，都能謹慎出入和處理
4. 早起
5. 晚睡
6. 學習各種事務
7. 閉門在家等待丈夫回來
8. 丈夫回來時要噓寒問暖、

p. 45

以禮相待

9. 說話的語氣要溫和
10. 語言要溫順
11. 飯席要設正齊備
12. 飲食要保持清潔
13. 長存布施心
14. 好的衣物飯食要供養丈夫

業露華對《中阿含經卷第三十三·善生經》中相關段落的詮釋是：

妻子當以十三事，善敬順夫。云何十三？一者，重愛敬夫；二者，重供養夫；三者，善念其夫；四者，攝持作業；五者，善攝眷屬；六者，前以瞻侍；七者，後以愛行；八者，言以誠實；九者，不禁制門；十者見來讚善；十一者，敷設床待；十二者，施設淨美豐饒飲食；十三者，供養沙門梵志。

.....

丈夫對待妻子有五條原則，妻子對待丈夫則有十三條之多。其中除了規定應當愛敬善待丈夫，服侍自己的丈夫之外，還強調應當盡心操持家務，善待夫家的眷屬以及丈夫的客人，甚至對迎來送往的細節都作了規定，如應前以瞻侍後以愛行等。對丈夫的長輩，應當時時探望侍奉，表示孝敬之意。當丈夫的長輩行走時，應當在後護送照料，以示敬愛之情。有客人來了應當熱情接待，禮貌歡迎，並應以豐饒的美食招待來客等等。除此以外，此十三條中有一條規定，做妻子的對待丈夫應當「言以誠實」，這是耐人尋味的。本來，誠以待人，做人要誠實，是基本的道德原則，在家庭夫妻關係中，相敬相親，也應當以夫妻之間的坦誠為家庭和睦幸福的基礎，何以這裡特別提出妻子應當「言以誠實」呢？應該說這是古代印度婦女社會地位，包括在家庭中的地位低於男子的反映。即使如佛教，強調在修行方面眾生平等，但在現實社會中，其倫理思想也無法脫離現實社會的實際。妻子事敬丈夫十三條中最後一條，供養沙門梵志，這是佛教宗教道德的體現。沙門和梵志都是指修行之人。古代印度宗教修行者多以乞食為生，佛教也不例外。因此這一條規定，當有托【鉢】乞食的修行者上門之時，作妻子的應當善待供養。據佛教教義，供養沙門梵志，是為將來種福田，妻子行此事，是為丈夫及其家庭修福積德，

因此列為妻子的十三事之一。（業露華 2000：78 79）

王開府綜合諸譯本的詮釋則是：

至於妻子對待丈夫，佛陀說：

妻復以五事恭敬於夫。云何為五？一者先起，二者後坐，三者和言，四者敬順，五者先意承旨。

相夫之禮，在於行事謙抑、態度敬順、言辭溫婉、善體夫意。安譯另有「不得有姪心於外夫，罵言不得還罵作色。」「所有什物不得藏匿。」等，這是說妻子也不可以有外遇，被罵時不可以還嘴、給臉色，不可以有私房錢。支譯則列出十四項相夫之禮，其中比較特別的是：「闔門待君子」「念布施」「供養夫」。晉譯則列了十三項，也有「不禁制門」「供養沙門梵志」「重供養夫」等項。南傳則有「貞淑」「保護財物」等，英譯作 *by faithfulness, by watching over the goods he brings*。北傳的《長阿含·善生經》及安譯，與南傳的譯本，相夫之禮都作五項，可見原本應為五項。支譯、晉譯多達十三、四項，可能是後來所添增，這大概是傳統男性社會的產物。至於所添增的部分，是漢譯譯者或後來之編寫者所為，或漢譯所據之傳本舊有，無法得知。（王開府 2000：75 76）

以上是妻子對待丈夫應該遵行的基本倫理準則的四種不同譯本，與其可能的經文釋義。^[37]從以上可以很清楚的看出，妻子對待丈夫的基本準則，不似丈夫對待妻子的五項準則般的清楚明確，有五項、十三或十四項之說。究竟為何會有此種狀況，是佛陀所說，傳誦結集有誤，或後人增補、漢譯譯者的編寫增添？確實很難明確得知。姑且不論原本是否為五項，或是否只有五項，筆者贊同王開府以北傳的《長阿含·善生經》和《佛說尸迦羅越六方禮經》、以及南傳的三種譯本之五項相夫之禮的說法。換句話說，五項是基本準則，其實細觀十三、十四項，也不出五項的內容和範圍，甚至可以說是某些項目的細項說明。比如十四項中的 1、2、6、7、11 和 12 可以歸入《佛說尸迦羅越六方禮經》中的第 2 項，即「夫出不在。當炊蒸掃除待之」。於此將漢譯三種版本的三種說法，

p. 47

就筆者個人的解經邏輯，表列對照如下：^[38]

《佛說屍迦羅越六方禮經》的五項說	《佛說善生子經》的十四項說	《中阿含·善生經》的十三項說	
第一欄	第二欄	第三欄	第四欄
一者夫從外來。當起迎之。	8.君子歸問訊	十者，見來讚善	
二者夫出不在。當炊蒸掃除待之。	1.善作為 2.善為成 6.事必學 7.闔門待君子 [39] 11.正幾席 12.潔飲食	四者，攝持作業 十一者，敷設床待 十二者，施設淨美豐饒飲食	四者，攝持作業
三者不得有姪心於外夫。罵言不得還罵作色。	9.辭氣和 10.言語順	一者，重愛敬夫 三者，善念其夫	一者，重愛敬夫 三者，善念其夫
四者當用夫教誡。所有什物不得藏匿。	3.受付審	八者，言以誠實	八者，言以誠實
五者夫休息蓋藏乃得臥。 [40]	4.晨起 5.夜息		
	13.念佈施	十三者，供養沙門梵志	九者，不禁制門 十者，見來讚善 十一者，敷設床待 十二者，施設淨美豐饒飲食 十三者，供養沙門梵志
	14.供養夫	二者，重供養夫	二者，重供養夫
		五者，善攝眷屬	五者，善攝眷屬
		六者，前以瞻侍	六者，前以瞻侍
		七者，後以愛行	七者，後以愛行
		九者，不禁制門	

由上表可以看到《佛說善生子經》的十四項說，除了第 13 項「念布施」和第 14 項「供養夫」之外的其餘各項，都可以很適當的放入《佛說尸迦羅越六方禮經》的五項說中。而《善生經》的十三項說，依表內的第三欄來看，則有「二者，重供養夫；五者，善攝眷屬；六者，前以瞻侍；七者，後以愛行；九者，不禁制門；十三者，供養沙門梵志」等六項，不適合放入《佛說尸迦羅越六方禮經》的五項說中。如果再比對南傳五項說的善待眷屬項，那麼就剩下「二者，重供養夫；九者，不禁制門；十三者，供養沙門梵志」很難放入任何五項中。而這三者中的二和十三項，又與《佛說善生子經》的「念布施」和「供養夫」有極大的雷同，只有第九「不禁制門」是特別突兀的一項，將做進一步討論。至於「六者，前以瞻侍；七者，後以愛行」也是需要再做進一步的解讀和討論。

根據業露華對「五者，善攝眷屬；六者，前以瞻侍；七者，後以愛行；十者見來讚善；十一者，敷設床待；十二者，施設淨美豐饒飲食」的解釋，是為「善待夫家的眷屬以及丈夫的客人，甚至對迎來送往的細節都作了規定，如應前以瞻侍後以愛行等。對丈夫的長輩，應當時時探望侍奉，表示孝敬之意。當丈夫的長輩行走時，應當在後護送照料，以示敬愛之情。有客人來了應當熱情接待，禮貌歡迎，並應以豐饒的美食招待來客等等。」對此，筆者有不同的解讀看法。

就筆者看來，不論「前以瞻侍」和「後以愛行」，或是「見來讚善」、「敷設床待」和「施設淨美豐饒飲食」等，都是指妻子對待丈夫的方式，而不是指對待丈夫的親屬或客人的方式。也就是說，這十三項（或者其他的五項、十四項），都是環扣在妻子對待「丈夫」的這個主體上。因此，「前以瞻侍」和「後以愛行」，就可以詮釋為：在人前應該隨時瞻望侍候，在人後應該言行關愛、繾綣。^[41]這也符合《佛說玉耶女經》的五種婦法之說，即前者如臣婦、婢婦，後者如母婦、妹婦和夫婦。至於後面的「見來讚善」、「敷設床待」和「施設淨美豐饒飲食」，從這個要點來看的話，也就很清楚其意了。

對於業露華感到耐人尋味的「言以誠實」項，她試著從古代印度婦女在社會、家庭中的地位低下的面向來解釋，就筆者看來有些牽強，也不具充分的說服力。筆者認為，

在這裡提出妻子應當「言以誠實」這一項，可能從「當用夫教誡。所有什物不得藏匿」來看會比較恰當。因為丈夫把家中財物全權交給妻子處理，那麼妻子應當誠實，而不私自藏匿、非為家用。

再就「不禁制門」這一項來討論，業露華和王開府兩位都未對此項作一說明。而在《初期佛教家庭倫理觀》中繼雄法師（1997：171）則把「9.不禁制門／7.闔門待君子」視為類同的項目，但是也並未對其做解釋，或是說明他如此類歸的理由何在。從上表第三欄筆者的歸類邏輯來看，把「不禁制門」解釋成「闔

門待君子」，[42]應該是可以言之成理的。換言之，《善生經》十三項說的後五項，也就可以比較有條理的來解釋，即為人婦者應該閉門在家（料理家務、款待公婆、敦睦親友），見到丈夫回來應該稱讚並且言語溫善，並為其鋪設床具，準備清潔衛生營養豐富和美味可口的飲食；或者是指不禁閉門戶（等待丈夫），見到丈夫回來應該稱讚並且言語溫善，並為其鋪設床具，準備清潔衛生營養豐富和美味可口的飲食。

至於最後一項「供養沙門梵志」，則可以放在前面提到的婚姻制度在印度社會裡所包含的「社會」與「宗教」兩層涵義的面向來解釋，也就是說尊敬供養宗教修行人是婚姻的一種義務，為人妻者就應該為其丈夫善盡此職（因為他可能經常出門工作不在家），而不失妻子對待丈夫的一種方式。如此解釋也很符合筆者提出的，應該以「丈夫」為主體來詮釋妻子對待丈夫的這些倫理準則。而《佛說善生子經》的「念布施」項，也同樣可以在這層婚姻的宗教意涵上做這樣解釋，只是「布施」的對象更廣泛。

再就上表的第四欄來看，筆者認為另外一種可能的詮釋是把「不禁制門」釋義為：不禁止宗教修行人前來（托鉢乞食）。[43]所謂「制門」，根據《佛光大辭典》的解釋，是指：

如來攝受、調伏眾生的法門之一。如來以智德制定戒律，制止諸惡、邪非等，教法嚴謹而毫無容赦，令眾生趨善避惡，是為制門，亦即用於約束僧尼之「制教」法門。反之，如來以悲德攝受五逆、十惡等冥頑者，予以教化、調伏，是為「開門」，即適用於僧俗之「化教」法門。（釋慈怡 1989：3087）

p. 50

從這一段解釋中可以看出，「制門」是用於約束僧尼的「制教」法門，也許可以因之而將「制門」釋為僧尼沙門等等修行人的代稱，而將「不禁制門」釋義為：不禁止宗教修行人前來（托鉢乞食）。如此解釋則有必要將《善生經》較後一段談到「上方」的僧俗倫理之經文列出一併討論：

居士子。如上方者。如是施主觀沙門梵志。施主當以五事尊敬供養沙門梵志。云何為五。一者不禁制門。二者見來讚善。三者敷設床待。四者施設淨美豐饒飲食。五者擁護如法。施主以此五事尊敬供養沙門梵志。沙門梵志亦以五事善念施主。云何為五。一者教信行信念信。二者教禁戒。三者教博聞。四者教布施。五者教慧行慧立慧。沙門梵志以此五事善念施主。居士子。如是上方二俱分別。居士子。聖法律中上方者。謂施主沙門梵志也。居士子。若人尊奉沙門梵志者。必有增益則無衰耗

很明顯的，從這段經文中可以清楚地看到，在家人對出家人應該要有的五項行為準則，其中有四項是與妻子對待丈夫的十三項倫理之九、十、十一和十二項

完全吻合，先後順序也一致，只有第五項「擁護如法」（筆者以粗線示之）與後者的第十三項「供養沙門梵志」不吻合。不過這個妻子對待丈夫的第十三項倫理，卻是包含在此段經文佛陀開示僧俗倫理的起頭處，即「施主當以五事尊敬供養沙門梵志」之中。如此，對上表第四欄同歸一類的後五項筆者的解釋即是，為人婦者不應該禁止宗教修行人前來（托鉢乞食），見到他們前來應該善語讚歎，要為他們準備或鋪設床具，準備清潔衛生營養豐富和美味可口的飲食，還要供養出家修行人。

也就是說，當有人前來托鉢乞食時，為人婦者應當為其丈夫善盡一份施主之宗教義務，不應拒絕前來者。除此消極的做法外，還應積極地主動替其丈夫供養出家修行人。這般詮釋只是把婚姻所包含的宗教層面更形擴大，並不影響「丈夫」是妻子對待的「主體」。因為在佛陀時代這些都是其丈夫（施主）應該做的事，所以妻子做這些事都是以丈夫這個「主體」為出發點的。這樣看來妻子對待丈夫的十三項準則中包含這些項目，也就不會顯得怪誕而令人思之莫名了。並且由此可見，婚姻在古代印度社會裡具有高度宗教意義的說法，在此很清楚地陳現了出來。[44]

綜觀以上《佛說尸迦羅越六方禮經》和《佛說善生子經》等等四種漢譯版本中所說的丈夫對待妻子或妻子對待丈夫的倫理，再加上中村元版的南傳《教授尸迦羅越經》

p. 51

的相關部分[45]綜合觀之，可以得到原始佛教在其婚姻觀上面所含藏的智慧之一斑。當佛陀說丈夫對待妻子應當尊敬、憐愛、待之以禮時，他同時也說妻子對待丈夫應該尊敬、愛護；當佛陀說丈夫對待妻子應當給與經濟生活的保障使其生活無所置慮時，他同時也說妻子對待丈夫應該照顧整理家居、準備飲食；當佛陀說丈夫對待妻子應當視經濟狀況的情形，隨時贈送妻子瓔珞金銀等等飾品時，他也說妻子對待丈夫應該供養；當佛陀說丈夫對待妻子應當委任家中所有的財物並賦予她全權自由處理時，他也說妻子對待丈夫應該不負所託、不私藏財物非為家用、誠實以待；當佛陀說丈夫應當不越軌、不在外金屋藏嬌或者點召女郎時，他同樣也說妻子應該不越軌、不紅杏出牆。這是一種相當「平等對待的婚姻觀」，也可說是一種「守欲的婚姻觀」。[46]

五、結語

「婚姻」不僅是絕大多數個人的人生終身大事，同時也是人類社會、文化最基本的普存現象和最根本的關懷之一。[47]然而，如前面所言，綜觀整體漢傳佛教學術研究史，很遺憾的，有關婚姻的專書或專題研究的成果，至今仍然付之闕如。本文於是首先從佛化婚禮的面向和居士佛教發展的脈絡，來談從《阿含經》裡探討佛教婚姻觀的主要意義之所在。其次，是對「婚姻」和「婚姻觀」兩名詞略做釋義。再者，就阿含經部中提及「婚姻」的 6 筆經卷裡，點出「非種姓的婚姻觀」或「生而平等的婚姻觀」；再以比較常為人們引用和討論的

《佛說尸迦羅越六方禮經》和《佛說善生子經》之不同版本的解釋，歸結出「平等對待的婚姻觀」或「守欲的婚姻觀」。而於此結論的部分，筆者除了想就佛教研究與時代性的問題，略做進一步的討論和強調之外，也將就本文已經討論的內容，提出一些本文不及處理的問題，留待日後再做探討。

p. 52

在《原始佛教思想論》中，木村泰賢就佛法僧三寶的區別，將原始佛教的研究分為「佛陀論」、「教理論」和「僧伽論」三大類。「佛陀論」的範圍，主要是研究佛教的始祖佛陀其人格與其經歷；「教理論」研究佛陀成道後的 45 年間，佛陀所開示關於人生問題的種種說法；而「僧伽論」則是關於佛教教團的組織及規定等等之研究（木村泰賢 1993：10 12）。除此三大類，或說「三大綱目」之外，木村泰賢還特別提出另外一個值得研究並且不應該疏略的問題，「即佛教與時代文明之關係」，併列為研究原始佛教問題的第四綱目。他認為，佛教雖然是佛陀所自悟出來的，但是在各種關係上也同時受賜於其時代精神；如果不能洞察此點，不僅無法瞭解「何者為佛教獨特之說」，「何者為當時一般容認之說」，就更遑論知道佛陀為解決各種問題的時候所採取的態度，與當時的時代文明有何關係了（木村泰賢 1993：12）。也就是說，要研究佛陀其人、其教理與其教團，都不能將其從其時代的精神、背景和問題上，完全抽離或區隔出來單獨思索或探討。他接著又特別指出：

蓋此非僅以研究原始佛教為限。即以後之宗派佛教。乃至種種大乘佛教。苟不注意於此。亦終無以明其真相。是乃不可忘者。又研究真正佛教者。不僅在於研究佛教之經典。凡與有關連之時代文明。就中如宗教思想。亦須參校研究也。（木村泰賢 1993：13）

木村泰賢的這一席話，與筆者的研究理念相吻合。這也就是本文（或筆者在其他篇論文中）強調佛教研究需要開展或包含像「婚姻」等等時代性議題的理論之所在。

從本文所提及的阿含諸經卷的內容來看，其對夫妻倫常關係的實踐準則，雖然是以相互平等對待為基本精神，卻也不乏看起來可能頗為某些女權運動或是女性主義者所詬病的準則，或者不甚符合現代社會民情的地方，比如現代許多女性也是各種職場的工作者，而不是很單純地扮演著家庭主婦這一種社會角色，家事的處理恐怕就不能只是妻子一人的責任了。對於這些不符合之處，雖然也可以隨順著社會的演變而自然發展，不過筆者認為，如果能夠對這些經文有更現代的詮釋和思索，面對現代社會或學術思潮可能的挑戰和質疑，相信當可發展出更為創新的經典論述內容。

回到前面提到的佛化婚禮和居士佛教發展的段落中，如何讓佛化婚禮深具法的精神和意義，而不只是因應現代的一種措施，讓佛化婚禮的特殊性能夠突顯，尚有待各宗教團體和相關學者的努力。誠如印順法師在〈建設在家佛教的方針〉一文中所提到的，要復興中國佛教固然千頭萬緒，但是應該著重於「青年的佛教」、「知識界的佛教」和「在家的佛教」。而這三者中，又以「在家的

佛教更為重要」（釋印順 1988b：81）。至於「什麼是我們所要著重的在家的佛教？」印老認為這包含了兩個重要的內容，

p. 53

即一「佛化的家庭」和二「由在家佛弟子來主持弘揚」（釋印順 1988b：82）。

從這一段話可以看到印老對建設在家佛教的重視，[48]而建設在家佛教的重點又在佛化的家庭。在現今臺灣推展佛化婚禮的幾個教團，則認為佛化婚禮是建設佛化家庭的起點。那麼要如何讓佛化婚禮能夠在這個推展的過程中，不背棄佛法、不屈從世俗，也使臺灣的在家／居士佛教發展，不至於像現代的日本佛教一樣，變成一種印老所言的「變了質的出家佛教」，則是現代臺灣佛教發展的一個考驗。他說：

現代的日本佛教，是從出家佛教而演變到在家佛教，在演變的過程中，背棄佛法而屈從世俗。日本式的佛教，不是佛教化的家庭，是家庭化的佛教。不是在家佛教，而是變了質的出家佛教。（釋印順 1988b：91）

臺灣居士佛教的發展，是否能夠經由以出家教團為領導而推展出來的佛化婚禮為起點，來建立健全的佛化家庭，進而發展出「最有效的，最堅強的在家佛教」（釋印順 1988b：82 83），有待歷史的證明。倒是有一點可以在此強調的是，在佛教漢傳的社會裡，向來不具宗教意含的婚姻與其儀式，是否能夠成功的轉化佛化婚禮為一種佛法精神的具體實踐，依據經典來探尋現代佛教的婚姻觀，應是一個根本之道。

最後在本文停筆之前，想提出個人在閱讀前面所提到的阿含諸經時的一點小發現以供參考。近年來從事當代臺灣佛教研究的中外學者，都對臺灣佛教現象有一個共同的問題，即：為什麼臺灣佛教的女性參與者那麼多？不僅比丘尼多於比丘至少兩倍，一般女性佛教徒也壓倒式的多過男性。不少人從不同層面、不同方向去思索或探討，或是經濟的、或是社會的、或是文化的因素，有些人甚至認為是不是女性天生就比男性有較高的宗教傾向等等，至今仍然是關心者津津樂道的問題。

從筆者對《善生經》中妻子對待丈夫的倫理之詮釋中發現，女性的參與護持佛教是有其依據的，即為人妻者要為其夫盡一份應盡的宗教義務。換句話說，要探討為什麼臺灣佛教的女性參與者那麼多，不僅可以從諸種社會、文化、心理等等因素去探討，也可以從經典中找到教義的依據，只是這些依據早已隱而不彰，一如善生（或善生子、或尸迦羅越）對其父遺命要他面拜「六方」的意義從所莫知一般，如果沒有善知識的提點說明，恐怕終其一生都不知其所以然了。而要找到佛教女性參與者比較多的可能經典依據，恐怕也就有待有心人士的更深度探掘了。

p. 54

附錄 I-1：與《阿含經》相關之中文出版書籍目錄表
[49]

年代	作者	書名	出版地	出版社
1980	釋從信	心經：阿含經入門	臺北	圓明出版社
1984	釋從信	阿含經的疑難	臺北	圓明出版社
1986	欣如編譯	阿含經典與現代生活	臺北	大承經社印經會
1988	吳老擇編	雜阿含經之研究	高雄	元亨寺妙林
1991	惟明法師	法海點滴（上、下）：阿含經選粹	臺北	圓明出版社
1994	金岡秀友	何謂「生」阿含經	臺北	圓明出版社
1994	釋從信	在家人貴族佛法：阿含經流傳下來的佛法	臺北	廣善精舍出版
1995	釋從信	阿含經正見——佛說成佛之道	臺北	圓明出版社
1995	釋從信	阿含經止觀——雜阿含經第一	臺北	圓明出版社
1997	楊郁文	阿含要略	臺北	法鼓文化
1998	釋天襄	雜阿含經·受相應之研究	臺北	法鼓文化
1998	李元松	阿含·般若·禪·密·淨土：論佛教的根本思想與修證原理	臺北	現代禪出版社
1999	內觀教育編譯組編譯	阿含經集	中壢	財團法人內觀教育基金會
1999	桐山靖雄	阿含佛教腦與心的革命冥想	臺北	阿含宗

2000	林崇安	阿含經的中道與菩提道	臺北	大千出版社
2001	呂應鐘	阿含經大世紀	臺北	百善
2001	呂應鐘	阿含經大世紀：佛陀的宇宙觀和幽浮的秘密	臺北	鴻泰
2002	釋宗恆編譯	中阿含經：佛陀的教法	高雄	水月文化社
2002 2003	釋永海	佛陀的人間佛教：來自阿含經的真理	臺北	國際佛光會
2003	曾金財等譯著 張碧華主編	遠塵離垢法眼淨	臺北	明和講堂註：分享雜阿含經系列
2003	大願法師講述	阿含道與菩薩道的抉擇	台南	慈蓮寺
2003	莊春江編著	阿含經故事選	高雄	莊春江
2003	求那跋陀羅法師譯 林崇安編輯	雜阿含經·蘊品	中壢	財團法人內觀教育基金會
2003	求那跋陀羅法師譯 林崇安編輯	雜阿含經·處品	中壢	財團法人內觀教育基金會
2003	求那跋陀羅法師譯 林崇安編輯	雜阿含經·道品	中壢	財團法人內觀教育基金會
2003	求那跋陀羅法師譯 林崇安編輯	雜阿含經·緣品	中壢	財團法人內觀教育基金會
2003	水野弘元著許洋主譯	佛教文獻研究：水野弘元著作選集一	臺北	法鼓文化

附錄 I-2：與《阿含經》相關之中文期刊論文目錄表 [50]

年代	作者	論 文 名 稱	期刊 名稱	期 數	頁碼	備 註
1980	程文熙	四阿含經：「六大」、「十八界」、「五蘊」、「十二因緣」、「四法本末」的「如真」實在論	華岡佛學學報	4	71-95	
1983	吳永猛	《阿含經》中的印度經濟社會	華岡佛學學報	6	203-225	
1988	楊郁文	以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我	中華佛學學報	2	1-50	網路內容作者已於1994年修訂，與《中華佛學學報》第2期，頁163之內容稍有出入
1991	林崇安	阿含經集成與大乘經典源流的研究	中華佛學學報	4	1-26	
2000	釋天真	從《雜阿含》第1013經群看「善終輔導」	中華佛學研究	4	1-33	
2000	蔡耀明	因材施教與教學上的人我分際——以《論語》、《阿含經》、和《大般若經》為根據	佛學研究中心學報	5	37-38	

附錄 I-3：與《阿含經》相關之中文博碩士論文目錄表 [51]

年代	作者	博／碩士論文名稱	畢業學校	畢業系所	論文級別
1984	賴麗美	佛陀時代的社會風俗探討	中國文化大學	印度文化研究所	碩士論文
1986	蔡耀明	業報緣起與成就無上智慧——以阿含·般若為線索而連貫之	國立臺灣大學	哲學研究所	碩士論文
1993	呂玉珍	「法身」概念的釐清——以阿含經的「無我」與「法身」為進路	國立中央大學	哲學研究所	碩士論文
1996	趙淑華	《阿含經》的慈悲思想	國立臺灣大學	哲學研究所	碩士論文
1996	歐俊明	原始佛教「緣起」生命觀在現代教育的濫義	國立臺灣師範大學	教育學系	碩士論文
2000	柳庚女	可以《阿含經》的緣起法探討佛教的認識及其認識對象	華梵大學	東方人文思想研究所	碩士論文
2000	楊素英	《阿含經》中有關佛陀教學之研究	華梵大學	東方人文思想研究所	碩士論文
2000	李宗興	原始佛教之生命觀	中國文化大學	哲學研究所	碩士論文
2001	楊琇惠	阿含經業論研究	國立臺灣師範大學	國文研究所	碩士論文
2001	侯文地	《長阿含經》中佛陀教育之研究	華梵大學	東方人文思想研究所	碩士論文
2002	呂凱文	初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉	輔仁大學	哲學研究所	博士論文
2002	黃齡瑩	雜阿含經的生死觀	南華大學	生死學研究所	碩士論文
2002	黃美英	初期教法弘傳之開展——以漢譯《雜阿含經》之信為趣向解脫道之修學	玄奘人文社會學院	宗教學研究所	碩士論文

附錄 I-4：中華佛學研究所有關《阿含經》研究之畢業論文目錄表 [52]

年代	作者	論文名稱
1994	釋慧命	《阿含經》之「六隨念」初探
1995	釋開弘	五蓋之研究——以「四阿含經」、「五尼柯耶」為主
1995	釋純因	漢譯「中阿含經」譬喻之基礎研究
1996	高正哲	《中阿含經》之業觀念初探——以〈業相應品〉為中心
1996	釋天囊	《雜阿含經·受相應》初探——以藏本《瑜伽師地論》為會編之依據
1999	陳紹韻	阿含經典之喪親輔導個案初探
1999	釋天真	從《雜阿含》1013、1022、574 三經經群看善終輔導 (spiritual and pastoral counseling)

p. 58

附錄 II：CBETA 電子佛典《大正新脩大藏經》 (2002 版) 有關「婚姻」等關鍵詞檢索經名對照表

[* n] 表示搜尋結果所顯示的條列順序；#表示提及「婚姻」的 9 筆經卷中沒有被引錄在文中的經卷。(2003 年 4 月 25 日定表)

阿含部類	婚姻	嫁娶	夫妻	夫婦
阿含部(上)【1~98 經】	No. 01 長阿含經 (卷 20) T01, p0133c [2]	No. 01 長阿含經 (卷 6) T01, p0037a [4]	No. 01 長阿含經 (卷 22) T01, p0148b [3]	No. 01 長阿含經 (卷 13) T01, p0083a [5]
	No. 23 大樓炭經 (卷 4) T01, p0297a [1]	No. 01 長阿含經 (卷 7) T01, p0046b [5]	No. 24 起世經(卷 10) T01, p0362a [1]	No. 17 善生子經 (卷 1) T01, p0254b [11]
	No. 26 中阿含經 (卷 6) T01, p0459c [3]	No. 01 長阿含經 (卷 20) T01, p0133c [1]	No. 26 中阿含經 (卷 33) T01, p0641b [4]	No. 23 大樓炭經 (卷 6) T01, p0308a [17]

	No. 26 中阿含經 (卷 39) T01, p0673c [6]	No. 22 寂志果經 (卷 1) T01, p0274a [6]	No. 54 釋摩男本四 子經(卷 1) T01, p0849a [5]	No. 25 起世因本經 (卷 10) T01, p0417a [14]
	No. 26 中阿含經 (卷 39) T01, p0674a [4] ≠	No. 24 起世經(卷 7) T01, p0346a [7]		No. 68 賴吒和羅經 (卷 1) T01, p0869b [6]
	No. 26 中阿含經 (卷 39) T01, p0678c [7] ≠	No. 25 起世因本經 (卷 7) T01, p0400a [2]		No. 71 梵志頹波羅 延問種尊經(卷 1) T01, p0878b [9]
		No. 25 起世因本經 (卷 7) T01, p0401a [8]		
		No. 25 起世因本經 (卷 8) T01, p0404c [9]		
阿含部(下)【99~ 151 經】	No. 100 別譯雜阿 含經(卷 9) T02, p0440b [5]	No. 125 增壹阿含 經(卷 46) T02, p0798b [10]	No. 100 別譯雜阿 含經(卷 4) T02, p0403a [2]	No. 99 雜阿含經 (卷 15) T02, p0102b [4]
	No. 125 增壹阿含 經(卷 46) T02, p0798b [8]	No. 125 增壹阿含 經(卷 46) T02, p0799a [11]	No. 142b 玉耶女經 (卷 1) T02, p0865c [6]	No. 99 雜阿含經 (卷 15) T02, p0102c [15]
釋經論部(上) 【1505~1518 經】	No. 1506 三法度論 (卷 2) T25, p0022c [9] ≠			No. 1507 分別功德 論(卷 1) T25, p0032c [20]
				No. 1507 分別功德 論(卷 3) T25, p0038c [16]

附錄 III-1：漢譯與南傳阿含五經有關「西向」夫婦倫理之各項目對照表

《佛說屍伽羅越六方禮經》		《佛說善生子經》		《中阿含·善生經》		《長阿含·善生經》		《教授屍伽羅越經》 [53]	
丈夫→妻子	妻子→丈夫	丈夫→妻子	妻子→丈夫	丈夫→妻子	妻子→丈夫	丈夫→妻子	妻子→丈夫	丈夫→妻子	妻子→丈夫
一者出入當敬於婦	一者夫從外來。當起迎之	正心敬之	善作為	一者憐念妻子	一者重愛敬夫	一者相待以禮	一者先起	要尊敬	善於處理工作
二者飯食之。以時節與衣被	二者夫出不在。當炊蒸掃除待之	不恨其意	善為成	二者不輕慢	二者重供養夫	二者威嚴不闕	二者後坐	勿輕蔑	好好對待眷屬（自己人）
三者當給與金銀珠璣	三者不得有姪心於外夫。罵言不得還罵作色	不有他情	受付審	三者為作瓔珞嚴具	三者善念其夫	三者衣食隨時	三者和言	不可脫離軌道	不要越軌
四者家中所有多少。悉用付之	四者當用夫教誡。所有什物不得藏匿	時與衣食	晨起	四者於家中得自在	四者攝持作業	四者莊嚴以時	四者敬順	給與權威	保護積聚的財產
五者不得於外邪畜傳御	五者夫休息蓋藏乃得臥	時與寶飾	夜息	五者念妻親親	五者善攝眷屬	五者委付家內	五者先意承旨	提供裝飾品	精巧且勤快地做該做的事
			事必學		六者前以瞻侍				
			闔門待君子		七者後以愛行				
			君子歸問訊		八者言以誠實				
			辭氣和		九者不禁止門				
			言語順		十者見來讚善				
			正幾席		十一者敷設床待				
			潔飲食		十二者施設淨美豐饒飲食				
			念佈施		十三者供養沙門梵志				
			供養夫						

附錄 III-2：繼雄法師對《教授尸伽羅越經》中所示的夫婦倫理與佛音論師的解釋之對照表 [54]

《教授尸伽羅越經》			
丈夫 → 妻子	佛音論師的解釋	妻子 → 丈夫	佛音論師的解釋
一、 對妻 存尊 敬	尊敬 (sammāna-nāya)：如崇敬諸神、尊崇諸方一樣，以說如此的話尊重她。	一者 妥善 處理 家務	妥善處理家務 (susam vihiita-kammanta)：必須要懂得煮粥和食物等的技巧，作各個正當的事，妥善地處理家務。
二、 不輕 視	不輕視 (avimānanāya)：不以對奴僕、傭人等所說的話使她煩擾 (vihetvā)，不對她說如是鄙視、輕蔑的話。	二者 親切 對待 僕傭	善於攝受眷屬 (susam gahita-parijana)：譬如尊重等、贈物予雇傭 (pahēnaka-pesaka) 等和愛護眷屬。此所謂的眷屬是主人的親族 (ñāti-jano) 和自己的親族。
三、 不外 遇	不外遇 (anaticariyāya)：他違背道德規範，在外與其他的婦女同行，名為外遇。	三者 不外 遇	不外遇 (anaticārini)：對於主人 (丈夫) 之外的其他男人，不可有不淨之行，且連心裡也不可以去想他。
四、 委以 權威	給予權威 (issariya-vossaggena)：婦女們雖然獲得，如大蔓草 (mahā-latāya) 一樣的服裝 (莎麗)，但是如果給與適當的食事 (家務) 的話，她們會生氣 (kujjhanti)。因此，〔丈夫〕給予飯勺 (kaṭacchuṃ) 置於手中，且說：	四者 守護 集財	集財 (sambhatan)：〔丈夫〕作農業 (kasi)、商業 (vanijjā) 等所集之財。

	「你喜歡怎樣做就去做，把食事與家事的任務全權交給她負責。」如此地做名為給予主權。		
五、供給裝飾品	供給裝飾 (alankārānuppādānena)：按照自己的能力供給裝飾品。	五者凡事操持不怠慢	熟巧 (dakkhā)：熟練 (cheka)、善巧 (nipuṇa) 於煮粥和食物等。

p. 62

【參考書目】

大藏經刊行會編

1994 《大正新修大藏經》第 1 冊阿含部（一）。臺北：新文豐出版公司（修訂版一版三刷）。

王開府

2000 〈善生經的倫理思想——兼論儒佛倫理思想之異同〉，《世界中國哲學學報》創刊號：57 92。亦可見於 <http://www.hfu.edu.tw/ph/BC/4th/bc0414.htm>。

中村元著，釋見愍、陳信憲譯

1995 《原始佛教：其思想與生活》。嘉義：香光書鄉出版社（未註明版次）。

木村泰賢著，歐陽瀚存譯

1993 《原始佛教思想論》。臺北：臺灣商務印書館（一版第七次印刷）。

任寅虎

1998 《中國古代婚姻》。臺北：臺灣商務印書館（一版第一次印刷）。

李元松

1993 〈佛教的婚姻觀〉，刊於《二十一世紀的禪》，頁 29-49。臺北：現代禪出版社（再版第二次印刷）。亦可見於
<http://www.zennow.org.tw/lee/chibook/21cent/21cent-02.htm>。

李仲祥、張發嶺

1995 《中國古代漢族婚喪風俗》。臺北：臺灣商務印書館（初版第二次印刷）。

何聿光主編

1992 《婚喪喜慶全典》。上海：上海社會科學院出版社（一版第一次印刷）。

吳詩池、李秀治編著

1993 《中國人的婚姻觀與婚俗》。福建：廈門大學出版社（一版第一次印刷）。

吳澤炎、黃秋耘、劉葉秋編纂

1993 《大陸版辭源》（修訂本）。臺北：臺灣商務印書館（臺灣初版第二次印刷）。

阮昌銳

1982 《中外婚姻禮俗之比較研究》。臺北：中央文物供應社（初版）。

汪玢玲

2001 《中國婚姻史》。上海：上海人民出版社（一版第一次印刷）。

林尹高明主編

1973 《中文大辭典》。臺北：華岡出版部（初版）。

祝瑞開

1999 《中國婚姻家庭史》。上海：學林出版社（一版第一次印刷）。

陳育倫

1993 〈序〉，刊於吳詩池、李秀治編著《中國人的婚姻觀與婚俗》，頁序 1-5。福建：廈門大學出版社（一版第一次印刷）。

陳美華

2002a 〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉，《思與言》40（2）：215-260。

2002b 〈個人、歷史與宗教：印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉，《中華佛學學報》15：427-456。

2003 〈法鼓十年（1989-1998）：從農禪寺到法鼓山的立基與開展〉。臺北：法鼓文化事業股份有限公司。（出版中）

陳顧遠

1998 《中國婚姻史》。湖南：岳麓書社（一版第一次印刷）。

張樹棟、李秀領

1996 《中國婚姻家庭的嬗變》。臺北：南天書局（初版）。另有1990年簡體字版，由杭州市浙江人民出版社出版（一版第一次印刷）。

郭興文

1994 《中國傳統婚姻風俗》。陝西人民出版社（一版第一次印刷）。

彭懷真

1996 《婚姻與家庭》。臺北：远流圖書公司（一版）。

楊秀鶴編著、黃孟林註解

1988 《佛教聖經：白話註解》。臺北：常春樹書坊（一版）。

楊郁文

1997 《阿含要略》。臺北：法鼓文化事業股份有限公司（初版第三次印刷）。

業露華

2000 〈從《佛說善生經》看佛教的家庭倫理觀〉，《中華佛學學報》13：69-82。

潘桂明

2000 《中國居士佛教史》。北京：中國社會科學出版社（一版第一次印刷）。

羅素著，蕭瑞松譯

1982 《婚姻與道德》。臺北：輔新書局（再版）。

釋印順

1988a 《原始佛教聖典之集成》。臺北：正聞出版社（修訂本初版）。

1988b 〈建設在家佛教的方針〉，刊於《教典教制與教學》，頁 81-93。臺北：正聞出版社（九版）。

釋慈怡主編

1989 《佛光大辭典》。高雄：佛光出版社（三版）。

釋繼雄

1997 《初期佛教家庭倫理觀》。臺北：法鼓文化（初版）。

p. 64

Calhoun, Craig J., Donald Light, Jr., and Suzanne Keller, Craig

1994 Sociology. McGraw-Hill, Inc.

Chern, Meei-Hwa

2000 Encountering Modernity: Buddhist Nuns in Postwar Taiwan. Dissertation. The Department of Religion, Temple University.

Garrett, William R.

1982 Seasons of Marriage and Family Life. CBS College Publishing.

Giddens, Anthony

1993 Sociology. Polity Press.

Macionis, John J.

1993 Sociology. New Jersey: Prentice Hall.

Stephens, William N.

1963 The Family in Cross-Cultural Perspective. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston.

p. 65

The Buddhist Concepts of Marriage: Based on the Perspective of the Āgama Sūtras

Meei-Hwa CHERN

Post-Doctor The Institute of Ethnology, Academia Sinica

Summary

As its starting point, this paper first draws upon the two contexts of the so-called "Buddhalized wedding" and of a layperson Buddhism and, in so doing, clarifies the major meaning of the Buddhist viewpoint with regard to marriage in the Āgama Sūtras. Second, it briefly discusses two terms: "marriage" and "the concept of marriage." Third, through the use of the Chinese Buddhist Electronic Text Association's (CBETA) Chinese Electronic Tripitaka to undertake a thorough search for the keyword hunyin 婚姻(marriage), six sūtras are partially cited. From these six scriptures, it is demonstrated that Early Buddhism concurrently encompassed the ideas and concepts of both a "non-caste" marriage and an "equal-at-birth" marriage. The two sūtras-Foshuo Shijialuoyue liufang li jing 佛說尸迦羅越六方經 and Foshuo Shanshengzi jing 佛說善生子經—which have previously been studied in Buddhist scholarly literature—are discussed in the remaining part of the third section. The point is clearly brought to the reader's attention that two Buddhist concepts of marriage exist, with the first being equal treatment between husband and wife and the second restrained lust, which dictates that sexual behavior is restricted to a certain individual, i.e., to a husband or a wife and/or a concubine (in pre-modern times). And finally, based on Taiken Kimura's claim that Buddhist studies should include the dimension of "the relation between Buddhism and epoch civilization," the notion of contemporary Buddhist studies and its

p.66

epoch-ness is addressed in the short conclusion.

Keywords: 1.The Concept of Marriage 2.Āgama Sūtras 3.Foshuo Shijialuoyue liufang li jing 4.Foshuo Shanshengzi jing 5.The Ethics of Husband and Wife

[1] 本文曾經以初稿〈從《阿含經》談佛教的婚姻觀〉，在民國 92 年 10 月 26 日，發表在真理大學宗教研究所所主辦的「宗教與婚姻」學術研討暨座談會上。會後經過增補並將題目改為〈佛教的婚姻觀——從《阿含經》談起〉提交中華佛學學報編輯部送審，其中一位審稿者（乙）建議將題目改為〈佛教的婚姻觀——以《阿含經》為中心〉，以免「易使人誤解，本論文談完《阿含經》部分，會繼續談後來佛教之部分。故宜改為『以《阿含經》為中心』。」其實筆者在「佛教的婚姻觀」這一主題下，確實有意先就阿含經部談起，再依序就其他經部閱讀討論，只不過這是一個需要時間與篇幅的寫作計畫，並不是單篇論文所能涵蓋的，因此依據審稿者之意見，將副標題改為「以《阿含經》為主論」，一方面避免使人以為本篇論文在談完《阿含經》的婚姻觀之後會繼續談其他經部的誤解，一方面也避免「中心」一詞可能使人產生的另外一種誤解，即以為阿含經部是筆者討論佛教婚姻觀的中心而將其他經部歸為邊緣。

[2] 感謝兩位審稿者（甲和乙先生／女士）的細心閱讀和寶貴意見的提供，使本文的可讀性更高、錯誤更少。還要特別感謝中央研究院民族學研究所的研究員余光弘先生，相當仔細的批閱本文，並提供非常值得參考、採納的寶貴意見，使本文在文辭的表達上更簡明、流暢易讀，在思慮不週延處更求改進。雖然余先生並非佛（教）學研究者，但是他以人類學專業的研究素養給予筆者的批評指教，正可作為人文社會學跨學科交流、研究的一個良好範例，特此聊表銘謝之意。

[3] 在《中國婚姻家庭的嬗變》一書的序言中，張樹棟和李秀領提到，對婚姻家庭史的研究，以世界史壇而言，開始於十九世紀中葉，先是瑞士學者巴霍芬（J. J. Bachofen 1815 1887）的耕耘，後有蘇格蘭法學家麥克倫南（J. F. MacLennan 1827 1881）的努力，而對婚姻家庭史的研究貢獻最大的，是從親屬制度入手的美國人類學家摩爾根（L. H. Morgan 1818 1881），恩格斯（Friedrich Engels 1820 1895）則是站在批判摩爾根的學說基礎上完成了《家庭、私有制和國家的起源》一書。此外尚有美國學者馬根、法國學者繆勒利爾和另外一位美國學者韋斯特馬克，都是此領域的辛勤耕耘者。而以中國學術界對此領域的研究來說，起始於二十世紀的二〇、三〇年代，已有王亞南的《人類婚姻史》（1930）、呂誠之的《中國婚姻制度史》（1935）和陳顧遠的《中國婚姻史》（1937）等等相關著作出版。但是中國對婚姻家庭史的研究，在 1949 年之後曾經一度中斷，直到 1980 年代以後才又再度涉足（張樹棟、李秀領 1996：ix x），比如最近幾年才出版的有祝瑞開的《中國婚姻家庭史》（1999）和汪玢玲的《中國婚姻史》（2001）。

[4] 從木村泰賢在其《原始佛教思想論》裡開宗明義的一席話中，可以清楚的看出長期以來佛教研究的關注之所在。他說：「佛教研究問題之所在。今昔之旨趣甚殊。往昔研究者。多網羅大小乘。就各經典中。而闡明其孰為代表佛之真正本意。與孰為導引真義之方便說。凡所詮釋者。率皆依於如斯之必要而起。其在今茲。則與此異。蓋所認為學問之主要方法。乃在就中而闡明何者為代表真正之佛說。或其他部分。經由何種過程。如何而自其直說。發展至此。使龐大之佛教。得以整理。并克樹立其系統是也。故往時以一切佛說。咸依於佛一代教化方法之差。而從事整理。近今則綜合佛滅度後。所經過數百千年歷史之發達。而為之判別疏訊。爰是佛陀之真說法門。」（木村泰賢 1993：1）固然

木村泰賢的這一段話，誠如審稿者乙所指出的「原文是在原始佛教立場說明在研究方法上今昔之異趣，並未論及各種議題之問題。況且該書（譯本）258 頁也提及夫婦關係」，筆者卻也另有異論要發表。就筆者來看，木村氏的這段話不僅可以指涉佛教學術界對原始佛教研究的狀況，也可以說明佛教學術研究的整體概況，其重點就在「研究方法上」。由於研究方法的同異，就會產生有所同異的研究成果，也會由於某些研究方法的尚未開發，而造成某些方面的研究成果特別豐碩，某些方面則付之闕如的現象。況且議題式的研究主題，其實就已經牽涉到研究方法或方法論的問題了。這也就是筆者引用木村氏這段話來說明佛教學術界對「婚姻」或其他現代性議題仍然缺乏探討的原因之所在。至於該書中譯本頁 258 所提及的夫婦關係，與筆者所謂的議題式研究有甚大的出入，特此敬覆與說明。

[5] 對此，可參考本人已經發表的兩篇相關論著，即〈個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流〉（陳美華 2002a）和〈個人、歷史與宗教：印順法師、「人間佛教」與其思想源流〉（陳美華 2002b）。

[6] 比如佛光山和法鼓山，分別自民國 81 年和 84 年起都有「集團佛化婚禮」的舉辦。至於臺灣佛化婚禮的源起和發展，本人將於另文中處理。

[7] 而在臺灣整體推動人間佛教運動氛圍下的主要幾位領導法師，比如聖嚴法師和證嚴法師，就深受印順法師的影響。對此，可參考本人的博士論文 *Encountering Modernity: Buddhist Nuns in Postwar Taiwan*（Meei-Hwa Chern 2000）和即將出版的〈法鼓十年（1989 1998）：從農禪寺到法鼓山的立基與開展〉（陳美華 2003）一文。

[8] 有關中土居士教團組織的發展，可溯自東晉廬山慧遠所創立的「白蓮社」，後有唐代會稽的九品往生社，歷經兩宋的全盛時期，明代的反省時期，到了清代的維繫時期，和近代的改革時期，相關著述可參考潘桂明《中國居士佛教史》（2000）上、下冊。

[9] 羅素在其《婚姻與道德》（*Marriage and Morals*）的第二章中提到，婚姻的習慣大約是由「本能的」、「經濟的」和「宗教的」這三種因素而合成的（羅素 1982：9）。相較於韋斯特馬克的婚姻三要素，羅素的前二者包含在韋氏的第（二）要素中；而其第三因素「宗教的」，則不見於韋氏的任一要素中。韋氏的第（一）要素，可以說是「社會的」；而其第（三）要素，則是「血統的」。

[10] 彭懷真在《婚姻與家庭》一書中，從文字、法律和社會學的定義，簡述了婚姻的意義，並條列了多位美國學者對「婚姻」的定義，有 Stephen（1963），Garrett（1982），Macionis（1993），Giddens（1993）以及 Calhoun, Light 和 Keller（1994）等，可參考之（1996：46 48）。

[11] 有關「婚姻」一詞的起源，另可參考何聿光主編的《婚喪喜慶全典》（1992）一書的頁 1；以及陳顧遠《中國婚姻史》（1998）頁 24。

[12] 郭興文的《中國傳統婚姻風俗》（1994）則談了「門當戶對——門第觀」、「從一而終——貞節觀」、「赤繩繫足——天命觀」、「婚事雜忌——禁忌觀」和「君子好逑——審美觀」等，五種婚姻觀。

[13] 李元松（亦名信佛人）曾於 1988 年講述〈佛教的婚姻觀〉，後來編錄在《二十一世紀的禪》一書中。該文主要是從「從空性的立場來看婚姻」、「從大悲的立場來看婚姻」和「從修行的立場來看婚姻」三方面，來談佛教的婚姻觀。

[14] 在楊郁文的《阿含要略》頁 11 12 裡，條列了 33 筆中、日文著作，可以依之來解《經》用。本文附錄 I 則按照出版時間順序，條列了相關出版書籍的中文書目，以及中文期刊論文和碩博士論文的目錄表以茲參考。

[15] 使用此方法進行經典研究，不免會有某些經文是與婚姻或夫妻關係有關的內容，卻無法用關鍵字檢索出來的疏漏。本文之所以不顧此可能的疏漏，主要的原因是筆者認為電子佛典是當代佛教為世人提供的重要資產之一，應該善加利用與發揮它的功能，因此固然不能像先把整部阿含經典研讀完畢再作討論的方法來得嚴謹周延，卻也無傷大體而使用之。

[16] 有 1 筆是在釋經論部，所以在經部的有 8 筆。

[17] 有 2 筆是經錄頁，所以實際只有 55 筆。

[18] 有 1 筆是感謝頁，2 筆是在釋經論部，所以在經部的共有 19 筆。

[19] 「夫／婦」項有 1 筆感謝頁、1 筆經錄頁、1 筆敦煌寫本類，所以實際只有 119 筆。這四項檢索所出現的資料，有些會重複出現在不同檢索的項目內，比如 No. 143《玉耶經》卷 1，就出現在「嫁娶」、「夫妻」和「夫/妻」三個項目內。本文將於附錄 II 裡，列表參考「婚姻」、「嫁娶」、「夫妻」和「夫婦」此四項檢索的經名對照表。

[20] 以下所節錄的經文，似有過長之慮，而此做法的主要目的，是想稍微彌補片段節錄容易造成斷章取義，難以認識該經典全貌的缺失，故不嫌冗贅的以長篇來引錄。底線是筆者所增加，標點符號則保留 CBETA 的原樣，並未將其改為新式標點符號。審稿者（甲）對此也提出其意見，認為「C-Beta 之標點符號只採用二種而已，不符合現代人分析句義使用」，其實這也是筆者保留原來的標點符號而未做更改的原因，一旦改用現代版的標點符號去標點，則要牽涉到筆者個人對該經文的句義分析邏輯，而且最好全卷經文一起標點並解釋之，需要長篇大論，並不是本文想要處理的部分，因此未做新式標點的標示。

[21] 在 CBETA（2002 版）中此處並無「。」，為求版面完整，在此加上句號。以下諸段引文中的多處句末亦是同此情況，特此說明。

[22] 審稿乙認為《婆羅婆堂經》中「有一段佛提及此世男女之生及相愛、行不淨法，『作家』一段（《大正藏》冊 1，頁 675a-b）可視為佛教婚姻起源之

說，亦可引用論述。此經在巴利文有《長部·起世因本經》內容相似。」於此先引錄經文以供對照，但是暫且不做進一步的討論，將留待另外一文再作處理。引文如下：

「婆私吒。惡眾生者。謂說婦人也。若彼眾生生於男形及女形者。彼眾生等則更相伺。更相伺已。眼更相視。更相視已。則更相染。更相染已。便有煩熱。有煩熱已。便相愛著。相愛著已。便行於欲。若見行欲時。便以木石。或以杖塊而打擲之。便作是語。咄。弊惡眾生作非法事。云何眾生共作是耶。猶如今人迎新婦時。則以襍華散。或以華鬘垂。作如是言。新婦安隱。新婦安隱。本所可憎。今所可愛。婆私吒。若有眾生惡不淨法。憎惡羞恥。懷慚愧者。彼便離眾一日。二日。至六。七日。半月。一月。乃至一歲。婆私吒。若有眾生欲得行此不淨行者。彼便作家而作是說。此中作惡。此中作惡。婆私吒。是謂初因初緣世中起家法。舊第一智。如法非不如法。如法人尊。」

[23] 根據王開府的說法，與此經相關的經文尚有三種，內容略有出入，文長也不一。他說：「後秦佛陀耶舍口誦、竺佛念傳譯之《長阿含經》中，有《善生經》，此經在《大正藏·阿含部》另有三種相關的經，內容略有出入：一為後漢安世高所譯的《佛說尸迦羅越六方禮經》一卷，《歷代三寶紀》指係出自《長阿含經》；一為西晉支法度所譯的《佛說善生子經》一卷，《開元釋教錄》指係《中阿含·善生經》的異譯；一為東晉僧伽提婆所譯的《中阿含經·善生經》」（王開府 2000：59 60）。詳細的文獻考察內容，可參考他的〈善生經的倫理思想——兼論儒佛倫理思想之異同〉一文。另外，業露華的〈從《佛說善生經》看佛教的家庭倫理觀〉（2000）一文，對此經的幾種譯本也有說明，亦可參考。

[24] 本文雖然無意全面深入討論經典文獻版本學上的問題，但是也想趁此機緣對此二種譯本，提出個人的一些淺見和看法，以刺激更多讀經或解經的向度。根據王開府（2000：60），由後漢安息國三藏安世高翻譯的《佛說尸迦羅越六方禮經》，和由西晉沙門支法度翻譯的《佛說善生子經》，這一前一後、一短一長（以包含標點的字數計算方法，前者在大正藏中佔四欄半，約二千字，後者佔八欄，約三千二百字）的譯本，首先值得注意的，就是人名翻譯的問題。前者將此經中佛陀說法的對象 *Siṅgāla*，翻譯成「尸迦羅越」，對照巴利經典的 *Siṅgalovāda Suttanta*（即《漢譯南傳大藏經》內的《教授尸迦羅越經》）來看的話，似乎有可能是誤以為 *va* 為人名的一部分，才會多翻了一個「越」，亦即 *Siṅgalovāda* 是 *Siṅgāla*（「豺狼」之意）加 *vada*（「說」）兩字合成的。而後者為何會將 *Siṅgāla* 漢譯成「善生」，王開府認為或許是翻譯時誤將 *Siṅgāla* 讀為 *Siṅgāra*，而 *Siṅgāra* 有「優美」，即 *elegant* 或 *graceful* 之義，因此翻譯為「善生」。他緊接著說：「不過，所以造成誤譯的情形，也有可能是因為原始經典，由印度至中國展轉流傳的過程中，此字便產生詮釋及不同語言譯語的變化，不能單獨歸咎於漢譯。如果祇依據現傳的巴利經典，便判定漢譯出了問題，難免武斷。但是，因為漢譯中也有早期的東漢安世高譯本，譯作『尸迦羅越』，可見當時漢譯所根據的外語傳本，也有 *Siṅgāla* 一語，所以在漢譯之前產生錯誤的可能性不大。比較可能的情形是，在西晉時竺法護譯《大六向拜經》（已亡佚，見下文）時，或西晉支法度譯經《善生子經》時，即已發生誤譯。後來東晉僧伽提婆譯《中阿含經》、後秦佛陀耶舍、竺佛念譯《長阿含經》，

劉宋釋慧簡譯《善生子經》（已亡佚，見下文），可能都受到影響。當然漢譯之所以誤譯，可能是當時的誦者、譯者，甚至參與漢譯之漢人（如筆受）間，在翻譯過程中造成的誤誦、誤聽、誤譯的情況。雖然作為人名的『善生』，很可能是漢譯的誤譯。但在漢譯中『善生』這一人名，是有所表義的意譯，它也可視為一個倫理概念。在《長阿含·善生經》中就有這樣的話：『佛告善生：若長者、長者子知四結業，不於四處而作惡行，又復能知六損財業，是謂善生。』不過，這一段話不見於現存的其他漢譯及巴利經典，或許是《長阿含·善生經》的漢譯者加入的」（王開府 2000：60 61）。從以上王開府的討論中可以看出來，他主要是從「善生」很有可能是漢譯的誤譯這個角度來考察的。在此筆者想提出的另外一個可能的思考角度是，「善生」並非是漢譯的誤譯，而是漢譯佛經更進一步「漢語化」的結果。也就是說，是譯者有意將此人名翻譯成很漢人的人名，另一方面也有王開府所說的，「是有所表義的意譯，它也可視為一個倫理概念」的用意。就以此二經名的翻譯來說，前者保留比較多的外來色彩，後者很中國，初閱者恐怕很難將此二經聯想在一起。另外，審稿者甲則提出可能是譯者為方便而改名說。他說，「善生之原文當為『Snjata』」，是「為求得美好的人生」之意，「為全經主題」，「主角名義為『豺狼』譯者方便改名為善生」。這也是一個可能的角度。

[25] 在此引錄本段和下段經文的用意，是在陳現一者先述「婦事夫」的倫理，一者先述「夫視婦」的倫理。

[26] 在楊秀鶴編著、黃孟林註解（1988：177）的《佛教聖經：白話註解》裡，所引錄的經文是：「夫視婦有五事：一出入當敬婦，二使之飯食，以時節與衣被，三當給金銀珠璣，四家中所有多少，悉用付之，五於外不得邪畜傳御。（六方禮經）」而語譯為：「丈夫對妻子應遵守下列五事：一、生活起居時【對】妻子應當尊重；二、衣食溫飽無缺；三、資財珍寶應交與妻子保管；四、家中用度，應由妻子調度；五、在外不可邪淫，闖外室、賭博、聚友酗酒。」此處所引錄的經文與本文所引錄的略有出入，兩者的語譯部分也有出入。

[27] 在楊秀鶴編著、黃孟林註解（1988：178）的《佛教聖經：白話註解》裡，所引錄的經文是：「夫當以五事養其婦令安：五事者，謂正心敬之，其意不恨，無有他情，時與衣食，時與寶飾。（善生子經）」而語譯為：「丈夫對妻子應注意五點，使妻子心安於室，這五件事便是：以真正的愛心對待，不常怒妻子，情有所專，衣食不缺，時常以珍貴的小禮物相贈。」此段經文與其語譯，也與本文所引用的經文和語譯有出入。

[28] 「邪畜傳御」之「邪」可做「不正」解，如「〔廣韻〕邪、不正也。論語曰、思無邪」（林尹高明 1973：14569）；「畜」，「養也」，可做「蓄妾」解（林尹高明 1973：9515&9516）；「傳」，可做傳喚、召喚解；「御」可做「御人」之一意的「婦人」解，另外其他諸意亦可參考，如「侍夜勸息也。幸也。〔禮記、內則〕必與五日之御。〔注〕御、謂侍夜勸息也。〔文選、張衡、思玄賦〕斥西施而弗御兮。〔注〕御、幸也」，還有「進奉於天子曰御。〔獨斷、上〕天子所進曰御、御者、進也、凡衣服加於身、飲食入於口、妃妾接於寢、皆曰御。〔後漢書、安帝紀、論〕雖稱尊享御、而權歸鄧氏」（林尹

高明 1973：5128&5129）。對照回《大藏經》（1994）新文豐版，冊 1，頁 251 下面的註，「傳御」之「傳」＝「傳」，是為明本所註，但是未釋其義。

[29] 除此四種譯本的相關經文釋義之外，在此也想對中村元在《原始佛教：其思想與生活》一書中，談到「丈夫的倫理」的說法，提出來稍做討論。中村元根據南傳《教授尸伽羅越經》而說丈夫對待妻子一「要尊敬」，二「勿輕蔑」，三「不可脫離軌道」，四「給與權威」，五「提供裝飾品」。這五者，中村元都有進一步的申述說明，可以參考該書頁 197 199。筆者想要點出來的是，「給與權威」的權威，中村元說是指「主權」、「支配權」、「優越性立場」，讓妻子有全權處理家裡的事，這較之漢譯的翻譯和解釋，更突顯了婦女在家中的位置和重要性。此外，對妻子「提供裝飾品」，中村元認為「按自己的財力去提供裝飾品」（*alamkāraṇuppādānena*）才是本來的意義，除了有投妻子所好的親切用意外，也兼顧了儲蓄的經濟功能。也就是說，用餘錢去購買貴重的金屬裝飾品送給妻子，除了令妻子歡喜高興外，也等於是增加了存款。

[30] 根據《大陸版辭源》頁 762，「媵」乃：「不恭敬。通『褻』。漢書五——賈山傳 至言：『古者大臣不媵。』漢 賈誼 新書 道術：『接遇慎容謂之恭，反恭為媵。』」

[31] 據說 2003 版將可達到與《大正藏》完全相符的狀態。

[32] 《佛說玉耶女經》是有關妻子之倫理道德的詳細說明。根據王開府，在漢譯《大正藏·阿含部》有四種異譯本：《佛說阿邈達經》、《佛說玉耶女經》、《玉耶女經》和《玉耶經》。

[33] 在繼雄法師的《初期佛教家庭倫理觀》中，有舉出為人妻子的其他不同類型，可參考該書頁 152 165。

[34] CBETA（2002）版之 No. 142a《佛說玉耶女經》（卷 1）：「佛告玉耶。作婦之法。當有五等。何謂為五。一如母婦。二如臣婦。三如妹婦。四者婢婦。五者夫婦。何謂母婦。愛夫如子故。名母婦。何謂臣婦。事夫如君故。名臣婦。何謂妹婦。事夫如兄故。名妹婦。何謂婢婦。事夫如妾故。名婢婦。何謂夫婦。背親向疏永離所生。恩愛親昵同心異形。尊奉敬慎無僞慢情。善事內外家殷豐盈。待接賓客稱揚善名。最為夫婦之道」（T02,p0864a）。筆者按，「背親向疏永離所生」之「疏」在 1994 年新文豐出版的大藏經版的原字是（蹠-卒* 束）。

[35] 在楊秀鶴編著、黃孟林註解（1988：177 178）的《佛教聖經：白話註解》裡，所引錄的經文是：「婦事夫有五事：一夫從外來，當起迎之；二夫出不在，當炊蒸掃除待之；三不得心淫外夫，罵詈不得還罵作色；四當用夫教誡，所有什物，不得藏匿；五夫休息，善藏乃得臥。（六方禮經）」而語譯為：「妻對夫也有五點應該注意：一、丈夫從外歸來，當起身相迎；二、丈夫不在家，應該準備飯食、清潔室內等候；三、不可「意淫」他人，丈夫責斥不應還以顏色；四、應尊重丈夫的交代。所有衣物等，不可私下收藏；五、丈夫休息

後，將家事料完畢，收藏重要之物，察看火燭，然後睡眠。」此處所引錄的經文與本文所引錄的略有出入，兩者的語譯部分也有些微出入。

[36] 在楊秀鶴編著、黃孟林註解（1988：178）的《佛教聖經：白話註解》裡，所引錄的經文是：「善作為，善為成，受付審，晨起，夜息，事事必學，待君子，問訊君子，辭氣和，語言順，几席正，飲食潔，念布施，供養夫，此婦之十四事也。夫婦睦宜，善法不衰。（善生子經）」而語譯為：「善於持家，每件事都能圓滿達成，謹慎金錢出入，拂曉起身、晚睡，每件事都能學著做、善待丈夫、噓寒問暖、語氣溫和、隨順丈夫的話，飯席端正、飯食清潔、長存布施心、好的衣物飯食供養丈夫——夫婦之間和睦敬愛，則家室永遠安寧。」此段經文與其語譯，也與本文所引用的經文和語譯有出入。

[37] 除此四種譯本的相關經文釋義之外，中村元在《原始佛教：其思想與生活》一書中，也根據南傳《教授尸伽羅越經》談到「妻子的倫理」。中村元說，妻子要以五種方式對待愛護丈夫，一「善於處理工作」，二「好好對待眷屬（自己人）」，三「不要越軌」，四「保護積聚的財產」，五「精巧且勤快地做該做的事」。這五者，中村元也都有進一步的申述說明，可以參考該書頁199 200。

[38] 由於《長阿含·善生經》所說的五項「一者先起，二者後坐，三者和言，四者敬順，五者先意承旨」，可完全包含在《佛說尸伽羅越六方禮經》的五項裡，因此不列入表格中。繼雄法師在《初期佛教家庭倫理觀》頁 170 171 所列的表格中，與筆者正好相反的是，此二經的各自五項，是完全不同屬的。除此之外，尚有多處不同，比如他是將「11.敷設床待／5.夫休息，蓋藏乃得臥／11.正几席」條列為同屬一欄（他的表格是直式的），筆者則不是如此歸類（請見表）。由於他在該書中主要是以南傳《教授尸伽羅越經》為討論中心，本文將不做進一步的比較討論，留給有興趣的讀者自行去研讀。

[39] 對照《大藏經》（1994）新文豐版，冊 1，頁 254 注 3，宋、元、明三本皆是「待=侍」。

[40] 對照《大藏經》（1994）新文豐版，冊 1，頁 251 注 9，宋、元、明三本皆是「蓋=善」。

[41] 審稿乙認為：「『前以瞻侍』恐非在人前，而係在丈夫面前，瞻視丈夫、察顏觀色以待之。『後以愛行』亦非在人後，係在丈夫身後，以愛隨行，或以愛行事。」此種說法雖然可以接受，但是從以經來釋經的話，此說只能包含《佛說玉耶女經》中的臣婦、婢婦、母婦和妹婦四種婦法，而無法包含夫婦這一種婦法。因此以「在人前應該隨時瞻望侍候」來釋「前以瞻侍」，以「在人後應該言行關愛、纏綿」來釋「後以愛行」，才能包含夫婦此一婦法在內。再輔以後面的「敷設床待」項來看的話，更可突顯筆者的此種說法。

[42] 審稿乙的看法是：「『不禁制門』『見來讚善』或指不禁閉門戶，拒絕賓客，有親友賓客來訪，稱讚來客之善。（『禁制門』即『闔門』。『闔門待君子』係指丈夫晚歸之時；『不禁制門』是指白天接待親友賓客來訪）。」

[43] 審稿甲對「不禁制門」的解釋是「指交代守門者不禁止沙門、婆羅門乃至某教派或乞丐來乞食。」其理由是舉《善生經》的後段言及「上方」倫理即：「施主當以五事尊敬供養沙門、梵志；云何為五？一者、不禁制門；……」的經文來支持。

[44] 筆者會在結論中再作一些討論。

[45] 整理成表格如附錄 III。

[46] 中村元提到，關於夫婦婚姻生活的問題，雖然並不清楚原始佛教的倫理思想對當時一般民眾的影響到底有多少，但是如果從南傳佛教國家的實況，例如緬甸還是由妻子管理財產等等狀況來看的話，或許可以說是相當受到原始佛教思想的影響。他又說：「現在，南傳佛教各國，夫婦間有不貞、遺棄、性格差異等情況時，是能夠以平等的條件獲得離婚的，不過離婚率很低」（中村元 1995：201）。中村元的說法，或許可以做為筆者在此提出阿含經典中「平等對待的婚姻觀」和「守欲的婚姻觀」的佐證。此處使用「守欲的婚姻觀」，而不是使用「不邪淫的婚姻觀」，其中含有諸點理由需要更進一步釐清和討論，也牽涉到五戒的現代性詮釋問題，與修行的面向亦有很大的關係，因此將留待另文中處理。

[47] 有關婚姻的功能、重要性和種種，可從諸多民間諺語窺其梗概，比如「無婦不成家，無夫難為室」、「人倫有五，夫婦為先。大禮三千，婚姻最重。」等等，可參見阮昌銳（1982）《中外婚姻禮俗之比較研究》的〈附錄：從諺語看婚姻〉頁 269 236。

[48] 不過卻也不能誤以為他對出家佛教不重視。

[49] 本表是經由搜尋中央研究院圖書館、國家圖書館和博客來網路書店三個網站而製作出來的，定表日期為 2003 年 4 月 25 日。

[50] 本表是經由搜尋台大佛學研究中心網站，「中華佛學研究所——學術著作」網站之「中華佛學學報」、「中華佛學研究」和「華岡佛學學報」三個聯結，以及各相關期刊而製作出來的，定表日期為 2003 年 4 月 25 日。

[51] 本表是經由搜尋「全國博碩士論文資訊網」製作出來的，定表日期為 2003 年 4 月 25 日。

[52] 本表是經由搜尋「中華佛學研究所——學術著作」網站之「畢業生論著」而製作出來的，定表日期為 2003 年 4 月 25 日。

[53] 中村元版。另外，繼雄法師對此經所示的夫婦倫理與佛音論師的解釋之對照表，請見下表。

[54] 根據繼雄法師（1997）《初期佛教家庭倫理觀》，頁 144 149、166 169 而整理