

香光四十特輯 (上)

/ 于君方

中國佛教比丘尼的發展

中國佛教的比丘尼歷史是獨一無二的，與西藏和東南亞佛教國家的尼僧不同，中國的比丘尼自五世紀以來一脈相承，台灣的比丘尼也傳承其1600年的傳統。由於文獻欠缺，加上以往的學者在研究佛教時都著重於比丘，對於比丘尼的著墨較少，因此，我們對中國比丘尼和女性佛教徒的宗教生活仍瞭解不多。如今想要重建中國比丘尼的歷史已經是不可能了，但我們仍可在現有的紀錄中挖掘出資料，來進行簡單的探討。從各種資源中，我們仍可以找到關於尼僧的紀錄和參考資料，例如地方誌或寺誌、燈錄、文人的隨筆集、金石刻文和墓碑上的銘文，以及比丘尼自己寫的詩詞，最重要的是比丘尼的傳記集。比丘的傳記一直都有學問僧人代代結集下來，例如慧皎（497-554）所撰寫的《高僧傳》記錄了257位僧人的生平。道宣（596-667）和贊寧（919-1001）各自撰寫《續高僧傳》和《宋高僧傳》，敘述當時的僧人生活，各自收集了485篇和500多篇傳記⁽¹⁾。相較於這些豐富的資源，關於比丘尼生平的著作卻只有兩部。一部是由僧人寶唱約於西元516年所撰寫的《比丘尼傳》，以尼師竺淨檢（292-361）的生平為開篇。然後一直到廿世紀，才有第二部相關著作，是由上海玉佛寺的住持震華（1908-1947）所撰寫的《續比丘尼傳》。震華是知名現代佛教改革者太虛（1890-1947）的弟子，他另外還收集了200位，從六世紀到民國時期的比丘尼傳記。這些故事可讓我們從歷史的角度，瞭解香光尼僧團的現代面貌。

比丘尼的創立 歸功於摩訶波闍波提

在佛教的傳統上，將比丘尼的創立歸功於佛陀的姨母，也是他

的養母——摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī）。據聞，佛陀最初並不願意，但在她三次提出請求，加上阿難的請求後，佛陀同意讓女性成為僧伽的成員。但佛陀仍有所疑慮，他預言因為女性的加入，正法只能維持五百年，而非千年。而且，他規定比丘尼必須遵守「八敬法」，從制度上來說，其地位低於比丘（Heirman 1997, p.34-43）。

佛教一開始將僧伽分為四眾：比丘、比丘尼、優婆塞（男信徒）、優婆夷（女信徒）。不過，西藏從未引進比丘尼僧團；而印度等其他佛教國家雖然一度存在比丘尼僧團，但佛教於十三世紀在印度消失後，比丘尼僧團也跟著消失，而斯里蘭卡的比丘尼僧團在十世紀末左右，就已不存在，消失時間遠早於印度。根據佛教戒律，女性受戒的規定與男性不同，女性要於二部僧中得受具足戒，即先由十位已受具足戒的比丘尼授本法，然後再由十位已受具足戒的比丘授戒。因為南傳佛教的比丘尼僧團已不存在，所以，在東南亞、印度、斯里蘭卡或西藏，沒有女性可以正式成為比丘尼。

反之，中國比丘尼的情況就好得多了。雖然一開始女性受戒遇到一些困難，不過，一旦制度建立起來，自西元434年起，中國比丘尼不僅獲得一般僧團接納，也都能完成二部受戒（釋惠敏 1998, p.6-8；Heirman 2002, p.295）。日本、韓國和越南也因為文化與中國相近，比丘尼得以沿襲同樣的制度（Robinson & Johnson 1997, p.77）。

僧人寶唱《比丘尼傳》 樹立比丘尼典範

劉綱在關於《比丘尼傳》的一項研究中，點出了廿世紀之前的比丘尼紀錄，為何只有僧人寶唱一人撰寫的原因。寶唱是一位多產作家，劉綱列出了他所撰寫或與他人共同撰寫的十八部著作，共計超過840卷（劉綱 2009, p.15）。可惜除了《比丘尼傳》之外，其他都已失佚。寶唱為何要撰寫此書？劉綱分析出四個原因：第一，儘管佛教在梁武帝（502-549）的推動下蓬勃發展，但比丘和比丘尼的社會地位已然

下降。相較於晉(265-420)、宋(420-477)和齊(477-502)的尼僧，梁朝尼僧所受到的待遇的明顯較差。第二，整理史料的工作在這段期間較為興盛，而且著作中以比丘傳記增加最多。第三，早在寶唱時代之前，就已經有撰寫女性典範的傳記，例如《列女傳》，讓後世可以追隨其腳步。第四，寶唱既有文學素養，也有心改革比丘尼僧團。劉綱也列出了南朝四國(宋、齊、梁、陳[557-589])的寺廟數據和僧伽規模，顯示佛教在梁朝的實力(劉綱 2009, p.74-75)。由於梁武帝是虔誠的佛教徒，在他的統治下，佛、儒、道三者之間，並不像其他時期一樣有衝突。雖然梁武帝對僧人較為尊敬，但梁朝其他四位皇帝並未將比丘尼列入供養的對象(劉綱 2009, p.85)。至於比丘尼為何會被忽略？劉綱提出了兩個理由：第一，梁武帝想推動佛教哲學研究，專攻《涅槃經》、《成實論》、《般若波羅蜜多經》和《三論》的僧人，較受皇帝青睞。尼僧由於缺乏教育，因此精通這些經論的人並不多；此外，大部分尼僧較著重於個人修行(劉綱 2009, p.87)。第二，梁朝時期，僧尼普遍不重視不遵守戒律，導致在當時的出家人社會地位降低。

寶唱是近代之前唯一為比丘和比丘尼撰寫傳記的學問僧，顯示他對兩者都同樣尊重。劉綱指出，這點是非常罕見的。當時其他知名僧人學者，例如僧祐(445-518)、慧皎(497-554)和道宣，都認為婦女學識不足，不太重視她們(劉綱 2009, p.120)。《晉書》、《宋書》、《南齊書》和《南史》等史書都將比丘尼稱為「尼」、「尼姁」和「尼老」，所有的稱謂都意指「老尼」，暗示體弱衰老(劉綱 2009, p.121)。歐陽修在整理《新唐史》時，則將《唐史》中所有提到尼僧的部分全部刪除，因為他對比丘尼持有負面的看法(劉綱 2009, p.122)。

前面所提關於僧人生平的三本著作都沿襲類似的格式，傳記以十種不同範疇分門別類：譯經、義解、習禪、明律、護法、神異、亡身、誦經、興福，以及雜科(其他各種人才)。這種分類方式有點武斷，因為一名僧人通常不只屬於一種範疇；《比丘尼傳》的主題分類就不用這種方式。比丘和比丘尼的傳記有兩個明顯的差異：第一，女

性決定成為比丘尼的原因，其動機通常和婚姻狀況有關，她們通常在喪偶後或不想結婚時「出家」。第二，沒有一位比丘尼被歸類為譯經者，儘管有幾位比丘尼以學識、講經說法和誦經而聞名。

我們可以從《比丘尼傳》中65位比丘尼的傳記來了解她們的背景，其中26位來自北方（尤其是長安和洛陽兩大城），另外28位來自南方（尤其是彭城），另有兩位的家族是從北方遷移到南方，一位來自四川，一位來自雲南；其餘六位不詳。有十位基於父親或丈夫的緣故，來自士大夫階級——她們的父親或丈夫擁有官位，包括太守、外兵郎、縣丞、國子生、正員郎、征虜司馬、從事吏，以及未特別指明的「高官」。蔡安妮（Kathryn Tsai）估計，這些比丘尼中有80%識字（蔡安妮 1994, p.7），因為作者在書中稍微提到她們在出家前受過教育。有些讀過儒家典籍文學，有些則受過道家玄學教育，或讀過佛經或其他經書。至於其餘比丘尼的教育背景，則無具體的說明，但我們仍可以猜測她們可能已經識字，或成為比丘尼後學會識字，因為她們多數都能書寫，並講授佛經。

書中只有廿七位比丘尼出家的年齡被提及，其中九人不到十歲，兩人在11歲出家，一人是13歲，三人是18歲，兩人是19歲，三人是20歲，兩人是21歲；於22歲、27歲、29歲和30歲出家的各有一人；年紀最大的是法盛尼（368-439），出家時已70歲。獨身主義與儒家的家庭價值相違背，儒家認為結婚和傳宗接代是必要的，而這項義務是想要出家的男女都要克服的最困難障礙之一。不過，有12位比丘尼是在13歲之前出家，早於當時的適婚年齡。所以，我們可以猜測在當時並不是人人都認為出家是個問題。事實上，這些年輕比丘尼的父母據說非常支持女兒不婚的決定。

要如何解釋這種現象？根據竺沙雅章（Chikusa Masaaki）的研究，女子出家為尼的年紀開始降低，是因為「五世紀時，比丘尼僧團的制度已相當完善，父母放心將孩子託付給她們。」（Chikusa 2002, p.12）相較於東晉（317-420），書中記載兩名女子分別在21歲和22歲出家為尼時，

女子在青少年時期出家的人數自劉宋（420-477）以來明顯增加（Chikusa 2002, p.12）。另一方面，有17位女性出家的原因明顯是因為不願結婚。其中有五位已結婚，但她們在丈夫過世後就不願再婚；有12位發誓永不結婚。這12位當中，只有兩位的不婚決定受到反對；有趣的是，她們是各自受到母親和祖母的反對。不過，作者並未提到其他人是否反對，因此，很難斷定在四到六世紀時期的女性在反抗家人期望時，是否會遇到阻礙。這也提醒我們，不能籠統地歸納出，拒絕婚姻和兩代間衝突，是她們普遍會遇到的情況（Lee 1994, p.55）。

書中提到的這幾位比丘尼的生平事蹟，是發生在一千多年前的古代，就算放到現代來看也相當特別。其中有許多比丘尼受到皇帝、貴族、官員和文人敬重，她們也接受皇室和地方仕紳供養。有一位建議皇帝派何人擔任新太守，有兩位受到新上任的太守邀請而擔任他們的顧問。這些比丘尼明顯受到重視和尊崇，那麼，是什麼樣的特質讓她們能獲得如此崇高的地位呢？

比丘尼故事 彰顯修行者崇高風範

如同基督教聖徒的傳記，佛教比丘和比丘尼的故事中，傳奇的成分可能比史料更多。不過，就如柯嘉豪（John Kieschnick）所指出的，這些故事「不僅反映出僧人共同的看法，也試圖製造輿論，灌輸特定的修行理想」（Kieschnick 1997, p.111）。要想探索比丘或比丘尼心中的奉行準則，可以從這些文獻入手。關於修行者的理想類型，柯嘉豪歸納出了三種：苦行者、神異者、學者。他認為，藉由這三種類型的創造，幫助僧團展開與道教和傳統儒學之間的「形象之爭」（image war），企圖藉此爭取人心的歸向（Kieschnick 1997, p.143）。而這三種理想類型都可以在比丘尼眾當中找到。此外，孝道、持戒、禪修，以及藉由誦經表達對佛經的虔誠，也都是受到高度讚揚的美德。另外，二部受戒和有關規範僧人的戒律文本研究，是寶唱在當時非常感興趣的主題；在

讚揚比丘尼奉行出家人戒律的同時，寶唱也希望能推動其他人仿效。

《比丘尼傳》中許多比丘尼都學習過戒律，有些成為研究戒律的專家，有些以持戒而聞名。在西元434年斯里蘭卡的尼僧團來到中國之前，她們早已知道比丘尼必須完成二部受戒的規定，其中有些比丘尼還因為尚且無法接受完整的受戒，而甚為苦惱。

五部律源自於印度上座部佛教的五個部派，其中有四部律被翻譯成中文後，於西元405年至435年的三十年間，受到廣泛的研究（李玉珍1989, p.127-132）。這四部律中，一切有部的《十誦律》和法藏部的《四分律》在五至六世紀的中國，同樣流傳甚廣。不過，自從道宣等多位律師極力推行《四分律》後，中國僧伽所奉行的戒律便以《四分律》為主。

漢地比丘尼受戒的源起

寶唱的《比丘尼傳》中，第一位介紹的是竺淨檢（292-361），西元313至317年間，她與其他24位女子一起從比丘法始受十戒。西元357年，外國比丘曇摩羯多計劃於二月八日（佛涅槃日）在洛陽為淨檢的尼僧團建立戒壇，以比丘身分授比丘尼戒，但卻受到保守派比丘道場的反對，他認為此戒壇違反佛教戒律的規定。曇摩羯多為消除爭端，在浮於泗水的舟上，為淨檢等四人傳授比丘尼戒，淨檢是漢地的第一位比丘尼。竺淨檢雖然並未根據戒律的規定而受具足戒，但她仍為其他想出家為尼的女子傳授戒律，如隨佛圖澄（231-348）出家的安令首尼，跟著淨檢受戒。不過，二部受戒一直到晉朝後才正式制定。儘管在此之前已有尼僧團，但早期比丘尼多數只接受比丘授戒，一直到80年後的南朝劉宋元嘉時期（424-453），斯里蘭卡的比丘尼來到中國後，才建立起二部受戒。西元429年，有八位斯里蘭卡的比丘尼來到中國；西元434年，另有11位比丘尼和贊助她們的斯里蘭卡商隊一起來中國。到西元434年，較早來的尼僧已學會中文，而且滿足至少十位已

受具足戒的比丘尼授戒的要求，終於可以執行二部受戒了。根據《比丘尼傳》記載，有幾位比丘尼參與了這次重要的歷史盛事。慧果（364-433）和僧果（生於408年）完成二部受戒，慧果是與其他五位弟子一起受戒，僧果與另外300位沙彌尼一起受戒。

雖然有《四分律》和《十誦律》可供研究，但根據《比丘尼傳》所述，後者在南方更為盛行，我們發現有一些比丘尼是這部戒律的專家。

為佛法捨身

在修苦行中，為佛法捨身是最高的苦行。這是中世紀早期的捨身作法，寶唱以「自焚」和「燒身」來形容。「捨身」是中國僧人長期以來的傳統，寶唱在《比丘尼傳》中提到，有六位比丘尼捨身，她們是在仿效《妙法蓮華經》中的藥王菩薩。寶唱也曾於西元510年撰寫一本關於早期僧人的故事《名僧傳》，共30卷，記錄425位僧人，但這部著作並未完整地流傳下來。目錄和部分章節，在十三世紀為日本僧人宗性（Sōshō 1202-1278）所抄寫。值得注意的是，《比丘尼傳》的65位比丘尼中，就有六位捨身；相較之下，425位僧人中，只有19位捨身（Benn 2007, p.20-21）。同樣引人注目的是，根據慧皎所寫的《高僧傳》，257位僧人中，只有八位捨身。比丘尼除了比比丘更受到藥王菩薩的啟發，也許還有其他的動機。竺沙雅章指出，《妙法蓮華經》第廿三品中提到：「若有女人，……能受持者，盡是女身，後不復受……於此命終，即往安樂世界。」

若有女人，聞是藥王菩薩本事品，能受持者，盡是女身，後不復受。若如來滅後，後五百歲中，若有女人，聞是經典，如說修行，於此命終，即往安樂世界，阿彌陀佛、大菩薩眾圍繞住處，生蓮華中寶座之上，不復為貪欲所惱，亦復不為瞋恚、愚癡所惱，亦復不為憍慢、嫉妒諸垢所惱。（Hurvitz 1976, p.300）

寶唱提到兩位比丘尼——曇簡尼和淨瑠尼，在西元494年二月八日（佛涅槃日）自焚。她們並未大張旗鼓地去做這件事，只是堆好木柴，然後引火自焚。她們這麼做是為了「捨生死身，供養三寶」。西元501年，另一位比丘尼曇勇「積薪自燒，以身供養」。寶唱也就其中幾位提供更多細節，例如，道綜尼在西元463年一個月圓之夜自焚以身供養佛，她「自練油火，關籟既然，耳目就毀，誦詠不輟。」（蔡安妮 1994, p.60）。這類捨身行為總是令他人震撼和不解，不過，她們這麼做都是因為深受啟發，而想尋求覺悟。

《比丘尼傳》人物介紹

寶唱書中的女子不僅有才華，而且貢獻良多。與其他人不同的是，學問淵博的比丘尼會講經和講戒，或注釋經典。講經內容最普遍的是《妙法蓮華經》、《維摩詰經》、《涅槃經》、《華嚴經》和《小品般若波羅蜜經》；較不常見的是《楞嚴經》等其他論著。

竺道馨20歲時就能背誦《妙法蓮華經》、《維摩詰經》以及其他等經文，是首位能闡述經文的比丘尼，她更擅長於「清談」，這是一種六朝時期（四至六世紀）文人盛行的講道風格，她並經常引用《老子》、《莊子》和《易經》，非常具有哲理，對答機智也是一大特色。竺道馨尤其擅長解釋《小品般若波羅蜜經》，地方上的佛弟子皆視她為導師和大師。

曇徹（422-484）精通經典和戒律。在她受具足戒之前，已學習過經典和相關釋論。在接受具足戒後，便特別著重於研究戒經。她專精闡述——辨別重點、解決疑慮，並深入探討隱藏的含意，因此引來成群弟子請教。

智勝（427-492）擁有驚人的記憶力，只聽過一遍《大般涅槃經》便能記住。後來在研究戒律時，不用再教第二遍就已精通。她寫過數十卷釋論，無論是文筆或詮釋都非常優秀。

淨曜（421-492）學習大乘佛教十年後成為法師，西元490年，獲南朝齊武帝二皇子竟陵王邀請講解《維摩詰經》。淨曜尼當住持時，有四百位弟子於其座下修學。

淨行（444-509）自17歲開始修行時，便研究了《成實論》⁽²⁾、《俱舍論》⁽³⁾、《涅槃經》和《華嚴經》，每每接觸論題時，便立刻能領悟其中的義理。她勤於找出細微的差別和深奧之處，每回講經，聽眾總是能達到數百人。

妙禕（444-513）不但聰明，且言談風趣。她曾講解過的經文有《大般涅槃經》、《妙法蓮華經》和《十地經論》⁽⁴⁾，講經次數逾三十遍。

法宣（434-516）跟隨一位佛教律師研究說一切有部的《十誦律》，然後成為講師，她的名聲很快傳遍當地。南朝梁國衡陽孝王蕭元簡（亡於519年）曾邀請她擔任他母親的宗教導師。

擅長誦經的比丘尼

寶唱尤其對擅長誦經的比丘尼著墨甚多，她們可以在非常短的時間內誦完整部經文。例如，精通《妙法蓮華經》的智賢尼（約300-370年），在老年後，仍可一天一夜誦完。根據蔡安妮指出，這相當於每分鐘要念誦約50個字，而且連續24小時不停止；假如中途休息的話，念誦速度就要更快些（蔡安妮1994, p.121）。僧端（約378-448年）可在五天內就誦完《大般涅槃經》，這部經文共有35萬字，平均每秒就要念誦7.5個字（蔡安妮1994, p.132）。另有一位比丘尼誦經速度也很快，慧玉能在十天內誦完《妙法蓮華經》、《楞嚴經》以及其他經文。僧念尼（415-504）喜愛念誦《妙法蓮華經》，一天一夜可念誦七次。50萬字的經文在一天一夜之內念誦七次，相當於一小時要念誦28000字，也就是一分鐘要念誦347字，每秒鐘念誦5.7個字（蔡安妮1994, p.144）。

有些比丘尼不僅以誦經速度快聞名，也以誦經次數多而聞名。

例如，道壽尼誦《妙法蓮華經》三千遍，並經常看見瑞相。西元439年9月7日，天上有寶蓋降下，覆蓋在她上面。誦《妙法蓮華經》三千遍，總共需要八年時間，平均一秒鐘一字，中途不停歇（蔡安妮 1994, p. 130）。

震華《續比丘尼傳》收錄兩百位比丘尼傳記

《續比丘尼傳》是震華於廿世紀編撰，共計六卷，收錄了兩百位比丘尼的傳記。第一卷涵蓋隋（581-618）、唐（618-907）時期的35位比丘尼傳記；第二卷是五代十國（907-960）和宋朝（960-1279）時期的30位比丘尼傳記；第三卷是元（1271-1368）、明（1368-1644）時期的二十位比丘尼傳記；第四、五卷是清朝（1644-1911）的86位比丘尼傳記；第六卷是民國時期（1912-1949）在大陸的27位比丘尼傳記。每篇傳記的篇幅各有不同，若是包含悼詞，震華也會一字不漏地抄錄下來。有些傳記篇幅長達好幾頁，有些則只有寥寥數行。至於民國時期的傳記，大部分是震華訪問過熟知當事者的人所集結而成，這點是在其他紀錄中所未見的。

相比於早期所收集的傳記類別，有一個顯著差異值得特別注意，修習禪宗的比丘尼人數反映出唐朝時期禪宗的興盛。這些尼師從當時幾位最知名的禪宗大師，包括惠能（638-713）、大慧（1089-1163）、高峰原妙（1058-1115）、中峰明本（1263-1323）、雲棲株宏（1535-1615）、密雲圓悟（1566-1642）。而這些比丘尼的傳記就如古籍《傳燈錄》一樣，惟有與大師的問答會被記錄在冊，生平細節則鮮少提及，甚至可能隻字未提。少數晚近的比丘尼以文學素養而揚名，但即使倍受肯定，傳記中也只收錄了她們的詩作，就像那些只被收錄禪宗機鋒的法師一樣。

第二個不同於早期傳記的主要差異是，當中記錄了幾位捨身的比丘尼。在兩百篇傳記中，只有三篇共提到四位捨身的比丘尼。第一

篇是敘述唐朝的一對姊妹，其姓名不詳；第二篇是唐朝的法願尼。這三人都非常虔誠，終生念誦《妙法蓮華經》。她們自焚而亡後，舌頭仍保持紅色，且完整無缺。第三篇是黃心尼，她在1219年出家為尼之前是名妓女。她曾發願鑄造重48,000斤的銅鐘，但這件事太困難了，嘗試了八次仍無法鑄成。她認為是自己誠心不足，於是在第九次鑄造時，捨身跳入鑄造爐中，終於成功鑄成銅鐘。

另一位比丘尼，宋朝的法珍，是以另一種方式為佛法捨身。她在蘇州磧砂延壽院修行時，發願刻印《大藏經》。為了實現願望，她自斷手臂，三十年間致力於藏經的刻印。許多布施者也響應她的心願，有些人甚至為此散盡錢財和販賣孩子。法珍過世後，她的弟子也有人效法她，自斷手臂來進行這項刻藏工程，歷經三個世代才總算把藏經刻印完成。

書中仍舊將誦經的能力視為是僧人的特點，《妙法蓮華經》仍是最常被念誦的經典，其次是《金剛經》、《華嚴經》和《阿彌陀經》，《般若波羅蜜多經》和《維摩詰經》則只是偶爾提到。以宗教修行來說，禪修和淨土宗是主流。至於注釋經典、講經或持戒的能力，書中則極少提到。

修行時揉合不同宗派元素

從一些傳記看來，比丘尼在自身修行時，往往自行揉合不同宗派的元素。例如，唐朝的淨真喜愛念誦《金剛經》，共念誦了十萬遍。西元660年，她身體不適，並告訴弟子在五個月內看到佛陀十次，目睹淨土兩次，並有五次得到授記，她會成佛並得到上上品往生。但正常來說，淨土宗的信仰通常和淨土的經典有關，例如《阿彌陀經》、《佛說無量壽經》、《觀無量壽經》，較少念誦《金剛經》。

同樣地，有些比丘尼明顯地並不在意傳統的佛菩薩造像組合。例如，智藏尼禮拜的是地藏菩薩，希望往生至西方極樂淨土。她有一幅

佛像，中間是阿彌陀佛，兩旁各是觀音菩薩和地藏菩薩。她將這幅畫像掛在房間裡，每日膜拜。西元980年，畫像在她的住所因暴風雨侵襲而遺失。她虔誠地向地藏菩薩祈求，然後看到空中飄下一件東西，就是那幅畫像。西元982年，她告訴弟子和友人：「地藏菩薩導吾於淨土，明日決定可終。」然後念誦三尊的名號（阿彌陀佛、觀音菩薩和地藏菩薩）108次。但傳統上，隨侍在阿彌陀佛身旁，並迎接行者往生淨土的是觀音，而非地藏菩薩。此外，經典中並未提到地藏和觀音是阿彌陀佛的脇侍菩薩。不過，從藝術史料來看，這類畫像於唐朝之後變得非常普遍（姚崇新、于君方 2009）。

其他學者的研究

近幾年，學者對於宋、清的比丘尼和女性佛教徒的研究有大幅進展。其中羅梅林（Miriam Levering）以受教於大慧座下的女禪師為主題進行研究（1982, 1992, 1999, 2000）。雖然這段期間的禪宗修行是以「不二法門」為依據，而展開「平等」的觀念，但事實上，其制度的設定仍不利於女性修行者。研究宋朝比丘尼的謝定華（Ding-hua Hsieh 1999, 2000）以及羅梅林都指出，男性大師特別用「大丈夫」這一形容詞來稱讚女性禪師。之所以會使用這種具英雄氣概的形容詞，當然是在比喻這些尼師不同於一般比丘尼的不凡之處，已超越了性別的限制，因此值得效法。由於一般比丘尼無法得到如此稱號，因此，無法受到與男性禪師同樣的待遇。

管佩達（Beata Grant）的研究以十七、十八世紀的比丘尼和女性佛教徒為重點（1994, 2001a, 2001b, 2008, 2009）。有些尼師是住持和法師；有些是詩人，透過文學上的成就，對宋朝和明清的佛教做出貢獻。她們獲得了文人和官員的認可，這些文人和官員往往也成為她們的信徒和供養者，繼而提升了比丘尼的形象。

傳記中的比丘尼僅是縮影

《比丘尼傳》和《續比丘尼傳》一共包括265位尼師，她們只是活在這十六個世紀的比丘尼中極小的一部分。事實上，她們受到皇帝和貴族的供養，也受到權貴人士尊崇；她們建造寺廟，領導數量龐大的出家人和信眾，這些在在顯示她們不是一般的比丘尼。很明顯地，《比丘尼傳》中的比丘尼是來自社會的菁英。甚至在《續比丘尼傳》中，可以看到更多元化的背景，書中的女性都是特例，不同於常人。正因為與眾不同，她們的故事才會被收集而流傳下來。

我試圖找出令她們功成名就的主要特質，也企圖梳理解是否比丘尼和比丘的名聲會有性別的差異。一般來說，要甄別當中的巨大差異，相當困難。但以苦修、展現神通、為佛法捨身、精通經義，以及在誦經方面創下壯舉來說，書中這些比丘尼與比丘相比，顯然毫不遜色。儘管書中沒有比丘尼譯經的紀錄，但毫無疑問地，她們只是缺乏機會而已。這些比丘尼大部分都識字，有些甚至學識豐富、會講經說法、注釋經典，只是並未獲邀參與經典翻譯。注釋經典的比丘尼在理解經典教義方面，明顯是個專家，可惜的是，她們所撰寫的釋論都未能流傳下來。

比丘尼在文學中的紀錄

研究中國比丘尼之所以困難，不僅僅是因為文獻稀少且零散，另一個因素是，文學史料上的記載對她們都存在偏見，她們常被視為可憐和不幸的對象。從傳統觀念來看，除非環境所迫，否則女人不會遁入「空門」。因為在父權社會下，若無男人，女人便無法生存，除非出家為尼，或當婢女，或作妓女。

中國傳統上的比丘尼如同比丘，都是受到儒家士大夫譴責的，因為他們不婚、不生育，因此被社會大多數人視為自私、不孝。他們也因為不從事農業、紡織、生產，對經濟毫無貢獻而受到譴責。尤其是

比丘尼，她們違背了傳統上對女性「三從四德」的要求，選擇獨立自主，因此遭受的社會責難更劇烈。此外，自南宋（1127-1279）開始，尼僧還被指控一項罪名——不當情事的仲介。由於她們可以自由出入婦女的住所，因此她們被疑從中牽線，安排婦女與她們的仰慕者，在寺院的內室中幽會。也有批評指出，她們鼓勵女信徒進出寺院燒香，或出門參拜祈福，事實上是在詐騙上流社會婦女的捐獻。尼僧慣常被視為所謂愛管閒事的「三姑六婆」，總是惹是生非、品行可議、聲名狼藉。由於這樣的觀念非常普遍，因此不只小說家和劇作家，就連文人在寫文章時，也經常以這樣的觀點來看待尼僧。例如，明初作家陶宗儀（活躍於1300-1360年），在他的《南村輟耕錄》中提到尼僧：

三姑者：尼姑、道姑、卦姑也；六婆者：牙婆、媒婆、師婆、虔婆、藥婆、穩婆也，蓋與三刑六害同也。人家有一於此，而不致奸盜者，幾希矣。若能謹而遠之，如避蛇蠍，庶乎淨宅之法。（10:126）

類似的說法也可以在小說中看到，例如《初刻拍案驚奇》和《二刻拍案驚奇》，以及《金瓶梅》、《紅樓夢》。此外，在指導地方官員如何管理轄內戶長的手冊中，也每每要求地方官應將比丘尼視為與茶室和酒館經營者，以及妓院老鴿等同一類具有道德爭議的人。同樣地，善良百姓應與尼僧保持一丈距離，保護婦女不受其不良影響。明朝小說作家凌濛初在《初刻拍案驚奇》中寫道：

其間一種最狠的，又是尼姑。她藉著佛天為由，庵院為囿，可以引得內眷來燒香，可以引得子弟來遊玩耍。見男人問訊稱呼，禮數毫不異僧家，接對無妨。到內室念佛看經，體格終須是婦女，交搭更便。從來馬泊六、撮合山，十樁事倒有九樁是尼姑做成、尼庵私會的。（1628/1995, p. 58）

這段時期的普遍說法，反映出一種常見的偏見：「不要用任何理由，邀請尼僧、僧人、術士、奶媽或借貸婆到家中。」（Cass 1999, p.47）。曼素恩（Susan Mann）引述清朝官員黃六鴻對比丘尼的負面看法，反映出當時世人對比丘尼的普遍看法。他稱比丘尼為「犯奸之婦」，並要官員禁止她們進出善良百姓的住處。

其三姑六婆，乃誨淫之媒使，風月之牽頭。逞其邪說，縱令貞婦也情搖落彼乾圈，任是侯門皆狗竇。若男子縱其來往，是欲受妻孥之封贈者也，亦宜張榜示。優尼道姑，應靜修庵院，不許擅入人家抄化。（《福惠全書》卷三十一；Mann 1997, p.191）

還有一項更傷害比丘尼公眾形象的事是，有些尼僧兼當高級妓女。由於部分寺院以接待男香客而聲名狼藉，使得所有比丘尼都受到懷疑。雷若欣（Lei Rouxin）指出，杭州明因庵是南宋時期江南最大規模、最知名的寺院之一，興盛持續到清代。南宋時，明因庵因設立「尼站」而享有盛名，「讓僧人、文人和官員定期召來庵裡最年輕、最漂亮的尼僧接待他們」（Lei 2006, p.30，由Grant 2009, p.2引用）。明清時期，「花禪」一詞開始流行，意指接待男香客的尼僧。在當時，「比丘尼變質成為妓女達到了鼎盛時期」（Lei 2006, p.36，由Grant 2009, p.2引用）。

對於尼僧的偏見持續到清朝（1644-1911）。知名的詩人兼學者朱彝尊（1629-1709）將所有尼僧都歸類為荒淫、懶惰、一無是處。他在一首詩中如此形容尼僧：

宣淫青豆房，飽食香積飯。因之壞風俗，詎可偕息鄔。

婦人有婦功，蠶織乃其本。如何水田衣，娑拖出祇苑。⁽⁵⁾

小說《紅樓夢》中的尼僧多數被描寫成追求名利且淫亂的人，反映出當時社會對她們的看法。她們通常被說成與女伶來自相同背景，也同樣「被租借」到特殊場合中「表演」（Mann 1999, p. 192）。

尼僧的負面形象除了惹是生非、傷風敗俗之外，要不就是悲劇人物。廿世紀初，陳榮捷在《現代中國的宗教趨勢》中提到，女性出家為尼的三大主因是貧窮、慢性病纏身、失戀。他認為沒有女性會自願遁入「空門」（1953, p.80-82）。

根深柢固的偏見與傳統觀念

類似這樣的偏見在廿世紀並未消滅，下面這個事件尤其引人注意。1989年，國立台灣藝術大學舞蹈系計畫表演一齣知名的中國戲曲《思凡》。這齣戲曲是元朝（1206-1368）開始盛行的南方崑曲，作者不詳。全曲只須20分鐘就能演完，自西元1700年以來廣受喜愛，通常放在規模較長、較正式的作品前，以序曲的形式演出（Goldman 2001），是訓練年輕男演員扮演女性角色的重要戲曲。電影《霸王別姬》中也有這一段，戲中主角必須扮演好尼僧這個角色，才能獲得師父的認可。他後來受到嚴厲的懲罰，因為他將台詞「小尼姑，年方二八」，唱成「我本是男兒郎，年方二八」。

林語堂在《吾國與吾民》（1935, p.128）中提到，《思凡》「其文辭堪當中國第一流作品之稱而無愧色，深刻刻畫了出家眾的性的煩悶」。開篇的內容如下：

小尼姑年方二八，

正青春被師父削去了頭髮。……

只因俺父好看經，俺娘親愛念佛。

暮禮朝參，每日裡在佛殿上燒香供佛。

生下我來疾病多，因此上，把奴家捨入在空門。……

不住口地念著彌陀，只聽得鐘聲法號；不住手地擊磬搖鈴。

擊磬搖鈴，搥鼓吹螺，

平白地與那地府陰司做功課。

《多心經》都念過，《孔雀經》參不破，

惟有《蓮經》七卷是最難學。

咱師父在眠裡夢裡都教過。

念幾聲南無佛哆咀哆薩摩訶的般若波羅。

念幾聲彌陀，咿！恨一聲媒婆；念幾聲婆婆訶，哎叫，叫一聲沒奈何；

念幾聲哆咀哆，唉，怎知我感歎還多。

越思越想，反添愁悶，不免到回廊下散步一回，多少是好。

下一段，她在五百羅漢殿嘲弄五百羅漢。

哎呀！天啊！不由人心熱如火！不由人心熱如火。……

我把袈裟扯破，埋了藏經，棄了木魚，丟了鏡鉢。……

哪裡有枝枝葉葉光明佛，哪裡有江湖兩岸流沙佛，哪裡有八萬四千彌陀佛。

從今後，把鐘樓佛殿遠離卻，下山去尋一個年少哥哥。

憑他打我罵我，說我笑我，

一心不願成佛，不念彌陀般若波羅。(p.130-131)

這齣戲曲不僅描述身為凡夫俗子的年輕尼僧為情欲所苦，也將佛教戒律演繹為壓抑情欲和不人道，與一般人所謂的「食色性也」相悖。以佛教的觀點來看，這兩者都是嚴重扭曲的，因為出家生活若是無法堅持下去，還是可以選擇還俗的。然而，幾百年來，佛教徒只能忍受這樣的誹謗，難以有所作為。

作為傳統戲曲的主流曲目，在1979年，台灣也不免俗地表演了這齣戲曲。終於在十年後，情況有所改變。1989年，一位年輕並積極參與社會活動的比丘尼昭慧（1957-）成立「中國佛教會護教組」，在她的領導下，佛教徒的地位開始有所改善。在得知這齣戲曲要在1月27日到29日演出時，昭慧在1月14日向教育部寫信抗議，因為教育部有權管制表演內容。她同時也去信國立台灣藝術大學的行政部門，以及報紙和媒體，並得到眾多佛教徒和市民的支持。在抗議聲浪愈演愈烈之際，一位自稱是虔誠佛教徒的男子，揚言若是這部戲曲如期表演，他將在戲院前自焚。最後，雙方達成和解，雖然佛教界並不完全滿意，但在當時，已是最好的解決辦法。這齣戲曲仍如期表演，但修改了兩處：第一，女主角的身分不設定為佛教尼僧，讓她手持拂塵，暗示她的身分是道姑。但這其實非常牽強，因為劇本中所有的歌詞內容都和佛教有關。第二，教育部保證會修改劇本。從那時起，這齣戲曲就未再上演過（杯葛思凡專輯 1989；陶五柳 1995, p.144-160）。

我要引用的另一個例子，是所謂的「中台事件」。1996年九月，暑假結束之際，約一百位女大學生參加位於南投埔里中台禪寺的「佛學夏令營」後，不願回家，這件事驚動了她們的父母。由寺院主辦的夏令營，自1980年代開始在台灣變得非常流行，除了參加佛學社以外，這是讓大專學生接觸佛教的最普遍方式之一。當時大專院校沒有提供佛學課程，而且法律明文禁止法師到校園演講。這群女大學生後來集體在中台禪寺出家，她們的父母不相信女兒是出於自願，極力譴責寺院灌輸信仰給這群年輕女子，並透過媒體發動攻勢，抨擊寺院。有些父母甚至強行將女兒帶出寺院，理由是為了拯救她們不被「洗

腦」。這起眾所周知的事件，並非唯一的個案。1987年，一位文化大學法律系學生選擇加入香光尼僧團，在當時也造成轟動，她的家人譴責寺院逼迫她加入，整起事件被稱為「學士尼事件」。民眾對這類事件意見紛歧，大部分人批評這位年輕女子不孝，白費了父母辛苦工作供她上大學的苦心；有些人則較開明，呼籲兩代之間要好好溝通，父母才能瞭解孩子的想法。輿論的一片嘩然，反映出一個根深柢固的傳統觀念：「受過教育的女子應該要嫁個好丈夫，成為職業婦女，怎麼會想要出家為尼？」在在暗指成為尼僧是代表著某種失敗。

當代文學中的比丘尼主題

出家為尼，至今仍被視為女人走投無路時的最後一條路，假如有別的選擇，沒有女人會想出家。當代文學作品中，這類矛盾心態也有所著墨。台灣知名女作家陳若曦（1938-）近期的兩本小說便是以比丘尼為主題——《慧心蓮》（2000）和《重返桃花源》（2002）。

在美國完成學位後，陳若曦於1966年與丈夫前往中國，在那裡住了七年。1973年，離開中國前往香港，之後開始撰寫與文化大革命有關的小說，逐漸受到國際文壇的關注，其中最著名的作品是《尹縣長》。然後，她旅居加拿大和舊金山，直到1995年回到台灣。陳若曦是寫實主義作家，在她的小說中，女性總是扮演著重要的角色。但在這兩本小說之前，她從未想過書寫關於比丘尼的故事。《慧心蓮》一書中，陳若曦在序言裡，描述自己於1990年代開始閱讀佛教刊物，並且受到「人間佛教」的啟發。「人間佛教」是台灣佛教的主流，陳若曦認為這可以成為振興東亞佛教的力量。同時，台灣比丘尼的成就也令她非常感動。台灣佛教學者江燦騰鼓勵她以佛教徒為主題寫作，1999年9月21日那場死傷慘重的大地震，則促使她動筆書寫第一本佛教相關的小說。這本小說不僅代表著陳若曦寫作生涯的新起點，也反映出比丘尼在台灣社會中的新形象（陳若曦 2000, p.3-4）。

不過，陳若曦的小說仍對女性出家為尼帶有正、負兩面的看法，對當代社會的「新尼師」不只有傳統偏見，同時也有更加積極和肯定的看法。《慧心蓮》一書呈現正面的形象，書名是來自書中三位女主角的名字——杜美慧、杜美心、王慧蓮，各取一字而成為「慧心蓮」。其中美慧和美心是姊妹，慧蓮是美慧的女兒。小說開頭是，美慧因為婚姻失敗，生活不幸，而在1975年26歲時剃度。接下來，讀者會慢慢得知她在青少年時期受到繼父性侵；結婚後，丈夫因為孩子長得並不像他而懷疑她不貞，並且毆打她，離開她，去找別的女人。她被迫離開女兒，女兒後來由前夫和婆婆帶大。美慧視自己為受害者：「婚姻失敗，有家歸不得，佛門是她最後一個救生圈。」（2000, p.23）。一位比丘尼問她，為何出家的女人比男人多，她回答：「因為女人比較苦，我們一定是前生造了孽。」她建議那位比丘尼多念《藥師琉璃光七佛本願功德經》，若是不喜歡身為女人的女人，只要多念誦「藥師佛」的名號，就能轉成男子身，乃至證得菩提（2000, p.47）。美慧一開始抱持傳統的觀念，對身為女人感到卑微，但隨著情節發展，她逐漸成長，變成現代尼僧，反映出「人間佛教」的精神。一位匿名的供養者（小說最後會揭露，原來是她那位悔改的繼父）幫助她到美國留學，取得碩士學位。她回到台灣，成為寺院住持，並在大學任教。身為佛教領袖，她推動教育、簡化喪葬儀式，並為比丘尼建立寺院。她不願信眾捐款為她擴建或翻修寺院，反而告訴他們：「我這是秉承先師的遺訓，推動『人間佛教』的精神，先入世再出世。就是說，我們佛教徒以服務社會來提升佛法的境界，和救貧、救苦是一致的。我們提倡『淨化人心』，而救援雛妓和受害少女，就是落實這個口號的具體作法。」（2000, p.141）。她以為雛妓和受家暴的婦女設救援中心，做為實現「人間佛教」的具體方式，這一點與1990年代台灣比丘尼的訴求全然貼合。

美慧的女兒王慧蓮，於1996年11月決定出家為尼，並在她母親的寺院剃度。慧蓮畢業於清華大學，主修歷史。為何她決定出家？與她

母親相反，她並不是因為對愛情失望或生活不幸，而是因為她嚮往比丘尼的生活方式，也想對社會做出貢獻。

我覺得自己有很多、很深的愛，很想和人分享，愈多人愈好。我嚮往一種歡暢、快樂的生活，人人彼此扶持，各盡所能，各取所需，像是分享一種生命共同體那樣。我一直不清楚這是什麼生活，直到我去了海光寺，看到比丘尼歡歡喜喜在念經、灑掃、洗碗……我才知道原來這就是我嚮往的生活方式了。（陳若曦 2000, p.63）

兩個世紀以來，從母親到女兒，出家為尼的動機已有明顯改變。母親是為了尋求慰藉而遁入空門，女兒則是為了服務社會。慧蓮有大學學歷也不是偶然，而是反映了台灣社會的現實面，許多比丘尼確實受過高等教育。

除了描繪出比丘尼形象的改變，陳若曦的小說也讓讀者一窺台灣在廿世紀末的數十年間，出現許多新興宗教而引起的亂象。從美心的故事可以看到這個現象——她是美慧住持的妹妹，一開始是愛慕虛榮的唯物主義者；但當她對宗教產生興趣後，便一個換過一個，直到盲目地迷上以治療者身分享譽盛名的「金身活佛」。那位活佛試圖引誘她時，她極為震驚。在他進一步引誘時，她拒絕了。為了阻止流言散布，活佛反控她色誘，並排擠她。多虧姐姐的幫助，美心提出訴訟，與那位活佛達成和解，然後將和解金捐給姐姐的寺院，為受家暴婦女蓋救援中心。她們的繼父過世時，也將所有財產捐給寺院。小說的結局是正面的，肯定了「人間佛教」的進取精神。

陳若曦的另一本小說卻是從負面的角度來描寫比丘尼。《重返桃花源》中的主角——元真，發現她的師父在性行為方面不檢的真相後，最後還俗，嫁給一位年紀大她許多的鰥夫。如同《慧心蓮》中的「活佛」，《重返桃花源》中的女住持也是個騙子。當她的馬桶因

為被丟棄的保險套堵塞需要修理時，秘密終於被揭露。最令人驚訝的是，這兩位師父身邊的追隨者，其實都知道他們的秘密。包括佛教在內的宗教導師性騷擾事件和性行為不檢的問題，在1990年代的台灣逐漸被公諸於世。作者以此為主題寫小說，也反映出傳統對於教權的偏見，認為寺院和修道院，會成為縱情酒色的場所。這樣的觀點經常出現在傳統文學作品和通俗文學中。

現今比丘尼的形象是否與上述所形容的大相逕庭？根據陳美華研究1960年代以來有關比丘尼的新聞報導，其形象正、負兩面都有。比丘尼被視為「另類」（陳美華 2001），她們的負面形象依然存在，從「為何要選擇出家為尼」這個問題上就能反映出來。Fan Tsung於1970年代在台灣三個客家聚落——桃園、新竹、苗栗——田野調查，發現尼僧被認為是因為沒有吸引力、失戀或失婚才會選擇「逃避社會」。正因為這樣的觀念相當普遍，當一個並非沒有吸引力的女孩選擇成為比丘尼時，男人會說：「我不懂為何她想出家，她長得並不難看。皮膚白皙，眼睛大又圓，臉蛋迷人，身材好。」（Tsung 1978, p.168）。

這類觀點持續不變，實在令人難以理解，因為佛教在台灣過去數十年來已經歷過相當程度的復興。1970年代以來，尤其是1987年解嚴之後，佛教的全新發展已引起台灣島內及海外的媒體和學術界的注意。不但新寺院的規模和佛教大學的數量增加，受戒的年輕人也有所增加。台灣佛教有兩樣特點脫穎而出：在「人間佛教」的理念下，積極參與社會事務；比丘尼相較於比丘的人數比例懸殊。這兩者在中國佛教史上都是新的紀錄。

台灣現今的佛教

「人間佛教」一詞首先由印順（1906-2005）所創，受到星雲（1927-）、聖嚴（1931-2009）和證嚴（1937-）台灣三位佛教長老推廣。印順是現代佛教中公認最具影響力的思想家，著作量龐大，弟子人數

眾多。印順根據自己的信仰提倡「人間佛教」，他的理念是「佛在人間」，並非在其他五道。他對於自己是如何領悟到此信仰的解釋如下：

讀到了《增壹阿含經》所說：「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」。……而深信佛法是「佛在人間」，「以人類為本」的佛法。
(1989, p.4)

「人間佛教」與「人生佛教」只有一點不同。「人生佛教」一詞是由太虛所提出，他在廿世紀上半葉強調，佛教的目的在於改善社會和世界。佛教關心的是人，不是鬼神。他在《人生佛教之目的》一文中，列出四項目的，第一首重人生改善，其他三項依序是後世增勝、生死解脫、法界圓明。為了改善人生，佛教徒必須藉由慈善、教育和文化淨化社會（太虛 1971, 5:234-236）；這也是台灣所有的佛教當代領袖投入畢生精力的領域。如同美國佛教徒推動的「入世佛教」，「人間佛教」的特點就是積極地關懷社會。

從「八敬法」談比丘尼的定位

傳統佛教側重於身後事，以及寺院盛行喪事活動所受到的批評，也導致比丘尼在佛教界的定位重新被檢驗。如同許多學者所指出的，比丘尼服從比丘的最明顯例子是「八敬法」⁽⁶⁾。之前提到的積極行動派的比丘尼昭慧，是印順忠誠的弟子。2001年10月31日，在一場慶祝印順97歲生日的大會上，她正式宣布廢除「八敬法」，並由代表僧伽四眾（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）的八位賓客，象徵性地撕揭寫在大張海報上的「八敬法」。「八敬法」的規則在台灣寺院一直受到激烈的辯論（Richard & Johnson 1997）。昭慧引用印順的說法，為他們的廢除行動背書。印順指出，根據佛法，修習功德或智慧，男女是平等的。

兩者都能修行，實現解脫。生理上的差異不會影響精神上的平等。女性服從男性的戒律，是反映了印度古代社會的現實面。印順總結道：「二千多年的佛法，一直在男眾手裡。不能發揚佛法的男女平等精神，不能扶助女眾，提高女眾，反而多少傾向於重男輕女，甚至鄙棄女眾，厭惡女眾，以為女眾不可教，這實在是對於佛法的歪曲！」（印順 1988, p.171-172）。但如此正面積極的觀念，卻不被所有人接受。1933年，太虛在香港給女信眾寫了一封信，鼓勵她們效法勝鬘夫人在家修行，但不認同女性出家（太虛 1971, 26:282）。此外，1935年，他於另一篇文章中寫道，他支持減少比丘尼人數，如此才能改善僧伽素質（太虛 1971, 17:275）。關於女性和比丘尼，太虛和印順表達了不同的看法，同樣地，針對「八敬法」，台灣的尼眾領袖也抱持著各種不同的意見。

廿世紀晚近開始，比丘尼所受到的傳統待遇，一直為台灣佛教界領袖所批評。印順和聖嚴於1965年三月公開宣布，台灣的佛教徒不必「過於強調」八敬法（江燦騰 1993, p.84-85）。自此以後，昭慧一直公開挑戰「八敬法」，而其他尼師（和比丘）則採取較為溫和的立場。推動戒律的悟因對於「八敬法」的看法如下：

從一方面看，八敬法看起來將比丘尼放置在比丘之下。但是從另一角度看，通過八敬法是佛陀將協助及支持比丘尼僧團的責任加在比丘的肩上。比丘不可以忽視比丘尼，他們有責任幫助比丘尼完成修行的目的。……依我看來，因為僧團接受男女二眾，情形自然變得比較複雜。有基於此，佛陀制訂八敬法確定比丘領導僧團的地位。……早期可能比丘真正感到組織比丘尼僧團及詳細教導比丘尼僧團的困難。因為這個原因，佛陀才說如果婦女出家，正法會減少五百年，他主要擔心的並不是女子的精神能力，而是怕如果兩個僧團的關係不健全，犧牲的將是佛法。（悟因 2001, p.88-89）

台灣成為比丘尼見習的中心

台灣現今的長老比丘是支持比丘尼受戒的，一直以來也努力協助沒有尼僧團的佛教國家重建尼僧團。其中一個例子是星雲贊助國際受戒儀式，最著名的是1998年二月在印度菩提伽耶舉行的受戒儀式。20位斯里蘭卡比丘尼回國後，重建尼僧團，在此之前，該國已有九個世紀沒有比丘尼僧團了（Tsomo 1999, p.13）。台灣成了比丘尼見習的中心，不論是亞洲人或非亞洲人，包含南傳、禪宗、藏傳佛教的所有佛教傳統，都可以到台灣受訓和受戒。

星雲和聖嚴分別是佛光山和法鼓山的創辦人，兩位都是比丘法師，而證嚴無疑是台灣最有名的尼師；三人皆受印順的影響甚深。創辦慈濟功德會的證嚴，於1992年獲得菲律賓政府所頒發的社會福利獎後，被譽為「台灣的德蕾莎修女」（黃倩玉 & Weller 1998；黃倩玉 2009），她的慈濟功德會從基層的精舍規模，逐漸擴大到14個國家的基金會規模，單單在美國就有43個分會。證嚴將重心放在社會救濟和服務，為佛教增添新面貌，挑戰世人普遍對佛教所抱持的觀念：出世、利己和避世。但她不是唯一傳達這種訊息的佛教僧人，星雲和聖嚴也都強調，佛教不只是為了個人救贖，也是為了改善社會，為了人類福祉。儘管星雲和聖嚴帶領的僧團包括比丘尼和比丘，但比丘尼仍佔多數，且扮演著領導的角色。例如在佛光山有1,000名男女僧眾，其中900人是比丘尼。上述的中台禪寺的僧眾人數多於佛光山，多數也都是比丘尼。

這其實在台灣佛教界是個普遍存在的事實。自1953年在大仙寺受戒的第一批比丘尼，一直到1998年這45年來，已有超過12,000名比丘尼受過具足戒，佔所有受戒人數的75%（姚麗香 1984, p.117-131）。有人估計，比丘尼和比丘的比例為四比一（李玉珍 2000, 1, p.353），有人則估計更高。高雄佛教會理事會主席會本法師表示，在1998年，台灣約有五萬名比丘和比丘尼，比丘尼佔多數，未來的人數預計會更多，他預

估比丘尼和比丘的比例會增至九比一（會本 1998）。

台灣的比丘尼之所以受到矚目，不只是因為人數，也因為教育程度。許多人至少都有高中文憑，也有不少受過大學教育，有些甚至到日本、美國、英國等其他國家留學，攻讀更高的學位。如同台灣的職業婦女，比丘尼也從事教育、社會工作、研究和寫作、雜誌編輯、廣播和電視節目製作，並且運用現代技術管理寺院，就如管理公司的經理一般。在1978至1983年間，受過大學教育的比丘尼人數大幅增加，她們大約都是在1956至1961年間出生的，正是1968年，台灣政府制定九年國教的十至十五年以後。傳統上，中國寺院經常是唯一為貧窮孩童提供教育的地方，現在則相反，1980年代，成為比丘尼的女性早在出家前就受過教育，繼而為寺院的管理和功能帶來改變。對她們來說，佛寺不是逃避人生的地方，而是可以發揮才能、實現願望的地方。

從香光尼僧團看佛教比丘尼的傳承與改革

不像台灣大部分的寺院都包括比丘、比丘尼兩眾，香光尼僧團的成員只有比丘尼。1998年，我在位於嘉義郊區山上的香光寺住了一段時間，當時香光寺已成立24年，成立時間正好是佛教的復興時期。開始時，只是一個小小的尼僧團，至1998年，已有119人，其中85%的人畢業於專科或大學。有一半的成員住在香光寺，其餘住在高雄、台北、台中、苗栗和嘉義市中心的分院。香光尼僧團設有出版單位，其出版的刊物讓我受益匪淺，她們翻譯、發行佛教相關（大部分是戒律和禪修）的日文、泰文著作的中譯本，近期更有英文著作的中譯本；也發行季刊《香光莊嚴》，免費郵寄給各地僧俗二眾的讀者；另有三份期刊，一份是由尼僧團所編輯的《梵網集》，另兩份是香光尼眾佛學院學生編輯的《青松萌芽》，以及香光尼眾佛學院佛學院圖書館的《佛教圖書館館刊》；最後是報紙形式的《內訊》。由於悟因對建檔記錄

非常有興趣，因此在她的規劃下，香光尼僧團出版了大量刊物。

近幾年，我一直在教授「中國佛教和女性」的課程，對以下這些問題的探討，愈來愈覺得迫切。包含：在佛教經籍和寺院制度中，佛教對女性的看法；身為布施者和修行者的女性；中國歷史上佛教如何限制女性，又如何賦予女性權力。調查並研究台灣的比丘尼和佛教界，是探討這些議題的其中一個方式。

台灣的比丘尼宣稱傳承了中國佛教傳統的同時，也在進行改革，她們保留了哪些傳統？又捨棄了哪些傳統？台灣的尼僧團為何能成長，又是如何成長？現代比丘尼和《比丘尼傳》中的比丘尼有何不同之處？在虔誠的標準上是否有任何連貫性？香光尼僧團的經驗或許不能代表台灣所有的尼僧團，但我希望藉由這次的深度探討，可以拋磚引玉。

【注釋】

- (1) 明朝還有兩本續集，如惺撰寫的《大明高僧傳》與明河撰寫的《補續高僧傳》；民國時期還有喻謙撰寫的《新續高僧傳》。相較之下，這三本較不知名。
- (2) 《成實論》(Tattvasiddhi-śāstra)是由訶梨跋摩(Harivarman, 約250-350年, 據說是鳩摩羅陀[Kumārāṣṭhī]的弟子)所撰寫, 鳩摩羅什(Kumārajīva)譯成中文。這是一本學術論著, 將所有認知經驗的元素分為84類, 論述空性的概念, 主張一切「有」(存在)都是有名無實的, 與大乘的說法相近。這部論被認為是小乘佛教在哲理發展方面的顛峰之作, 構成了小乘走向大乘的一個過渡階段。這部論所傳授的是, 藉由破壞「名」、「界」和「空性」而達到涅槃; 但它對空性的理解仍是「析空觀」, 而非大乘的「體空觀」。梵文原本早已佚失(見「電子佛教辭典」[Digital Dictionary of Buddhism], 以下簡稱「DDB」)。
- (3) 《阿毗達磨俱舍論》(Abhidharmakośa-bhāṣya)簡稱《俱舍論》, 是由印度世親(Vasubandhu)約於四、五世紀時所撰寫, 有兩個中文譯本。一本是由玄奘(602-664)於西元651年至654年所譯(共30卷, 見《大正藏》卷29, 頁1a-159b); 另一本是由真諦(Paramārtha)於563年至567年翻譯(共廿二卷, 同上, 頁161a-310c)的《阿毗達磨俱舍釋論》。這些譯本將內容分為九部分: (一)界; (二)根; (三)世間; (四)業; (五)隨眠; (六)賢聖; (七)智; (八)定; (九)破我。
- (4) 《十地經論》(Daśa-bhūmi-vyākhyāna, 十二卷。《大正藏》卷26, 頁123b-203b), 世親(Vasubandhu)著, 由菩提流志(Bodhiruci)等人在第六世紀譯成中文, 又稱為《十地論》和《地論》。此論是《華嚴經》〈十地品〉的釋論。其中包含許多主題, 例如八識、佛的三身、三聚成、成佛的因果等。中國的地論宗即是根據這部著作創立的, 華嚴宗也以此論解說許多教義(見DDB)。
- (5) 這首詩收錄於張應昌(1790-1869)編輯的《清詩鐸》。英譯本見Grant管佩達2009,p.2。

- (6) 「八敬法」在不同的宗派各有細微不同之處。不過，基本上都包含下列戒條：(一) 雖受具戒後經百歲之比丘尼，應敬禮、起迎、合掌，恭敬招待當日受具戒之比丘；(二) 比丘尼於無比丘住之院內，不得安居；(三) 每半月，比丘尼從比丘僧請二種法；(四) 安居竟，比丘尼於二部僧中受自恣三事；(五) 犯敬法之比丘尼，於二部僧中當行半月摩那埵；(六) 經二年學習六法之式叉摩那，於二部僧中請求受具戒；(七) 比丘尼不得罵詈、誹謗比丘；(八) 比丘尼對比丘應閉其語路，比丘對比丘尼不閉其語路。(Robinson and Johnson 1997, p.74-75)

編者註：本文摘譯自《傳遞香光：當代台灣的香光尼僧團與佛教比丘尼》(Chün-fang Yü. 2013. *Passing The Light: The Incense Light Community And Buddhist Nuns In Contemporary Taiwan*, Honolulu : University of Hawai'i Press.) 部分標題為編者所加。

