



當代漢傳佛教中菩薩戒與毗奈耶的相容性 ——兩岸比較研究*（下）

邱子倫

台灣科技部人文社會科學研究中心研究員

摘要

菩薩思想自中世紀以來就穩步發展，成為漢傳大乘佛教的主要特徵。承襲大乘佛教傳統的比丘和比丘尼在三壇大戒戒會中也會受持菩薩戒；換言之，兼受菩薩戒與比丘／比丘尼戒兩種律儀，是大乘佛教出家僧人的顯著特徵。這一情況延伸出值得探討的議題：在台灣和中國大陸當前的社會文化背景下，中國僧侶對於菩薩戒的認知、理念及其相關實踐為何？雖然這兩個地區根源於相同的漢傳佛教傳統，修行、實踐方式等仍有些許不同。再者，這項長期、跨兩岸的比較研究，也揭示佛教戒律與菩薩思想之間潛在的矛盾與衝突。

關鍵詞：戒律 菩薩戒 比丘尼 當代漢傳佛教

*譯註：此譯文之英文原稿“Bodhisattva Precepts and Their Compatibility with Vinaya in Contemporary Chinese Buddhism: A Cross-Straits Comparative Study”，於2019年刊登在Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies 17, 193-224.

三、對菩薩戒的普遍看法

（二）菩薩戒與比丘／比丘尼戒之間的矛盾

儘管一些文獻已明確指出菩薩戒與比丘／比丘尼戒的差別，¹但並不意外的是，一些大陸的受訪尼眾仍自發提及這兩套戒律系統的兼容性。例如，祈福寺和紫竹林的受訪者都主動提到，比丘／比丘尼戒和菩薩戒兩者為互補關係，並無衝突。定光寺的受訪者在回答筆者的問題時，甚至直截了當地表明聲聞戒和菩薩戒之間沒有衝突，並反問道，如果在修行人的心中，法（菩薩戒）與法（其他毗奈耶戒律）之間有矛盾的話，那如何能證得佛果？然而，這名尼眾也表示，比丘／比丘尼戒和菩薩戒所重視的面向不同：前者注重自利，後者注重利他。

此外，兩名大陸受訪者對大乘佛教菩薩行的問題，提供了有趣的回答。其中一位來自定光寺，她用佛陀的故事來闡明有關佛教徒不能打妄語²的立場：佛陀在世時，有次見到一隻兔子逃跑，一位獵人問他有沒有看見那隻兔子，佛陀說沒有，於是獵人就離開了。



佛陀為救兔子，對獵人說了方便妄語。

1. Charles Wei-hsun Fu, "Mixed Precepts, the Bodhisattva Precept, and the Preceptless Precept: A Critical Comparison of the Chinese and Japanese Buddhist Views of Śīla/Vinaya," in *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World. An International Symposium*, ed. C. Wei-hsun Fu and S. A. Wawrytko (New York, Westport and London: Greenwood Press, 1994), pp. 246–249. Donald S. Lopez, *The Story of Buddhism. A Concise Guide to Its History & Teachings* (New York: HarperCollins Publishers, 2001), 149–150. 釋瑞今：〈菩薩戒與比丘戒之異同〉，《普門學報》第46期，高雄：普門學報社，2008年，頁287-295。
2. 根據波逸提戒第一條：「若比丘尼，故妄語者，波逸提。」（原文英譯摘自 Ann Heirman, *The Discipline in Four Parts: Rules for Nuns According to the Dharmaguptakavinaya*, 3 vols. (Delhi: Motilal Banarsidass, 2002), 529.)

阿難隨後問佛陀為什麼打妄語，佛陀說，如果他告訴獵人那隻兔子往哪裡跑的話，兔子就會被殺死。³ 那位受訪尼眾認為，這個故事意味著佛陀為救另一個眾生而權宜地講了「善意的謊言」，這與大乘菩薩的精神相符。最後，她指出，中國佛教僧侶在持守出家聲聞戒的同時，不忘受持菩薩戒。

另一名崇福寺的尼眾也舉出類似的例子，說明出家眾「不能與異性有身體接觸」的例外情況。根據第五條波羅夷戒，尼眾若存染汙心，接觸有染汙心男子的腋下以下與膝蓋上方的部位……這個比丘尼即犯波羅夷……。⁴ 倘若嚴持這戒條，尼眾則無法救援掉入河裡的男子，因為這會讓她碰觸到對方的身體。但根據菩薩戒戒律，尼眾必須救起溺水的人，因為她必須憐憫一切眾生。從這兩位尼眾的評論中可見，毗奈耶律典中所禁止的某些行為，在菩薩的理念精神看來是可接受的，前提是這些行為必須出於悲憫他人之心的特定情境下。

一些大陸尼眾認為這兩種戒律制度間並沒有不兼容之處，這樣的看法雖然參考自文獻資料，但在與筆者談論這些議題時，她們還是表現出謹慎甚至較防禦的態度，這或許是因為筆者並非出家僧眾之故。⁵ 另一組受訪者則承認菩薩戒與比丘／比丘尼戒之間有某些差異或緊張關係，即使她們並未引用參考文獻或日常生活中的具體例

3. 然而，這位尼眾並未提供筆者這個故事的確切參考文本。

4. 《四分比丘尼戒本註解》第1卷，《大藏經補編》第8冊，No. 0026。「若比丘尼，染汙心，共染汙心男子，從腋下已下，膝已上，身相觸……是比丘尼波羅夷……是身相觸故。」（原文英譯出自 Ann Heirman, *The Discipline in Four Parts: Rules for Nuns According to the Dharmaguptakavinaya*, 3 vols. (Delhi: Motilal Banarsidass, 2002), 252.)

5. 我們不應忽視上述說法是從辨惑學家角度來詮釋的可能。她們捍衛佛教，不容信仰遭受外人詆毀，這是可理解的。

子來支持自己的立場。值得一提的觀察是，從廣義而言，筆者的大陸受訪者對這些議題的看法比台灣的受訪者相對保守。例如，台灣香光寺一位資深尼眾明確地指出，毗奈耶戒律中的不捉持金銀戒⁶與《菩薩戒本》中的能持金銀戒，兩者理論存在著矛盾：

對個人持戒來說，聲聞戒嚴謹，但在菩薩戒有不同的詮釋。例如聲聞戒有不捉持金銀的戒，在（瑜伽）菩薩戒有一條「多欲不知足，貪著財物，是名為犯眾多犯……」可以類似對財物貪著的制止，但也有另一條「若菩薩，有檀越以金、銀、真珠、摩尼、琉璃，種種寶物，奉施菩薩；菩薩以瞋、慢心，違逆不受，是名為犯眾多犯，是犯染污起。捨眾生故」。在菩薩戒為了讓眾生歡喜，圓滿眾生的布施，是可以接受金銀等寶物。相對的是較為開放，但對嚴持聲聞戒的人來說他是犯了比丘（戒）的不捉持金銀戒。所以菩薩戒的關心重點與聲聞戒是不一樣。出發點不同：菩薩戒從利益眾生出發，寧可自身在聲聞戒的持守不圓滿，也要為眾生著想。當然嚴持菩薩的人不會因為持菩薩戒而讓自己犯聲聞戒的麤重罪（就是前面二種波羅夷及僧殘）。犯了重罪就不再是比丘（尼），除非他要捨戒還俗。

這位香光寺尼眾以上述戒律的觀點解釋道，為了救度眾生，菩薩是被允許接受金銀財寶的。根據她的說法，菩薩戒比起比丘／比丘尼戒更為開放，因為菩薩戒的立場和著重點，與比丘／比丘尼戒大相逕庭，而且有各種詮釋視角。她表示，持戒嚴謹的人認為，接受他人的金銀，違反了不捉持金銀戒；而持守菩薩戒的人則堅信，接受

6. 《大正藏》第 22 冊，No. 1428，頁 618-619。

有價值的供養可以利益眾生，即使這與不捉持金銀戒有所衝突，讓她們產生不自在感。⁷然而，這也不意味出家眾可以毫無限制地接受任何物質供養，因對財物執著的人觸犯了菩薩戒本中另一個戒條。這位香光寺尼眾也提及《菩薩戒本》所說的：

若菩薩，多欲不知足，貪著財物，是名為犯眾多犯，是犯染污起。⁸

這位尼眾明確地引用參考文獻來支持有關菩薩戒（能接受金錢）和毗奈耶戒（反對觸碰金錢）之間存有矛盾的立場。這反映了那些受持菩薩戒和行菩薩道的人，為了利益他人而須作出自身犯戒的妥協。

另一位香光寺的長老尼眾也提出菩薩戒和比丘／比丘尼戒在日常生活應用中有明顯差異的一件事例，她分享道，有其他寺廟道場的法師來讀佛學院，很難適應香光寺的生活，比如她們覺得，出家人為什麼要煮飯給居士吃？如果站在戒律上，出家人不做白衣使者。但是以大乘佛法來講，只要有利於眾生的事，菩薩



台灣寺院的出家人煮飯菜給大眾享用，是很常見的事。

7. 香光寺尼眾強調，嚴守菩薩戒的佛教僧尼除非有意要捨戒還俗，否則不會犯聲聞戒的波羅夷和僧殘罪。
8. 《大正藏》第 24 冊，No. 1500，頁 1107。（原文英譯出自 Shi Chuan Guan and Lee Cheng Soon, trans., *Selected Translations of Yogācārabhūmi-Śāstra* (2012), 107, <http://ftp.budaedu.org/ebooks/pdf/CE018.pdf> (accessed October 11, 2019).)

都願意做，不管是白衣還是黑衣，只要是做有意義的事，都願意以供養心來供養一切眾生，供養未來佛。這位長老尼說：「你看小乘戒律跟大乘戒律有差別嗎？菩薩戒跟聲聞戒的差別就在這裡。」⁹

做飯給在家眾吃的這個事例，是我們重新審思如何將菩薩理念付諸實踐的重要機緣。根據第 113 條波逸提戒，「若比丘尼，為白衣作使者，波逸提」。¹⁰ 波逸提是輕戒，可透過正式的懺悔還得清淨。香光寺這位資深尼眾的上述評論隱喻，為在家眾烹飪並不完全遵照聲聞戒的戒行，但她認為，此舉與菩薩行兼容，因為能利益他人，而且這些對象有成佛的潛力，是未來佛。同一位尼眾還表示，僧俗之間不應有所分別或歧視，因為就菩薩行而言，兩者皆平等視為未來佛。她的觀點體顯出，菩薩戒（尤指以利益他人為出發點）讓出家眾在處理日常生活中的事務時，增添了彈性與開放。

不過，剛從別處來到香光尼眾佛學院念書的尼眾，會因為認為某些行事違反聲聞戒而一時感到不自在，提醒了另一個不容忽略的現象：出家眾對戒律的持守態度，與個人的視野價值觀、寺院的條件與環境、自身對於佛教的適應性和靈活性、與在家眾或社會之間的互動程度都有緊密關聯。在這種情況下，香光寺的僧團氛圍比台灣的其他尼寺較為開放、活躍。寺院定期為在家眾與年輕學子舉辦各種活動和課程，作為一種弘法方式，讓所弘揚的佛教與社會整體保持著密切的互動。然而，此香光尼眾對於持戒彈性的看法，究竟是看重利益眾生、行菩薩道的因或果？抑或兩者皆是？尚待探討。

9. 尼眾會輪流到大寮負責齋食的烹煮、買菜及炊具的刷洗。2011 年 6 月於香光寺訪談。

10. 《四分比丘尼戒本註解》第 1 卷，《大藏經補編》第 8 冊，No. 0026。（原文英譯出自 Ann Heirman, *The Discipline in Four Parts: Rules for Nuns According to the Dharmaguptakavinaya*, 3 vols. (Delhi: Motilal Banarsidass, 2002), 753.）

從前文看出，大陸受訪者所表達的看法，或者至少她們提供的回答，似乎比台灣受訪者含蓄保留，或許可再探問大陸尼眾對於《梵網經》中所鼓勵的燃指或燃身行為的態度，作為進一步研究菩薩與比丘／比丘尼戒之間矛盾的切入點。

《梵網經》第 16 條輕戒提到，燃指和燃身是為了供養佛陀：

若佛子！應好心先學大乘威儀經律，廣開解義味。見後新學菩薩有從百里千里來求大乘經律，應如法為說一切苦行，若燒身燒臂燒指。若不燒身臂指供養諸佛，非出家菩薩。¹¹

崇福寺的尼眾表示，佛教僧侶「毀壞自身，自己傷害自己，要犯戒的，但是對於菩薩來說，菩薩戒要燃身供佛，如果你不去燃身的話你是犯戒，而對於聲聞戒來說你燃了反而是犯戒了」。紫竹林的尼眾也有類似的回答：「聲聞戒當中沒有要求要燃指的，……他們說這個身體一定是要完好的，那在菩薩戒中，若是你不燃的話，就不是菩薩了。」這兩位尼眾的說法顯然存有悖論。

有趣的是，同一位崇福寺的尼眾與筆者分享，她曾親眼目睹一位僧人的燃指苦行，對方沒有感覺到身體上的痛苦，她並補充道：「菩薩的境界是脫離了身上痛苦……菩薩的經驗很多就是根本沒有辦法去用常理解釋的。聖人的境界只有聖人才知道的。」¹² 然而，

11. 《大正藏》第 24 冊，No. 1484，頁 1006。（原文英譯出自 Charles Muller, *Exposition of the Sutra of Brahmā's Net* (Seoul, Korea: Jogye Order of Korean Buddhism, 2012), 349.)

12. 這位法師因修行菩薩道，可能已達到沒有我執的境界。王建光對《梵網經》第 16 條輕戒如此註釋：「此處並不一定意味著實際活動的燒身、燒臂、燒指，而是指通過經年苦行，而達於不見有己，我執漸輕，我相不現，始見法身，如推窗見月般清澈剔透，身心全無，是名燒身供養如來。」王建光：《新譯梵網經》，台北：三民書局，2005 年，頁 180。

這名僧人無痛燃身的經歷並不被看作特例，¹³ 她的苦行反而示現了消除身體外相的可能，以及在無相的狀態下如何不遭受痛苦。不過，普通人很難理解這種抽象的精神狀態和宗教信仰的程度，因為如果她們燒傷手指或手臂甚至身體，會感到疼痛是很正常的事。因此，那位崇福寺尼眾說，只有聖人才能理解菩薩的經驗。



有些佛教徒會在手臂上燃身供佛

對於佛教徒的燃身，紫竹林的尼眾提供了一個有趣的觀點：「佛教僧人以深厚的信仰和廣闊的心量燃指，代替人們受諸苦難，並體現了肉身的無常。」這種做法是某種形式的自我犧牲，以犧牲小我來利益一切眾生。這位尼眾對燃身的看法亦呼應了僧崖大師的故事。一位沙門問僧崖：「一般說代替眾生受苦，真的有這樣的事嗎？」僧崖回答說：「既是有心要代替受苦，為什麼不可以呢？」沙門又問道：「菩薩燃香自燒，眾生自己各受自己的業報，為什麼可以代受眾生的苦痛呢？」僧崖回答：「就好像燃香燒手以作供養的這一菩提善念，眾生感念了，就能滅除心中的惡行，這不就是可

13. 根據《續高僧傳》，有人問僧崖（488-562）燃身時有無感受到痛苦。僧崖答道，痛由心起，心既無痛，指何所痛？另一位出家眾問他，為什麼菩薩受燒，都無痛相？僧崖回答，眾生有相故痛。《大正藏》第 50 冊，No. 2060，頁 678-679。

以代替眾生轉惡為善的行為嗎？」¹⁴

上述的討論，從多個面向揭示了有關出家眾燃身供養的宗教信仰，而這些觀點也顯見於《梵網經》中。但在此一提，中國佛教協會¹⁵禁止寺院僧人燃指。¹⁶由於這已超出本研究範圍，便不在此進一步探討中世紀中國佛教的燃指或燃身行為。¹⁷

另一方面，在台灣和中國大陸的當代佛教研究中，都不應忽視探討在頭皮上燃燒戒疤（與先前討論的燃燒行為類似）這個議題。自 1953 年起，在台灣三壇大戒的最後階段，將香放在戒子頭上燃

14. 《大正藏》第 50 冊，No. 2060，頁 679。

15. 中國佛教協會創立於 1953 年，是中國大陸官方的佛教機構，但 1966-1980 年間曾經停擺，現今已有省、縣等級的分會，有時亦有市級分會。其支持佛教教育和研究機構，並協助各地修建寺院、保護聖地。

16. 中國歷史上很多統治者都反對焚身行為，一般認為可能因為圍觀的聚集群眾會威脅到統治階層的管理。例如《比丘尼傳》記錄地方官員阻止尼眾慧耀燃身供佛。（《大正藏》第 50 冊，No. 2063，頁 941）在《弘贊法華傳》、《高僧傳》中，也可找到中國出家眾請政府允許他們燃身的例子。林惠勝：〈燃指焚身——中國中世法華信仰之一面向〉，《成大宗教與文化學報》第 1 期，2001 年，頁 99-101，<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag128633.pdf>（2019 年 10 月 25 日瀏覽）。

17. 細節請詳見 James Benn, *Burning for the Buddha: Self-Immolation in Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007). 林惠勝：〈燃指焚身——中國中世法華信仰之一面向〉，《成大宗教與文化學報》第 1 期，頁 57-120，<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag128633.pdf>（2019 年 10 月 25 日瀏覽）。林惠勝表示，自焚行為從六朝開始就在僧眾之間盛行。（出處同上，頁 60、65-67）最重要的例子可見於《比丘尼傳》（《大正藏》No. 2063），六位尼眾自焚而亡。《楞嚴經》中譯文本亦提到，唐朝時，僧眾在唐憲宗的崇敬和支持下，禮拜佛陀舍利，當時燃指、燃身的行為吸引許多佛教徒效法。（出處同上，頁 90）《高僧傳》（《大正藏》No. 2059）、《續高僧傳》（《大正藏》No. 2060）、《宋高僧傳》（《大正藏》No. 2061）也記載中古時期中國數位出家眾燃身的故事。

成戒疤，¹⁸ 是很重要的習俗，這就是為什麼大多數出家眾的頭皮上至少有三個疤痕。¹⁹ 一位來自香港的受訪者 2009 年在台灣剃度成為尼眾，她對三壇大戒最後階段這樣描述：

於三壇大戒的第 40 至 51 天，戒子繼續進行菩薩戒與懺摩儀式的演禮，以完成第三壇的受戒。到了第 52 天，戒子觀想釋迦牟尼佛、文殊菩薩和彌勒菩薩三位戒師授予菩薩戒。晚上，則以另一種燒香儀式供養佛陀：戒師在戒子頭上放三粒香珠，將其燒成戒疤，然後開始回向儀式。而最後一天包括傳授菩薩戒，戒子們藉由觀想受戒。²⁰

以筆者在台灣生活的個人經驗而言，頭皮上的戒疤經常是用來辨別出家人真偽的標誌。中國佛教會名譽理事長淨心長老²¹ 在授戒儀式上談到這種燃戒疤的做法，他說：

在大陸不燃戒疤是政府規定的不能燃；而南傳因為不受菩薩戒，所以沒有燃。燃戒疤是從菩薩戒延伸出來的，因為在《梵網經》中提到，若要求授大乘戒法，要燒身、燒

18. 只有漢傳大乘佛教才會在授戒時燃戒疤。關於這項傳統的歷史和其在中國的實行情況，詳見 James Benn, "Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism," *History of Religions* 37(4)(1998): pp. 303–310. Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900–1950* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 298–300.

19. 江燦騰：《台灣當代佛教》，台北：南天書局，2000 年，頁 126。中國共產黨政府 1949 年掌權後，許多中國大陸的出家眾逃難來到台灣。1953 年的授戒儀式是戰後首次由總部隨國民政府遷台後的中國佛教會舉辦，是個層級較高的授戒儀式。詳見 Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660–1990* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), 97–136.

20. 2009 年 6 月於香港機場訪談。

21. 淨心法師（1929–2019）是台灣著名的長老，領導中國佛教會舉辦三壇大戒超過 40 年。

臂……來供養一切諸佛。我們無法燒臂、燒身，就在頭上燃三顆戒疤；那是為了考驗道心、破我執。基於這個理由，所以現在戒場仍在授菩薩戒時給戒子燒戒疤。²²

出乎意料的是，燃戒疤這一行為似乎對戒律道場而言，比其他派別的道場來得重要。然而，出家眾和在家眾在受菩薩戒時，是否必須在胳膊上燃戒疤？可以不燃嗎？正覺精舍律學研討小組的回答中有如此的提示：「戒文云：應燒臂、燒指供養諸佛。今小苦不能忍受，況菩薩道的難行能行、難忍能忍呢？」²³

在中國大陸，將香珠或艾條放在受戒者頭上燃戒疤的習俗，已於1983年中國佛教協會第四屆理事會第二次會議中正式廢除。廢除該慣例的根據有二：（一）它不是印度佛教的原始儀式；（二）它對出家眾的身體健康有害。²⁴ 然而，不排除中國佛教協會的決定可能帶有政治色彩，中國佛教協會的決策在一定程度上受到大陸政府的直接影響。²⁵ 大陸政府宣布這種禮俗「不合乎理法」，並拒絕「任何形式的自殘行為」。²⁶ Ester Bianchi 的田野調查證實，中國

22. 謝莘莘：《當代台灣佛教僧尼的戒律觀及其生活實踐》，玄奘大學碩士論文，2005年，頁105。

23. 《律學釋疑》，南投：正覺精舍，2008年，頁397。

24. 〈關於漢族佛教寺廟剃度傳戒問題的決議〉，《法音雜誌》第4期，北京：中國佛教協會，1984年，頁5-6。中國佛教協會修訂核可的〈全國漢傳佛教寺院傳授三壇大戒管理辦法〉第一章第九條，要求「傳戒儀軌中燙香疤的習俗，應予廢止」。亦見中國大陸國家宗教事務局網站。

25. 例如，中國大陸政府有權決定哪些寺院應重新開放、須招募多少僧尼、恢復哪些僧尼的領導職位等。這些關鍵問題沒有一個是讓佛教徒用民主的方式決定。Qin Wenjie, "The Buddhist Revival in Post-Mao China: Women Reconstruct Buddhism on Mt. Emei," Ph.D. diss., (Harvard University, 2000), 238.

26. Ester Bianchi, *The Iron Statue Monastery "Tiexiangsi": A Buddhist Nunnery of Tibetan Tradition in Contemporary China* (Firenze: L. S. Olschki, 2001), 94.

大陸的寺院並不使用艾條燃戒疤。²⁷筆者的田野調查也與其相呼應。雖然筆者在中國大陸遇到或採訪的大多數尼眾頭上都沒有戒疤，但仍偶遇有戒疤的出家眾。²⁸

一位大陸資深管理層級的尼眾強調，當前有關受戒的宗教法規（比過去）更為詳細及標準化。加上對受戒者人身安危的擔心合乎情理，使得在授戒儀式上燃戒疤的慣例變得更加不可能實行。然而，一位大陸男眾受訪者的分享與前述的資訊不太一樣，他說，2016年於褒禪寺舉辦的三壇大戒，在最後階段有燃戒疤儀式，但這不是強制性的選項，而是由戒子個人決定。同樣地，另一間尼寺的尼眾老師也說，少數戒子會在戒場私下要求燃戒疤。從筆者所收集的各方意見來看，正式廢除燃戒疤儀式的實際執行力令人質疑。

綜上所述，雖然中國大陸和台灣有相似的中國大乘佛教背景，但其中主要的差別（例如，在受戒儀式中於頭皮上燃戒疤）提醒我們，不能忽視兩地政治和政府政策對佛教實踐的影響。更重要的是，這似乎導致菩薩行的理念抑或菩薩道在兩地的發展方式不同，這點將在下面詳細討論。

四、參與社會事務的菩薩行者

前面的章節，筆者試圖探討中國大陸和台灣當代尼眾對一些抽象議題的看法：如戒律與菩薩戒或是利益他人的菩薩道間某些程度的矛盾或衝突關係。由於兩岸因歷史、政治發展以及當前社會經濟狀況而體現出的差異，本章節將著重於兩地的尼眾參與社會事務的

27. Ester Bianchi, *The Iron Statue Monastery "Tiexiangsi": A Buddhist Nunnery of Tibetan Tradition in Contemporary China* (Firenze: L. S. Olschki, 2001), 94.

28. 根據 Amandine Péronnet 2010 年在普壽寺作田野調查時的觀察，普壽寺許多尼眾頭上都有戒疤。筆者會晤普壽寺知客法師時，發現她有 9 個戒疤。

實際經驗，並尤其關注兩岸因歷史、政治發展以及當前社會經濟狀況而體現出的差異，筆者將討論兩地僧眾參與社會事務和宗教生活的細微差別。

黃靖琦指出，台灣的人間佛教²⁹是大乘菩薩道現代傳播與發展的代表，她引用了太虛大師、印順法師、星雲大師和聖嚴法師對菩薩戒的觀點，這些觀點在人間佛教中備受重視。³⁰有關菩薩道的實踐，筆者在田野調查期間（2009-2012；2014），所訪問的法鼓山、香光寺、佛光山和其他寺院的尼眾從事多種形式的公共服務：有的向在家眾弘法；有的從事教育，開辦佛學院、報社或在大學任教；有的將時間投入到慈善活動中；有的則在醫院、安寧療護場所等給予病人臨終關懷。這些台灣尼眾投身於社會



台灣的尼眾以多種形式為大眾服務。圖為佛光山叢林學院師生透過視訊課程，與參加青年寺院生活體驗營的青年在線上以法相會。（圖 / 佛光山叢林學院提供）

29. 台灣主要的高僧大德其中幾位，例如星雲大師（佛光山）和已圓寂的聖嚴法師（法鼓山），也透過僧伽和世俗教育、社會福利工作、環境保護工作等各種目標和活動，弘揚人間佛教。關於人間佛教的概況和探討，尤請參閱 Long Darui, “Humanistic Buddhism From Venerable Tai Xu to Grand Master Hsing Yun,” *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism 1* (2000): 53–84. Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu’s Reforms* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2001).

30. 黃靖琦：《菩薩道與菩薩戒關係之研究——以漢譯《瑜伽師地論·戒品》為中心》，佛光大學宗教學研究所碩士論文，2006年，頁113-127。

服務，心中懷抱著利益一切眾生的廣大目標，無疑體現了台灣人間佛教的精神。³¹

與此形成鮮明對比的是，筆者在中國大陸的田調中發現，有些尼眾比較側重在自己寮房內作個人修持，³² 或是在佛學院裡教學研習，除了偶爾與其他出家眾結伴外出，她們很少離開寺院與當地社區接觸。不過這種修行模式在中國大陸也有例外，有些管理層級的資深尼眾或著名的尼眾亦需常外出開會辦事與社會大眾接觸。³³ 換言之，人間佛教的影響力在台灣很強，但在大陸顯得較弱。Raoul Birnbaum 指出，南普陀寺（前住持太虛大師是人生佛教思想的提倡者，也是人間佛教思想的倡導者）和石室禪院的僧眾也有參與關懷老年人、病患及體弱者的慈善工作，還包括兒童教育。³⁴ 這兩間中國寺院在為社區服務的同時，也「反映出佛教現代主義者對

31. 儘管 De Vido 注意到台灣許多佛教團體和個別出家眾對人間佛教問世都盡了一分心力，人間佛教這個參與社會事務的工作，顯然還是難免影響出家眾的修持。例如 Stuart Chandler 指出，有些僧尼決定離開佛光山，加入其他寺院道場，因為人間佛教使她們無法專注在個人修持上。Elise Anne DeVido, *Taiwan's Buddhist Nuns* (Albany: State University of New York Press, 2010), p. 93. Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), p. 209.

32. 筆者觀察大陸尼眾修持的時間表和情況，在所訪問到的大陸尼眾中，有些人特別證實了筆者整體上觀察到的情況。不過，值得注意的是，抗日戰爭結束前，有些台灣尼眾也參與類似的誦經修持，直到中國大陸僧眾來台教導她們佛法及如何辦教育為止。釋恆清：《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書公司，1995年，頁174-177。

33. 不過，筆者參訪的尼寺不代表所有中國大陸和台灣的佛教道場，因為選擇的過程，以及她們有些人不讓研究員進入，都可能影響田野調查的結果。因此，以不同宗派或區域的中國佛教寺院中，參與社會事務的菩薩道修行者而言，與她們相關的發現難免有所不同。其他研究員在評估自己的田野調查數據時，應記住這一點。

34. Raoul Birnbaum, "Buddhist China at the Century's Turn," *The China Quarterly* 174 (2003): 444.

建立人間淨土必經路程的理解」，這是「普遍保守趨勢的一個例外」。³⁵

有別於上述兩家寺院，錢德勒（Stuart Chandler）則評論，中國大陸目前大多數僧眾所持有的是「唯心淨土」觀點，側重於傳統的誦讀佛經，而不是將人間佛教化作社會行動。³⁶ Wenjie Qin 的研究與錢德勒的觀點相呼應：

受現代教法（例如人間佛教）啟發而興起的社會運動，主要發生在台灣和海外華人佛教社區。在中國大陸，由於政治對宗教的限制，到目前為止，這個理念主要作為對禪修的一種指引，而非關乎社會參與。³⁷

換句話說，中國大陸政府的宗教掌控或許是大陸佛教沒有走向社會參與型態的主要因素。

同樣地，汲喆和 André Laliberté 近年來對中國大陸當代佛教慈善機構的研究，或多或少與 Qin 的觀點相呼應。一方面，大陸政府允許甚至鼓勵某些佛教寺院參與慈善活動和社會服務，³⁸ 但是，這

35. Stuart Chandler, "Buddhism in China and Taiwan: The Dimensions of Contemporary Chinese Buddhism," *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspective*, ed. Stephen C. Berkwitz (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2006), 192.

36. Stuart Chandler, "Buddhism in China and Taiwan: The Dimensions of Contemporary Chinese Buddhism," *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspective*, ed. Stephen C. Berkwitz (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2006), 192.

37. Qin Wenjie, "The Buddhist Revival in Post-Mao China: Women Reconstruct Buddhism on Mt. Emei," Ph.D. diss., (Harvard University, 2000), 405.

38. For a detailed discussion of recent Buddhist charities in Mainland China, see Laliberté (2012: 101-112). 關於中國大陸目前的佛教慈善工作相關討論，詳見 André Laliberté, "Buddhist Charities and China's Social Policy: An Opportunity for Alternate Civility?" *Archives de Sciences Sociales des Religions* 158 (2012): 95-117.

些宗教團體仍然缺乏自治權，因宗教在大陸仍受到政治的限制。儘管如此，Laliberté 對於大陸佛教寺院的慈善活動抱有樂觀的態度，他認為這些慈善活動是中國大陸的「新發展」。³⁹ 汲喆則稱這些慈善服務為「純金錢捐贈」，而不是直接地參與援助。⁴⁰ 簡而言之，在中國大陸，沒有任何佛教慈善活動可以越過政府的監督，甚至「中國佛教不僅無法發揮作為公民宗教的功能，實際上成為政治的保守力量」。⁴¹

筆者的田野調查數據，和汲喆在金錢捐贈方面的見解多少有些呼應。部分大陸受訪者在訪談過程中談及她們所參與的慈善工作，⁴² 如同香光寺的尼眾一樣，據說許多大陸尼眾用自己的錢助人、（重新）印刷佛教書籍和佛經讓佛教得以傳播，以及支持佛教教育事業及專案。⁴³ 儘管中國大陸政府沒有反對寺院僧眾參與慈善活動，但仍有某些程度的限制——尤其她們只能在自己的寺院範圍內進行宗教活動。換言之，由於各種民事法規和限制，僧眾無法公開在醫院或事故現場等公共場所提供實體援助。因此，捐款是她們目前參與

39. André Laliberté, "Buddhist Charities and China's Social Policy: An Opportunity for Alternate Civility?" *Archives de Sciences Sociales des Religions* 158 (2012): 113.

40. Ji Zhe, "Chinese Buddhism as a Social Force: Reality and Potential of Thirty Years of Revival," *Chinese Sociological Review* 45(2)(2013): 20.

41. Ji Zhe, "Chinese Buddhism as a Social Force: Reality and Potential of Thirty Years of Revival," *Chinese Sociological Review* 45(2)(2013): 21.

42. 關於捉持金銀戒的相關討論，詳見 Chiu Tzu-Lung, "Rethinking the Precept of Not Taking Money in Contemporary Taiwanese and Mainland Chinese Buddhist Nunneries," *Journal of Buddhist Ethics* 21 (2014): 9–56.

43. Wu Yin, *Choosing Simplicity: Commentary on the Bhikshuni Pratimoksha*, trans. Bhikshuni Jendy Shih, ed. Bhikshuni Thubten Chodron (New York: Snow Lion Publications, 2001), 237.

慈善工作一個重要、安全且無爭議的方式。⁴⁴從以上內容可看出，中國大陸的社會政治環境對出家眾在公共場合開展相關慈善工作而言，並非完全自由或開放。這個因素無可避免地會對中國大陸大乘佛教菩薩修行型態有一定影響。



2018年杭州千名僧人參加行腳托鉢，為佛教慈善活動募款。

顯然，台灣和中國大陸的出家眾在社會上的參與表現不同，部分原因很可能歸根於中國大陸政治制度的封閉特性，尤其政治對宗教方面事務持保守態度。此外，關於中國大陸出家僧眾對實踐菩薩理想的看法，不應跳脫其背景環境而進行評斷；反之，其與中國大陸的社會政治發展和當今種種現實條件有緊密關聯。似乎各種因素，包括人間佛教不同程度的倡導普及性和社會政治背景，造成這兩個地區受持菩薩戒和行菩薩道的不同形式。因此，斷言台灣和中國大陸的所有佛教出家眾都以類似的方式行菩薩道，是不準確的。

五、結語

中世紀以來，菩薩思想穩步發展，並成為中國大乘佛教的主要特徵。筆者的田野調查資料顯示，台灣和中國大陸受訪的尼眾對菩薩戒和菩薩思想的特質普遍達成共識，然而這些觀點在細節上卻有著巨大分歧，筆者總結如下：

44. 筆者在田野調查中的觀察與 Amandine Péronnet 相呼應，感謝她分享她的見解。

首先，兩地大多數受訪者都認為菩薩戒比毗奈耶更為進階或更難持守，因為前者必須善護心念，而不只是外在行為的守持。

其次，儘管台灣和中國大陸有相似的大乘佛教傳統，但在戒律和思想方面的佛教修行，海峽兩岸所表現出的型態各有不同。例如，過去半個世紀中，在台灣舉辦的授戒儀式裡通常會以香珠燃戒疤，但 1983 年中國大陸正式廢除這個儀式。此外，由於兩岸歷史與政治發展不同，且有各自獨特的社會經濟情況，筆者在本研究田調中所訪問的中國大陸和台灣地區各大佛教機構，她們為修行菩薩道而投入的社會參與，從量體上來看明顯不同。

最後，比較台灣和大陸受訪者所使用的言辭，她們對菩薩戒和毗奈耶之間的矛盾分析和感受，有細微卻重要的差異。具體來說，大陸的尼眾傾向這兩套戒律在本質上是一致的，雖然她們的立場可能帶有保守防禦護教性；而兩名台灣寺院的尼眾則明確指出兩者之間的差異。

綜觀所述，台灣和中國大陸尼眾的宗教修持型態或許不同，且不同的程度甚至大得出乎意料，但從幾乎所有受訪者的描述卻發現，她們在布薩儀式中誦持比丘尼戒與菩薩戒的方式大致相同。無論如何，毗奈耶與菩薩戒之間豐富而複雜的關係，是當代中國佛教出家眾修行的顯著特徵，目前時機成熟，可作進一步的研究。

