

# 戰後台灣尼僧之發展

解嚴前台灣尼僧的發展  
亞洲大學通識教育中心副教授 釋見曄

戰後的台灣，政治、經濟有很大的轉變，佛教在台灣亦深受影響。台灣佛教除了型態、體質的轉化外；在解嚴前，台灣尼僧的角色、地位已悄然變遷。本文將從天乙法師的例子，解析戰後台灣比丘尼在佛教的角色與地位。

## 前言

佛教的演變無法離開政治、經濟、社會等大環境的因素，而獨自發展。所謂的戰後，是指民國34年以後。台灣光復後，台灣佛教界的生態

也跟著有很大的轉變。民國38年，國民政府遷台，先是發布動員戡亂條例，全台進入戒嚴時期。至民國76年，台灣國民政府宣布解嚴，這對台灣佛教又產生另一波極大的影響。因此以民國76年解嚴前後為分界點，在本文只介紹：民國34年戰後至解嚴前後，台灣尼僧的演變。

進入主題前，有個前言。日前剛去大陸一趟，回來後感觸良深，思索宗教「形」與「神」的關係，也就是宗教所謂的形軀與神韻。這正適合作為本課程呼應的主軸。

## 佛教的形軀與神韻

若將宗教內涵粗略地分為形軀與神韻：「形軀」是指「宗教形式」。可以是寺院的建築、佛像、宗教儀式、



◎見曄法師從佛教的形軀與神韻切入台灣佛教尼僧的發展。(照片提供：香光山)

僧人的生活方式，如：服裝、飲食（至少在北傳佛教僧人要茹素，還要圓頂落髮。）等等，這些都是「形」的部分。「神韻」即指「宗教精神」、「體證」、「境界」。即指精髓、精神。用佛法的名相，即是「法味」。

在中國大陸，不論是藏傳或北傳佛教，目前觸目可及大都以宗教儀式為主。儀式雖重要，但須與「意義」連結，若失去儀式背後的意義，那麼儀式也只是「形」而已！如藏傳佛教的「轉經輪」，你只要念一句：「唵嘛呢叭彌吽。」就可以消災祈福；再順時鐘轉一圈經輪，恍惚間已讀畢佛教所有三藏十二部的經論，可以超越輪迴、解脫了！但不說法、不聞道，不修戒定慧，只要念一句「唵嘛呢叭彌吽」，轉一圈經輪就夠了嗎？

位於青康藏高原的青海，藏人的生活相當貧困。但我們參觀的宗喀巴誕生之處的塔爾寺，它的建築、佛像、幡幢，卻十分金碧輝煌。另外在拉布楞寺，整體建築亦華麗輝煌不遑多讓。這些都恰與當地居民貧困的生活現狀成強烈對比。感嘆著當宗教淪為「只問鬼神，不問蒼生」時，難怪

馬克思會批評：「宗教是人民的鴉片」！不只是藏傳佛教如此，我到西安大興善寺——從東漢就建立的漢傳佛寺，在那兒也有佛像、法器，很多僧人和經懺儀式。皆是形軀具足，法味卻淡！

然而，到底什麼是法味、神韻？神韻必須透過形軀來表達，無法單獨存在。要從「形軀」中展現佛教的「神韻」，需要一些動力與條件。如：修行者的本願、動機等；還有修行者



◎大陸塔爾寺的奇蹟石，上面塗滿酥油，供信眾黏人民幣祈福。（照片提供：洪櫻真）



的使命與任務。有了使命、任務，然後在興福（就是常說的培福）、禪修、戒定慧的修學中表現出神韻，而內中含藏的思想義理就是「三輪體空」。有位大陸遊的同行居士曾感嘆道：「大陸佛教很市儈。」如上述的塔爾寺，寺內有許多「奇蹟石」，據說是宗喀巴的母親眺望孩子時踏的，有很多感應。可是現今奇蹟石上塗滿酥油，讓信徒可以將人民幣黏在上面祈願，其實就是要信徒布施。布施可以有神韻，也可以只是一個形軀。在興福、講學、說法、禪修中，可以有神韻，也可以很市儈。其中分別，就在於能否掌握到佛法重要的緣起空性。

我們也可以從形與神二者的偏重或調整，來探討戰後台灣佛教的發展。在今日主題——戰後台灣尼僧的發展中，同樣有著一個趨向：從中國佛教的形、神標準來看，民國34年戰後的台灣佛教，連形軀都是曖昧不明的。是歷經許多出家眾與在家眾的努力，才有今日所見的形神具備。

## 台灣佛教的分期

從史前文化到現在，台灣史可上

推萬年。可是大量漢人來到台灣定居，大概是從鄭成功時代開始。台灣佛教從鄭成功來台至今可粗分為（一）明清時代的台灣佛教（西元1895年以前）：以閩南佛教、齋教為主。（二）日治時代的台灣佛教（西元1895-1945）：以日本化佛教、齋教為主。（三）戰後的台灣佛教。

第一期在西元1895年以前。西元1895年中日簽訂馬關條約之後，台灣割讓給日本，進入第二階段——日治時代的佛教。從西元1895年到1945年，基本上是以日本化佛教、齋教為主。第一期和第二期的台灣佛教都夾雜齋教，台灣佛教與齋教有很深的關係。當時台灣漢人主要來自東南沿海，而東南沿海佛教本身就受到齋教影響，移民到台灣時，齋教便隨著一起進入了台灣。今日我主要論述的，將是以民國34年後至民國76年解嚴前的台灣佛教為主。

## 戒嚴時期台灣佛教的特色

戒嚴時期（西元1945-1987）的台灣佛教，主要特色在「大專學生學佛風潮」及「中國佛教的再建」。



◎周宣德居士率先提倡接引大專青年學佛，引發大專學生學佛的風潮。中戴眼鏡者為周宣德居士。

## 大專學生學佛風潮

始於民國40年代末期，由周宣德居士率先提倡，接引大專青年學佛，成為「佛教重回知識份子懷抱」的基礎。有學子因而出家，或成為佛教學者，直接轉化、深化佛教體質。

## 中國佛教的再建

內容有二：一是授與中國傳統佛教的出家戒法。二是重視佛教思想與學問。尤指印順導師及其弟子們對台灣佛教的貢獻，促進了台灣佛教重視義理、思想等層面，因而提升台灣佛

教信仰的水平。

## 授與中國傳統佛教出家戒法的影響 戰後台灣初期佛教派別

這裡特別要強調傳戒這一部分。民國38年，東初法師剛來台灣時，繞了台灣一圈後，便將台灣佛教分為三個派別：

鼓山派：所謂「鼓山派」是指受中國大陸影響（多源自福建鼓山）的台灣佛教。「本島的佛教傳自鼓山、西禪二叢林」，及「台灣人欲有相當地位的僧侶，要赴福州鼓山受戒，取得僧侶的資格。」（釋慧嚴：〈明末清初閩台佛教的互動〉《中華佛學學報》，9，1996，頁226-227。）而於福建鼓山受具足戒的台灣僧侶，因為受傳統大陸佛教的影響，必須過著茹素、不婚的生活。

齋教（龍華派）：李添春先生認為「台灣之白衣佛教，又稱為齋教，就是在家持齋奉佛之一種團體。不出家，不剃髮，不穿僧衣，以白衣身嚴持佛戒，以持齋而斷絕葷肉故稱為齋教。此種團體在台灣有三派，就是龍華派、金幢派、先天派，都是由大陸傳入台灣的。」（李添春：〈台灣佛教史要〉，《中

國佛教史論集三》，台北，中華文化出版事業委員會，1956，頁938。）

日式佛教：日本式的佛教，僧人  
不吃素，可以結婚生子，攜家帶眷。

總之，以「茹素」、「不婚」的觀  
點來區分戰後台灣佛教初期的派別，  
約可歸納如下表：

		茹素	不婚嫁
鼓山派		○	⊙
齋教	先天	○	○
	龍華	○	×
	金幢	⊙	×
日本派		×	×

### 傳授戒法改變台灣佛教形軀

若以茹素和不婚嫁兩大標準，檢  
視戰後台灣佛教的類別。其中鼓山  
派，較屬於中國式的佛教是茹素跟不  
婚的，這符合北傳中國佛教形軀的標  
準——僧人茹素、不結婚。但尚未觸  
及傳戒或受戒的問題。齋教一定茹  
素，但婚嫁與否則不一定。「金幢」  
在台灣幾乎已失傳。「龍華」可以結  
婚生子，所以在龍華堂，會看到攜家  
帶眷的景象。「先天」跟所謂的「正

統佛教」的相似點是不結婚。所以，  
民國38年之前的女性修行者，以先天  
派居多，她們帶髮修行，茹素和不  
婚。日本時代的日本式佛教，既不茹  
素，亦有婚嫁。因此，民國38年中國  
僧侶來台時，首要之務便是改造宗教  
的形軀，但還無法直接談到法味。而  
改造形軀最直接的方法就是傳戒，先  
改造出家人的形軀——生活方式。

### 戰後台灣佛教轉折點： 民國42年大仙寺傳戒

談佛教變遷不能離開當代政治、  
經濟、文化等背景因素。民國38年，  
白聖法師等自大陸來台的比丘，一直  
想推動傳戒，希望能轉齋教式、日本  
式的台灣佛教為中國式的台灣佛教。  
而背後支持他的重大力量，就是政治  
力量。因為初接收台灣，國民政府亦  
致力於改變當時台人的意識形態——  
將日本式的意識形態，轉成中國式的  
意識形態。所以，白聖法師推動戒法  
時，便受到國民政府的大力支持。

所以，民國42年便是台灣佛教轉  
型的轉折點——從齋教式、日本式的  
台灣佛教轉變成中國式的台灣佛教。



◎民國 42 年戰後台灣首次傳授三壇大戒，於台南縣大仙寺舉行。此次傳戒是台灣佛教轉型的轉折點，深深地影響了台灣佛教的生態。

該年春天，戰後台灣佛教在大仙寺第一次傳授三壇大戒。這次的傳戒活動深深地影響了台灣佛教的生態。從此台灣僧人的生活型態被徹底改造——不婚、茹素、斷葷酒、剃髮、著僧衣、受具足戒等，成為台灣僧人的必要條件。在這個風潮下，台灣佛教女性身分也有很大的轉變——從「菜姑」轉成了「比丘尼」。

### 比丘尼於戒壇中角色的轉變

這些自大陸來台比丘們，極力推

辦傳戒活動。為了讓傳戒順利，台灣比丘尼在戒壇的角色也跟著轉變。目前，我尚未在史料裡，找到中國大陸的比丘尼當尼眾指導者的記載。比丘尼在戒壇一向扮演戒子的角色。只有在台灣佛教，大仙寺傳戒以後的戒壇裡面，比丘尼才可以當尼眾指導者，如：引贊師、說戒者。

比丘尼可以由戒子變成指導者的理由，略述有三：一是尼眾量多、質優。在台灣比丘尼受戒人數多過於比丘，教育程度亦不遜於比丘。二是女



眾生活、修行宜由女眾指導。對女眾戒子而言，指導者最好是由女眾擔任較無隔閡。三是大陸比丘需藉助台灣尼眾的協助，如翻譯等。因為大陸比丘不會說閩南語，需要台灣比丘尼的翻譯。以上是台灣比丘尼在戒壇上角色轉變的三大因素。

比丘尼成為指導者，在戒壇取得了「發言權」外，也得到「詮釋權」。說戒者在戒場裡，除了有發言權，還有詮釋權。很可惜台灣第一位女眾說戒者——天乙法師的講戒錄音帶沒有流通，（當時我在整理天乙法師的傳記時，曾聽過她的說戒錄音帶。）她不只說戒，對戒法還有很多詮釋，這個詮釋權非常重要。

## 解嚴時期台灣佛教的特色

### 百家爭鳴

解嚴時代的台灣佛教，十分多元化，除漢傳佛教外，南傳、藏傳佛教亦在此時此地大放光彩。正是台灣佛教「百家爭鳴，百花怒放」的時代。本文只略說此期的漢傳佛教，這是一個成果驗收期。台灣此時此地的漢傳佛教有佛光山、中台山、法鼓山、慈

濟等四大教團興起，影響範圍不僅遍布全台，還延伸至海外。這個時期的漢傳佛教大多以人間佛教為主導，除傳統的法事活動之外，也從事大型的慈濟、醫療等社會福利工作。並強力地推行禪修活動，開啟社會大眾好樂禪修之風。總之，此期台灣漢傳佛教以慈濟、醫療、禪修、辦學、大型演講或講經大會等活動方式，與當代台灣社會互動著。（解嚴時代台灣佛教的特質，可參閱藍吉富〈台灣佛教之歷史發展的宏觀式考察〉《中華佛學學報》，12，頁241。）

### 人間佛教

解嚴後的漢傳佛教，大都以人間佛教為主導。人間佛教內蘊的義理就是在《佛在人間·人間佛教要略》一文裡，印順導師所提出的六個字：「出世心，入世行。」用出世心來做人間的佛事，這就是人間佛教。

出世心如果跟佛法的義理相應，即是「三輪體空」。入世行的內容除了傳統性的法事活動外，還包括大型的慈善、醫療等社會福利工作，及禪修、醫療、辦學、教育、大型演講、講經大會等。如果只講「入世行」，不



能掌握無常、苦、空、無我、緣起的出世心，所有入世行，就難與法味相應。人間佛教就可能流於市儈，限於人天乘。換言之，只是「入世行」卻無「出世心」，那也只有掌握到人間佛教的形軀，而無神韻，這必須時時引以為戒！

### 戰後佛教女性修行者角色變遷

戰後佛教女性修行者一開始以「帶髮修行」的外形出現，對「出家」的認同是帶髮、吃菜、不婚及住菜堂（包括齋堂、寺院）修行。她們被泛稱為「菜姑」。（「菜姑」來自兩個體系：一是佛教體系。一是齋教體系，如龍華、先天。）換言之，當時所謂的出家生活，不一定要剃髮、穿僧服、受三壇大戒。

由菜姑身分，經由剃髮、受戒轉成「正統性」、「中國式佛教」的比丘尼。在中國式的台灣佛教裡，認為除茹素、不婚外，還要落髮、著僧服、受戒，才是正統。比丘尼身分才能被認可，而由邊緣進入核心。這是一個正統、認同性的議題，經由這過程，才能成為漢傳佛教所認可的台灣佛教的比丘尼。

戰後台灣佛教的發展特色，是由「日本式」、「齋教式」的台灣佛教，轉成「中國大陸式」的台灣佛教。「日本式」的台灣佛教可以吃葷、喝酒、攜家帶眷經營佛寺。從台灣佛教女性修行者的脈絡來看，她們較不屬於「日本式」佛教的信仰者，而是「齋教式」信仰的奉行者——帶髮、不婚、吃菜、住菜堂而修行。

藉由落髮的女性修行者之脈絡，來看戰後台灣佛教的轉化，恰可由她們的現身、獻聲，來說明「齋教式」信仰的台灣佛教，轉化成「中國式大陸佛教」的過程。

### 戰後台灣比丘尼的發展 ——以天乙法師為例

經由戒嚴時期，比丘尼的播種與耕耘，現在我們才能看到證嚴法師、恆清法師、曉雲法師等比丘尼在台灣佛教天空大放光彩。如果沒有前階段比丘尼的努力，如天乙法師、慈觀法師、達心法師、修觀法師、妙慧法師等等的播種耕耘，是不可能現代台灣比丘尼的亮麗成就。

戰後台灣戒嚴時期，比丘尼的發展，我以天乙法師為例，探討她在台灣佛教史的地位、貢獻及其有限。

## 天乙法師的貢獻

### 居大陸來台比丘在台弘法的橋樑

天乙法師的口譯，是中國大陸佛教傳布於台灣的橋樑。

### 教導出家女眾應有的觀念、儀態

如：在戒場，講解比丘尼戒等。

### 比丘尼自覺意識的覺醒者

「荷擔如來家業，是身為比丘尼的責任」、「由女眾指導女眾」、「女眾要靠自己」、「比丘尼事，比丘尼決」等觀念的倡導者。天乙法師並未受到西方女性主義的影響，這些理念是從她的家世、教育、經濟背景及生活經驗中所提煉出來的智慧。用現代話來說：她是個女強人！受過良好教育的她，思想獨立；更重要的，她有家族支援的經濟，所以經濟也是獨立。所以她覺得女眾可以靠自己力量站起來，不用依附男眾。

### 奠定比丘尼在戒壇的地位

天乙法師在戒壇的參與及表現，不僅凸顯其個人的貢獻，也說明了她

在佛教界的地位及重要性。若說天乙法師為比丘尼爭取在教界及社會上的地位，而成為戰後台灣佛教比丘尼的楷範，實不為過。日據時代，台灣佛教半僧半俗的狀況，自民國42年起，因白聖法師等極力推動三壇大戒的傳授，而漸回歸中國的傳統。其中天乙法師的參與戒壇，不但協助白聖法師，讓當時台灣佛教的「菜姑」過渡



◎民國65年，天乙法師在龍湖庵傳戒中任得戒和尚尼、開堂和尚尼，以女眾身分直接教導女眾演禮，這對台灣戒壇而言可謂空前創舉。右一為天乙法師。

(本刊資料照片)



為「比丘尼」，更使比丘尼眾得以因應全民知識日漸普及的時潮，而在佛教界、在社會上擁有自己的天地。

## 天乙法師的有限

### 「觀念」的啟發，而非事功建立

化觀念為行動者，是她下一代的弟子，也就是現今香光尼僧團方丈——悟因法師——的事行。

### 未啟發僧眾體認自身與社會的關係

天乙法師教導徒眾的重點，不在「引導僧眾認識自己與佛教、自己與社會的關係」，及「引導僧眾認知自己對外在世界的使命」。因此，民國69年，天乙法師逝世後，又逢台灣大環境變遷之時，她的徒眾，如半天岩的僧眾，禁不起外在環境的挑戰，像山崩般地滑落，撤出她一生中最早經營的寺院——半天岩紫雲寺。

## 結語

在民國五、六十年代，天乙法師自覺到，台灣的比丘尼，應該自己站起來，開創比丘尼自己的天空。這信念，引導她一生孜孜矻矻地致力於尼眾戒行的教導。她以身教、言行說明

了尼眾亦是有魄力、膽識來承擔佛教志業，打破一般對女眾的扭捏、依賴性強等刻板形象。

嚴格說來，天乙法師的兩大志業從具體行動的延續上看，其實都是有待商榷的。四個寺院中，半天岩已經易手殞落了！戒壇上的開堂和尚尼直至解嚴後才有第二人。追究起來，天乙法師的條件特殊是其原因。相對的，天乙法師所處的時代，佛教界資源匱乏，土壤貧瘠，物質條件闕如，尼眾的學識、膽識、觀念、能力與她差距過大，也形成她一人轟轟烈烈獨力前奔的現象。雖然如此，天乙法師的自覺行動仍是台灣比丘尼的楷範，她的觀念更是台灣比丘尼志向的指標。近年來，台灣比丘尼奔赴現代化的新氣象備受世人矚目，不正與其觀念暗相吻合嗎？可見，女眾獨立，是現代台灣比丘尼的一股潮流。而天乙法師，正是帶動這股潮流的先鋒。☸