

人間佛教的女性觀

——以星雲大師為主的考察

林素玟

華梵大學中文系主任

一、前言

(一)女性與佛教的關係

佛教興起流傳至今二千多年以來，一直和女性有著密切之關係。從原始佛教迄大乘佛教的經典記載中，皆不乏慈悲智慧足以讓男性拜服的傑出佛教女性。諸如大愛道比丘尼、勝鬘夫人，以及天女、龍女等。然而在整個社會大環境的價值觀下，這些傑出的佛教女性在佛教傳播發展上所具有的影響力，畢竟無法完全彰顯。歷史上佛教女性真正能與佛教男性分庭抗禮，且具有實際影響力的階段，不得不推台灣時期。台灣光復的近數十年，是真正蘊釀出一個適於佛教女性發揮長才的環境。

女性與佛教的關係，一直為治台灣佛教史學者所關切的課題。光復前的台灣佛教界，由於傳統佛教的出世取向，以及「八敬法」的影響，多半仍以男性出家眾為主導；台灣光復後，佛教界傑出的女性輩出，諸如曉雲法師創辦華梵大學、證嚴法師領導慈濟功德會、佛光山「慈」字輩比丘尼對文化教育之貢獻等，皆對台灣社會各層面有重要影響。究其原因，一則在出家的比例上女性一向高於男性；二則在護持各佛教團體的居士中，亦以女性居冠；三則婦女每年參與各項佛教法會活動之人數，亦經常超過男性甚多。這些現象令人不禁產生一個疑問：何以台灣地區的女性，對佛教的信仰與熱忱如此強烈？究竟女性的哪些特質，使她們特別容易接納和信仰佛教？

(二)「佛教女性觀」議題的研究

由於台灣地區女性和佛教互動關係之密切，引發許多研究者的注意，加之近十年來台灣對女性主義思潮之研究，正方興未艾，兩種原因相互激盪下，對於佛教和女性關係之議題研究，在近十年來陸續出現，而且有逐漸增強之趨勢，顯示女性在台灣佛教發展史上，實扮演著舉足輕重的角色。

近年來女性與佛教關係之研究成果，可大別為幾類：

第一類為通史性之研究，即從佛教的歷史發展中，歸納各時期的佛教經典對女性之態度，以及對女性成佛問題之看法，較著者如恆清法師《菩提道上的善女人》及永明法師《佛教的女性觀》。

第二類為專史或專題之研究，即針對佛教歷史發展中某個時期或某個宗派，闡述其對女性之看法。如恆清法師〈禪宗的女性觀〉

第三類為區域性之研究，目前較著者為對藏傳佛教及美國佛教女性觀之研究，如田青〈「阿央白」與佛教密宗的女性觀〉、劉婉俐〈智慧的女性：藏傳佛教女性上師傳記與佛教女性身份認同議題〉、堪布卡塔仁波切《證悟的女性》，以及珊蒂·寶雀爾的《法輪常轉—女性靈修之路》等。

第四類為研究內容局部涉及女性和佛教之關係者，如李貞德〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉、嵇童〈女性與中國宗教〉等。

以上四類文獻，皆為近十年內之研究成果，由此研究成果顯示，女性在佛教傳播事業中之地位，是最近十年才受到學術界之關注。而在此之前，仍有零星的珍貴文獻為前導，其中星雲大師〈佛教的女性觀〉、〈佛教婦女的故事〉等文，便是研究佛教的女性觀中極為重要之資料。

星雲大師提倡「人間佛教」數十年，絕大多數的佛學研究者皆著眼其在弘法、教育方面之貢獻，鮮少對其思想作一歷史性之研究。本文立論角度分兩方面進行考察：一則由星雲大師有關女性觀之著作，探討其在理論層面對女性抱持何種態度？二則以佛光山為考察對象，就制度層面實際檢視其理論之落實狀況，並說明其女性觀在中國婦女史、佛教思想史，以及現代宗教發展上之意義。

二、佛教女性觀之歷史演變

佛教之發展，依歷史縱貫軸之演進，大致上區分為數個時期：一為原始佛教時期，二為小乘佛教時期，三為大乘佛教時期。每一階段的教義重心不同，對於女性修道成佛之態度與規定亦有所差異。近年來對於佛教女性觀之歷史演變，以永明法師《佛教的女性觀》以及恆清法師《菩提道上的善女人》兩書言之最詳。今據恆清法師所言，分別簡述佛教各時期女性觀之演變狀況。

(一)原始佛教的女性觀

佛陀成佛後的四十餘年弘法教化階段，史稱根本佛教時期。此一時期佛陀的教化，主張眾生平等，並無「人、我」，「男、女」等二元之對立或分別，在理論上，女性在佛法中享有史無前例的尊嚴和平等。

然而自大愛道和五百釋迦女出家，成立第一個佛教比丘尼僧團之後，佛陀處於當時古印度重男輕女的社會制度下，雖在精神和宗教上肯定婦女與男性在解脫之路上無異，但基於女性在遊行乞食的宗教生活中可能遭遇之危險，以及男女僧眾接觸頻繁可能衍生之問題，於是出現了「正法減少五百年」之說法，並為免僧團之清淨遭破壞，佛陀也制定了「八敬法」來作為比丘尼僧團之戒律。

「八敬法」之內容，依次為：

- 一、雖是已受具足戒多年的百歲比丘尼，也應禮敬迎請剛受完具足戒的比丘。
- 二、比丘尼不得罵詈讒謗比丘。
- 三、比丘尼不可舉發比丘或見或聞或疑的過失，但是比丘可舉發比丘尼的過失。
- 四、二年學法完畢後，於（比丘、比丘尼）兩眾請受具足戒。
- 五、比丘尼犯僧殘罪，應在二部僧中，半月行摩那埵。
- 六、每半個月從比丘眾請教誡問布薩。
- 七、不得於無比丘處安居。
- 八、安居結束後，於（比丘、比丘尼）兩眾行自恣。

「八敬法」的提出，對佛教女性之發展，有著深遠之影響，其意義關涉著原始佛教時期比丘尼僧團之發展。恆清法師指出：從肯定的方面而言，雖然八敬法使比丘尼屈於從屬地位，但在心靈提昇的層面上，並不否定或障礙比丘尼求法證悟的機會和可能性。而就負面的影響而言，「八敬法」使得比丘尼僧團永遠處於次要地位，不僅易使比丘形成驕慢、歧視女性之心態，亦使得比丘尼僧團未能在僧伽體制中，充分發揮其潛能、特色和自主性。

縱然佛陀為比丘尼僧團制定「八敬法」，影響女性出家者之地位，然若將其置於當時代之印度社會而言，佛教婦女之地位顯然提昇不少。而在佛陀涅槃後數世紀的佛教典籍中，其對女性之態度，大致有三種層次之不同：一、在解脫上：主張男女平等；二、在制度上：以男性為優越；三、在修行上：對女性採厭惡排斥態度。綜合以上三者，形成了所謂「小乘佛教的女性觀」。

(二)小乘佛教的女性觀

佛陀涅槃之後，部派佛教陸續形成。由於佛經和律典皆為比丘所結集，各部派對女性態度不盡相同，因此出現了三種層面的女性觀。

首先，就解脫上的男女平等主義而言，實深契原始佛教「無我」之根本精神。此男女平等之思想乃佛陀為了破除種族和性別歧視而創立，然佛陀處於古印度階層嚴密之社會制度下，其男女平等觀並無法真正落實於僧團組織中，而僅停留在理論層面。

其次，就制度上的男性優越主義而言，佛陀雖能超越印度的社會規範，在理論上給予女性成佛之肯定，使比丘尼僧團有自主之權利。然而在制度上，佛陀仍不得不遵循世俗的男女從之習俗，使比丘尼僧團屈居於比丘僧團之「保護」與監督之下，且兩者同時又必須保持一定之距離。此乃古印度社會男尊女卑之傳統，即便如佛陀這般之覺者，亦無法逃脫現實社會之壓力。

最後，就修行上的女性厭惡主義而言，此乃根源於制度上的男性優越主義。此時期在體制事相上突顯「男尊女卑」的觀念，經典上強調女性身心的污穢，藉以使男性產生對女色的厭惡，以利其清淨梵行的修持。此厭惡女性之態度雖早存於印度社會中，然佛教典籍中所呈現極端厭惡女性之態度，主要緣於男、女二部僧團之間，以及男眾僧團與社會接觸頻繁之後，為了有助於比丘僧的梵行而形成的否定性女性觀。

「解脫上的男女平等觀」雖保存了佛陀的基本教義，但卻僅止於理論層面；在實際僧團的運作上，由「制度上的男性優越主義」以及「修行上的女性厭惡主義」導出了部派所結集的經律中，出現了「女人五礙」的論調。

所謂「女人五礙」，指女性不能成五事，即不能成為帝釋、魔王、梵天、轉輪聖王、佛。其中「女人不能成佛」之說法，乃佛陀涅槃後，保守派比丘僧有意貶抑女性而形成之論調。

與此一論調密切相關之另一概念為「佛三十二相」。「三十二相」指佛陀異於常人之莊嚴的身體特徵，象徵最完美的相貌，凡是成佛者必定是三十二相圓滿具足者。佛經中雖在理論上認為女性祇要精進修持，仍舊可修得或多或少的相好，然而三十二相中的「馬陰藏相」，則為女性無法修得者。於是，小乘佛教的經典中強調成佛必備三十二相，勢必導出兩種結論：一者女性不能成佛，二者女性必須先轉成男子身，才得以成佛。前者為小乘佛教所持之女性觀，後者則為大乘時期，基於男女平等之思想，所提出的女性「轉身」之說法，使佛教的女性觀又作了理論上的一大躍進。

(三)大乘佛教的女性觀

小乘佛教時期，緣於經典的結集皆為比丘僧所執行，保守派的上座比丘刻意在經律中強調女性弱點，使得此期為女性地位最低微的階段。至大乘佛教興起之後，女性的地位，理論上得到進一步之肯定與提昇。

部派佛教分裂時，出現了保守長老派的上座部，以及自由少壯派的大眾部。大乘佛教之興起，即由大眾部中少壯改革者弘揚而盛。大乘佛教的基本精神，強調自由、平等、少欲、知足，闡揚慈悲而廣為人間教化。其理論主張眾生皆有佛性、眾生皆可成佛，使得在部派佛教所形成的如「出家與在家」、「男眾與女眾」、「耆年與少壯」等對立現象逐漸淡化，加之最初大乘教團的成立，曾受許多女性的信受護持，因此，大乘佛教對待女性，則採較包容與肯定的態度。

大乘經典所顯示的女性觀，依恆清法師之歸納，約有四種不同的態度：一為初期大乘經典承部派佛教而來，對女性採否定態度；二為淨土經典中亦宣稱「淨土無有女人」的看法；三則某些經典承認女性為初階菩薩；四則主張女性能「即身成佛」之經典。

大乘佛教之興起，一方面乃針對部派佛教的思想和體制有所批判、改革，另一方面卻也無法馬上擺脫其影響。在初期大乘經典中，仍可發現小乘佛教女性觀之蹤跡。如《大寶積經·優陀延王會》中，將女性視為一切過患的化身、障道的禍首。女性有無數穢惡不淨，是「惡中之惡」、「眾苦之本」，會導致男性破壞清淨戒，是故修行者若無法速證無上菩提，乃女人的過錯。此理論明顯地承襲小乘佛教「修行上的女性厭惡主義」而來。

其次，到了淨土思想形成之後，淨土經典中雖強調「淨土無有女人」的觀念，但此時期的女性觀，一方面沿襲初期厭惡女身的心態，另一方面卻以同情慈悲的心態接納女性。如《阿彌陀經》強調女性可以往生極樂世界，但必須捨棄女身；《藥師如來本願功德經》提出女性若對自身的百惡心生厭離，願捨女身，則往生淨土時便可以「轉女成男，具大丈夫相」。而在《阿閼佛國經》所稱的阿閼佛淨土中，則女性不必轉成男身。淨土中之女性，不僅德行高遠，且無有生理上之不淨、痛苦，以及性格上之好妒、惡口等缺點，此乃淨土經典中最開放的女性觀，但並未涉及解脫論上女性成佛之論述。凡此經典，皆顯示淨土思想對女性已較初期大乘經典有更寬容開明之態度。

再者，大部份的大乘經典承認女性可能成為初階菩薩，但八地以上的菩薩必定是男性。為了成就佛法，經典又主張女菩薩可以當下轉女成男，由是形成了「轉身說」的女性觀。

「轉身說」蘊含具體和象徵的意義，不僅抽象的「心性」改變，連具體的「身相」亦必須轉變。轉女成男之後，象徵從世間的不淨、煩惱、不完美，轉變到出世間的清淨、完美境地。大乘經典中，言及轉女身的例子極多，如《大寶積經》中的無畏德、無垢施、《法華經》

中的龍女等，皆能在現世成佛，但必須透過轉身的方式成就之，顯示其對女性成佛之看法，較前者更為肯定，但仍有附加條件，並無法「即女身而成佛」。

至如來藏思想「一切眾生皆有佛性」、「一切眾生皆可成佛」的教義下，則斷然排斥轉身說，承認女性能「即身成佛」。如《維摩詰經》中的天女、《勝鬘經》中的勝鬘夫人，皆不必經過轉女成男，可當下即身成佛；《佛說菩薩處胎經》亦指出女人、魔王、帝釋、梵天皆可「不捨身受身，現身得成佛道」。大乘佛教至此，遂發展出符合眾生平等、男女平等之積極女性觀。

(四)禪宗的女性觀

西元一世紀東漢明帝時期，佛教傳入中國。至西元四世紀前，中國的文獻中鮮有佛教婦女事蹟之記載。至西元四三三年，錫蘭比丘尼輾轉至中國，促成中國比丘尼僧團之成立。東晉南北朝為中國比丘尼僧團活動力和影響力之鼎盛期，出現了寶唱所編集的《比丘尼傳》。在此背景下，許多「貞心亢志，奇操異節」之比丘尼，才能得以流傳於後世。

唐代可謂中國佛教史上之巔峰時期，佛教在唐代的社會環境中，發展出數個宗派。其中，對女性採取最積極肯定之態度者，首推禪宗。

禪宗之基本思想，主張「見性成佛，一切眾生皆有佛性」，此成佛之心性，超越一切世間的分別相，當然也超越男女相之執著，對女性之態度也較其他宗派來得開明。此開明的女性觀表現於三方面：一則在理論上持男女平等觀；二則在語錄、傳燈錄等文獻資料上，記載許多比丘尼禪師的傳記和法語，此無疑間接承認比丘尼在禪宗「傳佛心印」的正統嗣法地位，及其在禪悟上的成就；三則禪籍中記載許多出家和在家的女善知識，與禪師議論禪境之文獻，呈現是輩之禪悟與禪風。

禪宗此種開明的女性觀，一方面基於其真常佛性思想；另一方面，則源於其超脫、開闊、不著相之風格，此風格流傳不輟，影響力則直達近代中國。

(五)人間佛教的女性觀

佛教發展到近代，出現了「人生佛教」、「人間佛教」等觀念。由人生佛教過渡到人間佛教，象徵近代中國佛教思想之開展。

「人生佛教」之倡導者，最早為太虛大師。太虛大師於民國十四、五年之間，提出了「人生佛教」之觀念，抗戰期間，編作一部《人生佛教》專書。太虛大師的「人生佛教」之內涵，據印順法師闡釋有兩層意義：一者為對治中國佛教末流重「死」重「鬼」之流弊，主張以「人」

「生」對治「死」「鬼」，進而了生死，成佛道；二者為顯揚佛教人乘正法，主張應由人乘而天乘，逐步向上增進，以至於大乘菩薩行果[註 1]。

繼太虛大師之後，民國二十三年，海潮音雜誌社出版《人間佛教》專號；其後慈航法師在新加坡創辦《人間佛教》刊物；抗戰期間，浙江省縉雲縣亦出版小型的《人間佛教》月刊；其後法舫法師在暹羅，亦以「人間佛教」為題發表演說[註 2]，顯示「人間佛教」在二、三〇年代間，實為佛教界的主要思潮。

其間能繼承太虛大師理念，又具思想革新者，首推印順法師。印順法師在太虛大師「人生佛教」強調「即人成佛」之基礎上，進一步提倡「人間佛教」。就印順法師的人間佛教而言，其精神可用「成佛在人間」加以涵括之，亦即由人、而菩薩、而佛的「入菩薩行」[註 3]，而其理論原則有三：一為法與律合一，二為緣起與性空的統一，三為自利與利他的合一[註 4]。其具體理論之落實，則在於對佛教的財富觀、知識觀、戰鬥觀等之說明，以此證成人間佛教之人間性，惜其並未對佛教的女性觀作理論之建構。

繼印順法師之後，提倡「人間佛教」最力者，厥為星雲大師。

星雲大師的人間佛教思想深受太虛大師之影響，其所宣導之「人間佛教」，可一言以蔽之，曰：「以人為本」，若分而言之，則涵蓋六項基本思想內容：一、五乘共法，二、五戒十善，三、四無量心，四、六度四攝，五、因緣果報，六、禪淨中道[註 5]。

星雲大師對「人間佛教」思想之貢獻，不僅標舉人間佛教的理論核心，且具體將此理論落實於各種人間問題與佛光山弘法事業上，逐一加以開展其體系。諸如〈佛教的財富觀〉、〈佛教的道德觀〉、〈佛教的女性觀〉、〈佛教的福壽觀〉、〈佛教的政治觀〉、〈佛教的忠孝觀〉、〈佛教的未來觀〉等篇章，皆為其人間佛教思想之代表。其中〈佛教的女性觀〉一文，則為星雲大師表達女性看法最重要的理論文獻。由此一文獻，可以窺知星雲大師的「人間佛教」看待女性之態度。除此一文外，其他如〈佛教婦女的故事〉、《釋迦牟尼佛傳》、《玉琳國師》，以及「世界佛教傑出婦女會議」中星雲大師的主題演說〈佛教的女性觀〉、〈傑出婦女的人生規劃〉等文獻，亦是其女性觀之重要資料。循此文獻，上可接續原始佛教、大乘佛教，乃至中國禪宗等女性觀之歷史變革，審視其發展軌跡，下則開展台灣佛教女性觀之理論建構。至於制度層面，星雲大師的女性觀亦具體落實在佛光山人間佛教各項事業之推展上，由理論與制度兩方面考察之，可充分顯示其對女性之態度與看法。

三、星雲大師的佛教女性觀—理論層面

星雲大師對女性之看法，就理論層面而言，完全依據經典立論，以佛教經典中所論之女性，歸納、標舉其獨特事例，藉以說明佛教思想對於女性所持之態度。星雲大師在思想理論層面上，對女性之看法，主要約有數端：

(一)先天體質上：男剛女柔

就男、女兩性在先天體質與性別之差異上，星雲大師認為男子與女子各自具備不同的特質。大致而論，男性偏向陽剛、力勁之美；女性則傾向於忍耐、謙遜的陰柔之美。男性富創造性、冒險性，女性隨順、圓融的處事方式，可以彌補其不足。男子個性粗獷、豪放，女子心思細膩、周全；男子長於理智、女子重於感情。凡此種種差異性，乃男、女普遍之特質，為先天所決定者。

此種先天決定論之體質，對於女性在佛教信仰上，究竟產生何種程度之影響？星雲大師認為：女性由於生理心理特質傾向於陰柔，「體格比較嬌弱，生理障礙多，社會地位低微，因此容易信仰入道，對宗教的向心力比男人強烈。女人因為要擔負養兒育女、相夫持家的工作，比男人容易蒼老，因此容易體悟世間的無常。」（第二五九頁）以此之故，女性接受佛教的程度，遠較男性為高。就佛教發展的歷史軌跡審視之，在佛陀時代的印度社會，女性亦因體格孱弱、生理障礙多、社會地位低微，面對大環境容易有種種挫敗感，容易引發對人生問題之思索、體悟世間之無常。星雲大師引用《長老尼偈》中吉離舍瞿曇彌比丘尼之故事，說明女性對宗教的向心力比男性強烈；繼而又舉《法句經注》布施第一的毘舍佉，說明女子比男子更有布施心。足可見星雲大師在思想上，對女性的陰柔特質是極為稱賞的。

星雲大師的女性觀，很顯然地立足於女性生理心理陰柔的特質上，在具備溫柔的特質之外，必須再輔以智慧，用智慧來修持行為德性，用智慧來化解家庭紛爭。

(二)社會結構上：男尊女卑

基於男、女兩性特質之差異，在社會結構上，星雲大師以父系社會為基礎，認為男性為社會結構之中心，男性陽剛，女性陰柔，必須外內相合，各司其責，方不致於產生不圓滿之婚姻。

星雲大師的女性觀，反映在八〇年代的台灣社會中，具體的理論便是夫妻相處之道的建言。在夫妻生活對待之道上，星雲大師各以四事提供社會大眾參考。就男性而言，男主外、女主內，男子要博得妻子的歡心與信任，必須做到四事：一、吃飯要回家；二、身邊少帶錢；三、出門說去處；四、應酬成雙對。就女性而言，女子以操持家務為重，面對先生工作返家，

必須以女性溫柔之特質相對待。女性要贏得先生之關愛，亦必須做到四事：一、溫柔慰辛勞；二、飲食有妙味；三、家庭是樂園；四、凡事應報告。

以上四事，就量而言，雖已具備男女平等之原則；然就質而言，一九八四年的台灣社會，適逢解嚴前夕，價值觀正處於重整階段，女性主義思潮陸續引介至台灣社會。星雲大師在劇變的時代中，立基於傳統男性為主的社會結構，強調女性須柔順輔助男性，男性亦必須扮演強者的姿態，以呵護女性，承擔家庭經濟重擔。女性在男性的護翼下，亦必須發揮陰柔的特質，以家庭為主，令男性無後顧之憂，家庭得以溫馨幸福。其在一九九六年第一屆「世界佛教傑出婦女會議」的主題演說中，星雲大師也呼籲女性要「用愛贏得愛」[註6]，由夫妻關係之對待，進而推廣為人際關係之處理。

在人際關係之處理上，最重要的，莫過於父系家族之人倫關係。對於家庭婦女在人際行為之修持上，星雲大師引《玉耶女經》，認為婦女必須具備五種善事、去除五種惡事。「五善」者何？《佛說玉耶女經》與《玉耶女經》兩者之說法略有出入，《佛說玉耶女經》云：

一者晚眠早起，修治家事，所有美膳，莫自向口，先進姑嫜夫主；二者看視家物，莫令漏失；三者慎其口語，忍辱少瞋；四者矜莊誠慎，恆恐不及；五者一心恭孝姑嫜夫主，使有善名，親族歡喜，為人所譽，是為五善。

《玉耶女經》則云：

一者後臥早起，美食先進；二者罵不得懷恚；三者一心向夫，不得邪淫；四者願夫長壽，以身奉使；五者夫婿遠行，整理家中，無有二心，是為五善。

以上兩部經典所謂之「五善」略有不同，依星雲大師之詮釋，即：一、負責家務；二、忍耐委屈；三、守貞重節；四、敬事丈夫；五、和睦親友。星雲大師基於女性溫柔之特質，強調女性在家庭中的重要地位。主婦恆為一家中心，其行為舉止牽動著整個家庭的興衰及和諧與否。星雲大師主張女性在積極的德性修養上，必須以丈夫為重，家庭中的繁瑣事物、日常生活上的各種問題、人際關係的相處之道，「皆需要女性拿出無比的忍耐力，委屈求全，做藥材裡的甘草，把苦澀的生活調味起來，化衝突摩擦為平和安詳[註7]。」

至於「五惡」，在《佛說玉耶女經》及《玉耶女經》中皆僅提及「三惡」，並未有「五惡」之說。兩者所言之「三惡」，亦略有出入。《佛說玉耶女經》云：

一者未冥早眠，日出不起，夫主訶瞋，反見嫌罵；二者好食自噉，惡食便與姑嫜夫主，姦色欺詐，妖邪萬端；三者不念生活，遊冶世間，道他好醜，求人長短，鬥亂口舌，親族憎嫉，為人所賤，是為三惡。

《玉耶女經》則云：

一者輕慢夫婿，不順大長，美食自噉，未冥早臥，日出不起，夫婿教訶，瞋目怒應；二者見夫不歡，心常敗壞，念他男子好；三者願夫早死更嫁，是為三惡。

星雲大師所詮釋的「五惡」，為女性修行上的消極層面，對於人性中的無明與盲點，星雲大師主張要努力去除。星雲大師所指出的五惡分別為：一、懶惰遊戲；二、惡口譏諷；三、異心邪念；四、愛慕虛榮；五、妒恨親人。星雲大師認為女性既為一家庭之精神支柱，家庭的和睦與否、子女的言行教育，婦女皆為其言教身教之表率，在人性普遍的劣根性上，婦女更應當有所自覺與警惕，時時反省督促自己，將五惡盡除，而把餘力貫注於積極的五善修行中，所謂「五惡去之唯恐不及，五善行之唯恐不快，如此必能遠離罪惡深淵，日趨善道」。（第二六九頁）

既然女性在積極修持層面要實踐五善，在消極修持層面要去除五惡，那麼，德性行為修持之後，女性在家庭中的角色扮演，應落實於何種型態？針對此問題，《佛說玉耶女經》謂「作婦之法，當有五等」：

一如母婦，二如臣婦，三如妹婦，四者婢婦，五者夫婦。

《玉耶女經》中佛陀又指出「世間下有七輩婦」：

一者母婦，二者妹婦，三者知識婦，四者婦婦，五者婢婦，六者怨家婦，七者奪命婦。

星雲大師針對《佛說玉耶女經》五等作婦之法，認為婦女的角色扮演，妻子對待丈夫，一要像慈母照顧子女般，給予溫暖慰藉，慈愛鼓勵；二要像臣子侍奉君王般，竭盡所能輔佐之、貢獻智慧協助之、忠臣直言勸諫之；三要如小妹尊敬兄長般，彼此友愛，互相提攜；四要如婢女服侍主人般，直下承當，給予最佳服務；五要如丈夫之妻子般，彼此同甘共苦，永不異心。

針對此五種角色之女性而言，以女性主義目光視之，星雲大師的女性觀，與佛陀有相似之處，兩者似乎有一共同傾向，即終極理論上主張男女平等，而深層意識上，卻多少存有男尊女卑的微妙心態，以致於將妻子角色比附為「婢婦」。但若將彼之思想還原於其時代，佛陀所處古印度社會，以及星雲大師發表此篇演說時之一九八四年台灣社會，皆為重男輕女之社會結構，彼身於當世，自難摒棄時代價值觀於不顧，此誠為其不得已處，亦為其思想之局限處。

(三)修行之道上：男淨女垢

一九五四年五月，星雲大師出版了《玉琳國師》一書，一九五五年八月，又出版了《釋迦牟尼佛傳》一書。兩書對於男性出家眾在修行之道上的心路歷程，有許多精彩的描寫。

就原始佛教及小乘佛教的女性觀而言，在修行之道上，採取的是「女性厭惡主義」，即強調女性身心之污穢，藉以使男性修道者產生對女色之厭惡，以利其清淨梵行之修持。星雲大師在修行梵行的理論上，承襲此觀點，視女性姿色為清淨梵行之最大阻礙，因而有「男淨女垢」之理論。

在《玉琳國師》一書中，星雲大師描寫玉琳國師為渡化王小姐而允諾婚姻大事，就在洞房花燭夜時，玉琳見王小姐打扮得如天上一位仙子，「你看她那妖豔的身體，嬌然的容貌，玉琳在心裡不覺也暗暗的感歎道：『甚矣哉！女色之為力大也[註 8]！』」為了不受眼前女色誘惑，破壞了清淨的修行，星雲大師主張用佛教的「白骨觀」以鎮定男性修行者之心念。《玉琳國師》又指出：「玉琳稍微把心定了一下，跟著他就又在心中想到：『小姐！你芙蓉似的白面，不過是一個帶肉的骷髏罷了；你美豔的嬌態，不過是一個殺人的利器罷了。』這樣一來，玉琳的心，安靜得如止水一般[註 9]。」星雲大師對小說人物的塑造上，捕捉了人性幽微的一面。在描述玉琳面對姣好女子時內心矛盾、掙扎的心理狀態，可謂唯妙唯肖。但此念稍縱即逝，人性的放馳追逐終究必須安住在佛法的修持中。因為「所謂美人，不過是一些血肉

皮骨穿起一襲漂亮的外衣，等到無常一來，在她的身上見到的只是血和膿，蟲和蛆，這有什麼美麗呢？這有什麼值得愛戀呢[註10]？」星雲大師塑造了玉琳國師清淨無染的形象，玉琳要追求的不是「形體上之美」，而是「生命上永恆的美」[註11]，玉琳內心「為教爭光」的遠大理想，亦透露了星雲大師終身之願力所在。

在其後出版的《釋迦牟尼佛傳》一書中，星雲大師描寫悉達多太子因體悟人世之生、老、病、死等無常，驚怖不已，悲歎痛苦，淨飯大王為避免太子年少出家，極盡心力地建造華美園林，派選宮女獻媚，並由謀臣優陀夷舉出了男性修行者為女色所惑之實例，游說宮女們打動如金剛般堅固的太子的心。然而太子的心如皎月般清淨明澈，空無一物，反觀宮女們的姿態卻是醜陋不堪：

有一天夜中，她們因為整日辛勞，不覺都昏迷的睡去，容顏上的脂粉塗得已不均勻，身體上呈現出種種的醜態，有的是仰天而臥，有的是捲曲睡眠，樂器散亂在她們的身旁，瓔珞像鎖鍊似的掉了下來，和著裝飾的衣裳而眠的像網縛在她們身上的繩索，抱著琴瑟而臥的像剛被處決的囚犯，有的依著牆睡去的像殺人的弓箭掛在牆上，有的伏在桌上而眠的像是上了絞刑，有的流著涕涎，有的發出鼾鼻，有的合眼開口，有的磨著牙齒，千姿萬態，實在是極盡了醜陋！[註12]

星雲大師在描繪了妖豔女色的醜態本質之後，隨即塑造傳記主人翁悉達多太子更堅定出家的心念，一刻也不能停留地離開王宮，去尋求究竟解脫的地方。

原始佛教與小乘佛教在理論上「男淨女垢」的修行觀，的確為初學道之男性修行者建立不動心念的修學法門，然則若再深入剖析其理論之深層心理，其排拒愈甚者，往往也正是執著眷愛愈深者。就人性而論，男女陰陽合和，本為天地創生萬物之法則，窈窕淑女姿容體態之美，正為君子寤寐求之、輾轉反側之對象。今以男性為清淨之身，壓抑其自然人欲以成就個人道業，視女性為醜陋穢垢之物，就深層潛意識而論，正是執著於美、惡之分別。若無此分別心，則佳人當前，亦可以心如止水矣，又何必抑他以成就自我？此為原始佛教與小乘佛教不符人性之處。但也說明了男性在修行路上的一個過程。。

(四)成佛境界上：男女平等

星雲大師在理論上一方面強調女性陰柔的特質，另一方面認為女性之美貌易成為男性修行之障礙，兩者之間看似有所矛盾，若再深究其根本思想，在成佛境界上，星雲大師則承襲

著大乘佛教的平等觀，主張女性亦可成佛。依佛教的歷史發展，星雲大師在〈佛教婦女的故事〉、〈佛教的女性觀〉等演說中，皆舉出了佛教各時期的傑出女性。

首先，在原始佛教時期，最著名的傑出女性，莫過於佛陀的母親摩耶夫人，以及姨母大愛道夫人。摩耶夫人為眾生而降誕佛陀，佛陀降誕七天後，摩耶夫人不幸逝世，由姨母大愛道夫人擔負起撫養之責。大愛道夫人將年幼失恃的悉達多太子撫養成人，佛陀成道後，大愛道夫人率領五百位釋迦種姓的女子出家，接受「八敬法」的戒律，「為佛陀『四姓入佛，同一釋姓』的精神，做了最具體的註腳，比丘尼教團的得以成立，大愛道是功不可沒的第一人。」（第二七三頁）大愛道夫人的出家，阿難尊者亦為其功臣。阿難曾傾力請求佛陀成全大愛道夫人的出家心願，雖然此舉遭受保守的迦葉尊者以「十事」責怪^[註 13]，但佛陀畢竟肯定女性在宗教和心靈上對理想的追求，是和男子無二的。

其次，在大乘佛教時期，由於經典主張自由、平等的思想，傑出的女性輩出。星雲大師列舉其要者有：

1.從《法華經》中稱揚「法華會上的龍女，以八歲的稚齡而成為智慧第一文殊師利菩薩的老師，並且當下成就佛道。」（第二七一—二七二頁）

2.從《大寶積經》中稱揚「妙慧童女，也以八歲的童髻，向佛陀提出如何斷惑開悟，而震驚全座的問題，啟發小根小器的二乘對大乘的信心。」（第二七二頁）

3.從《維摩詰經》中稱揚天女，「深契無所得空的微意，當場將舍利弗變成女身，折服了聲聞弟子中智慧無雙的舍利弗對女性的輕慢心，告訴佛弟子們成佛只在自性上用功夫，而不在男女形相上起差別。」（第二七二頁）星雲大師認為天女此舉「提高了女性在佛教的地位，為大乘佛法開拓了新內涵。」（第二七二頁）

4.從《勝鬘夫人經》中稱揚勝鬘夫人，為了利樂眾生，發十大願心，說大乘佛法，作獅子吼，闡揚如來藏思想。

除此典型的傑出佛教女性之外，星雲大師又標舉了韋提希王后請法宣揚淨土思想於娑婆世界、鳩摩羅什的母親耆婆度子出家，以及神通第一的蓮華色女、布施第一的毘舍佉、悔悟新生的玉耶女、聞法證果的末利夫人等二十多個佛教婦女故事，用以證成女性在佛教發展史上的卓越表現。

由經典的實際例子，說明了星雲大師對女性在弘法事業上的肯定。星雲大師歸納婦女對佛教的鉅大貢獻，表現在四大方面：一則布施護教，二則奉侍服務，三則度人信佛，四則為社會帶來福祉。（第二七五—二七六頁）

星雲大師對女性之態度，雖然受當時台灣社會價值觀之影響，有重男輕女的傾向，但其在對人性的終極價值判斷上，仍對女性抱持肯定之態度，並給予高度之評價。究其原因，一則由於星雲大師本身所秉持「人間佛教」的「男女平等」之觀念；二則亦如大乘佛教成立時，受到女性的信受護持一般，星雲大師在推動「人間佛教」事業的過程中，亦受到許多女性的護持與贊助。除了佛光山的比丘尼眾護持星雲大師之外，在家眾最典型的例子便是孫立人將軍的夫人孫張清揚女士。星雲大師於一九四九年組織僧侶救護隊來台時，一度被誣為匪諜，與慈航法師等多位法師皆身入囹圄，賴孫張清揚女士之奔走營救，才得以脫困出獄[註14]，星雲大師對此常縈懷感念。

(五)人間佛教推展上：重視女性

星雲大師對女性的角色扮演，整體而論，抱持著肯定與稱揚的態度，不論在先天體質及後天成佛努力上，女性皆具備精進不已的求道之心。對女性在佛教弘法上，以及女性在維護社會祥和的功能上，星雲大師亦給予極高之評價。基於婦女在佛教與社會所發揮之重要功能，星雲大師遂將婦女、佛教、人間三者概念相結合，形成一種環環相扣的生命共同體之關係，作為推展人間佛教事業之理論依據。星雲大師謂：

在佛教裏女性是受人尊敬的，佛教的興揚，女性占有不可磨滅的功勞。（第二七一頁）

二千多年來佛教的興揚發展，婦女扮演了推舟掌舵的重要角色。（第二七五頁）

這個人間缺少不了婦女，沒有了婦女，人間是充滿缺陷的一半世界；佛教更需要婦女，沒有婦女的參與，佛教將無法邁步前進。（第二七七頁）

婦女既與佛教、人間為一生命共同體，佛教與社會的興衰治亂，恆與婦女的言行舉動息息相關，則星雲大師將「佛教」與「人間」結合而推動的「人間佛教」，自亟須婦女參與。此為星雲大師的「人間佛教」何以肯定女性地位的內在理論基礎。由於星雲大師稱揚歷史上的佛教女性，在思想上又對女性有正面之肯定，因此，其對當今台灣社會風氣之改善，亦期許女性能發揮生命特質，「為家庭、社會、佛教提供一份力量。」（第二七七頁）在此基礎上，星雲大師提出四項對婦女的期望：

1.以慈悲美化社會人心 星雲大師以「觀世音菩薩」的慈悲形象為教化的善巧方便說，指出：「觀世音菩薩是女性大慈大悲的表徵，人間需要菩薩的慈悲來美化，使我們的社會更溫馨、更祥和。」（第二七八頁）其強調女性應本天性之所長，以至愛無悔的慈悲來淨化、轉化人心，「讓社會的大眾都能秉持自他互易怨親平等、人我一體的觀念，讓我們的社會能夠達到『家家觀世音，戶戶彌陀佛』和樂無爭的境界。」（第二七八頁）

2.以忍耐化解暴戾之氣 星雲大師在〈佛教的女性觀〉演說中，一再肯定女性謙遜、忍耐之陰柔特質，其認為：「勇敢比較容易做到」，「忍耐的力量很難養成」（第二七九頁）。女性的忍耐美德為一股極強大的力量，能以柔克剛，無堅不摧，正好可以之導正社會的不良風氣，「社會需要以女性的忍耐來化導、匡正，才能轉暴戾為祥和，化爭鬥為謙恭。」（第二七九頁）

3.以靈慧增加人間色彩 星雲大師認為女性天生靈巧慧性，蘭心蕙質，若將此美善的特質用心經營家庭及社會，則必會呈現一種至美的家庭，一種至善的社會。星雲大師呼籲：「佛教的婦女應該發揮智慧，或者從事施診、育幼、養老的慈善工作；或者執教杏壇，作育英才；或者著書立說，從事文化紮根事業，以豐富社會，照耀人間。」（第二八一頁）

4.以和平創造大眾福祉 星雲大師由女性之陰柔特質，推衍出慈悲、忍耐、靈慧等美德，而其「人間佛教」最終極之關懷點，仍在於期許女性能將此諸多美德落實於現實生活中，發揮和平隨順的性情，乃至以扮演一位世界和平使者來自許。星雲大師舉唐代的文成公主為例，文成公主篤信佛教，「為了唐朝和西藏兩國的關係，嫁到了西藏，把佛教也帶到了西藏，為西藏佛教的淵流播下了重要的種子，並且把唐朝的文化傳揚於異域。」（第二八一—二八二頁）星雲大師並期盼「今日的佛教婦女接受各種的專業訓練，可以透過各種的途徑，為佛教做一名和平的使者。」（第二八二頁）

縱觀星雲大師的佛教女性觀，在理論的建構上，其貢獻可約略言之：一則以強調女性的陰柔特質，使台灣社會「男主外，女主內」的結構型態得以重新調整；二則呼籲佛教界重視女性在社會上之力量，凝聚佛教婦女之共識，促進佛教人間化、世界化、現代化之發展。以上兩項貢獻，為討論之便，一併納入「人間佛教女性觀的時代意義」一節中詳加敘述。

四、人間佛教女性觀的具體落實——制度層面

星雲大師的佛教女性觀，形諸於文字的理論層面，其建構之功，為台灣佛教女性觀之研究，開展全新之局面。然文字非星雲大師唯一著力之處，星雲大師對佛教女性之看法，最顯著的成果，具體落實在佛光山的各項制度中，成為台灣佛教叢林中極為特殊之典範。今從人事行政、法規戒律、弘法事業三大制度，考察星雲大師的佛教女性觀在佛光山叢林之落實狀況。

(一)人事行政系統

佛光山的人事行政組織，共分兩大系統：一為個人資歷，即徒眾序列等級；二為職位分類，即各人所擔任之行政職務。

就「徒眾序列等級辦法」規定，佛光山的出家徒眾年資共分五等十八級，由下而上依序為：

- 1.清淨士：共六級，每級一年。
- 2.學士：共六級，每級二～三年。
- 3.修士：共三級，每級三～六年。
- 4.開士：共三級，每級五～十年。
- 5.大師（長老）[註 15]。

目前佛光山僧團已有三代成員，第一代為開山宗長星雲大師；第二代中，依入門先後，女眾分別為「慈」字輩、「依」字輩、「永」字輩、「滿」字輩、「覺」字輩、「妙」字輩；第三代則為「道」字輩。男眾第二代為「心」字輩、「慧」字輩；第三代則為「乘」字輩[註 16]。若依此法名輩份審視佛光山出家徒眾，可歸納二、三十週年之男、女徒眾序列等級比列表如下：

等 級	二十週年		三十週年	
	男 眾	女 眾	男 眾	女 眾
開士三級			0	4
開士二級	1	4		
開士一級			1	2
修士三級	1	2	2	9
修士二級	2	7	2	6
修士一級	6	9	4	17
學士六級			3	17
學士五級			5	28
學士四級			11	40
學士三級	7	31	11	66
學士二級	7	48	12	121
學士一級	14	70	30	344
淨士六級	12	57	7	73
淨士五級	6	58	3	53
淨士四級	8	39	22	83
淨士三級	1	5	37	10
淨士二級	2	5	13	1
清安士	0	4	3	12
總人數	67	339	166	886

由上表可顯示數項消息：(一)佛光山不論在開山二十週年或三十週年，男女眾人數皆極為懸殊，二十週年時男眾人數六十七人，女眾人數三三九人，女眾人數為男眾的五倍；至三十週年男眾人數一六六人，女眾人數八八六人，女眾人數亦為男眾的五倍左右；(二)不論二十週年或三十週年，女眾在各序列等級上之表現皆優於男眾；(三)就二十週年至三十週年的男女人數成長率而言，女眾成長率為二·六，男眾成長率為二·四，十年內女性出家人數之成長率亦高於男性。

其次，就職位分類而言，男女眾職事之比例，亦有女高於男之現象。一九八八年佛光山重要之人事職位，諸如都監院、寺務監院、信眾監院、福利監院、財務監院、人事監院、中國佛教研究院、佛光山文教基金會、傳燈會等九項重要職事，皆為比丘尼擔任，僅長老院與典制監院兩項職事，由比丘擔任。在重要職事上，男、女眾任職比例為二比九。而至二〇〇〇年五月為止，佛光山宗務委員會派下十八個單位之人事職務，除傳燈會區分男女兩部之外，其餘十七個單位中，由比丘擔任重要職事者為長老院、國內都監院、修持中心等三個單位；由比丘尼擔任重要職事者為海外都監院、教育院、文化院、慈善院、編藏處、文教基金會、佛光山大學教育籌備委員會、佛光淨土文教基金會、工程開發管理處、功德主總會、國際佛教促進會、佛光山電視弘法委員會、國際佛光會世界總會、開山寮等十四個單位。在重要職事上，男、女眾任職比例為三比十四。

由以上歸納可見，佛光山的人事行政系統，不論在人數上或重要職事上，女眾皆為男眾的四至五倍，顯示佛光山的比丘尼在出家人數與行政能力上之表現遠較比丘卓越優秀，此乃佛光山叢林制度極為特殊之現象。此現象亦說明在星雲大師領導之下，男、女眾機會均等，凡有才能者，便可依人事制度晉升等級，並在相關弘法事業中擔任要職，一展長才；而星雲大師開明積極的佛教女性觀，亦提供予佛光山比丘尼極佳的發展環境。

(二)法規戒律系統

佛光山的男、女僧眾在法規、戒律方面，亦有一定的制度加以遵行。此制度可大別為三個面向：

第一、依佛陀所制定的戒律受戒持守，但為因應時代之更迭，比丘尼眾毋須遵守「八敬法」。

第二、男、女僧眾一律依據《梵網經》受持菩薩修道過程應受持之十重四十八輕戒相。

第三、男、女僧眾平日各有其修道區域，必須遵守共住規約。男眾於東山大覺寺修道，女眾修道則於西山大慈庵。共住規約為男、女眾共同信守之法規，內容分總則、生活規約、課誦規約、進修規約、齋堂規約、浴廁規約、日用規約、湯藥規約、探病規約等共一一九則。

由以上三方面考察，佛光山在法規戒律的受持上，除了第一項依佛制的比丘戒與比丘尼戒數量有所不同之外，其他各項皆為男、女眾共同必須持守者，並未對比丘尼有特別之規定與限制。至於比丘戒與比丘尼戒何以在戒條數量上有如此懸殊之差異，則緣於當日佛陀衡量比丘尼在心理、生理以及僧團生活中所可能遭遇之困擾，遠較比丘為高，因此制定較多符合比丘尼所能遵循的戒律，以協助比丘尼修道成佛。

佛光山在法規戒律上，顯然仍秉持著大乘佛教「男女平等」的基本精神。但就近數年來星雲大師所推展的國際活動審視之，則在「男女平等」的基本原則之下，星雲大師更關懷國際間佛教比丘尼僧團的發展，最顯著的活動便是在一九九八年將中國比丘尼戒重新傳回印度。

中國之所以有比丘尼戒，要歸功於錫蘭比丘尼的傳授。據史籍記載：佛陀所制定之比丘尼戒，必須經由男、女二部僧團共同傳授，法定人數各為十位[註 17]。印度的比丘尼戒傳至錫蘭之後，至一〇一七年可拉（chola）統治錫蘭，反對女性加入僧伽行列，比丘尼僧團遂在錫蘭消失[註 18]。至於印度比丘尼戒，則在佛陀涅槃後五百年便不存在了[註 19]。值得慶幸的是，錫蘭的比丘尼曾於西元四二九年到達中國，西元四三三年更具足十位資深比丘尼，將印度比丘尼戒以完全合於律法之程序傳入中國，促使中國比丘尼僧團得以成立[註 20]。

一九四九年政府遷台後，中國比丘尼戒亦隨著佛教僧眾渡海來台，綿延至今，比丘尼僧團在台灣的發展可謂生機盎然，活力十足。相較於其他南傳佛教的國家，如泰國、印度、錫蘭等地，則「八敬法」仍困擾著男、女眾僧團，形成極端偏激、閉塞的女性觀。

有鑑於此，星雲大師更致力於推動國際間比丘尼戒的傳播。一九九七年五月，佛光山召開「第四屆國際僧伽講習會」，二十餘位來自世界各地的僧信二眾，一致聯署邀請星雲大師前往印度傳授比丘尼戒法，經過數個月的籌備，佛光山於一九九八年二月十五至二十三日，假印度聖地菩提伽耶舉行「國際三壇大戒」。該戒會遵照二部僧團執行傳戒之規定，邀請印度、錫蘭、泰國、柬埔寨、蒙古、韓國、日本、馬來西亞、美國、英國、法國、尼泊爾等十多國長老、法師擔任傳戒委員，來自世界各地戒子共計比丘十四人、比丘尼一三五人。此項國際性傳戒活動，不僅展現星雲大師積極的佛教女性觀，更重要的意義在於，星雲大師一則將比丘尼戒重新傳回印度，恢復佛陀時代二部僧團的正常運作，二則開啓世界各國對比丘尼僧團的重視，提昇比丘尼在國際間的地位。此次活動，在佛教發展史上，誠為一項貢獻卓著的歷史性創舉。

(三)弘法事業系統

星雲大師的佛教女性觀反映在弘法事業推動上，最基本的核心觀念便是培養僧眾人才。

民初以來，由於佛教人才的缺乏，僧眾素質的低落，導致佛教弘法事業一蹶不振，民間對佛教僧侶的普遍觀感亦不甚良好，造成佛法東傳以來的衰落時期。星雲大師身處佛教變革

階段，早年積極投入太虛大師所倡導的佛教革新思潮中，來台之後，更體會到佛法的興衰存亡，實繫於僧眾的傳播弘揚，於是著手創辦佛學院，致力於培養佛教人才，其後更安排徒眾出國留學，加強各種語言訓練，作為日後弘法之基礎。時至今日，佛光山僧眾的教育水平，一向居台灣各寺院之冠，是輩學有專精之僧眾，亦成為推展佛光山弘法事業的核心人物。

佛光山的僧眾素質之高，首應歸功於教育體系之健全。佛光山的教育體系共分三級：最高一級為中國佛教研究院，下分弘法教化、僧伽教育、義理儀制及法務行政研究班；其次是佛光山叢林學院，分國際學部與專修學部，後者下設經論教理、法務行政、社會運用、文教弘法等系；第三級為東方佛教學院，下分男眾、女眾二部。目前教育院的學生近八百位，師資二百位，是中國佛教史上學生最多、素質最整齊的一所佛學院[註 21]。值得一提的是，佛學院創辦至今，其女眾學部無論在師資、設備、學生素質等各方面，一直為全院之表率，培養出許多傑出的比丘尼。

基於「人才永續經營」的理念，星雲大師一方面在國內創辦佛學院，另一方面更遴選有志僧眾出國進修。早年出家者諸如慈莊、慈惠、慈容、慈嘉、慈怡等法師曾赴日深造；近年來的依昱、依馨、滿庭、慧開、依法、永有、依益、覺誠、覺聖、依華、依恩等，更遠及美、英、法、巴西、韓國等地深造[註 22]。在一批批學有所成歸國的僧眾中，就數量而言，尤以比丘尼人數為多。是輩在佛光山的弘法事業中，皆扮演舉足輕重的角色。

素有台灣佛教第一才女之稱的慈惠法師，目前擔任佛光山教育院院長、文教基金會執行長、佛光山大學教育籌建委員會會長，管轄海內外十七所佛學院，創辦四所佛教大學，一九九二年被推選為世界佛教徒友誼會副會長，此乃世佛會成立以來，首次以比丘尼擔任重職之創舉[註 23]。

慈怡法師曾擔任《覺世》旬刊、《普門》雜誌主編，曾主持「佛光大藏經編修委員會」，重新整理歷代經藏，出版有《阿含藏》、《禪藏》、《般若藏》、《佛光大辭典》。其中《佛光大辭典》曾榮獲新聞局頒發「圖書出版金鼎獎」，為佛光山文化出版事業締造新猷[註 24]。

慈容法師於一九九一年成立「中華佛光協會」，一九九二年擴展為「國際佛光會」，總會設於美國洛杉磯，目前擔任世界總會秘書長，在其領導之下，「國際佛光會」連續三年在台灣榮獲「國家社會成就獎」，現有百餘分會遍布全球五大洲，聯繫國際的佛光山信眾，使佛教深入各階層生活之中[註 25]。

其他如慈莊法師於一九八八年構建洛杉磯西來大學，並先後在十餘國家拓展道場，目前擔任海外都監院院長；依法法師擔任西來大學教務長；依空法師周遊世界各國，弘揚佛法；依航、依晟法師長年至台灣各監獄佈教；依融、紹覺、永勝等法師榮獲全國好人好事代表[註 26]等。

由以上顯示，佛光山的比丘尼不論在文化教育、社會慈善事業，或者淨化人心等各方面，皆成為台灣佛教界的中堅，而這些傑出人才的養成，無疑地要歸功於星雲大師對待佛教女性之開明態度。

星雲大師雖主張「男女平等」的思想，然其所培育的比丘尼眾，素質之高，的確越超比丘甚多，成為年輕化、教育水準高、活動力旺盛的佛教弘法人才。除了出家女眾形成一股龐大的弘法力量之外，星雲大師仍不忘關注到在家婦女對社會的強大影響力。

就在家信眾而言，全球佛光山信眾，男性人數約六十萬人，女性人數約七十萬人，女性在護持人數上即高出男性十萬人之多。除此之外，星雲大師於一九九六年十月召開第一屆「世界佛教傑出婦女會議」，以「開拓女性的生活領域、培養女性的特質專長、提昇女性的宗教涵養、建立女性的生命價值」為宗旨，來自十五個國家的四百二十三位佛教婦女，在三天的會議中達成許多重要決議[註 27]。第二屆會議亦於二〇〇〇年五月在佛光山召開。這一系列的佛教婦女活動，主要在整合國際間佛教婦女的力量，以落實星雲大師「婦女—佛教—人間」的「人間佛教」精神。

五、人間佛教女性觀的時代意義

星雲大師所提倡的「人間佛教」，其對佛教女性之看法與具體制度，恆影響佛光山叢林之盛衰由以上之諸多討論，可以顯見，星雲大師的佛教女性觀是正面而積極的，不論在理論層面或制度層面，皆為台灣的佛教女性發展，開創嶄新局面，其時代意義可從對傳統叢林制度之改革、對台灣男女社會結構之調整，以及喚起當代宗教對女性態度之修正等三方面加以論述。

(一)傳統叢林制度之改革

所謂「叢林」，取「山林」之意，乃陶鑄聖賢之所[註 28]。中國傳統的叢林制度，脫胎於佛教的戒律，自唐代「馬祖創叢林，百丈立清規」以來，叢林原是專指禪宗寺廟而言，其後各宗各派亦相繼沿用之，成為佛教各宗派寺院之普遍通稱。

唐代百丈懷海禪師建立叢林清規，其主要用意，在於改變傳統佛教徒遊行乞食之現象，改以開墾農田，建立「一日不作，一日不食」之制度。叢林制度中最主要的精神，在於日常生活教育，透過靜坐、講學、篤行、實踐等真參實證的修行，藉以陶鑄聖賢[註 29]。叢林制度建立了良好的典範，既保持佛教傳統制度與戒律，又融合儒家禮樂真義，影響宋代書院講學的風氣，無怪乎宋代理學大師程頤見之，嘗慨然歎曰：「三代禮樂，盡在是矣！」

然而，叢林制度自唐代創立，歷經宋、元、明數百年，緣於叢林與社會互動密切，逐漸出現許多弊端。佛教叢林制度發展至晚明，形成諸多問題，使得憲宗成化年間，佛教叢林急遽腐化，被譏為罪惡之巢窟，因此引發了晚明佛教四大師之一憨山德清之改革。

憨山德清之改革佛教後，雖曾使佛教一度興盛，教團戒律嚴明，然至清末民初，緣於大時代的波詭雲譎，佛教又再次面臨歷史變革之時期。

清末民初，佛教界內部問題叢生，不僅僧眾的知識水準普遍低落，導致佛教淪為重「死」、重「鬼」的宗教，加之兩次廟產興學之衝突，促使仁山、太虛等法師起而倡導佛教革新運動，提議改革金山寺為僧學堂，培養知識僧眾以弘揚佛法。

民國初年的改革金山寺之舉雖然遭挫，但仁山、太虛兩位法師，卻成為近代佛教革命的導師，許多僧青年受其精神感召，紛紛趨向求知改革[註30]。在仁山、太虛兩位法師倡導佛教革新的思潮下，自民國三年迄民國三十年間，叢林佛學院遂如雨後春筍般應運而生[註31]。

在佛學院相繼成立的風潮中，辦學較為出色且時間持續較長者，如武昌佛學院、支那內學院、閩南佛學院、柏林教理院、焦山佛學院、棲霞佛學院等。其中焦山佛學院於民國二十三年創辦，由智光法師任首屆院長，以行解並進之教育理念，博得佛學界「北大」之譽。星雲大師適在民國二十八年入棲霞山出家，民國三十四年至三十六年於焦山佛學院研究佛學，民國三十五年參加太虛大師主辦的「中國佛教會務人員訓練班」，親歷教席。這一連串佛教改革思潮之因緣，為爾後星雲大師創辦佛光山叢林學院埋下了種子。

自唐代迄清末之叢林制度中，女眾並無特殊地位，即便如禪宗對女性採積極肯定之態度，亦未曾提供女眾集體研究佛法之環境。直至民國十一年武昌佛學院成立之後，曾附設女眾佛學院，未幾即因故停辦[註32]，顯示佛教女性在民國二、三十年代的中國，其處境是極為艱難的。

星雲大師有鑑於此，在一九七三年創辦「中國佛教研究所」時，即設立女眾佛學院。截至目前為止，女眾佛學院不論在學生人數、教育制度、師資設備等各方面，皆為研究院之表率，此乃傳統佛教叢林制度未曾出現之特殊現象。

此特殊現象在佛教思想史上究竟有何意義？一則中國佛教之人間化歷程，自晚明憨山德清以來，下接民初的太虛大師，乃至目前的星雲大師，成為一脈相承的中國佛教改革思潮；二則星雲大師的佛教改革，乃由「人間化」進而朝向「現代化」發展，為數甚鉅的比丘尼在中國佛教研究院接受佛學與各種現代學科教育之後，成為推動人間佛教現代化的主力，也締造出台灣佛教文化的新氣象。在改革傳統佛教叢林的意義上，星雲大師確實為站在時代轉捩點的關鍵人物。

(二)男女社會結構之調整

中國的社會型態，自先秦以來，即以父系結構為主，經典中亦強調「男尊女卑」的觀念。自《論語·陽貨》孔子所說的：「唯女子與小人為難養也」，以及《周易》的「乾坤定位、先乾男後坤女」思想，乃至《禮記·郊特牲》的「三從」：「幼從父兄，嫁從夫，夫死從子」，以及《禮記·昏義》的「四德」：「婦德、婦容、婦言、婦功」等，咸認為女性的人際關係從屬於男性，形成傳統中國社會「男尊女卑」的思想。

降至漢代，對女性的態度依然承襲先秦儒家思想，最顯著的表現，則在於字書中對「婦」、「女」的詮釋[註33]。許慎《說文解字》釋「女」為：「婦人也，象形」，釋「婦」為：「婦，服也。從女持帚灑掃也。」意指「婦人」為「手持掃把掃地以服侍順從他人者」，由此可知，在漢代社會中，女性仍屬於屈從地位，此現象一直沿續至明代亦不見改善。

明代張自烈編《正字通》，承襲《說文》的體系，成為《康熙字典》編纂依據之一，在思想上有承先啓後之地位。其以婚姻界定「婦」和「女」之分別，如釋「女」為：「已嫁曰婦，未字曰女。父母于子，雖已嫁，亦曰女。」釋「婦」為：「女子已嫁曰婦。婦之言服也，服事于夫也。」《說文》只言「婦」為「服也」，並未明指服事何人，《正字通》則將婦人的責任更狹隘地限制於服事丈夫一人[註34]。凡此皆顯示先秦迄明代為止，中國傳統社會結構，仍以男性為主，女性從屬於男性，婚姻成為女性人際關係之重心。

然而，晚明至清初時期，由於產業經濟的變動，商人及資本生產關係的發展，傳統社會的男女結構開始鬆動解體。在文化思想方面形成反傳統思潮，表現形式則有三端：一為批判宋明理學不近人情的人生觀，二為批判君主專制，企圖顛覆傳統的綱常名教，三為批判正統女教，由此三大思潮之鼓動，萌發了一連串的婦女解放思想[註35]。

晚明清初的婦女解放思想，主要人物如李贄、馮夢龍、湯顯祖、唐甄、顏元、袁枚、李汝珍、曹雪芹、蒲松齡、俞正燮等，是輩分別從思想、文學、美學的角度，針對當時代不合理的兩性社會結構，進行強烈的批判。李國彤即指出：明清之際的思想家，強調婦女解放運動，主要理論可歸納為數則：(一)反對男尊女卑，主張男女平等；(二)駁斥「女禍論」，主張婦女參政。(三)反對片面的節烈觀，主張婦女婚姻自由；(四)不以「婦人見短」，提倡女子文學；(五)反對婦女纏足[註36]。

明清思想家的婦女解放運動，顯然不容於當時的正統文化，而被以異端目之。然而其思想雖未為當時社會接納，對於後世的婦女解放思想，卻產生極為深遠之影響。五四時期抨擊雙重貞節觀及爭取女子教育權，即與明清的婦女解放思想密切相關。

彭小妍在研究五四時期的女性情慾論述時即指出：清末民初，以婦女解放為宗旨的雜誌大量出現，至五四時期，遂導出女權論述與文人的民族國家論述交互滲透，發展成知識份子普遍心理中「女性中心說」的「文化想像」[註37]。

五四時期的文人提倡「女性中心說」，一則源於明清的婦女解放思想，一則受西學救國論與西方女性主義的影響，將女權與建構民族國家兩種概念相結合，一系列改造中國國民性的「實驗」紛紛出現，企圖將中國人塑造成文人想像中的優良國民。例如「少年中國」的成員提倡「學生工讀互助」運動，二〇年代劉半農、胡適等人發起的「走向民間」運動，官方發起的「新生活」運動，以及張競生的「強種強國論」、夏丏尊的「女性中心說」等，皆以理論教育民眾，期望達到改革社會結構的目的[註38]。在女性的議題討論上，清末偏重廢纏足、剪髮、興女學、提倡女權（包括政治、法律上與男子平權）等；五四時期則關注在女子教育、婦女承繼權、婦女獨立、女子參政、女性情慾等方面[註39]。

由上可見，明清至五四時期的婦女解放思想，皆從正面標舉女性在天賦人權及後天能力上與男性無二，女性應與男性平等，享有各種教育、從政、經濟、婚姻、人性等自由。此一思潮至政府遷台以來，在具體教育權上雖稍見成效，然而整體台灣社會，仍處於「男尊女卑」觀念的籠罩下，社會結構仍以男性為主導，女性基本上猶處於附屬地位。

星雲大師自一九六七年開山以來，制度上雖積極從事女眾佛學教育，培養出一批傑出的比丘尼，但在理論層面卻以強調女性溫柔、謙遜、忍耐等美德為訴求，肯定婦女在家庭中的重要地位，期望婦女成為相夫教子的慈悲菩薩。此種「女性陰柔之美」的先天特質論，若就女性主義的立場而言，在理論上似乎不脫「男尊女卑」的傳統思考模式；然而，若進一步考察佛光山的僧信結構，便會發現，星雲大師以「人間佛教」的「人間化」、「生活化」為號召，不論僧徒或信徒，皆有「家庭化」的傾向，出家人中更出現許多「親屬檔」[註40]，由此顯示了星雲大師「女性陰柔特質」的理論，不僅不會造成社會上男女性別歧視，相反地，反而促使男女的性別重新調整，以及男女結構的重新組合。

中研院民族所學者盧蕙馨在研究慈濟功德會時指出：「佛教的柔性特質有利於女性游移在家庭與社會的宗教參與之間，以非革命的方式營造獨立自主的生活與情感空間。因此女性本身，尤其是母親角色也成為一種象徵，是男性進入佛教、佛教進入社會的媒介[註41]。」在以女性陰柔特質為訴求的佛教思想下，男、女有性別調整的現象：「男性由於重新認識肯定女性作為母親的價值，以及創造出『賢夫良父』的新的角色實踐方式，因此有『回歸家庭』的傾向；而女性由於拓展了原來的生活空間，不再將心思時間專注於先生小孩身上，在外發揮『長情大愛』，因此有『走出家庭』的傾向[註42]。」此雖針對證嚴法師的慈濟功德會而進行的研究結論，然亦是台灣佛教文化的普遍現象。

由此便形成了一種極為弔詭的現象，即婦女解放思想以革命運動的方式呼籲數百年，成效固然有之，卻不若以強調女性陰柔特質來得彰著，在男性角色「女性化」，以及女性角色

「男性化」的發展過程中，星雲大師以非革命的方式，成功地為女性的人權、婚姻、教育、經濟等各方面請命，重新調整了台灣社會七、八〇年代的男女角色結構，也間接促進八〇年代以後台灣女性主義發展的空間。

(三)當代宗教態度之修正

由於星雲大師致力培育比丘尼人才，自六、七〇年代以後的台灣社會，女性在佛教發展史上，才算真正有較平等甚至愈趨優越的待遇。相對於佛光山而言，其他宗教在對待女性的態度上，又是抱持著如何的看法呢？

二十世紀初的社會學家韋伯在《宗教社會學》一書中指出：婦女與宗教，自古以來便存在著極為微妙的關係。一方面女性是撩起情慾的主因，會干擾男性修道者，影響男性在宗教修行上獲得完整救贖的機會，故任何宗教如基督教、天主教、印度教、儒家、佛教等，幾乎都敵視女性，視女性為罪惡的淵藪，相對地也憎惡性行為，否定女性靈魂的平等與成道的可能；另一方面，印度教、中國佛道教派、基督教、以及東西歐的唯靈論與和平主義教派，又因為吸收婦女以及給予女性平等地位的做法，而獲得了極大的傳教力量[註 43]。顯示二十世紀初，女性與各種宗教之間的關係，存在著內部的緊張狀態。

就宗教的發展而言，二十世紀以前，宗教所面臨的問題，是出家與在家的角色衝突，二十世紀以後，則是男、女的地位衝突。二十世紀初，由於女性主義思潮的風起雲湧，諸如自由主義的女性主義、馬克思主義的女性主義、存在主義的女性主義、激進主義女性主義、精神分析女性主義、當代社會主義女性主義、女同志理論、後殖民女性主義、生態女性主義等[註 44]，各種理論流派衝擊著國際間的兩性關係，各宗教面臨女性自覺意識的抬頭，在教義與宗教政策上不得不相對地採取因應之道，或重新詮釋傳統教義，或具體修正宗教態度與制度。因此，當代的各種宗教，對女性態度有逐漸表示善意與正面肯定之趨勢。女性與宗教的議題，也成為宗教研究的焦點。

例如，Sandy Boucher（珊蒂·寶雀爾）在《法輪常轉—女性靈修之路》一書中即指出：美國佛教世界中，女性的自覺使佛教走出嶄新的路向，「它與基督教及猶太教婦女的經驗與疑問、女神崇拜者的試驗與創意性的工作、女巫術的修持者，都產生共鳴。猶太教與基督教婦女正籌畫女性自覺者的宗教思想，女巫術是以女性為主的宗教，正尋找女性力量的中心點[註 45]。」Rita Gross 在 *Buddhism after Patriarchy* 一書中亦揭櫫以男、女共同發展「新僧團」的理念，來「導正」佛教僧團中長期存在的男性主導型態，主張再造一個陰陽同體觀點的「美國」佛教[註 46]。而在歐美基督教方面，由於婦女神學的發展，經典與教會如何看待女性救贖與成聖之可能性，亦有學者抱持高度的研究興趣[註 47]。

由此可知，女性與宗教的對應關係，已成為當代各宗教普遍正視的問題，各宗教業已無法如以往一般，對女性採取否定或貶抑之態度。如何修正宗教長期對女性的壓抑政策，亦為當代宗教家所必須面對的挑戰。

基於時代的潮流，台灣地區의各種宗教，大致而言，對女性皆抱持認同與肯定的積極態度，尤以佛教為然。但在其他國家，兩性平等的觀念，尚未在某些宗教中實現，女性在宗教上的平等，恐怕仍需要一段漫長的奮鬥歷程。以佛教發展為例，今日的錫蘭和泰國都已沒有比丘尼僧團的組織，佛教女性在當地的地位卑下，形成偏激、閉塞的女性觀。有鑑於此，星雲大師曾於一九六一年左右訪問泰國，積極促進大、小乘的融合，亦曾建議該地區恢復中斷的比丘尼僧團[註48]；一九九八年二月更遠至印度，將比丘尼戒重新傳回佛教聖地菩提伽耶。這一連串的努力，無一不是以具體行動呼籲宗教界必須正視女性先天的特質與後天的平等權利，間接激刺當代宗教修正教義對女性的負面態度。

六 結論

本文從理論層面與制度層面，分析了星雲大師的「人間佛教」對女性所抱持之態度。在理論層面，星雲大師立論點強調女性的柔美特質，呼籲女性應發揮溫柔、謙遜、忍耐、慈悲、智慧的美德，在行為上具五善、去五惡，為家庭、社會、佛教提供一份力量，為眾生創造更詳和圓滿的人間。而在制度層面，星雲大師更具體將女性觀落實於佛光山的叢林制度上。在人事行政系統，佛光山的比丘尼人數約為比丘之五倍，其徒眾各序列等級以女眾為高，叢林的重要職事，亦以女眾擔任者居多；在法規戒律系統，男女眾除比丘戒與比丘尼戒數量不同外，兩者皆須共同持守各種法規戒律，落實「男女平等」之精神，然而在一九九八年的國際三壇大戒，卻充分顯現出星雲大師推展比丘尼戒的願心；而在弘法事業系統，星雲大師所培育的一批優秀比丘尼人才，在國內外學成之後，於佛光山弘法事業上，皆成為重要的領導人物，為台灣佛教女性樹立了良好的典範。

就理論與制度兩層面比較之，很顯然地可以看出：星雲大師佛教女性觀的特色與重點，大致上落在具體制度的實踐上。其理論見解多從人情事理角度著眼，較為感性動人。然此亦為其「人間佛教」之特色，以不重理論，以重生活化、人間化為其宗旨，反而彰顯佛光山在叢林制度與組織方面的嚴密與健全。

星雲大師的佛教女性觀，不論在佛教思想史上，或者中國婦女運動史上，乃至當代宗教發展上，實居於承先啟後的歷史關鍵性地位。

由中國佛教的世俗化歷程以觀，晚明憨山德清的改革叢林制度，經民國初年太虛大師的佛教革新運動，以迄星雲大師的現代化、生活化佛教，形成近代中國佛教叢林的改革潮流；中國婦女的解放運動，亦由晚明清初思想家的大聲疾呼，經五四時期文人的倡導「女性中心

論」，促成女權意識的醒覺。星雲大師自開山以來，一方面提高女眾的教育水準，培養佛教知識人才；另一方面以柔性訴求，使得七、八〇年代以後的台灣社會男、女性別調整，社會結構重組，在改革又開放的理念之下，為台灣女性主義思潮提供最佳發展的環境；而在當代各宗教發展上，對女性態度的重塑、對世界傑出佛教婦女的表揚、對國際間比丘尼僧團的成立，星雲大師無疑地居功厥偉。

當今台灣地區的女性佛教人口激增，比丘尼與比丘人數的比例相當懸殊，就正面意義而言，在此環境下，台灣出現了許多傑出的比丘尼，不論在教育、文化、社會救濟各方面，皆為台灣佛教文化締造了新格局、樹立了新典範；而就佛教長遠發展而言，日本學者中村元卻認為：「以現在的情形來說，尚不必耽心其未來，但是以全面看來，這並不是好現象。因為若想振興教運，發揚佛教使命，單靠女性可能無法獲得完善的結果[註 49]。」站在佛教「男女平等」的究竟義言，中村元之言誠為分別相，然就僧團的成長言，台灣佛教各叢林的確不得不加以正視。

星雲大師自一九六七年開創佛光山以來，一直廣受佛教女性的大力護持，若借用韋伯《宗教社會學》之說法，星雲大師實具有「克里斯瑪」(Charisma)[註 50]的特殊力量，亦即其本身為一奇魅型的人物。其能屢創佛教史上的奇蹟，無疑地與此個人魅力有必然關係。然則一個龐大如佛光山的僧信組織，若單靠星雲大師個人的人格特質為號召，畢竟無法長期凝聚共識。有鑑於此，星雲大師於開山後，便積極建立佛光山寺的組織章程，制訂各項制度，並於一九八五年九月二十二日正式退位，為台灣佛教樹立住持任期制度，體現了佛教「依法不依人」的精神。質是之故，佛光山縱然以比丘尼人數居多，傑出者亦不在少數，終究能在完善的體制之下，維持男、女僧團的平等運作，此不得不歸功於星雲大師的胸懷氣度與高瞻遠矚。

【註解】

[註 1] 印順法師《佛在人間》(台北：正聞出版社，一九八七年一月七版)，第二十頁。

[註 2] 同 [註 1]，第十八頁。

[註 3] 釋昭慧《人間佛教的播種者》(台北：東大，一九九五年七月)，第八十五頁。

[註 4] 印順法師《佛在人間》，第一〇四—一一二頁。

[註 5] 星雲大師〈人間佛教的基本思想〉，收入《佛教(十)人間佛教》(高雄：佛光山，一九九五年十二月，初版六刷)，第一八三—二〇二頁。

[註 6] 第一屆《世界佛教傑出婦女會議特刊》(高雄：佛光山，一九九七年五月)，第九、十一頁。

[註 7] 星雲大師〈佛教的女性觀〉，收入《佛教(十)人間佛教》，第二六五頁。以下引原文處，不一一註書名，僅標頁次。

[註8] 星雲大師著《玉琳國師》（高雄：佛光文化事業有限公司，一九五四年五月），第二十九頁。

[註9] 同 [註8]，第二十九—三十頁。

[註10] 同 [註8]，第三十一頁。

[註11] 同 [註8]，第三十四頁。

[註12] 星雲大師著《釋迦牟尼佛傳》（高雄：佛光文化事業有限公司，一九五五年八月），第五十四頁。

[註13] 「十事」出於《毗尼母經》，內容言及若女人不出家，則檀越就會全心供養比丘僧，表示保守的上座比丘對待女性出家，乃採取排拒否定之態度。詳見恆清法師，《菩提道上的善女人》，第七—八頁。

[註14] 星雲大師稱孫張清揚女士為「人間佛教的奉行著」，見星雲大師《佛教(十)人間佛教》，第六一七—六一九頁。至於慈航法師乃由達心、玄光、修觀、慈觀等四位比丘尼護教營救，見恆清法師《菩提道上的善女人》，第一七四—一七七頁。

[註15] 《佛光山開山紀念三十週年特刊》（高雄：佛光山，一九九七年五月），第一〇一頁。

[註16] 符芝瑛《傳燈——星雲大師傳》（台北：天下文化，一九九五年十一月第一版第十四印行次），第一三七頁。

[註17] 阿馬拉西里·威拉納尼博士，〈中國的比丘尼制度〉，收入《一九九八年印度菩提伽耶國際三壇大戒戒會特刊》（高雄：佛光山，一九九八年十月），第一三〇頁。

[註18] 同 [註17]，第一三二頁。

[註19] 同 [註17]，第四十八頁。

[註20] 釋恆清《菩提道上的善女人》，第一一〇頁。

[註21] 符芝瑛，《傳燈——星雲大師傳》，第一三五—一三六頁。

[註22] 同 [註21]，第一三九—一四〇頁。

[註23] 依華法師〈現代比丘尼對社會的貢獻〉，收入[註15]引書，第一三九頁。

[註24] 同 [註23]。

[註25] 依法法師〈台灣比丘尼的發展概況——以佛光山為例〉，收入[註15]引書，第一三七頁。

[註26] 同 [註25]，第一四〇頁。

[註27] 《世界佛教傑出婦女會議特刊》（高雄：佛光山，一九九七年五月）。

[註28] 釋東初《中國佛教近代史》上冊（台北：東初出版社，一九八四年六月再版），第二〇〇頁。

[註29] 同 [註28]，第二〇一頁。

[註30] 釋東初《中國佛教近代史》上冊，第九十一—九十八頁。

[註31] 同 [註30]，第二〇四頁。

[註32] 釋東初《中國佛教近代史》上冊，第二〇七頁。

- [註 33] 牟正蘊〈解構「婦女」舊詞新論〉，《近代中國婦女史研究》第六期（一九九八年八月），第一二五—一二六頁。
- [註 34] 同 [註 33]，第一二七頁。
- [註 35] 李國彤〈明清之際的婦女解放思想綜述〉，《近代中國婦女史研究》第三期（一九九九年八月五），第一五二—一五五頁。
- [註 36] 同 [註 35]，第一四四—一五二頁。
- [註 37] 彭小妍〈五四的「新性道德」——女性情慾論述與建構民族國家〉，《近代中國婦女史研究》第三期，第七十七—七十九頁。
- [註 38] 同 [註 37]，第八十八—九十五頁。
- [註 39] 同 [註 37]，第七十九頁。
- [註 40] 「親屬檔」中有一家三代者，姊妹檔有三十餘對，其他如兄妹檔、兄弟檔、母子檔、母女檔亦多，參符芝瑛，《傳燈——星雲大師傳》，第一三六頁。
- [註 41] 盧蕙馨〈性別、家庭與佛教——以慈濟功德會為例〉，收入李豐楙等主編，《性別、神格與台灣宗教論述》（台北：中研院文哲所，一九九七年四月），第一一八頁。
- [註 42] 同 [註 42]，第一一六頁。
- [註 43] 韋伯著，劉援、王予文譯，《宗教社會學》（台北：桂冠，一九九七年十一月），第一六四、三〇四、三〇七頁。
- [註 44] 顧燕翎等著，《女性主義理論與流派》（台北：女書文化公司，一九九九年十月初版六刷）。
- [註 45] Sandy boucher 著，葉文可譯，《法輪常轉——女性靈修之路》前言（台北：立緒文化公司，一九九七年五月），第十七頁。
- [註 46] 劉婉俐〈智慧的女性：藏傳佛教女性上師傳記與佛教女性身份認同議題〉，《中外文學》二十八：四，一九九九年九月，第一九二頁。
- [註 47] 李貞德〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，《近代中國婦女史研究》第二期（一九九四年六月），第二五二頁。
- [註 48] 符芝瑛《傳燈——星雲大師傳》，第二八七頁。
- [註 49] 中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》（台北：天華，一九九三年九月二版一刷），一〇九三頁。
- [註 50] 韋伯《宗教社會學》，第六十頁。