

亂象中有新生：論明末清初比丘尼之形象與處境

蘇美文

Mei-Wen Su

中華技術學院共同科

China Institute of Technology

摘要

歷年來論及明末清初的比丘尼形象，一向是負面的居多，但是本文企圖從不同的角度來詮釋這個問題，並提出一些典範人物來互相參看，俾使對歷史的解讀能夠呈現更多面向的可能。所以先整體性對明末清初比丘尼形象與處境作考察，有四個方向：宗教政策、筆記話本小說、女性類書、佛教人士。再參看個別的比丘尼情況：以祇園行剛為主，觀察其修行悟道、傳承法脈、弘法度眾的過程。綜合參看之下，可知明末清初時的比丘尼的處境是一方面在毀禁尼庵、被迫還俗的紛亂下，被視為誘拐婦女，成為色情淵藪，是三姑六婆之一，地位低落，甚至被佛教人士認為引起亂象。但從另一面看，卻是擁有較大空間自由、發達的人際網絡、宗教弘法的活動力強、文化思想上對其成為一方之師的容受度較大，甚至讓其有機會傳承法脈、刊印語錄行世。而這樣的時期祇園這一群比丘尼就如此產生，掌握到亂象中解放的契機，展現自己光彩，給時代帶來新生的典型，就這個意義而言，亂象中有新生，而亂象便成了新生的養份。

關鍵詞：明末清初、比丘尼、女性禪師、祇園行剛

一、前言

對於明末清初的佛教發展，學界的研究頗多，尤其是與唐宋佛教相比，這個時代的佛教風貌有很不同的展現，所以有禪道衰微、晚明叢林衰微、清初僧諍之論說，進而有明末佛教復興（禪宗復興）、叢林改革的探討¹。其中對於僧尼

¹ 見聖嚴法師《明末中國佛教之研究》（台北、學生書局、1988）。江燦騰〈晚明佛教叢林衰微原因析論〉，收於《中國近代佛教思想的諍辯與發展》（台北、南天書局、1998）。陳垣《清初僧諍記》，收於《明季滇黔佛教考（外宗教史論著八種）》（石家庄、河北教育出版社、2002）。荒木見

的素質不良也多所著墨，認為當時很多民眾藉出家來逃稅、逃避差役與罪刑，佔有寺產等等，造成出家人口大增，而罪犯卻藏身寺院，破壞戒律，不學無術，寺院甚至是犯罪淵藪，形成明末佛教的重大負擔²。就如明末湛然圓澄在萬曆三十五年所撰的《慨古錄》中談到：

…或為打劫事露而為僧者，或牢獄脫逃而為僧者，或悖逆父母而為僧者，或妻子鬥氣而為僧者，或負債無還而為僧者，或衣食所窘而為僧者，或妻為僧而夫戴髮者，或夫為僧而妻戴髮者，謂之雙脩。或夫妻皆削髮而共住庵廟，稱為住持者。或男女路遇而同住者，以至詐偽技藝百工皆有僧在焉。如此之輩，既不經於學問，則禮義廉恥皆不之顯，惟於人前裝假善知識，說大妄語…³

這是從出家動機來看僧尼素質低落，甚至披上袈裟妄說佛法，行不法之事。而他之所以寫著此書，就是因為感慨：「去古日遠，叢林之規掃地盡矣，佛日將沈，僧寶殆滅」⁴。在這樣的時代背景下卻也出現許多大師，所謂明末四大師：紫柏真可、憨山德清、雲棲株宏、蕩益智旭，以及帶起「臨濟中興」的圓悟密雲及其弟子等人，他們都在這個時代有所作為，或真修實証，大弘正法，或疾呼改革，躬身力行。這也是一般學者關注的焦點。但是除此之外，也有幾位比丘尼在當時禪林異軍突起，修証有成，成為女性禪師，傳承法脈、弘法度眾、引領門人居士修行，並有語錄刊印行世，而收入於《嘉興藏》中⁵。有了語錄就能較直接聽到女性禪師自己的聲音，對了解他們的形象與處境非常有利，而且更直接。他們雖然沒有改革色彩，但是他們弘化一方、機鋒不讓，給予我們另一種比丘尼典型，觀之歷史上的女性禪師，能有語錄留傳下來的唯有他們，除

悟《近世中國佛教的曙光》(台北、慧明文化、2001)《明末宗教思想研究》(東京、創文社、1979)《明代陽明學の開展と佛教》(東京、研文社、1984)《明代思想史研究》(東京、創文社、1972)等都是重要論作。

² 這部份可參考江燦騰〈晚明佛教叢林衰微原因析論〉，論之甚詳。收《中國近代佛教思想的爭辯與發展》(台北、南天、1998)

³ 收於新纂《卍續藏經》第65冊，頁369~370。

⁴ 同註3書，頁366。

⁵ 入《嘉興藏》的人有七：祇園行剛、義公超珂、一揆超琛、季總醒徹、寶持濟總、祖揆濟符、子雍成如。除此之外，根據清·王初桐著《奩史》卷六十一〈術業門 三姑六婆〉中引自《然脂集》所載：「尼超衍密印語錄一卷，尼濟印仁風語錄一卷，尼自如語錄一卷。」另外，根據祇園行剛的弟子一揆超琛的行狀中提及：杭州雄聖尼惟極行致禪師亦有語錄。這些語錄可能當時有印行，但目前已不復見。《奩史》收於《北京圖書館古籍珍本叢書》72·頁589，(台北、書目文獻出版社)。

了有語錄入藏的女性禪師外，還有約五十位左右只是零星片斷的資料被記載下來⁶，他們的時代大抵相當，皆是明末清初時期，儼然形成一個具有時代意義的女性禪師繁盛景象，這部分實在有必要加入整個明末清初比丘尼形象的討論中。而從目前許多文本資料來看，不僅僧人在這個時代形象差，比丘尼的形象更差，僧人有明末這些大師們撐出一片天，但在比丘尼的形象方面，學界一直未納入這些女性禪師來參看，只見非比丘尼者的外圍發言，所以需要有這些載於史傳或有語錄的比丘尼來參看。為了論述方便，就選擇這時期最早出生的祇園行剛（1597~1654）為主來討論。冀能從中爬梳比丘尼在當時的形象與處境。

本文先從幾個層面來觀察當時比丘尼的狀況，並加以詮釋理解。有四個層面：宗教政策、筆記與話本小說、女性類書、佛教人士的看法與時代思潮。再以祇園為核心，觀其作為比丘尼在語錄中所呈現的修行弘道過程，二者彼此來綜合參看。祇園是以其語錄《伏獅祇園語錄》（以後簡稱《祇園語錄》）為主要資料來源。

二、禁毀尼庵的宗教政策

晚明對佛教的宗教政策，承續開朝以來有保護提倡也有整頓限制的方向，明神宗、李太后曾或興建或重修許多極為富麗的寺院，「其藻繪丹雘，視金陵三大刹，不啻倍蓰」。當他遊覽到萬壽寺，聽聞到寺裏為神宗祝釐時：「其梵唄者幾千人，聲如海潮音」，而且神宗及東宮、諸王降生時，都有剃度幼童代替這些皇族出家⁷。李太后並極為禮遇當時高僧憨山德清，也協助補刻藏經，散施天下名山⁸。但是又有禁止設壇說戒，對日漸興盛的私創寺院加以限制、禁毀，這些整頓限制尤其是明世宗時期最為明顯，而其中就有許多是針對比丘尼的禁革。

明世宗嘉靖六年禮部尚書方獻夫等人奏准，命令將比丘尼發回改嫁，庵寺拆毀變賣。嘉靖二十二年又再重申勒令禁革比丘尼。其中，在嘉靖十六年（1537年），有南京禮部尚書霍韜，積極推行禁毀私創尼寺或變相尼寺，並命令比丘尼還俗。當時他查察了南京內外私創尼寺六十八所，假借土地祠堂，其實窩藏尼姑而有與人奸淫之事的變相尼寺就有七十一所，五十歲以的比丘尼有二百三十八名，五十以下的有二百一十名。官吏家屬妻女入庵的有三十三名，合計近五

⁶這方面的資料在釋震華法師所編著之《續比丘尼傳》卷三、四、五有蒐集記載。

⁷見沈德符在《萬曆野獲編》卷27〈京師敕建寺〉。收入《筆記小說大觀》·15編·第六冊·頁687。（台北、新興書局、1977）。

⁸見《憨山老人夢遊集》卷五十三《憨山老人自序年譜實錄》上，頁838。收於新纂《卮字續藏》第73冊（台北、白馬精舍影印）。

百人⁹。他命令這些尼寺都要廢除：

…查先年奉旨，僧徒化正還俗，伏睹聖上德意，蓋厚倫理，敦風化首務也，所司全不奉行，至今庵院如故。…各庵銅像，該城收送工部銷毀，以備鑄別用，具數呈部查考，其供佛物器，及各家前後捨施財物，盡聽尼僧各自均分。庵院地基田土，盡數報部，召人承賣取價，均給尼僧還俗，以資養贍。各尼年五十以下俱令出嫁，五十以上不願嫁者，著親屬領回，相依居住。敢有容匿尼僧，漏報庵院，先將地方人等拿問。尼僧聽令一月內歸還本家，該得財物地基田土價銀，聽赴部告領。¹⁰

由此顯示，之前就有要僧人還俗的命令，但是執行不力。現在由霍韜再次執行，而且針對比丘尼，他要求將庵院所有財產向官府報備，再均分給比丘尼讓他們作為還俗生活之用。並要五十歲以下的比丘尼各自找良家婚配，五十歲以上的如無法婚配的就依親去，如無親可依可以安排入養濟院安養。而且：

…土地祠原有佛像、窩住尼姑者，俱合拆毀，改作社壇，或作社學。…合先示諭各尼，年五十以上不能配人者，聽各依親居住，無親可依者赴部報名，送養濟院存恤。五十以下聽自擇配，為良人妻妾，如三個月後不肯擇配及無人肯取者，發為軍妻，庶幾情法兩盡，而人無怨悔。…再照指揮等官家屬妻女投為尼姑，及侯、伯、士夫之家窩宿尼姑，皆干礙法例，且玷行檢。各尼有系職官親屬，及系勛戚、侯、伯、士夫家庇護者，地方人等登門禮勸。…敢有隱匿尼、庵，被人首出，該城地方官秦、領右人等通行參治。¹¹

強制將有比丘尼居住的祠堂改為社壇或社學，如果五十歲以下者三月後都還無法婚配，就可能要將之配給軍人。如果貴族、士大夫眷屬有為尼的、或窩藏比丘尼的要自己自首，起先會加以勸告，之後就要治罪。而且也有官家、士大夫的女眷出家的，他們基本上會有比較多的資源，包括經濟、人際、權利。有的是受到這些權貴、知識份子保護的，應該是平時彼此有所來往。這類的比丘尼依此推斷應該是有一定的數量。

⁹ 見《霍文敏公全集》卷9下〈南京禮部公行〉。清同治刻本。轉引自何孝榮《明代南京寺院研究》，頁123~125（北京、中國社科、2000）。

¹⁰ 同註9書。

¹¹ 同註9書。

這次禁毀尼庵的政策，沈德符在《萬曆野獲編》中也曾提到：

丁亥（明嘉靖六年）后又十年，而霍文敏韜為南禮卿，首逐尼僧，禁毀其庵，金陵一片地頓爾清淨。……霍去，而尼復集，庵復興，更倍往日矣。¹²

因此可以想見當時尼寺、比丘尼頗多，尤其是私自創庵、私自為尼的，所以引起朝廷關切，大規模地毀禁之。但是等到霍韜離職後，尼又再來集，庵又再復起，而且比以往更加倍。另一方面，在《比丘尼傳》中記載當時住在南京法華庵的覺清比丘尼所遭遇的狀況：

…庵小而貧，清日種植園蔬，自食其力。嘉靖中，有湛甘泉霍渭崖者，不信三寶，齷視僧尼，命士卒拆毀庵觀，破損佛像，境內大小伽藍，皆不能免。清知厄運當前，無法挽回，乃率徒眾遠避。¹³

禁毀尼庵的政策使得「金陵一片地頓爾清淨」，這代表著一般士大夫的看法，而對於佛教中人而言，則是「厄運當前」、「境內大小伽藍，皆不能免」，面對官方強力作為，大家無能為力，又不想被迫還俗，只好「率徒眾遠避」。由此也可看出法華庵是有多位比丘尼修行之地，他們清修自持，卻無辜遭受這場災難，而霍韜當然就成了「不信三寶，齷視僧尼」之徒。

當時官方禁毀尼寺的原因為何呢？霍韜曾在〈正風俗疏〉中談到：

男女有別，古之制也，尼僧內無夫家，上無父母，下無嗣育，不亦可憫乎？名為修行，實則敗倫，自污己身，復污人妻女，不亦可惡乎？聖天子在上，拳拳化正僧徒，所以明人倫。南都尼僧之弊如此，何以奉揚聖化乎？¹⁴

原因有二：一者以儒家人倫之理來說，而憐憫他們無父母可依、無夫可依靠，無後代子孫可養育承繼。二者以敗壞社會風俗來說，當時或有假名為尼，以婦女可自由出入尼庵、男子也可入庵的機會，誘拐媒介男女進行淫穢之事，

¹² 見沈德符《萬曆野獲編》卷 27〈毀黃姑寺〉，收入《筆記小說大觀》· 15 編· 第六冊。（台北、新興書局、1977）

¹³ 見《比丘尼傳全集》中所收之釋震華著《續比丘尼傳》卷三，頁 53。（台北、佛教出版）

¹⁴ 見《霍文敏公全集》卷 4 上〈正風俗疏〉。

或是男子假扮為尼在尼庵誘騙婦女，或是讓惡少有可乘之機，專在尼庵誘婦女通姦等等，所以有些尼庵就淪為淫亂之溫床，因此要加以廢除。這一方面顯示將家族倫理對女性的價值觀，強加在比丘尼身上，只是包上憐憫的外衣；一方面顯示當時由假扮的比丘尼或不肖的比丘尼而引起的社會亂象極為嚴重。

在《明會典》記載僧尼政策中，有很多都是禁止僧尼私自剃度、私創尼庵，甚至不容許婦女出入寺庵、對犯姦不法者嚴加重罪¹⁵。可見尼庵中產生的不法之事一直是當時社會風俗的很大問題，其中有的是不法之人利用婦女可在尼庵中自由往來的方便遂行其惡行；有的則是不肖的比丘尼披上宗教外衣，藉著可自由往返於聖俗兩地之便，遂行其私欲。從另一角度來看，這二種狀況也正凸顯出：尼庵是當時婦女可以自由行動的空間場域，是參與社會活動的重要場合。尤其在宗教活動上的參與可以得到較多的自由度。而比丘尼的宗教身份更比一般婦女享受到更多的行動自由與自主，可以穿梭於俗人家甚至深入女眷閨房之中，又可在庵堂中接待來往之男女。擁有這樣的空間自由度與人際關係不一定就代表會去做不法犯戒之事，但是在傳統婦女空間不自由的情況下，這樣的自由便成了一種罪過，甚至是以某些不肖比丘尼的惡行，告戒那些想有空間自由的女性，以達到警示作用。尼庵與比丘尼增多，另一層意義是婦女自由行動的空間更多，人際網絡更頻繁，而比丘尼更是如此，他們以佛法為精神支柱，並可有徒弟、信徒而集聚成宗教團體，成為一位宗教師，進而擁有較多空間、人際、精神上的自主權。法令雖一禁再禁，尼庵反而繁盛加倍，其中因素很多，但更多的空間自由、人際互動、精神自主必是一種利多因素。

對於某些不肖的比丘尼穿梭在民家與寺庵間，作出違害風俗之事，在明末話本、筆記小說中也多有著墨，下面就來觀察之。

三、話本與筆記小說中的淫亂形象

明、顧起元的《客座贅語》中提到：

…尼之富者，衣服綺麗，且盛飾香纓麝帶之屬，淫穢之聲，尤腥人耳。…至於講經說法，男女混殺，晝夜叢沓，尤當禁戢。而邇年以來，僧道無端創為迎接觀音等會，傾街動市，奔走如狂，亦非京邑所宜有也。表立清規，楷正流俗，是在有識者深計之而已¹⁶

¹⁵ 見《唐會要、五代會要、明書、明會典選輯》中《明書》卷 104〈僧道〉。收於藍吉富主編《大藏補編》17 冊（台北·華宇出版·1985）

¹⁶ 見《客座贅語》〈尼庵〉，頁 68（北京·中華書局·1997）

這很能代表儒者士大夫的看法。這種情況暫且不論在宗教上是否允當，而從另一角度來看，當時宗教活動男女參與非常熱絡，比丘尼擁有財富，而且還盛裝綺麗、塗香打扮，在社會上有頗強的活動力。

當時對於比丘尼在尼庵從事不法勾當，很被深惡痛絕，如被查獲常常施以重刑，在沈德符的《萬曆野獲編》中提到的是：將之投水或以豬肉價秤斤兩賣給鰥夫：

尼之作姦者，余向曾記之，茲觀國初事蹟，而知太祖之處姦尼，尤直捷痛快也。上嘗使人察在京將官家有姦者，時女僧誘引功臣華高、胡大海妾數人，奉西僧行金天教法，上命將二家婦女，并西僧、女僧俱投之干河，既不必讞鞫定罪，亦不須刀鋸行刑，盡付洪波，俾登覺路，真萬世良法也。頃江右周中丞以乙巳丙午間，來撫江南，因吳中有假尼行淫一事，遂羅致諸尼，不笞不逐，但以權衡準其肥瘠，每觔照豕肉之價，官賣與鰥夫，真一時快心事。…又浙中大吏不能倣其意嚴為之禁，浙西一路庵院遂成逋逃藪，天下事不得盡如意如此。¹⁷

這種處罰方式，依現代眼光看來極為不人道，但是在當時讀書人眼中是「萬事良法」、「一時快心事」。

在明末話本小說中提到的比丘尼大皆是不肖淫亂之徒，戲曲、清代小說也多有這樣的著墨，例如《拍案驚奇》中提到：

…話說三姑六婆，最是人家不與他往來出入…其間一種最狠的，又是尼姑，他借著佛天為由，庵院為園，可以引得內眷來燒香，可以引得子弟來遊耍，見男人問訊稱呼，禮數毫不異僧家，接對無妨，到內室唸佛看經，體格終須是婦女，交搭更便。從來馬泊六、撮合山，十椿事到有九椿是尼姑做成，尼庵私會的。¹⁸

這是故事的前言，其內容是描述一位不肖的比丘尼，專門作色情仲介的劣行，他便是利用較多的空間自由遂行其私欲，所以小說家便告戒「尼庵、僧院，

¹⁷ 見沈德符《萬曆野獲編》卷 27，〈女僧投水〉，收於《筆記小說大觀》15 編第 6 冊（台北、新興書局、1977）

¹⁸ 見凌濛初《拍案驚奇》〈酒下酒趙尼媼迷花 機中機賈秀才報怨〉，頁 69。尚有〈聞人生野戰翠浮庵 靜觀尼畫錦黃沙術〉也是描寫以尼庵誘騙婦女。（台北·建宏出版、1995）

好人家兒女不該輕易去的」，最後還詩云：「好花零落損芳香，只為當春漏隙光。一句良言須聽取，婦人不可出閨房」¹⁹，從此處正可看出：講述比丘尼的惡行到頭來是為了藉此限制婦女的空間自由，警告婦女不可出門。

這麼負面的比丘尼形像在話本小說中經常看見，小說中寫僧人得道高行，或被人誘惑而至悔悟者大有人在，但是比丘尼形象好的幾乎沒有，大都是淫亂不堪，專誘男女犯戒行淫之人。雖然文學與現實有其差距，但多少也能見証當時社會某些現象。並可反襯出比丘尼在當時社會的活動力，以及自由空間的擴大。

四、女性類書中的三姑六婆

在叢書、類書的編輯上，往往可以從其目次的前後安排上，看出編輯者的價值取向，今就以二本明末清初時期有女性資料的類書，來看比丘尼的地位。

在蒐集女性人、事、物的類書中，明董斯張的《廣博物志》²⁰中卷二十三、二十四為閨壺類，是以女性資料為主，其種類依序為賢母、賢婦、節婦、才婦、孝女、妒婦、美人、孕育、集紀女婦、尼、婢、變異。比丘尼就只排在婢、變異之前。清嘉慶年間王初桐編有《奩史》²¹一書，是專門輯錄女性史料的專書，內容有一百卷之多。是了解古代女性很重要的資料。觀察他目錄的編排次序也可看出其對不同女性的價值觀，卷首以夫婦門為先，卷十四是眷屬門之後妾婢門，再來是卷二十一的娼妓門，而比丘尼就遠遠落在卷六十一的術業門唯一的一類：三姑六婆中，還不如妾婢與倡妓。內容是蒐集歷代比丘尼的事蹟，並不涉入批判。最後的九十七到一百卷則是仙佛門，內容是女性信仰仙佛的史料。

傳統以來，寫女性傳記的，多將守節、賢母列為前首，是否為丈夫守節，是否含辛茹苦賢德教養小孩等價值觀是判斷女性的第一標準，這都是在倫理家庭的架構下的思考，比丘尼當然不在這樣的判斷之中，甚至還因此被貶抑。由這二本明、清的類書之排列次序可知，在中國的倫理價值觀念下，比丘尼一直只是三姑六婆之列，大家避之唯恐不及，其地位非常低落，在明末清初時期依然是這樣的觀念存在。而且因為比丘尼雖是女性，但落髮為尼，貌似男子，又無生養下一代的女性價值，所以論及女性時，其地位就相當尷尬，因此常將之排在強調女性特質的倡妓之後，形成獨身斷欲者落於以情欲為業者之後的現象。或是說：比丘尼在女性歷史中是被邊緣化，而且比倡妓還更邊緣。而這一

¹⁹ 以上二句同註 18 書，頁 78、86。

²⁰ 收於《文淵閣四庫全書·子部·類書類》（台北·商務印書館）。

²¹ 收於《北京圖書館古籍珍本叢書 72 子部·類書類》（台北·書目文獻出版）。

類的看法呼應之前的宗教政策，是最具傳統性的。

五. 佛教人士的看法與時代思潮

對於身為出家二眾之一的比丘尼，佛教內自然是尊重的，但問題是出在比丘與比丘尼角色的差別。明末曹洞宗重要禪師湛然圓澄曾在《慨古錄》中對明末佛教有痛心揭露：

（談及佛答應姨母出家、比丘尼八敬法之事）…今也，沙門多有傍女人住者，或有拜女人為師者，或女人為上輩，公然受沙門禮，而漫不知為非者，所謂減正法者，不其然乎？²²

依其前後文來推斷，此處的女人應是指向比丘尼。這是湛然在佛教叢林中的觀察，基本上已經可以去除儒家倫理觀念來看比丘尼，但卻也無法不落以男性為中心的論點。這牽涉到佛陀當年准許女性出家的情況，佛陀本來不答應女性出家，但因弟子阿難相求，才答應之，但要求比丘尼多守戒律，並遵行八敬法，其中有比丘不可禮拜比丘尼的規定，即使戒臘較高的比丘尼也要禮拜比他戒臘輕的比丘。並有因佛陀准許比丘尼出家將造成正法減一千年的說法²³。所以湛然圓澄以此觀點來批判當時有沙門拜女人為師、女人受沙門禮敬的情形。而經典中亦有種種記載女性具有嫉妒、貪心、愛執好的個性，並且還有所謂的女人五障：不能成佛身、不能作轉輪聖王、不能作梵天王、不能作魔王、不能作帝釋天王²⁴。像這樣的女性負面說法頗多，再加上中國所謂「萬惡淫為首」的觀念，比丘守淫戒是極為重要的，在大多數是比丘的寺院環境中，對女性的防備勢必加重，也遂扭曲成男尊女卑的觀點。所以當比丘尼社會活動力強時，不同的觀點之間就會更劇烈的衝擊。

所以比丘尼在傳統佛教內部是受到差別待遇的，明末清初時期的佛教自然也不例外，但是卻因圓澄的批判讓我們看到當時有許多比丘尼受比丘禮拜，奉之為師的現象。從圓澄的立場這是有失戒律的一種亂象，但從另一角度看來，這個現象或有其紊亂甚至不法之處，例如是以私利、情慾而拜師的，但當亦有

²² 見湛然圓澄之《慨古錄》，收於《卍續藏經》六十五卷，頁 373 上。（台北·白馬精舍影印）

²³ 這樣的作法當然有其時代文化的理由，可參考釋永明《佛教的女性觀》（台北·佛光出版，1991）。

²⁴ 見《法華經》〈提婆達多品〉，收於《大正藏》第九冊·35 頁下（台北·白馬精舍影印）

真正修持有成，為比丘所敬重的比丘尼出現，佛教內某些人也能因法而接受其為師長。一方面是比丘尼精進不懈，一方面是有接受其突破傳統的容受力。

佛法以緣起性空為真諦，男女之相也只是緣起之相亦是空性，所以執著為有差別就落入二邊矣，因此晚明帶起所謂明末狂禪風潮的李卓吾，他的觀點就不同了。其在回憶妻子的詩云：「今日知汝死，汝今真佛子，何須變女身，然後稱開士」²⁵。這是肯定女性與男性一樣皆能成為真佛子，無需要轉女身為男身才能成佛。曾經有位女居士梅澹然拜其為師，並藉書信問道，李卓吾以書信答之，其中有一首詩〈繡佛精舍〉是祝賀梅澹然生日的：

聞說澹然此日生，澹然此日卻為僧，僧寶世間猶時有，佛寶今看繡佛燈，
可笑成男月上女，大驚小怪稱奇事，陡然不見舍利弗，男身復隱現是誰？
我勸世人莫浪猜，繡佛精舍是天台，天欲散花愁汝著，龍女成佛今又來。

這裏使用天女散花、龍女成佛²⁶的典故來說，舍利弗曾問天女為何不將女身轉除？因為他認為女身障礙多。天女回答：「我從十二年來，求女人相了不可得，當何所轉？」。於是舍利弗被天女化為天女相，就舍利弗而言，他是男或是女呢？而天女自化身如舍利弗，就天女而言，他是男是女呢？所以說「男身已隱現是誰」。而天女將花散下，落在舍利弗身上竟黏著而無法拂去，即使用神通力也無法去除，這些都是因為舍利弗心有所分別，所以反成執著。今日如有人分別男女相，而有所執著的話，就像天女散花下來，就有欲除之而後安的煩惱，所以女性成道、龍女成佛正是考驗著世人，也呈現世人的執著。而李卓吾以這些典故來點出世人執著男女之相的驚怪猜疑。這是站在究竟平等義上，所謂「雖現女身而非女也，是故佛說一切諸法非男非女」。²⁷

李卓吾又有〈答以女人學道為見短書〉：

…故謂人有男女則可，謂見有男女豈可乎？謂見有長短則可，謂男子之見盡長，女人之見盡短，又豈可乎？設使女人其身而男子其見，樂聞正

²⁵ 見《續焚書》卷五。

²⁶ 《法華經》中有八歲龍女成佛之事，引起龍女成佛是否須轉女身為男身才能成佛的熱烈討論。但依李卓吾詩文前後之義，他應是直以字面的「龍女」來表達女身也可成佛之義。天女散花的典故來自《維摩詰所說經》。而前面李卓吾直接以「僧」來說梅澹然女居士，似乎是更進一步將僧的意義擴大，但也可以說是將僧的定義攝入核心，亦即只要是真實修行的即是僧，不管是比丘、比丘尼、男居士、女居士。

²⁷ 此段所引二語，皆見《維摩詰所說經》卷二〈觀眾生品〉，收入《大正藏》第14冊，頁548b、548c。

論而知俗語之不足聽，樂學出世而知浮世之不足戀，則恐當世男子視之，皆當羞愧流汗，不敢出聲矣。²⁸

他認為不應說男性的看法就好，女性的看法就不足觀，學道見解是沒有男女之差別的，其判準是在見解本身體悟的高低，所以只要女性能知出世之學，衝決網羅，男性也該汗顏。以上這些說法雖然不是直接指比丘尼，但都是針對女性學道的問題，比丘尼亦包括在其中，因為佛教內比丘尼比女居士地位還高，一般女性如果學道有成都可以被承認，何況是比丘尼呢？而這樣的思想也代表的是明末清初一些知識份子對女性的開放平等態度²⁹，強調不可因性別而有先天之預設。所以這個時期在文學上女性作家數量比諸以往更多，甚至還有家族群體的女性作家，並且刻印許多個人詩文集或女性文學總集³⁰。在這樣的時代思潮下，比丘尼的發展當然也受到這個思想的容受與接納，甚至是無形的鼓勵。

從以上的觀察可以看出當時比丘尼所處的大環境，雖然直接看來，比丘尼的形象與處境很被社會或教內人士垢病，但相對的，這個時代似乎是比丘尼活動極強的時代，不僅數量多，而且在社會上擁有較大的自由空間、較發達的人際網絡、財物的自主權，有參學、修道的機會，有修証被承認的社會容納度。

接著我們要從這個時期個別的比丘尼來觀察，以祇園行剛為主，由他求道証道的過程來綜合參看這個時代的比丘尼的處境及形象。

六、以祇園為主的觀察

(一) 祇園的修行與禪風

祇園行剛（1597~1654），名行剛，號祇園，又因住持於伏獅庵，所以又稱伏獅祇園，生於明萬曆 25 年，歿於清順治 11 年。浙江嘉興府嘉興縣人，年輕時即守寡，體悟人生無常，對生死到來要如何作主的問題感到愁悶不已，於是

²⁸ 見李卓吾《增補焚書》卷二，頁 57，收入《中國哲學叢書·宋明哲學·子部》（台北、河洛圖書、1974）

²⁹ 可參考李國彤〈明清之際的婦女解放思想綜述〉，收於《近代中國婦女史研究》第三期。

³⁰ 可參考俞士玲〈論明代中後期女性文學的興起和發展〉、許結〈明末桐城方與名媛詩社〉、陳書祿〈“德、才、色”主體意識的復蘇與女性群體文學的興盛——明末吳江葉氏家族女性文學研究之一〉等論文，收於張宏生編《明清文學與性別研究》（南京、江蘇古籍、2002）

發願修行、參學。二十六歲先參禮天慈、慈行老師，後來再往返金粟山參密雲圓悟（1566～1642）二次，圓悟曾以「鄭十三娘」稱之³¹，對其禪悟能力讚賞有加。三十五歲時在圓悟座下出家受具足戒，後因機緣之故，於圓悟弟子石車通乘下修行，數年間苦參話頭，真修實証，還曾因功夫下得太急，而吐血三碗。最後終能裂破疑情，透悟本來面目，石車授予如意，以為堪証。當石車圓寂前，還付予祖衣，囑其好好為後人標格，當時四十二歲。成為臨濟宗下第 32 世。

之後便隱跡於胡菴，清苦自持。五十一歲，因受居士護法一再邀請，才到伏獅庵弘法化眾。接應學人時棒喝自在，法矩清嚴，法席興盛，鄉紳士庶請上堂小參、求皈依開示的摩肩擦踵，群眾更把他當成活佛出世。看他在陞座中云：

…僧問：「開爐結制，龍象駢臻，今日和尚陞座，將何法示人」？師豎一指。進云：「諸佛未出世，人人鼻孔撩天，出世後為什杳無消息」？師打云：「你分析看」。僧一喝，歸位。師乃云：「從來箇事人皆具，何必山僧落二三」。喝一喝，云：「喝處掀翻海嶽，認將為喝成肴（言肴），笑看結角羅紋處，鐵眼銅睛不易窺，且道超宗越格一句作麼生」？道：一拳拳倒黃鶴樓，一踢踢翻鸚鵡洲，卓拄杖，下座。³²

祇園師承於圓悟之弟子，圓悟在當時就是以棒喝接引學人，所以祇園在接引學人也是以棒喝交馳，以參話頭、機鋒對話、偈語來啟悟之，並不是顯現一般女性的形象，而是直接了當的悟道本色，所以有人曾問他：

覺如問：這拄杖作麼生用？師便打云：這樣用。遂示一偈：「貧僧一條拄杖，應用縱橫無量，魔佛當頭普施，定作人天榜樣」。³³

直接以「打」的動作來回答拄杖之用，但這只是外在形式，其內在之用是看學人動靜機緣、起心動念，而以拄杖點撥，應用無量，使之明心見性。他曾在「題自像」二首中對自己這樣描寫：

祇園不會禪，饑喫飯來倦打眠，人來問道無他說，劈脊粗拳絕妙玄。
手攜如意，閒閒無慮，玉潔冰貞，寒梅發蕊，咦，無限香風動，我無隱

³¹ 鄭十三娘是唐代的一位女禪者，十二歲參禮滄山靈祐禪師時就展現智慧禪機。

³² 見《伏獅祇園禪師語錄》卷上，頁 425。收於《嘉興藏》第 28 冊。（台北、新文豐出版）

³³ 同註 32 書，頁 429。

乎爾。³⁴

寫來很有禪師本色，又無又有，有無雙用。並也「玉潔冰貞」來比喻自己的風格，所以貴陽太守朱茂時在為其語錄寫序時以「光儀峻肅」來形容他。朱彝尊的伯祖母趙淑人拜祇園為師，所以他所見的祇園是「威儀醇樸，毋論空門行業，即以節婦論亦宜」³⁵，他認為即使不論其佛法證悟之有無，就其言行，就可以節婦譽之，所以祇園雖然是位所謂殺活自在的禪師，但是其行止依然以醇樸嚴謹為風格。在這樣的風格下，他的門下有許多傑出弟子，嗣法門人就有：普聞授遠、怡然超宿、義川超朗、義公超珂、一音超見、古鼎超振、一揆超琛等多人，其他奉教的緇素弟子更不在少數，在當時造成相當的轟動。

(二) 時代的處境

1. 在祠堂修行，有參學的空間自由度

祇園在未出家前，就曾出外參學，在父母去世之前應是住於俗家，但父母去世後，為了清心修行並為出家作準備，所以就在父母墓傍的祠堂居住修行，這祠堂即是胡庵（祇園俗姓胡）。三十五歲出家，在圓悟座下受具足戒之後，依然居住在胡庵，需要請教法要時再前往之。他先是參學天慈老師，再至金粟山廣慧禪寺（金粟寺），參圓悟密雲，接著又往鹽官參二宮慈菴老師，之後又回金粟寺參石車和尚，從此就以石車為師，多次往返寺院與胡庵。依語錄中的記載可以推論：基本上是參禮問道後便回庵，似乎不住宿過夜，最多只是在寺院居住幾天，並未長期居於寺院。依《金粟寺志》中所見只有「女客堂」³⁶，應是女性修道者、女居士來寺暫時的憩息之處，所以並無比丘尼長期修行之居所。他直到五十一歲，受請到梅溪的伏獅庵才有徒眾，並展開弘法的生涯，否則之前都是在胡庵修行，而胡庵應該是胡氏祠堂，所以是私創的可能性很高。即使是後來弘法的伏獅庵，其前身為董庵，應該也是董氏的私人祠堂。這也見証當時確實是有在私人祠堂出家修行的情形，也是霍韜當年要禁毀的尼庵之一。他來到梅溪弘法後也曾多次前往鹽官、當湖、雲棲寺。從他往返參學、弘法的過程，

³⁴ 同註 32 書，頁 432。

³⁵ 見朱彝尊《靜志居詩話》卷 23，頁 010-467。收於《明代傳記叢刊》第十冊。（台北、明文書局、1991）

³⁶ 見清、佚名《金粟寺志》，頁 30。收於《中國佛寺志叢刊》79（江蘇廣陵古籍刻印社、1996）

一方面代表其求道心切，一方面可見証比丘尼在空間上的自由度。

2. 疑駭與容受

在其弟子一揆所寫的〈祇園行狀〉中曾談到，當初祇園受居士們之請，到伏獅庵住持弘法，剛來時：

師至院時，或謂師現末山尼，恐此鎮難以行化，及見師法矩嚴肅，性地朗徹，丰姿儀表，卓犖不凡，…其時遐邇聞風，戶履日滿。³⁷

以女性禪師之姿弘法畢竟少數，所以有人便認為無法順利弘法化眾，但是只要有真材實料，所謂以「本分接人」，反而到後來名聞遐邇，風聞禪林。這種情況在以男性為中心的社會中是很平常的事。在付法之事上，也有插曲：

當先師祖車和尚開法金粟，法席甚盛，首以如意付先師，諸方禪侶無不疑駭，至是睹師從真參實悟中，顯大機大用，咸自遜謝。³⁸

以如意付予祇園，代表他得到法的傳承，女性禪師得到傳承，諸方禪林都疑駭不已，這樣的輿論之後才自己消失。這種初始的疑駭，正是相應之前湛然圓澄的看法，而之後的容受，也正相應於李卓吾那種男女平等的見解。

(三) 展現的形象

1. 以痛棒熱喝接引學人

就如之前所述，祇園是棒喝來引導修行人，而且常是不假人情，直切本懷：

師痛棒熱喝，如秋霜烈日，並不少貸，…所有法語偈言，迅口衝出，了不經意，其必歸於警聾開蔽，俾悟正知見而後已。³⁹

這種形象具有臨濟宗禪師的特色，並未有男性、女性之別，只有悟與迷之分。棒喝之下是要啟悟對方心性，能跳脫意識思惟，甚至令人無擬議之處，方

³⁷ 同註 32 書，卷下，頁 438。

³⁸ 同註 37。

³⁹ 同註 37。

能體悟無執無礙之實相。因此禪師常常利用對談話語之中，當對方露出心的執著方向或是迷惑之跡時，禪師或以語言啟發他或以棒、喝、擊拳、默等等方式來引導，意在阻斷學人的慣性思惟。正因為如此，老師與學生是心與心的相呈現，老師必定要有真參實悟，不從世智辯聰教人，而直從佛性本懷教人，所以迅口衝出，了不經意（意識），也因此才能明瞭學生的心，迅速而應機地靈活運用各種方法，否則就無法達到打破慣性思惟的目的。以「痛、熱」來形容棒喝，是站在禪師悲心熱切、直搗痛處之慈悲，而秋霜烈日正是禪師不落情緒，不落人情的一片平等，破除一切糾葛纏縛、無有少法可得的嚴格。

祇園在語錄中不管是對弟子或居士，或男或女，都有靈活的教學方法，例如：

朱超振呈頌，師云：頌且置，如何是家裏消息？

振無語。

師劈面一掌，振禮拜。

次日呈頌云：當陽一掌便知恩，頓破疑情絕點塵，
揮劍鳴琴皆是道，須彌推倒露珠真。

師云：須彌作麼生推倒？振擬議，師驀豎拳云：汝推得倒者箇嘛？

振無語。

師云：元來虛語，還須著力參究始得。

振云：箇事分明，機鋒不利。

師乃示偈云：聰明才智世間能，臨濟宗風絕點塵，
若向棒頭知落處，須彌推倒契天真。⁴⁰

弟子呈上他體悟的心得偈頌，準備好要來接受禪師的考驗，但是佛性悟即現成，一有準備就即離本懷，仍然落在無明思議中，如何能跳脫，所以祇園不理會偈頌，要當面驗收他的心得，於是拋個話頭給他，看他體悟個什麼。接著又給一掌，再引之出洞。隔天弟子又呈上偈頌，這次祇園便依其偈頌來問他：「須彌怎麼推倒？」當弟子想要思索回答時，祇園忽然豎拳阻斷他，問他：「你推得倒這個嗎？」弟子無法應答。祇園要他再努力下功夫參究。最後再以偈頌來提示教法並鼓勵他。所以不管是棒、喝、一掌、豎拳、卓柱杖、拂子左右擊、說偈頌等等教化形象，都是祇園熱切的悲心，一心要接引學人悟得正知見。而這樣的形象是一位比丘尼、女性禪師展現出來的。

⁴⁰ 同註 32 書，卷上，頁 427~428。

2. 建立女性教團，展現發達的弘法網絡

祇園的入室門人皆女性，同在伏獅庵修道，並有禪堂、法堂、寮房等寺院基本規模。俗家弟子以女居士為主，亦有男居士，大部分是一家人同時皈依，並時有禪人來訪問道，語錄中有被記載者僧俗就有四、五十位，已具有女性宗教教團的規模，而形成發達的弘法網絡。所以當有優秀的比丘尼在庵寺弘法，在眾生平等，人人皆有佛性的佛法薰習下，一方面引領一些有志於此的女性，也會帶給有家庭的婦女精神生活的豐富與追尋，並有學道、求道的機會與場所，由此建立尊嚴與自主。並帶給僧人、男性居士真實修悟的佛法，而且還有平等觀的具體呈現與洗禮。

3. 女性禪師承傳法脈，弘法度眾

在禪宗燈傳中是有記載女性禪師承接法脈，但是像祇園這樣有承接法脈，又將法脈傳給女性禪師，而且師徒三人（祇園、義公、一揆）的語錄都入《嘉興藏》中，就屬他一人而已。祇園承繼臨濟宗楊歧派第32世，傳給義公超珂是第33世。

祇園的師父石車通乘有這樣的容受度，當然也歸因於禪宗平等之思想，而他人初始疑駭，後至折服，也展現出這個時代某種程度的容受女性禪師的存在。而且祇園的弟子在其圓寂後，義公繼席伏獅、一揆住持參同庵、一音建有禪堂、義川在般若庵，他們都有修行處所而且在社會上弘法度眾。

除了祇園師徒一門之外，明末清初時期尚有季總醒徹曾在普渡庵、蘇州橫塘慧燈禪院、樵李福國、當湖善護、南嶽淨淨瓶岩等庵寺弘法。惟極行致在杭州雄聖庵弘法。有寶持濟總在嘉禾妙湛、鹽官南詢禪院弘法。有祖揆濟符在秀州妙湛園弘法。有子雍成如在永安、洪恩二寺弘法，而有慈航普渡之稱。這些只是較顯著的，其他在傳記中記載的尚有五十位左右修行有成的比丘尼。《續比丘尼傳》是從梁朝開始記載，直到民國三十年左右，共二百位，第七十四位開始記載明代比丘尼，到第七十八位就是萬曆年間（萬曆之前只記載五位），至第一二〇位靜諾比丘尼，他是祇園的弟子一揆（1625—1679）的同參莫逆，靜諾之後應該還有屬於這個時期的比丘尼，但未有較明確之年代，所以保守地估計這個時期從七十八位到一二〇位就有四十二位矣，從梁到清共有一七三位，四十二位就佔有近四分之一了。這樣集中在一個時期的比丘尼數量，應是明朝之前所沒有出現過的。他們在這樣的時代中走出自己的路，修行悟道，度化眾生，這個時代帶給他們許多阻礙，但也給予他們某種程度的容受與發展的機會，使

得這一群比丘尼能夠出現在歷史上。⁴¹

七、結論

明末清初除了是朝代替換的「世變」時代，更有被異族統治的劇痛時代，這其中有戰亂引起的社會動盪不安、盜賊流寇紛起而民不聊生，士大夫夷夏之辨的惱恨逃禪。但在經濟上是邁向資本主義的時期，有書籍大量的印刷流通，書商的興起，人口激增、物產豐厚、城市興起、資訊傳播加快、消費增強，講求個人化、廣大的庶民逐漸形成主流力量。同時社會風氣也走向奢華，階級與倫常失序混亂。在思想上，是陽明心學興起，舊有權威價值被重新評估與詮釋；佛教中有三教調和論、禪淨雙修的會通思想，禪宗臨濟的中興，也有狂禪、叢林僧諍的現象。而在性別上，則是婦女解放思想的萌芽、情慾的解放，也是士大夫大力疾呼重建禮教的時期。所以基本上是亂象與解放的拉距戰，在解放中常出現亂象，亂象中蘊含解放，也可以說解放是亂象的土壤，亂象是解放的必然現象之一。而解放與亂象的定義則常是取決於判斷的標準何在。也看如何掌握亂象中解放的契機，才能有新生的機會。而明末清初的比丘尼處境與形象就有這樣的特性。

從以上各個層面的觀察，尤其是各別比丘尼祇園等人的參看之後，可知明末清初時期的比丘尼的處境一方面是在：毀禁尼庵、被迫還俗的紛亂下，並被視為誘拐婦女，成為色情淵藪，是三姑六婆之一，地位低落，甚至被佛教人士認為引起亂象。但也同時是：擁有較大空間自由、發達的人際網絡、宗教弘法的活動力強、能被容受為一方之師，甚至讓其傳承法脈、刊印語錄行世。而這樣的時期祇園這一群比丘尼就如此產生，掌握到亂象中解放的契機，展現自己光彩，給時代帶來新生的典型，就這個意義而言，亂象中有新生，而亂象便成了新生的養份。

⁴¹ 站在禪宗的發展史上，這一群女性禪師的出現，應該也是明末清初臨濟中興所發展出來的現象。