

略探尼僧在台灣佛教史上的地位

釋慧嚴*

摘要

筆者曾以〈從台閩日佛教的互動看尼僧在台灣的發展〉為題，發表於《中華佛學學報》第 12 期，探討尼僧在台灣的發展經緯。由此拙文可以知道，尼僧最初出現於台灣佛教史上，應是大正 8 年（1919）11 月台南開元寺在台灣始傳四眾戒的時候，但在這以前，就如《台灣宗教調查報告書》所說的「在本島俗稱尼寺，有過著尼僧生活的婦女居之，然而這些都是齋姑住的齋堂，而非認可的尼院尼僧。……總之台灣可說無尼僧」（頁 76）。由此可知，在開元寺首傳四眾戒之前，台灣已經有為數頗多的齋姑。這些齋姑們的存在，是日後台灣尼僧的主要來源。從日治時代起，她們開始活躍於台灣佛教的舞台上，如高雄大岡山的龍湖庵、台中后里毗盧禪寺、台北石壁湖山圓通禪寺，就是孕育台灣尼僧的搖籃。在此筆者想就此，來介紹日治時代尼僧的教育，進而要探討日治時代的台灣佛教界，是否有人對男女平等的課題，提出自己的觀點？而此觀點對台灣的佛教界，是否產生了一些影響？這些影響，對今日的台灣佛教界有何關連？目前尼僧在教界以及社會的地位如何？身為尼僧的我們，如何認識自己的立場，不卑不亢地以自己的所學，對教界及社會盡一份自己的力量。

關鍵詞：尼僧要自覺的必備常識

* 玄奘大學宗教學研究所副教授

The Study on Social Status Development of Taiwanese Buddhist Nuns

Fai-yan Shih *

ABSTRACT:

This article discussed the development of the social statuses of Taiwanese Buddhist nuns during and after the era of Japanese ruling. This paper also addressed the agenda of the social equality between monks and nuns in the Buddhist community of Taiwan. This article emphasized the importance of education for Buddhist nuns. The education has helped nuns recognize their own accomplishments and felt more confident in the Buddhist community. This paper provides an opportunity to help people understand better about the culture, and the traditions of Buddhist nuns in the Taiwan religion history.

This article described the roles of Buddhist nuns in Taiwan Buddhism community. In the past, there was a significantly discriminating treatment amid monks and nuns. The general public, in general, accepted the concept that male monks should have more power and authority over female nuns. This traditional perception, mostly, was not only accepted by the public but even some of Buddhist nuns themselves. However, this situation has been changed gradually after more people have received more education and the society becomes more open. Today, many popular female nuns have become the leaders of temples, and Buddhism organizations. This trend will keep growing as long as the public and Buddhist nuns themselves continuously receive more advanced education.

Keywords : The Social Status Development of Taiwanese Buddhist Nuns

* Associate Professor, Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University, Taiwan

一、日治時代尼僧教育的回顧

大正 8 年（1919）3 月出版的《台灣宗教調查報告書》說：「台灣可說無尼僧」，相對於此，昭和 6 年（1931），任職於新竹州內務部長的中島覺之在〈佛教家の使命に就いて〉說：「特別可說本島的特色，是尼僧很多的事」，¹由此二種史料來看，從大正 8 年至昭和 6 年的十二年間，台灣佛教界的生態是產生了變化，四眾弟子可說是具足了。在此依據相關的同戒錄，將二次世界大戰結束為止，各傳戒的道場傳戒時，受具足戒的男女眾人數整理，列之於下：

（一）、紀元 1919 年，開元寺傳戒時：比丘八十四位、比丘尼七十九位。

（二）、紀元 1923 年，觀音山凌雲禪寺傳戒時，比丘八十三位、比丘尼五十八位。

（三）、紀元 1924 年，鼓山湧泉寺傳戒時，比丘八位、比丘尼五十位。

（四）、紀元 1934 年，開元寺傳戒時，比丘三十一位、比丘尼八十三位。

（五）、紀元 1940 年，靈泉禪寺傳戒時，比丘十六位、比丘尼四十一位。

從以上傳戒時受戒戒子的性別來觀察，可以發覺比丘尼的人數逐漸多於比丘，但如果從上揭中島覺之文說的：「在本島女子出家而為尼僧，又食菜人是非常的多，可是說到如此多數的人出家的事，我想不正好是說明女人的地位，實際上是那樣悲慘的事嗎？」²就可知道尼僧多是台灣佛教的特色，直至今日，放眼世界各佛教國家，也唯獨台灣這個國家才

¹ 《南瀛佛教》卷 9 之 5、頁 5、自譯、昭和 6 年 5 月 1 日。

² 同上注、頁 11、自譯。

有此特色。但日治時代的台灣尼僧之所以很多，根據中島覺之的觀察，正是反映女子在家庭社會的遭遇是悲慘的，齋堂（指齋教的伽藍）收養棄嬰是平常事，生存在重男輕女的社會裏，女子又得遵守三從四德，有多少女子遂因此將寺院齋堂作為自己晚年安心立命之處，而齋堂收養的棄嬰，因在齋堂長大，大都自然成為齋教的子弟。雖然江燦騰氏在其〈日據時期台灣佛教的長期教派性格與戰後的轉型〉中，談到台灣齋姑出現的原因有四點：第一是清朝法律對婦女出家，規定為四十歲以上才可；第二是未婚、孀居或殘疾的婦女；第三隨家庭信仰傳統而歸依齋教者；第四僧侶的無知、社會地位低落和行為上的污點（娶妻者很多）。³在以上四點原因中的第二點，談到「有很多齋堂是私有產業，兼具養老和宗教安慰的雙重功能，更深層的看，也是保障婦女生活的自主性，以及避免來自家族或男性霸權的任意宰制。當然要過這樣的生活，經濟的獨立是必要的，而在傳統社會中通常要土豪、地主或仕紳的家族才有可能。所以早期創立和擁有齋堂往往也是社會地位的表徵」。這觀點或許是正確，也就是說台灣齋堂初成立的時候，大都是因私人的財力所創建，但一所齋堂要維持除了財源之外，人力是不可缺乏的，所以如前述，她們收養了棄嬰、或其他社會邊緣人。因此在齋堂長大的齋姑，她們生存的齋堂堂主，如果重視子弟的教育的話，或許會鼓勵她們向學，但實際情況如何了呢？如以高執德證光師在他的〈高雄州下巡回講演記〉中說：

如此作為為數頗多的女人修業道場，而無專門的指導教師，眼前感覺到不夠十全十美。據聞說她們之中，有不少頭腦好的人，唯為無教育機關，彼等無前進之道。特別是沒有自由的女人之身的

³ 《日據時期台灣佛教文化發展史》頁 511、南天出版社、2001 年 1 月。

她們，即使有想求學的熱忱心，因為無指導者，一生無意義地過此人生之外，別無選擇，不是很可惜嗎？總之有離家別親，來此想求道的一念，是非常感人。然而沒有專門的指導者，是不勝同情。⁴（自譯）

因為這是昭和 11 年 2 月 21 日，高執德證光師與洪池氏二人，接受臨濟宗聯絡寺廟南部教務所主辦，主任東海宜誠師的委託，來到大岡山龍湖庵演講，對當時擁有包含尼僧優婆夷一百四十多名的道場，而沒有任何教育設施，沒有專門指導她們作研究的人，感到非常遺憾。雖然龍湖庵在佛教界是一所有好評的道場，就如林慧雲師說的「迨入龍湖庵，見莊嚴之氣象，知為女眾清修道場，禪誦殷懃，器鉢無聲，恍然如入江南名寺。」她們一天有五堂功課，但只知道念佛修禪，不作佛學教義的研究，這對曾留學日本駒澤大學，研究釋儒二教的高執德證光師來說，當然會有感覺不夠的地方。不過值得我們深思的，是生活在承襲宋代以來禪淨雙修，禪宗叢林生活規範的道場中的人，會有男女平等的觀念，可能是一種奢想吧！再說在佛教史上龍湖庵的住眾，接受現代教育是遲至昭和 15 年（1940）7 月。這是臨濟宗妙心派宗務所，於大岡山蓮峰寺開辦的佛教（尼眾）講習會，時間是自 7 月 1 日起，為期六個月。此次講習會的緣起及其授課內容如下：

透過全島各地，過著尼寺生活，所謂齋姑，也就是內地的尼僧已達多數。但因為從來就無內地人尼僧教師的緣故，幾乎對她們沒實施過佛門的專門教育。這回因為臨濟宗大本山京都妙心寺派來東海昌道、澤木弘道兩尼僧教師駐在大岡山有名的尼寺的緣故，

⁴ 《南瀛佛教》卷 14 之 4、頁 26 中、下、昭和 11 年 4 月 1 日。

臨濟宗教務所遂於蓮峰寺，主辦了從7月1日起為期六個月的佛教講習會。講習生是從各地選拔推薦，公學校（小學校）畢業以上，有國語（指日語）能力的尼眾，齋姑達二十名，藉此來累積尼眾修道的訓練。學科是修身（國民道德）、教義、國語、佛教史、法式誦經、裁縫等，每日分配五個鐘頭來教授，早晚的功課坐禪等，依內地尼眾道場的標準而累積訓練，特別是用意於國民精神的涵養和素質的提昇，教養教界有為的人材是為目的。⁵

由此講習會的緣起及其授課內容來看，受限於講師東海昌道、澤木弘道二師是日本人，須要懂日文的人才能聽講，所以當時的講習生僅有二十名，可見昭和15年（1940）時，受過小學教育以上的尼僧齋姑人數並不是很多。雖是如此，台灣在進入日治時代以後，最早有南瀛佛教會在林覺力師的建議下，於新竹香山一善堂，舉行了自大正14年（1925）4月15日起，為期六個月的女眾特別講習會，時講習生有二十二名，講師是林覺力師以外，女講師四名。⁶此中的女講師四名是吳氏引、吳氏月鳳、許氏觀英、羅氏芹妹，⁷看起來四位女講師全是台灣人，則語言就不成問題。同時這次的講習會，告訴我們台灣佛教界在這個時代，已經出現了女眾從事教育弘法的工作。之後南瀛佛教會，又有昭和11年（1936）10月31日起五天，於新竹州新竹寺舉行的講習會，講習生有四十三名，其中男子有二十名、女子二十三名，二十三名的女子中，知道姓名者有李氏妙航、陳氏達光、張氏如學、李氏善治等。授課的科目是寺廟新竹州令、日本各宗概要、佛教心髓、禪學概要、淨土論、神道一般、佛教

⁵ 《南瀛佛教》卷18之8、頁33、昭和15年8月1日。

⁶ 《南瀛佛教》卷3之3、頁30、雜報、大正14年5月。

⁷ 《南瀛佛教》卷3之4、頁26、大正14年7月21日。

教理、般若心經及坐禪。⁸又有昭和 14 年（1939）正月 15 日起為期六個月，於基隆市月眉山靈泉寺舉行曹洞宗講習會，講習員三十六名中，男子三十二名、女子四名，皆國語理解者（能懂日文者）⁹。從以上由南瀛佛教會所舉辦的講習會中，我們可知道當時女子受佛學教育的情形，昭和 14 年至昭和 15 年之間，能聽得懂日文講學的人數，由四名增加到二十名，雖然筆者無法證明這些女子都是尼僧，但至少是接受佛學教育的女子。此中妙航、達光、如學三位女子應屬林覺力師的門下弟子，但值得注目的，應是張氏如學（1913、2、17~1992、1、30）。她就是昭和 19 年（1944）任碧山岩的住持，開創台北法光寺，先後開辦南光女眾佛學院，法光佛教文化研究所，迎請美國威斯辛大學博士恆清師為所長的釋如學師。筆者從她的生平經歷可以證實，如上筆者的推斷，今將如學師的生平經歷簡述如下：

釋如學俗姓張，名琇月，出家後承法曹洞宗開台第一代祖師覺力禪師派下，法名如學，字道宗。她是台灣省新竹縣人，出生於民國 2 年（1913）2 月 17 日。如學七歲啟蒙，入新竹女子國民公學就讀（民國 8 年），十三歲畢業（民國 14 年、1925），考入新竹高等女校，十八歲自新竹高女畢業（民國 19 年、1930）……。到她二十歲那年即民國 21 年（昭和 7、1932）正月間……，毅然到新竹青草湖的一同寺，依玄深禪師剃度出家。……一同寺原名一同堂，創建人是玄深的祖母覺明優婆夷，後來覺明歸依了覺力禪師，乃改堂為寺。……民國 21 年的秋天赴日留學。¹⁰……如

⁸ 《南瀛佛教》卷 14 之 12、頁 46、昭和 11 年 12 月 1 日。

⁹ 《南瀛佛教》卷 17 之 2、頁 51、昭和 14 年 2 月 1 日。

¹⁰ 留學的學校是駒澤大學（《如學禪師永懷集》〈^上如^下學和尚尼事略〉）、法光文

學抵日後先就讀於名古屋女學校，名古屋女學林是一所五年制的佛教專科學校，然後進入東京駒澤大學佛教學科就讀。¹¹

從以上的生平經歷來看，她的留學日本是在 1932 年的秋天，看起來不太可能再參加 1936 年的南瀛佛教講習會，不過也並非完全不可能，因為此講習會只有五天，或許此時的如學師正好返台渡假，而適逢此勝會也說不一定。但也許民國 21 年是民國 25 年即昭和 11 年的誤載，因為她確實參與了昭和 11 年（1936）10 月 31 日的南瀛佛教會所舉辦的講習會，且此時代的出入國，不像現在這麼方便的緣故。總之從她的生平經歷來看，在昭和時代的台灣，受高等教育的女子進入佛門成為尼僧的情形，是值得注目的。

如此當時台灣的佛教界將眼光投注於現代教育，推動女子受教育的僧侶是苗栗大湖法雲寺的林覺力師，他自大正 13 年（1924）起就一直籌備要興辦女子佛學院，此佛學院原命名為南瀛佛教學院。¹²依此不難瞭解，他在大正 13 年（1924）6 月 14 日，成為南瀛佛教會的理事兼任講師之後，¹³會要求該會應為女子開設講習會了。回顧日治時代尼僧的教育時，除了觀察官方所實施的正規教育將女子納入教育的對象，有助於台灣尼僧的水準提昇之外，思考在教內促進女眾教育的推手時，是不可忘了林覺力師的努力。還有出自林覺力師門下的覺滿師，為女子能有

教基金會、民國 82 年 3 月 15 日)。

¹¹ 《法光》第 65 期、于凌波〈創辦法光佛研所的如學禪師〉、民國 84 年 2 月 10 日。

¹² 《台灣日日新報》大正 13 年 7 月 25 日〈南瀛佛學院設立〉。

¹³ 《南瀛佛教會會報》卷 2 之 4、頁 32、大正 13 年 8 月 20 日。

一良好的修學環境，創建台中后里毗盧禪寺¹⁴；及妙清師為設立尼僧學院而創建台北石壁山圓通禪寺。前者於昭和8年（1933），成立了教育機構，定員二十名，以真常師為屬託教授，¹⁵課程設有四分律學、雜阿含大意、印度佛學史、因明論理學、唯識學、大乘禪學、西洋哲學、中國文學等。後者雖與願望有落差，好像尼僧學院沒能實現，但培育尼僧的熱心並不減短，此一時代，出自此二寺的尼僧留學日本的，有毗盧禪寺第四代住持正定師、聖光師、正果師；圓通禪寺的有達賢師、蓮舟師，她們留學的地方都選擇在名古屋的關西尼學林。¹⁶在此有個小結論，是此一時代女眾接受日式佛學教育的尼僧，為數不算少，但幾乎都是屬於法雲寺派出身的，江燦騰氏認為它們都是標榜新女姓的現代專修道場，且對社會改造負有責任。這也是台灣文化協會的啓蒙運動，以及社會主義思潮盛行時期的一種意識型態的反映。¹⁷相對於北部的女眾道場重視現代教育的情形，南部的龍湖庵出身的，則幾乎是零，她們過的，是傳統的閩南佛教式生活模式，這點是值得我們注意的發展。雖然在昭和15年（1940）自7月起有為期六個月，假蓮峰寺舉行的講習會，東海宜誠師請來臨濟宗妙心寺派的東海昌道尼與澤木弘道尼擔任講師，而且講習會結束之後，東海昌道尼應聘為蓮峰寺的駐寺尼師，澤木弘道尼則為龍湖庵的駐寺尼僧，繼續教化南部的尼僧。1942年之後，大崗山二寺一庵被迫遷移到山下，二尼轉往屏東東山寺擔任尼眾教師，直到二次世界大

¹⁴ 詳見拙文〈從台閩日佛教的互動看尼僧在台灣的發展〉（《台灣佛教史論文集》頁272~273、春暉出版社、2003年1月）。

¹⁵ 《南瀛佛教》卷11之2、頁47（雜報、后里毗盧寺新刊《佛學淺要》）昭和8年2月1日。

¹⁶ 《南瀛佛教》卷14之12、頁52（本島尼僧の内地留學）昭和11年12月1日。

¹⁷ 江燦騰《日據時期台灣佛教文化發展史》頁512。

戰結束為止，因此使東山寺成為日本佛教化的寺院，尼僧的水準也相當高，¹⁸但因為此時的講習會，是為皇民化佛教的教育，所以她們是否有傳遞男女平等的觀念是值得懷疑的。

二、男女平等思想的傳播

在日治時代的佛教界，首先將男女平等思想傳入台灣佛教界的人，是林秋梧證峰師。他先翻譯過境野哲著《印度佛教史綱》第十三章〈龍樹世親二菩薩的教系〉、松本文三郎的〈女人成佛思想的變遷〉，由此我們可知道林秋梧證峰師已接受了近代歐洲學者研究佛學的訓練，跳脫出台灣傳統佛教界的思維，加上受其恩師忽滑谷快天師的影響，忽滑谷師在他的八大主張中，第六「促進社會對於女性的意識更新，期其地位向上」。¹⁹林秋梧證峰師對此課題，似是花了不少心血，教經典加以研究它，期望能得到相當的教理依據，以達台灣女性地位的提昇。在此先來看松本文三郎文中，對女性成佛思想變遷的說法。在松本文裡，對女人成佛思想的變遷過程，是從女人不能成佛的《中阿含經》卷 28 和《瞿曇彌經》，經歷女人轉生為男子成佛型態的《大寶積經》〈見實會龍女授記品〉、〈淨信童女會〉，到女人不必等到來世，或轉生男人才能成佛，即當下女人身，今生能成佛的《妙慧童女經》、《無垢施經》。松本氏對此談述女人成佛的四部經典，其思想的關聯，作了如下的結論：

此經（指《無垢施經》）大旨與前經同一，就中對於佛法中男女

¹⁸ 同注 17、頁 549~550。

¹⁹ 《南瀛佛教》卷 10 之 2、頁 27~29 李添春著〈東來的達摩〉、昭和 7 年 2 月 1 日。

平等無差別的這麼一回事，便很明瞭地說明著。而此經以八歲的波斯匿王女為中心人物一點，與那《淨信童女經》同樣，恐怕此經便是由彼經發展而來的吧！就是和《妙慧童女經》以八歲的王舍城長者的女兒妙慧為中心人物的，也不是沒有關係的。且又從《淨信童女經》和〈龍女授記品〉，於其歸旨同樣這層看來，足以推察此二經亦殆同時而出現的。若據我們的想像，便是〈龍女授記品〉先成，然後生《淨信童女經》在此特成了限定於女人的一經，且明示著所以達到成佛的方法。從《淨信童女經》生了後，更進一步成出《妙慧童女經》，到最後才成生《無垢施經》的吧！此等四經，無論那一經，於其內容都有密接的關係。若照前記排列起來，便可見其思想的變遷，尤其自然是逐漸進化而成的。而像《勝鬘夫人經》，雖同是記述女人的授記，在這裡卻道：「我昔為菩提，曾已開示汝，今復值遇我，及來世亦然」，指著直以善根，將來當得成佛，號普光如來。這個說法是別經亦沒有類例的，恐怕是女人成佛說成立了之後，才發生起來吧！²⁰

如此依據經典內容的比較，來了解經典間的關聯性，藉此明白經典成立的先後。這樣的訓練，應是奠定林秋梧證峰師在研究佛學上，能自在地使用考據學的基礎，但最重要的，是他會選上松本氏的這篇論文，將之漢譯，發表於《南瀛佛教》。此顯示他關心的對象，不但是翻譯，還特別選了《佛說堅固女經》來講解它，而且陸續發表於《南瀛佛教》，這就是《佛說堅固女經講話》的問世。在該書的序講中，林秋梧證峰師對佛教的婦女觀，及台灣佛教徒的婦女觀，作了如下的敘說：

²⁰ 《南瀛佛教》卷 11 之 3、頁 30、昭和 8 年 3 月 1 日。

此經頁數僅七頁，不上三千字，言約義富，事簡理明，句句盡是金玉，經中特書一女子發大宏願，意在啟示女子若能精進奮志，則可以與男子平等，是一部最可尊貴的解放婦女的經典，故婦女若能信受奉持，朝夕諷誦，而力行之，其福德不可思量也。台灣佛教徒的婦女觀，台灣佛教徒多是名目上的信徒，鮮有研鑽經教的。偶有所聞，則偽經占大部份，例如《太陽經》、《太陰經》、《北斗經》、《地母經》、《救苦經》、《壽生經》、《血盆經》等，不知何時傳下來的奇奇怪怪的經最受歡迎，故能解大道者極為少數，真是一件可悲可痛的事，莫怪乎這一羣人的社會生活，都以極端的男尊女卑的思想為基底。「男子具七寶之身，女人是五漏之體」，這兩句是他們奉為千古不變的金科玉律，而與以決的影響於教界社會的。……然對歷史上的事實，和現代社會的情勢而論，男子亦有五漏之體，女子豈無七寶之身，所以此等評論固非絕對不易，是取應病投藥的精神而發策勵的，決不可以管豹之見，認此作佛教婦女觀之全部也。

佛教的婦女觀：

佛教的婦女觀，大略可分作三種：

- 一、女人不能成佛觀 是說女人罪惡深重不能成佛，如《瞿曇彌經》的末後一段說，……這便是女人五障說的根源。
- 二、轉生男子成佛觀 說罪惡深重的女人，若要成佛，需累世修行，待至罪惡消滅時，就能轉生男子，到此才得成佛。如《大寶積經》中，(見實會龍女授記品)與(淨信童女會)等，皆其適例。
- 三、女人成佛觀 說女人於今世就能得解脫，未必要多次易世轉身才得成佛，完全是男女平等的主張，《妙慧童女經》與

《無垢施經》就是代表這個思想的。

此經所屬部類 此經寫堅固女為利益一切，發阿耨多羅三藐三菩提心，與舍利弗問答，本來無分男女的真諦，顯大神通，受諸菩薩稱讚，竟受佛證明他同男子一樣成佛無疑，所以此經宗旨與前述女人成佛觀，同為大乘佛教中，最進步的女性觀。

如上述，林秋梧證峰師的女人成佛論，就經典史的成立來說，應是採用了松本文三郎的說法，在大乘佛教經典裡，有關女人的成佛說，依其成立的先後，是主張轉女成男成佛說的〈龍女授記品〉成立之後，才有〈淨信童女會〉爾後進一步到強調女人今世就可成佛的《妙慧童女經》，最後是《無垢施經》的問世。不過林秋梧證峰師與松本文三郎文的不同，是他提出了《佛說堅固女經》，並明言此經是大乘教中最進步的女性觀之一。他認為台灣佛教徒自古以來，受一些偽經的影響，有著極端的男尊女卑的思想，雖然佛教經典中，也有歧視女眾的《瞿曇彌經》等的經典，但這是權宜之教，不是佛教的真精神，佛教真正的精神，是主張男女平等的，所以他以大乘佛教中女人成佛的思想，來論證他的男女平等觀。首先他對台灣佛教界男尊女卑的觀念，提出如下的批判：

諂曲、嫉妒、貪瞋、邪偽固為惡事，並不限定於女人，男人亦然。近來島內寺院失卻傳道機關的使命，而漸傾向為遊客的休憩所、逍遙園、旅館，皆因僧伽諂曲俗人所致的。同住者不上三、四十人的寺院，亦有黨派的抗爭，豈不是嫉妒心在作弊嗎？求那跋陀羅罵中國人道：「至此國來，尚不見修道人，何況安心者？時時見有一作業人，未契於道。或在名聞，或在利養，人我心行，嫉妒心造。云何嫉妒？見他人修道，逢理達行，多有人歸依供養，即生嫉妒心，及生憎嫌心，自恃聰明，不用勝己，是名嫉妒」。

這不但喝破千五百年前的中國僧伽的根性，就是現代台灣人僧伽的根性，也可以此規定之。至於貪瞋，則蓄私財，放重利，買土地，致被惡棍拐騙，本利俱空。營投機事業，公私不明，致寺產被差押，累同住人等憂愁莫釋，如是其能安心修道嗎？假慈悲，裝模作樣，冒虛榮，煽動迷信，意圖多受供養，此非邪偽而何？男子尚如此，何況現在較低的女人。所以釋尊道：「一切女人所有諂曲、嫉妒、貪瞋、邪偽一切惡事，以發阿耨多羅三藐三菩提心因緣故，於未來世更不復生，以是義故，諸女人等必須阿耨多羅三藐三菩提心」。這樣慈悲親切誠意的教訓，我們豈可不拳拳服膺而失之乎！²¹

上述內容，是林秋梧證峰師針對一般人認為諂曲、嫉妒、貪瞋、邪偽，為女人所持有的偏見，他認為這些煩惱並非是女人的專利品，男人心中也少不了有這些煩惱，他並舉出當時佛教界存有的現象來佐證。實際上，貪瞋等的煩惱，是男女眾共有的，也是眾生與生俱有的，如果將之指為女人才有，或者說是女人比男人重，這是對人性的不了解所致的，也是佛教界男眾用來壓制女眾的利器。原本佛教就是主張種姓平等的宗教，為什麼會有男尊女卑的觀念產生呢？原因起自《中阿含經》第一一六經²²《瞿曇彌記果經》²³等裡所說，因摩訶波闍波提等女眾出家的因緣，比丘尼僧團於佛成道後五年，即公元前 423 年成立。在此尼僧團成立之際，有所謂八敬法的制度、正法五百年之說、女人五障說，這些都是源自男女不平等的觀念而成立的，但這些說法可能是部派佛教的產

²¹ 《南瀛佛教》卷 11 之 12、頁 20（禪窗閒話一）、昭和 8 年 12 月 1 日。

²² 《大正藏》卷 1、605a~607b。

²³ 《大正藏》卷 1、856a~858a。

物。但公元一世紀時期，因歷經數世紀的異民族入侵，印度特別是西北印度已達混亂和疲憊之極，另一方面，大乘佛教興起，帶給小乘佛教即部派佛教的僧團，莫大的威脅，因此部派佛教僧團產生正法五百年的感嘆，將這些罪過全歸之於尼僧團的成立，²⁴隨之有女人五障說，女人不能成佛說，八敬法的制定。但是到了大乘佛教確立之後，漸漸由女轉男成佛的〈龍女授記品〉、〈淨信童女會〉，到女人今世就能成佛的《妙慧童女經》、《無垢施經》、《佛說堅固女經》的成立，回歸到男女平等的觀念，這觀念的基礎，是建立在，只要發阿耨多羅三藐三菩提心，即無上正等覺心、正徧知之心，就可使貪瞋等煩惱遁滅之，而能發此心者，是無分男女的，也是一切眾生都有份的。

三、台灣尼僧的自我認識

如前所述，在日治時代的台灣佛教界，已有林秋梧證峰師將大乘佛教的男女平等思想傳揚開來，也有林覺力師積極推廣女眾的教育，加上當時的台灣在日本統治下，因重視基礎教育，所以台灣的女子受教育的機會逐漸增多，以致於有尼僧受高等教育，乃至留學日本。但我們想要知道的，是她們對男女平等的觀念是持怎樣的態度呢？由於至今筆者手邊的資料不足，沒有她們相關的研究報告，無法遽下論斷，但想從如學師的徒孫釋照惠師的〈我永遠懷念的恩師公〉來看，台灣尼僧對林秋梧證峰師所傳揚的男女平等，到底有多少的體認？在此先將照惠師相關所言，列之於下：

²⁴ 梶山雄一〈般若思想生成〉(《講座大乘佛教 2 般若思想》頁 6、春秋社、昭和 58 年 12 月 20 日)。

禪師參訪比丘道場時，即使已年屆八十高齡，每見比丘仍五體投地，恭敬禮拜，每當比丘至寺，必鳴鐘鼓，集眾於大殿，禮比丘足。……至於從僧教誡，更是不遺餘力。佛教所謂八敬法：一、尼百歲，禮初夏比丘；二、不得罵謗比丘；三、不得舉比丘過；四、從僧受具戒；五、有過從僧懺；六、半月從僧教誡；七、依僧三月安居；八、夏訖從僧自恣。觀之禪師一生所為，此八敬法的精神無一不是莊嚴圓滿，令人讚嘆不已！²⁵

如果照惠師所言無誤的話，如學師遵循八敬法的態度是很誠懇的，雖然她留學日本，但在佛學學術的世界裡，由於看不到如學師的相當著作，筆者無法遽下定論。但我們可以了解牽住佛教界男尊女卑觀念的繩索，不用說是八敬法。此法在二次世界結束後，台灣傳戒的道場，視為當然爾，一般尼僧對此雖是無奈，也只好接受它。在此筆者先就八敬法的制定時間，及其真正的精神所在，以便了解釋尊制定八敬法的用意。

四、八敬法的真精神

八敬法亦名：八不過法、八不越法、八尊敬法，當時釋尊制定八敬法的經緯，與比丘尼教團的成立有相關關係記載的，有巴利文律典《比丘尼犍度》、²⁶《四分律》卷 48〈比丘尼犍度〉、²⁷《五分律》卷 29〈比丘尼法〉、²⁸《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷 29。²⁹依以上律典的內容，

²⁵ 《如學禪師紀念論文集》頁 44~45、法光文教基金會、民國 82 年 3 月 15 日。

²⁶ 《南傳藏》第四卷、頁 378 以下。

²⁷ 大正 22、922c~923a。云：八不過法。

²⁸ 大正 22、185b~c。云：八不可越法。

²⁹ 大正 24、350bc。云：八尊敬法。

也牽涉到比丘尼教團的成立，影響佛教正法存在一千年，減少為五百年的說法。³⁰依此看來，好像尼僧教團的成立，對佛法住世有負面的影響似的，此大愛道瞿曇彌比丘尼的出家因緣的真實性為何？可姑且置之，但八敬法好像成立於佛滅後一百年，部派佛教分裂之前。³¹原本部派佛教對女眾出家就不太歡迎，而且部派佛教僧團本就以出家男眾為中心，所以要部派佛教僧團允許女眾出家，應是不可求的事，所以允許女眾出家的人，應是釋尊，但在當時印度的宗教界，允許一個教團裡有男女眾並存，可說是件令社會側目的大事，為了減少社會輿論對佛教僧團的批評，所以釋尊對比丘比丘尼接觸時，制定了一些規範，設定若干生活上的限制，應是可理解的，進而八敬法可能是以此為基礎而制定的。³²譬如八敬法中，有「比丘尼雖受戒百歲，故應禮拜起迎新受戒比丘」³³，這條規則的真精神，是在於男女僧眾在聽聞釋尊說法時的位置安排，按照戒律的話，僧眾的座位是依僧臘而坐，如果是如此，則會中必然是男女參差混雜而坐，這在整體的外觀上，是很容易招來非議的。關於這一點，筆者可從以下事件，來證明上述筆者的看法應是無誤。此事件即是：「時諸比丘尼不禮比丘：無人教誡愚癡無知，不能學戒，以是白佛。佛呵責言：我先說八不可越法，百歲比丘尼禮新受戒比丘，云何於今而不禮敬（敬禮），呵已，告諸比丘，從今聽諸比丘隨次禮上座，諸比丘尼

³⁰ 若不聽女人出家受具足戒，佛之正法住世千歲，今聽出家則減五百年（《五分律》卷 29、大正 22、186、a）。

³¹ 平川彰《比丘尼律の研究》頁 72、2000 年 10 月 30 日第二版、春秋社（《平川彰著作集第十三卷》）。

³² 同注 31、頁 73。

³³ 《五分律》卷 29、大正 22、185c。

隨次禮一切比丘，亦隨次自相禮」。³⁴此中的禮，應是禮讓、禮敬的意思，也就是佛在制定八敬法之後，有不遵守按比丘比丘尼的席次而坐者，釋尊再度告誡，比丘先依戒臘而坐，待比丘坐定之後，比丘尼再依戒臘先後坐下，可見此禮，並非一定是五體投地的禮拜，而是在釋尊說教時，四眾弟子依禮依序而坐的規範。³⁵又八敬法中，「比丘尼半月應從比丘眾乞教誡人」³⁶，這從教團成員成立的先後秩序來說，先有比丘後有比丘尼，在出家生活上的儀禮，比丘尼求之於比丘也是理所當然，在修行法則上的學習，當然也是如此。這種遵從，是基於授受的關係，如果是這樣，那麼授受關係改變的話，遵從對象應隨之改變是當然的吧！更何況在修行的成果上，根本就無男女之分，就在大愛道瞿曇彌出家因緣譚中，阿難與釋尊的對話中，有如下一段話值得我們注意。

阿難白佛：女人於佛法中出家受戒，可得須陀洹果乃至阿羅漢果不？佛告阿難，可得。

阿難白佛：若女人於佛法中出家受大戒，得須陀洹果乃至阿羅漢果者，願佛聽出家受大戒。³⁷

由上述對話，我們台灣佛教徒應有正確的認識，修行的成就是無分男女的，《大智度論》卷2云：

佛名可化丈夫調御師，問曰女人，佛亦化令得道，何以獨言丈夫？

答曰：男尊女卑故，女從男故，男為事業主故。復次女人有五礙：

³⁴ 《五分律》卷29、大正22、186c。

³⁵ 同注31、頁60~61。

³⁶ 《五分律》卷29、大正22、185c。

³⁷ 《四分律》卷48、大正22、923a。

不得作轉輪王、釋天王、魔天王、梵天王、佛。以是故，不說。復次若言佛為女人調御師，為不尊重。若說丈夫，一切都攝，譬如王來，不應獨來，必有侍從，如是說丈夫，二根無根及女盡攝，以是說丈夫，用是因緣故，佛名可化丈夫調御師。³⁸

從上述《大智度論》對婆伽婆的名號亦稱之為可化丈夫調御師的解釋之一來看，「女人，佛亦化令得道」之言，也可證明在修行的成果上，並非男眾一定優於女眾，再說《大智度論》是龍樹的著作，而龍樹的存歿年代是紀元 150~250 年的話，此正是部派分裂即將終止，大乘佛教興起的階段，³⁹有人對可化丈夫調御師的稱號提出質疑，認為調御師的稱號前加上可化丈夫是不妥的，因為這麼一來，有對女性輕視意涵的緣故，難道女人不能成為調御師嗎？就如和尚的稱號來說，它一定是男眾專有的嗎？現在的台灣佛教界創出和尚尼的稱名，似有對抗和尚是男眾僧侶的味道，如果是如筆者的推測，則今日台灣佛教尼僧的意識似在提升，而事實上，如前述，佛當時允許女眾出家，為避免教外人士對佛教教團作無情的攻擊，所以制定了一些生活上男女二眾可遵循的規則，而到了後世，此規則竟成了八敬法的母胎，值得我們注意的，是部派佛教時代對女眾的不歡迎態度，表現於八敬法、正法減少五百年、女人不能成佛等，到了強調回歸佛陀精神的大乘佛教時代，特別在女人能否成佛上，也就是修行的成就上，給與正面的肯定，這是讓我們再度體會佛教真精神是眾生平等的所在，希望我們能確切了解之。

³⁸ 大正 25、72b、c。

³⁹ 《淨土思想》（《結城令聞著作選集》第三卷）頁 7、2000 年 3 月 20 日、春秋社。

五、結論

拙文從台灣佛教史的層面，即是台灣進入日治時代，才出現了尼僧，而這些尼僧大都來自齋姑，因在滿清的時代，台灣的社會出現了傳自清國的先天、龍華、金幢等的齋教，隨之有為數不少的齋姑的緣故。由於尼僧的出現而有尼眾專屬的道場，如南部的龍湖庵，中部的毗盧禪寺，北部的圓通禪寺。但台灣的尼僧能有機會接受教育，大致始自大正14年（1925），之後因總督府推動全民教育的結果，台灣女子接受現代教育之後出家者亦有，只是人數應不會很多，其中如如學師者。又此時的台灣佛教界受日本佛教的影響，已有如林秋梧證峰師者，基於人類平等的精神，先將松本文三郎氏的〈女人成佛思想的變遷〉漢譯，發表於《南瀛佛教》，再寫《佛說堅固女經講話》，將之陸續發表於上揭月刊，希望大家能徹底明白佛教平等的精神。因筆者手中資料有限，很難了解當時佛教界對此的反應，僅依如學師的徒孫對其生前行儀的介紹，知道她謹守八敬法的態度，所以筆者依此推測，戰後台灣佛教界的尼僧，不論內心的想法為何？大家對教界不平等的根源八敬法還是持遵守的態度，而卻不知八敬法的真精神，為此筆者嚐試去了解該法成立的時間，及釋尊原本只制定一些男女二眾的生活規則，卻成為以男眾為主的僧團制定八敬法的基礎，我想這應該不是釋尊的本懷吧！正如平川彰氏在《比丘尼律の研究》中所說的，八敬法在今日的世界潮流中，是有作重新思考的必要。尤其台灣尼僧在今日的社會地位逐漸提升的趨勢中，台灣尼僧除了珍惜台灣社會給與我們的肯定外，在可能的情況下，教導信眾正確地了解佛教的男女平等觀念，進而去影響我們的社會，使公平正義成為我們奮鬥的目標。