

## 中國婦女與佛教

李玉珍\*

我隨著一大群祈願者匍伏前進，山路蜿蜒曲折，天光逐漸從樹林裡透出來，我們要一起來祈求師父的聖水。朋友告訴我，她先前被醫生宣告不治的女兒，是連夜抬來讓師父治好的：「要心誠，師父能看出病痛的前因後果。」我沒告訴她，我就是在這個窮山惡水的村落出生、出走，但是那時候這裡沒有行使神蹟的師父。

輪到我向師父請求幫助，突然之間，我身邊的一切都遠去，人聲、誦經聲皆靜默，師父黝黑的瞳孔彷彿一個漩渦，吸出我所有的痛苦，當我接過聖水，仰頭喝下，澎湃的水流電擊我乾癟的下腹，一絲溫暖逐漸升起。「謝謝師父！」當師父的影像再次從我的淚水中清晰起來，右耳拉到下唇的扭曲疤痕，洩漏她以前的身分——「滿姨！」那個從賭鬼丈

---

\* 國立清華大學中國文學系。

本文之完成須感謝中央研究院歷史語言研究所「短期國內學人進修計畫」之慷慨資助(2007年7月10日至9月10日)以及兩位匿名審查人的建議，特此致謝。

本書主編李貞德的鼓勵與信任，更是本文終於得以呈現讀者面前的主因。

夫手上搶不回女兒，還被踢到山溝裡的苦命女人，那個把病弱兒子的口糧施捨給別人孩子的瘋女人，那個在我出走那晚在樹林裡錯身而過的女人。

她溫柔地微笑，又把令人悸動的美好感覺傳給我，但是長長的等候隊伍把我們推開。轉身走出擁擠的大殿，滿山生氣盎然的力量迎面而來。「這個地方的靈氣真強，師父在這裡修練真好！」「是本地人啦！」「聽說曾經死過，所以能夠通陰陽呢！」在下山的途中，路過身邊的信徒輕鬆的談論著<sup>1</sup>。

## 一、前言

中央研究院歷史語言研究所向來以開闢學術議題，為士林敬重；1982年，部分研究人員曾參與聯經出版的《中國文化新論》叢書，綜合介紹學界成果，影響頗鉅。2008年慶祝八十年所慶，又決定出版《中國史新論》，回顧與展望近四分之一世紀的中國史發展。本冊的主題為性別——為1982年時尚未產生專冊的主題。本文則以宗教史的架構，在缺乏相關專書的情況下，嘗試分析佛教如何形塑中國婦女的性靈追求與宗教生活形態，實驗與突破的意味濃厚<sup>2</sup>。不過，無論宗教史的性別議題，

1 這個故事為筆者綜合女性宗教修行者的特色所作，企圖以受傷的母親、被棄的妻子，以及歷經苦難而獲得神奇治療能力，來表達宗教給予婦女的庇護。

2 1982年出版的《中國文化新論》叢書中，雖有一冊《敬天與親人：中國文化新論·宗教禮俗篇》（臺北：聯經，1982），涵蓋儒釋道的宗教面向，舉凡佛教僧侶、道教宗派、宗族祭祀，以至婚喪喜慶與節日民俗娛樂，皆有代表佳作，但是並未出現專文探究婦女的宗教生活，或者宗教活動對女性的影響。婦女史專文則僅有徐秉瑜一篇〈正位於內——傳統社會的婦女〉，收入杜正勝主編，《吾土吾民：中國文化新論·社會篇》（臺北：聯經，1982），頁141-188。徐文研究對象從孝女、貞婦到下堂妻、妓女，但是並未包含獨立於父系家庭之外的宗教

或是中國婦女史的研究，在過去這些年來都有相當精采豐富的專文、博碩士論文出現<sup>3</sup>。本文拋磚引玉，企圖在綜合前人成果之際，也能探討臺灣歷史學界近十年來宗教史性別議題方面，缺乏通史的現象<sup>4</sup>。

宗教不止是教義系統與集體苦行的集合，更是庶民百姓的精神寄託、知識傳承、結社活動的重要途徑。由宗教展開的各類活動，更為婦女涉入公共空間，甚至創造女性次文化的關鍵媒介。但是以往的研究（以佛教為例），偏重知識分子與僧團精英的佛教，比較忽略一般善男信女信奉的佛教。而居於書寫系統弱勢的婦女，她們的宗教實踐，更被層層掩埋在父系社會的價值系統與位階制度之下。以劉德漢1976年出版的《東周婦女生活》為例，明白揭示重男輕女為中國社會的秩序主流，透過家庭、婚姻制度等社會機制，貫穿婦女從產房到墳墓的一生<sup>5</sup>。更具體的說，仍然由父系家庭的祖先崇拜、宗族祭祀，審視婦女於精神與物質上對宗教的參與，結果預先將中國婦女的生涯全限於家庭秩序的框

(續)

女性。而從1982年至今，據筆者所知，台灣歷史學界亦尚未出現相關宗教與性別的通史，這與大專院校開設婦女史與宗教史的盛況，或者與中國文學學門、人類學學科近十年對性別議題的重視，相較之下，是相當值得探討的現象。

3 請參考許慧琦，〈臺灣地區有關近代中國婦女史的碩博士論文研究評介(1991-1997)〉，《近代中國婦女史研究》6(1998)：189-204。另外，中央研究院近代史研究所出版《近代中國婦女史中文資料目錄》(1995)蒐羅的文章多達萬篇，宗教類僅占110篇。而香光尼眾佛學院圖書館編輯之《佛教相關博碩士論文提要彙編(1963-2000)》一書所收集之臺、港兩地博、碩士論文凡1,070種，其中與婦女研究相關的論文亦只有8篇。

4 筆者心目中的宗教與性別專書指的是通史，任何主題的通史都奠基于足夠的研究之上。1990年以前的確有改寫自碩博士論文的專書出版，譬如李玉珍，《唐代的比丘尼》(臺北：學生書局，1989)；釋永明，《佛教的女性觀》(高雄：佛光，1990)；之後相關佛教婦女史的專書則有釋恆清，《菩提道上的善女人》(臺北：東大圖書，1995)。釋恆清與釋永明的書皆以比丘尼僧團本身關切的議題為脈絡，足以為比丘尼通史的架構，但是仍然以經典為主，歷代的比丘尼研究仍不平均。

5 劉德漢，《東周婦女生活》(臺北：學生書局，1976)。

架。既然視婚姻為賦予女性社會身分與心靈寄託的基礎，脫離家庭以外的宗教女性，甚至本身即有女性自主意識的宗教經驗，自然很難成為研究重點。不過，拜學術成果不斷累積以及跨學科的刺激，現在有關女性宗教生活之研究，愈來愈關切女性的聲音。

針對女性的宗教生活史，本文將圍繞寫作一部中國佛教與婦女通史的方式來進行。具體包含的問題有四：(一)綜合前人的研究成果，以及宗教史學、性別研究的方法與觀點，我們如何著手寫作一本中國宗教與婦女通史？(解決此一問題，等於為下一步驟，整理地基，不得不作。)(二)採取何種書寫方式，比較能夠呈現女性的聲音？(三)一部理想的中國佛教與婦女通史，應該包含哪些主題？範圍如何界定？(四)此階段無法克服的問題有哪些，以及可能的解決方案為何？衷心的願望，則是希望本文能夠發展成專書，將來成為中國女性宗教生活史的研究基礎。

## 二、中國宗教與婦女通史的缺席與展望

有關宗教與婦女的研究，經常附屬於社會生活史的範疇，一則因為缺乏宗教女性的資料，也因傳統史學對於宗教的定義不同於現代。如此一來，愈顯獨特的「風俗習慣」以及特殊的女性群體生活方式，似乎愈吸引人注意<sup>6</sup>。譬如摩梭族的走婚、惠安的不落家、自梳女等，備受矚目<sup>7</sup>。至於漢人傳統的元宵偷薑、七夕乞巧，以及借紫姑神扶乩等

<sup>6</sup> 因時空條件不同，宗教的意涵自然亦不會一成不變。譬如目前我們使用的宗教（religion）一詞即是借用日本明治時代以後的翻譯，而與五四運動之前的「宗教」一詞，指涉不盡相同。請參考陳熙遠，〈宗教——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4(2002.12)：37-66。

<sup>7</sup> 有關少數民族的婚俗，可參考周華山，《無父無夫的國度？重女不輕男的母系摩梭》（北京：光明日報出版社，2001）。

「習俗」，因為信奉者是女性，在學術歸類時，多少意味著僅僅是次文化或他者的活動而非宗教。此外，由於缺乏個別宗教女性的傳記，知名女性與宗教的接觸，也成為研究宗教與婦女關係的主流，遂使「奇女子」與「貴婦」充斥中國宗教史。翻開正史，或是富於權謀的女皇武則天、浪漫如名妓女冠魚玄機、破格離奇如教首唐賽兒，成為宗教女性的代表。有趣的是，她們的聞名來自假借宗教推翻原有的政治秩序，若再加上淨土宗《善女人傳》中的典範——嫋淑有節的歷代后妃，不禁令人質疑，「宗教」一定要關乎社稷民生，或者鬧上朝廷才能登大雅之堂。

中國宗教史還經常以女神涵蓋女信徒，發展出有女神處便有女信徒，甚至女神信仰興盛等於女性地位崇高的迷思。的確，女神的主要信仰群眾為女性，女神是女性的化身，女神受歡迎，應該表示祂的存在滿足女信徒的需求。但是女神代表「女性」不必然造成祂的信仰普及，以及社會重視女信徒。首先，女神代表的並非一般、全部的女性，而是理想的女性特質：不分條件、不計代價、犧牲奉獻的偉大母性。而且女神間能夠脫穎而出，普受大眾接受的，往往也不只是照顧女性——譬如送子觀音保佑的是不孕婦女，但生育子嗣可是整個家族傳宗接代的大事。相反的，女神可能矮化女性的地位，因為愈強調神祇的性別也可能愈加強既有的性別角色，所以沒盡到責任的母親、勢利的後母、不能生育的女性，反而因為女神的完美而遭社會譴責。更嚴重的，女神的存在沖淡甚至合理化婦女遭受社會壓迫的現實狀況，因為可以將不符社會期盼的婦女角色交付女神審判，而婦女本身也往往自謔修行不夠虔誠，而非要求改善自身的處境。但是不可否認，也有學者視女神信仰為母系社會的遺跡，再以母系社會為女性權力伸張的最高階段，以致將女神崇拜等同為女性崇拜，然後推論女神信仰的復甦等於保障、提升婦女地位。在無法證明母系社會是所有社會的發展初階下，某種性別化烏

托邦的迷思遂導致這種推論<sup>8</sup>。

如上所述，過去中國婦女史與宗教史以奇異、獨特、女神信仰來化約女性的宗教生活。這種不可見性(invisibility)可能受限於難以歸類「婦女」此一跨階級、種族、地域的「族群」，只好凸顯無所不在卻面目模糊的婦女。更因為缺乏宗教女性傳記，我們很難一窺女性的內在精神世界。而大規模的社會生活研究，至少能夠提供婦女生活的背景資料。此外，歷史上的貴婦、女教匪，彷彿暗流突破地表的歷史裂縫，感應女神奇蹟拯救的記載，更比日常宗教活動來得詳盡，更具可讀性。在這種情況下，編纂中國婦女的宗教生活史相當困難。

持平而論，1980年代以前的臺灣學界並非忽略女性的宗教生活，但是仍以父系家庭的祖先崇拜、或者儒家禮儀所揭示的理性價值，概括宗教的個人層面。既然以宗法社會的宗教功能為取向，便容易以陰陽乾坤、男尊女卑的社會秩序為出發點來探討宗教生活。在研究傳統社會時，個人的宗教追求往往被宗族義務壓抑，譬如視女性的宗教成果為生育子女、輔佐丈夫，而非個人的心靈解放。清末民初的國族主義更助長此一趨勢。舉凡各類女子教育、廢除纏足運動、佛教家庭運動等，雖以婦女為關切對象，卻仍以家庭為軸心，將婦女的社會身分與心靈寄託全繫於婚姻子嗣，以生養教育下一代的功能來定位其宗教角色<sup>9</sup>。既然父

<sup>8</sup> 這類追溯到古代母系社會的作品，以道教的性別研究較多，譬如李素平，〈中國原始母系社會的女神崇拜〉，《北京印刷學院學報》11.1(2003.3)：36-41，64；以及詹石窗，〈道教與女性〉（上海：古籍，1991）。可能道教注重陰陽平衡的教義，容易模擬自然合理化性別秩序，遂將平衡原則拓展成原始大地之母族。

<sup>9</sup> 此處的佛教家庭運動指民國初年太虛大師呼籲佛教婦女不要出家，留在家庭內生養佛教下一代的主張。太虛認為唯有學習伊斯蘭教的做法，建立佛教家庭生養佛教徒，才能使佛教免於西方強勢文化的侵襲。弔詭的是，太虛一方面責成婦女勇於生育以擔任此一救亡圖存的重任，另一方面則以改革僧眾教育為重心。相關研究請參考李玉珍，〈佛教蓮社與女性之社會參與——1930年代上海

系家庭香火繼承制度，原本即將婦女放在襄贊儀式的配角位置，婦女更不易成為中國宗教研究的主體。

讀者接下來的問題，可能是1980年代以後的臺灣學界要如何突破以往的研究成果。可喜可賀的是，明清研究的領域已經出現許多精采的專文。限於篇幅，筆者將介紹巫仁恕的舊題新作，以及呂妙芬與張哲嘉有別於前人的提問，作為突破上述研究限制的例證。

巫仁恕〈「妖婦」乎？「女仙」乎？——論明代山東唐賽兒的形象轉變〉<sup>10</sup>，比較明清兩朝官方史書文牘、士人文集、野史筆記、通俗小說中，唐賽兒形象的歷史轉變與意涵。明成祖永樂十八年(1420)山東唐賽兒起事，她既能知過去、卜未來，又能剪紙為人馬，自稱「佛母」引兵作亂，事敗之後失蹤，朝廷圍捕餘眾甚急，甚至拘留天下數萬女尼道姑，但皆無所獲。唐賽兒未曾歸案的懸疑，愈增其傳說之神秘，傳說之廣，遂有晚明神魔小說《女仙外史》本其事而成書。《女仙外史》亦出現與官方所謂「妖婦」不同的詮釋，改稱唐賽兒為「女仙」，而且將其妖孽亂世的涵意轉化為妖媚淫蕩。兩種說法餘波盪漾，至清代演義白蓮教的小說《歸蓮夢》以及民間戲曲，唐賽兒的形象仍未定型。

巫仁恕本文詳細考察官方與民間材料中唐賽兒形象的演變，而其重要材料則為明清小說。配合官方史料與士大夫筆記呈現的評價，賦予唐賽兒事件立體的時代政治背景，然後以民間流行小說代表庶民百姓的集體回憶，比較兩者差異演變的過程。更進一步，將此過程視為唐賽兒評價再生產的重要平台，以供明清兩朝士大夫論述夷狄之辨、以古喻

(續)——

蓮社與1960年代台灣蓮社之比較》，黃克武、張哲嘉主編，《公與私：近代中國個體與群體之重建》(臺北：中央研究院近代史研究所，2000)，頁255-312。

<sup>10</sup> 巫仁恕，〈「妖婦」乎？「女仙」乎？——論明代山東唐賽兒的形象轉變〉，收入呂芳上主編，《無聲之聲(I)：近代中國的婦女與國家(1600-1950)》(臺北：中研院近史所，2003)，頁1-37。

今之用。巫仁恕擺脫農民叛變的說法，而選擇一女性領導的宗教叛亂，雖然並未論及宗教與女性的關係，但是透過唐賽兒的形象，間接介紹宗教女性的歷史定位如何在政治角力的局勢中形成，推論布局更加綿密有效，所以筆者稱之為「舊題新作」的佳作<sup>11</sup>。

呂妙芬撰寫〈婦女與明代理學的性命追求〉一文<sup>12</sup>，以理學家對於不朽的體認與修身行為，揭示理學的宗教性，推及理學家的女眷如何實現性命追求。不同於過去研究士族婦女好論貞節議題的做法，呂妙芬從理學家及其女眷(母親、妻子)的實際生活經驗，剖析它們與理學家女德、女聖賢論述中的扞格之處<sup>13</sup>。基本上，理學家的修身自省或交遊結社並未擴及女眷，而記載這些女性的生平史蹟亦多出自男性之手。呂妙芬此文的精采之處，並非依賴新材料，而是點出重要的心理情結。試想這些理學家面對的衝擊——在大多數人都必須經過寒窗十年、專心苦讀的時候，真正持家甚至維持家庭生計的，是他們的母親與妻子，心中難免興起愧疚感。相對的，這些支持男性求取功名的女性，並無寬裕的時間飽讀儒家經典，卻能夠護衛家庭門風不墜，其果決堅忍的態度來自佛教信仰。她們以佛教的修行等同儒家丈夫的心性之學，共同為家族奮鬥。呂妙芬從儒家傳統女德世代相承的隙縫中，發現其女眷不但深知性理大

<sup>11</sup> 雖然中國歷代民間叛亂多借宗教之名揭竿而起，但是筆者同意廖小菁的說法：以農民戰爭解釋宗教叛變，太過狹隘，應該以類似千禧年(millenarian)的末劫(eschatological)教義還其宗教本質。請參考廖小菁，〈在救世與造反之間：清代天理教反叛事件中的信仰與詮釋〉(國立台灣大學政治學研究所碩士論文，2004)。筆者認為，宗教之所以成為凝聚民間力量，進行大規模抗爭的原因，因為中國社會的結構由宗族與朝廷透過鄉紳結合。唯有像宗教這樣能夠同時干預個人道德與天命的意識形態，足以抗衡政權的控制。

<sup>12</sup> 呂妙芬，〈婦女與明代理學的性命追求〉，收入呂芳上主編，《無聲之聲(II)：近代中國的婦女與國家(1600-1950)》(臺北：中研院近史所，2003)，頁137-176。

<sup>13</sup> 筆者並非認為研究士大夫家族的婦女貞節觀不重要，不過，這些知書達禮的婦女並不是都只接受儒家思想的薰陶。呂妙芬的文章貢獻之一，即在打破此一想當然爾的觀念。

義，更轉化此一心靈追求，皈依學佛，而不靜待朝廷與男性的身後褒獎，在漫長而繁瑣的生育與家務中，尋求支持與自我定位。面對無遠弗屆的男尊女卑論述、婚姻生養的家務勞動與關係網絡，呂妙芬解答理學家女眷此一上層社會族群的宗教感，有別於以往汗牛充棟的理學家宗教感、家訓閨範中的貞節等研究，基本上採取女性的觀點，反映理學家的家庭關係，挖掘了一代久被忽略的婦女。

張哲嘉寫〈明清星命書中的女命〉，系統地回顧中國星命學，別立一格「女命」的典籍歷史；並且藉清末命理著作辯論女命之別一事，指出此類術數操作的性別觀念，不止單方向反映社會現實，亦是創造社會現實之文化符碼<sup>14</sup>。所謂「女命八法」：純、和、清、貴、濁、濫、媚、淫，以女性與男性的關係為標準，不似男命的複雜多變，強化了男尊女卑的社會秩序。張哲嘉綜合美日學者的研究成果，首度引用諸家星命書，開拓研究題目之外，更以弔詭的方式指出，傳統以女命重夫、子的結構，對現代擁有職業、教育資源的女性，產生何種補救與暗示的作用。此文解說婦女問卜算命的理論基礎、女命高下的標準，為有志於相關課題的研究者，奠定良好基礎。

細心的讀者或許已經發現，上述巫仁恕、呂妙芬、張哲嘉三文之成功，不在新材料的出土，而是在選題、解題上的突破，而且都是處理明清時期的歷史現象。宗教叛亂、念佛持家、相命卜卦，看來截然不同的活動，但是在三位學者的處理之下，都牽涉到外來社會與自身內在對女性的評價，而歸入女性的宗教活動中。不但女性本身視其活動為宗教性，對理學持守宗教般熱誠的士大夫、憑藉八字選妻的男子、因女匪首不獲而盡捕天下女尼女冠的帝王，他們也很清楚這些都是「宗教」。誠

<sup>14</sup> 張哲嘉，〈明清星命書中的女命〉，收入呂芳上主編，《無聲之聲(II)：近代中國的婦女與國家(1600-1950)》，頁25-51。

如張哲嘉所說，維繫男尊女卑的社會秩序並非易事，正因為必須使人們視之為理所當然，用以對抗巫仁恕文中提及的時代變遷與價值投射，或者規訓呂妙芬文中受過教育的士大夫女眷。這些規範女性存在價值與行動的意識形態，對外對內，對人對己，都必須不言而喻的置入宗教範疇中，與細緻的道德論斷、清楚的社會階層分化合流。

明清時期的宗教婦女研究，已經累積相當好的基礎。除了上面談到的三篇臺灣學者的論著之外，大陸學者趙世瑜的〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉一文，也非常值得推薦。趙文之結構重點如下：(一)對幾則官府榜示的分析：詳析儒家意識形態的官吏以整頓風俗為由，假道統合理化政統，規範宗教的「逾矩行為」；(二)婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化：將婦女在家庭範圍內的祈巧(女紅)、養育、吃齋念佛，與家門外的喪葬、節慶與進香、旅遊，視為連續而非對立的宗教活動，賦予精神慰藉與心靈追求的意義；(三)女性、女神與女宗教師：除了點出女性主導的宗教活動為構成女性亞文化的重要型式之外，也詳細列舉各地宗教節慶對女性深居簡出的生活，所帶來的刺激與展現自我的機會；(四)對兩種不同態度的分析：主掌男女有別論述的男性精英，無法改變空間區隔的男女生活結構，他們通常只有在世代交替的倥偬混亂中，才表現出類似女性的宗教熱情<sup>15</sup>。趙世瑜亦大量採用小說、方志等材料，對於官方論述也加以解析，相當全面性地呈現明清婦女的宗教生活。這種全面性比較的研究取徑，與近來明清研究的快速發展相輔相成，背後都有深厚的理論基礎，也促進我們深思宗教對於女性日常生活的影響範圍<sup>16</sup>。

15 趙世瑜，〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉，收入鄭振滿、陳春聲編，《民間信仰與社會空間》（福州：福建人民，2003），頁148-182。

16 另外一篇研究方法、材料運用相近的佳作，是衣若蘭的《三姑六婆——明代婦女與社會的探索》（臺北：稻鄉，2002〔2006年再版〕）。

### 三、中國婦女的聲音與宗教經驗

跨學科整合的關鍵在於互相理解，本文採取的宗教定義，偏重宗教史(the history of religions)的觀點：(一)宗教是指涉人類生活中處理「終極關懷」的相關領域，而且以特定的價值信仰體系為核心，以及衍生實踐此信仰所需要的儀式活動與組織機構；(二)宗教具有強烈的實踐性，即使信仰都是因實踐而存在(譬如歸信、改宗、殉教、弘法)，而且涵蓋個人與集體的實踐層面，才能使宗教象徵產生意義與動能；(三)宗教研究必須不斷進行比較，因為不同社會文化對「終極關懷」的定義與呈現方式很難百分之百雷同，互相牽涉的價值資源也隨時空變換，但是宗教又能以「普世性」與「宇宙式」超越種種界限。上述價值判斷、實踐特性、比較異同，是所有人的宗教性(religiosity)，與利益考量、政治認同、知識理性、政治屬性等等因素，共同構成判斷與行為的動機與目標<sup>17</sup>。

弔詭的是，上述巫仁恕、呂妙芬、張哲嘉的三篇論文，都以女性的宗教活動為研究對象，但是未曾定義宗教，也不一定照顧到女性的主體經驗。呂妙芬〈婦女與明代理學的性命追求〉比較從女性的經驗出發，但是巫仁恕與張哲嘉的文章，著重於討論社會對女人的態度<sup>18</sup>。而且這三篇論文的脈絡都不是宗教史。所以，筆者接下來想提出的問題是，在沒有新材料而有新觀點的情況之下，編寫中國宗教與婦女的通史，應該具備何種基調，才能兼顧宗教與性別的因素。當然上述三篇文章已經展

<sup>17</sup> Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1994).

<sup>18</sup> 經過稗官野史的渲染，唐賽兒此人的起落興衰(尤其是其結局)撲朔迷離。巫仁恕討論的是不同時代對唐賽兒的回憶與印象，而非她這個人。而張哲嘉則討論如何判斷女性好不好命，也不是指特定的女性。

現性別建構是多麼複雜的過程，他們也都提供中國宗教與婦女通史紮實的貢獻，不過，筆者雞蛋裡挑骨頭，目的還是在解答：何以學界還沒有產生一部中國宗教與婦女的通史。

筆者認為處理宗教與婦女關係的研究，最難之處在於同時表達宗教學與性別研究的關懷——前者為超越性的神聖，後者為性別意識的主體性。一如研究婦女的作品，不等於具有女性意識的性別研究，讀者往往期待，研究宗教的專著不應該充斥人類社會的現實與限制，忽略宗教的空靈與超越。(但是讀者也可能譴責學者把宗教寫得太完美，不夠客觀，有宣傳之嫌。)此外性別研究的主體關懷——女性自覺，在女性主義被污名化後，也需要研究宗教與婦女關係的學者，重新思考。

此處強調宗教學的實踐理論，並非預設男女經驗感官有異，而是認為男女之別作為一種秩序，即應對不同的宗教位階與實踐方式。譬如中國女性的宗教生活在不同傳統、時代、地域的共通性，是以輔助(男性)、補償(身為女性)，甚至懲罰(當女性身分脫序)、非制度化(在家進行的私人靈修活動)、以活動而非智識為主的修行內容(吃齋守貞為要、誦經繡經而非研究傳播經典知識)。上述議題在宗教學研究中都是相當重要的架構，有助於我們拓寬歷史學的視野，把握上述女性宗教生活的特徵，可以避免重複一些弔詭的問題。以上述女神信仰與母系社會的迷思為例，我們可以避免執著於所謂的女性宗教(指教義與修行制度均為女性設想，亦由女性領導的宗教)，因為歷史上有女教主的宗教不必然女權至上。另外也可以分辨天主教的神父與修女位階不同於佛教的比丘與比丘尼，相較於前者限定女性不能執聖鐸，後者比較對等。當我們對女性宗教生活形式的光譜更加理解，解析其中組織、繼承、修行意義、權威建構、人際關係的多重形式，也會更加容易。敏銳的讀者可能發現，此處羅列的都是宗教史的基本假設，可是卻可以幫我們彌補歷史上的空洞。這就是宗教學的理論加上歷史學的新脈絡，事半功倍，向前邁進的好契機。

但是跨學科也可能產生陷阱，譬如女權運動的興起女性意識活動 (consciousness raising) 以及讓女性發聲 (women voice out) 等倡議，往往被視為具有女性意識，相反則否，因而忽略文化、時空的差異性<sup>19</sup>。不論古今議題，上述說法一直是筆者研究中國女性宗教生活歷史面臨的魔咒。此處的女性自覺、女性發聲、女性主體，假設是尊重與啟發女性的獨立自主——包含經濟上與心理上不依賴男性，不但體力上，智力亦足以與男性同儕抗衡，而取得對等的生存機會——往往使研究歷史上性別議題的學者手足無措，因為缺乏直接證據。原本即在書寫系統占弱勢的婦女，不止為自己發聲困難，而且經驗傳承更難，結果使得許多現象曇花一現，不斷重複，甚至流於瑣碎，很難梳理分析。女性的聲音薄弱，因此很難一窺古代女性的心靈世界，而對那些分配不到資源(特別相對於近百年來才有出外受教育與求職機會)的婦女而言，「自覺」可以是非常複雜的想法，從兩性平等到掙扎生存，端視個人的處境與稟賦而言<sup>20</sup>。更弔詭的是，不具性別平等的自覺，未必不會替女性帶來較為優越的經濟與社會位置，譬如佛教尼眾不必然具有女性自覺，但是她們的宗教身分卻是達到自立的重要途徑。換言之，定義不同時代、文化背景迥異的女性自覺、女性發聲、女性主體，不能一以概之，需要具體的時空脈絡，而非超時空的理論。

尤其極度缺乏女性的自白時，史家不得不求助於女性的經驗。必須注意，此處「女性的經驗」並非指研究者的性別，而是被研究者的性別角色。一般以為「經驗」是個人的、獨特的、不客觀的，甚至不可能有

<sup>19</sup> Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood* (New Haven: Yale University Press, 1997), xi-xii.

<sup>20</sup> 自覺就像覺悟一樣，自己意識到應該改變、決定冒險求改變，只有自己知道。而且知道是知道了，改變的動機未必能夠持續，就像覺悟究竟會不會退轉一樣。所以假設一旦自覺便能夠從此解決女性的處境，恐怕太樂觀。

放之四海皆準、垂之萬世不朽的女人經驗。面對女性的歷史表現不必然符合現代所謂的女性自覺，很多歷史學家可能已經對研究女性歷史卻步；如果再加上老生常談、想當然耳的「經驗之談」（即以學者的性別解釋研究女性歷史的動機），更會令人挫折<sup>21</sup>。最糟糕的結果，會使得學者評判與研究性別議題時，都會嘗試搭上另外的脈絡，不願被稱之為婦女研究專家。

正是在上述的情況中，筆者認為研究中國婦女史，應該著手女性經驗，而非女性自覺。此處筆者並非強調男女的感受能力因為生理有別而異，而是指出所謂「個人經驗」承載的文化與社會因素。生活於同一社會，不論個人的社經背景差異多大，男女仍然會感受得到社會賦與之性別角色，甚至依照自己掌握的社會資源，不自覺地塑造合乎社會期待的自我定位。比較容易被忽略的是，此一定位的標準也適用於評判別人——男人婆、娘娘腔這類貶抑的稱呼，正顯示性別角色這把尺的雙刃性。換句話說，性別角色之選擇既是內化也是社會化的過程，因此決定對既有性別角色的態度（通常指面對差異時），未必全然由性別決定，而繫於所處的位置（position）。這或許能解釋何以婦女運動的開展，也會遇到來自婦女團體本身的阻礙，而有些男性知識分子卻勇於為女性爭取主權<sup>22</sup>。相對的，泯除經驗的差異性——尤其是個人與團體之別，至少為中國婦女史的研究解決兩個問題：一是使我們能夠承接利用前輩學者

21 這些經驗之談，像是婦女擔心自己的外表、專注家庭裡的人際關係如婆媳問題、親子教育、妻妾爭寵（現在的外遇事件）等，又落入瑣碎重複的格局。不過，既然中國女性的生活沒有改變多少，仍然圍繞著父系家庭的圍牆轉，不管牆裡牆外的女人，這些議題雖然看似平常卻是最真實不過的。

22 明清時期士大夫反對家暴最力者，幾乎都是受害婦女的父親。如果以當時上層社會家庭強調女子從一而終的貞節觀而言，這些父親通常不止是安排女兒婚姻者，還往往是養成女兒默默忍耐強暴習慣的始作俑者。不過，父女的親情推動他們採取不同於以往的位置。

的研究成果，化解「奇異獨特性」的代表性問題；另外以經驗的共通性，解決界定婦女族群的問題。

婦女共同的經驗是邊緣化——不僅因為邊緣化而處於劣勢，無法取得與男性同儕一樣的社會文化資源，更邊緣化於主流論述之外，所以無法自我代言<sup>23</sup>。更具體的說，男女在宗教修行上遇到的難題是一致的，絕大部分的宗教也都承認修行的主體並無男女之別，但是女性的修行需要與對策卻往往無法正式宣揚，或者獲得制度上的保障，以便歷代累積傳承。更嚴重的問題是，由於認定女性需要與對策，已受限於既定框架，很多參與者相對劣勢的位置被歸為理所當然，以致被視而不見，又加強她們難以加入論述。占全世界宗教信徒比率75%以上的女性，遭到視而不見的待遇，或者被等同於「他者」(the other)。如果理解女性經驗的邊緣化，並非男女的差異所造成，而是導因於結構上的位置，反而能夠以更廣闊的格局一窺結構的全貌，解除盲點。

如何凸顯附屬於社會生活史的女性宗教生活，將是下一階段學者必須克服的問題，而其關鍵一如中國婦女史與女性主義研究之間的距離。以2003年李玉珍與林美玲合編的《婦女與宗教：跨學科的領域》為例，其中涵蓋人類學家寫經典(張珣)、歷史學家寫基督教女性觀(林美玲)、田野調查與媒體分析分別呈現的現代民眾自我定位(李玉珍與陳美華)等有趣的嘗試，提供跨學科的需要與合作範例<sup>24</sup>。這一波研究取

23 有關女性經驗邊緣化的論點，筆者得力於黃懷秋教授的啟發甚多。其原文為：「……基督徒女性們在經典、在傳統教義、在禮儀、在教會政治上……都受到邊緣化的推擠，只能附屬於整個父權體制下的男性家主，而成為無聲的邊緣人。長久以來，女性們生活在這種邊緣化的世界中，後者已經成了她們中最真實(卻未加反省)的一部分。」黃懷秋教授長期致力於女性神學之研究，我卻在其作品中發現各種宗教中女性共同的處境，禁不住悚然心驚。對其觀點有興趣的讀者，可以參考黃懷秋，〈女性靈修的特質——以基督宗教和後基督宗教為研究方向〉，《輔仁宗教研究》6(2002)：41-80。

24 他們的文章分別為：張珣，〈幾種道經中對女人身體描述之初探〉；林美玲，

徑，放寬經典、文學、制度、傳記、田野誌、媒體等不同材料的通融性，相當程度擴大「文本」的定義，並且容許不同學科的理論穿插運用，嘗試勾勒女性宗教生活與經驗的架構。

尤其女性發聲的可能性因為現代歷史寫作引入口述採訪以及人類學田調，而大為增加<sup>25</sup>。以往的歷史研究必須依賴為數甚少的女性作品，加上女性的傳記、墓誌銘，但是它們往往由男性執筆，或是由男性為主的價值觀念主導。口述歷史與田野調查，甚至影像民族誌的出現，使得女性的可見度大為提高。女性所處的歷史變化未必不同於男性，但是因為位置不同，女性經歷的歷史變化彷彿由不同的物件組成。例如男性上戰場收集功勳獎盃，光耀門楣；女性則在鍋碗瓢盆中，以共食維繫家庭傳統。負責提供傳統節慶食物以及親族凝聚力的，往往是老年婦女。加入女性視角未必會改寫歷史，但是無疑材料增加了——許多習以為常的活動變成具體而直接維持歷史運轉的必備資糧。相較於以往的偉大歷史敘事，女性視角相對比較平民化、生活化。雖然問的仍是宗教如何成為女性的資源等舊問題，但以日常生活為歷史綱要，這種拼貼式的描述，反而更容易呈現女性宗教生活的面貌。

(續)-

〈美國聖公會女傳教士早期在華活動：十九世紀美國「純正婦女意識」的展現〉；李玉珍，〈寺院廚房裡的姊妹情：戰後台灣佛教婦女的性別意識與修行〉；陳美華，〈解讀「比丘尼」在西方人眼中的隱含〉。收入李玉珍與林美玲編，《婦女與宗教：跨學科的領域》（臺北：里仁書局，2003）。

25 葉漢明非常鼓勵跨學科的研究，認為：「史學界能採納社會科學的田野考察法的研究者仍不多，例如在婦女與宗教的研究上，歷史學者多未能就現實社會上各宗教中女性為人數最多的信眾和最熱心的參與者的現象尋求歷史解釋，故對婦女的靈性生活和精神寄託、她們在有關儀式中的角色、在宗教群體中的活動等心態史題目仍有待開發。……其他與女性有關的社會生活和習俗，雖已納入史學的研究範圍，但仍待理論刺激所帶來的突破。」她認為近來現代史研究婦女議題的發展，應歸功於社會學科方法，而且情況比古代歷史研究還好。請參考葉漢明，〈婦女史、性別史及其他：近二十年中國大陸和香港的近代中國婦女史研究及其發展前景〉，《近代中國婦女史研究》13(2005)：120。

#### 四、中國佛教與婦女通史的主題

從宗教分類而言，近20年來佛教占據中國婦女史宗教研究的最大篇幅，佛教與性別領域的數量與題材，遠超過道教、民間宗教。主要原因來自佛教經典與史傳系統完備，相當數量保存女性典範與女信徒實際的活動狀況。此外，拜廣博的觀音信仰之賜，佛教甚至和道教、民間宗教產生聯繫，觀音與媽祖共祀、送子觀音與送子娘娘的合流，加上齋教、一貫道、不落家等女性亦信奉觀音。除此之外，佛教的僧團制度定期創造出遠比女冠多的比丘尼，亦比女巫、僮伎更有固定的教義與組織可循。以佛道的女性研究為例，目前女道士或者女冠的研究多集中在唐五代時期，而佛教婦女的研究則從魏晉南北朝綿延至民國<sup>26</sup>。因此從佛

26 最近幾年內道教女性研究成果，以香港中文大學博士楊莉為冠，相關研究可參考楊莉，〈「女冠」芻議：一種宗教、性別與象徵的解讀〉，《漢學研究》19.1 (2001)：167-185；〈從邊緣到中心：唐代護國女仙與皇室本宗情結——兼論李唐皇室與地方政府及道教界的互動關係〉，收入黎志添主編，《道教研究與中國宗教文化》(香港：中華書局，2003)，頁122-151；〈男性之眼的出場與退場——唐代文人作品與道教作品中女仙形象之比較閱讀〉，收入劉楚華主編，《唐代文學與宗教》(香港：中華書局，2004)，頁523-545；〈《墉城集仙錄》版本之考證與輯佚〉，《中國文化研究所學報》44(2004)：301-328等文。唐代則有岑靜雯，〈唐代宦門婦女的道教信仰〉，《宗教哲學》34(2005)：57-77可供參考，其他斷代研究則不多。可是佛教婦女的研究，據筆者所知，六朝到隋唐就有林欣儀，《捨穢歸真：中古漢地佛教法滅觀與婦女信仰》(臺北：稻鄉出版社，2008)。宋代則有黃敏枝，〈宋代婦女的另一側面：關於宋代的比丘尼〉，收入鄧小南編，《唐宋婦女與社會》(上海：辭書，2003)，頁567-655；王宇平，〈宋代婦女的佛教信仰——兼論士大夫觀點的詮釋與批評〉(國立清華大學歷史所碩士論文，1998)。明代則有陳玉女，〈明代婦女信佛的社會禁制與自主空間(上)〉，《成大歷史學報》29(2005)：121-64；蘇美文，〈亂象中有新生：論明末清初比丘尼之形象與處境〉，《中華技術學院學報》27(2003)：227-243；以及〈明末清初「女性禪師語錄」的出版與入藏：兼論《嘉興藏》的入藏問題〉，《臺灣宗教研究》4.1(2004)：113-174；簡瑞瑤，〈明代婦女佛

教來分析中國婦女的宗教生活，不但比較容易趨近，而且非常重要。

李貞德回顧臺灣學界(含漢學的中文出版物)於1982-1994年間，有關宗教與婦女的研究，發現女神的研究多於女信徒的研究，因而建議大家朝三大主題努力：(一)經典與教義對女性的態度，亦即性別是否影響信徒的救贖與成聖；(二)女性在宗教組織中的地位問題；(三)宗教對女信徒生活的影響<sup>27</sup>。這與李玉珍介紹1970至1990年間，有關佛學與女性研究的中英文論著，結果十分相近。此時期出現與中國佛教相關的性別議題有：(一)佛教經典中的女性形象；(二)女性的僧伽制度(特別是比丘尼教團的源起與戒律)；(三)女性的宗教生活(僧俗皆有)；(四)佛教之女性主義(針對重建比丘尼教團的現代國際運動)<sup>28</sup>。第四個議題乃反映目前佛教全球化的趨勢中，歐美女性接觸亞洲佛教，遭遇的文化扞格與落差；影響所及，更促進了嘗試重建比丘尼系譜的第一與第二議題。換句話說，不論是中國宗教或佛教，「發現宗教女性」是目前學者關懷的重點。以往學者重視的經典、教團與僧團組織制度等，仍為構建女性宗教生涯的重要基礎，但是現在學者更渴望細節——除了投身教團、進入佛門的女性之外，宗教如何滲透進一般婦女的生活，又如何發揮其功能，改變婦女的生活，甚至反過來，婦女的參與如何改變宗教的發展。

綜合上述論點，筆者認為理想的中國佛教與婦女通史應當涵蓋以下四個主題：(一)比丘尼僧伽的建立與發展：由於中國的情況特殊(指比  
(續)

教信仰與社會規範)(國立成功大學歷史研究所碩士論文，2004)；黃惠瑞，〈明代江南比丘尼之社會經濟活動〉(國立成功大學歷史研究所碩士論文，2005)；李翎毓，〈由台灣佛教比丘尼女權發展來看「廢除八敬法運動」〉(政治大學宗教所碩士論文，2005)。佛教婦女的研究數量還是遠勝於其他宗教。

<sup>27</sup> 原文為：「儘管宗教史研究已相當蓬勃，婦女史研究也已崛起，關於宗教女性或女性信仰生活的歷史研究，在臺灣卻不多見。」請見李貞德，〈最近中國宗教史研究中的女性問題〉，頁251-270。

<sup>28</sup> 李玉珍，〈佛教的女性，女性的佛教——近二十年來佛教的佛教婦女研究〉，《近代中國婦女史研究》10(2002)：147-176。

丘尼僧伽的源遠流長、政教結構、正史與僧史資料豐富等），除僧尼人數、比率，尼寺形制與分布的基礎資料之外，還應該包括每一次有關比丘尼僧伽的存廢與改革論辯。對話的雙方（如僧伽與朝廷，或者僧眾與尼眾等），至少有一方必定會引佛教戒律為奧援，所以討論比丘尼僧伽的歷史，勢必要談到受戒制度，以及僧伽團體生活的管理問題。

（二）比丘尼的修行典範：包含佛教經典、尼傳、靈驗故事、地方傳說，以及文學作品中世俗化的尼眾形象。新出土的金石考古材料，還有石雕繪畫等視覺資料，也是很好的材料來源。筆者並不建議整理經典中的比丘尼或女性形象，一來已有前人的研究成果可以擷取，二來數量有限，不如著力在尼眾自己或者他人對這些文字敘述的詮釋，以及這些形象的傳播過程。

（三）觀音信仰提供婦女的各種不同宗教活動、組織方式：觀音信仰在中國發展的多元性，不啻理解婦女宗教生活的寶庫。觀音信仰凝聚婦女宗教虔信(*religious piety*)，超越宗派也超越僧俗；更重要的，明清時期許多新興的教派也借重觀音信仰來吸收女信徒。因為女修行者與僧伽關係不若男性緊密，她們不但在位階分明的僧伽中升遷機會少，甚至可以終身不與僧伽發生關聯，而依賴家族出資修行，或者獨居自修、在家修、招徒眾於家廟修。觀音信仰即在此家族與僧伽的縫隙中，提供女性的修行依據。而且，觀音信仰對外也成為僧伽與其他教派宗教連結的橋樑，更不用提各地觀音香火鼎盛，引來無數的婦女出遊。

（四）中國佛教婦女的宗教經驗：此一主題亦為「中國婦女如何體驗、接受佛教」的一體兩面。畢竟比丘尼僧伽幾乎是中國婦女唯一擁有的專業宗教團體生活，連在家居士（優婆夷）的宗教實踐與定位，都歸屬於僧伽的維繫與比較簡約的戒律規範。此處，讀者或許會質疑缺乏直接證據。不錯，所以這一主題必須從食衣住行、稱謂、人際交通等等細節著手，重建佛教婦女的生活，一生一世甚至一日一刻。譬如她們可循何

種管道進入佛門、如何教導信眾與徒弟、如何面對死亡，社會大眾又如何解釋她們的動機等。幾百年前陝西某個荒山野地裡的尼庵生活，我們很難身歷其境，但是根據經典所建構的尼庵生活，可能還在今天高雄燕巢的山裡留下痕跡，而有些規矩，甚至是隔著山頭的大樹鄉佛光山僧伽再怎麼國際化也會繼續遵守的<sup>29</sup>。所謂實踐，必須在日常生活中體現，所以生活方式很重要。佛教戒律或清規對基礎的生活所需自有安排，才能搏成僧伽的自我定位與宗教屬性。

細心的讀者會發現，這四個主題中，經典彷彿不見了（戒律倒是挺受重視的）。筆者有三點必須說明：（一）佛教是制度化的宗教，其豐富的經典使其教義系統比一般民間宗教完整，而且其傳播長遠也是靠經典扮演關鍵角色。所以研究佛教，經典知識絕對是基礎。此處，筆者是假設研究佛教婦女的學者，已經有一定的佛學研究背景，因此不再強調。（二）經典的詮釋，是可以用來解釋尼眾與佛教婦女的存在。問題是，即使人人都能詮釋經典，但若其詮釋權無法納入制度化僧伽的主流（主要因為不形諸文字），就隱微難見。所以研究宗教婦女要對經典的用法特別小心，詮釋本身即是權力運作的過程。（三）上述四種研究主題，還是處處必須參照佛教經典才能明白。不說僧伽制度依照經典制定，連尼眾本身的修行典範與語言詞彙、外表動作、自我知識、世界觀等，都歷經漫長的經典「學習」。不過，我們不必要拘束「學習」為教室內、系統性、閱讀式的方式，因為完整的僧伽教育，直到今天，在某些地區仍然是佛教婦女的奢侈品。筆者只是把經典打散到基礎層面，而且以前已經有很多以經典為根據的佛教婦女研究可供參考了<sup>30</sup>。

<sup>29</sup> 譬如佛教戒律規定吃素，但是以前窮鄉僻壤吃素吃的是醃菜居多，現在則不論經濟條件多好，北傳僧尼仍然吃素。佛教傳播的地區很廣，經典的語言也很多樣複雜，就是靠簡單的生活規範來形成所謂「佛門」的共同身分認定。

<sup>30</sup> 譬如 Diana Paul 於 1985 年出版的經典之作 *Women in Buddhism: Images of the*

此外，第三與第四個研究主題都蘊涵比較的觀點，因為是以女性的宗教生活為大脈絡所致。雖然我們對於人們決定信仰某些宗教的誘因、機會不清楚，但是很明顯的，中國婦女不會只接觸佛教。佛教只是中國婦女眾多宗教選擇中的一種，更不要提中國向來混合式地崇拜不同系統的神祇。在比較廣的宗教脈絡中，我們也許更能清楚理解佛教對中國婦女的特殊吸引力，甚至佛教如何透過老弱婦孺在地化的過程<sup>31</sup>。

接下來，筆者將綜合前人的研究成果，將目前我們所知歷代中國婦女與佛教的關係，逐一簡述。此舉除了給讀者一個歷史輪廓之外，也比較了各種切入點的不同，希望刺激大家繼續提出新的問題來。

按照方便的時代軸線，歷代佛教婦女的研究重點如下：(一) 魏晉南北朝時比丘尼僧團建立的戒律問題：佛教傳入中國從何時開始算起？怎麼樣才算？弘法高僧遠地跋涉而來不算，經典翻譯如汗牛充棟不算，完整建立釋迦牟尼的法脈才算把中國納入佛國。而中國比丘尼僧伽的二度建立(正式二部授戒)便成為南北朝時期僧團與政府關懷的重點<sup>32</sup>。

(二) 唐代武則天合理化女主治世以及宮廷內道場比丘尼的活躍：佛教「彌勒下生，轉輪王治世」的聖土佛國理想，給予武則天女主當政的合法基礎。而此時期佛教國家化的制度也已經成形，僧尼排列內道場、

(續)

*Feminine in the Mahāyāna Tradition*(Berkeley: University of California, 1985); 以及古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》11(1987): 27-35；〈彌沙塞部的女人觀對中國女性教團的影響〉，《國立臺灣大學創校四十年國際中國哲學研討會論文集》(臺北：國立臺灣大學哲學系，1986)，頁339-367。

31 在某種程度上，不識字的鄉村老婦對下一代的影響，未必不如註經弘法的高僧維繫佛教的功勞。尤其以前識字率低，交通不便利，人們接觸經典和高僧的機會不如今天多。而早晚念佛的婆婆媽媽，卻往往是許多人最初與佛教接觸的因緣。此一睿見為柏克萊大學(Berkeley University)東亞系主任Lancaster教授的名言。

32 佛教戒律規定，尼眾必須在尼眾代表與僧眾代表前接受比丘尼戒，以獲得僧伽認可，稱之為二部授戒。請參考李玉珍，《唐代的比丘尼》以及氏著回顧文章。其中詳細回顧了二部授戒此一主題在中外學界的發展。

國分寺、明堂。尼眾甚至可以上朝廷講經，教誨帝后，她們也因為牽涉到武后登基的事件，興衰消長<sup>33</sup>。

(三)五代敦煌地區女性結社：20世紀才出土編纂完成的敦煌寶藏，揭露此時此地佛寺與社會密切交融的細節，從社邑結義到繳糧納稅，提供我們彌補歷史斷落的資料<sup>34</sup>。

(四)宋代尼眾登壇受戒的爭議與禪婆子的挑戰：二部授戒又成為政治干涉僧伽的論辯焦點，謝定華認為尼戒壇獨立於僧局管理，使得宋代尼眾的自主權達到巔峰；而黃敏枝則在數量龐大的地方志、寺志中，遍尋不著尼戒壇<sup>35</sup>。此段公案未解，學者又早被犀利的禪婆子吸引了。

(五)明代官方禁制女性出家與民間經濟力量的反撲：明太祖法網細密，延伸到僧伽，不僅禁止一般婦女接近寺院，更史無前例的限制女性出家年齡(四十歲後才准)<sup>36</sup>。遇到「佛母」唐賽兒的叛亂，明朝甚至拘捕天下尼眾上萬。但是承平時期，明神宗的母后又自稱九蓮菩薩化身，全力支持北京的一座尼寺散發善書。朝廷壓抑比丘尼僧伽的同時，卻有禪尼依恃經濟力量，寫書、收徒、造大藏經。小說更描寫尼眾成為穿門踏戶的「三姑六婆」一族，為閨閣提供娛樂與交通外界的管道<sup>37</sup>。

33 古正美，《貴霜佛教傳統與大乘佛教》(臺北：允晨，1993)，頁575-671。

34 請參考鄧小南，〈六至八世紀的吐魯番婦女——特別是她們在家庭以外的活動〉，《敦煌吐魯番研究》4(1999)：215-237；郝春文，〈再論北朝至隋唐五代間的女人結社〉，《敦煌研究》6(2006)：103-108。

35 Ding-hwa Hsieh(謝定華), "Buddhist Nuns in Sung China," *Journal of Sung-Yuan Studies* 30(2000): 63-96；黃敏枝，〈宋代婦女的另一側面：關於宋代的比丘尼〉，頁567-655。

36 有關明代朝廷禁制婦女出家的研究，請參考邱仲麟，〈論明世宗禁尼寺——社會史角度的觀察〉，收入《中國政治、宗教與文化關係國際學術研討會論文集》(臺北：淡江大學歷史系，1994)，頁305-327；陳玉女，〈明代婦女信佛的社會禁制與自主空間(上)〉；以及李玉珍，〈戒壇沿革與婦女出家〉，收入《宗教文化與性別倫理國際學術會議論文集》(臺北：法界，2008)，頁189-224。

37 衣若蘭，《三姑六婆——明代婦女與社會的探討》。

(六)清代戒律復興、善女人念佛：清乾隆三十九年(1774)廢除官方授牒制度，為維繫僧伽素質，傳戒叢林出現，重興南山律宗，而二部授戒又引起辯爭。另一方面，清代居士佛教盛行，彭際清纂集的《善女人傳》也呈現女居士多元的修行狀況，新的典範出版之際，婦女信奉觀音的香火也越來越盛。而朝廷仍然繼續明朝管理佛教的政策，小說也繼續傳播僧尼世俗化的形跡<sup>38</sup>。

(七)臺灣比丘尼僧伽復興：戰後臺灣佛教的女性化與都市化，使得臺灣比丘尼僧伽成為國際佛教婦女活動的焦點與典範。不論臺灣本身的學者或者比丘尼，也都意識到此一發展而投注於相關研究。「比丘尼寫比丘尼的歷史」，已經不是香光尼僧團悟因法師的個人觀點。臺灣比丘尼撰寫比丘尼故事者愈來愈多，前有釋永明撰《佛教的婦女觀》、釋恆清的《菩提道上的善女人》，後有釋見暉編著《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》(臺北：中天，1999)、釋見豪、釋自行採訪編著《魚趁鮮、人趁早——明宗上人走過臺灣佛教六十年》(嘉義：香光書鄉，2007)等<sup>39</sup>。臺灣比丘尼僧團的研究，不論就質量或是實際的影響，因為其涵蓋的實踐與運動性質(詳下文二部授戒)，都超越前面歷史的研究<sup>40</sup>。

38 林麗月，〈從《杜駒新書》看晚明婦女生活的側面〉，《近代中國婦女史研究》3(1995)：3-20。

39 悟因法師多次告訴筆者，她的理想為「比丘尼寫比丘尼的歷史」，事實上，她也全力支持弟子釋見暉、釋見豪、釋自行投入此項工作。釋永明法師是佛光山少數幾位在國內受研究所教育的先驅，她選擇比丘尼歷史作為碩士論文題目，有其寓意。而釋恆清亦與國際佛教婦女協會的創辦人之一Karma Lekshe Tsomo教授關係匪淺，她們曾經一起翻譯《四分律》的比丘尼波羅提木叉，呈給達賴喇嘛參考，至今也都是國際重建比丘尼法脈運動的重要成員，發表過“Lineage and Transmission: Integrating the Chinese and Tibetan Orders of Buddhist Nuns,” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 13.2(May 2000): 503-548. 根據筆者與上述比丘尼法師的接觸，她們都相當關注比丘尼自身的定位，有意無意間也都顯示比丘尼的自主性。

40 有關廢除八敬法的運動請參考《弘誓雙月刊》52(2001.8)：1-2；江燦騰，〈從

貫穿朝代的主題，則包括不斷挖掘而出的佛教婦女傳記、觀音信仰、二部受戒。尼傳基本上是重構中國比丘尼僧伽史、佛教婦女生活的基礎。但是目前僅有梁釋寶唱的《比丘尼傳》、清彭際清的《善女人傳》、清末民初釋鎮華的《續比丘尼傳》三部集傳傳世。早先釋恆清、釋永明撰寫佛教婦女史專書的架構，明顯是依照這些女性傳記的典範與傳承進行。印度最早的尼傳《長老尼偈》（與《詩經》同時代的集體傳說與著作），國內學者先接觸英文與日文譯本，最近有中文譯本；另外蘇美文對《嘉興藏》裡女禪師的研究，也重新引起大家對《大正藏》以外藏經的興趣。

1990年代以後的尼傳研究，已經從部派經典的轉女身成佛教義、志怪傳奇小說的梵尼形象轉向探索實際的歷史人物。李玉珍早先利用金石碑銘資料建構尼傳的方法，現在也有加拿大的華裔學者陳金華逐件重新檢視<sup>41</sup>；Wendi Adamek（池麗梅）則正試圖從三階教的遺跡中，挖掘當時尼眾扮演的角色。不過，上述考古材料仍然限於唐代。宋代以後的尼傳則以禪尼為主，尤其明代的禪尼著作豐富，不論語錄、詩文都有痕跡可循。關於宋代禪尼，Miriam Levering（羅梅琳）仍然繼續研究大慧宗杲的女弟子，謝定華則從公案中的禪婆子來分析禪宗的性別問題。而明朝《嘉興藏》難得收羅了禪尼的著作（因為她們是雕刻出版這部民間藏經的主要施

（續）

廢除八敬法到人間佛教思想》，《當代》171(2001.01)：110-117；釋昭慧，〈人間佛教行者的〈現身說法——從提倡動物權到提倡佛門女權〉，《當代》173(2002.1)：62-71，72-81；釋傳道，〈臺灣佛教兩性平權新思維運動——當代臺灣比丘尼僧廢除八敬運動的爭議與反思〉，《當代》173(2002.1)：62-71，72-81。比較完整的討論，請見李翎毓，〈由台灣佛教比丘尼女權發展來看「廢除八敬法運動」〉（臺北：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2004）。

<sup>41</sup> Jinhua Chen(陳金華), “Family Ties and Buddhist Nuns in Tang China: Two Studies,” *Asia Major* 15.2(2002): 51-85; Wendi Adamek(池麗梅)，〈寶山的比丘尼銘刻〉，收入Mutsu Hsu, Jinhua Chen, and Lori Meeks eds., *Development and Practice of Humanitarian Buddhism—Interdisciplinary Perspectives*(Hualian: Tzu Chi University Press, 2007), 31-42.

主之一），文字風雅，遂有Beata Grant從明清女性文學的角度來研究其修行體悟，蘇美文則嘗試以其教授之語錄，考證她們的生平與師承，以及兩性平等的精神<sup>42</sup>。

相較之下，近現代史部分的尼傳研究仍在起步，雖然愈靠近現代，愈有可能收集第一手資料或是口述採訪，但是著手的學者並不多。筆者推測主要原因有三：（一）佛教戒律禁止僧尼談論自己的修行程度，使得

<sup>42</sup> 釋恆清可能是國內最早研究禪尼的學者之一，請參見“Chinese Bhiksunis in the Ch'an Tradition,”《臺大哲學論評》15(1992年1月): 181-207；其他漢學家的作品有：Miriam L. Levering, “Lin-chi(Rinzai) Ch'an and Gender: The Rhetoric of Equality and the Rhetoric of Heroism,” in Jose Ignacio Cabezón ed., *Buddhism, Sexuality and Gender*(Albany: State of New York University Press, 1992), 137-56; “Miao-tao and Her Teacher Ta-hui,” in Peter H. Gregory and Daniel A. Getz, Jr.,eds., *Buddhism in the Sung*(Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), 188-219. Ding-Hwa Hsieh, “Images of Women in Ch'an Buddhist Literature of the Sung Period,” in Peter Gregory ed., *Buddhism in the Sung*, 148-152. Grant, Beata亦是此領域之重要學者，其作品如下：“Who is This I? Who is That Other? The Poetry of an Eighteenth-Century Buddhist Laywoman,” *Late Imperial China* 15(1994): 47-86; “Female Holder of the Lineage: Linji Chan Master Zhiyuan Xingga,” *Late Imperial China* 17.2(1996): 51-76; “The Red Cord Untied: Buddhist Nuns in Eighteenth-Century China,” in Karma Lekshe Tsomo ed. *Buddhist Women across Cultures: Realization*(New York: State University of New York, 1996), 91-104; “Through the Empty Gate: The Poetry of Buddhist Nuns in Late Imperial China,” in Marsha Weidner ed., *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*(Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), 87-113; *Eminent Nuns: Women Chan Masters of Seventeenth-Century China*(Honolulu: University of Hawaii Press, 2008). 國內學者目前對於明代禪尼研究最力者，則為蘇美文，其作品如下：〈亂象中有新生——論明末清初比丘尼之形象與處境〉，《中華技術學院學報》27(2003.05.01): 227-243；〈女性禪師語錄的書寫意識——以明末「伏獅祇園語錄」為個案〉，《中華技術學院學報》29(2003.12.01): 283-297；〈伏獅女禪——祇園禪師之參悟與弘法〉，《能仁學報》10(2004.12.01): 101-130；〈女性禪師的道影—由「寫真與名言」探析祇園禪師之形象—〉，《佛學研究中心學報》10(2005.07.01): 235-287；〈明末清初女性禪師語錄的出版與入藏——兼論《嘉興藏》的入藏問題〉，《台灣宗教研究》4.1(2005.06.01): 113-174；〈伏獅女禪——祇園之禪教化與性別智〉，《佛學研究中心學報》15(2008.06.01): 139-204。此一系列研究皆出自蘇美文之博士論文。

本人立傳的意願不高，再加上佛教界以佛教的歷史為主要框架——譬如釋迦牟尼的法脈、傳經註律的宗派，本身的歷史感反而不強；（二）不管教內教外，都傾向假設僧尼傳記有宣傳之嫌，加上佛教傳記畢竟屬於宗教傳記，與一般傳記不同，除了特殊的語彙更有不同的思維表達方式。不注意用字遣詞，不容易獲得傳主的信任與認可，但是一般缺乏此類文字知識的學者與讀者，又容易將此表達方式歸類為阿諛、不客觀。但是，參與田野調查的學者很快就會理解，佛教的世界經驗仍然受到傳統經典很大的影響，特別是寺院中的日常用語以及表達修行的術語。能否使用這些詞彙，不但是信徒互相認同的重要表徵，更是區隔日常與神聖的重要門檻。（三）最關鍵的問題在於話題敏感。僧尼的修行神通也罷，為信徒的秘密排難解紛也罷，還涉及近代政治、經濟、人事等問題，關係人及其財產也都還在。按照佛教的僧俗倫理，則是俗人不得偷讀僧尼戒律，以免起輕慢心而自招口孽。所以民初四大師的傳記都不是生前所著，而且大部分以嘉言錄與年譜（大事記）傳世，陳慧劍膾炙人口的《弘一大師傳》是歸屬傳記文學類，而他訪問當代僧尼十數人中，也只有慈濟功德會的證嚴法師，以及苗栗無名比丘尼兩人是尼師。目前筆者所知比丘尼傳記除證嚴法師之外，還有佛光山尼眾天乙、敬定、地皎、曉雲法師，以及環繞印順導師的慧字輩尼師<sup>43</sup>。所幸國史館進行一系列臺灣

43 有關臺灣比丘尼的傳記，筆者已經出版的相關研究有：（1）香光尼僧團、中台禪寺與佛光山——“Guanyin and the Buddhist Scholar Nuns: The Changing Meaning of Nun-hood,” in Wei-hung Lin and Hsiao-chin Hsieh eds., *Gender, Culture and Society: Women's Studies in Taiwan*(Seoul, Korea: Asian Center for Women's Studies, 2005), 237-272; （2）地皎與敬定法師——“Bodhisattva Kṣitigarbha and Buddhist Nuns in Contemporary Taiwan,” in Karma Lekshe Tsomo eds., *Out of the Shadows: Socially Engaged Buddhist Women*(Delhi, India: Sri Satguru Publications, 2006), 190-196; （3）妙雲蘭若——2006/5/20-21參加玄奘大學宗教學系、弘誓文教基金會等單位合辦「第六屆印順導師思想之理想與實踐——印順導師與人間菩薩行——學術會議」與廖憶榕合作發表〈佛門之孝——印順導師與妙雲蘭若〉；（4）

佛教史的訪談，還有2007年中國佛教會來台一甲子紀念，開放檔案資料，將來應會帶動更多的研究。

有關觀音信仰與佛教婦女此一主題，本文將略過不談，有興趣的讀者可以參考李貞德回顧文獻中，介紹的于君方作品。于君方教授於2000年出版*Kuan-yin*巨冊，整理綜合其一生研究觀音的成果近千頁，基本上已經將觀音信仰的重要議題網羅一空，後人很難超越。于君方運用的材料有經典、靈驗記、寶卷、寺志、傳說、俗諺，探索觀音信仰的起源與發展，從印度部派佛教到隋唐義學、明清婦女結社進香，包羅萬象，並且大量借用藝術史、人類學與宗教學的方法，頗值得借鏡。*Kuan-yin*一書出版以來，學界尚無針對觀音信仰影響佛教婦女生活的研究出現<sup>44</sup>。

至於中國尼眾的二部受戒議題，一開始就是世界婦女宗教史的焦點。所謂二部受戒是指佛教戒律規定，女性必須先在尼眾代表前接受比丘尼具足戒，然後再由僧眾代表認可，才算完成傳戒手續。即使佛教宗

(續)——

曉雲法師——〈雲水不住——曉雲法師的比丘尼典範〉，收入何廣樸、黃俊威編，《2006年華梵大學創辦人曉雲法師思想行誼研討會暨第十三屆國際佛教教育文化研討會會議論文集》(臺北：華梵大學東方人文思想研究所，2007)，頁11-38；(5)無名比丘尼——〈徘徊觀音與地藏之間：台灣九華山福慧比丘尼崇拜〉，收入覃偉倫主編，《民間佛教研究》(北京：中華書局，2007)，頁63-93。

<sup>44</sup> Chün-fang Yü(于君方), *Guan-yin: the Chinese transformation of Avalokite's vara* (New York: Columbia University Press, 2001)一書的部分中文翻譯分別發表如下，有興趣的讀者可以參考。〈觀音在正統經典中的形象〉，《香光莊嚴》43(1996.09): 4-6；〈觀音新形象在中國的發展〉，《香光莊嚴》43(1996.09): 7-9；〈觀音的中國女性形象〉，《香光莊嚴》43(1996.09): 10-19；〈普門品的投影——談觀音「偽經」的保存性〉，《香光莊嚴》44(1996.12): 4-8；〈向真經挑戰——談觀音「偽經」的創新性〉，《香光莊嚴》44(1996.12): 9-13；〈進香時節朝觀音〉，《香光莊嚴》44(1996.12): 14-18。以及“Kuan-yin Pilgrimage” Videotape(New York: R. G. Video, 1989); “Der Guanyin-Kult in Yunnan,” in Albert Lutz, ed., *Der Goldschatz der Drei Pagoda* (Zurich: Museum Riedberg, 1991), 28-29。從觀音形象的發展、觀音經典與觀音信仰，于君方嘗試從各種角度來研究觀音，也拓展了觀音研究的面向與廣度。

派流傳複雜，但是至今仍然堅持僧伽法脈必須直接來自釋迦牟尼佛，所以世界各地的僧伽受難消失，都必須重複此一傳戒過程，而佛教於11、12世紀即在印度消失，使得此一情況更為複雜。現今南傳與藏傳僧團即無比丘尼傳承，使得尼眾地位低於僧眾（有比丘），而中國比丘尼僧伽的長存與活躍遂成為比較研究，甚至歸根溯源的基礎。李玉珍《唐代比丘尼》的成果之一，即指出《四分律》在中唐以後才成為官方唯一認可的傳戒依據，劉宋時候南方中國朝廷支持的第一次二部受戒，借用遠來自斯里蘭卡的比丘尼，實際上雜揉五部四律的儀式、戒律與戒師而成<sup>45</sup>。隨著歐美女性加入南傳與藏傳佛教，佛教的眾生平等教義不斷受到性別平等議題的質疑，中國（更確切的說，是展現在臺灣、香港與韓國）的比丘尼傳承究竟能否跨越宗派之別，再建南傳與藏傳比丘尼傳承，成為佛教界與學界鍥而不捨，追蹤二十餘年的重要議題。

二部受戒的研究，在2007年德國漢堡大學舉辦的「第一屆國際佛教婦女大會：比丘尼戒律」達到巔峰，也進入停滯。2007年德國漢堡會議集聚世界各地從事此議題研究的學者以及僧尼，將整個研究結果以及建議的對策，呈現於達賴喇嘛與西藏流亡政府的宗教與文化部高階喇嘛面前。臺灣應邀出席發表論文者，除筆者外，有恆清、悟因、惟俊、惠敏等法師以及張玉玲等。眾人的研究答案與其他與會學者的發現是一致的，國際學者都肯定並且樂見藏傳傳授比丘尼戒，建立比丘尼僧伽。但是至今西藏流亡政府仍然未依達賴喇嘛的承諾，召開內部決議大會。

## 五、續論

45 相關著作可見阮氏秋月，〈女眾出家在部派佛教中的地位——以《十誦律》受戒事為中心〉（華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2003）。

本文嘗試從宗教史學家(*the historian of religious studies*)的角度，應對「中國史新論」的性別論述。簡單的說，從中央研究院歷史語言研究所的同仁上次參與出版《中國文化新論》以來，30年間臺灣的中國史研究——不論取材、命題、方法、史觀——何新之有？特別是中國宗教研究的領域，有何創新改變？此時此際，提出這個問題相當有意義，因為過去10年臺灣的學術領域經歷了五四以來最大的變革之一：宗教研究終於登堂入室，成為大學教育的一環。10所宗教學研究所相繼成立，研究人員與師資分別來自歐美的宗教學訓練，以及原有科系、宗教界；而歷史學界挾以往的研究成果，很快在此新興學術領域扮演重要角色。

以宗教史出發的女性宗教生活研究，得到跨學科的脈絡轉換，更可以拓展研究視野、豐富分析取徑。倘若能夠出現通史——無論是中國婦女與佛教，或是中國女性宗教生活史，此一研究領域的建立，將更臻圓滿而豐富，甚至改變中國婦女史的論述框架。以往婦女與宗教的研究往往爬梳經典，留下許多可以繼續追索的重要問題，尤其關於婦女如何跨越經典與實踐之間的鴻溝，此一關鍵問題仍然有待發展。所以筆者的基本命題是：從邊緣化的共同經驗而言，女性宗教生活存在某些基本方式；透過此「新位置」我們可以組織、驗證女性宗教生活的發展與轉折。因為邊緣化的聯結不必然從上而下，而是更多元、平等的橫向聯結。而構成這些基本方式的原則為：女性與制度化的宗教生活較為疏遠，而且宗教意涵的建構，對女性的宗教生活與性別角色互消增減。如此一來，主從有別，宗教、歷史時空之別成為探討女性宗教生活的變數，而非女性宗教生活附屬於宗教史、歷史、區域史。

宗教史的研究有助我們從社會與文化脈絡，理解其神聖象徵對信徒及大眾產生的意義。而宗教意義往往是合理化社會秩序過程中，最根本也最深遠的權威來源，譬如幾乎所有宗教的創世神話，都會處理男女有別的基本人倫秩序。因此宗教史的研究不必限於教義與教團精英，各

式各樣的宗教生活、不同人表達其宗教性的方式，都可能更加凸顯宗教的廣大範疇與運作過程。因此欲研究書寫傳統中居劣勢的女人，宗教史與性別研究的跨學科方法，非常重要。

本文以佛教的性別研究為基礎，回顧與發展書寫中國婦女宗教生活史的範疇。提出上述四個主題：（一）比丘尼僧伽的建立與發展；（二）比丘尼的修行典範；（三）觀音信仰提供婦女的各種不同宗教活動、組織方式；（四）中國佛教婦女的宗教經驗；作為撰寫中國佛教與婦女通史的架構。不過，如果要更進一步理解佛教在中國的文化土壤所占的版圖，還需要比較其他宗教的發展。譬如（一）佛教傳入以前的中國婦女宗教「專業」，仍然有待討論，是否可從甲骨文字中找出更早的女性神職人員存在；（二）魏晉南北朝時期佛道女性競爭的足跡，以及彼此消長的原因；（三）明清時期教派宗教如雨後春筍出現，當時婦女如何看待佛教與這些宗教的差異；（四）佛教與其他宗教有無融合方式，或者中國婦女融合佛教與其他宗教，發展出不同的宗教形態。

而對一部關於中國佛教與婦女的通史，目前仍然有必須克服的問題，最急迫的依舊是女性傳記資料的累積，因為目前大陸方面新出土的材料、文集的編纂都非常豐富，時機正好。當然，這方面如果能夠發展出團隊合作的研究計畫尤佳，不過，個別的研究也可以補足某些時間斷限的資料不足。此外，如何透過佛教與其他宗教的交涉，釐清尼眾與一般婦女的僧俗互動方式，以及佛教於中國宗教土壤發展的過程，都是有待加強而且潛力十足的議題。歷史是許多人文社會學科累積理論的基礎，近20年的佛教與婦女關係的跨學科發展，也證明了史學界包容吸收新理論的空間極大。本文拋磚引玉，期待盡快出現一部甚至多部佛教與婦女的通史，具體呈現宗教、性別、歷史的跨學科結合。