

# 受戒施教：戰後臺灣 比丘尼身分的形成與凝聚<sup>\*</sup>

李 玉 珍<sup>\*\*</sup>

## 摘 要

本文從女性僧團的發展脈絡，討論傳戒與教育在臺灣比丘尼僧團成立過程中，扮演的角色與推力，以及分析戰後臺灣比丘尼如何建立其主體性。戰後的三壇大戒制度，建立臺灣比丘尼僧團的傳承，其重視戒律經典的改革引導佛學院教育興起。後來學士尼加入僧團，其教育水準以及

---

\* 本文初稿於中正大學歷史系與彌陀基金會主辦「臺灣佛教——歷史與人物」學術研討會發表（2014年6月27日，嘉義），感謝回應人林美容教授的細心指導，以及自行法師、顏尚文、侯坤宏、陳劍煌教授的提問與建議。本文得以出版，亦感謝兩位匿名審查人的細心指正。

\*\* 政治大學宗教所副教授

專業發展，不僅拓展她們入世弘法的範疇，也逐漸改變她們的宗教與社會定位。尤其臺灣比丘尼的高學歷，更是促成她們尋求宗教師身分的動力。臺灣比丘尼重視教育，追求二部受戒的過程中，也逐漸凝聚其團體認同。

本文分為五個小節，分別討論——戰後臺灣女性大量受戒與引贊師的角色、戰後臺灣比丘尼身分之確立與二部受戒、由研律到治經的比丘尼教育、從學士尼到比丘尼正名運動，以及專業宗教師——釐清臺灣比丘尼僧團傳承教育之制度化，凝聚其團體意識的重要事件以及推動比丘尼主體性的代表人物。

關鍵詞：臺灣比丘尼僧團、傳戒、比丘尼教育、學士尼、宗教師

## 一、前言

戰後臺灣佛教界出現歷史上罕見的現象，比丘尼的人數與學歷均高於比丘。臺灣僧尼人數的比例懸殊，尼眾是僧眾的三到四倍多。不僅佛學院以招收女眾為主，至少三分之一的尼眾進入佛學院就讀之前，已經擁有大專院校學歷。尼眾擔任佛學院與一般宗教系所教職者常見，相對而言，僧眾獲得博碩士學位者較少。<sup>1</sup> 臺灣尼眾單獨住持寺院，或者負責

---

<sup>1</sup> 高雄護僧協會歷年頒發的研究生佛學獎學金，獲獎僧尼比例約 1:6；據釋自行調查，2013 年 3 月止，自國內宗教系所畢業的僧尼比例為：南華大學宗教系所僧尼 5:36(人)，玄奘大學宗教系僧尼 8:48(人)；慈濟大學宗教與文化研究所僧尼 1:10(人)，參見氏著，〈臺灣佛

兩眾寺院的重要職務是常態。<sup>2</sup> 臺灣比丘尼的平均年齡降低、教育程度提高，以及積極參與社會慈善、弘法的工作，大幅提升她們的可見度與代表性。就僧尼人數與女性出家參與僧團運作的程度而言，戰後臺灣佛教與以往各地僧團比較起來，具有女性化的特徵。<sup>3</sup>

臺灣比丘尼不同於以往閉鎖山林的修行方式，成爲人間佛教的標誌。譬如證嚴法師創立與領導慈濟功德會、曉雲法師創建首座佛教大學——華梵大學、香光尼僧團的悟因法師、臺灣比丘尼協進會首任理事長敬定法師，以及佛光山、法鼓山、靈鷲山無生道場等佛教團體的尼眾，都獲得社會的高度肯定。她們代表臺灣比丘尼在戰後臺灣佛教都會化與國際化的脈絡下，被視爲佛教現代化的生力軍。

1953年大仙寺傳戒爲臺灣比丘尼僧團建立的起點，筆者在〈出家入世：戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉以及“Guanyin and the Buddhist Scholar Nuns: The Changing Meaning of Nun-hood”兩文中，曾比較日治與戰後臺灣佛教婦女的修

---

教比丘尼教育發展概況》，《佛教圖書館館刊》，期 56（2013 年 6 月），頁 87，<http://www.gaya.org.tw/journal/m56/56-lib1.htm>（2014 年 7 月 28 日檢索）。

<sup>2</sup> 所謂兩眾寺院指同一師門剃度僧尼兩眾，並且發展僧寺與尼寺聯繫的共同組織，或者以職務來運作其寺院，僧尼則依其職務在同一寺院中，各有其活動領域。譬如開山和尚居於根本寺院，僧尼徒眾各主連鎖寺院與道場。或是一位和尚同時兼任多所寺院住持，門下寺院由尼眾擔任當家，僧尼各領男女佛學院，而僧尼住處分別位於寺院內不同區域，或者附屬之精舍、蘭若、學苑等。

<sup>3</sup> 日本奈良高林（尼）寺住持稻葉慶珠於 1972 年訪臺時，即為臺灣比丘尼教團的蓬勃發展震撼不已，詳見氏著，慧誠譯，〈臺灣佛教是比丘尼佛教：一個日本尼僧對臺灣佛教的印象觀感〉，《覺世》，期 550（1972 年 8 月），頁 3。

行生活，分析傳戒剃度與觀音信仰如何成為戰後比丘尼的領導權與團體性的象徵基礎。<sup>4</sup> 1997 年中台禪寺大專佛學營女學生集體出家的現象引起臺灣社會一陣譁然，被稱為學士尼事件，為臺灣比丘尼僧團發展的另一個分水嶺。此後出家人數遞減，社會開始檢討年輕學子出家的現象，但是高學歷以及積極參與社會活動的實踐風格，已經穩固現代比丘尼的形象。解嚴後，1988 年佛光山於美國西來寺舉辦國際傳戒，中台禪寺送尼眾到中國受戒，僧尼受戒途徑大增，傳戒在臺灣的歷史意涵亦隨之改變。

戰後臺灣比丘尼僧團的兩大特色即是受戒人數與平均學歷急遽上升，因此本文將從傳戒與教育兩方面切入分析臺灣比丘尼僧團的發展。臺灣比丘尼的質量之高，顛覆以往弱勢女性才出家，尼眾修行清苦封閉的刻板印象。戰後台灣比丘尼的活躍，持續至今半世紀，證明臺灣比丘尼僧團已經是制度化的社群(*community*)，具有穩定的經驗傳承管道，以助其不斷產生與加強自我定位。

傳戒與教育都是形塑宗教身分的重要管道，尤其宗教身分與宗教教育，更是歷史上女性進入公共領域的重要憑藉。戰後中國佛教會建立三壇大戒制度，使臺灣女性剃度受戒的機會大增，奠定戰後臺灣比丘尼僧團壯大的基礎。戒場教育

---

<sup>4</sup> 李玉珍，〈出家入世——戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，收入國立臺灣師範大學歷史學系、文獻會合編，《回顧老臺灣、展望新故鄉——臺灣社會文化變遷學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系，2000），頁 409-441；Yu-chen Li, “Guanyin and the Buddhist Scholar Nuns: The Changing Meaning of Nun-hood,” in Wei-hung Lin and Hsiao-chin Hsie eds., *Gender, Culture and Society: Women’s Studies in Taiwan* (Seoul, Korea: Asian Center for Women’s Studies, 2005), pp. 237-272.

加上後續的佛學院教育興盛，吸引許多高學歷女性出家，是史上罕見教育對比丘尼僧團開放的案例。前人研究臺灣比丘尼多偏重傳戒制度，而將比丘尼教育以及她們本身對佛教教育的重視，視為臺灣佛教現代化的必然成果，罕見從女性僧團的觀點來分析。臺灣比丘尼僧團的自立與高度社會參與，涉及人數與教育變遷，兩者皆有助於形塑女性集體意識，奠定其存在的合理性與發展方向。因此本文將從女性觀點，討論傳戒與教育在臺灣比丘尼僧團成立過程中，扮演的角色與推力。

## 二、研究回顧與方法

1990年代以來，隨著臺灣比丘尼的國際能見度提高，此一女性大量投入佛教的現象，形成一個新的學術課題。<sup>5</sup> 江燦騰首先以「從齋姑到比丘尼的百年滄桑」作為研究臺灣佛教史的脈絡之一；而丁敏研究香光尼僧團的論文，開啓以尼寺為個案研究之先河。<sup>6</sup> 2000年陳美華與李玉珍同時以臺灣當代的比丘尼研究，獲得國外博士學位，<sup>7</sup> 隨後發表一系列

---

<sup>5</sup> 請參考李玉珍，〈佛教的女性，女性的佛教：近二十年來中英文的佛教婦女研究〉，《近代中國婦女史研究》，期10（2002年12月），頁149-152。

<sup>6</sup> 江燦騰，〈從齋姑到比丘尼——臺灣佛教女性出家的百年滄桑〉，收入氏著，《臺灣佛教百年史之研究，1895-1995》（臺北：南天書局，1996），頁49-60，開啟國內研究齋姑與佛教關係之先。丁敏，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，收入財團法人佛光山文教基金會主編，《1996年佛學研究論文集1》（臺北：佛光出版社，1996），頁28-47。

<sup>7</sup> Yu-chen Li, "Crafting Women's Religious Experience in A Patrilineal

研究論文，探討臺灣比丘尼的身分定位、宗教角色以及修行實踐，後繼不乏臺灣尼眾撰寫的相關議題之碩士論文。<sup>8</sup>

迄今有關臺灣比丘尼的英文專書有四本：C. Julia Huang（黃倩玉）探討證嚴法師的宗教魅力與慈濟功德會制度化其領導權；Elise Anne DeVido（戴愛蓮）介紹慈濟功德會的救災活動與臺灣尼眾的社會參與。Chün-fang Yü（于君方）專門研究香光尼僧團與其領導者悟因長老尼，以臺灣比丘尼的崛起歷史為脈絡。<sup>9</sup> Wei-yi Cheng（鄭維儀）以八敬法為主題，

Society: Taiwanese Buddhist Nuns in Action (1945-1999),” (Ph. D. dissertation, Cornell University, 2000); Meei-Hwa Chern, “Encountering Modernity: Buddhist Nuns in Postwar Taiwan,” (Ph. D. dissertation Temple University, 2000).

<sup>8</sup> 譬如李雪萍，〈臺灣的比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究〉（東海大學社會系碩士論文，2005）；蔡淑貞，〈獅頭山元光寺客籍尼眾異地出家：性別觀點〉（高雄師範大學教育學系碩士論文，2010）。比丘尼撰寫的則有：釋見杰，〈臺灣佛教比丘尼生涯之錨的分析研究〉，高雄師範大學輔導與諮商研究所碩士論文，2006；釋宏任，〈臺中慎齋堂的發展與轉型〉，玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2006；釋依詮，〈出世到入世——一位園長的生命史〉，嘉義大學國民教育研究所碩士論文，2004；釋證滿，〈一位出家六十年尼師之生命史探究——兼論靜修寺院之變遷〉，慈濟大學宗教文化研究所碩士論文，2003；釋德晟，〈印順導師與妙雲蘭若——兼論「精神典範」對於比丘尼僧團發展之影響〉，慈濟大學宗教文化研究所碩士論文，2005；釋傳澈，〈臺灣女尼出家歷程之探討〉，玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2008。

<sup>9</sup> C. Julia Huang, *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement* (Cambridge: Harvard University Press, 2009). Elise Anne DeVido, *Taiwan's Buddhist Nuns* (New York: State University of New York, 2010). Chün-fang Yü, *Passing the Light: The Incense Light Community and Buddhist Nuns in Contemporary Taiwan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013).

採訪、比較斯里蘭卡與臺灣佛教女性的宗教生活。<sup>10</sup> 國內相關佛教女性的著作，多偏重於慈濟功德會，如丁仁傑與盧蕙馨的研究。<sup>11</sup> 丁著並不關切性別議題，盧著則從證嚴法師的教育與志工活動，全面分析慈濟功德會的性別展演。

上述著作解釋戰後出現的比丘尼現象，偏重外部的歷史陳述而忽略其團體的自我定位。一般將戰後臺灣比丘尼的人數激增，歸因於政策主導、齋姑轉型、宗教資源分配等因素。<sup>12</sup> 2011年江燦騰、侯坤宏以中國與臺灣佛教的關係為脈絡，提出「雙源匯流到逆中心互動」的理論，認為女性熱衷受戒為臺灣佛教現代化運動，是多元法脈運作的結果。<sup>13</sup> 此一理論說明臺灣佛教僧團的特殊位置，但是在國族定位、菁英僧人為主的法脈框架下，再度邊緣化女性的宗教

---

<sup>10</sup> Wei-yi Cheng, *Buddhist Nuns in Taiwan and Sri Lanka: A Critique of the Feminist Perspective* (London: Routledge, 2006), 此書以討論八敬法為主。八敬法規定女性必須在僧眾與尼眾前受戒，以及規範尼眾必須接受僧眾指導，且因功德不如僧眾、附屬於僧眾。目前斯里蘭卡尚處於比丘尼傳承初創的實驗階段，與臺灣比丘尼面臨的八敬法性別倫理不同，所以此處不討論此書。臺灣八敬法的相關議題，請參見釋昭慧、釋性廣編著，《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》（臺北：法界出版社，2002）；李翎毓，〈由臺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，2004。

<sup>11</sup> 丁仁傑，《社會脈絡中的助人行為：台灣佛教慈濟功德會個案研究》（臺北：聯經，1999）；盧蕙馨，《人情化大愛——多面向的慈濟共同體》（臺北：南天書局，2011）。

<sup>12</sup> 這類研究成果首推江燦騰，〈從齋姑到比丘尼——臺灣佛教女性出家的百年滄桑〉；慧嚴法師，《臺灣與閩日佛教交流史》（高雄：春暉，2008）；李玉珍，〈齋姑與尼僧教育資源之比較〉，收入財團法人伽耶山基金會編，《比丘尼的天空：佛教僧伽教育國際研討會論文集》（臺北：財團法人伽耶山基金會，2010），頁51-69。

<sup>13</sup> 江燦騰、侯坤宏、楊書濠，《戰後臺灣漢傳佛教史——從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程》（臺北：五南，2011）。

經驗與主體意識。

從女性與教育的關係而言，日治時期日本承認台灣女性的比丘尼，以是否受過日本佛學教育為門檻，此時期教育資源等於宗教特權。戰後三壇大戒制度對女性受戒的要求，則只有年齡限制，並且大幅提昇僧尼的戒律與佛學教育。前人研究多忽略此差異對女性的影響，而偏重傳戒建立中國佛教正統地位的功能，鮮少論及教育對比丘尼出家與修行的意義。

1980年代香光尼寺僧團開始自稱學士尼，中國佛教會護教組組長昭慧法師還發起正名運動，要求媒體以合乎佛教戒律的比丘尼代替尼姑之俗稱。1990年代以後，具有各種專業知識的臺灣尼眾，又紛紛自我定位為宗教師。她們的現代學歷包含佛學、成人教育、禪修正念、心理諮詢、臨終關懷等領域，更自行提出與學歷和專業相應的宗教師稱呼，顯示她們操縱話語權力以及凝聚共識的能力。此一受益於教育提升的能力，亦成為凝聚其自我定位的能力。

歷史上女性出家受戒，不必然產生具有主體性的比丘尼僧團，此與傳戒制度之健全、比丘尼僧團的生活規範、經驗傳承之制度化、集體隸屬感均相關，缺一不可。譬如佛教經典史傳中的祖師傳承具象化僧尼角色，作為僧尼在僧團生活的模範，目標為內化此宗教身分，使其符合並延續團體定位。當臺灣僧團面臨尼眾人數以及兩眾僧團遽增的新狀況時，倚重佛教典籍中的比丘尼典範，以及近來臺灣比丘尼寫比丘尼僧團歷史的風潮，皆可見尼眾關切自身之定位。<sup>14</sup> 相

---

<sup>14</sup> 所謂兩眾僧團是戰後臺灣佛教的特殊產物，指(1)一位比丘兼收僧尼弟子；(2)僧尼成員或是分居不同道場，或是共居一座道場的不同建築；



對於教界渴求尼眾典範，佛教學者繼續忽略當代比丘尼中的典範塑造者，或是將制度層面與教育層面具有影響力的菁英比丘尼，描述為被動地襄助和尚、消極的修行者，簡化戰後臺灣比丘尼僧團的積極入世，以及學士尼、宗教師的身分定位，無法反映比丘尼個人與僧團的關係。因此本文嘗試以臺灣比丘尼僧團為分析整體，探討其發展與意識凝聚。

### 三、戰後臺灣女性大量受戒與引贊師的角色

從臺灣佛教婦女的立場而言，日治與國民政府統治最大的變化，在於受比丘尼戒的機會大為提升。根據釋慧嚴的研究，臺灣首次出現傳戒，是大正八年(1919)開元寺傳四眾戒，整個日治時期臺灣比丘受戒共 232 人，比丘尼受戒共 252 人，女性人數略超過男性。<sup>15</sup> 而釋自衍統計《同戒錄》（戒壇成員通訊錄與傳戒教學過程紀錄）得知，從 1953 年臺灣首次傳三壇大戒至 2012 年止，受比丘戒者 6,325 人，受比丘尼戒者共 17,336 人，僧尼比例為 1:2.7（比丘占總數的 27%，比丘尼占總數的 73%）。<sup>16</sup>

臺灣於光緒十一年(1885)才成為中國的行省，明鄭時期

---

(3)這些道場都會為師父法師設置方丈室，以供給師父短期進修或靜修用，師父往生後改成紀念室。臺灣自從三七五減租，寺院土地大減，罕見如大陸與日本佛教之總本山規模；而佛教都會化後，許多僧團分別在鄉鎮與都市擁有分院，規模更加零碎窄小，所以空間上出現這種共有而隔開的安排。

<sup>15</sup> 慧嚴法師，《臺灣與閩日佛教交流史》，頁 495。

<sup>16</sup> 釋自行，〈臺灣佛教比丘尼教育發展概況〉，《佛教圖書館館刊》，期 56，頁 83。

因地處帝國邊陲，並未設置戒壇，亦從未舉行三壇大戒。比丘、比丘尼的官方身分須由三壇大戒（沙彌 / 沙彌尼戒、比丘 / 比丘尼之具足戒、菩薩戒）賦與，而且佛教戒律規定女性需在僧眾、尼眾戒師前領受具足戒（即二部受戒）。但明清時期的台灣未傳三壇大戒，臺灣僧尼必須渡海至福建福州鼓山湧泉寺等地受比丘、比丘尼戒。<sup>17</sup>

臺灣早期有隨軍與應官員之邀來臺的僧侶，建立臺南開元寺等少數僧寺。日治時期臺灣出現四大法脈——從基隆月眉山靈泉寺、臺北觀音山凌雲寺、苗栗大湖法雲寺、高雄大崗山超峰寺分枝散葉的四群寺院群，分別與日本臨濟宗、曹洞宗、真言宗、淨土真宗等，建立不同等級的隸屬關係。四大法脈都採取雙軌制，一方面派遣弟子到日本留學以獲得殖民政府的弘法許可（即佈道師身分），一方面仍然繼續送弟子到中國受戒。

整體而言，日治時期臺灣女性比男性缺乏受戒的機會，因為不論渡海中國求戒、負笈日本求學，所需費用都不是一般人所能負擔，而且大部分寺廟傾向將此機會留給住持候選人——絕大部分是男性。加上女性還得面對長途旅行的風險，因此出現郵寄受戒費用到傳戒寺院，戒子本人不出席受戒，不親自接受教導與查核，即可收到戒牒（受戒證明），俗稱寄戒。

---

<sup>17</sup> 二部受戒是指佛教戒律規定女性成為比丘尼，必須分別在女戒師與男戒師之前接受具足戒。自從宋代政治介入，出現女性僅從男戒師受具足戒的本法尼以來，二部受戒的實際實行情況不明。相關中國戒壇的演變，請參見李玉珍，〈戒壇沿革與婦女出家〉，收入玄奘大學宗教學系等編，《宗教文化與性別倫理——國際學術會議論文集》（臺北：法界出版社，2008），頁189-224。

三壇大戒是代表整個僧團承認僧尼身分的通過儀式，所以戒子應當是已經在個別寺院剃度出家者。傳授三壇大戒的戒會需檢查戒子剃度師姓名、出家寺院，但是無法檢查寄戒的戒子是否剃度。戰前臺灣社會稱出家為喫菜修行（關鍵在於持齋而非剃度），佛教寺院也收容老年婦女住寺清修，加上清代以來臺灣社會就有很多帶髮修行的菜姑，使得大部分台灣尼眾也不圓頂落髮。蓄髮使得日治時期臺灣比丘尼的身分，難以判定。<sup>18</sup>

戰後的臺灣佛教面臨政經大變局，國民政府播遷來臺，大量中國人口洶湧而入，改變了臺灣的人口結構。<sup>19</sup> 當時來臺僧人大概只有一百位，面臨重建佛教僧團的使命。隨著中國佛教會於民國三十九年(1950)在臺復會，在臺重建中國佛教正統地位的目標底定。<sup>20</sup> 此一發展方針延續民國以來，以太虛大師(1890-1947)為首提出的佛教改革；更迫切的目標是以臺灣為基地，對抗無神主義的中國共產黨，以保存與復興中國佛教。<sup>21</sup> 上述正統化、現代化、國際化的使命，使中國

---

<sup>18</sup> 由於日本並無三壇大戒的制度，而且明治維新之後，佛教僧侶的身分認定偏向西式學位化，並非完全由受戒決定。在此重視僧尼教育的原則下，促成日本佛教大學林立、佛學研究興盛，更以此標準貶抑臺灣僧尼的身分。有關日治時期佛教女性身分的頭髮政治，請參考李玉珍，〈出家入世——戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，頁 423-428。

<sup>19</sup> 美國學者 Charles B. Jones 提醒我們，大量大陸軍民遷徙臺灣造成的不穩定感是雙方面的，因為當時政府宣示為反攻大陸做準備，所以臺灣社會仍然籠罩於戰爭的恐懼中。請參考 Charles B. Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), pp. 97-99.

<sup>20</sup> 釋果微，〈東初老人簡譜〉，《中華佛學研究》，期 2(1998)，頁 8。

<sup>21</sup> 太虛大師提出三個革命為：（一）組織革命，廢除剃度制度和傳法制度，主張創辦佛教大學，從學僧中選拔品學兼優的人才，主持寺廟。

佛教會以舉辦三壇大戒為首要之務。

中國佛教會的成員包含中國各省菁英僧人，他們對臺灣佛教的態度，亦受本身的宗派與區域概念影響，譬如對齋姑的宗教身分認定不同。齋姑俗稱菜姑，是明清的民間教派修行人，普遍存在華南地區以及東南亞華人移民社群；<sup>22</sup> 因為日本殖民政府賦予他們和佛教、道教、神明會等同的合法宗教地位，總稱為齋教，所以菜姑在臺之官方稱謂為齋姑。臺灣齋教含龍華、金幢、先天三派，自詡為禪宗六祖慧能的在家弟子傳承，留髮俗服在市集中謀生，以別於僧尼依賴供養的生活。其中僅有先天派男女皆禁嫁娶，其齋姑很多更是童貞入道。根據日本殖民政府的宗教調查，臺灣齋堂與佛教寺院的數量約三比一，而且在官方身分保護之下，齋姑數量遠超過比丘尼，同時並存於齋堂與寺院之中。<sup>23</sup> 這種齋姑亦可住錫佛寺的現象，顯示當時臺灣比丘尼的身分認定鬆散，甚至與齋姑無法區分。但是對中國佛教會而言，齋姑代表臺灣

---

（二）財產革命，廢除財產寺廟所有制，將寺廟財產為佛教公有化，辦教育，培育僧才和從事社會慈善事業。（三）教理革命，剔除佛教思想中之神教、鬼教、巫教等迷信成分，主張建立人生佛教。相關研究可參考江燦騰，〈試論太虛大師建構僧伽改革理論的背景和思想內涵——以第二期改革的《整理僧伽制度論》為中心〉，《國際佛學研究》，期 2（1992 年 12 月），頁 94-122。

<sup>22</sup> 福建泉州、廈門、漳州一帶，出家女眾罕有落髮者，與臺灣的菜姑類似，1928 年弘一大師訪閩，即發現「閩南無比丘尼……有並斷正淫者，別居精舍，有如僧舍，俗云菜堂，稱女眾曰菜姑。」因為這些女性未曾剃度受戒，而特別以「梵行清信女」稱呼她們。請參考弘一大師，〈梵行清信女講習會緣起〉，轉引自陳珍珍，〈談福建的「梵行清信女」〉，《普門學報》，期 52(2009)，頁 119。

<sup>23</sup> 李玉珍，〈齋姑、齋教與宗族：日治新竹州的女齋堂〉，收入連瑞枝、莊英章主編，《客家、女性與邊陲性》（臺北：南天書局，2010），頁 207-246。

齋教與日本佛教的僧俗不分，必須重新界定其身分。

1952 年大崗山派決定在大仙寺舉辦戰後第一次傳戒，中國僧侶與居士中謠傳其背後主使者為金姑、銀姑，將以寄戒方式，讓齋公、齋婆轉換僧尼身分，引起軒然大波。幸賴東山寺圓融法師(1909-1969)籌畫並與中國佛教會協調，邀請中國佛教會派遣代表白聖法師(1904-1989)等人參與傳戒，並且允諾負責戒期延長的所有經費，才使得傳戒順利完成。<sup>24</sup>

1953 年一月大仙寺傳戒，戒子共計 175 人，其中受比丘戒 39 人、比丘尼戒 132 人、沙彌戒 3 人、沙彌尼戒 1 人；並有大崗山龍湖庵開會法師(1881-1973)、東山寺圓融法師與天乙法師(1924-1980)師徒三代一起受戒，傳為美談。開會法師以 72 歲受戒，之前出家多年，並未剃度；圓融法師於 1929 年出家龍湖庵以後，自行剃度，戰後接收日本於屏東佈教所改建東山禪寺，致力尼眾教育。<sup>25</sup> 天乙法師雖然從小生長於齋堂，但是留日歸來後，選擇於東山禪寺剃度出家。此次傳

---

<sup>24</sup> 原先大仙寺設計的戒期為 7 天，不同於大陸習慣的 53 天，圓融法師解釋臺灣天氣炎熱，戒子與戒師都難以承受，最後將戒期改為 16 天。後來臺灣戒場大部分戒期為 32 天，而且都選在冬天進行。請參考李玉珍，〈中國佛教會一甲子女戒師〉，收入中國佛教會文獻編審委員會編，《中國佛教會復會六十週年學術研討會論文集》（臺北：中國佛教會，2008），頁 119-121。釋見暉編著，釋自鑰校訂，〈堂堂僧相，還諸人間——天乙崛起時的台灣佛教〉，《香光莊嚴》，期 57（1999 年 3 月 20 日），<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/57/main1.htm>（2014 年 7 月 29 日檢索）。

<sup>25</sup> 出家不必然剃度，筆者訪談東山寺天機法師與其住眾時，屢次提到當年圓融法師抱怨，雖然她自己學會讀經、自己剃度，論戒臘（受戒年限）比沒剃髮的住眾高，但是在龍湖庵行堂時，仍然被故意排到隊伍後端去。請參考李玉珍，〈出家入世——戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，頁 428。

戒的主導與戒子，皆以大崗派山女眾為主。圓融與天乙法師都接觸過日本佛教，也早已體會到受剃度與受比丘尼戒的重要性，所以戰後第一次傳戒，與臺灣尼眾的意識覺醒有關。<sup>26</sup>

圓融法師素來與中國和尚互動良好，目標為爭取尼眾教育的師資，道源、道安、仁俊等法師都曾經在東山禪寺教書或閉關。<sup>27</sup> 她不但提供自己住持的東山寺，為大陸僧侶準備閉關靜修的場所；每回聽說有大師級僧侶即將抵臺，她立刻由臺灣南端的屏東坐火車，日夜兼程趕到基隆港口尋求明僧。<sup>28</sup> 每回中國僧侶登門拜訪東山寺，圓融法師必定展衣率眾，開中門鳴鼓擊鐘，隆重迎賓。戰後時局不穩、資源緊縮的年代，圓融法師此舉建立與大陸和尚的人脈，得以推動日後大仙寺傳戒，奠定與中國佛教會合作傳戒之模式。

---

<sup>26</sup> 江燦騰認為日治時期四大法脈中，僅有大崗山派未曾傳戒，所以才此次傳戒之舉，請參考氏著，〈臺灣近代政權鼎革與佛教教派轉型——以高雄大崗山起峰寺派的源流與發展為例〉，《思與言》，卷37期4（1999年12月），頁169-328。這當然是促成此次傳戒的重要原因之一，不過由女戒子占76%，開會法師為大崗山開山第一代的輩分，以及圓融法師當時的實力之厚與涉入之深而言，尼眾在此次傳戒扮演關鍵性推手。

<sup>27</sup> 道源長老曾任東山佛學院院長，相關資料請見陳清香，〈巡禮仁俊長老踩踏過的道場足跡〉，《慧炬雜誌》，期561（2011年3月），頁60-61；以及侯坤宏、高明芳、賴淑卿訪問，楊環惠記錄，〈屏東市東山寺天機法師訪談錄〉，收入卓遵宏、侯坤宏、關正宗訪問，《臺灣佛教人物訪談錄（二）》（臺北：國史館，2011），頁226-230。

<sup>28</sup> 根據圓融法師的弟子回憶，她非常在意佛教人才流離失所的問題。對於戰後流亡到臺的大陸僧人，她認為凡是佛教徒就應該伸出援手，何況他們之中，很多都是優秀的佛教領袖與青年學子，更值得護持。因為自己在屏東，地處偏遠與人脈不足，不認識抵臺的中國僧人，圓融法師乾脆派人到基隆港口打聽。她的目的之一，是尋找佛學院的師資。她本身相當好學，佛學院學生上課時打瞌睡，站在教室外走廊上旁聽的圓融法師，還會拿長竹竿從窗外伸進來，像打撞球般點醒學生。

次年(1954)白聖法師在獅頭山元光寺舉辦三壇大戒，設立戒會講戒的規矩，戒會並召集戒子安居坐夏，繼續學戒，從中擇優者擔任引贊師。引贊師是因應臺灣戒場女戒子眾多而設置的女助教。因為佛教戒律嚴禁僧尼肢體接觸，臺灣戒會中女戒子卻幾乎是男戒子的三倍，必須有女助教示範教導其身體姿勢，而且與之隨時生活在一起，難免肢體接觸。組織傳戒的白聖法師，因此由臺灣第一批受戒的尼眾中選拔優秀者擔任引贊師。<sup>29</sup> 元光寺傳戒時，白聖法師挑選大仙寺受戒的圓融、天乙、仁光、會光、會照等尼師為引贊師；1955年十普寺傳戒時，戒會繼續任用天乙、仁光、善定、慧定，以及剛受戒於元光寺的智道等擔任引贊師。

大仙寺戒場表現優秀之天乙法師，自元光寺戒場開始跟隨白聖法師，在戒壇擔任引贊師，坐夏安居時訓練其他引贊師，襄贊白聖法師傳戒，成為臺灣最資深的引贊師。<sup>30</sup> 戒壇的引贊師不僅必須嫻熟傳戒禮儀、僧團生活規範，還必須負責為中國戒師口譯。戰後初期，臺灣戒子大多數聽不懂國語，大陸籍戒師和尚南腔北調，各省口音極重，所以傳戒與講戒有賴於引贊師的即席口譯。有些引贊師因為依止某位戒和尚，蒙受熟悉其口音之利（譬如仁光法師專任道源和尚的口譯）；但是引贊師必須具備一定的戒律以及佛學知識，戒壇因此成為戰後第一批臺灣比丘尼菁英的養成所。

譬如智道法師是擅長將客家話口譯為閩南語的客家

---

<sup>29</sup> 白聖和尚當時擔任中國佛教會僧制組的召集人，其工作方針有三：寺庵管理者必須齋戒，僧尼應該分居以清理僧制；出家必須經過教會考試；設立僧教育義務學校。見中國佛教會，〈中國佛教會四十年度工作報告〉，《人生》，卷4期2（1952年2月），頁14。

<sup>30</sup> 釋明復編，《白公上人光壽錄》（臺北：十普寺，1983），頁315。

人，其多語學習經驗正透露當時臺灣僧尼適應學佛的過程。智道法師為客家人，剛滿兩周歲，即被姑媽達清法師抱養到獅頭山萬佛庵，直到 7 歲才下山上學。不久後，因為在日本長官面前講佛教因果故事（日語或客家話不詳）而上報，轟動一時。她在 19 歲回萬佛庵落髮出家前，曾至中壢圓光寺就學兩年，此地為日治時期北部佛教練成所，專門教育臺灣僧尼（以當時的官方語言日語進行）。戰後圓光寺住持妙果法師欲延續此佛學教育，敦請慈航法師(1893-1954)來臺開辦臺灣佛學院。<sup>31</sup> 慈航法師福建建寧人，家近武夷山，講的應該是近似於客家話的閩贛語邵武話；<sup>32</sup> 臺灣佛學院的臺籍學生聽不懂其口音，故課程由智道法師先以閩南語覆述，會性法師再以客家話覆述。

智道法師不僅嫻熟閩南語與客家話，且日文程度亦佳。她回憶在臺灣佛學院考試時，「先用日文寫，再從佛教雜誌找字拼湊上去」，被老師評為「日本式的中文」。<sup>33</sup> 圓光寺臺灣佛學院第一期的畢業生男女各有 20 與 50 名，栽培出三位能公開說法的尼眾：臺北菩提講堂修觀(1921-2002)、智道與慈觀法師（她們後來同在獅頭山元光寺受戒）。1959 年 1 月，中國佛教會暨臺灣佛教會全島弘法活動，智道法師擔任臺北松山寺道安法師(1907-1977)的閩南語即席翻譯，從此長

---

<sup>31</sup> 侯坤宏、高明芳、賴淑卿訪問，楊璟惠記錄，〈苗栗淨覺院智道法師訪談錄〉，收入卓遵宏、侯坤宏、關正宗訪問，《臺灣佛教人物訪談錄（二）》，頁 185-214。

<sup>32</sup> 建寧縣方言請參考 <http://baike.baidu.com/subview/190702/13575763.htm>（2014 年 7 月 29 日檢索）。

<sup>33</sup> 侯坤宏、高明芳、賴淑卿訪問，楊璟惠記錄，〈苗栗淨覺院智道法師訪談錄〉，頁 193。



期協助他弘法。道安法師曾經任教於臺灣佛學院，非常倚重智道法師的翻譯，安排弘法行程時，都優先考量智道法師能否配合。

戰後臺灣能以閩南語口譯的引贊師，天乙法師為其中之一佼佼者，不僅能夠詳實傳達白聖等戒師的教戒課程，本身也是著名的才女。天乙法師出身高雄鳳山望族，從小寄住鄰家齋堂接受漢學教育，留日回臺後，視野開拓，選擇跟隨圓融法師剃度出家。大仙寺受戒後，天乙法師開始跟隨白聖法師結夏安居、習律。白聖法師以推動傳戒改革為己任，除了四處到齋堂、寺院找學生和戒子，也全力栽培年輕的傳戒助手，天乙法師成為他溝通齋堂的橋樑，以及引贊師班底的領袖。1960年中國佛教會建立每年由各寺院輪流傳授三壇大戒的制度後，各別戒場的引贊師主要來自當年承辦戒會的寺方人員，但是他們仍然倚重天乙法師的訓練與調度。

天乙法師襄助白聖法師傳戒，後來從最資深的引贊師成為二部傳戒的首位女戒師，為臺灣齋姑與中國佛教會的溝通橋樑，為戰後佛教界公認的比丘尼王。其影響力固然來自中國佛教會的職務，但是此一女戒子與引贊師構成的廣大人脈網絡，毋寧也是保障中國佛教會凝聚佛教社群的重要根源。

#### 四、戰後臺灣比丘尼身分之確立與二部受戒

戰後中國佛教會主導的傳戒制度，逐步恢復中國佛教在臺的主導位置，臺灣僧尼人數不但不斷上升，而且形象煥然一新，圓頂方袍、嚴守僧俗之別。除了上述的引贊師制度接引女性同儕之外，臺灣戒子與中國戒師亦建立起師徒情誼。

經由傳戒建立的法脈，在符合佛教戒律的基礎上，往往比剃度出家的法脈更受重視。參與同一戒壇的成員，從戒師、戒子、工作人員、區域寺院到中國佛教會間，延續其師徒傳承與團隊人脈，更成為凝聚臺灣佛教界的重要力量。

臺灣佛教界中，描述佛教社群的隸屬關係，有所謂「寺、門、宗、派、山」的說法，非常傳神地表達僧尼個人與整個佛教社群建立關係的過程與形式。個人投入某寺從師剃度為出家寺別；於那年的戒壇受戒投入戒師門下，並以戒臘（出家時間）形成同戒的同儕關係；一般祖師傳承若非臨濟即曹洞兩宗，所以教內分支依照區域、輩分尚有派別；宗別還可以涵蓋淨土、禪修、華嚴、天臺、觀音、彌陀等修行之所宗法門；如果某位僧尼能夠傳宗，符合前面兩種宗的意涵（建立法脈傳承與修行宗風），就有了自己的僧團，以「山」稱之，譬如佛光山、法鼓山、中臺山、靈鷲山等，尼眾所創之僧團相對較少稱「山」，如靜思精舍與慈濟功德會、蓮華學佛園與華梵大學、香光尼眾佛學院與香光寺形成的香光尼僧團、跨國地藏禪寺與地藏大願基金會系統等。<sup>34</sup>

此一佛教社群的形成，與臺灣尼眾的新身分認同，密切相關，且互相得力。關鍵即在於傳戒不只是一套認證過程，更是新僧尼成員的養成過程。中國佛教會以白聖法師為主的傳戒團隊，以經典戒律為權威根源，提出建立合法合律的傳戒制度，既解決當時中國各區域與各宗派紛陳的傳戒方式；又相對提升以經典為中心的佛學教育。以往中國傳戒並不教戒，戰後臺灣戒壇不僅教戒而且還訓練僧團生活儀節，白聖

<sup>34</sup> 香光尼僧團主旨與組織，請參考該組織之網路介紹，<http://www.gaya.org.tw/totle/96dm>（2014年7月30日檢索）。

法師招募戒子並宣揚改革寺院積弊，提供新出家僧尼的訓練需求。中國佛教會集招募、傳戒、教育僧伽三合一功能，這是一般臺灣寺院無法提供的身分認證與教育資源。臺灣尼眾不但依止戒師與經典來確立自己的身分，並在戒壇受戒的神聖時刻，浸染於合法合律的僧團標誌。此一過程具體神聖化她們的宗教身分。

戰後傳戒制度不僅重新凝聚了佛教社群的共同正統意識，在受戒僧尼大量增加時，更驚人的發展還包含臺灣佛教史上，首次搏成之合法合律的比丘尼僧團。戰後臺灣佛教界出現女性出家的風潮，歸功於此僧團身分的持續開放。透過落髮圓頂，臺灣齋姑與尼眾首次獲得普及平等的受戒途徑，以及後續的戒律學教育來肯定其身分變更。而重視經典依據的傳戒教育，以及菁英比丘尼擔任引贊師與戒壇事務的結果，隨後出現以天乙法師為首的尼眾更進一步追求二部受戒，證實此一新機會亦激發尼眾掌握本身宗教身分合法性的需求。

臺灣史上第一次二部受戒於 1970 年在臺北臨濟寺舉辦，由天乙法師擔任首屆得戒和尚尼，正式以女戒師身分於戒會講解尼律。此次為實驗之作，白聖法師應天乙等引贊師之請而實施，此後並未成為常例。白聖和尚深知臺灣尼眾的實力，也訓練引贊師研習經律，故雙方即發現如法的傳戒應該採行二部授戒。但是中國已經不傳二部戒，限於傳統，白聖決定謹慎行事，畢竟傳戒的合法性建立於全部僧團的認可。他先委託香港的佛澄比丘尼重新註解四分比丘尼律，確認律典的根據。待佛澄花費四年光陰完成《四分比丘尼律注解》，以供戒場教習之用，白聖仍然猶豫不決，恐怕找不到

合格的女戒師。但是他的女弟子們認為：「我們不介意過去人的做法，但是您在臺灣傳授比丘尼戒律這麼多年，栽培出無數優秀的比丘尼，難道您還不信任我們嗎？即使有問題，趁您在的時候也可以指導我們呀」。<sup>35</sup>

1976 年天乙法師又籌畫了龍湖庵與超峰寺的二部授戒，她堅持尼眾戒子必須遵守戒律，在龍湖庵從比丘尼戒師受戒之後，再走路到超峰寺接受比丘戒師授證。雖然當時二部受戒並不常見，又有單傳尼戒之謠言，使得擔任傳戒和尚尼的天乙法師飽受攻擊，但是此次傳戒，齋姑與尼眾參與齋僧的數量皆創下紀錄，顯示尼眾普遍支持二部受戒。<sup>36</sup>不少出身這兩年戒壇的比丘尼都以二部受戒為傲，體認其重要性。

作為戰後臺灣第一位得戒和尚尼與二部受戒的推動者，天乙法師在新舊時代之交，教導臺灣比丘尼僧團自主自重。天乙法師得以膺任此一歷史重任，除了先前日治時期的經驗（指齋姑與臺籍尼眾遭遇日本宗派尼師）崛起的自覺外，戰後持續參與傳戒與寺院管理的過程，也使她決心面對與整理臺灣尼眾團體生活的規律。原本白聖法師傳戒的目標為整治僧伽生活與提升僧尼教育，前者著重於日本食肉帶妻僧不合中國佛教戒律，後者是日本統治者經常用來區隔日籍與臺籍僧尼的標準。兩種目標落實到女性修行制度上，天乙法師將不落髮但守貞的齋姑納入比丘尼的僧團生活，而且以

---

<sup>35</sup> 釋真華，〈由龍湖庵傳戒說到天乙法師〉，《香光莊嚴》，期 52（1997 年 12 月 20 日），<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/52/history1.htm>（2014 年 8 月 11 日檢索）。

<sup>36</sup> 釋見暉編著，釋自鑰校訂，〈尼戒和尚，龍湖風雲——天乙的戒律弘傳（二）〉，《香光莊嚴》，期 58（1999 年 6 月 2 日），<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/58/main3.htm>（2014 年 8 月 11 日檢索）。

戒律教育樹立 1960-1970 年代的比丘尼僧團生活範式。

天乙法師發願「新寺不建，舊寺不廢」，一生接管四所尼寺，分別轉型自齋堂（彰化白雲寺）、觀音巖仔（嘉義半天巖紫雲寺）、地方寺廟（左營興隆淨寺）、日本廢寺（臺北圓通學苑）。她專研戒律，管理尼寺的原則也很清楚，強調「比丘尼事比丘尼決」，基本上就是比丘尼僧團自主管理。天乙法師根據佛教戒律規劃二部受戒以及比丘尼僧團的生活，強調「比丘尼必須自己教導比丘尼」，比丘尼僧團透過二部受戒的戒師戒子關係確立傳承，女性經驗得以代代銜接，成為比丘尼僧團獨立運作的基礎。天乙非常清楚指出「比丘尼站起來，荷擔如來家業」的眼光與魄力，必須與比丘尼合法合律的身分結合。

上述尼僧團的主體共識，是在戰後臺灣傳戒、講戒的氛圍中逐漸形成。天乙法師的影響主要透過引贊師與戒子，以及圓通學苑的學生傳播出去。<sup>37</sup> 曾協助天乙法師於圓通學苑教學以及駐錫過興隆淨寺的悟因法師(1940-)，就深受天乙法師影響，成立臺灣著名之專研尼律與社會佛學教育的香光尼僧團。<sup>38</sup> 天乙法師所強調的比丘尼自主精神與教育目標，反映日治以來台灣女性追尋合法修行方式的努力，尤其對治兩眾寺院成為臺灣主流的現象。因此天乙法師的成就，不限於她個人因傳戒獲得的領袖地位，還應該考量她建立比丘尼傳承以及提升比丘尼自覺的貢獻。

---

<sup>37</sup> 編輯組，〈比丘尼必須自己教導比丘尼〉，《香光莊嚴》，期 58（1999 年 6 月 2 日），[www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/58/edit.htm](http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/58/edit.htm)（2014 年 8 月 11 日檢索）。

<sup>38</sup> 此一影響包含天乙法師的目標以及困境，釋見曄編著，《走過臺灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙》（臺北：中天出版社，1999），頁 149。

## 五、由研律到治經的比丘尼教育

戰後中國佛教會主導的傳戒制度，為臺灣比丘尼僧團成立的關鍵，更因為傳戒以經典戒律為根據，不分區域與宗派的差異，傳戒隨之提升以經典為中心的佛學教育。制度化傳戒加上大量女性加入，高度重視經典教育遂成為臺灣佛教的特色。僧伽教育還包含廣招徒眾的功能，個別寺院為招募以及訓練新出家僧尼，紛紛建立佛學院。這些佛學院的課程以佛教經典為主，包含教授國文。僧尼學習國文的目的為研讀佛教經典的古文，正好也配合國民政府的語言政策。日治時期以日文和漢學學習佛教經典的機會，是少數臺灣尼眾的特權，戰後的國語教育普及，則形成佛經教育的新高峰，即便留日的台灣菁英尼眾，也必須重新學國文。

1949 至 1987 年解嚴前，臺灣成立的佛學院大約有 80 所，其中大多隸屬於寺院而非常設獨立。這些佛學院與寺院生活緊密結合，寺院提供學費與食宿，學生則參與常住作息與作務，佛學院生活寺院化。寺院辦理佛學院的常規是一屆一班一期，畢業後即停辦。這些佛學院的共同特色為免費以及開放在家眾入學，除了提升常住僧尼素質，也擴展收徒機會。但是一班一期的學制，往往三到四年後即停辦。

戰後二十年間(1950-1970)因應傳戒與收徒，臺灣佛學院教育蓬勃發展。1947 至 1949 年間建立的臺灣佛學院包含：基隆靈泉寺聘請慈航法師設立之佛學院(1947)、臺中慎齊堂女眾學園(1948 年 4 月)、臺南開元寺證光法師創建之延平佛學院(1948 年 12 月)、中壢圓光寺妙果法師聘請慈航法

師設立之臺灣佛學院（1948年12月）。鑒於其師資以及磨合兩岸寺院的生活情況，皆可視為臺灣佛學院的實驗階段。<sup>39</sup>白聖法師建立的中國佛教三藏學院、中國佛學研究部，其教學內容主要以培養僧團的傳戒與佛學菁英為主，又位於資源豐富的臺北首府，但是隨著主辦人事務繁忙，亦僅短短維持兩三屆（1957-1963）。上述佛學院的規模都不大，幾年才有一屆畢業學生二、三十人，而且經常隨著寺院僧尼人數飽和而停止招生。

相對的以佛學教育為主、不局限於常住招生功能的佛學院，則以印順法師建立的福嚴佛學院（1969-）、曉雲法師（1912-2004）創建的蓮華學佛園（1973-），以及東初長老設立的中華佛研所（1985-）為代表。佛光山的叢林學院（1973-）、華嚴蓮社的華嚴專宗學院（1975-）、中壢圓光佛學院（1981-）、香光尼眾佛學院（1981-），則是介於常住專屬與開放的教育機構之間。為募收徒眾而招生設立的佛學院，往往不持續開辦，上述規模大的佛學院則學生來源不斷，持續發展至今。

福嚴佛學院源於印順導師的獨立學園理想，1953年福嚴精舍建立，1961年改名福嚴學舍，1969年開始招收僧眾。因為缺乏僧眾報名，旁聽女學生卻非常踴躍，最後應一同尼寺（原為女齋堂）的支持，改招收女眾（1978-1993），直至第六屆才又改招僧眾。福嚴佛學院優越的教學與研究條件，培養出一批優秀的比丘尼師資，聘用之慧哲、心儀、昭慧、海青、性演、淨珠、心暉等，以及畢業生如慧理、宗文、淨珠、上定、悟殷、晁慧、信慧、性演、心暉、見悲等比丘尼，分別任教於國內佛學院。福嚴佛學院停止招收女眾之後，其學

---

<sup>39</sup> 關正宗，《臺灣佛寺的信仰與文化》（臺北：博揚文化，2004）。

生與師資依照印順法師的理想，另創佛教弘誓學院，提供尼眾在職進修。<sup>40</sup>《臺灣佛學院教育年鑑》蒐錄的23所佛學院與研究所中，1990年以前有12所經任用福嚴佛學院的畢業生或師資；1990年以後設立的7所佛學教育機構中，只有法鼓山僧伽大學(2001-)沒有聘用福嚴佛學院系統的師資。可見福嚴佛學院對於臺灣比丘尼教育之巨大影響。

另外對臺灣尼眾影響深遠的「佛學院」，則為曉雲法師創建的蓮華學佛園，其設計結合現代佛學教育與叢林生活，卻無師承法脈的限制。曉雲法師1968年應中國文化學院之聘來臺，教授佛教思想與藝術。來臺之前，她已經已嶺南畫派藝術家、創立香港佛教中學的教育家、天臺宗倓虛法師法子聞名；來臺之後，她堅持不蓋廟、不當住持、不收弟子，安居教師宿舍，奉養老母。後來應學生修慈法師之請，向陽明山永明寺借地，建立蓮華學佛園，但是學佛園不提供學生伙食，師生也不負擔永明寺的作務。學園仿照印度泰戈爾大學，課業內容教觀兼重、文哲為副，並首創佛學院教導美術編輯等術科。<sup>41</sup>蓮華學佛園不公開招生，靠口碑推薦，並且堅持三不收：（一）別所佛學院中途退學的不收；（二）離開剃度師，另依別師改名的不收；（三）不認父母的不收。<sup>42</sup>這種重視宗門忠誠與品德的風格，吸引大量小型尼寺的尼眾入

<sup>40</sup> 弘誓佛學院亦開設各種推廣課程招收男女眾，但此處強調的是對於尼眾教育的貢獻。

<sup>41</sup> 釋曉雲，〈蓮華學佛園緣起〉，收入雲門學園編，《蓮華學佛園緣緣》（臺北：原泉出版社，1998），頁8-9。

<sup>42</sup> 釋仁隱，〈蓮園之緣增上緣前言〉，收入雲門學園編，《蓮華學佛園緣緣》，頁6-8。此即學佛園的特別規定，見〈蓮華學佛園〉，收入李志夫主編，《臺灣佛院所教育年鑑創刊號》（臺北：法鼓文化，2002），頁431。



學。學生經常來自同一寺院，有時師友連袂，還有不斷回鍋就讀的學生。臺灣佛學界泛稱曉雲為導師，除推崇其教育比丘尼僧才之貢獻，更凸顯其超越宗派師門的無私。

由於曉雲法師的國際經歷和多語言背景，蓮華學佛園招收不少來自馬來西亞、新加坡的學生。從 1973 至 2000 年近三十年間，約 200 位畢業生中，<sup>43</sup> 東南亞學生人數（次）約佔 15%：新加坡 13 / 16 人、馬來西亞與菲律賓各 5 人、印尼 3 / 5 人、泰國 2 人、緬甸 1 / 2 人。蓮華學佛園的畢業生，多數均已成為住持與佛學院教師，<sup>44</sup> 形成一跨國界的比丘尼網絡，也成就了曉雲法師的國際知名度。

福嚴佛學院與蓮華學佛園的長久運作與影響，顯示臺灣尼眾對佛學教育的注重。兩所學院之創立者印順法師與曉雲法師均被佛學界稱為導師，其創校均應尼眾之要求與支持，學生均為尼眾，畢業師生亦透過僧伽教育形式，不斷複製尼眾人脈網絡。福嚴佛學院以印順導師大藏經式的佛學系統為基礎，栽培一般尼眾佛學院之師資，她們並且設立成佛之道讀書會，推廣印順的佛學著作與人間佛教之理念。蓮華學佛園的天臺止觀教學則吸引小規模尼寺的師徒持續就讀，偏重

---

<sup>43</sup> 蓮華學佛園一屆學生約 10 到 20 名，三年開辦一屆，加上有學生就讀兩屆，所以估計約 200 人左右。

<sup>44</sup> 以第一屆的 9 位畢業生為例，達說、禪欣、鴻慧三位法師於臺中縣市弘法（華嚴覺苑、御音寺、法音精舍）；達宗法師住持苗栗大湖法雲寺，並與真彬法師分別擔任過法雲佛學院院長；修慈、修儀（宏一）分別來自壽山佛學院，而終生貢獻於蓮華學佛園的教務。第二屆畢業生增加到 16 位，除了與法雲寺以及法雲佛學院淵源深厚的達芬、如立、如念法師之外，仁隱、玄慧（高雄圓照寺）、李淑華（燕巢觀音禪寺悟觀）幾位後來襄助興建華梵大學的關鍵人物，還有宣揚地藏信仰的花蓮祥德寺地皎法師都是同窗。

修行的學風，使其畢業生建立如南林寺等，標榜嚴格持守戒律苦行的尼寺。兩種教育內容都是臺灣尼眾首次接觸的佛學教育。

除上述寺院專屬學院、開放式佛學院之外，臺灣佛學院的規模也隨著比丘尼僧團的壯大而發展出大型山門的佛學院，例如佛光山叢林學院(1973-)、中華佛研所(1985-)以及法鼓山僧伽大學培訓的僧才，成為佛光山與法鼓山全球化與學術化發展的基礎。佛光山與法鼓山的尼眾從養成到弘法，都採取目標導向的計畫教育，結合跨宗派的經典教育以及職能分工訓練。譬如佛光山以全球分院、分寺、據點等 180 個單位組織，構成一個從總本山（中心）到都會分部的架構，培養嫻熟叢林法務、具備編藏、傳媒、文教、外語等專業學力的比丘尼團隊。此一超過千人的佛教組織，透過僧伽教育、輪調訓練、五大洲弘法，開創臺灣罕見的大型僧團。佛光山不僅致力於國際弘法，也將學歷列入僧團升遷的評分標準中（其他兩項是弘法與修行）。相應於此發展架構與僧尼素質，佛光山的叢林教育分為佛學與實習兩階，前段補足大學出家尼僧的佛學知識與寺院生活規範，後段將僧尼輪調到不同單位執事，學習實際法務。

另外，規模較小、成立較晚的香光尼眾佛學院(1981-)與弘誓佛學院(1994-)，則結合佛學學術與佛學社會教育資源，發展本身的尼眾教育系統。香光尼寺是由一群有志佛學社會教育的比丘尼開創。1980 年心志和悟因法師應邀擔任香光巖住持後，開辦香光尼眾佛學院。本身具有師範大學學位的明迦法師，聚集一批具有推廣佛學熱誠的齋戒學會女學員，出家志業以社會佛學教育為本懷，亦投入佛學院的設計與教

學。<sup>45</sup> 香光尼眾佛學院的課程包含教案設計與專案研究，與寺方的社會佛學班、文教活動互相支援。香光尼寺是戰後臺灣首先揭舉「尼僧團」旗幟的道場，得力於佛學院的教育目標。

弘誓佛學院首創尼眾在職進修，由昭慧法師擔任導師。昭慧法師畢業自師範大學國文系，歷任福嚴佛學院、玄奘大學宗教系所專任、輔仁大學宗教系兼任教職，目前是玄奘大學社會科學院院長以及宗教與倫理研究中心主任。弘誓佛學院的課程考量一般尼寺的年中事務，集中安排於較為清閒的時段密集上課；每年並且支援玄奘大學舉辦研究與應用印順法師佛學系統的學術會議。弘誓佛學院的師資主要來自原本任教於福嚴佛學院的尼眾法師（如昭慧和註解印順法師著作的悟殷法師）。弘誓佛學院的學生也可以到玄奘大學宗教系所選讀，或進一步攻讀碩士學位，畢業後在不同佛學院擔任教職。

## 六、由學士尼到比丘尼正名運動

從傳戒制度到佛學院林立，比丘尼僧團標榜教育成爲風潮。此一發展方向與因應大量女性出家的歷史條件有關，但是並非中國佛教會或者任何僧團，單獨推動與操作而成，佛教界甚至在台灣比丘尼形成自我身分共識之前，仍有多數僧俗未曾察覺、或者不自覺參與此一風潮。戰後二十年佛學教育的累積(1950-1970)，臺灣比丘尼開始自稱學士尼團體(1970-1990)，逐漸以專業的宗教師自我定位(1990-2010)，提

---

<sup>45</sup> 于君方，《悟因法師行傳》（臺北：若魚整合行銷有限公司，2010），頁 291。

供相當堅實的證據。

從戒壇教育到寺院普設佛學，比丘尼的僧團身分確立，女性擁有更多揮灑的空間。後繼許多比丘尼菁英與尼寺團體致力發展多樣性教育、持續自我栽培與結合弘法事業，同時提升其歸屬感與主體性。更透過社會參與不斷提升僧團對其認可，再吸收新成員獻身，團體形象更加確定。此良性循環凝聚臺灣比丘尼重視教育資源的共識與自我肯定。

學士尼指具有大專院校學歷的比丘尼，她們出家的途徑主要為大專學佛營隊。年輕女學生參加大專院校的佛學社團後，進一步於寒暑假參加大專生佛學營隊，體驗僧團生活、確立志向，隨後剃度出家。不論出家後是否接受佛學院教育，她們通常會繼續完成大學學業，以便日後將其專業轉化為弘法資糧，甚至擔任佛學院教職。臺灣比丘尼的教育水準與社會地位之提升，很大一部分歸功於學士尼現象。

戰後臺灣佛教界一直以大專青年學佛為現代化的重要指標，1960年代的佛光山佛學營和齋戒學會即出現學士尼，但是並未引起廣泛注意。1997年中臺禪寺暑期夏令營之後，126位女大學生集體出家，經由媒體大肆報導，渲染為社會事件，學士尼一詞才廣為臺灣社會大眾知悉。

臺灣學士尼現象歸功於教界重視接引年輕人學佛，居功厥偉者為周宣德(1899-1989)居士。他從 1957 年起，開始設立佛學獎學金，鼓勵大學生學佛，憑藉其優越的政經關係，促成各大專院校成立佛學研究社團。1960 年臺灣大學成立臺灣第一個佛學社團晨曦學社，即由周宣德出面和校方交涉而成，他於 1989 年逝世時，全國已經有 73 個大專院校佛學社團（一校一團）。因為校方多要求大專佛學社團只能研習佛

學，嚴禁弘法，甚至禁止僧尼進入校園活動。所以大專學生透過跨院校的大專青年佛學夏（冬）令營，體驗寺院生活，與佛教界接觸；許多大專學生更因為佛教助學金與獎學金，開始投入佛學研究。上述活動成爲引導大專青年學佛與出家的重要途徑，他們也成爲提升僧尼素質的重要新血。

臺灣最早舉辦、成果最爲顯著的大專青年佛學夏令營，首推齋戒學會與佛光山。1967 年暑假，水里蓮因寺懺雲和尚舉辦齋戒學會，讓大學生以持守八關齋戒的嚴謹方式體驗叢林生活。這群學生主要來自中興大學、中國醫藥學院（今天的中國醫藥大學）、文化大學、臺中師專（臺中教育大學）、臺灣師範大學等學校共三十多人，之前都參加了臺中蓮社舉辦的慈光學術講座，具備優秀的佛法基礎。次年齋屆學會正式招生，雖然要求嚴謹——凌晨三點半坐禪、早課，下午四點即關閉山門——仍然吸引了許多學佛青年。報名者眾，到第五屆(1971)還必須分三期進行。<sup>46</sup>

懺雲律師住持的蓮因寺，爲臺灣罕見的律宗僧院，不許男女雜處，所有女性必須於下午四點前離開寺院。1972 年懺雲將女學生安置在草屯碧山寺，他來回通車講課，此屆的 51 位女學生，主要來自 6 所學校。<sup>47</sup> 齋戒學會後來還和新竹清泉寺、翠碧岩、中壢圓光寺合作安置女眾。1975 年嘉義縣番路鄉義德寺落成，寬廣可容納百人入住，直到 2001 年埔里蓮音學苑女眾道場竣工爲止，齋戒學會的女齋部都暫居於

<sup>46</sup> 彭慈雲，〈大專青年學佛運動初探——以大專女學生齋戒學會為例〉，發表於「第 23 屆全國佛學論文聯合發表會論文集」（高雄：元亨寺，2012 年 9 月 22 日）。

<sup>47</sup> 6 所學校分別為高雄師範學院、臺北師範大學、政治大學、文化學院（今文化大學）、東吳大學、靜宜文理學院（今靜宜大學）。

此，期間齋戒學會已經影響附近地區的尼寺團體興起。

佛光山則從 1969 年開始辦理免費的大專學生佛學夏令營，第一屆即有臺灣大學等 26 所大專院校百餘位學員參加，培養出如昭慧、依空、依法、慧開、趙翠慧、沈仁義等多位傑出僧尼與居士。當時臺灣的大專學生活動不多，星雲法師以救國團青年活動的模式，辦理佛學營隊，相當吸引大學生。星雲法師的第一批弟子中，慈惠、慈嘉等比丘尼均留日取得碩士學位，在夏令營任教，現身說法，打破刻板印象，塑造佛教尼眾的新形象與發展的可能性，吸引有志大專女青年跟進。當時仍就讀臺灣師範大學中文系的昭慧法師、臺灣大學法律系的依法法師，皆為佛光山大專學生佛學夏令營的優秀學員。

1970 年代以來臺灣佛學夏令營風潮鼎盛，除齋戒學會與佛光山之外，還有臺北松山寺、高雄超峰寺舉辦暑期佛學講座、弘法寺的佛學夏令營、臺南龍湖岩的佛學講習會等，不但造就青年學佛的風氣，也為自己的僧團招募新血，提升僧侶素質。<sup>48</sup> 當時臺灣大學生對佛教界的認識，以「臺灣三朵雲——北曉雲、中懺雲、南星雲」這句順口溜為代表，三位僧尼都是大專佛學夏令營之講師，可見青年學佛風氣與佛學營關係之密切。<sup>49</sup> 此時期法師仍然無法進入校園活動，而且

<sup>48</sup> 李世偉、王見川，〈大專青年學佛運動的初期發展（一九五八～一九七二）〉，收入范純武、王見川、李世偉，《臺灣佛教的探索》（臺北：博揚文化，2005），頁 256-257。關正宗，《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教（正編）》（臺北：大千，2004），頁 467。

<sup>49</sup> 邢福泉記載佛教界與坊間的三朵雲說法，見氏著，《臺灣的佛教與佛寺》（臺北：臺灣商務印書館，1981），頁 109、114。值得注意的是，邢福泉此書翻譯自其英文論文，為最早介紹臺灣佛教的專書。另外，曉雲法師曾於 1966-1970 年間，應懺雲律師之請，教導齋戒學會女眾

一所學校只准設立一個大專佛學社團，但是社團皆依止鄰近佛教團體與法師指導，寒暑假則共同參與全國性大專佛學營隊，反而容易凝聚力量。不同於 2000 年以後校園中各種佛教社團林立，佛教寺院也紛紛各別舉辦營隊，各種大專佛學團體反而面臨人數不足的問題。

齋戒學會並未提供大專女學員出家的途徑，但是卻激發許多女學生出家，並且組成同仁團體式的比丘尼僧團；推廣佛學教育的香光尼僧團、提倡律學的南林寺與義德寺，都是志同道合的齋戒學會女會員組成。近年來一般寺院人口萎縮至十人以下，這些尼寺的規模卻都能維繫在一百至兩百人，實歸功於尼眾對修行與弘法方式，具有強烈的共識。<sup>50</sup> 透過相同的學歷以及佛學營先修，這些尼眾對其寺院生活有共同的藍圖，以及奠定溝通的良好基礎。

以香光尼僧團為例，早期香光寺的成員大都來自齋戒學會的大專院校學生，素質整齊，目標一致。<sup>51</sup> 她們以師範學院的學生為主，沿襲齋戒學會檢討分配叢林生活職務的原則，以推廣佛學社會教育為目標，設計香光尼眾學院的課程以及香光尼僧團的發展計劃。因此香光尼眾佛學院的課程相當創新，邀請國內外學者講學，並訓練學生製作教案。1984

---

部學員。

<sup>50</sup> 釋自行，〈臺灣佛教比丘尼教育發展概況〉，《佛教圖書館館刊》，期 56，頁 87-88。

<sup>51</sup> 于君方訪談香光尼寺時發現，其早期成員多來自齋戒學會。于君方，〈臺灣的佛教尼師：以香光比丘尼為例〉，收入香光尼僧團史料室主編，于君方等撰，《我看香光：香光尼僧團研究文獻(1980~2010)》（嘉義：香光書鄉，2011），頁 78。香光尼眾 75% 為大專以上高學歷，早已經受到臺灣社會的注目。丁敏，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，頁 20-23。

年為信眾開辦佛學訓練班，香光寺、尼眾佛學院及各地分苑佛學班，形成一個栽培宗教師解行並重、學以致用的完整制度。

香光寺出家尼眾 75%具有大專以上學歷，為戰後首度呈現比丘尼素質提升的指標。<sup>52</sup> 因為香光寺使命感明確，吸引志同道合的年輕大學生加入，1987 年之前即因學士尼引起注目。<sup>53</sup> 由香光寺建立的佛學院，之後又轉型為香光尼僧團，其指導者悟因法師自幼憧憬結合佛學文化與教育的理想出家生活。她與剃度師父新竹靈隱寺明宗法師，曾同時就讀中國佛教三藏學院；以同等學歷考上文化大學中文系，又到夏威夷遊學一年。<sup>54</sup> 悟因法師念茲在茲的，是媲美天主教修女兼具神學與世學的專業生涯，而非名為遁世修行，實則趕經懺的傳統寺院生活；所以她極力栽培弟子攻讀博碩士學位。香光寺尼眾到歐美日本取得博士學位者，迄今已超過十位，為全國佛教團體之冠，她們目前分別任教於國內外大專院校與佛學院。香光尼僧團建立平衡持守戒律與現代弘法的典範，住持悟因法師持續教授與出版比丘尼戒律的註解。義德寺則為上百尼眾聚集的律宗道場，與香光尼僧團分別建立內修外宏的兩種現代尼寺典範。

臺灣比丘尼素質的提升，也顯現在她們關注自己的社會形象，昭慧法師擔任中國佛教護教組任內的一系列正名活動，即是很好的例證。1988 年中國佛教會護教組成立，昭慧法師擔任組長，先提倡以比丘尼代替尼姑之稱號，又抗議楊

---

<sup>52</sup> 丁敏，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，頁 20。

<sup>53</sup> 香光寺，《學士尼風波的省思》（嘉義：香光莊嚴雜誌社，1987）。

<sup>54</sup> 釋見豪、釋自衍採訪編著，《魚趁鮮，人趁早：明宗上人走過台灣佛教六十年》（嘉義：香光書鄉，2007）。



麗花「李靖與紅拂女」歌仔戲汗巖僧尼，楊麗花立即更正並公開道歉。次年，昭慧法師糾正臺北戲劇大學演出「尼姑思凡」，引起創作自由與衛教的討論。先前教界也曾經抗議過林語堂的著作，以及火燒紅蓮寺電影等，但是其迴響未如這兩次事件。主因在於昭慧法師不只號召佛教信徒拒看，更依照現代公民社會不同立場團體表達關切或抗議的途徑，請信徒直接打電話抗議，積極顯示教界的主體性。

昭慧法師以比丘尼的身分，擔任媒體與佛教界的橋樑，在公共媒體曝光的機率遠超過其他宗教界領袖。累積參與論議公共事件的經驗之後，她領導臺灣佛教徒投入社會議題的層面更加廣闊。1990年昭慧法師號召反對臺北慈悲精舍之嬰靈供養；1993年中華民國關懷生命協會成立，昭慧法師擔任首屆理事長，抗議抓春雞活動；同年港臺明星、金車教育基金會及慈濟功德會聯辦「尊重生命」系列活動。1994年昭慧法師發起臺北七號公園護觀音運動，絕食抗議；淨耀法師成立財團法人蓮花臨終關懷基金會，開始培育佛教臨床宗教師。1996年民進黨婦女部主任彭婉如遭殺害，引發女權火照夜路運動，昭慧法師參加遊行，並與基督教牧師共同主持彭婉如公祭。2000年11月12日昭慧法師擔任非核家園行動聯盟大遊行總召集人之一。<sup>55</sup>

除了關心本身在臺灣社會的處境，臺灣比丘尼也將關懷的觸角延伸到國際佛教，尤其是重建比丘尼傳承的議題。澳籍藏傳尼眾心明、心海法師，於達賴喇嘛訪臺前(1996)先至桃園普濟寺拜訪昭慧法師，請教戒律問題。1997年達賴喇嘛

---

<sup>55</sup> 詳參編輯組，〈佛教弘誓學院年表事記〉，<http://oldhongshi.twbts.com/col/intro5.htm> (2014年9月24日檢索)。

抵臺，公開表示來向臺灣比丘尼取經。<sup>56</sup> 3月24日香光寺於臺北西華飯店舉辦「『比丘尼的臺灣經驗』——達賴喇嘛『參考比丘尼制度』之回應」座談會，由悟因、恆清、昭慧三位法師主持，學者江燦騰並介紹臺灣比丘尼僧團之發展。後續活動包含同年11月2日臺北印儀學苑舉行「漢藏比丘尼制度研討會」，由恆清法師主持，向達賴喇嘛派來考察臺灣比丘尼制度之札西·慈仁格西，表達支持建立藏傳比丘尼制度。11月7至8日慈仁格西至臺北弘誓會館，與昭慧法師核對《四分比丘尼戒經》之漢、藏譯本，由法音法師擔任翻譯；次日至雙林寺，繼續對譯。

臺灣比丘尼僧團積極協助建立藏傳比丘尼傳承，包含悟因法師於1996年應邀至印度菩提迦耶，為來自18個國家的百餘位尼師舉辦「藏系比丘尼生活營」；<sup>57</sup> 2004年於「香港出家毗尼營」為港、澳、閩、臺百餘位比丘尼說戒12天。<sup>58</sup> 此外，曉雲法師擔任釋迦提達國際佛教婦女協會榮譽主席，2002年並大力協助臺灣舉辦第七屆釋迦提達雙年會。佛光山僧團則首先於1988年在美国洛杉磯西來寺舉辦國際三壇大戒，1998年佛光山至印度菩提迦耶中華寺舉辦二部受戒，為南傳第一批比丘尼具足戒，並合法化歐美藏傳比丘尼傳承。<sup>59</sup>

<sup>56</sup> 梁玉芳，〈達賴喇嘛向臺灣比丘尼取經〉，《聯合報》，1997年3月1日，第5版；梁玉芳，〈達賴喇嘛收集臺灣比丘尼教團資料〉，《聯合報》，1997年3月1日，第5版；林煜如、李玉珍，〈藏傳佛教比丘尼傳承探源之旅〉，《慈雲》，卷26期6（1998年1月），頁22-27。

<sup>57</sup> Bhikshuni Wu Yin, *Choosing Simplicity: A Commentary on the Bhikshuni Practimoksha*, Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 2001.

<sup>58</sup> 侯坤宏、高明芳、賴淑卿訪問，王千惠、莊豐吉記錄，〈嘉義香光寺悟因法師訪談錄〉，收入《臺灣佛教人物訪談錄（二）》，頁288-289。

<sup>59</sup> 菩提迦耶此行的緣起與教材，請見 Bhikshuni Wu Yin, *Choosing*

## 七、專業宗教師

1990年由《福報週刊》邀集國內16位著名佛教學者、佛教雜誌主辦人、佛教藝術家、記者和教界長老組成一個評審團（清一色為男性），針對近年來佛教界的發展，選出十位當年度最具影響力的佛教領袖。<sup>60</sup>十位佛教領袖中比丘尼佔四位，其入選原因依序為：

- 1) 證嚴法師（尼）：「以一介弱女子」創辦慈濟功德會、建立佛教慈濟醫院和醫學院。<sup>61</sup>
- 2) 曉雲法師（尼）（與印順法師共列第五名）：以無私之精神，創辦第一所佛教大學——華梵理工學院。<sup>62</sup>

---

*Simplicity: A Commentary on the Bhikshuni Practimoksha*. 其後見侯坤宏、高明芳、賴淑卿訪問，王千惠、莊豐吉記錄，〈嘉義香光寺悟因法師訪談錄〉，頁288-289。有關臺灣比丘尼於國際重建比丘尼法脈運動中扮演的角色，特別是佛光山的積極參與與提倡，請參考 Yu-chen Li, "Ordination, Women, and Power: The International Full Ordination Ceremony in Bodhgaya," in Karma Lekshe Tsomo ed., *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream* (Surrey, U.K.: Curzon Press, 2000), pp. 124-160.

<sup>60</sup> 〈票選最具影響力的年度十大佛教新聞——年度十大佛教人物〉，《福報週報》，期116-117（1989年12月25日-1990年1月6日），頁11-12、18-21。當年達賴喇嘛獲得諾貝爾獎而高居第二，此活動籌畫者洪啟嵩為唯一入選之居士，排名第七。排名第九之中國佛教會會長悟明長老，代替年初圓寂的白聖長老入選。

<sup>61</sup> 關於證嚴法師的社會領袖身分，請參見趙賢明，《臺灣三巨人：李登輝、釋證嚴、王永慶》（臺北：開金文化事業公司，1994），頁149-151。此書日文版已出版，可惜筆者尚無機會讀到。

<sup>62</sup> 雲門學員，〈創辦人從事文教事業的心路歷程〉，收入雲門學園編著，《拓土者的話》（臺北：原泉出版社，1994），頁236-248。

- 3) 恆清法師（尼）：第一位博士比丘尼，任教於國立臺灣大學，法光佛教文化研究所第一屆所長，致力於提升佛學研究學術化。<sup>63</sup>
- 4) 昭慧法師（尼）：發起一系列護法運動，為比丘尼正名。

排名第三與第四的星雲與聖嚴法師領導的僧團，仍以尼眾居多，排名第五的印順導師為證嚴法師的師父，而且栽培出許多優秀比丘尼師資，凸顯了臺灣比丘尼個人和團體與日俱增的影響力。比丘尼領袖輩出，代表比丘尼的活動力與社會形象大幅提升，女性在臺灣佛教界中的地位與日俱增，與以往的出家女性大相逕庭。<sup>64</sup>

1990年由《福報週刊》入選的四位比丘尼領袖，唯有證嚴法師未在學術界或佛學院親執教鞭，但上述四人都建立了佛教大學與佛學機構，顯示此一階段的佛教發展特色已經轉入大學制度化。此次佛教領袖人物調查，評鑑上榜的團體與其興建之大學依次為「慈濟功德會的慈濟大學、佛光山的南華大學與佛光大學、法鼓山的中華佛研所、法鼓山僧伽大學、法鼓山大學、中國佛教的玄奘大學」，盛況不啻實現中國佛教近百年的理想。

民國初年太虛法師已經揭櫫國際化、學術化、制度化為

<sup>63</sup> 恆清法師推動佛學教育學術化的貢獻，請見朱秀容，〈恆清法師：引領佛學邁進大學門檻〉，收入氏著，《當代佛學人物演義》（臺北：法鼓文化，1999），頁 26-37。

<sup>64</sup> 關於昭慧法師此時期的護教運動，請見中國佛教會青年委員會護教組編，《杯葛思凡專輯》（臺北：中國佛教會青年委員會護教組，1989）；關於她後來從事的一系列社會運動，則請參考陶五柳，《釋昭慧法師》（臺北：大村出版社，1995）。

中國佛教改革的方向；戰後中國佛教會於臺灣復會以來，亦以此為發展目標。但是確實完成上述目標的，首推臺灣比丘尼。例如曉雲法師作為承接中國與臺灣佛教現代化運動的人物之一，得以親炙太虛師友輩的理念，定下提升僧伽、社會二部教育的宏願，戰後自港來臺，一路創辦佛教教育機構，並且積極參與國際佛教學術活動，成立華人第一所佛教大學（華梵理工學院）。

證嚴法師設立慈濟大學初衷在栽培醫護人員，並配合慈濟醫院之發展，之後發展亦涵蓋人文社會學科，推廣研究慈濟學。昭慧法師參與玄奘大學之籌設，現任宗教系主任與社會科學院院長，資歷完整；1994年她設立了弘誓佛學院，首開比丘尼在職進修佛學課程。昭慧法師結合弘誓與玄奘資源，提供佛學院畢業的比丘尼，在兼顧寺務的情況下，回到弘誓進修，或者進一步考入玄奘大學的在職進修與宗教研究所。

恆清法師是臺灣第一位獲得美國博士學位、第一位任教大學（臺灣大學哲學系）的比丘尼。1995年她在自己的研究室創立臺大佛學研究中心，開始電子化佛教大正藏，免費提供全球學者信徒使用。此舉不但使臺灣大學佛學中心，成為完整獨立的佛教研究教學機構，更將漢傳佛學研究帶入電子化時代。1987年她擔任第一屆法光佛教文化研究所所長，首開佛學院與大學互相承認學分的制度；1988年設立法光留學獎學金，栽培佛學人才，分別資助智如、學如、智學法師與黃繹勳赴美攻讀博士，她們學成後皆任教國內外學術機構。2000年後恆清法師更推動政府開放專宗學院立案，使得解行並重的佛學院進入國家教育制度，獲得社會承認，並且擴

展佛教教育內容與水平。<sup>65</sup> 她對臺灣佛教的貢獻，不只是出現第一位教授比丘尼，而是以此位置改變佛學教育的視野與能力。

臺灣比丘尼的高學歷，賦與她們更多元與專業化的弘法生涯，尤其是投注教育領域的發展。許多博碩士比丘尼任教於大專院校，開設授佛學與其他課程，使得曉雲法師、恆清法師、昭慧法師不再是個案。其他如帶動經典研讀、禪修、各式各樣應用佛法的課程，教師也以比丘尼為主力。特別是比丘尼拓展佛教的女性教育，從鄉里老年學佛班、社區讀書會到都會佛學院，比丘尼作為佛法教師，跨越社會階級與地域血緣的限制，創造了臺灣女性的另一個空間。

將教育置入修行與弘法範疇的台灣比丘尼，1990 年代開始將觸角伸入現代技術與醫療的領域，開始定位自己為專業的宗教師。因為她們具備各種專業知識，足以融合佛學，以新知識與新視野來定位自己的宗教修行。譬如寬謙法師成立覺風佛教藝術文化基金會，會焜法師致力於臨終照護教育，都是非常先進的專業領域。<sup>66</sup> 覺風佛教藝術文化基金會的比丘尼成員不足 20 人，以佛教藝術課程以及電視弘法奠定特色，建立全球佛教藝術課程網。2012 年覺風佛教藝術教育園區正式落成，園址位於臺北市邊緣的北投貴子坑丘陵區，由

---

<sup>65</sup> 有關恆清法師的介紹，請參考黃美英彙整，《恆清法師》，臺灣佛教數位博物館——佛教人物 <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/formosa/index-people.html>（2013 年 9 月 14 日檢索）；以及侯坤宏採訪，《杏壇衲履：恆清法師訪談錄》（臺北：國史館，2007）。

<sup>66</sup> 有關寬謙法師的介紹，請參考《寬謙法師》，臺灣佛教數位博物館——佛教人物 <http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/formosa/people/2-kuan-qian.html>（2013 年 9 月 14 日檢索）；以及覺風佛教藝術文化基金會網頁，<http://www.chuefeng.org.tw/>（2013 年 9 月 14 日檢索）。

日本著名綠建築大師安藤忠雄設計，推廣尊重大自然的生活態度。<sup>67</sup>

寬謙法師繼承雕刻家父親楊英風的遺緒，獲得建築學碩士而專攻佛教藝術。其團體的固定活動不是法會，而是邀請學者專家提供精緻的佛教藝術課程，持續舉辦亞洲佛教藝術夏令營以及朝聖佛教石窟的文化之旅。相關的課程還包含佛教與社會交涉的議題——如家庭教育、環保、心理諮商、素食烹飪、養生調息等小班課程，正好符合臺灣佛教徒全球布施建廟、送迎佛像的氛圍，為這些物質性的功德提供進一步的美學素養。寬謙法師以藝術與環保教育，被臺灣都會的佛教社群接受，開創佛教社會教育的新領域。

會焜法師提倡的臨終照護教育，其實是佛教護生送終的基本議題，結合現代社會的專業科別。會焜法師接觸臨終關懷議題，源於參加 1997 年佛教蓮花臨終關懷基金會在臺北榮總醫院舉辦的「佛法與安寧療護研討會」。面臨照料老病的比丘尼長者，她急需這方面的資訊；確認這是教界的普遍問題之後，她接下來積極贊助比丘尼成為安寧照護專業師。1998 年臺大醫院開始培訓緩和病房宗教師，由惠敏法師與陳慶餘醫師主持。同年會焜法師諮詢蓮花基金會的黃鳳英居士，並到慈濟醫院心蓮病房實習，開始在屏東舉辦人間淨土臨終關懷系列講座；並於 1999 年成立「一如淨舍臨終關懷協會」，照顧與推廣臨終關懷的服務工作。2000 年安寧緩和醫療條例法通過立法。接下來五年間(2001-2005)，會焜法師每年挹注一百萬元，資助臺大醫院緩和病房的宗教師培訓，

---

<sup>67</sup> 此一合作案內容細節，請見覺風文教基金會網頁 [http://www.chuefeng.org.tw/artpark\\_origin.aspx](http://www.chuefeng.org.tw/artpark_origin.aspx) (2014 年 9 月 24 日檢索)。

直到 2006 年臨床佛教宗教師護持會成立爲止。<sup>68</sup>

會焜法師改變安寧照護等於助念的傳統概念，開辦講座、培訓志工、臨床照護、居家服務，視安寧照護爲布施功德。一如淨舍臨終關懷協會不但全力資助上述課程，還提供免費志工培訓。協會的法師和志工除了支援後來建立的屏東基督教醫院、民眾醫院的安寧病房，也照護各別道場和安養院的癌末病人以及生病的法師。會焜法師的淨舍內，並設有安寧病房，雇看護來照顧癌末比丘尼。

上述比丘尼的專業能力與視野，不僅拓展了她們入世弘法的範疇，也發展出現代宗教師的自我定位。雖然尚未確定「宗教師」一詞確切的出現時間，但根據香光尼僧團、緩和病房宗教師的說法，她們都早在 1990 年代已經開始自稱爲宗教師，以顯示其宗教專業身分與修行目標。香光寺的社會佛學教師，或者安寧照護的證照，都具有專業意涵。值得注意的是，貫穿學士尼與宗教師兩種定位的基礎都是教育專業：臺灣比丘尼擁有現代佛教教育以及臨終照顧的專業訓練，建立相關教育系統，服務社會大眾。這些比丘尼以本身的專業結合佛學，合理化她們的宗教身分，同時拓展佛教的社會參與範圍。教育成爲戰後臺灣佛教的比丘尼自立自足的基礎，以及當代學佛的主流方式。

---

<sup>68</sup> 臺灣佛教數位博物館——佛教人物《會焜法師》：<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/formosa/people/2-hui-kun.html>（2014 年 9 月 24 日檢索）。



## 八、結 論

戰後臺灣佛教的比丘尼僧團，不論質量均足以匹敵比丘，為佛教歷史上罕見之現象，也是促成臺灣僧團年輕化、現代化與入世化的關鍵。首先，三壇大戒對臺灣女性開放受戒途徑，提升僧伽教育，不只確立比丘尼身分，更造就一批如天乙的菁英比丘尼傳戒，成為罕見的漢傳比丘尼典範，得以詮釋與傳承女性經驗。1970年代大專青年學佛社團吸收第一批國民教育改革後的女學生出家，她們兼具佛學院教育以及社會專業，開創學士尼的優勢。比丘尼入世弘法的大型宗門（例如佛光山），與標榜學士尼組成的香光尼僧團，都以高學歷比丘尼為基礎，大幅度提升佛教與僧尼的社會形象。時代越晚近，一般比丘尼的學歷也越高，足以推動各種現代佛教慈善與弘法活動。本文提出，傳戒與教育成為凝聚戰後臺灣比丘尼身分定位的兩大支柱，不但賦與比丘尼合法的宗教身分，也拓展其現代化專業的弘法方式，高度制度化與保障比丘尼僧團。

戰後臺灣比丘尼僧團的建立得力於傳戒，新的三壇大戒以經典的權威，來整合不同宗派地域的佛教力量；隨之推動的僧伽教育，不但奠定之後臺灣佛學的發展方向，也栽培出能文能武的比丘尼。各別僧團盡力爭取女性出家，使得他們更容易接觸社會，因為出入都會佛教寺院的女信徒多於男信徒。人間佛教強調的貼近社會，包含實事求是、輕視儀式的精神，使得佛教社群更加開放佛教修行實踐的範圍，而此風潮也提供並合理化了臺灣尼眾的多元化領導方式。臺灣比丘

尼僧團逐漸獲得轉化教育資源的能力與權利，也成為推動佛教婦女教育的重要推手。

佛教經典的詮釋在戰後臺灣佛教的佛學教育薰陶之下，使得比丘尼的佛學基礎達到巔峰，而此經典教育蘊含的理性、正信、入世，正符合臺灣逐漸成形的中產階級理念。戰後三壇大戒制度化女性出家受戒之途徑，從注重僧伽教育、鼓勵大專學生學佛、投注社會教育，成為三環扣之革新；在此基礎上，比丘尼的自尊與聲譽均大幅提高。

臺灣比丘尼僧團的發展因為教育專業，不同於以往的邊緣形象，她們的高學歷使比丘尼此一宗教身分更加專業，卻涉及更多職能領域。這些比丘尼對教育的投入，起源於傳戒制度的僧伽教育，也受此制度化傳承保障，在比丘尼僧團自立自足的群體基礎上，臺灣比丘尼並非被動式接受此一宗教身分。不論是齋戒學會志同道合的學士尼集體出家，佛光山大專佛學夏令營的女成員投入全球化弘法事業，後續配合社會變動而出現的宗教師，皆凸顯出比丘尼自我定位的能動性遠超過前代。越來越多修行弘法主旨明確專業的尼寺團體出現——譬如研律的南林寺與義德寺、從事社會佛學與學術研究的香光寺，以及引領現代醫療與國際救災的靜思精舍，還有其他各種比丘尼成立的佛教基金會，都受益於這些比丘尼的專業化。

這批原本已具有社會認可教育水準的比丘尼，各自歷經大專佛學營隊、小規模寺院法務的管理階層、高階佛學院教育與佛學研究的三種型式，進而建立合乎經典理想的寺院修行生活方式。她們不僅公開講法，而且任教於佛學院、大專院校、各式佛學班與佛教讀書會，還有自己的電視弘法節目

與網路電視課程。著作等身的比丘尼也不少，編輯出版涵蓋佛學研究、佛法諮詢、佛教文學與藝術。戰後臺灣比丘尼僧團的能動性，奠基於此制度化保障的宗教身分，以及多樣化教育的賦權(empower)。

從學士尼演變到宗教師，臺灣比丘尼以多元化的專業，形塑正向的自我形象與凝聚力，獲得學歷普遍提升的信徒支持，得以共同培力，推廣弘法活動。此一良性循環顯示傳戒對女性經驗傳承與僧團內外資源流動的重要性。當比丘尼自有典範支持其入世弘法的正當性，有學歷專業提升其弘法之向度，促成僧俗互動更加迅速有效。臺灣比丘尼的身分定位，奠定於合乎戒律而建立的僧團，透過僧伽以及非佛學專業教育，形成現代化的佛教教育師，成為台灣佛現代化的重要契機。

## 徵引書目

- 丁仁傑，《社會脈絡中的助人行爲：臺灣佛教慈濟功德會個案研究》。臺北：聯經，1999。
- 丁敏，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，收入財團法人佛光山文教基金會主編，《1996 年佛學研究論文集》。臺北：佛光出版社，1996，頁 19-72。
- 于君方，《悟因法師行傳》。臺北：若魚整合行銷有限公司，2010。
- 于君方，〈臺灣的佛教尼師：以香光比丘尼爲例〉，收入香光尼僧團史料室主編，于君方等撰，《我看香光：香光尼僧團研究文獻(1980~2010)》。嘉義：香光書鄉，2011，頁 70-83。
- 中國佛教會青年委員會護教組編，《杯葛思凡專輯》。臺北：中國佛教會青年委員會護教組，1989。
- 中國佛教會，〈中國佛教會四十年工作報告〉，《人生》，卷 4 期 2，1952 年 2 月，頁 14。
- 朱秀容，〈恆清法師：引領佛學邁進大學門檻〉，收入氏著，《當代佛學人物演義》。臺北：法鼓文化，1999，頁 26-37。
- 江燦騰，〈從齋姑到比丘尼——臺灣佛教女性出家的百年滄桑〉，收入氏著，《臺灣佛教百年史之研究，1895-1995》。臺北：南天書局，1996，頁 49-60。
- 江燦騰，〈試論太虛大師建構僧伽改革理論的背景和思想內涵——以第二期改革的《整理僧伽制度論》爲中心〉，《國際佛學研究》，期 2，1992 年 12 月，頁 94-122。
- 江燦騰，〈臺灣近代政權鼎革與佛教教派轉型——以高雄大崗山超峰寺派的源流與發展爲例〉，《思與言》，卷 37 期 4，1999

年 12 月，頁 169-328。

江燦騰、侯坤宏、楊書濠，《戰後臺灣漢傳佛教史——從雙源匯流到逆中心互動傳播的開展歷程》。臺北：五南，2011。

李玉珍，〈中國佛教會一甲子女戒師〉，收入中國佛教會文獻編審委員會編，《中國佛教會復會六十週年學術研討會論文集》。臺北：中國佛教會，2008，頁 115-135。

李玉珍，〈出家入世：戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，收入國立臺灣師範大學歷史學系、文獻會合編，《回顧老臺灣、展望新故鄉——臺灣社會文化變遷學術研討會論文集》。臺北：國立臺灣師範大學歷史學系，2000，頁 409-441。

李玉珍，〈佛教的女性，女性的佛教：近二十年來中英文的佛教婦女研究〉，《近代中國婦女史研究》，期 10，2002 年 12 月，頁 147-176。

李玉珍，〈戒壇沿革與婦女出家〉，收入玄奘大學宗教學系等編，《宗教文化與性別倫理——國際學術會議論文集》。臺北：法界出版社，2008，頁 189-224。

李玉珍，〈齋姑、齋教與宗族：日治新竹州的女齋堂〉，收入連瑞枝、莊英章主編，《客家、女性與邊陲性》。臺北：南天書局，2010，頁 207-246。

李玉珍，〈齋姑與尼僧教育資源之比較〉，收入財團法人伽耶山基金會編，《比丘尼的天空：佛教僧伽教育國際研討會論文集》。臺北：財團法人伽耶山基金會，2010，頁 51-69。

李志夫主編，《臺灣佛學院所教育年鑑創刊號》。臺北：法鼓文化，2002。

李翎毓，《由臺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，2004。

- 李雪萍，〈臺灣的比丘尼僧團及其不同的生命經驗：一個社會學的個案研究〉。東海大學社會系碩士論文，2005。
- 范純武、王見川、李世偉，《臺灣佛教的探索》。臺北：博揚文化，2005。
- 邢福泉，《臺灣的佛教與佛寺》。臺北：臺灣商務印書館，1981。
- 卓遵宏、侯坤宏、闕正宗訪問，《臺灣佛教人物訪談錄（二）》。臺北：國史館，2011。
- 卓遵宏、釋印彬，〈中國佛教會遷台的前前後後——兼論南亭法師秘書長任內的發展〉，收入中國佛教會文獻編審委員會編，《中國佛教會復會六十週年學術研討會論文集》。臺北：中國佛教會，2008，頁 81-113。
- 奈良高林著，慧誠譯，〈臺灣佛教是比丘尼佛教：一個日本尼僧對臺灣佛教的印象觀感〉，《覺世》，期 550，1972 年 8 月，頁 3。
- 林熅如、李玉珍，〈藏傳佛教比丘尼傳承探源之旅〉，《慈雲》，卷 26 期 6，1998 年 1 月，頁 22-27。
- 侯坤宏採訪，《杏壇衲履：恆清法師訪談錄》。臺北：國史館，2007。
- 香光寺，《學士尼風波的省思》，嘉義：香光莊嚴雜誌社，1987。
- 梁玉芳，〈達賴喇嘛向臺灣比丘尼取經〉，《聯合報》，1997 年 3 月 1 日，第 5 版。
- 梁玉芳，〈達賴喇嘛收集臺灣比丘尼教團資料〉，《聯合報》，1997 年 3 月 1 日，第 5 版。
- 陳珍珍，〈談福建的「梵行清信女」〉，《普門學報》，期 52，2009，頁 118-130。
- 陳清香，〈巡禮仁俊長老踩踏過的道場足跡〉，《慧炬雜誌》，期 561，2011 年 3 月，頁 60-61。

- 陶五柳，《釋昭慧法師》。臺北：大村出版社，1995。
- 彭慈雲，〈大專青年學佛運動初探——以大專女學生齋戒學會為例〉，發表於「第 23 屆全國佛學論文聯合發表會論文集」。高雄：元亨寺，2012 年 9 月 22 日。
- 雲門學園，〈創辦人從事文教事業的心路歷程〉，《拓土者的話》。臺北：原泉出版社，1994，頁 236-248。
- 雲門學園編，《蓮華學佛園緣緣》。臺北：原泉出版社，1998。
- 黃美英彙整，《恆清法師》，臺灣佛教數位博物館——佛教人物，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/formosa/index-people.html>（2013 年 9 月 14 日檢索）。
- 趙賢明，《臺灣三巨人：李登輝、釋證嚴、王永慶》。臺北：開金文化事業公司，1994。
- 編輯組，〈比丘尼必須自己教導比丘尼〉，《香光莊嚴》，期 58，1999 年 6 月 2 日，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/58/main3.htm>（2014 年 8 月 11 日檢索）。
- 編輯組，〈票選最具影響力的年度十大佛教新聞年度——十大佛教人物〉，《福報週報》，期 116-117（1989 年 12 月 25 日-1990 年 1 月 6 日），頁 11-12、18-21。
- 編輯組，〈佛教弘誓學院年表事記〉，<http://oldhongshi.twbts.com/col/intro5.htm>（2014 年 9 月 24 日檢索）。
- 編輯組，《會焜法師》，臺灣佛教數位博物館——佛教人物，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/formosa/people/2-hui-kun.html>（2013 年 9 月 14 日檢索）。
- 編輯組，《寬謙法師》，臺灣佛教數位博物館——佛教人物，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/.../2-heng-qing.htm>（2013 年 9 月 14 日檢索）。

- 蔡淑貞，〈獅頭山元光寺客籍尼眾異地出家：性別觀點〉。高雄師範大學教育學系碩士論文，2010。
- 盧蕙馨，〈人情化大愛——多面向的慈濟共同體〉。臺北：南天書局，2011。
- 覺風佛教藝術文化基金會，[http://www.chuefeng.org.tw/artpark\\_origin.aspx](http://www.chuefeng.org.tw/artpark_origin.aspx)（2014年9月24日檢索）。
- 雲門學園編，〈蓮華學佛園緣緣〉。臺北：原泉出版社，1998。
- 釋自行，〈臺灣佛教比丘尼教育發展概況〉，《佛教圖書館館刊》，期56，2013年6月，頁78-100。
- 釋宏任，〈臺中慎齋堂的發展與轉型〉。玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2006。
- 釋見杰，〈臺灣佛教比丘尼生涯之錨的分析研究〉。高雄師範大學輔導與諮商研究所碩士論文，2006。
- 釋見曄編著，〈走過臺灣佛教轉型期的比丘尼：釋天乙〉。臺北：中天出版社，1999。
- 釋見曄編著，釋自鑰校訂，〈尼戒和尚，龍湖風雲——天乙的戒律弘傳（二）〉，《香光莊嚴》，期58，1999年6月2日，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/58/main3.htm>（2014年8月11日檢索）。
- 釋見曄編著，釋自鑰校訂，〈堂堂僧相，還諸人間——天乙崛起時的台灣佛教〉，《香光莊嚴》，期57，1999年3月20日，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/57/main1.htm>（2014年7月29日檢索）。
- 釋依詮，〈出世到入世——一位園長的生命史〉。嘉義大學國民教育研究所碩士論文，2004。
- 釋明復編，〈白公上人光壽錄〉。臺北：十普寺，1983。



- 釋果徹，〈東初老人簡譜〉，《中華佛學研究》，期 2，1998，頁 1-48。
- 釋昭慧、釋性廣編著，《千載沉吟——新世紀的佛教女性思維》。臺北：法界出版社，2002。
- 釋見豪、釋自衍採訪編著，《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。
- 釋真華，〈由龍湖庵傳戒說到天乙法師〉，《香光莊嚴》，期 52，1997 年 12 月 20 日，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/52/history1.htm>（2014 年 8 月 11 日檢索）。
- 釋傳澈，〈臺灣女尼出家歷程之探討〉。玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2008。
- 釋德晟，〈印順導師與妙雲蘭若——兼論「精神典範」對於比丘尼僧團發展之影響〉。慈濟大學宗教文化研究所碩士論文，2005。
- 慧嚴法師，《臺灣與閩日佛教交流史》。高雄：春暉，2008。
- 釋證滿，〈一位出家六十年尼師之生命史探究——兼論靜修寺院之變遷〉。慈濟大學宗教文化研究所碩士論文，2003。
- 闕正宗，《重讀臺灣佛教：戰後臺灣佛教（正編）》。臺北：大千，2004。
- 闕正宗，《臺灣佛寺的信仰與文化》。臺北：博揚文化，2004。
- Cheng, Wei-Yi. *Buddhist Nuns in Taiwan and Sri Lanka: A Critique of the Feminist Perspective*. London: Routledge, 2006.
- Chern, Meei-Hwa. "Encountering Modernity: Buddhist Nuns in Postwar Taiwan." Ph. D. dissertation, Temple University, 2000.
- DeVido, Elise Anne. *Taiwan's Buddhist Nun*. New York: State University of New York, 2010.

- Huang, C. Julia. *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Jones, Charles B. *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
- Li, Yu-chen. "Guanyin and the Buddhist Scholar Nuns: The Changing Meaning of Nun-hood." In Wei-hung Lin and Hsiao-chin Hsie eds., *Gender, Culture and Society: Women's Studies in Taiwan*. Seoul, Korea: Asian Center for Women's Studies, 2005, pp. 237-272.
- Li, Yu-chen. "Ordination, Women, and Power: The International Full Ordination Ceremony in Bodhgaya." In Karma Lekshe Tsomo ed., *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream*. Surrey, U.K.: Curzon Press, 2000, pp. 124-160.
- Li, Yu-chen. "Crafting Woman's Religious Experience in A Patrilineal Society: Taiwanese Buddhist Nuns in Action (1945-1999)." Ph. D. dissertation, Cornell University, 2000.
- Yü, Chün-fang. *Passing the Light: The Incense Light Community and Buddhist Nuns in Contemporary Taiwan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- Wu Yin, Bhikshuni. *Choosing Simplicity: A Commentary on the Bhikshuni Practimoksha*. Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 2001.
- 建寧縣方言請參考：<http://baike.baidu.com/subview/190702/13575763.htm>（2014年7月29日檢索）。
- 香光尼僧團主旨與組織，請參考該組織之網路介紹，<http://www.gaya.org.tw/totle/96dm>（2014年7月30日檢索）。

# The Formation and Solidarity of Buddhist Nuns' Identity in Post-war Taiwan

Yu-chen Li\*

## Abstract

This article examines how ordination and education have affected the formation of Taiwanese *bhikṣunisangha*, and consequently nuns' autonomy, highlighting the historical context of these processes. The Three-Platform Ordination system that initiated women of this monastic lineage in Taiwan legitimized itself by appealing to canonical texts; such emphasis on canonical texts inadvertently led to text-based monastic education for nuns. With the knowledge supplied by canonical study, Taiwanese nuns demanded Dual Ordination in accordance with textual requirements, and in this way built up their institutional autonomy. After the 1980s, monastic education and secular education converged as college-educated women entered monastic life. These "nuns with Bachelor's degrees" (and later with Master's and Doctoral degrees) have expanded the scope of Buddhist social engagement as well as established their self-identity as

---

\* Associate Professor, Graduate Institute of Religious Studies, National Cheng Chi University, Taiwan, R. O. C..

religious professionals since the 1990s, even demanding the appellation of “professional religious teachers” for themselves.

This article analyzes the key events and leading figures in the formation and consolidation of Taiwanese *bhikshunisangha*. The first section discusses the mass ordination of Taiwanese women and the role of female ritual assistants in the post-war period; second, the Dual Ordination and the establishment of the *bhikshuni* identity; third, the shift of focus of *bhikshuni* education from monastic discipline to canonical study; fourth, the scholarly nuns and the “rectification of names” for the *bhikshunis*; and fifth, the emergence of *bhikshuni* self-identity as professional religious teachers.

**Key Words:** Taiwanese *bhikshunisangha*, ordination, Buddhist nun education, college-educated nuns, professional religious teachers