

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

中研院民族學研究所博士後研究 陳美華

佛學研究中心學報

第七期 (2002.07)

頁 295-340

©2002 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁

295

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

提要

本文希望在台灣民間／佛教女性的範域內，略盡棉薄之力，經由對當代台灣比丘尼「另類典範」的理論化建構過程，為廣泛歷史意涵之「另類歷史」，邁開一個小腳步。基本上，我認為要探討在何種意義與脈絡下，有一群尼師們是「另類典範」，應該放在戰後台灣社會文化的脈絡裡來建築。在此脈絡中，至少有三個子脈絡是需要檢視的：首先是台灣漢人父系／權社會，其次是佛教傳統，再則是女權運動和女性主義新潮流。這三個脈絡都是與一般社會對女性的規範和觀點有關，也就是在戰後不同時段裡，對比於社會對女性的強勢知識、價值體系，來談比丘尼的另類知識、價值觀，就更顯出建構不同知識、價值觀的理論與實踐的可能性。在這三層脈絡下，我將問題化 (to problematize) 「傳統」一詞，並在各自的論述脈絡中，以我走訪香光、佛光、法鼓三教團以及其他數位比丘尼的田野訪談資料和一些相關出版品，分別以「身份」、「形象」和「身體」三個切點，來解釋、說明這些比丘尼們何以是「另類典範」。並在第一個脈絡裡，以「人觀」概念為焦點，來討論性別差異或不平等的社會實踐基礎。而此等社會上的另類女性典範，是否可以給今日在台灣提倡女性主義或從事婦女運動的人士們一些靈感與向度？順此也將檢視過去十餘年來，大多移植西方理論，和翻版西方研究的台灣婦女研究，能

否突破「西方」的影響，走出西方學者近二十餘年來，以「性別」（gender）作為一個分析的概念，去從事有關的研究之瓶頸？最後我將以討論「傳統」、「典範」和「規範」間的糾結關係來總結全文。

而本文的處理過程和方法，則是一種「理論的實用情境取向（a pragmatic contextualist approach to theory）」的研究進路，也就是，對一個研究的主題，採取多面向的分析角度，並且融合各種分析理論，比如意識形態理論、後結構主義理論、女性主義理論等等，在不同特定的情境中，使用不同的理論來分析、批判或解讀，以便對該研究有更多面 and 更適切的理解。這也就是 Douglas Kellner 的「多元觀點的文化研究取向」。這種研究取向的實踐，基本上是跨學科、跨領域的。而其特質，或許就在「打破既存的區隔，突破學術政治上的切割，拒絕被強加的分類方式」上吧！

關鍵詞：傳統／典範／規範（traditions／paradigms／norms）、主動能动性（active agency）、性別（gender）、身份／形象／身體（social statuses／images／bodies）、社會實踐（praxis／social practice）

一、前言

千百年來，活躍、展現、留存在人類歷史舞台的演員或演員名冊和劇本內容，大多是操縱在少數族群的少數階級，和所謂的社會菁英的手中。若以男女兩性來區分，女性雖佔社會人口的半數左右，但是由於性別差異在農業社會經濟結構，所造成的勞動分工 (division of labor)，致使長期活動在所謂「私領域」(private sphere) 的女性，無法掌握書寫歷史的資源和適度的自我發音，因此以女性為主體的「婦女史」(women's history)，[\[1\]](#)大部份亦

* 送審日期：民國八十九年十月二日；接受刊登日期：民國九十年八月二十日。

感謝林美容小姐以及 1999 年「宗教傳統和社會實踐」中型研討會的舉辦，使得此篇論文得以有發表的空間。也要感謝柯嘉豪 (John Kieschnick) 先生的評論和寶貴的建議。對會議當天，盧蕙馨、江燦騰、林本炫、丁敏、釋依昱、吳永猛、翁仕杰和許洋主等多位先生、小姐的諸多意見，也在此一併致謝。對香光、佛光、法鼓三教團，在資料方面的提供，給予不少的方便與配合，也深表我的謝忱與歉意 (增加她們的工作與繁忙)。更要特別感謝瞿海源先生，在素仰大名但首次拜會之後，請陳家倫小姐繼續將《同戒錄》(自民國 42 年起至民國 86 年止) 的僧尼資料，全部電腦化，省卻我不少蒐集、影印和輸入這筆龐大資料的時間與精神體力，也為後來有關佛教僧尼的學術研究，提供一筆方便而可用的學術資產，特此致上我由衷的謝意！最後還要感謝三位審稿者的寶貴意見和批評指教，使得本文可以出刊問世，以饗讀者。

[1.](#) 在本文中，我在某些脈絡採用 Joan Wallach Scott (1994: 234) 的 “women's history” 和另一些脈絡採用成令方 (1993: 217) 的「女性史」一詞的用法，以顯示在不同文脈下的適要性。基本上，我贊同成令方的看法，「女性」比「婦女」所代表的含意寬廣。尤其是現代女人的社會角色和位置，並不只限於家庭親屬關係結構裡，扮演為人「婦」、為人「女」的角色，像本文所處理的主題「比丘尼」，雖然都 (曾經) 是為人「女」，但絕大多數不曾為人「婦」，所以使用「婦女」一詞似乎不能涵概「比丘尼」的身份角色。然而也就是由於「婦女」一詞的被限定在家庭社會的正常結構下，更可以顯示「比丘尼」在社會上的「另類」特性，本文因此視不同的文脈而交互使用這兩個語詞。

隨著時間的消逝而成為無痕的歷史。

在「婦女史」這個大領域之下，有關「台灣婦女」的歷史和論述的這個次領域（sub-field），猶在有待勤耕與灌溉的初發期。若以時間的縱軸來看，從荷領、明鄭、清統、日據、到戰後至今（1945~1999），目前已經挖掘、建構出來的女性史跡，年代越早，數量越是寥寥可數，比如卓意雯的《清代臺灣婦女的生活》、楊翠的《日據時期台灣婦女解放運動》、游鑑明的〈日據時期臺灣的產婆〉、曾秋美的《台灣媳婦仔的生活世界》和周芬伶的《憤怒的白鴿：走過台灣百年歷史的女性》等等，^[2]而大多數的研究成果和努力，主要是集中在戰後；^[3]英文的相關出版品也很少，有 Margery Wolf 的 *Women and the Family in Rural Taiwan* 和 Elaine Yi-lan Tsai 的 *Are Married Daughters “Spilled Water”? A Study of Working Women in Urban Taiwan* 等等。若從研究範圍的橫軸來看，則大多局限在戰後台灣婦女的性別角色、社會地位和生活的變遷上（卓意雯 1993: 2），有關婦女運動的研究，也有不少著墨。^[4]

若再將研究的目標更限定在「台灣婦女與宗教」這個範域裡，那麼已有的研究成果，顯然只是數頁可載。例如，以國立台灣大學人口研究中心編印的《台灣光復後婦女研究文獻目錄》來看，並沒有「宗教」類或項，而在其「文化」類的「一般」項裡（1985: 98），共錄 19 則書目，只有一則是與宗教有關；^[5]而在同是該研究室編印的《台灣婦女研究文獻目錄》中，則在「歷史、文化與媒體」類下分出「宗教」項（1990: 133~134），共收錄了 1990 年以前

2. 卓意雯和楊翠在《臺灣史田野研究通訊》23 期中，各有一篇題目相近的短文，分別是〈清代台灣婦女的社會地位〉和〈為台灣婦運撐開第一片天空——日據時期的台灣新女性〉。另外還有幾篇關於清代和日據時期台灣婦女的研究書目，請參閱卓意雯《清代臺灣婦女的生活》，頁 3；和《台灣婦女研究文獻目錄》「歷史」類。

3. 連《近代中國婦女史研究》中所刊載的一些相關論文也不例外，像梁雙蓮、朱宏源的〈從溫室到自立——臺灣女性省議員當選因素初探（1951~1989）〉、和陳純瑩的〈臺灣女警的創建與發展初探（1947~1995）〉，也尚未出現日據以前的台灣婦女研究主題。

4. 比如顧燕翎的〈現代婦女大翻身？女權運動〉，周碧娥的〈性別體制、政經結構與婦女運動的多元化〉，和周碧娥、姜蘭虹的〈現階段台灣婦女運動的經驗〉等等。有關台灣婦女研究的分類和書目，可參考《台灣婦女研究文獻目錄》。

5. 即鄭振煌（譯，1982）〈婦女在佛教中的地位〉。

頁
299 另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

出版的七則中、英文書目，其中只有一則是有關基督教的書目，[\[6\]](#)其他皆與佛教或所謂的民間宗教有關；另外，林美容編的《台灣民間信仰研究書目》中的「宗教與性別」（1997: 23~24）和「佛教——僧尼」（1997: 273~278）類，全部一共蒐錄 146 則中、英、日文相關的雜誌期刊文章和學術論文。[\[7\]](#)前類有 11 則，其中一則跟《台灣婦女研究文獻目錄》的重複；[\[8\]](#)後類有 135 則，其中與尼眾或女性有關的，只有不到 20 則，若再更限定在學術論著上，則只有 2 則，即丁敏（1996）和江燦騰（1996）的論文。

縱觀《台灣光復後婦女研究文獻目錄》、《台灣婦女研究文獻目錄》和《台灣民間信仰研究書目》的條目來看，直接以台灣民間／佛教女性有關的學術論文，也只有這兩條；而直接以基督宗教女性為論題的，只有上述那一則。雖然坊間目前多了幾本與基督宗教女性相關的作品，像鄒逸蘭（1996）、黃伯和等（1998）和台灣基督長老教會總會婦女事工委員會（1995）；而與民間／佛教女性相關的研究成果也陸續出現，像江燦騰（1992）、盧蕙馨（1994; 1995; 1997a; 1997b）、陳美華（1998）和李玉珍（1999）等等；[\[9\]](#)也有多位前輩、同儕與後進們，正投身在此研究領域中，相信成果是可以期待的。不過就整體台灣婦女研究和兩性研究而言，宗教類門內的學術成果和貢獻，仍然是相對的少，而要據此稍窺台灣女性的宗教信仰與實踐風貌，實有相當程度的困難。本文因此希望略盡棉薄之力，試圖在此範域內，提供廣泛歷史意涵之「另類歷史」的一個小腳步。

二、問題、向度與方法

很顯然的，從上述出版品的年代可以窺知，宗教與台灣女性的研究是在 1990 年代以後才出現。戰後台灣女性的宗教信仰情況，不論在數據上顯示的是比男性多，或少，或基本上只有些微的差距（瞿海源 1997；陳家倫 1997），以 1999 年的今日而言，比丘尼與比丘的人數比例，不論是我在田野走訪的實

[6.](#) 該篇是林智慧（1987）的《婦女事工在泰雅爾中會之目標》，玉山神學院畢業論文。

7. 在此兩類內，並無相關的專著書目。

8. 即 Stevan C. Harrell (1986) 的 “Men, Women, and Ghosts in Taiwanese Folk Religion.”

9. 至於英文出版品方面，則有 Barbara Reed (1994) 和 Chien-yu Julia Huang & Robert P. Weller (1998) 的論文在美問世。

頁
300

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

際觀察結果，或是一些研究報導中指出，至少是 3:1 的百分比 (蔡文婷 1998: 82)。[10] 而更確切的數據，是來自中國佛教會對其所屬各寺院，歷年來傳授三壇大戒的統計表，自民國 42 年起至民國 88 年 7 月止，共有比丘 4384 人，比丘尼 12613 人 (詳細表格請參見附錄表 3)。比丘尼佔台灣出家人口的大多數，是一個確切的事實。

然而，若是追溯到戰前的日據、清統時期，究竟有多少比丘尼？她們的生活如何？或者究竟有沒有比丘尼的存在？都是令人難以確定、具體回答的問題。[11] 根據陳瑞堂 (1974: 11) 的研究指出，台灣在清朝初期時，只有非常少數的比丘尼，到了清朝末年，已經沒有所謂的比丘尼。[12] 取而代之的，是清代社會所形成、並且在台灣女性宗教信仰的社會脈絡裡，佔有「主流」地位的「齋姑」(江燦騰 1997)。[13] 但是經過日據到戰後的今日，反而是齋姑的式微，比丘尼的復甦。本文即試圖在戰後台灣社會文化的脈絡下，理論化比丘尼為一種「另類典範」，以從個體生命經驗的面向，來「看」當代台灣比丘尼復甦的現象。

此處所說的比丘尼復甦現象，不是意指比丘尼人數的增加，也不在以探討比丘尼典範或形象的演變，來說明此復甦的現象，而是放在社會文化史以及佛教史的脈絡裡，來看比丘尼所呈顯的主動能动性 (active agency)，也就是說，當代台灣比丘尼的復甦現象，縱使有許多因素或因緣促成，不容忽略的一點是，有一群女性她們選擇出家成為比丘尼，是主動的能動者，並且受到社會的注目，而使其從社會自單面、並且不免有所扭曲的形象中突顯出來，復甦了她們積極、健康的社會形象。但是這也並不是說，社會上先前對她們的負面形象或價值評斷就已經消聲匿跡，或是完全轉變了；而在實存的比丘尼裡，也不能說已經沒有一般社會人眼中消極、逃避、被迫不得不出家，以

10. 姚麗香（1988）在《台灣地區光復後佛教變遷之探討》的第五章第二節中指出，自 1953 年開始，至 1970 年為止，比丘尼的受戒人數是比丘受戒人數的 3 倍（請參見附錄表 1）。另外，宏印法師曾經提到，台灣比丘尼和比丘的比例大約是 8:2（蘇淑敏整理 1995: 230；盧蕙馨 1997a: 97）。

11. 至於明鄭時代，有關台灣佛教之情形，有史記載的史蹟為數已經很少了（梁湘潤、黃宏介編 1995: 35），就更遑論有關當時佛教女性的記載了。

12. Charles Brewer Jones（1996: 26 & 275）在其論文中，亦根據此資料而做此陳述。

13. 此種轉變的原因，可參考陳瑞堂（1974）和江燦騰（1997）。江氏在分析「齋姑」形成的原因之後，做了如下的結語：「由以上四點，可以知道『齋姑』的形式不僅是清代社會形成的，並且也占有主流地位。」在此，「主流」一詞的用法，儼然欠缺限定，筆者於是在本文加上「在台灣女性宗教信仰的社會脈絡裡」，以顯示此語的指涉範圍。

及「傳統」避居山林的比丘尼存在。所以這一群對自我人生之選擇，展現出其主動能動性的比丘尼們，不管是在社會上，或是在佛教裡，都可以說是另類的典範。這也就是本文為什麼要以「另類典範」來指稱這一群比丘尼的原因。

「另類」與「典範」在即將成為歷史的二十世紀學術語境裡，佔有非常重要的地位，至今還在發酵、發燒著。在人文社會科學裡，自從 Thomas Kuhn 的《科學革命的結構》在 1960 年代提出學術研究的典範概念（paradigm concept）以來，西方學界有著多樣的討論和詮釋，甚至出現「濫用」典範概念的現象（蔡詩萍譯 1987: 45）；而後現代、後殖民思潮對「另類」概念的提出，則是一個挑戰單一而強勢、霸權式的知識體系，以及建構多元認知、價值觀的思想利器。在此，我並無意於學術脈絡的「典範」實踐，卻鍾情於「另類」與「典範」在社會脈絡裡的多重含義。而我所謂的「另類典範」，主要是指涉一群經由認識、了解、體悟佛教，而選擇出家的當代台灣比丘尼，他們以積極入世的社會實踐的方式，來發展自我、揮灑人生。而本文的主要宗旨，就是在解釋與建構在何種意義與脈絡下，這一群尼師們是「另類典範」。

基本上，我認為要探討在何種意義與脈絡下，有一群尼師們是「另類典範」，應該放在戰後台灣社會文化的脈絡裡來建築。在此脈絡中，至少有三個子脈絡是需要檢視的：首先是台灣漢人父系／權社會，其次是佛教傳統，再則是女權運動和

女性主義新潮流。這三個脈絡都是與一般社會對女性的規範和觀點有關，也就是在戰後不同時段裡，對比於社會對女性的強勢知識、價值體系，來談比丘尼的另類知識、價值觀，就更顯出建構不同知識、價值觀的理論與實踐的可能性。不過需要說明的是，本文並無意探討比丘尼與台灣女性的交互影響關係。也就是說，台灣一般女性的典範，是否影響到比丘尼的發展，或者比丘尼的復甦，及其社會形象的改變，是否也相對的影響了一般女性的自我價值觀或人生觀等等，並非本文所意欲討論的面向和範圍。我也不推測或預設比丘尼典範的改變，可以顯示一般女性典範的改變。只是希望借由本文的論述，引發人對人、或人對己的知識、價值觀，有更大、更包容的思考和接納空間，可以互存、互補，和再發揮。

在這三層脈絡下，我將問題化（to problematize）「傳統」一詞，並在各自的論述脈絡中，以我走訪香光、佛光、法鼓三教團以及其他數位比丘尼的田野訪談資料和一些相關出版品，分別以「身份」、「形象」和「身體」三個切點，來解釋、說明這些比丘尼們何以是「另類典範」。「身份」是社會組織、

結構的定位；「形象」是外在於個人的認知建構；[\[14\]](#)而「身體」則是主體——不論是自發或是被模塑——的認定。並在第一個脈絡裡，以「人觀」概念為焦點，來討論性別差異或不平等的社會實踐基礎。而此等社會上的另類女性典範，是否可以給今日在台灣提倡女性主義或從事婦女運動的人士們一些靈感與向度？順此也將檢視過去十餘年來，大多移植西方理論，和翻版西方研究的台灣婦女研究，能否突破「西方」的影響，走出西方學者近二十餘年來，以「性別」（gender）作為一個分析的概念，去從事有關的研究之瓶頸？

在進入以上所提到的三個脈絡之前，需要在此說明本文所使用的資料和方法。從前面所引用的書目觀之，可以很清楚的看出，這些作者都不是出家人。縱使是有關台灣民間／佛教女性的文獻，以蒐羅資料來源相當廣泛——不只有學術研究論文，還包括相關的期刊、雜誌——的《台灣民間信仰研究書目》來看，[\[15\]](#)除了具有官方色彩的《南瀛佛教》和《台灣佛教》，以及由居士發行的《佛教文化》等等少數佛教刊物外，許多由佛教團體所發行的雜誌期刊，甚至學報，不論是在其 1991 年的初版，或是 1997 年的增訂版，都沒有被包含進去。由此可見，比丘尼研究在學術史的脈絡裡，仍然是從佛教外部切入，或者是佛教的歸佛教，很少見到將比丘尼這個主題／主體放在一般社會文化、並與之對話的論文出現，本文在方法論上因此是一個新的嘗試，試圖把比丘尼這個主題／主體放置（locate）

在戰後台灣的社會文化裡，來看一般社會大眾——也就是佛教的外部——是怎麼「看」（see）她們，對她們有什麼特定的眼光（vision）、已存的形象或刻板印象；再以訪談戰後不同年代出家的比丘尼們的出家因緣或動機，也就是比丘尼們對出家成為比丘尼的主體經驗或認知，來談談她們自己如何自我看待，回歸她們自己成為自我發聲的主體，並經此學術管道（avenue）呈現出來。如此將這兩條線軸交織在這一個文本裡，是希望為多元、平等式的知識、價值體系建構，步出一小步可能的開放空間。

此處可能也會引起誤解，以為我是以佛教或僧團為界線，區分佛教或僧團為內，一般社會為外，來二分式的處理「另類典範」的問題。事實上，如果一定要從內、外的角度來看的話，應該說我是以比丘尼為定位點，對比丘尼這個主體而言，不論是一般社會或是佛教傳統，都可以說是外；不過反過

14. 當然，個人也可以刻意去營造某種「形象」，使別人對其產生某種「形象」的效果，但是在本文的討論裡，不包含此部份。

15. 在此書〈編例〉中提到，全覽期刊明細表共列有 114 種中文刊物名稱（林美容 1997: XIX）。

來說，比丘尼又內在於這兩者。所以，並不是以佛教或僧團來畫分內外的。當然，以關係或認同的遠近而言，比丘尼會以佛教或僧團為內，而視一般社會為外。但是不容否認的，佛教或是比丘尼，都是在戰後台灣的社會裡生存和發展。

既然是以比丘尼為主體定位，那麼，一個不是比丘尼的研究者，又如何能夠獲取比丘尼的觀點——以人類學的語彙來說，也就是 B. K. Malinowski 所謂的「土著的觀點」（native's point of view）？「土著觀點」的了解和獲取，有賴深度「參與觀察」（participant observation）的田野實踐，以從局外人（outsider）成為局內人（insider），並以「土著」的生活方式為生活，使研究者本身成為「冒土著」（a pseudo-native）。因此，若要了解比丘尼觀點，並以比丘尼的觀點為觀點，以走訪式的田野訪談和一些相關出版品等資料，恐怕不具強度的說服力，足以支持本文所切入的面向和論述內容。於是，我要特別提出和強調「回顧式的參與觀察」（retrospectively participant observation）觀點，來支持本文的研究向度和深度。簡

言之，所謂「回顧式的參與觀察」，是指一個研究者，在尚未學得或帶著人類學「參與觀察」的理論或實踐認知背景的情況下，進入了另一個文化社群，經過很自然的方式，去了解、接受和實踐這個文化社群的理念和生活形態，並且成為局內人（insider），日後，當這個研究者決定以此文化社群為研究的對象時，當日的生命經驗，即是一種「回顧式的參與觀察」，可以做為這個研究者的研究進基。

[16]

另外，還需要交代清楚的是時間的問題。以下我將討論的台灣社會的三個子脈絡，即台灣漢人父系／權社會，佛教傳統，以及女權運動和女性主義新潮流的時間排序，主要是強調歷史時段性延續和突顯的處理方式。換言之，本文所指的「當代台灣」可以是戰後至今（1945~1999年）的一個歷史時期，也可以是目前的當代，或1990年以後的當代，還可以是戰後不同時段中的當代。總之，「當代」一詞本身就具有指涉不清性，本文即是延用和發揮此特性，來處理這三個子脈絡的時間問題。也就是說，在戰後的這一個歷史時段中，這三個子脈絡的時間排序，不是直線式、斷層式，而是延續式的。以陳茂泰（1990: 16）的語言來說，「脈絡非僅是一些該了解的背景訊息，它是歷史及文化框架中的連續體，它不時捲入文化持續的長流當中，為文化的再生產增添更多的面向與意義」。在此，台灣漢人父系／權社會，及其支配性

16. 有關「參與觀察」的討論，可以參閱我的另外一篇文章〈反思「參與觀察」在台灣漢人宗教田野的運用：一個女性佛教研究者的觀點〉。

的社會價值觀，不是已經成為歷史、只存在戰後初期的台灣，而是仍然一直運作在台灣社會文化脈絡裡，縱使是在今日猶然為真，只不過是程度的強弱和範圍的廣狹不同而已；而女權運動和女性主義潮流，也不是在90年代以後才有，早在日據時期就已引進，[17]經過戰後持續的潛藏、蘊釀，才發酵出今日的成績。再以比丘尼在佛教的傳統來說，「當代台灣比丘尼」最直接的指涉對象，就是指目前仍然存活著的出家尼師們，她們的出生和出家年代不盡相同，但都是成長、出生、出家，在戰後的這一個歷史時段，不同年代出生、成長、出家的比丘尼在同一個歷史時段中，面對到的社會環境，有其延續相似的、也有其改變不同的地方，亦即不論社會如何快速變遷，在原有社會中的主流、支配性的文化、意識形態或

價值觀等等，縱使有所改變與轉換，也不太可能在五十餘年的時間內，完全消聲匿跡，因而在一個歷史時段中，主流、支配性的文化、意識形態或價值觀等等有其延續性，不過也因為社會的急遽變遷，資訊爆發，新知標立，不同的社會文化價值觀，也會應運產生、引進和興起，特別是大眾傳播媒體的普遍發達，更使得某些社會文化價值觀，儼然成為一時之新潮流，左右、影響著人們的視聽和視野，這就是我認為在一歷史時間中的不同時段裡，有其特別突顯的不同焦點，而在本文中架構運用的先設理由。

因此，這三個脈絡是各成一時間延續體，而共存在社會上。也就是，三個脈絡在同一歷史時段中，對社會的影響和作用，只有程度的強弱不同，而不是斷代式的從第一個脈絡接到第二個脈絡，再轉到第三個脈絡。在文中將各脈絡分段處理，只是為了討論進行的方便與清晰，並非直線斷層式的時間承續觀。不過，確實有意味著台灣漢人父系／權社會的第一個脈絡，在戰後初期較之其他兩脈絡，有更高的社會強度和突顯性，以及來自更久遠的歷史延續；而女權運動和女性主義新潮流的第三脈絡，則是在戰後的近期，有其急速的突顯性和影響度；至於佛教傳統的第二脈絡，在社會上有較顯著的突顯性和影響度的時間，雖然沒有比第三脈絡早多少，但是它的歷史延續，則是次於第一脈絡，而更早於第三脈絡甚多。另外，為了顯示「當代台灣比丘尼」的不同世代性，我將在接受訪談的比丘尼法號後面，標示其出生年、剃度出家年和受三壇大戒年。由此，亦可顯示不同脈絡的同時共存性。下面，在進入這三個脈絡討論之前，我將首先界定「比丘尼」一詞的中文意義是什

17. 請參看楊翠（1993）。

麼。

三、比丘尼

「比丘尼」是從梵文**bhikṣuṇī**，和巴利文**bhikkhuni**音譯而來。其原始意義是指受過具足戒，即「三壇大戒」的出家女眾。除了比丘尼的音譯外，又作苾芻尼、比呼尼、福芻尼等，或簡稱為尼。另外也被意譯為乞士女和除女、薰女。其所以被意譯為乞士女，是取其上乞於佛法以資慧命，下乞食於大眾以資色身，而清淨活命之意。出家人道，願除六情之飢，斷貪欲染，而以善法薰修，故稱除女或薰女。比丘尼之意，因此是指學佛修行而望達到開悟解脫的女性沙門（陳美華 1998: 317）。換句話說，用現代的語言來表達的話，就是對人生的意義有所追求、自我的發展有所企盼、和生命的圓滿有所理想的一群女性們，經由認識、了解、體悟佛法，而選擇出家者。

不論是在一些相關的報導或是我的田野訪談中，都可以很清楚的顯示這種特質。例如，《香光莊嚴》（1996: 142）刊登的一篇香光尼僧團見晉法師（1963年生；1990年剃度；1992年受戒）訪問稿中，即引錄她的話說：「我必須要知道人為什麼活著？人生的意義在那裡？」。另外，蔡文婷（1998: 88）的採訪報導如是描述：

……「今天的比丘尼出家的因緣，是對佛教充滿理想與活力；內在的自主性很高，而非受外在環境打擊才遁入空門。」悟因法師認為。

一般人經常認為出家是一種「逃避」人生責任的消極做法。然而絕大多數的出家女性都明確的表示，自己並非躲避愛情、婚姻的失意才出家。而是清楚自己想走另外一條路，一條自己嚮往的道路。

在香光尼僧團出家受戒的自觀法師表示，她從小就對生命的無常變幻有所感觸。雖然兄弟姐妹們的婚姻都相當美滿，但是她不斷地問自己，難道結婚生子，為丈夫、孩子奉獻一生是女性的唯一道路嗎？這樣的困惑在她接觸佛法之後，答案便出現了。

而在我的出家因緣訪談中，更是不乏此例證。列舉如下：

佛光山慈容法師（1936年生；1969年剃度；1969年受戒）：

出家只是選擇自己的一個方向，一般傳統的習慣，不管男的女的，到了某一個程度的時候，男婚女嫁是很正常的，但是這個正常也不見得就是代表每一個人的心願，有的人認為說「我可以用另外的方式來安排我的前途」，所以當我認識了佛教的道理以後，很理性的去分析我的前途，我應該怎麼樣走我的路。在四十多年前那個時代的社會，不管你女性讀再高的學位，因為當初的職業婦女比較少，所以一旦結了婚進入家庭裡面，前途幾乎就已經注定了。我認為我不喜歡過這樣的日子，我應該讓自己的生命更寬闊，尤其我又懂得佛法以後，佛法的道理給人生，不要說是在工作上的空間，就是對本身也感受到很踏實，覺得沒有掛礙，很自在。

法鼓山農禪寺果廣法師（1955年生；1989年剃度；1990年受戒）：

事實上我的出家的因緣，我覺得是蠻單純的走過來。最主要是在我還沒有學佛之前，我對生命就有很多的疑惑：怎麼會有人？人活在世間是為什麼？難道就一代傳著一代活下去，那這樣有什麼意義？難道就男大婚、女大嫁，生兒育女，然後老了，就往生了。一代傳著一代的這樣下來，會有什麼生命的意義？我就產生非常大的疑惑。甚至會覺得說，如果人生只是就這樣過下來的話，我不想要有這樣的人生。就這樣過一輩子，好像沒有什麼意義。但是在無形中，我一直很相信人活著一定有一個更深的意義，一定不只是這樣。那時，我很深刻的記得說，我一定要找尋生命的意義在那裡，這個人間到底是為了什麼？

香光尼僧團見曄法師（1957年生；1982年剃度；1983年受戒）：

談到我的出家，就是我的人生觀，我從小時候就是不喜歡家庭生活，後來又接觸了佛法，所以我就跟我母親說，如果妳只有讓我讀小學的話，我就不會有思考，我大概就不會出家，就人云亦云的跟著去當女工，或者就走結婚，可是妳讓我讀了書，又接觸了佛法，……。

佛光山妙皇法師（1967年生；1996年剃度；1996年受戒）：

頁

307

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

從那次短期出家回來之後，對出家生活比較了解，對佛法的義理也比較清楚了，所以就慢慢的去思考，我自己的未來要繼續當個小學老師，然後嫁作人婦，當個家庭主婦，就這樣子很平靜的過一生呢？還是說可以有其他更大的發揮？參加活動以後我就覺得我應該還可以選擇另外一種生活方式，跟一般人稍有一點不一

樣，所以後來我就把小學老師的工作辭掉，……我覺得我這一生很難得啊！既然我母親給了我這一個生命我就應該好好的去用它。

除了這些引用的報導資料和訪談內容外，我的農禪寺經驗和在田野走訪時，在一些非正式的訪問和談話中，也有不少類同的談述。套用慈容法師的話，「這些可以說大部份是相當理性、經過分辨跟了解以後才進入，跟古時候受到家庭問題、感情問題而走入空門的思想，現在幾乎沒有了。」那麼，在四、五十年以前的「古時候」，台灣社會的出家女性是怎麼樣被看待？而一般女性的人生和命運，又是如何被安排？

四、比丘尼在戰後台灣漢人社會

誠如曹愛蘭（1989: 183）所言，「打開台灣的歷史，我們所看到的文字記載，幾乎是一部男性的歷史。追隨著拓荒者腳步，在一塊土地上勤苦操作的台灣婦女在歷史上只贏得一片空白。」因此，重建女性的「另類歷史」（江文瑜編 1995: 9），是許多從事婦女研究工作者的普同關懷。而在此脈絡下的「另類歷史」，大多是指相對於男性父系／權社會裡，那些過去一向被鎖在廚房，隨著油煙散逝和遺忘的婦女記憶和歷史。雖然戰後台灣社會的整體結構，已隨現代的腳步而有大幅度的改變，生長在其中的當代台灣女性，也有充分的空間可以活出多變的形式與內涵的人生，扮演多元化的女性角色，但是在以漢人價值體系為主導的社會文化裡，大部份台灣女性的一生，仍然無法逃脫「女兒→妻子（母親）→婆婆」的固定模式（同前: 15）。也就是說，女性的一生，仍然是被社會期待，是一段可以預期的過程，即人女、人妻、人媳、人母、人婆、人祖母、外祖母、曾祖母、高祖母，重重倫理角色的更替，來串連出其一生的階段歲月，而這也就是所謂的「傳統的規範」（秦慧珠 1987）。

這一個對女性角色流變與生命價值的「傳統的規範」，其實是一套漢人儒家人倫規範中的一環，亦即對兩性關係的一種分類秩序。此分類秩序歷來建構「男先女後」、「男外女內」、「男陽女陰」，到「陽尊陰卑」、「陽貴陰賤」，而「男尊女卑」的價值觀，使兩性關係無法在立足點上平等，特別是漢人強調以男性為主軸的宗嗣繼承，所謂「不孝有三，無後為大」的儒教思想，使男性受到重視，

造成男性中心主義，並視祭祀祖先為人生大義（高賢智、馮作民 1978: 101），更強烈化了女性的次等、附從地位，而確立了「婦人，從人者也。幼從父兄，嫁從夫，夫死從子」[\[18\]](#)的合法性，使漢人「傳統給女子的角色定位，在於『在家從父，出嫁從夫，夫死從子』的『三從』。即使身處現代社會，女子不婚，都會受到很大的家庭和社會壓力」（釋恆清 1995: 113），對身處其中的男性而言，更是無法擺脫這一套以男性為中心的父系網絡與責任，因此，不少男人都是因「不孝有三，無後為大」而結婚生子，妻子在某些丈夫的心目中不過是生子的機器。女子通常像單純的性對象，是男人的附屬品，而不是與男子同等的人（鮑家麟 1989: 4）。

從這段論述可以知道，女性被當作性對象或生育的機器，女人之所以為人，是在於她能夠因為她是男人的性對象或生育的機器，使她成為人妻、人母，而奠定了她在家庭結構中的「身份」，再由此家庭中的「身份」，來確立她在社會中的「身份」和定位。而女性生命的價值和意義，也是「工具性」大於「目的性」。通常「對一個女人來說，她的生命價值與期望就是丈夫與兒子的成功及他們對她的感激回報」（李美枝 1987: 20），而不在「個體」（individual）生命或所謂的「自我」（self）發展上。簡括而言，台灣「儒漢社會」[\[19\]](#)性別差異的「人觀」（黃應貴 1993: 1），是被建構和正當化在「只有從人際關係才能清楚地認識人，也只有對關係上才能顯現人的意義」的看法（黃應貴 1993: 7；杜正勝 1993: 27），和「丈夫雖賤皆為陽，婦人雖貴皆為陰」[\[20\]](#)的論點上，使「男尊貴女卑賤」成為一套眾人奉行不悖的天經地義（楊翠 1993: 34）。

雖然在 20 世紀末的今日台灣，「男尊女卑」的社會價值觀念，和「重男

[18.](#) 王夢鷗註譯，《禮記今註今釋（上）》，禮記第十一郊特牲，頁 413~441。

[19.](#) 對此名詞的定義，請見楊翠（1993: 32~33）。但在本文裡，我將其更限定在社會、文化、人倫秩序方面的價值內涵，以及家族制度的運作上，而不包含政治、經濟等方面，和官僚體系與鄉治上。

[20.](#) 董仲舒《春秋繁露·陽尊陰卑》語。引自楊翠（1993: 34），和鮑家麟（1989: 131）。

輕女」的生育態度，已隨著社經結構的轉變、教育的普及和男女平權的提倡等等因素，而逐漸淡化。並且也使長久以來固化的性別差異的人觀，有所調整和改變。社會也開放、接受女性多重選擇的自由空間，甚至對「單身女貴族」也抱以寬容的態度，從昔日很明顯的視其為社會的「另類」，到今日的習以為常，甚至在資本主義商品化包裝的再製下，成為一種現代而時髦的生活選擇，使女性從「家庭的人」走向「社會的人」（周敘琪 1996: 162），也可以有她的公、私領域，並且突破了賢妻良母的角色格局，來主導、發展自我的生命內涵。但是，對於同樣是不婚而選擇出家為尼的女性而言，社會的大多數仍然將她們視為「另類」，向來得不到國家的肯定、士人的稱頌、和輿論的支持，即不屬「家庭的人」、或「非家庭女性」（李玉珍 1996: 206），也不是「社會的人」，而是脫離常軌的一群。也就是說，如果將比丘尼納入整個「人倫世界」的運作體系來「看」、或加以評斷的話，她們確實很難避免不被貼上「不倫」、「不類」的標籤。但是，如果能夠跳脫出這「一」套價值規範和認知模式，開放另一扇思考之窗，那麼，所「看」到的景象將會是相當的不一樣。

從我前面所舉的田野訪談資料中可以知道，不少女性選擇出家，即是因為對賢妻良母式的女性傳統的人生過程有所質疑，對生命的意義有所疑問與追尋，進而理性而熱情的走上出家路，並且為自己的生命負責，和培養獨立自主的人格。在我看來，她們未嘗不是、而且也正在建立和實踐一種「超於良妻賢母的人生觀」（胡適 1988: 29）。老一輩的人常說：「嫁雞隨雞飛，嫁狗隨狗走，嫁乞丐背薦斗」（曹愛蘭 1989: 186）。這一群不願「認命」，不願把自己的一生交給男性去掌舵、和局限在賢妻良母的格局裡的另類女性，正展演了女性的價值，不再憑藉於家庭中的身份地位，或將自己貢獻給家庭來肯定的特質；換言之，自我完成本身就是極具意義的一件事（周敘琪 1996: 231）。在此脈絡下，比丘尼之所以是另類典範，就在於她們示範了「女人存在的價值不是僅限於妻子與母親，她有獨立於婚姻、生育之外的自我肯定與實現」（張小虹 1997: 111~112）的生命意義。

五、佛教傳統裡的比丘尼

上一節是從戰後台灣社會一般人對女性角色的普遍心態或態度，來看比

比丘尼何以是另類典範。而此種社會心態或態度，其實也就是一般大眾「對社會對象的評價、感受與行動傾向（Schneider 1976），更是文化的產物」（葉紹國 1986: 17）。社會除了對一般女性有一種普遍的態度外，也對走入佛門的尼師們有一種普遍雷同的眼光和態度，像「青燈伴古佛」、「逃避」、「消極、悲觀、在人生的跑道上不如意的」、失戀、失婚等等。不論是被認為、或是實存的情況，這類尼師被視為是所謂的「傳統的」出家尼，她們可能不識字、低教育水準、高年齡層，整日只是吃齋念佛、誦經拜懺、做七送亡，總與「老」「死」脫離不了牽扯。像現年四十多歲的明迦法師（1951 年生；1977 年剃度；1979 年受戒）描述當年說：

在我出家的民國六十年代，一般人都覺得只有老太婆和沒有生活能力的寡婦、棄婦才會不得已出家。父親覺得我要出家令他十分失面子，打了我一耳光，我只好逃家來出家。（蔡文婷 1998: 88）

社會上對比丘尼的這些眼光和態度，匯聚而成的認知圖像，也就成了一種所謂的比丘尼形象。以下條舉其中數則比丘尼們描述，在她們出家以前，她們所知道的「尼姑」／比丘尼形象，[\[21\]](#)來佐證上述所謂「傳統」的出家尼眾的社會圖像。

香光尼僧團悟因法師（1940 年生；1957 年剃度；1959 年受戒）：

以前的比丘尼形象，一般都很少會提到比丘尼，常常被叫做齋姑，或者是菜姑，偏向的是吃素的為主，還有年紀大，老弱婦孺，都只是住在廟裡面，叫做青燈伴古佛，都是不認得字的感覺。

法鼓山農禪寺果燦法師（1942 年生；1987 年剃度；1988 年受戒）：

他們都不賺錢。我們為什麼不要自己賺錢？我們為什麼要吃十方、要靠人家養？那種人是不爭氣的。我以前的觀念就是這樣。因為以前的寺廟給人家瞧不起，都是老年人。那些都是不爭氣，沒有人要；自立更生，所以才要出家，我以前是這樣子想。

[21](#). 本文使用「尼姑」一詞，主要是為了再現社會上已經也仍然有人使用的語彙，以及此語彙在文化上所包含的負面意含或歧視意味，以茲對比和呈顯「比丘尼」一詞的正面性。

昭慧法師（1957 年生；1978 年剃度；1980 年受戒）：

出家人也不像我所想像的，都是逃俗避世。佛光山出家人是很積極的，個個能言善道，儀表也不錯，讓我覺得很溫馨，覺得應該重新評估：什麼叫做出家人。後來看到很多人把出家人定義成什麼「青燈木魚長伴古佛，逃塵避世，失戀失意」，我想這些都是社會刻板印象，一定要改變。這是從我一開始認識佛教就覺得蠻衝擊的，跟傳統一般社會的印象，完全是兩碼子事。

法鼓山農禪寺果徹法師（1959 年生；1986 年剃度；1987 年受戒）：

比較具體是從家裡來的，在我開始有比較積極想要出家的表現的時候，家裡就開始擔心說我是不是有情感受挫，是不是有因為情感方面的問題，而採取一種逃避的方式。

而根據蔡文婷（1998: 88），慈惠法師（1934 年生；1965 年剃度；1965 年受戒）表示，「佛光山一千多位的比丘尼大多是童貞入道，幾乎沒有是因為感情、婚姻的挫折才出家的。」反過來說，因為感情、婚姻的挫折而出家的，是先前已經存在的現象。在我採訪佛光山其他幾位比丘尼的敘述中，也有相當接近的描繪。可見，這是社會上對出家尼師們，相當「傳統」、甚至已成刻板印象的看法。

以上是從社會已經存有的觀點，來看何謂佛教傳統裡的傳統出家尼。相對於這些傳統佛教青燈古佛、山林清修、逃世避俗的傳統尼師們，或者相對於目前台灣仍有不少閉門修行、自給自足、化外一生，另外一種所謂的「傳統」比丘尼們而言，這些以積極入世的社會實踐來主動參與、弘化人間的「現代」比丘尼們，也可以說是一種另類典範。論述至此，本文已經展現了另類典範的兩個層次的社會實踐義。亦即，出家為尼即是一種社會實踐，而她們的入世參與於社會福利、文化、教育、慈善等等工作，又是另一層次的社會實踐。也就是經由這樣的社會實踐過程，她們建構了社會上的一種另類典範。

在盧蕙馨的研究中，不少處都有提到證嚴法師一再強調「讀經不如行經」、「做就對了」和「利他實踐的特色」（盧蕙馨 1997a: 97）。從我的田野訪

談中，也處處顯示她們的人間實踐義。大部份的她們並無意以「重建比丘尼的歷史典範」（李玉珍 1996: 205）來復興比丘尼的宗教地位，或是建立另類典範。然而有趣的是，這些現代比丘尼們的行徑，卻與梁寶唱《比丘尼傳》所載的典範性比丘尼，有許多雷同的特性。在詹緒左和朱良志釋譯的《比丘尼傳》（1996: 6~7）中提到，寶唱搜羅入傳的比丘尼，基本上是依循下列三個法度：

一、從入選比丘尼情況來看，入選之人大都為名尼，她們對當時尼僧文化有重要影響，同時在社會政治、文化中起重要的作用。如晉簡靜寺的妙音尼、宋普賢寺的法淨尼。

二、所選之尼有不少在中土比丘尼發展史上具有一定的價值，如晉竹林寺的淨檢尼，為中國比丘尼之開山人物；晉洛陽城東寺道馨尼，乃中國尼僧最早講經之人。

三、記載「貞心充志，奇操異節」的人，以德操作為甄選標準，這一點所佔比例也最大。

從一、二兩點來看，目前台灣的這些現代比丘尼們，如慈濟的証嚴法師積極投入社會公益事業而聞名國際、佛光山幾位慈字輩長老比丘尼開創國際性佛光會組織，並創辦多所培育具高知識水準僧材的教育機構、及不少年青一輩的法師們，善用大眾傳播媒體講經弘法，以佛教義理來推動心靈改革，矯治現代工商業社會日漸低俗與物化的風氣。另外尚有恆清法師執教於臺大哲學系、昭慧法師的護教活動與推展動物權保護運動、以及多位比丘尼從事出版文化事業等等，在在都顯示了對台灣佛教發展與台灣教育文化事業的貢獻。那麼，究竟她們是現代的比丘尼，還是傳統的比丘尼呢？傳統與現代，自我與另類，其實不正是社會的建構與實踐嗎？而其背後，不能不說是一種權力關係（power relations）的運作與實踐。更清楚的說，「傳統」與「現代」是已經被建構的（structured）知識、價值體系，為了展現各自強勢的社會規範性，對不在各自規範範圍內的另種知識和價值體系，以判準者的姿態和眼光來範類他者，並且為了維護各自的強勢主流地位，而視其他體系為離經叛道的異類，有意或無意的與以打壓或排斥，以展現和穩固此種不對等的權力關係。而以社會實踐建立另類典範，則是正在建構的（structuring）知識、價值體系，其想爭取的，則是至少達到一個與強勢者對等、平衡的權力關係，

而不是任憑強勢者宰制與宣判的宿命。所以，不論是已建構的或正建構的知識價值體系，不外是一種知識權力的展現。而社會，正是鞏固、延續或再建構各種對等或不對等權力關係的實踐場域。

六、女性思潮脈絡下的比丘尼

前面兩節是從社會普遍心態的環境中，分別以「身份」和「形象」的著重點，在一般女性和佛門出家女性的脈絡下，來討論和建構比丘尼的另類典範性。在這一節裡，我將從女性思潮的這一個脈絡，[\[22\]](#)來看比丘尼何以是另類典範。首先，我想對女性思潮這一脈絡作一界定。基本上，主要是指在任何有關女性，不論是女性主義、婦女解放／運動，特別是女性性解放等等思想、言論或行動的衝激、刺激，或是推波助瀾，或被男性／資本主義體系利用下，以傳播媒體為機制，所產生的女性「身體」觀。此等女性身體觀，已經成為一種「大眾文化」（mass culture），影響、甚至規範著男女兩性看女性身體的價值標準與認同座標。此處所謂的「大眾文化」，與前面提到的社會心態／態度，自有不同。雖然大眾文化在某種程度上，是想要達到或營造此等文化成為一種普遍的社會心態／態度，但是社會心態／態度所包含的層面，並不只是一般大眾文化，還有精英文化。

那麼，什麼是女性思潮下大眾文化裡的女性身體觀呢？且看我們的電視廣告，像「媚登峰」、「菲夢絲」、「最佳女主角換人做做看」、「做自己的最佳女主角」或「Trust Me, You Can Make It」等等之類的廣告詞，幾乎已經是日常生活中，無法避免不聽到的語彙。這些廣告，把女性的身體從頭到腳符號影像化，以建構一套「真理統治」（the realm of truth）效果的標準化審美觀，其間所操弄的是「女性自主意識」（張錦華 1996: 5）。而這一套標準的女性身體觀，也就是柔順的秀髮、細白的皮膚、和「凹凸有緻」的身材。因此，大量的瘦身、塑身、豐胸、護髮、愛膚、養臉的廣告層出不窮，並一再強調這

[22.](#) 在此我使用「女性思潮」一詞，而不使用「女性主義」，主要的用意就是在顯示，我並不是要在此探討比丘尼與女性主義的關聯。而且西方女性主義發展至今，已有好幾波的演變，並不只是停留在政治的女性主義上，從政治、制度面爭平等或平權而已。在今日的後現代、後殖民時代，西方女性主義已有更多元多樣的發展，並不是已有的「女性主義」一詞所能涵蓋的。

是現代女性的「夢想」與責任，刻意再製一種女性的社會刻板形象，使多數的女性「往往以這樣的觀點來妝扮以及行動，並認為她們會被這樣的眼光所評價」

（Courtney & Whipple 1983: 45，引自張錦華 1996: 7）。這些廣告利用各種美體、豐胸迷思、自主意識、科技設備、容易方便等等手法，建構成一套所謂的「自我技術」（technologies of self）的「知識」，使主體自行認同並實踐其技術，而在無形中成為具有壓迫性的社會規範（Foucault 1988: 46）。

對這套建構女性身體「自我技術」的「知識」，張錦華曾以民國 71 年至 84 年間的瘦身美體廣告為主，來分析、討論和批判這些廣告的訴求內容，及其主體建構策略的轉變，即「如何利用『自主意識』以及『科技知識』建構一個以『美體霸權統治』的規範化社會」（1996: 8），她並將反抗的矛頭指向「父權體系的男性慾望」（1996: 13），為的是滿足——如美國女作家 Naomi Wolf（1991）在其暢銷書《美麗迷思》（The Beauty Myth）中提到的——男性的「觀看樂趣」。雖然誠如張氏所言：「這一套『標準』顯然根本是西方女性的，男性觀點的，以及商業物化的產物」（1996: 18），但是，是不是就應該馬上把箭頭指向「父權體系的男性慾望」上呢？是不是凡是與女性有關的畸形發展現象，都是男性觀點的、或是父權體系的操縱？難道智識已開的現代女性，會愚蠢到任由男性操縱、擺佈而毫無所獲？我想這中間還有很多微妙複雜的因素，並非是將箭頭單一的指向「父權體系」、「父權中心」，便可以解釋說明清楚的。我寧可採取一種多元觀點、多角度的詮釋取向，以儘量避免過於武斷或兩極化的推論與論述。比如在此脈絡而言，也可以從李美枝（1987: 6）的〈男人與女人的權力暗盤〉來思考：

權力是影響控制他人的力量，權力的高低依賴於權力資源的有無。權力資源是指個人所擁有得以影響他人之所有物或狀態，如財富、智慧、專業知識技能、地位、柔情、美貌、性吸引力，前四種較具體的權力資源多半由男人所控制，後三種是屬女性化的情色人身資源。

女性是不是有自主意識的將自己的身體當做一種權力資源呢？從張錦華的引述中，例如，「對待男性，可以『允許』也可以『拒絕』，讓身材『游移男人的視線』等。此外，著名的豐胸廣告詞『讓男人無法一手掌握的女人』、『霸佔男人的收視率』等」（1996: 14），不是隱含著男女權力競逐的語言在裡面嗎？如果說女性運動所提升的女性自主意識被廣告所收編，而這些廣告之

所以能有效的為資本家的商業利益而效勞的主要原因，是因為它挑起了女性想以掌控自我的身體為資源，來獲得和享受男女權力遊戲中佔上風者的優勢和樂趣。這似乎已經不全然是服務父權體系的男性慾望和窺視樂趣了！而歸究其根底，不論是為了滿足男性慾望，或是女性以身體——從頭髮、臉龐、皮膚、身材，到包含服飾的整體造型——來建立所謂的女性自信心、和營造女性吸引力，凡此種種，皆與「性／慾」有關，進而發展出了兩性權力遊戲。那麼，要如何打破瘦身美體美容廣告所標榜的美貌迷思，使大眾文化充滿更多種、多樣的聲音和選項，而留予人們更大的比較和思考空間呢？也就是，個體如何可能「超越美麗迷思（beyond the beauty myth）」（Wolf 1991: 270）呢？

基本上，張錦華已經指出了一個可能的方面，即需要有其他文化觀點來「反抗」（1996: 7），或者說，需要「另一套對女性身體的觀念」（張小虹 1997: 15）來豐富內容。在本文裡，我所要提出的，是比丘尼的身體觀。依循前面對「身體」一詞的用法，在比丘尼的身體觀裡，我仍沿用「身體」的生理、物質和社會文化義，而不討論經典裡的相關論述。^[23]此處需要作一說明的是，相對於大量塑身、美體廣告浪潮所推出的女性身體觀，目前比丘尼的身體觀並非是以一社會運動、或是也借由媒體傳播的方式，來對抗這股浪潮。事實上，比丘尼們也無意於改造這股流行浪潮所塑造的女性身體觀，或是形成另一套女性身體觀的文化來反抗。不過，雖然佛教自傳入中國以來，經過不斷的調適、融會和中國化的過程，其價值觀與一般世俗的價值觀儼然有相應的關係，比如孝道倫理的重視等等，但是無論如何，佛教仍然保有相當不同於、甚至相反於一般世俗價值觀的認知價值體系，就像出家一例，恐怕就與一般世俗所肯定的價值認同相去甚遠了。否則，又怎麼會有這麼大的張力與緊張關係，存在於出家與在家之間。因此，當一個人現出家相、身著僧服出現在社會上時，其身份所顯示出來的外在意象，其實已經是一種最具體落實的另類文化「實踐」了。

也就是說，如果日常衣食住行的生活型態，在不知不覺中形成的生活方式稱之為「常民文化」（李亦園 1986: 3）的話，那麼僧尼在其日常生活中，自然地約定俗成所形成的生活模式的傳統，自可說是一種不同於一般「常民文化」的文化。此種文化的生活模式，尤以剃髮和衣著方面為最大差異的表徵。在這個模式——或說所有的文化中，「必然包含『物質的生活』與『精

²³. 對此，可參考盧蕙馨（1997b）。

神的生活』兩大部分。精神生活的型態，每每含有價值的觀念，此兩者又往往相因相成，密不可分」（王宇清 1982: 242）。以比丘尼的衣著、身體觀而言，自是包含這兩大部份，不過尤以「精神的生活」為著重。換言之，比丘尼們關懷的重點，不在物質身體外表的用心與雕飾，而是生命的提昇與發揚。然而，也就在這點不同的重心稱錘上，顯示了比丘尼的身體觀與追求美體外表的一般女性身體觀的不同價值觀。前面已經從「身份」和「形象」兩個面向，討論過社會「怎麼看」比丘尼。接下來，是討論社會應該「如何看」比丘尼的身體價值觀。

相信大家對比丘尼的樣貌並不陌生：圓頂、方袍、不塗口紅、不彩妝。但是，大概少有人知道，她們也不穿一般女性為了突顯胸部性徵式的胸罩，甚至有人是穿男性式的四角內褲，對於豐胸亦覺得是修行上的一種障礙，[\[24\]](#)更不會去在乎是美腿還是細腰了。社會上大概也很少有人知道，或關心、瞭解到，為什麼她們要剃除秀髮、穿沒有身材款式的壞色衣？是看破紅塵、遁入空門一語可以帶過的嗎？當然不是。其實，在此外相的背後，實則是一套不同的身體價值觀的運作與實踐。那麼，究竟這是一套怎樣的身體觀？不論是多年前我在農禪寺的生活經驗，或是近兩年的田野走訪，都可以聽到一個所謂「大丈夫」的觀念，[\[25\]](#)也就是說，出家乃大丈夫事，現大丈夫相，女眾應盡量去除女性的習氣，[\[26\]](#)不論男眾或女眾都以同一種外相示現，無有男、女相的區別。

通常在我們的日常生活中，即使是在現代主張男女平等、平權的世紀裡，男女有別的服飾裝扮，已經漸驅模糊，也不再強烈嚴格的規定男女服裝的不可替代性，但是很顯然的，男女服飾在造型和設計上，仍然是很明顯的有所不同，甚至連很不明顯的扣鈕方向，男女也是有別的。[\[27\]](#)然而出家人的服裝，特別是在現代，則是完全打破了這種區分，不僅在外形上，或是開鈕的方向，男女是全然無別的。[\[28\]](#)換言之，出家人的外形，是意圖把男女的形

[24.](#) 張錦華（1996: 7）亦指出，「事實上，豐胸的女性可能覺得十分累贅，過度的細腰及豐臀絕不是健康身體的特徵」。

[25.](#) 也由於這個觀念，在佛教用詞裡，常用男性或中性的「他」，而不用女性的「她」，來稱述比丘尼。在本文裡，為了要顯示她們也是女性，仍然使用「她」來稱謂。

26. 這是從比丘尼和沙彌尼的口中說出來的觀點。因此，是否可以簡略的用一個「性別」(gender)的概念，來分析或看待佛教的性別平等或歧視觀，是另一個值得深入探討的問題。

27. 男襯衫的鈕扣是縫製在右邊，扣洞在左邊；女襯衫則相反，鈕扣在左邊，扣洞在右邊。

28. 根據 John Kieschnick (1999: 17) 的研究，在敦煌出土的十世紀比丘尼畫像中，比丘尼另以一方巾遮掩胸部，以防胸部性徵的外顯。有關僧服在中國，可參考其文 “The Symbolism of the Monk’s Robe in China”。

頁
317 另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

跡都忘記。這種「忘形」(胡適 1988: 31)，這可以說是以衣著、身體觀，來實踐和建構一套性別平等的觀念。不過更重要的精神是在，不管是「男身」或「女身」，此「身」是修行的資糧，對女性而言，也不需要依賴情色、美貌的人身資源，來建立女性的自信心或生命的價值。一個女人，可以很自尊、自信、瀟灑、自在的活著，不在外表的美貌和吸引可人的身材，而在對自我生命的創發和發展上。在我的田野訪談中，多位法師如下敘述著她們對比丘尼本身圓頂、方袍的身體觀的看法：

香光尼僧團悟因法師 (1940 年生；1957 年剃度；1959 年受戒)：

要把頭髮剃掉是要很大的決心，尤其是對女眾，男眾剃髮或許對他的頭髮來說還有很大的彈性，對女生來說我個人覺得，剃髮是很大的決定，而且這個叫做洗盡鉛華，洗盡了所有的嗜好，和世間的截然劃分的界點，尤其是對女眾來說……剃髮、出家、受戒，代表出世、出離的一種宣示，也是自己決定要做一個佛陀的弟子，不僅是在個人的修行上，本身也是代表佛教……剃頭是一種很大的宣示和象徵，我是覺得，一個是剃頭，一個是服裝，一個是從身體，一個是從外面罩上去的制服，這兩者都是對世間和對自己的一種宣示。

昭慧法師 (1957 年生；1978 年剃度；1980 年受戒)：

以前比丘尼的這身打扮，給社會的印象是蠻卑微的，現在來說是很不一樣，這也顛覆了傳統男性對女性的刻板印象。許多人面對比丘尼，也不會把我們當女性，而是以中性對待。像緬甸的帕奧 (Pah Ouk) 禪師就說，：「台灣的比丘尼讓人

分不清是男眾還是女眾，走路這麼快，講話也可以像男眾一樣這麼快。」當然，這不是說向男性認同，而是自認與男眾平等的一種自信。我在緬甸看到的女性出家人，她們不叫比丘尼，不能受三壇大戒，而是十戒女和八戒女，十戒女穿咖啡色的衣服，八戒女穿粉紅色的，一看就知道，粉紅色調也看起來怪怪的，她們就不可能像台灣的比丘尼，可以和比丘一樣，穿同樣的僧服。

頁

318

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

香光尼僧團見擘法師（1957年生；1982年剃度；1983年受戒）：

一出家就很喜歡它，很寬鬆，很舒服，沒有那麼多的修飾、裝束，穿起來很舒服，自然、通風，顏色也很喜歡。以前在家時，就很喜歡穿寬鬆的衣服，平常最常穿的就是白衣、黑裙；還有以前的高中生，大部份都會反抗短頭髮的要求，我反而是把頭髮剪得非常短，到耳朵的一半。出家最能接受的，就是剃頭和穿這套衣服。

佛光山滿光法師（1958年生；1986年剃度；1988年受戒）：

1. 穿起來很舒服，寬寬大大的沒有束縛，合乎健康。
2. 容易讓人辨識，穿起來有「團體的榮耀感」。
3. 飄逸感，僧服飄飄，很莊嚴。
4. 沒有性別差異，很合乎佛陀「四姓平等」的原則。
5. 讓人產生信賴感，對佛教起恭敬心。
6. 穿了這身僧服，會更注意自己的威儀。
7. 雖然穿著僧服在出坡作務時，有些不太方便，但仍需穿著正式，以示出家人的身份。

法鼓山果光法師（1959年生；1995年剃度；1996年受戒）：

很喜歡，很舒服，也很自然。不需要每天花時間、心思在穿著上，就像穿制服一樣，沒有分別，除了有冬、夏的不同外，不分男女眾，都是一樣的款式，也不需要管衣服材質的好壞，只要注意有沒有破洞就好了。而且僧團會為我們準備，我

們可以不用在這方面浪費心思，可以把時間心力用在其他方面。我大概比較懶，不喜歡在穿著打扮上面用心，所以我覺得出家人的這套服裝，很簡單、很方便，又不失端莊，而且可以區分在家、出家身份的不同。以前在家的時候，雖然也穿的很簡單、很樸素，但是不管怎麼說，還是需要花一些時間在上面，現在就省時、省事多了。僧服可以遮蔽全身，光頭也很好，僧襪的話，除了洗澡、睡覺之外，我也都穿著。我認為出家人的外形，是最佳造型。

香光尼僧團自慧法師（1959 年生；1983 年剃度；1983 年受戒）：

身體是基本的修行道器。本來身體是被人用的，現在人是被身體用了。古德說，出家乃大丈夫事，非將相所能為。落髮是破除女性對外相的貪愛、執著。身體是苦空無常無我的，只要維持基本的需要，精進用功，就能幫助自己和別人走向解脫道。但是如果對它產生貪愛和執著，也是煩惱跟痛苦的來源，所以落髮是剃除三千煩惱絲，沒有這些外在的束縛，會比較輕鬆自在。我們剃頭的時候也要發願說，剃除鬚髮，當願眾生遠離煩惱、究竟寂滅。

佛光山滿紀法師（1967 年生；1989 年剃度；1990 年受戒）：

僧服是從唐裝而來，非常灑脫，而且寬大、舒服，自然而沒有束縛。在僧團裡，不論身材高矮、胖瘦，大家的服裝都是如此，因而沒有分別。而且我覺得很好看，又不會像一般太過講究修飾的服裝，令人感到拘束。在這裡還是會有分別，會去分別僧服所代表的是出家的好的，和出家的解脫。

從以上的敘述中，可以很清楚的看到，這群比丘尼們對其自我外相所展現的身體觀，是截然不同於時下流行的美體身體觀。比丘尼們崇尚寬鬆、自然、舒服、簡便；時下的流行主張線條、形塑、修飾和改造。固然，可能有人會從、也可以從美學觀的角度，來看比丘尼的外相展演，不過就我的田野認知，重點應該是在修行觀上。也就是說，不論比丘尼所示現的外相是美是醜，重點是在利便修行，除了要比丘尼本身放棄欲念，安心於樸實無華、清心寡欲的生活外，也要使其不引人遐思，或對其產生某些非份的遐想，造成別人的障道因緣。這也可以從一些經典中得到力證。[\[29\]](#)

29. 此處可能引起質疑，為什麼研究當代台灣比丘尼的議題，要引用經典來佐證？支持我如是做的理由是，在我與一些比丘尼相處、相談的經驗裡，不少比丘尼會引述經典所言為依歸。對她們而言，經典是所行、所言、所思的依止。在我看來，我也不認為經典只是歷史／文獻研究的範圍，而不能相容於現代的研究主題。事實上，經典一直被實踐著，或說指導佛教行人去實踐。它具有現時性和權威性，更是深度理解佛教的必要條件。就以下面所引的《大乘本生心地觀經》和《大愛道比丘尼經》而言，分別引述自《四分比丘尼戒本註解》和《四分比丘尼戒本》，這些文本都是現代比丘尼必讀或必曉的戒律規範源本之一。

頁
320

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

先就剃髮而言，根據 Karen Lang（1995: 32~33）的研究指出，剃髮是象徵著從世俗之家走入修行之家，並且去情離欲的一種儀式，也就是說佛弟子為去僣慢，且別於外道，或避免世俗之虛飾，而行剃髮。在《過去現在因果經》卷二謂，釋尊剃髮時，即發願（大三·六三四上）：「今落鬚髮，願與一切，斷除煩惱及以習障。」《大智度論》卷四十九（大二五·四一二下）：「我剃頭著染衣、持鉢乞食，此是破僣慢法。」乃為離僣慢心、斷誘惑，以便靜心修道（《佛光大辭典》：3727~3728）。

再就服飾穿著而言，《大乘本生心地觀經》卷五云：

法衣得十勝利：一者、能覆其身，遠離羞恥，具足慚愧，修行善法。二者、遠離寒熱及以蚊虻惡獸毒蟲，安隱修道。三者、亦現沙門出家相貌，見者歡喜遠離邪心。四者、袈裟即是人天寶幢之相，尊重敬禮，得生梵天。五者、著袈裟時生寶塔想，能滅眾罪，生諸福德。六者、本制袈裟，染令壞色，離五欲想，不生貪著。七者、袈裟是佛淨衣，永斷煩惱，作良田故。八者、身著袈裟，罪業消除，十善業道念念增長。九者、袈裟猶如良田，能善增長菩薩道故。十者、袈裟猶如甲冑，煩惱毒箭不能害故。（引自《四分比丘尼戒本註解》上冊 1986: 487~488）

綜觀之，這套佛教的身體觀是建立在修行的基礎上，並無性別之分。但是經典中仍然有說明為什麼要女性修行者如是行之，像《大愛道比丘尼經》卷下云：

佛言：女人八十四態者，迷惑於人使不得道。何等為八十四態？（1）女人喜摩眉目自莊。是為一態。（2）女人喜梳頭剃掠。是為二態。（3）女人喜敷脂粉迷惑丈夫。是為三態。（4）女人喜嫵媚細視。是為四態。（5）女人喜丹唇赤口。是為五態。（6）女人喜耳中著珠璣。是為六態。（7）女人頸下喜著瓔珞金珠。

是為七態。(8) 女人喜著珠寶繪綵之衣。是為八態。(9) 女人喜著系履。是為九態。……是為八十四態。明當知之。女人能除此八十四態者，無不得度，無不得道，無不得佛也。(引自《四分比丘尼戒本註解》1986: 85~89) [30]

30. 有學者認為《大愛道比丘尼經》或一些部派佛教的經典是歧視女性的，究竟是不是這樣，其間有很大的商榷空間。若以現代人的眼光和社會文化標準來看，恐怕就很難不被如此類歸；若是回到當時的歷史、社會和文化脈絡來評量的話，恐怕就很難做下如此的論斷。再就修行和人格發展的驅向完美來看的話，是不是女性確實有一些經典中所指出的缺點和陋態，也是不容逃避和掩飾、而應加入考量的要素。而且，再就當代台灣的比丘尼本身來說，以我的接觸和了解，很少有人會從歧視女性的角度來認知或詮釋。就如法鼓山的果光法師說：「我覺得很好啊，在一些經典裏，佛陀已經點出來了，可以留意去觀照，並且是可以面對接受的，而不需要去爭辯。」再以備受學界指責和爭議的「八敬法」而言，大部份我接觸到或接觸過的比丘尼都不做如是想，任教台灣大學哲學系的恆清法師即是一例，不從歧視女性的角度來詮釋，而從修行的面向來體認，甚至有些比丘尼認為是「完全不成問題」。對於是否有些經典是歧視女性的問題，在不少比丘尼看來，經典是要整體而觀，要看整部經典的精神，不在片段的描述，就算經典中有指述女性的缺陋處，那也是佛陀很人性、很有智慧的看到的「人」，把女性的習性很細微的點出，做為修行的警示，而不在歧視上。當然，反過來說，猶如一位審稿者所指出的，反對《大愛道比丘尼經》或是其主張女人有 84 態的說法的佛教女性亦有人在，應予以尊重。對此需要稍作說明的是，在本註裡未將其觀點或立場放入的原因，主要是因為在筆者 1998~1999 年間的田野採訪資料裡，沒有這種觀點和立場的呈現，因此無法在此反映另一方面的聲音，僅此說明，並對個人在採訪時可能的疏失和不周延之處表示歉意。

頁

321

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

基本上佛教言及的女性八十四態，正可由佛教的身體展演的實踐來矯正。而劉勰《滅惑論》(1987: 325) 言：「髮者形飾……形飾乖道。所以澄神滅愛，修道棄飾，理出常均，教必翻俗。」可為此一觀點的一個註腳。而這套身體觀與媒體上的瘦身美容風潮，適好形成一種強烈的對比。在這個瘦身美容廣告的大眾可見性比較高的文化脈絡下，比丘尼的身體實踐就是一種另類典範。在此它具有「解構」與「建構」的雙重意含。用盧蕙馨(1997b: 7) 的話來說，佛教對身體的總體「解構」立場，蘊含著一般社會文化，對身體所加諸的束縛有解放作用。

也就是說，雖然一般女性的「社會身體」必須載負社會所界定的女性角色行為，很難去抹滅，但是即使是一般女性的「宗教身體」，也可以在佛教團體的社會實踐裡，抹滅其性別特徵和文化的性別建構，就像慈濟的女性志工，打破了一般社會文化對女性身體所加諸的束縛，認為女性無法做「粗」、「勇」的工作等等，更何況是比丘尼的身體，其所展現的，已無分「社會身體」和「宗教身體」，不僅在「宗教」上，也在「社會」裡，解構了一般社會文化對女性身體所加諸的束縛。在我認為，比丘尼的剃髮、僧袍的身體實踐，除了有「解構」的意含之外，同時也是在「建構」一個性別平等的觀念，不僅在外相上不分男女，也在日常生活的實踐落實裡，實質的達到性別平等的對待和尊重。

另外，比丘尼的身體觀是否是另類文化，可以反抗時下流行浪潮所塑造

頁
322

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

的女性身體觀，是一個值得進一步討論的問題。雖然前面提到，比丘尼們無意於改造這股流行浪潮所塑造的女性身體觀，或是形成另一套女性身體觀的文化來反抗，也有人認為這是個人的看法，是個人對自己身體的隱私（香光尼僧團見暉法師），不過不論是從身體的美學觀或修行觀來看，比丘尼的身體觀都具有——借用 James Scott（1990）的語彙——「隱藏版本」（hidden transcripts）的「反抗藝術」（the arts of resistance）。易言之，比丘尼在社會上的公共場域裡，並無一套「公開版本」（public transcripts）對此塑身、美體、美容廣告所形成的女性身體觀做回應，但是這並不表示她們對此套女性身體的審美觀沒有看法，比如：

佛光山滿光法師（1958 年生；1986 年剃度；1988 年受戒）：

1. 健康自然就是美，心情愉快就是美，自信就是美，身材好的標準本來就沒有一定。
2. 破壞身體部份原來的平衡，對健康有礙，又能維持多久？
3. 皺紋是智慧的象徵，女性除了銀髮外，皺紋也很吸引人。
4. 我不會活在別人的眼光中；塑身、美容的廣告吸引不了我。
5. 我覺得去塑身、美容的女性，自身一定沒有安全感與自信心，要藉著別人的標準來建立起自信心。

以上這段話，如果以陳玉玲（1998: 117）所說的，「權力使『男性的凝視』成為女性的『自我凝視』，更成為社會上『美的標準』」來看，不僅打破了男性的凝視（male gaze）和女性的自我凝視（self gaze），也破除了社會上所謂「美的標準」，使女性的身體可以不再是被物化（reification）的「客體」，而回歸到失落的主體性上。當一個「人」拒絕「活在別人的眼光中」時，也就挑戰了 Luce Irigaray（1985）所說的，「視覺」（vision）創造出的主客對立的權力關係，使得由社會建構所形成的凝視標準之權力關係，以一種隱藏式的過程在解構著，而使權力處於游移與翻轉的地位。另外，香光尼僧團自慧法師（1959 年生；1983 年剃度；1983 年受戒）也說：

有些居士也會跟我說，現在一些塑身、美體的廣告很流行，像什麼「最佳女主角」之類的，在還沒有學佛以前，還會被這些廣告吸引，學佛以後，是用佛法來莊嚴身心，她們說，沒有學佛以前，是用蜜資陀佛

頁
323

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

來美容，學佛以後，是用阿彌佛陀來美容。也曾經有人來向我們推銷化妝品，我們跟他們說，我們是用清水來化妝，也用佛法來淨化我們的身心。許多人都會跟著媒體走，物慾、媒體太過氾濫了，也很有誘惑力，使很多人向外追求不是真正需要的需要。一些人會對外在美的過度追求，是心靈空虛的反映，這可能是信心不夠，或者女為悅己者容，為了討好先生或是誰，而去塑身、美體，簡直是活受罪。其實，外表的美只是暫時的，希望永遠年輕又美麗，是違反自然法則的過分需求，真正的美是心靈的，一個人內在的美和氣質比外在重要。

揚棄對外在美的執著與追求，強調真正的美是心靈、內在的主體自信心，也就是將女性被放逐在九天之外的主體和生命靈魂（陳玉玲 1998: 125），拉回到現實人間來發展，使女性被物化、異化的人性，得以發揚與張顯。那麼，什麼是物化呢？根據陳玉玲（1998: 125）：

物化是指著人類以物或對象的狀態出現，人際關係以物和物，對象和對象之間的關係出現。女性的物化是指女性被當作性對象或生育的機器，也就是被性別化、性欲化和身體化。

因此，比丘尼們不以身體為吸引男人的工具，抗拒自我的身體被物化為性對象或生育的機器，也就是不願被社會性別化、性欲化和身體化，同時有意識或無意識

的反抗了外在社會文化結構，對女性身體有形、無形的掌控，和其「內化」成為女性自我認同的意識形態。

除了以上在訪談時的言說之外，更重要的是，尼師們更在日常生活裡形成一套「隱藏版本」的「實踐邏輯」（the logic of practice）（Bourdieu1990）。不少佛教出家團體或寺院，例如農禪寺，平常都不看電視，在有意或無意中，抗拒了媒體所形成的美體文化浪潮。而在日常生活裡，先出家的比丘尼也會傳遞後進者，如何在外相上不要讓人家產生非份之想，也要會保護自己，因此在穿著與言行上，要往中性走。以前生活在農禪寺時，一些比丘尼朋友也會如此告訴我，傳訴她們這身穿著（和沒有打扮的）打扮背後的理念和邏輯。雖然我曾經長期生活過的道場只有農禪寺，對其他道場的實際接觸和參訪觀察是近兩年內的事，不過所聽聞和觀察到的情況，仍然大致如此。就像香光尼僧團悟因法師所說的：

頁

324

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

在國內的團體裡，衣服總要晾起來，就會有長老比丘尼去修正，而且勸說。在團體生活裡，在戒場裡，大家生活在一起，這些都會。據我所知道，我曾經去參觀過韓國的比丘尼團體，他們也會討論這些問題，他們都是老的帶小的，而且會勸說，「我們沒有這樣的規矩，你不可以這樣做」。

換言之，在出家人的團體生活裡，有著一套衣著的實踐「規矩」，相當不同於社會上「公開版本」的穿著、身體美學觀，而以趣向修行解脫的「隱藏版本」身體觀來落實。這套「隱藏版本」的大丈夫身體觀，其實是以「出家人造型」在向社會展現佛教的修行意態，除了對社會「公開」宣示，拒絕被社會性別化、性欲化和身體化外，更是自我生命的承擔。因此，師父會告誡弟子，或者師兄弟之間也會互相提醒說，佛陀有言，出家人要一日三摸頭，隨時提醒自己為什麼要出家？雖然每個人出家的因緣、動機不盡相同，而其最終的目的，不外乎是為了要出解脫、斷煩惱、了生死、證聖果、和度眾生。

另外有一個相當有趣的現象。在我參訪慈濟靜思精舍，並與其比丘尼們做沒有使用錄音機錄音的訪談、聊天時，她們強調，上人（即証嚴法師）說女性應該極力發展女性柔美的特質，要輕聲細語，不應粗聲粗氣。對住進僧團尚未落髮的住眾，不論年齡老少，也都要求蓄長髮、打兩個辮子。但是對落髮後的出家人的外形，又都認為是現大丈夫相。可見「女性特質」和「大丈夫」的概念，可以不相互矛盾、排擠，而並行不悖的。這也是一個可以進一步探討「性別」概念的線索。

七、結論

根據 Joan Wallach Scott (1994: 234~245) 「婦女史 (Women's history)」 成為一門確定的研究領域，是這二十餘年內的事。[\[31\]](#)而以「婦女 (women)」作為一個實存的範疇來作史，其間歷經了不同的階段而有不同的偏重與修正，

[31.](#) Joan Wallach Scott 的這篇文章，首次蒐錄在 Peter Burke 主編的 *New Perspectives on Historical Writing* (Polity Press, 1992) 一書中。因此文中提及的「過去二十年內」(in the last two decades)，至今 1999 年已是二十七年了。

頁

325

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期 (2002.07)

比如在 1960 年代，婦女的歷史是與政治分不開，女性運動者強調寫出女英雄的歷史，證明女性的主動性 (agency)、解釋壓迫的因素、喚醒積極的行動；而學院的女性主義者也呼應著強調「她的故事」(herstory)，並將其研究導向政治議題。1970 年代婦女運動興盛時期的女性歷史，則在後來逐漸脫離政治，轉向更全面性地記錄婦女生活、不同詮釋觀點的對話、和某些學術權威的被確立，使婦女研究成為一個具有合法性的領域，並且重視婦女的存在先於當代的運動、天生需要、利害關係和女性特徵。進入 1980 年代以後，開始轉向性別議題，並正式和政治決裂，強調學術自主性，以性別此一較意識形態中立的詞來稱呼，婦女史做為一門學術研究領域，因此包含了一個演化過程，即從女性主義 (feminism) 到婦女 (women) 到性別 (gender)，也就是從政治 (politics) 到特殊、分化史 (specialized history) 到分析 (analysis)。但這一簡化的歷史發展敘述，對婦女史與歷史及與政治的複雜關係沒有完全呈現。事實上，一位使用性別概念來研究婦女史者，還是可以自稱是女性主義史學者，而性別概念也可用來研究政治，有些婦女史研究者也開始挑戰傳統學術專業領域的權威，改寫歷史寫作方式。甚至最後他們也投入了實際女性主義政治。

要言之，一如不少研究也都已經指出，在從事婦女／性別問題研究時，應該考慮歷史、文化、政治、社會的面向 (胡曉真 1994: 274)，也不能忽略種族、階級和族群的範疇，而後結構主義者，如 Joan Wallach Scott 更認為，性別是表示一種權

力關係的主要方式，是在某一特定的脈絡中，由論述建構而成的（Scott, Joan Wallach 1994: 247，1988: 42~50；成令方 1993）。

依著這個「大」環境，台灣有關婦女與性別學的研究，[\[32\]](#)大致上也是依循著中心地區，特別是美國的主流典範而發展，由於缺乏典範間的對話與辯論，致使學術生產越來越趨於同質化，而不同的聲音難得出現在光譜（陳光興 1994: xvii）。本文試圖在戰後台灣社會文化的脈絡下，理論化比丘尼為一種「另類典範」，即是希望在學術的光譜上，帶出一點不同的聲音。至於能否突破「西方」的影響，走出西方學者近二十餘年來，以「性別」（gender）作為一個分析的概念，去從事有關的研究之瓶頸呢？

誠如周蕾（Rey Chow 1991: xi；1995: 9）引用兩位批評家 Abdul R. JanMohamed 和 David Lloyd 的話語所言：「每當我們使用英語、法語、德語，

[32.](#) 可參考姜蘭虹（1997）的〈婦女研究在臺灣的發展〉，顧燕翎（1997）〈婦女學理論與方法初探——臺灣經驗〉，和顧燕翎（1996b）〈從移植到生根：婦女研究在臺灣（1985~1995）〉。

或者使用某種更為邊緣性的歐洲語言講話或寫作的時候，我們都表現出對西方霸權的臣服。」然而，也像周蕾所說的，那些「歐洲的」語言，已然成為非歐洲人生活中無法消除的一部份。至少這是相當真實的現象存在於現今的台灣社會。越來越多的人可以說得一口流利的英語；開始學習英、德、法、日語的年齡層，也越來越小。縱使對於無法操弄語言能力的大部份高年齡的人來說，大概也不陌生於「MacDonald」、「Kentucky」等等英文符碼。大部份置身於台灣的人民，已經很難逃脫這種文化境遇。對於學術工作者而言，更是如此。

因此，要想逃脫西方的影響已是不太可能的事；但是，一昧的隨順西方也不是一條出路。特別是西方也面對到許多問題和瓶頸，亟待解決與尋找出路，而這些問題與瓶頸，顯然也已經不只是西方的，要想置身事外，儼然也是一種逃避與人我區隔。以「性別」（gender）作為一個分析範疇的研究路向而言，西方所面對到的以偏蓋全、武斷論述、忽視主體和歷史社會脈絡互動關係等等的問題，其實也是台灣婦女／性別學研究已經或將會遭逢的瓶頸。比如，「男性」儼然已經成為

大部份女性學研究者的統稱詞，幾乎完全忽略了男性也有其差異性，男人也有不同的男人。而在同一個社會文化脈絡裡，他們也同樣被框架著，只不過是用不同於女性標準的繩索來圈套。就像在我們的日常生活中，也常常會聽到「男孩子不像男孩子」、「一個大男人怎麼這麼娘娘腔」等等要求、期許、規範男人應該要「剛」、「強」、「勇」、「壯」的言說社會實踐，而不允許男性也可以柔美、細緻。一個說話輕聲細語的大男人，恐怕還會被貼上軟弱的標籤。就此而看，男性其實也同於女性一般，被社會性別化、性欲化和身體化了。男性也必需在一個社會文化的結構下，將一套男性的標準「內化」成為自我認同。所以，男、女的被物化，不是有無的問題，而是程度的差別。但是有些女性主義者，往往也掉入了「二元」、「兩極」的陷阱中，而界線男／女、東／西的清楚區分。因此，在態度上，我認為，不應是 Jacques Derrida (1986: 358; Chow1993: 100) 的名言：「那是你的事，反正不是我的事」(it's you, and not me)，或是諺語所言：「個人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的漠然，應是立基在主體上，採取多向、多層次的批判解構、辯證建構過程。這也是本文兢努力的目標。

本文的處理過程和方法，適好也可以用文化研究學者 Douglas Kellner (1995: 26; 張錦華 1996: 11) 的「多元觀點的文化研究取向」來說明，也就是，對一個研究的主題，採取多面向的分析角度，並且融合各種分析理論，

比如意識形態理論、後結構主義理論、女性主義理論等等，在不同特定的情境中，使用不同的理論來分析、批評或解讀，以便對該研究有更多面和更適切的理解，這也就是一種「理論的實用情境取向 (a pragmatic contextualist approach to theory)」的研究進路。而這種研究取向的實踐，基本上是跨學科、跨領域的；一如陳光興 (1994: xviii) 所言，它不僅從諸多領域吸取養分，也回過頭來介入這些領域內部的發展。而其特質，或許就在「打破既存的區隔，突破學術政治上的切割，拒絕被強加的分類方式」上吧！[\[33\]](#)

最後我將以討論「傳統」、「典範」和「規範」間的糾結關係來總結全文。究竟什麼是「傳統」？自一開始，我就沒有對「傳統」下定義，而直接就個別的傳統本身下手，來瞭解它的內涵和意義。[\[34\]](#)在此，想對傳統這個概念作一輪廓性的描述。基本上，傳統是一種具有承先啟後作用的東西，它必須要有一個社會的載體 (social embodiment) ——亦即一個棲身的社會場所——來實現，而且必定會成為一個社會中建制的一部份，又是構成社會的一部份。也就是說，傳統是一種

生活方式或一種生活方式的一些部份，沒有一個人是沒有傳統的，而且在無力抗拒的時候已經被傳統蓋上了烙印，就這個意義而言，人是歷史的動物（石元康 1998: 6~8）——或許，人是歷史的存有（historical beings）更貼切。人必然在某種傳統中滋長，也必須在某一個特殊的傳統中進行對話、合作、衝突、出離、與消融和再反塑。

又，什麼是「典範」和「規範」呢？就常理而言，典範是一種學習、仿效的範例或對象，規範則是常人應有的行為準則；前者是一種高標準，後者則是「中人」標準。而當某一類型的典範實踐，開始在社會上的各個角落大量出現，並且在日常生活之中變得具體而可及時，這兩者之間的落差就會開始縮減（費絲言 1997: 227），而有逐漸演變成一種傳統的可能。但是反過來說，一種典範的模塑，一定需要依傍某種傳統才能形成；或是企圖走出某種傳統的局限、超越某種傳統的框架，而成為當時的另類典範。另類典範因此可以說是，個人主體想要超越某種社會心態的一種嘗試，也可以說是「個人」的行為，可能可以喚起僵化了的傳統理性，再度思考、活動的一種社會

33. 許倬雲先生（1998: 6）亦言，「學科之間，其實未必有界線」。

34. 石元康（1998: 5）提到，Alasdair MacIntyre 在《誰的公正？那一種理性？》（Whose Justice? Which Rationality?）中，也沒有給「傳統」下定義，「他之所以不從定義下手，主要是由於他認為要瞭解到底甚麼構成一個傳統，我們必須去研究一個一個的傳統本身，在研究過這些傳統之後，對於『傳統』一詞的意義也就自然有了瞭解」。

頁
328 另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

實踐。如果說「典範」最重要的部份在於建構的意義（蔡詩萍譯 1987: 46），那麼「另類典範」更帶上一層解構的色彩與激素的作用。

附錄：

1.1953~1986 年受戒人數表[*]

| 受戒年 民 國 | 傳 戒 寺 | 比 丘 戒 | 比丘尼戒 | 沙 彌 戒 | 沙彌尼戒 |
|------------|----------|----------|-----------|----------|------|
| 42 | 大仙寺 | 39 | 132 | | |
| 43 | 元光寺 | 32 | 120 | | |
| 44 | 十普、靈泉、寶覺 | 73 | 194 | | |
| 45 | 凌雲、碧雲寺 | 45 | 139 | | |
| 46 | 東山、寶覺寺 | - | <u>-1</u> | | |
| 48 | 十普、寶覺寺 | 90 | 272 | | |
| 50 | 海會寺 | 76 | 66 | | |
| 51 | 舊超峰寺 | 48 | 201 | | |
| 52 | 臨濟寺 | 99 | 457 | | |
| 53 | 大覺寺 | 79 | 118 | | |
| 54 | 法雲寺 | 59 | 138 | | |
| 55 | 臨濟寺 | 71 | 323 | | |
| 56 | 慈明寺 | 75 | 340 | | |
| 57 | 大覺寺 | 45 | 84 | | |
| 58 | 海會寺 | 59 | 118 | | |
| 59 | 臨濟寺 | 42 | 178 | | |
| 60 | 慈善寺 | 64 | 164 | | |
| 61 | 東山寺 | 69 | 226 | | |
| 62 | 法雲寺 | 57 | 233 | | |
| 63 | 萬佛寺 | 59 | 145 | | |
| 64 | 吉祥寺 | 38 | 177 | | |

*根據附錄 2 陳家倫所製作的〈同戒錄歷年統計表〉的總體格式，來截引姚麗香 1988 年所製作的〈1953-1986 年受戒人數及成長率〉表之部份資料。傳戒寺廟按照姚麗香原序；其表格中有在家眾受戒總人數欄，但是並無受沙彌戒和沙彌尼戒人數欄，因此留白。粗體顯示者，表示與陳家倫的製表資料不同者。

1)其出家眾受戒總人數是 258。

| 受戒年 民 國 | 傳 戒 寺 | 比 丘 戒 | 比丘尼戒 | 沙 彌 戒 | 沙彌尼戒 |
|------------|---------|----------|------|----------|------|
| 65 | 龍湖庵 | 55 | 161 | | |
| 66 | 佛光山寺 | 97 | 263 | | |
| 67 | 松山寺 | 55 | 232 | | |
| 68 | 翠碧岩寺(2) | 72 | 162 | | |
| 69 | 龍泉寺 | 86 | 189 | | |
| 70 | 臨濟寺 | 65 | 233 | | |
| 71 | 海明寺 | 76 | 191 | | |
| 72 | 臨濟寺 | 104 | 348 | | |
| 73 | 慈善寺 | 90 | 296 | | |
| 74 | 承天寺 | 162 | 311 | | |
| 75 | 元亨寺 | 121 | 417 | | |

2.同戒錄歷年統計表

| 受戒年 民 國 | 傳 戒 寺 | 比 丘 戒 | 比丘尼戒 | 沙 彌 戒 | 沙彌尼戒 |
|------------|-------|----------|------|----------|------|
| 42 | 大仙寺 | 39 | 132 | 3 | 1 |
| 43 | 元光寺 | 32 | 119 | 0 | 1 |
| 44 | 靈泉寺 | 14 | 73 | 0 | 0 |
| 44 | 十普寺 | 19 | 56 | 1 | 2 |
| 44 | 寶覺寺 | 36 | 64 | 0 | 0 |
| 45 | 凌雲禪寺 | 14 | 73 | 0 | 2 |
| 45 | 東山禪寺 | 24 | 114 | 2 | 3 |
| 45 | 碧雲寺 | 31 | 65 | 0 | 0 |
| 48 | 寶覺寺 | 31 | 88 | 0 | 4 |
| 48 | 十普寺 | 59 | 185 | 4 | 14 |
| 50 | 海會寺 | 78 | 66 | 0 | 0 |
| 51 | 舊超峰寺 | 45 | 199 | 3 | 2 |

| | | | | | |
|----|-------|----|-----|----|----|
| 52 | 臨濟寺 | 96 | 454 | 4 | 10 |
| 53 | 十方大覺寺 | 79 | 118 | 0 | 0 |
| 54 | 法雲寺 | 61 | 138 | 0 | 0 |
| 55 | 臨濟寺 | 71 | 323 | 22 | 13 |
| 56 | 慈明寺 | 75 | 340 | 2 | 6 |
| 57 | 十方大覺寺 | 45 | 84 | 0 | 2 |

2) 「碧」應為「壁」字之誤。

頁

330

另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

| 受戒年 民 國 | 傳 戒 寺 | 比 丘 戒 | 比丘尼戒 | 沙 彌 戒 | 沙彌尼戒 |
|------------|-----------|----------|------|----------|------|
| 58 | 海會寺 | 50 | 116 | 9 | 2 |
| 59 | 臨濟寺 | 42 | 178 | 1 | 2 |
| 60 | 慈善寺 | 64 | 163 | 1 | 0 |
| 61 | 東山寺 | 69 | 226 | 2 | 2 |
| 62 | 法雲寺，中國佛教會 | 57 | 233 | 0 | 0 |
| 63 | 萬佛寺 | 59 | 144 | 0 | 1 |
| 64 | 吉祥寺 | 38 | 177 | 1 | 6 |
| 65 | 龍湖庵 | 55 | 161 | 0 | 0 |
| 66 | 佛光山 | 95 | 266 | 2 | 2 |
| 67 | 松山寺 | 55 | 233 | 0 | 0 |
| 68 | 翠壁岩寺 | 71 | 160 | 0 | 2 |
| 69 | 龍泉寺 | 86 | 189 | 0 | 4 |
| 70 | 臨濟禪寺 | 65 | 233 | 0 | 0 |
| 71 | 海明寺 | 76 | 191 | 0 | 1 |
| 72 | 臨濟寺 | 104 | 348 | 4 | 5 |
| 73 | 慈善寺 | 87 | 294 | 3 | 2 |
| 74 | 妙道寺 | 116 | 311 | 5 | 3 |

| | | | | | |
|----|-------|-----|-----|----|----|
| 75 | 元亨寺 | 121 | 417 | 3 | 6 |
| 76 | 中國佛教會 | 157 | 347 | 3 | 2 |
| 77 | 海會寺 | 127 | 359 | 0 | 4 |
| 78 | 天龍寺 | 146 | 446 | 3 | 10 |
| 79 | 萬佛寺 | 165 | 544 | 0 | 0 |
| 80 | 日明禪寺 | 204 | 480 | 5 | 4 |
| 81 | 慈雲寺 | 162 | 532 | 3 | 4 |
| 82 | 光德寺 | 125 | 441 | 0 | 0 |
| 82 | 佛光山寺 | | | | |
| 82 | 妙法精舍 | 67 | 158 | 10 | 0 |
| 83 | 妙通寺 | 62 | 247 | 0 | 0 |
| 84 | 護國清涼寺 | 90 | 185 | 1 | 0 |
| 84 | 慈恩精舍 | 182 | 399 | 2 | 0 |
| 85 | 靈巖山寺 | 89 | 223 | 3 | 0 |
| 85 | 福巖禪寺 | 81 | 167 | 6 | 4 |
| 85 | 龍泉寺 | 59 | 193 | 1 | 1 |
| 86 | 日月禪寺 | 176 | 411 | 0 | 3 |

製表人：陳家倫 (1999 年 7 月)。

3. 中國佛教會所屬各寺院歷年傳授三壇大戒統計表^[*]

| 受戒年 民 國 | 傳 戒 寺 | 比 丘 戒 | 比丘尼戒 | 沙 彌 戒 | 沙彌尼戒 |
|------------|-------|----------|------|----------|------|
| 42 | 大仙寺 | 39 | 132 | | |
| 43 | 元光寺 | 32 | 119 | | |
| 44 | 靈泉寺 | 17 | 73 | | |
| 44 | 十普寺 | 20 | 57 | | |
| 44 | 寶覺寺 | 36 | 64 | | |

| | | | | | |
|----|------------|----|--------------------|---|---|
| 45 | 凌雲寺 | 14 | 73 | 3 | |
| 45 | 碧雲寺 | 31 | 66 | | |
| 45 | 東山寺 | 24 | 114 | | |
| 48 | 十普寺 | 59 | 187 ⁽¹⁾ | 4 | |
| 48 | 寶覺寺 | 31 | 88 | 4 | |
| 50 | 海會寺 | 76 | 66 | | |
| 51 | 舊超峰寺 | 95 | 199 | | |
| 52 | 臨濟禪寺 | 99 | 457 | | |
| 53 | 十方大覺寺 | 79 | 118 | | |
| 54 | 法雲寺 | 59 | 138 | | |
| 55 | 臨濟寺 | 71 | 323 | | |
| 56 | 慈明寺 | 75 | 340 | | |
| 57 | 十方大覺寺 | 45 | 84 | | |
| 58 | 海會寺 | 59 | 118 | | |
| 59 | 臨濟寺 | 42 | 178 | | |
| 60 | 慈善寺 | 64 | 164 | | |
| 61 | 東山寺 | 69 | 226 | | |
| 62 | 法雲寺，台中佛教會館 | 57 | 233 | | |
| 63 | 萬佛寺 | 59 | 144 | | |
| 64 | 吉祥寺 | 38 | 177 | | |
| 65 | 龍湖庵 | 55 | 160 | | |
| 66 | 佛光山寺 | 97 | 263 | | |
| 67 | 松山寺 | 55 | 232 | 1 | 1 |
| 68 | 翠壁岩寺 | 72 | 160 | | 2 |
| 69 | 龍泉寺 | 86 | 189 | | 4 |

* 根據附錄 2 陳家倫所製作的〈同戒錄歷年統計表〉的總體格式，來登錄中國佛教會所提供的部份資料。時間是自民國 42 年起至民國 88 年 7 月止，已舉行過戒期者；至於民國 88 年 7 月以後，中佛會已登記將要舉行的戒期，則不列入此表內。傳戒寺廟的排序按照中佛會原序；沙彌戒和沙彌尼戒人數欄，中佛會沒有登錄者，以留白表示。粗體顯示者，表示與陳家倫的製表資料不同者。

¹⁾在其此行的備註欄內謂：「受戒人數依卷內記載登錄資料不全」。

| 受戒年 民 國 | 傳 戒 寺 | 比 丘 戒 | 比丘尼戒 | 沙 彌 戒 | 沙彌尼戒 |
|------------|----------|--------------------|--------------------|----------|------|
| 70 | 臨濟寺 | 65 | 233 | | |
| 71 | 海明寺 | 76 | 191 | | 1 |
| 72 | 臨濟禪寺 | 104 | 348 | | |
| 73 | 慈善寺 | 87 | 294 | 3 | 2 |
| 74 | 承天寺 | 162 ⁽²⁾ | 311 | | |
| 75 | 元亨寺 | 121 | 417 | | |
| 76 | 中國佛教會 | 157 | 347 | | |
| 77 | 海會寺 | 127 | 359 | | |
| 78 | 天龍寺 | 146 | 447 | 14 | |
| 79 | 萬佛寺 | 165 | 544 | | |
| 80 | 日月禪寺 | 205 | 492 | | |
| 81 | 慈雲寺 | 162 | 530 | | |
| 82 | 光德寺 | 125 | 465 | | |
| | | | | | |
| | | | | | |
| 83 | 萬佛寺 | 126 | 455 | | |
| 83 | 妙通寺（第一期） | 110 | 237 | | |
| 83 | 妙通寺（第二期） | 62 | 247 | | |
| 84 | 護國清涼寺 | 90 | 185 | 1 | |
| 84 | 慈恩精舍 | | | | |
| 85 | 靈巖山寺 | 89 | 223 | 3 | |
| 85 | 福巖禪寺 | 81 | 167 | 6 | 4 |
| 85 | 龍泉寺 | 59 | 193 | 1 | 1 |
| 86 | 日月禪寺 | 176 | 411 | 3 | |
| 86 | 妙法禪寺 | | | | |
| 87 | 靈巖山寺 | 73 | 173 | | |
| 87 | 光德寺 | 86 ⁽³⁾ | 209 ⁽⁴⁾ | | |

| | | | | | |
|----|------|----|-------------------|--|---|
| 88 | 清涼寺 | 45 | 66 ⁽⁵⁾ | | |
| 88 | 寶蓮禪寺 | 30 | 127 | | 3 |

²⁾包括受增益比丘戒者，但未言明有多少人。在此行的備註欄內寫道：「由高雄妙通寺傳戒」。

³⁾另有增益比丘戒者 5 人。

⁴⁾另有增益比丘尼戒者 14 人。

⁵⁾另有增益比丘尼戒者 2 人。

頁
333 另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

參考書目

丁 敏，〈台灣社會變遷中的新興尼僧團——香光尼僧團的崛起〉，《第一屆宗教文化國際學術會議論文集》，台北：佛光大學宗教文化研究中心，1996 年，頁 415-469。

王宇清，〈傳統文化與現代服飾的方向〉，《傳統文化與現代生活研討會論文集》，中華文化復興運動推行委員會編印，1982 年，頁 241-258。

王夢鷗註譯，〈禮記第十一郊特牲〉，《禮記今註今釋（上）》，王雲五主編，台北：臺灣商務印書館，1981 年，頁 413-441。

古正美，〈佛教與女性歧視〉，《當代》第十一期，1987 年，頁 27-35。

台大人口研究中心婦女研究室編，《台灣婦女研究文獻目錄》，台北：台大人口研究中心婦女研究室印，1990 年。

台灣基督長老教會總會婦女事工委員會，《她的故事：台灣教會婦女信仰經驗》，台北：台灣基督長老教會總會婦女事工委員會，1995 年。

石元康，《從中國文化到現代性：典範轉移？》，台北：東大圖書公司，1998。

成令方，〈女性主義歷史的挑戰：概念和理論——二十年來英美女性歷史學者關注的議題〉，《近代中國婦女史研究》第一期，台北：中央研究院近代史研究所，1993年，頁217-240。

江文瑜編、曾秋美訪問・整理，《消失中的台灣阿媽》，台北：玉山出版社，1995年。

江燦騰，〈光復後臺灣佛教女性角色的變遷〉，《臺灣佛教與現代社會》，台北：東大圖書公司，1992年，頁77-85。

——，〈從齋姑到比丘尼——台灣佛教女性出家的百年滄桑〉，《歷史月刊》第一〇五期，1996年，頁22-32。亦蒐錄在《台灣當代佛教》，1997年，頁49-60。

——，《台灣當代佛教》，台北：南天書局，1997年。

——，〈徘徊在中日佛教的繼承與斷裂之間——試論法光道宗（如學）禪師的宗派傳承及其佛教事業的困境〉，《福田雜誌》第一〇五期，1999年。

杜正勝，〈形體、經氣與魂魄：中國傳統對「人」認識的形成〉，《人觀、意義與社會》，黃應貴主編，台北：中央研究院民族學研究所，1993年，頁27-88。

頁
334 另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

李玉珍，〈佛學之女性研究——近二十年英文著作簡介〉，《新史學》第七卷第四期，頁199-222。

——，〈寺院廚房裡的姐妹情：戰後台灣佛教婦女的性別意識與修行〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第八十七期，1999年，頁97-128。

李亦園，〈對當前文化建設工作的一些看法〉，《刊於劇變與調適——一九八五年台灣文化批判》，李亦園編，台北：敦理出版社，1986年，頁3-9。

李美枝，《性別角色面面觀——男人與女人的權利暗盤》，台北：聯經出版事業公司，1987年。

佛光山宗務委員會編輯，《佛光世紀三十年·法水遍灑五大洲——佛光山開山30週年紀念特刊》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997年。

佛教之聲倡印，《四分比丘尼戒本》，三重：佛教之聲，1986年。

林美容編，《台灣民間信仰研究書目》，台北：中央研究院民族學研究所，1997年。

林智慧，《婦女事工在泰雅爾中會之目標》，玉山神學院畢業論文，1987年。

林興，〈用闡揚來化解女性歧視〉，《佛教文化》第十五期，1991年，頁8-11。

周芬伶，《憤怒的白鴿：走過台灣百年歷史的女性》，台北：元尊文化，1998年。

周敘琪，《一九一〇～一九二〇年代都會新婦女生活風貌——以《婦女雜誌》為分析實例》，台北：國立臺灣大學出版委員會，1996年。

周雅容，〈象徵互動論與語言的社會意涵〉，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，胡幼慧主編，台北：巨流圖書公司，1996年，頁75-97。

周碧娥，〈性別體制、政經結構與婦女運動的多元化〉，《思與言》第二十八卷第一期，1990年，頁69-91。

周碧娥、姜蘭虹，〈現階段台灣婦女運動的經驗〉，《台灣新興社會運動》，徐正光、宋文里合編，台北：巨流圖書公司，1990年，頁79-101。

周蕾，《婦女與中國現代性——東西方之間閱讀記》，台北：麥田出版有限公司，1995年。

卓意雯，〈清代臺灣婦女的社會地位〉，《臺灣史田野研究通訊》第二十三期，1992年，頁7-12。

——，《清代臺灣婦女的生活》，台北：自立晚報社文化出版部，1993年。

胡適，〈美國的婦人——在北京女子師範學校講演〉，《貞操問題》（胡適文

存／第一集·第四卷），台北：遠流出版事業股份有限公司，1988年，頁29-45。

胡曉真，〈最近西方漢學界婦女文學史研究之評介〉，《近代中國婦女史研究》第二期，台北：中央研究院近代史研究所，1994年，頁271-289。

姜蘭虹，〈婦女研究在臺灣的發展〉，《性別學與婦女研究——華人社會的探索》，張妙清、葉漢明、郭佩蘭合編，台北：稻鄉出版社，1997年，頁21-38。

姜蘭虹、許美智編輯，《台灣光復後婦女研究文獻目錄》，台北：國立台灣大學人口研究中心編印，1985年。

姚麗香，《台灣地區光復後佛教變遷之探討》，國科會專題計劃報告，1988年。

秦慧珠，〈總序〉，《性別角色面面觀——男人與女人的權利暗盤》，李美枝著，台北：聯經出版事業公司，1987年。

高賢智編、馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書公司，1978年。

夏林清，〈實踐取向的研究方法〉，《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，胡幼慧主編，台北：巨流圖書公司，1996年，頁99-120。

許倬雲，〈社會科學觀點的轉變與科際整合〉，中央研究院歷史語言研究所「邁向新學術之路：學術史與方法學的省思」研討會論文，1998年。

陳玉玲，《尋找歷史中缺席的女人：女性自傳的主體性研究》，嘉義：南華管理學院，1998年。

陳光興，〈譯序——文化研究在英國的歷史變動軌跡〉，《文化、社會與媒體：批判性觀點》，Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran, Janet Wollacott 編，陳光興、方孝謙召集與校訂，唐維敏等譯，台北：遠流出版事業股份有限公司，1994年，頁v-xxii。

陳茂泰，〈透視人類學文化實體的認識論〉，《中央研究院臺灣史田野研究通訊》第十七期，1990年，頁12-18。

陳美華，〈解讀「比丘尼」在西方人眼中的隱含〉，《中華佛學學報》第十一期，1998年，頁311-327。

——，〈反思「參與觀察」在台灣漢人宗教田野的運用：一個佛教女性研究者的觀點〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第八十八期，2000年，頁335-367。

——，〈「另類」女性：從一個新聞剪報檔案談台灣比丘尼形象的再現〉，《臺灣宗教研究》第二期，2001年，頁43-83。

頁
336 另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

陳家倫，〈台灣社會中性別與宗教的關係：社會結構位置的影響〉，《思與言》第三十五卷第二期，1997年，頁51-92。

陳純瑩，〈臺灣女警的創建與發展初探（1947-1995）〉，《近代中國婦女史研究》第五期，1997年，頁17-54。

陳瑞堂，《台灣寺廟法律關係之研究》，司法行政祕書室，1974年。

曹愛蘭，《新時代台灣婦女觀點》，台北：前衛出版社，1989年。

曾秋美，《台灣媳婦仔的生活世界》，台北：玉山社出版事業股份有限公司，1998年。

張小虹，《後現代／女人：權力、慾望與性別表演》，台北：時報文化出版企業股份有限公司，1997年。

張慈田，〈勇猛·修學·為眾生〉，《善知識參訪記》，台北：圓明出版社，1992a年，頁51-69。

——，〈比丘尼的世界——訪恆清法師〉，《善知識參訪記》，台北：圓明出版社，1992b年，頁193-204。

張錦華，〈媒體文化——誰是文化抗暴的最佳女主角？〉，《「婦女研究十年——婦女人權的回顧與展望」研討會論文集》，台大人口研究中心婦女研究室編印，1996年，頁5-35。

梁湘潤、黃宏介編，《台灣佛教史》，台北：行卯出版社，1995年。

梁雙蓮、朱宏源，〈從溫室到自立——臺灣女性省議員當選因素初探（1951-1989）〉，《近代中國婦女史研究》第一期，1993年，頁91-124。

黃伯和等，《出頭半邊天——台灣婦女神學的出路》，台北：雅歌出版社，1998年。

黃應貴，〈導論：人觀、意義與社會〉，《人觀、意義與社會》，黃應貴主編，台北：中央研究院民族學研究所，1993年，頁1-26。

費絲言，《由典範到規範——從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，國立臺灣大學歷史學研究所，碩士論文，1997年。

葉紹國，《大學生的女性角色態度與相關因素研究》，台北：台大人口研究中心婦女研究室，1986年。

游鑑明，〈日據時期臺灣的產婆〉，《近代中國婦女史研究》第一期，1993年，頁49-89。

楊翠，〈為台灣婦運撐開第一片天空——日據時期的台灣新女性〉，《臺灣史田野研究通訊》第二十三期，1992年，頁19-25。

頁
337 另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐 佛學研究中心學報第七期（2002.07）

——，《日據時期台灣婦女解放運動：以《臺灣民報》為分析場域（1920~1932）》，台北：時報文化，1993年。

鄒逸蘭等，《尋：女性神學的臺灣經驗》，台北：光啟出版社，1995年。

詹緒左和朱良志釋譯，《比丘尼傳》，台北、高雄：佛光文化事業有限公司，1996年。

劉勰，〈滅惑論〉，《中國佛教思想資料選編》（第一卷），石峻、樓宇烈、方立天、許抗生、樂壽明編，北京：中華書局，1987年，頁323-327。

鄭振煌（譯），〈婦女在佛教中的地位〉，《慧炬》第二一二、二一三期，1982年，頁2-20。

蔡文婷，〈菩提道上女兒多〉，《光華》，1998年，頁82-95。

蔡詩萍譯（Douglas Lee Eckberg、Lester Hill, Jr.合著），〈典範概念與社會學：一個批判的反省〉，《當代》第十期，1987年，頁45-53。

鮑家麟，《婦女問題隨想錄》，台北：稻香出版社，1989年。

盧蕙馨，〈佛教慈濟功德會的兩性與空間之關係〉，中央研究院民族學研究所「空間、家與社會研討會」論文，宜蘭縣大同鄉棲蘭山莊，1994年2月22-26日。

——，〈佛教慈濟功德會「非寺廟中心」的現代佛教特性〉，《寺廟與民間文化研討會論文集》，台北：行政院文建會，1995年，頁725-750。

——，〈性別、家庭與佛教——以慈濟功德會為例〉，《性別、神格與臺灣宗教論述》，李豐楙、朱榮貴主編，中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997a年，頁97-119。

——，〈佛教女性的身體語言與形象——以慈濟功德會為例〉，中央研究院民族學研究所「婦女與宗教」小型研討會系列三論文，1997b年。

瞿海源，〈台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度〉，《台灣宗教變遷的社會政治分析》，台北：桂冠圖書公司，1997a年，頁1-40。

——，〈術數流行與社會變遷〉，《宗教、靈異、科學與社會》研討會論文集，中央研究院社會學研究所籌備處，1997b年，頁1-36。

鍾秋玉，《慈善機構的組織融入、組織文化與慈善行為：「慈濟功德會」為例》，臺灣大學心理學研究所碩士論文，1991年。

釋見日採訪、編輯組整理，〈生命的奉行者——訪見晉法師〉，《香光莊嚴》第四十七期，1996年，頁142-149。

釋佛瑩編，《四分比丘尼戒本註解》（上冊），南投：濟濤律師永久紀念會、埔

釋恆清，《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書公司，1995年。

蘇淑敏整理，〈宗教女性觀〉，《尋：女性神學的臺灣經驗》，鄒逸蘭等著，台北：光啟出版社，1995年，頁223-251。

顧燕翎，〈現代婦女大翻身？女權運動〉，《「婦女研究十年——婦女人權的回顧與展望」研討會論文集》，台大人口研究中心婦女研究室編印，1996a年，頁97-109。

——，〈從移植到生根：婦女研究在臺灣（1985-1995）〉，《近代中國婦女史研究》第四期，中央研究院近代史研究所，1996b年，頁241-268。

——，〈婦女學理論與方法初探——臺灣經驗〉，《性別學與婦女研究——華人社會的探索》，張妙清、葉漢明、郭佩蘭合編，台北：稻鄉出版社，1997年，頁39-55。

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, translated by Richard Nice, Stanford, California: Stanford University Press, 1990.

Chow, Rey, *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between West and East*, Minnesota, Oxford: University of Minnesota Press, 1991.

——， “ ‘It’ s you, and not me’ : Domination and ‘Othering’ in Theorizing the ‘Third World,’ ” *American Feminist Thought at Century’ s End: A Reader*, Linda S. Kauffman, ed., Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell, 1994, pp.95-106.

Courtney, Alice E. & Thomas W. Whipple, *Sex Stereotyping in Adertising*, Lexington, MA: Lexington, 1983.

Derrida, Jacques, translated by Peggy Kamuf, “But, beyond…(Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon),” “Race,” *Writing, and Difference*, Henry Louis Gates, Jr., ed., Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986, pp.354-369.

Fairclough, N., *Language and Power*, London: Longman, 1989.

Foucault, Michel, “Technologies of the Self,” *Technologies of the Self*, L. H. Martin, H. Gutman, and P.H. Hutton, eds., Amhurst: The University of Massachusetts Press 1988, pp.16-49.

Harrell, Stevan C., “Men, Women, and Ghosts in Taiwanese Folk Religion,”

Gender and Religion: On the Complexity of Symbols, Caroline Walker Bynum, Stevan Harrell and Paula Richman, eds., Boston: Beacon Press, 1986, pp.97-116.

Huang, Chien-yu Julia & Robert P. Weller, "Merit and Mothering: Women and Social Welfare in Taiwanese Buddhism," *The Journal of Asian Studies* 57(2), 1998, pp.379-396.

Irigaray, Luce, *Speculum of the Other Woman*, translated by Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell University Press, 1985.

Jones, Charles Brewer, *Buddhism in Taiwan: A Historical Survey*, University of Virginia, dissertation, 1996.

Kellner, Douglas, "Theory Wars and Cultural Studies," *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the postmodern*, London and New York: Routledge, 1995, pp.15-54.

Kieschnick, John, "The Symbolism of the Monk's Robe in China," paper presented in AAS, 1999.

Lang, Karen, "Shaven Heads and Loose Hair: Buddhist Attitudes toward Hair and Sexuality," *Off with Her Head!: The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, Howard Eilberg-Schwartz and Wendy Doniger, eds., Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995, pp.32-52.

Lather, Patii, "Research as Praxis," *Harvard Educational Review* 56(3), 1986.

MacIntyre, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth, 1988.

Mohanty, C. T., "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism," *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Talpade Mohanty and Russo Lourdes Torres, eds., Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991a, pp.1-47.

——, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses,” *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Talpade Mohanty and Russo Lourdes Torres, eds., Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991b, pp.51-80.

頁
340 另類典範：當代台灣比丘尼的社會實踐

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

Reed, Barbara, “Women and Chinese Religion in Contemporary Taiwan,” *Today’s Woman in World Religions*, Arvind Sharma, ed., Albany, NY: State University of New York Press, 1994, pp.225-243.

Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven and London: Yale University Press, 1990.

Scott, Joan Wallach, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis,” *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1988, pp.28-50.

——, “Women’s History,” *American Feminist Thought at Century’s End: A Reader*, Linda S. Kauffman, ed., Cambridge MA & Oxford UK: Blackwell, 1994, pp.234-257.

Shih, Yung Kai, “Nuns in China: Part II-Taiwan,” *Sakyadhita: Daughters of the Buddha*, Karma Lekshe Tsomo, ed., Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1988, pp.119-123.

Teng, Jinhua Emma (鄧津華), “Religion as a Source of Oppression and Creativity for Chinese Women,” *婦女與兩性學刊* (1), 台灣大學人口研究中心婦女研究室, 1990, pp.165-194.

Tsai, Elaine Yi-lan, *Are Married Daughters “Spilled Water” ? A Study of Working Women in Urban Taiwan*, Taipei: Women’s Research Program, Population Studies Center, National Taiwan University, 1987.

Tsung, Shiu-kuen Fan, *Moms, Nuns and Hookers: Extrafamilial Alternatives for Village Women in Taiwan*, dissertation, University of California, San Diego, 1978.

Wawrytko, S. A., “Sexism in the Early Sangha: Its Social Basis and Philosophical Dis-solution,” *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World: An International*

Symposium, Charles Wei-hsun Fu and Sandra A. Wawrytko, eds., Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 1994, pp.277-296.

Wolf, Margery, *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1972.

Wolf, Naomi, *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*, New York: Anchor Books, Doubleday, 1991.