

私立南華大學
宗教學研究所
碩士論文

女性僧伽教育者之比較研究—
以丹津葩默與悟因法師為例

研究生：黃均筑

指導教授：陳美華 博士

中華民國一〇一年十二月二十四日

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

女性僧伽教育者之比較研究-以丹津葩默與悟因法師為例

研究生：黃均謙

經考試合格特此證明

口試委員：呂勳文
陳玉女
陳美華

指導教授：陳美華

系主任(所長)：呂勳文

口試日期：中華民國 101 年 12 月 24 日

謝 誌

歲月，走到現在的年紀，對人生最深的體會，除了苦，就是感謝。記得似乎是在國中的國文課本裡，讀到陳之藩的〈謝天〉。整篇文章，記憶最深也始終不曾忘記的，就是在文末的那句話：「無論什麼事，得之於人者太多，出之於己者太少。因為需要感謝的人太多了，就感謝天罷。」在猶青澀的年歲，對這句話即已有著似懂非懂卻很深的感受，而這樣的感覺，隨著年歲的增長，只有一點一滴的，更加紮心了。生活中，無論何事，幾無不受之於人，而能付出的，總是少得可憐，於是在心底的旋律，始終迴繞著帶有愧疚與虧欠的底蘊，在這次的論文撰寫過程中，就又是另一次深刻的體驗。

自幼雖體型即長得比同齡的女孩要高壯，但卻一直多病。成長的記憶裡，充滿著母親到處打聽各路名醫，並帶著我四處求診的記憶。在四處求醫卻不見起色的情況下，隨著年齡的增長，身體健康只有每下愈況。因此，當選擇了工作同時進修的生活後，那處處捉襟見肘的窘狀，就幾乎不曾真正停止上演，取捨成了生活中必須不停面臨與學習的功課。也因此論文的撰寫延宕多時遲遲未能成就，想當然爾的是，也帶給關心我的老師、同學與家人許多麻煩與困擾。幸運的是，在學習與撰寫論文的過程中，不曾停止地，接受到來自許多老師、同學、家人、朋友的包容、協助與體諒、支持。無論在承受的過程中，或是現在，我都十分清楚，沒有這點點滴滴，論文是絕對不可能完成的，這裡面的感謝太多，愧疚，也太多了。

浸潤在南華大學的這段時光，感受到宗教所多年營造的文化，無論是老師或同學，都充滿著涵養、關懷與溫情。總是給予我無限的包容與支持，除了每一位老師專業與認真的教學之外，在課堂外每位老師對學生在生活及學習方法上的關懷，都如此的細膩與精到，其中的感動，深刻地停留在心上、腦海。而最辛苦的，還是我的指導教授陳美華老師。老師總是對我充滿了體諒，陪著我經歷這段歲月裡的重大生命事件，並且在我幾乎選擇放棄的時候，毫不遲疑的告訴我她的肯定、

支持與指導。我很慶幸自己的福報，遇見了她。她無條件的體諒與支持，讓我最終能完成這件我以為我這生再也無法成就的事，而這份支持帶來的努力過程，附帶的讓我從中更加沉澱了自己為之黯然與茫然的曾經；撰寫過程中，也由此論文主角生命歷程與自己生命的交涉，對邁向未來的腳步因而更加穩健。

論文，是仍不成氣候的，但因此而另外為我生命開啓與成就的，才是我在這段途中撿拾而得的珍貴寶藏，我深深的感謝南華宗教所所有關懷教導我的老師與所有為我惦記、鼓勵與付出的同學、朋友，感謝敬愛的美華老師，最後，將一切獻給永遠深愛我、呵護我的爸爸、媽媽，我愛您們。

摘 要

歷來，選擇出家的女性，在客觀修學環境條件上，均較為貧乏不足，某些區域甚且十分困窘。然這樣的情形，近數十年來大有轉變。雖說在不同區域有不同的發展情形，但普遍而言均有大幅的進步。我們不免好奇與探索的渴望，在這樣轉變過程中，是否出現了某些平凡而又不凡的人，藉環境勢力及其個人不凡的眼光及意志，進行了自我證成及提攜後進的努力，讓正向的轉變持續的擴大發酵。本論文選擇了當代西方藏傳女尼丹津·葩默與臺灣香光尼僧團的創始人悟因法師為討論對象，試圖理解在以緣起性空立論的佛教領域，女性之可為與不可為，並就倆位共有的身份與作為，女性僧伽教育者與教育志業，進行綜論比較，期為志同於此的女性修學者樹立典範與參考。並進一步瞭解當代之佛教女性修行在整體質與量的提升與經營上，豐盈與匱乏之所在，優勢與困頓之所在，而能更清楚掌握戮力前行的方向。

關鍵詞：女性修行、丹津葩默、釋悟因、尼僧教育

Comparison of Educators of Buddhist Nun – The Case Study on Tenzin Palmo and Nun Wu Yin

ABSTRACT

For quite a long time, females who chose to become Buddhist Nuns were restricted and poorly supported in their educational conditions. However, the situation has changed a great deal over the past decades. Although there is various development in different regions, significant progress is evident as a whole. We may wonder whether some ordinary yet unusual people strived to attain self-enlightenment and help new adherents through their great insight and strong will during this changing period. Contemporary western nun Tenzin Palmo of Tibetan Buddhism and Nun Wu Yin from Taiwan Luminary Order are the main characters studied in the essay. By understanding female achievement and impediment to progress in the Buddhism realm based on Theory of Dependant Origination and Emptiness, as well as comprehensive comparison including common identity and behavior of these two nuns, nun educator and education, we hope to set model and provide reference for female Buddhism learners. Furthermore, clearly steer the way forward means of better comprehending the richness and want, advantages and obstacles in promoting and managing contemporary Buddhism female learning.

Keywords : Tenzin Palmo 、 Wu Yin 、 education of buddhist nun

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻回顧與發展	3
第三節 研究範圍與方法	15
第四節 全文架構	16
第二章 丹津·葩默之時代背景及其生平	18
第一節 當代佛教在英國之發展	18
一、佛教在歐洲	19
二、佛教在英國	20
三、西方女性的社會地位	22
第二節 當代藏傳佛教在印度之發展	24
第三節 丹津·葩默之生平	26
一、出家前	26
二、出家過程	30
三、修道過程	34
第四節 小結	42
第三章 丹津葩默與女性僧伽教育	44
第一節 丹津葩默之女性修行觀	44
第二節 創辦女性僧伽教育之緣起與內涵（含經營重點、含思維與方法策略）	50
一、緣起與內涵	51
二、經營重點	55
第三節 丹津葩默對當地社群之影響	64
第四節 小結	69
第四章 悟因法師之時代背景及其生平	71
第一節 當代佛教在臺灣之發展	72
第二節 女性在臺灣之角色	77
第三節 悟因法師之生平	82
一、出家過程	82
二、修學過程	85
第四節 小結	88
第五章 悟因法師與女性僧伽教育	90
第一節 悟因法師之女性修行觀	90
第二節 創辦女性僧伽教育之緣起與內涵	95
一、緣起與內涵	95
二、經營重點	99
第三節 悟因法師對當地社群之影響	109

第四節 小結	112
第六章 綜合比較分析	114
第一節 修學背景之比較	115
第二節 教育事業之比較	121
第三節 對當地社群影響之比較	126
第四節 小結	132
第七章 結論：西方與東方僧伽教育碰撞的火花	135
參考書目	139
一、中文部份：	139
1.中文書籍：	139
2.中文單篇文章：	140
3.碩士論文	145
二、西文部分：	146
附錄	147
附錄一	147
附錄二	148

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

身為一位女性，在成長的過程中經歷過許多的困頓；有屬於為人的困頓，也有屬於為女人的困頓¹。尋找出路，相信是每一個人在成長過程中不可避免的一段經歷，只是每一個人因其追索方向的不同，出路自是不同。回想過往的自己，雖已邁入就業服務的階段，對生命存在的意義依然充滿困惑，面對生活中種種無法找出答案的問題，曾日日如行屍走肉般，茫然地活在為人的基本責任中，沒有希望亦沒有目標的魚貫度日。因緣際會，93年9月份接受了朋友邀約，參與佛教甘丹墀巴龍日南傑仁波切弘法法會，在弘法仁波切的身上，感受到了前所未有的感動與力量，於是報名加入了福智佛教基金會所辦的菩提道次第廣論研討班，開始研習佛法並漸次接觸福智僧團所辦理的法會。因為知悉有解脫道的存在，纔感覺彷彿漫漫長夜的生命，似乎終於出現了一道曙光。

當時急切的我，不能滿足於福智廣論研討班三年方能讀完一輪廣論的學制進度²，久旱的心靈，貪婪渴望著暢飲甘霖，於是匆匆忙又報考了南華大學宗教所的佛學組，在工作上班的同時，投入其中學習。課堂中聽聞的點滴佛法，對我而言十分新穎而美妙，於是身體雖在兩頭奔波的疲憊中，卻享受著精神上的充實。

隨著課程與老師們漸次深入的導引，也漸漸發現了在解脫道上存在著某些屬於女性特有的困境與限制。佛陀曾云「眾生皆有佛性」³只是未證得，我們卻可讀

¹ 如母親的一生，在生活安排上幾乎沒有自我意志呈現的機會，必須以家庭中的夫與子之照料為重心。不能外出工作，不能參與有興趣的學習與休閒，所有的時間安排均以配合家中其他成員為主，而母親在其原生家庭的姊妹中，尚屬生活品質與自主性最高的一員。又如自身在求學及職場生涯過程，感覺到女性在外貌上的條件與其人緣與許多機會密切相關等等。

² 福智佛教基金會的菩提道次第廣論之學制，含廣論班、增上班、行持班三階段，其中第一輪廣論研討約需三年，第二輪廣論增上研討亦約需三年。參考《宗旨理念課程教材》學員版，財團法人台北市福智佛教基金會發行，屬內部未流通教材。

³ 《大般涅槃經》卷七、卷八（大正新脩大藏經 第十二冊 No. 374《大般涅槃經》CBETA 電子佛典 V1.53 普及版）。

到，大愛道需經過阿難代其苦苦哀求，並允諾對八敬法的遵從，方能享有出家修行機會的一段歷史。若進一步去瞭解過去至今，處於世界各地的女性，在面臨出家修行這一選擇後身處的境況，即其修學佛法之環境條件，多較男性為貧乏不足，某些區域甚且十分困窘。對於在以眾生平等為表述的佛教領域，卻存在著男女兩性在機會與立足點上迥異的情形，筆者深有所感。這樣的情形，近數十年來有了轉變；雖在不同區域中發展情形不盡相同，然普遍而言，女性在修學佛教的機會、條件上，有了大幅的進步。筆者不免好奇與探索的渴望，在這樣轉變過程中，是否出現了某些平凡而又不凡的人，藉環境勢力及其個人不凡的眼光及意志，進行了自我證成及提攜後進的努力，讓正向的轉變持續的擴大發酵。不過一經探索即發現，僅僅是這些在女性修行者中佔少數的關鍵影響者，仍為數眾多⁴，無法一一討論。因此本論文選擇當代西方藏傳女尼丹津·葩默與臺灣香光尼僧團的創始人悟因法師為討論對象。選擇之理由有四，其一、兩者皆為當代之女性修行者，且年齡相近，適於在同一時代背景下作比較與討論。其二、兩者分屬東西兩個完全不同的文化背景，適於擴展比較的視界，符於現今平的世界之思維概念(世界是平的)，將轉變放在國際化的平台上做討論。其三、兩者分屬於藏傳與漢傳兩個不同的佛教修行系統，利於呈現不同佛教傳統中女性僧伽修行之客觀條件異同。其四、即本論文主題所涉，兩者皆在不同環境條件下，扮演承先啓後關鍵性的女性僧伽教育角色，並同樣地置其資源運用及心力之優先性於女性僧伽之教育。

透由不同文化成長背景及佛教傳統下的兩位傑出女性僧伽教育者之研究，首先期待於樹立女性修學之參考典範，並進一步試圖理解在女性修學的處境上，她們如何而可以成就今日的轉變。她們在社會環境條件上與其他女性修行者面臨哪些相同的困境，她們基於哪些想法與作法，在不利的條件中成就了局面的突破，她們繼續前進的目標又指向著什麼樣標的的完成。藉此討論，冀為近代各地女性修行所遇困境之突破對策或思維方向，提供一些貢獻，並期展望後續之研究與發

⁴ 如曉雲法師、釋證嚴法師、釋慈惠法師、釋依空法師、釋昭慧法師、釋天乙法師...等不勝枚舉。

展。筆者分別自其背景、修學過程、所遇困境之突破與處理及後續對女性僧伽教育事業之思考逐一分析比較探討。亦盼能成爲爾後女性僧伽教育研究之參考。

第二節文獻回顧與發展

因所涉爲佛教女性僧伽教育者之研究，故本段分兩個部份說明。第一部份，佛教中的女性修行的歷史與現在，將就女性在佛教裡的處境與發展，循歷史脈絡作一簡單的說明，以爲後面章節討論之基礎。第二部份則就佛教與女性之研究部份進行回顧，以爲本論文作一定位。

一、佛教中的女性修行的歷史與現在

本段以時間爲縱軸觀察，區分爲根本與原始佛教時代，小乘佛教時代，大乘佛教時代與當代等四個階段，分述各時期中女性在修行上的條件與發展情形。

(一) 根本與原始佛教時代（公元前 566—370）：

原始佛教時代的印度，若參酌當時印度社會的相關經書法典，約當《夜柔吠陀》(約公元前 1000—500 年)及經書時代(約公元前 500—250 年)間。在《夜柔吠陀》時期，婦人地位一般低落，相關法典即載「女人為不信」，「女子為污濁」，「可合祀於污濁之神者有三，骰子、女子、睡眠是也」。雖則如此，但夫婦之間，仍認夫妻同住，婦人與夫，同司祭場之要儀，或僅由婦人行禮。⁵至《經書》時代，婦人地位似大動搖。據《法經》所載，婦人雖亦有四姓之區別，但皆附屬於男子，不許獨立，幼受父保護，少年受夫保護，老則受子保護，故婦人不適於獨立。⁶《法經》且公認一夫多妻主義，規定婆羅門三妻，刹帝利二妻，吠舍首陀羅各一妻。種姓地位愈高，婦人權利愈低，妻對夫有絕對服從之必要，婦人之地位，全與首陀羅彷彿，婦人之智識亦與首陀羅同一，皆只俗智。⁷由此我們可看出，佛陀當時允許女性出家，透由修行，取得生活之自主及教育之機會，是如何悖離當時社會

⁵ 高楠順次郎、木村泰賢 1971，頁 324-325。

⁶ 高楠順次郎、木村泰賢 1971，頁 325。

⁷ 同上註。

風俗勉力之行爲，而女性出家又是如何不易。另在此階段有謂因應女性出家而立之「八敬法」⁸，此法歷來多有討論，當代的釋若學法師曾以文法和語言結構分析經典中有關八敬法的記載，並提出八敬法是部派添增匯集所成之證明，陸續地就此題於國內發表相關論文，故而此處筆者以所學疏淺略而不論⁹。

佛陀當如此社會背景之下，巧開方便之門，女性修行者呈現之成果如何呢，我們從《雜阿含經》卷四十五，十位比丘尼如何克服五欲誘惑的記載可有所觀見。此外，《增壹阿含經》〈比丘尼品〉中，亦列舉五十位最傑出的比丘尼，她們各有其修持上的特長與成就¹⁰。在南傳佛教巴利文的《長老尼偈》中，更以吟詠偈誦的方式，詳細敘述了佛陀時代七十餘位長老比丘尼的事蹟，及學佛、證悟的心路歷程¹¹。而《增壹阿含經》中之〈清信女品〉，則列舉了三十位確實修行佛法，深得法要的女性在家居士。我們就整體有記載的歷史觀察，此時期之女性修行者，無論在量與質上，表現均極出色，相對於一個對女性而言相當閉鎖的社會背景環境下，這些女性均以其身體力行之實踐，對婦女修行之可能做了有力地表述。

(二)小乘佛教時代 (公元前 370—公元 500)：

在此階段中，要多加說明的是，約在公元 150—500 年，爲大乘佛教興起後，大小乘佛教並行之時期，將一併於此段討論。文化是一股相繫的脈流，印度爲此時期佛教發展之根本場域，欲瞭解其社會情勢，除承前《經書》時代所述外，本時期尚有另一重要之參考指標，《摩奴法典》。本法典約彙編於西元前 2 世紀至

⁸ 「假使母人欲作沙門者。有八敬之法不得踰越。」《大愛道比丘尼經》，(大正新脩大藏經 第二十四冊 No. 1478, CBETA 電子佛典 V1.11 (Big5) 普及版)。

⁹ 依據李玉珍，〈佛教的女性，女性的佛教—近二十年來佛教的佛教婦女研究〉一文(《近代中國婦女史研究》第 10 期，2002 年 12 月，147-176。)釋若學以文法和語言結構來分析經典中有關八敬法的記載，證明八敬法是部派添增匯集所成，並陸續就此題於國內發表相關論文。然即使如此，我們從釋永明所著之《佛教的女性觀》(臺北：佛光，1997)其間詳細之引證討論，仍可瞭解佛陀行教時之印度，婦女社會地位普遍低落之情形。

¹⁰ 如：法臘第一：摩訶闍波提(大愛道)比丘尼，神通第一：優鉢華色比丘尼，天眼第一：奢拘梨比丘尼，智慧第一：識摩比丘尼，苦行第一：吉離舍瞿曇彌比丘尼，持律第一：波羅遮那比丘尼，說法第一：曇摩提那比丘尼，坐禪第一：藍達比丘尼，精進第一：蘇那比丘尼等。

¹¹ 從長老尼偈中作者的出身看，有 23 位來自王室和貴族家庭，13 位來自大商人家庭，7 人來自上等婆羅門家庭，9 人來自下等婆羅門家庭，2 人來自窮苦婆羅門家庭，其他種姓 4 人，種姓不明 11 人，原爲妓女的 4 人。(林承節，《印度古代史綱》，北京：光明日報出版社，2000，頁 117)此處，從不同身份的出家比丘尼中，我們也可充分讀出佛陀眾生平等精神之體現。

西元 2 世紀間，於古印度諸法論中極具重要性，影響力直迄於今。大陸學者張琦即曾就該法典研究並指出：

在該時代，儘管從生理角度看婦女是完整意義上的人，但從社會學角度看，她已不是完整意義上的人了，因為她被剝奪了享有作為人的幾乎全部的政治權利、經濟權利乃至宗教與受教育的權利。¹²

事實上，那正是當時的印度社會婆羅門階級對婦女嚴控和壓制的手段。而在這樣的社會背景下，婦女對於較好生活追求的可能希望，就在於當時新興的佛教與耆那教。該兩教強調眾生平等；不分種姓，不分男女，人人都有參加宗教活動的權利，並自主地實現個人的精神追求。以佛教為尤，在阿育王統治孔雀王朝時期，即因其本身皈依佛教，而對婦女地位有相對的改善。如《政事論》中載有，孔雀王朝時期，婦女可受教育，參加社會和宗教活動等。¹³然這個相對優沃的條件，在孔雀帝國、貴霜帝國後逐漸失去，使婆羅門相關於《摩奴法典》對婦女的控制與壓迫得以延續。

除卻由社會背景瞭解當時婦女之處境，我們尚可從經典中探索當時女性在佛教領域中的修學情形。前所述及之小乘佛教時代，為「女人五礙說」盛行時期，此一階段我們所概得的印象，無論就社會環境或佛教發展情勢，都是對女性修行極為不利的一個時期。釋恆清在其所著《菩提道上的善女人》中將小乘佛教的女性觀歸納為三點：「解脫上的男女平等主義」、「制度上的男性優越主義」、「修行上的女性厭惡主義」。並認為「解脫上的男女平等主義」雖則理想，然落於理論層次，真正在現實面發生影響的，仍是「制度上的男性優越主義」與「修行上的女性厭惡主義」。其間且有互動關係，即前者以男性優越感為導，而在體制事相上佔優勢，以突顯「男尊」；後者強調女性身心的污穢，突顯「女垢」，藉以產生對女色的厭惡，以利男性清淨梵行的修持。並舉出《增壹阿含經》〈馬王品〉之女人九惡說、《增壹阿含經》卷十二，女人「竟日習翫三法以自娛」於是「女

¹² 張琦 2006，頁 206-216。

¹³ 林承節 2000，頁 119。

人入地獄多於男子」、《佛說阿難同學經》之女人五穢行說、《玉耶女經》女人十惡說、《大愛道比丘尼經》之女人八十四醜態說不等，由此諸多典籍的記載，呈現出小乘時期強烈擯斥女性之傾向，而至「女人不能成佛論」形成時，否定的女性觀達到巔峰。¹⁴值得注意的是，「女人五礙說」及女人不能成佛的討論大不同於其他典籍中對女性的負面看法。呼應於釋恆清於前之分析，多數經典中所載之負面女性評述，的確在於突顯「女垢」，以產生對女色的厭惡而利男性清淨梵行的修持，但並不違背男女性於修行解脫上之平等性。甚至在《大愛道比丘尼經》中女人醜態可列至八十四之多，佛陀卻仍教示以：

女人能除此八十四態者。無不得度。無不得道。無不得佛也。

賢者阿難白佛言。如是女人婬欲態。為可除不乎。

佛告阿難。此態自是女人所作耳。女人能自滅者。極可得滅耳。¹⁵

即女性雖有八十四醜態，但那可視為一些性格上的缺漏與不圓滿，只要能除卻彼等醜態，自可得道成佛。故此等批評我們可以緣起業果觀念看待，可以社會情勢看待，可以教說權巧看待，然皆不悖離佛陀眾生平等之教示與教行。而女人五礙說¹⁶卻直接否定了女人修行解脫的可能性，根本悖離了佛陀的教法，因而此說成為大乘佛教興起後所關心與爭議之問題，且該說之流行對女性之修道不可不謂產生極大的影響與阻礙。

初期大乘佛教興起後，就女人是否能成佛與部派各派展開了辯論，而即使同屬部派，各部派間立場亦不盡相同。一切有部即主張「轉身論」，即經由修行女人可以轉成男身，再由男子身成佛。基本上他們所持的，是一種鼓勵女性修行的態度，以吳代支謙所譯《佛說龍施女經》為一切有部在中譯資料中，相關其女人觀最具代表性之著作。化地部則堅持「女人五礙說」。他們認為女人永世無法翻

¹⁴ 釋恆清 1995，頁 28—44。

¹⁵ 《大愛道比丘尼經》，大正新脩大藏經，Vol. 24, No. 1478。

¹⁶ 參見下列各經內容，《彌沙塞部和醯五分律》卷二十九(大正二二·一八六上)。《中阿含經》卷第二十八，《瞿曇彌經》(大正一·六〇七中)。《佛說瞿曇彌記果經》(大正一·八五六上)。《增壹阿含經·馬血天子問八政品》(大正二·七五七下)。《中本起經》(大正四·一五九中)。《大愛道比丘尼經》(大正二四·九四九中)。

身成佛，堅持反對女人修行並倡行八敬法。就化地部的觀點，女人不但修行無用，尚且妨礙男性修行者修習梵行。在該部的典籍中，如《佛說瞿曇彌記果經》及《彌沙塞部和醯五分律》，所提均為女人進入僧團修行，即令佛法之維持由千年減半，甚或不能久存等。一位女性若依化地部法出家，她在教團的活動則不但要接受男性僧團的「保護」，尚且須忍受男性修行者對她的批評苛責等。今日之錫蘭與泰國即承襲了化地部派之女性觀。晚期大眾部則針對一切有部的「轉身論」提出了迥然不同的女性觀。在《增一阿含經》卷二十二及卷五十所提出者，為迥異於前兩部中的女性形象，即具足信行之女性形象。如卷五十〈大愛道般涅槃品〉中，大愛道做為一女羅漢，在聽聞佛陀將取滅度時，在佛陀面前表示要先佛陀取滅度時的自主；卷二十二記述須摩提女度人民無量；且於前迦葉佛世中，身為王女須摩那時，誓願「莫轉女人身，得法眼淨」。卷五十中甚至提到有一男童子，因見女身莊嚴美麗，希望將來「作女人身」等。此般說法，無疑為女性修行在客觀環境上，鋪陳了較自主而積極的空間。而初期大乘在成立之初仍受一切有部影響而接受「轉身論」之女性修行觀。其中以大乘空系對「轉身論」的反應最強烈。空系在其理論成熟後(公元 150—200)不但放棄「轉身論」，且強烈批判此種女性修行觀。他們認為女人修行最根本要解決的，並不是行「轉身」成佛的練習，而是根本破除有男女之見的觀念。他們且以善權方便創造了許多的女菩薩，在經文中透過女菩薩的辯才及神通，指出「女身」的存在非如一切有部所說的「有」。「女身」既為虛幻，「轉女身」的「轉身」說法也是虛幻不實。在中譯的早期作品中，多有空系針對有部「轉身」論而作，為研究空系批判有部「轉身論」的重要文獻¹⁷。整體而言，小乘時期提供了一個相當不利於女性修行的環境，其中雖亦稍有友善的氣習，並於末期有大乘空系大幅迴轉的支持立場，然整體氛圍窒澀，我們難以找到類長老尼偈等女性修行成就記述的記載。

¹⁷ 如《維摩詰經》、《順權方便經》、《諸佛集要經》、《阿闍貫王女阿術達菩薩經》、《大淨法門經》、《寶女所問經》、《佛說須摩提菩薩經》、《佛說無垢賢女經》等。

¹⁸ 古正美 1987，頁 27-35。

(三)大乘佛教時代 (公元 150—)：

大乘於初期與小乘部派交手後，漸漸發展出其特色與脈絡。菩薩道與佛陀觀為大乘重要的特點。在場域上，自阿育王時期（公元前 273—前 232 年），佛教開始大規模傳播到國外，大量的僧侶被派到希臘化國家、錫蘭及緬甸傳教。¹⁹此外佛教(大乘派)約在貴霜王朝時期（約公元一世紀上半葉至三世紀）通過絲路傳到我國新疆，兩漢之際傳入內地。在印度本土卻逐漸為印度教取代，尤其在廣大農村；直至 19 世紀末，方始於印度復興。然至二十世紀末，佛教徒仍僅暫人口總數的 0.77%。²⁰因場域的擴散與轉換，此段討論略去社會背景之討論，直接就大乘經典中之內容，嘗試對女性修行之各種條件做一瞭解。

在前段談及初期大乘時期與小乘的交疊期，筆者以呈現小乘不同部派的不同女性觀為出發，因而在初期大乘僅以立場較明顯不同之大乘空系提出討論。此處則就大乘女性觀及修行觀做一般性討論。在大乘初期，雖對部派之諸多思想與體制展開了批判與改革，然在文化流轉的脈動中，卻不能免卻受其影響。如《大寶積經》〈優陀延王會〉²¹中佛陀即談到多項女人障道過患，且其立論亦近於小乘時期以女人為男性修持之礙說。不同處在於，此經已談及男性應以觀己過患為先。可以推想，此階段之修行者已覺察修行之根本問題應反求諸己，類似女人不淨觀之觀想方法，純為修行階段中之權巧方便，不宜錯置根本。此種思想呈現明顯的過渡階段特徵。

其次，淨土思想在大乘佛教裡為極重要的一支，因此在描述各菩薩依願行而成的淨土經典中，亦可呈現大乘之女性觀。在《佛說大阿彌陀經》²²中，自其第二、第六、第十、第十一、第十六等願²³中我們可解讀出，刹土無婦女，但其無婦女之

¹⁹ 林承節 2000，頁 87。

²⁰ 尚會鵬 2004，頁 56-57。

²¹ 《大寶積經》，大正新脩大藏經，Vol. 11, No. 310。

²² 《佛說大阿彌陀經》，大正新脩大藏經，Vol. 12, No. 364。

²³ 第二願：「我作佛時。我刹中無婦女。」第六願：「我作佛時。我刹中人。皆心相愛敬無相憎嫉。」第十願：「我作佛時。我刹中人。知身如幻無貪著心。」第十一願：「我作佛時。我刹中雖有諸天與世人之異。而其形容皆一類金色。面目端正淨好無復醜異。」第十六願：「我作佛時。我刹中人住正信位。離顛倒想遠離分別。」

因乃為在其刹土中之人，皆為心相愛敬無憎嫉，知身如幻無貪著，形容皆一類金色，面目端正淨好無復醜異，離顛倒想遠離分別等。即無婦女之因在於證至此境之人，全為一如無別之端正好像。然其第三十二願「十方無央數世界有女人。…發菩提心厭惡女身。壽終之後其身不復為女。不得是願終不作佛。」²⁴則可讀出兩種訊息，一則此應為一種平等觀之展現，即男女皆可悟入淨土，唯入淨土後皆一之類金形容，為現丈夫相之形容。其二，他依舊反應了二擇一的社會價值中，男身相優於女身相的事實。女身隱然成為修行過程中須刻意棄捨之物。此處所呈顯之平等觀，相較於阿閼佛淨土，顯然不究竟。東方阿閼佛淨土中²⁵，以去惡態與否為觀察，而非以男女身相為決定。然阿閼佛淨土卻是所有佛淨土中，唯一有女性出現的淨土。另如藥師如來琉璃淨土，藥師佛亦在其第八願²⁶中提及：「願我來世得菩提時。若有女人。為女百惡之所逼惱。極生厭離願捨女身。聞我名已。一切皆得轉女成男具丈夫相。乃至證得無上菩提。」，其在機會性平等與棄捨女身相之觀點上皆與阿彌陀淨土同。我們可確認的是，前往大乘淨土，至少在機會上是男女均等的，唯除阿閼佛淨土外，仍以轉女成男之「轉身」觀普遍瀰漫於大乘淨土思想中。

轉身觀不僅只在淨土思想中呈現，在大乘經典中尚呈現另一種轉身觀傳達著對女性修行之看法。亦即藉由當下男女身相的轉化以證成法無男女相之別，進而破除一切虛妄分別。如《大寶積經》〈無畏德菩薩會〉²⁷中，年十二之王女無畏德，以轉女成男之誓願證成一切法非男非女，隨後又現比丘身，最後恢復女身，揭示法無定相。在《大寶積經》〈無垢施菩薩應辯會〉²⁸中之八歲王女無垢施，以轉十六歲童子身之誓願，證成雖為女身來世必得成佛，並斷然拒絕轉女成男，以「亦不以女身得阿耨多羅三藐三菩提。亦不以男身得阿耨多羅三藐三菩提。所以者何。

²⁴ 第三十二願：「我作佛時。十方無央數世界有女人。聞我名號喜悅信樂。發菩提心厭惡女身。壽終之後其身不復為女。不得是願終不作佛。」

²⁵ 《阿閼佛國經》，大正新脩大藏經，Vol. 11, No. 313。

²⁶ 《藥師琉璃光如來本願功德經》，大正新脩大藏經，Vol. 14, No. 450。

²⁷ 《大寶積經》卷第九十九〈無畏德菩薩會〉，大正新脩大藏經，Vol. 11, No. 310。

²⁸ 《大寶積經》卷第一百〈無垢施菩薩應辯會〉，大正新脩大藏經，Vol. 11, No. 310。

菩提無生。是以不可得。」做為對阿羅漢質疑她為何不轉男身之回應。《法華經》〈提婆達多品〉²⁹中亦載述，龍女以速化男相後速成正覺。在此龍女的轉女成男，一般認為仍表達了成佛須以丈夫身的觀點³⁰，在此筆者以為依文脈有另一種可能的解讀。即龍女疾身成佛在於破斥之前舍利弗之三大質疑；一則女身垢穢，非是法器，二則佛道難以疾成，三則女人有五障不得成佛。她以疾身成佛之事實同時破斥此三項時，也破斥了女身垢穢不成法器之身相執著，因而以成佛前之自在轉身成男破身相之虛妄分別。尚有《維摩詰經》〈觀人物品〉³¹中，十二歲的天女以神通力轉舍利弗為女身而轉己為男身，提點諸法無定相，況男女身相等。綜而觀之，在此類轉身觀中，藉「轉身」積極破斥男女身見，強調法無定相，進而呈顯出對女身成佛可能性之肯定看法。

在大乘經典中亦不乏逕以女身成佛或佛陀授記成佛為主題之例子。如《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》第十三〈無差別品〉³²中即說「法性純熟無男無女」之理，又提及七十萬二千億女人，同行解空無相無願之法，在一日中即不經「捨身」、「受身」之過程，即成佛道眾相具足。於《大寶積經》卷第一百一十九〈勝鬘夫人會〉³³中，佛陀授記勝鬘夫人，過二萬阿僧祇劫，當得作佛，號曰普光如來應正等覺。相關例證在此不一一列舉。綜觀大乘時期之女性修行觀，無異為一漸趨平等與肯定之過程，佛陀眾生平等之根本教法至此可謂重現其精神，而大乘佛教盛行之地區，何以仍能保有尼眾傳承，亦可由此做一尋索。

(四) 當代

承前所述，女性修行之情形及條件，與該地所承接之教法脈絡有關。大乘佛教在印度南部發源，進而傳播流行於中亞、中國、朝鮮、日本等國家。小乘佛教則主要流行於東南亞國家與錫蘭。依據前文所探討之大小乘的女性觀，我們亦不

²⁹ 《法華經》卷第四〈提婆達多品〉，大正新脩大藏經，Vol. 9, No. 262。

³⁰ 如釋恆清、釋永明皆持此觀點。

³¹ 《佛說維摩詰經》卷下，〈觀人物品〉，大正新脩大藏經，Vol. 14, No. 474。

³² 《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》第十三〈無差別品〉，大正新脩大藏經，Vol. 12, No. 384。

³³ 《大寶積經》卷第一百一十九〈勝鬘夫人會〉第四十八，大正新脩大藏經，Vol. 11, No. 310。

難判斷今日分別流行大小乘教義之國家中，女性修行之差異。最明顯的部份即為是否有比丘尼之傳承。僧團具有久住正法、傳佈正法之功用，一個區域中是否有尼師，尼師受尊重與否，數量如何，均不免影響該地女性修行者之實際修行情形。我們可以明確看到在大乘佛法流行之地區，如中國、臺灣、韓國、日本等地，均保有尼眾與授戒傳戒的機制。女性不但可在家修習佛法，更可進一步選擇出家修行、傳法。雖則在各文化社會中，長期來程度不一之重男輕女概念，仍不免在不同向度及程度上產生了實質的阻礙與影響，值得做更進一步的研究與討論。但大體而言，在機會及環境條件上，是相對開放的。以臺灣為例，我們清楚可見的是，比丘尼教團之勃興、立教、辦學、扶眾、弘化全球；如釋證嚴法師所帶領的慈濟功德會，持續而有效的進行著全球性之扶災與救濟、佛光山釋慈惠法師創辦多所大學，同時培養有志佛學之男女眾，成為從事佛教文化、教育、慈善等事業之人才，以求住持佛教、淨化人心，而達實踐人間佛教之理想。而釋悟因法師則創立並帶領出素質整齊之香光比丘尼教團等等，不勝枚舉。成果之豐碩，令人驚嘆。

再觀小乘流行之區，如錫蘭，其比丘尼制失傳九百年餘，直至 1996 年在世界僧伽會和「釋迦女」國際佛教婦女組織的支援下，為 10 名十戒女³⁴授戒，方始回復比丘尼傳承。女性在泰國修行的路更艱辛。泰國歷史上沒有比丘尼傳承，近代歷史上出家女性稱為持戒女。而男性和女性的出家待遇更是截然不同。泰國是南傳佛教國家中佛教徒人口比例最高的國家，達 95%，佛教因此在泰國備受尊崇，泰國女性出家眾的地位卻可說是南傳佛教國家中最低的。國家內政部依法將她們視為出家眾，剝奪其在家的權利，而僧團大長老會卻規定不得向女眾授出家戒，以不受僧伽法認可，亦無法獲得國家對佛教團體的資助。因此，在泰國女性出家幾乎等於棄兒。³⁵宣方於其〈當代南傳佛教國家佛門女性解放運動之考察〉一文中指出：

³⁴ 十戒女為錫蘭之蘇達摩加利以在緬甸受戒後的尼眾身份，回國後為一批女子授十戒，並以此創立了獨立於僧團之外的修行團體。然在當地僧俗兩界的佛教領袖大多不承認她們是沙彌尼，因稱之為「十戒女」。(宣方 2003,T5)。

³⁵ 宣方，2003，頁 T9-T10。

持戒女很少有獨立的道場，只能依附於男眾的道場而生活，她們在寺院中的地位如同女僕，主要是為比丘洗衣做飯。由於世人認為她們不是出家人，佈施給她們不像佈施給比丘那樣有功德，因而她們很難得到佈施，連保障衣食無憂都困難，更不用說讀書深造了。社會的歧視和輕辱、自身素質不高、受教育機會少、經濟支援匱乏，凡此種種，使得持戒女本身即是一個普遍缺乏自信的弱勢團體，自然也就很難去從事社會慈善事業。³⁶

古正美在〈佛教與女性歧視〉一文中亦指出泰國婦女出家後，由於不能忍受社會的歧視，許多出家之後不久又還俗。說明著泰國女性在不均衡的權利結構壓迫下，修行路之嚴重阻滯。在緬甸與尼泊爾的情形亦無太大差異，兩國至今均無比丘尼傳承。緬甸女性修行者亦被稱為持戒女，她們較泰國女性修行者較好的條件是，國家的認可與支持。她們與男性出家眾均擁有政府授予的僧籍證，相形之下擁有較高的獨立性。至於尼泊爾亦只有受十戒的出家女，且受比丘管轄，少數至臺灣受大乘比丘尼戒的比丘尼，返國後亦不被僧團承認，多數終日均忙於洗衣做飯並侍候比丘，附屬性極強。³⁷同樣的問題也在藏傳佛教中發生。1980年代，許多歐美女性追隨達賴喇嘛個人號召，加入僧團潛心修習，卻發現藏傳並無比丘尼傳承。她們後來選擇解決此問題的方式，如美國藏傳比丘尼釋慧空法師及本文所討論的丹津葩默等，則是至有比丘尼傳承之處，如臺灣、韓國等，接受授戒。

由此我們發現即使在相當注重兩性平等的當代，女性在修行上的處境仍存在著極大的差異，這種差異性又具有相當明顯的地域性。而貫穿這些差異的，似仍不外乎所傳承的法脈，因而，身為本論文主題的兩位女性僧伽教育者，如何處於所在地域之文化背景條件，經營、突破與發展，將於本論文後續章節中討論。

二、佛教與女性相關之研究回顧

³⁶ 宣方，2003，頁 T10-T11。

³⁷ 參考資料同註 29。

(一)、近二十年中、西文佛教與女性的相關研究：

依據李玉珍所提出，目前國內探討佛教與女性的相關研究，主要的研究路線與學者，大致落於下列三個向度：一、比丘尼的性別角色與社會的價值系統之交涉(盧蕙馨、李玉珍、黃倩玉、陳美華、于君方)；二、比丘尼僧團的制度改革與現代佛教的發展(姚麗香、丁敏、江燦騰、戴愛蓮、陳美華)；三、從佛教史的脈絡——始自印度的中國傳承，以及日據以來台灣兩部分——探討法脈傳承(釋恆清、釋惠敏、江燦騰、釋慧嚴、釋見曄、李玉珍、釋昭慧)。³⁸並在各向度上分別有了豐富之成果。而在近二十年的英文著作方面，則大體著重在四個議題：一、佛教中的女性形像，二、比丘尼教團史，三、比丘尼的生活世界，四、女性主義與佛學。其中將信仰與學術結合所形成的佛教女性主義研究，反映了目前全球女性在提升其宗教角色上的努力，如復興比丘尼法脈、解析性別象徵和建立女性宗教生活史等。³⁹

(二)尼僧伽教育研究

針對尼僧伽教育，則在 2009 年 5 月 30 至 31 日香光尼眾佛學院於艋舺龍山寺板橋文化廣場所承辦的佛教僧伽教育國際研討會中，以現代尼僧伽教育之回顧與前瞻為主題，邀約各國尼僧教育研究與實務工作者，以前瞻的眼光回顧過去與展望未來，亟能為現代尼僧教育建立典範。該研討會中所發表相關論文表列如附錄一，其中論文主題討論方向概分為四。1、台灣當代尼僧伽教育之現況與展望。⁴⁰2、其他地區之尼僧伽教育現況。⁴¹3、尼僧教育與社會之關係。⁴²4、女性宗教師相關討論。⁴³其中前三項主題可分別提供參照討論本論文主題人物所在地區之尼僧伽教

³⁸ 李玉珍 2002，頁 147-176。

³⁹ 李玉珍 1996，頁 199-222。

⁴⁰ 慧嚴法師，〈1945 年前台灣尼僧教育實況〉；江燦騰，〈20 世紀台灣佛教尼眾教育的歷史觀察〉；李玉珍，〈齋姑與尼僧的教育資源之比較〉；永本法師，〈佛光山尼眾教育的現況與展望〉；果光法師，〈法鼓山尼僧教育現況與未來發展〉；自鼎法師，〈選擇與詮釋——香光尼眾佛學院僧教育現況與展望〉。

⁴¹ 寶成法師，〈西藏佛教尼僧教育現況與未來——以菩提法林為例〉；本覺法師，〈韓國尼僧的僧伽教育〉；靜光法師，〈越南尼僧教育〉；蔣巴·卻准法師，〈西方尼僧的教育〉；慧空法師，〈醒覺：教育西馬拉雅山佛教尼僧〉。

⁴² 林端，〈尼僧教育與社會〉；陳玉女，〈台灣尼僧與社會服務——以香光佛學研讀班為例〉。

⁴³ 見成法師，〈台灣佛教女性宗教師的繼續學習〉；張玉玲，〈尼僧繼續教育與英語學習〉；真願法

育情形及對社區之影響比較，項 4 則可參照與本論文主題人物之作爲與自我繼續教育比較。

(三)傑出的女性修行暨教育者典範

這部份的文獻回顧分會議資料與專書著作兩部份。

會議資料部份，第 11 屆 Sakyadhita 國際佛教善女人大會⁴⁴，以傑出的女性修行者與典範爲主題，分列 11 個子題邀約全球關注佛教社會中女性僧俗二眾生平與成就的人士，提出研究論文發表，會中所發表論文表列如附錄二。

其中釋如明於〈二十世紀承天順化尼眾對於越南民族與佛教之貢獻〉一文中，整理出越南承天順化(越南中部)尼僧於二十世紀之發展情形，並歸納出早期長老尼漸次努力所建立的尼眾修行寺院系統，成功的培養了多屆學尼並由此興發了越南佛教。陳紅蓮則於〈如清師長對南越尼部形成和發展的貢獻〉一文中，闡述以如清師長爲核心的南越尼部之建立及鞏固過程。

〈傑出的兩代尼泊爾尼眾〉，由 Punyawati Guruma 比較了兩位均曾遭尼泊爾僧團反對、受尼泊爾佛教界威權力量打壓的兩位傑出尼眾，如何突破困境，改善自身及其他尼泊爾女性出家修學的環境。

專書部份，《雪洞》詳細介紹了丹津葩默由普通女子至尋求開悟及提攜其他女性修道者的過程。《悟因法師行傳》亦同樣就悟因法師的一生，自求學時代至接觸佛法，再自對佛教僧團文化省思後所作之抉擇與實踐，並及後續產生之影響作了詳細的介紹，另悟因法師之思想行儀及各種觀點，亦多可見於香光莊嚴各期雜誌及香光書鄉出版社之多本著作中⁴⁵。吉兒·法瑞-霍爾斯(Gill Farrer-Hals)於《女性寧靜的變革》一書中，蒐集呈現了部份西方文化中數位佛教女性修行者之想法及歷程⁴⁶。

師，〈芳蓮比丘尼對馬來西亞“檳城”佛教教育之貢獻、發展與成果〉。

⁴⁴ 該會於 2009 年 12 月 28 日至 2010 年 1 月 3 日於越南胡志明市普光寺舉辦。

⁴⁵ 如釋悟因，《掬水集》，嘉義市：香光書鄉，民 96；《點石集》，嘉義市：香光書鄉，民 96；《以是因緣》，嘉義市：香光書鄉，民 98。

⁴⁶ 吉兒·法瑞-霍爾斯(Gill Farrer-Hals)著，周和君譯，《女性寧靜的變革》，臺北市：法鼓文化，2005，

由以上回顧，足見相關之討論，無論在女性修行方面、尼僧伽教育或女性修行典範及兩者之個人生平研究，均已有相當之成果，但尙未有針對本論文所設定之兩位女性修行者，就其在女性僧伽教育領域之表現情形，做比較之討論研究。本論文期奠基於前列研究之上，嘗試作進一步之比較討論。

第三節 研究範圍與方法

首先要為女性僧伽教育者做一定義。如眾所知，僧伽及僧團具有住持正法之絕對重要性，徒法難以自學瞭悟及保存傳遞，因而一群專業的修行人，就教法進行專注而深刻之學習、實踐，並進一步將其所學及深刻之體會，傳授廣佈極為必要。且娑婆多苦，生老病死相續不斷，佛教教法正為度脫眾生於生死輪迴苦海之離苦之道，離於此法，昧於此法，實為人世莫大之損失。由前節之討論，我們可知，女性聞法、受學佛法機會之有無，多因存在於一個男性或父權主導的社會文化中，致其機率微乎其微或大受影響，而必須宿命的屈服於其文化性別角色中。因而開創、住持女性之僧團，使女性出家者因性別相同，及在類同之女性經驗背景下，能更貼近並深耕於女性對佛法之學習與啟發，顯得極為重要。因此本文討論之女性僧伽教育者，意指戮力於女性僧伽教育，栽培女性出家眾、建立女性僧團，以助益並廣拓於女性修行自覺覺他機會之女性修行者，非為出家而從事對一般社會大眾教育之女性⁴⁷。

針對本論題之研究方法，以相關資料前人已有所建構，故而筆者擬以「文本分析」方式為主，抽絲剝繭，分析本論文兩位主角之想法、歷程及成效。

此部份相關資料之蒐集，除於上節結尾所述及之專書、本人著作、期刊雜誌及相關學術研討會、碩博論文外，其專屬或相關網站之資訊，及兩位公開於網路之訪談、演講影音資料，併以所分屬文化系統之史料亦將納入分析討論，期能不

第二章。

⁴⁷ 如目前台灣社會，即有許多女性出家眾，於一般專科、大學校園或於民間，開設許多佛法相關課程，因其授課對象為一般未出家之大眾，非針對女性出家眾，故非為本為所指涉之女性僧伽教育者。

脫文化脈絡之影響而失之管窺。

第四節 全文架構

本論文以丹津葩默與釋悟因法師為主要比較研究之對象。並以其本身之修學歷程及在女性僧伽教育領域之作為為研究中心，期透由此研究，為佛教女性修行者提供傑出之修學及教育典範，以為面對修學困境時之思索憑依，並藉由近身之實例，進一步探索佛教領域中對女性限制之意義。本研究內容分七個章節進行討論，依各章節的研究架構說明如下：

首章〈緒論〉：第一節說明本論文的「研究動機與目的」；第二節為此相關領域之「文獻回顧與發展」；第三節說明本文的「研究範圍與方法」；第四節則是簡述本論文的「全文架構」。

第二章介紹〈丹津葩默之時代背景及其生平〉：藉由對其原生文化及佛教修學系統文化背景之理解，可對其學習及修行歷程有更清楚之認知。故而第一節說明「當代佛教在英國之發展」；第二節探討「當代藏傳佛教在印度之發展」；第三節則陳述「丹津葩默之生平(修學過程)」。

第三章〈丹津葩默與女性僧伽教育〉：乃在第二節的基礎上，進一步開展其在修行及女性僧伽教育上的作為與發展。第一節自「丹津葩默之女性修行觀」談起，因其修行觀必然影響其後續之相關作為，第二節說明「創辦女性僧伽教育之緣起與內涵」，表述她個人選擇投入女性僧伽教育之理念與因緣，併其所側重之部份。第三節則陳述討論「丹津葩默對當地社群之影響」。

第四章〈悟因法師之時代背景及其生平〉：進入對本論文另一位討論比較對象之整理分析。依前述之思考脈絡，分列三節。第一節「當代佛教在臺灣之發展」；第二節「女性在臺灣之角色」；第三節是「悟因法師之生平」。

第五章〈悟因法師與女性僧伽教育〉：思考脈絡同第三章。第一節自「悟因法師之女性修行觀」談起；第二節說明「創辦女性僧伽教育之緣起與內涵」；第三節則陳述討論「悟因法師對當地社群之影響」。

第六章 〈綜合比較分析〉：將前所分述之兩位做分析比較，探其異同。第一節為「修學背景之異同」；第二節比較「教育事業之異同」；第三節探討「對當地社群影響之異同」。

第七章 〈結論〉：就前一章節之比較結果做一結論，呈現研究結果；並以此為基，對後續之研究方向提出建議。

第二章 丹津·葩默之時代背景及其生平

本章探討的主軸為丹津·葩默如何走入佛教的領域及其在該領域的發展情形。丹津·葩默身為英國人，選擇了藏傳佛教，並以印度之高山為其修習的場域。這樣的性別、宗教、場域及時代背景的組合，本身就饒富趣味與開創性。筆者以為，作為一個發展度極為貧瘠之領域的教育者，某一程度言必須具有做為先鋒的開創性格，方能以其先行之姿與經歷，提供最適且具說服力之教導。為能更清楚瞭解其修學過程及成效；本章將先就佛教於其所出生成長的英國的發展情形，及當時該社會對女性的期待與認知做一探討，繼而對丹津·葩默修學所在的印度及其所選擇的藏傳佛教，於印度之發展情形做進一步的瞭解，並以前述為基，分析及理解她出家及修道之過程。

第一節 當代佛教在英國之發展

《雪洞—丹津葩默悟道歷程》⁴⁸的作者，維琪·麥肯⁴⁹基(Vicki Mackenzie)，為誕生於英國，成長於澳洲並復至英國工作的西方女士。作為一位在佛法上追尋開悟的女性，曾在她的著作《雪洞》一書中如此陳述：

我剛開始探討佛教，喇嘛們坐在高聳的錦緞寶座上告訴我們，所有人(不分男女)都擁有開悟的種子。……喇嘛們累生累世不斷地勤勉修行，如果我們走上這條道路，終將獲得珍貴的成果。

這些都是理論罷了。事實上，傑出的女性靈修人物在世界上寥寥可數。是的，圖片上有許多女身的佛陀，……但是，我們到何處去尋找活生生的例子？我愈尋找，愈找不到女性在靈修領域中的前景。教導我們佛法的喇嘛都是男性，……那些得到認證、受敬

⁴⁸ 後文述及，均略以《雪洞》表示。

⁴⁹ 生於 1947 年。

仰的轉世喇嘛都是男性；寺院中與各派系的出家群眾都是男性；那些前來西方啟發熱切求法者的上師們都是男性。女性在這其中究竟扮演了什麼角色？公平地說，不只藏傳佛教中充滿了男性，日本、泰國、斯里蘭卡、緬甸等東方國家(可能只有臺灣較好)，都是如此。甚至我所生長的家鄉，情況也好不到哪裡去。……女性要到何處去尋覓做為楷模的女上師？女性的靈性是什麼狀態？我們沒有概念。除了佛陀曾經告訴我們，女性可以爬升心靈進化的階梯獲得證悟，我們缺乏女性獲得開悟的確實證據。對於那些坐在喇嘛腳下熱切尋道的女性修行者而言，這實在是十分沮喪的事情。⁵⁰

短短的一段文字，深刻的描繪出一位誕生成長於西方文化中的女性，對於尋求學習佛法上的女性導引者的渴望與失望。筆者欲以這段敘述，為當代佛教在英國發展之樣貌粗繪輪廓，接著再分由下面三個角度做進一步的說明。

一、佛教在歐洲

因本節主要探討佛教在英國之發展，故而本段之討論以佛教於當代歐洲之發展為主，做為瞭解佛教於英國發展情形之前導。

依據普慈的研究⁵¹，佛教傳入歐洲，遠在基督教發軔前。甚且根據「密教律」中的古舊記載，耶穌自己就曾研究佛理。當時佛陀與耶穌兩種道理混合於基督教早期教堂中。但在西元五至九世紀間，基督教教堂的許多規矩，在集中教會中央權力的目的下，被教堂會議陸續改變，因而摒除了佛教的道理，從此佛教漸漸失傳於歐洲，而約至十九世紀佛教才重新傳入歐洲。鄭金德分析近代佛教產生於歐洲的因素，略分為五⁵²。其一乃因殖民政策的需要，為利於對亞洲殖民地的統治，而欲瞭解當地文化，而亞洲國家以信奉佛教居多，故而開始研究佛教。其二則為

⁵⁰ 維琪·麥肯基 2001，頁 22-24。

⁵¹ 普慈 1978。頁 1-2。

⁵² 鄭金德 1984，頁 1-5。

文化運動的影響。因宗教及語言學等相關的學術研究，帶動了學者對印度學的興趣，並進一步接觸了佛教思想文化的領域，其迥異於基督教觀點的部份，引起歐洲思想界研究之興趣。其三，因基督教傳教師為積極向亞洲傳佈基督福音，必須學會亞洲地區的語言文化，而引發了東方學及其文化主幹—佛教的研究。其四則為亞洲佛教法師的的主動傳法。如錫蘭的「摩訶菩提學會」(Maha Bodhi Society)曾有計劃的傳播佛法，影響極大；紐約「靈智學會」(Theosophical Society)向外推動並宣揚佛教教義；德籍格敏達(Anagarika Govinda)組織「彌勒曼達拉」(Arya Maitreya Mandala)，發揚西藏佛教的密宗原理，它為西藏佛教傳入歐洲(以英、德兩國為尤)做了急先鋒，在歐洲為大乘佛教做了鋪路的工作；而日本禪師鈴木大拙⁵³，從東洋帶來了禪宗，深切震撼歐美知識階層。第五則是歐洲當地熱心人士的提倡。如「英國佛教會」、「德國佛教會」(German Buddhist Union)所發揮的帶頭作用等，其力量更為根深蒂固。

至於傳入後的發展情形，於十九世紀末葉，甫再傳入的佛教，初時主要仍為歐西學者的研究對象，並未普及。經過歐洲一群學者將佛教經典譯為西文之後，漸次普及，至今方成西方人欣然接受且生氣蓬勃之宗教⁵⁴。由此我們可得知，佛教興盛於歐洲，實為近百年來之事。

二、佛教在英國

佛教在英國的發展，承接其於歐洲的背景，故有相似的發展程序。如前段所述，歐洲人因殖民而接觸東方文化及其主軸之宗教文化，為求瞭解而做深入的研究，於是自然會進入到著手佛教經典翻譯的工作。在英國的發展亦如是。之後，阿諾德意(Sir E Arnold)於 1879 年出版的詩作，「亞洲之光」(The light of Asia)，歌誦佛陀的一生成就⁵⁵，大幅提升了英語世界對佛教的認識與研究興趣。但整體發展趨勢，在十九世紀末，仍侷限於小部份學者的學術研究，一般民眾對佛教仍相

⁵³ D.T.Suzuki,1870-1966。

⁵⁴ 無慧 1978，頁 13,18。

⁵⁵ 鄭金德 1984，頁 5。

當陌生。⁵⁶

從二十世紀開始，佛教在英國傳播發展的情勢漸漸轉變。1906年傑克遜(R.F Jackson)開始在海德公園(Hyde Park)公開演講佛教，並經營書店，出售佛教相關書籍；1902年貝尼特(Allan Bennett)至緬甸出家為僧，法名彌勒(Ananda Me-tteyya)，後於1908年返英傳教；彌勒繼之與戴維茲⁵⁷合作「佛教評論」(The Buddhist Review)刊物，宗旨在轉學術上的佛教為生活化、動態的佛教，希望賦予佛教新生命。1924年韓福瑞(Christmas Humphreys)創立「佛教協會」⁵⁸迄今，對英國佛教界貢獻極大。1926年錫蘭籍的達摩波羅(Anagarika Dharmapala)創立「英國摩訶菩提學會」(British Maha Bodhi Society)，以健全的組織有計劃地傳播佛法，直至二次世界大戰時結束，後於1954年以「倫敦佛教精舍」(London Buddhist Vihara)的名義，重建僧團組織，繼續達摩波羅未竟的遺志。二十世紀下半場，大乘藏傳佛教系統更以後來居上的姿態出現在英國，而日本佛教「禪宗」(以曹洞宗為尤)、「淨土真宗」、「真言宗」、「日蓮宗」等亦陸續進場並積極經營及宣教。另如牛津、劍橋等多所知名大學，宗教相關系所中，均設有佛教組別及相關課程，我們可明確看出佛教於英國之發展，日益普及興盛的情形⁵⁹。

因本節討論之丹津·葩默所選擇之修道系統為藏傳佛教，故而於此另簡要說明西藏佛教於英國發展之情形。

1959年中共侵入西藏，迫使達賴喇嘛及其他修行高深的喇嘛逃出西藏，這些喇嘛先至印度，後部份轉向西方傳播西藏佛法，其中部份即曾從丹津·葩默學習英語。但限於英國移民法規，英國政府只收留約五十位喇嘛至英國定居。這些喇嘛人數雖少，多積極而專注於宗教活動，故而使西藏佛教於英呈現「後來居上」之姿。然這些喇嘛所陸續創辦的各派中心，均在1964年之後⁶⁰，也就是丹津·葩

⁵⁶ 鄭金德 1984，頁 6。

⁵⁷ 1881年戴維茲教授(Prof. Rhys Davids)創立「巴利文經典學會」(Pali Text Society)迄今百年餘，對巴利文佛經的翻譯，可說是具有權威性，受到世界佛教學者高度的評價。

⁵⁸ 此協會即為丹津·葩默於1961年自我認定為佛教徒之後，於最初接觸的佛教團體。該會至今仍十分活躍，並有專屬網站：<http://www.thebuddhistsociety.org/index.html>

⁵⁹ 鄭金德 1984，頁 6。

⁶⁰ 列舉如當時較重要的西藏佛教中心：「噶舉派三耶林西藏佛教坐禪中心」(Kagyü Samye Ling

默離英赴印展開她的尋道之旅之後，故而西藏佛教後來在英國的蓬勃發展，並非真正助益當時求師及求道若渴的丹津·葩默的訊息資源，反為初期發展的少數佛教資訊，即已建構並趨動了她內在追尋佛法與覺悟的目標，並前往印度尋找那位將一路帶領她前進的上師。

三、西方女性的社會地位

在瞭解丹津·葩默所成長生活的環境，其中佛教之發展背景後，此段筆者想簡單說明在當時的英國，女性的社會地位，以助於我們更清楚的瞭解其成長所在的社會文化背景，如何影響她的所知所遇與抉擇。

依據 Robert B. Shoemaker 的研究，就近代的英國而言，從中世紀來所確立的女性社會地位並未改變，即女性天生較男性低下，男性應對女性加以管束⁶¹。而在英國，這樣一種父權制的觀點，有兩大理論支柱：其一來自於聖經教義，認為夏娃是由亞當的肋骨所變，而正是夏娃的過失為人類帶來無法消除的災難。其二乃所謂的生理學證據。因當時的醫學證據似乎表明，女性天生在心理與生理上都比男人要弱，正是這種與生俱來的不完善，使女性必須被嚴加管束，否則會為自己及他人帶來麻煩⁶²。依據王萍的研究，此一觀點對於鞏固男性於早期近代史中的統治地位及確立英國女性的負面形象，起了重要作用。⁶³

然隨著經濟的發展，尤其是英國社會結構所發生的相應變化，上升中的士紳階層為鞏固並進一步加強自己的地位，使得男性提出新的“雙重領域”(separate spheres)的意識型態，強調“男主外，女主內”。過去被視為道德低下的女性，此時被認為天生便有道德上的崇高性，因此她們將成為擔負起維持家庭乃至整個社會高尚道德水準的“女神”⁶⁴。此種正面形象自 18 世紀後期起逐漸形成、發展，

Tibetan Center)，創於 1967 年；「康藏之家」(Kham Tibetan House)成立於 1973 年；「文殊師利佛學院」(Manjushri Institute)成立於 1976 年；蓮花生佛法中心(Dzogchen Orgyen Cho Ling)成立於 1977 年；而薩迦派佛法中心(Thinley Rinchen Ling)創立於 1977 年等。

⁶¹ Robert B. Shoemaker, 1998, pp.17-18。

⁶² Anthony Fletcher, 1999, p.17。

⁶³ 王萍 2005, 頁 16。

⁶⁴ Ellen Jordan, 1999, P49。

至 19 世紀初達到頂峰。雖則女性在家庭中的作用得到肯定，但能力範圍也被囿限於家庭。她們被冠以”天使”的名號，卻只是被關在籠子裡的天使；她們不僅沒有在社會中發揮自己能力的權利，甚至連基本的財產及人身權利都無法得到保障，更談不上政治權利了。即使上述附屬男性之地位，仍在延續，必竟由負面轉向正面的女性形象，為女性未來的進一步解放提供了機遇。⁶⁵也就是，在積極面，它成為婦女提高自身地位並開闊個人視野的重要跳板。天使形象肯定了女性精神與道德的崇高，女性以此而有了充分的理由，將這種崇高帶給更多的人，甚至擴大她們影響力的範圍自家庭而至整個社會，乃至全人類。於是，在實際的行動上，女性透過她們在慈善活動中的角色漸次擴大影響力，進入了過去不屬於她們的公共領域；並取得更多就業機會。19 世紀 50 年代起，英國婦女開始爭取婚姻中的財產平等權、受教育權及工作權等一系列的鬥爭，19 世紀的女權運動由此而拉開序幕，並於下一世紀獲得平等選舉權後暫告一段落⁶⁶。在此過程中，女性形象逐步改觀，到一戰結束時，新女性形象的影響首先集中體現在各階層的女孩受教育、婚前工作以及服飾上的變化均被接受；此外許多方面人們的觀點也發生了極大的轉變。如避孕逐漸成為一個公開的話題；甚至聖公會到 1930 年也都打算承認婚姻中的性慾望具有其自身的價值；離婚也較之前更加普遍等等⁶⁷。⁶⁸

20 世紀初，英國婦女在 1918 年和 1928 年分別獲得了部份以及與男性完全同等的選舉權後，更多的女權主義者開始為女性作為母親的權利以及整個家庭的福利開始努力。然而對母親角色的強調不免帶來忽視其他角色的效果，加以一戰結束後女性在不少工作領域受到男性的排擠，因此當時英國婦女所要面對的問題就是如何協調家庭的女性與社會的女性兩者間的關係。在二戰後女性這兩重角色都得到了確認，但對女性家庭角色的偏重依然約束了女性在家庭外的世界中的充分施展。時代的進步為女性提供的機會與傳統觀念對她們的約束之間所生的矛盾，

⁶⁵ 王萍 2005，緒論頁 6。

⁶⁶ 王萍 2005，頁 132。

⁶⁷ Olive Banks，1981,pp.180-185。

⁶⁸ 王萍 2005，頁 131-133。

導致女權運動的再一次爆發。20 世紀 80 年代以來，英國女性的職業身份與工作機會均得到了更多的重視。同時改變的是家庭規模的減小及男性在家務勞動中的參與，這都使得女性在家庭中的負擔減輕。因此當代的英國婦女變得更加獨立自主。她們受良好的教育使其在許多領域漸次顯示出其才能，甚至有站上了過去僅屬於男性的高位。雖則傳統觀念對家庭的偏重依然使女性難以實現在事業中的成功，能兼顧家庭並同時在工作上獲得亮眼成效的女性並不普遍，男女平等的進一步實現仍待努力，然這種女性不斷試圖對自己身份進行重新定位的努力，呈顯出女性在掌握自己命運過程中主動性的表現。⁶⁹

就上述對近代英國婦女地位發展所做的討論，對應於丹津葩默於英國出生成長的歲月，也就是自 1943 年出生至 1964 年前往印度的這段時光，這段概約於二戰後的二十年，英國女性正值前所未有的開放年代，不論在受教育、工作、政治權利、服裝穿著、婚姻與受孕的選擇權等均是。因此丹津·葩默擁有相當好的機會足以吸收學習各種知識，並經歷自由而多樣化的生活，這樣的環境允許她對生命有更多探索瞭解與嘗試的機會，更允許她自由依循她內在的聲音，向前追尋。

第二節 當代藏傳佛教在印度之發展

本章討論的主角丹津·葩默，最終走入了印度，投入了藏傳佛教的修學系統，因此筆者想於本節先就藏傳佛教的修學系統做一扼要說明，繼而簡述該系統因政治因素而發生了整體環境遷移至印度的轉移與生發情形。西藏佛教主要分為寧瑪、薩迦、噶舉、及格魯四大教派，因此段歷史與發展內容極為繁複，為免所述過於龐蕪而失去重心，修學系統及環境的遷移部份，均僅就丹津·葩默所深入依止的噶舉派做說明。

藏語「噶舉」是「口授傳承」的意思，因此派所注重的密法修習，是通過師徒口耳相傳繼承下來的，故名「噶舉派」。又因該派僧人穿白色僧衣，又俗稱「白

⁶⁹ 王萍 2005，緒論頁 9-11。

教」⁷⁰。此派傳承最初有兩個系統，香巴噶舉和達波噶舉，傳承同源於印度，但傳入西藏後，香巴噶舉於 14-15 世紀後即銷聲匿跡，僅達波噶舉繼續流傳至今⁷²。

達波噶舉派之創始人爲達波拉吉，又稱崗波巴。他於公元 1121 年創建崗波寺，即達波噶舉的祖寺，將噶當派的教法和密勒日巴的密法融合，以「大手印」爲主，形成自己的體系，創立了達波噶舉系統。達波拉吉有不少著名的弟子，其中四人在前後藏建寺收徒，形成四大支系，其中帕竹一系又分出八個小系，總稱「四大八小」。⁷³丹津葩默所屬之傳承即爲帕竹系所分出之竹巴噶舉。

竹巴噶舉傳承之中，有四位被稱爲「嘉旺竹巴亞謝 (Gyalwang Drukpa Yabsey) (竹巴教主師徒) 的主要傳承持有人⁷⁴。在整部傳承歷史中，這四位大師的轉世，以互相傳授的方式來保持傳承教法的圓滿。經由這種途徑，竹巴教法得以清淨完整地傳承至今。

這四位大師，在康藏地區分別建立了三所佛教叢林，其中代表蓮華生大士化身的康楚仁波切，在西康建立了「噴措穹闊林」Phuntsok Choekhoring(圓滿法輪洲)。這所叢林現也被毀，已另於北印度的(札西炯) Tashi Jong (吉祥谷) 以「康巴噶」Khampagar (西康的噶舉派) 佛學院的名稱重建。⁷⁵第八世康楚仁波切(公

⁷⁰ 依據藏族學者朵藏加(KalSangGyal)，於其《雪域的宗教》中所述，「噶舉派僧人的僧裙中加有白色條紋，後人學者又稱其爲“白教”，但這是一種不十分貼切的俗稱，不應廣泛使用。...圖觀·羅桑卻吉尼瑪在他的《宗派源流》中也曾指出過：晚近主巴(不丹)的一些書中寫“白傳”的，這是因爲考慮到馬爾巴、密勒日巴、林熱巴等噶舉派高僧穿著白衣的緣故」。(p407)

⁷¹ 弘學 1996，頁 67-69。

⁷² 此爲同上，弘學之說法。參考大寶法王噶瑪巴官方網站：

http://www.kagyuoffice.org.tw/kagyu/kagyu_main.htm

依據大寶法王官方網站，對香巴噶舉之說法與弘學有所不同。指出香巴噶舉是大瑜伽士瓊布南覺(Khyungpo Nyaljor 978-1079)創始。瓊布南覺在西藏澤區祥(Shang)建了很多寺院，因此他創建的派系以香巴噶舉爲名。他傳香巴噶舉法教卅多年，有非常多弟子，他的傳承一直延續迄今。蔣貢康楚大師曾盡力恢復、保存及弘揚本派法教，使本傳承迄今仍盛行於西藏。兩位最著名的香巴噶舉大師是尊貴的卡盧仁波切(Kalu Rinpoche)和波卡仁波切(Bokar Rinpoche)。

⁷³ 四大爲噶瑪噶舉(Karma Kagyu or The Kamtsang)、采巴噶舉(Tsalpa Kagyu)、跋絨噶舉(Barom Kagyu)、帕竹噶舉(Phaktru Kagyu)。帕竹系所分出的八小爲直貢噶舉(Drikhung Kagyu)、達隆噶舉(Taklung Kagyu)、竹巴噶舉 (Drukpa Kagyu)、雅桑噶舉(Yasang Kagyu)、綽普噶舉(Trophu Kagyu)、修賽噶舉(Shuksep Kagyu)、也巴噶舉(Yelpa Kagyu)、瑪倉噶舉(Martsang Kagyu)等。(弘學 1996，頁 69)

⁷⁴ 即教主竹千仁波切 (Gyalwang Drukchen Rinpoche) (臧巴嘉熱的化身—嘉汪誠 Gyalwang Je 的轉世仁波切)、至尊尊恭仁波切 (Jetsun Choegon Rinpoche)、怙主竹巴永津仁波切 (Drukpa Yongzin Rinpoche)，以及怙主多康巴 (西康大師) 康楚仁波切 (Dokhampa Khamtrul Rinpoche)。

⁷⁵ 參見竹巴穹恭仁波切中文總網 <http://www.kyabjedrukpachoegon.net/lineage/>

元 1931~1981 年)即指導丹津葩默修學之根本上師(雪洞一書中,譯為坎初仁波切),因預知西藏將因中共入侵⁷⁶毀壞佛法,唯有遷徙印度、重建佛寺,方能延續法脈;1958 年,康楚仁波切率弟子歷盡艱險,翻山越嶺流亡至印度。隨後,於 1969 年在印度札西炯創建康巴噶寺。康巴噶寺傳承三百年的法教,並未因流離印度而式微。⁷⁷因之,丹津葩默至印度時,得以緣遇其根本上師,並持續受其指導。

第三節 丹津·葩默之生平

一、出家前

丹津葩默生於二次世界大戰時的英國(1943 年 6 月 30 日),成長於倫敦,自幼她即與多數孩童有所不同,對於她所成長的倫敦,她的感受是:「我有一種強烈的感覺,我生錯了地方。甚至到今天,我從來都不覺得生活在英國是『正確的』⁷⁸。這是一個有趣的描述。通常我們都對自幼生長的环境感到親切或至少熟稔或習慣,因為那是我們接觸世界的初始環境,無從與其他環境比較,她卻始終對其出生地、家鄉、國籍、性別等,充滿了陌生與錯置感。這份錯置感的來源是耐人尋味的。一般而言,人們易於因歸屬感而停留,因缺乏歸屬感而展開尋求。丹津葩默自幼即存有的這份對其個人存在的所有樣態的陌生,筆者以為已為其往後迥異於多數人的人生抉擇埋下了伏筆。丹津葩默的父親是位魚販,比她母親年長 20 歲。父親在她兩歲時即離開人世,因此丹津葩默由母親李·派瑞(Lee Perry)

⁷⁶ 1958 年,中國政府在位於四川和青海境內的藏區(不在西藏政府管轄之下)實行民主改革,推行人民公社制度,並以推翻「三大領主」的名義大量摧毀寺院,強迫僧人還俗,掠奪寺院和普通群眾的財產,結果遭到當地多數藏人的強烈抵制,並由此在這些地區引發激烈衝突,至 1959 年武裝衝突擴展到拉薩。1959 年,中國官員張經武邀請剛得到學位的達賴喇嘛一同欣賞歌舞,中央官員的多番催促確定表演時間,丹增嘉措最終選定 3 月 10 日。1959 年 3 月 10 日,擁護達賴喇嘛的人擔心達賴喇嘛遭中共綁架,包圍達賴喇嘛的夏宮羅布林卡,勸阻他赴約,並在大街上張貼海報、呼口號,要求中共離開西藏,最後演變為武裝衝突。1959 年 3 月 17 日,解放軍在藏族群眾大量聚集到拉薩的情況下,解放軍開始炮擊藏族反抗武裝佔據的羅布林卡,進行了鎮壓,導致數萬藏人喪生。當天深夜達賴喇嘛離開拉薩,飛往印度實際控制的達旺地區,開始了與 8 萬西藏人一起的流亡生涯。西方已開發國家將這件事定性為對西藏的武裝入侵。參見維基百科:<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%A5%BF%E8%97%8F%E5%8E%86%E5%8F%B2>

⁷⁷ 參見噶瑪天津仁波切官方網站:http://www.lopon.org.tw/news/news_028_089.html

⁷⁸ 維琪·麥肯基 2001,頁 27。

獨立撫養長大，母女關係十分親密。李·派瑞精通降神術，於每週三晚在家中辦理降靈會。據丹津葩默所言，她曾在降靈會中，見到巨大的桃花心木桌，承載著一位女性，在房中騰空四處環遊飛行。因此，她深信死亡後意識確實存在，並視其為知識，而非信仰。其後參與者會基於降靈會中所見所聞，共同討論死亡為何及死亡後的狀態。討論中多數人熱衷與關注的，多為與死去親人的對話；年幼的丹津葩默，所不由自主關心的，則是人們如何能超越這種不斷回到世間(輪迴)的困境，及必須一再經歷生存環境中與生俱來苦痛的狀態。十三歲的她即認為，雖然世間有美好的事情，但在所有事情中含藏的是，年老、疾病與死亡。這些存在消滅了其他一切美好的光彩。而關於生、老、病、死，正是西元前五百多年印度悉達多王子同樣關切的問題⁷⁹。使人不得不心生訝異的是，十三歲這樣的年齡，在臺灣大約甫自國小畢業，本應稚嫩懵懂，關心著同伴與玩樂，她卻異於常人地有著如此深刻的思考。也因此渴望尋得解答。她曾對靈界、傳道士、基督教、可蘭經、印度教、存在主義思想等不同方向追索何謂生命的完美，然仍深陷謎團。比較引人注意的是，在她約莫九或十歲時，曾於電視節目中，看見泰國寺院雕刻上所描繪的佛陀生平故事。她詢問母親佛陀是何許人，母親告之以「東方國家的某個神明。」當時丹津葩默確定地說：「不，他像耶穌一樣活在世間，他有個故事」⁸⁰。這份篤定一樣不免讓人對她後來選擇的道路，起了微妙的聯想。在這些有關她幼時的記述當中，我們能夠很清楚地感受到在她體內，住著一個對生命與存在的瞭知有強大渴求的靈魂，並且其渴求強大的程度，顯然已形成其生命樣態的主軸，她生活的核心，幾乎圍繞著這份瞭知的探索打轉，即使，她看起來只是一個羸弱纖細的小女孩。

她的母親，除了在降神術上帶給他有關存在與死亡的思考外，在性格與人生態度上也帶給她極大的影響。李·派瑞充滿活力、思想開通且追尋著心靈生活，遭逢困境時多能保持樂觀。對於丹津葩默在尋道上的各種努力，她始終堅定不移

⁷⁹ 維琪·麥肯基 2001，頁 27-37。

⁸⁰ 維琪·麥肯基 2001，頁 38-41。

地支持著。她曾描述她的母親：

我的母親太好了，我非常崇拜她。她努力地工作，對新思想總是很有興趣。她是一個心靈自由的人。當她遇見我的父親，父親與前妻雖然分居，但是還沒有離婚。我的母親搬去和父親住在一起，生下兩個孩子。在那個年代，這是相當不尋常的。但是，當父親的離婚案通過後，母親還是沒有嫁給他。因為，她已經習慣獨立生活了。⁸¹

如此獨立且開放性格的母親，無疑自幼即提供甚且助益了她心靈生活無礙的試探與追索。

在與他人的相處上，丹津葩默自幼即顯現出她內省且遁世的性情。她雖有朋友，卻從不帶他們到家裡。她說：

我沒有興趣。我知道自己在人生中還有別的事情必須完成。我非常喜歡獨處。我只是坐著讀書，就覺得很快樂。我記得老師不斷借書給我看，但是老師對其他的孩子並沒有這麼做。⁸²

而生活在沒有東方人的社區，她卻不自覺的深為東方文化及相關事物吸引，如日本和服、中國餐廳；同時也為冥思、閉關修女的生活方式所吸引。相較於前所提及她自幼對其生存環境及樣態的錯置感，我們發現，在她所受吸引的事物之間，似乎隱約也存在一條相繫可循的脈絡。

健康情形方面，她年幼時因不斷生病而十分虛弱。醫生與老師都因此強烈建議往後不宜選擇太消耗體力的事業。她的脊椎骨尾端天生內彎並左傾，使她的脊柱失去平衡而致駝背，脊椎骨脆弱且易於腰痛，這樣的身體狀況令她非常痛苦。孩提時代，每週必須去醫院做三次物理治療，但幾無助益，後來學習瑜伽才有所改善。此外，她出生幾個月即感染髓膜炎，反覆發病。就學時，得了一種讓群醫

⁸¹ 維琪·麥肯基 2001，頁 28。

⁸² 維琪·麥肯基 2001，頁 29。

束手無策的怪病，讓她幾度住院數月失學許久，亦變得十分虛弱。學校因此規定她定期至海邊休養，且由公家支付費用。丹津·葩默曾描述：「沒有人知道我得的是什麼病。一年當中，我總會發高燒二、三次，一點力氣都沒有，並且頭疼得很厲害……。」⁸³除了疾病，她也經歷不少意外。幼時她曾於家中玩耍時不慎而全身著火，由因病在家休息的母親急送醫院。這本應極為可怕的經歷，在她身上，展現出的是一種奇特的情形。她說：

奇妙的是，雖然我的背一片鮮血淋漓，但是我一點都不覺得痛。我記得自己坐著輪椅被推下醫院的走廊，醫生握著我的手，說我是多麼勇敢不哭的女孩。但是，我一點都不痛。我在醫院住了幾世紀似的長久，我表面的皮膚脫落了，但是，我的身上沒有留下疤痕。⁸⁴

家中的經濟，則十分困窘。在他父親過世後，因母親不擅於經營魚店之人、事相關事務，積欠了許多錢。但失去父親與拮据的經濟及多病的身軀，並不影響她的童年生活，她享有一個正常、快樂的童年生活；在學校的成績雖非最傑出，但 IQ 成績向來是最好的。對於不吸引她的科目，她不會特別努力投入學習，卻總也能拿到年度進步獎。她同時注意到，在她的家裡，一點衝突與緊張的氣氛都沒有，但她朋友家中卻經常有。

我們可以瞭解到，她並非以天之驕子的姿態降臨人間，她自幼家庭不完整，生父早逝，自幼多災、病，家中經濟拮据；但，她卻擁有一個堅韌、知足快樂、與深刻省思並渴望解惑的靈魂。這樣的靈魂，不容易對現世物質生活的貧乏感到困頓，卻也不容易對不能真正解除其對生命困惑之浮泛解答，感到滿足。於是追尋，似乎可預期成為她人生的一種未來。

⁸³ 維琪·麥肯基 2001，頁 31。

⁸⁴ 維琪·麥肯基 2001，頁 31-32。

二、出家過程

丹津葩默於 1964 年 7 月 24 日出家，當時她年僅 21 歲，是第二位成爲藏傳比丘尼的西方女性(第一位是斐達·貝荻)⁸⁵。出家過程，以世俗的角度看來，可謂十分具傳奇性。

1961 年，丹津·葩默 18 歲，她的尋道之旅有了突破。當時她與母親至德國探訪他的哥哥，莫文(Mervyn)，莫文因參加英國皇家空軍而駐防當地。回程時，飛機延誤了八小時，她藉此機緣，閱讀了帶去度假而未及閱讀的一本書《不動搖的心念》(The Mind Unshaken)。她說：

我感到驚訝極了。所有我一向相信的事情，都寫在書裡面！…那種見地，正是我所想、所感受到的。同時，還有這條絕對清明與邏輯的道路，帶領我們回到自己內心的完美。⁸⁶

那是一本佛教書籍，她因此告訴自己：「我是佛教徒」。她多年對著生老病死等生命提問的迷惑與追尋，在這本書的閱讀中達到了初次的相遇與歸屬，她認爲她找到了答案，並在心中清楚的感覺到她已多生多世身爲佛教徒，那本書徹底改變了丹津葩默的生活，她立刻向自己的道路出發。⁸⁷

1961 年的英國，佛教尚未於當地盛行，因此，她的尋道之旅十分孤獨。她初發現的佛教團體，爲 1924 年由克斯摩斯，韓佛瑞(Christmas Humphrey)法官所創辦，位於依克里斯頓廣場(Eccleston Square)的倫敦佛教協會(The Buddhist Society, London)⁸⁸。當時，這個團體是西方世界中最古老、龐大的佛教組織。初時，她於此接觸並浸淫於南傳佛教所傳遞的法教，修學四聖諦、八正道等。另外，也

⁸⁵ 維琪·麥肯基 2001，頁 77,79。

⁸⁶ 維琪·麥肯基 2001，頁 43。

⁸⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 42-44。

⁸⁸ 佛教協會(The Buddhist Society)於 1924 年 11 月 19 日所創立，當時稱爲「靈智學會支會」(Lodge of the Theosophical Society)。期間經過多次改名，直至 1943 年更爲「佛教協會」後即延用至今。其刊物「佛教在英國月刊」，也同時改爲「中道」(The Middle Way)季刊迄今。韓佛瑞(Christmas Humphrey)所主持的「佛教協會」綜合了南傳佛教、大乘思想、禪宗及西藏密宗爲一爐，沒有宗派門戶之見。

接觸佛教的禪宗。不過當時對於禪的謎語及巧妙的機鋒操練，她是無法理解且甚覺沮喪的。而走進佛教團體，初見佛壇，她即直覺反應要禮拜，並因禮拜感到快樂。也是在此，她學到了六字大明咒「唵嘛呢叭咪吽」，她開始持續不斷地在心裡念誦。她隨即發現，她可以同時在心中念誦著咒語，並將事情做得很好。念誦咒語給予她空間，使她對身邊的事情保持覺知，而非身陷其中。漸次地，她接觸了佛教道路的不同路徑與法門。直到閱讀到龍樹菩薩的相關著作，她發現並瞭解了「菩薩」，「菩薩」選擇放棄涅槃，一而再地回到這世界，幫助解救所有的眾生，由此，她清楚了她的道路：「我立刻明白了。這正是我所追尋的。它是我的目標，不是爲了自己，而是出於同情心，爲了所有的生命。菩薩的思想，真正與我產生了共鳴」。⁸⁹她的旅程於是乎在大乘道上定調。

她進一步去瞭解，大乘佛教被尊崇與主要的修習地點在西藏⁹⁰。在 1960 年代，藏傳佛教幾乎不爲人知，爲人所知的部份多不受人喜愛，在倫敦的佛教團體中，也被大部份知識份子所排除，認爲它是巫術、秘教，基本上是墮落的。它不似禪的樸素，也不似南傳佛教有嚴格的教義，少有人能夠瞭解它。正如之前，發現自己是佛教徒及修學的方向應爲大乘佛教一般，依然是透過閱讀，她更加精確了她追尋的方向。在她閱讀一段簡略介紹西藏四個教派的文章時，也就是寧瑪巴(Nyingmapa)、薩迦(Sakya)、格魯巴(Gelugpa)及噶舉派(Kargyupa)四派。她說：

當我讀到『噶舉派』這個字眼，我的心中有個聲音說『你是噶舉派』。於是，我說『什麼是噶舉派』？這個聲音說『這不重要。你是噶舉派』。我的心臟好像沉沒了下去。我最不想當的就是藏傳佛教徒。⁹²

⁸⁹ 維琪·麥肯基 2001，頁 44-48。

⁹⁰ 維琪·麥肯基 2001，頁 48。

⁹¹ 大乘佛教，佛教兩大教派傳統之一。大乘佛教亦稱「大乘教」，略稱「大乘」，梵文音譯「摩訶衍那」、「摩訶衍」等。因能運載無量眾生到達菩提涅槃之彼岸，成就佛果，故名。在佛教的聲聞、緣覺和菩薩乘的三乘教法中，菩薩乘（或佛乘）爲大乘教法。大乘佛教的主要傳承者是漢傳佛教，流傳於中國大陸、港澳地區、台灣地區、日本、南韓、新加坡、越南等地。北傳佛教晚些時候則傳入《西藏》和蒙古等地爲藏傳佛教。

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%A4%A7%E4%B9%98%E4%BD%9B%E6%95%99> 故而丹津·葩默當時所認知的，是大乘佛教裡藏傳佛教的部份。

⁹² 維琪·麥肯基 2001，頁 49。

特別的是，「這個聲音在緊要關頭時，一再出現；引領她、警告她，將她導入正確的方向。不論她的頭腦告訴她什麼，她永遠留心這個聲音。她說：『事實上，我很難忽視這個聲音。有時候，這聲音很響亮。』」⁹³

於是依循這個內在聲音，丹津·葩默聯絡到一位據她所知倫敦唯一瞭解藏傳佛教的人，他交予丹津·葩默一本依凡·文茲(Evan-Wentz)所著的《密勒日巴(Milarepa)傳記》，密勒日巴⁹⁴是西藏極受喜愛的詩人兼聖人，卓越的洞穴修行者，且是噶舉派教派的創始人。他的話語由他的弟子惹瓊巴(Rechungpa)記錄了下來。該書描述了許多神奇的内容，如淨土、神鬼、天堂、地獄等，對佛教團體中有地位又傳統的分子而言，是列入禁制的，但這些是丹津·葩默自幼即在家庭降靈會中所熟知的東西，她因此被打動並轉變了對藏傳佛教的看法；也認知到，如同密勒日巴找到卓越的瑪爾巴為上師為其修行之引導，她也必須找到屬於她的上師。因當時所有西藏難民都前往印度⁹⁵，她決心前往印度尋找其上師。

在前往印度的香蕉船越南號上，丹津·葩默邂逅了一位同為佛教徒的年輕日本男子，他們深深為彼此吸引。男子在船上向丹津葩默求婚，這個舉動引起了丹津·葩默內在的衝突與掙扎。她處於對身體與情感的親密需要與靈性追求的呼喚間。這樣的掙扎，因在分途點孟買的分離而暫時終止，但因這份內在的衝突，並未根本的被解決，在往後的修行路上，衍生了另一次更強烈的掙扎。⁹⁶

丹津葩默抵達了北印度達胡西市，斐達·貝荻⁹⁷教育年輕喇嘛的學校。許多前

⁹³ 同上註。

⁹⁴ 依據維基百科，密勒日巴(Milarepa, 1052年—1135年)，又譯為米拉日巴，噶舉派上師，西藏最著名的密教修行者，是西藏許多民間傳說的主角。

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%AF%86%E5%8B%92%E6%97%A5%E5%B7%B4>

另依弘學，密勒日巴(1040-1123)後藏貢塘人，38歲拜瑪爾巴為師，45歲回故鄉，84歲去世。成就許多弟子，最著名者為達波拉吉，即達波噶舉系統之創立者。(弘學1996，頁68-69)。

⁹⁵ 參見註28。

⁹⁶ 維琪·麥肯基2001，頁61-64。

⁹⁷ 斐達·貝荻為藏傳佛教圈中的傳奇。她過著一種多彩多姿的生活。出生於英國上流社會，在牛津遇見了一位印度人，她嫁給了他並到印度生活，這種舉動造成了社會醜聞。接著在印度的獨立運動中，她因參加反對自己的祖國而銀鑄入獄。她被釋放後，成為印度的女英雄，她的事業也有另一個戲劇化的轉變，中央社會福利委員會派遣她管理剛來到印度的西藏難民。當達賴喇嘛於1959年逃離西藏，西藏難民如潮水般湧入印度。斐達將這些西藏難民安頓下來，他們的遭遇以及傳遞的訊息，深深地吸引了她。當時，她正值中年，結了婚有五個孩子，她決定出家，法名坎周·帕

往西方的西藏老師，在這個學校學習基本英文。時值 1963 年，達胡西市聚集了五千名西藏人，成為印度主要的難民中心，這些藏人日後方才撤營前往達蘭沙拉市、南印度及其他居留地。初到此地的丹津·葩默，面對著相當困窘的生活條件。初時居住於比丘尼寺院遮閉的陽臺上，之後遷入一小房間，屋裡冷似冰窖，下雨必嚴重漏水，屋內十分潮濕，使她必須睡在床下。屋內肥大的老鼠四處竄食，還有駭人的蜘蛛。平日她於斐達·貝荻創辦的「年輕喇嘛家庭學校」中，擔任斐達·貝荻的秘書，同時教導年輕喇嘛初級英文，這些喇嘛都是被指認在前世修行高深的上師；周陽·創巴仁波切是許多學生之一。雖則環境條件上如此艱苦樸實，丹津·葩默卻愛上這種生活。由於她是少數幾位首先來到印度藏人區的西方人士，因而有特殊的機緣與一些藏傳佛教最卓越的喇嘛見面，如噶舉派傳承的領導人，大寶法王噶瑪巴及達賴喇嘛。重要的是，不久後，丹津·葩默就遇見了她生命中最重要上師，第八世坎初仁波切⁹⁸。⁹⁹

因中共入侵西藏，第八世坎初仁波切於 1958 年率弟子，翻山越嶺流亡至印度，與其他西藏人在達胡西市居留了幾年，試著在這片十分陌生的土地上，重建康巴噶寺的生活。某晚，丹津·葩默在學校檢查信件，有封信上有坎初仁波切的簽名，她不知道那是誰，但她表示「我一讀到這個名字，信心就升起了」。¹⁰⁰1964 年 6 月 30 日，坎初仁波切至年輕喇嘛學校拜訪斐達·貝荻；那一天，正為丹津·葩默 21 歲生日。初見面時，斐達·貝荻向坎初仁波切述說介紹著丹津·葩默，丹津·葩默在既不知仁波切的長相，也不敢抬頭看他的狀況下，直接打岔：「告訴我我

摩(Khechok Palmo)。她是西方世界第一位敢如此做的女性。(維琪·麥肯基 2001, 頁 65)她創辦了一所小規模的噶舉派女尼修院，並於印度北方達胡西市(Dalhousie)成立了一所年輕轉世喇嘛的學校。(維琪·麥肯基 2001, 頁 54)

⁹⁸ 坎初仁波切是竹巴噶居在西康的領袖，其世襲祖寺——康巴噶寺，係由第三世康楚 仁波切所肇建，統轄西康兩百餘所寺院，至今約有三百多年歷史，延續竹巴噶居宗教文化及藝術傳統，並以戒行嚴謹、精進禪修聞名，孕育眾多成就者。第八世的坎初仁波切（公元 1931~1981 年），因中共入侵西藏，1958 年率弟子歷盡艱險，翻山越嶺流亡至印度。當時只從祖寺帶出重要的法器和法本。1969 年，在印度創建札西炯康巴噶寺。其間，從開山闢地、填石造路，乃至啓建佛殿，仁波切親自擘畫藍圖並參與施工，領導弟子們逐步完成。康巴噶寺傳承三百年的法教，並未因流離印度而式微。<http://www.lopon.org.tw/showcontent.asp?CatID=100&PID=13078>

⁹⁹ 維琪·麥肯基 2001, 頁 64-73。

¹⁰⁰ 維琪·麥肯基 2001, 頁 75。

想皈依。」仁波切當下允諾，幾小時內，丹津·葩默又表示自己希望出家為尼，請仁波切為她剃度，仁波切考量了時、地，擇定於 1964 年 7 月 24 日，為丹津·葩默剃度出家，賜與法名「卓久·丹津·葩默」，意為「護持修行傳承教法的榮耀女性」。她成為繼斐達·貝荻後，第二位成為藏傳比丘尼的西方女性¹⁰¹。¹⁰²這個出家過程，無疑十分快速而堅定明確，看似全然地直覺導向，但即使在事後以理性去檢視這個抉擇，除了上師的確認是由極為強烈的直覺所定外，餘皆為她長期追尋的過程中，逐步建構出的方向。她一直在找尋完美的東西，而藏傳佛教對她而言，圓滿描述了完美的境界，同時提供了達到完美最清楚的道路。此外，她認為一個人如果想追尋這條道路，定須儘量減少分心；因此她選擇了出家為尼。日後她開創風氣，影響許多來自歐洲、北美洲、澳洲與紐西蘭的女性，隨其腳步，出家為尼，協助建立新興的西方佛教。¹⁰³

三、修道過程

坎初仁波切，丹津·葩默的上師，與許多的喇嘛不同，他不想吸引外國弟子跟隨他，因而請走了大部份西方人士。但他卻讓丹津·葩默跟隨在他身邊，並一生都與她保持特別親近的關係。丹津·葩默亦認為：

你與自己的喇嘛之間的關係是如此的密切，這種深入的層次是不尋常的

，它怎可能與一般的事情同日而語？這種關係是累生累世的。你真正的

喇嘛誓願帶領你直到開悟，還有什麼事情比它更密切？¹⁰⁴

她離開斐達·貝荻的學校，開始擔任坎初仁波切的秘書。以輪迴¹⁰⁵與轉世¹⁰⁶

¹⁰¹ 依佛光大辭典第三版名相釋文(P1480)，比丘尼原指出家得度，受具足戒之女性，其後泛指出家之女子。此處譯為比丘尼，實際上當時丹津·葩默所完成的部份為皈依、剃度及五戒。

¹⁰² 維琪·麥肯基 2001，頁 76。

¹⁰³ 維琪·麥肯基 2001，頁 74-79。

¹⁰⁴ 維琪·麥肯基 2001，頁 84。

¹⁰⁵ 梵語 saṃsāra。音譯僧娑洛。謂眾生由惑業之因（貪、瞋、癡三毒）而招感三界、六道之生死輪轉，恰如車輪之迴轉，永無止盡，故稱輪迴。又作生死、生死輪迴、生死相續、輪迴轉生、淪迴、流轉、輪轉。本為古印度婆羅門教主要教義之一，佛教沿襲之並加以發展，注入自己之教義。婆羅門教認為四大種姓及賤民於輪迴中生生世世永襲不變。佛教則主張業報之前，眾生平等，下等

喇嘛成立的角度看，這是一個有趣的安排。倘若丹津·葩默是以女性的身份，誕生在西藏康巴噶寺區，則即使坎初仁波切認出了她，但以藏地文化世紀以來的傳統與禮儀，當時他只能送她到某個比丘尼寺院中，則她學習與選擇的限制就大得多了，更遑論直接跟著坎初仁波切，由他個別指導修習。¹⁰⁷

修道是一個持續的過程，他不會在一開始的時候就呈現完美，必須一點一滴，修整對於生命中繫縛的執著。21 歲的丹津·葩默放棄了許多東西，如她的家庭、國家、背景、頭髮以及所有對世俗物質的渴望，但，卻還不包含對美好愛情的渴望。出家後她受邀到泰國友人家小住一段時間，在那裡，他遇見了在孟買分離的那位向她求婚的年輕日本男子。他沒有因丹津·葩默出家的身份而放棄，他再度向她求婚。這份誘惑，在當時，讓丹津·葩默內心的掙扎十分激烈，她說：

我思索著，十年後，我將對哪件事情感到最遺憾？跟隨上師修學佛法的機會，還是享受一點娑婆世界快樂的機會？這件事如此的明顯？人們一而再的享受世俗的快樂，最後得到什麼呢？這怎麼能與跟隨喇嘛的機會相提並論？¹⁰⁸

但即使經過看似如此理性的思惟，對當時的她而言，放棄世俗的愛仍是一件令她哀傷流淚的事。最後，她透過易經占卜及對上師祈求所得的力量，離開了泰國，離開了日本男孩並再也不曾見過他。她曾認為再不可能遇見另一個像他一樣好一

種姓今生若修善德，來世可生為上等種姓，甚至可生至天界；而上等種姓今生若有惡行，來世則將生於下等種姓，乃至下地獄，並由此說明人間不平等之原因。

蓋欲滅六道輪迴之苦，則必先斷其苦因（三毒），謂三毒猶如種子之能生芽，故眾生流轉三有（即欲界、色界、無色界）不得出離，若斷滅我執及貪、瞋、癡，則諸苦亦斷。〔過去現在因果經卷二、分別善惡業報經卷上、觀佛三昧海經卷六觀無量心品、法華經卷一、正法念處經卷四十一、南本涅槃經卷十六、大智度論卷三十、卷七十七、成唯識論卷四〕參考佛光大辭典第三版名相釋文 p6186¹⁰⁶ 為西藏佛教活佛承繼之制度。又作轉生。係由靈魂轉世、生死輪迴之說而來。創始於十三世紀迦爾居派迦爾瑪迦爾居之求松肯巴。格魯派興起後，嚴禁僧人娶妻，自達賴三世始，採用轉世制度解決宗教領袖之繼承問題。轉世者稱為活佛，活佛示寂後，眾高僧依占卜、降神諸儀式，尋覓於活佛示寂時出生之若干嬰童，從中選定一個靈童，作為活佛之轉世，迎入寺中承繼其宗教地位。後因人選時被操縱，清代乾隆五十七年（1792）時，遂規定用「金瓶掣籤」法，遴選於理藩院註冊之大活佛的轉世，以防舞弊。其他中小寺廟略具聲望之喇嘛，則可自行尋覓靈童而轉世，因此出現眾多大小活佛。參考佛光大辭典第三版名相釋文 p6617

¹⁰⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 79-82。

¹⁰⁸ 維琪·麥肯基 2001，頁 86。

樣吸引人的人，正因如此，她認為放棄他就是一種「出離心」。¹⁰⁹我想這部份的心路歷程，必然曾經是許多站在出家與否的十字路口的女性，內心的徬徨困惑與掙扎。這樣一位出色優秀的女性修行者，回首曾經的分享，肯定會是一份具力的參考與強大的支持。

這樣的決定，清楚地說明著，對她而言此生真正重要與想要的東西，在於追隨一條達到完美的道路，然決定的開始也是挑戰的開始。丹津·葩默是坎初仁波切唯一的女弟子；是在百名僧人的僧團中，唯一的女性。她以其特殊的因緣進入了西藏寺院高大的門牆，而這道門牆幾世紀以來都是將女性排除於外的，僧團的學習過程深刻而嚴謹，對象之規範，亦同樣嚴謹。

在這些求悟的學院中，紀律非常嚴明，課程給人深刻的印象。這些僧人從兒童時代入學，修習大約 25 年〔這是獲得格西¹¹⁰(Geshe)學位必須的時間〕，他們學習一些深奧的課程，……他們從各種不同的觀點探討空性，……當他們對空性瞭解得差不多了，再進入修密的階段。這是秘傳的方式，被視為最迅速也是最危險的道路。……簡言之，西藏的寺院是非常偉大的，它是西藏的驕傲，同時完全屬於男性。¹¹¹

她以其特殊的時空因緣與唯一坎初仁波切女弟子的身份，追隨坎初仁波切學習，看似享有特別好的機遇，但整個文化與傳統勢力是一股龐大的力量，難以輕易忽視與跨越，因而，她似乎走進了那座寺院有形的高牆，卻被另一道屬於性別的無形的牆，給更徹底的隔離開了，那幾可說是一種從精神到肉體的全面隔離，如下所述。

¹⁰⁹ 維琪·麥肯基 2001，頁 84-87。

¹¹⁰ 西藏語「格威喜聯」之簡稱。意譯作善知識。相當於博士或教授。西藏佛教格魯派之學制，僧眾循序修學五部要論（現觀莊嚴論、入中論、戒律、俱舍，並於學程期間，每年冬季兼學一月因明論），學至俱舍論時，由各中部學院之「堪布」（住持、主持者）量其學力，而授予「格西」之學銜。以卒業成績之優劣，分為四等，一等為拉然巴格西，二等為曹然巴格西，三等為林瑟格西，四等為日讓巴格西（度讓巴格西）。參考佛光大辭典第三版名相釋文 p4143

¹¹¹ 維琪·麥肯基 2001，頁 88-89。

丹津·葩默走進了這個純粹男性的世界。如果她不是一位西方人，如果她不曾被指認為坎初仁波切的跟隨者之一，如果西藏不曾陷入混亂的局勢，所有這些事都不可能發生。然而，她所處的位置並不舒適。或許，只因這些僧人不知應如何對待她；……他們自幼就接受一種以警惕眼光來看待女性的教育，……這些僧人平日都非常溫暖有感情，如今卻對丹津·葩默保持著一段距離。¹¹²

被隔絕的感覺非常的痛苦，……我很不快樂，每天晚上都哭泣。¹¹³

由於她是女性，她不能與團裡其他人同住，不能參加他們日常的活動，這種情況，更加深了她孤獨與被拒絕的感覺。……她一個人吃飯、睡覺，不屬於在家人團體，也不屬於僧團。¹¹⁴

所有她遭受的排斥中，最難以忍受的就是不能接受藏傳佛教的傳法與神聖的儀式。這些是藏傳佛教最精華的部分，包含了直接獲得開悟的方法，也是丹津·葩默出家為尼最希望瞭解的事物。……

她被拒絕的理由，純粹因為她是一名女性。他們說，女性從來不曾接近這些神聖的真理。¹¹⁵

我們無法得知，但或許這就是丹津·葩默此世轉世為西方女性的用意吧。以一個西方女性的身份，她得以不受西藏傳統文化對女性自幼且全面的限制，因而得以有較之西藏當地選擇靈修的女性，較不一樣的機會與表達、選擇的空間。當她以西方成年女性的身份再走入這樣一個不同的文化傳統中時，她得以更清楚的看見這些渴望靈修的比丘尼共同遭遇的問題。數世紀來，男性修行者得以於寺院中專注於深奧學理與精彩辯證的學習；西藏比丘尼則被隔絕於寺院組織之外，她們的生活不出為地方團體念經、在寺院廚房中為僧人煮飯及做一些簡單的儀式，無法學習也沒有地位。她認為，正因如此，當今社會才會沒有女性的達賴喇嘛及

¹¹² 維琪·麥肯基 2001，頁 89。

¹¹³ 維琪·麥肯基 2001，頁 89-90。

¹¹⁴ 維琪·麥肯基 2001，頁 90。

¹¹⁵ 維琪·麥肯基 2001，頁 91。

上師。面對這種種的不平等、拒絕與限制，她開始更深入的追索瞭解不同環境與文化中的女性修行人的處境，並自經典中探尋其發生之根源為何。在這些探索之後，她說：「漸漸的，我開始思索，這是不對的，我覺得非常悲哀。」¹¹⁶這樣的感受，如此深刻，終至她爲了要扭轉這樣的情勢，誓願以女身獲得證悟。

當時我感覺非常沮喪，我被拒絕的原因純粹因為自己是一名女性。我從內心深處立下誓願：「我將生生世世誕生為女性，直到獲得開悟。」¹¹⁷

這毫無疑問是個深弘的誓願。在丹津·葩默皈依坎初仁波切不久後，即被人指認，同時亦爲坎初仁波切所承認，她已多世爲修行人，並與坎初仁波切有極密切的關係。很難讓人不起聯想的是，在轉世中，這一世的深刻誓願與西方女性身份的選擇，是否正是前世某些體會與願力的延續，因而有了這樣微妙的安排。然而，這畢竟很難證實，重點是，丹津·葩默在她選擇的道路上遇上了瓶頸，而這在相當程度上同時也是其他選擇同一條道路的女性的瓶頸。她決定力求突破，修正現存於靈修道路上屬於性別的權力分配現象。她說：

身為男性或是女性，當然只是一種相對的事情。但是，我們如今生存在一個相對的世界中，我們非常缺乏女性靈修老師。因此，身為一名女性比較有幫助。¹¹⁸

對於這樣的態度，筆者讀到的是一種無執著與無分別的對眾生的慈悲心。對於性別，她全然沒有優劣好壞的喜好，她所希冀的性別選擇，取決於什麼樣的性別在當下存在的生活空間中，有較大的需求，可以幫助利益更多的人；於是乎那樣的一種性別選擇對於修行而言是否有利或是否艱辛就不再重要了，她願意爲一種艱辛的修行處境，披荆斬棘，創造一個更加友善的修行環境。

¹¹⁶ 維琪·麥肯基 2001，頁 97。

¹¹⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 98。

¹¹⁸ 同上註。

1967年，她進一步前往錫金，接受大寶法王噶瑪巴¹¹⁹授予具足戒，正式進入僧團。大寶法王於儀式進行中，告知她乃首位受他任命的西方比丘尼，並提醒她未來無論發生什麼事情，一定永遠不要放棄自己所受的任命。但具足戒受命的完成，並未改善她之前於僧團的處境，經過與坎初仁波切的討論及部份其他學習的安排後，於1970年，坎初仁波切指示她前往拉乎爾從事修練，當時丹津·葩默27歲，開始了另一段的修習方式與歷程。

拉乎爾位於喜馬拉雅山谷；西藏的邊境，以存有許多佛教寺院與冥思者聞名。當地一年中有八個月因冰雪阻隔與外界完全斷絕。進入該山谷僅能徒步且路況艱險。她排除了所有的困難，抵達了位於其中的塔優佛塔(Tayul Gompa)，並於此地開始進行坎初仁波切建議的冥思修練，這些修練是進洞穴長期閉關的主要基礎。包含一連串的儀式，如五體投地的大禮拜、供曼達拉(小銀盤上放滿珍寶象徵整個宇宙供養所有佛)、持誦咒語等。這些儀式都必須做成千上萬次，藉以調柔心念為更繁複深奧的冥思與觀修做準備，她以六年的時間進行這項冥思準備的修練，期間每年夏天下山探望坎初仁波切，報告靈修進程並接受進一步教導。除此之外，她還於1973年回英國探望母親，並為了湊足回拉乎爾的旅費，謀職工作及接受部份信徒供養。在回拉乎爾途中，更把握了難得機緣，先到達香港領受了比丘尼具足戒¹²⁰。

然而塔優佛塔的取水問題及熱絡社交活動所形成的噪音，嚴重影響她進行冥思，在當地居民及女尼的協助下，她努力找到了後來她獨自居間冥思12年，海拔1萬3千2百呎以上的洞穴。那原只是山邊壁崖的突出物，屋頂傾斜，人站在

¹¹⁹ 大寶法王是藏傳佛教噶舉派系的領導人，同時與坎初仁波切為密友。因當時坎初仁波切已十多年未準備進行傳具足戒之儀式，而丹津·葩默切望進入僧團已久，故而逕至大寶法王處，求授沙彌尼戒。

¹²⁰ 至今於藏傳佛教中，仍無比丘尼戒，故而丹津·葩默於得到上師的允諾後，前往香港受比丘尼戒。當時(1973)她所受的是漢傳佛教比丘尼的具足戒，由比丘僧團傳授，而她也是第一位接受這項具足戒的西方女性。(維琪·麥肯基 2001，頁121)

另1998年，丹津·葩默重新參與佛光山安排於菩提伽耶由比丘、比丘尼二團傳授比丘尼戒。其一因其為史上第一次於菩提伽耶傳授比丘尼戒，而菩提伽耶為佛陀開悟之處，意義非常重大。其二因當時為比丘及比丘尼兩個僧團共同授戒。(丹津·葩默 2003，頁242)

裡面必須彎腰，最寬處 10 呎最深處 6 呎，且抵達洞穴的路徑較之前至拉乎爾的路更加詭譎難行。丹津·葩默選擇了它，因為她知道，在那裡她絕不會被俗世的喧囂嘈雜所擾亂，她能進行內心的追尋，聽見至極的聲音。雖因環境的過於艱困與不適居住，她的決定遭到所有人的反對，她說服了所有人，修整了洞穴，推翻傳統對女性無法在完全隔絕的環境密集閉關以獲得極致精神成就的認知，開始了她 12 年的修行，那年她 33 歲。

這段期間，她衣食極簡，沒有任何塵世生活的愉樂，沒有床舖，也不曾躺下睡覺。在一個周邊 2 呎 6 吋的正方形木製冥思座上，她將身體坐直冥思，以保持覺醒。她矢志追隨最嚴格修行人的方式，訓練自己不睡覺。她克服天氣的嚴寒及種種生活的不便，在潮濕的洞穴裡，經常發冷、高燒；也曾感染眼疾，疼痛異常；某次處理木塊時，險些被山上的巨大落石砸到，曾歷經一年未曾被補給食物，幾乎瀕臨餓死；也曾經歷 1979 年 3 月造成許多人喪生的雪崩，她被冰雪封鎖在洞穴裡，險些被活埋；這些，她都獨自一個人走了過來。在洞穴中的修練，她以六個月進行淨化修練，將在拉乎爾做過的基礎修練全部再做一次，並階段性進行徹底禁食，及部份禁食配合大禮拜與持誦咒語供養千手千眼觀世音菩薩¹²¹。在基礎修練外，她做專注的修練，即「奢摩他」¹²²，訓練自己將心念不間斷的集中在一樣東西上。在完成所有預備修練後，開始進入修練的核心，就是密法的修練，修練的最終結果，將是圓滿開悟的獲得。但修練的過程，十分平淡無奇，對某些人而言甚至可能沉悶至極。她在洞穴正式閉關的時光裡，每天都在靜坐墊上，進行不斷重覆的常規。

¹²¹ 此種修持為藏傳佛教中的「千手千眼觀音禁飲食齋閉關」，(藏語 Nyung-ne「紐涅」)，紐涅閉關是透過大禮拜、禁語、禁食、禁水等，體會三惡道眾生之苦，發揮觀音菩薩同體大悲之精神。此一法門，兩天一輪，第一天修「大乘八關齋戒」，第二天全日禁語、禁食、禁水，還要加上觀想、念誦與大禮拜，十分接近苦行，參加者須有堅定之決心。(台灣哲蚌洛色林佛學會部落格 <http://tw.myblog.yahoo.com/drupung-losel/article?mid=818&prev=820&next=-1>)。

另依據寧瑪巴白玉臺灣網站所載，「紐涅」是清淨罪業快速的法門之一，經由紐涅的持戒，能深切體會飢渴之苦，令大慈悲心油然而生。藏文字義中，「紐」是禁食行齋戒，「涅」是安住於此境，「紐涅」即安住於禁食齋戒的境界。 <http://www.palyul.org.tw/palyultw/Pakuantseje.htm>。

¹²² 譯曰止、寂靜、能滅等。攝心住於緣、離散亂也。(丁福保編，佛學大辭典，財團法人佛陀教育基金會，2009,9 頁 2067)

三點起床，靜坐三小時。六點早餐(茶與糰粑)。八點，第二時段三小時靜坐。十一點午餐，餐後休息。三點，第三時段三小時靜坐。六點喝茶。七點，第四時段三小時靜坐。十點睡覺(靜坐墊上)。…她每天、每週、每月、每年，日日都靜坐十二小時。…她有一個鐘計算每一節靜坐的時間，…她的生活與工廠裡的工人一樣的有規律。¹²³

她祈禱與冥思的對象，包括她的朋友、家人，以及眾多素昧平生的人類。她說：「你觀想所有生命都環繞著你，如此，他們能夠分享所有的益處。」這是菩薩誓言的一部份。因為，如果你不帶領眾生到達相同的境地，你是不可能真正獲得開悟的。¹²⁴

休息時間，她繪畫美麗的佛像與菩薩像。她並以自學的優美書法，為她的寺院抄寫經書。同時，她延續一生勤學的習慣，深研廣讀手邊所有有關佛陀與佛教導的書籍，其中包括屬於其他傳承的作品。¹²⁵

在這樣的修學日程與內容中，我們看到的是一種極簡而豐富的心靈生活與極規律與嚴格的生活紀律，而在這修練過程中的分秒心思，緊緊扣住的是眾生的安樂，也因為這份核心的繫念，她在修學中有較特別而超越傳統的作法。多數藏傳佛教徒從不閱讀屬於教派外的東西，她的看法是：

我認為，西方人來自完全不同的背景，他們必須切實研究佛教的基礎、佛陀究竟教導的什麼東西。如果你閱讀原始的經典，早期的南傳佛教傳承，它後來衍生出所有佛教的基礎。如果你不能深切瞭解這個基礎，你不能真正珍惜後來的教導。身為西方佛教徒，

¹²³ 維琪·麥肯基 2001，頁 182。

¹²⁴ 維琪·麥肯基 2001，頁 187。

¹²⁵ 維琪·麥肯基 2001，頁 185。

我認為我們對佛法擔負著責任。¹²⁶

她的選擇與判斷，顯然是以佛法的正確認知與弘傳為準據，而不受限於既有的規範，筆者以為由此可看出其生活紀律化與心靈思考活潑性的特質。至於這樣的修學與對完美的追尋，成果究竟是什麼，她說：

我瞭解從一個層次而言，我們從不曾離開完美。我們的妄念，使自己看不見早已擁有的東西。你愈明白這點，愈覺悟沒有什麼東西可以覺悟。那種我們必須到達某個地方的觀念，那種必須獲得某樣東西的想法，它是一種根本的妄念。¹²⁷

而這樣的一個閉關生活與行程，它結束的方式，是在 1988 年一位警員於修行者長年的寂靜中，突如其來的大聲敲門與翌日必得下山至警局報到的威脅下，結束的。那時，丹津·葩默正處於嚴格的三年閉關中，距閉關的圓滿，尚有三個月又三週三天。這樣的狀況應該是容易讓人十分沮喪或憤怒的，而她的回應是笑著說：「這當然不是結束閉關的方式…。」¹²⁸我以為，這正是修行者修行成果的呈現，無時空性的，接受無常。而這 12 年的洞穴修行，也就此劃下休止符。

第四節 小結

從英國倫敦的誕生到出家於印度修學藏傳佛教，再到喜馬拉雅高山上雪洞十二年的獨居與閉關修行，多麼不可思議的發生又多麼理所當然的簡直抉擇。不可思議在基於前述的背景描述，於英國生長的她在佛教並未蓬勃發展的英國，要與佛教尤其是與藏傳佛教相遇的機率著實微乎其微。理所當然在於她自幼的行為模式與生長家庭背景及對生命的提問，都扣緊並期待著唯一正確與其內心相符的追尋路徑。於是所有其他的可能性，即使其趨近路線更加輕易與便捷，均因與其內在隱然根存的認知相違而均被極快速且多半果決的排除了。而在這樣明晰的內在

¹²⁶ 維琪·麥肯基 2001，頁 185。

¹²⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 189。

¹²⁸ 維琪·麥肯基 2001，頁 209。

呼喚與堅決的追尋過程中，週邊相關的人事時空因素又是如何不可思議的搭配完美。如她的母親對她追尋的支持與尊重；如抵印度時正為大批藏人及喇嘛流亡西藏之時；如需要上師時，上師的翩然來臨；如需要全然不受擾的安靜閉關時，那高海拔窄小雪洞的存在。這一切在許多看似不可能卻順勢而下發展的機遇與成就，即使對現今生活在資訊與交通均更發達的女性而言，要有同樣的機遇與追尋，都尚可稱困難。於是基於前述她抉擇與追尋的脈絡--菩薩的思想：

她發現並瞭解了「菩薩」，「菩薩」選擇放棄涅槃，一而再地回到這世界，幫助解救所有的眾生，.....它是我的目標，不是為了自己，而是出於同情心，為了所有的生命。菩薩的思想，真正與我產生了共鳴。¹²⁹

我們難以避免預期她之後於幫助眾生的事業上的可能性，尤其，在追尋過程中深刻感受身為女性於追尋學習佛法的困窘處境後，在「我們如今生存在一個相對的世界中，我們非常缺乏女性靈修老師。因此，身為一名女性比較有幫助。」¹³⁰的想法之下，似乎後面的抉擇與作為，也隱然若現了，這也是我們將在下一節討論的主題。

¹²⁹ 維琪·麥肯基 2001，頁 44-48。

¹³⁰ 維琪·麥肯基 2001，頁 98。

第三章 丹津葩默與女性僧伽教育

筆者以為，再多的艱辛，抵不過誓願的力量；尤其，當誓願來自於一份根深柢固的慈悲心。在這一章，我們將討論丹津葩默因何及如何耕植這片女性出家眾教育的荒漠。如前章所討論，在丹津·葩默所投入修學的藏傳佛教中，女性出家者是被排除於完整的寺廟修學系統之外的，那是男性出家眾的世界。尤甚者，即使在女性出家眾的修行已開始漸受重視之際，丹津·葩默傳承所屬的竹巴噶舉的領袖卡旺竹巴，在拉達克帶領的該傳承的尼院，於 2002 年丹津·葩默來臺受訪時即表示，該尼院仍無修學經論法教的讀書課程，重點僅在於儀軌的訓練；仍然認為她們除了學習度母儀軌外，就做一個侍候和尚的好女孩就好，故而完全沒有相關的安排。¹³¹這種種的情形，即使在一位旁觀者的眼中看來，尚可感受到女性在出家修學資源上的貧乏與立足點的不平等，更遑論身置其中的女性出家修行者了。我們由此可約略窺見丹津·葩默之所以對於女性僧伽教育的投入。而這一路走來，究竟有什麼樣的理念、想法、觀念在其後為其支撐，並無所畏懼的持續向前開展，最終這樣的投入又是否真的能帶來改變，我們將分由下面三節次第討論。

第一節 丹津葩默之女性修行觀

凡親身經歷的，感受必最為深刻。丹津·葩默自幼年時即展開，對生命的究竟完美不能停止的追尋，最終引領她走進了藏傳佛教的世界，並成為坎初仁波切帶領僧團中唯一的比丘尼。也正是在這樣過程中，她親眼看見親身體會了女性在這條路上的諸多不平與艱辛。在 1993 年 3 月，丹津·葩默以一名資深比丘尼與新銳老師的身分，受邀至北印度達蘭沙拉市，參加第一次的西方佛教會議，該會議目的為討論佛法傳到西方的問題。¹³²當議題轉至「女性在佛教中扮演的角色」時，

¹³¹ 丹津·葩默 2003，頁 234。

¹³² 維琪·麥肯基 2001，頁 228。

引發會眾相當熱絡的討論；丹津·葩默亦十分直截地於達賴喇嘛等諸多修行高深的喇嘛會眾前，表達了她的看法：

「當我剛來到印度，與一百位僧人同住寺院中。我是唯一的比丘尼。」¹³³「我想這就是我最後前往洞穴獨居的原因。」¹³⁴「那些僧人都很和善，我沒有遭遇性騷擾或是那類的麻煩，但是，很不幸的，我是活在一個女人的身體中。這些僧人明白告訴我，他們祈禱我下一世能夠有好運生為男性，我就可以參加所有寺院裡的活動了。目前，他們對我這個次等的女性身軀並不懷抱著什麼惡意，我的過錯並不算太大。」¹³⁵

這是一段深具代表性的描述，在這段描述裡我們可以看到男性僧人對女性的友善，但這樣的友善是帶有條件性的，也就是在女身理所當然為次等的認知下，並且乖乖接受這個事實而不唐突參與寺院活動的共識下，他們是絕對友善的。當逾越了這個共識時，她所代表的女性修行者，將立時受到堅決的排斥。這段話同時反映出，在男性僧人的心中，根本上女身是個過錯，只不過錯得不算太大。在 2002 年受專訪談及西方女尼的問題時，丹津·葩默也曾提出她的觀察：「…很諷刺的是當妳是在家女眾時，和尚及喇嘛會對你很尊重，但一旦妳出家為尼，成為他們系統中的一分子時，妳的地位就馬上被貶至谷底。」¹³⁴男性僧人這樣根深柢固的觀念，我們亦可溯於經典。《法華經》所載，舍利佛聽見八歲龍女即將開悟時的評述：「汝謂不久得無上道是事難信，所以者何，女身垢穢，非是法器，云何能得無上菩提。」¹³⁵面對當時投身修行的女性這樣的際遇與困境，她評述道：

西藏女性的主要祈禱，就是轉世為男身。她們在各方面都被低估。這實在太不公平了。有一次，我探訪一所比丘尼寺院，那些比丘尼剛聽完一位地位很高的喇嘛的演講回來。這位喇嘛告訴她們，女

¹³³ 同上註，頁 231。

¹³⁴ 丹津·葩默 2003，頁 248。

¹³⁵ 大正新脩大藏經 第九冊 No. 262 《妙法蓮華經》第四卷，提婆達多品第十二 p35c。

性是不純淨的，她們的身體是劣等的。這些比丘尼覺得很沮喪，她們的自尊變得很低。當人們告訴你，你在各方面都是沒有價值的，你怎可能真正靈修呢。¹³⁶

此外，她亦曾詢問一位地位非常高的喇嘛，女人是否可以成佛；喇嘛的回覆是女人可以達到接近最高層次的境界，但最終，她們仍必須轉為男身。¹³⁷或許這樣的回答已對女身表達了相當的友善，但相對於男身，那終究仍是一個不對等的或次等的存在型式，以前文我們所瞭解丹津·葩默對於追索答案的堅持與思索之深刻，想是不能為此而滿足的。她進一步追問該喇嘛身為女人有何益處，得到的答覆是「我想過這個問題，我的答案是身為女人沒有任何益處。」¹³⁸對我而言，這個回答的偏狹實令人難以理解，尤其早在佛陀與阿難的對談中，已明確指出女性若精進修行即可得沙門四果¹³⁹；但對丹津·葩默而言，她卻從這樣負面的回答中，看到了它積極的意義，她說「我想，身為女人的益處之一，就是我們沒有男性的自我。」¹⁴⁰這樣的想法，在 2002 年她參與在臺北舉行的第七屆國際佛教婦女會議時，受專訪被詢及對八敬法的相關看法，她做了更加明確的說明。

我認為做為佛教女尼的最大好處之一，就是我們很難有機會傲慢，傲慢是開悟最大的障礙。既然，就算是最資深的女尼都比最資淺的和尚要卑微，驕傲將不會是我們在修行上的真正障礙。¹⁴¹

我們很歎服的看到，在長遠歷史中被視為對女性修行極為不利的八敬法及女身不潔、非法器等相關劣視的觀點，除了它所帶來實質修行環境條件上的困擾外，丹津·葩默很快的在其中見到了，這個局面對女性修行所存有的實質利益，我以為自此也可看出丹津·葩默之所以可以為女性修行開創一翻新局面，成為女性僧伽教育場中荒漠甘泉之因。在看似不利的狀況中，在令多數人畏懼退縮的條件中，

¹³⁶ 維琪·麥肯基 2001，頁 93。

¹³⁷ 同上註，頁 94。

¹³⁸ 同上註。

¹³⁹ 大正新脩大藏經 第二十四冊 No. 1478《大愛道比丘尼經》「母人精進可得沙門四道」，p946a21。

¹⁴⁰ 同註 7。

¹⁴¹ 丹津·葩默 2003，頁 248。

她能有不同的眼光看到不同面向，與其中的利益所在，並由此而落實、執行並發展。而這樣持續、一貫並迥異於多數當時環境中修行人的觀點，是否僅來自於其個人體驗或環境中的觀察，這樣是否對自己會有足夠的信力，對他人有足夠的說服力呢，難免啓人疑竇。除了女身在修行上可避免傲慢障礙的觀察外，究竟她又如何對女身修行開悟有如許篤定之相信與積極之投入呢。

在《中庸》〈哀公問政〉中，孔子言及人之知也，「或生而知之，或學而知之，或困而知之」。誠然，困頓可為學習之發因。丹津·葩默在女身為次等或非法器的認知環境，卻又不能忘情或放棄追尋佛法的困頓中，不是放棄、還俗或僅求於可被接受的範圍下，安於持咒、服侍男性僧人等；而是，極力尋求突破。

丹津·葩默在這種不快樂感覺以及明顯不平等驅迫下，開始探究
為什麼有這種厭惡女身的想法。¹⁴²

而她的入手處，就在於開悟者，也就是佛陀，在開悟後的教學及引領大眾的種種言談中，所呈現的觀點與想法。回溯時空，她要從經典中去尋找那她以為偏頗走樣的觀念的真相。

她找到的答案使人振奮。她說：「佛陀從來沒有說過女人不能成佛。在早期的經典中佛陀談到人身有三十二個地方需要深入冥思……佛陀有兩個目的，他要人們不再執著自己的身體，同時不要迷戀他人的身體……但是，佛陀的話言到了後世被改變了……這種觀修的主要對象變成了女性的身體，修行者必須視女性的身體為不潔淨的。」¹⁴³

她整合上述經典中的發現與當下現實的發展，提出了她的想法與相關的經歷：

他們沒有將注意力放在自己對身體的執著上，反而將佛陀的教導
做為一種激發對女性厭惡的方法。如果你身處於寺院的環境裡，

¹⁴² 維琪·麥肯基 2001，頁 94。

¹⁴³ 同上註。

視女性為「敵人」是有用的。¹⁴⁴

說真的，問題不是女人製造的，問題在於男人不潔的觀念。如果男人沒有欲望與激情，女人對他們根本無法造成任何問題。曾經有一位喇嘛指責我誘惑人，對他造成困擾。我非常驚訝地對他抗議：「我什麼也沒有做，問題在你自己的心裡。」¹⁴⁵

這個問題出於男人，他們卻把罪過歸於女人。女人是那些淫蕩的、誘惑人的動物。但是，這真是荒謬……這是一種使人難以相信的投射心理。¹⁴⁶

在這些陳述中，丹津·葩默迅即指出了佛陀的教導被轉向運用的原因。如果修行證悟是僧人認知的離苦或進一步利生的必然選擇，而內在的情欲執著又難以克服，那在還未能放下這份執著的學習過程中，排拒接觸產生執著的潛在可能對象，的確是方法之一；雖則佛陀最初的教導，在於根本看清與放下對己對人的執著，但若僧團成員幾佔絕大多數為男性的狀況下，以男性的角度觀之，則將女性--他們所需抗拒欲望執著的對象--觀修為不潔的策略，是可被理解的。但理解顯然不等同於合理、認同與接受；丹津·葩默想要的，似乎是究竟翻轉對女性修行不利或不夠友善的氛圍。如果這種不友善的氛圍，原本就源於一份錯誤的認知、運用與錯誤認知的持續延伸、傳遞，並造成地球上近半的人口的女性選擇修行時的困境，即使在根本利生的角度上，都是該被努力改變的。然而要扭轉一份二千五百多年來傳統文化氛圍，談何容易，必然先需尋得足以站穩腳根的立基。丹津·葩默在自經典中得到女人可以開悟成佛的認知立基後，也試圖瞭解當代高僧的見解；畢竟，改變必須有當下環境的支持力道，如果反對來自男性僧人，則當下環境中男性僧人領袖人物的觀點意見與態度，才可能具有影響轉變的力量。果然她接收到同樣觀點的答案。首先是達賴喇嘛的宣說：

¹⁴⁴ 維琪·麥肯基 2001，頁 94-95。

¹⁴⁵ 同上註，頁 95。

¹⁴⁶ 同上註。

達賴喇嘛引述經典中的話語宣說：「女性當然可以成佛。在《證悟之道》的經典，以及藏傳佛教首先的三個種類中，敘述成佛是以男性的形象。但是，根據藏傳佛教的第四個種類，女性與男性沒有分別。女性與男性得到開悟是一樣的容易。」¹⁴⁷

其次是已故的第一世卡盧仁波切(Kalu Rinpoche)¹⁴⁸與達賴喇嘛相呼應的觀點：

不論你是男性還是女性，只要你有信心、毅力、慈悲、智慧，你將獲得開悟。這種完全的平等，出於心念的本質，它不是男性也不是女性。每個人心念的真正本質都是一樣的，無所謂高低好壞。從絕對的層次來看，心念的本質是空明無礙的，沒有男性或女性、高等或劣等的局限。¹⁴⁹

而丹津·葩默本身，也曾於與達賴喇嘛會面中，聽聞他人詢問女性可否開悟的問題及達賴喇嘛當時的回答：

他回答說怎麼會有這樣愚蠢的問題。他的理由是昆蟲都具有佛性，女性怎麼會沒有？當然我們都有成佛的潛力，假如我們努力精進，女性為何不能像男性一樣的開悟？¹⁵⁰

她的思慮得到了解答與支持，不但來自於經典中佛陀的話語，並且來自於被視為觀世音菩薩化身，當代藏傳佛教中格魯派領袖的達賴喇嘛，及噶舉派被認證的轉世修行高僧卡盧仁波切的明確認同；女性，絕對可以獲得開悟。真正的關鍵點從來不在於男身或女身，而是要有信心、毅力、慈悲、智慧與精進的努力。我們在她於專訪中的談話，可以確然她所建立的認知與信念：

佛性是超越男、女性別的。... ..假如我們仍維持男、女性有別的

¹⁴⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 206。

¹⁴⁸ 卡盧仁波切（1905年—1989年5月10日），生於西藏東部康區，噶舉派祖古傳承之一，是藏傳佛教傳入西方世界的先驅人物，並於法國建立了閉關禪修中心。曾任第十六世噶瑪巴的禪修指導者。參考維基百科：

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%8D%A1%E7%9B%A7%E4%BB%81%E6%B3%A2%E5%88%87>

¹⁴⁹ 維琪·麥肯基 2001，頁 206。

¹⁵⁰ 丹津·葩默 2003，頁 251。

二元化思考模式，我們就不可能會開悟。開悟是要超越身分的認同。¹⁵¹

也就是更進一步來看，不應為男身或女身而阻礙一切修行作為或企望的根本原因，在於佛性本然即為超越二元化的思考。她認為把一切分割成「我」和「非我」的見解，是一種很基本的無知，就是佛陀所說的無明，是有主客二元對立的二分法；而這樣的二元化思想會促使貪念及暴力的增長。¹⁵²在這樣的信念下，她認為當今女性在修行的道路上的重點，不應再困於他人的認知或外在一切的設限，而應在於務實掌握此生資源，認真實修：

假如妳們認真修行，男身、女身有何差別？我們找回我們的佛性，佛性超越性別的議題。女身有障礙，男身也有障礙。在過去累世中，我們都曾做過男性或女性，我們曾扮演過不同的角色。善加利用妳這世所有的一切吧。¹⁵³

我們從她理性中涵融務實的談話，充分感受到在其背後支撐其不畏艱辛投入修行的篤定信念。在超越二元對立的思考下，女身再也不是影響開悟與否的問題。她既已確認了女性必然可以經由修行得到開悟，她大可如前地於雪洞中般專心潛修，求以最快的速度完成其願，以女身成佛；為何她卻轉而以生命中極大部份的時間與精力投入女性僧伽教育的事業，筆者試於下一節討論，在選擇的交叉路口，她考量了什麼，於是她又開創了什麼。

第二節 創辦女性僧伽教育之緣起與內涵（含經營重點、含思維與方法策略）

丹津·葩默在初出家時，由於她是女性，不能與團裡其他人同住，不能參加他們的日常活動；白天她在寺院辦公室擔任坎初仁波切的秘書，晚上她獨居在一棟破爛房屋頂樓的小房間。室內僅容一桌一床，洗澡盆是冷水蓄水池，廁所是水

¹⁵¹ 丹津·葩默 2003，頁 251-252。

¹⁵² 丹津·葩默 2003，頁 128。

¹⁵³ 丹津·葩默 2003，頁 209。

桶，一人吃飯、睡覺，不屬於在家人團體，也不屬於僧團。¹⁵⁴她說：

後來，有人問我在山頂洞穴裡寂寞不寂寞。我在洞穴裡從來不覺得寂寞。當我在寺院裡，才真正感到寂寞。¹⁵⁵……她被拒絕的理由，純粹因為她是一名女性。他們說，女性從來不曾接近這些神聖的真理。¹⁵⁶

在這段文字裡，她訴說了身為女性出家人在僧團中、在俗家人群中、在豐富的佛法真理旁的徹底寂寞。印度藏傳佛教世界，如許一個對女性修行者而言的荒漠，讓女性先行者丹津·葩默走出了寺院走入了洞穴。當她在 12 年的洞穴獨修後走出洞穴，那個區域對女性修行者的不友善卻並無多大的改變。相信無論對誰而言，要以一己之力改變整個傳統文化氛圍，是太艱辛了；但終究，她沒有迴身走入另一個洞穴，而是走入世間，展開了至今仍持續不輟的女性僧伽教育事業。本節試圖探討、陳述的是這番抉擇的緣起與後續開展此份女性僧伽教育志業的經營思維及策略。

一、緣起與內涵

丹津·葩默從洞穴中出來，爲了她另一項稍後我們將說明的夢想與任務—籌建尼寺--的實踐，1994 年起，從新加坡出發，她開始循環繞行東南亞及歐美等各個國家，展開一場又一場的演講。丹津·葩默，一位花費了十二年的時間在喜馬拉雅高山洞穴裡冥思的英國女人，每到一處，人群聚集。人們希望親眼看見這位非凡的人物。演講中，她展示女性精粹的品質，打破抽象的理論與僵化的知識結構，放棄所有傳統的方法，直接進入事件的核心。她瞭解西方心理的微細與隱藏的問題，而他們遇見一位能夠以流暢生動的英語傳達佛法的人，她將自己的智慧、

¹⁵⁴ 維琪·麥肯基 2001，頁 90。

¹⁵⁵ 維琪·麥肯基 2001，頁 90。

¹⁵⁶ 維琪·麥肯基 2001，頁 90-91。

辛苦獲得的洞見，施與大眾，她聲名隨之增高。¹⁵⁷然而即使如此，人們對洞穴仍有著不同的看法。教導止觀修練法的傑克·孔菲爾(Jack Kornfield)¹⁵⁸即認為：

長時間脫離主流生活的冥思，使人非常困難再度融入社會。他說，許多西方人嘗試在自己的土地上閉關，發現西方心理不適應這種嚴厲簡樸的修練。長期的孤獨閉關，造成精神病與疏離狀態。¹⁵⁹

另一位英國著名的佛教老師史蒂芬·貝奇勒(Stephen Bfchelor)¹⁶⁰，是丹津·葩默的朋友，對於深度修練是否需前往洞穴也有雷同的看法：

這種問題不能一概而論。它與前往洞穴者的性情有關。認識丹津·葩默是非常有價值的事情，事後帶給人一種被敲醒的效果。她非常的溫暖、外向、參與人生。但是，她與大部分獨居隱士的形態並不相同，那些人通常是內向又否定世界的。我記得，有些閉關者的心理不夠穩固，長時間完全孤獨的閉關，使他們精神失常。人們閉關是為了解決不安全與隔離感，後來，他們沒有獲得超脫，反而陷入精神失常的狀態。¹⁶¹

演員兼虔誠佛教徒理察·基爾(Richard Gere)對此問題呼應道：

大部分西方人在洞穴中都要得腦癌，我們非常的喜愛活動，這股力量必須發作出來。我們之中，具備靈修力量住在洞穴的人很少。

162

此外，1995年一位德國比丘尼愛迪絲·貝屈(Edith Besch)，帶著決心擴大重建丹津·葩默居間冥思的洞穴並居住其中；她僅於洞中居住一年，之後即因癌症，以

¹⁵⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 243-245。

¹⁵⁸ 美國最有名的靜坐老師之一，有《狂喜之後》等多本著作，介紹「閉關幾個月」與「入世幾個月」的觀念，而不是在孤絕的地方數年中不斷的閉關。同時提倡當閉關結束時，先住在一個中階段的房屋，以利再融入社會。

¹⁵⁹ 維琪·麥肯基 2001，頁 284。

¹⁶⁰ 為夏豐大學佛教研習與現代研究的教學主管。曾跟隨禪與佛教傳統出家十年，在他尚未成為佛教徒中知名的懷疑論者前，即曾公開質疑一些基本教義，如輪迴思想。

¹⁶¹ 維琪·麥肯基 2001，頁 285。

¹⁶² 維琪·麥肯基 2001，頁 299。

43 歲之齡，逝於山下的寺院中。¹⁶³丹津·葩默以行動證明了洞穴修練的可能性與成效，人們，尤其是嚮往靈修的女性們受到她的啓發亦因此而崇仰她的決心與智慧。但似乎卻沒有人真正能跟隨上或敢於追隨她的軌跡與步伐。人們開始以後見之明討論著洞穴修行的非必要性與困難之處，但或許丹津·葩默的上師坎初仁波切早即已洞悉，丹津·葩默修學的模式並非人人均得以仿倣，而她所將成就的，卻必然為女性的修行帶來熱潮與希望，當證悟的渴望與需求發生了，得到證悟的道路必須被建構出來；如果對普遍多數人而言，它不能是洞穴，那二千多年來，如所有男眾已擁有的修學道路--寺廟，屬於女性出家眾的寺廟(曾經於歷史上的印度存在過及其他區域現正存在，如臺灣等)就必須於此區域被建立起來。如果它過去因為沒有足夠友善的環境與具足能力的拓荒者與指導者為藏傳女尼的寺廟與傳承披荆斬棘，那當丹津·葩默微笑沉靜卻帶著石破天驚的自身故事從洞穴走下喜馬拉雅山，那必須筆路藍縷具足能力的先行者也就完備了。丹津·葩默曾於多種場合陳述其建尼寺的種種緣起，說明著這項工作如何由想法到作為的漸次成型：

早在 70 年代，坎初仁波切就對她提起這個想法。他約略指向茂密的康加山谷，這是他自己的大吉鎮寺院所建立的地方，他說：「妳可以在這裡建立一所比丘尼寺院。」當時，丹津·葩默不能接受，這個理想太偉大卻又不可能實現。如今，她年紀大了，已做完 12 年洞穴的閉關又回到世界上。這可能是正確的時機¹⁶⁴

這大約就是建西藏尼寺這件事、這個訊息首度傳遞到她心中。當然，面對種種環境的、文化條件的、物質條件的與傳承上的種種困境，這顯然是一項偉大而艱鉅的任務，丹津·葩默即使在上路後，也不曾掩飾她曾有過的猶豫與憂懼。誠然坎初仁波切或許有他如炬的預視，為了拓展後繼的女性修行者的路徑與對丹津·葩默的修行品質與開拓能力的確信，提前向丹津·葩默預示了這個目標；然丹津·葩默不僅於當下退卻了，即使於洞穴 12 年的出關後，那也不是首先浮現其腦海的

¹⁶³ 維琪·麥肯基 2001，頁 300。

¹⁶⁴ 維琪·麥肯基 2001，頁 234。

目標。在出關受友人邀至義大利亞西濟(Assisi)過一段生活後，她真切的相信亞西濟是她度餘生的基地，並計劃就此繼續閉關以尋求開悟。¹⁶⁵然而於 1992 年，當她自義大利返回印度時，她再度接收到建西藏尼寺的訊息：

我寺院的喇嘛即提及我們需要一所屬於自己傳承的尼院(竹巴噶舉)，要求我來籌建。¹⁶⁶

再次接收到這樣的訊息，她是有著認同與躊躇的。即使在印度那一段過去的經歷中，她深知女性在靈修道路上所面臨的困難，她也在義大利結識的比丘尼的生活中瞭解她們的困境，因而在心中希望幫助西方佛教比丘尼及西藏比丘尼建立寺院。¹⁶⁷但她依然為將面臨的困難挑戰猶豫：

建設比丘尼寺院是一項龐大的計劃，丹津·葩默對此仍感到顫慄。它將需要多年的計劃、組織、全球性的努力，更直截了當的說，它需要私人的投資。這都不是她所擅長的。她所擅長的是閉關，閉關對她來說是容易的。¹⁶⁸

為此她曾徵詢過不同的意見，她問過南印度一位星象學家，在閉關修行與建尼寺間該如何抉擇，對方回答：「閉關修行是非常寧靜、非常法喜的，建道場必然會有很多的難題和挑戰。兩條路都很好，你自己做決定吧。」¹⁶⁹至此她想投入的依然是閉關修行，直至她遇見一位天主教神父，神父指出：

你當然應該去蓋道場，因為我們每一個人就像一塊表皮非常粗糙的木頭，假如我們一直用絲綢和絲絨來磨擦我們的表皮，感覺當然非常的好，但我們的表面就不會被磨得平滑。可是我們如果要將表皮磨得平順的話，就必須要用砂紙來磨擦。¹⁷⁰

¹⁶⁵ 維琪·麥肯基 2001，頁 217,227。

¹⁶⁶ 丹津·葩默 2003，頁 219。丹津·葩默 2004，頁 41。

¹⁶⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 231-234。

¹⁶⁸ 維琪·麥肯基 2001，頁 235。

¹⁶⁹ 丹津·葩默 2003，頁 155。

¹⁷⁰ 丹津·葩默 2003，頁 155-156；維琪·麥肯基 2001，頁 235。

丹津·葩默接受了神父的意見。在這裡，筆者以為，丹津·葩默呈現了屬於人性的掙扎與一種超越人性的決斷。她也展現了她對正見的抉擇力--即使正見並非來自於她的修學系統與上師，並依循著正見再次克服了她個人的最大渴望，即閉關修行並獲得開悟的選擇。最終她轉向了利眾的工作，即建立尼寺此一龐大繁複的計劃。她也開始清楚的面對著眼前的狀況並認知了她當下努力的目標：

這些女尼需要來自女性的協助，因為大部份比丘都忙著在印度、尼泊爾及西藏建立他們自己的寺院。女尼長期被忽視，她們沒有代言人可為其聲張，所以我覺得我們真正需要設立一所尼院給予她們受教育、修行及接受各種訓練的機會，讓她們能利用自己的聰明才智及熱誠於不僅有益於自己，更有益於整個社會的課程上。¹⁷¹

基於協助其他女尼獲得開悟的學習訓練管道，並由點至線至面的擴及至整個社會皆能普遍受益，丹津·葩默知道這是她利益眾生並回饋她上師的時候了，她回到亞西濟以數月的時間規劃起她所欲創辦的寺院計劃，徹底展開她另一階段完全迥異於過去冥思生活的重要志業。

二、經營重點

丹津·葩默希望創辦的寺院計劃中，首要著重的，就是希望這是一個女性可以徹底發揮靈修潛能的地方。它的目標是女性的開悟，它將成為女性達到完美靈修的地方。它不只教導女性那些宗教規條，而是將她們轉變為女瑜伽士，在內心真正獲得真理。她認為唯有智慧的女性(相對於有知識的女性)，她們才能掌握真正的靈修力量，因而能碰觸並轉化他人的生命。¹⁷²也就是寺院欲成就的，是一群求自己開悟並繼而協助其他生命開悟的女性。前段曾述及人們對洞穴修行的不同看法，除了上述部份持保留態度的觀點外，更甚者，有對洞穴修行持完全否定的觀

¹⁷¹ 丹津·葩默 2003，頁 219。

¹⁷² 維琪·麥肯基 2001，頁 235-236。

點。¹⁷³對此，丹津·葩默的看法是，洞穴的象徵性或者高於真實性¹⁷⁴，只要願意離開世俗生活的擁擠喧鬧，洞穴可以一種或另一種的形式存在。¹⁷⁵在靈修的部份，即使不入真實的洞穴，閉關也深具重要性。她說：

人為何要閉關？人進入閉關，目的是認識自己的真面目，並且瞭解事情的真相。當人開始瞭解自己，人可以真正瞭解他人，因為所有人類都是彼此相連的。當人仍然陷於自己情感牽絆的混亂中，他很難瞭解別人，因為，我們永遠依照自己需求的標準來解讀他人。因此，當你遇見閉關多次的隱士，...他們並不使人感覺冰冷又遙遠。.....他們對你的愛是完全沒有批判性的，.....不論你做了什麼，他們依舊愛你，因為他們瞭解你的處境，在這份瞭解中，自然而然的產生了愛與慈悲。」¹⁷⁶

因此她所認為閉關的重要性，在於閉關者將可依憑這份透過閉關靈修而釋出的全無批判性而公平無私的愛，真正觸及並轉化他人的生命。她進一步由理解與經驗去說明閉關可產生的效益：

許多人無法看見超越物質的事物，這是我們所處時代的貧窮。在一個充滿貪心、暴力與無知的黑暗時代，從幽暗中放出一些光芒是很重要的；有一些可以平衡所有沉重與黑暗的東西。在我的心目中，孤獨的冥思者如同燈塔，將愛與慈悲照射這個世界。因為他們的光芒很集中，威力非常強大。他們如同發電機一般非常地被需要。.....甚至當我環遊世界，我遇見一些人，他們告訴我，我在洞穴的生活帶給他們很大的鼓勵。我收到一位女士的信，她的兒子因愛滋病即將逝世，當她陷入極度的抑鬱，她想到我在洞

¹⁷³ 蘇純·亞里安尼(Tsultrim Allione)，美國女性作家，《智慧的女性》(Women of Wisdom)作者，即曾表示，洞穴修練是沒有必要的。她在科羅拉多州帕哥達泉設立了度母曼達拉閉關中心，並相信女人可以在家庭得到開悟。資料來源：維琪·麥肯基 2001，頁 280-281。

¹⁷⁴ 維琪·麥肯基 2001，頁 300。

¹⁷⁵ 維琪·麥肯基 2001，頁 289。

¹⁷⁶ 維琪·麥肯基 2001，頁 215-216。

穴，這份思想就使她獲得安慰。許多人過這種冥思生活都能帶給人安慰。……人們應該記住，這些洞穴中的冥思者，他們並不是為自己，而是為所有生命冥思。¹⁷⁷

此外，她並非一味的堅持洞穴或閉關的重要性，她試著說明是否該選擇閉關的思考核心所在及閉關的相對性效益：

事實上，所有事情都靠人們的巧妙運用，以及努力與決心。不論他是僧侶、比丘尼、隱士、家庭主婦、商業男人或女人，在一種層面上，這是沒有關係的。……真正的修練，應該在任何情況下都能實現。…只是在一個脫離外在與內在分心事務的有益環境中，比較容易從事高深的修練。因此，佛陀創造了僧團。我們必須承認，非常親密的關係，使人非常的分心。……洞穴修行的益處是，它給你時間與空間，完全的專心。這些修練很複雜，…需要許多時間與孤獨。這些是你不能在城中心完成的。進入閉關，是一個讓食物被烹煮的機會。你必須將所有材料放入鍋裡慢慢燉煮，你必須保持熱度，如果你不停打開或關掉熱度，食物永遠煮不熟。閉關好像活在一個壓力鍋裡，所有東西都烹煮得特別快，因此，閉關生活得到推薦。¹⁷⁸

我想，她試圖說明的是，如果我們可以真正活在當下，專注於當下並覺知當下，我們是可以在任何狀況中修練的。但在現代忙碌紛亂且快節奏的社會生活型態中，對於還未曾訓練過的心，相信專注與覺知都是不易的，則相對於開悟目標的達成，可能就是難以預期的漫長了。基於上述的理解與考量，比丘尼寺及相關志業的核心，就在於建構一個能讓女性快速開悟的學習方式與學習系統。在她傳承中即有可相當快速獲得開悟的瑜伽傳承，在女性即稱為拓炯瑪(Togdenma)。因此其經營置重點於可快速獲得開悟的禪修。最初的規劃包含為西藏女尼設置的尼寺

¹⁷⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 286。

¹⁷⁸ 維琪·麥肯基 2001，頁 288-289。

與為西方女性設置的禪修中心，然而後來的發展卻不能盡如人意，將分述如下。

(一) 道久迦薩林之經營重點

1999年，丹津·葩默所創立的道久迦薩林尼寺(Dongyu Gatsal Ling)，建於印度西北部的喜瑪偕爾邦(Himachal Pradesh)，其名意為「真實傳承的花園」(Garden of the Authentic Lineage)，由第九世坎初仁波切命名。此命名也源自丹津·葩默的上師，前世坎初仁波切的名字「道久尼瑪」(Dongyu Nyima)。如前所述，丹津·葩默希望改變女性出家眾數世紀來所受忽略的情形，改變必須有一個起點為核心，若能結合其傳承及生活區域，相形之下更能深紮其根。因此尼寺的建立主要為來自西藏和喜馬拉雅邊境地區的年輕女性提供環境與機會，讓她們得以藉由竹巴噶舉傳承的方式學習與修行，而瞭解她們智識上和心靈上本具的潛能，並最終希望於此尼寺恢復拓炯瑪的傳統。¹⁷⁹

雖然尼寺同時提供數種不同方向教育學習的選擇，但恢復拓炯瑪(Togdenma)傳承是這個尼寺核心且特殊的一個目標。當第八世坎初仁波切仍在世時，即曾以此期許丹津·葩默「當我在西藏時，曾經有許多位拓炯瑪。現在，我一個也沒有了。我祈禱你能夠成為幫助重建拓炯瑪傳承的法器。」¹⁸⁰這樣期許的價值在於這種修持傳承可以成就卓越的靈修力量。¹⁸¹它屬於竹巴噶舉獨特的傳承，從密勒日巴和惹瓊巴傳所傳，稱為惹瓊巴口授傳承。傳承本身非常廣大深奧，其中有一部分專為女性設立，即拓炯瑪。西藏曾有名為拓炯瑪的女性修持者，她們是特殊的尼眾，是住在山洞裡專門修持這種法門的女瑜伽士。但她們似乎在中國共產黨至西藏後消失了，如今僅存大約兩位喇嘛仍然保有這項傳承。這項傳承是一個活的傳承，必須由一人傳給另一人，雖然有可用的經本，但需要口授傳承和教導，倘若這兩位老喇嘛逝世時還未傳遞這項修持，就會永遠失傳。所以尼寺創立後，整

¹⁷⁹ 丹津·葩默 2012，頁 278；道久迦薩林官方網站：<http://tenzinpalmo.com/nunnery/beginnings.htm>

¹⁸⁰ 維琪·麥肯基 2001，頁 105。

¹⁸¹ 維琪·麥肯基 2001，頁 101-105。

體的規劃就在於先予尼眾基本哲學、儀式與禪修的訓練，於後由其中挑出適當人選進行此女瑜伽士傳承的修持。¹⁸²目前尼寺經營的重點，依據道久迦薩林官方網站所示有五，分別為：1、提供尼僧研究、冥思及禮拜儀式課程。2、訓練尼僧將生活、工作與佛法結合。3、鼓勵尼僧過出家僧伽與團體和諧的生活，並最終重新恢復比丘尼戒。4、重新建立竹巴噶舉傳承珍貴的拓炯瑪傳統，並訓練一些尼師為冥思老師。5、訓練某些女尼從事較高深哲學研究，成為佛法哲學的老師或教授。

183

在接受對象的年齡方面，基於來自西藏和喜馬拉雅邊境地區的女性，多半不是僅只接受過基礎學校教育，就是完全未接受教育，為了讓她們能在年輕時即接受教育並學會為自己做抉擇，尼寺接受的尼僧年齡層有所限制，目前年齡分佈為12-25歲。¹⁸⁴這些尼僧一開始要先完成為期六年的課程，課程內容包含六大項，簡述如下：

1、佛教哲學課程：由同傳承康巴噶寺的堪布(Khenpo)教學，並由兩位來自南印度尼寺的資深合格的尼僧任助教；課程中會讓這些尼僧透由辯經訓練，鞏固深化他們對所學內容的瞭解，同時強化女尼的自信。

2、密集的西藏文課程：這是第一年的課程重心，特別對非以藏文為母語者而言，透過藏文的訓練，可以協助她們完整地參與哲學教育課程的學習。

3、英文課程：由本地資深的老師依尼僧不同的程度教導。訓練尼僧精通英語旨在未來能融入世界脈動，並能投入尼寺的行政管理與國際贊助的經營。

4、儀式和朵瑪(儀式祭品)製作課程：由康巴噶寺的資深僧人教導，同時訓練尼僧吹奏傳統的儀式樂器。

5、為期兩個月的閉關：尼僧於每年雨季進行為期兩個月的閉關。閉關期間除

¹⁸² 丹津·葩默 2004，頁 42,129；道久迦薩林官方網站：

<http://tenzinpalmo.com/nunnery/togdenma-lineage.htm>。

¹⁸³ <http://tenzinpalmo.com/nunnery/beginnings.htm>。

¹⁸⁴ 丹津·葩默 2003，頁 228；道久迦薩林官方網站：<http://tenzinpalmo.com/nunnery/now-future.htm>

儀式唱誦外，全程禁語。透過研習與禪修的平衡訓練，可以使得她們的智識與禪修體驗及領悟相結合。

6、灌頂與教授：由第九世康楚仁波切與宗薩仁波切授予灌頂及相關教授。¹⁸⁵完成六年課程的尼僧，方取得長期閉關的資格。目前寺裡已有五位尼僧完成兩次嚴格的三年閉關。未來那些進行長期閉關並展現出適於拓炯瑪培訓的必要品質、潛能和專注奉獻特質的尼僧，如果她們願意，將被選出接受訓練。除此之外，她們也可以選擇進行進階教育。除了培養接續傳承的拓炯瑪，尼寺的另一項規劃是栽培出成為堪布(Khenmos，完全合格的哲學教師)的尼僧。由此，這些完整訓練的尼僧堪布，將可回到她們所來的偏遠地區，建立良好經營的尼寺，擔任傳法法師，並將她們在道久迦薩林所學的生活技能貢獻於社區，漸次轉變過去該地區女性教育荒漠的處境。¹⁸⁶

此外，西藏僧人的財源，世紀以來都是由私人贊助。丹津·葩默認為這種方式不但製造了競爭與狡詐(僧侶會比賽誰所獲較多)，也製造了一種世俗的心態，使人們的注意力離開靈修。因此為了革除此項弊端，她於初時即規劃培養道久迦薩林的比丘尼努力獲得經濟獨立。¹⁸⁷於是近期尼寺也開始培訓部份尼僧學習駕駛及行政管理，期使她們獲得經營尼寺的寶貴經驗和必要的技能，並最終讓她們能盡可能的自給自足。目前道久迦薩林的七位董事中，三位即是現在寺裡的尼僧，未來幾年預計將有更多位尼僧被任命。¹⁸⁸

在拓炯瑪的培訓上，目前尼寺已有多位尼僧渴望參與拓炯瑪的訓練，並已有四位尼僧已在訓練的進程中。¹⁸⁹顯然，道久迦薩林尼寺穩健的走在丹津·葩默最初願景的軌道上，也就是銜接傳承拓炯瑪的培訓與女性法師、教師的培養。但在現實的社會生活中，女性除了傳法上的獨立外，經濟必然也要獨立，穩定的經濟狀

¹⁸⁵ 道久迦薩林官方網站：<http://tenzinpalmo.com/nunnery/now-future.htm>

¹⁸⁶ 同上。

¹⁸⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 237-238。

¹⁸⁸ 道久迦薩林官方網站：<http://tenzinpalmo.com/nunnery/now-future.htm>。

¹⁸⁹ 迦薩林官方網站：<http://tenzinpalmo.com/nunnery/togdenma-lineage.htm>

況能解除不斷尋求資金的焦慮，也才能更專注於學法及靈修。雖然尼寺也培養尼僧手工技藝，以製作手工藝品販賣等種種經濟來源，目前的經濟來源仍主要依賴於丹津·葩默的演講募款，書籍、影音出版品之銷售收入，及仰慕其聲望人士的捐款。因丹津·葩默創立此尼寺時，即已擬定女尼方為經營者，她毫無意出任住持，待經營穩定後她即將回歸其唯一所選的道路，即冥思靜修，故而其經濟穩定度，顯然仍是一項待費心加強之處。¹⁹⁰

（二） 國際禪修中心之經營重點

丹津·葩默曾很希望能幫助西方佛教比丘尼建立一所寺院；她曾於參加近比薩的珀麥亞(Pamaia)一項夏季課程時，觀察到該處的比丘尼處境，因缺乏固定之尼寺而需四處飄泊遷移，深感同情，她描述道：

這些比丘尼沒有自己居住的地方，沒有人照顧她們。僧侶有自己的僧院，他們沒什麼問題，但是，比丘尼卻從一個中心遷移到另一個中心。這對她們的靈性發展一點好處也沒有¹⁹¹

即使她十分有心，因時空、能力等各項限制因素，這項計劃直接地，因被要求協助建立她所屬傳承的尼寺而打斷了。雖然力未能逮，她仍然不會將西方女性遺忘，她將一個替代性的方案融入她的尼寺計劃中，規劃建造一所女性國際佛教閉關中心，讓全世界的女性皆可在一個有益的環境中，與思想相似的女性一同修練。教導禪修冥思及佛法的師資恰可由道久迦薩林所培養的比丘尼擔任。而如果她們也希望獲得拓炯瑪的訓練，必須接受所有訓前所需的學校教育，如學說西藏語及有足夠妥當心理適應。¹⁹²

上述的想法，丹津·葩默於受《雪洞》作者訪問時，及於後續至美、澳、臺灣的演講中，均曾提及；而今(2012)年丹津·葩默再度來臺展開為期八天的弘法行

¹⁹⁰ 維琪·麥肯基 2001，頁 238,240；丹津·葩默 2003，頁 235-236。

¹⁹¹ 維琪·麥肯基 2001，頁 224。

¹⁹² 維琪·麥肯基 2001，頁 237；丹津·葩默 2003，頁 231；丹津·葩默 2004，頁 129。

程，自七月十九日抵臺，七月二十八日搭機離臺。期間於七月二十一日於台北竹巴佛學中心進行「修心七要實修入門」課程的休息時間，本次行程的臺灣聯絡人及擔任部份場次口譯的劉文君老師(劉老師與丹津葩默皈依同一上師，即坎初仁波切；為同一寺廟傳承的同門弟子)，即曾說明原計劃中，國際禪修中心的部份已然停止，原因仍在整個尼院建設經費來源，主要來自於世界各地善心人士的不定額捐款，及丹津葩默巡迴演講的募款，經費著實有限。而丹津·葩默雖仍持續不斷的巡迴弘法演講，但畢竟年事已高，評估中已無法負荷籌建國際禪修中心所需經費，故而迫不得以而終止。

(三) 其他事業

由前兩項事業經營的陳述，我們大約可瞭解，在支援不多的情況下，丹津·葩默為尼寺之規劃、經營、募款，幾已分身乏術，甚且需暫時終止進行原先規劃中的國際禪修中心。多半也難再分神經營其他事業。筆者仍想就其完成尼寺計劃所附帶的必須作為，募款演講一事稍做討論。

前面討論過，建比丘尼寺對丹津·葩默而言是項令人顫慄的龐大計劃；計劃、組織、募款均非她所擅長。成功所需的多重因素，包含土地取得、建築許可、建築計劃、磚、膠泥、各行專家、金錢...，需索看似如此繁複龐雜；而丹津·葩默此時的情形是居無定所、一文不名且已脫離工作場所與世俗生活長達 30 年，一心只想繼續閉關；種種情形均讓成功看似完全的不可能。¹⁹³然而，畢竟這是上師的希望，同時也呼應她心底協助女性的聲音，於是她在允諾後即決定全力以赴。籌款自是首要之務，為此她走上一條最意想不到的道路，擔任國際性的募捐角色。雖然毫無經驗，她計劃著只要有人邀約，她即前往演講佛法，並期待藉此募款。¹⁹⁴很明確地，這並不同於洞穴閉關。就一個略顯嬌弱(雖然丹津·葩默身形看似高大，但體質並不健碩)的年輕女性而言，在高山洞穴獨居的 12 年及其間經

¹⁹³ 維琪·麥肯基 2001，頁 240。

¹⁹⁴ 維琪·麥肯基 2001，頁 240-241。

歷的種種，對絕大多數人而言，無論男女，都是艱困無比、不可思議而難以達成的。但這事無論艱辛與否，對她而言都是如此理所當然，因此她只是堅決而毫不猶豫的向前亦步亦趨，直至被迫下山。但演講募款，這在塵世中如此稀鬆平常的事，對她而言就大不相同了，她從不曾計劃擔任這個角色，也不喜歡。這成了一個緩慢又痛苦的過程，使她困惑。¹⁹⁵耐人尋味的是她的痛苦並非來自於她習於靜默而不擅演說。如本章前文所述，事實上她無論教學或演講都異常成功，她具有極佳的口才，能輕易融入不同立場與宗教的人群，並依聽眾的不同條件調整內容，或深入淺出或豐富深刻或生動活潑。她的追隨者日眾且名聲高漲，她所到之處總是人群聚集形成風潮。只要她有意願，她輕易即能成爲一位極具名氣的上師。但是，這從不曾是她想要的工作。¹⁹⁶她表示：

我不喜歡它。它不帶給我快樂。……當然，我遇見許多平常見不到的人們，每個人都非常和善，陌生人都變成朋友。同時，我處於不同的情況中，透過回答問題與教學，也學到許多事情。事實上，我經常覺得自己學到的比受教的人更多。我用新的方式來觀察事情，很有益處。但是，這不是我想在餘生中做的事情。¹⁹⁷

顯然，這個角色是十分成功的，就世間的角度來看，這份純粹爲了募款籌建尼寺並延續至今的教學演講活動，已成功發展至可形成一獨立事業了，她也坦言從中獲益良多，但她完全不曾被這份成功炫惑。此外，我們同時再一次看到丹津·葩默易於自負面事物觀見其積極意義的特質，即使這是她所不喜歡的工作，她能理性的看見這份工作帶來的正面價值。但更具意義的是，這無疑是一張她靈修成果的漂亮成績單。她以求菩薩道而入大乘，她發了菩薩願「幫助所有苦難眾生得到解脫，將他們安置在安樂的地方」¹⁹⁸，於是她在亟需她的地方忽略自己的喜好與渴望而不畏艱苦；於是她也在名聲等人世八風的誘惑下不爲所動，也因此她可以

¹⁹⁵ 維琪·麥肯基 2001，頁 242。

¹⁹⁶ 維琪·麥肯基 2001，頁 258-259。

¹⁹⁷ 維琪·麥肯基 2001，頁 259。

¹⁹⁸ 同上註。

擱置延後她個人唯一重要的追求，卻毫無留戀現有的成果或躊躇於最後的道路。她說一旦待比丘尼寺院建築完成，她就要返回洞穴修練。對她而言，她一生的計劃主題只有一個，就是進行閉關獲得開悟。¹⁹⁹此外，自 1994 年起，長達 18 年的巡迴演講，舟車勞頓，為募集龐大基金週遊各國不止的教學，的確是讓人疲累的，然而她始終保持著不受擾亂與不著急的態度，這項工作的緩慢與龐大，從未曾使她感到憂慮。她很貧窮，但即使是出門募款，她絕不動用蓋寺院的捐款做為旅費。她的教學課程很緊密她也有效率，但她的步伐悠閒而緩慢。²⁰⁰她的事蹟種種，都在在範示著她靈修的力量。

第三節 丹津葩默對當地社群之影響

丹津·葩默建尼寺於偏遠的印度西北，最終是為提供西藏與喜馬拉雅山邊境的女性，翻轉生命或進一步求得開悟的機會。我們從前文觀見她從無到有的驚人力量與成效。在這一節，筆者想要討論的是，經過這十八年間的努力，除了成效傲人的尼寺外，環繞尼寺向外擴展，有形無形的，她還改變了什麼，這是這節我們試著瞭解的主題。

1993 年 3 月的西方佛教會議中，她對與會的歐美國家佛教代表及多位西藏喇嘛及達賴喇嘛面前，表述她所觀察西方尼僧團的問題：

喇嘛為一些人剃度出家，這些人在缺乏訓練、準備、鼓勵、支援與帶領的情況下，就被丟入世界，而人們期望他們遵守誓言、修練佛法，並且主持佛教中心。這是一件非常困難的事情，……當他們脫下僧袍還俗，我倒不驚奇。他們開始時懷抱著極大的熱誠、純潔的信仰、奉獻的精神。漸漸的，他們的動力減退了。他們受到挫折，理想幻滅，卻沒有人幫助他們。……過去僧團組織是堅固的，它得到培育與照顧。但是在西方，這種情況並沒有發生。……

¹⁹⁹ 維琪·麥肯基 2001，頁 298-299。

²⁰⁰ 維琪·麥肯基 2001，頁 294-296。

比丘尼得到什麼？坦白說，幾乎什麼都沒有。我抱著希望結束這段話，我為世上稀有珍貴的純淨出離生命祈禱，願僧團這顆明珠不被丟入我們漠然與輕視的泥沼裡。」²⁰¹

丹津·葩默在這裡談的是西方尼僧的問題，但依據我們前面所討論的，其實他所反應出的，同樣也是西藏尼僧問題的一端。在地球村裡，萬事萬物都是互相牽動息息相關的，況且會議裡同坐的有多位西藏喇嘛與西藏政教領袖達賴喇嘛，透過對西方尼僧困境觀察的殷切發聲，最終歸結的是對所有珍貴出離生命的祈禱，祈禱佛陀當初所建僧團的重要性，不會在時光遷移中被漠視與遺忘。相信這翻談話如果對在坐的喇嘛有所觸動或產生反省，那思維的向度絕對會帶到與自己生活最密切的空間中，那裡的女尼的生活點滴圖像。於是，這樣的發聲如果產生了影響，那必然會成為漣漪的核心，穿過時空，層層開展。而事實也的確如此，事情開始發生了轉變：

自從 1993 年丹津·葩默與另一位女士在達蘭沙拉會議中，以她們遭遇的性別歧視問題向達賴喇嘛提出質詢，其後，比丘尼的待遇開始得到一點改進。有一群修練高深的比丘尼開始環遊世界，在祈求世界和平的時輪金剛法會中，用沙粒製造曼達拉。這項工作，傳統是由僧人來執行的。有一座名叫多瑪林(Dolma Ling)的比丘尼寺院，也在達蘭沙拉市興建起來。比丘尼在這個寺院中學習辯論的藝術。這是一個大躍進，因為辯證法這種知性的事情，一向是僧人的專門領域。去年，有一段時間，比丘尼鼓足了勇氣，在達賴喇嘛寺院的庭院裡，面對著僧人舉行辯論。……比丘尼接受具足戒的事項，也愈來愈接近了。達賴喇嘛派遣使者前往臺灣，調查中國比丘尼傳統，希望藏傳比丘尼也可以採用。²⁰²

雖然未能盡如人意，但完美結局向來要從改變的發生起始。況且，所發生的改變，

²⁰¹ 維琪·麥肯基 2001，頁 231-232。

²⁰² 維琪·麥肯基 2001，頁 298。

在許多面向個人以為相較過去，都是一種躍進。尼僧得到了她們不曾有的機會，進入了她們過去不能接近的領域，西藏比丘尼寺院不但興建起來，並且尼僧於其中是可學習當初丹津·葩默被排拒於外的佛教哲理與辯經課程的，再不是出家後只能持誦咒語過灑掃庭除，鍋碗瓢盆的生活。而達賴喇嘛也開始思索關心西藏從未有的比丘尼具足戒的問題，一切都有了開始。

在辯經及尼寺持續增建這部份的轉變，是相當具指標性的，丹津·葩默於演講中數度談及：

1995年在達蘭沙拉，六十位尼眾在達賴喇嘛和許多偉大的哲學教授面前公開辯經，當時在場的還有在家人。根據西藏傳統，透過辯經可以學習哲理，所以在哲學訓練方面，辯論是非常重要的部分。這次辯經是歷史性的場面，因為在西藏歷史上，這是尼眾第一次公開辯經，這大大振奮了她們的士氣。你們大概很難想像，這對她們的意義多麼重大。這不但對尼眾的公眾形象有很大的影響，還有她們自我的形象，因為她們主觀上認為自己是沒有價值的；人們忽略她們，因為她們也不相信自己是值得注意的。很明顯的是，如果你一再被告知：「我們不教你這樣東西，你們不夠份量得到一個尼院，你們不夠份量得到護持。」你很自然會開始相信自己確實沒有價值。然而，尼眾們如今瞭解到，她們和所有人同樣具有能力，因此她們培養出極大的熱忱來修行、研習、成就；沒有理由說女性不能達到最高的目標，近來，印度和尼泊爾建立了幾所非常好的尼院，尼眾在這裡第一次研讀哲學經典。²⁰³

其實有關藏傳女尼受到忽視的問題，在過去十年間受到驚人速度的關注。不久之前，讓女尼讀書、學習辯經及成為教師的觀念，根本是想都不用想的，而現在，女孩進入尼院即期望能接受讀書

²⁰³ 丹津·葩默 2004，頁 129-13。

的教育已是一種常態。這些改變是在很短時間內發生的。²⁰⁴

從這兩段描述中，我們不會懷疑整個尼僧處境得到了翻轉式的改變，對見證十年前及現今西藏尼僧境遇的人，當可感受到這對她們而言幾乎是兩個世界，如今幾乎只要妳想學，願意選擇這條道路，可有的機會與男性幾無差異，若真有差異，可能或者是因仍處於持續改變的階段，尼寺數量限於資金及尼師質與量亦仍處於栽培階段，而有不足，但這方面的思想限制已然突破，質與量的問題接可依憑持續耕耘而持續改善，並不是真正的問題。另一個真正較嚴肅而待決的問題，應該就是比丘尼戒制度的建立問題了。

同樣是在 1993 年的西方佛教會議之後，丹津·葩默除了於會議中為女性尼眾發聲之外，更積極務實的展開了行動：

她開始安排在菩提迦耶舉辦一場西方比丘尼的會議，她們可以公開提出自己難題，交換不同的觀點，培養一種她們迫切需要的團體與支持的感覺。……丹津·葩默非常瞭解這對於比丘尼在社會上的地位，以及提升她們的自尊心是很重要的。然而，這是一個很微細的、複雜的問題，它被世紀以來寺院的官樣文章、迂迴的神學辯論、多重固守的男性偏見所綑綁。它需要許多年的毅力與溫和的勸說，才能推翻既存的制度，並說服在高寶座上的喇嘛們變動。但是，這項運動至少開始了。²⁰⁵

丹津·葩默的發聲與行動，都是有影響力的，但是這個問題確如她所言，是一個微細、複雜且深具爭議性的問題，因此改變的成效遠不如建尼寺與拓展修學內容的順遂。達賴喇嘛即相當關注此事。1997 年 3 月，達賴喇嘛因中佛會籌辦其來臺弘法活動而抵臺，抵台第一天即表示很希望了解台灣出家女性「比丘尼」的傳承、戒律與地位。繼之於該年 11 月初，達賴喇嘛的特使——西藏流亡政府宗教文化研究部副秘書——札西慈忍喇嘛即由印度飛抵台灣，於台北參與「漢

²⁰⁴ 丹津·葩默 2003，頁 231-232。

²⁰⁵ 維琪·麥肯基 2001，頁 234。

藏佛教比丘尼傳承研討會」。希望藉由「台灣經驗」，開啓西藏比丘尼制度的建立。²⁰⁶達賴喇嘛本身則於該弘法行程中，於福華飯店福華廳與百餘名國內顯、密二教團體代表會談時明確表示：

關於比丘尼戒傳承的問題，這是很重視的問題。目前中國佛教的傳承仍然保持比丘尼戒的傳授，可是在其他的地方，如上座部的某些地方乃至於西藏，並沒有比丘尼戒傳承的傳授。依我的想法，教主世尊事實上教示的很明白，那就是男女二眾皆平等，因此比丘可以受戒，比丘尼同樣也可以受戒，所以比丘和比丘尼的戒律可以同時傳承下來，這是我們應享的權利，同時也是應該去護持的問題。就因為祇有漢傳佛教保持了比丘尼戒的傳承，是以個人冀望未來能召集各種不同佛教的人才，包括藏傳、漢傳、南傳及上座部等不同教派傳承，大家一齊來研究討論比丘尼戒的傳授方式，在共識之上，將比丘尼戒律傳承完整的繼續恢復，這也是我很大的冀望。²⁰⁷

可以確定的是，西藏政教領袖達賴喇嘛是十分積極關切與希望恢復藏傳佛教比丘尼戒傳承的，雖然目前一直有法藏部派與根本一切有部等不同傳承的爭議問題以及在文化上，藏傳尼眾即使至臺灣、韓國、越南等地完成了比丘尼戒，但在藏傳佛教的社會內仍不被接受的情形；她們仍需努力設法在自己的團體內建立制度，因此顯然還有相當遙遠的路要走。²⁰⁸也因此，僅能受沙彌尼戒的西藏女尼，無論學識能力有多高，在地位上均不可能與比丘平起平坐。²⁰⁹雖然丹津·葩默十分積極亦十分勇於表態爭取藏傳比丘尼戒的恢復，但另一方面，地位的平等在她眼中似乎並非重要或關鍵的問題，她向來務實，視事直指核心，她在乎並企圖爭取的是

²⁰⁶ 蔡文婷，1997，頁 82。

²⁰⁷ <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/dali/n2.html>

²⁰⁸ 丹津·葩默 2003，頁 243-244。

²⁰⁹ 丹津·葩默 2003，頁 232。

讓女尼有展現內在潛能的平等機會²¹⁰，而這點在她的努力下，已然在印度藏傳佛教的區域陸續開花嶄露。

第四節 小結

出生於英國，憑藉對生命追索探求的熱忱，以一隻身女子，單槍匹馬的就闖入了印度藏傳佛教的世界。即使是外來人士，又或許正因其為外來人士，對於她接觸後所深刻認同並喜愛的藏傳佛教的一切，她有不同於當地人士或者是敢於有與當地人士不同且超越性的看法。對於一個對眾生有著平等無分別的慈悲心的人而言，假設，他手中擁有了一個珍寶，他必然也會熱切而無分別的想將這份珍寶完完整整的與所有喜愛這個珍寶的人分享。筆者以為，這樣熱切無私平等分享的心態，就是丹津葩默之所以能披荆斬棘扛起上師的期許，化不可能為可能，創建比丘尼寺，戮力恢復噶舉女瑜伽士傳承的動力；也是她身受眼見比丘尼戒在許多地區的缺席造成對女性在完整學習及傳承上產生影響時，奮力奔走發聲以期改善的動力。

這兩項任務，無論從何角度看，都是十分艱鉅的，必須具備強大的內在力量、智慧與長期作戰的堅毅，以一個女子，丹津·葩默在作為中見證了 12 年靈修所成就的無礙智慧與心靈力量，也以此為當地女性的當下與未來，創造了大幅提升的新契機。無疑地，在道久迦薩林尼寺學習的女尼，生命徹底因她改變了，無疑地，她完成 12 年靈修後投入國際性的佛教會議的發聲，讓女性靈修者的困境清楚的被聽見，並因此趨動了無論是藏地或是西方女尼一連串持續不輟的改革行動。於是改變以道久迦薩林尼寺為核心，隨著她巡行各國的教學演講，無遠弗屆的一點一滴沁入這個世界的脈動而繼續擴散著。成果猶未圓滿，希望仍在燃燒，但走出藏傳佛教的世界，在這廣闊的天地間，是否在地球不同的角落，也有不約而同的一顆熱切智慧的心，循著不同卻相似的軌跡為女性的法身慧命持續的燃燒呢，我們

²¹⁰ 同上註。

將在下一章試圖探討在漢傳佛教世界中，循著相同脈動跳躍的一個動人靈魂——釋
悟因法師。



第四章 悟因法師之時代背景及其生平

本章將探討悟因出生時代的台灣佛教發展情況與社會環境對女性的觀點，進而分析她的學、經歷與出家的緣起。近 1、20 年來，整體台灣佛教蓬勃發展，不只境內各佛教團體舉辦各項動、靜活動的活躍，世界各地南、北傳佛教團體亦紛紛在台灣設立分支道場，甚至舉行短期弘化活動。30 年代以前（1945）的台灣，佛教可以說呈現一片死寂，²¹¹除承續日據時代的龍華、先天等齋教盛行，²¹²次世界大戰後（1945-1980）台灣佛教的弘傳幾乎停頓在死人佛教、消極者信仰的宗教。²¹³特別是，女性剃度出家，往往被視為感情或那方面出現問題。因此，社會對僧尼的評論或稱呼通常帶有貶抑味道，諸如「菜姑」²¹⁴、「尼姑」²¹⁵的稱謂。悟因，一位在此種對佛教女性存在不友善思想的環境中成長的女孩，為何會於青春正盛之時，斷然決定出家？而在她成為一位尼僧後，歷經哪些修學過程，方能隨後組織一支極具象徵女性意義的台灣比丘尼僧團？就此，本文將從 30 年代（1940）戰後的台灣佛教、女性社會、與其生平等三層面進行描述及解釋。

²¹¹ 此處謂之死寂乃因佛教出家人娶妻生子等違反佛制的行為。如此的佛教，完全是一種有名無實的佛教。

²¹² 台灣佛教受到日本佛教的影響，無論衣食住行都有日化的傾向。最嚴重的情況，就是日本佛教不重戒律，使得台灣許多出家人照樣娶妻吃葷，在寺內著袈裟，出外則西裝革履。龍華派、先天派的齋公、齋婆帶髮修行，以致僧俗混淆不清，使得一般民眾對佛教缺乏正確的認識。楊小萍 1980，頁 54。

²¹³ 所謂死人佛教、消極信仰者，乃是佛教僧侶以幫亡者做經懺佛事為主，令人誤以佛教專為死人而設。

²¹⁴ 清朝的時候，清廷為了防止出家的女性過多及防杜情慾流弊，規定女子要 40 歲以上才能出家。加上當時在台灣並無比丘尼傳戒的道場，出家女性得赴大陸才能受戒成為比丘尼，民間便發展出一種替代性的出家人——菜姑（齋姑）。時至今日，老一輩的人習慣稱佛寺為「菜堂」，稱出家為「食菜」（吃齋），稱出家女性為「菜姑」，就是因為正統的比丘尼制度在台灣傳習之前，台灣的出家人以這些菜姑居多。參見蔡文婷。1997a，頁 90。

²¹⁵ 「尼姑」一詞，也是中國人的俗稱，並不合乎佛制的要求，所謂尼姑，是指佛教的出家女性……到了中國，每以未嫁的處女稱為姑，故將佛教的沙彌尼及比丘尼稱為尼姑，並沒有侮辱的意思，所以在《傳燈錄》中，佛門大德嘗以師姑稱尼姑；但到明朝陶宗儀的《輟耕錄》中，以尼姑列為三姑六婆之一，那就有輕賤的意思了。釋聖嚴 1999a，頁 201。

第一節 當代佛教在臺灣之發展

隨著 2 次世界大戰爆發，許多大陸僧侶隨政府移民至臺，並致力僧團改革運動，經由各界齊心努力，佛教開始有了轉化，慢慢地改變了過去死寂、消極信仰者的風貌。

大陸僧伽來台後，積極重建佛教，他們致力於革除日據時代僧侶娶妻生子的陋習及本土佛教蓄髮修行的齋教化形態；同時強調僧伽教育的重要性。改革僧伽娶妻之重點為推動三壇大戒，它的主要推動者是白聖。根據楊惠南說法，跟隨大陸僧伽遷移至台灣的中國佛教會（中佛會），初期的一、兩任內，是由中國佛教改革派的太虛大師門生，印順、李子寬等人領導。白聖於 1949 年結合國民黨勢力，取得了中佛會²¹⁶的主導權。²¹⁷白聖主導了中佛會以後，力促所有僧伽都必須接受三壇大戒。並於民國 41 年（1952），在台南大仙寺依照了中佛會制定的〈傳戒儀軌〉，開辦了台灣佛教有史以來的第一度出家僧伽戒壇。而中佛會成立之前的 34 年（1945）10 月，本土緇素們亦認為是弘揚正法時機，於是組織了台灣佛教會，年底並在龍山寺召開成立大會及創辦了〈台灣佛教〉月刊。²¹⁸從本地的台灣佛教會，加以中國佛教會的移入，台灣佛教的發展開始有了本土和中國大陸佛教的分類。

本土的佛教長期間受到殖民而來的日式與羅祖教所影響，雖然緇素們有心傳播正法，但是佛教界可以說仍然僅是一種形式化，而缺乏法、僧二寶的實質內涵：

代表臺灣佛教的，就是寺院齋堂，捨此似無所有……只有少數寺

²¹⁶ 現在設立於中華民國臺灣的中國佛教會，係於 1911 年創設於中國大陸，原名為中國佛教總會，由寄禪長老擔任會長，1928 年改名為中國佛教學會，由太虛任理事長，1929 年在中國上海召開各省區佛教代表大會，更名為中國佛教會，推選圓瑛大師任理事長。1937 年 4 月 8 日在中國南京召開第 1 屆全國會員代表大會，向政府立案，正式成立中國佛教會，推選章嘉大師為第 1 屆理事長。1949 年中華民國政府從中國大陸遷移來臺灣，由當時的白聖長老等人，在臺北市十普寺設立中國佛教會臺北辦事處，並經奉准復會，1952 年 8 月 25 日，在臺北市善導寺召開第 2 屆全國會員代表大會，推選章嘉大師連任第 2 屆理事長。從此會務步入正軌。至 1993 年第 12 屆止，由白聖、道源、悟明長老等人歷任理事長。參閱佛學數位圖書館暨博物館網路資料：中國佛教會 2003。網址 <http://ccbs.ntu.edu.tw/formosa/org/org/01.html>

²¹⁷ 楊惠南 2002，頁 190-191。

²¹⁸ 第 1 屆理事長為本圓，第 2 屆沉德融，第 3、4 屆是宋修振。月刊由林學周任社長，曾景來任編輯。林子青 1978，頁 9；匡宇 1978，頁 16。

院齋堂擁有微末土地財產，其餘大部份寺院齋堂都仰靠信徒添香、添油以維持生活，有的靠耕作；此外的來源，就是為人念經消災祈財做法會……臺灣佛教有個基本的缺點，就是佛教徒生活制度沒有嚴格合乎佛制的規定。在家與出家也沒有顯明的界線。出家不需要削髮受戒—指一般齋姑而言，甚至龍華派齋堂允許娶妻吃葷。因為出家的條件很寬，一般生活無着的齋姑都混進了佛門……這雖說是佛門廣大，但給予社會群眾一個腐化的影響。²¹⁹

掛名為佛教的各寺院，幾乎完全沒有任何弘揚佛陀教義，或淨化心靈、開顯覺性的活動，或所謂僧伽仰賴布施維持日常資具的根本精神；反而靠著農耕及消災祈福等經懺佛事維持經濟。甚至出家人的生活沒有合乎佛陀制定的律儀，僅要帶髮不需剃除鬚髮，著僧伽黎即稱為出家人，或者出家了以後可以跟在家人一樣地結婚生小孩等思想。如此的佛教三寶，誠屬一種名存實亡的狀態。由白聖領導的中國佛教會，41年（1952）開辦了戒壇後，帶來的是佛教的一種新氣象，縱使他採用了一種強硬、嚴格的規定，受了具足戒名為「僧伽」的改革運動。影響現代入世佛教深遠的印順，特地爲了那次的開壇給予讚歎、嘉許、及期許，認為大仙寺傳授戒律，在台灣是一樁大事、大功德，佛法是否住世，一切在是否有如法、如律的僧伽。戒壇的開辦讓以出家為中心佛教，從此有了轉變機會。²²⁰

以白聖為主的中佛會，希望藉由推動每年一度的戒壇以改革佛教現象外，46年（1957）再度成立中國三藏佛教學院，位居台北十普寺內。當時的學僧，像淨心、星雲、心田、淨良、天乙（尼）、與悟因（尼）幾乎都是現代佛教界舉足輕重人物。而白聖創辦以僧教育為主的佛學院之前，傳承日據時代法雲派系的中壠圓光寺妙果，已經在37年（1948）聘請慈航開始了佛教教育的先驅，並招收了6、70名的男女學僧；但是台灣佛學院僅開辦了一年時間而告罄。繼此，慈航每到一間寺院，便安上了一個佛學院名字，以實現要在台灣創辦100所佛學院的理想。

²¹⁹ 釋東初 1978，頁106。

²²⁰ 釋印順 1993，頁149-150。

不幸地，42 年（1953）5 月 6 日，因腦溢血原故，圓寂於彌勒內院的法華關中。他創辦的佛學院，雖然維持屆命都不長，卻培養出一批批承提起台灣戰後佛教的僧青年，同時亦掀起了青年僧尼與在家居士普遍研讀佛法的熱忱。²²¹此外，新竹靈隱寺的佛教講習所，40 年（1951）復由大醒發起主辦，這也是現任圓光佛學院長如悟曾經於 47 年（1958）參學的靈隱寺佛學院，辦學者為廣化。²²²隨後 42 年（1953），印順一手創建的福嚴精舍，同樣開設各類型以僧伽為主的課程，當時學僧有演培、續明、仁俊、和常覺等；43 年（1954），則應玄深比丘尼邀請，成立了新竹壹同寺女眾佛學院。從此台灣佛教界有了純粹為尼僧開設的教育制度。²²³

解嚴後的台灣佛教，不再受到人民團體組織和集會遊行法限制，更開始朝向國際化、多元化、和本土化方向邁進。因為戒嚴時期，傳授三壇大戒，整體權力在中國佛教會；78 年（1989）1 月解嚴後政府重新制定人民團體組織法，星雲領導的佛光山，於 80 年（1991）2 月 3 日率先發起全國性的「中華佛光協會」，及至後來轉型為全球性的佛光協會；同年 8 月 31 日高雄元亨寺也結合全國佛教寺院創立中華佛寺協會，²²⁴及台南妙法寺心田邀請 35 位僧侶籌組中國佛教傳佈協會，81 年（1992）正式成立，²²⁵繼之 82 年（1993）2 月舉辦了有別於中佛會〈傳戒儀軌〉的尼眾二部僧授儀軌；瓦解了中佛會三壇大戒的一元化氣勢與權力，並進入多元化時代。可是，該大戒的傳授同樣造成了戒壇的氾濫。而架構於傳統佛教形態下發展的四大宗教團體，除前述佛光山外，尚有法鼓山、中台山、慈濟，均奠基於入世佛教之精神、理念並逐漸竄起，將佛教弘法帶入全新紀元。

入世佛教思想，是印順繼承了太虛「人生佛教」意涵，以「諸佛皆在人間成佛」而提倡入世菩薩行的人間佛教，強調此刻、此地、此人的關懷和淨化。²²⁶四大山頭同時運用、掌握了社會大部分資源，像財力、人力、物力等，及當代科技的

²²¹ 顏尚文 2010；釋印順 1989，頁 361；釋聖嚴 2005a，頁 359。

²²² 釋如悟 2008。

²²³ 釋印順 2005，頁 123-124。

²²⁴ 江燦騰 1996，頁 511-517。

²²⁵ 闕正宗 1997，頁 171。

²²⁶ 顏尚文 2010。

多媒體、網路、雲端技術等。由此，印順思想，帶動了台灣佛學界重視南傳早期經典的研究與修行方式，進而提昇佛教界的信仰水平。²²⁷而四大山頭的傳播科技運用，則促使台灣佛教徒思維模式進入全球性領域。值得一提的是，西藏精神領袖達賴喇嘛 82 年（1993）3 月第 1 次訪台後，台灣佛教掀起了一股前所未有的西藏旋風，境內人們對藏傳佛教的好奇與興趣增加，「財團法人達賴喇嘛西藏宗教基金會」適時地應機設立。基金會設立後，許多喇嘛陸續湧入台灣；90 年（2001）3 月 20 日，法鼓山中華佛學研究所與蒙藏委員會合作，確定了創辦以藏僧為對象的「漢藏佛教文化交流研究班」，目的是「促進漢藏佛教文化交流，使漢藏佛教發展更具多元化」，於 9 月 11 日報到，17 日正式上課。²²⁸當藏傳、漢傳、南傳三支系佛教呈現縱向、平行地融合，台灣似已引導了全世界佛教徒趨向「佛性無南北、無種姓」、「佛陀說法皆為一佛乘」的境域。

誠如前述，雲端時代帶來台灣佛教多重性思維空間，各類雜誌亦出現於各網路平台，甚至僧侶個人修行筆記、學術研究等亦同。筆者嚐試以「佛教電子雜誌」的關鍵詞，使用了 google 搜尋，共計出現了 790000 項的結果。當然，裡面存在許多重覆出現的網址，這同樣地證明佛教發展空間已然超越區域性。然而，若回顧戰後至解嚴前的台灣佛教相關雜誌，卻是屈指可數。根據〈戰後台灣佛教史料的查找與運用〉所列出的雜誌，依序計有：台灣佛教、海潮音、人生、覺生和新覺生、菩提樹、獅子吼、中國佛教、覺世旬刊、慧炬、慈明、慈聲、中台山（靈泉）等。²²⁹其中需附帶描述者為《慧炬雜誌》的創辦人周宣德（1899-1989）：

周宣德老居士對現代佛教的年青化，是有貢獻的……四十八年，

他贊同丘漢平居士的建議，成立大專獎學基金，以引導大專同學

²²⁷ 同上註。

²²⁸ 中華佛學研究所〈大事紀〉。

²²⁹ 台灣佛教：1947 月 7 至 1973 年；海潮音：1949 年 4 月從大陸移轉台灣發行至今；人生：1949 年 5 月至今，但中間曾因經濟問題時辦、時停，1961 年主編聖嚴閉關而停辦，1982/8 月續辦至今；覺生和新覺生 1950 年 6 月 20 日至 1952 年 12 月，因主編朱斐另創菩提樹告停辦；1962 年 1 月更名爲新覺生；菩提樹：1952 年 12 月 8 日至 1993 或 1995 年間停刊；獅子吼：1940 年 12 月 15 日原創大陸，1962 月 4 日在台復刊，1994 年 6 月完全停刊；中國佛教 1956 年 10 月創刊至今；覺世旬刊：1957 年 4 月 1 日至 2000 年 4 月人間福報創刊，覺世停刊；慧炬：1961 年創刊，專為大專青年發行之刊物。參閱闕正宗 2004，頁 24-26。

的接近佛法，也徵得南亭長老的贊同……我在菲律賓馬尼拉，宣老就寫信給我，敘述情形而希望我贊助。我覺得這是大好事，是引青年學子接觸佛法的好方法，所以我表示願意參加一份。這樣，由南老與我、丘、周——四人四份，組成了「國際文教獎學基金會」……大專獎學，就這樣的開始。接著，各種獎學基金紛紛成立，都由宣老負責獎學事宜。五十年，成立慧炬社，發行慧炬月刊，深入各大專院校。大專院校內，成立佛學社團，共六十多所，這可說都是宣老在努力推動。²³⁰

周宣德爲了引導大專青年接近佛法，於是設置佛學獎學金，第 1 期的「國際文教獎學基金會」在四位緇素合作裡，48 年（1959）開始發放。伴隨大專獎學金的因緣，佛教亦開始活躍於校園內，各大學院校陸續地成立佛學社團，像慧律、惠敏、厚觀、惠空、法藏等台灣教界第 2 代傳燈人物，皆是佛學社團出身。一直到 79 年（1990），第 1 所由佛教人士募資、曉雲創辦的華梵人文科技學院正式成立，²³¹跟著華梵開學，南華、慈濟、佛光、籌備中的法鼓大學分別創辦、籌劃於 82（1993）、83（1994）、89（2000）、87（1998）年。乃至各公、私立大學在教育部修正宗教法案後，88 年（1999）政治大學成爲第 1 所獲准設立的宗教學系，89 年（2000）正式招生，²³²其它大學院校也陸續跟進，通常還附帶發行各類包含佛教著作的刊物。另以印刷技術的進步、便宜等因素，各公共場合、店鋪等，佛教相關書籍與刊物，幾乎隨手可得，無形中似也造成了佛教刊物的氾濫與資源浪費。

台灣佛教在當代社會的發展情形，應屬「極盛時期」。無論在僧伽教育、期刊雜誌，或一般公私立大學內之研究、討論與佛法素養之培養，水準均相對提高；佛、法、僧三寶亦完整建立。隨著社會環境快速發展及轉換，佛教在台灣，剃度出家已不再像過去被認爲是一種消極、死寂之觀念，尤其對女性是因感情等問題

²³⁰ 釋印順 2005，頁 196-197。

²³¹ 華梵大學 2007。

²³² 釋恆清 2002，頁 284,289。

才「遁入空門」的看法，亦逐漸蛻變成高學歷、高素質，為追求理想而出家的思考；乃至有在「人間佛教——印順導師思想之理論與實踐學術研討會」上，象徵性地撕裂八敬法條文的僧伽女權運動。²³³它的整體發展概況，已經公然地挑戰在地習俗、翻轉傳統文化。

第二節 女性在臺灣之角色

建構在父權社會的台灣傳統女性文化，似乎存有一種無價值、附庸於男性底下的物質處境。因此，本地諺語有「嫁雞隨雞，嫁狗隨狗」，或「女子無才便是德」的說法。它們完全意指，女性只有聽從男性，以男人為中心的命運。直至 59 年（1970），呂秀蓮提出「新女性主義」，掀起第一波台灣女性運動的高潮；才開始有稍多的人關心社會裡所存有的男女不平等現象。²³⁴而佛教界則於 90 年（2001）3 月 31 日於第 2 屆「人間佛教，薪火相傳——印順導師思想之理論與實踐學術研討會」上，以撕毀事先寫在紙條上的「八敬法」條文之象徵性舉動，呈顯了比丘尼僧團也對女權意識有所覺醒；²³⁵從此，圈內和圈外展開了一波波推翻台灣社會女性角色之革新運動。

改革台灣女性角色的主導團體，是由 71 年（1982）設立的《婦女新知雜誌社》。該團體之目的在使婦女意識覺醒，並扮演觀念及意識上的喚醒和教育的角色。²³⁶由於過去社會對兩性看法是：

男先女後、男外女內、男陽女陰、到陽尊陰卑、陽貴陰賤的價值觀，使兩性關係無法在立足點上平等……更強化了女性的次等、附從地位……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

²³³ 江燦騰 2003，頁 260。

²³⁴ 台灣婦女資訊網 1998。

²³⁵ 江燦騰 2003，頁 260。

²³⁶ 台灣婦女資訊網 1998。

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。²³⁷

女性完全被當成一種生產工具，以滿足男性為目的；此種男尊女卑的社會結構，讓女人在家庭中的地位，幾無立足之點，或者可以說她屬於男人性暴力的奴隸。而社會生活裡陽貴陰賤的極端價值觀，也間接、直接影響佛教社會：

莫怪乎這一群人的社會生活，都以極端的男尊女卑的思想為基底。「男子具七寶之身，女人是五漏之體」，這兩句是他們奉為千古不變的金科玉律，而與以決定的影響於教界社會的……然對歷史上的事實，和現代社會的情勢而論，男子亦有五漏之體，女子豈無七寶之身。²³⁸

男人、女人身體同樣是一種血肉之軀所構成，但是整體社會陷入七寶身與五漏體的謎思。所謂的女人五漏是：不能為身主、家主、人主、物主、聖主。傳統社會結構，女性通常遵守「男主外，女主內」的古訓。現代社會，女人經濟個體獨立，根本不需要再依賴男人。而「漏」的佛教用語來自梵語的asrava，是「煩惱」的意思；因此「五漏」指地是欲貪、色貪、無色貪、瞋、疑五種煩惱。它可能祇是女人的特質嗎？可是，在台灣傳統社會性別教化環境裡，往往把好的特質歸給男性，劣等的特質歸屬女人，讓女性注定扮演了欣賞、模仿男人的角色。²³⁹而且社會價值觀念，亦認為沒有生兒子是父、母親前輩子造了罪惡才遭受神明的懲罰，在女嬰出生那一刻，彷彿已經是一個世界的崩解。²⁴⁰

社會確實地存在著兩性立足點的不平等，因而繼呂秀蓮之後，82年（1993）婦女新知與其他婦女團體的活動、抗議，陸續掘起，台灣大學婦女研究室至85年（1996）也因應時代環境而誕生。如同全球女性發展歷史，都是先有男女不平等的

²³⁷ 陳美華 2002，頁 309。

²³⁸ 釋慧嚴 2003，頁 506。

²³⁹ 畢恆達 2004，頁 125。

²⁴⁰ 同上註，頁 122。

社會現象，引起婦運者的抗議，隨後促進婦女研究的興起。²⁴¹反觀佛教界，女身低劣的課題，54年（1965）即已浮上檯面：

我將我對八敬法的困惑感觸，寫信請教印老，非常欣喜地，他老人家的看法竟與我的想法相近……他的回信中說：座下為今後建僧計，提及八敬法，印以為不必過分重視。從好處說，八敬法為對女眾之嚴加管教，從壞處說，反使真心為道之女眾，自慚形穢而雌伏。……考釋尊律制，因事而制，從不預擬規章，而八敬法則與此原則相悖……釋尊如何能預定半月求教授，及二年學法女於比丘僧中受戒之制耶……此等事，印固欲深論，為日後計，當重視平等性。（1965年3月22日覆聖嚴的信）。²⁴²

特定為女性出家所設制的八敬法，其實是佛陀因應當時環境社會制定，它跟戒律的「因時、因地制宜」一樣。而佛門一般女性認為「生為女人，業障深重」，並藉此貶抑自己。但卻沒有意識到「佛性平等」，是已經清楚、明白地闡明了「兩性平等」立場。可是陽貴陰賤的思考模式，仍然濫廁於46年（1957）代的傳戒會：

圓融的果敢仗義，配上她魁梧的身材和宏亮的聲音，很快為她在中國僧人間贏得「和尚」的尊稱……以此來表揚圓融女中丈夫的氣概。但是1957年釋圓融宣佈東山禪寺將舉辦比丘尼傳戒時，各方阻力紛紛而至……力陳比丘尼戒之不可實施……認為中國僧團於宋代之後，律法衰微，已經不具傳律的資格：所以他認為圓融亦不夠資格舉辦比丘尼戒……崔玉衡反對的不是圓融的能力，而是她的性別。²⁴³

圓融是比丘尼，東山寺的傳戒會遭遇了否決，儘管她已經贏得「和尚」²⁴⁴尊稱，能

²⁴¹ 李元貞 1986，頁4。

²⁴² 釋聖嚴 2005b，頁186-187。

²⁴³ 李玉珍 2003，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx102544.htm>

²⁴⁴ 釋慧嚴對和尚語詞跟和尚尼連結一起，認為：「現在的台灣佛教界創出和尚尼的稱名，似有對抗和尚是男眾僧侶的味道，如果是如筆者的推測，則今日台灣佛教尼僧的意識似在提升。」2007，頁73。

力獲得來自「中國」的戒師們認同。仍被認為尼僧主持的道場開辦戒壇是一種非法、或法滅盡相，及以律法在宋代即已衰微等理由進行駁斥。試問近幾年來，媒體報章刊出的比丘〈性侵女信徒〉²⁴⁵、〈破色戒〉²⁴⁶之佛教事件，引發居士、社會大眾輿論的評判，難道不會構成所謂傳統女性出家，及尼僧支持傳戒²⁴⁷將使正法滅 500 年的末法思潮嗎？或許，好事歸男人（比丘）、壞事歸女人（比丘尼）的本地佛教文化，已經在尼僧主義代表者釋昭慧公然挑戰比丘主義的 90 年（2001）以前，開始暗潮波瀾；如同釋慧嚴引用林秋梧（證峰法師）的「促進社會對於女性的意識更新，期其地位向上」，並闡述了「期望能得到相當的教理依據，以達台灣女性地位的提昇。」²⁴⁸即是一項例證。所謂的女性意識更新、地位提昇，當然是父權社會裡男女差異、女人非道器的文化，儘管它蘊釀已久，尼僧主義波瀾卻一直到女權運動波濤洶湧地發酵於台灣社會，才順應環境、條件等因緣，正式崛起。

比丘僧名義上，雖說具有教育、保護比丘尼的責任。因此有尼僧團須每半個月至比丘僧團請求教授，及依止男僧院安居的規定。但是，49 年（1960）開始，印順願意以尼眾為中心開辦壹同寺佛學院時，反而出現了不認同、反對聲音，甚至批評他「一心一意為尼姑」。²⁴⁹40 至 50 年（1950-1960）代，許多家庭因為經濟條件不足，而犧牲女孩至學校受教育的機會，將資源用來栽培男孩，以便光宗耀祖，因為兒子是年老的依靠，女兒嫁出去即是潑出去的水。²⁵⁰以比丘僧為教育對象的觀念，自然也受到男人可以延續家庭命脈、光宗耀祖、年老依靠所影響。所以佛教有限的資源必須投資於和尚而非尼眾，是一種自然現象。至於尼眾佛學院的設置，法雲寺的覺力於 13 年（1924）即曾經著手籌辦南溟佛教學院，以提昇尼僧水準。²⁵¹觀諸今日社會，尼僧伽並未辜負當年願意專門為她們籌辦教育，或不顧教內人士為反對

²⁴⁵ 楊政郡 2012。

²⁴⁶ 華視新聞 2011。

²⁴⁷ 根據李玉珍，有些僧人認為台灣尼眾支持傳戒，可是，女多於男、陰盛陽衰卻引起憂慮，以此為末法的徵兆。2003，<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx102544.htm>。

²⁴⁸ 釋慧嚴 2007，頁 64。

²⁴⁹ 釋印順 2005，頁 124。

²⁵⁰ 李玉珍 2000，頁 418。

²⁵¹ 釋慧嚴 2007，頁 62。

而反對的重男輕女聲音，依然栽培她們的先進。一份 89 年（1990）由《福報週刊》舉辦的全國十大佛教領袖調查中，10 位當時最具影響力的人物，尼僧即擁有四名。²⁵²此外，比丘尼活躍各類大型舞台的身影，同樣經常可見：

比丘尼開車和比丘尼經營佛教文物處……當代比丘尼的活躍卻遠遠超過一般人的想像。在國際會議上，常見具有博士學位的台灣比丘尼在台上發表論文，而籌劃執行整個會議的比丘尼，則佩戴手機、麥克風，遙控整個會場的進行……比丘尼更成為台灣街頭一景，和以往淒涼的喪葬場地不同的……台灣比丘尼的能文能武，於台灣民眾的宗教生活中，已經佔有一席之地。²⁵³

如果將佛教僧團的舞台，轉化為另類職場典範，尼眾扮演的角色可以是政治、社會、經濟、文化的現代四民，也許她們已經從往昔的「廚房姐妹」躍升至「傳承姐妹」情誼。此處所謂的傳承姐妹，是由於僧伽具有傳播佛法、教化社會，以便延續佛教傳承、命脈的責任與義務；亦即「弘法是家務，利生是志業」的「荷擔如來家業」使命。再從職場性別來看，尼僧確實從過去的私領域走向公領域；或許，出家女性不會受「男主外，女主內」的觀念制約，因而避開被迫離開公領域而須進入家庭照顧家庭的可能。然而，僧團是否有足夠開放的空間，讓尼僧盡情發揮她們的天份，而符「盡其才、盡其用、暢其流」的箴言，仍待商榷；畢竟，台灣的佛教寺院，男女共住的僧團仍多於男、女分別獨立的寺院。

無論台灣社會或佛教社會的女人，均透過了自身的努力，讓建構於父系社會視女性為「生產機器」及將尼僧和末法劃上等號的評斷，褪色許多。取而代之的是「男性能做的，女性也能」，「奶媽、奶爸」的角色替換及尼僧「能文能武」、「專業、自主」的社會形象。她們的傑出表現，往往不遜於男人；尤其佛教社會裡，香光尼僧團便是一個十分顯著的代表。

²⁵² 依據李玉珍，這 10 位依次分別是：釋證嚴、達賴喇嘛、釋星雲、釋聖嚴、釋印順、釋曉雲、洪啓嵩（居士）、釋恆清、釋悟明、釋昭慧。2000，頁 421-422。

²⁵³ 同上註，頁 420-421。

第三節 悟因法師之生平

香光尼僧團能夠擁有傑出表現，被社會肯定，她們的首腦人物——釋悟因為關鍵性人物。她的生長環境與修學背景究為如何，方能促使一位戰後女性帶領一群女性跳脫時代困頓，走向自主。本節將論述釋悟因的出家過程與修學背景。

一、出家過程

60年（1970）前的台灣，女人出家一直都被形容成「吃苦菜」；「吃苦菜」的主因來自寺院經濟條件普遍艱辛。²⁵⁴特別是女人，還需承受性別差異的對待，一旦出家為尼好似進入封建社會的後宮，幾難再見外面的世界，而予人有「青燈木魚伴此生」的淒涼感覺。既然如此，悟因又何以因緣而接觸佛教，繼而油然而生出家之念頭呢？

我出家時只有 18 歲，爸爸、媽媽哭成一團，在一般人的印象中，覺得出家人很可憐，出家人不識字、沒有知識。父母拗不過我的請求，最終還是成就了我出家的心願。²⁵⁵

出家是吃苦菜，出家人也沒知識，一位青年女子進入寺院，可能註定辛苦一輩子。她的父母堅決不願讓年僅 18 歲（1957）的女兒受苦，最後因無法變改其決心而勉強同意。女孩出家被認為可憐之因，在於日據前後時期的社會，普遍反應著唯其世界是悲慘的女子，才會成為尼僧。²⁵⁶悟因出家以後，並不如父母所擔心的，與一些不識字的人在一起，而是就讀於以作育僧才為目的中國三藏佛學院；而依止白聖所主持三藏佛學院的旅途，亦是她生命歷程之轉捩點。²⁵⁷何以她一出家便可親近白聖、深入經藏，過著與其他僧尼不一樣的「受罪」生活？

明宗到台北十普寺白聖主辦的三藏佛學院就讀……佛學院只收一

²⁵⁴ 李玉珍 2000，頁 414。

²⁵⁵ 釋悟因 2009，頁 17。

²⁵⁶ 釋慧嚴 2007，頁 57-58。

²⁵⁷ 釋悟因 2009，頁 17。

班，男女眾上課，只有出家眾可以做學生，每次夏珠去找明宗，
就只能在門外做旁聽生。²⁵⁸

悟因能進入佛學院的因緣來自明宗，也是她的師父，因為當旁聽生不方便，而學院規定專收出家眾。於是為了成為正式生進入教室聽課，引發出家意念。從此以後的3年期間（1957-1960），悟因與明宗師徒兩人一同依止白聖座下聞法。

明宗，27年（1938）出生台南，14歲時沒有經過父母親同意，便偷跑到新竹靈隱寺出家去爭取讀書機會。41年（1952），她至靈隱寺出家時，正是大醒承續太虛僧教育使命，發起該寺「佛教講習會」的第2年，當時學僧，除幾位軍中退役的大陸僧人，還有10幾位年輕本地學生。可惜大醒發起辦學沒多久，41年（1952）12月13日，因為腦溢血往生。²⁵⁹後來，明宗到北投依止東初，悟因剛好跟隨母親到北投玩，以是因緣，結識了明宗：

那時已近黃昏，遠處傳來優美的磬聲及木魚聲，於是順著聲音慢慢走上山。原來一座寺廟正在做晚課，她們進入寺裡，這是夏珠第一次見到明宗（這位只比她大兩歲多的師父，那時在法藏寺依止東初）。明宗見到她們母女兩人，開口問：「有沒有拜觀音？有沒有吃素？」她們說：「有。」於是明宗就要她們皈依，向她說：「妳皈依我，妳母親皈依我的師父。」這是1957年的農曆過年，明宗20歲，她18歲。²⁶⁰

到北投玩，聽到了遠處傳來明宗上晚課的優美梵唄聲，便跟母親沿著音聲走去。一到殿堂即見到在法藏寺親近東初的明宗。²⁶¹她們3人就在觀音和皈依的對話中，

²⁵⁸ 于君方 2010，頁18。

²⁵⁹ 釋印順 2005，頁48-49、121；1989，頁124。

²⁶⁰ 于君方 2010，頁17。

²⁶¹ 根據《悼念·遊化》，39年（1950）12月8日，東初在法藏寺院閉關、閱藏。42年（1953）12月8日出關後，43年（1954）即承租一塊公有地，44年（1955）興建中華佛教文化館，同年籌印大藏經。46年（1957）創辦《今日佛教》。另外，依據〈東初老人大事年表〉，39年（1950）1月：臘月，省察弘化因緣，決志於佛誕日在北投法藏寺掩關3年。45年（1956）4月：文化館舉行落成典禮，任館長一職。7月，原以北投法藏寺為發行所的《人生雜誌》，遷移至文化館。

展開了她接觸佛法的因緣。悟因第一次接觸佛教，並非起源於法藏寺，是 16 歲那年（1955），她家從清水搬到台北後，與母親到新公園參加浴佛法會，看見許多出家人飄逸的僧服，產生景仰。²⁶²該年，新公園浴佛慶典是中佛會主辦的，慶讚大典及演講由擔任中佛會視導弘法團的章嘉主持。²⁶³清水位於台中，原名牛罵頭（Gomach），日治時（1920）更名成清水，據說因為鰲峰山下的紫雲岩是觀音廟，日本京都也有一座清水觀音廟，所以改稱清水。²⁶⁴孩童時期的悟因，每次除夕夜吃了年夜飯後，父親就會帶領全家大小去廟裡巡香。紫雲岩的觀音菩薩也是其中之一。²⁶⁵因此亦成爲悟因從清水到北投與明宗交談及往後十普寺剃度的緣起。

悟因，29 年（1940）7 月 15 日誕生於台中清水的陳姓家族，俗名夏珠。由於陳家是一個大家族，曾祖父與其他 3 房共同經營一座碾米廠，其餘各房則從銀行、教師、公務人員等不同職業。每逢年節，全族都會回到家鄉團聚；過節聚餐的菜肴全部是婦女成員辛苦煮出來的，可是她們沒有資格和大家坐下來一起吃，永遠僅有吃剩菜的份。當時的她從家族情形，深切體認教育與社會地位的關係，與社會對女性的歧視。²⁶⁶此外，她也很喜歡看書，無論任何書，她都看。隨手拿起一本書即專心地讀。這時，母親總會說，女孩子結婚之後，必須料理家務、侍候公婆，念很多書是沒用的。母親是這麼說，但因為母親不希望她學裁縫，所以也沒反對她讀書。²⁶⁷基於對讀書的喜好，她第一次在法藏寺遇到明宗並論及拜觀音、皈依之後，就經常至法藏寺找明宗聽故事與讀書：

法藏寺那時在東初主持下辦佛學院，雖只有半年就停辦了，但那
裡能看到一些雜誌……還有一些佛教書籍，所以夏珠常到法藏寺

冬，本年起開始舉辦冬令救濟。如此，1957 年的過年，東初應該已經常住文化館；因此于君芳的「明宗法藏寺依止東初」，可能有誤。參閱釋聖嚴 2005c，頁 27；釋印順 2005b，頁 88；陳久會主編 2005。

²⁶² 于君方 2010，頁 17。

²⁶³ 楊嘉銘 2000。

²⁶⁴ 周國屏 2009。

²⁶⁵ 釋悟因 2007b，頁 24。

²⁶⁶ 于君方 2010，頁 12。

²⁶⁷ 同上註，頁 16。

去找明宗。明宗很會說故事，解釋因果報應……至於雜誌上的一些佛學哲理的文章，看起來則相當艱澀難懂。²⁶⁸

聽明宗講因果故事，閱讀佛學院時期²⁶⁹留下來的雜誌；雖然雜誌內涵悟因當時完全不能理解。因經常和明宗相處，養成了兩人一起研讀佛書的習慣。當明宗轉到三藏佛學院參學時，悟因也跟隨轉移至十普寺會見明宗，並於門外作旁聽生。如是以喜好讀書之因緣，一位年輕少女——夏珠，成為日後教界人士尊敬者、尼僧之教育者——悟因法師。

二、修學過程

佛學院 3 至 6 年修行、聞教歲月，總有畢業的一天。一位受教界尊重的尼僧伽教育者，畢業後經驗了那些生命歷練，促使一塊璞玉塑成了一尊優良尼僧材、菩薩行願者。此處，將探析悟因的修學過程。

從夏珠變成悟因，升格為正常生，並於 48 年（1959）完成僧團成年禮。²⁷⁰三藏佛學院就讀期間，每到寒假農曆年期間，她沒有像其他學僧一樣回到出家的寺院，是留在十普寺陪伴白聖過年，協助點燈、拜千佛等服務信眾的活動。²⁷¹誠如前述，佛學院僅是修學的一個過程，52 年（1963）她離開了接引她出家與深入經藏的明宗、白聖，隨即至高雄興隆寺親近天乙。天乙擁有尼姑王封號，36 年（1947）自日本留學回台的第 2 年（1948）便剃度、歸投於圓融座下，一直到 41 年（1952）由中佛會舉辦的台灣第 1 度戒壇，才跟她的師父及 40 年（1951）所收的徒弟，以三代同堂的美譽授受三壇大戒。²⁷²因為戰後台灣佛教尼僧具備高學歷者，不可多得，天乙於戒壇期間獲得白聖賞識。出堂後，開始伴隨白聖活躍於戒場，所以對戒律持守存在一定標準。當悟因常住興隆寺期間，多多少少也耳濡目染，要求自

²⁶⁸ 同上註，頁 17。

²⁶⁹ 關於東初曾於法藏寺辦佛學院半年而停辦的史實，可能需要再查證。筆者遍尋全部相關文獻，完全沒有發現這段歷史。

²⁷⁰ 僧團內，通常稱未登戒壇的沙彌為小孩子，納受三壇大戒以後，則稱為成年人。

²⁷¹ 釋悟因 2007b，頁 25。

²⁷² 釋見曄 1999。

己：

她(天乙)告訴悟因……她發現她們(齋堂菜姑)喜歡看歌仔戲……
看見師父打徒弟(另一菜堂)，她對這樣的行為很不以為然，認為
不是修行人應該做的事。天乙後來多次參加白聖傳戒，強調戒律
的重要性……悟因致力戒律的研究。²⁷³

戰後台灣寺院存在一些不良習慣，天乙覺得那些都不符合一位修行者的行為，而
強調戒律之重要性，因此悟因專心於戒律的研讀。儘管當時興隆寺內經常邀請其
他僧伽，如佛瑩比丘尼等來講學，亦得到天乙賞識，她本身除了請領的書記執事，
平常也透由跟大家到田裡耕種，體察到農民的辛苦；但仍未能避免地開始對出家
目的產生懷疑。也就是，僧、俗的責任和義務畢竟有異，為何修女能夠從事教育，
尼僧不能？因此在 57 年（1968），她再度燃起求學念頭。²⁷⁴帶著夾雜了困惑的理
想，悟因同年（1968）決定再度接受教育：

就到夜間部重新讀完她輟讀的高中。每天做完寺院的執事、經懺
佛事、或農田的工作後，她就自己一個人躲到清靜的納骨塔裡讀
書，準備大專聯考。²⁷⁵

受到死後為鬼的思考影響，納骨塔是人們普遍不願多停留之處，平常也少有人會
到那裡走動。不過，它倒是為台灣傳統父權社會，提供給「閨女」夭折後一項安
身處所。²⁷⁶而因納骨塔裡較為清靜，也就成了悟因準備大學聯考的用功場所。60
年（1971），悟因考取了台北文化大學中文系，並調換到圓通學苑——天乙的另一
一座尼僧道場，擔任監院。在興隆寺時，她原本一直盼望天乙希望成立的佛學院
能夠創立，但前、後經歷的 8 年的等待，始終沒有動靜。悟因逐漸覺得，想要繼
續修學，不能長久居於興隆寺，過著每天下田耕種、寺院雜務、和早、晚課的傳

²⁷³ 于君方 2010，頁 34。

²⁷⁴ 同上註，頁 43。

²⁷⁵ 同上註。

²⁷⁶ 財團法人婦女新知基金會 2009

http://www.awakening.org.tw/chhtml/topics_dtl.asp?id=65&qtagword

統寺院生活。調任至圓通學院後，悟因並未因而過著清閒的出家生活，反而常常白天忙寺務工作，晚上忙學校課業。遇到法會時尤其忙碌，經常會務一結束，隨即前往文化大學上課，完全無法停歇。²⁷⁷監院事務、學校課程兩頭忙碌的圓通學院生活，持續至 65 年（1976），經過了 6 年時間，悟因取得了中文系學士學位。²⁷⁸同時亦選擇了她修行道路的另一段歷程。

悟因秉持「佛門女性可以有更大的發揮與奉獻潛能」的信念，²⁷⁹她毅然地選擇前往美國繼續深造。整體學習歷程從 48 年（1959）披剃出家至 65 年（1976），她總共親近了明宗、白聖、和天乙 3 位善知識。親近明宗與白聖的 6 年（1959-1963），悟因奠定了佛陀教義、教育的基礎，由天乙身邊，除了在興隆寺（1963-1971），學習戒學與僧團生活，圓通學苑期間（1971-1977）的寺務與世學知識，同時在天乙與國有財產局交涉學苑土地、房舍不合理價格的土地所有權與募款經驗中，認知了佛法與世間法間的權衡法則。²⁸⁰集合世間學、佛學於一身的悟因，為了自己信念，決定出發深造，離開了影響她深遠的師長。

66 年（1977）悟因在東初協助下，前往美國夏威夷，開始英語教育課程並掛單於玉佛寺內。戰後台灣佛教界吹起了一股留日旋風，自 41 年（1952）起，從台灣去的僧尼有：果宗、慧嶽、通妙、青松、學慈、了中、能果、睿理、廣聞、慈觀、修觀、慧光、明宗等。但部份僧尼卻半途脫離了僧伽形相，還俗結了婚，這或許是日本風俗影響所致。²⁸¹一些教界大德因為許多留學僧尼，爭相出國，回國時卻攜家帶眷歸，而曾揚起一波反對僧尼留學海外的浪潮。²⁸²自從釋聖嚴取得台灣第

²⁷⁷ 于君方 2010，頁 36、43。

²⁷⁸ 釋悟因 2009，封面內頁作者簡介。

²⁷⁹ 釋自觀 2012。

²⁸⁰ 圓通學苑雖然有房舍使用權，但是土地屬於國有財產局，天乙跟國有財產局交涉，希望政府發還給寺院，數年都沒有結果。天乙於是改變政策，決定化緣籌錢，向國有財產局把地買下來……本來這所日式房子並不值錢，但依公告地價買，房和地加起來是 6 百多萬，還要加上日人撤退後 30 年所積欠政府的租金加利息 1 百多萬元……為了購買該土地，60 年（1971）成立「財團法人台北市圓通學苑」。參關於君方 2010，頁 48-49。

²⁸¹ 釋聖嚴 1978，頁 165。

²⁸² 許多道友均知道了我即將東遊的消息，所得的反應，很不樂觀，甚至有位南洋的老法師，以往他曾對我愛護有加，這次我給他寫信，也不願回覆了……任憑我說我有信心，此去絕不至於易裝返俗，可是，許多既成的先例，影響著我……而我自身，自知宜以比丘的身分來住持佛法，當然不會還俗。這一點，我很感激東初老人的，可謂知子莫若父……他曾對人說：「聖嚴即使去了日本，

一位海外博士比丘之後，反對聲浪才逐漸消跡。而悟因的留學生涯，沒有向留日波浪跟進，也沒有跟隨正留學日本的明宗步履，是思維了天乙告訴她的，現在台灣已不是日本殖民地，留學的選擇非僅只日本。此外，受到父親反日及白聖曾說的南京大屠殺案例，最終選擇了歐美系統的教育。未料悟因到美國夏威夷後，就在該年底（1966）台北時間 12 月 15 日下午 6 點 45 分，東初突然坐化，因所留遺囑述及悟因，²⁸³同樣弘化於美國的聖嚴便以電話懇請其回台灣協助處理相關事宜。自此，她結束了求學階段，轉向生命另一里程碑。

從出家到修學的生命歷程，悟因可說是隨順因緣又能開創因緣。出於偶然的機緣，母女倆意外地遇到了明宗，開始接觸佛法。又以明宗就讀三藏佛學院之因緣，而成了佛學院正規生。學院修業完畢，雖於天乙座下學習各種寺務處理並過著傳統佛教寺院「日出而作，日落而息」的農耕生活，但她不認為「耕作」的修行，即足以實現「荷擔如來家業」的使命。因而利用每個可以讀書的因緣時節，或在夜深人靜的納骨裡研讀，或是安板後的課業準備，或留學國外的英文修學，她完全掌握並朝著自己出家的人生方向前進。整體出家與修學生涯，或許是辛苦的，她時刻不曾或忘一位尼僧應擔負起的使命。

第四節 小結

從傳統到現代，女性在台灣社會地位幾乎都處於「他者」的權力之下。就佛教在台灣的發展而言，對尼僧伽的態度，同樣侷限於「比丘僧」的管轄內。然伴隨著女權運動發展及政府相關單位的推動，歸屬「他者」的範圍正慢慢縮小。佛教的發展也因縑素的齊心努力，全球雲端科技的發達，僧伽教育水平的提升，帶動了社會大眾對出家人印象的改變，尼僧附庸「比丘僧」的領域亦逐漸減小。尼

也不怕他會還俗。」然而，時隔兩年之後，當我自願留日之際，東初老人又不太贊成了。釋聖嚴 1999b，頁 22。

²⁸³ 近以年邁，雖有徒聖嚴，刻在美國，將來余之名下之動產及不動產，概贈予中華佛教文化館所有，不屬於任何私人所有。另請諸位組設財團法人。對原住錠心、鑑心等諸人，應妥為照顧，彼等於常住有功。至繼任人員，以聖嚴、煮雲為第一人選。以慧嚴、悟因為助理人選。釋聖嚴 1999c，頁 27。

僧的角色，亦經由「文武雙才」、「專業、獨立」的社會形象，逐漸脫離附屬的範疇。

悟因，一位可以象徵佛教尼僧伽跨越傳統、承續現代的典範。從在家到出家的整體生涯，經歷了男、女有異的社會階段，度過了傳統佛教隨眾作息的生活。爲了實踐修行者那份「續佛慧命」、「自利、利他」的使命，艱辛、堅定而不停歇地朝自己的理想目標邁步踐履。修行所經的點滴歷練，就如她在《以是因緣》中所描述：「以是因緣走過從前，而因緣如流水，一刻不曾停滯。」²⁸⁴爲了開創出一片心中使命的天空，她飛越海洋，期盼尋求更深闊的知識，然東初的坐化，使她不得不中斷了深造的因緣。返臺之後，同樣地抱持了「以是因緣」的態度，她揮灑出了另一片尼僧團與尼教育的天空。

²⁸⁴ 釋悟因 2009，頁 8。

第五章 悟因法師與女性僧伽教育

隨著僧伽教育被重視，戰後台灣佛教界各處佛教學院逐漸林立，呈現一股新興朝氣。戰後曾經致力女性僧伽教育的印順，46年（1957）決定在新竹壹同寺內設立尼僧佛學院，雖遭受教內其他僧伽的誹議，但他並未因誹議而放棄對比丘尼的培育。壹同寺女眾學院之後，67年（1978）停辦中的福嚴佛學院再度復學，並改以招收女眾為主，以此而栽培出許多優秀尼僧青年。

悟因，一位以尼僧教育為己任的比丘尼，雖未曾就學於印順的兩所女眾佛學院，卻於66年（1977）因東初圓寂緣起，中輟了夏威夷留學計劃，返回台灣，於69年（1980）晉任香光寺第2任住持；同年即開辦了培養女眾僧伽的香光佛學院。該尼眾僧團的素質與佛學院水平，不僅獲得教界肯定；於文化、教育、學術、弘化等面向，均能獨立自主地運作、經營。她展現出的特質，與印順主張的：「男女平等而且都應荷擔佛法」²⁸⁵不謀而合。她與印順相契相應的思想來自何方？除印順主張兩性平等思想外，伴隨台灣社會女權運動的白熱化，佛教界女性一樣高舉印順的兩性思想，冀望翻轉僧團傳統「以比丘僧為主導」的旗幟，其中揭撕八敬法的行為最為顯著。身為女性僧團主導人物的悟因，能領導該僧團女性，走出傳統附庸性質，是否有她獨特的女性見解，才創造了香光尼僧團獨立自主的傳奇。本文將著墨悟因的女性觀，再進一步詮釋、探析香光尼僧團與女眾佛學院。

第一節 悟因法師之女性修行觀

一股兩性平等熱浪，於呂秀蓮提出「新女性主義」的60年代後，不僅漸次充斥台灣民間社會，甚且緊接著興起於佛教團體中。香光尼僧團或佛學院能創造出現代女性僧伽獨立自主、專業新形象奇蹟，與女權主義的浪花是否有關連？若能事先釐清香光主導人物對女性的想法觀念，將有助於瞭解該團的發展與經營理

²⁸⁵ 釋印順 1982，頁4。

念。故而本節將從悟因的女性觀作為探討的切入處。

86 年（1997）3 月，達賴第 1 次訪台，期望理解台灣比丘尼的傳承、戒律、與地位，以提供藏傳佛教成立尼僧團經驗。²⁸⁶事實上，達賴訪台前的 85 年（1996）2 月，悟因就受邀至印度，為一群藏系尼僧講解比丘尼戒法。²⁸⁷隨後在達賴抵台的傳承座談會上，她對比丘尼制度相關問題提出了回應：

比丘尼制度是佛教制度的一環，從佛陀肯定男女在證入涅槃的解脫道上是無分軒輊，而允許女性可以出家受戒成為比丘尼開始，就肯定了女性可以成為宗教師。²⁸⁸

男人、女人在修證歸途上本來沒有任何差別，釋尊決定了女性可以成為僧團一份子的發端，已經承認，或打破了歧視女人的偏見文化。或許認為佛陀已經採用行動認同女性，不可能再利用戒律規範女性地位。因此正當 20 世紀末至 21 世紀初期，教內、教外沸騰地討論女權問題之際，尤其教界人士提出戒律存在兩性不平等議題時，悟因並不改變對佛陀戒法的堅持：

如果我們不明白戒律，往往就會以為戒律的規定對女眾特別不公平，常聽到有人質疑：「為什麼男眾可以這樣做，而女眾就不可以？這樣太不公平了！」但如果深入去思索，就會明白，其實戒律所規定的內容，只是說明女眾自身的限制，並不是要特別歧視、貶抑女性，因為戒律的制定，與性別、修行有關。²⁸⁹

會覺得戒律偏向歧視、貶抑女性，是因不清楚戒律所引發的質疑。戒律制定的方向是跟性別、修行、解脫有密切連結，更牽涉到個人、僧團、整體社會大環境彼此間的關係。況且比丘尼的成長，代表的不只是個人成長，也代表著一個僧團的成長，而臺灣比丘尼制度所涉，包涵了佛陀所訂戒律、中國叢林清規、隨方毗尼

²⁸⁶ 蔡文婷 1997b，頁 87。

²⁸⁷ 釋悟因 2007a，頁 128。

²⁸⁸ 同上註。

²⁸⁹ 同上註 2007a，頁 39-40。

等。因此，冀望落實戒律的修行生活，需回到佛陀當初制戒的本意。²⁹⁰由此可見，她對女性修行者在戒律上的態度，既保持了傳統持戒、護戒的觀點，又強調應思及佛陀制定尼僧戒律的本初精神。

或因奠基於這份認同，她對佛教社會吵得日益熾盛的八敬法、女眾八十四態的思維方向，並未從單一的條約內容作討論，而是自多元化角度著眼：

講戒時我一方面探討女眾的有限性，一方面也從女眾業習、共修問題和社會結構等方面去看問題。佛說女眾有八十四態，這些業習是修行的障礙，當然要修改……我卻覺得嫉妒是眾生的煩惱，它是共通的問題，不是女眾獨有的問題。尤其當佛陀允許女眾可以投入出家的行列時，我們更要釐清女宗教師出家的本意，及她們可做什麼貢獻？²⁹¹

祇要生為一個人，通常都有煩惱習性。或如男、女共通的嫉妒、瞋恚，或所謂女眾獨有的八十四態等障礙修道的習性，都有修改的需要。而無論是凡夫眾生本具的煩惱或女性的儀態等，亦需自業習、共修問題、社會結構等多元角度理解。其中所謂的社會結構，應可由一段有關佛陀制定不度賊女出家的歷史故事理解。佛陀時代，一位賊女搶走一個大富人家的金飾後，逃離到隔壁摩羯陀國出家，因為頻婆娑羅王發願不治僧人的罪，飾主無法捉拿賊女治罪。因而制定不可度賊女或逃避債務、刑罰，或只為討生活的人加入僧團。此種制戒面向是從個人出家動機，來看個人和僧團、社會三者的結構關係。它的目的在維護、提昇僧伽素質，才能進一步論及僧團在社會的地位，及避免穿戴僧衣而為獅子身中蟲。此將腐蝕佛教根基，令佛教一步步趨向衰滅。²⁹²換言之，佛陀的思考面向，除了佛法得以長久住世、潤育群萌外，還配合整體社會的律法，及文化傳承。此外，她亦認為，需要認知、釐清的是女性出家目的為何及可替佛教、眾生從事那些貢獻。可見悟因

²⁹⁰ 同上註，頁 120、131。

²⁹¹ 同上註，頁 124-125。

²⁹² 同上註，頁 82。

所關心者並不在男、女形相，而在斷習性、回歸佛陀應諾女性出家自利、利他的心、行。這仍然可以從她講述《維摩詰經·觀眾生品》裡得知：

舍利弗質問天女：「你怎麼不轉生為男兒身？」言下之意，男身和女身有別，修菩薩法需具備堅忍的毅力、智慧，這不是女身所能。女身有漏、耐力不足，女身有很多缺點……這是從男女對舉、對立的角度的說話……女相是幻化之相，男相難道不是幻化之相？女相有漏、耐力不足，有很多缺點，男相亦復如是。既然男身、女身二者在本質上一樣，如何覓求女相？沒有女相，要轉到哪裡去？真正的觀察就像這樣，從表相透視本質，才不會被外相迷惑……沒有定相的諸法看成是有定相，關鍵在那裡呢？原來，生命是存在時間當中，而時間的特性是遷流變動，若不納入時間因緣，所有的觀都會變成「定相」。²⁹³

男相、女相歸屬二元對立，需要深入理解、透視的是，男、女二相本質上是幻化不實的。他們祇是隨順時間流動而變動。談論男、女之差異，不能夠利用「定相」作為恆量準則，應該採取開放性的緣起法則。她思慮的女性觀，儘管立基在緣起法上，仍然離不開佛教中的「人」，是超越時空及形體限制，是一種更為廣濶的觀念。現存的「人」的實體，本質上是虛幻不實的，亦即佛教強調的「無我」概念。²⁹⁴

對從小生活於清水鎮傳統大家族中的悟因而言，文化傳統中對女性的歧視和偏見，讓她充滿了疑惑及不平，尤其更對女人因生小孩難產而死，就必須墮落到血盆地獄接受審判與處罰的不合理現象，²⁹⁵無法接納；這與佛教中超越形相的無我理念，完全不同。張晉芬曾談到，以性別階層化（gender stratification）作為性別體制核心內容，除牽涉到意識形態外，還與特定社會裡的具體實踐息息相關。性

²⁹³ 釋悟因 2009，頁 83-85。

²⁹⁴ 李翎毓 2004，頁 14。

²⁹⁵ 于君方 2010，頁 16。

別權力的顯現，不是去歷史的（ahistorical），而是和時、空脈絡底下的政治、社會、經濟結構，及當下社會所認同的文化習慣、風俗之間相互作用。²⁹⁶架構於社會環境中的性別，所呈現的應是一種權力與義務的連結作用。生產小孩原來就是男人「唯一」不能做的。女人沒有幫助、替代男人的「唯一」不能，自然必須遭受社會文化的「因果」報應；這種理論架構歸屬於具體實踐規制。女眾戒律的持守，雖然一樣架構於該社會的時、空環境中，但與前述環境所型塑的女性觀還是有所差異。關於女眾持守戒律，悟因認為並非出於歧視與偏見，而是對於女眾的保護。不需一味地質疑女眾為什麼不可以這樣或一定要那樣。但對於戒條亦不應盲目的執持不捨，需知因時、因地制宜原則，同時掌握制戒精神，從中尋求一合理、中道作法。²⁹⁷可見，她對修行女性的思想，應是以修行、證悟、及不違反佛制為繩墨。但，在遵守佛制當下，仍必須適應時代、社會環境等因素作為「開」、「遮」的標準。所以，她的女性觀來自佛教緣起觀與「幻相」、「空相」，與現在女性主義構築的「他者」權力有所不同。

當今社會講求女性主義與兩性平權思潮，但對悟因來說，佛陀教義裡男賤女卑的思想是不存在的。她所認知的女性觀是以緣起性空為基，則男女形相皆應為超越時空的幻相。對一位女性修行者來說，需要清楚掌握的應是佛陀已認同男人、女人都具備證悟的平等條件，她須思考的應是如何去回饋、貢獻社會，亦即將此身心奉塵刹，以報佛恩。如其所說：對個人修行、僧院或大社會來說，僧伽永遠代表佛教，只有僧人關切僧伽教育、關心佛教，僧團取得大社會信任，每一位僧人才可以蒙受到利益，僧伽血脈才可以世世代代綿延不斷。²⁹⁸在不接受佛教戒律存有階層化的主張下，她堅持依佛所教，奉持戒法與護戒精神，回歸佛陀制戒本懷，建立一個能夠讓社會信賴、佛教命脈源遠流長的現代化尼僧團。而這種悲願力，似乎需要更為廣濶的思慮方能實踐。

²⁹⁶ 張晉芬 2011，頁 6-7。

²⁹⁷ 釋悟因 2007a，頁 40。

²⁹⁸ 同上註，頁 119。

第二節 創辦女性僧伽教育之緣起與內涵

本節將敘述悟因創設的尼僧團和尼僧教育。以一介女身，出生、成長於傳統文化氣習濃厚的清水，卻未受傳統社會女人無才便是德，或僧團裡以比丘為領導主體的風氣熏習影響，反而豎起尼僧伽榜樣，教育家風範，吸引許多優秀社會青年成為僧團一份子，培育了不少青年尼僧伽棟樑。她的成就，絕非出偶然或成就於瞬間。下文將分別嘗試解析、描述其香光尼志業的經營及策略運用。

一、緣起與內涵

香光尼僧團與佛學院的設置，仍如悟因的女性觀，不離緣起、幻化之概念。所謂有因有緣世間集，有因有緣世間滅；緣起背後，必然埋藏一粒足夠構成果實的種子，這顆能夠集尼僧伽世間因的種子來自何方，能夠讓她不間斷地創造奇蹟，進而培養至開花結果？為了清楚掌握其團體發展向度，及掌舵者悟因的教育理念，此處將討論她創辦尼僧志業的緣起和涵義。

67年（1978）4月悟因接獲心志邀請，常住香光寺。香光寺原名為金蘭寺，它是63年（1974）心志晉山後的隔年（1975），經由信徒大會同意並取自《大勢至菩薩念佛圓通章》的「香光莊嚴」而得名。悟因常住香光寺的69年（1980）1月，心志再度推舉她擔任第2任住持。以此因緣，香光尼僧團伴隨著悟因第2任住持陞座典禮，開展了台灣女性，尤為女性僧伽，獨立自主、不依附於男性僧伽史實的另一章。她住持香光寺一個月後，尼僧佛學院正式成立與開學，²⁹⁹一樣替台灣女性僧伽教育增添了一頁篇章。根據律制，尼僧祇能剃度女性，香光寺自然成為了女眾道場。引人好奇的是，什麼樣的因緣與想法，促使她一接任香光寺住持，即發起悲願，創設尼眾佛學院？

佛陀是偉大的教育家……因此我將佛教歸為「教育」的範疇，將

佛學院定位為培育宗教師資的學校。這種學校是僧人成長過程中

²⁹⁹ 釋悟因 2009，頁 6。

某一階段的苗圃，當然不是唯一的成長方法……佛陀作大獅子吼，學者猶如小獅子吼，學習佛陀化育人間。因此，佛教的寺院，我設想它是一所學校，或一化育機構，推動人間的淨化工作。³⁰⁰

寺院即是學校、教育單位；佛陀本身是一位教育家，佛教歸於教育一環；僧伽在寺院中修行、成長如同一株幼苗栽植於園圃。因此，寺院和佛學院兩者必須環環相扣。或基於此種理念，悟因一晉任住持位，即展開籌劃佛學院事宜。如前所述，一般尼僧按照律制，僅能剃度女性，加以八敬法中立有「比丘尼不得訟問比丘僧事，以所聞見。若比丘僧有所聞見，訟問比丘尼，比丘尼即自當省察」、及「比丘尼雖有百歲持大戒，當處新受大戒幼稚比丘下座，以謙敬爲之作禮」規約，尼眾根本不能教育男性僧伽，更何況招收比丘。所以她創辦佛學院，以招收女性爲主的作法，是易於理解的。但爲何該佛學院學生，全部是出家僧伽，這樣的決定又是出於何種考量呢？

當時是戰後的五十年代，台灣物質非常缺乏，院長白公老人咬緊牙關地撐下去，他秉持的信念是：「佛學院教育的是出家人，要培育出家人能修行、能弘法，作獅子吼。」；「如果光是讀書，社會上的學校多得很，在家居士讀書的機會多的是。」所以，當時我有一份自覺：「我所要過的不是在家人的生活，而是出家人的修道生活。」後來，我也因為秉持這份信念而籌辦香光尼眾佛學院。³⁰¹

社會上各種公私立學校許多，從小學到大專院校，人們有多種選擇可入學就讀。而出家僧伽欲接受佛學教育的機會，相對而言就少了許多。政府自 57 年（1968）實施 9 年國民教育計畫，同時爲因應其政策，普遍增設初級中學。加上在 54 年（1965）初，當時的教育部長閻振興積極鼓勵民間創辦專科學校，至 60 年（1971）時，大學和專科學校已高達 92 所，台灣教育普及，高等教育更是蓬勃發展。³⁰²由

³⁰⁰ 同上註 2009，頁 19。

³⁰¹ 同上註 2001，頁 8。

³⁰² 周祝英 2004，頁 3372-3375。

此可知，人們接受社會教育的機會的確普遍提昇。再觀佛教教育，於 46 年(1957)，慈航主持了台灣佛學院，同年白聖籌辦了男女僧眾兼收的中國佛教三藏學院，印順也以僧俗二眾為對象，開辦了新竹女眾佛學院；此後陸續設立的佛學院、佛研所不下 30 幾所。³⁰³而出家僧伽比例亦逐年增長。³⁰⁴縱使佛學院設置數目，較之戰後初期有所成長，所能容納僧伽就比例上言，仍有僧多粥少之侷限。加以一般寺院辦學目的，是為增加人眾，期以辦學名義吸收外來青年，於畢業時，至少會有部分成為該寺院常住眾，因辦學目的不純粹，為留住各寺院自己的學徒，往往降低水準辦學，幾年後又因資源不足停辦。³⁰⁵以此辦學方式，無論在質與量上，都不易有穩定良好的成效。此外，若僧伽於出家前無論是否曾接受過世間學問教育，於出家後接受的教育內容與薰習環境，仍然與一般學校毫無差異，如何能契入修行法門，並進一步弘法、繼承如來家業？基於上述考量，秉持著白聖欲培育能修行、能弘法，作獅子吼的出家人的信念，執持著出家人要過著修道生活的自覺，悟因因而創辦了屬於女性、出家眾的香光尼眾佛學院。

69 年(1980) 2 月香光寺佛學院正式開學，曾與悟因同期在白聖座下學習的三藏佛學院女僧伽尚有能超、明宗、明虛、心一等，以何因緣，其它三藏佛學院尼僧沒有經營女眾僧團或佛學院，唯獨悟因戮力此事？依據悟因在〈戰後佛教在台灣〉的敘述，是受常住興隆寺期間的一段史事所刺激：

給我刺激最大的一件事，是高雄文藻外語學院建校初期，修女在校園監工的一幕……當時寺眾都得下田工作，弄得全身烏漆抹黑、精疲力盡的……有一天，我在田裡工作，一抬頭看到文藻外語學院的修女……我想：同樣是宗教，為什麼佛教的僧人以下田耕種叫做修行？而基督教的修女卻不是如此？我受不了自己是這樣的處境。同樣是宗教，我卻在這裡討生活！³⁰⁶

³⁰³ 釋悟因 2005。

³⁰⁴ 陳美華 2002，頁 328-333。

³⁰⁵ 釋聖嚴 1999a，頁 275-276。

³⁰⁶ 釋悟因 2005。

出家修行目的在斷除諸惡行，勤修諸善行。所以說辭親出家，識心達本，解無爲法，名爲沙門。但是，悟因所見的佛教僧伽或尼僧不僅違背佛陀教誡，還與基督教、天主教修女的修行生活直有天壤之別。修女能從事教育工作，爲何佛門出家僧伽需要藉由種田、經懺維持生活，不都是宗教師嗎？受入目的幕幕景像刺激，促使她重新思考未來。此外，那時的她正在興隆寺親近天乙，而天乙主張「荷擔如來家業，是身爲比丘尼的責任」、「由女眾指導女眾」、「女眾要靠自己」、「比丘尼事，比丘尼決」³⁰⁷四項尼僧自覺觀念，亦給予她深遠的影響。抱持著對不同宗教師修行內涵的觀察反思，以及天乙所倡比丘尼自覺意識的影響，當她受任爲香光寺住持後，即將尼僧的生活、學習，回歸至佛教是教育，而尼僧與修女同樣可爲僧團、社會負起教化責任的認知層面，向前經營與推展。

因緣來得早，不如來得巧。悟因接掌香光寺住持前後（1980），適逢義德寺所舉辦的大專女青年齋戒學會邀她前往講解《佛說四十二章經》。自此，她成爲齋戒學會的講師。齋戒學會成立於 55 年（1966），起源於一群中興大學學生暑假至水里蓮因寺，請求懺雲教導他們佛法與傳授八關齋戒。懺雲與這群學生相談甚歡，會面持續到下午 2、3 點，懺雲詢問學生們下山意願，結果，他們都回答不回去，如此住了 7 天時間。此後，蓮因寺每年就有一批學生上山求過出家人生活，齋戒學會也在每年寒暑假開辦。³⁰⁸當悟因到齋戒學會講課之後，許多大專女青年便到香光寺請求剃度。而這些請求出家者，有些已經在教育界服務一段時間，但她們爲了要實現替更多人服務、奉獻的心願，選擇出家。這些人圓頂成爲尼僧後，仍然朝著教育理想行進。³⁰⁹香光寺在悟因、現任住持（第 3 任）明迦³¹⁰、與新進尼僧齊心經營努力下，帶領著尼僧團和佛學院一路追隨佛陀教化眾生的足跡。

³⁰⁷ 釋見曄 2005。

³⁰⁸ 釋懺雲 2006，頁 41-42。

³⁰⁹ 釋悟因 2007b，頁 34。

³¹⁰ 明迦，58 年（1969）第 1 次參加懺雲主辦的大專女學生暑假齋戒學會後，逐漸產生出家念頭。由於懺雲不剃度女眾，她和悟因、心志商量之後，66 年（1977）1 月，在十普寺禮請白聖剃度。明迦在圓通學苑住了半個月便到香光寺。除了 76 年至 80 年（1987-1991）到美國西帝大學攻讀企管碩士，其餘歲月都一直留在悟因身旁，協助香光僧團的發展。81 年（1992）5 月，悟因禮請明迦晉山第 3 任住持。參閱于君方 2010，頁 62。

香光尼僧團、尼眾學院是依著規劃成型了。透過白聖、天乙的諄諄教誨，以及悟因個人的自覺，她開創了台灣尼僧獨立、自主先鋒，僧團、教育合一的香光尼僧團。然而，僧團營運可譬喻為一所民間企業、學校，儘管掌舵者已握穩了方向盤，但如何方能帶領企業全體人員，安全無誤地朝向目的地之彼岸前進，還需經營者擁有正確經營理念、策略與方針，配合全體人員的精勤與同心，方能最終達到規劃的彼岸。

二、經營重點

僧團與佛學院是如悟因所願的實現了。接續而來的是如何完成預期計劃，培養出獨立、自主、解行一致的弘化尼僧，甚至達到永續經營目標，而非僅只維持 1、2 屆即告壽終的一現曇花。非唯世間一般企業、公司有此經營理想，佛教學院和僧團亦有同樣的追尋。本階段將試圖理解悟因推行的僧伽教育經營重點。

(一) 香光尼僧團之經營重點

香光尼僧團融入了悟因個人修行道路的生命體驗，整體規範既屬於傳統修道寺院，又可歸類於現代企業營運、教育單位組織形貌。儘管在台灣普遍而言，寺院經濟幾乎都靠骨灰塔、功德堂與經懺佛事作為收入來源。但她覺得這些作為對於僧伽的修學是弊多於利的，尤其趕經懺更是佛教修行者的悲哀。很多先進都警告僧眾，趕經懺的時間久了，出家時的初發心、雄心壯志便會漸漸地消耗了，僧格上易因此變了質，趨於自甘墮落。基於自身經驗和長輩告誡，悟因經營尼僧團時，堅決不提供傳統寺院文化的服務。³¹¹而將僧團運作推向現代企業制度化的理念經營：

香光尼僧團的制度可分為：

一、管理制度：(一) 志業發展；(二) 組織規劃；(三) 行政運作；

³¹¹ 于君方 2010，頁 42、50。

(四) 財務管理。

二、人事制度：(一) 行者制度；(二) 請執制度；(三) 福利制度；

(四) 服務奉獻。

三、教育制度：(一) 基礎教育；(二) 繼續教育。³¹²

尼僧團推向制度化，不是起自悟因晉任的 69 年（1980），而是一步一步構築而起。最初，60 年至 70 年（1971-1981）心志掌理香光寺期間即有心使香光寺成爲現代修學道場，不做經懺、不起納骨塔。³¹³及至悟因親近天乙期間，覺察到尼僧必須跳脫傳統誤認「耕種」、「經懺」爲「不作不食」之修行生活。她在晉任香光以後，便著手建構一個現代化的教育、弘化僧團。爲了實現僧團即教育理念，因而在香光寺之下創辦了尼眾淨修苑，亦即尼眾佛學院前身。70 年（1981），一批大專佛學社、齋戒學會的女青年，包括見咸、見擘、見弘、見諦等素質齊整的女眾加入，更是帶動尼僧團往後經營的關鍵。隨後的 10 年（1981-1991），則試圖改變傳統法會與隨緣說法的方式；如引進現代化管理課程、理性的社會科學及包含了建構理念、制定法規、擬定願景等各種實務的課程，加以應用至佛學教育，乃至 73 年（1984）起轉換場所開辦佛學研讀班，開創弘講道場不必在寺院的先鋒。自此，尼僧團呈現一片蓬勃氣象。80 年至 90 年代（1991-2001），尼僧團進修準則訂定後，僧團內部幾位尼僧分別針對僧團未來發展的需求，前往海內外進修教育學、管理學等跨佛學領域，又引導僧團走向另一種風貌的轉換與變革。³¹⁴派送尼僧繼續海外深造的作法，概約源自於悟因於三藏佛學院畢業後，南下高雄興隆寺期間，見到文藻外語學院的修女監蓋校院，留意修女養成的觀察：

我開始注意修女的培養過程。其實，修女在出家時學歷並沒有比較高，大家都是出家以後栽培的；而且依性向、興趣，願意在那

³¹² 釋悟因 2007a，頁 130。

³¹³ 于君方 2010，頁 61。

³¹⁴ 釋見咸 2005。

方面奉獻，才往這個方向慢慢去培養發展。³¹⁵

其它宗教能夠培育離俗的修行人依照個人志趣、意願去發展，為何佛教不可以。因此，當尼僧團趨向穩定開發期後，便設定了培養常住尼僧出國再教育方案。尼僧團陸續的擴大、發展，各項教育文化志業，隨著它的成長而逐年增加。尼僧團走了 20 年，全部志業開始進行整合。由於各分支道場、教化體系隨著需求設立，整體弘化方針開始去區分為教育、文化、社會服務等 3 大志業，並於 74 年（1985）召開僧伽大會，尼僧大眾共識成熟，發端了香光尼僧團，並決議了秉持悲願、力行、和合理念推動入世佛教、奉獻社會，冀望藉由僧俗力量，共創清淨祥和環境。³¹⁶一路風塵僕僕地走過 30 年後的 90 年代（2001），各地南、北、藏傳佛教持續地湧入台灣，加以網路產業發達，尼僧團因應時代需求，先後引進各類不同修行方式，配合科技運用，再度將僧團帶向結合當代潮流，以多元化形式實現、弘傳佛法的樣貌。³¹⁷尼僧團志業朝著 3 大制度之 10 項範疇完整確立，並將弘化形態做了重新革思考。它的發展策略，如同舵手悟因所說：出家人眼光要看得遠、看得深、看得廣、看得徹。我們是站在前人經驗上再前進，不能夠在這個時代交白卷。³¹⁸

僧伽從事宗教志業跟世間人從事企業或職業，兩者迥然不同。志業、職業的差異，如同太虛所說：

則應知職業、志業之分是也。學者、志業也，從吾志之所好，以趨踐佛之淑吾身，善吾心，增進吾之德性，達到吾之樂地者也……而職業、則於或家、或國、或社會、或世界，隨其勢位之所宜，才力之所能，任一工，操一勞，用與人眾交易其利，以資一身一家之生活者也。³¹⁹

志業是趨向佛法的實踐以達成柔善身心、增進德行，完成解脫境地。職業是隨著

³¹⁵ 釋悟因 2005。

³¹⁶ 香光尼僧團 2012；黃詩茹 2007，頁 78-79。

³¹⁷ 此處參照釋見成化分的：發芽期、蓬勃期、轉換期、革新期為撰寫依據。釋見成 2005。

³¹⁸ 釋悟因 2009，頁 64。

³¹⁹ 釋太虛 2008，頁 55-56。

個人才能擔任不同職位，以達到經濟利益的交換，藉此滋養個人身體、養育家庭生計。這樣一來，尼僧團藉由制度化之企業形態作為整體志業運轉準則，如何能規劃出有別於一般企業的營運方針，使宗教師遊化於人間，又能夠保持僧身入俗而僧心不俗，以及實踐悟因冀望的宗教生活之陶鍊，並藉由它結合個人修持法門，促使身心更加清徹、明朗、沈靜，更有智慧面對世間的真實相。³²⁰這對尼僧個人是一項艱巨挑戰，特別是一位初踏入僧團的行者。為了防範尼僧進入志業與一般社會太多接觸，導致將志業俗化為職業，或者忘記初出家的菩提心，及僧身入俗而僧心亦隨俗的情形，僧團規定新出家尼僧，必須先接受 4 年佛學院基礎教育。其中，前兩年距焦在基礎通才教育，後 2 年依照個人性向和特長給予專才教育。完成佛學院 4 年教育後，再根據尼僧個別志向，配合僧團志業，提供繼續教育機會。再教育機會包括：專業教育、管理教育、能力教育、及自我提升教育。一方面防範初發心產生了質變，另則可以圓成尼僧奉獻本願。³²¹同時，為防止教界所謂剃度像開剃頭店的濫剃，制定了行者考驗階段。換句話說，請求剃度的女性，必須在僧團隨眾修學 1 年，通過考核，才准許出家；出家後，同樣需要具備 2 年養成階段，經過僧團認可，才能登壇納受三壇大戒。而行者制度，在 93 年（2004）起，已納入尼眾佛學院課程。³²²此一制度的確立，應能使女性在出家修行路上，不易隨風搖擺，認清自己出家的使命，讓成佛道路能夠越走越沉穩而遼濶。

尼僧團經營理念的實踐並非一蹴可幾，仰賴多方努力。初有心志的堅持，不讓香光成為傳統經懺文化的代言者。次是悟因對寺院、學院合一，尼眾也要負擔弘化責任及宗教師再教育理念的貫徹，再加上所有尼僧團成員有共同理念、和合一一致所成就。走過 40 年後的香光尼僧團，雖然已因應雲端科技時代轉向更多元化的弘法理念與方針。但舵手經營與航行方向，仍是朝「讓僧安住，安心修行、奉獻」、「讓社會認同僧團，僧人才能在世間安住，佛教才能永傳世間」、「走向

³²⁰ 釋悟因 2007b，頁 71。

³²¹ 釋悟因 2007a，頁 131。

³²² 同上註，頁 130。

解脫為最終理想」三大目標前進。³²³所以，當尼僧團、尼眾佛學院經過不斷連結以後，彼此間的運作，應該可以使用連體嬰來譬喻，而佛學院又如何能夠把僧團賦予的重責大任導向三代住持的初發心，使尼僧團繼續朝向多元、自主、獨立的地位，則經營決策必是一項重要關鍵。

（二） 香光尼佛學院之經營重點

尼眾佛學院稟持經營者悟因的抱負與理念，69年（1980）3月創辦至今，已歷經30餘年風霜寒暑。11,000多個日子裡，台灣許多佛學院不是已經世代交替，即是因為各種因素宣告停辦，或在停辦、開辦之間徘徊。然而，香光的學院，為何能夠佇立於風雨而不搖？本處將理解該佛學院的經營與策略。

佛學院的經營，不像一般社會學校，可利用招生來獲取盈利。它的創設，可能存在經濟的消耗，因此從戰後一直到當代台灣，曾經有許多佛學院由於經濟問題導致了停辦。香光尼眾學院，何以能夠不被經濟或其它因素所困，跨過11,000多個日夜？

有一天，學生來問我：「院長，聽說佛學院已經三十歲了。」「嗯。」
「院長覺得這個『三十』有特別的意義嗎？」「代表沒有中斷。」
「您覺得佛學院會辦多久啊？」「就一直辦，辦到辦不下去自然就停止，如同生老病死了，再改變其他方式再生。」「如果只剩下一個學生也要辦嗎？」「當然要辦哪！」「一個學生也要辦？」「對！」
「這樣不覺得很可惜嗎？這麼多資源……。」「對，但問題是，如果佛學院教育是需要的，縱使只剩一個人，它還是需要的。重點是它需要，不是人多少的問題。」教育對我們來說永遠是需要的。

³²⁴

祇要具備需要，就算僅有招收到1名尼僧，仍然不停辦。如同聖嚴所呼籲「不辦

³²³ 香光莊嚴編輯組 1995。

³²⁴ 釋悟因 2009，頁1。

教育，佛教就沒有明天。」悟因同樣堅持佛教教育的重要，不過她更強調僧伽教育。所以促使佛學院不間斷地維持 30 個年頭。³²⁵學院，如同有情流轉中的生、老、病、死，惑業未盡之前，都會以各種不同類型輪迴到世間，香光尼學院辦學信念，期望可以世代相續，最終，如果完全沒有學生，可能輪轉成另外一種姿態來教育僧伽。她稟承白聖理念，佛學院目的是培育僧眾，因此一開始便設定了要提供未來尼僧一個更完善的修學機會。³²⁶她稟持代代相承的教育理念，發願讓尼眾學院得以繼續傳續。雖然她抱持與白聖相同的辦學目標，但香光卻存在一項不延續三藏佛學院的特性：

院長悟因法師從個人過去在三藏佛學院的修學經驗，提出一個改良的佛學院修學體系：「常住與學院合一」。當時在香光寺共學的比丘尼和沙彌尼師們，為共同建設一個現代如法的共修環境，除個人精進用功外，並對共同體的發展，充滿關心與參與的好學精神，企盼將佛教僧團的精神重現於今日臺灣。³²⁷

常住與學院合一是香光尼學院的特性。白聖主辦的三藏佛學院，由於是出家四眾弟子一起上課，女眾比例雖然高於男眾，³²⁸十普寺作息還是以男僧為主，因此尼僧沒有機會實踐寺院生活。³²⁹尼僧與尼僧彼此共住一起、共修、共學，各項生活都較男女雜居適宜、便利。如同印順 46 年在壹同寺成立女眾佛學院時，便感覺女眾學生需要由女性領導，因而邀請了香港的黃本真來臺灣，負責女眾監學部分。³³⁰悟因創辦佛學院，便透過個人過去與善知識經驗，祈願把香光創造成一所具備傳統僧團精神文化再現，卻又能夠提供尼僧個人用功辦道、發展法身慧命共同體的現代化學習場所。

³²⁵ 悟因還曾經做了最壞的打算並說：香光尼僧團即使沒得吃，沒得穿，我的第一優先考量是把佛學院建構起來。佛教的希望就在僧青年身上，明日的佛教將交在僧青年的手裡。可見她對佛學教育的堅持。參閱釋悟因 2009，頁 23。

³²⁶ 同上註 1992，頁 9。

³²⁷ 釋自蘇 2009，頁 16。

³²⁸ 釋星雲 1982，頁 42-43。

³²⁹ 于君方 2010，頁 39。

³³⁰ 釋印順 2005a，頁 124。

85 年（1996）尼眾佛學院，全面對外開放招收其他尼眾學生。³³¹隨擴大招生接踵而來的，不但是學院轉型問題，來自本寺的尼僧也需要因應對外招生的改變。³³²所謂的改變，應是每位尼僧來自不同寺院，她們報名佛學院以後，能夠融入香光這個尼僧團的大熔爐嗎？因為學院與僧團合一的規劃，意指每一位學僧都必須和尼僧團一樣的作息，它可能包括請執、領眾、開示等菩提系列課程訓練，及團體有共識地完成一項活動規劃、設計等群策群力的精神培養，而非單一對經教的研讀。³³³如此規劃的目的，在於培養每一位尼僧在學習階段中，不僅只於研讀經教，還能學會看待佛教的問題，對於每一個事相、生活點滴，都可以洞察它背後的道理和因緣，³³⁴換言之，即是能把所學習到的經教和日常生活作連結。對外招收而來的尼僧，是否能夠體會這種訓練目的，調整心態將學院也視為自己的出家僧院般，一樣的奉獻、付出。這和尼僧團及佛學院院訓的「悲願」、「力行」、「和合」存有緊密關係。

尼僧學院尚未轉型前的 85 年（1996），儘管她是以招收尼僧團內部成員為學僧；她的學制早在 73 年（1984）就已經規劃了 3 級 10 年制度，也就是研究班 4 年、進修班及預修班各 3 年，並舉行分班考試。學制要求細分目的，在提供一種修學次第。如同悟因所說：

佛學院的教育，我認為必須強調它是基礎教育……在修學次第上，佛學院的階段是從建立道心、建立法義、建立禪觀等各方面，提供機會讓大家去學習。離開佛學院後，慢慢沉澱下來，找到個人的志向再下功夫，那才會變成自己的學問、道力……完整的僧伽教育，決不只有佛學院這段期間，佛學院無法涵蓋、提供這麼多功能，它只能提供僧伽的基礎教育。³³⁵

³³¹ 中華佛學研究所主編 2002，頁 252；香光尼眾佛學院 2005。

³³² 釋覺淨訪問、編輯組整理 2008，頁 52。

³³³ 釋悟因 2007a，頁 118-119；2009，頁 20-21。

³³⁴ 同上註 2009，頁 23。

³³⁵ 同上註 2007a，頁 116-117。

佛學院的修學，是邁向修行步伐裡的一個小階段，離開學院之後，還有更長遠的修道生活。因此，教學策略強調協助尼僧建立道心、法義、禪觀等修行次第，和轉化身心的修學歷程。當畢業踏入其它修行處所，可以再根據學院傳授的基礎教育，找到個人相契、相應志向，進一步地專修，轉換為個人的知識或道力。奠基於此種教學策略，她不但鼓勵學僧能夠自動自發地學習，善用時間、資源、主動發現問題，請問老師。³³⁶同時也要尼僧將所有學習都回歸個人自主的決定，訓練獨立自主的精神。

學院看待每一位學僧是自尊自重的個體，所有的學習都回歸個人自主決定，你儘可大方地表達自己的想法，與之對話，進一步適時地卸下煩惱，融入當下、把握當下。³³⁷

女眾獨立、自主的訓練應是悟因傳襲自天乙所教導，女眾要靠自己的觀念。雖然天乙教導徒眾，並未以「引導僧眾認識自己與佛教、自己與社會的關係」，和「引導僧眾認知自己對外在世界的使命」為重點，但她的弟子悟因，卻化觀念為行動。³³⁸將天乙所倡導的比丘尼自覺意識，充份的融入於對學僧引導的方針中。她採用表達自己、與之對話、融入與把握當下的結果，可謂教導學僧建構了個體、他者、社會環境三者之間的關係。可見悟因對於佛學院的經營，應是在培育尼僧趨向女性自主、獨立、承擔的新時代潮流。

尼眾佛學院渡過 11,000 多個日子，雖不算長，也不能算短。悟因與尼僧團成員可以持續走在永續經營的軌道上，關鍵因素應在於悟因對尼僧教育的堅持，以及有計劃性、長遠、寬廣的培育僧青年的理念，且在整體規劃上，將學院整合至尼僧團並朝向開放、自主、勇於體驗的方向邁進。如此的經營策略與方向，相信其所適宜之場所，應不侷限於傳統僧院的宗教師培訓，而是宜於時代脈動與一般社會大眾的。

³³⁶ 同上註 2009，頁 28-29。

³³⁷ 同上註，頁 49。

³³⁸ 釋見曄 2005。

(三) 其他事業

悟因堅持的教育理念，未因時代因緣生變。縱使面對社會大眾，仍然執持其教育理念，從事入世關懷志業。73年（1984）應邀擔任嘉義佛教會館住持時，首次開辦居士佛學研讀課程。隨後，高雄、台中、苗栗、台北等地，也陸續創設。依據尼僧團內部資料所載，每年大約有2000多人加入，開辦至今從未間斷。³³⁹香光體系籌辦的研讀班為何廣受社會人士歡迎，並能夠與尼眾學院一樣，陪伴尼僧團一起成長，走過如許歲月呢？以下將試由悟因所帶領的香光寺其它事業組織，探知一二。

70年代（1981）前後台灣佛教，外相上似乎呈現一片蓬勃生氣。許多人自稱是佛教徒，然而，名義上為佛教徒，基本佛法是什麼，幾乎是一片茫然，純粹屬於「有燒香，有保庇」的民間信仰形態。³⁴⁰儘管67年（1978）佛光山星雲，已於國父紀念館開啓佛學講座先鋒，76年（1987）慧律於中華體育館弘法也造就10萬人次，與襲捲全台佛教界的紀錄。³⁴¹但是佛法真義仍未能被社會大眾所理解。所謂佛法浩瀚如大海，一般大型弘法講座，通常是建立在通俗演講基礎上的總括性演說，往往讓初學佛法的聽眾摸不著邊際，而專研者亦不能有更深邃的認知。最後，人們還是無法理解何謂正信佛教。73年（1984）開始的佛學研讀課程，即是悟因被信眾一句「師父們只是讓我們作憨徒弟，我們只會拿香拜拜」所震撼。³⁴²促使她重新思考教育，³⁴³而他們的心聲，正是悟因蘊藏很久的讓佛教重回教育崗位、讓念

³³⁹ 釋悟因 2007a，頁26。

³⁴⁰ 釋見暉 1999b。

³⁴¹ 釋自控 2004，頁31。

³⁴² 釋悟因 2007b，頁62-63。

³⁴³ 悟因曾經說開設佛學班其它一項原因：「我很驚訝，我既不繳稅，也非擁有綠卡的人，既無功於斯土斯民，為什麼美國政府要投下這樣大的投資，讓我完全免費補習語文！更神奇的是班上同學沒幾個人，老師倒熱心陪著大家講話，耐心的讓我吐出一字一句。真正照顧人！這樣的映照讓我看到自己、自己的社會、自己的國家、自己的信仰，省思身為佛教比丘尼的我，佛教不能為人所了解，不是人們不要她，是我沒有表達對人的關懷！這是我開辦佛學研讀班的原因之一。」釋悟因 1999。

佛的人都懂得佛的心願。³⁴⁴而研讀班的啓航約莫也開啓了往後佛教各單位開辦「佛學教育推廣班」的構思與設計。然而，悟因是如何運用研讀班設計的課程，達成願望？

研讀班的教學特色是以「班」為單位，不是大型講座。從教學的立場、效益來說，班級人數愈少愈好。師父們原先預計採小班制教學，人數大約在二、三十人左右，由於報名人數愈來愈多，為成全同學們好樂學習的心，目前有一班已擠到八、九十人。³⁴⁵

爲了摒除大型演講不能適於所有聽講者佛學程度的弊端，研讀班原則上採取小班制教學，並且採以班爲單位及基礎的佛學概論爲教材。希冀能建構學員對佛法的基本認知。而研讀班課程內容的設計，是以生命探討爲核心，目的在達成「實踐佛陀的悲懷，以佛法美化人生」的宗旨，最終希望學員能透過自動自發的學習，將課堂所學結合到日常生活中。除了營造開放、自由學習的氛圍，仍然安排考試、撰寫作業和報告等幫助學習的多元化教學方式。³⁴⁶它跟大型演講最大的差異是，每一位學員，都有自己的同學和老師。此種分班方式不但益於小組研討，也易於與授課法師雙向溝通。

這是教與學的雙向溝通，也是我們的共同信念—佛法的研讀不是只有灌輸式的聽課，更需要透過大家對生命課題的共同探討，把活的佛法實踐在自我生命中，這就是開放、自動的學習。³⁴⁷

雙向溝通不但可以讓授課法師理解學生的學習狀況，亦能拉近僧伽和信徒之間的距離，進而彼此互相學習、成長，形成一種教學相長的營運模式。關於研讀班互動教學模式，如同釋見曄說的，他們（尼僧）對佛法的認知，比較趨向語言文字的概念，缺乏對現實生活的切實體驗。因此教學時一樣較傾向以文字、語言、概念性地傳遞佛法。而大多數學員，擁有豐富人生經驗，對現實生活裡的苦迫現象

³⁴⁴ 釋明迦 1992，頁 127。

³⁴⁵ 釋悟因 2007b，頁 76。

³⁴⁶ 釋悟因 2007b，頁 66。

³⁴⁷ 同上註，頁 66。

有深刻體會，但她們不認識、理解佛法。當這兩種不同的族群相互碰撞，正好創造出一種不同於正規教育的師生互動關係。³⁴⁸反觀傳統佛教佈教方式，無論是佛學院或開放式課程，往往是以「說法者上座，聽法者下座」此種保持距離、填鴨、灌輸式的教學方法，如何能知學生的理解程度與日常生活的操作狀況呢？透過翻閱藏經，我們不難發現，很多經典內容都有記述，佛陀和弟子的互動關係，幾乎是透過一問一答來進行。研讀班教學模式，縱使構思自悟因 66 年（1977）前往美國進修的經驗，³⁴⁹事實上，這不就是佛教最原始的教育模型嗎？

尼僧團以研讀班傳播佛法的志業，自 73 年（1984）在嘉義開辦以來，目前全台灣擁有 7 處分支道場一起擔負「耕耘眾生心田」的責任。同時以「心智教育」的課程灌溉小學生心靈的幼苗，另採取演講或上課的形態，在輔育院、大專院校帶動珍惜生命，尊重生命的觀念。³⁵⁰此外，尚有小學和大專生的寒、暑假夏令營，並不定期邀請各地南傳的禪師舉辦禪修活動。而所有志業的經營，全指向讓佛教回歸教育崗位、讓念佛的人也知道佛法，並最終以實現佛學活用、莊嚴淨土為目標。悟因與尼僧團所有僧伽的悲心與願力，不僅豐富了佛教多元化的發展，同時也帶動了居士學佛的另一種風氣與新的歷史脈動。

第三節 悟因法師對當地社群之影響

佛教教育的目的在讓人們能夠從善如流，換言之，即諸惡莫作、眾善奉行。所謂善，除了去做保護生命的事，另一層涵義則凡是有益於社會大眾的，都可以稱為善。悟因抱持著讓念佛人也知道佛法的願望，從事許多與社會相關議題的活動，從播種、耕植至今，已歷經無數寒暑，他們獲得了多少成果？當地群眾又如何依據尼僧伽所教導的佛法，去實踐諸惡莫作、眾善奉行的教育本懷？也就是說，悟因或是尼僧團帶給當地群眾的影響究竟如何？當然，冀望得到議題的明確回

³⁴⁸ 釋見曄 1999b。

³⁴⁹ 美國學校竟有那麼多善心人士陪說英語，教學法活潑，教材貼近生活，而且是免費的，那應該也可以用同樣的方法教導佛法，使之落實於生活中吧！日後她創辦佛學研讀班的構想，以及引導台灣的外籍新娘適應台灣生活及語言文化的想法與作法，就起源於此。參閱于君方 2010，頁 54。

³⁵⁰ 釋悟因 2007a，頁 26。

饋，問卷調查及深入訪談會是最理想的。然而，人類社會學所採問卷與訪談的方式，均需具備長久的時間、精力及費用等，而這些項目，皆為筆者撰寫本文時之侷限，尚待於往後或後繼者於此領域之再耕耘。亦因此侷限，筆者將嘗試以既有之文獻材料，爬梳出悟因對當地群眾之影響，此亦為本節之研究目的。

86年（1997）2月18日，有心人士散佈黑函，宣稱尼僧團擬定將拆除後殿並改建成納骨塔。香光寺在該日前後，遭受無理的侵擾、褻瀆祀典、傷害、恐嚇、妨害自由與人身安全等危害。³⁵¹審視它的緣起，無非是所謂的樹大招風。以教育為己志的悟因，自晉山開始便著手了耕耘心田的工作，直至發生爭奪香光寺管理權社會事件時，不僅已在台灣社會建立了一股響亮名聲，更在佛教界創造出尼僧獨立、自主的良好評價。也就是說，悟因數十年的辛苦播種、耕耘，對當地社會群眾應該已具有一定影響力，才會召感如許多的追隨者。亦正因如此，不法份子在看到香光寺志業經營規模和追隨信眾時，才會揣想香光寺必是一間財力雄厚的寺院，而心生覬覦，希望強奪「管理權」、「爭寺產」。至於她對當地社群影響如何，她在《點石集》裡記載了這麼一段描述：

以前每當鄰居將一袋一袋的垃圾，堆放在他家門前的電線桿下，他就生氣：「我家是垃圾場嗎？」有時還跟對方吵得臉色發青，整日氣得筋肉顫抖。學佛以後，他了解淨土得靠自己創造，他開始每天將電線桿下那些被野貓野狗翻亂的垃圾，一一打掃、收拾，送上垃圾車。他這樣一天收拾，兩天清掃，左鄰右舍漸感不好意思，也一起加入清除垃圾的行列……由於鄰居被他的「耐心」感動，都歡喜遵守共同的約定，從而改善社區外在環境，社區裡也減少了謾罵的聲浪。³⁵²

敦親睦鄰是農村社會時代的一種優良傳統，鄰居與鄰居，或家庭和鄰里之間彼此互相照應，充滿一份祥和、互助、像一家人的氣氛。反觀 70 年代（1980），台灣

³⁵¹ 釋明迦 1997。

³⁵² 釋悟因 2007b，頁 83。

社會資本工業達到高峰期後，鄰居間可能同住一個樓層幾十年，彼此間不相往來或認識，或為一點小事，及「我家垃圾」或「你家垃圾」等小問題，彼此引發爭執。研讀班一位同學，便由於垃圾問題，跟社區鄰居發生爭吵。透過理解、認知佛法中強調六度萬行的「忍耐」後，轉換作風，拿起清潔用具，開始整理社區環境。鄰居也因此慢慢反省其行為並感到不好意思，終於主動加入清潔行列，讓社區環境重新回歸安寧與和諧。關於社區居民隨後的行動，如同釋見咸所說：

作為一種社區教育的實踐，最可貴的是它引發了更多社區的反省與行動，更多民間單位與人士的加入，顯示了社區的自覺與動員力，教育可以不必再是等待上級政府或專家決定的難題，社區領袖與居民的參與使教育活動與社區發展緊密契合。³⁵³

反省、自覺、與行動是社區發展重要的動能，這些動能有賴於教育理念的實踐。自 86 年（1997）政府推廣垃圾不落地運動，有些住戶無法配合清潔隊收理垃圾時間，社區門口或角落通常會發現一袋袋「無主物」的物資。社區居民常為了那些無主物傷透腦筋，有時也因它們而爭吵不休。83 年（1994）尼僧團推動的社區環境教育，似乎搭起政府、專家、社區民眾三者間的橋樑，因為透過悟因讓念佛人都會佛法的願力，加上尼僧宗教師將佛法傳遞給社區居民，悟因、尼僧、佛教徒居民緊密結合，垃圾政策的爭執聲浪似乎因而漸漸在當地社區消跡。

81 年（1992）台灣政府開放引進外籍勞工政策，台灣許多男性迎娶了越南、泰國、印尼、菲律賓、馬來西亞、中國的外籍新娘。這些外籍新娘定居到台灣社會，她們不僅語言產生障礙³⁵⁴，同樣地，對台灣社會風俗、環境也都得重新適應。如果她們不再經過重組、改造以增長新經驗架構，³⁵⁵將難以適應新環境、融入家庭與社群中。悟因思考了外籍新娘嫁到台灣，假如不能走進台灣人的生活世界，會

³⁵³ 釋見咸 2002。

³⁵⁴ 來自中國的新娘，雖然能夠以北京話溝通，但台灣本地語言像：台語、客語、原住民語言等，對她們來說，等同外語。而台灣社會中、南、東部居民，在家庭生活裡多數用本土語言交談。

³⁵⁵ 教育促使個體從未成熟狀況趨向成熟，這過程含概「個體」與「環境」之交互作用，因為人與環境的交互作用持續在進行著，所以人類經驗也不斷在重組與改造中，這種改變替人類的知識添加了新的架構，讓他可以適應新環境。參閱吳明烈 1995。

帶來許多社會問題。³⁵⁶她在 89 年（1999）之前的幾年，便邀請香光的尼僧們研究、整理外籍新娘相關教育的課程和教材。同年 6 月 12 日開始，安慧學院、紫竹林精舍分別設置「外籍新娘生活適應輔導班」、「外籍新娘識字班」，期能讓她們儘快融入本地社會，在當地過得安心，而台灣社會也更健康。關於悟因思考開辦課程，除提供給外籍新娘一個新適應器具，也希望可以讓她們飄浮的心安定並獲得安全感。而對當地社群原有的組織和居民來說，外籍新娘課程不僅提供一個檢視個人觀念和思維的機會，還提供了一項理想平台，使團體和個人有一種觀察、分析、回應社會問題的焦點。此外隨著外籍新娘識字及適應輔導課程的進行，當地社群的地理疆域可能未有明顯改變；但心理和行動上，已慢慢勾勒出一個融合的新社群。³⁵⁷

悟因經由思考、進而讓尼僧團推動的各項成人再教育課程，身為局外人的我們，可能無法親自感受她的魅力與影響力。這些都有待往後在田野觀察研究的部分，繼續耕耘。而從佛教社群的角度來看，她一方面稟持著台灣比丘尼可為社會做事的理想，一方面改革傳統佛教對女性僧伽的態度，提倡台灣比丘尼必須獨立自主，自我充實，創造出女性僧團的新氣象與奇蹟，不但帶領佛教女性僧伽走向社會群眾，同時也讓社會大眾與佛教界，皆能認同比丘尼的天賦才能並不亞於比丘僧。且這種認同，無形中已深深地影響整體教界社會。

第四節 小結

一位成長於對女性充滿歧視的傳統社會，及出家於對尼僧滿懷偏見文化的僧團的女子——悟因。她沒有因為父權體系對女性的種種規範、限制，而放棄自己；反而更積極努力地向善、向上，發願終身從事尼僧伽教育，讓佛教女性宗教師也

³⁵⁶ 另台北終身教育資源執行秘書也有相同觀點：臺灣社會近年來出現「外籍配偶」成為臺灣社會特殊現象之一，這些來自低度發展國家的婦女，自 83 年來急遽增加，總人數達十萬餘人之多（內政部戶政司，民 92。），而且還有逐年增加的趨勢。這些有著與臺灣社會不同的語言、生活習慣、風俗文化的外籍人士，與臺灣新郎結婚，定居下來成為臺灣人的一份子，未來在夫妻溝通、教養子女、家庭經營等各方面環境適應上衍生的問題，將可能對臺灣社會造成莫大的衝擊與影響。政府與全民應一起關心與重視。參閱曾秀珠 2004，頁 227。

³⁵⁷ 釋見咸 2002。

跟其它宗教女性一樣，以教育去服務、回饋社會大眾。長期居住於壓抑女性的社會文化中的她，也沒有受到女權運動影響，放棄佛陀制定的戒律，或覺得戒律對女性的不公平。但認為比丘尼應當要獨立自主，不要依賴比丘僧，也試著說明比丘尼在男眾僧團生活所受到的各種限制和不方便。她對社會群眾的影響，主要藉由她所帶領的尼僧團與創辦的佛學院，陸續對香光各分支道場開辦的佛法與日常生活實踐的相關課程來達成。希望透過課程設置，讓不懂佛法的佛教徒或想要認識佛教的人，都能夠知道佛法，以實現「以智慧為導、莊嚴淨土」的宗旨。透過佛學院的開設，悟因更體驗了僧伽教育的重要，因而堅持就算僧團經濟再困難，也必須讓佛學院教育繼續維持。如果因為招不到生而停辦，也會採取另一種形態「再生」。尼僧團和佛學院間，就如同唇齒相依。佛學院展現的是一種寺院與學院合一的風貌，香光尼僧團的出家人都必須經過佛學院培育、養成，目的是冀望女性皆可同樣荷擔弘法責任。經過 30 多年辛勤耕耘，香光尼僧團已經受到社會的肯定與認同，她所推廣的各項信眾教育、外籍新娘課程，與輔育院、觀護所及校園內的青少年輔育等相關課程，依舊不斷進行著。經過 11,000 多個日子的積累，帶給當地群眾的，從地理場域來看，或者無法清晰地理解她的影響力，但從心理和行動面向去觀察，她已逐漸地勾勒出一個新的社群。如此的一位女性僧伽，儼然已經成為女性僧教育的代言者。儘管如此，這應該也是台灣社會女性出家者多過男性，及教界長輩們願意為尼僧伽開啓多元與尊重的時空環境，如印順導師便率先提倡了兩性平等的議題等，所以才使尼僧伽可以獲得發展的因緣。由此，如果是一位出家於不存有比丘尼傳承的南傳或藏傳佛教世界的女性，是否亦能夠發展、培養出像台灣這般獨立自主、形象專業的比丘尼眾呢？在下一章，當東方比丘尼遇上西方比丘尼，應該是一個有趣與值得探討的議題。

第六章 綜合比較分析

本單元旨在比較東方漢傳比丘尼悟因與西方藏傳阿尼丹津·葩默 (Tenzin Palmo) 二者學經歷、教育觀念等的同異。漢系與藏系佛教一樣傳承自印度大乘佛教，經過時間演化已分別深具濃厚的地方文化色彩，它們的指導修行原則存在相同的解脫、往生淨土之目標，並強調菩提心、菩薩行。丹津·葩默與悟因雖誕生於不同時空背景，但同樣生起了擔負比丘尼教育責任的願力。她們的動機及目的，引發筆者好奇與窺探究竟之心。同樣倡導教育的二位比丘尼，她們到底接受了那些思想，不約而同地形成了培育比丘尼的默契；而在相同的教育作為裡，是否存在著些許差異？倘若能從悟因與丹津·葩默兩位比丘尼之修學經過、比丘尼教育理念等耙梳出其異同及其所以，許能為當代佛教修行者帶來新的發想、反思，甚至是修行典範的再遇。同理，南傳佛教目前雖然尚無比丘尼傳承系統，她們卻有許多所謂八戒、十戒女的出家行者，及許多從北傳系統到南傳當地國家參學的尼僧。但在該地區，女眾修行者之地位仍為傳統男尊女卑及男性才是正統佛教傳承者的思維模式所限制。³⁵⁸因此藉由本文的提出，許能帶給南傳、藏傳佛教地區的領導者一個新的視野與理解。³⁵⁹其次，對於筆者身之所在的兩性議題高漲的台灣社會，亦能再次呈顯、證明女性與男性擁有同樣的領導能力及各種天賦才華。最後，冀望本文的提出，能夠促進台灣社會邁向更多元化及相互尊重、和諧的兩性平等新紀元。

³⁵⁸ 台灣許多尼師到南傳佛教地區，像泰國、緬甸、斯里蘭卡等參學；她們到當地佛教社會，地位上仍然被視為一位八戒、八戒女，甚至有些比丘尼該地區之後，由於當地地區僧團不承認比丘尼傳承的合法性，傳承台灣比丘尼戒的女性行者，因而丟棄原本在漢地所授受的比丘尼戒法，退居為跟當地八戒女、十戒女的身分。此外，藏傳佛教地區，雖然達賴承認了比丘尼傳承，但是藏系內許多喇嘛還是存在疑惑及不承認。

³⁵⁹ 近 1、20 年來，許多藏系、上座部佛教相繼地擁入台灣設置分支道場，並分佈於各佛學院、研究所、大學中學習。他們來到台灣後，持續關注著台灣的佛教發展與文化情形；因此他們必將知道台灣佛教社會的女性運動，並將所得所知帶回國去。

第一節 修學背景之比較

丹津·葩默 (Tenzin Palmo)、悟因兩位於地球東、西兩種不同文化，但同樣於 2 次世界大戰結束後不久出生的女性，以與佛法之因緣，成為佛教比丘尼。佛教修行具備 84,000 法門，或是所謂佛陀以一因而說法，眾生隨類各得解。因此，隨個人根器與因緣不同，通常會選擇自己相應的法門、師長去追隨，這兩位尼僧伽也不例外。而這兩位來自東、西相異文化中的女性，其生命歲月，曾經經歷那些相似、相異過程？換句話說，同樣是以開顯覺性、解脫生死輪迴為宗旨的佛陀教義，在兩位東、西方女性修行人的身心世界，引發了什麼樣的光芒呢？本節將分由經、緯面分析、比較悟因與丹津·葩默的修學經驗。

85 年 (1996) 和 95 年 (2006)，悟因分別受邀前往印度參加「西方尼僧戒律生活營」(Life as a Western Buddhist Nun) 和「西藏律藏大師／學者會議」；82 年 (1993) 丹津·葩默也受邀至達蘭沙拉 (Dharamasala) 參與「西方佛教會議」。在不同場合、不同時間的會議和課程討論上，來自台灣及英國的兩位比丘尼，齊聲地由個人修行經驗帶出比丘尼角色扮演與認同的議題。會議中，丹津葩默對著來自世界各地僧伽說：

當我剛來到印度，與 100 位僧人同住寺院中。我是唯一的比丘尼……我想這就是我最後前往洞穴居住的原因……那些僧人都很和善，我沒有遭遇到性騷擾或是那類的麻煩，但是，很不幸地，我是活在一個女人的身體中。這些僧人明白告訴我，他們祈禱我下一世能有好運生為男性，我就可以參加寺院裡所有的活動了。³⁶⁰

因生為女性，不能參與僧團的各項活動，帶來的結果是女人（尼僧）根本沒有機會接受傳法或學習神聖儀式。傳法、儀式兩者在藏傳佛教中最為精華，證悟方法亦涵蓋其中，儘管她具有天生的資質與條件，但與男僧伽住在同一僧伽藍，還是

³⁶⁰ 維琪·麥肯基 2001，頁 231。

被排斥門外，³⁶¹女性僧伽永遠只能扮演服從、服侍的角色。也因為女性此種在僧院被認定的角色立場，33 歲至 45 歲（1976-1988）間，她獨居到海拔 1 萬 3 千 2 百英尺的拉呼爾（Lahaul）跟山林裡的動物為鄰。獨居洞穴的 12 年，丹津·葩默以嚴格的不倒單訓練自己保持專注的心念，令心能恆長的集中於一處並進行密法修練。在進入核心的觀修密法之前，她會先完成在達胡西和拉乎爾居住時所學，作為修法的前行準備，即供養曼達拉、大禮拜、持咒等修行法門。而飲食部分，除自拉乎爾地區的朋友由山下運來的一些基本民生用品，她亦開闢田園，自行栽植一些新鮮蔬菜。偶有民生補品未按時送至洞穴時，則靠僅有的少數食物維持色身；有時配合修法，也會徹底斷食。居住洞穴的休閒時間裡，會抄寫經書、繪畫佛菩薩像與寫寫書法。由於洞穴位處喜馬拉雅山的高海拔處，各種暴風雪及洞穴濕氣的侵擾也會出現，因而在閉關期間曾經歷各種疾病及遇災難的瀕死經驗。³⁶²親自體驗了尼僧沒有女性上師引導，依附於男性僧團中；及傳統文化佛教社會中，因著女身被視為卑劣而不能品嚐修行的經驗。³⁶³因而漸次地引領著丹津·葩默，決定奉獻一生培養女性喇嘛導師，並最終能促使尼僧伽與男性有同樣修學的機會。

而悟因，一位具備比丘尼傳承的漢傳佛教女性，於兩次參與在印度的佛教活動中，都藉由香光尼僧團經驗，談起女性出家的各項問題及女性僧伽教育的重要性。³⁶⁴她雖然跟隨明宗比丘尼出家，幸運地，她一出家即於白聖座下學習經論，並於畢業後，被白聖留院任教學僧的英文課程。因白聖重視戒律，女學僧只能參與在大殿內的早、晚課，其他活動都不被允許參與。因此她自出家直至常住高雄興隆寺前的時光（1957-1970），幾乎未曾經歷正規的僧團生活。而在踏入興隆寺的

³⁶¹ 同上註，頁 90。

³⁶² 以上資料參閱維琪·麥肯基 2001，頁 131-185。

³⁶³ 丹津葩默明確表明，在上座部地區的泰國、寮國、緬甸、柬埔寨、斯里蘭卡、和西藏佛教，沒有尼僧團組織。因此，這些國家的尼僧伽都是透過男僧伽組成。這意味著她們經常是初學者（沙彌尼）。因為必須藉由女性自己組織的僧團，她們才能給了修練。原文：Theravadan Buddhism, which is practiced in Thailand, Laos, Burma, Cambodia and Sri Lanka, and Tibetan Buddhism do not have fully ordained nuns. Therefore, in these countries the nuns have been ordained by the monks, but that means they are always novices, because full ordination must be given by a nun who herself is fully ordained. 參閱 Mova Magazine 2008.

³⁶⁴ 于君方 2010，頁 144-163。

8年期間，她除了忙碌天乙交待的書記執務，其餘時間或是與大眾同去田裡從事農務，或是參與常住內的法會、進塔等佛事。縱使她已能參與僧團的常規生活，但處於寺務、種田、法會、經懺佛事等忙碌的生活中，如何能有多餘的時間深入經藏或進行個人禮佛、拜懺、禪坐等實修？³⁶⁵而偶然於充滿泥濘稻田的農事中，瞥見鄰近校園中的修女，正進行的是教育籌備工程，她開始重新省察女性宗教師的責任與義務。自此，為圓滿未竟的高中學業，每日利用夜間寺院安板後的個人時間，再度重拾書本，並於調任圓通學苑擔任監院期間，考取文化大學夜間部（1971）並取得學士學位（1976）。甚且為達長遠的教育目標，遠赴美國學習英文，隨緣也向玉佛寺信徒作簡單開示。於是不同於多數出家尼眾，悟因出家修行的歲月，可說沒有度過民間認為「吃苦菜」的寺院生活，反倒是一路接受長輩提攜。由於戰後台灣佛教社會對女性的觀感，仍停留於女身卑劣的想法中，她又於親近天乙幾近 13 年的歲月中，領受天乙所再三強調的：比丘尼站起來、不要男女雜居、組織比丘尼僧團、比丘尼教導比丘尼、不要在比丘面前懺悔及依止比丘尼出家的各種思考模式，³⁶⁶悟因因而深受感染。

由於悟因親近最久的兩位善知識——白聖、天乙，都活躍於戒壇、重視戒律，她自己也曾多次被邀請至戒壇會上為戒子講授戒律和擔任引贊、引禮、尊證等執事，許是因此，她認為佛制戒律是僧伽修行根本：

每一位比丘尼都必須學習、持守比丘尼戒。它不只關係著本身的修行、解脫，更牽涉到個人、僧團及大社會彼此的關係。佛陀為使正法能久住世間而制定戒律，規範弟子們的生活。³⁶⁷

戒律維繫個人法身慧命，同時跟個人、僧團、社會群體互相關連，她認為每一位比丘尼都必須學習持守戒律。她成長在一個絕對父權的社會，小時候的家族聚會，女人在廚房面對爐灶煙燻、火烤，而汗流浹背忙碌炊煮出來的飯菜，自己卻沒有

³⁶⁵ 同上註，頁 39-44。

³⁶⁶ 同上註，頁 35-36。

³⁶⁷ 釋悟因 2007a，頁 120。

資格與家人圍聚在一起享受，必須等待全部人所吃剩的食物。此外，社會民俗流傳的《血盆經》、《西遊記》、《封神榜》、《水滸傳》等，同樣充斥著女人衣服不能曬到太陽底下、不能參加敬神等種種的女身禁忌。³⁶⁸歷經了那樣一個悲慘的女人世界，她並未帶著充滿悲憤的反抗心理，而是不卑不亢的認為現代女性應持守傳統美德、汲取新知、培養能力與內涵。在做人本份上，雖然社交關係擴大，更應該持守戒律。透過持守戒律，規範自己的行爲，藉以安頓身心。³⁶⁹同理，僧人修學佛法的著手處，起始在學習威儀細行；也就是說，說話要有說話的樣子，走路要有走路的樣子。³⁷⁰悟因的修學背景，儘管曾接受西方文化思潮，本身具備主體意識，提倡比丘尼需要自立自強，卻不認為戒律對比丘尼存在任何不公平，戒律只是說明了女性自身於僧團生活中的限制，比丘尼自己必須對出家生活有清楚的認知與抉擇，³⁷¹她反倒呈現了一種順於戒律的自在。

丹津·葩默爲了對靈性的追尋與探索，1964年獨自飄洋過海來到印度，依止坎初仁波切（Khamtrul Rinpoche）並出家。跟隨於一位具足傳統西藏民風的喇嘛身旁6年，她飽受了「劣等生命」經驗。雖然仁波切與她的相處十分親密；而她曾參與的大寶法王黑寶冠儀式，也曾使她所有的情緒平息；拓爛（Togdenma）也教導了她最高深的瑜珈術，³⁷²但她並未因此得到滿足。自幼起，親眼見過由靈媒傳達出的靈界訊息，及降靈會後與會者經常討論的死亡與輪迴問題，加以自己經歷的幾次瀕死經驗；死亡與輪迴的問題早已深植於其腦海。³⁷³爲探索、認知死亡真相，她不斷尋找閱讀相關書籍，冀望解除疑惑：

I was brought up in a Jewish district of London and my sister in law is Jewish. It is interesting for me to finally see the places you hear about……As a child I knew I always needed more……I tried reading

³⁶⁸ 于君方 2010，頁 14。

³⁶⁹ 釋悟因 2007b，頁 37、41。

³⁷⁰ 同上註 2009，頁 19。

³⁷¹ 李玉珍 2003。

³⁷² 維琪·麥肯基 2001，頁 100-101。

³⁷³ 同上註，頁 30-36。

the Bible and the Koran, but I realized that I was not theistically inclined.³⁷⁴

基督教《聖經》、回教《可蘭經》，她都試著去探索其中的答案，仍無法滿足她心中的困惑。她了解自己不是一位有神論者。因此，她既沒有變成一位伴隨她成長的猶太教追隨者，也沒加入、成為回教、基督教等宗教的姐妹、修女，反倒去了印度，落髮、出家。出家後的 6 年期間，她從未忘記到印度的目的。只是，與一百多位喇嘛共住一座寺院，最後還是無法實現她的目的：

Living in his monastery as the sole nun among a hundred monks provided Tenzin Palmo with first-hand experience of the discrimination that restrained women's access to information…… Hungry for instruction, she felt frustrated by the fact that she was kept out of most monastic activities because of misogynistic prejudices. This phase lasted for six years. Then she left the monastery upon her teacher's suggestion to go to Lahaul in the higher reaches of the Indian Himalayas, where she would eventually enter the cave and launch herself into uninterrupted, intense spiritual practice.³⁷⁵

跟男性共住一座寺院，丹津·葩默第 1 次體驗了女人在學法上受到壓制的歧視。因為對女身厭惡的偏見，她被摒棄於所有僧團活動之外，她求法若渴的心靈因而深感挫敗。生活在此種環境 6 年（1976-1988）後，經上師建議，她前往位於喜馬拉雅山脈的拉呼爾的一處山凹，以 12 年的時間，專致於靈性的修練。丹津·葩默於出家前期，在西藏寺院內嚐盡了身為女人求法的困頓，卻並未因此放棄女人身，或發願來生轉世為男身，反而發願盡未來際，生生世世以女身證悟。³⁷⁶

³⁷⁴ Ryan 2006。

³⁷⁵ 同上註。

³⁷⁶ I have made a vow to attain enlightenment in the female form – no matter how many lifetimes it

同為北傳佛教僧團內的兩位女性，修學過程都經歷了女性於父權文化制度下修練的痛苦與限制，她們未受人們對女身的偏見所左右，而是為了追求自己的理想展開一連串的努力。東方的悟因持續思考的是「女性宗教師可以為社會做些什麼」；西方的丹津·葩默則發現了女性易互相排擠的問題。她提出了女性彼此之間應互相扶持，並應覺醒以展現女性的能力。³⁷⁷雖出於完全不同的修學背景，悟因一路有人提攜而丹津·葩默除其上師外完全缺乏尤其是女性的指導；兩人在此卻有了巧妙的遇合，即兩人在不同程度上，都清楚提出了女性力量聚合的重要與必要。悟因受天乙熏習，天乙常常強調女性要站出來、獨立起來、本身要有自覺。且悟因除物質條件不虞匱乏外，其修學歷程亦較為順遂，幾乎從初發端，即從事經藏研讀，之後即常參與常住所舉辦的各種佛七、法會進行修行；晉山香光寺住持後，即依所學所受，根據心中女性修行的理想藍圖，開始組織尼僧團、獻身尼僧教育。而丹津·葩默，雖自幼直至洞穴獨修的歲月，期間經歷、體驗數次瀕死經驗。修練及體驗佛陀教法的方式亦十分嚴苛，同時物資條件多半極為短缺，但最後，她以設身處地的悲懷，同樣發願獻身於女性僧伽教育，培育教導女性出家眾的女性上師及宗教師，並願為女性宗教師與修學資源的極度貧乏，發願生生轉世為女人，及至以女身證悟成佛。兩位東西方的僧尼，親自體驗修行生命之後，異口同聲地希望培植出其他尼僧伽心田深處那一顆清淨的種子，俾使尼僧伽的法身慧命獲致建全的成長，更為正法恆長住世貢獻一份心力。而她們或似或異的背景所導出的願力、開展出來的尼僧伽教育又是何種結果，本文試著進一步瞭解與探討。

takes. Ryan 2006。

³⁷⁷ Tenzin Palmo: One of the most significant problems is that women don't support other women. This is a very ironical situation……For the first time in millennia, women could have a very strong voice. And presumably, it would be a different voice. Women have this great opportunity, and if we are conscious of it, then we will fulfill that potential as women begin to wake up and start to flex their muscles. Roemischer 2010.

第二節 教育事業之比較

香光尼眾佛學院，在悟因的領航下，已歷 30 多（1980-2011）寒暑，培養出無數位尼僧青年。西元 2000 年，從一間小教室和一個小群組起源的 Dongyu Gatsal Ling Nunney (DGL) 至今（2012）已經擁有 75 位學生。³⁷⁸ 學經背景幾乎有異的兩位尼僧，最後不僅實現女性站起來，去展現女性才能的理想，及獻身尼僧教育的悲願。一種教育，如同一套相同的軟體設施可以存在兩套不同程式內容。因此，本節將比較、分析丹津葩默和悟因兩位舵手所運轉的教育志業。

悟因對佛教教育，尤其是佛學院部分，強調它是提供學僧從凡位進到聖位，聖凡平等無差別的一個修學環境和歷程。³⁷⁹ 因此，香光尼眾學院的教育重點，不是教育學僧如何去征服、革命世界，把缺失指向別人，而是在培養一種覺照戒、定、慧三學的修學過程。換句話說，她強調尼僧必須提升自我覺察力、踏實來安定、降服自己內心，爾後才能排除外在環境困惑。³⁸⁰ 爲了能夠實現這些培育目標，尼學院訂立三藏部與專修部共 5 年爲一期的學制：

五年學制的訂立乃根據觀察分析一位宗教師由俗到僧的轉化歷程包括生理、心理、生活適應及各項學習而制定。三藏部：修學年限為三年。學習內容以奠定佛教教理及教史基礎、適應僧團生活、學習早晚課誦及禪修等修持法門，並培養宗教情操為主。專修部：在通才教育之上，更依個人性向與特長提供二年的專才教育，以養成多種佛教人才。學習內容以深入佛教教理及教制、熟悉僧事、培養奉獻佛教與關懷社會的知能及使命感為主。³⁸¹

在五年學制中的三藏部，以培養尼僧的宗教情操爲重點，在 3 年修學期間，安排了理證、教證面向的教理、教史課程，藉此冀望去達成整體身心能夠適應、融入

³⁷⁸ DGL 2009。

³⁷⁹ 釋悟因 2009，頁 32。

³⁸⁰ 同上註，頁 20。

³⁸¹ 香光編輯部 1995。

修道生活，以及行證的漢傳僧團早、晚課誦儀軌和坐禪等課程。此外的專修部，以培育多元性的佛教人才為主。因此，在 2 年修學的課程，是從通識課程的基礎上，提供適合尼僧性向、才能的設計，並且以深入教理、教制、熟悉僧團執事、增進奉獻、關懷佛教、社會的智慧、使命感為目的。這種課程規劃終極目標是，透過佛學院歷練，蘊育出一位從世俗心境轉化到僧伽意識形態的宗教師，課程制定便包含了生理、心理、尼僧在寺院生活上的調適、和各種學習面向。當然，它的課程導向，仍然針對悟因「佛學院是僧青年身心轉換園地」的概念作為著眼點；可是，整體教育模式應該歸類為通識教育，因為她在某種程度上，已經融合了通經和通識的特點。³⁸²這樣一來，培育出來的尼僧，似乎帶有讓佛教導向世俗化的蘊味。

DGL 是丹津·葩默實現恢復拓爛瑪傳承，與培養女性上師的一座女僧院。她認為，唯有智慧的女性，才能夠掌握實際的靈修力量；之後，才能夠接觸和轉化他人的生命。原則上，尼僧修學時間為 6 年，5 項學習內容：

1. Provide a programme of study, meditation and service.
2. Train nuns in integrating their daily life and work with Dharma principles.
3. Encourage a life based on monastic vows and communal harmony and eventually to reintroduce the bhikshuni (higher monastic) ordination.
4. Re-establish the precious 'Togdenma' (yogini) tradition of the Drukpa Kagyu lineage and train some nuns as teachers in meditation.
5. Prepare some of the nuns who undertake higher philosophical studies to become teachers or professors.³⁸³

DGL 尼僧學習 5 項重點內容分別為：提供禪修和服務、引導尼僧融合佛法到日常生活和工作中、激勵一種願力與和合的僧團生活，及畢業後介紹她們到另一個更高層次的僧團、重建先前拓爛瑪傳統、和引導一些尼僧作為禪修教師、以及調配

³⁸² 黃夏年 2009，頁 109。

³⁸³ DGL 2009。

一些尼僧從事更高的哲學研究以便成爲老師或教授。³⁸⁴而目前課程安排上，已知的課程有：佛教哲學、密集的西藏語言、英文、宗教供養儀軌、兩個月的隱居（閉關）³⁸⁵。其中藏語課程，是針對不懂藏文尼僧所規劃，它目標在培養日後西藏佛教經典相關閱讀能力，宗教儀軌則包括傳統儀式法器的教授，兩個月隱居是爲了平衡尼僧解門和行門而施設，最終還是讓知識結合禪修的經驗和實踐爲目標。³⁸⁶可見，DGL 至今培養尼僧方向，一樣從藏傳佛教基本的解行，及佛法在日常生活的運用著手，並冀望日後尼僧弘法人才及拓爛瑪的再現。她的教育理念是專注在西藏系統的尼僧伽傳承，這種培養出的學僧，似乎無法朝向多元化佛學弘揚面向與銜接全球化領域邁進。

1988 年，丹津·葩默從印度回到歐洲之後，便開展一連串禪修指引與演講活動。當她居住義大利亞西濟（Asissi），基督教堂邀請她指導禪修。修女們告訴她對佛教學習生起興趣，但丹津·葩默並沒有因此說服、教育他們捨棄本身信仰，

³⁸⁴ 《雪洞》一書，Mackenzie 記載地是 5 年修習。她說：「前五年的訓練將包括研讀經典與邏輯，並且熟習特殊的儀式修練與宗教崇拜儀式。比丘尼並將學習英文，這是基礎課程之一。當這些功課都完成了，那些具備資格並希望繼續學習的比丘尼，將接受拓爛瑪訓練，這是比丘尼修院存在的目的。」參閱葉文可譯 2001，頁 237。顯然，DGL 後來修業方式有些改變。

³⁸⁵ 閉關英文通常使用 retreat。Retreat 單詞，《Cambridge Advanced Learner's Dictionary（劍橋進階英文字典）》列舉 4 種解釋（名詞部分）：1. a move back by soldiers or an army, either because they have been defeated or in order to avoid fighting; 2. a private and safe place; 3. a period of time used to pray and activates and duties; 4. a change from previous beliefs or behaviour. Retreat 許多英漢相關辭典一般翻譯成撤退、隱居。《漢語大辭典》對閉關釋義：閉門謝客而隱居修行。《佛光大辭典》爲：特指禪僧停止爲人接眾之事，而一心一意於自室中修行……閉關者，依各人預期目標而有不同。期限亦不一定，有數月者，亦有數年者。閉關期間以不出關房爲原則。故關房外，須有人護持飲食、醫護等事，稱爲護關。《中華佛教百科全書》是：我國佛教徒的修學方式之一。指在一定期間內，在某一場所所作的閉門修持或研學。閉關期間的作息內容及方法，依目標或宗派之差異而有不同……一般而言，閉關期間必須有護關者，且素食、禁語、禁足（不出關房）。然在必要時亦可破例（如生病就醫、修持發生問題須請示善知識……等），而特殊性的閉關（如密教之生死關、黑關）則另有規定。若從丹津葩默在喜馬拉雅山脈洞穴修行的生活看來，她所指閉關應該與漢傳佛教閉關內容不完全相同。反而跟印度人生四期中的老年退隱山林成爲隱士的生活一樣，也是中國所說的隱士。而在 DGL 的 Retreat「閉關」採取作法是隱居山林生活，或漢傳的獨自在一個「房子」內的作息，沒有深層了解似乎無法得知。因此，本文認爲，在英譯至中文用語 retreat，在翻譯時應該從內容上採取比較清晰的解釋。

³⁸⁶ DGL 2009。

反而採取基督教徒靈修面向，指導修女們如何找回平安與富有生命意義的自己。³⁸⁷隨後，她廣泛地受邀到世界各大校園、教堂、佛教團體等單位演說和禪修指導；演說或對談內容，通常焦距在佛教教義、個人生命敘事、與女身成佛議題。特別，她常常引用觀音、度母兩位廣受北傳佛教人士尊崇和學習的女性形相菩薩，期望以此鼓勵所有女性，或聽講者兩性之間具備了相同潛能、佛性，沒有男、女差別的概念。³⁸⁸直至西元 2000 返回印度的 Tashi Jong 開始了她的尼僧教育計劃，目前（2011）總共 77 位尼僧，學習於丹津·葩默創辦的 DGL，她們主要來自大吉嶺（Darjeeling）、拉呼爾（Lahaul）、和尼泊爾（Nepal），年齡是在 12 至 25 歲之間，³⁸⁹爲了能夠提供其它地區與較大年齡，無法入籍 DGL 學院的女性僧伽，她預計籌劃一座國際閉關中心，讓全球女性進入那座幫助自己專致去開發內在靈性場所，並跟理念相同的同伴邁向成佛道路。自 1993 年，在達蘭沙拉的西方佛教會議，她提出自己未來將貢獻到阿尼教育與計劃之後，她便開始旅行至各地籌募基金；爲募款而環遊世界做演說，是丹津葩默從未想像過的一件事，她總以爲，應該會一直隱居洞穴內修練；但是，將來的事情，自己也不能得知。³⁹⁰她能夠認清的是，等待兩座女性僧伽靈修場所理想實現之後，她將再度返回隱居生活，以實現開悟的計劃。³⁹¹所以，丹津·葩默兩項教育幾乎都連結到靈性修煉、女性關懷議題中。

悟因則認爲青年學僧肩負未來佛教的導向，未來佛教發展狀況，端看佛教青年爲佛教、社會提供怎樣的一個貢獻；她盼望僧青年，特別是女性僧青年可以站起來，發揮天賦潛能、力量，替佛教、社會提供闡釋和經驗。³⁹²由於 73 年（1984），嘉義佛教會館裡，信徒一句「拿香憨憨地著拜的憨徒弟」，展開悟因信眾教育的另一隅。信眾教育的研讀班學生成員來自社會的百工，她抱持「活到老、學到老」

³⁸⁷ Mackenzi 2001，頁 222-223。

³⁸⁸ 胡麗桂採訪、陳中琳整理 2006。

³⁸⁹ Mackenzi 提供 DGL 招生資料爲：「接收十七歲到三十歲已經接受普通教育的女性。」與丹津葩默網站內釋放出的目前尼僧年齡不同。這中間計劃曾經改變，或任何原因導致兩者差異，也許有待往後深入了解。Mackenzi 2001，頁 236。

³⁹⁰ Malkin 2009。

³⁹¹ Mackenzi 2001，頁 298。

³⁹² 釋悟因 2009，頁 34。

的精神與目標，課程引導層面，當然跟佛學院是不相似的。關於研讀班規劃的意義，悟因說：

意味著：讀書不是全然為找職業、賺錢、聯考……而是為了充實自己的心靈，重新認識自己，這也是成人教育的主要目標……自己栽培自己，給自己學習的機會，這是成人學習的特色，也是成人的本色！³⁹³

以成人教育作為發端，研讀班志業希望學員重新認識、栽培自己，再一次給自己學習機會、充實心靈。換言之，它扮演一份入世佛教中「淨化心靈」、「淨化社會」的角色。透過研讀班各項課程內涵，培養學員的慈悲、恭敬、與出離心，進而覺察潛在的佛性，關心賴以生存的正、依二報³⁹⁴世界，從中帶動週遭親友一起開顯天賦的潛能及參與響應環保活動、輔育院等社會工作。³⁹⁵如此一來，悟因關懷的佛教教育核心，雖然把尼僧教育放置最首位，她應該也受到台灣佛教界人間佛教思想影響，所以冀望所領導的香光尼教育體系，能夠普遍化地帶動整體社會，創造出祥和、寧靜的一片天地。

悟因和丹津·葩默二人獻身佛教志業領域，前後相差大約 20 年的光陰，在縱橫面向，她們的願力並沒有改變。悟因盼望藉由融合通識、通經的教育課程，引領尼僧伽來轉化心靈，與養成去實踐菩薩道、弘化利生之宗教師，並肩負起未來佛教責任。丹津·葩默同理期待 DGL 的各項教育訓練，培養、蘊育出西藏比丘尼傳承與女性僧伽教育者。不過，丹津·葩默尼僧教育目的是在拓烟瑪傳承系統，及具備獨立能力去引導禪修的人才，儘管她也積極培養尼僧伽們能夠實際運作僧團各種事務。而悟因應該是以培植教證和理證的尼僧青年，同時亦訓練尼僧們可以獨擔一面去經營寺院。所以，她們二位尼僧教育理念、課程設計與規劃並不完全一致。此外，悟因的研讀班同樣是從人間佛教思潮的淨土在人間為理念，因此

³⁹³ 同上註 2007b，頁 10。

³⁹⁴ 正報，指個人在過去生的業因，所招感得來的身心生命；依報是有情所居住的國土世間。

³⁹⁵ 同上註 2007，頁 78-79。

除了佛學課程導讀、討論，她也鼓勵學員積極地從事各項有益於社區的工作，以提昇社會環境品質。反觀丹津·葩默，她旅行至全世界弘揚佛法或帶領禪修，主要是爲了理想中的尼僧佛學院和國際女性閉關中心；當她實現了目標之後，可能再度退回隱士生活。一樣是倡導女性主權獨立的兩位尼僧，她們從教育志業的理念與宗旨，雖然存在相似、相異的兩個面向，她們的思維模型卻已經默默地影響、種植到社會群眾的心靈。所以，本文將繼續往她們兩位與社會群眾部分的耕耘。

第三節 對當地社群影響之比較

隨著丹津·葩默第一位西方女性阿尼的誕生、獨自 12 年的洞穴修練、與生生世世以女身成佛的願力，在全球各地廣泛傳開之後，不僅獲得歐、美地區網路社群、報章媒體熱烈迴響，亞、太地區的群眾也一樣。悟因，栽培出許多座下高學歷的博士尼僧，隨後亦吸引一些學者對香光尼僧團展開不同面向的研究。因爲，她們兩位尼僧伽所帶來地是一項鼓舞、振奮、超越傳統對女性思想的限制，她們帶來「男人能夠實現的、女人一樣能夠」的具體展現。然而，她們深耕在尼僧伽教育領域的結果，附帶地她們的魅力也播撒到社會群眾，在播種以後所影響到群眾的各種史實，到底存在那些相似、相異特性。所以，本文將析探、比較悟因、丹津葩默兩位尼師的社群影響。

丹津·葩默前往印度出家的 1964 年，西藏阿尼佛教社會地位是以一種順從、服役的姿態出現。縱使她有各種跡象顯示出是一位轉世上師，也由於女身限制，不能獲得像轉世仁波切一樣的禮遇，或者她成年以後，希望回到僧團再度成爲一位修行者，也需要等待結婚且年老。³⁹⁶透過丹津·葩默生命經驗與公開演說，現在西藏宗教社會逐漸脫離傳統思潮：

A Drukpa nunnery just below with about 50 nuns invited me after the ceremonies to enact the ceremony themselves. Afterwards, the head

³⁹⁶ Bethany Senkyu Saltman 2012。

nun just started crying. She said, “Of course I like to make offerings and to honor. But in 20 years of doing this……it’s all been males.

This is the first time I’ve had the opportunity to honor a female.”

尼僧院裡的阿尼，自己領導一場供養儀軌法會。20多年前的西藏社會完全是不可能存在、看到的。尼僧院的領導者在法會結束後，拜訪丹津·葩默並闡述親身經歷，她雖然樂於獻身在公共領域裡，只是受限於傳統女身劣等的習俗，而不能隨心所欲。在經驗翻轉習俗生命裡，阿尼感動地哭泣。根據張晉芬，性別觀點能夠使我們從本身日常生活處境出發，認知性別怎樣地塑造個人的價值觀，及一點一滴地滲透到我們平常的生活中。³⁹⁷生存在女身卑劣生活環境，形塑出的價值觀，往往引領女性趨向貶低自己、喪失自信心等心理狀態。從西藏到全球性各種場合，丹津葩默持續地吶喊身為女性的經歷，阿尼重新拾回女人本有的自信心、接受更多教育機會、及她們的發言權：

Now, as women become more educated and confident, they can start adding their voice. It’s not like a competition……I think that now it will become much more rounded, and everybody will gain one problem, apart from the many monks opposed (they endless create objections) ……On the whole, especially in Kagyu-Nyingma, lamas are very supportive. His Holiness the Sakya Trizin wrote a beautiful support letter. Some Gelugpa geshe have helped a lot. It’s not that everybody’s against it. ³⁹⁸

關於女性不再屬於他者權力，突破傳統習俗各種禁忌，有些比丘雖然反對，整體上，許多喇嘛仍然支持阿尼回到應有佛性平等的天賦崗位、角色，格魯派喇嘛們還給尼僧們許多協助。隨著她的努力，反對女僧伽擔負各項弘法、傳法、法會等父權社會所約束的活動項目之聲浪逐漸地降低。丹津·葩默，她不屬於一位女性

³⁹⁷ 張晉芬 2003，頁 3。

³⁹⁸ Bethany Senkyu Saltman 2012。

主義運動者，卻是一位追隨佛陀法教去實踐的女修行者。藉由持續思維佛法，她領悟了佛陀教導男人觀察、思維女人各項不淨，意圖比丘厭離女人、防患他們對女身生起的各種激情、欲望，以及摒除對自己身體的執著。³⁹⁹並且從她個人精勤不懈中，體悟教法。這也是佛陀在菩提樹下初成正覺的第一個教導：「眾生皆具如來智慧德性，因妄想、執著未能證得。」男人、女人的差別，祇是一個軀體、形相，一切受、想、行蘊，問題都在自己的心識。因此，她旅行至世界，表達地是佛陀的教育，無形中便跟女性主義運動相互連結。也因為如此的思維模式，轉化了西藏社會僧院的生態環境。

在有所為、有所不為的台灣社會環境條件，悟因的尼眾僧伽與信眾教育是日日蒸上的。如同「中國評論新聞網」專題報導指出：

悟因法師是台灣比丘尼的領袖人物之一……至今隨學比丘尼弟子百餘人，座下人才輩出，被譽為高學歷的比丘尼僧團，受學的信眾遍及海內外。⁴⁰⁰

過去台灣社會文化環境，群眾形容比丘尼的聲音是「吃苦菜」、「感情遭挫」、「沒知識」、「不識字」等；姑且不論，這些社會群眾言論史實如何，悟因創造一個享譽了「受過良好教育」、「高知識」、「高水準」、「菁英份子」的比丘尼僧團，這是一個無可否認的史實。她領導的香光尼僧團，從教育層面，課程教材的多元化、圖書館的專業化、佛學資訊館的數位化等突出表現，引導群眾聯想起地是一種專業化、自主化、獨立化的現代女性僧伽；而尼僧團崛起，是以一種沒有凸顯個人色彩，是以整齊出色、備受矚目的女性團體出現。⁴⁰¹他們突出的團體專業形象，不但吸引印度藏系尼僧，在 1996 年 2 月邀請悟因至當地，為一群比丘

³⁹⁹ 維琪·麥肯基 2001，頁 94-95。

⁴⁰⁰ 中評社 2009。此外，另一篇網路新聞稿亦報導：「悟因法師 1980 年創辦香光尼眾佛學院，更在 1985 年成立台灣第一個比丘尼僧團——香光尼僧團，為台灣僧伽教育的先驅工作者之一，至今隨學比丘尼弟子百餘人，座下人才輩出，被譽為高學歷的比丘尼僧團，受學的信眾遍及海內外。陳菊市長表示，素聞悟因法師法學造詣高深，而推動僧尼教育、積極服務社會的觀念，開台灣風氣之先河，這更是相當具有突破性與時代意義，她對悟因法師表達高度的崇敬。」王時榮報導 2010。

⁴⁰¹ 顏尚文 2012。

尼講解戒律，同時提供比丘尼僧團的台灣經驗給西藏阿尼們。同年 3 月第 1 次爲了比丘尼傳承來台「取經」的達賴，並於 3 月 25 日與恆清、明迦、昭慧三位尼僧面見達賴，談論比丘尼傳承。⁴⁰²2001 年達賴第 2 度訪台時，台灣大眾輿論的《聯合報》記者，也針對藏傳比丘尼問題，訪問了她的觀點。⁴⁰³有關宗教議題的比丘尼，原則上是一項私領域範疇，它卻由於台灣社會存在二元論的兩性社會，被搬移至報章、學術刊物等公共領域檯面。香光尼僧團展現成果，或悟因個人生命敘述，也因為對當代社會性別平等議題，讓她存在特殊價值、需求和期待而轉化成公共課題，當她受到公共領域的討論或社會承認與形塑當下，那份認同力量透過大眾傳媒的陳述，群眾之間也間接、直接受到了影響。

悟因深耕眾生心田的發祥地，是嘉義香光寺。但是她播種界限不只在嘉義地區民眾，而是遍撒台灣南部、中部、北部三個區域，與台灣領土之外的華人世界。所以一些華人區域幾乎也接受她的思想所波及。尤其，她專精戒律學的研讀，一些華人社會群體陸續地邀請她至當地開講戒律相關課程。悟因的戒律思想，儘管強調戒律對修行者的重要性，仍然從個人、僧團、社會文化等多面向探析戒律內容的開遮範圍，也就是從時、地因緣等認知它的實踐與理論。

戒律生活的落實，還得分辨戒律的本意和地域風俗民情文化，有些地域風俗民情已經融攝在僧人的生活當中，只是有時在堅持這些規定時，要能釐清它與佛法的本意是不相及的。⁴⁰⁴

戒律與生活本是一體的，由於僧尼沒有掌握其精神和意義，而被戒條所愁困，或因為各部律典採取觀點不同而展開辯論，結果是：台灣比丘尼傳承不如法需要捨戒，重新學習沙彌尼、式叉摩那尼，再進授比丘尼戒法，和不需捨棄具足戒直接學習兩年 6 法與 294 行法的式叉摩那，不曾違犯之後，再授予比丘尼戒法；乃至僧伽割截衣（袈裟）製作過程，沒有切割成該有的樣式（五片、七片、九片）是

⁴⁰² 弘誓學院 2012。

⁴⁰³ 梁玉芳採訪 2001。

⁴⁰⁴ 釋悟因 2007b，頁 121。

不如法的，需要把已經擁有的袈裟捨棄，再重新納受「如法衣」等不同立場；然而，這些不同立場，造成地是物資、時間的浪費。悟因始終一貫地強調戒律、修行、解脫三者的關連性，公開地向各地比丘尼演說。她的多面向探析戒律本質，讓比丘尼僧伽認知了佛陀戒法的廣大與包容性，並不會因為時、空環境問題，捨棄了養成尼僧伽有異於在家人的身分軌則，間接促進了正法長期住世。而且，她對台灣香光各分院研讀班成人教育課程的施設，仍然從戒、定、慧三學著手。尤其，討論到戒律相關問題，她總是從人們正常的生活，社會善良風俗習慣的各項日常生活和實踐來談論，⁴⁰⁵並且從各種佛教教義帶出道德、因果、護生、環保等相關議題。透過研讀班貫串成人繼續教育，促使佛教徒社群能夠讓佛法知識與實踐持續地再創造、累積、與分享，亦提供個人生活質量，及有利於迎接知識社會的來臨。此外，外籍新娘識字、輔育院提供他們心靈層次的需求，更提供他們安頓身心的管道，通往共享社會、文化、政治、及經濟生活的道路。因此，那些佛教徒、外籍新娘社群也正因為參與悟因主導的研讀、識字班的過程，逐漸地改改變了個人價值觀，因而直接、間接地以自己的新價值觀去影響社會及其他人。如此一來，他們所帶來的深遠影響，特別在這網路知識爆炸的時代，將是遠無弗屆的。

為實現自己理念與志業的丹津·葩默，而旅行各地籌款的演說或對談，通常透過個體的生命經驗，傳達西藏女性僧伽遭受傳統習俗壓抑狀態與修行位階。無形中喚醒了全球各地風起雲湧的女性主義思潮繼續地加溫。她這股思潮力量，轉化以阿尼僧團為主導的印度西藏寺院接踵成立，在西藏流亡政府方面，相同地重新關注尼僧團的問題：

As far as nun's development is concerned, it is coming up quite well……Just recently we got a letter from the Tibetan Religious Office saying that this year's gathering of the nunneries for the annual debate would be held in Mundgod in the South. So now it has

⁴⁰⁵ 釋悟因 2007a，頁 120。

become the tradition for the nuns to come together to debate at different nunneries. This is a really wonderful thing.⁴⁰⁶

西藏政府宗教部門，2006 年邀集西藏女修道院的尼僧伽，預備在南印度的蒙德戈德舉行年度的阿尼辯經會議。參與辯經的阿尼是來自不同僧團，它現在已經成為印度流亡西藏的一種傳統。昔日的西藏，辯經大會僅僅限定喇嘛參與，因為它的目標是僧團考察學僧佛學水準的一項制度；而且，傳統西藏女性僧伽，根本沒有接受教育和學習各項密法的機會。阿尼們在沒有佛法基礎、修練因緣的傳統習俗下，辯經自然為一種天方夜譚。所以隨著丹津·葩默的願心及向全世界發聲，讓西藏相關單位和喇嘛們重新思考女性修行者的問題，⁴⁰⁷並且逐漸激發阿尼的士氣與改變西藏阿尼的地位。對於丹津·葩默環繞世界演說，她深入各大專院校、民間公眾場所、異教徒修道院，透過當地居民熟悉的語文弘傳佛法。此外，當地新聞報導，除了簡略介紹她，還特別闡述了與西藏女性修行者日常生活相關內容：

Jetsunma Tenzin Palmo, an Englishwoman who became a Drukpa Buddhist nun more than 30 years ago, says traditionally nuns have been neglected and overlooked……So often nuns became basically just household servants for their families or working in the kitchens and the gardens in the monasteries," she says. " Many of them say, wow, if I become a nun I can study, I can practise, I can do these rituals, I can live together with all these other lovely nuns and lamas will visit us and give us teaching," she says.⁴⁰⁸

一位被西方社會大眾輿論報導為覺悟的女性，講述出來的有關西藏僧院忽視女修行者，及尼僧伽在僧院內只能從事家事或廚房、庭院等工作。可是，透過尼僧伽們各項努力，目前尼僧能夠獲得與喇嘛相同的學習、修練、儀軌等違反傳統的規

⁴⁰⁶ DGL 2006。

⁴⁰⁷ Craig Kaufman 2012。

⁴⁰⁸ Jo Jolly 2010。

定。丹津·葩默不僅重塑西藏社會主流價值觀、蘊釀宗教社會更新動力，而以一位女性僧伽身分，行遍各英語系統地區傳達佛陀正法教，她形塑出地是一種外來與在地文化的認同、融和。同時當傳統宗教面臨全球化議題到來而紛紛尋找向世界發展、擴張契機因緣裡，她應該扮演藏系文化銜接全球化的代言者，與促進世界女性僧伽的族群歸屬感。

丹津·葩默、悟因兩位佛教不同系統的女性僧伽，她們憑藉一份女性站起來、獨立自主的悲願心，分別組織兩座尼僧寺院，在她們形塑之下，不僅讓社會認同了比丘尼跟比丘一樣具有宗教師傳播、承擔佛法的能力。悟因著重戒律在日常生活中的實踐，並以自己專研的律法採取活潑、生動向女性僧團和一般信眾演說，因為她強調著戒律必須結合個人、僧團、社會三者之間，認清佛陀制定每條戒律的緣起與背景，而且戒律本身攸關修行者的解脫、證悟，所以持戒是佛弟子的本份。她的傳統與現代交融的教育方式，不僅影響華語社會尼僧伽們保持了出家人與在家人不同分際的典範，還能夠保存佛陀口說、佛弟子轉輾留傳而來的律法。丹津葩默則著重冥思的體驗，她傳播佛法於全世界，述說自己曾經在求法階段的女身之困頓，因而發起了創建一座尼僧院的理想。由於她經驗過的困頓，經常在弘講時間再三地強調，無形中帶領國際社會女性重新思考身為女人的議題，因此不僅提供佛教女性和當代女性主義運動接近彼此的關係。也為西藏佛教尋找了向外擴張、發展的因緣，同理她也正在塑造宗教文化的在地、外來的親密關係。悟因和丹津·葩默兩位教育信眾理論、方法，幾乎完全有異，因為語言背景的不同，影響的社群也有些差異，不過她們正利用自己熟悉、經驗的佛法介紹給有緣的群眾，她們帶來的影響力，將會是無限的。

第四節 小結

本文研究比較的悟因、丹津·葩默兩位尼僧，成長環境和修學經歷，雖然存在許多差異，但是同樣歷練了父權社會裡對女性的歧視、偏見。幸運地是，她們

都親近了良師的引導，而且沒有遭受了男尊女卑、女身不能成佛等的觀念所影響，反是為了自己的理想開始了各項努力。悟因的女性宗教師能夠替社會做些什麼，引導傾向以尼僧伽教育為中心的人生觀。由於她的生命經驗是在傳統漢傳佛教寺院的農耕、經懺生活長大，以及自己出家的發端也為了成為佛學院的正式生，加以修女可以是教育者，為何比丘尼不行的自覺，因此積極專精於通識、通經學問的研讀。隨後因緣成熟，創辦了女性自己當家作主的香光尼僧團、尼眾佛學院。丹津·葩默則透過自己苦行的生命故事裡，認清了女性修行必須有女性指導，如此有利於親近、問題指導。並且，理解希望改善曾經歷練過的困頓，唯有女性彼此提攜、扶持與自覺地去發展女性潛能。丹津·葩默、悟因儘管經歷了相異生命歲月，最後則是一樣希望培植尼僧伽站起來、女性自主，及獻身於尼眾教育的觀念。

香光與 DGL 兩套培植尼僧伽成為宗教師的教育，雖然同樣源自佛陀的教法，卻因為親近、經歷生命的修行法門有異，因此她們兩位所創辦的授課內涵與目標，則存在大大不同。丹津·葩默的 DGL 目標是冀望去恢復拓爛瑪傳承，與引導冥想女性宗教師，DGL 被設計出來的課程，有些偏向閉關、禪修的訓練，雖然她也希望藉此創建西藏比丘尼傳承制度、女宗教師，而規劃一些藏文、哲學思辨、宗教儀軌課程。如此規劃仍然有異於香光尼眾學院，悟因由於期望佛教能夠走向世間，換言之為人生佛教的宗教師，所以她採用通識、通經課程設計。而丹津葩默與悟因同理都強調女性獨立、自主，在 DGL、香光學院也安排了與僧團運動有關的各種實務教程內容。她們的教育理念和宗旨縱存在相同、相異之間，她們的弘化、培養尼僧伽的用心。已經默默地影響、改變一些社群們的重新思考傳統對女性修行者的思維。

由於悟因從出家開始便接觸經論研讀，又曾經親近兩位重視戒律的善知識，及致力在戒律的深入，因而她對戒律持守有著一定的堅持與標準。戒律因緣，她曾經踐履華人、西藏比丘尼社群，宣傳自己研讀戒律的心得，並解說戒律對修行、

解脫的重要性。同時，她也從事信眾教育，並透過信眾的成人教育，提供了佛法知識和各種社會道德準則。融合了佛教傳統戒律與現代社會日常生活的實踐，不但促使華語社會群眾出家、在家之間能夠擁有不同的分野，還促使千年流傳的文化遺產繼續保存、延續。丹津·葩默本身來倫敦，母語為英文，除了在華人社會公開演說擁有專人口譯，在歐、美地區則因為沒有語言的障礙，所以能夠侃侃而談自己的理念、宗旨。她公開演說內容，通常包含求法時期身為女人被排擠於重要修法之外，並且重覆地提出西藏女性修行者所處的卑劣地位。她旅行至各地弘揚佛法的活動及內容，不知不覺地跟當代女性社會運動搭起一座橋樑，帶領全球女性再度思維佛性沒有男、女的問題，亦替西藏提供了另外一條全球性疏展機會，及形塑西方宗教的在地化與外來文化。東方的悟因比丘尼遇上西方的丹津葩默阿尼拉，無論在修學、教育、社群三方面，都具備相似、相異觀點。然而她們都運用了自己經歷過的熟悉的方法，把佛法傳遞至社會大眾，她們的群眾魅力、影響力是無窮無盡的。

尼眾僧團的組織無論是藏傳、漢傳、南傳，從修行立場，她必須是存在的；以社會群眾觀感來解讀，她也是必須的。如同畢恆達所說：女性參與女性團體經歷，不僅能夠補給動力、建立姐妹情誼，最重要地是她們可以親身遇見女人的典範。典範意義可以帶給自己種種可能性。⁴⁰⁹佛教雖然說「辭親割愛」，所謂的愛，指出家後依然對世俗親情無法割捨，特別佛陀教導「愛為一切有情輪迴根本」。然而，佛陀一樣強調親近善識的重要，善知識如同一位旅者把自己曾經走過、經歷過的道路，牽引新行者遊歷本身旅行過的區域。儒家也說「三人行必有我師」。佛教經典裡，比丘尼彼此相互稱謂亦是「大姊！一心念」、「大姊！知是、看是」。此種姊妹的情誼是，建立一種在道業相互提攜、增上、勸諫上。所以，尼僧團或尼眾教育或許會因為領航者學、經歷不同，倡導內涵相對有異，它的成立，畢竟能夠協助女性修行者，在轉凡成聖的歷程道路上，有個指導的依據。

⁴⁰⁹ 畢恆達 2004。

第七章 結論：西方與東方僧伽教育碰撞的火花

歷經傳統到現代的佛教，經過父權封建社會時代，直到今日倡議兩性平權的全球化雲端科技社會，兩位成長於不同文化、出家修行於相同宗教但不同傳承的尼僧，藉由本文橫縱面向研究後，發現了她們立志於僧伽教育的理念，撞擊出了許多相似與相異火花。爲了更清楚認知研究成果，本文仍然依序由西方社會至東方文化的丹津葩默論述過程，來做敘述。

來自西方文化的藏傳佛教尼僧丹津·葩默，從小行爲模式即飽受病苦折磨，加以英國文化家庭宗教背景熏習，而對生命充滿好奇和思考。儘管佛教早在 19 世紀開始了根植歐洲文化之幼苗，發展到丹津·葩默出生的 20 世紀中期，並沒有因爲女權運動或女性意識因緣，燃起了佛教女性得到了與佛教男性平權的火種，女性地位依舊低落。她本身生長在女權運動頻起的歐洲社會，亦未曾閱讀過任何相關兩性平權課題的書籍。憑藉著對佛教相關書籍內對人類生命的解答引發了好奇與探索，展開了佛教靈修旅程碑。

從英國到印度的旅程，縱使遭遇了情感困擾，爲了追求生命真理，切斷了男女之間的片斷絲連，航行了千山與萬水抵達印度西藏難民營奉獻她個人智力、心力教授熟悉的母語。隨後奇妙因緣，追隨了第 9 世的坎初仁波切，出家成爲第 1 位藏傳佛教的西方僧尼。丹津·葩默出家在藏傳佛教的僧院內，但並沒有辦法隨心所欲地親近上師，及跟其他喇嘛一樣，正常地修學藏傳佛教的儀軌或教義，相反地，獲得了一項如同被隔離般的待遇。在求法、探索生命課題迫切裡，深深親歷到佛教僧院內兩性不平權的制約，完全不符合佛陀教育的佛性平等原則。爲了滿足覺悟的心境，產生了離開上師念頭。依循上師指示，她再度跋涉千山進入了喜馬拉雅山峰的「雪洞」展開了另一階段的靈性之旅。

雪洞內的生活是艱困的。居住狹窄洞窟內，她必須忍受地不僅自然環境的寒冰徹髓與色身的飢餓，有時候還需要跟銅窟空間爭奪氧氣才得以繼續生存。禁足

於雪洞期間，她曾經經歷了數次所謂的九死一生。惡劣環境和氣候不會打退她靈修的決心、毅力，反而激勵出一位女性修行者或者說是人性本具的陰、柔兩種層面的性格，和啟發一份對女性修行者的同理心念，發願讓其它女性同道能夠在平權僧院裡修學佛法共同邁向成佛路徑，同時藉此打破傳統僧院男尊女賤、女人是禍水觀念，以實踐佛陀教導的佛性人人平等概念。因此，步出 12 年雪洞生涯之後，她沒有繼續選擇居住在林樹下、水澤邊的清優、闐靜處，卻是環遊於宇宙天地之間，把個人體驗的佛法分享給有緣、無緣的眾生，與籌募籌建理想尼眾僧院款項。她的足跡遍及國際社會各種會議場合、演講聽、和異教徒的修道院。

悟因，一位生長於東方保守文化社會的台灣，雖然從小擁有優渥經濟生活條件，傳統封建社會家庭重男輕女思想，仍然圍繞、伴隨著她成長。她沒有因此而被「他者」的權力社會征服或因為台灣民間習俗的齋姑信仰影響。也許，她進入僧院的因緣，純粹是一種非理性的情感模型——與明宗那段北投奇緣，及是師徒而非師徒的十普寺三藏佛學院的同參之誼；正式為尼後則能夠以理導情，追求自己的理想、僧伽住持正法的使命。她初成為僧尼的 5、60 年代台灣佛教社會，儘管尼僧社會同樣「歸屬」於比丘僧，緊隨台灣社會女性運動興起，佛教社會傳統父權文化亦逐漸遭受質疑。加以許多高學歷、高才華、高衝力的女性陸續投入僧團行列，和人間佛教思潮蜂起雲湧，尼僧躍進佛教重要、乃至不可缺席位置，她那種勇於追逐夢想的思想，最後終於在台灣佛教社會開花、結果。

全部修行經歷或夢想的實現絕非偶然，必須作夢者賦予足夠的養分和堅定毅力撞擊出來的火花才能光芒四射。完成三藏教理院學業後的悟因，未曾因為跟明宗的師徒因緣彼此形影不離，而是分道揚鑣積極投入協助天乙的僧院運作，及不畏懼任何艱辛完成了高中、大學學位。也沒受到那時台灣社會流日思潮波及，前往日本求學，她選擇了西方文化的美國教育。同時，當她看見了修女們蓋學校、辦教育的景象，也沒有讓自卑掩蓋心靈或引發女性地位低劣的靈魂，卻是引以為鏡，發願、立志從事、培養尼僧教育的比丘尼自主信念，更積極地利用了現代教育理念，培養出一批批優秀尼僧青年。

悟因、丹津·葩默兩位東西不同文化、不同佛教思想體系的女性僧伽，彼此之間在開創僧伽教育之前，不曾相遇。⁴¹⁰但是她們親近僧團以後，擁有一個共同理想與志業，即是造就女性僧伽人才，以便承續佛教法脈和開發比丘尼眾的智慧之光，以實踐佛性無南北或佛性無男女的佛陀教育思想。

漢傳比丘尼遇上藏傳阿尼後，所蹦出的火花雖不宜以優劣、高低論，卻可從她們創辦教育的理念比較兩者的相似、相異處。經過本文討論，我們不難發現，丹津·葩默與悟因教育尼僧的理念，同樣擺脫了女性不能成佛、女性只是男性附庸、女性不能住持佛法的父權社會思潮。並認知了女性必須相互提攜、尼僧須起而自主的觀念。

而通過她們兩位分別主導產生的香光與 DGL 的培養尼僧的進程，則由於彼此修學經歷、法門和生命歷鍊的不同，授課內涵、目標存有了極大差異。香光尼眾學院，配合了遊行於人間的宗教師原則或者說悟因對佛教人間化的冀望，整體課程設計，採納了具備世俗化學問理論的通識、通經教育，及修持定解脫的禪修。DGL 則奠基於藏化的女性拓爛瑪傳承思考，安排了傾向於閉關、禪修訓練。縱使它同樣有了藏文、哲學思辯、宗教儀軌等規劃。它的規劃設計跟香光，全然處在了相似與相異境地。

香光尼眾學院的悟因，爲了成爲一位佛學院的正式生，出家成爲一位尼僧，親近對象又是一位被尊稱爲台灣佛教僧伽戒律復興者的白聖，及活躍於戒壇的天乙，所以她對戒律的堅持有一定的墨繩依循，而她對戒律的理解與堅持，使得她於海外弘化或於藏傳尼僧團社會，都於此有相當的權威性。然而，丹津·葩默修學的藏傳佛教，由於失去了比丘尼傳承制度，她踐履的場合，完全以個人修行的體驗作爲分享內容。兩位尼僧教育者的出發點和教育模型雖然是相異大於相似，她們的願力與向度，不僅爲現代佛教提供了兩性平權路線的新思維模式、與發端。同時也默默影響、增添了許多女性僧伽傳統廚籩姐妹活動、冥想、多元創作的空間。

⁴¹⁰ 翻閱各項文獻資料，未曾發現這兩位當代社會尼僧教育者相遇的報導或記錄。

丹津·葩默和悟因兩位曾經走過傳統與現代佛教文化的女性僧伽教育者，儘管悟因已經把棒子交托給明迦，他們確定的航程，應該不會因為歷史或傳承人物的改變而改變；換言之，她們這兩位女性僧教育的舵手將會繼續影響、深入整體木西方文化社會。所以，本研究雖暫告一段落，但香光與 DGL 的尼僧教育勢將持續成長。各種採取深入訪談、田野觀察、敘事分析的研究方法，同樣值得繼續再度抱持著打破沙礪問到底的研究精神去探討。這些研究方法的運用亦是本研究沒有更多或更長遠時間去做探索的遺憾。更期待藉由本發端，吸引更多志同道合的研究者共同關心、發掘、與興趣，開發出更多漢、藏兩位尼僧教育先趨者的比較研究。俾使不同佛教文化之間擁有更多交流空間，與提供當代全球人類多元化學習方向，讓各系佛教文化撞擊出更多的智慧之光。

參考書目

一、中文部份：

1.中文書籍：

- 于君方。2010。《悟因法師行傳》。台北市：若魚整合行銷。
- 王萍。2005。《現代英國社會中的婦女形象》。南京：江蘇人民出版社。
- 丹津·葩默。2003。《雪洞出紅蓮》。台北市：慧炬出版社。
- 丹津·葩默。2004。《心湖上的倒影》。葉文可譯。台北市：法鼓文化。
- 丹津·葩默。2012。《活在微笑中》。項慧齡譯。台北市：橡實文化。
- 中華佛學研究所主編。2002。《臺灣佛學院所教育年鑑第一輯》。台北金山：中華佛學研究所。
- 弘學。1996。《藏傳佛教》。成都：四川人民出版社。
- 江燦騰。1996。《臺灣佛教百年史之研究 1895-1995》。台北：南天出版社。
- 江燦騰。1997。《台灣當代佛教》。台北：南天書局。
- 朵藏加。2003。《雪域的宗教》。北京：宗教文化出版社。
- 林承節。2000。《印度古代史綱》。北京：光明日報出版社。
- 尙會鵬。2004。《印度文化傳統研究》。北京：北京大學出版社。
- 高楠順次郎、木村泰賢。1971。《印度哲學宗教史》。高觀廬譯。台北：臺灣商務。
- 威馬萊拉擔尼。1997。《長老偈》。鄧殿臣譯。北京：中國社會科學出版發行。
- 張晉芬。2011。《勞動社會學》。台北：政大出版社。
- 維琪·麥肯基。2001。《雪洞》。葉文可譯。台北市：耀昇文化。
- 鄭金德。1984。《歐美的佛教》。台北市：天華出版事業股份有限公司。
- 闕正宗。1997。《台灣佛寺導遊（九）台南地區》。台北：菩提長青出版社。
- 釋印順。1982。《勝鬘經講記》，台北：正聞出版社。
- 釋印順。1989。《華雨香雲第2冊》。台北：正聞出版社。

- 釋印順。1993。《華雨集第4冊》。台北：正聞出版社。
- 釋印順。2005a。《平凡的一生》。台北：正聞出版社。
- 2005b。《華雨集第5冊》。台北：正聞出版社。
- 釋明迦，1992年，《香光——香光尼僧團成立十二週年特刊》。嘉義：香光莊嚴雜誌社。
- 釋悟因。1992。《覺樹人華——香光尼眾佛學院成立十二週年專刊》。嘉義：香光書鄉出版社。
- 釋悟因。2007。《魚趁鮮，人趁早：明宗上人走過台灣佛教六十年》。嘉義：香光書鄉出版社。
- 釋悟因。2007a。《掬水集》。嘉義：香光書鄉出版社。
- 釋悟因。2007b。《點石集》。嘉義：香光書鄉出版社。
- 釋悟因。2009。《以是因緣》。嘉義：香光書鄉出版社。
- 釋恆清。1995。《菩提道上的善女人》。臺北：東大圖書出版社。
- 釋星雲。1982。《覺世論叢》。高雄：佛光出版社。
- 釋聖嚴。1999。《正信的佛教》。臺北市：法鼓文化。
- 釋聖嚴。2005a。《學術論考》。台北：法鼓文化。
- 2005b。《學佛知津》。臺北市：法鼓文化。
- 2005c。《書序》。台北：法鼓文化。

2. 中文單篇文章：

- 中華佛學研究所。2012。〈大事紀〉。
- http://www.chibs.edu.tw/ch_html/index_ch00_0306.html
- 古正美。1987。〈佛教與女性歧視〉，《當代雜誌》，第11期，頁27-35。
- 江燦騰。2003。〈從「撕毀八敬法」到「人間佛教思想」的傳播溯源〉，《台灣近代佛教的變革與反思：去殖民化與台灣佛教主體性確立的新探索》。
- 台北：東大出版社。
- 李元貞。1986。〈婦女運動的回顧與展望〉，《婦女新知》，53期(9月)，頁

4-6。

李玉珍。1996。〈佛學之女性研究----近二十年英文著作簡介〉，《新史學》，第7卷，第4期，頁199-222。

2000。〈出家入世－戰後台灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，《回顧臺灣、展望新故鄉—臺灣社會文化變遷學術研討會論文集》，頁409-441。

2002。〈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》，第10期，頁147-176。

2003。〈佛教的女性，女性的佛教—比較近二十年來中英文的佛教婦女研究〉，《人間佛教與當代對話第三屆 印順導師思想之理論與實踐學術研討會》。臺北市：國立臺灣大學文學院佛學研究中心。網址：
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx102544.htm>

匡宇。1978。〈台灣佛教史〉，張曼濤主編：《中國佛教史論集（八）——臺灣佛教篇》，頁11-18。台北：大乘文化出版社。

吳明烈。1995。〈邁向廿一世紀進步主義的成人教育（下）〉，《香光莊嚴》，44期，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/44/education1.htm>

邱君萍。2011。〈會寬師父破色戒 信眾失望痛罵〉，《華視新聞網》，2011年10月28日，綜合報導：高雄縣報導。

<http://news.cts.com.tw/cts/general/201110/201110280855448.html>

林子青。1978。〈台灣佛教漫談〉，張曼濤主編：《中國佛教史論集（八）——臺灣佛教篇》，頁1-9。台北：大乘文化出版社。

青菘萌芽編輯組。2001。〈神聖與平凡——院長悟因法師於九十學年度上學期新生始業式開式〉。《青菘萌芽》，第7期，頁8-9。嘉義：香光書鄉出版社。

周祝瑛。2004。〈20世紀臺灣教育〉。顧明遠主編：《中國教育大系》，頁3370-3739。中國湖北：湖北教育出版社。

周國屏。2009。〈清水鎮〉，《臺灣大百科全書》。

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=4047>

- 宣方。2003。〈當代南傳佛教國家佛門女性解放運動之考察〉，《第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會》。桃園：財團法人弘誓文教基金會。
- 香光尼眾佛學院。2005。〈校史與宗旨〉。<http://www.gaya.org.tw/hkbi/visit/inst.htm>
- 香光尼僧團。2012。〈香光尼僧團簡介〉。<http://www.gaya.org.tw/totle/96dm/>
- 香光莊嚴編輯組。1995。〈訪悟因法師--尼僧伽教育的理想與實踐〉。《香光莊嚴》，第44期，頁22-26。嘉義：香光書鄉出版社。
- 胡麗桂採訪·陳中琳整理。2002。〈人物專訪：雪洞內外的世界--丹津·葩默(Tenzin Palmo)〉。《人生》，221期，頁76-81。
- 華梵大學。2007。〈簡史〉。http://www.hfu.edu.tw/hfu_intro.php
- 畢恆達。2004。〈女性性別意識形成歷程〉。《通識教育季刊》，第11卷1&2期(2004/06/01)，頁117-146。
- 陳久會主編。2005。〈東初老人大事年表〉。《法鼓山年鑑 1989~2001》第一冊，《總論》。臺北市：法鼓山基金會。
- 陳美華。2002。〈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7期，頁295~340。
- 張琦。2006。〈從《摩奴法典》看古代印度婦女的社會地位〉。陳葦主編。2005。《家事法研究》，頁206。北京：群眾出版社。
- 曾秀珠。2004。〈外籍配偶教育課程規劃之芻議〉。《社區發展季刊》，105期，頁227-235。
- 普慈。1978。〈佛教在西方〉。張曼濤編：《歐美佛教之發展》，頁1-8。臺北市：大乘文化出版社。
- 無慧。1978。〈西人學佛一百年〉。張曼濤編：《歐美佛教之發展》，頁13-19。臺北市：大乘文化出版社。
- 蔡文婷。1997a。〈吃菜做菜姑〉，《臺灣光華雜誌》，v.22,no.10-12，頁90-95。
- 蔡文婷。1997b。〈菩提道上女兒多〉，《臺灣光華雜誌》，v.22,no.10-12，頁

82-89。

楊惠南。2002。〈解嚴後台灣新興佛教的現象與特質——以「人間佛教」為中心的一個考察〉。《「新興宗教現象研討會」論文集》，頁 189-238。台北：中央研究院社會學研究所。

楊嘉銘 2000。〈章嘉大師與臺灣藏傳佛教〉。《蒙藏季刊》，第 19 卷第 4 期，頁 50-64。

顏尚文。2010。〈台灣佛教發展綜述〉。《台灣大百科全書》。

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=367>

婦女新知基金會。2009。〈嫁出祭難返 未嫁葬難歸 -- 推動性別平等的祭祀文化 記者會〉。

http://www.awakening.org.tw/chhtml/topics_dtl.asp?id=65&qtagword。

婦女新知運動史料資料庫。2012。〈婦女新知基金會 1999 年工作成果〉。

<http://www.record.awakening.org.tw/ebooks-yearly.aspx>

臺灣婦女資訊網 1998。〈台灣婦女運動發展史〉。

<http://taiwan.yam.org.tw/womenweb/action.htm>

闕正宗。2004a。〈戰後台灣佛教史料的查找與運用〉。《佛教圖書館館訊》。頁 23-34。嘉義：香光尼眾佛學院圖書館。

釋太虛。2008。〈學佛者應知行之要事〉。釋印順編。《太虛大師全書》，頁 55-56。新竹：印順文教基金會。

釋自鼎。2009。〈香光耕耘三十一——成爲法器或佛學知識的袋子？〉。《青松萌芽》，第 15 期，頁 15-21。嘉義：香光書鄉出版社。

釋自觀。2012。〈悟因法師簡介〉。網頁位址：

<http://www.gaya.org.tw/spring/96file/wu-yin.htm>。

釋如悟。2008。〈南普陀走過五十年〉。《圓光佛學院》。

http://www.ykbc.org.tw/e-articles/articles_viewtop.php?main=144&id=320

釋見咸。2002。〈從社區發展談外籍新娘教育〉。《香光莊嚴》，72 期，

<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/72/72ee1.htm>

釋見咸。2005。〈佛教女性的挑戰與未來—以香光尼僧團為例〉。《香光莊嚴》，

84 期，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/84/84s4.htm>

釋見曄編。1999a。〈走入佛門，緣結東山——天乙出家前後〉。《香光莊嚴》，

57 期，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/57/main2.htm>

釋見曄。1999b。〈佛教理念與實踐的另一種對話型態——以香光尼僧團高雄紫竹林精舍佛學研讀班為例〉。發表於中央研究院民族學研究所主辦「宗教傳統與社會實踐中型研討會」，3 月 5 日，台北南港。

釋見曄。2005。〈戰後台灣尼僧之發展—解嚴前台灣尼僧的發展〉。《香光莊

嚴》，84 期，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/84/84s2.htm>

釋東初。1978。〈了解臺灣佛教的線索〉。《中國佛教史論集（八）——臺灣佛教篇》，頁 105-113。台北：大乘文化出版社。

釋明迦。1997。〈香光寺應受公權力保護！—香光寺說明書〉。《香光莊嚴》，

49 期，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/49/main2.htm>

釋果徹。1998。〈東初老人簡譜〉。《中華佛學研究》，第 2 期，頁 1-48。台北：中華佛學研究所。

釋恆清。2002。〈宗教教育辨義—兼論宗教研修機構體制化的問題〉。《宗教論述專輯第四輯--宗教教育及宗教資源分配運用》。頁 249-292。台北市：內政部。

釋悟因。1999。〈研讀班課程設計與作業的關係〉。《梵網集》，90 期，

<http://www.gaya.org.tw/spring/qa/qa3.htm>

釋悟因。2005。〈戰後佛教在台灣—佛教面對現代挑戰的回應〉。《香光莊嚴》，

84 期，<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/84/84s3.htm>

釋悟因。2009。〈香光三十一—教與學的堅持和根本〉。《青松萌芽》，第 15 期，頁 1。嘉義：香光書鄉出版社。

釋聖嚴。1978。〈今日的臺灣佛教及其面臨的問題〉。張曼濤主編：《中國佛

- 教史論集(八)——臺灣佛教篇》，頁 151-176。台北：大乘文化出版社。
- 釋聖嚴。1999a。〈今日的臺灣佛教及其面臨的問題〉。《學術論考》，林其賢編，《法鼓全集》 第三輯·第一冊，頁 265-293。台北：法鼓文化。
- 釋聖嚴。1999b。〈留學日本一週年〉。《留日見聞》，林其賢編，《法鼓全集》 第三輯·第四冊，頁 18-59。台北：法鼓文化。
- 釋聖嚴。1999c。〈師恩難報〉。《悼念·遊化》，林其賢編，《法鼓全集》 第三輯·第七冊，頁 9-36。台北：法鼓文化。
- 釋慧嚴。2003。〈林秋梧(証峰師)的佛學思想探源〉。《華梵大學 第七次儒佛會通學術研討會論文集》(2003.09)台北：華梵大學哲學系，p500-512。
- 釋慧嚴。2007。〈略探尼僧在台灣佛教史上的地位〉。《玄奘佛學研究》，第八期，創校十周年增刊 (2007/11)，頁 55-74。
- 釋覺淨法師訪問，編輯組整理。2008。〈耕耘十六寒暑--專訪見翰法師〉。《青松萌芽》，第 14 期，頁 50-57。嘉義：香光書鄉出版社。
- 釋懺雲。2006。〈懺雲老法師開示—齋戒學會三十年感言〉。《蓮音》，第 12 期，頁 39-43。

3.碩士論文

- 李翎毓。2004。《由台灣佛教比丘尼女權發展來看「廢除八敬法運動」》，國立政治大學宗教研究所碩士論文。
- 黃詩茹。2007。《戰後台灣佛教僧俗關係的轉變及意涵：由台中蓮社、大專青年齋戒會、香光尼僧團考察》，國立政治大學宗教研究所碩士論文。
- 釋自控。2004。《佛教助念中的教化與修行 -- 以法鼓山助念團為例》，中華佛學研究所碩士論文。

二、西文部分：

Robert B. Shoemaker, 1998, *Gender in English Society, 1650-1850 : the Emergence of Separate Spheres?*, London & New York: Longman

Anthony Fletcher, 1999, *Gender, Sex, and Subordination in England, 1500-1800*, New Haven and London: Yale University Press

Ellen Jordan, 1999, *The Women's Movement and Women's Employment in the Nineteenth Century*, London: Routledge

Olive Banks, 1981, *Faces of Feminism: A Study of Feminism as a Social Movement*, Oxford: Basil Blackwell

附錄一 與尼僧及尼僧團教育發展相關之會議論文

項次	發表人	論文題目	備考/
1.	悟因法師	尼僧伽教育的綱領——依法住、依律住	專題演講
2.	慧嚴法師	1945 年前台灣尼僧教育實況	
3.	李玉珍教授	齋姑與尼僧的教育資源之比較	
4.	江燦騰教授	20 世紀台灣佛教尼眾教育的歷史觀察	
5.	永本法師	佛光山尼眾教育的現況與展望	
6.	果光法師	法鼓山尼僧教育現況與未來發展	
7.	自蕭法師	選擇與詮釋——香光尼眾佛學院僧教育現況與展望	
8.	Ven. Dhammananda 法喜法師	Contemporary Development of Bhikkhuni Sangha in Theravada Buddhism 當代南傳佛教比丘尼僧團的發展	
9.	Tenzin Norzom 寶成法師	The Development and Present Situation of the Education for Tibetan Nuns——Jangchub Choeling as an example 西藏佛教尼僧教育現況與未來——以菩提法林為例	
10.	Ven. Bongak 本覺法師	Buddhist Sangha Education for Bhiksuni in Korea 韓國尼僧的僧伽教育	
11.	Ven. Jingguang 靜光法師	Buddhist Education for Vietnamese Bhikkunis 越南尼僧教育	
12.	林 端教授	尼僧教育與社會	
13.	陳玉女教授	台灣尼僧與社會服務——以香光佛學研讀班為例	
14.	見威法師	台灣佛教女性宗教師的繼續學習	
15.	張玉玲教授	尼僧繼續教育與英語學習	
16.	Ven. Thubten Chodron 圖丹·丘准法師	Buddhist Education for Women in Western Countries 西方女性的佛教教育	
17.	Ven. Jampa Tsedroen	Education for Buddhist Ordained Women in Western	

	蔣巴·卻准法師	Countries 西方尼僧的教育	
18.	Ven. Zhen Yuan 真願法師	Venerable Fang-Lian's Contribution Towards the Development of Buddhist Education in Penang, Malaysia 芳蓮比丘尼對馬來西亞“檳城”佛教教育之貢獻、發展與成果	
19.	Ven. Karma Tsomo 慧空法師	Awakening: Educating Himalayan Buddhist Nuns 醒覺：教育西馬拉雅山佛教尼僧	
20.		全球化下佛教尼僧教育之未來	綜合座談

附錄二與女性修行典範相關之會議論文

	發表人	論文題目	子題
1.	黃倩玉	領袖與慈悲：佛教女性領袖	
2.	釋慧慈	獻身在社會慈善公益領域的佛教女眾	越南的佛教女眾
3.	釋曇嚴	在各種文化中的佛教教育	
4.	釋如明	二十世紀承天順化尼眾對於越南民族與佛教之貢獻	
5.	釋素蓮	乞士派比丘尼中一朵聖潔的蓮花	
6.	釋日薑	深思關於制定八敬法的目的	
7.	釋慧香	越南佛教僧團融入國際社會中的佛教女眾對外角色	
8.	釋淨常	佛教女眾的覺悟榜樣	
9.	陳紅蓮	如清師長對南越尼部形成和發展的貢獻	
10.	Punyawati Guruma	傑出的兩代尼泊爾尼眾	世界佛教女眾
11.	瑪麗亞修女	體現跨越文化之價值：瑞妙比丘尼	
12.	釋理德	馬來西亞比丘尼之光----演智法師	

13.	釋慧空	佛教女眾的領導典範	佛教女眾領導力
14.	釋常悟	臺灣比丘尼的發展與擔當	
15.	Pori Park/ 波莉·朴	提昇在家眾的精神修養：臺灣比丘尼師父 大行禪師的一心禪修中心	
16.	派翠希雅·嘉拉 吉	行動中的佛法：透過佛法培養領導能力與 學習善巧溝通	
17.	法喜比丘尼(越 南)	歷史上的傑出佛教女眾	早期歷史上的 傑出佛教女眾
18.	羅珊·福瑞茲	中國第一梯比丘尼：二十一世紀的課題	
19.	克里桑納·若喀 撒崇	泰國比丘尼的起源	
20.	釋榮萬	在「三國遺事」中的聖母像	經典與現實中的 傑出女性
21.	莎拉·哈定	幻境的女士：尋找妮古瑪	
22.	戴愛蓮	三個世代的傑出越南比丘尼	
23.	愛咪·赫姆斯一 塔張達帕	懷想佩玲·安妮·王金：口述傳記與藏傳 佛教文化中的女性	女眾書寫佛 教：詩與口述 歷史
24.	白瑪措 (Padms' tsho)	當代藏族覺姆思考----以康區亞青寺為例	佛教女眾團體
25.	朴贊應(Chan E.Park)	「隨處做主」：潔彌尼師與航周寺的比丘 尼	
26.	Adrienne Cochran	立基於空性之上：初基學佛者的心/環境運動	簡單生活，保 護環境
27.	薩賓德·吉珥	佛教女性成爲天然資源保護論者：環境倫 理與減貧	
28.	Eun-sun Cho	Jiyul 法師的生態保衛戰：人類與螻蛄的綠 色共鳴	
29.	釋智如	綠化成淨土：證嚴(1937-)和當代臺灣的佛 教環保	
30.	法喜比丘尼(泰 國)	大道法師：泰國比丘尼先驅	20 世紀的傑出 佛教女眾
31.	Subhra Barua Pavagadhi	蒂帕嬭：光耀之母	

32.	Jayanta Johannesen	覺者之光	
33.	天津·帕默 (Tenzin palmo)	芙瑞達(Freda Bedi)的一生與成就	
34.	末加拉·度基德	入世佛教---行動中的淨土宗/阿彌陀宗 (Amidism)	入世的佛教女眾
35.	索南·汪默	完全地愛護我們的動物朋友：馬來西亞的佛門女眾—民間的寵物救護者	
36.	艾麗莎·科德維爾	跨越文化的佛學教育	跨文化的佛學教育
37.	李玉珍	推動佛教大學與覺之教育的曉雲法師	
38.	釋果祥	臺灣比丘尼與天主教修女的友誼	多元化的成佛之道
39.	林淑媛	走向世界的佛教女性：曉雲法師的寰宇壯遊	
40.	瑪維思·芬	加拿大佛教徒的互動—或互不動？	
41.	蕾塔·葛羅斯	一個平凡女人(就像我一樣)的相關典範	優秀典範
42.	張玉玲	跨越藩籬的佛教女眾	
43.	陳家倫	藏傳佛教臺灣尼眾的宗教經歷與生活狀況	中文論文
44.	賴賢宗	詩禪一致與跨文化美學	
45.	李志亮	論家庭主婦參與慈濟志工對自我成長的影響---以家庭關係、社會關係的轉變及自我知能之提升為例	
46.	白金銑	佛法落實人間的靈魂人物---大愛道	
47.	釋德傳	領導者與他的信徒之間	
48.	釋永東	臺灣佛光山教團比丘尼領導力之養成研究	
49.	慈誠加參仁波切	從西藏女性修行者淺談現代女性的修行	