

## 明代婦女信佛的社會禁制與自主空間（上）\*

陳玉女\*

### 摘要

明初太祖鑑於僧俗混雜，造成社會綱常失序及帶給婦女人身安全的威脅，而擬定諸多細密的相關禁制條令，卻也因為他法定化瑜伽教僧尼（指廣泛施行瑜伽教儀軌的出家男女眾，出家女眾，則本文稱之為「瑜伽教女尼」）應付世俗經懺的專業性，並准予雲遊僧行乞四方和納銀取牒，遂使謹遵其後的有明一朝，雖欲嚴明僧俗男女分際，卻越見乏力而終未能遏止其混雜往來的事實。統治者或道德人士不斷透過婦女矇蔽於僧尼的邪淫，遭受淫僧姦害，不僅玷汙名節，甚而為其所姦殺之案例，勸阻婦人不得入寺、不得與僧尼往來。事實的發展，並沒有因此制止婦人信佛的這些行為，況且社會有意醜化僧尼邪淫、傷風敗俗的說辭，也被僧人湛然圓澄予以駁斥。加上明中葉以後商業社會道德價值觀的多元及物質環境的提升，反而成為婦人入寺燒香、外出行走遊憩的重要社會資源。

婦女何以信佛？信奉價值如何？與其所處的社會階層、知識程度、個人遭遇和人格特質不無相關。入寺燒香、與僧尼往來，本是信佛的自然行為，給予禁足原非合情合理。然在男女大防觀念底下，足不出戶，是女性本該謹守的分際，故信佛的婦女，不管上下階層，多少勢必受此禮教的影響而調整其奉佛的態度。縱使是外出朝山、入寺燒香並與僧尼

---

\* 本文為九十二~九十三年度行政院國家科學委員會專題研究計畫補助下的部分成果，承蒙審查委員給予寶貴意見，題目及內文均作某些修正，於此特表謝忱。

\* 成功大學歷史系副教授。

往來，而備受統治階層或社會輿論批判的一般奉佛婦女，仍深具男女之防，並非儘是士人所指責的，逾越大禮的淫亂之婦。她們雖不顧社會禁忌，外出燒香趕廟會，但大部分的女性之所以與女尼交往，卻又是為了嚴防社會禁忌中對於僧俗男女混同的詬病。可見婦女在觸及社會禁忌的同時，還能遊走於信仰活動之中而不完全為社會所排拒，靠的就是這麼一點的自我約束！婦女借助女尼以滿足宗教及心理上的需求，女尼則成為婦女直接觸犯社會規範的一道保護層。她們多數相信出家為尼，乃宿具慧根、善性，值得信賴與尊敬，較無社會所賦子女尼形象的負面色彩。女尼雖不為士大夫或統治階層所喜，但她們的社會角色、功能卻廣受婦女的認同，尤其在瑜伽教流行而社會廣泛需求經懺的明代社會，自然增進婦女與瑜伽教女尼接觸往來的頻繁和合理性。

**關鍵詞：**

明代、佛教、瑜伽教女尼、婦女、宗教

## 明代婦女信佛的社會禁制與自主空間（上）／陳玉女\*

- 一、前言
- 二、政府有關婦女奉佛及僧俗混雜之相關禁令
- 三、僧俗分際的模糊與婦女蒙受的傷害
- 四、戒律與法律規範的鬆弛與錯置
- 五、婦女大眾的朝山禮佛與信佛價值觀
- 六、婦女學佛的自我實踐與佛學思維
- 七、婦女大眾與瑜伽教女尼的往來
- 八、結論

---

### 一、前言

明代婦女奉佛，常受限於不得入寺燒香、不得與僧尼往來的規範。不管是法律明文規定或是約定成俗的非成文禮俗，二者似乎成為婦女信佛所必須遵奉的規則，若有所犯，必然引起官方的取締和輿論的批判，因此將它視為婦女奉佛的兩大禁忌亦無不可。但就婦女不得入寺的立法動機來看，它是明初太祖為了保護婦女安全而設的條文；<sup>1</sup>而不得與僧尼往來，是基於傳統禁絕婦女與三姑六婆交往的社會觀念，<sup>2</sup>出發點在於維

---

\* 國立成功大學歷史學系副教授

<sup>1</sup> 清水泰次撰，〈明代における佛道の取締〉（《史學雜誌》第40編3號，1928），頁283-284。邱仲麟於〈論明世宗禁尼寺——社會史角度的觀察〉（周宗賢主編，《中國政治、宗教與文化關係國際學術研討會論文集》，台北：林雲山出版，1994）中，論及明代政府透過法條以及禁令等，試圖禁止婦女入寺，一則欲遂行男女大防知禮教政策，另則乃與當時色情之風有關，頁317-318。

<sup>2</sup> 多見於明代家訓之中，如徐少錦，陳延斌著，《中國家訓史》，〈第三十章 明清女訓的

護婦女的傳統禮教行爲，不是以禁止婦女信佛爲主要目的。但以上的規定，經常與事實背道而馳，既不禁止婦女奉佛，卻要禁阻與婦女奉佛密切相關的行爲，導致雙方的抵觸頻頻發生，官方的刑案文書或諸多筆記小說，都相繼載錄相關的社會案例；顯示婦女並不因社會的規範而全然不入寺禮佛或斷絕與僧尼來往，反而越趨密切，愈見相互依賴之情。如是相互衝突的情形，除彰顯禁令已無法禁錮多數婦女的信佛需求外，婦女逐漸自社會禁忌脫離的行徑，也的確帶給統治者及衛道人士的莫大隱憂。

究其根源，與太祖的佛教政策莫不相關；<sup>3</sup>誠如洪武十五年(1382)的禪講教(瑜伽教)政策，太祖原欲藉此導正僧俗混雜的陋俗，卻因合法化瑜伽教僧尼（指廣泛施行瑜伽教儀軌的出家男女眾）得以應付俗家啓建經懺的需求，反爲瑜伽教僧尼敞開一道合理出入俗家的門徑，遂使僧俗分際模糊，男女之防日漸蕩然。<sup>4</sup>此乃太祖立法之初始料未及之事，縱然特

---

繁榮》(西安：陝西人民出版社，2003)中所列舉(頁564-572)。其他相關研究，亦可參見衣若蘭著，《三姑六婆－明代婦女與社會的探索》(台北：稻鄉出版社，2002)，頁173-180；以及簡瑞瑤著，《明代婦女佛教信仰與社會規範》(台南：成功大學歷史所碩士論文，2004)，頁40-48。

<sup>3</sup> 有關洪武年間，太祖的佛教政策，舉如朱鴻撰，〈明太祖與僧道——兼論太祖的宗教政策〉(《國立台灣師範大學歷史學報》第18期，1990.6)，頁63-75；拙著，〈明太祖徵召儒僧與統制僧人的歷史意義〉(台北：《中國佛學》第2卷1期春季號，1999.4)，頁39-68等，相關論著頗多，容不一一列舉。

<sup>4</sup> 明代出家眾，大多屬於專門應付經懺、施行瑜伽教儀軌，並以此維生的瑜伽教僧尼。明太祖將佛教分成禪講教三宗，乃按照寺院擔負的功能，予以分門別類，不是根據教義、法脈來組織各個宗派，不同於傳統佛教各宗派發展的情形。更何況，明代佛教的宗派意識及其色彩甚爲淡化(參見長谷部幽蹊著，《明清佛教教團史研究》(東京：同朋社，1993)，〈第七章 明清佛教の宗派性〉，頁263-264)。瑜伽教它是將密教關於追薦亡靈、消災解厄和降魔去邪的經咒、手印等諸儀軌，融入佛道和民間宗教的法事啓建之中，廣泛流布於社會各階層，應付孝子順孫和社會大眾對於經懺功德的普遍需求，並非特指某個固定的宗派。舉例來說，道教提供此一宗教服務的是，道士、女道士；民間宗教，則是巫師或被稱爲師公之類的神職人員；佛教，則是一般的僧尼。瑜伽教自唐宋以來，已深潛於各宗教的法會儀軌之中而不被清楚察覺。葉明生的〈試論“瑜伽教”之衍變及其世俗化現象〉(《佛學研究》1999)，指出瑜伽教的形成過程，「是佛教密宗在民間流行中不斷地被世俗化的過程」(頁256)。明太祖特將傳統以來大量趕經懺的僧尼，劃歸爲瑜伽教教僧，給予法定化與專職化，使之有別於禪講僧人，不

別擬定婦女不得入寺之法，以別僧俗男女，但終究無法根絕此現象的發生，同時婦女與瑜伽教僧尼，特別是與瑜伽教女尼（以下多半仍以「女尼」稱呼）的往來，在生活的需求上，反而有與日俱增之勢。究竟太祖精心擘畫的佛教政策中，導致此歷史現象的原因何在？是本文首欲究明的課題。

其次，婦女本身的信佛動機與心態，也是釐清前述課題的必要探討。婦女心中的女尼形象與一般社會大眾有何不同？為何還是有相當多的婦女寧可信賴社會所鄙視、謾罵的女尼。她們如何面對社會對於她們與女尼來往之不當的指責，以及避免發生社會所擔心的上當、受騙、失貞等問題，甚至還有為數不少的婦女不顧社會的詆毀與輕視而逕入佛門出家為尼，成為為人趕經懺的瑜伽教女尼。如是，婦女在冒著頂撞女教罪名的同時，還能走出自己信仰的一片空間，除了本身的堅持外，整個社會必然也潛藏著一股相互輝映的促進力。明中葉以後商業的發展，其漸趨多元的社會價值觀，衝擊著傳統的倫理道德與社會秩序，在這樣變動的社會轉型期間，是什麼樣的思惟、觀念與社會資源提供婦女紛紛走出戶外，履行入寺燒香、朝山赴會、或廟會趕集等大眾化的佛教活動？這對維護傳統秩序最力的統治者與士大夫來說，無疑是一種挑戰，抨擊與取締之聲勢必因之而起，但並未產生有效的遏阻作用。而婦女也不致於完全無視於傳統女性道德的約束，如何在價值衝突與矛盾的過程中取得自主的生活空間，並減少社會對她們的道德批評，也是婦女該加以因應的課題。

---

使其混統，各有專職，釐清佛門各職掌，是中國佛教史上首見之例，卻也因此吸引更多出家人願意成為瑜伽教僧尼，使之更為廣泛衍行，突顯明代佛教經懺化的濃厚特質，及其與世俗往來的密切性。終明一代，並沒有徹底規範禪講僧不得作經懺瑜伽，只要學會一點經咒、唱誦技巧的僧尼，便可施行瑜伽教儀軌以掙取利源。故本文以瑜伽教僧尼稱呼明代文獻常見的僧人、和尚或女尼、尼姑、姑子，意在指出瑜伽教已自然而普遍施行於日常生活中的情況。有關明代瑜伽教的流行及僧尼熱衷於此的詳細情形，可參見拙著，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉（魏澤民主編，〈新世紀宗教研究〉第3卷第1期，台北：宗博出版社，2004），頁37-88。

再次，婦女的信佛實態，勢必隨著個人的身分地位、道德價值、個人遭遇和知識程度而有所差異。換句話說，婦女對於佛教的信奉與看待，除了接受社會所給予的一般價值認知外，內在的深層思維，與其個別的人生經驗密不可分，這部分需要女性深厚的省思與判斷力，並非一般文獻所見，婦女多因盲從附和而好鬼神、好佛道。但如何探索婦女具足自主性的信仰抉擇，僅依傳統史料，的確不易究明。眾所皆知，傳統社會的文字書寫者，仍以男性為主，純粹從女性角度記述女性信仰佛教觀點的史料甚為稀少。不過，難能可貴的是，還有少數幾位女性的詩詞作品中，闡述她們自身信佛的心路歷程與學佛思考，這將是本文重要的參考。除此，多數還是需要借藉助士人文集與筆記小說的相關記載，不可否認，婦女的佛教觀點與奉佛的價值觀，某種程度還是離不開男性所賦予的價值思維和期望的影響。因此，本文運用這些資料，就佛教對於婦女的意義；為何信奉？何以願意、甚至可以說是需要與女尼接觸往來等課題的探討，儘可能站在婦女所處的社會觀念、階層及其家庭地位等女性的身分立場，以及個別的知識能力和遭遇，分析她們之所以選擇信仰佛教的各種因緣和態度，以期有利於洞察女性內心較屬真實的信仰思維和情感，見其信佛的內在本色。

## 二、政府有關婦女奉佛及僧俗混雜之相關禁令

明太祖建國之初，為翦除元代胡俗，積極振興禮教，嚴格重建男女有別的社會禮俗，為其端正風俗的重要一環，也是明朝歷代統治者企圖維持並加以追尋的準則。他說：「男子婦女必要有分別，婦人家專一在家裡面，不可出外來，若露頭露臉出外來，呵，必然招惹淫亂的事。」<sup>5</sup>

<sup>5</sup> 明太祖撰，《武臣大誥·男女混淆二十三條》，收入楊一凡撰，《明大誥研究》（南京：江蘇人民出版社，1988），頁447。

爲嚴男女之防，首對宮中嬪妃與群臣命婦，施以禁令，《明太祖實錄》記載：

上以元末之君，不能嚴宮闈之政，至宮嬪女謁私通外臣，……或施金帛於僧道、或番僧入宮中持受戒，而大臣命婦亦禁掖淫瀆褻亂，禮法蕩然，以至於亡。遂深戒前代之失，著為令典，俾世守之。……群臣命婦於慶節朔望，朝見中宮而止。……至於外臣請謁寺觀燒香、禳告星斗之類，其禁尤嚴。<sup>6</sup>

嚴禁喇嘛僧入宮，並禁止宮嬪婦女不得受邀前去寺觀燒香。此乃太祖爲免於重蹈元末宮闈淫亂而導致元朝滅亡的覆轍，故嚴加整治後宮人倫秩序。根據日本學者山口瑞鳳的研究，指出導致元朝快速滅亡的一大原因，是由於後宮對薩迦派的古派系「性瑜伽」密教的趨炎附勢。<sup>7</sup>「性瑜伽」密教流行於元朝宮中的紀載，見《元史·順帝本紀》，即元順帝至正十三年（1353），喇嘛僧哈麻及禿魯帖木兒等「陰進西天僧于帝，行房中運氣之術，號演撲兒法，又進西番僧善秘密法，帝皆習之。」<sup>8</sup>據《羅雪堂先生全集·續編一》所收《演撲兒法殘卷三種跋》記：「然據大密本續（喜樂金剛空行母網禁略集大密本續）述，……演撲兒爲蒙古語，不知何義？或與秘密法，無有二也。」又載：「不動金剛題記署至正四年，有欽授（殆受之譌）累朝御寶聖旨及皇太子令旨語。疑元代帝王之習此法者，不始於順帝，順帝之傳習亦非自至正十三年始也。」<sup>9</sup>與《元史·順帝本紀》所載不一，但記載元朝宮中傳習此秘密法之見一致。《演撲兒法殘卷三種跋》謂，據《喜樂金剛空行母網禁略集大密本續》記載：

<sup>6</sup> 《明太祖實錄》卷 52，洪武 3 年 5 月乙未條（台北：中央研究院歷史語言研究所，1966），頁 1017-1018。

<sup>7</sup> 山口瑞鳳著，《チベット下》（東京：東京大學出版，1989），頁 76。

<sup>8</sup> 宋濂等（明）撰，《新校本元史》（台北：鼎文書局，1981），卷 43，〈順帝本紀〉，頁 913。

<sup>9</sup> 羅振玉著，《羅雪堂先生全集·續編一》（台北：文華出版社，1967），頁 48。

「演揲兒法」，「其全題殆是無上樂輪方便智慧雙運道法義」，<sup>10</sup>乃指性瑜伽密教中男女交構的「雙修法」。

此風一演，不僅為患元朝宮廷，並亂及社會綱紀，元末明初權衡記述，元至正十三年（1353），資政院使隴卜也引進「秘密佛法」，告訴順帝：「當受我秘密大喜樂禪定，又名多（双？）修法，其樂無窮，上喜。」<sup>11</sup>為此，誘引無數婦女入宮，以供君臣淫樂，言及：

倚納輩用麗姬為耳目，刺探公卿貴人之命婦，市井臣庶之儷配，擇其善悅男事者，媒入宮中，數入乃出。庶人之家喜得金帛，貴人之家私竊喜曰：夫君隸選，可以無窒滯矣。上都穆清閣成，連延數百間，千門萬戶，取婦實之，為大喜樂故。<sup>12</sup>

同樣的記載，亦見於明初葉子奇的《草木子》：

都下受戒，自妃子以下至大臣妻室，時時延帝師堂下戒師，於帳中受戒，誦咒作法。凡受戒時，其夫自外歸，聞娘子受戒，則至房不入，妃主之寡者，間數日則親自赴堂受戒，恣其淫佚，名曰大布施。又曰以身布施，其流風之行，中原河北，僧皆有妻，公然居佛殿兩廡。<sup>13</sup>

有關元末宮中傳習秘密雙修法，導致男女淫構之風，響及社會婦女好奔於此之文獻記載，不免因漢人對胡俗的偏見而言過其實，然從上述洪武三年(1370)的禁令，及此後太祖對於婦女參與佛教的某些限制，以及嚴禁僧俗往來的條律中，可以窺見元末僧俗男女混雜之俗，著實衝擊著太祖及其所欲重整的明初社會倫常秩序。因此，洪武五年詔令：「天下大定，禮儀風俗不可不正。……僧道齋醮雜男女、恣飲食，有司嚴治之。」<sup>14</sup>並

<sup>10</sup> 同前註。

<sup>11</sup> 權衡(明)撰，《庚申外史》（收入四川大學圖書館編，《中國野史集成》第12冊，成都：巴蜀書社，1993），頁154上。

<sup>12</sup> 同前註。

<sup>13</sup> 葉子奇(明)撰，《草木子》（北京：中華書局，1997），卷4下，〈雜俎篇〉，頁84。

<sup>14</sup> 張廷玉等（清）撰，《明史》（北京：中華書局，1974），卷2，〈太祖本紀〉，頁

訴諸法律，一則規範社會婦女大眾，二則欲阻斷僧俗混雜之非。茲將相關詔令及法律條文一一羅列，以便檢證太祖在佛教施政上的成效及其疏漏之處。

(一)《大明律》中僧俗男女混雜及婦女入寺之相關禁令：

一、「凡僧道娶妻妾者，杖八十，還俗。女家同罪，離異。若僧道假託親屬或僮僕為名求娶，而僧道自佔者，以姦論。」 <sup>15</sup>
一、「若有官及軍民之家，縱令妻女於寺觀神廟燒香者，笞四十，罪坐夫男。無夫男者罪坐本婦。其寺觀神廟住持及守門之人，不為禁止者，與同罪。」 <sup>16</sup>
一、「其居喪之家，修齋設醮，若男女混雜，飲酒食肉者，家長杖八十。僧道同罪，還俗。」 <sup>17</sup>
一、「凡居父母及夫喪，若僧、尼、道士、女冠犯姦者，各加凡姦罪二等。相姦之人，以凡姦論。」 <sup>18</sup>

(二)「申明佛教榜冊」中僧俗男女混雜及婦女入寺之相關禁令：

洪武二十四年(1391)六月一日發布的「申明佛教榜冊」，理由是「今天下之僧多與俗混淆，尤不如俗者甚多，是等其教而敗其行，理當清其事而成其宗。令一出，禪者禪，講者講，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集眾為寺，有妻室願還俗者，聽。願棄離者，聽。」<sup>19</sup>禪講教乃洪武十五年實施的政

27。

<sup>15</sup> 懷效鋒點校，《大明律》(瀋陽：遼審書社出版，1990)，卷6，〈戶律三·婚姻〉，頁61-62。

<sup>16</sup> 懷效鋒點校，《大明律》卷11，〈禮律一·褻瀆神明〉，頁87。

<sup>17</sup> 懷效鋒點校，《大明律》卷12，〈禮律二·喪葬〉，頁95。

<sup>18</sup> 懷效鋒點校，《大明律》卷25，〈刑律八·居喪及僧道犯姦〉，頁197。

<sup>19</sup> 朱元璋(明)撰，《欽錄集》(收入葛寅亮(明)撰，《金陵梵刹志》，據民國25年10金山

策，將佛教畫分成三大類別，各歸其所、奉行本業，以別僧俗。從「申明佛教榜冊」發布的聲明，不難得知禪講教僧人未徹底回歸本宗，僧俗仍然混雜，且僧人擁有妻室之風仍然殘留，為正本清源，故再度頒布榜冊，重申禁令並細擬相關條文，如下。

一、「自經兵之後，僧無統紀。若府若州合令僧綱司、僧正司驗倚郭縣分，僧會司驗本縣僧人雜處民間者，見其實數，於見有佛剎處，會眾以成叢林，守清規以安禪。」 <sup>20</sup>
一、「令之後，敢有不入叢林，仍前私有眷屬，潛住民間，被人告發到官，或官府拿住，必梟首以示眾，容隱窩藏者，流三千里。」 <sup>21</sup>
一、「令出之後，有能忍辱不居市廛、不混時俗，深入崇山刀耕火種，侶影儔燈，甘苦空寂寞於林泉之下，意在以英靈出三界者，聽。」 <sup>22</sup>
一、「今後所在僧綱、僧正、僧會去處，其諸散寺應供民間者，聽從。僧民兩便，願請者、願往任從之，僧綱、僧正、僧會毋得恃以上司出帖，非為拘鈐，假此為名，巧取散寺民施。」 <sup>23</sup>

(三)洪武二十五年(1392)「周知冊」詔令：

太祖鑑於各處僧寺多隱匿逃軍逃犯，故詔令僧錄司發文至各處僧寺，「依式刊板印造，務要天下僧籍互相周知」，<sup>24</sup>以「周知冊」的刊造，掌握僧人的來龍去脈，尤重行腳僧的僧籍驗證，防止冒偽僧人隨意流竄。具體的防治措施，據《明太祖實錄》卷二二三記載：

---

江天寺景印，台北：新文豐出版公司，1987），卷2，頁58上。

<sup>20</sup> 同前註，頁58上、下。

<sup>21</sup> 同前註，頁58下。

<sup>22</sup> 同前註，頁58下-59上。

<sup>23</sup> 同前註，頁59上、下。

<sup>24</sup> 同前註，頁61上。

命僧錄司，造知周冊，頒行于天下僧寺。……自在京及在外府州縣寺院僧名，以次編之，其年甲姓名字行，及始為僧年月，與所授度牒字號，俱載於僧名之下，既成，頒示天下僧寺。凡遊方行腳至者，以冊驗之，其不同者，許獲送有司，械至京，治重罪，容隱者罪如之。<sup>25</sup>

雖規定如此，但僧人入俗的情況並未改善，致令太祖越發不滿，嚴厲譴責無籍逃民為混口食而出家為僧，動機之不良，致使佛門屢遭世人汗巖，其言：「邇年以來踵佛道者，未見智人，但見奸邪無籍之徒，避患難以偷生，更名易姓潛入法門，以其修行之道不足以動人，一槩窘於衣食，歲月實難易度，由是奔走市村，無異乞覓者，致使輕薄小人毀辱罵詈，有玷佛門。」<sup>26</sup>因此，洪武二十七年(1394)正月，又敕令禮部榜示更清楚而近乎瑣碎的禁止條例。

(四)洪武二十七年頒布僧俗男女混雜及婦女入寺之相關禁令，如下所示。

27

一、「僧合避者不許奔走市村，以化緣為由，致令無籍凌辱，有傷佛教，……若有此等擒獲到官，治以敗壞祖風之罪。」
一、「寺院庵舍已有玷基道人，一切煩雜答應官府，並在此人。」
一、「凡住持並一切散僧，敢有交結官府說俗為朋者，治以重罪。」
一、「凡僧之處於市者，其數照歸併條例，務要三十人以上，聚成一寺。二十人以下者，悉令歸併。」
一、「可趨向者，或一二人幽隱於崇山深谷，必欲修行者聽。三四人則不許。……若近市井十五里內不許，山主阻之，勿罪。十五里以外，

<sup>25</sup> 《明太祖實錄》卷 223，洪武 25 年閏 12 月甲午條，頁 3268-3269。

<sup>26</sup> 朱元璋(明)撰，《欽錄集》，卷 2，頁 62 下。

<sup>27</sup> 同前註，頁 62 下-63 下。

許之。其幽隱者，遊居于山，或一年半、或兩三月、或棲崑、或屋樹、或廬野，止許容身，不許創聚刀畊火種於叢林中，止許勾（乞）食而已。若有好善之家入山送供者，聽。」
一、「若欲遊方問道，所在雲水者，親賚路費，循道而行、往無定止者，聽。」
一、「除遊方問道外，禪講二宗止守常住，篤遵本教，不許有二，亦不許散居及入寺村。其瑜伽各有故舊檀越所請作善事，其僧如科儀教，為孝子順孫以報劬勞之思，……此民之所自願，非僧窘於衣食而干求者也。一切官民，敢有侮慢是僧者，治之以罪。」
一、「僧有妻室者，許諸人捶辱之，更索取鈔五十錠。如無鈔者，打死勿論。」
一、「僧寺庵院，一切高明之人，本欲與僧攀話顯揚佛教，奈何僧多不才，其人方與和狎，其僧便乞求布施之心，為此人遠不近。」

綜觀上述，明確可見太祖的嚴防措施漸趨嚴密與繁瑣，相對的，卻越顯其擔憂與情勢的難以掌控。畢竟富於流動性的社會，很難被固定且侷限性較高的法令所完全牽制，縱使太祖立法縝密，一再重申並累加罪責，亦不易彰顯其效果。就上述各個條例來看，太祖對於婦女奉佛的相關約束，似乎遠不如取締僧俗混雜的嚴格，然太祖對於叢林秩序及社會治安的維護，立意根除僧俗往來的任何可能途徑，較之前者，可說更具正本清源。而詔令所稱的僧俗，乃涵括僧俗男女，若能徹底取締雙方的互動關係，就太祖的想法，應該可以減少僧俗往來的諸多弊端及對婦女所造成的傷害，還可發揮佛法的真義，其言：

僧，若依朕條例，或居山澤、或守常住、或遊諸方，不干於民、不妄入市村，官民欲求僧以聽經，豈不難哉！如此，則善者慕之，

詣所在，焚香禮請，豈不高明者也，行之歲久，佛道大昌。<sup>28</sup>

如此一來，則婦女入寺燒香或恐因此受人玷汙之事，即可遏止。可是，這終究是太祖理想化的政策，社會它不是靜止不變的，況且太祖的禁令，並未完全阻斷僧俗男女往來的可能。首先是，太祖容許經濟能夠自決的遊方僧行乞四方，但如何取得食衣住行的供給，並沒有任何嚴格的約束條例，雖提出驗明正身的「周知冊」方案，可是從行腳僧只要能夠「親賚路費」，便可聽其遊住四方、散居各處及走入寺村的法令來看，卻有縱容之嫌，反給予行腳僧極大的行動自由和活動空間，讓不法之徒，藉此規避社會責任，流竄於大街小巷的佛寺庵院之中，製造社會的不安。其次是，太祖法定化瑜伽教僧尼入俗趕經懺的正當性，並立法保護其入俗行動的合法性，即瑜伽教僧因「各有故舊檀越所請作善事」，「此民之所自願，非僧窘於衣食而干求者也。一切官民，敢有侮慢是僧者，治之以罪。」太祖所欲根治的僧俗接觸問題，反因此又開啓一道僧俗往來的合理窗口。其禁絕僧俗往來，雖不允許僧之男女與俗之男女交往混雜，即僧之男不得與俗之男、女，以及僧之女不得與俗之男、女往來，至於男僧與女尼的來往，僧、尼混住的情形，未見太祖特別訂定限制條例。至於禁令上的這些缺口，對太祖所擔心的婦女問題，造成什麼樣的影響？將於下文詳細探討。

---

<sup>28</sup> 同前註，頁 63 下。

### 三、僧俗分際的模糊與婦女蒙受的傷害

#### （一）官方刑案文書所見僧俗混雜下僧人的罪行

從官方文獻得知，太祖以後，僧俗混雜之風未減，永樂十年(1412)，成祖詔諭：「今天下僧道多不守戒律，……男女雜處無別，敗壞風化。洪武中，僧道不務祖風，及俗人行瑜珈法，稱火居道士者，俱有嚴禁，即揭榜申明，違者殺不赦。」<sup>29</sup>示意嚴加取締，卻呈現越演越烈的景況。<sup>30</sup>宣德末年，年富奏言：「近年軍民之家，逋逃規免稅徭，冒偽僧道，……或擁妻妾於僧房，育子孫於道舍，敗倫傷化，莫此為甚。」<sup>31</sup>正統六年(1441)，下詔：「近年僧道中多有壞亂心術，不務祖風，混同世俗，傷敗風化者。爾都察院即遵洪武舊例，再出榜各處禁約，違者依例罪之。」<sup>32</sup>僧人混俗之風，愈形嚴重；不少流民、逃軍、逃犯等，或化作遊方僧、或遁入寺院任瑜伽教僧、或掩入權貴之家任門僧等，多以僧人身分掩護其行搶詐騙的犯罪行爲，迄至明末，類似的案件頻頻發生，令身處其間的婦女屢遭迫害。<sup>33</sup>

<sup>29</sup> 《明成祖實錄》卷 128，永樂 10 年 5 月丙戌條，頁 1592。

<sup>30</sup> 成祖此詔令的頒布與聞名當時的唐賽兒事件密切相關。據明官方文獻，稱「妖婦」唐賽兒之亂，因唐賽兒逃遁之故，下詔採取一連串逮捕女尼、道姑和天下奉佛婦女的強硬態度。對於唐賽兒的歷史地位及其事件在明清的民眾、士大夫與官府之間的看法有相當大的差異，此相關論述，於巫恕仁撰，〈「妖婦」乎？「女仙」乎？：論唐賽兒在明清時期的形象轉變〉中，有著深刻而饒富意義的分析（《無聲之聲· I 近代中國的婦女與國家》，台北：中研院近史所，2003，頁 1-36）。

<sup>31</sup> 余繼登（明）撰，《典故紀聞》（北京：中華書局，1981），卷 10，頁 185。

<sup>32</sup> 《明英宗實錄》卷 78，正統 6 年 4 己巳條，頁 1534。

<sup>33</sup> 有以男身假扮女尼，如凌濛初著（明），《初刻拍案驚奇》卷 34，〈聞人生野戰翠浮庵靜觀尼畫錦黃沙弄〉（北京：華夏出版社，1997）所舉王尼，原是雲游僧，化爲尼，常住於蘇州豪家所建功德尼庵，專向女信眾行淫欺騙（頁 343-345）。諸如此類，以假女尼詐騙婦人者，不勝枚舉。而萬曆末年刊刻之《杜騙新書》的〈婦人騙〉、〈僧道騙〉、〈法術騙〉，也揭發僧尼騙取婦女財色的伎倆（參見林麗月撰，〈從《杜騙新書》看晚明婦女生活的側面〉，《近代中國婦女史研究》第 3 期 1995 年 8 月，頁 9）。

根據成化年間官方刑案記載：「一、京城劫財傷人強盜，枷號梟首示眾，並挨挈庵寺潛住無度牒及在街化緣無籍僧徒，係軍丁發邊衛充軍，民發邊方爲民例」；<sup>34</sup>此例乃成化十年(1474)正月□日提督巡捕錦衣衛指揮僉事朱驥題爲「盜賊事」之上奏案件。校尉李敬等逮捕到強賊李躡住等十四名罪犯，經其招認，還有數位無籍僧人尙未逮捕到案，李躡住等自供，他們與「未獲無籍僧徒佛僧等十數成群，專在京城內外，晝則假以化緣窺探人家虛實，夜則詳免巡更校尉，搶奪鋪內弓箭、鎗刀、節次、明火，持杖劫財，涉死」。<sup>35</sup>另一則爲「無籍僧徒三五成群在街化緣，五城兵馬司捉拿送問例」；<sup>36</sup>乃成化十年四月□日都察院爲賊盜事四川道呈承准大理寺勘合一案。賊犯徐真鑑、王馬兒、張聚、呂官良、李長，均是私自剃度的無籍僧，專於各處化緣乞食，巧遇於河北保定府定興縣的鼓樓集，僧石玉對真鑑等人說：「如今這裡人家艱難，化不東西，難以度日。其若跟我到北京化些東西，大家分用。」<sup>37</sup>於是大夥於成化九年十一月十八日起身前往順天府良鄉縣，接著石玉與真鑑密謀到京師打劫，抵京後，「先去沈權家假以化緣爲由，窺看本家門路下落」，並於當日深夜二更下手行搶。<sup>38</sup>

上述兩則案例，可說是太祖放寬出家資格(納銀取牒)及寬待行腳僧的後遺症，是其決意消除僧人混跡市廛而終未能徹底遏止的疏露所在。這對社會治安無疑是個隱憂，對於太祖擔心的婦女安全亦構成威脅，成化十二年僧常琇犯姦一案，是具體的例證。

據「一、禁約僧尼不許與官員軍民之家并認親戚，及官民家之縱容

<sup>34</sup> 戴金(明)編修，《皇明條法事類纂》(據東京大學附屬圖書館藏本，東京：古典研究會，1966)，卷33，〈強盜〉，頁26上。

<sup>35</sup> 同前註，頁26上。

<sup>36</sup> 同前註，頁26下。

<sup>37</sup> 同前註，頁26下。

<sup>38</sup> 同前註，頁26上-27下。

婦女私入庵寺并僧道文武職官犯奸及挾妓飲酒發落例」；<sup>39</sup>載成化十二年(1476)六月二十日都察院掌院事太子少保兼左都御史李等題為「禁約事」，上奏僧常琇犯罪一案。僧常琇原係彭城衛前所餘丁，是位冒籍請給度牒、披剃為僧的逃軍，出家後，不守清規，投在南和伯方夔家做門僧，門僧多為富豪權貴所延攬，專為其家族提供佛法之諮詢及啓建法會之服務，本具尊榮。然就《熾盛光道場念誦儀》所載：

近見檀越之家，深有信向請僧歸舍，設食讀經望其福慧。勢力損財無善儀則，敬慢不分是非寧別。或倚恃豪富，放縱矜高，反言衣食庇廕門僧。請喚道場便言恩幸，趨瞻失節朗責明訶。鋪設法筵穩便驅，使門僧無識恐失依棲。<sup>40</sup>

門僧附俗情重，俗家仗著財勢睥睨門僧，門僧也唯恐頓失所依，凡事依施主（俗家）所見，盡失出家人該有的出世風骨，形同僕役。再據明代文獻所示，更顯門僧的廝役性格，王九思記載弘治年間，「京師有一僧善太監梁昉而稱曰門僧，一日某伯者出，而僧正衝其前導，撻僧。」<sup>41</sup>權貴任意捶楚僧人，視同婢僕對待，然僧人喜出入權倖家門，作為獲取權力與名位的捷徑，<sup>42</sup>僧常琇便是一例，原是一位逃軍，卻竄升至六品官的僧錄司左覺義，住持京師名利大隆善護國寺。就太祖規定，瑜伽教僧因「有故舊檀越所請作善事」，得以進出俗家，一切官民不得藉故阻撓，所以僧常琇經常出入南和伯家，並無違法之處。但他進一步拜南和伯為義父，自由行走於權貴豪門之家，由於僧俗往來頻繁，毫無顧忌的行為

<sup>39</sup> 戴金(明)編修，《皇明條法事類纂》，卷 43，〈居喪及僧道犯姦〉，頁 276 上。

<sup>40</sup> 遵式(宋)撰，《熾盛光道場念誦儀》（《大正新修大藏經·諸宗部》第 46 冊，台北：新文豐，1983），卷 1，頁 982 上。

<sup>41</sup> 黃宗羲(清)編，《明文海》（收入王雲五主編，《四庫全書珍本》第 70 冊，台北：臺灣商務出版社，1997），卷 447，王九思撰，〈韓蓮峰墓碑〉，頁 26。

<sup>42</sup> 拙著，《明代二十四衙門宦官與北京佛教》（台北：如聞出版社，2001），頁 95-97。又見《明武宗實錄》卷 24 記載：「正德二年三月壬戌，太監李榮傳旨大功德寺住持宗澤陞僧錄司左覺義管事，僧人方紳令于大功德寺住持，一時緇流率賂近倖，號稱門僧。自是傳陞乞陞充滿官署，至不能容雲。」（頁 658）

終因觸法而遭到逮捕。刑案記載，僧常琇的罪行，有下列幾則。

一、侵犯南和伯妾韋氏。<sup>43</sup>

二、飲酒置樂，並與樂婦刁銀課兒往來偷情。<sup>44</sup>

三、化作俗人，逕入教坊司院與樂婦刁銀課兒姦宿。此事被常琇師叔僧覺亮獲知告官，緝捕至刑部審問。<sup>45</sup>

經都察院擬罪，發與大理寺審擬合律，於成化十二年六月十八日，判決：「常琇姦義父之妻，宿娼飲酒，情法深重，難照常例，發落充運夫、打一百，押發遼東開元衛充軍。」<sup>46</sup>朝臣雖感痛快人心，但依舊擔心「南北兩京天下司府州縣，僧尼數多，其如常琇、沈昱等淫穢醜聲不少。」究其緣由，「蓋因僧徒拜認父母，往來情熟，男女混雜，遂啓姦淫之端」，所以奏請「榜示禁約以正風俗允協。」於是憲宗出榜告示：

南北兩京天下司府州縣各處，人煙湊集去處，常川張掛，嚴加禁約，今後僧尼止於各許應寺恪守戒律，不許與官員軍民人等之家，拜認親戚，私相往來。其官員軍民之家，亦不許縱容婦女私入庵寺，瀆亂倫理。<sup>47</sup>

這是太祖所未曾訂定的法令。而大戶人家隨意設置門僧，爲其使喚，亦是助長僧俗混雜之因，像《醒世姻緣》裡的晁家大戶請了幾位門僧，除應赴晁家佛事之需，連一般雜事，也都甘以侍僕角色效勞，如梁片雲門

<sup>43</sup> 僧常琇「往來出入（南和伯家）情熟後，因南和伯病故，見伊家妾韋氏生有姿秀，琇下合輒起淫心，用言求姦本婦，喜□就在房內姦宿，以後往來不絕。本家知覺將韋氏趕出，投在大順聖出家，改名淨山剃爲尼僧，琇蒙保陞僧官。」兩人並沒有因此終止關係（見戴金(明)編修，《皇明條法事類纂》，卷 43，〈居喪及僧道犯姦〉，頁 276 上）。

<sup>44</sup> 僧常琇與僧錄寺僧官德魯思忠、豐潤伯曹振、錦衣衛帶俸指揮僉事王珩等，屢次舉行飲宴，並召喚樂婦刁銀課兒、晁小冤家兒、陳三兒、張福□兒、劉四兒、趙三、聖保兒到家陪酒暢飲。常琇並不以此爲滿足，常與樂婦刁銀密切往來（見戴金(明)編修，《皇明條法事類纂》，卷 43，〈居喪及僧道犯姦〉，頁 276 上、下）。

<sup>45</sup> 僧常琇分別於成化 12 年正月、4 月 27 日晚，扮作俗人進入刁銀課兒家，與其姦宿（見戴金(明)編修，《皇明條法事類纂》，卷 43，〈居喪及僧道犯姦〉），頁 276 下。

<sup>46</sup> 戴金(明)編修，《皇明條法事類纂》，卷 43，〈居喪及僧道犯姦〉，頁 277 上。

<sup>47</sup> 同前註，頁 277 下。

僧感恩晁夫人的樂善好施，發誓投胎做她兒子，好好服侍她以報其恩。而另一位胡無翳門僧，被央請寫狀子。<sup>48</sup>僧俗之間的感情形同主僕，各自的分際不易把持，歸根究底，在於太祖對瑜伽教僧尼的開放及社會對經懺法會的高度需求，遂使僧入俗情形越趨普遍氾濫，這的確是太祖佛教政策上的一大疏失。

但另一方面，社會隨著時代的腳步不斷擴大發展，原有的法令已不足以解決層出不窮的問題，上述成化年間的榜令，仍是一則治標的新增補助條例，非治本之法，對於問題的解決依然微乎其微，因弘治十三年（1500）又見奏准僧道「若姦拜認義父母親屬，俱發邊衛充軍」之條令，<sup>49</sup>直至明代後期，此習仍然流行；隆慶年間田藝蘅曾評擊男女於念佛結社中行此陋俗，斥言：

念佛婆，今燒香名念佛婆者。人家老婦衰敗無所事事乃怕死，修善結會念佛。如古白蓮教皆為師姑尼姑所引，因而成群，傾國老幼美惡無不入會，淫僧潑道拜為乾娘，而淫婦潑妻又拜僧道為師為父，自稱曰弟子，晝夜姦宿淫樂，其丈夫子孫亦有奉佛入夥，不以為恥。<sup>50</sup>

釋雲棲株宏(1535-1615)則明白指出，「割愛出家而別禮他男女以為父母者」，是僧人為社會詬病的三種不良行徑之一，<sup>51</sup>稍晚的釋湛然圓澄(1561-1626)也指責此行的不堪，根本違反僧人戒律，質問：

何以今之流輩，毋論富貴貧賤，或妓女丐婦，或大士白衣，但有衣食可資，拜為父母，棄背至親，不願(顧)廉恥，作忤逆罪。在明

<sup>48</sup> 西周生(清)著，《醒世姻緣》第22回，〈晁宜人分田睦族，徐大尹懸匾旌賢〉(台北：聯經出版社，1986)，頁298。

<sup>49</sup> 徐溥等奉敕(明)撰，李東陽(明)等修，《明會典》卷95，〈禮部54·諸司職掌〉(《景印文淵閣四庫全書》第617冊，台北：臺灣商務印書館，1983)，頁881上。

<sup>50</sup> 田藝蘅(明)撰，《留青日札》(上海：上海古籍出版社，1985)，卷27，〈念佛婆〉，頁884-885。

<sup>51</sup> 釋雲棲(明)撰，《緇門崇行錄》(收入中國佛教會影印續卍藏經會編印，《大日本續藏經》第148冊，1971)，〈孝親之行第四·總論〉，頁406。

教中，逆之大逆。在佛教中，割愛出家，當為何事？<sup>52</sup>  
 慨歎既然如此，何必出家！

## （二）公案小說所見僧俗分際的模糊對婦女的傷害

僧俗混雜，引發接二連三的犯罪事件，當中婦女所受的傷害，除姦淫案外，被誘拐、姦殺均屬常見案例。明清小說經常以僧尼欺騙、誘拐強行姦淫婦女，作為敘述題材，有意無意建構起僧人邪淫形象。<sup>53</sup>明中葉以後，僧行成為小說關注的焦點之一，其形象屢被醜化，不無刻意或浮實之處，然如此被放大論述，亦顯叢林弊端之實，所構成的社會問題，不容忽視。而明代公案小說，記載僧人誘騙、強姦婦女的罪行，層出不窮。<sup>54</sup>按日本學者澤田瑞穗所言，淫僧誘拐監禁婦女的話題是公案類的好題目。除此，還有僧人強姦參拜婦女，遭受抵抗而將之埋殺；或明察的判官視破將誘拐的婦女化為僧形以行腳四方；或衙役因發現監禁婦女於寺中密室，因而逮捕僧人等幾大話題。<sup>55</sup>但是公案小說為何如此不厭其煩

<sup>52</sup> 釋圓澄(明)著，《慨古錄》（《大藏新纂卍續藏經》第 65 卷，台北：白馬精舍印經會，1988），頁 372 中。

<sup>53</sup> 于春波撰，〈中國古代文學作品中僧尼形象淺析〉（《克山師專學報》2004 年第 4 期）歸納僧尼形象，有市僧僧、俠僧、邪僧、儒僧等。分析結果，反面僧尼形象居多，認為邪僧形象帶有反禁欲主義色彩（頁 31-32）。王建科的〈試論僧尼道姑愛情在中晚明戲曲小說中的文學表現〉（《渭南師範學院學報》第 18 卷第 1 期 2003 年 1 月），論析「作品以僧尼道姑的人性，去揭露宗教禁欲主義的荒謬和愚昧，而淫僧惡尼的肆意淫樂，正是禁欲主義下的變態行爲。」（頁 64）吳秀華大抵也抱持類似的觀點，論述明末清初小說戲曲對於女尼淫樂行爲的態度：「一是將其作為社會渣滓，勸告人們不與僧尼往來。二是本著人道精神對女尼本能慾望予以肯定。」（吳秀華著，《明末清初小說戲曲中的女性形象研究》，南京：江蘇古籍出版社，2002，頁 235）。

<sup>54</sup> 前揭簡瑞瑤的《明代婦女佛教信仰與社會規範》，〈第三章 世俗公案小說所見婦女信佛的時代形象〉，進行相關資料的整理與探討，頁 51-87。

<sup>55</sup> 澤田瑞穗著，《宋明清小說叢考》（東京：研文出版，1996），〈索·刀·藥—『前前太平記』の一挿話と明代公案小說〉，頁 73。同時，澤田氏強調公案小說採入僧寺求嗣、婦女夜宿、寺僧姦淫、縣令明察、妓女扮裝、僧寺燒毀等情節的故事，與其說是事實，不如說公案係傳承故事較接近真相（頁 85）。

載及這類案件，表面敘述底下的意涵如何？確實有進一步解讀的必要。於此，僅就數例進行觀察分析。

據《明鏡公案》〈人命類·周按院判僧殺婦〉案，被害人浙江李婦，獨自前往坐落於鄉間的一座古刹，探尋丈夫行蹤，寺僧「見色生情」，欺騙婦人進入密室，勸誘李婦尋「一夕之歡」。婦人「貞心激烈」，以酒杯丟破僧人臉面，打亂桌上菜餚，破口大罵。僧人惱怒，唯恐事漏，遂「將婦人刺死」。命案久經十六、七年始被發現，經周新審理定讞，判處僧人死刑。<sup>56</sup>同書同類〈張主簿判謀孀婦〉案，記載華陰縣主簿張彖偵破地方寶元寺僧人姦殺孀婦一案，案發乃因孀婦，「繡一長旛來寺酬願，祈保亡夫早升天界。」僧慧明「見其姿容豔冶，頓起淫心，引入僧房鎖鑰門扉，欲行強姦，寡婦不從，引刀殺死。」<sup>57</sup>

同書〈姦情類·林侯求觀音祈雨〉一案，起因於四川江安縣民婦柯氏，與丈夫管純發生口角，在逃回娘家的途中，為真悟、真惺兩和尚所誘騙，搶行帶入偏僻的一座山庵，庵裡已有明融老和尚及兩婦人在。僧明融憐柯氏哀求，放其歸家。之後，柯氏夫婦偕同往見縣尹林培仁，將真悟、真惺二僧逮獲，處以絞刑。<sup>58</sup>

《古今律條公案》〈淫僧類·蔡府尹斷和尚姦婦〉，此案發生在洪熙年間，閩嶺（福建）水雲寺以求嗣靈驗，風聞遠近，士庶無子者，無不深信，紛紛而至。但後經蔡知府查察得知，寺僧以此誘姦婦人，遂命軍人放火焚毀寺宇，寺僧慧真、慧悟被逮，梟首。<sup>59</sup>同類〈晏代巡夢黃龍盤柱〉案，也是為了求嗣而遭到僧人殺害。據載，寧波府奉化縣監生程文

<sup>56</sup> 吳沛泉（明）彙編，《新刻名公神斷明鏡公案》（稱《明鏡公案》），收入劉世德，陳慶浩，石昌渝主編，《古本小說叢刊第32輯》，據萬曆年間三槐堂王昆源刊本，日本內閣文庫藏，北京：中華書局，1987），卷1，〈人命類·周按院判僧殺婦〉，頁14-24。

<sup>57</sup> 吳沛泉（明）彙編，《明鏡公案》，卷1，〈人命類·張主簿判謀孀婦〉，頁33。

<sup>58</sup> 吳沛泉（明）彙編，《明鏡公案》，卷2，〈姦情類·林侯求觀音祈雨〉，頁75-80。

<sup>59</sup> 湯海若（明）撰，《新刻海若湯先生彙集古今律條公案》（簡稱《古今律條公案》。據日本內閣藏明書林蕭少衢刊本影印，收入陳玉秀選校（明），《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，出版年不詳），卷4，〈淫僧類·蔡府尹斷和尚姦婦〉，頁164-171。

煥，娶妻李玉蘭，三十無子。某年的三月二十四日一大清晨，夫婦倆前往慶雲寺行香。僧如空，「見玉蘭花容月貌，色心可人。」藉故接近調戲。玉蘭性本貞烈，大罵「禿子無知，我何等樣人，敢大膽如此！」文煥也怒罵，聲張告官。眾僧遂將二人擒至密室，令文煥飲毒自盡，未死，婦人則自縊而死。<sup>60</sup>

從以上的案例，大致可以窺見公案小說描繪犯罪僧人的筆法，有其一貫性：以「淫」字形塑僧人的奸惡，再以「節烈」婦女的堅貞抵抗，凸顯淫僧的萬罪深淵，加深社會、尤其是婦女對僧人的戒心。因此，小說書寫者常不忘藉機(“案”)誨人，如寶元寺僧人姦殺孀婦命案，張录的判詞寫著：「女子深居簡出門，孀嫠尤重禁行踪；荐夫不被浮屠誑，安得香魂逐穢風。」<sup>61</sup>而水雲寺僧姦淫求嗣婦人案，書寫者湯海若<sup>62</sup>評述：「予按此淫僧，三皈不諳，五戒罔知。假祈嗣以姦婦，遭燬骨以損身。佛祖其可以欺善惡，豈其無報？」故「今而後求嗣者宜鑒諸。」<sup>63</sup>至於監生程文煥夫婦一案，浙江按院晏思孔將眾僧犯處以各自刑責後，還是責備文煥的不是，說到：

子息前緣，命應有子，不待禮佛，自產麟兒。倘命無嗣，縱使□神何能及哉？況汝夫婦早出夜回，亦非士大夫體統。自後務宜勉旃，毋惑誕妄可也。<sup>64</sup>

海若湯希望士人婦女以此為鑒，切勿入寺遊賞，免遭僧人玷污，勸說：

<sup>60</sup> 湯海若(明)撰，《新刻海若湯先生彙集古今律條公案》，卷4，〈淫僧類·晏代巡夢黃龍盤柱〉，頁178-179。

<sup>61</sup> 吳沛泉彙編(明)，《明鏡公案》，卷1，〈人命類·張主簿判謀孀婦〉，頁35。

<sup>62</sup> 根據前揭澤田瑞穗研究指出，湯海若是湯顯祖，是著名《牡丹亭還魂記》的作者，之所以借用此名(海若湯)於公案書上，可能是某書商擅自借用名稱所致(《宋明清小說叢考》，〈寶蓮寺奸僧事件〉，頁82)。

<sup>63</sup> 湯海若(明)撰，《新刻海若湯先生彙集古今律條公案》，卷4，〈淫僧類·蔡府尹斷和尚姦婦〉，頁172。

<sup>64</sup> 湯海若(明)撰，《新刻海若湯先生彙集古今律條公案》，卷4，〈淫僧類·晏代巡夢黃龍盤柱〉，頁181-182。

夫士人出入，貴依體統。文煥夫婦早行，褻體甚矣，以致淫僧之侮。……文煥此事，寔足為良民婦女不守清規，潛遊寺院者之龜鑒也。而人可不鑒諸！<sup>65</sup>

公案小說雖詳盡描繪僧人的不是，也譴責文人婦女違反禮教的行徑，但細數入寺婦女之非的同時，卻也對浙江李婦的「貞烈」，給予「撥寺田百畝，以充旌獎」，<sup>66</sup>並讚揚監生之妻李玉蘭之死，「令正節烈可稱，宜申奏旌表。」<sup>67</sup>由此觀之，公案小說不僅有意向庶民大眾普及法律常識，更試圖循此發揮善俗，達成維護社會秩序的功能，教化意味濃厚，故積極於禮教是非觀念的辨明。<sup>68</sup>縱使出現婦女入寺的不合禮，卻又表現合乎禮教思維的節烈事蹟，如此集衝突矛盾於一身，執法者還是能在禮法的原則下給予合理的定奪，找出適當的詮釋意義，顯示小說企圖化解現實社會充滿種種衝突與矛盾的理想。

事實上，不管公案小說或官方刑案記載，每位審判官，都盡可能發揮秉公處理的態度，將罪犯繩之以法，撫慰受害者及其家屬的傷痛，但值此之餘，卻也透露難以防患於事前而根本杜絕罪惡的無奈，不時對社會發出嚴守僧俗男女分際的聲音，論及犯罪的根源，同聲歸咎於僧俗的不守清規，尤對僧人的戒律廢弛深感痛心；如〈林侯求觀音祈雨〉一案，林尹判曰：

<sup>65</sup> 同前註，頁 182。

<sup>66</sup> 吳沛泉（明）彙編，《新刻名公神斷明鏡公案》卷 1，〈人命類·周按院判僧殺婦〉，頁 25。

<sup>67</sup> 湯海若（明）撰，《新刻海若湯先生彙集古今律條公案》，卷 4，〈淫僧類·晏代巡夢黃龍盤柱〉，頁 179。

<sup>68</sup> 澤田瑞穗論析公案書的性質，認為它不是記錄事件之刑事民事的判例集，其加以潤色，插入虛構、判決文等，方便作為當局者的參考，同時也有提供一般讀者鑑賞的目的。可以說是採取判例體裁的小說（《宋明清小說叢考》，〈寶蓮寺奸僧事件〉，頁 85）。費絲言於其《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》（台北：台大出版委員會，1998）談到統治者為強化其禮教是非觀時，則透過「嚴旌別」以「明教」化的政治「寓政於教」之價值推廣系統，藉此讓百姓知道善惡份際，以利綱常秩序的維持（頁 232-236）。

審得僧真悟、僧真惺，佛口蛇心性，人面獸肝腸。忒輕薄，不將佛戒遵，……果然色膽如天樣，空門戀色三光不畏知，花散沾身，五戒何曾講？<sup>69</sup>

同樣的觀點，不斷重複於晚明小說之中，完成於天啓四、五年(1624-1625)間的《鍾伯敬先生批評水滸忠義傳》，〈人物品評·海闍黎潘巧雲〉裡，也提及：「從來佛法淫戒最重麼，看僧道貪淫，皆收無上苦報，而僧人每每犯之，杳不知戒何也。」<sup>70</sup>可見世俗的眼光，視僧人淫戒易犯難守，是端造一切禍害的根源。這是否是一種偏見，尚待下文檢討。

#### 四、戒律與法律規範的鬆弛與錯置

不容諱言，僧人漠視戒律、素質低落，部分導因於腐化的佛教叢林，但也脫離不了現實環境的影響。

明中葉以後，隨著流民人數的增加，竄入寺院寄食為僧為尼者，日益增多。寺院是他們嚮往的「無差之處，無糧之鄉」，<sup>71</sup>也因此危害社會鄉里甚深。誠如呂坤(1536-1618)所言：

遊食僧道寄寺宿庵，五七成群，或頂經說法，或瞑目圍坐，指稱修造化緣，動索鬥米尺布，稍不遂意，或含怒結讎，或咒詛魘鎮。晝借賊名以恐嚇，夜入盜夥而劫掠地方，第一大害。<sup>72</sup>

但出家為僧，對多數的流民或無賴來說，是個攢錢的好去處；湖南一位惡少廖志遠，私買度牒，披剃為僧，積累財富，憑其「巧能搖唇鼓舌，

<sup>69</sup> 吳沛泉(明)彙編，《明鏡公案》，卷2，〈姦情類·林侯求觀音祈雨〉，頁81-82。

<sup>70</sup> 不提撰人(明)，《鍾伯敬先生批評水滸忠義傳》(據法國藏四知館及積慶堂刊本影印，收入劉世德，陳慶浩，石昌渝主編，《古本小說叢刊》第24輯第1冊，北京：中華書局，1991)，頁42。

<sup>71</sup> 李心純撰，〈從生態系統的角度透視明代的流民現象—以黃河中下游流域的山西、河北為中心〉(《中國歷史地理叢論》第3號，1998)，頁146。

<sup>72</sup> 呂坤撰(明)，《呂公實政錄》(台北：文史哲出版社，1970)，卷4，〈查歸流民〉，頁557。

夤緣扳附，多得士夫推薦，各處富家巨室皆捐金贈粟，又化善信男女焚香修醮，合會拜識，多般設施，皆幻誘愚俗，利其財帛。不三四年，積財萬計，廣置衣服器皿，娶妻育子。」<sup>73</sup>待一切飽足後，唯恐事跡敗露，喪失所有，便「自去投牒，請脫鉗歸俗。」<sup>74</sup>結果被按察使崔黯識破，強迫還俗，財物器皿盡歸公家處理；或施之貧民、或留為寺僧所用。

如此品流低俗之徒，相繼避入叢林，腐蝕原本素質脆弱的佛教教團，帶給社會諸多負面的影響。整體言之，流竄四方乞食的行腳僧危害地方甚為嚴重，在僧俗混雜相關禁令中，尤重雲遊僧的取締，呂坤提出與太祖雷同的制約辦法，命令地方官員嚴格要求各寺住持，對於來寺投宿的行腳僧，「查其果有度牒，精於經典者，報名到官方，准容留」，其餘的照數報官，遣回原籍並分配到附近僧寺，「令其焚修，果行業不類」，則勒令還俗。<sup>75</sup>而時代稍晚於呂坤的釋湛然圓澄，有鑑於明末此風熾盛，危及社會治安，嚴重破壞叢林清規，喟嘆：「叢林之規掃地盡矣，佛日將沈，僧寶殆滅，吾懼三武之禍，且起於今日也，能無嘆乎。」<sup>76</sup>談起振興之弊，釋湛然認為應該適時修正統制佛教的幾項政策，舉明代所制，「不過四種；一曰定官制、二曰擇住持、三曰考試度、四曰制遊行。」<sup>77</sup>其一，「制遊行」，即針對行腳僧管理對策的修正意見。他說：

凡欲遠遊於千里外者，必於本司，批給執照，然後許其遠出，不爾，則如私行論。如千里內者，但照牒而已。如叢林見行腳者至，必討執照，并度牒登簿，以便稽查。如無執照度牒者，不許容留。若人情苟納者，查出，則私行私納，一并究罪。如欲共住，將牒呈納庫司乃可。如欲起身，則查無過咎，付還度牒。如此則負罪

<sup>73</sup> 吳沛泉(明)彙編，《明鏡公案》，卷1，〈索騙類·崔按院搜僧積財〉，頁48-49。

<sup>74</sup> 同前註，頁49。

<sup>75</sup> 呂坤(明)撰，《呂公實政錄》，卷4，〈查歸流民〉，頁558。

<sup>76</sup> 釋圓澄(明)著，《慨古錄》，頁366下。

<sup>77</sup> 同前註，頁368中。

逃匿者，莫之能混。<sup>78</sup>

湛然的辦法，藉助官吏在「路引」的發給上審慎嚴格外，叢林也要徹底執行有關路引和度牒的查察和管控問題，效果將比官方一味採取消極的「禁遊食僧道，并來歷不明者，何啻萬一矣。」<sup>79</sup>其實，湛然本身也明白「世態之久，不能無敝，因敝制法」的道理，<sup>80</sup>若用「不得其人」，則難收管制之效。而論及弊端的根源，還是在於「制法之不盡善耳。」並指出太祖在相關法制上的缺失，他說：「沙門其類繁多，種性不能一齊，非佛之教不善，而國家設教未盡善耳。」<sup>81</sup>原因在於：

且先代之度僧，必由考試，中式者與之給牒披剃。今時度僧，立例上銀，既稱貧僧，安能納牒。而太祖祐於例外，致使無名之流，得以潛之。然則此之流類，滿於天下。<sup>82</sup>

看來，「負罪逃匿者」，混跡寺院之情，莫之能禁，乃源自太祖容許納銀購牒的弊端。同時「太祖將禪教瑜伽開為二門。禪門受戒為度，應門納牒為度。」<sup>83</sup>願意成為瑜伽教（應門）僧尼者，只要納銀便可取得度牒，不用受比丘或比丘尼具足戒。由於資格取得容易，致使數量增加，品流紛雜而僧尼素質降低。<sup>84</sup>太祖此一政策，以國家法律取代出家戒律在僧尼團體的規範地位，並不能有效控管僧團素質，畢竟「律與戒，相為表裏，則欲群空門萬有不齊之眾，使之眺首抑心，而奉空王之三尺者，舍律其

<sup>78</sup> 同前註，頁 369 中。

<sup>79</sup> 同前註，369 中。

<sup>80</sup> 同前註。

<sup>81</sup> 同前註，頁 368 上。

<sup>82</sup> 同前註，頁 368 上、下。

<sup>83</sup> 同前註，頁 369 上。

<sup>84</sup> 日本學者長谷部幽蹊論及明末清初禪門叢林的授具足戒時，說到：「明代中期被視為佛法衰退的時期，其間諸宗的系譜、師僧的傳記等多歸於湮滅，有關教團的動向、法儀方面不明之處，不少。蓋度牒的亂發，帶來僧徒數量的增大，及相關設施之數量的膨脹，表面上教團顯得盛大，但實質上，師承紊亂、人才不出無以振宗風，且因戒壇的封鎖，受戒儀軌則自行廢弛。」（長谷部幽蹊著，《明清佛教教團史研究》，〈第四章 律苑の授戒より禪門叢林の授戒へ〉（東京：同朋社，1993），頁 154-155）。

何由焉。」<sup>85</sup>戒律是維繫教團倫理的根本，若僅施諸法律，則僧尼之行將無異世俗之人。

至於禪門憑受戒取牒的規定，早被賣牒制所瓦解，更何況「自嘉靖間，迄今五十年，不開戒壇，而禪家者流，無可憑據，散漫四方，致使玉石同焚，金鑰莫辨。」<sup>86</sup>可見有明一朝，佛教戒律的廢弛，問題倒不全在佛教或僧尼本身，政權的干預也是要因。制度的缺失導致雜流之徒紛紛竄進佛門，惡化叢林戒儀，所謂：「明代將末，禪律陵夷，人多怠惰，不尊佛制，字號宗門，不拘小節，放縱自恣，時無晝夜，過午飽食，違佛明制。茲不但孔門失於淳儒，即釋門亦失於真僧矣。」<sup>87</sup>

明代佛教深受政權掌控，教權無法自主，致使教團嚴重依附於政權底下，社會性濃厚，又明中葉以來，禮教鬆弛、社會思惟急遽轉變，僧團素質深受影響，戒律脫序之出家眾，越趨增多。<sup>88</sup>如是的佛教教團，法律權威遠在戒律之上，甚難根除因戒律廢弛所釀造的僧俗問題，因為法律的嚴格管控並不能產生高度自持而清靜寡欲的高僧或戒律嚴謹的叢林。同樣，社會道德倫常的失序，亦難依託於嚴刑峻法的徹底重建，法律終究不是治本良方。

終明一朝，除佛教界少數有識之士從事戒律復興外，面對戒行日漸荒惰、而社會逐漸開放的僧俗二界，輔以法律和社會輿論，也僅是無奈的應變對策而已；誠如公案小說極富教化意味，卻不具法律的強制性或任何具體懲罰的效力，侷限它所能發揮的功能。況且，因循陳套的傳統

<sup>85</sup> 祁承燁(明)手書，〈湛然圓澄慨古錄序〉(《大藏新纂卍續藏經》第65卷，台北：白馬精舍印經會，1988)，頁366中。

<sup>86</sup> 釋圓澄(明)著，《慨古錄》，頁369上。

<sup>87</sup> 弘贊編(清)，《木人乘稿》(收入《明版嘉興大藏經》第35冊，台北：新文豐出版公司，1987)，卷2，〈警策緇素〉，頁487。

<sup>88</sup> 黃卓越著，《佛教與晚明佛學思潮》(北京：東方出版社，1997)，〈第一章 晚明文學思潮之性質溯源〉，析論明中葉，由於外部受到官方思想對佛學的不斷責難、征伐，與內部創造活力的失卻，禪門僧眾素質低劣，以致佛門成為有史以來最為頹敗的時期(頁5)。

說教思維，未能給予亟欲求新求變的晚明社會一股強勁有理的說服力量，清官的廉能、冤獄的雪恥、惡人的正法，充其量只能讓不滿社會現實之讀者，暫獲大快人心的滿足感！社會面臨的是價值觀念的轉變，需要一套適時的道德倫理觀予以引導。晚明活絡的思想界能否提供有效指引僧俗男女的道德系統，以解決階層間的價值對立？是本文接下來試圖探討的課題。

## 五、婦女大眾的朝山禮佛與信佛價值觀

### （一）朝山禮佛的社會基礎

在僧俗男女分際模糊、僧人淫亂等不利於婦女貞節名譽的信仰環境裡，為何多數的婦女仍舊熱衷於佛教的信奉及相關活動的參與？釋湛然對於執政者指責因僧俗男女往來敗壞風俗，不許女性入寺燒香的看法，批駁這是「不究其端」之見，認為傷風敗俗之事，多出於往來爛熟的親鄰眷屬間，非朝夕所能。「豈於稠人廣眾之中，而有是事乎。」<sup>89</sup>他說：

凡講經處必以千百同居，豈千百人中，無一二忠信，而肯容其如是胡為耶。吾一生之內，所聞傷風敗俗之事，僧道十無其一，俗人十居其九。<sup>90</sup>

釋湛然如此切中問題又尖銳的反批，是僧界少見之論，對於問題的洞察，與執政者及士大夫所宣傳的觀念相左。依其所見，傷風敗俗的根本，不在於僧俗男女的聽經集會或女性的入寺燒香，而僧道淫亂之事也遠不及俗人所為，俗世男女之不禁才是肇因。由此觀之，佛門的信仰環境，並非盡如統治者所灌輸的，對於婦女是個充滿淫穢而危險的地方。釋湛然

<sup>89</sup> 釋圓澄著(明)，《概古錄》，頁 374 上。

<sup>90</sup> 同前註，頁 374 上、中。

的說法，反而較符合為何還有眾多的婦女紛紛走入寺院，行燒香禮佛之事。

舉凡明代地方志及筆記小說，屢見成群婦女外出行香、趕廟會、法會的活動記載，<sup>91</sup>相關的研究成果頗豐，容不贅述。大體而言，歲時節慶、迎神賽會，各寺定期舉行的講會、法會，都是婦女外出行走的好時機，而攜壤往來的婦女成為家戶大小觀賞的街景，<sup>92</sup>屠隆的樂府詩〈元宵篇〉，歌詠江南元宵燈節，佳麗穿梭如雲的美好景緻，詩云：

六街塵起萬人來，車馬踏城城欲動。傑閣朱樓大路平，誰家妖麗不關情。王孫暎雪披官錦，少女如花坐玉笙。王孫少女兩相憐，香粉叢中綵袖聯。壚頭醉客歌青鬢，陌上遊人拾翠鋪。人間此夕復何夕，莫遣東方開曙色。不知天上夜何其，應念嫦娥眠不得。幢幃裊裊出行春，羽騎霓旌徒若雲。千家綺綉懸華屋，一道燈花擁使君。<sup>93</sup>

法會、廟會、燈市，婦女樂此不疲，禮佛拜神、消遣娛樂外，消費購物亦是赴會的重點。市集所販，多為婦人喜愛物品；「燈市雖無所不有，然其大端有二，紈素珠玉多，宜於婦人，一也；華麗裝飾多，宜於貴戚，二也。」<sup>94</sup>再如「西湖香市」，匯聚各地遠來赴會趕集的香客，也多以逐市購物為主，進香之人，「無不市，而獨湊集於昭慶寺，昭慶寺兩廊故無日不市場者。」<sup>95</sup>「凡檉枝簪珥，牙尺剪刀，以致經典木魚，孖兒……無所

<sup>91</sup> 例如釋智達（明）撰，戲劇小說《增廣歸元鏡》（上海：上海古籍出版社，1986），第9出，〈善信結社〉，述及念佛法會之日：「人眾雲集而來，善男信女各各喜助這個傳燈念佛道場，功德不小，……是以各處貴官縉紳長者，齊心皈依護法，今日會期道場全佛拜懺，人山人海。」（頁22）。

<sup>92</sup> 張岱（明）著，《陶庵夢憶》（上海：上海遠東出版社，1996），卷6，〈紹興燈景〉記述：「五夜市塵，如橫街軒亭、會稽縣西橋，閭里相約，故盛其燈。更於其地鬪獅子燈，鼓吹彈唱，施放煙火，擠擠雜雜。……城中婦女多相率步行，往鬧處看燈，否則大家小戶雜坐門前，吃瓜子糖豆，看往來士女，午夜方散。」（頁168）。

<sup>93</sup> 屠隆（明）著，《由拳集》（臺北：偉文圖書出版社有限公司，1977），卷6，〈七言古詩·元宵篇〉，頁224-225。

<sup>94</sup> 謝肇淛（明）著，《五雜俎》，卷3，〈地部一〉，頁61。

不集。」而「士女閑都，不勝其村妝野婦之喬畫」，輾集而至的香客，「如逃如逐，如奔如追，撩撲不開，牽挽不住。數百十萬男男女女老老少少，日簇擁於寺之前後左右者」。凡此均見婦女熱絡於外出行走及消費購物的身影。<sup>95</sup>

婦女消費行為活絡，與明中葉以後商品經濟的高度發展、社會風俗日趨奢侈密切相關。婦女適此風潮，盡求慾望的滿足，爭奇鬥艷之風更添奢華之俗，《客座贅語》述及：「俗尚日奢，婦女尤甚。家才擔石，已貿羅綺，積未錙銖，先營珠翠」。<sup>96</sup>服飾方面，婦女則是『僭越無等』的三種人之一，不分貴賤，「其婦外出，莫不首戴珠箍，身被文繡，一切白澤麒麟、飛魚、坐莽，靡不有之。」<sup>97</sup>被視為製造社會「僭擬無涯」風潮的先端，<sup>98</sup>成為統治者及傳統士大夫取締導正的對象，以僭越禮制，苛責晚明奢靡之風，致使道德倫常崩壞，擬借禁奢以防上下尊卑、禮儀秩序的失衡。如岸本美緒所言：「多數指出，不分階級，奢侈化的傾向，自明末開始。全體觀之，亦可將此視為上下秩序混亂的一貫趨勢。」<sup>99</sup>林麗月則論析明「朝廷申禁奢侈的頻繁與社會的奢靡僭分成風，也反映了中晚明統治階級與被統治階級在禁奢政策中的優劣易勢，……越到明末，朝廷以申禁代表的政治力顯然越不敵社會經濟力的衝擊。」<sup>100</sup>婦女在此奢靡風潮、物力增盛的時代裡，展開她們豐厚而多彩的消費生活，雖引起

<sup>95</sup> 關於「西湖香市」的記載，主要參考前揭張岱（明）著，《陶庵夢憶》，卷7，〈西湖香市〉，頁189。

<sup>96</sup> 顧起元（明）撰，《客座贅語》（北京：中華書局，1987），卷2，〈民利〉，頁67。

<sup>97</sup> 沈德符（明）撰，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959），卷5，〈服色之僭〉，頁148。明代婦女的服飾與社會風尚，可參見陳寶良著，《明代社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，2004），〈第三章 服飾生活〉，頁190-207。

<sup>98</sup> 滕新才撰，〈明朝中後期婦女問題新識〉（《西南師範大學學報（人文社會科學版）》第26卷第2期，2003.3），頁118。

<sup>99</sup> 岸本美緒撰，〈明清時代の身分感覺〉（森正夫等編集，《明清時代史の基本問題》，東京：汲古書院，1997），頁423。

<sup>100</sup> 林麗月撰，〈明代禁奢令初探〉中，（台北：《國立台灣師範大學歷史學報》第22期，1994），頁70-71。文中提到，歷代朝廷「以禁奢令為維護階級結構與政治社會秩序的重要階段」，頁57-58。

部分士大夫的批判與地方官的禁止，<sup>101</sup>然而在商品化與傳統禮教逐日解放的社會裡，婦女的這些行爲卻因著「百姓日用」是道與「穿衣吃飯，即是人倫物理」的思想，獲得伸展的空間。<sup>102</sup>

可見婦女赴廟會、入寺燒香、趕市集等，相當程度是大環境所開放容許的行爲，社會也提供了方便婦女如此生活的空間與設施，如湖光山色的寺院景觀提供休閒遊憩的空間外，也是精神信仰重地，又是市集重鎮，<sup>103</sup>多重的社會機能，滿足婦女入寺燒香、休閒玩賞以及購物消費的多元需求。<sup>104</sup>因此不管是基於應俗，或是爲了遊賞消費，還是虔誠的信仰心理，婦女因趕集而入寺燒香，或是因入寺焚香而趕集，多屬社會風潮下的演變結果，縱使統治階層、儒學之士有意禁止取締，像嘉靖年間霍韜強力執行「絕婦女之入庵院」政策，<sup>105</sup>或「富貴之家，……及端午，打造龍船，競渡無時，遊玩湖山寺院，男女混雜，合無通行禁治」，<sup>106</sup>以及蘇州崑山人巖本（志道）「遇他人女婦之寺觀廟宇者，必颺言斥其非」

<sup>101</sup> 巫仁恕在其《奢侈的女人：明清時期江南婦女的消費文化》一書中，述及明清士大夫對於婦女奢侈消費的許多批評，說：「其中夾雜著性別偏見，甚至以法令嚴格規範婦女奢侈的消費。」（台北：三民書局，2005）。

<sup>102</sup> 李贄（明）著，《焚書》（台北：漢京文化事業有限公司，1984），卷1，〈答鄧石陽〉，頁4；又何心隱（明）著，《何心隱集》（北京：中華書局，1960），卷3：「欲貨色，欲也。欲聚和，欲也。族未聚和，欲皆逐逐，雖不欲貨色，奚欲哉？族既聚和，欲亦育育。雖不欲聚和，奚欲哉？……太王雖欲色，亦欲與百姓同欲，以基王積，以育欲也。」肯定百姓的慾望（頁73）。相關的論述，可參照鄭宗義撰，〈性情與情性：論明末泰州學派的情慾觀〉一文（熊秉真，張壽安合編，《情慾明清—達情篇》，台北：麥田出版社，2004），頁69-76。

<sup>103</sup> 王平宇撰，《宋代婦女的佛教信仰—兼論士大夫觀點的詮釋與批評》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1998），也言及位於風景秀麗的名山大刹，能夠吸引絡繹不絕的遊人，所帶動的人潮，使寺院成爲商業交易中心（頁25）。

<sup>104</sup> 關於明清婦女遊憩生活與娛樂空間的擴大，可參考高彥頤撰，〈「空間」與「家」—論明末清初婦女的生活空間〉（《近代中國婦女史研究》第3期，台北：中央研究院近代史研究所，1995.8），頁30-31；及巫仁恕著，《奢侈的女人：明清時期江南婦女的消費文化》，〈婦女的奢侈消費·空間消費的奢侈化〉，頁36-44。

<sup>105</sup> 焦竑（明）著，《玉堂叢語》（北京：中華書局，1981），卷2，〈政事〉，頁48。

<sup>106</sup> 黃訓（明）著，《名臣經濟錄》（收入王雲五主編，《四庫全書珍本（三集）》第513冊，台北：臺灣商務印書館，1977），卷27，〈欽遵聖訓嚴禁奢侈事汪鉉〉，頁12。

等，<sup>107</sup>都難抵俗之所尚。名教人士的撻伐，及禁令的一再重申，都無法禁足婦人入寺禮佛的熱情，及其意欲跨越閨房之限，追求房門外更寬廣而多彩的生活。<sup>108</sup>

明中葉以後商業社會的開放及思想的活潑與多元，確實是支持婦女外出行走，擴大生活空間的重要基礎；研究指出，商品經濟的繁榮，有助於婦女意識的擡頭和女性地位的提高，況且士大夫如呂坤、凌濛初、馮夢龍、謝肇淛、李贄、袁宏道等均強調人性自由、男女平等的啓蒙意識，遂使廣大婦女逐漸脫離禮教的禁錮，「在一定程度上爭取了個性自由」，<sup>109</sup>明顯可見，便是商業發達的城市婦女，紛紛走出家門的現象。<sup>110</sup>

## （二）婦女大眾的信佛價值觀

本文站在廣義的庶民佛教立場，藉由婦女外出朝山、趕廟會、燒香禮佛及參加法會結社的宗教活動，以討論婦女大眾何以奉佛的一般性價

<sup>107</sup> 李詡（明）著，《戒庵老人漫筆》（北京：中華書局，1982），卷2，〈嚴大理遺事〉，頁69。

<sup>108</sup> 常建華撰，〈明代方志所見歲時節日的女性活動〉一文，述及「女性是歲時節日的主要參與者」，並詮釋此一歷史現象為「明代女性在歲時節日有屬於自己的生活，她們行動比較自由，節日調節了女性的生活節奏，釋放出女性對美的追求，走出家門的祈盼以及內心的獨白。」（韓國釜山：《中國史學會第3回國際學術大會：通國中國婦女看中國歷史論文集》，2002），頁265-275。

<sup>109</sup> 滕新才撰，〈明朝中後期婦女問題新識〉，頁117-121。劉長江於〈明清貞節觀嬗變述論〉一文（《西南民族大學學報·人文社科版》第24卷第12期，2003.12，頁215），也提到同樣的觀點，即明代中後期士大夫的反傳統禮教思想，「進一步助長了廣大婦女自我意識的加強，推動了他們爭取人格獨立和個性解放的進步活動。」劉氏的此一見解與前揭滕新才的論點極為相似，有可能參照滕氏的論著，但未見任何註明。而趙崔莉撰，〈明代婦女的法律地位〉，則從明代法律規定婦女擁有某種程度的婚姻自主權及寡婦再嫁權，來說明此時女性地位及自我意識提高的現象，並分析明中葉以後，左派王學的異端思想，影響士大夫階層掀起一股同情婦女疾苦的思潮，「為婦女自身的解放提供思想理論的武器」。（《安徽師範大學學報（人文社會科學版）》第32卷第1期，2004.1），頁106-111。

<sup>110</sup> 劉長江撰，〈明清貞節觀嬗變述論〉一文，以揚州城婦女為例，說明婦女外出行走的社會現象。

值。<sup>111</sup>

究竟婦女燒香禮佛為何因？所求為何事？錢與謙對前來西湖天竺寺燒香的婦女，題詩細數其禮佛神韻與裝束形貌：

窄窄弓鞋款款擡，為燒天竺炷香來。眸凝綠水波微動，掌合白蓮花未開。腰細漫搖春日柳，臉勻初試雪天梅。不知暗說緣何事，斜插金釵撥冷灰。<sup>112</sup>

但百媚千嬌的纖弱女子為何來寺燒香，錢與謙亦不知其燒香「暗說緣何事」？此關涉女性內在思惟與情感依止之間，不易得知。上述所見，婦女有為敬佛、為日常應俗之舉、為休閒遊憩、為購物消費而入寺燒香或朝山、趕廟會。<sup>113</sup>所求，或許是一般熟知的：為婚姻、為求嗣、為家庭、

<sup>111</sup> 學界稱明代佛教為「庶民佛教」或「民間佛教」，乃針對其發展特質，及相對於唐宋以前「義理佛教」的稱呼。據中村元等編集，《*アジア仏教史・中國編Ⅱ 民眾の佛教*》，〈第六章 明代の庶民佛教〉中牧田諦亮的論述，其言：「所謂庶民佛教，應該是指流傳於社會底層，為其所信仰的佛教之謂。可以認為是非正統的佛教、迷信化和世俗化了的佛教。……據一直以來的見解，明代佛教被說成完全不值得一顧。若就教學方面而言，也許可以這麼說，但是，在當時的人們當中，作為宗教的佛教，從其如何滲透、如何被實踐的過程來看，所謂『明代的庶民佛教』，乃顯示既是外來的宗教，也普遍滲入中國人性格之中的一種佛教實態。」（東京：成佼出版社，1977），頁 108。雖具有貶視意謂，內容卻顯示明代佛教廣泛流佈於社會底層的滲透力和教化力，高度雜糅儒、道二教及民間信仰的內涵。以極簡易的佛教善惡因果論，將佛教信仰深植於大眾生活之中，多與民間宗教、道教和儒家基本思想重疊混合。因此對大眾來說，佛教是什麼？可能是個既籠統又含混的概念，甚至是不具任何信仰實質意義的問題，只要吃齋拜佛、念佛結社、入寺燒香、趕廟會、作佛事、佈施救濟，便是奉佛之行，大不同於知識僧的義理信奉；如釋圓澄在其《*慨古錄*》中，對於正統佛教與民間宗教進行辨正，認為世人的莫辨，造成佛教莫大的傷害。他說：「今之叢林眾滿百餘，輒稱紅蓮白蓮之流，一例禁之，致使吾教之衰，莫可振救。……沙門講演，必登堂升座，四眾同聞，與彼夜聚曉散私相傳習者，迥然不同，而皆同類禁絕。」（頁 368 上）。

<sup>112</sup> 余永麟（明）撰，《*北牕瑣語*》（收入《*筆記小說大觀*》第 12 編第 1 冊，台北：新興書局，1976），頁 148-149。

<sup>113</sup> 梅莉撰，〈從《*醒世姻緣傳*》看明清婦女的朝山進香〉一文，分析女性熱衷於上廟燒香，甚至長途跋涉朝山的原因有三：其一、宗教信仰。說及唐代以後，佛教成為婦女欲意解脫宗法禮制束縛的精神依止處，故不辭山高路遠，「逢有寺廟便燒香禮拜。」其二、群體交往的吸引。「為她們外出活動、遣懷散悶、尋求有情大開了方便之門。」其三、遊山玩水。（《*武漢大學學報(人文科學版)*》第 56 卷第 1 期，2003.1，頁 56-57）。

為消災祈福、為拔度亡靈、為還願、為佈施、為功德，均是促動婦女奉佛的普遍性動機，它們可能是一時興起，也可能是長時間支撐某婦從事禮佛敬菩薩的價值所在。然而內心傾吐之事，不易就此察知。若能透過筆記、小說、戲曲等少數相關題材，或許可以讓我們較具體理解婦女奉佛的某些緣由，及其如何掙脫社會對於婦女信佛的規範而獲得內在思維與情感依靠的心路歷程。

馮夢龍的〈燒香娘娘〉山歌，藉著鄉下一位「姐兒」極力爭取外出燒香的故事，說出女性對於自己的信仰乃至邁出家門的堅持與渴望。姐兒為了還願燒香，但外出燒香，少不得銀兩，她的丈夫勸到：「目下無柴少米，做生意啖介無賺處箇孔方。春季屋錢要緊，米錢又無儻抵當，燒香雖則是箇好事，算來要費介二錢箇放光。」<sup>114</sup>沒想到這番話，惹得姐兒怒火沖天，歌云：

心火爆出子箇太陽，天災神禍罵子幾句，烏龜七八也罵子千萬百聲。擡兒朥凳只聽得霹靂拍拉，碗盞壺瓶流水傾匡。（貓兒墜）  
天災神禍，打你大巴掌，誰許你胡言亂主張。我今立意要燒香，無狀，再開言，教你滿身青胖。<sup>115</sup>

姐兒似潑婦般橫豎不講理，執意燒香還願，是她與三茆菩薩私下許的諾言，若背信，恐禍害臨頭。或許這是姐兒內心深處執意不捨又不容他人觸犯的最大禁忌，也難怪她的夫婿說得有理，聽在姐兒心裡，卻是一種歪理、褻瀆與冒犯。好比謝肇淛形容的，凡婦人女子「敬信四神，無敢有心非巷議者。」<sup>116</sup>姐兒認為「若不去還香願，非為女中夫。」<sup>117</sup>這種對菩薩信守的精神，某種意義上，又是姐兒對自己人格的一種認同和驕

<sup>114</sup> 馮夢龍(明)編，《山歌部》，卷 10，〈桐城時興歌〉（收入馮夢龍等編，《明清民歌時調集上》上海：上海古籍出版社，1987），頁 418-419。

<sup>115</sup> 同前註，頁 419。

<sup>116</sup> 謝肇淛(明)著，《五雜俎》，卷 15，〈事部三〉，頁 303。

<sup>117</sup> 馮夢龍(明)編，《山歌部》，卷 10，〈桐城時興歌〉，頁 420。

傲，也是她之所以不畏萬難而致力於燒香還願的價值所在。

姐兒的信佛態度，雖不能視為所有女性奉佛的共同性格，類似的，卻不乏所見；《醒世姻緣》傳的素姐，身為監生夫人，算是地方上有身分的人，當她堅持隨香會前往泰山燒香時，她的公公對兒子說：「你如今做著監生，也算是詩禮人家了，怎好叫年小的女人隨會燒香的。……他既發心待去，咱等收完了秋，頭口閑了，收拾盤纏，你兩口可去不遲，別要跟著那老侯婆香的。」<sup>118</sup>素姐聽了，不由怒道：「我只是如今就去！我必要去！……怎麼這一點事兒就主不的呢？你快早依隨著我，是你便宜！你只休要後悔！」素姐的反應與姐兒沒有兩樣，相當兇悍。弟弟薛如卞雖亦勸阻：「依我說，姐姐你去不的，這是好人家的婦女，也合人隨社燒香的麼？」<sup>119</sup>見勸不住，只好轉勸姐夫陪同姐姐前去燒香。<sup>120</sup>

看來，兩位女性的執意與強悍，表達了她們不願為人限制的自主心理。<sup>121</sup>姐兒是下層婦女，素姐算得上富貴人家，但她們執意燒香、橫豎不理人的行徑卻不因社會地位而有別，姐兒燒香還願之行，礙於經濟匱乏而遭到家人的勸阻，素姐則因家人礙於顏面難堪而受到勸戒。但素姐的反應，透露著連一點小事都無法當家作主的無奈與憤怒，她是一心想掙脫傳統束縛而不為禮教壓制的女性，只是身處鄉宦之家，所受的約束比姐兒大，為了反擊，處處表現得兇狠潑辣。似乎唯有如此，她們才能與傳統舊俗對抗，排除萬難，為自己爭取喘息的空間。像姐兒為了喬裝

<sup>118</sup> 西周生著，《醒世姻緣》，第 68 回，〈侯道婆夥倡邪教 狄監生自控妻驢〉，頁 840。

<sup>119</sup> 同前註，頁 846。

<sup>120</sup> 同前註，頁 848-849。

<sup>121</sup> 妒悍之婦是晚明小說論述主題之一，李新燦認為「特別是明清時代，由於社會的急劇變化和女性主體意識日漸甦醒，女性出於自我保護的妒悍之風日益隆盛」。參見李新燦撰，〈女性對男權的挑戰及其失敗—從明清小說看女性妒悍與男性懲妒〉（《學術論壇》2003 年第 6 期），頁 103。前揭劉長江，〈明清貞節觀嬗變述論〉一文，提出：「17 世紀中國文壇風行的以潑婦為主題的創作現象，具體地說是婦女在家庭中地位有提高的傾向。」（頁 12）。

打扮，借貸與典當的錢財物資，達到不計成本的瘋狂狀態。<sup>122</sup>這在明清時期，非鮮見之事，盛裝出遊，乃婦女外出燒香、趕廟會的一件大事，沒有經濟能力還無法參與。<sup>123</sup>或許因為如此，進香、廟會等事，多少引起男性的厭煩與不滿，前揭《增廣歸元鏡》說道：「最可恨的是婦人，漢子難些出門時，他偏要包緝片金，東家借西家借。漢子手底下略好些，他又耍上會了、燒香了，分明是誑罷了，什麼進香？」<sup>124</sup>姐兒一身的精心裝扮，一到夜裡，便撞上騙子，「滿身被剝得精光。」<sup>125</sup>素姐也於玉皇船會中，遇到一群少年惡棍，把她的衣裳剝得罄淨，「連兩隻腳一雙繡鞋也不曾留與他，頭髮拔去了一半，打了個七死八活」，<sup>126</sup>遭遇比姐兒更慘。

凡婦女入寺燒香，並非盡是如此下場，但滋生事端，應是屢屢可見。素姐遞狀告官，反被太守訓斥：「你這小小年紀，不守閨門，跟了人串寺尋僧，本等該奉守道的通行，撈你一撈，敲一百敲，再拿出你丈夫來問罪纔是。」<sup>127</sup>光棍劫財不被追究，倒歸罪婦人入寺燒香的不是，因素姐之行，已嚴重違逆傳統「男主外、女主內」的規範，足讓門風受損。<sup>128</sup>

<sup>122</sup> 馮夢龍(明)編，《山歌部》卷 10，〈桐城時興歌〉，頁 420。又滕新才，劉秀蘭撰，〈明朝中後期服飾文化特徵探析〉中，說到：「婦女服飾的爭奇鬥艷具有一種天然的優勢，而且往往不顧經濟實力。」(《西南民族學院學報·哲學社會科學版》第 21 卷第 8 期，2000.8，頁 135)。

<sup>123</sup> 梅莉撰，〈從《醒世姻緣傳》看明清婦女的朝山進香〉一文，談到：「在明清兩代，無論是城市平民，還是鄉野村夫，不少人一生省吃簡用，其目的就是為了朝山進香、祈福還願。在明朝朝山進香的隊伍中，尤其引人注目的是婦女群體。」(《武漢大學學報(人文科學版)》第 56 卷第 1 期，2003.1，頁 54)。

<sup>124</sup> 釋智達(明)撰，《增廣歸元鏡》，第 8 出，〈勸夫改業〉，頁 21。

<sup>125</sup> 馮夢龍(明)編，《山歌部》卷 10，〈桐城時興歌〉，頁 421-424。

<sup>126</sup> 西周生(清)著，《醒世姻緣》，第 73 回，〈眾婦女合群上廟 諸惡少結黨攔橋〉，頁 900。

<sup>127</sup> 同前註，頁 912。

<sup>128</sup> 根據黃標(明)著，《庭書頻說·防閑內外》的看法，欲求家門清靜，必須嚴防「閨內多隙。萬一中蕘失節，聲傳鄰里，雖祖功宗德，不足蓋一時之醜。」所以「勿因報賽而登山入廟，勿信邪說而往來六婆，……。」(收入張伯行(清)輯，夏錫疇(清)鈔錄，《課子隨筆鈔》卷 3，台北：文史哲出版社，1987)，頁 152。又湯斌(清)撰，《湯子遺書》(收入王雲五主編，《四庫全書珍本(十一集)》第 177 冊，台北：臺灣商務印書館，1981)，卷 9，〈告諭·嚴禁婦女入寺燃身以正風化〉，清初工部尚書湯斌仍

所以太守張貼告示，重申婦女入寺燒香之禁，寫道：

濟南府為嚴禁婦女入廟燒香，以正風俗，以杜釁端事；照得男女有別，內外宜防。所有佛刹神祠，乃僧道修焚之所；緇髡黃冠，舉世比之淫魔色鬼，見有婦人，不啻如蠅集血，若蟻聚羶。所以貞姬良婦，匿跡惟恐不深，韜影尚虞不遠。近有無恥婦人，不守閨門，呼朋引類，投師受戒，出入空門，致有狄監生之妻薛氏，往玉皇廟燒香，路過通仙橋上，被群棍劫奪簪珥，褫剝去衣。此本婦自供如此，其中受辱隱情，尚有不忍言者。……自示之後，凡係良家妻妾，務須洗滌肺腸，恪守閨教。<sup>129</sup>

類似的告示頻繁出現於小說之中，<sup>130</sup>官府嚴厲指斥僧道及入寺婦女的邪與淫，字詞之間，不免苛責過當。即便官府措辭嚴厲，入寺燒香奉佛的婦女猶不能禁，似乎無視禮教與禁令的存在。事實上，如姐兒抱持強烈還願心志的婦人，縱令國家禁足，亦無法奪其履行信願之決心，姐兒的奉佛情態，表現出對自我信仰價值的珍重外，從相關史料來看，燒香還願已為婦女找到自我閒散、解放的出口，是婦女不惜與社會禁忌對抗而極欲爭取的機會。婦女的入寺燒香，不外乎受到信仰價值的驅使，而消費購物、外出旅遊也都是促使婦女樂此不疲的動力。<sup>131</sup>

雖然社會還有不少像狄員外與薛如卞抱持傳統禮教觀念，視燒香還願非大家閨秀之行，但現實裡，上廟會的，卻是「那人山人海的女人，

---

對婦女入寺不宜，提出婦女應安於內的勸戒，說：「婦職但司中饋閨幼，專習女紅，皆宜靜處閨幃，……不得仍蹈從前惡習入寺」，行淫亂之事。（頁 5-6）

<sup>129</sup> 西周生(清)著，《醒世姻緣》，第 73 回，〈眾婦女合群上廟 諸惡少結黨攔橋〉，頁 913。

<sup>130</sup> 馮夢龍(明)著，《醒世恒言》（北京：華夏出版社，1997），第 39 卷，〈汪大尹火焚寶蓮寺〉載，為求子入寺禮佛燒香的婦女，卻因此而遭到性侵害，地方官為導正婦女入寺之風，於是「各省直州府傳聞此事，無不出榜戒諭，從今不許婦女入寺燒香。至今上司往往明文嚴禁，蓋為此也！」（頁 492）。

<sup>131</sup> 正如侯道婆與張道婆對素姐所說的：「這燒香，一為積福，一為看景逍遙」參見西周生(清)著，《醒世姻緣》，第 68 回，〈侯道婆夥倡邪教 狄監生自控妻驢〉，頁 845。

不知多少鄉宦人家的奶奶，官兒人家的小姐哩。」<sup>132</sup>廟會結社、燒香還願，已是上下婦女階層漸趨一致的休閒活動。根據梅莉的分析，朝山進香的婦女「多數生活艱辛、略無知識」，也有生活富足，「但缺乏感情慰藉或不耐家庭生活的苦悶，她們需要精神寄託與交流，需要別人的同情與幫助，也需要外出活動遣懷散悶，所以極易接受宗教結社的誘惑。」<sup>133</sup>婦女藉由外出燒香或宗教結社的機會，讓自我走出家門、步入人群，讓平日積壓的情緒得以暫時獲得釋放與慰藉。如是解脫的心情，應是大部份的婦女願意一再參與信仰活動並付出大筆財力的原因之一。

入寺燒香等諸多信佛活動已逐步將婦女從家庭領域帶進更廣的社交圈，這股脫離傳統固守家庭本位的女性作風，衝擊著社會舊俗，造成文獻上出現兩極化的婦女形象；非嚴守禮教的良婦，便是步出閨房的無恥蕩婦，缺乏社會轉型過程中尋求蛻變的婦女形象。這是社會面臨道德重整之際所產生的新問題，不僅轉型期的婦女新形象或是婦女新道德的建立，處於模糊不清的階段，即使是士大夫面對急劇變化的晚明社會，舊的價值體系被打破，而新的價值體系尚未建立之前，他們也處在社會重新規範與整合前的「道德觀念的空隙」期，可是卻在舊道德鬆弛之際，士人們的自我價值和個人意識得到充分的發展。<sup>134</sup>同樣，婦女外出進香、入寺禮佛之風的難禁，也是在舊道德禮教約束乏力下，婦人自我價值和個人意識獲得發展的一種現象。

---

<sup>132</sup> 西周生(清)著，《醒世姻緣》，第 56 回，〈狄員外納妾代庖 薛素姐毆夫生氣〉，頁 703。

<sup>133</sup> 梅莉撰，〈從《醒世姻緣傳》看明清婦女的朝山進香〉，頁 55。

<sup>134</sup> 周明初著，《晚明士人心態及文學個案》(北京：東方出版社，1997)，頁 190。王平宇認為宋代士大夫批評婦女前往寺院聽經、遊覽名利等行爲，是因為他們缺乏回應社會急劇發展所衍生的各種複雜問題的能力。(參見王平宇撰，《宋代婦女的佛教信仰—兼論士大夫觀點的詮釋與批評》)，頁 101。

### （三）僧俗二界的回應

婦女外出的風潮，加劇僧俗男女接觸的頻繁，僧俗二界的分際，越陷於膠著不清的關係。僧界部份人士為維護僧團戒律，也秉持與統治者和傳統士大夫一樣的觀念，堅持禁止婦女入寺的規範，他們並不是藐視女性，或基於女體污穢的觀念而禁足女性入寺，<sup>135</sup>是他們本該嚴守的戒律，像嘉靖萬曆年間三藏法師對來寺的女眷勸戒：「女子，夫朝貴人，念佛家中也得，何得出見僧人！」<sup>136</sup>而明末密藏法師也告誡教團僧眾，說：

一戒接待女眾。夫婦女入寺禮佛，固其善心，然民風不古，謗讟易興，而我教往往受斯玷累，不可不戒。今縱不能嚴拒其來，亦當漸為杜絕之計，凡我同居不許以一茶一飯款延婦女及接言談，違者即時擯出。<sup>137</sup>

基此一說，可以瞭解某些僧人對於女性入寺的禁忌，在於「民風不古，謗讟易興，而我教往往受斯玷累，不可不戒」。對於女性的教化，他們依然尊重、關心，如明末藕溢大師（1599—1655）的〈持咒香文〉願，同樣表達對女信眾的關懷，為其祈願：

伏願優婆塞程智我、……及信女潘門鍾氏、李門鍾氏、王門潘氏、李氏大姐、李氏二姐等，於世法中，如意快樂。於出世法，志念深求。未種善根者，今當種。已種善根者，今增長。欲行惡法，皆悉不成。所修善業者，皆得成就。關閉一切諸惡趣門，開闢人天涅槃正路。<sup>138</sup>

<sup>135</sup> 源淳子著，〈第二部 日本佛教の性差別〉一文（收入大越愛子，源淳子，山下明子等著，《性差別する佛教》，京都：法藏館，1994），論述佛教的女性歧視與女人五障之說，對於社會禁制女人的文化影響（頁 105-150）。

<sup>136</sup> 劉侗，于奕正(明)撰，《帝京景物略》（上海：上海遠東出版社，1996）卷 1，〈十刹海〉，頁 73。

<sup>137</sup> 釋道開(明)著，《密藏開禪師遺稿》（收入《明版嘉興大藏經》第 23 冊，台北：新文豐出版公司，1987），〈密藏禪師楞嚴寺禪堂規約〉，頁 37 下。

<sup>138</sup> 釋智旭(明)著，門人圓果錄，《絕餘編》（收入《明版嘉興大藏經》第 28 冊，台北：

所以說，密藏是爲了雙方的清譽與佛門的戒行而告誡弟子勿使婦女入寺禮佛，本是僧人該有的作風。

如是僧俗分際的嚴明，同是國家統治者及傳統士大夫所樂見而亟欲維持的社會秩序，他們不是爲了限制女性奉佛而採取禁止婦女入寺的策略，誠如前面多次提到，是爲了維護傳統上下男女尊卑的社會階級關係，教導社會各階層男女嚴守各自所應謹遵之「禮」——分際，以鞏固中央統治權威於不墜。<sup>139</sup>當然箇中不乏基於婦女人身安全之考量。可是，這股風潮，並不是一昧企圖維護傳統社會人倫秩序的教說可以框住的，它需要統治者積極建立一套可以導正社會秩序的道德規範，而不是惶恐、困惑於舊道德的失序，陸續祭出取締令即可解決。<sup>140</sup>禁不勝禁的現象，或許是統治者在沒有適切指導政策下的一種因應措施，換句話說，採取默許的態度，只要它不嚴重擊潰傳統社會的威權，維持現狀即可。

李贄的悲劇結局，可以說是傳統威權者的最大反擊，眾所皆知，李贄對於女性抱持「男女平等」之見，其至理名言：「不可止以婦人之見爲短也。故謂人有男女則可，謂見有男女豈可夫？謂見有長短則可，謂男人之見盡長，女人之見盡短，又豈可夫？」<sup>141</sup>李贄既不避諱與婦女談論佛法，且讚嘆女性在佛學上的參悟能力，可是卻因此招來社會嚴重的詬罵，羅織種種的罪名，謂其：

與無良輩遊于庵院，拉妓女，白晝同浴，勾引士人妻女，入庵講

---

新文豐，1987），卷1，〈持咒香文六月十四日〉，頁575上。

<sup>139</sup> 檀上寬著，《明朝專制支配の史的構造》（東京：汲古書院，1995），〈第二部分・第三章『鄭氏規範』の世界〉，頁295-302。

<sup>140</sup> 在 Timothy Brook（卜正民）著，方駿、王秀麗、羅天佑合譯，《縱樂的困惑—明朝的商業與文化：Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China》（台北：聯經出版社，2004）一書，舉萬曆年間歙縣知縣張濤面對明初太祖所強力推行的道德秩序，「最終滑向一個完全商業化的、在張濤眼中還是道德墮落的社會」，而感到困擾、哀怨與恐懼，及其回應，作爲觀察明朝秉持傳統舊道德的士大夫與商業文化現象之間各種衝突矛盾的焦點（頁1-18）。

<sup>141</sup> 李贄(明)撰，《焚書》，卷2，〈答以女人學道爲見短書〉，頁59。

法，至有攜衾枕而宿庵觀者，一境如狂。又作《觀音問》一書，所謂觀音者，皆士人妻子也。後生小子，喜其倡狂放肆，相率煽惑，至于明劫人財，強擄人婦，同于禽獸而不足卹。<sup>142</sup>

李贄之所以受到如此猛烈的抨擊，與其強烈抵抗名教有關，雖然他強調「童心說」，不喜拘泥形式與教說，被視為「猖狂放肆」之人，但是從他的〈安期告眾文〉、〈告佛約束偈戒〉、〈戒眾僧〉等，<sup>143</sup>清楚顯示李贄是位嚴於戒行的僧人，張鼐在〈讀卓吾老子書述〉（萬曆四十六年；1618）一文中，就世人對李贄的種種責難與扭曲，提出辯駁。其言：

或謂卓吾老子削髮奇，畜髮奇，禿而髭鬚奇，誦經而葷血奇，為不知死則又奇。余謂此非卓吾老子之精神面目也。卓吾即不髡、不葷、不勿死，奇固自在。今厲而溷者，是學其髡，學其葷血而刀鋸以死也，豈不誤人甚哉！<sup>144</sup>

再觀《觀音問》，乃李贄以書信回答澹然尼師關於佛理之問，而前述「所謂觀音者，皆士人妻子」，乃不實指控。但這樣的指控，卻說明李贄的真情至性不能見容於傳統社會的事實。<sup>145</sup>晚明的社會，有人說它是縱情縱欲的解放社會，思想的革新卻面臨上述的困難。<sup>146</sup>可見，全然解放不是社會全面的現象，大眾的思想行爲，仍在政府不致失控的情況下逐次展開。而晚明思想界，在不易使對方折服的各家思想激盪與衝突

<sup>142</sup> 《明神宗實錄》，卷 369，萬曆 30 年（1602）閏二月乙卯條，頁 6918。

<sup>143</sup> 李贄(明)撰，《焚書》，卷 4，〈雜述〉，頁 165-166。

<sup>144</sup> 李贄(明)撰，《續焚書》，頁 2。

<sup>145</sup> 對於李贄的境遇，在周志文著，《晚明學術與知識分子論叢》，〈何心隱與李贄的人倫觀〉裡，評述：「『異端』、『邪說』、『詆毀綱常名教』是歷史給勇於提出新觀點的人的一般稱號。」（台北：大安出版社，1999），頁 132。

<sup>146</sup> 前揭鄭宗義撰，〈性情與情性：論明末泰州學派的情慾觀〉，提及晚明情慾中的情時，點出「以情為首出概念，來建構一套足以抗衡甚或取代理學的新典範，前述泰州學派傳至何心隱、卓吾的轉手已清楚表現出此一傾向。但毋庸諱言的是，他們的嘗試在理論上仍有難以克服的困難，……。」同時指出：「晚明崇尚情欲的風氣是由很多不同的因素錯綜交織而成的，其中有出自理學內部的演變，有出自現實經世的關懷，有出自文學思潮的鼓動，當然也會有社會經濟環境影響的一面。」（頁 78）

下，某些士大夫也試圖從中建構一道可以平衡此困境的道德思維，儘可能在傳統社會的規範下，進行適當的思維調整，舉如晚明主唱三教合一的管東溟（1536-1608），荒木見悟評論「東溟自身，內心抱持承繼朱子、王陽明以來第三次思潮的主導者之誓願，但其內在潛藏的階層意識及抑制自由意識，終究使其不能擁有擔負時代革新之榮譽。」<sup>147</sup>荒木氏進一步評價東溟在晚明思想界的地位，說：「在人與超越者之間的對應關係、欲求於自由與期望秩序的恢復、階層的動搖與價值觀的紛爭上，僅以傳統教學的準則，怎樣也無法應變。在一片靜待新議論出現的態勢中，東溟其人是在當中唯一挺身而出的人。」<sup>148</sup>

管東溟是位試圖調整傳統舊道德之人，就夫婦或節婦烈女的議題，主張：「夫可以明出其妻，妻亦可以陰遠其夫，或者借歸寧之名，寓分離之意。」<sup>149</sup>又言：「孔門三世出婦皆聽其改醮，心更側矣！世衰道微，丈夫固多欺世盜名，女子亦有然者，不如聽其改節耳。故傳家之道，還以孔門三世出婦之法為正。」<sup>150</sup>這是一種委婉而體諒人性的調適教說，與李贄揚棄傳統名教的極端，致使保守人士極度不安而有急欲去之而後安的情緒反應大不相同。由此思之，婦女大眾入寺燒香、禮佛的普遍行為，於新舊道德調整過程中，同樣需要在統治者或傳統士大夫可以容忍的限度下，進行適當的解放活動，亦即她們對於傳統的規範還是需要某種程度的尊重與自我約束才行。（待續）

<sup>147</sup> 荒木見悟著《明末宗教思想研究—管東溟の生涯とその思想》（東京：創文社，1979），〈まえがき〉，頁1。

<sup>148</sup> 荒木見悟著，《明末宗教思想研究—管東溟の生涯とその思想》，〈まえがき〉，頁2。

<sup>149</sup> 管東溟（明）著，《管登之從先維俗議》（據俞世德堂戊辰影印，日本：福岡學藝大學附屬圖書館小倉分館藏），卷5，〈處嫁出之女〉，頁139。

<sup>150</sup> 管東溟（明）著，《管登之從先維俗議》，卷5，〈重烈女體孤孀〉，頁139。

## **Social Restriction and Independence of Female Buddhism Believers in Ming Dynasty**

Chen, Yuh-Neu<sup>\*</sup>

### **Abstract**

Considering the social disorders and the safety of female believers, Ming Tai-Zu laid down a precise law to rule the Buddhist society. However, Tai-Zu also legitimized the Jing-Chan activity of the monks and nuns of Yu-Jia Jiao, allowed the Du-Die acts of strolling monks and nuns, these complicated the social control of the religion. Some female believers were raped or murdered by monks in some of these religious activities, the governments and some moral leaders noticed but failed to inhibit the progress of these social disorders and misfortunes. Negative and somewhat overstated public opinions about the Buddhism society and activities were debated by the monk, Zhan-Ran-Yuan-Cheng. The changes in moral concepts and the social structure after the mid Ming further accelerated the religious activities of female believers.

The article discusses the underlying reasons of these female religious activities and their senses of value of these behaviors. In spite of the general concepts to restrict social activities of women, these social activities were popular in the ancient conservative society. The text mentions also the roles of nuns in the female religious activities; they naturally became the

---

<sup>\*</sup> Associate Professor of History, National Cheng Kung University

most popular and easy religious interface among female believers.

**Keywords:**

Ming Dynasty; Buddhism; Yoga monks; Women; Religion

