

子計畫二十四：桃竹苗齋教「佛教化」之形式與意涵

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：98-0399-06-05-04-24

執行期間：98年01月01日至98年12月31日

計畫主持人：李玉珍

計畫參與人員：闕正宗、黃詩茹

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)：完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

- 赴國外出差或研習心得報告一份
- 赴大陸地區出差或研習心得報告一份
- 出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份
- 國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢
 涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：國立交通大學

中 華 民 國 九 十 九 年 二 月 一 日

桃竹苗齋教「佛教化」之形式與意涵 (2/3)

研究計劃成果報告書

中文摘要

本計劃的研究主題為齋堂空門化，研究對象則以桃竹苗地區齋堂為主要對象；由於時間跨越清領、日治、戰後三個階段，所以採取歷史研究取徑，蒐集文獻與田野調查雙頭並進。本文回顧計畫進行將近兩年的成果，以宗教政策為經，性別研究為緯，分析日治時期宗教調查的成果、日本佛教宗派介入台灣宗教生態（獅頭山）、大湖法雲寺派與新竹女齋堂的合作、齋姑與尼眾的教育資源比較。嘗試在宗教教團（由齋教到佛教）、宗族祭祀、女性修行（在家與出家以及其間）的三角形中，重理台灣齋教的發展與宗教融合。

關鍵字：齋教、女齋堂、宗教融合、宗教政策

The Transformation of Vegetarian Religion into Buddhism

Abstract

Focusing on the Vegetarian Hall in Northeastern Taiwan, this project examined their transformation from sectarian religions to Buddhism, sketching from Qing immigration, Japanese colony, to the retreat of K.M.T. in postwar till contemporary. My research methodology, for this long term development in such relatively small area, adopts both historical analysis and field work in reconstructing their history. In addition to collect scriptures and interview aged figures, I am also concerned about the changing of religious policy in different political rules and consequently impact on Taiwan religions. From the gender perspectives, especially, I have investigated women's religious practice during changing days. In the first two years, the team of this project has written several articles on the island-round religious

investigation by the Japanese colonial government, the missionary work of Japanese Buddhist schools in Mt. Shitou, the expansion map of Fayun Si from Miaoli County to the northern Taiwan, the comparison of Vegetarian women and Buddhist nuns with their religious, financial, educational resources. Hopefully, previous research will shed light on the complex interaction between folk Buddhism with monastic elite, local clans, and political power, in terms of women's religious path.

Keywords:

Vegetarian Religion, Women's Vegetarian Halls, religious competition, religious registration policy

壹、前言

本計劃一向的研究主題為齋堂空門化，研究對象則以桃竹苗地區齋堂為主要對象；由於時間跨越清領、日治、戰後三個階段，所以採取歷史研究取徑，蒐集文獻與田野調查雙頭並進。計畫進行將近兩年，研究團隊至少發現四種跨界的現象（同時也是問題）：

（一）齋教研究長期壟罩在佛教研究領域中，雖然有少數人類學者如林美容開始整理台灣齋堂的分布，張崑振從文化空間的角度整理齋堂的建築與儀式，但是齋堂與桃竹苗地區宗族社會的牽涉，仍然有待研究。本團隊研究的範圍雖然不比林美容與張崑振的研究廣及全島，但是調查的網絡不同，譬如中日佛教與齋教的互動、寺院戶籍中的性別等，透過訪談與調查者的不同知識背景與人脈，也收集到更多資料。

（二）桃竹苗地區的齋堂並非單獨存在於齋教系統中，尤其新竹地區的望族富室更興建家族式的齋堂，並且與佛教合作，挑戰教團式的齋教定義。家族式的齋堂中，更有為數眾多的女齋堂。清領以來家族式齋堂在台相當興盛，而且清代台灣三大家族（板橋林家、新竹鄭家、霧峰林家）皆為宗族內失婚守寡的婦女建立齋堂，形成女齋堂。尤其這些女齋堂間，環繞新竹鄭如蘭(1835-1911)妻陳氏形成傳說型創建歷史，有助於從性別角度來分析新竹的文士仕紳集團關係。

（三）本計劃團隊不斷於齋堂中挖掘出的文獻，極有希望拓展齋教研究的範疇。雖然王見川、林萬傳、王秋桂等學者已經收集整理不少民間的儀式經典，其中也包含來自齋堂的傳記與儀典，不過如馬西沙、酒井忠夫等學者仍然堅持齋教經典的駁雜性，源於抄襲佛道的正統經典。但是本計劃團隊以齋堂為本位，整理出這些被用過的經典，正是以其駁雜性來建構齋堂的運作策略與知識系統。

（四）桃竹苗地區的齋堂不僅吸引當地信徒，以日治時期全省最大的齋堂之一獅頭山元光寺為例，尚有遠至屏東客家社區弘法傳道而援引至此出家的女性。簡而言之，桃竹苗地區的齋堂研究是跨學科、跨教派、跨區域、跨性別的研究議

題。

貳、研究目的

本計劃的工作目標主要為建立桃竹苗地區齋堂檔案，第一年以中壢與新竹地區為主，第二年則擴及獅頭山與大湖法雲寺派區域。上述地區為全台齋教代表性法脈與齋堂聚集區，而且彼此鄰近，應當存在相當程度的互動。日治時期的同戒錄與日本佛教宗派紀錄證明，透過日本曹洞宗與中國鼓山湧泉寺的傳戒系統，大湖法雲寺、獅頭山元光寺、基隆月眉山靈泉寺結合成為齋姑進入佛教的重要門檻。除了基礎的田野調查，此一時期也大量收集日文文獻以及相關資料與影像。基礎調查則為搜尋日據時期寺院登記的紀錄（尤其是客家籍堂主、住眾的生平關係與交通網絡），以及熟悉竹塹地區熱烈參與宗教活動的宗族，以便了解桃竹苗地區齋堂與宗教、宗族社群等關係。

第一年的研究即發現閩南與客家籍的齋堂並無顯著差異，不過卻有遠自屏東六堆來獅頭山出家的客籍婦女，因此著手分析獅頭山地區寺院的除戶資料。可惜的是，未曾獲得峨嵋戶政機構的配合，於是改從元光寺的進塔資料入手。元光寺本身建有靈骨塔，也供奉本身的住眾，其中申請入塔者為家屬與師徒，並且因為涉及收據以及定期祭祀，載有詳盡之申請者住址。此一批入塔資料正好與勸化堂的入塔資料做比較，而且也使得追查元光寺的客籍女眾線索拓展到屏東，目前計畫成員正積極蒐集比對屏東地區的相關戶籍資料。

累積較為充分的人脈資源以及訪談資料之後，第二年下半年開始選擇較具代表性的齋堂與人物，進行長期參與觀察。準備就齋教與宗族互動、女性修行者的自我與社會定位等議題，開始撰寫論文。在評估定點（村落或者寺院齋堂）時，齋堂本身保留文獻材料的多寡，成為重要指標。不過相對的也將建立齋堂地理位置的計畫，調整為保留書籍經典文獻的掃描整理工作。

另外，計畫研究一開始即意識到「齋堂空門化」因為齋姑而包含性別研究的

層次，切入點則為教育與受戒——社會與宗教資源，兩種傳統婦女最匱乏的資源。第二年開始就齋姑與尼眾的教育資源，進行比較研究。至於受戒而形成的擬血緣師承、影響所致的寺院繼承，則由大湖法雲寺的拓展著手。法雲寺創建者覺力禪師是日治時期少數堅持僧尼區隔的法脈，依循大陸叢林規矩，分區設置法雲寺本山、觀音研究院以及弘法禪院為內院。覺力樂於協助徒弟出外創建寺院，拓廣腹地，超越大湖法雲寺遠居山隘，交通不便的限制，但是他對派下尼寺扮演的導師角色重於管理者，因為他與女齋堂的聯絡基本上建立在師生關係上。透過菩薩戒而非比丘尼戒，覺力給予派下女齋堂、介於女齋堂與尼寺間的女性修行團體相當程度的自主性，加上栽培女眾自行管理女眾事務，給與女性的發展空間更為廣闊。這些都不是當時宗教傳承意味濃厚的齋教家族，以及走向日式僧侶生涯的其他台灣法脈所能企及的自主性與彈性。

參、文獻探討

學界咸以齋教空門化(佛教僧團化)的過程中，戰後大量齋姑剃度受戒，導致台灣佛教女性化，為戰後台灣佛教發展的特徵之一。即遵行傳統在家帶髮修行的堂主，剃髮領受佛教戒律，為齋堂轉型為佛教寺院的指標。至於其空門化或者落髮的原因，則前輩學者研究多歸因於戰後的宗教登記政策，使得齋堂的官方身分不是隸屬道教，就必須向中國佛教會登記。此種解釋，概化齋堂轉型的複雜過程，忽略齋堂仍然以民間宗教(佛堂、禪寺、宮壇)的形式存在，又過度強調齋姑的影響力與主體性。

台灣佛教學者向來接受「台灣齋姑多」的現象，但是極少從比較宗教的角度來分析此現象。齋姑扮演的宗教角色也被視為消極被動的歷史存在，更多時候是從佛教的立場來認知齋姑的邊緣位置。即以齋姑的劣勢為當然，合法她們的轉型或改宗佛教，彷彿教育、受戒是佛教吸引齋姑的唯一理由，忽略這兩項可能也是齋姑造成佛教轉型的結果。這種研究取徑不但無法顧及齋姑以及其他女性修行者

的能動性、自主意識，也容易局限佛教與齋教的互動。

台灣社會在從父居、從父姓的家庭結構中，婚姻仍然被視為達成女性社會身分的基本條件，因此婚姻狀態亦成為構成所謂「正常」的女性生涯（the normal womanhood）的必備條件。相對於走入婚姻的女性，出家守貞的女性，中國社會往往視其為「不正常」，因為其父系制度無法歸類這些拒婚的女性。（Marin 1988; Wing-tsit Chan 1953）但是佛教也因此成為提供女性另類身分的社會機構。譬如未婚及夭折的女性可以於往生前受戒，以尼禮入塔；死後或是火化入塔，牌位交由寺廟歲時祭祀；或是經由菩薩收養的儀式，得塑金身，由無主的孤魂升格為陰神，以求香火供養。更普遍的做法是鄉社建立公共佛堂來安置寡婦守節；豪富的仕紳於內院建立家族佛堂，而由不婚（或失婚、或無後）的女兒來維持，亦是屢見不鮮。經由出家身分，女性持守佛教齋戒守貞的宗教戒律，而佛教也被父系社會轉化成控制女性貞操的機制。

中國宗教不必然也很難自外於父權制度的藩籬，本文關切的是離開祠堂走入宗教的客家女性，但是避開以宗族運作的祭祀圈、角頭廟宇，而以佛教為主。相對於宗族血緣的封閉性，以釋迦牟尼為祖師的僧團，處於祠堂、公廟、宮觀、壇堂、寺院光譜的另一端，為相對的公開、公共的普世宗教。但是清領以來，處於中國帝國邊境的台灣，佛教寺院的普及遠不如齋教，學者林美容直稱齋教為傳統佛教，社會習於菜公、菜婆（或齋公、齋婆）而非僧尼執行喪葬等儀式服務。（林美容 2000）加上日本殖民策略的推波助瀾，齋教以佛教之友的法定身份，越來越與佛教合流。直到昭和時期，活躍於新竹州的曹洞宗傳教師佐久間尚孝（1894-1977）還批評台灣缺乏正規的佛教僧侶，即使渡海來台的中國僧侶也不重視宏法，導致齋教盛行。（增田福太郎 2001: 187）

學者一般認為齋教為明清以來、源於佛教的民間新興教派，其存在挑戰菁英僧團代表的佛教正統，而被朝廷鎮壓之秘密宗教。但是台灣的開墾社會中，佛教既未普及，齋教便以社區互助的形式，與佛教僧尼微妙互補，使得研究台灣的佛教不能不涉及齋教。舉例而言，戰後以中國佛教在台恢復的正統觀點，將齋教視

為中日佛教過渡的附屬研究，隨著 1990 年代以來台灣齋教的資料逐漸出土，台灣齋教的研究展現獨立的契機。²¹⁷其限制在於齋堂的歷史淹沒於改隸佛教寺院，而且耆老凋零，需要補充的環節更多。本文將在齋教與佛教互動的脈絡中，研究日治以來客家女性的宗教活動，即以性別議題切入，探討齋教/佛教、宗族/教團之間的複雜互動，作為上述佛教宗派觀以外的研究取徑。

以往對於客家女性的研究環繞在她們與家庭、宗族的關係，比較少涉及其宗教活動。(張翰璧 2007)客家女性的確很難離開家族而獲得獨立的社會身份，尤其日治時期的戶籍資料顯示，透過養女、等郎妹、童養媳的習俗，年紀幼小即進入夫家。而且按照客家習俗，客家女性的身份認定與進入祠堂關係密切。她們結婚時候隨轎進入家族祠堂，死後以祖先考妣的身份入祀。但是上述習俗規範的生活方式，在某種程度上反映的是社會預期的理想狀況，對於無法生育子嗣、失婚、甚至拒婚的客家女性，仍然諱莫如深，將她們的處置埋藏在某些社會習俗之後。

肆、研究架構與方法

從齋教本身的教派而言，龍華、金幢、先天中，本計劃團隊調查了從大溪齋明堂經新竹縣到獅頭山的龍華派，新竹市則集中在先天派的女齋堂。明清以來，民間教派隨閩南與廣東移民而遍布東南亞地區，其中的先天派（或稱先天道）亦於咸豐年間傳播到台灣，發展出在地化的特色。先天道在日治台灣被歸屬為「齋教」的一支，而且因為要求男女信徒皆獨身修行，被視為比其他的龍華派與金幢派更為嚴格的宗派。此一調查配合當地齋教的分布，下一步將繼續尋找金幢派齋堂，了解三派在桃竹苗地區的發展興衰。不過，二十一世紀初的齋教畢竟已經步入衰退，後繼無人，而轉型者又經常失去自己的歷史記憶，這使得齋堂的調查更加費時費力。

²¹⁷ 1990 年代以來，許多尼眾開始以她們本身寺院的歷史為碩士論文主題，還有張崑振從建築空間採訪、復原齋堂歷史，王見川編輯出版的一系列的《明清民間宗教經卷文獻》初編(1999)、續編 (2006)。上述研究成果正填補我們對於齋堂歷史、齋教經典的認識。筆者參與四溪計畫，也在田調中發現為數不少的手抄本。

所謂齋堂的調查不是整理名冊、標示空間位置而已，還必須設法進入齋堂的社群。一方面調查團隊必須持續回訪某些齋堂，協助其整理保藏的文獻與影像，進而憑藉其介紹，參與其它齋堂的活動。有些齋堂戰後停止活動也不再登記，但是最初的資料法器，反而被保存下來。有些齋堂因為財產與繼承問題，平日大門深鎖，只有在某些重要節日活動才招喚信徒前來。一方面，仍有些耄耋齋姑、老信徒、親戚後輩，甚是同為修行者的尼眾，熟知當地的齋堂歷史，團隊成員必須取得一定信任之後，才能得知此一社群中的成員，以及他們彼此的關係與互動模式。上述情況使得第二年的田野調查速度，越來越慢，朝向扎根定點的連續性調查，但是因為濃厚的疏離感，能夠長期投注於單一齋堂的年輕助理卻未見增多。

伍、研究成果與發現

第一年的研究成果提出〈齋教的神明/法脈雙軌制：日治寺廟整理運動與楊梅奉天宮〉一文（出版中），透過昭和十三年（1937）正式於新竹州登場的寺廟整理運動，探討日本殖民政府的宗教政策，如何影響甚至改變臺灣齋教的宗教定位，其機制涉及殖民政府、日本佛教宗派，以及臺灣宗教界本身對教派、神明、寺產的分類。

齋教在清代是非法宗教，如何生存是其重點，因此偽裝為佛教是必要的。以「佛教」為自我說服的齋教，日本殖民主義時代初期受到的干擾，相對較少，但1937年中日戰爭爆發後，儒道寺廟面臨被廢除的命運，游移於儒釋道之間的齋教亦遭遇被廢除合併的危機。而齋堂如奉天宮，則在執法嚴厲的日籍官員與日本佛教布教師的矛盾中，全部捐出寺廟財產，成為臨濟宗布教所，僥倖逃過整頓。

由上述台灣齋堂寺廟對應皇民化運動的策略可知，祭祀與寺產之間產生雙軌制，甚至在保存寺產的前提下，廟方亦能夠接受法脈雙軌。意即，齋堂寺院不會拘泥於佛道、中日佛教等官方定位，住持加減拜師、投入新的法脈，新舊神明亦可以共處一殿，但是寺廟管理委員會管理寺產的大權，絕對不能讓渡。這種情況

也使得日本佛教與台灣聯絡寺院無法真正契合。因為即使日方布教師入駐臺灣寺廟，大殿主神也換成釋迦牟尼像，但是廟方配合度仍然不高，因為寺產獨立自主，可以不理睬日本大本山的活動，甚至不聽管轄。

這種現象至少牽涉到三個層面的問題：（一）就神格而言，原本廟方的主神為何可以退讓共祀？而且換主神等於「改宗」嗎？如果不是，原因為何？（二）與神脈比較，廟方的法脈也不專由僧侶或儀式專家的師承決定。此現象表示僧侶與寺廟管理者分化。那麼分化的時間與條件為何？（三）日治時期的宗教政策（含寺廟登記調查、去除舊慣、皇民化等運動），是否造成上述雙軌制。

首先，神明之間的關係顯然不產生對立互斥，神像的位置移動，似乎也不影響廟方對自己崇奉「主神」的焦慮。除了是應付非常時機、甚至「送神昇天」的危機，將原本主神改置偏殿，以求自保外，筆者認為還有兩個基本邏輯。臺灣神祇原本就是共存於朝廷結構的萬神殿中，各司職守，所以加減神像只要不違背此一假設位階即可，並不會進而影響信徒對於原本主神的認可。尤其釋迦牟尼佛位階與道教三清、上帝公都足以匹配的高，更不會造成神格衝突。此外，相應釋迦牟尼佛這樣高階的正神，臺灣寺廟祭祀的神明大都數有乩童代言。透過乩童代言與原本主神可以溝通、合理化並祀。這種可實際操作的人神溝通，可能不是佛教教義上護法伽藍、本地垂跡的說法多所涵蓋，但是與佛菩薩夢中示現的方式倒不違背，皆可達到合理化並祀的效果。

相較之下，法脈傳承則必須更具體的師徒關係，僧侶尤其如此。所謂的出家，從皈依、剃度、受沙彌戒、受比丘戒、接法、昇座（擔任住持），按照經律都需要師父傳授與見證，代表僧團接納新人。視各地情況，每一階段儀式的繁簡可以有所出入，每位出家人也不必然歷經全部階段，但是基礎意涵在於加入僧團、承繼法脈。廣義的法脈指的是僧侶祭拜佛陀、宣講經典，因此佛、法、僧三寶象徵佛教住世長存；狹義的法脈則為宗派法嗣，師徒祖孫，法號輩分森然。但是以先天派齋教為例，只有九級位階而法號並無位階，除非宗派（母堂）代表，否則中下位階即可收徒、住持齋堂。換句話說，如果齋公接受佛教法脈，廣義的認同佛

教，狹義的不影響本身位階。

比較麻煩的，會是僧伽與齋堂的繼承權力。理論上，中國佛教寺院屬於僧團公產，不得由俗家子孫繼承寺產。如果僅守住持的傳承，則為子孫制；相反的，開放住持的法脈則為十方制。但是兩者皆以出家人為限。齋堂的方便則在可由子孫繼承，因為龍華、金幢入道可以婚嫁，也不用剃髮穿袍，家庭血脈與宗教法脈重疊。日本佛教在明治時期改革以來，合法化僧侶婚姻，所以個別佛寺可以成為家產，加入宗派的大本山，大本山則負責教育僧侶的責任。臺灣位於中國邊陲，比較缺乏大陸上的十方制佛教寺院，但是社會仍視僧侶不得結婚為常制。不管如何，日本制定的臺灣寺院登記，僧侶與齋公齋姑都可以登記為寺廟所有人，其法律地位與管理人不分。

但是一旦成為聯絡寺院，臺灣寺方則必須有布教使入駐。如果寺主本身是僧侶、齋公，可以自己考取布教使資格，或者以接受日本佛教法脈來保持其法定住持的身分。問題在於一般寺廟，不管是「爐主頭家」為主的社區融合型（儒道釋不分），還是個人兼具儀式專家的寺廟擁有者，與日本佛教「聯絡」之後，管理權分配即產生問題。如果日本布教使只是巡迴監督，而不真正入住寺廟，臺灣寺廟更沒有必要把管理權交出去。而一旦管理權不易手，可以繼續掌控信徒與寺產。所以臺灣寺廟成為聯絡寺院或者布教所，意義不同，而可見比較多的台灣布教所，基本上也多是佛教僧侶住持，或者是齋教的「僧侶」。齋教僧侶甚至可以直接皈依日本僧侶，取得與一般台灣僧侶同樣的法定身分。

日治時期的寺院登記未分住持與管理人，但是在殖民社會中的文化身份差異，卻使得台灣寺廟逐漸將儀式行使與管理權利分開。此一階段廟方的策略，在於自保、提升本身地位。湊巧的是，民國十九年中國大陸制定的寺廟管理條例，為了使地方仕紳、官吏能夠插手寺產，以便興學（辦理現代化學校制度），而增設管理人一職，以便制衡住持。戰後台灣寺廟重新登記時，因為寺院只有住持一職而幾乎全變成日產（敵產），即在缺乏管理人一職。此時日本住持形成的保護反而成為累贅，而且齋教又被中國主流佛教排斥，管理人一職就變得非常重要。

原有的住持退位成為管理人，掌有寺產與管理權，聘任中國大陸僧人駐錫。熟悉的生存策略——只是日本宗教政策促成此變化，而國民政府的宗教政策合法化此儀式與寺產分治的雙軌制而已。整個現象不能稱為改宗，而是應映殖民宗教政策的策略，其萬神殿分工，神祇的交陪與住持的佛教法脈雙軌多元，萬變不離其宗者，則在掌握管理權力以保寺產。當然，在田調過程及所進行的訪談中，由於距離當時被迫甚或半自願朝日式佛教（前期為齋教）的改造中，現任住持（有些甚至是外地聘來）與當時已相隔數代，已無法回應或提供當時力保寺產的艱困過程，頗感遺憾。因此，戰後超過一甲子的今日臺灣，藉由「四溪計劃」進行訪談、田調，更覺急迫。

第二年的研究成果，繼續日治時期宗教同化政策、日本佛教與齋教的互動的脈絡，包含獅頭山齋堂與齋姑佛教化的調查研究，以及日本宗教調查官增田福太郎（1903- 1982）在桃、竹、苗地區的調查研究。增田福太郎自 1929 年來台以迄 1939 年離開，共在台灣約有十年之久。其著作《東亞法秩序序說——民族信仰を中心として》（附記：〈南島寺廟探訪記〉）、《台灣本島人の宗教》、《台灣的宗教——農村を中心とする宗教研究》為台灣宗教研究留下豐富而重要的資料。

昭和四年(1929)夏初，增田福太郎代表日本總督府在台灣進行兩週的寺廟採訪，留下日治時期台灣齋教與佛教發展的重要資料。（增田福太郎 2001）此行從基隆到屏東，在各地官員與日本佛教佈教使的協助之下，增田福太郎幾乎接觸了各地重要的台灣宗教人士與組織；相對的，後者也把握此機會，轉達他們對於管理與改革台灣宗教的意見。此行訪問的寺院齋堂零零總總，舉凡地方上具有知名度者，不論屬性，增田福太郎大致都如願登門拜訪。比較特殊的是，增田福太郎只拜訪了兩座「尼寺」（增田福太郎的用語），即坐落於新竹市的淨業院、竹南郡的一善堂。

淨業院的家族私產屬性與「尼眾」不落髮的現象，被丸井圭治郎作為台灣尼眾不似日本尼僧，反而較像齋姑的證據。究竟日本在台僧侶不鼓勵台灣尼眾剃度，或者當時台灣尼眾齋姑不分，或者當時不分尼眾齋姑都不願意落髮，都牽涉

到女修行者的定位。根據李玉珍的研究，頭髮作為殖民者分類被殖民者的宗教身分依據。日本佛教當局舉辦的台灣尼眾訓練班畢業照可知，圓頂與蓄髮的台灣尼眾、齋姑共處一堂，當時並未強烈區分尼眾、齋姑。即使如淨業院在寺院登記中載明「在住者：尼二十八人」，其尼眾亦不剃髮。

歷史上很多區域的佛教尼眾並不剃光頭髮，所謂的削髮為尼，尺度很大。台灣出家女性不落髮的原因不明，但是明顯受到觀音信仰的影響。誠如慈心十二歲時初次拒絕圓頂所言：「連她都有頭髮，我不剃」，此處慈心指的是大殿上的南海觀音像。以白縵披髮而身著白衣長袍俗裝的南海觀音為表率，消彌了台灣尼眾與齋姑的區別。觀音甚至超越宗派，成為出家女性主要的信仰對像，求子觀音更成為家族的信仰傳統。這種情況下，作為鄭家主母祈子與內眷修行的淨業院，並未與正規的僧團建立宗派隸屬關係，是可以理解的。

淨業院與一善堂之創建與運作都仰賴新竹鄭家的資助，但是相對於前者的內院屬性（指深藏家宅內院、由鄭家收養尼眾與一概金援），後者是慈善式的地方佛堂。一善堂比較開放，雖然也會透過收養建立擬血緣的師徒關係，但是其出家女性不必與鄭家有血緣關係，寺產亦不屬於她們，每年必須交給管理人五十石米的租金，所以入住者需要繳納單銀，平日依賴香火錢。簡言之，淨業院是家族擴大形式的佛堂，而一善堂則是地方性齋堂，關鍵在於當時駐錫齋堂修行的女性與鄭家的血緣關係。

相較於齋姑隨處可駐足，台灣的尼寺則而如鳳毛麟角。新竹淨業院、大湖觀音山研究院、崗山龍湖庵為全書中唯一的三所尼寺。因為住眾身份不詳而介於尼寺與女齋堂之間，定位未明者則有獅頭山海會禪庵、新竹證善堂、后里毘盧禪寺三所。相較於當時台灣佛教寺院只有僧眾駐錫者——法雲禪寺、中壢妙善寺、崗山超峰寺，上述六所「尼寺」中，觀音山研究院與法雲禪寺為比鄰而居之上下院，僧尼分住，龍湖庵與超峰寺關係亦是如此，分處崗山峰頂與山腳。海會禪庵為獅頭山後山的女人庵，因地緣與寺產而與元光寺很難切割，甚至後者的齋姑、尼眾亦可入住。而毘盧禪寺則在法雲禪寺住持覺力禪師的指導下，號稱改革女子佛教

教育的先驅，與法雲禪寺本身為女眾設置的觀音山研究院使命感相同，只是毘盧禪寺為呂家姑姪姐妹所居之內院。

與法雲寺合作提升女子佛學教育的齋堂，基本上都是女齋堂，即使因之成立的尼寺，核心成員亦來自女齋堂。這與日治時期齋友、齋公與佛教僧侶的密切交流、身分轉變，情況並無二致。令人納悶的，是法雲寺何以後來居上，有效地轉換齋堂資源。法雲寺的基本弘法區域在新竹州，而新竹州又是清領日治時期，全台齋堂密度最高的地區。

大湖法雲禪寺派有別於其他台灣佛教法脈，晚於大正二年(1913)才遠至鼓山湧泉寺聘請覺力禪師(1881-1933)渡海來台開山。雖然最晚建立，但是有別以往台灣僧侶渡海至泉州鼓山湧泉寺求戒的情況，覺力禪師首先將湧泉寺的僧團制度引入台灣。相對於1690年即在台建立的開元寺派，覺力禪師在台傳戒；並且與原有的北部佛教宗派——基隆月眉山靈泉寺、觀音山凌雲禪寺(兩者創建都有龍華派齋友、湧泉寺台籍僧侶扮演重要角色)相較毫不遜色，掌握艋舺龍山寺此重要位置。對日本人而言，林覺力比凌雲禪寺、靈泉寺、新竹寺等住持強調宗教教育，因而印象深刻。大正14年(1925)林覺力首先建議南瀛佛教會於新竹香山一善堂，舉辦為期六個月的女眾特別講習會(4月15日起至10月14日)，招收二十二名講習生。

覺力禪師來自泉州，熟悉閩南地區婦女留髮信佛的風氣，而其在台宏法的基地新竹州，又為全台齋堂最多的區域，所以他對於齋堂的生態並不陌生。(宗平1981:197)他與新竹州郡一善堂、一同堂的交流顯然成為日後法雲寺派尼眾拓展弘法事業的基礎，並且將一同堂因此而轉型為一同寺。弘法禪院與后里毘盧禪寺的住眾雖然戰後才圓頂，但是他們的自我定位趨向現代化的尼眾，不再是齋姑。台灣向來無傳戒道場，僧尼必須渡海至鼓山湧泉寺求戒，而覺力正是來自湧泉寺，所以法雲寺連續七次傳授菩薩戒(從大正七年至十年連續四次，大正十五年，昭和二年與三年各一次)，應當正是建立其地位的重要舉措。上述齋姑與「尼眾」不剃度圓頂，可能正因法雲寺只傳菩薩戒而未傳比丘尼戒，並未要求戒子落髮所

致。但是如果考量到台灣的其他道場於大正八年(1919)已經開始傳授比丘尼戒，可是法脈對女眾開展的程度仍然比不上法雲寺，法雲寺系統並容齋姑、尼眾，關鍵在以教育提升他們新時代女性的自我定位。

陸、計畫成果自評

除了持續進行齋堂訪查之外，本計畫並且繼續掃描齋堂挖掘之文獻資料與影像數據，舉辦工作團隊的寫作工作營。目前本計畫成員第二年已經發表之相關論文如下：

李玉珍，2009。〈二十四羅漢禪師化：小說與信仰的杆格〉，收入《台灣宗教研究》，第八卷第一期：1-25。

2009。〈中國婦女與佛教〉，收入李貞德編，《中國史新論性別史分冊》(台北：聯經出版公司)，中央研究院歷史語言研究所八十周年所慶叢書，頁463-492。

2009。〈齋姑與尼僧教育資源之比較〉，收入《佛教僧伽教育國際研討會——現代尼僧伽教育之回顧與前瞻論文集》(嘉義：香光尼眾佛學院)。

2009。〈從佛堂到道場：法雲寺與女齋堂轉型〉，四溪期末學術研討會
2009.12.12-13(新竹：國際客家研究中心)。

黃詩茹，2009。〈從「學問僧」到「宗教師」：論香光尼僧團的教育志業〉，香港中文大學人間佛教研究中心青年佛教學者學術研討會(2009.6.30-7.4)

2009。〈台灣真佛宗道場的起源與發展〉，宗教儀式與真佛宗研究會議
(2009.5.8-10，馬來西亞)

2009。〈戰後台灣佛教僧俗關係的轉變及意涵：以台中蓮社、大專青年齋戒會、香光尼僧團為例〉，國立政治大學宗教研究所碩士論文(獲2009年國史館國史研究獎助，並於2009年9月7日進行學術報告，出版中)。

闕正宗，2009。《中國佛教會在台灣——漢傳佛教的延續與開展》(台北：中國佛教會)

- 2009。〈日蓮宗在台開教史〉，《護僧雜誌》：55期，2009.6
- 2009。〈本圓和尚與凌雲禪寺〉，（）中國佛教會「民國高僧研討會」，2009.7)
- 2009。〈真言宗在台開教史〉，《護僧雜誌》：56，2009.9)
- 2009。〈日本殖民時期的觀音禪堂與觀音講會〉，（現代佛教學會「2009 觀音學術研究會」）。
- 2009。〈從「鎮南學林」到「佛教專修道場」〉，《妙林雜誌》21卷10月號。

接下來將進一步出版以獅頭山宗教場域為主的論文集。

柒、結論與建議

日治以來台灣婦女修行生活的形態，大概如下：

稱謂	尼（俗稱尼姑）	菜姑	齋姑	在家吃菜
宗教派別	佛教		齋教	
戒別	出家尼戒	優婆夷、菩薩戒、或齋教	完全持齋	優婆夷、菩薩戒、花齋或觀音齋
居住寺院名稱	禪寺、淨院、巖仔	佛教與齋教寺院佛堂皆可	佛堂、菜堂	觀音亭、媽祖間或自家佛堂
外表服飾	剃度、僧袍	髮髻、唐衫	髮髻、唐衫	
修行特徵	完全持齋守貞，終身不嫁	完全持齋守貞	完全持齋守貞，終身不嫁	定期持齋，可能終身不嫁，但未改變家庭身分
信仰神祇	觀音佛祖	觀音佛祖	觀音佛祖和無生老母	觀音佛祖和媽祖

觀音信仰與齋姑成為日治時期台灣女性宗教生活的兩大特徵。

教團制度是決定齋姑與尼僧的教育資源最重要的機制。教團制度化宗教女性的養成、修行方式與觀念、團體生活運作、儀式操演，整個規範其宗教生活方式。（沒有規定也是一種規範）佛教傳戒賦與女性新的宗教身分（比丘尼）是吸引齋姑受戒的主因。但是對齋姑而言，此一改變的意義並非「改宗」，反而可能是兩種制度接觸產生的空隙。只受戒不剃度的齋姑，或者選擇受戒住寺的比丘尼，她們對於本身的修行生活，自主意識或許不高，可是自主性高，因為彼此的存在有

互相幫襯的功能。反倒是齋姑「轉宗」(指變換師承)的比丘尼，自主意識高，而且要為追尋自主性付出代價。其間的結構性因素，即在於齋教與佛教的教團制度差異。

根據日治時期的資料，台灣齋教的重要功能含提供鄉里喪葬等儀式服務。這種儀式好像在村落間以共助的方式進行，不清楚與一般在家的司公、禮生間的差異。但是根據北埔莊家所藏儀軌抄本可知，齋公提供的儀式服務廣泛，除了喪葬禮儀，還有收驚、收契子、安宅、消災等。但是這種家庭式的龍華派齋堂，通常以男性為主，並不見齋姑的蹤跡。相對以女性修行共居的先天派齋堂(譬如新竹福林堂)，齋堂的不動產比公共的儀式服務更為重要。換句話說，其齋姑的修行除日常的堂內祭祀，並未含儀式訓練。

戰後中國佛教重新取得宗主、主流的地位，推動一系列的傳戒、佛學教育改革，提供台灣齋姑完整的經典教育、僧侶養成訓練。這一套僧侶教育其實奠基於佛教寺院的修行方式，並且強調以男性為主的師承。但是中國法師提供齋姑的教育資源中，比較被忽略的是儀式教授。從梵唄、誦經到放錠口，佛教法師比齋公、道士更為開放，傳授對象不受僧俗、男女限制。齋姑以往不若齋公擁有展演儀式的技能，儀式服務也非齋堂的主要經濟來源；但當齋堂的信徒網絡減縮，向佛教法師學習儀式成為其拓展生計的重要來源。

佛教尼眾的身分認定越來越趨向經典所規範的教團生活模式，從剃度、逐步接受三壇大戒，尼眾在佛教僧團內的角色，也更加緊密的制度化，這是以往宗教女性與宗派組織鬆散的聯繫所無法比擬的。尼眾的僧侶生涯規制化，也相對影響其他部份的女性宗教生活，尤其僧俗界限更加明顯，使得傳統在家修行的女性必須重新釐訂她們護法的信徒角色，或者加強與某些宗教許之的從屬關係。而在僧俗分途的氛圍之下，台灣女性的宗教生活方式變成專業化、以僧侶生涯為主的修行方式與輔佐性的、累積功德式的信徒組織。兩者都使台灣女性的宗教生活由家庭走入社會，由私的領域踏入公的領域。累積對於齋姑的修行形式之批判，戰後台灣比丘尼教團具有較高的自主意識，尤其是突出於兩眾教團之外的中型比丘尼

教團。

因此第三年的桃竹苗地區齋堂研究，將繼續教育、傳戒兩大線索，由大湖法雲寺與新竹女齋堂轉向戰後新竹的女眾佛學院教育。並且整理日治女齋堂的存書、教育系統，重新理解齋堂對女性的宗教與知識傳播。

捌、附錄

參考書目

王見川

2007 〈光復前新竹市的佛寺、齋堂與普陀山〉，《竹塹文獻》第三十八期：30-48。

王見川、林萬傳編

1999 《明清民間宗教經卷文獻》初編十二冊，台北：新文豐。

王見川、車錫倫、宋軍等編

2006 《明清民間宗教經卷文獻》續編十二冊，台北：新文豐。

王見川、釋道成

1999 《台灣北部道場中壢圓光寺誌》，中壢：圓光寺。

江燦騰

1994 〈戰後台灣齋教發展的困境〉，收入江燦騰、王見川編，《台灣齋教的歷史觀察與展望——首屆台灣齋教學述研討會論集》（台北：新文豐）

1996 〈從齋姑到比丘尼——台灣佛教女性出家的百年滄桑〉，《台灣佛教百年史，1895-1995》（台北：東大出版社），49-60。

1999 〈台灣近代政權鼎革與佛教教派轉型：以高雄大崗山超峰寺派的源流與發展為例〉，《思與言》第37卷第4期：203-205。

2000a 據時期台灣北部客家區重要新興佛教女性專修道場〉，《客家文化研究通訊》第二期

2000b 〈新竹市佛教發展史導論〉，《竹塹文獻》第二十一期：6-26。

朱其昌編

1977 《台灣佛教寺院庵堂總錄》，高雄：佛光出版社。

李玉珍

2000 〈出家人世：戰後台灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，國立師範大學歷史系主辦、文獻會主編，《回顧老台灣、展望新故鄉——台灣社會文化變遷學術研討會論文集》（台北：台北文獻會），149-207。

2008 〈中國佛教會一甲子女戒師〉，收入中國佛教會文獻邊審委員會編，《中國佛教會復會六十週年學術研討會論文集》（台北：中國佛教會），115-136。

2009 〈中國婦女與佛教〉，收入李貞德編，《中國史新論性別史分冊》（台北：聯經出版公司），中央研究院歷史語言研究所八十周年所慶叢書，

463-492。

李玉珍、闕正宗

即將出版〈齋教的神的神明/法脈雙軌制：日治寺廟整理運動與楊梅奉天宮祀〉。

李鸞嫻、李玉珍

2007 〈新竹市齋堂巡禮：福林堂〉，《竹塹文獻雜誌》第三十八期：90-114。

李添春

1956 《台灣省通志稿卷二·人民志·宗教篇》，台北：台灣省文獻委員會。

林美容

2000 〈台灣地區齋堂的調查與研究〉，《台灣文獻》第五十一卷第三期：。

2008 《台灣的齋堂與巖仔—民間佛教的視角》。台北：台灣書房。

林美容、祖運輝

1994 〈在加佛教：台灣彰化朝天宮所傳的龍華派齋堂現況〉，收入江燦騰、王見川編，《台灣齋教的歷史觀察與展望——首屆台灣齋教學述研討會論集》（台北：新文豐），191-249。

邱玉如

2007 〈從住持傳承看寺廟發展—以苗栗大湖法雲禪寺為例〉，玄奘大學宗教學研究所碩士論文。

侯坤宏、高明芳、賴淑卿訪問、楊璟惠記錄

2003 〈苗栗淨覺院智道法師訪談記錄〉，《國史館館刊》第35期。

徐壽

1932 《台灣全台寺院齋堂名蹟寶鑑》，台南：國清寫真館。

莊英章

1994 〈惠東婚姻制度初探：以山霞東村為例〉，收入馬建釗、喬健、杜瑞樂編，《華南婚姻制度與婦女第位》（廣西：廣西民族出版社）

1997 《新竹市志卷二住民志（下）第四篇宗教稿》，新竹：新竹市政府。

陳金田譯

1993 《臨時台灣舊慣制度調查會第一部調查第三回報告書——台灣私法（第二卷）》，南投：台灣省文獻委員會。

陳卓君編

1996 《修慧法師與極樂寺》，台北：佛光出版社。

張子文

2003 《臺灣歷史人物小傳--明清暨日據時期》，台北：國家圖書館。

張文進編

1957 《台灣佛教大觀》，台中：正覺出版社。

張崑振

2003 《台灣的老齋堂》，台北：遠足文化。

2009 〈台灣齋堂空間所屬觀音信仰特質的探討〉，中華民國現代佛教學會主辦，「觀音學術研討會」會議論文，台北。

張翰璧

- 2007 〈客家婦女篇〉，收入徐正光編，《台灣研究概論》（台北：台灣客家研究學會），111-131。

新竹役街場編

- 1926 《新竹街要覽》，新竹：新竹役街場。

新竹廳總務課編

- 1985 《新竹廳志》，台北：成文出版社。

楊鏡汀、連瑞枝、顏芳姿、王見川合撰

- 1996（未刊稿） 《新竹縣志卷三·住民·宗教篇稿》，新竹縣政府編印。

顏尚文、釋信融

- 2010 〈嘉義縣觀音信仰寺廟的轉型與發展〉，中華民國現代佛教學會主辦，「2009 觀音學術研討會」會議論文，台北。

羅玫讌

- 2009 〈台灣大湖法雲寺派的發展(1908-1960)〉，國立中正大學歷史學研究所碩士論文。

鄭毓臣

- 1978 〈浯江鄭氏家乘〉，收入陳澤編，《影本浯江鄭氏家乘》（台中：台灣省文獻會），231-231。

瞿海源編

- 1992 《重修台灣省通志卷三·住民志·宗教篇》，南投：台灣省文獻會。

釋達碧

- 2006 〈苗栗縣大湖鄉法雲禪寺沿革〉，《台灣省佛教慧海峽兩岸佛教法脈文化交流聯誼會》，23-31。

釋勝光，江燦騰採訪、記錄

- 2002 〈從齋姑到比丘尼的實例訪談內容〉，《竹塹文獻》第二十四期。

釋道成

- 1999 〈覺力禪師及其派下之研究(1881-1963)〉，圓光佛學研究所碩士論文。

釋禪慧

- 1981 《覺力禪師年譜》。台北：三慧講堂。

釋慧嚴

- 1996 〈明末清初閩台佛教的互動〉，《中華佛學學報》第九期。

- 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，55-74。

<http://ird.hcu.edu.tw/ezcatfiles/c016/img/img/947/8-3.pdf>

闕正宗

- 1990 《台灣佛寺導遊（三）桃竹苗地區（上）》，台北：菩提長青社。

- 1996 《台灣高僧》，台北：菩提長青社。

- 1999 《臺灣佛教一百年》，台北：東大書局。
2007 〈新竹市的齋教與齋堂〉，《竹塹文獻》第三十八期：10-29。

Chan , Wing-tsit.
1953 *Religious Trends in Modern China* (New York: Columbia University Press),
80-82.

Marin, Emily.

“Gender and Ideological Difference in Representations of Life and Death,” in James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press), 164-179
1988

Wolf , Arthur P.

- 1974 “Gods, Ghosts, and Ancestors,” in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press,),
131-182.
1975 ; Marin,.