

子計畫二十四：桃竹苗齋教「佛教化」之形式與意涵（3/3）

李玉珍

摘要

本計劃的研究主題為齋堂空門化，研究對象則以位於客家人密度高的桃竹苗地區齋堂為主要對象，並且對比竹塹閩商地區的齋堂。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。回顧計畫進行三年的成果有五：（一）建立此地區的齋堂資料，（二）整理發現的北埔德化堂、新竹紫霞堂藏書以及相片，（三）宗教政策下，齋堂與中日佛教教派的關係，特別是大溪奉天宮與南庄峨眉的獅頭山，（四）從家族信仰比較竹塹閩南與獅頭山客家齋姑，發現客家家族不設女齋堂，而以「男儒女齋」的形式支援女性的宗教修行，（五）獅頭山齋堂先因勝山靈地的方式與當地客家宗族結合，戰後又以語言的便利，與大陸來台僧侶合作，導致其佛教化。在此宗教生態的變化為經，性別觀點切入為緯，撰寫桃園大溪的寺廟整理運動、竹塹地區家族式女齋堂、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等論文。建構一個宗教教團、宗族祭祀、女性修行的三角互動，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

Yu-chen Li

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

桃竹苗地區為日治時期全台齋堂密度最高的地區，此地的客家人口密度亦僅次於屏東六堆。齋堂屬明清以來的民間教派齋教，教義融合佛道儒因素，自我定位為有別僧團的佛教在家宗派。齋堂隨閩南與廣東移民而傳播到台灣，在日治台灣被歸屬為佛教之友，與佛教關係密切，甚至代表佛教在邊陲台灣提供儀式功能。如果以

制度化的宗教研究客家信仰，而不侷限於以神繫廟的形式，齋堂最重要。無論閩南商賈為主的竹塹地區，或者南庄客家聚落的獅頭山寺廟群，齋姑皆佔齋堂寺院人口的多數，不分閩客籍貫。因此本研究計畫以齋堂、性別入手，嘗試理清宗教發展與族群的互動關係。清領、日治與戰後國民政府的宗教政策迭變，齋教的官方定位也從秘密宗教、佛教之友，到戰後面臨非佛即道、非道即佛的登記政策。所以齋堂的發展並非連貫，甚至在戰後迅速凋零，因為改註冊為佛教寺院，也失去佛教的代表身份。但是數量眾多的齋姑，被視為戰後台灣佛教僧團女性化的主要原因。本計畫不同於前人研究，嘗試從家族的觀點來分析齋堂與齋姑，並且比較閩南、客家的宗族宗教實踐，以呈現齋堂在地化的複雜變化。

貳、 研究目的

基於上述桃竹苗地區齋堂特色，本計劃主要目標如下：

- (一) 建立桃竹苗地區齋堂檔案，以及蒐集整理相關文獻、影像資料。
- (二) 特別針對此地區的家族式女齋堂，進行研究。所謂女齋堂為由家族出資創建、女性眷屬（一般為媳婦與未婚女兒）擔任堂主的女齋堂。
- (三) 從宗教政策分析桃竹苗地區齋堂與佛教的關係。日治時期官方承認的佛教為日本隨軍佈教的佛教教派，戰後國民政府則為代表中國佛教正統的中國佛教會。但是相對的，台灣本土僧團與齋堂以日本聯絡寺院，以及同時派遣弟子到日本留學、泉州鼓山湧泉寺受戒以應對之。
- (四) 比較齋姑與尼僧的身份轉變意涵。相應於宗教政策迭變，台灣佛教教團的宗教定位亦相對多變複雜，而齋姑／尼僧的身分界定貫穿其間，比起男性僧侶，延續的痕跡比較清楚一貫。尤其透過齋姑轉換為尼僧的過程，有助於理解女性宗教生涯如何受到教團位階制度的影響，女性本身擁有的能動力又如何推動此種轉變。

這些研究目標隨著計畫進行，逐漸擴張。本計劃建立桃竹苗地區齋堂檔案的工作目標，第一年以桃園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，第三年除繼續上述地區重點追蹤外，也到苗栗採訪。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，因此第二年著手分析獅頭山地區寺院的除戶資料，甚至追蹤到屏東的戶籍，另外，配合元光寺的進塔資料。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。第三年的工作進入寫作論文，閩南與客家的信仰形式成為研究分析的重點，因而進入寺廟群等較為鉅觀的宗教生態脈絡，而齋姑仍然為切入的重要線索。

參、文獻探討

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。¹⁹⁸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。

目前有關桃竹苗地區的齋教研究，主要有兩種。一是區域性點的研究，主要為各縣市進行的寺廟調查；敘及台南、高雄、彰化、新竹的齋堂，桃園與苗栗地區比較上，仍待開發。一是齋教的研究，就整個齋教的歷史加以論述，譬如新竹的齋教法脈以先天派為顯，經過新竹市福林堂聯絡到台北艋舺與彰化。以往學者如林美容定位齋教為民間佛教，以別以中國以主的秘密宗教，目前的新趨勢則是將齋教置於日本佛教與閩南佛教的交涉口來看。本計畫發現齋教定位之困難，與其故意隱藏於民宅之策略有關。稱堂比較不易招受官方取締，也適合台灣邊陲社會的多神信仰，有別於位階清楚之僧團制度。這解釋齋堂為何經常隱而不見，甚至容易「轉型」（本

¹⁹⁸ 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。

計劃認為齋教之空門化未必等於改宗佛教)。

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。

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。

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。

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。

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。

獅頭山的宗教氛圍因此成為理解客家聚落宗教活動與分類的重要個案。以往對於客家宗教活動比較偏重在客家範疇（不論就地域或族群而言），獅頭山的研究向來也以客家宗族與佛教兩分，缺乏一個跨族群、跨宗教類別的比較視野。因為前山的研究成果集中於勸化堂與客家宗族的關係，研究後山的學者則以佛教發展為脈絡。前者偏重勸化堂靈塔成為客家祖塔的功能¹⁹⁹，後者如江燦騰、釋慧嚴、闕正宗等，也偏重日籍與台籍僧尼之互動，而未論及客籍與閩籍的區隔融合。其實獅頭山本身寺院群之複雜，以及其清楚的客家佛教地區標誌，提供一個非常難得的個案來省視客家族群心目中的宗教地圖。

本文嘗試由「靈山」的概念分析獅頭山上客家人的宗教地理，亦即以獅頭山此一二重聖地的空間，解釋其地理是凌駕於教派、宗族界限的重要因素。獅頭山作為凝聚的客家族群的宗教靈山，所以能兼容並包前山的地方宗族祭祀、教化活動以及後山個人清修。原本齋教、佛教之別，在日本佛教住持的庇護政策下模糊，但是透過全山齋姑與家族的關係模式，更可以證明獅頭山為一完整的客家宗教聖地。

獅頭山的宗教定位並非依照教派分類，而是與靈山的概念結合。勸化堂在日治宗教政策下屬於日本曹洞宗，其實是地方宗族的勸善教化組織，因為西來庵、寺廟整理等壓力，尋求日本佛教的保護，而其獲得日僧支持以及磨合的基礎，是齋教的

¹⁹⁹ 范徐生，《聖俗之交：獅山靈塔與南庄宗族研究》。

僧侶與齋姑。元光寺的情況也是如此，以齋堂為基礎，參與南瀛佛教會後，逐漸佛教化。而日本承認獅頭山的宗教混合，基本上以二重聖地的方式，承認在地化的佛教方式。獅頭山在此與殖民者互動的過程中，逐漸對外開放，由客家的宗教聖地，成為觀光勝地，佛教的標誌也越加形成。

但是宗教觀念的轉移，在獅頭山由齋姑留下不變的痕跡。勸化堂齋姑對恩主封齋受戒，元光寺的齋姑以寄戒留髮，關係她們個人宗教實踐的最重要因素還是來自家族關係。勸化堂的齋姑社會階級較高，她們的宗教生活被家族信仰庇蔭，元光寺的齋姑——特別是來自屏東六堆的集體出家女性，則是以遠走苦行自立，抗爭家族以婚姻對她們的壓抑。在某種形式上，客家雖然沒有家族式女齋堂，但是勸化堂的齋姑存在方式顯示，她們還是以性別分工的形式被加族信仰所吸收，而且男儒女齋。

伍、 研究成果與發現

回顧計畫進行三年的成果有五：（一）建立此地區的齋堂資料，（二）整理發現的北埔德化堂、新竹紫霞堂藏書以及相片，（三）宗教政策下，齋堂與中日佛教教派的關係，特別是大溪奉天宮與南庄峨眉的獅頭山，（四）從家族信仰比較竹塹閩南與獅頭山客家齋姑，發現客家家族不設女齋堂，而以「男儒女齋」的形式支援女性的宗教修行，（五）獅頭山齋堂先因勝山靈地的方式與當地客家宗族結合，戰後又以語言的便利，與大陸來台僧侶合作，導致其佛教化。在此宗教生態的變化為經，性別觀點切入為緯，撰寫桃園大溪的寺廟整理運動、竹塹地區家族式女齋堂、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等論文。建構一個宗教教團、宗族祭祀、女性修行的三角互動，重理台灣齋教的發展與宗教融合。

本計畫三年的成果如下：

2008年5月李玉珍與李鸞嫻合作於香港中文大學「中國地方社會儀式比較研究」國際學術研討會發表〈齋教空門化——福林堂的祭儀轉化〉；

2008年12月李玉珍與關正宗合著〈皇民化運動與楊梅地區的佛教——「寺廟整理運動」下的回善寺、妙善寺、奉天宮〉，於第二屆客家國際會議發表。（出版中）

2009年5月李玉珍「佛教僧伽教育國際研討會」發表〈齋姑與尼僧教育資源之比較〉（2010年出版）

2009年12月李玉珍發表〈由佛堂到道場：日治時期齋姑與法雲寺派〉，於第三屆客

家國際會議發表。(出版中)

2010年12月李玉珍發表〈聖地、宗族與性別：獅頭山寺院群與齋姑〉，於第三屆客家國際會議發表。(出版中)

計畫進行期間，助理關正宗完成日治時期台灣佛教的博士論文，蔡淑貞亦以獅頭山元光寺齋姑的研究，完成碩士論文。

成果除齋堂調查表一批外，還整理了北埔德化堂、新竹紫霞堂、寶山種福堂的藏書目錄一批，並且協助拍攝先天派的祭祀儀式。

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。台灣在1937年中日戰爭爆發後，「中國化」的儒道寺廟面臨被廢除的命運，游移於儒釋道之間的齋教亦有遭逢整理的問題。齋堂在「寺廟整理運動」中被迫「佛教化」，如回善堂改為回善寺，加入曹洞宗；奉天宮改為「臨濟宗布教所護國寺」，寺廟財產全捐。由上述台灣齋堂寺廟對應皇民化運動的策略，產生祭祀與寺產之雙軌制，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台灣寺廟，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。

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。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。

就神格而言，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。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。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。此現象表示僧侶與寺廟管理者分化，日治時期的寺廟登記調查、去除舊慣、皇民化等運動，造成上述雙軌制。

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探訪，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介入台灣。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，關鍵在以教育提升她們新時代女性的自我定位。

第三年研究獅頭山的齋姑與宗教生態，發現橫互新竹苗栗州郡的獅頭山，日治中期至戰後二十年間(1905-1960)，在台灣媒體中素以佛教聖山聞名。筆者在2010年的田野調查則中發現，年過六十歲的台灣僧尼與台中、新竹居民對於獅頭山的印象則往往是「全山的修行人都是客家人」，所以也可以稱獅頭山為客家人的佛教聖地。嚴格來說，獅頭山的寺廟群既不全是佛教寺院，甚至在日治時期，也不能以今日佛教僧團的定義稱之為佛教。獅頭山以山頂望月亭為界，分為前山的勸化堂、

輔天宮、開善寺、舍利洞、饒益院，後山元光寺（道善堂）、海會庵、靈巖洞、金剛寺、萬佛庵、水濂洞（梵音寺）兩區。寺廟群中並非全部佛教寺院，嚴格來說，獅頭山寺廟群有齋堂與鸞堂並行運作的歷史，曾經登記為日本佛教曹洞宗的聯絡寺廟，由日本佛教僧侶擔任過住持，也歷經由龍華派齋堂轉型為佛教寺院的過程，所以此處佛教聖地的稱謂相當籠統，戰後中國佛教會開始在獅頭山傳戒，山上大多數齋姑剃度才算名符其實的佛教寺院。不過獅頭山為客家標的之宗教聖地則無庸置疑。

獅頭山與客家人並稱，其來有自。其所在之聚落，為全島客籍人口最密集的地區，山上的修行人也絕大部分屬客家籍。根據范明煥、柯志明、林玉茹、羅烈師等人的研究，獅頭山屬於竹塹城外的客家墾殖區，由客家宗族招募開墾，進而也形成重要客家宗族的勢力範圍，譬如順富的曾加、大崙崁的黃家等，都成為獅頭山地區的大地主，獅頭山前後的南庄、峨眉也成為其宗族聚落。他們緊鄰原住民，經常面對兇猛的生番出草、官吏隘勇的剝削，在生死窘迫的艱困環境奮鬥，宗教提供安撫聚落的重要功能，獅頭山的靈塔甚至成為凝聚這些客家宗族的祖塔。

讚譽獅頭山風景為靈山的報導，報導方式注重風水走勢，其思維基礎顯示客籍村落合自然／宗教的宇宙觀（羅烈師）。因為分析其他十二勝的報導方式，風水顯然不是重點。雖然我們對此一票選的方式並不清楚（誰有權力票選？又族群、社會階級等因素的分布比例亦不詳），但是當地人士提供基本資料應當為重要的環節。因此居於客家聚落的獅頭山被以客家人視為關鍵的風水觀念呈現，是相當自然的。

而獅頭山的岩洞也賦予它成為佛教聖山的特色，岩洞清修禪坐，甚至庵寺的住持或堂主，被墨客詩人稱為洞主、主人、道士、禪僧。台灣其他的宗教聖地以洞窟聞名者並不多見，除大崗山之外，結草庵、坐茅棚的可能更多，但是洞窟修行此一概念仍為嚮往的理想。其以洞窟凸顯其靈山的特色，當地的神話傳說也環繞洞窟，不像台灣其他山區宗教聖地，相對的以泉水、供奉的神祇塑像與其配件（如香火袋）為傳說主題。拜地質之賜，獅頭山的岩洞使它成為相當具有特色的宗教聖地，勝出一籌。

前山堂寺廟的配置原則，是將死亡與生命區隔，靈骨塔與往生牌位放置一區，天堂地獄的警示與現世的科舉教育、道德教育以及獎勵的長生祿位，這些不被死亡污染的聖物，安置於廟宇殿堂之內。（獅山靈塔並不在建廟的乩文中，是勸化堂後來追加的第六事業。）生死嚴密區隔，基礎是重生不重死。在此原則下，連地府堂都是輔助抵達天堂所設，在地藏菩薩的庇護下，安全經過閻羅殿的審判，轉生天堂與

極樂。此一由生到死的過程不可避免，因此在瀕死邊緣，還有舍利洞來過渡死亡與修行，而由西方王母娘娘此一御賜不死仙藥的母神照顧。至於地獄以外的超脫之處，則是位於天堂、人間、地府三界外的西方極樂淨土，正因其不在界內，所以抵達之途徑，亦需超出家族宗教以外的修行方法。同時為了不污染前述廟宇，開善寺以佛寺開闢一辦理經懺喪儀式的空間。日本佛寺與神社嚴密區分，即在喪葬喜慶的儀式。人死稱為成佛，葬禮、墓地都在佛寺舉行。所以為神聖空間安排的法則不是依據宗教派別，也不是依據族群的界線，而是依據生命的循環。

前山勸化堂的齋姑與尼眾生活比元光寺優厚許多。她們雖然也免不了作農，但不是工作的全部；醃製醬菜、煮食，甚至還有出外工作者。勸化堂的醬菜遠近聞名，勸化堂第二任堂主之女兒曾足妹因為上山陪伴母親而留下來出家，落髮前還到南庄鄉公所上班兩年；她描述自己在勸化堂作的工作包括——收香油錢、幫民眾解籤詩、開福利社、烹煮法會的食物。雖然曾足妹因堂主女兒身份，可能比較特殊，但是其工作內容也顯示勸化堂的經濟來源與元光寺山林農耕的方式，相當不同。勸化堂的經濟來源多元而富足，除堂主與理事都是富有的仕紳，寺廟本身有靈骨塔、田產、佛道法會與扶鸞等多項活動。勸化堂更位居全山入口的好位置，比偏僻的後山更易接納旅客、進香團，而附帶周邊的餐飲禮品店鋪的租金，亦是一筆重要收入。

元光寺原先也是齋堂，但是在日僧入駐開善寺後，逐漸佛教化，其齋姑逐漸亦接受法雲寺派的菩薩戒，但是並未落髮。根據元光寺老尼的回憶，當時因為經濟因素，都採用較便宜的寄戒方式，所以沒有剃度。即寄錢去買受戒證明，戒子本人並未到戒場，這樣可以省下來回路費、受戒所需的衣鉢、謝師、佈施等費用。日治時期元光寺的女眾仍是未落髮的齋姑，也可以從田野調查中，她們仍然互相稱某某姑可證。同樣由鸞堂、齋堂轉成佛教，勸化堂與元光寺的發展卻不同，關鍵應在其管理人的權力與態度，因為日僧畢竟無法專務管理獅頭山的寺廟群。勸化堂的陳榮盛頗受佐久間尚孝倚重，但是他外鄉閩南人的身份卻頗耐人尋味。基本上，當地的仕紳仍然掌握勸化堂的管理，繼續以降鸞扶筆捍衛其宗教主體性。元光寺則因為第一任住持的家務問題，由外請來高階的葉普霖住持，葉普霖本身即剃度出家，遂比較容易接受佛教，最終教團的概念代替了家族宗教，元光寺變成對外開放的客家教團，容納流動的齋姑。

日治時期獅頭山其實並無比丘尼，前山與後山的尼眾其實都是齋姑。她們的教派認定很鬆散，拜恩主公罷、信觀音也罷，她們堅持的修行基本上是吃齋的苦行。

家族信仰與經濟因素橫互在她們與教派之間，不論社會階級、婚姻狀況，她們著重的是個人、今世、身體的實際操練，並不關切宗教派別的分類。

陸、計畫成果自評

整體而言，本計畫成果豐碩。首先，相關會議論文陸續出版，栽培助理完成相關博碩士畢業論文，都獲益於客家委員會提供的計畫資助，使得系統調查以及跨學科的討論成為可能。而且三年間累積了豐富的資料以及田野人脈，我將繼續整理出版，預期以專書的形式，整理客家與齋堂的關係，以彰顯客家族群宗教實踐的多元性。最重要的，本計畫的齋姑，打破以往限制於家庭範疇內的客家婦女刻板形象，賦予其更多自主性以及與家族文化投資更密切的關係。

柒、結論與建議

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。

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。

本計畫研究桃竹苗地區阿齋堂與齋姑，循資源分配以及性別角色區分的宗教實踐，不僅為客家婦女的研究，也為台灣佛教史提出新的視野。本計畫由田野調查、文獻分析兩方面著手，一方面透過田野調查的真實場景建構齋堂歷史，另一方面以文獻加以佐證，深化歷史分析的角度。過去學界多關注台灣佛教教團的發展，而忽略佛教與地方性宗教，乃至於宗族的互動，包括地方仕紳、不同族群、移民等面向，透過本計劃的實際調查，其中確實有相當複雜的互動過程。而本計劃關心的齋堂，正是助益我們釐清宗教如何與民眾生活產生關聯與互動的一個關懷點，尤其女齋堂的個案更加入了性別的研究角度，突顯宗教與性別的交涉，呈現另一種宗教知識系統。

計畫結束後，我將繼續整理分析戰後這些齋堂的發展，並且完成重要齋姑的傳記以及其家族歷史訪談，希望更理解日治時期仕紳的宗教活動，以及以宗教著稱的客家家族。

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 〈出家入世：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、關正宗
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。
- 張翰壁
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.
- 1988 “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
- 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, .