



女齋堂空門化的契機

——從齋姑到比丘尼修行方式的轉變

李玉珍

1. 前言

近二十年來人間佛教的理念從台灣傳佈到美加、東南亞，佛光山、慈濟、法鼓山等指標性團體紛紛設立海外分院，其動員人力與資源的方式，很大部分重複在台灣的經驗。¹原本台灣僧團的發展特色——譬如尼眾人數高達僧眾的三倍以上，戰後動員齋姑資產建立佛教寺院，也在華人地區被「重新發現」。²海外華人移民地區的佛教發展結構類似戰前台灣，齋教與佛教並存，特別是齋姑眾多。相較之下，當代台灣佛教的獨特性，在於戰後台灣以中國佛教會為代表，使得中國僧團佛教成為主流，齋堂轉型為佛教寺院（從齋教的角度而言即「空門化」），大量齋姑披剃受戒成為比丘尼。台灣學者江燦騰稱上述現象為「從齋姑到比丘尼——台灣佛教女性出家的百年滄桑」（1895-1995），以其貫穿台灣佛教百年歷史的發展，強調宗教政策對女性宗教身分的影響。³本文將從性別、族群、家庭與教團的資源分布為脈絡，探討台灣女性修行方式轉變的宗教意涵，期待作為華人女性宗教生涯對話的基礎。

- 1 有關台灣佛教團體全球化的發展，請參考Huang（2009）；DeVido（2010）；Li（2000a, 2000b）；釋滿義（2005）。
- 2 譬如吉隆坡市中心的萬佛寺道場，就是馬來西亞齋姑信託基金會所贈。筆者的博士論文即系統化處理戰後台灣比丘尼教團的發展與興盛（參見Li 2000b）。筆者則認為台灣佛教現代化應歸功於這些高學歷、年輕化的尼眾與女信徒。
- 3 江燦騰（1996a：49-60）。

台灣佛教的重要特徵為女性化，包含：（一）女性出家人數比例高達僧團75%以上；（二）提倡、推動、響應人間佛教者以女性居多；（三）佛教實踐注重與日常生活結合的務實瑣碎風格。學者一般將此女性化趨勢歸因於齋姑剃度，因此接下來的問題就變成：由蓄髮常服的齋姑轉變為圓頂方袍的比丘尼是否改宗？進而牽涉到齋教與佛教的教派定位。齋教是居士佛教、民間佛教、抑或傳統佛教？⁴尤其受到忽略的是，雖然戰後齋堂式微，但是直到21世紀仍有齋姑不願剃髮入空門；而且戰後齋姑剃度的風潮顯然無法持續到80年代。一方面戰後齋堂空門化的結果，齋姑來源減少；一來80年代以後台灣出家女性的學歷大幅提高、年齡平均降低，甚至出現學士尼之風潮（即女大學生集體出家）。⁵因此欲釐清齋姑剃易服的內在動機，政經與政策之外在條件重要卻不足解釋，需要更多的個案分析。

本文研究日治到戰後時期，新竹州（今天的桃園縣、新竹縣市、苗栗縣地區）⁶的女齋堂發展，有別於僧團的角度，偏重於她們的存續與條件式改隸空門的情況。新竹州無論在台灣齋教或佛教歷史都相當重要，因為（一）此地不但在日治時期齋堂密度全島最高，更有許多家族建立的女齋堂延續到戰後；⁷（二）此地獅頭山元光寺為戰後中國佛教會最早的傳戒據點、最早舉行安居坐夏、培訓台灣傳戒師資（引禮師與引贊師）的地方；⁸（三）不論戰前戰後，此地區尼眾留日的比率高居台灣首位，她們戰前即改隸覺力禪師創建的大湖法雲寺派，戰後則在當地受印順導師的福嚴佛學院教育。

- 4 關於齋教的定位，人類學以及民間宗教學者如林美容、王見川，傾向視其為傳統佛教，歷史學家如馬西沙，韓秉方則從明清邪教的觀點來談，相關討論請參見張崑振（1999：11-12）；也請參見王見川（1996）；江燦騰、王見川（編）（1994）和馬西沙、韓秉方（1992）。
- 5 有關台灣女大學生集體出家現象，請參見Li（2005）及李玉珍（2000：146-207）。
- 6 有關新竹州的政治行政區域劃分，請見齊藤齋（2002）。
- 7 李鸞嫻、李玉珍（2007）。
- 8 闞正宗（2011）；釋見曄（1999）。

2. 台灣的齋教與女性獨身文化

就經典教義、組織制度、修行位階、儀式展演各方面的完備性而言，齋教為明清以來的教派宗教，揉合儒釋道三教教義與修行，發展出所謂的「在家佛教」（Lay Buddhism）以自別於精英僧團的佛教。⁹換言之，齋教本身即是獨立的宗教組織，重要的修行方式為持齋，亦有正式受證的齋公、齋婆（民間通稱菜公、菜婆），強調自營生計不收供養，並非僧團佛教所指的一般俗人或居士修行團體。¹⁰此即歐大年觀察到的，民間教派中的Lay Buddhism應當是對應「實踐宗教」（Practical Religion）的「世俗的佛教」（Popular Buddhism），而非佛教僧團所謂的剃度出家／在家持齋之別，¹¹有助於澄清齋教作為獨立教派和佛教的關係。弱勢的新興宗教團體，攀緣主流宗教傳統是很普遍的策略；尤其像齋教這樣在明清政府列案為邪教的「秘密宗教」，往往以佛教為其保護傘。齋教徒入教儀式不公開，而且要發重誓不得叛教，就證明其師承、法脈並不輕易與佛教混淆的用意。

齋教的入世修行觀受到禪宗相當大的影響，甚至以回溯禪宗六祖慧能為其祖師。學者江燦騰即指出齋教的特徵為：「強調是禪宗六祖慧能的法脈真傳，並且是以在家修行及弘法者的優越性自居，批判出家僧尼的腐敗和能力的不足。有自己的道場、典籍、系譜、等級和儀式。」，呈現齋教以批判佛教僧團來定位自己的情況。¹²不論齋教以真正的禪宗門徒自居來批判佛教，或者假託佛教來避免官府查禁，卻也模糊了齋教的宗教定位，不但經常被視為禪宗的居士團體，也容易被佛教僧團譴責其僭越僧俗界限。

9 林美容、祖運輝（1994）。

10 齋教徒自矜「自營生計」有別於僧尼的不事生產，因此稱依靠十方供養的僧尼為「空門」。本文引用Overmyer定義Lay Buddhism（世俗的佛教）來澄清齋教作為獨立教派和佛教的關係。參見Overmyer（1986）。

11 僧團對於民間佛教往往從僧俗之別來與自我區分。台灣的齋教蓬勃發展，使得戰後中國僧侶進入台灣時，僧俗之別成為一個重要的議題，請參見黃詩茹（2007）。

12 江燦騰（1999）。

17世紀末的清領時期，齋堂就已經在台灣出現，隨著移民潮以台南、新竹為中心擴散。日治時期是齋教的發展巔峰，因為殖民政府的寺廟登記分為齋堂、佛寺、廟宇、神明會，等於賦於齋教合法地位，結果齋堂登記的數量比佛寺還多。¹³而且從日治時期的台廟寺帳（寺廟登記）內容可知，齋姑普遍存在於佛寺、齋堂中，當時的比丘尼人數反而寥寥無幾。¹⁴

上述情況其實反映齋教的傳播策略，齋堂不斷往邊陲發展，在僧團尚未建立或者僧尼稀少的地區，齋公、齋婆提供其社群儀式服務。齋堂的機動性，對比的是國家對於僧團佛教的支援與控制。國家的僧官制度長期監控僧團的傳戒活動，授與比丘、比丘尼戒的戒壇通常位於各區域中心都會的大寺院；此舉雖然提升僧尼的素質，卻也限制了僧尼的數額。台灣向來為明清的邊陲，鄭成功建立台灣為南明最後堡壘，才趕走盤據的荷蘭人；清代不但對移民台灣多加限制，直到光緒十一年才將台灣納入正式的行省。在此期間，台灣的僧侶不是隨大陸官吏、將領的聘任來台，就是來自對岸福建泉州鼓山湧泉寺的戒壇。齋教由某某母堂渡海來台開教，設立子堂的直接的直線、扁平式組織，因此在台灣比佛教僧團發展得更為蓬勃。

齋教在華人移民社區的發展，一如在台灣般蓬勃，即得利於其民間社群的組織特色。但是台灣的齋堂與華南、東南亞地區的同儕，至少有兩個不同點：（一）殖民宗教政策導致偏重認同佛教；（二）戰後齋姑大量剃度，接受佛教比丘尼戒。東南亞當地社會與殖民政府雖然和台灣的日本殖民政府一樣，某種程度上寬容華人的信仰，但是前者主流宗教並非佛教，而日本佛教卻是日本發展大東亞共榮圈的重要助力之一。¹⁵中國佛教也未曾為東南亞華人社區的官方代表。

13 林佩欣（2002）。

14 施德昌（1941）。

15 泰國為佛教國家，但是也是東南亞唯一沒有被殖民的國家。馬來西亞與印尼為伊斯蘭國家，而此地區的歐美殖民國則信仰天主教與基督新教。

日治初期，台灣西來庵抗日事件牽連齋教甚廣，先天、龍華、金幢三個教派均與娶妻食肉的日本佛教僧侶保持良好關係，成為其聯絡寺廟或半官方佛教組織「南瀛佛教會」的代表，被官方認可為佛教之友，總稱為「齋教」。太平洋戰爭爆發（1937）後，日本一系列皇民化政策加速進行，包含推動整併寺廟財產的寺廟整理政策。台灣齋堂為求自保，紛紛托庇於日本佛教宗派。¹⁶戰後國民政府的宗教登記政策，只開放佛教與道教兩個範疇，加上公共捐獻或私人籌設的寺廟屬性辨認不易，齋堂往往登記為佛寺，或者轉贈佛教團體，造成齋教的逐漸凋零。¹⁷

有趣的是，華人社區的齋姑都構成齋堂的主要住眾人口。東南亞、香港的先天道齋堂如此，台灣也是如此。台灣齋姑不論教派齋堂（先天、龍華、金幢），甚至廣泛存在寺院、鸞堂，與上述歸屬日本佛教教派有關。

台灣齋姑多屬於華南地區「女性宗教次文化」的範圍，只是與佛教發展出比較密切的關係。華南地區包含福建、廣東，當地女性受觀音信仰庇祐，出現許多吃齋念佛的菜姑，隨著華人移民向外輸出。Marjorie Topley首先研究新加坡的先天道齋姑，成為齋姑研究的先驅。¹⁸近來香港、新加坡、馬來西亞的齋姑研究都顯示，華人女性移民跨國移動中，齋堂提供她們重要的經濟網絡與文化認同。台灣的移民

也來自華南，他們雖然沒有發展出順德姑婆屋、梅縣齋嬭、香港先天道的習俗，但是齋姑還是相當普遍的女性修行方式。¹⁹

此處筆者借用葉漢明「女性次文化」的概念，定位華南地區的菜姑現象為宗教層面的女性獨身文化，指稱此地區與其移出人群中，女性透過宗教修行處理婚姻與貞潔的問題。²⁰女性的獨身修行除了持齋守貞的齋姑，還包含不同程度的拒婚習俗——從延遲進入夫家履行婚姻生活，穿梭婆家與娘家的「常住娘家」，到沒有婚姻之實而為丈夫買妾換取死後祭祀的「買門檻」——種種以「不落家」的擬已婚身分滯留娘家。還有終身不嫁的自梳女、「結雙枝」的結拜金蘭姊妹。這些獨身女性群集住進自購的妹子屋、姑婆屋、祠堂以及齋堂。在女性不婚、拒婚、失婚的獨身光譜中，學者發現齋堂是她們最終的共同棲身處。

以往學者對於華南地區拒婚習俗的研究，多歸因於當地非漢人文化的影響與經濟因素；目前蕭鳳霞、葉漢明的研究則指向漢人宗族的文化投資。²¹所謂的非漢人文化泛指「母系文化殘留」，多少帶著漢人對少數民族、奇風異俗的綺思，涉及中國民族學史的發展，筆者無法在此深論。蕭鳳霞、葉漢明聚焦當地宗族，則發現這些拒婚習俗表面上挑戰父系社會的性別角色，但實際上源於地方宗族與國家結構互相妥協的文化策略，與父系社會的價值觀互補。²²在家族與宗教的互涉層面，上述華南女性獨身文化也顯現出一個重要的特徵，即在移民、不

16 李玉珍、關正宗（2010）。

17 國民政府於1930年制定的《寺院管理條例》受到清末「廟產興學」的風潮影響，立意徵收寺廟來興建西式學校。此一行政命令最令人詬病的地方，即是只承認「公共捐獻」的寺廟可以登記，違背傳統寺院的產權分配，形成「乞丐趕廟公」的情況。齋堂的組織形式複雜，有的住持由信徒推選，管理堂產，捐獻者立卷樹碑要求子孫不得索回，因為他們大多是於老病時候，捐獻以交換墳塋的照顧與祭拜；有的住持，本身就是替自己家族興建、管理齋堂的大施主。參見張崑振（1999）。但是在政府規定必須設立信徒大會的制度下，住持（僧侶與道侶）的產權與管理權被剝奪，或者找不到捐獻者本人來成立信徒大會，而被政府徵收，譬如高雄市的寶華堂。參見葉振輝（2000）。

18 Marjorie Topley是開齋教女性的研究領域，她的作品包括：Topley（1954, 1963, 1968, 1978）。

19 而且發展出多種拒婚習俗——譬如粵東自梳女、不落家、姑婆屋。她們延遲進入夫家履行婚姻生活，進而衍生種種以「擬已婚」身分滯留娘家的階段，所以又有「常住娘家」之稱。華南地區為僑鄉，齋姑也輸出到台灣、東南亞等華人地區，這些拒婚習俗表面上挑戰父系社會的性別觀念，但是其實源於地方宗族與國家結構互相妥協的文化策略，與父系社會互補。

20 葉漢明從鄉鎮的宗教系統，探討祖先崇拜的祭祀與齋姑信仰的關係。參見Yip（1996）。

21 從歷史人類學方面的研究成果，參見喬健、陳國強、周立方（編）（1992）。另外，劉一蓉亦回顧了廣東地區女性不婚的研究取徑（劉一蓉 2005）。

22 蕭鳳霞（1996）；蕭鳳霞（2003）。

婚的非常態社會次序中，女性傾向寄身於組織不嚴密的民間信仰或教派宗教，而且其宗教獻身（Religious Commitment）與家族支援有關。

台灣雖然沒有抗婚或者童貞不婚的習俗，但是卻有許多家族建立的女齋堂；筆者認為這不但符合上述華南女性獨身文化中，家族、宗教與性別糾纏的特徵，而且還有助於擴展我們對此過程的認識。以往研究台灣齋姑與比丘尼僧團的學者，往往忽略這些女性修行者與其家族（家庭）的關係。譬如江燦騰認為清代法規限制四十歲以下婦女出家，造成台灣婦女齋姑多於比丘尼，其中原因之一就是富有家族自行庇蔭寡婦守節，使她們不用出家。²³宋代以後的宗族救濟，類似寡婦堂原本即是重點之一，但是江燦騰並未進一步深入研究。張崑振的台灣齋堂研究，則發現許多家族興建支持的女齋堂，但其功能限於供奉未嫁夭折的女眷。²⁴問題是為免將家族財產（齋堂或佛堂）流入外姓之手，這些齋姑的基本條件即是守貞不嫁；強調女齋堂的姑娘廟性質，似乎倒果為因。²⁵因此本文將進一步探討家族在女齋堂空門化的過程中，扮演何種角色。

空門化並非一快速進程，而且尚在進行，因為它是現代化佛教與

區域性宗教融合的重要方式。更為重要的，此一在地化過程是透過女性掌握的宗教資源來推展。因此本文將從女齋堂與齋姑的觀點，就宗教教育、儀式經濟、佛教傳戒三個層面，來分析空門化脈絡下，女性修行方式的轉變。

3. 日治時期新竹州的齋姑和女齋堂

所謂「菜姑」、「齋姑」或「菜婆」，其實是非常空泛又曖昧的身分定位。菜姑泛指一般持齋的婦女，不必有宗派之分；齋姑應當指皈依的齋教徒，因為齋教為日治時期獨特的官方名稱。菜婆則相對於菜公，除了自身的修行外，在龍華與金幢派可能是夫妻（齋教中只有先天派要求男女皆需獨身），因而協助菜公為地方社群提供儀式服務。張崑振分析的齋堂空間設置、神主供奉，將齋姑分為齋教齋堂的成員外，還有一般依附齋堂的弱勢人口、以及家族式女齋堂的成員。²⁶

所謂家族式女齋堂是宗族創建立，任命女眷為堂主，提供婦女修身養性的內院。由於漢人父系家庭制度依賴子嗣繼承、不傳外姓，這些女堂主包含年邁的祖母、守寡的母親、失寵的妻妾，最重要的是傳給未曾出嫁的女兒或孫女。齋堂通常祭祀歷屆堂主與重要功德主、齋友的牌位，家族式齋堂也將自己的祖先牌位加入祭祀行列。家族式女齋堂依賴家族支援齋堂經濟，相對在齋堂提供家族祭祀等宗教活動。

台灣佛寺中也有許多隱性的齋姑，主要源於台灣婦女晚年念佛修行的習俗。比較富裕的家庭也建立佛堂——張崑振稱為「在家佛

23 江燦騰（1999：203-205）。江燦騰更進一步探討「關於日據初期台灣齋姑角色變遷的問題」。江定義齋姑：「帶髮持齋（吃素）信佛修行的女性」，但是皈依師為齋教的在家修行者，不同於優婆夷。江的重點在解釋台灣「齋姑」的出現，而將齋姑與尼眾的比較置於龍湖庵。他結論齋姑的出現源於四個因素：（一）清代法律不准四十歲以下婦女出家，又「婦女仍不可以帶髮居住在庵觀內」，以免減損國家的生產力；（二）未婚、孀居或殘疾的婦女不便出家（或不符合出家資格），又不能「違律犯禁」隨意進出或長期寄住佛寺，所以要建齋堂；（三）女性隨家庭信仰傳統而皈依「齋教」，而且未必入住教派的齋堂，為在家形式的「齋教徒」；（四）清代台灣既缺乏受具足戒的僧侶，娶妻者亦多，社會地位低落，故建立尼寺很難，佛教婦女也寧可選擇齋教的信仰。江亦認為「日據時期，齋教不再被視為邪教，婦女的教育機會亦提升，原先的齋姑逐漸轉而皈依日益增多的僧侶，而成為一般的女信徒（即優婆夷）……但是直到戰後初期，維持原有的「齋姑信仰」形式，還是佔絕大多數。」江燦騰（1996a：49-60）

24 張崑振（2003）。

25 所謂姑娘廟是指那些奉祀未婚夭折的女子牌位的廟宇。參見黃萍瑛（2000）。

26 張崑振認為齋堂是齋友聚集而非長期居住的地方，而且其神聖空間「中堂」隱晦地藏於類似民宅的公媽，儀式空間也可移到戶外，齋堂本身並非像一般寺廟一樣，本身即為神明祖先居住的神聖空間。（張崑振 1999）在這種建構下，長期留守齋堂的多是不識行禮的老嫗齋姑，或者宗族提供婦女修身養性的內院。

堂」，²⁷住眾和齋姑一樣不剃度。一般年老婦女則繳交一筆安單費，到齋堂或佛寺避靜清修，寺方視繳費多少安排她們的工作，成為不負擔法務的清眾。她們專務本身的修行，吃齋念佛，富有的完全被待以上賓之禮，經濟較差的就幫忙廚房、菜園的雜務。她們不用剃度或接受尼戒，頂多就受優婆夷戒，蓄髮常服，外表與一般俗人無異，修行內容簡易也類似菜姑。

介於齋教教派齋堂、佛堂、家族式女齋堂之間，以女性傳承為主的，還有先天派的女齋堂。齋教三派中只有先天派要求男女信徒獨身，於是其信徒脫離在家持齋期、茹長素的階段後，大都移入齋堂過團體生活。更由於獨身，男女不行婚娶，而以收養制度延續，台灣先天派齋堂甚至出現「養女團」。香港先天道總堂的1699年通訊錄中，七十間聯絡的齋堂、佛堂、安老院、精舍、洞、林、室、園、台中，幾乎全部由姑太、姑婆、大姑住持。²⁸香港、新加坡的先天道女齋堂大部分也是由齋姑集資募建而成，因為兩地收容內地（閩南粵東）出國幫傭的女移民。²⁹台灣先天派女齋堂則沒有出現這種現象，而是與家族式女齋堂合流。譬如新竹福林堂由當地李家興建，首任堂主是李家守寡的長媳黃素蓮，拜李昌運為師；繼黃素蓮未嫁的孫女之後，堂主雖由推選產生，堂內住眾也多領有養女，但是由堂主曾目收養的養女明澈繼任。³⁰本文分析先天派女齋堂，奠基於張崑振對先天派齋堂的調查，將更探討她們與本身家族而非教派的關係。

本文主要研究齋姑，所以集中於女住眾居多的齋堂，包含家族式女齋堂、先天派女齋堂，以及某些聚集二十位以上齋姑的齋堂與佛寺。日治以來新竹州以女堂主或者齋姑眾多而知名的齋堂資料如下：

表一：日治新竹州女眾居多的齋堂³¹

堂名	派別	主尊	創立年分	發展狀況	出處	齋姑籍貫
太和堂	先天派 乾元堂 祖堂	觀音 三寶佛	明治30年 光緒23年 (1897)	新竹市南門 (今火車站旁 林森路)	林22	閩籍
紫霞堂	先天派 乾元堂	觀音 彌陀	明治40年 (1907) 或 光緒34年 (1908)	新竹市北門水 田街，戰後遷 至寶山路現 址。	林22	閩籍
福林堂	先天派 萬全堂	釋迦 觀音	咸豐5年* (1885)	新竹市樹林 頭，1995年改 為佛寺。	林22	閩籍
淨業院	龍華派 壹是堂	彌陀 釋迦	明治33年* (1900)	新竹市樹林 頭，鄭氏產 業，1941年 登記住眾女尼 二十八人	施61 林23	閩籍
一同堂	龍華派 壹是堂	釋迦		新竹市青草 湖，戰後改為 一同寺。	林23	閩籍
一善堂	龍華派 壹是堂	三寶佛	光緒11年 (1885) 或 明治25年 (1892)	香山鄉朝山 鄉，鄭氏產 業，1941年 登記住眾齋姑 十八人	施59 林23	閩籍

27 張崑振 (1999: 7)。

28 游子安 (2005)。

29 Topley (1963)。

30 李鸞嫻、李玉珍 (2007)。

31 上述資料，除了筆者於2008-2010間進行的田野調查之外，還參考下列調查結果，整理而成：

(1) 施德昌 (1941)，簡稱施；
(2) 張文進 (1957)，簡稱張；
(3) 林美容、張崑振 (2000)，簡稱林。

堂名	派別	主尊	創立年分	發展狀況	出處	齋姑籍貫
獅岩洞善導堂 *道善堂	龍華派	觀音	明治28年 光緒21年 (1895)	峨嵋鄉獅頭山後山，日治改為元光寺，1941年登記住眾僧侶約十五人，尼僧三十人。	施55 林23	粵籍
海會庵		西方三聖	昭和3年 (1928)	峨嵋鄉獅頭山後山，1941年登記女住眾十人。	施55	粵籍
萬佛庵		準提	昭和2年 (1927)			粵籍
靈霞洞		釋迦	大正6年 (1917)			粵籍
#滌心堂 金剛寺	龍華派 壹是堂		大正3年 (1914)	峨嵋鄉獅頭山後山，分自大溪齋明堂，登記為日本臨濟宗。	林23	不詳 ※1
水濂洞 梵音寺	龍華派	釋迦	明治36年 (1903)	峨嵋鄉獅頭山後山，登記為日本臨濟宗。	林23	粵籍
勸化堂		文衡帝君 觀音	明治34年 (1901)	峨嵋鄉獅頭山前山，日治屬曹洞宗，1941年登記住眾八十人。	施51 林23	粵籍
舍利洞		西王母	大正12年 (1923)			粵籍

堂名	派別	主尊	創立年分	發展狀況	出處	齋姑籍貫
開善寺		三寶佛	昭和3年 (1928)	峨嵋鄉獅頭山前山，日治屬臨濟妙心派，1941年登記住眾三十餘名。	施53	粵籍
輔天宮		地藏		峨嵋鄉獅頭山前山		粵籍
饒易院		西方三聖	昭和元年 (1926)	峨嵋鄉獅頭山前山		粵籍
師善堂	金幢派 蔡阿公	釋迦 觀音		竹東鎮員里，日治屬臨濟妙心派，1941年登記住眾僧侶齋友齋姑等二十人。戰後改為師善寺。	施67 林23	粵籍
種福堂	金幢派		道光27年 (1847)	竹東鎮寶山鄉山湖村，日治屬曹洞宗，戰後改為種福禪寺。	林23	粵籍

* 此資料為筆者田野調查發現，前人資料沒有記載。

滌心堂金剛寺住持為閩籍的，但住眾籍貫不詳。

筆者經由田野調查，發現日治時期以來，新竹州至少尚有十家女齋堂，按興建年代排序為：

(一) 先天派

- (a) 萬全堂系：竹塹福林堂（祖堂，1885年建）
- (b) 乾元堂系：竹塹太和堂（祖堂，1897年建）、竹塹紫霞堂（1907年建）

(二) 龍華派

- (a) 壹是堂系：香山一善堂（1892年建）、竹塹淨業院（1900年建）、獅頭山萬佛庵（1927年建）、獅頭山海會庵（1928年建）、竹塹一同堂（不詳）

(三) 金幢派

- (a) 蔡阿公系：竹東師善堂（1860年由甘阿斗創建）
- (b) 不詳：寶山種福堂（1847年建）

上表中的齋堂住眾都以齋姑居多，依照其地址、創辦人與住眾的籍貫、堂主的性別，可以再細分為三群：

(一) 竹塹商區的閩南家族式女齋堂——新竹市鄭如蘭（1835-1911）家族的淨業院、一善堂。

新竹北門鄭家為全台望族，聲勢顯赫，鄭如蘭妻陳潤（1845-1911）為祈求子嗣而建立一善堂與淨業院。明治25年（1882年），陳潤集資聘請龍華派太空楊普，改建香山區地方觀音小廟為一善堂；後來因為地點遙遠不便，明治33年（1900年）又在鄭氏城內家業興建淨業院。淨業院第二任堂主鄭玉釵（陳潤之未婚孫女）早夭後，由陳潤領養的齋姑繼承，日治時期某些齋姑剃髮到日本留學，成為比丘尼，至今供奉鄭如蘭與陳潤牌位。一善堂至今為鄭家財

產，供奉鄭氏、陳氏與其家族成員的牌位，還有許多齋姑的守貞女牌位。

一善堂是鄭家女眷從事鄉里慈善救濟、結伴交遊朝聖的重要據點。淨業院則是陳潤的私人的嫁妝或是遺產所建，因為她一直收養養女（從其姓陳）來維繫繼承制度。這些養女大部分均未曾落髮，彼此以某某姑相稱，歷代的管理人則由鄭家族長擔任。

淨業院的收養和繼承住持的情形，如下：

表二

	住持	管理人
第一代	住持鄭陳潤——永修、永善	鄭如蘭（鄭陳潤之夫）
第二代	住持鄭玉釵（陳潤之孫女）	鄭北辰（鄭陳潤之子）
第三代	住持永修——智度 永善——(1) 智恭（劉玉婉，原為陳潤收養，陳潤往生後改由永善收養） (2) 智敬	鄭肇基（鄭陳潤之孫）
第四代	住持智恭——廣學（勝光的六妹，還俗出嫁） 智敬——廣禪（勝光的三姊，還俗出嫁） 智度——勝光	鄭紹棠由其妻鄭江如花（法號廣敏）代理
第五代	勝光	

第四代以前，都是收養由父母送來之多病或難養的幼女為徒，其後則是自行前來。³²

32 莊英章（1997：890-891）。

一善堂的住眾則非鄭家養女，而以妻妾以及外來者為主；但是因為鄭家的財富支持，不像一般齋堂、佛寺，要求入住者必須先繳交相當款項，以備養生送死之具（俗稱單銀）。透過堂主與管理人的雙軌制，一善堂與淨業院與鄭氏宗族維繫緊密關係，齋教或佛教的隸屬性不強，獨立管理。戰後淨業院旅日尼眾返台，即成為尼寺；一善堂則至今仍為齋堂，但是住眾凋零。

（二）竹塹商區的閩南先天派齋堂——先天派乾元堂系與萬全堂系的祖堂都在新竹。前者是陳運棟所創的太和堂，分支為鄭萬利祭祀公業的紫霞堂；後者是李天成家族捐獻給先天派的祭祀公業福林堂。（首任堂主為李天成長媳、黃玉階胞姊黃素蓮。）

官方資料謂福林堂創建於乾隆22年（1757年），但根據福林堂所存「獻福林堂作香祀之業之契約書」，此堂本來為李天成於乾隆36年（1771年）購置的祭祀公業，咸豐5年（1855年）才成為先天派齋堂，其關鍵在於第一屆堂主李天成的孫媳婦黃素蓮。據說黃素蓮之夫不材，李天成害怕他將家產蕩盡，所以將宗祠財產托給孫媳婦管理；後來黃素蓮守寡，跟隨其兄長黃玉階（道號運輝，1850-1918）的師事先天派李昌晉，遂將佛堂改隸先天派。³³李昌晉是來自廈門傳道的先天派太空，在台停留時間不長，弟子黃玉階為台灣人首次擔任「地任」者，是日治時期先天派領導人。

福林堂基本上是李家女家眷清修之佛堂，也是黃素蓮的守寡之資。黃素蓮似乎並無子嗣，福林堂先傳給未婚孫女李善治，而由黃玉階、曾目師徒協助管理。李善治逝世後，

改由曾目的養女繼任堂主。先天派不論男女都必須守貞不嫁娶，所以曾目也收養養女來繼承齋堂。

先天派萬全堂系的祖堂為陳運棟所創的太和堂，也是代代收養養女擔任堂主。分支紫霞堂則頗類似福林堂，為寡婦鄭葉遂（1861-1939）捐獻鄭家祖厝與鄭同利祭祀公業之產業而成。葉遂之夫鄭江泉為鄭同利祭祀公業鄭宅南派下第三房單傳，英年早逝，其後子女亦夭折，葉遂接續領養子嗣亦未長成。鄭葉遂持齋禮佛，在吳盧糖（微修姑）的引進下，入道先天派，道號瑞蓮，並於光緒31年2月19日至大陸九蓮堂領天恩。紫霞堂亦靠養女繼承，第二代堂主鄭卻（道號蕊珠，1913-1997）為竹塹才女。³⁴

戰後近半世紀，福林堂晚至1993年堂主與住眾才全部剃度圓頂，正式空門化；而太和堂與紫霞堂至今仍然由齋姑住持。這些堅持不剃度易服的齋姑，仍然具有強烈的宗派意識，有些人聲明剃度即死後無法上天堂（天廷），無異終生修行作廢。可證所謂戰後齋姑剃度潮，集中在某類齋堂。

（三）獅頭山地區的客家人齋堂寺廟群：

獅頭山為客家人的宗教聖地，以山頂望月亭為界，前山有勸化堂、輔天宮、開善寺、舍利洞、饒益院寺廟群；後山為元光寺（道善堂）、海會庵、靈巖洞、金剛寺、萬佛庵、水濂洞（梵音寺）兩區。元光寺為大溪邱普捷所創之獅岩洞擴充而成（1895年），本為齋教龍華派之善道堂，為全台著名之齋堂。原本全山寺廟群分前後鸞堂／齋堂並行運作，寺廟整理政策期間為求自保，前後山分別登記為

33 李鸞嫻（2006）。

34 李玉珍（2010a）。

日本曹洞宗、臨濟宗派，並由新竹佈教師日僧佐久間尚孝（1940-1942）擔任全山住持。1940年善道堂改稱元光寺，納入日本佛教之聯絡寺院。³⁵宗派上，獅頭山寺院與基隆月眉山靈泉寺同屬日本曹洞宗，地理上則鄰近大湖法雲寺，其住眾受戒也與此兩派系合作。但是道善堂雖然早在日治時期就轉化成佛寺，其中齋姑並未剃度受戒。戰後中國佛教會在獅頭山元光寺傳戒、安居坐夏，山上大多數齋姑才開始剃度。

從寺廟住眾而言，鸞生、僧尼、齋友、齋姑可以混居，因為他們的宗教身分是可以變動的。譬如勸化堂住持達真法師（1896-1963）、開善寺的住持明淨法師（1892-1968）均參與過勸化堂的扶鸞，元光寺的住持會性法師出家前是勸化堂的鸞生，而中壢圓光寺的住持妙果法師出家前是龍華派齋公。獅頭山元光寺原本是龍華派齋堂，首任堂主夫妻、父子共住修行，後來轉成日本佛教聯絡寺院，但是只有男性剃頭，女性雖然受戒卻罕有剃度者。

元光寺根據大正4年（1915年）完成的〈寺廟調查書・新竹廳〉，元光寺住眾只有男性九人、女性八人，法務卻非常繁忙。每年例行舉辦農曆四月初八浴佛、九月十九日觀音誕的法會，每兩年還舉辦有一次龍華派之「七天功場法會」以及十數次小祭典。³⁶此七天法會又稱「過功光場」，信徒經此正式註冊、序位階，是龍華派最重要的活動之一，而且只有太空能主持舉辦。昭和4年（1929年）增田福

太郎還觀察到元光寺的齋友信徒男女尚達三千人以上；除此之外，元光寺奉祀之本尊為觀音，相當靈驗，所以每日都能吸引參詣團體，平日四、五十人，祭典則達數千人。³⁷所以即使登記為日本曹洞宗寺院，元光寺甚至繼續齋堂的功能，難怪其住眾仍以齋姑居多。

元光寺絕大多數住眾為客家人，而且齋姑多來自高雄六堆。她們大多是失婚與失寵的童養媳，有的攜帶子女上山，有的老年後獨自上山，又帶來孫姪女。³⁸根據日治時期的除戶資料以及蔡淑貞的調查，昭和7至16年間（1932-1941），以及民國41-50年間（1952-1961），為六堆婦女來元光寺出家的巔峰，兩段時期皆有十六人入寺，加起來佔全寺六堆婦女人口的70%。

筆者研究助理蔡淑貞的調查結果顯示，元光寺居住人口與六堆籍貫比例如下：

表三

戶長姓名	時間	男性	六堆籍貫	女性	六堆籍貫	人口總計	六堆比例	女性六堆比例
邱普捷	大正9年 (1920)	4	0	7	0	11	0	0
陳榮盛	昭和10年 (1935)	37	4	65	22	102	25%	33%
呂雲廷	民國50年 (1961)	37	3	69	30	106	31%	44%
釋普獻	民國64年 (1975)	3	0	11	1	14	7%	9%

35 關正宗（2011）。

36 新竹廳編（1915），無頁碼：「現下在住奉祀人員，男九人、女八人，奉佛修道。捐款金額及在住者出資合計一千八百圓內，八百圓貸出，一千圓已購入田畝，以充作日常經費……。每年舉行大法會兩次，即四月八日釋迦聖誕、九月十九日觀音誕，還有小祭典一年十數次。其次，每二年一次（七晝夜）之說教，日期不一定，召集食菜人就左列（以下）題目勸誘感化：1. 神佛之由來（有關各神各佛）；2. 食齋之原由；3. 食齋之勸導；4. 勸善去惡；5. 三規[飯]五戒。

37 增田福太郎（1942初版，1996重刊，2010）。

38 一般研究指出童養媳婚的夫妻生育率低、情感比較不睦，但是可以避免婆媳衝突。但是當被指婚的兄弟逃婚，或者婚後外遇、遺棄妻小時，未婚的童養媳身分在養家的處境就很尷尬，而已婚的童養媳也難逃公婆指責，而且更有一輩子犧牲過大的怨嘆。

根據蔡淑貞的調查，遠來獅頭山出家的六堆女性，多因未失婚、婚姻不協、避婚而吃齋修行。儘管她們來山的年齡不同，有祖母、母親（兒女或者長成或尚在幼年）、未婚女性。雖然有陪伴祖母、姑婆修道而留在山上的少女，更多的是錯過婚齡的養女、無法定位的拖油瓶、花園女、丈夫不歸或根本無法完婚的等郎妹、童養媳（媳婦仔）。這些女性自願上山尋求宗教庇護，未經其夫家或原生家庭安排（有的公婆甚至反對），所以往往依靠女性間的關係網絡，因此出現同族女眷集體出家的情況。其中最顯著的例子是前堆麟洛田心庄的陳家，祖母帶領女兒及四位孫女、一位堂孫女加上姪媳，還有兩位來自同一地址番號，所以一共十人同在元光寺出家。³⁹

元光寺的客家齋姑屬於社會邊緣人，因為婚姻無法定位，也因為逃家而來，缺乏家族支援，她們只有透過開墾與農耕的體力付出，在家庭、婚姻的範疇外，尋求女性自主的意識與權力。客家齋姑卻清楚有別：「在家裏再怎麼工作，做死了將來你的神主牌位也是不能上供桌，而在這裏工作是做佛祖的事，將來佛祖接引西方極樂世界，死了也有安身立命的地方，至少有人拜，不會是孤魂野鬼。」

元光寺與海會庵關係密切，產權共有、住眾互通。海會庵原有「女人庵」之稱，緊鄰元光寺，原來為其安置女眾的簡陋處所，後來交給台中商人之妻陳謝氏開山。在日本佈教師佐久間尚孝統合獅頭山全山寺院廟堂的情況下，亦成為日本聯絡寺院。陳謝氏雖然沒有剃度，但是其繼任者基本上都是師徒相稱而且戰後即落髮，並非養女制相承，可

見元光寺與海會庵都無法維持家族式封閉之齋堂形式。⁴⁰ 萬佛庵的情況也是如此，住眾基本上是來自同一家族的女性為主，但是後繼者並非養母、養女關係而是僧團的師徒制度。海會庵與萬佛庵戰後都成功轉型為小型尼寺，相對元光寺的齋姑剃度為比丘尼之後，卻後繼無人，隱而不現的家族關係恐怕還是她們得以維繫下去的重要因素。

比較上述三類女齋堂發現，先天派比其他教派空門化慢，由家族創建又比教派支援空門化慢，閩南女齋堂則普遍比客家齋堂慢空門化。竹塹閩南先天派女齋堂以特殊的修行方式，並且透過養女制度融合家族與教派資源，支撐其女性修行的獨立空間。這些依靠養女繼承的女齋堂，或者選擇最優秀的養女入道，或者養女間以姊妹聯合繼承管理，或者數代養女形成分房，輪流擔任。造成女堂主需要應對本身以及上任堂主的收養家族與原生家族的親屬；她們的家族網絡十分複雜，齋堂的產權與管理也通常越來越複雜。

弔詭的是，上述女性以獨身守貞為條件來繼承父系制度的身分、財產，以維繫單一父系的血緣不致紊亂；但是她們不能外嫁生子，因而收養女兒的擬血緣繼承方式（養女出嫁則失去繼承資格），卻比單一父系更能鞏固其齋堂存續。單一父系以父子或師徒相承，整個改宗或中斷比較簡單；養女制則因後來累積的眾多隱性父系關係，互相牽扯，動彈不得。就父系繼承此一層面而言，佛教僧團的師徒相承，本身是擬血緣的父系制度。淨業院、福林堂、海會庵、萬佛庵最後都靠佛教的擬血緣父系解除了原創齋堂的父系競爭。

值得注意的是，女齋堂空門化的遲緩，並非由原創父系的資源、關係是否耗盡來決定。淨業院與福林堂的困境，即源於資源太多造成

39 蔡淑貞（2010）。

40 根據1920-1981年的戶籍資料，以及1954年元光寺同戒錄，元光寺的客家齋姑人數，以台灣光復（1945年）為分水嶺，前起1931年有二十三人，之後至1971年止，增加人，共計四十五人。值得注意的是，這四十五人皆來自屏東六堆地區。

覬覦、管理不易。筆者目前的理解是，女齋堂能否逃離養女制的不確定性——養女未必願意守貞不嫁，甚至找不到合適的養女，可能是她們無法與佛教僧團抗衡的主要原因。

4. 女齋堂空門化的原因

以往學者研究齋姑的身分轉換，限於台灣戰後大量齋堂轉型為佛寺的脈絡，而忽略家族對齋姑的支援與期待。本文顯示，日治時期新竹州的女齋堂與其創建家族的關係，一般遠比與佛教僧團密切。閩南女齋堂如此，客家女齋堂如元光寺、海會庵也是如此，因為龍華派齋公可以結婚傳子，實際上等於宗教化的家族。這些齋姑越倚靠家族財產獨立，與佛教僧團、齋教教團就越疏離，使齋姑的社會經濟地位呈現兩極化。閩南女齋堂的齋姑出身富裕家族，或以養女身分受栽培，生活較為舒適；客家沒有家族式女齋堂，齋堂卻收容了許多失婚、逃家的婦女，依靠她們在山林耕作的勞力，維持齋堂經濟。處於社會頂端與底層的婦女，同時藉用宗教資源來獨身修行，其修行方式卻十分不同。不過，兩者與僧團／教團疏離的影響卻一致排除了女性接受宗教教育的機會。

目前對於齋堂空門化的現象，學者傾向教育因素。江燦騰將齋姑轉型為比丘尼的現象推前至日治中期，認為是覺力禪師的女眾教育促成齋姑成為「現代化女性」的自覺所致。⁴¹李玉珍則比較了齋教與佛教中，女性接受宗教經典、儀式教育的內容與機會，提出佛教完整的宗教教育與相對較高的宗教身分，吸引了戰後精英齋姑接受剃度，進入中國佛教會的核心。⁴²本文同意上述研究，齋姑轉型（不一定是空門化）可往前推至日治時期，轉變的原因來自：（一）大湖法雲寺派覺力禪師提升女性佛學教育；（二）佛教透過教育提供新的女性宗教身

41 江燦騰（1996b）。

42 李玉珍（2010b）。

分與機會。但是，這兩種因素之得以推動與作用，基本上是以女齋堂的成員為主。換句話說，家族支持與否是齋姑轉型風潮的基礎條件。

在此筆者必須強調，齋姑轉型或者改變教派身分，牽涉到齋堂本身的生存策略以及齋姑本人對出家修行的定義以及自我期許。這是宗教教育、宗教政策以及經濟因素之所以能夠影響其意願的原因；其中教育啟發的視野與能力，更是造成改變的先決條件。所以我們並不能直接把宗教教育、宗教政策以及社會經濟因素當作齋姑改變的原因，或者佛教僧團弘法的手段。面對殖民統治、太平洋戰爭、蔣介石重新在台視事等歷史大事件，種種時代巨變並非傳說的歷史記憶，齋姑經歷日本的寺廟整理政策以及國民政府的寺廟登記條款的「當下」，誰能正確預見未來的發展以及做出合適的應對，都是齋堂存續的重要關卡。採用「時空條件導致必然改變」的思考模式，不但無法解決個案的差異性，也泯滅了齋姑的自主性。

4.1 日治時期大湖法雲寺派覺力禪師提升女性佛學教育

大正14年（1925年）覺力禪師於一善堂舉辦台灣首次的女眾講習會，為期六個月（4月15日起至10月14日）；獨排眾議，首開風氣之先，專門教導女性。⁴³覺力禪師親自授課，並且聘請吳氏月鳳、許氏觀英（達慧）、羅氏芹妹等人授課，教導二十二名女講習生。⁴⁴這四位講師與學生包含新竹州的齋姑、齋友以及覺力禪師自己的女弟子為主，至今仍為新竹齋姑追憶為齋堂盛事。雖然現在已經無法得知大正14年（1925）一善堂女眾講習會的上課內容，但是從學生事後成立女性修

43 同年正月15日起，為期六個月的曹洞宗講習會，於基隆市月眉山靈泉寺舉行，考量日語能力，講習員三十六個名額，僅對女性開放四名。台灣總督府文教局社寺課（1939：51）。南瀛佛教會為全國性組織，辦理講習會，不僅只有五天，而且招收的四十三名講習生中，男女比例為二十三：三十。台灣總督府文教局社寺課（1939：30）。

44 這些女學生主要是齋姑或有志出家修行者，其中姓名可考者有李氏妙航、陳氏達光、張氏如學、李氏善治（新竹福林堂之管理人）等，前三位投入覺力禪師門下。

行團體（觀音山研究院、弘法禪院）的宗旨，可知覺力禪師提供女性的是高階的佛教經典教育。

此外，覺力禪師用閩南語教授佛教經典，獨樹一幟。⁴⁵日治時期女性接受教育機會仍低，而且官方承認的教授為「國語」（日語），因此日本曹洞宗、臨濟宗與台灣南瀛佛教會舉辦的講習會，日語流利為門檻，排除了沒有就讀日本公學校的女性，加上錄取人數很少，基本上屬於精英教育。⁴⁶

日治時期，除公民小學外，富有家族的女兒仍然有機會接受漢學私塾。新竹淨業院的養女住眾可隨鄭家兒女入宗族私塾就讀，福林堂曾請澎湖才女蔡旨禪駐錫，稱之為老師（其實她真的是擔任鄭家女子教育的西席）；紫雲堂鄭藥珠甚至開館教導四書五經，學生不論男女老幼。覺力禪師不僅招收女齋堂的學生，甚至聘任齋姑為講師，他應當相當了解此一情況。⁴⁷但是齋堂本身講究三教合一，儒家經典一向與科舉仕途、家規族訓結合，較多師資，而齋佛經典是否有相對程度的師資與材料，則非常可疑。⁴⁸覺力禪師用女齋堂熟悉的閩南語教授佛教經典，所引起的震撼，為她們開啟了佛學的豐富殿堂。

這些優秀的女講師與女學生與覺力禪師建立起師徒關係。譬如張氏如學雖經過一同堂齋姑引薦入學，之後卻決定剃度出家，留學駒澤大學取得臨濟禪尼僧身分，回國後建立碧山巖寺。林妙清也因講習

會，拜覺力為師，後來並成為台灣第一為女佈教師，建立中和圓通寺。講師吳氏引和許氏觀英，之後更聚集十幾位女眾，在大湖郡法雲寺附近辦觀音山研究院，繼續依止覺力學習佛法，最後也剃度投入法雲寺派下。⁴⁹之後觀音山研究院的佛教教育，又吸引了基隆林氏弘光於1932年興建弘法禪院，為昭和年間苗栗地區最大的尼寺，成為法雲寺的下院，栽培其尼眾。

表四：日治大湖法雲寺派的齋姑尼眾⁵⁰

堂名	派別	至尊	創立年份	發展狀況	出處
法雲寺	大湖法雲寺派	釋迦	大正2年 (1913)	苗栗大湖，1941年登記住眾僧侶四十八人。	施德昌 (1941:45)
圓光寺	大湖法雲寺派	釋迦	大正7年 (1918)	桃園中壢市，住持兼管理人葉妙果，出家前為龍華派太空，1941年登記住眾僧侶十八人齋友五人齋姑六人。	施德昌 (1941:69)
弘法禪院	大湖法雲寺派	釋迦	昭和2年 (1927)	苗栗大湖，1941年登記女住眾四十二人。	施德昌 (1941:49)
觀音山研究院	大湖法雲寺派	大通智勝佛	昭和3年 (1928)	苗栗大湖，1941年登記住眾尼眾十餘人。	施德昌 (1941:47)

45 禪慧（1981初版，1997）。

46 此次講習會的學員為「主要是台灣南部的女眾、僧尼（尼僧）、齋姑，公學校畢業以上的程度，有運用日語的能力，經由當地寺院的推薦，參與講習者二十名」。參考〈台灣佛教〉第19卷第1號（1941-1），頁49；轉引自江藤騰（1999：263）。

47 覺力禪師本身日語是否流利，筆者並不知道，但是可以確定他不擅長客家語。他從苗栗北上竹塹、鯓舂，或者南下大里，收受的女徒與女護法，也都不是客家人，與其弟子葉妙果下山到中壢興建圓光寺的信眾族群顯然有區隔。

48 筆者田野發現日治時期的尼眾領袖不是留日，即有閱讀日文佛經解讀的經驗，連證嚴法師都承認，她對〈法華經〉的了解是來自日本通俗佛教講經講座，而不是口音隔閡的印順導師之教誨。

49 當時就讀研究院的十一位女眾為：達智、達慧、真修、如德、如賢、妙瑞、真果、妙學、達源、達振。參見禪慧（1981初版，1997：148-149。根據昭和三年作者不詳（1928），達源、真修、妙瑞、如德皆為新竹人，受戒前都是一善堂齋姑。

50 所謂尼眾，主要是指其自我定位而言，因為尚缺乏資料判定她們是否真正落髮。日治時期日本當局對台灣尼眾的定義相當寬鬆曖昧；一來有意思以剃度與否來分別日本與台灣的尼眾，二來本身也有僧侶妻子帶髮的習俗。

覺力禪師有別於同時代的佛教、齋教領袖，很早注意到佛教婦女的教育問題，他不但為齋姑、尼眾舉辦講習會，而且還鼓勵女性取得佈教師身分。日本殖民政府與佛教當局設定的佈教師制度，因為原定服務的對象為日本人（所謂的內地人），所以基本上排擠了台灣人（島內人）。但是布教師的官方認可還是相當重要，譬如覺力禪師本人就因為布教師身分而得以擔任台北龍山寺的住持。覺力禪師之所以受到日本佛教界青睞，除了他特殊的大陸人身分（泉州鼓山湧泉寺副住持）有助於日本佛教在福建的發展，也與他長期關注佛學教育有關。可能源於他本身的體驗，他採取實際的方法提供女性佛學教育。

日治時期大湖法雲寺派下的聯絡寺院、齋堂共有十座，除了覺力禪師兼任住持的萬華龍山寺、新北投曹洞宗佈教所、北投法藏寺⁵¹，以及僧眾弟子葉妙果於中壢興建的圓光寺外⁵²，還有女齋堂三座（后里毘廬禪寺、三義三合堂、新竹一同堂）⁵³，由香山一善堂的師生建立的尼寺與研究院，一共有三庭）⁵⁴。弘法禪院1932年大地震後住眾分散到汐止靜修院（大湖觀音山研究院、圓通寺以及竹東師善堂，翌年又重建，尋跡可知齋姑、尼眾透過師生、同儕關係的網絡。這些女性宗教團體都是自給自足，資產頗厚的女齋堂，能夠供給成員留日，也造就大湖法雲寺派從日治時期迄今，其尼眾留日人數一直領先其他佛教宗派。

51 萬華龍山寺：1922年起，林覺力受台北仕紳辜顯榮、吳昌才等之邀，兼任龍山寺住持。新北投曹洞宗佈教所：1928年創立，覺力弟子林妙振住持，1930-1933年間覺力本人也擔任過此佈教所的佈教師。法藏禪寺為覺力弟子許妙吉創建，但是隔年（1930）5月妙吉隨即往生，遂由覺力擔任住持。參見邱玉如（2007：105）。

52 中壢郡月眉山圓光寺：大正7年（1918）法雲寺副住持葉妙果因本身龍華派的淵源，獲得邱阿具氏、邱葉氏梅、邱氏滿捐資，於中壢創建圓光寺，並擔任住持兼唯一的管理人。

53 后里毘廬禪寺：1927年創立，禮請覺力擔任開山住持，實則以導師身分指導；覺力往生後，由葉妙果兼任住持。三義三合堂：1912年創立，尼賴妙逢住持。一同禪堂：1915年創立，陳林進治優婆夷禮覺力為師，第二任住持鄭玄深。

54 觀音山研究院：1927年創立，由覺力女徒洪妙瑞等共同住持。中和圓通寺：1927年創立，由覺力女徒擔任林妙清住持，覺力先前不只送妙清尼回鼓山受戒，並且其為布教師。後龍新蓮寺：1898年創立，尼彭達珍住持。見江燦騰（1996b：66-67）。

在齋姑遠多於尼眾的情況之下，覺力禪師致力於女性佛學教育等於也提升了齋姑的教育。原本竹塹商圈的女齋堂本身就是教育女性的中心，淨業院的齋姑能與鄭如蘭家族的子嗣同受漢學教育，福林堂的蔡旨禪齋姑、紫霞堂的鄭蕊珠姑娘不但曾經受鄭家之邀，到館授課，她們也在齋堂授徒。有趣的是，她們教導的都是傳統漢學，而非齋教教義。一來齋教本身不注重女性的宗教教育；另一方面，先天派涵受的三教教義，儒家最能提供其文化資源在台灣社群立足，因為台灣仕紳熟悉的精英文化是以儒家經典為主的舉業。但是漢學對一般齋姑而言，可能還是缺乏基礎與修行意義。這種情況之下，覺力禪師以佛學教育彌補了齋姑的宗教教育。

透過佛學教育，大湖法雲寺賦予女性修行為個人修德以外的新意義，進而結合女齋堂的社會網絡與經濟實力，提升整個本身的尼眾教育。此一法雲寺的女性修行論述，江燦騰認為是「成為現代化女性的自覺」⁵⁵，並且與戰後齋姑大量受戒的自我期許一貫延續。但是筆者認為，激發這些女齋姑的改變，不會全然是現代化的動力，甚至也不是為弘法入世，而是受教育本身的樂趣與滿足所吸引。

從台灣尼眾的訪談中，筆者發現追求教育是戰後女性進入佛學院的普遍動機。跨越她們的出身社經階級背景，年齡越輕、所處時代越早，求知的憧憬越強。齋姑方面雖然因為年代隔絕，無法全面調查，但是接受覺力禪師教育的齋姑，很多繼續追求佛學教育，並且進一步組織同儕團體，進行佛學自我教育，提供齋姑的教育。譬如后里毘廬禪寺、新竹一同堂、大湖觀音山研究院與弘法禪院。入世弘法固然是她們的最終目標，但是她們對於學習本身的熱誠，規劃了配合佛學自我教育的生活方式。

女齋堂原先的傳奇人物通常也是具備知識水準的領導人物，新竹州的蔡旨禪、甘玉燕、鄭蕊珠都是著名女詩人，而且以漢學造詣高著名，釋天乙、釋如學則是先與齋姑熟悉，而在接觸佛學教育後，選

55 江燦騰（1996b：59）。

擇留日剃度的高學歷女性。宗教是傳統社會中提供女子教育的主要途徑，附帶而來的是進入公共空間的權利。相對於教育是精英男性處理家族、鄉里、國事的必要訓練，受教育並無助於女性干涉公共事務⁵⁶，但是在宗教領域中，女性受教育顯然有更合理的理由——弘法宣教。而這些鳳毛麟角的女性，也都憑藉教育（知識）而非純粹修行而獲得社會稱譽。

覺力禪師吸引的並非一般齋姑，而是齋姑中的菁英——以竹塹女齋堂為主的成員。日治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，即使後來受到覺力禪師啟發而成立的尼寺，核心成員亦來自女齋堂。這些女齋堂託蔭於宗族，女堂主的經濟自主權與主體性都遠高於一般齋堂的齋姑。她們不但有學問基礎，而且還有餘裕去追求進階的佛教教育，以及支持她們認同的佛教弘法。

年輕齋姑以及女齋堂重視教育，也引發另外一個值得探討的問題，齋教本身提供女性的教育是否不足，使得她們容易受到佛學教育影響？我想答案是很明顯的，因為齋教本身的教義就已經雜揉三教，再加上覺力禪師畢竟是公開開班，獲得殖民政府的認可。不過，本文將以竹塹先天派福林堂為例，解釋蘊含在齋教教育背後的性別分工。

竹塹福林堂創建於乾隆22年（1757年），為先天派萬全堂派在台祖堂。⁵⁷領導台灣萬全堂派的黃玉階，不但是南瀛佛教會的創建成員，而且親至大陸漢口萬全堂祖堂謁祖，被任命為閩浙地任。⁵⁸黃玉階屬於

先天派改革人物，他訂定十一條「公共佛堂章程」來規範其齋堂之團體生活，有助於觀察男女齋友之教育與職責差別。

「公共佛堂章程」的內容主要為儀式、執事、共住公約，正式的宗教教育則為每次祭典之後，聚集齋堂住眾講道。⁵⁹第一條宣示齋堂主要提供佛事與祭祀的儀式，⁶⁰第二條則註明日期與儀式（每月初一、初九、十五、十八、二十七號，以及四月初八佛誕上供），並且要求每次儀式後講道而非說法念經，範圍涵蓋儒、釋、道義理以及一般待人處事之禮儀，總以祖師之規矩；教授者亦不限於堂主，而是上人（先天派母堂指導人）、前輩與先進。先天派重視教育，特別在佛殿神主牌後設置先生房，以供「教內使者即辦供老師傅有護持教義、法理之職」來訪時所居，平日禁止進出。⁶¹澎湖的蔡旨禪得到福林堂教導漢學，以及紫霞堂鄭蕊珠為其老師設帳教學（寄存齋），猜測都是以請先生（老師）之名進行。

問題是佛堂章程裏的儀軌都是日常運作所需，重要的入道或齋友喪葬等儀式，都得靠母堂高階人員執行。雖然先天派的堂主也是儀式的主行者，但是女齋堂通常寧可敦請祖堂或上階代表執行重大儀式，日治時期兩岸交通尚未斷絕，這並非難事。這種以位階上來決定儀式進行的方式，也促進母堂與分枝子堂間的交流網絡。⁶²但是相對的，也顯示齋姑所受的宗教教育比起男性同儕有限，因為她們的位階普遍較低，女堂主雖然有相當的自主權，但是她們不會離開去開荒佈道，活動也限於區域性，很難躋身全國或不同省分間的領導核心。這種情況

56 女子受教育的好處都是相夫教子，小至齊家、大至救國救民，能具備需要的知識生育體魄健全、道德優秀的子女即可。歷來有關女子「才德之辯」，並未考量到受知識與女性個人自主意識的關係，但是從歷代在「女子無才便是德」的要求下掙扎的女性，即知教育當然與激發個人主體性有密切關係。

57 當時新竹縣尚有七間齋堂：證善堂、印月堂、鄭原堂、良善堂、慎修堂、敬德堂、一善堂。台灣銀行經濟研究室（編），鄭鵬雲、曾逢辰（1993，1959年台灣銀行初版：252）。有關台南報恩堂與福林堂的祖派淵源，則請參見李添春（1956：99-102）；以及張崑振（2003：21）。

58 李世偉（1996）。

59 第二條：議佛堂乃宗教演教之所，需於朔望三九日或佛誕上供時，聚修身之人，請上人或前輩之人及先進者講說佛祖之心，傳闡祖師之規矩，修身之道理或三教聖人之格言，以及人道之教育並可學習禮儀。

60 第一條：公議持齋守戒之宗教人，共設一團體，開設一齋堂，以為修身之人，早晚禮佛。誦經之佛位，並奉祀合堂九玄七祖之香位，並可辦理佛事以及祭祀之誠。

61 張崑振（1999：55）。

62 張崑振（1999：142）。

下，齋姑所受的宗教教育——不論教義或儀式，都屬於初階。她們可依照個別堂主的安排，聘請名師，但是也容易受到佛學教育的吸引。

福林堂雖然是先天道母堂，而且堂主堅持至民國82年（1993年）才剃度受戒，卻擋不住其住眾齋姑尋求佛學教育的風潮，就是缺乏儀式與經典教育所致。戰後住眾迅速拜投佛教法師指導，從齋公出家的玠宗法師，然後會講閩南語的慈航法師，目前則為淨空法師。玠宗法師原本信奉龍華派，受日本佛教影響，主張「亦僧、亦俗、亦儒、亦道」，不強迫弟子剃髮。慈航法師與淨空法師都是透過出版、廣播，成為全國知名的佛教法師。慈航法師圓寂後，成為台灣第一座全身舍利。淨空法師宣說淨土法門，蘊含深厚的儒家倫理，亦契合三教合一的哲理融合方式。

儀式教育更促使福林堂齋姑轉向佛教法師。先天派的儀式節度原本局限於信徒圈內，儀式也相當樸素低調，符合秘密教派的自保原則。但是當齋堂不再為當地社群的中心時——可能源於先天派本身的衰微，或者必須往外擴張，這樣靜態的儀節卻可能成為限制。譬如對1990年代富庶的台灣社會，有關喪禮儀式的競爭就不是樸實的先天派齋堂能企及的。更重要的，儀式與經典教義並未普及於齋姑間，當子堂與母堂聯繫阻隔後，女齋堂所受的宗教教育相當薄弱。戰後福林堂住眾即向佛教法師學習蒙山施食科儀，形成堂內尼眾（圓頂的住眾）、齋姑（蓄髮的堂主）共同主禮的情況，最後一任堂主曾水月任期內，齋姑甚至自行組成誦經團，為鄉里收費服務。先天派儀式原本只為齋友服務，但是福林堂齋姑解釋，為開闢財源而舉辦當時最流行的施食儀式。⁶³不過，由於佛教儀軌的介入，福林堂從此分為兩派，各

63 由於福林堂住持尚未剃髮前，已經皈依佛教法師，而且少數個別齋姑也剃髮僧服，所以這些儀式與求師的網絡早已形成。

奉齋廳與佛殿。⁶⁴

福林堂的例子並不特別，許多宗教將儀式歸屬男性才能傳承的秘密知識，而責以女性輔佐角色。而新竹福林堂更顯示，女性雖然擔任齋堂首任堂主，但是因為齋教拓荒傳教者以男性為主，此一女性堂主並非真正創建齋堂者，甚至在同一教派的齋堂網絡中，她亦未必被視為齋堂最高代表。因此在缺乏教內男性代表的情況之下，齋姑轉而向佛教僧侶學習。雖然齋姑個別皈依僧侶並未改變師承，但是這些接觸漸漸改變其團體生活的運作。

4.2 佛教透過教育提供新的女性宗教身分與機會

相對於上述女齋堂的轉變，還有很多齋姑是隨著本身齋堂、寺院的改變而剃度受戒的。日治時期新竹州地區，齋姑人數最多的獅頭山元光寺，即是一個相對醒目的個案。獅頭山是一座橫跨苗栗、新竹的客家族群聖地，具有台灣特殊的石灰洞地形，全山寺廟群大都以洞起家，小至個別修行人所居斗室，到南庄仕紳黃家歷代經營的勸化堂。岩洞為獅頭山最早開發之寺廟，其創建時間有明治28年（1895年）、30年（1897年）、38年（1905年）三種說法。⁶⁵其過程大約是桃園大

64 1970年代住眾蔡富子開始剃髮之後，神佛的祭祀問題。福林堂最早主祀觀音古佛，居於正殿神龕，釋迦佛祖則位於案上；左右廳堂則是祖師廳及七祖廳，與其他先天齋堂所見大致相同。1963年福林堂重修時，重新訂作更大的觀世音菩薩塑像，放置於原來的觀音古佛佛像後。左廳改為供奉藥師佛及信眾祿位，右廳七祖廳加祀地藏王菩薩，祭拜堂內共修及其親屬之牌位。新制的觀世音菩薩、藥師佛、地藏王菩薩顯然是受到戰後中國佛教的影響。因為民間傳統觀念為先天派拜觀音佛祖，佛教則供奉釋迦牟尼佛，而福林堂正殿的釋迦牟尼佛，即是日治時期請制的，張綉玲認為此為向日本佛教示好的表現。蔡富子圓頂，法號釋文心，亦開啟堂內越來越多住眾圓頂接受佛教出家戒，福林堂內部遂有左廳、右廳之分，右廳改供奉迦牟尼佛，圓頂者日行早晚課；未曾剃髮者則改在左廳祭拜七祖。這種情況直到第四任堂主晚年正式剃髮皆未改變，她歸西次年（2004）福林堂重新整修左廳，改為住持辦理共修念經之處所，又將釋迦牟尼佛移入。參見李玉珍、李鸞嫻（2008）。

65 新竹廳編（1915），記載為明治28年邱普捷在桃園大溪自宅創立，38年發現獅岩洞。根據增田福太郎，為明治28年發現獅岩洞與創建，參見增田福太郎（1996）。黃鼎松則列為明治30年，參見黃鼎松（2000：65）。

溪大崙炭庄人邱普捷（1853-1921）於自家創辦龍華派善道堂，然後在獅頭山抽藤工作時，發現獅岩洞，遂遷入建堂修行。元光寺之稱，最早出現於昭和7年（1932年），確立於佐久間尚孝擔任其住持時期，先前應當以當地之龍華派善道堂、老石屋，或者獅巖洞而聞名全島。⁶⁶

除了金剛寺屬臨濟宗，以佐久間尚孝（1895-1977）於大正4年至昭和2年間（1915-1927）擔任勸化堂住持，實則監管全山事務。⁶⁷日治時期元光寺為台灣中部重要之龍華派齋堂，不過因為日本的宗教政策，元光寺成為日本曹洞宗的聯絡寺院，逐漸佛教化。

元光寺內女眾直到戰後才剃度，先前雖然也有人參加法雲寺受苦薩戒，或同屬曹洞宗的基隆靈泉寺傳戒，但是仍未落髮。元光寺老尼的歸因於當時經濟困苦，採用較便宜的寄戒方式——寄錢去買受戒證明，所以沒有剃度。但是她們從日治至今，仍然互相稱某某姑，可證其自我宗教定位，仍以齋姑為主。

戰後播遷來台的中國佛教會，積極推動傳戒，希望以傳戒的師承法脈合法化其代表性。因為傳戒不僅是僧侶身分的認定，並且傳授統籌的僧侶教育（涵蓋生活準則到儀禮執行），對於重新建立台灣佛教為一共同教團，相當重要。推動此一傳戒改革的關鍵人物為白聖長老，反映的是大陸僧侶急切改革台灣佛教界（僧俗不分）的情況。⁶⁸來自東北的東初和尚，將台灣不剃髮穿俗服的齋公、齋姑等同於佛教僧尼，然後歸咎於日本食肉帶妻僧的負面影響。但是來自江南地區的大

陸僧侶並非都不熟悉龍華派或菜姑的，白聖的舅舅就屬於齋教信徒，而他也充分動員了台灣齋姑，參與並協助傳戒活動。⁶⁹

我們不知道台灣佛教僧侶急於在戰後傳戒，是否已經預期到中國大陸僧侶的上述態度，但是可以確定的是，日治時期的台灣出家人出家受比丘、比丘尼戒是相當罕有的事情。一來跨海到泉州鼓山湧泉寺受戒，或者留學日本佛教學校取得僧尼身分都不是一般人負擔得起；二來日本殖民政府也不鼓勵台灣人受戒，以維繫本身較高的指導身分。總之，台南大仙寺開參老和尚率先於1953年舉辦傳戒，隨即遭到中國佛教會的嚴厲指責，引起軒然大波，最後折衷將七天屆期延長為十四天，並由中國佛教會推薦戒師，白聖擔任開堂和尚，親自教導戒子。

元光寺住持會性法師在大仙寺受戒之後，之後邀請中國佛教會傳戒，於是白聖有了改正大仙寺傳戒的機會。1954年9月11日開始，白聖長老折衷寶華山五十三天屆期，在元光寺立下傳戒三十二天的制度，以便充分講解戒律。「又鑒於乞戒女眾眾多，特且有比丘尼佛瑩師依南華寶林寺列規對女眾講解，並領導講誦毗尼日用。」⁷⁰佛瑩比丘尼來自香港，說廣東話，可能方便元光寺客家籍貫的齋姑聽戒，至於大陸僧侶各種口音，則由會性與獅頭山萬佛庵的智道尼師分別翻成客家話與閩南語。（會性法師為南庄人，出家前任勸化堂鸞生，智道尼師則日語、客語、閩南語皆流利，以七歲即在日本官吏前講佛教經典故事聞名。）

除了傳戒，白聖更聚集在戒場有優秀表現的年輕僧尼，重新回到元光寺安居坐夏兩次，詳細傳授他們戒場的規矩以及戒律的知識。一時元光寺儼然成為北台灣重要的傳戒訓練中心。但是好景不常，白聖1957年在台北十普寺創辦了佛教三藏學院後，元光寺的教育無以

66 齋堂與佛寺以兩殿廂房共存的形式，並不特殊。新竹靈隱寺為齋堂、孔明寺三重建築，鳳山天后宮亦與齋堂形成一家二廟的情況。

67 關正宗根據〈曹洞宗海外開教傳道史〉整理出佐久間尚孝的履歷如下：
大正13年（1924）2月至昭和20年（1945）3月30日擔任新竹寺住持；
昭和8年（1933）至戰敗（1945）兼任新竹靈隱寺住持；
昭和10年（1935）9月起至戰敗兼任獅頭山元光寺住持；
昭和16年（1941）起至戰敗，兼任勸化堂住持。
日方記載與元光寺會性法師所提供的任期以及勸化堂的紀錄皆不同。參見關正宗（2011）。

68 釋東初批評台灣佛教沒有「緇素之分」，釋東初（1986）。

69 譬如白聖的第一位女法子天乙比丘尼，就是齋教與佛寺兩方面溝通的重要橋樑。天乙並且推動了台灣二部傳戒活動。參見李玉珍（2007）。

70 記者報導（1954）。

為繼。元光寺在戰後住眾人數雖然達到一百二十人的高峰，但是吸收新成員不易，迅速老化與凋零。（2009年春元光寺女住眾僅餘一位八十歲老比丘尼，一位約五十歲臨時安單的比丘尼，還有一位越南女傭。）反而不若新竹地區的台灣佛教講習會女眾部，於1957年經印順導師首肯，正式成立的壹同寺佛學院，發展迄今仍然欣欣向榮，栽培出相當優秀的比丘尼教師。

由齋堂轉成佛寺，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。元光寺則因為第一任住持的家務問題，由外請來高階的普霖住持，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。這是元光寺不同於竹塹女齋堂的基本體質，也使得元光寺戰後積極與中國佛教會，重新整頓釐清本身的宗教定位。

不過，受戒顯然無法改變元光寺的修行方式，特別是老齋姑們的性別觀念。以往元光寺寺地貧瘠，交通不便，女眾必須爬山涉水到溪底農作，晚上回寺還要挑燈搓茶葉。戰後土地改革，龍華派朝聖的人潮不再，生活可能更加困苦。這些齋姑雖然剃度，但是仍然苦做工，並沒有讀書的底子。戰後倒是元光寺的男眾開始閉關讀書、建立圖書館、出外雲遊，僧眾受教育、增長見聞的機會比女眾多很多。而日趨年老的尼眾仍然全心照顧寺務，護持僧眾，每逢有僧眾入關房、出遠門更要擔心、唏噓一番。整日勞累地耕種，閒暇時唸佛，仍是她們最主要的修行方式。

5. 結論

台灣社會歷來稱女性出家為「吃苦菜」。戰前戰後、齋堂與佛寺之間，已經因為大陸法師來台宣揚教育而產生對修行的不同態度，而落實佛教教團式的修行——冬禪夏講、收租弘法，關鍵看來在教育而非受戒。女性是否能夠走出農耕力作、登台講經弘法，甚至走入寺院廚房，辦供禮懺，才能落實修行的自主權利。傳統齋堂堅持苦修誦經的生活方式，在戰後台灣佛教轉型期間，證明是一種迷思。受戒而不受教（不論經典或儀式），基本上是無法落實中國佛教的理想僧團生活的。正如聖嚴法師於1963年對台灣比丘尼的評語：

她們在生活途中，偶然地接觸了佛教走進了佛門，糊糊塗塗地剃光了頭，莫名其妙的受了比丘尼戒；受戒後甚至還不知道出家所為何事呢，自也不在少數，下焉者即做苦工，上焉者就奔走化緣創建寺院；就收更多類似的女人出家……身出家心不出家的，名相眾生不知她們作何感想？⁷¹

白聖法師當初到處拜訪尼寺齋堂，勸師父讓弟子受戒時，總不忘記也招募學生，用意應當也是在此。所謂僧尼人才首先便是有受教的資質，如此才能落實傳戒重建寺院生活規範的理想。

以往宗教修行對女性而言是種特權，社會頂端與底層的婦女外，一般女性並不容易接觸到制度化宗教。佛教傳戒制度提供台灣齋姑一個合法的場域，尋求較平等的宗教身分。而依照佛教律典而非區域習俗制定的台灣戒會，亦提升尼眾參與教團核心實務、詮釋律典、傳遞自我定位的權力。透過剃度受戒，女性的宗教身分越來越趨向經典所規範的教團生活模式，尼眾在佛教僧團內的角色，也更加制度化，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，也相對影響其他部分的女性宗教生活，尤其僧俗界限更加

71 釋真法（1999：110）。

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。

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，有別於輔佐性的、累積功德式的信徒活動。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。但是能夠善用傳戒的資源，關鍵並非制度的保障而已，尤其第一、第二代的先驅者，必須也能夠善用教育資源，才能建立本身的立足點與傳承。此一過程中，經濟與社會資源當然也扮演重要腳色，但是成就動機顯然更重要。以宗教之名，追求受戒可以言簡意賅地表達此一成就動機。不過真正能紮根引起改變的，還是教育帶來的覺知力量。

參考書目

中文部分（筆劃序）

台灣總督府文教局社寺課（1939）17(2) *南瀛佛教*。

王見川（1996）*台灣的齋教與鸞堂* 台北：南天書局。

記者報導（1954）1(7)、(8)「元光寺傳戒概況」*中國佛教* 17。

台灣銀行經濟研究室（編）鄭鵬雲、曾逢辰（1959台灣銀行初版，1993）*新竹縣誌初稿（第二冊）* 南投：台灣省文獻委員會。

江燦騰、王見川（編）（1994）*台灣齋教的歷史與展望——首屆台灣齋教學術研討會論集* 台北：新文豐。

江燦騰（1996a）「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 105 *歷史月刊* 22-23。

江燦騰（1996b）「日據時代台灣北部曹洞宗大法派的崛起---覺力禪師與大湖法雲寺派」載伽耶山基金會（編）*台灣佛教學術研討會論文集* 台北：佛教青年文教基金會；頁47-84。

江燦騰（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」37(4) *思與言* 169-328。

作者不詳（1928）*觀音山法雲禪寺菩薩戒同戒錄* 苗栗：法雲禪寺。

李世偉（1996）「謝謝身是維摩不著花——黃玉階之宗教活動」載佛教青年文教基金會（編）*台灣佛教學術研討會論文集* 台北：佛教青年文教基金會；頁97-115。

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：國立師範大學。

李玉珍（2007）「中國佛教會一甲子女戒師」宣讀於中國佛教會主辦「中國佛教會復會六十週年國際學術研討會」台北。

李玉珍（2010a）「齋姑、齋教與宗族——日治新竹州的女齋堂」載連瑞枝、莊英章（編）*客家·女性與邊陲性* 台北：南天書局；頁207-246。

李玉珍（2010b）「齋姑與尼僧教育資源之比較」載伽耶山基金會（編）*比丘尼的天空：佛教僧伽教育國際研討會論文集* 台北：伽耶山基金會；頁51-69。

李玉珍、李鸞嫻（2008）「齋教空門化——福林堂的祭儀轉化」宣讀於香港中文大學主辦「民間佛教學術會議」香港。

李玉珍、闕正宗（2010）「齋教的神明／法脈雙軌制：日治寺廟整理運動與楊梅奉天宮」載簡美玲、莊英章編 *客家的形成與變遷* 新竹：交通大學出版社；頁405-445。

李添春（1956）*台灣省通志稿人民志宗教篇* 南投：台灣省文獻委員會。

李鸞嫻（2006）「新竹市福林堂之研究——先天派齋堂繼承收養制度的歷史考察」 國立清華大學歷史研究所碩士論文。

李鸞嫻、李玉珍（2007）「新竹市齋堂巡禮：福林堂」 38 竹塹文獻雜誌 90-114。

林佩欣（2002）「日治前期台灣總督府對舊慣宗教之調查與理解（1895-1919）」 國立政治大學歷史研究所碩士論文。

林美容、祖運輝（1994）「在家佛教：台灣彰化朝天宮所傳的龍華派齋堂現況」，載江燦騰、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；頁191-249。

林美容、張崑振（2000）「台灣齋堂總表」 載林美容（2008） 台灣齋堂與巖仔——民間佛教的視角 台北：國立編譯館；頁22-23。

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」 玄奘大學宗教所在職專班碩士論文。

施德昌（1941） 台灣佛教名蹟寶鑑 台中：民德寫真館。

張文進（1957） 台灣佛教大觀 台中豐原：正覺出版社。

張崑振（1999）「台灣傳統齋堂神聖空間之究」 國立成功大學建築研究所博士論文。

張崑振（2003） 台灣的老齋堂 台北：遠足文化。

馬西沙、韓秉方（2003） 中國民間宗教史 上海：人民出版社。

莊英章（1997） 新竹市志卷二住民志（下） 新竹：新竹市政府。

游子安（2005）「香港先天道百年歷史概述」 載黎志添（編） 香港及華南道教研究 香港：中華書局；頁79-82。

喬健、陳國強、周立方（編） 惠東人研究 福州：福建教育出版社。

黃萍瑛（2000）「台灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個台灣社會史的考察」 國立中央大學歷史研究所碩士論文。

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。

黃鼎松（2000） 獅頭山百年誌 苗栗：勸化堂。

葉振輝（2000）「日治末期高雄市的齋教信仰：寶華堂的歷史見證」 宣讀於台灣省文獻會、師範大學歷史系主辦「回顧老台灣、展望新故鄉：台灣社會文化變遷學術研討會」 台北。

齊藤齋（何聰明譯）（2002）「新一九三〇年的新竹州」 24 竹塹文獻雜誌 94-108。

新竹廳（編） 寺廟調查書·新竹廳 台北：中央研究院台史所藏。

劉一蓉（2005）「閩南菜姑研究」 香港中文大學文化與宗教研究所博士論文。

增田福太郎（1996） 南島寺廟探訪記 民族信仰を中心として——東亞法秩序說 台北：南天書局。

蔡淑貞（2010）「獅頭山元光寺客籍尼眾異地出家——性別觀點」 高雄師範大學教育學系碩士論文。

蕭鳳霞（1996）「婦女何在？——抗婚和華南地域文化的再思考」 14 中國社會學季刊（香港） 24-40。

蕭鳳霞（2003）「傳統的循環再生——小欖菊花會的文化、歷史與政治經濟」 1(1) 歷史人類學學刊 99-131。

禪慧（1981初版，1997） 覺力禪師年譜 台北：三慧講堂。

闕正宗（2011）「殖民時期獅巖洞元光寺修行者群像——兼論曹洞宗在獅頭山的活動」 15 玄奘佛學研究 99-152。

釋見曄（1999）「堂堂僧相，還諸人間——天乙崛起時的台灣佛教」 57 香光莊嚴，網址：<http://www.gaya.org.tw/magazine/v1/2005/57/57index.htm>（瀏覽日期：2012年8月20日）。

釋東初 (1986) 「了解台灣佛教線索」載釋東初 東初老人全集 台北：東初出版社；頁22-28。

釋滿義 (2005) 星雲模式的人間佛教 台北：天下遠見。

釋真法 (1999) 求法旅程 台北縣汐止市：靜修禪院。

英文部分 (字母序)

DeVido, Elise Anne (2010) *Taiwan's Buddhist Nuns* New York: State University of New York Press.

Huang, Julia C. (2009) *Charisma and Compassion: Cheng Yen and the Buddhist Tzu Chi Movement* Cambridge MA: Harvard University Press.

Li, Yu-chen (2000a) 'Ordination, Legitimacy, and Sisterhood: the International Full Ordination Ceremony in Bodhgaya' in Karma Lekshe Tsomo (ed) *Innovative Buddhist Women: Swimming Against the Stream* 168-200 Surrey, U.K.: Curzon Press.

Li, Yu-chen (2000b) *Crafting Woman's Religious Experience in a Patrilineal Society: Taiwanese Buddhist Nuns in Action, 1945-1999*, Ph. D. diss. Cornell University.

Li, Yu-chen (2005) 'Guanyin and the Buddhist Scholar Nuns: The Changing Meaning of Nun-hood' in Wei-hung Lin and Hsiao-chin Hsie eds., *Gender, Culture and Society: Women's Studies in Taiwan* 237-272 Seoul, Korea: Asian Center for Women's Studies.

Overmyer, Daniel (1986) *Religions of China: The World as a Living System* San Francisco: Harper & Row Publishers.

Topley, Marjorie (1954) 'Chinese Women's Vegetarian Houses in Singapore' 27 *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 42-67.

Topley, Marjorie (2011, originally published in 1954) 'Chinese Women's Vegetarian Houses in Singapore' in DeBernardi, Jean (ed) *Cantonese Society in Hong Kong and Singapore: Gender, Religion, Medicine and Money. Essays by Marjorie Topley* Hong Kong: Hong Kong University Press, 107-123.

Topley, Marjorie (1963) 'The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects' 26 *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 362-392.

Topley, Marjorie (1968) 'Notes on Some Vegetarian Halls in Hong Kong Belonging to the Sect Hsien-T'ien Tao (The Way of Former Heaven)' 8 *Journal of Royal Asiatic Society Hong Kong Branch* 135-510.

Topley, Marjorie (1978) 'Marriage Resistance in Rural Kwangtung' in Wolf, Arthur P. (ed) *Studies in Chinese Society* Stanford: Stanford University Press; 67-88.

Yip, Hon-ming (1996) 'Lineage and Sisterhood in South China' 8 *Modern Chinese History Society of Hong Kong Bulletin* (香港中國近代史學會會刊) 43-57.