

齋姑與尼僧教育資源之比較¹

李玉珍

國立政治大學宗教研究所副教授

【摘要】

齋姑作為促進戰後臺灣佛教教團之「女性化」的原因，近十年來一直受到臺灣佛教學者注意（江燦騰、李玉珍、釋見暉）。此一議題的重要性不只提供性別觀點，更是切入臺灣宗教生態複雜多變的有效取徑。十九世紀以來的臺灣佛教因政權交替頻繁，涵蓋至少四個來源：閩南佛教、日本佛教、江浙佛教，以及傳統在家佛教（即齋教）（藍吉富、李丁讚）。相應於宗教政策迭變，臺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階級制度的影響，女性本身擁有的能動力又如何推動此種轉變。

基於上述臺灣佛教史、女性宗教生涯的兩大脈絡，本文將比較戰前、戰後齋姑與尼僧的教育資源。此舉並非延續綜合 1950 年至 1970 年代間（約民國四十年代初期至六十年代末）「齋姑受戒成為比丘尼」的研究，因為涉及到何以齋姑住持的齋堂得以堅持至 1990 年代，以及齋姑與尼僧的互動。研究材料除同戒錄、回憶錄、田野訪談之外，也運用到先前筆者於 1998 年間出版的相關研究成果。全文以時間斷限分成：一、日治時期：齋姑與尼僧的混淆；二、戰後第一個二十年：齋姑轉型尼僧；三、戰後第二個二十年：尼僧對齋姑的回憶。

關鍵詞：比丘尼教育；女性宗教訓練；臺灣齋教；宗教轉型；臺灣婦女教育

一、前言

齋姑作為促進戰後臺灣佛教教團之「女性化」的原因，近十年來一直受到臺灣佛教學者注意。²因為自 1953 年臺南大仙寺三壇大戒以來，臺灣幾乎年年生產比丘尼，四十五年（1953-1998）來受戒的女性超過一萬兩千名，約占僧尼受戒總數的 75%。³這個數

¹ 本文為客家委員會補助之四溪研究計劃：子計劃 24「桃竹苗齋堂佛教化」成果之一。此文草稿於 2009 佛敎僧伽教育國際研討會發表時，感謝講評者林美容教授、與會學者江燦騰、悟因法師等人，提供詳細精闢之建議。筆者獲益處良多，特此致謝。

² 李玉珍，〈佛教的女性，女性的佛教——近二十年來中英文的佛教婦女研究〉，《近代中國婦女史研究》，10 期（2002 年 12 月），頁 147-176。

³ 戰後臺灣僧尼人數的統計應當是研究臺灣佛教的重要基礎，但是全國性的調查資料尙付之闕如，因此目前一般認為最可靠的資料為同戒錄。同戒錄為歷年戒會之後，戒場頒發給當期戒子的戒會記錄和通訊錄，流通限人限量（多半不流通）。Holmes Welch 於 1973 年出版 *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950* (Cambridge: Harvard University Press) 時，即指出同戒錄的研究價值，卻無法蒐集完整。姚麗香，〈台灣地區在光復後宗教變遷之探討〉，（碩士論文，國立臺灣大學社會研究所，1985），首次系統性利用同戒錄來分析臺灣的宗教族群結構。由於同戒錄取得困難，出版情況亦不同（並非當年或戒會次年即可得），不

目還不包括剃度而未受戒的出家女眾。戰後臺灣女性受戒人數激增，可能是佛教史上，第一次尼眾於人數上超越僧眾的獨特個案，加上臺灣尼眾積極參與弘法護生，可見度極高，因此臺灣佛教女性化現象不只提供佛教研究的性別省思，更是切入臺灣宗教生態複雜多變的有效取徑。

十九世紀以來的臺灣佛教因政權交替頻繁，涵蓋至少四個來源：閩南佛教、日本佛教、江浙佛教，以及傳統在家佛教（即齋教）。⁴相應於宗教政策迭變，臺灣佛教教團的宗教定位亦相對多變複雜，而齋姑／尼僧的身分界定問題貫穿其間，是形塑教團發展的重要推力。特別是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，女性本身擁有的能力又如何推動此種轉變。

基於上述臺灣佛教史、女性宗教生涯的兩大脈絡，本文將比較戰前、戰後齋姑與尼僧的教育資源。筆者不只延續 1950 年至 1970 年代間（約民國四十年代初期至六十年代末）「齋姑受戒成為比丘尼」的研究，還嘗試分析何以齋姑住持的齋堂得以堅持至 1990 年代，以及齋姑與尼僧的互動，以便更周延地包含女性修行生涯與教團的關係。

二、定義齋教與齋姑

齋教源於明清民間教派的羅祖教，一向被中國朝廷視為祕密宗教，正統的佛教宗派亦視齋教為地方上一種在家佛教的形式。日本治理臺灣之後，將龍華教（羅教之分支）、金幢教、先天道統稱為齋教。1915 年 9 月日本殖民政府開始進行全臺宗教調查，1919 年 3 月《臺灣宗教調查報告書》第一卷付梓，將臺灣宗教分為寺廟（儒教、釋教、道教）與齋堂（龍華、金幢、先天）兩類。日治時期進行的臺灣宗教調查，顯示至大正七年（1918）為止，儒道釋寺廟之比例為 165：3062：77，僅有 77 座佛教寺院。齋堂則有 172 座之多，而且全臺僧侶 789 位中，僅有 156 位居住於佛教寺院，其他散居齋堂與道教寺廟。⁵原本如臺灣的媽祖廟、天后宮即例行聘請佛教僧侶住持。⁶日治時期不僅佛教僧侶由齋友轉型者眾，重要佛教宗派的寺院也都有齋友長期入住（如靈泉寺 35 人、凌雲禪寺 3 人、法雲寺 64 人）。⁷上述情況顯示齋公、齋姑與佛教僧尼的身分界定模糊，尤其早期臺灣

同統計或有出入。

⁴ 藍吉富，《二十世紀的中日佛教》，（臺北：新文豐，1991）；李丁讚，〈宗教與殖民：臺灣佛教的變遷與轉型：1895-1995〉，《中研院民族所集刊》，81 期（1996 年），頁 19-52。

⁵ 此一寺廟調查以丸井圭治郎的《臺灣宗教調查報告書》為主，相關分析請見姚麗香，〈日據時期台灣佛教與齋教關係之探討〉，收入楊惠南，釋宏印編，《台灣佛教學術研討會論文集》，（臺北：佛教青年文教基金會，1996），頁 71-84；丸井圭治郎著；臺灣總督府編，《臺灣宗教調查報告書》，（臺北：臺灣總督府，1919）。

⁶ 李世偉，〈台北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史變化〉，《臺灣佛教、儒教與民間信仰》，（臺北：博揚文化，2008），頁 34-52。

⁷ 此一寺廟調查以丸井圭治郎的《臺灣宗教調查報告書》為主，相關分析請見姚麗香，〈日據時期台灣佛教

制度化佛寺與受戒僧侶數量稀少，對一般民眾而言，齋教甚至替代了佛教，提供修行、儀式服務的功能。

居住於齋堂內茹素修道的齋公、齋姑，並不圓頂剃髮，雖然也進入齋堂過團體生活，但是標榜自營生計，不全然依賴信徒供養。因為必須進入社會工作，所以齋公、齋姑的服飾裝扮也與一般人無異，不剃髮披袍。此一經濟獨立的原則，頗類似禪宗「一日不作，一日不食」的精神，教義上他們也以禪宗六祖惠能的在家弟子自居，但是推崇所謂在家修行的型態，以自別於僧伽（稱之為空門）。齋教本身也具有嚴密的升遷等級和相應的修行方式，除了金幢派和龍華派的男性儀軌師可以結婚之外（the married priests），他們自己定位為繼承禪宗六祖惠能之例，在俗世之中而非教團之內修行，比僧侶（空門）更能實踐禪理。就教義、組織、修行位階各方面而言，齋教不但代表明清以來佛教的新興宗派，其所謂的「在家佛教」也並非單指俗人主導的佛教，而是世俗的佛教（lay Buddhism）。⁸

中國官方與正統的僧團主義（monasticism）對於齋教最感詬病的是其以「在家人」身分擔任僧侶的工作，舉辦各種儀式；而日本殖民政府則賦予齋教官方認可。考量淨土真宗等日本佛教宗派的僧侶也是娶妻帶眷，日本官方與其否認齋教而凸顯日本僧侶的婚姻合法性，不如承認齋教領袖類似僧侶的身分，拉近彼此的差距，進而吸收齋教徒。但是筆者認為，日本將齋教歸入佛教的範疇，並未消滅臺灣社會以婚嫁區隔的僧俗界限，反而開放齋公、齋友流入佛教的機會。

臺灣齋教與佛教的複雜互動，很難視之為「改宗」，因為臺灣齋教徒並未與原有的信仰與信徒決裂，而是接受佛教僧尼的戒律。齋姑轉入佛門並非「改宗」而是「空門化」的考量。⁹日本殖民政府法律上合法化其「佛教之友」的身分，有些齋公、齋姑雖然也拜佛教僧侶為師，承繼佛教僧侶法脈，可是仍然保留齋教的「普」字法號。筆者認為日本殖民政府的宗教政策，可能更加強齋教自我定位的雙軌制，而非造成齋教徒改宗。¹⁰臺灣學者往往稱齋堂「轉型」為主流佛教，也反映不接受齋教改宗的共識。而且佛教學者一般認為戰後中國佛教會掌握傳戒制度，國民黨政府的宗教政策只開放佛教、道教兩種

與齋教關係之探討》，頁 71-84。

⁸ 江燦騰，〈臺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：人文與社會科學雜誌》，37 卷 4 期（1999 年 12 月），頁 203。江燦騰對齋教有極中肯的見解。他定義齋教三派的共同特徵是「強調是禪宗六祖惠能的法脈真傳，並且是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。」依據江的解釋，筆者進一步借 Overmyer 的 Lay Buddhism（世俗的佛教）來澄清齋教作為獨立教派和佛教的關係。

⁹ 感謝林美容提供此意見。她研究彰化朝天堂發現，齋姑的自我認同已經是佛教徒，而且還是取得佛法正宗的齋教，其作為佛教徒存在的正當性不容質疑。所以林美容稱齋教為「臺灣的傳統佛教」。

¹⁰ 李玉珍、闕正宗，〈齋教的神明／法脈雙軌制：日治寺廟整運動與楊梅奉天宮〉，新竹國立交通大學客家學院主辦，「第二屆台灣客家研究國際研討會」會議論文，2008 年 12 月。

登記等，造成齋教轉型。而齋教內缺乏培養人才的制度，使得情形更加惡化。¹¹不過這種說法無法解釋戰後齋堂亦有登記為道教寺廟，甚至加入慈惠堂等新興宗教的趨勢。相反地，筆者認為日治時期齋教自我定位的雙軌制，創造財產管理權與儀式專家法脈分離的空間，因此當戰後中國佛教會收回僧侶身分的認可權時，臺灣齋堂可以改聘佛教僧尼、其他儀式專家，甚至回復齋教僧侶的身分。臺灣齋教自由轉型的機制在於擁有齋堂的財產管理權，而既然齋教傾向家族繼承，繼承就成為齋堂延續轉型的關鍵。

研究繼承制度不能避免性別的議題，齋姑對臺灣佛教的貢獻即是明顯的例證。江燦騰以齋姑接受佛教僧尼戒律，剃髮披緇，為戰後臺灣尼眾人數激增的主因。¹²臺灣佛教界以進步的史觀來解釋上述現象，戰後來臺的中國僧侶則歸因於「臺灣為觀音道場」，所以女性信佛出家多。¹³李玉珍則指出日本殖民政府引介現代化的尼眾教育制度，使得臺灣精英女性警覺尼僧與齋姑的差別，進而積極尋求比丘尼具足戒，開啓戰後臺灣齋姑受戒的風氣。¹⁴

釋昭慧是少數從齋姑的觀點解釋齋姑轉型成比丘尼的學者：

齋教如民間宗教，沒有制度性的教會系統，所以當齋堂住持本身想要成為佛教弟子或比丘尼的時候，沒有上層組織可加以攔阻。齋姑轉變信仰導致齋堂消失，這已不宜當作是佛教「威脅利誘」的後果，佛法本身感化人心的力量，以及做為有自主性意識的齋姑，在自由意志下，抉擇教理行證完備之佛法的重要因素，也要一併納入考量。¹⁵（底線為筆者所加）

釋昭慧注意到齋教本身的教團制度鬆散，缺乏有力的中央；並且強調齋姑的自主選擇權，有權選擇教義、修行方式皆優於齋教的佛教。而且促成齋堂轉型的關鍵人物為堂主——通常是齋姑。

筆者非常同意釋昭慧的看法，因為戰後亦有堅持不剃度圓頂的先天派齋姑，或者仍然同時傳承齋教法脈的比丘尼。更進一步來說，不論齋教的教團組織、齋姑的自主性都涉及宗教的性別分工。以傳教開荒為使命的齋教組織，不但賦予各地堂主相當大的經濟、管理、收徒權力，而且前後兩種職務也符合既有的社會性別分工。齋公出外拓墾，齋姑留守經營；齋公宣教弘法，制定儀軌，齋姑苦修接眾，維持齋堂日常事務。齋教性

¹¹ 此說以江燦騰為代表，請見王氏著，〈戰後臺灣齋教發展的困境〉，《20世紀臺灣佛教的轉型與發展》，（高雄：淨心文教基金會，1995），頁182-200。

¹² 江燦騰，〈從齋姑到比丘尼——臺灣佛教女性出家的百年滄桑〉，《歷史月刊》，105期（1996年10月），頁22-32。

¹³ 此為釋明復的解釋，收入釋星雲編，《一句偈》，（臺北：佛光文化，1993），頁118。

¹⁴ 李玉珍，〈出家入世：戰後臺灣佛教女性僧侶生涯之變遷〉，臺灣師範大學歷史學系、臺灣省文獻委員會合編，《回顧老臺灣展望新故鄉：臺灣社會文化變遷學術研討會論文集》，（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系，2000），頁149-207。

¹⁵ 釋昭慧，〈當代臺灣佛教的榮景與隱憂〉，《人菩薩行的歷史足履》，（臺北：法界出版社，2006），頁1-82。

別有序的制度，來源不只佛教教義，兼納兼容儒家的家庭倫理。性別分工越嚴格，恐怕也越容易限制齋姑學習教義與科儀的機會。本文以研究齋姑的教育為主，此為出發動機。但是由於相關資料稀少，所以輔以尼僧教育。不過，尼僧教育同樣乏人研究，所以盡量以1950年代至今，臺灣社會對於尼僧教育的觀感定義為主。

三、齋姑受戒或受教育？

從經歷戰後佛教生態改變者的回憶中，筆者發現渴望受教育，正是一般齋姑轉而接受佛教戒律，以及戰後臺灣女性選擇佛門的重要動機。這些宗教婦女定義的佛教教育，範圍非常模糊，廣至讀書識字、宗教經典的教育。因此比較齋姑與尼僧的教育資源之前，我們必須先釐清此處的「教育資源」並不僅限於宗派歷史、經典、儀式等宗教知識，還被等同於普通教育的文憑、甚至識字率。戰後大陸僧人的確積極設立佛學院，吸引的女學生也遠超過男學生；而中國佛教會傳戒、坐夏的僧團生活訓練，亦都重視佛教的戒律經典。經典教育並不足以解釋此制度上的大轉變。本文結合宗教教育（含教義與儀式）與性別議題，探討齋堂空門化的過程與原因，甚至會將齋姑受教育的問題，擴展至：「是否因為齋姑，而使齋堂容易空門化？」

不可諱言，齋姑的教育背景普遍不高，但是作為一個獨立存在的宗教社群，許多齋姑擔任宣講教義、教導團體生活儀節、提供儀式服務的角色。換句話說，她們實質上擔任接受與傳遞宗教教育的工作。何況與當時的婦女相較，成為齋姑還是接觸經典的罕有途徑。但是齋姑團體的專業性，經常被齋姑修行是「個人的、業餘的」的刻板印象遮蔽，以致我們忽略齋姑也是具有宗派傳承、經典律法規範的宗教人物。更進一步地，「個人的、業餘的」是否呈現齋姑生活的特色；或者反映主流的教團觀點（教派立場）；或者反映一般社會的性別刻板印象，都有待研究。

女性出家之與齋堂、佛寺的教育關係密切，因為牽涉到他們對修行的定義。釋真法的日記即呈現此一轉變過程。釋真法出家前想像的修行生活僅限於非常簡單的執事、苦行，主要以體力勞動為主。19歲時（1944）受到母親的鼓勵與協助，她直接到圓光寺鍊成所（佛學院）出家，次年畢業，認知到佛法布教利生的重要性。¹⁶但是畢業後正式剃度投入獅頭山萬佛庵，卻面臨極端辛苦的山林農作。跋山涉水採擷木耳、花生，還因為營養不良、過度勞累而病倒。釋真法最後終於不顧萬佛庵師父的反對，擅自逃到汐止靜修禪院跟隨中國法師慈航讀書。懷抱圓光寺佛學院師長對於弘法利生的期許，釋真法並非逃避獅頭山的苦行，但是當她跪求萬佛庵師父放假求學時，得到的回答是：「佛法不是心外求的，你自己會閱經誦念就滿足了，我們女人將來又不是要登台說法；在山上

¹⁶ 釋真法，《求法旅程》，（臺北汐止：靜修禪院，1999），頁9。

心地如泉水般清淨，到外面去心田就如田水般汗濁了。」¹⁷師徒兩代對於女性修行的定義已然不同，最後亦分頭而進堅守其理想的寺院生活。不管獅頭山萬佛庵的經濟條件如何，值得注意的是：萬佛庵本為齋堂，而其師父堅持苦修誦經的生活方式，正符合臺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臺宣揚教育而產生對修行的不同態度，而落實修行的關鍵即在女性是否能夠登臺講經弘法。

釋真法於民國 52 年 5 月 2 日的日記上，摘錄釋聖嚴對於臺灣比丘尼的評語：

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？¹⁸

聖嚴與慈航皆是戰後來臺的大陸籍法師，他們也都是中國興辦佛學院的第一代學生。聖嚴觀察臺灣尼眾的處境，其實與他改革佛學教育的企圖不能兩分。無論如何，釋真法借重聖嚴的話，將研讀經典與弘法利生聯繫起來。

釋真法甚至利用做經懺的休息時間讀《太虛全書》。民國 53 年 3 月 25 日她獨自禮誦《楞嚴經》有體悟，遂下定決心每天禮誦《楞嚴經》求福慧。接著 26 到 28 日三天間，釋真法出外與其他三位法師誦經，總共十二部水懺、四卷金剛經，頗為疲憊。但是她居然同時讀了太虛大師寫的〈大佛頂首楞嚴經研究〉，而且達到「在唸經中休息時間，好好閱覽用功三天心地清淨」的境界。¹⁹此後便一直持誦《楞嚴經》，作為修行的基礎。戰後初期，臺灣尼寺的經濟收入主要是靠農耕與經懺，釋真法顯然經歷過這兩種寺院生活，但是憑藉過人的毅力堅持讀書。

戰後初期如釋白聖、釋東初、釋道安等大陸法師，已經關切到臺灣寺院教育不足的問題；不過釋聖嚴更點出女眾缺乏教育。臺灣社會向來重男輕女，戰後有限的教育資源更全力傾注兒子而非女兒。即使 1968 年開始實施九年義務教育，臺灣父母仍然偏重栽培兒子，以便光宗耀祖，終究會嫁作他人婦的女兒便是次要的考慮了。民國七十年代，臺灣經濟因為加工起飛，加工區裡便比比皆是輟學的女工。她們將辛苦賺來的薪水，交給農民父母充當兄弟的學費，甚至因為長期承擔栽培兄弟的經濟來源，而錯過適婚年齡。²⁰即使臺灣社會的經濟狀況改善，但是在重男輕女的意識型態下，女性入學的機會

¹⁷ 釋真法，《求法旅程》，頁 110。

¹⁸ 同上註，頁 130-131。

¹⁹ 同註 17，頁 181-183。

²⁰ 江燦騰即認為佛光山的興起，和吸收楠梓加工區的失學、失婚女作業員有關。江燦騰，〈臺灣佛教四大道場的经营與轉型——佛光山、慈濟、法鼓山、中台山〉，《臺灣當代佛教》，（臺北：南天書局，1997），頁 8-11。

仍然相對不如男性。佛教寺院亦籠罩在重男輕女的社會氛圍中，弔詭的是：當佛學教育興起時，佛學院反而為女性開拓受教育的新機會。光宗耀祖的兒子還必須承繼香火，所以讓女兒出家求學，探索不同的出路。就宗教提供婦女教育而言，戰後的臺灣佛學院並非創新，而是更加發揚此功能。

其實早在日治時期，接受教育與否已經衝擊到齋姑。日治時期教育關係到女性的宗教身分，因為日本以現代化教育系統培養僧尼，以學歷來授與布教師的證照。²¹臺灣齋姑與尼眾缺乏教育，日本宗教政策的殖民心態則貶抑她們，甚至有意模糊化齋姑和尼眾的身分認同。丸井圭治郎曾以新竹淨業院為例，指其尼眾不落髮為齋姑。²²臺灣佛教女性與齋姑難以分辨，關鍵在於不落髮。當然圓頂剃度與否的關鍵在受戒，但是不論渡海到大陸受戒，或者渡海到日本佛教學院求學，臺灣婦女普遍缺乏資助。

臺灣由於位處邊陲地區，並無官方或大宗派叢林的戒壇，因此臺灣僧尼欲受具足戒者，必須渡過臺灣海峽去福建等地受戒。除了考量女性遠遊的安全問題之外，龐大的旅費和昂貴的戒場費用（通常還包含謝師、參訪、遊學等花費），也使得臺灣寺院偏向選派僧眾——特別是住持的繼任人選——去大陸受戒。環境比較優越的尼眾，可以以寄戒的方式，郵寄較少的受戒費用到戒壇，買到戒牒。²³但是既然人未出席，這些尼眾也不需落髮。清領到日治，臺灣尼眾出家落髮並不普遍，就像她們受大戒一樣難得。

日治時期，臺灣尼眾多了到日本求學取得尼僧資格的機會，但是仍然侷限於少數優越家境的尼眾。日本在臺僧侶並不鼓勵臺灣尼眾剃度，但是卻設立出家尼眾訓練班。譬如日據時期基隆地區女性欲取得出家身分，必須在此尼眾訓練班通過兩年課程。但是在結業典禮的相片上，來自同一寺院的女學生不一定都落髮。²⁴同樣的情形亦發生在 1941 年由東海宜誠和大崗山派梁開吉住持於蓮峰寺合作舉辦之「尼僧講習會」；結業典禮上，多數臺灣蓄髮的女學員和日本尼教師的圓頂恰成對比。²⁵

既然日本佛教在臺舉辦講習會，目的在提升臺灣僧侶的知識水準，學員也包含女眾、僧尼（尼僧）、齋姑，為何臺灣尼眾剃髮仍屬少數？而且參與講習會的女性必須經過篩選。她們必須具備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，整體而言，是屬於程度較高的女性。²⁶可見殖民政府有意無意以教育來區隔日本與

²¹ 日本明治維新以來，將僧侶教團養成與升遷制度與西方的學校制度結合。

²² 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》，頁 21。

²³ 蔡文婷，〈菩提道上女兒多〉，《光華》，22 卷 12 期（1997 年 12 月），頁 82-95；江燦騰，〈從齋姑到比丘尼——臺灣佛教女性出家的百年滄桑〉，頁 22-32。

²⁴ 基隆佛教學生講習所畢業照（約攝於 1939 年至 1940 年間），感謝基隆極樂寺修慧長老尼家屬郭桂枝女士提供此相片。

²⁵ 請參考蓮峰寺本殿臨濟宗尼眾講習會會場相片，收入施德昌《紀元二千六百年紀念臺灣佛教名蹟寶鑑》，（臺中：民德寫真館，1941），頁 94。

²⁶ 《臺灣佛教》，19 卷 1 號（1941 年 1 月），頁 49；轉引自江燦騰，〈臺灣近代政權鼎革與佛教教派轉型〉：

臺灣尼眾之位階，甚至維持原來臺灣尼眾不剃髮的風俗，將她們均歸類於齋姑。

在日本殖民者的眼中，臺灣僧尼過度重視戒行而不學習經典教義，甚至沒有僧侶能夠講經說法，同時也反映出齋教本身對於修行的定義，的確不注重經典教育。日本提倡的佛教教育吸引齋教信徒，許多重要齋友都轉而投入佛門，剃度出家，成為弘法的重要龍象，即是重要的證據。²⁷但是齋姑接受教育的機會，仍然不如男性同儕；甚至齋教本身制度，即不注重齋姑的養成教育，導致日治時期的齋教男女精英，不是容易受到中國大陸的佛教吸引，就是都必須取得日本承認的布教師身分。所以接下來，筆者要就齋教本身的齋公、齋姑養成教育，來探討齋姑的教育資源。

四、齋姑的教育與位階

通常一般社會大眾定義宗教教育的範圍，應該包含宗派歷史、經典、儀式等宗教知識與專業技能，因此接下來將探討齋教的基本經典、傳承、科儀教育。不過齋教三派中，龍華派與金幢派的基本經典與科儀比較相近，加上後者在臺傳播區域較少，資料也相對不足，所以本文只比較龍華派與先天道。

(一) 龍華派

龍華派的基本經典有八部：(一)羅祖《五部六冊經》六卷；(二)《明宗孝義經》一卷；(三)《五部經補註開法心要》十六卷；(四)《龍華三會性命門教》一卷；(五)《龍華正教科儀》一卷；(六)《羅祖行腳因寶卷》一卷；(七)《直指如是真經》；(八)《三乘科儀》。²⁸其中以《五部六冊經》最重要，內容是教祖詮釋佛教《金剛般若波羅蜜經》所作，含攝悟道解脫的根本理論。其他經典則雜揉儒釋道三教思想，強調

以高雄大崗山超峰寺派的源流與發展為例》，頁 263。

²⁷ 日治時期臺灣重要的佛教派系有基隆月眉山派、臺北觀音山派、苗栗大湖法雲寺派、臺南開元寺派、高雄大崗山派，其中基隆靈泉寺的善慧法師（1881-1945），十六歲（1897）即皈依齋教龍華派，後來向僧侶善智、妙性學習佛教典籍，明治三十五年（1902）渡海至湧泉寺受三壇大戒。臺南開元寺住持玄精法師（蔡潭，嘉義縣布袋鎮人，1875-1921）明治二十八年（1895）皈依龍華派，師承臺南縣西港鄉信和堂黃普宗，引導他入開元寺為僧，然後渡海至湧泉寺受戒，再禮臺籍傳芳法師。請參考陳錫璋，《鼓山湧泉寺掌故叢譚》，（臺南：智者出版社，1997），頁 191。陳錫璋，《福州鼓山湧泉寺歷代住持禪師傳略》，（臺南：智者出版社，1996），頁 191。另外，得圓法師（魏松，嘉義縣電仔馬稠後人，1882-1946）18 歲皈依龍華派，明治三十八年（1905）禮玄精法師剃度，次年赴湧泉寺受戒。明治四十一年（1908）返臺，歷任開元寺監院、水仙宮、關帝廟住持，大正十年（1921）接任開元寺住持，昭和九年開壇授戒。大湖法雲寺第二任住持妙果法師（桃園縣人，1884-1963）18 歲皈依大溪齋明寺，擔任龍華派重要職務（太空），投覺力法師剃度出家，大正元年（1912）於湧泉寺受戒。玠宗法師（林資潭，臺中縣人）大正元年皈依龍華派，大正十一年十一月赴大陸朝禮佛教名山，十三年畢業於泉州承天禪寺東方因明論理院，同年四月初八日於福建興化南山廣化寺受具足戒，十一月十七日於泉州開元寺繼承中華佛教會圓瑛法師，十二月一日擔任中華佛教新青年會臺灣宣傳隊委員，大正十四年返臺擔任獅頭山金剛禪寺佛教研究會教務主任。

²⁸ 高賢治，〈臺灣的齋教〉，《臺灣風物》，36 卷 3 期（1986 年），頁 121-122。

倫理與孝道。

龍華派信徒分為九階，由低至高分別為：小乘—大乘—三乘—小引（老官）—大引（太老官）—四句—清虛—太空—空空。九個等級職權清楚，經過層層考核，由上級決定下級可否升等。前五階是信徒群，小引與大引可以招收信徒，而不能教育信徒；後四階中四句與清虛類似講師，教授經典；而到太空一級，才能做佛事、辦法會；空空則為最高領導。²⁹

龍華派的儀式則分例行祭儀、朔望供佛、佛壽誕祭儀、開光場法會（皈依進道）、做功德。前三者基本上是早晚課誦經典、獻供、唸偈和表文，為例行的儀式。開光場法會歷時七天，大乘、三乘、小引、大引、四句、清虛、太空皆必須到場，每人都要收費，類似佛教授戒典禮。至於做功德即祭度亡魂，不限為齋友服務，而且可以收費，可能是龍華派對外重要的儀式收入。³⁰例行儀式應該一般齋公、齋姑皆可實行，但是開光場和做功德的法會則需要位階較高的齋公齊聚一堂，其中太空的位階更僅次於空空，為臺灣地區最高首領。戰後齋教遭遇與大陸祖堂隔絕而無法進階的難題，龍華派漢陽堂支派比先天道適應靈活，在臺進行進階太空，避免因為太空逝世，法會儀式亦無以為繼的困境。³¹

和其他宗教組織一樣，龍華派信徒多有向外募化信徒、資源的責任，但是教導信眾、執行儀式的權責則必須與其位階結合，所以能否進入教育與管理核心，勢必需要進入後四階。但是筆者目前尚未發現女性擔任龍華派四句以上位階者。這個情況可能因為訪談者忽略，也可能因為齋姑本身並未重視位階所致。一般而言，由於例行的儀式只是早晚課誦經典、獻供、唸偈和表文，所以齋堂堂主教育不用太高，位階也沒有限定，所以齋姑也可以住持齋堂，所以她們位階不須很高。不過如果女性從未擔任，或者被排擠於四句以上位階的話，相對女性受教權利亦不會受到重視。

目前理解齋姑的教育，還必須借重訪談資料，筆者將借用前輩學者的調查結果，作一綜合式的分析。釋信融曾訪問釋道性法師（1924- ），研究她從龍華派慶天堂出家，歷經福善寺住持、依止淨覺院、創建華藏庵的宗教生涯，作為齋堂轉成佛寺的個案。³²釋道性 18 歲時（1942）皈依慶天堂第三任堂主張普桂，道號普鳳。張普桂為前任堂主張

²⁹ 王見川，〈龍華派齋堂的個案研究——安平「化善堂」〉，《臺灣的齋教與鸞堂》，（臺北：南天書局，1996），頁 127。

³⁰ 早期認為齋公、齋姑提供民間互助式的儀式服務，日治時期丸井圭治郎的調查亦如此報導，不過王見川持不同看法，請見王氏著，〈龍華派齋堂的個案研究——安平「化善堂」〉，頁 123。

³¹ 由於位階升級必須由上層認可，並且回到祖堂進行，所以交通斷絕成為難題。臺灣的先天道齋堂都面臨到相同的問題，有的就自行按照科儀本演禮。但是黃玉階自行開派，尚未建立科儀傳承，其屬下齋堂必須回祖堂受認可。

³² 江燦騰，〈戰後臺灣齋教發展的困境〉，收入江燦騰，王見川主編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望：首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，（臺北：新文豐，1994），頁 267；王見川，〈龍華教源流探索〉，《臺灣的齋教與鸞堂》，頁 9-10。

响之孫女，父親張萬生（1885-1952）。張普桂親自教導普鳳誦經、法器或唱誦的儀軌，後者也很快嫻熟，與當時堂內的三、四位齋姑早晚課誦，定期舉辦法會誦經。³³大約十年後（1953），普鳳就被地方寺廟福善寺的在家人聘任為住持，開始她與慶天堂齋姑長期合作誦經的歷程，寺方也希望普鳳能教導誦經來籌措改建經費。同一時期普鳳則剃度受戒成為比丘尼，法號道性，並邀請竹山德山寺慧莊比丘尼到福善寺教導住眾佛教梵唄。等到福善寺管理人的太太學會誦經後，廟方以釋道性已經具有比丘尼身分不再聘任，她於是離開自行創建佛教尼寺。由民國五十年代齋姑的誦經，轉變成七十年代尼僧領導的在家人誦經團，我們看到婦女誦經的儀式愈來愈發達。

釋道性（原來的普鳳姑）解釋上述轉變的可能性，在於龍華派慶天堂使用的經典與經懺大多與佛教相同，只是唱誦的音調與拜佛方式不同。³⁴釋信融更認為，慶天堂從未教導弟子「羅祖的五部六冊經典」，因此只有龍華派的形式而缺實質教育，所以留不住年輕的弟子與信徒。以慶天堂為例，至少戰後並未傳授齋姑基本經典，其基本儀式技能以誦經為主，而且可以向佛教尼眾學習誦經。

釋信融的結論符合前輩學者江燦騰、林美容、王見川、闕正宗所見：臺灣齋教戰後受到佛教衝擊，以及缺乏教育而人才流失。³⁵但是所謂的齋堂凋零，卻可能要重新考量。因為齋姑、尼僧的身分轉換與合作，慶天堂並非特殊例子。釋信融從齋堂寺廟的管理人制度，嘗試將佛教分成制度化、在家佛教（即齋教）、民間佛教，提出齋姑游移齋堂、民間寺廟、佛寺的空間。³⁶臺灣寺廟的宗教屬性相當複雜，不能依賴一般寺院廟堂的稱謂。以艋舺龍山寺為例，供奉主神為觀世音菩薩，住持為佛教法師，官方登記為佛教，但是住持實際為寺方聘任的。而且寺方的真正權力在地方大姓中的紳商，日常的管理委員會不但由在家人組成，而且也容許佛教以外的各種儀式在寺中舉行。³⁷此即筆者提出的管理與儀式法脈雙軌制現象。

龍華派其他齋堂是否比較注重經典與儀式教育呢？參考學者至今的研究，似乎龍華派齋堂並不注重齋姑的教育。以目前所知龍華派齋姑中最具領袖魅力者，應屬臺中慎齋堂堂主張月珠（1903-1968），但是她亦在晚年剃度受戒，法號釋德融。³⁸慎齋堂為龍華

³³ 轉引自釋信融，〈西螺地區齋堂到佛教的轉型發展——以釋道性法師的經驗為例〉，收入顏尚文主編，《臺灣佛教與漢人傳統信仰研究》，（嘉義民雄：國立中正大學臺灣人文研究中心，2008），頁93-94。

³⁴ 根據釋道性的回憶，1940年代慶天堂的經典有《南北斗真經》、《玉皇真經》、《玉皇普度聖經》、《金剛經》、《地藏經》、《三昧水懺》、《阿彌陀經》、《金剛科儀》等。轉引自釋信融，〈西螺地區從齋堂到佛寺的轉型與發展〉，頁94、104。

³⁵ 江燦騰，〈戰後臺灣齋教發展的困境〉，收入江燦騰、王見川主編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望：首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，頁267；王見川，〈龍華教源流探索〉，《臺灣的齋教與鸞堂》，頁9-10。

³⁶ 釋信融，〈西螺地區從齋堂到佛寺的轉型與發展——從釋道性法師的經驗為例〉，頁83-108。

³⁷ 李世偉，〈台北艋舺龍山寺「民間佛教」性格之歷史變化〉，頁34-52。

³⁸ 張慧晶（釋宏任），〈台中慎齋堂的發展與轉型〉，（碩士論文，玄奘大學宗教學系，2007）。

派壹是堂派母堂，為臺中地區最早創立、規模最大的齋堂，日治時期即政商關係良好，田租寺產豐富，堂內住眾可以專務修行，猶如「貴族寺院」。³⁹張月珠的情況比普鳳優越，慎齋堂中也組織讀書會研讀龍華派經典，但是基本上慎齋堂是以男性為主的繼承體系。從第一代堂主蔡普榮（1754-1827）以來，慎齋堂為張家世襲。張月珠的曾祖父張普傑第二任堂主（1827-1889）；祖父母張普泉、賴善清共同擔任第三、四任堂主（1889-1901）；父親張迺榮擔任第五任堂主（1901-1917）；祖母賴善清繼任第六任堂主（1917-1944），母親劉氏玉（性淨）擔任管理人；1944年才傳給張月珠，協助祖母擔任管理人。張月珠遲到1944年才正式繼任堂主兼任管理人，而後於1957年慎齋堂財團法人化後，連續擔任董事長兼本堂住持。⁴⁰張月珠開始管理慎齋堂，卻面臨慎齋堂遭遇臺灣土地改革、市區重劃等問題，她開始舉辦誦念、禮懺等龍華經科儀法會，以籌措擴建、搬遷費用。張月珠並且與臺中蓮社的李炳南等大陸佛教僧侶耆老合作，支援並參與推廣佛法教育，最後甚而停止世襲制度，物色年輕可教育之徒眾傳法，不但支持她受佛學院教育且與之一起剃度受戒。此舉亦安撫了堂內老齋姑，使得慎齋堂成功轉型為佛教寺院。

臺灣齋堂的世襲制與家族化特性，好處是自給自足的修行園地，壞處則是容易被視為私人的修行生活。如果又遇到與祖堂的聯繫減弱，更容易變成家族婦孺老幼清修的場所，形成比較散漫、對外隔絕的生活節奏。一旦家族衰微，齋堂往往出現齋姑繼任最後一任堂主的狀況，而且在不傳外姓的原則下，守寡的媳婦或不婚的女兒沒有後代，則無傳人。家族式的宗教組織中，齋堂的婦女居於協助、候補的地位可以預期；齋姑的修行生活，在家族的框架下，也容易視為業餘的、私人的修行生活；加上欠缺社會資源，即使是住持齋堂的齋姑，都相當欠缺經典與科儀的教育與栽培。

（二）先天道

先天道的基本經典有十五類：（一）開道三經：康熙六年（1667）黃九祖頒訂之《禮本》（開示經）、《懺懺》、《雷唵經》；（二）《皇極金丹九蓮正信皈真還鄉寶卷》；（三）《闡道要言》；（四）破迷宗旨、八字覺源；（五）萬年歸宗、退安祖元旦囑書、十二月年佛吟；（六）坤道師表；（七）拾誥靈文；（八）勸眾修行歌；（九）《歸原寶筏》；（十）眾生調規、天恩調規、證恩調規、佛堂執事調規、證恩堂規；（十一）三三歸一、換骨仙丹、玉露金盤；（十二）《玉皇心印經》一卷；（十三）道德淺說、衣鉢真傳、道書、瑤池金母嘆修道；（十四）日用表、三九表、《大梵王經》各一卷；

³⁹ 張慧晶（釋宏任），〈台中慎齋堂的發展與轉型〉，頁75-77。「貴族寺院」此語為現任住持釋普暉法師的感想，也是促成她極力推展慎齋堂參與社會教育慈善活動的契機。

⁴⁰ 張慧晶（釋宏任），〈台中慎齋堂的發展與轉型〉，頁30、63。

(十五) 無生老母十指家書。⁴¹雖然先天道經典《道德淺說》謂：「守儒家之禮，受釋氏之戒，修老君之道，謂之三教歸一。」強調三教合一。

先天道之職級，祖師以下依次為五行（在總堂輔佐祖師）、十地（全國分十區）、頂航（省級）、保恩（省級副辦）、引恩（引進天恩）、證恩（監督天恩）、天恩（傳道師）之等級；並以「道、運、永、昌、明」作為十地至證恩之道號。先天道依照地區大小劃分職務，並且互相統屬輔佐；而信徒稱眾生則居於位階底端。⁴²但是只要身屬天恩職級者即能設立佛堂，以供徒眾聚會、禮佛、傳道、講經、習儀、修持，以及出家道徒（即出家眾生，有別於在家眾生）居住；而且實際籌建、經營佛堂的也是天恩所募集的地方資源。

比較特殊的是，先天道的修持由全真教轉趨佛教化，其痕跡即為絕欲、茹素，先天道不只齋姑不能婚嫁，齋公亦是如此。此一有別龍華、金幢的要求，不僅與儒家強調家庭倫理衝突，而且也使得先天道在收取信徒、佛堂繼承上居於弱勢，遂有改革派興起，其中又以圓明聖道、同善社、一貫道勢力最為顯著。

先天道不論修持、儀式都偏向儒教化。科儀一如儒家祭孔、祭天地、祭祖先的方式，主祭者穿著樸素的長袍馬褂，亦無熱鬧敲打的音樂陪襯，更沒有如道教繁複醒目的畫符、唸咒、舞劍、踏斗等動作。⁴³先天道創教以來的基本儀式經典——禮本、願懺、雷唵經，不過是些奏請仙佛、聖真的禮本、表文，儀式仍以上表、誦唸為主。而且舉行儀式者不限於職級，天恩即可舉行進道科儀，開壇宣讀表文，辦理皈依。而皈依進道者（稱男女眾生，以茹素與否與一般僅皈依的信徒區分）如果已經進住佛堂，即可以執行日常科儀。⁴⁴

所以，先天道的「神職人員」職級位階，真的是在督導佛堂、日常作息營運的管理事務，而非憑藉經典知識或儀式技能升遷。因此天恩位階雖低，卻關係傳教型教派信徒人數、單位多寡的關鍵人物。換句話說，在先天道管理領導地方佛堂的天恩，不必然需要精通經典或科儀，只要具備一般讀誦儒家經典的能力即可。

先天道在咸豐年間傳入臺灣，分為萬全堂、乾元堂兩派。臺灣先天道最重要的領導為黃玉階（1850-1918），很早於宣統三年（1911）即受封為全臺頂航。⁴⁵他於 1918 年

⁴¹ 高賢治，〈臺灣的齋教〉，《臺灣風物》，36 卷 3 期（1986 年），頁 129-130。

⁴² 林萬傳編著，《先天大道系統研究》，（臺南：龍巨書局，1986），頁 125-127。

⁴³ 同上註，頁 1-49。

⁴⁴ 李玉珍，李鸞嫻，〈齋教空門化——福林堂的祭儀轉化〉，香港中文大學舉辦「2008 年民間佛教學術會議」會議論文，2008 年 5 月，香港。

⁴⁵ 黃玉階於同治六年（1867）於臺中梧棲界何許中佛堂進道，由來自閩浙的李昌晉引進，隨後受蔡運昌之命開荒臺北，至同治十二年（1873）受天恩職務開堂。1895 年臺灣割日，宣統元年至三年，尚有閩浙地任（十地）盛道豐、雷道興等人來臺，加昇黃玉階為全臺頂航。參考李世偉，〈身是維摩不著花——黃玉階之宗教活動〉，收入楊惠南，釋宏印編，《台灣佛教學術研討會論文集》，（臺北：佛教青年文教基

去世後，將職務交給其弟黃監（1870-1958）。1935 年黃監還跨海到漢口萬全堂謁祖，受職為閩浙地任（道弘），統轄浙江、福建、臺灣先天道堂。但是蘆溝橋事變爆發，從此兩岸阻隔，大陸陷匪後，任派升級的情況更加危急，黃監雖於 1953 年開始每年召開講習會，但是他在 1958 年去世，從此臺灣再也沒有可以授職引進天恩的人。教內人士不但認為講習會中斷「微言永絕」，先天道深奧的教義儀節面臨失傳，而且後來先天道在臺的組織動員能力衰微，雖然極欲編輯傳授先天派教義、祖派考稽、禪定內修，但是顯然成果不彰，已經無法整頓與教育各個堂口的負責人。⁴⁶由於教階授與的制度中斷，使得由上而下的教育資源亦斷絕。考察黃監主辦講習會的內容，涵蓋教授先天派教義、祖派考稽、禪定內修，除了凝聚宗派意識之外，應該也企圖提升各地堂口道徒的知識水平。不過這樣反而顯示：先天道將例行堂務交由堂主負責，而教育與行使儀式則必須依賴總堂的結構性弱點。尤其先天道並未發展出像佛教僧伽一樣的傳戒制度，而是以在家修行、自給自足的堂口為繼承單位，缺乏養成人才制度，就更容易面臨繼承問題。

臺灣先天道與中央教階關係疏遠，神職人員養成制度稀鬆，經營堂口之門檻低（指不需嚴格的教義考核與儀式技能），卻替女性建立有利的生存空間。先天道佛堂多婦孺老幼的現象，其來有自。這種情況導致齋堂數代傳承後，容易有「女人的養老院」之譏諷。而且齋堂一旦脫離家族的庇蔭，必須自謀生計；佛教的經典教育、儀式梵唄，往往也開啓齋姑轉而接觸佛教僧尼的契機。

以新竹福林堂為例，雖然是先天道母堂，而且堂主堅持至民國 82 年（1993）才剃度受戒，卻擋不住其住眾齋姑尋求佛教僧尼的教育。⁴⁷福林堂創建於咸豐五年（1885），首任堂主李黃素蓮（1885-1903）為黃玉階守寡的姊妹，政權鼎革之際，尚有黃玉階的弟子曾目（1885-1965）維繫。李黃素蓮傳孫女李善治（1903 年至 1920 年間擔任堂主）不傳女兒李端，李善治與曾目皆未婚入道，所以福林堂住眾皆依賴收養養女為繼，第四代堂主曾水月（1917-2003）即為曾目養女。曾水月以 78 歲高齡剃度圓頂，法號釋明哲，住眾亦全部剃度圓頂，福林堂正式空門化。雖然民國 42 年（1953），曾目即加入中國佛教會，但是僅屬表態。福林堂的齋姑蔡富子早在民國六十年代即圓頂拜師，法號釋文心，福林堂的住眾因此另立佛堂，早晚課分為兩殿進行。堅持先天道的曾水月住持於 2003 年去世，兩年之內，不但比丘尼開始入住福林堂，碩果僅存的兩位圓頂齋姑，也熟練的

金會，1996），頁 97-115。

⁴⁶ 請見林萬傳編著，《先天大道系統研究》，頁 268-269。1960 年先天派祖派考稽中謂：「本派現時臺灣全省內之教徒（有進道者）大約有四、五百人之多數。因欠學習研究，對於扶持大道、度己度人、義務、使命、責任多欠徹底了解，故多不能積極以扶持大道、度己度人。不能積極以對社會、國家貢獻奉仕、教化指導，致使被社會排斥為消極者，實真可憐、可惜也。」（標點為筆者所加）

⁴⁷ 李世偉，〈身是維摩不著花——黃玉階之宗教活動〉，頁 97-115。

以佛經領眾。⁴⁸

福林堂在先天道中地位重要，可以作為養成齋姑的代表。歷任堂主中，李黃素蓮道號昌蓮、曾目道號昌琛、李善治道號本為明延，後改昌禮，三人皆為引恩位階，可以引進天恩。由於天恩即可建堂擔任堂主，所以福林堂堂主可以提攜栽培先天道齋姑。而且福林堂先後有李端、陳靜芳、蔡旨輝女師在此教授漢學。先天派中凡是擔任引恩者（第六級），道號皆以昌字始，亦均可被稱老師。但是戰後福林堂齋姑仍然尋求佛教僧尼的教育，先拜臺籍僧玠宗，後來有大陸來臺的釋慈航、釋淨空。釋玠宗原來信奉龍華派，受到日本佛教影響，主張「亦僧亦俗亦儒亦道」，自己出家又不強迫弟子剃髮。因與福林堂先天道宗旨相近，大部分住眾與曾水月都皈依釋玠宗。住眾又推崇慈航，可能由於他持閩南語，又是戰後首位全身舍利的傳奇人物。而淨空透過電視與視聽教材宣說淨土法門，福林堂的信眾或者住眾，都認為其拜佛念經法門十分受用。上述現象顯示，即使為先天道最多女性教師的齋堂，福林堂的齋姑仍然缺乏完整的經典教育。

就儀式經懺部分而言，齋姑蔡富子（釋文心）也是向大陸僧侶學習蒙山施食，而且因為她的儀式主導地位，堂主曾水月都必須與之配合。福林堂從日治時期引進臺灣首部織布機，曾目家族開設醬菜坊，曾水月善於裁縫，都是自食其力。而且可以確定福林堂未曾外聘誦經團，直到曾水月時期，住眾自行組成誦經團，為鄉里收費服務。五位誦經團成員以釋文心為主，堂主與管理人率領，皆為女性。住眾認為當時福林堂必須開闢財源，而且當時（民國六十年代）最流行的經懺儀式就是佛教的施食。但是她們也把釋文心的早逝，歸咎於蒙山施食的儀式太陰所致。⁴⁹臺灣民間早有「司公學拜懺，和尚偷拜斗」的俗諺，此處的「和尚」根據釋悟因解釋為香花法師，不過福林堂遭遇的，可能是怕技藝失傳而大開方便之門的大陸經懺法師。⁵⁰福林堂的經懺，集合齋姑與尼眾，而且她們的儀軌並非習自先天道，而是特別向佛教法師求教學來，在一般民眾看來可能不奇怪，但是卻顯示先天道齋姑未曾接受超度法會的儀式訓練。

綜合經典與儀式訓練，過去福林堂的齋姑最喜歡釋淨空的淨土法門，因為她們還是認為老實修行勝過聽經說法。念佛的確對年紀老邁的齋姑而言，比較容易。可是考量到上任堂主曾水月的抗拒圓頂剃度，以念佛的西方淨土代替先天道最後的天堂，恐怕才是讓這些修行一輩子的老齋姑可以釋懷的原因。⁵¹不過，面臨經濟壓力之際，不論龍華派慶天堂、慎齋堂、先天道福林堂的齋姑，都傾向改革學習，向佛教僧尼拜師學習佛教經

⁴⁸ 李玉珍、李鸞嫻，〈齋教空門化——福林堂的祭儀轉化〉；李鸞嫻、李玉珍，〈新竹市齋堂巡禮：福林堂〉，《竹塹文獻雜誌》，38期（2007年），頁90-114。

⁴⁹ 所謂「拜懺壽長，施食命短」。

⁵⁰ 感謝悟因法師於本文初稿發表時，提供此關鍵資料。

⁵¹ 感謝林美容教授於本文初稿發表時，提供此精闢的觀察。

典與經懺儀式，可見齋堂在家族化的框架下，齋姑向來缺乏栽培的情況。

五、齋姑與尼僧的資源比較

相對於齋堂的性別分工，限制齋姑的經典與儀式學習，戰後臺灣的佛學教育卻蓬勃發展。根據《臺灣佛學院所教育年鑑》，至2000年為止，臺灣佛學院的設置可分為五期：⁵²

- （一）戰後短短兩年間（1947-1949）即有四所，包含1948年四月創建的臺中慎齋堂女眾學園，以及同年年底中壢圓光寺聘請慈航設立之臺灣佛學院。
- （二）民國39年至48年間（1950-1959）出現十四所佛學院。其中中國佛教會白聖長老成立的短期中國佛教三藏學院、中國佛學研究部雖然只辦理三屆（1957-1963，一屆三年，學生畢業後再繼續招生），為栽培傳戒人才最重要的機構。印順導師於民國42年（1953）建立福慧僧團，在新竹福嚴精舍與臺北慧日講堂廣為接納臺灣佛教僧尼，開啓佛學院與寺院分別獨立的風氣。而且由於入學僧眾稀少，旁聽女眾熱絡，所以福嚴精舍的師資間接協助建立一同寺（原為齋堂）的女眾佛學院。
- （三）民國59年至68年（1970-1979）是佛學院的鼎盛時期，各地佛教寺院積極設立的佛學院，高達二十二所。譬如高雄的佛光山叢林學院（1973）與臺北華嚴專宗學院（1975）都成為常住栽培住眾、發展弘法事業的重要機構。民國68年（1979）福嚴佛學院恢復，改為招收女眾。比丘尼曉雲自香港來臺任教文化學院，並於59年創建蓮華學佛園，專門栽培國內外尼眾。
- （四）民國69年至78年（1980-1989）成立的二十五所佛學院大量提升至佛學研究所程度，就讀成員的學歷也大幅提升，從中小學躍升到高職。香光尼眾佛學院（1981）的學生中高達79%具有大專校院學歷，臺北中華佛研所亦開始招生（1985）。
- （五）民國79年至89年（1990-2000）雖然只有七所佛學院所成立，但是課程設計愈來愈朝向學術化，師資方面也大都受到印順導師的影響，以鑽研佛教經典史為主要方向研究。

上述七十二所佛學院的發展不同，有的完成寺院招收與栽培僧尼的任務後即停辦，但是其學生一如戰後比丘尼人數遠超過比丘一樣，普遍以女性居多。尤其臺灣佛學院所並不限制出家人就讀，因此也開放一般女性出家的途徑。

江燦騰認為戰前臺灣齋姑比尼僧多的原因有四：（一）清代嚴格限制女性出家；（二）

⁵² 以下資料整理自中華佛學研究所主編，《臺灣佛學院所教育年鑑》第一輯，（臺北：中華佛學研究所，2002）；釋悟因總纂；釋見重撰述，《臺灣佛學院志》第一輯至第三輯，（嘉義：香光書鄉出版社，1994）。有關臺灣佛學院師資課程之分析，請參考李玉珍，〈問學成佛——領導戰後臺灣佛教讀書風潮的印順導師〉，未刊稿。

未婚、孀居、殘疾的女性的庇蔭；（三）因為家庭信仰而皈依齋教；（四）臺灣缺乏受具足戒的僧侶，尼寺設立不易。⁵³臺灣宗教生態對女性出家為尼的限制，十分嚴厲。而富家望族多設齋堂。在缺乏合格僧侶指導，甚至佛寺數目稀少的狀況下，齋堂多成為家族私產，不同於佛教寺院向僧尼開放。齋堂的繼承因血緣而定，因此還產生收養制度，比佛教的子孫廟制度更為封閉，即肇因其為私人所屬的廟堂。考量到齋堂「傳女孫不傳女」的結構，齋姑很難避免遞補、輔佐的角色，而配合其維持而不領導的既定性別角色，除非自行求變，很難獲得教育支援。

戰後中國佛教會推動的傳戒，基本上奠定於經典的改革。傳戒、安居坐夏以及佛學院教育，結合了學習戒律與規範團體生活的訓練。以蘇北（主要為浙江、江蘇）僧侶主導的中國佛教會更須在臺灣擴展版圖，齋姑的人脈與經濟獨立，成為重要資源。佛教教育影響所及，不僅成為吸收齋姑與年輕女性的重要因素，也提供專業主流的女性宗教生涯。

除了經典教育，還有另外一種被忽略的宗教教育——儀式。因為大陸僧侶對傳授經懺、焰口儀式的開放性態度，也使得齋姑比以前更有機會學得法會儀式，藉以解決其齋堂的經濟問題。有些長於梵唄的齋姑，也會與尼僧合作，舉辦經懺。此一現象在尼僧受教育愈來愈久，愈來愈與法會經懺儀式脫節的情況下，經常發生。

不論佛教經典或儀式教育，都容易改變齋姑的自我定位。除了因為受教育而提升實踐的自我定位之外，一種較為專業、系統、平等的教團生活，亦吸引年輕女性選擇剃度，進入佛門。因此戰後首批佛教女性精英，如兩代皆有尼姑王之稱的圓融、天乙師徒，寧可選擇佛寺而非齋堂出家。⁵⁴1990年代，甚至出現女大學生集體出家的風潮，臺灣佛教出現舉世聞名的學士尼，反映一個正統的、專業的、現代的女性僧侶生涯，隨著傳戒制度與僧侶教育的普及，已經形成。⁵⁵而高學歷的女性走入佛門，則更加速女性僧侶生涯的變遷。尼僧此一正統教團身分的專業化以及社會參與度，互相效力。在社會層面上，這些宗教女性的教團身分改變，因為涉及傳統宗教生活與家庭價值的衝突，不但反映女性宗教身分的認定，和宗教的生活方式如何息息相關；而且也顯示一般社會大眾的宗教概念，在急速社經變遷中，如何牽動家庭倫理、性別界限、宗教實踐等深層的文化概念。

六、結論：教育與教團生活

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

⁵³ 江燦騰，《臺灣當代佛教》，（臺北：南天書局，2000），頁115-117。

⁵⁴ 李玉珍，〈中國佛教會一甲子女戒師〉，收入中國佛教會文獻編審委員會編，《中國佛教會復會六十週年學術研討會論文集》，（臺北：中國佛教會，2008），頁115-136。

⁵⁵ 梁玉芳，〈女性自覺與學士尼之湧現〉，《聯合報》，3/1/1997，第5版。

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。尤其在純為女性住持的齋堂或尼寺，女性擁有獨立的經營權，只受戒不剃度的齋姑，或者願意入住的尼眾，彼此更容易互相幫襯合作。反倒是讓男性僧侶入住的齋堂與尼寺，真正落實變換師承的意義，因為失去經營的自主權。雖然上述兩種情況，都肇因於女性尋求更完善的修行教育，但是齋教與佛教的教團制度有別，後者以擬血緣架構更為開放的教團空間，而向來處於較低位階的女性失去家族的保護傘，往往必須重新開始往上升。但是家族關係亦侷限繼承人選，而面臨後繼無人的情況，許多齋姑還是選擇重佛的師承，維繫宗教生活。

根據日治時期的資料，臺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，提供臺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、誦經到放焰口，佛教法師比齋公、道士更為開放，傳授對象不受僧俗、性別限制。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則成為其拓展生計的重要來源。

佛教尼眾的身分認定，愈來愈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，也相對影響其他部分的女性宗教生活，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組織的從屬關係。而在僧俗分途的氛圍之下，臺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，有別輔佐性、累積功德式的信徒組織。兩者都使臺灣女性的宗教生活，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，戰後臺灣比丘尼教團具有較高的自主意識，尤其是突出於二眾教團之外的中型比丘尼教團。（這也是筆者下一個研究的主題）

回應人：林美容教授

中研院民族學研究所兼任研究員、慈濟大學宗教與文化研究所教授

榮幸有這個機會，來擔任李玉珍教授這篇論文的回應人，要從齋姑和尼僧教育來比較戰前和戰後臺灣佛教教育的教育資源，這個課題非常有意義。正如同她報告的內容，比較偏向在齋姑的層面，我評論的內容也比較侷限在這個層面。先做一點簡單的澄清：齋姑，齋教徒裡的齋姑，其實她們可以再分類為有結婚和沒結婚，但是對她們來講最重要的分類是有沒有出家。其實有些帶髮的齋姑，她們是具有出家的身分的，她們認為她們是出家修行，特別是不結婚的；可是實際上有什麼樣的 ritual（儀式）讓她們具有出家的身分，並不知道，學界還未研究清楚。我從田野調查中知道，有些齋姑認為她們是在出家修行，所以齋姑有不同的類別，還有剛剛李玉珍教授也有講到，有些是擔任住持的，有些是一般的齋眾，所以她們不同的類別，教育資源、受教的情況，也就會有所差異。

第二點，對傳統的齋教徒來講，吃齋吃得清，念佛念得勤，是他們日常修行生活非常強調的部分。這一點也呼應了李玉珍教授文章中講到的，過去有關齋教的內容裡面，比較不重經典的觀察。雖然她列舉了三派的重要經典，可是這些重要經典，怎麼樣把它的教義、教理思想傳遞出來，我覺得主要是在齋堂裡面領眾的堂主，或者身分階級比較高的齋公。他們在講經說法的時候，多少會講一點，因為他們是可以講經說法的。可是這一部分的研究資料非常缺少，我們只能看到文字上、文本上的五部六冊，實際上齋堂內講經說法的紀錄比較不容易取得。法會儀式的紀錄倒是有的。

第三點，非常值得注意的，李玉珍教授的文章也指出，其實日據時期的齋姑已經開始在領眾了。雖然不曉得數量比例如何，全臺灣齋堂那麼多，我想大部分的齋堂主持人還是男性的齋公為主，女性齋姑可以擔任住持來領眾的，比例可能不多。可是，確實是有，而且在日據時代就開始，這一部分非常值得注意。因為女性領袖的領導能力、組織能力，其實都對戰後正統佛教、正信佛教、叢林佛教的出家佛教（以僧團為主的出家佛教）的發展有很大的推升力量。我們觀察到很多臺灣佛教大山頭的後面，都有女性的力量，這是她們很傳統的組織能量——母性能量——在裡面發揮作用。

第四點，是李玉珍教授今天提出的一個很重要的觀點，她認為：齋姑是轉入佛門，不是改宗。這個觀點是非常好的。它牽涉到一個要點，我特別要提醒李老師，從我對彰化朝天堂的研究，裡面一個重點有提出來：齋教徒雖然從我們正信的佛教來看，是不倫不類的，說佛法是釋迦牟尼佛以前就有，從無極聖祖就有。可是實際上，齋教徒對宗教的認同，自認為是佛教徒，而且認為她們取得佛法的正宗，佛法從六祖惠能傳到明代的羅祖（他的老師是李頭陀）後，佛教的密法（精要的密法精髓）是只傳在家，不傳出家，用此來聲稱齋教的正當性。所以這一點原本的宗教認同，對於戰後許多齋堂能順利的轉

入佛門，或者是齋教的空門化的問題，都有很大的影響。

第五點，齋姑轉入佛門的心情轉折，從持續出爐的很多齋姑的研究，可以觀察到，其實有很多不同的類型。有些像台中慎齋堂的張月珠法師，可能是比較決斷的轉入佛門；可是有些齋姑可能不是這樣的心情轉折。譬如我訪問到花蓮戰後初期慈善寺的情形，和一位齋姑——一個花蓮當地人稱她英姑娘、英姑，有非常密切的關係。她在世時已經遵從佛教出家的法師們，還請法師們到慈善寺來；可是她本人一直到臨終前一刻，她才剃髮皈依佛門，成為正信的佛教法師。雖然她很早以前就出家（齋教的出家叫做出家清修），可是她是臨終之前，才正式落髮成為佛教的尼僧。

第六點，李玉珍教授在文章後面，引用江燦騰博士的有關齋姑形成的原因，其中四、五點的原因，我覺得主要站在佛教立場的觀察。可是齋姑的形成，有很重要的文化因素。漢人的社會是以父系男性的傳承為主的社會，傳統的農業社會，女人在這樣的父系架構下面，生活是非常艱苦的，所以有一些女人選擇不婚。她可以在齋堂的教育體系下在家修行。為什麼她可以選擇不婚？齋教提供給她們的，是一種怎樣的宗教資源與宗教依歸？可以讓她們不依循文化的規範，這一點應該是頗值得深思的。

第七點，最後一點，我要當作結論性的說明，可能以我們所觀察到的以前齋姑的養成教育、宗教教育或者是佛教教育來講，說不定還更符合現在所謂的宗教教育。現在臺灣有很多佛學院，政府把它法制化，成為佛教研修學院，教育部可以授與學位的。即使是單一宗教的佛教研修學院——以佛教的研習為主的，其實在目前的教育制度裡面，都還要含括佛教以外的內容的，讓尼僧們可以對現實的世界及其他的宗教有更多的瞭解。如果從這樣觀察，搞不好日治時期以前的這些齋教徒們（不要只說齋姑），所受教育的內容，還更符合現在的宗教教育的精神。譬如後面李玉珍教授講到，困擾她的三合一的問題，他們就是正統的三合一。因為齋教根本就是代表印度傳來的佛教，它納入中國的文化體系、華人的文化體系後；在華人的文化裡面，強調家族主義的漢民族，對於佛教的領受，不得不然的修正，一種 revision。這個也許是我們對於戰前的佛教教育內容，還有很多與此相關的研究資料值得發掘，我想這一點對我們應該是有所啟發的事情。謝謝大家。