

馬來西亞齋姑轉皈依信佛的路徑探討*

釋繼尊 馬來西亞拉曼大學2020年中文系博士候選人

陳愛梅 馬來西亞拉曼大學中華研究院副教授兼博士課程主任

摘要

齋姑轉皈依佛教的過程頗為複雜。這項研究主要是以典藏在馬來西亞佛學院教務處未公開的第一手資料，探討齋姑皈依佛教的路徑與歷程。本文將齋姑主要分為兩類：一、齋堂領養的小孩；二、成年後志願成為齋姑者。她們的皈依路徑又可分為非制度性與制度性兩種。非制度性路徑指齋姑因年邁無繼承人而將廟產交予佛教組織，如柔佛州普照寺；制度性路徑則指齋堂將所領養的孩子送至佛學院接受正規佛教教育，以確保其能承擔未來齋堂的

* 馬來西亞拉曼大學規定研究生在學術期刊上發表研究成果，必須和指導教授聯名。拉曼大學研究生手冊規定：Publications must be with the supervisors and adhere to the UTAR policy on the Research Ethics & Code of Conduct (POL-IPSR-R&D-004). (ie. Candidate as the main/1st author and supervisor as the corresponding author) 這確實是兩位作者共同完成的論文，部份內容是陳愛梅所寫；部份則是由釋繼尊所書。

法務責任，這使齋堂逐漸佛教化。齋堂學子皈依佛教前多受民間信仰影響，即是社會民眾對民間神明的崇拜，這是齋堂與社群連結的重要橋樑。同時，個人生活、情感與心理困惑亦是促使他們皈依佛教的重要因素。這篇論文嘗試建構齋姑皈依佛教的歷程模式，並提供作為未來研究的參考。不過，這篇論文主要是以馬來西亞佛學院來自齋堂的學子為研究對象，這是否能夠完備的說明其他庵堂齋姑的皈依歷程的特徵，這也是值得進一步深究的議題。



關鍵詞：齋姑、馬來西亞佛學院、皈依佛教、路徑

The Study on the Conversion of Malaysian Vegetarian Women to Buddhism

Ji-zun Shi (Saw-hoon Khor)

PhD Candidate, Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul
Rahman, Malaysia

Ai-boay Tan

Associate Professor, Head of Programme
Institute of Chinese Studies, Universiti Tunku Abdul Rahman, Malaysia

Abstract

The process of *zhaigu* (vegetarian women) converting to Buddhism is complexity. By utilizing unpublished first-hand materials kept in administrative office of the Malaysian Buddhist Institute, the research explores the pathways and trajectories of their conversion to Buddhism. The study is categorized *zhaigu* into two categories: 1. children adopted by *zhaitang* (vegetarian house); 2. those who voluntary to become nuns in adulthood. Their paths to conversion can further be divided into non-institutional and institutional routes. The non-institutional route refers to cases where elderly nuns without successors gave the temple property to Buddhist organizations, for

instance, *Puzhao* Buddhist *Vihara* in *Johor*. The institutional route involves *zhaitang* sending their adopted children to Buddhist institutes for formal Buddhist education. The purpose is to train that these children can assume future responsibilities for religious affairs in the *zhaitang*. This institutional education has gradually contributed to the Buddhist transformation of vegetarian house. Before converting to Buddhism, students from *zhaitang* were largely influenced by folk beliefs. This served as a bridge to link vegetarian house to the community. In addition, personal factors such as life struggles, emotional challenges, and psychological uncertainties often prompted individuals to convert to Buddhist. This paper is attempted to construct a model of the conversion process of vegetarian women to Buddhism, which is hoped to offer it as a reference for future research. However, the study is mainly focused on students from vegetarian house who study in Malaysian Buddhist Institute, whether the findings can comprehensively explain the characteristics of conversion processes in other vegetarian house remains an issue worth for further investigation.

Keywords: vegetarian women, Malaysian Buddhist Institute, conversion to Buddhism, pathway

目 次

一、前言

二、馬來西亞齋姑類型

 (一) 齋堂所領養之小孩

 (二) 成年後志願當齋姑

三、齋姑佛教化的路徑

 (一) 將齋堂產業交託予佛教組織發展

 (二) 齋堂制度性學習

四、結語

一、前言

在馬來西亞的華人群體中，最多人選擇佛教為其信仰。換句話說，佛教能夠成為多數馬來西亞華人的宗教認同，除了是佛教與中華文化千年融合的因素之外，也是馬來西亞第一代從中國南來的佛教僧侶及居士的努力。這種努力的日子雖然是漫長，但是，信仰的效果是顯著的。其中最為明顯的，就是齋堂和齋姑的佛教化。尤其是馬來西亞的齋堂和齋姑，是經過何種途徑而轉為歸信佛教？本文將從1970年時代開始說明，馬來西亞佛學院的教育引導了齋堂的孩子而轉皈佛教，這是值得我們去探討的。

在台灣，齋教指的是先天道、金幢教和龍華教三合為一。不過，將台灣以外出現的先天道歸為齋教是不合適的，因為齋教在台灣是日據時期出現的特有名詞¹。因此，馬來西亞出現的先天道等並非是齋教。如蘇慶華與王琛發之論文中，都以「先天道」或「青蓮教」為題，並非用「齋教」指稱。²是故本文將以「齋堂」（vegetarian house）稱之。

英殖民時期，最早對馬來亞齋堂進行研究的是 Marjorie Topley，這位人類社會學者於1954年在《馬來西亞皇家亞洲學會學報》（*Journal of Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*，簡稱 JMBRAS）發表的“Chinese Women’s Vegetarian House in

¹ 蘇慧娟，《先天道在南洋的傳播——以馬來西亞客家庵堂為例》（新加坡：新加坡國立大學中大系碩士論文，2013年），頁9-10。

² 可見蘇慶華，《馬新華人研究：蘇慶華論文選集》第三卷〈檳城的先天道支派—歸根道初探〉（吉隆坡：聯營出版（馬）有限公司，2010年），頁1-29。王琛發，〈青蓮教下南洋：馬來亞最早期的瑤池信仰〉，《華人宗教研究》第1卷第1期（2013年8月），頁47-58。

Singapore”³ 開啓了馬來亞齋堂的學術研究。約10年後，她的“The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Sects”以馬、星兩地先天道領袖的訪談等人類學式的考察，全面記載先天道的道統、法源和組織等。⁴

朱金濤1968年的碩士論文《吉隆坡華人寺廟研究》也提到齋堂的存在。在他刊登於《南洋學報》的論文中，將齋堂等同僧寺和尼庵，同歸為佛廟類。在他的研究中，齋堂數量甚多，占了佛廟類的60%。不過，他在論文中也表示，齋堂所奉祀之神，多參雜民間崇神的自然地方神，與僧寺及庵堂差異頗大。⁵

近年來，馬來西亞先天道齋堂研究上甚為出色的是蘇芸若。她在〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉中，論及與馬來亞海峽殖民地獨特的「娘惹」(Ngonya)文化互相結合的齋堂，從在地化的特徵作為女性空間的定位。她在論文也提及齋堂與傳統漢傳佛教的共同發展的獨特案例。她以馬來西亞吉打州十字港(Simpang Empat)，即創辦於1962年的觀音堂亦稱普德堂為例，說明承法自先天道南天系的許賽金姑太也是虛雲長老(A.D. 1840-1959)歸依弟子。許賽金姑太(A.D. 1925-2020)將其養女送到由竺摩法師(A.D. 1913-2002)所創辦的馬來西亞佛學院就讀，其養女後來剃度出家，成為北馬

³ Topley, Marjorie, “Chinese Women’s Vegetarian Houses in Singapore”, *Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 27, No. 1(1965), May. 1954, pp. 51-67.

⁴ Topley, Marjorie, “The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Sects”, *Journal of Asian Studies*, Vol. 21, No. 1, Nov. 1961, pp. 3-23.

⁵ 朱金濤，〈吉隆坡華人寺廟之研究〉，《南洋學報》第47期（1992年），頁46-48。

佛教界著名人物。⁶

先天道有「未領不可私觀，私觀必遭天譴」⁷的條規，因此，先天道都有意隱藏庵堂內的先天道特色，以香花佛事為屏障，方能廣為大眾接受。雖然如此，根據蘇慧娟的研究，有些齋姑離開齋堂到寺院剃度出家，會被其他齋姑視為離經叛道。⁸黃紫薇在其論文《馬來西亞三一教研究——以太平鳳山寺及明山佛堂為例》說明，性吉齋姑（A.D. 1933-2006）一直是以帶髮修行形式主持明山佛堂，但在他過世後的牌位上是以「沙彌尼」出家人身份的字眼立蓮位，與實際上的齋姑身份不符。⁹此為特例，一般齋姑牌位是以姑娘、姑太、老姑娘、老姑太來立蓮位，也有以優婆夷立牌位的。

雖是如此，齋堂佛教化是學界關注的焦點。黃子榮的《大山腳鎮佛教發展史初探——以先天教派齋堂、佛寺、精舍為例》，闡述在檳城大山腳原屬先天派的齋堂約七間，他們均成為馬來西亞佛教總會之會員。黃子榮表示，這些齋堂都有佛教化的趨勢，但要達成完全佛化則有待年輕一代的尼師住持齋堂。¹⁰杜忠全和釋學山的研究就更為具體了，他們在〈竺摩法師對大馬漢傳佛教的

⁶ 蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉，《華人宗教研究》第11期（2018年11月），頁59。

⁷ 《祀佛禮本》，羅浮山朝元洞系统在光緒庚辰年刊出的（光緒庚辰冬月）。轉引王琛發，〈族群際遇與信仰前景的交織：論馬來西亞的王母信仰（上）〉，網頁：https://www.xiao-en.org/system/magazine/pdf/b7-85_tra.pdf，瀏覽日期：2025/3/12。

⁸ 蘇慧娟2013，頁104。

⁹ 黃紫薇，《馬來西亞三一教研究——以太平鳳山寺及明山佛堂為例》（馬來西亞：拉曼大學中文系學士論文，2018年），頁35。

¹⁰ 黃子榮，《大山腳鎮佛教發展史初探——以先天教派齋堂、佛寺、精舍為例》（馬來西亞檳城：馬佛青佛教文摘社，2009年），頁88。

貢獻：以馬佛學院對齋堂佛教化之影響為考察目標〉以檳城北海正覺林、檳城阿依淡甘榜比桑天靈堂、怡保菩提心、怡保紫竹林、雪蘭莪八打靈寶林法苑和柔佛昔加末觀音堂為例，說明齋堂佛教化。¹¹ 杜忠全和釋學山提出，創立於20世紀70年代的馬來西亞佛學院是推動將先天道轉化為佛教化的重要機構。然而，至今針對該主題的研究仍然僅限於零星的個案分析。本篇論文將匯整馬來西亞佛學院自創立以來的畢業生人數，並統計其中來自齋堂的畢業生比例，為齋堂的佛教化提供具體數據。此外，本文亦將馬來西亞佛學院保存的檔案包含辦學動機、招生、活動等。回顧當今社會的佛教信仰情況，探討如何避免正信佛教與民間信仰之間混淆性的觀點。這項議題對學術界具研究價值，它不僅有助於辨別馬來西亞佛學院首任院長竺摩法師向齋姑廟招生的動機，是在提昇佛教的正信觀點，還能为齋姑轉皈信佛的實證過程提供深入的檢視。

本文的定題，若就「皈信」二字論述，不同的宗教對於皈信也有不同的界定。佛教的「皈信」理論定義非常多，聖嚴法師認為：

信仰佛教和鬼神崇拜的民間信仰很不相同，信仰佛教必須三寶具足。所謂三寶指的是佛、法、僧。……佛寶是指已修行而至福德、智慧圓滿究竟的人……法寶是指修行成佛的方法和道理……僧寶是指正在修學佛法，並且協助他人修學佛法，護持眾生修學

¹¹ 杜忠全、釋學山，〈竺摩法師對大馬漢傳佛教的貢獻：以馬佛學院對齋堂佛教化之影響為考察目標〉，收入郭蓮花、梁秋梅主編，《回顧與前瞻馬來西亞佛教》（八打靈：馬來西亞佛教學術研究學會，2010年12月），頁171-182。

佛法的人……因此，以人間的比丘、比丘尼為僧寶的中心。¹²

承上述，若就齋姑轉皈信佛的實證過程是三寶具足。在分析上就必須對於寺廟庵堂齋姑在此處居住並所展現出來的庵堂活動運作，說明其背景因素；也須說明齋姑皈依佛教的起緣；他們皈依佛教的方式，以表明當代齋堂齋姑轉皈信佛的重要實證關鍵。因此，本文將從齋姑的角度，透過在馬來西亞佛學院的佛教教育學習的歷程，來探討齋姑皈依佛教的現象，希望更能掌握齋姑皈依中的複雜狀況。因此，這篇論文的主要目的是探討齋姑轉皈信佛的實際情形，將齋姑皈依佛教過程的現象劃分為「轉皈佛教前期非制度性的齋姑」與「轉皈佛教後期制度性的齋姑」。這項研究旨在增進對齋姑的正確理解及掌握，特別是在其因提升教育而報讀馬來西亞佛學院後，如何由帶髮修行逐步轉變為剃髮出家的比丘尼。此外，還探討齋姑如何將庵堂轉化為佛寺，進一步推廣佛教教育，弘法利生。

二、馬來西亞齋姑類型

馬來西亞華人學者駱靜山認為：「馬來西亞的齋姑，多來自先天教。先天教創立於明朝正德年間，本稱『羅教』或『羅祖教』。是從佛教禪宗臨濟宗分化出的一個教派。」¹³ 先天道傳入馬來西亞的時間並不明確，駱靜山也表示，儘管先天道與佛教的

¹² 聖嚴法師，《學佛群疑》（台北：法鼓文化，2016年），頁11。

¹³ 駱靜山，〈大馬半島華人宗教今昔〉，收入林水檉、駱靜山編，《馬來西亞華人史》（八打靈再也：馬來西亞留台校友會聯合總會出版，1984年），頁231。

教義有所不同，但先天道派與佛教差不多同時南來。

在齋堂內，男女均可以帶髮修行。先天道齋堂裡所流傳的經卷，都是道佛參半的。檳城的先天道齋堂，散布在市內和郊外，由於它們都是住家式的，平時並不引人注意。這些齋堂分別有福建人、廣東人、客家人、潮州人和不分籍貫的。在過去有男齋堂，如今也只剩下女齋堂。先天齋堂，在新、馬地區普遍被稱為「佛堂」、「觀音堂」或「精舍」，而女性常常是這類「佛堂」的信眾。從早期碑文資料我們也得知，這類「佛堂」之捐款名單上往往有大量的女性，宗教空間也由女性負責管理。在許多齋堂當中，較早的是檳城車水路的「善化堂」。根據白玉國《馬來西亞華人佛教信仰研究》的研究統計，在1934至1938年之間，大約有二十萬華籍婦女移民檳城。在陌生和孤立無援的環境中，姐妹齋堂便成為他們的一種互助和福利的團體。福建人的女齋堂比較類似於尼庵，然而它們和佛教尼庵，還是有很大的差別。¹⁴

根據《星洲日報》、《新明日報》、《聯合晚報》、《南洋商報》等多份舊報章刊登的齋姑生活相關內容，本文在消化整理後，將馬來西亞的齋姑粗略分為兩大類：（一）齋堂所領養之小孩；（二）成年後志願當齋姑。

（一）齋堂所領養之小孩

這類齋姑，一般都是在襁褓時期就被送到齋堂領養。按1978年的《新明日報》刊登的一篇文章〈一個齋妹的淚語小語〉的內容中，談及齋堂中的生活。可以略知：

¹⁴ 白玉國，《馬來西亞華人佛教研究》（四川：巴蜀書社，2008年），頁278。

我的師父——也是齋堂裡的主持人，我們叫她做亞伯，雖然是女的齋姑，帶髮修行的，外面的人稱為「菜姑」……我們的齋堂，大大小小的有十多位齋姑，年幼的只有十一、二歲，都是亞伯從民間嬰兒領回來養大的；長大的齋姑從十四、十五歲到二十多歲，有七至八位，我們除了在齋堂工作外，常常要出外「打齋」（替俗家做佛事），當然非捱到天亮不可，有時一連數天都有打齋，又恰逢上大日子，神誕、觀音誕等等，夜里打齋到大亮，沒得睡，白天又要做齋堂的事務，那種滋味真是難以形容！無論如何，外人是不会了解的。¹⁵

齋堂一般所領養的小孩大多數是女生，如馬來西亞霹靂州太平之大善佛堂，在20世紀70年代間共計領養了六名小孩，並且供給他們宿膳和上學生活費用等。根據1986年的《聯合晚報》報導，也有人將男嬰拋在大善佛堂，以求領養之。¹⁶然而，在齋堂的管制機制，是由一位資深的齋姑擔任住持，並由其他齋姑配合主持司掌齋堂上的法務，及領導齋友向上向善。總而言之，齋堂領養義女，主要是培育她們成為該齋堂未來的接班人或是庶務的負責人。但是，並非所有領養的義女都會成為齋堂的齋姑，她們在長大後，可以自由的選擇成為齋姑或是成立家庭。¹⁷換言之，齋堂領養之小孩，一般齋堂都不會強迫他們成為齋姑，而是讓他們成年後自己作出選擇，可以留在齋堂成為齋姑或是離開。

¹⁵ 藍海雲，〈一個齋妹的淚語小語〉，《新明日報》（1976年12月28日），第8版。

¹⁶ 《聯合晚報》（1986年7月16日），第16版。

¹⁷ 黃子榮2009，頁93。

(二) 成年後志願當齋姑

齋姑雖以齋堂收養之女童居多，但並不是所有齋姑都是從小被收養的，有部份齋姑是在成年後方離家，自願到庵堂成為齋姑。例如，新加坡金龍寺陳秀貞，號水仙姑，福建人，十餘歲結婚，她是在丈夫和兒子先後過世，進入齋堂作齋姑。¹⁸ 所以在當代的齋堂，成了文人筆下，婚姻或家庭不幸女性的收容所。¹⁹

另有林觀嬌，法號觀修，廣東赤溪人，兄弟皆是國民黨軍，在中國內戰中殉職。她在十六歲決意「出家食齋帶髮修行」，初期在田頭鄉水尾村齋堂，拜惠州玉生師父為師。她沒有機會接受正規教育，所識得之字皆是自修苦練。三十九歲那年，她隨堂兄林必達下南洋，初期在馬來西亞霹靂州（Perak）萬里望（Menglembu）落腳，後來短暫在朱毛（Chemor）居住。二戰期間，她到了彭亨州（Pahang）勞勿（Laud），戰後才進入玻璃市（Perlis）港口的齋堂。林觀嬌在三十一歲時，就不吃米飯，每日只食生果。她的作息極為規律，五點起床盥洗後，就誦《金剛經》、《北斗真經》和《宣化妙經》，到了八點半誦經結束後，方吃香蕉和喝水補充體力。下午三點至四點又是誦經時間，過後就只是吃水果及喝水，晚上八點半就寢前再吃點水果。因此，附近的信眾和鄰里都說，這位齋姑是位不食米飯及人間煙火的修行人。《星洲日報》的記者到她的廚房查看，也只發現煮水舊器具，其餘炊具及碗筷一概皆無。²⁰

¹⁸ 《星洲日報》（1954年1月22日），第5版。

¹⁹ 藍玉，〈齋堂裡的故事〉，《新明日報》（1968年5月9日），第2版。

²⁰ 《星洲日報》（1959年9月14日），第12版。

按以上所述，從齋堂齋姑的報導現象來說，馬來西亞的齋姑可分為兩類，即齋堂領養的小孩，以及成年後志願當齋姑。但因為隨着佛教在馬來西亞興盛以及先天道的漸漸衰微，原有的齋堂逐漸轉而吸納佛教因素，並逐漸轉型成為佛教的修行場所。由於他們也採用佛教的經典與儀式，因此成為佛教的一份子。

三、齋姑佛教化的路徑

馬來西亞所謂的漢傳佛教，從「地緣」上來詮釋，乃源自中國大陸的大乘佛教，其在馬來西亞後期的本土發展則深受中國大陸和台灣佛教之影響。若就「人緣」上看，馬來西亞佛教的傳播者乃由中國南來弘化的僧伽以及遷居南洋的華僑移民。在漫長的佛教發展洪流中，馬來亞獨立後的馬來西亞漢傳佛教內涵，亦隨着時代的變遷，產生很大的變化。尤其在馬來亞的獨立前，大都依靠中國寺院提供僧才資源駐寺。但在獨立後，馬來亞政府對移民採取嚴厲的管制政策，加上當時中國大陸已然局變，這導致馬來亞佛教界面臨僧人不足的窘境。寺院由此而一時呈現了後繼無人的「真空」之狀，其中一大部份的寺廟乃由茹素、帶髮修行的齋姑們充當住持和法務。

因此，佛教僧侶在推行齋堂佛教化的方面，佔在關鍵的角色。如蘇芸若在〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉中表示：

20世紀上半葉，在太虛「人間佛教」思潮的推動下，
無論是竺摩法師（A.D. 1913-2002）、虛雲長老（A.D.
1840-1959）、白聖長老（A.D. 1904-1989）、創辦檳城菩提

學校的芳蓮法師（A.D. 1900-1939），及馬六甲的金星長老（A.D. 1913-1980）、金明上人（A.D. 1914-1999），都是推動新馬齋堂佛教化的重要推手。這些佛教僧尼在傳播佛教教育的同時，積極把齋堂及齋姑納入其中，雖是平等弘揚佛法的先驅，卻也直接造成教派意涵的泯滅，本土較為多元的佛教文化內容趨向同質及單一。²¹

「同質及單一」，這表示在制化及正規化的佛教教育下，齋姑儀軌與齋姑的實踐方式，被主流佛教助化，使宗教實踐和多元的佛教文化內容趨於一致性。馬來西亞齋姑走向佛教化，主要的有兩個路徑：（一）將齋堂產業交託予佛教組織發展，如以下所述馬來西亞柔佛州普照寺的個案；（二）齋堂制度性學習——齋姑小孩接受正規佛學院教育，以馬來西亞佛學院為實例。

（一）將齋堂產業交託予佛教組織發展

馬來西亞佛教青年總會（簡稱「馬佛青會」）是大馬佛教青年的領導機構。自1970年成立以來，馬佛青會積極在全國各地成立佛教會、推動青年學佛和進行培訓工作，為馬來西亞佛教奠下深厚的基礎，以提升佛教青年的素質及推動正信的大馬佛教。

馬佛青會普照寺（馬佛青行政與訓練中心）位於馬來西亞柔佛州居鑾（Kluang）峇株巴轄（Batu Pahat）。此寺由齋姑林鳳將普照寺獻捐給馬佛青會，將齋堂產業轉移到佛教組織。馬佛青會在接受齋堂產業後，即成立普照寺策劃委員會，同時依齋姑林鳳意

²¹ 蘇芸若2018，頁60。

願禮請繼程法師為普照寺住持，負起普照寺策劃建築及弘法的工作，此大事記事成為齋姑將產業轉移佛教組織最典型的例子。

齋姑林鳳生於1905年，原籍福建永春人，十餘歲即從中國南來，1940年代日軍南侵，她與同鄉逃難到柔佛居鑾峇株巴轄路8英里處的一座樹林，眾人得以保全性命。戰事和平後，她即連同好友林水心籌款將該片約7英畝的土地買下，並建立廟堂，內供奉惠澤尊王，創立普照寺。最初的普照寺，只是一所簡陋鋅板平房。該廟「普照寺」的寺名，是由齋姑林鳳所親近的新加坡普陀寺住持轉岸老和尚所命名的。

普照寺的前身，一直是以傳統道教廟堂的形式存在，每年的農曆十二月初八日都要舉辦神誕、祭祀，非常熱鬧。

齋姑林鳳長年住在普照寺，與數位清修的齋姑相依為命。1986年，81歲高齡的齋姑林鳳因為年事已高，顧慮到普照寺的未來。她想將齋堂捐給一個有所作為的佛教團體，並由出家人領導，她也曾經一度考慮捐給借用三寶堂的居鑾佛教會。但居鑾佛教會自覺沒能力接手這一大片的土地，再加以齋堂位置的路途與佛教會遠距離辦活動非常不便，所以拒絕了齋姑林鳳的建議。當時，恰好馬來西亞佛教青年總會正在物色會所，居鑾佛教會理事會當中，有數位是馬來西亞佛教青年總會的會員，他們建議齋姑林鳳將土地轉贈給馬來西亞佛教青年總會。齋姑林鳳是位非常謹慎的人，在數次參加佛青的活動，經過實地觀察後，才決定將土地捐獻給馬來西亞佛教青年總會。

齋姑林鳳在徵得信託人之一已故林水心之子柯位廉的同意後，將普照寺土地捐獻給馬來西亞佛教青年總會。齋姑林鳳心中一直希望能夠將普照寺交给出家僧眾來管理，剛好在當時任馬來

西亞佛教青年副總會長的是繼程法師，恰好符合了這個條件。1986年9月5日，齋姑林鳳前往檳城，在馬來西亞佛教青年總會的代表大會上，正式移交地契予繼程法師。之後，馬來西亞佛教青年總會也委任齋姑林鳳成為馬來西亞佛教青年總會為名譽會長。第二年5月9日，馬來西亞佛教青年總會在柔佛州佛教徒大集會上，禮請繼程法師晉任普照寺住持。

在移交手續後，馬佛青會應齋姑林鳳之要求，由繼程法師和前總會長陳穎椿代表，與齋姑林鳳及已故林水心之子柯位廉簽署合約，聲明不得變賣普照寺土地或作非佛教用途。合約共有19項條款，包括保留惠澤尊王供奉、每年如期舉辦神誕、允許齋姑林鳳及其他三名齋姑長居普照寺等。馬佛青接手普照寺後，將每年農曆十二月初八慶祝神誕，改為佛教法會。齋姑林鳳不僅捐獻地段，她還捐出積蓄的二萬令吉作為建寺基金。由於普照寺建築過程一波三折，直到2015年才落成，而齋姑林鳳於1996年11月20日抱病往生，未能見到普照寺落成。²²

(二) 齋堂制度性學習——齋姑小孩接受正規佛學院教育

馬來西亞佛教總會，簡稱「大馬佛總會」或「馬佛總會」。1959年在檳城極樂寺正式成立「馬來亞佛教會」，1963年改稱「馬來西亞佛教總會」，成為馬來西亞華人佛教寺院及各地佛教團體代表的總機構，首任會長是竺摩法師。

²² 《星洲日報》〈國際版採訪資料〉（2015年7月11日），第4版。所採訪的對象是鍾漢源。鍾漢源1986年畢業於農大（UPM），1987年推動成立下霹靂佛教會1998-2002年擔任馬佛青總會長，是普照寺管理委員會主席及馬來西亞佛教發展基金會董事。

馬來西亞佛教總會所主辦的佛教專門學院「馬來西亞佛學院」，成立於1970年。馬來西亞佛學院的辦學宗旨，在於興辦佛教教育，栽培佛教專才，以昌明佛學，振興佛教。據創辦人竺摩法師說：

佛教為世界三大宗教之一，有悠久的歷史，崇高的哲理，雄厚的資源，能解決人生社會所不能解決的許多問題；可是因近代佛教界不重視辦理佛教的學校教育，人才缺乏，宣傳不夠，致使佛教雖有雄厚的資源，沒有積極的開發，雖有崇高的哲理，若不盡量的發揮，雖有悠久的歷史，黃金時代在一霎時中閃耀過去。因此，我們感到要挽救現代佛教的危亡，使佛教的慧命燈燈燄續，光光不絕，只有從辦學的春耕播種，期望育材的秋收有成，為佛教培養一些元氣，前途多放一道新的曙光。²³

如上所述，竺摩法師表示，期望大家在大馬佛教的組織上，於「從辦教育以振興佛教」之上有共同的認識，共同的目標，共同的需求，因此在1959年馬來西亞佛教總會在檳城成立，召開第一屆全體會員大會時，即在會議中通過倡辦佛學院的議案。之後在馬六甲召開第二屆全體會員大會，又是舊案重提，大眾一致擁護及支持辦學。於1970年在馬來西亞佛教總會會所建築完竣，即實現了辦學的理想。馬來西亞佛學院按照計劃實施，全體董事、教職員群策群力，勉勵子女，報讀學習佛法。竺摩法師認為：

此協力合作將會促使馬佛學院辦得下去，將來一定會

²³ 黃蔭文，《馬來西亞佛學院特刊》（馬來西亞檳城：無盡燈編委會，1972年），頁2。

有一些成績，對於馬來西亞佛教的未來，有所貢獻。²⁴

鼓勵協力合作的竺摩法師，後續的發展可由馬佛學院現任院長繼程法師介紹竺摩法師讓齋堂弟子轉皈佛教的功績中，可見一斑：

竺摩法師在馬來西亞發揮最大的作用，是把很多齋堂，如先天教、龍華教接引到佛教。此事在馬來西亞是很特殊的情況，後來這些齋姑都出家，原因都是受竺摩法師的影響。早期很多佛學院的學生都是來自齋堂，竺摩法師剃度的許多弟子是來自齋堂的。在竺摩法師剃度的齋堂弟子中若後來接管齋堂時，就會請竺摩法師住持庵堂；或是齋堂第二代出家了，第一代沒有出家，他們還是請竺摩法師來住持，自己任監院，所以竺摩法師也掛了很多寺廟庵堂的住持之名。比較特殊的例子是昔加末的觀音堂，也是竺摩法師在馬來西亞國內剃度的第一個女眾弟子法名繼聖，也是觀音堂的第二代齋姑。而觀音堂的第一代齋姑請竺摩法師任住持，到了晚年才出家。所以竺摩法師的長弟子是來自齋姑廟的女眾弟子。²⁵

如上所述，目前在馬來西亞佛教中，齋堂和佛教的關係，以及齋姑的出家，可以說是竺摩法師發揮的力量。雖然這些齋堂還是以「堂」、「庵」、「宮」為名，但常住眾確實是住了一些出家人，而這些出家人也是齋堂長大的孩子。這些齋堂早期是比較偏道教或

²⁴ 黃蔭文1972，頁3。

²⁵ 陳慧倩，《竺摩法師及其佛教文化與教育事業（1954-1990）》（馬來西亞金寶：拉曼大學中華研究院碩士論文，2017年），頁199。

夾雜著民間信仰的道場，還不算完全是佛教，但在齋堂的日常生活運作上，已經是偏向佛教，甚至寺廟齋堂的出家人也有從事弘化和教育、慈善的事業。值得一提的是，竺摩法師在馬來西亞剃度的第一個女眾弟子——釋繼聖。早在1956年，竺摩法師就接引了柔佛州昔加末觀音堂的天仙教住持黃心真，她帶領了三百餘人皈依竺摩法師門下。1962年8月，黃心真徒鄧觀培，依竺摩法師座下剃度出家，法名繼聖，字文賢，都得竺摩法師接引之力。²⁶

「提倡佛教教育，培養弘法人才」，是竺摩法師的一貫主張，也是馬來西亞佛教界的迫切呼聲。1970年3月3日，竺摩法師出任馬來西亞佛學院院長，開辦初級、中級兩個班級。1973年增設高級、大專班，各類班級均為三年一屆，為馬來西亞培育了一批批佛教人才。多年來佛學院師資陣容不斷加強，學生素質不斷提高，教學設備也不斷增加。有人作這樣的評論：

在外弘法並主持較有系統課程的僧俗青年，大部分都曾受過佛學院教育的。曾在佛學院學習過之後出國留學的青年，學習成績都是不錯的。如今在佛學院講授佛學的青年教師，大部分都在佛學院學習過。²⁷

馬來西亞佛學院創建的宗旨是為了「提倡佛教教育，培植弘法人員及住持人才」。一向以僧伽為主要拓展動力的佛教學院，為何在馬來西亞佛學院辦學的同時，會有以在家居士為主要招生的情況？淨海法師說：

主要原因有二：一是以中國佛教為主：由於華人佛

²⁶ 盧友中，《雁蕩山僧——竺摩法師傳》（北京：宗教文化出版社，2010年），頁162。

²⁷ 盧友中2010，頁157。

教徒是馬來西亞最大的信徒群，中國佛教乃為馬來西亞佛教的主要傳統，佔有絕對信徒數量以及寺院傳統。在大乘諸經典之中，大乘佛教的世俗化，在家信徒影響力地位的提高，可以獨力成立佛教社團推展佛法的弘揚。二是僧人不足：19世紀末至20世紀初南來馬來西亞的華僧，人數不多，大多也不做長久居留的打算，而且素質也不高，不具備弘揚佛法的能力。另一方面，華人普通民眾又亟需佛教等各種宗教資源來滿足其心理信仰需求。因此就必須借助於有學養、有信仰的居士的力量才能健康發展。相較於許多的寺院居士更為有活力和有生氣，可以帶動區域性的佛教發展。²⁸

因此，馬來西亞佛學院招生對象，除了僧眾以外，也包括了寺廟庵堂的在家眾，主要目的就是希望大馬佛教的出家在家二眾透過佛學院教育，能帶動和轉型正信佛教的發展。

馬來西亞佛學院寺院齋堂學子在馬來西亞佛學院接受佛教教育的統計如表一：

表一：馬來西亞佛學院寺院齋堂學子歷屆畢業生人數²⁹

年 份	畢 業 年 屆	畢業生總人數	寺院齋堂畢業生
1970-1972 年	第一屆初級班	18 人	14 人
	第一屆中級班	17 人	10 人

²⁸ 釋淨海，《印尼、馬來西亞、菲律賓四國佛教史》（台北：法鼓文化，2022年），頁258。

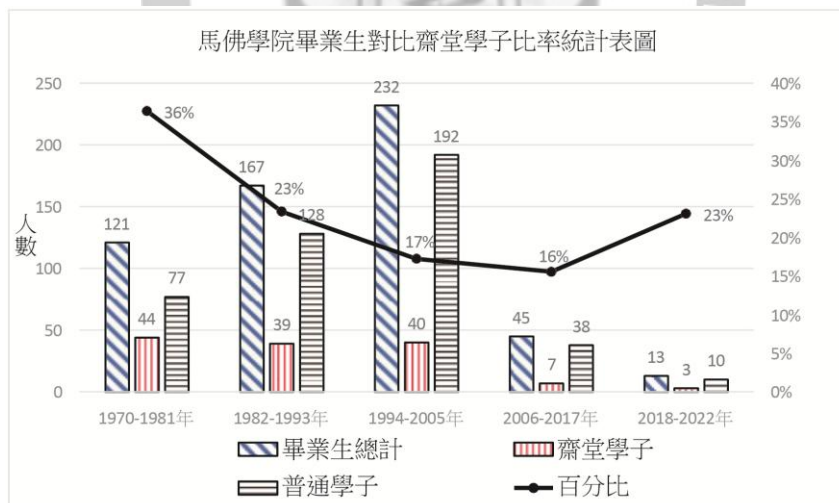
²⁹ 馬來西亞佛學院教務處資料室檔案統計。

年 份	畢 業 年 屆	畢業生總人數	寺院齋堂畢業生
1973-1975 年	第一屆深造班	7 人	5 人
	第二屆初中班	11 人	3 人
	第二屆高中班	12 人	2 人
1976-1978 年	第三屆初中班	20 人	7 人
	第三屆高中班	12 人	1 人
1979-1981 年	第四屆初中班	16 人	1 人
	第四屆高中班	8 人	1 人
1982-1984 年	第五屆初中班	13 人	3 人
	第五屆高中班	6 人	1 人
1985-1987 年	第六屆初中班	30 人	13 人
	第六屆高中班	12 人	5 人
1988-1990 年	第四屆進修班	4 人	2 人
	第七屆初中班	37 人	7 人
	第七屆高中班	12 人	4 人
1991-1993 年	第八屆初中班	40 人	2 人
	第八屆高中班	13 人	2 人
1994-1996 年	第五屆進修班	9 人	1 人
	第九屆初中班	37 人	3 人
	第九屆高中班	20 人	2 人

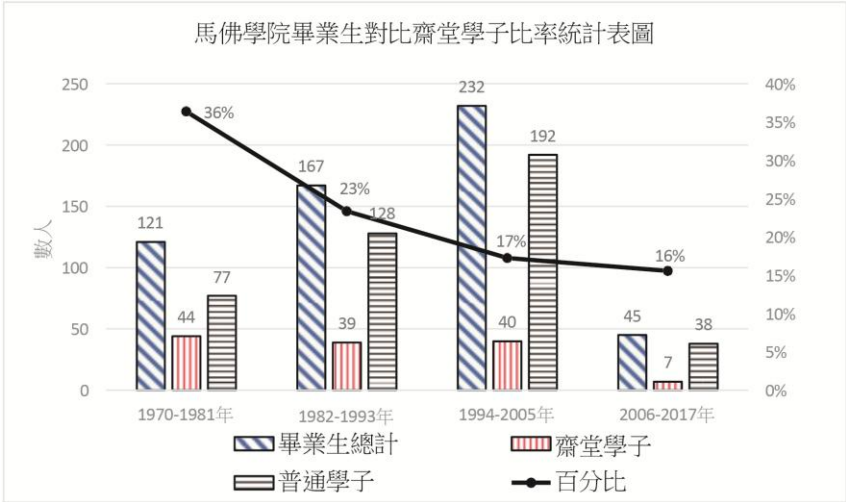
年 份	畢 業 年 屆	畢業生總人數	寺院齋堂畢業生
1997-1999 年	(1997 年) 第一屆專修班	9 人	1 人
	(1998 年) 第十屆初中班	14 人	1 人
	(1998 年) 第一屆高級班	9 人	1 人
	(1999 年) 第十屆初中班	9 人	2 人
	(1999 年) 第十屆高中班	21 人	1 人
2000-2002年	第十一屆初中班	14 人	3 人
	第十一屆高中班	4 人	1 人
	第七屆進修班	15 人	1 人
	第十二屆高中班	5 人	2 人
	第十三屆初中班	18 人	4 人
	第十三屆高中班	6 人	2 人
	第八屆進修班	4 人	2 人
2003-2005年	第十四屆本科二	19 人	10 人
	第十五屆高中班	11 人	2 人
	第十五屆初級班	8 人	1 人
2006-2008年	第十六屆初級班	12 人	1 人
	第十七屆初級班	5 人	1 人
2009-2011 年	第十九屆高級班	8 人	1 人
	第一屆信願班	3 人	1 人
	第廿一屆初級班	7 人	1 人

年 份	畢 業 年 屆	畢業生總人數	寺院齋堂畢業生
2012-2014 年	第三屆專修班	6 人	1 人
2015-2017 年	第廿屆高級班	4 人	1 人
2018-2021 年	第廿二屆高級班	7 人	1 人
2022 年	第廿四屆高級班	6 人	2 人

圖一：馬來西亞佛學院1970年至2022年畢業生對比齋堂學子的比率計表圖



圖二：馬來西亞佛學院1970年至2017年畢業生對比齋堂學子的比率統計表圖



圖一是依據馬來西亞佛學院寺院齋堂學子歷屆畢業生人數的數據，來統計齋堂學子在畢業生裏的百分比。圖一是以十年為一個階段，即1970年至1981年，1982年至1993年，1994年至2005年，2006年至2017年，以及2018年至2022年等五個階段。

圖二是就比率來談，1970年至1981年，齋堂學子的百分率為這五個階段的最高，即36%，在121位的畢業生裏，有44位是齋堂的學子；而2006年至2017年的百分率則是最低，只有16%，在45位的畢業生裏，只有7位是齋堂的學子。此外，從1981年後，齋堂學子的畢業概率有很明顯的下降，即從36%，下降到23%（1982年至1993年），17%（1994年至2005年），以及16%（2006年至2017年），但是從圖一中可以觀察到在踏入2018年後，其比率又再次上升到23%。由於第五個階段的數據只是4個年份，所以這個階段的數據在圖二中，就沒有被納入討論的範

圍。雖然齋堂學子畢業的比率有明顯的下降，從36%下降到16%，但是如果以學生的數量來看，其實1970年至2005年，3個階段的齋堂學習的數量都保持在40位左右，即44位（1970年至1981年）、39位（1982年至1993年）、40位（1994年至2005年），這是因為普通學子的人數有很明顯的上升，所以就影響了其比率。1970年至1981年，普通學子的人數是77位，但是第二階段（1983年至1993年），其人數就上升了66%，一共增加了51位，而齋堂學子的人數下降則只是下降5位。普通學子的人數在第三個階段繼續上升50%，從128位上升到192位，而齋堂的學子僅增加1位到40位。

從圖二的比率統計的數據顯示，1970年至2005年，齋堂學子在馬來西亞佛學院的比例發生了變化，從初期的36%下降至近期的17%。對此變化原因的分析如下：

（1）1970年至1981年：馬來西亞佛教教育尚未普及，導致參與佛學院學習的齋堂學子比例較高。

1970年至1981年，馬來西亞學佛的風氣依然處在神佛不分的階段，許多人對於佛學院的教育都還是抱有很大的疑惑，他們擔心經過佛學院教育後，未來會選擇出家的生活，所以佛學院招生方面並不理想，尤其是普通學子，或一般大眾。第一任院長竺摩長老很努力到各地齋姑廟招生，鼓勵他們把廟裏的孩子送到佛學院讀書，但真正來就讀和入學的齋姑小孩，所佔的人數並不多。雖然如此，因為普通學子就讀佛學院的人數很少，所以齋堂學子在畢業生的比率就佔了36%。

（2）1982年至1993年：隨著佛學院畢業生積極參與弘化事業，大眾的學佛意識逐漸提高，齋堂學子比例也有所波動。

1982年至1993年期間，馬來西亞佛學院經歷十年的教育發展後，第一屆至第四屆的畢業生在畢業後返回各自的齋堂、寺廟或佛教團體單位服務，逐漸承擔起弘法利生，或在佛教組織中擔任主要職事的角色。這十年是佛教教育在馬來西亞廣泛普及的重要階段，社會大眾開始理解正信佛教的內涵，並對佛學院在推動佛教教育中所扮演的角色予以認同和支持。

在這樣的背景下，普通學子的入學人數顯著增加，上升至66%³⁰。於此同時，齋堂學子的數量卻有所減少，其比例下降了13%。造成這一現象的原因，在於許多齋堂齋姑在接受佛學院教育後，有的或者選擇出家，有的則留在寺廟中擔任重要角色。此外，由於接受了佛教教育，她們逐漸減少領養小孩的齋堂傳統，或是開始親自教導齋堂中的孩童。這些變化都是導致齋堂學子減少就讀佛學院的重要因素。

（3）1994年至2005年：齋姑廟堂領養小孩的傳統逐漸式微，這導致進入佛學院學習的學生數量減少。

1980至1990年代，隨著馬來西亞經濟的快速發展，人民的生活條件有所改善，很少有人因經濟困難而將孩子送往齋堂寄養，這導致齋堂的子孫廟相承開始出現斷層。如上段所述，1970至1980年代間，這批齋堂中的孩童在馬來西亞佛學院接受佛教教育後，部分畢業生選擇出家，並將齋堂融入更多佛教元素，從而淡化齋堂傳統上收養孩子的習俗。進入1994至2005年，馬來西亞佛學院經歷了20年的深耕發展，所培育的畢業生中，有些前往國外進修或深造，並將在國外學習的佛教文化與教育理念帶回馬來

³⁰ 1970-1981年有77位學生，1982-1993年有128位學生。 $128 - 77 = 51$ ， $51 \div 77 \times 100\% = 66\%$ 。

西亞，貢獻於本地佛教領域；部分畢業生則回到佛學院服務，進一步推動學院管理的系統化與專業化。為了提升教育水平，佛學院在招生標準和學生紀律方面的要求也逐步提高。

此階段，馬來西亞佛學院的畢業生人數達到前所未有的232人，相較創院初期的121人，增幅達91%。不過，齋堂學子的畢業人數仍維持在40人，普通學子的人數則增至192人。這表明，除了招生標準和紀律要求提高外，齋堂學子人數未能上升的另一主要因素，與齋姑後裔的相承問題息息相關。

(4) 2006年至2017年：佛學院招生目標轉向外籍學生，使本地齋堂學子的比例進一步降低。

在這一階段，馬來西亞佛學院的招生對象為外籍學生，包括來自印尼、新加坡等東南亞國家的學生，因此較少到各齋堂進行招生工作。馬佛學院的畢業生人數從上一階段的232人驟降至45人，這是因為有大量國外學生的加入。同時，齋堂學子的畢業人數減少至7人，而普通學子則為38人。儘管如此，齋堂學子在畢業生中的比例從17%僅微降至16%。這一比例顯示，儘管齋堂文化面臨相承的挑戰，齋姑群體仍信任馬佛學院的教育，並願意繼續送孩子入學。此外，這16%的數據也反映出，先天道的齋堂文化雖然不如70年代般興盛，但仍保留了培養孤苦無依孩童的傳統。

在接受馬來西亞佛學院教育之前，齋堂學子的生活圈與法眷關係主要侷限於齋姑寺廟系統的廟堂生活。不過，在接受有系統的佛教教育，並參與聽經聞法，以及體驗早晚課誦、禪修和法會等的宗教活動後，許多學子開始重新思考人生意義，改變了傳統廟堂的生活模式，逐步將齋堂轉型為佛教寺院的運作模式。

進入僧團生活後，齋堂學子正式進入出家階段，開始適應寺院生活方式。他們住在寺院中，跟隨師父學習佛教威儀、早晚課誦，並重新肯定自我，追求更高的學佛目標。在這個過程中，齋堂學子面臨的最大挑戰通常來自於適應寺院的集體生活模式。然而，當他們克服所有障礙後，逐漸適應佛教作息及成長階段，全心全意投入佛教事業。不過，部份齋堂的齋姑，反對她們走向出家之路，理由是齋姑系統的相承與佛教傳承制度有別，齋堂不希望她們脫離齋姑法脈的圈子。雖然如此，一旦想要發心出家的齋姑，能夠承諾在出家後依然能夠負起相承的責任，他們的出家就不會被齋堂其他齋姑所反對了。

最終，齋堂學子從佛學院的修學，到出家受具足戒，成為真正的比丘尼，全心奉獻於佛教事務。他們以身心投入，實現了從齋堂到佛教僧團的全面轉變，為弘法利生作出貢獻。³¹

四、結語

現代研究對於齋姑皈信歷程的解釋，主要集中於齋姑當代社群的原因，但是對於庵堂齋姑學子皈信歷程各階段的解釋很少。其中以蘇芸若和黃紫薇的模式較具有代表性。不過，蘇芸若的研究對象主要以先天道宗教空間和性別實踐為主；黃紫薇則是綜合各種文獻歸納三一教研究來作研究的模式。但是，兩種模式雖然是在說明齋姑的歷程，事實上，大部份的闡述依然集中於探索

³¹ 依註29「馬來西亞佛學院教務處資料室檔案統計」所示，釋繼尊在馬來西亞佛學院任教及行政工作33年，依每年招生情況，並根據院務會議記錄檔，作出了以上的分析。

「轉皈佛教前期非制度性的齋姑」。雖然蘇芸若和黃紫薇的研究模式也列出齋姑的各個階段，但是這階段不見得就具有前期非制度性與後期制度性的前後的關係。

庵堂齋姑皈信佛教重心若擺在竺摩法師的教學弘化，及馬來西亞佛教學院的辦學宗旨目標，依然是具有解釋力的。當廟堂齋姑學子尚未接觸佛教教育之前，最重要的接觸媒介都是民間信仰的因素，這些因素的核心就是社會民間族群的祭祀，特別是大眾信眾神的信仰，這也是群眾接觸廟庵最重要的連接。其次，齋堂學子在個人因素上，如生活、工作、感情種種的心理挫折，對於人生意義的困惑，在後期的佛教教育皈信，仍然可以有合理的解釋之處。

蘇芸若和黃紫薇以及對於齋姑歷程的研究，著重於口述歷史，處理庵堂堂主及其信仰供奉階段的描述，較少觸及皈信歷程的分析，且對其中的變動較少了解。本研究探索佛教教育影響齋堂齋姑轉化為佛門子弟的皈信中，助長庵堂進化並轉化成寺院的前行。當齋堂學子能夠接受佛教教育後，排除各種障礙，邁進皈信的階段，也就是後期庵堂制度性的變化。反之，當齋堂學子對於佛教教育的納受薄弱時，內心無法排除障礙，因而皈信階段就無法往下延續因而中斷。總之，庵堂齋姑學子的皈信歷程，有助長佛教制度化與抑制並保留著齋堂的兩個因素不斷的互動，這說明了皈信歷程中複雜的關係。從佛教皈信歷程中的佛堂轉化與抑制因素的消長作用，可以觀察到在佛教的出家制度與齋姑廟堂制度有其融合共存之處，這個爭議有待將來進一步釐清。

本研究是針對「齋姑轉皈信佛的路徑探討」，並以齋姑類型如「齋堂所領養之小孩及成年後志願當齋姑」為例所進行的一項

觀察，由此而建構出初步的齋姑轉皈信佛的歷程，可以作為將來進一步思考與研究之用。由於本文使用馬來西亞佛學院資料庫，來進行資料蒐集，將來也有必要再進行更大規模佛教的調查與研究。此外，本研究的案例，主要是偏向馬來西亞佛學院來自齋堂的學子，是否能夠完備的說明其他庵堂齋姑的皈信歷程的特徵，這也是值得進一步深究的議題。

總之，本研究透過探討齋姑轉皈信佛的接受馬來西亞佛學院的佛教教育歷程，並且述說前期非制度性和後期制度性階段，進而釐清庵堂齋姑皈信歷程成就了庵堂轉化。本研究的結果可提供建構齋姑轉皈信佛的歷程概念與理論之重要參考。

引用文獻

一、近代論著

(一) 專書及論文集

1. 黃蔭文，《馬來西亞佛學院特刊》，馬來西亞檳城：無盡燈編委會，1972年。
2. 聖嚴法師，《學佛群疑》，台北：法鼓文化，2016年。
3. 盧友中，《雁蕩山僧——竺摩法師傳》，北京：宗教文化出版社，2010年。
4. 駱靜山，〈大馬半島華人宗教今昔〉，收入林水檫、駱靜山編，《馬來西亞華人史》，八打靈再也：馬來西亞留台校友會聯合總會出版，1984年。
5. 釋淨海，《印尼、馬來西亞、菲律賓四國佛教史》，台北：法鼓文化，2022年。

(二) 期刊論文

1. 蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉，《華人宗教研究》第11期，2018年11月。

(三) 學位論文

1. 陳慧倩，《竺摩法師及其佛教文化與教育事業（1954-1990）》，馬來西亞金寶：拉曼大學中華研究院碩士論文，2017年。

(四) 網路資源及報紙

1. 《祀佛禮本》，羅浮山朝元洞系統在光緒庚辰年刊出的（光緒庚

辰冬月)。轉引王琛發，〈族群際遇與信仰前景的交織：論馬來西亞的王母信仰(上)〉，網頁：https://www.xiao-en.org/system/magazine/pdf/b7-85_tra.pdf，瀏覽日期：2025/3/12。

2. 藍海雲，〈一個齋妹的淚語小語〉，《新明日報》，1976年12月28日，第8版。



