

南華大學人文學院生死學系碩士班

碩士論文

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

釋教「擔經」教化儀式之研究—以南投縣為例

A Study of the "Shouldering Scriptures" Educational

Influence Ceremony--Taking Nantou County

Interpretation as Example

黃銘輝

Ming-Hui Huang

指導教授：徐福全 博士

Advisor: Fu-Chuan Hsu, Ph.D.

中華民國 107 年 7 月

July 2018

南華大學

生死學系碩士班

碩士學位論文

釋教「擔經」教化儀式之研究—以南投縣為例
A Study of the "Shouldering Scriptures" Educational
Influence Ceremony--Taking Nantou County

Interpretation as Example

研究生：黃顯輝

(請學生親筆簽名)

經考試合格特此證明

口試委員：_____

廖俊銘
高子凡
徐福全

指導教授：徐福全

系主任(所長)：廖俊銘

口試日期：中華民國 107 年 6 月 21 日

致 謝

碩士論文得以順利完成，最先要感謝的是指導教授徐福全老師，在學術思想、邏輯與研究方向上給了我相當大的啟發，在抱病休養期間，仍是悉心的指導，更犧牲休養時間來審查、修改我的論文，沒有徐老師就沒有這篇論文的誕生；初審委員魏書娥教授、陳增穎教授、口試委員曾子良教授、廖俊裕主任精闢的見解，使論文更趨完善，在此敬申謝意。

在這段既艱辛又滿足的學術道路上，承蒙許多師長的照顧與提攜，師長們嚴謹細緻、一絲不苟的作風一直是我工作、學習中的榜樣，也感謝學長、學姊、同學們的鼎力相助、打氣加油，讓我在撰寫論文期間，能持續往前。

再來感謝接受訪談的法師，能無私地提供資料與文本，也感謝受訪家屬，在治喪期間還能撥空接受訪談，並願意提供自身喪親期間，接受儀式後的感受，真的非常感激。

最後，感謝我的父親黃淇堃先生、母親謝阿霞女士、哥哥黃銘鋒、妹妹黃慈慧、妻子林孟瑤、兒子黃翊誠、大女兒黃翊婷、二女兒黃翊嫻、小女兒黃翊珊、岳母陳月專、故祖父黃金發、故祖母吳銀、故外婆郭綉鳳、外公謝全來、故舅舅謝裕源、舅母林員麗、故阿姨謝淑香、姨丈白進修，您們的一路相挺與無私付出，使我沒有後顧之憂，得以專心求學，更在論文撰寫期間，協助各種資料的搜集，讓我可以順利完成論文、取得學位。

釋教「擔經」教化儀式之研究—以南投縣為例

摘要

中國傳統文化以「儒家」為代表，「儒家」的重要思想首推「孝道」；因此「孝道」可以說是中國文化的重要元素。由於佛教主張修行須剃度出家與儒家修身、齊家、孝順父母思想有所抵觸，佛教僧侶順應中國社會的孝道文化，撰寫具有中國孝道思想的「佛經」，便是謂的「偽經」。

由文獻及田野資料可以得知，釋教主要以佛教為核心，且兼容并敘其他宗教（道教、民間信仰）之特性。本研究之「擔經」教化儀式，源自於佛教中的偽經《佛說盂蘭盆經》進而衍生出「目連救母」的相關目連戲曲。釋教目連戲主要是由「打血盆」儀式、「擔經」教化儀式，組合而成的。「擔經」教化儀式是目連戲的後半段，儀式背後隱藏濃厚的「孝道」教化的觀念及「孝道」宣揚的表現。

本研究採文獻研究法及深度訪談、田野觀察為主要研究法；深入訪談對象主要以南投釋教法師為主，喪家子女為輔；田野觀察並記載「擔經」儀式的整個流程。釋教擔經教化儀式流程整個，可分為七個部分，分別為：起擔、唸唱目連經、細說十月懷胎、勸善行孝、說好話結善因、弔靈悲傷、回向等。

釋教「擔經」教化儀式，在過程中吟唱的十月懷胎文（限女性亡者）及二十四孝，讓家屬充分了解父母教養親的恩親，且具有宣揚孝道的「觀念」與「精神」。

關鍵字：釋教、擔經、目連、南投縣

A Study of the "Shouldering Scriptures" Educational
Influence Ceremony--Taking Nantou County
Interpretation as Example

Abstract

Chinese traditional culture is represented by "Confucianism", and the important thought of "Confucianism" is the first to promote "filial piety"; therefore, "filial piety" can be said to be an important element of Chinese culture. Due to Buddhism advocates that the practice of shaving should be inconsistent with the Confucian self-cultivation, keep family in order, and filial piety. Buddhist monks conform to the filial piety culture of Chinese society and write the "Buddha Classics" with Chinese filial piety, and it's so-called Pseudepigraphos.

It can be known from the literature and field data that Interpretation is mainly based on Buddhism and is compatible with the characteristics of other religions (Taoism, folk beliefs). The ritualization ceremony of the "Shouldering Scriptures" in this study originated from the pseudepigraphos in Buddhism,

and the "The Buddha-spoken Ullambana Sutra " was derived from the related drama of "Mianlian rescue his mother". The series of dramas are mainly consists of a "Da- xie -Pen" ceremony and a "Shouldering Scriptures" education ceremony. The "Shouldering Scriptures" education ceremony is the second half of the drama, the strong concept of "filial piety" and the performance of "filial piety" hidden behind the ceremony.

This research adopts the literature research method and in-depth interviews and field investigation as the main research methods; the in-depth interviews are mainly based on the Nantou Interpretation Master, supplemented by the children of the family, and the field investigation and record the whole process of the "Shouldering Scriptures" ceremony. The whole process of the teaching and ceremonial rituals can be divided into seven parts, separately: starting the burden, singing in October, and telling the details of the pregnancy, advising the good deeds, saying good things, causing good cause, hanging spirits, and returning.

Interpretation of the "Shouldering Scriptures" education ceremony, in the process of singing in October, pregnant women (limited to female deaths) and twenty-four filial piety, so that family members fully understand the bring up of the parents, and have the "concept" and "spirit" to promote filial piety.

Keywords: Interpretation, Shouldering Scriptures, Mianlian, Nantou County



目次

| | |
|-------------------------|------|
| 致謝..... | I |
| 中文摘要..... | II |
| Abstract..... | III |
| 目次..... | VI |
| 圖目次..... | VII |
| 表目次..... | VIII |
| 第一章 緒論..... | 1 |
| 第一節 研究動機..... | 1 |
| 第二節 研究目的..... | 3 |
| 第三節 研究方法..... | 5 |
| 第二章 文獻回顧..... | 13 |
| 第一節 有關中國孝道傳說..... | 13 |
| 第二節 孟蘭盆經與「孝道」..... | 20 |
| 第三節 釋教相關研究..... | 25 |
| 第三章 釋教擔經儀式研究..... | 33 |
| 第一節 擔經科儀探源..... | 33 |
| 第二節 擔經儀式之演進..... | 45 |
| 第四章 釋教擔經科儀的意涵..... | 51 |
| 第一節 釋教擔經儀式之宗教救贖意涵..... | 51 |
| 第二節 釋教擔經儀式之孝道意涵..... | 59 |
| 第五章 南投釋教擔經儀式研究..... | 69 |
| 第一節 釋教歷史..... | 69 |
| 第二節 南投釋教團體及其傳承..... | 75 |
| 第三節 南投釋教喪葬拔度科儀..... | 78 |
| 第四節 南投釋教擔經儀式之教化功能..... | 103 |
| 第五節 南投釋教擔經儀式社會意涵演進..... | 115 |
| 第六章 結論..... | 123 |
| 參考文獻..... | 127 |
| 附錄一 訪談同意書..... | 134 |
| 附錄二 訪談大綱..... | 135 |
| 附錄三 訪問名單..... | 137 |

圖目錄

| | |
|---|-----|
| 圖 1-3-1 南投縣地圖 | 8 |
| 圖 1-3-2 研究流程圖 | 11 |
| 圖 2-2-1 佛教、儒家「孝道」層面圖 | 22 |
| 圖 3-1-1 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本上卷目錄圖（一） | 38 |
| 圖 3-1-2 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本上卷目錄圖（二） | 39 |
| 圖 3-1-3 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本上卷開場的下場詩 | 39 |
| 圖 3-1-4 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本中卷目錄圖（一） | 40 |
| 圖 3-1-5 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本中卷目錄圖（二） | 40 |
| 圖 3-1-6 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本中卷開場的下場詩 | 41 |
| 圖 3-1-7 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本下卷目錄圖（一） | 42 |
| 圖 3-1-8 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本下卷目錄圖（二） | 42 |
| 圖 3-1-9 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本下卷開場的下場詩 | 42 |
| 圖 4-1-1 捲軸掛圖中的目連救母之畫 | 59 |
| 圖 5-3-1 發關科儀 | 85 |
| 圖 5-3-2 請神科儀 | 86 |
| 圖 5-3-3 引魂科儀 | 88 |
| 圖 5-3-4 沐浴儀式 | 89 |
| 圖 5-3-5 解愿儀式 | 92 |
| 圖 5-3-6 金剛對卷 | 93 |
| 圖 5-3-7 放赦馬儀式（一） | 96 |
| 圖 5-3-8 放赦馬儀式（二） | 96 |
| 圖 5-3-9 放赦馬儀式（三） | 96 |
| 圖 5-3-10 普施儀式（一） | 98 |
| 圖 5-3-11 普施儀式（二） | 98 |
| 圖 5-4-1 海青樣式 | 104 |
| 圖 5-4-2 佛帽 | 104 |
| 圖 5-4-3 謝籃 | 105 |
| 圖 5-4-4 六環金錫杖造型 | 105 |
| 圖 5-4-5 懺包樣式 | 106 |
| 圖 5-4-6 起擔 | 107 |
| 圖 5-4-7 唸唱目連經 | 109 |
| 圖 5-4-8 勸善行孝 | 111 |
| 圖 5-4-9 吊靈悲傷 | 113 |

表目錄

| | |
|---|-----|
| 表 1-3-1 南投縣土地面積 | 8 |
| 表 1-3-2 南投縣總人口數 | 9 |
| 表 1-3-3 南投縣原住民人口數 | 9 |
| 表 2-1-1 《論語》含有「孝」字章句 | 15 |
| 表 2-1-2 《論語》中隱含孝道觀念之章句 | 16 |
| 表 3-2-1 目連救母相關文獻人物情節對照 | 49 |
| 表 4-1-1 玉歷寶鈔地獄描述 | 52 |
| 表 4-1-2 《目連緣起》、《目連變文》、《大目乾連冥間救母變文》、《目連救母勸善 戲文》的地獄名 | 56 |
| 表 4-2-1 南投縣釋教《目連經》版本 | 60 |
| 表 4-2-2 十月懷胎歌版本 | 62 |
| 表 4-2-3 《二十四孝》的人物事跡 | 66 |
| 表 5-2-1 南投市釋教壇 | 76 |
| 表 5-2-2 草屯鎮釋教壇 | 77 |
| 表 5-4-1 擔經教化儀式流程 | 113 |



第一章緒論

第一節研究動機

一、研究背景

研究者生於南投縣草屯鎮的一個以釋教為祖傳行業的家庭，孩提時對於「釋教」這行業是處於懵懂無知的。曾經隨父親到工作場地，看過整場釋教的喪禮儀式過程，當時直覺整個儀式過程很吵雜且帶有迷信氛圍。

國中畢業後，跟隨父親進入「釋教」這塊過去乏人問津的行業，經過好幾年辛苦學習，才逐步了解到「釋教」的科儀儀式，主要包含廟會普渡儀式與喪葬拔度儀式兩大區塊，廟普集中在農曆七月，平時則以喪葬拔度儀式為主。如今雖然已入行很久，每當研究者登壇科演，仍然時常感覺得對於儀式背後所代表的意涵了解不夠深透。

為了充實研究者的學理基礎，讓科演儀式時，能「誠於中」而「形於外」，使儀式更能發揮通鬼神教化人的功能，研究者決定進入學校就讀生死系及研究所，這當中學習了生死學、社會學、宗教學、人類學……等紮實的基本學科，了解到儀式會隨著許多因素（人為、環境、時間等）而有所改變，不變的是儀式背後所代表的意涵，這就是儀式最有價值之處。身為一個釋教科演者一定要將科儀背後之意涵做深入探討才能發揮科演之功能。

二、研究動機

「孝」在中國傳統社會的基本認知一般是指孝順父母，感念父母養育之恩，正所謂「父母恩情深似海」，因此即使用一輩子的時間，都無法報答父母的恩情。所以除了趁父母在世時及時行孝之外，在父母去世之際，普遍皆會導入宗教拔度儀式，因為家屬都希望藉由宗教的儀式讓亡者（父母）的靈魂得以離苦得樂，轉世投胎或永生。

當研究者開始學習釋教科儀時，便了解到每場的釋教喪葬拔度儀式，會因為拔度法事規模大小，所演示的儀式不一定都一樣；但是不管拔度法事大小，每場釋教喪葬拔度儀式，其核心目的就是希望透過儀式能讓亡者（父母）的靈魂得以轉世投胎或永生。

南投境內，每場釋教喪葬拔度儀式，不管其規模大小，皆有演示「擔經」教化儀式，可見「擔經」教化儀式的重要性。它為何這麼重要？以及「擔經」教化儀式，的歷史背景與淵源？和具有什麼深層意涵？這些問題？引發研究者濃厚的研究興趣。

第二節 研究目的

一、研究目的

黃慈慧《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》一書說到：

釋教法師在「挑經」儀式，一出場開始就有談論到：目連尊者得知亡母在地獄之血盆池受苦，因此前往地府救亡母，就是「打血盆」之由來，「挑經」儀式就是目連救起了在血盆池受苦的亡母，肩上挑著一頭母親魂帛、一頭挑著佛祖的經文，在前往西天的路上，遇見路上的行人便講經勸孝。

¹

因此，可知釋教「擔經」教化儀式，源自於「目連救母」的故事，「目連救母」主旨是在強調「孝」的觀念，符合中國傳統社會強調孝順父母的觀念。

此外，不管從有記載的擔經戲曲文獻或是從前人的記載，大多數都書寫為「挑經」。但研究跟釋教法師的接觸，釋教法師一般用台語稱擔經。²漢代許慎《說文解字》：

擔，何也。从人，詹聲。³

挑，撓也。从手，兆聲。⁴

從說文解字可知道「挑」有挑撥撓亂之意，「擔」有擔負的意思，因此本研究採用「擔經」而非「挑經」，更符合「目連救母」的精神。

研究者在學習釋教儀式過程中，了解到「擔經」教化儀式是少數儀式中，有家屬直接參與的儀式。

綜合上述，研究者想藉由這項研究來了解釋教「擔經」教化儀式的形成、過程、意義與功能等。

¹ 黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012，頁117。

² 按教育部台灣閩南語常用詞辭典：「擔」的白話讀音「tann」，與釋教法師的音相同。教育部台灣閩南語常用詞辭典網站：http://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/index.html 搜尋日期：2018.7.5。

³ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁371。

⁴ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008，頁601。

二、研究問題

基於本研究之動機與目的，研究者展開出研究問題如下：

- (一) 研究「擔經」教化儀式淵源、發展與流變。
- (二) 研究「擔經」教化儀式的內容與意涵。
- (三) 研究「擔經」教化儀式與社會歷史文化背景之關係。
- (四) 研究「擔經」教化儀式何以長期受到世人的重視。



第三節 研究方法

一、研究方法

本研究將以文獻分析、參與觀察和深度訪談作為主要研究方法。

(一) 文獻分析

文獻分析是以系統而客觀的界定、評鑑並綜括証明的方法，確定過去事件的確實性和結論，並分析現階段所掌握的資料之特質。⁵

本研究的文獻來源主要以國內外書籍、期刊、論文、研究報告、典籍、網路和釋教法師手寫文獻為主。將所收集到的文獻進行整理、分析、比較之外，並和田野工作所獲得的資料，作一個完整性的整理、分析、比較印證。

(二) 參與觀察法

研究方法的目的是在幫助研究者以最合適的研究途徑達成研究最終的目標，基於這一點，本篇論文在田野工作部分主要是採取「觀察法」為主；嚴祥鸞〈參與觀察法〉⁶曾談到學者Raymond Gold（1969）將參與觀察法依參與程度和觀察角色分為四種：

1. 完全參與者：觀察者在研究的場合中扮演與被觀察者相同的角色。在整個觀察過程中，一點也不知道位成員其實是一位觀察者。
2. 參與者如觀察者：觀察者的身分是被觀察者所知道的，但被觀察群體都相當程度地接受觀察者，至少並不會因為其參與或出現而引起驚恐或異常的行動。
3. 觀察者如參與者：觀察者的身分不但完全顯露，而且被觀察者的對象當作相當程度的外人。
4. 完全觀察者：完全不以任何形式親身參與被觀察對象的各個經歷情境，僅置身境外進行觀察。⁷

本研究採參與者如觀察者，是因為釋教的拔度儀式的傳承一般都採家族制的傳承或師徒制的傳承，因此當研究者要進入研究前必須先跟壇主以及家屬先行溝通，

⁵ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 146。

⁶ 胡佑慧主編：《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，台北：巨流，2000，頁 166。

⁷ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 164—165。

方能避免當場被拒絕的窘境。

研究者評估本研究目的其中的，研究釋教「擔經」教化儀式的淵源演示過程以及其義涵，認為觀察者如參與者，為本研究最合適的方法。

具體作法，可分為下列二項目：

1. 採訪記錄：藉由受訪者的口語敘述、或是受訪者實地在工作上示範的錄製，然後將蒐集到最直接的語音、文字記錄，做統合整理，並將其過程內容寫成為文字稿，再經過嚴謹內、外考證之後定稿，此份文稿即是最忠實的田野採訪紀實。
2. 拍攝記錄：研究者將針對蒐集資料的現場，進行拍攝、錄影，這些用拍攝、錄影蒐集到的第一手影音資料，將是研究者在田野紀錄的研究專文中不可缺少的佐證資料。

(三) 深度訪談

林淑馨《質性研究理論與實務》一書提到，依研究者對訪談結構的控制程度將訪談區分為結構式訪談、半結構式訪談以及無結構式訪談等三類；⁸本研究所採取的為無結構式訪談。「無結構式訪談」(open interview)在訪談進行的過程中，無須先設計一套標準化的訪談依據，更不必針對訪談問題排列特定順序，只有粗略的問題大綱或幾個要點作為提示，其訪談主要是隨著受訪者的談話內容進行，訪談者只是一個輔助的腳色。⁹

一般而言，深度訪談的訪談技巧，可區分為循環模式、漏斗式、說故事式等。¹⁰本研究採取的為循環模式(recursive model)，此模式比較像是一般的會話模式，把人和情境都視為獨特的，因此會話進行的方向會隨著每次訪談的互動而調整。

11

⁸ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 223。

⁹ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 226。

¹⁰ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 233。

¹¹ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 233。

二、研究範圍

俗話說的好：「天時地利人和」，因此當研究者想對於熟悉的「釋教」進行研究時，便想到自己的居住地南投，進行在地文化研究。

南投縣為全台唯一不濱海之縣，土地面積約為 4,106.44 平方公里，土地面積為台灣第 2 大的縣市，共有一市（南投市）四鎮（草屯鎮、埔里鎮、竹山鎮、集集鎮）八鄉（仁愛鄉、信義鄉、鹿谷鄉、水里鄉、魚池鄉、國姓鄉、中寮鄉、名間鄉）。

12

雖是不靠海縣市，境內有兩大河川流域經過，分別為西北部屬大肚溪支流的烏溪河流域以及東半部與南部的濁水溪流域。兩大河川不僅為南投提供豐富的自然資源，也對南投的開發有重大的影響；因為早期先民入墾開發南投時，主要依烏溪河流域以及濁水溪流域為主要路線，沿此入墾開發，使得南投縣由蠻荒之地逐漸開發。因此，烏溪河流域以及濁水溪流域，在當時不僅是早期先民入墾開發主要路線，也是南投人文經濟與交通的大動脈。由於，南投縣特殊地理位置，使得原住民人口數為全台第四（不包含直轄市，第一名花蓮、第二名台東、第三名屏東），山地原民為全台第三（不包含直轄市，第一名屏東、第二名花蓮）。¹³

¹² 中國統計資訊網：<https://www.stat.gov.tw/mp.asp?mp=4> 搜尋日期：2018.4.20。

¹³ 內政部戶政司全球資訊網：https://www.ris.gov.tw/zh_TW/home 搜尋日期：2018.4.20。

南投縣
地圖



圖 1-3-1 南投縣地圖¹⁴

表 1-3-1 南投縣土地面積¹⁵

| 【改制後】縣市土地面積重要統計指標依期間， 指標與縣市 | |
|----------------------------------|----------|
| | 南投縣 |
| 2016 | |
| 土地面積 | 4,106.44 |
| 山坡面積 | 127,822 |
| 平原面積 | 20,458 |
| 高山面積 | 262,364 |
| 山坡地區占土地面積比率 | 31.13 |
| 平原地區占土地面積比率 | 4.98 |
| 高山地區占土地面積比率 | 63.89 |
| 指標項：土地面積：(平方公里) | |
| 定義：土地面積係指行政區域之土地面積，包含海埔新生地及附屬島嶼。 | |

¹⁴ 南投縣地圖網址：<http://163.22.168.99/ping/MapTest.aspx> 搜尋日期 2018.1.26。

¹⁵ 中國統計資訊網：<https://www.stat.gov.tw/mp.asp?mp=4> 搜尋日期：2018.4.20。

表 1-3-2 南投縣總人口數¹⁶

戶數、人口數、性別比例及人口密度統計表(續)

中華民國 107 年 3 月底

單位：平方公里；個；戶；人

| 區域別 | 土地面積 (平方公里) | 鄉鎮 市區數 | 村里數 | 鄰數 | 戶數 | 人口數 | | | 性別比例(每百 女子所當男子數) | 人口密度(每平 方公里人口數) | 戶量(每戶 平均人口數) |
|-----|----------------|-----------|-------|---------|-----------|------------|------------|------------|---------------------|--------------------|-----------------|
| | | | | | | 總計 | 男 | 女 | | | |
| 總計 | 36,197.0669 | 368 | 7,832 | 144,002 | 8,664,510 | 23,571,990 | 11,715,824 | 11,856,166 | 98.82 | 651.21 | 2.72 |
| 南投縣 | 4,106.4360 | 13 | 262 | 4,273 | 178,086 | 500,103 | 256,247 | 243,856 | 105.08 | 121.79 | 2.81 |

表 1-3-3 南投縣原住民人口數¹⁷

現住原住民人口數按性別及族別分

中華民國107年03月底

單位：人

| 區域別 | 性別 | 總計 | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|-----|----|---------|---------|--------|---------|--------|--------|--------|-------|-------|-------|-----|-------|--------|-------|-------|-------|--------|--------|
| | | 總計 | 阿美族 | 泰雅族 | 排灣族 | 布農族 | 魯凱族 | 卑南族 | 鄒族 | 賽夏族 | 雅美族 | 邵族 | 噶瑪蘭族 | 太魯閣族 | 撒奇萊雅族 | 賽德克族 | 拉阿魯哇族 | 卡那卡那富族 | 尚未申報 |
| 總計 | 計 | 560,820 | 209,203 | 89,958 | 100,591 | 58,336 | 13,303 | 14,118 | 6,635 | 6,601 | 4,599 | 780 | 1,466 | 31,446 | 930 | 9,975 | 398 | 330 | 12,151 |
| | 男 | 272,291 | 102,356 | 42,607 | 48,678 | 28,110 | 6,429 | 6,801 | 3,144 | 3,166 | 2,276 | 374 | 720 | 15,193 | 466 | 4,980 | 209 | 168 | 6,614 |
| | 女 | 288,529 | 106,847 | 47,351 | 51,913 | 30,226 | 6,874 | 7,317 | 3,491 | 3,435 | 2,323 | 406 | 746 | 16,253 | 464 | 4,995 | 189 | 162 | 5,537 |
| 南投縣 | 計 | 29,030 | 978 | 5,917 | 490 | 13,973 | 67 | 72 | 240 | 49 | 5 | 415 | 3 | 117 | 3 | 6,675 | 8 | 2 | 16 |
| | 男 | 14,615 | 396 | 2,906 | 195 | 7,164 | 25 | 24 | 111 | 20 | 3 | 222 | — | 40 | 1 | 3,495 | 5 | — | 8 |
| | 女 | 14,415 | 582 | 3,011 | 295 | 6,809 | 42 | 48 | 129 | 29 | 2 | 193 | 3 | 77 | 2 | 3,180 | 3 | 2 | 8 |

研究者之所以想對自己的居住地，進行在地文化研究，原因有三。

第一：基於生於斯長於斯、人親土親的地緣關係及情懷，加上對這片在地文化的熱愛，以及南投是台灣唯一不靠海的縣市，位於台灣正中心，留有許多豐富的文化遺產及人文地方特色（如：閩南習俗、客家習俗、原住民習俗），截至目前為止，仍保存濃厚的農業社會文化。

第二：研究者是土生土長的南投人，追隨父親四處拔度，足跡走遍全縣各鄉鎮市，對於南投的釋教文化有一定的了解與認知。

第三點：有關南投釋教儀式的學術研究，目前只有黃慈慧《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》。面對社會變遷快速，傳統文化逐漸流失的洪流，必須有人加緊腳步將釋教科儀一一加以研究保存，身為釋教從業人員，責無旁貸。

¹⁶ 內政部戶政司全球資訊網：https://www.ris.gov.tw/zh_TW/home 搜尋日期：2018.4.20。

¹⁷ 內政部戶政司全球資訊網：https://www.ris.gov.tw/zh_TW/home 搜尋日期：2018.4.20。

三、研究對象

本研究對象除文獻之外，主要為釋教法師、喪親家屬為主。

釋教法師：¹⁸主要以南投縣境內，有開壇的壇主或者會作擔經儀式的釋教法師為主。

喪家家屬：主要以拔度科儀中有「擔經」，且願意接受研究者訪問及田野記錄(錄音、錄影)之喪家子孫為主。因訪問個案接受研究者訪問時正值悲傷期間，不適合做太深入的訪談以及結構式訪談，因此在喪家親屬方面的訪談將採觀察以及聊天方式以及採無結構開放式的訪談來進行資料收集。

此外，當研究者要進入田野研究場域前，會先跟研究對象(釋教法師、受訪個案)先行溝通，以避免當場被拒絕的窘境；基於研究倫理原則，因此在尚未進入田野觀察及採訪釋教法師、訪問個案之前，會請訪問者填寫「研究參與訪談同意書」，以確保訪問者資料，僅供學術研究用途，決不作其他用途。

¹⁸ 根據黃慈慧《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》一書寫到：南投釋教傳承，可分為「師徒制」與「家傳制」；研究者田野調查發現，不管是「師徒制」與「家傳制」，師父皆會賜與學徒法號，因此稱為釋教法師。黃慈慧：《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012 頁，頁 46—47。

四、研究架構

本研究主要在探討釋教「擔經」教化儀式的淵源、過程與意涵，以及研究釋教「擔經」教化儀式在南投地區的發展與流變。

依據研究動機、目的與研究方法和研究對象等，本研究之研究流程架構圖，如下圖所示：

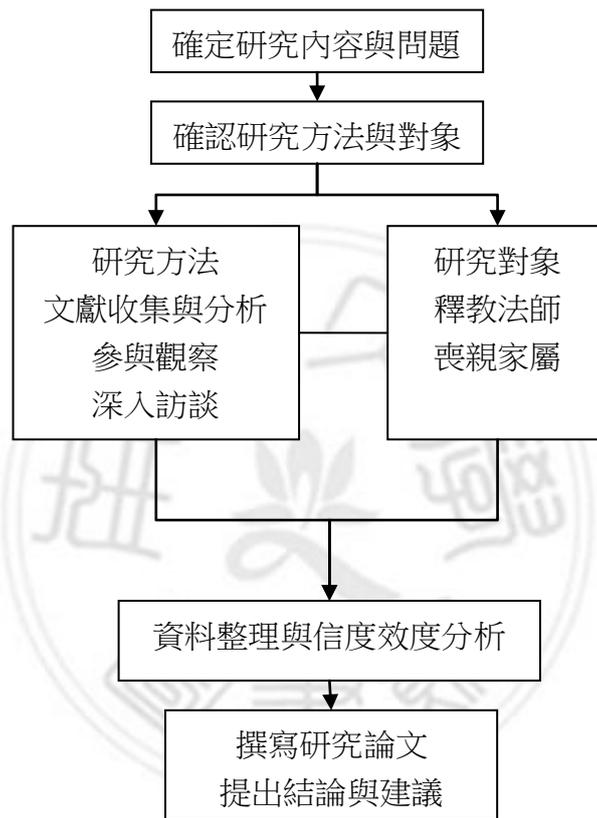


圖 1-3-2 研究流程圖



第二章文獻回顧

第一節有關中國孝道傳說

一、孝道的起源

孝是中國傳統文化中最重要元素，也是中國傳統社會結構最重要基石。

「孝」的觀念源起何時？至今仍眾說紛紜。研究中國哲學史的徐復觀教授認為「孝」緣起於西周以後：

在殷商的祖先崇拜中，原始性的宗教意味，重於實踐的道德意味。因此，孝的觀念此時尚未形成；所以甲骨文中沒有孝字。在西周金文中，「孝」「考」兩字常互用。……在西周以前，凡提到孝的文獻，在時代上都不可靠，孝字恐始見於《尚書·康誥》的「矧惟不孝不友」，……。¹

從文中，可知殷商時期的祖先崇拜，是宗教行為，而非「孝」的表現及觀念，可見在西周之前是沒有「孝」的觀念，一直到西周周成王時期才有此觀念。

此外，何平在〈孝道的起源與孝行的最早提出〉一文也說到：

《禮記·表記》云：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親」。從生者對於祖靈的態度來看，殷人的孝慈倫理觀念似乎還很朦朧和淡薄，其子祭祀，更多的是為了祛禍除祟，而絕不同於周人的「追孝」，這也為殷人甚至殷代不可能提出「孝」提供了旁證。總之，「孝」這一德目應是由周人首先提出的。在西周時期，「孝」又擴張為一倫理政治範疇，從而影響了幾千年的中國封建社會，這是不言而喻的。²

從引文中可知，殷商時期的祖先崇拜，是要祛禍除祟而非「孝」。首先提出「孝」是周人，並且當「孝」的觀念提出後，便密切影響了中國文化，透過宗法社會一直延續至今。

另外，蕭群忠於《中國孝文化研究》提出了：

夏后氏以後，「效鯀而宗焉」才算真正對祖宗而祀。殷人則有「祖契而宗湯」，但直到周初，祀祖才算是真正具有孝道之教化意義。³

由此可知，夏朝和商朝的祖宗祭祀，只有祭祀的形式而已，當中還沒有「孝」

¹ 徐復觀：〈中國孝道思想的形成，演變及其在歷史中的諸問題〉《中國思想史論集》，台北：台灣書局，1988，頁158。

² 何平：〈「孝」道的起源與「孝」行的最早提出〉《南開學報：哲學社會科學版 1988 卷第 2 期》，天津市：南開大學學報編輯部，1988，頁41。

³ 蕭群忠：《中國孝文化研究》，台北：五南出版社、中華發展基金會管理員會聯合出版，2002，頁14。

的觀念，一直要到周朝初期才有。

任明玉則提出另一個觀點，認為西周以前已有孝道觀念：

孝字在甲骨文及金文已經出現，但是到了西周才得到普遍的使用，在金文、尚書、詩經中已有大量關於孝的記載，且依孝字的出現應晚於孝觀念來推測，可以肯定西周以前已有孝觀念的產生。⁴

任氏認為「孝」此字的形成晚於通行於社會觀念。因此推測「孝」的觀念，因該西周之前就有。

從上述的諸家說法，綜合而言，可知「孝」的觀念源起何時？至今仍眾說紛紜，但是可以確定西周以後，已有「孝」的觀念，且在《尚書》、《詩經》中已有大量關於孝的記載，因此當時「孝」字已得到普遍使用，這是無庸置疑的。

二、儒家有關孝道的思想

中國傳統文化以「儒家」為代表，「儒家」的重要思想首推「孝道」；因此「孝道」可以說是中國文化的重要元素。

從儒家流傳下來的許多經典，可以看出儒家對「孝道」的重視。

《孝經》是儒家闡發「孝道」思想的重要典籍。《孝經·開宗明義章》在一開始就說明孝道的重要性。

仲尼居，曾子侍。子曰：「先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。汝知之乎？」曾子避席曰：「參不敏，何足以知之？」子曰：「夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。〈大雅〉云：『無念爾祖，聿脩厥德。』」。

5

從上文中可以知道孔子跟曾子說到：「孝道，就是德行的根本，教化的出發點。」又提到：「保全自己的身體，不敢稍有毀傷，這就是孝道的開始。」與「幼年時期，事奉雙親。到了中年，以為國家盡忠，為民眾服務。老年，檢視身體和人格道德，沒有缺欠與遺憾，便是立身，這就是孝道的完成。」的觀念，可見道德的根源，除了要身體力行的孝順父母親之外，更要以立身行道才是最終目的。

⁴ 任明玉：《中國孝行故事研究》，台北：中國文化大學中文研究所博士論文，1998，頁10-11。

⁵ 清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（八）孝經注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁12。

「孝」是孔門教育經常討論的議題，在《論語》中記載有關孔子對於如何行孝的看法，雖然孔子沒有一個明確固定的答案，但是藉由孔子回答弟子所提出孝的問題時，所採的因材施教的對話，可以得知孔子對孝的觀念與看法。《論語》全書共有十四條章句含有「孝」字，而含有「孝」道思想有關的章句又有十九條，詳細內容如下：

表 2-1-1 《論語》含有「孝」字章句

| 次序 | 章句內容 | 篇章 | 意涵 |
|----|--|--------|---------|
| 1 | 有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？」 | 學而第二章 | 孝為人之本 |
| 2 | 子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」 | 學而第六章 | 孝弟 |
| 3 | 子曰：「父在觀其志，父沒，觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣。」 | 學而第十一章 | 生死不變 |
| 4 | 孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰『無違』樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」 | 為政第五章 | 生死皆以禮事之 |
| 5 | 孟武伯問孝。子曰：「父母，唯其疾之憂。」 | 為政第六章 | 憂心父母健康 |
| 6 | 子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」 | 為政第七章 | 孝=敬 |
| 7 | 子夏問孝。子曰「色難。有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」 | 為政第八章 | 色難 |
| 8 | 季康子問：「使民敬忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勸。」 | 為政第廿章 | 孝慈 |
| 9 | 或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：書云：『孝乎，惟孝，友于兄弟。』施於有政，是亦為政，奚其為為政？」 | 為政第廿一章 | 友于兄弟 |
| 10 | 子曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」（此句與學而篇重出） | 里仁第廿章 | 生死不變 |
| 11 | 子曰：「禹，吾無閒然矣！菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無閒然矣！」 | 泰伯第廿一章 | 生死不變 |

| | | | |
|----|--|--------|----|
| 12 | 子曰：「孝哉閔子騫，人不閒於其父母昆弟之言。」 | 先進第四章 | |
| 13 | 子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」曰：「敢問其次？」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次？」曰：「言必行，行必果，硜硜然，小人哉！抑亦可以為次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筭之人，何足算也！」 | 子路第廿章 | 孝第 |
| 14 | 曾子曰：「吾聞諸夫子：『孟莊子之孝也，其他可能也；其不改父之臣，與父之政，是難能也。』」 | 子張第十八章 | |

表 2-1-2 《論語》中隱含孝道觀念之章句

| 次序 | 章句內容 | 篇章 |
|----|--|--------|
| 1 | 子夏曰：賢賢易色；事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」 | 學而第七章 |
| 2 | 曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」 | 學而第九章 |
| 3 | 林放問禮之本。子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」 | 八佾第四章 |
| 4 | 祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」 | 八佾第十二章 |
| 5 | 子曰：「居上不寬，為禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉！」 | 八佾第廿六章 |
| 6 | 子曰：「事父母幾諫；見志不從，又敬不違，勞而不怨。」 | 里仁第十八章 |
| 7 | 子曰：「父母在，不遠遊；遊必有方。」 | 里仁第十九章 |
| 8 | 子曰：「父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以懼。」 | 里仁第廿一章 |
| 9 | 子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」 | 泰伯第二章 |
| 10 | 曾子有疾，召門弟子曰：「啟予足！啟予手！詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」 | 泰伯第三章 |
| 11 | 齊景公問「政」於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」 | 顏淵第十一章 |

| | | |
|----|---|--------|
| 12 | 樊遲從遊於舞雩之下。曰：「敢問崇德、脩慝、辨惑？」子曰：「善哉問！先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非脩慝與？一朝之忿，忘其身以及其親，非惑與？」 | 顏淵第廿一章 |
| 13 | 葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」 | 子路第十八章 |
| 14 | 宰我問三年之喪，「期已久矣！君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安！」「女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」 | 陽貨第廿一章 |
| 15 | 子路從而後，遇丈人，以杖荷篠。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰為夫子？」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至則行矣。子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」 | 微子第七章 |
| 16 | 周公謂魯公曰：「君子不施其親，不使大臣怨乎不以。故舊無大故，則不棄也，無求備於一人。」 | 微子第十章 |
| 17 | 子張曰：「士，見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」 | 子張第一章 |
| 18 | 子游曰：「喪致乎哀而止。」 | 子張第十四章 |
| 19 | 曾子曰：「吾聞諸夫子：『人未有自致者也，必也親喪乎！』」 | 子張第十七章 |

那麼多的章句記載，其中最經典的章句為：

孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰『無違』。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」⁶

子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」⁷

⁶ 謝冰瑩、劉正浩、賴炎元、邱燮友、李鑾、陳滿銘編譯：《新譯四書讀本》，台北，三民書局，2014，頁78。

⁷ 謝冰瑩、劉正浩、賴炎元、邱燮友、李鑾、陳滿銘編譯：《新譯四書讀本》，台北，三民書局，2014，頁78。

從《論語·為政》可知「孝道」不只是讓雙親衣食無缺，還要對雙親有所敬，雙親死後還要以禮葬之與祭之，以及「三年無改於父之道」；才是所謂的孝。

由於儒家認為「事死如事生、事亡如事存、孝之至也」及「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」，因此當雙親「去世」後也要以「禮」來行「奠／祭」之禮，這也是行「孝」之一。儒家對於如何孝順雙親及執行雙親的「喪禮」的專文，究其源頭，主要收錄於《儀禮》、《禮記》。

《禮記》共計四十九篇，探討有關喪葬禮儀共十四篇，分別是〈檀弓上〉、〈檀弓下〉、〈曾子問〉、〈大傳〉、〈喪服小記〉、〈雜記上〉、〈雜記下〉、〈喪大記〉、〈奔喪〉、〈問喪〉、〈服問〉、〈間傳〉、〈三年問〉、〈喪服四制〉。

這些篇章討論喪葬儀節及規模和繁簡程度，會因為親疏（血親、姻親等）、等級（天子、諸侯、大夫、士、庶民等）導致喪期（三年、一年、九月、七月、五月、三月）、喪服（斬衰、齊期、大功、小功、總麻）有所不同。至於探討子女應如何行孝的主要為〈曲禮〉、〈內則〉、〈坊記〉等。

曾子曰：「孝子之養老也，樂其心，不違其志，樂其耳目，安其寢處，以其飲食忠養之，孝子之身終，終身也者，非終父母之身，終其身也；是故父母之所愛亦愛之，父母之所敬亦敬之，至於犬馬盡然，而況於人乎！」。⁸

孝子不服暗，不登危，懼辱親也。父母存，不許友以死。不有私財。⁹
凡為人子之禮：冬溫而夏凜，昏定而晨省，在醜夷不爭。¹⁰

從上述《禮記·內則》、《禮記·曲禮》這兩篇引文，可知，「孝」是要言行一致，表裡如一，生死由之，而非僅空談。

《禮記·坊記》所記載的，為子女應對於父母雙親的態度及行孝的行為：

子云：「善則稱親，過則稱己，則民作孝。」……。¹¹

子云：「君子弛其親之過，而敬其美。」……。¹²

⁸ 清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 887。

⁹ 清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 887。

¹⁰ 清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 887。

¹¹ 清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 867。

子云：「從命不忿，微諫不倦，勞而不怨，可謂孝矣。」《詩》云：「孝子不匱。」……。¹³

子云：「小人皆能養其親，君子不敬，何以辨？」子云：「父子不同位，以厚敬也。」《書》云：「厥辟不辟，忝厥祖。」。¹⁴

子云：「父母在，不稱老，言孝不言慈；閨門之內，戲而不嘆。」君子以此坊民，民猶有薄於孝而厚於慈。¹⁵

上述引文，綜合而言，可知當孩子的要記取雙親的貢獻及把自我的成就歸功於雙親和不可以，做使雙親擔心的行為，這就是「孝」。

綜合而言，可知儒家的「孝道」的觀念，不只強調雙親在世要行孝，雙親去世後也要以禮來做執行；因為儒家認為「事死如事生、事亡如事存、孝之至也」。



¹² 清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 867。

¹³ 清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 867。

¹⁴ 清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 867。

¹⁵ 清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988，頁 867。

第二節 孟蘭盆經與「孝道」

一、中國佛教孝道經典之出現

佛教起源於印度，大約東漢明帝時傳入中國，初期佛教傳入中國時，來者多屬高僧，或傳世學如天文、醫術，或宏佛法譯經，都是由政府提供招待所、或道場，如嵩山少林寺，是魏文帝（496）為佛陀禪師造的。¹⁶但由於佛教主張修行須剃度出家與儒家修身、齊家、孝順父母思想有所抵觸，再加上歷史上發生過有名的「三武滅佛」，¹⁷佛教僧侶為了能在中國順利傳教，順應中國社會的孝道文化，模仿佛經體例，撰寫具有中國孝道思想的「佛經」，晉朝道安法師更是把經文內容分為三大架構，稱為「三分科經」，即是序分、正宗分與流通分。¹⁸

而這些撰寫具有中國孝道思想的「佛經」，也就是俗稱的「偽經」，當時的僧侶為何要撰寫「偽經」，以《父母恩重難報經》和《孟蘭盆經》為例，韓廷傑於〈疑偽經略論〉一文便說到：

中國人為什麼要偽造佛經？原因很多，其中之一是儒、釋、道三家鬥爭時，為了戰勝對方而偽造佛經，如《父母恩重經》即為此類。佛教從印度傳入中國，受到儒家抵制，他們批評出家人圖清淨，拋下父母不管是不孝。佛教徒為了說明佛教講孝而造《父母恩重經》，模仿佛經體例，以“如是我聞”開頭，以“信受奉行”結尾。為了表明“佛說”，標題為《佛說父母恩重經》。說明父母之恩深重。¹⁹

郝譽翔也闡論：

¹⁶ 李志夫〈佛教中國化過程之研究〉《中華佛學學報：第8期》，台北，中華佛學研究所：1995，頁77。

¹⁷ 三武滅佛又稱三武之禍，指的是北魏太武帝滅佛（北魏太武帝滅佛，自太平真君七年（446年）詔，至其駕崩（452年），滅佛時間共六年。史稱「太武滅佛」。）、北周武帝滅佛（北周武帝滅佛，自建德三年（574年）始，至其駕崩（578年），滅佛時間共四年。史稱「建德毀佛」。）、唐武宗滅佛（唐武宗滅佛，自會昌二年（842年）始，至其駕崩（846年），滅佛時間共四年。史稱「會昌毀佛」。）這三次大規模禁佛事件的合稱。

¹⁸ 序分：又稱為「序論」，說明這部經典的起源，介紹佛陀當時說法的因緣、在場的聽眾以及請問佛法的人。序分又可分為通序與別序。通序，是通於一切佛經；別序，則別限於本經的教起因緣，又分為證信序，與發起序兩類。

正宗分：也可以叫作「本論」，是經中最重要的義理，闡述經典的宗旨及主要內容。

流通分：也稱為「餘論」或「結論」，說明宣傳和受持此經的功德以及必要性，叮嚀並鼓勵接觸到此經的大眾應將之流傳下去，並且要不斷地弘揚此經。

¹⁹ 韓廷傑：〈疑偽經略論〉《西南民族大學學報：人文社會科學版 2013年第10期》，四川：2013，頁71。

目連救母故事源自《盂蘭盆經》，《盂蘭盆經》乃是佛教傳入中國時僧徒為了調和世間儒佛的衝突所創立的新經，經中極力強調孝道的思想，目的在讓注重倫理道德的中國人民更容易接受外來的佛教。²⁰

從上述的兩段引文可知，當時僧侶所撰寫的「偽經」，都有濃厚的孝道觀念，觀念的源頭是借自儒家的「孝道」觀念，也因為如此才得以消除障礙順利在中國傳教。

儒家的「孝道」的觀念，不僅雙親在世要孝順，去世後一樣要盡孝道，即所謂「事死如事生、事亡如事存」，因此要「以禮待之」，層面為「家庭（家族）→社會（街坊鄰居）→國家（君王）」以「今生今世」為主；而中國式佛教的「孝道」的觀念，除了接受儒家「事死如事生、事亡如事存」要「以禮待之」的主張之外，更要在雙親在世時勸雙親「修善修行」，如《佛說地藏菩薩經》便有說到：

爾時地藏菩薩住在南方琉璃世界。以淨天眼觀地獄之中受苦眾生。鐵碓擣鐵磨磨鐵犁耕鐵鋸解。鑊湯湧沸猛火旦天。飢則吞熱鐵丸。渴飲銅汁。受諸苦惱無有休息。地藏菩薩不忍見之。即從南方來到地獄中。與閻羅王共同一處別床而座。有四種因緣。一者恐閻羅王斷罪不憑。二者恐文案交錯。三者未合死。四者受罪了出地獄池邊。若有善男子善女人。造地藏菩薩像。寫地藏菩薩經。及念地藏菩薩名。此人定得往生西方極樂世界。從一佛國至一佛國。從一天堂至一天堂。若有人造地藏菩薩像。寫地藏菩薩經。及念地藏菩薩名。此人定得往生西方極樂世界。此人捨命之日。地藏菩薩親自來迎。常得與地藏菩薩共同一處。聞佛所說皆大歡喜信受奉行。²¹

其中的若有人造地藏菩薩像。寫地藏菩薩經。及念地藏菩薩名。此人定得往生西方極樂世界。說明了在世時能造地藏菩薩像與疏寫、唸經典，臨終時地藏菩薩親自來迎，往生西方極樂世界。《藥師琉璃光如來本願功德經》也有敘述：

有能受持八分齋戒，或經一年，或復三月，受持學處，以此善根，願生西方極樂世界無量壽佛所，聽聞正法，而未定者。若聞世尊藥師琉璃光如來名號，臨命終時，有八菩薩，乘神通來，示其道路，即於彼界種種雜色眾寶華中，自然化生。²²

在世時需修善修行，臨終時菩薩會來接引，免於輪迴、獲得安樂前往淨土與

²⁰ 郝譽翔：《民間目連戲中庶民文化之探討》，台北：文史哲出版社，1998，頁6。

²¹ 《大藏經》第八十五冊，疑似部，《佛說地藏菩薩經》，台北：新文豐出版社，1983，頁2909。

²² 《大藏經》第十四冊，經集部，《藥師琉璃光如來本願功德經》，台北：新文豐出版社，1983，頁405。

佛共處，層面為「前世→今生→來世」為主。

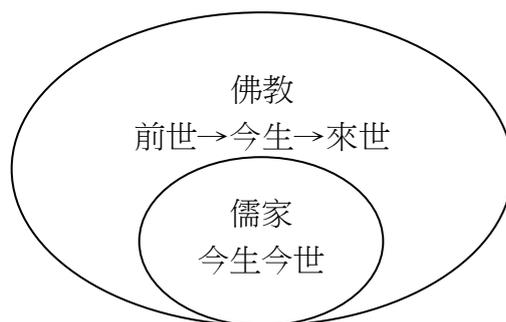


圖 2-2-1 佛教、儒家「孝道」層面圖

二、擔經科儀之淵源

釋教「擔經」教化儀式，據徐師福全《台灣民間傳統喪葬》一書有擔經教化儀式的相關記載，內容如下：

董普興：『佛事只有閩客之區別無漳泉之別，可做一、三、五、七，……單壇，不可做雙壇，喪事忌雙。做佛事之哲理本為宣經教化，以事見理，藉各種經懺科儀體現孝道。……，打血盆、拜藥懺、擔經，不在正常功德項目之列，主家特別請求，添加禮金始作之。……，擔經：主要係勸善，講十月懷胎、二十四孝等故事，以歌謠體述之。……』。²³

又云：

嘉義施炬錫曰：『……，勸善文，講二十四孝故事，數流水賬或擇一敷演。……』。²⁴

陳金臨：『……，擔經煉度：講笑科、二十四笑等，插科打諢以解疲勞。……』。²⁵

曾慶榮：『擔經，為亡者超生』。²⁶

張慶光曰：『……，擔經勸善，以防子女爭遺產返目。……』。²⁷

林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》一書說到釋教擔經教化儀式為：

《挑經》的用意主要在勸世，講述孝道。由釋教法師一人扮演目連救母挑經至地府，法師肩上的扁擔一頭綁著一部經書，另一頭挑著藤籃，籃

²³ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 285—288。

²⁴ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 288—289。

²⁵ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 288—292。

²⁶ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 288—292。

²⁷ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 300。

內放著亡者的魂帛；儀式前先自白表示身分與挑經救母之原由。²⁸

楊士賢《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》一書說擔經教化儀式為：

仿倣傳統目連戲中的劇目橋段，由道士扮演目連的角色來為喪家孝眷人等代挑亡者前往西天，並唱唸二十四孝(男喪)、十月懷胎(女喪)或勸世文。²⁹

黃慈慧《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》一書也說到：

釋教法師在「挑經」儀式，一出場開始就有談論到：目連尊者得知亡母在地獄之血盆池受苦，因此前往地府救亡母，就是「打血盆」之由來，「挑經」儀式就是目連救起了在血盆池受苦的亡母，肩上挑著一頭母親魂帛、一頭挑著佛祖的經文，在前往西天的路上，遇見路上的行人便講經勸孝。

³⁰

陳慶文《台灣閩南釋教之挑經科儀研究—以桃園縣為觀察場域》也說到：

台灣現存的目連戲，以釋教中的儀式戲劇較為常見，不過台灣的釋教法師在進行儀式時，並不是演出全本的目連戲，而是在喪葬拔度法事中，演出以「目連」為主角的科儀，目前常見的有「打枉死城」、「打血盆」、「挑經」三項。³¹

又云：

在台灣釋教喪葬拔度法事中，釋教法師也仿倣傳統目連戲中的劇目橋段，法師藉由扮演目連的角色，來為喪家孝眷人等代挑亡者前往西天，希望藉由目連的大威神力，能夠超渡亡者離開苦海。³²

因此，可知釋教「擔經」教化儀式，源自於「目連救母」的故事，而目連救母故事則起源自《佛說盂蘭盆經》，由於《佛說盂蘭盆經》內容有濃厚的孝道思想，符合中國儒家「孝」的觀念，進而衍生出相關的目連戲曲，及喪葬宗教儀式中的目連戲。而目連救母故事的完整結構，一直要到唐代由變文的渲染，才算正是完成，並廣泛流傳。³³

²⁸ 林怡吟：《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，台北：國立台北藝術大學音樂學系碩士論文，2003，頁38。

²⁹ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁87。

³⁰ 黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012，頁117。

³¹ 陳慶文：《台灣閩南釋教之挑經科儀研究—以桃園縣為觀察場域》，新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2013，頁36。

³² 陳慶文：《台灣閩南釋教之挑經科儀研究—以桃園縣為觀察場域》，新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2013，頁37。

³³ 陳芳英：《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》，台北：國立台灣大學中國文學所碩

由於，變文在宋初被禁之後，崛起於民間的講唱文學。它繼承了變文的結構和內容，以散韻交錯的方式，來講唱因果報應和佛道的故事。³⁴

變文雖然是被禁止了，但並不妨害目連故事在民間的發展及傳播，只是換了形式而已。目連故事就衍為寶卷和戲劇兩個系統，繼續流播。³⁵

目連救母之戲劇演示很早便在民間廣為流傳，目前有關目連戲的文獻記載最早可追溯至南宋孟元老的《東京夢華錄》：

自過七夕，便搬「目連救母」雜劇，直到十五日止，觀者增倍。³⁶

由於目連救母故事、目連戲等在民間廣泛流傳，它便成為民間勸善教孝的重要媒介，郝譽翔云：

民間戲曲雖然多宣揚道德教化，但目連戲教忠教孝的意味卻更加強烈，絕非僅是一種消遣娛樂而已。如鄭之珍《目連救母勸善戲文》、張照《勸善金科》、以及徽州目連戲中《勸善記》、《罰惡記》等等，便多以勸善罰惡作為戲名。不只文人重視目連戲教化的功效，就連民眾也將其視之為「勸善書」、「勸善文」，目連戲重視道德教化的程度可見一斑。³⁷

此外，李豐楙對於目連救母故事之所以演變成為喪葬拔度儀式中不可缺少的儀式，同樣也提出了它有「勸孝」的功能：

目連救母在佛教的超薦儀式中，是具有義理一貫的目連神話來支持、合理化其動作象徵，故香花和尚在飾演目連時身著袈裟、手持錫杖，頓破地獄門，挑經往西天，完全符合佛教中國化之後所講的勸孝精神。³⁸

因此，在「擔經」教化儀式中，釋教法師在科演時加入演說「二十四孝」內容，更加深儀式「教化勸孝」之功能。

士論文，1977，頁 51。

³⁴ 陳芳英：《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》，台北：國立台灣大學中國文學所碩士論文，1977，頁 93-94。

³⁵ 羅宗濤編撰：《石窟裡的老傳說·敦煌變文》，台北：時報文化出版，1981，頁 118。

³⁶ 宋·孟元老：《東京夢華錄》，北京：中國商業出版社，1982，頁 55。

³⁷ 郝譽翔：《民間目連戲中庶民文化之探討》，台北：文史哲出版社，1998，頁 66。

³⁸ 李豐楙：〈複合與改革：臺灣道教拔度儀式中的目連戲〉《民俗曲藝》第九十四、九十五期合訂本，台北：1995，頁 108。

第三節釋教相關研究

一、單篇論文

探討釋教的相關期刊論文，研究者收集到十篇期刊論文，以下敘述之：王天麟〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉，³⁹此篇論文主要探討桃園市楊梅區顯瑞壇客家釋教「打血盆」拔度儀式，內文撰寫當地客家釋教壇場的佈置、「打血盆」拔度儀式的流程與意涵和結構，及談到「斬沙蛇、殺龜」與「斬十二生肖」的儀式，與目前顯瑞壇概況，此文讓研究者依循其紀錄模式去記錄擔經教化科儀的方式。

楊士賢〈臺灣閩南釋教「午夜」喪葬拔渡法事調查：以花蓮縣壽豐鄉豐山村慈明壇為研究對象〉、⁴⁰〈臺灣客家釋教「假一條」喪葬拔渡法事記實－以花蓮縣玉里鎮泰昌里廣瑞壇為研究對象〉、⁴¹〈花蓮縣的釋教歷史及其喪葬拔渡法事現況〉、⁴²〈台灣閩南釋教午夜喪葬拔渡法事之科儀探討－以台中地區為研究場域〉、⁴³〈臺灣的釋教歷史及其喪葬拔渡法事現況〉、⁴⁴〈臺灣釋教喪葬拔渡法事之「儀式戲劇」科儀的娛樂意義－以閩南釋教系統的「冥路」法事為觀察〉、⁴⁵〈淺論臺灣閩南釋教系統之派別〉、⁴⁶七篇期刊論文，以他的碩博士論文架構為主，再依所設定的題目撰寫區域性（花蓮、台中）、整體性（台灣）的釋教各地區不同的特色科儀及儀式內容。這七篇期刊論文幫助研究者了解，目前台灣各地區釋教科儀都有異同之處，但核心宗旨都是讓亡者早日前往西方極樂免受輪迴之苦。

魏德毓〈民間宗教儀式群體的競爭與融合－閩西道教正一派與香花和尚關係

³⁹ 王天麟：〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉《民俗曲藝》第八十六期，台北：1993，頁51－70。

⁴⁰ 楊士賢：〈臺灣閩南釋教「午夜」喪葬拔渡法事調查：以花蓮縣壽豐鄉豐山村慈明壇為研究對象〉《民俗曲藝》第一百六十二期，台北：2008。

⁴¹ 楊士賢：〈臺灣客家釋教「假一條」喪葬拔渡法事記實－以花蓮縣玉里鎮泰昌里廣瑞壇為研究對象〉《客家文化研究通訊》第十期，桃園：2009。

⁴² 楊士賢：〈花蓮縣的釋教歷史及其喪葬拔渡法事現況〉《臺灣風物》第五十九期，台北縣，2009。

⁴³ 楊士賢：〈台灣閩南釋教午夜喪葬拔渡法事之科儀探討－以台中地區為研究場域〉《跨宗教比較視野下的喪葬儀式國際學術研討會論文集》，台北縣：2010。

⁴⁴ 楊士賢：〈臺灣的釋教歷史及其喪葬拔渡法事現況〉《臺灣源流》第四十三期，臺中：2008。

⁴⁵ 楊士賢：〈臺灣釋教喪葬拔渡法事之「儀式戲劇」科儀的娛樂意義－以閩南釋教系統的「冥路」法事為觀察〉《臺灣宗教研究通訊》第八期，台北：2007。

⁴⁶ 楊士賢：〈淺論臺灣閩南釋教系統之派別〉《臺灣源流》第七十、七一期，台中市：2015。

初探〉，⁴⁷以閩西道教正一派與香花和尚關係為研究重點，在田野調查、文獻考釋分析的基礎上，敘述了閩西香花和尚的傳統儀式，明確了香花和尚的定義，並探討道教正一派與香花和尚之間競爭與合作的關係，指出道教吸收香花和尚的科儀是其世俗化過程中的一種選擇。此文讓研究者了解到大陸香花和尚與台灣釋教是相同的，只是因為區域的不同而名稱也不同。

羅薇〈香花佛事的宗教文化意義和族群標識以粵東客家地區為中心的考察〉⁴⁸此文讓研究者了解到香花佛事是粵東等地的一種民間禮俗，也是佛教文化與當地民俗文化結合的一種宗教科儀。

二、學位論文

目前，在台灣碩博士論文知識加值系統網站查詢。⁴⁹以「釋教」一詞作為學術論文研究題目的迄今有邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》、⁵⁰林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》、⁵¹楊士賢《台灣釋教喪葬拔渡法事及其儀式戲劇研究—以花蓮縣閩南釋教系統之冥路法事為例》、⁵²《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》、⁵³劉美玲《釋教打血盆儀式的意涵、流變與傳承：以新竹縣橫山鄉春盛壇為例》、⁵⁴余惠媛《客家釋教喪葬儀式及其音樂之研究—以苗栗縣「廣福壇」之午夜功德儀式為例》、⁵⁵吳信漢《臺灣閩南釋教師

⁴⁷ 魏德毓：〈民間宗教儀式群體的競爭與融合—閩西道教正一派與香花和尚關係初探〉《華僑大學學報》第三期，福建：2009。

⁴⁸ 羅薇：〈香花佛事的宗教文化意義和族群標識以粵東客家地區為中心的考察〉《廣西民族大學學報》第三期，廣西：2003。

⁴⁹ 台灣碩博士論文知識加值系統網站：

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=P:jaPY5/search#result> 搜尋日期：2018.5.4。

⁵⁰ 邱宜玲：《台灣北部釋教的儀式與音樂》，台北：國立臺灣師範大學音樂學研究所碩士論文，1995。

⁵¹ 林怡吟：《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，台北：國立台北藝術大學音樂學系碩士論文，2003。

⁵² 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其儀式戲劇研究—以花蓮縣閩南釋教系統之冥路法事為例》，花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2006。

⁵³ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010。

⁵⁴ 劉美玲：《釋教打血盆儀式的意涵、流變與傳承：以新竹縣橫山鄉春盛壇為例》，新竹：國立交通大學碩客家文化學院客家社會與文化學程碩士論文，2011。

⁵⁵ 余惠媛：《客家釋教喪葬儀式及其音樂之研究—以苗栗縣「廣福壇」之午夜功德儀式為例》，新竹：國立新竹教育大學人資處音樂教學碩士班碩士論文，2011。

公之文化內涵形成析論—以臺東慧德壇為例》、⁵⁶黃慈慧《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》、⁵⁷陳慶文《台灣閩南釋教之挑經科儀研究—以桃園縣為觀察場域》、⁵⁸張文玉《殯葬禮俗對悲傷的轉化—在客家釋教科儀祭品之生熟形式轉換中考察生死的持續連結》、⁵⁹鄒正全《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》、⁶⁰邱杏嫻《新竹客家釋教特殊喪葬禮儀研究—以湖口萬盛佛壇拜香山儀式為例》⁶¹、鄭元呈《臺灣釋教源流與發展》⁶²等；共計十三篇碩博士論文。

邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》，是第一本以「釋教」為題的論文，主要針對北部釋教儀式之音樂進行研究探討。林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，主要以北部釋教儀式之南曲音樂進行研究探討。余惠媛《客家釋教喪葬儀式及其音樂之研究—以苗栗縣「廣福壇」之午夜功德儀式為例》，主要是以苗栗客家釋教喪葬儀音樂為研究對象；三本論文主要內容，均以釋教喪葬拔渡法事進行中的音樂研究分析，研究的重點在於音律歌譜的記述解讀，可說是記錄了豐富的釋教音樂史料。儀式內容為輔，對於儀式的分析論述較為薄弱，但對於研究者而言，不管是於在自我在工作上後場技術的提升，或者研究上的音樂田野收集都是難能可貴的參考資料。

楊士賢《台灣釋教喪葬拔渡法事及其儀式戲劇研究—以花蓮縣閩南釋教系統之冥路法事為例》與《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，前者為碩士論文，針對花蓮地區，後者為博士論文針對全台灣的閩南

⁵⁶ 吳信漢：《臺灣閩南釋教師公之文化內涵形成析論—以臺東慧德壇為例》，彰化：國立彰化師範大學台灣文學研究所碩士論文，2012。

⁵⁷ 黃慈慧：《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012。

⁵⁸ 陳慶文：《台灣閩南釋教之挑經科儀研究—以桃園縣為觀察場域》，新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2013。

⁵⁹ 張文玉：《殯葬禮俗對悲傷的轉化—在客家釋教科儀祭品之生熟形式轉換中考察生死的持續連結》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014。

⁶⁰ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014。

⁶¹ 邱杏嫻：《新竹客家釋教特殊喪葬禮儀研究-以湖口萬盛佛壇拜香山儀式為例》，新北市：輔仁大學宗教學系碩士論文，2014。

⁶² 鄭元呈：《臺灣釋教源流與發展》，新北市：輔仁大學宗教學系碩士論文，2017。

釋教喪葬拔度儀式做探討。

劉美玲《釋教打血盆儀式的意涵、流變與傳承：以新竹縣橫山鄉春盛壇為例》，以新竹縣橫山鄉客家釋教之打血盆儀式，進行儀式流變、傳承之分析與討論。吳信漢《臺灣閩南釋教師公之文化內涵形成析論—以臺東慧德壇為例》，主要針對臺東縣慧德壇的拔度儀式做研究，此研究讓研究者了解到台東釋教與南投釋教演示上的不同。黃慈慧《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，作者發現南投地區釋教在舉行打血盆儀式時，會因鄉鎮不同而有所差異，提醒研究者進入田野觀察時注意擔經教化儀式是否也是如此？陳慶文《台灣閩南釋教之挑經科儀研究—以桃園縣為觀察場域》，他從教化、哲學這兩個角度對擔經做論述，有關歷史及發展文化背景則甚少著墨。張文玉《殯葬禮俗對悲傷的轉化—在客家釋教科儀祭品之生熟形式轉換中考察生死的持續連結》，主要探討祭拜物品配合儀式的變化，較少針對釋教儀式做探討，這提醒研究者在撰寫論文內容時要注意切中主題。鄒正全《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，主要針對台灣客家大縣之苗栗與新竹的客家釋教的午夜功德科儀的普遍性探討，讓研究者了解到閩南釋教與客家釋教在演示上的差異性。邱杏嫻《新竹客家釋教特殊喪葬禮儀研究—以湖口萬盛佛壇拜香山儀式為例》，作者主要針對客家族群男喪拜香山與觀音信仰的意義做探討研究，使研究者了解到客家釋教喪葬拔度儀式中有男喪拜香山之特殊習俗。鄭元呈《臺灣釋教源流與發展》，主要是撰寫目前台灣釋教發展現況，以台灣釋教會為例。

除了上述以釋教為題目之論文外，尚有吳升元《台灣龍華教派司公壇之研究—以苗栗苑裡地區為中心》，⁶³此論文分析苗栗苑裡地區黃氏懷德壇的歷史背景、儀式內容等，可惜把研究對象歸類在齋教龍華派，因苗栗苑裡地區黃氏懷德壇在當地是眾所皆知的釋教壇。

鄧靄雲《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式

⁶³ 吳升元：《台灣龍華教派司公壇之研究—以苗栗苑裡地區為中心》，台中：逢甲大學歷史與文物管理所碩士論文，2007。

為中心》，⁶⁴此論文主要利用墨子的中心思想，天志、明鬼、節葬、兼愛等思想，對西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式之經文，作重新詮釋，此文提供了研究者對於拔度儀式除了具有儒家觀點外也可運用其他思想觀點如墨家去做詮釋。

陳逸君《論「負面無形文化資產」的價值—以二崙地區詔安客家「做功德」為例》，⁶⁵此文讓研究者知道喪葬拔度儀式是一種無形文化之產，具有獨特性及稀有性是值得研究及保存。

鍾亞璇《佳冬地區的「做功德」》⁶⁶，讓研究者知道佳冬客家地區也是有釋教拔度儀式，釋教拔度儀式並非只限北、中、東部，它詳細記錄了南部地區客教釋教的儀軌。

楊彥冷《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，⁶⁷作者說到「取經」科儀內容取材自唐僧西天取經故事，故事包含了宗教思想，再加入庶民對死後世界的幻想，及對心中想望的寄託，可以說與本研究「擔經」的意義相同。都希望藉由舉行儀式讓生死兩相安。

從上述的文獻可知，近年來越多研究人員投入釋教領域越研究，呈現許多的研究成果。其中陳慶文《台灣閩南釋教之挑經科儀研究—以桃園縣為觀察場域》和研究者一樣探討釋教的「擔經」儀式，因他的研究只從教化、哲學這兩個角度切入論述，未就歷史發展、文化背景等做深入探討，本研究除了探論意涵與功能外，也將歷史發展、文化背景做深入探討，增加其與歷史及社會之連結。

⁶⁴ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015。

⁶⁵ 陳逸君：《論「負面無形文化資產」的價值—以二崙地區詔安客家「做功德」為例》，雲林：國立雲林科技大學文化資產維護系碩士論文，2015。

⁶⁶ 鍾亞璇：《佳冬地區的「做功德」》，高雄：國立高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，2013。

⁶⁷ 楊彥冷《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017。

三、專書

有關釋教儀節之專書，目前研究者收集到的資料其如下：

鄭志明、黃進仕合著《打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討》，⁶⁸以嘉義縣民雄鄉中樂村「大士爺廟」一年一度之大士爺祭典科儀為田野調查對象，目前民雄大士爺祭典活動從原本的鄉鎮宗教活動，演進成縣級以上的宗教活動，並與基隆中元祭典、屏東恆春搶孤、及宜蘭頭城搶孤，並列為台灣農曆 7 月的四大祭典。文中除了撰寫民雄大士爺信仰的起源、發展、歷史背景與建築風貌外，並對儀式之人員（廟宇人員、釋教法師人員）、佈置、時間、法器用品及儀式過程，皆有詳加紀錄說明，此外對於主持祭典儀式的民雄「慈輝壇」之淵源及概況和大士爺祭典的文化意涵都一併寫入此書中；本書主要記載釋教吉慶法會，與釋教喪葬拔度法事無關，但文中針對釋壇中的神像畫軸、法器、科儀、疏文等詳加註釋，讓研究者對於釋教有更深一層的認知。

楊士賢《慎終追遠：圖說臺灣喪禮》，⁶⁹主要介紹台灣喪葬禮俗，運用圖像及文獻資料穿插其間，讓閱讀者清楚瞭解文中所描述之現象；其中第三章「做功德」，分別撰寫釋教午夜功德與道教靈寶派午夜功德過程；在〈釋教午夜功德〉這篇中，有提到客家釋教特有的科儀，⁷⁰讓研究者對客家釋教拔度儀式有更深一層的認知。

台灣人的祖先大多數皆為大陸閩粵二省移入台灣之人民，喪葬禮節承襲自原鄉，當中自然包含了釋教拔度儀式；近年來大陸閩粵地區學者對於釋教也進行了許多研究，成果相當豐富，目前研究者收集到的資料如下：

譚偉倫主編《民間佛教研究》，⁷¹此書主要介紹了閩粵二省之香花和尚及香花佛事科儀，文中所介紹之香花佛事科儀與台灣釋教所舉行的科儀幾乎相同，文中提到關於香花僧與道士的合作關係：亦有人說香花是佛教中的道教；江西萬載

⁶⁸ 鄭志明、黃進仕：《打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討》，嘉義：南華大學宗教中心，2000。

⁶⁹ 楊士賢：《慎終追遠：圖說臺灣喪禮》，台北：博揚文化事業有限公司，2008。

⁷⁰ 「禮拜黃河」、「謝水神」、「丁憂」、「恭酬十王」四個科儀屬客家釋教特有，詳細內容請參考楊士賢：《慎終追遠：圖說臺灣喪禮》，台北：博揚文化事業有限公司，2008，頁 76—79。

⁷¹ 譚偉倫主編：《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007。

縣的客家香花和尚被稱做佛教道士。⁷²可以說與台灣目前現況差不多。由於一般大眾對於釋教不是很了解，因此也會稱釋教為道教。此外作者在文中也提到香花僧與台灣釋教具有淵源的。

王馵《佛教香花－歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，⁷³以探討廣東梅州香花的族群淵源及變化，當中也介紹梅州的「齋嫲」，⁷⁴作者談到早期「齋嫲」只是在家或廟宇、齋堂等地持齋，因時代的轉變及經濟因素等，「齋嫲」才開始從事喪葬拔度儀式，以誦經禮懺為主，與台灣中部釋教女性法師有部分雷同。

李國泰《梅州客家香花研究》，⁷⁵書中大量記錄了當地香花佛事樂曲的樂譜詞曲之外，也解釋了香花的歷史溯源；與在目前中國大陸客家地區的現狀、分布、流行情況。

目前研究者尚機緣親赴大陸地區觀察香花和尚之科儀法節，借助上述的文獻資料，可以瞭解香花和尚之科儀法節與台灣釋教科儀法節同異之處。

⁷² 譚偉倫主編：《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007，頁 172。

⁷³ 王馵：《佛教香花－歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，上海：學林出版社，2009。

⁷⁴ 梅州客家的香花儀式與儀式的操作者密不可分，男眾俗稱「香花和尚」，女眾俗稱「齋嫲」詳細內容請參考王馵：《佛教香花－歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，上海：學林出版社，2009，頁 181－208。

⁷⁵ 李國泰：《梅州客家香花研究》，廣州：花城出版社，2005。



第三章釋教擔經儀式研究

第一節擔經科儀探源

一、擔經科儀探源

「追本溯源」是做研究最基本的態度及責任，因此想要了解何謂「擔經教化儀式」，就必須先知道儀式的淵源。

舉行喪葬拔度儀式的目的，都是希望亡魂能在另一個世界安頓與重生，釋教喪葬拔度儀式也是如此。據李豐楙的調查，目前台灣民間拔度儀式當中，以扮演「目連」角色的人員有三種：

一是道教齋法中，由烏頭道士採用小戲形式表演……，二是齋教香花和尚所搬演的……，較特別的尚有一種由歌仔戲演員配合演出的……¹

其中「香花和尚」就是指釋教。釋教科儀中的「打血盆」儀式、「擔經」教化儀式，此二儀式，主要是以目連救母故事為題材並以戲曲方式演示的儀式。目連救母故事起源自佛經《佛說盂蘭盆經》，經由時代的演進，從原本單一的佛經，演變為變文、寶卷、戲文、地方戲……等，可說是逐漸增枝添葉，但是不管如何演變，兩大核心宗旨「救母」、「勸孝」始終不變。目連救母故事首次出現於《佛說盂蘭盆經》。

《佛說盂蘭盆經》由西晉竺法護所翻譯，其字數為九百二十二字，在那麼極少的字數，以簡明扼要的方法將整個目連救母故事呈現出來。這當中的：

見其亡母生餓鬼中，不見飲食，皮骨連立。目連悲哀，即鉢盛飯，往餉其母。母得鉢飯，便以左手障飯，右手搏飯。食未入口，化成火炭，遂不得食。目連大叫，悲號啼泣，馳還白佛，具陳如此。佛言：「汝母罪根深結，非汝一人力所奈何！汝雖孝順，聲動天地，天神、地神、邪魔、外道、道士、四天王神亦不能奈何！當須十方眾僧威神之力乃得解脫。吾今當為汝說救濟之法，令一切難皆離憂苦，罪障消除。」佛告目連：「十方眾僧於七月十五日僧自恣時，當為七世父母及現在父母厄難中者，具飯、百味五果、汲灌盆器、香油錠燭、床敷臥具、盡世甘美以著盆中，供養十方大德眾僧。當此之日，一切聖眾或在山間禪定，或得四道果、或樹下經行；或

¹ 李豐楙：〈複合與改革：臺灣道教拔度儀式中的目連戲〉《民俗曲藝》第九十四、九十五期合訂本，台北：1995，頁84。

六通自在，教化聲聞緣覺；或十地菩薩大人、權現比丘，在大眾中；皆同一心，受鉢和羅飯。具清淨戒聖眾之道，其德汪洋，其有供養此等自恣僧者，現在父母、七世父母、六種親屬得出三途之苦，應時解脫，衣食自然。若復有人父母現在者，福樂百年；若已亡七世父母，生天，自在化生，入天華光，受無量快樂。」時佛敕十方眾僧，皆先為施主家咒願七世父母行禪定意，然後受食。初受盆時，先安在佛塔前，眾僧咒願竟，便自受食。爾時目連比丘及此大會大菩薩眾，皆大歡喜。而目連悲啼泣聲釋然除滅。是時目連其母即於是日，得脫一劫餓鬼之苦。……佛告諸善男子、善女人：「是佛弟子修孝順者，應念念中常憶父母，供養乃至七世父母。年年七月十五日，常以孝順慈憶所生父母，乃至七世父母，為作盂蘭盆，施佛及僧，以報父母長養、慈愛之恩。若一切佛弟子應當奉持是法。」²

說明了，目連因為見其母在餓鬼道，無法飲食，因此骨瘦如柴，於是拿東西給其母，卻是食未入口，化成火炭，目連因此請求佛祖，佛祖便告訴目連其母因罪孽深重單靠一人之力是無法救其母的，需結合眾人之力，舉行「盂蘭盆」，並且經文最後說到年年七月十五作「盂蘭盆」以報父母長養慈愛之恩。因此可以確定目連救母和盂蘭盆會是密不可分的。

何謂「盂蘭盆」？《佛光大辭典》說：

梵名 Ullambana 之音譯。為漢語系佛教地區，根據盂蘭盆經而於每年農曆七月十五日舉行超度歷代宗親之儀式。又作烏藍婆拏。意譯作「倒懸」。又稱盂蘭盆會、盆會。乃梵語 avalambana（倒懸）之轉訛語，比喻亡者之苦，有如倒懸，痛苦之極。……「盂蘭盆」一詞，原為音譯之訛，蓋「盆」係梵語 bana 之音，而非如法苑珠林卷六十二所引大盆淨土經之言，謂「俱以七寶盆鉢施與佛及僧」之「盆鉢」，然歷代誤援其義者則不乏其例。初於唐代慧淨之盂蘭盆經贊述中，即謂置珍饈美味於盆中，以奉佛施僧而救倒懸之苦；宗密之盂蘭盆經疏卷下則謂「盂蘭」即倒懸之義，「盆」則為救護之器，故以盂蘭盆釋為「救倒懸、解痛苦」之義；此一說法，後世多採之。³

首先，從「根據盂蘭盆經而於每年農曆七月十五日舉行超度歷代宗親之儀式。」這段文字中，可知盂蘭盆的舉行時間為每年農曆七月十五日，舉行的主要目的為超度歷代宗親。其次，「又作烏藍婆拏。意譯作倒懸。又稱盂蘭盆會、盆會。乃梵語 avalambana（倒懸）之轉訛語，比喻亡者之苦，有如倒懸，痛苦之極。」

² 《大藏經》第十六冊經，集部三，《佛說盂蘭盆經》，台北：新文豐出版社，1983，頁 779。

³ 釋慈怡：《佛光大辭典》，臺北縣：佛光文化事業有限公司，1988，頁 3454。

「初於唐代慧淨之孟蘭盆經贊述中，即謂置珍饈美味於盆中，以奉佛施僧而救倒懸之苦；宗密之孟蘭盆經疏卷下則謂「孟蘭」即倒懸之義，「盆」則為救護之器，故以孟蘭盆釋為「救倒懸、解痛苦」之義」這兩段文字可知道孟蘭盆又稱為烏藍婆拏，原為梵語 *avalambana*（倒懸），由於誤用，才被譯為孟蘭盆，比喻亡者之苦，有如倒懸，痛苦之極。初唐慧淨法師的《孟蘭盆經贊述》也說到將美食放在盆子中然後供養僧眾以救倒懸之苦；宗密的《孟蘭盆經疏》也說到「孟蘭」就是倒懸，至於「盆」則為解救、保護的器具，所以孟蘭盆被解釋為「救倒懸、解痛苦」。

唐朝玄應高僧，對於「孟蘭盆」三字注解，內容如下：

孟蘭盆，此言訛也，正言烏藍婆拏。此譯云倒懸。案西國法至於眾僧自恣之日，云先亡有罪家復絕嗣，亦無人饗祭，則於鬼趣之中受倒懸之苦，佛令於三寶田中俱具奉施佛僧，祐資彼先亡以救先亡倒懸飢餓之苦，舊云孟蘭盆是貯食之器者此言誤也。⁴

由引文可知，玄應高僧也認為「孟蘭盆」是由梵語音譯而來，意為「倒懸」，並說「倒懸」是因亡魂生前有罪過，再加上嗣後無人祭拜，因此會在冥府受倒懸之苦，所以希望民眾能虔敬三寶、供佛齋僧等方式，使亡魂免除生前所犯之罪以脫離倒懸飢餓之苦。

綜合以上敘述可知《佛說孟蘭盆經》的「孟蘭盆」是由梵語音譯而來，意為「救倒懸盆」以及目連救母的原始出處；但其細節尚未發展完成，如目連的母親姓氏、目連母親因何罪孽入餓鬼道……等。

唐朝是變文最發達的時代，《佛說孟蘭盆經》的目連救母故事情節自然也成為僧侶喜歡講唱的內容；現存的「目連變文」有《目連緣起》、《大目乾連變文》、《大目乾連冥間救母變文》……等，其中《大目乾連冥間救母變文》以《佛說孟蘭盆經》為雛形，加以延伸擴大發展，使得目連救母的故事內容更加具體完整。

首先《大目乾連冥間救母變文》在人物方面，目連「在俗未出家時。名曰羅

⁴ 《大藏經》第五十四冊，事彙部類，《一切經音義·孟蘭盆經》，台北：新文豐出版社，1983，頁535。

卜」⁵與母親「貧道慈母號清提」⁶有了姓名，也多了父親「阿耶名輔相」⁷。其次也交代了目連母親清提夫人，因為本性貪婪所以將目連囑咐設齋供養諸佛法僧及乞來者之錢財隱匿，並向目連謊稱已營齋造福，最後因為欺誑凡聖導致死後會墜入阿鼻地獄受苦。

名曰羅卜。深信三寶敬重大乘。□□欲往他國興易。遂即支分財寶。令母在後設齋供佛□僧誑乞來者。及其羅卜去後。母生慳吝之心。所屬付資財並私隱匿。兒子不經旬日事了還家。母語子言。依汝齋作福。因茲欺誑凡聖。命終遂墮阿鼻地獄中受□□苦。⁸

從上引文中可以清楚完整知道目連母親清提夫人墮入阿鼻地獄的罪名。《大目乾連冥間救母變文》除了增加目連的雙親名號和其母所犯的罪行之外，還極力渲染的描繪地獄景觀。如：

刀山白骨亂縱橫、劍樹人頭千萬顆、欲得不攀刀山者、無過寺家填好土、械接菓木入伽藍、布施種子倍常住、阿彌罪人不可說、劫受罪度恒沙、從佛涅槃仍未出、此獄東西數百里、罪人亂走肩相掇、業風吹火向前燒、獄卒把杈從後插、身手應是如瓦碎、手足當時如粉沫、沸鐵騰光向口顛、著者左穿如右穴、銅箭傍飛射眼精、劍輪直下空中割、為言千載不為人、鐵杷樓聚還交活。⁹

女臥鐵床釘釘身、男抱銅柱胸壞爛、鐵鑽長交利鋒劍、鑿牙快似如錐鑽、腸空即以鐵丸充、唱渴還將鐵汁灌、蒺藜入腹如刀臂、空中劍戟跳星亂、刀剗骨肉斥斥破、劍割肝腸寸寸斷。¹⁰

蒺藜空中亂下穿其男子之胸。錐鑽天上旁飛剗刺女人背。鐵杷踔眼赤血西流。銅叉剗腰白膈東引。於是刀山入爐炭鬪碎骨肉爛筋皮折手瞻斷。碎肉迸殘於四門之外。凝血滂沛於獄壚之畔。¹¹

將想像中的地獄景觀，用栩栩如生的文字不加修飾的直接呈現給讀者聽眾，

⁵ 《大藏經》：第八十五冊，古逸部，《大目乾連冥間救母變文》，台北：新文豐出版社，1983，頁1307。

⁶ 《大藏經》：第八十五冊，古逸部，《大目乾連冥間救母變文》，台北：新文豐出版社，1983，頁1310。

⁷ 《大藏經》：第八十五冊，古逸部，《大目乾連冥間救母變文》，台北：新文豐出版社，1983，頁1310。

⁸ 《大藏經》：第八十五冊，古逸部，《大目乾連冥間救母變文》，台北：新文豐出版社，1983，頁1307。

⁹ 《大藏經》：第八十五冊，古逸部，《大目乾連冥間救母變文》，台北：新文豐出版社，1983，頁1310。

¹⁰ 《大藏經》：第八十五冊，古逸部，《大目乾連冥間救母變文》，台北：新文豐出版社，1983，頁1310。

¹¹ 《大藏經》：第八十五冊，古逸部，《大目乾連冥間救母變文》，台北：新文豐出版社，1983，頁1311。

其目的無非是希望藉此怵目驚心的地獄景觀勸世人不要作惡。

從以上的資料可以知道原本《佛說盂蘭盆經》主要是闡述宣揚盂蘭盆會，到了《大目乾連冥間救母變文》已經成為目連為了拯救母親脫離地獄所作的努力，其重點是救母的過程。

至於，有關目連戲最早正式出現的文獻記載，應屬於宋代的雜劇，南宋孟元老《東京夢華錄》，此書共有十卷，前四卷主要描述北宋宣和年間東京汴梁城（現今開封市）的景觀，後六卷主要敘述當時人民的生活習性及節慶活動，此書可以說是一本描寫北宋宣和年間東京汴梁城（今開封市）的社會生活舊事的著作。其中的第八卷〈中元節〉就有記載當時目連戲的演出情況：

七月十五日中元節。先數日，市井賣冥器靴鞋、襪頭帽子、金犀假帶、五綵衣服。以紙糊架子盤游出賣。潘樓並州東西瓦子亦如七夕。耍鬧處亦賣果食種生花果之類，及印賣《尊勝目連經》。又以竹竿斲成三腳，高三五尺，上織燈窩之狀，謂之盂蘭盆，掛搭衣服冥錢在上焚之。構肆樂人，自過七夕，便般「目連經救母」雜劇，直至十五日止，觀者增倍。¹²

《東京夢華錄》提到的「目連經救母」雜劇，是現今所見最早的「目連雜劇」，但只有演出記載，並無劇本，周育德提出了，無劇本由藝人自由發揮編演的說法：

可能當時根本就沒有劇本，而是勾肆藝人根據目連變文所提供的提綱，來發揮編串搬演的。¹³

由此推測在宋代目連戲，可能尚無固定劇本，一般都是由藝人自由發揮編演，目連戲正式的劇本。目前文獻記載為明代鄭之珍的《目連救母勸善戲文》，《目連救母勸善戲文》分上、中、下三卷；上卷為三十二齣、中卷為三十八齣、下卷為三十四齣，共一百零四齣。從每卷開場的下場詩就可知道整個故事概況：

上卷：傅長者好善齋僧布施，感上帝寶旛接引登天。

劉安人開葷遣兒出去，傅羅卜歸家諫母團圓。¹⁴

中卷：劉氏開葷結業冤，陰司譴責受諸愆。

觀音點化傅羅卜，挑經挑母往西天¹⁵

下卷：劉青提陰司受苦，釋迦佛法力無邊。

¹² 宋·孟元老：《東京夢華錄》，北京：中國商業出版社，1982，頁55。

¹³ 周育德：《中國戲曲文化》，北京：中國友誼出版公司，1995，頁83。

¹⁴ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文上》，高石山房本，頁27。

¹⁵ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文中》，高石山房本，頁5。

曹氏女未婚守節，目捷連救母昇天¹⁶

上卷主要講述救母事件發生的前因：傅羅卜（目連俗家姓名）的家庭狀況，父親傅相，因為生前樂善好施、食素並供僧修行，所以往生就旛接引至地獄一遊（金山、銀山、望鄉台、鬼門關、金河、銀河）之後就登天，死前並囑咐妻兒：吾今囑子與妻謹記吾言，不可違，齋僧廣佈施，敬三官，¹⁷其母青提夫人卻在老公傅相往生後，因為弟弟劉賈的煽動：論人為萬物靈，論人資萬物生，肥從口入，言堪聽人設根基食是根，那牛與羊本是天生養我，¹⁸於是和丈夫背道而行，開齋飲酒並如葷，不守傅家戒律，傅羅卜則是聽從父親遺言：老父將殂，親寫遺言，囑咐孤，教我看經、念佛、戒酒、除葷、吃齋把素，¹⁹吃齋唸佛遵守戒律，因此當知道母親沒有守戒律，還殺狗做饅頭，今日向齋場佈施，²⁰便回家諫母，希望母親能改過向善。

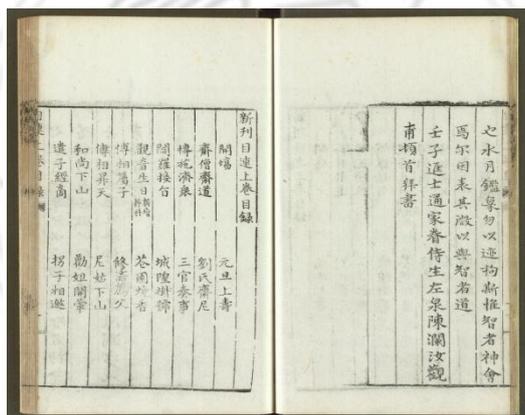


圖 3-1-1 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本上卷目錄圖（一）

¹⁶ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 4。

¹⁷ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文上》，高石山房本，頁 91—92。

¹⁸ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文上》，高石山房本，頁 119-120。

¹⁹ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文上》，高石山房本，頁 124。

²⁰ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文上》，高石山房本，頁 159。



圖 3-1-2 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本上卷目錄圖（二）



圖 3-1-3 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本上卷開場的下場詩

中卷主要講述羅卜在得知母親沒有守戒律，便回家諫母，希望母親能改過向善，可惜不久母就便重病彌留，閻王查出：劉氏青提，即四真，愿持齋永不開葷，他又故違誓愿殺害茲牲，折橋梁害及生靈燬齋房燒死僧人殺犬做饅頭……等，²¹罪孽深重，即使懺悔也無用，雖羅卜有請醫救母但是因，萱親染疾未審凶和吾有緣，除是遇良醫庶幾可濟。²²於是往生後被帶往地獄受刑，羅卜得知，母親在地獄受苦：黃泉路上最淒涼，天上人間兩渺茫，幾番回首望家鄉一度思量一斷腸，²³我兒夫好擅人齋僧道有濟貧，縱然奴不賢，將功折罪名，長官望開方便門，為我訴此情或也垂憐憫。²⁴青提夫人自己在獄中也認錯，希望閻王能網開一面，但是：

²¹ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文中》，高石山房本，頁 41。

²² 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文中》，高石山房本，頁 52—53。

²³ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文中》，高石山房本，頁 95。

²⁴ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文中》，高石山房本，頁 96。

佛法本救人，多憑前世目，你在世惡多，今當加痛懲，難開方便門，難為訴此情
 休望垂憐憫，²⁵羅卜便上西天求佛：挑經挑母離鄉井，直奔西天境，殘蟬哽日鳴，
 好似為孤兒訴出新頭悶，檐重跣難行，敢憚身勞困。²⁶詢問佛祖如何救母？中途
 經歷黑松林、寒冰池、火焰山、濫沙河等荊天棘地，才抵達西天見到佛祖，佛祖
 賜法名為大目犍連。²⁷



圖 3-1-4 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本中卷目錄圖（一）

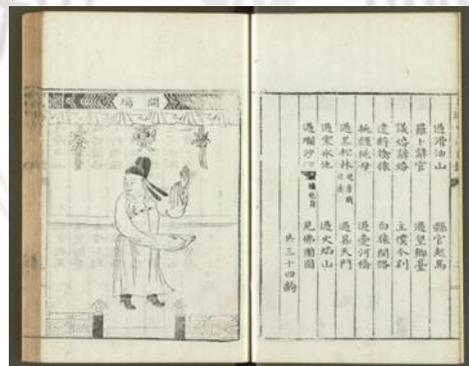


圖 3-1-5 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本中卷目錄圖（二）

²⁵ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文中》，高石山房本，頁 96。
²⁶ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文中》，高石山房本，頁 118。
²⁷ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文中》，高石山房本，頁 174。



圖 3-1-6 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本中卷開場的下場詩

下卷主要描繪目連入地獄經歷過十殿，尋母的過程：尋母初來一殿時，刀山劍樹血淋漓，仰天號泣娘何在，剖碎心肝裂碎脾，²⁸尋母今來二殿間，忍著確磨血成班，須知母已奔前去，不見娘親誓不還，²⁹奉勸高僧莫慘傷，空追三殿未逢娘，須知山有相逢日，只得奔忙往上方，³⁰地獄遊來已四重，可憐未得母相逢，心堅後也有穿日，只在高禪方寸中，³¹業鏡誰能掩是非，須知道此總難欺，勸君莫作虧心事，黑臉閻王放過誰，³²其中說到佛祖，因為目連的孝心還賜予烏飯：它在阿鼻地獄受摧殘，我將鉢盂烏飯賑你娘親喫，³³佛祖之所以賜予烏飯的用意在於：白飯須防餓鬼饞，定見你娘親得此餐。³⁴除了賜予烏飯，還賜予錫杖：世尊蒙賜我錫杖赴幽，³⁵最後卻得知母親以轉世投胎變為犬，希望藉由盂蘭大會：追薦救母，早登仙方表神通顯。³⁶整個劇本結構線索清晰，以救母為主要情節線貫穿整個劇本。

²⁸ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 35。
²⁹ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 41。
³⁰ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 66。
³¹ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 85。
³² 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 92。
³³ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 95。
³⁴ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 95。
³⁵ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 112。
³⁶ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文下》，高石山房本，頁 193。



圖 3-1-7 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本下卷目錄圖（一）



圖 3-1-8 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本下卷目錄圖（二）

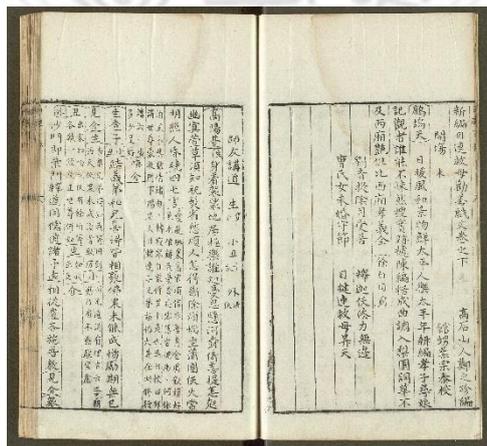


圖 3-1-9 《新編目連救母勸善戲文》高石山房本下卷開場的下場詩

鄭之珍的《目連救母勸善戲文》與之前的《佛說盂蘭盆經》、《大目乾連冥間救母變文》等目連救母故事，最大的不同在於新增了未婚妻曹賽英的人物，在下

卷中說到曹氏在目連出家後，仍堅持守節，並且出家為尼，可以說更加強化了道德教化功能。

由於目連救母故事一開始就與佛教盂蘭盆會緊密結合，再加上之後的故事內容都脫離不了人（目連）、亡魂（目連母親）、神（佛祖）、鬼（地府）等，使得喪葬拔度儀式、廟宇普渡法會等需與地府冥界溝通的場合皆可看到目連戲。因此目連戲主要演示給「神」、「鬼」、「人」共同觀賞的戲劇，在喪葬拔度儀式中，目連戲主要為協助超渡亡魂的功能。

釋教以「目連」為主角舉行的拔渡儀式有「打枉死城」儀式、「打血盆」儀式、「擔經」教化儀式。

「打枉死城」儀式，在民間信仰的觀念，人的年壽是天命註定，但是仍有不測之時，使人們提早往生，而此人如非大善、大惡之人，即無法立即升天或打入地獄，故地府安排了這個處所，將枉死之人靈魂暫拘留於此，直至天命註定的壽命終結為止。因此，只要是非自然死亡（自殺、莫名暴斃、車禍）就需舉行「打枉死城」儀式，希望藉此儀式讓亡者早日離開「打枉死城」往西方世界。因此「打枉死城」儀式意涵主要以救贖解脫亡者為主；也由於民間信仰認為，目連輔佐地藏王菩薩，立志普救枉死城眾生，因此釋教法師才會以目連形象來舉行「打枉死城」儀式。

「打血盆」儀式加上「擔經」教化儀式，才是完整的目連戲，與「打枉死城」儀式意涵略有不同。「打血盆」儀式，是目連戲的前半段，儀式背後隱藏，濃厚的「女性經血汙穢」的觀念及「救贖」、「孝道」表現。與目連前往地獄「救贖」亡母解脫地獄之苦，意義是一樣的，顯現其子女「孝」的表現。「擔經」教化儀式是目連戲的後半段，同樣是目連救母故事所衍生的儀式產物；儀式背後隱藏，濃厚的「孝道」教化的觀念及「孝道」宣揚的表現。一般「打血盆」儀式舉行完畢，方能舉行「擔經」、「過橋」之儀式，因「打血盆」舉行完畢，代表亡者已脫離血盆之苦，符合釋教法師在「擔經」儀式中，所言：

目連救起在血盆池受苦的亡母，肩上挑著一頭母親魂帛、一頭挑著佛祖的

經文欲往西天。

雖說釋教目連戲主要是由「打血盆」儀式、「擔經」教化儀式，組合而成的。但祂只限女性亡者，至於男性亡者則是直接舉行擔經儀式，因為「打血盆」儀式是有濃厚的「女性經血汙穢」的觀念，所以男性亡者不用舉行這項科儀。

二、擔經教化儀式在拔度科儀的地位

釋教喪葬拔度儀式藉各種科儀及拜經誦懺，為死者洗濯罪愆並進一步祈求冥福，乃孝眷出於報答三年哺育之恩的心願，整個核心宗旨為「孝」，其中的擔經教化儀式，也脫離不了這個核心宗旨。

有關擔經教化儀式的文獻記載，日治時期丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書·第一卷》指出：

以扁擔一頭擔神主牌，一頭擔全部佛經，唸「二十四孝經偈」，燒壽金刈金。³⁷

文中記載「擔經」的用品為神主牌與佛經等，並念「二十四孝經偈」等。

鈴木清一郎著、馮作民譯的《增訂台灣舊慣習俗信仰》寫到：

午夜：從下午三點到第二天上午十點這段時間，喪家要做佛壇上供，並且開始請鼓樂隊奏樂，程序是發關、請神、安灶、安監齋、招魂、開懺、請祖、打地獄、過橋、做靈偈、請經、七獻、還庫、過王、擔經、謝祖、謝神等。³⁸

文中寫到「擔經」一詞，不過未解釋當時擔經教化儀式流程或意涵。

不管是，丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書·第一卷》還是鈴木清一郎著、馮作民譯的《增訂台灣舊慣習俗信仰》都是撰寫如何演示擔經教化儀式流程至於擔經的意涵都未解釋。

徐師福全《台灣民間傳統喪葬》一書有擔經教化儀式的相關記載，內容如下：

董普興：『佛事只有閩客之區別無漳泉之別，可做一、三、五、七，……單壇，不可做雙壇，喪事忌雙。做佛事之哲理本為宣經教化，以事見理，藉各種經懺科儀體現孝道。……，打血盆、拜藥懺、擔經，不在正常功德項目之列，主家特別請求，添加禮金始作之。……，擔經：主要係勸善，講十月懷胎、二十四孝等故事，以歌謠體述之。……』。³⁹

³⁷ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁143。

³⁸ 鈴木清一郎著、馮作民譯：《增訂台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書公司，2000，頁337。

³⁹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983，頁285—288。

又云：

嘉義施炬錫曰：『……，勸善文，講二十四孝故事，數流水賬或擇一敷演。……』。⁴⁰

陳金臨曰：『……，擔經煉度：講笑科、二十四孝等，插科打諢以解疲勞。……』。⁴¹

曾慶榮：『擔經，為亡者超生』。⁴²

張慶光曰：『……，擔經勸善，以防子女爭遺產返目。……』。⁴³

從徐氏文中，可知擔經教化儀式，主要講述內容為十月懷胎、二十四孝等，並以歌謠方式呈現，佛道教拔度科儀都有此儀節，其主要意涵為藉由講述說明孝道的重要性。

楊士賢《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》一書論釋教擔經教化儀式為：

仿倣傳統目連戲中的劇目橋段，由道士扮演目連的角色來為喪家孝眷人等代挑亡者前往西天，並唱唸二十四孝(男喪)、十月懷胎(女喪)或勸世文。⁴⁴

又云：

唱唸二十四孝、十月懷胎、勸世文。⁴⁵

從楊氏文中，可知釋教擔經教化儀式，科演內容為仿倣傳統目連戲中的劇目橋段，講述內容主要為二十四孝、十月懷胎、勸善文等，目的是說明孝道的重要性。

第二節 擔經儀式之演進

明代鄭之珍的《目連救母勸善戲文》中卷開場的下場詩說到：

劉氏開葷結業冤，陰司譴責受諸愆。觀音點化傅羅卜，挑經挑母往西天⁴⁶
可見在當時已有「擔經擔母」的劇目，在此劇目演出時只有目連一人演出，並無

⁴⁰ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 288—289。

⁴¹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 288—292。

⁴² 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 288—292。

⁴³ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 300。

⁴⁴ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 87。

⁴⁵ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 264。

⁴⁶ 明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文》，高石山房本，頁 113。

其他人物出場。而駱婧〈閩南儀式戲劇探微—從猴戲和雷有聲說起〉、〈從《目連救母》看儀式戲劇的衍生與發展—以閩南打城戲為中心〉，謝卉君〈論雷有聲在目連救母中的重要性〉等，都提到在泉州的目連戲有所謂的「雙擔」的橋段，何謂雙擔？

龍彼得施炳華校定的《泉腔目連救母》劇本，第五十九齣〈雙挑〉：

（生白）枝頭啼鳥帶淚痕，新苔痕間舊苔痕。傷心思母沈幽府，萬里關山勞望雲。（聲白）心上苦時輪迴苦，斷腸腸斷寸無存。何時得見西天佛？超度父親苦海門。（生白）小僧傳羅卜。（聲白）小僧雷有聲……（聲白）師父，初間見你卜超度你母，引動我心，我卜超度我父。佛娘化一陣清風共咱送行，甲咱順風而來。……⁴⁷

駱婧〈閩南儀式戲劇探微—從猴戲和雷有聲說起〉一文云：

《雙挑》一折的表演內容，由道士分別扮目連和雷有聲上场。⁴⁸

從《泉腔目連救母》的劇本與〈閩南儀式戲劇探微—從猴戲和雷有聲說起〉一文，可知雙擔的橋段，由兩位演員分別演示目連與雷有生。

在《泉腔目連救母》劇本，第六十齣〈良女試雷有聲〉觀音派出良女試探雷有生是否有救父的決心：

【別銀燈】奉佛旨直來相試，試你心全無把持。食酒食肉難受戒，道心忘，慾心又醒。（合唱）枉你卜到西天，堅心羅卜，倘學得伊？（聲過）譬為山功虧一簣，譬掘井九仞易為。若不及泉是自棄，到半途掠我全功虛費。（合唱）只去投佛參禪，悟到真機，即便回歸^{ㄊㄩ}。【尾聲】要往西天誠心堅，不堅離得到西天，歸去羞見觀音面。……⁴⁹

從劇本，可知雷有生並沒有通過良女的試探，另外在第六十二齣〈觀音試羅卜〉觀音親自試探羅卜是否有救母的決心：

……（旦過）阮看你，真呆痴。不知酒色，非是男兒。咱今旦，天推遷來到只。月白風清，乞咱雙人今夜只處會合佳期。天意緣，人意緣，天意人緣兩兩相宜。咱雙人琴和瑟，乘鸞跨鳳，做卜入地升天。（生唱）心意堅，樹枝正，任待狂風吹擺不移。枉屈你起荒心，迷戀意，夜靜水寒，魚終不

⁴⁷ 龍彼得施炳華校定：《泉腔目連救母》，台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2001，頁129。

⁴⁸ 駱婧：〈閩南儀式戲劇探微從猴戲和雷有聲說起〉《閩台文化研究》第二期，福建：2017，頁49。

⁴⁹ 龍彼得施炳華校定：《泉腔目連救母》，台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2001，頁145。

餌。小娘仔，我勸你去別處再擇親，我共你無緣，枉相耽纏。……⁵⁰

從劇本，可知目連有通過觀音的試探。謝卉君〈論雷有聲在《目連救母》中的重要性〉一文說到：

透過雷有聲作為一個諧謔人物的安排，劇中他由惡向善的轉變，具有道德教化的意義。不僅使善人行善，更要使惡人向善。雷有聲的形象轉變，展現了「放下屠刀立地成佛」的教化意義……劇中第五十三齣時，雷有聲聽到目連要入地獄救母一事，便興起要一同入地獄救父。之後因觀音之安排，派黑虎王將二人拆散，後在六十齣時派良女試雷有聲，並於六十二齣時親自試羅卜。在這兩齣中，以同樣的方式的作為試驗，却可見出兩人不同之反應，加以對照。且雖是皆意圖入地獄救親人，但透過雷有聲的思葷破戒，更加凸顯目連之決心。⁵¹

駱婧〈從《目連救母》看儀式戲劇的衍生與發展——以閩南打城戲為中心〉一文說：

「雙挑」即傀儡戲《目連戲》中的一折，表現的是由一名道士扮演傅羅卜前往西天求法救母，另一名道士扮演師弟雷有聲，為其行為所感動，也隨往西天救父，沿途經過黑松林、火焰山、流沙河、寒冰池，歷盡千辛萬苦。但雷有聲心志不堅，難以抗拒豐盛酒肉，觀音遣虎驅散兩人。道場中的「雙挑」表演較為簡單，由高功扮演目連、助手扮演雷有聲，加以唱念和動作表演。儘管如此，「雙挑」依然顯示出濃厚的藝術審美性。⁵²

綜合上文可知，「雙擔」指的是目連前往西天求法救母時遇見雷有聲，由於雷有聲受到目連的影響，因此決定與目連一同前往西天求法救父。雖然最後雷有聲中途失敗沒有成功，但是藉由目連與雷有聲一莊一諧，產生強烈對比，並藉此凸顯目連救母的決心。其實這些與目連戲中的「擔經」劇目都大同小異，都是由目連一頭擔經文，一頭擔母親魂帛，動身前往西天，哀求佛祖超渡，因而得名。

李豐楙在〈複合與改革：臺灣道教拔度儀式中的目連戲〉一文說到：

道教齋法中的目連戲……在『煉度』儀式之後、『過橋』儀式之前，家人從靈堂請出魂身，與亡魂一同觀看道士演出『目連挑經尋母』情節，道士在這裡是以中介者、媒介者的身分演出孝子孝孫所要模仿的孝子典型，而亡

⁵⁰ 龍彼得施炳華校定：《泉腔目連救母》，台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2001，頁152-153。

⁵¹ 駱婧：〈從《目連救母》看儀式戲劇的衍生與發展——以閩南打城戲為中心〉《福建師範大學學報》第三期，福建：2013，頁117。

⁵² 謝卉君：〈論雷有聲在《目連救母》中的重要性〉《臺藝戲劇學刊》第三期，新北市：2007，頁219。

魂以冀望兒孫能如同目連一樣，千里跋涉，挑經尋母，克盡為人子女的孝道。⁵³

根據上引文，研究者曾訪問南投竹山道教法師陳東成，陳東成法師指出：

南投道教在演示目連戲是在『過橋』儀式之前。⁵⁴

研究者田野調查，南投道教的擔經儀式是與釋教一樣將魂身或神主牌位放置謝籃內由高功法師挑起經擔。

不管是從文獻或田野收集到的資料皆可知道，擔經儀式主角為目連，由於得知母親青提夫人死後入阿鼻地獄，目連為了救母脫離地獄，於是一頭擔經文，一頭擔母親神主牌位，動身前往西天，哀求佛祖超渡母親，於是佛祖便告知目連需建盂蘭盆會，脫化超生眾孤魂野鬼，使其亡母脫離幽冥之府。

釋教的目連戲擔經部分卻是在打血盆之後，因為釋教法師在「擔經」儀式，一出場就有談論到：目連尊者得知亡母在地獄之血盆池受苦，因此前往地府救亡母，就是「打血盆」之由來，「擔經」儀式就是目連救起在血盆池受苦的亡母，肩上一頭挑著母親魂帛、一頭挑著佛祖的經文，在前往西天的路上，遇見路上的行人便講經勸孝。⁵⁵所以釋教的「擔經」教化儀式，強調的是目連的亡母已經由目連的解救，已把生前所犯罪行消除，以無罪行之身及經書的法力前往西方，「遇見路上的行人便講經勸孝」為宣揚孝道。與一般目連戲所強調的擔經擔神主，歷盡千險，皈依佛門，孝行感動佛祖，助其打開地獄之門，度化其母脫離地獄升天為仙，一家人在仙界相聚的故事不一樣。

因此，釋教的「擔經」教化儀式，為目連的母親經過三寶證明之下，念了經（血盆經）助了懺（血盆經）以無罪行出地獄，由目連擔經擔神主沿路講經說孝，前往西天，和《佛說盂蘭盆經》與戲曲的目連戲，目連擔經擔神主，前往西天在佛祖面前懇求佛祖解救亡母是不一樣。

其次，南投釋教的擔經，一般都是單人演示。由釋教法師扮演目連尊者，演

⁵³ 李豐楙：〈複合與改革：臺灣道教拔度儀式中的目連戲〉《民俗曲藝》第九十四、九十五期合訂本，台北：1995，頁99。

⁵⁴ 訪談時間2018.2.10；晚上8：00；陳東成家。

⁵⁵ 黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012，頁117。

示者在儀式過程中會與鑼鼓師對答，偶爾也會與家屬互動。惟南投市舉行擔經教化儀式，會有「土地公」。土地公的出場時機，於目連在前往西天的路上有一段路是叉路，這時土地公現身指點目連該走那一條路，由於土地公的指點迷津才得以順利抵達西方世界，與雙挑儀式的出場人物「雷有聲」不同。

至於，目連母親到底所犯何罪會被打入地獄？在《佛說盂蘭盆經》完全沒有提到，《大目健連冥間救母》變文是因為其母「生慳吝之心、欺誑凡聖」才會墮入地獄，《目連救母勸善戲文》則是因為劉氏開葷結業冤因而墜入第六殿地獄中的餓鬼道，至於釋教對於青提夫人為何罪入地獄，在擔經教化儀式過程中扮演目連尊者的法師說到：「羅卜一家七代吃齋念佛，由於目連的母親身體不好，於是弟弟也就是目連的舅舅告知姐姐吃狗肉可以強身，因此在家中後花園殺狗開葷破戒，導致罪入地獄」，⁵⁶可見劉氏青提所犯的罪，一開始是隻字未提，到了戲文才確定罪刑。

表 3-2-1 目連救母相關文獻人物情節對照

| | 佛說盂蘭盆經 | 大目健連冥間救母（變文） | 目連救母勸善戲文 | 釋教目連戲（南投市、草屯鎮） |
|----------|--------|--------------|---------------|--------------------|
| 目連姓名 | 大目乾連 | 目連、大目連、羅卜 | 目連、羅卜 | 目連、羅卜 |
| 目連之母姓名 | 無 | 青提、青提夫人 | 劉氏青提 | 劉氏青提 |
| 目連之師 | 佛 | 如來 | 釋迦牟尼佛、釋迦如來、世尊 | 釋迦牟尼佛、釋迦如來、世尊 |
| 目連母親之罪業 | 無 | 生慳吝之心、欺誑凡聖 | 開葷破戒 | 後花園殺犬 開葷破戒 |
| 十月懷胎文 | 無 | 無 | 有 | 有（限生產過之女性） 男性省略 |
| 目連之母受苦之地 | 餓鬼道 | 阿鼻地獄 | 餓鬼道 | 阿鼻地獄中的亡魂大山血盆池 |

⁵⁶ 106.10.12 南投縣草屯鎮張府擔經法事。

由上述的資料可見擔經的版本會因為受到歷史朝代、文化背景、人為、宗教等因素，發展而成多元的儀式，但其核心宗旨是不變的，那就是藉由儀式的舉行讓世人了解到孝的重要性。



第四章釋教擔經科儀的意涵

第一節釋教擔經儀式之宗教救贖意涵

廣義而言「救贖」可分為「自救」、「他救」兩種說法。所謂「自救」：

個人可以不通過任何來自超自然力量方面的幫助，而只靠自己來得到救贖。¹

「他救」：

儀式的救贖，……擁有一種基本地、短暫的主觀上的救贖狀態。²

在台灣民間傳統喪葬習俗，普遍都有一個觀念，認為人一過世便會前往「地府」，為生前所犯的一切罪惡，接受審判。一旦審判結果出爐與服完所謂的刑期之後，才能前往淨土（西方極樂世界、天堂）。於是，人們希望藉由舉行拔度宗教儀式，也就是所謂的「宗教救贖」力量，讓亡者早日脫離地獄之苦，前往淨土。而「宗教救贖」就是屬於「救贖」力量其中的「他救」力量。

本研究「擔經」教化科儀，是「目連救母」儀式其中之一，是為「他救」力量的「宗教救贖」。「目連救母」儀式中，因為宣揚佛教的因果報應，因此構建了「地府審判」。所謂的「地府」審判？以傳統喪葬習俗與宗教信仰（民間信仰、道教）為例：認為人一去世，便會依序前往十殿冥王盤點，接受生前所作所為。蕭登福的《道佛十王地獄說》也提到：

中國先秦古籍中，無地獄之說，中土的地獄思想出自印度，來自佛教……佛教的地獄思想，則逐漸採納中土傳統冥界主神太山神及道教司命、司錄、天神檢齋、記人善惡等觀念。至唐宋，而形成了秦廣王、楚江王、閻羅王、泰山王等地獄十王為中心的新地獄說。於是地藏王菩薩為幽冥教主，以酆都大帝管十王；以七七、百日、週年忌、三年忌為薦拔亡魂，檢齋祈福的特殊日子；以初一、十五兩日持齋，來修七齋，預為自己死後救贖。這種新地獄說，使得佛教地獄思想本土化，它兼容了中印兩國冥界主神一閻羅王、泰山王，及中印死者特殊喪期一七七七日與三年喪而形成。從此，十殿閻王，成為地獄統治者的代稱詞，十個喪期（七七、百日、周年、三年忌）成為法事薦拔亡魂的重要時刻。³

¹ 韋伯著、劉援、王予文譯：《宗教社會學》，台北：桂冠圖文股份有限公司，1997，頁217。

² 韋伯著、劉援、王予文譯：《宗教社會學》，台北：桂冠圖文股份有限公司，1997，頁218。

³ 蕭登福：《道佛十王地獄說》，台北：新文豐出版公司，1996，頁3。

而影響十殿冥王觀念最深的主要藍本為《玉歷寶鈔》。⁴因為對於地獄種種描述極為詳細，內容綱要如下表：

表 4-1-1 玉歷寶鈔地獄描述

| 十閻王名稱 | 地獄描述 | 備註 |
|--------|---------|---------------|
| 第一殿秦廣王 | 無 | 統一管理陰間受刑的吉、凶。 |
| 第二殿楚江王 | 黑雲沙小地獄 | |
| | 糞尿泥小地獄 | |
| | 五叉小地獄 | |
| | 饑餓小地獄 | |
| | 焦渴小地獄 | |
| | 膿血小地獄 | |
| | 銅斧小地獄 | |
| | 多銅斧小地獄 | |
| | 鐵鎧小地獄 | |
| | 鬩量小地獄 | |
| | 名雞小地獄 | |
| | 名灰河小地獄 | |
| | 名斫截小地獄 | |
| | 名劍葉小地獄 | |
| 狐狼小地獄 | | |
| 寒冰小地獄 | | |
| 第三殿宋帝王 | 鹹鹵小地獄 | |
| | 麻縲枷紐小地獄 | |
| | 穿肋小地獄 | |
| | 銅鐵刮臉小地獄 | |
| | 刮脂小地獄 | |
| | 鉗擠心肝小地獄 | |
| | 挖眼小地獄 | |
| | 鑿皮小地獄 | |
| | 剝足小地獄 | |
| | 拔手腳甲小地獄 | |
| | 吸血小地獄 | |

⁴ 《玉歷寶鈔》，又作玉歷寶鈔，據說為宋朝淡痴道人所著，最流行的版本是清朝時據宋本增廣，是在清朝最廣為流傳的著名民間宗教善書，對中國民間的地獄、因果報應觀念影響頗大。

| | | |
|---------|----------------------|---|
| | 倒吊小地獄 | |
| | 分膈小地獄 | |
| | 蛆蛀小地獄 | |
| | 擊膝小地獄 | |
| | 割心小地獄 | |
| 第四殿五官王 | 沓池小地獄 | |
| | 蹙足鍊竹裁小地獄 | |
| | 沸湯澆手小地獄 | |
| | 掌 ^碎 流液小地獄 | |
| | 斷筋剔骨小地獄 | |
| | 錘肩刷皮小地獄 | |
| | 鐺膚小地獄 | |
| | 蹲峰小地獄 | |
| | 鐵衣小地獄 | |
| | 木石土瓦壓小地獄 | |
| | 戳眼小地獄 | |
| | 飛灰塞口小地獄 | |
| | 灌藥小地獄 | |
| | 油荳滑跌小地獄 | |
| | 刺嘴小地獄 | |
| 碎石埋身小地獄 | | |
| 第五殿閻羅王 | 望鄉臺 | 本來是居於第一殿；因為可憐冤屈而死的人，屢次放還陽間伸冤，洗雪清白，所以降調司掌大海之底，東北方沃燠石下的叫喚大地獄。 |
| 第六殿卞城王 | 常跪鐵砂小地獄 | |
| | 屎泥浸身小地獄 | |
| | 磨摧流血小地獄 | |
| | 鉗嘴含針小地獄 | |
| | 割腎鼠咬小地獄 | |

| | |
|--------|--------------------------|
| | 棘網蝗鑽小地獄 |
| | 礁肉漿小地獄 |
| | 裂皮 <small>豎</small> 播小地獄 |
| | 銜火閉喉小地獄 |
| | 桑火 <small>排</small> 烘小地獄 |
| | 糞汙小地獄 |
| | 牛雕馬躁小地獄 |
| | <small>排</small> 竅小地獄 |
| | <small>錄</small> 頭脫殼小地獄 |
| | 腰斬小地獄 |
| | 剝皮揷草小地獄 |
| 第七殿泰山王 | 搥衄自吞小地獄 |
| | <small>剝</small> 胸小地獄 |
| | 笞腿火逼坑小地獄 |
| | 材枒杈抗髮小地獄 |
| | 犬咬脛骨小地獄 |
| | 燠痛哭狗墩小地獄 |
| | 剗頂開額小地獄 |
| | 頂石蹲身小地獄 |
| | 貓鴇上下琢咬小地獄 |
| | 名弔箏足小地獄 |
| | 拔舌穿腮小地獄 |
| | 抽腸小地獄 |
| | 騾踏獾嚼小地獄 |

| | | |
|--------|-----------|--|
| | 烙手指小地獄 | |
| | 油釜金滾烹小地獄 | |
| 第八殿都市王 | 車崩小地獄 | |
| | 悶鍋小地獄 | |
| | 碎副小地獄 | |
| | 摔孔小地獄 | |
| | 剪臻小地獄 | |
| | 常圍小地獄 | |
| | 斷肢小地獄 | |
| | 煎臟小地獄 | |
| | 炙髓小地獄 | |
| | 爬腸小地獄 | |
| | 鋼叉小地獄 | |
| | 焚膽小地獄 | |
| | 開腔小地獄 | |
| | 剗胸小地獄 | |
| | 破頂撬齒小地獄 | |
| 剗割小地獄 | | |
| 第九殿平等王 | 敲骨灼身小地獄 | |
| | 抽筋播骨小地獄 | |
| | 鴉食心肝小地獄 | |
| | 狗食腸肺小地獄 | |
| | 身濺熱油小地獄 | |
| | 腦箍拔舌拔齒小地獄 | |
| | 取腦蝟填小地獄 | |
| | 蒸頭刮腦小地獄 | |
| | 半搖成醢小地獄 | |

| | | |
|--------|---------------------------|--|
| | 木夾頂搓小地 | |
| | 磨心小地獄 | |
| | 沸湯淋身小地獄 | |
| | 黃蜂小地獄 | |
| | 揭鉤小地獄 | |
| | 蟻蛀熬 <small>耽</small> 腕小地獄 | |
| | 紫赤毒蛇鑽孔小地獄 | |
| 第十殿轉輪王 | 無 | 設有金、銀、玉、石、木板、奈何等六座橋。專門管理各殿押解到的鬼魂，分別核定其罪福的大小，發往四大部洲的適當地方投生。 該投生為男身，或女身？長壽、或短命？生富貴之家，或投生貧賤之家？將這些投生的人，一一地詳細記載。每月彙集起來，通知第一殿，在註冊後，送呈酆都。再根據陰律，分為：胎生、卵生、濕生、化生；無足、兩足、四足、多足等類。 各類的生靈，死後為「 <small>犍</small> 」鬼。再依罪、德之大小，依次投胎 |

而《目連緣起》、《目連變文》、《大目乾連冥間救母變文》、《目連救母勸善戲文》的地獄名，與《玉歷寶鈔》有所不同，以下整理敘述之：

表 4-1-2 《目連緣起》、《目連變文》、《大目乾連冥間救母變文》、《目連救母勸善戲文》的地獄名

| 目連緣起 | 目連變文 | 大目乾連冥間救母變文 | 目連救母勸善戲文 |
|------|------|------------|-------------|
| 阿鼻地獄 | | 阿鼻地獄 | 六殿阿鼻地獄(卞城王) |
| 刀山劍樹 | 刀山劍樹 | 刀山劍樹地獄 | 一殿刀山劍樹(秦廣王) |
| 鐵犁耕舌 | | | 七殿鋸身刮舌(太山王) |
| 洋銅灌口 | | | |

| | | | |
|------|----------|------------|----------------------------|
| 吞熱鐵丸 | | | |
| 抱銅柱 | | 銅床鐵柱地獄 | 三殿鐵床血湖(宋帝王) 四殿油鍋銅柱(五官王) |
| 枷械 | | | |
| 鑊湯煎煮 | | | 八殿湯鑊火車(平等王) |
| 惡鬼 | 餓鬼(觀想) | | |
| | 爐炭灰河(觀想) | | |
| | 奈河 | 奈河 | 耐河橋 |
| | | 冥路 | |
| | | 閻羅大王殿、地藏菩薩 | 五殿鐵圍城、業鏡(閻羅王) |
| | | 五道將軍鬼門關 | 升天門、鬼門關 |
| | | 男子地獄 | |
| | | 不知名地獄 | |
| | | | 金錢山 |
| | | | 滑油山 |
| | | | 望鄉臺 |
| | | | 孤栖埂 |
| | | | 二殿磨磨碓舂(楚江王) |
| | | | 九殿寒冰黑風(都市王) |
| | | | 十殿定身畜產(論轉王) |

從表格的內容可知《目連緣起》、《目連變文》、《大目乾連冥間救母變文》、《目連救母勸善戲文》，與《玉歷寶鈔》的地獄名，還是有所相同，如：阿鼻地獄、刀山劍樹、鐵犁耕舌、洋銅灌口、吞熱鐵丸、抱銅柱、望鄉臺.....等。

而釋教以佛教思想為主體，兼容並蓄各宗教（道教、民間信仰）之思想，因此所舉行的每一場喪葬拔度功德壇，壇場內懸掛十殿冥王之捲軸掛圖；懸掛十殿冥王捲軸掛圖之目的為：

一為延請十殿明王蒞壇證盟法事，並協助各項科儀之順利進行。二則藉由這些捲軸掛圖，將壇場佈置成一個絕佳的道德教化場域，十殿明王的捲軸掛圖看起來雖然血腥恐怖，但每一幅圖畫卻都教導人們千萬不可以隨意做壞事，要時時心存善念，否則就算你在陽間能逃得過法律的制裁，可是死後仍躲不過陰間十殿地獄明王的嚴厲審判。⁵

研究者依田訪所得的十殿冥王捲軸掛圖裡，所繪畫而成的每一殿之地獄受苦情況，與記載有關描述十殿冥王裡的地獄情況之文獻，作分析比較，發現掛圖裡的地獄畫與文獻描述的地獄情況，有小部份差異，以本研究「擔經」為例，捲軸掛圖裡有目連救母之畫，是在第九殿（平等王）當中，而鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》一書寫在第七殿（泰山王）⁶當中。而台灣宗教善書《地獄遊記》與《地府治罪條例》二書雖沒撰寫「目連」，但是寫到「血盆地獄」。《地獄遊記》的血盆地獄在十殿之外，也就是「血盆地獄」並不在此十殿之內，是東嶽殿之內，而東嶽殿的層級高於十殿。⁷《地府治罪條例》將血污池撰寫在地府第十殿輪轉王，本殿後右方為血污池，有八百四十餘畝之廣，攝取汙濁厭毒之罪魂，懲治其罪。⁸

研究者認為其實不管是捲軸掛圖所畫的十殿地獄情況，文獻描述的十殿地獄內容，皆強調人生前所犯的一切罪、惡等到死亡後會前往「冥王地獄」受審判。

⁵ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 76。

⁶ 詳細內容描述請參見：鈴木清一郎著、馮作民譯《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書股份有限公司，2000，頁 37。

⁷ 詳細內容描述請參見：楊贊儒：《地獄遊記》，台中：台中聖賢堂，1976，頁 61。

⁸ 不註撰人：《地府治罪條例》，台中：鸞友雜誌社，1986，頁 68。



圖 4-1-1 捲軸掛圖中的目連救母之畫

第二節釋教擔經儀式之孝道意涵

羅艷珠等《殯葬心理學概論》一書，提到：

人們對撫育自己成人的親人懷有一種懷念、感恩或內疚，力圖予以報償的心理。⁹

當失去了朝夕相處的親人，會產生許多的心理反應，¹⁰其中「報恩心理」，便是來自於中國傳統思想觀念中的「孝道」。

「孝道」，一直是中國長久以來極為注重的行為準則之一，因此釋教法師自然不敢忽視「孝道」的重要性。釋教「擔經」教化儀式是由《佛說盂蘭盆經》所衍生的宗教喪葬儀式，其目的在彰顯目連的孝道行為，並將孝道的「觀念」與「精神」發揮得淋漓盡致。

此外，根據研究者所採訪的釋教法師都表示：「要學習擔經首先必須要學會唱唸《目連經》。因為《目連經》主要是在講述目連如何救母出地獄，及救母出地獄之後「一頭擔經一頭魂」，將母帶往西方世界，是整個擔經的由來，因此想要會演示擔經，一定要學會唱唸《目連經》」何謂目《目連經》？研究者所收集到的版本總共有三個版本，整理如下表：

⁹ 羅艷珠、王夫子、李雪峰：《殯葬心理學概論》，北京：中央文獻出版社，2007，頁 95

¹⁰ 此書將心理反應，分為十類詳細內容請參閱，羅艷珠、王夫子、李雪峰：《殯葬心理學概論》，北京：中央文獻出版社，2007，頁 91-105。

表 4-2-1 南投縣釋教《目連經》版本

| 壇號 | 新順壇 | 峰法壇 | 新法壇 |
|----|---|---|--|
| 內容 | <p>觀音獨座蓮花台，善才良女兩平排，四海龍王來朝拜，拜得土地公燒香問善才，目連七歲愛聽經，年中十五六歲去修行，一日去到龍山寺，拜師學法阮為僧，目連梯落頭毛心頭酸，愛回家中探母親，目連母親不信善，殺犬開鯉有罪名，閻君一時探所知，無叉鬼將去掠來，掠而殿前來審問，打落鄆都地獄受苦去凌治，目連一時哭分分，三步一拜參世尊，世尊指點地獄門路，賜伊釋杖破開地獄門，連門趕到南門來，西門打到北門開，四處獄門盡打開，目連救母謹謹跳出來，一頭擔經一頭魂，魂向肩頭培經文，將經將魂橫擔走，四山樹木撥作兩平排，四山樹木著行孝，只有虫樹不孝心，虫子打油世間用，虫油不油佛祖面前燈，虫油若點佛前廷，死到陰府有罪名，左畔擔經肩破</p> | <p>觀音獨座蓮花台。善才良女兩平排。四海龍王來朝拜。拜得公公(土地)燒香問善才。目連七歲愛聽經。年中十四(三)歲雪山去修行。一時去到龍山寺。拜師合法阮為僧。目連梯落毛(頭)心頭酸。愛回家中探母親。目連母親不信聖。殺犬開初有罪名。殺犬開初無人知。灶君天頂奏落來。閻君一時探所知。無叉惡鬼去抓來。抓到殿前來審問。打落地獄(鄆都)浸血盆。目連看母哭紛紛。三跪二拜拜世尊。世尊指點地獄路。賜伊釋杖打開地獄門。東門打到南門來。西門打到北門開。四處獄門盡打開。目連從母救出來。一頭擔經一頭靈。去到西天取真經。取有八誦(八卷)金剛經。回來東土度靈魂。初結緣中初結緣。釋迦太子手舉天。左手舉天人富貴。右手舉地太平年。再結緣中再結緣。結智文殊對普賢。文殊坐上金獅子。普賢坐象度靈魂。和結緣中三結緣。結智觀音對目連。</p> | <p>觀音獨座蓮花台，善才良女兩邊排，四海龍王來朝拜，拜得公公問善才，好結緣中三結緣，結得觀音對我是目蓮，目蓮七歲愛聽經，連中十三歲雪山去修行，一時去到靈山寺，拜師學法願為僧，目蓮母親不相信，殺犬開齊有罪名，殺犬開齊無人知，灶君天頂灶下來，閻君坐殿探聽知，就叉惡鬼去捉來，捉到殿前來審問，打落血盆地獄受令治，母蓮看母哭暈暈，三跪一拜拜世尊，世尊指點地獄門，賜他金釋伐打開地獄門，東門打到南門內，西門打到北門開，四方獄門盡打開，目蓮救母走出來，一步行了又一步，小僧來到就做西天路，西天領上一隻鶴，嘴含青草念彌陀，畜生也卜知報本，做人子不孝父母做奈河。</p> |

| | | |
|--|-------------------------|--|
| <p>皮，右畔打魂血滴身，醋來擔在涼樹宿，寒來擔上亂中藏，和結緣中何結緣，結得釋迦太子手舉天，左手舉天人富貴，右手舉地太平年，和結緣中左結緣，結得文殊對普賢，文殊坐像金未子，普賢騎象度灵魂，和結緣中右結緣，結得觀音菩薩對目連，觀音能救世間苦，目連救魂往西天，和結緣中三結緣，結得小僧擔經魂在佛前，擔經擔魂好出趣，自古唐明王死去陰府七冥七日回陽世擔經文，借問西天有多路，千萬八千里路途，十萬八千路途有則可，山嶺路涉步難行，雖然不是真羅漢，代佛宣揚度灵魂，諸尊菩薩麻訶薩，麻訶般若波羅蜜。</p> | <p>觀音能救世間苦。目連救母往西天。</p> | |
|--|-------------------------|--|

從上文可知，釋教法師所說的目連經其實是《佛說盂蘭盆經》的改編版，內文與《佛說盂蘭盆經》最大的不同在於強調目連之母為何會入地獄受罪以及目連在地獄如何救母的過程。

此外，研究者之所以會認為釋教「擔經」教化儀式具有宣揚孝道的「觀念」與「精神」，可從儀式中的釋教法師（目連）在過程中吟唱的十月懷胎文（限女性亡者）及二十四孝的演示片段看出端倪。

一、十月懷胎歌

當日連敘述擔經教化儀式起因後，如果是女姓亡者便會吟唱十月懷胎歌，釋教法師所吟唱的十月懷胎歌，就是在宣揚孝道的「觀念」與「精神」。

有關十月懷胎歌，研究者所收集到的版本總共有九個版本，整理如下表：

表 4-2-2 十月懷胎歌版本

| | | |
|---|----------------------------------|--|
| 1 | 南投釋教法師一般所吟唱的十月懷胎歌 ¹¹ | 一個月懷胎如露水，二個月懷胎心茫茫。 三個月懷胎生人影，四個月懷胎結成人。 五個月懷胎分男女，六個月懷胎六根生齊全。 七個月懷胎頭面分七孔，八個月懷胎肚大如山。 九個月懷胎肚中轉，十個月懷胎脫出娘累身。 懷胎但看十個月滿，分娩之時娘親肚艱難。 |
| 2 | 宜蘭釋教惠真壇吟唱的十月懷胎歌 ¹² | 一月懷胎一點紅，二月懷胎心茫茫。 三月懷胎成人影，四月懷胎結成人。 五月懷胎分男女，六月懷胎六根全。 七月懷胎分七孔，八月懷胎重如山。 九月懷胎團團轉，十月懷胎脫娘身。 |
| 3 | 台南市西華堂《血盆經》中的十月懷胎歌 ¹³ | 一月懷胎如露水，二月懷胎身茫茫。 三月懷胎成人影，四月懷胎結成人。 五月懷胎分男女，六月懷胎六根全。 七月懷胎分七孔，八月懷胎娘身動。 九月懷胎團團轉，十月懷胎脫娘身。 但看懷胎十月滿，分娩一時娘艱難。 |
| 4 | 《拾月懷胎·娘親度子》 ¹⁴ | 正月懷胎好露水，二月懷胎心亡亡。 三月懷胎見人影，四月懷胎結成人。 五月懷胎份男女，六月懷胎六經全。 七月懷胎份七孔，八月懷胎重如山。 九月懷胎圓圓轉，十月懷胎離娘身。 懷胎舟看十月滿，是男是女得份明。 |

¹¹ 106.10.12 南投縣草屯鎮張府擔經法事。

¹² 資料來源：惠真壇壇主李懋甫提供。

¹³ 資料來源：徐福全老師所提供的資料；不註撰人：《血盆經》，台南：台南市西華堂，出版年代不詳，頁9-10。

¹⁴ 不註撰人：《拾月懷胎·娘親度子》，新竹市：竹林印書局，1958，頁2。

| | | |
|---|--------------------------------|--|
| 5 | 《目連救母勸善戲文》的十月懷胎歌 ¹⁵ | 一月懷胎如白露，二月懷胎桃花形。 三月懷胎分男女，四月懷胎形相全。 五月懷胎成筋骨，六月懷胎毛髮生。 七月懷胎右手動，八月懷胎左手伸。 九月懷胎兒三轉，十月懷胎兒已成。 |
| 6 | 湘劇之目連戲劇中的十月懷胎歌 ¹⁶ | 一月懷胎為白露，二月懷胎桃花形。 三月懷胎成筋骨，四月懷胎形體身。 五月懷胎分男女，六月懷胎毛髮生。 七月懷胎右手動，八月懷胎左手動。 九月懷胎兒身轉，十月懷胎離娘生。 |
| 7 | 江蘇高淳目連戲兩頭紅臺本 ¹⁷ | 一月懷胎如白露，二月懷胎桃花形。 三月懷胎分男女，四月懷胎形象全。 五月懷胎成筋骨，六月懷胎毛髮生。 七月懷胎右手動，八月懷胎左手伸。 九月懷胎兒身轉，十月懷胎兒已成。 |
| 8 | 《梅州客家香花研究》 ¹⁸ | 正月懷胎如露水，桃李開花正逢春，恰似江上浮根草，未知何日得生根。 二月懷胎不知時，出門做細步難移，房中手細懶撿起，衫褲爛哩針難提。 三月懷胎三月三，三餐茶飯食兩餐，東好酒肉唔想食，只想楊梅口裡酸。 四月懷胎娘知倒，面皮走色眼珠黃，青年懷胎還過得，中年懷胎苦難當。 五月懷胎分男女，七孔八竅變成人，保佑我兒早出世，或男或女早見天。 六月懷胎驚三伏天，老娘燒火懶行前，堂前掃地身難轉，平地好比上高山。 七月懷胎秋風天，好比鯉魚上急灘，想起懷胎東辛苦，下崗容易上崗難。 八月懷胎是中秋，好比梧桐掛金鈎，茶飯唔敢多食飽，羅裙喇敢亂扎腰。 九月懷胎菊花黃，五谷上倉亂忙忙，上家請娘娘 |

¹⁵ 《續修四庫全書》：第一千七百四十四冊，集部戲劇類，《目連救母勸善戲文》，上海：上海古籍出版社，2002，頁 481。

¹⁶ 劉禎著：〈湘劇目連記〉《民俗曲藝》第八十七期，台北，1994，頁 179。

¹⁷ 茆耕茹校定：《江蘇高淳目連戲兩頭紅臺本》，台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1997，頁 163。

¹⁸ 李國泰：《梅州客家香花研究》，廣州：花城出版社，2005，頁 182—183。。

| | | |
|---|---------------------------|---|
| | | <p>懶去，下家請娘娘懶行。</p> <p>十月懷胎月將滿，娘在房中喊肚痛，一陣痛來又一陣，痛來苦難當。</p> |
| 9 | 《拾月懷胎·娘親度子》 ¹⁹ | <p>正月懷胎如露水，桃李開花正逢春，懷胎恰似浮萍草，未知何日得相逢。</p> <p>二月懷胎真及時，手痠腳軟步難移，頭無梳來面懶洗，百物針脂拋了裡。</p> <p>三月懷胎三月三，懷胎娘子心頭貪，三殮茶飯無想食，想食楊梅當時酸。</p> <p>四月懷胎結楊梅，楊梅樹下結成胎，口中有想楊梅食，難得楊梅跌下來。</p> <p>五月懷胎份男女，懷胎娘子苦難裡，點點食娘身上血，七孔八竅結成人。</p> <p>六月懷胎驚如山，懷胎娘子心難難，三殮茶飯難進口食，飽恰似上刀山。</p> <p>七月懷胎是立秋，八卜羅裙串串有，雙手難搬下腰帶，雙腳步敢踢上身。</p> <p>八月懷胎重如山，懷胎正知幹艱難，房中掃地身難則，又驚損失孩兒身。</p> <p>九月懷胎九九長，懷胎娘娘面皮黃，老人懷胎還靠得，少年懷胎苦難當。</p> <p>十月懷胎月速滿，肚中孩兒碌碌番，口中咬得鐵針斷，腳穿綉鞋踏得川。</p> |

上述的十月懷胎歌，不管是釋教法師所念唱的，還是經書中所撰寫的，戲劇演示所唱念的十月懷胎歌，一月時都是藉由日常生活中的大自然現象（露水、白露）說明剛懷孕的現況，而不同的是宜蘭釋教惠真壇吟唱的一月，則是以「一點紅」來表示剛受孕，二月懷胎則有心茫茫、²⁰身茫茫、²¹心亡亡、²²來強調母親得知懷孕初期的擔心害怕，也有以桃花形、²³來形容懷胎二個月時的現況，因為桃花在民俗上被視為幸福與吉慶的象徵。此外，相傳桃樹有象徵多福長壽，深受大眾喜愛。

¹⁹ 不註撰人：《拾月懷胎·娘親度子》，新竹市：竹林印書局，1958，頁1。

²⁰ 南投釋教法師與宜蘭釋教吟唱的十月懷胎歌。

²¹ 台南市西華堂《血盆經》中的十月懷胎歌。

²² 《拾月懷胎·娘親度子》。

²³ 《目連救母勸善戲文》、湘劇之目連戲劇、江蘇高淳目連戲兩頭紅臺本。

每一首十月懷胎歌，在形容胎兒的成長與母親的懷孕的辛苦都不同，有的說到五月成男女、有的認為是三月成男女，與醫學上懷孕三個月是逐漸成人形，外生殖器官形成，可分辨性別。懷孕四個月器官外表與構造已發育完成，但機能仍在發展當中，尚未完全成熟。懷孕五個月掌管視覺、聽覺等五感器官漸漸發達。懷孕六個月，大部分器官及腦細胞的數量大致完成。懷孕七個月，眼、耳、口等機能全部發育完成。眼睛逐漸可看到光，耳朵開始可聽到聲音，鼻孔形成。懷孕八個月，視覺、觸覺、味覺、嗅覺等也大致都已發育完成。懷孕九個月，四肢與頭部比例已和新生兒無異，胎兒開始增加體重為出生做準備。懷孕十個月，外觀機能發育完全，體內器官的機能亦已成熟，已有能力在母親體外獨立生存。²⁴由此十月懷胎歌的形容胎兒的成長是不符合醫學，但是十月懷胎文不是在於闡述胎兒的成長過程，重點在說明母親如何辛苦渡過長達十個月的懷孕期；釋教法師藉由十月懷胎歌的唱念，告知亡者之孝子女「孝道」的可貴與重要性，因為一旦逝者已矣，便是與亡者緣份完盡，無法再孝順亡者了，希望孝子女對仍健在的家中長輩行孝，以免再次空留無限遺憾；釋教法師唱念的十月懷胎文，是以淺顯易懂的唱念方式表演，呼籲世人及時行孝，體會「孝道」的至高真諦，進而達到「教化」的功能。²⁵

二、二十四孝

「二十四孝」故事，是元代以後的重要童蒙教材之一。但根據鄭阿財《敦煌孝道文學研究》一書說到：

原夫炎漢之立國，一秉吾國重視倫理之傳統，進而力主以孝治天下，舉凡國家，用人薦才莫不講求孝悌，因而專載儒家孝道精義之孝道典籍—孝經，遂成天下學子所通習，而古聖先賢之行孝事跡更為民間所樂道，特其勸孝之功，較諸嚴正說理之孝經猶為顯鉅，而其影響亦更廣遠普及，是以有識之士乃有就歷代孝子行為事跡加以纂輯而成孝子傳者，其或刺取史傳事跡

²⁴ 《孕期 40 周胎兒成長手冊》網站：

<http://www.combi.com.tw/uploadfile/userfiles/40weeks%20inside.pdf> 搜尋日期：2018.7.10。

²⁵ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 228。

或採輯民間傳說，要皆其予世人有所取效。此類典籍自漢以來流傳甚廣，實為後世二十四孝之張本。²⁶

從上文可之，漢代由於是以孝治國，漢代每位皇帝的諡號，中都有一「孝」字，²⁷因此在選拔人才除了講究實力，更重要是以孝為主，因此當時的讀書人便將歷代孝子行為事跡以及採輯民間傳說，編輯成書讓世人效法，這便是二十四孝的雛形。陳登武也提出「歷經唐宋遼金元時期的發展、演變，乃至於佛教因素加入影響，才終於匯聚成最後的版本。」，²⁸學術界也普遍認定郭居敬的《全相二十四孝》是明清以來，我國民間流傳下來的「二十四孝」故事的最初藍本，郭居敬的《二十四孝》，並非特定人選而是從「孝道」整體作了宏觀的思考，除須是各層面典型人物外，孝行也要具有普遍性與代表性。郭居敬的《二十四孝》故事，歷久不衰，除了是明清時期流傳最廣的勸孝讀本外，這些孝子的孝行故事更是成了詩歌、戲曲創作的題材，在勸孝方面上成了最佳的代表人物。《二十四孝》的人物事跡如下：

表 4-2-3 《二十四孝》的人物事跡

| 目次 | 事跡 | 人物 |
|----|------|-----|
| 1 | 孝感動天 | 虞舜 |
| 2 | 親嘗湯藥 | 漢文帝 |
| 3 | 齧指痛心 | 曾參 |
| 4 | 單衣順母 | 閔損 |
| 5 | 為親負米 | 仲由 |
| 6 | 鹿乳奉親 | 郟子 |
| 7 | 戲彩娛親 | 老萊子 |
| 8 | 賣身葬父 | 董永 |
| 9 | 為母埋兒 | 郭巨 |

²⁶ 鄭阿財：《敦煌孝道文學研究》，臺北：石門書局，1982，頁 467。

²⁷ 除西漢開國皇帝劉邦諡號為高皇帝與東漢劉秀諡號為漢光武帝。

²⁸ 陳登武：〈家內秩序與國家統治—以唐宋二十四孝故事的流變的考察為主〉《東亞傳統家禮、教育與國法(二)家內秩序與國法》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005，頁 285。

| 目次 | 事跡 | 人物 |
|----|------|-----|
| 10 | 湧泉躍鯉 | 姜詩 |
| 11 | 拾椹供親 | 蔡順 |
| 12 | 刻木事親 | 丁蘭 |
| 13 | 懷桔遺親 | 陸績 |
| 14 | 行傭供母 | 江革 |
| 15 | 扇枕溫衾 | 黃香 |
| 16 | 聞雷泣墓 | 王裒 |
| 17 | 恣蚊飽血 | 吳猛 |
| 18 | 臥冰求鯉 | 王祥 |
| 19 | 扼虎救親 | 楊香 |
| 20 | 哭竹生筍 | 孟宗 |
| 21 | 嘗糞憂心 | 庾黔婁 |
| 22 | 乳姑不怠 | 唐夫人 |
| 23 | 棄官尋母 | 朱壽昌 |
| 24 | 滌親溺器 | 黃庭堅 |

根據研究者所採訪的釋教法師都表示：「以前擔經都會把二十四孝從頭到尾說一遍，但是現在會看狀況，現在也不會全部說，都會象徵性說幾個，例如：虞舜、漢文帝、老萊子、丁蘭、孟宗等」。研究者實際田調觀察，確實目前基本上二十四孝都象徵性說幾個，例如：虞舜、漢文帝、老萊子、丁蘭、孟宗等，因為大家比較耳熟能詳，但是當中一定說說到丁蘭的孝跡：

丁蘭是東漢時期的人物，相傳丁蘭年青時並不孝順，由於父親早死，所以他由母親撫養長大。每天丁蘭在田裡工作，中午時都由母親把午飯送到田裡給他。不過，丁蘭對母親卻非常差，無論母親過早或過晚送飯給他，都會被他責罵。後來，丁蘭有機會到學堂讀書，得到夫子的開導，決心改過自新。次日，當母親為丁蘭送飯時，丁蘭正要道謝，卻忘記放下手中的鞭子。丁蘭的母親以為丁蘭要鞭打她，所以便開步跑，誰知卻撞了到一棵梨

樹而死。丁蘭於是把梨樹的支幹砍下，請工匠把支幹雕刻成母親的樣貌，以作紀念。²⁹

因此「丁蘭刻木」亦成為了後世為故親立神位的典故。所以擔經必定會說丁蘭的孝跡，有時候也沒有說二十四孝，會以目前現在社會所發生的新聞事件（孫兒幫爺奶網路銷售農產品、兒女返鄉創業照顧雙親、兒女殺雙親……等）來舉例，讓家屬知道孝道的重要性。



²⁹ 維基百科網站：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%81%E5%85%B0> 搜尋日期：2018.7.10。

第五章南投釋教擔經儀式研究

第一節釋教歷史

一、釋教的定義

何謂「釋教」？據研究者目前所收集到的資料，至少可追溯至清朝道光二十年陳淑均總纂的《噶瑪蘭廳志》，書中寫到：

喪禮，三日內便葬，成服、除靈或五、六旬，七、八旬不等。惟紳士家以百日為期。居喪弔唁，一遵定制，哭內延僧禮佛、誦經解懺、堆焚紙帛。蓋俗傳謂人初生時欠陰庫錢，死必還之，故必有做功果、繳庫錢之舉，此釋教也。¹

引文中的「延僧禮佛」，及研究者依《安平縣雜記》，一書記載的：

臺之僧侶，有持齋、不持齋之分。佛事亦有禪和、香花之別。作禪和者，不能作香花；作香花者，不能作禪和，腔調不同故也。禪和派惟課誦經懺、報鐘鼓而已。香花派則鼓吹喧闐，民間喪葬多用之。²

在當時僧侶有分持齋與不持齋，佛事也有禪和與香花之別，禪和派是誦經懺。香花派為鼓吹喧闐，民間喪葬之用；再加上當時的民眾習慣將釋教法師稱「道僧」，因此研判《噶瑪蘭廳志》所提到的為「釋教」。

近年來學者對於「釋教」提出了許多的研究成果，從這些前人研究成果更可以深入了解何謂「釋教」？

王天麟〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉，一文談到：

在桃竹苗的客語區域內，從事建醮或功德法事的從業人員，一般自稱為「釋教」，以有別於「佛教」，「沙壇」則是「釋教」科儀書中慣用的道場詞彙，與道教的「道壇」名異而實同。³

從引文可知在台灣桃竹苗的客家地區，從事功德法事的人員，自稱「釋教」是為了與「佛教」有所區分。

鄭志明、黃進仕《打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討》，更進一步說到：

大士爺廟的「蘭盆勝會」，所請來的是被稱為「斧頭」法師的「釋教」系

¹ 清·陳淑均總纂：《噶瑪蘭廳志》，台北：宗青圖書出版公司，1995，頁191。

² 佚名：《安平縣雜記》，台北：臺灣銀行印刷廠，1959，頁21。

³ 王天麟：〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉《民俗曲藝》第八十八期，台北，1993，頁64。

統師父，而主持法師則被稱為「中尊」，此系統不屬於正統佛教。⁴

從引文可以得知，「釋教」不屬於正統佛教。釋教法師在演示時所戴帽子造型因與斧頭相似，所以又稱為「斧頭」法師。帽子造型除了與斧頭相似，也因為像人雙手合掌時的手勢造型，所以會稱所戴的帽子為「合掌帽」。

呂鍾寬《台灣傳統音樂概論·歌舞篇》，此書說到：

釋教為一種未皈依佛教的人員所從事的拔亡法事的總稱。⁵

邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》，也提到：

台灣民間存在一種專為喪家作超亡法事（一般人稱之為「做功德」，粵籍稱為「做齋」）、具有宗教色彩的職業性團體，從業者自稱為「釋教」……「釋教」，乃指執行法事的人員以為喪家做功德為業，伙居，茹葷，法事場合懸掛佛教系統之菩薩神祇圖像，法事使用香花科儀（或稱「龍華科儀」），唱唸以漢語及河洛語發音，自稱屬「釋教」之具宗教色彩的職業團體。⁶

從呂鍾寬《台灣傳統音樂概論·歌舞篇》與邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》這兩本師生的研究成果，可以得知「釋教」非傳統佛教，是具有宗教色彩的職業團體，主要從事拔亡法事。

楊士賢《台灣釋教喪葬拔渡法事及其儀式戲劇研究—以花蓮縣閩南釋教系統之冥路法事為例》，說到：

「釋教」不屬於正信佛教系統之內，且與之有所差別。⁷

楊士賢另在《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，又說到「釋教」，描述如下：

「釋教」係以佛教為主體，崇奉佛教的神佛、菩薩，但卻不屬於正信佛教系統之內，且與之有所差別，該文化圈內的從業者為了突顯自己與出家眾有所區別，遂以「釋教」來自我稱呼。⁸

從楊氏的描述可以得知「釋教」的主體為「佛教」，因此信奉佛教的神佛、菩薩，但是為了與出家僧侶有所區別，因此自稱「釋教」。

⁴ 鄭志明、黃進仕：《打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討》，嘉義：南華大學宗教中心，2000頁75。

⁵ 呂鍾寬：《台灣傳統音樂概論·歌舞篇》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2005，頁324。

⁶ 邱宜玲：《台灣北部釋教的儀式與音樂》，台北：國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文，1995，頁1。

⁷ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其儀式戲劇研究—以花蓮縣閩南釋教系統之冥路法事為例》，花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2006，頁16。

⁸ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010，頁26。

南投縣現任釋教會理事長柯紹平說到：

釋教的祖師為佛祖，因此每次啟薦的道壇擺設必有佛祖神尊。平常大多從事喪葬法事，也會從事廟宇法事，但是比較少，大多數集中在農曆七月與年終。⁹

依據研究者文獻調查結果與田野資料，瞭解到「釋教」是一個以宗教為職業的團體，主要宗教活動有兩類，一類為喪葬拔度法事（平時主要的工作），另一類為廟宇法事（廟宇法會主要集中在農曆七月與年終）。

二、台灣釋教概述

依目前研究者所收集資料顯示台灣的「釋教」來自大陸的「香花」，有關大陸「香花」的分布，王煊在〈香花佛事－廣東省梅州市的民間超度儀式〉，一文說到：

香花佛事是流行於廣東梅縣、蕉嶺、興寧、大埔等地的佛教超度儀式。¹⁰

引文說到的廣東梅縣、蕉嶺、興寧、大埔等地區，屬於以客家族群為主的居住地，臺灣部分客家主要祖籍來自此區。¹¹劉美玲《釋教打血盆儀式的意涵、流變與傳承：以新竹縣橫山鄉春盛壇為例》提到：經過科儀文獻對照，認為新竹客家釋教源自於廣東客家香花。¹²

李春沐、王煊在《梅州客家佛教香花音樂研究》，更進一步說到：

.....在傳統的喪葬禮儀之中履行著豐富而獨特的宗教內涵，因此，香花即指進入齋主家庭超生渡死的儀式，此其一也。.....一般將香花儀式作為謀生的職業，故常常自稱作吃香花飯的，此其一也。.....香花是不同於叢林寺院的佛教寺廟及其日常生活。.....上述三種含義均統一於香花一詞中，香花成為對特色化的渡亡佛事、職業化的宗教人員和世俗化的寺廟生活的統稱。¹³

由引文可以看出大陸的「香花僧」主要從事喪葬拔渡儀式，並以此為謀生的

⁹ 訪談時間 2017.5.10；晚上 7：00；柯紹平家。

¹⁰ 王煊：〈香花佛事－廣東省梅州市的民間超度儀式〉《民俗曲藝》第一百三十四期，台北：2001，頁 139。

¹¹ 維基百科網站：

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%87%BA%E7%81%A3%E5%AE%A2%E5%AE%B6%E4%BA%BA> 搜尋日期：2018.6.10。

¹² 劉美玲：《釋教打血盆儀式的意涵、流變與傳承：以新竹縣橫山鄉春盛壇為例》，新竹：國立交通大學客家文化學院客家社會與文化學程碩士論文，2011，頁 65。

¹³ 李春沐、王煊：〈前言香花釋名〉《梅州客家佛教香花音樂研究》，北京：2014，頁 10。

職業，不同於出家僧在叢林寺院的日常生活。

此外，譚偉倫主編《民間佛教研究》的〈南泉普祖門下的客家香花和尚〉說到：

萬戴縣的香花和尚分布與萬戴客家人的分布有著密切的關聯，但又不符合。……萬戴西部的潭埠與雙橋儘管是以客家為主的大鎮，卻找不到香花和尚。¹⁴

和林振源〈福建詔安的香花僧〉一文同樣提到：

無論儀式專家本身：「我們就是做香花的」，或客家地區的民眾：「和尚就是專門做香花的」，都將香花僧定位為「在民間幫民眾做儀式的俗家僧人」如果要替香花找一個最好的同義詞，……就是「儀式僧」，這也是詔安地區無論閩南或客家的香花僧最有交集的定義。¹⁵

江新建《佛教與中國喪葬文化》一書也說到：

道場成了整個治喪活動的重頭戲。這場重頭戲由民間一種具有特殊身份的「和尚」、「道士」主演。他們既不是佛教僧侶，也不是道教信徒，更不具有儒士出身，而是以做道場作為一種謀生職業的民間藝人，……如湖南平江縣民間作道場和尚。¹⁶

從上述三段引文可知，江西萬戴、福建詔安、湖南平江等地，這三地區雖非以客家族群為主的區域，也是有從事香花儀式的香花僧。

台灣民眾的祖先大多數來自於大陸沿海地區，加上由研究者所收集資料，可以了解到「香花僧」、「香花儀式」等，主要分布於大陸沿海地區。因此，可以推斷台灣的「釋教」來自大陸的「香花」。

至於釋教在台灣現況，李豐楙〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉一文提到：

客籍區域內道教的派別多屬於兼習紅頭法的「道法二門」，並不從事超薦性質的功德場，因而都由在家修的齋教所行使，即所謂的「釋教」或「沙門」的香花和尚，……它在桃、竹、苗及台中縣、台北縣市(部分)客屬優佔區，和嘉義、雲林及彰化縣部分存在客籍人士的區域內，至今仍保存有較強韌的釋教超薦的習俗。¹⁷

¹⁴ 楊永俊：〈南泉普祖門下的客家香花和尚〉《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007，頁169。

¹⁵ 林振源：〈福建詔安的香花僧〉《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007，頁155。

¹⁶ 江新建：《佛教與中國喪葬文化》，湖南：湖南人民出版社，2008，頁73。

¹⁷ 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民

可見，臺灣釋教客家系統，在客家族群的喪葬法事，與大陸的香花一樣，佔有優勢地位。

此外，邱宜玲¹⁸與楊士賢兩人田調資料¹⁹（彰化員林慈悲壇來自福建漳州、北市汀洲達瑞壇來自福建詔安、在台分布許多縣市的瑞鬚壇，其法脈來自福建詔安）顯示台灣閩南祖傳釋教老壇，先祖時期已在大陸設壇行法。

邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》，也提到：

釋教自大陸福建漳州、泉州移民而來，其服務對象亦以閩籍漳泉人士為主，故台灣釋壇的分布自然集中於以閩籍居民為主的縣市。

台灣地區新竹以北之基隆、宜蘭、台北、桃園等縣市為釋教為人做功德，嘉義以南之台南、高雄、屏東則為道教靈寶派之天下，……而介於南北之間的台中、彰化、雲林、嘉義等縣市（新竹、苗栗為粵籍地區）則為釋道混合區，意指這些縣市的某些鄉鎮以釋壇為多，某些鄉鎮則以靈寶派道壇為主。²⁰

引文中說釋教服務對象以閩籍漳泉民眾為主，故釋壇的分布集中於閩籍居民為主的縣市。

楊士賢在《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，更進一步說到：

祖籍、地區等因素的不同，而導致不同地區的釋教科儀會產生些許差異。根據釋教行內的初步分法，大致可以先分為閩南釋教和客家釋教兩大系統，接著閩南釋教系統又可分成北部派（流行於台北市、新北市、基隆市和桃園縣）、宜蘭派（流行於宜蘭縣、花蓮縣市北部鄉鎮）、中部派（流行於台中市、彰化縣、南投縣和苗栗縣通霄鎮、苑裡鎮）、西螺派（流行於雲林縣、花蓮縣中、南部鄉鎮、臺東縣）、嘉義派（行於嘉義市、嘉義縣內陸、山線鄉鎮和台南是白河區、東山區、花蓮縣中、南部鄉鎮、臺東縣）、永定派（原本流行於三貂一帶和桃園縣沿海地區，但摻雜部分客家釋教的唱腔，不易學習，所以今已漸漸絕跡，目前僅剩新北市貢寮區存有永定派之釋教壇）。²¹

間文化》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996，頁459—483。

¹⁸ 參見邱宜玲：《台灣北部釋教的儀式與音樂》，台北：國立台灣師範大學，音樂學研究所碩士論文，1995，頁1—2。

¹⁹ 參見楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮，國立東華大學，民間文學研究所博士論文，2010，頁18—19。

²⁰ 邱宜玲：《台灣北部釋教的儀式與音樂》，台北：國立台灣師範大學，音樂學研究所碩士論文，1995，頁12。

²¹ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立

從楊氏的敘述，可知釋教在台的分布，可分閩南釋教和客家釋教兩大系統，楊氏更將釋教閩南系統，依區域、儀式內容、唱腔等，分六派（北部派、宜蘭派、中部派、西螺派、嘉義派、永定派），當中的永定派來至於大陸永定地區，永定地區屬客家族群，因此會摻雜部分客家釋教唱腔。

依據研究者田野訪談結果與文獻資料顯示，臺灣釋教主要有兩個分布為閩籍居民與客家族群；分佈的大略範圍，以東西部來區分，西部是從嘉義以北到基隆、宜蘭，東部地區則是全部包括在內，可見釋教分布範圍相當廣泛。

以南投為例（國姓鄉有部分居民為客家族群，源自於桃、竹、苗縣市客家族群），客家族群的喪家當要舉行釋教喪葬法事時，除了聘請閩籍釋教法師，也會聘請客籍釋教法師，喪家聘請的客籍釋教法師主要以台中市東勢以及桃、竹、苗縣市的客籍釋教法師為主。因聘請客家釋教法師非當地釋教法師，金額自然高出許多；因此，除非喪家堅持以客家釋教儀式舉行，否則南投地區還是以閩籍釋教法師為主。

第二節南投釋教團體及其傳承

南投縣位於台灣的中央，土地面積僅次於花蓮縣，是全台土地面積排行第二大縣，²²也是唯一不臨海的內陸縣。南投縣早在明鄭時期即已開發，明朝永曆十八年鄭成功部將林圯率眾由坪頂山腳進入水沙連（今南投竹山）墾殖成功，乃本縣開發之始。²³南投縣目前有十三個鄉鎮市，依序為：南投市、草屯鎮、埔里鎮、竹山鎮、集集鎮、名間鄉、鹿谷鄉、中寮鄉、魚池鄉、國姓鄉、水里鄉、信義鄉、仁愛鄉等，其中仁愛與信義兩鄉居民以原住民為主。

根據黃慈慧《釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》一書說到：

南投境內十三個鄉鎮市中，埔里鎮有極少數的釋教壇，鹿谷鄉、魚池鄉、中寮鄉、名間鄉、國姓鄉、集集鎮等無釋教壇，當要舉行釋教喪葬法事則是聘請草屯鎮或南投市之釋教壇或廟宇的龍華派誦經團在服務，竹山鎮以道教壇為主，仁愛鄉、信義鄉原住民民眾為多，兩鄉殯葬儀式以基督教及天主教為主，當要舉行釋教喪葬法事，同樣聘請草屯鎮或南投市之釋教壇，因此目前南投的釋教壇分佈主要於南投市、草屯鎮兩鄉鎮。²⁴

研究者實地考察，證實南投縣釋教壇主要分佈在南投市、草屯鎮這兩市鎮。南投市目前釋教壇共七壇，草屯鎮釋教壇也是七壇，大多數皆是「父子相傳」制的釋教壇，

南投市釋教壇七壇壇號，分別為妙善壇、妙德壇、妙法壇、妙成壇、妙賜壇、妙福壇、通妙壇等。皆以「妙」字為壇號，這七壇皆是「家傳」制，但是受到時代的演變，其中有部分釋教壇演變成禮儀社，如下表：

²² 中華民國統計資訊網：http://statdb.dgbas.gov.tw/pxweb/Dialog/CityItemlist_n.asp，搜尋時間 2018.1.26。

²³ 林文龍：《台灣中部的開發》台北：常民文化，1998，頁 165。

²⁴ 黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012，頁 47。

表 5-2-1 南投市釋教壇

| 壇號 | 目前壇主 | 創壇年代 | 兼辦禮儀公司（禮儀公司 成立年間） |
|-----|-------------------|--------|---|
| 妙善壇 | 吳乾/吳寶琴/吳賜 （漳州） | 清朝末年時期 | 南投葬儀社（民國 83 年成 立）／吉大禮儀企業社（民 國 93 年成立） |
| 妙德壇 | 柯紹平 （漳州） | 清朝末年時期 | 德安禮儀社（民國 92 年成 立） |
| 妙法壇 | 吳正吉 | 清朝末年時期 | 無 |
| 妙成壇 | 李乾坤 | 民國四十年代 | 佛山禮儀社（民國 94 年成 立） |
| 妙賜壇 | 李國松 | 民國五十年代 | 無 |
| 妙福壇 | 胡淑美 | 民國六十年代 | 無 |
| 通妙壇 | 林宏儒 | 民國八十年代 | 通妙禮儀社（民國 93 成 立） |

目前草屯鎮釋教壇七壇壇號，分別為新順壇、新法壇、勝法壇、明法壇、佳法壇、宣法壇、清法壇等。其中有六壇以「法」字為壇號，新順壇壇主黃淇堃表示：「新順壇，早期壇號為新法壇，與新法壇為親戚關係，由於當時家屬會搞錯，請錯壇主，因此才改為新順壇，至於為何以「法」字為壇號，則無法得知」²⁵這七壇有部分是「家傳」制，但是受到時代的演變，其中有部分釋教壇演變成禮儀社，如下表：

²⁵ 訪談時間：2017.2.10；晚上 8：00；黃淇堃家。

表 5-2-2 草屯鎮釋教壇

| 壇號 | 目前壇主 | 創壇年代 | 兼辦禮儀公司（禮儀公司 成立年間） |
|-----|---------------------|--------|--|
| 新順壇 | 黃銘毅/黃淇堃 （漳州） | 清朝末年時期 | 新順禮儀社（民國 95 年成 立）／順益禮儀社（民國 94 年成立） |
| 新法壇 | 吳朝岳/吳瑞明/吳永棋 （漳州） | 清朝末年時期 | 原吉禮儀社（民國 83 年成 立） |
| 勝法壇 | 曾金泉 | 民國七十年代 | 無 |
| 明法壇 | 李錫明 | 民國八十年代 | 無 |
| 佳法壇 | 洪錫協 | 民國八十年代 | 佳安禮儀社（民國 95 年成 立） |
| 宣法壇 | 洪鐘城 | 民國八十年代 | 無 |
| 清法壇 | 簡清標 | 民國八十年代 | 新世代禮儀社（民國 93 年成立） |

從南投市和草屯鎮的釋教壇可知，南投縣的釋教壇，因為殯葬產業市場的演變，使得從原本單純只有從事喪葬拔度儀式的工作，轉型成多元化服務的禮儀社，並且都經營有成。如：妙善壇的吳賜、²⁶吳文達²⁷這兩叔姪都曾擔任過南投縣葬儀商業同業公會理事長。

²⁶ 吳賜擔任過第三、四屆南投縣葬儀商業同業公會理事長。

²⁷ 吳文達擔任過第五、六屆南投縣葬儀商業同業公會理事長。

第三節南投釋教喪葬拔度科儀

一、南投釋教葬拔度法事的規模

台灣喪葬拔度法事的內容，會因為喪家所決定的時間長短而有所增減，天數越多內容就多，規模就大，當然金額也多。日治時期的丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書》一書，將「做功德」分為過王、午夜、一天、二天、三天等規模，²⁸鈴木清一郎著、馮作民譯的《增訂台灣舊慣習俗信仰》則是增加「一朝宿啟」和「二朝宿啟」兩種規模。²⁹有關台灣釋教喪葬拔度規模記載，邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》將規模分四種：午夜、一朝、二朝、三朝。³⁰林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》則是列舉午夜、一朝、一朝宿啟、二朝四種規模。³¹許鈺珮《道教儀式放赦之音樂研究》將釋教與道教拔度法事規模區分介紹，釋教的拔度法事規模分為午夜、一朝、二朝、三朝，北部客家釋教拔度法事規模為午夜、空殼一朝、二朝、三朝。³²楊士賢《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》依田調資料闡述台灣目前釋教喪葬拔度法事規模共分為八種：(一)拜經功德、(二)過王功德、(三)冥路功德、(四)午夜功德、(五)內供功德、(六)一朝功德、(七)一朝宿啟功德、(八)二朝功德。³³鄒正全《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》指出作功德依時間長短大致分為三種：午夜（下午兩點至晚上十點）、一日夕（謂空殼一朝，即早上九點前開始至晚十時點多）、三日二夜（謂正一朝，即在出殯前兩

²⁸ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁142-148。

²⁹ 鈴木清一郎著、馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書股份有限公司，2000，頁337-338。

³⁰ 邱宜玲：《台灣北部釋教的儀式與音樂》，台北：國立台灣師範大學音樂學研究所碩士論文，1995，頁33-34。

³¹ 林怡吟：《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，台北：國立台北藝術大學音樂學系研究所碩士論文，2003，頁24-25。

³² 許鈺珮：《道教儀式放赦之音樂研究》，台北：國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文，2002，頁4-5。

³³ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010，頁64-65。

日早上九點前開始至出殯後返家安靈)。³⁴

從前人研究結果可知，台灣釋教有各種規模的「功德」，但不外乎是午夜、一朝、一朝宿啟、二朝等四種規模。另外，近年來出殯功德也流行拜經功德，時間一般皆以半天為主，也有整天拜經功德。³⁵楊士賢指出拜經功德屬規模最小的拔度法事之一，因啟建功德之重點科儀在於拜誦經懺，遂得此名。³⁶拜經功德會流行的原因，黃慈慧《釋教『打血盆』拔度儀式之研究－以南投縣釋教團體為例》說到：

第一：田訪的家屬均表示經懺內容淺顯易懂，自身也有在讀經，因此當法師誦念經書時可隨誦念；其二：經濟考量，拜經功德所花費的金額比午夜功德還少，因此選擇拜經功德。³⁷

研究者從事科演釋教拔度功德十多年發現到，近年來由於殯葬產業的形態改變，喪家在選擇舉行拔度功德的規模，也從早期一般大多數會舉行午夜功德，改為拜經功德，之所以會選擇拜經功德，最大原因如同黃慈慧所言是經濟考量，拜經功德所花費的金額比午夜功德節省，因此近年來喪家多選擇拜經功德。

目前南投釋教喪葬拔度舉行規模現況（拜經功德、午夜、一朝、一朝宿啟），分述如下：

（一）拜經功德

根據研究者田調結果，南投一般舉行拜經功德的時間，大概是辰時起鼓戌時功德法事圓滿。

一般拜經功德科儀流程大致為啟鼓、請佛、引魂、沐浴、拜誦經懺、還庫、謝壇等。舉行的時機為入木、做七、出殯、百日、對年；南投、台中（烏日、市區等地）舉行拜經功德的時機以出殯前一日為最常見。

³⁴ 鄒正全：《中華釋教－臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁 35。

³⁵ 黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究－以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012，頁 55。

³⁶ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究－以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010，頁 64。

³⁷ 黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究－以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012，頁 55－56。

(二) 午夜功德

何謂午夜功德，日治時期的丸井圭治郎在《台灣宗教調查報告書·第一卷》說到午夜功德指的是午後迄翌日之晨。³⁸鈴木清一郎記載的時間為下午三點到第二天上午十點。³⁹

徐師福全在《台灣民間傳統喪葬儀節研究》的田調記載午夜功德時間，有兩種說法，一種為前日中午起鼓，午餐後正式作之，迄當日子夜為止，故名午夜功德；⁴⁰另一種為出山前日上午十時至是夜十一時。⁴¹

邱宜玲、林怡吟、許鈺珮三人田調記載午夜功德時間為當天早上十點左右開始，至晚上八、九點左右結束。

鄧靄雲的田調記載午夜功德時間為：午時起鼓到隔天天亮的卯時⁴²。鄒正全的田調記載午夜功德時間為：以出殯前一日下午兩點開始至晚上九點三十分左右結束。⁴³楊彥冷《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》說到半夜光：執行科儀時間自下午三四時開始，至次日之早上七八點結束的法事規模。⁴⁴

楊士賢《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》宏觀閩南釋教各派午夜功德的法會時間和科儀流程不盡相同，其中針對南投部分說到：

南投縣的午夜功德細分成「燈火光」、「空殼午夜」、「午夜卷」三種形式，……「燈火光」的法會時間是下午一點開始至晚上九點結束，……「空殼午夜」是上午十點開始至晚上九點結束，……「午夜卷」則是上午九點開始至晚

³⁸ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁142。

³⁹ 鈴木清一郎著、馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書股份有限公司：2000，頁337。

⁴⁰ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁286。

⁴¹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁288。

⁴² 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁72。

⁴³ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁5。

⁴⁴ 楊彥冷：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁22。

上十點結束。⁴⁵

但是在黃慈慧田調記載中的南投縣午夜功德，一般只有「空殼午夜」、「午夜卷」二種形式。⁴⁶研究者田訪資料及南投釋教法師們均表示「空殼午夜」、「午夜卷」的差別在於是否有舉行「金剛對卷」，因為「午夜卷」的「卷」是指「金剛對卷」。

空殼午夜功德科儀流程為：啟鼓、請佛、引魂、沐浴、安灶、開路關、解愿（解結）、十王懺、藥懺、秉燭或走赦、普施、挑經、過橋、還庫、謝壇。

午夜卷功德科儀流程為：啟鼓、請佛、引魂、沐浴、安灶、開路關、解愿、金剛對卷、十王懺、藥懺、秉燭或走赦、普施、挑經、過橋、還庫、謝壇。

南投一般舉行午夜卷功德的時間，為出殯前一日大概是辰時起鼓戌時功德法事圓滿。

（三）一朝功德

鈴木清一郎的《台灣舊慣習俗信仰》說「一朝」是從當天早晨一直到第二天早晨。⁴⁷徐師福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》記載的一朝功德時間，有兩種說法，第一種：於前一日黃昏起鼓，至翌日黃昏，一晝一夜，⁴⁸另一種為出山前二日之夜啟鼓，至前一日之黃昏為止。⁴⁹邱宜玲、林怡吟、許鈺珮的記載相同，儀式從前一晚十時左右開始至十一、二時左右休息，隔日從上午八時左右持續至晚上十時結束。

鄒正全的田調記載一朝分為空殼一朝、正一朝；兩個的時間分別為：空殼一朝：早上前開始至晚十點多。正一朝：在出殯前兩日早上九點前開始至出殯後返

⁴⁵ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010，頁 66。

⁴⁶ 黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012，頁 57。

⁴⁷ 鈴木清一郎著、馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書股份有限公司，2000，頁 337。

⁴⁸ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 288。

⁴⁹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 289。

家安靈。⁵⁰

楊彥冷的田調記載，一朝分為：雙頭光（假一條）與正一條；兩個的時間分別為：雙頭光：作功德儀式歷時一晝夜的規模。正一條：執行科儀的時間為一天兩夜，儀式從前一天晚上開始，延續到第二天晚上。⁵¹

楊士賢《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》的田調記載為：

北部派的分成「在腹一朝」、「空殼一朝」兩種形式，法會時間大多為前一天晚上九點半開始至十一點半暫歇，然後隔天上午八點開始再至晚上十點結束。……宜蘭派、永定派一朝功德的法會時間亦為前一天晚上九點半開始至十一點半暫歇，然後隔天上午八點開始再至晚上十點結束。……中部派、西螺派、嘉義派三者一朝功德的法會時間較為統一，悉採「兩天做」的形式，即前一天上午八點開始至晚上十點暫歇，再由隔天上午八點開始至晚上十點結束。⁵²

現今南投縣喪家幾乎不願意舉行「一朝功德」的原因，黃慈慧的《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》說到：

其原因在於中部傳統習俗，凡啟建一朝以上的喪葬功德，喪家必須至庄頭福德正神（土地公）廟宇或鄰近庄頭大廟行「外供」儀式，但事先必須徵得庄頭頭人及廟方同意，因此家屬為求省事，大多數不願舉行朝事以上功德，其次因素為花費不貲，因此想在南投一探釋教一朝功德可說是可遇不可求。⁵³

確實，目前南投喪家幾乎不願意舉行「一朝功德」，頂多只有舉行「內供功德」，主要原因是須要花費很大一筆錢。

（四）一朝宿啟功德

鈴木清一郎的《台灣舊慣習俗信仰》說「一朝宿啟功德」時間為，從今天下午到後天早晨，⁵⁴林怡吟田調記載的「一朝宿啟」，時間為一天半；從前一天的

⁵⁰ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁35。

⁵¹ 楊彥冷：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁22。

⁵² 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010，頁66-67。

⁵³ 黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012，頁59。

⁵⁴ 鈴木清一郎著、馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書股份有限公司，2000，頁338。

中午至隔天晚上。⁵⁵楊士賢說目前一朝宿啟功德模功德盛行於北部派、宜蘭派，時間為前天下午三點開始至晚上十點暫歇，然後隔天上午八點開始至晚上十點結束。⁵⁶鄧靄雲的田調記載一朝宿啟功德時間為：超渡法事整整一天一夜，暫宿一宿之意。⁵⁷現今南投縣幾乎無人有舉行「一朝功德」，更遑論「一朝功德」。

徐師福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，田訪資料記載了：

董普興曰：「佛事只有閩客之分而無漳泉之別，可做一、三、五、七……單壇，不可作雙壇，喪事忌雙。……」。⁵⁸

研究者所收集資料顯示，南投釋教喪葬拔度規模，主要以舉行一、三單壇為主，並以「拜經功德」或「午夜卷」為主。

二、釋教喪葬拔度法事之科儀儀式名稱與涵義

有關台灣釋教的喪葬拔度法事科儀記載，日治時期的丸井圭治郎《臺灣宗教調查報告書》一書，所記載喪葬拔度規模，雖沒直接闡明為釋教喪葬拔度科儀，但作者所撰寫項目內容與現今釋教喪葬科儀程序對照大致相同。因此研究者研判丸井圭治郎記載的「功德」規模及內容，就是現今台灣的釋教喪葬拔度法事程序；《臺灣宗教調查報告書》一書，記載的功德規模有「午夜」、「一朝」兩種：

「午夜功德」科儀流程共有十七個，分別為：發關、請神、安灶、安監齋、召魂、開懺、請祖、打地獄、過橋、做靈偈、請經、七獻、還庫、過王、擔經、謝祖、謝神。⁵⁹

「一朝功德」科儀流程共有十四個，分別為：發表、請佛、豎旛、安灶、安監齋、引魂、開懺、金剛對卷、放赦、獻供、普施、還庫、過王、謝壇。⁶⁰

徐師福全於民國六七十年代所撰寫的《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，記載

⁵⁵ 林怡吟：《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，台北：國立台北藝術大學音樂學系研究所碩士論文，2003，頁33。

⁵⁶ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010，頁67。

⁵⁷ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁72。

⁵⁸ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁285。

⁵⁹ 丸井圭治郎：《臺灣宗教調查報告書》第一卷，台北：捷幼出版社，2006，頁142。

⁶⁰ 丸井圭治郎：《臺灣宗教調查報告書》第一卷，台北：捷幼出版社，2006，頁144-146。

的佛教司功（釋教）科儀流程共有十八個，分別為：發關、啟請、引魂、安靈、拜懺、對卷、還庫、沐浴、頂禮、給牒、薦祖、頒降赦課、普渡、過橋、打血盆、拜藥懺、擔經、謝壇。⁶¹楊士賢《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》將田訪資料的台灣閩南釋教科儀分固定科儀與不固定科儀兩大類，固定科儀共細分二十一項，不固定科儀細分二十八項。⁶²

釋教喪葬拔度法事科儀，會因拔度法事規模大小、地方習俗、科儀項目有所增減；研究者以目前南投縣午夜拔度功德儀式為例探討科儀內容如下：

（一）發關

何謂發關？日治時期的丸井圭治郎《臺灣宗教調查報告書》一書記載的「發關」

供三牲，陳香花果品，僧侶三人，居中者著紅七衣，戴佛帽，手持手爐，餘二人著袈裟、戴合掌冠，各持一振鈴奏樂。以口頭普請陰陽眾神告以即將做佛事，焚五色金。⁶³

徐師福全的田調記載，「發關」為：

發道場關，請引魂王作主。⁶⁴

楊彥冷的田調記載，「發關」為：

奉請當界土地正神、五道將軍、監壇主使、薦拔使者、招魂使者、攝魄將軍、持旛童子等仙兵神將降臨道場，襄助此次之法場功德，讓追魂使者在傳送關牒文時，能順利通行，酆都冥府一見文牒即刻放出亡魂，有關則開有津則度，讓亡者能順利來到香花會場。⁶⁵

鄧靄雲的田調記載「發關」為：

以「七字偈」與傳唱開始，由中尊頭戴「五佛毗盧帽」法師帶領四位法師共五位，穿著內「海青」外「袈裟」頭戴「合掌帽」之莊嚴穿戴，請護法到法會場保護，會知陰陽兩界今日要舉行超度儀式。⁶⁶

⁶¹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 286—288。

⁶² 見楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010。

⁶³ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書》第一卷，台北：捷幼出版社，2006，頁 142—144。

⁶⁴ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 286。

⁶⁵ 楊彥冷：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁 25。

⁶⁶ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超度儀式為中心》，

從上引文可知「發關」為首要行使科儀，主要是上傳神佛臨法會，下召亡魂至道場，具有告知涵義，亦如發送請、召帖之意義。

南投現在做法為，壇前置一桌，上面擺設香爐、敬茶、水果、金紙，並將發關之關文置於香爐裡立啟當為牌位，主行法師與四名法師面向壇外，稟明禮請神佛及陰陽使者請來法會，並領取關文發放至陰司路上所有關津之處讓往者隨陰陽使者速來壇前收領功德。

這是首要行使科儀，上傳神佛臨法會，下召亡魂至道場，具有告知涵義，亦如發送請、召帖之意義。



圖 5-3-1 發關科儀

(二) 請佛（請神）

丸井圭治郎記載的有二說法，一說「請神」（午夜功德）、二說「請佛」（一朝功德）：

「請神」：供香花果品，以口頭普請西方諸佛告以將行佛事，焚五色金。⁶⁷

「請佛」：佛壇前供菜碗銀紙蠟燭，僧侶五人唸誦請佛請神經偈，燒四色金。⁶⁸

徐師福全記載有二說：一為「啟請」、另為「請神」：

「啟請」：敬請三寶佛祖作主，菩薩、八部龍天、四府（天地水嶽）高真、

雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁 72。

⁶⁷ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁 142。

⁶⁸ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁 144。

地方眾神、地方冥神蒞壇臨視作證，俾便赦放亡魂來聞經領沾功德。⁶⁹

「請神」：首請釋迦牟尼佛為道場主人，次請地府菩薩十殿明王、次請地方神明如城隍、媽祖、延平郡王、開漳聖王、土地公等。⁷⁰

楊士賢指出：

由釋教法師代孝眷人等懇請諸神佛菩薩降臨道場，以證盟監督此次功德法事之奉行，並協助整場法事能順利圓滿。⁷¹

鄒正全的田調記載：

釋子登壇，興嵩佛事，三千教主大慈悲，方便門開度群迷，毫光燦破洲娑界，正是釋子請佛時。持金錫，降龍虎，身披丈六紫禪衣，振錫巍巍相好，瞻甘露，廣佈人天，作大首壇請佛事。⁷²

「請神」科儀為禮請諸佛菩薩降道場後，告知今日所有行使功德內容，並請諸佛菩薩為此功德為作證明、監督。



圖 5-3-2 請神科儀

(三) 引魂

丸井圭治郎記載的引魂內容為：

招魂（午夜）：孝眷先燒香後伏跪，僧一人，搖動召魂幡，唸召魂偈，燒銀紙。然後行「安位」禮，於神主前供菜飯食碗，唸「請安位」經偈，燒銀紙。⁷³

引魂（一朝）：僧侶三人，中尊持手爐，餘持鏡鈸及幢幡，唸引魂經偈，

⁶⁹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 286。

⁷⁰ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 288。

⁷¹ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 87。

⁷² 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁 75。

⁷³ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁 142。

供香花茶果，燒金銀紙。⁷⁴

徐師福全記載引魂內容為：

漳籍在道場引魂，中部海線泉籍則於功德開始前至溝渠水流處引魂，以水氣蒸發無所不至，可達上下水方，且水居陰故。……又若家世前代清寒，祖先亡故皆未作功德，則此時可一併請至道場聞經領沾功德，以紅紙為幡為神主，至水邊引魂稱為「副薦」，新亡者即為「主薦」。⁷⁵

又云：

以幢幡召請亡魂前來禮佛聞經。⁷⁶

楊士賢記載為：

召引亡者至壇場內接受孝眷人等祭拜，沾領功德。……。再由孝眷人等派一人以兩枚硬幣擲筊，若擲出聖筊，即表示亡者已至功德道場，然後遺族獻酒奠祭，迎接亡者返家聞經受渡。⁷⁷

楊彥冷的田調記載，「引魂」為：

召請亡者先人招引不知身在何處之亡魂，通過重重關隘，返家聽聞佛法，沾受功德。⁷⁸

鄧靄雲的田調記載「引魂」為：

透過祖傳釋教佛事中之召請真言從天宮或地府之中召還其三魂七魄口唸『天宮去天宮請魂轉、地府去地府請魂歸，三魂三路轉、七魄七路回，歡歡喜喜來到家堂』，以「跋杯」兩個銅錢一正一反謂之『應杯』代表引魂完成。⁷⁹

鄒正全的田調記載：

惟願在天在地能聞召以來臨，居聖居凡也能仗神幡而引至，亡者雙手撥開生死路，翻身跳出鬼門關，親赴三寶壇前領沾功德。⁸⁰

從引文可知引魂儀是主要就是希望藉由儀式，讓亡者返家聽聞佛法，沾受功

⁷⁴ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁145。

⁷⁵ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁286。

⁷⁶ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁288—289。

⁷⁷ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁89—90。

⁷⁸ 楊彥冷：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁26。

⁷⁹ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁72。

⁸⁰ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁84。

德。研究者田調實地觀察，南投的引魂科儀演法，不管是新魂、舊魂皆由在壇場內，面向壇外舉行引魂。

此外，草屯南埔地區，有一些民眾自稱為二渡客，其引魂所製的魂幡則需請法師運用五色紙黏糊出五色魂幡，上有幡頭，下則為幡身，外圍則再用五色紙包裹住，亦也為南投縣特定居民的特殊風俗。



圖 5-3-3 引魂科儀

(四) 沐浴

徐師福全記載的沐浴科儀演示為：

為亡魂淨身，方能聞經。以草蓆圈圍魂帛，將幢幡布垂入席中，內有一盆水及毛巾供亡魂沐浴。⁸¹

楊士賢記載為：

沐浴過後，蕩滌千性垢穢，滌除萬劫昏蒙，遠離五濁六塵，並使其不墮六道輪迴，而重整衣冠服飾，身心愉悅，內外無瑕，精成氣爽，獨露一心清淨，以便步上法壇皈依佛、法、僧三寶慈尊。⁸²

楊彥冷田調記載，「沐浴」為：

民間相信靈魂在外，衣冠難免沾染塵埃，沐浴儀式為亡魂洗去塵世濁穢，始能登領法證得無上功德。⁸³

鄧靄雲的田調記載「沐浴」為：

用一盆水一件死者衣服，一件草蓆臉盆在地上用草蓆圍著，上面放衣服，法師會拿招魂幡招魂，由長子或長孫擲杯看有無回來亡靈從凡間軀體離開

⁸¹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 288-289。

⁸² 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 91。

⁸³ 楊彥冷：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁 26。

後，引魂之後由大兒子以白布沾靜之水，用草蓆直立圍住神主牌位，背對三寶佛像，由上而下擦拭神主牌位三下不用碰到神主牌，先將「凡塵」「五濁」洗淨，以頓悟清靜之體再來壇前禮拜三寶佛。⁸⁴

鄒正全的田調記載：

亡者來到，香湯沐浴灌洒舉哀，神幡召請願來臨，召請亡眾入浴堂，安排清水節香堂，灌洒誠心無垢穢，洒除熱惱得清涼，唵哪摩庇叭舍，毘盧只哩娑婆訶，清靜法水洒亡魂，灌洒亡魂悉清靜，火化金錢答堅魂，拜答使者心歡喜，願生歡喜轉泰山，後有所請望降臨，歸天界，菩薩摩訶薩，手執鐃音箱皆引，引接香魂參佛堂……。⁸⁵

沐浴儀式意涵為召請亡靈入壇後，請法師為亡靈淨身，洗去世俗塵埃、冤愆罪業，而後入法壇頂禮三寶。

若往者為男性，則請孝男、男性孝眷為往生者牌位沐浴，若為女性往者，則請孝媳、孝女等女眷為往生者牌位沐浴。



圖 5-3-4 沐浴儀式

(五) 安灶

丸井圭治郎記載的安灶為：

僧一人著海青戴合掌冠，供茶碗金紙蠟燭，奏樂，至灶旁唸「請灶君」及「洗淨」咒，燒壽金、刈金。⁸⁶

楊士賢記載內容為：

因功德法事期間需要準備諸多供品呈敬神佛高真，或烹煮祭品奠獻亡者，為求供品、祭品之至善至美，所以按釋教儀軌須行「安灶」科儀，奉安「司

⁸⁴ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁 72。

⁸⁵ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁 85。

⁸⁶ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁 142。

命灶君」，於壇外廚房，監督控管各項供品、祭品、食物之料理。⁸⁷

楊彥泠的田調記載，「安灶」為：

是日奉佛追修為薦親魂以應超之度期，因中脩設，安奉祀灶，迎祥集福，陽民信士 X X X 等，虔備香酒果品凡儀文狀一封，右端呈上司命灶君位下，伏乞采納咸生歡喜之心，祈保孝門老幼平安，凡在光中，均蒙庇佑，請五方灶君降臨，並虔備香酒果品供養，請司命灶君歡喜納受，護佑治喪期間炊煮過程平安順利。⁸⁸

鄒正全的田調記載：

皈依佛僧三寶，三寶慈悲作證明，證明釋子安奉祀灶事，作證明菩薩摩訶薩，作證明菩薩摩訶薩。本師釋迦牟尼佛，三界人天主，四生大慈父，外道普巡真正如，清淨境說法桑樹林，真正如說法桑林樹；.....⁸⁹

安灶儀式意涵為恭請灶君臨法會，有請灶君在這法會所烹飪食物有監督過，不讓其它鬼怪做亂、干擾，又有請灶君日後回天稟報時，將今日功德法會傳奏天界，讓此孝行功果回向亡者與眷屬。

南投等地有些有客家聚落，當安灶時，還要安監齋使者臨法會，而監齋使者主要功能為監都會場內一切，不要受外力干擾。

(六) 開路關

楊士賢指出：

目的是為亡者開通前往冥府的道路，同時助其安然通過各個路關，此科儀對亡者而言具有相當程度的意義。.....僅在中部派屬固定科儀，西螺派、嘉義派的部分釋教壇會依法事舉行時機、規模或喪家居住地之風俗而斟酌安排，至於北部派、宜蘭派、永定派則無此科儀。⁹⁰

鄒正全的田調記載：

大聖陰府開通冥路五方關菩薩，開起五方五方關，腳踏蓮花步步昇開起東南西北中央路；西方接引放毫光大菩薩。稽首禮禮東方東方界阿闍佛，威光誓願度，我今稽首禮惟願垂加護，開起東方路。稽首禮禮南方南方世界寶勝佛，威光誓願度，我今稽首禮惟願垂加護，開起南方路開起南方路，

⁸⁷ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 121。

⁸⁸ 楊彥泠：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁 26。

⁸⁹ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁 80。

⁹⁰ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 92。

稽首禮禮西方西方世界彌陀佛，威光願度，我今稽首禮惟願垂加護，開起西方路開起西方路，稽首禮禮北方北方世界成就佛，威光誓願度，我今稽首禮惟願垂加護，開起北方路開起北方路，稽首禮禮中央，中央世界毘盧佛，威光誓願度，我今稽首禮惟願垂加護，開起中央路開起中央路。大聖陰府開通冥路五方關完滿藏菩薩。神幡一首超亡魂，魂在西方拜世尊金以畢，接引亡魂歸靈位，引亡魂菩薩摩訶薩，引亡魂菩薩摩訶薩.....。⁹¹

演示開通五方時，法師焚燒金紙，分別在東南西北中行施開通關儀式，象徵往生者靈魂若往各方去都會有神佛庇佑。

研究者觀察結果，南投每場釋教喪葬法事幾乎都有舉行開路關儀式，其含義是對往者有指向牽引，順利度過黃泉路上的障礙，安全無礙抵達陰司地府。

(七) 解愿 (解結)

楊士賢云：

人若遇到重要的人生關卡，.....向慈悲的神佛許願，冀望祂們能關愛爐下的芸芸眾生，適時地伸出援手解危。依照民間的傳統習俗，凡許願則事後必須要還願，.....有的願望則隨時間的洗禮而淡忘了，以致沒有還謝酬神。.....在喪葬拔渡法事中安排「解結赦罪」科儀，藉由演法過程來為亡者還清生前曾許下的大小願望。⁹²

又云：

另一目的，即人非聖賢，故大錯或許不曾犯，但日常生活中的小過卻是不斷，.....累積多了，也會致使天地難容。因此在解結赦罪時，法師亦順道替亡者向神佛誠心懺悔，消弭生前的一切冤愆，使其身無罪業，自在解脫，往生極樂。⁹³

鄧靄雲的田調記載為：

生前對於神佛所下的願對於天地萬物不滿的貪嗔癡至此一筆勾銷，咒罵公婆、欺騙世人，經商不公等等諸冤業，因亡靈口不能說，由「瑞鬘壇」法師在三寶佛前代替你表達，讓亡靈無罪無愆。⁹⁴

南投釋教法師一般稱為「解愿」儀式，而非「解結」。南投縣現做法，以白

⁹¹ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁93。

⁹² 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁106。

⁹³ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁106。

⁹⁴ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬘壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁74。

線纏為一繩或五色線纏為一繩，並結一活結，並請家屬兩位為代表站在神佛前，請家屬拉開此結，象徵解愿(結開許愿)

因往者往生時，不能至廟還願，而在法會時，正逢禮請諸佛菩薩臨法會，又有虛空過往之神明，請法師為家屬與往生稟告神佛菩薩，將所許下之愿，今日以此供品代替，讓一切愿愆，煙消雲散。



圖 5-3-5 解愿儀式

(八) 對卷

丸井圭治郎解釋內容為：

韋馱前有四大金剛，四角各置一尊，再者神主須與金剛對卷相對，僧侶四人，著黑色海青，頭戴合掌帽，四角的四大金剛各配一僧、各金剛經一冊、一木魚及柝，各佛前置宣爐、茶几一組，尚有四果、冰糖、柿餅、冬瓜、李鹹、菜碗，此外韋馱及四大金剛供金紙一千枚，靈前供金紙，此時僧侶唸誦金剛經（唸誦有唱唸、口誦、口白三種）。⁹⁵

徐師福全指出：

金剛對卷一本三卷。⁹⁶

楊士賢云：

《金剛對卷》又稱《銷釋金剛》、《金剛科儀寶卷》，……不僅可薦資亡者超昇去，更能讓喪家孝眷消災解厄，深具高妙非凡的經懺法力。⁹⁷

楊彥冷的田調記載，「對卷」為：

⁹⁵ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁145。

⁹⁶ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁289。

⁹⁷ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁152。

《金剛對卷》之主旨在於認為亡者若有幸聽聞此經，便可悟得如金剛一般堅固鋒利的大智大慧，並藉此斷除所有煩惱，解脫生死輪回，不僅可使亡者超升，更能讓喪家孝眷消災解厄，順利到達涅槃彼岸。⁹⁸

目前南投午夜功德一般以舉行「午夜卷」居多，其次為「空殼午夜」。「午夜卷」之「卷」字，指功德有舉行金剛對卷，因此稱「午夜卷」；一般以四人對卷為主，此儀式若在做七舉行對卷人數一般略減兩人，剩二人演行金剛對卷，一般稱之為「龍虎卷」。金剛對卷，禮請護法韋馱菩薩、四大天王，各居四方，伏魔結界，保護金剛對卷功德，不讓其鬼魅魍魎擾亂。



圖 5-3-6 金剛對卷

(九) 藥懺

徐師福全云：

久病服藥多者，方拜藥懺。備火爐一只、雞蛋十二枚，蛋上繪人面，藥師之象十二藥叉，置爐內。⁹⁹

又云：

拜藥師懺一本。¹⁰⁰

楊士賢云：

閩南釋教系統所流傳的《藥懺》有兩種版本，一種與正信佛教之《慈悲藥師寶懺》相同，分為上、中、下三卷，其內容係依據《藥師如來本願功德經》延展而成，另一種則是只有一卷懺文，內容以禮拜佛號為主，最後加

⁹⁸ 楊彥冷：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁 44。

⁹⁹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 288。

¹⁰⁰ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 289。

入「七層燈」祈願回向，此版本屬釋教自行傳承，與一般的《慈悲藥師寶懺》差異甚大。¹⁰¹

楊彥泠的田調記載，「藥懺」為：

在三寶壇前舉行，喪家要準備四碗飯及四碗湯、菜，表示懇請四位藥王菩薩降下消除病因（三世因果病）之良藥，為亡靈治療生前的身體病痛，不致帶業障往生。¹⁰²

鄧靄雲的田調記載為：

所誦經文一般稱為小藥懺，懺悔對象為「藥師琉璃光佛」，生前有生病吃藥的要麼，祭拜剪紙藥王和五色紙旗，藥王造型穿著有點像神農氏，用陶罐藥壺內放藥材煎藥，表示已解脫不再為病所苦，此齣女婿跪拜，最後請幫的人將藥壺和藥王送出莊，藥壺打破，紙剪裁而成的藥王造型和五色旗和金紙一併在村庄口燒毀。¹⁰³

鄒正全的田調記載：

藥王菩薩是藥神，下降凡間救良民，盧醫先人煉靈丹，孫真先生點龍睛。再望祥光作證明，證明釋子接亡上壇藥師滌罪此功德，作證明同作證，三千諸佛諸菩薩。無量無邊無礙佛，無對閻君清淨佛，觀音菩薩妙難量，步嘆無常照日明，十二琉璃光佛放大毫光相接引，接引香魂出靈堂，請亡寬在藥筵坐，寬心且坐且寬心。符以鋪排事事有，來到藥筵便把酒，奉上滿金杯，藥王菩薩來領受，但陽孝人等有酒跪在，藥王案前，須當瓶酌酒，奠酒，酒斟初奠一爐香，在生之日靠爺娘。錢財家業兩分張，無常到隨今將來獻藥王，奉酒三杯，盞下拜台，須當果獻，果獻團團圓。五果在中央，孝主提奉獻，藥王食了降藥圓，果筵已週，須當俸錢，唵摩錢財獻，威告火通傳，燒起紅霞光燦爛，前生瑞氣結祥雲，薦亡者早早往西方……。¹⁰⁴

南投所使用的《藥懺》科儀版本，為《慈悲藥師寶懺》；因《藥懺》共三卷，舉行的方式會因為時間因素而有所不同，方式有二種，一種為由一位法師依卷誦念完畢，此方式較費時；另一種方式為三位法師同時間分別各唸誦一卷，稱為「三卷同宣」此方式較省時；當《慈悲藥師寶懺》拜誦完畢時，釋教法師會請孝眷到壇外，大力將那熬煮藥水用的陶壺摔破在地上，這表示在三寶慈尊與諸菩薩、仙

¹⁰¹ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁150。

¹⁰² 楊彥泠：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁47。

¹⁰³ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁73。

¹⁰⁴ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁110。

佛的證明協助下，亡者將永遠不受病魔侵害，故將煮藥之器具摔破，因日後不需要再使用了，整個藥懺儀式才算大功告成。

另外，有時也會在拜完藥懺後舉行《走藥師》之儀式，請家屬將牌位請起，跟隨在法師後面，法師則代領牌位及孝眷，一邊行唱經文、一邊頂禮三寶、參拜藥王菩薩，吟唱完經文後，開始法壇內走繞，象徵亡者無病痛，身體健康。

(十) 秉燭或走赦

丸井圭治郎記載為：

「放赦」：僧侶五人，中尊持手爐，餘持鈴鐘，立於椅上，神桌上置米斗，斗內置紙製之赦官及赦馬，神桌下備馬草及水，僧侶唸經偈，其間另文人（讀書人）將赦馬乘於馬上，由一名身手矯捷者持之而在壇內奔走後於壇外焚燒之，走赦馬時僧侶繼續讀經，此時供品為牲禮、金紙、荐盒、茶酒等。¹⁰⁵

徐師福全記載為：

頒降赦課：即俗稱走赦馬也，請佛祖頒降赦書至地府，使亡魂得赦往西方。¹⁰⁶

又記載：

放赦馬，若七月作功德，則此節可省略，因七月初一地府已統一放赦。¹⁰⁷

楊士賢云：

「走赦」：「走赦」又稱「放赦」、「頒赦」、「走赦馬」、「跑赦馬」，是釋教喪葬拔度法事中一項重要科儀，……南投縣的習俗是午夜功德中的「空殼午夜」和「午夜卷」兩種規模即有走赦。¹⁰⁸

「秉燭」是欲將無限光輝獻呈神佛，為了突顯壇場內外光明普照的效果，故該科儀通常皆選在傍晚或晚上才予以演行。¹⁰⁹

依研究者田野實地觀察結果，南投的習俗是午夜功德就，必舉行秉燭儀式或走赦儀式，兩儀式二選一舉行，大多數舉行走赦儀式，其原因是功德中若有普度

¹⁰⁵ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁145。

¹⁰⁶ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁286。

¹⁰⁷ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁288。

¹⁰⁸ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁101。

¹⁰⁹ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁104。

方可舉行走赦馬，若沒普度則以秉燭科儀代替。

放赦馬有傳奏地獄諸司，請開方便之門，讓久未接受供食的諸鬼眾能暫反至會場前，接收此甘露法食。

秉燭，南投縣客家人開啟夜間法會時，秉燭科儀才會行使，此科儀在為功德法會，開啟光明，讓其佛光普照，惠澤家屬，家中平安。



圖 5-3-7 放赦馬儀式（一）



圖 5-3-8 放赦馬儀式（二）



圖 5-3-9 放赦馬儀式（三）

（十一）普施

丸井圭治郎記錄之內容為：

僧侶五人，……中尊胸前掛佛珠，佛帽上再疊有五佛帽，唸誦口經，供物為香花燈果。¹¹⁰

徐師福全記載內容為：

小施食：即小普渡也，範圍較小施食對象限本莊境內之孤魂野鬼。¹¹¹

楊士賢撰寫內容為：

普渡科儀，大致分為小普、蒙山普施、蒙山登座三種，端視法事規模及普渡祭品數量而決定採行何種科儀。¹¹²

楊彥冷之田調記載，「普施」為：

為增加亡者和祖先的功德，晚上會啟建普渡功德，請附近的孤魂一起來享用食物，並以此普渡功德回向予亡者。¹¹³

鄧靄雲的田調記載為：

幫死者做功德蒙山施食科儀跟農曆七月普渡一樣，法師運用法力打手印，使米或供品一化十，十化百，百化千，千化萬，變化供品給好兄弟吃飽喝足來做功德。¹¹⁴

依研究者田調觀察結果，南投凡啟建功德法事，喪家幾乎會要求釋教法師增演普施儀式，一般以舉行蒙山普施為最多數，因花費甚鉅很少演示蒙山登座儀式。南投縣在行使普施時，家屬還會另外請廚師準備一串粽子放置普桌上或吊至旁邊，當行使普施時，請家屬來打開粽子繩結，意為打開喪結；另外將雞、鴨、豬肉立起充當小肉山並另置一盤鹽，有山珍海味之意，有此普施供品豐盛的意思。

普施亦可視為有如古代開倉賑災之意，主要是將此食物施食給無主孤魂，願往者在前往黃泉路上能不受孤魂野鬼阻撓，亦可替亡者種下施食福慧，早得功果，

¹¹⁰ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁145-146。

¹¹¹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁289。

¹¹² 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁139。

¹¹³ 楊彥冷：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁44。

¹¹⁴ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁74。

離苦得樂。



圖 5-3-10 普施儀式（一）



圖 5-3-11 普施儀式（二）

（十二）過橋

丸井圭治郎記載過橋儀式為：

僧二人著海青戴合掌冠，以白布一條為橋，僧捧神主過橋，唸黃河經，孝眷隨拜，燒銀紙。¹¹⁵

徐師福全記載過橋儀式為：

兩端各置一桌為橋墩，中懸布一條圍橋面，象徵奈何橋或金橋（首次作過橋為奈何橋，再作則為金橋），佛家無此儀節，世俗有之，晚近應俗請間或有之。子孫伏跪於橋頭，吟橋頭詩，與司公對吟，一來一往，並丟銅錢、講好話，請福德正神及把關眾鬼讓亡者順利通過。¹¹⁶

楊士賢說：

¹¹⁵ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁 143。

¹¹⁶ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 287。

釋教法師會在喪葬拔渡法事中安排一項「引亡過橋」科儀，由法師擔任類似「導遊」的角色，帶領亡者安然步過「奈何橋」的所有關隘。¹¹⁷

楊彥泠的田調記載，「過橋」為：

過橋屬儀式性戲劇，相傳要往地府會先經過「奈何橋」，科儀中由法師所扮演的引代生、土地公引領孝眷過橋，「過橋」科儀是在幫亡魂開路，讓亡魂能順利到達冥府，也象徵亡魂已飄然離世，來到另一空間。¹¹⁸

鄧靄雲的田調記載為：

由土地公帶領家屬及亡魂過橋，每過一次橋扮土地公的人要講好話，家屬也要投錢到橋頭的盆中，代表買路錢。¹¹⁹

鄒正全的田調記載：

在中國人的幽冥觀念裡，要通往地府的入口處設有一座橋，這座橋名為「奈何橋」，相傳「奈何橋」下有銅蛇鐵狗，極為凶猛恐怖，每個人去世之後皆須於此橋上走過一遭，所以「奈何橋」可以說是陽間與陰間的仲介管道。¹²⁰

按研究者田調結果，一般「過橋」儀式所過關隘分別為黃泉路、琉璃嶺、雪山嶺、奈何橋、搖錢樹、福祿添壽橋、金山銀山及二十四孝山、泰山門，兩界山與開路關所說關卡略有不同，但主要都是以協助往者在過渡陰界時，能順利達到西方極樂世界，避免遇到關津之阻。

在草屯鎮番仔田地區，有洪姓人氏則不舉行過橋儀式，洪姓人氏往生時在入殮前會舉行《念祖》，念祖是當往生者穿好壽衣後，再用白布將全身包裹住，並在肚臍部位打結、製花，他們聲稱，以前的人有交代：我們不是用走的過橋，而是用滾的過橋，滾過橋時記得大喊「木頭滾來了，不要擋著路」這樣就順利滾過橋，滾到陰曹地府了。

（十三）還庫

丸井圭治郎記載：

¹¹⁷ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁163。

¹¹⁸ 楊彥泠：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁45。

¹¹⁹ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁75。

¹²⁰ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁106。

僧侶一人著黑色海青，戴合掌帽，持鈴鐘，唸經偈，供牲禮、果、香、花、燈，其間燒庫錢，死者之庫錢因其生平之地支不同而數異，有十二庫官掌十二地支之庫錢，例如：死者申年生，由杜姓庫官掌之，獻庫錢八萬兩；戌年庫官姓成，庫錢九萬；酉年庫官姓柳，庫錢十二萬；寅年庫官姓雷，庫錢十二萬；亥年庫官姓阮，庫錢十三萬，辰年庫官姓袁，庫錢十三萬；未年庫官姓朱，庫錢十四萬；午年庫官姓許，庫錢三十六萬；丑年庫官姓田，庫錢三十八萬。¹²¹

徐師福全記載還庫儀式為：

相傳人皆向庫官借錢來出世，此時須將所借庫錢歸還之，故曰還庫。¹²²

楊士賢記載還庫儀式為：

臺灣民間俗信人若要投胎轉世來凡間，必須先向坤府化形司之庫官商借庫錢，死後要由孝眷人等代亡者焚燒足額之庫錢繳還，以助其往昇西天或投胎轉世。¹²³

楊彥泠的田調記載，「還庫」為：

燒庫錢有兩個步驟：一為因人出生時曾向庫官借錢，死時須將錢還給庫官使得亡者不再有任何虧欠，而能夠「無少無欠上蓮台」另一方面當做朝見並感謝閻王無罪開釋的禮物；此為「還庫」。¹²⁴

鄧靄雲的田調記載為：

六鼠咬藤樹、二八牛耕田、八虎最英雄、兔生八個子、九龍吐淨水、七蛇飛上天、馬行二六里、羊行十求洲、猴來四萬文、五更雞報曉、狗吠四更明、豬來十萬庫。¹²⁵

鄒正全的田調記載：

伏以，一爐寶座，二案乾坤，三通法界，四海遙聞，五唸山遙路遠，六丁六甲神將，柒寶爐內起祥雲，捌表裝成金階殿，九宵直透與空虛，捨請諸神盡將，諸神下降近來臨，香菸纏起，神通萬里，香煙沉沉神必降臨，香煙數柱，納在金爐，焚香躬身拜請，拜請高良院內，功德司官，良因使者受生院內，本肖恩主，十二庫官。李田籓曹尊官，柳袁紀曹尊官，許豬杜曹尊官，曲成阮曹尊官；庫官庫使七佛如來，愛敬長者，東斗王公，西斗母娘，運錢夫力車腳等神，神弓箭箭寶樹神王，崔李韓楊四大判官，把簿

¹²¹ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁146。

¹²² 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁188。

¹²³ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁108。

¹²⁴ 楊彥泠：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁49。

¹²⁵ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究—以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁74。

判官，扶算先人，運庫童子，解庫童郎，平秤仙姑，算手大人，庫堂土地，一切神祇，聞今有請速望降臨。¹²⁶

庫錢儀式符合了所謂「有借有還」的傳統優良觀念；有關亡者跟庫官所借款數量，研究者田調結果所得到的「借款數」如下：子年出生（肖鼠者）6萬元整、丑年出生（肖牛者）28萬元整、寅年出生（肖虎者）8萬元整、卯年出生（肖兔者）8萬元整、辰年出生（肖龍者）9萬元整、巳年出生（肖蛇者）7萬元整、午年出生（肖馬者）26萬元整、未年出生（肖羊者）10萬元整、申年出生（肖猴者）4萬元整、酉年出生（肖雞者）5萬元整、戌年出生（肖狗者）4萬元整、亥年出生（肖豬者）9萬元整。

南投縣行使還庫錢時須在庫官香爐前準備剪刀、尺、鏡、秤子、算盤，剪刀為修整庫錢之形狀、尺替庫錢丈量有固定長寬、鏡子則意為庫錢一件件都有點算分明，秤子為庫錢秤過重量沒有缺少，算盤則幫庫錢一件件的紙張點過沒有缺張，整體來說，就是指有幫庫錢都檢查過了才能轉將給庫官，有童叟無欺之意，畢竟，錢財無賒欠，往生者才能順利投胎，走的無牽念。

另外還庫也可讓家眷能在此科儀內，對往者盡最後一份照顧的心意，焚燒金紙，紙厝、衣物、紙紮……等等，聊表孝心，望往者在地府的生活可以過的安好。

（十四）謝壇

鄧靄雲的田調記載為：

感謝三寶佛菩薩護法四方神佛協助，讓功德圓滿，大家起立在熱鬧鼓樂當中送走神佛。¹²⁷

楊彥冷的田調記載，「謝壇」為：

伏以、雲散天邊月，風吹樹上花，道場今已畢，答謝眾師爺；桃花李花共同香花，桃果李果共同香火；拜請龍天三寶海會聖賢觀音菩薩，普庵禪師前傳口教祖本眾宗師，諸位神祇金爐且座且寬心，伏以娑婆世界南瞻部洲，（宣人名單）別世，追薦功德（做七）完滿之期，陽孝人等未敢擅便，虔

¹²⁶ 鄒正全：《中華釋教－臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁 112。

¹²⁷ 鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究－以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015，頁 75。

備香燈茶酒、寶燭輝煌、排列三牲酒醴、金銀財帛、答謝恩光、眾位神祇到齊座位。¹²⁸

鄒正全的田調記載：

伏以、雲散天邊月，風吹樹上花，道場今已畢，答謝眾師爺；桃花李花共同香花，桃果李果共同香火；拜請龍天三寶海會聖賢觀音菩薩，菩庵禪師前傳口教祖師本眾宗師，諸位神祇金爐且座且寬心，伏以娑婆世界南瞻部洲，（宣人名單）別世，追薦功德完滿之期，陽孝人等未敢擅便，虔備香燈茶酒、寶燭輝煌、排列三牲酒禮、金銀財帛、答謝恩光、眾位神祇到到齊……。¹²⁹

按研究者田調、文獻結果，不管啟建多大的法事，最終一項儀式為「謝壇」俗稱送神，有請有送；主要意涵為法事圓滿、恭送三寶慈尊及合壇眾聖賢各歸諸天，而後法師們拆除壇場內的捲軸掛圖、繡彩，收拾所有的法器；謝壇步驟大致為讚謝→奉送→化財→回向；至此拔度法事順利完成，功德圓滿。

上述整個喪葬拔度儀式流程，大致概括分為恭請諸佛菩薩降臨壇中作證明、及對亡靈進行一連串的奠祭、勸慰、開示、解罪等儀式，最後送諸佛歸回本位（謝壇），才算是功德圓滿。

本研究的「擔經」儀式，徐師福全就曾經敘述過：

打血盆、拜藥懺、擔經，不在正常功德項目之列，主家特別請求，添加禮金始作之。¹³⁰

此外楊士賢也將擔經歸納至不固定科儀，¹³¹「擔經」並不是每一場喪葬拔度皆有舉行的拔度儀式，如同打血盆、弄鏡、弄觀音、求飯、轉西方等儀式。有些儀式是喪家額外的要求（弄鏡、弄觀音、轉西方等），有些是因為亡者的死亡時間等（求飯等）才會舉行的喪葬拔度儀式，有些儀式則屬女性專屬儀式如「打血盆」儀式為女性往生者（以有生產過之婦人）專屬的救贖儀式。

¹²⁸ 楊彥冷：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017，頁 51。

¹²⁹ 鄒正全：《中華釋教—臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014，頁 113。

¹³⁰ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁 287。

¹³¹ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 83。

至於「擔經」教化儀式，由於主要是宣揚孝道觀念，家屬為了讓子孫對於孝道的了解，普遍皆會舉行此儀式。

第四節 南投釋教擔經儀式之教化功能

一、南投釋教擔經教化儀式前置工作

釋教的拔度法事常因地方習俗等，演示的過程不一定相同，而擔經教化儀式便是如此，依研究者田調結果，南投的釋教擔經教化儀式過程中，演示者僅有一位（扮演目連尊者），演示者在儀式過程中會與鑼鼓師對答，偶而也會與家屬互動。

擔經教化儀式開始前，釋教法師會事先準備儀式所需之裝扮及用品如下：

（一）釋教法師一名、土地公（限南投市）、大小鬼（限男喪）¹³²

負責科演儀式釋教法師一名，扮演目連尊者，其扮相為頭戴大帽、身披袈裟、腳穿布鞋、¹³³肩挑經擔。

研究者從田調中得知南投市、草屯鎮各釋教壇所扮演的目連尊者，其扮相為頭戴大帽、身披袈裟、肩挑經擔，造型都如出一轍，李錫昌表示：

擔經的打扮就是頭戴佛帽或是毗盧頂、身穿金鸞袈裟。¹³⁴

劉鳳凰說到：

我的老師曾經說過目連的謝籃可能是用佛帽去變的，因為佛帽就像一頂船，我們不是都說，慈航普濟、廣度眾生。¹³⁵

李國忠說到：

大概 50 年前那時候，男喪由於沒有打血盆，所以需在擔經儀式一開始由目連與大小鬼登場，之後大小鬼退場換出土地公。大小鬼就是俗稱的七爺八爺。七爺的裝扮為臉戴面具，頭戴長帽子（正面寫一見大吉，後面寫對我生財字）與頭盔、帽內要綁五色紙條、穿白海青、¹³⁶白布一條、¹³⁷右手

¹³² 大小鬼就是俗稱的七爺八爺。據李國忠先生所言訪談時間 2018.06.22；李國忠家。

¹³³ 據黃淇堃先生所言早期扮演目連尊者需穿草鞋，由於目前草鞋來源不易因此改穿布鞋。訪談時間：2017.2.10；晚上 8：00；黃淇堃家。

¹³⁴ 訪談時間：2018.5.10；晚上 8：00；李錫昌家。

¹³⁵ 訪談時間：2016.4.05 下午 3：00；劉鳳凰家。

¹³⁶ 白色海青，維持白色不容易，因此改為穿著紫色或黑色海青。

¹³⁷ 綁白布條用意是讓前來觀賞的好兄弟知道，此扮相的七爺非真實的七爺，是人所扮演的。

拿火簽一隻、左手持白鵝羽毛扇一隻。¹³⁸八爺的打扮一樣臉掛面具，頭戴矮帽子與盞帽、帽內綁五色紙條、著黑海青一件、帽子上要綁上白布條、左手鍊子一條、右手持虎頭牌一隻，並且還要裝扮成大肚子。¹³⁹土地公扮相為臉掛土地公臉譜、頭戴四方帽、手持拐杖一隻。但是現在都只有出土地公沒有在出大小鬼了。¹⁴⁰

研究者實際田野觀察，確實目前負責科演儀式，只有釋教法師一名，南投市地區會多一名土地公，土地公在科演過程中屬於過場的角色。



圖 5-4-1 海青樣式



圖 5-4-2 佛帽

¹³⁸ 由於白鵝羽毛扇，容易斷裂，因此改使用紙扇代替白鵝羽毛扇。

¹³⁹ 一般釋教法師是利用三件衣服榜在肚中偽裝為大肚子。

¹⁴⁰ 訪談時間：2018.6.22；晚上 8：00；李國忠家。



圖 5-4-3 謝籃

(二) 經擔一組

用木或用竹子做的長而扁的扁擔，中間寬兩端窄，當要使用時，經擔一端會掛上謝籃、另一端會掛上懺包（用布包裹著慈悲十王妙懺）。

懺包之所以會用《慈悲十王妙懺》，黃淇堃表示：

懺包之所以會用《慈悲十王妙懺》，是因為法事儀式中，一定要誦《慈悲十王妙懺》為亡者超渡，所以擔經裡面的經書就一定要是這本。¹⁴¹

劉鳳凰說到：

經擔子削起來都要有頭尾，有點像扁擔，然後又要有點像三角型的頭似，因為經擔子是用目連手持的六環金錫杖所變的，但是現在經擔子沒有這樣子做了。¹⁴²

研究者實際田野觀察，目前經擔子的頭尾造型沒有類似三角型的頭似；懺包裡面所使用的經書都是《慈悲十王妙懺》。



圖 5-4-4 六環金錫杖造型

¹⁴¹ 訪談時間：2017.2.10；晚上 8：00；黃淇堃家。

¹⁴² 訪談時間：2016.4.05；下午 3：00；劉鳳凰家。



圖 5-4-5 懺包樣式

(三) 亡者親生子女

研究者田調觀察結果，南投所有地區的「擔經」儀式的，參與儀式之孝眷人員主要為亡者親生子女及媳婦和所有家眷。

二、南投釋教擔經教化儀式

依研究者田調結果，南投市與草屯鎮的釋教法師所演示的擔經教化儀式的主要故事核心內容與人物特色皆相同，但在儀式中的科、賓白方式會略有不同，不過差異性不會很大。

整個釋教擔經教化儀式流程，可分為七個部分，分別為：起擔、唸唱目連經、細說十月懷胎、勸善行孝、說好話結善因、弔靈悲傷、回向等。以下科儀版本內容主要以新順壇擔經科儀為主

(一) 起擔

儀式開始前，需先將謝籃與懺包綁在經擔前後兩頭，再將神主牌位請入謝籃內，最後將毛巾綁在神主牌位上方經擔處，此為儀式開始前準備工作。在儀式開始前，需先焚燒尺香禮拜諸佛菩薩與往生者，再將家屬手中一炷香插置謝籃前。

儀式開始先由法師焚燒壽金，此舉稱為「起馬」，意為開始起行；並轉身跪拜禮佛後，將經擔置於肩上，在科儀桌前行走「四角頭」意為走四方，最後回到科儀桌前敲鉢開始吟唱〈起讚〉啟讚常用曲目：〈四空北〉、〈南曲〉……等等。



圖 5-4-6 起擔

(二) 唸唱目連經

唱：一對鴛鴦半天飛，飛來飛去兩相隨，夫妻所望到百年，誰知今日掀分開。

自我介紹：

昔日在家羅卜僧，出家吃菜受苦行，世間人，心行為第一，死到陰府，業鏡照分明。念我小僧，家住羽洲府，崔陽縣，白沙村，七里鄉，人人氏。姓傳名羅卜，法號目連僧，今夜間，無為別事。也因孝家人等，痛念這位亡魂。在生之時養育之恩。深恩未報。今日請僧到家。誦經禮懺。今夜間。懺供未完。收拾，一頭經文，一頭靈魂，欲往西天而去，不免內面(佛祖)。拜別佛祖，延趕起程。

唱：

日日周朝目連僧。目連去到西天請真經。請有八卷八屬金剛經。要回東土來度亡魂。目連七歲愛聽經。年中十三四歲上山去修行。一時行到靈山寺。拜師學法阮(願)為僧。目連母親不信邪。殺狗開葷一點有罪名。殺狗開葷無人知。灶君公天頂奏落來。閻王坐殿探聽知。就差(使)惡鬼去掠來。掠到殿前來審問。拘落阿鼻地獄受苦來浸血盆。目連看母哭紛紛。三跪二拜求世尊。世尊指點地獄路。賜伊金錫杖打開地獄門。東門打到南門來。西門打到北門開。五方四處盡打開。目連救母走出來。請問西天多少路。十萬八千里小僧的路途。十萬八千里有止可。山嶺路涉小僧步難行。一步過了又一步。不知不覺來到此處西天路。西天嶺頂好光景。也有百鳥得修行。西天嶺上一隻鶴。嘴含青草念彌陀。畜生也識修行好。做子不孝父母做奈何。

之後接著唱目連經：

觀音獨座蓮花台，善才良女兩邊排，四海龍王來朝拜，拜得土地公燒香問善才，目連七歲愛聽經，年中十五六歲去修行，一日去到龍山寺，拜師學法阮(願)為僧，目連剃落頭毛心頭酸，愛回家中探母親，目連母親不信善，

殺犬開鯉有罪名，閻君一時探所知，就差鬼將去掠來，掠至殿前來審問，打落酆都地獄受苦去凌治(遲)，目連一時哭分分，三步一拜參世尊，世尊指點地獄門路，賜伊錫杖破開地獄門，連門趕到南門來，西門打到北門開，四處獄門盡打開，目連救母緊(趕)緊跳出來，一頭擔經一頭魂，魂向肩頭陪(背)經文，將經將魂橫擔走，四山樹木撥作兩平排，四山樹木著(要)行孝，只有虫樹不孝心，虫打油世間用，虫油不做佛祖面前燈，虫油若點佛前燈，死到陰府有罪名，左畔擔經肩破皮，右畔打魂血滿身，熱來擔在涼樹宿，寒來擔上亂(暖)中藏，和結緣中何結緣，結得釋迦太子手舉天，左手舉天人富貴，右手舉地太平年，和結緣中左結緣，結得文殊對普賢，文殊坐象金未(獅子)子，普賢騎象度灵魂，和結緣中右結緣，結得觀音菩薩對目連，觀音能救世間苦，目連救魂往西天，和結緣中三結緣，結得小僧擔經魂在佛前，擔經擔魂好出趣(去)，自古唐明皇死去陰府七暝七日回陽世擔經文，借問西天有多路，千萬八千里路途，十萬八千路途有則(試)可(考)，山嶺路涉步難行，雖然不是真羅漢，代佛宣揚度灵魂，諸尊菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。

土地公登場（限南投市）：

目連：咱擔經耶做到剛好唱完目連經，來到此處，三叉大路口，不知向東而行或西而去？咦？後面有一位老伯公咳嗽而來，待小僧向他問路啊。

土地公：觀音獨坐蓮花臺、善才良女兩邊排、四海龍王來朝拜、土地公公降臨來。土地公公正是，奉著佛祖的旨意來這等待目連僧。

目連：前面老伯公公要來請教您一個問題

土地公：你要問什麼問題？

目連：小僧來到此處，失去了方向，可否請老伯公指點一下路引嗎？

土地公：好啦，我指給你看

土地公：你看右邊，這邊這條向南而去，這條路叫草荊棘路，你越走會越沒步

土地公：你看左邊，這邊這條向北而去，這條路叫無極打擊之路

土地公：你會越走越恐怖，你看你前面這條路是往西方佛國的路啦

目連：那這樣這條西方佛國路要怎麼走呢？

土地公：好啦，我用這支柺仗在地上劃地圖給你看啦。

土地公：你看，你直直走，會過一個山，爬一個嶺，下一個崎

土地公：然後你就再直直走，會有一個大湖

土地公：這個湖邊有個石碑，石碑上刻有二十四孝詩

土地公：這二十四孝詩你要緊記在心

土地公：那遇到人就給他勸善唸詩句

土地公：你給人講經，亡魂就會早超昇

土地公：那你若給人家講孝，西天佛國就會很快就到

目連：那請老伯公公可否一起上路，這樣往西方的路上就有個伴。

土地公：你要往西方的話，你往後面看，有個打扮跟你一模一樣的人往這來，你跟他一起去吧

目連：既然如此，待小僧回頭一看便知

（一個轉身土地公就要下來了）

目連：一個回頭，老伯公公失去了蹤影，難到是土地公公來指點迷津，既然如此，小僧看著天色已晚，趕緊往西而行啊

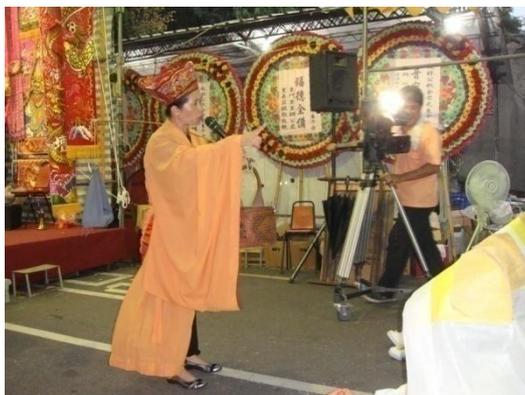


圖 5-4-7 唸唱目連經

（三）細說十月懷胎（限亡者為女性）

（口白）打鼓先生咱今夜間。做到這，這幕叫做擔經，這是仿著。古早時代，目連尊者，擔經擔靈。同一般。所以。俗語人在講。擔經。一言一重。千言無路用。

說完後接著唱十月懷胎：

靈山和尚釋迦尊，小僧去到西天取真經，取有八經八卷金剛經，要回東土度靈魂，做人子兒著報答，報答父母親養育恩，父母親恩深難報答，今夜功德冥路存親魂，能何劬勞深四海，人生在世苦思量，「一月懷胎如露水，二月懷胎心茫茫，三月懷胎成人影，四月懷胎結成人，五月懷胎分男女，六月懷胎六根生齊全，七月懷胎分七孔，八月懷胎肚重如山，九月懷胎肚中轉，十月懷胎脫出娘身」懷胎但著十月滿，分晚一時娘親肚艱難，娘親肚疼相似如刀刈，因何會刀刈了娘心肝，娘親肚疼愛十投天去會路，恩十投地地中又會門，是男是女謹(趕)謹(緊)通出世，不免娘親受苦共拖著勞，生男不知娘親艱苦，生著女兒才知娘親肚艱難，娘親肚疼哭哀哀，無叫丈夫趕緊入房來，無叫丈夫免掛意，敢是阮肚內孩兒十出世，公媽緊緊去下愿，下神託佛母子保平安，手執明魚撞落爐，房內孩兒順景生落土，孩兒落地哭三聲，公媽歡喜緊緊行，孩兒生落繡房內，母子相見心頭者(會)啞安，歡喜之時來且歡喜，裁來逗衣又落生命險險有一半，建迅嬌姆探所知，手執茄刀(剪)刀苧絲緊緊入房來逗裁，裁(才)今逗(轉)了，手牽羅帕包孩兒，左畔抱子換右畔，右畔抱子食乳在胸前，日來食娘心頭血冷，夜來啼哭邀娘親眠，移淡諸職娘身善，換淡換乾娘親身擔當，父母來食思著子，衫褲

來穿驚子寒，能言能語父母真歡喜，能講能笑公媽亦喜歡，父母惜子長流水，子愛父母相似樹尾展搖風，父母惜子人人有，子愛父母罕罕三二人，做人父母十分艱苦，噉噉燒野秤飼于十成人，做人子兒著行孝，報答娘親十月懷胎恩「一歲二歲手中抱，三歲四歲塗(土)裡趁(玩)，五歲六歲中容貌，出痘病疼稜(凌)治(遲)咱爹娘，七歲八歲入學堂，讀書所望報答爹共娘，九歲十歲知人事，十一二歲乖巧去讀書，十三十四進秀才，金花鼓吹迎(迎)到咱厝來，十五十六結婚親，十七十八福州中舉人，舉人中著來豎旗，搬請親人叔孫食飯兼看戲，十九二十跳龍門，龍門跳過京城中狀元」狀元中著都完備，風吹旗帶就來相交纏，狀元做官為宰相，紫帶袍金帶袍不離身，紫袍金帶好出趣(去)，三寶壇前發善心，惟願佛祖來超度，超度靈魂往西天。

(四) 勸善行孝

(口白) 今夜做擔經仿古早，目連做擔經同一般(樣)，目連做擔經全部是來勸善，今夜做擔經也全部是來講勸善，目連做擔經是擔他母親，今夜做擔經是擔孝子(父母親)，

觀音造經來勸善，奉勸世間男女行孝心，做人子兒著行孝，毋通不孝罵咱爹佢(和)娘，罵父罵母大不孝，十八地獄罪難當，做人父母著平正，毋通惜小怨大子，惜小怨大真不好，害伊兄弟不合和，大子小子著一般(樣)，做人父母毋通二樣個心肝，做人兄弟著和順，毋通夜日吵鬧要十(語助詞)份(分)，分開食(吃)省，家中費用重，外頭恥笑兄弟歹家風，兄弟姊妹親骨肉，做人兄弟不通二樣心，兄弟相共一樣心，家內烏土變成金，兄弟一人一樣心，家內尋無錢買油買灯心，打虎掠賊親兄弟，父母年老兄弟相招來開(花)錢，人說家和萬事成，家不和父母死後兄弟一世貧。

現在要來講起，現在社會，人口那麼多，要找孝子女的沒有幾個，新聞報紙，每日都有在報導，兒子打老爸，也有女兒，因為沒有分得財產，不甘願，走去高等法院告娘親，也有媳婦，不孝公婆。

罵婆罵公無好尾，以後死了，陰府十八地獄，受苦難得過，刀山一層過了又一層。就讓閻羅君，掠著不孝新(媳)婦娘，油鼎慢慢烹。油鼎煎來哭哀哀。閻羅君說妳免哭，妳在生不孝公婆，就讓油鼎，將你煎起來。公婆像父母。教尪(夫)打爸母有夠兇。莫怪尪(夫)婿出門無面子，呼(給)人講。尪(夫)某親像豬狗牛。

公公、婆婆，愛有孝。親朋戚友著愛交。相夫教子才有肴(好)。以後咱會吃甲老、老、老，將來咱們好尾梢。序細(兒孫)，娶著好家後，福祿壽全到咱兜(家)。

有父有母著恭敬，做子對著父母著順情，不孝父母逆天令，會讓外人來批評。批評，父母生子是無路用。父母生子，是世傳世。母親受苦十個月，生著，有孝拍(打)平過。生著，不孝是討連迴(累)。

有父有母著孝順，不孝父母是絕五倫，有時吃老來失運。所以，父母恩情

深如海。有咱這身軀，是哪裡來？大家用心想看邁(語助詞)，不孝父母。是不應該。

俗語人塊(在)講：有父有母，親像金寶玉。無爸無母，親像路邊草。有爸有母值千金。無爸無母親像孤單鳥。老爸就像天。老母就像地。不敬爸母敬什麼。有的人在生之時，不孝敬。死了何用哭鬼神。

子兒剛出世，無穿衫褲哭甲啼，父母苦心來養飼，驚子寒、驚子枵(餓)、驚子熱、子若平安是真好、也那身苦病痛要如何？身苦病痛，緊要趕，不時將子抱條條(語助詞)，養子精神用不少，飼奶著愛(要)照(準)時陣(語助詞)，牛奶那泡講(會)驚(怕)燒冷，牛奶冷，用火爐在溫。甘願為兒無吃睏。父母為兒抱照輪。

自古惜花連枝愛，婦人，人惜女子共惜子婿，子婿算來是半子，岳父母年老子婿來扶持，有孝查某子卻(撿)起罔來飼，飼著不孝查某子會(回)來要蕃薯米，有孝女子報著父母生日做去壽龜與壽桃甲(語助詞)壽麵，不孝女子回家說伊做去壽龜壽桃還厝邊，不孝女子來到說會錢，有孝女子報著父母年老哭頭路，不孝女子偷食赤肉頭(偷吃肉)，有孝女子辦去五牲去拜棺柴(材)頭，不孝女假哭覆粘在棺柴頭，有孝女子擔經出紅包，不孝女拿去買衣褲去炭(吹)頭。

在這，苦勸咱壇中的人，咱財多勢力不可欺，圓人難扁、扁難圓，富在深山有遠親、貧在路邊無親人，尅(夫)某爸子錢要禁(守)，也那無錢人看輕。都是講好額(富)人，不通欺負散赤人(貧窮人)，散赤人(貧窮人)，都是無錢無銀穿破衫。好額(富)人，失敗也會扁(什麼都沒有)，也那扁扁(什麼都沒有)；有時望尾圓(有好結尾)。

有人欺貧與重富，世間無錢有巧輸，錦上添花人人有，雪中送炭世間無。有錢袂曉(亂花)用真無彩。毋甘開(花)錢愚大呆。

我今說完備，男女回家著學忠孝義，男女返去添福壽，勸咱大家返鄉里，諸尊菩薩麻訶薩，摩訶般若波羅蜜。



圖 5-4-8 勸善行孝

(五) 說好話結善因

打鼓先生今晚擔經。擔來甲遮(這裡)，來做散(結束)。做散(結束)以前。欲

來甲(語助詞)。孝子女講一個紅包錢。乎您榮華富貴千萬年。紅包錢下落來。乎您添丁大發財。有園(放)。無園(放)。無關係。以後生子生孫教(會)讀冊。財產一定存真濟(多)。

首先查某子紅包錢甘甘(很願意)下落來。

乎你身體健康無問題。

乎你吃甲老老老。

閣(再)來兒子紅包錢甘甘(很願意)下落來。

祝你年年順、年年好。

年年大賺錢。

乎你金銀財寶滿大廳。

乎你樓仔厝直直起。

做地方的好額(富)人。

代代子孫出博士做醫生。

榮華富貴長老老老(久久)。

孫子紅包錢甘甘(很願意)下落來。

乎你賺家伙。

日日有錢春(剩)。

金銀財寶滿布袋。

乎你娶得好媳婦。

乎你序大(父母)，雙手報(抱)雙孫。

乎你代代出好子。

乾仔孫(曾孫)紅包錢甘甘(很願意)下落來。

乖乖教大漢好腰飼(身體健康平安長大)。

學業進步考第一。

一生吃穿免煩惱。

(六) 弔靈悲傷

這站欲請查某子來做孝，做孝就是哭，怎樣哭，我面布把面掩起來。就是要哭喔。

講三寸氣在千般用，一旦無常萬事休。人帶(住)世間那出外。仰望天庭應咱帶(住)。南山嶺頂一椏茶草。乎您孝女找無父母。出門那是看人父母在。目淚流落淚哀哀。

靈魂一命而陰司。死到陰司滿淚啼。

閻君問亡啼何事。離別兒孩刈(割)心腸。



圖 5-4-9 弔靈悲傷

(七) 佛前回向

惟願佛祖來超度，超度亡魂往西方。

往西方菩薩摩訶薩。

儀式圓滿，稟告佛祖，祈求佛祖超度亡者度往西方。

研究者針對，上述整個儀式流程與意義以表格方式整理，重點呈現如下表：

表 5-4-1 擔經教化儀式流程

| 一般擔經教化儀式流程 | | 南投市 | 草屯鎮 | |
|---|------|--|----------------|----------------|
| 儀式所需用品 | | | | |
| 1、謝籃一個 2、經擔一根 3、毛巾一條 4、懺包一個（用布包著慈悲十王妙懺） 5、佛帽一頂 6、海清一件 7、草鞋一雙 8、壽金一千 9、尺香一包 | | | | |
| 儀式參與人數 | | | | |
| 法師一名（扮演目連）、樂師四名：文邊(左)：琴、弦；武邊(右)：鑼、鼓 家屬：1、孝女(以出嫁為主) 2、孝媳 3、孝男等等孝眷 | | | | |
| 順序 | 儀式名稱 | 儀式流程與意義 | | |
| 1 | 起擔 | 儀式開始前，需先將謝籃與懺包綁在經擔前後兩頭，後再將神主牌位請入謝籃內，最後將毛巾綁在神主牌位上方經擔處，此為儀式開始前準備工作。在儀式開始前，還先焚燒尺香禮拜諸佛菩薩與往生者，再將家屬手中一炷香插置謝籃前。儀式開始先由法師焚燒壽金，此舉稱為《起馬》，意為開始起行；並轉身跪拜禮佛後，將經擔置於肩前，在科儀前 | 與一般擔經教化儀式流程相同。 | 與一般擔經教化儀式流程相同。 |

| | | | | |
|---|--------|---|--|---|
| | | <p>為走四方，最前唱 意後回到科儀桌前 敲鉢開始吟唱 《起讚》。 啟讚常用曲目： 四空北、南曲…… 等等。</p> | | |
| 2 | 唸唱目蓮經 | <p>出場開始自我介紹 ，接下敘述而來 ，儀起因而進 式起因而進 開始唸唱目蓮 經。 目蓮經之內容目 蓮救母經典介 紹，將它導入功 德法會中，演揚 此儀式目的。</p> | <p>當自我介紹完，會 土地公登場，土 會指引目蓮，通 世界道路。當土 公指引完目蓮， 方世界道路，才 著唸唱完目蓮經。</p> | 與一般擔經教化儀 式流程相同。 |
| 3 | 細說十月懷胎 | <p>主要講述婦女之 經歷生產過程之 苦難，其意有希 望子女能珍惜與 父母的情緣，了 解此緣得來不 易，應好好孝順 父母。如往者為 男性沒有本段</p> | 與一般擔經教化儀 式流程相同。 | 與一般擔經教化儀 式流程相同。 |
| 4 | 勸善行孝 | <p>敘經典、談古 今，講述生命過 程不易，應好好 珍惜此生此世之 緣，上至父母、 兄弟、左右妻子 兄弟、下有兒說 好話、做好事、 存好心。</p> | <p>會以現今社會時 例，為人子女及 孝，兄弟姐妹要 友愛、敦親睦鄰。</p> | <p>講述主要內容以 十四孝為主，勸 人子女及時行孝 、兄弟姐妹要互 助友愛。</p> |
| 5 | 說好話結善因 | <p>家屬將聘謝禮金 置於此謝籃內， 未來儀式過成善 功德都將回向予 往者得善果，讓 樂淨土，免再受 輪迴之苦，而法 師也祝福家屬未 等之祈福好話。 祈福好話： 一來添丁、二甲 一進士、三元及 第五子登科、六 子封相、七子國 九世同居、八仙 賀、十子</p> | <p>祈福好話的對象 以家屬為主。</p> | <p>祈福好話的對象 主要以家屬為主 和前來觀賞的左 右鄰居。</p> |

| | | | | |
|---|------|--|----------------|----------------|
| | | 團圓。 | | |
| 6 | 弔靈悲傷 | 天下無不散之宴家，往者與緣盡，生者之緣能將未與位往不亦吟整不可答一具功。希望家話在此時以哭腔聲亦表一洩。它具功。舒放悲傷治療能。 | 與一般擔經教化儀式流程相同。 | 與一般擔經教化儀式流程相同。 |
| 7 | 回向 | 完成對往生者懷念後，釋教法師應當慢慢收拾往生者處理好，讓往生者與家屬都安心，最後禮佛壇。 | 與一般擔經教化儀式流程相同。 | 與一般擔經教化儀式流程相同。 |

第五節南投釋教擔經儀式社會意涵演進

一、早期釋教擔經呈現的社會儀式意涵

從有關擔經教化儀式在演示中的講述內容文獻記載，日治時期丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書·第一卷》說：

以扁擔一頭擔神主牌，一頭擔全部佛經，唸「二十四孝經偈」……。¹⁴³

引文中的記載可知道在日治「擔經」的講述內容為念「二十四孝經偈」等。徐師福全《台灣民間傳統喪葬》，一書所記的禮俗為民國六十至七十年代，在當時擔經教化儀式的講述內容，如下：

擔經：主要係勸善，講十月懷胎、二十四孝等故事，以歌謠體述之。……』。

¹⁴⁴

又云：

¹⁴³ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006，頁143。

¹⁴⁴ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983，頁285—288。

嘉義施炬錫曰：『……，勸善文，講二十四孝故事，數流水賬或擇一敷演。……』。¹⁴⁵

陳金臨：『……，擔經煉度：講笑科、二十四孝等，插科打諢以解疲勞。……』。¹⁴⁶

張慶光曰：『……，擔經勸善，以防子女爭遺產返目。……』。¹⁴⁷

從徐氏文中，可知擔經教化儀式，主要講述內容為十月懷胎、二十四孝等並以歌謠方式呈現說明孝道的重要性。

楊士賢《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，一書，針對釋教擔經教化儀式的講述內容記載如下：

仿倣傳統目連戲中的劇目橋段，由道士扮演目連的角色來為喪家孝眷人等代挑亡者前往西天，並唱唸二十四孝(男喪)、十月懷胎(女喪)或勸世文。¹⁴⁸

又云：

唱唸二十四孝、十月懷胎、勸世文。¹⁴⁹

從楊氏文中，可知主要講述內容同樣是二十四孝、十月懷胎、勸善文等，其主要意涵為說明孝道的重要性。

而依據受訪對象，新法德壇吳瑞明說到：

以前的擔經都說十殿、二十四孝等，讓家屬知道孝道的重要性。由於擔經，就會講到報父母恩，所以女兒很愛聽啊，因為手抱孩兒時，才知父母時，你當大人才會知道當大人的心境啦。¹⁵⁰

從吳氏的敘述，可知早期擔經儀式，確實與文獻記載都是講述十殿、二十四孝等，讓家屬知道孝道的重要性，由於女兒有跟母親同樣的歷程（懷孕、生產、育兒）所以更能感同身受，引起共鳴。

另一位受訪對象，李國忠說到：

大概 50 年前那時候，男喪由於沒有打血盆，所以需在擔經儀式一開始由

¹⁴⁵ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 288—289。

¹⁴⁶ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 288—292。

¹⁴⁷ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學博士論文，1983 頁 300。

¹⁴⁸ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 87。

¹⁴⁹ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 264。

¹⁵⁰ 訪談時間：2018.1.11 晚上 8：00；吳瑞明家。

目連與大小鬼登場，之後大小鬼退場換出土地公。大小鬼就是俗稱的七爺八爺，但是現在都只有出土地公沒有在出大小鬼了。因此以前一場擔經儀式最少可以演示一個小時以上，因為家屬比較重視所以時間當然長，現在要是半小時就算很久了，重點式的演示。¹⁵¹

從李氏的描述，可知早期擔經儀式，由於家屬重視。因此演示的時間較長，過程極為豐富，現今則是較為精簡。

另一位受訪對象簡淑雲也說到：

我剛學時，當時（約30年左右）女生會擔經的只有一兩位，那時後都是男生在擔經，現在則是擔經都是女生在做，男生比較少，因為這個擔經最後有泣籃，比較柔，男生在做比較陽剛。但是在過程中與鑼鼓對答和說好話討紅包男生可以較肆無忌旦，這是男生的優勢。可以說各有特色。¹⁵²

從簡氏的描述，可知早期擔經儀式，都由男性法師演示，現今則是女性法師居多，不管是男性法師演示或是女性法師演示，都各有優劣，與特色。

另一位受訪對象，劉鳳凰也說到：

法事主要就是報恩啊，報答父母恩，所以擔經一開始就是從目連經一直唱啊，從目連一開始的由來，一直講到地府救母親起來啊，前往西方世界，然後還會再講或唱十月懷胎、十殿閻王或是二十四孝，就是要子女孝順父母啦，這很重要¹⁵³

由劉氏的講述，可知擔經儀式一開始需從目連經唱念起，內容是講述目連的由來，並說到從地府救母親起來之後前往西方世界，說完目連經之後，同樣講述十殿、二十四孝等，要讓孝眷知道子女孝順父母的重要性。

另一位受訪對象南投市妙德壇柯紹平，也同樣提到：

開始學擔經除了學腳步手路，就是要學會念目連經，目連經，內容就是在講由來，從目連的由來和母親為何被打入地獄，和如何救母出地獄，以及救母出地獄之後一頭擔經一頭魂，將母帶往西方世界，這就是是整個擔經的由來，因此想要會演示擔經，一定要學會唱唸《目連經》。除了學會念目連經，還要學會唱念十月懷胎以及說二十四孝，十月懷胎主要是讓兒女孫了解媽媽懷孕的辛苦以及飼子的辛苦，二十四孝是要藉由故事內容，讓子孫知道要孝順的重要。¹⁵⁴

¹⁵¹ 訪談時間：2018.6.22 晚上 8：00；李國忠家。

¹⁵² 訪談時間：2018.6.17 晚上 7：30；簡淑雲家。

¹⁵³ 訪談時間：2016.4.05 下午 3：00；劉鳳凰家。

¹⁵⁴ 訪談時間：2017.5.10 晚上 8：00；劉鳳凰家。

由柯壇主的敘述，更進一步得知，學習擔經儀式除了學習身段之外，必須學習唱念目連經，之後同樣學習如何講述十殿、二十四孝等，同樣是要讓家屬知道，子女孝順父母的重要性。

另一位受訪對象李錫昌，提到：

因為功德這壇是孝男出錢的，孝女都沒出到錢給人家看，所以說一定要有個出頭給她們出，於是擔經的費用就讓孝女出，不然會被孝男計較，一樣都是孩子為啥男的就出錢，女的就不用。¹⁵⁵

由李錫昌的敘述，可知整個功德法事，全部由兒子負擔，但是擔經科儀的費用，是由女兒負擔，而非兒子負擔。

根據研究者所收集到的文獻資料及田野資料，可以知道早期擔經儀式，如果是男喪，一開始由目連與大小鬼開場，如果是女喪就沒有因為以經在打血盆儀式，以有大小鬼登場，之後須唱念目連經，目連經的內容為敘述目連救母出地獄之後前往西方世界，如果是在南投市在此時會有土地公登場，指引目連該前往何條西方道路，緊接著吟唱與講述二十四孝、十月懷胎、勸善文、十殿等內容，讓家屬知道的孝道重要性，也由於女兒有跟母親經歷過同樣的歷程（懷孕、生產、育兒）所以更能感同身受，引起共鳴，所以擔經科儀的費用，是由女兒負擔，而非兒子負擔。在儀式的演示早期以男性釋教法師居多，目前則以女性居多，因為擔經儀式中「泣籃」女性法師演示的比男性法師較為出色，但是在與鑼鼓師對答及討紅包吉利則是男性法師的優勢，可以說各有利弊。

二、近年釋教擔經呈現的社會儀式意涵

從古至今，人類為了生存，不斷的發展演進。社會結構已從農業社會進入工業化社會再發展到現今的數位資訊時代，部份的喪葬儀式演示講述內容，當然也會有所改變，如：擔經、過橋等儀式。這些儀式本身有較濃厚的戲曲成份，因此講述內容可以有所改變，依據受訪對象，新法德壇吳瑞明表示：

以前做一到晚上做擔經，一堆人在看，現在家家戶戶都有電視，誰會來看？

¹⁵⁵ 訪談時間：2018.5.10 晚上 8：00；李錫昌家。

擔經講來講去也是在勸善啦，你不安插一些好笑，有人會聽你講嗎？你講經文，也講不贏電視上那些和尚啦。他們講經文隨便都講的比我們好啊。你講的過他們嗎？做事情就是做眉角的啦，講話就講重點啊！擔經講道理就是要勸善啊，像你念書一樣念一念，那你就誦經就好，不用在那邊說啊。擔經就是這樣啊，你講那些道理，大家都睡著了啊！講話要讓人會聽的下去才有用啦，我們做擔經就是要讓人聽的下去啊。¹⁵⁶

從新法德壇吳瑞明的訪談，可見擔經的講述內容已有改變，內容上會安插一些好笑內容，讓家屬更容易引起共鳴。

另一位受訪對象南投市妙德壇柯紹平，也同樣提到：

現在要講比較現代的了啦。因為不能只有以前的事，不然沒人想會聽，會沒有觀眾。擔經重點就要勸人要孝順和勸善啊，你若講太多古代的故事，沒人要聽啦，要講一些跟現代有關的他們才會聽。像我都會拿最近的新聞事件來說啊。柯：就是像新聞，常常不是在報導有兒子或是女兒甚至是孫子，跟媽媽還是爸爸、阿公、阿嬤，拿不到錢就拿刀砍他，這樣好嗎？還是就是像新聞也常常在說的殺人放火這不好的事件，也是可以說的。除了說不好的新聞事件也是會說一些好的新聞事件。像說，兒子女兒因為父母的身體問題，所以回家接家中事業或者是自行創業，還有像說有阿公阿嬤不會電腦，孫子就幫他把家中的產品拿到網路賣等等的一些正面有意義的新聞。¹⁵⁷

由柯壇主的敘述，更進一步得知，擔經的講述內容除了會安插一些好笑內容，更會藉由新聞事件讓家屬知道孝道，而不再只是一成不變的只有講述二十四孝、十月懷胎、勸善文、十殿等內容。

另一位受訪對象劉鳳凰也說到：

這個擔經就是要勸善啊，勸人要孝順啊，你若講太多以前的事，現在人沒人聽懂啦，都要講一些跟現代有關的事他們才會懂。例如說：現代人不像以前跟父母住一起啊，都自己住啊，父母都比較孤單啊，有空就要多打電話給父母啊，有空給他賴一下都好啊，像這樣比較現代化的表現都要講一下，因為我們挑經就是為了要讓人行孝，當然就是要講讓人可以接受的啊，光講二十四孝這種古代的孝道行為現代的孩子都聽不下去了啦，但是擔經就是要講給他們聽啊，所以就是要解釋一下。¹⁵⁸

由受訪對象劉鳳凰的講述，了解到擔經的講述內容不再只是一成不變的，只

¹⁵⁶ 訪談時間 2018.1.11 晚上 8:00；吳瑞明家。

¹⁵⁷ 訪談時間 2017.5.10 晚上 7:00；柯紹平家。

¹⁵⁸ 訪談時間 2016.4.05 下午 3:00；劉鳳凰家。

有講述二十四孝、十月懷胎、勸善文、十殿等，這樣的固定內容，家屬比較無法身歷其境，所以現在的內容會跟現代有關，這樣家屬才會懂，但是內容上還是脫離不了核心主旨以勸善、講孝為主。

另一位受訪對象簡淑雲也說到：

擔經都是講這個內容居多，就是勸善，要孝順父母，兄弟姐妹要合好啊，這就是咱們的文化以及傳統啊，就是要往這方向講，不能亂講一堆有的沒的，更重要的是你要能抓住家屬的眼睛跟耳朵，你要講到他們會想聽才有用啊，你要唸的好聽、清楚，唱的韻好，他們就會越來越想聽，如果他們不想聽你說話，你內容再好都是沒用，以前沒電視，所以一做擔經滿滿都是人在看，以前我們常會唸十勸娘啦、十殿閻王啦、二十四孝啦、十月懷胎啦等等，有時會用唱的，有時會用講，過程中活潑生動，你跟他講吳猛餵蚊這些古典題材，你照書上的字唸，他們會打哈欠的，你要活潑點，你在講也要有動，表情也要加上去啊，那當然你在講要觀察一下家屬的反應啊，或是更仔細觀察他們互動關係，以免那壺不提提那壺，擔完經大家在打架。擔經的內容不是一成不變的，每個時代都不一樣，要調整內容，要會去好好的詮釋，這樣這事才會被認同。¹⁵⁹

從受訪對象簡淑雲的講述，了解到擔經的講述內容不是一成不變的，每個時代都不一樣，內容要有所調整，但是內容還是脫離不了擔經的核心主旨以勸善、講孝，此外講述過程中，要生動活潑，與家屬互動，注意家屬的反應，這樣才會引起家屬的共鳴與認同。

本研究的受訪家屬李○○表示：

當天的法事過程，我都只記得忙著對拜，印象像都不是很深刻，但是我最記得的是有一個儀式是在說要孝順父母，兄弟姐妹要合群。那天聽完師姐在說的過程使我想到了，我小時候媽媽為了讓我們有更好的環境。所以努力的從早到晚努力的幫人洗頭，尤其過年前或是有人預約要做新娘造型，更是忙到晚上十一二點，早上四五點就起床繼續工作，可以不分假日阿。所以，那天聽完師姐在說為人子女要即時行孝才不會後悔，我可以說非常有感觸。現在社會新聞，時常都報導許多負面的新聞，很容易讓小孩以為社會都是不好的，當然也有報導正面的但是太少了，所以可以藉此機會教育小孩。¹⁶⁰

從受訪家屬李○○的談話內容可以看出，擔經儀式的核心主旨勸善、講孝可

¹⁵⁹ 訪談時間 2018.6.17 晚上 7:30；簡淑雲家。

¹⁶⁰ 訪談時間 2016.10.15 晚上 8:00；李仲偉家。

以讓家屬回想起母親的辛勞及當為人父時更能感同身受。

另一位受訪家屬吳○○也說到

擔經的時候，阿姨要我們哭、要拉籃子，就是要跟媽媽離別、分離，把要說的話跟祂說，我們就很自然的哭。阿姨講的很好懂啦，只是講歸講啦、聽歸聽啦，要去做比較好啦，就多常回來陪我阿爸。¹⁶¹

從受訪家屬吳○○的談話內容可以看出，弔靈悲傷這一段家屬比較容易有所感觸，也非常認同法師說孝道的內容，同時表示以行動來演化，更讓人具體的感受。

研究者從釋教法師與家屬的訪談，可以清楚了解到，擔經儀式演示講述內容，不是一成不變的，因為儀式本生較有濃厚的戲曲成份，因此講述內容可以有所改變，除了固定的十月懷胎、二十四孝、十殿地獄之外，可以講述現代社會活生生的正反面例子，讓家屬引起共鳴，但不管內容講解如何改變，不變的是不能脫離擔經核心宗旨，這核心宗旨就是「孝」。

¹⁶¹ 訪談時間 2018.3.10 晚上 8：00；吳佳佩家。



第六章 結論

本研究主要研究目的為探討釋教「擔經」教化儀式的淵源、發展、演示流程與意涵，與社會歷史背景之間關係和長期受到世人重視；經前述章節之敘述分析討論後，獲得以下結論：

一、釋教「擔經」教化儀式的淵源、發展與流變

台灣人的祖先大多數皆為大陸閩粵二省移入台灣之民眾，殯葬禮節自然承襲於原鄉，這當中自然包含了釋教拔度儀式。

近年來，大陸的閩粵地區學者，對於釋教也進行了許多研究，成果可說相當豐富。依研究者文獻與田野的收集與考證，從中可以得知台灣釋教與中國大陸的「香花和尚」有非常深厚的淵源。

本研究的南投釋教，雖說各個釋教壇的壇主，並不知道承襲自大陸何地的香花喪葬拔度儀式，使得研究者無法確定南投釋教的來源，但是可以確定的是南投的釋教拔度儀式源自中國大陸的香花儀式。

由文獻及田野資料可以得知，釋教主要以佛教為核心，且兼容并敘其他宗教（道教、民間信仰）之特性；釋教拔度儀式的由來與典故，以佛教為主，各宗教（道教、民間信仰）為輔。

本研究之「擔經」教化儀式便是如此。「擔經」教化儀式主要源自佛教中的偽經《佛說盂蘭盆經》，進而衍生出「目連救母」的相關戲曲，及喪葬宗教儀式中的目連戲。而目連救母故事的結構，一直要到唐代由變文的渲染，才算正是完成，並廣泛流傳於民間。

有關目連戲最早正式出現的文獻記載，應屬於宋代的雜劇，南宋孟元老的《東京夢華錄》，其中的第八卷〈中元節〉就有說到當時目連戲的演出現況。

由於目連救母故事一開始就與佛教盂蘭盆會緊密結合，再加上之後的故事內容都脫離不了人（目連）、亡魂（目連母親）、神（佛祖）、鬼（地府）等，使得喪葬

拔度儀式、廟宇普渡法會等需與地府冥界溝通的場合皆可看到目連戲。因此目連戲主要演示給「神」、「鬼」、「人」共同觀賞的戲劇，在喪葬拔度儀式中，目連戲主要藉超渡亡魂以宣揚孝道。

二、釋教「擔經」教化儀式的內容與意涵

釋教以「目連」為主角舉行的拔渡儀式有「打枉死城」儀式、「打血盆」儀式、「擔經」教化儀式。

「打血盆」儀式加「擔經」教化儀式才是完整的目連戲。「打血盆」儀式，是目連戲的前半段，儀式意涵有濃厚的「女性經血汙穢」的觀念及「救贖」、宏揚「孝道」的功能。與目連前往地獄「救贖」亡母解脫地獄之苦，意義是一樣的，顯現其子女「孝」的表現。「擔經」教化儀式是目連戲的後半段，一樣是目連救母故事所衍生的儀式產物；儀式背後隱藏濃厚的「孝道」教化觀念及「孝道」宣揚的表現。一般「打血盆」儀式舉行完畢，方能舉行「擔經」儀式，因「打血盆」舉行完畢，代表亡者已脫離血盆之苦，符合釋教法師在「擔經」儀式中，所言：

目連救起在血盆池受苦的亡母，肩上挑著一頭母親魂帛、一頭挑著佛祖的經文欲往西天（挑經的由來）。

雖說釋教目連戲主要是由「打血盆」儀式、「擔經」教化儀式，組合而成的。但也只限女性亡者，至於男性亡者則是直接舉行擔經儀式，因為「打血盆」儀式是有濃厚的「女性經血汙穢」的觀念所以男性亡者不用舉行這項科儀。

釋教的目連戲雖然也是強調目連為救母脫離地獄，在擔經部分是在打血盆之後，因為釋教法師在「擔經」儀式，一出場就有談論到：「擔經」儀式就是目連救起在血盆池受苦的亡母，肩上一頭挑著母親魂帛、一頭挑著佛祖的經文，在前往西天的路上，遇見路上的行人便講經勸孝。¹所以釋教的「擔經」教化儀式，強調的是「遇見路上的行人便講經勸孝」；與一般目連戲所強調的挑經挑母骸，歷盡千險，皈依佛門，孝行感動佛祖，助其打開地獄之門，度化其母脫離地獄升天為仙，一家人在仙界相聚的故事不一樣。

¹ 黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012，頁117。

南投釋教的擔經，一般都是單人演示。由釋教法師扮演目連尊者，演示者在儀式過程中會與鑼鼓師對答，偶爾也會與家屬互動。整個釋教擔經教化儀式流程，可分為七個部分，分別為：起擔、唸唱目連經、細說十月懷胎、勸善行孝、說好話結善因、弔靈悲傷、回向等。目前南投市舉行擔經教化儀式，則是會有「土地公」。土地公的出場時機，於目連在前往西天的路上有一段路是叉路，這時土地公現身指點目連該走那一條路，由於土地公的指點迷津才得以順利抵達西方世界。

釋教「擔經」教化儀式，在過程中吟唱的十月懷胎文（限女性亡者）及二十四孝，讓家屬充分了解父母教養的恩親，且具有宣揚孝道的「觀念」與「精神」。

三、釋教「擔經」教化儀式與社會歷史背景關係

孝是中國傳統文化中最重要元素，也是中國傳統社會結構最重要磐石，中國傳統文化以「儒家」為代表，「儒家」的重要思想首推「孝道」；因此「孝道」可以說是中國文化的重要元素。由於「孝」是孔門教育經常討論的議題，因此從儒家流傳下來的許多經典，可以看出儒家對「孝道」的重視。《孝經》是儒家闡發「孝道」思想的重要典籍，《論語》中記載有關孔子對於如何行孝的看法，儒家對於如何孝順雙親及執行雙親的「喪禮」的專文，究其源頭，主要收錄於《儀禮》、《禮記》。因此「孝」可說是中國傳統文化重要的道德教育、人文素養的重要教材之一。

佛教起源於印度，但由於佛教主張修行須剃度出家與儒家修身、齊家、孝順父母思想有所抵觸，佛教僧侶順應中國社會的孝道文化，模仿佛經體例，撰寫具有中國孝道思想的「佛經」，便是謂的「偽經」也因為如此才得以消除障礙順利在中國傳教；眾多的「偽經」當中的《佛說父母恩重經》、《佛說盂蘭盆經》等經書都有非常濃厚的中國儒家孝道思想。《佛說父母恩重經》的孝道思想內容，是讓當時佛教得以順利在中國傳播的重要經典，《佛說盂蘭盆經》，的「孝道思想」經由各朝代的衍變產生「目連救母」的相關戲曲，及喪葬宗教儀式中的目連戲。

「擔經」教化儀式，便是在這樣的社會歷史背景所產生的喪葬宗教儀式。

四、釋教「擔經」教化儀式長期受到世人重視

普羅大眾，對於釋教拔度儀式，稱做為「司功戲」、²「土腳戲」，³在釋教拔度儀式中，的確有部分科儀採取戲曲當中的插科打諢演示手法，宣揚孝道更活潑化；當前南投地區「擔經」教化儀式，便是採取這樣的演示手法。「擔經」教化儀式，之所以長期受到世人重視，是因為在過程中吟唱的十月懷胎文（限女性亡者）及二十四孝，讓家屬充分了解父母教養的辛勞。也由於採取戲曲的方式宣揚孝道的「觀念」與「精神」，因此擔經儀式演示講述內容，不是一成不變的，講述內容可以有所改變，會以當時社會現況進行講述，讓家屬更能感同身受，提高民眾接受度，但不管內容講解如何改變，不變的是擔經核心宗旨，這核心宗旨就是「孝」。



² 喪葬拔渡儀式過程中，部分的科儀儀式的演示方式，如戲劇表演般的進行演示，因此俗稱「司功戲」。

³ 釋教喪葬部分的科儀儀式的演示方式，是以戲劇表演般的進行演示，由於未搭設舞台，與一般搭設舞台演出的歌仔戲、布袋戲等表演環境略有不同，因此俗稱為「土腳戲」。

參考文獻

一、古籍

漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字》，台北，頂淵文化事業股份有限公司，2008。

宋·孟元老：《東京夢華錄》，北京：中國商業出版社，1982。

明·鄭之珍：《新編目連救母勸善戲文》，高石山房本。

清·陳淑均總纂：《噶瑪蘭廳志》，台北：宗青圖書出版公司，1995。

清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（八）孝經注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988。

清·阮元用文選樓藏本校勘：《阮刻十三經注疏（五）禮記注疏、附校勘記》，台北，新文豐出版公司，1988。

《大藏經》：第八十五冊，古逸部：《大目乾連冥間救母變文》，台北：新文豐出版社，1983。

《大藏經》第八十五冊，疑似部：《佛說地藏菩薩經》，台北：新文豐出版社，1983。

《大藏經》第十六冊經，集部三：《佛說盂蘭盆經》，台北：新文豐出版社，1983。

《大藏經》第十四冊，經集部：《藥師琉璃光如來本願功德經》，台北：新文豐出版社，1983。

《大藏經》第五十四冊，事彙部類：《一切經音義·盂蘭盆經》，台北：新文豐出版社，1983。

《續修四庫全書》：第一千七百四十四冊，集部戲劇類：《目連救母勸善戲文》，上海：上海古籍出版社，2002。

佚名：《安平縣雜記》，台北：臺灣銀行印刷廠，1959。

二、專著

丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，2006。

- 不註撰人：《地府治罪條例》，台中：鸞友雜誌社，1986。
- 不註撰人：《血盆經》，台南：台南市西華堂，出版年代不詳。
- 不註撰人：《拾月懷胎·娘親度子》，新竹市：竹林印書局，1958。
- 王旭：《佛教香花－歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，上海：學林出版社，2009。
- 江新建：《佛教與中國喪葬文化》，湖南：湖南人民出版社，2008。
- 呂鍾寬：《台灣傳統音樂概論·歌舞篇》，台北：五南圖書出版股份有限公司，2005。
- 李國泰：《梅州客家香花研究》，廣州：花城出版社，2005。
- 周育德：《中國戲曲文化》，北京：中國友誼出版公司，1995。
- 林文龍：《台灣中部的開發》台北：常民文化，1998。
- 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010。
- 胡佑慧主編：《質性研究：理論、方法及本土女性研究實例》，台北：巨流，2000。
- 茆耕茹校定：《江蘇高淳目連戲兩頭紅臺本》，台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1997。
- 韋伯著、劉援、王予文譯：《宗教社會學》，台北：桂冠圖文股份有限公司，1997。
- 郝譽翔：《民間目連戲中庶民文化之探討》，台北：文史哲出版社，1998。
- 楊士賢：《慎終追遠：圖說臺灣喪禮》，台北：博揚文化事業有限公司，2008。
- 楊贊儒：《地獄遊記》，台中：台中聖賢堂，1976。
- 鈴木清一郎著、馮作民譯：《台灣舊慣習俗信仰》，台北：眾文圖書股份有限公司，2000。
- 鄭志明、黃進仕：《打貓大士－民雄大士爺祭典科儀探討》，嘉義：南華大學宗教中心，2000。
- 鄭阿財：《敦煌孝道文學研究》，臺北：石門書局，1982。
- 蕭登福：《道佛十王地獄說》，台北：新文豐出版公司，1996。
- 蕭群忠：《中國孝文化研究》，台北：五南出版社、中華發展基金會管理員會聯合出版，2002。

龍彼得施炳華校定：《泉腔目連救母》，台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2001。

謝冰瑩、劉正浩、賴炎元、邱燮友、李璫、陳滿銘編譯：《新譯四書讀本》，台北，三民書局，2014。

羅宗濤編撰：《石窟裡的老傳說·敦煌變文》，台北：時報文化出版，1981。

羅艷珠、王夫子、李雪峰：《殯葬心理學概論》，北京：中央文獻出版社，2007。

譚偉倫主編：《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007。

釋慈怡：《佛光大辭典》，臺北縣：佛光文化事業有限公司，1988。

三、單篇論文

王天麟：〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉《民俗曲藝》第八十八期，台北，1993。

王煊：〈香花佛事—廣東省梅州市的民間超度儀式〉《民俗曲藝》第一百三十四期，台北：2001。

何平：〈「孝」道的起源與「孝」行的最早提出〉《南開學報：哲學社會科學版 1988 卷第 2 期》，天津市：南開大學學報編輯部，1988。

李志夫〈佛教中國化過程之研究〉《中華佛學學報：第 8 期》，台北，中華佛學研究所：1995。

李春沐、王煊：〈前言香花釋名〉《梅州客家佛教香花音樂研究》，北京：2014。

李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民間文化》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996。

李豐楙：〈複合與改革：臺灣道教拔度儀式中的目連戲〉《民俗曲藝》第九十四、九十五期合訂本，台北：1995。

林振源：〈福建紹安的香花僧〉《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007。

徐復觀：〈中國孝道思想的形成，演變及其在歷史中的諸問題〉《中國思想史論集》，台北：台灣書局，1988。

陳登武：〈家內秩序與國家統治—以唐宋二十四孝故事的流變的考察為主〉《東亞

傳統家禮、教育與國法(二)家內秩序與國法》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。

楊士賢：〈台灣閩南釋教午夜喪葬拔度法事之科儀探討－以台中地區為研究場域〉

《跨宗教比較視野下的喪葬儀式國際學術研討會論文集》，台北縣：2010。

楊士賢：〈花蓮縣的釋教歷史及其喪葬拔度法事現況〉《臺灣風物》第五十九期，台北縣，2009。

楊士賢：〈淺論臺灣閩南釋教系統之派別〉《臺灣源流》第七十、七一期，台中市：2015。

楊士賢：〈臺灣的釋教歷史及其喪葬拔度法事現況〉《臺灣源流》第四十三期，臺中：2008。

楊士賢：〈臺灣客家釋教「假一條」喪葬拔度法事記實－以花蓮縣玉里鎮泰昌里廣瑞壇為研究對象〉《客家文化研究通訊》第十期，桃園：2009。

楊士賢：〈臺灣閩南釋教「午夜」喪葬拔度法事調查：以花蓮縣壽豐鄉豐山村慈明壇為研究對象〉《民俗曲藝》第一百六十二期，台北：2008。

楊士賢：〈臺灣釋教喪葬拔度法事之「儀式戲劇」科儀的娛樂意義－以閩南釋教系統的「冥路」法事為觀察〉《臺灣宗教研究通訊》第八期，台北：2007。

楊永俊：〈南泉普祖門下的客家香花和尚〉《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007。

劉禎著：〈湘劇目連記〉《民俗曲藝》第八十七期，台北，1994。

駱婧〈從《目連救母》看儀式戲劇的衍生與發展－以閩南打城戲為中心〉《福建師範大學學報》第三期，福建：2013。

駱婧〈閩南儀式戲劇探微從“猴戲”和“雷有聲”說起〉《閩台文化研究》第二期，福建：2017。

謝卉君〈論雷有聲在《目連救母》中的重要性〉《臺藝戲劇學刊》第三期，新北市：2007。

韓廷傑：〈疑偽經略論〉《西南民族大學學報：人文社會科學版 2013 年第 10 期》，

四川：2013。

魏德毓：〈民間宗教儀式群體的競爭與融合—閩西道教正一派與香花和尚關係初探〉《華僑大學學報》第三期，福建：2009。

羅薇：〈香花佛事的宗教文化意義和族群標識以粵東客家地區為中心的考察〉《廣西民族大學學報》第三期，廣西：2003。

四、學位論文

任明玉：《中國孝行故事研究》，台北：中國文化大學中文研究所博士論文，1999。

余惠媛：《客家釋教喪葬儀式及其音樂之研究—以苗栗縣「廣福壇」之午夜功德儀式為例》，新竹：國立新竹教育大學人資處音樂教學碩士班碩士論文，2011。

吳升元：《台灣龍華教派司公壇之研究—以苗栗苑裡地區為中心》，台中：逢甲大學歷史與文物管理所碩士論文，2007。

吳信漢：《臺灣閩南釋教師公之文化內涵形成析論—以臺東慧德壇為例》，彰化：國立彰化師範大學台灣文學研究所碩士論文，2012。

林怡吟：《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，台北：國立台北藝術大學音樂學系碩士論文，2003。

邱杏嫻：《新竹客家釋教特殊喪葬禮儀研究—以湖口萬盛佛壇拜香山儀式為例》，新北市：輔仁大學宗教學系碩士論文，2014。

邱宜玲：《台灣北部釋教的儀式與音樂》，台北：國立臺灣師範大學音樂學研究所碩士論文，1995。

徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983。

張文玉：《殯葬禮俗對悲傷的轉化—在客家釋教科儀祭品之生熟形式轉換中考察生死的持續連結》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014。

許鈺佩：《道教儀式放赦之音樂研究》，台北：國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文，2002。

陳芳英：《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》，台北：國立台灣大學中國文學所碩士論文，1977。

陳逸君：《論「負面無形文化資產」的價值-以二崙地區詔安客家「做功德」為例》，雲林：國立雲林科技大學文化資產維護系碩士論文，2015。

陳慶文：《台灣閩南釋教之挑經科儀研究-以桃園縣為觀察場域》，新北市：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2013。

黃慈慧：《釋教『打血盆』拔度儀式之研究-以南投縣釋教團體為例》，嘉義：南華大學宗教所碩士論文，2012。

楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其民間文學研究-以閩南釋教系統為例》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010。

楊士賢：《台灣釋教喪葬拔渡法事及其儀式戲劇研究-以花蓮縣閩南釋教系統之冥路法事為例》，花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2006。

楊彥冷：《客家釋教喪葬儀式「取經」科儀研究》，桃園市：客家語文暨社會科學學系客家研究碩士在職專班碩士論文，2017。

鄒正全：《中華釋教-臺灣客家午夜功德科儀之研究以苗栗頭份『廣福壇』及新竹竹北『瑞全壇』為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2014。

劉美玲：《釋教打血盆儀式的意涵、流變與傳承：以新竹縣橫山鄉春盛壇為例》，新竹：國立交通大學碩客家文化學院客家社會與文化學程碩士論文，2011。

鄧靄雲：《墨子明鬼觀與節葬思想研究--以台灣西螺七崁詔安聚落瑞鬚壇超渡儀式為中心》，雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2015。

鄭元呈：《臺灣釋教源流與發展》，新北市：輔仁大學宗教學系碩士論文，2017。

鍾亞璇：《佳冬地區的「做功德」》，高雄：國立高雄師範大學客家文化研究所碩士論文，2013。

五、參考網站

中國民國統計資訊網：<https://www.stat.gov.tw/mp.asp?mp=4> 搜尋日期：2018.4.20。

中華民國統計資訊網網址：

http://statdb.dgbas.gov.tw/pxweb/Dialog/CityItemlist_n.asp 搜尋時間：

2018.1.26。

內政部戶政司全球資訊網：https://www.ris.gov.tw/zh_TW/home 搜尋日期：

2018.4.20。

台灣碩博士論文知識加值系統網站：

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=PjaPY5/search#result> 搜尋日

期：2018.5.4。

南投縣地圖網址：<http://163.22.168.99/ping/MapTest.aspx> 搜尋日期：2018.1.26。

維基百科網站：

[http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%87%BA%E7%81%A3%E5%AE%A2%E5%](http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%87%BA%E7%81%A3%E5%AE%A2%E5%AE%B6%E4%BA%BA)

[AE%B6%E4%BA%BA](http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%87%BA%E7%81%A3%E5%AE%A2%E5%AE%B6%E4%BA%BA) 搜尋日期：2018.6.10。

《孕期 40 周胎兒成長手冊》網站：

<http://www.combi.com.tw/uploadfile/userfiles/40weeks%20inside.pdf> 搜尋日期：

2018.7.10。

教育部台灣閩南語常用詞辭典網站：

http://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/index.html 搜尋日期：2018.7.5。

附錄一訪談同意書

訪談同意書

您好：

我是南華大學生死學研究所碩士班學生黃銘輝，目前在徐福全教授的指導下，著手進行論文研究，研究主題為「釋教「擔經」教化儀式之研究—以南投縣為例」，本研究主要目的是為了探討釋教「擔經」教化儀式的過程與意涵。

本研究訪談採用訪談方式進行，藉由面對面親自訪談，以您對挑經儀式的經歷、見解、閱歷、相關資料為主，訪談過程中，為避免讓您的談話內容有所遺漏，訪談將會全程錄音（含錄影、拍照），以便研究者日後進行資料謄錄及分析之用。

本研究的訪談內容及所呈現的資料僅供學術之用。若您對本研究有任何意見，歡迎隨時提供給研究者，您的參與對我以及本研究而言意義非凡，衷心感謝您的協助和指正！

南華大學生死學研究所
指導教授：徐福全 博士

研究生：黃銘輝

本人願意接受訪問，並同意黃銘輝同學在論文中以

代名來表示我的真實姓名

真實姓名（含個人基本資料，如：電話、年齡等）

（二選一）

的方式，呈現本人訪談內容所提供的相關資訊。

受訪者簽名：

日期：

附錄二訪談大綱

(針對釋教法師的問題)

一、何謂「擔經」教化之儀式？

- (一) 請問什麼是擔經儀式？
- (二) 請問教化是什麼意思？為什麼？
- (三) 請敘述釋教「擔經」教化儀式的過程。
- (四) 請問儀式過程應需注意什麼？為什麼？

二、「擔經」教化儀式之核心價值為何？

- (一) 請問擔經儀式有何重要？為什麼？
- (二) 請問擔經儀式內涵可能是什麼？為什麼？

三、「擔經」教化儀式之意義與功能為何？

- (一) 請問擔經儀式是想傳達什麼？為什麼？
- (二) 請問擔經儀式可以發揮什麼做用、或是改變什麼？
- (三) 請問在科演「擔經」教化儀式時所抱持心態什麼心態？
- (四) 請問在業界或家屬心中，「擔經」教化儀式的重要性有無改變？

(針對喪家的問題)

1. 是否全部或部分瞭解「擔經」教化儀式的過程？
2. 「擔經」教化儀式的過程中，有那一段是令你印象深刻的？
3. 是否了解「擔經」教化儀式意涵？
4. 如何獲知要進行「擔經」教化儀式管道，(是否法師有事先告知或當地耆老有事先告知)？告知的內容為何？
5. 「擔經」教化儀式儀式結束後的感想？
6. 「擔經」教化儀式結束後的影響？如：孝道思想？倫理看法？



附錄三 訪問名單

(釋教法師)

| 姓名 | 性別 | 年齡 | 資歷 | 傳承方式 | 壇號 |
|-----|----|-------|----|------|-----|
| 劉鳳凰 | 女 | 50—60 | 10 | 師傅 | 峰法壇 |
| 簡淑雲 | 女 | 60—70 | 30 | 師傅 | 妙德壇 |
| 黃淇堃 | 男 | 60—70 | 40 | 祖傳 | 新順壇 |
| 吳瑞明 | 男 | 50—60 | 20 | 祖傳 | 新法壇 |
| 柯紹平 | 男 | 30—40 | 15 | 祖傳 | 妙德壇 |
| 李國忠 | 男 | 60—70 | 20 | 師傅 | 妙賜壇 |
| 黃燦銘 | 男 | 50—60 | 20 | 師傅 | 妙德壇 |
| 李錫昌 | 男 | 50—60 | 20 | 師傅 | 新法壇 |

(家屬)

| 姓名 | 性別 | 年齡 | 與死者關係 | 田野觀察地點 |
|-----|----|-------|-------|--------|
| 白○○ | 女 | 20—25 | 長女 | 南投縣埔里鎮 |
| 吳○○ | 女 | 35—40 | 長女 | 南投縣草屯鎮 |
| 李○○ | 男 | 35—40 | 長男 | 南投縣草屯鎮 |
| 張○○ | 男 | 40—50 | 長男 | 南投縣草屯鎮 |