

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

釋 教 「 打 血 盆 」 拔 度 儀 式 之 研 究

— 以 南 投 縣 釋 教 團 體 為 例

Study on The Salvation Ritual “Da-xie -Pen” of Shi Sect –
Taking The Shi Jiao Groups in Nantou County For Example



研 究 生：黃 慈 慧

指 導 教 授：徐 福 全 博 士

釋 慧 開 博 士

中 華 民 國 101 年 6 月 29 日

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣

釋教團體為例研究生：

黃 茲 慧
田 心 心

經考試合格特此證明

口試委員：
陳美華
釋慧開
徐福全
呂凱文

指導教授：徐福全 釋慧開

系主任(所長)：陳美華

口試日期：中華民國

101年6月29日

釋教「打血盆」拔度儀式之研究

—以南投縣釋教團體為例

摘要

為亡者舉行喪葬拔度儀式，是台灣喪葬儀式流程中重要環節之一。亡者若是生產過的，孝子女更會要求釋教法師為其母舉行「打血盆」儀式。世俗觀念中，生育過的婦女因為生產後的汙穢（惡露、經血），汙染大地，以致對眾神明有不潔之罪，而此不潔之罪的懲罰，便是死後要受血盆池之禁錮。孝子女為讓母親免於受「血盆池」之禁錮，請釋教法師藉由「打血盆」拔度儀式以及喝「血盆碗水」的方式，代亡母贖罪，使亡母重獲無罪之身，以報答亡母生、養之恩，並祈求亡母早日往生西方極樂世界。釋教法師演示「打血盆」拔度儀式，是採戲劇方式演示，可以讓旁觀者，立即體悟「打血盆」拔度儀意涵。

本研究除文獻研究法外，並以質性研究當中的深度訪談、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，喪家孝子女為輔；田野觀察並記載「打血盆」儀式的整個流程，發現「打血盆」儀式有繁有簡，它會因為喪家是做整場功德儀式或單點此儀式舉行，其演示方式略有不同。

本文根據宗教經典、前人文獻記載等，分析各宗教（佛教、道教、民間信仰、基督宗教）對於女性經血的汙穢觀念，以及釋教喪葬拔度儀式規模大小及流程，並針對「打血盆」儀式來源自血盆經懺及目蓮救母故事做一番分析比較，並肯定「打血盆」儀式具有弘揚孝道、宗教救贖之意涵。

關鍵字：釋教、喪葬拔度儀式、打血盆儀式、目連、南投縣

Study on The Salvation Ritual “Da- xie -Pen” of Shi Sect – Taking The Shi Jiao Groups in Nantou County For Example

Abstract

Salvation rituals play an important role in Taiwan funerals. If the person is female and have given birth to babies, the bereaved make the request to Shi Jiao masters to do the ritual “Da- xie -Pen”and it is because people believe women’s period blood and the blood in childbirth will disgrace the earth and dishonor the deities, which result in the punishment on the female to have herself soak in blood pools in hell. Her sons and daughters drink the water in xie -pen bowl in Da- xie -Pen ritual and the ritual will prevent the dead from blood pool hells, have her free from guilt and lead her sooner to Paradise of the West. In the ritual, the Shi Jiao masters display the ritual as a drama so it is easy to understand the meaning of the ritual.

Besides literal studies, interviews and field studies are also adopted. Shi Jiao masters in Nantou County and the bereaved of the dead will be interviewed and the procedures of Da- xie –Pen ritual will be detailed recorded. The ritual has thorough version and simplified version and it depends on the request of the bereaved.

The study is to analyze the concepts of religions, such as Buddhism, Taoism, Folk Religion, and Christianity, on women’s period blood and to introduce the procedures of Shi Jiao funerals, and to learn the classics of xie -pen, the story of “Mulian saving his mother” and the meanings of the ritual.

Key words: Shi Jiao, funeral salvation rituals, Da- xie -Pen, Mulian, Nantou County

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究目的.....	4
第三節 研究範圍與對象.....	6
第四節 研究方法與工具.....	9
第二章 文獻回顧及宗教對女性經血禁忌探討.....	13
第一節 喪葬禮儀與喪葬宗教儀式.....	13
第二節 釋教相關研究.....	19
第三節 各宗教對女性經血的禁忌探討.....	25
第三章 釋教歷史與南投釋教現況.....	35
第一節 釋教歷史.....	35
第二節 南投釋教現況.....	46
第四章 釋教打血盆儀式.....	53
第一節 釋教喪葬拔度法事科儀.....	53
第二節 南投釋教打血盆科儀.....	74
第五章 釋教打血盆科儀的意涵.....	117
第一節 釋教打血盆之淵源.....	117
第二節 釋教打血盆儀式之孝道意涵.....	132
第三節 釋教打血盆儀式之宗教救贖意涵.....	136
第六章 結論.....	141
參考書目.....	147
一、古籍.....	147
二、專著.....	149
三、期刊論文.....	152
四、學位論文.....	154
五、參考網站.....	156
附錄.....	157
附錄一.....	157
附錄二.....	158
附錄三.....	159
附錄四.....	160
附錄五.....	161
附錄六.....	162
附錄七.....	164
附錄八.....	165
附錄九.....	166
附錄十.....	167
附錄十一.....	168

表目次

表 1-3-1 台灣釋教會法典從業人員技能認證職級內容名稱.....	7
表 3-2-1 南投市釋教壇	48
表 3-2-2 草屯鎮釋教壇	49
表 3-2-3 釋教壇經營禮儀社表單.....	52
表 4-2-1 南投打血盆儀式舉行區域差異對照.....	111
表 5-1-1 血盆經版本（一）	121
表 5-1-2 血盆經版本（二）	122
表 5-1-3 目連救母相關文獻人物情節對照.....	130
表 5-2-1 十月懷胎文版本	132
表 6-1-1 建議釋教法師「技能職級認證」表.....	145

圖目次

圖 1-3-1 南投縣地圖	6
圖 1-4-1 研究流程圖	9
圖 2-3-1 台灣民間宗教信仰形式結構圖	25
圖 4-1-1 午夜對卷功德壇規模	58
圖 4-1-2 一朝宿啟功德壇規模	60
圖 4-1-3 舉行引魂情況	64
圖 4-1-4 四人金剛對卷情況	67
圖 4-1-5 普施用的聯桌祭品及飯擔	69
圖 4-1-6 挑經儀式目連尊者正在說明挑經的由來情況	70
圖 4-1-7 土地公帶領孝眷過橋情況	71
圖 4-1-8 還庫儀式時所燒的庫錢與紙札物品	72
圖 4-2-1 一般沙龍造型血盆池	75
圖 4-2-2 「內行事」釋教法師自行設計的沙龍造型	76
圖 4-2-3 目連尊者造型	77
圖 4-2-4 黑白無常面具	77
圖 4-2-5 牛頭將軍面具及使用的工具	78
圖 4-2-6 白無常所帶的帽子與扇子	78
圖 4-2-7 白無常所帶的帽子背面	78
圖 4-2-8 土地公面具及使用拐杖	78
圖 4-2-9 土地公所帶的帽子	79
圖 4-2-10 金童所戴的五佛冠	79
圖 4-2-11 殭屍餓鬼面具及使用的工具	79
圖 4-2-12 金童手上的小佛幡	79
圖 4-2-13 六環金錫杖全長	80
圖 4-2-14 六環金錫杖頭	80
圖 4-2-15 安地獄城現況 (一)	81
圖 4-2-16 安地獄城現況 (二)	82
圖 4-2-17 二位釋教法師帶領目連尊者出場	83
圖 4-2-18 目連尊者吟唱五佛讚及介紹自己為何人及出場意義	83
圖 4-2-19 黑無常裝扮	86
圖 4-2-20 白無常裝扮	86
圖 4-2-21 目連尊者與黑白無常對答現況	86
圖 4-2-22 黑白無常出場	87
圖 4-2-23 目連尊準備帶領孝子女速過黃泉路、奈何橋、望鄉臺	88
圖 4-2-24 孝子女速過黃泉路、奈何橋、望鄉臺現況	88
圖 4-2-25 黃衣使者出場時與目連尊者對答現況	90
圖 4-2-26 目連尊者與黃衣使者正在對答現況	90
圖 4-2-27 牛頭將軍出場	92
圖 4-2-28 目連尊者與牛頭將軍對答現況	93
圖 4-2-29 目連尊者準備打開東門關	93
圖 4-2-30 目連尊者與土地公對答現況	95
圖 4-2-31 土地公準備退場	95
圖 4-2-32 目連尊者唸咒準備打開南門關	96

圖 4-2-33 孝子女在南門關扒沙現況	96
圖 4-2-34 目連尊者吟唱十月懷胎文現況(一).....	99
圖 4-2-35 目連尊者吟唱十月懷胎文現況(二).....	100
圖 4-2-36 孝子女跪至聆聽目連尊者吟唱十月懷胎文現況.....	100
圖 4-2-37 孝子女在西門關扒沙現況	100
圖 4-2-38 目連尊者與殭屍餓鬼對答現況	105
圖 4-2-39 殭屍餓鬼放火與目連尊者對打卻遭目連尊者制伏.....	105
圖 4-2-40 孝子女在北門關扒沙現況	106
圖 4-2-41 目連尊者與孝子女抵達亡魂大山血盆池認母親現況.....	106
圖 4-2-42 孝子一人端起亡母的神主牌位現況.....	108
圖 4-2-43 孝子、女、媳、孫一同端起亡母的神主牌位現況.....	108
圖 4-2-44 端起亡母的神主牌位後繞沙龍一圈此動作為「探亡」	109
圖 4-2-45 目連尊者準備打破血盆池現況	109
圖 4-2-46 目連尊者打破血盆池現況	109
圖 4-2-47 黃衣使者舞動魂幡攝召亡者脫離血盆苦海	110
圖 4-2-48 神主牌位置於錫仗上方以示血盆儀式完成	110
圖 4-2-49 血盆儀式完成後的血盆池現況	110
圖 4-2-50 目連尊者所提的籃中飯	113
圖 4-2-51 殭屍餓鬼強奪目連尊者的提籃飯現況.....	114
圖 4-2-52 殭屍餓鬼只有強奪到目連尊者的提籃現況	114
圖 4-2-53 目連尊者施行變食咒餵食亡魂現況.....	114
圖 5-3-1 捲軸掛圖中的目連救母之畫	137
圖 5-3-2 粗瓷碗公內所放置的血盆水	139
圖 6-1-1 原本「打血盆」儀式之意涵	142
圖 6-1-2 現在「打血盆」儀式之意涵	143

第一章 緒論

第一節 研究動機

父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我，
顧我復我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極！¹

人們都知道父母恩情是一輩子想要報答都報答不完的，因此有及時行孝的觀念；另外在雙親往生後，也會舉行功德超度法會儀式、追思禮拜……等宗教儀式，來報答雙親的恩情，而各個宗教的喪禮儀式內容可以說是琳瑯滿目；例如台灣佛教的功德超度法事內容如下：

一天佛事：《地藏經》、《金剛寶懺》、《三昧水懺》、《藥師寶懺》（法師人數二至四人）。

半天佛事：《淨土懺》（或《阿彌陀經》）、《金剛經》、《八十八佛洪名寶懺》（法師人數二至四人）。

其他佛事：《梁皇寶懺》（五天～七天）、三時繫念、瑜伽餽口（法師人數[含和尚]需六眾或以上）、隨堂往生普佛、一支香超荐、施放蒙山施食。²

另外在道教的功德超度法事內容³如下：

《無上拔度策役發表科儀》→《無上拔度啟白科儀》→《太上洞玄靈寶度人妙經上品》→《太上三元慈悲水懺》→《無上十王琉璃藥師寶懺》→《無上拔度解結科儀》→《無上貢王填庫科儀》→放赦科儀→打盆科儀→《無上拔度沐浴給牒科儀》→燒庫錢→過金橋銀橋奈何橋→謝壇。⁴

從上述的佛教功德超度法會儀式內容與道教功德超度法會儀式內容，我們不難發現喪葬宗教超度儀式過程內容非常繁雜，但每個喪葬宗教儀式的意涵主要以強調孝道的觀念。

目前對於各個宗教的功德超度法會、喪禮儀式……等，已有許多的學術研究成果，但是大多數只是專注在整體的儀式內容或者經典上的研究，較少專注在探討法會中某一個儀式的內容；而本文將會以釋教的打血盆儀式來探討釋教整個打血盆儀式之來源過程以及儀式背後所隱含的意涵。

研究者之所以會想要探討釋教的「打血盆」拔度儀式，可以從五個部分來說明：

¹ 賴炎元、黃俊郎：〈蓼莪篇〉《詩經讀本》，台北：三民書局，2006，頁88。

² 釋慧開：《佛教生死觀與殯葬佛事儀軌》，嘉義：南華大學生死系，2000，頁7。

³ 道教的功德超度法事，依舉行規模與時間長短分「午夜」、「一朝」、「一朝宿啟」、「二朝」、「二朝宿啟」、「三朝」、「三朝宿啟」。

⁴ 此儀式內容為「午夜」功德超度法事；張譽薰：《道教「午夜」拔度儀式之研究—以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》，嘉義：南華大學生死學系研究所碩士論文，2003，頁1。

第一：研究者本身，雖然生長在代代相傳的釋教家庭，但因傳統風俗避諱談論死亡之故，以及研究者小時後看過整個釋教的喪禮儀式過程，在當時只是直覺整個儀式過程很吵鬧和帶有迷信氣氛，於是就鄙視它，排斥它；直到後來大學進入了生死學的領域才慢慢開始接受它瞭解它。但是對釋教的整個喪葬拔度儀式過程或者是儀式背後所代表的意涵等，瞭解還不夠透澈，因此想藉由這次研究來瞭解釋教喪禮拔度儀式的意涵。

第二：研究者之所以想探討釋教的「打血盆」拔度儀式，是因為研究者從小在觀看釋教喪禮拔度儀式中，察覺到此儀式是少數有喪家家屬參與的儀式之一；另外研究者在尋找有關「打血盆」拔度儀式的文獻當中，有書籍寫到：

假使往生者（受薦）是名婦人，那法事中須有「打血盆」的科目，因為女人一生當中日常生活裡，月事調理生產兒女，多多少少污穢江河大地神祇，最後受報墮入阿鼻地獄血盆池中，子女人等為報答阿娘懷胎十月養育深恩，有如目連至孝之心。⁵

曾景來《台灣的迷信與陋習》一書則認為：

打血盆指的是因生產而死的婦人的靈魂，會浸在血池中受苦，所以必須請道士做功德，將其靈魂從血池中牽引出來，往生極樂世界去。⁶

此外，吳升元的《台灣龍華教派司公壇之研究—以苗栗苑裡地區為中心》的研究也有提出打血盆的看法，認為會為亡者舉行「打血盆」儀式，是因為：

其亡魂會被關在「血湖」裡受苦；生病死者會被關在「血盆」裡受苦。⁷至於，邱宜鈴的《台灣北部釋教的儀式與音樂》，提出了：

若遇婦人難產死亡則必《打血盆》。⁸

因此研究者想要藉由這次的研究，來瞭解釋教的打血盆拔度儀式到底是生產過的女性往生者就一定要做的儀式？還是只是難產而死的亡者才需要的拔度儀式？

第三：孝道是中國傳統思想文化最重要的內容之一，是中國人最為講究的道德倫理規範。中國文化以孝為根本，中國特有的宗法社會更是以孝為基礎；⁹而在釋教的拔度法事科儀中也可以看到孝道的發揚，而本論文希望藉由打血盆拔度儀式，讓人們瞭解釋教是如何注重孝道的發揚。

⁵ 洪清風：《台中釋教會》，台中：洪清風自印，頁 10。

⁶ 曾景來：《台灣的迷信與陋習》，台北：武陵出版有限公司，1998，頁 77。

⁷ 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研究所碩士論文，2007，頁 24。

⁸ 邱宜鈴：《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，頁 38。

⁹ 柴非凡：〈從目連救母變文看儒家孝道的佛教化〉《靜宜人文學報》第十一期，台中，1999，頁 63。

第四：雖然說近年來許多宗教研究者，研究婦女在宗教上的地位有許多的成果，例如：佛教的八敬法、¹⁰大乘佛教的轉性成佛、道教的斬赤龍、¹¹……等，但研究超度往生者(女性)的宗教喪禮拔度儀式卻是寥寥無幾，因此希望借此研究，讓大家瞭解釋教拔度女性亡者的喪禮儀式。

第五：不管是舉行佛教、釋教、道教等宗教喪禮拔度儀式，當往生者為女性時都會舉行血盆經或血湖經、血盆懺……等誦唸儀式，然而「血盆」的觀念如何由來？這也是本研究想要探討的。

基於上述的研究動機，使得研究者想要深入了解釋教打血盆儀式的來源及意涵。

¹⁰ 八敬法 (attha-garu-dharm)，或譯八尊敬；或作八不可越法、八尊師法等。傳說為：佛的姨母，摩訶波闍波提請求出家，釋尊提出：如女眾接受「八敬法」，才准許出家。永明：《佛教的女性觀》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997，頁 65。

¹¹ 見李翠珍：《斬赤龍研究—道教與天帝教靜坐修煉之比較》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2007。

第二節 研究目的

每一個人的生命歷程中，絕大部分會經過四個重要的階段，就是出生、成年、結婚、死亡等人生四件大事，而這四件大事的儀式，我們一般稱之為「生命禮俗」。差不多所有民族對於出生、成年、結婚、喪葬，都有相當隆重的固定習俗與儀式，我們中華民族向來自稱為「禮儀之邦」，生命禮俗亦有優良的文化傳承。¹²

我們中華民族，有相當隆重的喪葬習俗與儀式，但是因為國內傳統風俗文化避諱言死之故，死亡向來就不是個受歡迎的話題。日常生活中，亦常見如：送禮忌諱送「鐘」，醫院鮮少有「四」樓，三樓之上直接變成「五」樓，美國推動的「死亡條例」，在國內變成「安寧緩和醫療條例」不願直接使用「死亡」二字。面對生死大事，國人普遍的生死態度就是儘可能地避而不談，無論是直接面對「死亡」本身，或是間接地觸及到與死亡相關的議題，甚至只要令人聯想到「死亡」的字詞及語言，都要儘可能地迴避。¹³

國內傳統風俗文化雖然避諱言死，但是一旦親人死亡我們還是會透過宗教儀式，來超度往生者以抒發自我的情感，因為宗教儀式的意涵為：

情感的渠道並表達情感，引導或強化行為模式，支持或推翻現狀，導致變化或恢復和諧與平衡。儀式在治療方面還有非常重要作用。它們可以用來維護生命力和大地的生殖力，保證與無形世界（無論是精靈、祖先、神靈，還是其他超自然的力量）的適當聯繫。¹⁴

此外，羅艷珠等《殯葬心理學概論》一書也提到：

殯葬中報恩心理指人們對養育自己成人的親人懷有一種懷念、感恩或內疚的心態，力圖與以報償心理。中國傳統文化是以“孝”為經線編織起來的，千百年來的文化傳承足以使中國人的心靈中激盪起對父母的報恩。¹⁵

研究者也認為，宗教儀式確實為情感的抒發，因為不管任何宗教的形式喪禮它所舉行的儀式，都是希望藉由喪禮儀式讓家屬慢慢接受亡者已經死亡的事實，以及讓家屬瞭解要及時行孝的道理。因此廣泛來說喪禮儀式是具有悲傷輔導以及宣揚孝道的功能。

因此本研究目的如下：

¹² 龔鵬程：〈宗教與生命禮儀〉《宗教與生命禮儀》，台北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，1993，頁20。

¹³ 釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》，台北：紅葉文化事業有限公司，2004，頁1。

¹⁴ Fiona Bowie 著，金澤、何其敏譯：《宗教人類學導論》，北京：中國人民大學出版社，2004，頁173。

¹⁵ 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—96。

- 一、 探討釋教「打血盆」拔度儀式的過程與意涵。
- 二、 研究釋教如何透過拔度儀式來宣揚孝道。
- 三、 讓現代人對釋教有更深入的認知。

第三節 研究範圍與對象

一、研究範圍

本研究範圍以南投的南投市與草屯鎮為主，根據洪敏麟《台灣舊地名之沿革》這本書寫到，日據末期的台中州，包含今日之台中縣、彰化縣、南投縣、台中市等四個行政區；¹⁶然而在1950年10月台灣實施了地方自治，政府調整全省的行政區，於是南投自台中縣劃出單獨設縣，並於是年10月21日設立南投縣政府，此為南投縣之誕生。¹⁷當時縣政府設於南投鎮也就是現在的南投市；目前南投縣共有一市四鎮八鄉，即南投市、草屯鎮、埔里鎮、竹山鎮、集集鎮、中寮鄉、仁愛鄉、水里鄉、名間鄉、信義鄉、國姓鄉、魚池鄉、鹿谷鄉。



圖 1-3-1 南投縣地圖¹⁸

根據南投釋教會理事長李錫明先生所言：

目前南投釋教的喪禮法事從事範圍，以南投市和草屯鎮為主，至於其他鄉鎮是以道教儀式或者誦經團為主，如果其他鄉鎮要舉行釋教的喪禮法事也是聘請南投市或草屯鎮有開壇的釋教法師去負責的。¹⁹

因此本研究範圍將以南投市以及草屯鎮為主其他鄉鎮為輔。

¹⁶ 洪敏麟：《台灣舊地名之沿革》第二冊（下），南投：台灣省文獻委員會，1999，頁3。

¹⁷ 維基百科：<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%8D%97%E6%8A%95%E7%B8%A3>；查尋日期：2008年10月27日。

¹⁸ 南投縣地圖：<http://www.moeaboe.gov.tw/oil102/cpknew/map/01012.asp>；查尋日期：2011年10月28日。

¹⁹ 訪談時間 2008.10.8；晚上 8：00；李錫明家。

二、研究對象設定

本研究對象主要為釋教法師以及喪家親屬兩部份；在釋教法師方面，首先研究者從有加入南投釋教會的南投市以及草屯鎮釋教法師為主要進行訪談對象，其他鄉鎮為輔，進而再透過已加入南投釋教會釋教法師來尋找未加入的釋教法師，希望透過這樣的方式盡可能完整採訪到南投的釋教法師；至於在喪家親屬方面，則是透過釋教法師的引導，尋找願意接受訪談的喪家親屬。

本研究對象類型：

1.釋教法師：根據台灣釋教會法典從業人員技能認證職級，²⁰釋教法師可分為六級：首座法師、主行釋師、首副釋士、二副釋士、典樂釋師、經典釋士；至於認證職級應備基本技能詳細內容如下：²¹

表 1-3-1 台灣釋教會法典從業人員技能認證職級內容名稱

	級別名稱	登載簡要	認證職級應備基本技能詳細內容
1	首座法師	登台、演法、祈安、拔度、全部科範法事集要成就。	登台、演法、祈安、拔度、發表、豎幡、懺罪、大士開光、安各香位、獻敬、北供、七獻、水懺、梁皇寶懺、三界科儀。含以下其它各級別科儀技能。
2	主行釋師	法事科儀全部集要成就。	發關、啟請、引魂、解罪、南供、水懺、藥師經、打血盆、挑經、小施、七獻、勘合主、放生、放水燈、含以下其它各級別科儀技能。
3	首副釋士	二手法事全部成就。	引魂下節、開路關、稟燭、十王懺、藥師懺、做四門、過橋、土地、勘合二官、謝壇、含以下其它各級別科儀技能。
4	二副釋士	初學法事科儀成就。	初學、安獄、安橋頭、黃衣使者、義官使者、安香位、安靈、洗淨、藥懺一本。
5	典樂釋師	典樂演奏全部成就。	法典：吹、鼓、琴、弦等演奏。
6	經典釋士	法事經典全部成就。	阿彌陀經、懺、金剛寶經、懺、藥師寶經、懺、觀音寶經、懺、十王寶懺、三昧水懺、地藏本願經、懺等法典經懺。

²⁰ 台灣釋教會網站：<http://movie.hansi.tw/sr/web/test1.html>；查尋日期：2011年10月28日。

²¹ 台灣釋教會網站：<http://movie.hansi.tw/sr/web/test1.html>；查尋日期：2011年10月28日。

依據上表可以知道釋教法師依據個人所學習的科儀技能可分六級；本文所指的釋教法師除了有開壇的壇主之外還要會作打血盆拔度儀式的釋教法師；因此屬於台灣釋教會法典從業人員技能認證的首座法師、主行釋師，由於部份首副釋士也會打血盆拔度儀式，因主題為「打血盆」所以也列入研究對象。

2.喪家親屬：因研究的關係，在尋找喪家親屬時，亡者必須為生產過的女性，還有就是喪家親屬正值悲傷期間，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普通聊天方式以及採無結構開放式的訪談來進行資料的取得。

研究者基於研究倫理原則，因此在尚未進入田野觀察及採訪釋教法師、喪家親屬之前，會請受訪者填寫「田野參與觀察及訪談同意書」、「基本資料」書面文件，以確保受訪者資料，僅供學術研究用途，決不作其他用途。²²

²² 田野參與觀察及訪談同意書、基本資料、受訪釋教法師名單、喪家親名單、實地田野調查之場次；請參見附錄一、附錄二、附錄三、附錄七、附錄八、附錄九。

第四節 研究方法與工具

本研究將透過重要的文獻回顧及資料蒐集，與個案的訪談和分析，歸納出結果。本研究流程，如下圖所示：

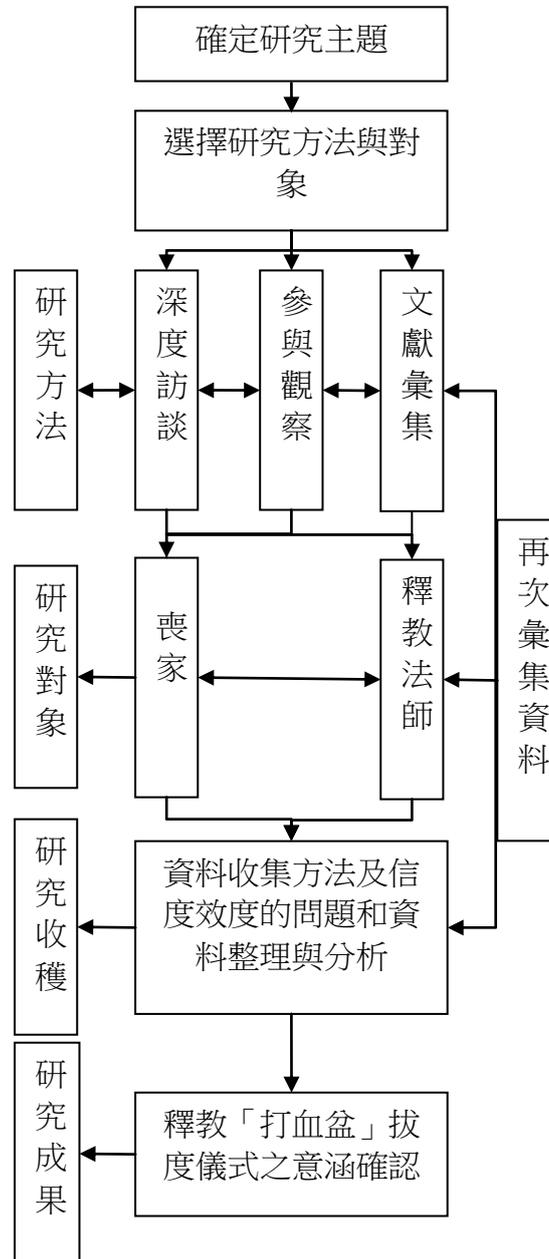


圖 1-4-1 研究流程圖

一、研究方法

本研究將以文獻分析、參與觀察與深度訪談作為本研究的研究方法，並收集與本研究相關的主題資料。

(一) 文獻分析

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

(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，本篇論文在田野調查部分主要是採取「觀察法」為主。研究者評估了本研究的目的是在於探索釋教的「打血盆」科儀、活動過程以及其義涵，因此認為參與觀察及訪談實為本研究最適合的方法之一。

嚴祥鸞著〈參與觀察法〉²³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：完全參與者、參與者如觀察者、觀察者如參與者、完全觀察者。本研究採觀察者如參與者，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就先跟壇主以及家屬先行溝通，以避免當場被拒絕的困境。

(三) 深度訪談

林淑馨《質性研究理論與實務》²⁴一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；²⁵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。²⁶

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。

²⁷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

²³ 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。

²⁴ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010。

²⁵ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 223。

²⁶ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 226。

²⁷ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 233。

式，把人和情境都視為是獨特的，因此會話進行的方向會隨著每次訪談的互動而調整。²⁸

二、研究工具

所謂：「工欲善其事，必先利其器」，因此想要收集完整的田野資料，就必須要有工具來輔助才得以完成；本研究的研究工具有研究者本身、一般書寫工具、數位電子產品，共計三項。以下分點詳細說明之。

（一）研究者本身

學術研究中，研究者本身就是一項最重要的研究工具，特別是採深入訪談為研究法的更是極為重要。

謝國雄等《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》一書說到：

作為一名研究員必須「以身為度」。以身為度涉及兩個層次：第一層次是要跟被研究者一起體驗世界，試著從他的角度去觀察世界。第二層次是指研究者在徹底了解、甚至在不經大腦的情況下，便能依照田野的邏輯行動後，還能回頭用自己的學術提問，冷靜而不誇張地剖析他的田野。²⁹

因此，研究者本身必須具備機警敏銳的觀察和訓練有素的訪談能力，進行資料蒐集及確實地記錄，這樣方能確保所獲得的研究資料為正確性、可行性及有良好的訪談研究結果。

（二）一般書寫工具

紙和筆是最普遍的記錄工具，具有使用簡單便利、攜帶方便、花費少、不突兀、機動性高（尤其面對突發狀況時，來不及使用其他記錄工具時）的優點，是本研究不可或缺的記錄工具。對於記錄一些關鍵資料是相當便利和重要，對於後續撰寫訪談筆記和論文時，不至於忘記這些重要的資料。但是紙筆有時不容易詳實記錄，因為多少會夾雜研究者的感受，因此研究者將會盡可能在此研究中減少夾雜感受，詳實的紀錄整個拔度儀式過程。

（三）數位電子產品

1. 錄音筆

錄音工具是非常適合用來記錄訪談，因為它具有以下三項優點：(1)詳實記錄訪談內容。(2)提供研究者反覆研究訪談內容的機會。(3)使研究者在訪談時不易分心。所以也是本研究不可或缺的記錄工具，而錄音筆可以彌補紙筆記錄的缺

²⁸ 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010，頁 233。

²⁹ 謝國雄、高穎超、李慈穎、吳偉立、劉怡昀、劉惠純、鄭玉菁、葉虹靈、林文蘭：《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》，台北：群學，2007，頁 165—166。

憾，再者錄音筆的體積小，便於攜帶收藏，也較不易使受訪者感到有壓迫感。但是在錄音前，必須先取得受訪者的同意。

2.攝影機、照相機

攝影機、照相機可以完整的記錄下拔度儀式的畫面，並且當取得這些畫面時，可直接呈現在本論文之中，讓之後的讀者更加清楚了解整個打血盆拔度儀式過程，也可做為論文的佐證資料。

第二章 文獻回顧及宗教對女性經血禁忌探討

本章共分為三節分別是喪葬禮儀與喪葬宗教儀式、釋教相關研究、各宗教對女性經血的禁忌探討。

第一節 喪葬禮儀與喪葬宗教儀式

本論文，主要探討釋教喪葬「血盆」儀式，也就是所謂「喪，葬宗教儀式」；而喪葬宗教儀式，原始於喪葬儀式，在漢朝許慎《說文解字》一書說到：

葬，藏也。从死在艸中；一其中，所以薦之。¹

可見，人類一開始的喪葬儀式極為簡單，沒有繁雜儀式；人們用土或草將屍體加以掩埋不使暴露而已，在出殯之前並沒有舉行宗教儀式，可見喪葬宗教儀式，是隨著人類社會的不斷發展，以及宗教活動的流行，才使喪葬儀式逐漸複雜化。本節，主要探討有關喪葬禮儀及喪葬宗教儀式之文獻。

一、喪葬禮儀文獻探討

(一) 喪葬禮儀專書

中國傳統思想，以儒家為主；因此有關喪葬禮儀專書，可追溯儒家兩本重要的經書：《禮記》、《儀禮》。

《禮記》共計四十九篇，探討有關喪葬禮儀共十四篇，分別是〈奔喪〉、〈檀弓上〉、〈檀弓下〉、〈曾子問〉、〈喪大記〉、〈喪服小記〉、〈雜記上〉、〈雜記下〉、〈服問〉、〈大傳〉、〈問傳〉、〈問喪〉、〈三年問〉、〈喪服四制〉等。《儀禮》共有十七篇，有關於喪葬之禮的共有四篇，分別為〈喪服〉、〈士喪禮〉、〈既夕禮〉、〈士虞禮〉等。此二書在喪葬禮儀有明確的規範親疏（血親、姻親等）、等級（天子、諸侯、大夫、士、庶民等）的喪葬儀節及規模和繁簡程度。由此可知，先秦社會的喪葬喪想，沒有所謂的拔度亡魂的觀念。

呂子振《家禮大成》，²清朝雍正年間書籍，共八卷，探討有關喪葬禮儀，為第六卷至第八卷。第六卷共十七節，主要針對治喪期間的禮節撰寫（初喪辨考、衣制辨考、明器辨考……等）；第七卷共二節，以祭文以及治喪禮儀為主（誄軸

¹ (漢)許慎撰，(清)段玉裁注：《說文解字注》，香港：太平書局，1996，頁27。

² (清)呂子振：《家禮大成》，台北：武陵出版有限公司，2005。

祭文、治喪禮儀等)；第八卷共八節，主要針為治喪期間的祭拜、出殯前的祭拜、弔輓撰寫……等。此書至今已有二百多年歷史，目前台灣閩南地區民間所舉行的喪葬禮俗，可以說絕大多數是依據《家禮大成》所舉行的，因此書喪祭之禮制的內容，可說是極其鉅細靡遺和非常深入的敘述。

張捷夫《中國喪葬史》，³詳細介紹了先秦時代一直到清代，所發展衍生到至今的喪葬風俗，並針對一些中國少數民族之葬法（懸棺葬、樹葬、水葬……等）作探研。他的另外一本書《喪葬史話》，⁴的特色是針對中國薄葬與厚葬歷史發展作深入探討，及喪葬風水部分作討論；閱讀兩本此書後，使研究者迅速了解中國殯葬史的發展與演變。

片岡巖《台灣風俗誌》，⁵以介紹日治時期台灣各地風俗、生活習性、鄉野奇談、俚諺為主；在第九集第三節〈出產結婚死亡當中的迷信〉，其中也同樣有對當時台灣喪葬習俗作了介紹，在撰寫內容上極為簡短，但已把儀式內容意涵大概說清楚。

鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》，⁶主要探討日治時期，台灣的冠、婚、葬、祭和歲時祀典；第四編為喪祭習俗，內容從台灣人對死亡的觀念、搬鋪等一直探討至撿骨（撿金）、埋骨（搬金）；撰寫的內容可說是去蕪存菁，簡短有力的把喪葬習俗描述出來，而從內容上可以說與目前的喪葬習俗大同小異。

姚漢秋《台灣喪葬古今談》，⁷本書共分為三篇，第一篇主要從《禮記》探討中國喪葬祭祀禮俗，第二篇以介紹台灣喪葬禮俗為主，第三篇為台灣民間喪葬奇談；此書主要介紹台灣喪葬儀式，雖然部分內容與現今喪葬習俗已有所差別，⁸但也讓研究者清楚了解到民國八十年代的治喪情況，與現在治喪狀況的異同之處。

曾景來《台灣的迷信與陋習》，⁹詳述台灣各種民俗信仰的由來與沿革，並記載〈喪葬祭禮〉。文中對於喪葬祭禮的「道士」，所唸誦的經典（《金剛經》、《觀

³ 張捷夫：《中國喪葬史》，台北：文津出版社有限公司，1995。

⁴ 張捷夫：《喪葬史話》，台北：國家出版社，2003。

⁵ 片岡巖著、陳金田譯《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書股份有限公司，1996。

⁶ 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。

⁷ 姚漢秋《台灣喪葬古今談》，台北：臺原出版社，1999。

⁸ 此書第131頁，有探討「父母會抬棺材」與141頁「頂樓治喪」；依研究者在田野工作所了解，時代變遷的緣故，喪事事宜目前幾乎都委託禮儀社或禮儀公司全權負責，因此都會地區幾乎沒有「父母會抬棺材」只有少數鄉下地區還保有「父母會抬棺材」習俗；「頂樓治喪」也同樣，家中如沒有場地，目前幾乎都是在殯儀館治喪。

⁹ 曾景來：《台灣的迷信與陋習》，台北：武陵出版有限公司，1998。

音經》、《阿彌陀經》、《血盆經》、《十王懺》、《三昧水懺》、《金剛科儀》、《藥懺》、《香火雜文》、《金橋科儀》)、祭壇佈置(壇中恭奉文殊菩薩、阿彌陀佛、釋迦佛、彌勒佛、賢普菩薩)有所介紹。研究者認為作者所稱的「道士法師」,應屬於「釋教法師」,因研究者從作者撰寫之唸誦的經典、法事的祭壇佈置等,確認研判為釋教法師而不是道教的法師。

(二) 喪葬論文

近年來,由於研究喪葬文化極為熱門,研究者在台灣碩博士論文知識加值系統網站針對以「喪葬」一詞為學位論文搜得共八百九十四本,¹⁰當中與本研究相關的論文則有鐘珮媛《傳統孕產民俗及文學作品之研究》、¹¹林駿華《馬祖喪葬禮俗研究》、¹²陳明莉《鹿港喪葬禮俗研究》、¹³林清泉《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》、¹⁴楊順安《台灣道教喪葬禮俗之研究—以旗山鎮為例》。¹⁵

鐘珮媛《傳統孕產民俗及文學作品之研究》,主要探討有關孕產文化(妊娠民俗與禁忌、胎神與安胎法術、生產民俗與禁忌)與孕產文學(十恩德、十種緣、十月懷胎歌、十月懷胎經),作者記載的〈十月懷胎經〉為道教版本,讓研究者清楚了解與釋教版本之差異。

林駿華《馬祖喪葬禮俗研究》、陳明莉《鹿港喪葬禮俗研究》、林清泉《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》,主要探討當地(馬祖/鹿港/宜蘭)喪葬禮俗,正所謂「一鄉一俗」¹⁶也讓研究者在田野訪談時,可以比較與南投喪葬禮俗的異同之處。

楊順安《台灣道教喪葬禮俗之研究—以旗山鎮為例》,文中大量描述旗山鎮當地喪葬習俗,鮮少撰寫當地道教喪葬禮俗,因此讓研究者在撰寫此研究論文時引以為戒,小心避免犯同樣錯誤。

¹⁰ 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=PjPY5/search#result>:查詢日期2012年3月13日。

¹¹ 鐘珮媛:《傳統孕產民俗及文學作品之研究》,花蓮:國立花蓮教育大學民間文學研究所博士論文,2008。

¹² 林駿華:《馬祖喪葬禮俗研究》,嘉義:南華大學生死學系碩士論文,2003。

¹³ 陳明莉:《鹿港喪葬禮俗研究》,嘉義:南華大學生死學系碩士論文,2002。

¹⁴ 林清泉:《喪葬禮儀的傳統及演變—以宜蘭地區漢人為例》,宜蘭:佛光大學生命學研究所碩士論文,2004。

¹⁵ 楊順安:《台灣道教喪葬禮俗之研究—以旗山鎮為例》,台南:國立臺南大學台灣文化研究所碩士論文,2011。

¹⁶ 各地風俗各異;徐福全:《福全台諺語典》,台北:自印,2003,頁1。

二、喪葬宗教儀式探討

依內政部全國宗教資訊系統網站，¹⁷公佈較具規模或知名度宗教並申請登記立案共二十七類宗教，¹⁸可見台灣是一個宗教信仰自由的國家；喪葬宗教儀式也可以說是相當精采，而研究喪葬宗教儀式相關專書、單篇論文等研究數量相當可觀，¹⁹因此研究者主要針對探討以研究喪葬宗教儀式的學位論文。

研究者在台灣碩博士論文知識加值系統網站，²⁰查詢以研究喪葬宗教儀式的學位論文的有林美芬《臺灣清微道宗拔度儀式研究》、²¹張譽薰《道教「午夜」拔度儀式之研究－以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》、²²郭展宏《道教殯葬科儀之生命教育研究》、²³梁恩誠《台灣道教清微派儀式與音樂研究》、²⁴林秋梅《臺灣正一道派基隆廣遠壇傳度儀式研究》、²⁵黃佳琪《道教打城儀式之音樂研究》、²⁶許鈺佩《道教儀式放赦之音樂研究》、²⁷陳仲瑛《台灣佛教喪禮研究》、²⁸謝坤欣《神聖與世俗－從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》、²⁹廖秋茹《台灣佛教鼓山往生儀軌及音樂研究》、³⁰謝文琦《台灣天主教喪禮研究》，³¹共十一本學位論文；以宗教區分，研究道教喪葬相關儀式共七本（研究儀式為四本，研究儀式音樂的兩

¹⁷ 內政部全國宗教資訊系統網站：<http://religion.moi.gov.tw/web/index.aspx>；查詢日期 2012 年 3 月 13 日。

¹⁸ 二十七類宗教：佛教、藏傳佛教、道教、基督教、天主教、回教、理教、天理教、軒轅教、巴哈伊教、天帝教、一貫道、天德聖教、耶穌基督末世聖徒教會（摩門教）、真光教團、世界基督教統一神靈協會（統一教）、亥子道宗教、儒教、太易教、彌勒大道、中華聖教、宇宙彌勒皇教、先天救教、黃中、山達基宗教、玄門真宗與天道；請參閱內政部全國宗教資訊系統網站：<http://religion.moi.gov.tw/web/index.aspx>；查詢日期 2012 年 3 月 13 日。

¹⁹ 可參考曾景來《台灣的迷信與陋習》、鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》、大淵忍爾《中國人的宗教禮儀》等書籍文章。

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>；查詢日期 2012 年 3 月 13 日。

²¹ 林美芬：《臺灣清微道宗拔度儀式研究》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2009。

²² 張譽薰：《道教「午夜」拔度儀式之研究－以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》，嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2003。

²³ 郭展宏：《道教殯葬科儀之生命教育研究》，高雄：國立高雄師範大學教育系碩士論文，2009。

²⁴ 梁恩誠：《台灣道教清微派儀式與音樂研究》，台北：國立臺北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文，2009。

²⁵ 林秋梅：《臺灣正一道派基隆廣遠壇傳度儀式研究》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006。

²⁶ 黃佳琪：《道教打城儀式之音樂研究》，台北：國立臺灣師範大學民族音樂研究所碩士論文，2005。

²⁷ 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。

²⁸ 陳仲瑛：《台灣佛教喪禮研究》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2010。

²⁹ 謝坤欣：《神聖與世俗－從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》，台北：世新大學社會發展研究所碩士論文，2004。

³⁰ 廖秋茹：《台灣佛教鼓山往生儀軌及音樂研究》，台南：國立臺南藝術大學民族音樂學研究所碩士論文，2010。

³¹ 謝文琦：《台灣天主教喪禮研究》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，1993。

本)，探討佛教喪葬相關儀式共三本（研究儀式為兩本，研究儀式音樂的一本），天主教喪禮研究一本。

林美芬《臺灣清微道宗拔度儀式研究》，主要探討清微道宗喪葬拔度儀式，記載了拔度儀式流程；內文中也部份記載了破血湖儀式流程，讓研究者清楚了解到清微道宗的破血湖儀式流程，與釋教打血盆雖有部分不同，但是背後意涵都是一樣的（不管是破血湖還是打血盆）救贖往生者脫離血湖／血盆沉淪之苦。

張譽薰《道教「午夜」拔度儀式之研究－以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》，詳細記載了道教午夜整個過程；讓研究者清楚了解到道教「午夜」拔度儀式與釋教「午夜」拔度儀式之差異。

郭展宏《道教殯葬科儀之生命教育研究》，主要探討道教殯葬科儀與生命教育的關連性，和喪葬禮俗與道教喪葬科儀結合後，發展出的悲傷輔導與生命教育；讓研究者瞭解到儀式背後代表的意涵往往具有教化意涵，也讓研究者思考「打血盆」儀式，背後代表的意涵為何？是否具有悲傷治療和生命教育等含意。

林秋梅《臺灣正一道派基隆廣遠壇傳度儀式研究》，撰寫研究基隆廣遠壇，傳承情況的歷史面、生活面、信仰面等；此研究成果，讓研究者在田野訪談時會注意到南投釋教壇的的傳承傳況、歷史面、生活面、信仰面等，而不是只專注於儀式的訪談。

黃佳琪《道教打城儀式之音樂研究》、許鈺佩《道教儀式放赦之音樂研究》兩本論文主要研究分析道教儀式（打城、放赦）音樂，與記載儀式過程內容；讓研究者清楚了解道教「打城、放赦」儀式與釋教的「打城、放赦」儀式的差異之處。

陳仲瑛《台灣佛教喪禮研究》，主要探討佛教的生死觀（六道輪迴、對待死亡課題的態度）與佛教喪禮儀式之內容與程序喪禮；謝坤欣《神聖與世俗～從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》，從佛教喪禮儀式之內容與程序喪禮，探討台灣殯葬產業狀況發展；廖秋茹《台灣佛教鼓山往生儀軌及音樂研究》針對佛教往生儀軌之音樂探討研究；三本佛教喪葬儀式研究論文，提供了研究者對於佛教喪葬儀式相當程度的認知與瞭解與釋教拔度內容之異同處。

謝文琦《台灣天主教喪禮研究》，主要探討台灣天主教喪葬禮儀本地化之理論基礎，和喪禮本地化之內涵與意義（作七儀式）以及台灣天主教喪葬禮儀的功能和意義，喪禮本地化的重要性，作者也提出今後台灣天主教喪葬禮儀本地化所

當注意之事項；此研究讓研究者瞭解到宗教在地化的重要性，如同本研究打血盆儀式，草屯地區與埔里地區所舉行的方式與內容略有差異。

第二節 釋教相關研究

一、期刊相關論文

探討釋教的相關期刊論文，研究者收集到的有王天麟〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉，³²此篇論文主要探討桃園縣楊梅鎮顯瑞壇客家釋教「打血盆」拔度儀式，內文記載「打血盆」拔度儀式的意涵、壇班概況、儀式的準備與佈置和過程，還談到「斬沙蛇、殺龜」與「斬十二生肖」的儀式與楊士賢《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》說的斬畜拔度儀式意義是同樣的。³³

李世偉、李峰銘〈蘆洲湧蓮寺「打水狀」儀式探析〉，³⁴主要以蘆洲讚瑞壇釋教法師所舉行的湧蓮寺「打水狀」儀式為研究題材，再針對儀式空間、流程和分析做論述。在儀式分析一文當中提到亡者透過池頭媽（水難）／狀腳媽（產難）的救度從地獄的苦難獲得解脫；張家麟〈功德、責任與超拔、懷念—論台北保安宮牽狀儀式的宗教信仰基礎〉，³⁵此文主要探討台北保安宮牽狀儀式過程及意涵，此外也針對信徒參與牽狀儀式動機、鬼魂存在、牽狀儀式功能信仰觀進行分析了解，文中也提到過去保安宮由道教道士主持儀式，現在改由釋教法師主持。上述兩篇，以當地釋教法師所舉行的牽狀儀式做探討，讓研究者了解到水狀、血狀、血盆，三種儀式之差異性。

蕭進銘〈淡水靈寶道壇的功德儀式：以混玄壇為核心的探討〉，³⁶本文主要探討淡水靈寶道壇的源頭、傳承與現況，以及與北部靈寶派的比較和混玄壇功德儀式科儀的內涵、作法及特質；本文當中提到一個重點那就是北部的靈寶派受到釋教壇之影響，為了生存，部分道長學習了釋教儀式，並將所學的釋教儀式，融入其中，因此不著絳衣只著海青，部分科儀儀式也具有濃厚的釋教儀式色彩，而南部，因為是靈寶派的大本營，所以釋教壇生存不易，只有少數釋教壇從事釋教

³² 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：1997。

³³ 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所博士論文，2010。

³⁴ 李世偉、李峰銘：〈蘆洲湧蓮寺「打水狀」儀式探析〉《台北文獻》第一百六十七期，台北：台北市文獻委員會：2009。

³⁵ 張家麟：〈功德、責任與超拔、懷念—論台北保安宮牽狀儀式的宗教信仰基礎〉《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：真理大學宗教文化與組織管理學系：2010。

³⁶ 蕭進銘：〈淡水靈寶道壇的功德儀式：以混玄壇為核心的探討〉《民俗曲藝》第一百七十三期，台北：2008。

儀式；此文也啟發了研究者瞭解到南投縣境內的竹山、水里、名間、集集等，喪葬拔度儀式主要以道教為主，所舉行的喪葬拔度儀式內容也未受到釋教影響，釋教壇在此地區幾乎生存不易，這當中一定有其歷史背景。

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〉、³⁷〈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〉、³⁸〈花蓮縣的釋教歷史及其喪葬拔度法事現況〉、³⁹〈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〉、⁴⁰〈臺灣的釋教歷史及其喪葬拔度法事現況〉、⁴¹〈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〉、⁴²六篇期刊論文，主要以他的碩博士論文為基本架構，再依所設定的題目撰寫區域性（花蓮、台中）、整體性（台灣）的釋教拔度儀式內容。

胡天成〈重慶漢族喪葬儀式中的「過橋」〉，⁴³作者記載重慶市香花和尚在金嘴村所舉行的「請荐祭祀」中的救拔亡母「過血河橋」儀式；研究者從作者撰寫內容研讀認為「過血河橋」儀式，⁴⁴比較屬於台灣釋教「過橋」儀式與「打血盆」儀式的綜合版，此篇也讓研究者瞭解重慶當地香花和尚所舉行「過血河橋」儀式與釋教「過橋」儀式之差異。

王旭〈香花佛事－廣東省梅州市的民間超渡儀式〉，⁴⁵作者藉由梅州市一場超渡儀式，介紹香花佛事內容，並記載每個儀式過程中所使用的牒文，⁴⁶當中作者也記載了香花和尚唱誦的〈血盆經〉；這些內容使得研究者在田野訪談記錄

³⁷ 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。

³⁸ 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。

³⁹ 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。

⁴⁰ 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。

⁴¹ 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。

⁴² 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。

⁴³ 胡天成：〈重慶漢族喪葬儀式中的「過橋」〉《民俗曲藝》第九十二期，台北：1999。

⁴⁴ 儀式過程大概如下：首先目連帶領孝眷繞橋遊行代表孝眷在五方地獄尋母，遍尋不著之後，前往血河地獄尋母，接著孝眷藉由目連幫忙在血河地獄喝過血湖水、給過利市錢，便帶著孝眷上橋，每過一次橋便要給利市錢，過完橋後焚燒橋上物品後，代表過橋完畢；詳細內容請閱讀，胡天成：〈重慶漢族喪葬儀式中的「過橋」〉《民俗曲藝》第九十二期，台北：1999，頁735-779。

⁴⁵ 王旭：〈香花佛事－廣東省梅州市的民間超渡儀式〉《民俗曲藝》第一百三十四期，台北：2001。

⁴⁶ 牒文共計17份，牒文名稱與內容請詳見王旭：〈香花佛事－廣東省梅州市的民間超渡儀式〉《民俗曲藝》第一百三十四期，台北：2001，頁139-214。

時，所收集到的資料可以比較了解當中的異同之處。

二、研究釋教相關專書

有關涉及到釋教儀節之專書，有徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，⁴⁷此書為國內第一本以台灣民間喪葬儀節為研究對象的博士論文，剖析描述閩、粵兩省移入台灣之漢人喪葬習俗，在田野採訪方面，足跡遍及台北、宜蘭、桃園、新竹、苗栗、台中、彰化、南投、雲林、嘉義、台南、高雄等地，可說是一本內容豐富的殯葬禮儀專書；當中也採訪各地的釋教法師，⁴⁸記載閩南、客家釋教各類功德法事，如：入木法事、出山功德、做七法事等，並對儀式流程與意涵詳加介紹；但是論文中在講述釋教功德法事時，仍沿襲日治時期所採用之「佛教功德」稱法，以及當時一般民眾對釋教法師的稱呼「佛教司功」，僅部分引用資料方才出現「釋教」一詞；日治時期只有極少數出家僧侶從事喪葬拔度儀式，加上釋教法師在儀式中使用的經典、法器與出家僧侶所使用的經典、法器等大部份相同，因此尚可使用「佛教功德」、「佛教司功」等詞；現今部分出家僧侶皆有從事喪葬拔度儀式，與釋教喪葬拔度儀式內容，明顯不同，因此「佛教功德」、「佛教司功」等詞，較不符合現今社會使用。

鄭志明、黃進仕合著《打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討》，⁴⁹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，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」之壇班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》，⁵⁰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〉

⁴⁷ 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系博士論文，1983。

⁴⁸ 依據徐福全訪談資料顯示，訪談了台北、宜蘭、桃園、苗栗、台中、彰化、南投、雲林、嘉義釋教法師。

⁴⁹ 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。

⁵⁰ 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。

此篇中，有提到客家釋教特有的科儀，⁵¹這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；譚偉倫主編《民間佛教研究》，⁵²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可說是幾乎相同，作者在文中也提到香花僧與台灣釋教具有淵源的；王煊《佛教香花－歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，⁵³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」，⁵⁴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。⁵⁵目前研究者尚無能力親赴大陸地區觀察香花和尚之科儀法節，但借助此書和一些相關文獻，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。

三、研究釋教相關博碩士論文

俗話說：「秀才不出門能知天下事」，因此當研究者確定好論文題目之後，就先利用網路資訊，在台灣碩博士論文知識加值系統網站查詢。⁵⁶以「釋教」一詞作為學術論文題目研究的有邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》、⁵⁷林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》、⁵⁸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》、⁵⁹《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》、⁶⁰劉美玲《釋教打血盆儀式的意涵、流變與

⁵¹ 「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。

⁵² 譚偉倫主編：《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007。

⁵³ 王煊：《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。

⁵⁴ 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」詳細內容請見考王煊：《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。

⁵⁵ 根據南投釋教會理事長李錫明先生所言：「目前南投縣釋教的喪禮法事，主要以男性法師為主，女性法師為輔；女性從事釋教儀式，大約可追溯20年前彰化員林女性誦經團，才開始女性從事釋教儀式，女性法師主要以誦經禮懺為主，可以不持齋」。訪談時間2008.10.8；晚上8:00。

⁵⁶ 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=PjPY5/search#result>：查詢日期2012年3月13日。

⁵⁷ 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。

⁵⁸ 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。

⁵⁹ 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。

⁶⁰ 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

傳承：以新竹縣橫山鄉春盛壇為例》、⁶¹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》；⁶²研究者依研究領域以及撰寫內容，來探討這六本釋教論文之特色。

（一）研究領域

依研究領域，研究者把六本論文，大概區分為：釋教音樂儀式研究、釋教儀式研究兩個部份。

1. 釋教音樂儀式研究

邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》，主要是針對北部釋教儀式之音樂進行研究探討，是第一本以「釋教」為題的論文，林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，主要以北部的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，均以釋教音樂分析為主，儀式內容為輔，因此內容裡有大量的每一個拔度儀式的樂譜，可說是記錄了豐富的釋教音樂史料。

2. 釋教儀式研究

楊士賢《台灣釋教喪葬拔度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《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南釋教系統為例》，主要針對目前台灣區域性（花蓮）與整體性（台灣）的釋教喪葬拔度法事詳細流程介紹，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》以新竹縣客家釋教之打血盆儀式，進行儀式的分析與討論。

（二）撰寫內容

邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》，以台灣北部的釋教壇為研究對象，並實地觀察釋教的各個儀式並把儀式之音樂詳加紀錄，此外對釋教傳入台灣的年代、釋教壇的繁衍、分布和活動，以及功德法事的意義、起源及發展、釋教功德法事的種類與內容等種種資料均有詳細說明。

林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，延續了邱宜玲的論文研究，研究

大學民間文學研究所博士論文，2010。

⁶¹ 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。

⁶² 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。

的重點在於釋教儀式中的「南曲」，另外對釋教從業人員的生活職務、儀式空間、科儀內容程序亦有所探討。

楊士賢《台灣釋教喪葬拔度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》，主要探討花蓮縣閩南釋教現況與拔度法事流程內容及探討打枉死城、打血盆、挑經、過橋等，這四項科儀之儀式意義、教化意義、娛樂意義，提供了研究者在田野觀察時要注意舉行「血盆」儀式背後所賦予的真正意義。

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》，更深入說明了台灣閩南釋教之歷史、分布、傳承、組織、派別、參與人員、樂器、服裝、壇場佈置、法事種類、舉行時機等，並以打枉死城、打血盆、斬畜、挑經、過橋、金橋、弄觀音等七項科儀為研究對象，從中探討七項科儀當中的民間文學在喪葬拔度法事所呈現出的意涵；此書為國內第一本以台灣釋教喪葬拔度法事為研究對象的博士論文，研究成果可說是對於研究台灣釋教概況與儀式提供了重要的基礎材料。

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》、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》，這兩本論文以研究客家釋教為主要對象，可以彌補前四本論文很少紀錄到的客家釋教族群，前者詳細記錄客家釋教喪葬儀式及其音樂並加以分析研究，後者同樣詳記客家釋教喪葬儀式，並針對客家釋教的打血盆儀式之內容以其科儀文本進行分析研究，此論文讓研究者激盪出更多題材可以在本論文撰寫；兩本論文詳細記載，客家釋教壇場佈置、法事所要使用的物品、法器及經書等，讓研究者對於客家釋教之拔度儀式有基本認知，它提供想要研究客家釋教的學者之文獻。

除了上述六本論文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此論文說明了喪葬拔度法事的執行者，並非只有道教的道士或佛教僧侶，尚有其他民間教派的神職人也從事相關儀式。又針對「司公」一詞闡述分析，釐清「司公」並不全然指「道士」。也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。

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。

第三節 各宗教對女性經血的禁忌探討

各個宗教對於女性經血，有著許多解釋，本節主要從民間宗教、道教、佛教與基督宗教四方面，探討各宗女性經血的禁忌。

一、民間宗教與習俗的女性經血的禁忌

董芳苑《台灣宗教大觀》，⁶⁴一書說到台灣民間宗教信仰結構，若以圖表說明，如下圖：⁶⁵

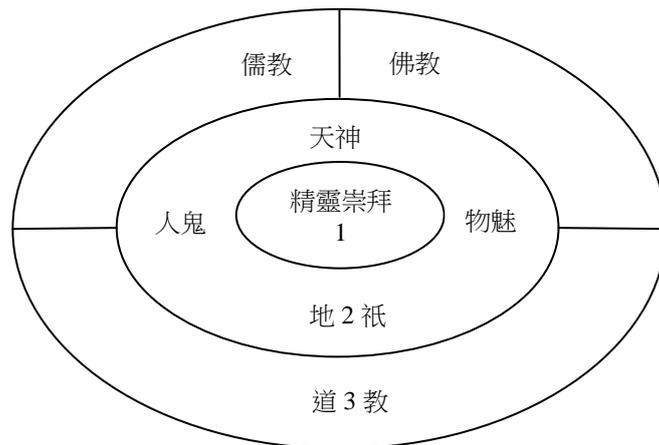


圖 2-3-1 台灣民間宗教信仰形式結構圖

從上圖可以了解到，台灣民間宗教信仰，本質為「精靈崇拜」，次為「天、祖崇拜」，進而「儒、道、佛」三教混和信仰。

鄭志明《台灣民間宗教結社》一書也談到：

民間宗教源自於基層社會，代表了低次元傳統文化成社會的具體事項，在「百姓日用而不知」的社會習俗中，傳承了鄉土百姓的心靈世界，包括道教、佛教的祝祇神靈，儒家倫理天道思想，陰陽五行的宿命觀念，祖先崇拜，以及許多地方性巫術與泛靈信仰。⁶⁶

中國思想以儒家為主，儒家主要思想之一為「禮」，在喪禮教化思想所謂「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」、⁶⁷「事死如事生、事亡如事存」⁶⁸等；一般舉行之喪葬禮儀流程以儒家的思想為主，兼容並蓄「道、佛」的喪葬觀念與儀式。

⁶⁴ 董芳苑：《台灣宗教大觀》，台北：前衛出版社，2008。

⁶⁵ 董芳苑：《台灣宗教大觀》，台北：前衛出版社，2008，頁 74。

⁶⁶ 鄭志明：《台灣民間宗教結社》，嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心，1998，頁 6。

⁶⁷ 論語·為政篇。

⁶⁸ 《中庸》十九章。

諺語說：「男人七寶之身，女人五漏之體」，⁶⁹從此諺語可知對男女先天的生殖器官之褒貶，並充分符合重男輕女的觀念；一般民間習俗觀念認為，女性的身體為污穢與不潔，而構成女性是不完全、污穢、不潔的形體，象徵標誌為「月經」。

林明峪《台灣民間禁忌》一書，針對民間習俗之女性經血禁忌敘述如下：

在古代「人死成鬼」觀念盛行於民間之際，因產厄而死的婦女，便被認為是「產鬼討交替」……據說死後會墮入血池（又作血河、血盆、血湖）地獄的，豈不叫待產的產婦驚心再三？又由於古來認為生產為污穢不潔事，凡產褥、胎盤、臍帶等必須謹慎收拾妥當，以免因「血污」而沖犯天地神明。⁷⁰

一般女人因經血之故，被視為不潔；而產婦臨產時的血污，更是不潔之甚。⁷¹

由於女子生理上的變化，十四五歲起即開始按月定期排洩經血，以迄老來停經。期間又有生產時的羊水裂，於是「血污」便被聯想到女子身上。凡一切神靈之地鬼魅之處，女子都禁止涉足；因為以她不潔之身，處在一個觀念上充滿鬼魂神煞的時代，惟恐有所沖犯，沖犯的後果便是災厄臨身。⁷²

郭立誠《中國民間史話》也談論到：

從前一般觀念認為婦女生產流的血、女人的月經是污穢不潔的，這是由於古人認為「性」和「生殖」是不潔的緣故，因此男人不入產房，婦女月經期間不到廟裏燒香。⁷³

翁玲玲〈漢人社會不潔觀的建構與變遷：以女性血餘不潔為例〉一文提及到：

根據田野及文獻資料，漢人社會中，一般大眾對經產血不潔的認知主要為：經產血是極污穢的東西，會沖犯神明帶來惡運。因此平常生理期間的婦女不可以參加祭祀或入廟拜拜，在作月子期間的婦女除了不可接觸神聖事物，例如祭祀、入廟外，也不可以碰井灶或出門，尤其嚴禁走訪人家，如犯此禁，將為自身及他人帶來厄運。⁷⁴

翁玲玲《麻油雞之外婦女做月子的種種事情》一書也說到：

月子期間，產婦，有大量惡露排出，以一般的心態來看是非常污穢的，人碰到都會倒霉。基於生理以及心理因素，有關成員都很支持這項禁忌，並無強人所難之處。⁷⁵

游淑珺《女界門風－台灣俗語中的女性》：一書有說到：

⁶⁹ 男子身上有七件東西要珍惜：心、肝、脾、腦、髓、精、血；女子身上有五個洞會漏泄真氣：左右乳房、肛門、尿道、產道；凡是男女皆應知曉七寶五漏，才能攝生養生；徐福全：《福全台灣諺語典》，台北：自印，2003，頁433。

⁷⁰ 林明峪：《台灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1983，頁117。

⁷¹ 林明峪：《台灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1983，頁121。

⁷² 林明峪：《台灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1983，頁137。

⁷³ 郭立誠：《中國民間史話》，台北：漢光文化事業公司，183，頁168。

⁷⁴ 翁玲玲：〈漢人社會不潔觀的建構與變遷：以女性血餘不潔為例〉；孝恩文化基金會網站：<http://www.xiao-en.org/cultural/academic.asp?cat=66&loc=zh&id=1215>；查尋日期：2012年3月16日。

⁷⁵ 翁玲玲：《麻油雞之外婦女做月子的種種事情》，台北：稻香出版社，1994，頁43。

在族群生活的各個領域中，處於經期女性都是不潔的「lah sap」女性，必須「暫時性」的接受禁忌規範，等經血消失，才能再度進入正常的生活軌道。⁷⁶

一般大眾對經血不潔的認知主要為：經血是極污穢的東西，婦女要是在經血期至廟宇拜拜，會沖犯神明並會為家人及自身帶來惡運。因此平常生理期間的婦女不可以參加祭祀或入廟拜拜，在作月子期間的婦女更是不可接觸神聖事物，例如祭祀、入廟等；在喪葬部分，一般大眾也認為婦女在世時，多少會因為經血問題沖犯神明，死亡後會入血盆地獄受苦，因此都須舉行打血盆、誦血盆經等儀式；所以，必須等到人們在觀念上不信血污（視血污為新陳代謝的產物）、不信邪、不信鬼神的理性時代，有關婦女身上的各種經血禁忌，才會自然消失。

二、道教對女性經血的禁忌

道教是一個重視長生不死、修道成仙的宗教，發源於中國；中國傳統社會對於女性經血有許多的禁忌，道教自然也延續此禁忌。

《雲笈七籤》卷四十五〈秘要訣法·殮穢忌第五〉：

科曰：忌臨屍、產婦、喪家齋醮食。櫛沐、飯食、便曲、不欲向北，及不得見三光。婦人月經不得造齋食，近道場，不得見諸畜產、喪車、靈堂等。⁷⁷

道教認為經期女、產婦是汙穢不潔，會觸穢道場，使修仙不得，丹藥不成，且不僅是妨人行道而已，同時也會觸犯神祇，罪性極大。⁷⁸

此外道教中談論血湖地獄的經典有，《元始天尊濟度血湖真經》、《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》，《元始天尊濟度血湖真經》，共分上中下三卷，可以說是道經中敘述血湖地獄最詳盡，也是有關血湖地獄說法中較早出現的經典。⁷⁹

《元始天尊濟度血湖真經》卷上，當中描述為何婦女會入血湖地獄內容下：

是故生產有諸厄難，或月水流行，洗浣污衣，或育男女，血污地神，污水傾注溪河池井，世人不知不覺汲水飲食，供獻神明，冒觸三光。或誤服毒藥，損子墮胎，或男女數多，故行溺死，冤讎報對，魔鬼相攻。或致子死腹中，母亡產後，或母子俱亡，至傷性命。或遭刑戮，兵解難逃。或疾染惡鬼，橫傷非命，死入酆都血湖地獄，備受諸苦，由積血以成湖，認幻緣而有獄。⁸⁰

《元始天尊濟度血湖真經》卷中，則是敘述血湖地獄是包含了四小獄（血池、血盆、血山、血海）以及婦女在血湖地獄的情況內容下：

⁷⁶ 游淑珺：《女界門風—台灣俗語中的女性》，台北：前衛出版社，2010，頁282。

⁷⁷ (宋)張君房撰《雲笈七籤》，上海：上海商務印書館，出版年代不詳，頁319。

⁷⁸ 蕭登福：《道教與佛教》，台北：東大圖書公司，2004，頁306。

⁷⁹ 蕭登福：《道教與佛教》，台北：東大圖書公司，2004，頁300。

⁸⁰ 《道藏》第二冊，上海：上海出版社，1996，頁37。

地獄又分四子獄：曰血池、血盆、血山、血海。四獄相通，有神主之號，曰血湖大神，在於無極水底，水流其上，臭氣衝天。凡世間產死血屍女人，皆是宿世母子仇讎，冤家纏害，乃至今生一一還報，寂寂於冥夜之中，號號於黑暗之下，渾身血汗，臭穢觸天，金槌鐵杖，亂考無數，飢餐猛火，渴飲血池，萬死萬生，不捨晝夜，常居黑暗，不睹光明。⁸¹

《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》對於血湖地獄的描述如下：

長一萬二千里，周回八萬四千里，下有一門，名曰伏波，乃血湖大神主之。其獄有五，一曰血膿之獄，二曰血冷之獄，三曰血汗之獄，四曰血資之獄，五曰血湖之獄。……乃是世間產死之魂、血傷之魂，墜墮斯獄。⁸²

兩本經書對於血湖地獄的形容略有不同，但是卻有一個共同點那就是《元始天尊濟度血湖真經》，經文中將元始天尊形容成血湖地獄的救赦者；《太一救苦天尊說拔度血湖寶懺》，也同樣將太一救苦天尊形容成血湖地獄的救赦者。

此外還有《上清靈寶大法》也都有針對血湖地獄作敘述。

《上清靈寶大法》卷三十四〈血湖燈圖〉描述血湖內容：

師曰：大鐵圍山之南，有硤石獄。其形皆黑，旁有火焰，下有血湖，在東南一大石間。上大下尖，中開一縫，罪人出入，自有百藥毒汁灌身心。獄號血湖，產死婦人億劫沉墜，苦不可勝，穢惡之甚。獄中有百萬鬼卒，晝夜考掠。乃翻體大神，擲尸大神，食心啖腦鬼王之類也。⁸³

卷五十八敘述婦女在血湖地獄的情況，內容下：

血湖有五獄。王法及戰陣殺戮、癰疽癩毒，墜在三獄，罪猶可赦，魂有出期。惟已產未產罪魂，各有一獄，生生執對，血穢腥膻，滔滔血湖，飲浸形體，動經億劫，不睹光明。亦有婦人墮落胎孕，母喪子存，子喪母存，母子俱喪，或肢體不完，或敗血泄血，癩病血痢。皆屬血湖地獄所囚。⁸⁴

從上述經文資料，可從中瞭解道教對於女性經血及惡露是有所禁忌的，因此傳統道教習俗，對於女姓規範相當嚴格，如：女性不可習練道法（近年來逐漸有女性法師）、道法傳男不傳女、不管女性是否生理期皆不行至道壇內等；道教認為女性經血的存在，無法達到終極目標「修道成仙」，因此道教才會有斬赤龍的修練法。

⁸¹ 《道藏》第二冊，上海：上海出版社，1996，頁 37。

⁸² 《道藏》第九冊，上海：上海出版社，1996，頁 829。

⁸³ 《道藏》第三十一冊，上海：上海出版社，1996，頁 5。

⁸⁴ 《道藏》第二冊，上海：上海出版社，1996，頁 243。

三、佛教對女性經血的禁忌

佛教源自於印度，當時印度的女性沒有所謂的宗教信仰自由、經濟自主能力、財產繼承等，是一個「男尊女卑」的社會結構；《長阿含經》記載了，女性有三障十惡：

佛告玉耶：「女人之法，有三障、十惡，不自覺知。」

玉耶白佛：「何等三障、十惡？」

佛告玉耶：「一者、小時父母所障。二者、出嫁夫主所障。三者、老時兒子所障。是為三障。何等十惡？一者、生時父母不喜，二者、養育無味，三者、常憂嫁娶失禮，四者、處處畏人，五者、與父母別離，六者、倚他門戶，七者、懷妊甚難，八者、產生時難，九者、常畏夫主，十者、恒不得自在。是為十惡。」⁸⁵

從上述經文，可見當時女性地位極低、生活充滿困境、沒有自我、終其一生依附著男性過活；如同中國傳統社會對婦女的觀念一樣「在家從父，出嫁從夫，老來從子」。

佛陀創教時的僧團只有男性沒有女性，當佛陀姨母摩訶婆闍婆提夫人，率領五百名釋迦族婦女，請求佛陀准許她們出家，不管摩訶婆闍婆提夫人如何請求佛陀，佛陀都加以拒絕，經阿難尊者代為請求，佛陀答應摩訶婆闍婆提夫人與五百名釋迦族婦女出家，但佛陀有一條件，那就是女性出家必須遵守「八敬法」。

八敬法內容如下：

- 一、比丘尼當從比丘求受具足戒。
- 二、比丘尼半月半月往從比丘受教。
- 三、若住止處設無比丘者，比丘尼便不得受夏坐。
- 四、比丘尼受夏坐訖，於兩部眾中當請三事求見、聞疑。
- 五、若比丘不聽比丘尼問者，則不得問比丘經、律、阿毘曇。
- 六、比丘尼不得說比丘所犯，比丘得說比丘尼所犯。
- 七、比丘尼若犯僧伽婆尸沙，當於兩部眾中十五日行不慢。
- 八、比丘尼受具足雖至百歲故，當向始受具比丘極下意稽首作禮，恭敬承事，叉手問訊。⁸⁶

有關佛陀為何會創立八敬法，印順在《初期大乘佛教之起源與發展》談到：

一般比丘尼，總不免知識低、情感眾、組織力差。要她們遵循律制，過著集團生活，如法清淨，是有點困難的。所以制定「遵法」，尊重比丘僧，接受比丘僧的教育與監護。在比丘僧來說，這是為了比丘僧的和樂清淨，而負起道義上的監護義務。⁸⁷

⁸⁵ 《大藏經》第一冊阿含部一，《長阿含經卷第七·弊宿經》，台北：新文豐出版社，1983，頁46。

⁸⁶ 《大藏經》第一冊阿含部一，《中阿含經卷第二十八·瞿曇彌經》，台北：新文豐出版社，1983，頁606。

⁸⁷ 印順：《初期大乘佛教之起源與發展》，新竹：正文出版社，1981，頁193。

以及釋昭慧〈佛教與女性－解構佛門男性沙文主義〉一文也說到：

筆者以為：有關安居、自恣、受戒、求教誡、僧殘出罪的規訂，是女眾剛成立僧團時，急需比丘的扶持，而被制訂出來的。這不是為了彰顯比丘的特權，而是先成立的比丘僧團對新興的尼眾僧團所應盡的義務。我們試想：比丘尼在當時剛剛成立僧團，什麼都不懂，佛陀也不可能長期陪著她們成長，所以比丘尼眾的教授責任，當然就落在比丘僧團的肩膀上。⁸⁸

印順與釋昭慧認為佛陀創立八敬法在於比丘僧團比丘尼僧團早創立，比丘僧團在當時已有相當規模及制度了；因此希望藉由敬法的規範，讓比丘尼接受比丘僧的教育與監護，可以使比丘尼僧團早一點具有規模與制度。

「八敬法」，主要是針對女性出家眾（比丘尼），出家後生活修行的律法，至於比丘尼得證果、成佛等，則需「轉身成男子身」才能得證果、成佛；比丘尼「轉身成男子身」成佛觀念，記載的經書眾多，研究者列舉一般佛教喪葬宗教儀式中經常使用的兩本經書《藥師琉璃光如來本願功德經》、《地藏菩薩本願經》如下：

《藥師琉璃光如來本願功德經》經文中的第八大願：

願我來世得菩提時，若有女人為女百惡之所逼惱，極生厭離，願捨女身；聞我名已，一切皆得轉女成男，具丈夫相，乃至證得無上菩提。⁸⁹

《地藏菩薩本願經》經文中如來讚歎品第六：

若有女人，厭女人身，盡心供養地藏菩薩畫像，及土石膠漆銅鐵等像，如是日日不退，常以華香、飲食、衣服、繒綵、幢幡、錢、寶物等供養。是善女人，盡此一報女身，百千萬劫，更不生有女人世界，何況復受。⁹⁰

又同經的囑累人天品第十三：

若未來世，有善男子善女人，見地藏形像，及聞此經，乃至讀誦，香華飲食，衣服珍寶，布施供養，讚歎瞻禮，得二十八種利益……十一者、女轉男身。⁹¹

上述經文內容，皆強調女性想要成佛必須「轉身成男子身」，顯示當時印度社會非常重男輕女、男尊女卑、父權至上等現象；研究者研判女性想要成佛必須「轉身成男子身」修行，還有一個原因那就是當時的社會，將女性的經血視為「污穢」的象徵，所以女性要成佛必須「轉身成男子身」。大乘佛教的淨土思想觀念，讓佛教信女脫離傳統歧視束縛，而阿閼佛淨土是所有淨土思想中，唯一有女身出現的淨土。⁹²

⁸⁸ 釋昭慧：〈佛教與女性－解構佛門男性沙文主義〉《千載沈吟－新世紀的佛教女性思維》，台北：法界出版：1999，頁26。

⁸⁹ (唐)三藏法師玄奘奉詔譯：《藥師琉璃光如來本願功德經》，台中：瑞成書局，2009，頁15-16。

⁹⁰ (唐)于闐國三藏沙門實叉難陀譯：《地藏菩薩本願經》，台中：瑞成書局，1968，頁92-93。

⁹¹ (唐)于闐國三藏沙門實叉難陀譯：《地藏菩薩本願經》，台中：瑞成書局，1968，頁316-318。

⁹² 釋恆清：《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書股份有限公司：2003，頁87。

《阿閼佛國經》說到：

阿閼佛刹女人。妊身產時身不疲極。意不念疲極。但念安隱亦無有苦。其女人一切亦無有諸苦。亦無有臭處惡露。舍利弗。是為阿閼如來昔時願所致。⁹³

阿閼淨土，認為一般女性生理上的不淨和痛苦，在阿閼佛淨土中的女性都可倖免，所以沒有「轉身成男子身」、「男淨女穢」、「淨土無有女人」等的意識形態觀念。

四、基督宗教對女性經血的禁忌

無論是台灣民間宗教習俗或道教、佛教、基督宗教，「女性經血」是「不潔」的觀念及限制，都是不容易突破的禁忌，它對女性的自信心造成莫大的影響。

廣義而言基督宗教包含了天主教、東正教、基督教；葉寶貴〈破除女性經血不潔在宗教與文化上的迷思－基督宗教觀點〉一文提到，基督宗教有關經血不潔的禁忌，可追溯四千多年前的《舊約》時代，當時已經開始有女性經血的禁忌。

在猶太、希臘與羅馬的聖殿裏，常常獻上祭祀之血以博取神的歡心。通常是由司祭在至聖灑上聖血，這血有排除任何褻瀆的能量。經血的不潔與祭祀之血的神聖，二者明顯對立的張力，來自於法律上對經期中的婦女不能進入聖殿的規定。⁹⁴

《舊約》經文，對於女性生產後的禁忌及對女性經血不潔有所規範；有關女性生產後的禁忌規範，主要記載在〈利未記〉第十二章產婦潔淨禮的條例，第一節至第八節，經文內容如下：

12:1 上主吩咐摩西

12:2 向以色列人頒佈下面的條例。產婦若生了男嬰，產後的七天，她在禮儀上是不潔淨的，跟月經期間一樣不潔淨。

12:3 第八天男嬰必須受割禮。

12:4 接著，產婦要再等三十三天，到流血停止才潔淨。在這段期間，在完成潔淨禮以前，她不可摸任何聖物，也不可進入聖所。

12:5 產婦若生了女嬰，產後的十四天，她在禮儀上是不潔淨的，跟月經期間一樣不潔淨。她要再等六十六天，到流血停止才潔淨。

12:6 產婦潔淨的日期滿了以後，無論生男生女，她都要帶一隻一歲大的小羊作燒化祭，一隻斑鳩或鴿子作贖罪祭，到上主的聖幕門口交給祭司。

12:7 祭司要替她向上主獻祭，替她行潔淨禮。這樣，她在禮儀上就潔淨了。

12:8 產婦若買不起一隻小羊，她可以用兩隻鴿子或斑鳩代替，一隻作燒化祭，另一隻作贖罪祭。祭司要替她行潔淨禮。這樣，她在禮儀上就潔淨

⁹³ 《大藏經》第十一冊,寶積部上,《阿閼佛國經》,台北:新文豐出版社,1983,頁756。

⁹⁴ 葉寶貴:〈破除女性經血不潔在宗教與文化上的迷思－基督宗教觀點〉《第二屆應用倫理學國際學術會議－宗教文化與性別倫理會議論文》,新竹:玄奘大學宗教學系暨研究所:2007,頁11。

了。⁹⁵

從此經文我們可以看到摩西五經時期的人們認為產婦生兒子後七天內如同經期一樣是不潔的；因生產後女性大概會有十四天左右的惡露現象，人們不知是惡露現象，認為惡露與月經是一樣的不潔淨，因此必須等到婦女流血（惡露現象）停止才算潔淨，並在第八天家人要為新生兒舉行割禮儀式，產婦還須度過三十三天的潔血期，因此共計有四十天之不潔期，若是產女不潔期則是八十天，不論要生男或生女都要在不潔期完後，還要請司祭舉行贖罪祭；藉由贖罪祭的舉行，產婦從原先的不潔之人轉換成潔淨之人，。

〈利未記〉第十五章，記載了有關女性經血不潔及月期間的禁忌，內容要點如下：

15:20 她在經期內躺過的東西都不潔淨。

15:21 摸她的床或坐她坐過的東西的人必須洗滌衣服，沐浴，但他仍然不潔淨到當天傍晚。

15:24 男子若跟經期內的女子性交，他就感染了那女子的不潔淨，要不潔淨七天；他躺的床也是不潔淨的。

15:25 女子若在經期以外流血幾天，或經期後繼續流血，在流血期間跟在經期內一樣，她是不潔淨的。

15:26 在這段期間她躺過的床，坐過的東西都是不潔淨的。

15:28 她的血停止後必須等七天才算潔淨。

15:29 第八天，她要帶兩隻鴿子或斑鳩到上主的聖幕門口，交給祭司。

15:30 祭司把其中一隻作贖罪祭獻上，把另一隻作燒化祭獻上。祭司要用這種方法在上主面前為她行潔淨禮。

15:31 上主吩咐摩西要用這種方法使以色列人不犯不潔淨的條例，免得他們玷污了他們營中的聖幕。他們玷污聖幕一定死亡。⁹⁶

從上述經文當中，可知舊約時期，民眾對於人體生理知識的不足，因此認為女性的經血是不潔，因此以經血對女性加以限制，葉寶貴也說到：

古猶太人因畏懼女人的生殖力，而將經血與產婦都視為不潔。也因敬畏其生殖力，都將之與祭祀之血相連，但又將之污名化為「汙穢不潔」，會冒犯神明。⁹⁷

因此女性不管是在經期後或生產後都必須透過所謂的「贖罪祭」，也就是人類學家所謂儀式（ritual），⁹⁸才能成為潔淨之人。

⁹⁵ 本文聖經引自台灣聖經公會網站：<http://cb.fhl.net/>；查尋日期：2011年12月25日。

⁹⁶ 本文聖經引自台灣聖經公會網站：<http://cb.fhl.net/>；查尋日期：2011年12月25日。

⁹⁷ 葉寶貴：〈破除女性經血不潔在宗教與文化上的迷思－基督宗教觀點〉《第二屆應用倫理學國際學術會議－宗教文化與性別倫理會議論文》，新竹：玄奘大學宗教學系暨研究所：2007，頁25。

⁹⁸ 一些行為，它們是形式化的、具有固定風格、不斷重複、還有固定型態的，由人們非常認真地表現出來的行為；儀式是在某些特定地點與特定時間所舉行的，並具有儀禮次序。Conrad phillip kottak 著，徐雨村譯：《文化人類學文化多樣性的探索》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2006，

《舊約》〈利未紀〉第十二章、第十五章，記載了摩西五經時期，人們對經血不潔的禁忌規範；新約的三部對觀福音（〈馬太福音〉、〈馬可福音〉、〈路加福音〉）記載了耶穌突破了舊約〈利未紀〉對經血不潔的禁忌。現舉〈馬太福音〉，內容摘要記載如下：

馬太福音第九章

會堂主管的女兒和患血崩的女人

9:18 耶穌正在向約翰的門徒說這些話的時候，有一個猶太會堂的主管來見他，在他面前跪下，說：「我的女兒剛死了，求你去為她接手，使她再活過來。」

9:20 有一個女人患了十二年血崩；她走到耶穌背後，摸了一下他外袍的衣角。

9:21 她心裏想：「只要我摸到他的衣角，我一定會得醫治。」

9:22 耶穌轉過身來，看見她，就對她說：「孩子，放心吧，你的信心救了你！」就在那時候，那個女人的病好了。

9:23 耶穌來到那主管的家，看見出殯的吹鼓手和亂哄哄的人群，

9:24 就對他們說：「你們都出去，這女孩子沒有死，她只是睡著了！」大家都譏笑他。

9:25 這群人被趕出去以後，耶穌進女孩子的臥室，拉著她的手，她就起來。⁹⁹

耶穌不管當時社會對女性經血禁忌規範，突破困難走入會堂治好女子的經血問題；在當時以男性主宰的社會，男為主女為俾觀念，耶穌可說是創先例。¹⁰⁰

葉寶貴〈破除女性經血不潔在宗教與文化上的迷思－基督宗教觀點〉，一文同樣提到：

教宗額俄略一世（Gregory I）答覆 Canterbury 的 Augustine 的提問：「婦女經期自然流血，並不是它的過失，所以不可剝奪她進入教會的權力。」他也引用福音中的故事：「我們知道那因流血不止而受苦的婦女，謙卑地碰觸我們主的衣邊時，病就立刻好了。假使這個女人可以碰觸我們主的衣服，而且是被主贊賞的，為何經期中的婦女不能進入教堂，不能領聖體？……如果她去領聖體，她沒罪。……經期對她來說是自然的」。¹⁰¹

雖說基督宗教後來有耶穌基督的顯奇蹟，解除女性不潔，及每任教宗的努力，讓每一位信徒們對女性經血不再視為一種「污穢或不潔」，和努力提高婦女參與宗教儀式活動（例如：儀式中可讀經、彌撒中可輔祭、當司儀、施洗、分送

頁 540。

⁹⁹ 本文聖經引自台灣聖經公會網站：<http://cb.fhl.net/>；查尋日期：2011 年 12 月 25 日。

¹⁰⁰ D.L.Carmody 著徐鈞堯 宋立道譯：《婦女與世界宗教》，四川省：四川人民出版社，1995，頁 126。

¹⁰¹ 葉寶貴：〈破除女性經血不潔在宗教與文化上的迷思－基督宗教觀點〉《第二屆應用倫理學國際學術會議－宗教文化與性別倫理會議論文》，新竹：玄奘大學宗教學系暨研究所：2007，頁 18。

聖體等)、提升宗教地位(由女性人員擔任司鐸)等,雖然離男女平等目標尚遠,但研究者相信那不放棄的毅力,將會成為繼續推動男女平等的最大動力。

第三章 釋教歷史與南投釋教現況

第一節 釋教歷史

一、釋教的定義

有關「釋教」一詞，依目前研究者所收集到的文獻資料顯示，現今至少可追溯到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

上述引文中說「延僧禮佛」，研究者依文及一些文獻研判此指釋教法師，因當時民眾習慣將釋教法師稱為「道僧」，而作者也說「此釋教也」，可見研究者研判無誤。

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，也談到：

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。²

據研究者田野調查結果，南投、台中等地的釋教法師，無人使用「沙壇」一詞，使用的是與道教亦同「道壇」一詞。

另外鄭志明、黃進仕《打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討》，也說到：

大士爺廟的「蘭盆勝會」，所請來的是被稱為「斧頭」法師的「釋教」系統師父，而主持法師則被稱為「中尊」，此系統不屬於正統佛教。³

引文中說「斧頭」，指的是一般釋教法師在舉行儀式時，所戴帽子造型與斧頭相似，因此稱為「斧頭」法師；一般釋教法師會稱所戴的帽子為「合掌帽」，因帽子造型除了與斧頭相似，也像人雙手合掌時的手勢造型。

呂錘寬《台灣傳統音樂概論·歌舞篇》，一書說到：

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

² 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。

³ 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。

釋教為一種未皈依佛教的人員所從事的拔亡法事的總稱。⁴
邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》，也說到：

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。⁵

依據研究者田野結果與文獻顯示，瞭解到「釋教」是一個以宗教活動為職業的團體，其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份）。

另外，楊士賢《台灣釋教喪葬拔度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。⁶

楊士賢另在《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》，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。⁷

此外，《安平縣雜記》一書說到：

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。⁸

鄭榮興《台灣客家音樂》，也談到：

「釋教」的部份，則承襲在家佛教齋堂系統一脈的思想，講究所謂的「龍華三寶」。⁹

研究者認為「釋教」嚴格而論，不屬於正統佛教系統，至於是否屬於齋教系統，有待日後考證，因釋教法師平日可食葷食、不持齋、可結婚生子、主要供奉佛教的佛陀、菩薩等，與部分齋教略有不同，但研究者相信釋教與齋教龍華派之

⁴ 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。

⁵ 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。

⁶ 楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度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。

⁷ 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26。

⁸ 佚名：《安平縣雜記》，台北：臺灣銀行印刷廠，1959，頁21。

⁹ 鄭榮興：《台灣客家音樂》，台中：辰星出版有限公司，2004，頁176。

間有著一定程度的關係存在，以南投釋教壇壇主為例，南投市妙善壇壇主吳貴榮先生、草屯鎮新順壇黃金發先生、黃淇堃先生都曾經至台中市南屯區善德佛堂(台灣著名的龍華派齋堂之一)跟隨住持劉普蓮學習經懺、釋教科儀等儀式；由此可見釋教融合了佛教、禪宗、齋教龍華派、民間信仰、道教等宗教觀念，因此釋教屬於多元文化信仰下所衍生的民間佛教系統。

另外台灣早期的人民大多來自大陸閩、粵一帶，喪葬習俗也承襲閩、粵地區；台灣「釋教」的歷史淵源應與大陸「香花」有關，許多資料顯示，釋教拔度儀式承襲閩、粵地區的香花拔度儀式。

有關「香花」的描述記載，王旭《佛教香花－歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》一書談到：

香花佛事，比較普遍的稱謂有：做香花、做齋、做佛事、做好事、做功德、做和尚、半夜光等，均指喪事活動中操行的度亡儀式。¹⁰

王旭〈傳統的再生與變異－當代梅州佛教香花的職業化與未來趨向〉也說到：

香花實際包含三層含意：一、香花是梅州特色的佛教超度儀式，……二、香花是指操行香花儀式的宗教職業人員，……三、香花是不同於叢林寺院的佛教寺廟及其日常生活。¹¹

依據上述三段王旭文章之引文，可知台灣釋教源自於大陸香花；大陸香花主要工作項目與釋教一樣，辦喪葬法事為主，廟宇法事為輔；引文中也說到香花佛事主要流行於梅縣、蕉嶺、興寧、大埔等地，這些地區是屬於傳統客家地區，可見釋教與客家族群有一定程度的關聯。研究者在田野時也發現到，台中地區所舉行科儀項目中，「勘合」科儀¹²是台中地區才有的獨特科儀，其來源為台中市東勢地區客家釋教壇；南投地區並沒有此科儀項目，除非南投釋教法師有至台中地區學習才懂此科儀演法；可見釋教不只是閩南地區才有的宗教團體及儀式，客家族群也有一定的數量團體以及獨有的科儀儀式。

譚偉倫主編《民間佛教研究》中的〈福建紹安的香花僧〉一文也說到：

民間佛教「香花僧」傳統與台灣「釋教」傳統之間同樣也深具淵源。初步考察發現紹安客家地區的儀式分類概念也與台灣北部完全相同；道士專門處理度生儀式，香花僧負責度死儀式；更關鍵的發現是該區不僅是台灣北

¹⁰ 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，頁115。

¹¹ 王旭：〈傳統的再生與變異－當代梅州佛教香花的職業化與未來趨向〉《民俗曲藝》第一百五十二期，台北：2006，頁178。

¹² 「勘合」科儀詳細內容可參見楊士賢：《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124－125。

部道教傳統的原鄉，很有可能也是台灣釋教傳統的發源地。¹³
另外，根據釋教法師黃淇堃先生說到：

釋教與道教是不同，與佛教也略有不同；道教拔度儀式名稱與釋教相同，但演示過程和內容幾乎完全不相同，所用經典也完全不相同；釋教與佛教在經典上幾乎完全一樣，但在拔度儀式上則是幾乎完全不相同。¹⁴

因此研究者根據所找尋到的文獻以及田野所獲得的採訪資料，可歸納出「釋教」之特色為：釋教是一個佛教為中心信仰的民間宗教（融合了佛教、禪宗、齋教龍華派、民間信仰、道教等宗教觀念），儀式與「道教」、「佛教」演示有所不同，經典與佛教幾乎完全相同，但所做科儀則迥異；釋教儀式演示內容融合了儒家孝道觀念，並會結合當地習俗舉行儀式。（儀式主要精神不變，但演示內容會有所變化，如挑經：主要目的是勸孝，勸孝的內容釋教法師會依家屬狀況有所調整。走赦馬：主要是赦免亡者生前所犯的一切罪惡，台中地區家屬須與釋教法師一起走赦馬，南投地區則是不用。）

二、釋教法師的定義

有關「釋教法師」的定義與工作內容，邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》說到：

主持釋教法事之人員對外自稱為「和尚」、「道士」、「做事的」等，而民間則有「司功」、「道士」、「先生」、「師父」、「先的」等不同稱呼。¹⁵

林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》談到：

主持釋教法事之人員對外自稱為「在家和尚」、「道士」、「做事的」、「在家修的」等，而民間則有「司功」、「道士」、「先生」、「師父」、「先的」、「做事的」或是「某某先」等不同的稱呼。學者稱這些執事人員為「齋公」或「香花和尚」。雖然民間與學者對釋教的執事者有許多不同的稱呼，但他們不喜歡人們稱其為「司功」，認為此稱呼較為不禮貌。其身分證上的職業登記欄為「道士」，是職業的祭司。¹⁶

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》也說到：

「釋教法師」亦非出家眾，為職業性質的民間宗教從業人員，過著伙居的世俗生活，更可以娶妻、生子、茹葷，平日以主持喪葬拔度法事為首要之服務項目。……台灣民間人民對這類神職人員則慣稱為「師公」、「師功」、「司功」、「司功」、「齋公」、「緇門僧」、「和尚仔」（客家稱法），不過較學術性的稱呼則為「釋教法師」。¹⁷

¹³ 林振源：〈福建紹安的香花僧〉《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007，頁130。

¹⁴ 訪談時間2011.10.8；晚上8：00；黃淇堃家。

¹⁵ 邱宜玲：《台灣北部釋教的儀式與音樂》，台北：國立臺灣師範大學碩士論文，1995，頁1-2。

¹⁶ 林怡吟：《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，台北：國立台北藝術大學碩士論文，2003，頁1。

¹⁷ 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

楊士賢在《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》更深入敘述何為釋教法師：

「釋教法師」所為職業性的民間宗教從業人員，過著伙居的世俗生活，更可以娶妻、生子、茹葷，平日以主持喪葬拔度法事為首要之服務項目，有時亦兼行各類廟宇醮事。雖然「釋教法師」在民間有「香花和尚」之俗稱，不過他們卻與受戒的出家眾截然不同，諸多行事風格結合地方習俗，有其獨特儀式色彩。¹⁸

許鈺佩《道教儀式放赦之音樂研究》，對於何謂釋教法師也有所敘述：

釋教之執行法事的人員多為男性、茹葷、不剃髮、居自家中、可娶妻，作習規範與道士相近其執事人員，……。法事所用經懺與佛教相同，功德內容以《龍華科儀》（或稱《香花科儀》）為主，有自己一套儀式宣揚的方式及唱腔，……。科儀名稱與道教大似相同，而經懺則用金剛經、慈悲十王寶懺等。在《發表》、《請神》、《午供》、《放赦》等科儀中，主行身著金色或橘色袈裟，餘皆著黑色、黃色或紫色袈裟。一般我們區分道教與釋教之儀式，可從所做科儀、經懺及其所著服飾上來辨識。¹⁹

另外還有鄭志明、黃進仕《打貓大士—民雄大士爺祭典科儀探討》一書也說到：

法師自稱為「緇門僧」，學者則稱其為「齋公」或「香花和尚」，這是因為他們可以結婚，平日可以吃葷的緣故，而平日以從事喪葬科儀為主。²⁰

鄭榮興的《台灣客家音樂》一書，對於釋教法師描述如下：

齋法所謂的「僧」並非單指出家眾，還包含民間所謂「香花和尚」的齋法執行人員。被稱為「龍華會」，科儀執行的人稱作「香花（和尚）」或稱「齋公」、「法師」，多半是以一傳一的師徒制，並稱因循所屬師承系統排名，而以「某某壇」標誌其傳承。

「香花和尚」雖名為和尚，卻是過著一種較為世俗的生活，一如常人可娶妻、生子、茹葷。此系統雖說傾向「釋教」一脈思想，卻也融合不少「道教」的觀念。²¹

王天麟〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉一文說到：

「釋教」從業人員依莊胡榮福所述，客語稱為「和尚」，頭份廣福壇的吳盛湧則言通常自稱為「緇門僧」，本文從之。民間、學者則有呼為「齋公」、或「香花和尚」者，因其屬在家、吃葷又能結婚生子之故。²²

例》，花蓮：國立東華大學碩士論文，2006，頁16—18。

¹⁸ 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26。

¹⁹ 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，頁4。

²⁰ 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。

²¹ 鄭榮興：《台灣客家音樂》，台中：辰星出版有限公司，2004，頁176。

²² 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。

呂鍾寬《台灣傳統音樂概論·歌舞篇》一書，對於釋教法師也有敘述：

儀式主持者過著世俗生活，結有家室，且飲食並無齋戒，至於所從事的儀式仍屬佛教，並禮拜三寶佛以及諸菩薩。由於儀式主持人的生活背景與皈依齋戒的佛教僧尼不同，為了區別文化背景，該文化圈乃自稱釋教。²³

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》，採訪新竹釋教法師，新竹當地釋教法師認為：

我們做功德是做香花的，就是香花齋。我們家族都是萬盛壇，別人叫我們「和尚」，其實我們是「香花僧」，……供奉釋迦摩尼，普庵禪師是祖師爺。我們不像廟裡吃齋的和尚、尼姑，他們專門誦經，我們可以吃葷，不用剃頭，哪戶人家做功德，我們就要到那做。²⁴

劉美玲也提出對釋教一詞看法：

清代以降，對於從事拔渡法事的宗教人員慣以「僧道」稱之，至日治時期，可蓄髮、肉食、娶妻，以為人做功德為業的「長髮僧」名稱出現，其生活習性同於今日所謂的釋教法師。民間對這類人員稱以「司公」、「道士」、「先生」、「師父」、「先的」、「做事的」、「香花和尚」、「和尚」或「某某先」，「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，是故這群儀式專家為了突顯自己與出家眾有所區別，遂以「釋教」來自我稱呼。²⁵

此外釋教法師柯紹平先生認為：

釋教法師與出家眾和道教法師是不同的；出家眾是要整日茹素，不可結婚生子，道教法師方面，是可以葷素不拘，可結婚生子；至於釋教方面是有分為兩種；一般是葷素不拘；另一方面是方便素，但遇有大法事（首座的大法師為登臺普渡）須茹素三天。一般是可結婚生子，平常以主持喪葬拔度法事為主，而寺廟的祈安植福、普度孤魂為輔。²⁶

從上述引文及田野資料，我們可知釋教法師，是以宗教活動為職業的，宗教從業人員人員以男性為主，近年來中部釋教以有女性從業人員；經濟來源，以舉行喪葬拔度儀式為主、廟宇法事為輔；過著伙居的世俗生活，茹葷不持齋，但當首座法師須登臺普渡時，首座法師須持齋；閩南地區與客家地區皆有釋教法師，差別在於部分儀式名稱、演法的唱念方式、牒文內容等略有不同，其法師妝扮、壇中佈置皆相同。

另外有關大陸「香花和尚」的定義與工作內容，房學嘉〈梅州的覲公、香花佛事及其科儀〉一文有說到：

²³ 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。

²⁴ 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33。

²⁵ 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43。

²⁶ 訪談時間2008.10.11；晚上8：00；柯紹平家。

香花佛事……做法事時僧尼穿黑衣黑裙，大部分不出家，從業者有男有女，其中不出家者男稱「香花和尚」、「花和尚」、「和尚」，女稱「齋孃」……他們可隨請隨到到鄉上門服務。²⁷

劉春曙、王耀華《福建民間音樂簡論》一書也說到：

佛教分香花、叢林兩種，香花和尚吃葷，可以結婚，以作法事為業。叢林和尚相反之。²⁸

譚偉倫主編《民間佛教研究》中的〈南泉普祖門下的客家香花和尚〉一文說到：

以香花和尚來指稱民間的佛教道士。原因在於，民間的佛教道士本沒有一個統一的稱呼，我們用統一的「香花和尚」來稱呼他們，用不著擔心它會與傳統的統一稱謂習慣相違背；而且在有些地方，以佛教經懺來行使超渡祈福的佛教道士其自身就以香花和尚自稱。²⁹

從上述引文，可知大陸「香花和尚」與台灣「釋教法師」皆同，舉行喪葬拔度儀式為主、廟宇法事為輔、可娶妻、生子、茹葷不持齋，其最大原因是因為台灣的原鄉是大陸。

另外，除了「釋教」、「香花」、「釋教法師」、「香花和尚」等詞之外，尚有「沙門」、「緇門」、「龍華派」等詞彙。

丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書》一書，對於大正年間台灣社會宗教現象有所描述，其中針對協助喪家處理拔度儀式的「宗教團體」有所介紹：

台灣僧侶分為外江和尚與本地和尚，其中「本地和尚」多肉食娶妻，以為人做功德為業，依修行方式分為四種：第一是圓頂，吃齋無妻，住在寺廟之內，平時禮佛清修，偶爾兼行喪葬拔度法事。第二乃圓頂，食肉娶妻，住在寺廟之內，平時以主持喪葬拔度法事為業。第三為圓頂，食肉娶妻，伙居於寺廟之外，平時以主持喪葬拔度法事為業，以上三種稱「沙門」；第四則為蓄髮，食肉娶妻，伙居於寺廟之外，平時以主持喪葬拔度法事為業，稱「長(毛)僧」者，即所謂「緇門」是也。此外尚有持齋絕不肉食之齋教，分先天、龍華、金幢三派……信者稱齋公、齋姑，互稱齋友。其初逢齋友死亡時，互相做佛事，不索費，……即所謂齋門也。於是佛教之喪儀便有沙門、緇門、齋門三門……。道教本只度生，因受佛教影響而兼度死，其所做功德為「玄門」功德，於是佛之沙門、緇門、齋門加道之玄門，遂為臺灣喪事功德之四門。³⁰

佚名《安平縣雜記》一書說到：

菜公、菜婆者即佛經優婆夷、優婆塞之類。有龍華、金幢、先天等名目，不茹葷，朝夕誦經禮佛，別為一派。……菜公亦能做香花、禪和佛事。延

²⁷ 房學嘉：〈梅州的覲公、香花佛事及其科儀〉《道教文化的傳播》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2001，頁143-174。

²⁸ 劉春曙、王耀華：《福建民間音樂簡論》，上海：上海文藝，1986。

²⁹ 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172。

³⁰ 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，1919，頁96-98。

請者，不索謝金，送毛巾、摺扇而已，此近於僧家者流也。³¹
邱宜玲《台灣北部釋教的儀式與音樂》有說到：

釋教本身另分沙門與緇門兩派，對派別的稱呼載於法事所使用的文書中。
中部地區家族式釋壇多自稱屬「緇門」，而北部地區則多自稱屬「沙門」。³²

黃旺成《新竹縣志》也提到：

台灣佛教分有沙門、緇門、齋門三派。住寺院、素食、不娶妻、朝夕誦經禮佛、時為喪家主持葬禮，此種和尚屬沙門。蓄髮並可以娶妻食肉者屬緇門，俗稱長髮僧。³³

此外，文建會《台灣大百科全書》網站：

臺灣執行釋教科儀的專業從業者。又稱「香花和尚」，可娶妻、生子、茹葷、過著伙居的世俗生活，……緇門僧通常不會被限定只能學習某一流派的齋法，而有兼學其他齋法系統的現象。³⁴

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》一書，對於「沙門」、「緇門」、「龍華派」等詞彙也有做一般整理與論述，徐福全也認為台灣喪事功德四門，分別為「沙門」、「緇門」、「齋門」、以及道教的「玄門」。³⁵

台灣大部分先民的原鄉來自於大陸，許多的風俗習慣也承襲了原鄉風俗，台灣的「釋教」來自大陸「香花」；台灣的「釋教法師」平日不持齋、可蓄髮，但當首座法師須登臺普渡時，必茹素三齋五戒，登台當天須圓頂；一般民眾除了稱「司公」、「道士」、「先生」、「師父」、「先的」、「做事的」、「香花和尚」、「和尚」等，也有把釋教法師所舉行的法事稱之為「做傳統的」、「做葷的」。

近年來，釋教法師的推廣（成立釋教會）以及學者專家們對於釋教有所記載和研究，讓世人瞭解何謂釋教？讓釋教得以正名，不再只是所謂的「司公」、「道士」、「做事的」；研究者認為不論是「釋教」、「香花」、「釋教法師」、「香花和尚」、「緇門」、「龍華派」等詞彙；皆與歷史傳承演變，地方特色中最重要的「人」和「環境」因素有關，如：佛教的大乘佛教與部派佛教、中國的天主教信徒可祭拜祖先；因此像基督宗教、道教、伊斯蘭教等有眾多的教派分部，只要不違反社會倫理道德、善良風俗習慣及法令規定即可。

³¹ 佚名：《安平縣雜記》，台北：臺灣銀行印刷廠，1959，頁22-23。

³² 邱宜玲：《台灣北部釋教的儀式與音樂》，台北：國立臺灣師範大學碩士論文，1995，頁7。

³³ 黃旺成：《新竹縣志》，臺北：成文出版社，1983，頁31。

³⁴ 文建會：《臺灣大百科全書》網站：

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=1931&Keyword=%E9%87%8B%E6%95%99>：查尋日期：2012年3月16日。

³⁵ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁184。

三、台灣釋教分布

台灣民眾的祖先大多數來自於大陸地區，台灣的「釋教」其來源自大陸的「香花」，有關大陸「香花」的分布，依目前研究者所收集資料顯示主要分布於大陸沿海地區省份；王旭在〈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。³⁶

上述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源來自於此區；³⁷劉美玲經過科儀文獻對照，認為新竹客家釋教源自於廣東客家香花。³⁸

李豐楙〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉一文也提到：

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。³⁹

可見，臺灣釋教客家系統，在客家族群的喪葬法事，佔有優勢地位。

另外，譚偉倫主編《民間佛教研究》中的〈南泉普祖門下的客家香花和尚〉一文說到：

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。⁴⁰

和同冊的林振源〈福建詔安的香花僧〉一文同樣說到：

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。⁴¹

江新建《佛教與中國喪葬文化》一書說到：

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

³⁶ 王旭：〈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。

³⁷ 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>：查尋日期：2012年3月16日。

³⁸ 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。

³⁹ 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，頁459—483。

⁴⁰ 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。

⁴¹ 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。

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。⁴²

從上述三段引文可知，江西萬載、福建詔安、湖南平江等地，雖非以客家族群為主的區域，也是有從事香花的香花僧；邱宜玲與楊士賢兩人田調口述資料⁴³（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。

此外，邱宜玲在《台灣北部釋教的儀式與音樂》說：

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。⁴⁴

上述引文中說釋教服務對象以閩籍漳泉人士為主，故釋壇的分布集中於閩籍居民為主的縣市。依據研究者田野訪談結果與文獻資料顯示，臺灣釋教除了分布於閩籍居民之外，尚有客家族群；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，也有聘請客籍釋教法師，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。

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》有寫到：

祖籍（如閩、粵籍或漳、泉籍）、地區（如台灣北部、中部、南部）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、

⁴² 江新建：《佛教與中國喪葬文化》，湖南：湖南人民出版社，2008，頁73。

⁴³ 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。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。

⁴⁴ 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。

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)。⁴⁵

上述引文,可知釋教在台分布,可分閩南釋教和客家釋教兩大系統,楊士賢將閩南釋教系統依區域、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),永定派可知源由來至於大陸永定地區,永定地區屬客家族群,因此摻雜部分客家釋教唱腔。

研究者依文獻資料及田訪資料,發現到台灣祖傳釋教老壇,除非歷代壇主有詳細記載,讓後世瞭解壇號、科儀法節等淵源,否則後代人根本無法得知其歷史淵源;而有部分祖傳釋教壇是藉由口傳方式,讓後人得其淵源,但這方式的傳承歷史,往往有一半,創壇壇主是跟隨所謂的「唐山師父」或「拜師學藝」之後,自行開壇創業,壇號因自取所以無法考證其學自於大陸那一地區之香花儀式,南投地區就是屬於此現象。

研究者從田調資料與文獻資料的收集,瞭解到釋教(不分閩客族群)在臺,大概分佈的範圍,西部從嘉義以北到基隆、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。

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12-13。

第二節 南投釋教現況

一、南投釋教傳承

中國行業傳承方式，簡單二分法為「師徒」制與「家傳」制；「師徒制」簡單而言就是拜師學藝，但以往有所謂「有真師父，無傳真功夫」⁴⁶現象，「家傳制」往往本身會把自身所學技能，毫不保留的傳承給自己的孩子，但必須自身小孩也有學習的意願才會達到一定的學習效果。

台灣釋教的傳承方式，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》，說到：

在台灣，釋教法師的傳承如同其他各項古老行業般，慣採父傳子之世襲制度，或拜師學藝的傳授模式，藉此延續法脈。⁴⁷

另外，劉美玲在《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》，針對新竹客家釋教的傳承方式，也談到：

新竹縣各鄉鎮主要釋壇的田調中發現，目前完全以「家傳」為傳承方式的釋壇可說是少之又少，通常是兼容「家傳制」與「師授制」的模式，差異在於兩者的比例輕重。在「家傳」之外，「師授」方式的加入，逐漸形成釋教行業圈內所謂的「派別」。⁴⁸

根據，田野訪問對象吳乾先生、吳賜先生⁴⁹（南投市祖傳釋教法師）、黃淇堃先生、⁵⁰黃淇淵先生、⁵¹吳永棋⁵²（草屯鎮祖傳釋教法師）等釋教法師，均表示：

一般南投釋教傳承多數屬於「父子相傳制」及少數「師徒相授制」（師授）。此外，黃淇堃先生表示：

草屯鎮釋教壇幾乎家傳制，只有少數壇主，因興趣所至，經過拜師學藝，學習有成，師父也同意，才開立釋教壇。⁵³

李錫昌先生（拜師學藝的釋教法師）表示：

小時候，對於學習釋教喪葬拔度有興趣，因此就拜師學藝，剛開始第一位師父不肯認真教導我，只讓我在壇內打雜（泡茶、跑腿買東西等），師父認為真功夫以後還是要留給兒子的，之後所幸我的第二位老師，沒有所謂

⁴⁶ 昔日授藝之人，多有留一手之劣習，不肯傾囊傳授給學生；徐福全：《福全台諺語典》，台北：自印：2003，頁324。

⁴⁷ 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30。

⁴⁸ 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44。

⁴⁹ 訪談時間2009.1.11；晚上8：00；吳乾家（同時訪談吳乾先生、吳賜先生）。

⁵⁰ 訪談時間2008.10.10；晚上8：00；黃淇堃家。

⁵¹ 訪談時間2010.3.10；晚上8：00；黃淇淵家。

⁵² 訪談時間2010.6.10；晚上8：00；吳永棋。

⁵³ 訪談時間2008.10.10；晚上8：00；黃淇堃家。

的「藏功夫」，教導我大量的釋教拔度科儀以及經書。⁵⁴

研究者訪談南投的釋教法師以及釋教壇的資料顯示，南投早期的釋教壇以及釋教法師大多出自世家，釋法大多以「家傳」的方式傳承，因此各釋壇中的釋教法師往往擁有親屬關係，家族色彩非常濃厚。

近年來許多釋教法師想要讓一般民眾瞭解何謂釋教，在民國七十九年，桃園縣八德市金德壇壇主鄭水土先生，成立了第一個以釋教為名的「桃園釋教會」，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》，有說到：

「桃園釋教會」……是全國第一個名為「釋教會」的組織，……雖然該會係以「桃園釋教」為名，但會員的入會資格卻不受限於必須設籍在桃園縣，凡全台之釋教法師或各界認同釋教的有志之士均可參加。⁵⁵繼桃園釋教會之後，台中市、南投縣等地亦陸續成立地區性的釋教會，其中南投釋教會，在當初南投釋教會成立過程中，南投縣政府不核准南投釋教會成立，南投釋教會召集人之一黃淇堃，因此上書至內政部宗教輔導科，宗教輔導科表示南投縣政府不核准南投縣釋教會成立，此為地方行政上疏忽，依法應予核准成立，⁵⁶因此南投釋教會是第一個在內政部有備案的地區性釋教會，之後台中市釋教會理事長洪清風與副理事長吳瑞欽更在民國九十五年十二月成立「臺灣釋教會」，並在民國九十八年初提倡釋教法師「技能職級認證」，認證成效仍須有待一陣時間證明。

二、南投釋教壇現況

研究者實地進行南投各鄉鎮市，田野調查與訪談釋教壇，結果發現南投境內十三個鄉鎮市中，埔里鎮有極少數的釋教壇（瑞生壇壇主：涂瑞生），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（如：朝陽宮誦經團、惠德宮誦經團），竹山鎮以道教壇為主（道教守真壇壇主：陳大光），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。

⁵⁴ 訪談時間 2011.1.10；晚上 8：00；李錫昌家。

⁵⁵ 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 32。

⁵⁶ 訪談時間 2008.10.10；晚上 8：00；黃淇堃家。

(一) 南投市釋教壇

目前南投市釋教壇共七壇，(屬漳州系統)六壇皆是父傳子的「父子相傳制」，其中更有父傳女的釋教壇(妙福壇)，根據研究者訪談瞭解，由於女兒從小耳濡目染，有興趣學習，父親開始雖反對後來也樂見其成，因此才由女兒繼承壇號，不再侷限於傳統父傳子的觀念。南投市釋教壇，主要以妙字號為壇號，如：妙善壇、妙德壇、妙成壇等。⁵⁷目前南投市釋教壇，如下表：

表 3-2-1 南投市釋教壇

壇號	壇主	大概創壇年代	備註
妙善壇	吳乾 / 吳寶琴 / 吳賜 (漳州)	清朝末年時期	吳順先生創壇，傳兒子吳貴榮先生，吳貴榮先生再傳給三兄妹(吳乾先生、吳寶琴女士、吳賜先生)，第四代也已投入學習中。(吳乾先生之子吳文達先生)
妙德壇	柯紹平 (漳州)	清朝末年時期	柯德勝先生創壇，兒子柯木村先生繼承，再傳兒子柯富然先生、柯富松先生，後再傳給柯富然先生兒子柯紹平。
妙法壇	吳正吉	清朝末年時期	創壇之人為吳錫民先生，傳兒子吳松村先生再傳吳正吉先生為目前壇主。
妙成壇	李乾坤	民國四十年代	李火成先生創壇，兒子李乾坤先生繼承。
妙賜壇	李國松	民國五十年代	李添賜先生創壇，兒子李國松先生繼承。
妙福壇	胡淑美	民國六十年代	胡金郎先生創壇，傳女兒胡淑美女士。
通妙壇	林宏儒	民國八十年代	林木水先生第一代從事釋教法事，兒子林宏儒先生創壇。

南投市釋教壇，目前共為七壇，釋教法師黃燦銘先生表示：

南投市釋教壇，早期只有三壇(妙法壇、妙德壇、妙善壇)。⁵⁸

⁵⁷ 研究者採訪了妙善壇、妙德壇、妙成壇等壇主，瞭解為何，以妙字號為壇號？以及家族法事，師事何許人也？創壇創壇年代？各壇主均表示，當初沒詳細詢問先人，只知祖先來自於大陸漳州，使得研究者無法考查獲知南投市釋教壇的源頭及詳細的創壇年代，是此研究可惜之處。

⁵⁸ 南投市釋教法師；未開壇、並沒固定在那壇工作，當各壇主有工作時，前往支援，一般俗稱為「腳色」；訪談時間 2008.10.19；晚上 8：00；黃燦銘家。

妙德壇壇主柯紹平也說到：

民國大約四五十年代，釋教壇數量少因此工作量多，約民國八零年代左右釋教壇漸多以及誦經團師姐開始有舉行喪葬法事，因此工作量逐漸遞減，所以近年來家中也開始經營禮儀社。⁵⁹

吳乾先生、吳賜先生也表示：

因為釋教法事工作量逐漸遞減，所以近年來家中也開始經營禮儀社。⁶⁰

(二) 草屯鎮釋教壇

目前草屯鎮釋教壇概況，整理如下表：

表 3-2-2 草屯鎮釋教壇

壇號	壇主	大概創壇年代	備註
新順壇	黃銘毅 / 黃銘輝 (漳州)	清朝末年時期	吳煌欽先生創壇，傳兒子吳存源先生，再傳招女婿黃金發先生，黃金發再傳給兒子(黃淇淵、黃淇堃)之後黃淇淵先生、黃淇堃先生繼續傳給兒子黃銘毅先生 / 黃銘輝先生。(吳煌欽先生與新法壇歷代壇主有堂姪親戚關係)
新法壇	吳朝岳 / 吳瑞明 / 吳永棋 (漳州)	清朝末年時期	由於年代過久創壇之人不可考，但就田野訪談瞭解吳瑞明先生與吳永棋先生需稱吳朝岳先生為叔父。
勝法壇	曾金泉	民國七十年代	曾金泉先生創壇。
明法壇	李錫明	民國八十年代	李錫明先生創壇。
佳法壇	洪錫協	民國八十年代	洪錫協先生創壇。
宣法壇	洪鐘城	民國八十年代	洪樹叢先生第一代從事釋教法事，兒子洪鐘城創壇。
清法壇	簡清標	民國八十年代	簡清標先生創壇，兒子簡洋州先生繼承。

根據上表可以得知，目前草屯鎮釋教壇共七壇，(屬漳州系統)其中兩壇(新法壇、新順壇)歷史悠久，皆是「父子相傳」制的釋教壇，另四壇(明法壇、佳法壇、勝法壇、清法壇)皆是經由自身興趣跟隨師父學習，學習達到一定程度，自己創立壇號。草屯釋教壇，主要以法字號為壇號，如：明法壇、新法壇、佳法壇等，

⁵⁹ 訪談時間 2008.10.11；晚上 8：00；柯紹平家。

⁶⁰ 訪談時間 2009.1.11；晚上 8：00；吳乾家(同時訪談吳乾先生、吳賜先生)。

⁶¹其中，「新順壇」原也為「新法壇」，依黃金發先生遺孀吳銀女士所云：

早期因與新法壇有親戚關係，因此壇號為「新法壇」，後來因為要與「新法壇」區隔，讓外人明瞭，只好改名「新順壇」。⁶²

（三）南投釋教壇經營模式—以草屯鎮新順壇為例

南投釋教壇，由於壇數眾多（共十四壇），研究者無法在此逐一細談各釋教壇經營模式與歷史背景；因此研究者從眾多的釋教壇，選擇草屯鎮新順壇來細論，藉此可從中瞭解南投縣釋教壇經營模式，會選擇草屯鎮新順壇，是因為南投縣釋教會之創會理事長為新順壇第四代壇主黃淇堃先生。⁶³

欲知釋教壇經營模式，必須先知道釋壇的歷史與壇主經歷；新順壇創立，大約於清同治末年間，由吳煌欽先生所創立。當時吳煌欽先生拜師於漳州釋教法師（無資料獲知師事何許人也，只知拜師於漳州釋教法師）學習釋教科儀法節經典。學有所成後自立壇名為新法壇，之後傳授長男吳存源為第二代。次男吳存法研究地理風水，兩兄弟相輔相成從事殯葬事業。吳存源先生往生之後，遺孀吳白吉女士因一個人無法處理當時的事業，就請當時台中市釋教法師黃金發先生來幫忙。創壇之時，因與新法壇有親戚關係，因此壇號為「新法壇」，外人容易混淆，後來要與「新法壇」區隔，讓外人明瞭，因此改名「新順壇」。

黃金發先生從小研習釋教的科儀法節，包括釋教道場中的前場（釋教科儀法節演示者）及後場的打（鼓）、吹（嗩吶）、拉（拉胡琴）；又拜師台中市劉老師學習特技表演又稱雜耍及學習紙紮的技術；又拜師台中市南屯區善德佛堂劉普蓮住持學習更深入的一、二朝釋教科儀法節。

黃金發先生至草屯後因工作關係又拜師林瑞竹老師學習擇日及勘輿陰陽宅。黃金發先生寫的一手好書法，因此在釋教的同業中被稱為六專手；⁶⁴一般釋教法師都為三專手；⁶⁵加上寫、剪、弄，即為六專手。⁶⁶在黃金發先生經營新順壇

⁶¹ 研究者採訪了新順壇、新法壇等壇主，瞭解為何以新字號為壇號？以及家族法事，師事何許人也？創壇創壇年代？各壇主均表示，當初沒詳細詢問先人，只知祖先來自於大陸漳州，使得研究者無法考查獲知草屯鎮釋教壇的源頭及詳細的創壇年代，是此研究可惜之處。

⁶² 訪談時間 2008.10.10；晚上 8：00；黃淇堃家。

⁶³ 黃淇堃先生是目前南投縣唯一會舉行大甘露登座科儀中的主行法師。

⁶⁴ 黃金發先生，他是當時中部地區唯一的六專手。

⁶⁵ 釋教三專手說的是：「打、吹、做」，打指打鼓、打鑼，吹指吹嗩吶，拉二胡，現又加電子琴演奏，做：指科儀法節演示者。

⁶⁶ 釋教六專手就是三專手再加上寫、剪、弄；寫指文疏、牒文、大小楷書法的寫作，剪指紙紮的製作要會剪字、剪花等；還要會製做紙厝、紙車、紙箱等紙紮用品，弄指特技表演又稱民間雜耍

年代，可說是風光一時，曾到台北、高雄、虎尾、彰化、鹿港.....等地工作。

民國五十年至九十年間在黃金發先生勤奮工作領導下，當時可說是南投縣地區工作數量最多的釋教壇其中之一，這期間新順壇的工作方面是以釋教的拔度法事為主；新順壇第四代壇主黃淇淵、黃淇堃先生兩兄弟，皆國小時期就開始跟隨父親黃金發先生參與雜耍表演。黃淇堃先生到了高中時期就學會了釋教二手的工作；也跟隨林瑞竹先生學習擇日及勘輿陰陽宅，同時跟著父親學習紙紮及剪、寫、打、吹、做；退伍後曾至台中市劉普蓮先生的善德佛堂幫忙五年的釋教工作，並學習更深入的釋教一朝、二朝科儀法節；⁶⁷民國八十一年與兄長黃淇淵先生分開事業，自立新順佛壇，至今已有二十年。民國八十二年因首次舉行登座演法，須由師父舉行開座儀式，因此拜師於台中市南屯區啟法佛堂洪清風先生；請洪清風先生為他舉行開座儀式，從民國八十二年開始登座演法至今，是黃金發先生惟一的六專手（打、做、吹、寫、剪、弄）全有學習的衣鉢傳人。新順壇第五代壇主黃銘輝先生在國中畢業後，即投入釋教工作，從誦經、金剛對卷、放赦科儀、打鼓、吹、拉.....等開始學習，學習至今可以稱為四專手（打、做、吹、寫）。

由於殯葬產業的改變，黃淇堃先生開始學習殯葬禮俗；因此在民國九十五年，創辦順益禮儀社，於是從圍靈到合爐一貫作業的幫喪家解決任何殯葬問題，喪葬禮儀、釋教拔度工作的負責人主要以他的大兒子黃銘鋒先生、二兒子黃銘輝先生為主。目前黃淇堃先生的工作，已慢慢的交棒給兩位兒子，退居幕後做指導；因此從吳煌欽先生年代開始傳承至黃銘鋒先生、黃銘輝兩兄弟，算五代皆從事釋教喪葬禮儀工作的釋教家族。⁶⁸

從新順佛壇歷史，可知道早期釋教壇經營方式，以釋教拔度科儀法節經典為主，紙紮為輔；而近十年來，因為殯葬產業的消費方式改變，早期農業時代，喪家是自行處理各種喪葬問題（自行到棺材店買棺材、金紙店買金紙、老嫁妝店買壽衣.....等），現在工商時代，喪家幾乎各種喪葬問題都委託禮儀社處理，以及大多數喪家對於釋教拔度科儀法節經典不懂，再加上禮儀社老闆不懂得跟喪家說明，釋教拔度科儀法節意含，因此只好喪葬法事逐漸以誦經法事為主。⁶⁹研究者

表演。

⁶⁷ 除了學習一、二朝釋教科儀法節，黃淇堃先生更深入學習大甘露登座科儀中的主行法師。

⁶⁸ 新順壇發展歷史資料來源，吳銀女士、黃淇淵、黃淇堃、黃銘鋒、黃銘輝；訪談時間 2008.10.10；晚上 8：00；黃淇堃家。

⁶⁹ 誦經法事，禮儀社老闆容易跟家屬說明，再加上一些經書也淺顯易懂，使得家屬接受度高。

訪談中的各個釋教壇壇主，也因為上述原因，有的只好自行開設禮儀社，來增加收入來源。

南投釋教壇有經營禮儀社者，整理如下表：

表 3-2-3 釋教壇經營禮儀社表單

地區	壇號（禮儀社）
南投市	妙善壇 吳乾先生：南投葬儀社（民國八十三年開始經營禮儀社） 吳賜先生：吉大禮儀企業社（民國九十三年開始經營禮儀社）
	妙德壇 柯紹平先生：德安禮儀社（民國九十二年開始經營禮儀社）
	妙成壇 李乾坤先生：佛山禮儀社（民國九十四年開始經營禮儀社）
	通妙壇 林宏儒先生：通妙禮儀社（民國九十三年開始經營禮儀社）
草屯鎮	新順壇 黃淇淵先生：新順禮儀社（民國九十五年開始經營禮儀社） 黃淇堃先生：順益禮儀社（民國九十四年開始經營禮儀社）
	新法壇 吳瑞明先生：新法壇禮儀社（民國九十四年開始經營禮儀社）
	佳法壇 洪錫協先生：佳安禮儀社（民國九十五年開始經營禮儀社）
	新法壇 吳朝岳先生：原吉禮儀社（民國八十三年開始經營禮儀社）
	宣法壇 洪柏森先生：福森禮儀社（民國九十年開始經營禮儀社）
	清法壇 簡洋州先生：新世代禮儀社（民國九十三年開始經營禮儀社）

依據上表及田野訪談中有經營禮儀社的壇主均表示，因應殯葬產業的轉變，近年來只好自行開設禮儀社，來增加收入來源；至於沒有經營禮儀社的釋教壇壇主也均表示，雖沒有經營禮儀社但也和禮儀社合作，以增加工作量，使收入穩定。

第四章 釋教打血盆儀式

第一節 釋教喪葬拔度法事科儀

一、喪葬拔度法事規模

台灣喪葬有許多風俗與流程，其中一樣不管是閩籍或客籍民眾皆有的風俗流程為「做功德」（閩南人俗稱「做功果」，客家人則俗稱「做齋」，也就是所謂的喪葬拔度法事）。

何謂「做功德」？在清代時期所纂修的臺灣各地方志書籍有相關記載，如下：

康熙五十六年（西元1717年）周鍾瑄主修《諸羅縣志》：

客庄，喪必延僧作道場，雖極貧必開冥路，七七盡而除靈。¹

乾隆七年（西元1742年）劉良璧纂輯《重修福建台灣府志》：

設靈後，必延僧設道場，名曰「開冥路」。五旬，再延僧道禮懺，……或二晝夜、三晝夜，打地獄、弄鏡鉢普度，名曰「做功果」。²

乾隆十七年（西元1752年）王必昌編輯《重修台灣縣志》：

七日內成服，五旬延僧道禮佛焚楮，名曰做功果。³

光緒二十年（西元1894年）陳朝龍編纂《新竹縣採訪冊》：

惟做功果視土著尤盛行，有力之家，延長毛僧，……誦經唸咒，搭木板為棚，……雜演三藏取經、目連救母諸戲，金鼓管絃，紛然雜奏。⁴

光緒二十年（西元1894年）倪贊元纂輯《雲林縣採訪冊》：

臨喪，不論貧富，俗好延僧道誦經懺，……一人登壇者曰開冥路，三人登壇者曰大冥路，五人登壇者則曰午夜，蓋自午至夜相繼不絕也。又有做一朝者，俗名功德或名功果，則先一夜排場；次日經懺既畢，普渡孤魂，如七月盂蘭會，須附近親友備牲禮等物助之；祭畢，仍將原物送還親友，喪家須費數百金。⁵

此外，台灣日治時期，有許多的日本學者對台灣地區的風俗、宗教等做了許多調查，如鈴木清一郎《臺灣舊慣習俗信仰》、片岡巖的《台灣風俗誌》等；也對「做功德」有所記述，如鈴木清一郎《台灣舊慣習俗信仰》：

富有人家在做「三旬」「五旬」「七旬」「小祥」（一週年）「大祥」（三週年）

¹ (清)周鍾瑄主修：《諸羅縣志》，台北：宗青圖書出版公司，1995，頁144。

² (清)劉良璧纂輯：《重修福建台灣府志》，台北：宗青圖書出版公司，1995，頁94-95。

³ (清)王必昌編輯：《重修台灣縣志》，台北：宗青圖書出版公司，1995，頁400-401。

⁴ (清)陳朝龍編纂：《合校足本新竹縣採訪冊》，南投：台灣省文獻委員會，1999，頁386。

⁵ (清)倪贊元纂輯：《雲林縣採訪冊》，台北：宗青圖書出版公司，1995，頁25。

時都要請和尚或道士來「做功德」。⁶
又云：

所謂「做功德」，就是子孫以死者之名施行功德，藉以為死者贖罪業，方法就是請烏頭司公來（道士）超渡和供祭祀以及作法事。在「做功德」期間，就像是「做旬」時一樣，要請和尚和道士唸經，儀式比「做旬」還要複雜隆重。⁷

片岡巖《台灣風俗誌》：

每七日及每月初一、十五日，請僧侶或道士讀經拜祭，又有人請「食菜人」來讀經，這稱「做功德」。⁸

另外，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》描述：

喪家孝眷人等依宗教信仰，延聘僧道為亡者啟薦拔渡法事，藉由誦經拜懺和展演科儀的方式替亡者消解生前有意或無意所積累的罪愆，同時將法事的功德回向予亡者，以助其速脫幽冥，超昇極樂淨土，往生仙鄉。⁹

文建會《台灣大百科全書》網站：

為亡者舉行超度法事，以亡者名義敬施功德，救濟生前的罪愆。喪家在出殯前或安葬、點主後的大七日，延請香火僧（又稱香花和尚）進行這項儀式。¹⁰

由上述的各段引文可知，台灣民眾逢喪時，除了依照習俗舉行喪禮，還會依照自身或亡者本身宗教信仰，延請僧、道以亡者名義舉行「做功德」；主要原因之一，研究者認為是因為來自大陸原鄉的台灣閩、粵民眾，有許多的習俗是延續原鄉的習俗，因此逢喪時也延續原鄉的習俗，必延僧道為亡者「做功德」；即使日治時期，台灣民眾依舊堅持「做功德」這項風俗。

「做功德」包涵了儒、釋、道觀念。「儒家」：家屬希望舉行「做功德」能讓親人免於地獄、輪迴之苦，此乃儒家「孝」的觀念；「釋、道」：人往生即前往地獄以及輪迴轉世等，並藉由誦經拜懺和演示科儀的方式讓亡者免於其苦，此為釋、道二教觀念。「做功德」其重點在於希望藉由「做功德」方式，替亡者消解生前所積累的一切罪愆，以及免受地獄、輪迴等痛苦，往生極樂淨土。

台灣喪葬拔渡法事的規模大小與科儀，會因為喪家所決定的天數以及時間長短而有所增減，當中包括金額，天數越多相對的時間以及金額就多。日治時期的

⁶ 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95。

⁷ 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。

⁸ 片岡巖著、陳金田譯《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書股份有限公司，1996，頁32。

⁹ 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2。

¹⁰ 文建會：《臺灣大百科全書》網站：<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=4462&Keyword=>：查尋日期：2012年4月12日。

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，¹¹鈴木清一郎《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。¹²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。¹³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。¹⁴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。¹⁵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。¹⁶

茲將上述的釋教各種規模「功德」，及目前南投釋教喪葬拔度舉行規模現況，分述如下：

（一） 拜經功德

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。盛行於嘉義縣內陸鄉鎮，時間一般皆為午後（約下午一點半以後）開始，至傍晚前（約下午五點之前）結束。¹⁷

根據研究者田調結果，南投、台中（烏日、市區等地）近年來出殯功德也流行拜經功德，時間一般皆以半天為主，（如：上午約七點半開始至中午十二點之前結束；午後約下午一點半開始，至五點之前結束），也有整天拜經功德，時間為上午（約七點半開始）至下午（五點之前結束）；南投、台中（烏日、市區等地）之所以流行拜經功德，研究者依田調資料整理歸納其有二因，第一：田訪的

¹¹ 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。

¹² 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。

¹³ 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。

¹⁴ 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。

¹⁵ 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。

¹⁶ 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。

¹⁷ 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。

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。

一般拜經功德科儀流程大致為啟鼓、請佛、引魂、沐浴、造靈、拜誦經懺、¹⁸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為出殯前一日。

（二） 過王功德

同樣屬規模最小的拔渡法事之一，因舉行時機限定於做七之際，且主要之重點科儀在於為亡者進行「過王」儀式，遂得此名。¹⁹時間為做七前一天的晚上（約八點以後）開始，銜接隔天子時的做七。研究者田訪的南投釋教法師均表示一般民眾很少會舉行過王功德，除非是大戶人家才有可能；研究者實地田野現況，舉行過王功德只有兩場，兩場的家屬與亡者本身皆釋教法師，因此才舉行過王功德。一般家屬基於經濟考量很少有舉行此功德儀式，有些舉行此儀式是由出嫁女、孫女於三七、五七（女兒七、孫女七）出錢舉行，研究者實地採訪共二次。

（三） 冥路功德

楊士賢說：

此一功德規模盛行於花蓮、台東兩縣，……當地冥路功德的法會時間分為兩種形式，一為下午一點半開始至晚上十點左右結束，此為傳統之冥路功德形式。另一種為當天上午十點開始，至晚上八點左右結束，此形式慣用於都市地區。²⁰

又云：

無論科儀內容多寡，只要法事過程中沒有演行金剛對卷、放赦，花蓮、台東兩縣的居民便稱之為冥路功德。²¹

按研究者田訪的南投縣教會理事長李錫明先生所言：

南投地區的冥路功德是指出殯當天（上午功德，下午出殯）或前一日舉行的功德，功德舉行時間以半天或一天為主。現今南投地區幾乎都沒有在舉行冥路功德。²²

¹⁸ 所拜誦的經懺，視時間多寡而決定；一般拜誦的經懺有《佛說阿彌陀經》、《金剛般若波羅蜜經》、《大乘金剛般若寶懺》、《十王寶懺》、《藥師寶懺》、《觀世音菩薩普門品》等。

¹⁹ 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64。

²⁰ 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64。

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：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2010，頁64。

²² 訪談時間 2008.10.8；晚上 8：00；李錫明家。

南投的冥路功德一般為「三人做」；²³又稱「燈火光」主要拔度對象以雙親尚在的年輕人，科儀流程大致為啟鼓、請佛、引魂、沐浴、造靈（俗稱薦祖，敬拜祖先及敬拜亡者）、開路關、解愿（解結）、藥懺、挑經、過橋、還庫、謝壇。

（四） 午夜功德

依字義解釋，即功德儀式於午時（上午十一點左右）開始至亥時結束（下午十點）；日治時期的丸井圭治郎指的是午後迄翌日之晨，²⁴鈴木清一郎記載的時間為下午三點到第二天上午十點，²⁵此外徐福全田調記載的午夜功德時間，有兩種說法，一種為前日中午起鼓，午餐後正式作之，迄是日子夜，故名午夜；²⁶另一種為出山前日上午十時至是夜十一時。²⁷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。

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》針對閩南釋教各派午夜功德的法會時間和科儀流程不盡相同：

北部派的午夜功德分成「午夜」、「午夜卷」兩種，法會時間為上午十點開始至晚上八點結束。……宜蘭派的午夜功德分成「午夜」、「水懺卷」兩種，前者法會時間為上午十點開始至晚上八點結束，後者為上午九點開始至晚上十點結束。……中部派的午夜功德則依縣市不同而各分作法，……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上十點結束。……西螺派、嘉義派、永定派三者午夜功德的法會時間較為一致，悉自上午九點半開始至晚上十點結束，……。²⁸

上引文敘述，南投的午夜功德細分成「燈火光」、「空殼午夜」、「午夜卷」三種形式；研究者訪談南投的釋教法師們均表示，「燈火光」是屬於冥路功德而非「午夜功德」；南投午夜功德一般為「空殼午夜」、「午夜卷」二種形式：「空殼午夜」之拔度對象主要以上有高堂的中年人、「午夜卷」拔度對象主要以老人家為主；「空殼午夜」、「午夜卷」一般為「五人做」。²⁹

²³ 前場共三位釋教法師舉科儀演示，後場共兩位典樂釋師。

²⁴ 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。

²⁵ 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。

²⁶ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁286。

²⁷ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文學系博士論文，1983，頁288。

²⁸ 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。

²⁹ 前場共五位釋教法師舉科儀演示，後場共三位典樂釋師。

空殼午夜、午夜卷二種午夜功德科儀流程為：「空殼午夜」啟鼓、請佛、引魂、沐浴、安灶、開路關、解愿（解結）、造靈、十王懺、藥懺、秉燭或走赦、普施、挑經、過橋、還庫、謝壇；「午夜卷」比「空殼午夜」再增加了金剛對卷。研究者田訪資料及南投釋教法師們均表示現今南投的午夜主要以「空殼午夜」、「午夜卷」為主，即便是亡者為年輕人，家中高堂還是會為其子女舉行「空殼午夜」或「午夜卷」。



圖 4-1-1 午夜對卷功德壇規模

（五） 內供功德

按楊士賢所云：

法事規模屬中部派特有，因啟建功德之重點科儀為「內供」（南供），遂得此名。法會時間分成兩種形式，一種為上午七點開始至晚上十一點，另一種為前一天上午八點開始至晚上十點暫歇，然後隔天上午九點開始再至中午十二點結束。³⁰

研究者田訪資料及南投釋教法師們皆表示，現今南投地區很少舉行「內供功德」，其經濟因素占大多數；研究者實地採訪共二次「內供功德」，其喪家背景皆為釋教法師。

功德科儀流程為：啟鼓、發關、請佛、引魂、沐浴、安灶、安監齋、大士開光、安孤魂、金剛對卷、內供、開路關、開五方、解愿（解結）、造靈、勘合、還庫、放赦、過橋、藥懺、挑經、蒙山登座、謝壇。

（六） 一朝功德

原「一晝夜之功德」之意，鈴木清一郎指「一朝」是從當天早晨一直到第二

³⁰ 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。

天早晨；³¹此外徐福全田調記載的一朝功德時間，有兩種說法，一種為於前一日黃昏起鼓，至翌日黃昏，一晝一夜，³²另一種為出山前二日之夜啟鼓，至前一日知黃昏為止。³³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；而楊士賢記載的各派的時間為：

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。³⁴

研究者田訪結果與南投釋教法師們皆表示，現今南投縣喪家幾乎不願意舉行「一朝功德」，頂多舉行「內供功德」；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³⁵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。

（七）一朝宿啟功德

鈴木清一郎指「一朝宿啟功德」時間為，從今天下午到後天早晨，³⁶林怡吟記載的「一朝宿啟」，時間為一天半；從前一天的中午至隔天晚上。做二朝的科儀節目，只是少了北供科儀。³⁷楊世賢指出目前此規模功德盛行於北部派、宜蘭派的分布，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

³¹ 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。

³² 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。

³³ 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。

³⁴ 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

³⁵ 頭人：指在村莊幫左鄰右舍負責喜喪瑣碎事務之人；一般為當地村里長或是族長、耆老等。

³⁶ 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。

³⁷ 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。

晚上十點結束。³⁸

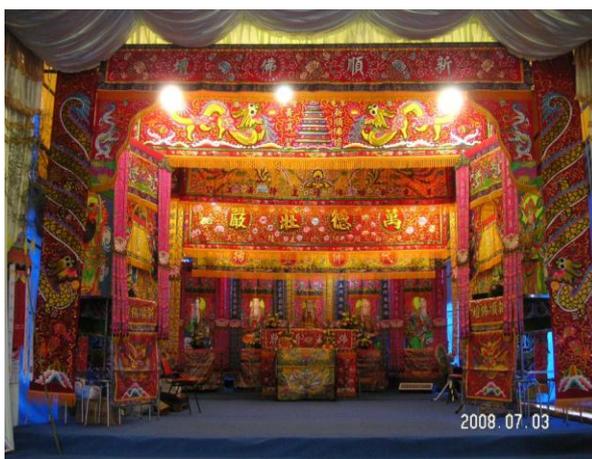


圖 4-1-2 一朝宿啟功德壇規模

(八) 二朝功德

即二天之意，鈴木清一郎說二朝功德舉行時間為，從當天早晨一直到後天早晨，³⁹邱宜玲、林怡吟同指即循「一朝」之時間再增一日。楊士賢指出：

此規模之功德較為罕見，目前僅北部派分布區域偶有啟建。一般而言，二朝功德的法會時間為前一天上午八點開始至晚上十點暫歇，然後隔天上午八點開始再至晚上十點結束。⁴⁰

除了研究者上述八種功德，尚有二朝宿啟功德、三朝功德；有關二朝宿啟功德舉行時間為，鈴木清一郎說儀式時間為，今天下午到大後天早晨；⁴¹三朝功德，即三天之意，鈴木清一郎說明三朝舉行時間是從當天早晨一直到大後天早晨，⁴²而邱宜玲則指三朝，即三天之意循「二朝」之時間再增一日，最多至「七朝」；⁴³此外徐福全《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。……」⁴⁴

依研究者所收集資料（田調、文獻）顯示，可說目前幾乎看不到釋教喪葬拔

³⁸ 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 67。

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 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 67。

⁴¹ 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。

⁴² 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。

⁴³ 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 34。

⁴⁴ 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。

度有二朝功德以上規模，舉行的拔度次數一樣為單數。南投釋教喪葬拔度規模，依研究者田調結果，主要以午夜功德中的「空殼午夜」、「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程序記載，丸井圭治郎《臺灣宗教調查報告書》一書，所記載的功德規模，雖沒直接闡明為釋教喪葬拔度法事科儀程序，但研究者撰寫項目內容與現今釋教喪葬拔度法事科儀成序對照大致相同，因此研究者研判丸井圭治郎記載的「做功德」規模及內容，指的就是今日台灣釋教的喪葬拔度法事科儀程序；丸井圭治郎記載的功德項規模有「午夜」、「一朝」兩種：「午夜功德」科儀流程為發關、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；⁴⁵「一朝功德」科儀流程為發表、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。⁴⁶徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，記載的佛教司公（釋教）科儀流程為發關、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。⁴⁷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》將所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。⁴⁸

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；研究者在此以目前南投縣喪葬午夜拔度功德儀式為例：

（一）起鼓

丸井圭治郎記載的「午夜」與「一朝」功德開頭寫到：

「午夜」：中午抵達喪家，佈置佛壇，懸掛九軸佛像，午後開始演奏鑼鼓等樂器。⁴⁹

「一朝」：僧侶於前一日午後抵達，先佈置名為「萬象森羅」之佛壇（三寶佛），……至傍晚前一切準備完整。其開始演奏各種樂器，期間對佛祖燒香燒金鳴炮，演奏約二十分鐘後休息，稱為「鬧壇」。⁵⁰

⁴⁵ 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。

⁴⁶ 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144-146。

⁴⁷ 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。

⁴⁸ 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。

⁴⁹ 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。

⁵⁰ 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。

楊士賢云：

無論何種規模的法事，「起鼓」均為第一齣科儀，……藉由鼓聲通知眾人法事即將開始，請相關人員速將私事辦妥以便參與法事。……民間存有一種說法，即後場文、武邊的樂器聲響具有斥喝鬼怪的效果，所以在法事舉行前演奏宏亮的樂曲，可以迫使壇場附近的無祀幽魂不敢靠近，以維護壇場的秩序及安寧。⁵¹

「起鼓」儀式，除了上述引文說的藉由鼓聲通知眾人法事即將開始，及維護壇場的秩序、安寧之外，尚有希望以美妙的樂章旋律上傳天聽，稟告拔度法事即將開始的意涵；此外研究者田調觀察也發現任何科儀演示結束，皆有鑼鼓演奏少則一分鐘多則十幾分鐘以上，其涵意為告知儀式已演示完成。

（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。⁵²

「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。⁵³

徐福全記載有二說：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、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。⁵⁴

「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。⁵⁵

楊士賢指出：

本科儀是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。⁵⁶

不管是喪葬拔度儀式或地方法事、法會舉行（不管大小天數），傳統習俗上皆須請神明蒞臨到場，監督儀式執行過程。釋教主要供奉佛祖（釋迦牟尼佛）因此稱為「請佛」；「啟請」屬於比「請佛」更加莊嚴慎重的請佛儀式，一般僅在

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》，花蓮：國立東華大學民間文學所博士論文，2010，頁 83—84。

⁵² 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。

⁵³ 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。

⁵⁴ 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。

⁵⁵ 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。

⁵⁶ 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。

一朝法事以上或「內行事」⁵⁷才舉行。「請神」科儀的步驟大致為：禮讚→恭請→灑淨→宣疏（向諸佛稟明法事意涵）→回向。

（三） 引魂

丸井圭治郎記載的引魂舉行方式，依功德大小舉行方式略有不同：

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。⁵⁸

引魂（一朝）：僧侶三人，中尊持手爐，餘持鏡鉢及幢幡，唸引魂經偈，供香花茶果，燒金銀紙。⁵⁹

徐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」。⁶⁰

又云：

以幢幡召請亡魂前來禮佛聞經。⁶¹

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。⁶²

研究者田調實地觀察，南投的引魂科儀演示，不管是新魂、舊魂皆由釋教法師與家屬人在壇場內，面向壇外舉行引魂；此外研究者曾在彰化（泉州籍）田調中記錄的舊魂引魂方式為，由釋教法師帶領孝眷至溝渠水流處引魂，備三牲酒禮、紅色神主牌位、紅色幢幡、金銀財寶，與南投的引魂科儀演行略有不同。

⁵⁷ 釋教法事為同事家中舉行喪葬拔渡法事之稱法。

⁵⁸ 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。

⁵⁹ 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。

⁶⁰ 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。

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288—289。

⁶² 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。



圖 4-1-3 舉行引魂情況

(四) 沐浴

徐福全記載的沐浴科儀演示為：

為亡魂淨身，方能聞經。以草蓆圍圍魂帛，將幢幡布垂入席中，內有一盆水及毛巾供亡魂沐浴。⁶³

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。⁶⁴

南投舉行的沐浴儀式內容與上述引文相同，研究者認為沐浴科儀舉行之含意，除了上述引文所言之外，尚有其意涵為，當亡者千里迢迢歸至家中想必是汗流夾背，因此沐浴的目的在於不希望亡者汗流夾背的在壇禮佛聞經。

(五) 安灶

丸井圭治郎記載的安灶舉行方式為：

僧一人著海清戴合掌冠，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。⁶⁵

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「司命灶君」，於壇外廚房，監督控管各項供品、祭品、食物之料理。⁶⁶

研究者田調觀察，南投安灶儀式舉行現況有兩種，一種為由一名釋教法師和

⁶³ 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。

⁶⁴ 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。

⁶⁵ 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。

⁶⁶ 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。

家屬代表一名至壇場外，臨時搭棚的簡易廚房舉行安灶科儀，另一種則是外燴人員已在自家烹煮完畢，才送至壇場，因此省略儀式。

(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。⁶⁷

研究者田調觀察收穫結果，發現南投每場釋教喪葬法事幾乎都有舉行開路關儀式，其含義為亡者前往冥府（地獄）之路上需過十個關卡，才能抵達冥府（地獄），因此需舉行開路關儀式，之後再舉行開啟五方路儀式讓亡者順利前往西方淨土；因此一般開路關後馬上舉行開五方儀式。

(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。⁶⁸

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。⁶⁹

南投釋教法師一般稱為「解愿」儀式，而非「解結」；之所以稱「解愿」是取其儀式之含義「解開（赦免）亡者尚未對神明還願之心願」；其他地區釋教法師們之所以稱為「解結」，因儀式最後法師會手持打結（活結）的五色線讓隨拜的家屬拉開其結，因此取解其結動作為之「解結」。

(八) 薦祖（造靈）

徐福全記載的為「薦祖」內容為：

⁶⁷ 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。

⁶⁸ 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。

⁶⁹ 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。

烹煮數桌菜餚，供奉大量金銀紙、香、花、酒等物，將歷代高曾祖考妣之神位請至席前受拜。有普渡方有薦祖，未普度者僅念出食咒語。薦祖之細節為：念誦請祖先、歎亡（勸祖先亡靈皈依佛祖）、出食、擲筭、給牒。⁷⁰楊士賢記載的「薦祖」儀式為：

「造靈」可分成「小造靈」、「大造靈」兩種，前者俗稱「落馬」，通用於一般功德，……後者別稱「金山造靈」，因科儀耗時較長，故甚為罕見，一般僅在二朝法事以上或「內行事」才舉行。⁷¹

由於中國傳統禮教制度中，相當注重家族間的親情運作，故喪家大多會利用做功德的時副薦早逝之親人、先祖，讓祂們也能聞經受度，領沾更大之功德願力；因此演行「薦祖」儀式，喪家以豐盛的飯菜奠祭前來參與拔度的祖魂。

（九） 金剛對卷

丸井圭治郎撰寫內容為：

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、一木魚及杵，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）。⁷²

徐福全指出：

金剛對卷一本三卷。⁷³

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。⁷⁴

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」；南投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」。

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286。

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117。

⁷² 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。

⁷³ 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。

⁷⁴ 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。



圖 4-1-4 四人金剛對卷情況

(十) 十王懺

丸井圭治郎記載為：

僧一人，準備香花果品，唸誦十王懺，以同一方法誦上中下三冊祈求懺悔。唸完，燒五色金；次行過懺禮，於神主前唸往生咒及三張牒文，燒銀紙。

⁷⁵

徐福全指出：

念誦十王懺三本，午夜用十王懺，朝事用梁皇懺。⁷⁶

楊士賢記載為：

在釋教的觀念中，《十王懺》是超薦亡者最佳之懺典，法師透過拜誦懺法，讓亡者發心懺悔，……。⁷⁷

《十王懺》全名為《慈悲十王妙懺法》，共分上、中、下三卷；主要藉由此懺法引導亡者向十殿明王，懺悔與祈求赦宥生前所造的一切罪愆。

(十一) 藥懺

徐福全云：

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。⁷⁸

又云：

拜藥師懺一本。⁷⁹

楊士賢云：

⁷⁵ 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。

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 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 147。

⁷⁸ 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。

⁷⁹ 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。

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。⁸⁰

南投所使用的《藥懺》科儀版本，為上述引文的第一種；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（上、中、下）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，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，整個儀式才算大功告成。

（十二） 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。⁸¹

徐福全記載為：

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。⁸²

又記載：

放赦馬，若七月作功德，則此節可省略，因七月初一地府以統一放赦。⁸³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。⁸⁴

「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，

⁸⁰ 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。

⁸¹ 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。

⁸² 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。

⁸³ 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。

⁸⁴ 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101。

故該科儀通常皆選在傍晚或晚上才予以演行。⁸⁵

依研究者田野實地觀察結果，南投的習俗是午夜功德（不管午夜卷或空殼午夜）必舉行秉燭儀式或走赦儀式，兩儀式二選一舉行，舉行走赦儀式為大多數，其原因是功德中若有普度才方可舉行走赦馬，若沒普度則以秉燭科儀代替。

（十三） 普施

丸井圭治郎撰寫內容為：

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。⁸⁶

徐福全記載內容為：

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。⁸⁷

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。⁸⁸

依研究者田調觀察結果，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，很少演示蒙山登座儀式因花費甚鉅；研究者田調場次中，只有兩場舉蒙山登座儀式，其喪家背景皆為釋教法師。



圖 4-1-5 普施用的聯桌祭品及飯擔

（十四） 挑經

丸井圭治郎指出：

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

⁸⁵ 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 104。

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 145—146。

⁸⁷ 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

⁸⁸ 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。

金。⁸⁹

徐福全記載為：

主要係勸善，講十月懷胎、二十四孝等故事，以歌謠體述之。⁹⁰

又記載：

勸善文，講二十四孝故事，數流水賬或擇一敷演。⁹¹

楊士賢撰寫為：

除無嗣者不適用外，其餘無論亡者是男是女，皆可安排「挑經」科儀的展演。⁹²

上述引文中，說到亡者若無嗣者，「挑經」儀式省略，但是根據研究者田調觀察結果，亡者若無子女，一般還是會舉行「挑經」儀式，儀式尾端的拉籃儀式，改由姪女等人執行拉籃儀式。



圖 4-1-6 挑經儀式目連尊者正在說明挑經的由來情況
(十五) 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。⁹³

徐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，晚近應俗請問或有之。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，請福德正神及把觀眾鬼讓亡者順利通過。⁹⁴

⁸⁹ 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。

⁹⁰ 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。

⁹¹ 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 289。

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 162。

⁹³ 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。

⁹⁴ 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。

楊士賢撰寫為：

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。⁹⁵

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。



圖 4-1-7 土地公帶領孝眷過橋情況

(十六) 還庫

丸井圭治郎記載還庫儀式為：

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，由杜性庫官掌之，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。⁹⁶

徐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。⁹⁷

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。⁹⁸

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

⁹⁵ 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。

⁹⁶ 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。

⁹⁷ 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。

⁹⁸ 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。

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。



圖 4-1-8 還庫儀式時所燒的庫錢與紙札物品

(十七) 謝壇

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」，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。

而本研究「打血盆」儀式，徐福全就曾經敘述過：

打血盆……，不在正常功德項目之列，主家特別請求，添加禮金始作之。⁹⁹

此外楊士賢也將打血盆歸納至不固定科儀，¹⁰⁰「打血盆」並不是每一場喪葬拔度皆有舉行的拔度儀式，如同弄鏡、¹⁰¹弄觀音、¹⁰²求飯、¹⁰³轉西方¹⁰⁴等儀式，有

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 287。

¹⁰⁰ 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。

¹⁰¹ 「弄鏡」科儀詳細內容可參見，楊士賢：《台灣釋教喪葬拔度法事及其民間文學研究—以閩南

些是喪家的請求（弄鏡、弄觀音、轉西方等）而有些是因為亡者的往生時間等（求飯等）才會舉行的喪葬拔度儀式，至於「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；而此救贖觀念普遍存在於苦羅大眾的通俗信仰中，因此現今舉行打血盆儀式無須添加禮金，釋教法師們皆會為女性往生者（以有生產過之婦人）舉行打血盆儀。



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 131—134。

¹⁰² 「弄觀音」科儀詳細內容可參見，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 171—172、187—188。

¹⁰³ 「求飯」科儀詳細內容可參見，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 142。

¹⁰⁴ 「轉西方」科儀詳細內容可參見，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 119—121。

第二節 南投釋教打血盆科儀

釋教的拔度法事常會因地方習俗等，演示的過程不一定，而血盆儀式也是如此，依研究者田調結果，南投的釋教打血盆儀式過程有分兩種，一種為南投市、草屯鎮為主的方式，主要演示者共三位，過程中會有人扮演黑白無常、黃衣使者、牛將軍、土地公、金童、殭屍餓鬼等出場和目連尊者對答；另一種為埔里、國姓等地區，因為是屬於「單點方式」，¹⁰⁵所以無黃衣使者、牛將軍、土地公、金童、殭屍餓鬼等出場，儀式中只有目連尊者，儀式中如須對答，則和鑼鼓師對答，儀式過程較簡易；因此研究者選擇了以南投市、草屯鎮一般釋教壇所舉行的「打血盆」儀式，詳細描述整個「打血盆」儀式的流程，在此過程中會註明與埔里、國姓等地的不同之處。

一、打血盆儀前置工作

根據研究者田調結果，不管「打血盆」儀式在何地方舉行皆須有一定的前置作業，和參與儀式之人員，有關「打血盆」儀式的前置工作和參與儀式之人員，研究者整理如下：

(一) 儀式之準備工作

打血盆儀式開始前，釋教法師會事先準備儀式所需之用品如下：

I. 沙子一包(約7公斤左右)

釋教法師先將沙子倒至地上，以沙土堆砌而成，造型為一圓環狀，池外圍繞著一條沙龍（象徵血盆地獄），並在沙子上頭四方（東、西、南、北）分別插置二只小令旗（小令旗共八隻，象徵地獄之東、西、南、北門），沙子中央放置粗瓷碗公一個（象徵血盆池），粗瓷碗公內裝食用紅色色素（俗稱「紅番仔米」）混水調製而成的象徵性「血水」一碗，並將神主牌位放置在粗瓷碗公上方，象徵亡魂困於血盆地獄之中。

II. 雞蛋三個

釋教法師事先將兩顆雞蛋繪製黑點，其用途是充當沙龍眼睛，並在沙龍頭部正中央置一顆寫有「王」字的雞蛋（王字象徵龍王意思）。

¹⁰⁵ 單點儀式：指的是為因為當地以拜經功德為主，拜經功德原本無打血盆儀式，只有誦念血盆懺，而為了迎合喪家只好將打血盆儀式加入其中。（一般只要亡者為生產過的婦女，有舉行釋教拔渡儀式，皆有打血盆儀式與挑經儀式的演示），因此研究者稱此現象儀式為單點儀式。

III. 碗一組(瓷碗十個)

將碗平分置沙龍頭部兩旁，將五個瓷碗疊製而成塔碗造型，瓷碗之用途在於當每位孝子女要飲粗瓷碗公內裝的血盆水時，釋教法師將會平分至碗中讓每位孝子女飲用，儀式後每位孝子女將飲用之血盆碗帶回家中做紀念之用。

有關血盆池的造型，王天麟〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉一文記載的造型為「沙蛇與沙龜盤旋交錯」造型，¹⁰⁶另外楊士賢《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》記載的的造型有兩種，¹⁰⁷一種與王天麟所記載的造型相同為「沙蛇與沙龜盤旋交錯」造型，另一種為「沙蛇圍繞」造型；而研究者田調觀察結果，南投所有的血盆池造型皆為「沙龍」造型，為何南投的血盆池造型為沙龍造型？研究者曾經請教過南投市及草屯鎮的釋教法師們均跟研究者表示：

自古以來，血盆池的造型即是沙龍造型。¹⁰⁸

至於為何血盆池造型為沙龍造型、及沙龍所代表的意涵，各位法師同樣表示不知道，也無資料記載，可以說是相當可惜之處。



圖 4-2-1 一般沙龍造型血盆池

¹⁰⁶ 詳細血盆造型描述請參見，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：1997，頁 58。

¹⁰⁷ 詳細兩類的血盆造型描述請參見，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研究所博士論文，2010，頁 172

¹⁰⁸ 請參見附錄七，釋教法師受訪名單。



圖 4-2-2 「內行事」¹⁰⁹釋教法師自行設計的沙龍造型
(二) 參與儀事之人員

I. 釋教法師三名

參與儀事之釋教法師共三名，一名扮演目連尊者，¹¹⁰其扮相為頭戴大帽、身披袈裟、腳穿布鞋、¹¹¹手持六環金錫杖；一名扮演儀式中的各關¹¹²看守人員分別為鬼門關之白無常、¹¹³東門牛頭將軍、南門土地公、西門金童、北門殭屍餓鬼，另一名釋教法師扮演黃衣使者，與目連及孝子女一同前往血盆池救亡魂。

研究者從田調中瞭解到南投市、草屯鎮的各釋教壇所使用的各關人物之面具畫法及造型略有不同，但主要人物之特徵皆有展現出來，如白無常所帶的高帽子、長舌頭，黑無常的黑臉，牛頭將軍的牛角，土地公的白鬍子，殭屍餓鬼的尖牙等；此外吳乾先生、吳賜先生表示：

以前白無常的裝扮不只有臉掛面具即可，還要頭戴高帽子（帽子正面書寫一見大吉，後面為對我生財字樣）與頭盔、帽內綁五色紙條、著白海青一件、¹¹⁴白布一條、¹¹⁵右手拿火簽一隻、左手持白鵝羽毛扇一隻；¹¹⁶而黑無常的裝扮除了臉掛面具，還要頭戴矮帽子與盔帽、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；¹¹⁷牛頭將軍裝扮為臉掛牛頭臉譜、頭綁五色紙條、

¹⁰⁹ 釋教法事為同事家中舉行喪葬拔渡法事之稱法。

¹¹⁰ 主要帶領孝子女通過地獄各關隘抵達血盆池救起亡母。

¹¹¹ 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 2011.10.20；晚上 8：00；黃淇堃家。

¹¹² 共五關，分別為鬼門關、東門、南門、西門、北門。

¹¹³ 鬼門關之黑無常，由第三位釋教法師扮演，過鬼門關儀式後再扮演黃衣使者。

¹¹⁴ 吳乾先生、吳賜先生表示：「由於白色海青，維持白色不易，因此現今改為穿著紫色或黑色海青。」訪談時間 2009.1.11；晚上 8：00；吳乾家（同時訪談吳乾先生、吳賜先生）。

¹¹⁵ 綁白布條主要是讓前來觀賞的好兄弟知道，此扮相並非真實的白無常，而是人所扮演的。

¹¹⁶ 吳乾先生、吳賜先生表示：「由於白鵝羽毛扇，有時使用不當或收藏時未放好容易斷裂，因此改使用紙扇代替白鵝羽毛扇」訪談時間 2009.1.11；晚上 8：00；吳乾家（同時訪談吳乾先生、吳賜先生）。

¹¹⁷ 一般釋教法師是利用三件衣服榜在肚中偽裝為大肚子。

著海青一件、三叉戟一隻；殭屍餓鬼的裝扮為臉掛面具，頭綁五色紙條、著海青一件；土地公扮相為臉掛土地公臉譜、頭戴四方帽、手持拐杖一隻；金童造型為頭戴沙帽、再綁五佛冠一組、手持紙扇一隻與小佛幡一隻；與現今所扮演的造型不同。¹¹⁸

有關上述的參與打血盆儀式儀事之釋教法師共三名為，南投市、草屯鎮的地區做法，而在埔里鎮、國姓鄉等地區，因採單點儀式作法，則為一名釋教法師扮演目連尊者，其扮相與南投市、草屯鎮的相同無差異。

II. 亡者親生子女

研究者田調觀察結果，南投所有地區的「打血盆」儀式的，參與儀式之孝眷人員一般為亡者親生子女及媳婦和長孫，¹¹⁹少數會有曾經喝過亡者奶水之人，¹²⁰主要是答謝亡者養育（奶水）之恩。



圖 4-2-3 目連尊者造型



圖 4-2-4 黑白無常面具

¹¹⁸ 訪談時間 2009.1.11；晚上 8：00；吳乾家（同時訪談吳乾先生、吳賜先生）。

¹¹⁹ 媳婦和長孫省略喝血水的儀式。

¹²⁰ 按研究者田調結果一般喝過亡者奶水之人為亡者姪兒或外甥等。



圖 4-2-5 牛頭將軍面具及使用的工具



圖 4-2-6 白無常所帶的帽子與扇子



圖 4-2-7 白無常所帶的帽子背面



圖 4-2-8 土地公面具及使用拐杖



圖 4-2-9 土地公所帶的帽子



圖 4-2-10 金童所戴的五佛冠



圖 4-2-11 殭屍餓鬼面具及使用的工具



圖 4-2-12 金童手上的小佛幡



圖 4-2-13 六環金錫杖全長



圖 4-2-14 六環金錫杖頭

二、南投打血盆儀式流程

依研究者田調結果，南投市與草屯鎮的釋教法師所演示的打血盆內容、故事核心（救母脫離血盆池）與人物特色皆相同，但在儀式中的唸唱方式及裝扮上會略有不同，差異性並不會很大；差異性較大的主要是以埔里、國姓等地的「單點」血盆儀式，因此研究者認為想要瞭解南投縣整個釋教「打血盆」儀式流程，應採區域性探討而非以各家釋教壇所作流程探討；而本研究所撰寫的打血盆儀式流程，選擇以草屯鎮新順壇壇主黃淇堃先生於民國九十六年十月十四日在台中市烏日區北里里謝府一朝法事，所演示的打血盆儀式流程詳述，並在每段流程末端說明埔里鎮、國姓鄉等地區，採單點儀式之作法；圖片為研究者田調所收集到的各釋教壇的打血盆畫面。

1.安地獄城

儀式一開始，參與儀式之孝眷人員，先行向血盆池中的神主牌位上香，之後由一名釋教法師先行出場，站立事先佈置好的血盆池前，施安地獄關咒語，將原本屬於神聖空間的壇場，巧妙地轉換成冥府地獄的景致；借由安地獄城的儀式，讓家屬心情投入儀式之中，法師才能順利地為陽世孝眷救贖親魂。釋教法師安地

獄關流程如下：

釋教法師面對血盆池，吟唱：

閻王殿前鬼門開。銅枷鐵鎖兩平排。善惡今朝難分數。孽鏡分明高臺。南無。普陀山。琉璃界。尋聲救苦救難。奉請觀世音菩薩。南無。鐵圍山。燄魔界。幽冥教主。奉請地藏王菩薩。安獄關菩薩摩訶薩。稽首皈依蘇悉帝。頭面頂禮七俱胝。我今稱讚大準提。惟願慈悲垂加護。南無。薩哆喃。三藐三菩提。俱胝喃。怛姪他。吽唵折隸。主隸。準提。娑婆訶。南無清涼地 菩薩摩訶薩。七。七。七。

完畢釋教法師手持鈴鐸與淨水鉢順時針方向灑淨水繞行沙龍一圈，¹²¹口中默念地獄咒，¹²²之後唸唱：

釋迦牟尼佛。大聖安獄關菩薩。七。
再吟唱：

青山綠水西來意。翠竹黃花古佛心。諸尊菩薩摩訶薩。摩訶般若波羅蜜。安獄關菩薩摩訶薩。七。

之後負責安地獄城之釋教法師退場，準備由二位釋教法師帶領目連尊者出場。

有關埔里鎮、國姓鄉等地區，採單點儀式之作法，在安地獄城此段的流程做法，是由目連尊者進行安地獄城儀式，主要是因誦經團人員不會進行安地獄城儀式。



圖 4-2-15 安地獄城現況（一）

¹²¹ 釋教法師順時針方向繞行沙龍時，會邊灑出淨水鉢內的淨水。

¹²² 地獄咒內容：「佛說破地獄經。佛告善男子善女人。若能持誦此經滿一千遍。死不過地獄門。又不見閻羅王。本從無為來。還從無為去。今得無為身。自在無為處。殺生短命報。射獵不全軀。偷盜得貧窮。佈施滿倉庫。行藏常在心。天堂自有路。眾生信三寶。不墮三途苦。諸佛救一切。即說咒曰。若人欲了知。三世一切佛。應觀法界性。一切惟心造。唵。休哩休哩。悉休哩。休休哩。菩提娑婆訶。」



圖 4-2-16 安地獄城現況（二）

2.目連尊者登場

由二位釋教法師帶領目連尊者出場，之後兩名釋教法師退場。

目連尊者一登場唱：

本師釋迦牟尼佛。十方三世佛。文殊共普賢。觀音勢至大菩薩。羅漢僧。
般若波羅蜜。羅漢僧。般若波羅蜜。

完畢云：

道場內外點明燈。照看壇前一員僧。小僧不是真羅漢。代佛宣揚度亡魂。
再云：

出家揮別，靈山會上釋迦如來弟子目連正是。昔日我娘親劉氏青提一品夫人。在後花園殺犬開葷破戒，往生後墮落在阿鼻地獄、血盆池中受苦。我哀求世尊賜我三件寶貝，頭戴大帽、身穿金鑾袈裟、手拿一枝六環金錫杖。去到地獄血盆池中、救我娘親早登天界如去。回到靈山看經唸佛、我佛祖說道：目連僧呀！目連僧！你娘親有難，你能度她，若他人墮於地獄為何不能度他。待小僧看上來！皈西亡者○○○一位正魂，在生之時乃是做善之人，不幸登仙去逝，恐惶墮落在血盆池中受苦，無人救苦昇天。小僧論當救苦，你看今日黃道吉日，待小僧趕到血盆池中救亡魂昇天。

之後孝子女跟隨目連尊者後方，順時針方向繞沙龍一圈，代表目連尊者帶領孝子女前往冥府救贖亡母。

有關埔里鎮、國姓鄉等地區，採單點儀式之作法，在目連尊者登場此段的流程做法，為目連尊者直接出場，無釋教法師帶領出場，但在目連尊者登場時，吟唱五佛讚及介紹自己為何人及出場意義等，內容上是相同的無差異。



圖 4-2-17 二位釋教法師帶領目連尊者出場



圖 4-2-18 目連尊者吟唱五佛讚及介紹自己為何人及出場意義

3.開鬼門關

目連尊者與孝眷抵達鬼門關後，目連尊者面對鬼門關云：

小僧離了靈山幾步，來到前面有一座城池，乃是鬼門關到了，鬼門關內有鬼將喊喝，必有鬼將把守，待小僧大叫一聲鬼將開關。

此時，鬼門關之黑無常先登場，黑無常云：

安呀！¹²³黑無常正是，兄弟兩人奉了閻君之命把守鬼門關，不知何人叫關，裡面大哥請了。

這時，白無常也上場了，白無常云：

天有天官將、地有地煞神、雷打不孝子、火燒無良心。安呀！¹²⁴白無常正是、奉了閻君之命把守鬼門關、有人叫關、裡面眾兄弟、趕到鬼門關看個明白。

目連尊者面對鬼門關云：

鬼將開關。

¹²³ 「安呀」一詞，為「俺啦」同音詞，指我的意思。

¹²⁴ 「安呀」一詞，為「俺啦」同音詞，指我的意思。

白無常問：

何人叫關？通報名姓過來。

目連尊者答：

靈山會上釋迦如來弟子目連正是。

白無常云：

原來是目連尊者到來。

目連尊者答：

正是。

白無常問：

目連尊者，你不在靈山看經唸佛，來到鬼門關有何事情？

目連尊者答：

無事不登三寶殿。

白無常問：

為何事？

目連尊者答：

救亡魂昇天。

白無常問：

救那一位亡魂？

目連尊者答：

皈西亡者○○○一位正魂，在生之時乃是做善之人，不幸登仙別世，恐惶墮在血盆池中受苦，小僧論當救亡魂希望鬼將開關相送。

白無常云：

救亡魂昇天，乃是天下間一件好事，來、來、來我請問你，你是真的尊者？或是假的尊者？

目連尊者云：

出家之人有何真假之分？

白無常云：

若是真的尊者，你可知我鬼門關的法度？

目連尊者答：

你鬼門關有何法度？

白無常云：

我鬼門關牌樓頂，有一個大牌寫有五大字，分有五段因由，如果你是真的尊者，能解唱明白，我就送尊者過關如去。

目連尊者問：

若是假的尊者呢？

白無常答：

空手而回。

目連尊者云：

待小僧看上來，鬼將門樓上有一個大牌，原來寫了生、老、病、死、苦。
小僧乃是持齋之人，那有不曉得。

白無常云：

那你解唱明白過來。

目連尊者云：

鬼將，待小僧慢慢唱上。

目連尊者唱：

生我離娘離娘胎，鐵樹花開，皆將一命送終來，仰答天神多庇得此人才。
懺亡魂往西方。

目連尊者云問：

鬼將，小僧將你鬼門關牌樓，五大字，五段因由，已解唱明白，何不開關
相送？

白無常答：

果然解的好、唱的妙，待我大叫裡面眾鬼將，敲三聲金鐘鼓，送尊者過關。

目連尊者云：

冥關渺渺去無歸。

白無常云：

七魄茫茫喚不回。

目連尊者云：

舉手打開生死路。

白無常云：

翻身跳出鬼門關。

目連尊者云：

鬼將，請了。

黑白無常一同云：

目連尊者，請了。

（黑白無常退場）

之後孝子女跟隨目連尊者後方，順時針方向繞沙龍一圈，代表目連尊者帶領
孝子女已過鬼門關繼續前往冥府路上救贖亡母。

此段的主要目的是在於藉由目連尊者與黑白無常的對話，讓孝子女知道已進
入了冥府地獄中，準備救贖亡母出冥府。依研究者田調結果，原本開鬼門關的目
連尊者與黑白無常的對話流程做法，在埔里鎮、國姓鄉等地區的單點儀式之作
法，為目連尊者與後場鑼鼓師進行對答，對答內容（目連尊者與黑白無常的對話）

是相同的無差異。



圖 4-2-19 黑無常裝扮



圖 4-2-20 白無常裝扮



圖 4-2-21 目連尊者與黑白無常對答現況



圖 4-2-22 黑白無常出場

4.速過黃泉路、奈何橋、望鄉臺

目連尊者云：

小僧離了鬼門關，來到此處黃泉路到了，黃泉路上草青青，鬼火炎炎隨風起，英雄漢子來到此處心頭酸，你看黃泉路非是小僧久居之地，速速離了黃泉路便了。

之後目連尊者，順時針方向繞沙龍一圈，代表已過黃泉路繼續前往冥府路上救亡魂。

目連尊者云：

小僧離了黃泉路，來到此處乃是奈何橋到了，奈何橋頂有金童玉女、牛頭將軍、馬面將軍在此把守。陽世間人若是作善之人，來到此處金童玉女接引西方而去，若是作惡之人，來到此處，牛頭將軍手拿銅叉馬面將軍手拿鐵叉，橋下隨水漂流，你看奈何橋非是小僧久留之地，速速離了奈何橋便了。

之後目連尊者，再次順時針方向繞沙龍一圈，代表已過奈何橋繼續前往冥府路上救亡魂。

目連尊者云：

小僧離了奈何橋，來到此處乃是望鄉臺到了，望鄉臺上有千千萬萬鬼魂，在此轉望家鄉，今日孝子女有做此壇功德，靈魂領牒西方而去；若是無做此壇功德，亡魂在此空望一場。你看望鄉臺非是小僧久留之地，速速離了望鄉臺。

之後目連尊者，同樣順時針方向繞沙龍一圈，代表已過望鄉臺繼續前往冥府路上救亡魂。

此段的儀式流程，在埔里鎮、國姓鄉等地區的單點儀式之作法，是相同的無特別差異。



圖 4-2-23 目連尊準備帶領孝子女速過黃泉路、奈何橋、望鄉臺



圖 4-2-24 孝子女速過黃泉路、奈何橋、望鄉臺現況

5.鐵圍山

（黃衣使者出場）

目連尊者云：

小僧離了望鄉臺，來到此處鐵圍山到了，鐵圍山並無半個人影，你看前面毫光燦爛，燦爛毫光，頭戴紗帽，身穿黃衣，手執幢幡寶蓋，敢是黃衣使者到來，古人說道：有緣千里來相會，、無緣對面不相逢。

黃衣使者唱：

「西方一路好修行，上無山嶺下無坑，去時不用裝行李，足踏蓮花步步升，惟願佛祖來超渡，超度靈魂往西方。」

黃衣使者面對目連尊者問：

前面毫光燦爛、燦爛毫光，頭戴大帽、身穿金鑾袈裟、手執六環金錫仗，敢是目連尊者到來？

目連尊者答：

真仙不見仙、神仙在眼前。
黃衣使者云：

稽首。
目連尊者云：

阿彌陀佛，前面毫光燦爛，燦爛毫光，頭戴紗帽，手執幢幢寶蓋，敢是黃衣使者到來？
黃衣使者答：

正是。
目連尊者問：

黃衣使者，三更半夜，男女許多，那裡前去？
黃衣使者答：

酆都地獄，血盆池中救亡魂昇天而去。
目連尊者問：

救亡魂昇天乃是天下間一件好事，佛祖度魂文牒可有在身上。
黃衣使者答：

佛祖度魂文牒在我身上。
目連尊者云：

小僧不敢久留，作前帶路，趕到酆都地獄血盆池中救苦昇天便了。
黃衣使者帶領目連與孝子女，順時針方向繞沙龍一圈，代表已過鐵圍山繼續前往冥府路上救贖亡母。

按研究者的田調結果，黃衣使者的角色功能類似，現在的導遊，負責帶領目連尊者與孝子女前往通過冥府地獄前往血盆池救贖亡母。埔里鎮、國姓鄉等地區的單點儀式在此段作法，有所差異，研究者在此說明如下：

當目連尊者抵達鐵圍山時

目連尊者云：

小僧離了望鄉臺，來到此處鐵圍山到了，你看鐵圍山非是小僧久留之地，速速離了鐵圍山。
之後目連便帶領孝子女，順時針方向繞沙龍一圈，代表已過鐵圍山繼續前往冥府路上救贖亡母。



圖 4-2-25 黃衣使者出場時與目連尊者對答現況



圖 4-2-26 目連尊者與黃衣使者正在對答現況

6.東門關

黃衣使者與目連尊者和孝子女，順時針方向繞沙龍一圈之後到達東門關

目連尊者問：

黃衣使者，來到此地是什麼所在？

黃衣使者答：

來到此地為東門關。

目連尊者云：

東門關有牛頭將軍在此把守，小僧大叫一聲，牛頭將軍開關。
(此時牛頭將軍出場)

牛頭將軍云：

安呀！¹²⁵東門牛頭正是，奉了閻君之命，把守東門關，有人叫關，趕到東門關門看個明白。

¹²⁵ 「安呀」一詞，為「俺啦」同音詞，指我的意思。

牛頭將軍問目連一行人：

何人叫關，通報名姓過來」

目連尊者答：

靈山會上釋迦如來弟子目連正是。

牛頭將軍云：

原來是目連尊者到來。

目連尊者云：

正是。

牛頭將軍問：

目連尊者你不在靈山看經唸佛，來到東門關有何事情？

目連尊者答：

救亡魂昇天。

牛頭將軍問：

救那一位亡魂？

目連尊者答：

皈西亡者○○○一位正魂，在生之時乃是做善之人，不幸登仙別世，恐惶墮在血盆池中受苦，無人救苦，小僧論當救苦，靈魂可在東門關？

牛頭將軍云：

靈魂不在東門關。

目連尊者問：

靈魂不在東門關？魂在那裡去？

牛頭將軍答：

魂到南門而去。

目連尊者云：

你講的，小僧不相信，打開關門讓小僧一看明白。

牛頭將軍答：

我奉閻王之命把守東門關，閻羅王先鎖，我不敢先開。

目連尊者問：

若是要開此門？

牛頭將軍答：

若要開此門，尊者你當空請了佛寶真言，打開東門關，我收了旗號，靈魂自然早昇天界。

目連尊者云：

小僧當空請了佛寶真言，打開東門關，牛頭將軍你請了。

牛頭將軍退場，此時目連尊者利用六環金錫杖，將沙龍上的東邊小令旗打破

(代表已經開啟東門關)，並囑咐孝子女在打開的東門扒沙，¹²⁶孝子女一個接著一個扒沙完畢後，繞行沙龍一圈代表進入東門關尋母。

這時目連尊者問黃衣使者：

打開東門關不見亡魂？

黃衣使者答：

魂到南門關而去了。

目連尊者云：

趕到南門關了。

之後黃衣使者帶領目連尊者與孝子女們，順時針方向繞沙龍一圈，代表前往南門關路上救亡魂。

埔里鎮、國姓鄉等地區的單點儀式中，無黃衣使者的角色，因此在此段一開始，目連尊者便云：

來到此地東門關有牛頭將軍在此把守，小僧大叫一聲，牛頭將軍開關。

之後目連尊者與後場鑼鼓師進行對答，對答內容(目連尊者與牛頭將軍的對話)是相同的無差異；在此段流程結束前目連尊者會詢問黃衣使者，亡魂到哪裡去的對答，也同樣變為目連尊者與後場鑼鼓師的對答。



圖 4-2-27 牛頭將軍出場

¹²⁶ 孝子女扒沙時，口中要說：「阿母要出來喔」；孝子女之扒沙動作意涵為雖知亡母未在此門，但又深怕亡母在此門，因此藉由扒沙動作及口中提醒，假使亡母在此門要記得要出此門關。



圖 4-2-28 目連尊者與牛頭將軍對答現況



圖 4-2-29 目連尊者準備打開東門關

7.南門關

黃衣使者與目連尊者、孝子女一行人抵達南門關。

目連尊者問：

黃衣使者，來到此地，是什麼所在？

黃衣使者答：

來到此地為南門關。

目連尊者云：

南門關，有土地公公把守，小僧大叫一聲，土地公公開關。

此時土地公出場，土地公云：

淡淡青天不可欺，未前開口我先知，善惡到頭終有報，只爭來早及來遲，
南門土地正是，奉了閻君之命，把守南門關，不知何人叫關，趕到南門關
看個明白。

之後土地公問：

何人來到南門關，通報名姓過來？

目連尊者答：

靈山會上釋迦如來弟子目連正是。

土地公云：

原來是目連尊者到來。

目連尊者云：

正是。

土地公問：

目連尊者你不在靈山看經唸佛，來到南門關有何事情？

目連尊者答：

救亡魂昇天。

土地公問：

救那一位亡魂？

目連尊者答：

皈西亡者○○○一位正魂，在生之時乃是做善之人，不幸登仙別世，恐惶墮在血盆池中受苦，無人救苦，小僧論當救苦，靈魂可在南門關？

土地公云：

靈魂不在南門關。

目連尊者問：

靈魂不在南門關？魂在那裡去？

土地公答：

「魂到西門而去。」

目連尊者云：

你講的，小僧不相信，打開關門讓小僧一看明白。

土地公答：

我奉閻王之命把守南門關，閻羅王先鎖，我不敢先開。

目連尊者問：

若是要開此門？

土地公答：

若要開此門，尊者你當空請了佛寶真言，打開東門關，我收了旗號，靈魂自然早昇天界。

目連尊者云：

小僧當空請了佛寶真言，打開南門關，土地公公你請了。

土地公退場，此時目連尊者同樣利用六環金錫杖，將沙龍上的南邊小令旗打破（代表已經開啟南門關），並囑咐孝子女在打開的南門扒沙，孝子女一個接著一個扒沙完畢後，繞行沙龍一圈代表進入西門關尋母。

這時目連尊者問黃衣使者：

打開南門關不見亡魂？

黃衣使者答：

魂到西門關而去了。

目連尊者云：

趕到西門關了。

之後黃衣使者帶領目連尊者與孝子女們，順時針方向繞沙龍一圈，代表前往西門關路上救亡魂。

埔里鎮、國姓鄉等地區的單點儀式中，無黃衣使者的角色，因此在此段一開始，目連尊者便云：

來到此地南門關，有土地公公把守，小僧大叫一聲，土地公公開關。

之後目連尊者與後場鑼鼓師進行對答，對答內容（目連尊者與土地公公的對話）是相同的無差異；同樣在此段流程結束前目連尊者會詢問黃衣使者，亡魂到哪裡去的對答，也同樣變為目連尊者與後場鑼鼓師的對答。



圖 4-2-30 目連尊者與土地公對答現況



圖 4-2-31 土地公準備退場



圖 4-2-32 目連尊者唸咒準備打開南門關



圖 4-2-33 孝子女在南門關扒沙現況

8.西門關

黃衣使者與目連尊者、孝子女一行人抵達西門關。

目連尊者問：

黃衣使者，來到此地，是什麼所在？

黃衣使者答：

來到此地為西門關。

目連尊者云：

西門關有地藏王把守，地藏王昇天，命金童把守，弟子口唸三聲，阿彌陀佛、阿彌陀佛，阿彌陀佛，金童開關。

金童出場，金童云：

西方一路好修行，上無山嶺下無坑，去時不用裝行李，足踏蓮花步步升，西門金童正是，奉了地藏王之命，把守西門關，有人叫關，趕到西門關看個明白。

金童問：

口唸三聲阿彌陀佛，敢是目連尊者到來。

目連尊者答：

正是。

金童問：

目連尊者，你不在靈山看經唸佛，來到西門關有何事情？

目連尊者答：

救亡昇天。

金童問：

救那一位亡魂？

目連尊者答：

皈西亡者○○○一位正魂，在生之時乃是做善之人，不幸登仙別世恐惶墮落血盆池中，無人救她昇天，小僧論當救苦昇天，這位靈魂可在西門關？

金童云：

時時可在。

目連尊者云：

放她母子相會？

金童云：

靈魂有一點罪愆，母子不能相會。

目連尊者問：

男人有罪愆，女人有何罪愆？」

金童答：

女人在家從父，出嫁從夫，生產之時將污穢衫褲拿去溝裡洗，溝水流落溪，溪流落海，不知頭男女取水煮茶湯，敬奉神祇，污穢衫褲，污穢江河水官，污穢神祇，則來一點罪愆，母子不能相會？

目連尊者問：

若要相會？

金童答：

若要相會，在地藏王案前，唱過十個月懷胎，靈魂無罪無愆，自然早登天界。

目連尊者云：

金童贊我鑼鼓，待小僧慢慢唱上。

目連尊者唱：¹²⁷

襁褓劬勞深似海，人生在世可思量。雙親撫養非容易，十月懷胎受苦辛。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

¹²⁷ 當日連尊者唱十月懷胎文時，跪至聆聽其含意為叩謝亡母十月懷胎之辛苦歷程。

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。娘親肚痛淚哀哀，緊叫丈夫趕緊入房來。借問賢妻哭如何，敢是孩兒順月要投胎。娘親肚痛如刀割，為何無刀割了娘心肝。娘親肚痛投天天無路，欲要投地地中找無門。是男是女趕緊來出世，不免娘親肚艱難。娘親肚痛淚哀哀，公媽聽到廳裡大步走。手拿三枝清香去下願，下神拜佛母子保平安。下有觀音佛祖註生娘娘來保庇，庇佑男孫快快來出世。三枝名香插落爐，房間內孩兒連哭二三聲。孩兒生落繡房來，緊叫產婆來轉臍。臍剛轉好洗完畢，手拿軟軟衫褲包孩兒。孩兒抱入房間裡，母子相見面心頭才會安。左邊抱子換右邊，右邊抱子吃奶在胸前。日來吃著娘的血水，夜來吡吵娘累也無眠。每人父母真惜子，含燒野秤養子望長大。孩兒一歲二歲手中抱，三歲四歲乖乖去七逃。五歲六歲端容貌，出珠病痛調苦爹共娘。七歲八歲入學堂，讀書所望報答爹共娘。九歲十歲識人事，十一二歲勤苦在讀書。十三四歲中秀才，金花彩旗鼓迎到你厝內。十五六歲結婚姻，十七八歲福州中舉人。公媽歡喜孫兒做官轉，殺豬宰羊作戲答謝天。舉人中轉祭祖要豎旗，公媽看著旗干笑微微。十九二十跳龍門，龍門跳過京城中狀元。狀元做官為宰相，紫袍玉帶不離身。紫袍玉帶好接引，三寶壇前發孝心。血盆化作蓮池水，五色蓮花滿池開。諸尊菩薩摩訶薩，地藏菩薩赦罪愆。

目連尊者唱畢後問金童：

金童，小僧將十個月懷胎唱過明明白白，何不放他母子相會？

金童答：

尊者，果然唱的好，唱的妙，但是這位靈魂，已經不在西門關。

目連尊者問：

靈魂不在西門關？到那裡去？

金童答：

魂到北門關而去。

目連尊者云：

你說的小僧不相信，打開關門讓小僧一看明白。

金童云：

地藏王先鎖，我不敢先開。

目連尊者問：

若是要開此門？

金童答：

尊者你當空請了僧寶真言，打開西門關，我收了旗號，靈魂自然早昇天界。

目連尊者云：

小僧當空請了僧寶真言，打開西門關，金童請了。

此時金童退場，目連尊者利用六環金錫杖，將沙龍上的東邊小令旗打破（代表已經開啟西門關），並囑咐孝子女在打開的西門扒沙，孝子女一個接著一個扒沙完畢後，繞行沙龍一圈代表進入西門關尋母。

這時目連尊者問黃衣使者：

打開西門關不見亡魂？

黃衣使者答：

魂到北門關而去了。

目連尊者云：

趕到北門關了。

之後黃衣使者帶領目連尊者與孝子女們，順時針方向繞沙龍一圈，代表前往北門關路上救亡魂。

埔里鎮、國姓鄉等地區的單點儀式中，無黃衣使者的角色，因此在此段一開始，目連尊者便云：

來到此地西門關有地藏王把守，地藏王昇天，命金童把守，弟子口唸三聲，阿彌陀佛、阿彌陀佛、阿彌陀佛、金童開關。

還有在此段流程中金童（鑼鼓師）要求目連尊者所吟唱的十月懷胎文，極為簡短內容如下：

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。

只有這兩段流程略為不同，其餘流程也就是目連尊者同樣與後場鑼鼓師進行對答（目連尊者與金童的對話），對答內容是相同的無差異；同樣在此段流程結束前目連尊者會詢問黃衣使者，亡魂到哪裡去的對答，也同樣變為目連尊者與後場鑼鼓師的對答。



圖 4-2-34 目連尊者吟唱十月懷胎文現況(一)



圖 4-2-35 目連尊者吟唱十月懷胎文現況(二)



圖 4-2-36 孝子女跪至聆聽目連尊者吟唱十月懷胎文現況



圖 4-2-37 孝子女在西門關扒沙現況

9.北門關

黃衣使者與目連尊者和孝子女，順時針方向繞沙龍一圈之後到達北門關

目連尊者問：

黃衣使者，來到此地是什麼所在？

黃衣使者答：

來到此地為北門關。

目連尊者云：

北門關有將殭屍餓鬼在此把守，小僧大叫一聲，殭屍餓鬼開關。
(此時殭屍餓鬼出場)

殭屍餓鬼云：

安呀！¹²⁸北門餓鬼正是，奉了閻君之命，把守北門關，有人叫關，趕到北門關門看個明白。

殭屍餓鬼問目連一行人：

何人叫關，通報名姓過來？

目連尊者答：

靈山會上釋迦如來弟子目連正是。

殭屍餓鬼云：

原來是目連尊者到來。

目連尊者云：

正是。

殭屍餓鬼問：

目連尊者你不在靈山看經唸佛，來到北門關有何事情？

目連尊者答：

救亡魂昇天。

殭屍餓鬼問：

救那一位亡魂？

目連尊者答：

皈西亡者○○○一位正魂，在生之時乃是做善之人，不幸登仙別世，恐惶墮在血盆池中受苦，無人救苦，小僧論當救苦，靈魂可在北門關？

殭屍餓鬼云：

救亡昇天，乃是天下間一件好事，來、來、來，我請問你，你來到地獄東門關何人打開？

目連尊者云：

小僧打破。

¹²⁸ 「安呀」一詞，為「俺啦」同音詞，指我的意思。

殭屍餓鬼問：

南門關何人打破？

目連尊者答：

小僧打開。

殭屍餓鬼問：

西門關何人切開？

目連尊者答：

小僧切破。

殭屍餓鬼問：

三關已過了我請問你，你是為報賞而來？或是為何而來？

目連尊者答：

我不是為報賞而來，是為救魂昇天而來。

殭屍餓鬼問：

既然不是為報賞如來我勸你快快回家而去。

目連尊者答：

小僧不肯回家而去。

殭屍餓鬼云：

尊者，你不肯回家而去，你三關過得了，來到北門你就難得過？

目連尊者問：

為何難得過？

殭屍餓鬼問：

你可知北方殭屍餓鬼厲害？

目連尊者云：

你有何法度？

殭屍餓鬼云：

自古道東方甲乙木，南方丙丁火，西方庚辛金，北方壬癸水。水茫茫，水連天，尊者你要走便走？

目連尊者云：

不走！

殭屍餓鬼問：

要溜便溜？

目連尊者答：

不溜！

殭屍餓鬼云：

你不走不溜，我化一盆大海水將你漂流回去就回去。

目連尊者云：

餓鬼你說言就差了，小僧來者不怕，怕者不敢來。
殭屍餓鬼問：

「你有何法度？」
目連尊者答：

我要來地獄之時，我佛祖說到：目連僧！目連僧！你到地獄之時東門打開，趕到南門，南門打破，趕到西門，西門切開，趕到北門，北方殭屍餓鬼十分厲害，佛祖賜我三件寶貝。

殭屍餓鬼問：

什麼寶貝？
目連尊者答：

頭戴大帽，身穿金鑿袈裟，手拿六環金錫杖一枝。
殭屍餓鬼問：

金錫杖何用？
目連尊者答：

金錫杖打天！天運轉，打地！地開，打人！人長生，打你北方餓鬼，個個滅亡。

殭屍餓鬼云：

尊者果然神通廣大。
目連尊者云：

佛法無邊。
殭屍餓鬼云：

靈魂不在北門關。
目連尊者問：

靈魂不在北門關？魂到那裡去？
殭屍餓鬼答：

亡魂大山而去。
目連尊者：

你說小僧不相信，打開關門讓小僧一看明白。
殭屍餓鬼答：

閻王先鎖，我不敢先開。
目連尊者問：

若要開此門？
殭屍餓鬼答：

尊者當空請了八金剛，四菩薩，唸了金剛神咒，打開北門關，我收了旗號，亡魂自然早昇天界。
目連尊者云：

小僧當空請了八金剛、四菩薩、唸了金剛神咒，打開北門關，餓鬼請了。餓鬼入場退場，此時目連尊者利用六環金錫杖，將沙龍上的北邊小令旗打破（代表已經開啟北門關），並囑咐孝子女在打開的北門扒沙，孝子女一個接著一個扒沙完畢後，繞行沙龍一圈代表進入北門關尋母。

這時目連尊者問黃衣使者：

打開北門關不見亡魂？

黃衣使者答：

魂到亡魂大山去了。

目連尊者云：

趕到亡魂大山去了。

之後黃衣使者帶領目連尊者與孝子女們，順時針方向繞沙龍一圈，代表前往亡魂大山血盆池中，救亡魂。

埔里鎮、國姓鄉等地區的單點儀式中，此段流程差異性較大，在於目連與殭屍餓鬼（打鼓者）的對話較為簡短，因此研究者簡述差異之處說明如下：

目連尊者和孝子女一行人，順時針方向繞沙龍一圈之後到達北門關

目連尊者便云：

來到此地北門關有殭屍餓鬼在此把守，小僧大叫一聲，殭屍餓鬼開關。
殭屍餓鬼（打鼓者）云：

何人叫關，通報名姓過來？

目連尊者答：

靈山會上釋迦如來弟子目連正是。

殭屍餓鬼（打鼓者）云：

原來是目連尊者到來。

目連尊者云：

正是。

殭屍餓鬼（打鼓者）問：

目連尊者你不在靈山看經唸佛，來到北門關有何事情？

目連尊者答：

救亡魂昇天。

殭屍餓鬼（打鼓者）問：

救那一位亡魂？

目連尊者答：

皈西亡者○○○一位正魂，在生之時乃是做善之人，不幸登仙別世，恐惶墮在血盆池中受苦，無人救苦，小僧論當救苦，靈魂可在北門關？

殭屍餓鬼（打鼓者）云：

靈魂不在北門關。

目連尊者問：

靈魂不在北門關？魂到那裡去？

殭屍餓鬼（打鼓者）答：

亡魂大山而去。

（之後的目連與殭屍餓鬼（打鼓者）的對話流程相同，因此簡述至此）

從上述，研究者所摘要的目連與殭屍餓鬼（打鼓者）的對話流程，可清楚知道，原本在此段殭屍餓鬼會詢問目連尊者如何過前三關（東門關、南門關、西門關）以及放火與目連尊者對打，卻遭目連尊者以六錫仗制伏，開啟北門關。在此全部簡化，都無此對話內容。



圖 4-2-38 目連尊者與殭屍餓鬼對答現況



圖 4-2-39 殭屍餓鬼放火與目連尊者對打卻遭目連尊者制伏



圖 4-2-40 孝子女在北門關扒沙現況



圖 4-2-41 目連尊者與孝子女抵達亡魂大山血盆池認母親現況

10.打破血盆池

此時黃衣使者一行人抵達血盆池（孝子女跪至沙龍旁），目連尊者云：

伏以人生杳杳，塵世茫茫，隨波起落，望知故鄉，奏為今據，（唸地址）
孝子○○○孝女○○○暨孝眷人等，痛念皈西亡者○○○一位正魂，在生之時，勤儉治家，教養子女，前日登仙別世，陽世孝眷人等，痛念靈魂在生之時，養育深恩，親恩未報，亡魂登仙別世，今日請僧至家，誦經禮懺，應做功德，請了目連尊者，打開血盆池中，蓮花座上有一位登仙亡者○○○一位正魂，是孝子人等什麼人？

孝子女一同云：

是我娘親。

目連尊者云：

在三寶面前不可亂認，到底是不是？

孝子女一同云：

是。

目連尊者云：

若是你們母親你們要叫她起來。
(孝子一人將放至沙龍上的神主牌位端起，端起時孝子女口中要說母親起來
喔)

目連尊者唱：

脫苦輪菩薩，靈魂一命到陰司去到陰司嘯淚啼，閻君問亡啼何事，離別家
鄉掛心腸，惟願佛祖來超渡，超渡靈魂往西方。
(此時目連將六環金錫杖末端放置神主牌位鐵盤內，邊唱邊代領孝眷繞行沙
龍一圈；此動作過程釋教法師稱為探亡)

唱完畢(孝子女站至沙龍邊)，目連尊者問：

黃衣使者血盆碗是什麼人的？
黃衣使者答：

皈西亡者○○○一位正魂的。
目連尊者問：

靈魂在生之時，生有什麼人？
黃衣使者答：

生有孝子○○○(唱到名的至沙龍中央跪下)
目連尊者問：

○○○，你母親在生之時，有生有養你嗎？
孝子答：

有。
目連尊者問：

你小時候有吃你老母的奶嗎？
孝子答：

有。
目連尊者問：

你母親登仙別世，告別的紅血水，你敢認嗎？
孝子答：

敢。
目連尊者云：

你敢來吃一嘴，你母親會保佑你長命大富貴，血盆碗敢打破嗎？
孝子答：

不敢。
目連尊者云：

不敢，拿回去做家伙，一進丁(二進財，三元及第，四代公侯，五子登科，
六國封丞相，七子八婿，八仙果老，九世同居，十子團圓。)

孝子女全部喝過血盆水後，目連尊者云：

血盆水吃得完。子孫昌盛。

目連尊者問：

來到此地階層皆破？

黃衣使者答：

階層皆破。

目連尊者問：

來到此地是什麼所在？

黃衣使者答：

阿鼻地獄。

目連尊者云：

阿鼻地獄，亡魂已救起來，放火燒化鐵圍山。

這時目連尊者，用六環金錫杖末端，將沙龍中的粗瓷碗公打破，象徵打破血盆池救起亡魂。

埔里鎮、國姓鄉等地區的單點儀式中，無黃衣使者的角色，因此在此段流程中，目連尊者與黃衣使者的對話流程改為目連尊者與後場鑼鼓師進行對答，對答內容是相同的無差異。



圖 4-2-42 孝子一人端起亡母的神主牌位現況



圖 4-2-43 孝子、女、媳、孫一同端起亡母的神主牌位現況

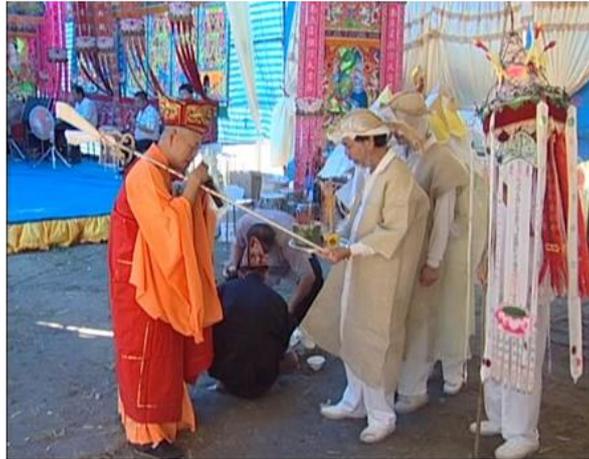


圖 4-2-44 端起亡母的神主牌位後繞沙龍一圈此動作為「探亡」



圖 4-2-45 目連尊者準備打破血盆池現況



圖 4-2-46 目連尊者打破血盆池現況

11.回向

這時黃衣使者手執引魂幡在血盆池前唱：

我佛三界師，四生大慈父，說法在靈山，度人無億數，菩薩把幡招，仙童來引路，慈悲來接引，靈魂生淨土，往西方菩薩摩訶薩七七七。

黃衣使者唱畢後，手執引魂幡及帶領孝子女將神主牌位歸至靈堂內。

這時目連尊者回向，在壇中唱：

修唎修唎，摩訶修唎，普供養我牟尼，梵王帝釋，監壇土地，金剛菩薩，
擁護壇儀，云何梵畢，發願謹受持，南無阿彌陀佛。

唱畢目連退場。(打血盆儀式至此演行完畢)

由於在此段流程中，黃衣使者必須舞動魂幡攝召亡者脫離血盆苦海，及帶領孝子女將神主牌位歸至靈堂內。由於埔里鎮、國姓鄉等地區的單點儀式中，無黃衣使者的角色，因此全部由目連尊者執行此流程。



圖 4-2-47 黃衣使者舞動魂幡攝召亡者脫離血盆苦海



圖 4-2-48 神主牌位置於錫仗上方以示血盆儀式完成



圖 4-2-49 血盆儀式完成後的血盆池現況

三、南投打血盆儀式舉行區域差異比較

從上述的南投打血盆儀式流程，可知研究者將流程分為十一段流程，十一段的流程分法，研究者主要是依據釋教法師在此段演示時情況所分類的；每段儀式，不管在何地演示皆不可對調或省略，皆須依研究者所分類的十一段流程依序演示，但每段流程的內容可以依地區作增減調整。

研究者以表格方式，整理列舉血盆造型、參與儀式人員和十一段流程，因地區演示方式有所增減與不同之差異：

表 4-2-1 南投打血盆儀式舉行區域差異對照

	南投市、草屯鎮	埔里鎮、國姓鄉等地（單點儀式）	備註
血盆池造型	沙龍造型	沙龍造型	
釋教法師	三名	一名	
參與儀式之孝眷	亡者的孝子女	亡者的孝子女	
安地獄城	釋教法師負責	目連尊者負責	
目連尊者登場	二名釋教法師帶領目連尊者出場	目連尊者直接出場無人帶領	
開鬼門關	演示人員三名（黑白無常、目連尊者）	演示人員一名（目連尊者）	
速過黃泉路、奈何橋、望鄉臺	目連尊者一人演示	目連尊者一人演示	
鐵圍山	演示人員二名（目連尊者、黃衣使者）	演示人員一名（目連尊者）	
東門關	演示人員三名（目連尊者、黃衣使者、牛頭將軍）	演示人員一名（目連尊者）	
南門關	演示人員三名（目連尊者、黃衣使者、土地公公）	演示人員一名（目連尊者）	
西門關	目連尊者演唱完整的十月懷胎文	目連尊者演唱簡易的十月懷胎文	不分區域，藉由金童，強調生產過的女性亡者會受血盆池苦，是因為生產時的惡露污染了大地，進而演化成對眾神明有不潔之罪，而此不潔之罪的懲罰，便是受血盆池之禁錮。

北門關	目連尊者以殭屍餓鬼對打方式過此關	目連尊者以殭屍餓鬼（後場鑼鼓師）對答方式過此關	
打破血盆池	目連尊者與黃衣使者二人帶領孝子女喝血盆池水	目連尊者一人帶領孝子女喝血盆池水	
回向	目連尊者與黃衣使者二人帶領孝子女完成回向	目連尊者一人帶領孝子女完成回向	

由上表格可知，南投市、草屯鎮等地區所舉行的打血盆儀式為完整版的「打血盆」拔度儀式，埔里鎮、國姓鄉等地（單點儀式）等地區所舉行的打血盆儀式為簡易版的「打血盆」拔度儀式；研究者經由田調整理發現，不管是完整版的「打血盆」拔度儀式，還是簡易版的「打血盆」拔度儀式，都強調「打血盆」拔度儀式，為目連尊者前往冥府救贖亡魂；而在簡易版的「打血盆」拔度儀式，研究者發現了一些問題，研究者將問題整理如下：

1. 完整版的「打血盆」拔度儀式中，安地獄城流程是由釋教法師進行，簡易版的「打血盆」拔度儀式，卻改為目連尊者進行，而目連尊者的角色是負責打破地獄（血盆池）的，因此研究者認為簡易版的「打血盆」儀式，由目連尊者進行安地獄城流程，儀式執行上的意涵，是有待商確的。
2. 簡易版的「打血盆」拔度儀式，無黃衣使者角色，雖說黃衣使者的角色功能類似現在的導遊，負責帶領目連尊者與孝子女前往通過冥府地獄前往血盆池救贖亡母，可有可無，但研究者發現到完整版的「打血盆」拔度儀式中，目連尊者有說到救贖亡魂需要有「佛祖度魂文牒」，而「佛祖度魂文牒」是由黃衣使者負責保管，那麼簡易版的「打血盆」拔度儀式，無黃衣使者角色，因此在救贖亡魂是否就不需要「佛祖度魂文牒」？
3. 研究者發現到完整版的「打血盆」拔度儀式中，目連尊者在北門關時有跟殭屍餓鬼說到，佛祖賜三件寶貝（大帽一頂、金鑾袈裟一件、六環金錫杖一枝。）給目連尊者，其中六環金錫杖更是打破地獄（血盆池）的重要法器之一；錫杖在佛教經典中記載為：

是錫杖者，名為智杖，亦名德杖。彰顯聖智故名智杖；行功德本故曰德杖。如是杖者，聖人之表示，賢士之明記，趣道法之正幢，見念義之志。是故汝

等咸持如法。¹²⁹

王旭《鬼節超度與勸善目連》一書，也對於錫仗提出了看法：

「池仗」，亦稱「錫仗」，在佛教史上由乞食化緣、防身自衛的武器，被理解為具有佛教功德的器具。¹³⁰

因此，可見「打血盆」拔度儀式中的錫仗功用為，象徵意涵（佛祖所賜具有神威）大於實際功用（打破血盆池），而在簡易版的「打血盆」拔渡儀式，卻無描述目連尊者所持的六環金錫仗是如何得到的，使得錫仗的象徵意義被簡化了。

研究者認為，釋教法師在簡化「打血盆」儀式流程時，注意到了要保留舉行儀式的中心主旨（救贖亡魂脫離血盆之苦），這是正確的；但是在簡化的儀式流程中，未注意到完整儀式當中的，一些重要細節之處，將這些重要細節之處簡化了，因此研究者覺得在簡化儀式流程，不要把一些完整儀式當中的，重要細節之處簡化，這樣才更符合舉行儀式的意義。

此外，研究者在田訪時有詢問到，目前所舉行不管是完整版的打血盆拔渡儀式或是簡易版的打血盆拔渡儀式，在大約二十年前的北門關流程，有所謂的殭屍餓鬼搶奪目連尊者提籃飯¹³¹的片段流程，但由於現今的喪葬拔渡儀式，因演示時間短，因此現今都省略殭屍餓鬼搶奪目連尊者提籃飯的片段流程，研究者田調期間只有遇過兩次舉行，可以說可遇不求的片段流程。



圖 4-2-50 目連尊者所提的籃中飯

¹²⁹ 《大藏經》，第十七冊，經集部四，《得道梯橙錫杖經》，台北：新文豐出版社，1983，頁 724。

¹³⁰ 王旭：《鬼節超度與勸善目連》，台北：國家出版社，2010，頁 241。

¹³¹ 殭屍餓鬼搶奪目連尊者的籃中飯，故事內容為相傳目連尊者攜帶豐富菜餚前往冥府探視亡母（青堤夫人），當日連尊者抵達北門關時，殭屍餓鬼看到了目連尊者所攜帶的豐富菜餚，於是詢問目連尊者是否可食，目連尊者不答應，因此開始搶奪目連尊者手中籃子，殭屍餓鬼經過一番折騰，始終無法如願，因此讓目連尊者通過北門關；殭屍餓鬼搶奪目連尊者提籃飯的故事，資料來源為黃淇淵先生、吳瑞明先生，訪談時間 2008.10.1；晚上 8：00；黃淇淵家。



圖 4-2-51 殭屍餓鬼強奪目連尊者的提籃飯現況



圖 4-2-52 殭屍餓鬼只有強奪到目連尊者的提籃現況



圖 4-2-53 目連尊者施行變食咒餵食亡魂現況

古人云：「生離死別，為人生兩大傷心事」，其中「死別」更是人們很難迅速越過的一道感情上、心理上的門檻；因此人們藉由儀式的舉行讓心理傷痕，不致於影響過多的生理現象，進而讓傷期縮短，恢復日常生活；郭于華在《死的困惑

與生的執著》寫到：

儀式是由一系列行為組成的歷時性過程，這些類似於表演的行為過程及其氣氛、背景都是在一定時間存在的，它們將隨著儀式的結束而消失。¹³²

研究者田調記錄中，在「打血盆」儀式前與後，有訪問其孝子女感受；孝子女表示：

（儀式舉行前）打血盆，只知道是與目連救母故事有關及要喝血盆碗水（並不知道為何要喝血盆碗水），（儀式舉行後）原來儀式是救母脫離血盆池，以及喝血盆碗水是答謝母親養恩之恩；血盆儀式舉行中我夫婦倆及二位妹妹共四人，會因壇中佈置及情感融入儀式中再加上母親辭世，因此內心悲痛萬分，但當整個儀式越到尾端悲傷的成分有慢慢退去。¹³³

此外，研究者田調時觀察到，「打血盆」儀式一開始舉行時，孝子女幾乎表情正常，尚未有悲傷表情顯露，但儀式中有三段，時常讓孝子女淚流滿面，第一段為目連尊者唱十月懷胎文時，由其孝女這時已經悲痛萬分了，因為大多數孝女有歷經過十月懷胎之辛苦更能感受其含意，第二段是請孝子一人將放至沙龍上的神主牌位端起，孝子女口中要說母親起來，之後釋教法師馬上演行探亡儀式，演時唱聲調與內容極為哀傷，這時幾乎所有孝子女表情都極為哀傷有的甚至於淚流滿面了，第三段為，釋教法師會在孝子女準備喝血盆碗水時，尋問孝子女，亡母是否有養育之辛勞及母親因為生育自己（孝子女）所產生的血盆碗水，是否敢喝與血盆碗敢打破否等問題也都會讓孝子女哀傷，但因第三段為亡母已脫困血盆池及儀式的終尾，因此孝子女情緒，也逐漸慢慢恢復正常；可見打「打血盆」儀式過程中，會引起孝子女喪母的悲傷，但當儀式終尾亡母已從血盆池脫困，也讓孝子女的哀傷情緒逐漸趨緩了。

¹³² 郭于華：《死的困惑與生的執著》，台北：紅葉文化事業有限公司，1994，頁24。

¹³³ 由於接受本研受訪的孝子女案例不多，並基於研究倫理原則，因此研究者以謝媽郭秀鳳案例中的孝子女為代表，訪談時間2007.10.20；晚上7：00；謝裕源家（受訪人員：謝裕源、林員麗、謝淑芬、謝淑香）。

第五章 釋教打血盆科儀的意涵

第一節 釋教打血盆之淵源

一、有關目連救母文獻

有關釋教「打血盆」儀式，源自於何處？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「打血盆」儀式，源自於「目連救母」的故事，而目連救母故事起源自《佛說盂蘭盆經》，郝譽翔就曾經闡論過：

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。²

也由於《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。

(一) 《佛說盂蘭盆經》

《佛說盂蘭盆經》，主要是以目連入冥府救亡母脫離惡鬼道為基礎架構，並闡述施行盂蘭盆會之目的；此經內容如下：

如是我聞：一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。大目乾連始得六通，欲度父母，報乳哺之恩。即以道眼觀視世間，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

¹ 資料來源：臺中市烏日區北里里謝府出殯一朝功德錄音，2007/10/14。

² 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。

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。爾時目連復白佛言：「弟子所生父母，得蒙三寶功德之力，眾僧威神之力故。若未來世一切佛弟子行孝順者，亦應奉此盂蘭盆，救度現在父母，乃至七世父母，為可爾不？」佛言：「大善快問！我正欲說，汝今復問。善男子！若有比丘比丘尼、國王太子、王子大臣宰相、三公百官、萬民庶人行孝慈者，皆應為所生現在父母、過去七世父母，於七月十五日——佛歡喜日、僧自恣日——以百味飲食安盂蘭盆中，施十方自恣僧。乞願便使現在父母壽命百年、無病，無一切苦惱之患，乃至七世父母離餓鬼苦，得生天人中，福樂無極。」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。」爾時目連比丘、四輩弟子，聞佛所說，歡喜奉行佛說盂蘭盆經。³

此經文，雖只有九百二十二字，卻是幫助佛教在中國傳播極為重要經典之一；西晉時期的世人認為佛教的出家修行有違中國儒家傳統孝道思想，所以對於佛教有所批評、責難；於是當時佛教僧侶為了可以在中國順利傳播佛法，便利用各種方式來宣揚佛教與儒家同樣具有孝道觀念，只是行孝方式不同罷了。因此佛門勸孝經典之一《佛說盂蘭盆經》，便在這樣的情況下出現及傳播，更因此在中國各地廣為流傳，受人歡迎。

唐朝玄應高僧，對於「盂蘭盆」三字注解，內容如下：

盂蘭盆，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，舊云盂蘭盆是貯食之器者此言誤也。⁴

由上引文可知，玄應高僧認為「盂蘭盆」是由梵語 Ullambana 一詞，所音譯而來，語意為「倒懸」，而之所以「倒懸」是因亡魂生前即有罪過，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。

此外《釋氏要覽》、《佛說盂蘭盆經疏》二書對於「盂蘭盆」三字的注解不同於玄應高僧的注解，其內容如下：

義淨云：「盂蘭者，西域之語，此云救倒懸，即飢虛危苦，謂之倒懸也，盆乃東夏之音，此則救苦之器，所以仰大眾之恩光，救倒懸之窘急，此從

³ 《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。

⁴ 《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，頁 535。

義以制名也。」古師云：「盆或是鉢，但譯時隨俗稱盆，盆之與鉢，皆器故也」。⁵

盂蘭是西域之語，此云倒懸。盆乃東夏之音，仍為救器。若隨方俗應曰救倒懸盆。⁶

《釋氏要覽》、《佛說盂蘭盆經疏》二書，認為「盂蘭」二字同樣為「倒懸」之意，但為西域之語而非梵文音譯而來，而「盆」字為東夏之音，意指「救苦之器」，因此「盂蘭盆」三字意涵為「救倒懸盆」；而且《佛說盂蘭盆經》文中也撰寫到：「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。」⁷因此，民眾認為「盂蘭」為盆器之名，所以盂蘭盆會時會將各式各樣供品，放置盆器，以供佛齋僧，使得「盂蘭盆」意涵趨向於「救倒懸盆」。⁸

另外《佛說盂蘭盆經》此經，對於目連之母其描述如下：

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。⁹

從引文內容，只知目連亡母墮入餓鬼之中，無法飲食，瘦到皮骨連立，即使目連餵食亡母，亡母也無法入食，因為食物未到口中，已經化成火炭；至於目連與亡母的生平、以及亡母為何會墮入地獄及冥府情況等都未描述；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。¹⁰

（二） 敦煌變文中的目連變文

敦煌變文中與目連相關之變文有《目連緣起》、《大目乾連冥間救母變文》、《目連變文》等，敦煌變文中的《目連緣起》對於目連家庭的敘述如下：

昔有目連慈母，號曰青提夫人，住在西方，家中甚富，錢物無數，牛馬成群，在世慳貪，多饒殺害。自從夫主亡後，而乃霜居。唯有一兒，小名羅卜。慈母雖然不善，兒子非常道心，拯恤孤貧，敬重三寶，行檀布施，日設僧齋，轉讀大乘，不離晝夜。¹¹

由上引文，可知目連虔心禮佛、學習佛法，並非常禮遇僧眾，此外經由變文的渲染對於目連之母及家庭狀況也有所敘述，如目連母親號曰青提夫人及家中富有，牛馬成群等。

⁵ 《大藏經》第五十四冊，事彙部類，《釋氏要覽》，台北：新文豐出版社，1983，頁304。

⁶ 《大藏經》第三十九冊，經疏部，《佛說盂蘭盆經疏》，台北：新文豐出版社，1983，頁506。

⁷ 《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。

⁸ 鄭玉琳：《目連救母故事中的孝道思想以《佛說盂蘭盆經》為探討中心》，花蓮：國立東華大學民間文學所碩士論文，2003，頁51。

⁹ 《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。

¹⁰ 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51。

¹¹ 楊家駱：《敦煌變文下》，台北：世界書局，1990，頁701。

另外《目連緣起》、《大目乾連冥間救母變文》、《目連變文》對於目連之母為何墮入地獄受苦皆有描述之，《目連緣起》：

逢師僧時，遣家僮打棒。見孤老者，放狗咬之，……慈母聞道兒歸，火急鋪設花幡，遼遼院庭，縱橫草穢狼藉，一兩日間，兒子便到，跪拜起居：「自離左右多時，且喜阿娘萬福。」阿娘見兒來歡喜：「自汝出向他州，我在家中，常修善事。」兒於一日行到鄰家，見說慈母，日不曾修善，朝朝宰殺，祭祀鬼神，三寶到門，盡皆凌辱。……母聞說已，怒色向兒：「我是汝母，汝是我兒，母子之情，重如山岳，出語不信，納他人之閑詞，將為是實。汝若今朝不信，我設咒誓，願我七日之內命終，死墮阿鼻地獄。」兒聞此語，兩淚向前，願母不賜嗔容，莫作如斯咒誓，慈母作咒，冥道早知，七日之間，母身將死，墮阿鼻地獄。¹²

《大目乾連冥間救母變文》：

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諸苦。¹³

《目連變文》：

母生慳吝之心，不肯設齋布施。到後目連父母壽盡，各取命終。父承善力而生天，母招慳報墮地獄。¹⁴

三篇變文皆說到青提夫人(目連母親)生前吝嗇不布施，還會放狗咬僧侶等，而且兒子目連求問之，還發其毒誓，因此才墮入地獄受苦。

至於目連在地獄尋母時的所遭遇到鬼將人物，描述也不盡相同；《目蓮緣起》內容中的冥府鬼將，有牛頭、獄卒、夜叉、鬼使、冥官；《大目乾連冥間救母變文》則是更多了包含了牛頭、馬面、獄卒、羅叉、夜叉、壯士、閻羅大王、業官；而《目連變文》則是完全未敘述之。

(三) 《血盆經》之產生

從《佛說盂蘭盆經》至三篇變文皆未看到有目連母親青提夫人在血盆(湖)地受苦之描述，而打血盆之所以會成為女性亡者專屬拔度儀式及目連救母有關，鄭玉琳就有曾經闡論過：

造成這種現象的主因有二：一是《佛說大藏正教血盆經》以目連做為代言人來拯救女性亡者；二是在目連戲文中出現許多相關血湖地獄的描述。¹⁵

而有關血盆經內容及書寫方式，按研究者所收集到的版本可分兩類，一類主要以經文為主的《佛說大藏正教血盆經》，而此類版本研究者收集到有兩版，一

¹² 楊家駱：《敦煌變文下》，台北：世界書局，1990，頁 701。

¹³ 楊家駱：《敦煌變文下》，台北：世界書局，1990，頁 714。

¹⁴ 楊家駱：《敦煌變文下》，台北：世界書局，1990，頁 756。

¹⁵ 鄭玉琳：《目連救母故事中的孝道思想以《佛說盂蘭盆經》為探討中心》，花蓮：國立東華大學民間文學所碩士論文，2003，頁 147。

版為《大藏經》中的《佛說大藏正教血盆經》，另一版為徐福全老師所提供的台南市西華堂的《血盆經》，兩版主要差異在於有些文字的書寫方式不同，兩版經文內容如下：

表 5-1-1 血盆經版本（一）

大藏正教《血盆經》	台南市西華堂《血盆經》
<p>爾時目連尊者，昔日往到羽州追陽縣，見一血盆池地獄闊八萬四千由旬。池中有一百二十件事鐵梁鐵柱鐵枷鐵鎖，見南閻浮提女人，許多被頭散髮長枷扭手，在地獄中受罪。獄卒鬼王，一日三度將血勒教罪人喫；此時罪人不甘伏喫，遂被獄主將鐵棒打作叫聲！目連悲哀問獄主不見南閻浮提丈夫之人受此苦報，只見許多女人受其苦痛獄主答師言：不干丈夫之事，只是女人產下血露污觸地神。若穢污衣裳將去溪河洗濯，水流污漫，誤諸善男女取水煎茶，供養諸聖，致令不淨。天大將軍劊下名字附在善惡部中候百年命終之後，受此苦報。目連悲哀遂問獄主將何報答產生阿娘之恩，出離血盆池地獄。獄主答師言：惟有小心孝順男女敬重三寶，更為阿娘持血盆齋三年，仍結血盆勝會。請僧轉誦此經一藏滿日懺，散便有般若船載過奈河江岸，看見血盆池中有五朵蓮華出現。罪人歡喜心生慚愧便得超生佛地。諸大菩薩及目連尊者啟告來勸南閻浮提人信善男女，早覺修取大辦前程，莫教失手萬劫難！復佛告說女人血盆經，若有信心書寫受持，令得三世母親盡得生天，受諸快樂，衣食自然長命富貴。爾時，天龍八部人非人等皆大歡喜，信受奉行，作禮而退。¹⁶</p>	<p>爾時目連尊者，昔日往到羽州追陽縣，見一血盆池地獄濶八萬四千由旬。池中有一百二十件事鐵梁鐵柱鐵枷鐵（系索），見南閻浮提女人，許多被頭撒髮長枷扭手，在地獄中受罪。獄卒鬼王，一日三度將血勒教罪人喫；此時罪人不甘伏喫，遂被獄主將鐵棒打作叫聲！目連悲哀問獄主不見南閻浮提丈夫之人受此苦報，只見許多女人受其苦痛獄主答師言：不干丈夫之事，只是女人產下血露污觸地神。若穢污衣裳將去溪河洗濯，水流污漫，誤諸善男女取水煎茶，供養諸聖，致令不淨。天大將軍劊下名字附在善惡簿中候百年命終之後，受此苦報。目連悲哀遂問獄主將何報答產生阿娘之恩，出離血盆池地獄。獄主答師言：惟有小心孝順男女敬重三寶，更為阿娘持血盆齋三年，仍結血盆勝會。請僧轉誦此經一藏滿日懺，散便有般若船載過奈河江岸，看見血盆池中有五色蓮華出現。罪人歡喜心生慚愧便得超生佛地。諸大菩薩及目連尊者。啟告奉勸南閻浮提人信善男女，早覺修取大辦前程，莫教失手。萬劫難復。佛告說女人血盆經，若有信心書寫受持，令得三世母親盡得生天，受諸快樂，衣食自然長命富貴。爾時，天龍八部人非人等皆大歡喜，信受奉行，作禮而退。南無大孝目連尊者菩薩摩訶薩。部人非人等皆大歡喜信受奉行作禮而追。¹⁷</p>

由上述表格可知台南市西華堂的《血盆經》內容，源自於大藏經中的《大藏正教血盆經》並對經文中的文字加以修改，例如：大藏經中的《大藏正教血盆經》

¹⁶ 《大藏經》第一冊，方等部，《大藏正教血盆經》，台北：新文豐出版社，1983，頁414。

¹⁷ 不註撰人：《血盆經》，台南：台南市西華堂，出版年代不詳，頁1-5。

撰寫「見一血盆池地獄闊八萬四千由旬」，¹⁸而台南市西華堂的《血盆經》修改為「見一血盆池地獄潤八萬四千旬」；¹⁹之所以會有此現象，在於《血盆經》乃是偽經，²⁰因此多少會依撰寫人所書寫的情況，而內容文字有所不同，但經文的內容與意涵是不會改變的。

另一類主要以七言押韻詩偈的形式寫成的《大藏血盆經》，此類版本研究者收集到兩版，一版為《慈悲血湖寶懺卷》中的《大藏血盆經》，另一版為台中市保成宮所印製讓信眾索取的《血盆經》，兩版主要差異同樣在於有些文字的書寫方式不同，兩版經文內容如下：

表 5-1-2 血盆經版本（二）

台中市保成宮《血盆經》	慈悲血湖寶懺卷中的《血盆經》
善男信女聽原因。聽唸血盆大藏經。	善男信女听原因。听唸血盆大藏經。
血盆經中非小可。孽鏡台前照分明。	血盆經中非小可。業鏡台前照分明。
孽鏡台前憑簿照。釐毫罪惡自家當。	業鏡台前憑簿照。厘毫罪惡自家當。
目連尊者貌堂堂。身穿袈裟去尋娘。	目連尊者貌堂堂。身穿袈裟去尋娘。
手執鉢盂金禪杖。打開酆都地獄門。	手執鉢盂金禪杖。打開酆都地獄門。
十八地獄都遊盡。娘親不見好凄惶。	十八地獄都遊盡。娘親不見好恓惶。
目連尊者實有心。一頭挑母一頭經。	目連尊者實有心。一頭挑母一頭經。
挑經向前背了母。挑母向前背了經。	挑經向前背了母。挑母向前背了經。
目連趕到羽州邊。看見血池萬丈深。	目連赶到羽州邊。看見血池萬丈深。
池中萬丈海深闊。不見娘身在血池。	池中萬丈海深闊。不見娘身在血池。
獄主判官憑簿問。牛頭馬面四方巡。	獄生判官憑簿問。牛頭馬面四方巡。
池中婦女人無數。披枷帶鎖不離身。	池中婦女人無數。披枷帶鎖不離身。
目連尊者問原因。這樣婦女罪何因。	目連尊者問原因。這樣婦女罪何因。
獄官答應尊者聽。都是陽間養育人。	獄官答應尊者听。都是陽間養育人。
因是生男併育女。如今血池罪臨身。	因是生男併育女。如今血池罪臨身。
生男育女罪何過。觸穢三光共神明。	生男育女罪何過。觸穢三光共神明。
披頭散髮娘當罪。都是生前不敢心。	披頭撒髮娘當罪。都是生前不敬心。
娘在血池食血水。世間男女不知情。	娘在血池食血水。世間男女不知情。
奉勸婦女細思量。莫將溪水洗衣裳。	普勸婦女細思量。莫將溪水洗衣裳。
日間污穢天和地。夜間觸穢月星辰。	日間污穢天和地。夜間觸穢月星辰。
一來污穢江河水。二來觸穢海龍王。	一來污穢江河水。二來觸穢海龍王。
凡眼不知清水穢。挑水煎茶供佛前。	凡眼不知清水穢。挑水煎茶供佛前。
將軍血帝記名字。善惡簿中娘有名。	將軍血帝記名字。善惡簿中娘有名。
等到爾娘陽壽滿。閻王差鬼拿罪人。	等到你娘陽壽滿。閻王差鬼拿罪人。
拿到泰山十王殿。向前從頭訴原因。	拿到泰山十王殿。向前從頭訴原因。
孽鏡台前憑簿照。分毫做錯罪加身。	業鏡台前憑簿照。分毫做錯罪加身。
獄中二百十刑具。每日三催不離身。	獄中二百十刑具。每日三催不離身。

¹⁸ 《大藏經》第一冊，方等部，《大藏正教血盆經》，台北：新文豐出版社，1983，頁414

¹⁹ 不註撰人：《血盆經》，台南：台南市西華堂，出版年代不詳，頁1。

²⁰ 偽經：由後人們仿佛陀所說的話，撰寫而成的經書，稱之為偽經。

鐵樑鐵柱鐵板床。鐵枷鐵鎖鐵叉鎗。
日間銅搥打一百。夜間將他血水吞。
十搥八下娘身打。未曾男女替娘身。
陽間做錯無人認。泰山門下自承當。
寒水地獄冷清清。刀山劍樹血淋淋。
拿到血池娘受苦。男女陽間不知情。
披頭散髮血池叫。叫苦池中多少人。
三日不食家中飯。七日解到望鄉台。
望鄉台上看家鄉。何年何月轉還鄉。
家中男女披麻孝。閻王不肯放還鄉。
啼啼哭哭告閻王。放轉家鄉三五年。
乞奴轉厝苦情講。看經食齋拜閻王。
閻王喝罵罪婦女。地獄誰人替汝當。
叫爾陽間修善果。為何空手見閻王。
奉勸世間男和女。食齋替娘禮血盆。
食齋受戒三年後。免娘墜落血池中。
一拜謝娘養育恩。二拜謝娘懷胎恩。
三拜謝娘湯共水。四拜謝娘乳哺恩。
五拜東嶽泰山府。泰山都統做證明。
養男不知娘辛苦。養女方知報答情。
父母不親誰是親。不敬爺娘敬何人。
金銀財寶有處討。爺娘死後無處尋。
人人都是爺娘養。養大成人七尺身。
食娘三擔六斗血。千辛萬苦養成人。
佛言真語全不信。邪言哄轉就相量。
不分邪正痴呆漢。剋己傷身害爺娘。
與人相罵無好語。句句都罵爺共娘。
不孝難講公道話。不孝雖善非五常。
不孝唸佛無利益。不孝空燒萬炷香。
不孝誦經無感應。不孝啼哭枉栖惶。
不孝做齋圖名利。不孝上墳好名揚。
有名無實不相應。雖然瞞人怎瞞天。
有恩不報非君子。有仇不報實賢良。
佛祖留下天堂路。人生百行孝為先。
犬有璉草知恩主。馬能隨韁報主人。
烏鴉反哺報娘奶。為人何不敬爺娘。
虎狼尚能知父子。蜜蜂螻蛄有君臣。
善魚夜來朝北斗。豺獺皆能報本恩。
且如睚鳩之有別。為人混亂不分明。
十月懷胎娘辛苦。三年乳哺娘辛勤。
長大成人思孝順。自然天地不虧人。
孝順之人增福壽。忤逆之人壽夭貧。
孝順感動天和地。皇天不負孝心人。
上代古人行大孝。揚傳天下盡留名。

鐵樑鐵柱鐵板床。鐵枷鐵鎖鐵叉鎗。
日間銅搥打一百。夜間將他血水吞。
十搥八下娘身打。未曾男女替娘身。
陽間做錯無人認。泰山門下自承當。
寒水地獄冷清清。刀山劍樹血淋淋。
拿到血池娘受苦。男女陽間不知情。
鬚頭撒髮血池叫。叫苦池中多少人。
三日不食家中飯。七日解到望鄉台。
望鄉台上看家鄉。何年何月轉還鄉。
家中男女披麻索。閻王不肯放還鄉。
啼啼哭哭告閻王。放轉家鄉三五年。
乞奴轉厝苦情講。看經食菜拜閻王。
閻王喝罵罪婦女。地獄誰人替你當。
叫你陽間修善果。為何空手見閻王。
奉勸世間男共女。食菜替娘禮血盆。
持齋受戒三年後。免娘墜落血池中。
一拜謝娘養育恩。二拜謝娘懷胎恩。
三拜謝娘湯共水。四拜謝娘乳哺恩。
五拜東嶽泰山府。泰山都統做證明。
養男不知娘辛苦。養女方知報答情。
父母不親誰是親。不敬爺娘敬何人。
金銀財寶有處討。爺娘死後無對尋。
人人都愛爺娘養。養大成人七尺身。
食娘三擔六斗血。千辛萬苦養成人。
佛言真語全不信。邪言哄轉就相量。
不分邪正痴呆漢。克己傷心害爹娘。
與人相罵無好話。句句都罵爹共娘。
不孝難講公道話。不孝雖善非五常。
不孝唸佛無利益。不孝空燒萬炷香。
不孝誦經無感應。不孝啼哭枉栖惶。
不孝做齋圖名利。不孝上墳好名揚。
有名無實不相應。雖然瞞人怎瞞天。
有恩不報非君子。有仇不報是賢良。
佛祖留下天堂路。人生百行孝為先。
犬有璉草知恩主。馬能做渡救康王。
烏鴉反哺報娘奶。為人何不敬爹娘。
虎狼尚能知父子。蜜蜂螻蛄有君臣。
善魚夜來朝北斗。豺獺皆能報本恩。
且如睚鳩之有別。為人混亂不分明。
十月懷胎娘辛苦。三年乳哺娘辛勤。
長大成人思孝順。自然天地不虧人。
孝順之人增福壽。忤逆之人壽夭貧。
孝順感動天和地。龍心不負孝心人。
上代古人行大孝。揚傳天下盡留名。

<p>古人做與今人看。今人何不照樣行。 孝順父母生孝子。忤逆還生忤逆兒。 若要兒孫孝順我。我今先孝二雙親。 大藏血盆經終。²¹</p>	<p>古人做與今人看。今人何不照樣行。 孝順父母生孝子。忤逆兒生忤逆孫。 若要兒孫孝順我。我今先孝二雙親。 大藏血盆經終。²²</p>
---	---

由上述表格可知此版本的《血盆經》與大藏經中的《大藏正教血盆經》撰寫形式不同，而內容有些許相同，但經文的意涵是沒改變的；例如：同樣以目蓮尊者經羽州看到萬丈深淵的血盆池，以及與獄官的問答，來敘述血盆地獄的情況；此外此版本中的「看經食菜拜閻王」、「食菜替娘禮血盆」、「善魚夜來朝北斗」、「犬有璉草知恩主」、「爹娘死後無對尋」等，這些用詞看來，都疑是近代台灣或閩南一帶的產品，可見此血盆經版本是近代所撰寫的偽經；至於台中市保成宮《血盆經》的部分文字書寫上會，和慈悲血湖寶懺卷中的《血盆經》有所不同，也是在於《血盆經》乃是偽經，因此多少會依撰寫人所書寫的情況，而內容文字有所不同；而根據研究者實際田調結果南投的釋教法師一般所稱的《血盆經》為《慈悲血湖寶懺卷》中的《血盆經》。

不管是《佛說大藏正教血盆經》、《慈悲血湖寶懺卷》中的《血盆經》，都只是描述目連至羽州追陽縣，見到血盆池，而血盆池中只有女人受苦未見男人受苦，一詢問才知是因為女人產下血露，污觸地神，再加上將穢污衣裳拿至溪河洗滌，河川已被汙染，而不知情民眾又至河川取水，燒茶供養諸聖導致不敬天，因此死後須至血盆池受苦，雖未寫目連之母是否在血盆池中受苦，但由於《佛說盂蘭盆經》之目連拯救的對象為女性亡魂（母親），所以當然成為拯救女性亡者的代言人了；使大眾認為女性亡魂（母親）死後，會因經血污穢大地之罪而入血盆池受苦，因此必需舉行打血盆拔度儀式讓亡魂（母親）早日脫離血盆池之苦，又加上目連救母之戲劇演示很早便在民間廣為流傳目前有關記載目連戲的最早文獻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。²³

也由於目連救母故事、目連戲等相關流傳，它衍生出的「打血盆儀式」便隱含教化的功能，郝譽翔即有論述：

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

²¹ 不註撰人：《血盆經》，台中：台中市保成宮，出版年代不詳，頁1-5。

²² 不註撰人：《慈悲血湖寶懺卷》，出版社、出版年代不詳，頁1-5。

²³ (宋)孟元老：《東京夢華錄》，北京：中國商業出版社，1982，頁55。

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，就連民眾以將其視之為「勸善書」、「勸善文」，目連戲重視道德教化的程度可見一斑。²⁴

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「教化勸孝」的註解：

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。²⁵

因此，喪葬拔度中的打血盆除了希望藉由演示內容，使亡者得以解脫並表達其孝子女的孝心之外，也隱含了「教化勸孝」之功能。

二、有關打血盆儀式文獻

從西晉竺法護所譯《佛說盂蘭盆經》至唐代敦煌目連變文，都沒有關於血湖地獄的描述，一直至明代萬曆年間，戲劇家鄭之珍所撰之《目連救母勸善戲文》一書才有血湖地獄的描述，而婦女之所以在血湖地獄受苦，鄭之珍的撰寫如下：

婦人血水汙三光，聚作平湖水渺茫，今到血湖池上過，安流漂設受災殃。

²⁶

由於血湖地獄的觀念與目連救母故事的結合，產生了拔渡女性亡者脫離血湖地獄的不可缺少且專屬的喪葬拔渡儀式。

（一）打血盆儀式文獻

由於目連救母故事所衍生的目連戲及打血盆儀式都具有勸善、勸孝的意涵，因此影響很大；最直接影響的是農曆七月的盂蘭盆法會及喪葬拔度儀式中的目連。

有關記載為亡母（女性往生者，兒女尚存）舉行打血盆拔度儀式資料，依據目前文獻可追溯至明代崇禎年間，劉熙祚修、李永茂纂之《崇禎興寧縣志》：

喪七日，請鄉花僧禮佛，設齋筵，……打沙云者，專為婦人而設。以糯米播水，孝子孝女向沙墩跪飲，曰繳血碗，以報母恩。三者皆請一人為赦官，一和尚粧天王，一和尚做目連，……。²⁷

《崇禎興寧縣志》一書，所記載的喪葬拔渡主持者雖為「鄉花僧」而非「香花僧」，但根據譚翼輝的兩方面判斷，認定「鄉花僧」即目前所說的「香花僧」，

²⁴ 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。

²⁵ 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。

²⁶ 《續修四庫全書》：第一千七百七十四冊，集部戲劇類，《目連救母勸善戲文》，上海：上海古籍出版社，2002，頁506。

²⁷ (明)劉熙祚修、李永茂纂：《崇禎興寧縣志》第一卷，台北：台灣學生書局，1973，頁314—315。

其判斷如下：

其一是明末興寧縣的鄉花僧是現在香花和尚的前身；其一是香花僧實為香花僧的訛傳，意思是香花僧即香花和尚。²⁸

此外，清代清朝雍正年間，呂子振著《家禮大成》第八卷〈拜懺設齋〉，也有談論到：

禮懺之中，又有放生、普施弄鉢、打地獄等項。夫放生、普施凡散齋食，有襯施禮儀，尚是行方便事；至於弄鉢及打地獄，切不可從。此實浮屠惑人之事。夫人有罪死而入地獄，豈以一抔音哀之沙，為之可以破出乎？產婦打血盆，亦如此謬。若能打出，是陰間之地獄可不必設矣。陰間倘有地獄之設，世人賂浮屠而打出之，彼此之罪，豈不愈增乎。²⁹

藉由《崇禎興寧縣志》與《家禮大成》二書的記載，可推斷明末清初時期，香花僧（釋教）的拔度儀式中已經有「打血盆」儀式。《家禮大成》一書，雖反對「弄鉢、打地獄、打血盆」這些「喪葬宗教儀式」，但從引文可知，作者所記載的內容，與目前釋教所演示的喪葬拔度儀式流程，大致相同。因此目前釋教所演示的喪葬拔度儀式流程，至少可追溯至明代崇禎年間，因為劉熙祚修、李永茂纂之《崇禎興寧縣志》中的：

喪七日，請鄉花僧禮佛，設齋筵。³⁰

與呂子振在〈拜懺設齋〉一開頭就撰寫：

世謂親死，必延沙門致齋拜懺，晝夜不等，隨人力量，免地獄，升天堂，故人喜而效之，一應事宜聽僧主持。³¹

已經明文記載，佛教僧侶，在喪葬拔度法事中並沒有弄鉢及打地獄等儀式；此外，丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書》、鈴木親一郎《台灣舊慣習俗信仰》同樣皆談論到：「如果死者是女人就要唸「拜血盆經」」。³²

片岡巖《台灣風俗誌》對於舉行血盆儀式之意義記載如下：

相信生小孩死亡的女人，死後會被投入血池受苦。所以要請道士僧侶讀經，由血池救出，這稱牽血盆。³³

又云：

地獄有浸血池，難產而死的女人定會被關在浸血池，所以請僧侶來讀經引導回家。³⁴

²⁸ 譚翼輝：〈粵東的香花和尚與香花佛事科儀傳統〉《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007，頁120。

²⁹ (清)呂子振輯、徐福全、林育名增訂：《增訂家禮大成》，台北：自印，2012，頁421—422。

³⁰ (明)劉熙祚修、李永茂纂：《崇禎興寧縣志》第一卷，台北：台灣學生書局，1973，頁314

³¹ (清)呂子振輯、徐福全、林玉名增訂：《增訂家禮大成》，台北：自印，2012，頁420。

³² 見丸井圭治郎《台灣宗教調查報告書》，頁146、鈴木親一郎《台灣舊慣習俗信仰》，頁337。

³³ 片岡巖著、陳金田譯《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書股份有限公司，1996，頁505。

³⁴ 片岡巖著、陳金田譯《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書股份有限公司：1996，頁681。

張祖基《客家舊禮俗》一書中也有所記載：

死儕若係女人，就愛拜血盆，和尚帶緊孝子，圍緊血盆來行，孝子孝女，行一步一跪一下，又唸唔知幾多感恩報德的說話，直到和尚跣准聖琰正止。³⁵

此外，徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》一書，也有記載臺灣各地區對於喪葬打血盆的意義與舉行方式：

宜蘭地區說法：

楊滄海曰：「母亡則須打血盆：先誦血盆經、血盆懺，並唸十月懷胎文，唸前以紅硃和水，死者之親生子女一人一碗，念畢十月懷胎文，司公問孝男女：『某某是汝母麼？』『你是伊親生子嗎？』『願認汝母一點血路麼？』孝男女皆曰諾，然後將持碗中紅水飲下，蓋相傳婦女生育子女皆會流出血污，若無人為其飲下，死者靈魂將長浸彼所流之血汗中，親生子女為報母恩乃飲盡之，使母靈一身清淨不受血浸之苦……」。³⁶

彰化地區的說法：

董普興曰：「打血盆：凡因車禍、手術、難產而死，全身浸於血池之中，須請目蓮尊者將其自池中引出，引出前，先打沙城（枉死城），城有四門，門各有主，目蓮尊者逐一查詢亡靈拘於何門，得之，子孫立即扒沙，救亡靈出城。司功再以碗裝紅水，詢死者親生子女：『此為令親否？』或『汝是其親生子女否？……』曰：『然』曰：『此為浸汝親之血，汝敢飲盡以救之否』曰：『敢』飲之而盡。」。³⁷

台北地區的說法：

游培華曰：「午夜功德自出山前日作至是夜亥止……，水死者牽水狀，見血死者牽水狀，母喪皆須打血盆，打血盆前先打沙城打地獄（打破一只瓷碗），以紅水象徵血水，由其親生子女喝之，一人一碗，先死者由兄弟代喝。司功作至是夜止，出山日不作，……」。³⁸

苗栗客家地區的說法：

張慶光曰：「出山前日之功德，常人作午夜，富者作一朝空殼。……12. 男喪拜香山念觀音經，由司功扮金童玉女；女喪打血盆唸血盆經，女人生育污染河川，死亡長浸血池，其親生子女需為其飲盡污血救其亡親出苦海。」。³⁹

林怡吟《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，對於舉行打血盆儀式之意義也由所敘述：

³⁵ 張祖基：《客家舊禮俗》，台北：眾文圖書股份有限公司，1986，頁157。

³⁶ 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系博士論文，1983 頁188。

³⁷ 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系博士論文，1983 頁287。

³⁸ 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系博士論文，1983 頁290。

³⁹ 徐福全：《台灣民間傳統喪葬儀節研究》，台北：國立台灣師範大學國文系博士論文，1983 頁300。

女性生產時所產生的污血，會隨著水溝排到河流中，因而觸犯了河神，平時又在河邊清洗汙穢的衫褲，使得不知情的善男信女以此不淨的水燒茶貢獻給神佛，得罪了菩薩，因此在過世後亡魂將被困於血盆池之中，由血盆池中的沙龜與沙蛇看管，所以必須藉由目連的法力將受困於血盆池中的亡魂救出，脫離血盆池地獄而超生佛地。⁴⁰

依據研究者田調結果，南投民眾一般喪葬拔渡只啟建一場為「出山功德」，而少數有啟建三場，⁴¹如啟建三場將會於第一場演行「打血盆」儀式，原因在於希望讓亡母早日脫離血盆之苦。

研究者田訪釋教法師，釋教法師們均表示：⁴²「打血盆」儀式舉行完畢，方能舉行「挑經」、「過橋」之儀式，因「打血盆」舉行完畢，代表亡者以脫離血盆之苦，符合釋教法師在「挑經」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）。

因此一般舉行時間為下午或晚上。」此外，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》，指出：

部分釋教法師主張未生育之女性亡者亦需「打血盆」，其理由乃源於女性自青春起便有「月經」，而月經所流之「經血」與生產流之血一樣，同屬會汙染天地的「穢血」，故未生育之女性亡者也會禁錮於「血盆池」中，因此要行「打血盆」科儀來為其救贖。但不同於一般「打血盆」之處，為未生育之女性亡者由於無親生子女，所以省略喝血水的儀式，僅由陽世親人保領亡者脫離「血盆池」。⁴³

根據研究者田調結果，南投釋教法師們並不是很認同，表示：

血盆儀式演行中，會演唱十月懷胎文，是讓子女瞭解亡母懷胎辛苦的過程，宣揚孝道倫理的觀念，因此亡者無親生子女，而演行此儀式就失去此儀式意義了。⁴⁴

王天麟〈桃園縣楊梅鎮顯瑞壇拔度齋儀中的目連戲「打血盆」〉一文對「打血盆」儀式註解如下：

「打血盆」拔度齋儀式目前普遍見於民間釋教沙壇的一種生命解罪儀式，通過一連串的儀式過程，解除女性亡魂因生產時穢血汙地薰天而被困血湖地獄之罪，……儀式所表現的理念、行為，蘊含生命的開始與終末皆有罪的表徵。⁴⁵

⁴⁰ 林怡吟：《台灣北部釋教儀式之南曲研究》，台北：國立台北藝術大學碩士論文，2003，頁33—34。

⁴¹ 啟建三場時機分別為：第一場為腳尾入殮功德或頭七、第二場三七或五七、第三場出山功德。

⁴² 請參見附錄七，釋教法師受訪名單。

⁴³ 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161。

⁴⁴ 請參見附錄七，釋教法師受訪名單。

⁴⁵ 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，

江新建《佛教與中國喪葬文化》一書說到：

亡者若是有子女的女子，除破獄外，還要「剖盆」。剖盆的意思是：母親生前為生育子女，不免汙穢了天地神祇，造成不少罪愆，故為解脫母親罪則，免受地獄之苦，自己願將這些汗水一口一口地喝下去。⁴⁶

「打血盆」儀式，是由目連救母故事所衍生的儀式產物；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。由於古代，「人體生理」知識不足，認為女性經血是汙穢的，產後的「惡露」更加汙穢，必會汙染了大地，得罪眾神明，死後必會受到冥府的懲罰（浸泡血盆池），其陽世子女為「救贖」亡母解脫（血盆池）其苦，因此藉由「打血盆」儀式，讓亡母早日脫離其苦，也顯現其子女「孝」的表現。

（二） 目連救母相關文獻對照

釋教打血盆是由《佛說盂蘭盆經》、《佛說大藏正教血盆經》，及敦煌變文中的目連相關變文與豐富多元的目連故事、目連戲劇等，所衍生出的喪葬拔度儀式。

徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》一書，有說到：

司功戴上面具，扮成牛頭、馬面、黑白無常、判官、鬼王等角色，表演一般所知的目蓮救母情節。

都會地區之司功為趕其儀節多省略或刪簡，而鄉村地區野老尚存，司功不敢草率以免招詈。⁴⁷

可見，喪葬拔度儀式中的打血盆表演方式會因演示的時間、區域性、釋教法師所學習到演示方式等因素，略有不同，但是中心主旨「目連救母」還是不變，如南投、草屯的演示方式就與埔里等不同，但打破血盆池救母的主要儀式，還是不變的。

下列表格研究者列舉《佛說盂蘭盆經》、敦煌變文中的《目蓮緣起》、《大目健連冥間救母變文》、釋教打血盆（南投市、草屯鎮與埔里、國姓）等，藉由經、變文、科儀的比較可以清楚瞭解到其間的差異性：

台北：1997，頁 52。

⁴⁶ 江新建：《佛教與中國喪葬文化》，湖南：湖南人民出版社，2008，頁 77。

⁴⁷ 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

表 5-1-3 目連救母相關文獻人物情節對照

	佛說盂蘭盆經	目蓮緣起(變文)	大目健連冥間救母(變文)	釋教打血盆(南投市、草屯鎮)	釋教打血盆(埔里鎮、國姓鄉等地)
目連姓名	大目乾連	目連、目犍連、羅卜	目連、大目連、羅卜	目連、羅卜	目連
目連之母姓名	無	青提夫人	青提、青提夫人	劉氏青提 ⁴⁸	劉氏青提 ⁴⁹
目連之師	佛	如來	如來	釋迦牟尼佛、釋迦如來、世尊 ⁵⁰	釋迦牟尼佛、釋迦如來、世尊 ⁵¹
目連母親之罪業	無	慳貪，朝朝宰殺、打棒僧侶、不憐憫孤老、發咒誓	生慳吝之心、欺誑凡聖	後花園殺犬開葷破戒	後花園殺犬開葷破戒
目連入冥府所遇之人	無	牛頭、獄卒、夜叉、鬼使、冥官	牛頭、馬面、馬腦獄卒、羅叉、夜叉、壯士、閻羅大王、業官、	黑白無常、黃衣使者、牛將軍、土地公、金童、殭屍餓鬼	黑白無常、黃衣使者、牛將軍、土地公、金童、殭屍餓鬼 ⁵²
十月懷胎文	無	無	無	有	有(簡短)
目連之母受苦之地	餓鬼道	阿鼻地獄	阿鼻地獄	阿鼻地獄中的亡魂大山血盆池	阿鼻地獄中的亡魂大山血盆池

由上表可知，《佛說盂蘭盆經》至《大目健連冥間救母》對於目連救母故事已有清楚完整的架構了，再經由後來的朝代對於目連戲的內容增加、明代鄭之珍《目連救母勸善戲文》一書對於血湖地獄有所描述，和《佛說大藏正教血盆經》的影響，使得後來的地方目連戲曲，增加了目連救母脫離血湖地獄的情節，進而演變成民間喪禮中，拔度女性亡魂中不可缺少的儀式之一，而釋教的打血盆儀式就是因此而衍生出來的。

不管是目連戲還是盂蘭盆會等宗教活動，甚至於喪葬拔度儀式中目連儀式

⁴⁸ 目連出場時，口白敘述無人員扮演出場。

⁴⁹ 目連出場時，口白敘述無人員扮演出場。

⁵⁰ 目連出場時，口白敘述無人員扮演出場。

⁵¹ 目連出場時，口白敘述無人員扮演出場。

⁵² 儀式中無人員扮演出場，當日連尊者須與人物對話是由後場鑼鼓師進行對答。

(打血盆、挑經)，其實都圍繞著「宗教」與「道德」這二大主旨。⁵³宗教主要以佛教為主，由《佛說盂蘭盆經》的餓鬼演變至成具有道教色彩的冥府地獄；道德主要以中國儒家思想中的孝道為主，目連救母故事不管如何增減及演變，主要還是以目連入冥府救母昇天為主的孝道表現。

此外依研究者田調觀察，南投市與草屯鎮的打血盆儀式的演示流程方式大致相同，埔里、國姓等地區，所舉行的打血儀式過程就與南投市草屯鎮略有不同，主要是因為埔里、國姓等地區的喪葬儀式以拜經功德為主，因此當要舉行打血盆拔度儀式時，就要聘請南投市或草屯鎮會演示打血盆儀式的釋教法師前往舉行，也因為是屬於單點儀式，⁵⁴因此往往只聘請一位至二位釋教法師⁵⁵，最多聘請至五位釋教法師前往。⁵⁶

⁵³ 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7。

⁵⁴ 單點儀式：指的是為拜經功德源本無打血盆儀式，只有誦念血盆懺，而為了迎合喪家只好將打血盆儀式加入其中。(一般只要亡者為生產過的婦女，有舉行釋教拔渡儀式，皆有打血盆儀式與挑經儀式的演示)，因此研究者稱此現象儀式為單點儀式。

⁵⁵ 一位釋教法師前往演示目連尊者，另一位則是負責血盆儀式中的所有冥府鬼將辦演。

⁵⁶ 三位釋教法師負責演示，二位負責後場音樂。

第二節 釋教打血盆儀式之孝道意涵

羅艷珠等《殯葬心理學概論》一書，提到當人失去了朝夕相處的親人，會產生許多的心理反應，⁵⁷其中報恩心理反應為：

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。⁵⁸

而此「報恩心理」，便是來自於中國社會的傳統思想觀念中的「孝道」，「孝道」是由儒家思想所衍生的思想觀念，而儒家「孝道」思想觀念，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。釋教的打血盆儀式雖是由《佛說盂蘭盆經》所延伸的宗教喪葬儀式，目的在彰顯目連尊者的孝道行為，並宣揚孝道的「觀念」與「精神」。

研究者之所以會認為，釋教的「打血盆」儀式，隱含有宣揚孝道的「觀念」與「精神」可從儀式中的釋教法師（目連尊者）在西門關所吟唱的十月懷胎文及每位孝子女需喝下母親因為生育自己（孝子女）所產生的「血盆碗水」的演示片段看出端倪。

一、十月懷胎文

當目連尊者至西門關要尋找亡母時，西門關的守關人員金童，要求目連尊者需吟唱十月懷胎文才能放行過關，因此目連尊者為求過關順利尋找到亡母，只好吟唱十月懷胎文；釋教法師所吟唱的十月懷胎文，便是在宣揚孝道的「觀念」與「精神」。

有關十月懷胎文，研究者所收集到的版本總共有四個版本，整理如下表：

表 5-2-1 十月懷胎文版本

南投釋教法師一般所吟唱的十月懷胎文 ⁵⁹	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。
---------------------------------	--

⁵⁷ 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。

⁵⁸ 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

⁵⁹ 資料來源：台中市烏日區北里里謝府出殯一朝功德錄音，2007/10/14。

<p>台南市西華堂《血盆經》中的十月懷胎文⁶⁰</p>	<p>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。</p>
<p>《目連救母勸善戲文》的十月懷胎文⁶¹</p>	<p>一月懷胎如白露，二月懷胎純荳形 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</p>
<p>湘劇之目連戲劇中的十月懷胎文⁶²</p>	<p>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。</p>

上述的十月懷胎文，不管是釋教打血盆儀式中所念唱的，還是經書中所撰寫的，或是戲劇演示時所唱念的十月懷胎文，都是藉由日常生活中的大自然現象(露水、白露、桃花)說明胎兒如何形成，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文的唱念，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。⁶³

二、孝子女喝血盆碗水

打血盆儀式中，每位孝子女必須喝一碗，母親因為生產自己所產生的「血盆水」，代表孝子女盡了自己應盡的最後「孝道」，此外也是孝子女對亡母養育之恩的報答。亡母就是因為生產每位子女時所產生的「污穢」(惡露、經血)，汙染了大地與眾神明，使得母親有不潔之罪，而此不潔之罪的懲罰，便是死後禁錮於「血盆池」；因此孝子女為了要在母親往生後盡最後之孝道，除了舉行「打血盆」拔

⁶⁰ 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。

⁶¹ 《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。

⁶² 劉禎著：〈湘劇目連記〉《民俗曲藝》第八十七期，台北，1994，頁179。

⁶³ 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。

度儀式，將母親救起血盆池讓母親脫離苦海，還要喝血盆碗水，是為報答母親的養育之恩。

有關孝子女喝血盆碗水儀式，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》的田訪資料，有說到客家釋教在舉行喝血盆碗水儀式中，孝子女所使用的「碗」為：

依春盛壇壇主劉春政的說法，每個碗即代表一個親生的孩子，若生了 5 個就使用 5 個碗，另須再加上一個碗做為全部孝眷使用的團圓碗，所以共 6 個；因此親生子女數再加上一，即是須使用的碗數。⁶⁴

又云：

在喝血盆酒方面，一個碗代表一個子嗣，喝完血酒後各人要保留自己的血盆碗，象徵一代一代傳承下去。……先逝子女若有子嗣則由其代喝並保管血盆碗，若是夭折未取名字之子嗣的血盆碗於在場孝眷代為喝完後，要交由目連在夷平的獄城上敲破打碎，象徵無人承領。……在喝完血盆酒後，緊接著喝團圓酒（客家人才有的儀式），所謂的團圓酒，乃是由一個裝上酒的碗，讓在場所有孝眷一人一口輪流飲用，最後由長子保留此碗，象徵在亡靈得赦昇天，進入祖先行列後，庇佑家族團圓、完滿。⁶⁵

依研究者實際田野觀察，南投甚至台中、彰化等地區，喝血盆碗水儀式中，孝子女所使用的「碗」為一人一碗，並沒有像客家儀式中有所謂的團圓碗；此外，當舉行喝血盆碗水儀式時，目連尊者會依序唱名亡者所生的孝子女，至血盆池中準備喝血盆碗水，當被唱名到的孝子女，便要喝下一碗由於因為母親生育自己（孝子女）所產生的血盆碗水。

研究者田訪時，不管是南投市或草屯鎮的釋教法師們，皆表示：

孝子女喝血盆碗水的儀式，便是代表報答母親的養育之恩，因此亡者所生的每一位孝子女皆須飲一碗「血盆碗水」。⁶⁶

此外釋教法師柯紹平先生說：

喝血盆碗水的儀式，主要以孝子孝女為主，假設亡者的兒女其中有比往生者早往生，那麼有兩種作法，第一種作法是目連尊者把那一份的血盆碗水打破，代表此兒女早已往生，正所謂「瓦破人亡」之道理；第二種作法是由早已往生的兒女之子女，也就是亡者之孫代替其父親或母親喝血盆碗水的儀式，其意涵也是在報答奶奶對父親或母親的養育之恩。⁶⁷

一般的世俗觀念，都希望親人往生時能立即前往西方極樂世界，因為西方極

⁶⁴ 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，頁 173。

⁶⁵ 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 177。

⁶⁶ 釋教法師受訪名單，請參見附錄七。

⁶⁷ 訪談時間 2008.10.11；晚上 8：00；柯紹平家。

樂世界是最佳的安息之地方；但世俗觀念中有生育過的婦女會受血盆池之禁錮，因此孝子女為了母親早日脫離血盆池之禁錮，希望藉由打血盆儀式救贖亡母，脫離血盆池，使亡母早日前往西方極樂世界；喝「血盆碗水」儀式則是報答母親的養育之恩。

第三節 釋教打血盆儀式之宗教救贖意涵

不管任何宗教（民間信仰、道教、佛教）和台灣民間傳統喪葬習俗，都有一個觀念，認為人一去世便會前往「冥府」，為生前所犯的一切罪惡，接受審判。等到審判結果與服完所謂的刑期，才能前往淨土（西方極樂世界、天堂）。因此人們希望藉由舉行喪葬宗教儀式，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。「救贖」廣義而言可分為「自救」、「他救」兩種力量；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。⁶⁸

「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。⁶⁹

「宗教救贖」是屬於「救贖」力量其中的「他救」力量。本研究「打血盆」拔度儀式，為「他救」力量的「宗教救贖」。「打血盆」拔度儀式的「他救」力量，指亡者藉由釋教法師的禮請三寶佛與諸位神明降臨道場作證明（神明力量、他救力量），與釋教法師所演示的目連尊者（他救力量）解除終其一生的汙穢（經血）及產後的「惡露」汙染大地之罪，並獲得救贖脫離血盆池禁錮；此外每位孝子女希望藉由打血盆拔度儀式（他救力量）代贖亡母，因為：

亡靈因為生育後代的而背負本罪（穢血），孝眷繼承本罪的後果，代其解罪。⁷⁰
祈求亡母早日以無罪之身，前往淨土。

此外，所謂的「冥府」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，便會依序前往十殿閻王，接受生前所犯的一切罪惡之審判。十殿閻王分別為：第一殿秦廣王、第二殿楚江王、第三殿宋帝王、第四殿五官王、第五殿閻羅王、第六殿卞城王、第七殿泰山王、第八殿都市王、第九殿平等王、第十殿轉輪王。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

⁶⁸ 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。

⁶⁹ 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

⁷⁰ 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52

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。⁷¹

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「血盆地獄」為例，捲軸掛圖裡並無「血盆地獄」但有目連救母之畫，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）⁷²當中，《地獄遊記》一書則寫在十殿之外，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；⁷³《玉歷寶鈔勸世文》則是無血盆地獄。⁷⁴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。



圖 5-3-1 捲軸掛圖中的目連救母之畫

釋教的喪葬拔度儀式中，具有透過「宗教救贖」力量，將女性終其一生的汗穢（經血、惡露）解除的功能儀式，楊士賢《慎終追遠：圖說臺灣喪禮》一書，提到：

客家人認為水有水神，婦女和孕婦清洗衣褲之舉，可能會在無意間冒犯了水神，故必須於過世後由孝眷代行「酬謝水神」之禮，懇請水神赦宥。⁷⁵而劉美玲《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

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 76。

⁷² 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。

⁷³ 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。

⁷⁴ 不註撰人：《玉歷寶鈔勸世文》，台中：瑞成書局，1986。

⁷⁵ 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 77。

例》更是提到：

在喪葬拔度儀式中，若死者是未有生育的女性，則只做「謝水神」，由釋教法師代亡靈向江河眾神謝罪，祈求解除罪愆。這裡所謂的罪愆，是女性的經血對河川、湖泊、乃至天地神佛的不敬。而有生育的女性則是「謝水神」、「打血盆」兩項科儀兼做。⁷⁶

因此，根據上述的引文可知道，客家釋教法師，會為了有生產過的女性亡者，終其一生的汙穢（經血、惡露）解除，舉行兩個拔度儀式：一個為「謝水神」又可稱為「祭江河」、「洗河崗」的拔度儀式，此儀式目的是在解除女性一生的汙穢（經血），而此儀式也是客家釋教特有的科儀；另一個為「打血盆」拔度儀式，此儀式目的，與本研究的「打血盆」拔度儀式一樣，藉由「宗教救贖」力量，解除女性終其一生的汙穢（經血、惡露），但客家釋教的焦點放在解除懷孕時的汙穢（惡露）。

此外，按研究者實際田野觀察瞭解到，南投甚至彰化、臺中等地的閩南釋教法師會舉行「打血盆」拔度儀式，主要是為有生育過小孩的女性亡者所舉行的「救贖」儀式，如果是沒有生育過小孩的女性亡者是不用舉行「打血盆」拔度儀式，也沒有像客家釋教一樣為所有女性舉行「謝水神」儀式，只會依照一般的釋教喪葬拔度儀式流程舉行。另外，研究者在南投鄉下地方田調時，有部分喪家的左鄰右舍、親朋好友，在拔度法事進行中，閒聊時會說：「這場的司功戲（指打血盆、挑經、過橋）做的很成功。」民眾之所以會說這場「司功戲」做的很成功，是因為釋教法師以戲劇表演手法的儀式，使亡者被「救贖」出「血盆池」。

釋教法師在喪葬拔度法事中時常採用戲劇表演的方式來進行儀式，使得「戲劇」與「儀式」之間，存在著某種程度上的關係，例如：「打血盆」儀式演示中，每當目連尊者抵達各關關時，與把關人員的淺顯易懂之口語對答，便是「戲劇」的演示；「儀式」與「戲劇」互相混搭在一起，主要是：

儀式是一種轉化，它改變了參與者的原有狀態，而以一種新的面貌來面對原有的社會。⁷⁷

而「打血盆」儀式便具有此轉化效果，在轉換效果當中便是以「戲劇」的手法來呈現；在轉換時須要有一個「中介」來協助轉換成功，釋教法師所採取的便是「救贖」的觀念，例如：當日蓮帶領孝子女過完每個關關時，孝子女皆須扒沙，

⁷⁶ 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188。

⁷⁷ 陳信聰：《幽冥得度－儀式的戲劇觀點》，台北：唐山出版社，2001，頁22。

以及儀式結束前孝子女須喝血盆碗水後端起亡母的神主牌位，目連尊者才以六環金錫杖打破血盆池等儀式過程，便是「救贖」的觀念。

研究者所觀察到的每一場打血盆儀式中，當釋教法師告知孝子女每過完一個關關時，皆須扒沙並且要喊：「阿母要出來」，每位孝子女皆會大聲呼喊，以及放置在血盆池中的神主牌位要孝子女端起時，也要同樣大聲呼喊：「阿母要起來」，做這些呼喊的動作，孝子女為何不曾懷疑或質疑，就直接做這些呼喊的動作，研究者所田調的孝子女皆跟研究者表示：

之所以會舉行拔度儀式，便是希望亡者能順利前往西方極樂世界，而不是在的獄受苦，因此要是扒沙以及端起神主牌位時都要喊：「阿母要起來」有救贖的功能，當然會不懷疑的大聲呼喊，希望亡者能順利抵達西方極樂世界。⁷⁸

此外，儀式結束前孝子女須喝血盆碗水後才能端起亡母的神主牌位，而所喝的「血盆碗水」，楊士賢說：

古時的血水是以食用紅色色素（俗稱「紅番仔米」）混水調製而成，但現今各地多已改用維士比、蕃茄汁、蔓越莓汁等紅色的飲料代替。⁷⁹

劉美玲表示新竹地區的客家釋教法師所用則是：

紹興、黃酒、啤酒，早期用米酒，須在酒內加上顏色，也就是說必須要有顏色的液體。⁸⁰

而南投地區，按研究者田調觀察，釋教法師們都採用紅番仔米混白開水調製成血盆水後，才放置所謂的「血盆池」內。不管「血盆水」是用何種方式調製而成，顏色一定要是「紅色」。因為女性終其一生的汙穢（經血、惡露）是為「紅色」，因此釋教法師為了符合「經血、惡露」的顏色，才將「血盆水」顏色調製成「紅色」。



圖 5-3-2 粗瓷碗內所放置的血盆水

⁷⁸ 孝子女受訪名單，請參見附錄八。

⁷⁹ 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 172

⁸⁰ 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 173

人一旦往生，民間習俗觀念便是，不管是否生前有罪過，都必須前往冥府報到，當冥王審判過後亡者才會前往西方極樂世界或是再次回到人世間等；而舉行喪葬拔度儀式，最終目的在於希望能藉由宗教救贖功能亡者免於在冥府受罰，早日前往西方極樂世界。

第六章 結論

本研究主要研究目的為探討釋教「打血盆」拔度儀式的過程與意涵，與釋教如何透過拔度儀式來宣揚孝道；經前述章節之敘述分析討論後，獲得以下結論與建議：

一、釋教「打血盆」拔度儀式的過程與意涵

按研究者文獻與田野的考查，瞭解到台灣釋教與喪葬拔度儀式，源自於中國大陸香花和尚。而至於本研究地點南投的釋教與拔度儀式，雖說目前南投的釋教法師與各壇主，並不知道師承大陸何處的香花喪葬拔度儀式，使得研究者無法獲知南投釋教的源頭，但可確定的是南投的釋教與拔度儀式源自於中國大陸香花和尚、香花儀式。

釋教主要以佛教為主體，且兼容並蓄各宗教（道教、民間信仰）之特色；釋教各個喪葬拔度之儀式由來與典故，以佛教為主，各宗教（道教、民間信仰）為輔；本研究之「打血盆」拔度儀式便是如此。「打血盆」拔度儀式主要由來與典故，源自於佛教中的兩本偽經，分別為《佛說盂蘭盆經》、《血盆經》；其中《血盆經》因時間、人為等眾多因素，使得版本傳承、內容及書寫方式略有不同；此外加上目連救母故事、目連戲等戲劇元素，和各地方風俗習性、釋教法師所學習到的儀式演法，在儀式演示上略有不同；以本研究為例，南投釋教法師舉行「打血盆」拔度儀式，主要地點（南投市、草屯鎮）儀式流程大致相同，在整場儀式流程中，目連帶領孝子女通過各關卡，此乃屬於道教與民間信仰中的十殿冥府裡之地獄觀念，至於通關流程中所遇見的人物（黑白無常、殭屍餓鬼、金童、土地公）同樣也具有道教、民間信仰觀念。而埔里鎮、國姓鄉等地因為是以單點儀式方式舉行，因此儀式流程比南投市、草屯鎮簡略，目連帶領孝子女通過各關卡時，需要有人物出場時，只有目連與鑼鼓師以對答方式表演帶過，無人物出場。但不管「打血盆」拔度儀式，在何地舉行，其意涵還是未變，主要還是以女性經血是「污穢」觀念和懷孕生產時的「惡露」污染了大地、冒犯了眾神明，對眾神明有不潔之罪，而此不潔之罪的懲罰，便是往生後會禁錮於「血盆池」，因此必須藉由「打血盆」儀式，讓亡母早日脫離血盆苦海，早日前往極樂世界。

一般大眾以及各宗教對於女性的經血觀念為，污穢、骯髒、不潔靜等及生產後的惡露更是會污染了大地、對神明不敬，是因為早期的人民對於經血和產生的

惡露之人體自然生理現象的知識不足，所產生的觀念。而釋教的「血盆池」儀式早期也有同樣具有解除女性終其一生的汙穢（經血、惡露）觀念及具有包含孝道的教化意涵；而按研究者文獻與田訪比較發現，現在舉行釋教「血盆池」儀式的觀念，已由早期注重解除終女性其一生的汙穢（經血、惡露）逐漸轉換成為孝道的教化意涵。因為教育的普及，和女性地位的提升等因素，使得釋教「血盆池」儀式解除女性汙穢（經血、惡露）為主的觀念已轉而為輔，孝道的教化意涵則由輔轉而為主；根據研究者所訪談的孝子女表式：

雖然知道「血盆池」儀式是以解除母親的汙穢（經血、產後的惡露）為主，但那並非母親所願意的，因此我們主要希望藉由拔度儀式，早日讓母親（亡者）脫離血盆之苦。¹

研究者也將這類相關問題訪談過釋教法師，釋教法師也跟研究者表示認同：

「血盆池」儀式在解除女性汙穢（經血、產後的惡露）為主的觀念，這對女性亡者而言太過沉重負擔了，因此當家屬在詢問「血盆池」儀式意涵時還是以，孝道的教化意涵為主，解除女性汙穢（經血、產後的惡露）的觀念為輔。²

因此「打血盆」儀式，已從原先的解除女性汙穢（經血、產後的惡露）為主的觀念意涵，改為以孝道的教化意涵為主的觀念。但不管儀式意涵的轉變如何，其中心目的，救贖亡母脫離血盆之苦，往西方極樂淨土之目的則未改變。

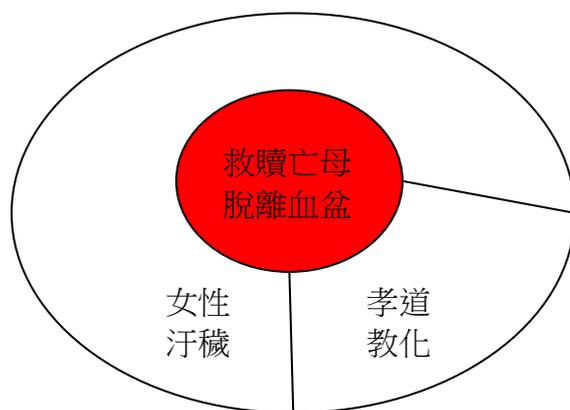


圖 6-1-1 原本「打血盆」儀式之意涵

¹ 孝子女受訪名單，請參見附錄八。

² 釋教法師受訪名單，請參見附錄七。

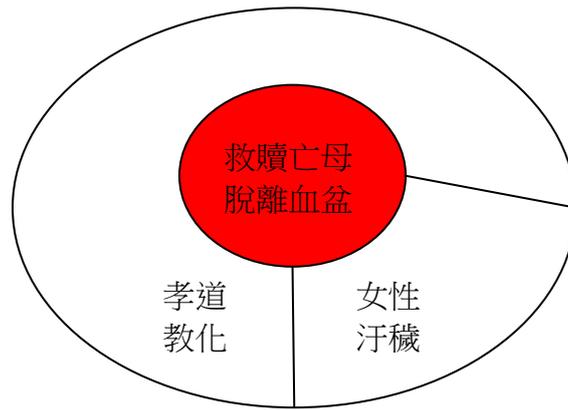


圖 6-1-2 現在「打血盆」儀式之意涵

二、釋教法師透過葬拔度儀式來宣揚孝道

一般大眾對於釋教喪葬拔度儀式，俗稱為「司公戲」、³「土腳戲」，⁴而釋教喪葬拔度儀式中，的確有部分儀式採戲劇演示手法，來宣揚孝道意涵；儀式中常以具有戲劇的元素、演示手法和各宗教（道教、民間信仰）之色彩，宣揚孝道意涵；按研究者田調結果，在眾多儀式（以南投釋教午夜喪葬拔度功德為例）裡，以過橋、挑經、打血盆等，最符合這項特色。

過橋、挑經、打血盆三個儀式中，皆具有濃厚的戲劇元素及手法演示和具有各宗教之色彩，宣揚孝道意涵，以本研究「打血盆」儀式為例，整場儀式是以戲劇演示手法呈現，讓大眾瞭解孝道的重要性；釋教「打血盆」儀式雖源自於佛教思想與觀念，但不管是大乘佛教或是部派佛教系統，並無地獄關及冥府鬼將等概念，當然也沒有血盆概念，是因為當時佛教僧侶為了可以在中國順利傳播佛法，於是將道教與民間信仰中的獄關及冥府鬼將等概念和儒家的孝道觀念，融合其中；再加上目連戲的流傳，使得釋教「打血盆」，成為具有濃厚戲劇手法演示及帶有各宗教色彩的拔度儀式；「打血盆」藉由孝子女在通過四關門（東、南、西、北）時的呼喊亡母出關的扒沙動作以及在西門關時所吟唱的十月懷胎文和孝子女須喝血盆水碗之儀式來宣揚中國孝道思想，並透過儀式祈求亡母早日脫離「血盆池」免於禁錮，前往極樂世界。

此外研究者也發現釋教法師利用戲劇手法演示部分喪葬拔度儀式，其中部分

³ 喪葬拔度儀式過程中，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「司公戲」。

⁴ 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」。

儀式會帶有詼諧逗趣的娛樂對話（如過橋儀式和挑經儀式），凡此都是希望，藉由詼諧逗趣的娛樂對話，希望孝子女不再過度悲傷，當中明顯具有悲傷輔導功能。

三、建議

研究者據田調與文獻分析瞭解到，亡者若女性且有生育子女者，在舉行釋教喪葬拔度儀式時，家屬必會要求釋教法師舉行「打血盆」儀式，而男性亡者則無「打血盆」儀式。其主要原因在於不管是一般大眾以及各宗教對於女性的經血觀念為污穢、骯髒、不潔靜等，並且也認為女性懷孕生產時所流的惡露必定會污染了大地、對神明不敬，進而轉變成為「罪」的概念。因此必須要透過宗教儀式（宗教救贖）將女性經血之罪消除；而釋教的「打血盆池」儀式便是有透過「宗教救贖」力量，將女性經血之罪消除之意涵。

雖說隨著社會的改變，民間對經血的禁忌有逐漸改變現象，而釋教「打血盆」儀式意涵也逐漸以孝道的教化意涵為主，以解除女性污穢（經血、惡露）的觀念為輔；但研究者不敢確定在往後的社會，釋教的喪葬「血盆儀式」是否會繼續保留、傳承，或是以不同的解釋意涵而保留傳承。主要是因為以研究者本身為例，在還沒進入研究釋教領域前，對於釋教這個傳統喪葬拔度儀式，也是一知半解，抱持它是迷信、無知的負面想法，但經歷儀式觀察與訪問釋教法師和文獻分析等瞭解其背後意涵後，便深深被釋教這個民間傳統喪葬文化習俗之美所吸引。因此研究者在此提出兩項建議，供釋教法師參考，並希望藉此能讓世人對釋教有所認知與認同。

首先，研究者認為，臺灣釋教會提倡的「釋教法師技能職級認證」，立意甚佳，如同道教法師認證考試，有助於一般民眾瞭解何謂「釋教」。以及讓「師徒」制的學徒，在學習一段時間後，經過認證的考驗，可以提升自我技能價值，對「家傳」制更是有所謂品牌認證的功能。針對「臺灣釋教會」，所規劃的釋教法師「技能職級認證」，研究者認為可將認證等級中的經典釋士與典樂釋士獨立認證，不與首座法師、主行釋師、首副釋士、二副釋士一同認證，因為經典釋士與典樂釋士的養成教育與釋教法師培養過程略有不同；專業經典釋士對於釋教拔度儀式不一定要專精，但釋教法師（首副釋士）基本上對於各類經典，皆有學習；專職典樂釋士，對於拔度儀式只是略懂，而釋教法師年久皆會學習本身有興趣的樂器，老了就退居幕後當典樂釋士，因此研究者才會在此建議經典釋士與典樂釋士應分開認證；研究者對於釋教法師「技能職級認證」建議及規劃如下表：

表 6-1-1 建議釋教法師「技能職級認證」表

	認證職級名稱	認證內容提要	認證職級詳細內容（科儀法節儀式）
1	首座法師	登台演法（大甘露施食）、祈安（廟宇普渡）、拔度（廟宇／喪葬功德法事）、一朝、一朝宿啟法事、二朝、二朝宿啟法事等全部功德法節儀式	登台演法《瑜伽蒙山施食科範》《瑜伽餞口施食科範》、發表、豎幡、懺罪、大士開光、宮廟獻供、北敬、《梁皇寶懺》、三界科儀、及含主行法師以下各職級認證科儀法節儀式。
2	主行法師	午夜功德法節儀式全部	發關、啟請、引魂、解罪、南敬、《三昧水懺》、打血盆、挑經、施食、七獻、勘合、放赦、放生、放水燈及含首副法師以下各職級認證科儀法節儀式。
3	首副法師	二手午夜功德法節儀式全部	引魂、開路關、稟燭、《藥師懺法》、《十王懺法》、安四門（血盆／枉死城）、過橋之土地公、勘合之二官、謝壇及含二副法師以下各職級認證科儀法節儀式。
4	二副法師	基本法事儀節	安橋頭、黃衣使者（血盆／枉死城）、過橋（曾義官）、安香位、安靈、洗淨、《藥師懺法》一本、《十王懺法》一本。
	經典法師	各種法事經典	《佛說阿彌陀經》、《彌陀寶懺》、《梁皇寶懺》、《金剛科儀》、《金剛般若波羅蜜經》、《金剛般若寶懺》、《藥師琉璃光如來本願功德經》、《十王寶懺》、《藥師寶懺》、《三昧水懺》、《觀世音菩薩普門品》、《地藏菩薩本願經》、《地藏寶懺》、《血盆寶懺》等法事經懺。
	典樂師	各儀式法節曲樂演奏	吹（嗩吶）、鼓（打鼓、敲鑼）、琴（電子琴）、弦（二胡）等樂器演奏。

上述表格中的認證職級名稱，研究者認為除了典樂師外，其餘皆須稱為法師，重點在於鼓勵所有釋教法師參與釋教法師技能職級認證，目的在於提升釋教法師社經地位。釋教法師技能職級認證雖不具有官方（政府）認證法令效果，但如同道教法師認證，也不具官方（政府）認證法令效果，還是許多人認同道教法師認證，每年報考道教法師認證人數眾多，尤其現在社會是一個講求行業證照的

時代，研究者認為不管是出自「師徒」制或「家傳」制的釋教法師，皆可以藉「釋教法師技能職級」認證照，提昇其工作品質，並因此而獲得社會之肯定，有助於整個行業的傳承。

再來，希望釋教法師能將每一場喪葬拔渡儀式的主要流程與意涵製作成表單，⁵在啓建道場時，讓每位孝子女一目了然，清楚明白每個所拔度儀式之意涵，如此可以推廣釋教勸善及勸孝的傳統美德。

⁵ 釋教法師給予家屬的功德法事順序表，可參考附錄十。

參考書目

一、古籍

- 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，香港：太平書局，1996。
- 唐·三藏法師玄奘奉詔譯：《藥師琉璃光如來本願功德經》，台中：瑞成書局，2009。
- 唐·于闐國三藏沙門實叉難陀譯：《地藏菩薩本願經》，台中：瑞成書局，1968。
- 宋·孟元老：《東京夢華錄》，北京：中國商業出版社，1982。
- 宋·張君房撰：《雲笈七籤》，上海：上海商務印書館，出版年代不詳。
- 明·劉熙祚修、李永茂纂：《崇禎興寧縣志》第一卷，台北：台灣學生書局，1973。
- 清·王必昌編輯：《重修台灣縣志》，台北：宗青圖書出版公司，1995。
- 清·呂子振輯、徐福全、林育名增訂：《增訂家禮大成》，台北：自印，2012。
- 清·周鍾瑄主修：《諸羅縣志》，台北：宗青圖書出版公司，1995。
- 清·倪贊元纂輯：《雲林縣采訪冊》，台北：宗青圖書出版公司，1995。
- 清·陳朝龍編纂：《合校足本新竹縣采訪冊》，南投：台灣省文獻委員會，1999。
- 清·陳淑均總纂：《噶瑪蘭廳志》，台北：宗青圖書出版公司，1995。
- 清·劉良璧纂輯：《重修福建台灣府志》，台北：宗青圖書出版公司，1995。
- 清·佚名：《安平縣雜記》，台北：臺灣銀行印刷廠，1959。
- 《大藏經》：第一冊，方等部，《大藏正教血盆經》，台北：新文豐出版社，1983。
- 《大藏經》：第一冊，阿含部一，《長阿含經卷第七·弊宿經》，台北：新文豐出版社，1983。
- 《大藏經》：第一冊，阿含部一，《中阿含經卷第二十八·瞿曇彌經》，台北：新文豐出版社，1983。
- 《大藏經》：第十一冊，寶積部上，《阿闍佛國經》，台北：新文豐出版社，1983。
- 《大藏經》：第十一冊，經集部三，《佛說盂蘭盆經》，台北：新文豐出版社，1983。
- 《大藏經》：第十七冊，經集部四，《得道梯橙錫杖經》，台北：新文豐出版社，1983。
- 《大藏經》：第三十九冊，經疏部，《佛說盂蘭盆經疏》，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。

- 《大藏經》：第五十四冊，事彙部類，《釋氏要覽》，台北：新文豐出版社，1983。
- 《道藏》：第二冊，上海：上海出版社，1996。
- 《道藏》：第九冊，上海：上海出版社，1996。
- 《道藏》：第三十一冊，上海：上海出版社，1996。
- 《續修四庫全書》：第一千七百七十四冊，集部戲劇類，《目連救母勸善戲文》，上海：上海古籍出版社，2002。

二、專著

- Conrad phillip kottak 著，徐雨村譯：《文化人類學文化多樣性的探索》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2006。
- D.L.Carmody 著徐鈞堯、宋立道譯：《婦女與世界宗教》，四川省：四川人民出版社，1995。
- Fiona Bowie 著，金澤、何其敏譯：《宗教人類學導論》，北京：中國人民大學出版社，2004。
- 丸井圭治郎：《台灣宗教調查報告書·第一卷》，台北：捷幼出版社，1919。
- 大淵忍爾：《中國人的宗教禮儀－佛教、道教、民間信仰》，日本：福武書店，1983。
- 片岡巖著、陳金田譯：《台灣風俗誌》，台北：眾文圖書股份有限公司，1996。
- 王愷：《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。
- 王愷：《鬼節超渡與勸善目連》，台北：國家出版社，2010。
- 印順：《初期大乘佛教之起源與發展》，新竹：正文出版社，1981。
- 江新建：《佛教與中國喪葬文化》，湖南：湖南人民出版社，2008。
- 呂錘寬：《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。
- 林明峪：《台灣民間禁忌》，台北：聯亞出版社，1983。
- 林淑馨：《質性研究理論與實務》，台北：巨流，2010。
- 周文欽：《研究方法－實徵性研究取向》，台北：心理，2004。
- 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。
- 姚漢秋：《台灣喪葬古今談》，台北：臺原出版社：1999。
- 洪敏麟：《台灣舊地名之沿革》第二冊（下），南投：台灣省文獻委員會，1999。
- 洪清風：《台中釋教會》，台中：洪清風自印。
- 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。
- 徐福全：《福全台諺語典》，台北：自印，2003。
- 翁玲玲：《麻油雞之外婦女做月子的種種事情》，台北：稻香出版社，1994。
- 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。
- 張祖基：《客家舊禮俗》，台北：眾文圖書股份有限公司，1986。

- 張捷夫：《中國喪葬史》，台北：文津出版社有限公司，1995。
- 張捷夫：《喪葬史話》，台北：國家出版社，2003。
- 郭于華：《死的困惑與生的執著》，台北：紅葉文化事業有限公司，1994。
- 郭立誠：《中國民間史話》，台北：漢光文化事業公司，1983。
- 陳信聰：《幽冥得度－儀式的戲劇觀點》，台北：唐山出版社，2001。
- 曾景來：《台灣的迷信與陋習》，台北：武陵出版有限公司，1998。
- 游淑琚：《女界門風－台灣俗語中的女性》，台北：前衛出版社，2010。
- 黃旺成：《新竹縣志》，台北：成文出版社，1983。
- 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。
- 楊家駱：《敦煌變文下》，台北：世界書局，1990。
- 楊贊儒：《地獄遊記》，台中：台中聖賢堂，1976。
- 董芳苑：《台灣宗教大觀》，台北：前衛出版社，2008。
- 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。
- 劉春曙、王耀華：《福建民間音樂簡論》，上海：上海文藝，1986。
- 鄭志明：《台灣民間宗教結社》，嘉義：南華管理學院宗教文化研究中心，1998。
- 鄭志明、黃進仕著：《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。
- 鄭榮興：《台灣客家音樂》，台中：辰星出版有限公司，2004。
- 蕭登福：《道教與佛教》，台北：東大圖書公司，2004。
- 賴炎元、黃俊郎：《詩經讀本》，台北：三民書局，2006。
- 謝國雄、高穎超、李慈穎、吳偉立、劉怡昀、劉惠純、鄭玉菁、葉虹靈、林文蘭：
《以身為度、如是我做：田野工作的教與學》，台北：群學，2007。
- 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。
- 釋永明：《佛教的女性觀》，高雄：佛光文化事業有限公司，1997。
- 釋恆清：《菩提道上的善女人》，台北：東大圖書股份有限公司，2003。
- 釋慧開：《儒佛生死學與哲學論文集》，台北：紅葉文化事業有限公司，2004。
- 釋慧開：《佛教生死觀與殯葬佛事儀軌》，嘉義：南華大學生死系，2000。

龔鵬程：《宗教與生命禮儀》，台北：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，
1993。

不註撰人：《玉歷寶鈔勸世文》，台中：瑞成書局，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：《血盆經》，台中：台中市保成宮，出版年代不詳。

不註撰人：《慈悲血湖寶懺卷》，出版社，出版年代不詳。

三、期刊論文

- 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》第八十六期，台北，1997。
- 王旭：〈香花佛事－廣東省梅州市的民間超渡儀式〉，《民俗曲藝》第一百三十四期，台北，2001。
- 王旭：〈傳統的再生與變異－當代梅州佛教香花的職業化與未來趨向〉，《民俗曲藝》第一百五十二期，台北，2006。
- 李世偉、李峰銘：〈蘆洲泳蓮寺「打水狀」儀式探析〉，《台北文獻》第一百六十七期，台北：台北市文獻委員會，2009。
- 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
- 房學嘉：〈梅州的覲公、香花佛事及其科儀〉，《道教文化的傳播》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2001。
- 林振源：〈福建紹安的香花僧〉，《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007。
- 胡天成：〈重慶漢族喪葬儀式中的「過橋」〉，《民俗曲藝》第九十二期，台北，1999。
- 柴非凡：〈從目連救母變文看儒家孝道的佛教化〉，《靜宜人文學報》第十一期，台中，1999。
- 張家麟：〈功德、責任與超拔、懷念－論台北保安宮牽狀儀式的宗教信仰基礎〉，《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：真理大學宗教文化與組織管理學系，2010。
- 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。
- 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。
- 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。

- 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：〈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，台中，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。
- 葉寶貴：〈破除女性經血不潔在宗教與文化上的迷思－基督宗教觀點〉，《第二屆應用倫理學國際學術會議－宗教文化與性別倫理會議論文》，新竹：玄奘大學宗教學系暨研究所，2007。
- 劉禎著：〈湘劇目連記〉，《民俗曲藝》第八十七期，台北，1994。
- 蕭進銘：〈淡水靈寶道壇的功德儀式：以混玄壇為核心的探討〉，《民俗曲藝》第一百七十三期，台北，2008。
- 釋昭慧：〈佛教與女性－解構佛門男性沙文主義〉，《千載沈吟－新世紀的佛教女性思維》，台北：法界出版，1999。

四、學位論文

- 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所碩士論文，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。
- 李翠珍：《斬赤龍研究－道教與天帝教靜坐修煉之比較》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，2007。
- 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。
- 林秋梅：《臺灣正一道派基隆廣遠壇傳度儀式研究》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2006。
- 林美芬：《臺灣清微道宗拔度儀式研究》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，2009。
- 林清泉：《喪葬禮儀的傳統及演變－以宜蘭地區漢人為例》，宜蘭：佛光大學生命學研究所碩士論文，2004。
- 林駿華：《馬祖喪葬禮俗研究》，嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2003。
- 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，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系博士論文，1983。
- 張譽薰：《道教「午夜」拔度儀式之研究－以高雄縣大寮鄉西公厝道士團為例》，嘉義：南華大學生死學系碩士論文，2003。
- 梁恩誠：《台灣道教清微派儀式與音樂研究》，台北：國立臺北藝術大學傳統藝術研究所碩士論文，2009。
- 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。
- 郭展宏：《道教殯葬科儀之生命教育研究》，高雄：國立高雄師範大學教育系碩士論文，2009。
- 陳仲瑛：《台灣佛教喪禮研究》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2010。
- 陳明莉：《鹿港喪葬禮俗研究》，嘉義：南華大學生死學系碩士論文，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。
- 黃佳琪：《道教打城儀式之音樂研究》，台北：國立臺灣師範大學民族音樂研究所碩士論文，2005。
- 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。
- 楊順安：《台灣道教喪葬禮俗之研究—以旗山鎮為例》，台南：國立臺南大學台灣文化研究所碩士論文，2011。
- 廖秋茹：《台灣佛教鼓山往生儀軌及音樂研究》，台南：國立臺南藝術大學民族音樂學研究所碩士論文，2010。
- 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。
- 鄭玉琳：《目連救母故事中的孝道思想以《佛說盂蘭盆經》為探討中心》，花蓮：國立東華大學民間文學所碩士論文，2003。
- 謝文琦：《台灣天主教喪禮研究》，台北：輔仁大學宗教學系碩士論文，1993。
- 謝坤欣：《神聖與世俗—從佛教喪葬儀式探討當代台灣殯葬發展》，台北：世新大學社會發展研究所碩士論文，2004。
- 鐘珮媛：《傳統孕產民俗及文學作品之研究》，花蓮：國立花蓮教育大學民間文學研究所博士論文，2008。

五、參考網站

內政部全國宗教資訊系統；網址：<http://religion.moi.gov.tw/web/index.aspx>。

文建會：《臺灣大百科全書》；網址：

<http://taiwanpedia.culture.tw/web/content?ID=1931&Keyword=%E9%87%8B%E6%95%99>。

台灣聖經公會；網址：<http://cb.fhl.net/>。

台灣釋教會；網址：<http://movie.hansi.tw/sr/web/test1.html>。

台灣碩博士論文知識加值系統；網址：

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gswweb.cgi/ccd=PjaPY5/search#result>。

孝恩文化基金會；網址：

<http://www.xiao-en.org/cultural/academic.asp?cat=66&loc=zh&id=1215>。

南投縣地圖；網址：<http://www.moeaboe.gov.tw/oil102/cpknew/map/01012.asp>。

維基百科；網址：

<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%8D%97%E6%8A%95%E7%B8%A3>。

附錄

附錄一

田野參與觀察及訪談同意書

本人_____ 同意參與，由徐福全教授、釋慧開教授指導的嘉義南華大學宗教學研究所研究生黃慈慧，所進行的碩士論文「釋教「打血盆」拔度儀式之研究—以南投縣釋教團體為例」之田野參與觀察及訪談（含錄影、拍照及錄音），並同意研究生引用訪談所獲得的資料，並僅供學術研究用途，決不作其他用途；另外除非我同意，否則我的姓名不會出現在研究資料上。

【下列 1-1、1-2 請勾選一項，謝謝】

1-1 我願意以「真實姓名」，讓研究生在論文發表

1-2 我希望以「代號」來表示我的真實姓名，讓研究生在論文發表

研究參與者簽名：_____

指 導 教 授：徐福全教授

釋慧開教授

研 究 生：黃慈慧敬上

中 華 民 國 九 十 七 年 月 日

附錄二

基本資料（釋教法師）

1. 姓名：_____
2. 性別： 男 女
3. 中華民國_____年出生
4. 學歷： 國小 國中 高中 大專 大學 研究所 其他__
5. 祖籍： 漳洲 泉州 潮州 汀州 嘉應州 其他____
6. 居住地：_____（縣/市）
7. 道壇名稱：_____
8. 傳承（從那一代開始做司功）： 本身 父親 祖父
 曾祖父 高祖父 其他_____
9. 從事釋教行業幾年：_____年
10. 語言： 國語 台語 客家語 其他_____

附錄三

基本資料（喪家）

1. 姓名：_____
2. 性別： 男 女
3. 與亡者關係： 兒子 女兒 媳婦 孫子（外孫） 孫女（外孫女）
 其他_____
4. 中華民國_____ 年出生
5. 居住地：_____（縣/市）
6. 學歷： 國小 國中 高中 大專 大學 研究所 其他__
7. 語言： 國語 台語 客家語 其他_____
8. 婚姻： 已婚 未婚
9. 宗教信仰： 道教 佛教 民間信仰 一貫道 基督宗教 伊斯蘭教
 其他_____
10. 從事行業： 農 公 商 教 工 自由業 其他_____

附錄四

田野訪談大綱

(針對釋教法師的問題)

1. 整場釋教拔度儀式的意義與目的？
2. 整場釋教拔度儀式的功能？
3. 釋教「打血盆」拔度儀式的過程（簡要敘述）
4. 釋教「打血盆」拔度儀式的過程中是否有禁忌？
5. 釋教「打血盆」拔度儀式的過程中擔任守關的鬼神是否有資格限制？
6. 釋教「打血盆」拔度儀式的過程中擔任法師是否有資格限制？
7. 釋教「打血盆」拔度儀式完成後，如何確定往生者在儀式結束後是否有得度？
8. 釋教「打血盆」拔度儀式安排的時間（下午、晚上）？
9. 一般釋教「打血盆」拔度儀式的安排日期，是否固定還是可以從（頭七、三七、功德法事當天）中擇期而做？而時間是否有固定（下午或晚上）？
10. 對於未來釋教有那些期許或建議？

附錄五

田野訪談大綱

(針對喪家的問題)

1. 是否全部或部分瞭解「打血盆」拔度儀式的過程？
2. 「打血盆」拔度儀式的過程中，有那一段是令你印象深刻的？
3. 是否了解「打血盆」拔度儀式意涵？
4. 如何獲知要進行「打血盆」拔度儀式管道，(是否法師有事先告知或當地父老有事先告知)？告知的內容為何？
5. 「打血盆」拔度儀式結束後的感想？
6. 「打血盆」拔度儀式結束後的影響？如：孝道思想？倫理看法(性別)？

附錄六

釋教法師訪談逐字稿（舉例）

- 一、 訪談時間：2008.10.11（星期六）晚上 8：00—9：30
- 二、 地點：南投市妙德壇柯紹平府中
- 三、 受訪對象：妙德壇柯紹平壇主
- 四、 訪談背景：本次訪談為事先安排的訪談，主要針對研究者所設計的田野訪談大綱（針對釋教法師的問題）進行訪問，再針對研究者在田調、訪談過程中所遇到的問題，提問訪問。
- 五、 獲得與本研究相關的資料：（依據訪談內容整理出來的）
 1. 釋教法師與出家眾和道教法師是不同的
 2. 血盆池造型
 3. 孝子女喝血盆碗水儀式，代表報答母親的養育之恩
- 六、 訪談內容：

研究者（以下簡稱「研」）：柯大哥，首先先請問你一個問題，因為一般人時常都把釋教法師和道教法師混為一起，也認為出家眾與釋教師是完全不同的，你認為呢？

柯紹平（以下簡稱「柯」）：釋教法師與出家眾和道教法師是不同的；出家眾是要整日茹素，不可結婚生子，道教法師方面，是可以葷素不拘，可結婚生子；至於釋教方面是有分為兩種；一般是葷素不拘；另一方面是方便素，但遇有大法事（首座的大法師為登臺普渡）須茹素三天。一般是可結婚生子，平常以主持喪葬拔度法事為主，而寺廟的祈安植福、普度孤魂為輔。

研：柯大哥，那麼再來就開始針對我所研究的打血盆儀式作訪問，我在南投市、草屯鎮地區看到的血盆池造型為沙龍造型，而有一些書籍記載釋教的血盆造型為沙蛇造型，那請問就你所知道的，血盆池到底是什麼造型？

柯：就我知道，我小時候父親那時代（約 20 年前），那時的血盆造型就是沙龍造型。

研：那請問為何是沙龍造型的血盆池？

柯：這個我就真的不知道了。

研：那麼，柯大哥，再請問你，你認為打血盆儀式中的孝子女喝血盆碗水儀式，意義是什麼呢？

柯：女人因為有月經和生小孩時的污穢，而這些污穢是會對神明不敬的，也使得女人有了污穢罪業，死後會被打入血盆地獄受罪，所以為人子女就要做打血盆，幫她超度，救母親出來。

「血盆池」儀式主要是在解除女性汙穢，而儀式中孝子女喝血盆碗水，主要代表報答母親的養育之恩，因此亡者所生的每一位孝子女皆須飲一碗的「血盆碗水」。

研：那如果，有孝女比往生者早往生呢？

柯：喝血盆碗水的儀式，主要以孝子孝女為主，假設亡者的兒女其中有比往生者早往生，那麼有兩種作法，第一種作法是目連尊者把那一份的血盆碗水打破，代表此兒女早已往生，正所謂「瓦破人亡」之道理，第二種作法是由早已往生的兒女之子女，也就是亡者之孫代替其父或母喝血盆碗水的儀式，其意涵也是在報答奶奶對父親或母親的養育之恩」。

研：……（節錄至此）

附錄七

受訪釋教法師名單

姓名	年資	居住地
朱承安	20 年以上	台中市
吳永棋	20 年以上	南投市
吳乾	30 年以上	南投市
吳瑞明	30 年以上	草屯鎮
吳賜	30 年以上	南投市
李錫昌	30 年以上	草屯鎮
李錫明	30 年以上	草屯鎮
柯紹平	15 年以上	南投市
洪錫協	30 年以上	草屯鎮
涂瑞生	30 年以上	埔里鎮
黃淇塋	30 年以上	草屯鎮
黃淇淵	30 年以上	草屯鎮
黃燦銘	30 年以上	草屯鎮
黃銘輝	15 年以上	草屯鎮

附錄八

受訪孝子女名單

日期	姓名	年齡	地點
2007.10.20	謝裕源、林員麗、謝淑芬、謝淑香	50~60	台中市烏日區謝府
2008.7.8	A	50~60	台中市太平區高府
2009.3.16	蔡孟萱	30~40	南投縣草屯鎮蔡府
2009.6.6	B	40~50	台中市烏日區林府
2011.2.10	C	50~60	南投縣國姓鄉林府
2011.3.19	D	30~40	南投縣草屯鎮賴府
2011.4.5	E	60~70	台中市西屯區林府
2011.4.20	F	50~60	南投縣南投市吳府
2011.5.2	G	30~40	南投縣南投市林府
2011.4.20	H	50~60	南投縣南投市張府
2011.9.23	I	50~60	南投縣草屯鎮李府

附錄九

實地田野調查之場次

日期	地點	壇號
2007.10.14	台中市烏日區謝府出山一朝功德	新順壇 黃淇堃
2008.7.8	台中市太平區高府出山一朝功德	新順壇 黃淇堃
2009.3.16	南投縣草屯鎮蔡府出山午夜功德	佳法壇 洪錫協
2009.6.6	台中市烏日區林府出山午夜功德	新順壇 黃淇堃
2011.2.10	南投縣國姓鄉林府出山午夜功德	瑞生壇 涂瑞生
2011.3.19	南投縣草屯鎮賴府出山午夜功德	新法壇 吳瑞明
2011.4.5	台中市西屯區林府出山午夜功德	啟法佛壇 朱承安
2011.4.20	南投縣南投市吳府出山午夜功德	妙德壇 柯紹平
2011.5.2	南投縣南投市林府出山午夜功德	新法壇 吳瑞明
2011.4.20	南投縣南投市張府出山午夜功德	妙德壇 柯紹平
2011.9.23	南投縣草屯鎮李府出山午夜功德	新順壇 黃銘輝

附錄十

釋教法師給予家屬的功德法事順序表

釋教午夜超度功德法事順序表

啟鳴法鼓：恭迎諸佛菩薩降臨之演奏。

啟請諸佛：恭請三寶諸佛菩薩降臨、道場證明功德。

引魂沐浴：引魂到家沐浴身心清淨、才能見得三寶諸佛。

安各香位：安奉都供使者、監齋使者之香位

開冥路關：三寶壇前、開導亡者往生路關。

還神解愿：解亡者口業、赦亡者罪愆、還眾神一切愿頭。

敬拜祖先：功德場中、敬拜堂上九玄七祖。

金剛對卷：薦資亡者超昇去、現存人眷又消災。

拜十王懺：消除亡者一切業障、罪障、災障。

拜藥師懺：消除亡者一切病苦。

放赦科儀：恭請靈山頒發赦旨、大赦亡者、九玄七祖咸皆赦除。

挑經勸善：仿目連尊者、講經勸孝、勸善、勸化眾生惜緣、惜福、知恩圖報。

過金銀橋：引渡亡者過金銀橋、蔭佑子孫添福、添壽之福報。

普度孤魂：虔備甘露法食、金銀財寶、讓孤魂受財享食。

填還冥庫：填還冥司庫債、給付亡者及祖先領入享用。

謝壇送佛：法事云週道場圓滿、恭送諸佛菩薩同歸寶座。

主持法事由南投縣釋教會創會長 黃淇堃 法號 釋評心 合十

附錄十一

釋教打血盆牒文

三寶司

為打血盆池救亡文牒事

今據

台灣

吉宅居住恭就

奉

佛宣經禮懺打城救亡拔度求薦陽世

暨孝眷人等切念

皈依亡者

一位正魂生於民國 年 月 日 時

享壽

歲

終于民國

年 月 日 時別世

嗟哉

魂歸北府

魄往南柯

懷胎生產子女

汙穢江河水官之罪

墮落血盆池內未獲超生

涓今吉旦

敬仗釋教緇門僧

啟建報恩往生道場

披宣

慈悲

寶懺

如上良因

仰叩

佛恩哀求超度

今則打開東西南北四方池內一紙只拔出故

一位正魂

免落城內之苦

克登彼岸

迎歸兜率之宮

見佛聞經逍遙自在

須至牒者

右牒給付故

一位正魂收炤

太歲民國

年

月

日

給

主行法事緇門

僧

恭請

南華九華山鐵圍幽冥界地藏王菩薩

証盟

牒