

中國東南部醮儀之四種形態

譚偉倫

香港中文大學文化及宗教研究系

提要

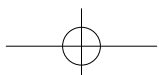
在過去已有不少學者從地方社會的視角來研究農村的醮儀，注意到它的社會、政治和經濟的含義。本文嘗試把醮儀作為一種宗教儀式來考察，研究其儀式節目內容；目的是通過筆者在過去七年中於中國東南部所觀察到的十場農村醮儀，嘗試論證，我們不能單純地把農村的醮儀看成是道教儀式，當中最少有四種形態：佛中有道、道中有佛、佛道分壇、分工佛道。田野調查的結果顯示，過去我們對佛教儀式在醮儀中扮演的角色較為忽略。筆者更希望進一步指出，四種形態的存在並非顯示農民認識不足，以至混淆不同的傳統，又或簡單地把四種形態歸結為所謂「三教合一」思想的另一典型案例。反之，我們欲嘗試從另一思路去再思佛教在中國如何生根與存在等宗教歷史問題。

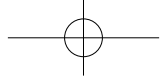
關鍵詞：醮儀、普庵教、香花和尚、閩山派、喃嘸佛教

譚偉倫，香港中文大學文化及宗教研究系，香港新界沙田香港中文大學文化及宗教研究系，電郵：wltam@cuhk.edu.hk。

本文為香港特別行政區研究資助局之甄選撥款支持計劃「中國東南的地方宗教與社會」（CUHK4116/03H）的部份成果，並於本年5月法國高等學院演講時得勞格文指正，謹此致謝。

《歷史人類學學刊》第三期 第二卷（2005年10月），頁131-156





一、前言

過去已有不少學者從地方社會的視角來研究農村的醮儀。他們的研究使我們認識到，醮儀能夠發揮集結與凝聚社群力量、組織地方社會、更新認同、重新界定社群關係，甚至展示地方實力、爭取有限的資源等等作用。¹然而，筆者作為一個宗教學者去鑽研農村社會的醮儀，除了充份理解它的社會、政治和經濟的含義之外，自然會比較注意把醮儀作為一種宗教儀式來考察，研究其實際的儀式節目內容。慢慢地，筆者了解到醮儀其實是農村地方社會宗教儀式的一個大集成。譬如，農村的喪葬儀式常脫胎於醮儀中的拔煉超幽或蒙山施食的部份。農村家宅以至祠堂的入伙安龍儀式，亦與醮儀中的安龍奠土節目相若。醮儀中的替菩薩招兵屯兵法事，也可以作為私人還願的小法事來進行。個人的轉運、治病解厄等法事也是以醮儀中的驅殃殄耗、結界靖境的武壇法事為基礎。醮儀中的為整個地方社會福祉所作的奏表上疏，也可以放在個人的處境——如為了個人的治病解冤——而進行。不過，經過較長期的對不同地區之醮儀進行比較，最令筆者感到詫異的是醮儀不一定由道士來進行，甚至打醮也不必然是道教的儀式。舉個例子，在過去，香港地區的打醮往往是聘請「喃嘸」來主持的，或許我們會先入為主地認定「喃嘸」就是道士，而忽略譬如在粵北與粵西北地區中許多地方的「喃嘸」認為自己是佛弟子，他們把自己做的醮儀法事以佛教法事來看待。或者有人會立即指出這可能是僻遠山區個別例子的一種變數。不過，若我們考慮到所謂「喃嘸」一語的語根是梵語，它來自佛教，則把它用在道士身上反而是一種變數！

本文寫作的目的是通過總結筆者在過去七年於中國東南部，特別在粵西北地區所觀察到的十場農村醮儀，嘗試論證我們不能把中國東南部農村的醮儀單純地看成是道教儀式。筆者認為，在這些醮儀當中，最少有四種形態，姑且暫稱之曰：「佛中有道」、「道中有佛」、「佛道分壇」、「分工佛道」。

這些田野調查的結果顯示，過去我們對佛教儀式在醮儀中扮演的角色實有所忽略，這與研究民間宗教儀式的學者以道教專家為主導的情況有關，所

1 參見蔡志祥，《打醮：香港的節日和地域社會》（香港：三聯書店，2000）；廖迪生，《香港天后崇拜》（香港：三聯書店，2000）及David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986).

以我們有必要重新思考佛教在民間儀式中的貢獻。筆者更希望進一步指出，四種形態的存在並非顯示農民的頭腦不清，認識不足，以至混淆不同的傳統而出現「三不像」的情況，又或簡單地把四種形態歸結為中國悠來已久的所謂「三教合一」思想的另一典型案例。反之，我們欲嘗試從另一思路去探究，這些田野的材料能給我們在再思佛教在中國如何生根與存在等宗教歷史問題，帶來什麼新的啓迪和線索。

二、醮儀的四種形態

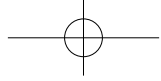
1. 佛中有道

甲申年正月廿八日（2004年2月18日），筆者在福建連城縣的江背村，參加了一場三天兩夜的玲瑚侯王醮。玲瑚侯王為當地十三坊的著名地方神明。所謂「坊」，據乾隆《連城縣志》的說法，是「其聚族而居，比岡閭錯，壤於六里之中者，為圖為坊」²，可見坊大概是相當於今天的村落之概念。楊彥杰則以為坊是來自明朝的「里、圖」制，即縣下設里，里下設圖，而圖又名坊。³由此可推斷，玲瑚侯王是十三個村落共同崇拜的一名地方神。神明在當地叫「公太」，其來歷眾說紛紜⁴，其祭祀的特色是由十三坊民眾按照固定順序輪流迎奉神明到村內祭祀一年，具體操作是每年農曆二月初二神誕的前一天，由去年負責在村內供奉神明一年的一坊把神明送回在馬埔的廟裡，並舉行十三坊聯合打醮，作為一個交接儀式。第二天，由今年輪到供奉神明於村內的那一坊民眾，把神明迎到村子裡供奉一年，到明年二月再送回廟去，週而復始。此外，送神明回馬埔的廟宇之前，即於正月三十（閏年則在廿九日），也須於村內打「起身」醮，作為「出公太」之慶典，還有接公太到村後的「入公太」醮，以及接、送公太時的大型「遊公太」巡遊活動。這一系列活動，據乾隆四十一年（1776）的《培田吳氏族譜》中收錄的吳泰均著〈玲瑚公王辨〉一文，乃於「明宏治三年（1490）肇祀」，足見活動延續了

2 轉引自楊彥杰，〈玲瑚侯王：一個跨宗族的地方土神〉，《閩西客家宗族社會研究》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學會，1996），頁237。

3 楊彥杰，〈玲瑚侯王：一個跨宗族的地方土神〉，《閩西客家宗族社會研究》，頁237-238。

4 一說侯王是王審之，一說是蛤蟆精，參見張展文，〈連城縣河源十三坊的輪祀公太〉，載楊彥杰主編，《閩西的城鄉廟會與村落文化》（香港：國際客家學會、海外華人研究社、法國遠東學會，1997），頁177-183。



五百多年。

2004年，筆者所參與的一場醮儀便是於福建連城縣江背村（巫姓為主）所舉行的出公太醮，至於在馬埔廟裡的十三坊聯合打醮，則給接公太的吳家坊超過兩千人、陣容強大的遊公太活動蓋過了。大家的注意力都集中在吳家坊派出來之一百多人的銃隊、六百多人的旗隊、一百多匹人造馬隊（約八百人參與）、香案和涼傘等共六百人、腰鼓隊、馬燈隊、鼓吹隊等共一百二十人，還有執勤的和抬着以二十四孝為主題的展板人員共二百人⁵，這還未包括不下千人的沿途圍觀者。打醮的時候，就相對顯得冷清。聘請為主持出公太的醮儀的是巫姓法師，年約六十，當地稱之為和尚，但他是「火居」性質，應屬民間的在家「香花」和尚。⁶法師只得一人，打着一個看起來像南方舞獅團的大鼓，非常特別，還有一位助他吹打的助手。醮就在村內的廟宇中進行，廟外的空地上建了大型的戲棚，棚內做傳統的大戲，棚外則安排在不同的時間播放電影以吸引更多的村民。醮儀的節目以揮春的形式貼在門楣上，共15條，計有：

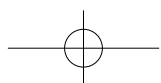
- 第一天晚上：修醮奏章、集福延齡、佑民祈福、安靈清醮
第二天： 早朝揚幡、午朝演唱、頭壇點燭、燃香洒水、天
王祀請、酬謝鴻恩
第三天： 人口平安、六畜興旺、四季平安、萬事如意、保
安醮主

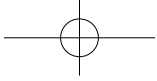
當中第三天的最後五項是吉利說話，與實際的醮儀節目無關。事實上第三天的主要節目是巡遊，即於早上村民便列隊把神明送回馬埔的祖廟去交接，而法師也跟隨着去，在馬埔也要做一些儀式。貼於廟宇牆外的榜文，把醮儀的節目交待得更詳盡，筆者據之重組如下：

- 第一天晚上：下馬安神，祈降醮筵
第二天： ……是日清晨，豎幡掛榜，奉迎三天之符使，進

5 這是筆者於2004年看到和訪問到的情況。楊彥杰於1996年記錄的情況參見他的〈玲瓏侯王：一個跨宗族的地方土神〉，《閩西客家宗族社會研究》，頁257。

6 即在家和尚，是民間的一種儀式專家，以佛教弟子自居。參見Tam Yik Fai, “A Historiographic and Ethnographic Study of *Xianghua heshang* (Incense and Flower Monks) in the Meixian Region” (unpublished Ph.D. Thesis, Graduate Theological Union, 2005).





奏四京之表文，關報攸司，牒行當境土地，禮請聖賢，咸賜通知，期宵赴會。仍安九天香積雲廚，營辦醮饌，敷排供養齋儀，演唱琅函法事，伸奏揚旛回奉

第二天晚上：入夕伏臣僧登壇秉燭，拈香酒水，禮請天王伏魔結界，於夜和南，向空禱請，南無千真王相，西有萬億金容，次迓四京大帝，滿籙神祇，光臨醮筵，敬呈什獻，向下加持斛食，賑濟無主孤魂，鬼子咸沾飽滿……禮儀送神回宮，留恩賜福，當空化煉財儀，文榜通呈……

據此可見，法事的第一個晚上主要是上表請神。第二天則豎旛掛榜，再上表，供齋。晚上秉燭拈香，天王結界，上十供，賑濟孤魂，送神。雖然實際上進行的節目，榜文中沒有盡列，比如第二天的為廟宇貼安龍符，村民到水口廟和荒廢了的古廟和古祠上表祭拜等，都沒有提及，還有法師向村民灑米，大家爭相搶奪的熱鬧場面也沒有交待。但畢竟這次在江背的出公太醮是一個較簡短的醮儀，其值得注目的地方乃在榜文中法師表達的自我身份認同——臣僧，這在其他的上奏表文中均有提及。榜文最後這樣寫道：

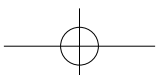
秉佛心印，主持宣科保安法事，臣僧淦喧代奏。迎請南無吉祥
消災吉祥菩薩證盟

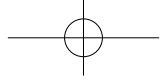
而掛在距離廟宇不遠的空地上，寫給孤魂野鬼的旛榜，一開始便說：

旛榜，皇壇司給 伏以佛在西方大聖人，佛為仗六紫金身，佛前
五百阿羅漢，佛後三重羯帝神……

雖然，上表這種儀式的做法來自道教，而且法師穿戴的法帽是前一個佛字，後一個陰陽道教標誌，醮儀中還有發表給「水府扶桑大帝、岳府仁聖大帝、地府長生大帝、天界玉皇大帝」等道教的神統，但下款寫的依然是「門下臣僧代奏」，據此，我們可以說，至少從法師的理解上，這基本上是一場佛教的醮儀，但當中又佛中有道，兼祀道教的神祇。

同年，即甲申年，七月（2004年8月21至22日），筆者於江西銅鼓縣永





寧鎮坪田村仙姑廟參與了另一場一旦一夕的醮儀，打醮的地點就在祭祀三仙姑的仙姑廟內。據說廟宇原在附近山頂，有一清嘉慶十九年（1804）的匾額。由於山頂廟宇日久失修，加上村民要花一小時上山，深感不便，遂於1995年11月搬到山下現址。搬遷以後每年菩薩生辰都舉辦賀誕醮，這可能反映了近年村中的一個經濟發展。村民解釋說近年從福建引進香菇種植，頗為成功，躍然成為全國香菇第二產地云云。原山頂廟宇村內羅、邱、吳三大姓都有份，但新廟所在地則原為羅姓一私人住宅，村民說由於他捐宅建廟，使廟宇變成「私人廟宇」，但這顯然沒有改變醮儀的集體性。負責組織醮儀的理事，榜文上列了24人，含首士兩名，當中羅姓五人，邱姓四人，王、周、蕭姓各二人，溫、吳、洪、黃、謝、官、林、熊姓各一人，足見本村為一雜姓村。但當地村民解釋，真正的本地人為羅、邱、黃等姓，其他都是於1957年間，因為洪災而由湖南瀏陽縣搬遷過來。看來，透過醮儀的參與，新移民已融入社區。其他榜上非理事的眾信共有80個名字。這次打醮，廟外沒有戲棚，主壇師為邱師傅，奏名法遠，年五十七，當地稱之為香花和，應是香花和尚的簡稱⁷，師承林法海，師於七十多歲時去世。這次雖然是兩天的法事，邱師傅亦邀請了李、邱、羅等三位人士幫忙吹打，他們都是三十來歲。醮儀的榜文起首即言：

如來門下承教弟子，奉命叨行慶祝保安百吉科事 邱法道誠惶誠
悚，稽首頓首具表 俯拜。

可見，法師的身份認同為佛教甚明。法事內容方面，榜文繼續說：

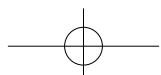
焚香秉燭，誦經禮懺，慶祝延齡，弭災杜厄，悔罪消愆，迎祥
集福。

這表達了是次法事以誦經通懺為主。榜文接着又說：

卜今月初六日，正逢何、張、李三位仙姑壽誕之期。

所以這次醮儀的性質是賀三位地方仙姑神明之壽誕，其所啓建的是：

7 關於香花和尚，參見王旭，〈香花佛事——廣東省梅州市的民間超度儀式〉，《民俗曲藝》，第134期（2001年11月），「廣東省民間儀式調查專輯」，頁139-214。



普祖正教，南泉金科，慶祝保安，百吉法事，計功一旦一夕，
志心誦

普同品經三卷、北斗真經三卷、救苦妙經六卷、解冤神咒數
會、星晨寶懺一部、般若心經六卷

就壇燃點，消災解厄迎祥集福寶燭一架、付燭一對，行科至初
七日回向，美滿悼住散 恭祈 佛力介福方來……至具表奏

這是榜文的尾部，再一次說明是次醮會儀式的具體內容，以及醮儀中所唸誦經書之名稱。這裡提到「普祖正教」，指的是普庵教。普庵（1115—1169）為南宋臨濟宗僧人，諱印肅，江西宜春（袁州）人。普庵一方面是禪宗內一位得道的高僧，其語錄三卷現收於《續藏經》⁸；他又同時是一位神僧，生前已具祛災除病、祈雨祈晴的神通。他又參與大型寺廟建築計劃，延及數千里，包括闢路建橋。這位有靈有驗的普庵祖師，死後給人造像供奉於佛寺後，能免人於風濤之禍。據《釋氏稽古略》普庵法嗣黃龍牧庵忠禪師（普燈，名法忠）謂：

慕師之道而來者，師隨宜而為說法，或書偈與之，有病患者，
折草為藥與之，受者即愈，靈應非一。⁹

《佛祖歷代通載》謂其「至於祈禳雨暘、伐怪木、毀淫祠，靈應非一」。¹⁰
此外，收於《續藏經》中的《普庵實錄》有更詳盡的記載：

因四縣巡檢丁君驥與長者劉汝明同請出山，願助營費，重為慈
化修建佛殿。師辭不獲，竟從請。至斯慕道向風者眾。師迺隨宜為
說，或書頌與之。有病患者，折草為藥與之即愈。或有疫毒，人跡
不相往來者，師與之頌，咸得十全。至於祈雨祈晴、伐怪木、毀淫
祠，靈應非一。由是工役大興，富者施財，貧者施力，巧者施藝。

8 《普庵印肅禪師語錄》（卷上、中、下），載《續藏經》（香港：香港影印續藏經委員會，1967—1968），第120冊，頁165-348。

9 （元）覺岸編，《釋氏稽古略》，卷4，《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，大正十三年〔1924〕至昭和七年〔1932〕），No. 2037，T49: p891b (6-8)。

10 （元）念常集，《佛祖歷代通載》，卷20，《大正新脩大藏經》，No. 2036，T49: p691b (25-26)。

寺因茲鼎新，延及數千里之間。闢路建橋，樂為善事，皆師之化。¹¹

《望月佛教大辭典》和《佛光大辭典》均提到因普庵生前祛災除病之靈驗頗多，元仁宗延祐（1314–1320）初年創建慧慶寺，於寺後營造普光明殿安置普庵之像，官俗尊信，傳江艘海舶每獲冥應而免除風濤。直到現在，日本臨濟宗仍受此風影響，在佛殿後常安奉普庵之牌位。¹² 在香港建造佛殿時，仍有安奉「普庵祖師在此」牌位之習慣。這位既是禪宗內得道的高僧，又同時是一位神僧的普庵祖師，死後不但給人造像供奉於佛寺後，在民間圍繞着他又漸漸形成了一種儀式佛教群體，專給人家做法事，其角色與農村中的火居道士或「喃嘸佬」相同，當地稱為「香花和」（土語略去尙字）。上文《普庵實錄》中提到普庵駐錫於（江西宜春市）慈化寺，普庵教門應始於慈化鎮之佛寺，後來傳到江西的銅鼓縣。下文我們將看到，普庵教甚至傳到廣東的英德縣。事實上，在粵北及粵西北的醮儀中，我們常常看到打醮請神時，要請普庵到神壇，足見普庵的流行。江西銅鼓縣的打醮法事使我們再一次見證到以佛教為主體的醮儀。根據我們實地的觀察，其儀式的具體安排表列如下：

第一天下午 2004年8月21日	第一天晚上 2004年8月21日	第二天早上 2004年8月22日
啓請（1:00 P.M.） 誦《觀音經》普門品 誦《大乘北斗延生真經》 誦普門品 吹奏普音咒 誦北斗經 吹奏普庵咒 誦《心經》 八仙贊 灑淨 吹奏真言 誦普門品（5:39 P.M.結束） 晚飯	吹奏真言（6:27 P.M.） 開經：誦《北斗經》 誦普門品 誦大悲咒三遍 吹奏真言 淨壇（8:45 P.M.結束）	拜《星辰寶懺》（6:30 A.M.） 誦普門品 吹奏真言 早飯 上慶壽表 《觀音百佛寶懺》（上、中、下卷） 上眾信表 請神打寶笈 送師回雷壇（12:19 P.M.）

11 《卍續藏經》，第120冊，塔銘《普庵印肅禪師語錄》，卷上，〈御製普庵至善弘仁圓通智慧寂感妙應慈濟真覺昭貺慧慶護國宣教大德菩薩實錄〉，頁267b(13)-c(2)。

12 《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1995），第5冊，頁4992，「普庵」。《望月佛教大辭典》（東京：世界聖典刊行協會，昭和48年〔1973〕），第5冊，頁4373。

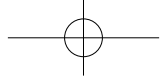
從上可見，這種醮儀雖供奉佛教三寶，法師以「如來門下承教弟子」自居，屬普庵教門的香花和尚，可說是以佛教為主體的普庵教醮儀，但卻同時誦唸《大乘北斗延生真經》、《八仙贊》、《星辰寶懺》¹³，又上奏表文，為信眾問筭（占卜來年吉凶），確是另一種「佛中有道」的醮儀。另外值得一提的是在醮儀中偶然發現法師所用的《慈悲觀音百佛寶懺》古舊手抄法本，註有「皇上光緒拾二年（1886）丙戌歲花月念旬，廖雲達筆鈔付與興旺堂弟子郭文松行用十方」等字樣，可見江西銅鼓縣這種普庵香花和的儀式傳統，至少可上溯119年。

2. 道中有佛

這種以道教為主體，兼有佛教儀式的醮儀形態，在中國的東南部最普遍，筆者過去參與的十場醮儀中有一半可歸入此類。為免重覆，我們只選取了兩場分別於粵北和粵西北舉行的醮儀來加以說明。¹⁴ 庚辰年十月（2000年11月），筆者在粵北樂昌縣黃圃鎮的紫溪村參與了一場頗為盛大的五天醮儀。這次醮事由六位法師（當地叫師公）負責，四位年長，兩位年青。主壇的是吳姓師公（吳煌三郎），六十多歲，協助他的有當地資深的白姓（白福三郎，年逾七十）、歐姓和李姓師公（分別又稱歐陽六郎和李法二郎，歐李二人皆五十多歲），還有兩名三十來歲的年青徒弟。打醮在村裡一間曹姓祠堂舉行，曹為當地一大姓。這次打醮，沒有設戲台，但在第四天晚上，在祠堂外放了一場電影。打醮之前各位會首先要合作列隊，並敲打鑼鼓，從廟宇中把神明「抱」到醮壇。他們這種與神明「親密」的接觸令人留下深刻的印象。不過，神明都放在祠堂外廳，正壇供奉着師公們帶來的神佛，這種做法在中國的東南部頗為普遍，即把神明的位置——即使是廟宇中的位置——於

13 醮儀中所見，邱師傅攜來的經書還有《佛說五穀尊經》、《大悲心陀羅尼帝咒》、《佛說阿彌陀經》、《佛說般若心經》（內含觀音救苦經、往生咒、解冤神咒）。除第一部以外，其他都是佛教中常見的經書。

14 限於篇幅和避免重覆而未於本節詳述的幾場「道中有佛」的醮儀計有：1999年11月11日－11月14日江西贛南安遠風山鄉賴屋崗琪瑚廟解冤醮，這是當地典型閩山道教「夫人教」所打的醮，醮中祭幽卻用佛教的「蒙山」；1999年10月8日－10月12日廣東樂昌縣秀水鎮田心村大興寶殿還願醮，這與本節提及的樂昌縣黃圃鎮之一場醮相似；2002年7月4日－7月5日廣東陽山縣楊梅鎮金雞山五公佛殿神誕醮，這與懷集的一場醮相似。此外，2004年8月22日－8月24日江西銅鼓釣魚台村張宅舉行的是一場喪葬的醮，與「佛中有道」一節述及的江西銅鼓鎮的一場醮相似。詳見文後附表。



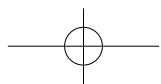
打醮時讓給儀式專家的三寶神明（佛教或道教），而神明卻被抬到外面暫時供奉着，至打醮完畢為止。由於樂昌縣黃圃鎮地處湖南邊界，這次醮儀由黃圃鎮和湖南省宜章縣的楊梅山鎮等七個主要村落聯合主辦，是一次還願醮，僅會首已多達95人。榜文把會首的妻兒名字都寫上，所以顯得特別冗長。榜文內容提到當年二月十二日，村民齊集於地方福主羅廖七公大王案前許願，叩後民物無災，所以依願打一場清醮。在榜文中，主壇法師自稱「佛道玉門下傳授遺教職籙弟子」，表文一開始便提到法師所屬之壇名為「佛道總持法壇司」。至於節目方面，榜文寫得很詳盡，榜首寫道：

恭請諸佛，拜迎萬聖，□天謝地，報答水土，拜申文，揚旛張榜，行香請經，薰禮千佛洪名寶懺，拜貢星辰玄科，進獻上宮金錢，預糧旋星解災度厄，設放大善蒙山，化衣施食，賑濟孤叟行船遣送，奠灶安家奉神，招兵集將，賞軍支糧，□恩謝聖，祈豐保民
……

這裡提到的節目有：請佛上表、揚旛張榜、行香請經、拜懺（千佛洪名和星辰懺）、拜星、蒙山施食、行船遣送等，實已包含醮儀中的大部份節目，但有趣的是榜文在列舉了九十多位會首及家眷之名後又繼續寫道：

功因克在十九晚文武道場，完隆大彰注散等，因預晚莊嚴壇界，淨掃蓬居，上懸三寶三清之金容，傍列四府四帥之玉像……佛會週隆，安奉寶座，道法初起，法事方興。啟請投壇之法事，行罡步斗之範模，嚴持壇界，懸架金橋，恭迎聖駕，鑒格朝廷，提調兵馬，敲賞仙兵，壇司得此具狀，申奏三清玉帝，准詳 旨移文行下王府都司大衙，給出招兵公牒，差三元將軍，招兵大使，承牒前往諸州陽縣冥鄉官將衙前，照依來文事理牒，請諸軍將帥，點集猛勇精兵……驅殄邪魔，掃蕩妖精，鑿鑼喧天……團兵扎將，宴設駁賞，支糧給料，固守營場，鎮守靈祠，保障鄉坊，普謝神聖，送佛回宮……

整個醮儀由農曆十月十七日晚開始，這裡提到在十九日晚，改懸三清之畫像，遂道法初起。事實上，這時師公是在壇後佛教三寶畫像上，疊掛道教三清畫像，這是在蒙山施食法事之後，稱之為「轉武」的程序。師公們所用的



法器亦轉變了，是明顯的道教閩山派法器錫角和師刀，其後的皇母裝身節目，主壇師公更把自己裝扮成女性——三奶夫人，即閩山派的祖師，我們便明白到醮儀已進入另一個部份，與前面截然不同，於是整個醮儀可以分成兩大部份，即：（1）佛教的文壇，即醮儀的頭三天；（2）道教的武壇，由第三天晚上開始，至第五天。文壇的特色為誦經拜懺，武壇則招兵安龍、造船祭將、打碗花，含俗稱「雜耍」的成份，旨在驅殄邪魔。文壇稱之為佛，因榜文中亦說到「佛法僧三寶金蓮座下，修因焚香炳〔秉〕燭呈供……恭請諸佛，拜迎萬聖」，法師做法事時多持如意。但觀其儀式，不但有上表朝旛，又拜星祭斗，有較明顯的道教內容，怪不得師公自稱為「佛、道總持法壇司」和「佛、道玉門下傳授遺教職籙弟子」。由於其身份認同為職籙弟子，授籙為正一道教的代表法事，故筆者基本上把他們歸類為道教，而道中又有佛。在田野調查期間，筆者偶然發現在醮儀用的眾多表文中有印刷本，其中寫道：

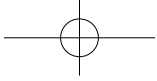
伏以 知恩當報 有許必□ 今據
 大清天下廣東道韶州府樂昌縣黃圃鎮△△都△△鄉
 地名△△ 祀祭△△
 仁恩福主 康護七公大王 眾神祠下 奉
 佛皈道焚香 △△ 福果恭謝三界普答 萬靈
 昌人阜物利耕旺畜驅殃殄耗寧鄉靖境集福保泰

從上引表文可見，這個儀式傳統，最早可追溯到清代。醮儀之後，我們又在歐姓法師（歐陽六郎）的家中發現一部古舊的閩山派的科儀手抄本，題有「光緒二十二年（1896）歲次丙申孟春用抄錄」等字樣，書頭和書尾都錄有同一首詩，「材煉丹汞有道仙，勻年功德量無邊，權將行述垂家譜，佇看蘭孫冠世賢」，書面還註有白材四郎之名，顯示這應是歐法師的師傅留傳下來的一部科儀本。據此可證，樂昌縣黃圃鎮這個閩山派傳統至少可上溯二百一十多年。

根據我們2000年的實地考察，五天醮儀的具體節目安排如下：

11月11日	11月12日	11月13日	11月14日	11月15日
請神、藏魂 8:15 P.M.	進表 9:05 A.M.	拜諸天 7:30 A.M.	行壇灑水 8:15 A.M.	謝灶（到各家各戶） 8:00 A.M.
進壇、投神	豎旛 祭置於門外神 像廚房監齋	早朝	起旗開岳	送神
答祖（燒表）	監齋	拜千佛懺	迎神接聖 請師（架天梯）	
燒文書 12:15 P.M. 完結	接龍（湖南楊 梅山來賀醮）	拜星君（壇外） 星辰懺	招兵（到樟木頭 橋頭）	
	對榜	午朝科	屯兵（回壇前）	
	請經 行香	讀榜（門外） 卜筮 祭門外神像 廚房監齋	接龍（後龍山） 安龍奠土	
	觀音咒 拜懺（千佛）	搬赦（廟堂） 放河燈（溪邊）	和神奏唱 造船 7:20-9:00 P.M.	
	收旛 舞龍練習	收旛 接赦官（旛前）	祭將 （放電影）	
	排八仙（讀示 意榜、走罡 步、燒文書）	搬赦（結尾）	支糧分糧 造樓置寨	
	走天王（頭頂 碗油燈） 11:38 P.M.完結	晚朝	鉤〔鈎〕願	
		蒙山（壇內）	打碗花	
		蒙山（壇外） 通天燭、倒旛、 倒台	送聖 2:15 A.M.完結	
		轉武		
		祈師、啓壇		
		唱頭壇		
		王母裝身 1:28 A.M.完結		

是次醮儀有很多令人印象深刻的地方，除了上述提及的在第三天晚上法師由文轉武外，第三天早上的拜星要到戶外，另用兩張桌子疊成兩層的壇亦

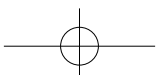


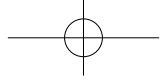
非常有特色，這在粵北地區十分常見。第二天晚上進行走天王時，法師每人以頭頂着正在燃點的油碗，繞着祭壇走，這種做法在筆者在廣東看過的醮儀中尚屬首見。此外，第三天下午接赦官時，一位法師作詼諧的打扮，並加插以醮儀為主題、充滿娛樂性和戲劇性的對話，這一環節，看來也是一個地方傳統。第四天早上的招兵儀式，法師們連同眾緣首步行個多小時，到樟木頭一個橋頭上進行，亦是一個富有地方色彩的儀式。聽村民說，到樟木頭去，是神明的意思，是從問答中得知的。還有，在回程中有加插了一段有趣的戲弄師公的環節。村民在法師前放下一張草蓆，法師便要在上面翻筋斗，村民每走幾步，便把草蓆放在法師前面，也就是說，法師是走一段路，又翻一陣筋斗這樣的週而復返地回到壇中的。負責這個程序的當然是兩位年青的師公。緊隨招兵之後的是安龍，雖然安龍在農村中十分普遍，但這次的特色在於參與者舞着龍到村的後龍山「發脈」的山頂上做儀式，再把龍舞回村中的祠堂。農村中的風水信仰，在這個儀式中得到充份的體現。¹⁵ 安龍儀式的其中一個重要目的，正是要把龍脈重新加強起來。在整個醮儀中，共有兩項節目需要到每家每戶中去做，發揮了繞境和更新群體意識的作用。一是第四天晚上的做船，花了差不多三小時，由一位法師與緣首攜着鴨和法船到每家每戶去收禁發符，情況與香港大埔泰亨村五年一屆的打醮中「扒船」的節目相若。最後一天的謝灶也是由一位法師聯同緣首到每家每戶的廚房中去做，完成後法師從每戶家中還收到一些白米和紅封包作報酬。

第二個道中有佛的醮儀是在壬午年十一月（2002年12月23至25日）筆者於廣東懷集縣洽水鎮茶岩村參加的一場三天之「賀依清醮」，目的是慶祝當地五公佛殿廟宇重修，菩薩安座。五公為志公、朗公、康公、寶公、化公。醮儀期間有村民重印了民國二年（1913）癸丑春刻版的《五公菩薩救劫經符》出售。內容勸人轉（即誦也）經配符。經內附神符八十餘道，帶之者須持齋唸佛。該經又教人用黃紙殊砂書寫五公名號，每天清晨焚香禮拜，轉經七遍。經中又述及有天劫災病到來，教人置黑旗一面鎮壓，四方轉經七日七夜。這些內容顯示，五公佛的信仰曾牽涉到一些宗派宗教¹⁶，現時這些元素

15 類似的儀式，筆者還於福建連城縣姑田鎮中看到。當地每年元宵有盛大的舞龍活動，每條龍用上千人來舞動，也是由村落後龍山「發脈」的地方開始舞龍，一直遊龍到村中。見華欽進，〈連城縣姑田鎮正月遊大龍〉，載楊彥杰主編，《閩西的城鄉廟會與村落文化》（香港：國際客家學會、海外華人研究中心、法國遠東學院，1997），頁114-139。

16 B. J. ter. Haar 在他的白蓮教一書中亦稍有提及五公符及五公經，作為與推背圖同一





已難察覺到，剩下的只有五公佛廟宇和醮儀。五公佛的廟宇在粵西北頗為流行，特別在陽山縣，廟宇多建在山頂上。¹⁷是次醮儀，法師共有10名之多，主壇的是陳姓法師（69歲，法號道南），其餘協助的法師有六位陳姓，法號分別為道盛（60歲）、法祈（54歲）、法丕（55歲）、法炳（68歲）、法慶（42歲）、道球（56歲），一位岑姓（69歲，法號法紹）和兩位徒弟，56歲的蘇姓法師（法號法蘭）和30歲的胡姓法師（法號法趣）。是次醮儀會首頭人共七位，據說參加報名的有2,000人。筆者在這次的醮儀中只抄錄到一份星主疏文，當中提到「佛殿崩爛，難住慈容」，遂「捐金資助重建石川五公佛殿，重尊〔鑄〕五公金容寶相，請佛歸殿，安頓座位」。這也是這次醮儀的主要目的，稱之為「五公金佛歸殿，延生斗府，平安賀依清醮，一夜道場」。表文中交待詳細的醮儀節目如下：

- (一) 於石川五公佛殿前安奉高真星像，啟建道場，喧行符吏，奏告通請疏文，去訖回壇禮請 佛聖，證明開閱琅函，焚香看課 太上北斗延生各部經咒。以上經典，各伸回奉 享祀門宗先祖。
入夜修設太上玉皇列真延生斗府，重建石川五公佛殿請 佛歸殿重尊 五公佛像，開點金容寶相，請 佛入相安位，根〔禳〕星集福，奏章划〔劃〕宗，除邪遣耗 三清建醮，祭施幽魂……
- (二) 延奉 初壇引道上香，淨諸三業，酒淨道場。付劄司命，安慰龍神，燃香禱請 玄中教主下降道場，主憑 謝。
- (三) 攀請 六大天王，堅持壇界，攀召 城隍岳府二司官將，輪結六坊壇界，奉誦諸部伏魔秘咒，遶護道場，把截壇界，燃香達信，持念真言。
- (四) 和南禮請 三天佛聖星真光降道場，奉安寶座，進獻茗茶。
- (五) 喧讀大壇功德，星晨文疏，聊陳三獻，賜拜眾信各宮本命元

類的預言書，見B. J. ter. Haar, *The White Lotus Teachings in Chinese Religious History* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), 99, note100。

17 筆者參與過的10場醮儀中，有3場和五公佛有關，除懷集冷水鎮茶岩村五公佛殿外，還有2002年7月4日－5日於廣東陽山縣楊梅鎮金雞山五公佛殿和2003年10月30日－11月3日於廣東陽山縣七拱鎮羊皮坑五公佛廟的兩場醮儀，均與五公佛有關。

晨星君，消災解厄，茲倍本命，答賀元晨星君，請福延生

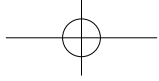
……

(六) 化奉財馬，具疏上獻。

這次醮儀，除了抄錄表文以外，我們還特別邀請到其中一位陳姓法師，他自稱為道教弟子臣，為我們寫了一張是次醮儀的節目表，內容如下：

- 一、 用果酒在家佩帶師主
- 二、 去到做法事處安落師主坐位
- 三、 師主到壇、退車、下馬、造水、存集、收攝、置法壇
- 四、 發行文字、關素醮筵、請佛到壇、掛佛、開光
- 五、 看延生經、回奉
- 六、 左邊起立章文、右邊設先翁、再收禁
- 七、 妙莊嚴行香
- 八、 走壇關佛（叫佛在壇）
- 九、 設和南佛（拜星）
- 十、 奏砂章（酬願）
- 十一、 獻波羅十供（進香）：香、花、燈、茶、果、食、塗、水、珠、寶
- 十二、 再次看經回奉《救苦經》、《心經》、《妙沙經》……
- 十三、 贊禮洪文、進謝表章
- 十四、 重斟美酒、獻諸真
- 十五、 送佛聖回府、折坊
- 十六、 回壇謝勞師主、拜送
- 十七、 帶師主回家
- 十八、 回家拜師主至自己廳堂香案坐位

這份法師的手稿包含了在打醮前後，在法師家中雷壇所需要做的法事，內容非常詳盡。不過，儘管法師人數眾多，所做的法事只以誦經上表為主，遠不如上述樂昌縣黃圃紫溪的五天醮儀節目豐富。在另一份疏文中我們找到了所誦經咒的詳細列明，包括：



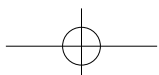
太上北斗延生各部經咒
 一看課北斗延生解厄真經一卷
 一看課南無救苦度人妙經一卷
 一看課大明海藏遼遠心經一卷
 一看課佛祖妙沙解厄真經一卷
 一看課玉皇寶號天尊 醮壇土地神咒

疏文中也提到要上奏給予的神明有：

(右謹具疏獻)

三清上聖大道高真	昊天金卦玉皇上帝
中星主紫微大帝	十方三寶萬德慈尊
靈山會上九位能仁	三壇上聖六部高真
大法天師玄天上帝	(凡)八表真仁龍虎真君
三宮皇母太后群仙	三元三品三官大帝
	開天立地盤古大王
混源始祖五穀真仙	通天護國眾位都爺
茶岩白水營內萬歲爺爺	劾封義勇關聖太君
擔扞上□氏夫人	下山地主業主頭目官人
各處寨堂寨主官人	護民土地福德至神
三界掌善功德司官	六院三司諸大元帥
玉皇殿內聖主兵郎	壇場啟教六位仁師
五山教主法案宗師	閻山案內祖本宗師
眾信香火堂上祖先	錄中宦將牒內仙兵
斗府會內無量聖凡	三天符吏日值曹功曹
下坊殿內有感功侯	
恭望	
佛聖眾真特垂炳〔乘〕鑒	

雖然文中以「佛聖眾真」作結，誦唸的經文中亦有著名的佛教經典《心經》，但整個神統卻可說是以道教的成份為多，加上法師清楚以「道教弟子臣××」自稱，所以我們把是次醮儀歸類作道中有佛的形態。



3. 佛道分壇

癸未年十月（2003年11月），筆者於粵西北陽山縣七拱鎮羊皮坑村，參與了一場四天的醮儀。打醮的地點亦在廟宇中，稱為飛鳳殿，主要仍是供奉五公佛。是次醮儀的會首共有117位。榜文中的節目寫得相對簡單，只說道：

連日上表遞恩，誦經禮懺，揚幡揭榜，頒赦放燈，超幽道場，
集福迎祥。

不過這次打醮最大的特色是建立了兩個壇，一在廟內，一在廟外。廟內為文壇，有三位法師，當地稱為「喃嘸佬」，分別是76歲的謝姓法師（法號法保，亦為主壇喃嘸）、兩位分別為78歲和84歲的唐姓法師。他們在廟中設了三寶佛壇，掛着佛、法、僧三寶的畫像，原來廟內的菩薩則被搬到廟外武壇旁的一個棚內供奉。廟外的武壇，正對着文壇，亦有三位法師，分別是70歲的李法師和他的兩位分別為34、36歲的黃姓年輕徒弟。他們被稱為「師公」，更普遍的稱呼是被村民叫作「調鬼佬」。據他們的說法，「文」比「武」大，故武壇設在廟外。後來從師公們所做的儀式我們了解到他們實屬道教的閩山派，喃嘸則屬佛教。這裡的「喃嘸」與香港所見自稱為道教的「喃嘸」之自我身份認同大不一樣。¹⁸ 武壇旁另設一壇，安奉廟宇的主神五公佛，隔壁再設一八音棚，專門演唱大戲。喃嘸佛教壇中有一功德牒文，提到醮儀的節目說：

皈依奉佛，啟建 恩清醮三晝連宵，揚幡劉榜，誦經禮懺，頒赦
洪恩，放燈超幽善課，集福迎祥。

詳細的節目，須藉着訪問和實地觀察才能了解，據謝火星述，其文、武二壇的節目如下：

18 關於香港地區及其根源地廣州的喃嘸，參見黎志添，〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考察〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第37期（2002年6月），頁1-40。

文壇節目

第一晚	第二天	第三天	第四天	第五天
請師 開光 留駕	走表 誦經《五公佛經》 拜懺《千佛懺》 請各家各戶太公太婆 請佛 留駕	走表 拜二十四諸天 完懺 發燭 拜香 完懺	走表 獻十供 頒赦 開天門 放水燈 完懺 拜七星姊妹 分幽施食 倒旛竹 起全齋、殺豬	送神

訪談時雖然喃嘸堅持自己屬佛教，但在醮事的榜文中，他們卻用了一個帶道教色彩的稱謂，自稱「主科醮事職籙弟子臣謝法保」。由於喃嘸沒有收年青的弟子，他們自己對科儀都能背誦如流，所以打醮時根本不用帶上科儀本。我們遂於醮儀結束後再拜訪喃嘸，發覺只有其中一位唐姓喃嘸法師藏有少量的科儀本，而且多是作度亡喪葬法事用途。例如，唐氏所藏的其中一本名為《開壇科一宗》的科儀，一開始便寫道：

一柱善壇香，舉起遍十方，請師登寶座，說法利人天……普庵照幽冥，沙界如銀，目蓮增點……大聖佛寶、法寶、僧寶轉尊進菩薩……

三寶宗師下瑤台	八仙高流下瑤台	蓮台觀音下瑤台
幽冥地獄下瑤台		
三清教主下瑤台	三壇說法下瑤台	南宗六祖下瑤台
普庵宗師下瑤台		
天京上帝下瑤台	地府朝王下瑤台	文殊普賢下瑤台
阿難迦業下瑤台		
……		

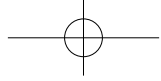
從其請神一項節目中所述及的神統所見，我們可斷定，他們確實是以佛教為本位的。至於是次醮儀的武壇方面，據李松泰述，其節目如下：

武壇節目

第一晚 2003年10月30日	第二天 2003年10月31日	第三天 2003年11月1日	第四天 2003年11月2日	第五天 2003年11月3日
請師 開壇 開天門 接師、接神 開光 留駕	奏表 喃榜 八音賀壽 勸酒 招兵 接盤古大王 坐位 請神 做平安符、做水 做符封刀 喃旛 第二晚 投壇開壇 和合三師、請神做戲	奏表 裝刀 上刀山 破六甲 勸酒 回位 —休息— 第三晚 祭五傷 唱雞歌 留駕、勸酒	奏表 破六甲 放水燈 第四晚 支糧 上將（拜六星） 拆願（緣首、總理）	送神

是次醮儀，武壇與文壇是同時進行的，由於武壇動作較多，吸引的圍觀者亦較眾。從武壇師公的裝束及法器，可知其屬閩山無疑，特別是師公其中一位徒弟，常反串女性。這次醮儀使我們得睹難得一見的上刀山。這項節目，由於種種原因，自解放以來，在農村已甚少進行。刀山以一條新的木幹製成，插上斬柴用的刀36把，每把貼上寫有不同神明的符，刀山上端有一橫木，綁成十字架形，整個木幹再用三根繩子固定在一塊平面木塊上。法事進行時，師公爬上最高的橫木上，下面的助手協助把信眾的衣服（多為小孩子的衣服）輪流吊上去接受師公吹錫角祝福。師公從刀山下來後，又在附近設一壇，用小孩的衣服包上雞蛋做「破六甲」¹⁹的儀式，據說這和小孩的關煞有關，特別受農民歡迎，尤以婦女為甚。法師早料到應接不暇，已預先邀請了兩位鄰近廟宇的婦女神媒幫忙。這種道士與神媒的合作關係，似乎只有在農村中方能見到。此外，陽山這次醮儀由佛、道兩夥人合作亦至為明顯，雖分作兩壇，但大家都承認以佛為主、道為輔，故稱之為佛、道分壇。

19 師公先用小孩的衣服包上雞蛋，在香燭上過火，再取出雞蛋用師刀打破，最後吹錫角、唸咒語和用法印在衣服上蓋章即禮成。



4. 佛道分工

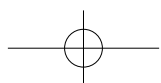
甲申年十一月（公元2004年12月）筆者在粵北英德縣市黃花鎮溪村永興廟中參與了一場四天的醮儀。據了解這是十年一次的大醮，由溪村的十姓人共同組織，繼有黎、李、陳、黃、鄧、梁、雷、彭、何、蔣各姓。榜文共貼了53張，提到44個村落（含管理區），大總理10人，大緣首共64人，各種緣主共27人，信士則1,115人。這次醮儀與陽山七拱羊皮坑的飛鳳山相似，同樣分成兩壇，但這次是另覓醮場，不在廟中打醮，醮壇分為上下二壇，成子午線互相正對。上壇掛佛、法、僧三寶，知為文壇；下壇掛三奶夫人，應屬武壇。唯英德的壇與陽山的最大差別是兩壇法師都屬同一幫人，且都是主壇法師的徒弟。主壇是李姓法師（法號道啓），亦是溪村人，在黃花鎮一帶非常有名氣，寫得一手好書法，鎮內大小醮儀均由他及眾徒孫包辦。這次上壇的法師除了他以外還有兩位李姓（法號道勇，48歲；道顯，36歲）、兩位雷姓（道朝，36歲；法炳，73歲）和一位黎姓法師（道珍，45歲）。武壇方面則有陳姓（33歲）、李姓（40歲）、陳姓（40歲）、張姓（40歲）、鍾姓（67歲）、梁姓（37歲）和馮姓（年齡不詳）等幾位法師。馮姓法師同時擁有兩個法號，當他做上壇法事時叫「喃」，法號為道達；做下壇法事叫「調」，法號為法達。事實上李姓大師父（法號道啓）本身亦是上、下二壇兼學，不過由於下壇涉及的動作較多，他便交給他的年青徒弟去負責。據他的說法，上壇是喃嘸，屬佛教；下壇是調，為茅、閩二山法事。由於上、下二壇乃由同一幫人分工，但大師父在上壇坐鎮，壇的面積也是上壇比下壇略大，筆者遂把他們歸類為分工佛道。

榜文中提到的醮儀節目有：

開壇法事，答謝宗親，誦經禮懺，奉達章詞，拜迎四六諸天，頂禮二九羅漢，拔煉超幽，蒙山施食，點放水面蓮燈，驅魔運吉，太平人口，昌民利物，順星進錢，解厄消□，祛瘟靖境，殄耗除災，祈安保泰，庇財祐畜，延壽延生，延齡吉兆，迎祥集福。

榜文下款寫道：

秉教加持吉祥醮事師臣弟子李道啟同眾恭請
南無中天教主釋迦牟尼文佛座前主盟



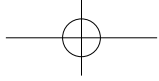
根據實地觀察，筆者將上壇的節目表列如下：

第一天 2004年12月21日	第二天 2004年12月22日	第三天 2004年12月23日	第四天 2004年12月24日	第五天 2004年12月25日
接神	秉佛	起普庵	留駕	送神
封醮	開榜文	捉傷神	達章、千佛懺	
開壇	金剛經	三擒	午朝、散四季花	
讀榜文緣首姓名	提綱經	拜懺	擺羅漢	
再讀	請佛	發將	放生返邪	
答祖	圍牢	捉凶神	走天王	
夜宵	秉燭	火坑	禮謝星君	
誦經	開表	過煉	下分排八位	
奏表	迴向			

英德的文壇與陽山的不同之處除了唸誦叩拜以外，在於文中有武，武的成份指第二天的圍牢和第三天的捉傷神和凶神。法事均在三寶佛壇旁邊立一普庵壇進行。法師做法事時，頭戴佛帽，手執塑膠劍，常常問答，宛如道士。捉傷神時又去追打一位頭上綁了紅巾的人，頗多動作。正如上文提到，普庵（1115—1169）為南宋臨濟宗僧人，祖屬江西宜春（袁州）。普庵一方面是禪宗內一位得道的高僧，又同時是一位神僧，死後給人造像供奉於佛寺後，能給人免於風濤之禍。以普庵為中心，民間又漸漸形成了一種勞格文（John Lagerwey）稱之為「民間的驅邪佛教儀式傳統」（popular exorcistic Buddhism），可與盛行於閩、粵、贛的閩山民間道教儀式相匹敵。²⁰ 普庵法、閩山法與茅山法在民間分庭抗禮。據文壇的主壇師解釋，文壇中的「武」的成份與武壇中的「武」不同的地方在於：文壇中的武以對付一般的孤魂野鬼為主，而武壇中的武則用以對付神壇野廟裡的凶神惡煞為主，各有分工。

本來驅邪趕鬼是道教的本行。施舟人教授（Kristofer Schipper）曾據台南

20 John Lagerwey (勞格文), "Popular Ritual Specialists in West Central Fujian", 「社會、民族與文化展演國際研討會」論文, 台北: 國家圖書館國際會議廳, 1999年5月28至30日。參見葉明生, 〈閩西北普庵清微等派調查〉, 載楊彥杰主編, 《閩西北的民俗宗教與社會》(香港: 國際客家學會、海外華人研究中心、法國遠東學院, 2000), 頁384-451。

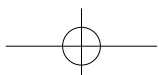


的情況，把火居道士分為「紅頭」與「烏頭」法師，前者為民間的驅鬼赤腳法師，不會打醮；後者為真正道士，雖然他們也懂得驅鬼的小法，但最重要的是他們懂得打醮。²¹ 佛教為中國人提供了一種嶄新的世界觀——「因果報應論」與「輪迴說」²²，給中國人對死後世界的想象提供了新的元素，更對死亡提供了新的處理儀式和方法。美國普林斯頓大學的史提芬·泰沙（Stephen Teiser）在其對《十王經》的研究中便指出，佛教中的死後與輪迴前的中界存在——中陰身——對中國人對死後世界的理解有很大的影響。²³ 漸漸地在民間形成了道教「祭生」，佛教「度死」的分工。「祭生」乃指驅邪趕鬼的「紅事」儀式，屬「武」的儀式，一般由道士執行。民間儀式中最重要和最大型的社區慶典——醮儀，一般稱作打醮，亦屬此範疇。「度死」指喪葬的「白事」功德儀式，或稱為打齋，屬「文」的儀式，一般由佛教神職人員執行。²⁴ 不過正如勞格文指出，民間的儀式分野並非如此整齊劃一。勞格文調查過福建及鄰近的廣東和浙江等地42個縣份，結果發現「佛教人士會打醮而道士只做功德，也發現二者都做的人士，惟他們會先轉教或用不同的法號去分別執行」。²⁵ 在英德，他們卻是同一幫人的分工。

法師做下壇法事時多以反串女裝來進行，舞姿亦刻意模仿女性，加上他們使用的法器中有長長的錫角和帶鐵環的小師刀，使我們清楚知道其屬道教閩山的傳統無疑。

英德的醮儀下壇的節目表列如下：

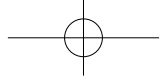
-
- 21 Kristofer Schipper, trans. by Karen C. Duval, *The Taoist Body* (Berkeley: University of California Press, 1993), Chapter 4, 44-71.
 - 22 人民大學的方立天教授稱佛教的因果報應論為「驚世駭俗的新型人生哲學」，見方立天，《中國佛教哲學要義》（上卷）（北京：中國人民出版社，2002），頁77-113。
 - 23 Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994).
 - 24 勞格文（John Lagerwey）著，譚偉倫譯，〈詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教？〉，載法國漢學叢書編輯委員會編，《法國漢學》（第7輯「宗教史專號」）（北京：中華書局，2002），頁260-270。
 - 25 勞格文（John Lagerwey）著，譚偉倫譯，〈詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教？〉，載法國漢學叢書編輯委員會編，《法國漢學》（第7輯「宗教史專號」），頁265。



第一天 2004年12月21日	第二天 2004年12月22日	第三天 2004年12月23日	第四天 2004年12月24日	第五天 2004年12月25日
開壇 誦金剛經 阿彌陀經	請帖（讀黃榜） 開經 盤古贊、曹主娘娘贊 洞主官人贊、勸飯 請師到座 男扮女裝（巧裝奏狀） 盤古懺、曹主懺、社君懺 二阿娘梳頭洗臉、奏疏	造船發傷 社官懺 進鄉 請師到座、二阿娘織裙 扮娘裝和合 拜神	曹主娘娘懺 調燈 灶君 化井掉水、調火 排兵、唱神教 結界 盤古大王附身 排兵收邪 誦《神傳一本》	送神

三、結語

以上我們根據過去七年在中國的東南部觀察的十場醮儀，對醮儀作了四種形態的分類。這個分類的標準，主要是按照儀式專家本身的身份認同，並仔細分析他們所採用的科儀本和醮儀中的榜文和牒疏而劃定的。這種文本和田野資料的配合使用非常重要，因為新中國對五大宗教的合法定位，往往會影響民間儀式專家的身份認同，紛紛向五大宗教包括佛教或道教靠攏。科儀本的資料分析為我們對他們在解放以前的身份認同有進一步的了解。上述的研究，除了使我們較充份地了解到佛教在民間儀式的塑造中所扮演的角色以外，還給我們對佛教在中國存在的形態的認識，帶來了新的啓迪。過去我們對佛教的認識，比較注重義理的理解、經典的翻譯、高僧的生平和宗派的發展，忽略了佛教在民間所存在的形態。從醮儀中所發現的普庵教、香花和（尙）是一種儀式專家的佛教，可稱之為儀式佛教。它並非是一種「普世」的宗教，而接近一種宗教行業組織，為人提供儀式的服務，不過它的存在擴闊了我們對佛教在中國存在的形態之認識。過去撰寫的中國佛教歷史，一般從「格義」開始，以老莊思想去了解佛教。事實上，佛教在民間，有不同的開展，民間對佛教的受容，是從其提供的新神譜與新儀式之接受開始。佛教對中國的深入影響不僅僅在於發展了獨特的宗派（天台、華嚴、禪、淨土、唯識等），真正屬於這些宗派的信徒人數相對不多，佛教傳統對以億計的農



民的影響，在於提供了新的神譜、新的儀式。在民間我們常聽到素食神比吃葷的神大，文比武大。我們關注的倒不是誰比誰大的問題，而是佛教確實提供了新一類吃素的神明，新一種的儀式做法，特別針對死亡的處理，包括瑜伽焰口、蒙山超度、拜懺誦經迴向等法事。佛教本身有大型的法事，比如長達七天，共設內、外壇共九個的水陸法會即是。但在農村社會真正執行的儀式往往不是純粹的佛教儀式，而是一種混合體。據我們的調查，醮儀就可分為四種形態：佛中有道、道中有佛、佛道分壇、分工佛道。

道、佛儀式的合用，在中國似乎是由來已久，於明清小說已可見一斑。比如明萬曆年間蘭陵（山東）笑笑生寫的《金瓶梅》，於第63回說到李瓶兒死後，首七（死後第一個七天）由報恩寺十六眾上僧引領做水陸道場。第65回又說到二七（死後第二個七天）則由玉皇廟吳道官受齋，請16個道眾在家中揚旛修建齋壇。三七日有門外永福寺道豎長老、領十六眾上堂僧來唸經。四七日請西門外寶慶寺趙喇嘛，十六眾來唸番經。這些內容在在顯示了爲了亡者的利益，後人不惜採用一切可採用的儀式，佛教中的顯、密和道教中的齋醮儀式，一應俱全。在葬禮中道、佛兼用的情況在《紅樓夢》第13回中亦有描述到。秦可卿死後，寧國府做七，這49日中請108眾禪僧在大廳上拜大悲懺。但又另設一壇於天香樓，是99位全真道士打49日解冤洗業醮，然後停靈於芳園中，靈前另外五十眾高僧、五十眾高道對壇接七作好事。這裡被提到的還是喪葬儀式，其中的醮儀仍基本上被看作道教的儀式。本文所依據的田野調查資料，顯示現實生活裡中國東南部農村的醮儀，其混合的情況更爲複雜。

另一值得探究的問題是，這種儀式上的混合使用是基於什麼？是農民的頭腦不清，以致混淆「三教」，出現「三不像」的情況？據我們調查的結果，至少從儀式專家的角度看來，他們非常清楚自己的身份認同，有屬佛教的、有屬道教的，一點也不含混；惟在儀式中，總會選取佛、道不同的儀式。筆者以爲與其把這種現象看成中國人有「三教合一」思想的傾向，不如看成一種實用的思維取向。這好比中藥，其成份永遠不會是「獨沽一味」的，總會按照不同的需要來取材。我們也許可以用同樣的思維邏輯來思考醮儀，儀式專家按照不同的「超自然」需要，選取相應的法門，有來自佛教的，有來自道教的。這種中國藥劑師的實事求是的思維模式或會比混合主義、合一思想等範式更能幫助我們理解農村中的儀式理性。這當然是從農村儀式專家的角度出發，田野經驗告訴我們，一般的農民對複雜的儀軌認識不多，正因如此，他們都樂於把工作交給地方的儀式專家去辦理，這也是我們

研究者在研究地方社會的儀式傳統時往往更專注於儀式專家的一個原因。

附表、筆者1999—2004年間觀察的十場醮儀的舉行時間和地點

序號	日期	地點
1	1999年11月1日—14日	江西贛南安遠風山鄉賴屋崗琪瑚廟
2	1999年10月8日—12日	廣東樂昌縣秀水鎮田心村大興寶殿
3	2000年11月11日—15日	廣東樂昌縣黃圃鎮排上鄉曹氏祠堂
4	2002年7月4日—5日	廣東陽山縣楊梅鎮金雞山五公佛殿
5	2002年12月23日—25日	懷集縣洽水鎮茶岩村五公佛殿
6	2003年10月30日—11月3日	廣東陽山縣七拱鎮羊皮坑五公佛廟
7	2004年2月16日—19日	福建連城江背、吳家坊玲瑚侯王廟
8	2004年8月21日—22日	江西銅鼓釣魚台村仙姑壇
9	2004年8月22日—24日	江西銅鼓釣魚台村張宅
10	2004年12月21日—24日	廣東英德縣市黃花鎮溪村永興廟

(責任編輯：程美寶)

Four Modes of the *Jiao* Ritual in Southeastern China

Wai-lun TAM

Department of Cultural and Religious Studies
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

In the past, many scholars have studied the *jiao* (Rite of Cosmic Renewal) ritual as performed in Chinese villages from the perspective of local society, focusing on its social, political and economic implications. This essay considers the *jiao* as a religious ritual and investigates its programme in detail. Based on participant observation of ten rituals in villages of southeast China in the past seven years, the author argues that the *jiao* is not a purely Taoist ritual. It occurs in at least four different modes, namely “Buddhist with Taoist elements”, “Taoist with Buddhist elements”, “Taoist and Buddhist rituals on separate altars”, and “division of labour between Taoists and Buddhists”. Field observation shows that the role of Buddhist tradition in the *jiao* ritual has been neglected. The author argues that the presence of these four different modes does not mean that the villagers in their ignorance conflate different traditions, nor that this is simply a classic case of the syncretic “Unity of the Three Teachings” of the Chinese religious tradition. On the contrary, the study provides the opportunity to re-think some important religious and historical questions, such as how Buddhism could take root and develop in the Chinese society.

Keywords: *Jiao* ritual, Pu’an Buddhism, “Incense and Flower” monks, Lüshan Taoism, Namó Buddhism

Wai-lun TAM, Department of Cultural and Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong. E-mail: wltam@cuhk.edu.hk.

Journal of History and Anthropology vol. 3, no. 2 (October 2005): 131-156