

中央人文學報

Journal of the Liberal Arts

第二十九期 中華民國一〇九年十二月出版

□國立空中大學人文學系□

空大人文學報

第二十九期

中華民國一〇九年十二月

《論原因書》思想簡介(二)	劉仲容.....	1
《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖圖像之知識符碼研究	沈佳姍.....	27
喪禮中的儀式對於魂魄觀之探討	謝順發.....	43
臺灣「儀式僧」瑜伽餞口施食儀傳承發展	陳省身.....	63
台灣民間供奉的祖先牌位書寫之研究	彭俊.....	113

第二十九期《空大人文學報》稿件審稿情形

NO. 29	來稿件數	通過初審件數	通過複審件數	刊登件數	刊登比率
審稿流程	6	5	5	5	83.3%

*本期退稿率為百分之十六・七

《論原因書》思想簡介(二)

劉仲容*

摘 要

本文是針對《論原因書》(Liber de Causis, The Book of Causes)的幾個重要觀點，補充多瑪斯的註譯和對照於 Proclus 所著《神學要素》(The Elements of Theology)，作出綜合評述。前此已於人文學報第 27 期發表本書前五節之介紹，此次摘選其他重要內容予以說明，例如：分享(participation)、流出論(Emanation)、無限性、一與多、永恒性、時間性等等新柏拉圖主義的重要哲學概念，有助於進一步理解中世紀哲學。建議閱讀此論文需先研讀第 27 期之內容才能了解此篇。

關鍵詞：新柏拉圖主義、分享、流出論、無限、永恒、一與多、存有、生命、靈智

* 作者係國立空中大學人文學系教授

A study on “Liber de Causis” (二)

英作

Abstract

This paper, a follow-up of the previous paper published in Vol. 27 of the Journal of Liberal Arts, is written to further explain some of the important concepts of New Platonism, like “Participation,” “Emanation,” “Infinity,” “Eternity”... et. al. in *Liber de Causis* (*The Book of Causes*). Therefore, readers are advised to read the abovementioned paper before reading this one.

Keywords: Neo-Platonism, Participation, Emanation, Infinity, Eternity, One and Many, Being, Life, Intellect.

前 言

《論原因書》(Liber de causis, The Book of Causes)一書對中世紀的哲學發展影響其鉅，長期以來都被視為是亞里斯多德(Aristotle, 384-322 B.C.)的著作。直到多瑪斯(St. Thomas Aquines, 1225-1274)註解此書時才指出此書應是對於新柏拉圖主義哲學家 Proclus (412-485)的名著《神學要素》(The Elements of Theology)之摘要。由於本書對中世紀哲學影響重大，筆者特別參照拉丁原文和相關參考資料將其譯成中文，發表於《空大人文學報》第20期(〈西洋中世紀《論原因書》翻譯〉)。此書長期被認為出自亞里斯多德手筆，但是多瑪斯在撰述其巨著《神學大全》(Summa Theologiae)其間曾對此書所有評註，主因是他閱讀了 William of Moerbeke 從希臘文翻譯的 Proclus 的《神學要素》拉丁譯本之後，認定《論原因書》與其出自於亞里斯多德，應是源自於《神學要素》。前此翻譯此書時，因篇幅所限，未及深論多瑪斯之註釋和對照《神學要素》相關命題所述，殊為可惜！蓋多瑪斯承襲亞里斯多德立場之士林哲學觀點如何評論新柏拉圖主義的著作，對於理解中世紀哲學轉折至為重要。因此，筆者之後又撰寫〈《論原因書》思想簡介〉一文，發表於《空大人文學報》第27期，特摘引本書前五節，對照《神學要素》相關章節，並參酌多瑪斯的註解，以補原譯之不足。但原書仍有其他章節值得參酌之點未及論及。此次，再擇取其後若干重要章節，依前文形式加以補述，俾使能對全書意旨得以窺其堂奧。

與前文〈《論原因書》思想簡介〉相比，此次為方便閱讀簡化格式，只羅列《論原因書》譯文和對其內容之總結評述。除參照上述所引本人二篇論文之外，參考資料如下：

1. ST.Thomae Aquinatis, Expositio super liberum de causis Opuscula Ommia. Mandonnet Parisiis 1927 Tomus I.
2. Proclus, The Elements of Theology by Dodds, Oxford, 1963. (以下簡稱 El.Th)
3. ST. Thomas, Commentary on the Book of Causes, trans. by Guagliardo, Vincent A.; Hess, Chares R.; Taylor, Richard C., Catholic

University of America Press, 1996.

一、不同階層的分享

【《論原因書》第 19 節】

在所有的靈智體中，有一個最神聖者，因為它藉由多重方式接受到由第一因所發出的第一完美性。靈智體中也有單純靈智體，它從上述第一靈智體中接受到完美性。世界魂中有所謂的理性魂，它是依賴著靈智體，世界魂中也有單純的魂。自然物體中有些物體有靈魂控制及指揮，有些物體則純粹是自然物體，不含魂在其中。之所以會有這樣情形產生，是因為上述這些存有者並非都是理性的或生命的或物質體的，也並不是所有存有者都會依賴其上位之原因，這些存有者中祇有部分完美或成全者才會依賴其上位之原因。

也就是說不是所有靈智體都依賴第一因的完美，祇有最成全完美的靈智體才會。因為它能接受從第一因而來的完美性並因著與第一因的強力結合而依賴第一因。同理也不是每個世界魂都依賴靈智體，祇有最完美成全且與靈智體強力結合的魂才有，這是因為它依賴的是一完全靈智體。同理並非每一物體都有魂，祇有完美成全的物體才有魂，因著這魂此物體才有理智，至於其它的理性層級也依循這方式。

【內容總結】

18 節討論討論了所有存有者都來自於 Being，然後是 Life 和 Intellect，在這一節 Proclus 繼續論述其它存有者彼此關係。依柏拉圖的思想，在所有的存有者中可以分成四個階層，首先是理型世界，它擁有最高的普遍性，所以後來的新柏拉圖主義將其視為一個神聖的世界，或神的世界。然後在這理型世界之下首先是靈智體(separate intellect)，靈智體之下則有世界魂(soul)，而在世界魂之下則是物質體(body)。靈智體、世界魂和物質體剛好符應 Being、Life、intellect 三個層面，body 祇有分享到 Being，世界魂更進

一步分享到 Being、Life。最後靈智體則是分享到 Being、Life、intellect。多瑪斯也同樣指出：「nam corpora participant esse tantum, animae autem secundum propriam naturam participant ulterius esse et vivere, intellectus autem participant esse, vivere et intelligere。」(For bodies participate being only, while souls according to their proper nature participate further being and living, and intellects participate being, living, and understanding.)。Proclus 就必須進一步的解釋它們怎樣去分享這些完美。

prop110 : The first members of any transverse series, which are closely linked with their own monad, can participate in virtue of their analogous position those members of the supra-jacent series which lie immediately above them; but the less perfect members of the lower order, which are many degrees removed from their proper originative principle, are incapable of enjoying and participation.

Proclus 指出越接近較高階層的系列中，總有一個是最接近的，所以它也是最高級且神聖完美的，至於其下位者則從此一最高者所接受到的就沒有這麼完美，這是因為：「because the first members...in their own order is higher and more divine, whereas the other...but with a secondary and subordinate rank in the series as a whole.」(同上命題，後面引述同，如新命題再標明) 這種情形不祇出現在他們的整體性上，也會表現在它們各自的能力上：「the differ also in potency, some of them are capable of receiving participation in the principles immediately...While others are deprived of this kind of power, losing likeness to their origin in proportion to their extreme remoteness from them.」所以存有系列越接近其上位，不僅其存在較完美，其能力也比較強大，因為離原因越近。這原則確定之後，Proclus 繼續：

prop111 : The intellective series comprises divine intelligences which have received participation in gods, and also bare

intelligences;the psychical series comprises intellectual soul,linked each with its own intelligence ,and also bare souls;corporeal nature comprises natures over which souls preside,and also bare natures destitute of a soul's company.

Proclus 指出從 prop110 可知道 intelligence 之上有 gods (henad)這一神聖體，但 Proclus 指出並不是所有的 intelligence 都和 god 連接在一起，祇有：「but only the supreme intelligence which have the most unity.」同理就 soul 而言也不是每一個都如此：「in the participable intelligence,but only the most intellectual.」最後是 body：「but only the most perfect,which have a more rational form.」Proclus 最後指出這原理可普遍適用到不同事物上，之所以如此是因為在 Proclus 的系統中，從單一到多樣分殊是最高的原則，因此不可能有許多存有者同時和其上位連接在一起，這樣的話其上位的單一性會遭受到破壞，這也是 Proclus 系統重點所在。

二、流出論

【《論原因書》第 20 節】

第一因統治所有事物但不與事物混合，這是因為雖然它高於其他事物，但這統治不會弱化或摧毀它的單一性，也因著這單一性本質，雖然它與事物分離並不妨礙第一因統治事物。

這是因為第一因是穩定且保持永恆不變的單一性，它統治所有受造物，且依這些受造物的能力與潛能流出生命能力和完美給受造物。第一因以似一河流般流出所有完美性給受造物，但個別受造物祇能依其本身能力和存有方式接受。

第一至善流出完美性到受造物祇有透過一種方式，由於它是至善本身，即透過自身的 esse、ens 和能力。它即是善，因此第一存有和至善是一物，所以它流出完美性到事物是由共同的管道，但這些完美和贈與被一系列接受者分殊。因為這些接受完美者並不是大家均等接受，相反的，有

些接受比別在接受者多，依它本身的豐富性不同有所差別。

因此我們重申如果任何推動者依自身存有而行動的話，那它和其結果之間無任何連結或中介事物。但如果推動者不是由其自身存有而是透過某種工具，那就是存有上增加某一性質，那推動者和其結果就有連結且結合。由此接受者藉由此連結它和製造者，但推動者製造結果卻和結果分離。而推動者如果自身與結果每有連結就是一個真正推動者和統治者，賦予事物最大的美麗，除此之外無任何可能美麗，且他是以最大統治來統治它的結果。這是因為它藉由行為來統治，而這行為來自它的存有，所以它的存有也等同於它的統治，因此他以最大的美麗與統治來推動這統治行為，中間沒有歧異和偏差。至於由第一因而有的推動和統治則因為接受者而產生分殊。

【內容總結】

在這一節 Proclus 要處理的是在階層中上位者如何依它的本性將美善注入(infuse)到下位的存有者，形成一個完整的因果系列，這在新柏拉圖主義稱之為流出論(emanation)。這種注入的整個程序又被稱為發出(procession)。之所以必須要討論到這個程序可以回到希臘哲學，當亞里斯多德在探究四原因說時提到柏拉圖的理型世界，它是一個充滿不同完美理型的世界，不管是數學或現實世界都只能經由分享而得到理型世界的部分完美。亞里斯多德指出柏拉圖這種思想忽略了理型的主動性，也就是推動因(moving cause)，理型不是被動的被分享，它也應該有主動性才對。所以亞里斯多德指出這些理型應該具有目的性(final cause)，它能推動所有的事物來追求這美善。

亞里斯多德這種說法影響到了柏拉圖主義，所以從 Plotinus 就提出了 The One 到各階層有一種從上而下的完美性流出，稱之為流出論。現在我們就來看看 Proclus 在 El.Th 一書中如何的提到這種主動流出論。

prop26 : Every productive cause produces the next and all subsequent principles while itself remaining steadfast.

Proclus 在此首先指出這種流出是從 The One 而來，因為在 prop11：All that exists proceeds from a single first cause.而這個 first cause 就是 The One。這個立論確定之後可以得到兩個結論，首先 The One 生成萬物，但維持它本身的單一性，其次是所有的生成都從 The One 此一生成方式而來，也就是生成者必須維持本身的單一性。所以在 prop26 Proclus 就指出 The One 維持單一性，所以「The One creates without movement.」如果 The One 本身變動，那它就會有推動與被動之分，就失去了單一性，如果這變動來自於 The One 引起的，那同理還是來自於 The One，這樣的結果還是一樣。其次由於 The One 是所有原因之因，所以：「every productive principle will imitate the one... for the non-primal is everywhere derived from the primal.」據此，所有的生成流出中，原因都要保持原來的單一性，Proclus 就指出：「It follows that the productive principles remain undiminished by the production from them of secondary existences; for what is in any way diminished cannot remain as it is.」

prop27： Every producing cause is productive of secondary existences because of its completeness and superfluity of potency.

Proclus 接著指出這種生成一定是原因將它的完美性和能力全部賦予到這結果上，一種毫無保留的流出。因為如果它有所保留，那表示能力有所減少，此時：「bestows existence upon another furnishes the substance of the other by a conversion and alteration of its own nature.」這和 prop26 結論不合。所以生成是原因以「Full and complete...without movement and without lose.」方式流出。

既然肯定了這種流出的前提，那何以結果沒有接受到所有的原因流出美善，而且不同層級接到不同美善。Proclus 指出問題不在原因，而是在接受者本性，由於本性不同，由本性而產生的限定自然也不一樣，這就造成差異。

prop122： All that is divine both exercises providence towards secondary existences and transcends the beings for which it provides; its providence involves no remission of its pure and unitary

transcendence, neither does its separate unity annul its providence.

Proclus 在此一命題是討論到 gods 流出美善到其下的階層，如上述流出論，gods 的流出也是將所有美善注入結果，而其下位階層的接受程度：「enjoys such good things as it is capable of receiving according to the limitations of its own nature.」Proclus 特別強調像 gods 這種上位的原因：「the gods bestow according to their own substance.」也就是：「in virtue of their very being.」所以任何原因，包括第一因都是如此。最後一個問題就是既然原因流出美善到結果，原因是由 being 而流出，那就不能說原因以關係方式和結果連結，因為：「and what acts in virtue of its being acts without relation (for relation is a qualification of its being).」

在本節中 Proclus 提到如果原因本身 being 不附加 relation，所以不和結果連結。在此他補充除非透過一種附加工具因，例如一個人寫信，寫信的人是直接推動因，而筆則是工具因，這樣就可以使原因和結果連結，但此時原因和工具因結合已經不是單一性，這不是 The First Cause 的流出方式，也不是 Proclus 所贊成的主張。

三、論無限性

【《論原因書》第 16 節】

所有的無限能力都來自第一無限，他是所有無限能力之能力，此能力不為其它存有者所擁有，相反的此能力是屬於一個具有穩定性存有者。如果有人主張第一被造存有者即靈智體是一無限能力，那我們會說此被造存有者不是能力自身，相反的，部分能力屬於靈智體，靈智體能力被稱為無限是與下位比較，而非從上位。因為它不是純粹能力，也就是能力自身，它是一能力和一有限事物，這有限性不是從上位或下位而來，所以第一受創存有者，也就是靈智體是有限的，它能力也是有限的，這主要是它的原因持續留下的。

第一創造存有者是第一純粹無限，所以具有能力的存有者如果由於其存有者從第一純粹無限得到無限而被指無限，那第一存有者可決定無限事物，毫無疑問它就是高於無限。然而靈智體這第一被造存有者不是無限，相反的，它被稱為是無限的，而不是被稱為無限自身。所以第一存有者是第一層理解事物及第二層感覺事物的標準，換言之，他是受造存有者並給每一個存有者合適的標準衡量。在此讓我們重述第一創造的存有者是先於無限的，但是第二受造的存有者不是無限的，而介於第一創造存有者和第二受造存有者之間是無限。其它單純完美性如生命、光等也是這情形。它是具有這些完美性事物之原因。由於無限來自第一因，這第一結果就是靈智體，然後再由靈智體為中介流到理解和物質結果。

【內容總結】

在這一節 Proclus 要處理的是有關於無限(infinite)的議題，或者說無限能力(potency power)。我們之前提到新柏拉圖主義是以 The One 為所有因果的源頭，一是美善，多反而是不完美，所以存有者由一發出之後，也希望藉由回溯能回到 The One 的世界去，這是新柏拉圖主義的神祕主義人生哲學。也是因為 The One 的關係，他們認為單一性(unity)比較完美，所以把存有者限定到一個範圍(limit)而不是一直分殊(diversity)才是最好的方式。因此 limit 在他們觀念中是美善，而不是後來士林哲學將 infinite 當成美善。現在問題是要如何處理 limit 和 infinite 之間的關係呢？就 Plotinus 而言，完美性是在 The One 這一系列中的形式可理解世界，但它會接受 infinite，所以 intelligible – infinite 之間形成了一個彷彿形式 – 質料的結合，換言之，所有的多或分殊就是因為 limit 接受了 infinite 而造成不同的階層存有者出現(Enneads II.iv.15)。Plotinus 的這種說法並不為 Proclus 所接受，他指出 infinite 和 limit 之間不是形質論關係，limit 是一個自立體，infinite 則是一個因著自立體而有能力(potency)，來自一個純粹無限能力，由此慢慢被下位的存有者分享能力，如 soul、heaven、物質體等，最後達到一個純粹接受能力，也就是 pure matter。

現在我們來看 Proclus 於 El Th 一書中對於這問題的對應命題：

prop92 : The whole multitude of infinite potencies is dependent upon one principle ,the first Infinity ,which is not potency in the sence that it is participated or exists in things which are potent ,but is Potency-in-itself,not the potency of an individual but the cause of all that is.

Proclus 指出以分享的觀念來看，所有的無限能力都應該來自於一個絕對無限，或者單一的無限原理，能力自身。現在的問題是這無限從何而來？Proclus 指出不能是第一個原因：「Infinity is not the First Principle;for that is the measure of all things, being the Good and Unity.」Proclus 接著問那是否在 Being？在此我們要回到其它的 prop 上對照一下才能清楚知道。

prop84 : All that perpetually is is infinite in potency.

Proclus 指出永恒性存在者必須保持它的存在，這一種保持存在的能力促使它的存在不會毀滅，所以永恒存在者必須有一無限能力：「Accordingly that potency in perpetual Being which maintains it in existence must be infinite.」

prop86 : All true Being is infinite neither in number nor in size, but only in potency.

Proclus 指出所謂的無限可能指量或體積或者能力，但是就 Being 而言，它是純粹形式，不能被分割，所以它不是在量或體積上的無限，因此 Proclus 說：「Its infinitude is in respect of potency.」所以在 prop89 時他繼續指出：「All true Being is composed of limit and infinite.」Being 分享 The One 因此是 limit，但是 Being 在能力上卻是無限的。

回到 prop91，Proclus 繼續追問 the first Infinity 不是 The One，那是否是 Being？在此他也是持反對的立場。如上述 Being 本身是 limit，能力是 infinite，然而：「For infinite potencies are such by participation of Infinity ,so that prior to all potencies there must be simple Infintiy.」Proclus 意謂 Being 不

是純粹的無限，它是由 limit 和 infinite 組成，不符合 Potency-in-itself 的原則，所以最後 Proclus 做出一個結論：「Infinity is not the First Principle...Neither is it Being...Infinity falls between the First Principle and Being.」

據此我們回到本節可以做出一個比較完整的說明，依多瑪斯主張首先是，無限來自第一原因(*quod infinitum est a causa prima*)，然後有一個單一的無限。他是 Infinity，接著是 Being，它是第一純粹無限(*ens autem primum creans est infinitum primum purum*)在此要注意 Being 有無限能力，但它本身也有 limit。最後才是第一受造無限，也就是 intelligence(*ens primum causatum, scilicet intelligentia.*)。在能力的無限上，下位者對上位者是有限的 finite，上位者相對下位者則是無限，這是一種因果關係。

四、一與多

【《論原因書》第 24 節】

第一因以某一種同一傾向存在於所有事物，但事物並不是以同一傾向存在於第一因，這主要是雖然第一因存在於所有事物，但所有事物都以自身潛能或能力來接受它，這是因為在這些事物之中，有的以單一來源接受第一因，有的則是許多方向接受，有的是以一永恆方式接受，有的則是在時間中接受，有的是以精神性接受，有的則是物質性接受。這些不同接受方式起因是接受者而不是第一因，當接受時分殊的話被接受者也會分殊。但是一物是存在為單一不分殊，那它流出的完美性對所有事物都一樣，所以從第一因流出的完美對所有事物也都沒有不同。所以事物才是這些完美源流不同的原因。所以毫無疑問所有事物在第一因中不是以同一方式被發現，反倒是第一因以同一方式在所有事物被發現，而不是所有事物以同一方式被發現。

所以一物接近第一因的程度決定該物接受它的能力，一物接受第一因的能力決定該物能有多少喜悅。這是因為一物接受第一因並以此為喜悅是決定在它的存有，因為所謂存有即知識，如上所顯示，也就是一物認識第一創造因的程度決定了它能接受和以為喜樂的範圍。

【內容總結】

在這一節 Proclus 要討論的是因果之間的一與多問題到底是如何產生的，我們知道這從 The One 到 Gods、Intelligence、Soul、Nature 等不同的因果系列，既然都是從 The One 而來，怎麼會從一演變成多呢？問題是出在原因還是結果呢？或者如本文所用的賦予者和接受者(recipient)之間到底何者造成的。

在本文中我們可以整理首先是推動者和接受者之間，如果是推動者本身就是多，那當然造成的結果就是多，例如同樣是水，經由冷凍變成冰，但是經由熱而變水氣，原因不同所以結果就不同。但是我們從一開始就提出 The One 就是一，它本身不是多，所以這種假設是不能成立的。現在我們祇能在 The One 是一的情形之下討論。The One 對於結果有兩個推動方式，首先是生成事物，其次是統治事物，也就是賦予事物本性原理，使事物依此而行。就生成部分，因為 The One 具有所有生成事物的知識，所以在此情形之下它雖然是一，因為擁有這些事物的知識，所以 The One 會生成出多的事物。生成之後的統治(rule)，由於 The One 賦予事物不同的本性，所以這些多的情形就要從接受者的角度來看，也就是依接受者不同的本性而產生不同的接受能力，由於這些不同能力，所以它們能接受到 The One 不同的美善，這才是造成不同的存有者，也就是多樣化分殊的主要原因。

Proclus 在本節中接著論述依照接受者能力可以將多樣化分成三個角度來看。首先是以接受者自立體本身來區分，現在如果由 The One 賦予完美，而在接受者本身的自立體組成上也會有所不同，有的自立體是單純的，有的自立體是組合體，所以縱使 The One 是單一性原因，但是接受者也會依照它們本性出現單一的或者是組合的，也就是一與多都有可能出現。第二種接受者的差異來自於接受者本身的持續性(duration)，也就是計算運動的時間上有所不同，Proclus 指出有的存有者接受 The One 是以永恆性方式接受，所以它就沒有變動，所以也沒有時間先後的問題。但是有些存有者則是在時間中(temporal)接受，受變動的影響，所以這種接受者是受限於時間中的。第三者接受的差異來自於它本身種的差異，有的種它本身是純精神的(spiritual)，所以它接受 The One 的純形式(pure form)。但是有些接受者

是物質的，那它就是以物質體的方式接受（corporeal reception）

在 *El.Th* 一書中 Proclus 有一個命題可供參考：

prop142 : The gods are present alike to all things, not all things, however, are present alike to the gods, but each order has a share in their presence proportioned to its station and capacity, some things receiving them as unities and others as manifolds, some perpetually and other for a time, some incorporeally and others through the body.

Proclus 在此以分享態度來談，他認為在分享中出現差異可能來自被分享者或分享者，但是：「But whatever is divine keeps the same station forever, and is free from all relation to the lower and all admixture with it.」所以 Proclus 指出任何的差異都來自分享者，而分享者的差異就是：「each order is present in the degree of its capacity... which is the measure of its participation.」

五、永恒性

【《論原因書》第 30 節】

任何事物如果在時間中被創造，可能是在時間中永恒，時間並未和事物分離。也有可能事物和時間分離，此時它就是在時間中的某一時期被創造。

這主要是因為受造事物是一個接著另一個，較高級的自立體祇會被相似的自立體跟隨，不會被不相似跟隨。因此會有些受造自立體是時間沒有和它們分離，它們早於那些不像永恆自立體的受造者，也就是從時間切段，在時間中某一時期被造的自立體。所以在時間中某一時期造的自立體不可能和永恆自立體連續，因為它們毫不相似。所以在時間中永恆的自立體和永恆自立體相連續，前者並成為永恆自立體和某一時間中存在自立體之中介。所以先於時間永恆自立體除非在時間中永恆的自立體中介之下，不可

能被受造於時間中的自立體跟隨。這些中介的自立體之所以能如此是它們與較崇高的自立體分享永恆，它們也被時間中受造的自立體經由生成而分享。它們雖然是永恆，但它們的永恆來自於生成和變動。

時間中永恆自立體和先於時間的永恆自立體在持續性上相似。然而在某段落時間中的自立體與先於時間的永恆自立體並不相似，假如前者與後者不相似，那它就無法接受或碰觸到後者，於是就必須有些自立體能碰觸到先於時間的永恆自立體，也必須有些自立體能碰觸到存在於某段落時間中的自立體。

於是某段落時間自立體與先於時間的永恆自立體將會在變動中連結，先於時間的永恆自立體和時間之下的生成毀滅自立體將會在持續中連結。這也將連結完美自立體和較差自立體，這樣後者不會失去這些完美自立體，或者失去完美性和和諧，以致喪失連續性與穩定性。

所以可看出有兩種持續性，其中之一是永恆的，另外一個是時間中的。其中之一是穩定且安靜，另一個是變動的。一個是單一的，它的行動是同時的，也就是某些行動不會先於其它行動。另一個行動是流動且擴大的，它的某些行動會先於其他行動。前者的整體即藉由它自身的本質。後者的整體是藉由它的部分，也就是部分和相對部分分離，且是以先後順序方式分離。

很明顯的有些自立體是單純且先於時間而永恆，有些自立體和時間同時，時間並未和它們分離，有些自立體在某時期中存在，時間從它的前後之間分離出來，這種自立體會有生成和毀滅。

【內容總結】

在這一節 Proclus 要繼續討論何謂永恆存在，何謂存在於時間之中，在此 Proclus 將存有者的階層分成三個層級。

- ① 自立體和行動都先於時間，也就是永恆
- ② 在時間之中永恆，無法和時間分離(時間全體)
- ③ 可以在某一個時間之中變動，不在時間之中永恆性，它祇在某一個時間之中存在。

對於亞里斯多德和多瑪斯為主的士林哲學，一般而言指的祇有第一和第三種存有者，也就是永恒存在和存在於時空之中，對於第二種多瑪斯在註解時指出這其實是存在於時間之中的變動，多瑪斯指出有兩種變動的自立體。

- ① 在整個時間之中的變動，例如天體運動(*Una quidem cujus motus est in toto tempore; sicut corpus coeleste*)
- ② 在某部分時間之中變動的自立體，例如生成與毀滅(*sed in aliqua parte temporis sicut patet de substantiis generabilibus et corruptibilibus.*)

天體的運動是整個時間，沒有先後，也沒有以前將來，祇有現在，而且這現在就是時間的全部。其它的變動指的是在某一個時間之中變動的自立體。

上述是多瑪斯對這個問題看法，但是 Proclus 在此一問題上有自己的解釋，主要是在時間之中永恒者是永恒者和時間之中變動者的中介，因為上述兩者之中，時間中變動者無法直接分享永恒性，所以必須要有一中介媒介者的存在，在此我們可以從 *El.Th* 中找到一個解釋這觀點的命題。

prop55 : Of things which exist in time, some have a perpetual duration, whilst others have a dated existence in a part of time.

Proclus 指出所有從 *The One* 發出的過程是經由分享 *The One* 的相似性，所以任何 *The One* 的分享才是完美。但是我們無法在時間變動中的存有找到和永恒事物直接相似之處：「it is impossible to attach directly to the eternal things which come-to-be in a part of time.」所以這兩者之間必須還要找出一個中介者，這中介者必須具有永恒性，但不能全部永恒，所以這中介者必須是在時間之中永恒，這也可以使它成為時間中變動存有者的原因，所以這中介者：「It remain that the mean is that which perpetually come-to-be: which in virtue of its come-to-be is attached to the inferior order, while in its perpetuality it imitates the eternal nature.」

解釋完這個中介者扮演的角色，Proclus 更進一步的解釋所謂的永恒性在我們的使用中有兩種意思，一個是先於時間的永恒，另外一個是在時間

之中(或者全部時間)的永恒，Proclus 也在此將兩者區分。

- ① the one eternal、a perpetual steadfastness、having its existence concentrated in a simultaneous whole、entire in itself.
- ② the other in time、a perpetual process、diffused and unfolded in temporal extension、composed of parts each of which exists separately in an order of succession.

六、單純自立體先於時間性

【《論原因書》第 29 節】

任何單純自立體都是獨立自存，也就是藉由它的本質成為自立體，這主要是因為它是在時間之外被創造，而且它的自立體性高於存在時間中之自立體。要證明這可由下述，因為它是由自身本質而自足，所以它不由其它事物而生成，由某物而被成生之自立體式組合自立體才會需要被生成，由此明顯可知藉由自身本質而獨立自存的自立體是在時間之外被創造，它本身高於且優於時間和存在於時間中的事物。

【內容總結】

在這一節一開始 Proclus 指出單純自立體本質上是自因存在，擁有不變的本質，但是在其內容中卻未再加以說明，而是以另一個方式描述，也就是單純自立體是先於時間性，換言之，與永恒性並存。在 *El.Th* 一書中也有相對應的命題：

prop50 : All that is measured by time either in its existence or in its activity is in process of coming-to-be in that respect in which it is measured by time.

所謂在時間中存在指的是其存在或者行動必須有時間上的先後：「and a past and a future which are mutually distinct.」而在這種時間先後的變動之中，一物永遠因著時間的衡量不可能有不變的本質：「it exist in becoming and is not steadfast in its own essence, but continually admits of being one thing and then another.」由此 Proclus 指出變動就是存有加上非存有，因為變動之前並未存有：「that is, it has its being in not-being; for what is coming-to-be is not the thing which it is becoming. Therefore what exists in this way is in process of coming-to-be.」

依此我們再看下一個命題：

prop51 : All that is self-constituted transcends the things which are measured by time in respect of their existence.

我們在之前 prop45 已經提過自因存在者 without temporal origin. 所以它不能在時間中，而是先於時間，而在 prop50 我們也指出 coming-to-be 正是在時間中變動物體的特性，所以我們可以結論：「Nothing, therefore, which is self-constituted has its subsistence in time.」

七、存有、生命、理性

【《論原因書》第 12 節】

所有的第一事物在其它任一事物上是以適合這些事物的方式存在。所以在存有中有生命及靈智體，在生命中具有存有及靈智體，在靈智體中具有存有及生命。然而存有和生命在靈智體是兩個靈智體，存有和靈智體在生命中是兩個生命，靈智體及生命在存有中是兩個存有。主要是因為任何一個第一事物有可能是一原因或一結果，結果於原因之中是以原因方式存在，原因也是以結果方式存在於結果之中 81。在此我們可以簡單地說一物以原因方式推動另一物必須以結果方式存在。例如感性在世界魂中以生命方式，世界魂在靈智體中以可理解方式，靈智體在存有中以本質方式。第

一存有在靈智體中以可理解方式，靈智體在世界魂中以生命方式，世界魂在感性中以可感方式。讓我們重申，如上所顯示感性在世界魂和靈智體在第一因都是以後者方式存在。

【內容總結】

在這一論題 Proclus 主要是討論 Being、Life、intellect 之間的關係，在此我們必須先澄清一下有關此問題的歷史淵源。我們知道這三者都是由 The One 而來，不論新柏拉圖主義的任何人都贊同這一論點。但是有一個問題就是 The One 在產生這三者時，是同時以 The One 的三種不同角度發出，或者這發出是經歷一個歷程，然後一個接著一個產生，不是同是產生的。Proclus 在此並不排斥這兩種說法，換言之，他在這一論題中將這兩種說法綜合在一起，也就是說 Being、Life、intellect 本身互為因果，各自有獨立的存在性，但是另一方面，在整個發出的過程中，又有一些的不同優先性，或者是主宰性，Being 先於 Life，Life 又先於 intellect，這就是 Proclus 被稱為汎神論的主要原因。

這一論題在 El.Th 中也有一個相對應的主張：

prop103 : All things are in all things, but in each according to its proper nature : for in Being there is life and intelligence ; in Life ,being and intelligence ; in Intelligence, being and life; but each of these exists upon one level intellectually, upon another vitally, on the third existentially.

在此 Proclus 首先就 All things are in all things 來明白提示，在本節譯文中 The First Thing(第一事物)指的就是 Being、Life、Intellect，所以 Proclus 就已經清楚的表達 Being 有 Life、Intellect，Life 有 Being 和 Intellect，當然 Intellect 有 Being 和 Life，這是首先要肯定的。現在第二個問題是這彼此之間的擁有是否一樣對等，或者有沒有有一個優先性呢？Proclus 認為這中間還是有所不同，也就是有所差異，我們先引另一個論題來加以說明。

prop65 : All that subsists in any fashion has its being either in its cause, as an originative potency; or as a substantial predicate; or by participation, after the manner of an image.

第一個情形就是結果已經預存於原因，所以是以一種原因方式存在：「the product as pre-existent in the producer which is its cause.」第二種是原因存在於結果，也就是結果分享了原因：「the producer in the product (for the latter participates its producer)」第三種是以一種描述詞方式出現：「we contemplate each thing in its own station... and it is a substantial predicate.」

如果以這三種方式來看 Being、Life、Intellect，回到 prop103. Proclus 就指出：「Life and intelligence are present there after the mode of Being, as existential life and existential intelligence.」換言之，可以用 Life is Being 或 Intelligence is Being 來表示，但不能反過來說 Being is Life。其次：「in Life are present Being by participation and intelligence in its cause.」因為 Life 分享 Being，而 Life 又是 intelligence 的原因。最後：「in Intelligence both Life and Being by participation.」

多瑪斯註解時也提出三種方式：

- ① 因果方式(Uni modo causaliter)如太陽產生熱。
- ② 本質方式(Alio modo essentialiter sive naturaliter)例如火本身的特性就是產生熱
- ③ 以文字加以描述(Tertio modo... idest consecutionem)也就是主謂詞。

八、靈智體的統治

【《論原因書》第 23 節】

任何神聖靈智體因著本身的理性能認識事物，並因著本身的神聖統治這些事物，靈智體本身的特性就是知識，它也因著本身的認識主體而具有豐富完美性。因此，神這神聖崇高統治者，由於他賦予事物完美，而靈智體是第一受造事物所以最近似崇高的神，因此靈智體也統治其下位的事

物，正如這神聖崇高的神流出完美予事物，同樣的靈智體也流出知識給其下位的事物。

然而雖然靈智體也統治其下位事物，但是這神聖崇高的神在統治上高於靈智體，神以一種較靈智體崇高偉大方式統治事物，因為是神賦予靈智體統治能力。要證明此可指出任何接受靈智體統治的事物也同是接受靈智體的創造者統治，因為是神意欲所有事物接受他的完美。這是因為並非所有事物意欲靈智體或接受它，但所有事物都以多方欲望企求第一因的完美並接受第一因，有關這一點無人會懷疑。

【內容總結】

這一節 Proclus 要處理 intelligence 由第一因得到完美，並由此而統治其下位的存有者，在前面第 19 節一開始有一段話：「在所有靈智體中，有一個最神聖者，因為它藉由多重方式接受到由第一因所發出的第一完美性。靈智體中也有單純靈智體，它從上述第一靈智體中接受到完美性。」這一節就是依著這個脈絡去發揮。Proclus 會提出這問題主要是在希臘化時期新柏拉圖主義盛行時，對於 god 這個字的用法有不同的解讀，god 與 The One 關係又如何？如果 The One 生成這世界，但又要維持它的單一性，那 The One 就必須要有一個負責去推動這生成的助手，此時 god 的角色就出現。Proclus 在此直接將 god 和 intelligence 連接在一起，也就是 Being、Life、intellect 中最後一個 intellect 直接產生了 Intelligence，所以才會有 Intelligence 是 The First Created Being 的主張（第 16 節）。

在前面 prop57 時有一段提到的內容：「From this it is apparent that what Soul cause is caused by Soul. Intelligence operates prior to Soul and what Soul bestows on secondary existence Intelligence bestows in a greater measure.」這是 Proclus 提到以因果系列來看 Intelligence cause Soul，所以任何 Soul 的行動都有來自靈智體的這個原因，這是 Intelligence 和其下位之間的關係。而 Intelligence 和其上位的關係又如何，Proclus 說：「Again what Intelligence causes is also caused by the Good, but not conversely.」在此 Proclus 祇是簡單的指出 Good 是所有形式的賦予者，所以缺乏形式正是由 Good 所引起，但是

Intelligence 本身是形式，不是缺乏的原因，所以 Good prior Intelligence，對於這個命題，在 Intelligence 對於下位 Soul 之間關係有比較詳盡的解釋，但是對於其上位之間關係就比較沒有發揮，所以 Proclus 針對於此在另外一個命題加以補充：

prop134 : Every divine intelligence exercises intellection qua intelligence, but providence qua god.

Proclus 在此提到兩個 Intelligence 的行動，一個是透過本身的認識行動，一個是接受 god 而有神聖性：「of an intelligence to know the real existence and to have its perfection in intellective acts, but of a god to exercise providence and fulfil all things with good.」接著 Proclus 指出這種連接原因和結果的行動就是由這種 communication and fulfil 原理而來。Intelligence 也接受到此原則，所以：「which union the Intelligence imitates in identifying itself with its object.」所以 Intelligence 是從 God 得到完美，也經由自身的認識行動知道這完美性，並以此原理加以統治其下位的存有者，換言之，第一層靈智體統治第二層靈智體，然後靈智體最低層統治最高世界魂，世界魂也從靈智體的分享中得到如何經由認識而生成統治萬物，並由這分享中得到來自 god 的神聖性，但這種神聖性是經由 Intelligence 而來。所以 Proclus 在此說：「Hence it communicates itself qua god to all things; but it is not present to all qua intelligence. For deity extends even to those things which the distinctive character of intelligence cannot reach.」這也就是說 Intelligence 統治還是要由 god 而來，而且 god 因為從 The First Cause 而來，所以統治範圍較 intelligence 大。

九、世界魂

【《論原因書》第 14 節】

每一個世界魂都有可感覺事物，因為世界魂是它們的模範，每一個世

界魂也認識可理解事物而擁有它們。世界魂之所以能如此是因為它延伸於不動的可理解事物和可變動的感覺事物。世界魂因著這樣可以印入物質體並成為這些物體的原因，但世界魂也是靈智體的結果，因此由世界魂所印入的事物是以一種模範意向方式存在於世界魂，於是感覺事物是由世界魂這模範而被呈現，而高於世界魂的事物則以被得到的方式存在。既然如此，我們必須重申感覺事物以世界魂為原因的方式存在於世界魂，而且是以世界魂為模範因。所以我認為世界魂是推動感覺事物的一股力量。但這種推動力量以非物質方式存在於世界魂，換言之物質力量以精神方式存在於世界魂，印入感覺事物雖然產生擴延性，但其本身並不具由擴延性。

可理解事物以依附方式存在於世界魂，即靈智體本身不可分，但存在世界魂卻以可分方式存在，於是單一的不可理解事物以分殊存在世界魂，不變動的可理解事物以變動方式存在於世界魂。所以如上所述可理解及感覺事物都存在於世界魂，然而感覺、物質的變動事物是以生命、精神單一方式內在世界魂。但是可理解單一不動的事物卻以變動的分殊方式內在於世界魂。

【內容總結】

這一節主要是要討論 Soul 的問題，主要分成兩個部分，首先是 Soul 和其它存有者關係，其次則是 Soul 本身問題。在前面第 2 節時候我們曾經稍微解釋 Soul 是介於永恒並存的理性存有者和在時間中變化的感覺事物之間，所以靈智體是 Soul 的原因，物質體就是 Soul 的結果。在此我們必須再強調 Proclus 等新柏拉圖主義和亞里斯多德或士林哲學在使用 Soul 上的不同。Proclus 的 Soul 是介於 intelligence 和 body 之間，所以我們稱為世界魂，而世界魂有不同等級，最低的才是人的靈魂。亞里斯多德使用 Soul 專指靈魂，它有三種主要功能，就是生長、感覺和理性。至於士林者學在精神受造物中包含了天使和人的靈魂，人的靈魂也是精神受造物(天使)之一，祇是因為人的靈魂必須要和肉體結合，所以人的靈魂是天使中最低的一種。

至於 Proclus 怎麼看 Soul 呢，在 El.Th 有一對應命題：

prop195 : Every soul is all things, the things of sense after the manner of an exemplar and the intelligible things after the manner of an image.

Proclus 主張 soul 是介於 intelligence 和 body 之間，這主要是來自於他在 prop189 首先指出 Every soul has life in its own right. 當 Soul 回溯它的自身本質時，它會發現它的本質是生命，也就是 life, 所以：「for where it is present it communicates life by its mere being, and the participant.」而確定了 Soul 是以 life 為它的自我本質後，到了 prop190 時 Proclus 又繼續指出，既然 Soul 之所以為 soul (soul qua soul) 是生命，那就不是知識，所以 Proclus 說：「Every soul qua soul is alive, not every soul qua soul has knowledge... Soul, then, is not the first cognitive principle.」也因為如此 Proclus 主張 Soul 不是 intelligence，它是低於 intelligence 的一個存有者。再來 Proclus 也認定 Soul 更不可能是可分的物質體，這違反我們對 soul 的認知，所以在 prop190 確定：「And since in soul existence is distinct from knowledge, it cannot rank with the indivisible principles. But it has been shown that equally it does rank with those which are divided in association with bodies. Therefore it is betwixt the two.」回到 prop195，既然可以肯定 Soul 是介於 intelligence 和 body 之間，那 Proclus 就進一步的指出，Soul 分享了 intelligence 的可理解形式，既然是分享，就不是得到全部，僅是部分完美，要不然就是等同於 intelligence 的完美形式，這又於理不合，所以 Proclus 認為這是以 intelligence 為完美形式，Soul 分享部分完美，好像一個影像一樣 (image)。對於 body，由於 soul 是賦予生命的原理，所以它是物體的一個原因，這就好像是一個模範因 (exemplar cause) 一樣。所以 Proclus 說：「Accordingly it pre-embraces all sensible things after the manner of a cause, possessing the rational notions of material things immaterially... on the other hand it possesses as image the intelligible principles, and has received their Forms.」在此 image 因著分享緣故所以是部分完美，至於模範因則是以一個全部的完美呈現，但物體也僅能部分分享完美。

對於這種 image 和 exemplar 的說法，多瑪斯在註解此節時引用

Pseudo-Dionysius 的主張，而這一段話也可表達 Proclus 的思考脈絡：「For there is no precise relation between causes and what is caused. Rather, what is caused has achieved an image of its causes, and the causes themselves are both apart from and founded beyond what they cause according to the logos of their own proper source.」(Divine Names chII.8)在此 Dionysius 首先指出結果分享原因（接受 image），其次指出原因以其本性創造結果。

所謂模範因和形式因廣義上來說是一樣的，亞里斯多德在談四原因中的形式因時，就以 form or pattern 來形容(Metaphysics ch.v.II 1013a27)，這其中就含有形式和模範的意思，但是在士林哲學的用法上有時還是採取嚴格區分，將形式因歸結於亞里斯多德，但模範因則以柏拉圖的理型論為代表（見 St.Thmos Aquinas 註亞里斯多德形上學一書 ch.v.L.2.no764）。柏拉圖將最高存有者放在一個單獨存在的理型世界，這裡充滿了各種形式(Form)，所以這些形式是現實世界各存有者的範本，也就是模範因。亞里斯多德的形式因指的是物體組成之中與質料因共同組成一物本質的原因，稱之為形式因。所以我們可以說就廣義而言，形式因與模範因都指一形式原因。但就狹義而言，形式因指一組成原因，模範因指一被分享的原因，而且是部分分享。所以士林哲學稱形式因為內在形式因，而模範因為外在形式因。

《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》

寫真帖圖像之知識符碼研究

沈佳姍*

摘要

大正八年(1919)7月,國際間大流行的霍亂從基隆、臺北地區進入臺灣後,快速席捲各地,造成當年數千人傷亡。僅臺北廳一地,疫情從7月15日初發到10月29日停止,就出現1,656名患者,死亡率達83%。其中,臺北廳單是8月份的患者就有1,107人。疫情高峰期過後,臺北廳將期間的活動和記錄照片64幅集結成冊,成為《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖。這也是日治臺灣50年間,極罕見之單以衛生或單一疾病為主題,集結照片成冊的書籍。寫真帖呈現的隔離、消毒、檢驗、檢疫、患死者、告示、醫療院所、預防接種、衛生幻燈片宣傳等等疫情流行期間實況,是難得一見の日治時期衛生防疫行政的生動實況影像記錄;而照片圖像本身與其知識符碼(Knowledge Code),是當時防疫作為的表現,也是當時防疫知識的承受載體。

關鍵字: 霍亂、防疫、傳染病預防、虎列拉、寫真帖

The Study of the Knowledge Code of “The Cholera Pandemic of Taishō8 in Taihoku Chō”

Chia-san, Shen*

In July Taishō8 (1919), the cholera pandemic has reached Taiwan and spread from Keelung and Taipei (Taihoku), sweeping the island with thousands of deaths. The outbreak started on July 15th and ended on October 29th, with 1,656 confirmed cases and an estimated 83% mortality rate in Taihoku Chō; 1,107 cases were reported in August alone. After the peak of the outbreak, Taihoku Chō office collected 64 images taken during the pandemic into an album “*The Cholera Pandemic of Taishō8 in Taihoku Chō*”. It is a rare album with collections of images on the theme of a single disease during the 50 years of Japanese colonization of Taiwan. This album presents the live scenes of isolation, disinfection, testing, quarantine, patients, the dead, announcement, medical institutions, inoculation and hygiene promotion slides during the pandemic. This is an unusually vivid record of epidemic prevention administration during that period. These images represent the preventive practices and their knowledge codes at that time, and they are also the conveyors of epidemic prevention knowledge themselves.

*國立空中大學人文學系副教授

*Associate Professor of Department of Humanities, National Open University

Keywords: Cholera, Epidemic Prevention, Infectious Disease Prevention,
'Co Re Ra' (コレラ), a Photo Album

《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖圖像之知識符碼研究

壹、前言

大正八年(1919)7月,國際間大流行的霍亂從基隆、臺北地區侵入臺灣後,快速席捲各地,造成當年數千人傷亡。僅臺北廳一地,疫情從7月15日初發到10月29日停止,就出現1,656名患者,死亡率達83%。其中,臺北廳單是8月份的患者就有1,107人。疫情高峰期過後,臺北廳將期間的活動和記錄照片64幅集結成冊,成為《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖。¹這也是日治臺灣50年間,極罕見之單以衛生或單一疾病為主題,集結照片成冊的書籍。此寫真帖呈現的隔離、消毒、檢驗、檢疫、患死者、告示、醫療院所、預防接種、衛生幻燈片宣傳等等疫情流行期間實況,是難得一見的日治時期衛生防疫行政的生動實況影像記錄;而照片圖像本身與其知識符碼(Knowledge Code²),是當時防疫作為的表現,也是當時防疫知識的承載體。本研究即是透過《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖,結合日治時期的霍亂病相關論述文本,探究照片圖像本身呈現出的時人防疫作為,和圖像本身帶有的知識符碼。

貳、防疫、疫情與《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖的重要性

為了軍民的健康和在臺灣能長治久安,「衛生」是臺灣總督府治臺的重點措施。在臺灣總督府發布的一系列衛生法令中,其中,關於傳染病之預防與消毒,臺灣總督府先是明治29年(1896)年7月公告訓令第73號《傳染病豫防消毒心得》發送予各地方長官,繼而是同年10月公布律令第8號《臺灣傳染病豫防規則》,指定鼠疫、霍亂、傷寒、天花、斑疹傷寒、猩紅熱、白喉、痢疾這八種疾病為須依《臺灣傳染病豫防規則》進行相關檢疫、隔離、交通封阻斷絕、汙染物和屍體處理、通報等工作的指定傳染病。³前述兩條法令在1914年被《傳染病豫防令》、《臺灣傳染病豫防令施行規則》和《清潔方法、消毒方法》所取代。1918年,《傳染病豫防令》再增列流行性腦脊髓膜炎(簡稱「流腦」)和流行性感冒(簡稱「流感」)為指定傳染病。⁴

上述的傳染病在臺灣,由於日治之初即實施檢疫措施,1899年2月再進一

¹作者不詳,《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》(出版地不詳;出版者不詳,出版年不詳)。本書藏於中央研究院臺灣史研究所檔案館和國立臺灣美術館,感謝兩單位提供此書。

²「知識符碼」是指可使人們的智識與能力易於朝向某一個方向發展的一套訊息和技能系統。這套系統如同一個密碼系統,只有熟悉密碼才能進行語言文字的解碼與譯碼工作。同樣的,只有獲得某種知識符碼才能認知或傳達同一個類型的知識。這些系統由支配性的社會制度所支持,藉以分配不同的知識技能給不同的社會成員,有利於社會再製。周淑卿,〈知識符碼 Knowledge Code〉,2000年12月教育大辭書,收錄於國家教育研究院雙語詞彙網站, <http://terms.naer.edu.tw/detail/1306719/> (2020年10月10日閱覽)。

³臺灣總督府民政部衛生課,《臺灣衛生法規全》(臺北:出版者不詳,1900年),頁42。

⁴作者不詳,《臺灣衛生法規類集》(出版地不詳;出版者不詳,1918年),頁191-211。

步發布《臺灣海港檢疫規則》，8月起實施。規則有 15 條，包括若船舶內出現傳染病患死者，或該船曾經途經疫區或曾與受污染的船舶交流時，必須昭揭檢疫信號。若有發現患者，患期結束後，鼠疫病仍須停船 7 日，霍亂與黃熱病須停船 5 日方得入港。此外，檢診後認為必要時，得命其停船數日。在淡水港受檢船舶被認為需消毒時，要迴航到基隆港接受消毒。⁵由於海防確實，因此日治臺灣 50 年間，上揭傳染病在臺灣的發生，日治初期係以臺灣本土已多處蔓生的鼠疫為主。繼 1910 年起鼠疫患者大幅下降，至 1918 年完全告終，接著是直到受歐洲戰爭（第一次世界大戰）影響而產生的多種傳染病跨國大流行，進入臺灣後也引發一波波大規模的疫情。⁶如臺灣已相當罕見的天花，1918~1920 年卻突然出現 1,306 名患者，死亡率 25.1%。1919~1920 年，臺灣在兩年內發生 6,506 名霍亂患者，死亡率 67.4%。1918 年秋季至 1920 年 3 月，流行性感冒初估在臺灣造成 93.3 萬名以上的患者，4.5 萬多人死亡。1918 年開始出現的流行性腦脊髓膜炎，1920~1924 年也造成 1,788 名患者，死亡率 60.4%。綜覽日治時期上揭傳染病的發生人數，如圖 1 所示。

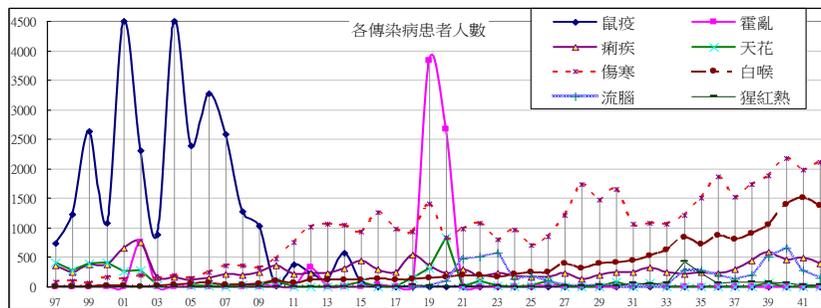


圖 1 臺灣 1896~1942 年法律指定傳染病患者人數

數據來源：臺灣省行政長官公署統計室編，《臺灣省五十一年統計提要》（臺北：古亭書屋，1946），表 490。

上傳染病中，比起鼠疫這項 14 世紀即已以「黑死病」聞名的可怕疾病，霍亂則是相對最早發現致病病原和菌種為何的次可怕疾病。

霍亂，又名虎疫、虎列拉（Cholera）、吐瀉症、虎狼痢、虎狼狸等等，是由霍亂弧菌（*Vibrio cholerae*）所引起腸胃道急性感染。該病有說原為印度恆河地方型傳染病，19 世紀後隨國際交通路線開發而擴散。其於近代發生幾次廣域性大流行。其中第三次大流行，英國醫師雪諾（John Snow, 1813-1858）於 1854 年提出水媒說，認為霍亂經水傳染。1881~1896 年第五次大流行，正逢病原細

⁵臺灣總督府民政部衛生課，《臺灣衛生法規全》，頁 69-79。

⁶臺灣省行政長官公署統計室編，《臺灣省五十一年統計提要》（臺北：古亭書屋，1946 年），表 490「歷年法定傳染病患者及死亡數」。

菌學發展期，1883 年由柯霍領先發表霍亂菌，眾等驗證後無誤。此時醫學界已能確認霍亂病原，和其感染路徑為水、大小便（尤其糞便）和飲食。而自 1899 ~ 1923 年第六次大流行後，霍亂疫情範圍縮小，然於某些地域仍時有發生。⁷而霍亂的致死率高、疫情分布廣，也促成近代公共衛生和防疫法的建立。如近代歐洲的海港檢疫、上下水都市計畫，都是因為防治霍亂而起。日本於 1879 年設置中央衛生行政機構——中央衛生會，主因也是為了整合當年霍亂大流行所需的一切防疫措施。⁸在前述《臺灣傳染病豫防規則》、《臺灣傳染病豫防令》、《清潔方法、消毒方法》三條法令也都有提到，警察官吏或檢疫委員面對霍亂時，有任何感染病菌之虞，都要先進行消毒，之後進行交通阻絕，也禁止搬運物件。⁹

霍亂在臺灣，清朝嘉慶、道光、咸豐、同治、光緒等朝代均有流行記錄。1895 年日軍征臺戰役，因自中國轉戰來臺之日軍中潛伏霍亂菌，結果使日軍各師團均出現患者；僅當年的 3~11 月，日軍即有 5,459 人罹病，3,916 人死亡，死亡率 71.73%。¹⁰而臺灣 1897~1942 年間的霍亂患死者人數如圖 2。

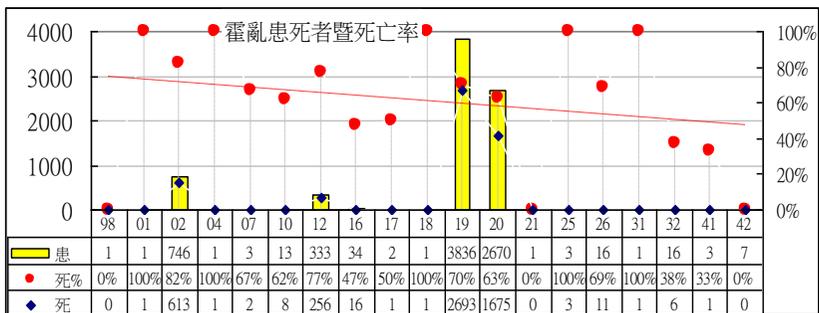


圖 2 1897~1942 年臺灣霍亂患者、死者人數暨患者死亡百分率(%)

說明：(1) 患者自 1908 年起分「上年遺留」和「本年新患」。本圖使用本年新患。(2) 1921 年的 11 名患者為上年遺留。(3) 霍亂死亡率高，1921 年 12 名患者竟無 1 人死亡；此因為當年有 11 名患者為上年遺留。

數據來源：臺灣省行政長官公署統計室編，《臺灣省五十一年統計提要》，表 490。

依圖 2，1930 年前，臺灣的霍亂死亡率高。患者人數超過 10 人的年度集中的 1910~1921 年，正是第六次霍亂國際流行期。其中，1902 年、1912 年，尤其 1919~1920 年為高峰；最後的 1919~1920 年正值世界大流行期。之後，臺灣僅 1926 和 1932 年有較多患者——各 16 名。

本研究探索的《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖，現藏於中央研究院臺灣史研究所檔案館和國立臺灣美術館。寫真帖是 1919 年、大正八年的照

⁷福見秀雄，《ある防疫作戰》（東京：岩波書店，1965 年），頁 12-39。

⁸厚生省醫務局，《醫制百年史》（東京：ぎょうせい，1976 年），頁 46。

⁹作者不詳，《臺灣衛生法規類集》，頁 191-211。

¹⁰勝山吉作編，《臺灣紹介最新寫真集》（臺北：勝山寫真館，1931 年），頁 144。

片輯，也是如圖 2 所示的霍亂疫情罕見大出現之年。當年（1919）7 月 10 日，從中國福州進入基隆港的湖北丸乘客感染著霍亂，開啟臺灣島內霍亂的開始。官方形容「這是日本領臺以來未曾出現的一大慘事」，因為當年度的霍亂疫情是歷年未見的慘重。當時，繼 7 月中旬霍亂患者日漸出現後，從 8 月中旬起到 9 月上旬的大約一個月時間，官方警覺疫情嚴重而派出數百名的檢疫衛生人員，從臺北人口最密集的三市街開始，再到基隆、水返腳（今汐止）、錫口（今松山）、士林各個支廳，東奔西走地防治霍亂，但因霍亂而病亡者仍達到日本人 62 名，臺灣人 1,296 名之多。在此疫情下，臺北廳設置了 345 所交通阻斷處、32 所隔離病舍、21 所健康者收容所。行政人員除了既有的警力和衛生人員，還增加臨時派遣的巡查 67 名；宜蘭、新竹、桃園等 8 廳也派來警察官 184 名和公醫、醫師 9 名，前來協助臺北廳防疫。¹¹當時不知何種原因，官方不僅對在各處進行防疫作為的檢疫人員們拍下實際活動照片，還罕見地集結成冊公開。

綜觀日治臺灣 50 年，雖留下了不少各種事項的片段照片和一些寫真集，但如《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》般，單以衛生或單一疾病為主題集結照片成冊的書籍，卻極罕見。即便日治臺灣時期的各種寫真帖中，還有如臺北州警務部 1926 年發行著作的《臺北州警察衛生展覽會寫真帖》也是衛生相關的照片集。¹²但在此照片集中的照片，內容不只各種類別的衛生事項，還包括消防、警備、度量衡、理蕃、警察官活動、電氣、銃砲火藥、交通機關變遷等等警察各項業務，照片集的內容也多是展版或展場攝影。換言之，《臺北州警察衛生展覽會寫真帖》展示出靜態、展版、歷史長流式的照片，而《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖呈現出重大傳染病防疫當下的急迫、壓力和人流生活動態，兩者截然不同。再者，當代已有不少學術論文已討論了日治臺灣時期的霍亂史，或各種傳染病的防疫史；但除了少數如劉士永 2009 年出版的專書中已有應用《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖，甚至放在書籍封面，¹³其他有運用到該寫真帖的研究論文或學位論文至今（2020 年 10 月）仍極少。

¹¹作者不詳，《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》，書前頁，無頁碼。

¹²臺北州警務部，《臺北州警察衛生展覽會寫真帖》（臺北市：臺北州警務部，1926 年 12 月）。

¹³Michael Shi-Yung Liu, *Prescribing Colonization: the Role of Medical Practice and Policy in Japan-Ruled Taiwan* (Ann Arbor, Michigan: AAS, 2009).

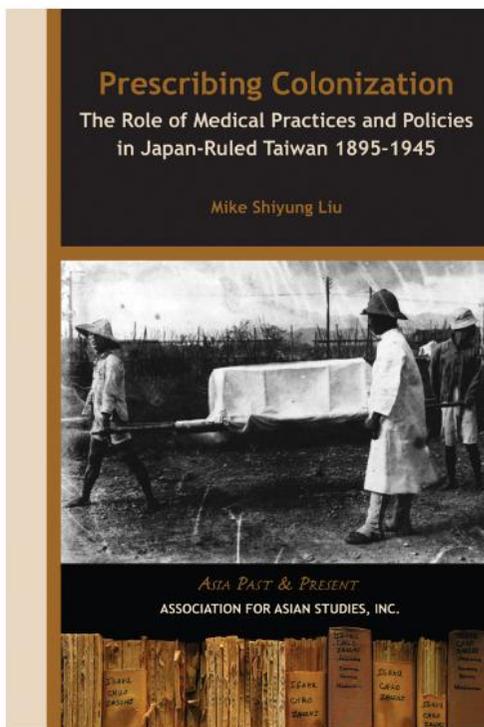


圖 3 Michael Shi-Yung Liu, *Prescribing Colonization: the Role of Medical Practice and Policy in Japan-Ruled Taiwan* (Ann Arbor, Michigan: AAS, 2009), front cover.

有鑑於《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖在現存的日治臺灣衛生史料中有如上所述的重要性，但研究、運用者甚少。以及，寫真帖中少有敘述文字，但照片呈現的隔離、消毒、檢驗、檢疫、患死者、告示、醫療院所、預防接種、衛生幻燈片宣傳等等疫情流行期間實況，是難得一見的日治時期衛生防疫行政的生動實況影像記錄；而照片圖像本身與其知識符碼，既是當時防疫作為的表現，也是當時防疫知識的承受載體。就如書籍作者的臺北廳官方所說：「照片集雖僅是多種防疫行為中的一部分，但已可由此窺知，當時在風光明媚的高地處所興建的茅屋，和如何緊急建造起的避病舍的模樣等等。照片中雖也包括了患者的苦悶、屍體埋却等的場景、狀態，但實際慘狀卻是筆墨無法完全描述的。」¹⁴

以下即運用《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖，略舉幾例說明照片圖像本身呈現出的時人防疫作為，照片圖像承載的原作者或官方想要表達、暗示的事物，和照片圖像本身帶有的知識符碼。

¹⁴作者不詳，《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》，書前頁，無頁碼。

參、照片圖像的具體物象和虛隱意義

一、《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》的照片與其分類

《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》共有 64 幅寫真照片，每張照片上方均有附加約一行簡短說明照片主旨的文字。書中並沒有將各張照片分類或排序，讀者可自行依各種想法邏輯予以分類。本研究依《臺灣傳染病豫防規則》的防疫方式，將《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》所列示的 64 幅照片，大體分為防疫行政核心、調查與檢疫、預防與宣傳、患者發現後的處置等大類。各類別與類別下的各張照片標題如表 1。

表 1 《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》64 幅照片標題暨分類

大類	次分類	照片標題【#為筆者解釋】	照片張數	合計
防疫行政核心	警務課檢疫事務所	檢疫事務所	1	2
		檢疫事務所內部【#辦公情形】	1	
調查與檢疫	1.船隻檢疫	患者發生船的交通遮斷阻絕（淡水、基隆）	2	4
		船筏檢疫（大稻埕、士林）	2	
	2.河港檢疫	渡船場的交通監視（士林）	1	1
	3.飲食檢疫	果物行商的取締	1	1
	4.檢體檢查	檢鏡（淡水*2）	2	3
檢體送達（臺北本部）		1		
預防與宣傳	1.清潔	警察命令的揭示公告	1	3
		勵行消毒的大清潔法	1	
		塵芥的處置	1	
	2.宣傳	衛生幻燈會（大稻埕）	1	1
3.接種預防針	預防注射現場擁擠（景尾）	1	3	
	預防注射地的群集、預防注射（士林）	2		
患者發現後的處置	1.疫調－患者發生地	應予紀念的患家（7月6日初發患者木津丑之助發病的基隆日新館旅社、一家出現6名患者的基隆田寮港街148番，山根辰藏宅）	2	2
	2.消毒	消毒班本部休息室的一部分	1	8
		設置在臺灣新舞臺的消毒班本部【#內部】	1	
		消毒汽車之出勤	1	
		消毒班抵達患者住處（大稻埕）	1	
	消毒班至大稻埕病患家中出勤進行噴藥消毒	1		

		消毒班的活動（大稻埕、士林*2）	3	
3.移動患 （死）者		患者之收容－臺北*3【#生者、死者、新莊】	3	3
4.以傳染病 院隔離與安 置患者		稻江醫院分院（全景、病房【#男子、臺籍 婦孺】、重症患者的苦悶）	4	7
		港東醫院（全景、一部、病房）	3	
5.以臨時隔 離病舍隔離 與安置患者		隔離病舍（士林之全景、士林之內部、淡水 *2、新庄*3）	7	7
6.以健康者 隔離所安置 健康者		健康者團體隔離所（新店*2、和尚洲*2）	4	4
7.患家隔離 與封鎖		雨中執行隔離管制勤務（基隆田寮港、基隆）	2	10
		患家的交通阻絕（景尾、下崁庄*2、古亭庄、 【#某處】）	5	
		遮斷監視員的休息小屋（新庄*2、士林）	3	
8.患者屍體 處置		患者屍體搬出、患者屍體納棺（大稻埕）	2	5
		重積不絕的新墓（六張犁傳染病墓地）	1	
		遁走患者的屍體發現（六張犁深山中礦坑小 屋*2）	2	
		總計	64	64

說明：（1）本表由筆者自行分類。（2）*2 代表相同標題的有 2 張。（3）地名為原書所用地名，非今名。

資料來源：作者不詳，《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》（出版資訊不詳）。本書藏於中央研究院臺灣史研究所檔案館和國立臺灣美術館。

由表 1 可見，一方面，此寫真帖的書名標題雖是《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》，但臺北廳政府或原作者在選擇寫真集應收入哪些照片時，內容其實全是防疫的實景作為，書名如若改為《大正八年臺北廳下虎列拉「防疫」概況》似更合適切題。二方面，此寫真帖的防疫措施近乎全面地涵蓋了《臺灣傳染病豫防規則》（後改為《臺灣傳染病豫防令》）、《清潔方法、消毒方法》、《臺灣海港檢疫規則》等等法規對傳染病防治上的要求，甚至更細微仔細。

二、《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》照片呈現的具體和虛隱物象

呈上所述，《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖，其內的照片不只顯示傳染病等相關法規對傳染病防治上的要求，甚至更細微仔細。再者，寫真帖的照片實景，也多少呈現了法令規章或報章期刊等文字形容所不及之處。

例如法令規章會要求中央或地方政府官員遇到傳染病或疑似傳染病時，要隔離、檢疫、消毒等等。而《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》照片標題與筆者的分類大類和次類，明顯呈現地方官所進行的防疫舉措，是從源頭開始，細緻且確實下達民間百姓。例如為了阻絕霍亂桿菌和帶菌患者，官方進行河海的港口檢疫、對飲食物業者販售物品加以檢查（因霍亂屬於病從口入的疾病）、要求民眾注意環境衛生和提高衛生防疫敏感度而實施臨時大清潔法（含居家消毒）和廣告宣傳，以及設置垃圾灰塵的固定置放場所。當患者發生後，官方的檢疫人員團隊以快速動作，對患者進行移動路徑和接觸者調查（疫調）、患者途經場所消毒、小心地移動死者避免途中再次傳播菌毒、以定制且設備較好的傳染病院，以及因應患者過多而臨時增設的臨時隔離病舍，隔離與安置患者。若患者在家隔離，或曾出現患者的患家，則予以隔離與封鎖，並另外安置健康者至健康者隔離所。以及，面對已亡故的患者屍體，除了法規已有規定的傳染病患者屍體搬運、消毒法和特定墓地，地方官員也須追查是否有主被動隱匿躲藏的患者屍體，避免防疫漏洞。甚至，面對突發的嚴重疫情，官方特別設置專責的防疫行政單位——檢疫事務所，隸屬臺北廳警務課，統一防疫檢疫事務，避免多頭馬車造成防疫力道分散和效果不彰。

從上述的各種防疫舉措來看，1919年時臺灣的防疫措施似乎與當代並無太大差異。若不論古今比較，僅從《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》所列示的照片與其標題來看，此寫真帖除了隱隱透漏當年霍亂大流行時期的恐懼和必須為之的積極防疫，其實也多少帶有「官方有認真且積極防疫」、「官方非常努力讓防疫有效」、「臺北廳是負責任的地方官」，甚至「日本有好好治理臺灣」等隱含意義——即便當年即使僅霍亂一疫，就造成全臺近4千名患者，以及其中七成不幸死亡的悲劇。

再者，每一幅動人、生動的照片，其實也有著其具體的物象和虛隱的傳達敘事。如圖4「檢疫事務所」，照片中央大門框的右側掛著「警務課」的扁牌，既象徵檢疫事務所的所在地就位在臺北廳警務課的廳舍建築物內，也帶有「警察管衛生」社會現實狀況隱喻的知識符碼。



圖 4 檢疫事務所

圖片來源：作者不詳，《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》，無頁碼。

再如圖 5 標題為「患者之收容（臺北）」，照片內是檢疫人員團隊載運患者，前往患者收容場地的樣子。但仔細看，左圖為赤著腳的臺籍車伕苦力，以四輪的人力推車（人力拖板車）搬運患者至收容處隔離；可見到以黑帆布將患者和擔架嚴密包起，與外界隔絕，避免傳染的景象。患者前往的收容地可能是傳染病院，也可能是臨時的隔離病舍。右圖雖然也是題名為「患者之收容（臺北）」，但因為雙桿的擔架上覆蓋白布，且白布內的形體為方形盒子，因此所載運的對象顯然是患者屍體。行方去處因此也不是活人所在的傳染病院或隔離病舍或避病院，而是喪者所在的火葬場或傳染病患的土葬場。如是在照片中以「黑與白」、「圓與方」的呈現，背後就有著東亞傳統概念上生死隱喻的知識符碼。此外，這兩張照片的衛生團隊均是三人一組，由兩位臺籍車伕（轎夫；苦力）和一位政府行政人員所組成。此處，臺籍車伕（轎夫；苦力）身著漢服和短褲，赤足，戴帽或斗笠或不戴帽；政府行政人員（檢疫委員）為身著白色的制服、制帽，腳穿皮鞋和綁腿。所行走的石子路旁有草木搭建而成的圍籬，以及電線桿和電線。從車伕和政府行政人員的衣著和行動，也帶有上下階層社會地位不同的隱喻。如果行政人員是日籍，甚至還有臺日籍地位不同的隱喻。類似的對比，在圖 6「果物行商的取締」也有近似的呈現。



圖 5 「患者之收容（臺北）」

圖片來源：作者不詳，《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》，無頁碼。



圖 6 果物行商的取締

圖片來源：作者不詳，《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》，無頁碼。

再如圖 7 「患者的交通阻絕（下崁庄之一、二）」，為一系列拍攝患者隔離與封鎖景象的照片之一。在本照片呈現的具體事項是：隔離、患者、檢疫或監視人員、民宅、臺北下崁庄。從上述的具象，可以追查對應的相關史料，得知：依《臺灣傳染病豫防令》規定，在傳染病預防上有必要時，負責吏員可在一定時間內將已有傳染病患者之家庭、受傳染病菌汙染或疑似汙染之家庭進行交通封斷，以及對疑似病菌感染者，隔離到隔離所或其他適合的隔離場地。下崁庄為臺北廳內，北與艋舺為鄰的地區，屬今萬華區中部一帶。然而，本照片實景還呈現了：

一、此處的患者家屋是臺灣人的傳統建築民宅，家屋四周用草繩圍繞著，作為分隔疫區內外的區界。家屋大門門框上貼著象徵傳染病（霍亂）疫情的黃色告示。

二、在象徵區界的草繩外側，坐著一名身著制服制帽的監視員，不確定是臺籍還是日籍人士。在象徵區界的草繩內側，即側門口內，可見到一名身著深色衣服的臺籍婦女正在工作勞務。

三、從照片標題看不出來，但從家門口左側的大草木編籃子，以及家門口側前方（左圖一下崁庄之一——是右側，右圖一下崁庄之二——是左側）的竹枝型體觀察，這兩張照片似為同一家屋在先後時間點之不同角度拍攝。左圖為近景，右圖為遠景、全景。再者，左圖的近景照片是在象徵區界的草繩外側，坐著一名監督的監視員；在象徵區界的草繩內側的側門口內，坐著一名正在工作勞務的臺籍婦女。右圖的遠景照片，則可見到原來有兩名監督家屋的監視員。屋內也有另一名位在中間大廳，身著淺色衣服的臺籍婦女。



圖 7 患者的交通阻絕：下崁庄之一、下崁庄之二

圖片來源：作者不詳，《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》，無頁碼。

從圖 7 的照片，可見到原來監視隔離場所的檢疫人員不只一位，以及見到檢疫人員為了表示該處是被隔離之地而設置的草繩和民宅門上的黃色方形紙條物件。因為按當時習慣，檢疫人員會用草繩等物品圍起被隔離處所。再者，在海港檢疫規則中，象徵有傳染病的信紙顏色為黃色。¹⁵此時的檢疫人員可能因此而在大門上貼上黃色信紙。有識之士的民眾們一看到前述物件，也能知道該處正因為傳染病（霍亂）而被隔離中。此外，從照片顯示，似乎被隔離的建物雖被稱為「患者家」，但不一定是真的患者住家，而是曾有患者出現的屋宅。上述的這些草繩、黃色信號紙、「患者家」不一定是真的患者住家等具體物象背後的虛隱意義，其實都是日治時期衛生法令規章或報章期刊等文字形容所不及之處。而無論是上述照片顯示的具體事項，或是衛生法令規章或報章期刊等文字形容所不及之處，都顯示照片本身含有許多知識符碼在其內。讀者對當時的衛生史知識認識愈多，愈能理解、掌握其中的知識符碼。其他更多的圖像照片案例甚至釋義，讀者亦可參見中央研究院臺灣史研究所檔案館「日治時期傳染病與衛生教育圖像資料—檢疫相

¹⁵依明治 32 年（1899）8 月 4 日起開始施行的《臺灣海港檢疫規則》第四條，每當有傳染病流行的場合時，必須以告示指定流行地，實施更嚴密之檢疫工作。若船舶內出現傳染病患者者，或航海中出現傳染病患者者，或該船經由傳染病流行地出發或經由該地來航，或是曾與受傳染病污染的船舶交通時，必須昭揭所訂之檢疫信號。檢疫信號係指白天於船頭升起黃旗，晚上則在同所閃爍紅、白二燈。並且，於發現傳染病患者之場合，鼠疫患者須停船 7 日，霍亂與黃熱患者則必須停船 5 日。臺灣總督府民政部衛生課，《臺灣衛生法規 全》，頁 69-79。

關圖像示例」網站和國立臺灣美術館「國家攝影文化中心—線上藝廊」網站。¹⁶唯本研究對圖像照片的解釋，有不少與中央研究院臺灣史研究所檔案館「檢疫相關圖像示例」網頁對圖像照片的解釋有異，請讀者自行衡量。

肆、代結語

《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖是日治臺灣 50 年間，極罕見之單以衛生或單一疾病為主題，集結照片成冊的書籍，也是難得一見的日治時期衛生防疫行政的生動實況影像記錄。本研究係透過《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖，首先依《臺灣傳染病豫防規則》的防疫方式，將《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖所列示的 64 幅照片，大體分為防疫行政核心、調查與檢疫、預防與宣傳、患者發現後的處置等大類。繼而結合日治時期的霍亂病相關論述文本，論述此寫真帖的防疫措施近乎全面地涵蓋了各種法規對傳染病防治上的要求，甚至更細微仔細。而透過《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》寫真帖的照片案例——「檢疫事務所」、「患者之收容（臺北）」、「果物行商的取締」、「患家的交通阻絕（下崁庄之一）（下崁庄之二）」，與分析之照片圖像本身呈現出的時人防疫作為表現，和圖像本身帶有的知識符碼，呈現出：照片影像雖少有敘述文字，但照片影像的本身形象或其背後，其實承載了許多原作者或官方想要表達、暗示的事物。讀者對當時的衛生史知識認識愈多，愈能理解、掌握其中的知識符碼。圖像照片文物與史冊文字的互補應用，是幫助研究者更深入、全面認識過去時代的重要方式。

參考書目

1. Michael Shi-Yung Liu, *Prescribing Colonization: the Role of Medical Practice and Policy in Japan-Ruled Taiwan*. Ann Arbor, Michigan: AAS, 2009.
2. 中央研究院臺灣史研究所檔案館，「日治時期傳染病與衛生教育圖像資料—檢疫相關圖像示例」，收錄於中央研究院臺灣史研究所檔案館網站。
3. 作者不詳，《大正八年臺北廳下虎列拉流行概況》。出版地不詳：出版者不詳，出版年不詳。本書藏於中央研究院臺灣史研究所檔案館和國立臺灣美術館。
4. 作者不詳，《臺灣衛生法規類集》。出版地不詳：出版者不詳，1918 年。
5. 周淑卿，〈知識符碼 Knowledge Code〉，2000 年 12 月教育大辭書，收錄於國

¹⁶國立臺灣美術館，「國家攝影文化中心—線上藝廊」，國立臺灣美術館網站；「日治時期傳染病與衛生教育圖像資料—檢疫相關圖像示例」，中央研究院臺灣史研究所檔案館網站，https://archives.ith.sinica.edu.tw/collections_con.php?no=47（2020 年 10 月 19 日閱覽）。

家教育研究院雙語詞彙網站，<http://terms.naer.edu.tw/detail/1306719/>（2020年10月10日閱覽）。

6. 厚生省醫務局，《醫制百年史》。東京：ぎょうせい，1976年。
7. 國立臺灣美術館，「國家攝影文化中心—線上藝廊」，收錄於國立臺灣美術館網站。
8. 勝山吉作編，《臺灣紹介最新寫真集》。臺北：勝山寫真館，1931年。
9. 福見秀雄，《ある防疫作戦》。東京：岩波書店，1965年。
10. 臺北州警務部，《臺北州警察衛生展覽會寫真帖》。臺北市：臺北州警務部，1926年12月。
11. 臺灣省行政長官公署統計室編，《臺灣省五十一年統計提要》。臺北：古亭書屋，1946年。
12. 臺灣總督府民政部衛生課，《臺灣衛生法規全》。臺北：出版者不詳，1900年。

喪禮中的儀式對於魂魄觀之探討

謝順發*

摘 要

古人從夢中驚覺到人死亡後並非就煙消泯滅，反倒是人死亡後變成另一個空間的自由者，可以自由來去陰陽兩界，因而產生了靈魂觀，並且相信死者的靈魂有可能會危害家人的生命安全，因為恐懼而產生所謂宗教起源的殯葬倫理而對死者有殯葬處理的概念，從原始宗教到現代喪葬禮儀的操作莫不是對死者魂魄的交代，並希望透過妥善的儀式安排讓亡者可以安心的去到死亡後的世界，並藉由儀式的進行也希望亡者可以成為家屬的保護神，除了不危害家人外也讓後代的子孫受到祖先的庇佑而趨吉避凶。

關鍵詞：喪葬、禮儀、宗教、魂魄、靈魂

* 作者係國立空中大學台中學習指導中心兼任講師

The Ritual in the Funeral for the Soul View

Hsieh ShunFa^{*}

Abstract

The ancients were frightened from a dream to death after not flying away, but rather the death of the free man who became another space, can freely come and go to the yin and yang boundary, thus producing a view of the soul, and believe that the soul of the deceased may endanger the life of the family, and thus the concept of funeral treatment of the deceased, From the original religion to the modern funeral rites of the operation is not the soul of the deceased, hope that through proper ritual arrangements so that the deceased can rest assured to the world after his death, and through the ceremony also hope that the deceased can become the protection of the family god, in addition to not endangering the family, but also let the descendants of future generations by the ancestors of the blessing and seek to avoid evil.

Keywords: Funerals, Rituals, Religion, Souls, Souls

^{*} The author is a part-time lecturer of National Open University.

壹、前言

一、西方三哲的魂魄觀

山頂洞人的紅色鐵礦粉粒表明了當時已有靈魂不死的觀念，也就是相信人除了肉體外還有另外一種不知名獨特的東西，它可以單獨存在就是所謂的靈魂。在亡者出現在生者的夢中時，驚覺到同伴的死亡並非那麼的單純，除了安頓同伴的遺體外還要妥當處理他的遺物，這是原始宗教殯葬的起源。自古中外對於靈魂的說法有異，但卻相信有靈魂的存在是一事實的問題，西方三哲中的蘇格拉底(470—399B.C.)對於靈魂的認定是：

人的形體是由物質與理性所組成，物質部分取自現實的世界。至於人的理性則是由神所賜予的。¹

另一哲人柏拉圖(429—347B.C.)則認為：

將魂分成不朽的魂和隨著肉體生成毀滅的魂，這其中第二種魂又區分為勇氣魂和情欲魂。²

在此蘇格拉底認為人除了肉體外還具有神賜的理性，柏拉圖則將魂分成不朽的魂和勇氣魂及情欲魂等三種，這是西方三哲最早的說法。

¹ 劉仲容，尤煌傑，武金正：《西洋哲學史》(新北：國立空中大學，2013年1月)，頁20。

² 劉仲容，尤煌傑，武金正：《西洋哲學史》，頁30。

二、先秦兩漢的魂魄觀

相對於西方三哲的說法，在先秦魂魄之說最早記載的只有魄而已，而這個魄如沒安頓好或對魄不敬，則有鬼魂產生危害之虞³，魄之後才有所謂的魂魄⁴，從宣公十五年(594B.C.)到襄公二十九年(544B.C.)所記載與人死亡有關的僅為「魄」而已，直至昭公二十五年(517B.C.)才出現了「魂魄」兩字。《禮記·郊特牲》云「魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。般人之求諸陽，周人先求諸陰。」⁵先秦的一魄或一魂魄，自《禮記》後魂魄為陰陽二分說，魂氣為陽，形魄為陰，魂氣為清為輕所以升天，形魄為濁為重所以下地，到了漢末受到道家、道教思想的合流，魂魄更分為三魂和七魄的出現。

三、道教的魂魄觀

道教對於魂魄則有三魂七魄說，所謂的三魂為胎光、爽靈和幽精⁶，七魄則有尸狗、伏矢、雀陰、吞賊、非毒、除穢和臭肺等為身中之濁鬼⁷，三魂中的胎光屬天屬陽氣；爽靈屬人屬陰氣；幽精屬地亦屬陰氣。胎光延益

³ (周)左丘明傳，(晉)杜預注，(唐)孔穎達正義：《春秋左傳正義》(北京：北京大學出版社，1999年1月)，頁672。〈宣公十五年〉：「晉侯使趙同，獻狄俘于周，不敬，劉康公曰：『不及十年，原叔必有大咎，天奪之魄矣。』」和頁1110，〈襄公二十九年〉：「鄭大夫盟於伯有氏，…詩曰：『…天又除之，奪伯有魄…』」

⁴ (周)左丘明傳：《春秋左傳正義》，頁1446。〈昭公二十五年〉：「宋公使昭子右坐，語相泣也，樂祁佐退而告人曰，今茲君與叔孫，其皆死乎。吾聞之，哀樂而樂哀，皆喪心也，心之精爽，是謂魂魄，魂魄去之，何以能久。」

⁵ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編：《禮記正義》(北京：北京大學出版社，1999年12月)，頁817。

⁶ (北宋)張君房：《雲笈七籤》，卷54「說魂魄」，收於張繼禹主編：《中華道藏》第29冊(北京：華夏出版社，2004年1月)，頁433-434。「夫人身有三魂，一名胎光，太清陽和之氣也；一名爽靈，陰氣之變也；一名幽精，陰氣之雜也。…夫三魂者，第一魂胎光，屬之於天，常欲得人清淨，欲與生人，延益壽算，絕穢亂之想，久居人身中，則生道備矣；第二魂爽靈，屬之於五行，常欲人機謀萬物，搖役百神，多生禍福災衰刑害之事；第三魂幽精，屬之於地，常欲人好色、嗜慾、穢亂昏暗、耽著睡眠。…胎光延生，爽靈益祿，幽精絕死。」

⁷ (北宋)張君房：《雲笈七籤》，頁435-436。

壽算；爽靈陰氣制陽，則人心不清淨，多生禍福災衰刑害之事；幽精陰雜之氣，則人心昏暗，神氣闕少，腎氣不續，脾胃五脈不通，四大疾病系體，大期將至焉。

四、儒家喪禮的魂魄觀

儒家所設計的喪禮中對於初終之人有所謂引鬼歸陰和告別式後的祭祖安位之儀式，正是對於人之靈魂做死後去路的安排，剛死之人的引鬼歸陰即將亡者的靈魂引進幽冥世界，讓此靈魂能夠順利抵達陰曹地府報到後得到適當的去處；另告別式後的祭祖安位則安排另一魂（此魂為覺魂）前往墓園和家中祭祀享受後代子孫的奉祀，肉體則因火化或土葬後剩骨頭或骨灰放置在墓園，喪禮如此巧妙的宗教儀式把人的魂魄處置的適當得宜。

貳、三魂七魄

人之初終時有所謂佛教的助念和道教的腳尾經及一般的誦經，其意義皆是想讓亡者可以放下千頭萬緒的煩惱，隨著誦經伴隨神佛前往死後的世界，並接受冥王的審判決定死後去處，這是一種對亡者的關懷表現，免得亡者在死亡後的靈魂流連該處所而不知所措，這是宗教信仰的做法，然實際上人在死亡後或未死之前他的靈魂早已脫離身軀飄向祂該去的地方，待他真正死亡後喪禮所處理的只是他的軀體（魄）和其他的魂（覺魂）而已。

一、七魄

道教所說七魄為尸狗、伏矢、雀陰、吞賊、非毒、除穢和臭肺是身中之濁鬼，所指的是構成血肉之軀中血的部分，為眼、耳、鼻、口、四肢、五臟、六腑等，各部分的氣味和溫度各為澀、冷、鹹、甜、熱或凍、腥、臭，所以為身中之濁鬼，魄為血在人死亡後不久即歸於消滅，也就是平常所謂的魂飛魄散之意，代表人只要一死後沒多久血即不見而只剩下肉和骨

的軀體而已。身體中的肉體部分除了血之外就是肉和骨，在人死後喪禮中有所謂的土葬、塔葬和目前所謂的環保自然葬等就是對於遺體的處理方式，除了土葬經多年骨肉自然分離外，其他的則經由火化燒成骨灰狀或再研磨後做後續的安放位置，而這位置也正是三魂中覺魂所要居住的地方。

二、三魂

道教的「三魂七魄」影響了以後對於魂跟魄的說法，在一般的民間信仰中將三魂「胎光、爽靈、幽精」另說為「天魂、地魂、人魂」或「主魂、覺魂、生魂」或「靈魂、覺魂、生魂」等三者，而此三魂一主命者乃指胎光居本屬宮宿，二財祿者乃指幽精居地府五嶽，三災衰者乃指爽靈居水府。根據現代學者烏丙安（1929—2018）的調查綜合了有關三魂描述各民族的說法大致上有三種分為生魂、游魂、轉生魂⁸等之說。

1. 生魂：被認為是和人或動物的生命始終結在一起的魂，也是所有的活人和動物都有的魂。...即生命魂的意思，生命終結了，它便立即離開軀體，甚至提前離去。...民間信仰中多種多樣的安靈儀式，追魂儀式，脫魂術與還魂術等祭祀與巫永，都來源了生魂崇拜，來源了這超自然體靈魂的神秘力量。
2. 游魂：民間信仰中的靈魂崇拜，幾乎都有游魂這種超自然體，甚至認為它是「三魄」中與生魂不相同的另一種可以離軀體遊走的魂。...普遍認為；這種魂在人睡眠時離開軀體外出，甚至到許多從不認識的地方，和別的魂靈發生接觸和聯繫。夢中所見的景象，所說的一切話，見到的各種人，辦的各種事，都被認為是游魂所為。當人醒來時，不論這種魂在什麼地方，都能馬上歸附原身，凡有夢遊、昏迷、發呆發愣、小兒受驚嚇、癩病、精神失常等現象，在他們看來都是游魂遊走的緣故。

⁸ 烏丙安：《中國民間信仰》（上海：上海人民出版社，1996年1月），頁273-280。

3.轉生魂：在靈魂崇拜的「三魂」中，轉生魂是晚期信仰的產物。和原始的靈魂不死不滅觀念的差異，就在於靈魂可以重新依附於人或動物軀體再生。通常又稱它為「轉世魂」，即脫離死者的魂另行投胎轉世。

三魂中生魂主導人的壽命與健康，當生魂有問題時就會造成人身體上的不適；覺魂主導人的記憶與慾望，因此覺魂有問題時這個人就會形同白癡般不會自主和料理自己的事情；靈魂則主導人的智慧道德是非判斷，當一個人的靈魂出問題時，則顯示出來的就是胡言亂語和行為不檢，因此可依當時的症狀來判定這個人是哪一條魂出了問題。

道教起於東漢，而東漢喜講天人感應之說，《易經》亦說天地人三才，因此三魂位居天地人之位置，對應了「主（靈）魂、覺魂、生魂」的生成及滅後之說，胎光為生魂於人死後即歸降消滅，餘二魂則歸屬地和人，一魂幽精歸地為靈魂，亦即喪禮開始的引鬼歸陰的那條魂；另一魂爽靈歸人為覺魂散居在人間，就是在墓園和家中的神主牌位間遊蕩，因此亦稱為游魂。歸地的靈魂於人死後有三條去處，一為神或進入天堂（或極樂世界或長樂世界），一為鬼留在地府遭受苦難等待輪迴或久居無間地獄⁹，另一去處則直接再去輪迴轉世。主魂居本屬宮宿位在天庭或地府，而生魂係為父精母血所成，今生魂已成，主魂便依附在人身上促使另一條覺魂而誕生，自此三魂俱合乃生七魄，所以說七魄無三魂不生，三魂無七魄不旺，至此三魂七魄而俱全。

參、喪禮儀式的引鬼歸陰

一、引鬼歸陰

三魂中的生魂因死亡而消滅，獨留靈魂與覺魂，一般所說的鬼係指覺

⁹ 王景琳：《鬼神的魔力——漢民族的鬼神信仰》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992年6月），頁153。「鬼與神在最初產生的時候，並沒有根本的不同。神是本事大些的鬼，鬼是本事小些的神，人對待神鬼的態度、心理基本是一致的。」

魂而言，靈魂死亡後歸地獄或上天，鬼魂如沒處理好就怕成為厲鬼作亂，《春秋左傳·昭公七年》：

子產立公孫洩及良止以撫之，乃止。子大叔問其故，子產曰：「鬼有所歸，乃不為厲，吾為之歸也。」大叔曰：「公孫洩何為？」子產曰：「說也。為身無義而圖說，從政有所反之，以取媚也。不媚，不信。不信，民不從也。」¹⁰

鄭人因懼怕伯有（生平不詳）鬼魂作祟，子產(582—522B.C.)就來安撫伯有的鬼魂，目的就是讓鬼魂有歸宿，有了歸宿才不會做惡鬼。又

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明，匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲。¹¹

所以鬼魂是要安頓的，如果處置不當就很容易出事而殃及無辜之人。佛教對於剛死之人會做助念的儀式，道教則有念腳尾經的儀式，這些儀式代表著透過宗教方式讓亡者靈魂能夠得到妥當的引導而到陰間報到，使得人鬼隔離不再讓鬼魂留戀人間，並使亡者不受到其中過程的阻擋能順利通過層層障礙到達陰間。而留在人間的覺魂（游魂）則享受子孫的祭祀，覺魂又稱為覺鬼也就是一般我們所說的鬼，今將這覺魂於死亡之初就將祂引魂至神主牌位就是安其魂免得流蕩人間為害，這也是喪禮中最先要做的儀式就是所謂引鬼歸陰的宗教儀式，如果沒有經過這個儀式，亡靈則有可能成為流浪人間的孤魂野鬼，因此

引鬼歸陰主要有二個象徵作用，第一象徵人鬼相離，以儀式來傳達人界與鬼界相互隔離的關係，亡靈不會回到人間干擾在世的活人。第二象徵人鬼相安，鬼靈安於鬼界，能在陰間解脫快活，人也能避免各種

¹⁰(周)左丘明傳：《春秋左傳正義》，頁 1247-1248。

¹¹(周)左丘明傳：《春秋左傳正義》，頁 1248-1249。

災厄安處於人間。¹²

二、做七儀式和做功德

人死後七七四十九天內有所謂的做七儀式，在《地藏菩薩本願經》中

若能更為身死之後，七七日內，廣造眾善，能便是諸眾生，永離惡趣，得生人天，受勝妙樂，現在眷屬，利益無量。¹³

又

無常大鬼，不期而到，冥冥遊神，未知罪福，七七日內，如癡如聾。或在諸司，辯論業果，審定之後，據業受生。未測之間，千萬愁苦，何況墮於諸惡趣等？是命終人，未得受生，在七七日內，念念之間，望諸骨肉眷屬，與造福力救拔。過是日後，隨業受報，若是罪人，動經千百歲中，無解脫日。若是五無間罪，墮大地獄，千劫萬劫，永受眾苦。¹⁴

因此對於在地獄受苦的亡者是家屬擔心和積極為亡者拯救的對象，透過各種宗教科儀來超渡和拯救亡者脫離苦海。其中喪禮中的重頭戲就是告別式前的功德壇科儀，根據亡者死亡的原因做相關的科儀，如為一般生病死亡者，則有藥師懺的科儀相徵亡者身體已無病痛；如為意外死亡者，則有打枉死城的科儀協助亡者離開枉死城；如為因生產死亡者，則有打血池的科儀解救等，這些科儀主要任務就是拔度新亡者，因此亦稱為做功德。

¹² 鄭志明：《殯葬文化學》（新北：空大，2007年12月），頁72。

¹³ 《大正新脩大藏經》與《卍新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典系列光碟（2016）。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：（T30, no. 1579, p. 517, b6~17）。《地藏菩薩本願經》卷2〈利益存亡品7〉（CBETA, T13, no. 412, p. 784, a13-15）。

¹⁴ 《地藏菩薩本願經》卷2〈利益存亡品7〉（CBETA, T13, no. 412, p. 784, b12-20）

現代殯葬業者有時為了配合喪家需求和符合工商社會忙碌情形，有時會把做七的時程縮短甚至跳開，這是誤解做七的意義同時也會造成喪家悲傷情緒釋懷的延誤，做七如能按期進行可以讓家屬在短時間即可因法事而相聚，不致因親人死後子孫相聚不易，也因幾天就見面聊憶亡者情形可增加緬懷宣洩對亡者相思之情，這是一種悲傷輔導，實不應在告別式前就倉促用功德法事當為滿七的法事，這也是對亡者的不敬和不公平。

三、十殿冥王

講「十王」是因為「十王」所代表的正是「頭七」第一殿、「二七」第二殿、「三七」第三殿、「四七」第四殿、「五七」第五殿、「六七」第六殿、「滿七」第七殿、「百日」第八殿、「對年」第九殿、「三年」第十殿，十殿冥王其名號為：

一七秦廣大王太素妙廣真君；二七初江大王陰德定休真君；三七宋帝大王洞明普靜真君；四七五官大王玄德五靈真君；五七閻羅大王最勝耀靈真君；六七變成大王寶肅昭成真君；七七泰山大王等觀明理真君；百日平等大王無上正度真君；小祥都市大王飛魔演慶真君；大祥轉輪大王五化威德真君。¹⁵

在科儀當中謂拜王就是這十殿的冥王，依照經典記載是依序進行的，惟今工商社會造成大家能省則省，在出殯前禮儀社就幫喪家做所謂的「滿七」了，原本依照各做七程序進行的儀式已蕩然無存，除了少數的家屬依每七日做一個七做到滿七整，餘就剩百日和對年了，連三年的法事也都省略了。實際上後續的做七也可以在告別式後按期舉行，不因告別式的結束就取消後面的做七儀式，業者不能因為家屬的不懂而替家屬安排提前完成，應是告知家屬做七的意義和對亡者的幫助，甚至亦可請家屬自行誦經回向給亡者，這才是應行之道。

¹⁵ 文物出版社：《道藏》（北京：文物出版社，1988年3月），第2冊頁41。《元始天尊說酆都滅罪經》

四、判官

有些地區稱做七為做旬是不大妥當，旬者為十日，做七外尚有做旬的法事，前述十殿冥王外地獄尚有所謂的判官，做旬即在為亡者也能順利通過各判官的審判，依序為第五十九天、第六十九天、第七十九天、第八十九天做旬的法事。判官依據《道法會元·卷二百四十九·太上天壇玉格》記載從九品的左右判官和正九品的左右大判官職司的地方為天樞院¹⁶、北極驅邪院¹⁷，並論遷轉功的方式為：

初階一年救度十人以上，自右判官遷右大判官。又一年救度十人，遷左判官。又十人以上，遷左大判官。又一年救度二十人以上，遷八品。…救人謂之功，積德謂之行，所以一功約救百人也。¹⁸

判官的流傳至宋時興盛至明清時判官信仰更為風行，判官原則上多是陪祀在城隍廟裡面¹⁹，比較有名者為崔判官²⁰：

《夷堅志》所載除陰司判官外，還有水府判官、南嶽判官、西湖判官，忠孝節義判官等，都為人鬼擔任。如陰司判官為湖州趙教授（《夷堅丙志》卷七），忠孝節義判官為廣州推官楊緯（《夷堅丙志》卷十四）等。明清時，判官信仰更為風行，最為人熟知的是《西遊記》所說酆都判官崔府君²¹。判官無專廟，多陪祀城隍廟、十王殿或嶽神廟中。

¹⁶張繼禹主編：《中華道藏》第38冊（北京：華夏出版社，2004年1月），頁392。

¹⁷張繼禹主編：《中華道藏》第38冊，頁393。

¹⁸張繼禹主編：《中華道藏》第38冊，頁395。

¹⁹姜義鎮：《臺灣的民間信仰》（台北：武陵出版社，1988年11月），頁108。「城隍爺的部下神有文武判官、六部司、牛爺、馬爺、六將爺、范將軍、謝將軍、三十六關將、七十二地煞，宛如公堂一樣，權柄之大，可想而知。」

²⁰王景琳、徐甸：《中國民間信仰風俗辭典》（北京：中國文聯出版公司，1997年12月），頁450。

²¹烏丙安：《中國民間信仰》，頁172。「崔府君崇拜在中原一帶很有影響，被稱為冥府府君，是僅次於東嶽大帝的王。宋代以後始受供奉，民間公認有掌管冥界，斷大壽夭的靈驗。」

判官中還有所謂的四大判官，各為察查司判官、賞善司判官、罰惡司判官及陰律司判官，這些判官是輔佐冥王的陰官，在對狡猾的鬼魂時則會利用照妖鏡讓其生前的罪惡事情顯露無遺而伏首認罪²²。做旬四次就是以這四大判官為祭拜的對象，希望判官能手下留情讓亡者也能順利通過各殿，早日去投胎轉世。

五、淨土世界

除了陰間的冥王及判官外，家屬希望亡者能去的地方就是所謂的西方極樂世界或東方長樂世界。為什麼希望亡者去西方極樂世界？因為那個地方「無有眾苦，但受諸樂，…四寶周匝圍繞，是故彼國名曰極樂。」²³是個殊勝的淨土，是亡者希望所去的地方。西方極樂世界大家比較熟悉，知道教主是佛教的阿彌陀佛，身旁有觀世音菩薩和大勢至菩薩，三者合稱為西方三聖，接引有緣人前去極樂世界免受輪迴之苦。而東方長樂世界則是道教信徒死亡後所嚮往的地方，其教主是太乙（或太一）救苦天尊，太乙救苦天尊同時具備了解救人鬼的任務，有三種神格：一是長樂世界的接引者，一是人間苦難的救度者，一是地獄亡魂的薦拔者，對應佛教而言太乙救苦天尊可以說是佛教阿彌陀佛接引西方淨土、觀世音菩薩人間救苦、地藏王菩薩地獄薦拔的三種神格的綜合體。跟佛教西方三聖一樣，道教的東方三聖則為太乙救苦天尊、大惠真人、救苦真人。

²²張公輔：《中國鬼怪圖鑑》（台北：奇幻基地，2019年1月），頁50。「判官，輔佐閻羅王判案的陰官。地獄中的判官大致可以分為這麼幾類：掌刑判官、掌善簿判官、掌惡簿判官和掌生死簿判官。其中掌生死簿判官在四類判官中地位最高。…在對鬼魂進行審判時，判官除了查閱善惡簿對魂進行定罪，還有一個幫助審判的工具——照妖鏡，也稱孽鏡。有了這個工具，就不怕鬼魂不認帳。具體運用時，就是把鬼魂拉到鏡子面前，這時鬼魂生前做的罪惡就會一一呈現。」

²³《佛說阿彌陀經》卷1：(CBETA, T12, no. 366, p. 346, c12-16)

肆、儒家喪禮對於亡魂的安排儀式

人死亡後儒家喪禮對於靈魂的處理情形從復禮開始，直到三年禫祭合爐，期間還有牽涉到魂帛的設置和魂幡的設立。

一、復禮

復禮是亡者臨終時第一件要做的事情，《朱子家禮》云：

侍者一人，以死者之上服嘗經衣者，左執領，右執要，升屋中霤，北面招以衣，三呼曰：「某人復。」畢，卷衣，降，覆尸上。²⁴

在亡者臨終時就由祝拿亡者穿過的衣服上到屋脊後，向北方招喊亡者名稱返魂復魄，看能否將亡者救起，如不能救起就為死亡開始喪禮的儀式。儒家復禮的安排在家屬不捨亡者死亡之事實，經此復禮儀式後了卻家屬對死亡的疑慮。

二、魂帛

亡者既已確定死亡後，就設置靈座，並以魂帛代替代亡者的魂魄，接受家屬及友人的祭拜，《朱子家禮》有云：

司馬公曰：古者鑿木為重，以主其神，今令式亦有之，然士民之家，未嘗識也。故用束帛依神謂之魂帛，亦古禮之遺意也。世俗皆畫影，置於魂帛之後，男子生時有畫像，用之，猶無所謂，至於婦人，生時深居閨門，出則乘輜輶，擁蔽其面，既死，豈可使畫工直入深室，揭掩面之帛，執筆訾相，畫其容貌，此殊為非禮。又世俗或用冠帽衣履

²⁴(宋)朱熹：《朱子全書·家禮》(上海：上海古籍出版社，2002年12月)，頁902。第07冊

裝飾如人狀，此尤鄙俚不可從也。²⁵

魂帛係今之臨時牌位，又稱之神主牌位，人死軀體入棺不可見，藉由魂帛可以和亡者對話和緬懷思念之情，在合爐之前家屬皆可透過魂帛的設計與亡者作為溝通之用。

三、魂幡

魂幡又稱為招魂幡、引魂幡，人剛死時藉由宗教人士透過招魂幡的儀式引領亡者的亡魂至靈座的魂帛就位，台灣對於魂幡稱之「旛仔」，係道士在做法事牽引亡魂之用。

「旛仔」是道士所做的旗子，於喪事時使用，在長三、四尺的白布上寫明死亡年月日和姓名，綁在有枝葉的竹子上，稱為「招魂旛」，以這支旗子來牽引亡魂，在入葬以後燒掉。²⁶

舉凡做法事、出殯皆需用到魂幡，作為引領亡魂可以順利抵達現場來接受功德和領取財帛，魂幡舊時直至清靈時燒毀，今至火化場或墓地做完法事後即燒毀。

四、合爐

在做完三年或對年的功德儀式後就選當日或另擇日進行所謂的合爐儀式，合爐儀式完後，亡者晉升為祖先而接受後人的祭拜。祭禮依《朱子家禮》可分四時祭、初祖祭、先祖祭、禱祭、忌日、墓祭等，四時祭依四時的仲月擇日祭拜，冬至祭始祖，立春祭先祖，季秋祭禱，每年的死亡之日為忌日，清明擇日墓祭。今人已沒完全按照古禮施行祭禮，或許有人依忌日祭拜有之，另就是清明掃墓祭拜為之，也有人將四時祭、初祖祭、先祖

²⁵(宋)朱熹：《朱子全書·家禮》，頁 905。

²⁶林明義：《臺灣冠婚葬祭家禮全書》(台北：武陵出版社，2006 年 4 月)，頁 177。

祭、禩祭、忌日等日在重陽節時做一次性的祭拜。

伍、喪禮儀式的祭祖安位

一、祭祖安位

人因死而成鬼，如何才能將亡者再成為祖先就是透過祭拜祖先的儀式，祭祖安位是將亡者奉上神桌與歷代祖先同時接受後代子孫的奉祀，這是一種慎終追遠和報本反始的孝道情感，「人有水源木本，則喪之祭禮，自不可缺。」²⁷因為有祖先才有我們，所以祭祖是一種報孝的精神表現而非迷信的做法。另《臺灣冠婚葬祭家禮全書》一書中也提到台灣人對死亡的觀念認為：

台灣人對死亡的觀念是靈魂不滅，認為人就是肉體與靈魂的結合，當人死後，肉體歸於塵土，靈魂卻離開身體永存宇宙之間，同時靈魂對其子孫會加以保護，因此生前，子孫要盡孝，死後，子孫要祭祀。²⁸

沒拜叫鬼有拜叫祖先，除了祭拜祖先請祖先不要干擾影響後代子孫外，更希望透過祭拜的儀式使祖先成為神明，所以叫去世的祖先說去做神。神是由鬼升級而成神，雖是鬼也是有祂的神通。鬼跟神的產生其實一開始是一樣的，人死亡後生前如有合乎做神的條件，則死後上天為神；如果不合乎做神的條件則死後為鬼。神有神通，鬼也有鬼通，所以「神是本事大些的鬼，鬼是本事小些的神，人對待神鬼的態度，心理基本是一致的。」²⁹因此民間習俗上常會說家人死亡稱為做神，希望祂真的可以為神庇佑子孫，探

²⁷ 徐福全、林育名增訂：《增訂家禮大全》（台北：徐福全，2012年6月），頁285。

²⁸ 林明義：《臺灣冠婚葬祭家禮全書》，頁168。

²⁹ 王景琳：《鬼神的魔力——漢民族的鬼神信仰》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992年6月），頁153。

究原因大概的目的就是「使天下之人齊明盛服，以承祭祀」³⁰而已。

二、死後魂報

人死之前其魂有些早已脫離身體而四處遊蕩，因此有時候家人在夢見久未見面的親人時，卻可以知曉其人是否亡故，就因為有所謂魂報的情形，《搜神後記》記載董壽之在遇難後返回家中，其妻問之壽之不答而出，卻在雞籠處見血數升壽之卻不見，全家號哭至早有人報董壽之死亡之事³¹。《搜神後記》另記一載魂車木馬的情事，亡者返家告知父母其已死亡並將入殮，藉由魂車木馬將死者父母遠載至亡者死亡之處，與亡者見面後如亡者所言³²這些是死人魂報的例子。

三、死後當神和生前當神

另有來報死後當神的，也有未死就已靈魂出竅去當神的記載，《搜神後記》中記載曇遂年二十餘，某日去某間廟宇回家後即夢見該廟自稱是廟姑的女子跟他說不久後他就是該廟的神明，果真一個月後曇遂病入膏肓對他人言及此事³³。除了死後當神，也有是生人當神的，《聊齋志異》記載李生正義直言，某日生病對家人說吃藥無效，陰間閻羅缺人如暴斃暫且不要埋葬，果真死亡後入陰間地府見冥王發生一些事情而返回陽間之事³⁴。

³⁰(宋)朱熹：《朱子全書·中庸章句》(上海：上海古籍出版社，2002年12月)，頁41。第06冊四書章句集注。

³¹(晉)陶潛撰，汪紹楹校注：《搜神後記》(北京：中華書局，1981年1月)，頁22-23。

³²(晉)陶潛撰，汪紹楹校注：《搜神後記》，頁23。

³³(晉)陶潛撰，汪紹楹校注：《搜神後記》，頁31-32。

³⁴(清)蒲松齡：《聊齋志異圖詠》(濟南：山東畫報出版社，2002年10月)，頁305-306。

四、後代祭祀

現代殯葬除了妥善處理亡者的肉體和靈體外，另一方面考慮的是生者的道德關係，因此要注意的是：

第一、對於親人的死亡家屬要表現出哀傷之意；第二、在哀傷過程中不能讓亡者擔心；第三、在喪事處理後不能遺忘亡者；第四、亡者的遺體要得到妥善處理；第五、亡者要能夠順利回到祖先那裡；第六、亡者要有後代繼承與祭祀。³⁵

後代祭祀就是對於祖先死後盡孝的最佳方式，現代的人由於工商社會原故，慢淡輕忽了祭祀的重要性，只願享受繼承的財物而不願對祖先祭祀盡孝，這是一種很憂傷的情懷，沒有祖先的傳承哪來後代子孫的興盛，飲水思源是相當重要的。殯葬業者的引導也很重要，而不是告別式後就建議喪家將祖先牌位等盡放在塔位而不拜。死後有所謂的忌日和祖先的節日，逢年過節的祭拜更是不可避免，家人可以改變拜祭品的方式，而不是藉口不予祭拜，所以說祭拜祖先是孝道而不是迷信的問題，也就是「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」³⁶對於孝道的標準更是「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」³⁷的道理。

陸、結論

喪禮流程的安排經數千年文化之改變，其對亡者魂魄之關照是歷久不變的，引鬼歸陰和祭祖安位都是其喪禮的重點，對於喪家而言這都是具備臨終關懷和後續照顧的延續行為，在畏死安生的情懷上是希望殯葬業者能夠在亡者死後即安排妥當安置遺體和宗教科儀，其目的就是在趨吉避凶上，

³⁵ 鄭志明、尉遲淦：《殯葬倫理與宗教》(新北：空大，2008年8月)，頁53。

³⁶ (宋)朱熹：《朱子全書·論語集注·為政》，頁76。第06冊四書章句集注。

³⁷ (周)孔子著，(漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏，李學勤主編：《禮記正義》，頁1681。(卷52·中庸19)

認為死亡是一種不吉祥之事應妥善處理完畢，以免喪家再有不幸情事發生。

宗教儀軌與殯葬是一體兩面的工作，從喪禮的開始就是一連串宗教科儀的進行，這是對亡者靈魂去處做一適當安排，雖無法得知結果如何，然有此動作對於家屬而言是可欣慰的，畢竟喪家也是希望亡者能夠透過科儀的進行得到神佛的疼惜在另一世界過的安穩。另對遺體的尊重與敬仰也是對於魂魄的重視，亡者雖死容貌依然保持生前般的慈祥面容，這也是喪家希望看到的情境，不要讓死者死後的樣子在喪家心中留下遺憾。又喪禮儀式的進行是對亡者的緬懷致意，也應加重對亡者的靈魂喊話，要亡者安心隨神佛去祂該去的地方，喪禮的目的講的就是生死兩安的處理結果，除了要安置亡者的魂魄外也要對生者關心，因為科儀的進行讓生者免除對亡者死亡後的不安，這是一種生死兩利的喪禮。

對於亡者死後家屬的心態在一般人的心中總是矛盾的，又是害怕，又是不捨，又是要求死者的庇佑，因為死亡後就代表了祂有神通，所以說是矛盾的，對於鬼神而言是敬畏之心而不是懇求之心，鬼神並不虧欠我們，況且祂們都是無形體無法實際的享用實體物，因此祂們更需要我們的供養和奉祀，鬼神神通的強弱取決在拜的人，如能隨時隨刻功德迴向給祂們，這樣祂們的力量才能增強，否則就是一個普通的鬼而已，鬼神在世時如不精進獲取知識和智慧則死亡後仍然懵懂無知，不是常講死人直就是這個道理，所以更要在人死亡後給予精神的糧食經典道理的補充，這就是宗教科儀對於死者和喪家最佳的教化意義，而不是提供亡者當神的跳板。

親人死後的世界雖然我們看不到也無法去摸索到，然而卻是活生生的出現在我們的夢中訴說祂們的需求與轉告，我們總是聽天由命地等出事時再透過宮廟的巫覡得知親人到底要什麼，因此總有人說在生時孝順最重要，等到死了才做任何的補償是於事無補的，平生不做壞事不怕半夜鬼敲門，只要我們坦蕩蕩的行事，相信任何的鬼神對我們就不會有太大的困擾。

參考文獻

1. 古籍

- 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，1999年1月。
- 周·孔子著，漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，李學勤主編，《禮記正義》，北京：北京大學出版社，1999年12月。
- 晉·陶潛撰，汪紹楹校注，《搜神後記》，北京：中華書局，1981年1月。
- 宋·朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年12月。
- 清·蒲松齡，《聊齋志異圖詠》，濟南：山東畫報出版社，2002年10月。

2. 近人編輯、論著

- 文物出版社，《道藏》，北京：文物出版社，1988年3月。
- 中華電子佛典協會，《CBETA 電子佛典集成光碟》，台北：中華電子佛典協會，2016。
- 王景琳，《鬼神的魔力——漢民族的鬼神信仰》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992年6月。
- 王景琳、徐匄，《中國民間信仰風俗辭典》，北京：中國文聯出版公司，1997年12月。
- 林明義，《臺灣冠婚葬祭家禮全書》，台北：武陵出版社，2006年4月。
- 姜義鎮，《臺灣的民間信仰》，台北：武陵出版社，1988年11月。
- 徐福全、林育名增訂，《增訂家禮大全》，台北：徐福全，2012年6月。
- 烏丙安，《中國民間信仰》，上海：上海人民出版社，1996年1月。
- 張公輔，《中國鬼怪圖鑑》，台北：奇幻基地，2019年1月。
- 張繼禹主編，《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年1月。
- 劉仲容、尤煌傑、武金正，《西洋哲學史》，新北：國立空中大學，2013年1月。

鄭志明，《殯葬文化學》，新北：空大，2007年12月。

鄭志明、尉遲淦，《殯葬倫理與宗教》，新北：空大，2008年8月。

臺灣「儀式僧」瑜伽燄口施食儀 傳承發展

陳省身*

摘 要

臺灣「儀式僧」的瑜伽燄口施食儀式在傳承上，基本上可以第二次世界大戰為分期點。在第二世界戰前，雖可分為明清和日治時期，但在戰前燄口傳承，主要是以福建系為主流。「香花僧」以「鼓山湧泉寺版本」為主。戰後國民政府來台，江浙系統的燄口傳承是「寶華山隆昌律寺」和「常州天寧寺」的版本，俗稱「華山燄口」。在臺灣不管是「香花僧」和「經懺僧」，也不管是本地還是外江，是以擔任瑜伽燄口施食儀式主法的金剛上師，來衡量。學習圓滿後，便擇期舉行「開啟放銜瑜伽燄口施食法會」，可稱「開啟放銜」，或「開銜燄口」。

關鍵詞：瑜伽教僧、「儀式僧」、「香花僧」、「經懺僧」、瑜伽燄口

* 作者係國立空中大學兼任助理教授

Inheritance and Development of Yoga flaming mouth feeding of Taiwan ritual sangha

Chen ShingShen *

Abstract

Basically World War II is the main milestone in the inheritance of Yoga ritual of Taiwan ritual sangha. Before WWII, although there were Ming, Qing and the Japanese Taiwan systems, the Fujian system prevailed in Taiwan. This Fujian system comprised of three monasteries located in different counties of Fujian. In the application of Yoga flaming mouth feeding, the styles of chanting from Yongquan Temple, Mount. Gu were mainly used. After WWII, sangha from the north came to Taiwan with Kuomintang, so the northern style of sutra chanting was introduced. This greatly affected Buddhist practice, ceremonies and culture in Taiwan. In Taiwan, a special assessment is required if you want to join the sangha of ritual, no matter which kind of sangha you are, or which monastery you come from. The prerequisite to be a host in a grand ceremony is to pass the host assessment of Yoga flaming mouth feeding. So it is common for masters to hold a Yoga flaming mouth feeding when there is a need to access a protégé.

Keywords: Sangha of Yoga , Sangha of Ritual, Sangha of Offerings,
Sangha of Sutra, Yoga alms

* Assistant Professor of National Open University

本文¹所討論的「臺灣「儀式僧」」，其最早的淵源，可溯源到明初「瑜伽教僧」²的官定僧侶分類。根據明太祖於洪武 16 年（1383）時，曾命僧錄司官對「今瑜伽顯密法事儀式及諸言密咒，盡行考校穩當可為一定成規，行於天下諸山寺院，永遠遵守，為孝子順孫慎終追遠之道，人民州裡之間祈禳伸請之用。」³之後明太祖又在《申明佛教榜冊》中規定「顯密之教，儀範科儀，務洪武十六年頒降格式」⁴。

亦即，本文是根據，明代時將佛教寺院三分為「禪、講、教」三種：第一種是「禪僧」，以修禪為主，居禪寺，不與民間接觸。第二種是「講僧」，以學習各宗的經論和講說為主，居「講寺」，同樣不與民間接觸。第三種是「瑜伽教僧」，以替國家或民間的佛教信徒在喪儀時或七月超渡法會等，進行「瑜伽燄口」的追薦、超渡、延壽、免災或求冥福。透過他們興辦各式的瑜伽道場，可替善信人等追薦冥福以報親恩或為亡靈超生善趣；並可為生者祈求福壽康寧。最主要的佛事為瑜伽燄口施食，因此被命名為「瑜伽教僧。」職此，「臺灣「儀式僧」」應該可以溯源至第三種「瑜伽教僧」。

事實上，在明清兩代時，在官方檔案及地方誌書則常稱其為「應赴（付）僧」。因而，本文經由經典文獻和田野調查比對研究的過程，把這些明清以來源自「瑜伽教僧」或稱為「應赴（付）僧」，包括「香花僧」和「經懺僧」等「佛教儀式專家」，定義為「儀式僧」。

筆者會以「儀式僧」來進行論述，除了前言提到的歷史背景外，主

¹ 本文首先衷心感謝編輯安排審稿，以及兩位審稿委員，提供的寶貴意見，使本文能更加完善。本文已參考兩位審查委員，所提供的修正意見，進一步調整，特此致謝。

² 有關「瑜伽教僧」的研究，以陳玉女教授的研究最具有權威性。其研究成果：〈明太祖徵召儒僧與統制僧人的歷史意義〉，《中國佛學 v.2 n.1》（台北市：中國佛學編委會，1999 年）。〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《新世紀宗教研究》（台北：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2004 年）。〈明代佛門內外僧俗交涉的場域〉（台北：稻鄉出版社，2010 年）。〈明代佛教儀式的經懺化〉，《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》（台北：中央研究院文哲所，2013）。對本論文的研究啟發甚大。

³ （明）葛寅亮，《金陵梵剎志》卷三，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯第 3 冊（台北：新文豐出版公司，1987 年），頁 86-87。

⁴ （明）釋幻輪編，《釋氏稽古略續集》卷二，《大正新修大藏經第 49 冊》，發行日期：2019-04-15，（CBETA）依大正新脩大藏經所編輯。

要是受到譚偉論〈建立民間佛教研究領域芻議〉，提到「儀式佛教」一詞。他在該文也認為包括：香花和尚，普庵教法師，瑜伽教法師所進行的儀式，都可示為「儀式佛教」。⁵由於該文並未對這些儀式專家，有一統合的名稱來歸類，因此筆者認為，若以「儀式佛教」來形容其儀式類型，那「儀式佛教」的執行者，即可命名為「儀式僧」。

臺灣「儀式僧」可分為「香花僧」以及「經懺僧」，在「經懺僧」中，又可以分成「本地」和「外江」兩個系統。他們也傳承了各種儀式，其中以「瑜伽齧口施食儀」可作為他們的代表儀式，因該儀式不管在手印、咒語、觀想、唱誦等法節上，均最為繁復。所以「瑜伽齧口施食儀」也成為考核一位「儀式僧」是否合格的儀式。

此法的傳來，最初是唐武后時實叉難陀譯《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》一卷和《甘露陀羅尼咒》一卷。面然就是齧口的異譯。其《救面然餓鬼陀羅尼神咒經》中所說真言名變食真言。《甘露陀羅尼咒》所說真言名甘露真言。謂取一掬水，咒之十遍，散於空中，即成甘露。其後不空三藏譯出《救拔齧口餓鬼陀羅尼經》，其實叉難陀所譯同本。不空又譯出《瑜伽集要救阿難陀羅尼齧口儀軌經》、《瑜伽集要齧口施食起教阿難陀緣由》（即前《儀軌經》前半起源分別行）、《施諸餓鬼飲食及水法》。元代由於藏族喇嘛進入漢地，密教也隨之復興。藏經有《瑜伽集要齧口施食儀》一卷⁶。

在明清以來中國傳承的「瑜伽齧口施食儀」有著不同的傳承版本，舉凡明代天機禪師的《修習瑜伽集要施食壇儀》，世簡稱為《天機齧口》。祿宏《修設瑜伽集要施食壇儀》，清康熙 32 年（1693）寶華山釋德基的《瑜伽齧口施食集要》，世稱《華山齧口》⁷。

臺灣「儀式僧」所傳承的「瑜伽齧口施食儀」，在「經懺僧」主要以鼓山湧泉寺的《修習瑜伽集要施食壇儀》，但是否同天機禪師所傳的《修習瑜伽集要施食壇儀》，因為筆者無天機禪師所傳的《修習瑜伽集要施食壇儀》，因此無法確定，是否為同一版本。「本地」和「外江」的「經懺僧」，

⁵ 譚偉論，〈建立民間佛教研究領域芻議〉，《民間佛教研究》（北京：中華書局，2007 年），頁 7-11。

⁶ 周叔迦，〈齧口〉，《佛教的儀軌制度》（台北：佛教書局，1975 年），頁 109-110。

⁷ 周叔迦，〈齧口〉，《佛教的儀軌制度》，頁 109-110。

所運用的則是《華山餕口》。

本文參考自筆者博士論文《臺灣「儀式僧」瑜伽餕口施食儀式研究》⁸中〈第二章·臺灣「儀式僧」的傳承發展〉及〈第三章·臺灣「儀式僧」瑜伽餕口施食儀傳承發展〉兩章中的內容，重新整理修改成文。

分別就「瑜伽餕口施食儀」，在臺灣的不同時期的傳承發展進行說明。內容則包括該儀式不同版本探討，傳承教授方式，以及各時代政權對「瑜伽餕口施食儀」產生的變革影響。

壹、政權興替與儀式發展

本段分別以明清時期、日治時期、戰後時期，不同政權在臺灣興替時，瑜伽施食儀式，如何過透臺灣「儀式僧」中「香花僧」與「經懺僧」兩大派別，在臺灣如何進行傳承發展，進行論述說明。透過論述以了解不同時期，「瑜伽施食儀式」的演法傳承特色，有哪些重要的代表人物，有什麼重要的變革發展及其影響。

一、明清時期

在明清時這些「儀式僧」，舉凡臺灣香火廟年度中元齋醮祭祀活動，在清代的地方誌書中便有許多「儀式僧」放餕口或是普度施食的記載。明清之際由於移民們冒險渡海過峽來臺安居，但又面臨疾病、瘴癘、原住民出草以及三不五時的分類械鬥及大小變亂，因此產生不少孤魂野鬼，藉由普度放餕口的宗教儀式，一方面可以消弭移民們不安的心理恐懼，另一方面又可安頓這些死難的移民。因此在這段時間以移墾社會為主的臺灣社會餕口儀式多是在農曆七月時進行。

在清康熙 59 年（1720）由陳文達編的《臺灣縣志·輿地志·歲時篇》記載「儀式僧」舉行放餕口普度的儀式情境：

⁸ 陳省身，〈臺灣儀式僧瑜伽餕口施食儀式研究〉，（台北市：私立中國文化大學史學所博士論文，民國 108 年 12 月。）

七月十五日，浮屠謂地官赦罪之日，各宮廟社裡斂金延僧拜懺，是夜搭檯演放餞口，俗所謂『普度』是也。每費至數十餘金。人家祭其祖先，與清明節無異；亦春露秋霜、追遠報本之意也⁹

在清乾隆 6 年劉良璧、錢洙等纂《重修福建臺灣府志·卷六·風俗·歲時》中亦提到民間普度施食的情形：

十五日曰中元，為盂蘭會。數日前，好事者醵金為首，延僧眾作道場，以一老僧主之。豎高棚，陳設飯食、牲醴、蕉果、糕餅等盤，堆高至七、八尺或丈餘；黃昏後，登壇說法，撒物食羹飯，名曰「放餞口」，亦曰「變食」；以一粒飯可化作百千粒飯，供祀無祀之鬼，謂之「普度」……¹⁰

在清乾隆 17 年（1752）王必昌的《重修臺灣縣志》中亦有記載：

十五日，作蘭盆會。數日前，好事者醵金為首，延僧眾作道場，將會中人年月生辰列疏；又搭高檯，陳設餅餌果品，牲牢堆盤二三尺，至夜分同羹飯施餞口，謂之普度……¹¹

另外在清咸豐 2 年（1852）陳淑均的《噶瑪蘭廳志》亦記錄著農曆七月，延請儀式僧，放餞口施食的佛事：

七月超度，自初一至月終，各里社僉舉首事，鳩金延僧禮懺，填書榜疏。以紙糊大士一尊，普施盂蘭法食。家供牲、醴、時羞、果食，結彩、張燈，陳設圖玩，焚化楮鏹，不計其數。先一夕，各首事子弟，

⁹（清）陳文達，〈輿地志一·歲時〉，《臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年），頁 64。

¹⁰（清）劉良璧、錢洙等纂，《重修福建臺灣府志·卷六·風俗·歲時》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957 年）頁 97。

¹¹（清）王必昌〈卷十二·風土志〉，《重修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961 年），頁 398。

皆捧一座紙燈，上書姓名、鋪號，結隊連群，金鼓喧闐，送至溪頭，名曰放水燈。即放焰口引餒者以就食也。三日事竣，演戲一臺，名曰壓醮。¹²

再來在清同治 10 年（1871）陳培桂的《淡水廳志》，則引用詩詞，說明中元節啟建盂蘭會，延僧建醮普度之事：

香煙漂渺繞盂蘭，果號菩提佛頂盤菩提果種出荷蘭，又曰釋伽果。張鷟洲詩：清果菩提繞室馨，金包柑橘麗繁星，更憐斗大波羅密，磊砢真同佛髻青雲。普度無遮觀自在，紙窗夜靜散波瀾中元盂蘭會延僧建醮，名曰普度。或三、五、七晝夜不定。高搭木台，排列瓜果，餅餌之類，……¹³

在清道光 16 年（1836）周璽的《彰化縣志》亦記錄農曆七月厲壇，延僧普度，祭祀無祀鬼魂之事：

厲壇：在縣治北門外車路口，祭無祀鬼，即古所謂泰厲、公厲、族厲也。每歲春清明，秋七月十五日，冬十一月朔日：凡三祭。惟七月望日為盂蘭會，延僧普度，最為盛設。¹⁴

在清光緒 23 年（1897）《安平縣雜記》中，則是清代臺灣文獻中，最早提到臺灣「儀式僧」侶身份類別，以及有關禪和佛事和香花派佛事的差異點。在文末，並記載著每年農曆七月中元普度，各里廟請僧侶做盂蘭會醮典法會時舉行瑜伽餞口儀式的相關陳述：

¹²（清）陳淑均〈風俗（上）·民風〉《噶瑪蘭廳志卷五·（上）》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年），頁 179。

¹³清同治 10 年（1871）陳培桂《淡水廳志》，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=457315&searchu=%E6%99%AE%E5%BA%A6>

¹⁴清道光 16 年（1836）周璽《彰化縣志》電子版，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=439488>。

大約臺之僧侶，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。若入殮、若頭七（頭七俗名「開魂路」）、若過旬（七日一旬，富裕之家必延僧道或菜公誦經設祭一次）、若卒哭（俗名「撒靈」）、若安葬，必請其披袈裟（袈裟，僧衣也），禮誦彌陀經、金剛經、梁皇懺及血盆等經，以超渡亡者。多至十餘僧，少亦一僧。卒哭誦經，有三五天者（俗名「做功德」）；喪主按其勤勞，出資酬謝焉（鄉下僧少，均用道士，間有請禪和者）。七月盂蘭會，各里廟亦有請僧侶建醮、演放珈瑜燄口，以拯幽魂。此臺之俗例也。法器有錫杖、盂鉢、鈴磬、木魚、手爐之類。¹⁵

綜上引文可以得知七月十五日為中元同時也是佛教盂蘭盆節，而文中所提到的延請僧侶作道場，登壇說法，設食祀無祀鬼神，便是指燄口施食，老僧則是指燄口主法的金剛上師，而高棚便是指放滿供品的孤棚，而撒物食就是指在放燄口時撒灑的甘露法食。這些是清代有關「儀式僧」侶舉行瑜伽燄口施食法會的文獻紀錄。

另外在臺灣民間的喪禮儀式中，若是請「儀式僧」用佛教的儀禮來處理亡者的，通常會以亡者的名義來舉行「瑜伽燄口」。當做功德超度佛事。在《重修福建臺灣府志》記載了臺人以普施做功果的習俗：

俗多信佛，設靈後，必延僧設道場，名曰『開冥路』。五旬，再延僧道禮懺，焚金銀楮錢，名曰『還庫錢』；或二晝夜、三晝夜，打地獄、弄鑊鉞普度，名曰『做功果』¹⁶。

另外在清周鍾瑄《諸羅縣志》亦可看到以普施做功果的內容：

¹⁵（清）不註撰人，《安平縣雜記》（南投市：臺灣省文獻委員會，1993年），頁21。

¹⁶（清）劉良璧、錢洙，〈卷六·風俗〉，《重修福建臺灣府志》，頁94-95。

設靈後，延僧道誦「藥師經」；云為死者開冥路。五旬，再延僧禮
懺打地獄、弄鏡普渡；云為死者資冥福。¹⁷

在引文中所指的普度便是指齋口施食。而舉行的時間通常是「出山」前一天下午，或是「出山」回來時。或是在「百日」和「對年」時，而喪家均會在門前空地排著各類祭品，以供孤魂（好兄弟）飽食，而其意義一則為亡者行佈施，累積功德，二則為避免與亡靈爭搶祭品。而親朋好友和左鄰右舍均會拿供品來參加「贊普」。

二、日治時期

到了日治時期，臺灣本地「經懺僧」則親至福建習法，回臺後教授門生。像是基隆月眉山靈泉寺的文印法師（1913~1975），曾在二十一歲時到福建鼓山湧泉寺受具足戒，學習齋口施食儀軌。文印法師回臺後，便教授師弟九份金山寺的住持普義法師（1913~1992）。

文印法師在當時齋口演法最有名的是他的「蓮花掌」及「獻十度印」，就是俗稱的「運轉蓮花印」；¹⁸他的「蓮花掌」及「獻十度印」打出來就像朵朵浮出水面盛開的蓮花栩栩如生¹⁹。

臺北市北投慈航禪寺的開山住持智性法師（1884~1964）在二十歲時，大正12年（1923）於福建鼓山湧泉寺，依止方丈振光老和尚剃度出家。翌年並於鼓山湧泉寺依古月老和尚受具足戒。²⁰

並在福建學習齋口等經懺佛事，並傳抄帶回一本《瑜伽齋口觀想指南》的齋口秘笈，回臺灣教授門生弟子，如臺中萬佛寺的開山住持聖印法師（1930~1996）的齋口演法就是他所教授的。這本《瑜伽齋口觀想指南》

¹⁷（清）周鍾瑄主修，《諸羅縣志》（臺北市：宗青圖書出版公司，1995年初版），頁143。

¹⁸這是指放齋口時一開始打的串場手印，兩隻手掌像蓮花般的上下左右轉動。

¹⁹有關文印法師的說明，主要參考修豐法師訪談，於臺北市北投天竺寺，2006年5月18日。

²⁰于凌波，〈臺北市慈航寺釋智性傳〉，《中國近代佛門人物誌（四）》（臺北市：慧炬出版社，1998年），頁325-328。

是由清道光年間，福清瑞峰寺夢龔所記，九疊痴叟夢苓敬繕²¹。再由智性法師流傳到臺北龍山寺，當時在龍山寺的法師如覺珍法師、正席法師、賓筭法師、明宗法師等，均視為無價至寶，紛紛傳抄²²。

《瑜伽餞口觀想指南》書中的內容，主要說明：瑜伽餞口法會的結構、法會時所供佛菩薩及護法神祇聖位名號、各式寶幡聖號、各式符法諱號密咒、種子字顏色變換口字訟、觀想要訣、手印指法、專有名詞解釋等。²³

在《瑜伽餞口觀想指南》中所運用的符法諱號密咒，為「紫微大帝」的「諱號」加上「卍字」形成的符諱（圖 1），然後以此符諱，書畫於水盂內，並用無名指寫點，並念密咒：「二十八畫甚蹻蹻，吾家有把大鎖匙，知得孔明開下論，風雲雷雨滿天飛。」，目的為預防金剛上師，登壇演法時，若遇到魔怪作祟，導至邪風惡雨，直吹至壇，深怕法壇被妖邪之風倒，故書此符諱並念密咒對治。²⁴



（圖 1）「符諱」²⁵

²¹（清）夢龔所記，九疊痴叟夢苓敬繕，《瑜伽餞口觀想指南》，（福清：瑞峰寺，清道光年間），末頁。

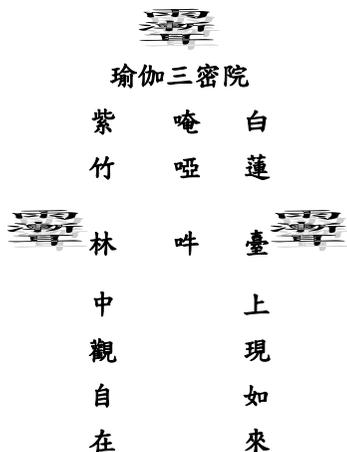
²²訪談王欽宗（悟宗）法師，於新北市新莊法師住所，2005年4月4日。

²³（清）夢龔所記，九疊痴叟夢苓敬繕，《瑜伽餞口觀想指南》，（福清：瑞峰寺，清道光年間），此書無標明頁數。

²⁴（清）夢龔所記，九疊痴叟夢苓敬繕，《瑜伽餞口觀想指南》。

²⁵筆者於2019年8月1日，拍自（清）夢龔所記，九疊痴叟夢苓敬繕，《瑜伽餞口觀想指南》一書。

這樣書「紫微大帝」的「諱號」的方式，並深深影響到臺灣本地「經懺僧」，登臺演法，他們在進行「卦空結界」時即會運用。



在卦空安壇時若是寫^𪛗用戒尺寫這個字，用意即請「紫微大帝」來當護法神鎮壇結界，並保護金剛上師施食演法平安順利。

另外像是臺北龍雲寺的開山住持賢頓法師（1903~1986）（圖 2），俗姓林，法名彌悟，字賢頓，受傳嗣法，法號寂昶。臺中縣人，十八歲時，於臺中大甲鎮瀾宮，禮覺定和尚為師剃度出家。²⁶。大正 13 年（1924），賢頓法師二十二歲，成為臺籍學僧第一位進入閩南佛學院者。二十四歲時，在福州鼓山湧泉禪寺受具足戒。昭和 2 年（1927）回到臺灣。當他二度前往大陸行腳參訪，到漳州南山寺，賢頓法師接會泉法師法脈，受其衣鉢及法卷，²⁷跟從會泉法師，學習噀口演法科儀²⁸。

²⁶ 賢頓，網址：

<http://buddhaspace.org/dict/fk/data/%25E8%25B3%25A2%25E9%25A0%2593.html>。

²⁷ 于凌波，〈最早讀閩南佛學院的賢頓法師〉《中國近代佛門人物誌（四）》，頁 40-43。

²⁸ 參考東和禪寺源靈老和尚訪談紀錄，於臺北市東和禪寺，2003 年 4 月 3 日。



(圖 2) 賢頓法師於花蓮東淨寺水陸法會施放瑜伽餞口
(照片由東華大學李世偉教授提供)

賢頓法師回臺灣後廣教弟子餞口禮儀。如臺北東和寺圓寂住持源靈法師（1928～2013）及臺北龍山寺前任住持慧印法師（1935～2004）的餞口演法都是和賢頓法師學習的。

臺北天竺寺住持修豐法師²⁹（1926～2011）除了和九份金山寺的普義法師（1913～1992）學習過外，也曾和賢頓法師學習過。³⁰賢頓法師所學的「南派餞口演法」³¹以繁複及細緻聞名於教界，特別注意餞口演法的小動作及手印的變化如唱「佛面偈」³²時打手印。

²⁹ 修豐法師，昭和二年出生，修豐法師的法名是在月眉山系統由普義法師（1913～1992）所取的，賢頓法師則取滿空（內號）慧耀（外號），修豐法師五十五歲才出家受戒。他三十三歲在臺北縣瑞芳金山寺與普義法師（1913～1992）學習佛教禮儀，三十八歲時住臺北龍雲寺，他向普義法師學習餞口和經懺花板等唱誦。參考修豐法師訪談紀錄，於北投天竺寺，2007年8月6日。

³⁰ 參考東和禪寺源靈老和尚訪談紀錄，於臺北市東和禪寺，2003年4月3日。

³¹ 南派餞口演法，是指傳承自福建鼓山湧泉寺，泉州開元寺，漳州南山寺及福州雪峰崇聖寺等傳承的餞口演法，南派的餞口演法注重手印的變化，並融合民俗信仰，在唱腔上則充分融合了地方小調。

³² 《佛面偈》：佛面猶如淨滿月，亦如千日放光明，圓光普照於十方，喜捨慈悲皆具足南無盡虛空遍法界，過現未來，佛法僧三寶，南無登寶座菩薩摩訶薩。

臺灣本地「經懺僧」，只有賢頓法師派下傳承系統的法師，才有在「佛面偈」時，依偈語內容，一句一偈，依文解義的方式，打相對應的手印出來。筆者曾請教過源靈老和尚「佛面偈」手印的來源依據，源靈老和尚告知筆者，賢頓法師去東南亞交流時，從泰國的「廣府版餵口」³³及越南本地佛教僧侶「瑜伽蒙山施食」³⁴參考學習，加以融匯運用。³⁵

筆者在 2014 年時，透過泰國廣東籍友人林朝龍先生的協助，取得泰國普仁寺《廣府版餵口心法口訣》³⁶，在口訣內則在「佛面偈」手印時，有提到相關的手印法觀想心法。³⁷心法內容提到的手印名稱，和賢頓老和尚傳承手印有九成是相同的。

筆者在 2013 年 7 月時，曾親自去越南本地佛教系統的安江福隆古寺，進行《瑜伽蒙山施食中科》田野調查。在儀式現場時，看到主法的善信大和尚，在「佛面偈」時，亦有打手印。善信大和尚告知筆者，這整套的手印名稱為「開佛面」（圖 3）。「開佛面」手印，與賢頓老和尚傳承手印，有八成是相同的。故筆者判斷，賢頓老和尚所傳的「佛面偈」手印，是參考泰國華宗，越南本地佛教兩個系統的手印，加以融合運用變化形成的。



（圖 3）越南安江福隆古寺住寺善信法師打「開佛面」印
（筆者於 2013 年 7 月 9 日攝於安江福隆古寺）

³³ 「廣府版餵口」流傳於泰國華宗寺院道場，為廣東佛教的傳承系統。

³⁴ 《瑜伽蒙山施食中科》，流傳越南本地佛教寺院道場。

³⁵ 參考東和禪寺源靈老和尚訪談紀錄，於臺北市東和禪寺，2003 年 4 月 3 日。

³⁶ 林朝龍整理，《廣府版餵口心法口訣》，內部流通，無出版日期。

³⁷ 基於田野倫理，有承諾林朝龍先生不可外傳，因此不方便說明是哪些手印和觀想內容。

賢頓法師對擔任「餞口主」的要求相當嚴格。要求要和他學習「餞口主」³⁸的法師一定要幫他的餞口法會，敲滿三臺餞口法會的木魚；在過程中不能有所錯誤才肯教授。賢頓法師並要求擔任「餞口主」的法師演法前，必定要齋戒沐浴，才能登臺主法。並且要求凡是禮請他放餞口的齋主，一定要把錢，先拿去做社會公益事業，之後拿收據給他，才答應幫對方主持瑜伽餞口施食法會。³⁹

這些本土佛教的「經懺僧」和「香花僧」一樣，除了親至福建習法，回臺後教授門生，廣傳福建系統的經懺儀式者外。有的則直接禮請閩省的高僧來臺教授梵唄經懺，像是新竹縣關西潮音禪寺便是一個例子，潮音禪寺第四代住持理明法師（1900～1962）禮請其依止師福州雪峰禪寺當家常悟老和尚，來到臺灣駐錫在關西潮音禪寺，教授「福州本地」⁴⁰梵唄經懺餞口佛事等，使潮音禪寺成為臺灣本土經懺佛事的重要祖庭，影響深遠。理明法師的門生悟軒法師（1937～1992），他的餞口演法唱誦，在臺灣具有舉足輕重的地位。奠定了臺灣本土佛教經懺演法及唱誦的深厚基礎。目前悟軒法師的傳人有心悟法師、心宏法師、心賢法師（圖4）等法師。⁴¹



（圖4）心賢法師於艋舺龍山寺施放瑜伽餞口施食
（筆者攝於2005年8月1日）

³⁸ 餞口主，指擔任主持餞口儀式的主法金剛上師。

³⁹ 參考東和禪寺源靈老和尚訪談紀錄，於臺北市東和禪寺，2003年4月3日。

⁴⁰ 所謂「福州本地」指傳承自福建鼓山湧泉寺，福州雪峰崇聖寺等傳承的餞口演法，餞口演法注重手印的變化，並融合民俗信仰，在唱腔上除了在叢林的禪和版外，也會加入融合了福州地方小調的香花版。

⁴¹ 參考心悟法師訪談紀錄，於新莊悟軒精舍，2005年6月6日。

另外筆者訪談苗栗頭份，廣福壇壇主吳盛湧（法名悲賢）法師（圖 5）民國 40 年生，得知其師父，楊梅顯瑞壇壇主，著名客家「香花僧」，莊胡華法師（1916–1986），日治時期為日本曹洞宗的佈教師，再加上由於其瑜伽餕口施食傳承和大湖法雲寺，同為鼓山湧泉寺的傳承版本，因此法雲寺在日治時期，也曾請他到寺內主持瑜伽餕口施食的法會⁴²。



（圖 5）吳盛湧法師（法名悲賢）施放瑜伽餕口

（筆者於 2012 年 8 月 25 日攝於苗栗頭份永貞宮中元法會）

筆者進行田野調查時，曾聽中和枋寮慶瑞壇在臺第四代壇主，光慧法師（1930~2009）提及，日治時期艋舺龍山寺住持，福智和尚舉行盂蘭盆法會，發給每一位「香花僧」的懺資單銀，是向觀音佛祖卜杯，由正東一路卜下去，每一位各應多少錢，所以大家都很戒慎恐懼，敬業認真⁴³。

日治時期，擔任臺中后里毘盧寺及龍山寺住持的真常法師（1900~1945），則因當時覺得舉行瑜伽餕口施食時間太過長，因此就另外編輯《大

⁴²根據吳盛湧法師訪談紀錄，於苗栗廣福壇，2012 年 8 月 5 日。

⁴³根據中和枋寮慶瑞壇，第三代壇主光慧法師訪談紀錄，朱文烝法師，於光慧法師家中，2008 年 12 月 12 日。

甘露門施食要集》的儀軌出來，作為應酬佛事之用。

真常法師為大湖法雲寺派下，曾任艋舺龍山寺住持。臺灣當代所流通的版本，為真常法師弟子智雄法師（生卒年不詳），於 1964 年依原本修訂後，交由北埔金剛峰寺派，臺中寶覺寺開山住持妙禪老和尚（1886~1965），後人張克光先生傳抄而成。後透過臺中寶覺寺第二代住持，林錦東（宗心）法師（1923~1977），所經營的國際佛教文化出版社出版發行⁴⁴。

三、戰後時期

第二次世界大戰結束，中國發生國共內戰，國民黨戰敗失去政權，因此於民國 38 年（1949），國民政府全面撤退來臺，並在臺灣實施長達 38 年（1949-1987）的「戒嚴體制」。

戒嚴時期時，臺灣國民政府，基本國策是「反攻大陸」，或「光復大陸」，這是指全民在蔣介石領導下，大家都要團結一至，反攻國共內戰後，被中國共產黨統治的中國大陸。稱中共為「共匪」。而通常則與「解救同胞」、「消滅共匪」、「反共抗俄復國」、「殺朱拔毛」等政治口號並用。臺灣的食、衣、住、行、育、樂，也須要配合當時的政策。並有幾首政治宣傳歌曲透過學校和廣電節目，傳播教育著。蔣介石希望透過反共愛國歌曲能達到政治宣傳的功能：

我們要知道音樂足以表現民族盛衰與國家之興亡。……在這反共抗俄戰爭與革命建國事業中，一定要培養民族的正氣，鼓舞戰鬥的精神，以發揚滔厲的氣概，篤實光明的風度，貫注到音樂與歌曲，來糾正頹廢的音樂，和淫靡的歌曲，更不能讓商業化的戲劇電影來降低音樂和歌曲的水準⁴⁵。

戒嚴時期，反攻大陸為主旨的「愛國歌曲」，透過黨、政、軍、特所主導的

⁴⁴ 智雄法師，《大甘露門施食要集·凡例》（台中市：瑞成書局，2004 年），頁 1。

⁴⁵ 蔣中正，〈民生主義育樂兩篇補述〉，《三民主義》（台北市：三民書局，2017 年），頁 53。

教育機構，推廣教育於臺灣人民。全臺各地會有各式政治標語如：「反共抗俄」、「殺朱拔毛」、「反攻大陸」、「反共必勝」、「蔣總統萬萬歲」、當年傳遍全臺的代表名曲有：〈中國一定強〉、〈反攻大陸去〉、〈反共抗俄歌〉、〈領袖頌〉、〈中華民國頌〉、〈國家〉、〈龍的傳人〉、〈我愛中華〉、〈四海都有中國人〉、〈梅花進行曲〉等。其中又以〈反攻大陸去〉為最為經典。這首歌當年可以說全民熟練，無人不知，無人不曉，可以說是全民傳唱運動⁴⁶。其歌詞如下：

反攻反攻反攻大陸去
 反攻反攻反攻大陸去
 大陸是我們的國土大陸是我們的疆域
 我們的國土我們的疆域
 不能讓毛賊盡著盤據不能讓俄寇盡著欺侮
 我們要反攻回去我們要反攻回去
 反攻回去反攻回去
 把大陸收復把大陸收復⁴⁷

在訪談臺灣本地「經懺僧」「八大金剛」之一的心鵬老法師（1948～2009）時，他曾和筆者提及，如何把當時的政治宣傳標語和這首〈反攻大陸去〉愛國歌曲時，運用在瑜伽齋口施食儀。法師提到：

戒嚴時期時期，我們當年為了配合國家的政策，因此在齋口法會在圓滿奉送印前，我們就手結一個以大炮機關槍為形體參考的手印，稱為「反攻大陸印」（圖6），並口誦真言：「唵瓦資拉碰碰碰吽」，此時樂師則會奏反攻反攻大陸去的音樂。若做外場登臺卦空時，有警察或情治人員出現時，若問寫什麼，就回答：反共抗俄，殺朱拔毛，反共必

⁴⁶ 李筱峰〈兩蔣威權統治時期「愛國歌曲」內容析論〉，《文史臺灣學報·創刊號》，（台北市：國立台北教育大學臺灣文化研究所出版，2009年），頁135-178。

⁴⁷ 李中和作曲，精舒作詞，〈反攻大陸去〉。參考音樂網址：<https://www.youtube.com/watch?v=P8ZbcFSsqmQ>，日期：2019年8月1日。

勝、橫批：蔣總統萬萬歲。



（圖 6）筆者結心鵬法師教授之「反攻大陸印」

（于治詮道長於 2018 年 10 月 10 日攝於臺北聞灑壇）

配合戒嚴時期反共國策，影響法師燄口演法情況，在南部也發生同樣的案例。筆者曾訪談高雄湧蓮寺住持，賢定老和尚（圖 7）（1935 年生）也和筆者談到，當年的主法燄口法會的情形：

當年有警察問他，當他在淨壇時，淨水瓶寫什麼東西，他和警察回應，就寫「反共復國」四個大字。並和警察說明，是請觀音示現的面然大士放光加持，觀想灑淨「匪區大陸」。祈求面燃大士威光加持，早日反攻大陸成功，解救苦難的大陸同胞。⁴⁸

⁴⁸ 根據賢定老和尚（1935 生）訪談紀錄，於高雄湧蓮寺，2005 年 6 月 1 日。



(圖 7) 賢定老和尚主持華江橋路祭瑜伽餞口施食法會
(筆者於 2004 年 8 月 24 日攝於板橋華江橋路祭法會)

戒嚴時期以中國佛教會為主體的全臺寺院道場，也須配合這樣的方針，因此每年都要舉「仁王護國法會」。透過法會的功德之力，除了能鞏固領導中心，並能中興復國，蔣介石暨文武百官政躬康泰，國運昌隆，鞏固復興基地，解救大陸同胞。通常在仁王護國法會圓滿時，也會舉行三大士或五大士的瑜伽餞口施食法會。

戰後有關瑜伽餞口施食法的文字弘傳方面，江浙系統的默如老法師（1905～1991）曾留下文字紀錄。老法師在《海潮音雜誌》發表〈施食文相檢拾〉⁴⁹和〈施食文相續明〉上篇⁵⁰和下篇⁵¹。

⁴⁹ 默如，〈施食文相檢拾〉，《海潮音雜誌》65 卷 5 期，（台北：海潮音雜誌社，1984），頁 4-7。

⁵⁰ 默如，〈施食文相續明〉上篇，《海潮音雜誌》65 卷 6 期，（台北：海潮音雜誌社，1984），頁 4-7。

⁵¹ 默如，〈施食文相續明〉下篇，《海潮音雜誌》65 卷 8 期，（台北：海潮音雜誌社，1984），頁 23-26。

默如老法師本身精通瑜伽餽口施食法，因此這三篇文章，主要是說明儀軌施行的重要概念和結構分析。

在〈施食文相續明〉上篇和下篇中，默如法師則對餽口施食作法的文相，作一個說明。包括：召請、拔渡、和施食功德。在召請方面：有誦咒入觀，破地獄，和迎請大士，密咒召請，條文召請，金剛上師開示，讚禮請加，唱受食條⁵²。

拔渡則包括：召請餓鬼，召罪，權罪，破除定業，懺悔減罪，施酒甘露，開通咽喉，稱讚佛名，宣佈功德，皈依三寶，發菩提心，受三昧耶戒，施甘露食，變食真言，施障施鬼，普供養印，持尊勝咒。而施食功德方面，則包括：承斯善利，回向淨土，普發大願，誠飭放行⁵³。

貳、多元滙流的演法傳承

臺灣「儀式僧」的瑜伽餽口施食儀式在傳承上，基本上可以用第二次世界大戰為分期點來探討，在第二次世界大戰前雖然可分為明清和日治時期，但在戰前的餽口傳承版本，主要是以福州鼓山湧泉寺，泉州開元寺等福建佛教系統的「香花僧」及「本地「經懺僧」」為主流。所以可以了解臺灣瑜伽餽口施食科儀的傳承，並非是單一傳承，而是多元滙流的儀式演法傳承。

第二次世界大戰之後，則傳入江浙系統為主的「外江「經懺僧」」。他們使用的則是《華山餽口》。以下分別說明唱誦演法的版本傳承，瑜伽餽口施食儀如傳承教授方式。

一、媽祖廟住持與儀式僧

臺灣的信仰環境是佛教與民俗信仰交融發展的情形，明清時期是臺灣

⁵² 默如，〈施食文相續明〉上篇，《海潮音雜誌》65卷6期，（台北：海潮音雜誌社，1984），頁4-7。

⁵³ 默如，〈施食文相續明〉下篇，《海潮音雜誌》65卷8期，（台北：海潮音雜誌社，1984），頁23-26。

佛教的特色是佛教與民俗信仰的分際不明顯。因此是寺廟一方面則是仰賴僧侶的弘法，一方面僧侶又多擔任香火廟的住持，須要大量的「儀式僧」主持祭典法會。

根據陳清香教授的研究指出，清代開始，僧侶除了住持在佛寺中，另外像是臺灣各地的媽祖廟也延聘僧侶住持其中，像是臺南大天后宮、北港朝天宮、新港奉天宮、大甲鎮瀾宮、新莊慈祐宮等幾座大廟，均奉祀觀音於偏殿或是後殿，並且延請僧侶擔任住持。以臺南府城大天后宮為例，在《續修臺灣府誌》便有提到天后宮有廟僧的史實：

天后廟：一在西定坊，即寧靖王故居；康熙二十三年，靖海將軍施琅改建為廟（有碑記）。雍正四年，禦賜匾曰「神昭海表」。乾隆二年，敕封「護國庇民、弘仁普濟、福祐群生天后廟」。有香燈園二十一甲，在安定裡，年得粟一百二十五石；諸邑令季麒光置，交廟僧掌收……⁵⁴。

其歷任住持大多係屬於臨濟宗法脈的僧人。而且第七代住持勝修與第八代住持奕如，同時兼任臺灣府的僧綱司。另外像是北港朝天宮自康熙 23 年（1684），臨濟正宗第三十四世高僧樹璧擔任第一代開山住持以來，歷代衣鉢綿延不絕。這些清初媽祖廟住持的僧侶，其傳承係譜以承自黃檗寺為多，其次則為怡山長慶寺，再來便是鼓山湧泉寺。⁵⁵這些駐錫於媽祖廟的僧侶平時負責廟宇的早晚課，及各殿堂神聖的奉祀香火，並主持慶典和祭祀法會。

這些地方公廟，因為主導者為地方士紳，廟方頭人，以及信眾；而不是教派。也因法會的需求不同，而禮請「經懺僧」或香花等僧「儀式僧」，前往主持祭典法會。這些香火廟唯有靠這些精通各式經懺佛教儀式的僧侶，才可應付充滿祭祀文化的民間香火廟需求。

⁵⁴ 余文儀，〈祠祀〉，《續修臺灣府志》，卷 7（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 328。

⁵⁵ 陳清香，〈從清代僧官制度看臺灣媽祖宮的僧侶住持〉，《佛教史與佛教藝術：明復法師圓寂一週年紀念研討會會前論文集一》（臺北市：中華民國現代佛教會學會，2006），頁 2-14。

許多「儀式僧」，也會前往媽祖廟，向擔任住持和尚的「儀式僧」，學習瑜伽噀口施食儀式中的種種法要。如中和枋寮慶瑞壇傳承有《瑜伽噀口密部觀想》⁵⁶一書，便記載著新莊媽祖廟住持，天文大和尚傳授的「準提佛母九聖梵字加持通身佈子法」。

此《瑜伽噀口密部觀想》法的傳承淵源，經中和枋寮慶瑞壇壇主光慧老法師（1930~2009），向筆者說明，此法由中和枋寮慶瑞壇，創壇壇主朱傳生，法名德超老法師，於清代時，跟從新莊媽祖廟住持，天文大和尚，在其門下學習瑜伽噀口施食時，傳授與朱傳生，法名德超老法師。德超老法師，再傳與第二代壇主朱金枝，法名靜?老法師。第二代壇主朱金枝，法名靜?老法師，再傳與第三代壇主呂生，別號杉，法名州清老法師。州清老法師，再口傳心授於第四代壇主呂清標，法名光慧老法師。光慧法師自此傳抄於《瑜伽噀口密部觀想》內容中⁵⁷。

中和枋寮慶瑞壇《瑜伽噀口密部觀想》提到的「準提佛母九聖梵字加持通身佈子法」觀修次第，於清光緒 14 年（1888），由盛萱法師所著的《佛事觀門》一書，即可看到：

頂佛冠想九聖梵字，又名七俱胝。

想唵頭上

想折安兩目

想隸安頸上

想主安心

想隸字安兩肩

想準字安臍

想提字安髀

姿嚙安兩脛

⁵⁶ 呂恆祥（光慧），《瑜伽密部秘訣集要》這是他根據日治時的抄本，重新整理傳抄而成，（新北市：中和慶瑞壇，乙亥年桐月），無頁碼。

⁵⁷ 根據中和枋寮慶瑞壇，第三代壇主光慧法師訪談紀錄，於光慧法師家中，2008 年 12 月 12 日。

想訶字安二足。
安布己身即同準提佛姥。⁵⁸

準提法中的「九聖陀羅尼布字法」佈字法，在遼代道殿法師的《顯密圓通成佛心要集》一書，亦有提到：

准提九聖梵字。每一一字有種種光明。安自身分之中。所謂想唵字安頭上。折字安兩目。隸字安項頸。主字安於心。隸字安兩肩。准字安臍中。提字安兩髀。娑婆（二合）安兩脛。訶字安兩足。……⁵⁹

準提佛母佈字法，最早在唐代不空，所譯的《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》一書，即記載這樣修法次第：

……想唵字安於頂以大母指觸頭上次想兩目童人上俱想者字復以大母指觸右左眼上次想禮字安於頸上用大母指觸次想主字當心以大母指觸次想禮字安左右肩以大母指觸次想准字安臍上以大母指觸次想泥字安右左兩髀上以小指觸次想娑嚩（二合）字安右左兩髀上以小指觸次想賀字安右左二足掌用小指觸由想布真言結印加持故。行者身即成准泥佛母身。……⁶⁰

中和枋寮慶瑞壇傳承的「準提佛母九聖梵字加持通身佈字法」。即上師在持誦準提心咒：「唵折隸主隸準提娑婆訶」時，則用準提「九聖陀羅尼布字法」，佈列於上師全身，佈真言結印加持故。上師身即成准提（準提）佛母身。

⁵⁸（清）盛萱法師，《佛事觀門》（福建某寺，清光緒十四年），頁49-50。

⁵⁹（遼）道殿集《顯密圓通成佛心要集》，《大正新修大藏經 第四十六冊》（台北市：新文豐出版社，民國72年1月。），頁996。

⁶⁰（唐）不空譯《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》，《大正新修大藏經 第二十冊》（台北市：新文豐出版社，民國72年1月。），頁183。

二、「儀式僧」的傳承派別

臺灣自明清以來的「儀式僧」，若以臺灣為主體的地域來分，主要可以分為分為「本地」的和「外江」兩大系統，但若以身份來分類，則可以區分為「香花僧」和「經懺僧」兩派。「香花僧」在臺灣以族群來分，可分為「閩南」與「客家」；「經懺僧」則可以分為「本地」的和「外江」的兩大系統。值得注意的是，原日治時期時，「外江」指的是，來自中國自華南區渡海來臺，故稱「外江僧」。戰後國民黨政權來臺後，原本日治時期的「外江僧」則因「本土化」，在臺開創了自己的道場，因此在戰後變轉化成「本地」的僧侶；和國民黨政權來一同來臺灣，以浙江和江蘇為主體的其它中國省分法師，則成為新的「外江僧」⁶¹。

所以當指「本地」時，在日治時是指自明清以來，在如臺南海會寺（開元寺）、法華寺、等「本地」叢林佛寺僧侶，以及駐錫在如龍山寺和媽祖廟等的香火廟「本地」僧侶。這些駐錫在香火廟「本地」僧侶，其身份則介於「香花僧」和「經懺僧」之間。在戰後，「本地」僧侶則可再加上臺灣在日治時期開創的四大本土道場的僧侶⁶²。

根據筆者田野調查發現，「香花僧」通常會稱不管是「本地」或是「外江」的「經懺僧」為「禪門」或「空門」。指他們是的儀式做法傳承，為偏向禪宗寺院出家僧侶「禪和子」⁶³。

在丸井圭治郎（1870–1934）日本殖民臺灣時所作之《臺灣宗教調查報告書（第一卷）》⁶⁴則依臺灣本地和尚的特色與修行方式可分作四種：第一種是圓頂、吃齋無妻、住在寺廟之內者，平時禮佛清修，偶爾才兼做喪葬拔渡法事。這就是前文所提的「禪和僧」或「經懺僧」。第二種為圓頂、

⁶¹ 參考自江燦騰，〈第二章：明清時代臺灣傳統出家佛教的制度變革與發展〉，《臺灣佛教史》，（台北市：五南公司，2009年）頁10–11。及根據筆者長期田野調查經驗，並多次與業師吳永猛教授，陳清香教授，江燦騰教授請益，所得到的心得。

⁶² 根據筆者長期田野調查經驗，並多次與業師吳永猛教授，陳清香教授，江燦騰教授請益，所得到的心得。

⁶³ 根據筆者長期田野調查經驗。

⁶⁴ 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》，中譯本（臺北：捷幼書局，1993年），頁95。

食肉娶妻、住在寺廟之內者，平時以主持喪葬拔渡法事為業。第三種為圓頂、食肉娶妻、伙居於寺廟之外者，平時以主持喪葬拔渡法事為業，以上三種稱「沙門」。這就是前文所提的「香花僧」或「經懺僧」。第四則為蓄髮、食肉娶妻、伙居於寺廟之外者，平時以主持喪葬拔渡法事為業，稱「長（毛）僧」，亦稱「緇門僧」。這就是前文所提的「香花僧」。原本的齋教三派的齋友，在日治時期和戰後也因信仰環境轉變，開始轉型為「香花僧」或是「經懺僧」。

臺灣的「香花僧」是在明清時和移民一起來到臺灣，「香花僧」又名緇門僧，以及長毛僧，他們可以說是臺灣佛教中最早的「應赴僧」。根據臺灣總督府出版的《臺灣宗教調查報告書》有提到他們的相關描述：

……本地的僧侶者是在臺灣修行的人。……長毛僧又叫長髮僧，或對沙門而稱緇門，對道士叫僧士，多屬漳州人系統。……長髮僧住於市井，應眾庶之請託，行葬儀或當祭儀作當事者的補助⁶⁵。

另外根據增田福太郎氏的《探訪記》則介紹如下：

本地的僧侶者，是在臺灣修行的，可分為出家僧、「香花僧」、長髮僧。長髮僧普通也叫長毛僧是辮髮的俗人，參與喪葬儀式者，肉食帶妻，住於市井，一名叫僧士，多屬漳州人系統。⁶⁶

根據江燦騰教授的研究指出，清代臺灣佛教僧侶中的「香花和尚」或「香花僧」，為清代臺灣民間喪儀、和香火廟年度中元齋醮祭祀活的主要執行者，他們在整體僧侶人數的比例之多，和在介入庶民社會宗教祭儀的頻率之繁，實際上都遠超過一般的道士和正規叢林出身的少數「禪僧」或「禪

⁶⁵ 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》（臺北：捷幼書局，1993年），頁96。

⁶⁶ 增田福太郎氏，《東亞法秩序序說、南島寺廟探訪記》，1942年東京初版，1996年（臺北：南天書局復刻），頁10。

和子」⁶⁷。

他們分散於臺灣漢人各族群聚落中，主持的儀式以喪葬拔渡法事以及中元普度法事為主體，他們的儀式充滿地方性。

另外臺灣北部閩南的「香花僧」，則再可以區分為漳籍和泉籍兩大系統。根據邱宜玲的研究指出：

釋教壇壇名之二字中有一字相同者多源自同一祖傳或師承，以此分類，臺灣北部的釋壇大致可分為○瑞壇、○德壇、雲門寺、香○壇四派。過去（約二、三十年前）同派之間關係較近者皆有聯繫，派別之間則不相往來，現大致已無派別之分，不同派別間亦可互調人手⁶⁸。

前述引文中所提的有關北臺灣漳籍和泉籍兩大系統，四大派別分佈區域為：

(一)○瑞壇—為北部地區最大的系統，如達瑞壇、慶瑞壇、雲瑞壇等。其中以集中於安坑、新店一帶的達瑞壇因家族龐大，為數最多；至於慶瑞壇之數量，據蘆洲慶瑞壇主林春木先生所述，北部約有十壇；雲瑞壇發跡於中和范厝，……

(二)○德壇—如萬德壇、華德壇，萬德壇是目前北部釋壇中最興盛、活動力最旺者，其發源於臺北林口三塊厝，……多分布在漳籍地區。

(三)雲門寺—位於景美，活動於臺北市文山區，……分出之壇為香蓋壇。

(四)香○壇—以香蓋壇之數量最多，為雲門寺之分派傳行，……

⁶⁷ 參考自江燦騰，〈第二章：明清時代臺灣傳統出家佛教的制度變革與發展〉，頁10。

⁶⁸ 邱宜玲，〈臺灣北部釋教的儀式與音樂〉，(台北市：國立臺灣師範大學音樂學研究所碩士論文，1995年)，頁14。

一般而言，○瑞壇與○德壇屬漳籍釋壇，除所在地多位於早期漳籍移民集中地如桃園、基隆及北縣部分鄉鎮外，日治與光復初期因交通不便，加上法事作法亦有些微的差異，故其活動範圍以釋壇所在地或鄰近同籍貫之鄉鎮為主，屬泉籍之雲門寺與香○壇亦同此，活動範圍集中於屬泉籍的臺北市⁶⁹。

臺灣北部的香派主要是傳承自臺北景美雲門寺（圖 8）的香派沙門僧系統，香派為何稱為沙門呢，是因為在清代以及日治時期香派的「香花僧」多到中國福建鼓山受戒之原故，即使在回臺後有些已捨戒還俗，但為代表他們的身份曾經是比丘之原故，因此多自稱為沙門僧。他們也供著象徵血脈和法脈的傳承祖師神位（圖 9）。在《臺灣宗教調查報告書》所提到的沙門便是指香派，香派多為泉州移民。香派在在文疏會以沙門某某來署名，代表他們為沙門釋子。



（圖 8）臺北雲門寺的供桌
（筆者於雲門寺攝於 2010 年 6 月 2 日）

⁶⁹ 邱宜玲，《臺灣北部釋教的儀式與音樂》，頁 14、15。



(圖 9) 臺北雲門寺的血脈和法脈傳承宗師神位
(筆者攝於 2010 年 6 月 2 日)

根據楊士賢博士論文《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》。中亦提到，台灣的釋教「香花僧」大致分為「閩南釋教」和「客家釋教」兩大系統，前者又可細分成北部派（流行於臺北市、臺北縣、基隆市、桃園縣）、宜蘭派（流行於宜蘭縣、花蓮縣北部鄉鎮）、中部派（流通於台中市、台中縣、彰化縣、南投縣和苗栗縣通霄鎮、苑裡鎮）、西螺派（盛行於雲林縣、花蓮縣中、南部鄉鎮、台東縣）、嘉義派（流行於嘉義市、嘉義縣內陸、山線鄉鎮和台南縣白河鎮、東山鄉、花蓮縣中、南部鄉鎮、台東縣）、永定派（原本流行於臺北縣三貂一帶和桃園縣沿海地區，但因摻雜一些客家釋教唱腔，無人願意學習而沒落，今僅剩台北縣貢寮鄉存有永定派之釋教壇⁷⁰。

根據鄭榮興教授《台灣客家音樂》中第〈四章祭祀音樂〉，余惠媛的

⁷⁰ 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》，國立東華大學民間文學研究所博士論文(花蓮：國立東華大學民間文學研究所，2010)，頁 37-43

碩文論文《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》，可以得知台灣北部客家香花中的重要派別：一、桃園楊梅地區的「莊派」：壇名為「顯瑞壇」，壇主為莊胡榮福。二、新竹地區的「陳派」：壇名為「萬盛壇」，壇主為陳譽章。三、苗栗地區的「彭派」：壇名為「廣福壇」，壇主為吳盛湧（頭份）、彭灶文（三灣）。四、苗栗地區的「張派」：壇名為「源興壇」，壇主為楊隆輝（銅鑼）、楊隆治（苗栗南苗）。五、苗栗地區的「羅派」：壇名為「福興壇」，壇主為羅峰光⁷¹。

前文提到的緇門和長毛僧的瑞派「香花僧」，他們多為漳州移民，瑞派的傳承淵源除是從中國原鄉地把法儀和壇口傳來臺灣外，他們很多重要的儀式如中元齋醮科儀，瑜伽齋口施食等，多是向臺灣當地的香火廟住持僧侶學習經懺科儀演法。

這些香火廟的住持僧侶，也成為瑞派的「香花僧」經典科儀學習的重要法脈淵源。稱為緇門僧則是因為他們在文疏會以緇門某某來署名，代表他們為緇衣釋子。其實雖然稱為緇門釋子，他們都還是保留佛門中緇素二眾的理想，也就是緇為神職人員，素為白衣信徒。

另外還有一種被稱為在家佛教的齋教，也在清代傳來臺灣。該派提倡三教合一但以佛教為信仰核心。即龍華派、金幢派，與先天派。⁷²並提供齋教信眾的宗教儀式服務，當然也影響到臺灣施食科儀的形成發展。

日治時期佛教在臺灣形成了四大傳承法系，又稱四大法脈。如果以各法脈創始人創建或經營各根本道場的年代，做為法脈形成的年代的，那麼，四大法脈的形成時間大約是在 1900 年至 1910 年之間。

⁷¹ 鄭榮興，〈四章祭祀音樂〉，《台灣客家音樂》（台中：晨星出版社，2004），頁 225-227；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》（新竹市：國立新竹教育大學人力資源處音樂教學碩士班學位論文，100 年 7 月），頁 45。

⁷² 有關齋教的研究可參考：張崑振，〈臺灣傳統齋堂之研究〉（臺南：成功大學建築研究所博士論文，1999 年）；張崑振，《臺灣的老齋堂》（臺北：遠足文化，2003 年）；林美容，張崑振合著，〈臺灣地區齋堂的調查與研究〉，《臺灣文獻》第 51 卷第 3 期，2000 年 9 月；陳清香，〈大溪齋明寺的傳承宗風〉，《中華佛學學報》第 13 期，2000 年 7 月；王見川，《臺灣的齋教與齋堂》（臺北：南天書局，1996 年）；江燦騰、王見川編，《臺灣齋教的歷史觀察與展望——首屆臺灣齋教學術研討會論文集》，（臺北：新文豐，1994 年）等學者的相關研究著作。

戰後在江浙系統為主流下本土佛教法師要學會北京話及他們的佛事禮儀，在戒期中也改變了原本為鼓山系統的唱誦，才能在臺灣的經懺法事中求得生存和他們競爭。在水陸法會內壇佛事更是嚴格限制臺灣的出家人進入，使內壇佛事完全為江浙系統的法師掌控。⁷³以下分別說明「香花僧」及「經懺僧」的演法傳承。

(一) 「香花僧」

臺灣北部的「香花僧」大多和僧侶有淵源。不是傳承自寺宇如媽祖廟，祖師廟，龍山寺的僧侶，便是到鼓山湧泉寺去受戒，有能力的會順便去福建參訪參學。因此這也是北臺灣的「香花僧」會學到瑜伽餞口施食。並有較為完整的餞口觀想要訣。

瑜伽餞口施食的版本的使用上，「香花僧」主要傳抄「鼓山湧泉寺」《修設瑜伽集要施食壇儀》版本，搭配各自壇門傳承的「心法口訣」，成為「香花僧」的瑜伽餞口施食儀本。「香花僧」壇門的「心法口訣」，包括各式的補充密咒、觀想要訣、手印指法、細部法節操作、各式聯對寫法、等等「金剛上師」必須的法要說明。

補充密咒部份，經比對鼓山湧泉寺版的《禪門日誦諸經·咒類第二》，讀體《昆尼日用切要》中的咒語內容，有七成是相同的。這些相同的咒語內容包括：

洗淨：事訖就水 當願眾生 出世法中 速疾而往
 唵。室利婆醯莎訶（三徧）
 去穢：洗滌形穢 當願眾生 清淨調柔 畢竟無垢
 唵。賀曩密栗帝莎訶
 飲水：唵。嚩悉波囉摩尼莎訶（三徧）
 大衣：善哉解脫服 無上福田衣 奉持如來命廣度諸眾生
 唵。摩訶婆波。吒悉帝莎訶（三徧）

⁷³根據心悟法師訪談紀錄，於新北市泰山悟軒精舍，2009年3月29日。

坐具：臥具尼師壇 長養心苗性 展開登聖地奉持如來命
 唵。檀波檀波莎訶（三徧）
 登道場：若得見佛當願眾生得無礙眼見一切佛
 唵。阿密栗帝吽發吒（三徧）
 普禮真言：唵。嚩日囉斛
 出生：法力不思議 慈悲無障礙 七粒徧十方 普施周沙界
 唵。度利益莎訶（念呪三徧。彈指三下）
 大鵬金翅鳥曠野鬼神眾羅剎鬼子母甘露悉充滿
 唵。穆帝莎訶（念呪三徧。彈指三下）
 汝等鬼神眾我今施汝供此食徧十方一切鬼神共
 唵。穆力陵莎訶
 洗鉢：以此洗鉢水如天甘露味施與諸鬼神悉皆獲飽滿
 唵。摩休囉悉莎訶（三徧）
 執持應器 當願眾生 成就法器 受天人供
 唵。枳哩枳哩。嚩日囉吽發吒（三徧）⁷⁴

《毘尼日用切要》是僧侶必備的參考用書，通常在受戒時，由戒場的戒師們負責教導傳授新戒們使用。

另外鼓山湧泉寺版的《禪門日誦諸經》，是福建鼓山湧泉寺僧侶，必備的法會課誦法本，並盛行於清代福建及臺灣道場寺院。

因此筆者推斷應是這些「香花僧」，在補充這些密咒時會和兩本書的咒語內容相近，其原因可能有二：第一個原因，教導他們學習瑜伽齋口的僧侶因來自福建，他們參考《毘尼日用切要》及《禪門日誦諸經》中的咒語，運用在瑜伽齋口施食演法補充密咒中，並傳授給這些「香花僧」。

第二個原因，由於「香花僧」若要學習瑜伽齋口施食，一定要受具足戒後，才能取得學習此法的資格。在清代和日治時期，他們會由淡水坐渡

⁷⁴比對《禪門日誦諸經·咒類第二》（福建：鼓山湧泉寺，清光緒丙戌十二年春月吉旦。），頁95-97，讀體〈毘尼日用切要〉，《沙彌律儀要略·學佛行儀·毘尼日用切要合訂本》（台中：瑞成書局，民國96年3月1日。），頁1-19中的咒語。

船，渡過臺灣海峽，到福建鼓山湧泉寺，受持三壇大戒。

這些「香花僧」受戒圓滿後，便將《昆尼日用切要》及《禪門日誦諸經》這兩本書，一同帶回臺灣。這些「香花僧」，就抄寫在瑜伽餽口施食演法口訣本中使用，形成壇門傳承的補充密咒。

(二)「經懺僧」

本地「經懺僧」，在田野訪談過程中，由一些「香花僧」的前賢長者告知筆者，是用「泉州開元寺版」的版本。筆者曾請教這些「香花僧」長老，何謂「泉州開元寺版」，他們和筆者回答，為目前「經懺僧」在用的版本。

在筆者進行本地(本土)「經懺僧」的實際田野考查時，發現「泉州開元寺」的版本，即「寶華山隆昌律寺」和「常州天寧寺」使用之《瑜伽餽口施食要集》。只是本地「經懺僧」，以福建系統傳承唱誦及演法方式，搭配鼓山湧泉寺《禪林道場讚本》中，有關：參禮、供養、讚誦、嘆亡等讚偈，來進行瑜伽餽口施食儀式。本地「經懺僧」和「香花僧」一樣，也會有傳承的《瑜伽餽口觀想訣要》和各式的「心法口訣」說明，這也是代表自己為有傳承的「餽口主」。

戰後來自江蘇及浙江的外省法師，帶來了寶華山傳承的版本《瑜伽餽口施食要集》，簡稱為「華山餽口」。以常州天寧寺、京寶華山、棲霞山、鎮江金山寺、寧波天童寺、上海一帶傳承的唱誦演法方式，並配合寶華山的《瑜伽施食儀觀》來進行法會。這些江浙法師在餽口演法上除了帶來了寶華山律腔大板餽口及天寧寺的教下餽口的唱腔外，在演法上改變了鼓山善打手印的演法風格，並且在一定層度上輕視鼓山系的唱誦音韻及演法特色，例如悟一法師便對鼓山系的唱誦非常的看輕：

鼓山調是由大陸經懺酬應者（俗說趕經懺的）的脈絡，再加地方戲劇腔調的混雜所產生，十分明顯。基本上輕浮、油滑、花巧太多，顯得

低俗，頗覺不登大雅之堂⁷⁵。

江浙系統的「外江「經懺僧」」帶來了地藏菩薩。及象徵「五方五佛」侍者的「五方童子」（圖 10）。並取代了臺灣「本地「經懺僧」」傳承，供奉「毘盧觀音」（圖 11）或「觀音菩薩」的傳統。在「面然大士壇」前，以「焦面大士讚」，取代了「觀音大士讚」。



（圖 10）供在保安宮餞口法會執持五佛幡的五方童子
筆者攝於 2006 年 12 月 6 日

⁷⁵何麗華著，〈第四章餞口音樂分析〉，《佛教餞口儀式與音樂之研究—以戒德長老為主要研究對象》，（台南市：國立成功大學藝術研究所，民國 89 年 6 月。），頁 89。



(圖 11) 供在淡水崑盧淨苑燄口法會的崑盧觀音像
(筆者於 2004 年 8 月 15 日攝於淡水崑盧淨苑)

戰後「華山燄口」演法方式的傳入，對於「經懺僧」的影響力，直到解嚴後。使本地「經懺僧」的燄口演法，受到一定程度的改變。時至今日許多法師，都混雜了江浙和本土的演法及唱誦。其中最有名像如悟禪法師，心悟法師等法師。

悟禪法師本來隨關西潮音寺理明法師，學習本土燄口，後拜在續祥法師門下，學習江浙系統的演法唱誦，並在多個佛學院校教授各式唱誦及燄口等經懺佛事，且活躍於戒場中擔任引禮師等戒師的職事。

心悟法師具有天生的音樂細胞⁷⁶，因此他便可靈活運用演法唱誦，所以他在目前的燄口佛事及水陸法會上可以說是相當搶手。

在江浙系統的燄口演法中可以得知其演法不像本土系統那麼重視手印的變化及種種結壇護身的動作，本土在演法上的展現是非常多元而熱鬧的尤其喜歡加上種種器樂的後場音樂，而在本上的演法可以說融會了民間信仰的儀式。

⁷⁶心悟法師本身學習過各式的中西樂器，也能掌握節拍韻律，只要是他聽過的唱腔都能以簡譜記下弦律，因此天生音感很好，具有天生的音樂細胞。

這些混合兩系統的法師，在唱腔上不是唱天寧寺，就是唱寶華山的唱腔。在演法上，卻用鼓山系統的手印演法；或是混合兩系統唱腔和演法。他們因場合不同，因地制宜而調整。若在本土道場就以鼓山韻，若在外省道場，就以海潮音的唱韻。演法上則用本地的方式進行。

戰後「華山齋口」的傳入，對「香花僧」則沒什麼影響，他們仍是使用「鼓山湧泉寺」版本的《修設瑜伽集要施食壇儀》。

臺灣中部的「香花僧」，會到龍華派的齋堂和太空學習瑜習瑜伽蒙山施食科儀。例如臺中南屯啟法壇壇洪清風法師（1936～2013），其瑜伽蒙山施食的傳承，是來自臺中外埔的龍華齋堂慈意佛堂廖太空。⁷⁷臺中名「香花僧」吳瑞欽法師和員林瑞法壇壇主黃川榕法師，他們的瑜伽蒙山施食傳承，均則來自臺中南屯善德堂堂主劉普蓮法師（生卒年不詳）。⁷⁸

中部的「香花僧」除了員林慈悲壇其祖輩朱鴻妙法師，曾到臺北艋舺龍山寺參學，因此有瑜伽齋口施食的傳承。⁷⁹中部的「香花僧」因多和中部的龍華派齋堂有關，因此中部「香花僧」傳承為瑜伽蒙山施食，而非瑜伽齋口施食。

三、養成教授與開銜齋口

在臺灣不管是「香花僧」和「經懺僧」，也不管是本地外是外江，如何來考核是否是一位具格的「儀式僧」，是否有資格來主持一場大型的齋醮法事，水陸法會，則是以是否能擔任瑜伽齋口施食儀式主法的金剛上師，來做為衡量標準，才明白是否有傳承，而非無師自通。

瑜伽齋口施食儀式的方式來進行對「儀式僧」的評判，則有一定的教理依據和歷史淵源。根據〈刻瑜伽佛事儀範序〉中除了於一開頭闡示瑜伽顯密之意、瑜伽齋口和水陸法會的歷史淵源外，並提到明太祖朱元璋在明初時針對全中國的禪、講、教三大類的僧侶進行考核：

⁷⁷ 根據洪清風老法師（1936～2013）訪談紀錄，於台中啟法佛堂，2009年6月1日。

⁷⁸ 根據朱文永法師（1950年生），訪談紀錄，於員林慈悲壇，2012年8月9日。

⁷⁹ 根據朱文炳法師（1933～2015）訪談紀錄，於法師家中，2010年4月11日。

梵語瑜伽，此云相應，謂心境表裏如一也。然教有顯密，顯則直指，眾生本元心體，令其了悟，以脫生死之縛。密，乃諸佛心印，是為神呪，誦演則加持，令諸眾生頓脫劇苦，皆度生之儀軌也。真言本自灌頂部中，其所以拔幽冥。拯沈魄始於阿難尊者，夜坐林中，見面然鬼王，遂啟施食之教。至於呪水呪食，普濟河沙，皆出自西域神僧，而流於震旦，傳為故事。從不空三藏而宣密言，漸至於梁武帝，因郗氏夫人墮蟒身求度。帝請誌公和尚，集諸大德沙門，纂為水陸儀文，則通三界幽顯靈祇，靡不畢申其情。自此僧徒相因，為瑜伽佛事，其來久矣。至我聖祖，制以禪、講、瑜伽三科度僧。以楞伽、金剛、佛祖三經，以試禪講；以餞口施食、津濟疏文，以試瑜伽。能通其一，方許為僧⁸⁰。

文中提到瑜伽教僧方面，則是以瑜伽餞口津濟施食和其相關疏文為考核標準，考核通過才方使取得度牒，成為合法僧侶。

由於瑜伽教僧的身份和瑜伽密教有一定的歷史脈絡，而瑜伽餞口施食因為其有繁復的手印、真言，觀想，必須能達到身口意三意相應，才能稱為主持瑜伽法事的金剛上師，所以也講求傳承。

根據在《瑜伽集要餞口施食起教阿難陀緣由》有提到餞口施食法的行法者，須為入壇受五智灌頂，和有傳承的瑜伽阿闍梨學習此法：

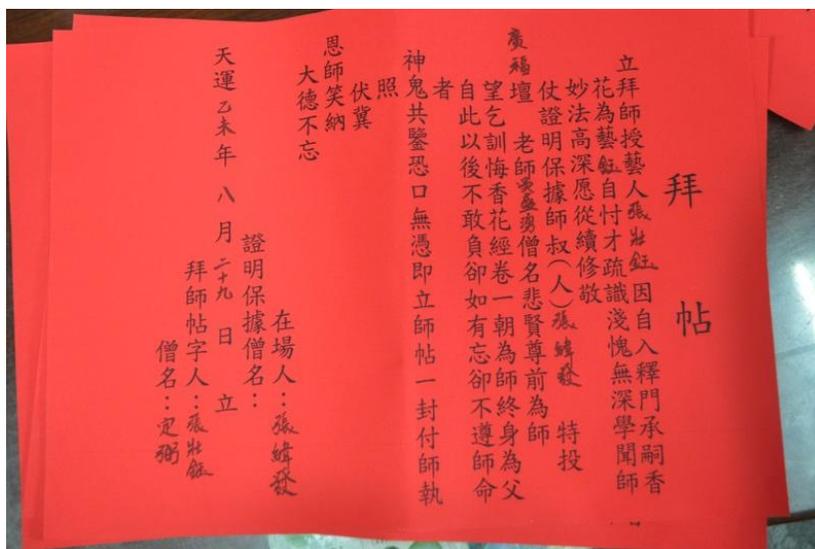
……佛告阿難。若欲受持施食之法。須依瑜伽甚深三昧阿闍梨法。若樂修行者。應從瑜伽阿闍梨學。發無上大菩提心受三昧戒。入大曼拏囉得灌頂者。然許受之。受大毘盧遮那如來五智灌頂。紹阿闍梨位方可傳教也。若不爾者遞不相許。設爾修行自招殃咎。成盜法罪終無功效。若受灌頂依於師教。修習瑜伽威儀法式。善能分別了達法相。故

⁸⁰ 侍者·福善日錄，門人·通炯編輯，嶺南弟子·劉起相重校，〈刻瑜伽佛事儀範序〉，《愁山老人夢遊集》，已新纂大日本續藏經第73冊，中華電子佛典協會（CBETA），發行日期：2019-04-15。

名三藏。阿闍梨方得傳斯教也。……⁸¹

從經文可以了解到，施食行法者，必須受大毘盧遮那如來五智灌頂，才能學習，而獲得阿闍梨傳承者才能教授此法，否則以此法來教授及修學行法，不但行法無益，而且是盜法重罪。由於密法的學習首重教法的傳承，故修習此瑜伽施食密法，亦要從其傳承之瑜伽上師處學習，才能明白瑜伽施食密法的奧密。

臺灣的「香花僧」，其培育養成的方式，從一開始的投師呈上「拜師帖」，（圖 12）其「拜師帖」上並詳實紀下、師長、弟子與引薦師、保舉師的年更資料，並在釋迦牟尼佛座下及壇門宗師前舉行拜師禮（圖 13），傳承祖本宗師聖位前，發心立願，忠於師門，不可欺師滅祖，認真習法，廣度眾生。



（圖 12）「香花僧」定弼法師從悲賢法師習法的拜師帖
（筆者於 2015 年 10 月 11 日攝於頭份廣福壇）

⁸¹（唐）不空譯，《瑜伽集要餓口施食起教阿難陀緣由》，《大正新修大藏經二十一冊》（臺北市：新文豐出版社，1975 年），頁 472。



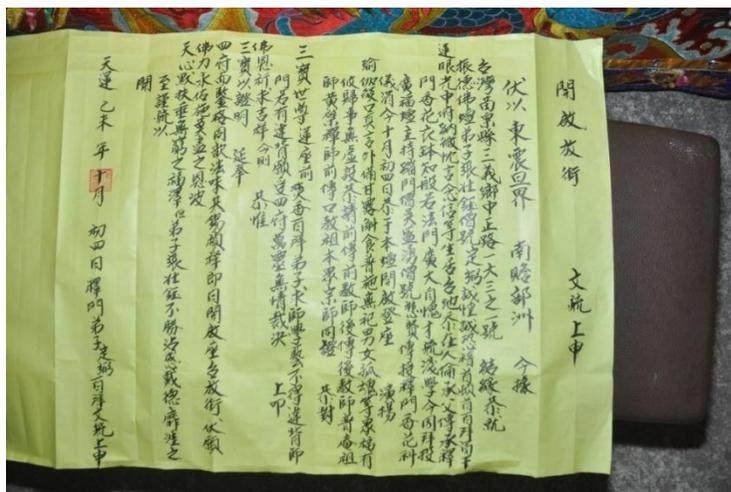
(圖 13)「香花僧」定弼向授業師悲賢法師行拜師禮
(筆者於 2015 年 10 月 11 日攝於苗栗頭份廣福壇)

臺灣「香花僧」一般的學習，至少三年六個月的時間。舉凡後場樂器，前場法器，外加諸多大小科儀演法，經懺禮拜，梵吟白文，唱誦南北曲調，均悉熟練到家，其傳授師長才認定其有能力和涵養能學習瑜伽餽口施食科儀。在教授學習期間，須嚴守齋戒，學習真言、手印、觀想等諸多口傳心授的口教密訣。直到能融匯貫通。其師長為弟子，擇期舉行「開啟放銜瑜伽餽口施食法會」，可稱為「開啟放銜」(圖 14)，或是「開銜餽口」，也可簡稱為「開銜」。

這是指弟子，首次擔任主行金剛上師的瑜伽餽口施食法會。師長為開驗弟子，瑜伽餽口施食儀式是否已學習圓滿，可以正式出師的涵意。在經過這場「開銜餽口」後，便可以主持所有大型齋醮水陸普度法會。民間一般稱為「開香」、「開普」或是「開座」。

這一天，同門的師兄和諸大壇門的「香花僧」長老，都會前往見證其是否合格，並一同前往祝賀，贈上各式賀匾和賀禮。當天法會一開始時，弟子要禮謝傳授的啟蒙師長，而師長把法服和法器傳承給弟子，有「心法衣鉢」傳承的意函在(圖 15)，傳授師長和同門師兄聯名贈送壇名牌匾，(圖

16) 則是象徵其師門法脈，開枝散脈與壇門廣傳⁸²。



(圖 14) 定弼法師「開啟放銜瑜伽齋口法會」的法會文疏
(筆者於 2015 年 11 月 15 日攝於三義攝德壇)



(圖 15) 定弼法師禮謝其師悲賢法師其師把法服和法器傳承給他
(筆者於 2015 年 11 月 15 日攝於苗栗三義攝德壇)

⁸²根據吳盛湧法師訪談紀錄，於苗栗廣福壇，2012 年 9 月 1 日。



(圖 16) 傳授師長和同門師兄聯名贈送壇名牌匾
(筆者於 2015 年 11 月 15 日攝於三義攝德壇)

臺灣的廟宇若要禮請法師來舉行齋醮普度燄口法會，會非常重視其是否有經過「開啟放銜」，若沒有經過這個儀式，是不會禮請他來主持法會的。根據明治 40《臺灣日日新報·僧侶開銜》一文中，便記錄著「開銜燄口」對一位「香花僧」的重要性，才能得到地方頭人的認可，主持法事。載云：

島人年例，每屆中元，即陰曆七月間，必延僧設壇建醮，以超度孤魂，普施餓鬼，不然則云街庄境內不能平安。

且例云普施之時，坐座之僧，與鬼作法，若非曾有以自己之費建醮開銜者，難以壓制，以是迷信相傳。

故目下擺接堡漳和庄土名枋寮有一廣濟宮，俗名聖王公廟，例年以七月初五初六之兩日建醮普度。目下值年爐主范容。為因該地之僧范娘是其親族，而欲請其坐座普施，因四大柱及庄內諸人，嫌其未有開銜，而欲延請他僧，不肯從爐主之意。

該僧范娘見諸人之拒，乃自思曰：庄人拒我者，以我未有開銜之故，我何不自傾費兒百金以先行置壇建醮，以開僧銜，可免庄人之拒；且以後若有建醮請吾坐座者，可無相拒。

於是乃擇去舊曆六月廿五日，在該地以自己之費設壇建醮，屠殺豬羊，先行坐座開銜，以普施諸鬼。又當是日該僧之親戚朋友，備物到壇助普者，如豬羊計有三十餘隻，牲禮粿品則不計其數。該僧則于翌日醮事完畢，備酒筵數十席，以疑助普諸客，盡歡而散。噫南人尚鬼，其迷信不可解矣⁸³。

這是指今新北中和區，舊稱為枋寮，當地廣濟宮開漳聖王廟，因為當年中元普度時，其莊內的「香花僧」范娘法師和爐主范容是親族，所以想請他來主持醮典，但當年范娘還沒有經過「開銜」的儀式，所以庄內負責廟內中元普度的主醮、主會、主壇、主普等四大柱的頭人，並不同意爐主范容先生的意見，不想要禮請范娘主持中元普度醮事齋口法會。所以范娘便先行自費舉行「開銜齋口」醮事，諸多親友並準備供品前往讚普。

此後范娘法師便可主持任何廟方字的中元齋醮法會。文中所提的范娘法師，在經筆者田野訪談雲瑞壇第四代傳人范添進老法師，得知范娘為中和枋寮著名「香花僧」老壇雲瑞壇的第二代法師。范娘則是師承自北投慈后宮媽祖廟住持心智（燄泉）和尚。

北投媽祖廟慈后宮住持心智和尚，除了教授中和枋寮雲瑞壇的第二代法師范娘老法師外，訪談范添進老法師，老法師和筆者告知，包括北投香德壇和「和尚水」的瑜伽齋口也是心智和尚教出來的⁸⁴。

北投媽祖廟慈后宮住持心智（燄泉）法師（燄泉），也把瑜伽齋口教授與士林發瑞壇，番有義（宗雲）法師，（宗雲）法師，再傳與士林炯瑞壇，葉義和法師（方炯）法師；葉義和（方炯）法師，再傳與士林炯瑞壇，

⁸³ 《臺灣日日新報·僧侶開銜》，明治 40-08-08，西元 1907-08-08，第 5 版，第 2779 號。

⁸⁴ 根據中和枋寮雲瑞壇，第四代壇主范添進法師訪談紀錄，於台北保霞宮，2009 年 12 月 22 日。

葉宗興（廣林）法師⁸⁵。

臺灣本土「經懺僧」，也是以能以登臺施放瑜伽燄口施食為學習經懺圓滿為代表。因此第一次放燄口都須要由其師長為其送座，來證明其功夫到家。每當弟子和師長學習燄口時都要先穿袍搭衣持具，跪在師長面前送上供養，師長才開始教學，到師長認為他可以當主法時，便會把重要的口訣及秘密與他口傳心授；同時會為他送座即由師長為他打一場燄口法會的木魚（圖 17）並向諸山長老廣發英雄帖，請諸山長老來指教。

送座的禮儀為：一開始副懺即打木魚為其師長，在走十方禮走到木魚邊時行禮完後，接著巡案到唱到：「圓明一點本虛空」時，最後請上師上座，這時主法的弟子要說：「借我登」時，執掌木魚的師長會接答：「請師登」。接答後，眾法師舉腔：「千華臺上盧舍那佛」，上師先走到向打木魚（其師）前展大具三拜並獻上謝師禮紅包供養（圖 18）。

上師接著收具。再收具問完訊後，其師長會牽他登上法座。師長會為弟子打完整場的瑜伽燄口施食法會。有的傳承則更為嚴謹的，除了木魚是由其師長幫忙外，其它執掌法器的悅眾法師，也會禮請同門師叔或師伯幫忙。共同為要首座開臺，施放瑜伽燄口的法師，見證其首場瑜伽燄口施食法會。

師長及師伯們也會贈送開普的法師，念珠、坐具、毘盧帽等法器。

在法會圓滿後，自己的師長和來觀禮的諸山長老也會給予祝福勉勵，期許弟子能用瑜伽燄口施食儀式弘法利生（圖 19）⁸⁶。

⁸⁵ 根據枋寮雲瑞壇，第四代壇主范添進法師訪談紀錄，於台北保霞宮，2009年12月22日。

⁸⁶ 源靈法師訪談紀錄，於東和禪寺，2006年5月1日。



(圖 17) 源靈法師首座儀口主法賢頓法師為其打木魚送坐
(筆者於 2005 年 1 月 1 日攝於台北東和禪寺)



(圖 18) 提文法師向儀口教授師長靈源法師獻謝師禮
(筆者於 2005 年 1 月 1 日攝於台北東和禪寺)



(圖 19) 本光長老與觀禮長老給予弟子覺聖法師祝福勉勵
(筆者於 2012 年 3 月 27 日攝於台中佛教居士林)

由於修習瑜伽施食密法，必須手結印，口誦咒，心作觀想，三業相應，所以並不是一件很容易的事，因此「儀式僧」侶在傳授瑜伽餞口施食儀式時會特別重視考核，才不會因為自己教導不週，也要負起因果責任。因有傳承的原因，「儀式僧」在舉行瑜伽餞口法會一開始在壇內啟師時，會師請歷代傳承祖師臨壇護持加被自己行法一切順利圓滿。

參、結語

「臺灣「儀式僧」的瑜伽餞口施食儀式傳承，雖然在明清、日治、戰後等不同政權時期，在臺灣傳承發展著，但可以由第二次世界大戰，作為分野。在二次大戰前，主要是以福建系的傳承為主。此時不管是「香花僧」或是「本地「經懺僧」，多是到福建一帶參學瑜伽餞口施食儀，並帶回鼓山湧泉寺的《修習瑜伽集要施食壇儀》，以及福建系統的演法唱誦方式。另外也把相關的心法口訣傳回臺灣。

第二次世界大戰後，因國共內戰，國民政府由大陸敗逃來臺灣，因此帶來江浙系統的傳承及寶華山的《瑜伽齋口施食要集》。戰後因臺灣施行三十八年的「戒嚴體制」，影響到瑜伽齋口施食儀式，法師在演法時，會配合國家政策，搭配「反攻大陸去」的歌聲，結「反攻大陸」的手印。

在臺灣不管是「香花僧」和「經懺僧」，也不管是本地外是外江，則以瑜伽齋口施食儀式，考核「儀式僧」是否出師，為傳承的金剛上師。所以用「開啟放銜瑜伽齋口」的方式，來為門生弟子進行檢核。

瑜伽齋口施食儀式的傳承，除了「儀式僧」的傳承外，在還有和齋教的瑜伽蒙山施食科儀傳承，齋教在臺灣民間的重要性不亞於「儀式僧」，他們活躍於民間喪葬功德法事和農曆七月地方宮廟的普度祭典。因此在本文完成後，未來也希望能對他們的齋口法會進行傳承發展及演法進行研究並和「儀式僧」的齋口施食法會進行比較。

參考文獻

一、誌書

- (明)葛寅亮，《金陵梵剎志》卷三，《中國佛寺史志彙刊》第 1 輯第 3 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年。
- (清)周鍾瑄主修，《諸羅縣志》，康熙 56 年，臺北市：宗青圖書出版公司，1995 年。
- (清)陳文達編，《台灣縣志》，清康熙 59 年，台北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年。
- (清)劉良璧、錢洙，《重修福建臺灣府志》，清乾隆 6 年，台北：臺灣銀行經濟研究室，1957 年。
- (清)王必昌的，《重修臺灣縣志》，清乾隆 17 年，台北：臺灣銀行經濟研究室，1961 年。
- (清)余文儀，《續修臺灣府志》，清乾隆 28 年，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年。
- (清)王瑛曾的，《重修鳳山縣志》，清乾隆 29 年，台北：臺灣銀行經濟研究室，1961 年。
- (清)陳淑均《噶瑪蘭廳志》，咸豐 2 年，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年。
- 不註撰人，《安平縣雜記》，南投市：台灣省文獻委員會，1993 年初版。

二、藏經原典

- (唐)不空譯《七俱胝佛母所說准提陀羅尼經》，《大正藏經》冊 20，台北市：新文豐出版社，民國 72 年 1 月。
- (唐)不空譯，《瑜伽集要燄口施食起教阿難陀緣由》，《大正新修大藏經二十一冊》(臺北市：新文豐出版社，1975 年)

- (遼)道殿集《顯密圓通成佛心要集》，《大正新修大藏經 第四十六冊》，台北市：新文豐出版社，民國 72 年 1 月。
- (明)侍者·福善日錄，門人·通炯編輯，嶺南弟子·劉起相重校，《憨山老人夢遊集》，卅新纂大日本續藏經第 73 冊，中華電子佛典協會 (CBETA)，發行日期：2019-04-15。
- (明)釋幻輪編，《釋氏稽古略續集》卷二，《大正新修大藏經第 49 冊》，發行日期：2019-04-15，(CBETA) 依大正新脩大藏經所編輯。

三、儀軌原典

- (清)夢龔所記，九疊痴叟夢苓敬繕，《瑜伽燄口觀想指南》，福清：瑞峰寺，清道光年間。
- (清)《禪門日誦諸經》，福建：鼓山湧泉寺，清光緒 12 年，丙戌年春月吉旦。
- (清)盛萱法師，《佛事觀門》，福建某寺，清光緒 14 年。
- 林朝龍整理，《廣府版燄口心法口訣》，內部流通，無出版日期。
- 《沙彌律儀要略、學佛行儀、毘尼日用切要合訂本》，台中：瑞成書局，民國 96 年 3 月 1 日。
- 智雄法師，《大甘露門施食要集·凡例》，台中市：瑞成書局，2004 年。
- 呂偃祥（光慧），《瑜伽密部秘訣集要》，新北市：中和慶瑞壇，乙亥年桐月。

四、專書

- 于凌波，〈臺北市慈航寺釋智性傳〉，《中國近代佛門人物誌（四）》臺北市：慧炬出版社，1998 年。
- 江燦騰，《臺灣佛教史》，台北市：五南公司，2009 年。
- 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，台北：稻鄉出版社，2010 年。
- 孫文，《三民主義》，台北市：三民書局，2017 年。

譚偉論，〈建立民間佛教研究領域芻議〉，《民間佛教研究》，北京：中華書局，2007年。

五、日文專書

丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》，中譯本，臺北：捷幼書局，1993年。

增田福太郎氏，《東亞法秩序序說、南島寺廟探訪記》，1942年東京初版，1996年臺北：南天書局復刻。

六、學位論文

何麗華著，〈第四章燄口音樂分析〉，《佛教燄口儀式與音樂之研究—以戒德長老為主要研究對象》，台南市：國立成功大學藝術研究所，民國89年6月。

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

陳省身，《臺灣「儀式僧」瑜伽燄口施食儀式研究》，台北市：私立中國文化大學史學所博士論文，民國108年12月。

七、期刊論文

李筱峰〈兩蔣威權統治時期「愛國歌曲」內容析論〉，《文史臺灣學報·創刊號》，台北市：國立台北教育大學臺灣文化研究所出版，2009年。

陳清香，〈從清代僧官制度看臺灣媽祖宮的僧侶住持〉，《佛教史與佛教藝術：明復法師圓寂一週年紀念研討會會前論文集一》，臺北市：中華民國現代佛教會學會，2006年。

陳玉女，〈明太祖徵召儒僧與統制僧人的歷史意義〉，《中國佛學 v.2 n.1》，台北市：中國佛學編委會，1999年。

- 陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《新世紀宗教研究》，台北：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2004年。
- 陳玉女，〈明代佛教懺儀的經懺化〉，《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，台北：中央研究院文哲所，2013年。
- 默如，〈施食文相檢拾〉，《海潮音雜誌》65卷5期，（台北：海潮音雜誌社，1984。
- 默如，〈施食文相續明〉上篇，《海潮音雜誌》65卷6期，台北：海潮音雜誌社，1984。
- 默如，〈施食文相續明〉下篇，《海潮音雜誌》65卷8期，台北：海潮音雜誌社，1984。

八、台灣日日新報

- 《台灣日日新報·僧侶開銜》，明治40-08-08，西元1907-08-08，第5版，第2779號。

九、網站資料

- 清同治10年（1871）陳培桂的《淡水廳志》，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=457315&searchu=%E6%99%AE%E5%BA%A6>，日期：2020年9月13日。
- 清道光16年（1836）周璽的《彰化縣志》電子版，網址：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=439488>，日期：2020年9月13日。
- 賢頓，網址：<http://buddhaspace.org/dict/fk/data/%25E8%25B3%25A2%25E9%25A0%2593.html>，日期：2020年9月13日。
- 李中和作曲，精舒作詞，〈反攻大陸去〉。音樂網址：<https://www.youtube.com/watch?v=P8ZbcFSsqmQ>，日期：2020年9月1日。

台灣民間供奉的祖先牌位書寫 之研究

彭俊*

摘要

現今社會供奉祖先牌位的普及率，雖已不如往昔，但仍常見住宅廳堂特闢一處祖先「落腳處」。每逢年節或祖先忌日，在老家總要「設宴款待」祖先，舉香焚禱，對著牌位，呼請：「××祖先，今天是您的忌日，子孫特地設筵，懇請您邀請其他祖先一起回來用餐。「事死如事生」，對待祖先，一如生前，可說明祖宗牌位在台灣民間的重要地位。公媽牌在中國傳統習俗上，字數堅持「二生抱一老」，且應有之傳統儀式與禮節絕不可廢。安設（或更新）祖先牌位，需先徵求家中長輩同意，再於祖先牌位前稟明擲筊得到允許後，才能進行安設（或更新）工作。另外，若在對年後需要合爐時，就要先到墳上或塔位前，先去引靈回來家裡，才能做合爐的動作。並且要注意祖先牌位安置在虎邊，神明安置在龍邊，如果安錯，主家中多怪事，家人多病痛意外，事事不順心。因此，祖先牌位上的字語是不能隨便書寫，可惜的是，實務上卻發現很多是寫錯的，希望藉著台灣民間供奉的祖先牌位書寫之研究，略盡個人一點對社會的棉薄之力；讓初學者或禮儀界、五術界的同仁皆能隨身作為教導學員的範例，個人不做炫耀，只作為殯葬文書，終身的學習典範。

關鍵詞：祖宗牌、丁蘭尺、堂號、題公媽

* 作者係國立空中大學兼任講師

Research on the Writing of Ancestor Tablets Worshipped by Folks in Taiwan

Pengchun

Abstract

Although the penetration rate of ancestral tablets is not as good as it used to be in today's society, it is still common for residential halls to open up a "foothold" for ancestors. This generation of Taiwanese people probably still have the impression that every New Year or ancestors will die, they always have to "feast and treat" their ancestors in their hometowns, holding incense and burning prayers. On the day of death, the descendants specially set up a feast to invite you to invite other ancestors to come back for dinner. "Death is like life". Treating ancestors as before life can explain the important position of ancestors in Taiwanese folk. In the traditional Chinese customs, the name of Gongma sticks to the word "two lives and one old", and the traditional rituals and etiquettes that should be must not be discarded. To set up (or update) an ancestral tablet, you must first seek the consent of your elders in the family, and then you can only set up (or update) your job after you get permission before throwing your ancestor's card. In addition, if you need a furnace after the year, you must first go to the grave or tower and go to the spirit to return to your home before

you can make the furnace. And pay attention to the ancestral tablets are placed on the edge of the tiger, the gods are placed on the edge of the dragon, if it is wrong, there are many strange things in the main family, the family is often sick and accidental, and things are not going well. Therefore, the words on the ancestral tablets can not be written casually, but unfortunately, many mistakes are found in practice. I hope that through the study of the ancestral tablets written by Taiwanese folks, I will try my best to be a little bit of the social thin. Power; let beginners or colleagues in the etiquette and Wushu circles can be used as an example of teaching students, personally do not show off, only as a funeral document, life-long learning model.

Keywords : Zu Zong, Ding Lan ruler, church number

壹、前言

一、祖先牌位的種類

祭祖的真諦在強調不能忘本，要飲水思源、認祖歸宗，尋得真實的平安與滿足，因此，牌位是經過幾千年的演化，配合宗教信仰與祭祀的需要，毛應隆老師在其《祖先靈牌位與靈鬼》一書中指出：「牌位可分供奉神佛的神佛牌位、供奉亡者靈魂的靈位或蓮位、供奉祖先靈魂的祖先牌位，而墳墓的墓碑、龍神、后土石碑也是牌位的一種¹。」而祖先牌位又分大牌及公媽龕（內、外板子）兩種，大牌是將祖先名字直接寫在最外面的；而公媽龕則是外板只寫堂號、姓氏；內板正確的張數應該是有九塊才對，但可惜的是目前坊間都只有五塊，甚至更差的只有三塊，這不但不敷使用，更是將原內涵之意義盡失殆盡。根據玄興教尊的說法（原來祖先牌位內牌應有九塊，代表著九玄七祖及含外牌共十塊，代表圓滿的意思）。（玄興教尊，2011：40）。內板再寫祖先名諱，牌世，生卒年，並用「黑色毛筆」書寫。準此原則，個人強烈建議祖先牌位製造業者，在設計投入巧思與創意的同時，要考慮到內牌必須要有九塊的禮儀含義。另外禮儀大師楊炯山老師更在其《靈位、祖宗牌、骨罈、墓碑辭典》指出：「寫祖先牌位，內牌一行字必須是 12 字，是以「生老病死苦、生老病死苦、生老」，每 5 個字為一個循環來數，均需數到「老」字，外牌則是數「兩生抱一老」之寫法。內牌木片的寫法有幾世祖及顯祖二種，為求全行有 12 個字，所以常用「名」、「諱名」、「閨名」、「之」、「神位」、男用「觀」，女用「娘」，等字來增添²。」同時，祖先牌位上的字不可由子孫書寫，否則是為不孝，須由有福氣之他人或專業老師代筆。中國的祖先崇拜起源甚早，正確年代已難考。台灣神學院教授董芳苑，研究民間信仰已有廿年歷史，他認為：「我國祖先崇拜係來自「靈魂不滅」的觀念，因中國人相信「魂」、「魄」二分法的靈魂觀。禮記郊特牲篇說，人

¹ 毛應隆（2017）。《祖先靈，牌位與靈魂》。台北：集夢坊出版

² 楊炯山（2018）。《靈位、祖宗牌、骨罈、墓碑辭典》。

一旦死亡便「魂氣歸於天，形魄歸於地」，而人們相信靈魂不滅，死後不過是「移民」另一個世界，活人可與亡靈溝通，並祈求賜福³。」

二、安設或更新祖先牌位須知

公媽牌在中國傳統習俗上，字數堅持「二生抱一老」，且應有之傳統儀式與禮節絕不可廢。安設（或更新）祖先牌位，需先徵求家中長輩同意，再於祖先牌位前稟明擲筊得到允許後，才能進行安設（或更新）工作。另外，若在對年後需要合爐時，就要先到墳上或塔位前去引靈回來家裡，才能作合爐的動作。並且要注意祖先牌位安置在虎邊，神明安置在龍邊，如果安錯，主家中多怪事，家人多病痛、意外，事事不順。祖先牌位（龕）的材質以能防蛀、可散發自然清香之台灣檜木為佳，若要選用其他材質如檀木、沉木亦佳，花梨木、柚木為次。祖先香爐是有把手，神明香爐則沒有把手，香爐材質以陶瓷最佳、銅質亦可，不宜用大理石。香爐高度以合文公尺的「益」、「利」、「添丁」為選用，神像中神爐高度也不宜高過神像肚臍。而神像、香火與爐位宜成一直線，為求其正位也。擇日要看家裡的主事者八字（至少要年次生肖）配合家宅厝身、生肖，再以神位坐向做為全盤考量，避免正沖煞到家人。擇定日子後，先向祖先稟明，並將舊公媽龕請下抄錄至新龕，再調靈過來，最後再將舊龕舉行退靈儀式。神桌用文公尺量好左右尺寸後，先安神明，奉上「山珍海味」、水果、紅圓、發糕等，點香念「安神疏文⁴」拜拜完成。（彭俊，2008：37）

方位要取當年大利之方向。若無大利方向之位置時，可用「浮爐」，所謂浮爐就是在爐下多放一盤子。祭拜完後，燒金紙，同時將舊公媽龕一起燒化即可！重新換過祖先牌位需要請到新的牌位裡，擇換新公媽龕之吉日後，點三支香向牌位拜說，○家列祖列宗，子孫○○○給您請安，子孫要給您換新公媽龕，現在子孫要打開公媽龕抄寫祖先名冊，先請祖先在一旁等候，讓禮儀老師抄寫完名冊，再請祖先請回到新公媽龕。三

³ 董芳苑（1986）。《台灣宗教民間信仰》。屏東：長青出版社。

⁴ 彭俊（2008）。《禮儀師教你扭轉錢坤》。台北：益群。頁 37。

拜。插完香後再用手三拜，然後雙手將公媽龕請起放到拜桌，再三拜打開抄寫，寫好後，關好公媽龕再三拜請回神桌。然後點燃三柱香向祖先牌位三拜說○家列祖列宗，子孫○○○給您請安，子孫已經抄寫完成請先回到公媽龕內。然後安神之吉日，準備好三牲、酒醴、水果、金香炮燭，擺好放在祖先牌位前，將新公媽龕擺於舊公媽龕旁，再點燃三柱香三拜，連說三次○家列祖列宗，子孫○○○給您請安，今日良辰吉日子孫○○○要將公媽龕換新，請○家列祖列宗先移往到旁邊之新公媽龕內，讓子孫繼續奉養，同時也要保佑子孫人等，一家大小身體健康，家內平安，事業發展。三拜。插完香過十分鐘後再點三支香拜拜。請○家列祖列宗，移請到子孫○○○新設之公媽龕內，現在○家列祖列宗，都已經移到新設之公媽龕內，舊的公媽龕現在子孫要請去化掉，請○家列祖列宗，移請到新設之公媽龕內。從神桌上拿下舊公媽龕並將新公媽龕放到正位。將舊公媽龕用刈金在火化掉，要丟入金爐前時說：○家列祖列宗，這公媽龕要燒掉了，請您們到新的公媽龕去，然後在丟入火中。

三、供奉祖先牌位的儀規

不管祖先牌位裡面有幾代，都應完整的整理謄寫，與你認不認識無關，而且不管你認不認識，在你祖先牌位內的都是你們的祖先或與你們家族必有淵源的才可能登入祖先牌位內，這是慎終追源、追本溯源、飲水思源的意義！祖先牌位的謄寫有一定的規儀，最好找位夠專業水準的老師幫你們處理！民間家堂上供奉祖上靈牌的位置，正中或左邊是奉祀神明的位置，右邊則為供奉祖先牌位（左右位是指家宅面對外的座向而言），一般家堂上供奉祖先靈牌，大都以最親，如已故的父母、祖父母、曾祖父母等等，或有第幾世祖某某等，在祖先牌位內的都是家族的祖先或與家族有淵源的才可能登入祖先牌位內，傳家甚久的甚至有數百年、十幾代的祖先登載，這是慎終追源、追本溯源、飲水思源的意義！禮儀大師楊炯山老師更指出：「祖先的神主牌皆需依照傳統規矩寫上「顯祖考△△○公」或「顯祖妣△△○氏」字樣等七字，或立祖宗牌位，正中寫上「堂上○姓歷代祖考妣之神位」等十二字。凡遇有新去逝的，則依次

填寫名諱上去，少數家族則會在牌位裡面依亡逝者性別分「男左女右」兩邊左右依序填寫名諱，填寫時也有一定的字數與規矩，即要符合「兩生夾一老」。⁵按，古例是依「生、老、病、死、苦」等五種字數定儀，字數須符合「生、老」為吉，若落於「病、死、苦」則易招來厄運！所以，祖先牌位或墓碑上的字數，皆須按其規矩，以祈吉祥避厄。故而牌位或墓碑上正中，寫著往逝者或祖先稱謂名諱之處，須總共是七字、十二字等，以符「老（老去）」的字數。祖先牌位書寫範例（左右位是指家宅面對外的座向而言）（楊炯山，2018：196~199）

右邊（6字）範例：甲申年臘月⁵立

中間（12字）範例：堂上王姓歷代祖考妣之神位

左邊（6字）範例：陽上子孫奉祀

一月二月三月四月五月六月七月八月九月十月十一月十二月（農曆）

端花桐梅蒲荔瓜桂菊陽葭臘月

「△氏堂上歷代祖考妣之神位」或「堂上△氏歷代祖考妣之神位」等，為十二字，符合「老（老去）」的字數，依「生、老、病、死、苦、生、老、病、死、苦、生、老」。上例的字數，若非七字即十二字，乃皆為符合「老（老去）」的字數。而其中所增的「男信女娘」的字，乃為了符合字數的權宜規儀。而牌位裡面登載的名諱下方左右上生、卒（歿）的年月日時，（一般正常規儀是牌位的左方（我們正面看過去的方向的右方）題生，（我們正面看過去的方向的左方）題歿（卒）的年月日時）則須總共十一字。這就是所謂的「兩生夾一老」的字數規儀！而且必須中規中矩，明白清礎，一來以示尊崇，二來才合規儀，三來，免至衰敗家運，四來方便後代子孫查核、登載。（徐福全，2012：232）

因規儀繁細，故而一般人在安奉祖先牌位或新近亡逝而於對年「合爐（把新亡逝之名諱寫入祖先牌位總牌之內之謂）」之時，建議延請正統的道士、法師或知安神規儀的「先生」來擇取適合的吉日，祭拜之後，再一一按規矩與規儀行事。否則常有錯誤、荒謬、不清礎或不合規儀之處。而若一般人又不知規儀，若有錯誤、荒謬、不清礎或不合規儀之處

⁵ 徐福全（2012）。增訂家禮大成。頁 232。

而不知，不是造成不敬就是使後代子孫查核上莫明。所以，或者在登載族譜時錯誤百出、或不知祖先生卒之年、壽有多少，有時又不知祖先牌位中所載之人為何或祖先之中彼此關係（夫妻、叔、伯、早亡之男等），在實例中常有遇過的錯誤、荒謬、不清礎或不合規儀之處不勝枚舉，皆因當初登寫之時不知規儀之故，而使往後子孫多增困擾不順遂。

表一、生老病死苦之吉凶						表二、用在祖宗牌、墓碑的月令別稱			
吉凶牌位字數	吉 數		凶 數			4.	5.	6.	7.
	生	老	病	死	苦	梅	蒲	荔	瓜
	1	2	3	4	5	月	月	月	月
	6	7	8	9	10	3.			8.
	11	12	13	14	15	桐			桂
16	17	18	19	20	月			月	
						2.			9.
						花			菊
						月			月
						1.	12.	11.	10.
						端	臘	葭	陽
						月	月	月	月

※資料來源：參考徐福全(2012:232)。增訂家禮大成；楊炯山(2018:45~48)。

靈位、祖宗牌、骨罈、墓碑辭典。彭俊老師整理。

貳、祖宗牌的沿革

一、丁蘭的故事

丁蘭刻木事親的故事，為中國古代著名的「二十四孝」之一。在目

前較為普遍流傳的說法是：丁蘭喪父母，未得奉養，因思念劬勞之恩，刻木為像，事之如生。其妻久而不敬，以針戲刺其指出血，木像見丁蘭，眼中垂淚。蘭問得其情，將妻出棄之。相關的說法，大抵可見於元人郭居敬選編之《全相二十四孝說選》⁶的說法：

「刻木為父母，形容在日新。寄言諸子姪，聞早孝其親。丁蘭父母死，思慕骨肉，乃刻木為象而事之，以報其本。其妻不敬以針刺之，血出。蘭歸見之，棄妻大泣不止。令人父母俱存者，可不敬乎。」⁷

因此，祖靈必須有憑藉之所，子孫方有祭拜的對象，是以牌位便成祖魂寄居之所，由於多以木為材質，故又稱「木主」。木主據傳起源於周朝。史記周本紀云：「周武王為文王木主，載以伐紂。」民間則喜歡把拜木主的由來歸給二十四孝的故事之一——丁蘭「刻木事親」。相傳漢代丁蘭事親至孝，父母卻又不幸早逝，丁蘭思親心切，遂以木頭雕刻父母偶像，供奉於堂上。然而木主不是隨意找塊木材，題刻名號，即能附有靈性。據左傳的記載，凡君薨，孝子需舉行致死者之神靈於祖廟的祭禮，稱之為「祔祭」，經祔祭後，木主才被賦予象徵祖靈的意義。（康熙字典：841）

⁶ 現今所見的「二十四孝」故事及人物，並非一朝而成其全本，大致定於明代張瑞圖校本《日記故事大全·二十四孝》。「二十四孝」之名，最早見於敦煌本〈故園鑒大師二十四孝押座文〉。相關的人物及組合大致定型於宋代。至於《全相二十四孝說選》一書最早的撰輯人，一直存在有不却的說法。

主要有以下三說：第一種說法是元朝郭居業；第二種說法主張元代郭守札；第三種說法則為福建尤溪的郭居敬。其中，又以第三種說法最為可貴。按王圻在《續文獻通考》卷71〈節義考·孝子〉中所載：「郭居敬尤溪人。性至孝，事親，左右承順，得其歡豆。嘗撫虞舜而下二十四人孝行之概序而說之，名二十四孝說，以訓童蒙」。而據舊版《尤溪縣誌》載：元時「郭居敬，八都小村人，篤孝，好吟說……常撫拾虞舜而下二十四人孝行之概，序而說之，用訓童蒙。」《大田縣誌》亦載郭居敬（字儀祖）撰集《二十四孝》。另據《北京圖書館古籍全本書目》載：元末福建的郭居敬編纂，全名為《全相二十四孝說選》。而最能佐證郭居敬與《二十四孝》關係的則是日本收藏根據明嘉靖25年刊的《新刊全相二十四孝說選》的手抄本。

⁷ 元·郭居敬編纂，〔日〕禿氏祐祥解說：《全相二十四孝說選附解說》（昭和21年大坂全國書房用嘉靖25年〔1546〕朝鮮刊轉寫本景印），頁3。

祔祭發展至後世，逐漸演變成「除靈點主」的儀式。經過點主，才能賦予木主神性，故木主又稱「神主」。《註》付當為祔，祭先王以祔後死者。

二、點主為主的公媽牌

喪家在家人剛過世時，先立紙牌位，暫時安置祖靈，至點主儀式時，先在木牌上恭楷寫好「顯考（父）某（姓）公（名字）府君之神主」等字，獨缺「主」上一「、」，須邀請逝者生前相識且德高望重者或者是現代的縣長、鄉鎮長（具有官印者）代為加點，完成後，再燒化紙牌位。單就表面來看，祖先牌位的奉祀，雖有偶象崇拜的形式，但實際上更多的是儒家倫理哲學的意義。董芳苑教授認為，孔子並非不相信神靈存在，只是他對宗教的態度一反殷商以來的迷信作為而已，所以「敬鬼神而遠之」。《論語·雍也》中，孔子說：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。《註》盡力做有利於人民的事，敬畏鬼神但遠離它們，可以說是智慧了。然而孔子相當重孝道。所謂「孝悌也者，其為人之本歟」（論語·學而篇）、「生，事之以禮；死，葬之以禮、祭之以禮。」（論語·為政篇）。儒家不但重視生之孝，也看重死之祭，祖祭更有「慎終追遠」之意。

三、慎終追遠的公媽牌

銘傳管理學院中國通史專任講師的洪德先，曾專文分析中國的祖先祭祀。他也認為，在古代中國，祖先崇拜含有社會教育的功能，也是政治手段之一，因其能把人倫秩序定位，維護社會的穩定。傳統中國向來重視現世生活，上層社會的祖先崇拜既強於功能性而淡於宗教性，下層社會當然也受主流影響，更加以其受經典薰陶較少，祭拜神主在一般民間常帶些功利色彩。《註 1》洪德先，台北：銘傳大學，民國 91 年 3 月 22 日，「e 世紀的挑戰國際學術研討會」。

因此，「祭祀時，人們除了懷念祖先，也想因此得些好處」，洪德先舉例說，祭拜神主牌，通常都祈求保佑發財或平安。祖宗牌位渡海來到台灣

以後，不但形制改變了，象徵意義也更加複雜。傳統上的神主牌是一座牌位代表一個祖靈，在台灣今日所見者則多為集體式的祖先牌位，這是受日本人影響而改變成神龕式牌位或者是混合式的「公媽牌」，上面題刻的堂號不變，單一人名則改成「某氏歷代高曾祖考妣神位」等字樣。中國人相信「靈魂不滅」，不過，比較起來，北方與南方，對「靈魂」的觀念仍有差異。

董芳苑教授認為，中國北方深受儒家影響，相信人死後的魄魂（靈與肉）分歸於天地，中國南方的來世觀則較為混雜，揉合儒釋道三家的觀念，一方面以儒家看法為基本原型；另一方面又摻雜佛教三世因果、輪迴觀，並接受道教所提出的陰間世界。《註 2》洪德先，台北：銘傳大學，民國 91 年 3 月 22 日，「e 世紀的挑戰國際學術研討會」。

「台灣人」則多為福建閩南與廣東客家移民的後裔，祖先崇拜觀念深具中國南方傳統，最顯著的特徵是家庭設有祖先牌位，地方設有祖祠，所以家族觀念特別強烈。然而民間祭祖雖表現出宗法社會的倫理特徵，其實離不開懼怕亡靈的心理。台灣民間並將人死後的生命——鬼魂，分為「善鬼」與「惡鬼」兩類。前者為永受子孫祭祀的亡靈，由於死後有歸宿，故能庇蔭子孫。這也是祖先崇拜得以繁榮家族的理論依據。惡鬼則因得不到子孫奉祀，在陰間淪為乞食餓鬼，受不住挨餓之苦時，便闖入陽世覓食，為害人畜。道教在處理人死後的三魂七魄問題時，認為通過一些儀式，可使得三魂中的第一魂往十殿閻羅輪迴、投胎，第二魂「移民」至陰間過新生活；第三魂則引至家中的「公媽牌」⁸。

家中的長子、長孫則是牌位的義務奉祀人，所以萬一家中沒有男孩，為免斷絕祖宗的血脈及永生，只得採權宜措施，以收養、過繼子嗣方式，立嗣擔負祭祀之責。目前在台灣除了正統的奉祀父係祖先牌位外，尚可見祭祀異姓祖先牌位。這是因入贅、繼承財產，或無子嗣之家由女兒陪

⁸ 祖先牌位是漢字文化圈祖先崇拜中供奉歷代先祖的牌位，在閩、粵語中也稱為公媽牌或神主牌，祖先牌位一般供奉在家中的祖龕和祠堂之內，也有家中不便設置祖先牌位又無祠堂者把祖先牌位安置在寺廟之內。

嫁祖先牌到夫家而產生，此亦為沒有「出丁」（生男孩）家庭應變措施下的產物。台灣的民間信仰則相信夭折之人若無人供奉，即成孤魂野鬼，飄泊作祟。男人無嗣者可由過房方式得到補償，而女則必有「歸」——出嫁，方能列在夫家祖宗牌位，萬一未嫁即殤，本家又不能供奉，易列野鬼之林。所以一般傳說的鬼故事中，女鬼出現機會較多。父母當然心疼自己的骨肉，不忍她變成孤伶野鬼，可將牌位送至「菜堂」（閩南地區稱供奉夭折女孩的靈堂）。也有的父母以家產陪嫁，覓人娶「神主牌」，使這些早夭的姑娘，得享夫家奉祀。如此冥婚雖有迷信色彩，但自心理觀點而言，其實有滿足人生缺憾的功能。活人期望「男有分，女有歸」，推及死者，願其也能如此。時至今日，冥婚之習已不多見，祖先牌位崇拜的其他迷信色彩亦漸為時代淘汰。然而，慎終追遠的倫理觀念，及推人及鬼的人本思想，仍隨著祖宗歸位，一起流傳在中國人社會。

四、堂號的由來

堂號是每一姓氏發源地的代號，也適用於區別姓氏、宗族或家族，是倫理的凝結力，也是宗族的團結力。「堂號」讓您知道 400 年前、200 年前、77 年前或何時來台，都是台灣人也是中國人，只有「堂號」能讓您完全了解。「台灣人」的祖先大約都是來自中國北方的中原地區，祖先為了逃避北方匈奴的侵略而南遷到中國大陸東南沿海地區，所以「台灣人」大約是來自北方的中原漢人。五胡亂華之後，華北經過長期戰亂，原先在河洛地區（河圖與洛書），中國古代傳說中上天授與的圖象、數列。知識分子、士、農、工、商、等紛紛逃亡到江南地區避亂，也有族群避難遷徙，輾轉來到閩南泉州、漳州、潮州、汀州或梅州、惠州等地區定居。河洛叫做「河圖與洛書」，河洛就地區來講就是中國河南、洛陽一帶地區，廣義泛指中原。為了讓後代子孫認識自己祖先的來處，使用「堂號」讓不同時間到達的移民可以辨認自己的宗親，得到暫時的照顧。久而久之，「堂號」成了姓氏宗親聯誼的代號。《註》黃春木編，《高中歷史》，第二冊，頁 24，龍騰文化，民國 95 年。

「堂號」也可以使後代子孫認識自己祖先發源處，可以知道先人從

哪來？「堂號」世界只有中國有，我們不能讓「堂號」消失。在中華民族的族群當中，「堂號」最完整的只剩下客家族群。堂號即祠堂的名稱或稱號，主要用於區別姓氏、宗族或家族、地名（姓氏宗族的發源地）。堂號除在祠堂使用外，還會在族譜、宅院、牌位、墓碑等處使用。以下我們從堂號來參考祖先發源處。

1. 太原堂（山西太原）：王、祝、溫、郭、霍、羊、祁、武、祝、宮、溫等。
2. 天水堂（甘肅天水）：莊、趙、尹、秦、狄等。
3. 平陽堂（山西臨汾）：歐、牟、汪、巫、柴、解等。
4. 弘農堂（河南弘農）：楊、譚等。
5. 西河堂（山西離石縣一帶）：林、毛、卜、卓、宰、靳、卓等。
6. 江夏堂（武漢江夏）：黃、費等。
7. 汝南堂（河南汝南）：周、袁、廖、齊等。
8. 安定堂（甘肅安定）：胡、梁、伍等。
9. 扶風堂（陝西長安）：萬、班、馬、魯等。
10. 延陵堂（江蘇武進）：吳、龔等。
11. 京兆堂（陝西西安）：史、黎、宋、未、杜、康、段、冷、車等。
12. 河東堂（山西夏縣）：呂、柳、薛、裴、衛等。
13. 河南堂（河南陽縣）：方、丘、邱、寇、褚等。
14. 河間堂（河北獻縣）：詹、章、凌、俞、畢等。
15. 沛國堂（安徽宿縣）：朱等。
16. 東海堂（山東兗州東南，江蘇邳縣以東地區）：徐、有、茅、等。
17. 東魯堂（山東東魯）：顏、孔等。
18. 東萊堂（山東東萊）：呂、王等。
19. 武威堂（甘肅武威）：石等。
20. 武功堂（陝西武功）：蘇等。
21. 南陽堂（河南南陽）：葉、白、鄧、姬、許、翟、韓等。
22. 高陽堂（河北高陽）：許等。
23. 清河堂（河北清河）：張、傅等。

24. 陳留堂（河南陳留）：謝、阮等。
25. 彭城堂（江蘇銅山）：劉、金、錢等。
26. 燉煌堂（甘肅敦煌）：洪等。
27. 渤海堂（河北河間）：高、封、甘、歐陽等。
28. 鉅鹿堂（河北鉅鹿）：魏等。
29. 滎陽堂（河南滎陽）：鄭等。
30. 廣陵堂（江蘇都縣）：蕭。
31. 潁川堂（河南潁水）：陳、鍾、賴等。
32. 豫章堂（江西南昌）：羅等。
33. 濟陽堂（山東定陶）：蔡、柯、江、陶等。
34. 隴西堂（甘肅隴西）：李、牛、彭等⁹。

參、祖宗牌的書寫

一、祖宗牌的構造

禮儀大師楊炯山說：「閩南式的祖宗牌牌有分「內龕」與「外龕」兩個部分，外龕比較講究，猶如人的臉部，其「中款」好像「臉部」的印堂、鼻樑、山根到嘴巴，成一直線非常壯觀。「外龕」的上下款猶如是人的兩面耳朵，一左一右，很像左右護法，而「外龕」的橫額堂號，就像祖宗的靈魂之窗-「眼睛」。因此，祖宗牌的「外龕」題面，必須要有四個款式，即「中款」、「上款」、「下款」及「堂號」，寫成「三豎一橫」的方式，形成「天地人」的三才，將祖宗的祖靈、神靈、精靈加以彙整，猶如廟宇中的三川，更像「福祿壽」三星的組合¹⁰。」而「外龕」的一橫就是堂號，也就是祖宗的眼睛、祖宗的發祥地，也就是祖宗的祖籍。

祖宗牌位外牌書寫範例（左右位是指家宅面對外的座向而言）

右邊（6字）範例：癸未年花月立

⁹ 資料來源：黃春木編，《高中歷史》，第二冊，頁59，龍騰文化，民國95年。

¹⁰ 楊炯山《靈位、祖宗牌、骨蟬、墓碑辭典》。新竹：自印，（2018年1月）。

中間（12字）範例：堂上彭姓歷代祖考妣之神位

左邊（6字）範例：陽上子孫奉祀

「△姓堂上歷代祖考妣之神位」或「堂上△姓歷代祖考妣之神位」等，為十二字，符合「老（老去）」的字數，依「生、老、病、死、苦、生、老、病、死、苦、生、老」。



圖一、標準外牌（範例）

圖二、標準內牌（範例）

※資料來源：彰化彭俊老師實務檔案，注意排序，祖先輩分愈大要放在最裡面

又例如：祖先牌位內牌書寫範例

「顯祖考△△○公」或「顯祖妣△△○氏」、「顯祖考△觀○公」

「顯祖妣△娘○氏」、為男用“觀”，女用“娘”，等字來增添字數成為七。



圖四、公塔牌位（內牌）

圖三、公塔牌位
（外牌）

※資料來源：彰化彭俊老師實務檔案

另外例如墓碑

「顯考△公△△墓」、「故考△君△△墓」、「顯考△公△佳城」、「故考△君△之墓」、「顯妣○母△△△」、「故○媽△△△墓」上例的字數，若非七字即十二字，乃皆為符合「老（老去）」的字數。而其中所增的「男觀女娘」的字，乃為了符合字數的權宜規儀。講到這裡，不知有否發現一個問題，那就是到底是「先寫名再寫姓」，還是「先寫姓再寫名」，幾乎是千古謎題，坊間幾乎很多都寫錯，很少人能更進一步研究，也找了很多參考文獻，但就沒這方面的確實記載，只好造訪新竹禮儀大師楊炯

山老師，經老師一番說明才知到底是「先寫名再寫姓」，還是「先寫姓再寫名」，是有其時間的歷史淵源，但自民國以後，凡是外面看得到的部分，包括墓碑、祖宗牌的「外龕」題面、香火袋等，是要「先寫姓再寫名」，其餘看不到的部分，祖宗牌的「內龕」，才要「先寫名再寫姓」。例如：墓碑中款寫「祖考彭公榮基墓」，而祖宗牌的「內龕」，則要寫成「顯祖考榮基彭公」。



圖五、香火袋(範例)

圖六、公塔安好就緒之蓮位

※資料來源：彰化彭俊老師實務檔案

二、祖宗牌內外的陰陽

禮儀大師楊炯山老師在中華禮儀專刊中指出：「祖宗牌的「外龕」題

面，必須要有四個款式，即「中款」、「上款」、「下款」及「堂號」，寫成「三豎一橫」的方式，形成「天地人」的三才，將祖宗的祖靈、神靈、精靈加以彙整，猶如廟宇中的三川，更像「福祿壽」三星的組合。上款為「修建時間」，為「生」的「陰數」，為子孫修建墳墓「圓墓」謝土的時間；中款為「亡者名諱」，為「老」的「陽數」，為「亡者」本身安享「香火」外的饗位；下款為「立碑家屬」，為「生」的「陰數」，為子孫「立碑人」的身分，寫「奉祀」；橫額為「祖宗堂號」，為「老」的陰數，為祖宗的「發祥地」。上下兩款為「子孫」的事情，子孫必須為「生」，中款與橫額是「祖宗」的事情，祖宗必須為「老」，此「生」與「老」不可胡亂使用，否則不吉。」另外內牌裡面登載的名諱下方左右上生、卒（歿）的年月日時，（一般正常規儀是牌位的左方（我們正面看過去的方向的右方）題生，右方（我們正面看過去的方向的左方）題歿（卒）的年月日時）則須總共六字或十一字¹¹。

例如

「生民前庚子年端月初三酉時」、「生民國丙申年荔月十三吉時」

「歿民國丁巳年臘月十七卯時」、「卒民國庚午年菊月初一戌時」

上例的字數，即一字加十一字，乃皆為符合「生」的字數。而其中生、卒、歿等，須和以下之字“空一格”，乃因雖是「兩生夾一老」，但牌位上之人已然往逝（老去），故以一字數（生），再加十一字數（生），又合「兩生」之儀，且一加十一為十二之數，又暗合「老（老去）」的字數。仍是「兩生夾一老」。墓碑上右上方刻鑄的修建時及左下方刻鑄建立者的位置，因屬生人（尚生存在陽世之人）所立，故字數須總共為六字或十一字，以符「生（生人）」的字數。例如：上款「民國壬午仲秋」、「西元甲子三月」、「西元乙丑年春」、「民國八九年修」、「民國九二癸未年六月重修」；下款「男三大房立祀」、「陽居男三大房」、「陽世子孫奉祀」這就是所謂的「兩生夾一老」的字數規儀！而且必須中規中矩，明白清礎，一來以示尊崇，二來合規儀，三來，免至衰敗家運，四來方便後代子孫查核、登載。因規儀繁細，故而一般人在安奉祖先牌位或新近亡逝而於

¹¹ 楊炯山：《墓碑的文書要件》（台北：中華禮儀，2017年12月），頁34。

對年「合爐（把新亡逝之名諱寫入祖先牌位總牌之內之謂）」之時，建議延請正統的道士、法師或知安神規儀的「先生」來擇取適合的吉日，祭拜之後，再一一按規矩與規儀行事。否則常有錯誤、荒謬、不清礎或不合規儀之處。而若一般人又不知規儀，若有錯誤、荒謬、不清礎或不合規儀之處而不知，不是造成不敬就是使後代子孫查核上莫明，所以，或者在登載族譜時錯誤百出、或不知祖先生卒之年、壽有多少，有時又不知祖先牌位中所載之人為何或祖先之中彼此關係（夫妻、叔、伯、早亡之男等），在實例中常有遇過的錯誤、荒謬、不清礎或不合規儀之處不勝枚舉，皆因當初登寫之時不知規儀之故，而使往後子孫多增困擾不順遂。

三、祖先牌位安置次序¹²

- (1) ①燈②放妥祖先牌位③燭台④敬茶⑤三牲⑥由內而外。（詳相片）
- (2) 祖先牌位不可高過神像，勿置於神爐前，因屬陰宜低宜退。
- (3) 若右兩性牌位，主姓在左（俗稱大邊），副姓在右邊，再用七寸紅絲線隔於香爐中。
- (4) 祭祖時看祖先有幾位置幾付碗筷，不可太多。
- (5) 全部安好後每人點七柱香口中唸曰：伏以農曆某月某日，吉日良辰，安神位大吉昌，佛光普照，鎮宅光明，保佑合家平安，萬事如意。身體健康，貴人得助，財源滾滾，全家事業成功，鴻圖大展。保佑家庭幸福，子女優秀，吉日良辰。念畢，默禱許願一分鐘。
- (6) 香過三分之二後開始燒紙錢，依大壽金、壽金、刈金、土地公金順序燒之。
- (7) 安神位之日黃昏時宜拜地基主。順序如下：
 - ①便菜飯②酒三杯③紅燭④碗筷⑤湯匙。紙錢用銀紙、毛巾。拜於廚房，面向客廳，桌子不要太高。
- (8) 神位安妥之後，三天內香燭最好不斷。

¹² 彭俊（2008）。禮儀師教你扭轉錢坤。台北：益群。頁 32~38。

- (9) 每年農曆十二月二十四日送神，可筊鮑(清爐、香腳)等¹³。(彭俊，2008：25)
- (10) 若搬家時，祖牌位宜用「謝藍仔」下鋪刈金。



※資料來源：彰化彭俊老師實務檔案

肆、公媽牌實務處理的難題

一、年輕人家中不願放祖宗牌位……理由讓長輩昏倒

現代都會生活忙碌，住處又小，早年家庭供奉的祖先牌位和神明廳等祭祀空間已逐漸消失。華人提倡慎終追遠，但現代都會生活忙碌，多數人住在公寓大樓，早年家庭供奉的祖先牌位和神明廳等祭祀空間已逐漸消失，這些消失的牌位卻促成另一種商機。彰化市的賴太太最近從老公寓搬到大樓的新家，新裝潢的房子明亮溫馨，唯獨沒有預留祖先牌位的空間，加上祭祀空間與裝潢風格不搭調，一度苦惱牌位該怎麼安置；詢問幾個公墓竟一位難求，安放牌位要等 10、20 年，最後找到大村鄉一處新建的塔位付費安置。

¹³ 彭俊（2008）。禮儀師教你扭轉錢坤。台北：益群。頁 25。



圖七、大村鄉第十四公墓納骨塔



圖八、大村鄉銀行山生命紀念園區

※資料來源：彰化彭俊老師實務檔案-大村鄉公所銀行山生命紀念園區（2019）

二、個人的感觸體會

對於現代人在沒特殊原因下，不在家中擺放直系祖先牌位的現象不以為然。若家裡環境受限，確實可以拿竹籃暫時裝納祖先牌位，但必須吊掛起來。因為，「自己的祖先應該自己拜」，若由別人代為祭拜，就沒有慎終追遠的意義。靜宜大學台灣文學系兼任副教授林茂賢說，民間有習俗說，祖先牌位上方不要有樓層「壓著」，其實只要請風水師評估「正位」，即可擺放祖先牌位，不一定要設置在頂樓。《註》（2019-12-22 08：00：00 聯合報記者林敬家、王長鼎、鄭朝陽／報導）個人也認為，有些民眾將祖先牌位送往寺廟是考慮到有神明護衛，未必是沒有空間，現代人居住空間雖然有限，仍鼓勵讓祖先牌位與家人放在一起，方便看顧後代祖孫，較符合傳統祭祀、孝道的內涵。那麼，什麼是祭祖？根據「祭」字的意義，可解釋為以手奉祭品於死去的祖先面前祭祀。簡單的說就是活人對自己已逝世的祖先舉行宗教儀式的祭拜。因此，祭祖也稱為「祖先崇拜」或「祖先祭祀」，亦是台灣民間俗稱「拜公媽」。

台灣的祭祖可說是源自原始社會裏的活動，極具「靈魂不滅」的信仰，是宗教行為的淵源。其主要是活人供給飲食給死去的祖先，解決他

們在陰間的民生需要。另外，也為驅離亡靈之用，避免冤靈回來找遺族作怪¹⁴（黃柏和，1994）。除上述之外，以漢人而言，深受儒家思想影響，強調祭祖乃是「慎終追遠」，是對去世的祖先的思念、尊敬，是孝道的表現，是一種禮俗。另外對台灣人而言，除受儒家思想影響外，還受到道教的影響，而有三魂七魄的觀點。即人死後，每七天消散一魄，七七，四十九天後就完全消散了。三魂有一魂與身體為伴入墳墓，一魂入陰間，一魂入神主牌。其實，漢人從來沒有深究這套死後靈魂的觀念是如何矛盾的。究竟人死後的「靈魂」是留在墳墓，還是在「神主牌位」裡呢？或是去了「輪迴」？又或在地獄受苦？如果善有善報、惡有惡報是鐵一般的原則，那麼為何為死者打齋超渡竟又可以為其赦罪呢？是否富有者可以延請數百僧道，多做法事，死者便可早登極樂？如此，極樂淨土豈不是都是富有者的世界，地獄裡盡是貧窮人家？這套死後靈魂及世界的觀念，反映出背後四種不同的心態。第一，是悲憫，死亡使人哀傷，生者總希望為死者提供物質。第二，是恐懼，面對至愛親人的離世，不論死者是壽終正寢，或是死於非命，人總會對死者恐懼，這是自然的心理反應。特別是對於「枉死」者來說，亡魂無法投胎轉世，會守候在他們亡故的地方。第三，是贖罪。希望可以藉著種種儀式，特別是打齋誦經，為死者超渡。第四，是隨俗。不少人其實從來沒有深究，種種儀式背後的意義與目的，甚至佛、道與民間傳統間的矛盾，總之一切跟隨「習俗」而行事。（邢福增，2005）。根據上述，一方面反應台灣原始社會和漢人的宗教靈魂觀，另一方面以熟的牲禮表現活人與逝者的親密關係。然而，如何抹去前者宗教的成份，保留後者慎終追遠傳統禮俗文化，是我們所需關切的課題。

三、一人一家代，公媽隨人拜

俗諺「樹大分枝，人大分家」，來是偶然，去是必然，樹大分支本是必然常態，代表一個家族體系的成長。「分火」又稱分香火、割火、題公

¹⁴ 黃柏和（1994）《基督與祭祖》。台北：雅歌。

媽。一般因兄弟分家、宗祠改建或其它因素，須供奉一座新的祖先牌位時，就需要進行分火儀式，而原祖先牌位一般交由長子繼承。分火必須前往原祖先牌位供奉之處，引靈召請祖先入駐新祖牌，最後再迎請回返安奉。坊間有許多自稱「老師」者，便宜行事，自創招式，未按照正確儀軌執法，例如：唸咒招請或對天呼請（非不得已的情況下，必須要家屬請示祖靈擲筊得到允許後，得到三個應筊才可）、香灰合爐，這些作法將造成祖先沒有完成安座，子孫等於「拜空」，一但開始有供香之行為，就會有外靈進住之虞，這是一件非常嚴重的事。名師不絕對等於明師，潤金高低也不等於服務品質，因此慎選安奉老師，真的十分重要！敬祖是孝道的表現，也是家運及子孫前途的指標。有許多人認為：兄弟之間只要有一人承接祖先牌位即可，其它人就可以不理會安奉之事，這是不正確的觀念！俗諺「一人一家代，公媽隨人拜」，結婚之後，在現實條件許可下，理當自立門戶另奉祖先。分火原則上需徵得家中長輩同意，但有些長輩對於此事是有所忌諱的，認為自身健在，因此不允許晚輩分取香火，若福主遇此狀況，唯有耐心溝通一途。

四、倒房祖先或是雙姓祖先

直系的祖先，有牌位的供奉，年節祭拜，可得到食物及金箔的供養，所以靈性較為穩定。倒房祖靈係由墮胎、流產的嬰靈，或夭折的嬰孩，在於日久之後所衍生。倒房祖靈並非狹隘的單指嬰靈。未娶妻即往生的男性、已婚之男性在往生前未育有男丁、女孩未出嫁即往生（俗稱姑娘或姑婆），這些都屬於倒房祖靈。根據《地藏菩薩本願經》的記載，由於倒房祖靈既無人為作功德，又無人祭祀供養，只能在靈界無奈受苦，因而牠們就會將希望寄望在陽世子孫身上。當倒房祖靈找上有血親因緣的子孫時，即是俗云所謂的「祟弄」。倒房之男女仙靈，除了會跟隨父母親外，也會干擾同輩，尤其是長子及長女。當倒房祖靈未受到供奉、承諾子孫給予過房卻未履約，一般的手段是不斷的騷擾子孫，藉以提醒子孫。這種騷擾對在陽間子孫，所造成的影響也是多方面的，例如：事業、婚姻、子嗣、健康方面之阻礙，甚而造成家運衰退或災禍連連。

而雙姓祖先，是指雙姓血緣的關係畢竟是事實，一輩子也無法改變，對雙姓祖先而言，雙方祖先都共同擁有後代子孫的權利，除非雙方祖先願意調解，或單方放棄擁有之權利。一般人均認為祖先理所當然要庇祐後世子孫，但事實卻不盡然。因為祖先與其後世子孫分屬陰陽兩界，無法溝通，當奉祖不全或祖先有所不滿時，祖先極希子孫能知其需求，而有所配合，卻因陰陽兩隔，無法傳達，所以只好對其子孫不斷騷擾，藉以引人注意，進而導致子孫諸事不順、病痛纏身。雙姓祖先若未處置妥當，將會造成兩方祖先對立或爭搶子嗣，後代子孫可能發生：無嫁娶、無子嗣、只生女兒、小孩十六歲後發生意外、家庭紛亂不合之狀況。長房若已歸天，且長房沒有傳承，則上述情況，會發生在二房或二房以下，依序遞減。

祖先牌位是祖先居住的地方，閩南人稱呼為「公媽龕」。對漢人來說，它不僅僅是祖先牌位而已，而是生命的傳承記號，是文化中非常重要的祖譜。我們血脈相承來自祖先，而祖先牌位在家中跟我們最為親近，尤其是近三代祖先對於子孫影響最大。親人在世時要「盡孝」，過世時要「盡力」，子孫要發達卻不敬拜祖先，若想藉偏門來遂行改運、補運之目的，坦白來說效果有限。各位福主可有想過，為甚麼有些家庭這麼虔誠拜公媽，卻得不到祖先庇佑，還弄得家中不寧靜，事事不順遂？目前坊間謄寫祖牌最常見的錯誤是未釐清祖源及查照世系表，只是照本宣科照抄而已。安奉祖先牌位，首先必須要先申請全戶之除戶謄本，申請之用意是要比對祖先內牌的名諱是否正確，這叫有憑有據。

伍、結論

民間習俗有所謂「對年對日作，死人無閏月」，意即人往生後滿一週年謂之對年，作對年若遇閏月，則需提前一個月進行。新亡者的喪期屆滿時，靈位移除並將魂帛及神主牌火化，此程序稱為除靈。新亡者名諱寫入祖牌，再取新亡者之爐灰一小部份放入祖先爐內，意即遷入與祖先合祀，此程序稱為合爐。合爐乃除服復吉，去舊迎新，故不舉哀，之後

一切便依正常禮俗祭祀。古代父母過往，子女須結廬三年，代表不背棄父母恩。合爐的時機點，傳統是在大祥（三年）之前，擇一吉日舉行，但因現在工商社會較為繁忙，許多福主已改為對年後選擇一吉日為之，或在對年當日進行。

道教對於魂魄之說法：人有三魂七魄，人往生以後，七魄散去，三魂中，「生魂」歸於墓地或塔位，「覺魂」歸於祖先牌位，「靈魂」依因果於六道輪迴中循環。《朱子家訓·全文》祖宗雖遠，祭祀不可不誠。意思是說，祖宗雖然離我們年代久遠了，祭祀卻仍要虔誠；子孫即使愚笨，教育也是不容怠慢的。慎終追遠是中國人傳統的美德，更是孝思不匱的展現，選吉安奉至塔位，先人善得仙居寶座，安歸其所，子孫孝思安得其道，並獲得先人福澤庇應，冥陽兩利。男性幼年夭折、生前未有子嗣、未生男只生女皆稱為「倒房」，做為同輩、侄子輩者便肩負奉祀的責任。而未出嫁之女性，俗稱姑娘或未嫁姑婆，因無法併入家中祖先牌位接受奉祀，因此只能另擇寶塔或寺廟晉塔供奉，使其有所歸屬。而未出世而夭折之嬰靈、未有靈骨之先人，坊間一般以立牌位晉塔行之，對於往生者而言，晉塔是何其重大的事。而術業有專攻，安神奉祖相關科儀，背後皆具有其專業性及關鍵巧門，福主一念之差，福禍相依，得小失大，不可不慎！

傳統的漢文化社會，女性的地位不如男性，當女性嫁人後，自此就是夫家之人，夫家祖先會將她納入保護與管理，也同時承受夫家的福蔭與因緣果報。相對當女性離婚時，除了在戶政機關辦理離婚登記之外，亦須辭別夫家祖先，以回歸本姓娘家。離婚、訂婚解約：女方必須辭祖，否則當男方祖先前來關切（干擾）之時，將會造成女方新緣難續、再婚所嫁非人、諸事受阻、幼兒難帶之現象。城隍尊神位階等同縣長，辭祖必須向合法立案 - 城隍廟遞狀辦理。而福德正神（土地公）位階等同里長，不執掌辭祖之事。至於私下向男方祖先牌位稟香辭退的作法，無憑無據，不具公信力。關於辭祖一些似是而非的資訊，如下所列，這些做法不具任何效果，只是圖一份心安而已！因此，如果不請專業人士執法，事後家運不順，又反過來怪罪祖先沒庇佑子孫，是倒果為因的做法，希望福主事在辦理祖先牌位的處理上，能慎選有專業的理儀老師來執行，

才能安德寬心，做得放心！

參考文獻

1. 古籍

- (明)張瑞圖校本《日記故事大全·二十四孝》。
(明)王圻在《續文獻通考》卷71〈節義考·孝子〉，1963年。
(元)郭居敬編纂，《全相二十四孝說選附解說》。

2. 近人編輯、論著

- 玄興教尊《慎終思遠源源流長：如何正確安奉敬拜『公媽』》。
台北：宇河文化，（2011年10月）。
毛應隆《祖先靈，牌位與靈魂》。台北：集夢坊出版，（2017年10月）。
董芳苑《台灣宗教民間信仰》。屏東：長青出版社。（1986年）。
楊炯山《靈位、祖宗牌、骨罈、墓碑辭典》。新竹：自印，（2018年1月）。
黃柏和《基督與祭祖》。台北：雅歌。（1994年）。
黃春木編，《高中歷史》，龍騰文化，2006年。第二冊，頁59。
邢福增《當代中國政教關係》。香港：建道神學院，1999，2005二版。
彭俊《禮儀師教你扭轉錢坤》。台北：益群。（2008年7月）。

《空大人文學報》稿約

103年03月19日本系102學年度下學期第1次系務會議通過
106年03月08日本系105學年度下學期第1次系務會議通過
107年09月26日本系107學年度上學期第1次系務會議通過
108年03月13日本系107學年度下學期第1次系務會議通過

- 第一條 本學系為加強研究水準，提昇學術地位，特發行「空大人文學報」（以下稱本學報）。
- 第二條 本學報為學術性之定期發行刊物，學報內容以文學、歷史學、宗教與哲學、傳播、藝術及外語等六大類領域相關之學術論著或實務之個案案例研究為主。
凡本校專、兼任教師（含職員）、大專院校教師及博士研究生學術研究成果屬以上各類者，歡迎惠賜大作。來稿字數，中、日文以不超過25000字為原則（含中英文摘要、關鍵詞及圖表），英文以不超過A4紙30頁為原則。
- 第三條 本學報編輯委員，視來稿專業內涵，聘請兩位專家學者採匿名審查制。
- 第四條 本刊著作者享有著作人格權，本刊享有著作財產權；日後非經本學報書面同意，不得轉載，但作者將其個人著作結集出版不在此限。
- 第五條 著作者投稿於本刊，經本刊收錄後，同意授權本刊得再進行重製或透過網路提供瀏覽、下載、列印等服務。（如授權書所載）
- 第六條 本學報致贈作者該期紙本1冊、抽印本10份，不另支稿酬。
- 第七條 來稿請標明中、英文篇名及作者之中、英文姓名。全文請提供與Microsoft Word相容之文稿電子檔。
- 第八條 來稿請附個人簡介（註明所屬學校、機構及職稱），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
- 第九條 本學報年出一期，每年六月底截稿，十二月出版。
- 第十條 來稿請依學術論文格式撰寫，引用書名請打《》，篇章請打〈〉，譬如《莊子》〈逍遙遊〉。引用原文，請低三格。文中附註，採隨文註。西式論文請以APA的參考書目格式撰寫。
- 第十一條 來稿請寄「新北市蘆洲區（24701）中正路172號國立空中大學人文學系」收。