

鳳山地區鸞堂繳書醮儀中的普度祭儀初探

撰文／國立成功大學歷史學系博士生 邱延洲

摘要

中國傳統上有著「祭厲」的風俗，「厲」係指非正常死亡的鬼魂，而這種祭祀之始，主因係對於厲鬼的畏懼，在道教與佛教快速擴張的同時，也影響了民間使得祭厲的風俗亦產生些微變化，習俗上除祭厲外，更增添對一般無主孤魂與身陷地獄等亡靈的憐憫並加以祭祀，這樣的祭祀活動也就是現今所稱呼的「普度」。鸞堂做為一個強調三教合一的民間教派，除了扶鸞係主要儀式活動外，更有拔度的經懺，顯現鸞堂對於祭祀科儀的重視。全臺各地的鸞堂中，以鳳山地區的鸞堂執行普度經懺最為普遍，因鸞堂自身即有完備的經懺組織，該地普度科儀本主要有二，一為《蒙山科儀》（大蒙山），二則係《小蒙山科儀》，顯現了鳳山地區鸞堂對於此二者的認知是一致的：皆是普施亡魂。一般的建醮風俗中，在最後亦會普度施食，但是否有無拔度之目的，目前未有研究者詳談。而鳳山地區鸞堂繳書醮典的普度祭儀，依初步的觀察有著幾似拔度的目的存在，故而本文希冀透過初步的討論，以了解鸞堂醮典中的普度祭儀，在祭祀觀念有何種表現。

關鍵詞：普度、鸞堂、繳書、拔度、蒙山科儀



- 壹、前言
- 貳、鳳山地區鸞堂概述
- 參、鳳山地區鸞堂普度經懺科儀本
- 肆、繳書醮典中的普度祭儀
- 伍、結語

壹、前言

中國傳統上有著「祭厲」的風俗，「厲」係指非正常死亡的鬼魂，而這種祭祀之始，主因係對於厲鬼的畏懼。中國學者劉仲宇認為，在道教與佛教快速擴張的同時，也影響了民間使得祭厲的風俗亦產生些微變化，習俗上除祭厲外，更增添對一般無主孤魂與身陷地獄等亡靈的憐憫並加以祭祀，這樣的祭祀活動也就是現今所稱呼的「普度」，劉氏以為佛教將其稱之「焰口儀軌」，道教則以「煉度」、「祭煉」、「濟煉」稱之，現今的民間信仰常將二者混合論之。¹

依臺灣普度風俗分類，可分為「公普」與「私普」，前者係以聚落為單位進行普度，公普的祭祀空間大多在聚落公廟進行；後者是以一家或一姓作為單位進行普度。現今「公普」的儀軌主要以道教道士與佛教法師職掌，「私普」則不聘請道士或法師演法；在科儀衣飾與壇位方面，佛道二教有著截然不同之處，以道教來看，道長在登臺演法時身著絳衣，頭戴「五老冠」，象徵太乙聞聲救苦天尊臨壇普施亡靈，²道壇也供奉太乙救苦天尊的掛軸；佛教的法師登臺演法時則是身穿袈裟，頭戴「五佛冠」，法壇奉祀觀世音菩薩的掛軸，在經懺方面所使用的科儀本亦是有所差異。

傳統上，道教施食煉度科儀，源自靈寶齋法黃籙齋儀，又因各宗各派傳衍，在科儀本的使用上有著不同，如臺灣北部的正一派為《靈寶正壹大普玄科》，南部靈寶派則是

1 劉仲宇，《中國民間信仰與道教》（臺北：東大，2003），頁139-140。

2 任宗權，《道教科儀概覽》（北京：宗教文化出版社，2006），頁338；謝宗榮，《臺灣的道教文化與祭典儀式》（新北：博揚文化，2014），頁62。

《靈寶普度慶讚中元全科》，又名《玄門太極焰口》。³而佛教宗脈更加繁雜，且又有沙、緇、齋等三門，科儀本亦有不同之處，大方向言之，科分為「焰口施食」與「蒙山施食」兩類。陳省身透過田野調查，蒐集了臺灣各地的焰口施食科儀，並以本土、江浙及混合作為系統的分類，可清楚了解臺灣焰口施食的脈絡。⁴由於陳氏主要以「瑜珈焰口施食」為題，文中僅對各系統的焰口施食有清楚比較，然而對於蒙山施食則無比較探析，實有遺憾之處。

從李世偉對日治時期臺灣的中元普度有詳細的討論，以《臺灣日日新報》為主要史料，析論日治臺人在中元普度之風俗，說明當時普度風氣盛大，係因日人在建設、經濟的提升對臺人在中元普度活動有一定程度的影響；另者，也略論了「反普度運動」的過程。⁵有關日治「反普度運動」的情況，李世偉也以專文論之，說明臺籍富人以中元普度相競「誇富」，造成對此行為的不滿與檢討，其中也闡述對於普度活動新的詮釋與看法，其中包含民俗時間與生態、亦懼亦惠的陰鬼觀、疾病觀與治療等。⁶此外，對於普度的祭祀對象觀之，許獻平以臺南七股的後港庄為田調場域，觀察民間依不同對象而發展出特定普度形式，文中提及針對童子孤魂的「童子普」、田野鄉間孤魂野鬼的「普田頭」、豬舍好兄弟的「普豬稠」、作祟漁塭鬼魅的「普漁塭」，⁷顯示民眾懼怕孤魂的作祟而祭祀之，但由於對象不同，有不同祭祀型態，說明了同為普度，卻因不同思維，而有不同的指稱與祭祀機制。

鸞堂做為一個強調三教合一的民間教派，除了扶鸞係主要儀式活動外，從昭和 11 年（1936）楊明機扶鸞編輯《儒門科範》後，可以確定北部地區儒宗神教系統有自成一格

3 陳省身，〈普濟幽冥：瑜珈焰口施食〉（臺北：臺灣書房，2012），頁 188-189。

4 陳省身，〈普濟幽冥：瑜珈焰口施食〉，頁 34-51。

5 李世偉，〈日治時期台灣的中元普度〉，收於王見川、李世偉、劉文星等編，〈神明信仰與超度文化論集〉（新北：博揚文化，2015），頁 65-80。

6 李世偉，〈普度與反普度〉，收於王見川、李世偉、劉文星等編，〈神明信仰與超度文化論集〉（新北：博揚文化，2015），頁 81-103。

7 許獻平，〈後港庄信仰記實〉（臺南：鹽鄉文史工作室），頁 44-47。

的科儀儀式；戰後，中部的《鸞堂聖典》顯示臺中聖賢堂系譜下的鸞堂有其祭儀，鳳山地區鸞堂擁有祭祀神祇、普施孤魂的建醮科儀，進一步審視，儒宗神教系統與鳳山地區鸞堂更有拔度的經懺，顯現鸞堂對於祭祀科儀的重視。

依據筆者的田野觀察，全臺各地的鸞堂中，以鳳山地區的鸞堂執行普度經懺最為普遍，因鸞堂自身即有完備的經懺組織，該地普度科儀本主要有二，一為《蒙山科儀》（大蒙山），二則係《小蒙山科儀》。大、小蒙山的區分與功能上有何不同？此二種科儀皆係鳳山地區鸞堂常用的普度科儀，顯現了鳳山地區鸞堂，對於此二者的認知是一致，皆是普施亡魂。

本文擬從鳳山地區鸞堂主要繳書（建醮，詳見第四節論述）系列祭儀中的施食祭儀來進行探討，其主要延續傳統臺人對建醮的重視，如康熙 56 年（1717）周鍾瑄《諸羅縣志》即有對建醮活動有所描述，他說：

村莊神廟，集多人為首，曰頭家。廟雖小，必極華采。稍圯，則鳩眾重修，歲時伏臘，張燈結綵鼓樂，祭畢歡飲，動輒數十緡，慶土地尤盛。秋成，設醮賽神，醮畢演戲，謂之壓醮尾。⁸

往北至彰化一帶，亦有建醮記載，道光 16 年（1836）周璽《彰化縣志》亦云：

村莊神廟，或修、或建，好求峻宇雕牆。年節燈香之外，必欲演戲，動費多金。凡神誕喜慶，賽願設醮，演唱累日夜。近日盂蘭會，飯僧極豐，事畢亦以戲繼之，名為敬神以祈福……。⁹

一般的建醮風俗中，在最後亦會普度施食，但是否有無拔度之目的，目前未有研究

8 周鍾瑄主修，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 147。

9 周璽，《彰化縣志》（臺北：文建會，2006），頁 294。

者詳談。而鳳山地區鸞堂繳書醮典的普度祭儀，依初步的觀察有著幾似拔度的目的存在，故而本文希冀透過初步的討論，以了解鸞堂醮典中的普度祭儀，在祭祀觀念有何種表現，是「祭厲」，還是「度孤」？與傳統祭祀鬼魂的思維上是否謀合？

貳、鳳山地區鸞堂概述

本文討論的鳳山地區，由於 2010 年 12 月 25 日的縣市合併，今隸屬高雄市，原是高雄縣治所在。該地鸞堂緣起，主要有兩個較大的系譜脈絡，第一是協善堂（1917）分衍自左營啟明堂，第二為靜心社舉善堂（1927）係旗后明心社修善堂子堂。該地鸞堂在日治中期萌芽是確定的，然而真正開始發展的時間則是在戰後 1949 至 1960 年。此十餘年間，另有靈善堂、慈善堂、啟成堂、樂善堂、明善堂、啟善堂、養靈堂、喜善堂、挽善堂等 9 堂的設立，這期間鳳山地區鸞堂的活動力不容小覷。以下茲引筆者所製之十一鸞堂簡表、系譜圖以及分布圖：

表 1 鳳邑十一鸞堂簡表

堂名	所在地	寄祀或獨立	設鸞年代	備註
靜心社舉善堂	下菜園	獨立	1927	
五甲協善堂	五甲	獨立	1917	
五甲啟成堂	五甲	寄祀於五甲龍成宮	不詳	自 1983 年遷出五甲龍成宮後，即無固定扶鸞場所，隨後堂生逐漸流失，不再扶鸞。
修心社靈善堂	蓮霧堤仔	獨立	1949	
學心社慈善堂	縣衙	獨立	1952 前	
啟展社樂善堂	竹巷	獨立	1952	

(續上表)

堂名	所在地	寄祀或獨立	設鸞年代	備註
誠心社明善堂	赤山	寄祀於赤山文衡殿	1954	
養心社啟善堂	竹仔腳	獨立	1954	
明新社養靈堂	南門	獨立	1955	鸞務停滯，目前為有定期宣講。
明德社喜善堂	鳥松	獨立	1959	
宣講社挽善堂	家具街	寄祀於鳳邑雙慈亭	1960	約莫 1990 年代晚期，堂生逐漸流失，現已不再扶鸞。

資料來源：邱延洲，〈鳳山地區鸞堂信仰及其社會網絡之研究——以鳳邑十一鸞堂為中心〉（高雄：國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士論文，2014），頁 30。

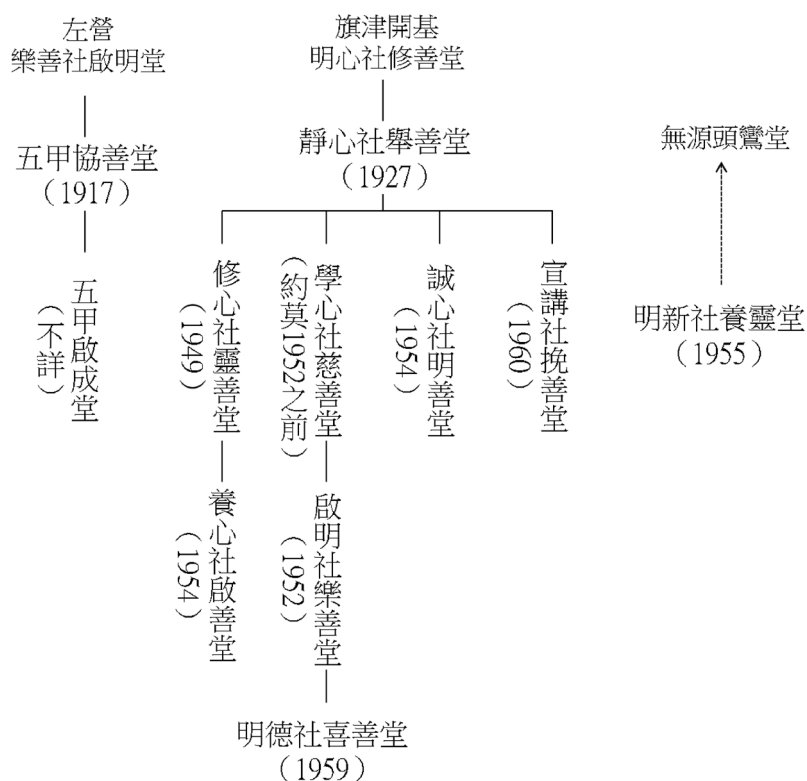


圖 1 鳳邑十一鸞堂系譜圖

資料來源：邱延洲，〈鳳山地區鸞堂信仰及其社會網絡之研究——以鳳邑十一鸞堂為中心〉，頁 38。

鸞堂功能在於勸善，扶鸞則是其主要模式，故而扶鸞活動的存廢，實影響一座鸞堂的發展。以表 1 作觀察，十一鸞堂中，有衰退情事者，多與堂生流失和不再扶鸞有關。雖有鸞堂已無活動，但鳳山地區鸞堂發展至今，仍有傳播周邊區域信仰鸞堂的風氣之能量，如鳥松、仁武、大寮等地，均有分香關係，根據《鳳邑儒教聯堂概況、繳書建醮各種疏文藍本》一書所載，至 1979 年止，共計有 27 堂加入該組織。

在 1986 年解嚴之後，人民結社獲得解放，欲以儒為宗教的整合亦獲嶄新契機，《中國時報》於民國 88 年（1999）5 月 19 日報導〈申設新興宗教團體條件將放寬〉一文，文中內政部民政司長紀俊臣對申請設立宗教的事宜，認為只要不違反公序良俗即可准予成立，¹⁰亦報導欲准中國儒教會的成立。經過各方的努力，中國儒教會於民國 89 年（2000）1 月 15 日正式取得政府當局的認定。

參、鳳山地區鸞堂普度經懺科儀本

傳統上認為農曆 7 月才是進行普度的月份，但鸞堂仍會在其他時間點進行普度，只是並非常態，時間點亦不固定，通常鸞堂的普度科儀是繳書儀軌的其中一個項目。先前所提，鸞堂普度科儀分為「大蒙山」與「小蒙山」，在繳書之時，鸞堂皆以前者的科儀本進行。從上述的情況即可知悉鳳山地區鸞堂為何存在兩種普度科儀的問題。然大、小蒙山的儀軌內容為何？有何差異性？

據明善堂主王國柱先生表示，此二種科儀皆係鳳山地區常用的普度科儀，其說法提及大、小蒙山科儀的選用，是以普施供品的多寡做為考量。¹¹按筆者觀察，鳳山地區自清

10 參見〈申設新興宗教團體條件將放寬〉，《中國時報》（1999 年 5 月 19 日），第 9 版。

11 鳳邑誠心社明善堂主王國柱先生口述，於 2015 年 11 月 20 日訪談。

代以降即是屬於政經發展重點區域，在信仰上亦是蓬勃，寺廟眾多，各廟宇皆有分屬不同社群管理。日治中期，鸞堂信仰進入鳳山，並開始影響該地的宗教信仰，農曆 7 月鳳山各寺廟的普度更深受鸞堂影響。¹² 一般而言，鳳山地區公廟在進行普度，大多以小蒙山科儀為主，其中牽涉幾個因素：第一，廟宇腹地問題，鳳山地區的開發始於清代，與臺灣其他較早開發的區域相同，其廟宇所擁有的腹地皆較為狹小，而大蒙山科儀壇位多，所需空間較大，現行法令上若需借用公家土地或道路，必須向所屬單位提出申請，多數廟宇認為麻煩，故擇用小蒙山科儀；第二，廟宇人員不清楚普度儀軌有大蒙山與小蒙山之分，決定何種科儀則由鸞堂選定；第三，牽涉大小蒙山科儀的認知問題，有廟宇執事認為大蒙山所需的供品較多，依照廟宇的祭祀範圍言之，各舖戶無法準備周全，為避免如此情況發生則以小蒙山科儀來進行普度。

蒙山施食儀軌已有相當時間的歷史發展，宋代時天竺僧人不動編集《蒙山施食儀》，近代更有興慈法師編撰《蒙山施食念誦說法儀》，¹³ 而鳳山地區鸞堂所用之《蒙山科儀》，大致上是差異不大，唯唱腔與目前現行正信佛教（鼓山、海朝）和民間佛教（龍華、金幢、先天）等有諸多差異，該地鸞堂雖稱其唱腔為「先天」，但實際上，所用曲牌也與傳統先天不同。

據明善堂司經柯鳳明先生表示，小蒙山科儀係從大蒙山科儀中擷取主要科儀而成，各鸞堂在版本上大同小異，其因可能是科儀源頭傳授者，在教授時因故而在科儀流程上或增或減，往後又因傳承者再傳授時，有加入自身對科儀的想法，但基本上沒有太大的差異。¹⁴ 下以表 2 說明明善堂在執行大小蒙山科儀的流程：

12 鳳山地區的鸞堂信仰緣起於日治時期，戰後 1950 年代前後蔚為信仰風潮，自 1945 至 1960 年計有 9 座鸞堂設立，在當時代鸞堂的設立大多向地方公廟商借空間扶鸞，故而彼此間均有良好互動，進一步言之，也因鸞堂有完備的經懺科儀，當地方公廟有需求時，鸞堂自會提供經懺支援，這亦形成鳳山地區的特殊情況。見邱延洲，〈鳳山地區鸞堂信仰及其社會網絡之研究——以鳳邑十一鸞堂為中心〉（國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士論文，2014），頁 161-194。

13 呂明原，〈臺灣當代蒙山施食儀式研究〉（新竹：玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2008），頁 7；另參見陳省身，〈普濟幽冥：瑜珈焰口施食〉，頁 187-188。

14 鳳邑誠心社明善堂司經柯鳳明先生口述，於 2015 年 11 月 14 訪談。

表 2 大小蒙山科儀流程表

蒙山科儀				小蒙山科儀			
次序	儀軌名目	經懺名稱	壇位	次序	儀軌名目	經懺名稱	壇位
1	演淨	演淨科儀	佛壇	1	演淨	演淨科儀	主普壇
2	安榜		榜壇	2	請三官	吉事過三官	主普壇
3	召孤		孤魂壇	3		彌陀經	孤魂壇
4		十王懺	佛壇	4	施食	小蒙山科儀	孤魂壇
5	午供	獻敬科儀	佛壇	5	謝壇		主普壇
	請地官	吉事過三官	主普壇				
6	祀孤魂	彌陀經 變食真言	孤魂壇				
7	蒙山施食	蒙山科儀					
8	除案		孤魂壇				
9	除榜		榜壇				
10	回向求賜福		佛壇				
11	謝壇		佛壇				
			主普壇				

資料來源：誠心社明善堂司經柯鳳明先生口述，於 2015 年 11 月 14 日進行訪談。

藉由上之表格，可看出大蒙山所搭設壇界有佛壇、孤魂壇、主普壇、榜壇，此四壇有誦經演法，另有三昧耶壇所誦經懺不多，故流程上無明顯之處，此外大蒙山科儀須搭建蒙山臺進行施食儀軌；反觀小蒙山相對單純，僅有主普與孤魂兩壇。由此亦可知兩種科儀所需之時間也有不同。

細究《蒙山科儀》與《小蒙山科儀》內容，也可觀察之間的關聯性：

表 3 大小蒙山科儀本內容一覽表

蒙山科儀						小蒙山科儀本	
次序	內容	次序	內容	次序	內容	次序	內容
1	三轉信香	16	三寶讚	31	甘露水真言	1	淨孤壇位
2	舉香南讚	17	破地獄真言	32	淨水輪真言	2	召請孤魂
3	到靈前	18	普召請真言	33	乳海真言	3	無相玄玄讚
4	轉孤魂臺	19	七佛滅罪真言	34	施無遮食真言	4	歎孤
5	到座前	20	無相玄玄讚	35	普供養真言	5	普饍
6	東清眾上臺	21	歎孤	36	化牒文	6	各真言
7	上師臺下答	22	普饍	37	宣手疏	7	往生咒
8	舉香讚	23	懺悔滅罪真言	38	嘆骷髏	8	歎骷髏
9	舉香文	24	遣摩真言	39	往生咒	9	散財
10	加持法水	25	解冤結真言	40	普回向真言	10	奉送真言
11	淨法真言	26	滅定業真言	41	散財	11	定心咒
12	點淨真言	27	滅業真言	42	圓滿奉送真言	12	送孤魂
13	加持花米真言	28	開咽喉真言	43	定心咒	13	回向
14	曼拏囉偈	29	三昧耶真言			14	謝壇
15	曼拏囉真言	30	變食真言				

資料來源：誠心社明善堂司經柯鳳明先生提供之《蒙山科儀》、《小蒙山科儀》。

從大蒙山與小蒙山的科儀之比較，雖二者皆著重施食儀軌，從科儀的內容來看，似乎有大眾與小眾的分別，從召孤、安榜儀軌的進行來看，顯然大蒙山欲普施的孤魂較多；再者除了上表所列儀軌程序外，大蒙山在欲進行施食時，其程序亦係繁瑣。

肆、繳書醮典中的普度祭儀

「繳書」依照字面上的解釋，係將所著之善書上繳玉京，其意義在於回應請旨開著善書，因此這項祭儀所表現的是將玉旨繳回上蒼。這樣的行為，在道教科儀上稱之為「醮」，「醮」的類型相當多，劉枝萬依照建醮的動機與目的將「醮」分為平安醮、瘟醮、慶成醮、火醮、水醮、祝壽醮、海醮、春秋醮、開光醮、船醮、牛瘟醮、雷公醮，¹⁵ 劉氏所紀錄的「醮」，有些仍常見於日常的信仰當中，有些則在現今社會已不復見，有些則是具有地區性，劉氏認為醮典的本質意義是酬神，建醮之動機與目的與各地區歷史發展及自然環境有莫大關係。¹⁶ 就訪談成果觀之，鸞堂信仰者認為「繳書」祭儀等同慶成醮，依劉氏的解釋，慶成醮其目係為慶祝新建廟宇落成，故有祈安慶成之稱，¹⁷ 而繳書雖非慶賀廟宇落成，卻也含有慶祝之意，意在慶祝善書完竣頒世，此外亦是將玉詔上繳，召告天地人三界，新書頒世。

著造善書則被鸞堂視為善知識延續的主要途徑，鸞堂以勸化世人為己責，信仰者普遍認為善書的著造乃係對平時鸞務運作的成果驗收，就此著造善書的動機為何是值得討論的。許玉河認為著書活動不僅可以為鸞堂增添名聲，亦可助鸞下堂生累積功德，¹⁸ 從明

15 劉枝萬，〈《台灣の道教と民間信仰》〉（東京：風響社，1994），頁 38-39。

16 劉枝萬，〈《台灣の道教と民間信仰》〉，頁 216。

17 劉枝萬，〈《台灣の道教と民間信仰》〉，頁 38。

18 許玉河，〈澎湖鸞堂之研究（1853-2001）〉（臺南：國立臺南大學鄉土文化研究所碩士論文，2004），頁 102。

善堂所著《衛道》亦可看出：

漢鍾離仙翁降

鸞堂說

……今爾諸生 請旨著造善書勸世 消除末劫 復奏清平……吾今逍遙天
界 深明世弊 洞徹人情 貧富有不齊之論 勤怠並無立之功 善人修行 富
者譏其營生之計 勤人為善 怠者誚其覓食之謀 謂不僅營生覓食 而且勞力
傷財 總要忍而且耐 任怨任勞 細心體會吾言而重之 自有妙蘊 待慈航造
就 論功獎賞 上超祖考 下消自己孽罪 豈不美哉 豈不快哉 勉旃勉旃
勿負吾言焉可。¹⁹

上之引文呼應了許玉河所提的功德觀點，藉由著造善書為自身累積功德，並可以自身功德超拔先靈，因此信仰者莫不以著造善書為樂，且認為著造善書為累積功德最快速的方法。因善書的著造需經過「接玉詔」的程序，故在善書完成後，定會「繳書（旨）」，醮典圓滿後，也象徵上蒼對鸞務已完成考核，參與的堂生即可論功過，有功者也可拔度九玄七祖。

該地鸞堂繳書醮典中的普度祭儀，所用儀本為《蒙山科儀》，但由於此類型的普度與農曆 7 月，兼有慶讚中元地官誕辰有著不同，故而無須進行〈吉事過三官〉。此外，由於醮典中已搭設佛壇，前 5 天的祭儀中也進行了〈演淨科儀〉、誦誦《十王寶懺》，建醮起幃前也召孤以安「孤魂位」以及「安榜文」，因此上述之祭儀內容並不會在醮典中的普度祭儀出現。其餘者與中元普度的祭儀流程則相同，蒙山科儀的流程示意圖如下：

19 不著撰人，《衛道》（高雄：鳳邑誠心社明善堂，1967），頁 48-49。



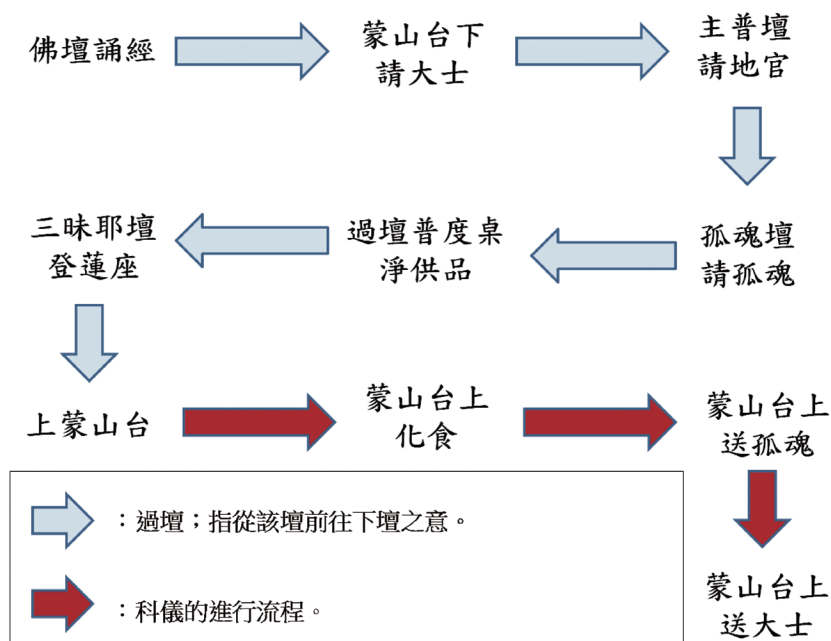


圖 3 大蒙山科儀化食普施流程圖

資料來源：誠心社明善堂司經柯鳳明先生口述，於 2015 年 11 月 16 日進行訪談。

透過此圖可以清楚了解大蒙山科儀的進程序，佛壇的誦經乃至於孤魂壇的請孤，僅是誦念經咒，意味稟告聖佛諸真、十方孤魂，即將登壇演法化食，希冀神佛監壇協助，孤魂來此接受普施。按《蒙山科儀》，〈普曼讚〉載：

修設齋筵阿難尊者興，救苦觀音化現焦面鬼，代佛宣揚秘密功德力，拔荐幽魂來受甘露味。

亡死城中颯颯悲風起，鬼門關前救苦聲動地，有主無依十類孤魂鬼，專等今宵來受甘露味。

……落陣身亡圍在沙場內，車輾馬踏鮮血淋身體，胸拽腸拖虎狼爭鬪喫。

苦死孤魂鬼來受甘露味。

……大施門開薦拔孤魂輩，祖禰先亡五姓冤家類，八難三途平等具超濟，

仗佛光明來受甘露味……。²⁰

依此可知，《蒙山科儀》所展現的施食對象，有無主孤魂以橫死為厲者，這與現行研究的論述是吻合的，即是受上古祭厲傳統演變來，誠如江志宏所言：「鬼有所歸，乃不為厲」，若無人祭祀方成厲。²¹ 此外內容所載的普施對象，也包括了各種階級、身分，如帝王后妃、將士、士人、奴婢、地理風水師、商賈、妓女、乞丐等等。

然而，繳書醮典的普度祭儀，除了祭厲度孤外，另一祭祀對象，在於鸞生的七玄九祖，這是本部分一開始即提及的，但如何表現祭祀行為，可從「文憑」討論起。鳳山地區鸞堂認為文憑係亡魂前往投胎的文件，其格式為黃箋朱書，長寬皆 3 寸 6 分的四方紙張，上面書有「奉旨敕令超生」等字。文憑分為兩種，一種蓋上恩主金印，另一則蓋正主席金印，恩主與正主席的文憑份數不同，通常在醮儀前由扶鸞指示。進行蒙山科儀時，文憑於蒙山臺前一張一張焚燒，鸞堂信仰者認為文憑雖係投胎文件，但非所有前來接受普施的孤魂皆能領取，其資格限定為城隍尊神所列冊之魂。這些亡魂在鸞堂信仰者的認知中，係指鸞生的先祖，為防止惡鬼搶奪，由神祇指派堂內正鸞生擔任護法，若遇突發狀況，神祇可立即降鸞。

20 不著撰人，《蒙山科儀》，頁 64-73。

21 江志宏，《臺灣傳統常民社會的明幽二元思維——普度、祭厲與善書》（臺北：稻鄉，2005），頁 21-23。

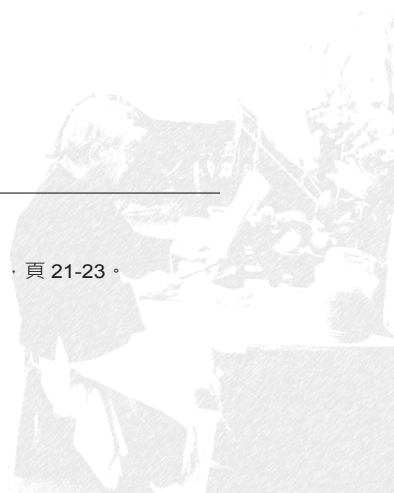




圖 4 文憑

圖像來源：邱延洲 2014 年 4 月 18 日攝。



圖 5 焚化文憑

圖像來源：邱延洲 2014 年 4 月 18 日攝。



圖 6 蒙山臺下，四位站立者，前二位副鸞生，後二位為正鸞生
圖像來源：邱延洲 2014 年 4 月 18 日攝。



圖 7 蒙山臺後誦念《易經》
圖像來源：邱延洲 2014 年 4 月 18 日攝。

此外為防止惡魂強奪文憑，在蒙山科儀進行的同時，亦須有人在蒙山臺後誦念《易經》，如此祭儀意涵為防止惡魂搶奪，透過《易經》的誦念，建構無形的八卦，以此制約亡魂的行為，達到雙重的神聖空間的維護，希冀先祖能順利領取文憑前去投胎轉世。²²

伍、結語

鳳山地區大多數的鸞堂，早期鮮少會於農曆 7 月以自身鸞堂的名義進行普度，主因是大多鸞堂創立初期皆寄祀於地方公廟，普度科儀則不另外辦理，皆與地方公廟一同，以寺廟為主普，鸞堂支援經懺事務；時至今日，由於鸞堂在型態上的轉變，多數鸞堂不再寄祀於公廟，已有獨立堂所，稍具地方寺廟的雛形。十一鸞堂中，多數鸞堂皆邁向自行辦理普度，以協善堂、樂善堂為例，此二堂認為舉辦普度係提供堂生與鄰近的居民一個進行普度的場所。

有別於農曆 7 月的中元普度，該地在繳書醮儀結束後，必須蒙山施食，顯然這與民間信俗在醮典結束後，也需施食以煉濟十方幽孤滯魄，在本質上係相同的。然而在臺灣「建醮」這個祭祀活動均是道士所執掌，鳳山地區鸞堂則以有完備的經懺組織，再加上以社會網絡的模式，友堂亦會協助科儀來進行，但我們還是可以清楚看到，「繳書」與傳統醮典在價值觀念上是相同的。不過按鸞堂在經懺的使用係佛教經懺儀本，仔細審視，亦非正信佛教所傳，應是受民間佛教的影響所致，這也可以從《蒙山科儀》中可以看出。

楊士賢研究臺灣釋教科儀，其中探討了釋教的「蒙山施食」，詳閱其文，雖有相同祭厲度孤的目的，卻無像鸞堂的蒙山科儀，有著明確拔度先祖超生的祭儀內涵。²³ 繳書醮

²² 養心社啟善堂堂主黃海含口述，於 2015 年 11 月 3 日進行訪談。

²³ 楊士賢，〈台灣民間釋教普度儀式研究〉，收於王見川、李世偉、吳文星等編，〈神明信仰與超度文化論集〉（新北：博揚文化，2015），頁 197-223。

儀中的普度與中元普度所用的科儀本均是《蒙山科儀》，但由於祭儀的目的不同，故而在一些儀式會略有增減，其中最大差異在於「文憑」的焚化，以及《易經》的誦念，而這兩種儀式出現在繳書醮儀中的普度，即是傳達此類型的普度並非僅有祭厲度孤的目的，更有超拔先祖投胎轉世的意涵。



參考書目／

一、專書

不著撰人，《小蒙山科儀》。

不著撰人，《蒙山科儀》。

任宗權（2006），《道教科儀概覽》。北京：宗教文化出版社。

江志宏（2005），《臺灣傳統常民社會的明幽二元思維——普度、祭厲與善書》。臺北：稻鄉。

李世偉（2015），〈日治時期臺灣的中元普度〉，收於王見川、李世偉、吳文星等編，《神明信仰與超度文化論集》，頁 65-80。新北：博揚文化。

李世偉（2015），〈普度與反普度〉，收於王見川、李世偉、吳文星等編，《神明信仰與超度文化論集》，頁 81-103。新北：博揚文化。

周鍾瑄主修（1962），《諸羅縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

周璽（2006），《彰化縣志》。臺北：文建會。

許獻平（2000），《後港庄信仰記實》。臺南：鹽鄉文史工作室。

陳省身（2012），《普濟幽冥：瑜珈焰口施食》。臺北：臺灣書房。

楊士賢（2015），〈台灣民間釋教普度儀式研究〉，收於王見川、李世偉、吳文星等編，《神明信仰與超度文化論集》，頁 197-223。新北：博揚文化。

劉仲宇（2003），《中國民間信仰與道教》。臺北：東大。

劉枝萬（1994），《台灣の道教と民間信仰》。東京：風響社。

謝宗榮（2014），《臺灣的道教文化與祭典儀式》。新北：博揚文化。

二、博碩士論文

呂明原（2008），〈臺灣當代蒙山施食儀式研究〉。新竹：玄奘大學宗教學研究所碩士論文。

邱延洲（2014），〈鳳山地區鸞堂信仰及其社會網絡之研究——以鳳邑十一鸞堂為中心〉。高雄：國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士論文。

許玉河（2004），〈澎湖鸞堂之研究（1853-2001）〉。臺南：國立臺南大學鄉土文化研究所碩士論文。

三、報紙

〈申設新興宗教團體條件將放寬〉（1999 年 5 月 19 日），《中國時報》，第 9 版。