

拉曼大学

中华研究院中文系

华人丧礼中“功德法事”初探 ——以吉北潮州丧礼之观察为例

科目编号：ULSZ 3078

学生姓名：张馨颐

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：杜忠全师

呈交日期：08/04/2016

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

目次

题目	i
宣誓	ii
摘要	iii
致谢	iv
第一章 绪论	1-4
第一节 研究动机	
第二节 研究方法	
第三节 研究难题	
第二章 华人传统丧礼之概说	5-16
第一节 丧礼之渊源	
第二节 丧礼之演变	
第三章 丧礼之功德	17-32
第一节 华人的丧礼习俗	
第二节 华人传统丧礼之功德——以吉北的个案为例	
结语.....	33-34
参考书目.....	35
附录.....	36-49
附录（1）	36
附录（2）	36
附录（3）	37
附录（4）	37
附录（5）	37

附录 (6)	38
附录 (7)	38
附录 (8)	38
附录 (9)	39
图 (1)	40
图 (2)	40
图 (3)	41
图 (4)	41
图 (5)	42
图 (6)	42
图 (7)	43
图 (8)	43
图 (9)	44
图 (10)	44
图 (11)	45
图 (12)	45
图 (13)	46
图 (14)	46
图 (15)	47
图 (16)	47
图 (17)	48
图 (18)	48
图 (19)	49
图 (20)	49

华人丧礼中“功德法事”初探
——以吉北潮州丧礼之观察为例

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：12ALB01564

日期：31/03/2016

摘要

马来西亚华人的丧礼是继承中国明清时期的丧礼而来，稍后的丧礼随当地的历史背景而改变，具有丰富的戏曲特色和角色扮演成分，尤其潮州丧礼更为明显。潮州丧礼模拟一个人死后的境遇，同时体现中华文化中孝义的精神。本论文将以个案观察和记录的方式，来处理潮州丧礼做法事的过程，以探讨潮州丧礼如何体现其特色。因此，本论文是以观察和记录的方式来调查潮州丧礼，并访问主持法事的道士和斋姑，以了解法事的过程和意义，并发掘华人潜意识的体现，以及丧事过程如何表现其丧礼的礼俗特色，彰显其籍贯的习俗。。

关键词：华人传统丧礼 潮州 功德法事

致谢

本论文能顺利完成首先要感谢杜忠全老师，吾师愿意给予耐心并悉心指导，指出错误。在进行研究的过程中，丧礼的范围极为广泛，学者各有说辞，但是吾师提出宝贵的观点和知识，让论文的方向更清晰。吾师无私地教导，让吾有更多的学习机会。

其二，吾要感谢父母，因为其为吾而辛苦工作，提供吾生活费，让吾安心求学，不愁吃穿。尤其母亲，吾母做多份兼职，其中一份是在殡葬业工作，接到通知后，其需到会场端食物或茶水。因此，吾有机会得到个案是吾母到此地工作，并且通知吾，希吾顺利完成论文。吾母为吾处处关心，吾该对其万分报答。

要观察丧礼与访问主持丧礼的道士或斋姑，确实讲究缘分，因为丧礼的趋势走向商业，道士和斋姑愿意提供资料和接受访问对现今而言是难能可贵的。接下来，吾感谢威南铉善堂功德班的道士和斋姑，前者是黄涌坡；后者是余茹凤。感谢二位给予吾关于功德法事的知识，令吾在当中寻索多年未解的答案。

最后，感谢拉曼大学中文系，吾在本系学到新知识，开阔视野。而且有机会体验做论文，从中学习到如何做一份论文。即使本论文不能说其极为优秀，但是对吾而言，可说是学习很多关乎丧礼的过程、原因和华人的文化背景。感谢让吾得此机会成长。

第一章 绪论

华人的礼俗中，丧礼是最为繁杂的礼俗。自从人类意识情感的存在，对亲人的离开人间感到悲切，人们以为生命结束并无完全消失，相信身躯以外还有灵魂之存在。古时之说法的灵魂是不灭的，因此，方有灵魂崇拜、祖先崇拜和丧礼的必要。

灵魂崇拜和祖先崇拜在华人的认知中，丧礼和祭礼是对灵魂和祖先敬孝追思的形式。孝的文化可推至殷周时期，后期儒家思想极力推行，造成华人的潜意识对孝颇为重视。因此，丧礼对人们而言，可谓之在华人社会中必行之礼。从殷商时期，原丧礼带有迷信色彩的时代在儒家兴盛时期，丧礼便转型，随着儒家的核心思想，其成为为人需遵守的礼仪，敬孝的行为。

直到东汉末与魏晋时期，佛教和道教随历史背景而兴盛，重新唤起之前“灵魂不灭”的信仰，佛道二者的宗教哲学相对接近，佛道在民间颇为兴盛，尤其对于灵魂所去处保持的态度。因此，明清时期的丧礼演变至有僧人为逝者打斋、超度做法事。

马来西亚华人的丧礼是继承明清时期的丧礼，稍后的丧礼随当地的历史背景而改变，具有丰富的戏曲特色，角色扮演，尤其潮州丧礼较为明显。对华人传统丧礼，这些仪式已是潮州丧礼，其模拟一个人逝世后的世界，同时体现中华文化中孝义的精神。

因此，本论文中，将以个案为观察和记录的方式来处理潮州丧礼做法事的过程。从中获知潮州丧礼如何体现其丧礼之特色。

第一节 研究动机

马来西亚的华人传统丧礼是“五礼”¹中相对完善的礼仪，人们意识到逝世是一件庄重且严肃的事情，生者对于死者处理后事，一般人缺乏知识和处理经验。因此，人们皆会让殡葬职业者来做。在这“摩登”时代能明白与了解丧礼意义的人日益减少。

参加的第一次丧礼是外公的丧礼，相继隔年外婆亦随去世，严格而言二者在一年时间内去世。二位老人家都是潮州人，当时仅六岁，惟印象深刻，对于戏曲演绎，哭唱经文，非常有兴趣。当时的画面，可谓之历历在目，从小敛至大殓，大殓后为逝者打斋做法，挑起好奇之意。

多年以来，曾参与不同籍贯的华人传统丧礼，能明显分辨是其法事之不同是各籍贯处理法事的做法，客家和广府人的丧礼相对简约，不如闽潮，曾听闻福建的法事较重于体面风光，潮州则是带有“戏曲”特色，吸引观众的丧礼。因此，想知道潮州丧礼的特色从何演变而来。

丧礼是白事，对现今社会而言，有些人会有所避讳，多人对此事能免则免，甚至听闻欲出席红事、家中有喜或孕妇、坐月者，不宜参与，避免“相冲”之类相传。因此，无人能理解僧人正念什么经文予逝者、道士做此件法事对逝者有何意义，相信正真想接触之人愈来愈少。借此机会，进行探讨。

李永球的著作《马来西亚华人丧礼考论》一书是想要研究本地丧礼文化的出发点，书中集合了西马华人传统丧礼的一连串的礼俗，但在论述中加入自己的观点甚多，对于传统丧礼的主张也过于偏激，尤其是其命名为“传统繁华期”非常重视，

¹ 五礼即吉凶军宾嘉等礼。

认为丧礼完整体系在于此期间。然而，其无完全了解该期间背后所发生的事故。为了要找出真正的答案和原因，亦与此书作为部分的比对。

第二节 研究方法

对丧礼不仅保持好奇，且想知道丧礼为了何因出现，且因居住的地方多以闽潮人为主，因此引发对潮州法事的兴趣。

丧礼一事，处理源头或史书历代记载，可谓不难，其源头之出现已有学者整理和研究，皆是从儒家经典而来。丧礼原始的真面目从《礼记》可观之，然佛道兴盛之后的丧礼难以处理，盖因佛道得以推广是民间集体的认同，文化非一人之创造，惟历代史书的记载仅于官方朝政，而民间文化并没有完整的记载系统，因此造成当佛道的丧礼无完整记载的体系。

将丧礼推至殷周时期，能见丧礼源头最完整的丧礼系统，再往下推至今。当中能获知，经过魏晋佛道兴盛，直到后宋朝儒释道糅合的丧礼，明清继承朱熹编《朱子全书》中的丧礼传入民间。再来，马来西亚丧礼沿袭〈家礼〉，从马来西亚华人办丧以来的文化推往至今，方知丧礼做法一事从何时得以兴盛。从中获知，如今为何法事会成为丧礼其中的部分。

功德法事是以个案作为调查，本个案是以观察和记录的方式，并访问主持法事的道士和斋姑，了解法事的过程和意义，并发掘华人潜意识的体现，丧事过程如何表现其丧礼的礼俗特色，彰显其籍贯的习俗。

第三节 研究难题

如今，丧礼趋向商业化，丧葬一事对有些生意人而言，是值得投资的一门生意，盖因人死之后事需要有人处理，亦一般人认为其是白事，不牵涉为妙，而且缺乏经验。因此，殡葬职业者视为生意的好机会。而为逝者和孝眷处理的功德班亦在此时得益，做法事、超度并可分配套，有三天或二天法事，或者天数更多，其愈复杂价格愈高，不能探讨出最原始的，天数之不同，不排除道士可擅自删减或增加的可能。

其二，不能得到完整的田调资料，毕竟法事是自家的生意机密，不可外扬，深怕外界的人得其资料，自做生意，又多一位竞争生意对手。因此，部分的资料没收集齐全，部分法事的意象亦模糊，难以向他们求证，毕竟是外人，有所保留，如他们仅提供部分的经文，一些则保留，甚至出处一概不透漏。

其三，马来西亚丧礼有法事超度，可说是丧礼的极为奇特，想知道做功德法事是何时开始形成至盛行，甚至“戏曲”性唯有在潮州法事与否。

第二章 华人传统丧礼之概说

第一节 丧礼之渊源

丧礼可说是华人重要的文化，至今依旧办传统文化丧礼的华人来看，他们看待丧礼的态度和观念之形成可追溯至古时人们流传下来的观念。既然丧礼可谓之文化，文化的发生绝不是当下所体现，钱穆云：“文化是限在当下，它上有来处，下有去处……”（钱穆，1998，页 36）。人类从精神寄托到信仰，从信仰到仪式，以仪式表达此象征和价值，都是人类的想象、思考、情感流露等能力而产生现有的社会现象。因此，人们看待丧礼的态度基于各自的信仰和宗教观念。马林诺夫斯基云：“我们可以看到：人类永生的信仰乃是祖先崇拜，家内祭祀，丧葬仪式，以及灵物二元论的基础”（马林诺夫斯基，1987，页 77），宗教能满足人类的需要并产生功能，所以人类依靠祭拜祖先和办丧葬仪式。丧礼涉及了两项因素，一是灵魂不灭之说；二是儒家的孝文化对社会的影响。

一、 灵魂不灭说

“鬼魂观念是人类最早的宗教观念之一，它是人类对自身生命现象的神秘化理解”（牟钟鉴、张践，2000，页 15）。谈到“灵魂之不灭”之说，自然会联想泰勒提出的“万物有灵观”。上文提及“灵物二元论”，即泰勒提出他对灵魂概念的理论。泰勒认为可依据原始社会灵魂学说的性质观察其发展，他发现低阶级的原始人都会特别关心生物学的问题，“第一，是什么构成生和死的肉体之间的差别，是什么引起清醒、梦、失神、疾病和死亡？第二，出现在梦幻中的人的形象是怎么回事？”（爱德华·泰勒，2005，页 416）以上两种的情况是人体的生理和心理所产

生的自然反应，是生命给予的感觉或思想造成的现象。从中人们意识生命能赋予一个肉体力量，但只要它一离开，人们的肉体就成了一具尸体，没有任何的动态，这就表明灵魂离开人类的肉体。总之，原始人把生命和灵魂的概念混为一谈。可见，当时人们深切思考生死的问题，究竟人从何而来归何而去，加上知识浅薄，对于自身的生理和精神状态感到困惑。


人类意识生命可贵，与亲人产生情感，当亲人离开，会感到不舍和痛苦，“人与人的关系，并不只依靠外力的束缚，人与人之所以可能互相合作，乃因由个人感情和忠诚中产生一种道德力量”（马林诺夫斯基，1987，页 76）。因此，丧礼之出现是让逝者的灵魂以另一种形式生存，让在世的人能依据各族的丧礼文化帮死者圆满他们的心愿，同时也让自己和晚辈能圆满地交代。世人认为人死后能化作鬼神庇佑或是祸害，甚至干预世间的人事物，可谓之形而上的东西。

按照中国宗教观念与泰勒提出的“灵魂”之概念稍微不同。恰巧冯特提出的“体魄”正是符合中国的宗教观，他把泰勒的灵魂观加以补充和修正，“冯特的这一修正和补充有大量的事实根据，也符合与我国古代宗教的历史情况”（吕大吉主编，1990，页 101）。所谓“体魄”，即灵魂是有生命的身躯拥有的，死后称之为鬼魂，鬼魂是失去肉体依附的灵魂。《礼记·效特性》：“魂气归于天，形魄归于地”（《唐宋注疏十三经》，1998，页 320），《正义》也记载：“附形之灵为魄，附气之神为魂”（《唐宋注疏十三经》，1998，页 482）当时人们看待丧礼和祭祀非常重要，因此，对鬼神或灵魂的祭拜，是先祖崇拜的信仰和尊敬。


人们认为死人没有因身躯失去生命而停止生存，反而世人认为鬼魂在周围徘徊、流浪，没有栖息之地。世人为了让鬼魂有个地方能够安息，在另一世界如同人

继续生活，必须依据各民族或籍贯的习俗进行丧葬礼，而且以便能让世人寄托哀思并能让世人完成逝者的心愿。

二、 儒家孝文化影响

中国古代社会重视礼，其可谓之中华文化的一大特色。礼之出现是让政治、家庭关系和人际之间得到规范，盖因其是天道，“夫礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。”（《唐宋注疏十三经》，1998，页 260），让君王、父母、兄弟关系都承载着天道，合乎天理。人类之间理性和感性之间的交错产生摩擦，所以人情须以天道治之。其字是西周早期字形“”，《说文解字》

（称说文）：“履也，所以事神致福也，从事从礼，豊豊亦声”（许慎撰；徐铉校定，2003，页 7），礼本义有关乎神事以得福之。从衣食住行到丧祭、朝覲、乡酒、婚姻、男女老幼之序都被礼规定，“夫礼，始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘”（《唐宋注疏十三经》，1998，页 642），故重于丧，是为礼行之。成为有道德之人，方可是“人”，“鸚鵡能言，不离飞鸟；猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎？”（《唐宋注疏十三经》，1998，页 9）

礼与孝的共同特质是都有宗教的色彩。“孝”字最早发现的字形是“”，与西周金文的字形略同。高成鸢云：“作为伦理规范的‘孝’，迟至西周才形成。甲骨文没有孝字”（高成鸢，1999，页 24）；舒大刚亦云：“历考发现的殷周金文，商器无‘孝’字，周器自恭王则累见。”（万本根，陈德述主编，2001，页 189）孝的产生未能发现最早，惟能推测最迟是产生是殷周时期。在《周易·萃卦》：

“萃，享，王假有庙，利见大人……王假有庙，致孝享也”（《唐宋注疏十三经》，

1998, 页 72), 孔颖达在《正义》说道: “享, 献也。聚道既全, 可以至于有庙, 设祭祀而致孝享也” (《唐宋注疏十三经》, 1998, 页 72), 指出“孝享”是“祭祀”, “致孝享”是以供品祭祖, 是宗教行为。据悉, 孝是殷时期才出现的字体, 其与宗教有着密切的关系, 胡适之云: “我们看殷墟(安阳)出土的遗物与文字可以明白殷人文化是一种宗教文化。这个宗教文化根本是一种祖先教。祖先的祭祀在他们的宗教占一个很重要的地位。丧礼也是重要的部分”(胡适, 1986, 页 20), 故殷朝时期迷信, 且“孝”的出现恰巧在当时, 丧祭视为重要的宗教仪式。

《说文》载之: “孝, 善事父母者。从老省, 从子。子, 承老也”(许慎撰; 徐铉校定, 2003, 页 173), “老”字在上; “子”字在下, 正说明了子欲敬待长者。对祖先须加倍敬孝, 自己的存在是父母予之, 父母之生命是其父母予之, 以此类推。《论语》载之, 孔子回答孟懿子孝奚解之, “生, 事之以礼; 死, 葬之以礼, 祭之以礼”(《唐宋注疏十三经》, 1998, 页 13), 所以孝可分为两种: 一是对在生的父母的孝, 二是对逝世的先祖或父母的孝。华人的意识中, 孝道是一种重要的行为, 对父母或长辈应该敬礼。

第二节 丧礼之演变

丧礼的演变会随着中国社会的文化而变化, 文化可涉及经济、宗教信仰、政治制度等各方面, 尤其宗教信仰传入中国, 对丧礼文化的特色影响甚大。钱穆在《中国文化纵谈》将古代中国文化分为三个阶段, 其总称之“中国文化的第三度发展”, 有第一度发展、第二度发展及第三度发展, 各阶段的定型、转折和发展, 都影响中国人办丧形式上的变化。

钱穆言之，以前的中国文化有“三度发展”，丧礼必定随着此三阶段演变出各别朝代的文化特色，依据钱穆的中国文化分段，将丧礼分为前期、转折期和奠定期。按照历史朝代的划分，前期是东汉末时期前，是中国文化的第一度发展；转折期是魏晋南北朝至唐朝时期，是中国文化的第二度发展；奠定期是宋朝以后直到清朝，是中国文化的第三度发展。

一、丧礼之前期

前期的文化发展是东汉以前，钱穆如此设定是在东汉以后，中国人以为的中国文化理想大致上在此形成，“中国古人文化理想，到汉代可说是十分之八完成了。……所以我认为汉代四百年是中国文化的发展期”（钱穆，1998，页 44），说明儒家和道家的思想在汉代以前广阔发展。

汉代以前的文化可说完全是儒家特色。胡适之在《说儒》提到：“孔子的祖先是宋人，是殷王室的后裔，所以他临死时还自称为‘殷人’（见檀弓）”（胡适，1986，页 13），由此可见，孔子作为儒家的代表者，不能说其一人创造，必定会受先人文化的影响。针对胡适之的说法，钱穆驳之，以此句驳之“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”，儒家遵守礼，即周礼。然针对的非孔子是殷人与否，是孔子将先人的文化极力推广，其继承周文化，周文化是沿袭夏商时代，推至汉代时文化差不多完成。故仅要带出的信息是儒文化的发展能从夏商周三代说起。

旧石器时代晚期已有丧礼出现，新石器时代随着氏族的文化丧礼有更进步地划分。夏商周时期，丧礼已系统化，尤其周代。周公把礼政治化，可谓之崇礼的时代。西周的礼可划分为五礼：吉、凶、宾、军、嘉（《汉魏古注十三经——附四

书章句集注》，1998，页 123)。周人祭祖的礼仪可分为吉礼和凶礼，吉礼是祭祀先祖的礼仪；凶礼是亲属逝世的礼仪，主要是新丧的亲属，仪式都在服丧期间举行。

周人丧礼与殷人的丧礼有文化特色的差异，殷人文化给人的刻板印象是迷信，其人相信死者离开后还存着魂魄，然周人甚重于在世的人对丧礼的态度，办丧针对的是孝的体现。中国古代社会的意识形态在丧葬礼最为突出，较重于感情，不忘父母的恩情，父母之死自然是儿女最悲悯之事，《诗经·蓼莪》：“哀哀父母，生我劬劳……欲报之德，昊天罔极！”（《唐宋注疏十三经》，1998，页 291-292）足以表现对父母的哀思。

至春秋时代，孔子不迷信鬼神，保持客观，所以“敬鬼神而远之”（《唐宋注疏十三经》，1998，页 40），是对鬼神恭敬的态度，却不从鬼神身上有所寄托。然不忘根本，孔子提倡以仁为教学核心及治理国家，身为子女必须意识父母生者，欲慎重思源。先是寄托而崇拜鬼神和祖先的仪式成了转为子女体现孝的形式。丧礼变成孝道，非宗教或巫术的信仰。总之，孔子将孝道作为丧礼的核心，自此之后，孝道在古代中国社会中视为重要的行为。《仪礼》〈士丧礼〉和〈既夕礼〉和〈士虞礼〉记载着自西周到春秋的社会的丧礼文化反复施行，孔门后学的礼家编订，取以最适合的礼俗将之固定，便于后者使之。

先秦至汉代的宗教文化是儒家文化的熏陶下加以发展，儒家的思想不断进阶，汉代奠定中华文化的发展。因此，丧礼的变化幅度尚小，无有任何文化的夹杂。

	天数	仪式	步骤
(一)	一日内	初终	始死→复→楔齿缀卒→奠→帷堂→赴→吊→ 禭→铭→沐浴→饭含→袭→设重

(二)	二日内	二敛	陈衣→饌→饌→床第矣衾→小敛→迁尸于堂 →奠
	三日内		禭→适饌→陈棺→入棺→大敛→送宾→朝夕 哭→成服、杖
(三)	三月内	送葬	朔月奠→筮宅→卜葬日→夕哭→启殡→朝祖 →饰柩→陈明器→致赙→陈鼎→撤器→读赙 →行柩→入圻→窆→反哭→虞礼→卒哭→祔 祭
(四)	二十五日内	葬后	三虞→临宾→设饌飨神→迎尸→飨尸→三献 →祭席→送宾→鼎俎→虞尸→饗尸→卒哭→ 告祔之辞→小祥→大祥→禫

表（一）：周朝丧葬礼仪

二、 丧礼之转折期

东汉末进入三国之际，统治者的治国能力日益减退、战乱不断，致当时的社会异常黑暗，人民对当时的社会恐慌不安。战乱时期，佛道的思想在当时是人们的心灵托付最需要的，佛教兴起，道教则为奠定。佛教在魏晋六朝时期颇为兴盛，由于唐朝时期的道教趋向成熟，胜于魏晋六朝。因此，丧礼随之改变。

（一） 道家盛之因

道教的思想源自于道家思想，同时其思想也融合了阴阳家、墨家和儒家谶纬学的思想，包括炼丹和长生不老的成仙之道。道教的哲学是沿袭道家的，道教之精神取于道家，别于道家是有着哲学思想非如道教需炼丹成仙，道教的精神却是源自于道家，讲求修炼、养生和隐居之作为，甚至带有宗教色彩。

道教能在中国文化中发展，魏晋六朝政治动乱，已自身难保状况。人们失去把握自己的命运的能力时，儒家思想的确处于低落，超于现实的宗教却是人们能信赖并且兴趣。其二，死已是成为人被看重之事，对当时的人们而言，生死随时发生是家常便饭。儒家思想在当时无可盛行，被现实的情况逼近生死边缘，能令人们获得超自然或虚幻的寄托，儒家不能供之。反之，道教主张追求生命之永恒（成仙），足以让人们安心。其三，道教的文化无所不包，其概括了古代宗教、老庄哲学、阴阳五行、医术、巫术等等体制，亦涵盖佛、儒的思想，合乎所有人的兴趣。最后，道教的理论家和活动家随时代的变化，逐步革新道教的架构，别于民间和上层阶级的道教文化，包括葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等人，维护名教而得以重视。因此，道教思想得以顺利发展。

上文提到，道教几乎涵盖九家的思想，甚至佛教。因此，道教与佛教宗教哲学说法的相似，其丧礼亦混淆，某概念的起源毫无头绪。如“太山”和“地狱”、“道士”和“沙门”、“度世”和“涅槃”等等。其教的丧礼与民间佛教亦相互影响。

（二） 佛教盛之因

佛教之发展可观之，佛教哲学在当时开启了优先的条件。儒家的信仰在于“人心”。佛教能顺利受到人民的认可因佛教的哲学都说关乎人，以人为本，正合乎中国人文化思想，“因果报应，六道轮回是佛教关于人生的本质、价值和命运的基本理论；是佛教在社会中吸引力和影响力最大的教义之一；也是佛教在民间得以广泛而持久的流传的思想支柱”（江新建，2008，页 41）。

其二，佛教的盛大不在于教理而是民俗佛教，“确实，民俗佛教对原始佛教教理教义不可避免地进行了某种程度的改造与歪曲，但这恰巧是佛教能够在中国文化发展的原因之一”（王青，2001，页 4），文化的形成非确实一人无能所作，即使在东汉时期仅上层阶级的人信奉佛教，惟真正能让佛教成为社会上的意识形态。文学领域以佛家思想为写作题材甚多，鲁迅云：“中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见传流。凡此，皆张煌鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼神志怪之书”（鲁迅，1998，页 24），自古的传统文化对鬼神有一定的相信，当佛教传入中国时，因其与中国殷商时期的思想相似，对佛教的哲学都吸引多人的兴趣。

当时，人们对佛教的哲理极为认可，中国文化的丧礼渗入了佛教思想和特色影响甚大。其一，重唤殷商思想——鬼神观。当时人们对生死的态度融合佛教的因果报应和轮回，而儒家仅建立于天道观，如有为恶者必遭天谴，《周易·坤·文言》载之：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”（《清人注疏十三经——附经以述闻》，1998，页 123），也因儒家作为思想上的奠定佛家思想能延伸发展。佛家否定自身的善恶是天所赐予，然是人本身的善恶作为定下的命运，《妙法圣念处经》云：“业果善不善，所作受决定，自作自缠缚，如蚕等无异”（法天译，无

量光明, 2012), 因此人死后, 若未修成正果, 灵魂仍在六道轮回打转, 在世的亲人认为逝者留下人世的是其尸体, 其灵魂未灭。显然, 儒家和佛家的内容略同, 本质却不一, 唯鬼神的存在就是略同之处。

其二, 天堂和地狱之概念。“天堂”一词非佛教之说法, 佛教称之“西方极乐世界”, 即在人道修成正果, 脱离六道轮回, 于“涅槃”之时, 人可成升至神的领域, 即“阿罗汉”、“菩萨”, 最高之修道者——“佛陀”。众生皆可成为佛, 然而, 民间佛教已把佛教的本质扭曲, 视佛陀、菩萨为宗教偶像的崇拜者。天堂的反面是地狱, 即作恶多端者必接受果报, 在世作恶的行为甚多, 所以必须处罚之。地狱的世界较于复杂, 分布多种刑法, 层层地狱的处罚轻重有别。

(三) 丧礼之变化

佛教和道教在中国社会里的熏陶, 丧礼逐渐繁化, 礼仪和形式上有变动, 因此谓之中国文化的第二度发展。儒、释和道有结合为一教的现象。丧礼承袭先秦的特色, 由于魏晋六朝的政治动乱, 造成佛道的兴起, 所以丧礼随着文化的趋势而改变。人们在佛道的熏陶下, 民间佛教的胚芽开始生长。

三、 丧礼之奠定期

钱穆以宋代设为中国文化的第三度发展, 其以为在宋代的文化可谓之纯净了, 无任何外来的民族或宗教的进入, 不如东汉末、魏晋六朝以及唐朝有外来者的接触, 影响中国文化及其思想。宋代和汉代相似, 学术皆以儒家为中心。然其朝代的儒家不能谓之是最原始, 因程朱和陆王的出现, 因在中国文化的第二度发展时受外族影

响，思想和文化有转变。程朱和陆王是宋代的理学家，其人将佛道二教融入儒教中，原兴盛于魏晋六朝至唐的佛教和道教被儒化了，文化承继于前代的事并且设下另一思想。

宋代的礼仪可观看朱熹撰的《朱子全书》（称全书）和司马光的《书仪》，二本的特色在于崇礼的人非定贵族，庶人亦可，必须摒弃〈曲礼〉所言：“礼不下庶人”（《唐宋注疏十三经》，1998，页34）。实质《朱子全书》是沿袭《书仪》，同是将儒家的礼仪民俗化，惟《全书》受欢迎多于《书仪》。因《朱子全书》较为简单而《书仪》繁杂，朱熹随时代背景而改制，合乎当时的风气，甚至当权统治者有李朝初期、太祖、世宗大力推行此书，所以《朱子全书》影响远之。民间极力散播，因此中国传统礼俗得以奠定。

上文所述《全书》不仅贵族，且庶人亦能，其统一礼俗而仅部分的仪节突显贵庶之分。

	仪式	步骤
(一)	初终	初终→沐浴→袭→奠→为位→饭含→灵座→魂帛→铭旌→小敛→大敛→成服→朝夕哭奠→上食→弔→奠→赙→闻丧→奔丧
(二)	治葬	治葬→迁柩→朝祖→奠→赙→陈器→祖奠→遗奠→发引→及墓→下棺→祀后土→题木主→成坟→反哭→虞祭→卒哭→小祥→大祥→禫

表（二）：宋朝以后丧葬礼仪

中国的丧礼文化几乎依据朱熹已改制的礼仪进行，中国人民实行“朱熹化”的礼仪，不在北方而已，中国的东南西北都跟随。钱穆赞赏宋人的才华，情有可原。

第三章 丧礼之功德

第一节 华人的丧礼习俗

一、 马来西亚丧礼之渊源

当今，马来西亚华人的文化渊源绝与中国的相互牵连，饮食、礼节、习俗等等文化与中国的儒道佛文化思想息息相关。然马来西亚地理环境不如中国，华人初期迁来时，文化上必定有所变化。华人对自身的“根”，紧切维护，即使非在自己的国土，中华文化还得保留，传承之。

自殷周开始，礼俗文化日益成型，重视人情，仍然传流至今。生死是华人最为重视之事，“我们的传统人生礼俗中，诞、冠、婚、寿、丧，只有丧礼保存比较好，其他的不是消失了，就是被改得面目全非……”（李永球，2012，页 vii），华人对死之观念及敬孝这方面是较为重视的，受自身的信仰深切。加上《全书》在宋代推行时，是以庶民为考虑，此书被推及中国南部，如广东、福建、广西、海南等等。尤其福建受其影响形成的礼俗更为突出，《漳州府志》：“婚姻为正家之始，礼之大者。吾闽婚礼由纳采、纳币、请期而亲迎，皆依〈家礼〉但乡俗间有不亲迎者，有亲迎而不奠雁者，有略于醮子、醮女一节者”（丁世良、赵放主编，1995，页 1309）；广东有《番禺县志》记载：“丧礼，昔有用乐，近来士大夫悉遵《家礼》”。（丁世良、赵放主编，1995，页 698）潮州亦是在《饶平县志》载之：“饶丧礼，初丧以至送葬，□（返）哭虞奠，皆朱文公《家礼》。”（丁世良、赵放主编，1995，页 778）

南来的华人多数来自于中国的福建、广东、广西等地方，各有不同的方言、风俗、背景等。其礼俗文化受〈家礼〉影响，然依据各个籍贯的文化不同，形成自籍

贯的礼俗。以马来西亚的三大籍贯为例，即福建、广东、海南和潮州，原客家欲处理，其分布广阔，无聚集于中心，过于广泛，不谈之。以下所有的资料取自《民俗资料汇编》：

	籍贯	地方丧礼习俗
(一)	福建： 漳州	居丧以哀为主，最重且慎。在附身、附棺，无益繁费，皆宜秉礼以节之。（漳州丧礼依据〈家礼〉，不复论述）
(二)	广东： 龙门	始死，陈尸于地，子女亲属哭赴江濒，焚纸钱买水归，以香煮之，为死者齍面讫，盛其衣服，然后入棺，既盖棺，乃成服。每日朝夕奠，每七日一大奠，之七七日、百日、小祥皆如之；大祥除灵，奉主入庙，俗谓“”上台“。设大祭，六亲毕贺。先日敦请达尊一人，至期孝子奉木主跪向前请点住。起而安主，行四拜礼。谢后酬劳丘以金帛。二十七月初始释服。
(三)	潮州： 朝阳	丧葬，则附身附棺之具，皆知慎重，但款接吊客，浮费无度。凡遭丧，每有罄囊鬻产者。既成服，无不斋僧礼忏，彻户声喧，而送葬尤以衣冠多寡为光宠。且有感于堪輿择地寻龙，或停棺数十年而为就窆者，惟细民则概从简便。若夫假窆占山，冒坟盗墓，情伪微暖，千百其状，而讼狱繁矣。

表（三）：作为马来西亚丧礼源头之中国南部丧礼习俗

各个地方塑造的丧礼文化足以影响南来华人的丧礼文化，在南洋落地生根，地理文化之影响，确实会演变与改革文化。

二、 马来西亚丧礼之演变

清末民初之时，中国政治动乱，外来者企图瓦解中国的态度非常极端，中国人民处在欺压状态，所以大量的中国人民迁于南洋谋生。华人不仅迁于其身，而迁于其思。

传至南洋的丧礼可推至 19 世纪末至 20 世纪初，据李永球的分法可分为五个时期，第一期为“早期传统兼简陋式”，仅有经济能力允许的峇峇娘惹族进行丧礼，较为贫困的华侨以简单的礼仪处理。同时，“香资制度”²是宗教需要，身为客在异乡，深怕死后成孤魂野鬼，所以促成中国僧人下南来为当地人民办丧追荐，从以上三处东南亚的主要港口都市观察，“我们可以发现僧人不仅要经理殡葬仪式和超度亡魂，还要操办家属要求的祭祀用品”（王琛发，2006）。

1900 年至 1941 年是第二期为“传统繁华期”，以李永球的角度观之，此期传统因其从现在的视角观之，传流至今已有将近百年的丧礼，是为有理，“因为经济蓬勃而出现了许多富豪，他们的丧礼不仅热闹，更出现了多场难得一见排场豪华的大型丧礼……”（李永球，2012，页 3）。然该时期被部分的人视为丧礼作为显示身份地位平台，资产阶级借丧礼维护人脉关系，毕竟身在异乡谋生，稳固江山先须稳固人脉，甚至演变至丧主与逝者的伙伴在丧礼上谈生意。因此，丧礼大作周章，用以钱财请戏班，即使道士也会以戏曲角色扮演，借做功德为回向逝者，传遍各地，有些丧主以贖费之，甚至贫穷的丧主亦有亲友帮忙吹吹打打。另以赌博守夜为乐。总之，是当时的陋俗，丧失丧礼最根本的精粹和价值，而成为娱乐的礼俗，追忆和哀思是次要之事，然李永球仅叙述表面排场。

² “香资制度”：华人合资供养僧人的制度，下南来提供侨民超度做法。

第三期是 1942 至 1945 年为“战乱低靡期”，日本侵占时期，丧礼必定随着日占事故，所以不能如前大费周章办丧。丧礼简化仅诵经，提倡简约革新。李永球云：“丧礼可谓简陋不堪”（李永球，2012，页 3），其实市井风气仅随背景进入当下的情况而做出适度的仪式，历史时代背景使丧礼必须简约行之。

第四期乃“传统兼简化期”在 1945 年至 1980 年，丧礼简化受之前的影响。1980 年后时期至今是“传统兼商化佛化”，可见日据后的丧礼都追溯回到日战前，谓之“传统的丧礼”。李永球所谓的“传统”即其设定的“传统繁华期”为标准，其以为丧礼表现最精彩传统之处是以戏曲为功德回向逝者。

每户人家进行的丧礼必然有差异，如依据逝者的籍贯以及丧主的经济能力。道士亦跟着丧主配套的选择进行做法。当时丧礼是基于经济允许之上，排场愈大资金愈多，道士或殡葬业者取利愈大，现今亦然。现今的殡葬业者意识到，丧礼对华人而言不能免之，可言经商投资的机会。

如今，马来西亚的丧礼形成始于早在 1900 年，社会之转变，早前以丧礼为娱乐消遣的文化，态度不如以往，然戏曲和敲打的丧礼成为马来西亚丧礼的特色。为逝者办丧做功德追荐是以戏曲方式呈现，是丧礼形式所需，可视为超度或法事（功德）。现今孝子们意识办丧之重要，夹杂繁多的原因，有的是追念对父母的恩德如敬孝、维护传统，脱离不了上代长辈遗留的风气，丧礼必须做得风光体面，有的相信逝者灵魂不灭，不办丧畏成孤魂野鬼，永不得投胎，有的顾及省钱，死不复生，丧事视为余之。

然而，华人都以传统丧礼习俗给逝者办丧，身为孝子希望自己的父母（逝者）能得以安详，不再受人间之苦，并能透过功德让世间的孝眷为逝者敬最后一份的诚意，皆能见于功德、做法事方面。

第二节 华人传统丧礼之功德——以吉北的个案为例

一、何谓“功德”

功德可说是我国华人传统丧礼的特色，各籍贯有别，也是丧礼重要的部分，1900年的丧礼文化戏曲原先是以娱乐为目的，传流至今丧礼转换成做法事的一部分，让现今成为华人丧礼仪式。尤其福建人和潮州的法事相对多元，客家和广府人则简单，福建漳州早前的丧礼：“居丧以哀为主，最重且慎”（丁世良、赵放主编，1995，页1310）；广东潮州早前的丧礼：“丧葬，则附身附棺之具，皆知慎重，但款接吊客，浮费无度”（丁世良、赵放主编，1995，页782）；李永球亦云：“田野调查发现，闽潮人人士较注重丧礼，客粤则简单处理”（李永球，2012，页5）。言其复杂，闽潮的法事也得体面处理，威南铉善堂功德班³（称功德班）的余茹凤斋姑云：“有些人做功德也会选择丧事后才做”（余茹凤，2016）。其曾经为办丧后做法，可见，闽潮人视功德较为重要。

功德在华人传统丧礼文化中是最能激起孝子们的孝心和提醒，其形式以戏曲呈现，所以能以故事方式呈现，让孝子参与其过程，与道士同进行做法事。“功德”一词早在佛教未传入中国时已出现。

³ 威南铉善堂功德班：其是为丧礼以潮州言语呈现法事，来自檳城，接到北马殡葬业通知，皆为丧礼做法。

《礼记·王制》已记载：“有功德于民，加地进律”（《唐宋注疏十三经》，1998，页 11），有功德民者加赏之。佛教亦有“功德”一词，梵语念为 *guna*，

《佛光大辞典》意为：“意指功能福德。亦谓行善所获之果报”（佛光大辞典编修委员会编，2003，页 1566）在《地藏菩萨本愿经科注》（称本愿经）记载甚多功德。

功德一事是透过丧礼为逝者积德，须孝子为逝者进行。功德无能以肉眼见之，余茹风云：“超度是有形的，功德是无形的”（余茹风，2016），为逝者做法事能做多少的功德，世人无法衡量。以孝子和亲属的认知，做法对逝者有益，然《本愿经》道：“如精勤护净，奉献佛僧，是命终人，七分获一。是故长者，阎浮众生，若能为其父母，乃至眷属，命终之后，设斋供养，志心勤恳。如是之人，存亡获利”（地藏菩萨本愿经科注，2001，页 313-314），即生者为逝者行之，生者的功德相对多于逝者，余茹风云：“如果不收钱，我们的功德越大，可是我们也是要吃饭啊！”（余茹风，2016）

二、潮州功德之特色

丧主随功德班给予做法事的配套，其意愿选择做二天的法事，黄涌坡口中得知：“这功德是做佛教的”（黄涌坡，2016），然亦从余茹凤口述得知：“用佛教做法也有道教的东西，是要让丧礼的磁场好点”，做法的整个过程都集合佛道之文化行之。其实，不为出奇，其称为“民间佛教丧礼”，夹杂三教元素，并融合“传统繁华期”的丧礼特色。其可谓之似乎香花派⁴佛教做法，“尤其潮州的香花派法事就是一出潮剧，香花僧尼又唱又哭”（李永球，2012，页 118）

⁴ 香花派：佛教其中一支派，其派僧人可结婚吃荤，中国清初出现在中国南部居多。

吉北的潮州丧礼是富有戏曲特色，角色扮演，推测潮州人视丧礼重之，在《潮州府志》里九个有八个县的丧礼是以民间佛教行之，包括澄海、南澳、潮阳、普宁，其四个县皆是僧人做法事。

〈澄海县志〉：“百日之内，或延僧追荐（俗谓“超度”），殊沿陋俗，而士夫家亦有为为之者”（页 780）

〈南澳县志〉：“丧礼则称之家有无，每七日必延僧道诵经”（页 782）

〈潮阳县志〉：“既成服，无不斋僧礼忏，彻户声喧，而送葬尤以衣冠多寡为光宠”（页 789）

〈普宁县志〉：“盖棺，请僧诵经，以邀冥福，或用道士行符”（页 786）

（丁世良、赵放主编，1995）

民间佛教早在中国已成熟，丧礼中有“超度”，如同〈澄海县志〉记载的“殊沿陋俗”，显然，民间佛教之盛行在市井人民中有一定的地位，为士大夫亦行之。因此，“超度”已成为丧礼重要的部分，“以邀冥福”是透过“超度”得之。加上在 1900 年至 1941 年之际，丧礼法事过分铺张，后形成潮州丧礼的法事仪式。

三、 个案做功德之过程

超度的过程，分为两天，第一天：挨塔和报恩；第二天的法事较多，有连贯性的法事，并有诵经仪式。

超度开始，欲禀报天神、佛祖和供灵，以马（纸扎）代传至天神，以鹤代传至西天予佛祖，至于先祖以诵经告知。先是开方，诵佛经有《大悲咒》、《心经》、

《弥陀经》、《回向偈》和《净土、口、身消孽障》，道士黄涌坡念诵，皆由“斋姑”念诵《观音普门品》，五位斋姑各别穿上五色袈裟【见图（1）和图（2）】。盖因欲请五方五佛有助祈求与五狱五方道路，亦请亡灵入壇，孝眷们以香敬之，跟随道士的指示行之。两天的开始做法，都是以上礼节作为法事的开头。

（一） 挨塔

第一天，第一件法事是“挨塔”，亦另有其称，男逝者就是其称；女逝者称其为“挨池”，若见血逝者，如车祸、自杀、被人杀害等等，凡见血者称“牵藏”。

此丧事是男逝者因用以“挨塔”【见图（3）】为称，斋姑会带着孝眷们齐齐做法，《挨塔科仪》其中对话的用意是让观仪式者明了该过程。

“目莲：‘到此道场，道友请了。’

内：‘请了何来。’

目莲：‘吾蒙孝眷所托，接引灵魂，游赏宝塔，伏望道友，鼎力相帮。’

内：‘这个自然。但道友，引灵游赏宝塔。带孝眷人等，一齐烧香，拜请八仙，然后起程。’”

对话可见，托孝眷之意，带逝者之灵游赏宝塔欲先请八仙，所以请八仙仪式欲唱诵《请八仙》【见附录（1）】。

八仙已请到（唱诵毕），先欲开宝塔之门，进门前附诗，“免做自然富‘手提金铃钟，无万数千金斤，即时厘毫重”，“金铃钟”的用处是“打山，山崩；打

地，地裂。”，因此，欲将宝塔的每一扇门戳破【见图（4）】。尾句即“释迦牟尼佛，来开宝塔门”，斋姑代表释迦牟尼佛带着孝眷们开宝塔之门。

华人事事求财，样样求福，开宝塔门亦希望带来好运，“开宝塔边，孝眷赚大钱；开宝塔畔，孝眷发大财；开齐齐，孝眷个个乖；孝眷一齐来添丁，家内万事兴，添财宝一年四季万事好”，有带让逝者的子孙们借此得以和睦共处，万事顺心之意。亡魂最后亦欲得益，“灵魂勿悲勿啼，忏悔之后归返圆”，忏悔后一切功德圆满，意味归于空。

孝眷们欲转七层之塔，其代表逝者让其从苦海中脱离。塔的每层都有菩萨，灵魂从最底层的塔转至最高层，“曰：‘连行三步，即刻到此间。三宝座前极乐世界，前面佛人，创有一座灯光光，美妙堂堂，接有上、中、下三界。’”，上界有三世诸佛、万万菩萨和百万阿罗汉居住，中界有八殿神仙、三千佛法神，镇守名山寺，下界有古昔贤君和封有二十四尊大孝，其余的亡魂在塔边，顺着下就唱诵《二十四孝》【见附录（2）】。斋姑和孝眷齐齐转塔，唱诵一句，转一次宝塔，直唱诵完毕为止。

（二） 报恩

“报恩”，其名属男逝者，女逝者称其为“血盆”。此仪式参与的孝眷只有逝者的儿女，亲属不入，且较为简单，仅是孝眷坐着，斋姑则唱诵。不失潮州特色必有哭唱【见图（5）】。华人对孝意识颇深，为人子女须敬孝，此做法是提醒身为儿女须铭记父母之恩请。【见图（6）】以《二十四孝》、《因果经》和《还恩四拜》之颂本为亡灵唱诵。

（三） 采药

第二天，有“采药”、“破地狱”和“过奈何桥”，无男女有别之称，随逝者去世的情况而定是否采药，盖因逝者是身有疾，需药服用以治病，让身无病痛离去。“破地狱”和“过奈何桥”是地府之事，凡人逝世必经的过程，孝眷带着逝者，由逝者的儿子持香炉、纸扎人或幢幡，带着逝者破城门和过奈何桥得以升天。确实，由始至终如戏曲演出，观众当下皆被吸引。

先是采药【见图（7）】，逝者是因病逝世，需服药得痊愈，无病痛上路。因此，斋姑带着孝眷上山采药去，同时亦欲令亡魂意识同与子孙们上山采药，“灵魂若欲南山去，众口同声念弥陀”，子孙欲念“南无阿弥陀佛”向药师佛取得草药【见图（8）】。

虽到了南山，惟山路多途，药茶不知置何处，此时不见药师佛却见土地公【见图（9）】，土地公是道士扮演，其出现因有人到此山防仙草被盗。土地公是奉神明旨意看护此山，不被外来者随意得到仙药。

“公公：‘吾乃南山土地公，奉了仙人旨意，在此山中，看守仙草。若世人来盗取，吾就见责不容情。若有烧香来哀求，把将仙草来赐伊。吾乃，南山土地公是也。’”

看守南山的土地公有责任守药茶，不容他人随意得用之，除非烧香求之，才将草药赐予他人。欲得草药还不容易，不止烧香，还需请八仙。“公公：‘这个自然。但道友，引灵山上取仙草。带孝眷人等，一齐烧香，拜请八仙，然后起程。’”。

请来了八仙（唱诵毕），土地公指着草药，其不招待让孝眷自行采取。“公公：‘来、来、来，道友。那边便是仙草之地，你可带孝眷人等，上前采药去吧！公公不便与你同行，就此告辞了。’”

採药后亦欲归于圆满，是孝眷归之，“孝眷勿悲啼，三步作两步行，今晚随吾南山去，採药之后归返圆”，好让亡灵得以痊愈。上山採药亦附诗【见附录（3）】，希望药师佛能助灵魂能康复，无病痛离世。

孝眷随着斋姑每人拔下“百草丹”⁵的叶子【见图（10）】，放进煎药壶，熬煮成药。在煎药之时，是媳妇扇火，然仅是叫其中一女代表，其他的女孝眷在其后而已【见图（11）】。熬好了药，即仪式暂时告一段落，亡灵喝了药，灵魂能得以痊愈。

（四） 破地狱

亡灵喝了药后，需如地府“过关斩将”了，先欲破城，亦称之破地狱。目莲带着孝眷破四门，即东南西北门。在破城前，亡灵须归空，道士唱诵《男拾归空》【见附录（4）】，皆唱诵着无论何者都得归空，劝勉逝者莫畏之，让目莲引领亡灵随他“上天台”去。

《男拾归空》讲述先是佛祖归空，贤人即孔子和老子，颜回在他的三十二年归空，富裕背景石崇亦归空，勇士关公和宋朝杨令亦然，彭祖儿孙满堂且长命亦然，楚霸王自杀了命以及汉朝臣韩信被吕后设计，世间无论好与否，凡人都归空。

亡灵归空方让目莲助其破城，此城由目莲带孝眷破之【见图（12）】。凡人必有过，然过多或少方入地狱，世人无能算之，所以此仪式是能让亡灵能顺利不入地狱受苦。目莲之传说是见母在地狱受苦，之后将她救起，可谓之目莲有能力助亡灵抽离地狱。

⁵百草丹：草药的一种，道士言之，以前用以巴乐叶，现已有山茶，只要是药即可。

道士边是目莲，边唱诵《听城楼》【见附录（5）】，楼诚的钟声一更敲一次响，第一次的钟声，孝眷正在欲求佛祖引领亡灵去西方世界；第二次的钟声，目莲在地狱见逝者的灵魂游荡，赶紧查明；第三次的钟声，听见亡灵得哭声，赶紧接引他；第四次的钟声，见孝眷跪在前方，目莲无论如何今晚必破城门；最后的钟声，是午夜三时，城门仍关闭。

欲破城门，来了一位阴间的“鬼仔”，可以说是地府的小官，其是破城门的挑战，将城门破，才能接引亡灵归往西天。【见图（13）和图（14）】

“将官：‘吾就叻，汝是何人，夜半三更闯入地府，意欲何为，意欲何为？’

目莲：‘将官请了！’

将官：‘请了何来？’

目莲：‘贫僧乃是西天佛祖红莲弟子，名叫目莲尊者便是，今夜为因孝眷人等所托，前来鬼门关接引一渡正灵（名字）前往西天，伏望将官，召他而来，随贫僧直往西天，自当知情。’

将官：也好！听汝所说，西天佛祖红莲弟子前来鬼门关，接引灵魂前往西天，你可向前破了关城才能接引，才能接引。”

目莲必将亡灵接引，让其能往西。逝者的子孙（必须与逝者同姓）挑担，前方的篮子放香炉，后方放米和金银纸，以便平衡。子孙欲挑着逝者的香炉，随着目莲的身后闯关。道士脚步急迫，子孙的速度亦跟上。

目莲带亡灵兜完了四城门后，其欲破城，然欲将亡灵接引必须与将官较量，无有简易之事，正破门时，将军“不容情”，每四门皆不同地方，东门是五亭里，

南门是鬼门关，西门是孝子岭，北门是望乡台【见附录（6）】。破了地狱，过了奈何桥，最后“望乡台”永别。

（五） 过奈何桥、踏望乡台

奈何桥是地狱必经之桥，需通过长官确认逝者之名记在“生死簿”，方能顺利过关并通往西方极乐世界【见图（15）】。顺利过奈何桥的最终目的是亡灵得以升西天，然目莲知道路途遥远，还希望佛祖照耀亡灵，目莲仍然口念真经，手拿钟灵，助接引亡灵通往西天。

“念僧人，乃是西天龙虎山中，雷音古寺释迦文佛座下，红莲弟子，名叫目莲，尊者便是。请佛为光，接引灵魂，欲到西天，吾想西天路途遥远，二万八百余里，难以得到。不免口念真经，手持钟灵，往西天大路，慢慢来行起。”

孝眷若希望欲亡灵顺利到达西天，就同声齐念“南无阿弥陀佛”，“灵魂若欲西天去，众口同声念弥陀”。念完后，是过奈何桥仪式开始了。

地府游荡至现在，终于看见“七洲宝桥”，《七洲宝桥》【见附录（7）】描述宝桥的情景，“来到头洲人物多，人物多多着行开”、“二洲桥顶高如山，栏杆铁销两边麻”、“三洲桥下水澄清，观见鲤鱼化做龙”等；还有描述亡灵的心情，孤独伶仃踏入黄泉，“衣衫吊在衣橱顶，风吹雨打无人收”、“麻衣树顶断鸟声，麻衣树下无人行”、“乌乌暗暗行无路，神火鬼火受人惊”等。接着再唱诵《二十四孝》，以示孝眷对逝者的追忆。

孝眷都欲随着目莲（斋姑饰演）过奈何桥【见图（16）】，但宝桥需经过地府之长官，确定“生死簿”已经记载着亡灵的姓名、住家地址、祖籍等生前个人资料，即牒文所写【见图（17）】。

“目莲：‘一盏冥灯一炉香，祷请诸佛供道场。西天路途遥远通天界，不觉来到七洲宝桥。观见桥内灯光烛红，定有长官在此把守。不免待吾吟诗二首，通知内面长官，您出来开桥。’

长官：‘铁面无情掌阴间，威风凛凛把桥中。不怕阳间好杰汉，来到桥头心胆寒。我就叹何方尊者，名上报来。’

目莲：‘长官，你可听到。’

长官：‘请讲，请道来。’

长官：‘来来来。尊者，你灵魂名字报来，公部对同，自然开桥相送，若有一字差错，莫怪本长官，铁面无情，铁面无情。’”

斋姑念完了牒文，亡灵姓名确实在簿子里，但是还需烧金银纸钱买路通过。顺利通过了奈何桥后，孝眷随着斋姑，同时呼唤亡灵过桥。亡灵与孝眷是时候永别此生，此一去不复返。亡灵在目莲的接引下，来到了“望乡台”。“直悠悠直悠悠，灵魂在生真有修无阻无隔来到完满第七洲，七洲水静观见高楼台上排卦有三个大金字叫做是么该，是那望乡台……”，亡灵踏上“望乡台”是时候与孝眷道别。斋姑接下去唱诵，唱出逝者的头七日的心情和状况，其对阳间万般不舍，惟还得离去【见图（18）和图（19）】。

“人死一日二日都不知，三日四日不会回来前三后四共凑七日，茶饭不思喉干舌迫想要饮一点清凉之水，双脚来踏落桥下，打破水镜双手奉水如饮，形容消瘦，皮不兑肉，肉不兑骨，一时放声大哭……再三劝计灵魂：‘灵魂啊灵魂！汝不必悲来不必泪，生已寄

死已归，哭也枉然，要回也不得了，吐吾引你踏上望乡台上，汝家乡仔儿骨肉人等相会便了。’”

亡灵孤独一人离去，前三天无意识自己已经逝世，第三天方晓得，内心牵挂想归回人间，然无所能，日渐消瘦，经历悲凉之情。大哭的声音惊动地府判官，其劝勉之，无能回去阳间，能踏上“望乡台”是时候别了。此时，斋姑欲边唱诵，边哭泣，让孝眷明白亡灵此刻的心情，勾起孝眷应有的孝心。

（六） 献牒文、拜十殿阎王

斋姑最后在佛祖面前上香报上牒文【见附录（8）】，望佛祖能听见斋姑所说，其替孝眷报上，希佛祖为亡灵作证，孝眷亦得福。参拜佛祖完毕后，欲参拜“十殿阎王”，盖因赐予亡灵无罪并能往西方极乐世界，无需在地狱受苦，“幢幡一首渡亡灵，灵在坛中拜世尊。参佛给牒已完毕，退落十殿王坛中，参拜十殿阎君王，赐灵无罪往西方”，因此，斋姑为亡灵唱诵《十殿阎王》【见附录（9）】，其正描述亡灵参拜十位君王，直到亡灵见轮回司得投胎【见图（20）】。

丧礼流传于今，可谓之千年无中断，此个案的法事牵涉儒释道的丧礼法事，整体的呈现是以佛教为主，但不能仅限于佛教的视角观之，如二次唱诵《二十四孝》，其是儒家的思想，《二十四孝》即儒家文化的成分融入，以及“报恩”是孝潜质的仪式。道教的成分不明显，因与佛教的文化相近。然最为明显的是此法事欲请“八仙”下道场、欲请“土地公”帮忙寻仙草治灵魂之病以及献牒文，是道教办丧之做法，佛教法事中亦夹杂了道教神仙或做法的成分。最后，佛教最主要的主角是目莲，目莲之传说是其下地狱救母，又是佛祖的其中一名弟子，推测其颇有经验

助亡灵破地狱得往西天。显然，第二天的法事皆由目莲带着孝眷求诸位神明保佑亡灵，希望西天漫长之路能早日顺利到达。

此功德是夹杂明清三教合一的思想有的丧礼其中礼节的特色，且是潮州在清朝时期，皆有僧人为逝者打斋做法事，助于追荐。因此潮州人对丧礼秉持传统的态度坚定，加上沿袭马来西亚 1900 年时期丧礼“戏曲”为娱乐的风潮，种种的历史背景产生的因素而导致现今潮州丧礼如此的形式。

如今，民间佛教的丧礼已商业化，丧事每户人家所做的法事都不一，皆依着价钱而定天数。然而，在华人寻根的部分，丧礼相对齐全，能推至明清时期甚至宋朝。文化之精神保存千年，确实不易，丧礼对现今人的意识中日益淡化，多人成为基督徒、佛教徒或是无神论者，将此类的民间丧礼不为重视，反之，依据自认为的丧礼行之。虽其是民间之习俗，令人们认为是宗教迷信程度过高，惟其有弊必有利，从中应该发现其在三教的宗教哲学的可取之处。

结语

研究时发现从原始的丧礼本无做法超度一事，是后来魏晋时期，佛道兴盛造成丧礼有超度的影响。中国丧礼中做法事超度一事，真正在清代才被记载。前期官方所编的丧礼礼俗，超度仪式毫无痕迹。显然，边缘的县府和民间历史不被官方朝政记载，是清朝方有记载。仅见于《中国地方志民俗资料汇编》（称民俗资料汇编）记载清朝时期在中国南部的县府办丧的习俗，并无能始于魏晋时期开始研究，可谓憾之。且如今的丧礼可谓之三教合一，倘若其是单一的宗教，最为可能的是纯佛教做法，仅是诵佛经，无有民间佛教的丧事，具有丧礼特色，掺杂了儒教和道教的思想蕴含。倘若欲处理此部分，是另部分的研究课题，需从文学作品、历史古迹、各朝代背景等方面着手，所以无再深层研究，仅在《民俗资料汇编》中略知当时的概况。

其二，商业化丧礼，法事和超度都随丧主所选择而决定道士所提供的配套，这形式对本研究而言，造成某种程度的困扰，本以调查的个案是二天，即最为普遍，亦相对简单。在访问时，其忙于法事并无能提供完整资料，所以其中的超度法事——“报恩”，仅有《二十四孝》颂本，至于《因果经》和《还恩四拜》无能收集入论文中。且无能明确经文之出处，所得到的经文皆是功德班的道士和斋姑提供，其所提供并非书本，能明确知道出版资料，其斋姑告知，是从很多经文抽出，不是经藏中单一的经本，经文无注明标题等等。所以唯能从功德班提供散乱的经文中排列好，再将之拍照作为凭证。

其三，研究的个案是潮州丧礼，因此较早记载潮州丧礼是见于《中国地方志民俗资料汇编》，其汇编了各中国地方的习俗。从此可见，潮州人对于丧礼一事甚

为看重，潮州县府大部分的地域皆有僧人诵经打斋、做法超度。推测之，潮州丧礼演变至今，是潮州人相对重视丧礼以外，马来西亚丧礼文化颇受 1900 年的丧礼文化的影响，造成潮州丧礼多以“戏曲”的做法为超度仪式。

丧礼在物质的社会中变质了，丧礼习俗很多人意味着跟随，对道士和斋姑所唱诵的经文与进行的超度法事等一窍不通，甚至部分的华人仅担心日后的生活安稳与否，皆需要以办妥丧事为自己的活口，有些则迷信先祖的保佑能让自己富裕，都以自己的利益为先。丧礼的本质是追忆祖先、敬孝为主、担忧亡灵到另一世界的生活等意念，全在现今的生活中失质。虽然华人的潜意识中丧礼固然重要或拜祭祖先极为重视，惟办丧事背后真正的目的颇为重要。倘若孝眷办丧事还原丧礼的本质，其丧礼办得方有意义，反之，办丧事的目的是为了让自己日后能富裕，即使再风光好看的丧礼，功德做得再多也于事无补，仅是“空壳”并无内涵可言。

华人的社会意识中，“礼”是华人较为重视的文化。华人的潜意识中都是被孔子的教化洗礼，被朱熹改制并极力推广，华人以“礼”视为做“人”的标准，从小欲懂得尊敬长辈，大了欲懂得敬老尊贤，以此类推。在华人社会群体里，言行举止都被“礼”套上了，丧礼在礼仪中最能体现“礼”的部分。因此，维护好华人传统文化即维护好自己的根源，倘若华人被同化的一天非外来的势力过于强大，而是华人最基本的文化都难以维护。

参考书目

1. 《唐宋注疏十三经》. (1998). 北京: 中华书局.
2. 《汉魏古注十三经——附四书章句集注》. (1998). 北京: 中华书局.
3. 《清人注疏十三经——附经以述闻》. (1998). 北京: 中华书局.
4. 地藏菩萨本愿经科注. (2001). 马来西亚: 马来西亚净宗学会.
5. 丁世良、赵放主编. (1995). 《中国地方志民俗资料汇编》. 北京: 书目文献出版社.
6. 万本根, 陈德述主编. (2001). 《中华孝道文化》. 成都: 巴蜀书社出版.
7. 余茹凤. (2016年1月月1日). 功德的内容. (张馨颐, 采访人)
8. 佛光大辞典编修委员会编. (2003). 《佛光大辞典》. 高雄: 佛光文化事业有限公司.
9. 吕大吉主编. (1990). 宗教学通论. 北京: 中国社会科学出版社.
10. 李永球. (2012). 《魂气归天——马来西亚华人丧礼考论》. 金宝: 漫延书房.
11. 江新建. (2008). 《佛教与中国丧葬文化》. 长沙: 湖南人民出版社.
12. 法天译宋. (2012年五月月19日). 无量光明. 检索日期: 2016年三月月18日, 来源: 妙法圣念处经 第八卷: <http://www.jingshu.org/dzj/jjb/20075.html>
13. 爱德华·泰勒. (2005). 《原始文化》. 广西: 广西师范大学出版社.
14. 牟钟鉴、张践. (2000). 《中国宗教通史》(上). 北京: 社会科学文献出版社.
15. 王琛发. (2006年6月月15日). 孝恩文化. 马来西亚华人殡葬业的演变与挑战.
16. 王青. (2001). 《魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话》. 北京: 中国社会科学出版社.
17. 胡适. (1986). 《说儒(第四集·第一卷)》. 北京: 远流出版事业股份有限公司.
18. 许慎撰; 徐铉校定. (2003). 《说文解字》. 北京: 中华书局.
19. 钱穆. (1998). 《中国文化纵谈》. 台北市: 联经出版事业公司.
20. 马林诺夫斯基. (1987). 《文化论》. 北京: 中国民间文艺出版社.
21. 高成鸾. (1999). 《中华尊老文化探究》. 中国文化社会出版社.
22. 鲁迅. (1998). 《中国小说史略》. 上海: 上海古籍出版社.
23. 黄涌坡. (2016年1月月1日). 功德的内容. (张馨颐, 采访人)

附录

附录（1）：《请八仙》

诚心祷请老君仙	读尽经卷千万遍	世上红尘看得破	渡尽几人去做仙
诚心祷请汉钟离	钟离嘴阔笑嘻嘻	手执宝扇来接引	接引灵魂上西天
诚心祷请铁拐李	铁拐生来真奇异	道法高深真道德	炼丹九转赴遥池
诚心祷请吕洞宾	洞宾原是渡人仙	仙师渡人去学道	却渡凡人去做仙
诚心祷请韩仙子	口吹玉箫真响亮	荣华富贵原捨却	抛捨红尘升九天
诚心祷请蓝彩和	手执蓝儿嘴唱歌	採得百花归回转	奉献蟠桃上仙班
诚心祷请何仙姑	手执饭筯把饭喉	抛捨红尘去学道	道今学成免忧愁
诚心祷请曹国舅	手执云板遮九州	改恶从善愿修道	永远改过把仙求
诚心祷请果老翁	须眉皆白又返童	倒骑驴儿逢莱岛	听见钟鼓响叮当
至今八仙同下界	速渡亡灵往西方		

附录（2）：《二十四孝》

春夏过了秋又冬	一年四季不相同	岭山梅花霜甲雪	山茶花开吐珠红
正月桃李相斗开	二十四孝做一排	有孝有义赵氏女	麻裙怕土做坟眉
二月杜鹃为春天	从母行孝是姜诗	姜家一门三行孝	孝子孝妇孝孙儿
三月荊仔满园林	古人行孝老来心	五色班衣堂前舞	戏彩班衣脱双亲
四月燕鸟簷前叫	丁兰刻木为爹娘	自细不识爹娘面	香柴刻做爹娘身
五月龙船花又红	董永行孝身当工	思想肉身无所去	忽望仙女下凡间
六月川莲白鹭鸞	唐妈入庵拜阿弥	三岁孩童知母孝	双脚跪在母身边
七月金菊头顶金	郭臣行孝极专心	亲生骨肉情愿勿	掘土埋儿天赐金
八月粉蝶乱东西	望云思亲皱双眉	鸟云飞过青山在	禽鹤归山早安排
九月黄枝满山场	孟江烈女送衣裳	千山万水超超去	秦皇赐带归家乡
十月鷓鴣鸟叫声	恻子行孝去拖车	天时落霜又落雪	步步艰难拖车行
假月紫荆花又开	孟宗哭竹啼喃泪	哭到冬天竹发筍	筍汤奉母心头开
腊月梅花白如霜	王祥求鲤卧冰霜	王祥王岳好兄弟	二十四孝万古传

附录（3）：《采药茶》诗

来到南山中 来求到 南山的药师佛 求你来可怜啊 可怜灵魂啊 可怜灵魂身中 来生了何疾病

来到南山中 取得仙草啊 随吾来去南山去 再来求到 南山药师佛 求你来可怜 可怜灵魂啊 可怜灵魂身中 来生了何疾病 可怜孝眷等人

来到深山中 取得仙草回家返 随我来去医 灵魂身中病

附录（4）：《男拾归空》

说出古人有一班	三皇五帝也归空	英雄豪杰今何在	不单灵魂你一人
第一文佛捨皇宫	直往雪山去修行	修到六年成佛祖	莲花台上第一尊
第二孔子鲁国邦	教化弟子三千人	天下诗书从伊教	周游列国也归空
第三尊祖李老君	投胎出世柳树中	须眉皆白如霜雪	炼丹九转也归空
第四聪明颜回公	诗书歌赋腹内通	文章盖世人无比	三十二岁也归空
第五富贵石崇公	堆金积玉好门风	阎君不受阳间财宝	荣华富贵也归空
第六忠勇是关公	过关斩将真威风	被困麦城无兵救	普静接引入正宗
第七宋朝杨令公	七男二女领先锋	箫后围困无兵救	李陵碑下也归空
第八长命彭祖公	八百余岁耳不聋	四十九妻五十子	子孙满堂也归空
第九东汉楚霸王	力能拔山掌朝纲	三分天下嫌岂少	乌江自杀也归空
第十韩信汉朝臣	当朝拜相受皇恩	九里山前排恶阵	吕后设计也归空
孝眷你今勿悲伤	速速随吾跪向前	吾佛今晚城关去	接引灵魂上天台

附录（5）：《听城楼》

城楼鼓打一更宗	孝眷人等到此中	哀求佛祖来接引	接引灵魂往西方
城楼鼓打二更钟	目莲尊者地狱行	某名某姓灵何去	速速上前查分明
城楼鼓打三更时	听见灵魂哭啼啼	莫非某名灵魂叫	速速上前接引伊
城楼鼓打四更来	孝眷人等跪向前	吾今上前把城破	接引灵魂上天台

附录（6）：《东门关》、《南门关》、《西门关》、《北门关》

《东门关》

目莲带灵来到五里亭 目莲求求将军
打开城门关灵魂过 谁知将军不容情
添丁目莲开关灵魂过

《西门关》

目莲带灵来到孝子岭 目莲求求将军
城门关灵魂过 谁知将军不容情
添丁目莲开关灵魂过

《南门关》

目莲带灵来到鬼门关 目莲求求将军
打开城门关灵魂过 谁知将军不容情
添丁目莲开关灵魂过

《北门关》

目莲带灵来到望乡台 目莲求求将军打开
打开城门关灵魂过 谁知将军不容情
添丁目莲开关灵魂过

附录（7）：《七洲宝桥》

头洲桥顶高如娣	栏杆铁销两边陲	来到头洲人物多	人物多多著行开
二洲桥顶高如山	栏杆铁销两边麻	来时人人心欢喜	去时老少切断肝
三洲桥下水澄清	观见鲤鱼化作龙	鲤鱼化龙归大海	摇头罢尾入龙宫
四洲桥顶对镇中	天地父母有二人	天地父母轮流坐	伊今傅人人傅人
五洲桥顶风凄凄	桥顶一位化形司	化形司官受人畏	文牒在身勿阻拦
六洲桥下水抛抛	人死六日来过桥	齐忤谁您家乡做	请佛到家念弥陀
六洲过了七洲来	前面一座高楼台	生死也著台中过	不知家内知不知
七洲过了完满洲	桥顶一枞麻衣树	衣衫吊在衣树顶	风吹雨打无人收
麻衣树顶断鸟声	麻衣树下无人行	乌乌暗暗行无路	神火鬼火受人惊

附录（8）：《文牒》

文牒持起白披披	双龙抢宝灵牒乾	牒内外灵亲名字	西天佛祖做证见
文牒持起双头空	双龙抢宝灵牒中	牒内外灵亲名字	西天佛祖做过赞
文牒听见铜庆声	孝子拜忤极名字	叩求佛祖来赐福	福荫子孙富万年

附录（9）：《十王科仪》

幢幡一首渡亡灵	灵在壇中拜世尊	参佛给牒已完毕	退落十殿王殿中
参拜十殿阎君王	赐灵无罪往西方		
头旬来见秦广王	秦广君王问因端	问到灵魂乜名姓	汝是何方向昔人
二旬来见楚江司	楚江君王问因依	问到灵魂乜名姓	汝是谁家人仔儿
三旬来见宋帝君	人死一夜做三旬	人死一月未为久	添加十日做四旬
四旬来见五官听	五官君王问姓名	是非曲直从公断	并无枉屈有半名
五旬来见阎罗王	阎罗君王貌堂堂	在生不识阎王面	今夜正识阎罗王
六旬来见变成君	人死二月做六旬	十旬十七男子做	孝女做糶拜六旬
七旬来见秦山王	秦山君王问因端	哀求大王行方便	超度灵魂往西方
八旬来见平等司	平等君王问因依	问到灵魂乜名姓	某名某姓灵名字
九旬来见都市君	都市君王气到闹纷纷	十旬十七有人做	潮州府不尚做九旬
百日来见转轮司	转轮君王笑到目眯眯	百日做过未圆满	过去对年共三年
第十殿孝子跪下	头包下盖圆汤独仔	槟榔佬叶东空分会	南无真虚空遍法界
道场初备完满	奉送十殿大冥王	献十主菩萨来摩诃萨	摩诃萨

图 (1)



图 (2)



图 (3)



图 (4)



图 (5)



图 (6)



图 (7)



图 (8)



图 (9)



图 (10)



图 (11)



图 (12)



图 (13)



图 (14)



图 (15)



图 (16)



图 (17)



图 (18)



图 (19)



图 (20)

