

# 當代泰國華人之「民俗佛教」信仰與 文化研究——以九皇齋節儀式為例\*

釋聖因

泰國國際佛教大學宗教研究所博士生

## 摘要

大約從 13 世紀開始, 就有華人下南洋來到泰國, 在此後的移民過程中, 佛教信仰與文化, 對於華人同化起到了關鍵性作用。泰國原本是南傳佛教傳統, 自華人民俗信仰和文化的傳入、漢傳佛教僧團的創立, 相互地融入, 形成了「民俗佛教」。

本文對華人「民俗佛教」的概念界定, 是指雜糅正統佛教、民俗信仰而成的一種獨特多元的泰國華人佛教型態, 即泰國華人將佛教和民俗信仰融合為一的漢傳佛教信仰型態之通稱。其主要弘化方式和內容是替信眾追薦冥福和為亡靈超昇善道的「經懺佛事」。若站在正統佛教與「人生佛教」的思想立場, 這正是晚清以來中國佛教需要「祛魅」的改革對象。客

---

\* 本文初稿, 曾宣讀於國立政治大學華人文化主體性研究中心 2021 年會系列 II 「華人文化認同的危機與重建」研討會 (2021 年 11 月 20-21 日)。當日渥蒙講評人闞正宗教授垂賜卓見, 嗣後復承匿名審查人悉心謚正。本文承蒙博士導師真禪法師、闞正宗老師的指導, 段立生教授、李雪梅老師、泰國用興法師、普願法師、李建平等師友商訂疑義, 以及《中華佛學研究》兩位匿名審稿專家惠賜寶貴意見, 匡我不逮, 俾使本文得以減少疏漏, 益臻邃密, 謹申謝忱。

觀地說，「經懺佛事」是華人基本的民俗信仰需求，以共同的信仰體系和風俗習慣維繫著泰國華人社會的身份認同。尤其是以北斗信仰為基礎的「九皇齋節」，從活動儀式、文化內涵、社會功能上，傳遞給華人一種共同的價值規範，以更大的效力培養他們的身份認同和民族歸屬感。

本文基於佛教文化和民俗信仰對華人的影響，採用「歷文實」（HTF）（即「歷史」〔history〕、文獻〔text〕和「實地調查」〔fieldwork〕）的研究方法，透過歷史發展，佛、道教等文獻解讀來認識「民俗佛教」的傳統背景，再由田野考察來探究「民俗佛教」的結構、功能及實際習俗等，最後，探究華人社會的宗教活力和華人文化認同的重建。

**關鍵詞：**泰國華人、文化認同、華人信仰、民俗佛教、經懺佛事、九皇齋節

## 【目次】

- 一、前言
- 二、泰國華人「民俗佛教」及其教團
  - (一) 泰國華人「民俗佛教」概念界定
  - (二) 「民俗佛教」華人教團的出現與特點
  - (三) 華人教團的現狀和反思
- 三、「民俗佛教」的弘化與內容
  - (一) 「經懺佛事」的起源和發展
  - (二) 「經懺佛事」的典型模式——以九皇齋節為例
- 四、結論

## 一、前言

中泰兩國的交往，可以追溯到二千多年前。據班固（32-92）《漢書·地理志》記載，早在西漢武帝年間（西元前140-87），中泰便有使節往來。西漢平帝元始年間（1-5），中國使者出訪曾抵達「邑盧沒國」，相當於現今泰國南部地區。<sup>1</sup> 唐·義淨大師（635-713）《南海寄歸內法傳》也提到「社和鉢底國」，即今泰國佛統府（Nakhon Phathom）一帶。<sup>2</sup> 這說明，當時隋唐的學者和僧侶已經知道這個以佛教信仰而聞名的國家，並留下許多寶貴的記載。此後的不同時期，雙方互動頻繁，但都屬於政府公務派遣，至於何時有一般華人移居泰國，施堅雅（William Skinner, 1925-2008）則認為，華人最早移民進入泰國境內長期生活、工作，時間可推至13世紀。<sup>3</sup>

泰國具有典型的多元、複合型的佛教社會特徵，雖然佛教並未在憲法中列入國教的地位，但是佛教文化離不開人們的生活，無論是在政治、藝術、信仰等方面都是以佛教為基礎。泰國的佛教其主要載體是南傳佛教，信仰人數約佔全國95%以上，但是也有部分華人等東南亞裔信奉漢傳佛教。1862年廣東省潮州的續行大師（?-1888?）來泰修建了曼谷龍蓮寺（Wat Mangkon Kamalawat），承嗣禪宗臨濟法脈，泰皇拉瑪五世（Rama V,

---

<sup>1</sup> 參見東漢·班固，《漢書》卷28下，頁1669-1674。

<sup>2</sup> 《南海寄歸內法傳》該書卷1「東裔諸國」夾註中：「從那爛陀東行五百驛皆名東裔，乃至盡窮有大黑山，計當土蕃南畔。傳云：是蜀川西南，行可一月餘便達斯嶺。次此南畔逼近海涯有室利察咀羅國，次東南有郎迦戎國，次東有社和鉢底國，次東極至臨邑國，並悉極遵三寶，多有持戒之人，乞食杜多是其國法。西方見有，實異常倫。」（CBETA, T54, no. 2125, p. 205b8-10）

<sup>3</sup> 施堅雅，《泰國華人社會——歷史的分析》，頁23。與泰國華人移民和身份同化相關的主要研究還有：王賡武《南洋華人簡史》、李亦園等主編《東南亞華人社會研究》、陳健民〈泰國的華僑與華人〉、曹雲華〈泰國華人社會初探〉和戎撫天《泰國華人同化問題研究》等。

1853-1910) 敕封其為第一代「華僧尊長」，奠定了華人教團在泰國的弘化基礎，從此獲得了合法的宗教地位。

與此相關的研究並不多，主要有徐國隆的碩士論文《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》，吳志彬〈泰國北傳佛教之華宗發展狀況〉和 Yaoping Liu “The History of Jin Nikāya in Thailand: A Preliminary Study from a Socio-political Perspective”。其中，徐國隆一文採用的是田野調查研究法，在佛教文獻方面並無深入討論，而且文中存在過多稱讚的語句，對僧團真實現狀敘述並不客觀；吳志彬一文屬於普及性的佛教介紹文；Yaoping Liu 一文則是從政治、社會視角來解讀華人佛教的發展。

關於宗教研究的方法，歐大年（Daniel Overmyer, 1935-2021）透過總結他自己以及其他許多海內外專家的研究經驗，建議嘗試一種新的綜合性方法，將此新方法稱為「歷文實」（HTF）（即「歷史」〔history〕、文獻〔text〕和「實地調查」〔fieldwork〕的方法），其大致思路是：透過歷史研究、文獻解讀來認識傳統背景，再由田野考察來探究結構、功能及實際習俗等；前兩者有助於後者，後者則有助於更清晰地理解傳統脈絡。<sup>4</sup> 他認為這是研究民間宗教的有效途徑，從事宗教研究一定要用新的方法。于君方〈宗教學研究方法〉中說「如果要作全面的調查，一定要三者結合，才能得到較具體的成果。」<sup>5</sup>

本文即是以此種宗教學研究方法著手進行研究，除運用歷史與文獻，並實地考察和走訪。（2021年6月-2022年9月）由於筆者以僧侶的身份，在資料和文獻的取得，或多或少較為全面和真實，尤其是在華人教團的特徵、現狀和發展挑戰等方面。這也正是本文撰寫的價值所在，希望能提供更多真實的教團研究成果。然而，僧侶身份亦可能帶來限制，在走訪考察時，受訪者的回覆或許會有所保留，而較難獲得客觀、完整的答案，對於本文的侷限之處，希望未來有機會再做進一步的研究。

---

<sup>4</sup> 歐大年，〈歷史、文獻和實地調查——研究中國宗教的綜合方法〉，頁202。

<sup>5</sup> 于君方，〈臺灣尼僧史研究方法——以香光尼僧團為例〉，頁23。

華人的宗教信仰異常複雜，民間信仰與漢傳佛教、泰國南傳佛教一直雜糅在一起，傳統的華人社會對信仰的態度一直在功利和神聖中搖擺。據筆者觀察，華人佛教與南傳佛教存在不少的差異性，基本上維持傳統祭祀、經懺佛事等封閉式、單純功能的「民俗佛教」模式。近年來有關民俗佛教或民間佛教的相關議題，已有不少研究的論文出現，筆者將於下一章節進行詳細探討。總體來說，這些文獻中「民間佛教」或「民俗佛教」的概念，實也是從學理佛教（正統佛教）概念出發的辭語，指的是從事「佛教」和「非佛教」宗教實踐的在家佛教（白衣佛教）。然而，本文的「民俗佛教」，多指的是以僧侶為主的佛教寺院中，包含了「非佛教」的宗教實踐（如非佛神像、經懺儀式等）。

如今，「佛教在海外華人社會的影響力」逐漸成為一個有價值的研究課題，在對東南亞華人宗教信仰的研究中，結合華人文化、佛教文獻和實際考察的系統研究尚少有見及。故本文從泰國的佛教環境著手，闡述「民俗佛教」在泰國華人之生活方面的影響，同時，以北斗信仰「九皇齋節」為例，透過解讀其儀式內容，來表明儀式對於華人社會的作用。藉此儀式化的「民俗佛教」，進而探究泰國華人身份認同和民族歸屬感等問題，雖然存在危機，但也逐漸有了重建的希望。這也是本文與前人探討泰國華人的身份認同議題上的不同之處，也是希望新增「泰國華人的佛教信仰與文化」相關研究，對釐清「泰國華人同化與身份認同」方面有些許幫助。

## 二、泰國華人「民俗佛教」及其教團

如前所述，早在西漢時期中泰之間便已有交通往來，此後雙方互動頻繁。20 世紀 50 年代，在泰國華僑、華人中，潮州籍移民已超過了半數，為東南亞乃至世界各國之首，因而泰國華人社會實際是潮人社會。<sup>6</sup> 大量的潮人移居泰國的同時，「潮州文化也隨之在泰國社會廣為流行，以致一般泰國人往往認為潮州話即為中國話，潮州飲食及文化即為中國飲食及文

---

<sup>6</sup> 其他華人族群如曼谷地區的客家華人、泰北的雲南裔和泰南的福建裔、廣東裔華人等，與潮人的習俗、文化實踐與認同，雖然不盡相同，但在「華人泰化」社會中，目前已大同小異了。

化」。<sup>7</sup> 潮人將自己文化融入泰國的文化之中，使之成為泰國文化的一部分。泰國的許多潮人，至今依舊過春節、元宵、清明、端午、中秋、臘八等中國傳統節日，拜祭祖先，去寺院祈福，以節慶活動為紐帶，加強彼此間的親情連結。

在 1824 年，泰國已有舉辦佛教「盂蘭勝會」的活動，由於同時演出潮州戲，可以推測主辦人應該是潮州籍。早在 1816 年，潮人就在萬望城的建立了一座古廟。<sup>8</sup> 除了漢傳佛教，潮人也將本頭公、媽祖、大峰祖師等諸神信仰、祭祀傳統一併傳至了泰國，潮人信仰的佛教，往往把民間的祖先崇拜、道教信仰雜糅在一起，大家只要清楚自明末以來儒釋道三教融合的趨勢，那麼佛寺中有道教神祇的出現就不會感到意外了。這種「民俗佛教」，「將禮教與儀式融入其中，雖然與泰國的南傳佛教的純粹性不一樣，但是總體來說屬於佛教，價值內核基本相同。」<sup>9</sup>

### （一）泰國華人「民俗佛教」概念界定

在談及「民俗佛教」前，我們有必要先闡明一下「民間佛教」。最早使用「民間佛教」這個概念的是歐大年，<sup>10</sup> 他在 *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* 一書<sup>11</sup> 中提到所謂「民間佛教」

<sup>7</sup> 素攀·佔塔哇匿，〈序言〉，《泰國潮州人及其潮汕原籍研究計劃第二輯——汕頭港（1860-1949）》。

<sup>8</sup> 黎道綱，〈泰國潮人宗教信仰探究〉，頁 76。

<sup>9</sup> 張長虹，〈移民族群藝術及其身份——泰國潮劇研究〉，頁 181。

<sup>10</sup> 陳繼東，〈民間佛教信仰的諸相〉，頁 165。

<sup>11</sup> 該書經歐大年本人同意後，中譯本改名為《中國民間宗教教派研究》於 1993 年上海古籍出版社出版，將 *Folk Buddhist Religion*（民間佛教或民俗佛教）翻譯為「民間宗教」（*Folk Religion*）。中譯作者或許認為歐大年所謂的佛教中的「民間教派」，更加屬於「民間宗教」而非「民間佛教」。從宗教實踐作為角度來看，佛教與非佛教的界線未作明確區分，因此，中譯者是不傾向一定要使用「佛教」來統稱這些實踐作為，寬廣地稱為「民間宗教」，但也有學者傾向一定要用「佛教」（*Buddhist*）來指涉這些多元的宗教實踐。觀點各有不同，筆者可以接受中譯者使用「民間宗教」來指稱特定

是指佛教中的民間教派，最早出現於第五世紀的北魏，以彌勒、白蓮、白雲、羅教等作為代表。黃運喜從寺廟經營者的身份來區別「民間佛教」和「正統佛教」，「民間佛教」是指「以在家人為主經營管理寺廟所發展出來的佛教」，<sup>12</sup> 而許勝雄將此稱為「白衣佛教」<sup>13</sup>。在泰國，「白衣道場」主要形式有齋堂（潮州人修建）、華僑佛教社（潮州人修建）、庵堂（客家人修建）等。學愚提出「非佛教與非非佛教」的概念，這是既不完全違背佛法，但又不是正信佛教，同時與正統佛教時常保持互動的一種「獨特型態佛教」。<sup>14</sup> 譚偉倫主編《民間佛教研究》中將「民間佛教」分為地方佛教、宗派佛教和儀式佛教三種。<sup>15</sup> 與前文提過的「民間佛教」概念進行對比可知：地方佛教，類似於黃運喜「民間佛教」和許勝雄的「白衣佛教」。宗派佛教，則是指歐大年提出的以彌勒等教派為代表的「民間佛教」，它們往往會被看作新興（民間）宗教而不是佛教，比如當今臺灣的真佛宗、佛教如來宗等。儀式佛教是《民間佛教研究》中的新提法，指「只替人誦經拜懺延生求福、亡靈超度的經懺道場」<sup>16</sup>，類似於學愚的「獨特型態佛教」和許勝雄的「白衣佛教」。這些做儀式的在家人長年住在「白衣道場」生活、工作，被稱為「齋公、齋姑」<sup>17</sup>，雖然與「正

---

的與佛僧及佛教寺院相關的「非佛教」實踐，但是，為了更好釐清歐大年書中 **Folk Buddhist Religion** 的意涵與所持角度的定位，筆者認為中譯直接以「民間佛教」更為妥當。

12 黃運喜，〈從犁頭山蓮華寺的發展看臺灣民間佛教的特質〉，頁 2。

13 許勝雄，〈中國佛教在臺灣之發展史〉，頁 293。

14 學愚，〈佛教在民間——以僧伽大師弘化事蹟為例〉，頁 101。

15 譚偉倫，《民間佛教研究》，頁 7。

16 譚偉倫，《民間佛教研究》，頁 11。

17 這些「白衣道場」中「齋堂」、「庵堂」的齋姑，她們之中有個別年輕人會選擇剃度出家，前往中國大陸和臺灣求受漢傳比丘尼戒後，依舊回到原處與在家人（白衣）同住，其出家身份不被泰國南傳佛教和《僧伽法》的認定，地位同於且被視為泰國南傳佛教的學法女（白衣，泰語 **Mae chi**）。因此，本文的「白衣」，是包含兩種身份，即在家人和漢傳比丘尼。

統佛教」存在較大的差異，但也經常對民間提供儀式服務。因此，信徒需要作超度、祈福儀式時，也會選擇前往這些道場。

鑒於學者們對「民間佛教」有不同的定義和範疇，又因為泰國華人的佛教和民俗信仰有錯綜複雜的關係，為了更好地探討這種多元獨特的佛教型態，因此，筆者採用「民俗佛教」這一概念。

「民俗佛教」概念最早為日本學者中村元（1912-1999）所獨創，在其《中國佛教發展史》一書中，首先把五代以後的中國佛教作為該書第二篇，並用「中國民俗的佛教」來界定五代（902-979）以後的中國佛教基本特質，指明中國佛教在五代北宋之際發生了氣質上的轉變：即從學理型佛教過渡到民俗型佛教。這種轉變分法的依據是「因為北宋以後的佛教蛻失了隋唐時期的光彩，是漸次衰落的一千年，認為宋元明清是中國佛教的衰落期」。<sup>18</sup>

關於這一觀點，李四龍認為，「站在學理佛教立場上看，北宋以後佛教義學發展滯緩，謂之衰落實不為過；但是，如果站在民俗佛教立場上看，這後一千年的佛教與中國民間社會血肉相連，難以想像沒有佛教的宋元明清社會生活史應當怎樣敘述，它對中國人民生活影響之深之巨達到了使人忘記佛教本來面目的地步」。<sup>19</sup>

如果簡單地以「衰落」來描述後一千年佛教史，是值得商榷的，因為這一千年佛教史影響到中國民間社會生活的方方面面。不妨把五代北宋之際作為分界線，前一千年佛教是「學理型」占主流，同時也是「民俗佛教」孕育生根的發展時期；後一千年佛教是「民俗型」占主流，「民俗佛教」蓬勃發展甚至有些泛濫的時期。晚清（1840-1912）以來佛教復興運動，旨在提倡「人生佛教」或「人間佛教」，可以被粗略地看成是對前二期佛教進行圓融、兼容、並包的一種新嘗試。<sup>20</sup>

同時，李四龍在文中提及，「民俗佛教」有著區別正統佛教的特徵：一、民俗佛教包含了神與人的對立，體現出宗教的神聖性、超越性，把佛教變為泛神論的宗教。二、仙佛不分、儒道佛三教兼融並包是民俗佛教的

18 中村元，《中國佛教發展史》，頁4。

19 李四龍，〈民俗佛教的形成與特徵〉，頁55-56。

20 參見李四龍，〈民俗佛教的形成與特徵〉，頁56。

重要特點。三、相對於學理佛教擁有深邃的意義空間，民俗佛教營造了生活的秩序空間，利用神靈的權威，具體承擔了宗教的社會功能。<sup>21</sup> 對於以上三個特徵，唐忠毛新增了一點「在信仰方式上不同於正統義理佛教的理解，甚至在一定程度上違背了教義學的基本內容」。<sup>22</sup> 同時，他認為民俗佛教應該是「中國佛教的一個重要類型，並具有其自身獨特的宗教性維度與宗教性功能。它與義理（學理型）佛教、菁英佛教、寺院佛教、居士佛教一起構成了中國佛教的整體，形成了中國佛教多元互補的複雜形式與生態結構」。<sup>23</sup>

在李四龍、唐忠毛的論述中，很明顯地看得出，民俗佛教與學理佛教（正統佛教）是不同的，筆者要說明的是，就本文的泰國「民俗佛教」而言，是指以僧侶為主的佛教寺院中，包含了「非佛教」的宗教實踐（如非佛神像、經懺儀式等），是雜糅正統佛教、民俗信仰而成的一種多元獨特的泰國華人佛教型態，即泰國華人將佛教和民俗信仰融合為一的漢傳佛教信仰型態之通稱。<sup>24</sup>

## （二）「民俗佛教」華人教團的出現與特點

佛教作為泰國的傳統宗教，全國大約有佛寺四萬二千所，大約有二十萬僧侶。西元前 241 年，佛教開始傳入泰國，接受大乘佛教信仰則大約在 8 世紀，大乘佛教在素可泰王朝（1238-1438）時已在泰國滅亡。

泰國華人大部分人信奉漢傳佛教，僧侶也多為華人，早在吞武里王朝（1767-1782）時期，越南人就移居泰國，跟華人同樣信奉漢傳佛教，共同興建了佛寺。1862 年廣東省潮州的續行大師修建了曼谷龍蓮寺，承嗣禪宗臨濟法脈，泰皇敕封為第一代「華僧尊長」，奠定華人教團在泰國的弘化基礎。第六代華僧尊長普淨大師（1902-1986），於 1947 年，創建首

---

<sup>21</sup> 參見李四龍，〈民俗佛教的形成與特徵〉，頁 58-59。

<sup>22</sup> 唐忠毛，〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉，頁 426。

<sup>23</sup> 唐忠毛，〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉，頁 427。

<sup>24</sup> 當然，採用「民俗佛教」作為泰國華人佛教或泰國漢傳佛教的通稱，會存在一些爭議，這只是本文的不成熟之見，願意接受批評指教，但暫不涉及到這方面的討論。

座合法可傳授漢傳比丘戒寺院——普仁寺（Wat Pho Yen），自此可度泰國華人出家，發放戒牒，使華人教團成為本土化的合法佛教組織。後傳至現任第七代華僧尊長仁得大師，繼續領導華人教團，興辦沙彌教育、翻譯經典等。

華人教團，從第一代華僧大尊長續行大師至今，已有一百五十餘年歷史，不僅保留漢傳佛教儀軌和華人民俗信仰，也融入了南傳佛教生活，在泰國深具獨特性：

1. 華人教團所用課誦、經典皆為中文，但為方便不懂中文的人念誦，在經文旁邊，特別加註泰語諧音拼讀（分有潮州音、客家音和五音等版本）。僧人研讀佛經教理，依然使用漢傳《大藏經》、中國祖師大德、學者著作的中文書籍為主。1987年成立的「大乘（漢傳）佛學會」，護持華人教團並積極翻譯漢傳佛典為泰文，介紹給不懂中文的泰國人民，藉此推廣漢傳佛教。
2. 華人教團僧侶所穿著的僧服（長衫、短褂）和中國漢傳形式相差無幾，只是中國的僧服顏色有黑色、咖啡色、黃色等，他們的皆為橘黃色；平常出門或法會搭的袈裟，也跟隨泰國南傳佛教的橘黃袈裟。
3. 在南傳佛教國土裡，泰國僧侶實行托鉢，信眾所受供養，葷素五辛皆可食用。華人教團僧眾自認為秉承漢傳佛教精神，保留素食傳統（但不拘蛋奶、五辛），不對外托鉢，道場皆有大寮，以便烹煮素食；而晚上藥石則較為彈性，隨人而異。另外，信眾依南傳方式供養，但華人教團念誦供養偈及結齋則依漢傳佛教方式。
4. 華人教團寺院的大雄寶殿，除了供奉釋迦牟尼佛以外，還有諸佛菩薩和其他道教神明，比如阿彌陀佛、藥師佛、觀世音菩薩、地藏王菩薩、阿難陀尊者、摩訶迦葉尊者、十八羅漢、四大天王、財神爺、太歲爺、齊天大聖、濟公、玉皇大帝、九皇大帝、太上老君、玄天上帝、華佗醫仙、八仙等各類造像。<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> 談泰國「民俗佛教」要注意潮汕民俗佛教，鄭群輝《潮汕佛教研究》中總結三點特徵：1. 寺祠不分家，兼祀三教諸神；2. 僧人住持祠廟，宗教角色模糊；3. 僧人兼做紅白佛事。（頁 146-151）

從以上的特點來看，尤其最後的寺院格局和供奉對象，是符合筆者前面關於「民俗佛教」之定義的，即雜糅正統佛教、民俗信仰的一種多元獨特的佛教形態，因此，筆者姑且稱呼這種獨特型態的佛教為泰國華人「民俗佛教」。

值得關注的是，近年來，臺灣佛教在泰國先後建立了佛光山、中台禪寺、慈濟功德會、法鼓山、靈鷲山、淨宗學會、慈悲志業等佛教新道場，它們不屬於華人教團僧務委員會管理，同時，弘法模式與華人教團不盡相同，故而，本文不會將其列入「民俗佛教」的討論範疇。

### （三）華人教團的現狀和反思

在泰國內政部註冊並屬華人教團僧務委員會管理的中式寺院（包括精舍）現有十七座<sup>26</sup>（有僧伽居住的為十二座），常住的僧彌二百餘人。同樣從事民俗佛教儀式的齋堂、庵堂等「白衣道場」，無須在政府註冊登記成宗教場所，只需以慈善或文化基金會的名義，乃至由自家民居改造而成，因此在具體數量難以統計。<sup>27</sup>

華人教團在泰國的弘揚，其對象和影響，主要還是在華人本身的範圍內。要知道，身在泰國異邦，他們想在文化不同的南傳佛教國家裡，弘揚漢傳佛教，自然有其一定困難度存在。隨著時間的遷流，如今長老（戒臘五十歲以上者）約十位左右，年紀最大已經九旬有餘，繼續帶領華人僧彌

---

<sup>26</sup> 曼谷的普門報恩寺、龍蓮寺、永福寺、甘露寺、靈鷲精舍、玄宗精舍、光明精舍；中部暖武里的普頌皇恩寺；北部清萊的萬佛慈恩寺；西部北碧的普仁寺、慈悲山菩提寺；東部北柳的龍福寺，春武裡的普德寺、仙佛寺，尖竹汶的龍花寺；東北部呵叻府的佛恩禪寺以及南部宋卡的慈善寺。前三年「覺園念佛林」（精舍）已退出華人教團僧務委員會的管理，故而不計其中。

<sup>27</sup> 實際考察中，在整個曼谷地區，政府註冊的華人寺院（含精舍）有龍蓮寺等七所，而大大小小的「白衣道場」則有潮州華人修建的同善堂、存真堂、弘真堂、西竺堂、宏德堂、普德堂、天貞堂、普修堂、濟和堂、德善堂、紫竹堂、蓮光堂、童光堂等，普覺、光華、龍華、蓮華、明蓮、大光等華僑佛教社；以及客家華人的慶壽庵、紫雲庵、福世庵、普世庵、普善庵、來真庵、萬福庵、萬壽庵、觀音庵等等。

走向弘法道路，不疲不倦，唯佛法貴在傳承，人身有限，對於後續僧人的培育，刻不容緩。<sup>28</sup>

除了幾位長老能在寺院為信眾開示法要佛理外，很少有人長期開班教導僧俗二眾研讀佛經義理。平時信眾的佛法知識來源於法會期間開設的短暫佛學講座，對漢傳佛教無法深入研究。沙彌學校裡設置的漢傳佛教課程，也都只是簡介，所以沙彌對漢傳佛教很難有機會深入理解，觀念往往停留在吃素、不托鉢、經懺佛事等方面；學校提供漢語學習，僅是日常生活用語，學習的動力也不全是為了認識漢傳佛教，部份沙彌甚至將其作為未來還俗後一種謀生技能。

晚清以來，中國佛教呈現衰落不堪的現象，廟產興學運動直接影響到佛教界的改革派倡導對佛教進行了一系列改革，其中尤以太虛大師（1890-1947）的「三大革命」和「人生佛教」為代表；「在『觀念思想』變革層面，就是要對近代中國佛教進行『祛魅』，祛除其鬼神思想與迷信色彩（教理革命），從而實現佛教的『重生』而非『重死』（人生佛教）……並進而以開放而非封閉的弘法姿態融入社會生活的方方面面，積極關注人生，關注社會」。<sup>29</sup>

實際上，「人生佛教」或「人間佛教」思想並真正未影響到泰國漢傳佛教，對此有人感到比較遺憾，但是前面提到的臺灣新道場，卻是在積極地踐行「人間佛教」思想，講經弘法、推廣禪修、教學華語、翻譯經典、慈善救濟等。不少新移民華人已走向這些道場學習漢傳佛法，<sup>30</sup> 對於一向以「經懺佛事」為弘化方式的華人教團來說，充滿了某些層面的競爭。筆者觀察，他們相互很少進行往來，要知道兩者截然不同的觀念處於「對立」狀態是正常的，甚至持「正統佛教」觀念的教內外人士來看，中國佛教的民間化與民俗化，恰恰是佛教正統性需要「祛魅」的對象，但是我們

<sup>28</sup> 徐國隆，《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》，頁377。

<sup>29</sup> 唐忠毛，〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉，頁421。

<sup>30</sup> 據筆者觀察，周遭的年輕華人朋友，既會選擇去臺灣新道場參加讀書會、聽經聞法、禪修活動，同時，也會跟隨家人參加「經懺佛事」，尤其是寺院舉辦的大型法會，比如盂蘭盆節、九皇齋節、焰口施食、齋天、拜懺法會等。

也要知道，「佛教的實踐與傳承離不開了民間，而且佛教的民俗化發展並非始於近代，而是貫穿了整個中國佛教史」。<sup>31</sup>

如今，不論是替人消災祈福的經懺佛事，還是為亡者送葬的儀式，都是華人日常生活中的需求，尤其是對當下因疫情去世者的家人來說，殯葬及祈福的經懺活動，不僅可以安慰家人的情緒，也有助於社會人心的穩定。除此以外，華人在參與「經懺佛事」之中，也會增強自我身份的認同功能，培養民族的歸屬感。「民俗佛教」在他們心目中的地位實際上是無可替代的，並成為泰國漢傳佛教的最大群體信仰實踐現象，可以說，這種「民俗佛教」在未來泰國佛教發展中，仍佔有一席之地。若從佛陀本懷的立場看來，很難說這是一種宗教活力還是正統佛教的衰落，筆者暫時沒有一個答案，留給未來進行探討。

### 三、「民俗佛教」的弘化與內容

從佛教傳入中國之際，就已經在中國社會的上流階層和民間各以不同的形式傳播流行，形成了不同的佛教型態。湯用彤（1893-1964）認為「早在漢末魏初，佛法之一支便以禍福報應說為起信之要端，行齋戒祠祀之方，依傍方術之勢力，以漸深入民間」。<sup>32</sup>因而，佛教在不斷民俗化的過程中，民間的祀神和佛教的神靈混為一體，將祖先祭祀、自然的崇拜和佛教儀式活動混為一體，其「鬼神化與迷信化」的色彩一定程度上難以避免。

「民俗佛教」的抄經、誦經、拜懺的目的不為義理的理解，而更多在消災求福、積累功德，佛菩薩造像也是出於功利性的動機；其主要弘化方式和內容是替信眾追薦冥福和為亡靈超昇善道的「經懺佛事」。這種傾向情況，從明清時期傳入泰國後，一直保留至今，變異的佛教現象，不僅存在於「白衣道場」，也同樣存在於華人教團之中，僧侶為了長期維持與信徒的關係，願意在香火興旺的齋堂、庵堂等「白衣道場」中扮演主持儀式的角色。著重儀式化的「經懺佛事」，儘管存在上面的一些問題，但是以

---

<sup>31</sup> 唐忠毛，〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉，頁 421。

<sup>32</sup> 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 188。

此為主的「民俗佛教」，正面、積極的作用還是並存的，對此，我們將在下面進行討論。

### （一）「經懺佛事」的起源和發展

在華人社會，拜懺、誦經更多是為求得神力護祐，例如《法華經》的神力經常被捧得神乎其神。在現世果報方面，民間的靈感故事中因懺悔、抄經、誦持《法華經》而消災避禍的記載特別之多。<sup>33</sup> 唐·道宣律師（596-667）云：「自漢至唐六百餘載，總歷群籍四百餘軸，受持盛者，無出此經」。<sup>34</sup>

懺悔法的漢譯佛典根源是《觀普賢菩薩行法經》，該經將《法華經》最後一品〈普賢菩薩勸發品〉的三七日行法，進行了更為詳細的說明，為了求得六根清淨、懺悔六根罪業，特別又新增了懺悔法門。經上說：

愚癡、不善、惡邪心故，多犯諸戒及威儀法。若欲除滅，令無過患，還為比丘，具沙門法，當勤修讀方等經典，思第一義甚深空法，令此空慧與心相應！當知：此人於念念頃，一切罪垢永盡無餘……若欲懺悔、滅諸罪者，當勤讀誦方等經典，思第一義……不必禮拜。應當憶念甚深經法第一義空！思是法者，是名剎利、居士修第一懺悔。<sup>35</sup>

第一懺悔的意涵是藉此讀誦方等大乘經典，心與空慧相應，而不侷限於禮拜的方式懺悔。反之，如果尚不能與空慧相應，還是要心惟口宣，五體投地，遍禮十方諸佛菩薩，祈求懺悔。

---

<sup>33</sup> 唐·惠詳撰寫《弘贊法華傳》（T51, no. 2067）十卷、僧祥《法華傳記》（T51, no. 2068）十卷、宋代宗曉《法華經顯應錄》（X78, no. 1540）、清代周克復《法華經持驗記》（X78, no. 1541）二卷、高麗·了因《法華靈驗傳》（X78, no. 1539），都記載書寫、受持、讀誦和講說《法華經》的僧俗二眾之靈感事蹟。

<sup>34</sup> 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 1c5-7。

<sup>35</sup> 《佛說觀普賢菩薩行法經》，CBETA, T09, no. 277, p. 394a10-29。

如果依知禮大師（960-1028）《金光明經文句記》所說三種懺悔法「初作法，二取相，三無生。行者應知：三種懺法，無生是主，二為助緣」。<sup>36</sup> 其中最高的懺悔是「無生懺」即以無念念實相，如同《觀普賢菩薩行法經》說的第一懺悔，也相當於智者大師（538-597）《法華三昧懺儀》中大懺悔：「是名觀心無心、法不住法、諸法解脫、滅諦寂靜，作是懺悔，名大懺悔。」<sup>37</sup>

以上的懺法屬於個人修行層面，比如修行法華三昧，除了誦經、供養三寶、修習禪觀和發誓願外，還須懺悔。漢傳佛教中的「禮懺」濫觴於南朝梁，漸盛於南北朝，至隋唐大為流行。梁武帝蕭衍（464-549）召集高僧大德根據《淨住子》去蕪存菁<sup>38</sup>，改集成《慈悲道場懺法》（T45, no. 1909）十卷<sup>39</sup>，之後歷朝歷代懺法著作不斷推陳出新。一般佛教徒於消災、濟度亡靈的時候常修此懺，為漢傳佛教中實行最久的懺法。

懺悔法門或拜懺行為，聖嚴法師認為「本為業重障深不易一心專念地修習無漏的定慧者設，然到宋明以後的中國佛教界，舉行各種禮懺道場，

---

<sup>36</sup> 《金光明經文句記》，CBETA, T39, no. 1786, p. 115c21-23。

<sup>37</sup> 《法華三昧懺儀》，CBETA, T46, no. 1941, p. 954a26-27。

<sup>38</sup> 《梁皇寶懺》最初形態是據《淨住子》的「懺悔篇」而來，原稱《六根大懺》，梁武帝因命寶誌禪師（418-515）廣增《六根大懺》而成為現在的《梁皇寶懺》。南齊蕭子良（460-494）所作《淨住子淨行法門》是南北朝時期佛教儀式研究的重要資料。《淨住子》對應的儀式性質為懺儀，其格式為五悔。其中五悔固有的懺悔儀節被改造為圍繞懺悔的一系列儀節，大大加強了儀式的勸善作用。這種作法對於《慈悲道場懺法》的儀式安排產生了重要影響。

<sup>39</sup> 《慈悲道場懺法》，又稱《梁皇寶懺》，傳說是梁武帝為了超度夫人郗氏（468-499），禮請寶誌禪師等高僧，輯錄《涅槃經》、《法華經》、《楞伽經》、《華嚴經》等多部大乘經典章句，以及 1275 尊諸佛聖號、禮敬諸佛 2025 拜，制定出漢傳佛教史上部帙最大的一部懺法，共十卷懺文，四十品章。歷史上對於《梁皇寶懺》是否為梁武帝所製，存有爭議，以上是其中一種說法，即創立於梁朝或改編南齊蕭子良的《淨住子》懺悔篇。

目的僅為消除業障，已不再有像《法華三昧懺儀》所行法中的讀誦、禮懺、禪定、思惟是不可分割了」。<sup>40</sup>

從漢傳佛教典籍所顯示的讀誦經卷的功德看來，誦經拜懺，不僅可以教導自己來修行，也可用於來做功德超度亡者，如《地藏經》〈如來讚歎品〉說可以透過「自書此經，或教人書」<sup>41</sup>，「自讀此經，或請人讀」<sup>42</sup>來超度已墮惡道的眷屬。到了清周克復所纂的《法華經持驗記》，開始出現要請僧人代為誦經超度的相關說法：明人蘇州尤弘遠，病中至地獄，被告之曰「今既得生還，宜急延年高有德僧六人，誦《法華經》六部，方可消滅罪愆也」。<sup>43</sup>

由此，大量的誦經、拜懺佛事催生了元明二朝「經懺僧」的職業經僧，僧侶主要以代人誦經為其工作，不再是為了修行佛法、弘傳正信佛教。直至今日，不論是中國或泰國華人地區，仍保留著請僧誦經超度先亡的做法，這可以說是「受持讀誦」經典、「懺悔法門」修行方法的變異或變質。

在經懺的隊伍中，除了出家僧人之外，不少在家白衣也參與進來；依據筆者的觀察與走訪，泰國華人教團的僧人，培養了一批誦經團，以方便應付各類祭祀活動。這些誦經團通常都是由一群「白衣道場」的「齋公齋姑」（又稱為「經師」）所組成，以女性為主。誦經團的「經懺佛事」，首先以通俗歌曲的旋律詠唱包括讚子及灑淨類的咒語，然後是主體佛事——誦經或拜懺，結束後再以歌唱的方式禮讚諸佛菩薩。法器一般以大磬、引磬、木魚、鈴鐺為主，大型的佛事活動也會使用揚琴、二胡、笛子、電子琴等樂器。由此可見，「經懺佛事」在華人社會已然演化為一種功利化、

40 釋聖嚴，〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，頁 8。

41 《地藏菩薩本願經》，CBETA, T13, no. 412, p. 783a29。

42 《地藏菩薩本願經》，CBETA, T13, no. 412, p. 783b11-12。

43 《法華經持驗記》，CBETA, X78, no. 1541, p. 90a20-b17 // Z 2B:7, p. 476c12-15) // R134, p. 952a12-15。

形式化、娛樂化<sup>44</sup>的活動。因此，唐忠毛認為，這種現象正是「民間祈求消災避禍思想的直接反映」。<sup>45</sup>

## （二）「經懺佛事」的典型模式——以九皇齋節為例

泰國民俗佛教「經懺佛事」的類型錯綜複雜，不僅有正統佛教法會，也有雜糅了道教、民俗信仰的各類法會。其中，頗有代表性的是一年一度為期十天的「九皇齋節」，在「九皇齋節」期間，舉辦的「經懺佛事」基本上涵蓋了常見的全部佛事活動：誦經、拜懺、超度、祈福、齋天、焰口、放水燈、放生等等，因此本文即以「九皇齋節」為例，作為典型模式，已足以說明泰國民俗佛教「經懺佛事」。

「九皇齋節」源自「北斗九皇星宿」信仰，北斗信仰是中國古代起源最早（萌芽於新石器時代），影響範圍最廣的一種宗教信仰，「大約距今一萬年左右，北斗七星大概已經被先民奉為尊貴的天神了」。<sup>46</sup> 以下筆者將從北斗信仰與道、佛教的關係談起，敘述九皇齋節的起源和內容，從中探討其對華人的影響。

### 1. 北斗信仰與道教

中國古代星象學認為北斗有九星，七顯二隱，在道教經典《雲笈七籤·日月星辰部》記載，「北斗九星，七現二隱，其第八、第九是帝皇、太尊精神也」。<sup>47</sup> 北斗七星，實際上隱藏了兩顆星，一共九顆星，即一

---

44 江燦騰，〈明清時代臺灣傳統出家佛教的制度變革與發展〉：「（此類經懺佛事）因發展過於世俗化，常會在原儀式中，任意增加新花樣，例如會增加一些只是純為提高娛樂效果，或純為擴大儀式場面熱鬧氣氛，非為維持宗教神聖必要性，而只是用來搏取出錢齋主的歡心和是否能據以增收酬勞等另類舉動。」（《臺灣佛教史》，頁 32）

45 唐忠毛，〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉，頁 423。

46 馮時，《中國天文考古學》，頁 98。

47 北宋·張君房編，《雲笈七籤》，《正統道藏》太玄部第 22 冊，頁 547。

星名天皇，二星名紫薇，三星名貪狼，四星名巨門，五星名祿存，六星名文曲，七星名廉貞，八星名武曲，九星名破軍。<sup>48</sup>

上古先民依據北斗在夜空中的位移來計量方位和時間：從天璿通過天樞畫一條直線，並延長到五倍多一點的地方，就能看到一顆明亮的恆星——北極星，北極星所處的位置，恰好是地軸北端所指的北方向，位置一年都不會變動，面朝北極星站立，上北下南，左西右東。同時，還能確定一年十二個月的更替情況，如《淮南子·天文訓》：「斗杓為小歲，正月建寅，月從左行十二辰。」<sup>49</sup>《鶡冠子·環流》：「斗柄指東，天下皆春；斗柄指南，天下皆夏；斗柄指西，天下皆秋；斗柄指北，天下皆冬」。<sup>50</sup>同時，還將北斗與二十八宿的相對位置與聯繫來確定初昏、夜半與平旦的時間，《史記·天官書》：「北斗七星，所謂『璇、璣、玉衡以齊七政』。杓攜龍角，衡殷南斗，魁枕參首。用昏建者杓……夜半建者衡……平旦建者魁」。<sup>51</sup>由此可見，北斗七星與上古先民的生活緊密相關，逐漸就會演變成一種原始的「北斗星宿信仰」。

《搜神記·卷三》中有「南斗注生，北斗注死。凡人受胎，皆從南斗過北斗。所有祈求，皆向北斗」。<sup>52</sup>在《晉書·天文志上》中把北斗七星詳細分工，各主吉凶，分屬五行，將七顆星分別管轄地上七個地區。伴隨著當時占星相術的盛行，北斗七星的職能由開始時主宰日月五星，逐漸變成人間的主宰，繼而主宰人類的生死。<sup>53</sup>

魏晉南北朝時期的道教，吸收了這種自然崇拜信仰，將北斗星的職能進行渲染誇大，例如古時的帝王將相都關心江山的得失和個人命運的安危，道教即運用占星術預測吉凶，用祈斗禳災的方法幫助他們來趨利避害，因而受到帝王的推崇，使得北斗信仰得到不斷發展，北斗七星也被奉

48 北宋·撰人不詳，《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》，《正統道藏》洞神部本文類第 11 冊，頁 345。

49 西漢·劉安，《淮南子》，頁 219。

50 趙鵬團，《新譯鶡冠子》，頁 54。

51 西漢·司馬遷，《史記》，頁 1291。

52 晉·干寶，《搜神記》，頁 34。

53 參見唐·房玄齡等，《晉書》卷 10-12，頁 38-55。

為神明。在北宋年間（960-1127），北斗星被道教經典《太平經》正式闡釋為道教星神——「九皇神」而得名，成為民眾所接受和崇祀的神祇，如道教《太上北斗二十八章經》中說到，農曆每逢九月初一到九月初九，凌晨朝拜北斗星宿中的任意一顆星，就可以五福臨門。<sup>54</sup> 在《北斗經》中記述太上老君憐憫世人的生死輪回，在漢桓帝永壽元年（155）正月七日，降至蜀都（四川成都），授予張道陵（34-156）此經，教導信徒誦念《北斗經》以求消災延壽。經中要求在本命日、生辰及三元（上元正月十五日、中元七月十五日、下元十月十五日）、八節（立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至）、北斗下臨之日（每月都有一日或數日北斗下臨世間）等特殊日子，沐浴齋醮、誦經，向自己本命星君祈求，可以得到祛病延壽的果報。<sup>55</sup> 依據這部經典的記載，後世通常認為九皇信仰就來源於道教。

在泰國，道教實際上並未獲得合法的宗教地位，道教宮廟都是以慈善機構的名義在政府登記註冊的。泰國民眾普遍信奉佛教，憲法規定國王必須是佛教徒和佛教的護持者，在這樣的社會背景中，泰國「九皇齋節」形成了非常佛教化的儀式典禮以及《佛說天中北斗古佛消災延壽妙經》（簡稱《北斗消災延壽妙經》）如此參雜佛教元素的經典，這些都可以說是「宗教融合主義」<sup>56</sup> 在泰國「北斗信仰」上的具體展現。

---

<sup>54</sup> 參見北宋·撰人不詳，《太上北斗二十八章經》，《正統道藏》洞神部本文類第 11 冊，頁 357。

<sup>55</sup> 參見北宋·撰人不詳，《太上玄靈北斗本命延生真經》，《正統道藏》洞神部本文類第 11 冊，頁 346。

<sup>56</sup> 張家麟談及宗教融合主義（Syncretism of Religion）是指不同宗教相遇，其宗教家或教主會採取截長補短的策略，學習其他宗教的法義、儀式、組織、戒律、神職人員、聚會方式、藝術、建築及節慶活動。它是指不同宗教間的彼此交流，也可以是指外來宗教移入到本地，或本地宗教到外地宣教，甚至是從傳統宗教分裂出來而開創的新宗派，它們都可能出現自己宗教與當地社會、文化或其他宗教相融的現象，此種現象稱之為「宗教融合主義」。（張家麟，〈融合與發展——以臺灣民間信仰儀式變遷為例〉，頁 84）

## 2. 北斗信仰與佛教

蕭登福認為「佛教以為所有星辰皆在與欲界四天王天同高的乾陀羅山上，四天王天以上諸天，皆無日月星辰。日月星辰既是欲界第一天的物事，則佛教必無星斗崇拜之事。佛教星斗崇拜，顯然受道教影響而來，其中，尤以佛教密教及流傳於日本之東密為甚」。<sup>57</sup> 北斗信仰隨著道教和民間的不斷宣傳，到了唐代，也開始影響到佛教。在佛教大藏經中出現了與北斗崇拜有關的經典與儀軌：《七星如意輪祕密要經》（T20, no. 1091）、《文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡宿曜經》（T21, no. 1299）、《宿曜儀軌》（T21, no. 1304）、《北斗七星念誦儀軌》（T21, no. 1305）、《北斗七星護摩祕要儀軌》（T21, no. 1306）、《佛說北斗七星延命經》（T21, no. 1307）、《七曜攘災決》（T21, no. 1308）、《七曜星辰別行法》（T21, no. 1309）、《北斗七星護摩法》（T21, no. 1310）和《梵天火羅九曜》（T21, no. 1311）等不少於二十五種。

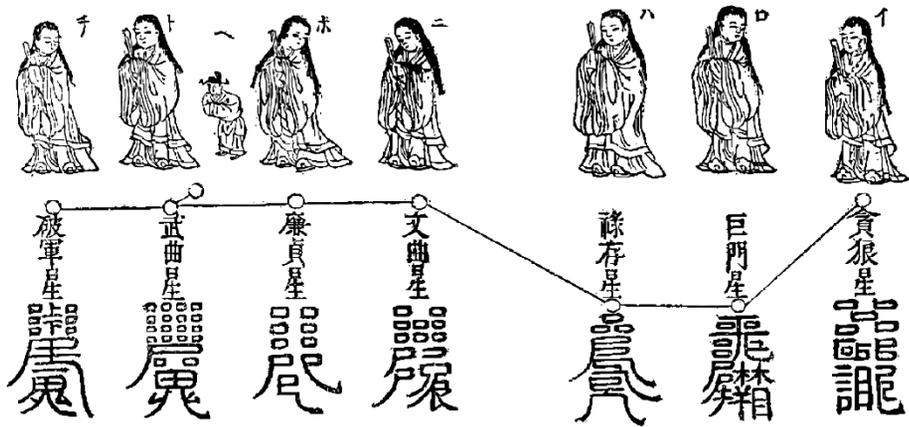
其中佛經《北斗七星延命經》中北斗七星的名字與道經《太上玄靈北斗本命延生真經》<sup>58</sup> 相同，所增內容是將北斗七星比附為東方世界七佛的化身。<sup>59</sup>

<sup>57</sup> 蕭登福，〈《太上玄靈北斗本命延生真經》探述〉（下），頁 31。

<sup>58</sup> 「北斗第一陽明貪狼太星君，子生人屬之。北斗第二陰精巨門元星君，丑亥生人屬之。北斗第三真人祿存貞星君，寅、戌生人屬之。北斗第四玄冥文曲紐星君，卯、酉生人屬之。北斗第五丹元廉貞罡星君，辰、申生人屬之。北斗第六北極武曲紀星君，巳、未生人屬之。北斗第七天關破軍關星君，午生人屬之。北斗第八洞明外輔星君。北斗第九隱光內弼星君」。（北宋·撰人不詳，《太上玄靈北斗本命延生真經》，《正統道藏》洞神部本文類第 11 冊，頁 346）

<sup>59</sup> 「南無貪狼星，是東方最勝世界運意通證如來佛。南無巨門星，是東方妙寶世界光音自在如來佛。南無祿存星，是東方圓滿世界金色成就如來佛。南無文曲星，是東方無憂世界最勝吉祥如來佛。南無廉貞星，是東方淨住世界廣達智辨如來佛。南無武曲星，是東方法意世界法海遊戲如來佛。南無破軍星，是東方琉璃世界藥師琉璃光如來佛」。（《佛說北斗七星延命經》，CBETA, T21, no. 1307, p. 426a1-14）

在《佛說北斗七星延命經》中，還描述了北斗七星的形貌和符圖<sup>60</sup>。



上圖是日本東密長谷寺本《北斗經》的插圖。儘管在泰國目前已經沒有東密的北斗儀軌傳承，但是筆者觀察和參與「九皇齋節」時，發現使用的經典是《佛說天中北斗古佛消災延壽妙經》。黃繩曾認為這部經「即或為震旦後儒所作，然其主要之文句，及全篇之義蘊，與《大藏經》所收之《佛說北斗七星延命經》，如出一轍」。<sup>61</sup>

這部經在佛教大藏經和道經中都不見收錄，經中也沒有譯者姓名，但從經題中包括的「佛說」和「妙經」，可以看出明顯的佛道混雜、亦佛亦道的特點。在《北斗消災延壽妙經》中，將北斗九星比附為七佛、二菩薩：

北斗第一大魁陽明貪狼太星君是東方最勝世界運意通證如來  
北斗第二大魁陰精巨門元星君是東方妙寶世界光音自在如來  
北斗第三大魁真人祿存貞星君是東方圓珠世界金色成就如來  
北斗第四大魁玄冥文曲紐星君是東方無憂世界最勝吉祥如來  
北斗第五大魁丹元廉貞罡星君是東方淨住世界廣達智辨如來  
北斗第六大魁北極武曲紀星君是東方法意世界法海遊戲如來

<sup>60</sup> 《佛說北斗七星延命經》，CBETA, T21, no. 1307, p. 425b。

<sup>61</sup> 黃繩曾，《北斗延壽經考略》，頁 16。

北斗第七大魁天關破軍關星君是東方滿月世界藥師琉璃光如來  
北斗第八洞明外輔星君是西方妙喜世界華藏莊嚴菩薩  
北斗第九隱光內弼星君是西方妙圓世界安樂自在菩薩<sup>62</sup>

透過對比經文，明顯得知，此經將道教《太上玄靈北斗本命延生真經》與《佛說北斗七星延命經》雜糅在一起，是中國杜撰的本土化經典。<sup>63</sup>《北斗消災延壽妙經》在九皇齋節廣為持誦，作為佛寺和大小宮廟拜斗法會的儀軌。在這裡，筆者比較關心的問題是，當時傳入這部經典或者帶入北斗信仰的人之中是否有道士的存在，如果有的話，北斗信仰應該能更加純正化和專業化，也會傳播得更廣，而不會任由佛教界來改編經文和主持儀式。高偉濃認為下南洋的專業道士必定少之又少，他們即使在祖國家鄉時是一個半個道士，到了南洋後也只能棄道改行。更何況，有一技之長者（某種意義上道士也算是知識有文化者）一般情況下是不會貿然下南洋的。<sup>64</sup> 由此可見，當初來到泰國的人文化知識水平普遍較低，這也就導致中國本土的宗教習俗在泰國地區大為變異，<sup>65</sup> 形式上新增了念誦佛教經咒、放水燈、著白素衣、持齋吃素等等。

佛教徒雖然不皈依諸天星宿，但從智者大師《金光明經懺法》開始便一直有流行至今的「齋天」傳統。「齋天」禮敬的對象，不僅有諸佛菩薩

---

<sup>62</sup> 普德寺編，《北斗消災延壽妙經》，頁 9-12。

<sup>63</sup> 根據范軍的推斷，《北斗消災延壽妙經》「或許是先天道（青蓮教）徒所奉持的經典。先天道本是清朝時興起的三教合一的民間宗教，在潮汕地區流傳甚廣，後隨潮汕移民傳入泰國，泰國華人很多神廟，甚至佛教華宗龍蓮寺實際上都曾經是先天道的道場。這部經典融合佛道二教思想信仰，比較迎合以佛教為主流信仰的泰國社會文化氛圍……標誌著道教為了適應客觀環境，向主流佛教所作的遷就與改造」。（范軍，〈「北斗信仰」與泰國華人的「九皇齋節」信俗〉，頁 205）先天道和中國大陸、臺灣、泰國等地流行的「一貫道」之間關係密切，此問題比較複雜，本文不多談論。

<sup>64</sup> 大約在 1857 年前後，一位名叫郭沙彌的修道者乘船來到泰國南部的干當港，據說他是第一位將九皇祭典帶到泰國的華人。

<sup>65</sup> 參見高偉濃，〈華夏九皇信仰與其播遷南洋探說〉，頁 95。

及天上諸神（星神），還包括地上眾神和佛教護法大眾；內容上除了供天，還有供養三寶、為諸神說法及皈依等部分。泰國華人教團的僧人結合用《北斗消災延壽妙經》來舉行拜斗、齋天，充分展現其「民俗佛教」的特色。

在今天的泰國華人社會中，九皇齋節在宗教流派上已經模糊化，普通信徒都不會細究九皇齋節究竟屬於哪個宗派，雖然大多數泰國華人較為認同是九皇齋節的來由跟「反清復明」一類傳說有關<sup>66</sup>。但是，他們只重視活動的宗教信仰和內容本身，淡化了其原始的政治意涵，有意思的是，連泰國人也樂於過九皇齋節，比如普吉島政府一年一度的「素食節」（Phuket Vegetarian Festival），努力打造出一張吸引觀光和推廣素食的地方招牌。

### 3. 「九皇齋節」內容及其影響

「九皇齋節」或「九皇勝會」，泰語稱為 *กั๊วอ๋องเซ่งโห้ย*，簡稱為 *กินเจ*（Gin-je），根據潮州話里的「吃齋」<sup>67</sup>音譯而來的。最早流行在泰國南部董里和普吉地區，後來逐漸普及泰國各地，成為泰國華人的年度盛會。

---

<sup>66</sup> 吳霞《九皇齋節的儀式特徵和功能研究——以泰國普吉地區為例》頁 9 講到，版本一：「在 300 多年前，福建地區復國志士借宗教之名秘密集會，企圖『反清復明』謀反的消息敗露，出逃到東南亞。每年借拜佛活動，組織志士秘密集會，祭拜中國最後一位被封為神仙的皇帝——明思宗朱由檢。」版本二：「明末清初，中國南方反清復明志士在各地組織運動，後被清兵鎮壓下去，據其中一名運動領袖說，被鎮壓的人中有明朝第九代皇子，且已英勇就義。於是為了紀念這位皇子，請人誦經祈福，號召全城百姓身著白衣素服前來悼念，吃齋祈福一共持續九天九夜」。多了這層政治因素，清朝以後，九皇齋節少在中國大陸、臺灣舉行。九皇齋節不僅流行於泰國，卻同樣廣傳於東南亞諸國華人社會，如新、馬、印尼等皆甚盛行，雖內容或有小異，基本上是共享類近儀式，它們之間異同，本文不作討論。

<sup>67</sup> 「齋」在佛教裡的意涵是指「過午不食」，而潮人話語中的「齋」指的是素食，九皇齋節期間的「齋」較為嚴格，不包含五辛和蛋奶。

泰國九皇齋節至今已有一百五十餘年，活動持續十天，與此期間，整個城市熱鬧非凡，如同中國歡度春節一般。<sup>68</sup> 為何崇拜九皇持續這麼久？據《太上北斗二十八章經》祭祀九皇的儀式如下：「此之九月九日九夜，遇夜半子時，若人至此月此日，自身合家清齋行道，清潔素裳冠履，百和名香砂素表章，奏拜三三之次，各隨願所陳披宣」。<sup>69</sup> 經文所載作為後世「九皇齋節」儀式的主要參考文獻，明清時期出現《九皇斗姥戒殺延生真經》又將九皇和斗姆信仰進行結合，該經提倡戒殺食素、持戒佈施，帶著濃重的佛教色彩。

於儀式之前，持守九皇齋戒是一個傳統的規定，道教的「九皇戒」是：一、不殺生，二、不葷酒，三、不得口是心非，四、不偷盜，五、不淫，六、不賭博，七、不貪五欲，八、不得雜臥高廣大床，九、不葷食。此九戒中，前面五戒即「老君五戒」：老君曰「第一戒殺，第二戒盜，第三戒姪，第四戒妄語，第五戒酒。是為五戒」。<sup>70</sup> 這跟佛教「五戒」內容相同，後面的四條根據佛教的「八關齋戒」加以改造而成，例如針對華人好賭，增加了「不賭博戒」，將「八關齋戒」中原有的「不非時食

---

<sup>68</sup> 何譚光，〈泰國九皇大帝信仰的來源及民俗文化的傳播和現狀〉：「中國古代的九皇大帝祭典，是道教祭祀北斗星君的儀式，宗教色彩濃厚。古代人相信天上的星辰與地上的人的壽數氣運息息相關，如果祭拜星辰就可起到消災解厄之效。這種祭祀儀式至今已有一千多年的歷史……以北京白雲觀的九皇法會為例，其儀式由觀中道士全程操作，敬香、誦經、燒祭文（化表）都是在一天內完成的。這與泰國九皇齋節的盛況相差很大」（頁 230）中國本土與南洋華人之間的差別，前者只在道觀內場由道侶對天執行儀軌，以祭斗母化身；但南洋華人是全民大眾穿白衣褲服在廟宇舉行，不少是迎向河流或海畔，原因是其中一種敘事指抗清者被處死，其首級沿水道沖到南洋，多涉反清的東南亞華人心懷他日將從水路反攻中國趕走滿人之夢想，所以才需要取河道或海岸進行九皇誕的祭祀。

<sup>69</sup> 北宋·撰人不詳，《太上北斗二十八章經》，《正統道藏》洞神部本文類第 11 冊，頁 357。

<sup>70</sup> 南北朝·撰人不詳，《太上老君戒經》，《正統道藏》洞神部戒律類第 18 冊，頁 201。

戒」，改為「不葷食」即素食。齋節期間，滿街所見，都是插著「齋」字黃色小旗的素食攤。《九皇斗姥說戒殺延生真經》中記載，斗母在摩利支天受各星宿崇拜時曾說及吃素的好處，並說吃素的根本在於戒殺生，因而可延長壽命，「前愆可釋，自能遇難成祥化凶為吉，大劫之來幾可免。」<sup>71</sup> 由此，可以認定九皇齋吃素的理論來源。泰國民間和華人教團的素食不禁五辛和蛋奶，但是九皇齋則是按照大乘佛教的戒律，嚴格禁食一切葷腥，包括肉、蛋、奶、五辛以及香菜等。據筆者的詢問，他們認為禮拜北斗可以長生，修持九皇齋戒，可以消業解厄、祛病延壽。

泰國是一個注重神靈祭祀和儀式<sup>72</sup> 的國家，每年國定的佛教節日就包括萬佛節（วันมาฆบูชา, Makha Bucha）、佛誕節（วันวิสาขบูชา, Visakha Bucha）、三寶佛節（วันอาสาฬหบูชา, Asarnha Bucha）、守夏節（วันเข้าพรรษา, Khao Phansa）等。由九皇大帝的祭祀活動演變而成的九皇齋節，形成了一套非常規範化的儀式。傳統的儀式由法師和乩童承辦，其中最重要的是「迎駕」、「出巡」和「送駕」等。

以下是筆者於 2022 年九皇齋節期間，實地觀察並參與泰南普吉島水碓（Jui Tui Shrine）、網寮（Bang Neaw Shrine）、內杼（Kathu Shrine）等三處斗母宮儀式慶典的流程：首日（農曆八月三十）升燈篙（九星燈），貼法符，奉請九皇大帝聖駕光降法壇。第二日到第十日，拜斗，誦《北斗經》（除初七晚上於宮廟廣場舉行外，其餘八天僅在九皇內壇拜斗），經文、文疏皆使用閩南話唱誦。第七日晚，舉行過火、小遶境儀式。第三至十日都有舉辦九皇大帝出巡儀式，由每個廟自行安排，其中，第七日為網寮斗母宮、第八日為水碓斗母宮、第九日為內杼斗母宮。第四、七、十、十一日：進行犒軍五營（東西南北中）儀式，答謝諸方神將安壇。第三、五、七、九日舉行祭拜祖先儀式；第十日晚上十一點舉行九

---

<sup>71</sup> 《九皇斗姥說戒殺延生真經》，清·彭定求編，《重刊道藏輯要》斗集第 64 卷，頁 4-6。該經是一部很特殊的經典，它在道士之間的流傳也被南洋不少正一道士所使用，但它可能是在較後期編寫結集的，因此實則並未收錄在明代張宇初及其弟張宇清主持編修的《正統道藏》之中。

<sup>72</sup> 儀式是組織化的象徵活動、典禮活動，用以界定與表現特殊的時刻、事件或變化所包含的社會與文化意味。

皇大帝回鑾儀式（水碓斗母宮、內杼斗母宮「廟裡迎、海邊送」，網寮斗母宮「海邊迎、海邊送」）。<sup>73</sup>

在泰國，比較符合道教齋戒、科儀的九皇勝會大多見於南部的普吉、董里等地，不過，在曼谷及其周邊華人地區，由於佛教的影響深廣，除了民間的宮廟，華人寺院、白衣道場也會結設斗壇，一連九日朝禮北斗啟修「九皇勝會道場」，融入不少佛教儀式和泰國風俗活動，演變成泰國「民俗佛教」本土化的「經懺佛事」典型模式，曼谷地區華人寺院的活動大致相同：

- (1) 開壇請聖。誦《大悲咒》、《十小咒》，灑淨等，迎請佛菩薩和九皇大帝降臨壇場。
- (2) 誦經念咒念佛。念誦《太上玄靈北斗本命延生真經》或《北斗消災延壽妙經》或其他佛教經典：《普門品》、《藥師經》、《金剛經》、《阿彌陀佛經》、《地藏經》等。念《北斗咒》<sup>74</sup>、稱念佛號<sup>75</sup>。
- (3) 拜懺法會。將「拜斗」儀式和佛教的拜懺進行了結合，期間除了拜斗，還會禮拜《藥師懺》、《大悲懺》、《八十八佛大懺悔文》、《地藏懺》等。

---

<sup>73</sup> 九皇勝會的儀式特別盛大和獨特，最為人稱道的是在泰國南部普吉府，不僅維持傳統的宗教儀式，政府還特別設立「素食節」，招徠世界各地的遊客來參與，其他省府大同小異，值得一提的是，馬來西亞李桃李專門撰了〈九皇齋戒的修持法〉一文，感興趣者可以一讀。（《中國道教》2，頁 53-56）。

<sup>74</sup> 《北斗消災延壽妙經》中的《北斗咒》「唵 曷那 檀那 吒吒帝 摩訶帝 叱吒吒帝 曷鉢那 曳娑婆訶」。（普德寺編，《北斗消災延壽妙經》，頁 23）

<sup>75</sup> 與北斗九星對應的七佛二菩薩的名號：「東方最勝世界運意通證如來、東方妙寶世界光音自在如來、東方圓柱世界金色成就如來、東方無憂世界最勝吉祥如來、東方淨住世界廣達智慧如來、東方法意世界法海遊戲如來、東方滿月世界藥師琉璃光如來、西方妙喜世界華藏莊嚴菩薩和西方妙圓世界安樂自在菩薩」。（普德寺編，《北斗消災延壽妙經》，頁 4-5）

- (4) 施食法會。將傳統的「普度亡靈」儀式，改換成佛教的儀式，如焰口法會或蒙山施食等。
- (5) 放水燈和放生。泰國放水燈的習俗受到印度佛教的影響，但在九皇齋節放水燈是為了祭拜那些水中的亡靈，讓他們得以超度；放生儀式就是為魚類放生。這兩個活動相繼舉行，都是在臨水或臨海的區域進行。
- (6) 供養佈施。信徒選擇在寺廟裡供養僧侶日常用品和善款、香燭、香油等；同時，寺廟工作人員一般在倒數第二日舉行施孤法會，向需要幫助的貧苦人家施捨糧米和生活用品等。
- (7) 滴水回向。修持功課後，按照《北斗消災延壽妙經》的回向：「願消三障諸煩惱，願得智慧真明了。普願罪障盡消除，世世常行菩薩道。願以此功德，普及與一切。誦念《北斗經》，消災增福慧。」<sup>76</sup>於僧人念誦回向文之時，信徒還會進行南傳佛教的「滴水回向」儀式。

筆者於齋節期間觀察，遊藝活動尤為熱鬧，各種的遊行表演，吸引大量的觀光客來感受節日的氣氛。華人教團僧侶也忙碌不停，舉辦各類的經懺佛事，以此吸引更多的信徒參拜，目前尚未發現有講經、禪修等活動。<sup>77</sup>

九皇信仰已深深扎根於泰國華人心中，如同黑夜中的北斗，給予他們慰藉和指引，據不完全統計，全泰國有百餘多座九皇廟或斗母宮，分佈在二十多個府，華人的寺廟組織不僅是華人祭祀神佛的地方，幾乎也是集會館、學校、住宿於一體的。寺廟功能隨時代的發展而轉型，更趨向於實用性和功利性，神緣取代地緣和血緣的主導地位，成為促進華人身份認同的重要場所。

在百年歷史進程中，北斗信仰或九皇信仰遍及了泰國華人所在的大部分區域，泰族人也跟著一起來廟中燒香拜神，同時，對各地的宗教信仰、飲食風俗也產生了巨大的影響。

---

<sup>76</sup> 普德寺編，《北斗消災延壽妙經》，頁 26-27。

<sup>77</sup> 據筆者觀察，華人僧侶除了參加寺院舉辦的九皇勝會外，還會被邀請到「白衣道場」和民間宮廟主持儀式，筆者認識的幾位法師，一天能趕赴三、四個壇場。

## 四、結論

在泰國的華人社會中，民間佛教與祖先崇拜同樣是華人精神生活的重要組成部分。早期的華人絕大多數是自由移民，缺少官方背景，更是缺乏政治制度化的建構，他們只能透過民俗佛教的力量來維持華人的社會秩序。在半自治的華人社會狀態下，具有強大凝聚力的寺廟承擔起組織號召與教化民眾的功能，因此，華人寺廟幾乎都是集會館、學校、住宿於一體的。寺廟的功能隨著時代的發展而轉型，更趨向於實用性和功利性，成為整合華人社會的重要手段。

文中談及的「民俗佛教」，是指雜糅正統佛教、民俗信仰而成的一種獨特多元的泰國華人佛教型態，即泰國華人將佛教和民俗信仰融合為一的漢傳佛教信仰型態之通稱。其主要弘化方式和內容是替信眾追薦冥福和為亡靈超昇善道的「經懺佛事」。它明顯的特點是：一、神佛的混合性，二、儒道佛三教的兼融性，三、宗教社會的功能性，四、經懺佛事的娛樂性。「民俗佛教」在泰國的發展，離不開華人教團的形成，華人僧侶信仰漢傳佛教，在南傳佛教的環境中，也呈現出獨特的儀式和生活面貌：一、誦經以中文為主，二、著裝融合南傳佛教袈裟的元素，三、捨棄托鉢採用素食飲食，四、供奉的對象兼容儒道佛三教。全泰國華人教團屬於小眾宗派，政府註冊的寺院十七座，僧彌二百餘人，但是，從續行大師創建龍蓮寺以來，華人教團在泰國的宗教地位取得了合法性，並以「經懺佛事」的方便、簡約方式讓民眾認知佛教教理。

由於晚清以來，以誦經薦亡法事為主的中國佛教，民俗化發展出現了極端的傾向，所謂的迷信化、鬼神化色彩濃厚，模糊了佛陀的本懷，因此，太虛大師等改革派決定對民俗化佛教進行「祛魅」，而形成了「人生佛教」思潮，大師宣言「佛教亦當然須革除從以前政俗所遺來之弊制與迷信，建立適應現今國情之新制與新信」。<sup>78</sup> 如今，我們再次審視佛教的民俗化問題，發現「民俗佛教」其實貫穿了整個中國佛教史，一個無法迴避的事實是，中國佛教的信仰實踐者畢竟集中在廣大的民間，此外，「民俗佛教」使得「佛教從高深義理之學轉而成為大眾的日常實用之學，從而

<sup>78</sup> 釋太虛，《太虛大師全書》第 17 冊，頁 385。

廣泛地深入民眾生活當中」。<sup>79</sup> 雖然有時與正統佛教的義理並無多大關聯，但是從實踐層面來看，這種來自民間的實用主義、包容精神，<sup>80</sup> 從某種意義來說，也是生活化佛教的一種型態。但是，從經典教義學，尤其是從原始佛教的立場來看，佛學界人士無法接受民俗佛教這種態度和經懺弘化的方式。客觀來說，「民俗佛教」作為佛教活生生的載體，流行度之廣、信徒基數之龐大，到底是宗教的活力還是正統佛教的衰落，難以下定論。

本文以「九皇齋節」為例來解讀泰國民俗佛教的本土化弘化模式，九皇齋節來源於中國「北斗信仰」，自從傳入泰國南部後，進而影響到整個泰國的華人地區。九皇齋節信仰雖然源於道教，但是中國的文人或僧侶將道教《太上玄靈北斗本命延生真經》與《佛說北斗七星延命經》進行雜糅而杜撰成一部「佛經」：《北斗消災延壽妙經》<sup>81</sup>。華人教團興建「九皇勝會」壇場，將佛教儀軌和民俗儀式進行結合，形成一套完整的泰國本土化的「經懺佛事」模式：唱誦佛經、咒語、念佛、拜懺、供養、布施、施食、放水燈、放生、回向等。

佛教和民俗信仰其儀式融合所產生的效果，不僅為寺廟帶來豐沛的財源和人力資源，也促使信徒對該儀式的再次認可，進而使儀式在現代社會得到新生，在時代的潮流中持續發展。<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> 唐忠毛，〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉，頁 422-423。

<sup>80</sup> 民俗佛教「用各式密咒和經懺為人祈求消災，雖然這些經咒不全是佛門中的經咒，也參雜了民間巫術或道派法教的經咒，但很多咒語是具有消災招福的實用性和功利性。這些法儀從民俗信仰的角度來看，親切實用並充滿包容的人情味」。（陳省身，〈臺灣本土佛教經懺僧及其演法與民俗信仰的關係——以齋天和餞口儀式為例〉，頁 89）

<sup>81</sup> 黃繩曾認為，這部經雖然是偽經，但是並不違背佛教的精神；唐忠毛則認為，「至於真偽佛教之辯，那是學術問題，而不應該直接和信仰實踐掛鉤」。（〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉，頁 434）

<sup>82</sup> 鄭志明，《宗教生命關懷》：「儀式活動是文化傳統具有象徵性與表演性的整套行為模式，是帶有著增強作用的集體情緒與社會整合現象，表示出莊嚴

「九皇齋節」有著嚴整的內容和規範的儀式，不論是禁忌或約束，它都傳承著中國古老的傳統文化。由此引伸談及「民俗佛教」的文化功能，它不僅在於對內的文化認同與社會整合，而且也在於對外的文化中介於民族同化、現代社會中的傳統節日，帶有文化遺留物與象徵物的特點，且具有更大的公開性、全民性與和民族性，<sup>83</sup> 表現於下述幾個方面：<sup>84</sup>

### （一）增進身份認同

「九皇齋節」是一個實現身份認同的過程。泰國華人，努力融入當地社會，早已由「落葉歸根」轉變為「落地生根」，將泰國當作是生活的家園，在這裡開創事業。不過，身上依舊流淌著中華民族的血液，不論是傳統的風俗習慣，還是內在的品質都存在華人的特徵。於九皇齋節籌備期間，據筆者觀察，泰南普吉華人地區的每一個成員都會積極參與，他們有一種潛在的民族使命感，認同這個節日是自己民族文化的一部分，祭祀儀式很大程度上增加了華人社會之間的凝聚力，也無形中產生華人身份的認同感。在傳承、鞏固儀式的過程中，能充分發揮民族智慧，創造機會讓華人之間交流彼此工作、生活中的經驗，共同謀劃未來生活，以此形成一種族內的凝聚力和向心力，增進華人共同的身份認同。

### （二）重建文化認同

華人將傳統節日進行公開化，邀請當地民眾一起參與，傳遞文化自豪感。這些節日成為一種有別於他族的文化特色，彰顯獨特的民族特性，由於他們會根據需要而銳化或是鈍化自己的身份屬性，凸顯與眾不同的特徵，進而形成自己的民族文化。比如「九皇齋節」的遊行活動上，請出遊

---

神聖的禮儀權威，當舊有的禮儀已失去整合群眾的信仰作用時，必須隨著社會的變遷建構出符合群體利益的新時代禮儀。」（頁 23）

<sup>83</sup> 參見王霄冰，〈文化記憶、傳統創新與節日遺產保護〉，頁 41-48。

<sup>84</sup> 以下三個方面，有參考吳霞《九皇齋節的儀式特徵和功能研究——以泰國普吉地區為例》，頁 37-45。

街的九皇大帝和一系列充滿中國文化特色的神祇，<sup>85</sup> 這種重視神明保佑的傳統習俗，在在不斷強調著身為華人所特有的屬性。法會在接近結束的時候，會將信徒捐贈的物品分發給周遭的窮人，是「仁愛」和「樂善好施」之中華傳統文化的具體表現。這種意識在「民俗佛教」教團的引導下，華人之間踴躍參與，助於他們在華人文化認同上的重建。

### (三) 增進中泰感情

「九皇齋節」發展成為泰國的傳統節日，不僅是泰國華人努力創造出來的成果，也是泰國社會開放和包容的秉性使然。作為節慶文化，「九皇齋節」既是泰國華人能更好地融入當地社會的有效形式之一，同時，它的發展也賦予當今中泰文化交流更多的創意。隨著泰國華人社會的逐漸壯大，中式寺廟和會館不斷增多，使得泰國的中華文化元素日益豐富。無論是出於好奇，抑或何種心理，都吸引著道地泰國人去接觸和認識這種與眾不同的文化。事實上，節日本身就具有娛樂、休閒、社交的特性，以輕鬆的形式為民眾繁忙的生活創造了更多生機與活力，促使他們樂於參與其中，相互瞭解並增進彼此感情。<sup>86</sup>

總說，「民俗佛教」所興辦的經懺佛事，替信眾追薦冥福以報親恩或為亡靈超昇善道，同時也為生者祈求福壽康寧，這些都是華人基本的民俗信仰需求，因此，以共同的信仰體系和風俗習慣維繫著泰國華人社會的身份認同。

經懺佛事的儀式，其內涵在無形中傳遞給全體成員，並在強化認同的同時，在心中落下深刻印象，進而內化為一種共同的價值規範，以約束人們的行為來實現人的社會化，形成一種「心存善念」的意識，指導著人們

---

<sup>85</sup> 吳霞，《九皇齋節的儀式特徵和功能研究——以泰國普吉地區為例》：「這是一種區別於泰國本土神祇形象的象徵。」（頁 39）

<sup>86</sup> 長期觀察普吉九皇齋節研究的 Erik Cohen 認為九皇齋節反映的雖然是增進華人族群性的復興，但同時也象徵著更為整合進泰國社會中，參與者（例如乩身）同時包含著許多泰人，活動型式也更像是泰式的節慶活動（งานเทศกาล, ngan）。詳見 Erik Cohen, *The Chinese Vegetarian Festival in Phuket: Religion, Ethnicity and Tourism on a Southern Thai Island*. pp. 21-25.

的為人處世，從自身個體出發，進而形成集體意志，以更大的效力培養人們的內在世界，以更強的功能傳承節日的宗教與文化內涵。

即使如此，「民俗佛教」在現實中也出現不少問題，關乎中國佛教在泰國的傳承和弘化問題。因此，不論從佛教觀念理解上，還是民俗文化的承傳與保護上，都有重新審視的必要性。當然，這一系列問題不單單是簡單的宗教學、社會學或人類學的課題，如何在宗教活力和弘化正統佛教之間找到一條平衡的可行之道，仍有待我們進一步思考。

## 【參考書目】

本文佛教經典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成, 2019 年。

道教藏經之《正統道藏》, 皆引自明·張宇初等編纂《正統道藏》, 北京: 文物出版社、上海: 上海書店、天津: 天津古籍出版社聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本, 1988 年。

### (一) 佛教藏經

- 《地藏菩薩本願經》, T13, no. 412。
- 《佛說北斗七星延命經》, T21, no. 1307。
- 《佛說觀普賢菩薩行法經》, T09, no. 277。
- 《妙法蓮華經》, T09, no. 262。
- 《法華三昧懺儀》, T46, no. 1941。
- 《法華持驗記》, X78, no. 1541 //Z 2B:7 // R134。
- 《金光明經文句記》, T39, no. 1786。
- 《南海寄歸內法傳》, T54, no. 2125。
- 《慈悲道場懺法》, T45, no. 1909。

### (二) 道教藏經

- 《九皇斗姥說戒殺延生真經》, 清·彭定求編, 收入清·賀龍驤編, 《重刊道藏輯要》斗集第 64 卷, 成都: 二仙庵, 1906 年。
- 《太上北斗二十八章經》, 北宋·撰人不詳, 收入《正統道藏》洞神部本文類第 11 冊。
- 《太上玄靈北斗本命延生真經》, 北宋·撰人不詳, 收入《正統道藏》洞神部本文類第 11 冊。
- 《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》, 北宋·撰人不詳, 收入《正統道藏》洞神部本文類第 11 冊。
- 《太上老君戒經》, 南北朝·撰人不詳, 收入《正統道藏》洞神部戒律類第 18 冊。
- 《雲笈七籤》, 北宋·張君房編, 收入《正統道藏》太玄部第 22 冊。

### (三) 古籍

- 《史記》，西漢·司馬遷，北京：中華書局，2006年。  
《晉書》，唐·房玄齡，北京：中華書局，1974年。  
《淮南子》，西漢·劉安，臺北：中華書局，1998年。  
《搜神記》，晉·干寶，臺北：洪氏出版社，1982年。  
《新譯鶡冠子》，戰國·鶡冠子，趙鵬團註釋，臺北：三民書局，2021年。  
《漢書》，東漢·班固，北京：中華書局，1964年。

### (四) 中外專書、論文等

- 于君方 1998 〈臺灣尼僧史研究方法——以香光尼僧團為例〉，《青松萌芽》4，頁18-23。
- 中村元 1993 《中國佛教發展史》，上海：天華出版社。
- 王賡武、張奕善 2002 《南洋華人簡史》，臺北：水牛出版社。
- 王霄冰 2007 〈文化記憶、傳統創新與節日遺產保護〉，《中國人民大學學報》1，頁41-48。
- 戒撫天 1977 《泰國華人同化問題研究》，臺北：文化學院民族與華僑研究所。
- 江燦騰 2009 《臺灣佛教史》，臺北：五南公司。
- 何譚光 2017 〈泰國九皇大帝信仰的來源及民俗文化的傳播和現狀〉，《華僑華人文獻學刊》4，頁218-236。
- 何譚光 2013 〈淺析九皇信仰與泰南地區華人社會特徵的因果聯繫〉，《雲南社會主義學院學報》6，頁368-369。
- 吳志彬 2017 〈泰國北傳佛教之華宗發展狀況〉，《泰國農業大學中國學研究期刊》10，頁169-185。
- 吳霞 2017 《九皇齋節的儀式特徵和功能研究——以泰國普吉地區為例》，昆明：雲南民族大學東南亞學院碩士論文。
- 李四龍 1996 〈民俗佛教的形成與特徵〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）4，頁55-60。
- 李亦園等主編 1987 《東南亞華人社會研究》，臺北：正中書局。
- 李桃李 1997 〈九皇齋戒的修持法〉，《中國道教》2，頁53-56。
- 施堅雅（Skinner, William） 2010 《泰國華人社會——歷史的分析》，許華等譯，廈門：廈門大學出版社
- 范軍 2019 〈「北斗信仰」與泰國華人的「九皇齋節」信俗〉，《2019年第二

- 屈國際中國學學術研討會論文集》，泰國：曼谷。
- 唐忠毛 2016 〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉，《2015 星雲大師人間佛教理論實踐研究》(下)，高雄：佛光文化。
- 徐國隆 2014 《泰國漢傳佛教之研究——以泰國華宗普門報恩寺為例》，新竹：玄奘大學宗教學系碩士在職專班碩士論文。
- 高偉濃 2002 〈華夏九皇信仰與其播遷南洋探說〉，《東南亞縱橫》3，頁 93-97。
- 張長虹 2011 《移民族群藝術及其身份——泰國潮劇研究》，廈門：廈門大學出版社。
- 張家麟 2012 〈融合與發展——以臺灣民間信仰儀式變遷為例〉，《宗教哲學》60，頁 83-108。
- 戚盛中 2013 《泰國民俗與文化》，北京：北京大學出版社。
- 曹雲華 2003 〈泰國華人社會初探〉，《世界民族》1，頁 69-77。
- 許勝雄 1998 〈中國佛教在臺灣之發展史〉，《中華佛學研究》2，頁 289-298。
- 陳健民 1999 〈泰國的華僑與華人〉，《泰中學刊》5，頁 46-57。
- 陳省身 2015 〈臺灣本土佛教經懺僧及其演法與民俗信仰的關係——以齋天和箬口儀式為例〉，《臺灣宗教研究》141，頁 63-91。
- 陳繼東 2017 〈民間佛教信仰的諸相〉，《中國文化中的佛教——中國 III 宋元明清》，釋果鏡主編，新亞洲佛教史 8，臺北：法鼓文化。
- 湯用彤 1938 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，長沙：商務印書館。
- 馮時 2001 《中國天文考古學》，北京：社會科學文獻出版社。
- 黃運喜 2001 〈從犁頭山蓮華寺的發展看臺灣民間佛教的特質〉，《玄奘學報》4，頁 1-16。
- 黃繩曾 1938 《北斗延壽經考略》，香港：又新印務。
- 楊作為、素攀·佔塔哇匿 1997 《泰國潮州人及其潮汕原籍研究計劃第二輯——汕頭港(1860-1949)》，曼谷：朱拉隆功大學亞洲研究所中國研究中心。
- 撰人不詳 2006 《北斗消災延壽妙經》，《佛教常用經典》，普德寺編，曼谷：佛經專家(上海)承印公司。
- 歐大年 2004 〈歷史、文獻和實地調查——研究中國宗教的綜合方法〉，《歷史人類學學刊》2.1，頁 197-205。
- 歐大年 (Overmyer, Daniel) 1993 《中國民間宗教教派研究》，劉心勇等譯，上海：上海古籍出版社。
- 鄭志明 2006 《宗教生命關懷》，臺北：大元書局。
- 鄭群輝 2015 《潮汕佛教研究》，廣州：暨南大學出版社。

- 黎道綱 2006 〈泰國潮人宗教信仰探究〉，《泰國華僑華人研究》，洪林、黎道綱編，香港：香港社會科學出版社。
- 學愚 2007 〈佛教在民間——以僧伽大師弘化事蹟為例〉，《民間佛教研究》，譚偉倫編，北京：中華書局，頁 94-112。
- 蕭登福 1997 〈《太上玄靈北斗本命延生真經》探述〉（下），《宗教學研究》4，頁 31-40。
- 譚偉倫編 2007 《民間佛教研究》，北京：中華書局。
- 釋太虛 1980 《太虛大師全書》第 17 冊，釋印順編，臺北：善導寺流通處。
- 釋聖嚴 1994 〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》7，頁 1-16。
- Cohen, Erik. 2001. *The Chinese Vegetarian Festival in Phuket: Religion, Ethnicity and Tourism on a Southern Thai Island*. Bangkok: White Lotus.
- Liu, Yaoping. 2020. "The History of Jin Nikāya in Thailand: A Preliminary Study from a Socio-political Perspective." In *Journal of Chinese Buddhist Studies* 33, pp. 121-170.
- Overmyer, Daniel L. 1976. *Folk Buddhist Religion : Dissenting Sects in Late Traditional China*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

**“Folk-Buddhism” Beliefs and Cultural Studies of  
Contemporary Thai-Chinese:  
A Case of “The Nine Emperor Gods Festival” Ceremony**

Sheng-Yin (Shi, Yaoyuan)  
Doctoral student  
International Buddhist College (Thailand)

**Abstract**

Since about the 13th century, there have been Chinese coming to Thailand, the Nanyang region. During the subsequent immigration process, Buddhist beliefs and culture played a key role in the assimilation of the Chinese. Thai Buddhism was originally Theravada Buddhism, yet the introduction of Chinese folk culture and the establishment of Chinese Sangha groups have integrated and fused together to form “Folk-Buddhism” 民俗佛教.

In this article, the concept of “folk-Buddhism” is defined as a unique form of Thai-Chinese Buddhism that is a mixture of orthodox Buddhism and folk culture, that is, a general Chinese Buddhist belief pattern in which Thai-Chinese integrates Buddhism and folk beliefs into one. The main approaches and content of dissemination of Folk Buddhism is the “Repentance and Buddhist Services” 經懺佛事, which pursues the afterlife happiness for the followers and the transcendence to the upper realms for the dead.

From the ideological standpoint of orthodox Buddhism and “Humanistic Buddhism” 人間佛教, this is exactly the reform target that Chinese Buddhism needs to “disenchant” since the late Qing Dynasty. Objectively speaking, “Repentance and Buddhist Services” meets the basic folk belief demand of the Chinese who maintain the identity of the Chinese community in Thailand with the common belief system and customs. In particular, “The Nine Emperor Gods

Festival” 九皇齋節, which is based on the *Beidou* 北斗 belief, conveys a common value norm to the Chinese in terms of ceremonial events, cultural connotations, and social functions, and cultivates their identity and national sense of belonging with greater effectiveness.

Based on the influence of Buddhist culture and folk beliefs on the Chinese, this paper adopts “HTF” (i.e. “history,” “text” and “fieldwork”) research methods and attempts to explore the religious vitality of Chinese society and the reconstruction of Chinese cultural identity by combining the history of Chinese society in Thailand, Buddhist and Taoist text and fieldworks.

**Keywords:**

Thai-Chinese, Cultural Identity, Beliefs of the Chinese, Folk-Buddhism, Repentance and Buddhist Services, The Nine Emperor Gods Festival