

田野與文獻

華南研究資料中心通訊

Fieldwork and Documents:

South China Research Resource Station Newsletter

田野考察筆記

從敦煌石窟看大乘佛教建國信仰

• 古正美 王永曦

香港歷史的教與學

香港天台精舍供諸天考察報告

• 孫萌 陳佩琪

香港省善真堂玉皇大帝寶誕考察報告

• 陳靈騫 張景猷

華南研究資料中心系統成員單位：

中山大學歷史系

中山大學歷史人類學研究中心

江西師範大學區域社會研究資料中心

香港科技大學華南研究中心

廈門大學歷史系

嘉應學院客家研究所

韓山師範學院潮學研究所

編輯委員會：馬木池、張兆和、陳春聲、程美寶、廖迪生、劉志偉、蔡志祥

執行編輯：黃永豪

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》（季刊） 第七十九期

香港科技大學華南研究中心 中山大學歷史人類學研究中心 合編

香港科技大學華南研究中心 出版

出版日期：二零一五年四月十五日

香港科技大學出版技術中心 印製

ISSN: 1990-9020

通訊地址：

香港 九龍 清水灣

香港科技大學華南研究中心

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

Fieldwork and Documents: South China Research Resource Station Newsletter Editorial Office

South China Research Center, The Hong Kong University of Science and Technology

Clear Water Bay, Kowloon, Hong Kong

電話：(852) 23588939 傳真：(852) 31758145

電子郵箱 (E-mail address): schina@ust.hk

網頁 (Web Site): <http://schina.ust.hk>

從敦煌石窟看大乘佛教建國信仰

古正美（香港中文大學歷史系）導賞演講及修訂

王永曦（香港中文大學歷史系）整理

編者按：2015年2月25日香港科技大學華南研究中心主辦專題導賞講座「瞭解敦煌石窟」，考察在香港文化博物館舉辦的「敦煌——說不完的故事」專題展覽，並由古正美教授主持導賞演講。王永曦先生整理古教授的導賞演講內容，再經古教授修訂而成本文。

簡介（王永曦）：

古正美教授研究敦煌石窟造像的方法與許多學者非常不一樣。她是從佛教轉輪王建國信仰（Buddhist conception of royalty）的角度去瞭解敦煌佛教造像的內容。所謂轉輪王（cakravartin），指的就是用佛教/印度教信仰建國的帝王。轉輪王也有「王中之王」之稱。佛教轉輪王建國信仰最早為貴霜王朝（the Kushāns, c. 30-385 A.D.）的建國者丘就卻（Kujūla Kadphises, 30-78/80 A.D.）使用以統治貴霜王朝。自此，佛教轉輪王建國信仰便成為亞洲歷史上最重要的佛教政治傳統。自丘就卻使用佛教轉輪王建國信仰統治貴霜之後，亞洲歷史上便出現各種不同內容的轉輪王建國信仰。譬如，龍樹/龍猛（Nāgārjuna）在2世紀後半葉於南印度奠立的「支提信仰」（the caitya worship），便是一種最受亞洲帝王青睞的佛教轉輪王建國信仰；又如，在6、7世紀之後，因印度密教

（Esoteric Buddhism）的崛起及發展，我們也見有各種不同的密教觀音轉輪王建國信仰為亞洲帝王所使用。此次香港文化博物館所展出的三座複製敦煌石窟，剛好是用中國歷史上常見的三種轉輪王建國信仰所製作的三個複製石窟。貴霜所奠立的佛教轉輪王建國信仰，除了用文字/大乘經典流通其建國信仰的內容及方法外，也用造像的方法表達其轉輪王建國信仰的內容及轉輪王形象。

貴霜王朝在發展佛教建國信仰之際，因此奠定了用經典及造像的方法說明其建國信仰。後代發展轉輪王建國信仰的亞洲帝王，因承襲貴霜使用經典及造像的方法提倡此信仰，我們在歷史上便見有許多亞洲帝王在發展佛教建國信仰之際所建造的佛教造像址及佛教石窟。這就是古正美教授要從佛教轉輪王建國信仰的角度說明此次展出的三個敦煌複製石窟的內容及造像的原因。

導覽文錄（古正美）：

一・莫275窟的造像性質及內容

香港文化博物館這次所展出的三座複製敦煌石窟是，敦煌編號莫275窟、莫220窟及元代造莫第3窟的窟型及造像內容。敦煌莫275窟是敦煌早期開鑿的石窟之一。目前學界對此窟的斷代，或認為是「北涼造石窟」，或認為是「北魏造石窟」。我們認為此窟是北涼（401-439/460）窟的原因是，敦煌早期建造的轉輪王窟不多，目前敦煌所保存的三座早期「轉輪王窟」，即莫275窟、莫268窟及莫272窟，都有說明其等為北涼時代所造的兩種佛教轉輪王窟：（1）貴霜式的轉輪王窟，及（2）龍樹奠立的支提信仰轉輪王窟。莫275窟的主尊，是一尊坐在此窟西壁，呈交腳坐相、王裝、戴冠的轉輪王像。此尊轉輪王像因坐在轉輪王的「獅子座」上，¹我們因此更確定，此窟西壁此尊呈「交腳坐相」的造像，是一尊用貴霜轉輪王造像模式製作的轉輪王造像。莫268窟及莫272窟的主尊造像造成，呈交腳坐相及倚坐像的佛裝轉輪王造像，則說明此二像為支提信仰的轉輪王像。敦煌此二窟呈交腳坐相及倚坐像的佛裝轉輪王造像法，乃傳自古代中亞（Central Asia）的克孜爾石窟（Kizil caves）。由於支提信仰也常被稱為「彌勒佛下生為轉輪王」的信仰，因此支提信仰的轉輪王造像，不僅具有轉輪王身，同時也具有彌勒佛身。克孜爾石窟的造像者，因鑑於支提信仰的轉輪王身具有佛身，因此便使用結合「佛像」（上身）及「轉輪王像」（下身）的方法，創造出呈交腳坐相、佛裝的轉輪王造像。我們稱此類造像為「彌勒佛王新像」。倚坐的彌勒佛王像也常見於克孜爾石窟。龍樹在其《寶行王正論》中，因用佛有三身（trikāya）的信仰說明支提信仰的轉輪王身是彌勒佛身（法身）下生的轉輪王身（化身），故龍樹也稱支提信仰的轉輪王身為「大王佛法身」。²「大王佛法身」的意思是，大王（轉輪王）是佛法身下生的轉輪王身，或具有佛身的轉輪王身。這就是為何支提信仰的轉輪王像，常被稱為「彌勒佛王像」（Buddharāja Maitreya），並被造成具有「佛像」面貌的造像的

原因。這就是莫268窟及莫272窟呈交腳坐相及倚坐相的彌勒佛王像都被造成佛像的原因。莫275窟呈交腳坐相的主尊造像，一直還被今日學者視為「彌勒菩薩像」（Bodhisattva Maitreya）。美國學者羅申菲爾德（John M. Rosenfield）甚至用《彌勒上生經》說明此類呈交腳坐相、戴冠、瓔珞莊嚴的人物造像，為「彌勒菩薩」坐在兜率天（Tuṣita heaven）上說法的造像。³但從佛教轉輪王建國信仰及其造像都有經典依據的情形來判斷，我們認為，此類呈「交腳坐相」的人物造像應為「轉輪王像」。因為唐代不空金剛（Amoghavajra，705-774）翻譯的《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》（此後，金剛頂經）很清楚的說，轉輪王有三種坐相，「交腳坐相」及「垂一坐相」，是其中兩種常見的犍陀羅（貴霜）造轉輪王坐相的方法。《金剛頂經》載：「坐如前全跏/或作輪王坐/交腳或垂一/乃至獨膝豎/輪王三種坐」。⁴唐代不空翻譯的《金剛頂經》，雖是6、7世紀在南印度崛起的金剛頂派撰作的作品，然此經所記載的轉輪王坐相，早見被貴霜王，如微馬·卡德費些斯（Vima Kadphises, 90-100/110-120）及胡為色迦（Huviska, c. 126-164/146-184）等，用作其等製作轉輪王坐相的方法。由此，從「交腳坐相」的坐姿，我們便能判斷呈交腳坐相的人物造像為貴霜式（the Kushān style）的轉輪王造像。敦煌莫275窟、莫268窟及莫272窟三窟開鑿的時間，應該都在北涼時期（401-439/460）。因為從北涼時代曇無讖（Dharmakṣema, 384-433）在涼州（今武威）的譯經，我們注意到，北涼在河西翻譯的大乘經典，除了有貴霜造轉輪王像的造像經典《悲華經》及貴霜用以發展轉輪王建國信仰的經典，如《優婆塞戒經》及《大般涅槃經》等經外，也譯有提倡支提信仰的經典，如《大方等無想經》及《大方等大集經》等。這說明，北涼在河西所發展的佛教轉輪王建國信仰有兩種：（1）貴霜的轉輪王建國信仰，及（2）龍樹所奠立的支提信仰。北涼既使用兩種不同的佛教轉輪王建國信仰

統治北涼，其在敦煌所造的造像，便會造兩種不同的轉輪王造像。莫275窟因此是依據貴霜製作轉輪王像的方法製作的一個石窟。莫275窟被筆者稱為「轉輪王窟」的原因是，除了此窟的主尊造像是尊呈「交腳坐相」、戴冠、王裝的大型轉輪王塑像外（圖1），此窟南、北兩壁上方的塑像，也都用轉輪王的「交腳坐相」及「垂一坐相」製作各種體積較小的轉輪王塑像。這些轉輪王塑像，都坐在如宮殿的建築物內。除此之外，此窟北壁下方所繪的各種國王作「大施」或「身施」的造像（圖2），也說明此窟為「轉輪王窟」。貴霜基本上依據其時代製作的《悲華經·大施品》造其各種轉輪王像。從貴霜依據《悲華經·大施品》製作其各種轉輪王像的情形來看，轉輪王做「大施」，甚至「身施」的形象，乃是貴霜所推崇的轉輪王修行形象。因此敦煌莫275窟北壁下方，在受貴霜造轉輪王像的影響下便繪有各種國王作「大施」或「身施」的畫像。這些國王做「大施」的故事，有「毗楞竭梨王」的故事、「尸毗王買鴿」的故事，及「月光王施頭」的故事等。莫275窟的造像內容，無論是塑像或繪畫，都與貴霜造轉輪王像的造像方法及造像內容有關。我們因此認為，莫275窟是北涼依據貴霜造轉輪王像的方法製作的一座北涼「轉輪王窟」。

二·初唐造莫220窟的造像性質及內容

莫220窟是初唐時代在敦煌開鑿的一座大窟。此窟是敦煌少數有明確建窟紀年的洞窟。從目前此窟保存的題記及造像，我們知道此窟始建於唐太宗（統治，627-649）貞觀十六年（642），此窟的建造一到唐末、五代才結束。莫220窟的建築結構，除了有主室外，在主室甬道外還造有一小室。從主室的造像內容來看，我們可以看出此窟是一座「支提信仰窟」。我們認為莫220窟為初唐時代開鑿的「支提信仰窟」的有下面幾個原因：

（1）莫220窟西壁主尊塑像，是一尊彌勒佛呈「結跏趺坐」的造像。筆者在上面說過，支提信仰因也稱為「彌勒佛下生為轉輪王」的信仰，因此彌勒常以佛裝的「彌勒佛王」面貌出現在造像上。早期支提信仰的造像，都將彌勒佛像造在

中間，兩側各造有支提信仰經典《普賢菩薩說證明經》（此後簡稱，證明經）所載的普賢菩薩及觀音菩薩的造像。這種彌勒一組三尊的造像形式，早見於龍樹參與建造的「阿瑪拉瓦底大支提」（the Mahācaitya at Amarāvati）的造像。後來犍陀羅（Gandhāra）的支提信仰造像，便更具體的造有彌勒一組三尊的造像。莫220窟西壁此「彌勒佛王像」兩側，造有兩尊弟子像及兩尊菩薩的立塑像。我們注意到，在此彌勒五尊像的兩側前方，還造有兩尊已經完全無法辨識的造像。莫220窟西壁的塑像組合因此是：一佛、二弟子、二菩薩的5尊造像組合（圖3）。目前此窟西壁的主尊彌勒坐像兩側也見不同時期繪製的弟子立像各一尊。這說明此窟乃經過多次造像。我們無法判斷彌勒佛兩側所畫的兩尊弟子像的確實製作時間。西壁主尊彌勒像兩側所造的弟子像，在傳統的造像裡，有造二身及四身的造像情形。

我們在此要談論的造像，乃是西壁目前保存的塑像內容。敦煌研究院將此西壁的主尊塑像視為「釋迦摩尼佛像」。這種定像法，乃有商榷的餘地。直到北魏孝文帝（統治，471-499）統治北魏時期所造的彌勒像，還是造成彌勒一組三尊像的造像法，即彌勒像在中間，兩側各造《證明經》所載的普賢菩薩像及觀音菩薩像各一尊。彌勒一組多尊像的出現，可能始自犍陀羅的支提信仰造像。因為犍陀羅已明顯的將彌勒佛兩側的二身菩薩製成四身菩薩像。後來梁武帝（統治，502-549）又在《證明經》裡加入「三賢」、「四聖」的佛弟子名字，因此梁武帝代的支提信仰造像，便見造有四身佛弟子像與四身菩薩像，甚至四身佛弟子像及六身菩薩像的造像組合現象。為何犍陀羅能將普賢菩薩及觀音菩薩像擴大成四身像？這與《證明經》所載的下面這句話有關：「爾時觀世音託生凡夫，爾時普賢菩薩優婆塞身，是此二菩薩分身百億，難解難了，亦不可思議」。⁶這句話的意思是，普賢及觀世音（觀音）菩薩原來都呈「凡夫」或「優婆塞」的面貌，但因此二菩薩能「分身百億」，因此犍陀羅的造像者便將彌勒一組三尊像，擴大到彌勒一組五尊像（四身菩薩像）。梁武帝如此在《證明經》加入「三

賢」、「四聖」的名字：「爾時如童菩薩、月光童子，是爾時摩訶迦葉尊者，是爾時憂波利。堂公是初果羅漢，離諸生死，泰山僧朗是清淨羅漢，杯度是解空羅漢號為隱公。三賢四聖皆同一字」。⁷此處所言的「四聖」，乃指「如童菩薩、月光童子、摩訶迦葉尊者及憂波利」。此「四聖」，基本上都指佛弟子。《證明經》所言的「三賢」，指的是「堂公、泰山僧朗及杯度」。由於「泰山僧朗」是梁武帝時代的僧人，我們因此認為，此段《證明經》的經文是梁武帝代加入《證明經》的經文。梁代的支提信仰造像，在彌勒佛王像身側，有造二身弟子像及四身弟子像者。梁代造四身弟子像的造像法，自然也與《證明經》所載的「四聖」經文有關。大概由於彌勒一組多尊的造像法太複雜，因此到了初唐時代，我們便常見彌勒一組四尊的弟子像被刪至兩尊，即保留「如童菩薩及摩訶迦葉尊者」。「如童菩薩」常被後人稱為「阿難」。原來多身的菩薩像也被刪成原來的兩尊。由於《證明經》也說，金剛力士護持彌勒佛下生，⁸故自梁代以來，彌勒像側也常造有兩身「金剛力士像」。除了莫220窟的西壁主導造像能說明此窟是一座支提信仰窟外，此窟窟頂的「千佛造像」及此窟其他三壁的畫像，也很能說明此窟是一座支提信仰窟。支提信仰的彌勒佛下生像，常與「千佛造像」造在一起說明彌勒佛的下生信仰。

（2）莫220窟南壁是一幅「西方淨土變」的畫像（圖4）。「西方淨土變」要傳遞的信息是，人死後要往生西方極樂世界的信仰。支提信仰的作品，包括《證明經》在內，都勸人要往生西方。《證明經》說：「彌勒治化時，人壽八萬七千歲。自欲受終時，不勉自然生。復欲受終時，託生無量壽」。⁹所謂「無量壽」即是阿彌陀佛。「西方淨土變」的主佛因此是無量壽佛或阿彌陀佛像。造像上的無量壽佛以主導造像的姿態坐在西方淨土變的中央，其兩側各繪有觀音菩薩像及大勢至菩薩像，說明其等為「西方三聖」。此「西方三聖像」的下方及兩側，都繪有西方極樂世界的各種景象，因此此窟南壁的「西方淨土變」，是一幅說明或鼓勵人們要往生「無量壽」

或阿彌陀佛淨土世界的畫像。

（3）莫220窟北壁的「七佛」畫像（圖5），與其南壁的「西方淨土變」的畫像，在內容上，恰恰成為對比的繪畫內容。莫220窟北壁此七佛立像的兩側都各別繪有一尊侍者的造像。此七佛的造像乃要說明：我們活著的時候要受「七佛」的護祐。此七佛的信仰及名字出自唐代義淨（636-713）翻譯的《藥師琉璃光七佛本願經》（此後，藥師七佛經）。此七佛乃是救濟世間各種苦難，如一切怖畏、九橫死、火燒、水漂等憂悲苦惱的救濟者。此經說：但念七佛名號便能解脫這些痛苦。此七佛最後一佛的名字叫做「藥師琉璃光應正等覺」，故此七佛的造像被稱為「藥師經變」。藥師經的造像自隋代即出現於敦煌石窟。隋代及玄奘翻譯的藥師經，除了載藥師琉璃光如來的名字及信仰外，沒有載其他六佛的名字及信仰。藥師七佛的信仰，很明顯的受《證明經》所載的七佛信仰的影響。《證明經》不但提到七佛信仰，也說：「不墮橫死，不遭八難。憐愍一切眾生故，即稱七佛名字」。¹⁰

特別是，義淨翻譯的藥師七佛的信仰，也非常強調「執金剛菩薩」的信仰。《藥師七佛經》說：「應當書寫此經、造七佛像並執金剛菩薩」。所謂「執金剛」，就是指普賢菩薩密教化之後的名字。《證明經》在推崇七佛信仰之際也非常推崇普賢菩薩，並認為普賢菩薩是「救世之良藥」。早期的支提信仰都非常推崇《證明經》的七佛信仰，我們在山崎大塔、犍陀羅及北涼石塔，甚至敦煌及雲崗的支提信仰造像都見有七佛的造像。藥師七佛在歷史上的出現，相對的晚。藥師七佛的信仰出現之後，藥師七佛的信仰即取代了《證明經》的七佛信仰，並成為支提信仰的重要信仰。

（4）莫220窟東壁的方位，就是石窟門口的方位。莫220窟東壁上方造有一組三尊彌勒佛像（圖6）。每尊彌勒佛像的兩側，都又各造有普賢菩薩及觀音的造像。東壁上方此三尊彌勒像的造像法，也見於武則天在統治大周時期（690-705）於龍門「摩崖三佛龕」所造三尊彌勒像。三尊彌勒像都呈坐相，中央的彌勒佛被造呈「倚坐

相」，坐在蓮花座上。兩側的彌勒像，則都被造成如此窟西壁主尊的「結跏趺坐相」。此三尊彌勒像出現在莫220窟東壁的門上方，乃要說明彌勒佛下生的信仰。因為此三尊彌勒像的製作方法，依據《彌勒下生經》所載的彌勒佛下生三次說法的信仰製作此像。支提信仰因奠立於《彌勒下生經》所載的彌勒佛下生信仰上，因此常用《彌勒下生經》所載的彌勒佛下生三次的信仰造彌勒佛三尊像。我們在犍陀羅及克孜爾的支提信仰造像都見有此類三尊彌勒像的造像。莫220窟東壁門口兩側壁面，則造有維摩詰像及文殊像各一尊（圖7）。維摩詰像坐在建築物內，面向文殊，而文殊則以騎獅的姿態出現於造像上。此二像乃依據《維摩詰經》製作。就此處的文殊造像內容來看，此文殊的造像即是晚唐、五代之間出現的「新樣文殊」造像。因為此文殊造像的內容含有「于闐王像」及「崑崙奴」像。維摩詰及文殊的造像出現很早。我們在台北故宮博物館收藏的北魏孝文帝太和元年（477）製作的「金銅佛像」，便見此像身光背面造有維摩詰及文殊的造像。此二像常出現在此後中國製作的支提信仰造像。此二像因依據《維摩詰經》製作，而維摩詰在經中的身份為「白衣居士」，此文殊及維摩詰的造像便有說明，此窟西壁的主尊像，即彌勒佛王像，或當時的帝王像，有以「白衣居士」的身份登上轉輪王位的意思。換言之，當時的帝王，曾行過「受菩薩戒儀式」才登上轉輪王位。因為「白衣居士」乃是行過「受菩薩戒儀式」的「優婆塞」或居士的稱呼。莫220窟甬道左側（南壁）上方也繪有三尊彌勒像，中央的彌勒呈結跏趺坐的坐姿坐在蓮花座上，其兩側沒有畫二菩薩像，但其頭部上方繪有一華蓋及菩提樹。中央彌勒像兩側的彌勒佛像，都繪成彌勒一組三尊像，右側的彌勒呈「倚坐」坐姿，而左側的彌勒像則呈「結跏趺坐」的坐姿（圖8）。此三尊彌勒像下方，造彌勒一組五尊立像，即彌勒立在中間，其兩側造二弟子及二菩薩立像。此彌勒五尊像兩側的壁面，又各繪有一組彌勒一組三尊的立像。一組彌勒五尊像下方，則造一排供養人像，中有僧人及男女在家居士的立像。莫220窟甬道北壁，造「新樣文殊

像」一幅（圖9），此像兩側各繪有一幅觀音菩薩立像及文殊菩薩立像。「新樣文殊像」下方，造有一排供養人像。從供養人像中造有晚唐「翟奉達」的造像及名字和其他的人物及題記，我們知道為何莫220窟會被稱為「翟家窟」，而我們從此窟的題記及供養人的造像也非常確定，此石窟自貞觀十六年開始建造以來，一直到晚唐時代，此石窟都有歷代建造的各種造像痕跡。

由莫220窟的四壁造像內容，我們非常確定，此窟是初唐時代開鑿的支提信仰窟。因為此窟四壁的造像內容，都有表達《證明經》或支提信仰的造像內容。莫220窟雖有唐太宗貞觀十六年的開窟紀年，然我們從唐太宗只發展道教，沒有發展佛教，甚至支提信仰的記載，我們很難相信此窟的造像是貞觀十六年所造的造像。我們非常懷疑，目前此窟四壁所保存的主要造像內容，基本上都是武則天時代或之後才建造的造像內容。雖然王惠民認為此窟的主要造像在唐高宗龍朔二年（662）即已建成，然此窟用以造像的經典，如《證明經》及《藥師七佛經》都是武氏時代才流行的經典。初唐時代提倡支提信仰或《證明經》最不遺餘力的人物，即是武則天。武則天在建立大周帝國（690-705）的初始，即以「彌勒佛下生為轉輪王」（支提信仰）的姿態統治大周。武氏在施行支提信仰建國之際，不但有依據《證明經》製作造《大雲經疏》的活動，而且也有將其《大雲經疏》流通天下的作法。¹¹因此武則天在統治大周的初期，《證明經》即已是其流通天下的最重要建國經典。義淨於中宗神龍三年（707）才譯出《藥師七佛經》。我們因此推測，莫220窟建造的時間，最早可能都要到武氏統治大周的晚期或義淨翻譯《藥師七佛經》的時間。特別是，武則天在龍門開鑿的「摩崖三佛龕」的「一組三尊彌勒佛坐像」的造像，沒有完成便被放棄。這說明武氏或放棄施行支提信仰或有其他原因而放棄建造。無論如何，因「摩崖三佛龕」的一組三尊彌勒像的造像法，也見於莫220窟東壁門上方為此壁的主要造像，我們因此認為，莫220窟的造像，與武氏的支提信仰有非常密切的關係。莫220窟雖然有造像破損的情形，也有許多後來製作的造

像內容，然此石窟在其四壁所保存的主要造像內容，都非常明顯的說明，此石窟的造像，是依據武則天發展支提信仰的內容所開鑿的一座「支提信仰窟」。

三·元代莫第3窟的造像情形

敦煌展出的莫第3元代窟，是一座小窟。此窟主尊造像已經完全毀掉。從此窟南、北兩壁在「大圓明」內各繪有一尊內容及形式（style）相似的「十一面千手千眼觀音像」的情形（圖10），我們推測此窟的主尊造像也是一尊「十一面千手千眼觀音像」。莫第3窟南、北壁所繪的「十一面千手千眼觀音像」的兩側，即「大圓明」的左右兩側，也繪有像是貴族夫妻的一對男女恭敬合掌的立像。南壁的「大圓明」下方還繪有另一對夫妻或同對夫妻合掌的坐像。這些人物的造像，就其等都以恭敬合掌的姿態出現在造像上的情形，其等很可能就是開造此石窟的施主或供養人的造像。敦煌研究院將此對立在「大圓明」左右的男女，個別稱為「吉祥天女」及「婆藪仙」的造像。此窟所造的密教觀音像，還有此窟東、西壁內外側所繪的各式密教觀音造像，如，「淨瓶觀音像」、「白衣觀音像」及「二觀音」的造像等，這說明此窟是座「密教觀音窟」或「十一面千手千眼觀音窟」。十一面觀音的信仰，早在梁代、北魏（386-543）及北齊（550-577）的時代已經傳入中國。梁代畫家張僧繇在奉梁武帝之命為保誌畫像時，保誌便現十一觀音像。到了初唐時代，十一面觀音的發展便成為時代的重要信仰。武則天是中國歷史上首見用十一觀音面貌作為其轉輪王面貌的帝王。武則天在長安元年（701）又回到長安，並在長安三年（703）由僧人德感為其在光宅寺主持「七寶臺行道儀式」。此「七寶臺行道儀式」，即是一場以密教十一面觀音為主的行道儀式。武則天在長安三年所舉行的「七寶臺行道儀式」，從表面上看來，有為武氏祈福、消災及延壽的意思。但從長安三年為此儀式所造的造像內容來看，武則天在長安三年所舉行的「七寶臺行道儀式」，乃是一次其以「十一面觀音」面貌登上轉輪王位的儀式。理由有二：

（1）為此次儀式所造的像，基本上都是其過去曾做過的各種佛王/轉輪王造像及有關的造像，譬如，彌勒佛王造像、彌陀造像、不空羂索觀音佛王造像等。但在此儀式，武氏也造有許多我們在其之前的各種佛教造像中不見的「十一面觀音」造像。這種造十一面觀音像的現象及此次所行的「十一面觀音儀式」，都很清楚的說明，此次其所行的儀式，是其以「十一面觀音」的面貌登上轉輪王位的儀式。（2）由「七寶臺」的名字來看，「七寶臺」此名，即有說明武氏在此儀式中，以轉輪王的身份行此儀式的意思。因為《彌勒下生經》載有「七寶臺」是轉輪王的供養物，或代表轉輪王身份的意思。由此，我們認為，武則天在長安三年所行的「七寶臺行道儀式」，是其將以「十一面觀音佛王」的面貌統治大周的儀式。¹²武則天在統治大周時期，也曾以「千手千眼」的密教觀音佛王面貌統治過大周。我們從神功（697）之後，武氏的僧人補上「千手千眼觀音」的《陀羅尼神咒經》經咒及今日保存的此經《經序》，我們知道，武氏在神功之後也有以「千手千眼觀音」的面貌統治大周的活動；否則武氏不會將此觀音的「陀羅尼經咒」之名改成與其有關的「姥陀羅尼大身咒」，並在授記寺僧人達摩戰陀（Chandradharma）奉上千臂菩薩像之後，「令宮女繡成或使匠人畫出流布天下」。¹³武氏使用千手千眼觀音及十一面觀音的面貌統治大周的同時或之後，我們也見有許多亞洲的帝王，或以千手千眼觀音，或以十一面觀音的面貌統治其國的活動。譬如，吐蕃的松贊干布（617-650）在統治西藏之際，便認為自己是南印度普陀山觀音的化身，並具有十一面觀音的相貌。¹⁴敦煌莫第3窟南、北壁元代「十一面千手千眼觀音」的畫像，很顯然是「十一面」及「千手千眼」觀音像結合的造像。我們不知道甚麼時候開始，「十一面觀音」及「千手千眼觀音」的造像被結合成「十一面千手千眼觀音」的造像。很顯然的，元代（1206-1368）敦煌的造像已經出現此類「十一面千手千眼觀音」的造像。我們推測，結合此二密教觀音的造像，也是後來帝王在發展佛教建國信仰之際所使用的密教觀音轉輪王面貌。因此，

我們認為，敦煌莫第3窟的「十一面千手千眼」的造像，非常可能即是元代帝王所使用的密教觀音佛王造像；否則此窟南、北兩壁的「十一面千手千眼觀音」的造像，不會造得如此精美。

註釋：

- ¹ 印度馬突拉（Mathurā）的馬特（Māt）印度教造像址，貴霜王微馬·卡特費些斯（Vima Kadaphises）即以印度教轉輪王的姿態，坐在獅子座上。
- ² 陳真諦譯，《寶行王正論》，《大正》，卷32，頁498上。
- ³ John M. Rosenfield, *The Dynastic Arts of the Kushans* (Berkeley: University of California Press, 1967), p.234.
- ⁴ 唐不空金剛譯，《金剛頂一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌》，《大正》，卷19，頁326。
- ⁵ 唐智昇撰，《開元釋教錄·沙門曇無讖》，卷4，《大正》，卷55，頁520上-下。
- ⁶ 《普賢菩薩說證明經》，《大正》，卷85，頁1364下。
- ⁷ 《普賢菩薩說證明經》，頁1364下。

- ⁸ 《普賢菩薩說證明經》，頁1367下。
- ⁹ 《普賢菩薩說證明經》，頁1367下。
- ¹⁰ 《普賢菩薩說證明經》，頁1363下。
- ¹¹ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》（台北：商周出版社，2003），第五章，〈武則天的《華嚴經》佛王傳統與佛王形象〉，頁240-250。
- ¹² 有關長安三年的「七寶臺行道儀式」及造像，見顏娟英，《武則天與長安七寶臺石雕佛相》，《藝術史雜誌》，第一期（台灣），頁41-90；並見松原三郎，《中國佛教雕刻史論》（日本：大藏出版社，1995），第3冊。
- ¹³ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，第六章，〈武則天神功之前所使用的密教觀音佛王傳統及佛王形象：中國女相觀音出現的原因〉，頁302-305。
- ¹⁴ 見古正美，《從天王傳統到佛王傳統：中國中世佛教治國意識形態研究》，第六章，〈武則天神功之前所使用的密教觀音佛王傳統及佛王形象：中國女相觀音出現的原因〉，頁281-284。



圖1. 莫275窟轉輪王交腳坐像



圖2. 莫275窟國王作大施的造像



圖3. 莫220窟西壁彌勒五尊像



圖4. 莫220窟南壁西方淨土變

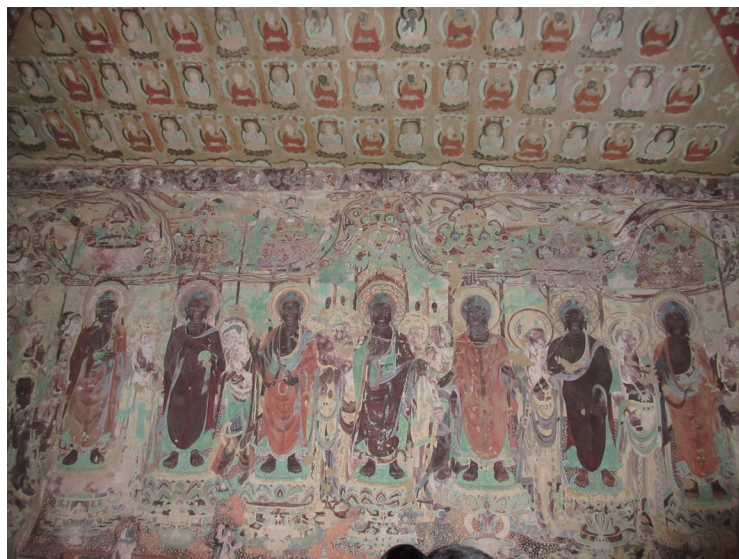


圖5. 莫220窟北壁的七佛畫像



圖6. 莫220窟東壁彌勒三尊像

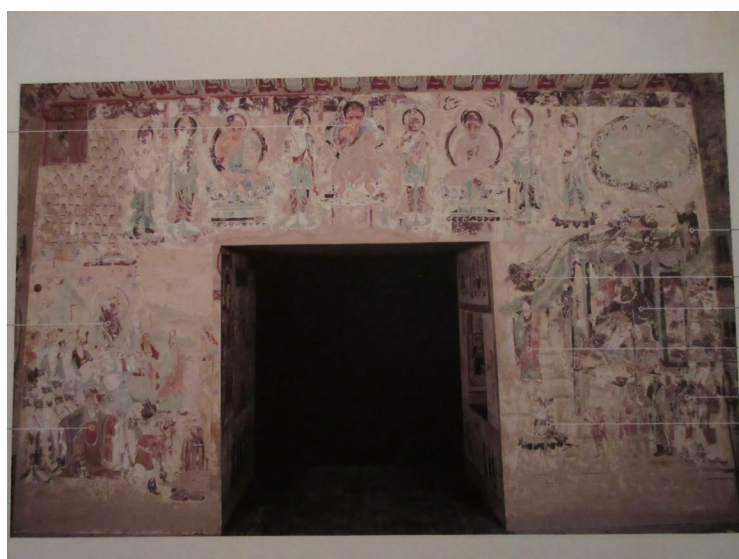


圖7. 莫220窟維摩詰像及文殊像



圖8. 莫220窟甬道左側（南壁）造像



圖9. 莫220窟甬道北壁新樣文殊像



圖10. 元代莫第3窟十一面千手千眼觀音像

香港天台精舍供諸天考察報告

孫萌

香港浸會大學宗教與哲學系

陳佩琪

香港浸會大學中國研究課程

2015年2月19日，是農曆大年初一。我們二人於早上9時左右來到位於荔枝角九華徑新村內的天台精舍進行田野考察。我們沿着村子小路一路走到精舍，途中見到不少信眾及僧人前往精舍參加新春祈福供諸天法會。我們順著石階走到精舍門前，發現院落已經被擠得水泄不通。工作人員告訴我們，當日有八百多人來參加法會；而為遮風擋雨，佛堂外院子上空已掛起簾幕。此時，工作人員在忙著收集募捐、準備午齋、發放飯票，而信眾則自發地在院內藥師佛像前禮拜，供桌上擺放著各式生果、糕點、鮮花和香燭。

天台精舍是佛教青年協會的活動地點之一。是次儀式由佛教青年協會導師，上暢下懷法師主法。儀式空間分為殿內正廳、側廳及殿外，而儀式主要在正廳進行。由於人數眾多，正廳不能容納八百多名信眾，因此他們要分別在以上三個地方參與儀式。值得留意的，是參加者的身份有所區別。齋主是此活動中贊助金錢供眾人午齋的信眾，他們胸前會掛著「佛教青年協會齋主」牌子。齋主會被盡量安排在暢懷法師的身旁的位置，即位置不是任意劃分，而是有一定的規限。

為了對供諸天有一個更全面的認識，我們先後在2月14日和3月28日到天台精舍，訪問定賢法師。他是主法暢懷法師的弟子，負責協助進行儀式。他講述了供諸天的一些相關概念和儀式的意義，對我們撰寫報告很有幫助。

一、供諸天的意義

根據定賢法師的介紹，供諸天或稱供佛齋天，是佛教的祈福儀式。諸天即天界不同層次中的諸神，而供諸天的對象主要是二十八諸天中的六層欲界天神，而非全部二十八天，因為欲界天與人間更為接近和相似。

最為人理解的，是儀式有求諸天祝福的意思。內容包括祝願世界和平、國泰民安、消災免難、增福延壽、逢凶化吉、遇難成祥、出入平安和萬事順利等。定賢法師指出，這儀式與其他民間宗教儀式的目的不同，真正的目的不是求諸天神施以超自然力量來答謝。根據六道輪迴，人可以通過行善積德輪迴至天道。供諸天是表示對佛法僧三寶的皈依和對諸天的尊敬。這種善行之舉既可以為修行者積累善的業力，也能提醒修行者向諸天學習，成就功果。定賢法師承認，許多善信未必了解儀式的真意，他們或許只是為了求福氣。不過，儀式雖然只是「空花佛事，水月道場」，但所謂「先以欲鉤牽，後令入佛智」，只要能吸引人來參加儀式，就有機會向他們傳授真正的佛理，引導他們向佛，從而「普度眾生」。

二、供諸天的儀式內容及其象徵意義

供諸天在早上9時30分開始，歷時約3小時。在3小時的儀式中，我們觀察到幾個重點。

1. 念經誦咒

儀式開始，暢懷法師帶領著信眾念經誦咒。每位信眾都手執一本《齋天科儀》，這是由明末弘贊律師所撰，詳細記述了儀式的過程和用到的經文和咒語。信眾就是依照《齋天科儀》所列出的經文及咒語，跟隨法師一起念誦。信眾需要念誦超過15篇經咒，例如〈大悲咒〉、〈大吉祥天女呪〉、〈金光明經空品〉等。有些經咒會重覆地念誦，多為三次。同時，工作人員會敲打磬和木魚等法器作伴奏，帶領信眾有節奏及有規律地念經誦咒。由儀式開始至結束，眾人不間斷地念誦經咒。此程序貫穿整個供諸天儀式，是十分重

要的一環。偈語、經文多合轍押韻、富有趣味。我們雖然是第一次聽誦經，都感受到極強的感染力。

定賢法師解釋，咒語和經文多包含典故、道理，本來無實際功用。不過，在儀式時，信眾借助念誦經咒可以訓練專注的定力，所謂「先以定動，後以智拔」，先入定再領悟智慧。而且，眾人一同念咒，各人的善心的表達可以在一個小的空間內匯聚、共振，對各人的修行、善果都有好處。定賢法師又指出，信眾自身的努力是關鍵所在，假若自己不努力、不虔誠，即使人多勢眾，共修也只是無用功。

2. 佛前敬香

整個儀式包括了兩次佛前敬香，主要恭奉佛壇上的「釋迦牟尼佛」，與左右站着的徒弟：「大迦葉」尊者和「阿難」尊者。法師和齋主會輪流到正廳的佛壇前。他們會獲派一條檀香枝，然後兩、三人一起跪在佛壇前的蒲團上，雙手拿着檀香枝並舉到額前，然後把檀香枝放進香爐燒掉，問訊和禮拜。定賢法師告知，敬香是以清香氣供養佛菩薩及大眾，用意是辟除污濁之氣，令大眾神清氣爽；而燒香是表示虔敬。他還強調，這種禮拜不是所謂拜偶像的象徵，也不是乞求，而是表示虔誠和尊敬。

3. 甘露淨壇

暢懷法師手執柏樹葉及甘露水，將水先澆灑在佛壇前，然後又繞場一周，在壇場四周和殿外灑甘露水。他在淨壇前念誦的偈語頗有深意：「菩薩柳枝甘露水，能使一滴遍四方。腥羶垢穢盡蠲除，令此壇場悉清淨。」甘露水是潔淨的象徵，以淨水灑洗壇場表示除去垢穢和污濁。這樣，儀式就可以在一個潔淨的空間內進行。

4. 香花請聖

「香花迎，香花請，一心奉請……」（後接對象，如請法寶，則為〈大乘金光明海十二部經〉）此經文貫穿請佛寶、法寶、僧寶的過程。儀式開始，暢懷法師會帶領信眾一同誦經請聖。

此時他身後兩位齋主代表會舉起小瓶鮮花。請三寶、請諸天都是按照順序分別恭請。每誦完一段經文，暢懷法師和兩位齋主代表將由身處的蒲團慢慢走到佛壇前進行佛前敬香，重覆上文提及的程序：雙手拿着檀香枝並高舉到額前，把檀香枝放進香爐燒掉、問訊和禮拜。在請三寶時，信眾會隨著誦經頻繁地跪下頂禮。同樣地，在請諸天及所有鬼神聖眾時，信眾也會誦念：「香花迎，香花請……」的經文。不過，暢懷法師會提醒信眾，此時只須問訊，不須頂禮。因為在佛教徒看來，對三寶的虔誠遠重於對諸天的恭敬。

5. 誦經施食

施食開始，信眾誦念大吉詳天女呪。暢懷法師手持一盆花生和糖果，先走到佛壇前，把它們四方八面散撒在殿內，隨後轉身出到殿外，在門外散灑；之後會沿著門外走廊，直到儀式場所的入口，在那裏散灑；之後回到正廳原來的位。定賢法師則從側廳開始至殿外施食。兩人的路線大致包括了儀式的主要通道。壇場內外灑的花生和糖果，主要是供養諸天和地界諸神靈，以及六道眾生，讓諸天神靈得悉及來受食。這受食是通過「思」的方式，有如「望梅止渴」的典故一般，是通過意念來享用。顯然，這個過程是「齋」的表達，也是積累業力成果的重要環節。

儀式完成後，各人互相拜年，定賢法師亦在此祝福信眾。以我們觀察所知，定賢法師有一張寫滿齋主姓名的紅紙，並會逐一朗讀齋主姓名，例如「某某居士閤家」，以表示祝福。出家人既是為在家信眾祈願，也是代表三寶或佛菩薩向信眾祝福。在整個儀式完結後，法師和信眾會享用素齋、饅頭和湯。

三、供諸天儀軌在現代社會的變化

時移世易，隨著社會的變遷，供諸天儀式亦出現了一些變化。定賢法師指出，一般大型法會法事需時三至四小時，而暢懷法師則簡化了儀式程序，把天台精舍的供諸天儀式縮短至兩、三小時內完成，例如，誦經念咒和誦唱的速度會比以前快；亦省略了唱讚需要繞佛及禮拜等程序。

另外，暢懷法師亦增加了分享佛理的環節。在儀式中段，眾人會稍息片刻，暢懷法師則在這時與眾人分享佛理。他用日常生活的例子去說明一些簡易的佛理，以帶出一個重要的訊息：「諸惡莫作年年如意，眾善奉行歲歲平安。」法師不斷提醒信眾要隨好心、行好事和說好說話，莫以小善而不為，莫以小惡而為之，這樣才可達至身心善道。

定賢法師指出儀式變化主要是因為眾生的根性。有些信眾沒太大耐性和專注力，加上不少年青人及小孩是跟隨長輩前來，若儀式過於繁複，會降低信眾參與的意欲。而且，當日是大年初一，信眾亦須外出拜年。在各種考量下，簡化儀軌程序在所難免。不過，定賢法師強調儀式改變並不影響供諸天的骨架及意義，只是呈現的方式不同了。儀式沒有既定標準，可以隨時間和環境作出適宜的改變，以達至弘揚佛法，導人向善。

四、供諸天的宗教現象學內涵

伊利亞德（Mircea Eliade）在其著作中提出「神聖空間」的概念，指出神聖空間的建構通過

「聖顯」（即神明通過一定的突破點介入凡俗）實現。在神聖空間中，宗教人可以與神明溝通，體驗到與凡俗空間截然不同的超越性感受。¹ 在整個供諸天儀式中，我們可以觀察到神聖空間是如何建構的。首先，為創造一個神聖空間做預備，一定的潔淨儀式是必要的。前面提到，「佛前敬香」清香氣供養佛菩薩及大眾，可以辟除污濁；之後，主法會進行「甘露淨壇」，以甘露水為工具，更直接地清潔壇場。壇場變得潔淨之後，「聖顯」便可以通過「香花請聖」實現；三寶、諸天陸續降臨壇場，使儀式空間真正轉化為神聖空間。之後的「誦經施食」，也是諸天及其他鬼神眾生為對象，亦是「聖顯」的持續。在此過程中，信眾不停地念經誦咒，強化專注的定力，神聖空間對他們的影響亦會隨之增強。簡言之，儀式的幾個主體部分，其作用在於建構神聖空間。

註釋：

¹ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harcourt, 1987), p. 26.



圖1. 天台精舍平面圖及信眾位置分佈



圖2. 下方為定賢法師代為祈福的齋主名單；左上方的木盒盛載着檀香枝。陳佩琪拍攝，2015年



圖3. 暢懷法師領誦經文請三寶，兩位齋主代表在其身後手舉香花。孫萌拍攝，2015年

香港省善真堂玉皇大帝寶誕考察報告

陳靈騫、張景猷
香港浸會大學宗教及哲學系

一、背景

2015年2月27日，星期五。這天是中國農曆正月初九，是玉皇大帝的誕辰。玉皇大帝是道教位階最高的神祇之一，所以信眾們每逢初一、十五要供奉玉帝。玉皇大帝誕又名為「天公誕」，是香港民間宗教的重要節日之一。當天，我們一行二人到位於九龍塘律倫街的道教宮觀省善真堂作田野考察。是次考察的目的是觀察及研究玉皇大帝寶誕儀式慶典如何促進信眾的身份認同。省善真堂為一非牟利慈善團體，於1952成立，至今已超過60年。省善真堂前身是在東莞成立之「蓬瀛閣」。戰後，道侶在九龍深水埗營盤街租一小樓啟乩，得佛祖賜名「省善真堂」。於1970年遷到九龍塘律倫街現址。省善真堂主要供同道人業餘修身勵德、明道從善之用，平日亦為善信提供扶乩問事服務和中醫診治服務。此外，亦會在特別日子慶祝仙神寶誕，以及舉辦齋筵，例如每月瞻星禮斗、大除夕開放上頭炷香、新春競投聖燈等。我們是次所研究的玉皇大帝寶誕儀式便是該堂其中一年一度的盛大慶典，除了慶祝、供奉和祈求玉帝會賜福、消災解厄外，亦藉此凝聚一群信眾。

二、祭祀儀式

我們從省善真堂正門進入，期間經過不同的殿堂如文昌殿、觀音殿、三清殿、文殊殿等。各處都擺放著不同的仙神神像供信眾供奉及參拜，體現出神聖空間的莊嚴。當我們踏進進行玉皇大帝寶誕儀式的元辰殿，便看到不同的經生正忙著準備儀式所需。有的設壇，有的負責擺放祭品，有的預備香燭。當中很重要是信眾的禮斗。¹這是信眾們都珍而重之的神聖物品，在玉皇大帝寶誕儀式中有重要的作用。禮斗是神祇與信眾之

間其中一個很重要的溝通橋樑，是神祇向信眾祝福、保佑信眾的物品。信眾們相信競投禮斗是功德，這樣能得到神祇的庇佑。關於禮斗的細節，將在下文詳述。玉皇大帝寶誕儀式包括：開壇儀式和「供諸天」科儀²。

1. 玉皇大帝寶誕開壇儀式

約早上9時，省善真堂進行開壇儀式。儀式是比起原定的時間遲了少許。首先，眾多的經生和主科一同步入主壇內。³主壇內安放了許多祭品。這些是供奉神明的傳統祭品，一般包括「十供」，即「香、花、燈、水、果、茶、食、寶、珠、衣」。每種祭品十份，寓意「十全十美」。經生指出，每種祭品皆有不同的像微意義。獻上食品，是祈求「有衣食」、風調雨順、國泰民安和豐衣足食。隨著奏樂響起，經生一同唸開壇經，表示向玉皇大帝請安，和寓意新一年的開始，有「斗壇開啟」的意思。唸經的另一個含意是為新一批禮斗祝福、開光，表示神祇的祝福。主科在燭台上以特別器皿上香，以示尊重。

唸經過後，主科繼續對不同物品（如聖水、香、意文⁴）進行各種儀式。首先，經生再次唸經，請玉皇大帝祝福各禮斗。然後，主科穿梭於壇內安放各禮斗的區域，不斷灑著聖水，寓意潔淨壇場及禮斗。第一個步驟是灑聖水，代表洗淨一切不潔和污濁的意思。然後是「朝神」的儀式。眾經生與樂師一同列隊徐徐步向廟內各殿，包括文昌殿、觀音殿等，向廟內諸神問安。這是表達禮敬、尊重的意思。經生與樂師向不同神祇朝拜、鞠躬之後，再次步回壇場內，繼續唸經。之後，眾經生與樂師再次重複此步驟兩次，每次儀式主科手上拿著不同的物品，分別是聖水、香燭和意文，分別寓意開光（對聖物禮斗給予靈

氣)和上告(對神祇的問候、呈上進行科儀的目的)。儀式有一段步行唸經的時間,主科與經生們會一同步行到各殿,供奉不同的神。這條路線行走重複三次,三次當中,主科手上所拿的物品分別是聖水、香、意文。

在10時左右,經生繼續唸經和宣讀道堂信眾名字,為他們祈福。所宣讀的名字,是上一年在道堂投得禮斗的信眾。他們在上一年所投得的禮斗」記上了他們的名字,經過經生的唸經等儀式後,放到堂內一年,這時才會給信眾取回。不是,經生所宣讀道堂信眾名字是上一年內曾經投得禮斗的信眾,並不是單單在現場的信眾。

信眾們都希望自己的名字能納入廟堂內。一方面,他們因上一年投下禮斗的功德而得到神祇祝福;另一方面是確認信眾在道堂的身份。宣讀完道堂信眾名字後,儀式暫時結束。但經生們仍會一直唸經,直到中午12時正。我們發現,整個開壇儀式的過程中,只有十餘名信眾參與觀看,主要是年長的信眾。堂內經生王先生指出,開壇儀式是省善真堂獨有的儀式,而且時間較早,信眾未必在這時前來。他們大多數會在「供諸天」科儀時到來。其次,以往儀式時間要嚴格遵守,舉行時間是在前一晚的11時正。但因為時代變遷,儀式舉行的時間要遷就信眾。由此可見,社會變遷對儀式的影響。

2. 「供諸天」科儀

在12時正,「供諸天」科儀正式開始。「供諸天」科儀也是玉皇大帝寶誕儀式的其中一個儀式。首先,眾經生一同唸《北斗經》⁵、樂師奏樂。這是道侶與眾神祇溝通的一種儀式。透過誦經及特定的拜祭儀式,將人間的疾苦上告神祇,並祈求神祇的祝福。這時,已有很多信眾站在主壇外,他們大部分是成年人,主要是各個家庭的成員,氣氛熱鬧。信眾到達廟堂後,會先購買香燭祭品,然後上香、祈求祝福。

對信眾來說,禮斗儀式有重大的意義。競投禮斗是信眾的一種功德。本年所競投的禮斗是在上年所開光、祝福的,不是屬於信眾的,已放在堂內整整一年,每天受到經生祝福。信眾投得

這些禮斗後,會放在堂內,受到經生祝福。信眾相信,投得禮斗,便會得到神祇的祝福,保佑信眾來年的生活平安。一般到來的信眾均有競投禮斗。禮斗分有不同類別和價格(見下表):

種類	價格
吉祥如意特別斗 ⁶	\$ 8,800
大斗主	\$ 5,000
副斗主	\$ 3,000
福斗	\$ 1,000
祿斗	\$ 500
壽斗	\$ 200

在各種禮斗中,以「吉祥如意特別斗」競爭最為激烈。信眾王先生是「特別斗」的斗主。他表示,「特別斗」是以先到先得的方式來競投的,而不是價高者得。以先到先得的形式投下禮斗是為了讓信眾們顯出其誠心,而不是以價高者得這種財雄勢大人士受惠的方式去投得。王先生還指出,「特別斗」會在儀式過後,安放在斗姆元君聖像旁邊。他認為愈接近元君愈好,因為愈能得到元君的庇佑。他指出,雖然這似乎是一種向神祇取得福氣的行為,但反而使他在日常的生活和工作上更努力。他明白要有收穫,必先要付出。對神祇的獻祭,是一種感謝、回饋。今年投得「特別斗」的信眾陳女士高興地表示,自從每年投得禮斗後,她的美容生意甚好,「順風順水」。她認為透過競投禮斗這種付出的行為,使個人能達至心安理得,對生活也能感受到神祇的賜福。她從儀式上體會到要向神祇獻上最好的祭品和心態。推而廣之,她在工作時常留意個人的努力和付出,才能實現自己的理想。經生王先生則指出,不同的價格迎合不同信眾的需要。只要投下禮斗,不論哪一價格,也同樣會得到神祇的祝福。他更表示,禮斗的收益會撥入道堂的營運經費,以及作慈善用途。

完成唸經和上香的儀式後,經生宣讀各斗主的名字。這是信眾們參與度最高的環節。各斗主前來主壇。由價格最高的「特別斗」斗主,到價格最低的「壽斗」斗主,按先後次序到主壇上香。各斗斗主在主壇內,帶上各種禮斗的彩帶⁷,

面向玉皇大帝上香、鞠躬，儀式便完成了。但是，因為禮斗數量眾多，只有「特別斗」、「大斗」和「副斗」的斗主需要到壇前向玉帝鞠躬。

3. 齋宴

「供諸天」科儀期間，道堂為信眾預備了齋宴。齋宴圍數眾多。全堂有100桌，每桌12人，能招待約1,200名信眾。齋宴分數個時段⁸進行。信眾憑席券⁹一張，便能一嘗齋宴滋味。信眾表示喜愛齋宴的安排，一方面，吃齋能清淨己身和不殺生；另一方面，信眾們有互相溝通的機會。信眾梁先生表示，當天前來參與儀式，不僅是為了祈福，也是希望與道堂信眾朋友見見面，聚首一堂，在聚餐中互相分享喜悅。他認為這是團聚的活動。

三、玉皇大帝寶誕的社會學意涵

社會學家涂爾幹（Emile Durkhiem）認為宗教是一種「集體表徵」，人們透過宗教儀式能建立具有凝聚力的社群，促進成員在群體內的身份認同。涂爾幹著重從宏觀角度看宗教群體的集體性。他認為，透過宗教儀式與慶典，參與成員會進入另一個精神世界。儀式過程包含一系列的集體活動，群體內的成員會分享共同的信念、符號和情感。在參與儀式的過程，成員會有集體亢奮的情緒。儀式參與者會暫時放下個人世俗的身份，在這宗教群體內建構另一個特定的身份。在儀式中，重要的是共同分享集體符號。對於某個群體來說，集體符號是獨特的、具有象徵意義的。一方面體現其群體的獨特性，另一方面則鞏固參與者對群體的內聚力。簡言之，宗教儀式能確立個人在群體內的歸屬感與身份認同，建立具團結性的道德社群。¹⁰

從玉皇大帝寶誕來看，這一年只有一次，信眾對此更珍而重之。從受訪信眾中得知，他們均有陪同親朋戚友前來參拜，更與其他信眾緊密連繫，是聖（sacred）的。相反，一些信眾在日常生活中普遍會做的私人事，是俗（profane）的。更有受訪信眾指出，他們認為這是一年一度的盛事，每年必定會抽時間前來。一方面為禮斗祈

福、酬謝神祇庇佑，另一方面是他們喜愛與信眾的互相交談及其熱鬧氣氛，具有團聚的功能。他們的共同信念是對玉皇大帝的敬重。他們相信只要誠心參拜、獻上最好，投得禮斗讓玉帝祈福，便能給予他們平安的心靈和順利的的生活。另外，更高的價值觀是信眾在日常生活中仍要像對神祇奉獻般的努力，認為在生活中要做一個好人。「努力」和「付出」是這個群體中最重要的道德價值，由此體現出信眾們的共同信念，使他們維持著對省善真堂的歸屬感。

除此之外，各斗主的禮斗能反映信眾對省善真堂的歸屬感。信眾在每年玉皇大帝寶誕均會投得禮斗。其中一項最重要的儀式是由經生逐一宣讀各斗主的名字，然後在玉帝前上香和參拜。首先，宣讀名字反映信眾屬於這個道堂，體現其團體成員的身份。投得的禮斗則會在儀式過後，寄存在堂內，直至下一年。當中經師會每天為各斗主及禮斗祈福，反映信眾對道堂的寄託和連繫。「禮斗」這個宗教符號有重要的象徵意義。一方面它象徵信眾每天得到神祇的祝福，另一方面也象徵著信眾在省善真堂的身份。由此可見，涂爾幹的「集體表徵」概念能夠解釋玉皇大帝寶誕對建構身份認同的作用。省善真堂的信徒透過參與儀式，他們的關係變得更緊密，並形成具有凝聚力的道德社群。

從玉皇大帝寶誕儀式中，我們發現儀式的一些轉變。現時大部分經生都是由中年至老年人來擔當的，原因是現今社會年輕的一輩都忙於工作，沒有時間來當經生。此外，玉皇大帝寶誕以往是在前一晚的凌晨開始舉行，但因為要配合信眾的需要，變成在正日的早上至中午時段進行。由此可見，雖然玉皇大帝寶誕這個傳統宗教儀式流傳至今，但也因著時代的變遷作出了改變。

四、總結

玉皇大帝寶誕儀式能讓信眾透過定期的集體慶典活動來增加團聚的機會。透過祭壇上的各種聖物，包括禮斗與其他祭品，能把神聖事物從世俗的事物中區分出來。這使得信眾們找到共享信仰的群體，以及具有道德價值的生活。因此，信

眾們能在共同參與的儀式中，分享共同的情感，從而建立宗教群體成員的身份。但是，在建構信眾身份認同中有其局限。道教儀式的個人性和競投禮斗所反映的階層性，都是值得思考的地方。雖然如此，從宏觀的角度看，涂爾幹的「集體表徵」概念能夠解釋玉皇大帝寶誕儀式如何促進信眾身份認同和形成具有凝聚力的道德社群。

註釋：

- ¹ 禮斗：主要是禮拜道教的斗姆元君及南北二斗星君。因為南斗星君主福壽，故又名南斗延壽賜福星君；而北斗星君主災厄，又稱為北斗消災解厄星君。經文及儀式的目的，是希望北斗星君體恤民間疾苦，為人民消災解厄，祈求南斗星君眷顧百姓，降福萬民。而科儀用紅色的斗桶，內放有米、鏡、尺、剪、燈、劍等，一般不會用秤的。
- ² 供諸天科儀：是道教眾多祈福科儀中，場面最盛大、壇場擺設最華麗、供品最豐富的。道堂敬奉的目的是向諸天仙聖感恩禮謝，虔謝聖真為眾生濟世普度。
- ³ 主科：一眾經生的代表，有領導的意思。
- ⁴ 意文是上奏天庭的呈文、公文。意文內載有進行科儀的目的、原因、進行法事的人。
- ⁵ 北斗經：經文的一種，意思是為禮斗祈福。
- ⁶ 吉祥如意特別斗：合共26個不同祝福語句的特別斗，包括：四海昇平、香港繁榮、國泰民安、福澤人間、工作順利、心想事成、吉星拱照、從心所欲、萬事勝意、福星高照、鴻運高照、一帆風順、大展鴻圖、生意興隆、步步高陞、東成西就、財源廣進、祿位晉賢、駿業永昌、鴻圖大展、四季平安、五福臨門、出入平安、年年有餘、琴瑟和諧、金玉滿堂、松柏長青、壽比南山、福祿壽全、龍馬精神。並隨斗附送金符牌一面、禮物包一份。因應信眾的需要，才分不同的價格。特別斗會在上一年十二月中旬對外公佈，信眾能自由到道堂辦事處買下，先到先得。若是上一年有信眾買下禮斗，也會優先給他們買下特別斗。
- ⁷ 彩帶：只有到壇前向玉帝鞠躬的斗主才能得到的肩帶。「特別斗」斗主屬於金色彩帶；「大斗」和「副斗」斗主則是紅色或藍色。
- ⁸ 齋宴時段：正午11時45分、1時正及下午6時和7時15分。
- ⁹ 席券：每張70元正。
- ¹⁰ 涂爾幹著，芮傳明譯，《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995），頁354-357。



圖1. 「供諸天」科儀道壇



圖2. 吉祥如意特別斗



圖3. 禮斗，主要是禮拜道教的斗姆元君及南北二斗星君。內放有米、鏡、尺、剪、燈、劍等。

活動消息

中山大學歷史人類學研究中心
香港科技大學華南研究中心
香港科大霍英東研究院華南研究中心之泛珠三角研究基地
香港中文大學—中山大學歷史人類學研究中心
合辦

歷史人類學研究生研討班（第29期）

2015年3月21日至22日

廣州市
中山大學南校區永芳堂

研究班每年舉辦二次，旨在為人文社會學科研究生提供
互相交流的機會，鼓勵多學科整合的研究取向

●論文報告人參加辦法

○論文報告人必須為碩士或博士班最後一年學生，報告題目必須為其本人學位論文。

○請於2015年2月21日前將報告提綱以電郵方式同時送

中山大學歷史人類學研究中心 唐金英收 (tangjy8@mail.sysu.edu.cn) 及

香港科技大學華南研究中心 黃永豪收 (schina@ust.hk)

○提綱內容：

1.學位論文題目；2.有關課題的研究綜述；3.論文各章節簡介；4.參考書目。

○主辦機構負責論文報告人往返車費(火車硬臥或高鐵二等座席)及會議舉行期間之食宿費用。

○主辦機構將於3月7日前通知是否接納申請，並安排報告日期。

●參與研討班者報名辦法

○歡迎各相關學科研究生參加討論。

○主辦機構負責參與者會議舉行期間之食宿費用。

○往返旅費由參加者自理。

○請於2015年3月7日前，將姓名、所屬學校、院、系、暫擬學位論文題目等資料
以電郵同時送tangjy8@mail.sysu.edu.cn 及 schina@ust.hk。

●查詢

○中山大學歷史人類學研究中心

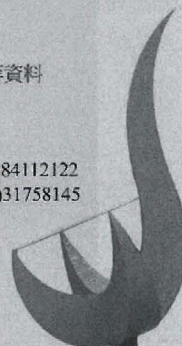
電話：(020)84114831

傳真：(020)84112122

○香港科技大學華南研究中心

電話：(852)23587778

傳真：(852)31758145



The UGC AoE Scheme: The Historical Anthropology of Chinese Society
卓越學科領域計劃項目：「中國社會的歷史人類學研究」

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》讀者回條*

____更改地址

____新訂戶

姓名 (Name) : _____ 先生 / 女士 (Mr / Ms.)

服務機構 (Institution) : _____

通訊地址 (Mailing Address) : _____

電話 (Phone) : _____ 電子郵箱 (E-mail) : _____

*上述資料只用作華南研究資料中心系統通訊之用。

田野與文獻：華南研究資料中心通訊

Fieldwork and Documents:

South China Research Resource Station Newsletter

徵稿啟事

- (一) 本刊由「香港科技大學華南研究中心」出版。
- (二) 本刊為季刊，每年出版四期。分別為一月十五日、四月十五日、七月十五日和十月十五日。
- (三) 本刊接受有關華南地域社會研究的學術動態介紹，包括學術會議、研討會紀要；研究機構、資料中心介紹；田野考察報告及文獻資料介紹等。
- (四) 來稿必須為從未發表的文章。
- (五) 來稿中、英文不拘，字數原則上以不超過五千字為限。
- (六) 截稿日期為一月一日、四月一日、七月一日和十月一日。
- (七) 本刊不設稿酬，來稿一經刊登，作者將獲贈該期十本。
- (八) 來稿可以原稿紙書寫，或以電腦文件方式寄本刊。
- (九) 來稿由本刊編輯委員會審閱。
- (十) 收稿地址：

(1) 香港九龍清水灣道

香港科技大學華南研究中心

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

黃永豪先生收

電郵：schina@ust.hk

(2) 中國廣州市

中山大學歷史人類學研究中心轉

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

黃曉玲小姐收

電郵：hshac@mail.sysu.edu.cn