

泰國宗教文化中的華人「民俗佛教」元素探析*

釋聖因

泰國國際佛教大學佛教研究博士學位學程博士候選人

摘 要

泰國的宗教文化在南傳上座部佛教的表層下有著深厚的華人「民俗佛教」底蘊，「民俗佛教」對泰國宗教文化的影響表現在多個方面。泰國是華人文化和「民俗佛教」在東南亞的近代傳播和發展的縮影，本文以期為豐富海外華人信仰和東南亞宗教研究提供新的視角。

泰國原本是南傳佛教傳統，自華人文化和民俗信仰的傳入、華人佛教僧團（Jin Nikāya）的創立，相互地融入，形成了「民俗佛教」。所謂「民俗佛教」，是指雜糅正統佛教、民俗信仰而孕育

* 本文曾發表於國立政治大學宗教研究所舉辦之「2024政大宗教研究生論壇」（2024年6月3-4日），蒙會議評論人譚偉倫教授，以及林振源教授、李玉珍教授垂賜卓見，並承博士導師真禪法師、闢正宗教授的悉心謚正，中國雲南段立生教授、李雪梅老師，泰國用發法師、用興法師、悟法法師等師友商訂疑義，在此謹致謝忱。

的一種泰國華人獨有的宗教信仰形式，即泰華人將佛教教義與民間信仰實踐相互融合的生活化宗教型態。

作為一種生活實踐的宗教，「民俗佛教」直到19世紀末才在泰國逐漸形成規模，但無論是對泰國的主流宗教文化抑或社會民眾的日常生活，其影響深遠。本文基於華人佛教和民俗信仰對泰國宗教文化的作用，採用歐大年（Daniel L. Overmyer）「歷文實」（HTF，即「歷史」（history）、文獻（text）和「實地調查」（fieldwork）的宗教研究方法，從「大眾信仰」、「語言文學」、「王室宗教禮儀」、「華人教團身份」等方面來闡明「民俗佛教」在泰國的存在形式、元素及其特徵，同時剖析其在泰國影響廣泛的原因，並對在當代的發展變遷狀況作出分析和思考。

關鍵詞：泰國、宗教文化、華人佛教、民俗佛教、華人信仰

An Analysis of the Elements of “Folk-Buddhism” in Thai Religious Culture

Sheng-Yin Shih (Yaoyuan Shi)

Doctoral Candidate, Doctoral Program in Buddhist Studies,
International Buddhist College, Thailand

Abstract

Beneath the surface of *Theravada* Buddhism lies a profound undercurrent of Chinese “folk-Buddhism” elements within Thai religious culture. The influence of “folk-Buddhism” on Thai religious culture manifests itself in multiple aspects. Thailand mirrors the modern transmission and development of Chinese culture and “folk-Buddhism” in Southeast Asia. This article aims to provide new perspectives for enriching the study of Chinese Beliefs and religions in Southeast Asia.

Thailand originally had a tradition of *Theravada* Buddhism. However, with the introduction of Chinese culture and folk beliefs, along with the establishment of *Jin Nikāya* (Chinese Buddhism Sect) a unique form of “folk-Buddhism” emerged in Thailand. In this article, “folk-Buddhism” refers to a distinctive religious form among

Thai-Chinese, which blends orthodox Buddhist teachings with folk beliefs, representing the fusion of Buddhist doctrines and folk practices in their daily lives.

Although Chinese “folk-Buddhism,” a religion grounded in lived practices, did not gain significant prominence in Thailand until the late 19th century, its influence on mainstream Thai religious culture and daily life has been profound. Considering the impact of Chinese Buddhism and folk beliefs on Thai religious culture, this article employs Daniel Overmyer’s “HTF” (History, Text, and Fieldwork) approach to religious studies. It elucidates the existence, elements, and characteristics of Chinese “folk-Buddhism” in Thailand through the lenses of popular beliefs, linguistic literature, royal religious rituals, and the identity of Chinese religious orders. Simultaneously, it analyses the reasons behind the widespread influence of Chinese “folk-Buddhism” in Thailand and reflects on its contemporary developmental changes.

Keywords: Thailand, Religious Culture, Chinese Buddhism, Folk-Buddhism, Chinese Beliefs

目 次

-
- 一、前言
 - 二、大眾信仰中的「民俗佛教」表達
 - 三、語言文學中的「民俗佛教」呈現
 - 四、王室宗教禮儀中的「民俗佛教」傳統
 - 五、以華人教團身份存在的「民俗佛教」
 - 六、結論
-



一、前言

泰國（Kingdom of Thailand）作為東南亞國家之一，是一個多元族裔的國家，主要由泰族（Thai）、華人裔（Thai-Chinese或Sino-Thai）、寮族（Lao）、馬來族（Malay）、高棉族（Khmer）及高地族裔（Hill Tribes）等族群所組成。在這種多元族裔的構成中，華人裔族群人口龐大，是泰國最主要的少數民族之一。

華人與泰國的淵源可上溯素可泰王朝時期（Sukhothai Kingdom, A.D. 1257-1436），自那時起，大量華人移民開始定居泰國，其中包括來自潮州、客家、海南、廣東及福建等地的移民，以潮州人居多。¹至阿瑜陀耶王朝時期（Ayutthaya Kingdom, A.D. 1351-1767），泰國開始出現小規模的華人社群。據朱傑勤《東南亞華僑史》提及，清朝嘉靖十五年（A.D. 1536）黃衷《海語》記載：「雖王之妻妾，皆盛飾倚市，與漢兒相貿易，不訝亦不敢亂……有奶街（又稱奶該），為華人流寓者之，土夷乃散處水柵板閣，蔭以茭草，無洵瓦也」²。經考證，「奶街」並非指一條街道，而是泰語‘Nai Kai’一詞的音譯（漢字「街」古讀音同現粵語‘GAI’），原是位於泰國大城府的河流‘Klong Nai Kai’）的名稱，由於河岸兩側聚居了大量華人，因此形成重要的商業區，直至今日，該地區仍是規模不小的華人社區。施堅雅對此也提及「隨著時局更迭，流寓泰國的華人人數不斷增加」。³到曼谷王朝（Chakri

¹ 薛君度、曹雲華，《戰後東南亞華人社會變遷》〈泰國華人社會初探〉（北京：中國華僑出版社，1999年），頁69。

² 朱傑勤，《東南亞華僑史（外一種）》（北京：中華書局，2008年），頁22。

³ 施堅雅（Skinner, William）著，許華等譯，《泰國華人社會——歷史的分析》（廈門：廈門大學出版社，2010年），頁55。

Dynasty, A.D. 1782-) 約19世紀後半葉時期，估計有約150萬華人定居泰國，該數量約佔當時東南亞華人總數的一半左右。現今，準確統計泰國華人口數字已成困難，但根據《海外華人百科全書》的記載，泰國華人口約佔泰國總人口的10%左右，⁴ 若以父母均為華人為標準，泰國華人規模超過500萬；若是將全部帶有華人血統的混血後裔算入其中，這一族群規模超過2600萬。如今，這些華人移民散布於泰國各地，但主要集中於曼谷都會區。

「華人」在泰國有兩層含義，其一是具有中國國籍在泰定居的海外華人（Overseas Chinese），或又稱為「華僑」；其二是指華僑華人的後代，具有泰國國籍的華裔（Thais of Chinese descent）。在泰國形成了許多華人社區，在家庭內，他們會使用家鄉方言，對外則使用泰語。如今，泰國華人保留著部分的華人文化，但同時也認同泰國文化。⁵ 華人社會團體中，以中國縣市為基礎成立同鄉會，⁶ 它們的形成，鄭志明認為：「主要還是以『五緣』：地緣、關係性宗族親戚的認同、信仰性神明祭祀的認同、業緣、物緣，作為群體聯繫的基礎，建立起互補互助的共利結構，其中宗教為重要的文化凝聚力。」⁷ 這些會館的活動，對華人的身

⁴ 「由於泰國華人同化程度較高，無法對華人的人口進行專門的統計。據潘翎主編的《海外華人百科全書》的估計，目前泰國華人約有450-600萬人，佔全國人口的10%左右。」薛君度、曹雲華主編1999，頁87。

⁵ 「與吞府祥光精舍住持用發法師訪談」，訪談時間：2022/7/30。

⁶ 由潮州、客家、廣肇、海南、福建、江浙、臺灣、雲南、廣西組成的九屬會館，遍佈曼谷、宋卡、合艾、普吉、董里等地，涵蓋並代表了全泰數千萬華僑華裔。羅欽文，〈曼谷隨筆：泰國華人社團繁多五彩繽紛維繫鄉緣〉，「中國新聞網」，<https://www.chinanews.com.cn.proxy.xianning.gov.cn/news/2004year/2004-06-30/26/454130.shtml>，瀏覽日期：2024/5/22。

⁷ 鄭志明，〈泰國華人社會與宗教（上）〉，《華僑大學學報（哲學社會科學版）》第4期（2005年），頁31。

份認同和華人文化的傳播起到重要作用。

泰國主要信奉的佛教是南傳上座部（*Theravada Buddhism*），而中國佛教屬大乘佛教（*Mahayana Buddhism*），自拉瑪三世國王（*Rama III*, A.D. 1788-1851）開始，部分泰式佛寺建築開始受到中國文化影響，呈現出中式寺院的風格，這也成為泰國華人前往泰式寺院朝拜的原因之一。不過，段立生《泰國佛教史》指出：「真正意義上的中式佛教寺院，是在拉瑪五世時期（*Rama V*, A.D. 1853-1910）才開始出現的」，當時由廣東嘉應州（今廣東梅州）出家僧續行大師（?- 約A.D. 1888）率先在泰國創辦了「龍蓮禪寺」，後被拉瑪五世依其中文意義賜予泰語名‘*Wat Mangkon Kamalawat*’。⁸

除了佛教信仰外，自古以來，泰國和中國都普遍存在著民間信仰，對大自然神祇、祖先及已故親人的崇拜信仰。這種信仰源於人們對「鬼魂」、「靈魂」具有超自然能力的看法，認為它們能夠給活人帶來福祉或是災禍，因而必須加以尊崇和祭拜。同時，他們還期望透過一系列儀式，讓亡者的生活如同生前一般安康。正因如此，古代中國人經常修繕陵墓、墳冢，並按年節舉行祭祀活動等。⁹

華人文化中所蘊含儒釋道、民間信仰體系裡的多種元素，它們相互融合、並存共濟，構成了華人獨特的精神文化面貌。此種複雜多元的宗教文化傳統，也為後來中國佛教在海外東南亞等地的傳播奠定基礎。自華人文化和民俗信仰的傳入、「華人教

⁸ 段立生，《泰國佛教史》（上海：上海社會科學院出版社，2022年），頁108-109。

⁹ 「與曼谷覺園念佛林住持用興法師訪談」，訪談時間：2022/9/11。

團」¹⁰的創立，相互地融合，形成了「民俗佛教」。

值得注意的是，本文的華人「民俗佛教」，特指雜糅正統佛教、民俗信仰而孕育的一種泰國華人獨有的宗教信仰形式，即泰華人將佛教教義與民間信仰實踐相互融合的生活化宗教型態。作為一種生活實踐的宗教，「民俗佛教」直到19世紀末才在泰國逐漸形成規模，但無論是對泰國的主流宗教文化抑或是社會民眾的日常生活，其影響深遠。

「民俗佛教」概念，最早出現於歐大年（Daniel L. Overmyer, A.D. 1935-2021）*Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* 一書中，提到所謂「民俗佛教」是指佛教中的民間教派，而且「最早出現於五世紀初期的北魏」，以「彌勒教、白蓮教、白雲教、羅教或無為教」等作為代表。¹¹ 因此可知，本文中「民俗佛教」內涵並不完全等同於「Folk Buddhist

¹⁰ 華人數團，即泰國的漢傳佛教，相關研究，如林桂利《泰國漢傳佛教——以曼谷龍蓮寺為中心》，選取具有代表性的龍蓮寺進行個案分析，融合了歷史梳理、實地調研和理論分析，較為全面地展現了泰國漢傳佛教在當地華人社會中的重要地位和文化意義。徐國隆《泰國漢傳佛教之研究：以泰國華宗普門報恩寺為例》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、有失理性的語句，對僧團真實現狀敘述並不客觀。本文使用「華人數團」，是放入整個泰國佛教的宗派中論述，為泰語Jin Nikāya（Jin-華人，Nikāya-教團）的直譯，也有學者譯成「華宗」。雖然本文在探討「華人數團」，但部分訪談是在泰漢傳佛教的另外一個宗派——「越宗」（Anam Nikāya）佛寺（如合艾慶壽寺），並不妨礙訪談的內容，反而能從第三者的角度更為客觀；「越宗」佛寺大部分也為華人僧侶，最大區別是在誦經方面，唸的是越南語發音但泰文標記的漢文佛經，他們也會受邀到其他華人數團的寺院參與法會儀式和活動。關於「越宗」佛教的研究，可參考拙作，〈民俗人間孰更宜？探析泰國漢傳「越宗」佛教的歷史與發展〉，《佛光學報》第10卷第2期（2024年7月），頁141-188。

¹¹ 歐大年（Overmyer, Daniel L.）著，劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》（上海：上海古籍出版社，1993年），頁2。

Religion’。¹²

「民俗佛教」的特徵，本文依據並結合李四龍〈民俗佛教的形成與特徵〉¹³和唐忠毛〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉¹⁴的觀點，認為「民俗佛教」在泰國宗教文化中的傳播、存在形式有如下特徵：一、社會生活的功能性，二、神佛道的多重性，三、信仰實踐的功利性，四、活動儀式的集體性。「民俗佛教」主要弘化方式和內容，是替信眾舉行追薦冥福和為亡靈超昇善道的「功德」佛事。

泰國自古至今，深受印度文化、中華文化的影響，當今也受到西方文化的衝擊。這些外來的文化透過本土化的吸收、融化和

¹² 經歐大年本人同意，在1993年由上海古籍出版社出版的中譯本，改名為《中國民間宗教教派研究》，譯者將‘Folk Buddhist Religion’一詞譯為「民間宗教」。中譯者或許認為，歐大年所指的這些「佛教中的民間教派」，更貼切地說屬於「民間宗教」而非「民俗佛教」。從宗教實踐的角度來看，佛教與非佛教實踐的界限未能明確劃分，因此中譯者選擇不用「佛教」來統稱這些實踐，而採用了更為寬泛的「民間宗教」一詞。然而，也有學者傾向於使用「佛教」一詞來指涉這些多元的宗教實踐現象。雖然觀點不一，但筆者可以接受將某些與佛僧及寺院有關的「非佛教」實踐指稱為「民間宗教」。不過，為更準確傳達歐大年的原意及論述視角，筆者認為直譯為「民俗佛教」更為恰當。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，特別是譚偉倫所編寫的《民間佛教研究》論文集，在其〈建立民間佛教研究領域芻議〉一文中，提到「民間佛教」是指在鄉鎮社會中，佛教與地方宗教文化結合而有的不同呈現，比如發展出新的神祇、儀式和地方信仰模式等。該論文集主要從「地方佛教」、「宗派佛教」和「儀式佛教」三方面來探討佛教在中國民間社會中的開展。譚偉倫編，《民間佛教研究》（北京：中華書局，2007年），頁6-12。

¹³ 李四龍，〈民俗佛教的形成與特徵〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》第4期（1995年），頁58-59。

¹⁴ 唐忠毛，〈人間佛教發展過程中的民間與民俗化問題淺論〉，程恭讓等合著，《2015星雲大師人間佛教理論實踐研究》（下）（高雄：佛光文化，2016年），頁426。

變異過程，造就了多姿多彩、獨具風格的泰國文化景觀。

「文化」，簡言之，「凡是超越本能的、人類有意識地作用於自然界和社會的一切活動及其結果，都屬於文化；或者說，『自然的人化』即是文化。」¹⁵，另外「文化」又有廣義與狹義之分，廣義文化包含物質和精神文化，狹義文化則專指精神文化，或又稱觀念文化。

從社會物質生產角度分析，泰國民俗學家李光榮（阿努曼·拉查東，Phraya Anuman Rajadhon, A.D. 1888-1969）認為，「泰族傳統文化基本上是一種農業文化。」¹⁶然而，在相當程度上，農業文化直接或間接受到宗教的節日和儀式的影響。若從文化屬性角度分析，泰族的傳統文化，還帶著深深的孟族文化、高棉文化、印度文化以及中華文化的烙印，無論是語言詞彙、宗教信仰、風俗習慣，都是如此。¹⁷正如李光榮所說：「民族性、國度性是文化的重要屬性」¹⁸，使其成為國家文化體系中不可或缺的重要體現。從意識形態角度去分析，泰國文化就是宗教文化。對此，李光榮闡述：「從根本上來說，泰國文化可以用一個詞來概括，即宗教。……只是在近代，由於西方文化的影響，其文化才

¹⁵ 張岱年、方克立，《中國文化概論》（上冊）（桃園：昌明文化，2016年），頁364。

¹⁶ 李光榮（Anuman Rajadhon, Phraya）著，馬寧譯，《泰國傳統文化與民俗》（廣州：中山大學出版社，1987年），頁20。（李光榮，祖籍中國廣東潮州，曾祖父、祖父、母皆為泰國華裔，於1911年受到拉瑪六世時的封賜為「坤阿努曼拉查東」，1916年、1920年、1924年分別受泰王封賜為「鑾」、「帕」、「帕耶」；所賜名「阿努曼·拉查東」，之後他常以此作為筆名使用。另外，披耶是尊稱，阿努曼·拉查東是泰語名。）

¹⁷ 黎道綱，《泰國古代史地叢考》（北京：中華書局，2000年），頁244。

¹⁸ 同註16，頁27。

有了某些變化。在國內的先進地區里，泰族文化已趨於世俗化，然而對整個人民說來，宗教文化仍然是一個現實的力量。」¹⁹ 因此，我們可以清晰理解，泰國文化的根基深植於宗教，構成社會價值觀與生活方式的核心，雖然現代化與西方影響促使部分地區世俗化，但宗教文化仍是塑造泰國人民信仰與行為的重要力量。

本文探討範圍為華人「民俗佛教」和泰國宗教文化，相關中文文獻，較有代表性的是段立生《泰國的中式寺廟》一書²⁰，作者透過對泰國60多座中式寺廟的實地調查研究，系統整理了每一處寺廟的地理位置、所屬教派、建築結構等信息，較為全面地勾勒泰國華人社會與宗教互動的整體面貌，為後繼相關研究提供了寶貴資料，但是需要進一步深挖其中的宗教文化內涵，尤其是華人寺廟所承擔的功能和影響。鄭志明《泰國華人社會與宗教》是較早期全面論述泰國華人社團形成過程、區域宗教信仰狀況以及宗教團體發展歷史現狀的重要研究。前人的研究，給予本文很大的啟發作用，對於華人社會與宗教研究，筆者認為需要結合華人民俗信仰、華人文化一起來看待，闡述華人宗教社會的特殊性和現實利益方面，仍有待進一步的系統整理，給予較為清楚的說明。

如今，「佛教在海外華人社會的影響如何」逐漸成為一個有價值的研究課題，在對東南亞華人信仰的研究中，結合華人社會史、佛教文獻、華人文化和實際考察的系統研究尚少有見及，本文以期為豐富海外華人信仰和東南亞宗教研究提供新的視角。筆

¹⁹ 同註16，頁20。

²⁰ 段立生，《泰國的中式寺廟》（曼谷：泰國大同社會出版，1996年），頁1-10。

者根植於華人佛教與民俗信仰對泰國宗教文化產生的影響，採納歐大年所提倡的「歷文實」(HTF，即「歷史」(history)、文獻(text)和「實地調查」(fieldwork))的宗教研究方法，²¹ 透過檢視「大眾信仰」、「語言文學」、「王室宗教禮儀」以及「華文教團身份」等面向，旨在闡明華人「民俗佛教」在泰國的存在形式、具體元素及其特徵。同時，進一步探討「民俗佛教」在泰國影響廣泛的原因，並對其在當代的發展變遷狀況進行分析和思考。

二、大眾信仰中的「民俗佛教」表達

任何社會都處於不斷變遷之中，每種文化亦必須根據外部環境與內在條件的變化而持續調適。在社會生活的代際更迭過程中，「民俗佛教」作為一種傳承性文化不斷被後繼者複製，藉此維繫著社會的連續性。正如鍾敬文《民俗學概念》一書中所言：「(它)是人們認同自己所屬集團的標識，例如世界各地的華僑，雖然身處異地，但他們通過講漢語，吃中餐，過中國傳統節日等方式，與自己的民族保持認同。」²²——「民俗佛教」不僅統一社會成員的行為模式，更為重要的是維繫著群體或民族的文化認同。

早期移居泰國的華人，多為農民、工人，當他們離鄉背井，

²¹ 歐大年，〈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》第2卷第1期（2004年4月），頁202。此外，譚偉倫〈建立民間佛教研究領域芻議〉中也認為：「作為了解佛教在民間開展的三個面向。這都要求我們放下所謂『正信佛教』的標籤和『佛教應該是怎樣』的信仰規範問題，採取新的方法（田野考察與文獻分析的雙軌研究法）與新的態度（非認信性與批判性）來擴闊中國佛教研究的領域。」（譚偉倫編2007，頁12）。

²² 參鍾敬文主編，《民俗學概念》（上海：上海文藝出版社，1998年），頁30。

單身或群體移居異國他鄉時，首先感受到的是人地生疏、缺乏安全感。因此，他們期望透過敬奉故鄉神靈，以求其保佑在新的國度安居樂業，除了日常平安，也助他們逢凶化吉，成為強有力的精神支柱。故而，移民華人不僅將整套故鄉風俗習慣遷移至泰國，更以集資等方式，興建起公共寺廟，提供給「民俗佛教」信仰的實體空間。這正體現出「民俗佛教」的特徵之一，「社會生活的功能性（functionality of social life）」。

這些中式寺廟並非僅僅是佛教寺院、道教道觀或神祠，它們更象徵著華人文化的傳承與發揚。這種文化因素不僅體現在中國本土，更植根於曾深受中華文化影響的泰國土壤中。因此，這些寺廟及其所代表的中華文化，必然會與當地本土文化產生交流融合，形成「你中有我、我中有你」的文化互鑑局面。正是由於這種民間文化相互渲染、包容共存的態度，華人才得以源源不斷地在泰國紮根、生根，各式寺廟也得以在當地建立。

根據泰國宗教廳統計，僅曼谷市內就有129座中式寺廟。²³ 這些寺廟在華人日常生活中扮演著不可忽視的角色，主要包括：1. 作為華人的精神家園，2. 是華人舉行宗教活動的公共場所，3. 提供華人社交活動的場地，4. 作為華人扶貧救災的慈善機構。目前全國各地分布著數量眾多的華人寺廟，如曼谷的龍蓮寺、普門報恩寺、大峰祖師廟、觀音古廟、本頭公廟、關公廟、大聖佛祖廟等。在許許多多的寺廟中，往往神佛道不分，既供奉佛教的釋迦佛陀、藥師佛、觀音菩薩等，也有道教的玄天上帝、玉皇大帝、關公、媽祖等，還有本頭公（即土地公）、財神、華佗、太歲、齊天大聖等民間各路神祇。華人修建寺廟，三教諸神混雜供奉，雖

²³ 段立生2022，頁56。

然在拜的對象有所不同，但是他們彼此對佛、神的敬意都是發自內心的虔誠，希望得到佛、神的保佑。²⁴ 這正體現了「民俗佛教」的特徵之一，「神佛道的多重性」(The syncretism of gods, Buddhism, and Daoism)，它不同於「解脫道」的小乘佛教(Hinayana Buddhism)或者「菩薩道」的大乘佛教。「多重性」，是「民俗佛教」自發的、活潑的特徵，又稱為「多層複合信仰」(Syncretism)。「多重性」特點是各宗教信仰得以交流，「民俗佛教」信仰在民間得以傳播的內在原因。

「民俗佛教」雖然至高信仰對象是佛陀，但也不會有宗教門戶之見，什麼有利自己，就信什麼，拜什麼，只希望透過多拜能得到更多的神祇保佑，心裡更安穩。²⁵ 正統佛教會有其「倫理的、哲學的完整體系」²⁶，教義主要有四諦、八正道、十二因緣、四攝六度、業力、解脫等，這也僅是其中一部分。大乘佛教的最高目標是自度度他、成就佛道，然而「民俗佛教」不重視其教義，只知道佛菩薩是好人，能救苦救難，拜佛求神，希望避邪納福、平安健康，獲得切實利益，今生沒有，來生也行。²⁷ 這就是一部分人對於佛教的認知，此種認知又呈現出「民俗佛教」的另一個特徵——「信仰實踐的功利性」(The utilitarianism in religious practice)。關於「功利性」，陶立璠《民俗學》中指出：

民俗宗教在民間傳播時，都和它的實用、功利目的緊密相連。……現代宗教當然也含有功利目的，但它

²⁴ 「與合艾慶壽寺住持善語法師訪談」，訪談時間：2022/4/12。

²⁵ 參烏丙安，《中國民俗學》（長春：遼寧大學出版社，1999年），頁276。

²⁶ 同前註，頁274。

²⁷ 「與佛統府興盛寺住持善報法師訪談」，訪談時間：2022/1/1。

所強調的是修行和自身的完善。²⁸

若單從信仰的「功利性」層面而言，佛教容易淪為一種純粹的「求福祈禱」行為，這與佛陀的本懷相去甚遠。然而，佛陀教導的「正統佛教」並不反對供養與禮敬，但這只是修行的一部分，應當將「信仰」轉化為「修行」，將「求福」轉化為「行善」，並以正確的方式來理解佛陀的教法，方可獲得真正的內心安穩與解脫。

李光榮（Phraya Anuman Rajadhon）則認為「任何一種宗教，都要把它的理論分為兩部分，一部分適用於文化水平較高的人，一部分適用於人民大眾。」²⁹ 同樣，「民俗佛教」在泰國同時存在著這樣兩種情況：一方面，它深深紮根於民間大眾的日常生活信仰之中，作為祈求吉祥、消災解厄的重要渠道；另一方面，它也以寺廟的形式組織起來，成為一種正式的宗教實體和制度化的信仰系統。這種兩種情況的存在，說明佛教為了廣為民眾所接受和信奉而採取一種開放、包容的態度，對民間固有的信仰習俗持一種默認和融合的立場，而非一味排斥或否定。從宗教學的角度來看，這種現象也可視為佛教在泰國這一本土化和世俗化過程的結果。

佛教中教義以「業果報應」為例，又稱為「業力」（kamma），在部派佛教認為，「業」既是行造做的果，也是再次遇到緣境時產生行的因。按造作劃分，業分三種：「身、語、意業」。按果報劃分，業分四種：「黑黑異熟業、白白異熟業、黑白黑白異熟業、

²⁸ 陶立璠，《民俗學》（北京：學苑出版社，2003年），頁335。

²⁹ 李光榮（Anuman Rajadhon, Phraya）著，段立生譯，《泰國當代文化名人：披耶阿努曼拉查東生平及著作》（廣州：中山大學出版社，1987年），頁45。

非黑非白無異熟業」。³⁰ 其次，「大乘佛教教義中的業是道德因果規律，輪迴是其必然結果，佛教的業與輪迴相互關聯，它們是互為因、互為果的。」³¹ ——「業力」以論述因緣果報的因果論為代表。做十種善行，所造之業稱十善業（Daśa-kuśala-karmāni），例如不妄語、不惡口、不兩舌、不綺語，就造了口善業。相反所造則稱之為十惡業（daśa-kuśala-karma-pathāni）。經中說明，諸佛菩薩有一方法，能除掉一切痛苦，遠離惡道，這個方法就是修行十善業道。³²

對於上述教義，「民俗佛教」只談及「善有善報，惡有惡報」，做功德、善事多的人，能獲得今生的健康和財富，死後能進入天堂；佛陀認為「天人」還是屬於「六道輪迴」，但是他們更願意進入天堂而非「涅槃解脫」。與「正統佛教」對教義認知與接受程度的不同，泰國華人將佛教教義與民間信仰實踐相互融合，形成一種生活化宗教型態，「民俗佛教」就應運而生了。

總的來說，泰國「民俗佛教」以「大眾信仰」形式傳播、存在，既體現了佛教對民間文化的開放包容，也折射出宗教本身世俗化、本土化的適應性發展軌跡，兩者的結合，孕育出獨樹一幟的泰國宗教文化。

³⁰ 迦多衍尼子造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨發智論》卷11，《大正藏》冊26，頁972中。

³¹ 那難陀（Narada Mahathera）著，釋學愚譯，《佛陀與佛法》（臺北：佛陀教育中心，2000年），頁22。

³² 唐·實叉難陀譯，《十善業道經》：「當知此十善業，乃至能令十力、無畏、十八不共一切佛法皆得圓滿。是故汝等應勤修學！」（《大正藏》冊15，頁159上）。

三、語言文學中的「民俗佛教」呈現

泰國早期文學的發展，與宗教文化的傳播和影響關係密切。素可泰王朝第三代國王蘭甘亨王（Ram khamhaeng，A.D. 1237？- 1298？）為擺脫高棉（吉蔑）王國（Khmer Empire，A.D. 802-1431？）的控制，於1283年在古高棉文的基礎上創造了素可泰時期的泰文書寫系統，標誌著泰國書面文學的正式誕生；如巴朗·納納空（Plurang, Na Nakhōn）的《泰國文學史》所述「泰國的古代文學基本上就是宗教文學和宮廷文學組成」³³，因此，泰國古代文學的發展，既是王權象徵的文化展演，也是佛教信仰實踐的語言載體。

素可泰王朝時期，佛教與婆羅門教在此地區已有傳播。當時的宗教文獻及頌詞曾鐫刻於石碑之上，成為現存泰國最早的歷史、文學作品，其中《蘭甘亨碑文》（The King Ram Khamhaeng Inscription）最為著名。該時期最具代表性的宗教文學作品為《三界經》（Traibhumikatha），由五世王立泰（Phaya Lithai，A.D.？- 1368）根據三十部佛經彙編而成，優美散文描摹欲界、色界及無色界三界景象，闡述佛教思想，由於它是用泰文寫成，用詞優美動聽，還常有諺語、格言，描述生動而有哲理，作者選擇適合泰國人的心理、觀念等而有所側重來編寫。因此，「它反而比巴利語的佛經更加易讀、易懂，成為一部普及本、簡本、泰國本地的『佛經』」³⁴，對泰國社會佛教觀的形成及文學發展影響深遠。

³³ 參見Plurang, Na Nakhōn, *Prawat wannakhadī Thai: samrap naksuksā*, Bangkok: Thai Watthana Phānit, 1963, pp. 23-26.

³⁴ 戚盛中，《泰國民俗與文化》（北京：北京大學出版社，2013年），頁177。筆

泰國文學的發展與宗教文化傳統密不可分，宗教文學與宮廷文學是主要體裁，以詩歌的形式表現出來、以民歌的方式唱出來、以戲劇的型態演出來，深深揉合了佛教、婆羅門教等宗教思想精華，同時也吸納融匯了高棉與印度等外來文化影響，在作品中，也描述了民眾的日常生活。

「民俗佛教」對於泰國的語言文學作品而言，一方面繼承著華人文化、儒家思想的血脈，一方面也從大乘佛教、小乘佛教的思想中，汲取一些有益養分。泰國的語言文學中，體現出鮮明的選擇性，更多汲取的是儒家學說蘊含的孝悌忠恕之道德理念、勵志立業的人生抱負，而非佛教出世離俗、隨緣放下、解脫涅槃的理念。往往對「民俗佛教」表示出現極大熱情，最為突出的就是對文學社會功用的理解和贊同。

作為一種生活實踐的宗教，佛教本身就具有一整套循循善誘、潛移默化的宣化理念和教育方式。佛教勉人虔誠信奉因果報應，明辨是非善惡，期望信眾秉持善行以獲得平安、健康和幸福。也可以這麼說，佛陀本人具有高超的文學天賦，開創了借助文學手段傳播宗教理念的做法，體現了宗教與文學的傳統聯繫。在這種宗教文學作品中，「民俗佛教」的特徵之一「社會生活的功能性」被突出體現在對世間因果、警世勸世等佛家觀念的反復敘述之中。

泰國文學，特別是在民俗佛教背景下，高度重視文學的社會功能性價值。以泰國「潮州劇」³⁵（Teochew Opera）為例，無論是

者認為，與其說是「經」，不如稱之論著，更恰當。

³⁵ 關於劇團演出（戲劇）是否是「文學」的問題，需要釐清的是，二者之間有著密不可分的聯繫。戲劇的靈魂是文學，戲劇的情節、人物和對白都是來源於文學作品的創作。戲劇的劇本是基於文學作品改編的，而文學作品也常常

主題設立、題材選擇，還是藝術結構，都極大程度地服從於「社會生活的功能性」需求，使其具有鮮明的驅邪納祥、祈福禳災的「民俗佛教」屬性。

在文學語言方面，潮汕語言的影響以及潮人在泰國的生存狀態經常反映在泰國的古典文學、詩歌和戲劇中。泰國潮劇源於中國，經歷「傳入、現代化和泰國化」三個階段。³⁶ 它蘊藏著當地華人的信仰與道德倫理，是泰國宗教文化重要組成部分，成為溝通當地華人與神靈的藝術媒介，體現了民俗佛教的特徵之一，即「活動儀式的集體性」(The collectivism of rituals and ceremonies)。在泰國，佛教是集體性的宗教，佛教中一些與民眾關係密切的活動勢必成為一種民俗事象。

以下是筆者於2022年九皇齋節(Nine Emperor Gods Festival)期間(9月25日-10月4日)，實地觀察北標府(Saraburi)菩木老齋堂(Old Shrine of Phra Phutthabat Temple)的潮州劇團的演出。潮劇正戲演出前，是重要的「扮仙戲」(Playing the Role of God)環節，「扮仙戲」又稱「吉祥戲」、「開場戲」，指的是在上演正戲之前出演的一系列儀式短劇，以及與之相關的冠仙儀式，常由四出

借鑒了戲劇的技巧和形式。戲劇的表演使得文學作品的內涵更加深刻，從而讓觀眾更加理解和體驗作品中的思想和情感。因此，戲劇作為文學的一種形式，且高度依賴文學的藝術形式，它把文學作品轉化成了演員的動態表演，可以說，文學是戲劇的核心，是戲劇表現力和深度的源泉。更多相關研究請參見許曉雯，〈戲劇的靈魂是文學〉，「中國作家網」，<http://www.chinawriter.com.cn/n1/2023/0411/c407521-32661729.html>，瀏覽日期：2024/11/2。

³⁶ 潮州劇是中國廣東潮汕地區的傳統地方劇種，也是流傳海外的中華戲劇藝術。從潮汕地區移民到泰國的華人，除了帶去民俗信仰、傳統節慶風俗，還帶去了潮劇藝術，如今在泰國還有三十多潮劇團在營運，大多數演員也是泰國本地人了。廖明君、梁怡，〈泰國烏汶潮劇扮仙戲研究〉，《戲劇藝術》第3期(2020年)，頁108。

連或五福連組成，《四出連》（八仙賀壽、仙姬送子、唐明皇淨臺、京城會），《五福連》包括淨棚、跳加冠、仙姬送子、京城會、八仙慶壽等五折，其涵義是指功、名、財、子、壽。「扮仙戲」中的冠仙儀式表演遵循特定的順序，與泰國華人的「民俗佛教」信仰密切相關，體現了天地父母、祖先祭祀、本頭公及各位福神等的重要性和神聖性。

「扮仙戲」及「冠仙儀式」的展演並不僅僅局限於戲劇舞臺，常常需要演員下棚演出，包括戲臺後臺與前臺，以及戲臺下的寺廟內部與天地父母祭壇。表演者也不僅限於演員，而是透過潮劇團的演員與華人的雙方配合，才能圓滿地完成儀式。「扮仙戲」滿足酬謝神靈的需求，以祈求福氣、驅邪除煞為目的。儀式中唱詞簡化、動作簡化，但儀式性特徵更為突出。冠仙儀式中，透過象徵物的交接和唱詞的高聲吟唱³⁷——「唱詞贊詞中的吉祥內涵寓意激發其聽者的內在情感與情緒，交織著敬畏與喜悅之情，影響著華人的潛意識，使之在現實生活中具有自主性的主宰力量，達到『心誠則靈』的效果。」³⁸潮劇、演員和華人社區之間形成了緊密的互動關係，體現了「民俗佛教」的集體參與和融合共生。

泰國潮劇的儀式將華人從世俗生活轉換至信仰生活之中，在這個過程中，華人不再僅僅是請戲者的世俗身份，而是成為了接受演員唱念祝詞與祈福祝願的受願者，也是主動向神祇酬謝的求

³⁷ 泰國潮劇扮仙戲中出現的「跳加官」，演員手持寫有「酬謝神恩」、「合境平安」的紅色紙布黑字字符進行跳神儀式，並念唱：「心想事成，萬事順利，合境平安，興興興，富富富，好好好……」唱詞語言是泰語化的潮州話。「這種近似於戲劇表演與禮儀動作的舞蹈動作，可以理解為介於宗教禮儀和戲劇藝術之間的混合表演形式。」（廖明君、梁怡2020，頁110）。

³⁸ 廖明君、梁怡2020，頁108。

願者。透過戲劇語言與語言行為符號，潮劇完成了個人身份的轉換，並在表演過程中傳承了忠、孝、禮、儀等華人傳統文化，滿足了當地華人自我情感和生活經驗的需求，確立了其在社會中的地位和意義。泰國華人認同潮劇文學與「民俗佛教」之間的神性象徵，支持並維護「民俗佛教」的權威性和合法性，遵循傳統意識和規則，追求個體、家庭、人際關係與社會之間的和諧與平衡。

四、王室宗教禮儀中的「民俗佛教」傳統

作為佛教國家，泰國王室的宗教生活以上座部佛教為主，禮儀形式也摻入了婆羅門教—印度教。「王室禮儀」，即「宮廷禮儀」。《王室禮儀十二月》（*The Royal Twelve-Month Ceremonies*）是拉瑪五世的著作，寫於1888年，書中詳細介紹了宮廷中每個月的王室禮儀，從12月寫起，到次年的10月終止。³⁹ 書中雖然涉及的是宮廷禮儀，但實際上是泰國的古代風俗大全，也是一本經典的宗教文化著作。

生活在泰國的華人群體，對於一年節令輪轉的祭祀禮儀活動，通常亦能牢記於心。由於泰民族本身是一個篤信佛教、崇尚敬神、重視倫理道德的民族，再加上中泰兩族源遠流長的歷史淵源和文化交往，兩國人民早已通婚融合成為一家人。因此，兩族人民在衣食起居、禮儀習俗等方面，也產生深度滲透和融合，中華民族許多傳統風俗不僅在泰國各地盛行，甚至對泰國王室的諸多宗教禮儀活動產生了深遠影響。⁴⁰ 自拉瑪二世（*Rama II*，A.D.

³⁹ 戚盛中2013，頁20。

⁴⁰ 最初，華人過年僅限於其自身生活圈子，與其他族群無關。後來，隨著華人

1767-1824) 以來，泰國王室接納了中國式的慶壽儀式，不僅接受了華人的生日慶祝方式，還在春節期間參照華人一樣拜神和祭拜祖先，準備的供品特別豐富。

拉瑪四世 (Rama IV, A.D. 1804-1868) 登基時，首次特邀漢傳佛教僧人真興大師 (Chan Hung, A.D. 1802?-1885) 至王室主持佛事。之後，王室開始陸續邀請中國僧侶定期參與王室宗教活動，並依照中國佛教儀軌舉行「功德」法會。1868年，拉瑪五世繼位後亦效法其父，邀請華僧參與登基大典並主持佛事，並稱許當時前去的中國僧人對王室的忠誠。⁴¹ 為了更好融入泰國宗教文化中，華僧創製出多種類似於泰國佛教儀軌的祈福儀式，如誦經巴利語腔調、供養袈裟、滴水回向等。

在泰國，由於「民俗佛教」的影響深廣，除了民間的宮廟，華人寺院、白衣道場⁴² 啟修「功德」法會，王室的宗教活動，更

與王族的姻親關係建立，新年習俗逐漸進入宮廷。雖然王室的春節齋僧儀式逐漸荒廢，但王族仍保留了以中國儀式祭祀祖先的傳統。「與吞府祥光精舍住持用發法師訪談」，訪談時間：2022/7/30。

⁴¹ 拉瑪五世同時認為，無論在泰國出家還是中國出家，居住在同一疆域內的人均應獲得平等的佛教地位；華人僧侶應被賦予適當的頭銜，在法會儀式上也應為其設立單獨區域。「與合艾慶壽寺住持善語法師訪談」，訪談時間：2022/4/12。

⁴² 「白衣道場」，是指「以在家人為主經營管理所發展出來的佛教道場」，其「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」。而「這些「白衣道場」中「齋堂」、「庵堂」的齋姑，她們之中有個別年輕人選擇剃度出家，前往中國大陸和台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』，是包含兩種身份的『白衣』，即在家人（白衣）和漢傳比丘尼（『白衣』）。」參見拙作〈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〉，《中華佛學研究》第23期（2022年12月），頁78、同頁註17。

會有多場「做功德」。「功德」⁴³ 佛事，是「民俗佛教」典型儀式，是一種內容豐富、藝術化的喪事形式，在供靈、超度、焰口施食等流程中，配上各種法器、樂器、梵唄以及燒金銀、紙紮供品等「異域風俗」，這引發拉瑪四世的極大興趣和高度賞識。

王室在喪事中加入「功德」法會是始於拉瑪四世時期，首位駕薨而御賜舉行「功德」法會是1861年特詩琳德拉王后（Thep-sirinthra, A.D. 1834-1861）的喪事；1866年賓誥副王（Pinklao, A.D. 1808-1866）駕崩，拉瑪四世御賜在王宮中舉行「功德」法會；另一次舉行「功德」法會是瑪杏萱詩哇威叻王子（Mahesuan Siwawilat, A.D. 1822-1867）的喪事。⁴⁴ 在拉瑪四世駕崩前的遺囑中，他也明確交代必須延請華僧入宮進行「功德」法會。「功德」儀式納入王室喪葬傳統中，體現了拉瑪四世在位期間對「民俗佛教」多重性和功能性的認可。繼後，有多位王親駕薨，也都有舉行「功德」法會，相沿成習了。

以拉瑪九世（Rama IX, A.D. 1927-2016）葬禮為例，泰國王室舉行的葬禮，是一個大規模且隆重的儀式。⁴⁵ 靈柩到達王室火

⁴³ 「功德」佛事（潮州話：Kong Tek），俗又叫做功德、做齋、做佛事，源於潮州地區的喪葬禮儀。據清嘉慶《澄海縣志》「喪禮」所載注：「俗男人死做旬，初一、十五是也；女人死做七，則七七四十九日止。」（清·李書吉、蔡繼紳等纂修，《澄海縣志》卷6，清嘉慶二十年（A.D. 1815）刊本，收入《中國方志叢書》第62號（臺北：成文出版社，1967年），頁5。因此，做亡齋又叫「做旬」、「做七」。「做功德」的時間，簡者一天半日，繁者有至百日而後撤靈；因為王室官員的時間寶貴，所以王室的「功德」，一般規定在兩小時左右。

⁴⁴ 參見修朝，〈影響泰國皇室的華人習俗〉，《泰中研究·泰國華僑華人史》第3輯（曼谷：泰中研究中心出版，2005年4月），頁202-205。

⁴⁵ 拉瑪九世葬禮為期五天，包括宗教儀式、火葬儀式、遺物安放等多個重要步驟，每一步都有精心策劃的流程和場景佈置，足以令人震撼。王室火葬場選

葬場之後，一般在下午舉行象徵性火葬儀式。第四天，在杜西特瑪哈普拉薩王宮（Dusit Maha Prasat Throne Hall）大殿舉行王家「功德」儀式。葬禮結束後，在皇家田廣場（Sanam Luang），還會再次做「功德」一堂，緬懷已故國王。

「功德」佛事，融合了潮汕、廣府地區的拔度儀軌，場地設有三寶佛壇，用於舉行誦經、禮佛、拜懺等各種儀式，中央掛有佛像，周圍有對聯。佛像前安置香案，陳列香爐和亡者畫像，並擺放食物。旁邊列有各種紙紮物品，如紙人、紙馬、紙箱、紙房等⁴⁶，供亡者在陰間或往生天國使用，如今，還會擺放模擬現代生活用品和金鈔等。

以下是筆者於2022-2023年間，實地觀察並參與的多場民間「功德」佛事⁴⁷，流程基本一致：

（一）發奏關文

首先由潮州鑼鼓吹樂開壇，接著進行「發奏關文」的灑淨結界儀軌。「發奏關文」旨在透過誦唱楊枝淨水贊、大悲咒、十小

專門建造了一座周寬60米，高53米的中央火化亭，分為上下三層，金碧輝煌，裝飾考究，體現了泰國對先王的崇敬。中央火化亭周圍有四個小亭，供出家僧侶在葬禮期間誦讀經文。再往下一級有四個小亭，用於存放外層靈柩、檀木靈柩和檀香花、金銀紙紮等葬禮用品。「與曼谷覺園念佛林住持用興法師訪談」，訪談時間：2022/9/11。

⁴⁶ 王室「功德」佛事的紙房、紙人自然改成王宮殿堂、官員；若是出家人「功德」佛事，也同理改成寺院、徒弟和信眾了。「與曼谷覺園念佛林住持用興法師訪談」，訪談時間：2022/9/11。

⁴⁷ 因為王室的「功德」佛事，普通人無法進入現場拍攝，本文幾位訪談者都有實際參與過，且告知筆者，王室與民間的「功德」佛事，流程、儀軌、內涵基本一致，唯有功德堂的佈置、法師等級和數量不同。「與曼谷覺園念佛林住持用興法師訪談」，訪談時間：2022/9/11。

咒、心經等，加持大悲水淨化道場內外上下，使之成為「淨界」。⁴⁸灑淨結界後，奉請當山土地、護法神祇等，三請三界使者奏事，通報陰陽兩界將舉行法事的緣由，祈求護持，並迎請召魂使者、收魂將軍等，宣讀追魂受度關文，敬告神靈勿侵壇場，再請陰陽二界引魂使者，搜帶亡靈來至法會。此「關文」由「值符使者」身騎寶馬送到陰陽界傳達，如同發出「邀請函」，上達天庭、下達地府，昭告人天，將舉行「功德」盛會，希望諸佛菩薩及六道眾生均能前來參與。

（二）道場初啟

開壇演淨，「發奏關文」之後，緊接著「道場初啟」，就是「請聖儀式」。首先，奉請諸佛菩薩降臨壇場，加被法事、證明功德；迎請鐵圍山幽冥界十殿大明王，護持壇場、嚴督壇儀。接著，宣讀疏文⁴⁹，然後將疏文置入紙紮騎鶴的「值符將軍」，家屬手捧向上舉三下，代表「疏文」已向神明稟明緣由、祈求如意。最後是韋馱讚，以「願以此功德，普及於一切，諸佛度靈魂，靈魂往西方」回向文結束。簡單而莊嚴的請聖儀式，贊嘆佛之功德，生者誠心禮贊三寶，願亡者降伏魔力怨懟，除盡各怨結，聽經聞法，度離生死海。

⁴⁸ 經此淨水加持，道場、供品、香火皆獲莊嚴，秉釋迦如來遺教，加持主行法事及齋主身心虔誠，外人有心無心入內，亦能借咒語力及淨水而獲清淨。諸佛菩薩光臨之時，為防外緣擾亂，故需先行結界。「與吞府祥光精舍住持用發法師訪談」，訪談時間：2022/7/30。

⁴⁹ 「宣疏」為齋醮科儀之一，起源於道教的祭儀，宣讀疏文告知諸佛菩薩本次科儀目的及參與信眾，祈能協助信眾之祈願上達天廳。「與吞府祥光精舍住持用發法師訪談」，訪談時間：2022/7/30。

（三）召靈沐浴

在「發奏關文」和「道場初啟」之後，接著便是在家屬為亡者設立的靈堂前舉行「召靈沐浴」儀式。「發奏關文」時，已請召魂使者、收魄將軍搜帶亡魂來赴道場。「召靈沐浴」分為「召靈」和「引魂沐浴」兩部分：「召靈」時，唱誦「以此振鈴伸召請，靈魂不昧遙聞知。仗承三寶力加持，此日今時來降赴」和「普召請真言」；「三伸茗香、三伸召請」中，呈亡者之姓名、原籍、生辰和僑居地址，確定搜帶來的亡魂無誤。「沐浴」部分，引領亡魂入臨時搭建的沐浴亭⁵⁰，以加持過的清水和真言咒語，為亡魂沐浴更衣、洗淨身心、安靈就座，聽誦經文，參禮三寶，靜心焚香懺悔。儀式結束後，孝媳或孝女將面盆水倒入浴桶，再把之前焚燒衣包的餘灰，拾之入浴桶內，再提往溪邊棄之。

（四）誦經禮懺

於「發奏關文」、「道場初啟」、「召靈沐浴」之後，接下來便是一系列的誦經禮懺。首先，在靈堂前為亡靈誦念「三經」⁵¹，讓亡靈淨心，不再妄念世間人事物。接著，在三寶壇前進行「禮懺」，以《現在賢劫千佛名經》為基礎，視時間長短可改禮《彌陀懺》、《十王寶懺》、《三昧水懺》等。禮懺主要是代亡靈在三寶前求懺悔，生者對亡者生前的教導和養育心存感激，祈願亡靈業障

⁵⁰ 沐浴亭由紙紮作成，內有現實中的盆桶等洗滌用具，盆子中倒些水，毛巾掛在旁邊，如同侍奉活著的人一般，心懷孝敬。「與吞府祥光精舍住持用發法師訪談」，訪談時間：2022/7/30。

⁵¹ 「三經」一般是《金剛經》、《阿彌陀經》和《普門品》，依當天的時間長短，如需縮短時長，則任選其中一或兩經；如需增加時長，則可加「八十八佛懺悔文」以及一些讚子。「與曼谷覺園念佛林住持用興法師訪談」，訪談時間：2022/9/11。

消除，蒙佛接引往生淨土。

（五）過橋儀式

「過橋」基本上沿襲傳統樣式，以椿椅擺開當橋，所謂「過橋」指的是陰間的七洲寶橋。儀式開始時，主法法師將率領眾人，按輩分長幼有序地在靈堂遺像前排成隊伍，緬懷先人恩德，設想生離死別的景況，引發哀慟。眾人唱「南無阿彌陀佛」，配以淒愴的潮州弦詩伴奏。長孝子執香爐，主法和尚手持引魂幡，率眾子孫相送亡靈過橋，踏上黃泉路，橋頭需報上亡者全名、生辰及籍貫。過橋「踏上黃泉路」是順時針方向繞七遍，然後再逆時針過橋三遍，意味著將亡靈接出了地府，前往西方淨土之路，期間一直念誦佛號，聲音宏亮、音調幽怨。⁵²

（六）施食法會

「功德」佛事，將潮州民間傳統的「普渡亡靈」儀式，改換成佛教儀式，如焰口法會或蒙山施食等。焰口施食法會，整個法會使用的時間大約要四、五個小時，法會後面一個小時，屬於招魂超渡的儀式。⁵³ 法會旨在超渡六道眾生的亡靈，解除他們的飢餓苦難，使得能夠修行成佛，往生到西方極樂世界。焰口施食包括禮敬、請聖、建立世界、超度亡靈等多個環節，用密宗的手印、咒語等方式，結合身口意三密，發揮佛菩薩的慈悲力量，幫助亡靈脫離餓鬼道的痛苦。然後將法會功德迴向給所有的生命，發願

⁵² 「與曼谷覺園念佛林住持用興法師訪談」，訪談時間：2022/9/11。

⁵³ 然而，需要注意的是，王室對於超渡法會時長有特別規定，一般為兩個小時內，因此，會加快誦經速度和刪改內容，具體需要法師們開會決定儀式內容，基本上保留了精華，而給王室一種「圓滿」的感覺。「與曼谷覺園念佛林住持用興法師訪談」，訪談時間：2022/9/11。

讓大家都能夠收到這場法會所累積的能量，亡靈得到痛苦解脫、往生淨土，生者得到平安健康、財富豐饒等現實利益。最後再一次提醒參加法會的亡靈要到極樂世界去安身立命，修行成佛。

（七）供養佈施

法會結束後，齋主供養僧侶日常用品、襯金、香燭和香油等。同時，舉辦慈善濟貧活動（見附圖·圖1），將焰口法會的「贊普」（供品）、糧米和生活用品等，向需要幫助的貧苦人家施捨。這種「冥陽兩利」的「平等施食」活動，體現了佛教的大慈大悲精神。至此，法會圓滿結束。

（八）滴水回向

整個「功德」佛事，結束後的環節中，會加入南傳習俗，誦經迴向齋主，僧人齊誦〈準提咒〉三遍，回向文「願以此功德，普及於一切。我等與施主，皆共成佛道。願消三障諸煩惱，願得智慧真明了。普願罪障悉消除，世世常行菩薩道。」於僧人念誦回向文之時，施主會進行南傳佛教的「滴水回向」儀式（見附圖·圖2）。⁵⁴ 最後，再把碗裡的水倒在戶外的樹下或盆栽，將功德回向給祖先、已故親人和冤親債主。這一儀式源於巴利語《牆外經》和《餓鬼事》的典故，比喻佈施的功德如雨水從高處流向低窪之處，匯入大海，遍及一切有情。餓鬼界就如水所流的低窪處，佈施的資益就如所流的水。同樣的道理，希望現在所做的佈

⁵⁴ 齋主準備一個裝水的小壺、一個小器皿和一個大器皿，在僧侶引導下，施主將小壺中的水緩緩倒入小器皿中，直至溢出流入大器皿。這種儀式在南傳佛教國家稱為「滴水回向」或「滴水禮」。把水倒入另一個容器，其含意是希望所做的佈施等善業能像河水流入大海一般，福業不斷地遍滿、增長。「與吞府祥光精舍住持用發法師訪談」，訪談時間：2022/7/30。

施也能像那流水遍滿大海一般，福業不斷地遍滿、增長、廣大，得以利益我們已故的親人。

總的來說，該「功德」法會生動體現了佛教文化與民間信仰的融合，是「民俗佛教」的典型代表，不僅具有極高的藝術表現力，更蘊含了對亡靈的冥陰之旅的想象，以及追思先人的孝思美德。儀式以潮語唱誦，有彈有唱亦有過橋，成員多由僧侶，以及吹鼓樂手組合而成。除唱誦佛曲外，還唱誦了大量潮語歌文和演奏潮州弦詩曲樂，在「沐浴」和「過橋」的部分用戲曲、民間小曲的腔調演唱，具有濃厚的說唱文藝的氣氛。正是這種原因，自拉瑪四世以來，「做功德」已融入了泰國王室的宗教禮儀之中，成為王族階層信奉的對象，彰顯出「民俗佛教」祈願亡魂獲度、離苦得樂的功能性、功利性與集體性。

五、以華人教團身份存在的「民俗佛教」

泰國具有典型的多元、複合型的佛教社會特徵，「民俗佛教」是具體的呈現之一。華人的宗教信仰異常複雜，民間信仰與漢傳佛教、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。隨著19世紀，「華人教團」的創立，相互地融入，形成了「民俗佛教」。⁵⁵

1862年，來自中國廣東的續行大師來到泰國，修建了曼谷龍蓮寺，承嗣禪宗臨濟法脈，拉瑪五世敕封為第一代「華僧尊長」（Phra Maha Khanajarchintaam Samatiwat），奠定了華人教團在泰

⁵⁵ 關於泰國華人「民俗佛教」信仰的相關研究，可參閱釋聖因2022，頁71-109。

國的弘化基礎，從此獲得了合法的宗教地位。儘管大乘佛教在泰國已絕跡，但華人教團的存在和發展，使大乘佛教思想文化在泰國仍有一定傳承和影響力。⁵⁶ 以華人僧團身份存在的「民俗佛教」，為泰國增添了佛教的多元性。

根據泰國國家佛教辦公室2025年最新普查，「全國大約有佛寺4.4萬所」。⁵⁷ 泰國官方宗教統計未專門區分漢傳佛教徒，僅有全國佛教徒約占總人口90%以上的粗略數據；另於美國世界宗教資料庫顯示，「全國人口約6500萬中，2020年泰國佛教徒約占87.17%，其中南傳佛教徒約佔79.40%，漢傳佛教徒占人口約7.77%，民間信仰者約佔0.92%」⁵⁸，從人數來看，「民俗佛教」在泰國微不足道，但是，它在泰國的影響力與其人口數量不可同日而語。⁵⁹ 筆者認為，由移民帶入泰國的所有宗教中（包括印度教、基督教和伊斯蘭教等），僅有「民俗佛教」超越了少數民族宗教的範疇，獲得泰國佛教徒的認同，香火旺盛的「民俗佛教」寺廟即是有力證明。

在泰國內政部註冊並屬華人教團管轄的中式寺院（包括精舍）現有19座⁶⁰（有僧人居住的為13座），僧彌數量不足500人。

⁵⁶ 參見段立生2022，頁108-109。

⁵⁷ 「國家佛教辦公室佛寺登記系統」（"สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ ระบบทะเบียนวัด"）[National Office of Buddhism: Temple Registration System] (in Thai). National Office of Buddhism. Archived from the original on 1 March 2025, <https://binf.onab.go.th/Temple/Dashboard.aspx>, 瀏覽日期：2025/4/29.

⁵⁸ 'World Religion Database', THE ASSOCIATION OF RELIGION DATA ARCHIVES, <https://www.thearda.com/world-religion/national-profiles?u=220c>, 瀏覽日期：2025/4/29.

⁵⁹ 吳志彬，〈泰國北傳佛教之華宗發展狀況〉，《中國學研究期刊》第10卷第2期（2017年），頁170。

⁶⁰ 2025年最新數據，這些寺院分別為：曼谷的普門報恩寺、龍蓮寺、永福寺、

同樣從事宗教儀式活動的「白衣道場」，也無需由政府註冊登記，乃至可以由自家民居改造而成，因此具體數量難以統計。⁶¹

華教團在「僧彌」（比丘僧人和沙彌合稱）剃度傳戒、早晚念誦、祈福超度等法會儀軌與漢傳佛教的做法基本一致，也是繼承於明清之後的漢傳佛教的制度法規。華教團在泰國的發展，同時也是華人社會廣泛發展中的一部分，華人對教團給予極大的尊重和支持。

華教團，自首任「華僧大尊長」續行大師開山立教至今，已逾160年歷史。筆者在實際考察中發現，它不僅保留了中國佛教的儀軌和民俗元素，更融合了南傳佛教的生活方式，在泰國呈現出獨特的面貌：

（一）佛經語言

課誦經典使用中文版本，但為方便不通華語者，在經文旁特別加註泰語諧音拼讀（分有潮州音、客家音和「五音」（誦經及唱念中摻夾五種語言：潮州話、客家話、海南話、廣東話和國語

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、拉差汶里的三寶佛報恩寺；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，春武里的普德寺、仙佛寺、龍船寺，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。（「與曼谷覺園念佛林住持用興法師訪談」，訪談時間：2022/9/11）。

⁶¹ 另據2020年美國國務院與世界宗教資料庫統計，「全國各地有718多座華人（漢傳）佛教機構，該統計資料包括19座越宗寺廟、17座華宗寺廟和682座在內政部註冊的華人佛堂。」（同註58）。這顯示雖官方寺廟數量不多，但華人社區自行建立的精舍庵堂與「白衣道場」也相當豐富。就實際考察而言，在整個曼谷華人街周邊，政府註冊的寺院只有龍蓮寺一座，而大大小小的「白衣道場」則有20多座。

等）等版本))。僧人研讀佛典主要使用漢傳藏經及中國高僧大德著作。1987年成立的「大乘佛學會」，護持華人教團並積極翻譯漢傳大乘佛典為泰文，介紹給不懂中文的華人和泰人。

(二) 殿堂供奉

殿堂是華人佛寺重要的建築，裡面供奉的對象往往體現該寺院的宗派和修法傳承。在他們殿堂中，除了有佛教的佛菩薩以外，還有許許多多的其他神明，比如太歲爺、財神爺、濟公、齊天大聖、玉皇大帝、九皇大帝、大峰祖師、太上老君、華佗醫仙、玄天上帝、八仙、王母以及各種福神等。儒釋道在中國宋明以降，就相互影響，融會貫通，完全地呈現出華人的信仰面貌，跟華人文化更加親近。

(三) 僧彌著裝

僧人所穿的僧服（長衫、短褂）和中國漢傳形式相差無幾，但不同於中國的僧服顏色有黑色、咖啡色、黃色等不同顏色，他們的皆為橘黃色；出門在外，跟隨泰國佛教要求，必須搭橘黃袈裟；在重要法會之時，則會穿搭漢傳佛教的海清和袈裟。⁶²

⁶² 在泰國，僧人著裝的顏色代表性很明顯，不同宗派顏色往往不同，尤其南傳佛教的大眾派和法宗派，《僧伽法》規定不可亂穿和錯穿。華人教團的袈裟跟隨大眾派的橘黃色，出門披搭，宜被人識別為僧人，以免產生不尊重的誤解。「與合艾慶壽寺住持善語法師訪談」，訪談時間：2022/4/12。

(四) 茹素傳統

在南傳佛教國土中，泰國僧侶實行托鉢，信眾所承供養，葷素五辛皆可食用。但是，華人教團僧人秉承茹素傳統（在泰國稱傳統茹素是蛋奶五辛不拘），不對外托鉢，寺院設有齋堂自主烹煮，而晚上藥石（在泰國稱為「打鼓」）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仍持漢傳方式。

(五) 短期出家

受南傳佛教短期出家的傳統影響，自1976年以來，普門報恩寺和普頌皇恩寺等，都每一年舉辦多次夏季兒童短期出家活動，目的是提高他們的道德品質，學習課程包括巴利語佛經、大乘佛教歷史、禪修以及漢語等。雖名為「出家」，實則是泰國的民俗中「報答父母恩」、「為王室、泰王祈禱」的一種方式，⁶³ 出家時間長則數年，短則幾天，這也是與中國地區的出家概念大相逕庭。⁶⁴

⁶³ Liu, Yaoping, "The History of Jin Nikāya in Thailand: A Preliminary Study from a Socio-political Perspective", *Journal of Chinese Buddhist Studies*, Vol. 33, (2020.7), p.147.

⁶⁴ 短期出家的兒童，在佛寺體驗佛教生活，如適應且父母同意，便可留在寺院內的學校繼續讀書，時間一般長達數年；另外一種形式是在親屬去世後，定於出殯（火化）前幾日剃度出家，以此功德迴向逝去的親人上升善趣，恩情已報，功德圓滿，時間短則一晝夜即可。此外，在泰王壽辰期間，為了體現對王室、政府的忠誠度，兒童或公務員，一般會短期出家幾日，以此功德迴向，為王室乃至泰王祈禱。「與吞府祥光精舍住持用發法師訪談」，訪談時間：2022/7/30。

從上述特點來看，尤其是關於殿堂佈局與供奉對象，體現了「民俗佛教」的「多重性」和「功利性」，因此，筆者認為華文教團是「民俗佛教」在泰國存在的載體代表。

關於華文教團的現狀，從發展160多年來看，信徒的數量並無明顯增長。⁶⁵大多數信仰該派的人僅限於在泰國的華人和少部分泰人，這是一個有限的社群，同時，因為各種經懺佛事和重要儀式，念誦必須要用潮州音或是五音等。這些佛經沒有翻譯成泰文，如果想要通曉就要學習漢文才行，無形中對僧人和信徒都造成了限制，華人僧人也並不多。⁶⁶

⁶⁵ 關於華文教團的僧人數目，萬佛寺：約125，皇恩寺：約120，龍蓮寺：約90，普德寺：約60，普門寺：20，普仁寺：18，佛恩寺：10，永福寺：3，甘露寺：3，仙佛寺：3，報恩寺：3，菩提寺：2，慈善寺：2，玄宗精舍：2，龍華寺：1，龍福寺：1，靈鷲精舍：1，光明精舍：1。人數較多的四個寺院，都開辦沙彌學校，其中沙彌學生占了大多數，萬佛寺：約120，皇恩寺：約100，龍蓮寺：約50，普德寺：約40。總數370多人，如果除去沙彌，華文教團的常住比丘不到100人，且在泰國出家、還俗都是正常，因此，以上的人數過了段時間就會變動，數量也只好都是約數。華文教團在泰國的弘揚，其影響對象主要限於華人範圍內，吸引泰國本地人的信徒並不多。身處文化背景迥異的南傳佛教國家，想要弘揚漢傳佛教自然存在一定困難。「與摩訶朱拉隆功佛敎大學悟法法師訪談」，訪談時間：2023/5/27。

⁶⁶ 關於「民俗佛教」現況的論述，外審專家C教授給予幾個問題以供思考：「在泰國這一佛教作為官方宗教的國家，南傳佛教是主流，民俗化的漢傳佛教之傳入，在這樣的佛教生態中，它的服務對象及社會需求對自身的延續有何影響？在注重教育與知識傳播及修持的官方佛教社會中，華人「民俗佛教」如何延續或提升，乃至現代化（理性化、知識化）？在服務老一輩華人之後，華人「民俗佛教」在現代華裔青年群中是否仍被需要，或者隨著信眾的需求不同而有（或需要）新的發展？」這些專業評估意見，為本文之完善多有補益，但限於當前自身的條件未盡善處，此亦是此次不嫌鄙陋而向學術界提呈本文的初衷，希藉由與專家學者的交流來擴大資訊網路，尤其是尋求泰國漢傳佛教和「民俗佛教」方面的突破口，來繼續開展後續更多面向的挖掘，找到新的契合點，從而對近代泰國的漢傳佛教，產生一個新的認識！這是對未來研究新面向的期許。

隨著時間推移，如今年逾50歲的長老僧人僅剩10位左右，年紀最大者已經八十有餘。這些長老不遺餘力地繼續帶領華人僧眾走上弘法之路，殷切希望能夠將佛法傳承下去。

然而，「人的有生之年有限，對於後繼僧人的培養確實迫在眉睫。」⁶⁷除了這些長老偶爾為信眾開示佛理外，長期性的佛學教育班幾乎空白，難以讓信眾對漢傳佛教（大乘佛教或中國佛教）有深入理解。即便是沙彌學校開設的漢傳佛教課程，也多為概述性質。因此，沙彌對漢傳佛教的認知往往止步於吃素、不托鉢、佛事儀軌等表面現象，對其深層教義如「菩薩道」、「空性」、「佛性」等缺乏認知。學校提供的漢語教學，更多只是為了日常生活交流，提高學習動機的部分人或許是將來還俗後可以作為一種謀生技能。

總的來說，華人教團的弘化方式，是典型的「民俗佛教」的替信眾追薦冥福和為亡靈超昇善道的「功德」佛事。這些民間信仰色彩濃厚的宗教實踐，與當代社會的功利心需求是相契合的。不過，如何在堅持固有傳統的同時，也能推陳出新，吸引年輕一代的華人加入信仰行列，仍有待華人教團或「民俗佛教」進一步深思。⁶⁸

⁶⁷ 徐國隆，《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，2014年），頁377。

⁶⁸ 需補充的是，近年來臺灣佛教團體如佛光山、慈濟功德會、法鼓山等在泰國相繼建立道場，從廣義上論，應當屬於「華人教團」，但其「人間佛教」弘法模式與本文特指的「華人教團」有著明顯區別，且不隸屬於華人教團僧務委員會管理。故而，本文不將其列入研究之範疇。

六、結論

佛教在泰國有著舉足輕重的地位，宗教文化影響到人民的日常生活中。⁶⁹ 在泰國的華人社會中，「民俗佛教」與祖先崇拜是華人精神生活的重要組成部分。早期的華人大多是自由移民，缺乏官方背景和政治制度的支持，因此只能依靠「民俗佛教」的力量來維持社會秩序。在半自治的華人社會中，寺廟具有強大的凝聚力，承擔著組織、號召和教化民眾的功能。因此，華人寺廟幾乎都是集會館、學校和住宿於一體的綜合體。隨著時代的發展，寺廟的功能逐漸轉型，更加注重實用性和功利性，成為整合華人社會的重要手段。

19世紀以來，華人「民俗佛教」元素被種種激活，活躍異國他鄉的「黃袍佛國」⁷⁰。「民俗佛教」在泰國主要以「大眾信

⁶⁹ 佛教在泰國有著非常重要的地位，「寺院不僅是燒香、拜佛等宗教活動的場所，而且是村落的社會、文化和政治生活的中心。許多農村特別是一些孤兒和窮孩童到佛寺寺童，靠服侍僧侶分得一份食物，並跟隨和尚學習文化。佛寺的廣場有時會成為農村進行文娛體育活動的公共場所；舉行廟會。有些懂得草藥偏方的僧人也為農民治病。誦經堂也被商人和外國人用來休息，並在戰亂時期作為臨時避難所，還被居民用來住宿和烹飪。如今，佛寺還是召開村民大會、作為農村進行投票選舉等活動的場所。」參見林桂利，《泰國漢傳佛教——以曼谷龍蓮寺為中心》（上海：上海師範大學碩士學位論文，2013年），頁10。

⁷⁰ 泰國面積51.4萬平方公里，人口有6000多萬，90%以上的人口都信仰佛教，首都曼谷，是世界上佛寺最多的地方，處處可見身披黃色袈裟的僧侶，以及富麗堂皇的寺院，因此素有「黃袍佛國」或「黃衣國」之稱。雖然佛教在名義上並不是泰國的國教，憲法也明確規定泰國公民有宗教信仰的自由，但佛教卻實際上享有國教的地位與尊榮；此外，泰國是世界上唯一在國旗上體現佛教象徵的國家，國旗的三色中，紅色代表國家，藍色代表皇室，白色則代表佛教。關於更多情況，可參考陳星橋，〈黃袍佛國概覽〉一文，載《佛教文

仰」、「語言文學」、「王室宗教禮儀」、以及「華人教團身份」等形式存在並傳播至今，弘化方式一般是替信眾追薦冥福和為亡靈超昇善道的「功德」佛事，深深融入了泰國的社會生活，成為宗教文化不可或缺的重要組成部分。

「民俗佛教」能在泰國這個「佛教國家」站穩腳跟，很大程度上得益於泰國與中國相似，是一個文化多元的國家，擁有很強的包容性和開放性，同時接納和認可了多種信仰。「民俗佛教」雖然融合了大量的華人民間信仰、儒家和道教元素，但其核心信仰源於印度佛教的基本教義，如因果報應、善惡業力等。它以佛陀為最高導師，崇奉佛典，遵循戒律，這些都使其獲得了泰國佛教徒的認可。

華人「民俗佛教」在泰國影響廣泛，其原因，筆者認為，首先，佛教雖為出世宗教，但也體現人性化特質。借助世俗信仰引人入佛，卻不忘佛陀大智慧的體解，這就是「方便法」的用意。比如，潮州「功德」佛事融入禮儀、懺悔、救拔等元素，或許更能發揮出佛法內外層次的精深意蘊。其次，「民俗佛教」具有強烈的世俗化色彩，能很好地滿足泰國佛教徒對於現世利益的追求。寺院中供奉的對象，除了佛菩薩外，大多源自對於財富、健康的追求，與普通百姓的生活息息相關的神祇，容易引起共鳴。此外，「民俗佛教」寺廟往往兼具宗教與娛樂功能，除了舉行各種儀式，也經常承辦潮劇、音樂表演等娛樂活動，成為民眾重要的社交場所。以上原因也恰恰體現了「民俗佛教」的特徵：一、社會生活的功能性，二、神佛道的多重性，三、信仰實踐的功利性，四、活動儀式的集體性。

本文透過「歷文實」的宗教研究方法，發現並總結，「民俗佛教」自進入泰國那日起，就承擔了替人消災祈福的功能，尤其為亡者超度的「功德」佛事深受王室的稱讚，自拉瑪五世時期，「功德」（生活中「功德」等於佛事）都會邀請至王室中舉行。「民俗佛教」在民眾心目中的地位，實際上是無可替代的，並成為泰國宗教中的最大群體信仰實踐現象，很難說這是否是一種宗教活力。

然而，值得關注的是，近代「人間佛教」的日益發展，旨在去除佛教的「鬼神化」，太虛大師（A.D. 1890-1947）提倡佛教信仰從「死的佛教」和「鬼的佛教」轉變為「人的佛教」，使佛教徒的願望從「死後」和「鬼神」的領域回歸到現實的、真實的生活關懷中。⁷¹ 故而，佛教若是過度重視、依賴神明，則易被詬病流於「鬼神化」的佛教，這或許正是「過去佛教排斥神明」⁷² 的重要原因。但是，佛光山星雲大師（A.D. 1927-2023）認為，「『泰山不辭土壤，大海不厭細流』，佛教要廣大，要接受信徒、神明。」⁷³

⁷¹ 1944年，太虛大師在漢藏教理院所作的〈人生佛教開題〉：「向來之佛法，可分為『死的佛教』與『鬼的佛教』。向來學佛法的，以為只要死的時候死得好，同時也要死了之後好。這並非佛法的真義，不過是流布上的一種演變罷了。」還有說：「佛法重在離開人世的精神；但死後不滅的精神，具體的說即為靈魂，更具體的說，則為神鬼。由此，有些信佛者竟希望死後要做個享福的鬼，如上海某居士說『學佛法先要明鬼』，故即為鬼本位論。然吾人以為，若要死得好，只要生得好；若要作好鬼，只要作好人，所以與其重『死鬼』，不如重『人生』。何以言之？因為人和鬼，都是眾生，至於死，特為生之變化耳。我們現在是眾生中之人，即應依人生去作，去瞭解；瞭解此生，作好此人，而了死、了鬼亦自在其中，此所以對向來死鬼的佛教而講人生的佛教也。」釋太虛，〈人生佛教開題〉，釋印順編，《太虛大師全書》冊5（新竹：印順文教基金會，2006年光碟版），頁218-219。

⁷² 釋星雲，〈人間佛教發展的次第〉，《星雲大師全集·141隨堂開示錄18·集會共修4》（高雄：佛光出版社，2017年），頁92。

⁷³ 同註72。

同時又說：「凡是有益世道人心的宗教，凡是具有提升淳善道德風氣的教義，佛教都表贊同。」⁷⁴，但態度明顯不同——「把神明當作一個信仰的終極目標並不究竟，佛陀才是眾生的導師；但是把神明當作朋友尊敬，則應該不為過。」⁷⁵ 因此，「民俗佛教」不得不面對如何「尊重鬼神信仰」的同時，避免「佛教鬼神化」的問題。或許，星雲大師對神明信仰的尊重與包容的態度，值得我們學習和深思。

總的來說，泰國作為一個多元複合型佛教社會，不同類型和源流的佛教都在這裡找到了發展空間，相互影響、並存共生，形成了豐富多彩的泰國宗教文化，期許華人「民俗佛教」在未來熠熠發光，照亮娑婆世界的黯淡與苦痛！

（收稿日期：民國113年6月3日；結審日期：民國113年12月30日）

⁷⁴ 釋星雲，〈佛教對「民間信仰」的看法〉，《星雲大師全集·040人間佛教當代問題座談會5·主題三：生死關懷探討》（臺北：香海文化，2008年），頁138。

⁷⁵ 釋星雲，〈我與神明〉，《星雲大師全集·241百年佛緣4·社緣篇2》（高雄：佛光出版社，2013年），頁55。

附圖



圖1. 「焰口施食」過後的慈善濟貧活動，2023/11/20筆者攝於Wat Prayon寺



圖2. 南傳習俗的「滴水回向」儀式，2022/9/9筆者攝於Wat Tha Kham寺

引用文獻

一、原典文獻

1. 唐·實叉難陀譯，《十善業道經》，《大正藏》冊15。
2. 迦多衍尼子造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨發智論》，《大正藏》冊26。

二、近代論著

(一) 專書及論文集

■ 中文

1. 朱傑勤，《東南亞華僑史（外一種）》，北京：中華書局，2008年。
2. 李光榮（Anuman Rajadhon, Phraya）著，馬寧譯，《泰國傳統文化與民俗》，廣州：中山大學出版社，1987年。
3. 那難陀（Narada Mahathera）著，釋學愚譯，《佛陀與佛法》，臺北：佛陀教育中心，2000年。
4. 清·李書吉、蔡繼紳等纂修，《澄海縣志》，清嘉慶二十年（1815）刊本，收入《中國方志叢書》第62號，臺北：成文出版社，1967年。
5. 施堅雅（Skinner, William）著，許華等譯，《泰國華人社會——歷史的分析》，廈門：廈門大學出版社，2010年。
6. 李光榮（Anuman Rajadhon, Phraya）著，段立生譯，《泰國當代文化名人披耶阿努曼拉查東生平及著作》，廣州：中山大學出版社，1987年。
7. 段立生，《泰國佛教史》，上海：上海社會科學院出版社，2022年。

8. 歐大年 (Overmyer, Daniel) 著, 劉心勇等譯, 《中國民間宗教教派研究》, 上海: 上海古籍出版社, 1993年。
9. 烏丙安, 《中國民俗學》, 長春: 遼寧大學出版社, 1999年。
10. 張岱年、方克立, 《中國文化概論》(上冊), 桃園: 昌明文化, 2016年。
11. 戚盛中, 《泰國民俗與文化》, 北京: 北京大學出版社, 2013年。
12. 陶立璠, 《民俗學》, 北京: 學苑出版社, 2003年。
13. 薛君度、曹雲華主編, 《戰後東南亞華人社會變遷》, 北京: 中國華僑出版社, 1999年。
14. 譚偉倫編, 《民間佛教研究》, 北京: 中華書局, 2007年。
15. 鍾敬文主編, 《民俗學概念》, 上海: 上海文藝出版社, 1998年。
16. 釋太虛, 〈人生佛教開題〉, 釋印順編, 《太虛大師全書》冊5, 新竹: 印順文教基金會, 2006年光碟版。
17. 釋星雲, 〈佛教對「民間信仰」的看法〉, 《星雲大師全集·040人間佛教當代問題座談會5·主題三: 生死關懷探討》, 臺北: 香海文化, 2008年。
18. 釋星雲, 〈我與神明〉, 《星雲大師全集·241百年佛緣4·社緣篇2》, 高雄: 佛光出版社, 2013年。
19. 釋星雲, 〈人間佛教的發展次第〉, 《星雲大師全集·141隨堂開示錄18·集會共修4》, 高雄: 佛光出版社, 2017年。

■ 西文

1. Plurang, Na Nakhōn, *Prawat wannakhadī Thai: samrap naksuksā*, Bangkok: Thai Watthana Phānit, 1963.

（二）期刊論文

■ 中文

1. 陳星橋，〈黃袍佛國概覽〉，《佛教文化》第3期，2003年。
2. 廖明君、梁怡，〈泰國烏汶潮劇扮仙戲研究〉，《戲劇藝術》第3期，2020年。
3. 歐大年，〈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》第2卷第1期，2004年4月。
4. 鄭志明，〈泰國華人社會與宗教（上）〉，《華僑大學學報》（哲學社會科學版）第4期，2005年。
5. 釋聖因，〈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〉，《中華佛學研究》第23期，2022年12月。

■ 西文

1. Liu, Yaoping, "The History of Jin Nikāya in Thailand: A Preliminary Study from a Socio-political Perspective", *Journal of Chinese Buddhist Studies*, Vol. 33, 2020.07.

（三）學位論文

1. 徐國隆，《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論文，2014年。

（四）其他

1. 「與佛統府興盛寺住持善報法師訪談」，訪談時間：2022/1/1。
2. 「與合艾慶壽寺住持善語法師訪談」，訪談時間：2022/4/12。

3. 「與吞府祥光精舍住持用發法師訪談」，訪談時間：2022/7/30。
4. 「與曼谷覺園念佛林住持用興法師訪談」，訪談時間：2022/9/11。
5. 「與摩訶朱拉隆功佛教大學悟法法師訪談」，訪談時間：2023/5/27。

(五) 網路資源

1. 羅欽文，〈曼谷隨筆：泰國華人社團繁多五彩繽紛維繫鄉緣〉，「中國新聞網」，<https://www.chinanews.com.cn.proxy.xianning.gov.cn/news/2004year/2004-06-30/26/454130.shtml>，瀏覽日期：2024/5/22。
2. 許曉雯，〈戲劇的靈魂是文學〉，「中國作家網」，<http://www.china-writer.com.cn/n1/2023/0411/c407521-32661729.html>，瀏覽日期：2024/11/2。
3. 「國家佛教辦公室佛寺登記系統」(“สำนักงานพระพุทธศาสนาแห่งชาติ ระบบทะเบียนวัด”) [National Office of Buddhism: Temple Registration System] (in Thai). National Office of Buddhism. Archived from the original on 1 March 2025, <https://binfo.onab.go.th/Temple/Dashboard.aspx>, 瀏覽日期：2025/4/29.
4. ‘World Religion Database’, THE ASSOCIATION OF RELIGION DATA ARCHIVES, <https://www.thearda.com/world-religion/national-profiles?u=220c>, 瀏覽日期：2025/4/29.

