

香港中文大學道教文化研究中心·道教學術論叢

黎志添 主編

黎志添 編著

華人廟宇與 地方社會



香港中文大學出版社

open access

本書電子版為開放取用圖書，在遵守相關授權條款的前提下，公眾可以免費閱覽、下載和傳播。開放取用電子書的出版獲得香港中文大學圖書館的資助，特此致謝。

建議引用格式：黎志添編著：《華人廟宇與地方社會》，香港：香港中文大學出版社，2025。DOI: 10.978.988237/3341

This book is freely available in an open access edition thanks to funding from The Chinese University of Hong Kong Library. It may be read online, downloaded, and shared under the terms of a Creative Commons (CC-BY-NC-ND 4.0) license.

Suggested citation: Lai Chi Tim, *Chinese Temples and Local Communities*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2025. DOI: 10.978.988237/3341

華人廟宇與地方社會

道教研究學術論叢

華人廟宇與地方社會

黎志添 編著



香港中文大學出版社

道教研究學術論叢

叢書主編：黎志添

《華人廟宇與地方社會》

黎志添 編著

© 香港中文大學 2025

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 978-988-237-334-1 (平裝)
978-988-237-965-7 (電子書)

出版：香港中文大學出版社

香港 新界 沙田 · 香港中文大學

傳真：+852 2603 7355

電郵：cup@cuhk.edu.hk

網址：cup.cuhk.edu.hk

Daoist Studies Series

Series Editor: Lai Chi Tim

Chinese Temples and Local Communities (in Chinese)

Edited by Lai Chi Tim

© The Chinese University of Hong Kong 2025
All Rights Reserved.

ISBN: 978-988-237-334-1 (paperback)
978-988-237-965-7 (ebook)

Published by The Chinese University of Hong Kong Press

The Chinese University of Hong Kong

Sha Tin, N.T., Hong Kong

Fax: +852 2603 7355

Email: cup@cuhk.edu.hk

Website: cup.cuhk.edu.hk

Printed in Hong Kong



本書電子版採用創用CC授權條款 CC-BY-NC-ND 4.0，提供免費閱覽和下載，
具體使用條款請參見：<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

The digital edition of this book may be downloaded and shared under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC-BY-NC-ND 4.0).
For information about this license, see [http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

DOI: <https://doi.org/10.978.988237/3341>

目錄

序言 (黎志添)	vii
第一章	當代江南的「萬神殿」:
	從水鄉成聚到鄉村都市化過程中的文化整合
	1
	趙世瑜
第二章	清代徽州的圖甲組織與村落儀式.....
	23
	劉永華
第三章	皇家的大高玄殿與民間的大高玄殿 :
	雙向道上的地方祠神鷹武李將軍.....
	57
	許蔚
第四章	福建中部請火儀式及其祖殿信仰研究
	83
	謝聰輝
第五章	銘刻信仰 : 臺南興濟宮的「重修與建醮」記事
	——道教觀點下的古碑今刻.....
	141
	李豐楙
第六章	香港地方廟宇儀式研究 : 道教儀式的廟宇化.....
	173
	黎志添

第七章	海角儒蹤：儒教的「異鄉」故事.....	209
	危丁明	
第八章	英殖民管治時期作為社會控制的《華人廟宇條例》.....	247
	馬木池	
第九章	扶鸞在中國地方宗教信仰中所起的作用： 以粵西地區的神廟為事例.....	269
	志賀市子	
第十章	東亞與東南亞的九皇勝會初探： 節日淵源與歷史內涵.....	303
	蘇泉銘、郭根維	
第十一章	「街坊辦事所」：神廟自治組織與英屬馬來亞 華人地方社會 (1897–1945)	329
	廖小菁	
第十二章	殖民治理環境下的柔佛古廟遊神 傳統形塑 (1920–1948)	367
	莫家浩	
第十三章	生與死的連繫：墳山、廟宇、儀式 與新加坡廣惠肇碧山亭.....	387
	蔡志祥	
作者簡介.....		417

序言

黎志添

本書共收入論文13篇，深入探討華人廟宇在不同地區的傳承與演變，涵蓋江南（江浙一帶）、閩南和臺灣、香港、粵西及東南亞等地域。結合比較視野及多元方法，本書從田野考察、碑刻、儀式、傳統習俗及地方社會等角度，探討廟宇在社會中的功能和作用，不但涵蓋華人廟宇的方方面面，更覆蓋廣泛的區域，全面展現華人廟宇研究的最新成果，讀者也可以從中掌握和比較不同華人地區中廟宇的特色和發展差異。

2022年，筆者主持的「香港廟宇碑刻志」研究項目進入收官階段，《香港廟宇碑刻志：歷史與圖錄》也於翌年正式出版。在「上窮碧落下黃泉」式的搜集碑刻、編訂整理和句讀點校的過程中，筆者逐漸萌生了一個想法：世界各地必定有著與筆者懷抱相同熱誠的學者，他們在華人廟宇研究的領域各有卓著建樹。若能將這些學者集結一堂，共論學術新知，實現學術交流，必為一大盛事，也能讓《香港廟宇碑刻志》一書的面世更有意義。於是，筆者開始籌備「從比較的視野看華人廟宇與地方社會」國際學術研討會，並邀請研究華人廟宇的同道們參與。17位學者欣然應允參加，他們背景多樣，除了中國內地，還包括來自日本、新加坡、馬來西亞等東亞、東南亞國家，甚至歐洲的專家。雖然會議的議題專注於「華人廟宇」，但參會學者絕

不僅限「華人」，而是包括世界各地非華人的專家，這足以見得「華人廟宇」作為研究主題的廣泛吸引力。

2023年5月12日，「從比較的視野看華人廟宇與地方社會」圓滿舉行；會上，17位學者發表了他們最新的研究，圍繞華人廟宇歷史及演變，以及華人廟宇與地方宗教、地方道教、地方社會、碑刻研究、離散群體等議題展開了熱烈討論，同時再思華人廟宇宗教的研究方法。為了讓這些寶貴的研究成果不局限於會議之內，筆者決定將這批論文編輯成冊，付諸梨棗。雖然書本並非金石，但亦能讓這些關於華人廟宇的研究如碑刻般與學術同仁分享、切磋。

一些學者對於江南地區的廟宇與地方社會的關係十分關注。北京大學趙世瑜〈當代江南的「萬神殿」：從水鄉成聚到鄉村都市化過程中的文化整合〉觀察到在當代江南的佛寺道觀中，有種奇特的「萬神殿」場景——周邊水鄉被清拆的鄉間廟宇的神明塑像，被整體移到寺觀中供奉，有如「萬神殿」。從五代兩宋開始，隨著農業發展，江南的水面地域逐漸減少，水上人上岸生活，加上外地人移居此地，聚落不斷增加，形成了「水鄉成聚」的現象，各種社神和土地神的信仰也相應出現。近代以來，隨著鄉村都市化的進程展開，原有的村落消失，社廟也大多被拆除，一些社神、土地和其他神明的塑像被集中安置在佛寺或道觀中，形成了「萬神殿」的現象。江南地區從水鄉成聚到鄉村都市化，這種現象即反映了這一過程中區域社會文化整合，同時也是「標準化」和「多樣化」的博奕過程。作者亦認為，這種「萬神殿」是一種權宜之計，雖然維持了原有村落神明「離土不離鄉」，但也意味著傳統村落和神聖空間的消失。

北京大學劉永華〈清代徽州的圖甲組織與村落儀式〉一文，透過道光十二年(1832)徽州府婺源縣北鄉沱川盆地舉行的祈雨活動，分析了儀式的過程、場所、參與者、物料等方面，指出祈雨活動以圖甲為基本架構。該文回顧了明清時期鄉里組織從里甲到圖甲的轉變，並指出這一轉變不僅反映了國家治理形態的轉型，也涉及到鄉

里組織自身屬性的變動。作者指出，圖甲組織承擔國家的賦稅、徭役等職能的同時，也發展出應對困難和維護利益的制度，如合約、會社、義圖等，從而強化了「圖」作為社會實體的面向。該文進一步探討了鄉里組織參與村落儀式的意義，認為這種現象體現了鄉里組織的鄉族化進程，即鄉里組織不僅是一個基層行政層級，也是一個具有鄉族特徵的社會組織。這種鄉族化進程亦是明清時代社會與國家關係的重要體現，反映了社會組織在處理公共事務的過程中的生成和發展，但同時也受到國家政權的深入影響。

復旦大學許蔚〈皇家的大高玄殿與民間的大高玄殿：雙向道上的地方祠神鷹武李將軍〉則關注北京紫禁城神武門外的大高玄殿和江西上饒石人鄉的大高玄殿，這兩座同名殿堂背後的文化意義和社會作用顯著不同，展現了鷹武李將軍從民間到皇家的祀典正神之路。早期，鷹武李將軍缺乏尊崇，僅是靈山石人殿的三位神祇之一。其後，由於祈雨應驗等靈應事件，鷹武李將軍逐漸獲得了地方群體的信仰，並得到地方官員的支援。隨著道院建設和《靈山遺愛續錄》的刊行，鷹武李將軍被進一步道教化，甚至有被封為真君的說法。最後，鷹武李將軍融合了祠神、正神與道教神明三種身分，體現了官方與民間信仰的交融。

兩位臺灣學者探討了閩臺地區廟宇儀式的源流和地方法壇的關係。臺灣國立師範大學謝聰輝〈福建中部請火儀式及其祖殿信仰研究〉透過福建中部的道法壇場收集的儀式科本與文獻資料，結合實地調查和訪談所得，深入探討了閩中請火儀式及祖廟信仰間的關係，揭示了祖廟信仰和請火儀式在當地道教實踐中的重要性及相互作用。請火儀式分為定期性和不定期性兩種，功能目的多樣，例如節慶、神明誕辰等等。一般由分靈子廟的香主、香會或香客團體發起，並邀請道士或法師擔任儀式主持。參與者通常是祖殿的香主、香會和香客，以及各地信眾。請火儀式要遵循特定的儀節和路線。最後，謝教授探討了請火儀式的內涵，以及其宗教意義和社會功

能，如請火儀式的祖源認同、聖火崇拜、道法傳承、社區凝聚等，並指出在請火儀式中，道士扮演了重要角色，有著重要責任。

中央研究院院士李豐楙〈銘刻信仰：臺南興濟宮的「重修與建醮」記事——道教觀點下的古碑今刻〉一文，探討了臺南重要廟宇興濟宮的碑刻與歷史。作者先介紹了興濟宮的創建時期、地理位置、祀神、建築特色和碑刻匾額等方面的情況，並分析了其與政治、社會、宗教的關係。接著本文探討了不同時代興濟宮修繕與建醮的過程、原因和意義。可以看到清領時期、日治時期和戰後時期的碑刻，在數量、內容、風格、作者等方面都不盡相同，反映了不同時代的社會變遷、文化衝擊和宗教信仰。重修與建醮是一體的傳統，每次重修都會舉行建醮大典，並留下碑銘或醮志記錄。興濟宮的幾通碑刻，如何紀錄了修復與建醮的過程、參與者、神明、儀式等，展現了不同時代的文化風格與社會變遷。興濟宮供奉的主神是保生大帝吳夾，其信仰在臺灣開發初期已經建立，代表了一境的共同利益和文化，關乎地方社會的認同和凝聚。

本次會議，亦有三位香港學者發表了關於香港地方廟宇的論文。黎志添〈香港地方廟宇儀式研究：道教儀式的廟宇化〉即探討了香港地方廟宇儀式傳統所包括的道教特色（可稱之為地方廟宇儀式的道教化）。《華人廟宇條例》將香港的中國傳統廟宇分為佛教類、道教類和非傳統教派組織的地方（社區）廟宇，並以「地方廟宇」來指稱。這些地方廟宇供奉中國神明，但不具備佛、道教的教派屬性。本文又介紹了香港地方廟宇的數量、分佈、歷史發展和變遷，以及廟宇中主奉的神明種類和數量，如天后、關帝、洪聖、楊侯、觀音等。其中，天后是香港地方廟宇供奉最多的神明。黎教授於2017年開始進行「香港地方廟宇儀式」研究計劃，這一計劃共完成了16座廟宇的27次儀式活動考察，本文概括介紹了幾座香港地方廟宇舉行的神誕和中元法會等儀式，並選取2018年正善精舍主理南安坊廟中元法會（盂蘭勝會）和灣仔玉虛宮的北帝誕儀式，這兩間廟宇的科儀極

具代表性，本文詳細記載並分析了儀式的過程。這些儀式活動主要由香港道觀培育的經生或正一派火居道壇承接，遵循道教的科儀傳統，包括禮懺、禮斗、朝賀、讚星、破獄、攝召、散花、超幽等傳統科儀的程式。在香港，許多地方廟宇供奉的神明之中，有些源於道教的神仙譜系，但另一些具有代表性的神明則不屬於道教。本文總結，香港地方廟宇的神明信仰既受到道教神祀儀式傳統的影響，又保留了地方祀神的特色和文化，這也體現在廟宇定期舉辦的大型儀式之中。

珠海學院危丁明〈海角儒蹤：儒教的「異鄉」故事〉一文，講述了香港在英國殖民時期，一批遜清遺老如何在這裡維護並傳承儒家道統和中華文化。辛亥革命後，一些忠於清朝的士人南下香港，尋找安身立命之所。陳伯陶等人利用香港的古蹟，如宋皇臺和三山國王廟，借宋代遺民之思抒發胸中意氣，來重現宋朝的風光，並寄寓對故國和道統的思念和憂慮。晚清進士賴際熙等儒士在香港創辦學海書樓和香港大學中文學院，以推廣中文教育和傳統漢學，他們與海外華商緊密聯繫與合作，並得到支持和讚賞。這些努力為香港的中文教育奠定了基礎。文章最後指出，這些儒士的努力雖然是逆歷史潮流而動，但也展現了儒家道統的剛健和尊嚴，對香港中華文化的發展和傳承有重要意義。

香港中文大學馬木池〈英殖民管治時期作為社會控制的《華人廟宇條例》〉一文，介紹了在英國殖民時期，香港不同地區的廟宇成為當地居民的集會場所，籌辦宗教活動、慈善事業和公共服務，並與殖民政府建立聯繫和合作，形成一種地方自治的機制。1928年，《華人廟宇條例》通過，改變了廟宇的財產、收入和管理權的分配，使廟宇由地方居民自主的機構，轉而由華民政務司領導的「華人廟宇委員會」所控制。馬教授以油蔴地天后廟等廟宇為例，論述《華人廟宇條例》對廟宇的興廢、地方節慶活動、社區福利和建設等方面的影響，探討了地方居民對《華人廟宇條例》的反應和抵抗。最初，香港華人

社區透過廟宇公所、廟宇委員會、街坊會等組織，實行地方自治。出於防止廟祝貪污、推廣西醫西藥、控制廟宇財產等原因，殖民政府在1928年通過《華人廟宇條例》，收管社區華人廟宇。《華人廟宇條例》實施之後，地方居民失去了對廟宇的管理權，也破壞了以廟宇為中心的地方自治組織，《華人廟宇條例》對社區建設、廟宇慶典、公益慈善等方面，造成負面影響。

日本茨城基督教大學志賀市子〈扶鸞在中國地方宗教信仰中所起的作用：以粵西地區的神廟為事例〉關注到扶鸞在粵西地區神廟中起到的作用。在清末，飛鸞救劫運動發祥於西南地區，而後席捲中國各地。飛鸞救劫運動是遵守神明透過扶乩降下的神諭，按神明的乩示行善，以期避免劫災的一種宗教運動。在扶鸞的地方性上，該文指出，粵西鑾江流域在光緒年間（1875–1908）陸續出現了鸞堂（扶鸞結社），當地人稱它為「經堂」。經堂的主要活動有扶乩、誦經、印送善書經卷和惜字等。這些活動與扶鸞有密切關係，滲透到地方社會的各個角落。經堂的儀式體系由道教科儀、儒壇概念和飛鸞救劫論述等不同的宗教元素構成，這體現了扶鸞的宗教面相。經堂的神明系統各有不同，比如粵西出現了以玉皇宮主信仰為核心的經堂，其信仰活動也與地方社會的變遷有關。

海外華人的離散社群和地方廟宇的關聯也得到了與會學者的關注。南洋理工大學的蘇泉銘及郭根維〈東亞與東南亞的九皇勝會初探：節日淵源與歷史內涵〉深入探討了東亞與東南亞的九皇盛會的節日淵源和歷史內涵。作者先勾連文獻和口述資料，從而討論神明九皇的身分，以及在不同地區和時期九皇盛會意義的轉變。作者指出，研究九皇勝會，應該比較中國各地與東南亞之間的歷史和跨區域交流，以反映節日的多元性和流動性。要理解節日的變遷和延續，應當充分考慮這兩個區域的政治經濟環境，以及華南社區和南洋華社的共同記憶。明清以降，在不同的地區和時期，九皇信仰的形式和內容也不盡相同，反映了九皇的多元性和流動性。在華南

地區，九皇盛會是一個盛大的節日，有著豐富的民間信仰和文化內涵。在東南亞地區，九皇盛會則反映了華人移民的身分認同和文化傳承。九皇盛會在不同地區的社會生活中扮演了重要的角色，它不僅是一個宗教節日，還是社區聚會和文化交流的場所，有助於增進社區凝聚力，並傳承傳統文化。

中央研究院近代史研究所廖小菁〈「街坊辦事所」：神廟自治組織與英屬馬來亞華人地方社會（1897–1945）〉一文，關注馬來半島霹靂州端洛鎮的華人新客透過何仙姑廟的管理組織，建構地方基層社會，並應對移居地與祖籍國家雙邊的政治動態與時局更迭這一歷史現象。作者利用端洛何仙姑廟委員會的議案簿和帳冊，以及英殖民政府檔案、報刊與民國時期文獻等資料，展示了在移民社區早期形成階段廟宇的角色功能與歷史意義。作者認為，廟宇不僅是華人信仰與文化的象徵，也承載了華人社會的治理機制與身分話語。該文分別從「神廟與地方社會」、「神廟與地方政治」、「神廟與國族動員」三個層面，分析了何仙姑廟在端洛華人社會中的多重功能與意義。何仙姑廟不僅是端洛華人的信仰中心，也是端洛華人的社區中心，承擔了教育、福利、公共衛生、防疫、防火、維安、土地管理、義塚保護、社會仲裁等各種公共事務。何仙姑廟也是端洛華人的政治中心，與英殖民政府、馬來王室、馬來人、印度人、日本人等各方勢力進行協商與抗爭，維護華人的權益與尊嚴。何仙姑廟更是端洛華人的國族中心，參與了中國國民革命、抗日戰爭、馬來亞獨立運動等各種國族動員，展現了華人的愛國情操與國際視野。作者認為，何仙姑廟是端洛華人社會的「街坊辦事所」，展現了華人的共同體意識與身分話語，是一個具有現代性意義的自治組織。

馬來西亞南方大學學院莫家浩〈殖民治理環境下的柔佛古廟遊神傳統形塑（1920–1948）〉關注1920到1948年這一時期之內，柔佛古廟遊神的形式、內容和意義如何被外界因素影響，這些因素包括英殖民和日據時期的政府治理因素，以及柔佛巴魯華人社會的內部互

動等。作為柔佛巴魯地區歷史最悠久的華人廟宇，柔佛古廟每年舉行的遊神活動已經是柔佛巴魯華人社群重要的文化活動和身分認同象徵。從英殖民到日據時期，柔佛古廟遊神因為政治原因和華人社會內部討論，發生了種種變遷，特別是在中國爆發抗日戰爭之後，是否節約遊神經費以支援華人的祖國抗戰，成了華人社區討論的議題。在日據時期，日軍為了粉飾太平和宣傳東亞共榮秩序，遊神的規模變得更大，在戰局之下，柔佛古廟遊神權宜時局，故作姿態的表現，反而讓遊神的儀式標準化，並讓遊神儀式成了戰後柔佛巴魯華人文化身分認同的現實參照物。

廈門大學蔡志祥〈生與死的連繫：墳山、廟宇、儀式與新加坡廣惠肇碧山亭〉一文，以新加坡的碧山亭為例，探討了分析了墳山、廟宇和儀式在早期移民社會中的重要性，以及它們如何受到殖民政府、都市發展和人口變化的影響。該文先介紹了碧山亭的成立背景、管理架構、墳地分配等方面，及其如何服務廣惠肇的成員和其他華人群體。接著，該文論述了萬緣勝會的儀式和意義，詳細描述了萬緣勝會的儀式流程、參與者和執行者、收支記錄和碑刻文物等，萬緣勝會聯繫生者與死者，弘揚孝道慈善，配合國家話語與和諧理念。蔡教授指出，《新加坡華文銘刻彙編》收錄了碧山亭64項的碑銘文物，其中10通都記錄了1920年代以來不同時期舉辦的萬緣勝會，從這些碑刻可以看出儀式的連貫和變遷。透過不同載體上關於碧山亭萬緣勝會的官方論述和記錄，可以看到始建年份、間隔時間、儀式執行人、儀式內容和社會意義等方面都各有不同，可見在不同的時代，同一儀式如何應對宏觀環境的變化，以及如何聯繫生者和亡者，達至為生者的幸福和文化服務的目的，並且弘揚孝道和宗教慈善的價值觀。

透過以上種種，本書的議題之廣泛深入，讀者當可窺見一斑。當中，雖然不同地區的華人廟宇之間存在相異的發展面貌，而各自的社會文化和宗教儀式也有不同特色，但是，「華人廟宇研究」這一

學術領域的豐富性，卻能為學術界對不同地區的華人社會、政治和宗教研究，提供另一種特別和有價值的視角和珍貴的材料。我們期待本書的出版，能激勵更多學者共襄盛舉，進一步挖掘和探索華人廟宇的豐富奧秘。最後，筆者特別感謝香港特別行政區研究資助局協作研究計劃——「嶺南文化與世界：廣東文人文化景觀的建構及轉變（1821–1949）」（C4006-22GF）的支持，為筆者主持的「嶺南廟宇文化在不同華人地區發展」的研究確立基礎，也為進一步的跨地區分析和比較，提供極具價值的研究方向和合作機會。

第一章

當代江南的「萬神殿」： 從水鄉成聚到鄉村都市化過程中的文化整合

趙世瑜

一、從梅李鎮吉祥寺的「萬神殿」說起

常熟梅李鎮的吉祥寺傳說是三國孫吳時期的古刹，原稱吉祥庵，但文獻記載其於清道光三年（1823）修建，又於光緒二十八年（1902）重修。1949年後該寺被部分拆除，剩下的房屋改做梅李中學，1994年被批准重建。

在今寺內的右側，有一個很大的院落，四圍各殿中供奉著大大小小、神態各異、雕塑精粗不一的神像，他們被分別編號，但沒有註明神像的名稱和來源。在一些殿中的房梁上，還吊著或擺放著神船。經了解，因為周邊各個村落大都在近年的城市化和新農村建設過程中被拆除改建，原來的自然村落已不復存在，或村中的社廟已被拆除，廟中神像就被移到吉祥寺集中安放。原來的村民雖然被各自安置居住，但他們還會到吉祥寺來，找到原屬本村社廟庵堂中的神像祈拜。

在現代城鎮化的進程中，原有村落的格局已不復再現，村中的社廟自然不能幸免。被本地文獻稱為「澤國」的梅李，在舊鎮志地圖中呈現出的一塊塊被湖蕩河流分隔的圩田面貌已無從得見，但從吉祥寺這個院落中保存的各個村落社廟中的神像，還是可能一一追蹤到這些神像原來所在的村落，再從前來拜祭神像的年長村民那裏了解到一些過去的村落歷史。

圖 1.1 常熟梅李鎮吉祥寺別院中的神殿之一(局部)



據當地人介紹，這裏的神像所來自的村廟包括：景巷村的周神廟，將涇村、大汾橋的總管廟，梅李東街的劉神堂(拜劉神、李王、周神、總管)，梅李西街新橋堍的西茶亭(拜總管)，梅李北市梢的高神堂，鳳凰村、周家宅基的王莊廟(拜總管)，駢馬村、徐家宅基的圩莊廟(拜總管、猛將)，梅塘村、謝灣的舍人廟(拜猛將、周神)，駢馬村的界圩廟(拜總管、周神)，胡琴村、宅則里的宅則廟(拜周神)等。

這樣的情況並非個別，在太湖流域的常熟、昆山、蘇州園區等地都存在，比如在今常熟市碧溪新區的法華寺、清涼寺、普善寺、望江寺，莫城街道的言里村紅觀音堂，以及古里鎮的增福寺等不少佛寺中都能見到。以現莫城街道歸入言里村紅觀音堂後院「總祀」的神像為例，它們原來所在社廟的坐落如表 1.1：¹

表 1.1 現莫城街道言里村紅觀音堂後院「總祀」神像原屬社廟坐落表

斜橋村	二郎廟、猛將廟、總管廟
瞿家巷	二郎廟
金家村	二郎廟
李家浜	總管廟
南浜村	猛將廟、常邑城隍廟
南燕涇	猛將廟
北燕涇	總管廟
長浜村	周神廟、李王廟
莫城東街	城隍廟

東始村	三元堂、周神廟、東大陽廟
吉家橋	三元堂
廟浜兜	周神廟
毛家橋	東大陽廟
青州村	龍涇廟
戴浜村	猛將廟
辛安塘口	猛將廟
東湖村	周神廟
計巷村	周神廟
水西村	周神廟
甸莊村	總管廟
徐巷村	城隍廟
狄家壩	城隍廟
池巷村	五仙廟、李王廟
五仙壩	五仙廟
周青角	李王廟

由上述可知，這些現在被歸攏起來集中安置的神像大多是這一地區非常普遍的金總管、劉王（劉猛將）、李王、周王（周孝子）。對此，濱島敦俊早有研究，²拙著《猛將還鄉》也多有涉及。³他們作為太湖地區村落中的社神，大多從宋元時期開始，至明清乃至現代一直存在，直至21世紀初逐漸從原來的村莊中消失。

這一集中安置村落神明於區域性佛寺的現象，也構成了佛寺中的某種「不合規矩」的場景，我戲稱之為「萬神殿」。眾所周知，古羅馬的萬神殿供奉的是古羅馬神話中的諸神和英雄，7世紀初被改為天主教堂，存放多個聖骸，由此被中世紀教會視為異教神靈的古代神像得以與天主教聖徒共存一室。因此，在形式上和在「正統」與「異端」共存的意義上，二者頗有相似之處，儘管「萬神」聚集的原因是完全不同的。

二、水鄉成聚：以常熟地區為例

為什麼江南地區自宋代以來會出現許多名目繁多的社神？又為何會出現與社神交錯雜糅的土地？這是與唐末五代以來的湖區成陸、圩田開發和聚落增加分不開的。

本文開始提及的梅李又作梅里，⁴在常熟東北，距離長江不遠。宋人葉夢得曾稱：「常熟，姑蘇別邑；梅里鎮，又在邑之東北。海上有寺曰勝法，……並海之民，不耕而漁，其習以多殺為事，而不畏罪。與之言吾理則惑，教以其書則怠，惟轉輪藏，備極雕刻綵繪之觀，以致其莊嚴之意。」⁵即說這裏都是漁民，習俗嗜殺，對他們講道理和教他們讀書都是沒用的，只有靠佛教來感化他們。當時漁民習俗是否嗜殺尚不清楚，但說明這裏的佛寺建立後，面對的人群主要是漁民，而當時在一個以水上人為主的社會，士大夫認為佛寺是建立和維繫秩序的主要力量。

常熟屬於開發較早的地區。在唐元和四年（809）的一通碑記中說：「吳之藪曰具區，郡之大惟蘇州。商為貨居，農實邦本，錫貢多品，厥田上中，土宜在民，地利乎水。常熟塘，按《圖經》云，南北之路，自城而遙，百有餘里，旁引湖水，下通江潮，支連脈分，近委遐輸。左右惟強家大族，疇接壤制，動涉千頃，年登萬箱，豈伊沿泝之功、灌溉之利，故縣取常熟，歲無眚焉。」⁶由於常熟塘的開發，農業得到極大發展，但自那時起，常熟塘附近的土地開發就由「強家大族」控制。

不過，據咸淳《毗陵志》記載，南宋時無錫城的周長只有二里十九步，周圍的聚落也許不甚繁密。清代地方文獻追述的聚落和人群多始自元代，如徐塘，「宋時錢為著姓，元有天下，鄒瑾始自華莊徙此」；如望亭，「元世鄒氏所居，號南園，明初曹昺自唐村婿于鄒，因家於此」；如南河，「顧氏世居，元季顧惟二自吳縣銅坑徙

此，明洪武四年（1371）給帖入籍」；如秦村，「古名葛城，元初黃震自洞庭西山徙此，稱秦村黃氏」；如胡村，「曹氏世居，元季曹漢英自常熟陸莊徙此」，⁷不勝舉。

從唐代開始，這裏逐漸形成比較穩定的塘浦圩田格局。到五代兩宋以降，農田越來越多，水面越來越小。明成化年間（1465–1487）人徐恪說，「今四五十年來，鯀魚口與昆承湖俱被豪家雜種，茭蘆漸滿而淤泥漸積。淤泥既積，乃圍圩成田，以礙水利」，⁸說明這是一個持續加劇的過程。晚明時人蔣以化說：

海虞故澤國也，白茆繞其東南，大江環其西北。白茆之脈，遠承震澤；大海之澤，近逼滸浦，而其間如奚浦，如三丈浦，如福山、貴涇、橫浦，則皆二水之襟帶，蓄余之門戶。至從李墓而攬白茆，從福山而通大海者，名曰梅李塘。……善乎耿侯之為吾虞水利計也，周遊諸浦，溯源窮源，曰：梅李即不在一隅，而左跨茆海，右聯巨江，梅李不浚，諸浦遂淤，豈止一方之民病，將四隅阡陌悉同焦土，幾今漬茂而棲苴矣。⁹

海虞是常熟的別稱，蔣以化稱常熟過去是「澤國」，東南的白茆塘源自太湖，西北則有長江，其間有若干塘浦水面，都是通往農耕地區的門戶，梅李塘也是其中之一，與白茆、長江各自聯通。萬曆間（1573–1620）知縣耿桔治理常熟水利，認為梅李塘是其中的樞紐，如果得不到疏浚，其他塘浦水面都會淤積，導致常熟其他地方的農田遭遇大水衝擊，成為漂在水中的浮草。

伴隨著水域縮小、自然景觀從散碎到完整的變化，原來的水面上就出現了各種各樣的聚落，包括村莊、寺院、市鎮，甚至大都市等等，這就是本文所說的「水鄉成聚」。現存最早的常熟地方志寶祐《重修琴川志》記錄南宋末常熟設九鄉五十都，此處僅舉10個都所屬鄉村為例，如下表：¹⁰

表1.2 南宋末常熟設九鄉五十都之十都所屬鄉村示例表

第一都	山前、湖村、小山、下祁、寶嚴寺前
第二都	塘頭、顧莊、野塘、東水頭、河伯市、湖莊
第三都	東西花林、道林、沙堰、城綴、充陂、夾舍、五林、孫舍、錢市、鄒莊、周莊、柴村
第四都	楊尖、黃屯、後莊、馬市、杜朱堰、石塘、陳塘、宗母宅、羊莊、西石請、白塔堰
第五都	麻鞋村、李甜市、東石請、陣黃、支市、毛巷、嶺村、晏莊、錢市、晏村、大和、鐘綴
第六都	下市、陸市、于塘、東于市、富市、潘塘、童莊、伍市、中澳
第七都	錢莊、蔣祁、塘宅、蔣舍、林莊、顧莊、頂山
第八都	河陽坊前、英舍、東徐、西徐、西莊、陸塘、朱村、徐岸、東邵市、西邵市、魏莊、黃村、祁村、至塘、虎忽、水北、張市、蔡舍、袁市、怯村
第九都	湖下、河陽山前、河陽橋、中澳、下澳、田莊、厚村、邵巷、焦宅、陶蘆舍
第十都	北莊、蔡舍、孔涇、凌莊、蔡村、塘橋、南莊村後

雖然不知當時對村落的統計是否準確，也不知每個村落的規模大小，但大體可見宋元之際常熟鄉村聚落已為數不少。不過區域開發也不平衡，有些都下有十數個村，也有些都下只有五六個村；有些都下登記的民田上千頃，也有些都下登記的民田僅四五頃。

例如釣渚在常熟四十九都，原名鳥嘴，「地多水可漁，故記載家竟更為釣渚」，也就是我們今天熟知的沙家浜。釣渚有個南范村，有個叫范巨的人，族譜說他是范仲淹的同祖兄弟，元至正(1341–1370)末年，他第十一世孫德深遷到常熟宛山，為趙氏贅婿；又五傳到了東橋，成為釣渚某氏的贅婿。他有二子，後別居，所以有南范村、北范村之分。南范以南「皆水區也」，北范以北「諺稱有七十二港汊」，地方文獻說此地「自元以前，益不可考，元時居民猶少」，¹¹所以這裏最早的聚落當是范氏所發展起來的。在《重修琴川志》中，四十九都下記錄了10個村，其中就有鳥嘴，但卻沒有南、北范村，¹²說明的確是到元代以後釣渚（鳥嘴）才不斷析分出更多村落。

除了范氏以外，《釣渚小志》中也記載了不少明末至清代姓席的人，比如席珽、席琮、席紹堯、席紹洙等等，基本上都是生員。釣渚席氏據說最早定居於常熟西北的楊尖，到第三十世荊生公（席珩）時析居於南邊的北范。¹³

楊尖今稱羊尖，地處無錫與常熟之間，望虞河以西，今天已經看不到一點水面，僅留下許多塘、灣、蕩、圩的地名，說明了當年的水鄉環境。在元末席氏進行開發時應更是如此，在《重修琴川志》中，四都下有11個村，楊尖在其中，該都下登記民田252頃；同時五十都下有八個村，其中有「楊尖市南」這個村名，該都下登記民田191頃，大約在南宋時期楊尖新增為市，¹⁴可以說已有相當程度的開發。但到清順治（1644–1661）時，席珩還說：「生世居虞邑之楊尖，三百年於茲矣。……三湖逼其前，四蕩列其右，大海環其後，長江注其肩，斯固煙波蘆葦、奸雄藏伏之藪也。」¹⁵意味著直到清初時這一帶還是一個水鄉，經過圩田開發，在原有的大片湖蕩中逐漸形成聚落。對這一過程，後人這樣描述：「楊尖北有荒田萬畝，自東至西，橫亘數里，蓬斷草枯，極望無際。吾族自十代以來，多散處於此者，荒田席氏之名，由斯而震。然人皆苦於荒，終歲勤動，僅爾完官，無能自拔，唯吾祖懷耕公不階尺寸，墾荒積粟，致產數萬。」¹⁶這所謂萬畝荒田，當時應該是無錫和常熟之間的低窪蕩地。

這些進行圩田開發的人逐漸定居下來，形成一個個新的聚落後，就會按照上古以來的傳統，崇拜他們各自的社和土地。

三、江南的社與土地

南宋淳祐十二年（1252）尚書省發下牒文，說常熟縣的幾位士紳、耆老發現「本邑有孝感土神姓周名容」，生前與母親相依為命，死後於地方多次顯靈，護佑鄉人，於是請求上報太常寺和尚書省賜封，此時予以批准，以靈惠廟為額。¹⁷這便是後來常熟乃至太湖流

域非常普遍的社神周王，國家的賜額肯定對其流行起了很大推動作用，但此前已為百姓所崇拜。

土神周孝子得到朝廷封賜可以被視為一個象徵，說明在南宋時期，江南地區的社和土地大量出現。《重修琴川志》收入了四篇修建社壇的碑記，可能就是這種情況的體現。第一篇是紹興年間（1131–1162）的縣令陶任古寫的，他開篇便說：「有民人焉，有社稷焉。」說明社是與人口和聚落直接相關的。第二篇是淳熙年間（1174–1189）的吏部郎中詹儀之所寫，第三篇的作者是嘉定二年（1209）縣尉黃應西，其中也提到「夫有邑則有民，有民則有社」。¹⁸

第四篇碑記的文字最長，是端平元年（1234）前平江知府王遂寫的，他在碑記開頭便表達了憂慮，說「今渡江百年，授田無法，制賦無藝，民無常產，則無常心」。他認為解決這些問題的辦法是建立社壇，但與朱熹的〈鄂州社稷記〉定的規矩進行比較，發現這裏有諸多不合，於是「又去淫巫之幻以惑眾者」，「祀典之不恭，而老佛是徇；民義之不務，而巫覡是虔。余甚不便於此，乃掃地而更新之」。他說這裏的祭社不合儒家禮儀，並將百姓不納賦役也歸因於此，便把那些土神淫祀掃地出門。還特意強調社祭的等級差別，天子的太社、諸侯的王社和「群姓立社」有不同的禮儀，所謂「因其尊卑小大，咸有科級」。¹⁹這些看法，顯然是出於對常熟這一時期民間立社的「亂象」的不滿。

關於江南的社廟，學者多困惑於社與土地之間的關係。我在《猛將還鄉》一書中對此有所申論，認為在長期的生活實踐中，江南的社是負責陽間之事，而土地主要是負責陰間之事的；社是可以因為聚落的不斷增加或者析分而增加、析分的，土地及土地界則是相對穩定的。²⁰人們多重視明代的里社之制，實際上社的傳統起於上古，可以是塊石頭，也可以是棵樹，但歷代也多有變化，²¹其中明代的里社只不過是古老傳統的正統化。

同年稍晚，陳泳超發表了〈社神與土地：江南的地緣性神靈的雙重體系——以常熟為中心〉一文，²²在田野調查、科儀文本和地方志

分析的基礎上，對此問題進行了深入的討論，我們之間也有很多共識。同時，他認為「這並不表明土地和社神就是同一社區的陰陽兩界神靈，祂們各自管轄的地域範圍大多不對應」。理由是他的採訪對象告訴他，他們三圖的社神是小王社，東邊的二圖是總管社，西邊的四圖是猛將社，但這三個圖的土地都是柴司徒。這大致上是不錯的，不過這個表述是共時性的，並非歷時性的，而「社區」、「管轄的地域範圍」這些現代概念又容易引起誤會。假如把「社區」這個英文字community譯為「社群」，即指某個特定區域內的人群的話，應該說，共時性地看，不同的社眾可能屬於同一個土地界，但歷時性地看，可能一個土地界內最早只有一個社，即某一社群的土地和社是對應的，後來在這個範圍內又增加或分析出若干個社（聚落或社群），即由這若干個社共享一個土地界。所以說土地和社是同一地域的兩套神靈也是可以接受的。

此外，受訪人所用的「圖」這個概念，是宋代以來直至民國時期的政府基層賦役徵派單位，但在都圖制下到圖甲制下不斷變化。「圖」與其說是地域概念，不如說是人群概念，也就是說，國家把不同的納稅服役人口區分為某某圖或某某甲，特別是到清代中葉行「順莊編里」，這個圖就有可能是一個村落。上面受訪人的說法恰恰說明，在某個較早的歷史時期，被編制在這三個圖的居民的陰間事務都屬於柴司徒土地界，這是明代里社的傳統；但隨著人口和聚落的不斷新增，代表新增定居聚落的新的社和新的社神也隨之出現，這時的社早已不是明代那個里社。因此，在明中葉以降的大部分時間裏，並不排除這三個圖的地界上不止存在過柴司徒這一個土地，每圖也不止存在過一個社的可能性。

此外，就這個例子來說，幾乎可以肯定小王社（拜千聖小王張）、總管社（拜金總管）和猛將社（拜劉猛將）的成員曾經都是上岸的漁民，這些社是代表各自新建的聚落，負責其陽世福報的。而柴司徒更為古老，可能在他們上岸之前就是這裏居民的土地，是負責

定居(入籍)居民的陰間事務的，所以在儀式疏文的行文中，列於「土地界」之前的是世俗的行政區劃。漁民上岸定居入籍之前，他們可以有自己的廟，但不可以有自己的土地，因為他們的陰間事不歸岸上的土地管；他們上岸定居之後，就必然歸屬某某土地界了。所以在江南，呈現出大量的社(無論是以社壇、社廟還是什麼形式出現)，與相對較少的土地的現象並存，除了體現陰陽兩界的不同職司之外，更重要的是體現了土著與移民的關係，在江南則更體現了水上人上岸的長期過程。

土地神的起源至今還很難說清，從現存文獻來看比社要晚出很長時間，這裏無意詳加討論。萬曆《常熟縣私志》卷六中記錄了一百多位「五土五穀之神」，多以某某大王、某某明王、某某司徒為號，對此，前述陳泳超文已詳加論列。《夷堅志》中記錄的北宋末的「皮場大王」後來便也被稱為「皮場土地」；同書還記載了南宋溫州瑞安的一個商人在返程途中遇到「搜山大王」索命。在另一個故事中，安徽祁門一個姓汪的前往浙江建德途中，被人抓起來綁在一個廟裏，那些人燒香拜神後稱：「請大王自取」。汪某才明白這是「殺人祭鬼」。到半夜來了一條大蟒，汪某後僥倖逃生。²³可知在宋代就普遍存在稱為某某大王的土神。在時人的傳說中，這些「大王」都是「正神」，比如〈安氏冤〉條下記白馬大王復仇的故事，稱「吾為正神」，但其下屬是兩個小鬼；又〈白石大王〉條下記福州陳某夢見「帝命公為白石大王」等。²⁴嘉靖《衡州府志》記載說：「風俗合二三十家共祀一大王神，其神或以其山，或以其陂澤，或以其地所產之物而得名，輒加以帝王、聖賢、公相之號。如愚家溪田所祀云『平王相公大王祠下』；城外敝居所祀云『南平水東三聖公王祠下』；其他如高山椒甫大王祠，詢之云其山多產椒；土硃大王祠其地產紅土，其他不能枚舉」。²⁵從這些記載來看，依然很難看出當地人將這些名為某某大王的土神當作社神還是土地。

但無論社與土地的關係如何，祂們都是聚落和人口增加的產物，從上述文獻可以看出，這些記錄在宋代的江南地區開始出現，比如晚明《常熟縣私志》裏提到的莫城鎮的莫耶大王，在寶祐《重修琴川志》裏便有記載：「今有小廟曰莫耶大王是也。」²⁶紹定《吳郡志》記：「陶隱居棠，夢見佛像口，已而曰：爾當土地大王，號曰勝力也。」²⁷明確把大王稱號與土地聯繫起來。在蘇州、無錫地區的宋元時期方志中這類記載並不多見，但到明中葉，這類記載便多了起來，如吳江的顧墟，百姓以顧野王為喝潮大王，傳說他喝止了淹沒農田的潮水。此外還記錄有李明大王廟、大布明王廟、李社明王廟、合應明王廟、四明王廟等等。多數情況下，這些廟都在某個都下的一個村，很少有一個都下有幾個村都有的。此外，有12座昭靈侯廟，其中有7座供奉曹王，5座供奉李明王，應該是原來的土神得到了正統化的建構。²⁸

無論如何，這符合學術界一般看法，即南宋以降太湖流域加速開發、特別是明代以後大圩日益析分為小圩，一個個小圩成為村落基礎。我已在拙著中指出，在這一圩田開發的過程中，水上人上岸從事農業是不容忽視的現象，在這個轉變過程中，就伴隨著水上人的神祇逐漸成為為岸上人的神祇，轉化為聚落和農業的保護神，即社神 (territorial gods)；同時，原來水上人死後很難獲得墓地，多火化後被拋於水中，或暫時懸於橋下，漸落入水中，此後則像岸上人一樣，對陰司神靈即土地以及村鎮城隍有了更大的需求。故而，太湖流域的社和土地的發展史，也就是五代宋明圩田開發下的聚落和人群的發展史。從地方文獻中看到的、從宋代以來江南地區林林總總的社與土地的並存，一是展示了由各種社廟所顯示的、不斷的定居和形成聚落的過程，二是說明由土地廟以及越來越多的鄉鎮城隍廟所顯示的、定居居民對葬地和陰靈的重視，這兩部分實際上是一個前後接續的過程。

四、鄉村聚落的消失和鄉村神靈殘存的新形態

鄉村都市化的進程很早就開始了，但在中國，到了20世紀80年代以後，這個進程突然加快，進入21世紀則持續提速。據民政部2021年的資料，全國有鄉級政區3.8萬個，村委會49萬個，村民小組395萬個，後面兩者大約相當於過去的行政村和自然村。對比民政部2011年的資料，全國村委會和村民小組的數量在十年間分別減少了10%或接近10%。²⁹在很大程度上說，鄉村都市化進程是前面講到的江南水鄉成聚，乃至水鄉成鎮過程的自然結果。對於進行鄉村歷史研究的學者來說，這一進程帶來幾乎毀滅性的影響。

在前引王虎良的材料中，在記錄常熟的土地時，先著錄了根據地方志標明的地點、所屬何鄉何里幾圖，然後列舉了共同供奉該土地的行政村及其下屬自然村，通常都有一二十個自然村之多。多者如碧溪新區的白馬大王，分別有九個行政村及其下126個自然村崇祀之，說明這個土地廟最早只是它所在的許(滸)浦的土地。這裏的文村是南宋便已出現的聚落，後來增加的村落逐漸成為其管界的組成部分。據嘉靖《常熟縣志》卷一〇，白馬庵建於元泰定年間(1324–1328)，由於在嘉靖《常熟縣志》、萬曆《常熟縣私志》中對這一地區除文村外都缺載，在康熙《常熟縣志》卷五中的二十九都下只記了五個村名，其中只有白蕩橋與當代這裏的白宕橋相合。所以，除方志未載的因素外，由於如今這一帶地區距離長江只有幾公里，村名中又有許多是某某宕(蕩)或某某浜，這些村的大多數都應該是在比較晚近的時期逐漸新增或者析分出來的。這種情況說明，雖然經歷了都市化進程，這裏的村民對自己的聚落的記憶、情感和認同還能在一定程度上持續。

像前述常熟梅李鎮吉祥寺一樣，昆山巴城鎮石牌東嶽廟也將周邊村落的土神集中在這裏。巴城毗鄰常熟，在萬曆《崑山縣志》中，巴城還未成鎮，只是個村。石牌是另外一個村，兩村相距不遠。³⁰

但是，明代志書中並未提到巴城或石牌有東嶽廟，只是提到巴城有巴王廟、巴城寺。現在本廟的說明牌上說此廟始建於北宋，源出於本廟所存康熙五十一年（1712）〈嶽廟碑記〉中有「故老相傳，僉曰達自趙宋」句；至道光二十五年（1845）的〈重修東嶽廟記〉則鑿鑿言之曰「創自宋元祐中，系王某所建」。³¹據陸容所寫〈崑山縣公館記〉，崑山縣城裏的東嶽廟建於南宋乾道九年（1173），但考慮到常熟東臨長江的福山在北宋政和年間（1111–1118）就開始創建東嶽廟，60年後建成，成為「江淮閩粵，水浮陸行，各輸其來享之誠」、「每社會簫鼓之音相屬於道」的所在，³²考慮到今在沙家浜的橫涇在南宋咸淳十年（1274）也建了東嶽廟，「以為一方祈福之所」，³³鄉村中先於縣城修建東嶽廟，也是不少見的。

在石牌東嶽廟中的〈石牌東嶽廟土地殿前言〉中寫道：「昆山巴城鎮用撤併安置的方式把石牌土地廟的神祇統一歸併至東嶽廟，既是城鎮發展的需要，亦是地方宗教管理一種大膽嘗試，這種嘗試既體現出對地方村廟所承載的歷史記憶之尊重，也傳達出深層的人文關懷，可以說是道教本土化的一種蘇南模式。」同時，本廟還公佈了〈石牌主要土地廟基本資訊〉，包括46個村廟的名稱、原所在地（某某大隊某某村）、信眾數量、建築面積、佔地面積和管理員姓名，在殿中的神像之上，也註明了某某大隊的名稱。從這46個村廟的名稱來看，大約有15個是土地，其餘如猛將、周神等應為社。

本廟於2004年開始擴建，2014年完工，從原來的1,000多平方米擴大為10,000多平方米，可見這個撤併安置的工作是在這十年中進行。這是在當地城市化進程中地方行政部門和民眾協商博弈的結果，當地宗教人士也在其中扮演了中介的角色。在這種安排下，村廟乃至村落被拆除之後，村民還可以找到自己原來的社和土地進行祭拜。比如今在常熟董浜鎮的長毫禪寺，原來叫長毫廟，是供奉金元七總管的社廟。長毫是宋代就已存在的村，臨古鹽鐵塘，明初倪鉅有〈遊長毫廟〉詩，康熙《常熟縣志》卷一三對該廟有載，今改為

佛寺。村民到集中於此處的原社廟中祭拜，留下清晰的記錄，如：「茲有董浜天星苑二區164號周子栗，14歲，七月初八已時寄名于猛將太太，取名孟口，祈求身體健康，出入平安，聰明伶俐，六時吉祥。辛丑年六月十九日。」再如：「茲有董浜親水灣家園二單元604室，觀世音菩薩寄子姚凱銘（姚妙銘）命。西元2013年農曆十月十一丑時慶生。農曆二月十九日」等等，說明他們都已遷入新建社區。

像這樣的地方還有前面提到的常熟碧溪新區的法華寺、清涼寺、智林寺等，這些佛寺多有悠久的歷史，雖然現在都重新復建，但對周邊村落的影響力仍在。比如法華寺，按萬曆《常熟縣私志》卷六的記載，建於南宋端平三年（1236）；再如智林寺，按寶祐《重修琴川志》卷一〇，原名永安寺，建於唐咸通二年（861），宋大觀四年（1110）改今額。在江南早期的水鄉成聚過程中，佛寺扮演了非常積極的角色，隨著定居人群和聚落的不斷增加，與村民日常生活的關係更加密切的社和土地稀釋了佛寺以往對地方社會的作用，但二者間的紐帶並未完全斷裂，如今在都市化進程中的變化又賦予了這一紐帶重新接續的機會。

不過，上述「統一歸併」的模式也會發生某種反彈，因為村民到佛寺或道觀去尋找他們的村神並舉行儀式顯然不如以往方便，他們往往只在重要的宗教節日或者家中有大事時才會前去，甚至有不少人就不再去了。這種模式也逐漸斬斷了村民與原有聚落的地緣聯繫，使聚落認同感逐漸淡化，祭社組織的聚集變得日益困難。因此，也有一些村落千方百計尋找一些空地重建社廟，甚至將搬去佛寺中的神像「偷」回來。如王虎良先生就幫助自己的老家重建了以金元七總管為社神的南真總管廟，在碑記中也提到是因為「河湮村遷，廟庭數變」，最終於2019年覓今地重建。最重要的是在廟中記錄了本社社眾的姓名，按不同的村落（如中牌樓、中牌樓九隊、東牌樓十隊等）排列，每家記一人名，這樣就可以知道南真社是由現在的哪些村落的人組成。這些村落都在今天的楊樹婁圩和龍騰圩一帶，其

中楊樹溇在萬曆《常熟縣私志》中記載為一條河道，但並未記載楊樹溇圩的地名，有可能這是當時這個圩周邊的水道，也有可能這個圩是後來開發並以此名之，總之這座社廟應該是這個圩上聚落的一個社。同樣的例子是支塘豐橋村新建的周神廟，拜周孝子。祂本來也被集中到附近的延福寺裏，因為信眾前往不方便，就又遷回本村。

最後一個例子是蘇州工業園區的玉皇宮，就在著名的斜塘邊上，周圍已是高樓林立的現代社區。這個道觀是全新的，而且據道長介紹，它完全是為了集中安置附近拆遷各村社廟而建立起來的。因為在拆遷過程中，原來的居民對拆廟非常不滿，致使工程停滯。在資本和政治壓力下，有關部門無奈，只好請道教協會居間協調，隨後各方達成協議，將這一地區60多個被拆掉的社廟和土地廟中的神祇統一建廟安置。但將任何一個村的神祇為此道觀命名都不會得到大家同意，於是將在蘇州最有影響力的張士誠確定為主神，以「統率」大小土神。不過道長認為原有的神像太多，且有重複，大小精粗各有不同，實在難看，便進行了統一規劃，在主神張士誠兩側各安排了十幾尊社神、土地，尺寸、風格統一，類似於佛寺中的十八羅漢或城隍廟中的十殿閻王，從而實現了某種「文化小一統」。這樣的方式雖然利於協定的達成，比起完全不顧民眾的意見徹底清除要溫和，但卻與原有的村社歷史幾乎斷絕了聯繫。

這樣的做法當然是一種無奈之舉。與許多將神廟與村莊一同鏟平的地方相比，總的來說這種權宜之計還是值得讚賞的，它往往是複雜而艱難的磋商和博弈的結果。這大體上維持了原有村落神祇的「離土不離鄉」，與當年費孝通先生稱讚的蘇南模式頗有類似之處。不過，這些神祇畢竟「離土」了，離開鄉土，其生命力的持續性如何，現在還很難說。當傳統村落逐漸消失時，其神聖空間和景觀自然也就不存在了；他們能否成為現代都市景觀的組成部分並形成新的神聖空間，尚未可知；即使能，那也是完全不同意義上的符號。

五、餘論

在中國，如果我們放眼一百年或者五十年間，看到的是不可阻擋的都市化趨勢，這個趨勢不僅是資本力量推動的結果，從管理和控制的角度說，也是國家力量推動的結果，於是鄉村日益消失，便出現了本文所說的江南的「萬神殿」，這種狀況通常會帶來現代性批判。但當我們放眼一千年或者更久，在江南，看到的是一個同樣不可阻擋的農業化趨勢，這個趨勢除了個體生存需求的基本動力以外，國家財政收入的需求也是剛性的，於是水利設施不斷興修，圍湖造田使大片水域面積減少，同時水上人不斷上岸，外地人不斷移入，聚落不斷形成，也就會不斷出現社廟，水上人不斷上岸成為定居農民，因為脫離了死後無法土葬的生活狀態，掌管陰司事務的土地也會更加受到重視。這先後兩個歷史過程看起來是相互衝突的，但實際上又是一個連續的、相互關聯的過程。

通過對地方文獻的檢索，我們可以大體對林林總總的社神做出一些區分。伍子胥、五通，以及常熟比較流行的李王、周孝子在宋代就已在民間流行，金元七總管據說是元朝人，所以和劉猛將一樣，應該是明代開始流行的社神，可能表明了各個聚落形成的不同時代。即使是相同的社神，我們也可以大體判斷出該聚落形成的早晚，比如同樣是以劉猛將為社神，有的聚落以正月為猛將生日，也有一些聚落以農曆七、八月為猛將生日；有的聚落有猛將堂這樣的社廟，也有的聚落只是在家裏拜猛將；有的聚落把猛將會等同於青苗會，在田間遊神，也有划船在水上遊神的。顯然，以正月為猛將生日、各自在家中拜猛將、在水上遊神的猛將會，留下了更為濃重的水上人傳統，是上岸定居較晚近的聚落。

直到今天，我們還可以在大湖甸村看到漁民的李王廟和千聖小王廟（奉千聖小王張，據常熟《千聖小王寶卷》，神為張巡之子，名張亞夫。廟中亦有劉猛將神像），漁民及其後代還在通過賽龍舟的方式

表明他們的存在和認同。但是，李王廟香會現在也會去虞山上的祖師廟拜香，表明他們對一個更大的區域文化傳統的參與。

水上人以船為單位，四處漂流，不可能形成定居聚落，但他們上岸之初建立廟宇，就可能把各自供奉的神靈和祖先集中到一個廟宇，於是就出現了多神共處的局面。等到他們慢慢轉型到農耕生活，形成某種地域認同，叢雜紛亂的神靈就會簡化成為一個具有統一的、程式化形象和正統性故事的神，所以我們在這些「萬神殿」中看到的那些塑造粗糙、草根氣息很濃厚的神像，與塑造精美、正襟危坐、高大莊嚴的神像並存一室，體現的是一個從離散社會漸變為整合社會的歷史過程。

在21世紀，這些原來屬於各個村落或者跨村落地區的社和土地神像被整合到一個鎮中的佛寺裏，不僅意味著各個相對分離的聚落以及「界」(territory)的禮儀標識消失，而且意味著佛寺也被改造成一個表現文化「小一統」的「萬神殿」。回望農業化時代的國家歷史，社會經濟史家極為注意「無籍之徒」到被納入國家戶籍(賦役)系統的過程，包括水上人上岸、山上族群下山、「海盜」變為軍籍或灶籍，原來無籍的離散人群被納入國家管理系統中，成為整合社會的一個組成部分，比如以農曆七八月為猛將生日的江南農民，便忘記了他們原來的文化傳統，或者主動將其融入春祈秋報的農業傳統中。在不遠的未來，他們又會忘記自己曾有的村社傳統，被動或主動地融入現代都市傳統中。

詹姆斯·斯科特 (James Campbell Scott) 將自己的《作繭自縛——人類早期國家的深層歷史》(*Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*) 稱為一部「非國家的歷史」(non-state history)，討論的是早期國家形成的更深層、更長期的「非國家」要素，比如他質疑說，對所有人類來說定居生活是否比遷徙生活更重要；再如他質疑，我們為什麼近乎完全忽略了早期定居村落和早期市鎮化的濕地起源；甚至他認為，如果換一個視角，人類在馴化動植物的同時，人類自

己也被馴化了。而所有這些認識誤區，恰恰是由穀物、城牆和文字造就的國家所帶來的。³⁴江南水鄉成聚到鄉村都市化的歷史過程，包含更超出了早期國家階段，一直延伸至今。我們所看到的是一部區域空間整合的歷史，也是系列的社會—文化整合的歷史。當然，套用斯科特的話，這個過程也是被特定的政治、社會、文化整合的歷史。

這時，我們會想到華琛針對帝制晚期中國文化整合的《神明的標準化》及相關討論。在從五代、宋開始的水鄉成聚的過程中，圩田開發和水上人上岸造就了越來越多的鄉村聚落，在原來的較大區域內支配社會的佛寺之下出現了許多社和土地，以往在船上的各種各樣的神靈被集中到了單一的村廟中，並逐漸由被朝廷先後賜封的幾個神靈替代，如前面所說的周孝子、劉猛將、金總管、張王、李王等，成為正統禮儀制度所認可的春秋二祭的社神。我始終懷疑常熟乃至江南的社與土地這兩套鄉村神明系統是一種歷時性產物，也即原來的各種各樣的、來自不同人群的神靈，其中一部分在這個變化過程中成為了土地，被命名為大王、明王、司徒等等，並被賦予了陰司的職能，即從本來的同一群神靈，分裂成為兩個系統。這樣，人們既可以保存他們原來的崇拜對象，又可以生活在相對正統化或標準化的信仰體系中，只不過土地神也在繼續標準化，逐漸統一成了白鬚老者面貌的福德正神。因此，這又是一個文化整合或標準化與文化分異或多樣化持續博弈的過程。

當時間進入21世紀，我們看到上述過程似乎依然延續。列斐伏爾(H. Levebvre)在對城市空間生產的資本主義進行批判時，認為全球化是通過塑造空間來控制時間，消滅時間和歷史造成的多樣性，代之以標準化和同質化，從而使資本主義的城市化進程在全世界擴展。當下江南的「萬神殿」無疑是城市化的產物，這不僅體現在眾多社神和土地神集聚在一個作為正統化表徵的佛寺或道觀中，而且逐漸消解了水鄉成聚的發展史，成為象徵社會—文化整合的都市文化

景觀。只不過在目前，在某些「萬神殿」中還有過去的聚落標識，具有生活體驗的老人還在，鄉村也還未完全消失，前述標準化和多樣化的博奕仍然存在，讓我們對未來還留有一線希望。

註 釋

- 1 這些資料可見於常熟的王虎良先生編《社稷泰安——常熟古代社神和土地神》(未出版稿)。王先生及蘇州大學文學院裘兆遠老師陪我調查了這一地區十餘所這一類的寺廟，特致謝忱。
- 2 濱島敦俊著，朱海濱譯：《明清江南農村社會與民間信仰》(廈門：廈門大學出版社，2008)。
- 3 趙世瑜：《猛將還鄉——洞庭東山的新江南史》(北京：社會科學文獻出版社，2022)。
- 4 今天的梅里古鎮，屬於無錫，在常熟東南約70公里處，是近年來重新打造出來的。據說原來叫「蠻村」，後來改稱梅村，被認為是吳泰伯所建都城之所在，故又稱古泰伯城，與本文中的梅李鎮不是同一個地方。下文葉夢得所說之「梅里鎮」其實是位於常熟東北的梅李鎮，在《重修琴川志》中，梅李鎮也常被寫為梅里。
- 5 葉夢得：〈勝法寺轉輪藏記〉，載潘鎬纂：《梅李文獻小志·集文》，收入《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》第10冊(南京：江蘇古籍出版社，1992)，頁249。
- 6 劉允文：〈大唐蘇州新開常熟塘碑銘並序〉(元和四年二月十八日)，載寶祐《重修琴川志》卷十二，清道光影元抄本，頁11a-12b。
- 7 光緒《泰伯梅里志》，卷一〈地理〉，載《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》第10冊，頁470下。
- 8 徐格：〈白茆水利疏〉，載邵松年輯：《海虞文徵》(揚州：廣陵書社，2017)，卷一，頁53。
- 9 蔣以化：〈梅李塘碑〉，載黃炳宸：《梅李文獻小志稿》，載《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》第10冊，頁323。
- 10 寶祐《重修琴川志》，卷二〈敘縣·鄉都〉，頁1a-4b。
- 11 單學傅：《釣渚小志》，載《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》第10冊，頁235。
- 12 寶祐《重修琴川志》，卷二〈敘縣·鄉都〉，頁13b。
- 13 席彬重輯：《席氏世譜載記》，卷四〈席式九先生傳〉，清光緒惇睦堂刻本，頁1a。
- 14 《重修琴川志》，卷二〈敘縣·鄉都〉，頁2b、頁14a、頁18a。
- 15 席彬重輯：《席氏世譜載記》，卷四〈從弟荊生傳〉，頁1a-4。
- 16 同前註，卷五〈戊子譜虞陽支列傳〉，頁1a。
- 17 徐格：〈周孝子廟牒〉，載邵松年輯：《海虞文徵》，卷一，頁50-51。
- 18 陶任古：〈社壇壁記〉、詹儀之：〈修社壇記〉、黃應酉：〈修社稷壇記〉，均載寶祐《重修琴川志》，卷十一〈敘文·碑記〉，頁4a-6b。

- 19 王遂：〈社壇〉，載寶祐《重修琴川志》，卷十一〈敘文·碑記〉，頁6b–8a。
- 20 可參見趙世瑜：《猛將還鄉》，頁113–125。
- 21 可參見趙世瑜：〈歷史過程的「折疊」與「拉伸」——社的存續、變身及其在中國史研究中的意義〉，《清華大學學報》2020年第2期，頁1–14。
- 22 陳泳超：〈社神與土地：江南的地緣性神靈的雙重體系——以常熟為中心〉，《史林》2022年第4期，頁60–82。
- 23 分別可見洪邁：《夷堅甲志》，卷五〈皮場大王〉、卷七〈搜山大王〉、卷十四〈建德妖鬼〉，清十萬卷樓叢書本，頁6a–6b、頁11a–11b、頁11b–12a。
- 24 洪邁：《夷堅丙志》，卷七〈安氏冤〉、卷八〈白石大王〉，清十萬卷樓叢書本，頁2a–3b、頁5a。
- 25 嘉靖《衡州府志》，卷四〈祀典祠宇〉，明嘉靖刻本，頁22b。
- 26 寶祐《重修琴川志》，卷一〈敘縣〉，頁3a。
- 27 紹定《吳郡志》，卷三十四〈郭外寺〉，《擇是居叢書》影宋刻本，頁1b。此段話在崇禎《吳縣志》（明崇禎刻本）裏記為：「陶隱居，嘗夢佛告曰：爾當作土地，號勝力大王。」似更通順。見卷二十六〈僧坊〉，頁10b。
- 28 弘治《吳江志》，卷七〈廟宇〉，弘治元年刊本，頁24b–25a。萬曆《重修崑山縣志》也有很多大王、明王的記錄。
- 29 參見民政部官網上的統計資料。
- 30 萬曆《崑山縣志》，卷一〈市鎮〉、〈鄉保〉，明萬曆四年刻本，頁25a、25b。
- 31 兩碑均嵌於本廟牆上。
- 32 魏邦哲：〈福山東嶽廟碑〉，載邵松年輯：《海虞文徵》，卷六，頁175。
- 33 寶祐《重修琴川志》，卷十〈敘祠·廟〉，頁4b。
- 34 詹姆斯·斯科特著，田雷譯：《作繭自縛——人類早期國家的深層歷史》（北京：中國政法大學出版社，2022）。

第二章

清代徽州的圖甲組織與村落儀式^{*}

劉永華

一、前言

道光十二年（1832）七月二十八日，位於徽州府婺源北鄉沱川盆地的東山寺顯得比往常更熱鬧。本地的民眾在寺前臨時搭起了東西兩廠，又從當地神廟請來了幾位重要神明。神像安放妥當後，大法們舉行下馬醮儀。這次活動的目的是祈雨。每年七、八月份，是稻苗生長、稻田急需用水的季節，但由於這一地域沒有大型的蓄水工程，旱情發生時，便常有祈雨之舉，道光十二年便是如此。七月二十八日之前，旱情肯定已持續了一段時間。七月二十一日，當地紳耆就開始集議祈雨。七月二十五日，當地申明亭發布的告示宣稱：「（祈雨）費用浩大，合川衿耆殷實十排人等公議，將所在雨壇之銀，三股敷出。一畝認二股，二畝認一股。」¹圖甲「十排人等」不僅參與了公議，一圖、二圖還承擔了祈雨費用。實際上，在整個祈雨過程中，圖甲介入了從組織到物料備辦的各個方面。

圖，是明清時期鄉里組織最重要的一個層級。包括圖甲組織在內的鄉里組織，是中國古代王朝國家在基層建立的以汲取資源、維護秩序、推行教化等為基本職能的行政組織。由於此類組織往往以齊整的數據為基本單位（如十、五十、一百、一百一十），一般認為，它們無法與聚落一一對接，而是屬於人為設置的制度。那麼，

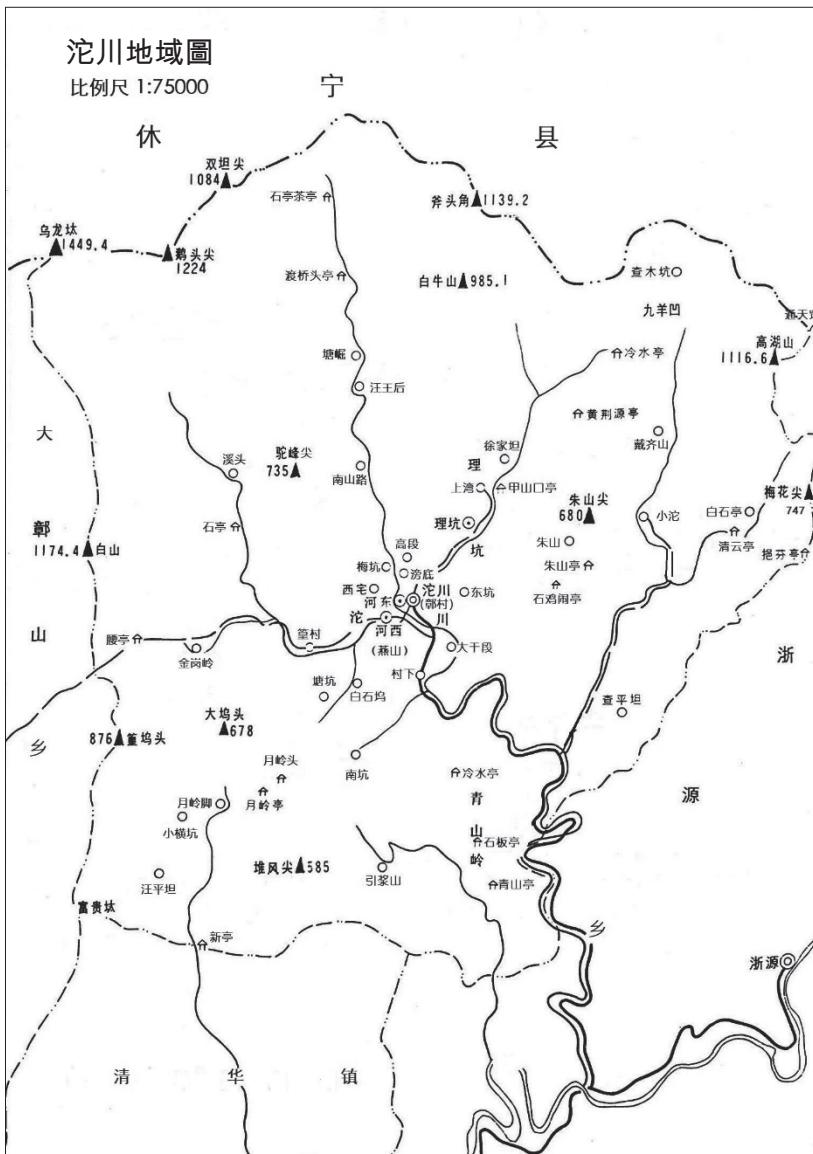
這種以執行王朝國家的意志為基本職能的鄉里組織，為何介入祈雨這種社區性的儀式活動並成為這一活動的基本構架？它們對村落儀式的參與乃至主導，是否折射出自身發生的重要變化，又為認識清代鄉里組織的演進和地域社會的變動提供了何種線索？為何祈雨沒有選擇鄉族組織為組織構架？

本文基於對清代徽州民間文獻的解讀，並聯繫來自東南地區的相關事例，嘗試對這些問題作一初步的探討。文章從考察清代徽州鄉里組織（圖甲）在村落儀式中扮演的角色入手，由此反觀明清時期鄉里組織自身職能的變動，同時考察這些變動對地域社會帶來了哪些影響。

二、道光十二年祈雨的基本過程

祈雨是為應對旱情舉行的村落或跨村落大型儀式活動。²本文討論的祈雨發生於徽州府婺源縣北部山區的沱川盆地（圖2.1），這一地域沒有大河流經，也沒有大型蓄水設施，耕地主要靠泉水和山溪灌溉，一旦天久不雨，山泉枯竭，就常有祈雨之舉。晚清當地一家農戶程家所記的排日賬，就留下了兩次祈雨的記錄：一次發生於道光二十年（1840），另一次是光緒十三年（1887）。³另外道光十二年也舉行過祈雨，而且這次祈雨的簿冊《雨壇總賬》幸運地保存至今。簿冊記錄的祈雨程式，應該是沱川相傳已久的儀式。

圖 2.1 沱川盆地聚落分佈圖



資料來源：本圖據《江西省婺源縣地名志》改繪。

祈雨儀式以東山寺和南源祖殿為主要場所。祈雨活動就是在東山寺前的一塊農田內舉行的。這座寺廟位於鄣村東南，是沱川盆地的儀式中心之一，在沱川地域的儀式生活中扮演著相當重要的角色。該寺建置年代不詳，⁴寺中有一通崇禎元年（1628）舊碑，應是該年重修碑記，可知此寺最遲建於明代。碑記還記載了寺中的香火田、汪帝香燈田等寺產。⁵原寺規模較大，據傳有大雄寶殿、天王殿、觀音殿、祖師塔、汪帝廟、地藏殿、鐘鼓樓、藏經閣等建築，可惜都在20世紀40年代戰亂中遭到破壞，「文革」期間徹底毀棄，近年才得到重建。目前東山寺正殿供奉如來、觀音、文殊、普賢、阿難、迦葉、十八羅漢等。寺左為汪帝廟，供奉汪帝、關帝、華佗、財神等。寺右為地藏殿，供奉地藏王。寺東側路旁有一座小土地廟，內奉土地公、土地婆。

東山寺與沱川余氏關係甚為密切。民國《婺源縣志》就提到此寺為「沱川余氏眾建」。⁶寺內現存一口鐵鐘，鐘體刻有「風調雨順」、「太子千秋」、「國泰民安」等銘文及捐款芳名十二位，分別是信官余一龍支孫孝友堂、余樂義堂、余敦敘堂、余衍慶堂、余守義堂、余敦仁堂、余源開、余志忠、余良佐、余櫻章、余彝敘堂、余查氏起鳳，落款題鑄鐘時間為嘉慶二十一年（1816）。⁷上述捐款人全為余姓信眾，其中孝友堂等均為祠堂，樂義堂、敦敘堂、衍慶堂分別為鄣村、燕山、理坑余氏宗祠，孝友堂為燕山余一龍後裔支祠，守義堂、敦仁堂為鄣村房祠，⁸彝敘堂所屬不詳，但為余氏祠堂當無疑義。因此可以說，余氏是東山寺的檀越主。

南源祖殿，即越國祠，又稱汪帝廟、紅廟，在沱川南面南坑村附近，是沱川最重要的寺廟之一。祠中汪公的正月出巡活動，是整個沱川最盛大的儀式活動。2009年筆者在沱川考察時，此廟尚在重建中。如今，南坑是一個交通閉塞的地方，但在「沱川—沱口」公路開通之前，此地是沱川前往婺北重鎮清華的必經之路。據老人說，過去越國祠供奉了很多神明，正殿供奉汪帝、五猖、四大元帥、記

善、記惡、門神一對、土地，後殿供奉汪帝夫婦及汪帝的父母和哥嫂。

此次祈雨最早的記錄，是七月二十一日鳴鑼和發布告示的記錄。可以想見，在決定祈雨之前，已經有一段時間沒有下雨。清代婺源水田的農作種植，一般是採用稻麥輪作的一年兩熟制，頭年晚稻收割後，種植冬小麥，小麥越冬後，於第二年四、五月份成熟。麥田翻土數日後，即開始插秧。水稻於九、十月份收割。七、八月份是水稻生長至關重要的時期，一旦發生旱情，將影響到當年的收成。因此，祈雨多在此期間舉行。⁹旱情發生後，當地的「衿耆」(即士紳和耆老)提議集會商議舉行祈雨，這個建議提出後，隨即安排人員鳴鑼和張貼告示，通知各村在指定時間集議，集議的地點是當地的申明亭。二十一日當天，沱川各群體代表前往申明亭。經過商議，決定舉行祈雨活動，並議定了祈雨辦法。當天下午，就通知開始行香，並禁止屠沽等事，祈雨活動正式開啟。

二十二日早晨，開始行香，派人到各處寺廟拈香。《雨壇總賬》列舉的拈香地點，包括東山寺、致祭殿、關帝廟、水口橋、宗三廟、西峰廟、南源祖殿、相公廟和大夫橋，每處均備好金銀香紙及蠟燭一對。水口橋提及兩次，應有兩處，其一應為理坑的水口橋。宗三廟，在篁村。其他如致祭殿、關帝廟等位置不詳。此日開始，每天均須行香。

二十三日下午，大法開始前往南源祖殿「寫文書」，準備法事，「是晚戌刻，法友安龍王，獻醮請水」。所謂「獻醮」，是擺設供品之意，可能也會表演相關的儀式。同時，預先安排請水的民眾，分配各自請水的地點。他們當日中午就到南源祖殿。晚飯後，就自帶小鑼、水筒、紙旗等請水工具，啟程前去大鄣山和百丈箭請水。請水的民眾也有分工，有負責請水的，其中必有大法一人；有負責押水的，他們要帶上食物、供品等，如前往大鄣山押水的，須帶「中飯米十筒，供獻米豆各三筒，金銀，火紙，燭一對，香儀一百文，須彌

庵收獻醮，又辦文書，鐵牌，狗、鱉各一隻，底線四根」；另須請鄣山山腳一人領路，付給工錢四十文。香儀一百文，應是到大鄣山須彌庵後，支付給庵中廟祝或儀式專家設供和寫文書的報酬。狗、鱉應是用於激龍（詳見下文）。

請水是祈雨的核心環節。據當地老人相告，請水的地點，多安排在大鄣山百丈段龍潭、金崗山的龍井等地。¹⁰據民國《婺源縣志》載，大鄣山位於「縣西北百二十里」，「徽郡最高山也」，「山上有清風嶺、瀑布泉、白雲庵、須彌庵、那伽井、龍井、張公洞」。¹¹龍潭應即縣志提及的龍井。道光十二年七、八月間的祈雨活動中，共有兩次請水活動，第一次的請水地點是大鄣山和百丈箭，第二次是斧頭角、百丈箭、大鄣山三處。¹²請水之前，據說須先請風水先生擇定吉日（時）。吉日（時）擇定後，村民開始吃素。祈雨當日，請水隊伍前往指定地點。每隊包括負責請水的大法一人、小甲二人，負責押水的小甲二人。到龍井後，先焚香禱告，灑酒敬拜天地，然後全體跪拜在地，由一人念《求雨禱文》。念畢進龍井以竹筒打水。打好水，做謝神儀式。¹³

20世紀40年代，沱川還舉行過祈雨活動，因此，一些老鄉曾聽老一輩說起過這一活動的細節：

沱川一般到大鄣山百丈段的龍潭去求雨。據說那裏住著一條小龍，專門管天氣。在沱川本地，做求雨道場的地點，是東山寺左側的菜園裏，這裏叫作求雨塅。這是沱川三門四村的求雨處。……道士要做三天的道場。（求雨時，）要派幾個身強力壯的年輕人到大鄣山打水。他們必須帶著一條小狗。龍潭在懸崖下，很深，很危險。到達目的地後，人是無法下去的，必須拉一條長繩，栓在一人腰上，將人放下去。打到水後，用刀捅小狗一刀，再將狗扔進龍潭。狗暫時還不會死，身上一直流著血，將龍潭弄得到處是血。據說龍是講衛生的，聞不得腥味，而且龍、狗屬同種，聞到狗血的腥味，龍就會發火。他一發

火，就會發雨，來洗清龍井的狗血。將狗扔入龍潭後，求雨的人必須馬上回家。如果路上下起雨來，不能到路邊躲雨，碰到屋橋，也不能過，必須繞道，淋著雨也要走回沱川，這樣才能夠將雨帶回沱川。如果在路上躲雨，雨就停在躲雨的地方了。與此同時，道士在道場中一直唸經，直到求雨的人回來。¹⁴

可能因為請水過程中有激怒龍王的環節，《雨壇總賬》稱請水為「激龍請水」。筆者在理坑搜集的一本民國祭文文本中，抄錄了一篇〈求雨禱龍神文〉，求雨的地點就是百丈龍潭。祭文本中還抄錄了多篇祈雨疏文，其中幾篇是向某王大仙祈雨的。此外，筆者在當地搜集的排日賬，也留下了沱川鄉民參與取水的記錄。道光二十年八月初三，排日賬記，「己上(漳)[鄣]山百[丈]上占(汎)[求]雨，回轉六固尖打水，回轉(漳)[鄣]山歇」。次日，「己下湖家岩打水回家」。¹⁵此次求雨的地點，應該就是百丈箭。

二十四日，外出請水的民眾先後返回。午刻，鄣公山水到壇。酉刻，百丈箭水到壇。水請回後，各在壇設素供，「安水獻醮」。

很可能因這次請水沒有起到預期的效果，二十五日，「衿耆、殷實、排年齊集申明亭會議，至東山寺起壇祈禱，即日出示搭廠迎神」。¹⁶當天，發布了兩張告示，分別對祈雨經費和搭廠物料作了具體安排，又出票通知各小甲備辦物料準備搭廠。同時，還對祈雨的總理人員及其他差使進行更具體的安排。

祈雨的執事主要包括總理和差役兩個群體。總理是祈雨的實際組織者，主要來自沱川盆地規模較大的幾個聚落。數量更多的是普通差役。具體來說，祈雨執事包括司銀、司錢、管賬(支錢)、寫票、理壇、監壇、對神、買辦、理廚、治廚、化財、香燈、值壇小甲等名目，其中司銀、司錢、管賬、寫票、理壇，由總理擔任；監壇、對神、買辦、化財、值壇小甲，指派各圖小甲負責；理廚、治廚都指派具體村民；香燈由廟祝擔任。祈雨儀式，則請大法舉行。

二十七日，在東山寺前搭建大小兩廠，下午廠成。當天，大法們仍到致祭殿寫文書。二十八日，安排小甲將神像抬到廠內安奉。至此，雨壇轉移至東山寺。大廠設在西邊，中間供奉西峰大聖、龍王牌及趙侯師，左邊供奉汪帝，右邊供奉胡大元帥。正桌安眾神，廠外安猖。小廠設在東邊，供奉宗三舍人。神位安設妥當後，舉行下馬醮儀，擺設供品。從本日開始，安排小甲值日宿壇。

二十九日，再次安排各甲去請水。此次請水的地點，除了上次的大鄣山和百丈箭外，增加了斧頭角一地。請水辦法應與上次大同小異。請水的三支隊伍於當天酉時出發。三十日，請水隊伍返回，斧頭角、大鄣山、百丈箭的隊伍分別於巳刻、午刻和申刻到壇。

二十九日晚間、八月初一晨、初二日早晚，照常繼續獻醮。八月初一日，還舉行了名為「催猖」的儀式。

據《雨壇總賬》記載，此次祈雨活動似乎頗為靈驗。七月三十日辰刻，請水的人還未趕回沱川，便已下起「小雨紛紛一陣」。等到三處水請到壇，「小雨紛紛」。當晚戌亥間，又「得雨一陣」。八月初一午刻，有微雨。晚上酉戌間「得大雨二陣」。初二早晨，「大雨自丑未起至卯未止，高田雖未起水，而苗物將甦，人心皆快」。午刻又「得大雨一霎」。晚上又下大雨一陣。初三日，「自寅刻至午刻，大雨傾盆，合川河內長水約有貳尺，高田亦長水，苗物盡甦，人心大快」。

八月初三日下午，雨水已經充沛，出示送神回廟。初四日早晨，安排民眾各自送神回廟。送神後，設供品答謝眾神，同時在東山寺正殿獻醮。此外，還舉行散伙酒席，以示慶祝。此次祈雨活動，從七月二十一日始，前後持續了十四天，至此告一段落。

祈雨儀式是由大法主持的。大法，《雨壇總賬》寫作法友，是婺源一帶對道士的稱呼。道光十二年七月祈雨，共請了八位法友：程永禮、程興文、程時榮、程允福、程早月、胡有初、程時美，其中程時榮、程允福、程早月可確定是上灣程氏家族族人。上灣程氏沒有被指派差役，他們主要在祈雨中擔任大法，這可能是他們參與活

動的主要方式。一份婺源當地的調查顯示，歷史上上灣程氏族人多以道士為業，直至民國時期仍是如此。¹⁷其他幾位可能來自充下等鄣山、燕山周邊的小村落。¹⁸可惜由於種種原因，當地道教傳承不佳，祈雨科儀本沒有保存至今，因此這一科儀的具體內容已難考其詳。

三、沱川祈雨中的申明亭和圖甲

祈雨是一種大型的儀式活動，如果沒有一個組織操辦其事，是很難辦理起來的。從《雨壇總賬》可知，祈雨活動依託的組織是申明亭和圖甲組織。七月二十一日決定舉行祈雨後，先由一圖一甲「現年」（輪值承擔該年本圖甲事務的甲戶）「出示鳴鑼通知集議祈雨」，示文稱：

沱川一、二、三圖示為祈禱事。天色亢旱，苗物將枯，急需雨澤。為此，通知合川衿耆殷實十排人等，的於本月廿一日齊至申明亭集議拈香，祈沛甘霖。特此通知。

當天，合川衿耆殷實十排人等齊至申明亭會議。他們依照以往的慣例，安排了各小甲的分工，並清理了以往祈雨欠費的問題。此日下午，又出示兩張，通知次日行香和禁止屠沽等事：

一、二、三圖示為祈禱事。照得天色亢旱，苗物將枯，人心惶惶，理宜齋戒拈香，以祈雨澤。為此，通知合川衿耆、殷實、繕書、甲催人等，的於本月廿二日齊至東山寺，恭詣東山寺、恭詣南源祖殿及各處拈香，祈沛甘霖，□(以)甦苗物。特此通知。

申明亭示為祈禱事。的於本月廿一日禁止屠宰、藥魚、殺物等事，如違公罰。

從上述三張告示可知，告示的發布主體是一、二、三圖和申明亭，而申明亭還是主要議事地點。

此後，祈雨組織者多次以申明亭的名義發布告示和票文。如七月二十五日的搭廠票文：

一、二、三畠為祈禱事。票喚△畠△甲△處¹⁹小甲遵照舊規，辦長木貳根、長竹貳根、稻艸十束，的於本月廿七日送至東山寺搭廠祈禱，毋得遲誤，如違取究。須至票者。

道光十二年七月廿五日申明亭具。

票是通知當事人辦理事務的文書。透過示、票可以看到，申明亭不僅是一個當地的議事地點，也是組織祈雨活動、發號施令的機構（七月二十七日搭廠後，多以雨壇的名義發布告示，雨壇可說是主持祈雨的臨時機構）。

申明亭和圖甲不僅是告示的發布主體，還以其他方式介入祈雨活動，包括參與祈雨活動的集議、出辦活動所需的經費、介入祈雨活動的各個環節等。

首先，參與祈雨活動，擔任不同差事。《雨壇總賬》開列了此次祈雨活動的主持者、參與者名單，這是決定在東山寺搭廠祈雨後公佈的，名單內容如下：

計開合川總理人員：

余仲梁（燕山）余冠英 余鴻賓（燕山）余錦源（理源）余佩青（理源）余日初（鄼村）余雨徵（鄼村）朱春茂（東坑）余務本（篁村）余淑昌（篁村）俞爾嘉（下門）

一畠排年：

一甲余世懋 二甲余有功 三甲余一同 四甲余永承 五甲張汪文
六甲余均一 七甲余容甫 八甲余嘉興 九甲余方昇 十甲朱繼周

二畠排年：

一甲張文 二甲余士彬 三甲余承均 四甲俞兩盛 五甲余世德
六甲余永昌 七甲余慶文 八甲余叢盛 九甲俞正昌 十甲余仁芳

三畝：

七甲余茂宗

以上名單大體可分為兩個部分：其一為總理人員，總共十一人，余冠英、余鴻賓合為一組，實則僅有十個名額，其分配很明確：余姓四支聚居的四村各出二人，另外兩人分別來自東坑朱氏和下門俞氏，可見這個祈雨組織是一個以余姓為主體、同時包括了沱川其他重要姓氏在內的跨宗族地域群體。其二為各圖排年，仔細比較排年清單和下文表2.1所列各圖甲戶名單，除了少數戶名稍有差異外，兩者基本相同，可知此處所列排年，實為甲戶名，而非家戶長實名，是分配差事的單位。《雨壇總賬》清單後交代，二十七日，「合川總理十人、一畝排年二十人、二畝排年十人、法友八人、理廚四人（每村各一）、治厨二人，俱入壇照例辦事」，即可為證。²⁰此外，這份清單中，三圖只開列了七甲，也值得注意，這應與三圖甲戶主要來自大鄣山地域，與沱川有一定距離有很大關係（詳下）。這些來自各圖甲的現年、排年在活動中擔任監壇、對神、買辦、化財、值壇小甲等差事。²¹

其次，辦理祈雨所需的經費。祈雨所需的經費，依照兩種方式辦理。道光十二年七月廿五日申明亭出具的告示說明，由於祈雨「費用浩大」，經合川公議，「將所在雨壇之銀，三股敷出。一畝認二股，二畝認一股。其不足之費，除山地客鄉田外，悉照畝角敷出。每秤派費四文，預付貳文暫用。其畝角租有升降，出入照查公開。至所當租，系收谷者認費無辭，不得執拗」。預算經費分為三股，分別攤派給一圖和二圖，不足則依照各戶田土多少進行攤派。由一、二圖認者，大概來自該圖經費。

再者，祈雨所需物料也由各圖甲辦理。七月二十五日，申明亭發布了告示和票文，對二十七日搭廠物料進行安排。告示和票文都要求各小甲「辦長木貳根、竹貳根、稻艸十束，送至東山寺搭廠」。《雨壇總賬》登載了二十七日收各小甲竹木稻草及眾辦竹木稻草賬單：

- 收一畝一甲辦木貳根、竹貳根，眾支錢卅文，買稻艸十束。
- 收一畝二甲東坑葉姓木一根、竹一根、稻艸五束，眾辦木一根、竹一根，支錢十五文，眾辦稻艸五束。
- 收一畝三甲鄭村後門口木貳根、竹貳根、稻草十束。
- 收一畝四甲充下木貳根、竹貳根、稻草十束。
- 收一畝五甲辦木貳根、竹貳根，眾支錢卅文，買稻艸十束。
- 收一畝六甲朱山木一根、竹一根、稻草五束，眾辦木一根、竹一根，支錢十五文，買稻草五束。
- 收一畝七甲理源、高環頭木貳根、竹貳根、稻草十束。
- 收一畝八甲辦木貳根、竹貳根，眾支錢卅文，買稻草十束。
- 收一畝九甲梅坑、西澤木貳根、竹貳根、稻草十束。
- 收一畝十甲嵐山麓、外汪竹、木、稻草九股之四，眾辦竹、木、稻草九股之五。
- 收二畝一甲辦木貳根、竹貳根，眾支錢卅文，買稻草十束。
- 收二畝二甲溪頭木貳根、竹貳根、稻草十束。
- 收二畝三甲上門小姓蝗蟲醮首木貳根、竹貳根、稻草十束。
- 收二畝四甲上門新添倪姓木一根、竹一根、稻草五束，眾辦竹、木各一根，支錢十五文，買稻草五束。
- 收二畝五甲辦竹、木、稻草十股之九，又小橫坑十股之一。

可見，搭廠所需物料，完全是以甲為基本單位進行分配的。甲之下的寄戶、小姓，²²也須承擔部分物料。

最後，祈雨所涉各方面事務，也主要依靠圖甲系統來進行安排。如七月二十二日舉行拈香，《雨壇總賬》說明，拈香須辦火紙一隻、金銀香紙一百張、燭九對，「是日係一、二畝現年辦理」。二十四日激龍請水，二十三日申明亭票文稱：「票喚△畝△甲△處小甲，即晚自辦水筒、小鑼，至南源祖殿伺候激龍請水」，並開具各圖小甲拈鬮請水、接水和押水分工如下：

一畝小甲拈勾請水(……)

一甲：〔空白〕

二甲：大鄣山請水小甲，東坑葉姓半名，眾給半名，工錢一百文。

三甲：百丈箭請水小甲，鄣村後門口。

四甲：大鄣山接水小甲，充下。

五甲：大鄣山請水，眾給工錢貳百文。

六甲：百丈箭接水小甲，朱山半名，眾給半名，工錢四十文。

七甲：大鄣山接水小甲，高環頭。

八甲：百丈箭請水，眾給工錢貳百四十文。

九甲：大鄣山接水小甲，梅坑、西澤。

十甲：大鄣山接水小甲，汪王後。

二圖小甲拈勾請水：

一甲：〔空白〕

二甲：〔空白〕

三甲：〔空白〕

四甲：百丈箭請水小甲，上門新添小姓名，眾給半名工錢一百貳十文。

五甲：〔空白〕

其二圖仍有五甲小甲，在下保，不喚。

一、二圖排年拈勾押水：

一圖壹甲排年，大鄣山押水。

一圖六甲排年，百丈箭押水。

一圖九甲排年，百丈箭押水。

二圖一甲排年，大鄣山押水。

這份清單不僅開具了各圖甲的分工，而且參照了圖甲運作中現年、排年的輪值順序。七月二十九日請水、接水的分工辦法也是如此，只是各自分配到的具體差事不盡相同。

同樣，二十七日搭廠的同時，也安排民眾前往本地域各廟接神，《雨壇總賬》開列了各圖甲的具體分工：

一、差一圖五甲，眾倩二名；六甲，眾倩乙名，朱山小甲乙名，抬汪大聖帝。

- 一、差二畝一甲，眾倩乙名；五甲，眾倩十股之九，小橫坑十股之乙，共一名，抬胡大元帥。
- 一、差二畝四甲上門新添小姓半名；眾倩半名，領紙旛大鑼迎接汪帝、胡帥二神；
- 一、差一畝二甲東坑葉姓小甲一名；三甲鄣村後門口下甲一名，抬西峰大聖；
- 一、差一畝四甲充下小甲一名，抬五方行雨龍王；
- 一、差二畝二甲溪頭小甲一名，三甲上門蝗蟲醮首小甲一名，抬宗三舍人；
- 一、差一畝九甲梅坑、西澤小甲一名，領紙旛小鑼接西峰大聖、宗三舍人二神；
- 一、差一畝七甲理源高環頭小甲一名，接趙侯師。

不難看出，接神的相關差事也基本上是依照圖甲系統進行分配的。雨壇於七月二十七日成立後，自七月二十八日起，須有人值日宿壇，每天安排三人，這個差事也由各圖甲承擔。²³

此外，雨壇獻醮供品，當地有歷來沿用的「老例」，供品由一圖十個甲、二圖十個甲及三圖第七甲的排年、「殷實」辦理。此處的「殷實」，字面意思是殷實人家，實則除了殷實人家外，還包括房支一類的親屬組織。《雨壇總賬》的末尾，開列了各甲殷實現年獻醮清單，獻醮主體包括了四種類型：其一為個體，如余雙林、余蔭、俞國瑞、余友恭、余秀園之類；其二為祠堂，如碧山祠、敦復堂、聯峰祠、敦本堂、效陳祠、啟正堂、樂義堂、永忠祠、友松祠、克紹堂、文遠祠等；其三為一圖一甲與二圖一甲，兩者均為現年；其四為被罰獻醮的，共三人，包括二圖九甲的余祥高、一圖一甲的余周青和三圖七甲的余立保。²⁴上述四類主體，第三類很明顯是圖甲輪值的現年。其餘三種與圖甲運作無關，但在每個主體之下，均註明所屬圖分，從側面顯示圖甲具備辨識個體身份的作用。

總之，申明亭與圖甲組織在這次祈雨活動中扮演了頗值注意的角色，可以說是整個活動所依託的最重要的構架，而且由於依照的是所謂的「老例」，這種做法已經形成了相當長一段時間，成為具有一定制度化色彩的慣例。這個以催徵錢糧為主要職能的鄉里組織，是如何在某種程度上「取代」地域組織（如宗族、村落組織），成為祈雨這種重要的村落儀式的動員構架的？

四、清代徽州的圖甲組織與地域社會

明朝建立後，在各地建立了一套不同於以往的鄉里組織。這個組織的基本構架是里甲組織，這是以一百一十戶正管戶為主體，可能包含了若干帶管戶、畸零戶的基層組織。每里設里長戶十戶，甲首戶一百戶，每年由里長戶帶領甲首戶服役。同時，每里設老人一名。此外，理論上每里還須建立里社壇、鄉厲壇各一所，定期舉行祭祀。里長戶和甲首戶的主要職能，是所謂的「催徵錢糧，勾攝公事」，催辦和徵收錢糧，應付縣衙下派的差役。同時，每戶還須根據各自的戶類服戶役，如軍戶服軍役、匠戶服匠役。老人的主要職能是調解糾紛，裁決民間的田土戶婚細故。可以看出，這個鄉里組織是兼具賦役徵派、司法審判和神壇祭祀等多種功能的基層組織，由於以里甲組織為主要構架，或可稱之為「里甲體系」。

有關里甲組織，需要注意的是這個組織與地域社會之間的差別。對明初里甲組織屬性的認識，學界仍有爭議。有一種看法強調宋元以來士大夫的「化鄉」理念對里甲制度的影響，認為以元明之際的浙東學派為媒介，這種「化鄉」理念被貫徹於里甲制度的設計，因此，明初建立的里甲組織結合了「自上而下」的社會重建和「自下而上」的自生秩序兩個面向。²⁵從這種認識看來，里甲本身已具備了某

種社會組織的屬性，這一點值得注意。另一方面，也應注意到里甲制度在實踐中的具體形態。一般認為，里（圖）的編排，以「務不出本都」為基本原則，這意味著，都有相對固定的空間範圍。不過，在都這個層級，並未設置相應的行政組織。²⁶與此不同的是，由於里甲是以相對齊整的數字進行編排的，里甲的編排儘管在實際運作過程中會進行一定的調整，但里甲與聚落全然一一對應的情形，大致是不多見的。聚落較小的區域，幾個聚落才能湊成一個里，而聚落較大的情況下，一個聚落可能會被分割為幾個里。加之人戶流動的影響，里甲與聚落錯位的情形應該較為普遍。由於里與自然聚落沒有明確的對應關係，在明初推行里甲制之初，里甲主要是依據王朝制度的規定建立起來的，體現的主要是人為的意志，或雖以一定的自然聚落為基礎，卻夾雜著相當程度的人為干預成分，故而沒有明確的社會實體作為其運作和存續的依託。

隨著時代的推進，明初建立的里甲賦役制度出現了諸多弊端與變動，這一歷史進程比較複雜，此處無法細談。在此需要交代的有以下兩點。

其一，里甲組織自身的變動。明初徭役的編審，以戶作為基本徵派客體，一戶是否被編派重役，理論上須依據該戶人丁、事產的多少。被編派重役的戶，常有傾家蕩產的危險。為了逃避重役，出現了種種弊端，導致里甲戶逃亡和徭役不均等問題。從明中葉開始，為了解決這些問題，各地相繼推行了改革，其基本精神是對錢糧的徵解、徭役的徵派進行合併並加以定額化，同時允許折銀繳納。在此過程中，一方面，里甲作為催徵錢糧的機構繼續發揮作用，另一方面，戶作為徭役徵派客體的作用逐漸減弱，徭役徵派越來越傾向於以田土或稅糧數量而非戶等作為基準。以此為背景，里甲自身也發生了變化，原來由十戶里長戶和百戶甲首戶構成的里甲，演變成由十個世襲甲戶構成的圖甲。在這種新體制下，戶不再

是實際家戶，而是演變為一個納稅的賬戶。一戶之下，可能包括一個大族或若干小族。這樣，以甲戶為主要界面，鄉里組織與地域組織在某種程度上鑲嵌在一起。²⁷

其二，里甲/圖甲的「鄉族化」。由於衙役、里書、鄉紳等不同勢力的介入，里甲組織承受的負擔往往很繁重，而且難以預計，出現了糧戶動輒破產的情形。為了避免這種情況的發生，里甲/圖甲發展出一套生存策略，依託各種鄉族組織代行里甲/圖甲主要職能的情況越來越常見：或由家族組織直接接管里甲/圖甲的職能；或透過立合約、建會社的方式，由糧戶共同分擔在時間上未必均勻徵派的各種雜派；或以建立義圖或圖局/糧局的方式，直接介入錢糧的徵繳，以此避免被第三方勢力侵漁的危險。其結果是，一些地方的里甲/圖甲組織自身的運作，越來越依賴於相關的社會體系的支持，而這個體系在很大程度上是為了解決里甲/圖甲自身運作的困難而形成的。於是，里甲/圖甲作為一個地方行政組織，同時兼具了社會組織的面向和屬性，而社會本身也被里甲/圖甲的運作所牽引，以合約、會社、圖局等形式為里甲/圖甲提供依託，甚至不少鄉族組織的建立和存續，也以里甲/圖甲的正常運轉為契機和動力。由此形成的社會網絡和組織，並非是為了解決社會自身事務，而是以完成王朝國家下達的任務為目的。這個過程或可稱作「鄉族化」。里甲/圖甲的鄉族化和相關社會系統的生成——這兩個過程實為同一過程的兩面，其結果之一是里甲/圖甲組織成為一種社會組織，或更準確地說，一種兼具行政與社會兩個面向的組織，這與集體化時代的單位頗為相似。²⁸

這個圖甲組織的鄉族化過程，是發生於明清時期南中國不少區域的重要歷史進程，沱川所在的婺源也不例外。明清時期，沱川屬婺源十六都。十六都位於婺源北鄉，北境與休寧縣接壤。明初，十六都設置三個圖，這種格局一直持續至康熙二十九年（1690）。此

年包含徽州府在內的南直隸地區推行增圖改革，准許甲戶脫離原屬里（圖），依照地緣便利，組合成新圖。康熙三十年（1691），原屬十六都一、二、三圖的部分甲戶，遂邀同北鄉周邊其他都的一些糧戶，申請成立了四圖，十六都因此形成了一都四圖的格局。²⁹

前面談到，徽州的都有相對明確的空間範圍，而圖則未必有明確的空間範圍，十六都便是如此。十六都的範圍，大致包括今沱川鄉全部、大鄣山鄉大部及周邊的一些聚落，但圖沒有相對明確的空間範圍，不同圖之間存在類似犬牙交錯的關係。不過，總體而言，一、二圖糧戶大都生活於沱川盆地，而三、四圖糧戶多生活於沱川盆地以西、今大鄣山鄉的地界內，此外，四圖還有部分糧戶來自十六都之外的地域。

具體來說，我們雖然無法找到各圖對應聚落的清單（因為圖與聚落之間未必有明確的對應關係），但從各圖甲戶的姓氏構成，配合地名志和這一地域的田野考察資料，還是可以重構各圖地域構成之大概。表2.1是十六都四個圖各甲共四十個甲戶的戶名清單。

從田野考察可知，余姓為十六都的大姓，主要分為四支，分別聚居於理坑、燕山、鄣村、篁村這幾個沱川盆地最大的聚落及盆地西北的鄣山村等地。如表2.1所示，一、二、三圖中，許多甲是由余姓控制的：一圖有八個，二圖六個，三圖一個，為前三圖甲戶總數的一半。換句話說，沱川盆地的余姓主要控制了一圖和二圖。但也應注意到，我們無法找到這些甲戶與聚落之間的對應信息，因為余姓聚居的主要聚落是四個，而他們控制的甲戶多達十五個，每個余姓聚落（支）平均控制的甲戶超過三個。這意味著，在這一地域，鄉里組織與地域社會互動的界面，主要是圖而非甲戶，圖也成為不同鄉族勢力互動的主要層級。沱川盆地的其他鄉族組織，多屬前二圖。如一圖十甲朱繼周，應由東山的朱氏宗族控制。二圖一甲的張文，應為塘窟張氏宗族所控制。³⁰

表2.1 十六都四圖各甲戶清單

圖	甲	戶名	圖	甲	戶名
一	一	余世茂	三	一	洪起元
	二	余有功		二	吳守祥
	三	余一同		三	黃大昌
	四	余永成		四	吳盛汪
	五	胡惟中		五	洪吳
	六	余均一		六	洪三鳳
	七	余容甫		七	余茂宗
	八	余嘉興		八	洪文德
	九	余方生		九	黃文交
	十	朱繼周		十	汪王
二	一	張文	四	一	吳文起
	二	余士彬		二	汪肇勝
	三	余均承		三	汪吳程
	四	余兩盛		四	洪興
	五	余世德		五	吳友胡
	六	余永昌		六	洪金成
	七	余慶大		七	吳盛貴
	八	俞景盛		八	汪宗遠
	九	俞正昌		九	吳文高
	十	俞仁芳		十	吳胡昌

資料來源：《婺源縣戶口賦役都圖》，清寫本。

聚居於沱川盆地西面、今大鄣山鄉的鄉族組織，在康熙三十年增圖前，主要控制的是三圖的甲戶，該圖余姓勢力較弱（僅佔一戶），洪、吳、黃幾個姓氏，在沱川盆地基本沒有對應的單姓村，但在大鄣山地域則有較多分佈。如洪氏聚居的車田村，是大鄣山地域最重要的村落之一；吳姓聚居的聚落，包括了位於大鄣山地域的水路、白山、菖蒲山、大坑、源口等村；沱川境內沒有黃姓聚居的村落，他們主要聚居於大鄣山的黃村、石門兩地。³¹四圖各甲戶下屬花

戶的聚落歸屬也顯示，他們主要來自沱川盆地西面的大鄣山水系的白石源流域、古坦水流域的部分地域及大鄣山水系中下游的聚落，小部來自十六都以外，今清華、秋口等婺源北鄉鄉鎮的幾個聚落。因此，四圖是一個跨鄉鎮層級的由片狀和點狀分佈的聚落群構成的一個行政空間，與前三圖有較大的差異。³²

總之，十六都各圖與地域空間的關係大致是，十六都大體由兩個地域空間構成：一、二圖主要由十六都最大的鄉族集團余姓控制，他們主要聚居於沱川盆地；三、四圖主要由洪、吳、黃等鄉族組織控制，他們主要聚居於盆地西面的大鄣山水系。這兩個板塊雖同屬十六都，但分屬兩個水系，水系之間有山嶺阻隔，彼此互動不多，各自構成相對獨立的生活空間。本文討論的祈雨活動，主要由聚居於沱川盆地的一、二圖發起，三、四圖基本沒有參與（僅第七甲參與祈雨）。

現在可以更具體地來看沱川盆地的情況。如圖2.1所示，該盆地主要由三條小河自東北、北、西北三個方向流入盆地，在盆地中心匯合後，曲折南流，最後匯入婺河，而婺河最終匯入鄱陽湖。在河流流經之處，形成了理坑、燕山、鄣山和篁村四個規模較大的聚落，在這些聚落周圍及盆地周邊，散佈著規模較小的聚落。這些位於沱川盆地的大大小小的聚落，構成了一個相對獨立的空間單元。

從清代文獻看，沱川盆地有一個由余姓主導的跨村落權力網絡，這個網絡有「六約五村」、「五村三姓六約」、「三門」等幾種不同的表述。「六約五村」是綜合了鄉約和聚落的一種表述。「六約」，是六個鄉約之意，是以上述理坑等四村為主要基幹、包括周圍小村在內設置的燕山約、篁村約、鄣麓約、理源約、鄣前約等六個鄉約（其中一約的名稱待考）。「五村」，是理坑等四村加上東坑村。「三姓」，可以確切知道，余、朱是其中二姓，另一個姓氏或為俞姓。「三門」，是沱川余氏四個支派的合稱，鄣村、理坑合為一門，燕山、篁

村各為一門，俗稱「三門四村」，因此這個表述沒有包括沱川的其他親屬群體。在這些表述中，「六約五村」應該說是涵蓋面最廣的一個跨村落權力網絡。

六約五村處理公務和糾紛的具體場所，就是在祈雨活動中扮演著重要角色的申明亭。我們知道，申明亭是明初在各地鄉里建立的一個建築，是裁斷民事訴訟、處理民間糾紛的場所。一般認為，徽州的申明亭是以都為基本單位建立的。³³晚清文獻中提到的沱川申明亭，應該就是十六都的申明亭，此亭已毀，址在今燕山菜市。燕山位於沱川盆地中心地段，是沱川余氏主要聚居地之一，在這裏修建十六都申明亭，在情理上是可以成立的。雖然無法確定從明初開始的幾個世紀裏申明亭是否一直運轉，但有證據顯示，從康熙末年至晚清，它應該是持續運轉的。咸豐元年（1851）的一份禁約提到：

婺北沱川地方，聚族攸居，距治窵遠，先宦輩曾遵例請立申明亭。凡有關風化公件，衿耆約族在亭公議。而於禁賭博一事尤嚴，有犯罰責，悉照成規。一切閒雜人等，不得入亭喧嘩，致撓公論。歷百餘年，恪遵無異。嗣因日久玩生，曾於嘉慶年間，公求府憲、縣主賞示嚴禁。³⁴

咸豐元年禁約提到，申明亭是「衿耆約族」討論「風化公件」之處。在晚清民間文獻看，申明亭處理的一個重要事務是禁賭。同時據今人調查，直至民國時期，申明亭被稱為「三門祠」，「是沱川余氏宗族議事場所」，「凡有關沱川余氏宗族之大事或家庭糾紛等，都由理事們在此議定。對宗族內有強姦、偷盜、虐待父母等惡行者，需開三門祠請眾公斷。故至今鄣村、燕山人仍有俗語：如果遇到糾紛難以處理，比較棘手時，即說『去開三門祠』」。³⁵可見在民國時期的鄉村糾紛中，申明亭仍繼續扮演著不容忽視的角色。申明亭處理的另一項地方公務是祈雨。前面提到，道光十二年祈雨的告示，就是以申明亭的名義發布的。³⁶

最後，還有必要對晚清十六都圖甲組織的變動稍作交代。里甲組織演變為圖甲組織後，前者的多數職能仍由圖甲承擔，其中最重要的職能是催徵錢糧。一條鞭法改革以後，稅糧的徵收方式由里甲徵收改為自封投櫃，亦即名義上由糧戶自行前往指定銀櫃繳納，圖甲似乎不再有存在的必要，但實際上，稅糧仍需由人催辦（只是稅糧的收受理論上由糧戶自行完成），而這就是圖甲的基本職能之一。除了催徵錢糧外，來自衙門的加派和衙役下鄉的費用，以及圖甲自身的運轉、圖甲冊籍的編造費用等，也都由圖甲承擔。因此，一條鞭法並未從根本上杜絕官吏、衙役、士紳等對里甲／圖甲的侵漁，許多區域的圖甲組織也並未解體或被其他組織取代。清代徽州一些圖甲透過立合約、建會社等方式建立的組織，就是為應對這些問題而出現的。至遲在18世紀後期，十六都四圖就建立了一個名為「十全會」的會社，會社購置田產，其租金用於支付圖甲運轉的費用，應對衙門的不時需索。同期江西、江蘇等地出現的義圖，也是為處理這些問題而出現的應對之道。其基本做法是，由圖甲自身完成錢糧的徵收，盡可能避免中間勢力的介入。這些變動，應該說都強化了圖作為一個社會實體的面向。³⁷

我們沒有發現十六都前三圖建立會社的線索，但可以確定，晚清一、二圖成立了名為「圖局」的組織，各自製訂了「圖規」。最初圖局如何運作，圖規包含哪些內容，現已難考其詳。可以大致確定的是，太平軍進入徽州前，當地採取了自封投櫃和圖局徵收兩種錢糧徵繳方式，選擇自封投櫃的糧戶，每年前往縣城完納錢糧，而選擇圖局的糧戶，在本地完納錢糧。太平軍興後，徽州的賦稅繳納受到不小衝擊，當地出現了較為普遍的欠糧乃至抗糧之風。為了解決錢糧拖欠的問題，光緒二十年（1894）江南推行清賦，婺源落實了這個政策。可能以此為契機，沱川的圖局在政府的背書下，對此前的圖規作了調整，停止了允許糧戶自封投櫃的做法，規定所有糧戶的錢糧，統一交由圖局包徵包解，故此圖局的權力得以擴張，甚至獲得

了印製納稅執照(完糧憑證)的權力。³⁸當然，此事上距道光十二年相隔數十年，已是後話。不過從長時段看，這一變動是清代徽州圖甲制度演進的一個自然延伸。

總之，進入19世紀後，圖甲不僅承擔了原里甲的不少職能，而且圖局、圖會一類圖甲衍生組織，在催徵錢糧中扮演的角色日益重要。這樣一種進展，使得圖甲與地方權力網絡相互交叉、結合，圖甲系統很可能成為當地動員人力和資源最為便捷可靠的組織構架，這有助於理解它們在徽州村落儀式和地方政治中扮演的角色。

五、都圖、甲戶與村落儀式

圖甲組織與村落儀式之間的密切關係，並非僅見於婺源十六都，也並非徽州一地的特例。事實上，明初在全國範圍內推行的里社壇、鄉厲壇祭祀制度，便為鄉里組織舉辦祭祀儀式作了制度安排。

里社壇和鄉厲壇，是明洪武八年(1375)和洪武三年(1370)朝廷下令在各地鄉里建立的兩個神壇，理論上應建於里的層級，但在各地實行過程中具體做法往往不盡相同。每逢春秋仲月社日(二、八月第一個戊日)和清明、七月十五日、十月初一日，里長率領本里代表在兩壇之前舉行祭祀。以兩壇祭祀為契機，里甲實際上成為跨村落的儀式組織，其形態與上文討論的情況頗為相似。

但實際上此時的里甲尚無相對應社會的構架，故而祭祀是作為基層行政的一項活動開展的。至明代中葉，隨著里甲組織的演進，里社壇、鄉厲壇被分割，各個聚落建立了自身的社壇和厲壇，兩壇實際上融入地域社會，成為鄉村聚落建構認同的象徵，多數地方的里社壇和鄉厲壇祭祀不再舉行。³⁹從明初至兩壇分割之前，可以說各地的里甲組織便與村落儀式有密切的關聯，只是這些儀式本身並非民間儀式，而是根據王朝規定舉行的。但這些儀式賦予里甲某種地

域組織的色彩，使之成為被儀式所界定的「共同體」。在澄清兩壇祭祀的屬性後，下面來談談徽州祁門縣、休寧縣和閩西龍岩縣的四個例證。

祁門二十二都二十排年與普安寺的關係，是體現圖甲與村落儀式之間密切聯繫的一個值得注意的例子。嘉慶九年至十二年（1804–1807），祁門縣二十二都民王元良等，控告浮梁縣民趙長保等意圖霸佔普安寺產。根據此次官司的案卷，普安寺位於祁門二十二都地方，建於唐咸通間（860–874）。兩宋時期，浮梁趙姓於寺後阡葬祖墳一塚。據稱趙氏先祖曾重修佛寺，並捨山莊田八十多畝入寺，以為照管墳墓之資，由寺僧完納錢糧，寺僧將錢糧寄於甲頭王永盛戶下。康熙九年（1670），寺宇朽壞，在二十二都王、金、洪、陳等家族的捐輸下，寺院得到重修。據案卷交代，此次重修後，寺院成為「二十排年香火」，這可能是二十二都控制普安寺的重要一步。乾隆五十六年（1791）八月，墳樹被風吹折，寺僧搬取樹枝，趙姓獲悉後不依，寺僧「遂捏（趙姓）兇歐細勒等情控縣，並聳出二十排年之武生王大治等，以該寺山場田地均係排年公業，趙墳係屬僧墓，出名幫控」，因而釀成訴訟。這個案子主要涉及普安寺的建置沿革和寺產，有的細節真假難辨，不過可以確認的是，從康熙九年開始，此寺成為二十二都二十排年的「香火」。⁴⁰查同治《祁門縣志》，二十二都下註「畝二」，⁴¹說明二十二都僅有二圖，每圖通常有十個排年，與案卷提及的二十排年數相合。案卷雖然沒有交代二十二都是否在寺內舉行常規儀式，但從「香火」一語，當可大致斷定該都民眾在寺內定期舉行儀式，而且也從側面說明，二十二都不僅是一個基層行政層級，而且早在康熙九年，很可能就已兼具了鄉族組織的屬性，因此，這個個案與上文討論的婺源十六都頗有相似之處。

無獨有偶，與祁門縣二十二都毗鄰的二十一都，也有與該都圖甲組織關係密切的寺院。此寺名為白蓮古剎，又稱碧蓮寺，建於宋代。⁴²乾隆四十四年（1779）該都各甲訂立的一份議約和道光二十二

年(1842)龍潭寺僧傳芳等與該都訂立的一份承約，為了解該都與此寺之間的關係提供了具體信息，茲先引乾隆四十四年議約如下：

立議約人二十乙都合都人等，竊照白蓮古刹，乃合都香火，理應殿宇輝煌，墻垣堅固，庶可以妥佛安僧眾也。今因飯堂年久傾頽，墻垣倒塌，甚不足以妥佛安僧。若不速為修葺，誠恐盡壞，片瓦不存。爰是合議，悉遵舊制，拆舊更新，共議費銀乙佰四十兩。其排年大小不一，廿排年出乙半，其都內殷實者樂輸乙半。各宜踴躍，甚勿推諉，庶幾樂觀厥成無難也。

內批：各甲甲下補貼本甲頭戶。再批：燒磚瓦起工建造，許僧人化谷三年。面批。

乾隆四十四年正月十八立議約人廿乙都乙置乙甲陳永茂 二甲紹得 三甲聖義 四甲恆茂 五甲紹榮 六甲可太 七甲繼盛 八甲空 九甲時泰 十甲啟泰

二置乙甲元魁 二甲大經 三甲生新 四甲空 五甲陳有 六甲啟芳 七甲大茂 八甲兆茂 九甲紹中 十甲尚義⁴³

二十一都有兩個圖，各十甲，即議約提到的「廿排」。議約明確提到，白蓮寺為「合都香火」，道光承約也提到「廿一都廿排年碧蓮寺香火庵」、「本寺為合都香火堂」，其表述與二十二都甚為相似。從議約看，此寺何時成為二十一都香火寺，無從查考，不過應已歷有年所。乾隆四十四年，此寺飯堂傾頽，於是該都籌集資金進行重建。此次重建籌集資金的方式頗值注意，預算重建費用為銀一百四十兩，由本都殷實捐助一半，另一半則由二十排支付。這種籌措辦法，與婺源十六都祈雨經費的籌措辦法非常相似。此外，因白蓮寺是二十一都的香火庵，該都排年在寺內舉行儀式，並由寺內僧人承應法事，道光承約即為此而訂立。根據承約的安排，傳芳等僧人支付所謂「繫莊錢」五十千文給二十一都，然後接管此寺寺產，同時承諾承應「廿排年法事」，具體包括了各排神會活動及所謂「保生送歿」

等事務。⁴⁴因此，都與寺之間的關係，既有社會經濟面向，也涉及儀式面向。

休寧縣二十八都十圖提供了徽州圖甲組織舉辦村落儀式的另一個例證。休寧縣二十八都十圖糧戶，居住於黃茅、塔坑、黃土嶺、葉培坑、四馬塘、小賀坑、山林裏等聚落（今休寧縣南嶺南鄉一帶）。⁴⁵該圖十甲每年輪流，定期於正月或二月舉辦十排會議，同時舉行祭祀儀式。這個活動興起年代不詳，不過可以確定的是，同治年間（1862–1875）這個活動已經存在，並延續至民國時期。儀式期間，輪值甲僱請道士舉辦法事，法事持續一天多時間，包括申文禳星、敬和合喜神、送神、回壇等儀式。法事應安排在輪值甲所在聚落的村廟舉行，如九甲舉行法事的地點是本村的福山庵。⁴⁶這種圖甲組織與村落儀式的關係，與上述婺源十六都、祁門縣二十一都、二十二都的情況都不盡相同。休寧二十八都十圖似乎沒有自身的香火廟，但每年都定期在當地寺廟舉行儀式。不過這四個個案的共同之處是，圖甲組織是舉辦村落儀式的組織主體，在整個儀式中扮演著至關重要的角色。

這種鄉里組織參與村落儀式的現象，不僅見於徽州地區，在東南地區其他地域也有發現，但有一些值得注意的區域差異。以筆者曾討論過的閩西龍岩縣適中蘭盆會為例。適中為明清時期龍岩縣南部與漳州府毗鄰的一個里，蘭盆會是當地舉辦的遠近聞名的大型跨村落儀式，逢天干甲、乙、丙三年連續舉辦，三年總共舉行四十九天的儀式，三年後停辦七年，然後再開始新的儀式週期。綜合當地碑銘、譜牒等史料的記載，這一活動當可追溯至明代中葉，至遲在嘉靖四十三年（1564）就已逐漸成為慣例。在蘭盆會期間，不僅在當地最重要的寺廟白雲堂內舉行打醮和祭祀活動，而且將廟內的神像抬出巡遊，巡遊範圍涵蓋了這一地域最重要的聚落。

這些活動背後的組織者，是當地稱作「四姓七團」的組織。「四姓」，是當地最重要的四大姓氏，即陳、林、賴、謝。「七團」者，是

四姓及其房支成立的七個甲戶，即謝陽高、謝陽明、林芳高、賴朝恩、賴陽高、賴萬良、陳家隆七戶。在這個地域，由甲戶構成的親屬組織，其重要性超過了其他親屬群體，它們有時被稱作「戶族」。在包括跨村落儀式在內的地域公共事務的處理中，這些戶起著舉足輕重的作用。實際上，在當地不少捐助活動中，戶以捐助主體的身份，頻頻出現在捐款芳名錄中。⁴⁷這樣一種戶，和上文討論的都、圖層次的申明亭、圖會、圖局等一樣，已成為鄉里組織的鄉族化形態，兼具鄉里組織和地域組織的屬性。不過不同的是，在閩粵地區的各種地方事務中，扮演主角的似乎是戶而非圖，這可能體現了兩地鄉里組織與地域社會互動界面的一個差異。

從表面看，申明亭和圖甲組織（進而言之，整個鄉里組織）參與村落儀式，或者說村落儀式依託圖甲系統為主要的組織形態，不過是一個無足輕重的現象，但仔細觀察之下，卻體現了圖甲組織與地域社會乃至國家與社會之間關係的不容忽視的變動。

從圖甲組織一方看，雖然這一組織脫胎於明初建立的里甲組織，但從明中後期開始經歷了重要的變化。這一變動，不僅僅是王朝國家治理形態的轉型，也牽涉到基層行政組織自身屬性的變動。有關這一變動，學界近年的研究漸趨深入。筆者認為，這一轉變過程中頗值注意的一個面向，就是本文試圖揭示的鄉里組織的鄉族化進程。從表面看，這是一個鄉里制度職能弱化，需要尋求社會依託的過程，但實際上也是王朝國家的影響深刻滲入社會肌理的過程。

從地域社會一方看，這個過程也牽動著地域社會的神經，在某種程度上左右了鄉族組織的總體走向。如果說歐洲中世紀以來社會的演進過程，是社會作為一個主要外在於國家的實體，不斷在處理自身事務的同時，限定著國家權力的干擾的過程，那麼我們在明清時代觀察到的是頗為不同的歷史進程：社會一方面在處理各種公共事務的過程中得以生成和發展——這一點與歐洲的進程有相似之處，另一方面卻為王朝國家汲取資源和維繫秩序的訴求所干擾，其

出口不斷被「導向」為王朝國家提供各種資源和勞役的演進路徑上來，從而浸透著王朝國家的深入影響。這種從跨文化的角度看似不正常的歷史進程，對這個王朝國家擁有悠久歷史且其機構體量頗為龐大的國土而言，卻並不令人感到特別意外。

從這個角度，我們才能更好地理解，為何祈雨這種重要的村落儀式，不是以「自發的」或「內生的」地域組織為構架，而是以圖甲這種以服務王朝國家為主要目的而建立的鄉里組織為主要依託的。

註 釋

- * 本文初稿為「從比較的視野看華人廟宇與地方宗教」國際學術研討會（香港中文大學道教文化研究中心，2023年5月11–12日）會議論文，感謝黎志添先生的邀請和與會學者提出的修改意見。同時感謝王振忠教授惠賜《雨壇總賬》電子版。此外，筆者在婺源的田野考察先後得到余開建先生、畢新丁先生、汪發林先生、徐隆垚博士及李姪傑、鄭大超、張琰、羅昊天諸君的協助。文稿的撰寫得到北京大學人文社科人才啟動費資助項目「清代民眾讀寫問題研究」(7101303123) 的資助。
- 1 《雨壇總賬》，道光十二年七月寫本，王振忠藏，無頁碼，封面墨書「雨壇總賬 道光十二年歲次壬辰秋七月立」。下文對道光十二年祈雨活動的論述，均依據這個文本。以下除特別註明，所引史料均來自這個文本。「畠」為「圖」之異體字，本文徵引時保留文獻原貌，不予統一。
- 2 有關祈雨的研究不少，可參考 Jeffrey Snyder-Reinke, *Dry Spells: State Rainmaking and Local Governance in Late Imperial China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2009).
- 3 《程氏排日賬》（道光十八年至光緒二十七年），自藏寫本，#1，道光二十年八月三日至四日；#10，光緒十三年八月七日。
- 4 汪發林〈沱川鄉余氏宗族與民間信仰〉稱「早在唐代，此地即已建廟三幢以祭，統名東山寺」（載卜永堅、畢新丁主編：《婺源的宗族、經濟與民俗》〔上海：復旦大學出版社，2013〕，上冊，頁109），恐不可信。
- 5 碑存東山寺內，碑額題「東山古剎」等字。
- 6 民國《婺源縣志》，鉛印本，卷八〈建置八·寺觀〉，頁4a。
- 7 鐵鐘存於東山寺內。銘文由筆者抄錄，並參考了汪發林〈沱川鄉余氏宗族與民間信仰〉，頁108–109提供的錄文。
- 8 汪發林：〈沱川鄉余氏宗族與民間信仰〉，頁118–120。
- 9 道光二十年沱川發生旱情，八月初三日前後舉行了祈雨活動；光緒十三年再次出現旱情，八月初七日前後在東山寺舉行了祈雨。參見《程氏排日賬》，#1，道光二十年八月三日至四日；#10，光緒十三年八月七日。
- 10 在婺源北鄉水嵐村發現的一本祈雨科儀抄本中，提到的行雨龍王的名目，計有鄣公山、望梅仙源、吳家源、白石塔、百丈際（漈）等十六種之多。參見王振忠：《水嵐村紀事：1949年》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁161。

- 11 民國《婺源縣志》，卷四〈疆域五·山川·大鄣山〉，頁11a–11b。
- 12 斧頭角在沱川境內，百丈箭或即百丈段，又稱百丈漈，也在大鄣山。
- 13 汪發林：〈沱川鄉余氏宗族與民間信仰〉，頁79–80。
- 14 訪談人：余開建（婺源縣沱川鄉鄣村），訪談時間：2009年11月21日。
- 15 《程氏排日賬》，#1，道光二十年八月三日至四日。
- 16 《雨壇總賬》此條僅記「是日」，查此後的示、票落款時間均為二十五日，由此可斷定，「是日」是指七月二十五日。
- 17 汪發林〈沱川鄉余氏宗族與民間信仰〉談到：「位於理坑之西北方向，距理坑僅半華里的上灣，則以『做大法』而聞名鄉里」，「民國時期，上灣村『做大法』者……約十五六人。而民間俗語說：理坑時『七個角就有八個大法』。極言上灣做大法者人數之眾多、道行之強盛」（頁101）。
- 18 《雨壇總賬》云，七月二十九日，「至百丈箭請水法友充下程時美」。充下，今寫作村下（見圖2.1）。
- 19 「ム」即「某」。
- 20 此處沒有提及三圖七甲，應屬遺漏。此外，此處所謂的「排年」僅為泛稱，實際上包括了現年和排年（準確地說，現年是指該年輪值的甲戶，排年是已輪值或尚未輪值的甲戶）。
- 21 《雨壇總賬》提到，監壇、化財下註：「一、二畠排年輪換」，對神、買辦兩項下註：「一、二畠現年」，值壇下註：「一畠二名，二畠一名，逐日輪換。」
- 22 徽州文獻中的所謂「小姓」，一般稱作「佃僕」或「世僕」，是須為大族承擔某些差役、地位較為低賤的群體。
- 23 《雨壇總賬》安排了七月二十八日至八月初二日的輪值名單。
- 24 余祥高被罰是因「廟上毀示」，即毀壞告示；余周青是因「酒醉失言」；余立保是因「違禁剝牛」，違反了禁止屠沽的禁約。
- 25 參見濱島敦俊：《明代江南農村社會の研究》（東京：東京大學出版會，1982），頁18–37；John W. Dardess, *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983); Peter K. Bol, "Neo-Confucianism and Local Society, Twelfth to Seventeenth Century: A Case Study," in Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, eds., *The Song-Yuan-Ming Transition in Chinese History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2003), 267–268. 中島樂章著，徐谷貳譯：〈宋元明移行期論〉（載《日本中國史研究年刊》刊行會編：《日本中國史研究年刊（2006年度）》〔上海：上海古籍出版社，2008〕；原刊於《中國——社會與文化》第20號〔2005年6月〕，頁32–62）對這一問題進行了綜合討論。

- 26 鶴見尚弘著，姜鎮慶等譯：《中國明清社會經濟研究》（北京：學苑出版社，1989），頁64–66。鶴見認為，里甲編制跟都一樣，也有相對明確的地域範圍，以自然聚落為基礎。與此不同，劉志偉指出，「里甲制度在地方上實際施行時，政府的著重點一直是放在徵稅和差役供應上，結果，由政府相對固定的戶籍編制規定下來的里甲組織和現實中的村社組織實際上仍然是兩個並存的系統」，並認為里甲編排與鄉村地域單位之間的連接點是都。參見劉志偉：《在國家與社會之間：明清廣東里甲賦役制度研究》（廣州：中山大學出版社，1997），頁50。都為明清基層行政結構的一個層級，徽州地區的都，位於縣之下、圖之上，一都統轄一圖至數圖，不過都不設置機構、職役。
- 27 對這一過程的討論，參見鄭振滿：《明清福建家族組織與社會變遷》（長沙：湖南教育出版社，1992），頁242–257；劉志偉：〈從「納糧當差」到「完納錢糧」——明清王朝國家轉型之一大關鍵〉，載氏著：《貢賦體制與市場：明清社會經濟史論稿》（北京：中華書局，2019），頁335–346；劉志偉：〈自下而上的制度史研究：以「一條鞭法」和圖甲制為例〉，載氏著：《溪畔燈微：社會經濟史研究雜談》（北京：北京師範大學出版社，2020），頁27–70。
- 28 有關徽州圖甲組織的變動，參見劉永華：〈圖局與圖會：清代徽州圖甲職能的鄉族化〉，載《北京大學學報（哲學社會科學版）》2024年第4期，頁82–95。這一研究得到了鄭振滿提出的「國家內在於社會」看法與劉志偉提出的「齊民社會」概念的啟發，參見鄭振滿：〈明清福建里社組織的演變〉，載氏著：《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009），頁253；劉志偉：〈傳統中國的「齊民社會」：觀察中國國家與社會關係的歷史視角〉，載氏著：《溪畔燈微：社會經濟史研究雜談》，頁211–217。
- 29 有關婺源十六增圖的前因後果，參見劉永華：〈清代徽州增圖的新認識：婺源縣十六都四圖的例證〉，《清史研究》2023年第6期，頁24–39。
- 30 二圖八、九、十甲均為俞姓所控制，但查沱川及毗鄰的大鄣山、浙源地域，均無以俞為主姓的、有一定規模的聚落。俞姓以所謂「下門」的身份參與了道光十二年的祈雨活動，據此推斷，他們應該生活於沱川盆地一帶。
- 31 婺源縣地名委員會辦公室編：《江西省婺源縣地名志》（1985），鉛印本，頁19–22、39–51。
- 32 參見劉永華：〈清代徽州增圖的新認識〉，頁33–35。
- 33 中島樂章著，郭萬平、高飛譯：《明代鄉村糾紛與秩序：以徽州文書為中心》（南京：江蘇人民出版社，2010），頁129–130。
- 34 《婺源沱川余氏宗譜》，光緒三十二年木活字本，卷四十〈遺文·公文〉，頁6b–7a。有關申明亭的更詳細的討論，參見劉永華：《程允亨的十九世紀：一個

- 徽州鄉民的生活世界及其變遷》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2024)，第16章。
- 35 汪發林：〈沱川鄉余氏宗族與民間信仰〉，頁120。此外，《中國地方歷史文獻數據庫·婺源村落文書(三)》(上海交通大學出版社，2015)收錄的〈婺源余詹氏〉文獻中，有民國三十七年(1948)出賣骨租契一紙，賣主為「沱川申明亭五門人等」。根據契約記載，出售田產為「汪王廟燈油」(汪王廟應即紅廟)，可見申明亭是一個控產機構，而且直至1948年仍然存在。
- 36 對十六都跨村落權力網絡更詳盡的考察，參見劉永華：〈約族：清代徽州婺源的一種鄉村糾紛調處體制〉，《清華社會科學》，第2卷第2輯(北京：商務印書館，2021)，頁41–68。
- 37 有關清代江西、江蘇義圖制的討論較多，可參考民國時期曹乃疆、萬國鼎的調查及今人森田明、龔汝富、黃忠鑫、李平亮、凌焰、陽水根等學者的專題研究。
- 38 有關晚清十六都一、二圖的圖局和圖規，參見劉永華：〈圖局與圖會：清代徽州圖甲職能的鄉族化〉，頁83–87。
- 39 參見鄭振滿：〈明清福建里社組織的演變〉，頁238–253；劉永華：《帝國縮影：明清時期的里社壇與鄉厲壇》(北京：北京師範大學出版社，2020)。一些地方的里社壇和鄉厲壇祭祀延續至清代中葉。
- 40 《案卷》，安徽省圖書館藏嘉慶刻本(索書號：2:43245)，不分卷，無頁碼。
- 41 同治《祁門縣志》，載《中國地方志集成·安徽府縣志輯》第55冊(南京：江蘇古籍出版社，1998)，卷三〈輿地志·疆域〉，頁50。普安寺，同治《祁門縣志》，卷十〈輿地志·寺觀〉寫作普安院，並稱此院「唐咸通二年(861)建，初名永安，宋熙寧(1068–1078)更今名」(頁95)。查該志卷九〈祠宇志〉，許多祠堂均不僅提供了所在聚落名，而且標明了圖甲戶名，從側面說明了宗族與圖甲之間的密切關係(頁81–86)。
- 42 同治《祁門縣志》，卷十〈輿地志·寺觀〉，頁95。又據該志卷三〈輿地志·都畝〉，頁50，二十一都有二圖，與議約相合。
- 43 〈清乾隆四十四年正月二十一都合都人等立議約抄白〉，載劉伯山編著：《徽州文書》第5輯(桂林：廣西師範大學出版社，2015)，第2冊，頁172。
- 44 〈清道光二十二年三月龍潭寺僧廣柏秩下孫傳芳同侄佛廊、佛光等立承約抄白〉，載劉伯山編著：《徽州文書》第5輯第2冊，頁252。查龍潭寺在祁門二十二都，見同治《祁門縣志》，卷十〈輿地志·寺觀〉，頁95。「繫莊錢」當為承管寺產的抵押金。除了二十一都、二十二都外，祁門八都亦有香火寺，為當地靈泉寺。參見《祁門靈泉寺案卷》，安徽師範大學圖書館藏清寫本，此文本由黃忠鑫教授惠示，謹此致謝。

- 45 《休寧縣都畠甲戶地名備覽(甲本)》，安徽省圖書館藏清寫本(索書號：2:30709)，無頁碼。
- 46 上述論述綜合了散見於〈本甲經辦會議十排〉(載王振忠主編：《徽州民間珍稀文獻集成》第4冊，上海：復旦大學出版社，2018，頁323–371)歷年賬單的信息。
- 47 對適中蘭盆會的詳細討論，參見劉永華：〈文化傳統的創造與社區的變遷——關於龍岩適中蘭盆勝會的考察〉，載《中國社會經濟史研究》1994年第3期，頁57–69。

第三章

皇家的大高玄殿與民間的大高玄殿： 雙向道上的地方祠神鷹武李將軍^{*}

許蔚

一、前言

大高玄殿，由嘉靖皇帝創建，落成於明嘉靖二十一年（1542），位於紫禁城神武門外的景山西側。近年，隨著大高玄殿回歸故宮博物院，除建築沿革、文物現狀、建造工藝等方面得到學者和研究團隊的關注外，其作為皇家道觀的宗教屬性及儀式傳統也得到深入的探討。從中，我們得以了解嘉靖皇帝的創意與規劃，以及大高玄殿作為實現祈禱晴雨、延綿帝祚等目的的道教儀式場所，與南方正一道教儀式，特別是江南雷法傳統之間存在密切的關係。¹

與這一備受矚目的皇家道觀不同，距離北京大約一千五百公里的江西省上饒市廣信區（舊稱上饒縣）石人鄉，也佇立著一座大高玄殿，則較少為人所知。這一民間廟宇，係供奉當地祠神鷹武李將軍的祠廟。該廟分前殿、後殿及新殿。前殿稱「統雷殿」，殿門有民國五年（1916）「石人殿」額（統雷殿前左側為道院，右前側為集會公署，右後側為戲台）；後殿稱「大高元殿」，祀鷹武李將軍；新殿為民國四年（1915）所建，在大高元殿後，係鷹武李將軍行宮。² 1998年臘月二十八日，大殿（大高元殿）失火，石人殿負責人朱賢木倡議重修，廣豐潘伊和、夏端祥、鄭香梅等募緣，廣豐、德興信眾全修，重建了大高元殿，2001年竣工。³ 其前殿殿門仍有「石人殿」額，兩側各停放鄉民寄存的三尊神像，⁴ 殿內簷下有「統雷殿」額（左側小門通往

新殿，右側門通往戲台）。後殿內正面中央地面有一隆起石塊，供奉有香燭，⁵後為玉皇大帝神像，其右側為一大型神龕，有「大高元殿」額，神龕內塑神像三尊（中間黑面者為李將軍）。神龕旁即通往新殿之小門，有額「鷹武殿」，過天井進殿，兩側懸掛石人鄉信眾匾額，中為一大型神龕，上有「鷹武殿」額，中有李將軍神像一尊。⁶儘管該祠廟何時開始使用「大高元殿」之名難以確定，但並非民間創意的偶合，而確與北京的大高玄殿有關。不過，就目力所及，雖然此議題並非無人問津，但除收集、整理地方文獻外，迄今為止的研究基本上都只是將鷹武李將軍信仰及其廟會活動視為當地宗教或道教文化的一部分，而並未對鷹武李將軍信仰與道教之關係、鷹武李將軍與大高玄殿的關係予以討論。⁷

遠隔千里的兩座大高玄殿，一為皇家道觀，一為民間祠廟。它們之間究竟如何發生關係，無疑是值得追索的問題。不過，這一問題似乎並不難解答。略事搜檢，即可知係肇因於嘉靖二十一年三月，時任首輔、內閣大學士夏言奏請鷹武李將軍列祀大高玄殿。只是此時的夏言與嘉靖皇帝關係微妙，距他被勒令致仕復被召回，不過四個月；而此後不到五個月，他又再度致仕了。⁸他的這一請祀舉動，看起來似乎是對嘉靖皇帝營建大高玄殿的積極響應，當然，也可能蘊含其個人的鄉土情懷；惟不論嘉靖皇帝，或是首輔夏言，人生境遇既頗為艱難，二人處事之風格及關係之親疏亦堪稱複雜，故此事背後之直接動因，仍有待進一步解明。

鷹武李將軍得到嘉靖皇帝敕封，列祀大高玄殿，從而名正言順地列入祀典，無疑是對其信仰格局的巨大提升。但這並不能解釋何以江西當地的祠廟會改稱「大高元（玄）殿」。這只是民間對嘉靖皇帝敕封的回應，作為一種榮耀，對京城行事加以景觀再現？還是有意突顯其入祀皇家道觀的特質，增此「道教化」標識，從而與當地的其他祠神相區別？根本的問題是，鷹武李將軍獲得敕封、列祀皇家道觀之後，其本身是否遵循民間信仰、祀典正神、道教神祇的發展路

徑，順利融入道教體系？⁹其所處的江西上饒地方祠廟與道教儀式傳統是否也相應地發生改變或者融合？

圖3.1 石人殿現狀(2024年7月6日攝)



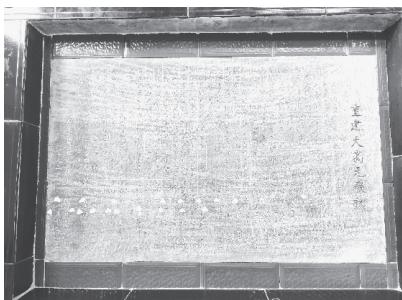
前殿門楣「石人殿」額



前殿後簷「統雷殿」額



後殿神龕「大高元殿」額



後殿內牆〈重建大高元殿記〉

二、從民間到皇家：鷹武李將軍的祀典正神之路

上饒市廣信區(上饒縣)北部的靈山，名列三十三福地，有較為悠久的神仙傳說和民間信仰流傳。據當地傳說，靈山石人峰下的石人殿，始建於西晉，初祀漢末隱君胡昭，為當地禱雨之所。鷹武李將軍名德勝，係唐代信州郡守，遇旱，與同官劉太真謁石人殿禱雨，雙雙立化於廟中，遂與胡昭合祀廟中，廟因此也有「胡昭公祠」、

「劉將軍廟」、「李將軍廟」等稱。¹⁰三神同祀一廟，無疑存在競爭關係。¹¹從歷史的終局來看，儘管胡、劉二神並未完全湮滅，但正如清乾隆五十八年（1793）上饒徐三慎所作〈李真君實錄原序七〉所說鄉人「只知有李將軍、李真君，而幾不復知有石人峰神與劉太真矣」，¹²鷹武李將軍無疑從同祀一廟的三位祠神中脫穎而出了。

清乾隆九年（1744）刻本《上饒縣志》卷十二〈祠廟〉載「李將軍廟，在治北石人峰下。神諱德勝，字元明，河南人，唐德宗朝，由進士出守信。以貞元六年（800），與劉宗伯太真同禱雨，後先立化，遂建廟祀之。宋宣和（1119–1125）間，神助討方臘，賜鷹武廟額。紹興（1131–1162）初，守令乞靈討永豐賊，奏封助靈將軍。明嘉靖二十一年，大學士夏言疏請賜號靈山鷹武李將軍。萬曆（1573–1620）間，助王師平播，有靈爽，晉封西濟崇興護國真君。詳見吳希孟〈行狀〉」，又載「石人廟，在靈山鄉，合祀漢胡正祐王及唐劉將軍太真、李將軍德勝於此。明成化（1465–1487）間，知府談綱建行祠於社稷壇，有〈記〉」。¹³石人峰下李將軍廟與靈山鄉之石人廟應為同一處祠廟。縣志將同一廟宇分作兩目敘述，應是為突出鷹武李將軍的重要性。

除此祖廟外，乾隆《縣志》也記錄了縣城內的兩個行祠，即「慶豐祠，在西隅狀元坊，祀鷹武李將軍。先是，知府談綱建石人行祠於社稷壇北，後燬，遂奉神主附於此，春秋如禮」，及「靈雨祠，在南隅德濟坊，谷神觀之右，祀鷹武李將軍。明嘉靖壬寅，郡守吳希孟建。其地為信美亭故址」。¹⁴《廣豐縣志》卷二之二〈壇廟〉亦載「鷹武殿，即李將軍廟，在縣西洞元宮左，為唐信州刺史李公德勝建」，「一在十九都沙田，鄭姓助基。一在七都漸湖。一在十都水口。一在二十九都洋口。一在四十六都玉田。一在五都讀州」。¹⁵可知鷹武李將軍信仰在明清上饒地方之興盛。不過，此種興盛並非從傳說中唐代李德勝立化成神開始就一直如此。

乾隆《縣志》卷首收錄宋代〈封石人峰神誥敕〉二首，宣和二年（1120）九月「敕信州上饒縣。為石人峰神暨劉太真、李德勝三神有

靈，助誅方臘，王師布陣，巨鷹揚威，誠忠勞於我國家者也。有司來上，朕用寵嘉。既祀有廟，仍宜賜額。境宇清寧，民人安奠。神有不替之忠，朕有無窮之報。可特賜鷹護兩字，令大書於匾。其祠奉敕如右」，又紹興四年（1134）四月「敕信州上饒縣。為前敕封靈助侯暨二神，助討永豐之賊，大振白旗之威，數年流害，一旦剿除，真為國為民神也。郡縣功聞，朕宜嘉賚，用彰國典，慰答民心。神既著靈於當時，朕特褒封於今日。靈助侯進封靈助威濟侯。劉太真特封助順將軍。李德勝特封助靈將軍。奉敕如右」。¹⁶其中，宣和敕書與方臘之亂時間不符，真實性存疑。¹⁷不過，《宋會要輯稿·禮》記錄「護國石人大公祠」，「在信州上饒縣靈山。光堯皇帝建炎三年（1129）十月封靈助侯，紹興三年（1133）三月加封威濟二字」，¹⁸與紹興敕書所述大體一致。石人峰神受到褒封，無論是賜額「鷹護」還是稱為「護國」，仍是以石人峰神（或胡隱君）為主；劉、李二神只是在加封時，伴隨主神的「進封」，才得到「將軍」的位號。而李德勝的這一「將軍」位號，即使在嘉靖皇帝的敕封中也延續未變，並沒有得到進一步的提升。

明成化間，知府談綱移建石人行祠於社稷壇時的實際情形，也與乾隆《縣志》對慶豐祠的描述不同。談綱〈石人廟行祠記〉說「石人為靈山之靈峰，而靈山為信州之鎮山。祀石人，所以祀邦鎮也」，¹⁹將久在城北的石人行祠改建於社稷壇，強調的是祭祀山川之義，似乎抹殺廟中所祀三神的存在意義。不過，他在明成化十六年（1480）應當地耆老之請，主持了石人峰祖廟的重修事業，為此作〈重建石人廟記〉，則對廟中合祀三神的主從關係有所說明。他說「靈山，信之鎮也。山有峰曰石人，以形似人。三國時胡隱君隱於此，既仙去，厥後劉、李二神，人禱之，應若響。自是，廟廊、閭里罔不德之。唐貞元（785–805）中，廟祀峰下。逾五代，入宋，靈跡懋著。宣和間，賜鷹護額。紹興，封靈助威濟侯，劉、李封將軍。咸淳（1265–1274），進公，進王，是為靈助威濟顯惠正佑王。歷元，我朝稱之曰

石人峰之神，稱二神如昔。春秋祀之，著在令典」。²⁰所謂宋代歷封、進王，在此時已作為上饒地方民眾的一種「歷史記憶」進入了時人的歷史敘述。而談綱改建行祠，只談祭祀山川之義，是因為本朝並未沿用宋時所封位號，而是改用（或延續）了「石人峰之神」之稱。這一做法既符合明太祖改制，似乎回歸石人峰下石人祠的山川祭祀本義。²¹至於劉、李二神，不過附祀或陪祀於石人廟，既統括於石人「邦鎮」意涵之內，則不必特別提及。也就是說，直到明成化年間，李將軍仍然沒有得到特別的尊崇。實際上，儘管靈山被稱為鎮山，「石人峰之神」也在郡城得建行祠，在廣信府或者府治上饒縣轄境內卻也並非處於獨尊地位。

與石人行祠建於西北部的社稷壇附近類似，南部的山川壇附近也建有當地另一神靈祠廟的行祠，即江公行祠。乾隆《縣志》載「聖塘江公廟，在縣南永樂鄉四十六都，祀宋元帥江顯。神本是鄉人，幼即奇異，年二十四卒，遂顯靈焉。遇旱疫，禱立應。因廟祀之。郡守婁思德奏封元帥。後建行祠於山川壇，以便祀事。太守金銑記」，「江公行祠，舊在城北，郡守金銑改建山川壇南，春秋如禮」，「西井江公廟，在六十四都山椒。都人建之，以便祈求也。下有龍井，前為雩壇。神司雨，捕蝗尤驗。故鄉人多祀之」。²²關於江元帥，明天順四年（1460）知府金銑應縣令及鄉老之請，撰〈江元帥廟記〉，介紹其成神始末：「民之所恃以養者，有土神焉，曰雷霆雨部驅龍黑面都元帥江公者，諱顯，字則靈，行第五，以宋大觀四年庚寅（1110）五月七日生於上饒永樂鄉。自幼不類，長惡女色，絕葷茹。暑月，陰雲護降，雨不張蓋。居之南有山曰湖古，巔有龍池。公生二十有四，是為紹興癸丑之歲，道成，易肉於池。未幾，發祥於閩之浦城。有匠求其骨，和以香土，塑肖其容，儼然如生。於茲三百四十有餘載矣。信水旱螟疫，靡不禱於神」。²³此外，金銑在該碑記中還提到自己天順二年（1458）甫一到任，即遇天旱，應鄉老之請到祠祈雨；天順三年（1459）又旱，江元帥降神於城南之普庵堂，

解了旱情。江顯出生於上饒縣南的永樂鄉，少年未婚，且屬溺亡，並顯靈於廣信府的東南鄰縣福建浦城縣，似乎是結合閩地法師傳統，進而由厲鬼發展而成為祠神信仰。其稱「雷霆雨部驅龍黑面都元帥」，可能與宋代以來的道法運動有關；而其降神普庵堂，也可能與普庵法有關，只是目前尚未搜集到與江元帥相關的道法抄本。²⁴ 從其出生地、顯靈地、祖廟及行祠分佈來看，江元帥應是發端並流行於上饒縣南部的信仰，與來自上饒縣北部的石人廟三神恰成鏡像，既反映不同社群民眾的利益訴求，也令劉、李二人禱雨立化所可能暗含的地方法師肉身成神特質得以浮現，也就是說二神的郡守身份不排除係上饒北部民眾為謀求正祀所作附會。²⁵

李將軍列祀大高玄殿並得到敕封，雖然並未打破當地這一南北鏡像結構，但顯然促進了李將軍信仰在上饒地區的擴展。如前所述，這與首輔夏言有關。但夏言雖然是廣信府貴溪縣人，卻自幼長於京師；此後雖曾在弘治十三年（1500）還家弋陽，並在江西參加鄉試，但正德九年（1514）會試失敗後即留在京師，²⁶ 之後也一直擔任中央文官。如此看來，他與上饒地方社群之間似乎缺乏紐帶，其奏請上饒土神列祀內苑，與金銑、談綱這二位父母官在郡城建立行祠背後所代表的上饒南、北不同地方社群利益訴求似乎頗不相同。

夏言文集中收錄〈祭欽祀江西靈山鷹武李將軍之神文並咨〉一文，包括所作祭神祝文，以及給禮部的相應咨文兩部分。咨文要求禮部向江西廣信府行文，準備祭祀儀式，奉安神牌及祝文；但依照公文慣例抄錄之前的進奏文字，清楚地說明了嘉靖二十一年三月初七日，夏言在嘉靖皇帝移居的西苑無逸殿，奏請鷹武李將軍列祀大高玄殿及嘉靖皇帝御筆賜號等事的經過：「咨禮部，為祀典事。嘉靖二十一年三月初七日，該本職於西苑無逸殿具奏：『伏見江西廣信府靈山石人峰鷹武祖殿，有神曰李大將軍。其神靈應異常。郡中水旱疫疾，必禱，無不響應。有功民社，歷年永久。伏乞聖慈，軫念一方生靈賴神禦災捍患，俯允臣奏，特賜甄錄，俾獲陟侍高玄，神

實幸甚。不勝戰兢，仰祈天恩之至。』等因。次日，奉御筆批允：『賜號江西靈山鷹武李將軍之神，欽此。』本日，欽命中書官即無逸殿書寫神位，司禮監等衙門各督工填刻完畢，列祀大高玄殿左之統雷殿。訖為照。本神既奉欽依賜號，從祀內殿，其原祀地方相應遵依明旨，一體改正神號、崇祀。為此，移咨貴部，煩將咨內事理備行江西廣信府，著落掌印官備辦牲醴，督率僚屬，親詣廟所，將本職恭製神牌並發去祝文一道，揭虔奉安，祭告施行。』²⁷又《靈山遺愛續錄》卷二收錄〈嘉靖二十一年題奏顛末〉，包括奏文、題本、咨文、劄文及祝文。奏、咨見前。題本主要是轉錄御批，表達對聖恩的感激，係夏言送禮部祠祭清吏司，將鷹武李將軍列入祀典的備案文字。劄文則係禮部據夏言咨，下發廣信府執行的公文。後者雖屬公務性質，但劄中說，文到之日，廣信府應竭誠辦理，「以稱元輔嘉惠鄉邦盛舉」。²⁸就此看來，鷹武李將軍得到崇祀，似乎是夏言為鄉邦計，一力促成的；但他何以要在這個時候突然提出崇祀鷹武李將軍，卻沒有得到有效說明。

夏言所作祝文，在本年四月初一日由廣信府官員祭神時宣讀。²⁹其文曰：「維神威靈，舊號鷹武。廟貌巍然，靈山之下。民有疾苦，與凡禱祈。惠徼於神，應無愆期。感神之靈，福此一方。有事內苑，聞於聖皇。惟皇愛民，錄神之功。列祀玄殿，禁垣之中。謹製神位，大書賜號。爰託郡守，奉安於廟。名題御筆，俎豆有光。祚國佑民，萬禩無疆。謹告。」³⁰雖然主要是程式化的表述，祝文卻明確提到「有事內苑」。此即夏言得以向嘉靖皇帝推薦鷹武李將軍的契機。他雖未明言此內苑行事宜何為，但相信與嘉靖皇帝從事的道教儀式活動有關。³¹

當時的廣信知府吳希孟曾作〈靈山李將軍行實〉，前半介紹鷹武李將軍成神經過，並將宋以來褒封、顯跡之事盡數歸功於李將軍；後半則提到「今聞聖天子篤念元輔，建醮祈嗣。希孟因中書夏克承之來請神也，遠望聖明，亦虔禱焉。建醮之日，數鵠遶庭。事竣，

中書迎神出。希孟坐堂聽政。百人輿神不行，忽突入府。希孟即堂下拜之，令左右導中路出。不允者再四。希孟前導，至大門揖送，神復退讓於西階。俟希孟進二門，始疾行去。神初本郡守，茲血食郡土，乃執鄉治之義，何正而有禮若此耶？元輔上聞，皇衷嘉允，御批江西鷹武李將軍之神，誠異數也。神素以忠節自持，其必陰護聖君賢相，克昌後裔，康庇兆民，耀鷹旗之靈，以仰贊我聖明於無既矣。希孟謹次其事，呈於元輔，伏乞轉聞於上，表其靈異，神幸甚，生民幸甚，希孟不勝幸甚」。³²

所謂「聖天子篤念元輔，建醮祈嗣」，似乎是說嘉靖皇帝十分關心他的首輔，為他建醮，祈求子嗣。夏言曾育有二子，均在嘉靖七年(1528)夭亡；到嘉靖二十一年，年逾六十，未再有子。³³嘉靖皇帝也曾長期為皇嗣問題所困擾。夏言文集中就多有與嘉靖皇帝祈嗣、得嗣及建儲等有關的奏疏及應制文字。不過，到嘉靖二十一年，嘉靖皇帝已育有數位皇子。在那之前，他曾多次為自己建醮祈嗣，有關表文見於明嘉靖內府抄本《御製金籙大齋章表》，凡有〈昊天正表〉二通，又〈昊天表〉一通。³⁴諸表文均為祈求皇嗣所作。他為臣子夏言建醮祈嗣，當另撰表文，可惜並沒有保存下來。鑑於他為臣子邵元節奏職的〈表式〉亦收錄於《御製金籙大齋章表》，不排除嘉靖皇帝在決定處死夏言時，曾命令將有關文字抽毀。而夏言文集中也沒有保留下與這次建醮殊榮有關的文字。³⁵儘管如此，吳希孟說自己「遠望聖明，亦虔禱焉」，也印證「有事內苑」應即指為夏言祈嗣之事。吳希孟提到的中書夏克承，是夏言的侄子，後來在夏言被處死時遭貶為民。他具體承擔了前往靈山石人殿迎請鷹武李將軍神像，另建醮於夏言家鄉廣信府的工作，符合此次建醮原係夏言私家之事的性質。而吳希孟接著說「元輔上聞，皇衷嘉允，御批江西鷹武李將軍之神」，按其意，似乎是說夏言將他從夏克承處得知的廣信建醮瑞應及鷹武李將軍行禮之事告訴了嘉靖皇帝，並就此提出將鷹武李將軍列祀大高玄殿的請求。

鷹武李將軍，無論是在夏言奏疏、題本，還是在上饒地方史志或靈山文獻記述中，基本都與祈雨有關，幾乎沒有見到與祈嗣有關的記載。而夏言文集中，除前述祝文並咨文外，有關鷹武李將軍的文字，都是他致仕回鄉之後所作，似乎看不出他在嘉靖二十一年以前與鷹武李將軍信仰存在任何的瓜葛。實際上，回到廣信之後，即便是為當地祈雨，他也並不只是向鷹武李將軍祈禱，而是同時也向旗纛神、城隍神、江元帥等求助，³⁶因而並不令人感到他對鷹武李將軍有什麼特別的崇奉之意。倒是嘉靖二十二年(1543)，他將母親遷葬於上饒縣北石人鄉十三都鄭家坊；³⁷到鄭家坊祭掃時，曾順便拜訪靈山鄉石人峰下的李將軍廟，有詩〈夜從鄭家坊度嶺謁李將軍廟〉一首記其事。³⁸不過，詩中只說夜黑路滑，賴鷹武李將軍保佑，天亮即平安抵達廟門，並沒有說他謁廟是祭掃時偶然興起，還是有什麼特別的祈願。其〈祭告李將軍修廟文〉則說「惟神炳靈，作福吾郡。廟食名山，屹立千仞。疏神功德，聞於九重。陞祀高玄，上配皇穹。特捐賜金，葺神之宇。今辰落成，躬拜堂下。夙有心禱，仰祈神祐。神其聽之，錫我胤祚」，³⁹除陳述自己為鷹武李將軍陞祀皇家道觀所作努力及捐金修廟的奉獻外，強調自己向來在心中祈求得到鷹武李將軍的護佑，希望鷹武李將軍能夠俯聽其願，賜他子嗣。因此，不排除他深夜度嶺謁廟，亦同此願。值得注意的是，在捐金為鷹武李將軍修廟以祈嗣的同時，他也捐俸為東嶽大帝修廟，目的同樣是求子。其〈祭告東嶽仁聖帝修廟文〉說「言生際明時，叨享重祿，慚無功德及人，以致艱於嗣息。茲者年齒迫暮，心憂孔棘，幸歸故鄉，思禱於明神，祈生嗣子。惟東嶽仁聖帝，岳鎮東方，德主生育。舊有行宮，溯自前代，在信城東南上游五里。昨者齋香朝謁，仰見殿庭摧壞，幾就傾圮，甚非所以尊帝靈而奉神棲也。謹輸寸誠，特捐俸金，告許修葺。茲卜今日興工，謹用祭告。伏願大帝垂恩，俯鑒凡悃，矜憐危迫之情，降賜賢壽之子。不忘大造，異日酬恩，當力圖修建，用申昭謝。伏惟鑒佑，以相其成」。⁴⁰由此看來，

子嗣問題對年迫晚景，又致仕鄉居的夏言而言，確實是頭等大事。也就是說，他此前供職西苑時，確實可能是因祈嗣瑞應一事，奏請鷹武李將軍列祀大高玄殿的。這既符合他個人祈願、報答神庥的需要，也可以向嘉靖皇帝展示其作為首輔支持內苑齋醮活動的一片熱忱。

知府吳希孟既懂得迎合上意，自然也應很好地完成了首輔夏言通過禮部下達廣信府的崇祀任務。實際上，在鷹武李將軍得到敕封與崇祀之後，吳希孟一再宣稱自己感受到李將軍的靈應。如前所述，他在呈送給夏言的〈靈山李將軍行實〉一文中，現身說法，描述了李將軍神像禮讓本官的靈跡。此外，他還聲稱李將軍托夢於他，應禱如響。其〈建靈雨祠記〉說「嘉靖壬寅夏旱，予以除職赴省，取道歸萬年，往還以身請。一夕，夢天神曰：『善能雨之，守其祠吾否邪？』予曰：『諾。』至郡，入謁老子，即壇所。率僚屬徒步，凡三日。郡黎羅號，戶衢聲噭噭。予心如焚，乃告於神：『符夢語，協之卜』。再告之曰：『神為信城鎮，夏相公具奏天子，列祀大高玄殿，君相之意，為民祈報耳。神寧忍負吾君、吾相、吾民、吾守若而僚屬邪！守有罪，罪在守，民何辜！』語畢，陣雨簷溜。喜若弗克勝。迄夜，雷電風雲，大雨如注，四郊咸足。民裂谷神之嶺隙祀焉，名曰靈雨，蓋行祠也。神在唐守信州，沈邱人，以祈雨靈山下化去，澤民無斁如此，詎可忘乎？故作神記」。⁴¹同樣是祈雨，比較其所作〈重修江公廟記〉，⁴²可知吳希孟極力渲染鷹武李將軍之靈應，強調皇帝、首輔之崇祀有因。

三、從皇家到民間：鷹武李將軍的道教化之路

鷹武李將軍取得皇封，入祀大高玄殿左之統雷殿，並經由禮部備案，擁有了祀典正神的合法地位。夏言通過禮部下達給州縣的任務，又得到地方官員的積極響應，更進一步擴大了這一事件的影

響。對於上饒地區的民眾與香會、特別是石人殿管理者來說，這既是日常交談中可資炫耀的榮光，也是碑刻序跋樂於稱述的勝事，無形中為相關信仰群體積累凌駕於當地祠神網絡之上的信仰資本；同時，也為鷹武李將軍進一步道教化提供了契機。

《靈山遺愛續錄》卷六收錄清末上饒縣城慶豐行祠弟子蔡芷庭所作〈慶豐行祠靈異誌吟〉十六首。其〈春秋祀典〉曰「大高元殿祀酬神，祔傍中天尺五宸。盛典垂今昭罔替，春秋祈報展明禋」，註稱「明嘉靖(1522–1566)間，神經大學士夏桂洲奏請，列祀京都大高元殿左之統雷殿。迄今奉旨，祀典遵例，動項編入《賦役全書》，由縣發欵禮書，領辦豬羊祭品，春秋，官詣行祠致祭」，⁴³記錄自明嘉靖以來，上饒地方官員循例致祭慶豐行祠的情形，反映載入祀典對鷹武李將軍信仰的深遠影響。其〈章程歷久〉一首，註稱「真君八月十二日神誕，石人殿與慶豐祠同日演戲祝壽。至九月初一日，石人殿大開神會，進香絡繹。在治文武官弁督率兵役赴會彈壓；行祠亦循舊章，遴選祠董八人，僉於八月滿日，赴殿贊襄鎮會。值殿紳飭地保，循辦慶豐祠局器用、供應；十日會滿，送祠神袍、香資等。因於國初，經郡垣各前憲合立據約，年湮兵燹，迄今無異。內殿、外祠，倘逢修造，互相捐輸」；⁴⁴又〈袍歲更新〉一首，註稱「行祠董事照約如期赴殿，期滿，循章於會期內通選酬神繡袍揀提一件，及年應送香資洋錢四元，均交祠董收儲。為祠真君換著新袍。其洋錢，年為行祠供香燈。官長赴祠行香致祭，得壯觀瞻」，⁴⁵記錄明清相沿的習慣，慶豐行祠由鄉紳組成的董事，遇石人殿廟會即遴選人員前往協助，會後選取神袍一件及年例香資四元，用為慶豐行祠神像換袍及香燈之費；而石人殿或慶豐行祠修造，則相互捐助，似乎石人殿亦由慶豐行祠諸董事監管。⁴⁶

另據清順治十一年(1654)廣信知府朱治泰所作〈李真君實錄原序四〉稱「穆宗朝，文愍夏公題請入大高元殿，敕封崇興真君，春秋享祀。捐創殿庭，位於石人之右，以鎮龍脈；左為道院，大門之

右，勒石記年。御史近菴桂公文恪、方水鄭公咸有榜聯」，「我清鼎運之初，道流不存，廟宇傾頽。李神赫靈於饒郡之德興、樂平、萬年間。予守信之十年，道士某某持簿募建」。⁴⁷儘管朱治泰沒有提到明代所創殿庭是否即如當代所記錄的為「大高玄殿」與「統雷殿」，但明確說當時已在石人殿建立道院，而入清後仍由道士募建，則石人殿似應由居住於該道院的道士管理。又《靈山遺愛續錄》卷二〈懲戒顯應四則〉，其一〈伐樟雷震〉曰「鷹武殿旁，有樟、松近十株……國朝雍正年間（1723–1735），有道士某某者，私將樟木一株出售木工」，其二〈盜賣身亡〉曰「康熙年間（1662–1722），道士某某等迭管神廟，盜賣田產甚多。嗣眾首知覺，具控府憲，批巡司訊究。某某等懼罪，佯認贖還，具息求饒，後復巧計詭卸，頂廟與人管理」；⁴⁸《靈山遺愛續錄》卷四收錄廣豐人徐謙所作七言絕句七十二首，其〈不孝梁壓〉一首，註稱「道士周某自乾隆年間（1736–1795）接管神廟。適府憲因神靈感，倡首捐建，許其募金。及廟工告竣，周匿各方善信之名，不為勒石，獨書己名於梁上。其後，復將廟宇私頂張某。已經邑憲訊逐，另招道士住持。歷逾兩載，周尚踞廟不出。忽一日，梁突塌下。視之，乃即周某私書己名之梁也。神威顯赫，不容匪人強踞如此」。⁴⁹如此看來，石人殿似應由香會會首或鄉紳董事委託所聘請的道士管理日常事務。

道士究竟在鷹武李將軍信仰發展中扮演什麼角色？如果說鷹武李將軍入祠大高玄殿統雷殿，是在御用禮儀空間的層面，納入嘉靖皇帝自己的道教體系的話，那麼，就石人殿的建築形式來看，其「大高玄殿」與「統雷殿」如果在夏言捐俸修造時即已命名，⁵⁰則是藉「敕封」之機，通過模擬內苑的方式，將此地方祠廟道觀化；而道院既屬於外部附屬建築，為奉祠道士居住場所，如果是同時所建，則是通過安排道士住持的方式，進一步將祠神祭祀道教化。不過，就前述記載來看，春秋祭祀及石人殿廟會，採用的似乎都是由地方官員主導的儒家血食禮儀，其具體事務則由慶豐行祠遴選鄉董值理。也就是說，住

廟道士雖然不可能不參與相關儀式活動，但似乎缺乏足夠的話語權。

值得注意的是，《靈山遺愛續錄》卷二所收清乾隆時鄉紳鄭潛所作〈崇興李真君傳〉，稱明萬曆間，鷹武李將軍因在平定播州之亂時顯靈，敕封「西濟宏道護國崇興真君」。⁵¹該書卷二所收乾隆二十年（1755）、乾隆五十八年府縣官員因虎患、晴雨所作疏文，也都稱鷹武李將軍為「西濟宏道護國崇興李真君」。⁵²就敕封本身來說，一次性敕授長達八字的封號令人感到難以置信。實際上，無論是《靈山遺愛續錄》還是府縣志，都沒有收錄萬曆敕書或相關公文。《靈山遺愛續錄》保留的明崇禎元年（1628）上饒鄭爾所作〈李真君實錄原序二〉也僅提到嘉靖賜封，編者按語說「遜齋先生為明崇禎戊辰進士，距萬曆時甚近，平播加封事序中何以未及，存疑」，⁵³即對萬曆敕封的真實性表示懷疑。不過，同書所保留的崇禎十年（1637）上饒程兆科所作〈李真君實錄原序三〉則提到「夏文愍往錄公，上之世廟，配祀高元，繇是績顯平播，厥靈益彰」。⁵⁴那麼，至遲在崇禎十年，當地似乎已流傳萬曆敕封真君之事。而此一真君封號，雖然充滿疑點，但是否與住廟道士有關，目前看來，無法證實。

《靈山遺愛續錄》卷二收錄〈威靈顯應四則〉，其三〈乩手神附〉載「士人周某於戚家，遇扶乩，請仙療病。符牒屢燒，乩童之手恬不為動。而周手竟神附，躍躍欲試矣。戚等即請以周為之。周素不信乩仙事，入壇旁視，原未致禮於神，乃當手臨沙盤，即先書『拜拜菩薩』四字，於是俯身下拜。眾等因叩大仙姓名。時真君方臨地建醮，沙盤上已書『吾乃中國封李』六字。周意下一字必『將』字也，手欲旁直，而肘所運竟若千鈞之重。特寫一畫，完一『真』字，繼書『君』字。蓋『將軍』俗所沿稱，而『真君』則明萬曆間加封，俗所不常稱也。其稱號一字不苟如此。後示方，病亦隨愈」。⁵⁵通過乩示來勸諭信眾應放棄舊稱「將軍」而改用「真君」，一方面表明當地信眾對這一道教化的名號接受度較低，所謂萬曆「敕封」影響力相當有限；另一方面也透露萬曆「敕封」或許只是個別具有道教意識或者提振鷹武李

將軍信仰頽勢意圖的群體（住廟道士？行祠鄉董？）之創意，不排除本就是通過乩壇降示的鑾封，因而不可能存在相應公文，也就不免引起質疑和抗拒。

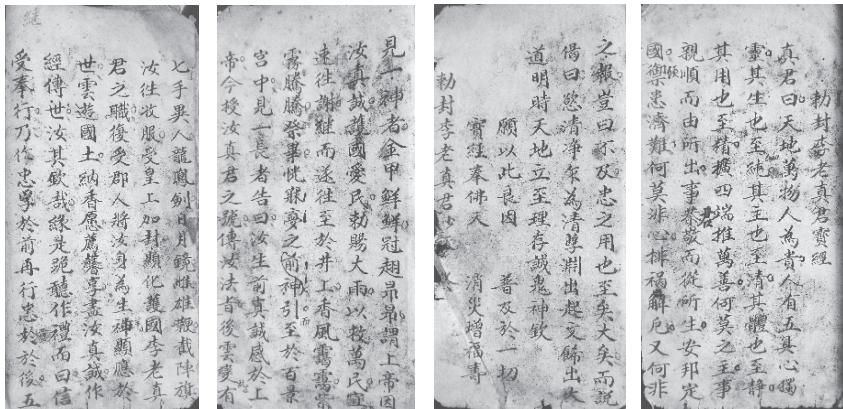
不過，隨著時間的推移，特別是如前述官方致祭疏文中採用真君名號的情況日益普遍，鷹武李將軍遂被接受為「李真君」或「李老真君」。而廣信地方也相應出現李真君經懺，對其道教身份加以認證與強化。

如不來室藏民國抄本《李老真君經》提到「職本徽體，系出隴西。幼而習技，冠而毅勇。膺寵聖恩，持簡信州。立任五載，於民無犯，於軍守法。閒則補政，逸則披略。兢兢戒慎，日增其益。湊因旱魃，同刺史，往於靈山。山下有井，井中有龍。立井致吉，霖澍滂沱。復有大雨三日，七邑均沾。越旬，夢寐見一神者，金甲鮮鮮，冠翅昂昂，謂：『上帝因汝真誠，護國愛民，敕賜大雨，以救萬民，宜速往謝。』繼而遂往，至於井上。香風靄靄，紫霧騰騰。祭畢，恍夢寐之神前引，而至於百景宮中。見一長者，告曰：『汝生前真誠，感於上帝。今授汝真君之號，傳汝法旨。後雲變亂，有七手異人，龍鳳劍、日月鏡、雌雄鞭、截陣旗，汝往收服，受皇上加封顯化護國李老真君之職。復受郡人將汝身為生祥。顯應於世，雲遊國土，納香願，薦馨享。盡汝真誠，作經傳世。汝其欽哉』。」⁵⁶該經所謂求雨等事與上饒本地傳說沒有大的差異，而「汝生前真誠，感於上帝。今授汝真君之號，傳汝法旨」，則將立化成神改寫為道封真君，具有明顯的道教化色彩。而所謂「後雲變亂」似乎是說雲南變亂，若非對明萬曆播州之亂的訛傳，或許是對清康熙三藩之亂的記憶。所謂「七手異人」，看起來似乎是密教神祇，如果是代指雲南變亂的話，可能即指雲南地方信仰的大黑天；至於其武器則似乎來自明代小說《封神演義》的閱讀經驗。由此看來，該經的編撰者，或許對上饒當地在明末清初開始流行的敕封真君之說有一定的了解，但對所謂播州之亂似乎已不太熟悉。而他按照明代通俗小說的封神模

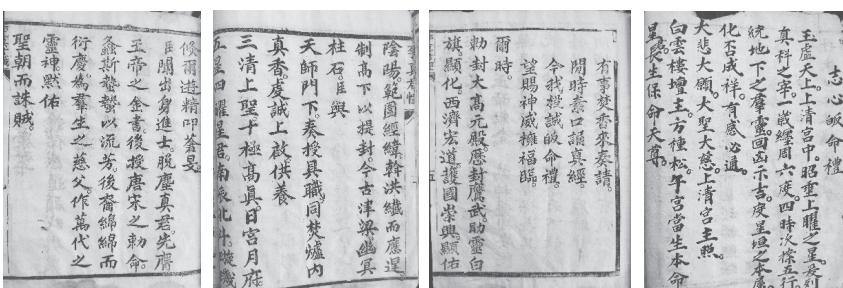
式，為鷹武李將軍增添出收服異人的功績，卻記錄其封號為「顯化護國李老真君」，相較「西濟宏道護國崇興真君」，雖然保留了核心的「護國」二字，但差異還是相當明顯。也就是說，編撰及使用該經的信仰群體可能與上饒鷹武李將軍祖廟之間關係並不那麼緊密，或許是如前述德興、樂平、萬年等上饒縣以外地區的信眾亦未可知。儘管如此，這一群體創作的道封故事顯然補足了鷹武李將軍成為「真君」的道教化之路上所缺失的那一環。

如不來室藏民國五年刻本《李真君經》包括經、懺兩部分。其中，經即《敕祀李真君得道濟世妙經》，為勸善內容，不涉及鷹武李將軍事跡，但稱其為「敕封大高元殿，歷封鷹武助靈白旗顯化西濟宏道護國崇興顯佑普澤李老真君」，植入了所謂萬曆敕封的「西濟宏道護國崇興真君」。⁵⁷ 懺即《李老真君宥罪寶懺》，啟懺部分稱鷹武李將軍為「敕封石人殿護國佑民李老真君」，與抄本的表述形式比較接近。懺文涉及成神及敕封等事，僅說「率官民而敬叩，祈禱雨以得道」，「鷹武白旗，生為信郡之太守，化為靈山之尊神」，「職授信州太守，秉心得道，鷹武真君」，「出身進士，脫塵真君，先膺玉帝之金書，後授唐宋之敕命」，「大明嘉靖皇帝，少師夏言奏主……帝敕大高元殿鷹武助靈真君」，「靈山石峰，第三十三天之福地；大高元殿，拱七十二峰之秀景。唐宋元明，胡隱宮祠，有正佑王胡公之神，左有助順將軍劉公之神，右有崇興將軍李公之神」，既沒有提及萬曆敕封，也沒有創作平亂故事，但所謂「先膺玉帝之金書」則強調鷹武李將軍曾受道封，而「大高元殿」也由帝都皇家道觀在地化為靈山福地之鷹武勝境，都體現道教化的努力。另就李真君經、懺本身來看，前者既刻入三淨咒、安土地咒、淨天地咒及金光咒，持有者方種松又添加禮拜本命星君內容，並增補、修正各咒語；後者則用於祈禱建醮，並出現「臣與天師門下奏授具職，同焚爐內真香」云云這樣的道教制式內容，其刻印、抄寫顯然都努力將鷹武李將軍納入道教儀式框架。

圖 3.2 李真君經、懺



如不來室藏民國抄本《李老真君經》



如不來室藏民國五年刻本《李真君經》

20世紀90年代，毛禮銘調查上饒橫峰縣道士儀式，附帶記錄了一個「還願醮」案例。雖然沒有記錄詳細的流程，但就她所錄存的〈還願醮牒文〉、〈赦書〉來看，則係向「石人殿護國佑民李老真君」還願所作清醮。⁵⁸這一由道士施行的還願醮儀，應與石人殿進香有關，可以說是祠神儀式與道教儀式的融合。而毛禮銘著力記錄的「太平清醮」，其儀式流程中雖然沒有專門拜誦李真君經、懺的環節，但壇場大堂三清像下長桌左椅上安插李老真君神位；第一日安壇榜文中與葛仙翁、許真君等並列出現「石人殿護國佑民李老真君」；淨穢後宣讀的意文中除前述並列的高真名單外，在「祖師傳宗演教玄門法派師真」與「法院行壇官將助道護法吏兵」之間列入「石人大高玄殿西濟宏經傳世」，其歛裁緣是跪禮作禮而曰信，受奉行乃作忠學於前再行忠於於後五。

道真人」，而〈解穢牒文〉則在末尾「眾姓承旨香主司命土地六神」之後再列出「石人殿西濟宏道李老真君」；申文請聖時在接近末尾處，「行年太歲至德尊神」與「廣信府橫峰縣城隍使主者」之間列出「鸚鵡（鷹武）殿崇道宏濟李老真君」等；第一日午朝進表則專門向鷹武李將軍呈進〈真君表〉，表文稱「石人殿護國佑民李老真君聖前」，封函題「石人殿西濟宏道李老真君前下表進」。⁵⁹就太平清醮的場合而言，鷹武李將軍儘管位階不甚高，還帶有強烈的地方祠神色彩，但在當代上饒及其周邊地區的道壇中確實以「真君」身份融入道教儀式體系。

四、結語

鷹武李將軍，作為靈山石人殿三位神祇之一，直到成化間都沒有取得特別的尊崇。此後是否因為鄉民祈雨有應或者其他靈應事件，逐漸取得地方信仰群體的支持，限於資料，難以知曉。其最終能脫穎而出，似乎純屬偶然。或許因不足為外人道的個人原因，夏言向嘉靖皇帝推薦了鷹武李將軍。而嘉靖皇帝也樂得滿足他剛剛召回的首輔的願望，不僅同意將鷹武李將軍列祀於大高玄殿，還御筆賜封。夏言一面為祀典備案禮部，一面通過禮部給廣信府下達奉安祭告的任務。禮部則在置辦牲醴致祭外，更要求將夏言祝文「刻石廟中」。⁶⁰時任知府吳希孟在迎合上意方面走得更遠，既撰事實，累稱靈應，又在城南信美亭舊址為李將軍建立新的行祠，使得鷹武李將軍頗有打破上饒南北信仰鏡像結構之勢。儘管無論是夏言，還是廣信府地方官員，在遭遇雨暘時，並非獨特鷹武李將軍；但鷹武李將軍不僅列入祀典，從此名正言順，成為正神，此後也在廣信府廣有行祠，確實得到更普遍的崇拜。

鷹武李將軍既獲皇帝敕封，石人殿重加修葺，自不在話下；夏言致仕還鄉後，為求子嗣，也曾捐俸修造。雖然其時是否即仿照京

都內苑樣式，改稱或者懸額「大高玄殿」、「統雷殿」，尚難確定；但道院的建置，無疑為鷹武李將軍進一步道教化提供了便利。《靈山遺愛續錄》由上饒城內慶豐行祠重加刊行，其編撰者則為上饒地方鄉董。該書雖然圍繞鷹武李將軍靈跡展開，但對有關儀式的介紹止於府縣官的春秋血食祭祀以及慶豐行祠紳董的主持和參與，基本上呈現的是鷹武李將軍作為祀典正神的一面。至於石人殿廟會本身，該書只是捎帶提及，因而未曾提及廟會中民眾的儀式活動，更未記錄是否有道士參與其中。儘管如此，該書透露明末清初，當地開始流行鷹武李將軍因顯靈播州而被封真君之說。雖然此次敕封存在諸多疑點，不排除出自鸞壇的創造；但地方鄉董顯然樂於接受，不僅促成府縣官員在他們承辦的春秋祭祀中稱用真君之號，還通過扶乩靈應故事來加以推廣。現存民國抄本《李老真君經》雖然對明萬曆時期的播州之亂已不了解，而改以雲南之亂這樣的近代認知；但強調李德勝先受上帝加封，再受皇帝敕封，而民眾又以其肉身塑像祭祀，將祠神、正神與道教神祇融為一體，推動鷹武李將軍在道教化之路上又前進一步。民國刻本《敕祀李真君得道濟世妙經》與《李老真君宥罪寶懺》一方面將所謂萬曆敕封完全接受下來，承認其為道教的真君；另一方面將「大高元殿」在地化，將皇家道觀融入靈山福地七十二峰之中，強化其道教特質。此外，毛禮鎰記錄的上饒地區道壇也確實顯現出將鷹武李將軍作為道教真君融入自身儀式體系之中的努力。值得一提的是，就現場所見，石人殿後殿「大高元殿」所安奉的三尊神像雖然沒有配置相應的神位，但殿內牆壁上嵌有〈敕封顯佑李真君〉石牌及〈崇興李真君傳〉等石刻文字；其新殿「鷹武殿」李將軍神像前配置有神位，上書「供奉西濟宏道護國崇興李真君位」，香案上木匣內放置多種名為〈石人殿李真君靈籤〉的籤紙，供人揭取。今日之石人殿已由石人村地方人士管理，改為由來自葛仙山的道士接管，現住有三位道士（一位正一、一位全真、一位坤道。另有一解籤者，N道長稱「他不是道士」）。在面對訪問時，N道長也特

別糾正我說：「不是李將軍，是李真君！」⁶¹也就是說，無論從文獻記載，還是田野工作來看，鷹武李將軍一方面並未完全擺脫祀典正神的印記，位階並不高，另一方面確實被當地的道教儀式傳統與今日的廟宇管理體制接受為道教神祇，近乎完成道教化的進程。

註 釋

- * 本文是2023年度上海市哲學社會科學規劃一般課題「海內外收藏宋代以降道法文獻收集、整理與研究」(2023BZX002)階段成果。
- 1 關於大高玄殿沿革，參見楊新成：〈大高玄殿建築群變遷考略〉，《故宮博物院院刊》2012年第2期，頁89–112；楊新成：〈明清大高玄殿建築沿革續考〉，《故宮博物院院刊》2021年第7期，頁54–61。關於大高玄殿建築形制，參見費亞普：《大高玄殿建築研究》(天津：天津大學建築學院碩士論文，2018)。關於大高玄殿陳設，參見王彥嘉：〈大高玄殿陳設文物考〉，《中國道教》2021年第5期，頁33–45。關於大高玄殿道教活動與儀式傳統，參見陶金：〈大高玄殿的道士與道場——管窺明清北京宮廷的道教活動〉，《故宮學刊》2014年第2期，頁185–205。
- 2 邱敬登主編：《靈山志》(北京：方志出版社，2002)，頁108。除分類記錄地理、物產、景觀、文物、宗教、民俗、傳說、交通等外，該書還收錄了民國慶豐行祠重印本《靈山遺愛續錄》部分內容。
- 3 據大殿內牆〈重建大高元殿記〉及外牆〈石人殿新建大殿廣豐弟子助緣名單〉、〈德興銅礦弟子助緣名單〉、〈石人殿塑佛助緣芳名〉等功德石刻。
- 4 四尊乘坐抬閣，兩尊僅披袍服，其中一尊乘抬閣神像為白面真人形象，其餘為黑面或圓臉或長臉形象，後者似應包含李將軍神像。而目前管理石人殿、來自葛仙山的N道長(2024年6月到任)自稱並不清楚這些鄉民送來的神像都是哪些神明(2024年7月6日，石人殿，私人談話。承鉛山縣李劍峰先生幫助安排行程，並介紹相關廟宇及景觀，謹致謝忱)。在地方祠廟拆併以及道教協會接管地方祠廟的過程中，外來道士與地方社群缺乏紐帶，不了解廟宇所安奉或寄存的神明，似乎是普遍存在的現象。
- 5 據N道長介紹，此石塊頗為神奇，能夠生長，他2007年曾來過，大小不同，並且夏日瀝血其上亦不腐臭，鄉人祈禱者甚眾(2024年7月6日，石人殿，私人談話)。有意思的是，除現場所見外，所有關於石人殿的歷史文獻都未提到該石塊。就該石塊的位置及祭祀行為來看，很可能石人殿最初是當地民眾為該石塊所建，再附會石人峰石人神，之後又引入人格神，從而改變最初信仰的性質。而有關歷史文獻自然也不願意記錄木石之精一類的信仰。
- 6 據N道長介紹，平時李將軍(他稱為李真君)在裏面(指鷹武殿)，到廟會時就會出來到外面(指大高元殿)，所以有前後兩尊神像；以前李將軍要出遊，現在因安全原因被禁止了(2024年7月6日，石人殿，私人談話)。

- 7 除《靈山志》外，僅有王常啟的《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》(南昌：江西師範大學歷史文化與旅遊學院碩士論文，2009)一篇。後者除整理《靈山遺愛續錄》外，主要對靈山石人殿祀神情況及鷹武李將軍信仰的演變予以了梳理，並簡單介紹了石人殿廟會。另外，毛禮銤《贛東靈寶教太平清醮科儀本》(臺北：新文豐出版公司，2008)在描述上饒橫峰縣「太平清醮」時，也隨文對鷹武李將軍信仰有一定的記錄。
- 8 關於夏言任首輔期間與嘉靖皇帝關係的生動描述，參見竇德士著，謝翼譯：《嘉靖帝的四季》(北京：九州出版社，2021)，頁132–134。
- 9 高振宏曾以溫瓊、二徐真君及田都元帥為例，梳理三種敕封形態對民間信仰的影響，見〈朝封、道封與民封：從三個例子談敕封對神祇信仰的形塑與影響〉，《華人宗教研究》2017年第9期；亦收入謝世維、林振源主編：《道法縱橫：歷史與當代道教》(臺北：新文豐出版公司，2019)。
- 10 以上參見邱敬登主編：《靈山志》，頁40、108。
- 11 《靈山志》雖備舉諸端，卻沒有記錄當地姓氏和村落分佈情況。王常啟在記錄廟會時雖未收集香客的姓氏、村落信息，但曾採集周邊村落胡、徐、汪、朱四姓的族譜。他根據《大濟胡氏宗譜》指出胡昭公最初居住於上饒靈山北之龍興村(今上饒靈山北望仙鄉大濟村)；又根據匯聚石人殿歷代文字的民國印本《靈山遺愛續錄》卷二所收當地貢生鄭潛所作〈劉助順將軍傳〉，指出劉將軍尤為龍湖村民所信奉(《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁142。不過，王常啟在校註中又提出龍湖村「疑為龍興村，今上饒縣望仙鄉大濟村。胡隱君後裔居此村」，見頁53)。儘管他沒有在村民族譜和靈山文獻中找到依據，從而證實李將軍和當地村落也存在類似的關聯；仍不排除三神合廟與周邊村落姓氏的利益消長有關。據N道長介紹，在他來之前，石人殿原由所在地石人村之村支書管理，據說曾產生許多經濟糾紛；「大高元殿」三尊神像中，李真君左側為劉太尉，右側(即胡昭公。道長並不熟悉該神)則為當地姓氏祖先神(2024年7月6日，石人殿，私人談話)。
- 12 民國《靈山遺愛續錄》卷首，葉十四a(承吳小紅教授提供全書照片，謹致謝忱)。王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁36；邱敬登主編：《靈山志》，頁281。
- 13 乾隆《上饒縣志》卷十二，北京國家圖書館藏清乾隆九年刻本，葉十一b。道光《上饒縣志》卷二十八〈祠廟〉從舊志，另附註「按《唐書·文苑傳》」，劉太真，宣州人，善屬文，舉進士高第，歷官刑部侍郎，遷禮部，掌貢士，謫刺信州，卒。《通志》顧況送公詩序亦稱信州刺史，以讒罷官，流寓，病歿。其為信州刺

史明矣。前志稱宗伯者，特以曾官禮部耳」(北京國家圖書館藏清道光六年刻本，葉六b)。

- 14 乾隆《上饒縣志》卷十二，葉九a。
- 15 《廣豐縣志》卷二之二，北京國家圖書館藏清同治、光緒刻本，葉三b—四a。又「闔邑總社，在縣治西李將軍廟左」，見《廣豐縣志》卷二之二，葉八a。
- 16 乾隆《上饒縣志》卷首，葉一。道光《上饒縣志》卷三十一，葉九。同治《廣信府志》卷十一，北京國家圖書館藏同治十二年刻本，葉十五。二敕亦見《靈山遺愛續錄》，末仍有一應官員款署，不錄，見民國《靈山遺愛續錄》卷一，葉十九、二十；參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁48、49。另，日本東洋文庫藏有清乾隆五十八年四香草堂刻本《靈山遺愛錄》四卷，尚未獲取。
- 17 見吳小紅教授與我的私人通訊，2023年3月31日。承吳教授教示，並提醒檢閱《宋會要輯稿》，謹致謝忱！
- 18 徐松輯：《宋會要輯稿·禮二十(下)》第20冊(北平：國立北平圖書館影印，1936)，葉一三九b—一四〇a。
- 19 乾隆《上饒縣志》卷十四，葉四十五b。
- 20 同前註，葉四十五b—四十六a。
- 21 王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁142。
- 22 乾隆《上饒縣志》卷十二，葉十二a。
- 23 同前註，卷十四，葉四十四；道光《上饒縣志》卷三十一，葉二。
- 24 毛禮鎂雖提及江元帥信仰，但她所記錄的儀式和科儀本中並未見到江元帥融入將班或召合法術的情況，見《贛東靈寶教太平清醮科儀本彙編》，頁31。
- 25 就石人殿現場所見，李將軍神像，無論是殿中供奉，抑或鄉民寄存者，均為黑臉神像，也確實與江元帥的黑臉形象一致，表明李將軍可能與江元帥的成神有異曲同工之妙。這並非就其形象所作隨意比附。現場調查時，當我就李將軍黑臉形象詢問N道長時，他並未正面回答，而是馬上提出江元帥是黑臉，佐證了我的猜想。
- 26 夏言：《桂洲先生文集》卷首〈桂洲先生年譜〉，日本國立公文書館藏明萬曆三年序刻本，葉四b、五b。
- 27 夏言：《桂洲先生文集》卷四十七，葉七；乾隆《上饒縣志》卷十五，葉五十八；道光《上饒縣志》卷三十一，葉九十三b—九十四a。
- 28 民國《靈山遺愛續錄》卷二，葉十一b；王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁55；邱敬登主編：《靈山志》，頁283。
- 29 民國《靈山遺愛續錄》卷二，葉十二a；王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁55；邱敬登主編：《靈山志》，頁283。

- 30 夏言：《桂洲先生文集》卷四十七，葉六b；乾隆《上饒縣志》卷十五，葉五十八a；道光《上饒縣志》卷三十一，葉九十三a。
- 31 夏言嘉靖二十年（1541）所作〈法駕導引曲五首·辛丑春上建保祥齋仁壽宮中靈幡結瑞應制〉、〈法駕導引曲五首·辛丑夏仁壽宮醮壇鶴降應制〉、〈望江南二首·西苑除夕〉、嘉靖二十一正月所作〈萬年歌·西苑賀上禱雪有應〉及〈漢宮春·壬寅元夕上召觀燈仁壽宮〉均提到內苑建醮之事，見夏言：《桂翁詞》卷一，中國國家圖書館藏明嘉靖四十五年金陵雙泉童氏刻本，葉一b、二a、四b、五a、六a。
- 32 乾隆《上饒縣志》卷十六，葉六十八—六十九a。《靈山遺愛續錄》所收〈靈山石人峰李將軍神狀〉「今聞」作「今年恭聞」，似屬衍文，見民國《靈山遺愛續錄》卷二，葉三b；參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁51。道光《上饒縣志》卷三十一所收〈李將軍行狀〉「建醮祈嗣」作「建醮祈祠」，但後文既說「克昌後裔」，與「祈嗣」相應，則「祠」字應屬訛誤，見葉八十九b。
- 33 夏言：《桂洲先生文集》卷首〈桂洲先生年譜〉，葉十a。
- 34 〈昊天正表〉二通均係奉嘉靖皇帝生母章聖慈仁皇太后蔣氏懿旨建醮祈嗣所作，其時當在嘉靖十七年（1538）蔣氏去世以前。另〈昊天表〉一通，係表式，無具體年代信息。關於《御製金籙大齋章表》，參見許蔚：〈道教文獻學一齋—原北平圖書館藏善本道教文獻及其學術價值〉，《中國文哲研究通訊》2019年第4期，頁48。
- 35 或許這一涉及私密的事件，是夏言通過密疏與嘉靖皇帝交流的。鑑於此前嘉靖皇帝曾命令夏言將密疏繳回，夏言得罪之後，密疏似乎也應繳回。關於明代內閣輔臣與皇帝之間的密疏往來，參見李小波：〈明代內閣密揭制度考析〉，《歷史研究》2021年第6期，頁80—103。
- 36 參見夏言：《桂洲先生文集》卷四十七所收〈城隍廟祈雨文〉、〈李將軍廟祈雨文〉、〈旗纛廟祈雨文〉、〈江公廟祈雨文〉。
- 37 嘉靖三年（1524）夏言母親匡氏在京去世，嘉靖六年（1527）完葬（夏言：《桂洲先生文集》卷首〈桂洲先生年譜〉，葉七a、八a），夏言賜還後，遷葬上饒縣十三都鄭家坊汪塘尾之原，該地屬石人鄉，距靈山鄉石人廟頗近（夏言：《桂洲先生文集》卷四十七〈流口告先妣改葬文〉，葉十四a、乾隆《上饒縣志》卷十二，葉十三b）。其時，據〈赴召先妣墓告行文〉，則在嘉靖二十二年，見夏言：《桂洲先生文集》卷四十七，葉廿二a。至於葬地的選擇，其實是卜地多年的結果，其〈先妣遷葬過信城奠文〉就明確說自己久乏子嗣，亟求堪輿遷葬（夏言：《桂洲先生文集》卷四十七，葉十三b），似乎只是偶然與李將軍廟（石人殿）鄰近而已。

- 38 夏言：《賜閒堂稿》卷五，臺北國家圖書館藏明嘉靖二十五年刻本，葉四b。
- 39 夏言：《桂洲先生文集》卷四十七，葉十八。
- 40 同前註，葉十八b。
- 41 乾隆《上饒縣志》卷十四，葉四十六。
- 42 同前註，葉四十六b。
- 43 民國《靈山遺愛續錄》卷六，葉二a。
- 44 同前註，葉二b-三a。
- 45 同前註，葉三b。以上參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁131-132。
- 46 清末慶豐行祠董事名單，見民國《靈山遺愛續錄》，卷五〈續刻靈山遺愛錄徵詩文啟〉，葉十二a，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁121。
- 47 民國《靈山遺愛續錄》卷首，葉七，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁33。
- 48 同前註，卷二，葉四十，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁72。
- 49 同前註，卷四，葉十三，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁111。
- 50 《靈山遺愛續錄》卷一〈廟景〉僅提到「鷹武殿、正殿兩棟，山門一棟」，「左為道院，右為鎮會官公署」，「每年九月會期，官長皆寓於道院之三官堂內」，而所附山圖繪前後殿宇兩棟，也僅標出後殿為「鷹武殿」，見民國《靈山遺愛續錄》卷一，葉十七a，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁47、48。
- 51 民國《靈山遺愛續錄》卷二，葉五b，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁52。
- 52 同前註，葉十六，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁57。
- 53 民國《靈山遺愛續錄》卷首，葉四b（照片闕）。參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁31。
- 54 同前註，葉五b，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁33。
- 55 同前註，卷二，葉三十九，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁71。
- 56 《李老真君經》與《許老真君經》（為許遜編寫的經懺）合抄，不分卷，各作一卷計，薄棉紙摺裝一冊，紙幅高23厘米，廣13.3厘米，封題「許\李老真君經」、「金輪堂銘記」，無抄寫年代，據《許老真君經》內文經題作「普天福主許老真君寶經」，當係民國抄本（關於「普天福主」不早於民國十年（1921）的討論，參見許

蔚：〈真君背後的真君：許遜信仰文本中的施岑信仰潛流、施岑降筆的正典化以及許遜神格的下降與在地化〉，《華人宗教研究》2018年第12期，頁24–26)。《李老真君經》內文經題、首尾均作「敕封李老真君寶經」，似乎與曾受朝廷敕封有關。該經包括三部分內容，首為勸善文字，主要談「忠」，應是有意與《許老真君經》之「孝」的相配；中間部分則為李老真君成神經過及道封經歷；尾以李老真君之口說經，仍談「忠」，以偈結束，殿以回向偈「願以此良因，普及於一切。寶經奉佛天，消災增福壽」一首。

- 57 《敕祀李真君得道濟世妙經》與《李老真君宥罪寶懺》合裝，不分卷，各作一卷計，民國五年乾善堂刻本，竹紙線裝一冊，紙幅高23.5厘米，廣19厘米，板框高21厘米，廣15.5厘米，封面墨題「李真君經」、「二監堂」，鈐「貴(?)溪\徐得三老卦壇\東西口口口新(?)\南北京果油鹽」商標戳記，經末署「河鎮乾善堂藏板」、「民國五年歲在丙辰孟夏月吉立」，懺末署「河鎮讚成弟子朱賢修、汪圓善、葉靜學、周新德、金皈依、楊宣善、徐靜修、楊堅意、黃妙用、鍾克念、羅試念、黃念道、徐皈神、童化道、徐庸道敬刊」，「民國五年歲次丙辰孟夏月立」。《敕祀李真君得道濟世妙經》，尾題即作「李真君勸善得道濟世妙經」，卷前墨筆抄寫「志心皈命禮」，提到「上清宮主照、白雲樓壇主方種松子宮當生本命星君」。此方種松似應是該經懺印本的持有者。而〈淨身神咒〉、〈淨天地神咒〉也有見有墨筆補充與校正，可能也是他所抄寫。另外，「河鎮」似乎是指出上饒市鉛山縣的河口鎮，為上饒地區重要的河港商埠。
- 58 毛禮鎂編著：《贛東靈寶教太平清醮科儀本彙編》，頁398。
- 59 同前註，頁43、56、61、80、121。
- 60 民國《靈山遺愛續錄》卷二，葉十一b，參見王常啟：《〈靈山遺愛續錄〉校註及初步研究》，頁55。
- 61 2024年7月6日，石人殿，私人談話。

第四章

福建中部請火儀式及其祖殿信仰研究

謝聰輝

一、前言

本文題目「福建中部」的時空義界，限以道法壇靖內部明清抄本所見的「延平府」轄屬的七縣為範圍。¹「請火儀式」乃指以當地某一宮廟為核心，請取祖殿道佛神明靈通聖火時集體性、組織性的整體儀禮活動，而排除以道法傳度為主要功能的「開法場」請火時機討論。「祖殿」則是閩中相關方志與道法壇靖資料習用的名稱，意涵為祖源的宮闕殿堂，特指此區域相關請神抄本中所具載的仙真祖師神聖香火來源所在，因此本文尊重原來用法而不採用祖廟稱呼。以今日筆者所見的此區域道法概況，在民間提供宗教服務的儀式專家，只有在家壇靖的道士法師而沒有釋教的和尚尼師；再加上在祈安慶成醮典或功德拔度齋儀中，專門負責轉誦佛道二教經典的民間「善士」(道士亦可擔任此一職能)而已。²也就是說，舉凡生命禮儀中的度生部分如祈子保兒、延生救病、解厄過關；度亡部分如保奏、繳法、繳籙與功德拔度；廟會慶典中的取火遶境、神明醮事、祈福酌願、禳災驅瘟與保苗保畜，以及制度型的如道法壇靖內部與信士的大型公眾傳度傳法這些道法實踐與宗教職能，³全部皆可由兼具道士與法師(法教中或稱法官)身分的儀式專家擔任。而本文所稱的「法教」即是「以法為教」的意義，閩中地區的「瑜珈法教」即「以瑜珈法為教」，「閩

山法教」即「以閩山法為教」；乃延續白玉蟾在《海瓊白真人語錄》卷一所記，討論「瑜伽教」時所稱「今之瑜伽之為教」(11a)的用法內涵，是福建中部地區重要的道法特質內涵，⁴而其在請火儀式與祖殿信仰的認知與職能上，佔有顯著重要的地位。⁵

關於祖師、祖廟信仰，以及回到本源舊祖廟或因移民而新增的新祖廟進香、⁶請火(或用取火、割火、刈火、接火)活動與對其香火的意涵闡述，前人已經累積了非常豐富的成果。其中與本題區域及研究進路較直接相關者有二：一是黃建興2009年碩士論文《陳靖姑信仰與古田臨水祖殿「請香接火」儀式》第三章〈古田臨水宮的請香接火儀式〉，⁷討論請香接火儀式的源流概況、組織形式、主要類型與基本內容。第四章〈村落請香接火儀式及其醮儀法事〉，進一步闡析村莊請香接火的準備工作與村落的「夫人醮儀式」。此碩論是實際的田野調查個案研究，已能用到部分道法壇場資料來解說相關的儀式，雖因掌握的抄本較少且闡析得還不夠深入，但已屬難能可貴的研究成果。二是羅臻輝2020年的博士論文《佛教地方化視野下福建祖師信仰研究》，⁸其第二章〈福建祖師信仰的空間與網路〉分三節，分別探討了聖地建構與神聖空間、分香播散與網路空間、香火流動與社會空間，並利用史料方志考證與田野調查方法，對於福建祖師信仰與祖廟聖跡有較完整的梳理，但未涉及道法壇場資料與請火儀式深入研究。

其他與本文間接相關者，主要針對「進香與人類學研究」方面，按照林瑋嬪〈邊陲島嶼再中心化：馬祖進香的探討〉一文歸納了此主題三個主要理論取向：⁹第一是結構功能論的分析，認為「進香提供一種讓該區域不同的人群凝聚、整合、並對抗外在威脅群體的方式，蘊含著儀式與社會組織相互構成的關係。」第二取向受到特納(Victor W. Turner)「朝聖理論」的影響，著重討論進香中「香火」的概念，以及進香群體之間擬親的關係。第三是探討進香所蘊含的意識形態。其中在請火與祖廟信仰關係研究上，代表性的學者有張珣，¹⁰其〈進

香、刈火與朝聖宗教意涵之分析》認為進香有如回到宇宙中心，讓信仰的靈力得以更新並獲得力量，香灰火化的過程是「聖火崇拜」的延伸，點燃香火可使古人產生對光明的崇拜感覺，也可以用來比喻祖先與子孫血緣不斷；而媽祖謁祖進香活動的背後是一種擬親屬的邏輯在運作，其行動動力也來自於這種擬親屬的動力。另〈從宗教人類學的現代詮釋視野出發：檢視包括道教在內臺灣漢人宗教的近百年來研究趨勢〉一文「五、進香與媽祖研究」，則深入從西方「朝聖」現象和進香活動的比對以及「祭祀圈」概念，進行理論反省、釐清與反思。

又如丁仁傑徵引王斯福 (Stephan Feuchtwang) 的論述，指出香火儀式中也會出現各種移動，將關於起源的地理空間再神聖化，和再神聖化經由保護神之靈驗而得以被保護的特定地域與疆界。¹¹ 文中〈表二：地方性，大型地方性與進香中心間的比較〉中，則補述了「傳統漢人社會中的進香中心」的定義、形式、形成的歷史過程、再現的形式、空間屬性、原初功能、功能的演進與操作的機制等面向，以及對於現代民族國家與對於全球化資本主義的意義。侯錦雄、李素馨〈媽祖信仰遶境儀式的文化景觀閱讀〉則以媽祖文化中的遶境儀式為研究對象，透過文化景觀與人文地理學的角度觀察媽祖信仰中的遶境儀式，探索儀式內容、居民、香客行為、遊客的行為與空間環境之間的相互關係。¹² 志賀市子也指出，若將目光聚焦於神祇信仰從某個地域傳播到另外一個地域的方式時，分香(分靈)方式是常見的；分香就是去大廟拿香灰回來，建立分廟，分廟需要定期回到祖廟進香謁祖，以保持神祇靈力，一般來說，進香活動形成並加固了分廟與祖廟之間的緊密網絡。¹³

另呂玖鏗〈遺產化過程中的媽祖進香：儀式變遷與地方賦權的考察〉¹⁴ 則闡述一系列進香儀式對整合祭祀圈內村落具有重要的象徵意義，意即透過共同的媽祖信仰與地域性聯盟的進香活動而形塑此祭祀圈社群；並指出在朝天宮舉行的進火(刈火)儀式，是象徵性地

取得聖地的香火以增強白沙屯媽祖的靈力的過程，其最能呈現此地方性進香活動的重要意涵。王崗〈明代淨明道與江西地方社會〉¹⁵則從「十二真君」的地望及其崇拜聖跡、淨明道的歲時慶典、江西地方淨明傳統對菁英道士所建構的劉淵然淨明譜系的回應、南昌府和瑞州府十縣一州淨明道廟網絡，以及地方香火崇拜等地方宗教實踐的角度，來研究明代淨明道和看待淨明道在江西地方的形態。勞格文(John Lagerwey)〈以廟宇為中心之社會的形成〉同樣強調廟宇社會關係網路最為人所知的形式毫無疑問是「分香」，某個特定的信仰神明有一座「祖廟」，聯繫著村落和城鎮的寺廟群體定期(通常是每年)回到那裏「刈/取火」。並發現有些地區各種民間化的佛教形式(普安、瑜伽、靈山)和道教形式(法師)漸漸取得顯赫地位，而且這些佛、道形式可以把各種地方神祇兼併，甚至也可以找到與靈媒直接合作的辦法。¹⁶

審視目前所見進香、請火與祖廟信仰的相關研究，很少能用到當地道法壇靖內部傳承的第一手抄本資料，也未深入解析其重要的道法儀式結構與內容意義，以及道士或法師等儀式專家所擔任的實質角色功能。因此，本文將運用筆者在福建中部為主的道法壇靖所蒐集到的儀式科本與文檢資料，並參考部分的實地調查和訪談內容，以補充此一主題研究論述的不足，深究此一區域請火儀禮與祖廟信仰的關係，相關科儀程序中道法神職人員所具顯的職能，以及其所傳承運用的道法內涵特質。以下節次將聚焦處理四個問題：一是探究閩中道法中聖火、祖廟信仰的意義與來源，二是分析請火儀式的時機、功能與方式，三是釐清請火儀式的整體組織與結構程序，四是闡述請火儀式的重要儀節與特質內涵。希望透過本文所提供的新論據資料，能將這些問題帶向更深入的討論面向，並為推進地方道法中請火與祖廟的研究成果盡一分心力。

二、閩中道法中聖火、祖殿的意義與來源

按照目前對民間進香取火的信仰研究中，祖廟、祖神的靈通香火代表的意義，除了祖源根本所在之外，最共通的看法是其具有永恆、靈驗、潔淨與秩序等等不可思議的力量。分靈子廟欲更新、補充、加強仙佛神明靈力與重建秩序，就需要定期或不定期謁祖請火儀式，以及相關配合的遊鄉遶境、醮典酬神以保衛地方合境平安，這些經常成為年度盛事。¹⁷而香火新舊祖廟的所在地點，不論是近處當境或遠處他境，也就成為該神明系統的權威神聖中心與聖地聖跡信仰，¹⁸並隨著信眾祭祀活動的聚集、流動需求，相關的賽社、「香會」、「香市」組織活動與經濟運作也隨之興起繁榮。¹⁹以下再以福建中部道法壇靖法教為主的抄本、文檢資料中，討論其對仙佛神靈香火的傳承認知，以及相關祖殿的來源記載與成為祖殿的條件的異同。

(一) 聖火、祖廟的信仰意涵與記載

閩中大田縣清元靖鄭道興所抄的《取火科》中〈變香鉢〉(圖4.1)，有一段文字闡述了此區域道法認知的聖火意義、來源與功能：

全變此香鉢，變為懸空一寶珠，五口神口來護起。²⁰全變此火，化為南方丙丁火，又為某佛金爐聖火，亦為靈山、廬山三昧真火也，也為五方雷公霹靂猛火。猛火江江，赤氣充天，妖氣伏地，五廟諸神百鬼、惡毒邪師，見吾火來者，急走千里；不知吾火者，身碎微塵。某仙靈通香火，半天雲中過；某仙坐登鸞駕，弟子統兵押兵地上行。不怕天師來阻截，不怕地師來攔兵，不怕生師來作法，不怕死師來行瘟，不怕使哇透吾火，不怕下柯絆吾行。鑼鳴鼓響，天中過、地中鳴，地中過、天中鳴，邪師不知鑼鼓響，禍鬼不知鑼鼓鳴。

這段文字吟誦的時機背景是親詣祖殿迎取聖火，在法官用鈴刀三次割取祖殿神通聖火香灰過爐前，需要將帶來的香鉢法具，運用道法存變以接過祖殿香火，完成請聖給火的重要儀節程序。載明對祖殿的聖火信仰，即經由法術轉化一般所見的香火為「南方丙丁火、某佛金爐聖火、靈山與廬山三昧真火、五方雷公霹靂猛火」，來闡述其道法非常的、神聖的內涵意義。其中實際的「某佛金爐聖火」，正代表母廟神祇靈力的來源與傳承關係；「靈山與廬山三昧真火」，則表現了此區域法教融攝五山（瑜珈法：靈闕茅嵩虎；闕山法：闕靈茅嵩虎）道法的具體內涵；「五方雷公霹靂猛火」，進一步上溯道教雷法的體系；「南方丙丁火」更放在思想認知中的五行分類系統，以象徵其納入傳統文化抽象秩序的邏輯思維。而聖火之所在即代表仙真神佛靈力之所在，因此，此時原為平凡法具的香鉢已變化為非凡的鸞駕神座所在，所以咒文中言請「某仙坐登鸞駕」。再者，聖火變現為懸空一寶珠，強調其構建為五方祥雲圍繞的立體神聖空間，並有神靈的神將兵馬隨身護衛。其中，祖殿聖火更凸顯其不可思議的正向權成功能與絕對的強大靈力，所以所到之處，代表陰邪挑戰的妖氣百鬼、惡毒邪師、瘟病疫氣等等負向威脅都會失去作用，「使哇」、「下柯」的能力也被一一潔淨、鎮攝與秩序化，若不及時避走千里，便會遭到身碎微塵的可怕後果。

聖火雖具有如此強大的道法力量與信仰，但必須依存於神聖祖殿祖神的存在，而在此區域的地方信眾與道法壇靖抄本的認知中，仙聖神佛的祖殿是具體存在於人間神聖福地，故可以定期或不定期前往聖地迎請聖火，回鄉遶境以綏靖常保合境平安。而按此區域祖殿的來源記載主要有二：一是主要代表國家、朝廷、官方、儒家立場的地方史志書籍，二是主要呈現地方、民間、民眾、道法教認知的壇靖抄本資料。前者，如閩中方志中民國十年（1921）吳栻編纂的《南平縣志》中〈名勝志第六〉，記載慈蔭庵在開平里，舊名伏虎庵，因伏虎禪師坐化於此且有塑像，故稱芹山祖殿。²¹ 民國十六年（1927）盧興邦編

纂的《尤溪縣志》卷八〈寺觀〉，記載祀奉董公的陽明與沈水祖殿，在三都皇會村與七台山；祀奉盧公祖師的銅盤庵，即龍興祖殿，位於六都，元末建立。²²民國二十年（1931）陳朝宗《大田縣志》卷六〈方外傳〉也記載「吳公蛻形于茶峰祖殿」。²³後者，如筆者運用的閩中道法壇靖發表、請聖抄本所記載的祖殿相關資料中，如作為發奏表文功能的尤溪林玄盛1737年《廬山繳法玄省類奏科》，配合發表科儀的文檢類抄本：大田清元靖清代《萬聖統宗宮闕聖位》（圖4.2）、尤溪陳兆柏1864年《傳度疏意·申諸聖》與永安鄭法光1936年《度法並安土文檢》，以及相關請神科事的尤溪縣廣玄靖韓元堯1758年《請佛灑事》、大田李法元1784年《迎祖師獻供科儀》與尤溪蕭元明1901年《道場上元科·請仙》，都記載了該去何處祖殿請相應的仙聖神佛。（如表4.1）

（二）祖廟信仰來源的認知條件特質

1. 祖殿地點多在陽間山巖洞窟

按李師豐林〈神仙三品說的原始及其演變——以六朝道教為中心的考察〉一文中〈名山說與地仙〉的考察指出：「其主要的觀念源於神話地理、緯書中的洞天說，道教乃加以重新組織，使古老的山嶽信仰賦予一種新意，在中國山嶽信仰史上，對於名山意識的形成，道教與佛教可謂居功厥偉。至於地仙說，則普遍化為中國人『有仙則靈』的觀念，視天下名山均由神秘的仙真來掌管」（頁26-27）。²⁴另據劉淑芬〈竹林、飛瀑與巖窟——「大德寺五百羅漢圖」中的聖寺與羅漢洞〉一文研究，²⁵在佛教的聖寺傳說中，山林中天然的巖窟常被認為是羅漢所居的「聖境」，凡僧得先經過層巒重巖，方能抵達隱藏在石室、石門之內的聖寺，因此，十六或十八羅漢圖中，羅漢經常是和岩石在一起的。而福建境內自然環境山巒聳立，溪谷遍佈，岩洞錯落，再加上自古以來道教的名山地仙信仰與佛教的聖寺傳說，閩中

相關方志廟志與道法壇靖抄本所記載的祖殿，多為修真者或僧人們曾修煉隱居、駐錫結庵的僻靜山林巖窟之地。

如南宋趙與泌修、黃巖孫纂《仙溪志》卷三〈仙釋〉，記載九座禪師於山巖絕地修行與祖殿建立的祥異：「咸通六年（865），始卜庵於九座山之東端。坐石龕中，有巨蟒側睨，師端坐無怖色，蟒乃去。又有異人作禮，獻雙木履，師受之。其後觀者，競齧其屑而歸，以為祥異，遂於岩西立院。」²⁶南宋劉克莊〈重建九座太平院〉更指出祖殿所在的絕遠地理：「是刹介於仙遊、永福、德化、尤溪萬山之間，去郡縣絕遠，人跡之所不至。」²⁷明陳道《八閩通志》卷七十九〈仙遊縣〉所保存的北宋蔡襄書徐師仁詩，也記其地勢之高險：「依依苔逕荒，曲曲溪流急。九疊乍屏張，萬仞俄壁立。平處地如掌，仰看天似笠。」因此，尤溪韓元堯1758年《請佛灑事》中〈請九座〉咒文，遂強調山頂、寶殿的結構點：「奏請九座大菩薩，神通感應不思議。太平山頂親顯化，蛇岩寶殿顯威靈。」民國十七年梁伯蔭編纂的《沙縣志》卷十二〈方外〉，記載董公聖者遯跡於巖穴與之後坐化於祖殿沈水堂：「學佛，得其宗旨，遂遯跡大部巖穴間，潤飲草茹，與世寰絕。後入元溪沈水堂，坐化，遂廟食於尤巖。」（頁2）韓元堯本與蕭元明本〈請董公〉咒文，也點出他的來歷、修行與在尤溪七峰山沈水堂坐化的事蹟。²⁸

再以表4.1所見祖殿名稱或所在地理印證：(1)稱「聖境」者，如吳公羅公的尤溪五十都溪口高畲聖境、觀音的南海普陀聖境、泗洲大聖的祐峰聖境、南朝大帝的蒲洋聖境昭靈祖殿、李公的永安四十三都西華保上店頭埔坪聖境的、九天玄女的惠州府龍頭聖境、林江真人的竹溪聖境。(2)標示山上特徵的山、岩（或巖）、峰、岐、嶺、頂等字者：如五山教主的廬靈茅嵩虎（龍虎）山，馬氏三仙的永安百丈岩頭赤壁祖殿、董公的尤溪七峰山上沈水祖殿、楊仙的七峰開山福城化身廣蔭祖殿、連公的古田縣紙錢嶺上白鶴祖殿、華公尤溪仙峯後嶺岐四鳳仙亭、九座的太平山上蛇岩祖殿、王公的三十二都下洋岩靈興堂、清水祖師的安溪縣清水巖永仙福地蓬萊祖殿、雲

濟祖師的南無九仙山永安巖、定光古佛的汀洲府南岩通仙殿、蔡公的四十一都雪峰聖境通天靈岩、三代祖師的高峰巖頂龍湖祖殿、陳黃祖師的獅峰祖殿、懶牛祖師的大羅山上德雲峰中萬善祖殿、蛇山元帥的華峰祖殿羅岩宮、靈官朱馬陳元帥的儀峰宮中雙峰祖殿、沖天太保的羅岩祖殿、吳許曾氏三位皇君的壺山福興宮、魯班仙師的水陸縣金印山、三崇祖師的福地崇聖巖、善利王的尤溪二十七都奪峰六角岐頂、石龍五祖師的石峰祖殿。(3)洞穴、水潭地理者：如黃公的虎廊朝洞銀鳳祖殿、吳朝陽真人的德化縣純陽山金液洞、匡阜先生的紫溪環峰洞、三聖公的顯跡洞中、七寶尊王的華陰府金川山烏卒洞、張公的福州府閩清縣金沙橋上九龍潭中金沙祖殿、盧公的漆木潭頭龍興堂中、洪公的二十九都熱水口龍虎祖殿。

2. 祖殿多為祖神一生行跡或坐化、顯跡處

前引王崗〈明代淨明道與江西地方社會〉論及「十二真君」的地望及其崇拜聖跡時，指出西山萬壽宮是許遜飛昇之地，南昌鐵柱宮則是許遜鑄鐵柱鎮蛟螭之害的所在，其餘所有的行宮皆與「十二真君」或其他淨明仙真的故宅、煉丹、飛昇或其他聖跡有關。南宋淳祐六(1246)、七年(1247)成書的《西山許真君八十五化錄》所記載的「七靖」(小字註云：「七靖者：謂進化靖、御奏靖、丹符靖、華表靖、紫陽靖、霍陽靖、劉其靖」)與許真君斬殺這一巨蛇相關，是一個「立香火之地」的壇靖網絡，成為上述環鄱陽湖區域十二真君信仰「神聖空間」的一部分。²⁹而類此祖殿神聖權威的來源，簡瑛欣〈祖廟在臺灣〉曾以歷史權威論、神物權威論與儀式權威論三種概念分析，³⁰但這些權威的形成認定過程，往往又會導致部分的爭議。如范正義《保生大帝信仰與閩臺社會》一書第三章〈東、西祖宮之爭與信徒「祖宮記憶」的塑造〉，曾詳細討論保生大帝信仰中的祖宮相關爭議問題，其頁221也引證《海澄縣志》卷一的重要記載：「白礁：茲地屬同安界為多，與青礁相對。其上亦有吳真君祠，名曰西宮，而青礁曰東宮。」

泉人乞靈，則就西宮；而漳人乃就東宮乞靈。然東宮香火，不若西宮為盛。」³¹按此記載泉人拜謁古泉州同安縣積善里白礁西宮，乞求保生大帝香火分靈奉祀的傳統，在筆者所見的泉州與閩中為主的道壇抄本一直堅韌地傳承著，因此在儀式中或相關文檢記載中也都以同安縣白礁為請神祖廟。³²

按福建中部一帶方志記載，當地信仰的祖師們直接以修行或坐化地拓岩辟地，建立宮廟恭祀塑像而後成為祖殿者，如民國十九年（1930）鄭翹松鉛印本《永春縣志》卷二十七〈流寓傳〉，記載武功祖師蘇一道：「年十八始入閩，居永春十五都之許阪。修道成佛，委蛻於大山絕頂，時人因結茅其地，以金裝遺骨為像祀之。至萬曆時，里人李一崑更宏拓祠宇，題其庵為『雲峰巖』。每逢歲旱，禱雨必應。」（頁8）同書〈流寓傳〉又記：「黃公祖師：名應，七都黃乾阪人，生於丙寅八月十六日子時。年十六，宋嘉定元年（1208）七月十九日，坐化於白巖。嘗顯靈助收流寇，勅封圓通慧澤大師，廟在今歧鞍山。」（頁8）而民國十七年鉛印本梁伯蔭《沙縣志》卷十二〈方外〉，也記「董聖者：學佛，得其宗旨，遂遯跡大部巖穴間，澗飲草茹，與世寰絕。後入元溪沈水堂，坐化，遂廟食於尤巖。公八都人，少學佛，持戒甚嚴，人不知其為佛。一日坐化，久之顏色如生，土人塑肉身，祀之大陂窠百順堂，至今禱之有驗。」（頁2）「謝佑：白水村人，移居歷山，嘗從黃裳學……復師事薩真人，彌精道術，元祐二年（1087）化去。鄉人立祠祀之，旱災水疫，禱之輒應。紹興九年（1139），民具靈蹟上聞，勅封顯烈尊王。淳熙十六年（1189），賜廟額曰正順」（頁2）。以上方志所錄載的祖師坐化或肉身成佛的事蹟，按嚴耀中研究指出：自唐以來，僧人坐化成就肉身舍利（又稱肉身菩薩、肉身佛）已十分普遍，這一概念是中國佛教的創新，從對佛教理論的闡發更多地轉向以具體形象迎合民眾的意願。³³

再以閩中道法壇靖抄本所記載與表4.1所顯示，此區域仙真神佛祖殿所在甚少在出生地、故宅，而多數為修煉、坐化與飛昇後顯跡

之處。其中以韓元堯本中所載祖師因修煉、坐化之地點而成為祖殿者，如〈請張公大法主〉：「四十五年緣化畢，九龍潭頭脫凡身。」〈請蕭真人〉：「二十八歲功果滿，漠（蕪）溪殿上坐蓮花。」〈請黃公〉：「奏請黃公大恩主，四十五歲果完成。丁亥九月親顯化，十七寅時脫凡身。仙池顯化千兵擁，立殿表號銀鳳亭。」（圖4.3）〈請池公〉：「三十六歲去修道，四十七歲果完成。丁酉十月初三化，辰巳時中脫凡身。龍溪水尾粧身綵，手持寶劍斬妖精。」〈請蘇公〉：「遊行來到三州地，創立菓明萬古年。甲辰年中七月半，桂林堂中脫凡身。世世元來天明殿，面向大田蔭四民。」〈請凌公〉：「奏請凌公大祖師，宣峰顯跡凌真人。四十七歲功成滿，脫化虛空坐蓮花。」〈請泗洲佛〉：「奏請泗洲大能仁，威靈顯赫不思議。功成果滿離塵世，六月十五脫凡身。」〈請伏虎〉：「奏請伏虎大菩薩，敕封慈蔭號真身。少年菩提心不退，功成果滿鎮長存。汀洲顯跡西瓊化，二月廿八脫凡身。」〈請劉公佛〉：「七臺山上親坐化，手把鐵鍾誅妖精。猛子巖中伏猛虎，金鍾掛樹降真龍。」〈請楊仙〉：「丙寅年中親脫化，九月初二坐仙亭。禱雨祈晴有感應，手持寶劍斬妖精。」〈請陳黃祖師〉：「五十三歲功完滿，獅子岩中脫凡身。」〈請普庵〉：「南泉山上方顯跡，慈化寺中脫凡身。癸丑之年壬戌月，發弘誓願救萬民。」〈請清水佛〉：「祖在永春居佛世，遊行蓬萊脫凡身。五月十三親現化，腳踏風輪水火輪。」³⁴〈請董公〉：「一心發願去修道，六十二歲果完成。三月二日親顯化，七峰山上脫凡身。」〈請盧公〉：「六十一歲功行滿，八月廿四脫凡身。漆木潭頭親顯化，龍興堂中塑金身。」³⁵〈請懶牛祖師〉：「德雲山上親顯化，萬善庵中坐蓮花。從心一歲功行滿，中元夜酉化歸天。」〈請文峰祖師〉：「六十九歲功成滿，壺頭頂上化凡身。」李法元本〈請馬氏五宮和豐宮主〉：「己卯年中廿六歲，百丈岩頭脫凡身。」〈請馬氏六宮和禧宮主〉：「壬午年中廿三歲，百丈巖頭脫凡身。」〈請馬氏七宮和順宮主〉：「一十九歲歸仙界，百丈岩頭脫凡身。」從以上請神咒文敘述，多著重坐化之地成為祖殿的例證。

另再細分其請神咒文著重於祖師因飛昇後顯跡行化之處而成為祖殿者，如韓元堯本中所載〈請五穀〉：「祖化蘇湖神通顯，飛來顯赫鎮翔雲。顯跡名揚清淨處，當初誓願不立亭。」³⁶〈請三代祖師〉：「西方教主金沙界，高峰巔頂早修行。顯跡龍湖大寶殿，攝下生童救萬民。」〈請定光佛〉：「奏請定光古佛祖，圓應無窮遍虛空。祖在汀洲南岩化，再顯通仙祖殿門。」〈請文峰祖師〉：「秤逃壺裏翻身出，太華峰頂法足來。法身象帶玄妙去，普水桃源洞裏回。補庵岸畔雲龍現，葛竹洋頭吉地開。」〈請蛇元帥〉：「奏請蛇山大元帥，神通勇猛在人間。祖在汀洲南岩縣，香火飛來顯羅巔。」〈請康王〉：「奉請泰山康都統，英烈仁聖大尊王。祖在兗州東嶽殿，香火飛來清岩宮。」李法元本〈請王公〉：「皇明正德二年（1507）己巳歲，³⁷十月十五卯時顯化身。年行廿五功行滿，羅漢山松顯神通。」〈請吳公〉：「龍虎巔頭親顯化，祖師加持億河沙。」〈請蔡公〉：「沈水潭頭月一輪，通天頂上鎮乾坤。萬庵創造傳千古，世世流傳萬代興。拜請四十一都雪峰聖境通天靈岩敕封恩主顯化蔡公萬庵祖師大菩薩。」蕭元明本〈請楊仙〉：「奉請池仙大菩薩，原是上巷池家人。三十五歲心發願，大殿羅上去修行。蒙奉觀音親變相，董公廣度出遊行。服藥咒水有靈驗，創造龍湖一仙亭。成化十三丁酉歲（1477），十月初三化歸天。丙申年中（1476）再靈感，創造寶殿靈應庵。」

三、閩中請火的時機、功能與方式

按黃建興的碩士論文《陳靖姑信仰與古田臨水祖殿「請香接火」儀式》研究，其將各地來臨水宮祖殿請香接火儀式分為四種類型：即迎接聖火型、探宗親神型、補充神運型與拜法主神型。³⁸而筆者所見閩中為主的道法壇靖抄本資料記載的地方寺廟請火儀式的時機，有常態定期性與非常態不定期性兩種狀況，其請火的功能目的隨需求

不同而不同；而請火的方式則亦有親自前往祖廟所在進香割火，或是只在鄉間附近山頂寺廟迎降祖廟靈通聖火兩種方式。以下透過相關經典、方志與抄本實際記錄，進一步討論其蘊含的道法意義與意涵特質。

(一) 請火的時機與功能

1. 經常定期性的年例循環時機

在閩中為主的道法壇靖請火抄本資料中，常出現「依上年例」文字，代表其迎請祖廟聖火的時機，是正常狀況下定期循環。依據大田縣均溪鎮金山村顯興壇鄭永銘家所存鄭承吉抄寫的《請聖火》抄本，此種經常性的請火時機與功能的目的有三：依上年例：(1) 上元佳節，天官賜福之晨，萬眾保安之日；(2) 中夏以來，保苗祈熟，慶保豐年之日；(3) 幸逢華誕良晨，入名慶祝千秋之日；而再按其他道法壇靖文檢記載，則至少還得加上第四種紀念神祇祖師圓寂遷化的成神成聖日，以虔誠祈求神明功德護佑。

年初新正請火的時機例證，如泉州林勝利老師所提供的曾用於永春州德化縣歸德鄉歸化里甲戌年間(1754或1814)的〈祈安請火過爐疏〉中，記載具職為「知江南東道四十八軍州三山正法黃法潤」主法闡行的時機為「歲首」、「年例元正」，發表後開割某佛祖廟金爐聖火以迎回本宮崇奉。另曾實際用於乾隆(1736–1796)時期的清元靖《陰陽文檢》中有〈上元迎祖師保安表〉，由攻行瑜珈天心正法禳災保安法事的法官具職言：「涓向今月，延命法流來於本堂，發馳申文，上詣○○祖師菩薩殿下投進，咸賜遙聞。」大田縣銘溪鄉鄭家丙申年(1836)《取火作醮文檢》中，也書明於「新正初一」門首發表遠詣百丈祖殿，迎請馬仙香火遊境保苗佑民。再者，大田縣建設鎮洞清靖李上斌家《延生文檢》中請火相關文疏記載：地域功廟主神為：「大田縣

三十九都萬壽宮帝仙法主」，醮儀內容目的為「正月上元迎祥給火保民事」，而實際的程序日期則為初七至初九四天。

另六月中夏應指農曆夏季中期而不限六月，清元靖乾隆時《陰陽文檢》中就保留有〈五月保苗疏式〉用於請火保苗祈熟例證：「茲見南天司令，赤帝持衡，田工告畢，耕子方興，禾苗發秀之期，金蒂敷榮之際。恐諸蟲耗以吮傷，慮百飛潛而蠹害，欲祈穀熟豐登，須叩佛恩利庇。」如大田縣廣平鎮蘇橋村廣通靖樂法正嘉慶四年（1799）《清微保苗發表獻供賞軍上醮》抄本中，〈禳災請火保安祈熟表文〉記載至蒲洋昭靈南朝帝君祖殿請火，以搖動寶竿或爐中開割方式，迎神寶像香火遶境行鄉、保安祈熟（圖4.4）。同是廣通靖的樂進寶光緒戊寅年（1878）《延生文檢》中更有太保公〈六月迎迓疏申狀〉，清楚闡明祈熟保苗的目的：「時維季夏之際，早稻吐穗之候，插布方週，晚荷發秀之期。恐惶蟻蟻、蟲耗、虎狼、豺豹、山豬、野貓、老鴨一切不祥等類，突入坊內，殘害禾苗六畜。民有驚惶，與眾會議，卜向今月某日，就亭發表，通聞溫公華峰、康公清岩、蛇公羅岩祖廟，給火上供，保苗佑民。」

再者，利用祖師神明聖誕與成聖日作為請火時機的例證，如尤溪縣通真靖收藏的曾用於明代的《瑜珈延生文檢》中〈搖竿請火陳詞〉記錄：

福建等處承宣布政使司分管延平府……茲逢降誕之晨（辰），庸盡嵩呼之祝，重稱本境永仙岩，祖代以來，欽奉清水祖師金容寶相（像），默蔭鄉閭，每荷扶持，常蒙庇佑。茲逢五月十三日，迺祖師瑞晨（辰）降誕，依上年例，擇卜取今月十二日，掃淨本岩，羅布香花，敬命法流，下臨梵刹，申疏祝聞，佛仙作證，啟建延生植福慶讚祈熟保苗道場一晝夜。是早召迎符使，發馳表狀，進奏蓬萊祖殿獅子岩中、三界合屬真司去處，咸祈証應。是日，率眾徑詣永仙峰頂，搖動寶竿，攀請昭應清水祖師靈通聖火，下赴金爐，鶴駕下山，迎歸本岩安奉供養。

這份〈搖竿請火陳詞〉所署稱的地域為「福建等處承宣布政使司分管延平府」，乃明代的行政建置，文中雖將本為五月十三日為清水祖師圓寂遷化日，³⁹誤為其降誕聖辰日（按應為元月初六日），但「依上年例」一語可知是定期經常性的請火時機。其運用請火的時間為五月十二日至十三日，故謂啟建「延生植福慶讚祈熟保苗道場一晝夜」，其請火方式不是親自到蓬萊祖殿獅子岩，而是在永仙岩峰頂以搖動寶竿儀式請得清水祖師靈通聖火。而此「永仙峰頂」按照此抄本所後附清初王天賜所寫的奏文言：「秉教加主行慶讚保苗祈熟事臣王天賜百拜謹言，奏據福建道永春州大田縣四十六都洋地保永仙岩居住，奉佛仙慶讚主持僧性月偕鄉眾等……」。可知其地點在「大田縣四十六都洋地保」，清初時僧性月曾主持該岩。

2. 非常狀況下不定期性請火時機

這裏所指「非常狀況」按史料、方志與道法壇靖資料所載，常是因為區域性的氣候違常與疫癟流行，造成集體性的年穀歉收、人畜危病，以致鄉閭恐慌不安，亟需緊急迎請祖廟香火潔淨禳災，甚至得重新更立社壇人主及聖火，以保合境人畜平安、作物豐收。如民國十五年（1926）《安溪清水岩志》卷上保存的南宋淳熙十一年甲辰（1184）三月所頒發的〈祖師史略·勅賜昭應慈濟大師牒〉中，就記載了之前十八年來至少六則福建各地區信徒團體，因緊急危難而由地方官員或勸首帶領，前往安溪清水祖師祖殿迎請神像、香火或法水禳災靈驗的真實見證（頁3-7）。

其一：乾道二年（1166）二月十一日，地方瘟疫流行，人民遭災，乃由南安縣由風里雙坑等保勸首林贈等帶領信徒一百餘人，詣岩求請大師香火前去鎮靜鄉閭，並請法水救治。其二：乾道二年五月初四日，惠安縣安仁里金相院前保勸首何佛兒等五十餘人，因境內老幼為時疾所苦，詣岩求請法水並香火前去伏事，乞保安寧。其三：乾道九年（1173）五月十二日，永春縣始安里小邊保勸首葉尾

等一百餘人，因鄉閭苗稼蟲蝗所傷，雨水不勻，均慮絕收，人民失望，詣岩拜請大師香火前去保內，安養鎮靜，維護鄉井。其四：淳熙元年(1174)二月十八日，尤溪縣大田保溫大立等，因保內缺雨，種不落土，牛疾災損，民皆失望，到岩投疏，乞請師像前去鄉里，伏事香火，保護鄉井，求乞雨水霑足。其五：淳熙六年(1179)九月安溪縣缺雨，二麥雖已落土，萌芽焦枯，知縣承事郎趙勳十二月十八日委主簿迪功郎曹緯，迎請昭應大師就縣建置道場，為民祈雨。其六：淳熙七年(1180)安溪大旱，禾苗焦枯，趙勳再委主簿曹緯於六月初二日登岩，再度迎請大師，為民祈雨。

閩中道法壇靖道法中屬於此類非定期性、因危機降臨而請火禳災的例證頗多，如前引廣平鎮廣通靖樂進寶光緒戊寅年《延生文檢》中〈太保公取火申狀〉，敘述取火時機乃因田產歉收、災害流行：「竊見上年以來，耕種田禾，山產百物不豐；又慮時災、牛瘟、豬瘡、虎狼、豺豹、山豬、野貓、蟻蟻、蟲耗、梟禽、惡獸，一切不祥等類，突入坊內，殘害禾苗、山產、六畜。民有驚惶，與眾會議，卜向今月某日，就亭發表，通聞溫公華峰、康公清岩、蛇公羅岩祖廟。」而面對此類危難情況，較為特別的例證則是怪罪地方人主，利用請火儀式來重新建立社壇並更換人主。如尤溪縣蕭清隆咸豐丙辰年(1856)《延生文書》中〈取大王火申狀〉中，具職的主壇道長「上清三洞五雷經籙雙林正法弟子為取火蔭庇鄉邦事臣蕭清隆」，上呈昊天至尊玉皇上帝等尊神，闡述搖竿取火的時機是：「今見本境(或坊)數年以來，六畜多災，年穀不熟，官符口舌相連，豺狼盜竊入鄉，皆因前任人主無力，社壇欠吉，故致鄉邦冷落，丁苗入退。今改水尾名，坐某兼某三分，建立社壇，新立人主。擇于分明正直，有能之人……命臣于某月某日，行兵臨壇，啟建瑜珈植福請火保民道場，恭就吉山崙頂，搖竿動竹，攀請真君正魂香火入爐，仍命善士，分宣經典，候旨赦赦，封官授職，乃敢入廟，鎮守鄉邦，以佑子民。」(圖4.5)在此建立社壇，迎請香火新立人主的相關儀式中，還運用

了〈牒本縣城隍式〉、〈牒趙元帥〉與〈加補大王職帖〉等儀式文書，重點強調經請火儀式後，新任人主降臨香火入爐，迎歸鄉梓，領受執照，入廟升座，護佑鄉邦。

(二) 兩種請火方式

1. 親自拜詣祖殿割火

引《安溪清水岩志》卷上〈祖師史略·勅賜昭應慈濟大師牒〉所保存的靈驗功德，其採用的都是由地區代表的勸首帶領信眾們親詣安溪祖殿請火的方式，這是一般大家較熟悉且常見的迎請香火方式，在相關的抄本中也多有記載。如通事呈文中時代書「大明、清國」運用的泉州府德化縣法教《取火科》，載明從啟程到巖迎接祖師聖火來臨，到祖殿後隔天一早割火功訣與回程沿路變神召軍護衛香火秘法。而前引廣平鎮廣通靖樂進寶光緒戊寅年《延生文檢》中也保存多則親自至祖殿請火的歷史記事，如〈麻公大將取火申狀〉載可到較近清溪許坑宮中祖殿，或是遠至福州市到殿再下催申狀、給火。又其內附一疏文，正記載親自到福州市侯官縣提統府（撫）麻公尊王祖殿迎請靈通聖火，參與師人樂世海並清楚記下整個行程與運用儀式文檢注意事項：

我富下人等、崇祀

麻公尊王數百餘年矣，春祈秋報，物阜民安，神靈丕振於一坊，將德遐師於百姓，故宜請火於祖殿。爰是簽舉董事人等福首，往到福州市侯官縣提統府（撫？）給請靈通聖火，下赴金爐，付與福首，沿路懸請，迎至本鄉，歸亭安奉，保穀安民。

給火疏、文香疏、接駕、安奉、到殿提統府再申文書、安眠、回鄉經過獻供疏隨意多少、迎佛疏、誦經設醮疏不論多少，師人改

變。光緒甲午年七月十三日起行，八月十九日接駕回鄉，十日迎迓，十一日誦經設醮。弟子樂世海手，庇功曹顯達。(圖4.6)

樂世海法名進寶，按樂家族譜其生卒年為1846與1913年，其光緒戊寅年33歲時傳抄家傳《延生文檢》，光緒甲午年(1894)親自陪同當地麻公尊王廟宇董事人等福首請火於祖殿，方能留下此一珍貴史料夾附於抄本中。按疏文所記請火理由為「保穀安民」，而未強調臨時非常危難狀況的禳除需求，所以應是循環定期性的進香取火儀式活動。再者，按文疏中清楚寫著請火的祖殿地點所在是「福建省侯官縣提統府」(此抄本後另記提統堂)，這裏「福建省」三字是「福建行中書省治福州」的簡稱，相關抄本也保留「福州中書省城隍」，明確反映了元朝時福建的行政建置，⁴⁰推測此一到祖廟請火儀式的活動，可能是大田縣北部廣平鎮自元末至清末光緒年間(1875–1908)一直傳承的習俗。另「提統府」廟額目前索引不到相關資料，應是「提統撫」的同音抄寫筆誤，若按百度網頁「提統撫麻府三相公祖殿」條目描述：其位於福州，始建年代不詳，現存主體為清代建築由城隍廟、提統撫、天聖院組成，居中的提統撫建築遺跡，仍留有高約20厘米、寬約80厘米的行書陰刻「提統撫」廟額橫匾。又據傳說清代溪洪，鄉人在懷安江濱拾得金字木牌一面，上書：「玉封提統撫麻府三相公」十字，後立廟供奉，香火不絕。⁴¹而此次請火行程路線記載詳細，推測七月十三日從大田縣廣平鎮起行，向東經過尤溪縣，再進入福州閩清縣進到侯官縣提統撫所在(今福州市倉山區西三環路)，到了八月十九日才迎取祖殿聖火接駕回鄉，來回總共花了一個月又七天，之後八月十日迎迓遶境、十一日誦經設醮儀禮。

2. 附近山頂搖竿取火

能夠前往祖廟拜謁叩請聖火，當然是表達地區集體信徒虔誠的最好方式，但基於主客觀的許多條件考量，無法親謁而採用在信仰

圈附近山頂搖竿取火儀式的替代方式，在筆者調查的閩中為主地區相關的請火儀式抄本與文檢中也多有記載。如前引通真靖收藏的明代《瑜珈延生文檢》中〈搖竿請火陳詞〉，即闡明「是日率眾徑詣永仙峰頂，搖動寶竿，攀請昭應清水祖師靈通聖火，下赴金爐，鶴駕下山，迎歸本岩安奉供養」。樂法正《唱度請火科》中通呈意文儀節，書記前往蒲洋昭靈南朝帝君祖殿請火的方式，由「搖動寶竿或爐中開割」擇一；若採前者，則請祖師飛降聖火，下降金爐，付予福首，以迎神寶像香火遶境行鄉。永春州德化縣黃法潤甲戌年〈祈安請火過爐疏〉，主壇道長書明：「弟子率領會首眾信，恭迎(本宮)寶像到於某處仙山，望空遙請某佛親降金爐，開割金爐聖火，迎回本宮崇奉」。清元靖鄭道興《取火科》後附親請外另種作法：「或用給火豎竿、變竹。」大田縣銘溪鄉鄭家丙申年《取火作醮文檢》，載明新正迎請馬仙香火，即到附近山頂分靈廟疏請祖廟馬氏三仙飛來萬年靈通香火。

另咸豐丙辰年蕭清隆《延生文書》中〈取大王火申狀〉，也用「恭就吉山峯頂，搖竿動竹，攀請真君正魂香火入爐」方式。前引樂進寶《延生文檢》中，因田產歉收、時災流行時機運用的〈麻公大將取火申狀〉，標明地點在「福建永春州大田縣四十五都某保某坊」，由攻行閭山天心嗣法弟子樂進寶代狀，就亭發表後通聞清溪許坑宮中祖殿，亦言「往詣某某山頂，搖動寶竿給請(或是遠取火)，刻至某某日早晨，福首眾等誠心給請麻公大將聖駕，靈通聖火，下赴金爐，付與福首，沿路懇請迎歸，中途參接，歸亭安奉，以為生民之主。」大田縣建設鎮洞清靖李上斌家《延生文檢》中所記〈正月上元迎祥給火保民事〉，更詳細說明舉辦者是該縣三十九都萬壽宮(祀奉主神帝仙法主)，按年例初七請道士來宮發文遙申祖廟，初八日在本宮前扣竹搖竿迎降祖廟飛天聖火，初九出迎法主聖像行鄉遶境的行事。

四、閩中請火儀式的組織結構與儀式程序

不論是常態定期或非常態不定期的請火時機，其功能目的隨其不同需求而各自不同，不論這種請火儀式活動的編組是常態性或臨時的組織，其都是以地區宮廟為核心的集體性、組織性的儀式活動，這部分相關學者已有非常豐富的研究成果。但相關的研究中較少討論作為主法的儀式專家的角色功能，以及其所傳承的科儀道法闡行，且關鍵的祖殿聖火如何順利平安、潔淨莊嚴的迎回，運用的相關儀式有哪些重要的結構程序，都值得進一步析論。

(一) 請火儀式的組織結構

請火整體完整儀式活動，不論其採取親詣祖殿取火還是搖竿給火方式，雖有部分不同的儀式內容闡行，其依時序安排除請火前的準備，可大體分為三個主要階段：一是本宮發表後前往取火與祖廟聖火迎歸的過程，二是入境降駕接馬、遊香遶境、里坊獻供與本宮安奉，三是一晝夜的靈寶禳災建醮相關科儀。⁴²其參與的人們方面，包含有廟方的董事福首（或稱勸首）、聘請來的道法儀式專家、隨香前往的善信代表所組成的組織團體與儀仗隊伍，以及聖火遶境時所有合境里坊的信眾們。其請來的神明方面，除地方宮廟與祖殿所奉祀的仙真祖師、地方所有祭祀的神祇與他們各自隨護的官將吏兵，還有主法道長或法官所受道法職籙所隸屬、以及壇靖尊神功曹們的帥將兵馬，都一起來證盟監護整個請火相關儀式的圓滿完成。

前引《安溪清水岩志》卷上保存的南宋〈祖師史略·勅賜昭應慈濟大師牒〉中，所記載的乃1184年之前十八年中至少六則福建各地區信眾團體，因緊急危難狀況前往安溪清水祖師祖殿，迎請神像、香火或法水禳災靈驗的真實見證。其詳記了具體的時間、鄉里名稱與領導的地方官員或勸首姓名，以及部分的儀式內容；但未見主法專門神職人員與相關儀仗隊伍、具體路線的進一步描述。而大田縣

清元靖鄭道興《取火科》中所見的〈往大羅事理開具〉資料，則保存了親自前往祖殿割取聖火的史料、程序與部分經過路線。⁴³按訪問清元靖老道長鄭元真與現在主壇的鄭掄高道長的說法，這應是建設鎮當地四保「大中堂」李公祖師迎火的歷史記錄，大羅祖殿是神農和五穀真仙的祖殿。其主要敘述第一階段的請火活動程序，乃由道長先就大中堂發表後，隨即啟程到達祖殿參香獻供，再於次日一早，請真仙割火並召將出殿啟程。而「西坑口、杉俱隔」應屬大羅祖殿所在區境，祖殿送行執事人員與真仙部分兵馬在此回頭，所以取火方主法發送〈回頭表〉表達感謝與餞別之意，然後再召請所有官將吏兵保護仙真聖火回程。到了「上下坪拱橋」已接近建設鎮外郊，而凌仔林、一保隔墓坪則已進入境內，因此逐次發表通知所有本堂與境內諸神，則代表虔誠先行報告之意。到了三保前街舖是當境熱鬧市街，所以在此舉行迎接仙真聖駕軍兵下馬、接受獻供犒賞的接馬儀式，且由於時間已晚，所以再迎至「河甲」停駕、紮營，安歇住宿一宵。第二、三階段活動程序，則由「次日，恭迎遶境、上亭建醮，依上例」等文字內容具現，先行遶境遊香，接受各保各坊獻供與祈求後，最後回大中堂請火本宮所在依往例舉行建醮科儀。

同樣保存於清元靖《搖胎科》抄本後附的〈花橋請火史料〉，又詳細記錄了因舊廟遭遇祝融而重建並迎取新火的具體事宜，可見較完整請火三階段的行事程序：

光緒戊寅四年(1878)六月十日晚亥、子時，關帝夫子香煙火燒神廟，己卯年(1879)五月十日下午去花橋請火，正向十一日子時割火，三保白土嶺中途接馬，去告三保祭火迎由(遊)境，申時進宮安廟，犒賞獻供，做醮、做戲、卜花。花橋香信錢分乙千文、法師錢分乙千四百文、本鄉主持担香火分四百文、銃乙百五十五枝、旛乙百一十枝、大鑼？面、鼓事共鼓城三十二隔、不玉食邦馬乙疋、三十六追有箭騰(簾？)、十五人隨佛、外鄉共本鄉晉獻供十五隻。(圖4.7)

這個個案中記錄了當地關帝夫子神廟因香煙火燒後，約一年重建後至花橋取火，1879年5月10日下午到達，後日子時割火完成後即起馬回鄉，來到三十九都當境三保白土嶺前舉行中途設供接馬歡迎儀式，之後入境即陸續依其傳承路線遊香遶境。按此「白土嶺」應是《大田縣志》卷二〈山川志〉的「白土隔」，乃當三十九都之要衝，在此設供接馬也代表進入較安全的護衛境地。⁴⁴到了11日申時乃進本宮安奉來自祖殿聖火，以及之後犒賞、獻供和建醮謝恩科儀，和廟會演戲、占卜補運法事。且更具體詳列的重要費用與儀仗器物規模：其中有花橋祖廟取火所捐獻的香信錢、有僱請法師的傭錢與請來担香火人的開支，以及屬於儀仗隊伍的銃、旛、鑼、鼓、馬匹、箭騰（簾）等的數量、隨香人數與信眾所獻供的神豬，而這些規劃都需在請火儀式前按往例精心準備或調整。

按清元靖老道長的報導，此關聖帝君廟原在大田縣三十九都第五保安仁堡（現在建設鎮建樂村），取火地點在大田縣三十八都城隅保花橋村花橋寺（現在大回縣文江鄉花橋村），是閩中一帶信仰關聖帝君的祖殿所在。依據《大田縣志》卷三〈建築志〉：「關帝廟：一在三十八都花橋司左畔。」（頁284）再據《大明會典》卷一百三十八〈兵部·職方清吏司·關津一〉記載：大田縣於明嘉靖十五年（1536）添設「花橋巡檢司」（頁2856），清武英殿本《明史》卷四十五〈地理志六·延平府·大田〉也記：「東南有花橋巡檢司。」（頁1126）另按《大田縣志》卷四〈度支志〉：巡檢署歲出條目下，編有花橋巡檢、書手一名、皂隸二名（頁435），以及守衛弓兵十四名之薪俸（頁442）。卷五〈武備志〉也記錄其首任與末任巡檢的姓名，以及軍事弓兵的實際員額配置，其執掌乃主管在關津防範盜賊、軍事治安與提督盤詰之事。⁴⁵而由於軍事的背景與地方兵部關津單位的設置，以信仰關聖帝君作為保護神的例證，在田海（Barend. J. ter Haar）《關羽：由凡入神的歷史與想像》一書第四章〈關於關公信仰的地理分佈〉中，⁴⁶所見較早於山西解州北部沁縣與聞縣建立的關帝廟，都與軍事人員活動的聯結非

常明顯。因此，此花橋巡檢司的設置與關帝廟的建立必定也存在密切的關係，而漸漸隨著廟宇的興建與香火的鼎盛，遂成為閩中當地迎請關帝聖火的祖廟。

(二) 請火儀式的道法程序

請火前的準備雖有部分被紀錄保存於相關資料中，但較完整地深入掌握仍得靠持續田野調查，而三階段請火儀式過程的結構程序，則又可以同一區域的道法壇場儀式中抄本與文檢記載，作為考究其相關習俗信仰傳承的重要依據之一。如以大田建設洞清靖李上斌家《延生文檢》中〈請火設醮疏式〉內容為例：

謹據福建省直隸(永春州)大田縣……

始祖欽奉萬壽宮帝仙法主寶像、金爐聖火，福庇鄉民，依上年例，新正初七日，延命道士來宮，門首關召符使，發馳申文一角，遠詣龍興祖殿、靈應祖殿門下投進。剋向初八早晨，復就本宮門首外庭扣竹搖竿，望穹請給

帝仙飛天聖火，降付金爐，付與福首持接待奉。即日統兵下山，恭迎諸尊寶像香火出殿行鄉，迎至福首家堂，依次輪奉香燈，隨坊禱祝。今則香燈完滿，卜向某日，謹發回旋狀文一角，具申本宮，即次恭詣

聖駕遶境回旋本殿。合仲建醮，就宮啟建

太上誦經保民清醮道場一日夜，依按玄科，營諸醮禮。仍集善士，看宣玉樞、北斗、三官經文，言言請福保民，句句消災除過。虔設保民清醮一座，上祝

帝仙威靈顯赫無疆，下祈保民禎祥有慶。茲當醮事云週，三獻禮終，香信財儀，具疏上答

敕封南朝妙觀大帝、敕封侍御妙惠大帝、敕封妙德大帝、敕封妙道大帝、廬山聖祖金華仙妃、昊天妙道吳公真君、九天玄女大羅真仙、玉封帝主五穀真人、臨水三位助國天妃、敕封廣濟

陳七真君、敕封慈惠丁氏夫人、清微演教歷代宗師、本境各宮本境諸佛、請火功曹、給火師父、監火童子、押火童郎、充天太保、王二舍人、各坊人主、里社田神、醮筵會上一切等神。

此一例證的請火主辦宮廟是清屬永春州大田縣三十九都的萬壽宮(現已不存)，其奉祀的主神是「帝仙法主」即此地請神抄本中常稱的南朝三大帝：敕封南朝妙觀大帝、敕封侍御妙惠大帝、敕封妙德大帝，其他相關召請神明官將吏兵，主要則如具疏上答所稱號的列名神祇。其按年例常態於正月初七至初九日，舉行為期三晝夜的「正月上元迎祥給火保民事」宗教儀式活動，所採取的請火方式是就「本宮門首外庭扣竹搖竿」，即未親詣龍興祖殿、靈應祖殿等取火，而是延命道士關召符使，發馳申文，遠詣祖殿，望穹請給帝仙飛天聖火，以降付金爐，付與福首持接侍奉迎歸。所見主導整個請火儀式過程的儀式專家是道長，以及相應配合誦經的善士，其儀式過程對應此本《延生文檢》所記：初七日，道士來宮，發文遙申祖廟，運用〈取火疏〉、相關發表申狀與關文；初八日，本宮前扣竹搖竿，進呈〈給火疏〉請降飛天聖火，然後統兵保護聖火下山，沿途接馬獻供。再直接恭迎諸尊寶像香火出殿行鄉，迎至福首家堂，依次輪奉香燈，隨坊禱祝，使用給火疏、〈接馬疏〉、〈獻供疏〉與〈安奉疏〉等等文檢；初九日，啟建太上誦經保民清醮道場一日夜。

其中古時第二階段祖殿聖火遊香遶境的儀仗隊伍與信眾導迎獻供的畫面，《大田縣志》卷三〈名勝志〉中龍湖堂姜公祖師出遊的熱鬧情景提供了想像：⁴⁷「龍湖堂：在四十五都，宋慶曆四年(1044)建，元延祐六年(1319)重建。鄉人歲以七月具鹵簿儀仗，導其神出遊，飾雜劇數百人。冒鬼面、披文鏽，為前代帝王將相，前後導從之；荷戈槊、曳旌旗，鼓鐸震山谷，空一鄉之人。隨之蚤暮朝參，嵩呼舞蹈，謂之衙儀。」(頁334)同地區樂法正1799年《請火迎火獻供全科》中〈取火疏意〉也陳述相關儀節：「給請某某靈通聖火，入赴金

爐，付與福首捧擔，屯兵起馬，回程榮接，迎歸本堂，下馬安奉。團兵駐劄（紮），把界護邦，日陳清供，夜設蔬筵。再擇某日具奏表文，上答祖師御前，即日旗隊鼓樂同到本堂，恭迎祖師金身寶像、香火出殿，遶境行鄉，良宵慶賞花燈，受某坊之鄙供，祈百福之咸臻。茲當恭迓之次，於中虔備香供，上答諸尊祖師。」而按筆者2015年農曆七月一日參與的同境四十五都廣平鎮元沙保請火活動中，所見手持桃荔、紙扇戴上面具扮演「獅鬼」、「彌勒」陣頭在前，鼓吹鑼鼓瑄闈隨後，高舉鹵簿儀仗、戈槊旌旗的組織隊伍接續綿延，導迎抬大尊黃公、姜公神轎寶像與法師們、挑著聖火香擔、法簍者與隨香信眾隨後，其整個元沙保境內萬人空巷的情景依舊猶如縣志的熱鬧描述。⁴⁸（圖4.8、4.9）

五、閩中請火儀式的重要儀節與特質內涵

閩中為主的地區在整個請火醮禮活動結構中，道法壇場所安排的三階段科儀程序，展現了道法互容兼用的特質，除最後一晝夜的醮典以道教靈寶建醮科儀為主外，大部分仍習慣以當地的閩山或瑜珈法教儀節為核心來進行。以下論述請火儀式中較具重點特色的科儀與運用文檢，以見其所展現的道法義理內涵特質。

（一）請取聖火的核心科儀

整個請火醮禮中最核心的關鍵部分是割取祖廟聖火的儀式，其中又區分為親詣祖廟與本宮附近搖竿請火，而大田縣清元靖鄭道興《取火科》同時具載此兩部分儀節內容，所以以下以此抄本為主兼用其他科本作為析論比較。

1.《到殿取火科》

前文所引相關文疏中，皆見先在本宮發表後立即前往取火地點的結構敘述，而以鄭道興《取火科》所載，臨近祖殿地方時法官即先行吟誦四句語：「一灣行來又一灣，恰似白鷺上青天。遠看高山煙霧起，定是聖境（或梵刹）聳雲端。」（或用「重重疊疊上瑤臺，看見某某門敞開。祥雲靄靄金殿蓋，紫氣騰騰玉爐來。」）以鋪陳迎取聖火隊伍準備嚴整虔誠拜殿的期待情境氣氛。若補以大田縣中村鄉顯靈衙陳家吳法隆1788年《請火並安眠科》中《開殿門科》與《說寶殿科》內容，則更詳見主法者吹角以開城門，至真仙金爐前，再讚美真仙寶殿之神聖盛美，才焚香供養祈求真仙降臨的儀節。進殿淨壇後上香三拜，請神啟聖到座接受獻供，其中二拜時念到：「（祖殿）某仙為爹娘，一爐香火萬家傳。凡民有禱親下降，點將差兵出殿前。」正道出了兩者擬母子的親屬關係與此行的禱請祈求。接著入意、吹角通呈，並宣誦〈取火表〉（或〈取火申狀〉）後請直符使者進表，再獻供、三獻酒，虔誠表達明早良時請祖殿給火，統兵下山，迎歸祖殿靈通聖火回鄉遊香遶境，以禳災卻禍、降福迎祥、保穀佑民的旨意，最後諷咒安奉所有神尊官將，完成第一天到達祖殿謁拜的行程。

第二天一早（或子時）的取火割火節次，如常三淨咒、淨壇、上香、請神、參拜、讀誦〈取火疏意〉、作供獻酒，接著儀節來到破穢、大變身時，則是該區域法教豐富功訣秘咒的充分展現。主壇法官所變身者，皆是道法相關的神祇系統：如祖本宗師、七祖仙師、陳皇君、張趙、張公、寶王、老君、普庵、真武等等，並運用發金鐘、五龍功訣來藏起自身魂魄。然後進行點軍扶身、張金橋、火鉢收師訣、開金井作變、書諱起火變火等程序；其中張金橋文闡明，橋頭一端是現在弟子儀式法壇所在，橋尾一端則是直透道法中的五山宮闕法衙，用以請得尊聖降臨監證。另在割火過爐之前，又有一連串的法訣書諱、存思作變的法術行持，使變平常器物為非常神聖，形成一次次的潔淨、一道道的護衛系統。如請三師下降，全變

此香灰為千年軍糧、萬年馬料，書火座光明，並發火、起火保護：「香煙變為五色雲霧蓋吾弟子，帶領兵馬並及取火一行人等，飛從半天而去，直至本堂而落，天人地鬼不識。」又變取火一行人為官將吏兵，雨傘化為如意棍，扁擔化為南烏蛇，銅鈴鑼鼓化為噉天噉地大魔王，鈴刀化為殺鬼伏魔杵，法鞭化為蛇繞吾身，牛角化為東海青龍，筭杯化為翻天覆地大魔王，彩旗化為某佛令旗，法籠化為吞鬼魔王食鬼大將等等，軍馬行儀參隨聖駕（不同版本比較如表4.2）。

然後在一段法官對聖火神聖來源與功能的祝誦後，法官再度書金橋雲路言：「本師張金橋，張起一片金橋，高千丈闊萬里，橋頭恭就本宮請佛供殿而起，橋尾直透某某祖殿而落。」接著書諱蓋香毬、香煙，香籃書諱存變為千年金樓、萬年五殿、某山毫光大殿。當請仙佛到金爐中安座後，法官用鈴刀三次割取祖殿聖火香灰過爐，點發香擔中特別準備以茶樹油渣塊作成的毬材香料，並用手點五營軍、九洲軍於香鉢上參隨護衛，完成請聖給火、割火安奉與折橋的儀節程序。主導法官執行割火儀節時，先唸：「伏以天地開泰，日吉時良，某仙降駕，賜福流恩」，然後配合三次割火吟誦七言絕句，以具顯整個取火儀式的內涵旨趣：「一給聖火起氤氳，恩波澤流溢閭閻。地靈人傑光梓里，民安物阜慶太平。二給聖火發祥煙，風雨順時濟田山。五穀豐盛倍往穗，百種豐登勝上年。三給聖火顯靈通，令兵敕將掃蝗蟲。妖禽惡獸咸殄滅，非災橫禍斷無蹤。」關鍵的割火儀節完成後，即作請起馬儀式，念誦：「惟願真仙分兵馬，統兵押火起離宮。角聲響處動乾坤，禱祝真仙起行程。乘龍駕鶴即便起，鳴鑼擊鼓啟行程。今日參隨香火去，弟子統兵從後行」（此處以大田縣銘溪鄉元通靖蘇家《取火科》文補。）並在法官帶領福首等整頓隊伍繞殿三轉後，先吹角三聲、法鞭召將接打三響，即步天門而出殿，在祖殿、本宮仙真與法官將帥兵馬的護持押送下，請火儀仗角聲響動，鳴鑼擊鼓先導，法官押後，請得祖殿聖火步上返歸原鄉本宮路途。

2.《搖竿給火科》

就近於本宮山頭或外庭扣竹搖竿請火是親詣祖廟取火科儀的精簡版，其主要攜帶的法物有：青竹一根、主神牌位、線香、香擔、火鉢、茶樹油渣塊香料、紙錢、案桌（或就地安放）和各式供品等等。當吉日良辰到來，在法官的前導下信眾來到取火預定地，主持儀式的法官隨即恭就大吉利方舉行搖竿扣竹給火儀式。前半段的儀節重點有：先吹角搖鈴三聲、白文、三淨咒、天地神咒、五龍神水淨壇、書諱變殿、吹角請直符使者、請神降臨祖殿當境、功曹安奉登座、三獻酒、宣〈給火疏〉、化財。然後接續如親詣取火後半段：念咒、掐決、破穢、大變身等等程序，請祖殿聖火飛火降臨，在仙真引火、發火、傳火引燃到香鉢後，按道法書諱作變保護於香擔中由法官押回。因此科儀主要增加運用的法物，是青竹一根與繫於其上作為引發祖殿飛火的線香紙錢（圖4.10），而書諱變竹文字敘述即為主要儀節特色。如清元靖鄭道興《取火科》中〈給火豎竿變竹〉言：「本師、祖師、七祖仙師變竹，全變此竹為琉璃大聖宮。竹葉化為五色祥雲、重重寶蓋，竹節化為某佛遊行大御堦，也為得道神仙路，也為某佛路。弟子堦兜專拜請，某佛今時降凡間，原降吉祥事，禍福不相干，啾啾唧唧斷根源。」大田縣銘溪鄉黃元隆1832年《取火科》中同一結構程序，先書諱紫微鑾駕，再請三師全變此竹葉，將其上紙錢化為瓊樓玉殿：「此竹一節化為一層金堦，十二節化為十二層金堦，二十二節化為二十二層金堦，三十三節化為三十三層金堦。弟子從領福首眾人等，直從金沙祖殿請火入金爐，天不識、地不識、人不識、鬼不識，明明不知吾去處，天神不知羅鼓響，地神不知羅鼓鳴，啾啾唧唧斷根源。」

(二)迎歸途中的儀式法術

1.《請火安眠科》

若外地請火路途遙遠，就得安排本宮主神官將、所有請火人員與之後代表神祇的聖火駐駕停歇過夜，因此閩山法教請火抄本中有相應的道法配合。前引鄭道興《取火科》此處只記載了此狀況的儀節重點，如〈或人家客舖住宿法〉：入門先發火破穢潔淨，法官以舌書諱，手書雷火，存變己身為千歲萬歲火首金剛，再打淨鞭召將、囑軍扶衛，並存變住宿處屋處為某佛大殿、又為琉璃寶殿，最後收邪、斷怪且安奉。次早回程：先淨壇、請神、作供，再變身、收師、斷怪、張金橋、請諸神官將起馬啟程。而大田縣中村鄉顯靈衛陳家吳法隆1788年《請火並安眠科》中，特別保有《請火安眠科》內容，當需過夜時法官就要依法演行，拜請某宮真仙上床安眠，也請護佑弟子、福首安眠。如拜請馬仙神明眷屬安眠，其重點先承請東(南西北中)方青(赤白黑黃)帝青(赤白黑黃)女娘侍奉，手把金鑰鉤、銀鎖匙，打開桃源洞門，點起燈籠蠟燭，以火照耀光芒。法本中此處細節特別有一段畫面描述，以具顯馬氏真仙仙床非常之處，其燭火所照見的仙床陳設：金踏板、金牙床、甲錦被、鴛鴦帳、龍龜枕、繡鴛鴦、銀衣架、掛衣裳一一歷歷在目。仙房金床作變鋪陳之後，接著即拜請宮主五顯(六顯、七顯、八顯)真仙床上安睡，虔誠安奉真仙床上眠，隨仙護法、隨神土地、功曹師父、三寶諸佛安眠，也祝禱爐前弟子、福首請安眠，以便明日早早赴祖殿金爐(回程則為返鄉里本宮)。而過夜安眠，當然得召請五營兵馬輪值巡五更守夜，更請朱雀來打鼓、玄武來搖鈴；明早起床，法官再以龍角請神，請真仙顯現降臨，再請五方五路主開路門，羅圍羅網將軍來保護，鎖上鑰匙、安固房門，通報城隍軍兵護衛再啟行。

2. 應對阻攔威脅的剋制破解法術

在割取祖殿所給予的聖火後，沿途如何面對各種可能的威脅、危險、鬥法阻礙的情境，確保神聖香火與所有人員能潔淨安全地迎歸鄉里，進一步會同合境神祇官將吏兵一起遊香遶境，祈求平安豐收、綏靖危機，就需要隨同的法師運用其專擅的法術作為以完成信徒託付的任務。如曾用於明代的泉州府德化縣法教《取火科》，即特別載明到祖殿後隔天一早割火功訣，以及回程沿路變神召軍護衛香火的閭山秘法。如法師默念發火口訣，存變香火為天上日頭、香籃化為火毛獅子、香鉢化為懸空一寶珠，其聖火毫光燦爛非常，藏載某仙佛神聖香火；並強調奉太上老君所敕，千年冤家莫相討，萬年死鬼莫相尋，不怕沿途邪神鬼煞的干擾。此時香鉢聖火具顯其不可思議的威力：「猛火江江，赤氣充天，妖氣伏地，五廟諸神百鬼、惡毒邪師，見吾火來者，急走千里；不知吾火者，身碎微塵。……不怕天師來阻截，不怕地師來攔兵，不怕生師來作法，不怕死師來行瘟。」因此，如過神壇、過溪與休息餐水，都有相應的控制保護法術。如過溪變踏石法：「踏石化為千年金龜、萬年金龜，左腳踏起金龜背，右腳踏起金龜頭，載吾香火、軍馬過江河。千軍邪師無討處，萬年死鬼無討場，啾啾唧唧斷根源。」

清元靖鄭道興《取火科》中後附的〈往大羅岐請火法〉，除詳列路線經過：「三都、一、二都，鴨子墓西坑口、後溪提、溪舖遮、上下坪、四十六都、桃州鄉、第一、二、三保。」法師更存變其身為六國都師主正身，現身下來，以監押帝主仙聖金爐香火迎歸梓里，針對處理「一路之中，惡毒邪師、成師未成師、有法未有法、使毒使註邪師、隔河作毒、隔海作註、封鑼封鈴、封鼓封角、封火攔兵一切邪師，麻繩、管鉤、爐頭、竈尾三百六十邪師，竈尾四百六十邪師，盡盡收來，付我千丈金井、萬丈火坑、火牢、火獄、黑暗火城，收禁滅亡，永不動作，啾啾唧唧斷根源。」其面對各種困境挑戰、鬥法威脅都有一套內部傳承的秘訣因應，其抄本先詳列出：「或遇神宮廟

宇封掩廟門、或遇取火人相撞、或遇溪河阻礙、或路途歇馬、或人家客舖住宿、或他人鬥法、或有瘟病起者」等等狀況，再運用法術作變一一化解。如遇到他人惡意挑戰則正面對抗，召請自己三師下來變身施法，發起五雷霹靂大將軍來破解其攔兵法與封禁筭杯法。而當需放下香擔食水煙飲茶時，對其香籃香火的妥善保護，也特別強調是法門祖傳秘法：「務要安于法師籠頭上，命人看祀，不可放人棹床上，不可放落地，乃是法門祖傳也。」取火後，為了不使聖火熄滅或香鉢因長時間燃燒而破裂，除了以茶樹油渣作為香料外，香鉢的設置也有傳承的經驗：「或往外鄉取火法：香鉢底，用香火柴架井了。又用紙圓三片蓋井上，後用冷香灰蓋。」

另按大田縣均溪鎮金山村顯興壇鄭永銘家柳承立抄集的《取火科儀》記載：「吾今打開天門地門，收天師地師；人門鬼門，收人師鬼師。收上天師、地師、陰師、陽師、生人師、死人師、東(南西北中)方青(赤白黑黃)帝青衣(赤白黑黃)師。路頭作柯師，路尾作毒師。封鈴師、封角師、封鑼師、封鼓師、攔兵師、作毒師、掩火師、封爐師、破營師、奪兵師、柯童師、畜生死鬼。你有符法，便是銅爐法友，當場直入，助吾行罡作法，監押聖火；若無符法，害吾之者，便是落廟死師死鬼，不問老少親疏，山前山後，使罡使決，還吾盡盡收來，付吾千丈火坑、萬丈火坑，不得動作。發枷決。」以上這些造成各種道法反向威脅的「邪師死鬼」的來源，根據李師豐林所建構的常與非常、自然與非自然的理論架構，就是一旦在非自然死亡、非正常的處理的狀況下，多有志未伸、甚或冤屈以歿的缺憾；就因這一心願而能超越、突破此界與彼界的界限，變化形成不符正常，違反了歸類的類別而存在，並持續顯現其非常靈顯、靈聖的神秘力，或威脅、危險，造成致病作祟、傳染危害的破壞力「泛煞」認知。⁴⁹再者，之所以一一詳細呼名，正是一種特別細密遍請、唯恐遺漏的點召方式，亦即是「知名法術」的運用。因為，按筆者對閩中法教的研究，知名呼名是禳災與醫療儀式中控制鬼魔邪煞的必要步驟，若原有的秘傳已被

分類認知而形成知識系統，作為儀式專家的法師或醫者，會按傳承的法術依法依格執行；但並不是所有要被驅除的對象都已被知名認識，此時道教法術中傳承的「考召法」以先通名知名就被會依賴運用。⁵⁰在完全掌握鬼魔邪煞名字、源由與根本因緣之狀況後，方能進一步運用相關的禳除道法，召請相關主法、護法官將吏兵前來，將作祟發病的所有邪魔妖煞盡數收來，押赴吾井獄之中不得動作，或斬或囚，達到「啾啾唧唧斷根源」的禳災儀式不可思議的功能。⁵¹

(三)一晝夜建醮科儀與文檢重點

依照上引閩中地區道法壇靖請火保苗禳災延生文檢中顯示，請火的第三階段建醮科儀的安排，習慣傳承演行一晝夜清微靈寶醮典，而目前所見相關運用的抄本內容，以尤溪縣新陽鎮祖玄靖黃道昌家所藏林祖法1597年抄寫的三卷本《清微醮科》最早：卷上：《靈寶發奏金科》、《靈寶告白開啟科》(《請神科》)、《轉經·起經頭·收經尾》。卷中：《靈寶保安道場科》、《上清十一曜星燈科》(《關燈科》)。卷下：《靈寶保安正醮科》、《太上老君說常清靜經》、《靈寶大王土地醮科》、《祭祖先科》。李上斌家所保存的李榮興1744年《清微科》則包含有《發奏》、《關燈》與《延生玉皇發赦科》科儀內容。廣通靖樂法正所抄1799年《清微保苗發表獻供賞軍上醮》抄錄《清微迎佛發表科》、《請火迎火獻供全科》與《犒賞科》；而1799年《靈寶禳災保苗清醮科儀》，則有《靈寶清醮請神科儀》與《保苗清醮三獻科》可資運用參對。

其實際闡行一晝夜請火醮典科儀安排，從廣通靖樂進寶光緒戊寅年所傳抄且運用於大田縣永春州四十五都區域的《延生文檢》，可梳理出以下較詳細建醮科儀程序：《清微發奏》、《請神》、轉經：善士看宣《太上玉樞》、《北斗》、《三官經文》、《午供三獻》、《關祝上清十一曜星燈》、《上醮三獻》與《犒賞軍兵》。另樂進寶《延生文檢》中配合

建醮運用者頗多，從其文字內容更可清楚了解整個建醮的重點程序旨趣，如〈設醮誦經申狀〉言：「再卜某日，就亭啟建太上靈寶禳災保苗清醮一座，早晨門首召命三界符使發奏狀函，申明聖境諭聞善事。」〈午供疏〉言：「啟建太上靈寶禳災演經保苗佑民道場，仍集善士看宣太上玉樞、北斗、三官經文，時為青天正午，昊日方中，謹具心香、財儀、淨飯、文疏，上答仙真（具稱）。」〈上醮疏〉言：「延請法師就亭禱請太保侯王聖駕光臨降醮筵，祈保四民康泰，五穀豐登，虔備芹供、財儀、文疏，上答仙真。」〈上醮大疏〉言：「經誦完滿，即次陞壇真科，敕水淨壇，驅除氛穢，祝香達信，拜疏陳情，修設太上三元保苗佑民醮典，進貢財儀，敷陳三獻，延奉三界之高真，答謝星主之上聖。關祝上清十一曜星燈一壇，就壇犒賞軍兵，筭付各坊里社民主大王，驅除禍災，護衛鄉坊……茲則道場告畢，法事云迴，凡心莫可致敬，謹具心香、財儀、文疏，上答仙真。」

六、結語

按照目前對民間進香取火信仰的研究，祖廟的靈通香火代表的意義內涵，除了祖源所在之外，最共通的看法即是其具有永恆、靈驗、潔淨與秩序等等不可思議的力量；分靈子廟欲更新、補充、加強仙佛神明靈力與重建秩序化，定期或不定期集體性、組織性的謁祖請火儀式，以及配合的遊鄉遶境、醮典酬神活動，以求保衛地方合境平安，就成為了重要的年度盛事。而福建中部如大田縣清元靖鄭道興所抄寫的《取火科·變香鉢》敘述，則更體現了對此區域道法內部傳承的認知：即經由法術轉化一般所見的香火為「南方丙丁火、某佛金爐聖火、靈山與廬山三昧真火、五方雷公霹靂猛火」，來闡述其道法非常的、神聖的內涵意義。其中實際代表了母廟神明靈力的來源與傳承關係，表現了此區域法教融攝五山道法的具體內涵，

並進一步上溯道教的雷法體系與五行系統，以象徵其納入傳統文化抽象秩序的邏輯思維。而聖火之所在即代表仙真神佛靈力之所在，有神靈的神將兵馬隨身護衛，祖殿聖火更凸顯其不可思議的正向權威與絕對的強大靈力，其所到之處，代表陰邪挑戰的妖氣百鬼、惡毒邪師、瘟疫氣等等負向威脅，都會失去作用而被一一潔淨、鎮攝與秩序化。聖火雖具有如此強大的道法力量與信仰，但必須依存於神聖祖殿祖神的存在，而在此區域的地方信眾與道法壇靖抄本認知，仙聖神佛的祖殿是具體存在於人間神聖福地。以福建境內多山巒聳立，溪谷遍佈，岩洞錯落的自然環境，再加上自古以來道教的名山地仙信仰與佛教的聖寺傳說影響，閩中相關方志廟志與道法壇靖抄本所記載的祖殿所在，多為修真者或僧人們曾修煉隱居、駐錫結庵、坐化與飛昇後顯跡的山林巖窟之地，而少見在出生地或故宅。

閩中地區道法傳承分為常態定期性與非常態不定期性兩種請火儀式時機，前者在正常狀況下依年例循環性請火並表現功能目的有四：(1) 上元佳節，天官賜福之晨，萬眾保安之日；(2) 中夏以來，保苗祈熟，慶保豐年之日；(3) 幸逢華誕良晨，入名慶祝千秋之日；(4) 紀念神祇祖師圓寂遷化的成神成聖日，祈求神明功德護佑。而後者指的是地方遭遇非常狀況下請火，按史料、方志與道法壇靖資料所載，常是因為區域性的氣候異常與疫癟流行，造成集體性的年穀歉收、人畜危病，以致鄉閭恐慌不安，亟需緊急迎請祖廟香火潔淨禳災，甚至得重新更立社壇人主及聖火，以保合境人畜平安、作物豐收。而此一道法區域實際有兩種請火方式，一是親自前往祖廟所在地點進香割火，其核心儀式為《到殿取火科》與回程途中的《請火安眠科》；二在鄉閭附近山頂分靈廟迎降祖廟靈通聖火，運用《搖竿給火科》。在割取祖殿所給予的聖火後，沿途需要面對各種可能的威脅危險、鬥法阻礙的情境，確保神聖香火與所有人員能潔淨安全地迎歸鄉里，進一步會同合境神祇官將吏兵一起遊香遶境，祈求平安豐收、綏靖危機，此區域隨同的請火的法師即運用其專擅的一套套

剋制破解的相應法術，以完成信徒託付的神聖任務。而從此區域道法壇靖所保存的前往祖殿割取聖火的珍貴史料，如大田縣清元靖鄭道興《取火科》中〈往大羅事理開具〉與廣平鎮廣通靖樂進寶光緒戊寅年《延生文檢》內附的〈麻公大將取火申狀〉，詳細考證其祖殿所在、來回路線與道法程序，體現了重要的歷史傳承與區域道法的深刻意義。

閩中傳統請火整體完整的儀禮活動，不論其採取親詣祖殿取火或搖竿給火的方式，雖有部分儀式內容不同，請火前的準備外，可分為三個主要階段：一是本宮發表後前往取火與祖廟聖火迎歸的過程，二是入境降駕接馬、遊香遶境、里坊獻供與本宮安奉，三是一晝夜的靈寶禳災建醮相關科儀。其中較詳細的建醮科儀程序有《清微發奏》、《請神》和轉經，善士看宣《太上玉樞》、《北斗》、《三官經文》、《午供三獻》、《關祝上清十一曜星燈》、《上醮三獻》與《犒賞軍兵》。整體取火儀禮展現了道法互容兼用的特質，除最後一晝夜的醮典以道教靈寶建醮科儀為主外，大部分仍傳承以當地的閩山或瑜珈法教。參與的人們包含廟方的董事福首、聘請來的道法儀式專家、隨香前往的善信代表所組成的組織團體與儀仗隊伍，以及聖火遶境時合境里坊的信眾們。其請來的神明，除地方宮廟與祖殿所奉祀的仙真祖師、地方所有祭祀的神祇與他們各自隨護的官將吏兵之外，還有主法道長或法官，及所受道法職籤所隸屬以及壇靖尊神功曹們的帥將兵馬，一起來證盟監護整個請火相關儀式的圓滿完成。

表4.1 閩中地區道法壇清抄本中祖殿官闈表

抄本 祖殿 諸聖 神祇	尤溪林玄盛 1737年 《廬山徵法玄 省類奏科》	尤溪韓元堯 1758年 《請佛灘事》	大田李法元 1784年 《迎祖師獻供 科義》	大田清元靖 清代《萬聖統 宗宮闈聖位》	尤溪陳兆柏 1864年 《傳度疏意· 申諸聖》	尤溪蕭元明 1901年 《道場上元 科·請仙》	永安鄭法光 1936年 《度法並 安土文檢》
寶王教主 三壇上聖				靈山祖殿			靈山祖殿
推官教主 三殿真君				廬山祖殿			廬山祖殿
六壬教主 地理仙師				茅山祖殿			茅山祖殿
三宮王母 太后仙妃	嵩山仙洞			嵩山祖殿	桃源仙洞		嵩山祖殿
正一教主 天師真人		萬壽祖殿		龍虎宗壇		萬壽祖殿	福地龍虎山
張公	金沙祖殿	金沙祖殿虎 符祖殿	福州府閩清縣 金沙橋上九龍 壇中金沙祖殿 顯在虎符祖殿	金沙祖殿	金沙祖殿	金沙祖殿	金沙祖殿
蕭公	鶫溪祖殿	鶫溪祖殿		鶫口祖殿	鶫溪祖殿	鶫溪祖殿	
連公	白鶴堂中	白鶴堂中	尤溪仙峯後嶺 岐四鳳仙亭	靈溪祖殿	白鶴堂中	古田縣紙錢 嶺上白鶴祖 殿	

抄本 祖殿 諸聖 神祇	尤溪林玄盛 1737年	尤溪韓元亮 1758年	大田李法元 1784年	大田清元靖 清代《萬聖統 宗宮闕聖位》	尤溪陳兆柏 1864年	尤溪蕭元明 1901年
	《廬山繳法玄 省類奏科》	《請佛灘事》	《迎祖師獻供 科儀》	《傳度疏意 · 申諸聖》	《道場上元 科 · 請仙》	《度法並 安土文檢》
華公			尤溪仙峯後嶺 岐凹鳳仙亭			
吳公禪師			五十都溪口高 畲聖境			
羅公真人			五十都溪口高 畲聖境			
陳林李三 皇君	臨水祖殿	古田縣臨水 宮		臨水祖殿		福州臨水宮
陳四皇君				順濟祖殿		徽州順濟宮
林九皇君				王顯祖殿		泉州王顯宮
李三皇君				靈峰祖殿		
馬仙三仙	赤壁祖殿	百丈岩秀峰 祖殿 ⁵²		赤壁祖殿	百丈岩頭赤 壁祖殿	永安百丈巖
觀音	普陀聖境			南海普陀山	普陀聖境	
泗洲	祐峰祖殿	幼山祖殿		祐峰聖境	祐峰聖境	
普庵	慈化寺中	南泉山慈化 寺		南泉慈化寺	慈化寺中	

抄本 祖殿 諸聖 神祇	尤溪林玄盛 1737年 《廬山徵法玄 省類奏科》	尤溪韓元堯 1758年 《請佛灘事》	大田李法元 1784年 《迎祖師獻供 科義》	大田清元靖 清代《萬聖統 宗宮闈聖位》	尤溪陳兆柏 1864年 《傳度疏意 · 申諸聖》	尤溪蕭元明 1901年 《道場上元 科 · 請仙》	永安鄭法光 1936年 《度法並 安土文檢》
	南朝大帝	昭靈祖殿	昭靈祖殿		昭靈祖殿	蒲洋聖境昭 靈祖殿	昭靈祖殿
	吳真君	白礁祖殿	白礁祖殿	漳州白礁祖殿 顯在慈濟祖殿	白礁祖殿	白礁祖殿	
	金華聖祖	鐵柱宮中	聖泉祖殿		聖泉祖殿	聖泉祖殿	聖泉祖殿
	九天玄女	暘谷洞中	惠州府龍頭 聖境		龍顯祖殿	暘谷堂中	龍顯祖殿
	董公	沈水祖殿	沈水祖殿七 峰山上圓明 堂中		沈水祖殿	尤溪七峰山 昊靈祖殿	
	盧公	龍興祖殿	漆木潭頭龍 興堂中		龍興祖殿	漆木潭頭龍 興祖殿	
	章公	石牛祖殿			獅子岩中		
	神農、五 穀仙	大羅祖殿	大羅祖殿		大羅祖殿	蘇湖世界大 羅祖殿	祥雲大羅殿
	黃公天八	銀鳳祖殿	銀鳳祖殿		銀鳳祖殿	虎廊朝洞銀 鳳祖殿	

抄本 祖殿 諸聖 神祇	尤溪林玄盛 1737年 《廬山徵法玄 省類奏科》	尤溪韓元亮 1758年 《請佛灘事》	大田李法元 1784年 《迎祖師獻供 科儀》	大田清元靖 清代《萬聖統 宗宮闕聖位》	尤溪陳兆柏 1864年 《傳度疏意· 申諸聖》	尤溪蕭元明 1901年 《道場上元 科·請仙》
	楊仙	廣蔭祖殿	廣蔭祖殿		廣蔭祖殿	七峰開山福 城化身廣蔭 祖殿
池仙	靈應祖殿	靈應祖殿		靈應祖殿	靈應祖殿	靈應祖殿
清水	蓬萊祖殿	蓬萊祖殿	仙福地	蓬萊祖殿	蓬萊勝境	蓬萊祖殿
九座	太平祖殿	太平山上蛇 岩祖殿	太平山頂		太平寺中	
王公祖師			三十二都下洋 岩靈興堂 ⁵³			
雲濟祖師			南無九仙山永 安巖	永安祖殿		
定光	通仙祖殿	汀洲府南岩 通仙殿		通仙祖殿	丹溪祖殿	
伏虎	西瓊祖殿		西瓊祖殿		丹溪祖殿	汀洲顯跡西 芹祖殿
姜公孟仁	龍湖祖殿		四十五都龍湖 祖殿	龍湖祖殿	龍湖祖殿	

抄本 祖殿 諸聖 神祇	尤溪林玄盛 1737年 《廬山徵法玄 省類奏科》	尤溪韓元亮 1758年 《請佛灑事》	大田李法元 1784年 《迎祖師獻供 科義》	大田清元靖 清代《萬聖統 宗宮闈聖位》	尤溪陳兆柏 1864年 《傳度疏意· 申諸聖》	尤溪蕭元明 1901年 《道場上元 科·請仙》	永安鄭法光 1936年 《度法並 安土文檢》
	蔡公萬庵	通天祖殿		四十一都雪峰 聖境通天靈岩	通天祖殿		
	江公	通天祖殿					
	劉公都監	西林祖殿			象山祖殿 ⁵⁴		
	劉聖祖師	七臺祖殿			七臺祖殿		
	翠巖祖師	普照寺中					
	三代祖師	龍湖祖殿	高峰巖頂龍 湖祖殿				
	張公普明	石馬祖殿					
	蘇公	文峰祖殿	天明祖殿中 文峰堂		廣德岩中	德化縣景雲 峰祖殿	
	凌公	文峰祖殿	天明祖殿中 文峰堂		文峰祖殿	德化縣景雲 峰祖殿	
詹公圓應	金盤祖殿				金盤祖殿		
	香山雪山	三天聖府			三天聖府		
	龔、劉、 楊三聖者	七臺山上	七臺祖殿		七臺山中		
	陳、黃祖 師	獅子岩中	獅子巖中	獅峰祖殿	獅峰祖殿		
	朱林二真	竹溪祖殿					

抄本 祖殿 諸聖 神祇	尤溪林玄盛 1737年	尤溪韓元亮 1758年	大田李法元 1784年	大田清元靖 清代《萬聖統 宗宮闕聖位》	尤溪陳兆柏 1864年	尤溪蕭元明 1901年
	《廬山繳法玄 省類奏科》	《請佛灘事》	《迎祖師獻供 科儀》	《傳度疏意 · 申諸聖》	《道場上元 科 · 請仙》	《度法並 安土文檢》
懶牛祖師	萬善寺中	萬善祖殿			萬善祖殿	大羅山上德 雲峰中萬善 祖殿
文峰祖師		萬壽祖殿				
洪公	龍虎祖殿		二十九都熱水 口龍虎祖殿			
季公	季公堂中		永安四十三都 西華保上店頭 埔坪聖境	上店祖殿		
月空菩薩	竹峰岩中	萬壽祖殿				
文峰祖師						
蛇山元帥		華峰祖殿羅 岩宮				
溫公元帥		華峰祖殿				
康公侯王		脫溪祖殿		青巖祖殿		
趙元帥		龍虎福地正 一玄壇		西靈祖殿		龍虎福地

抄本 祖殿 諸聖 神祇	尤溪林玄盛 1737年 《廬山徵法玄 省類奏科》	尤溪韓元堯 1758年 《請佛灑事》	大田李法元 1784年 《迎祖師獻供 科義》	大田清元靖 清代《萬聖統 宗宮闈聖位》	尤溪陳兆柏 1864年 《傳度疏意· 申諸聖》	尤溪蕭元明 1901年 《道場上元 科·請仙》	永安鄭法光 1936年 《度法並 安土文檢》
	靈官朱馬 陳元帥				儀峰宮中雙 峰祖殿		
	冲天太保 王二舍人	小溪祖殿		羅岩祖殿	小溪宮中		
	五百羅漢				天台山中		
	林江真人				竹溪聖境		
	吳許曾氏 三位皇君			福興祖殿		壠山福興宮	
	陳七仙師 丁氏夫人			真泉祖殿		麗溪真泉宮	
	三崇祖師 吳朝陽真人			福地崇聖巖	純陽金液洞	德化縣純陽 金液洞	
	石龍五祖 師			石峰祖殿			
	許公祖師 丁公祖師			華峰祖殿		龍興祖殿	

抄本 祖殿 諸聖 神祇	尤溪林玄盛 1737年 《廬山徵法玄 省類奏科》	尤溪韓元亮 1758年 《請佛灘事》	大田李法元 1784年 《迎祖師獻供 科儀》	大田清元靖 清代《萬聖統 宗宮闕聖位》	尤溪陳兆柏 1864年 《傳度疏意· 申諸聖》	尤溪蕭元明 1901年 《道場上元 科·請仙》	尤溪鄭法光 1936年 《度法並 安土文檢》
魯班仙師				水陸縣金印 山			
匡阜先生				紫溪環峰洞			
麻公				龜英祖殿			
林公三代 祖師				高峰巖			
三聖公						顯跡洞中	
七寶尊王						華陰柏金川 山烏卒洞	
善利王						尤溪二十七 奪峰六角岐 頂	
白馬尊王						定州安然縣 仙洲祖殿	

表4.2 請火法器法物作變比較表

	永春州德化縣明代 《請火科》	大田縣中村鄉 1788年 《請火並安眠科》	大田縣清元靖鄭道興 《取火科》
香籃	千年、萬年火毛獅子	千年、萬年金毛火 獅子	千年、萬年金毛火 獅子
香鉢	千年獅子口、懸空 一寶珠	千年蓮花朵、萬年 蓮花葉	懸空一寶珠
香爐	千年萬年琉璃殿		千年金樓、萬年五殿
香煙	五色紫雲成華蓋		五色雲霧蓋吾弟子
扁擔	千年銅針、萬年鐵針	千年萬年南毒蛇	南烏蛇
法籠		千年萬年駐軍營	吞鬼魔王食鬼大將
擔香 火人	銅身鐵骨大將軍、 也為哪吒太子	千年、萬年銅身鐵 骨大將軍	那叉太子
筭杯		左為太陽，右為太陰	翻天覆地大魔王
銅鑼	鑼鼓為噉天噉地毛王	噉天哭地魔王	鑼鼓為噉天噉地大 魔王
法鼓	鑼鼓為噉天噉地毛王	上中下界雷公鼓	鑼鼓為噉天噉地大 魔王
龍角		千年、萬年大毒蛇	東海青龍
彩旗		北方鎮天真武七星 寶旗	某佛令旗
鈴刀			殺鬼伏魔杵
法鞭			蛇繞吾身
雨傘			如意棍

圖 4.1 大田縣清元靖鄭道興傳抄的《取火科》中〈變香鉢〉

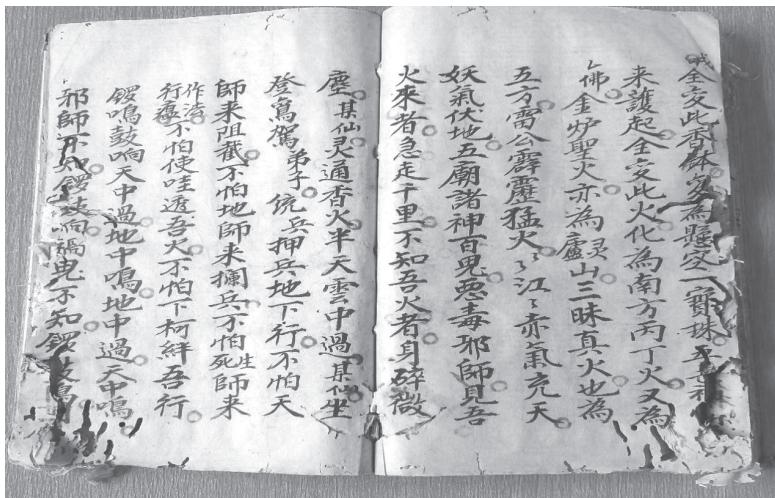


圖 4.2 大田清元靖清代《萬聖統宗宮闕聖位》中部分祖殿與相應仙佛名稱

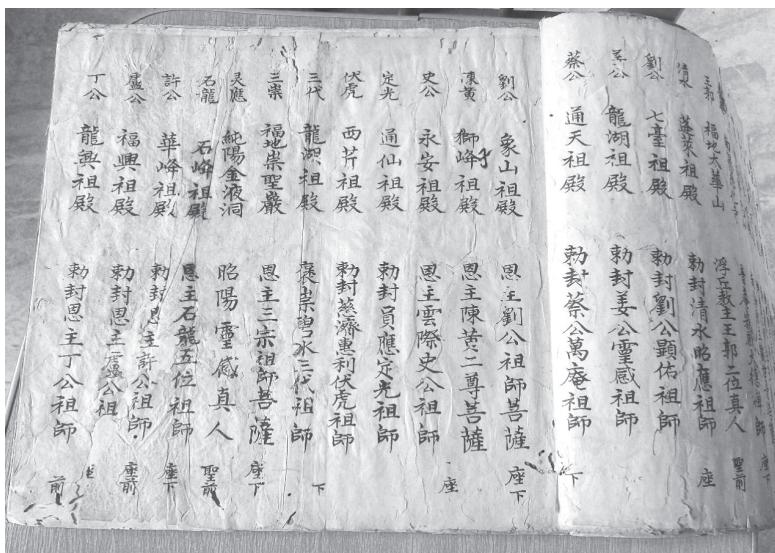


圖 4.3 尤溪韓元堯 1758 年《請佛灑事》中〈請黃公〉

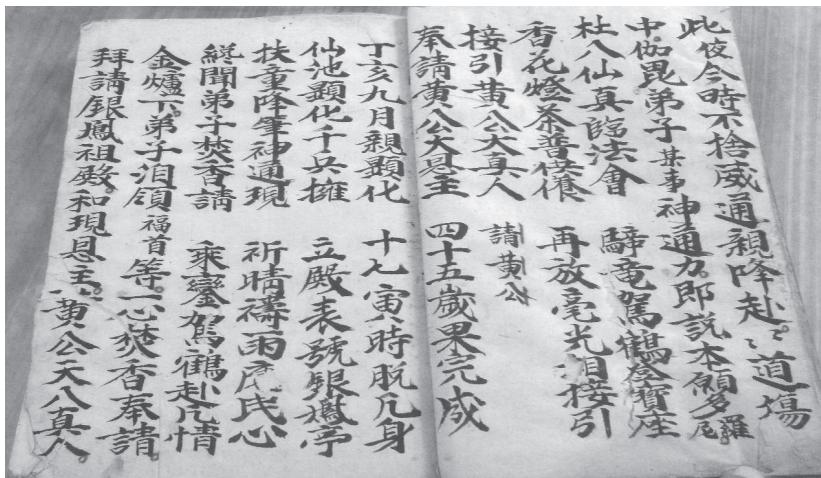


圖 4.4 大田縣廣平鎮廣通靖樂法正 1799 年
《清微保苗發表獻供賞軍上醮》中〈禳災請火保安祈熟表文〉

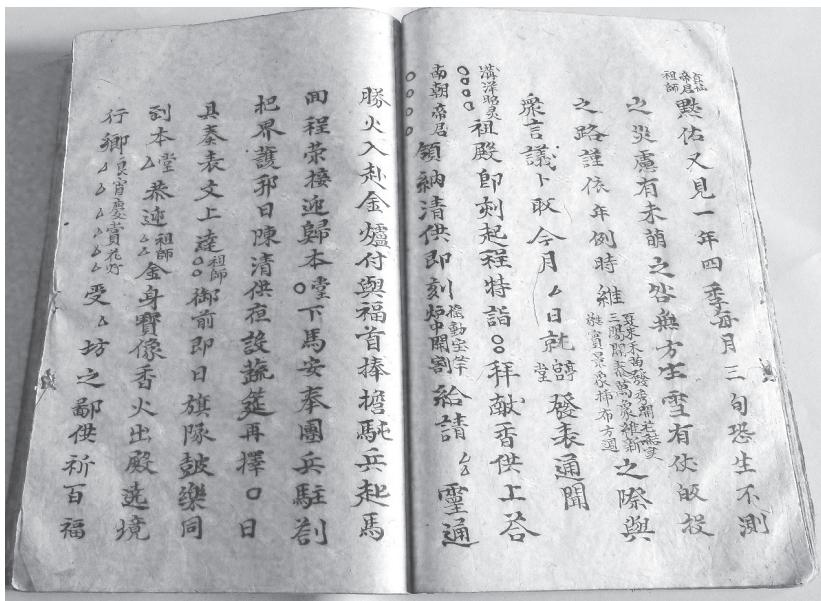


圖 4.5 尤溪縣蕭清隆咸豐 1856 年《延生文書》中〈取大王火申狀〉

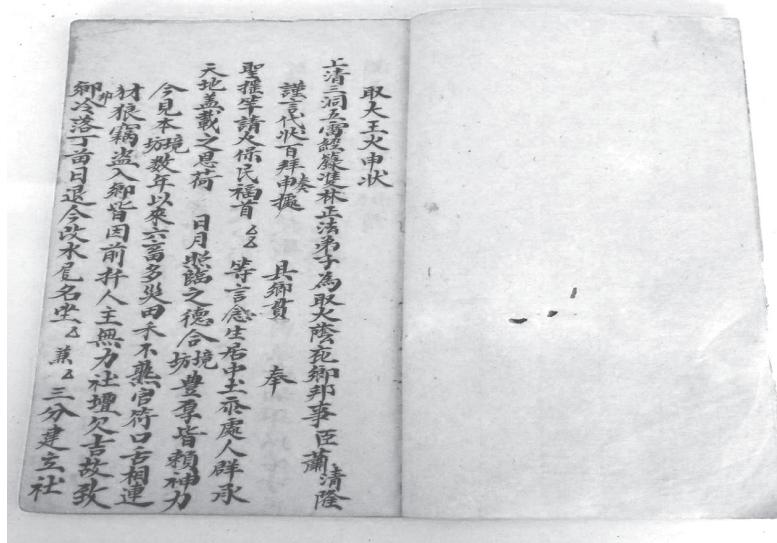


圖 4.6 大田縣廣平鎮廣通靖樂進寶 1894 年〈麻公大將取火申狀〉

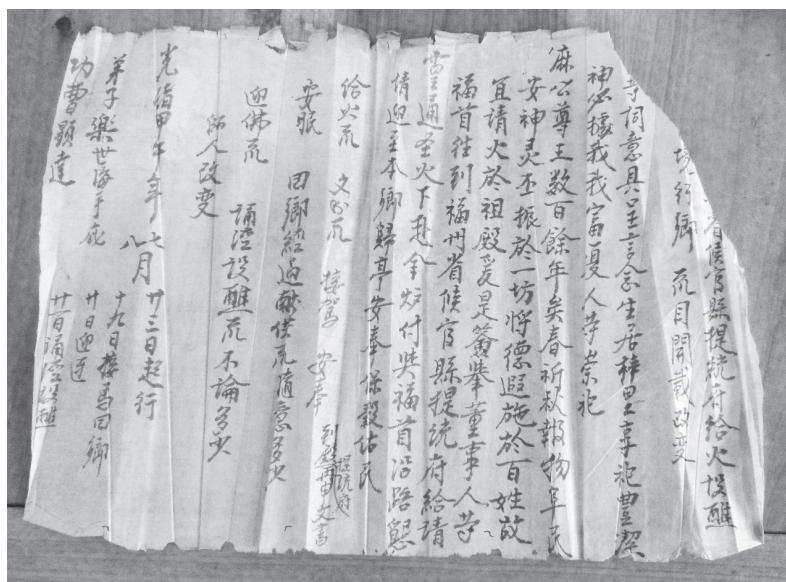


圖4.7 大田縣清元靖《搖胎科》抄本後附的〈花橋請火史料〉

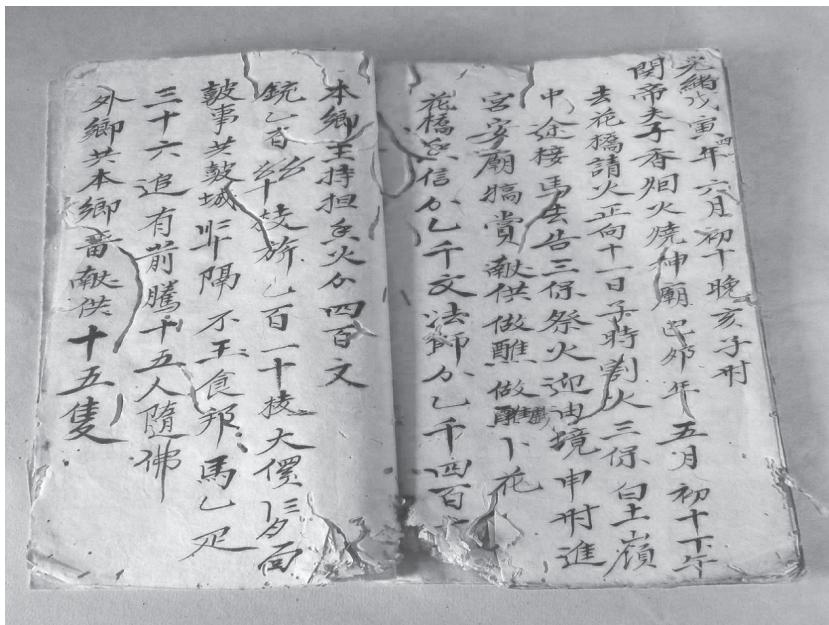


圖4.8 筆者2015年農曆七月一日所見大田縣廣平鎮元沙保至當境祖廟取火



圖4.9 筆者2015年農曆七月一日所見大田縣廣平鎮元沙保請火遶境活動



圖4.10 筆者田調所見大田縣法師以扣竹搖竿方式請降祖殿祖師聖火



註 釋

- 按清張廷玉等撰：《明史》卷45〈地理志六〉，頁5b所記，明洪武元年（1368）所設置的「延平府」，其下轄領：南平、將樂、沙、尤溪、順昌、永安、大田七縣。本文引用傳統文獻未標出版資訊者，皆依《文淵閣四庫全書電子版》（香港：迪志文化出版公司，1999），前未收錄者並參用臺灣中研院《漢籍電子文獻資料庫》版本，不再另註。
- 如閩中尤溪1879年陳兆栢《傳度疏意》：「善士抄寫與天長，度師創置勝如田。此本字式要存留，自有科書免得求。」後記「德興壇皇宮正度師陳兆栢置立，龍華善士陳樹尊敬書」。此處「善士」，應即是明洪武二十四年（1391）頒佈《申明佛教榜冊》所言的「善友」：「曩者民間世俗，多有倣僧瑜伽教者，呼為善友。」（頁165）
- 此處用「道法壇靖」是包含道教、法教壇靖的廣義用法意涵。如在臺灣南路傳承受籙奏職傳統的正一靈寶道壇，乃按天師府「六十甲子壇靖」資料，並依新受籙者出生年給予壇靖名稱。泉州南安北部清微靈寶傳統道壇名稱，幾乎都沿用祖法舊靖，一壇一靖的名稱大多只保存在受籙文書資料中：如泉州市洛江區惠陽靖、羅溪鎮文峰鎮、南安市羅東鎮沖玄靖、三元靖、樂峰鎮靈真靖、紅瀨鎮顯應鎮與梅山鎮玄應靖。另以筆者多年來親自拜訪過的28個閩中世傳壇靖法衙統計，多數稱靖（或書道靖）與壇，少數稱衙：（一）稱靖或道靖者16家：大田縣廣平鎮廣通靖、永通靖、元通靖，建設鎮清元靖、洞清靖，奇韜鎮廣玄靖；尤溪縣新陽鎮祖玄靖、宣傳靖、通玄靖、洞玄靖，管前鎮新興靖、玄峰靖；永安縣槐南鎮通德靖、崇元靖、長興靖；沙縣湖源鄉梅軒靖。（二）稱壇、法壇、雷壇或靈壇者9家：大田縣均溪鎮顯興壇，尤溪縣台溪鄉橫靈道靖救濟法壇，聯合鎮法勝壇；南平市（原延平府南平縣）西芹鎮顯應壇袁家、顯應雷壇楊家，塔前鎮廣興壇紀家，爐下鎮靈應雷壇周家；順昌縣城關雙溪鎮顯應靈壇藍家、顯應雷壇鄒家。（三）稱衙者3家：永安縣貢川鎮慈安衙、慈應衙，三明市三元區中村鄉顯靈衙。而關於靖治壇場的最新研究梳理，請參考王崗：〈明代淨明道與江西地方社會〉，第六節〈十縣一州淨明道廟網絡〉部分，《華人宗教研究》2017年第10期（2017年7月），頁59–168。
- 閩中區域道法的較新研究，請參拙作：〈三壇五部：閩中瑜伽法教主神神譜的形成與相關問題〉，《華人宗教研究》第13期（2019年12月），頁1–51；〈閩中瑜伽法教官將的來源與特質考論〉，《輔仁宗教研究》第40期（2020年3月），頁

71–98；〈福建中部「開法場」的儀式結構與內容意涵研究〉，《漢學研究》第38卷第4期（2020年12月），頁83–132。

- 5 本文在此不擬與「儀式架構」的相關論述做深入對話，但在此區域請火儀式、祖殿信仰例證中，相關儀禮中法教職能確實具有主導的地位，並呈現道教與法教合融並用的特質。按丁荷生在 *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* 一書中，曾提出道教作為較高儀式架構的三個假設；〈碑刻、地方史料與田野調查專輯·導言〉也統整其相關的研究，論述了九種當代儀式活動的多元架構與多層次的文化因素，「道教儀式架構」即排在首位。康豹在評論丁荷生《中國東南地區的道教儀式與民間信仰》時，除指出「Dean借用了 Schipper 1995年論文中道教儀式架構 (Taoist liturgical framework) 這個觀念，以敘述道教在民間信仰中所扮演的角色」，肯定其部分論述外，也檢討了許多不足、不適用之處。見 Ken Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1993)；丁荷生：〈碑刻、地方史料與田野調查專輯導言〉，《民俗曲藝》第167期（2010年3月），頁1–63；康豹：〈評丁荷生《中國東南地區的道教儀式與民間信仰》*Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*〉，《新史學》第5卷3期（1994年9月），頁165–176。
- 6 此一主題的研究，如張譯心調查指出臺灣彰化埔心鄉舊館村的玉世宮，透過定期前往大陸青海崑崙山聖地的朝拜，並進行擷取香火、聖物等儀式，建設新的崑崙聖地，以作為神靈駐留的居所、王母臨現的標示，成為新的王母信仰中心。張譯心：〈聖地再造的宗教實踐初探〉，《新世紀宗教研究》第16卷第4期（2018年6月），頁85–142。
- 7 黃建興：《陳靖姑信仰與古田臨水祖殿「請香接火」儀式》（福建師範大學碩士論文，2009）。
- 8 羅臻輝：《佛教地方化視野下福建祖師信仰研究》（閩南師範大學博士論文，2020）。
- 9 林瑋嬪：〈邊陲島嶼再中心化：馬祖進香的探討〉，《考古人類學刊》第71期（2009年12月），頁71–91。
- 10 張珣：〈進香、刈火與朝聖宗教意涵之分析〉，《人類與文化》1986年第22卷，頁46–54；〈香客的時間經驗與超越：以大甲媽祖進香為例〉，載黃應貴主編：《時間、歷史與記憶》（臺北：中研院民族學研究所，1999），頁75–91；〈香之為物：進香儀式中香火觀念的物質基礎〉，《臺灣人類學刊》第4卷第2期（2006年12月），頁37–73；〈無形文化資產：民間信仰的香火觀念與進香儀式〉，《文化資產保存學刊》第16期（2011年6月），頁37–46；〈從宗教人類學的現代詮釋視野

- 出發：檢視包括道教在內臺灣漢人宗教的近百年來研究趨勢》結論，載江燦騰、張珣主編：《臺灣民眾道教三百年史：現代詮釋與新型建構》（臺北：學生書局，2021），頁151–259。
- 11 丁仁傑：〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間，空間與村際網路〉，《臺灣人類學刊》第10卷第1期（2012年6月），頁93–158。
 - 12 侯錦雄、李素馨：〈媽祖信仰邊境儀式的文化景觀閱讀〉，《文資學報》2014年第8期，頁1–24。
 - 13 志賀市子：〈清末民初嶺南地區的呂洞賓信仰之地方化：以聖地與經書為探討中心〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》2015年第7期，頁223–263。
 - 14 呂政銳：〈遺產化過程中的媽祖進香：儀式變遷與地方賦權的考察〉，《民俗曲藝》第192期（2016年6月），頁47–95。
 - 15 王崗：〈明代淨明道與江西地方社會〉，頁59–168。
 - 16 勞格文（John Lagerwey）：〈以廟宇為中心之社會的形成〉，《民俗曲藝》第205期（2019年9月），頁29–102。
 - 17 依Mircea Eliade描述創世神話中儀式的宗教意義內涵重點，乃藉著對事件再現之神秘重複，再生存在之初始行徑為存在重新奠基；並認為儀式若要保持其宗教涵義，必須人藉著它能夠「再生」過去，使神聖時間與神話情景再現，以重建起源與當下儀式連結。請見Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask (New York: Harper Torchbooks, 1961)。又參楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠，2001），第二章〈神聖時間與神秘〉。許嘉明、施振民：〈祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討〉認為藉由分火所建立的鬆弛的主從關係，再透過由村莊、城鎮所組織的進香團，定期或不定期的到「祖廟」進香活動，重新加強彼此的關係，載《中央研究院民族學研究所集刊》第36期（1973年9月），頁191–208。前引張珣：〈進香、刈火與朝聖宗教意涵之分析〉也認為「回到聖域（Sacred space）是空間上與創造者接近並重合，回到吉時（Sacred time）是時間上與造物者同步並結合，如果二者得以一起體現，每年一次回到世界中心點，在時間上、空間上與造物者合一，則所得靈力與生命力是最豐富的」，見頁46–54。
 - 18 此「神聖中心」、「聖地」的意涵，來自伊利亞德《神聖與凡俗》一書的看法，其核心概念如黎志添：〈宗教現象學：伊利亞德的神聖與凡俗論〉一文所指出：「在《神聖與凡俗》一書中，進一步展現人類在其兩個最重要的存在形式——時間與空間——中，如何獲得與無限宇宙世界相互感應的宗教經驗……就以神聖空間的經驗來說，從凡俗的觀點來看，門庭的中心、廟宇的上階、高山的頂峰、都

市的廣場中心、教堂圓頂的視窗等，與其他空間位置並沒有什麼分別，不存有宗教性的經驗。但對宗教人來說，這些空間具有神聖性，因為它們象徵宇宙世界的中心。宗教人通過它們能再經驗與宇宙中心（終極實體的中心）接通起來，結果宗教人在其凡俗生命價值之上，建立起與凡俗世界不同的神聖經驗與終極意義。在神聖空間裡，宗教人因為重新經驗到與神聖的宇宙中心感通，這使他們經驗到一次非歷史性與超歷史性的生命再造旅程，再復回歸到永恆而獲得一種深刻意義的生命的體悟。」載氏著：《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》（香港：香港中文大學出版社，2003），頁13–35。

- 19 王鴻泰指出「明中期以來，相隨於商業的發達與城市流動人口的增加，寺廟常成為一般民眾遊賞的場所，甚至由此發展出進香活動，又由此衍生出別具特色的市集活動——即『香市』。」王鴻泰：〈世俗空間與大眾廣場：明清城市中的寺廟空間與公眾生活〉，《明代研究》第10期（2007年12月），頁71–103。另前引王崗〈明代淨明道與江西地方社會〉一文在第三節〈有關淨明道的歲時慶典〉與第七節〈地方香火崇拜〉多有論述。
- 20 大田縣銘溪鄉黃元隆道光壬辰年（1832）《取火科》中〈變香鉢〉：「（三師全變）此香鉢，變為懸空一寶珠，五色彩雲來扶起，火氣沖天，鬼氣伏地。不怕天師絕吾火，不怕地師絕吾煙。啾啾唧唧斷根源。」
- 21 慈蔭庵：閑平里，舊名伏虎庵，淳化元年（990）建，清乾隆二十四年（1759）毀，二十五年（1760）重建，規模巨麗，非復舊觀，光緒十二年（1886）重修。十四年（1888），於庵右建文昌殿，層樓上祀關帝、呂祖；又建游春閣，又於庵左建紫瓊樓。古傳伏虎禪師坐化於此，有塑像，傳為肉身，故稱「芹山祖殿」。每年二月，各鄉及沙、尤界，來請香火者逐日不斷，尤見靈應。嘉慶（1796–1821）初，虎患未息，知府廣善親禱於庵；八年患除，題額曰：「豐樂仙都」。
- 22 陽明祖殿：在三都皇會村，祀董公祖師。沈水祖殿：在三都七台山。銅盤庵：在六都，即龍興祖殿，元末建，祀盧公祖師，亢旱祈雨甚驗。明萬曆（1573–1620）間重修，清乾隆十五年（1750）僧掀桂重修，民國六年（1917）庵旁飯堂及前樓回祿，十一年（1922）師長盧興邦重新築建兼修殿宇各處。另民國十七年（1928）鉛印本梁伯蔭《沙縣志》卷十二〈方外〉，亦記董公（董聖者）原是沙縣八都人，後入尤溪沈水堂被奉祀（頁2）。本文方志除特別註記外，皆用劉俊文總纂：《中國方志庫》，北京愛如生數字化技術研究中心研製。
- 23 元：余公祖師、吳公祖師，四十七都小文庄人。嘗傳天祐間（天祐〔1354–1357〕為元末張士誠稱帝的年號）同學，道功行圓滿後，余公化身于小文庄金鐘山頂，吳公蛻形于茶峰祖殿，鄉人塑其像，同祀于奉真巖，祈禱頗靈。

- 24 李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變——以六朝道教為中心的考察〉，載氏著：《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010），頁1–46。
- 25 劉淑芬：〈竹林、飛瀑與巖窟——「大德寺五百羅漢圖」中的聖寺與羅漢洞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第93本第4分（2022年12月），頁761–877。
- 26 按《仙溪志》卷三〈仙釋·九座禪師〉引《閩中寶錄》，言其：「名智廣，姓陳，縣西留坡人。唐元和二年（807）生，不茹葷，於日月中行，有十二影隨身。常持鐵鉢，並一白犬隨行。……世謂龍樹王化身，光啟二年（886）八月十一日示寂，年八十」（載《宋元方志叢刊》，頁8305–1）。另九座禪師的研究，可參李靜：〈九座禪師考〉，《宗教學研究》2006年第1期，頁147–151。
- 27 劉克莊：《後村先生大全集》，卷91，16b–17b
- 28 韓元堯本〈請董公〉：「一心發願去修道，六十二歲果完成。三月二日親顯化，七峰山上脫凡身。」蕭元明本〈請董公〉：「奉請董公大菩薩，源是沙縣八都人。普化世間男共女，修橋造路結良緣。丙寅年中降凡世，三月初三化歸天。五十三歲功行滿，尋到尤溪七峰山。」
- 29 其中以「故宅為祖廟」者：南昌府武寧縣吳仙村西平靖吳仙觀，即為吳猛故宅；甘戰藏丹之故宅，號飛簷觀；盱烈故宅合儀府在許遜宅西數十步，即玉隆萬壽宮牆西道院；鍾離嘉舊宅鍾玉府，後為南昌府新建縣西山玉隆萬壽宮東南象牙潭岸的丹陵觀；黃輔宅為瑞州府城（也即高安縣城）東北瓦窯鋪祈仙觀（明時名祥符觀）；祈仙觀（即祥符觀）為黃仁覽修鍊之所和舊宅；周廣一說其舊宅為南昌府南昌縣歸德鄉二十三都的太虛觀；許遜故宅東南二里有壇曰紫玉府，為施岑所棲之地；彭抗舊宅在南昌府新建縣宗華觀；曾亨固舊宅在豐城縣真陽觀；西山萬壽宮西廡孝舉道院號承仙府，為陳勳所居；時荷在豫章城有故宅紫蓋府。（頁72–74）
- 30 簡瑛欣：〈祖廟在臺灣〉，載《思想》第30期（臺北：聯經出版社，2016），頁191–209。
- 31 范正義書所引稍有漏字，此文按明梁兆陽崇禎六年（1633）刻本《海澄縣志》卷一，頁16–17，載《中國地方志集成》資料庫。
- 32 請參拙作：〈從福建道壇抄本析論保生大帝被道教吸納的相關問題〉，《中正漢學研究》第42期（2023年9月），頁1–38。
- 33 嚴耀中：〈中國佛教世俗化的一個標識——關於唐宋文獻中「肉身菩薩」的若干分析〉，《華林》2002年第2卷，頁115–124。
- 34 蕭元明本〈請清水〉：「安溪孟頭親造化，獅子岩中脫凡身。部下張黃蘇李將，四直猛將向前行。蓬萊洞中來香火，隱仙福地掌乾坤。」

- 35 蕭元明本〈請董公〉：「奉請董公大菩薩，源是沙縣八都人。普化世間男共女，修橋造路結良緣。丙寅年中降凡世，三月初三化歸天。五十三歲功行滿，尋到尤溪七峰山。」〈請盧公〉：「奉請盧公大菩薩，尤溪管下六都人。自小為人身正直，少年學法奉瑜珈。六十一歲功行滿，董公護度脫凡身。庚辰年中降凡世，八月廿三化歸天。漆木潭頭親造化，化後三載人不知。」
- 36 蕭元明本〈請五穀〉：「奉請神農大帝主，神通有感七真人。祖在江南脫化現，飛來福建顯神通。」
- 37 正德己巳年實為正德四年（1509）。
- 38 作者按照儀式內容和目的的不同，將各地請香接火儀式分為四種類型。其一迎接聖火型：這是「請香接火」儀式中最為普遍的一種，又稱為「朝聖型」。其二探宗親神型：一些地方的宮廟如其疏文所稱是到祖殿為聖母慶賀聖誕的，它們到臨水宮參拜、獻供，是一種禮節性的祭祀儀式。其三補充神運型：一些地區村莊的陳靖姑信仰宮廟在遇到香火衰弱，或遇村莊大規模的祈雨、驅瘟儀式時，或村莊發展不旺時，亦希望通過到臨水祖殿的請香能夠扭轉這一不利局面。其四拜法主神型：在請香接火儀式調查時，我們發現前來請香的也有不少是閩山教道師的私人法壇堂，其中以浙江和福安一帶居多。參見黃建興：《陳靖姑信仰與古田臨水祖殿「請香接火」儀式》，頁55–56。
- 39 按前引韓元堯本〈請清水佛〉：「奏請清水大祖師，黑帝化身不思議。祖在永春居佛世，遊行蓬萊脫凡身。五月十三親現化，腳踏風輪水火輪。」此同區域抄本所記「五月十三親現化」，亦表示該日為坐化飛昇日。
- 40 按黃仲昭修纂：《八閩通志·建置沿革·福建等處承宣布政使司》言：「元至元十五年（1278），置福建行中書省。十六年（1279），改置（福建道）宣慰使司，省罷，俱治福州；二十年（1283），復置行中屬省；大德三年（1299），改置宣慰使司都元帥府，仍徙治福州；至正十六年（1356），復改置行中書省。」又按《元史·百官志》：「是年復置福建行中書省，此後不復廢。」另郝玉麟等撰《福建通志》記載「元至元十五年置福建行中書省，十六年改置宣慰使司，俱治福州」，見卷二〈建置沿革〉，頁6a。
- 41 <https://baike.baidu.com/item/%E6%8F%90%E7%BB%9F%E6%8A%9A%E9%BA%BB%E5%BA%9C%E4%B8%89%E7%9B%B8%E5%85%AC%E7%A5%96%E6%AE%BF/20495626>。查詢日期2023年2月5日。
- 42 以前引黃建興《陳靖姑信仰與古田臨水祖殿「請香接火」儀式》調查為例，指出每年的正月期間從正月初一至十五，前來請香的臨水分香廟宇，即要在村莊成立福首會並組織請香儀隊，奉請陳靖姑神像和香爐，帶上道師——多為閩山教

道師，在福首的帶領下，跋山涉水至臨水祖殿祭拜最信仰的女神陳靖姑，祝賀陳靖姑誕辰，並祈求平安吉祥。請香儀隊進駐臨水宮主殿後，由隨行道師在殿內做一系列的請神、獻供等儀式後，信眾則自由在臨水宮各殿朝拜進香，最後道師做「起馬供」儀式，並赤手將臨水宮大香爐內火紅的炭火請回村莊。當儀隊回到村莊之後，還要把從臨水宮請來的香火在村莊做巡境遊神、夫人醮儀等元宵活動，儀式的高潮還伴隨著閩山教為兒童所做的過關、寄子和換閹等法事活動。（頁52-53）

- 43 就本亭發表、起(啟)程到殿、參香獻供。次早，請真仙割火、召將出殿、起(啟)程至西坑口、杉俱隔、發回頭表、召請請行、至上下坪拱橋發表、至凌仔林發表、又到一保隔墓坪發表、至三保前街舖接馬、迎至河甲宿馬一宵。次日，恭迎遶境、上亭建醮，依上例。
- 44 《大田縣志》，卷二〈山川志〉：「白土隔：當三十九都之衝，西為半山，山中央北為永安四十三都，森林茂樹，下瞰平洋，盜賊時于此出沒。舊議遷花橋司于下墩頭洋，以資扼吭拊背，卒以蕉荷稍靖，罷其議。」見陳朝宗修，王光張纂：《大田縣志》，載《中國方志叢書·華南地方》第229號（臺北：成文出版社，1974），頁174。
- 45 卷四〈職官志·花橋巡檢司〉：首任巡檢「陳塘。嘉靖十七年（1538）任」（頁464）；〈職官志〉：清置「巡檢司（桃源、花橋）二員。道光年間（1821-1851）花橋司巡檢裁。」（頁450）按頁467最後一任花橋巡檢司彭海觀，下註「道光任至二十六年（1846），奉文裁撤，陞大田縣。」卷五〈武備志〉：「花橋巡檢司弓兵一十四名。原額三十名。」（頁604）
- 46 田海著，王健、尹薇、閻愛萍、屈嘯宇譯：《關羽：由凡入神的歷史與想像》（北京：新星出版社，2022），頁101-130。
- 47 按大田縣三十九都建設鎮李上斌道長家所保存的李法元於乾隆甲寅年（1794）所抄寫的《瑜珈教科》上冊中《迎祖師獻供科儀》，即詳細記載：「四十五都龍湖祖殿顯化靈感姜公祖師孟仁。」
- 48 所見第一、二階段活動的程序記錄如下：(1) 發表(12:30-01:30)：子時於廣平鎮元沙村靈山堂黃公本堂發奏。(2) 取火(03:00-04:00)：到當地元沙村洋坑黃公祖廟取火，先獻供、入疏後取火。(3) 半途接馬(05:00-05:30)：在元沙村下坑，作供迎駕。(4) 安奉：祖殿聖火安奉於靈山堂本堂。(5) 遊香遶境：遶境儀駕陣頭迎出至林姓西河堂駐駕、獻供(07:10-07:40)。(6) 迎至鄭姓榮陽堂駐駕、獻供(08:15-08:45)。(7) 迎至張姓清河堂駐駕、獻供(10:00-10:30)。(8) 迎至陳姓隆興堡駐駕、獻供(11:30-12:00)。(9) 下午回駕靈山堂安奉。

- 49 李豐楙：〈煞與出煞：一個宇宙秩序的破壞與重建〉（載國立中央圖書館臺灣分館編：《民俗系列講座》，臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1983，頁257–336）一文中首先提出中國人的「泛煞觀」思考。另見李豐楙：〈注連與解除：道教拔度儀中的非常死亡觀〉，載黎志添主編：《十九世紀以來中國地方道教變遷》（香港：三聯書局（香港），2013），頁159–181。
- 50 此專題的論述研究，可參松本浩一：〈宋代考召法的基本構成〉，載謝世維主編：《經典道教與地方宗教》（臺北：政大出版社，2014），頁71–104。
- 51 謝聰輝：〈啾啾唧唧斷根源——閩南閩中道壇禳災抄本中「知名」故事敘述研究〉，載氏著：《追尋道法——從臺灣到福建道壇調查與研究》（臺北：新文豐出版公司，2018），第九章。
- 52 又區分請馬氏五宮和豐宮主、六宮和禧宮主在百丈岩金峰山上秀峰祖殿，請馬氏七宮和順宮主、八宮杜八仙真在金峰山上文筆祖殿。
- 53 陳朝宗：《大田縣志》（民國二十年（1931）鉛印本），卷六〈方外傳〉：「王公祖師：名雲，邑之佳瓈人，幼失怙，恃傭工為生，好劇戲，多異術。正德己巳年十月十五日，顯化于三十二都東坑鄉下洋巖，鄉人塑像祀于靈興寺，禦災捍患最靈應。」
- 54 陳朝宗：《大田縣志》，卷六〈方外傳〉：「劉公，邑之巖坑人，延祐間（1314–1320）顯化於象山巖。相傳未成佛時，能甦已死釜魚，能將竹梢倒挿于地，使之發生，在象山巖累石為小塔子，永久不崩。鄉人祈禳禱嗣，往往有應，真像在認都小坑興隆寺。」

第五章

銘刻信仰：臺南興濟宮的「重修與建醮」記事 ——道教觀點下的古碑今刻

李豐楙

一、前言

臺灣民眾重視寺廟歷史的社會風尚正在形成中，官民共同推動地方的文化資產，其中兩大類尤為顯著：一為文物資料，如古今碑刻、匾額及對聯，次為文字紀錄的書面資料，如廟志、醮志的纂修等，二者相輔相成，組成了完整的寺廟史。當前政府積極推動的文化資產中，聚落史與寺廟史實際上互相重疊，碑刻、匾額與廟志、醮志不可或缺，都是建立寺廟史的基本條件。這二者的互補關係，既可證諸大宮老廟，甚至有些尚未超過百年的新廟，同樣也會見賢思齊焉，形成纂修廟志的社會風氣，即歸諸「文資」觀念越來越普遍化。戰後臺灣歷經激烈的社會變遷，尤其是資本主義與西方的文化衝擊；從大歷史來看，可將五四新文化運動作為界碑，在「民主與科學」的文化衝擊下，社會並未能正確認識寺廟文化在漢人社會不可取代的價值。因而如何體會一碑、一志對合境的意義，在五四之後的百年裏更加值得省思。古今碑刻俱在，古即數百年、今僅數十年，均無妨總匯於廟志。在修纂過程中發現一些問題，其一即古碑銘文如何反映官民之間的複雜關係，即可聚焦於「朝封」與「道封」，由此論述其神格與廟祀的關係；其次則事屬當今，在脫離了殖民統治或帝制時代後，在資本社會裏民眾如何認識文資、經營寺廟文化，適時轉型以適應當代所需。在此即以一組寺、宮的對照為例探討兩

間如何合為一體，即大觀音亭暨祀典興濟宮，一寺一宮間隔以一間官廳，在「文化立都」的大臺南市，號稱「臺疆祖廟」的兩廟組合，之所以取為對照的原因，主要在其宗教屬性：一為民間佛教，另一則是道封神祇的宮廟。此一情況見諸的碑刻，既有清領期的古碑，而在戰後短短不到百年間，也一連出現多通新碑，都被完好地嵌在一寺一廟的牆壁上，形成類碑林的獨特現象；為何出現這種現象？兩廟有何差異？兩廟宗教信仰的屬性有別：即奉祀主神的「保生大帝」，非屬朝封而僅屬「道封」；觀音同樣亦非朝封而屬佛教，通稱為佛祖、菩薩。在清領期的帝制下，官方權力介入的原由何在？敕封制又如何反映於碑刻、匾額，王朝體制下的文化象徵，歷經日本的殖民統治期如何變化？而戰後民眾既擁有信仰的自由，參與寺廟活動乃社會生活的日常，官民之間的關係又如何協調？諸如此類的問題均具現於碑刻、匾額，從當前猶存的廟志，以至新近纂修的醮志中，寺廟碑刻既被視為物質文化，在信仰精神上乃不可或缺的一個環節，可見微知著，見證民間面對鉅變時代的來臨，這種地方知識迄今仍有其活力。

二、都市型的寺廟碑銘：臺南市興濟宮的古今碑記

臺南市舊稱「府城」，乃明鄭時期的進駐之地，擁有豐富的文化資產，特色之一是老廟特多、文史昌盛；其中「大觀音亭暨祀典興濟宮」(簡稱大宮)為代表性的老廟，其地理位置本在舊府城東安坊，靠近北邊的小丘。但戰後在都市的發展計劃中，廟埕的大半闢為道路，雖然交通便捷，卻不復往日的廟埕景觀。這種時代變化即反映於古今碑碣中，清領時期的古碑至少遺存兩通，而日治時期則出現中斷現象，戰後則又恢復立碑傳統，因而新增多通的新碑，目前古碑、新碑均嵌於一寺一宮的牆壁上，即官廳前左右兩旁的廊道、

壁上，形成一種類碑林的存碑現象。這種展示方式顯示戰後越加重視，致使不同時代的歷史銘刻其上，故碑碣成為了古城歷史的證物。2024年大臺南市慶祝「建府四百年」，寺廟文物既可納入廟志紀錄歷史，也可視為物質文化，作為文化資產的信物，正可以借此重建這段古今歷史。故一碑之立、一匾之設，均透露著諸多的歷史消息，從中可見微知著，顯示出戰後、尤其解嚴之後，宗教環境隨著社會形勢與時俱變，其中的興衰起伏，具現於碑碣、廟志，從而成為大宮不可或缺的歷史文物。

大宮原本分開兩間：祀典興濟宮與大觀音亭，一道一佛各自立廟，各有其歷史沿革，中間保存的一間官廳，原本即作為官員祭拜後的憩息所，後來歷經衍變後一度衰頹，而戰後重見復原，同屬一個管理單位，方便聯繫一宮一寺致使合而為一，這種情況在臺灣實屬罕見。原本興建的地點位在尖山南端、德慶溪北側，現今則在臺南市區內，且距離火車站不遠，北區成功路一帶也成為熱鬧的街區。當時由於位置偏北，清領初期為營盤、公署、公館及舍倉，附屬於軍事設施，致使此一寺廟有別於族群的地方廟宇，向為官員、將領及士兵參拜之所，故在歷史上曾列於群祀之列，凡此均為今人標名「祀典」的主因，即認為類同於官廟性質。由於創建歷史既早，在當地寺廟的地位較高，一寺的創建稍早，約為荷西統治末期至明永曆(1647-1661)年間，一宮則是略晚，大約在明鄭時期(1661-1683)。根據早期方志資料的記載：康熙五十九年(1720)陳文達纂輯《臺灣縣志》既稱：「大道公宮，一在觀音亭邊，偽時建。」而後范咸《重修臺灣縣志》又稱：「吳真人廟，一在觀音亭側，偽時建。」前一名稱沿用俗稱，另一名稱則屬敕封，兩個名稱即出於官、民之稱，其中即透露清領之前的一段歷史之秘。¹

依據今人所製的歷來文物圖表，其中碑碣題稱「大觀音亭」的既早也多，興濟宮則稍少一些。大觀音亭現存第一通碑刻為乾隆五十七年(1792)〈重興大觀音亭碑記〉，因重修而立碑；另外時間較

近的還有兩通：乾隆六十年（1795）〈大觀音亭公置瓦店碑記〉、嘉慶二十年（1815）〈重修觀音亭廟橋碑記〉。相較之下，興濟宮的碑碣現存最早的一通，則是晚到嘉慶二年（1797），原碑無題，仍循民間用例題作〈重興興濟宮題緣/捐題碑記〉，乃由董事朱維驥等立、住持僧志誠等勒石，並非出於官員之手；另一通道光十七年（1837）〈興濟宮辛卯年重修碑記〉，同樣也由總理阮日新、董事吳恆記等九人立石，均可輔證清領初期較多文武官員，而後逐漸轉變到寺廟管理者。從匾額所見則略有差異，興濟宮倍受營盤諸將的重視，清初康熙三十三年（1694）的「保安民生」匾，乃福建水師提督陳官元所獻，這是該廟較早一方匾額，雖然未見留下碑碣，仍可證創建初期與營盤的密切關係。在目前整理早期的資料中，大觀音亭的碑碣較多，未知是否與住持僧志誠有關。從碑銘中可見有七次大規模的修建，雖說均有碑記事，卻未特別凸顯建醮大典一事，是否與住持的宗教領導有關。²

日治時期政治形勢丕變，碑碣記事與醮事等一度中斷，其中關聯一寺一宮的，則有一通昭和二年（1927）的〈重興大觀音亭興濟宮碑記〉，此碑為趙雲石撰，管理人葉豆記及董事等人立石，趙氏其人為臺南耆宿，葉氏則為當時宮亭的管理人，亦兼管西華堂，與辛西淮、康春同等同為西華堂信徒總代，此堂齋友又與華成社的社員合作，證據即在另一通昭和二年的〈大觀音亭華成社碑記〉。緣於一寺一宮的祭祀活動，其立碑的捐款人多出於商號、信徒，可見從清領至日治期，已經由官兵轉移為民眾主導，此乃時代大勢之所趨。陳益源、柯榮三曾根據《臺灣日日新報》與成大的調查報告，試圖重建這段較為不明的歷史，展示兩間廟宇均曾歷經重修/重興，以及慶祝活動如何配合的事蹟始末。³大約從大正十四年（1925）至昭和二年曾經大規模整修，當時管理人葉豆記，董事陳鴻嶠等發起重修，其中宗教結社相互往來頗為密切，目前仍有事關華成社碑記的記載：「大觀音亭佛祖之社員辛西淮、葉豆記、康春同諸社員，建大功於西華堂。厥後西華堂諸齋友僉議：轉獻該地與觀音佛祖，每年作千秋

之祭祀費。而西華堂並華成社之社員，鳩集壹仟餘元，而康春亦出貳百元土工……」。年例的千秋聖誕既如此，然則按照古例：凡重修功畢例須建醮，若是未建，原因之一即是財務問題，按照民間慣例即可順延；另外一事則可能涉及利年（即東西向或南北向），但確切可知延期到昭和四年（1929）11月才舉行，當時事關「送天師」而喧騰一時，根據目前所整理的1930年2月1、2日的《臺南新報》，報導了由於與祀典武廟的醮期相近，但須與「開山神社」聯合，故時間延後始能配合，並明白表示「市內大觀音亭興濟宮落成建醮已自昨冬舉行」，因此對外說延期的原因是「想必屆時呈熱鬧」。可是，實則是日本當局想要民間配合「開山神社祭典之日」，因而延期了「送天師」日期。此一事件曾經連日報導，當時也有美國福斯電影新聞（Fox Movietone News）記者 Fric Magellan 拍攝影像的紀錄。⁴

戰後寺廟的活動逐漸恢復，此一情況碑碣中明顯可見，有些相關碑刻未立於雙壁前而收藏於倉庫，從民國五十四年（1965）到九十六年（2007），短短四十餘年間多達七通，數量超過之前兩、三百年，其中透露的重要訊息，就是「重修與建醮」間存在密切的關係。在臺灣的民間習俗中，齋醮大事作為一境的公共儀式，乃與地方道壇密不可分，慶成祈安建醮為地方大事，在三教中為道教人士的專業，儒、釋二教難以取代。在日治前既如此，戰後尤其明顯，其例證即有碑明記，重修與建醮存在著因果關係，關鍵在何時舉辦？由誰組織建醮事宜？此中關聯的歷史事件：一即二戰末期歷經盟軍轟炸後，1949年董事會決議重修，其後屢有修建之事，具載於民國五十四年〈大觀音亭大雄寶殿重建樂捐芳名錄〉，此後即依古例，建醮碑銘有三通：第一通為〈大觀音亭重修落成祈安建醮大法會樂捐芳名碑記〉（1971），後兩通則專門記載重修諸事，為〈大觀音亭重修緣起暨題碑記〉（1971）與〈大觀音亭重修事由碑記〉（1973）。這重修與建醮經常連結出現，碑記僅標明「大法會」，是因為大觀音亭主祀觀音，此三字表明菩薩/佛祖的身分。若稱「建醮」，則因戰後修復遵循古例，即

臺南道壇夙被稱為「府城派」，當地的寺廟既多，道壇也會因應所須，經時歷久形成府城特有的建醮風格，故凡重修重建後必須遵照古例。

陸續出現的新一批碑銘中，每次重複的文化模式就是「重修與建醮」，二者合為一體，但基於一寺與一宮的關係，傳統上由僧侶管理大觀音亭，連帶及於興濟宮，這種情況多少會影響戰後的建醮活動。其實一寺一宮在這段期間的進展快速，在於積極收回出租的土地，活動空間大為擴大；1984年官廳整修完成，成為全臺僅存的文化遺蹟。此外，其他軟硬體也陸續重修，翌年（1985）內政部指定其為第三級古蹟，獲得內政部、文建會的經費補助，按照古蹟工程的修復規格，修舊如舊以維護傳統，歷經2002到2005年前後三年時間，終於重現老廟的舊觀。這種情況亟需紀錄，將修復過程記之於碑，此次即委請成功大學的在地學者執筆，民國九十六年凡有兩通：其一著重表揚修復的成效，由何培夫教授執筆，以其編輯碑集的豐富經驗，撰寫〈大觀音亭興濟宮修復碑記〉；另一通則標為「府城石萬壽撰」，從專治臺灣史的歷史視角，既考述寺廟沿革，也彰顯這間老廟在臺灣開發史的意義，此通〈重修大觀音亭興濟宮碑記〉考述明確，代表當代學者參與撰碑的實際行動。此次即為第七屆大觀音亭興濟宮董事會，一仍前例由知識精英主導，並遵循古例隆重舉行建醮大典，名稱即「祀典興濟宮丁亥年慶成禳熒謝恩祈安七朝清醮」，此次標舉的「七朝醮」，規模既大，醮期亦長，認為如此方能符合國家級古蹟的規格，這次醮典始於2007年10月29日（農曆九月十九日）豎燈篙，而後既請神明鑒醮，也援例請天師、北帝（玄天上帝）及觀音佛祖，此一大醮型的七朝醮，從11月15日（農曆十月六日）到11月21日，前後七旦夕：先一日慶成祈安，第二日禳熒火醮，其後五晝夜舉行五朝醮儀，最後按照古例結以大普度；在11月26日（農曆十月十七日）謝燈篙，11月30日與12月1日（農曆十月二十一、二日）送鑒醮神回宮，而圓滿醮事則是選在12月9日（農曆十月三十日）「送天師」。醮典恪遵古例，配合修復古制，保存了傳統風格。

這次在醮功圓滿之後，即照古例留下一通碑刻，即董事侯明福所撰的〈祀典興濟宮丁亥年慶成謝恩祈安七朝清醮大典碑記〉，碑銘標明是2008梅月，其中具述醮事的舉辦原委，諸多大事悉數紀錄：諸如陳總統（水扁）親臨揭幕、張天師（源先）傳度授籙，此外又有府城特有的習俗「送天師」，描述其盛壯的陣容：「神轎藝陣綿亘數公里」；其中特別紀錄諸多有功者，從廟方執事到地方官長俱有，此一碑記具現當代人重視歷史文獻，仍借碑碣存史。古碑行文屬傳統的典雅筆法，今碑則參雜口語，各有所宜，可見古今碑銘各適其用。此外還有一種創舉，就是編輯「醮志」，即由攝影師陳丁林執編，兼具圖像與文字，撰成〈保愛生民一府城頂大道祀典興濟宮丁亥年慶成禳熒謝恩祈安七朝清醮〉（2008年12月），類似編行醮志的風氣正逐漸盛行中，既有眾多照片為證，也保存資料作為附錄，而紀錄的醮程事宜則繁簡不一，大多不及細節，而僅傾向保存資料。此次完成建醮大典後例有新碑一通：〈祀典興濟宮辛卯年恢復春秋二祭紀念碑記〉，表示肇因「朝代再易，甲午戰後歸屬日本凡五十載，官祀祭典或於期間隨之中輟」。當時感到祀典廟卻缺少春秋二祭，為了彌補此一缺憾，乃請專人指導，特別擇於「今歲欣逢中華民國建國百年契機」恢復此一傳統。在當前逐漸形成的新風氣下，既有傳統的碑銘記其始末，而醮志新制則方便備載細節，此一傳統老廟即由知識精英主導其事，故修復與建醮的兩件大事相續，而碑銘與醮志並存，與時俱進而順應當前的大勢所趨。⁵

三、道封下的保生大帝：碑銘所見的道教天醫部與廬部

從碑銘、匾聯配合方志所見，興濟宮主祀神的吳夾，其神格、神銜呈現層疊的印象：在興濟宮之名上另加「祀典」二字，在廟方執事的眼中有憑有據，而方志所載則有些弔詭，停留在大道公宮或吳

真人廟，而民眾崇祀則一律尊稱「保生大帝」。近來這間老廟屢有慶祝活動，乃關聯建廟360年紀念，歷史既久，古碑今刻是否攸關神格、聖諱？從廟方修復「官廳」的旨意可見，政府文化單位也認定其為文化資產，故加上「祀典」二字以示其地位，即期望與當地的另一「祀典武廟」並列。此一老廟即在府城舊區，夙為人文薈萃之地，清領時期古碑（簡稱「清碑」）僅有兩通（1797、1837），距離初建已間隔一段時間，這種情況到底透露了什麼訊息？學界在關注閩台地區保生大帝信仰時，其中盛行的刻板印象之一，就是僅認定南宋敕封的三個封號，並認為臺灣方志所載的一律如此，因未曾見到民間習見的「保生大帝」封號，故將其排除於明初官方敕封的祀典制之外。⁶而臺南民間則相反，除了習用大道公的尊稱外，反而罕見「吳真人/真君」之稱號，而一律通用「保生大帝」，興濟宮如此，其他宮廟皆然。這種情況雖然普遍，卻與學界的論斷有別，此一現象並非單純的史志問題，而攸關開發之初先民的認知，無論朝封、抑或道封，此事涉及儒、道二教的敕封問題，對於理解明清碑刻有其歷史意義。

在臺灣迎王祭典的「西港香」，王府內既迎請「代天巡狩」蒞境巡掃，也會安奉職司醫療之神「保生大帝」，二神俱臨的地方習俗，既顯示當地開發既早，也顯示了一個不容忽略的事實：當地為了保障生存處境，既會迎請王爺代巡送瘟逐疫，也會委請保生大帝保安生民。二者俱屬「道封」，若是忽略這種神祇的特性，就難以理解二神在臺南地區為何信仰特盛。溯源其道教神譜，其一屬於天醫部，另一則在瘟部，雖然分部/府有異，卻同樣攸關集體生存的安全問題。臺灣僻處海疆，清初以來朝廷政策雖一體通行，但在邊陲之地也就略有差別。當初移民遷移海外，初期生存處境並不容易，因而形成這一集體信仰，人類學、社會學著重於凝聚族群的社會功能，認為地緣神明具有構建社會認同的價值，此乃不爭的歷史事實。而宗教則偏重內在的義理，認為神祇即民之所信，其神格屬性既屬朝封，亦可道封，二者均能符合民眾所需。由此解讀這一老廟的古碑

今刻與匾聯，其中反映的問題有三個重點：其一官方禮部職掌敕封的朝封制之下，編修方志的行文習稱的廟名通稱「吳真人廟」，而碑刻既代表官民雙方的立場，其衍變過程中，為何維持原稱；其二既屬道教神仙，則其封神可歸屬於「道封制」下，朝廷默許即可，其間到底如何善巧運用？其三則是地方的知識精英或道士，面對民眾的集體需求，儒、道既有競爭亦需合作，才能因應官、民之間的不同立場，他們如何將神道視為文化資源？臺南老廟在經歷不同政權的統治後，其治理方式各有差別，這些遺存於碑刻、匾聯中的歷史遺跡，到底透露了什麼消息？

相較於朝封制下的祀典神，興濟宮崇奉的吳真人/保生大帝宋代以來就屬道封，尤其是明初洪武(1368–1398)改制以後，二者之間的敕封有別，祭祀方式也有不同。以臺南府城為例，傳統上號稱祀典廟的，既有祀典武廟，也有祀典天后宮，視為官廟的原因關鍵在敕封制。《安平縣雜記》曾經敘及此一制度，宣稱此縣官民的四季祀典禮按照清代的官祭分等：上祀設樂備物，中祀奉以太牢，群祀則祭以少牢；武聖關帝廟列為上祀，乃因清朝王室崇奉其武勇之德，而中祀天后宮的原因，有海神護疆、或與施琅平臺有關等；而興濟宮則是列在「群祀」之列，乃與府縣城隍廟、風神廟等同享群祀之祭。這種情況大異於明初禮部的洪武定制，吳真人廟並未列於祀典，其原因應與「真人、真君」之稱有關，既屬道教神仙，儒家議禮便可不封，在禮制中標榜的祀典理念，必須於禮經有據，而所有的仙佛一律不列祀典，就是對於道、佛二教有所排斥。在朝廷議禮雖說如此，但實際行動不必，儒家官僚的堅持偏向於「觀念」，行事則須審度形勢。何況佛、道二教的寺觀遍布天下，而神仙、佛菩薩又廣受民眾崇奉，儒家的理念並非貫徹事實。臺灣既僻在邊鄙，清廷勢必基於神道設教的需要，將祭祀之列略加調整、擴大，而不盡規撫明制。故群祀之中間及道教神仙，如呂祖就同列群祀，這種情況僅佔少數，卻迥異於明初禮部規範閩地的祀典情況。在歷史上興濟宮的

祭祀活動，緣於鄰近地區是營盤、公署等，因此官兵會前來奉祀，故並未因其屬於道封而有差別。故今人據此宣稱「祀典興濟宮」，既不違王朝禮制的官祀，也有道封制作為依據。

官民共同的認知既是如此，古碑所敘有所不及的，今人仍可於今碑彌補其缺，可見古碑今刻可以互補，期能彰顯信仰文化的價值。由此即可先以一通今碑為證，當時適逢中華民國建國百年的契機，「大觀音亭興濟宮第八屆董監事會」既特別刻立〈祀典興濟宮辛卯年恢復春秋二祭紀念碑記〉，其中所述即根據儒家禮典，呈現明顯的儒教化傾向，開首即揭示禮經文獻：一先援引《春秋左傳正義》云「國之大事，在祀與戎」；其次則為禮儀的根本《禮記·祭法》，強調祭祀的五原則：「夫聖人之制祀也，法施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之、能禦大災則祀之、能捍大患則祀之，非是族也，不在祀典。」先總述保生大帝濟弱扶傾、濟世度人等無數功行，再按照五原則予以定性：「禦災捍患，有功績於國，有恩澤於民而享祭祀。」為了彰顯儒家官員並肯定其功烈，引述學政臺灣府知府周懋琦題贈楹聯的小敍：「同光戊亥間有開山撫番之役，天降災瘥，竭誠祈禱，請疫不為厲，所謂功在意在民者，詳奏欽差撫部，飭地方官朔望拈香，春秋致祭，以答神庥，用申寅敬，順輿情焉。」先確定恢復春秋二祭的意義，從而表明具有「官廟」的廟格，因此得享此一殊榮。目前興濟宮的領導群，在諸多地方人士中仍以知識精英為主，類似情況促使其將神格儒教化，這種情況與明清士人無異。當時撰碑寫傳的這一趨勢，就即是歷史學界所謂的「儒化」現象。⁷但從此一例所見的，並非介於祀典與淫祀之間，而是游移於朝封與道封之間。

臺灣方志採用南宋敕封保生大帝的三個封號：慈濟、忠顯及英惠，周鍾瑄《諸羅縣志》還宣稱一句：「保生大帝之稱，則不知何所據矣！」外地學者如鄭振滿、⁸丁荷生⁹及范正義¹⁰等曾經質疑此一大帝封號，認為是偽造、杜撰的，本地學界亦然，如謝貴文等，¹¹代表歷史學界習用徵實的觀點。而民間則習慣尊稱「保生大帝」，甚至連「吳

真人」、「真君」的稱號也罕見，興濟宮如其他的保生大帝廟，同樣僅用大帝這個尊稱，此一情況既見諸匾額。根據林明德整理興濟宮的匾額，從清領到日治期（1683–1945）凡25方，清代既佔22方，其中官員、諸生約有15、16方，其他5、6方則為百姓所獻，較早的如康熙三十二年（1694）福建水師提督陳官元獻「保安民生」，道光十五年（1835）王得祿獻「保愛生民」，當時官銜題作「太子少保前任福建浙江水陸提督世襲二等子爵」，曾經因事沉寂一時，卻仍具有武官統領的身分；相較之下，同治十年（1871）的「保生大帝」匾額，則是當地的四位領袖「總董職員林安氏、黃怡育、陳秋芳、吳得貴」。這三個匾題，連同其他諸匾較多使用「保」字：保安民生、保愛生民、保赤長生、保國忠生或以能保我，此一「保」字可作二解，既有一般所知的保庇、保護意，細究其意則在「保生大帝」。其他也會使用「慈濟」古封，如宣慈壽世、普濟群生之類，猶存原有敕額的遺意，如此一官一民、一隱一顯，這些題匾的遣詞用字到底隱藏著什麼消息？吳夾是否有此封號，關鍵的轉變在南宋理宗嘉熙四年（1240），范正義認為是青礁、白礁的當地家族爭取朝廷賜額敕封，時間約在紹興年間（1131–1162）。此即《宋會要輯稿·禮二十》乾道二年（1166）所賜的廟額「慈濟」，加封則在南宋嘉定年間（1208–1224）、寶慶三年（1227）封康佑侯，端平二年（1235）封靈護侯；嘉熙三年（1239）封正祐公，均按禮制歸屬於祀典神。而封號的轉變在嘉熙四年初改為「沖應真人」，乃因「御史趙涯以神慈惠濟世，不貪袞飾之榮，上疏乞將公侯爵號改封真人」。趙氏在嘉熙三年曾出知泉州兼福建市舶，在當地任官一段時間，故得以知悉其修真事蹟，故調任御史後隨即上疏改封。¹²按照北宋的舊制，神宗元豐六年（1083）太常寺言博士王古議祀典神：「初封侯、次封公、次封王」；道教則另有說法：「神仙封號，初真人、次真君。」南宋一仍北宋舊制，紹興十一年（1141）太常寺卿陳桷奏議：「大觀三年（1109）三月二十三日詔，神祠封王、侯；真人、真君。」延續道教的神仙封號，均稱為真人、真君。明初洪武

定制後，禮部敕封制轉趨嚴格，卻也保留宋代舊封。故推測吳真人封號既列於仙、佛，在這次大變動中並未列於祀典，這就是其未載於《明實錄》的原因，致使歷史學界疑其偽造，神格也「介於祀典與淫祀之間」。¹³

此一質疑大抵為學者的徵實認知，民間採取的態度反而延續舊慣，就像興濟宮新碑顯示的，雖然有「儒教化」傾向，卻未放棄大帝之封。然而理解從「朝封」到「道封」之事，其中必有史實存在，並非「託為仙家」而重在修真的事實。即可旁證北宋元祐二年（1087）孫瑀所撰〈西宮檀越記〉，敘其先祖父（孫天錫）患河魚之疾，避居旗山居士庵，調養期間先後二人來訪，方士裴養真先到，接著「白礁有吳姓名悟真者，素以神醫名，聞（裴）養真妙契神靈秘旨，且深修煉之術，遂跋履渡江而致訪焉」。白礁吳卒（979–1036）既與孫家舊識，最近石奕龍實地採訪吳西宮，從廈門高林社區西村社孫氏後裔獲見《孫氏族譜·柳塘記》，從而解決了此一懸案。¹⁴柳塘譜記敘其先世及遷移經過，當時廈門望族的孫瑀為第十世祖，先大父孫天錫為八世祖，旗山養病的居士庵今稱虎仔山。天聖四年（1026），吳氏時年四十七，知悉方士裴養真游方至此，即渡江（鷺江）討教，裴道人悉以「神靈秘旨」、「修煉之術」相授。當時吳氏「素以神醫名」，其醫術既可治療孫天錫的痼疾，可見訪道不在醫術而是修煉，這一北宋期的「養真老子」既年高八十餘，所授的養真秘術顯然是秘傳。

從丹道史考察當時煉氣法，其時間約與北派張伯端（987–1082）相近，後者甚至還稍晚，可推論裴道人的修煉法歸屬鍾呂道派，一般文人罕有機會接觸，僅能將之習稱為「方士」。重要的是裴養真一見吳氏：「知為超世人，相得甚歡，悉以神秘授之。」推測其早就精於煉氣/炁，才會慕名一探其秘，這是渡江訪道的緣由。根據此一歷史脈絡論斷其特異的醫術，觀察碑銘所述的療法，可知其並非巫術，就像〈莊碑〉所述：「按病投藥，如矢破的；或吸氣噓水以飲病者，雖沈痼奇恠（怪）亦就痊愈（癒）。」這種醫術近於「禁術」，即禁

氣、呵氣的氣/炁功療法，早期史家視同越巫、閩巫的巫術，道教將其納入練氣體系，成為內、外氣交互為用的氣療。¹⁵故裴養真與吳本的相關行為，不宜沿用古代「醫巫並用」的觀念。兩宋時期吳氏既以醫術聞於民間，由此解讀〈楊碑〉所稱的「枕中、肘後之方」，乃以葛洪之術隱喻其醫術，表示精於本草醫學；而〈莊碑〉所記的「吸氣噓水」，則另外隱喻其禁術的內炁療法。若要正確詮釋吳氏的醫術，可稱為「道醫」而非是「儒醫」，尤非民間的巫者，故碑銘僅稱其為「神醫」。趙涯既在當地，夙聞其人其術，才會上疏確定其為修真之士，要求改封神仙封號真人、真君，此即兼具醫療與修練的真人本相，若非道醫則是神醫。乾隆年間李光地〈吳真人祠記〉只是基於理學的立場，並未理解其本相，既非「托於仙老之倫而以真人稱，而非世之怪神者比也」。亦非嘉慶年間黃化機《吳真人譜系紀略》強調的，不應「托為仙家黃白怪誕不經之論」、「自非方外者比」，此乃不知歷史上曾經存在「道封」，僅有自此切入方能契合其本真、本相。¹⁶

另一個關鍵的問題就是「保生大帝」之謎，黃家鼎曾經考述大帝的封號：「各家所載，紛如聚訟」，反映明、清官方掌控下的朝封實況，並未真正理解道封，乃從真人、真君諸封才能轉昇大帝，各家之說既紛紜不一，這種情況早到明萬曆三十年（1602）以前，學界曾經發現一通〈芝山慈濟宮記〉，元人丘葵撰於「延祐丙辰」（元仁宗三年，1316），碑記即云「始知其神其普祐帝君也」。¹⁷這條帝君的記載，吳幼雄認為這是過渡性封號，介於宋末封「普祐真君」與明初封「萬壽無極保生大帝」之間，乃從「真君」上陞「帝君」一級。有的學者並不贊成過渡說，范正義判斷普祐「真君」為訛變。¹⁸由於元代的國祚較短，歷史文獻不足徵，此一帝君封號才被懷疑為偽訛。未知明初除了禮部的朝封制，是否還有其他的途徑，在史料中時間較早、紀錄較詳的〈吳真人世修道果碑〉，明確記載受封的年代及封號：

國朝太祖洪武五年，封昊天御史；二十年，封醫靈真君。成祖永樂七年，封萬壽無極大帝；二十一年，封寶生大帝。仁宗洪

熙元年，封恩主「昊天金闕御史慈濟醫靈冲應孚惠普祐妙道真君無極保生大帝」。¹⁹

另一通〈敕封仁濟醫局江仙君碑記〉則晚至順治三年（1646），且以降乩之筆回敘前事：「萬曆壬寅年（三十年；1602）三月十五日，仁濟仙官江聞茲香信，呼魂攝箕筆紀吳真人世修道果。」²⁰明末清初晉江縣吳震交所記的降箕敘述：「（孝宗）乾道二年（1166）封為仁濟醫局仙官」，其中透露的就是仁濟醫局的仙官職稱，乃隸屬於道教的天醫部，當時保生大帝信仰既與天醫有關；此一碑記呼應〈世修道果碑〉，即在洪武二年（1369）曾經分身於南安豐州應魁慈濟宮，其後一度沉寂，直到神宗萬曆二十六年（1598）又有武榮弟子降筆。

結合兩通碑文即可發現：一即時間早到洪武初（二年、五年），既有地方民眾信仰的慈濟宮，重在發揮靈醫之惠。關鍵的封號在修道證果後，表明「昊天御史」與「醫靈真君」，鄭振滿認為封號「並不符合當時的禮制」；²¹即非屬禮部的敕封制，但這也可能是道教的封神制。禮部雖不列入仙佛，卻未影響龍虎山嗣漢天師與大明王朝的關係，朝廷默許其保存古來道封制，如果將「保生大帝」之號繫年於成祖永樂年間（1403–1424），且連續兩次陞級均屬於「大帝」一級，即由「萬壽無極大帝」陞為「寶（保）生大帝」之稱。學界矚目的仁宗洪熙元年（1425）封號，仁宗在位期間雖則不長，卻對祭祀制多有建樹，此一時期的累封之號約達30字，鄭氏認為崇尚程度無以復加，「令人難以置信」。²²此時與大帝封號僅隔二年，為何要特別標記累封的全銜？可以對照相距十年的萬曆四十年（1612）何喬遠《閩書》所記的完整封號及相關事跡：「恩主昊天醫靈妙惠真君萬壽無極保生大帝，仍賜龍袍一襲。」²³兩處錄存的封號相近，《閩書》流通既廣影響亦大，乃民眾普遍獲知「保生大帝」封號的來源，卻引起學者質疑其真實性。這個累封事跡歷史學界通常認為是集大成敘述，並根據事蹟質疑其封號。但在紛紜敘述封號與故事的背後，亟需關注其中透露的時代消息。

洪武初年先有李善長領導的胥吏集團，在「二年新制」中對道教神仙延續舊制，濱島敦俊稱為「習慣派」；但洪武三年（1370）改制，禮部多為浙東金華學派如陶安、錢用壬、崔亮等，認為敕封應以先秦禮制為準，對民間祠祀轉趨嚴格，故被稱為「觀念派」。²⁴當時在朝議中屢有爭辯，《大明會典》卷92〈有司祀典上〉記載：「舊典雜列各處山川古神、古今聖賢忠臣烈士，能禦大灾、能捍大患、以勞定國、以死勤事，或奉特敕建廟賜額，或沿前代降敕護持者，皆著祀典，秩在有司。」明初儒臣堅持儒家的祀典制，就像張九功認為除了朝廷常祭，外如釋、道神系均應該嚴苛以對；禮部尚書周洪謨也以為：「大帝、天尊、真君、帝君諸神，稽諸祀典並無所據，俱當罷免。」²⁵但實際付諸實施則大有彈性，其中舉例的大帝、帝君與天尊、真君並列，認為道教神系乃屬無據而需罷免。其議禮有如此者，但釋、道諸神及其寺觀既遍天下，當時寺院、道觀沿用舊制，並非將儒臣之議既付諸行動，而宜由釋、道二教自行處置。由此觀察吳真人的祠祀變化，不宜完全根據官方的史料，范正義曾整理福建列入官方祀典的14座祠廟，其中並未包括吳真人祠，因而認定「從未敕封」且「介於祀典與淫祀之間」；²⁶鄭振滿則試圖溯源「保生大帝」之號，且聯繫的是趙宋王朝推尊聖祖的「保生天尊」。²⁷面對這些聚訟紛紜的封號問題，學者雖說意識到「道教模式的封號」，但到底有能力完全掌控的是誰？從「朝封制」入手的結論既是如此，是否也應考慮「道封制」的存在事實，才可能解決疑問此一難題。

民間道士或地方文人與「保生大帝」神銜的關係，到底是仿造抑或偽造？為了佐證此一聖號的形成，並將道封時間置於萬曆三十年以前，其實已經到了明中葉以後；若是道士使用擢神制，則有三種可能的情況：一是閩南道士親赴龍虎山請求天師府代為封神；其次是化士到當地擢神，乃例行之事或應青礁、白礁之請，即由化士「代香遠叩」請求祖天師證盟，即屬於間接陞奏、授予經籙；其三才可能是道士仿造或偽造，地方道士亦可參用《天壇玉格》與《女青天律》，

仿受籙制而造出大帝之封。龍虎山正一祖庭本就擁有受籙權，既能封人亦可封神，明代之前既已如此，明初禮部雖說執掌朝封制，亦無法改變此一特權。吳真人既未列於新的祀典，青礁、白礁兩地人士勢必迫於形勢，從中擇一，不論親自前往或代香遠叩，陞奏後即按照舊例焚化奏章，故兩個祖宮未聞遺留受籙的史料，也就難以證明其事。在這種情況下只能比對道教的擢神制，從側面判斷其可能性。

關鍵為所據的《天壇玉格》，早期既有《道法會元》卷250收錄的《太上天壇玉格》，推測時間約在元末明初，且與清微派劉淵然一系有關。此後則有地方道壇遺存的抄本，如洪武二十三年（1390）湖北南昌本，譚清高遺留的《天壇玉格品式五祖七真道派全套》，根據序與牒文推測仍屬清微派，其中含括《正一天壇玉格》。²⁸兩本確定為明初的版本，早於清初順治（1644–1661）的施道淵刊本，故可用以輔證。²⁹其中的品式可以對照保生大帝的封號，時間約從明初直到中葉。《女青天律》亦收錄於《道法會元》卷251、252，此本歷經重編，可證天師府曾經收編並傳授給地方道壇。此一《天律》賦予地方道士法官的身份，在地方可為正神請求賜封。此一奏請封神的例證凡有多種，既有《歷代天師世家》的記載，也遺存於地方道壇的寫本，如江西安鄉雷翠銘收錄三聖公王籙式寫本；另外遺存的實例則有紐約大都會博物館所藏的「賢侯（李忠）受籙圖」。可見化士與道士相互配合，有權接受地方祠廟之託，代香遠叩龍虎山祖天師以求陞奏；福建泉州、海澄的地方道壇隣近江西，理應知道擢神錄之事，就可請張天師大真人代求旌封。目前雖則欠缺受籙的直接證據，僅能根據《天壇玉格》佐證其品秩職銜，從九至十套品秩對照碑記的封號，尤其據傳為洪武五年封的「昊天金闕御史」，此一封號厥為關鍵。

對照諸本可知《玉格》凡有天樞院九品、北極驅邪院、神霄品，其中正、從四品的品秩標明「九天金闕御史知某事」。這種品秩在四品以下均冠以「金闕」諸字，清初施道淵的《天壇玉格》本亦可返

證：天樞院品秩正四品，正一品「九天金闕左/右丞相」；驅邪品正四品「九天金闕御史九天採訪使知某事」，神霄品正四品「九天金闕御史」。比較碑記所謂的「昊天（金闕）御史」，僅昊天或九天的一字之別。宋代既敕封吳真人、真君諸號，元代可能也有帝君之封，此一說法不一定為偽造；至於明代因應禮部敕封制之變，乃轉而求諸道教內的「道封」以便陞授，其全銜首句冠以「金闕御史」，在擢神位階上就是正、從四品。學界所說的民間所造，與其視為「偽造」，不如說是根據「道封制」，請張天師代為陞授，至多只能說是據此「仿造」。故「保生大帝」的封號，不管三種的任一方式，均不應以《明實錄》未載，即遽疑民間道士或低級文人所偽造。明清以來，民間通用這一尊稱，其時間既久，信仰亦堅定，所具有的宗教威信，不宜收入儒家史官的正史。興濟宮既一向尊稱「保生大帝」，在清代仍得列入「群祀」，因而民眾號稱「祀典」，即可證知識精英仍相信朝封制，其實「道封制」也獲得朝廷的認可。故從碑刻與匾聯的互證，匾額所見的：保愛生民、保赤長生或保國忠生，既寓含「保生」之意，即可知清代官員順應民情，不像方志但循舊例。如此內外旁證的材料俱在，即可詮釋道封制在民間的信仰效應。

如何進一步確定大帝的神格，標準就在天醫與醫神之間，這可從陪祀神中特多醫官得到佐證：黃醫官、仁濟（江）仙官等，都歸屬道教的天醫院，其天醫籤既可救濟亡魂，也可作為佩身寶籤。《天壇玉格》既列「天醫院」，地方道壇也獲授「歷代神效天醫寶籤」，請籤即「填天醫籤訣秘」，在籤中明列的十三代醫王：從伏羲、神農、軒轅到皇甫士、扁鵲、華陀、孫思邈，以及張虛靖、王叔和、張仲景等，均列名於「歷代聖師功效護身天醫寶籤」，然則大帝是否有機會得列其後，但至少陞授金闕御史的大帝之封，其職位介於醫神與天醫之間，在福建的地方醫神群中，既具有統領的位階，從而同享一方香火。從真人到大帝封號之秘，反映福建一地的集體需求，早期的碑記僅記載其醫療個人，唯成神之後具有公眾性，在泉州既有醫

治瘟疫之事，反映明清社會治瘟的集體需求漸多。從後來所刊的《辟禳神劑》既有辟瘟方，可證從神醫而天醫，才是道醫的真正變相，其醫療神話轉而治瘟，也就擴大成為解瘟之神。在閩臺有代巡的王爺，平常則仰賴保生大帝，其信仰既盛、建廟亦多，反映當時瘟疫肆虐，尤其大航海時代帶來的外來流行病——在亞洲地區傳染最廣的就是鼠疫腺性菌 (bubonic)，尤其是亞洲型霍亂 (cholera asiatica) 在 19 世紀世界大流行，在福建、臺灣廣泛傳染：亞洲型霍亂既是「自棹趕風來」，在中國的傳播長達 31 年，僅次於印度的 36 年，³⁰ 其時間契合宮廟興建的盛況。明清時期保生大帝的信仰始於府城及其鄰近地區，如倒風內海與台江內海、後者的十六寮分香盛極一時，其封號所強調的「保生」二字，正反映了民眾的集體需求，故合醫神、醫王及天醫於一，由此或可解開崇奉大帝封號之謎/秘。

四、重修與建醮：道教土部/土府記事兼記功的碑刻

從碑刻、匾聯理解民間寺廟與道教的關係，慶成醮儀厥為其中典型，但此一情況僅屬地區性的文化現象，抑或代表道教作為民族宗教，在漢人社會的扎根既深，在三教的競合關係中，儒、釋二教一直難以取代，到底原因何在？在古今碑刻的文化傳統中，正如「金石文」一詞所示，凡鏤之於金、刻之於石，就像金石一般，誠如結語習言的「永寶」或「永寶用」，其材料既可永寶，其事蹟亦可永傳。帝制王朝特別重視祭典，既有儒家強調的「人文化成」思想，也有道教偏重的「神道設教」，故可以融合人文與神道於一，其教化始得兩全，合二者而成為漢人社會的文化全像。早在先秦古籍《左傳》、《國語》等，既深明「國之大事，唯在祀與戎」，此一國者，大則泱泱大國，微則是一地、合境，公共標誌就是地方公廟。若說建醮大典為一地大事，形諸碑碣較諸匾聯，其文字記述既較詳盡，其中隱含的

消息亦多，乃是了解地方文化生態的絕佳材料。主要在其中蘊藏著衝突與妥協，歷史沿革碑常見記事性質者較多，而專記醮典大事的則較少，卻是屬於專用的碑碣，在表面的記功性質下，其文體效應兼顧記事碑與醮功碑。從府城之例可見，任一醮典碑都會回應重修／興事，故重修為因，建醮為果，二者相互呼應，此即碑銘的正例。都市與村鄉之例俱有，其中清晰可見的事實，就是記事碑與醮功碑合一，在該一階段具有「里程碑」的界碑效應。

從碑刻觀看民眾與道教的關係，即具現於從重修到建醮的復原過程中，這些碑碣標題即表現於儀式實踐，其中蘊含豐富的文化底蘊。由此可理解營造與土地秩序息息相關，在古今碑刻碑銘所見，從破壞到恢復的重建過程中，此一土地觀就是自然生態觀，存在於道家哲理中，《老子》既有「道法自然」之意，而《莊子·應帝王》也有渾沌寓言。道教既為民族宗教，即傳承此一本土的神道觀，相較於西方宗教學的理論，諸如「聖與俗」或「永遠的回歸」（御手洗勝譯為「永劫回歸」），這些宗教宇宙觀迄今猶存於謝土儀中，就是道教體現的漢文化，這種宗教經驗即是「回歸渾沌」，既保存了古老的道家神話，也適時吸納漢代諸子之說，如王充《論衡·解除篇》的「解土」術，後來道教吸收於上章法中，其典型即如《赤松子章曆·言功安宅章》，此一「謝土」之稱沿用至今；另一個較近的傳統則是宋元時期的兩部小經：一為《元始天尊說太上安鎮九壘龍神妙經》，即將其納入九壘體系下；另一為《太上老君說補謝八陽經》，同樣也將土地龍神列於九壘下，屬於土地信仰的核心理念。宋元時期賦予新的義理後，至今猶存於地方道壇，在謝土儀中此一經典雖是小經，卻像十二部的本文類，重在重新賦予神道的新意涵，此一「神煞並存」說自古迄今從未被淘汰，所遵循的就是「遍請」原則：恪遵古例、毋使遺漏，其繁瑣細碎有如下例：

觸犯天煞地煞、年煞月煞、日煞時煞、四方諸煞、五方地祇、青龍白虎朱雀玄武、將軍太歲、黃旛豹尾、十二時神、六甲禁

忌、土公土母、土府伏龍，一切惡煞。宜轉此經禳謝，所犯神煞皆隱藏，遠送四方，各鎮方隅，不敢為害。

臺南道壇在早期既有慶成醮儀，在《安平縣雜記》中既簡記其略：「建三天大醮者，一天火醮，一天慶成，一天祈安。五天、七天大醮者，或多一水醮。醮事既罷之明日，作一小醮名曰醮仔。凡作醮必普度，一切豬羊牲醴、酒席、菓品、米糕、鑽肉山之類，均極豐盛。董其事者，有主事、主醮、主壇、主普（即四大柱）；三官首、天師首、聖帝首、祈安首、慶成首、信士首等各名目（即醮首），按其捐緣之多寡分次第焉。普度諸物，公設一份，餘均董事各家自己出金備辦，羅列廟前，以物少者為恥。建醮之前數天，必請天師（天師張姓，相傳漢之張道陵）；建醮之後數天，必送天師（緣金多者糊一壇請泥天師而已）。」³¹這一較長的醮典記事，即類同民俗但記梗概，而所記錄的方式則與當今大體一致，臺南市「府城派」與地方廟配合良好，至今仍特別重視「送天師」科儀，相較於此，臺南縣境曾文溪以北的，如北門地區則是「溪北派」。³²這種道教與民俗幾已不分的現象，顯示其融入社會生活的一斑。³³至於內壇所行的複雜科儀，在儀式實踐中存有古例，其中義理仍傳承福建道法：一為北、中部所行但僅一科的《靈寶正一安龍奠土科儀》，至於臺南，依據受籙仍宣稱「天師門下」，其性質則屬南部靈寶派，所行科事較有彈性，大小俱有，即以穎川道場陳榮盛道長所列的為例。³⁴大者即為獨立的一天科事，其中重要的科事則保存義理：凡有《靈寶慶土啟聖開經科》、《靈寶慶土告符五土神燈科》及《靈寶慶土酌獻科》等，配合其他的醮科就形成「複合儀禮」，由於吸納多方而屢次擴大規模，成為南部型及中北部新竹一帶的慶成醮典型。³⁵

從道教與民俗融而不分的社會現象，顯示道壇在地方民眾具有文化認同，其鬼神觀、宇宙觀相互一致，支持謝土儀與慶成醮合而為一，在渾然一體的複合儀式中，外似民俗但實為道教。從文化認知而言則內外如一，道士作為儀式專家，既擁有專業的道法知識，

乃屬 *emic* 認知；而醮主人等乃至信眾參與者，則屬 *etic* 認知，即遵行其儀而不必通曉其義，卻無妨共同完成一境大事。早期廟方但錄存其儀程，如有名的南鯤鯓代天府建醮，吳永樞曾記載溪北派金登富的科事表，先列萬善堂的慶成謝土科儀表，其六即是「奠安土府」；而後再列五天/朝科儀，第一天科儀之十五即是「奠安土府、插柳招祥」、第二天之十三則為「敕水禁壇(宿啟)」。³⁶另一位陳丁林紀錄的興濟宮醮典，則屬府城派陳榮盛的科事表，雖有派別之分，實則並無大異。晚近道教學界參與觀察的道壇行事，即探究道教的經典知識，溯其源亦沿其流，確定其行科演法均有所據。縱使地方習慣分作「府城派」與「溪北派」，但從閩南移居到臺南一帶，而後在當地融合而成的，從此形成地區性的文化傳統。兩派的演法方式容或小異，教義基本則同，其唱念既豐富也優雅，並實踐於腳步手路中：即所謂「步罡踏斗、依科行儀」。因此亟需補充經典、科儀的內部資料，方能呈現醮儀的大本大源。從道教觀點理解謝土、建醮，既有抄本科書作為依據，也可對照經典文本與歷史文獻，證明田野調查所見的為珍貴的文化遺存，在經典與儀式的互證下，即可重構既古又新的儀式傳統，補益碑刻精簡敘述之缺。³⁷

從地方公廟的碑刻切入儀式結構，其中蘊含的義理仍為核心所在，方便解釋碑銘下潛藏的訊息，焦點就在恢復土地秩序，一旦破壞亟需恢復，即先回歸渾沌而後重創新世紀。此一宗教的神話原型即按照「複合」原理構成，這種複合型的儀式結構，可按經典出世的先後，從四大母題觀察其如何合為一體：首先是最早出現的「謝土科」，脫胎於前道教期的解土術，原屬方術，而後被吸收於上章法中，形成慶成儀的基礎，至今仍重在驅煞，即土地神煞並存的泛煞；其次則是「安/收五方真文」科，屬古靈寶經的安鎮儀式，在臺灣則為臺南地區所獨有，路竹以南未見此一科事；其三為「分燈捲簾鳴金戛玉」科，大約始用於宋元時期，乃合數小科成為一個繁複的科事，重複演行宇宙的更新，從渾沌到創世的重建圖式，乃是慶成

醮的核心所在；其四則廣泛吸納宋元時期的一些道法，演法重點在收斬命魔天尊，既是行科也是戲劇，故夙為藝術學界所重視，視為儀式戲劇的典型。從「複合」原理觀察醮儀全象，而未採用融合/融攝主義，即根據漢語詞學的構詞原理，即將任一科事視同單一個漢字，構詞即是因應所須，根據正、偏關係方便複合，構成一個獨立具足的語意鏈。依據同一原理觀察慶成醮儀，其中包含數個小科，融鑄為完整的新意。在臺南例雖分府城、溪北兩派，晚近相互交流的結果，是經典與儀式大體一致，道樂、儀節也有合流的現象，致使派別泯滅不分，同樣倍受地方人士的信任。

在宋元道教整備的神譜中，既出現明確的土部/土府，首先將謝土原理融入體系內，主要保存宋元小經的經德：動土起造象徵宇宙初開，一旦落成則須復原：「鴻黃肇判，鰲梗始分，中處人倫，旁分品類」（《五土神燈科》）。在渾沌神話中的說法，即鴻蒙初開、大地始立而人居其中，三才既備，人始有生存的需求，故宜居成為首要之事。並結合堪輿學說，強調山河之脈始於崑崙龍脈：「（土皇君）宮府三十六，綱維統萬神，金石相纏固，機會總崑崙」（《太上安鎮九壘龍神妙經》）。此一龍脈即象示千脈萬山，不得有破壞山龍穴位之虞。但既經堪輿而後起造興工，其間必有觸犯：「世人起造新祠宅舍，動土興工，恐驚動龍神，鳴喚鬼神，地陷土裂」（《安宅八陽經》）。故起造新祠宅舍既不得已，凡觸犯龍神、鬼神則必求解謝；「謝」字既為謝罪，亦為感謝，其中的儀式實踐仍蘊含「首過」之意，將道教教義施用其中。謝土儀傳承的是宜居觀念，基於陰陽學說表明「神煞並存」，土地作為宇宙一體，至今仍然遺存此一文化象徵。當代人與現代建築的關係，雖然比古人複雜，但「宜居」仍然是基本的心理需求，私家居住的房宅空間，仍須擇日選時、過火淨化，何況地方公廟攸關聚落共同體，相較之下，保守性較強而古例未滅，押煞之說也迄今猶在。

在奠祀土府中複合〈慶土告府五土神燈〉與〈謝土酌獻〉二科，神燈科即懺謝五方土府諸神，即懺悔有所觸犯，並告下符命、安鎮五方，即在五個方位焚化符令，以示安鎮；在酌獻土府諸神後，祈求土府滅災、家門吉祥，並在插柳招祥時，在五方祝念安土地神咒。此時的儀式動作傳承古例，既以草蓆分別摔打五方，祭送五方煞；其後則分持紙紮的青龍白虎，既象示安鎮龍神，也押虎煞送出遠方，此即「神煞並存」，典型在安（善）神送（惡）煞，而後象示神尊所宜居的殿堂。其次即安、收五方真文，該儀式始於靈寶派，安五方真文時即以五副紙作神牌，分別上書「請師安鎮東方真文」等，先安於壇上而後舉行安奉儀式；醮功將畢，再依序收回五方真文，有放有收前後有序，此一珍貴的文化遺存即是古例。高功重整冠履後進入壇場，出官入戶具職請神，而後先念口白，敘述宇宙開闢之理：「三炁凝精，混沌未判，二儀賦象，清濁爰分，道既列於真靈，範總圍於造化。」高功與道眾一起繞壇，巡禮十方天尊，副講念〈懺悔文〉，表示「遵奉典彝，許容懺悔」，祈求赦除前世今生之罪，而後有一段較長的念白，完整演述了五方真文之意：「三炁乍凝，上結始青之位；二儀纔判，初分太極之形，玉音未宣，天文莫正，偶流三境之炁，乃成八會之音，凝結太虛之中，氤氳交錯；輪迴紫霄之上，感格浮沈，非烟非塵，非霞非炁，字方萬丈，韻振八音，實三炁之精靈，乃五行之華秀，玉宸大道，布流盼以真空；天皇皇人，奉聖宣而模寫，迴環曲節，混合恢奇，或名真文、或名無象，上天所寶，非世所聞，秘雲錦之囊，刻紫金之簡，因分五老，斯鎮萬邦。是故天列五星，地行五嶽，候正五運，人受五常，皆由五帝之瓊文，稟此五行之秀炁，可以保國寧家、輔正除邪，可以請福延生，解冤釋結，真功飄渺，聖德恢崇。」扼要追敘五方真文的原始，天文示現，將無象形諸文字符號，以求五嶽安鎮、大地均衡。象示創造文字即渾沌開化之始，從此開顯文明、創造文化，此五常之運乃無為而無不為之道。

宇宙更新以燈光作為象徵，點燃新火表示以新換舊，此科如宋元時期寧全真授、王契真纂《靈寶大法》卷40的〈化境章〉、〈請光章〉、〈啟陰召陽章〉等一樣，當時的敘述較為簡要，而靈寶派所用的《分燈科》則較為明確：在儀桌/洞案前掛一「闕」字簾，舉行〈捲簾科〉即立玄壇而演行化境章。開始是舊火換新火，始於燃燈的取太陽大法：「取午時，先以陽燧火，候日南宮方照華陽，念太陽輝神咒。」古人以陽燧照日取火，今則在南方丙丁位取火以示天光，即〈請光章〉所說的「三光（日月星）之慧光」，而非「凡火之光」，即以新火象徵天光之意。次即〈分燈科〉先在壇外點燃新火，在八卦筭的覆/護下進入壇內，先重新點燃熄滅的燭火，頓時之間燈光輝耀壇場，即經文所說「天光下濟」。關鍵在三進宮，即三次恭入三清宮燃燈，第一聲念「燈至玉清公前」，進入玉清宮元始天尊聖像前燃燈，先後三進的涵意遺存於三段口白中：在玉清公前先念：「初生乎一，一者炁始也」，上清公前為「道生一炁，一生乎二，二者炁之次也」，太清公前則是「一生二、二生三，三者炁之列也」。以數字演示宇宙的創生，象徵先天炁具有創生的力量。其次為〈捲簾科〉，宋元道教〈化境章〉所簡敘「然後捲簾奏謁，開壇行事」，〈捲簾科〉的義理始於高功念白：「元始開化，妙炁成文，分判二儀，主張萬範；玉音攝炁，而三境開明；靈風聚烟，而房風揚蓋。」隨即陞壇宣奏，伏冀通傳，三次捻香，眾唱三次：珠簾捲起一分、二分、三分，分別結以「珠簾捲起一分、二分、三分已完」，在簾幕前高唱後，即分三次捲起「闕」字簾，方能謁見三清之象，由此建構宇宙初開的創生神話，始唱「元始開圖，太玄爭靈；虛極無象，一炁流行；化生二景，五緯凝精；混合自然，坦途結纓；總真布炁，煥耀九清；災持廓奕，七炁齊并。」在《奉道科戒營始》中強調「太上無形無象」，又仿古帝王肖像繪示天尊，高懸元始天尊真容象示「元始開圖」，其他上清、太清亦如此，象徵大道生成森羅萬象：「真陽開化，梵炁流通；金闕在上，玉府居東；鬱結五文，萬聖攸宗；恭稽學行，標紀真功；與神俱契，與道

合真。」其作用云：「太清太乙，陰陽包和；出生入死，攝有召無；鬼神莫測，變化翼化；元始混結，玄之又玄；上干有始，下動太淵。」故金闕、玉府及萬聖即將古昊天上帝道教化，其他諸御如玉皇上帝與紫微大帝，則分別統領萬神、萬星及萬物。故莊廟落成之際，道教引領合境之人尊崇諸聖，模擬宇宙創新的世界圖式。

宇宙即身體，因應天地之數而賦予天音，此即〈鳴金戛玉科〉，王契真在〈啟陰召陽章〉引其師（寧全真）之說：「夫金鐘玉磬之法，所以召集自身之中陰陽二神，和合天地，驅逐厭穢，召集真靈，啟格十方，通幽達明，追攝魂鬼，洞集息度，無致妄耗，有二神以主之。故開壇之初必鳴鐘磬、焚符以召集之，交鳴者乃互出合而為一，所以鍊陰成陽，秉志純誠，無妄想無亂志，則可招靈，今人之祭金鐘玉磬，亦不遠哉」。後附辟非與禁壇二大將軍符至今猶存，在此一科事中以鐘磬交鳴象示陰陽交泰，行科之始先啟白「金鐘互奏、玉磬交鳴」，而後宣讀〈辟非牒文〉，之後先振金鐘二十四聲，再振本命一聲，而後唱念〈召陽神咒〉：「元始恢漠，九霞應空；丹靈顯著，五緯交通；真陽激徹，韻合玄宮；元始徘徊，群仙敬從；萬炁齊仙，隱微降衷；通生自然，與道合真。」再宣讀〈禁壇牒文〉，完週後先振玉磬二十九聲，再振本命一聲，唱念〈召陰神咒〉：「高上太虛，瓊宮紫房；玄壇制炁，玉磬琳琅；陰生梵唱，流演元綱；慶雲生門，（首或）滅邪祟，克成高仙；永處福鄉，與道合真。」宣讀〈含陰牒文〉後，鐘磬交鳴各三十六聲；宣讀〈昌陽牒文〉後，再振金鐘九聲、戛玉磬六聲，將宇宙生成象示於聲音之道。高功最後的念白，總結了土地開化的意涵，此即道教神統譜「土部」呼應三十六天而稱三十六壘，一廟之創，關聯土地的創化與利用，故總結其意：「混茫始判，三天殊形，澄清于九億萬重，凝滯於三十六壘，音通象化，韻遍無方，流入極深沈之端，通五行造化之表；龍旛雲聚，振寶海之邪蹤；虎伏風平，明人天之真識；辟非之效，禁壇之功，莫盡讚揚，故先遵奉。」到此已經完整表演從體到用的宇宙圖式。

道教在禁壇儀中另外採取變現法，南北各派各有其法，臺南例的斬命魔見於「敕水禁壇科」，不同於正一派的「文開啟、武禁壇」，而是採用〈宿啟玄壇科儀〉，即合敕水禁壇與宿啟玄壇於一，古來即於夜間舉行，留用光、蔣叔輿《無上黃籙大齋立成儀》卷16科儀門〈古法宿啟建齋儀〉、金允中《靈寶大法》卷16〈請光〉，高功「先明一燈於玉清前」，而後道眾「通遍點壇席燈燭」，再接「金鐘玉磬儀」，二者連續在正齋前夜舉行。臺南例也是如此，即仗神水噀水蕩穢，醮官先過火爐潔淨；此時插入小戲「斬命魔」，將武齋的戲劇儀式化，一為高功變為中央太乙君，另一命魔天尊則是一道眾佩戴面具，自艮方竄出欲搶奪醮果，高功即持劍相搏，並予驅逐，最終斬除並押鎮於艮方。接下即是五方結界，始於東方蒼龍，請青帝青龍君降臨，唱白「為吾行雲布炁，搜捕邪精，驅除鬼祟」；依次為南方朱雀、請赤帝赤龍君；西方白虎、請白帝白龍君；北方玄武、請黑帝黑龍君；中央則是黃帝黃龍君，又分至上方、下方結界，即以洞中太乙尊按八卦各宮分別結界，「直到艮宮封鬼門」，即將命魔攝穢天尊奉祀於米斗中，以示鎮押於此。

在慶成醮期可以運用「常與非常」理論，以期取代西方宗教學常用的「聖與俗」，方便從日常生活進入非常，始於封山禁水：非日常期間象徵渾沌之象，暫停所有的打拚，一律禁漁、禁獵及禁曝衣物，集體從身齋到心齋，齋戒身心內外如一，方能進入身心齋潔狀態，凡此均有賴於神道的有力支持，才能超越日常生活的生產工作，達成身心聖潔，宜於禮敬仙聖的狀態，即將道家的渾沌思想付諸行動。象徵之一即借燈篙起迄，召告時間空間的非常化，始於豎立燈篙竹，上掛天燈、七星燈及召孤魂燈，並有天布、地布，即可知天燈象天中，七星燈則象七星，星不動而轉斗柄，天地布則在白天象徵日夜，這些實踐了原始神話，中土曾以建木為象徵，今人則使用直木、竹篙作為天梯，以象徵上下天地之間。一旦點燃即幽明均召/請、冥陽兩利，這是從日常進入非常的文化象徵，為民族思維

的文化結構；對比西方社會的「聖與俗」理論均可由俗入聖，可見東西之人同理同處，在漢人社會獲得神道的支持，形成異質性時間與空間，也是臺灣社會保存良好的文化遺產。

同一情況也支持從非常返常，即從神聖返回凡俗，儀式性轉換則援用儒家的牲全之祭，開齋即象返常之始，將血食的少牢之禮：全豬、全羊、全鷄，按照吉禮美號為剛鬣、柔毛、翰音，供獻「生而全」的諸物，敬獻於至尊以示崇德報恩之意，此舉既複合儒家禮儀與道教科儀，亦即從俗，始於祭拜天公，而後依序告謝，先有犒軍之祭慰勞兵將，區別於一般祭拜的五營兵馬，其稱為「五方軍」即天兵天將，隨仙聖俱下，每日祭於燈篙下，至末日則擴大為舉行犒軍之儀，以酬謝衛護多日之勞。最後則在普度場上普度孤幽，相較於年例性的慶讚中元，建醮必有的普度大典，其規模遠逾尋常，地域亦常因跨區而需分場。在臺南一帶不分城鄉，祭祀活動頗為盛大，外供的壇筵既有牲全之祭，也有看牲之奇。返常之前形成「一國之人皆若狂」的狂歡氣氛，如同嘉年華會的盛況，一境之人按照張弛有序的原則，將建醮大典作為共同記憶。故從古碑的精簡記事到醮志的詳記始末，即可證「從重修到建醮」的碑碣主體，此一土地秩序的破壞與復原，在儀式中不斷地重演，形成本土的「永劫回歸」。

五、結語

臺南作為文化古都而以文化立都，不論合境或聯境俱不脫離老廟新宮，始創開始不斷經歷重建/重修，既是合宮的大事，亦屬合境祀的大事，本文僅以興濟宮作為例證以概其他，即可證明寺廟具有不可替代的社會功能，綜合體現了其文化底蘊。這種多功能文化機制的存在，既可從社會面觀察，認為其將非日常性的慶成醮典，重複整合成一境的社會群體，在反覆重建中不斷地分分合合，重新捏

塑為一個整體，故醮典具有捏合效應的社會功能，任何基層社會的大小群體，從基礎的家族到衍生擴大的組織結社，均須借儀式與神話才能達到聚合作用。而從神道/宗教面切入，即可洞察其中蘊含的義理，奠基於強而有力的宇宙觀、鬼神觀，其可證驗或不可證驗性，始終支持基層社會的存在價值。目的就是反覆地回歸渾沌，致使群體得以更新，重新置身於聖潔狀態中，既事神亦應人。這種似隱又顯的文化機制，讓道教在三教中脫穎而出，在民族共同的世界圖式，以神道作為載體，方能彌補人道的不足，凡合境之人在醮典期間放下日常生活中的恩怨，借由非常而後回復/回歸日常，此即道教活用的民族思維：「常與非常」，並以此支撐一境的聚落共同體。

從物質文化觀察一碑一匾之微，在寺廟與地方社會的關係中，不宜將之僅視為一種文化資產，而應據此深入其精神世界。經由興濟宮這個例證，可證明古碑今刻、古匾今聯的不可或缺，作為一種文化載體，既可賞鑒其文物之富、文學之美，而深入其中即可發現具體的歷史：「重修與建醮」，這是其組合的關鍵力量，二者相續而難以分別。這種文化黏著劑就是道教，自古迄今儒、釋二教難以取代，基於此一認知而重繪的「三教圖」是一個「品」字的結構，位居其中且略高的必為老子，代表一炁化三清，可見道教文化的滲透性如水，水之德具有潤下性，民眾社會則如萬物，雖則不知水之潤澤，卻無損其德之深且厚。興濟宮主祀的吳夾，其人其事乃修真有成的真人，作為道教神仙，故封號從封侯封公的祀典神，轉封為真人、真君，其間在明代雖然一度沉寂，不列祀典而實錄未載，致使今人誤會大帝之封乃屬偽造。而庶民社會則未曾接受儒教化、儒化，而因信仰其成人成神之德，即可以道教的玉格之封，既作為金闕御史的中高位階，也是天醫部系譜的一員，其德其能遺存至今。故依據碑碣、匾聯所見，仍應回復既有的「保生」之職，位居「大帝」之榮，由此可知古碑今刻的真價值所在。在興濟宮雙壁前恭立的，是印證醮功碑即一廟的里程碑，雖然以往較罕見，但一旦理重修事畢與

醸功圓滿，標誌一廟的歷史沿革，即可重新理解道教與地方廟的關係，在歷史流變中具有不可取代性，這種文化價值證諸古碑今刻，其中新意實可發人省思。

註 釋

- 1 楊宗祐：〈祀典興濟宮與歷代官方關係之研究：以現存清代至民國（1683–2012）之匾聯碑碣為例〉，載侯明福主編：《大觀在上保愛生民：觀興學術論文集》（臺南：財團法人臺南市臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮、府城觀興文化藝術基金會，2020），頁141–157。
- 2 在林明德主編的《典藏臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮之美》（臺南：府城觀興文化藝術基金會，2020）中，其〈歷史篇〉由陳益源、柯榮三執筆，補充許多日治期資料；而〈文物篇〉則由林明德撰稿，詳列碑碣、匾聯並製表，方便參閱。詳參頁20–42、132–176。此下引用即不贅註，特此說明。
- 3 國立成功大學建築學系：《臺南市第三級古蹟興濟宮與大觀音亭調查研究與修復計劃》（臺南：臺南市政府，1999）；另參陳益源、柯榮三：《典藏臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮之美·歷史編》，頁32–37。
- 4 蕭伊伶、吳雅婷：〈聲響的政治：從殖民現代性看日治時期聲音地景〉，載《南藝學報》第14期（2017年6月），頁1–25，該紀錄片藏於美國南卡羅萊納大學（University of South Carolina）圖書館。轉引自陳益源、柯榮三：《典藏臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮之美·歷史編》，頁36。
- 5 在前引林明德主編《典藏臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮之美》中，第二篇即〈宗教篇〉，該篇原稿由侯明福所撰，李豐楙略加補充，特此澄清。
- 6 范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》（福州：福建人民出版社，2006），頁199。
- 7 詳見范正義書的標題：「明清時期保生大帝形象的『儒化』」，另見頁174–187。
- 8 鄭振滿：〈吳真人信仰的歷史考察〉，初載刊羅耀九主編：《吳真人研究》（廈門：鷺江出版社，1992），後載氏著：《鄉族與國家：多元視野下的閩臺傳統社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009），頁191–209；
- 9 Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of South-east China* (New Jersey: Princeton University Press, 1993).
- 10 范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》（福州：福建人民出版社，2006）；其後增補之作則有《保生大帝——吳真人信仰的由來與分靈》（北京：宗教文化出版社，2008）。
- 11 謝貴文：〈從神醫到醫神——保生大帝信仰道教化之考察〉，載氏著：《保生大帝信仰研究》（高雄：春暉出版社，2011），頁53–96。
- 12 范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》，頁129。
- 13 同前註，頁160。

- 14 石奕龍：〈廈門島上最早的祭祀大道公宮廟——吳西宮〉，載連心豪主編：《保生慈濟文化論文集》（廈門：廈門大學出版社，2011），在興濟宮主辦的保生大帝研討會時，承蒙連教授相贈，特此致謝。
- 15 詳參李豐楙：〈嘯的傳說及其對文學的影響〉，載氏著：《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：學生書局，1986）。
- 16 范正義引李光地《榕村全集·續集》卷五；楊浚《白礁志略》卷二，見前引書，頁178–180。
- 17 鄭振滿、丁荷生編纂：《福建宗教碑銘匯編·泉州府分冊》（福州：福建人民出版社，2003），上冊，頁43–44。
- 18 吳幼雄：〈泉州吳真人史料三則考察〉，載羅耀九主編：《吳真人與道教文化研究》（廈門：廈門大學出版社，1993），頁235；范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》，頁161–162。
- 19 此一碑為鄭振滿所見的「尚存南安豐州慈濟宮」，見鄭振滿、丁荷生：《福建宗教碑銘匯編·泉州府分冊》，卷二，頁619–621。又前引書，頁196–198，此處所引的最後一封，將「恩主」二字不與「昊天金闕」連讀，即為信徒對於大帝的尊稱。
- 20 鄭振滿、丁荷生：《福建宗教碑銘匯編·泉州府分冊》，頁644；鄭振滿：《鄉族與國家：多元視野下的閩臺傳統社會》，頁199–200。
- 21 鄭振滿：《鄉族與國家：多元視野下的閩臺傳統社會》，頁196。
- 22 同前註，頁198。
- 23 何喬遠：《閩書》第1冊（福州市：福建人民出版社，1994），卷十二〈方域志·泉州府同安縣〉，頁275。
- 24 濱島敦俊：《總管信仰：近世江南農村社會と民間信仰》（東京：研文出版，2001），其中第四章〈明朝の祭祀政策と郷村社會〉，清楚說明明初的制度形成，見頁113–176。
- 25 《明會典》卷85〈禮部四十四·祭祀六〉，引自范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》，頁167。
- 26 范正義：《保生大帝信仰與閩台社會》，頁160–169。
- 27 鄭振滿：〈閩台道教與民間諸神崇拜〉，載氏著：《鄉族與國家——多元視野中的閩臺傳統社會》，頁194–195。
- 28 張超然：《本山、京闕與地方：元明之際龍虎山道士的多樣化發展》，發表於政治大學華人宗教研究中心與張天師府合辦「歷史與當代地方道教研究歷史與當代地方道教研究國際學術研討會暨道醫論壇」（2019年10月26至28日）。
- 29 此一清初《玉格》本，劉仲宇曾根據袁志鴻所藏朱高隆抄錄本校訂，發表於氏著：《正一道教研究》第二輯（北京：宗教文化出版社，2013），頁319–353；其

後又載氏著：《道教授鑑制度研究》（北京：中國社會科學出版社，2014），頁337–369。其中因抄寫而有文字小異；在此則另據北京大學圖書館所藏清初刊本，可以補正，此本蒙許蔚贈閱，特此致謝。

- 30 詳參筆者有關行瘟與代巡的研究，此不贅述；李豐楙：〈從行瘟到代巡：道士與禮生在儀式中的競合關係〉，載柯若樸、高萬柔、謝世維主編：《道教與地方宗教：典範的重思國際研討會論文集》（臺北：圖家圖書館漢學研究中心，2020），頁95–126。
- 31 佚名：《安平縣雜記》，載臺灣銀行經濟研究室編輯：《臺灣文獻叢刊》第52種（臺北：臺灣銀行，1959），頁22。
- 32 洪瑩發、林長正著：《臺南傳統道壇研究》（臺南：臺南市政府文化局，2013）。
- 33 這種讀物對理解慶成醮而言，因為普及性而具有推廣的效應，如前揭陳丁林2008年紀錄的興濟宮醮科；而南鯤鯓代天府則有2015年黃文博等撰：《台灣第一大醮——南鯤鯓代天府甲午科護國慶成祈安羅天大醮》，均採用圖文並茂的方式，方便普及。
- 34 有關陳榮盛道長所開的醮事表，較早的見於大淵忍爾編：《中國人の宗教儀禮・佛教・道教・民間信仰》（東京：福武書店，1983）；晚近整理的越多如呂錘寬。
- 35 詳參筆者在中部地區的調查結果：〈鹿港施姓道壇與泉籍聚落〉，載《台灣文獻》第52卷第2期（2001年6月），頁11–28；李豐楙：〈中部山線道士行業圈：陳、李兩個道壇的合作與傳承〉，載鄭志明主編：《道教文化的精華》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000），頁159–203。
- 36 吳永樞：〈南鯤鯓代天府戊申建醮誌〉，《南瀛文獻》第14卷第1期（1969年6月），頁15–16、27、28。
- 37 日本大淵忍爾教授等曾在臺南一帶進行田野考察，主要以陳榮盛道長的道壇為主，其成果可見於日本福武書店出版的《中國人の宗教儀禮・佛教・道教・民間信仰》，在此不再贅述。

第六章

香港地方廟宇儀式研究： 道教儀式的廟宇化^{*}

黎志添

一、前言：香港地方廟宇介紹及其儀式研究

在香港一千一百多平方公里的陸地上，林立著的中國傳統廟宇，約有五百至六百座之多。為管理這些廟宇，1928年港英政府制訂了《華人廟宇條例》，並沿用至今。¹根據《華人廟宇條例》的界定，「華人廟宇」指的是「廟、寺、庵、觀及道院」。²依此界定，在香港的中國廟宇主要分為三類，一是佛教類的寺院、庵堂和精舍，二是道教類的道觀、道堂和道院，三是非傳統教派組織的地方（社區）廟宇。有些學者稱中國傳統廟宇為「民間廟宇」，但是，「民間」這個概念偏重於區分上層菁英和下層民眾之階級，未能充分顯示神廟在中國地方社會中作為重要的社區祭祀組織和公共活動領域的作用。本文以「地方廟宇」（local temple）來指稱《華人廟宇條例》第三類的地方或社區廟宇，它們祭祀中國神明，但不具備教派性。據華人廟宇委員會的廟宇註冊資料顯示，如今全香港的華人廟宇有347座，除去216座佛教類寺院、精舍或道教類道觀、道堂，餘下131座，都屬於本文所稱的地方廟宇。事實上香港地方廟宇的數量不止於此。根據筆者編著的《香港廟宇碑刻志：歷史與圖錄》（以下統稱《香港廟宇碑刻志》）顯示，至今仍然開放的地方廟宇多達238座。³在這238座廟宇之中，有125座已按照《華人廟宇條例》註冊。⁴因為註冊制度屬自

願性質，所以在華人廟宇委員會的記錄以外，還有很多未註冊的廟宇。2019年〈檢討《華人廟宇修例》公眾諮詢文件〉附件一第5條的條文已顯示部分廟宇未註冊的實際情況：「現時香港約有600間華人廟宇，當中約350間已根據《修例》向委員會註冊。」⁵

這二百三十多座地方廟宇分布在香港島、九龍、新界（包括離島地區）。位於香港島和九龍的市區廟宇，多屬華人廟宇委員會直轄管理，以及由東華三院或社區街坊會等組織受託管理；大部份新界及離島地區的廟宇均註冊為私人廟宇，並多屬鄉村廟宇。廟宇是善信祭祀祈福的宗教場所，也是神明降臨的麻庇之處。《香港廟宇碑刻志》收入的廟宇神明總數共70位，包括天后元君、關帝聖君、洪聖大王、楊侯大王、觀音大士、太上老君、玄天上帝（或稱北帝）、玉皇上帝、華光大帝、文昌帝君、斗姆元君、孚佑帝君呂祖、太白金星、車公元帥、趙公明元帥（或稱財神）、大王爺、金花夫人、華佗先師、濟世聖佛（即濟公）、城隍神、譚公先師、黃大仙師、三寶佛、地藏王、如來佛、齊天大聖、漁頭大王、地母娘娘、水仙爺、何仙姑等（見表6.4）。根據主奉神明之名而立廟名的二百多座地方廟宇名單可知，天后古廟（或稱天后宮）之數最多，佔92座，其次為關帝廟（或稱武帝廟）和洪聖古廟，均有26座，楊侯古廟（或稱侯王廟）也有7座。

《香港廟宇碑刻志》收錄的455通廟宇碑刻，除了一通西貢佛堂門南宋咸淳十年（1274）石刻碑文（《香港廟宇碑刻志》編號25-1）和一通立碑年份不詳（〈重修宜嶺楊侯古廟碑記〉[113-1]）的碑刻之外，其餘453通碑文上溯乾隆八年（1743），而迄於2021年，這273載的時間跨度，足以反映和見證香港地方廟宇的歷史發展和變遷。現存年代最早的一通清初碑刻是塔門天后古廟乾隆八年的石刻，碑題為〈葉徐送產碑〉（34-1）。同屬於乾隆時期（1736–1795）的廟宇碑刻還有七通，分佈在塔門、鯉魚門、元朗、大埔等地區。⁶不過，清初香港廟宇的最早創立時間並不能由塔門天后古廟乾隆八年的碑刻來證明，還應該

參考廟內保存的立廟銅鐘。例如在《香港廟宇碑刻志》收錄的130座廟宇之中，有55座至今仍保存有清代銅鐘（見《香港廟宇碑刻志》上冊，頁75–76，表9）。最早的一口銅鐘鑄造於康熙三十年（1691），現存於大埔舊墟天后宮（《香港廟宇碑刻志》廟宇編號40，見圖6.1），是香港廟宇中現存最早紀年的廟宇器物。雖然大埔舊墟天后宮今日只保存了三通1970至2009年的重修碑記（40–1、40–2、40–3），但據這口銅鐘可知，該廟至少在334年前已經建立（見圖6.3）。康熙年間的廟宇銅鐘尚存還有粉嶺龍躍頭天后宮（51）康熙三十四年（1695）的銅鐘、元朗屏山輞井圍玄關帝廟康熙三十五年（1696）的銅鐘、大澳楊侯古廟（111）康熙三十八年（1699）的銅鐘，以及現存於元朗屏山鯉魚山天后宮（42）康熙四十五（1706）的銅鐘（見圖6.2）。舊日鯉魚山天后宮屬於屏山鄉約，故有「屏山約廟」之舊稱。

在香港，雖然地方廟宇與佛寺和道觀一樣，都是開放予善信祭祀神明的宗教場所，但是「入廟拜神」的善信無須秉持特定的教派信仰，任何人都可以進廟參拜，上獻寶帛祭品，祈求神明賜福，並可求籤問事、解難決疑，如驅邪趕鬼、治病祛疾、保佑生育、子女健康、姻緣和合、事業順利、生意興隆、家宅平安等。許多廟宇由司祝（又稱廟祝）管理和經營，在一般情況下，善信不需要司祝協助祭祀，便可隨願上香，在神桌前，上稟神明，求福祈願。不過，若有特別請求，司祝會收取費用，為個別善信提供較簡單的儀式功能，如禳災、解冤、收邪、解結、釋褐、上契和進行上表獻供的祈福儀式等。

除了為個別善信提供祈福儀式服務之外，若廟宇需要舉行較大規模的集體儀式，例如涉及開壇請神或誦經（道經或佛經）的法事，廟宇管理者便需延請外面的正一派火居道壇道士或所謂全真派的道壇經生（人類學者稱他們為「儀式專家」）前來應供法事。又如祝賀神誕的儀式，出於一廟多神的信仰傳統，廟裏每年都會舉行許多此類儀式，如天后誕、土地誕、觀音誕、北帝誕、關帝誕等。此外，新

界鄉村大規模的太平清醮儀式也不能交由廟宇司祝主理，而是由村民（建醮委員會）禮聘專業的正一派道士或全真派道壇經生以道教建醮的儀式程序進行，啟請天上眾神明蒞臨醮壇，以達祈福禳災之願。

本文的主要研究目的，在於探討這些在香港地方廟宇裏進行的神誕儀式及內容，究竟這些廟宇中進行的（道教）儀式依據什麼傳統，包括哪些程序？本文內容主要分為兩個部分，第一部分概括介紹在地方廟宇舉行的神誕和中元法會儀式；第二部分則會以兩個具有代表性的廟宇儀式為例進行分析。

2017年之前，筆者曾廣泛進行新界鄉村太平醮儀式研究；2017年開始，筆者又開展了另一項相關的「香港地方廟宇儀式」研究計劃。⁷至今，本研究計劃完成了27次地方廟宇的儀式活動考察，涉及16座廟宇，包括上元節法會、中元節法會，如灣仔北帝廟上元法會、南安坊坊眾會盂蘭勝會、西灣河盂蘭勝會、赤柱天后廟盂蘭建醮勝會、塔門天后古廟中元法會、柴灣玄都觀的潮僑中元法會等；另又考察了廟宇神明的賀誕儀式，如灣仔北帝廟北帝誕、坪洲天后廟天后誕、魯班廟魯班先師誕、筲箕灣譚公廟譚公誕、佛堂門天后寶誕、紅磡觀音廟觀音誕、深水埗武帝廟關聖帝君寶誕、南安坊廟張飛誕、西貢布袋澳村洪聖廟洪聖寶誕（公慶堂花炮會賀誕）等賀誕儀式活動。本研究項目重點選取了8座廟宇的14次賀誕儀式及中元法會，進行了詳盡的實地拍錄，其中舉行的道教儀式包括禮懺、禮斗、朝賀、讚星、破獄、攝召、散花、超幽等。這些錄像不單為廟宇儀式留下了珍貴的記錄，更可供我們分析主持儀式的道士、廟祝、地區組織在儀式中的分工，了解道教儀式在廟宇信仰建構中所承擔的角色。另外，需要指出的是，本文並沒有涉及一些潮籍廟宇（如黃竹坑大王爺廟⁸）的佛教儀式活動，例如歷史悠久的盂蘭勝會。由於懂得潮語的本地佛教經壇法師逐漸減少，故部分受聘的經壇組織改請來自中國大陸潮汕地區的潮籍經師主理佛教儀式。⁹

二、香港地方廟宇儀式考察及內容分析

「香港地方廟宇儀式」研究計劃涵括了在16座地方廟宇舉行的27次地方廟宇儀式活動，分別由7個道壇承接，這7個道壇分別是正善精舍、通善壇、金滿僊樓、紫陽善舍、葉緣皓道壇、黃志道壇及陳九道壇。除黃志道壇和陳九道壇屬新界正一派的火居道壇之外，其餘5個承接廟宇法事的道壇均傳承自(香港)全真派的儀式傳統。例如正善精舍，該精舍創建於1979年，創始人為道教雲瀛派弟子陸振淑道長和尹啟釗道長，現任壇主是尹啟釗的女兒尹麗嫦道長，她曾擔任道教省善真堂經懺部主任。¹⁰在2017年，正善精舍分別承接了筲箕灣南安坊廟農曆正月十五日的禮斗儀式、正月二十五日晚的觀音開庫儀式、七月初二日至初五日中元法會儀式、農曆十二月十九日張飛神誕儀式、坑口清水灣布袋澳村佛堂門天后古廟(又稱大廟)農曆三月十九日至二十二日舉行的天后寶誕太平清醮儀式，以及筲箕灣譚公古廟於農曆四月初五日譚公仙師誕舉行的賀誕儀式等。

另外，如道教通善壇(天寶樓)，著名的青松觀弟子凌十正曾是通善壇經懺部主任，長久以來培育了許多通善壇弟子從事經懺儀式服務。¹¹通善壇於2017年，分別承接了西環魯班古廟農曆六月十三日的魯班先師神誕儀式，紅磡觀音廟農曆六月十九日的觀音誕頌經儀式、深水埗關帝古廟農曆六月二十四日的關聖君神誕儀式、赤柱天后古廟農曆七月初二日至初五日的盂蘭勝會儀式、香港仔天后古廟農曆三月二十三日的天后誕賀誕儀式。另一位青松觀弟子葉緣皓道長，其所主理的經師組織在2017年之內，分別承接了深水埗天后古廟農曆二月初四日的上元節法會、灣仔玉虛宮(又稱北帝廟)農曆二月初十日的上元節法會、農曆三月初三日的北帝誕法會及農曆四月十四日的孚佑帝君呂祖神誕儀式，以及柴灣玄都觀於農曆七月二十日至二十三日舉行的潮僑盂蘭勝會。

最後值得提及的是正一派火居道壇。黃志道長的火居道壇每年（至2023年）例必承接坪洲天后宮農曆三月三日的天后寶誕賀誕儀式及農曆七月下旬的中元法會，而陳九道壇至今仍然承接塔門天后古廟農曆七月十五日的中元祭幽法事儀式。

對於香港地方廟宇舉行的定期性儀式傳統，筆者曾指出受聘主理儀式的承壇者，主要來自香港全真派道壇培育的經生組織或正一派火居道士道壇（除了潮籍廟宇的佛教儀式活動之外）。雖然二者的儀式內容有差別，但都屬於道教的儀式傳統。因此，在具體探討地方廟宇的神誕儀式、中元法會（或盂蘭勝會）和太平清醮等儀式內容之前，筆者認為研究者應先要認識香港道教的科儀傳統。這方面的詳細研究，可參筆者已出版的《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（2007）、《香港道堂科儀歷史與傳承》（2007）和《香港道教——歷史源流及其現代轉型》（2010）。

現今大多數香港全真派道堂的科儀都建立在幾乎相同的範式之上，使用的科儀經本大致相同，科目的順序節次安排也大同小異。¹²香港道堂科儀主要分為陽事科儀與陰事科儀。陽事或稱吉事、清事、好事，陽事科儀主為陽人祈福、消災、延壽、賀誕，常見的有讚星、禮斗、轉運、朝神、供諸天、禮懺、早晚功課。例如每逢朔望節日或先師眾聖誕期（如四月十四日呂祖寶誕、九月初九日九皇寶誕），各道堂都會舉行禮斗、朝懺、讚星、供諸天等道場科儀活動。在這些陽事科儀中常用的經本有《玄門啟師科》、《清微禮斗科》、《北斗消災延壽真經》、《玄門讚星科》和《供諸天科》等。其次是陰事科儀，即度亡功德法事，用以攝召亡魂、沐浴過橋、破獄、散花解結、施食煉度等。修建超幽度亡道場是香港道堂經常性的法事活動，一般稱為「打齋」。度亡道場慣用的科儀本有《玄門開位科》、《攝召真科》、《破獄科》、《關燈散花科》和《先天斛食濟煉幽科》等。

除了日常的陽事和陰事之外，香港道堂每年都會定期舉行大型法會活動，會期有三天、五天甚至九天不等。所謂「法會」，是指由

一系列科儀本組成並需數天會期的大型道場法事活動。與一般喪家的度亡功德法事不同，法會既可超度先人，又可祈福吉祥。最常見的法會是每年的清明思親法會、中元法會、下元法會。此外，每年九月初一持續至初九的九皇誕，亦屬香港道堂的大型道場法事。

無論是為了祝賀神誕、超薦孤魂或鄉村建醮，香港道堂編排的法事科儀目的，主要為演習朝禮諸天神明仙真與懺悔己罪這兩種。概括而言，香港道堂科儀主要以「朝科」和「懺科」為特色。每逢啟建數天會期的法會，朝、懺二科便構成了全真科儀程式編排最基本的部份。朝禮仙真科儀是道教模仿人間官僚制度中文武百官向皇帝上朝奏事的程序，因此統稱「朝科」。按照道教的神學觀念，要啟建人間法會，必先向天界諸神啟奏，且道教諸位神明均有專用的朝科。香港道堂常用的朝科科本有《諸天朝》、《玉皇朝》、《三元朝》、《太乙朝》和《斗姆朝》五部，意味著舉行法事之時，要舉行五場專門朝科，分別向諸天神靈、玉皇大帝、天地水三元天官、太乙天尊、斗姆元君奏請。¹³朝科之外是懺科。香港道堂法會科儀無論活動大小，都必由高功法師帶領道眾經生，在壇內誦唸禮懺科本經文，這些經文表達了道教懺謝罪愆的宗教觀。陽界者與幽鬼孤魂均須「懺悔謝罪」，以求神明的救贖。從現存香港道堂經常使用的科儀經本總數來計算，懺本的數量佔了一半以上，許多懺本更是承傳自唐宋時期靈寶派的古典禮懺科本。例如唐代靈寶派懺本《太上慈悲九幽拔罪懺》（十卷本）及《太上慈悲道場三元滅罪水懺》，宋代靈寶派懺本《元始天尊說三官消災滅罪懺》及清微派的《高上玉皇宥罪錫福寶懺》，香港道堂現今流行的這四部古代懺本均與明代《正統道藏》所收相同。此外，由於大多數香港道堂奉祀孚佑帝君呂祖為主壇神祇，《呂祖無極寶懺》是香港道壇懺儀中最為流行的懺本。此懺本全名稱《九天大羅玉都師相呂聖真君無極寶懺》，最早從廣東南海西樵山雲泉仙館傳至香港道堂。¹⁴在朝懺科儀之外，由於中元法會的目的是超薦孤魂，道堂在晚上進行的道場法事活動以陰事科儀為主，使用的科本包括《破獄科》、《攝召科》、

《關燈科》、《散花科》和《先天斛食濟煉幽科》等。從20世紀70年代初開始，這種結合朝科、懺科和幽科三組科儀的傳統便構成了香港全真派道堂啟建大型法會的基本範式，代表了香港全真派道教科儀傳統的地方特色，而區別於中國大陸全真派十方叢林宮觀的科儀。¹⁵

在編排鄉村太平清醮儀式的科目節次時，一些道堂（如圓玄學院和青松觀）也沿用了朝懺和幽科並舉的基本儀範程式。以1999年圓玄學院為新界林村（天后宮）進行的建醮儀式為例，在五日六夜的科儀編排中，朝科科儀有諸天朝、玉皇朝、七真朝、三元朝、諸天朝、太乙朝、呂祖朝、武帝朝，懺科科儀有玉皇懺、三元水懺、太乙懺、呂祖懺、保安懺，至於在晚上的幽科，則編排有度亡法事儀式，有攝召科、關燈科、散花科和濟煉幽科。2004年青松觀曾為新界廈村啟建太平清醮儀式，當中朝科的科目安排有：諸天朝、三元朝、斗姆朝、太乙朝。懺科的科目有玉皇懺、保安懺、三元懺、呂祖懺、太乙懺。另外還有其他斗科的清事科儀，如禮斗科和供諸天科，至於陰事超幽科儀則包括關燈攝召科、散花科和濟煉幽科。

從上述香港全真派道堂朝懺科儀並舉的基本範式可知，正善精舍、通善壇、金滿懶樓、紫陽善舍、葉緣皓道壇這5個全真派道壇在承接地方廟宇神誕儀式時所依據的正是道教儀式傳統，包括儀式編排的程序以及儀式作用和用意。如正善精舍於2017年農曆三月十九日至二十二日，承接了清水灣布袋澳村佛堂門天后古廟的天后誕賀誕法事。四晚三天的天后誕法事儀式繁多，但主要依據全真派朝懺科儀和幽科結合的基本範式編排而來（見表6.1）。第一天的賀誕儀式包括建壇科、迎聖科和開位科，其後三天的儀式程序編排則穿插三類：一是朝科，每天有早、午、晚三朝（朝禮神明）；二是懺科，第二天和第四天分別諷頌《呂祖無極寶懺》和《北斗消災延生寶懺》這兩種懺本；三是陰事幽科儀式，第二晚施展攝召科儀、第三晚有關燈科和散花科、第四晚是濟煉幽科。此外，由於是天后元君的神誕，

正善精舍因此在賀誕儀式中加入諷頌天后娘娘相關的懺本——《天后娘娘賜福寶懺》和一部觀音經——《觀音娘娘家門平安經》。

上述以朝懺二科為主而結合陰事超幽科的儀式序次編排，不單成為正善精舍承接的廟宇法事的儀式內容，也是通善壇、金滿僊樓、紫陽善舍、葉緣皓道壇等其他全真派承壇組織所編排廟宇神誕法事的儀式內容，其中繁簡的差別，只是出於法事日數的不同，而出現數目不同的朝、懺科目。例如通善壇於2017年農曆六月十二日至十三日承接西環魯班廟的賀誕法事儀式，由於法事只有兩天，所以第一天只有一般的建壇科、開位科、開金榜及豎幡儀式，而第二天則編有早朝科儀一次、拜懺科儀一次，晚上則只施演《先天斛食濟煉幽科》，最後便是圓隆結壇。

另一個兩天法事的例子則由葉緣皓道長承壇。葉緣皓道壇在2019年農曆二月初十日至十一日承接了灣仔玉虛宮的上元法會儀式。由於是祝賀上元天官賜福之誕期，葉緣皓道長的法事編排並沒有採取朝懺二科和幽科結合的範式，只選用了四種全真派酬神祈福的陽事科本，包括第一天上午的《朝諸天科》和下午的《清微禮斗科》，第二天的《供諸天科》和《玄門讚星科》。至於灣仔玉虛宮三月三日北帝誕的賀誕儀式，雖然只是一天的法會，但葉緣皓道長仍然依照全真派朝懺二科結合陰事超幽的法事傳統，將該天賀誕儀式編排為：經生首先入壇諷《太上玄天北極法主蕩魔天尊寶懺》(即《北帝懺》)，接著是朝禮諸神科；下午是陰事科儀，即先天斛食濟煉幽科。

從上述香港地方廟宇神誕儀式與香港全真派科儀傳統的密切關係，我們可看到一種發展的趨勢，即在過去十多年間，一些曾接受過道堂經懺儀式訓練的入道經生合夥開設公司，提供法事服務(有些公司設有道壇名稱)，承接廟宇神誕法事(行內說法是「接街廟做」)，例如由尹麗嫦道長主理的正善精舍、陳鎮藩道長主理的紫陽善舍、葉緣皓道長主理的道壇(沒有壇名)，亦有直接以道教宮觀(道堂)的

名義承廟宇賀誕儀式者，例如通善壇、圓玄學院、青松觀等。陳鎮藩道長是通善壇凌十正道長的弟子，現時承接許多廟宇賀誕酬神的法事儀式，在2017年4月7日接受筆者訪問時，他曾這樣表述：

街廟儀式包括神明誕期（賀誕）、酬神祈福、超度、普度、唸經等等。例如車公廟除了神明賀誕外，還會進行酬神祈福的儀式。今年在4月11日會舉行清明儀式。觀音廟一年除了四次誕期外，另會有十幾場儀式。今年5月3日會有超度、普度儀式，於早上9時半到12點半進行。儀式結束後，經生會於門口派聖水、米。儀式要注意不要超時，不然不但會被華人廟宇委員會罰款，下次申請亦會不獲批准。

相對來說，目前所見香港地方廟宇（大多處於香港島和九龍市區）儀式傾向全真派傳統發展，而曾經大多由正一派火居道士承接的廟宇儀式傳統似乎逐漸式微。¹⁶其原因是大多數香港正一派火居道士（又稱喃嘸先生）轉趨於殯儀館謀生，從事打齋儀式服務。¹⁷道教儀式傳統從正一轉變至全真的趨勢，蔡志祥〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉一文，以新界鄉村太平清醮為例，指出一些有規模的道觀如圓玄學院，「慢慢的走進如大埔頭，林村等一些傳統富裕的（鄉村）社區。他們從道壇（道觀）走進民間，不單止影響了（正一派）喃嘸師傅的謀生，而且改變了香港新界的宗教生態」。¹⁸雖然有些新界鄉村太平清醮傳統確實出現由全真派道壇承接的現象，但這種改變只在個別鄉村地區發生。¹⁹依筆者所知，目前新界鄉村仍然以正一派火居道壇提供的太平清醮儀式傳統為主。²⁰然而，借用蔡志祥所言的「從喃嘸師傅到道壇經生」說法，以筆者考察過的16座地方廟宇及相關的27次地方廟宇儀式活動為例證，又可確認目前大多數香港地方廟宇儀式的承接者確實是來自全真派道壇訓練的經生。陳鎮藩道長甚至說：「廟宇儀式有八成是由道家（筆者案：行內人稱全真科儀為「道家」，正一科儀為「喃嘸」）承包的儀式，當中有

的由宮觀、道堂負責，有的由一位道長先行承包，再以『埋班』的方式招攬其他經師。」

以下，筆者嘗試以陳鈞道長的正一派火居道壇為例子，介紹由其主理的鄉村廟宇太平清醮的儀式內容，並透過比較來觀察香港廟宇儀式傳統中正一派和全真派道教建醮儀式傳統的差別。簡單來說，正一派建醮科儀以吹、打、喃、跳、唱為主，而全真派道壇經生則以朝禮頌經為主。不過，從科儀文書、結構和科本方面而言，上述兩種道教建醮科儀傳統之間確實存在較大差異。大型的新界鄉村廟宇建醮活動主要有五日六夜、四日五夜或三日四夜這三種醮期安排。例如五日六夜的醮儀程序，包括：

前一日：上第三表→取水淨壇→揚旛→迎神登壇→啟壇·發奏
 第一日：啟壇迎師→三朝三懺→分燈→禁壇→打武
 第二日：三朝三懺→祭小幽
 第三日（正醮）：三朝三懺→啟人緣榜（掛榜）→〔行香〕→迎聖
 第四日：三朝三懺→禮斗
 第五日：三朝三懺→頒赦（走赦書）→放生、放水燈→謝旛→祭大幽
 後一日：酬神

至於三日四夜的醮儀程序則有：

前一日：上第三表→取水淨壇→揚旛→迎神登壇→啟壇·發奏
 第一日：啟壇迎師→三朝三懺→〔行香〕→分燈→打武→禁壇→小幽
 第二日（正醮）：三朝三懺→啟人緣榜（掛榜）→禮斗→迎聖
 第三日：三朝三懺→頒赦（走赦書）→放生、放水燈→謝旛→祭大幽
 後一日：酬神

雖然在醮期時間方面有長短之差，但是，不論是五日六夜，四日五夜或三日四夜，新界鄉村正一派的建醮儀式都存有一些共同的基本項目，包括：(1) 建壇，(2) 三朝三懺，(3) 掛榜(正醮日)，(4) 迎聖，(5) 禮斗，(6) 頒赦，(7) 祭大幽(普施)等。

以下將以尹麗嫦道長的正善精舍於2017年農曆三月十九日至二十二日承辦的天后誕太平清醮為例，與正一派的建醮儀式程序做一比較，這次太平清醮是佛堂門天后古廟所委託，歷時三天四夜，儀式程序詳列如下：

表6.1 正善精舍2017年清水灣布袋澳村佛堂門天后古廟天后誕賀誕法事儀式程序表

十九日	廿日	廿一日	廿二日
	早朝	早朝	早朝
	觀音娘娘家門 平安經	福德正神金經 開金榜	水幽 至寶真經
	午朝及供靈	午朝及供靈	供靈
	午飯	午飯	午飯
開壇發奏科 迎聖	呂祖無極錫福 寶懺 (上卷)	行大朝 過平安關	北斗消災延生寶懺
安奉大士 豎旛	呂祖無極錫福 寶懺 (下卷)	王靈官真經	走赦書 晚朝及供靈
晚飯	晚朝及供靈	晚朝及供靈	放水燈
開位	晚飯	晚飯	晚飯
天后娘娘賜福寶懺	玄門攝召科	五方關燈散花科	先天斛食濟煉幽科

這個的科目編排例子頗具代表性，從中可見正善精舍的天后誕太平清醮儀式科目，主要包括三組：(1) 朝科，(2) 懺科，和(3) 度亡科。首先，凡道教諸神均有各自專用的朝科。這次法會朝科用的科本有《諸天朝》、《玉皇朝》、《三元朝》、《太乙朝》和《斗姆朝》五

部。其次，懺科科本則有《呂祖無極錫福寶懺》和《北斗消災延生寶懺》。在朝、懺科儀之外，正善精舍經生在晚上進行的道場法事以陰事科儀為主，使用的科書本包括《攝召科》、《關燈科》、《散花科》和《先天斛食濟煉幽科》等。如上所述，至遲從20世紀70年代初開始，朝科、懺科和度亡科這三組科儀傳統已構成香港全真派道堂啟建大型法會的基本範式，也構成本文考察的正善精舍、通善壇、金滿懶樓、紫陽善舍、葉緣皓道壇等道壇承接地方廟宇神誕儀式的內容依據。

三、香港地方廟宇儀式個案闡述分析

(一) 2018年正善精舍主理南安坊廟中元法會(盂蘭勝會)

南安坊廟為一組廟宇群(以下統稱南安坊廟)，由六座廟宇(或稱殿宇)組成，包括福德廟(1969年建)、觀音廟(1971年建)、洪聖廟(1974年建)、關帝廟(1976年建)、張飛廟(1982年建)及劉備廟(1993年建)。²¹南安坊廟位於筲箕灣道8號山邊，屬私營廟宇，現由筲箕灣南安坊坊眾會管理。每年七月初二至初五，筲箕灣南安坊坊眾會在南安街愛秩序灣遊樂場舉行四日三夜的中元法會(盂蘭勝會)。

早年南安坊盂蘭勝會曾由念敬佛社、四邑酈其興道院等潮州佛社或正一派火居道壇主理。²²南安坊坊眾會主席鄭興先生表示，在他1984年接手籌辦盂蘭法會時，由道教玉壺仙洞主理法會儀式，後來省善真堂也加入投標。至80年代末，省善真堂已連續承辦盂蘭法會數年，²³法事由尹啟釗道長主理。²⁴自尹道長羽化後，便由其女尹麗嫦道長接手。大概2000年前後，尹麗嫦道長離開省善真堂，掌理正善精舍，坊眾會便轉而聘請正善精舍承辦盂蘭勝會的法事。²⁵

由於多年的友好合作關係，正善精舍除了承包南安坊盂蘭勝會的法事外，也會為南安坊廟的神明做賀誕儀式，當中又以張飛賀誕規模最為盛大。²⁶另外，自2016年起廟內設立了思親堂，正善精舍每逢農曆初一、十五日也會派經生到廟內誦經，以福佑先人。²⁷

表6.2 2018年南安坊坊眾會盂蘭法會的儀式程序²⁸

七月初二日	12:00	壇場開幕
	14:00	迎神巡閱、道場安奉
	16:00	安奉大士、豎旛
	16:30	開壇啟請
	17:30	牌位開光
	20:00	破地獄
	21:00	三元水懺（上卷）
七月初三日	10:00	諸天朝
	11:00	三元水懺（中卷）、供靈
	14:00	開金榜
	14:30	三元水懺（下卷）
	16:00	三元朝
	17:30	開陰榜、供靈
	20:00	散花
七月初四日	10:00	呂帝朝
	11:00	呂祖無極寶懺（上卷）、供靈
	14:00	呂祖無極寶懺（下卷）
	15:00	十王懺
	16:30	太乙朝、供靈
	20:00	攝召過橋
七月初五日	10:00	雷祖朝
	11:00	王靈官經
	14:30	讚星轉運
	16:00	行大朝
	16:30	酬神謝恩
	18:30	三清斛食濟煉幽科

1. 迎神登壇儀式（七月初二日，巡遊隊伍下午二時二十五分到達南安坊廟，參與道長11位，醮師3位）

迎神隊伍包括：抬著神轎及鬼王大士的簪箕灣南安坊眾會成員、正善精舍十四名道長（包括陪壇的道長和精舍的主持）、三名醮師及三隊醒獅隊（鄭寶義洪拳國術總會、香港雄獅樓、林孝傑國術會的醒師隊）。隊伍於下午二時正從愛秩序灣遊樂場出發，抬著神轎上山。鄭寶義洪拳國術總會獅隊在下午二時二十五分率先抵達坊眾廟，醒獅向各廟宇神明敬禮。接著，正善精舍道長開始施展迎神儀式。高功王高翔等五名道長分別披著紫、白、黃、藍、紅等顏色的法服，首先到福德祠唱「淨壇讚」，又吟頌「淨天地咒」，並逐一禮請七廟主神（福德神、洪聖大王、觀音大士、劉備神、關帝、張飛神和財神）的行像（已放置在神桌上），進行灑淨禮。坊眾會的主席鄭興先生逐一捧著神像向廟裏的福德公敬禮，恭敬地將神像放入神轎之內，由醒獅開路，下山迎神返回球場。

2. 開壇、啟請科儀（七月初二日，下午五時十分開始，參與道長11位，醮師3位）

「開壇啟請科儀」在道棚內的五老壇前施展。在醮師的鼓和嗩吶引領下，十一位披著紅色八卦袍的道長繞壇後在壇前分列。高功葉道長頌淨壇咒和祝香咒。之後道長便開始施展《開壇科》。陪壇道長宣讀〈解穢文〉潔淨壇場；高功祈請五龍神水淨壇，眾道長諷誦〈淨天地神咒〉；高功再請神明淨壇破穢、斥退邪祟，以及祈請天將神兵、玉女靈官等護佑法壇；高功持著手爐獻香，其他道長諷宣〈發爐咒〉。淨壇之後，接著開始《請科》，禮請三清神、玉皇上帝、勾陳大帝、紫微大帝、后土神祇、南極長生大帝、斗姆元君、太乙救苦天尊等上界神明臨壇；高功獻香、上表、發奏。

3. 玄門開位科儀(及附薦牌位開光，參與道長11位，醮師3位)

七月初二日傍晚六時四十分，高功陳道長披著白色法服，與其餘十位黃袍道長在五老壇繞壇，之後轉到附薦棚。高功道長手持火筆，走至各階的附薦牌位開光。坊眾會主席鄭興先生向附薦位獻茶、進香。

4. 玄門破獄科儀(七月初二日，八時四十分開始，參與道長11位，醮師3位)

正善精舍的道長在經棚的舞台前設置「地獄城」(紙紮品)：用沙泥圍成一圈，並在其上設九塊瓦片和九支燭燭，以象徵東、東南、南、西南、西、西北、北、東北、中央九方地獄；中央地獄更以泥沙砌成一道橋，上插以破獄符，前面及左右共有9隻鴨蛋；沙圈的中間有一個十呎乘十呎的紙紮「地獄城」。至晚上八時半左右，精舍的道長已大致完成壇場的布置，坊眾會的成員便讓街坊將先人的附薦位安置入地獄城內。現場所見，有大概45個附薦位及大會的正薦位送入城內封好。²⁹

至晚上八時四十分，破獄科儀正式開始。身披法服的高功和10位道長在道棚內旋繞、上香、祝咒、啟神、上表；高功戴上慈航帽、手持琳瑯杖，在醮師的引領下與其餘道長轉到九方地獄棚，按照東、南、西、北、東北、東南、西南、西北、中央九方的次序，逐一誦破獄咒，高功則手執琳瑯杖，打破九方瓦片，象徵各方地獄門被打破。儀式的高潮是高功最後打破中央地獄門之後，主辦單位在「地獄城」的位置放出閃光效果，好像亡靈(正薦及附薦位)被解救後脫離地獄的情景(見圖6.4)。這時，正善精舍道長讀出亡靈的名字，親人則上前領回自己先人的附薦牌位，放回附薦棚，約一小時的破獄科儀至此結束。

5. 關燈、散花科儀（七月初三日，晚上八時三十分開始，參與道長13位，醮師3位）

法會的第二天晚上，正善精舍道長在金榜和道士棚對面的空地建立法壇，神桌上供奉太乙救苦天尊，高功坐上座，神桌左右兩旁各坐上6位道長。在請神、宣意之後，高功便唸頌關讚燈文，祈請太乙救苦天尊開照冥路、分輝五方地獄，以薦亡魂早登仙界。之後是「散花科」，高功召請附薦亡靈到場，道眾一一讚頌各種香花盛衰，勸喻亡靈懺悔自救。散花科的儀表還包括高功向在場的街坊撒花和撒錢，主辦單位則每次讓五名坊眾上前拾取香花和銅錢，喻意解災消（見圖6.5）。

6. 攝召過橋科（七月初四日，晚上七時四十五分開始，參與道長13位，醮師3位）

法會的第三天晚上，正善精舍的道長在經棚的舞台上設壇：主科高坐在正中的蓮花座，左右各有五名身穿黃袍的經生。舞台下的空地則架置了一座紙紮的仙橋，橋身以金龍、祥雲和蓮花為飾，紮有精緻非常的八仙紙像，還安裝了電動運輸帶，以LED燈泡點綴其上，並設有煙霧裝置，活現出亡魂過渡仙氣縈繞的仙橋並得太乙救苦天尊救贖得度的一幕（見圖6.6）。仙橋的兩邊各設有一紙紮牌坊：靠近街坊的一邊橫批「蓬萊」，有聯「好向渡仙橋上過，朱陵火府任倣遊」；近舞台道壇的一邊橫批「仙境」，有聯「五服六親皆受渡，七玄九祖盡超昇」。另外，在經棚與神棚之間設立了「沐浴亭」，有聯「沐浴登仙界，潔淨往西方」。而坊眾會成員已在經棚和金榜之間架起鐵馬，讓街坊列隊；事實上，儀式開始之前已有近百名街坊手捧先人附薦位等候過橋。

頭戴五姥冠的高功和11名身穿黃袍的經生先從道棚列隊至經棚舞台。主科在上香、入意後，便手持招魂幡召一眾薦度亡魂到壇場

聽法。至八時十五分，儀式進入「沐浴」和「過仙橋」部分。高功先走至舞台下，灑淨沐浴亭、仙橋，然後向坊眾會主席示意，讓手持先人附薦位的街坊陸續將牌位送入沐浴亭，以柚葉灑淨，再將牌位交至工作人員，將之送上鋪設了電動運輸帶的仙橋。過橋後，正善精舍的陪壇道長捧接先人牌位，讓主科加以灑淨，然後還予街坊。另外仙橋的工作人員會向已取回牌位的街坊分派兩個從包山取下的平安包，象徵將「平安」與「發財」帶回家。

當天晚上有接近400個附薦牌位過仙橋，數百人參與，秩序井然。坊眾會主席坐在高座上指揮著街坊和工作人員傳送牌位過橋，並不時按鈕噴發煙霧。而引領牌位上仙橋、派發平安包的工作人員多是承包法會紙紮製品的雄獅樓紮作（及鑒藝體育總會）的徒弟及親友。高功在儀式的後半部仍不斷為已過橋的牌位灑淨，而兩旁的經生則繼續唱讚，請五方靈旛童子引領亡靈往生仙界。晚上九時十五分，經師相繼至附薦棚、靈旛和陰榜灑淨，才回道棚。

7. 先天斛食濟煉幽科儀（七月初五日，晚上七時開始，入壇道長15位，醮師3位）

法會的第四晚，正善精舍於道棚上設壇，由三位高功法師一同誦經說法，至晚上十時完結。施展科儀時，在法壇中央（寒林台）放置三座木雕毫光，毫光上的圖案以龍、鳳、仙鶴為主，伴以彩色祥雲；於毫光頂部中央放置三清、太乙救苦天尊或五姥天尊的法像。行儀中，三位高功法師行至毫光之下就座，高功法師頭戴紫金冠，身披雲鶴氅；背後的全座毫光周圍，鑲有彩色燈泡組成的光環，當光環燈泡齊亮時，壇場顯得輝煌、絢麗和莊嚴。儀式中，三位高功法師帶領眾經生頌經，藉著太上三清天尊與太乙救苦天尊的加持力量，為亡者進行「施食」、「煉度」和「超幽」儀式，³⁰施法食以除亡者飢餓之苦，透過水火煉形為亡者重塑真身，得以超渡往生仙界。

8. 大士王出巡（七月初五日，晚上八時三十分開始，參與道長1位）

當正善精舍道長們在道經棚舉行「濟揀幽科」之時，坊眾會同時開始為大士巡遊作準備，並已將大士王移至道棚和附薦棚對面的空地。約至晚上八時三十分，坊眾會安排在場的三十多名街坊圍繞著大士王。至八時四十五分，雄獅樓的弟子幫忙推著鬼王大士巡遊。遊行隊伍仍以坊眾會成員為首，他們邊走邊以柚葉灑淨，沿路散撒米粒、黃豆、白豆、黑豆、紅豆、綠豆、眉豆等，以施食予街上的孤魂野鬼。巡遊隊伍以壇場為起點，途經南安街、工廠街、望隆街、東大街、愛秩序灣道、愛信道，最後返回南安街，到壇場出口旁的火化爐將大士火化。街坊也爭相在火化前將鬼王大士身上的金貼紙揭下，認為可保佑家宅平安。

（二）2019年葉緣皓道壇主理灣仔玉虛宮北帝誕法會

灣仔玉虛宮，又稱北帝廟，位於香港灣仔隆安街2號，沿石水渠街前行，僅數分鐘便可見（見圖6.7）。該廟是香港建築規模最大的北帝廟，共有三所殿堂，正殿為玉虛宮，左右兩側有三寶殿（神龕供奉道教三清神、太乙救苦天尊和三寶佛）和龍母殿（神龕供奉龍母娘娘、天后元君和西方佛母）。同治元年（1862）建成時，玉虛宮右側原為義學，左側是公所。玉虛宮屬兩進三開間式建築，並具備四合院的建築風格，2019年列入法定古蹟，被稱為「灣仔早期發展的重要歷史地標」，也是「當地社區身分的象徵」。1928年，玉虛宮歸由華人廟宇委員會管理，現為華人廟宇委員會之直轄廟宇。同治元年，灣仔坊眾集資於石水渠街創建玉虛宮，廟宇主體建築落成於同治二年（1863），落成年份刻在前進脊樑。

玉虛宮主祀玄天上帝，即北帝，偏殿兩旁各有神龕，供奉觀音大士、關聖帝君、孚佑帝君（呂祖）、包公、濟世聖佛、何仙姑、張

仙姑、馮仙姑、斗姆元君、太歲神、財神及城隍神等眾位神明。農曆三月初三日為北帝寶誕，近年玉虛宮廟祝會延請全真派道堂經生主理賀誕法會。其他法會儀式還有天后元君、龍母娘娘、孚佑帝君等賀誕儀式活動，以及上元、中元及下元的祈福和超幽法會。

2019年農曆三月初三日北帝誕，玉虛宮都會舉行賀誕法會。法會儀式只有一天，除了賀誕外，主理法事的葉緣皓道長希望北帝的恩澤也能普及幽冥，故會在當天下午設壇超幽，這種陽事、陰事結合的做法，正如上文所述，也是香港全真派道堂法會科儀的基本範式。這次賀誕法事科目安排如下：

表6.3 2019年玉虛宮北帝誕賀誕法事科目

時間	科目
10:30	北帝懺
13:45	神誕朝賀
14:30	玄門啟師科 先天斛食濟煉幽科
17:30	結壇完隆

道壇設在北帝廟正殿鐘鼓旁的位置。道壇前方和廟內供奉的北帝像中間設有一張供桌，奉有玄天上帝神像牌及行像，聖像前擺放善信帶來的各式供品。道壇內的經桌奉有五色果品、五供；同時，主科的經桌也陳設了如意、手爐、水盂、科本、表文等。高功經桌的兩邊另設四張經桌，供陪壇經生頌經，形成所謂「五姥壇」。其中右下的經桌置有木魚，為二手的位置；左下經桌置有磬，為三手的位置。醮師之位置則設在壇的右方。上午是「朝神」科儀，由於參與的善信很多，且部份經生又要在旁協助善信參與朝賀，因此只有五位道長入壇，故原為「五姥壇」左右上角的經桌後移，變為擺放朝賀供品的供桌(見圖6.8)。

下午舉行的超幽科儀，包括「玄門啟師科」和「先天斛食濟煉幽科」兩種。行儀道壇不設於正殿，而移至主殿旁的三寶殿(見圖

6.9)。葉緣皓道長表示，華人廟宇委員會恐怕薦拔亡靈的幽科儀式會引起一些善信不安，故要求他的道壇在人流較少的三寶殿舉行。現時，三寶殿設有三個神龕，分別供奉三清神(中座)、佛陀(右座)和太乙救苦天尊(左座)。三寶殿的隔壁設置了供奉先人的靈位。高功位置背向神龕，經桌右邊是掌磬的二手，左邊則是掌木魚的三手。經桌上奉祀太乙救苦天尊神像，左右有寫上天尊名諱的豎幡和蓮花燈，前面放置五供造型的玉石，以及高功行儀用的手爐、朝笏、經書、水盂、科儀文書、金鈴、法食等(見圖6.10)。另外，壇場右面懸掛了「靄然大士」的畫像。

1. 神誕朝賀儀式(入壇經師5位)

儀式開始，醮師引領經師從廟宇正殿左側門進入，繞至道壇右方入壇。眾經師先唱頌「玉虛宮讚」、「迎仙讚」等道讚；同時壇外道長收集善信供神的香，插在供奉玄天上帝的香爐，然後再指引善信隨著經師叩拜。此時，壇內經師唸誦「北帝寶誥」，高功主持敕水灑淨儀式，更取水點至各位善信的眉心，後再三捻香，依次三獻供品予玄天上帝，包括茶、酒、鮮花、鮮果、上齋、貢品(紅包)、餅食、蟠桃(壽包)、寶帛。接著，高功宣讀賀誕祝文。最後，經師誦唸「祝壽仙家樂」及「回向小讚」，朝賀儀式至此完結。

2. 超幽科儀(即施演《玄門啟師科》及《先天斛食濟煉幽科》，入壇經師7位)

儀式開始，身穿白衣的高功和身穿黃袍的經生在靄然大士畫像前列隊，按《玄門啟師科》行禮，並奉請太乙救苦天尊等神明臨壇演法。法師戴上五老冠，身披雲鶴氅，存思演法。眾經師在醮司的引領下先向玉虛宮眾神明朝禮，包括玄天上帝、關帝、呂祖、包公、城隍神、觀音大士、何、張、馮三位仙姑、財神、福德神、濟世聖佛、龍母娘娘等。

接著經師旋回至法場，高功法師升座，先行灑淨禮，再迎請五姥君及眾位天上仙真，並上獻五供。接著二手宣讀意文，再行破獄儀、攝召儀、天尊調治儀、嘆骷體儀、勸孤魂儀、向十方天尊懺悔儀；及後，法師施咒食儀，廣施法食，為孤魂施行水火煉度，使其聞經受戒。

四、結語

作為宗教研究（道教）學者，筆者想指出，目前香港廟宇的宗教研究狀況是不理想的，仍有很多需要填補的學術空白，廟宇儀式研究便是其中之一。地方廟宇不僅在功能和價值上關聯地域歷史和社會組織，更是祭祀神明和滿足信仰需求的場所。在廟宇宗教屬性的研究層面，宗教學者的專長可以彌補歷史學者和人類學學者的不足之處。例如廟宇神明的來歷、演變和功能，主祀和配祀神明之間的等次安排和功能上的關係，神龕、祭壇和供桌等的空間佈置和祭物擺設，以及祭祀儀式等，這些宗教知識都可以幫助讀者進一步了解廟宇內豐富的宗教象徵和神聖意義。

從地方廟宇和道教儀式傳統的互動關係來說，一方面，一廟多神是地方廟宇的普遍現象；另一方面，許多廟宇供奉的神明都源自道教的神明譜系，或是後來被吸收進入道教的神祀系統。前者有玉皇上帝、玄天上帝（北帝）、斗姆元君、太上老君、孚佑帝君、文昌帝君、張道陵祖天師、財神趙公明元帥、城隍神、財帛星君、六十甲子太歲神等。後者則有天后元君、關聖帝君等，這些後天神明在其傳播演變過程中逐漸為道教傳統所吸收。然而，香港廟宇神明中最具代表性的神明，如楊侯大王、洪聖大王、金花夫人、車公元帥、譚公仙師等，仍未歸入道教神明譜系。

從本文的研究成果可知，香港地方廟宇的神明信仰一方面深受歷史悠久的道教神祀儀式傳統的影響，另一方面仍保存了地域色彩

濃厚的神祀文化。例如九龍坪石邨的三山國王廟，該廟的三山國王神從潮州府揭陽縣傳入香港，這三位主神（巾山神、明山神和獨山神）的宗教身分是地方神明，明顯不在道教神譜之內。因此，三山國王廟只是一座供奉潮州地方神明的廟宇，具有濃厚的地方色彩，與潮州客籍族羣有緊密關係。誠然，地方廟宇和道教有著非常密切的聯繫，尤其是地方廟宇普遍供奉道教神明，但我們也不能簡單地將地方廟宇和道教劃上等號，而應在地方廟宇的宗教習俗和歷史環境中，具體分析神明祭祀傳統的傳承和變化。這種複雜的神祀情況亦存在於香港的廟宇傳統之中。

本文目的之一，在於闡明香港廟宇定期舉行的大型神誕儀式活動的研究價值。由於一廟多神的信仰傳統，廟裏每年會舉行許多祝賀神誕（如天后誕、觀音誕、北帝誕、關帝誕等）的法會儀式。這些廟宇神誕儀式由誰主理，以及依據什麼傳統儀式程序來安排和進行？從筆者考察過的16座地方廟宇的儀式活動，可知其分別由道教全真派道堂經師或正一派火居道壇承接。例如紅磡觀音廟，這座廟宇供奉的是觀音大士，表面看與道教並無關係，但該廟司祝會延請通善壇天寶樓的經生在廟裏主理祈福、禮斗或中元法會等道教儀式。這種賀誕、酬神的儀式在灣仔北帝古廟、深水埗關帝廟、筲箕灣南安坊廟、坪洲天后宮等香港廟宇中都可見到。因此，這亦是本文所指出的「道教儀式廟宇化」的現象，即是道教儀式在地方區域的在地化過程，此過程亦促進道教的發展與傳播。然而，必須要指出的是，雖然道教的確為部分地方廟宇提供朝神祈福的儀式內容和做法，但亦有很多地方廟宇和道教儀式並沒有依存關係。

香港新界鄉村廟宇的太平清醮儀式也以道教建醮儀式為依據。新界的喃嘸正一道士多依循一整套道教儀式範本來主理太平清醮，這些歷史悠久的科儀本建構了太平清醮的基本科儀結構。因此，我們既可以说太平清醮的儀式具有濃厚的道教色彩，也可以说這些道教儀式已經完全滲透在地方習俗傳統之中。

在太平清醮中，香港全真派道堂所使用的科儀經本與正一派不同，正一的清醮科儀較偏重分燈科、迎聖科、頒赦科等，以祈求神明賜福，及宇宙秩序的再生和社區的淨化；而全真道堂的科儀則以朝禮拜懺、附薦先靈和普度孤魂為主。本文的結論是，香港廟宇的神誕、醮儀和中元法會充分體現了道教儀式傳統的普遍性、滲透性、地區化和民間化等特點。直至今日，這種以廟宇為中心的祭祀傳統在香港仍然得到保存，並沒有因為香港社會的高度商業化和現代化而淡出。

表 6.4 《香港廟宇碑刻志：歷史與圖錄》所收神明列表

編號	神明名稱	編號	神明名稱
1.	二王爺	29.	地藏王（菩薩）
2.	二伯公（石樓公）	30.	如來佛
3.	七姐仙娘（七仙姊、七聖娘娘、七聖仙娘）	31.	李道明先師
4.	三王爺	32.	車公元帥
5.	三太子	33.	呂祖先師（純陽孚佑帝君）
6.	三官大帝	34.	邱長春祖師
7.	三清神	35.	何仙姑
8.	三寶佛	36.	金花太歲
9.	土地神	37.	金花娘娘（金花夫人）
10.	大王爺	38.	周倉將軍
11.	千里眼神	39.	城隍神（城隍聖爺）
12.	女媧娘娘	40.	南斗星君
13.	天后元君	41.	洪聖大王
14.	五通神（五顯神）	42.	祖天師張道陵
15.	五路財神	43.	秦瓊
16.	太上老君	44.	華光大帝（祖師）
17.	太白金星	45.	華佗先師
18.	太歲	46.	真君大帝（靈昭真君）
19.	水仙爺（水仙尊王）	47.	財帛星君
20.	文昌帝君	48.	財神
21.	斗姆元君	49.	康王爺
22.	孔子	50.	尉遲敬德
23.	玉皇大帝	51.	張飛
24.	玉皇聖母	52.	黃大仙師
25.	包公	53.	紫微大帝
26.	玄天上帝（北帝、真武、玄武）	54.	開山宿老久住神人
27.	玄壇趙公明元帥	55.	順風耳神
28.	地母娘娘	56.	楊侯大王
		57.	福德公

編號	神明名稱
58.	綏靖伯
59.	齊天大聖
60.	漁頭大王
61.	樊仙
62.	盤古先皇
63.	魯班先師
64.	劉備
65.	龍母娘娘
66.	濟世聖佛（濟公）
67.	關平太子
68.	關聖帝君
69.	譚公仙師
70.	觀音大士

圖6.1 天后宮(大埔舊墟)康熙三十年(1691)銅鐘



圖6.2 天后宮(元朗鯉魚山)康熙四十五年(1706)銅鐘



圖 6.3 大埔舊墟天后宮



圖 6.4 2018年南安坊盂蘭勝會法會第一天晚上的破獄儀式，
經師和醮師正旋繞九方地獄

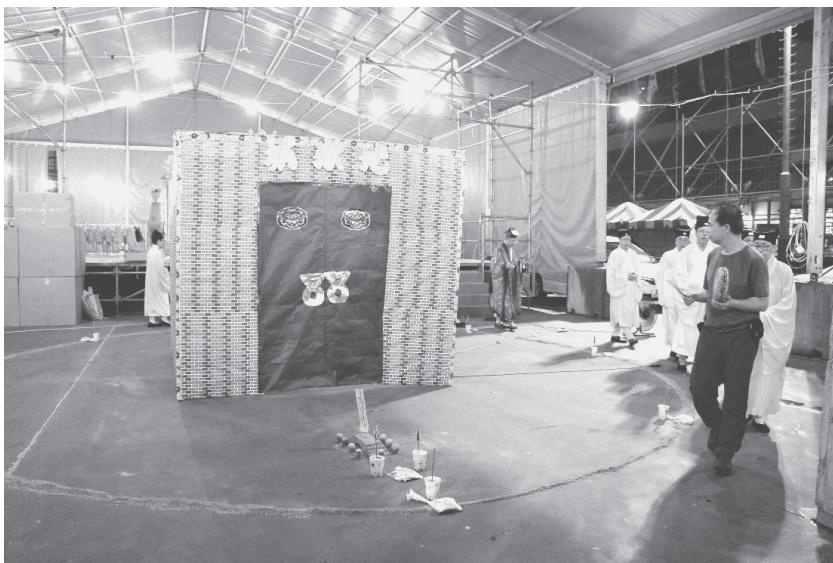


圖 6.5 2018 年南安坊盂蘭勝會法會第二天晚的散花儀式，
主科正向到場的街坊散花、散錢



圖 6.6 2018 年南安坊盂蘭勝會法會第三天晚上的攝召過橋儀式



圖 6.7 2018 年南安坊坊眾會孟蘭法會大士王出巡的巡遊路線

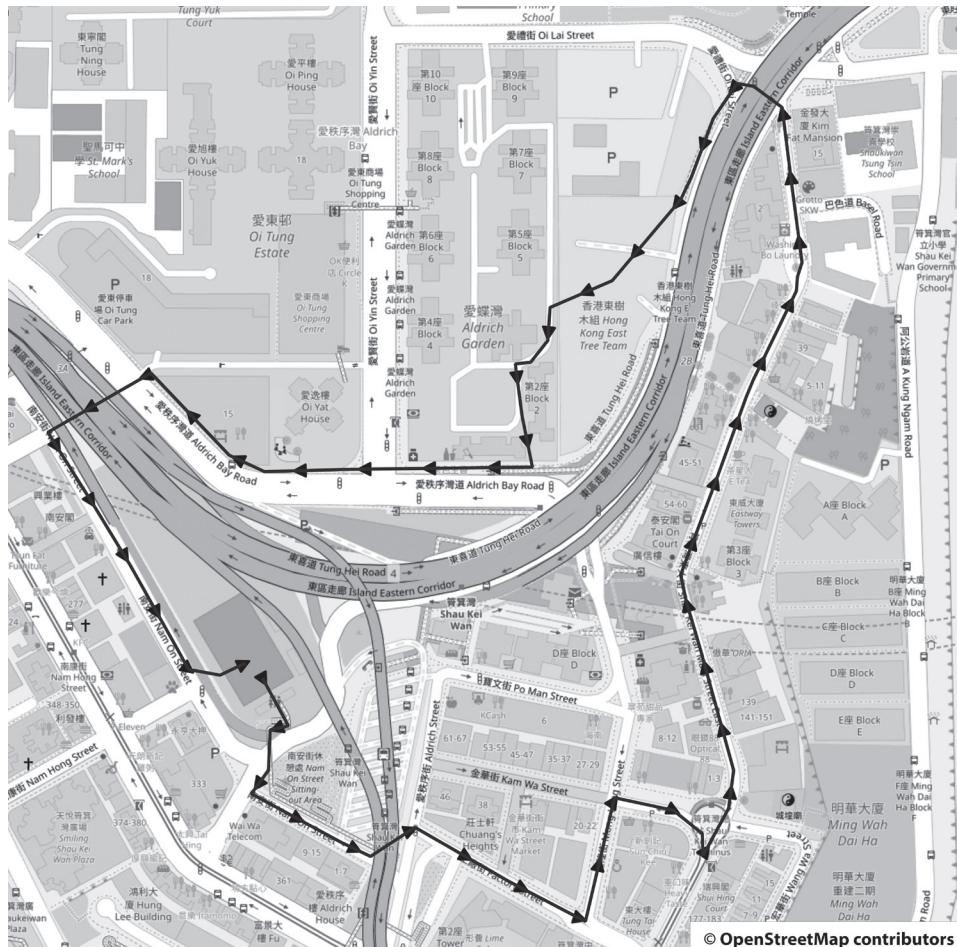


圖 6.8 玉虛宮（灣仔）北帝誕舞獅（2019年4月7日）



圖 6.9 玉虛宮（灣仔）北帝誕壇場



圖 6.10 玉虛宮(灣仔)三寶殿



圖 6.11 玉虛宮(灣仔)北帝誕普施儀式



註 釋

- * 本文為香港特別行政區研究資助局資助的「嶺南文化與世界：廣東文人文化景觀的建構及轉變（1821–1949）」協作計劃（C4006-22GF）的研究成果之一。
- 1 《華人廟宇條例》制訂於1928年，並曾於1950年和2019年修訂。筆者根據華人廟宇委員會的網站（www.ctc.org.hk）抄錄介紹如下：「（華人廟宇委員會）簡稱華廟會或廟委會，是香港政府民政事務局轄下的諮詢及法定組織，按照香港法例第153章《華人廟宇條例》第7條成立的非牟利組織，目標是改善香港的華人廟宇的經營管理情況，以現代化公司的方式管理。」另參危丁明：〈《華人廟宇條例》與香港廟宇管理〉，頁162稱：「顯然，《華人廟宇條例》是針對香港城市發展過程中所出現的圍繞華人廟宇產權所出現或可能出現的問題而制訂的。」此文載游子安、卜永堅主編：《問俗觀風——香港及華南歷史與文化》（香港：華南研究會，2009），頁157–173。
- 2 《華人廟宇條例》第2條註明：上述及「華人廟宇（Chinese temple）包括——(a) 所有廟、寺、庵、觀及道院；及 (b) 有以下活動進行的所有地方——(i) 依照廟、寺、觀、道院或庵所信奉的宗教原則供奉神明、與靈界溝通或占卜，或擬進行該等活動；及 (ii) 為供奉神明、與靈界溝通、占卜或類似目的，或作為提供香燭的回報，或因其他理由，而向任何公眾人士收取費用、付款或任何種類的報酬或接受任何公眾人士所付的費用、付款或任何種類報酬。」見<https://www.legislation.gov.hk/hk/cap153@2019-12-12T00:00:00/Main.pdf>。
- 3 黎志添編著：《香港廟宇碑刻志：歷史與圖錄》（香港：香港中文大學出版社，2023），下冊，頁2085–2092。
- 4 根據2015年3月由香港民政事務局及華人廟宇委員會聯合發出的〈檢討《華人廟宇修例》公眾諮詢文件〉，其中被修訂的第8條條文註明：「在建議取消《條例》中強制華人廟宇必須向民政事務局局長註冊的規定的同時，委員會將推行華人廟宇自願註冊制度。」見香港民政事務局、華人廟宇委員會：〈檢討《華人廟宇修例》公眾諮詢文件〉，2015年3月，頁3，下載自網站www.legislation.gov.hk。關於2015年修訂《華人廟宇條例》的法律含義，參Chen Jianlin, "Hong Kong's Chinese Temples Ordinance: A Cautionary Case Study of Discriminatory and Misguided Regulation of Religious Fraud," *The Journal of Law and Religion* 33 (2018): 421–446.
- 5 這種「自願註冊制度」的條款並未寫入2019年4月27日刊載的《華人廟宇條例》修訂版。第5條條文題為「所有華人廟宇均須註冊」（"All Chinese temples to be registered"），而5(1)條註明：「任何華人廟宇均須按照本修例的條文註冊，否則

不得予以設立或維持。」比較1928年的《華人廟宇條例》，其5.1條文列明：「嗣後所有中國廟宇，如不遵照本條例之規定呈請登記，不得開設之。」1928年的《華人廟宇條例》收入東華三院百年史略編纂委員會編纂：《東華三院百年史略》（香港：東華三院，1970），下冊，頁200–203。關於《華人廟宇條例》的源起及其對香港華人廟宇管理的影響，參危丁明：〈香港的傳統宗教管理初探—從《文武廟條例》到《華人廟宇條例》〉，《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》，第49期（2007），頁35–44；及危丁明：〈《華人廟宇條例》與香港廟宇管理〉，頁157–173。

- 6 乾隆時期的香港地方廟宇碑刻還有七通：鯉魚門天后宮的〈鄭連昌建廟碑〉(53-1)、元朗舊墟大王古廟的〈奉督撫藩列憲定案以倉斗加參准作租斗飭令各佃戶挑運田主家交收租穀永遠遵行碑〉(9-1)和〈鹽道禁章經紀碑〉(9-2)、東涌侯王宮的〈公立大奚山東西涌姜山主佃兩相和好永遠照納碑〉(90-1)、大埔汀角村協天宮的〈重修本廟題助碑〉(80-1)和〈題助客碑〉(80-2)及元朗十八鄉天后古廟的〈憲定章程悉以倉斗交租給示勒石永遠遵行碑〉(18-1)。
- 7 「香港廟宇儀式數位資料庫：多角度的儀式研究」(GRF 14652616)的研究計劃受香港特別行政區研究資助局撥款資助，為期三年(2017–2019)。
- 8 參黎志添編著：《香港廟宇碑刻志》，上冊，頁194–195。黃竹坑大王爺廟宇每年舉行三項主要的賀誕活動，分別為農曆三月初一大王爺神誕、七月初一至三日孟蘭勝會及十二月初九日歲晚酬神。廟宇理事會在孟蘭勝會期間，聘請潮劇團上演潮劇神功戲，及潮籍經師在廟外搭帳篷主理超渡孤魂幽儀式。
- 9 參陳蒨：《潮籍孟蘭勝會：非物質文化遺產、集體回憶與身份認同》（香港：中華書局，2015），頁106–107。
- 10 參2018年10月18日尹麗嫦道長訪問記錄稿。
- 11 關於凌十正的生平和經儀傳承，見黎志添等著：《香港道堂科儀歷史與傳承》（香港：中華書局，2007），頁79–82。
- 12 關於香港全真派道堂的科儀的來源和演變，參黎志添等著：《香港道堂科儀歷史與傳承》，頁8–36。
- 13 朝禮諸仙真是香港道壇清壇的主要科儀，朝科科目共有13種，包括玉皇朝、文帝朝、武帝朝、呂帝朝、三元朝、雷祖朝、斗姥朝、真武朝、七真朝、東嶽朝、諸天朝、太乙朝和土皇朝，主要是依據一部《玄門朝科》（例如有青松觀丙辰年〔1976〕版），共分為上、下兩部。參黎志添等著：《香港道堂科儀歷史與傳承》，頁160–161。
- 14 關於《呂祖無極寶懺》的來源及研究，參黎志添：〈清代呂祖寶懺與扶乩道壇：廣東西樵雲泉仙館《呂祖無極寶懺》的編撰及與其他清代呂祖懺本的比較〉，《漢學研究學刊》第9卷（2018），頁133–196。

- 15 關於中國大陸全真派宮觀科儀，參閔智亭編著：《道教儀範》(臺北：新文豐出版公司，1995)；任宗權：《道教科儀概覽》(北京：宗教文化出版社，2006)。
- 16 傳統地方廟宇的神誕儀式多由正一派火居道士受僱主理，筆者曾以澳門吳慶雲道院為例，作過深入研究，參黎志添：〈澳門吳慶雲道院的歷史變遷——十九世紀以來澳門正一派火居道士研究〉，載黎志添主編：《十九世紀以來中國地方道教變遷》(香港：三聯書店(香港)有限公司，2013)，頁221–250。
- 17 參黎志添：《廣東地方道教研究：道觀、道士及科儀》(香港：香港中文大學出版社，2007)，頁209–222。
- 18 蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，載林美容主編：《信仰、儀式與社會》(臺北：中央研究院民族學研究所，2003)，頁367–395。
- 19 根據資料記載，香港全真派道堂於七十年代開始承接新界鄉村的太平清醮儀式，例如圓玄學院在1973年主持荔枝窩慶春約的十年一屆太平清醮，1983年參與了荔枝窩慶春約、南涌鹿頸的南鹿約、大埔頭鄉和元朗墟的十年一屆太平清醮。自九十年代至今，圓玄學院除繼續承接以上鄉村的醮會外，西貢十八鄉、大埔林村鄉約亦邀請圓玄學院主持醮會。青松觀亦分別於2004和2005年主持了元朗廈村鄉和錦田鄉的十年一屆太平清醮。
- 20 參黎志添：《廣東地方道教研究》，頁183–208。
- 21 黎志添編著：《香港廟宇碑刻志》，中冊，頁1278–1279。
- 22 〈筭箕灣南安坊潮僑孟蘭勝會〉，《華僑日報》1974年8月28日；〈南安坊坊眾會孟蘭會圓隆〉，《華僑日報》1981年8月28日；〈南安坊坊眾會孟蘭勝會完隆〉，《華僑日報》1982年9月13日。
- 23 省善真堂承辦南安坊孟蘭法事的情況，可參見〈西灣河南安坊孟蘭勝會〉，《華僑日報》1984年8月23日。然報導也記載1984年坊眾會請道教省善真堂「主壇誦經禮懺，普度孤魂」，還有請四邑鄉道院「往各街道幡地祭祀超幽」。未知兩間道堂是否在法會中協作，待進一步了解。
- 24 尹啟釗道長，順德人。尹道長早年在翠柏仙洞學經懺，其師父為陸振淑，師公為何展凌。
- 25 據鄭興先生訪問，2017年9月2日，南安坊廟。另外，陳子安則記為1998年正善精舍取代省善真堂主理法會。見陳子安：〈水上族群與民間權威——筭箕灣南廟宇、傳統節日與社區組織〉，載氏著：《漁村變奏：廟宇、節日與筭箕灣地區歷史1872–2016》(香港：中華書局，2018)，頁240。

- 26 周蓮芬：〈一所廟宇的由來：筲箕灣張飛廟考察及與鄭興訪談〉，載蕭國健、游子安主編：《鑪峰古今：香港歷史文化論集 2014》（香港：珠海學院香港歷史文化研究中心，2015），頁 170–192。
- 27 例如 2018 年 3 月 29 日為農曆二月十三日洪聖誕，正善精舍在當天也派遣經師到廟內為洪聖賀誕；同時由於當天接近農曆十五日，故經師一併為廟內的先人唸誦《觀音娘娘家門平安經》。
- 28 除了上述在法會會場舉行的法事儀式外，法事的第二天（七月初三）上午十一時及晚上六時會租船出海，到鯉魚門或太古城附近海域行水幽。
- 29 正薦位以紅底黑字寫有三行文字，左邊為「玄恩主薦筲箕灣南安坊坊眾會歷屆已故總理會長值理眾靈之位」，中間為「玄恩主薦世界各國海陸空三軍陣亡將士英靈之位」，右邊是「玄恩主薦本港歷年水火風災機船車禍意外罹難先靈等眾之位」。
- 30 關於《先天斛食濟煉幽科》的儀式節次、結構及內容，參黎志添：〈《先天斛食濟煉幽科》考：一部廣東道教科儀本的文本源流研究〉，《中國文化研究所學報》第 51 期（2010），頁 117–142。

第七章

海角儒蹤：儒教的「異鄉」故事

危丁明

一、前言

中國歷代王朝均以內地為經略重心，無論文教武事，籌劃經營，都先內後外，由裏及表，故長期以來，內地地區的發展水平遠高於邊鄙。所謂禮失而求諸野，當然不是因為邊鄙比內地地區先進，反而是因為邊鄙地區滯後，才會把內地已經淘汰的文化保存下來。然而，隨著大航海時代的開始，海權膨脹，特別是中國在與列強的對抗中屢逢敗績，被迫割地賠款，洞開國門，淪於亡國滅種邊緣之時，沿海從昔日的不毛邊鄙轉變成西方文明的輸入港口，對中國內地政治、經濟和文化的發展，造成前所未有的衝擊。終於，綿延兩千多年的儒家獨尊隨著辛亥革命的勝利而退出歷史舞台。捍衛儒家道統的大批儒士，正惶惶然不可終日，堪稱革命者溫床的沿海地區，特別是因被割佔或「租借」而與內地歷史暫時中斷的香港，卻張開懷抱，熱情地迎接這批遺老遺少。

香港位處南方海隅，一向是逐鹿中原失意者的逃亡之地。因是之故，此處雖然會存在對新生政權的一時不忿，卻無改其為中國領土的政治地位。中華文化更從來都是香港的文化主流，即使1840年鴉片戰爭戰敗香港被割佔，淪入英國的殖民統治，這一點也沒有改變。南下的遜清遺老，在這個被奪走的「異鄉」，於西風美雨的沐

櫛下，帶著對故國山河的無盡眷戀和對千年道統賡續的惴惴不安，開展他們海濱鄒魯的文化建設。為此，身具道籍的大儒陳伯陶從小傳統入手，重新闡釋了九龍城的楊侯王故事，將鄉村野史與家國興亡、道統存廢嫁接，在基層社會產生了深遠而持久的文化影響。雄心勃勃的賴際熙太史則在中文教育方面投入了巨大精力，他一方面創設面向社會的學海書樓，「尊崇孔聖，羽翼經訓」，弘揚南粵崇實學風。另一方面，香港大學中文學院更是賴氏二十載心血之所繫，承載著他自上而下在香港樹立本末兼賅的中文教育的理想。雖然他們的宏圖大計在逆之則亡的現代化大潮中是如此渺茫和不堪一擊，卻仍顯示了儒家道統最後的剛健和尊嚴，在推進本地中華文化的發展、構建相對平和的傳統與現代的架接經驗、全面繼承中華優秀文化等方面，具有十分重要意義。

二、百戰山河見落暉

今日的香港特別行政區，明清時屬廣東新安縣轄管。自康熙的海禁結束，田野荒蕪，成為了省內各族群的移居墾殖之地。昔日九龍半島上的九龍街和附近大小村落中，聚居了大批潮州人和客家人，他們不少來自潮汕地區，亦有人來自今天的惠梅地區。座落在坪石村的三山國王廟，¹是目前所知香港歷史最悠久、最具規模的三山國王廟。一如不少地方的三山國王廟，坪石村三山國王廟除了供善信朝拜外，亦維繫著附近村落的團結：

……三山國王廟是這一帶村落的共同組織，此從歷次重修的參與者可見一斑。例如1946年重修三山國王廟的碑文，贊助者中，馮興是牛池灣鄉長、洗北是坪頂鄉長；而在值理當中，林發是竹園鄉長、廖貴是下元嶺鄉長；賴楊勝是沙地園鄉長、

陳貴是坪石鄉長。在1956和1970年，許多參與重修廟宇者，亦是這些鄉長的繼任人。由於是共同組織，三山國王廟曾是這些鄉村的村民聚會飲宴的最佳地點。在二十多年前，村落裏若有結婚或嬰兒滿月等喜事，不少村民會在廟前空地設宴，或向廟宇借用桌椅回家，而三山國王廟則常備有二十多張飯桌作此用途。²

與臺灣粵潮客民的三山國王廟不同，此廟並非原鄉三山國王廟的分香，廟中供奉的三山國王也非三位而只是一位。據此廟前主席余運其的說法，三山國王是三兄弟，他們的名字中第二個字都是山。廟中供奉是三人中的大哥，只有他做過大官，更是忠臣，被稱為「三山神」。而《黃大仙區風物志》的編者則指出：

其實，三山國王廟只供奉一位三山神，與此廟來源有關。有一說法是，在南宋末年，坪石鄉瀕海的海灘，突然漂來一具穿戴整齊盔甲的將軍屍體，當地人從其衣飾及身上遺物，知他是忠心耿耿、匡扶宋帝的將軍，在潮州殉國，遺體漂浮至此，遂以禮葬之。及至清乾隆年間（1736–1795），鄉民復在此建廟祭祀，直到今天。余先生所述的故事與此大致相同，但強調漂來的只是一個神像，而非屍體。他指出廟前原為海邊，約二百年前，有一神像在風暴期間漂到現時廟後的榕樹下，當地村民遂在榕樹下供奉此神，因其靈驗，後在樹旁建小廟，經多次的重修，廟亦移建於現址。³

漂流，是中國傳統廟神信仰的重要傳播形式，亦有其標誌作用：說明此廟與其他供奉同一神靈的廟宇沒有任何關係，是完全獨立的。正因為如此，此廟就有足夠的自主權利，可以根據移居地實際需要，選擇性繼承相關廟神的信仰傳統。坪石三山國王廟所在附近地域，宋朝時屬官富場。⁴「北宋末年、南宋初，在今九龍灣西北岸設官富鹽場，差鹽官專管，並撥摧鋒水軍屯衛。南宋隆興二年（1164

年)，以其位處僻道，所產鹽貨微薄，課利不足以充官俸給，遂將官富場撥附疊福場。」⁵到了南宋末年，朝廷敗退廣東。景炎二年(1277)四月，端宗趙昱與弟廣王趙昺進駐官富場。官富場的土瓜灣村，「據故老相傳，當帝等抵達時，村民曾結隊出迎，並獻糧食，以供困乏。其後，宋臣於官富寨南杯琰石下，聖山之西、馬頭涌之東，興建行宮，後世稱之為二王殿；又於聖山築望台，後稱宋王台；楊太后以其愛女晉國公同行溺死，故為鑄金身，葬於宮殿西北山下耿迎祿墓旁，後稱金夫人墓」。⁶宋帝行朝駐官富凡六月之久，但仍難挽狂瀾於既倒，最後兵敗厓山(今新會厓門)，陸秀夫負8歲的趙昺投海殉國，為宋末抗元的浩氣長歌寫下最後一個音符。

南宋滅亡的事實雖無法改變，當年追隨宋帝轉戰而來的士兵及軍眷，部分因傷患或其他原因未及隨行，遂定居於官富場的一古村名衙前圍村，又名慶有餘村，村民以吳、陳、李三姓為主，他們都以自己祖先隨宋帝南下至此建村而自豪。⁷這些懷抱深重歷史悲情的南宋遺民，不但建祠立廟，變他鄉為故鄉，更把國仇家恨銘記始終，一代又一代地傳承。他們將宋帝築望台的石山稱為聖山，所築望台舊址稱宋王台，又在二王殿周圍建村，取名二王殿村，在海角一隅營造出千秋凜然的家國情懷。元朝政府不敢掉以輕心，於是在官富場地區，改置屯門巡檢司，設從九品巡檢一名，管轄150名寨兵，並在屯門寨設衙署。「所職掌者，為『專一盤詰往來奸細，及販賣私鹽犯人、軍囚、無引面生可疑之人』。其盤詰之事有三：『其一曰：凡軍民往來人等往來，但出百里者，即驗引文。其二曰：巡檢司縱容境內隱藏軍，一歲中被人盤獲十名以上者，提問如律。其三曰：凡軍民無文引，及內官內使來歷不明，有藏匿寺觀者，必須擒拿送官，仍許諸人首告得實者賞，縱容者同罪。』」⁸元亡明興，屯門巡檢司改為官富巡檢司，衙署設於官富寨，這種看守格局方告結束。明朝開始，遷入官富的移民逐漸增加，此地存在的強烈的家國情懷，不久就將他們同化。特別是來自粵東地區的移民，他們也

一向以自己祖先曾抗元自豪，自然就更快融合。久而久之，到清末時，此地幾乎就成為了由客家、潮州、海陸豐等來自粵東族群的天下。

坪石三山國王廟的建立，就是當時地區社會實際狀況在廟神信仰領域的反映。其創廟傳說，則是廟神信仰對地方特殊文化氛圍的調適與回應。地方文化有時甚至會強大到反客為主，足以重塑廟神信仰。坪石三山國王廟約於宣統年間（1909–1911）重修時所置門聯寫道：「跡著潮州，凜凜威風扶宋主；靈昭坪石，巍巍廟貌鎮山河。」從內容看，撰聯人對三山國王的信仰傳統，大概是知道的。然而，相距不過二十來年的1930年，早期香港本土旅行家黃佩佳來訪時，連廟宇的主事者也說不清楚廟神來歷：

三山國王者，不知為何許人。持廟者言，神陸其姓，佚其名，乃在潮州者。惟一讀廟門之聯，而證其言，此神殆陸秀夫也。

陸氏從二王奔南澳，南澳屬潮州者，縣誌載有陸氏之墓及其後人，所云在潮州者，其言近理也。而陸氏丞相耳，又非宋室外戚，奚可以王稱之？且三山國王之名號，似屬海寇山賊之自稱，求之封誥，未嘗有也。若以此稱陸氏，實擬於不倫，是或土人以其為南宋之忠臣，彪炳一代，因楊侯王而崇仰及之，一時不能舉其名及官銜，以地思人揣測起號，故有是稱。然九龍城既有宋王台、侯王廟，今又有陸丞相廟，南宋君臣之遺跡，鼎足而三矣。⁹

這段文字是黃佩佳在持廟者口中僅得知「神陸其姓」和「乃在潮州者」而引發的議論。應該注意的一點，是他自發將三山國王廟與侯王廟和宋王台連結的理所當然的態度，為我們點出了在此地當時存在的一種濃厚的地區文化氛圍。

自宋末元初，此地就普遍有戀宋抗元的家國情懷，但歷經七百多年的歲月磨洗，特別是香港開埠以來，地方的商品意識與日俱增，部分居民在這方面的熱情不免有所減弱。到了1898年7月《展

拓香港界址專條》實施，建設新九龍亟需大量石材，竟有人開始在聖山放炮採石。事件引起地方人士的不滿，後經定例局議員何啟的爭取，港府為免節外生枝，影響界址「展拓」，遂採納有關建議，在翌年頒行香港首份古跡保護法例《保護宋王台勝跡條例》，禁止在聖山非法採石。聖山宋王台開始為社會關注。

1915年，港府見「展拓」順利，有意招標發展聖山附近地段。消息為本地紳商、五華客籍人士李瑞琴所知。當時民國已經成立，前清官員不願改事新政者，部分南下香港成為遺老。他們不少是通古達今的博學鴻儒，包括陳伯陶、吳道鎔、賴際熙、張學華、張其淦、汪兆鏞、丁仁長、伍銓萃等等。陳伯陶是光緒壬辰年(1892)探花，歷任雲、貴、魯各省的鄉試副考官，又入值南書房，編纂儒林文苑傳，後來致力教育，創辦方言學堂和暨南學堂。他是著名儒士，又是羅浮名觀酥醪觀觀主，對道教和民間信仰深有認識。陳伯陶在1911年因辛亥革命爆發來港，先卜居於紅磡蕪湖街，後遷至九龍城長安街「瓜廬」，¹⁰自號「九龍真逸」。因居處均與宋王台靠近，陳太史早已對宋王台等史跡產生興趣並加以研究。李瑞琴遂聯同陳伯陶、賴際熙等向港府爭取加強古跡保護，以免受附近地域發展影響，終獲接納。港府並接受李瑞琴捐資，環宋王台巨石建石欄，山腰築小亭，山麓立石牌坊。牌坊集明遺民陳恭尹詩，由賴際熙為書聯：「一聲望帝啼荒殿，百戰山河見落暉。」又建登山石道以方便遊人。陳伯陶則撰〈九龍宋王台麓新築石垣記〉以載其事。在文中，他寫道：

崖巔石刻曰「宋王台」。予以壬子夏五養病九龍，扶杖登眺，退而稽諸史乘，乃知斯地為古官富場，而台則宋景炎駐蹕之所也。考錢士升《南宋書》云：「景炎元年十二月，帝次甲子門，二年二月次藍蔚，四月進次官富場，九月劉深攻淺彎，帝走秀山。」計次官富場僅六閱月。然宋之亡也，諸臣閑關相從，有死無二。當次官富場時，張鎮孫復廣州，文天祥、趙時賞復吉贛

諸縣，進圍贛州。張世傑復邵武軍，淮兵在福州者，亦謀殺王積翁以應，似尚有可為者。吾意斯台也，宋之君臣擁旄北望，必有呼渡河與直抵黃龍者焉。而又規形勢，繕宮室，千乘萬騎散居山海間。其輜之輜輶，衢路之填委，郵傳之交午，餉道之絡繹，櫛比鱗萃，雖不比故都，亦必成一都會焉。乃至今日而荒煙蔓草，樵童溪叟，躡躅於其間，漠然惟見海潮之澎湃與崖石之巒屹，蓋相去已七百七十餘年矣。微石刻又孰知為景炎之遺躅乎？¹¹

這篇文章敘述的是故宋遺跡，但蕭條異代，作為遜清的今日遺民重提舊事，意義就別是一般了。「伯陶致力點綴宋王台，和留港清末遺老們，春秋佳日，登臨吟嘯……同時，還有曾兆榮其人，建別墅於聖山後的蒲岡，號暢和室，花木池台，地方不俗，而且也很好客。於是他們游罷宋王台後，時到那裏飲酒吟詩，因此便積存不少詩稿，也可說一時盛事。」¹²這些詩作，日後由蘇澤東編成詩集《宋台秋唱》。

在這群前清遺民的眼中，宋王台等史跡又是不同光景。《宋台秋唱》作序者之一的黃慈博寫來長歌當哭，一唱三嘆：

嗟夫，讀水雲之野史，總是傷心；聽清碧之谷音，原難制淚。青天何世，滄海多風。長歌皆變徵之聲，遁跡亦思歸之操……宋台僻在官富，曩隸寶安。遺臣之所曾躋，少帝之所暫駐。怒濤欲噬，峴嵲千霜；危石誰銘，荒涼三字。九龍真逸，管寧闢地，陳咸閉門，纂述餘閒，斯焉登眺。當夫霜天素節，海國蕭辰。謝皋羽之西台，偶從學子；王英孫之南墅，時集遺民。……天潢苦節，怨斜陽之易昏；嶺海遺忠，薦寒泉而共用。黃龍痛飲，匡復何年？朱鳥招魂，哀歌有客。咸成騷些之作，足譜神弦之章。固已激齊館之商飄，奪梁台之清吹。他若鶴嶺踏月，鯉門望潮。捫亮節之廟碑，重搜史闕；拾景炎之宮瓦，彌珍研材。白石續冬青之辭，櫻寧贈離黍之什。靡不哀散林木，

響淒煙霜。期共溯夫流風，屑徒描夫光景。斯又言茂陵於灞上，金狄如逢；閱典午於雒中，銅駝欲泣者矣。¹³

然而，正如另一位作序者吳道鎔指出：「陵遷谷變，閱七百年，今且淪為異域。而久涇之跡，顧發露於易代避地之遺民，此非偶然也。」¹⁴吳太史的「非偶然」，暗示的是冥冥中的神秘天意，也許亦是暗示要以「有死無二」的宋臣為榜樣，終生不屈。從事實上說，一切悲鄉傷國的情緒，都是因為陳伯陶〈九龍宋王台麓新築石垣記〉而引發。陳伯陶不只是開風氣之先，而且還在此文結尾處留下伏筆，預告自己將對區內香火最為鼎盛的九龍城侯王古廟進行歷史考證，指出其與南宋王朝的聯繫。

侯王信仰，是廣東南部地區的特有信仰，目前所知道的香港侯王廟或楊侯廟或兼奉楊侯的廟堂共十九間。著名的有：九龍城侯王廟、東涌侯王廟、大澳楊侯古廟、大圍侯王宮、廈村楊侯宮、屏山楊侯古廟、元崗村眾聖宮等等。毗連香港的深圳也建有侯王廟，目前保留不少，如寶安康楊二聖廟、寶安橋頭楊侯宮、福田石廈東村侯王宮、南山向南侯王廟等等。百姓概以侯王為地方保護神，故各處侯王都有其來源故事。惟侯王是誰，歷來說法不一。九龍城侯王廟之興建始末，目前尚不清楚。按現存最早道光二年（1822）的〈重建楊侯王宮碑記〉提到：「且試登斯廟之亭：左望琰杯之石，右瞻銅鼓之山，前皇台，後仙岩。松風繞韻，澗水流香。其間之士女，採春花，獻秋宴，以光几筵，以充籩豆。自宋迄今，數百年如一日，又安知非侯王助法護宋，本此敬心，以敬君父，而能起後人誠敬之心若此乎？」¹⁵顯示侯王廟當時名「楊侯王宮」，大概始建於宋代，楊姓侯王曾有「助法護宋」的神蹟，一直深受附近居民崇信。至於此位楊侯王的來歷，文中就沒有細說了。此碑記開列的各處題助芳名，收錄不少商號，大部分屬於九龍當地，也有來自港島赤柱、九龍各鄉，乃至深圳、石灣的樂助，另外與水上運輸有關商號也很多，說

明至清後期，昔日的海邊鹽場已成為了熙熙攘攘的繁盛市集。開埠後，「說起侯王廟，在香港的居民，幾乎沒有一個不知的……雖然矮屋兩楹，廟貌不見得如何莊嚴華麗，金碧輝煌，然而到廟燒香參神的人，卻終年絡繹不絕」。¹⁶不過，香港是個移民城市，居民均逐利而至，他們但求靈神護佑，衣錦還鄉，對於神的由來卻鮮有關心者。

陳伯陶則不然，定居瓜廬後，他對這間歷史悠久而且靈名顯赫的神廟十分有興趣，而且集中在「助法護宋」四字。1917年，他為侯王廟寫下〈侯王古廟聖史碑記〉，詳述自己對楊侯王身世的見解：

九龍寨西北有侯王廟，甚靈異。相傳神楊姓，佚其名；南宋末忠臣。始封侯，晉封王，故稱曰侯王。余曰：此殆楊亮節也。史稱：楊淑妃生益王昱、俞修容生衛王昺。德佑二年（1276），以淑妃弟亮節、修容弟如珪，提舉二王府事。元兵入臨安，奉二王走婺州。范文虎趣婺；亮節等負二王徒步匿山中七日。張全追及；遂走溫州。至元十二年（1275）五月，昱即帝位福州；立楊淑妃為太妃。亮節居中秉權。秀王與擇，自以國家親賢，多所諫正，遂犯妃嫉，諸將俱憚之。當時勞苦功高，為朝廷具瞻如是。自是而後，亮節遂不見於史考。是年十一月，元兵破建寧；宋主遁入海。十二月，次惠州甲子門。十三年（1276）二月，次廣之藍蔚。四月，次官富場。九龍，古官富場地。疑亮節道病卒，葬於斯土。土人哀之，立廟以祀；史實失載也。宋世外戚多封王；亮節脫二王於險，又輔政，則生封侯，歿封王，亦恩禮所必至。海濱樸魯，故不能舉其名及封郡耳。不然，如珪與亮節俱提舉，亮節尤用事；十四年（1277）十一月，劉深追宋主至七洲洋，執如珪，史有其文；如亮不死，後必為元俘，史當特紀之矣。況從二王海上，史別無楊姓者。焉有晉侯而王，烜赫如是，而史缺文者乎。余故曰：此殆亮節也。嗚呼，南宋之亡，諸臣崎嶇海上，有死無貳，皆知不可為而為之者也。¹⁷

陳氏的有關考證，主要著眼於「楊」和「侯王」。但楊侯王的「楊」並不必然是楊亮節的「楊」，自福州敗走之後，正史關於楊亮節的記載經已消失，他是否來過官富場尚且成疑，說他死在官富且封王自然就更無從稽考。至於「侯王」，廣東南部奉祀侯王的廟宇不少，所奉有楊姓、也有陳姓，任姓、張姓等侯王，各有不同神話故事，俱稱侯王。可見所謂「侯王」，也不一定是人間職務的簡單拼湊，更大可能是信眾對地方保護神的敬稱：侯者，侯國也，即相對朝廷而言的地方；王者，侯國國王，即地方之最高保護者。陳伯陶有關考證的硬傷不少，不過由於他德高望重，所說的本來就附和者多。再者，陳太史所以考證侯王，目的就是褒揚楊亮節，要在憑吊二王的宋王台邊添加孤臣，為一眾遺老，樹立可以追效的典型。而且，侯王廟值理更將陳氏此文刻石立碑，永立廟中，從而陳氏可藉侯王在民間備受尊崇的地位，將自己所忠誠的傳統價值，向大眾傳播，讓大眾懂得香港這一隅海角與久遠的中華文化道統之緊密相連。

顯然，陳伯陶有關宋王台的一系列文化舉措相當成功，不僅使南來的遜清遺民，能以七百多年前在此抗元的南宋君臣自詡，在心理上尋求到他們「明知不可為而為」的悲情落腳點，從而自我安慰。而遺民們的相關文化活動，客觀上亦使地區居民傳承久遠的家國情懷被重新燃起。他們不僅安排陳伯陶在侯王廟豎起楊亮節的豐碑，甚至將陳伯陶的解說模式有意無意加以推廣。1930年代黃佩佳訪三山國王廟，只聞廟主事者說「神陸其姓」、「乃在潮州者」，就推定三山國王是陸秀夫，與陳伯陶論定侯王即楊亮節的思路如同一轍。另外聖山西北有譚公廟，黃佩佳在訪三山國王廟的同期亦曾考察：

譚公廟則為三楹並立，正門題「譚公仙聖」，聯曰「立法著龍峰，萬里商民沾福澤；琳宮輝鳳領，千秋俎豆薦馨香。」左為公所，附祀梁公聖佛，公所聯云：「公世可期安學海，所居不讓白香山。」右為書院，聯云：「書藏天祿文光煥，院映華林翰墨香。」

其內祀宋王，顏曰「宋王殿」，聞為最近所闢者，其緣起極神怪，無足紀也。¹⁸

譚公信仰源於粵東惠州，香港開埠後由惠東石工傳入香港。傳說譚公，名德，一說名公道。元代惠東客家巫覡，自小受高人指點得道，可呼風喚雨，降龍伏虎，又精通醫道，能起死回生，故深受當地人禮奉。另因水上受風雨之苦，故漁業、航運業者對譚公也十分崇拜。聖山西北的譚公廟即土瓜灣譚公廟或譚公道譚公廟，今已不存。昔年此地區與採石、漁業和航運業均有關係，故出現譚公廟亦順理成章。惟從門聯看，可知其信眾以商民較多。梁公佛，今廣東四會大沙鎮人，北宋時修道成佛，也可喚雨呼風，應該是針對不同族群而提供的另一選擇。至於奉祀宋王，顯然被黃佩佳視為文化環境影響下跟風。事實上有較此更跟風者：

據故老相傳，譚公為漁民，當宋末宋帝逃至海隅時，譚公組織港九漁民勤王，後戰死，獲宋帝封為神靈云。本港譚公道，原有譚公廟，香火最盛，惜該廟已於數年前拆毀，現惟筲箕灣及香港仔尚有廟宇奉祀此神。¹⁹

二戰後記者報導譚公傳說時，特意提及前已拆毀之土瓜灣譚公廟，為的是點明傳說的出處。譚公信仰進入香港應不早於1842年開埠，土瓜灣譚公廟與當地之淵源並不深，所以產生這樣的傳說，正說明此地當時地區文化特色所擁有的巨大形塑力。

三、尊崇孔聖，羽翼經訓

卜居宋王台附近的太史，還有家住土瓜灣譚公道的賴際熙。賴際熙，光緒癸卯年（1903）進士，官至翰林院編修、國史館總纂。

1913年教授香港大學傳統漢文課程，與本地華商、港府文化教育界之官員及學者有著密切往來。賴太史與陳伯陶淵源甚厚，他是陳伯陶父親陳銘珪的私淑弟子，其女賴東華則嫁與陳伯陶之子陳良耜為妻。賴在辛亥革命爆發後的1911年即主動攜眷來港，是個善於觀察形勢，能得風氣之先的人物，絕非只知讀聖賢書的冬烘。與賴際熙一同倡建學海書樓的宿儒俞安鼐與人談及賴際熙，「或叩之曰：『智公（賴際熙居港後朋輩對他的戲稱）長詞章乎？』曰：『非詞章也。』『長考據乎？』曰：『非考據也。』『然則義理勝乎？』曰：『非義理也，智公即智、公耳。』」²⁰顯見賴際熙在遺老中以既智（慧）且公（正）被稱道，是公認的領袖之才。賴太史與港地華商關係良好，曾自比東漢處士逢萌，言：「幸海濱商旅，愛重逢萌，日與陳述國恩，宣揚聖德。」²¹另外，他與海外華商關係亦非同一般：

1926年8月，賴際熙和港大校長韓和惠爵士 (William Hornell, 1870–1950；1924–1937年在任) 一同前往南洋各地，向當地的華僑募捐，以為發展大學中文教育之用。不少華僑巨富，如吉隆坡的陳永、廖榮之，檳榔嶼的戴喜雲的後人等，皆慷慨捐款。此行籌得的款項，總數達四萬多元。²²

在20世紀初，香港和海外華商在華人社會中有著獨特的地位。一方面，是列強為了資源掠奪和佔有市場，加速其殖民地的建設，於是一個個城市建築、交通設施配套、法規建設或管理制度等等都比較先進的城市，在東南亞拔地而起。而在其中活躍的，除了來自西方的冒險家，還有不少長袖善舞的華籍商人。他們學習和運用西方資本主義的遊戲規則，又依靠中國文化的獨特優勢，扮演著越來越重要的角色。誠如莊國土指出：「歐人在東南亞各地的殖民地政權陸續建立後，面臨的問題是無法撇開華僑直接從事當地土著社會的貿易活動，既不能榨取或收購歐洲市場需要的各種商品和原料，也難以將攜來的貨物推銷出去。因此，不得不依靠華人充當歐人與南

洋社會的貿易媒介……」。²³東南亞各國尚其如此，位在大陸南方海隅的香港，就不必細表了。

另一方面，在扮演越來越重要角色的同時，華商內心的惶恐亦越來越大。他們既必須面對西方人因他們的精明強悍而難以控制的忌諱，提防著以各種名目發動的無端限制和打擊，又要最大限度地團結來自五湖四海社會各階層的華人，使他們的同胞清楚，華商本著自己越來越重要的社會地位，足以成為華人向殖民政府爭取應有權益的代表。與此同時，在華人社會內部，華商精英又必須維持華人不會因利益的紛爭，出現以信仰、省籍、氏族等等為名義的械鬥，以免授人以柄，並影響社會穩定而最終傷害自身。

華商的「攘外」、「安內」必須同時並舉，而在當時的歷史條件下，他們別無選擇，只能建立可以最大程度團結不同幫派、地緣、血緣、職業、宗教等的大一統文化，以加強本民族的種族和文化認同。以團結的力量使殖民地統治者對華人心存顧忌，從而得到一定程度的尊重；以安定的社會環境為華人不同族群提供同等發展機會，能夠安身立命。這種以加強本民族的種族和文化認同為目的的大一統文化，必然首先會以本民族的文化傳統為基礎。誠如南洋學者王賡武對華商文化的分析：

在華商文化裏，所謂「中學」就是華商所重視的中華文化部分。在華商文化以家族為主的價值觀裏，非常重視家族的團結、信用、如何講關係、如何利用連結網路以維繫貿易；在家庭教育方面，重視傳統的「學做人」，這不僅是社會上的需要，也是貿易上的需要……我認為「中學」是華商家族企業的基礎：講信用、吃苦耐勞、有責任感、忠誠的對待家人或外人、敬老等；在宗教信仰上，則拜祖先、接受佛教或道教的傳統風俗習慣，並利用這方面來保持社會上的關係網路，以維持他們的家族組織。²⁴

王賡武所謂的「中學」，很明顯就是以注重實際，移忠作孝的儒家文化為主體的。

也許華商中大部分人都會認同王賡武接下來所說的，華商要的不是普及士大夫的儒學，「他們讀四書五經的理由……是學文字，也就是要識字。大家都要讀一點書，但書也不能讀太多，否則就會影響到他們做生意的冒險性及投機的技巧，祇要識字、會算術、會打算盤、講信用就好了。」²⁵不過，儒學可能不實用，卻影響到華人對己對人乃至對天地、神佛、祖先的態度，是更具根本性的做人之學，甚至是一種信仰。在華商而言，儒學與科學是道與術的問題，華商既崇道亦重術，對在華人社會推動西式教育充滿熱情。

香港大學成立於1911年，是面向一所華人的高等學府，有著重要的政治、經濟和文化意義。²⁶籌建時期，港府以此為由，廣泛向香港和海內外華人紳商籌募經費，並得到積極的響應和支援。如1909年7月8日，因應兩廣總督張人駿之命，粵省官員「邀集九善堂、總商會及各紳商，假座海珠會議，當由司道提議，略謂港督現設立大學於香港，專為培植濟時人才起見，而尤以華人受益為多。該校共需費一百五十萬員，如華人能捐助一半，則將來該校開辦，足見華人熱心贊助，隨事可以有權參議，應口諸君踴躍籌捐，以勸盛舉。當由上諸人紛紛認捐……」。²⁷同年8月2日，報章透露截至7月23日之捐建香港大學款項總數：「香港華僑共捐銀十七萬四千二百九十五元(吳理卿由醫學堂撥捐五萬元)；西貢華僑三萬九千元；牛壯華商一千四百五十元；口弼士擔任惠潮嘉捐款十萬元；外部、學部一萬兩(伸銀一萬四千元)；粵東政府捐款二十萬元；太古真士懷父子公司三萬磅；太古糖公司五千磅；太古澳臣船務公司五千磅(三柱共伸銀四十五萬零四百四十元)；西婦士篤士五百六十元；以上共銀一百零二萬九千七百四十五元。」²⁸1910年1月21日又有關於海外華僑捐建香港大學的報導：「美利濱埠：總領事梁慎始捐英金二拾磅；四邑會館捐英金五十磅；岡州會館捐英金拾磅；寧陽會館

捐英金五磅；蒼城會館捐英金三磅三司令；新寧昌捐英金二磅；好學堂捐英金一磅；□□初捐英金一磅；華慶堂捐英金一磅；保良公會捐英金拾磅……」。²⁹美利濱即澳大利亞的墨爾本。此報導也提及其他捐款來源地，惟漫漶不清，未能卒讀，從所捐均是「英金」看，應與墨爾本一樣，無非是英聯邦國家或英國殖民地區，捐款者多是當地的廣東籍鄉親。這與香港處在廣東沿海當然有著直接關係。

雖然香港大學滿載著海內外華人的期待，但可能出於對內地所發生翻天巨變的觀察考慮，也許是限於西方文化的傲慢，所以即使《1911年大學條例》明文規定文學院應注重中國語言文學的教授，1912年9月開學的香港大學卻沒有中文系。1913年設立的文學院，下設九個學系：英文、教育、社會科學、商業、歷史、數學、物理、化學和生物，共開設五門課程：文字與哲學、實驗科學、社會科學、數理師範、普通師範和商學，其中只有文字與哲學和普通師範兩門的學生需要修習中文。³⁰開辦初期為四年制，1923年改為兩年制，學生只須在一、二年級時修習。雖然如此，由於是大學課程，任課老師的選擇卻仍十分慎重。「其初擬在皇仁中學堂漢文教習中遴選二人升任大學教習，惟因皇仁的漢文教習最高學歷只是前清秀才，不符合大學教習資格，後乃採納定例局議員何啟大律師的意見，香港大學教習必須聘請前清翰林充任……最初屬意於吳道鎔太史，吳氏不就，推薦其門生區大典充任……卒由紳商介紹聘賴際熙……任香港大學漢文總教習（當時尚未有教授、副教授、講師等名稱），講授史學，由區大典（字徽五，南海人，清光緒癸卯年進士，翰林院編修）教經學。」³¹「『史學』……選取二十四史、《資治通鑑》、《續資治通鑑》、《通典》、《通考》、《通鑑輯覽》與宋、元、明的歷史載錄，講授三代至東晉（中期課程）與南北朝至明朝（終期課程）的歷史；『文學』則講授經學……選授朱熹與其他學者對《四書》（中期課程）與《五經》（終期課程）的評注。」³²當時授課語言為廣州話，校方為照顧不懂廣州話的學生，還安排賴際熙以國語重講兩課內容。

賴太史雖備受本地華商擁戴，並任教香港大學，但他之前從來沒有在西式大學講學的經驗，甚至也沒有在正統西式大學接受教育的經歷。不過，他走的也非全然是傳統儒生的仕進之路。他是晚清癸卯科進士，此年科舉已由八股改試策論，並加試西學，且必須依照上諭，入京師大學堂附屬的進士館，「分門肄業。其在堂肄業之一甲進士、庶吉士，必須領有卒業文憑，始咨送翰林院散館，並將堂課分數引見排單內註明，以備酌量錄用」。³³進士館的立學總義，「以教成登仕版者皆有實用為宗旨；以明徹今日中外大局，並於法律、交涉、學校、理財、農工商兵八項政事，皆能知其大要為成效」。課程分為果、達、藝三科，「史學、地理、法律、教育、理財、東文、西文諸門，達之屬也；兵政、體操，果之屬也；格致、算學、農學、工學、商學，藝之屬也」。³⁴進士館的師資也不一般，既有留洋的年輕中國教習，也有早負盛名的日本學者：

嚴谷孫藏、岡田朝太郎及矢野仁一三人，均為日本頂尖學府如東京、京都、早稻田大學教授。此外前二人還是清政府特聘修律顧問，名重一時。矢野仁一則為日本研究中國近現代史的先驅，著書數十種。杉榮三郎曾任職於大藏省（今財務省和金融廳），精研財政。中國教習則大多為晚清各部院小官，但在民初教育、政法、經濟界影響甚大。如范源濂、林榮、曹汝霖、章宗祥、陸宗輿、祝惺元、張奎（新吾）等人，均為聲名顯赫的民初要人。³⁵

1907年，賴際熙在京師大學堂進士館內班畢業，成績考列中等。進士館是晚清朝廷所推行的改革之一，目的是提高官員的實務能力，他們所學的是當時的前沿西學。雖然他們大多趕不上發揮所學，清廷就被推翻，但進入民國後，其中不少人成為社會精英。賴際熙成功在殖民統治的香港建立起華人精英的社交圈子，並持續地對香港華人文化產生影響，應該說，與在進士館三年所學不無關係。

當然，必須承認，進士館實際上是官員的補強班，足以為學員打開視野，擴闊思路，增強能力，不能完全看成是真正意義上的近現代大學教育。所謂「大學」，本來自西方。自1850年開始，外國教會紛紛在中國興辦「書院」，不少這些書院後來陸續提供大學課程，並在20世紀初改建成為大學。由此可見大學在清末其實也是新生事物。對賴際熙而言，對於大學，無論出於認識或政治立場，其理解也不可能超越他中式前一年頒布的《欽定京師大學堂章程》或他中式同年實行的《奏定大學堂章程》。《欽定京師大學堂章程》開宗明義：

第一條 京師大學堂之設，所以激發忠愛，開通智慧，振興實業；謹遵此次諭旨，端正趨向，造就通才，為全學之綱領；

第二條 中國聖經垂訓，以倫常道德為先……今無論京外大小學堂，於修身倫理一門視他學科更宜注意，為培植人才之始基。³⁶

《奏定大學章程》就把大學教育分為八科，首為經學科，包括《周易》、《尚書》、《毛詩》、《春秋左傳》、《春秋三傳》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孟子》、《理學》等十一個專業。章程內列明：「經學研究法略解如下：通經所以致用，故經學貴乎有用；求經學之有用，貴乎通，不可墨守一家之說，尤不可專務考古。研究經學者務宜將經義推之於實用，此乃群經總義。」³⁷

在賴際熙開始執教港大中文課程時，清朝已經覆亡兩年，內地的國文教育也出現不少新變化。其中最重要一點，是教育目標發生根本性轉變。誠如民國首任教育總長蔡元培指出：

吾國之舊教育以養成科名仕宦之材為目的。科名仕宦，必經考試，考試必有詩文，欲作詩文，必不可不識古字，讀古書，記古代瑣事。於是先以《千字文》、《神童詩》、《龍文鞭影》、《幼學

須知》等書；進之以《四書》、《五經》；又次則為八股文，五言八韻詩；其他若自然現象，社會狀況，雖為兒童所亟欲了解者，均不得闡入教科，以其於應試無關也。³⁸

不過，新教育的建立並不是一帆風順的，而是因進入民國之後的連番亂局而幾經改變。辛亥革命後的1912年1月19日，南京臨時政府教育部發布《普通教育暫行辦法通令》，禁用清廷學部所訂教科書，並明令廢止小學讀經。但只是過去一年多，1913年6月，袁世凱政府就宣佈恢復學校祀孔，翌年又通過《祀孔案》，下令全國恢復祀孔典禮。尊孔讀經成為了政治議題，各派力量爭執不休。

與深陷黍離之悲、幻想廢清復辟的陳伯陶不同，賴際熙因長期與華商交好，顯然更諳世務。雖非身處矛盾的風口浪尖，但以他在京之人脈，對內地關於尊孔讀經的廢立爭論不可能沒有耳聞。華商把他推薦進入香港大學而得到校方的接納，一定程度上反映了英方對當時中國政權的某種保留態度。賴氏並沒有以教習一職，無論經濟收入和生活補貼遠不如同校的英籍教授為忤，反而視之為一個絕佳機會，「賴氏既任教席，便應敷奏教化……湛恩汪濊，必有以慰海隅蒼生矣。」³⁹賴際熙希望藉此機會，化消極的遺民悲情為積極的文化心理建設，以香港與及海外華人為對象，通過教育，把他們因身處異域而產生的中國人自覺，提升為對儒家道統的堅定支持，進而傾盡全力打造他理想中的海濱鄒魯。他的努力，甚至有可能為北京提倡復古的衰衰諸公帶來足夠的參考。

1915年2月，北京袁世凱政府頒布《特定教育綱要》，進一步推動尊孔讀經，指令「各學校均應崇奉古聖賢以為師法，宜尊孔以端其基，尚孟以致其用」；「中小學教員宜研究性理，崇習陸王之學，導生徒以實踐。教科書宜採輯學案，以明尊孔尚孟之淵源」；「中小學校均加讀經一科，按照經書及學校程度分別講讀，由教育部編入課程」。⁴⁰又對國立文科大學作出指示：

中國經史百家以及歷代性理各籍，多屬於文學、哲學、史學三科範圍。此種屬於精神科學，於表彰固有之文化，發揚民族之精神，均有密切關係。近日學子，厭棄舊學，喪失獨立之精神，足為人心世道之憂；亟應極力提倡古學，發展固有文化，始足維持獨立之精神，奠國基於不敝。查北京大學中文科大學，向有中國文學、哲學、歷史學三類，所以研究國學，闡揚舊化。應由教育部督飭該科大學學長，延聘中外通儒，將以上三類學術發幽闡微，表明其科學之價值……⁴¹

由通儒主持大學教席，及將經史改為文史或文史哲三科的教學方法，可以與香港大學互資發明。

為推動經學教育，《特定教育綱要》更提出要在高等教育中增設經學院：

經學院，宜於大學校外獨立建設，按經分科，並佐以京師圖書館以期發明經學之精微。

說明經學與各種科學不同，教授法亦異，如在大學校內文科大學添設一類，管理教授殊難與各科大學一致進行。故經學院必須獨立建設，專以闡明經義發揚國學為主，按照各經種類，分立科門。其通習課程，參照文科大學辦理，並將京師所設圖書館大加擴充以資參考……⁴²

無獨有偶，賴際熙對國學教育與藏書的關係也十分重視：「於1913年主持香港大學中國文學科時，認為中國學生研究中國學術，必需參考中國古籍，便極力主張香港大學必須建立中文藏書樓。商得港大董事局同意，乃按照張之洞《書目答問》及廣雅書院的藏書目錄，選購經、史、子、集、叢五類必備之古書，尤其是多購買叢書，如《武英殿叢書》、《粵雅堂叢書》、《廣雅叢書》及《圖書集成》等等，先後共購置約二三萬冊，成立香港大學中文藏書樓，編備藏書目錄。這是香港有中文藏書樓之創造。」⁴³

《特定教育綱要》在大學外別設經學院的提法，對賴際熙顯然亦有影響。在中國內地，隨著袁世凱復辟的失敗和新文化運動的深入開展，特別1919年發生的五四運動所引發的在思想領域的重大震撼和持續影響，之前通過的教育法令中有關尊孔讀經的條文被相繼刪削或撤銷。「在文學革命的推動下，教育部迫於形勢，於1920年1月訓令全國各國民學校先將一、二年級的國文改為語體文，同年4月訓令從1922年以後凡國民小學教材一律改為語體文。至此大、中、小學文言文教材逐漸被淘汰。」⁴⁴1920至1922年間，賴太史在中環堅道27號地下設粵學書塾，為青少年講授經史古文，恐怕與此不無關係。「惟青少年不懂老師宿儒的講解，聽者藐藐，賴際熙感覺管教困難」，⁴⁵未幾即告停辦。賴際熙原想以所租塾址，藉紳商的資助，購置書籍，辦成「以尊崇孔聖，羽翼經訓為主，故取名『崇聖』」的書堂。⁴⁶在他的理想中，書堂：

……無論專門之學，叢考之編，凡足以羽翼聖訓，即能以維持世教，力能所致皆當遍採。蓋讀書雖貴專精而藏書則務求完備，殆亦中外古今通例也。更仿廣雅藏書之例，其正經、正史、通常必習之書而又非寒士力所致者，每種必備數本，以免閱者向隅……

藏書必有閱書者，閱書必有講習討論者，乃能振發精神，維持久遠。今擬書堂建成之後，必延聘通儒為學長，常常駐堂，以便閱書隨時問難，以時訓課，按次指口。更聘名宿分期講課，以收實益。……

閱書諸生，擬仿學海堂例，分專課及隨時講課二途。其專課生則月考一課，以覲識力；其隨時講課生則年考四課（分四季）。其專課生又仿廣雅書院例，各備一簿，每日閱書，或有疑難，或有議論，隨筆錄記，匯交學長，依次批答。⁴⁷

這是一所既藏書豐富，又不以八股課士的著名廣東學府。專講性理之學的廣雅書院，專研格致之學的學海堂，雖然未做到按經分科，但獨立建設，個別教授，佐以藏書，以發現經學之精微等等，與《特定教育綱要》所議之經學院十分類似。而且賴際熙還強調，書堂「建設之地，尤須適中雅靜，此堂擬在附近大學堂左右建擇地建築，上層藏書，中層講習，以便大學堂及大學以外諸校屬」。⁴⁸可清楚見到書堂要吸引的主要對象是在香港大學就讀，具有一定研究能力的「天子門生」，以及準備投考港大的華商子弟。

書堂「先後在廣州購得《十三經註疏》、《通志堂經解》、《皇清經解》、《古經解》、《小學匯函》、《全唐文》、《太平御覽》、《武英殿叢書》、《海山仙館叢書》及《廣雅叢書》等等」，⁴⁹終在1923年正式成立，但不取擬名「崇聖」而定名為「學海書樓」。取名學海書樓的原因，據說是因仿效廣州學海堂之例。雖有因為「仿廣州學海堂之例」而命名的說法，⁵⁰但書樓其實亦仿廣州廣雅書院之體制設專課生，而且賴際熙本人就出自廣雅書院，與廣雅書院關係更為密切。不取廣雅而取學海，當時的太史們顯然費過一番思量。若依章程草案命名「崇聖書堂」，無疑是與當時內地風起雲湧的反孔大潮作正面交鋒，不符文士們的溫雅蘊藉，故存而不取。學海堂是道光年間(1821–1850)至清末在廣東具領導地位的學術機構，對地方政治亦頗有影響，足以代表廣東之學術正統。學海堂於1903年被廢，入民國後，廣東遺老雖幾經興復，終究無能為力。故賴際熙等廣東籍太史，不取名崇聖書堂而取名學海書樓，實是婉轉表達出其存亡繼絕之意。

面對內地尊孔讀經的兵敗如山倒，賴際熙憂心忡忡，並把傳統文化的興復希望寄託於香港，儼然視學海書樓為拯救世道人心的最後堡壘。因此，在〈籌建學海書樓序〉中他向海內外呼籲道：

國於天地，必有與立。其世守之倫紀道德，相沿之典章制度，即其立國之根本。而倫紀道德、典章制度，所藉存而勿墜者，

則在簡篇之記載，師儒之傳述。徵文考獻，翼教即以維世焉……風會遞降，習尚斯歧，士厭故常，人趨新異。三綱則倡言廢除，六經則嚴禁誦讀。非聖無法，此尚萌芽，遷流至今，則邪說愈張，正學愈晦。援人以入獸，既甘冒不韪；激治而為亂，更悍然不顧。畸邪既互為鼓吹，當路復資以勢力。神州文化，行見陸沉；軒轅遺裔，盡將沙汰。挾書之令，秦以嚴刑禁之，尚有子遺；畔道之端，今以曲說誘之，自然風靡。誠斯道存亡絕續之交，君子怵惕危慮之會也。

幸香江一島，屹然卓立，逆焰所不能煽，頽波所不能靡。中西之碩彥，宏達之官商，咸有存古之心，皆富衛道之力。主持教育者，屢宣提倡中學之言；訓誨子弟，時抱難得人師之慮。今擬順人心之趨向，拯世道之淪胥，冀集鉅資，征存載籍。甲乙丙丁諸部，期搜採而靡遺；元儒文史之書，亦網羅而勿失。更築精舍，延聘耆英，相與討論講習於其間，以收賞奇析疑之實益。但體制必須明備，始足振學者之精神；規模必極恢宏，乃克饜瀛寰之屬望。願資眾力，樂助其成。從此官禮得求諸異域外，鄒魯即在於海濱。存茲墜緒，斯民皆是周遭；挽彼狂瀾，其功不在禹下矣。⁵¹

書樓當時雖設在香港，但主要影響了內地（尤其是廣東地區）。書樓設經義、掌故、理學、詞章等科，由賴際熙、陳伯陶、區大典、何藻翔等任學長，除設學生、專課生供本地華商子弟就學之外，又「仿照廣州學海堂肄業生舊例，每季分科命題課文，由各學長分別講解命題大意，限期繳卷，分由各學長評定，名列上取者每卷獎給1.5元，中取者1元，次取者0.5元，又次取者0.25元，並將課題及評獎辦法在《華字日報》發表。1923年夏季第一次課文題目登報後，以廣州、佛山、大良三地文人應徵者為多，香港學生應課者甚少……第一次課卷評定公佈後，深得港中紳商贊許，咸以賃屋為書樓，終非久計，乃由南洋巨商鄭國生（鄭桂後人）、陳永、戴忻然

等慨捐共約2萬元，連前次購書餘款，購置般含道20號三層洋房一座，以三樓藏書、二樓講學，樓下出租，以租金收入為水電費及雜項開支。」⁵²香港第一所面向社會的私立中文圖書館和以講授國學為職志的文化機構由此奠立，並綿延發展至今。

四、保存國學，融通新知

1927年年初，北伐軍勢如破竹，連戰皆捷。內地局勢的迅速變化，使剛擺脫長達一年多的省港大罷工困境的港英政府有如驚弓之鳥，與內地新政權進行接觸和對話越來越成為英廷及港地政商人士的當務之急。港督金文泰自1925年上任後，就致力改變本地忽視中文教育傾向，培養符合殖民統治需要的中西通才。一直為港大正式成立華文科而積極努力的賴際熙本就認為：「華文專科，果能成立，成學之士，得以修文讀史，專詣旁證，閉關之局既完，宏達之材是賴。大學因時乘勢，造就通儒。行見青年士女，學以致用。中西文化，參互溝通。萬國邦交，實利賴焉。」⁵³於是不辭勞苦，在之前一年的8月遠赴南洋募款，為港大成立華文科奠下首塊基石。當此南方新政權建立前夕，2月22日，賴太史特於銅鑼灣利園設宴，邀請周壽臣、羅旭龢、何東、何棣生、何世光等多位紳商作陪，款待金文泰。據報導「場內佈置極其冠冕堂皇，由院主利希慎君佈置一切云」。⁵⁴是次席間眾人所談內容未見披露。直到四個月後的6月24日，金文泰設茶會於港督府，一切揭盅：

港督金文泰素注重中國文學，曾與本港大學委會磋商，定增設華文科於文學哲學系內，為四學科內選科之一。昨金督特設茶會，延本港紳商到督署，宣佈用意。是日蒞會者有：周爵紳壽臣、何爵紳曉生、賴際熙太史、區大典太史並曹（善允）博士，

李右泉、何光等紳商百餘人，及大學職員，濟濟一堂，東南盡美。⁵⁵

金文泰在這次茶會上的講話經魯迅在〈略談香港〉一文轉載，可謂蜚聲全國，被視為港英當局別有用心和清朝遺老盲目守舊的鐵證。賴際熙亦在茶會上發言，他說：

一國安危，繫於教化之良否。教化良否，在於文學之存廢。古今中外，有廢棄本國之禮教文學，而可以立國者否？有不諳本國禮教文學，而可稱為國民者否？中國開化本早，其禮教政俗與道德學術，載之於經史文籍中，本極明備。近來風氣厭故喜新，學者多放棄己國文字，專攻他國學問。他國學問尚未有得，而本國學問先已盡失，則其人為忘本，其學亦不適用。上無教化，則下無學術，無學術則無道德，無道德則風俗囂張。世局紛亂，各處現象已可察覺，則本非子弟之過，亦父兄之責。……夫歷代聖賢之道德政教，而為之提倡。然提倡之序，則必自大學堂始。大學為眾流所趨赴，學者所瞻仰。……大學一提倡，則各中小學罔不隨之振作，收效至為迅速而久遠。而且大學專科英文程度亦甚高尚，其學程中西並進，畢業即為中西通達之材，並非捨西學而專言中學。……督憲自蒞任以來，即命副監督、教育司、文科各教員，與際熙及區徽五先生等，籌訂設立大學中文科專科章程。涉歷寒暑，規模略具，亟思興辦。曾命副監督偕際熙到南洋各埠募資，所得□四萬元。先在校內設立漢文書樓一所，增購書籍數萬卷，增加學習中文時間與年限。……現在所得四萬金，辦成最小之規模，能維持久遠。諸公忍乎？否乎？⁵⁶

賴氏從發言的開始，便對逐漸掌控局勢的南京國民政府進行詰問，應該是因為6月13日國民黨中央政治會議決定設立中華民國大學院，而院長正是從民國成立之日起便力倡廢止尊孔讀經，在北京大學校長任上又把北大變成新文化運動風暴中心的前教育總長蔡元

培。在遺民們眼中，這樣的人物再度掛帥全國最高學術教育行政機關，等於表明國民政府對舊學的態度，而且將遺害無窮。自然，此時成立的港大華文科也具有更鮮明的針對性，旨在「保存國學，融通新知，舉凡經學、史學、哲學、法學、美學，參匯中西，由博反約」，⁵⁷ 即以舊學為基礎，博採西學，在實踐中體西用。不過，在文化上兩人雖然分屬新舊陣營，但賴際熙在推動策略上與同屬翰林出身的蔡元培其實一模一樣，認為由大學入手，自上而下，各中小學無不跟隨，求官禮於域外，建鄒魯於海濱的理想，可以快速收效且持之長久。這顯然也是他所以不惜竭盡全力，助成港大華文科之重要原因。

華文科成立後，據一篇名為〈香港大學籌辦中文部經過〉的文章介紹：「文科內哲學、文字系可習中文至四年，以為畢業科學之一；普通師範生，可習至三年；其在社會學系，及商業學系之學生，可習至二年；同時英政府，特將向日在廣州之方言館，附設於大學，教習新由英京分發到港之候補人員，與在港貿易之西人士女。」⁵⁸ 賴際熙成為實際領導和管理華文科的負責人，並積極投入到將華文科昇格為中文學院（時又稱中文部、漢文學院）的工作中。⁵⁹ 即將成立的中文部力求「使學生得以習中文三門，英文與翻譯合為一門者也。當局之意，初擬向港內及英京紳商士庶，募集巨資，以建築一宏偉之學院，設立至完美之專科。嗣以事體重大，時機未熟，而莘莘學子，引領以俟此舉之早成。於是當局諸公，同赴督轄會議，決定從小局面辦起，即夕由督憲授意兩位華人代表。業由兩紳在華商總會，召集大會。到會者一致贊同，刻正擬定緣簿，分途募捐。以邦人君子之崇尚國學，重以督憲之稽古右文，周、羅兩紳之提倡勸勉，一部分之款項，當可一呼而集。」⁶⁰

為爭取華商對成立中文學院的支持，文章明確指出，中文部的任務，是培訓中文程度優於外文的學生。「香港大學入校試，西文極重……於是深通中文之士，因乏偏重西文之興味而裹足不前者。

今所定中文部之入校試，其中文程度，高於普通入校試數倍；而其西文程度，則僅低於普通入校試一年……然非不重西文也，入校之後，有四年之翻譯，有四年之英文，則西文之成就，當亦不淺，而其中文，則更無待言矣。」這批人不但將會中英文兼善，而且對於樹立和發展本土的中文學風至關重要。「風氣視學術為轉移，學風視提倡為進退……現多數學校，正從事提高中文程度，以應趨勢，行見數年之後，中文發達，本末兼賅，學風純正……中文教師，日形缺乏……何況數年之後，老成雕謝，典籍湮埋，更何從覓相當之人才耶？至其時而欲提倡中文，恐不免無自得師之嘆矣。」⁶¹

至於外界對港大華文教學之守舊和不切實用的憂慮和批評，文章則旗幟鮮明地回答：

即使強立新舊之名目，而謂今所提倡者為舊學。夫舊學亦學也。四千餘年之聲名文物，外人方且究求之不暇，我國國民安可一旦而盡棄之耶？況潮流所趨，提倡其所謂新學者，天下滔滔皆是也，捨本逐末，一偏之弊，國人皆見矣。至謂曉暢中文不若深通英文之易於謀事，此亦一偏之論也。以中國之大，事業之廣，洋務能佔其幾許？即就洋務而言，高級之位置，所得者有幾？不佞承乏南洋視學時，見有十年之英文程度，而無事可為者。反之而中西文稍為通達者，轉見用途較廣……照中文部之擬定課程，其入校時，須有六、七年英文根基；入校以後，有四年之翻譯，及四年之切用英文。夫翻譯者，苟非研究兩國語言文字，而得其會通，殊不易為。切用英文者，英文中之關於實用者也：大之如約章合同，小之如書啟、文牘皆是也。至於中文方面，則經見其體，史以達其甲子以窮其流，文以沃其華。且有理學一科以述儒宗授受之源；公牘一門，以備從政肆用之選：學力如此，安慮其不能實用乎。⁶²

賴際熙視香港大學的中文教學為實現他海外魯魯夢想的重要抓手，但作為一個熟悉世務、通達古今的智者，他不打算、也不可能

把華文科或中文學院辦成培養只知傳統卻昧於現實的遺少工廠。這篇文章清楚透露，在越來越要求實用的世道裏，精通雙語，既能撰寫英文合約和書信，又能撰寫中文各類文牘，熟悉中國歷史和文化，具有儒家傳統精神的人才，才是符合實際的目標，也是將來中文學院的培養方向。這些人不但以香港以及海外的華人世界作為自己的舞台，而且也有希望會活躍在「中國之大，事業之廣」的內地。

未來中文學院對於外界質疑的回應，加上港督金文泰的大力配合，顯然為籌募經費帶來很好的迴響。1928年4月30日在華商總會舉行的籌辦會議上，曾作為華商總會主席代表香港參與調停省港大罷工，在港府、國民政府均有廣泛人脈的紳商李右泉就大力呼籲：

本港籌辦漢文學院，鄙人等認為是當務之急……現下內地已有提倡廢孔荒經，幸得香港金督熱心我中國文學，極力提倡。外人既如此加意扶持，我中國人又焉可不出力。若不實力進行，自問亦對良心不住；外人既熱心孔道，本國人反放棄，殊可恥也。金督最近有信致華人代表羅旭龢博士，謂如果能捐有五百元以上者，必有多少紀念，務請各位認真贊助進行。⁶³

李右泉甚至將自己的勸捐經驗與各勸捐員分享：

勸捐全在人之面子。人面熟及深有感情，其成績必高，不祇奔走已也。且勸捐員不祇職在勸捐，且要熱心解囊。如日間出發勸捐，同行多人必要一同往用午膳，免致各散四方。勸捐進行，得以劃一，則勸捐員自必解囊，連午膳亦要每人輪流為東道主也。⁶⁴

在港地華商的捐助下，1929年，華文科正式擴展為中文學院。時師資力量亦有所配合加強，邀得溫肅、朱汝珍等兩位前清翰林加盟。課程方面，「賴太史因應校方的要求，積極為學院的課程注入新的現代意義。他在1930年推出由『經學』、『歷史 (History)』(即原來的『史學』)、『哲學 (Philosophy)』、『文詞學』與『翻譯學』五科目組

成的新『中文(Chinese)』課程，使講授古代哲學、孔孟哲學、週易至魏晉諸子、近代諸子的『哲學』與講授《四書》、《五經》的『經學』同時並存」。⁶⁵由此時起至1931年，港大中文學院邁入第一個發展高峰，其間先後開設相關學位課程，又在1930年創辦以「溝通中西學說，別其異同，辨其得失」為宗旨的中文學會，⁶⁶在「求學」、「講學」、「辯學」等方面開展活動，⁶⁷並在同年出版刊物《中文學會輯識》。關於《中文學會輯識》的編輯方向，據中文學會首任主席、中文學院第一期學生、學院贊助人兼中文圖書館捐建人馮平山之子馮秉芬所述，是取法《易》之「大畜」卦象，即兼修並蓄，「先之經史，以正其趨，終之藝林，以博其趣，要以有裨學術為主，此『大畜』多識前言往行之旨也。」⁶⁸。

不過，此期間香港社會情況又發生了不少新變化。國民政府定都南京後，開始全面發展經濟，進入所謂的「黃金十年」，香港與內地各方面的關係進一步加強；1931年，九一八事變爆發，日軍侵佔東三省，全國掀起反日怒潮，在敵愾同仇的悲憤中，亦大大增強了香港華人的中國人認同感和對內地情況的關心；因海峽殖民地總督一職空缺，金文泰於1930年2月1日被調任接替；1930年11月香港大學獲撥26.5萬英鎊(時約可兌換港幣約530餘萬，足夠港大五年經費開支)的庚子賠款退還款。香港居民對國民政府的接受，是香港華人文化轉變的重要推動力。港府雖對這個名義上統一中國的政權存有戒心，但隨著經濟的發展，又必須不斷加強雙方的聯繫。香港大學中文學院作為溝通兩地人才的培訓基地，繼續強調傳統文化的維護，非議業已茁壯成長的白話文文化及其所代表的走向現代的新文化精神，當然已經不合時宜。

隨著金文泰的離任，特別是庚款退還安排的落實，1931年4月香港大學校方設立特別委員會，研究中文教育後續發展，賴際熙與區大典兩位中文學院現任教授均不獲委任。同年10月，遺老們深痛惡絕的蔡元培，經港赴滬，並應港大中文學會之邀，到中文學院發

表演講。中文學會主席馮秉芬作講者介紹時熱情洋溢，道：「蔡先生道德學問，政治文章，不特在現在中國一時無兩，就是東西各國，莫不崇拜景仰。……蔡先生……惠然肯來，教訓指導，此不獨中文學院之幸，實乃港僑口界之大幸也。」⁶⁹一年之前，還在強調要以「經史正其趨」的愛徒，此刻卻在為首倡廢孔荒經的新文化運動幕後推手歌功頌德。變的其實不是學生，而是歷史大勢和社會氣氛。誠如蔡元培在演講中所指出：

香港大學，以英文為主體，所以對英文特別注重。英文不好，其他各科學亦不好。但主要科要好，漢文亦要好。以達遠人，常為文字是尚。我國語言，至為複雜，一省有一省之方言。言語不通，自生隔閡。影響所及，廣東省祇看到廣東省的利害，浙江省祇看到浙江省的利害，不知吾人為國，要全盤打算，交換智識，交換方針，乃見其可。故此大家須通曉中口，尤其需要一種大家通用的國語。本口中國文學，從前已有很大的研究。鄧口口先生，創辦中文學院，其意至善。口口古書，不一定學古人的文章，白口口可以為文。白話為文，達義至切，口口亦易，更可以促進統一語言之成功口口望各位於百忙之中，撥出一點時間，研究中文云云。⁷⁰

蔡元培此時正為解決寧粵分裂而奔走，以團結面對東北日益嚴重局勢的國人，所以發言中不免會借題發揮。然而正是這樣一種借題發揮，卻形象地給予正面臨亡國滅種危機的國人（包括香港以及海外僑胞）一個全面的思考角度：中國文化的認同雖可分新舊，但若仍琵琶各抱，只強調本身的好，就等各省只講自己方言，彼此無法溝通，從而永遠一盤散沙，任由列強欺侮。因此共同的語言和統一的文字表達方式，從來就不只是一個文化問題，而更是關乎國家興亡的政治問題和工商發展的經濟問題。蔡元培並沒有在港大中文學院這個傳統文化最後堡壘對經學或孔子有任何一句非議，也沒有糾纏在新舊文化孰優孰劣的無謂討論，卻一矢中的點出其不合時宜

的死穴。賴際熙為港大中文教育的二十年努力在此刻正式宣佈走向終點：

文學院旋於1933年進行改組，並將中文學院納為文學院的一系，稱為中文系 (Department of Chinese)。本為幫助香港大學爭取英國政府退還中國的庚子賠款以解決大學燃眉財困的中文學院，在賴太史等六、七年來的努力耕耘後終被劃上句號。賴太史隨即結束他任教香港大學二十載的歲月。校方旋即委任林棟先生署任中文系的行政領導工作。

新成立的中文系為文學院修習「中文及英文」(Chinese and English) 與「漢學研究」(Chinese Studies) 的學生提供「文詞」、「哲學」、「史學」與「翻譯」四科目。「文詞」教授明清兩代詩文、唐宋兩代詩文、兩漢文、中國文學史與作文；「史學」講授上古至周末、周末至兩漢、唐宋史、明史、清史諸項；「哲學」講授《四書》大旨、《五經》要義、周秦諸子與宋明儒學案；「翻譯」則為英漢互譯。文學院始設「傳統漢文」(Classical Chinese) 課程以來長期講授不輟的「經學」科終在中文系成立的首年無法成為課程的組成者。⁷¹

五、結語

清末遺民流寓香港，是香港文化發展史上的大事。鴉片戰爭以後，此地雖然成為西方文明對華最主要的輸入口，但華人社區及各村落流傳的中華傳統和風俗文化，受到的衝擊其實不大。這一方面是出於英人恪守其佔港時對居民的承諾，另方面也是因為此地流傳是僅僅與生活相關的村落文化，相對強大和先進的西方文明沒有任何抵抗力。即使後來隨著香港發展，南來北往的人不斷增多，但大多只是為謀生而來，甚至沒有過定居的打算，更遑論文化建設。

清遺民可以說是開埠以來首批以香港為家的文化建設者，他們科舉出身，精通國學，而且長袖善舞，與國內國外官商各界均保持著密切關係。他們雖然無法扭轉改朝換代的歷史事實，卻想方設法為千年道統保留一絲元氣，孜孜以求建設海濱鄒魯，夢想著有朝一日可以復興道統，撥亂反正。於是他們以宋末的本地抗元傳說為基礎，渲染充滿著國恨家仇和遺民血淚的文化氛圍，營造出地區民眾對民國政府的不信任認知，使自己獲得賡續傳統的合理性和合法性，從而師出有名，在本地社會尋求更廣泛的支持。他們甚至藉此爭取到在高等學府實現理想的機會，嘗試將傳統經學與現代西學進行嫁接。

他們的作為當然是逆歷史潮流而動，只能存在於特定的時空。相關條件一旦有變，其墜落亦如催枯拉朽。其中，港大中文學院的失守，對於清遺民「海濱鄒魯夢」的影響是毀滅性的。「賴、區二氏利用他們在文教界的地位和網路，引介其他寓港清遺民或留居粵地的同道，充任中文學院或漢文中學等中文教席。中文學院成為了賴氏等團結傳統學輩的平台，形成一個自中文學院向下伸延的傳統文教圈，主力傳承本邦文化學術。」⁷²這個平台的崩坍實際上使遺民們頓失所依，雖然學海書樓或可一定程度上充當同類的角色，但畢竟不是官辦的正式學術機構，影響的廣泛性自然不能同日而語。

在舉國滔滔，皆斥責昔日士人為國家蠹蟲，批判三千年道統為社會進步障礙之際，清遺民雖乘桴於海，仍以欲回天地的悲情，為他所珍視的文化傳統，打一場難有勝算的仗，從這一點看，他們實在可稱為中國的唐吉訶德。他們的螳臂沒有對中國文化的發展有太大的影響，卻也不能不使到熱衷於推動新文化的人們對傳統文化作出一定的反思。清遺民們對香港本土文化建設的影響更是深遠，他們的努力教化，不但使香港從海隅邊鄙一度變成儒教崇禮明道的最後碉堡，也在文化上為香港鋪墊了從傳統通向現代的道路。香港社會一向重視中華文化的傳承，對國學奉若聖典，對國粹尊如絕藝，

乃至日軍擴建機場時被炸得只餘一方刻有「宋王台」三字石頭的昔日聖山，仍以宋王台史跡妥為保存，其實都可溯源於這群始終不屈的清遺民。

註 釋

- 1 三山國王信仰是產生於粵東地區的神明信仰，信徒包括當地客家、潮州、海陸豐三民系居民，並藉由他們幅射包括臺灣、香港、澳門，以及東南亞地區華埠。三山國王的「三山」，指的是位於元代潮州路的三座山：巾山、明山和獨山。其信仰起源，據元代劉希孟〈潮州路明貽三山國王廟記〉：「宋藝祖開基，劉鋹拒命，王師南討。潮守侍監王某赴於神。天果雷電以風，銀兵敗北。南海乙太（平）。逮太宗征太原，次城下，忽睹金甲神人，揮戈馳兵突陳（陣），師遂大捷。劉繼元以降。凱旋之夕，有旗見於城上雲中曰：『潮州三山神』。乃敕封明山為清化盛德報國王，巾山為助政明肅寧國王，獨山為惠感（威）弘應豐國王。賜廟額曰明貽。敕本部增廣廟宇，歲時合祭。明道中，復加封廣靈二字。則神有大功於國亦尚矣。」
- 2 游子安主編：《黃大仙區風物志》（香港：黃大仙區議會，2003），頁90。
- 3 同前註。
- 4 官富場的位置，「似為今九龍灣西北及西南沿岸，自舊啟德機場西北角以南，下至土瓜灣一帶，以至尖沙咀等地。」見蕭國健：《香港古代史新編》（香港：中華書局（香港）有限公司，2019），頁86。
- 5 同前註，頁74。
- 6 同前註，頁83。
- 7 據學者的調查，衙前圍村以吳氏族譜最為完整。從其中記載看，吳氏原居江西，靖康時經南雄避難到廣州合同場，後人遂在廣東開枝散葉。約元末明初時九世祖吳成自東莞遷居新安官富司衙前圍。見游子安主編：《黃大仙區風物志》，頁33。衙前圍村於2016年1月隨最後兩戶居民遷出而宣布進入重建。
- 8 蕭國健：《香港古代史新編》，頁86。
- 9 黃佩佳著，沈思編校：《新界風土名勝大觀》（香港：商務印書館（香港）有限公司，2016），頁206。
- 10 瓜廬取名自東陵瓜典故。秦亡後，原秦東陵侯召平，在長安城東種瓜為生，因所種瓜美，世以「東陵瓜」稱之。事見《史記》，卷53〈蕭相國世家〉。
- 11 陳伯陶：〈九龍宋王台麓新築石垣記〉，載盧曉麗校註：《陳伯陶詩文集校註》（廣州：中山大學出版社，2021），頁371。
- 12 蘭齋：〈六十年前的《宋台秋唱集》〉，《華僑日報》1977年11月7日。
- 13 蘇澤東編：《宋台秋唱》，載沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第83輯（臺北：文海出版社，1967），頁3-4。

- 14 同前註，頁1。
- 15 羅世常：〈重修侯王宮碑記〉，載科大衛、陸鴻基、吳倫霓霞合編：《香港碑銘彙編》（香港：香港市政局，1986），第1冊，頁74–76。
- 16 〈上元節侯王廟素描〉，《華字日報》1935年2月22日。
- 17 陳伯陶：〈侯王古廟聖史碑記〉，載科大衛、陸鴻基、吳倫霓霞合編：《香港碑銘彙編》，第3冊，頁447–448。
- 18 黃佩佳著，沈思編校：《新界風土名勝大觀》，頁158。
- 19 〈今日浴佛節居民紛赴寺院進香漁民同時祝譚公誕〉，《工商晚報》1958年5月26日。
- 20 羅香林：〈故香港大學中文學院院長賴煥文先生傳〉，載氏著：《乙堂文存》（香港：中國學社，1965），卷二頁94。
- 21 賴際熙：〈送龔老副憲同年奉召入直南齋序〉，載賴際熙著，羅香林輯：《荔垞文存》（香港：學海書樓，2000），頁35。
- 22 方駿：〈賴際熙的港大歲月〉，《東亞漢學研究》第2號（2012），頁284。
- 23 莊國土：〈殖民者東來後東南亞各國對華僑的政策和態度〉，載吳鳳斌主編：《東南亞華僑通史》（福州：福建人民出版社，1993），頁54。
- 24 王賡武：〈華商文化的研究〉，載劉宏主編：《坦蕩人生學者情懷：王賡武訪談與言論集》（新加坡：八方文化創作室，2000），頁153–154。
- 25 同前註。
- 26 在香港大學本部大樓的奠基禮上，港督盧吉致詞指出：香港大學「非獨為本港之人而設，亦為中國內地之人而計，使不必遠離鄉井，忘其本國習俗，染習歐美風氣也。至口香港既設大學，將來畢業者能不恐其攬奪英人權利乎？不知中國必有振興之日，而吾等亦已進至和平相處時代，非以戰爭取勝時代也。若本港先設大學，為南清辦學總區，則其益於英國也，豈擴張地界所及哉。」見《華字日報》，1910年3月17日。
- 27 〈紳商因香港大學堂會議捐款〉，《華字日報》1909年7月10日。
- 28 〈香港大學堂捐款總數〉，《華字日報》1909年8月2日。
- 29 〈華僑捐香港大學堂銀數列左〉，《華字日報》1910年1月21日。
- 30 雖然除中文科外各科均以英語為教學語言，惟1934年時，香港大學「學生多來自中國、日本、星加坡、檳榔嶼、馬來半島、爪哇、暹羅、緬甸、印度，及菲律賓等處，五花六色，治於一爐，此為香港大學之特點，現在學生人數為442人，其中屬於中國籍者370人，他國籍者只72人。」見友生：〈香港小記〉，載盧瑋鑾編：《香港的憂鬱》（香港：華風書局，1983），頁52–53。而因費用高昂，

課程以英語授課，且亦未見切合內地之用，所以從中國內地來港就讀者不多，時港大更似是一所香港及海外華人學校。

- 31 伯子：〈辛亥革命後前清遺老在香港的活動〉，載政協全國委員會文史資料研究委員會編：《文史資料選輯》總第144輯（北京：中國文史出版社，2001），頁217。
- 32 許振興：〈區大典孝經通義考論〉，轉引自車行健：〈胡適、許地山與香港大學經學教育的變革〉，載《湖南大學學報（社會科學版）》第23卷第5期（2009年9月）。
- 33 〈著令編修中書等皆入京師大學堂分門肄業諭旨〉，載北京大學、中國第一歷史檔案館編：《京師大學堂檔案選編》（北京：北京大學出版社，2001），頁182。
- 34 〈奏定進士館章程〉，載舒新城編：《中國近代史教育資料》（北京：人民教育出版社，1985），中冊，頁625。
- 35 李林：〈晚清進士館研究：天子門生的轉型與契機〉，《清華學報》新44卷第1期（2014），頁136。
- 36 〈欽定京師大學堂章程〉，載舒新城編：《中國近代史教育資料》，中冊，頁544。
- 37 〈奏定大學堂章程〉，載舒新城編：《中國近代史教育資料》，中冊，頁574–575。
- 38 蔡元培：〈新教育與舊教育之歧點〉，載舒新城編：《中國近代史教育資料》，下冊，頁1034。
- 39 賴際熙：〈送龜老副憲同年奉召入直南齋序〉，頁35。
- 40 袁世凱：〈特定教育綱要〉，載舒新城編：《中國近代史教育資料》，上冊，頁256、257、259。
- 41 同前註，頁263–264。
- 42 同前註，頁263。
- 43 伯子：〈辛亥革命後前清遺老在香港的活動〉，頁223–224。
- 44 王炳照等編：《簡明中國教育史》（北京：北京師範大學出版社，1994），頁306。
- 45 伯子：〈辛亥革命後前清遺老在香港的活動〉，頁222。
- 46 賴際熙手書：〈崇聖書堂章程草案〉，轉引自區志堅：〈發揚文化、保存國粹：學海書樓八十年簡史〉，載賴恬昌編：《學海書樓八十年》（香港：學海書樓，2003），頁13–29。
- 47 同前註。
- 48 同前註。
- 49 伯子：〈辛亥革命後前清遺老在香港的活動〉，頁224。
- 50 轉引自羅香林：《香港與中西文化之交流》（香港：中國學社，1961），頁208。
- 51 賴際熙：〈籌建學海書樓序〉，載香港學海書樓官網，<http://hokhoilibrary.org.hk/fullsizerender-1-2/>，上網日期：2023年4月1日。

- 52 伯子：〈辛亥革命後前清遺老在香港的活動〉，頁224–225。
- 53 賴際熙：〈香港大學文科華文課程表〉，見賴際熙著，羅香林輯：《荔垞文存》，頁173。金文泰所以推動港大成立華文科及後來的中文學院，據學者的研究，亦與其為港大向英國爭取庚子賠款退還款有關。請參看程美寶：〈庚子賠款與香港大學的中文教育〉，《中山大學學報（社會科學版）》1998年第6期，頁60–73。
- 54 〈賴際熙宴港督於利園〉，《華字日報》1927年2月23日。
- 55 〈大學決定增設華文科〉，《工商日報》1927年6月25日。
- 56 同前註。
- 57 賴際熙：〈香港大學文科華文課程表〉，頁172。
- 58 〈香港大學籌辦中文部經過〉，《工商日報》1928年4月27日。此文自是年4月25日起在報上連載，至5月3日全文刊完。文章沒有署名，但從其立場和行文看，當是出自林棟的手筆。林棟是港大文學院第一屆畢業生，師事賴際熙和區大典，曾任新加坡中文視學官。港大華文科成立，出任中英翻譯講師。1933年賴際熙退休，他曾署任有關之行政領導工作。
- 59 在運作華文科同時推動成立中文學院，並非賴際熙急於求成，而是因為南洋捐款於1928年年底用盡，校方明確表示若沒有經費後續，就要結束華文科，中文教學恢復原先的大學課程地位。賴際熙則在金文泰港督的支援下，奮力在華商中開展後續經費籌募工作，「邀得周壽臣爵士（1861–1959）、羅旭龢（Robert Hormus Kotewall, 1880–1949）先生等政商名人捐款二十萬，又得商人鄧志昂（1872–1939）先生捐款興建教學大樓、馮平山（1860–1931）先生捐款興建圖書館，中文學院（School of Chinese Studies）才得以在立法局答允撥款資助1929至1931年的營運經費後繼續存活。」見〈學院簡史〉，載香港大學中文學院官網，http://web.chinese.hku.hk/zh-hant/general_information/history/，上網日期：2023年4月1日。
- 60 〈香港大學籌辦中文部經過〉，《工商日報》1928年4月27日。
- 61 〈香港大學籌辦中文部經過〉，《工商日報》1928年4月30日。
- 62 〈香港大學籌辦中文部經過〉，《工商日報》1928年5月3日。
- 63 〈籌辦漢文科學院三次會議〉，《工商日報》1928年5月1日。
- 64 同前註。
- 65 〈學院簡史〉，載香港大學中文學院官網，http://web.chinese.hku.hk/zh-hant/general_information/history/。
- 66 馮秉芬：〈序言〉，載《中文學會輯識》第1卷第1號（香港：香港大學，1932）。
- 67 〈港大中文學會演講紀盛〉，《華字日報》1930年3月18日。

- 68 馮秉芬：〈序言〉。
- 69 〈蔡元培張繼在香港大學演說詞〉，《工商晚報》1931年10月18日。
- 70 同前註。
- 71 〈學院簡史〉，載香港大學中文學院官網，http://web.chinese.hku.hk/zh-hant/general_information/history/。
- 72 林愷欣：《從政治退隱到文化抗逆：港澳兩地清遺民的文化志業研究》（香港大學博士論文，2014），頁259。

第八章

英殖民管治時期作為社會控制的 《華人廟宇條例》

馬木池

一、前言

「地方廟宇」是華人地方自治的重要場所。香港成為殖民地之初，華人坊眾也多以廟宇公所作為集議場所。隨著人口的增長，坊眾集資捐修擴建廟宇，藉著宗教信仰的認同，打破血緣及地緣的藩籬，組織居民，舉辦義學，贈醫施藥。港英殖民政府也讓地方人士透過參與廟宇管理委員會，擔任街坊會理事，而踏上地方政治的權力階梯。¹

最典型的例子是建於1851年，位於香港上環荷李活道的「文武廟」。管理文武廟的值理會成員，主要是建造商、鴉片商、地產商、及外資洋行的華人買辦，也有南北行、金山莊、公白行等行會領袖。他們以文武廟旁的公所作為議事之所，處理華人事務、仲裁商務糾紛，扮演著華人領袖的角色。1869年，港英殖民政府邀請這批華人行會領袖，籌辦「東華醫院」，承擔本地華人的醫療服務，並接管義祠，實行施棺和殯葬；同時設置義莊、義山，便利本港及海外身故的華僑存放棺柩，等候運回原籍安葬；同時，東華醫院也接管了上環文武廟，「東華總理」也承接了過去「文武廟值理會」的責任，為華人排難解紛，代表華人與政府交涉。殖民政府透過《倡建東華醫院總例》的頒布，給予東華醫院法定地位，確認「東華總理」的華人代表身份，把過去的對頭，變為管治華人社會的合作者。²

19世紀末，20世紀初，香港的華人社區仍有不少以廟宇為中心的社區自治組織。如灣仔石水渠街的北帝廟，始建於1863年，由灣仔坊眾所管理，在廟旁也立有「公所」，作為坊眾聚會的場所。³這種情況不獨出現在港島區，九龍地區也有類似的情況。如油麻地天后廟本為漁民集資興建的小廟，隨著九龍的割讓與開發，廟宇經過擴建，成為油麻地、尖沙咀、官涌、旺角和深水埗五約街坊的廟宇，1894年，街坊在天后廟旁興建公所，作為油麻地五約聚會議事及仲裁地方糾紛的場所。⁴紅磡觀音廟為紅磡、鵝頸、土瓜灣三約坊眾管轄的廟宇。1902年紅磡三約公所成立，由街坊人士推舉三約區內熱心公益的人士擔任值理，再由值理互選一人擔任總理，統領公所事務，籌辦街坊福利與慈善事業，如1910年籌建「三約公立醫局」，可見紅磡觀音廟儼然已成為三約的地方自治組織。⁵這類例子，實在不勝枚舉。然而，1928年的《華人廟宇條例》(以下簡稱《條例》)，卻改變了這種坊眾管轄廟宇的傳統，破壞以廟宇為中心凝聚街坊的地方自治組織。過去對《條例》的研究，主要聚焦於政府如何透過《條例》收管地方廟宇的財產。⁶至於《條例》對地方廟宇的興廢和對廟宇所屬社區的影響，則鮮有深入的個案研究。下文將會以紅磡觀音廟和油麻地天后廟為例，說明《條例》主要收管收益豐厚、管理完善的地方廟宇。再進而以離島的長洲北帝廟為例，討論坊眾對廟宇財產的控制權與日常營運的管理權，如何受到《條例》的侵奪，因而影響到廟宇的興廢、地方社會慈善與建設的發展。

二、九龍地區公立醫局的建設

在《條例》訂立以前，殖民政府利用坊眾組織，辦理地方醫療與救濟等事務，取得了不錯的效果。地方街坊組織對政府提出的要求，都作出積極回應；坊眾領袖也藉著參與這類帶有官方色彩的機構，與殖民政府建立聯繫，分享地方管治的權力。

香港開埠之初，疫病的頻繁發生，一直困擾著管治當局。1883年殖民政府成立「潔淨局」，主要工作是改善社區環境衛生，預防與控制疫病的傳播。潔淨局成立後，曾規定港九所有華人屋宇，每年分區分段清洗兩次，俗稱「洗太平地」。1894年太平山街發生鼠疫後，當局更嚴格執行各種防疫措施，發現疫病或疑似疫病，就會派員強制薰洗消毒華人屋宇。而負責查檢的人員並非受過專門醫學訓練的人士，誤斷之事，難以避免。故居港華人，如家中或鄰居有人病故，同居者害怕受到牽連，常有棄屍街頭之舉。1906年，撫華道蒲魯賢 (Arthur Winbolt Brewin, Registrar General, 1901至1911年在任) 提出設立六所華人「公立醫局」，分派本港畢業的醫科學生為局醫，凡華人染病者，可就近到各公立醫局診視，倘非時疫，可由醫生給予憑證，使病者安心調理。至於服用中藥還是西藥，則聽任病者選擇。若確診為時疫，病者可免受「剖驗」，即解剖檢驗；如要薰洗屋宇，也由醫局派專人負責。⁷公立醫局之設，除了處理華人棄屍的問題外，政府亦明顯欲借此推廣西醫西藥，以達防疫之效。

政府希望藉助各區華人紳商的支持，創設公立醫局，以坊眾捐助的方式，籌集醫局日常營運的經費，並由各區「街坊值理」組成地方委員會進行管理，使醫局成為各區獨立的機構。⁸在此背景下，1906年5月27日油麻地公立醫局創立，1906年6月紅磡公立醫局開幕。⁹

表8.1 1907年各公立醫局的收支情況(1908年5月公佈)

公立醫局	經費	支過銀
港島東、西約與中約	16,000	1,700
九龍油麻地	5,000	1,700
九龍紅磡		440
九龍城		470
該年各公立醫局的支過銀，由去年園遊會捐款的餘款 4,800 元填充。		

資料來源：“Report of the Registrar General for the Year 1907,” in *Hong Kong Administrative Reports for the Year 1908*, No. 13/1908, pp. 191–192；《香港華字日報》1908年5月4日，頁3。

1909年港督特意去信感謝各公立醫局的值理會。信函內容如下：「公立醫局值理先生閣下啟者：按照去歲辦理醫局各事，蒙諸公實力維持，得以廣收成效，經將一年內辦理情形，詳報督憲查核，現奉批諭，以各值理辦理局務成效卓著，本部堂閱之甚為喜慰，仰撫華道代政府向各值理申謝，并代本部堂致意道賀等因，奉此，用特將批詞譯送台端，希為查閱是荷。耑此，敬請均祺。」¹⁰由此可見，政府頗為滿意各區公立醫局的成效。

1916年油麻地公立醫局與水上醫局合併，新建醫局大樓。在油麻地新公立醫局大樓開幕當日，港督梅含理(Francis Henry May)在致詞時已指出，公立醫局成立後，交由華人西醫全權負責管理，至1914年，本港公立醫局的支出已達39,000元，全由華人捐助，用來防止疫症、痘症及其他傳染病的傳播。各街坊組織對公立醫局的支持，受到政府的高度嘉許。¹¹

試觀九龍紅磡公立醫局的創設，可了解坊眾組織與地方廟宇的關係。紅磡觀音廟為紅磡三約街坊廟宇，觀音廟的公所也就是三約居民集議地方事務的場所，廟宇委員會則是紅磡三約坊眾的地方自治組織。為新建紅磡「三約公立醫局」，1910年廟宇委員會提出重修廟宇，並「擬以倡建三約公立醫局」的名義，進行籌款活動。當時由陳柏朋擔任重修總理，另有9位副理和18位協理。據廟內仍存的碑記記載，超過2000柱的捐款，共籌得6,478.93元；其中新建醫局費用是2,932.54元，連同重修廟宇、新建社壇和奠土建醮的支出，合共支銷7,138.6元。不敷之數為659.67元，總理陳柏朋願意墊支部分，再由當年總理將觀音廟司祝銀分三年支結清還。¹²創設紅磡公立醫局的經費，就是來自重修廟宇委員會向坊眾籌集所得。

從九龍各區公立醫局的創設過程，可見這一時期殖民政府對華人的管治，仍以撫華道為首，並利用華人廟宇原有的地方自治組織，作為籌集地方資源、推動地方建設的工具。

三、《華人廟宇條例》的訂立

在各區街坊值理全力支持地方公立醫局的創設時，鑑於九龍地區的發展，人口的大量增加，政府認為需要在九龍興辦一所較具規模的醫院，故在1906年提出在油麻地籌建廣華醫院的計劃。廣華醫院籌建之初，油麻地五約坊眾同樣鼎力支持，「麻地五約暨紅磡深水埗等地善士」共籌得9,849元，又捐助傢俬657元。¹³試比較幾次較大規模重修廟宇的地方籌款記錄，如1890年重修油麻地天后廟時，共籌得約2,500元；1910年重修紅磡觀音廟連建三約公立醫局時，籌得善款6,478.93元，¹⁴可見油麻地五約對籌建廣華醫院的熱情。醫院在1911年落成啟用，值理按比例從九龍各區選任。首任值理共六人，分別是陳柏朋、方建初、崔秩山、梁植初、余植卿、香文。陳柏朋與香文都是油麻地五約的商人，他們從1911年到1914年連任四屆廣華醫院值理。¹⁵然而，醫院成立伊始，已出現經費緊張的問題。撫華道夏理德 (Edwin Richard Halifax) 在1914年邀請東華、廣華兩院總理及油麻地天后廟值理會34人召開聯席會議，提出仿效當年東華醫院接收文武廟的方式，把油麻地天后廟的管理權移交廣華醫院，以該廟的嘗產收入，撥充廣華醫院的經費。此議雖然受到油麻地天后廟值理會強烈反對，但在會議上仍被強行表決通過。經此一役，油麻地五約地方領袖與坊眾極度不滿。已連任四年的廣華醫院值理陳柏朋和香文，翌年已不再出任該職。1914年，天后廟受颶風的破壞，需於翌年重修。此時，廟宇已被廣華醫院接收，重修工作亦交由廣華醫院主持。然而這次重修廟宇所立的碑記，所述似乎與事實有頗大的出入。碑文記述如下：「故於甲寅(1914)冬集坊眾，聯名稟請華民政務司，經蒙批准，將天后宮積存廟嘗，及歷年所投司祝款項若干，及廟堂事務，悉歸廣華醫院權理。惟年中神誕、演戲、建醮，總在按年街坊公推值事變通辦理……」。考諸前文，顯然不可能是坊眾主動「聯名稟請華民政務司」，把廟嘗與歷年所積存的廟產拱

手相讓。其次，比對1910年重修紅磡觀音廟與這次（1915年）重修油麻地天后廟，陳柏朋雖仍為重修總理之一，但他只捐出25元；相較於1910年紅磡三約重修觀音廟時，他捐出200元，真有天壤之別。至於另一位五約街坊領袖香文，他也有同樣表現，1910年捐給紅磡觀音廟50元，這次只捐出5元。這次廣華醫院領銜重修油麻地天后廟，合共籌得1,640.82元，比對紅磡觀音廟在1910年籌款超過6,000元的成績，可見油麻地五約街坊對華民政務司夏理德及廣華醫院管理層的消極抵抗。¹⁶至於接管油麻地廟產的問題，不少研究者都指出油麻地天后廟值理拒絕移交廟宇的管理權，直至1928年《條例》通過後，在華人廟宇委員會的干涉下，天后廟值理始把該廟連同歷年存款移交給廣華醫院。¹⁷丁新豹利用東華醫院檔案已論證此說之謬：早在1915年，廟產已作移交。¹⁸

在華民政務司夏理德的主持下，油麻地五約街坊所屬的天后廟被強行交由廣華醫院接管。很明顯，華民政務司覬覦油麻地天后廟的廟產收入，而放棄與廟宇值理會協商，選擇直接管轄，以便更有效地調用廟宇的常年收入。1926年旺角、油麻地及何文田坊眾建立的旺角水月宮，因地區發展要拆卸搬遷，政府採取相同的措施，把新建的水月宮交由廣華醫院接收，以後廟宇收益全歸廣華醫院。¹⁹此時期對坊眾合資建置廟宇的接收，雖然只是針對個別廟宇的舉措，卻醞釀了1928年提出全面管理華人廟宇的政策。

1928年3月23日於憲報刊登相關草案，4月7日由定例局華人代表周壽臣於定例局進行首讀「取締及防止華人廟宇管理之流弊及濫用華人廟宇基金條例」（“An Ordinance to suppress and prevent abuses in the management of Chinese temples and in the administration of the funds of Chinese temples”）。依據周氏解說，此條例並不干涉華人的純粹宗教，只為防止藉宗教圖謀私利，或藉宗教愚民和行騙的行為。周氏指出，香港有部份廟宇原來由地方居民合力建立，以利公眾，後因

輾轉相傳，落入私人之手，廟宇收入也盡入廟祝私囊。這些廟祝實際上是蠶食了公眾權利，這類廟宇才是華人廟宇條例所欲取締者。²⁰取締廟宇的辦法如下：

1. 首先透過「賦予華民政務司法團身份條例」(“An Ordinance to provide for the incorporation of the Secretary for Chinese Affairs”)使獲委任為華民政務司的能以法人身份，直接控制廟宇及其嘗產。²¹
2. 成立華人廟宇委員會，成員包括：
 甲、華民政務司(當然主席)
 乙、定例局華人代表
 丙、團防局值理
 丁、潔淨局政府委任的華人代表
 戊、東華醫院當年總理主席
 己、保良局當年首總理
3. 廟宇產業撥歸華人廟宇委員會內華民政務司直接收管
4. 廟宇收入首先用於該廟宇祭祀、神誕和維持廟宇日常運作的支出，如有盈餘，撥歸華人慈善總會，辦理全港華人慈善事宜。²²

雖然，周壽臣指條例只是為了收回被司祝私侵的廟宇，但考察油蔴地天后廟，紅磡觀音廟等頗具規模的社區廟宇，都有街坊值理會主持，雖然當時在籌辦「公立醫局」一事上，街坊值理會深得政府的讚許，但仍沒法逃避被接收產業的命運。由此可見，《華人廟宇條例》並非如周氏所言般簡單。過去也有研究指出，1928年的《條例》的頒布，是因為香港殖民政府覬覦地方廟宇的廟產與捐款，欲加以集中管理，以移用於地方慈善事業。²³《條例》通過後，華人廟宇委員會收管的廟宇，不少都頗具規模，由地方人士出任管理委員，歲入充裕，能兼辦義學與贈醫施藥。

表8.2 華人廟宇委員會1928–1930年接收廟宇一覽表

廟宇名稱	接收年份	1928 批租	1929 批租	1930 批租
九龍城侯王廟	1928	17,740.00	20,880.00	20,880.00
油蔴地天后廟	1928	2,800.00	10,000.00	12,700.00
慈雲山觀音廟	1928	1,449.00	588.00	441.00
灣仔北帝廟	1928	1,374.52	1,681.26	1,888.00
筲箕灣天后廟	1928	463.20	693.55	568.50
筲箕灣譚公廟	1928	1,357.50	1,630.00	1,447.50
筲箕灣福德祠	1928	273.34	475.50	237.75
筲箕灣土地廟			30.00	30.00
馬頭涌上帝廟	1928	228.25	297.75	384.75
宋王臺譚公廟	1928	157.50	457.37	202.44
土瓜灣天后廟	1928	50.00	112.50	123.75
長洲北帝廟	1929		3,200.00	2,400.00
紅磡觀音廟	1929		4,610.00	3,066.00
鯉魚涌二伯公廟	1929		595.00	595.00
坪洲天后廟	1929		116.50	466.00
黃泥涌譚公廟	1929		626.50	391.50
香港仔天后廟	1929		491.00	491.00
紅磡鶴園街北帝廟	1929		230.00	280.00
九龍城竹娘廟	1930			87.75
沙田車公廟	1930			2,945.00
鴨脷洲洪聖廟	1930			2,400.00
鴨脷洲觀音廟	1930			311.25
黃泥涌天后廟	1930			50.00
長洲洪聖廟	1930			60.00
必列者士街都城隍廟	1930			250.00

資料來源：“Report of the Secretary for Chinese Affairs for the Year 1928, 1929 and, 1930,” in *Hong Kong Administrative Reports*。

四、《條例》通過後廟宇註冊的問題

《條例》於1928年4月27日刊憲後，正式成為法例。依據《條例》第五條，以後所有華人廟宇，必須遵照本條例的規定，在華民政務司署註冊，否則不可開設。註冊時要呈報以下資料：廟宇名稱、廟宇地址、奉祀神明、廟宇的管理者（值理、宗族、或個人管理）、司祝的姓名及地址（如設有司祝）、廟產存放處與管理者、廟宇收益與所持有資產的收益用途等。²⁴按政府的規定，在法例通過後六個月內，香港所有廟宇都必須完成註冊，否則將被視為非法廟宇。根據《條例》第七條，所有華人廟宇的收益、資金及財產除遵照第八條規定辦理外，應歸「華人廟宇委員會」全權管理（由華民政務司擔任主席，並由定例局華人代表、潔淨局華人代表、團防局代表、東華醫院代表、廣華醫院代表、保良局代表組成）。²⁵由於涉及廟宇收入與財產的歸屬問題，各廟宇司理皆存觀望之心。三月轉瞬即逝，但前往華民政務司署註冊的廟宇寥寥無幾。²⁶為鼓勵廟宇司理人前往註冊，華民政務司署印發註冊單張，交四環更練前往所有私家廟宇、寺觀、庵堂派發，限期填報呈交，否則嚴加處罰。四環更練在派發註冊單張時，更要求廟堂簽字，證明已收妥單張。²⁷但是，上述措施是否有效？在條例通過後六個月，是否全港所有華人廟宇都已前往華民政務司署註冊？

試翻查政府檔案，在華民政務司杜德（Ronald Ruskin Todd）的一再催促下，新界民政署曾在1958年調查新界華人的「廟、寺、庵、觀及道院」，說明其是否已按《條例》進行註冊。新界民政署在各區理民府的協助下，編製了〈新界華人廟宇（1958）〉：

表8.3 新界華人廟宇(1958)

理民府所屬區域	廟宇		寺、庵		觀、道院		總數	
	已註冊	未註冊	已註冊	未註冊	已註冊	未註冊	已註冊	未註冊
大埔	12	16	31	16	2	-	45	32
元朗	-	34	1	33	1	-	2	67
南約	12	32	102	25	-	-	114	57
新界共有	24	82	134	74	3	-	161	156

資料來源：香港歷史檔案館，案卷 HKRS177-1-14, Chinese Temples-General, “Chinese Temples Etc. in the New Territories”。

1965年新界民政署發現新界有大量廟宇仍未根據《條例》第五條規定註冊，故為此成立工作小組進行討論，要求各分區理民府官再一次清查各區仍未註冊的廟宇，勸說各廟宇管理者盡快註冊。當時大埔區就有27間廟宇未有註冊，元朗區則約有40間，而荃灣理民府指出，該區大部份廟宇都未註冊。為說服各廟宇管理者，各分區理民府官在解釋註冊手續時，必須強調根據《條例》第6條，任何參與管理未註冊廟宇的人士，將會根據第15條規定遭起訴；但另一方面又強調廟宇一經註冊，即具有合法地位，根據條例第8(1)條的規定，有權獲得華人廟宇委員會的財務撥款，且註冊並不代表華民政務司或華人廟宇委員會要接管廟宇。結果，在理民府官的一再催促下，至1966年2月1日，大埔區共有17間廟宇填妥註冊表。而新界其他廟宇，如大埔打鐵嶺觀音廟、大埔碗窑武帝宮、大埔碗窑樊仙宮、和沙田排頭萬佛寺等四間廟宇拒絕註冊，大埔洞梓觀音宮、粉嶺安樂村軒轅廟、上水村洪聖廟、上水村天后廟、上水村文明廟卻沒有回音。²⁸

由此觀之，1928年《條例》通過後，若根據上文定例局周壽臣所述，此條例的最大目的是為了杜絕騙徒藉廟宇騙財，又或廟祝侵吞

公眾捐資籌建之廟宇的收益，要達到這一目的，必須為全港華人廟宇進行註冊，經華人廟宇委員會審核，才能禁止非法廟宇的經營。但實際上，條例通過後，大量華人廟宇並未註冊，根本無法達到周氏所言的審核全港華人廟宇之目的。由此可見，政府並不在意全港華人廟宇是否被納入廟宇條例的管轄。若再參看上文所列條例生效後華人廟宇委員會首三年所收管的華人廟宇，不少信眾人數眾多，每年收入不俗，甚至擁有豐厚廟產，如九龍城侯王廟、油麻地天后廟、紅磡觀音廟和長洲北帝廟等。由是觀之，防止華人廟宇財產被侵吞之說，未可盡信；政府關注的是廟宇財產與捐獻收入的管理權，嘗試把華人廟宇納入由華民政務司擔任主席的「華人廟宇委員會」管轄，以集中廟宇財產的管理權，用於地方慈善事業，這一說法則較為合理。²⁹

五、《華人廟宇條例》對地方廟宇發展的影響

《條例》的施行，到底對華人社區造成了什麼影響？以下試以長洲北帝廟為例，加以詳細說明。

1. 地方居民失去地方廟宇的財政管轄權

1911年以前，長洲北帝廟（又名「玉虛宮」）為該洲水陸居民拜祭的場所，並由長洲居民選出的「廟宇委員會」進行管理。每年廟祝收集善信自願捐獻的香油錢，交由廟宇委員會安排使用。之後，廟宇委員會將收支報告張貼在公眾街市，以供居民查核。1911年，長洲北帝廟的收支情況如下（表8.4）：

表8.4 長洲北帝廟的收支情況 (1911)

支出項目	支出數目
每年演戲	300 元
工人薪資	240 元
油、香、紙寶等	270 元
盈餘	約 600 元

資料來源：香港政府檔案處，案卷 HKRS58-1-58-5, “Crown land in Lot No.242, Cheung Chau, application of Kaifong of Cheung Chau for.....for a public market, 10.6.1911–18.11.1911”。

每年廟宇的盈餘首先要保證廟宇維修、收葬貧民及街坊輪渡的正常營運等；如仍有盈餘，則滾存到一定數目後，考慮撥作修築廟前海堤及往墳場的道路之用。由此可見，長洲的「廟宇委員會」儼然是長洲島上的地方自治組織。³⁰

華人廟宇委員會根據條例，分別於1929年和1930年把長洲北帝廟及洪聖廟收歸委員會管理。³¹雖然，《華人廟宇條例》第8條「a. 所有華人廟宇的收入須首先運用於進行傳統儀式，以及廟宇建築物及其財產的維修；盈餘則可撥入第9條提述的華人慈善基金。」³²但在廟宇收歸華人廟宇委員會管轄後，地方人士完全喪失了廟宇收入使用的決定權。每年，「華人廟宇委員會」循例撥款給予廟宇進行節慶之用，但款項是否足夠？似乎並非其所關注的問題。

1947年2月，「長洲居民協會」在港督楊慕琦到訪長洲視察時，向其呈遞〈長洲居民意見書〉，指出在華人廟宇委員會接管長洲北帝廟與洪聖廟前，廟宇每年的收入都用作長洲地方公益慈善事業；但廟宇被接收後，廟宇收入的管理權便落入華人廟宇委員會，而非街坊團體能左右。³³參看以下的撥款情況，可以有較具體的了解。

長洲北帝廟與洪聖宮以公開投標方式批出廟宇管理權的收入，以及長洲北帝廟與洪聖宮撥助地方傳統節慶及慈善支出，見表8.5及8.6：

表 8.5 長洲北帝廟與洪聖宮批出廟宇管理權的收入

	1941	1945–1946	1946–1947
長洲北帝廟	3,200	3,140	15,500
長洲洪聖廟	200	120	1,250

資料來源：香港政府檔案處，案卷 HKRS 170-1-345，“Cheung Chau Island, proposed improvements in civil administration, 01.11.1945–22.09.1947”。

表 8.6 長洲北帝廟與洪聖宮撥助地方傳統節慶及慈善支出

	1941	1945–1946
北帝廟的宗教慶典活動	1,000 元	1,000 元
方便醫院	200 元	200 元
虎豹醫院 (Haw Par Hospital, 即長洲醫院)	300–500 元	由政府接收管理

資料來源：香港政府檔案處，案卷 HKRS 170-1-345，“Cheung Chau Island, proposed improvements in civil administration, 01.11.1945–22.09.1947”。

承投廟宇管理權的大筆收入，並非投入長洲的公益慈善事業，而是被撥進「華人慈善基金」。以致二十年來，長洲的方便醫院、公立義學、救濟、施賑、修理街道、街燈設置等，在經費不足的情況下，皆毫無進展，以至於各種地方公益事業漸漸廢弛。因此，長洲居民協會要求將北帝廟和洪聖廟每年承投的收入，撥還長洲街坊使用。³⁴

當年，擔任新界理民府官的巴轄 (J. Barrow) 十分支持新界居民實行地方自治，曾向華民政務司杜德提出除撥助傳統慶典活動及廟宇維修費用外，應把廟宇盈餘全數直接撥給長洲居民協會使用，只要他們按月向理民府提交收支記錄，向公眾公佈以接受審查。但杜德卻堅持認為，按《條例》「第 8 條 (b) 華人廟宇委員會有酌情決定權，以決定某華人廟宇的傳統儀式為何，為某項認可目的可動用的款額以及可撥入華人慈善基金的盈餘的數目」的規定，款項審批權必須掌握在華人廟宇委員會。³⁵因此，在二戰後，每年長洲北帝廟的神

誕(包括太平清醮與北帝誕)都要在撥款有限的情況下，想盡辦法自籌經費。

廟宇被華人廟宇委員會收管後，撥助款項不足，以致影響到地方節慶活動的舉辦、地方建設與公益慈善事業發展的事例，不限於長洲北帝廟。1962年12月，離島理民府官指出，過去五至十年，華人廟宇基金一直沒有增加用於維修廟宇和儀式的撥款，但生活成本和舉辦廟宇慶典與儀式的開支(如搭建戲棚的費用)，卻不斷增加。在此情境下，廟宇委員會的撥款嚴重不足。據他了解，在過去十年傳統地方宗教活動的支出，已翻了至少一番。有鑑於此，廟宇委員會的撥款應當按比例增加。除離島理民府外，新界其他各區理民府也有類似投訴。元朗理民府更指出，很多區內廟宇不向華人廟宇委員會註冊的原因，正是因為廟宇委員會分配太多收入給華人廟宇慈善基金，而非給予廟宇進行維修。³⁶

2. 社區人士失去廟宇日常運作的管理權

從長洲的案例，可見因1928年《條例》的通過，華民政務司任主席的華人廟宇委員會侵奪了北帝廟的管轄權，地方人士失卻自主使用廟宇收入的權力，傳統以廟宇為中心的地方自治組織受到影響：除了社區設施的修建與地方慈善事業的維持外，更嚴重的是廟宇日常營運權力的改變。華人廟宇委員會以公開投標的方式，把廟宇的管理權外判給投承者。投得廟宇管理權的一方，為收回投標費用，往往以廟宇斂財，除平日向信眾收取香油及解簽費外，更不惜別出心裁，設置各種費用，使信眾為之卻步，影響到廟宇的發展。

1950年，記者岑泉曾有如下的觀察：長洲北帝誕時，以往漁業興旺，漁民酬神的燒豬高達二、三千頭之多，要排列在廟外。承投廟宇的廟祝規定，每隻燒豬抬進北帝廟去酬神時收費至少十元，香油也要一元以上。³⁷由此可見承投北帝廟的收入之豐厚。1959年的

太平清醮，玉虛宮香客擠擁，「廟祝數名持香港緣部在門口把守，參神者每名香油二元」。³⁸這種強行收費的方式，在經濟繁榮時期，參與賀誕的長洲居民、漁民不以為意，但1960年代以後，漁業日漸衰落，如此收費則令信眾卻步。

長洲菜園行的黃北根就有如下的一段憶述：

以前北帝廟很興旺，很多人去拜神，但現在去拜神的人減少了，因為北帝廟規定抬隻燒豬入廟拜神，最少要支付三百元香油錢。就算個人用幾十元買塊燒肉去拜北帝，也要百元香油錢，這使很多去拜神的人卻步。此做法什麼時候開始？我想是北帝廟被納入華人廟宇委員會管理之後吧！我小時候不是這樣的，香油錢是可以隨意給的。西灣天后廟沒有這種規定……現在長洲最興旺的就是西灣天后廟。³⁹

受到《華人廟宇條例》的限制，地方人士失去廟宇財政收入與經營的管理權，除了打破傳統以廟宇為中心的「地方自治」傳統外，更影響了廟宇的興廢。今天，不受華人廟宇委員管轄的長洲西灣天后廟，一年一度的天后誕已成為全島水陸居民共同參與的大型酬神慶典，其興起與《條例》不無關係。

六、結語

19世紀末，本地社區坊眾推舉地方紳耆擔任廟宇的值理會，透過籌辦神誕、建醮等地方宗教活動凝聚坊眾；以廟宇嘗產收入，辦理地方慈善與救濟，使社區廟宇成為地方自治的重要機構，廟宇值理會(或街坊值理會)扮演著地方自治領袖的角色。然而，《條例》的施行，對華人社區的最直接影響，就是導致了社區廟宇嘗產被接管，透過華人廟宇委員會，華民政務司可以直接操控廟宇財產的運

用，決定廟宇司祝投承的辦法，規定司祝的職守與權限，並擁有委任與撤換司祝的權力。《條例》生效後，廟宇的歲入和盈餘，以華民政務司為首的華人廟宇委員會可隨意調動，投放於不同的社區或跨地區的項目上，而不再受地區坊眾意願的左右。在約份內坊眾的自行管理下，過去各約廟宇與約內居民建立了緊密的聯繫。這種強大的凝聚力，配合廟產的經濟支持，既能協助政府籌辦地方慈善與救濟，同時也是團結居民，維護地方權益的重要力量，當聯繫被《條例》割斷，過往的凝聚力也日漸消散。《條例》承投司祝的新管理模式，不但影響了長洲北帝廟的香火，更意想不到地把信眾推向島上沒有被《條例》收管的西灣天后廟，導致西灣天后誕規模的擴大，造成島上水陸不同族群關係的改變。

有論者相信周壽臣等立法者所說的「立法原意」，指出「當時也有些廟宇缺乏有效管理，營運者以不同的方法詐取善信錢財，一些廟宇則因產權不明而起紛爭。」在當時政府的眼中，華人廟宇極需整頓。1928年訂立的《華人廟宇條例》，目的是遏止及預防「華人廟宇管理失當的問題，這一條例規管香港的華人廟宇，並將華人廟宇的收益注入『華人慈善基金』，支持香港的社會福利服務」。⁴⁰這一說法並未深究《條例》成立初期的實際操作。正如上文所論，《條例》既未切實執行華人廟宇註冊要求，亦未能達到取締非法廟宇的目的，卻收管了一批香火鼎盛、收入豐厚的華人廟宇。因此，透過《條例》收管擁有大量信眾、具有獨立經濟能力籌辦地方慈善事業的華人廟宇，實際是對地域社區加強管治的手段，相信也是立法者未宣諸於口的「原意」。

另有論者認為「早在華人廟宇委員會成立之前，對一些因社區變遷而空洞化，政府已作出接收，而且即使在無法可依的情況下有關廟宇的值理會亦沒有激烈反彈，如旺角大石鼓觀音廟在1926年便由港府接收並遷地發展，重建後逕交東華管理」。對於此論點，危氏文章完全沒有註釋說明資料出處。⁴¹其實，旺角水月宮是旺角、油蔴

地、何文田的坊眾所建。據許舒的研究，20世紀初管理旺角水月宮的四位值理，分別是旺角村富商黃蘭生、油麻地中藥店店主、何文田村的父老及村中首富的妻子。在1926年遷拆以前，每年仍會聘請喃嘸主持打醮儀式，開演四日五夜粵劇。1927年山東街重建水月宮時，黃蘭生仍有協助。⁴²廣華醫院接收水月宮後，也承擔起重建廟宇的責任，當年總理顏成坤、李耀祥等曾發起募捐。⁴³而遷地重建後的水月宮，絕非「香火蕭條，難以經營」。據華民政務司署年報，1932年油麻地大石鼓觀音廟承投的費用高達港幣5,189.9元，⁴⁴1933年的收入為港幣5,666.26元。⁴⁵華民政務司把旺角水月宮撥歸廣華醫院管理，正是由於水月宮每年都有豐厚的收入，可以支持廣華醫院每年龐大的支出。

再參看本文所述，可知「華人廟宇委員會」成立後，不少收管的廟宇由地方街坊組織的「廟宇委員會」管理，其中不乏信眾眾多、每年收入豐厚者。如長洲北帝廟所屬社區的街坊組織，無論是戰前戰後，其工作效率與誠信，都受到地方殖民官員的贊許與認可，一直維持有效的運作。⁴⁶危氏指華人廟宇委員會的成立和《條例》的實施，是「有效地延續了不少因社區改變，信眾他遷，而面臨香火蕭條，難以經營的廟宇的生命」，⁴⁷根本是子虛烏有之說。

註 釋

- 1 丁新豹：《香港早期之華人社會》(香港大學中文系博士論文，1988)，頁476–481；丁新豹：〈歷史的轉折：殖民體系的建立和演進〉，載王賡武主編：《香港史新編》(香港：三聯書店(香港)有限公司，1998)，上冊，頁59–130。
- 2 Elizabeth Sinn, *Power and Charity: The Early History of the Tung Wah Hospital, Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989). 洗玉儀：〈社會組織與社會轉變〉，載王賡武主編：《香港史新編》，上冊，頁157–210。
- 3 丁新豹：《香港早期之華人社會》，頁476–481。
- 4 丁新豹：《善與人同：與香港同步成長的東華三院(1870–1997)》(香港：三聯書店(香港)有限公司，2010)，頁164–168；Carl Smith and James Hayes, “Nineteenth Century Yaumatei,” in Patrick Hase (ed.), *In the Heart of the Metropolis: Yaumatei and Its People* (Hong Kong: Joint Publishing Company, 1999), pp. 101–109.
- 5 Cart T. Smith, “Hung Hom: An Early Industrial Village in Old British Kowloon,” in Cart T. Smith, *A Sense of History: Studies in the Social and Urban History of Hong Kong* (Hong Kong: Hong Kong Educational Publishing Co., 1995), pp. 203–210. 梁真：〈本會沿革與組織〉，載紅磡三約街坊會編：《紅磡三約街坊會七十五週年紀念特輯》(香港：紅磡三約街坊會有限公司，1977)，無頁碼。
- 6 David Faure, “Folk Religion in Hong Kong and the New Territories Today,” in Julian F. Pas (ed.), *The Turning of the Tide: Religion in China Today* (Hong Kong: Oxford University Press, 1989), pp. 259–270；危丁明：〈《華人廟宇條例》與香港廟宇管理〉，載游子安、卜永堅編：《問俗觀風：香港及華南歷史與文化》(香港：華南研究會，2009)，頁157–173；危丁明：〈香港的傳統宗教管理初探——從文武廟條例到華人廟宇條例〉，《田野與文獻》第49期(2007)，頁35–44。
- 7 《香港華字日報》1907年6月10日，頁3。
- 8 “Report of the Registrar General, for the Year 1907,” *Hong Kong Sessional Papers 1908*, p. 191。
- 9 “Report of the Registrar General, for the Year 1906,” *Hong Kong Sessional Papers 1907*, pp. 337–338。
- 10 《香港華字日報》1909年4月7日，頁3。
- 11 《香港華字日報》1916年1月27日，頁4。
- 12 〈重修觀音廟連建三約公立醫局碑記〉，載科大衛等主編：《香港碑銘彙編》(香港：香港市政局，1986)，頁402–409。

- 13 〈1911年倡建廣華醫院徵信錄——經費來源〉，載何佩然編：《源與流：東華醫院的創立與演進》（香港：三聯書店（香港）有限公司，2009），頁275–277。
- 14 〈重修天后聖母古廟碑記〉，載科大衛等主編：《香港碑銘彙編》，頁239–247；〈重修觀音廟連建三約公立醫局碑記〉，頁402–409。
- 15 丁新豹：《善與人同》，頁172–173。
- 16 〈重修天后廟書院公所碑記〉，載科大衛等編：《香港碑銘彙編》，頁441–444。
- 17 科大衛早在1989年的論文中已提出此說，參看David Faure, “Folk Religion in Hong Kong and the New Territories Today,” pp. 259–270. 其後，高添強與危丁明也持同樣說法。高添強：〈廟宇的建立與發展〉，載洗玉儀，劉潤和主編：《益善行道：東華三院135周年紀念專題文集》（香港：三聯書店（香港）有限公司，2006），頁288；危丁明採高添強的說法，見〈香港的傳統宗教管理初探〉，頁40。
- 18 見丁新豹：《善與人同》，頁175–179。
- 19 〈廣華醫院創院沿革〉，載東華三院發展史編纂委員會：《東華三院發展史》（香港：香港東華三院庚子年董事局出版，1961），第一輯，頁8–9。高添強：〈廟宇的建立與發展〉，頁264–299。
- 20 “Chinese Temples Ordinance,” *Hong Kong Legislative Council, April 5, 1928*, pp. 22–23.
- 21 “Secretary for Chinese Affairs Incorporation Ordinance,” *Hong Kong Legislative Council, March, 29, 1928*, pp.13–14.
- 22 “Chinese Temples Ordinance,” *The Hong Kong Government Gazette, April, 27, 1928*.
- 23 參看David Faure, “Folk Religion in Hong Kong and the New Territories Today,” pp. 259–270.
- 24 “Chinese Temples Ordinance,” *The Hong Kong Government Gazette, April, 27, 1928*.
- 25 第八條內容：1. 華人廟宇所有收入，須首先運用於進行傳統儀式，以及廟宇建築物及財產的維修；盈餘則可撥入第九條所稱的華人慈善基金。2. 華人廟宇委員會有酌情決定權，以決定某華人廟宇的傳統儀式為何，為某項認可目的可動用的款額以及可撥入華人慈善基金的盈餘數目。“Chinese Temples Ordinance,” *The Hong Kong Government Gazette, April, 27, 1928*.
- 26 《香港工商日報》1928年7月28日，頁11。
- 27 《香港華字日報》1928年7月17日，頁7；1928年7月18日，頁10。
- 28 香港政府檔案處，案卷HKRS536-2-22, Monasteries & Temples-Policy.
- 29 David Faure, “Folk Religion in Hong Kong and the New Territories Today,” pp. 259–270.
- 30 有關長洲北帝廟在二次大戰前後的管理情況，請參看馬木池：《殖民管治下的傳統節慶：長洲太平清醮的流變》（香港：康樂文化事務處非物質文化遺產辦事處，2022），〈第三章：長洲北帝廟的創建與管理〉，頁42–52。

- 31 據華人廟宇委員會於該兩廟所立廟誌，長洲北帝廟是在1929年歸華人廟宇委員會管理，而洪聖廟是在1930年。見科大衛等主編：《香港碑銘彙編》，頁571–572。
- 32 “Ordinance Passed and Assented to: Chinese Temple-no. 7 of 1928,” in *The Hong Kong Government Gazette*, April 27, 1928.
- 33 「長洲居民協會」成立於二次大戰後，為全島居民的代表團體。參考香港政府檔案處，案卷HKRS 170-1-345, Cheung Chau Island, proposed improvements in civil administration, 01.11.1945-22.09.1947。據〈長洲居民意見書〉，長洲的北帝廟與洪聖廟是在1918年被華人廟宇委員會接管。查《華人廟宇條例》是在1928年7月公佈實施的，故不可能在1918年依據《廟宇條例》接管長洲的廟宇。參看“Ordinance Passed and Assented to: Chinese Temple-no. 7 of 1928” in *The Hong Kong Government Gazette*, April 27, 1928.
- 34 香港政府檔案處，案卷HKRS 170-1-345，“Cheung Chau Island, proposed improvements in civil administration, 01.11.1945-22.09.1947”。
- 35 參看馬木池：《殖民管治下的傳統節慶》，第三章〈長洲北帝廟的創建與管理〉，頁42–52。
- 36 香港政府檔案處，檔案HKRS536-2-22, “Monasteries & Temples-Policy.”
- 37 岑泉：〈長洲的北帝和打醮〉，《華僑日報》1950年5月26日，頁5。
- 38 《華僑日報》1959年5月17日，頁9。
- 39 黃北根訪問，2011年12月17日。
- 40 廖迪生編著：《香港廟宇》（香港：萬里機構，2022），下卷，頁93。
- 41 危丁明在文中提出此論點，很多時都沒有具體的例證；就算舉例，也沒有註釋說明出處。此處所言的政府於1926年接收大石鼓觀音廟（即旺角水月宮）之說，同樣沒有註釋說明出處。見危丁明：〈《華人廟宇條例》與香港廟宇管理〉，頁157–173；又見危丁明：〈香港的傳統宗教管理初探〉，頁35–44。其實，高添強與丁新豹都曾討論政府收管旺角水月宮之事。參看高添強：〈廟宇的建立與發展〉，頁264–299；丁新豹：《善與人同》，頁179。
- 42 James Hayes, *The Rural Communities of Hong Kong: Studies and Themes* (Hong Kong: Oxford University Press, 1983), pp. 48–60.
- 43 《香港華字日報》1927年9月1日，頁10。
- 44 “Report of the Secretary for Chinese Affairs for the Year 1932,” in *Hong Kong Administrative Reports for the Year 1932*.
- 45 “Report of the Secretary for Chinese Affairs for the Year 1933,” in *Hong Kong Administrative Reports for the Year 1933*.

46 馬木池：《殖民管治下的傳統節慶》，頁42–52。

47 見危丁明：〈《華人廟宇條例》與香港廟宇管理〉，頁157–173。

第九章

扶鸞在中國地方宗教信仰中所起的作用： 以粵西地區的神廟為事例

志賀市子

一、前言

本文主題是華南地區的神廟，尤其關注扶鸞在地方神廟宗教信仰中所起的作用。在華南地區，村鎮裏通常都有不少神廟，其來歷有多種。有的神廟由當地原居民建立，有的則由外來移民建立。外來移民建立的神廟一般供奉的是移民原籍的神明。有些神廟是官方為國家祭祀而創建的。還有些神廟是為了吸引跨地域信士，如會館往往作為關帝廟、天后廟等，令廟宇成了同鄉商人聚集的一個據點。此外，還有些神廟是某些道教流派或民間教派人士創建的。在廟宇供奉的神明系統中，不但有教派內信徒直接布教，還會受到其他外地傳來的經書的影響。總之，在中國地方神廟建立和神明系統形成的過程中，外來因素都不可忽視。

本文將探討由清末到現代粵西（廣東西部）鑾江流域一帶的宗教動態。在光緒年間（1875–1908），粵西鑾江流域陸續出現了鸞堂（扶鸞結社），當地人稱它為「經堂」。「經堂」是村民組成的社團，這些社團主要在該地區的村廟（供奉關帝、洗夫人神明的等廟宇）活動。經堂的活動有扶鸞儀式、誦經、印送善書經卷和惜字等。¹

經堂出現的文化背景既有外來因素，也有本地因素，本地因素指當地的民間宗教文化。在19世紀上半葉的鑾江流域，經堂的信仰

活動有著直接或間接的文化因素，即儒、釋、道三教合一的信仰與活動，包括與扶鸞密切相關的聖諭宣講、印送善書、惜字等活動，這些活動已經滲透到了地方社會的各個角落。該地區也有濃厚的扶鸞相關的巫術文化。這些因素培育了誕生經堂的文化土壤。

外來因素主要是指19世紀末發祥於西南地區而後席捲中國各地的飛鸞救劫運動。所謂「飛鸞救劫運動」是一種宗教運動，需遵守神明飛鸞降下的神諭，按神明的乩示行善以避免災劫，其主要論述如下：自從嘉慶(1796–1820)至道光(1821–1850)年間，人心極度惡劣，玉皇大帝憤而降災，而關聖帝君、孚佑帝君(呂祖)、文昌帝君或觀音等神明向玉皇上奏，藉著飛鸞代天宣化的方式來勸人行善，以求消解劫難。尤其是道光庚子年(1840)，「庚子之劫」將要來臨的恐懼日益高漲，救劫論為這一情況打開了新的局面。那年，四川定遠縣的士紳聚在龍女寺，進行了幾次扶鸞儀式，寫成《關聖帝君明聖經註解》等十餘種經書。那時寫成的經書的共同主題——即所謂「關帝飛鸞闡教」：玉皇大帝見世人墮落沉淪，故降下大災劫，嚴懲人類，關帝見狀，哀懇玉皇息怒，並請旨飛鸞代天宣化，消滅累劫所造之業，救濟眾生的痛苦。當時四川的信徒認為道光庚子年正是「關帝飛鸞闡教」開始之時。「關帝飛鸞闡教」與類似的「三相代天宣化」等救劫論述，²很快就從四川傳播到雲南及其他地區，成為清末各地鸞堂跨地區性的共識。³粵西的鑾江流域，位於從西南地區經廣西進入廣東路線的入口處，因此可以推測出較早時期這一地區已經受到了西南發祥的救劫經的影響。

這種救劫論述往往被認為屬於所謂的「救世主義宗教」(salvationist religion)傳統，⁴與村莊公廟等所謂的「地域性公共宗教」(territorial communal religion)相反。通常，「救世主義宗教」和「地域性公共宗教」這兩個領域被認為互相對立，互不相容。⁵

對於這種「救世主義宗教」和「地域性公共宗教」的二元對立，百可思(Nikolas Broy)提出質疑，並批評了一些學者所使用的「救世主

義宗教」所包含的不適應性以及不精確性。他還討論了被廣泛承認的教派宗教性質（比如，異端性、排他性、綜攝主義和獨立的信徒團體等），同時他提倡了重新考慮救世主義宗教的概念。⁶

百可思對這些定論的反論持如下觀點：近期的學術研究表明，在地方社會的層面上，許多教派的傳統並沒有顯示出其秘密性或排他性的痕跡，而是恰到好處地適應了各地的社會環境。例如，杜博思（Thomas Dubois）在河北省農村調查中發現，像太上門、天地門等教派不是異端者的群體，而是代表著一種「相對的正統性」。⁷百可思在臺灣齋堂的研究中也表示，齋堂位於普通的居民區，其齋醮儀式通常伴隨著大量的吟誦和歌唱，儀式活動都公開進行。此外，許多齋堂的建立和重建以及經書的出版，都得到了當地和官方的精英人士的支持。⁸

這一點也與筆者在鑾江流域調查經堂的情況相符。經堂的主要任務是印送含有救劫經的善書經卷，其鸞文經常反映出三期末劫、龍華大會等濃厚的救世主義色彩。儘管如此，經堂也不是秘密、排他的結社，與當地社會關係並不緊張，通常是為當地農村的許多活動提供了各種宗教服務。清末以來，經堂創辦者通常是社會精英人士，經堂的「經生」（即成員們），有時候也應邀前去誦經。

此外，值得注意的是，每間經堂的神明系統和儀式體系也各不相同，它們都是由不同的宗教元素構成的。有的經堂的經書類似道教正一派的科儀書，另一間經堂的經書反映的則是濃厚的儒家思想，而其他經堂的乩文強調的是大劫來臨、三期普度的救劫論述等等，每間經堂所供奉的神明、認同的宗教屬性都不相同。

胡勘辰探討了《文帝全書》、《文帝書鈔》、《文昌聖典》等六種清代文帝類全書，提出「帝政晚期的宗教光譜」概念。雖然不同版本的《文帝全書》都將文帝尊奉為「儒教正宗」，但不同版本認同和面向的宗教實踐不同，如有的版本強調傳統儒教義理，有的版本強調道士身份和科儀內容。胡氏解釋，不同類型的文帝類全書在「儒教」和「道教」

的光譜中佔據不同的位置。同時，對於扶乩這一宗教實踐的重視程度也不同。他指出，「我們可以看到扶乩信仰、儒教和道教三者之間的互動。……即以扶乩信仰為媒介，吸收道教、儒教和民間信仰的各類元素，不僅自成一體，也反過來影響道教神明和經典的體系、儒教的觀念和正祀系統、以及民間信仰的儀式和文本等多個方面。」⁹

胡氏提出的宗教光譜的概念可以用於解釋粵西鑾江流域經堂宗教信仰的多樣性。不過，討論華南地區基層社會，應該把先天道、齋教、民間佛教等元素考慮在光譜上，這樣才可以把清末廣東的各個經堂置於地方社會的宗教光譜裏。

粵西鑾江流域的神廟不僅是村莊的公廟，也是經堂的所在之處。神廟的神明系統和儀式體系與經堂相同。本文將探討其神明系統和儀式體系是如何形成的，在形成過程中扶鸞起了什麼作用。

二、粵西鑾江流域的經堂概況¹⁰

在鑾江流域的市鎮和鄉村，所謂「經堂」是指由村民組成的社團，這些社團在該地區的主要村廟裏（供奉關帝、冼夫人等神明的廟宇）進行活動。經堂的活動有扶鸞儀式、誦經、印送善書經卷和惜字等。每個經堂都有堂名，如「明聖經堂」、「慈善經堂」。每逢初一、十五、傳統節日和神誕時，經生們聚集在廟堂裏，用木魚、鑺子等樂器伴奏，吟誦《關帝明聖經》和《玉皇真經》等。1949年以前經生只限於男性，但現在也有女性經生。經堂還有一位被當地人稱為「降生」的乩手，每逢神誕或節日，都由他舉行扶鸞儀式。在鑾江流域，扶鸞一般被稱為「降落神」。據筆者所知，「降落神」的作法與香港的扶鸞大致相同，即單人扶持「T」字型乩筆（但乩筆比香港的細小許多）。有的經堂的乩盤有所不同，例如吳川市的一間宮觀「聖賢宮」的

乩盤有點像衣架，上面用紅線懸掛乩筆，下面的乩台上撒著沙米。降乩時，一位乩手用雙手扶持T字型乩筆，在乩台上寫字。

有些經堂有「誦經團」，如果有其他廟或村裏的家族邀請，經生們就前去做科儀誦經。不過，據筆者所知，鑾江流域的經堂不從事喪葬儀式活動，這與潮汕地區的「善堂」有所不同。

表9.1是筆者於2017至2019年之間在鑾江流域訪問過的經堂名單。該地區的經堂大概分為兩種。一種是在鑾江中上游的高州市北部和信宜市一帶分佈的經堂。這裏的大部分經堂設在供奉關帝的「武廟」裏，並供奉關帝為他們的主神。該地區甚至認為有關帝才能稱為經堂。還有一些廟名為「三聖宮」，供奉關帝、文帝、呂帝這「三聖」為主神。此外，高州的有些經堂自稱為「儒壇」，並擁有一套題為「儒教」的科儀書。另外一種分佈於鑾江中下游的高州市南部、化州市、吳川市一帶。這些經堂的特點是在它們供奉的眾多著名神明中，一位被稱為「玉皇宮主」的女神佔有重要的地位。以上兩種類型反映了鑾江流域的宗教文化和信徒的多樣性，詳細內容待後文探討。

三、鑾江上游的經堂 ——以敬修經堂的「儒教法事」為例

(一) 敬修經堂的簡史

敬修經堂位於高州市曹江鎮周亭村的武廟後座。關帝被供奉在正殿的主壇，關平和周倉為陪神。正殿上方匾額上書「承儒齋」。下文探討的經書中也經常提到「儒壇」一詞，由此可見，敬修經堂顯然用儒教標榜自己。

在主祭壇右邊的祭壇上，供奉著一塊石牌，刻有「監壇顯佑王天君之神位」，牌位上方題「普齡軒」。據經堂的堂長敘述，「普齡軒」是堂號。敬修經堂的創辦人周天健出生於曹江鎮，屬於地主階層。周去廣州考科舉時，遇到了廣州經修堂的一位信徒，便跟隨其念經。當時經修堂位於廣州和惠州兩地，廣州經修堂堂號為「鎮齡軒」、惠州經修堂堂號為「惠齡軒」。其後在高州新辦的經修堂被賦予了「普齡軒」。

經堂牆上的碑記〈重建茂北敬修經堂簡介〉載：

溯源敬修經堂初成立於光緒十七年辛卯（1891）□神靈顯赫，有求皆應，所降經文，難以指數。丙申丁酉之際，時疫盛行，祈傳濟世良方，業經刊佈，依方濟世，無不立癒，賴以全活者千餘人矣。遞至民國十三年甲子歲（1924），創建聖殿一座，三間泥磚為牆，陶瓦作蓋，四壁凝霞神龕，神□，雕龍琢鳳，毫光閃電，木扁對聯，雅觀輝煌。其後，有省參議長林國佩、滕雲山廉生以及陳濟棠等官員，於斯堂詩文科集有感，專車親臨拜訪，並撥款雕聖像，廟堂燦爛，神光普照，有感必孚，無求不應。……

按以上的碑記，敬修經堂的創辦可追溯到光緒十七年，那年高州一帶鼠疫猖獗。每逢疫病流行時，神靈降下良方，治癒眾人。民國十三年此處又修建了一座大殿，供奉關帝。

民國時期，經堂由周天健之子周道成管理。周道成曾擔任曹江鎮的政治委員。在當時敬修經堂由當地精英人士打理，當與地方政府關係良好。根據碑記可知，1930年代，粵系軍閥陳濟棠、省議會議長林國佩和道教學者滕雲山等政府官員和知識分子曾經到敬修經堂視察。

1949年解放後，政府開始取締救世團體，敬修經堂的活動也被迫停止。在文化大革命期間，經堂所有建築和神像都被拆毀。直至

1980年代改革後，經堂才逐漸恢復了活動。其後，村莊居民每人出資了30元，重建了經堂的廟宇，並在1988年竣工。

(二) 敬修經堂的儒教法事

敬修經堂收藏了許多經書和善書。其中最引人注目的是木刻和手抄的科儀本，內容包括各種用途的法事程序、法事中使用的文件（表文、疏文和榜文等）以及符咒。筆者所見的經書至少有七卷，書題都標明「儒教」，但其實際形式都與道教的科儀書相似。據堂長說，這些文件都是在敬修經堂內通過扶鸞神仙降筆的，而並非從廣州的敬修堂流傳過來。下文將簡單介紹三本書的部分內容。

1.《新刻儒教科集卷二》¹¹

本書封頁並非原裝，而是重新裝訂的，第一頁的開頭寫有「新刻儒教科集卷二」，下方有「三教群真降茂北敬修堂編輯」字樣。前面八頁的〈章程〉記載了法事程序和壇場的佈置：如何擺設神像、供物和法具，要準備哪種法事文件，要念誦什麼經典等。

〈章程〉的後面是各種各樣的符咒，如〈淨天地咒〉、〈金光咒〉等。接著是偈文，如〈進表偈〉、〈預告偈〉。其後是「旛文」和「榜文」：「旛文」是寫在寶旛上的詞句，「榜文」是在壇場前張貼以告知眾人的文書。旛文有「建醮」和「修薦」兩種。金闕王元帥所降的〈建醮旛文〉載「協天教授司統三界掌握群聖同欽真宰勅雷火二部王元帥令」。李大仙所降的〈修薦旛文〉則記：「協天教授接引無邊孤魂幽憑召。」

「榜文」也有「建醮」和「修薦」兩種，〈建醮榜文〉開頭有「教授儒壇啓建弭災植福平安敬醮文榜」的字樣，〈修薦榜文〉開頭有「教授儒壇修薦超度文榜」的字樣。由此可見，敬修經堂的法事基本上是根據道教科儀進行的「齋醮」，也就是由祈福禳災的「醮」和為死者修薦

超度的「齋」所構成。法事的目的在於修建齋功和齋功。這本書是儒教科儀書集，因此兩種法事都被稱為「儒壇」，其核心需要仰仗關聖帝君的慈悲和大力。在文件中關帝的尊號有「伏魔大帝」、「協天首相」、「昭明翊漢關聖帝君」等，文本最後都有「光緒某年月日具(表/牒/疏)上進(啓)」的字樣，可見這本科儀書可能出版於光緒年間。

榜文之後有一些「疏文」、「表文」、「牒文」等體裁的文本。最後有〈三教群真降延增符式〉、各種符以及罡訣。符是神明降下的，其他種類的符有開壇符、沙場符、安胎符、催產符、鎮煞符等。

〈章程〉一共有十四個小節，每個小節都以「一凡～」開頭，如「一凡預告豎旛設立旛神」、「一凡啓壇發書」、「一凡恭誦聖經」等。〈章程〉主要解釋如何佈置壇場，如何進行儀式程序。例如：

一凡啓壇發書，預辦文、武、呂三帝、老君、佛祖、七大仙、酆都大帝、十王，並陽境諸神各疏一通，俱置壇口桌上。或七底或九底、十一底，隨時酌議，不拘定數。普請牒一張，其誦各咒寶誥，俱與預告同誦畢。即焚開壇符，喃則用香水讚、各聖號三帝讚、茶酒讚、讚畢。宣讀牒文，化財寶，復讚，化表讚，送功曹禮畢。(中略)

一凡延增(筆者註：延僧？)於經懺壇，外另設一壇，外層護廿八宿旗，分插四圍。內層四隅立四極位，各設明燈三盞。正面之中立金母位、左立太乙救苦、上元天官、衛民聖母(筆者註：衛房聖母？)、消災救苦神位，右立雷聲普化、玄天上帝、中元地官、下元水官之神位，以上諸神皆在正面。左邊立飛天元帥、正陽帝君、護法帝君、普濟帝君、張仙天君、靈侯太子、周大將軍諸神位。右邊立衛法真人、宏教真人、普渡真人、應感真人、靈官天君、王大將軍、趙大將軍之位。中層分三級，上級玉皇、左孔子、右老君配之。中級立文、武、呂三帝位。下級立中極、紫微、太陽、太陰配之。中極之前置明燈七盞於桌，並設一斗紅紙，書延增(筆者註：延僧？)善信某名姓、某

年月日時生。插於斗內，並設大明燈一盞於斗中，是為命燈。是晚先進聖帝硃表，繼進中極、南極、北極表，後進玉皇表。

.....

以上的記述反映了敬修經堂的神明系統。其中最主要的中層分為三個等級：最上位主祀玉皇，陪祀孔子、太上老君。中間位祭祀文帝、武帝、呂帝。即，以玉皇為中心，儒教教主孔子和道教教主太上老君為輔助，文帝（文昌帝君）、武帝（關聖帝君）、呂帝（呂祖）三聖為在最高神陪侍，其中武帝（關聖帝君）也被稱為「聖帝」。下位供奉中極、紫微、太陽、太陰神。

本書記載的偈文和符咒都附有「某某神明降」的說明，如「鎮煞咒，呂帝降」、「更衣偈，曹仙降」、「沙場符，藍仙降」等。這表示，敬修經堂的法事程式通過扶鸞以求神明降示。另外，部分符有「正一教」字樣，也可知敬修經堂的部分儀式知識實際上是基於本地正一道士的道教科儀知識的。

2.《儒教表疏科集》¹²

《儒教表疏科集》封面上有手寫的「光緒戊戌年（1898）降筆茂北敬修經堂錄儒教表疏科集」和「聖神外內函」的字樣。此書主要介紹了與神明溝通的文函和程式，如怎樣在向神明焚送的信封上書寫神明正式的封號，以及怎樣在法事上寫對聯、榜文、讚文、疏文、表文、祝文等。發出文函的是「西天教授敬修經堂弟子」，上達的對象是「中皇大帝關聖帝殿下」。程式的日期都是中華民國某年某日。法事題目有〈添丁報喜〉、〈禳鬼〉、〈祈保豬瘟〉、〈牛痘醮〉等，與當地老百姓的生活有著密切的聯繫。在文書上多處可以看出「中皇大帝承儒教主」、「仗儒修建醮功」、「仗儒修建齋功」等說法，從中可以得知，敬修經堂的法事，需仰仗儒教教主關聖帝君（也被稱為中皇大帝），立醮功和齋功。

3.《儒教月表科》¹³

封面題「儒教月表科」。此經書的內容幾乎與《儒教表疏科集》相同，亦載有信封上應當書寫的神銜和各式文體，部分與《儒教表疏科集》重複。此書記載著多種〈求雨表〉和〈祈雨表〉。還有一點值得關注的是它有排列三聖的文件程式：以關聖帝君居中，右邊為梓橦帝君（文昌帝君），左邊為孚佑帝君（呂祖）。在題「祈保表□本堂用」的表文上，「三聖」的下面有「殿下」，其後「職司三界、鑑臨十方、到處飛鸞、何患苦海無楫」的詞句。其他的表文也經常出現「三期普度」的詞語，由此可見，由三聖的飛鸞救劫論述明顯地反映在敬修經堂儀式體系中。

（三）「沙場」法事和冥界觀

《新刻儒教科集卷二》的〈章程〉裏有名為「沙場」的法事。「沙場」用來超度陰間亡魂，〈章程〉記載的「沙場」流程如下：

一凡設沙。本日巳時，設一桌於壇外。取銅錢七文、香六條，將三條焚著，共穿於錢孔，立於桌上。誦各仙寶誥，向西擲之，即往取沙，預辦酆都硃表一通。無常幽都各墨表一張，是晚先進。另辦十王疏十張。俟是晚設立沙場。正面疊枱六張分三級。上一級立藍大仙位，其銜書蒼穹鍛鍊。普度真人之位，中一級桌面。用銅錢十四文，派兩七宿形。主沙者將雙足分踏錢面，下一級用淨水一碗二條架於碗上，哺者亦在此桌之兩旁左右，各設一桌護沙神將分列其上。磚紋紙沙城一座，四門俱閉，設於壇口內。堆沙少許，明燈三盞、銅錢百零七文，插於沙內上，用新盆覆之，饅頭四十九個置於盆上安沙。則用酆都無常讚，然後請降，登枱立定。即讚香水讚、藍仙讚、踏星讚、焚符讚，即焚符隨喃尋魂讚、線橋讚、十殿冥王讚，依次讚下。喃某殿之讚，焚該殿之疏，並演聖懺一條，每讚三殿，

宣化幽魂一次，十殿讚完，即讚開獄讚。主沙者然後下抬，遍遊冥獄，解釋亡魂。至於修薦者不用饅頭，祇用明燈二盞。每孝男一名用銅錢九文，孝女用錢六文於沙內。薦女人者，凡生育一胎用燈盞，一個盛珠沙少許、並明燈一盞同沙面、用盆覆之。另設明燈一盞於盆上。若薦男人則不用燈盞。

上文詳述了「沙場」法事的場地佈置以及程序。設立沙場要準備很多東西，如桌子、盆子、神位、淨水、銅錢、明燈、饅頭和各種文疏等。此外，還要準備磚紋紙製作的「沙城」：在場地上堆沙，沙內插銅錢，然後用盆覆之，在盆上擺四十九個饅頭，盆外設內外兩層地獄。

分內外兩層砌獄（筆者註：當為「地獄」）。內層高四寸，分八面派獄。外層城地分向派獄。正北內層派「鍊砂地獄」，外層派「叫喚地獄」。正東內層派「奢（筆者註：水擊石的意思）池獄」，外層派「合獄」、「奈何」。東北隅內層「慢神獄」，外層派「叫喚」。正面內層派「黑雲砂」，外層派「活獄」。東南隅內層派「鹹鹵」，外層派「黑繩獄」。正西內層派「車裂地獄」，外層派「孽鏡台」、「大熱惱」獄。……各獄皆用瓦砌成。獄門掩閉，標貼某某獄名。各獄燃燈一盞。在沙城旁邊。設立左邊一三五七殿冥王神位，右邊設立二四六八十殿冥王神。沙城外邊左立「幽都御史」神位，右立「無常仙子」神位。……

上文提到的「沙城」指的是用瓦和沙作成的地獄模型。中間有盆，另在八個方位設有兩層地獄。

接著〈教授堆沙作獄罿訣章程〉說明主沙者的動作：¹⁴

一安沙城畢，主沙者右手持劍高舉，左手掩藏背後。出台繞行沙城三週。回台前步罡，然後登台分四面敕書敕舉。站立得喃香讚，三稱訖，作訣，喃燭讚、普渡真人讚。……喃第一殿讚作訣，旋喃遊獄連喃尋魂讚作訣。訣罷，即下台繞馳沙城

一遍。在沙城外向中台步尋魂罝。順繞至西，將劍開孽鏡台地獄。……主沙者棒疏，偏揖各神位完。進回二殿，三揖三拜跪進，頂焚叩首。……

從上文得知，沙場法事相當於「破地獄」的道教法事。「破地獄」是粵港「喃嘸師傅」(正一派道士之俗稱)經常做的道教法事。一般來說，做「破地獄」時，道士事先通常這樣佈置場地：在地上將八片或九片瓦擺成一個圓圈。有時會堆沙在瓦下，並在瓦片畫上鬼面。瓦片象徵著各種地獄。筆者在越南胡志明市的廣府人道堂內見過類似的破地獄場地：在法事場地內，除設瓦之外，還設有紙製的枉死城、堆沙作成的奈何橋和各種供物、旛、蠟燭等。在「破地獄」法事的過程中，道士在瓦的周圍繞圈並口誦著咒文，用劍逐個打破瓦片(象徵獄門)去尋找亡魂。上文的沙場法事之程序幾乎與這個「破地獄」法事的程序一樣。

主辦沙場法事的「主沙者」與道士一樣，主要奏誦各種讚，召請神明，破地獄門，尋找亡魂。那麼，主沙者是不是「降生」(扶鸞的乩手)呢？〈章程〉提到「主沙者然後下枱，遍遊冥獄，解釋亡魂」，這可以解釋為主沙者有能力讓自己的靈魂去巡遊地獄，溝通亡魂。但是，上文引用的兩篇〈章程〉中都沒有表現出主沙者有通靈能力。由此可見，主沙者不是降生。即使由降生擔任主沙者，他也會按照法事的規矩，通過文疏與神靈溝通。

總之，從沙場法事可以看出，其冥界觀念基本上是民間的地獄觀念。救出關在地獄的亡魂的法事，其作法幾乎與當地道士所做的法事相同。可知敬修經堂的儒教法事應該有精通道教科儀的人士參與。筆者認為，為了多方理解敬修經堂的儀式體系，應該比較標榜儒教的敬修經堂法事和本地道士的科儀。不過筆者目前尚未開始收集本地道士的科儀資料，這將是筆者今後的課題。

敬修經堂的例子並不特別。近年鸞堂歷史的研究表明，清代部分地方鸞堂引進道教或佛教儀式，從而形成了自己的法事系統。

鸞堂弟子熱心參與法事活動，能做各種各樣的齋醮科儀。高萬桑 (Vincent Goossaert) 在他最近的論文上介紹了江南鸞堂的例子。在清代江南湖州等地區，一些乩壇 (鸞堂) 為社區和各個家庭提供禮儀服務，鸞堂的弟子，如同道士一樣穿著道袍做法事，甚至包括喪禮。¹⁵ 朱明川也討論過四川的「紫霞壇」。紫霞壇是以關帝為主神的「儒壇」，自我身份認同為儒教的扶鸞組織。他們在村莊提供打醮祈吉、延生、超薦等儀式服務的同時，還兼有宣講勸善的職能。紫霞壇使用的《聖教文稿》是匯集紫霞醮壇的神學體系與日常儀式而編成的科儀本。紫霞壇的「儒教」科儀實際上是基於道教和佛教的符法、手訣和咒語而創造的。¹⁶

四、鑾江下游的經堂——以玉皇宮主信仰為例¹⁷

(一) 玉皇宮主信仰的來歷

如上節所述，在鑾江中下游的高州市南部、化州市、吳川市一帶盛行玉皇宮主信仰。在供奉玉皇宮主的廟宇當中，有一間「聖賢宮」，它坐落在吳川市和化州市交界的長歧鎮藍溪村，離吳川梅菉不遠。這間廟的正式名稱叫「道教聖賢宮」，在湛江市宗教局被登記為「宗教活動場所」，並在此設置湛江市道教協會吳川辦事處。

聖賢宮是兩層建築，一樓中間位置供奉三清，右邊供奉梓潼 (文昌) 帝君、關聖帝君、孔子和北帝，左邊供奉岳聖帝君 (岳飛武穆)、康皇、華光和財神等神明。二樓中間位置供奉玉皇宮主，右邊供奉「三母」(地母、瑤池、觀音)，左邊供奉八大仙。

聖賢宮在這一帶被視作玉皇宮主信仰的聖地。聖賢宮的前身叫「藍溪三聖宮」，早在光緒末年，就在官方的壓力下被拆毀。1994

年，玉皇宮主降乩指示，在藍溪村的舊廟故址重建新廟，經過多方面的協議和籌款，終於在1995年建成了現在的「道教聖賢宮」。

據來聖賢宮朝拜的信士們說，玉皇宮主是在這一帶最受歡迎、最靈驗的女神。玉皇宮主的神像，是一位騎著鳳凰的年輕美女，大多時候右手持劍，左手拿著一個有太極圖和八卦的法器。據信士們說，其每年農曆四月和七月十五日會降臨扶鸞儀式。

以玉皇宮主為主神的廟，據筆者所調查，在吳川、茂名一帶，除藍溪村聖賢宮之外還有五間。其中，高州市祥山鎮南茂坡村有一間，叫「茂坡宮皇廟」。茂坡宮皇廟在清末建成，與聖賢宮的前身「藍溪三聖宮」有聯繫（下節將會詳論）。梅菉鎮的水口渡附近有兩間，一間是九十年代建成的「三聖宮皇廟」（表9.1⑬），另外一間是2002年建成的「甘棠宮皇樓」（表9.1⑭）。吳川市吳陽鎮沙角旋還有兩間以玉皇宮主為主神的廟宇，都曾是民國時期盛行的救世團體「吳川同善堂」的分堂。其中一間分堂叫「聖赫堂」（表9.1⑮），於1943年創立，2012年重建。在這間廟宇，玉皇宮主的神像被安放在祭壇的最高位置。

在當今的吳川和茂名一帶，玉皇宮主已經是最受歡迎的女神之一，尤其得到鄉村婦女的虔誠信仰。可以說在這一帶，玉皇宮主的信仰比洗夫人和天后更勝一籌。

玉皇宮主這位女神有何來歷呢？信士們講述了同一個簡短的故事：玉皇宮主是玉皇大帝的第三個女兒，奉玉皇大帝的敕命，降臨塵世，救濟眾生。這個故事有些類似織女、七仙女之類仙女下凡的民間傳說。據筆者所知，當地民間並沒有關於玉皇宮主的傳說。

為查明玉皇宮主的來歷與聖賢宮的關係，我們首先要探討聖賢宮的前身「藍溪三聖宮」的歷史。藍溪三聖宮的創立需要追溯到清末吳川縣梅菉鎮。光緒二十二年（1896）的《梅菉賦志》裏有如下的記事：

講聖諭化民成俗：前代良多宣講生。上隔海呂和鳴、大街白益濤、恩貢李星祥、先伯祖黃博之、先祖庠生黃觀彬。光緒十三年（1887）後設在武廟。官紳商民題月給延，（巡道何應祺考超等第一名賞八品頂戴）鄧光彪宣講，又易柏仁。¹⁸

置善書扶世垂型：前送善書者良多。光緒十三年，官紳商民捐賣置善書設局在武廟，並延經生誦明聖經。十六年（1890）移設藍溪鄉三聖宮。¹⁹

宮稱三聖：藍溪鄉光緒十七年（1891）新建。文帝、武帝、呂帝宮，並設善書局祿位。²⁰

根據以上記事，光緒十三年，在吳川梅菉的武廟，由官紳、商民捐款，設立了一間善書局。善書局宣講生鄧光彪和易柏仁舉行宣講，²¹並延請經生誦《關帝明聖經》。光緒十六年，善書局移到藍溪鄉。光緒十七年，在藍溪鄉新建三聖宮，供奉文昌帝君、關聖帝君、呂洞賓和善書局的祿位。這間廟就是「藍溪三聖宮」。從共同供奉文帝、武帝、呂帝三聖以及經生誦詠明聖經這兩點來看，梅菉鎮的善書局和藍溪三聖宮受到了道光庚子扶鸞救劫運動的影響。

由文帝、武帝、呂帝三聖和玉皇、玉皇宮主、玉皇太子構成的神明系統，後來也在香港的一間道堂出現。香港灣仔有一間道堂名為「從善堂」，是光緒二十二年由來自吳川梅菉的善士及寶安縣籍同鄉的神明會「五福堂」會友在香港灣仔創立的。從善堂刊印了相當豐富的善書，被視為香港印送善書的鼻祖。從善堂的大部分經書是光緒年間在廣東各地降筆而成的，其中有不少降於茂名、吳川等粵西地區，後來在香港重印，另有一些經書是從梅菉的母堂帶來的。²²

香港灣仔的從善堂堂內現在還供奉著這七位神明的一副神牌：玉皇、玉皇宮主、玉皇太子三聖（文帝、關帝、呂祖）及蒼穹帝君。在香港，除從善堂外，幾乎從來沒有同時供奉玉皇宮主、玉皇太子和三聖的廟宇或道堂。從善堂神明體系的起源可以追溯到清末粵西

鑾江流域的經堂。從神明系統與建立年代來看，從善堂的梅菉母堂可以追溯到藍溪三聖宮。

從善堂所刊印的《玉皇救劫真經》(正式經名為《玉皇上帝應驗救劫真經》)開頭有「寶訓於光緒二十四年(1898)再刻」開頭的識語，其中有如下記載：「照本經內寫出各神銜。玉皇大帝。玉皇宮主。玉皇太子。文昌帝君。關聖帝君。孚佑帝君。蒼穹帝君。」這識語提及的七位神明名字與從善堂供奉的神牌上的神明完全一致。²³從中得知，從善堂自光緒二十四年起就已經採用了這個神明體系。《玉皇救劫真經》的「致心皈命禮」之後羅列的諸神聖號中，玉皇宮主被排在玉皇大帝之後，其聖號是「西宮玉闕當令掌管玉皇宮主普渡天尊」。第三席是玉皇太子，即是玉皇宮主的次席，其聖號是「東宮玉闕當令掌權玉皇太子普渡天尊」。由此可見，雖然玉皇宮主排在玉皇太子的前面，但西宮的玉皇宮主和東宮的玉皇太子被認為是並立的。²⁴

筆者推測，玉皇宮主開始與玉皇和三聖一起被供奉的時間大概是1891年藍溪三聖宮建立之後。玉皇宮主很可能是在化州和吳川一帶受當地人敬拜的民間女神。²⁵那麼，玉皇宮主是怎樣進入到藍溪三聖宮的神明系統裏的呢？

(二) 在《洗太真經》出現的宮主

考察玉皇宮主來歷的關鍵，在於《洗太真經》，該經又名《慈佑聖母現身真經》。據序文稱，「前清降於光緒二年(1876)，歲次丙子，正月初八，降經於茂邑南盛勸善堂」。即光緒二年正月初八，在粵西一帶百姓篤信的洗夫人降臨南盛墟的勸善堂，親自降筆經文。南盛墟位於現在的高州市南盛鎮，地處高州、化州和吳川的交界處，距離藍溪村不遠。勸善堂應該是經堂，這本經書由洗夫人和諸神降筆的經文編寫而成。值得注目的是，本經出現了一位被稱為「宮主」的女神。中國民俗學者施愛東曾經研究過本經。以下將以他的論文為參考，嘗試考察玉皇宮主的來歷。

《慈佑聖母現身真經》的開頭如下：「敕封高涼護國，慈佑洗太夫人，歷事梁陳隋代，始終用一好心。玉帝憐我忠烈，敕令糾察凡塵，上佐昊天金闕下司地府泉陰。」接著講述洗太加封的過程：「時值春王九日，恭逢玉帝誕辰……玉帝欣然喜色，爾時賜宴群臣。並念下民罪溺，何日轉出迷律。雖有聖賢經傳設法，但少女神。玉皇沈吟良久，大士啟奏：上聞南天有一洗母，離宮中女，化身於梁朝天監，仲冬念四芳辰。功勳昭人耳目，德澤中外同欽。玉帝聞言大悅，敕命開化愚民。加封南天聖母，太極武后開君。木蘭令為使者，曹蛾作從神……」。²⁶即，洗太本是南天離宮的宮女，化身在人間。因為功勳卓著，玉皇大帝加封其為「南天聖母」和「太極武后開君」，並敕令其糾察凡塵，開化愚民。

清末鑾江流域特別流行扶鸞，不少經堂引進了扶鸞儀式，南盛墟的勸善堂也有乩壇，洗夫人和其他神明經常降乩在此。19世紀以後高州、信宜地區發生了連年變亂，尤其是同治（1862–1874）初年廣東天地會的首領陳金缸起義時，洗夫人顯靈幫助官軍鎮壓賊軍，洗夫人信仰遂於當時開始盛行。²⁷《洗太真經》講述了洗太平息嶺南百越叛亂的功績，還強調了儒家的五倫和五常。施氏指出，「從全經文辭及經文所反映的觀念，所借用典故事來看，作者似乎為一儒生」。²⁸

雖然《洗太真經》內容主要反映儒家思想，但也有道教信仰的影響。降筆序文的潘大仙，即潘茂名，潘州（現在的茂名）人，相傳在東晉時代採藥煉丹，於西山（觀山）白日昇仙。

除了玉皇大帝、大士和潘大仙之外，《洗太真經》又出現了幾位女仙：曹真君（曹蛾）和木真君（木蘭）被排列在洗太的左右，作為洗太的隨從。另有幾位女仙作跋文（贊、銘、詩和頌）：瑤池王母、宮主、天妃和玄女。根據施氏解釋，王母是西王母，也被稱為王母娘娘、瑤池金母，是玉皇的第一夫人。天妃是玉皇的側室。玄女是西王母的隨從，民間又稱九天玄女。²⁹那麼，經文之後作銘的「宮主」又是誰？

根據施氏的解釋，宮主是皇家宮室的主人，即嬪妃。經文開頭說，洗太本是「離宮中女化身」。「離宮」應該是南天的皇帝別院。施愛東作出如下結論：「我們只能理解這個『宮主』是玉帝南天別院中的一名貴妃，所以她能位列王母之後，天妃、玄女之前。而洗太下凡之前，原是這人別院的一名宮女。她是按照正確的方位由南天別宮『下放』到了嶺南的。」³⁰換言之，洗太本來也是宮主之一。

宮主的來歷也類似宋代沈括筆下的紫姑神：「……迎紫姑有神降其閨女，自稱上帝後宮諸女，能文章，頗清麗。……歌詩有極工者，予屢見之，多自稱蓬萊謫仙。」³¹玉皇宮主的神誕是八月十五日，³²其在幾本後世的經書裏經常與「七仙宮女」（或七宮仙女）等女仙一起出現。研究中國廁神信仰的學者劉勤指出，紫姑神經常與月神、星神和七夕乞巧混為一談，如七仙女、七姑娘、七姐等。³³由此看來，宮主很可能是紫姑系統的女仙。一般來說，紫姑神與民間巫術——尤其是扶鸞有密切關係。宮主也是如此，她很可能是這一帶降神儀式上經常降乩的仙姑。

宮主的形象也有可能受到了九天玄女的影響。其形象類似九天玄女的神像，通常騎著鳳凰，一手拿著劍或拂塵，另一隻手拿著法具。相傳九天玄女精通兵法戰術，是向黃帝教授兵法的道教女仙。一說九天玄女是人首鳥身的神獸，但有些神像是騎著鳳凰的。

總之，「宮主」已經出現於光緒二年在南盛墟的經堂作成的經書《洗太真經》。由此可見，當時這一地區已經有了對「宮主」的信仰。洗太也被相信是宮主化身於人間的神明。在藍溪三聖宮和香港從善堂被供奉的「玉皇宮主」應該是繼承了這種「宮主」的神格。與玉皇關係親近的宮主，進入了藍溪三聖宮的神明系統之後，很快就升到了玉皇大帝的次席，並被授予「西宮玉闕當令掌管玉皇宮主普渡天尊」的聖號。為什麼玉皇宮主能升格到如此崇高的地位呢？雖然沒有資料能夠證明，但合理推測應當是因為其在藍溪三聖宮顯示了超越其他神明的靈驗，以不尋常的靈力庇佑眾生。

(三) 民國時期的救世團體與玉皇宮主信仰

雖然光緒末年藍溪三聖宮被拆毀，但吳川和茂名一帶的玉皇宮主信仰仍被保留下去，並在民國之後得到進一步的發展。

吳川的幾間經堂都藏有一本題為《玉皇諸天真經》的電子打印本經書。該經書收錄以「玉皇大帝天尊降序」開始、以「民國十一歲（1922）在壬戌仲春穀旦降梅江河北窑地厚善經堂」為結束的序文。³⁴據序文記述，玉皇和玉皇宮主等諸神於1922年降臨厚善經堂的乩壇傳經。梅江是吳川境內縱橫交錯的「三江」（鑾江、袂花江、梅江）之一，厚善經堂曾經位於梅江河北的窑地，但現已不復存在。

該經有一節描寫玉皇宮主的形象：「玉皇發慈恩。欽命宮主作經文。黃金金闕金枝貴。白玉玉京玉葉珍。群生知覺酬恩典。禮謝玉皇帝女君。龍飛鳳舞心勞力。麟趾鸞迎陪駕身。戴月披星臨俗界。騰雲駕霧降凡塵。披肩披錦披粧體。飛帶飛裙飛翠身。九鳳花冠九瑞襯。十龍珠寶十層新。金蓮踏起鳳凰寶。玉貌絳唇霓裳人。」³⁵此文生動地描寫了玉皇宮主騎著鳳凰，衣帶衣裙隨風飄揚，降下凡塵的情景，她肩披錦緞，頭戴九鳳冠，腳為三寸金蓮，容貌嫵媚艷麗。這正是在現代經堂裏被供奉的玉皇宮主神像本身。

該經將玉皇宮主稱為「玉皇帝女君」或「玉皇帝女娘」。經文還講：「天父皆因欽命主。……玉皇宮主心無奈。批當權掌煞神。凡開天門當權立。斬仙寶劍令嚴遵。諸神惡煞皆拱伏。」³⁶「……帝女非臨界，今受皇天有命方。為皇欽讚天慈愛，作主歡欽世俗郎。千古奇緣千古結，三期普度三期勵。超凡入聖真果，度世為仙結善堂。」³⁷玉皇宮主是玉皇大帝的女兒，受到父親玉皇大帝的欽命，被派遣到塵世。她不得已掌握大權，拿著斬仙寶劍斬殺妖魔，率領諸神，執行三期普渡，救濟眾生。果然，在該經玉皇宮主被排在玉皇的次席，又被授予「羅天金闕通明玉京當權總管頂蓋乾坤玉皇宮主普度天尊」的聖號。³⁸由此可見，玉皇宮主的形象和地位在1922年前後已經

大致確定。民國後玉皇宮主信仰的發展主要靠地方救世團體的支持成就。

下文將探討與玉皇宮主信仰有關的兩個救世團體「吳川同善堂」和「茂坡宮皇廟」，比較二者的玉皇宮主信仰。

1. 吳川同善堂

現代聖賢宮所藏的碑記(1995)和廟宇前牆簡介(年代不詳)記載：「慨光緒末年，偶遭誹謗流言，官特位高權，重疑案成屈禍及聖廟，影響善門，廟史悲慘，聞者痛切，從此片瓦無存，惟遺廟地一所。」³⁹當時「廟中菩薩，即隨江水漂流，漂流到水口渡附近。人們看到菩薩，因此在水口渡附近建起了同善堂，讓菩薩暫時在那裏安身，避免在外面水淋日曬」。⁴⁰

水口渡是梅菉鑾江西岸的交通要道。碑記所提到的「同善堂」，即1950年作為「反動會道門」被取締的同善堂。據《吳川縣志》記述，同善堂又名「宮皇廟」、「太和洞」，是由國民黨政府官僚紳士開辦。同善堂初建於長歧鎮蘇村，⁴¹後改建於吳川梅菉水口渡街。民國三十三年(1944)同善堂又發展到振文、化州、赤坎、茂名等地，大約有三千多名信眾，遍及全縣各地，僅吳陽鎮的顯赫堂、聖赫堂和那良村廟堂就有道徒223人。其組織形式分為總堂、堂和分堂。總堂設堂長、三才(天才、地才、人才)、道師、道長、宣傳、管數等負責人，主要活動有扶乩治病，飲法水，亦有用寶刀寶劍斬鬼除邪的儀式。⁴²

按照《吳川縣志》的記載，同善堂被描寫成「用扶乩妖言惑眾，騙財騙色」的「地方性封建迷信組織」。⁴³但事實上，同善堂是民國時期一個具有典型性的地方救世團體。現代的聖賢宮還保留著一篇題為〈三聖古廟同善堂堂規〉(簡稱為「堂規」，年代不明)的碑記，其中列舉了七個項目：第一至第四項是「為護道飯依弟子等要規矩方圓」，講述日常生活的倫理道德規範，如「男女禮儀為文」、「正直無

私」、「長幼有序」、「濟人利物」、「敬惜字紙五穀」、「戒殺放生」等。第五項是「三聖：孔子、關帝、岳武穆」。第六項是「三教聖：夏教忠、商教忠、周教忠」，「要行四教：文行忠信」。第七項講述婦女應遵守的品德，如「三從：從父、從夫、從子」和「四德：婦德、婦言、婦工、婦容」，還有「五常：君臣父子兄弟夫婦朋友」和「四維：禮義廉恥」。由此可見，同善堂是基於中國傳統道德的救世團體，並提供了各種宗教形式的治療。

同時，正如「宮皇廟」的別稱所表示，玉皇宮主信仰是同善堂神明體系的核心。民國二十二年（1933）吳川同善堂編印了一本題為《宮慈桂花經》的經書（別稱為《宮慈降筆桂花經》、《玉皇宮主桂花經》，下文簡稱《桂花經》），是同善堂的主要經典，至今仍廣為吟誦。

《桂花經》序文如下：「蓋聞天地間所尚者，莫若孔曾孟之四書。古今來所貴者，何如儒釋道之三教。慨自杏壇風謝，讀聖書徒以博取功名。竺國教殘。登佛界者不過圖謀哺啜，又何怪民貧劫害？生受天災，道滅淪亡。死遭地困也哉。今幸帝開普度，循否泰于三千年……」。⁴⁴序文是鸞文，鸞手應該本來信奉儒家，但又對近來的儒釋道進行強烈的指責，強調上帝（玉皇大帝）普度才能轉化運數，否往泰來。

接受玉皇大帝之命的是其女玉皇宮主（也被稱為宮皇）。《桂花經》的開經讚這樣描寫玉皇宮主：「玉皇之女，宮主之身，授命大羅之職，身居上聖之尊，天地包涵之柄，乾坤頂蓋之權，總管日月星主，統握陰陽聖賢。錦繡佳粧，鳳甲華麗，擁襯金蓮天姿，媲賽姿美，國色嬌顏色，眉彎初月容秀，唇艷朱紅花鮮，拿棒太極之妙，身藏兩儀之玄，律管七十二地，令主三十六天，使行群真群聖，轄統諸佛諸仙，上開三光之法，下結五行之傳，英烈英精萬變，威靈威顯千遷，至貞至賢，大聖大慈，頂蓋乾坤，普度天尊。」⁴⁵以上所述，玉皇宮主是玉皇大帝的女兒，原本是皇宮的宮女，接受玉皇大帝的命令，掌握了頂蓋乾坤之權。其姿色優美，所管轄的範圍很廣大，統轄諸佛諸仙。

雖然如此，我們從《桂花經》中的部分描寫可窺到玉皇宮主的猶豫，她並不是一位充滿自信的救濟眾生的女神。在序文中的「我」（宮皇）透露：「天皇真君依然殷勤指示，降傳桂花經卷，猶自警勸愚頑，愧我之不化蒼生，將何以對蒼穹之？上帝恨我之無司玉冊，更何以見玉闕之？宮皇撾鼓叩鐘，晨暮之塵埃何日減？飛鸞駕鶴，仙凡之岸路幾時通？垂淚降書，勿笑以為多事。」⁴⁶宮皇感到自己未能成功感化世人，心生慚愧。也擔心天帝會責怪她沒有資格管理天命，更不知道將來如何見面天帝。玉皇宮主擁有統轄諸佛諸仙的至高地位，但還是被描寫成為一位被動接受的女性。

《桂花經》提倡的主要內容是三從四德。讚文曰：「疊疊金枝，言語重重，教婦道之節孝，存仁義之精忠。日日遵守四德，時時守務三從。保護心聰智慧。安寧性靜玲瓏，默佑精神舒泰。英靈度量從容，吉星照臨盛世。凶煞退避興隆。」⁴⁷經文後有由玉皇宮主、瑤池金母、七宮主所降的詩詞，如〈玉皇宮主桂花詩三首〉、〈訓婦道律詩二首〉、〈二宮主訓出嫁從夫七律詩〉、〈五宮主訓婦言七律詩〉等。

總之，《桂花經》中的玉皇宮主被描寫成了容貌秀麗、貞順賢德的女神形象，並被賦予了教導婦女遵從三從四德的任務。

2. 茂坡宮皇廟（現存）

具有玉皇宮主信仰的另外一個救世團體是高州市祥山鎮南茂坡村的宮皇廟。從廟中所掛簡介可知，宮皇廟原名「青山寺」，又名「宮皇樓」、「經壇」、「存善坤堂」。始建於嘉慶庚申年（1800），重修於同治癸亥年（1863）和民國丙寅年（1926）。⁴⁸

廟宇建築原為三進，現存的是最後一進。前面原有的三聖宮和魁星樓，70年代被拆毀。⁴⁹現存廟宇為兩層樓閣式。廟裏供奉著關帝、八仙、文昌帝君、瑤池金母、觀音等74尊神像。其中供奉的主神是玉皇宮主，其造型騎著鳳凰，右手持寶劍，左手持八卦太極圖。

根據筆者對當地村民的採訪⁵⁰及《南茂坡村文書》的記載，⁵¹宮皇廟由來自廣西的商人用賣牛的收益建立。後來，信徒們請來梅慕的玉皇宮主安座。雖然現在的宮皇廟被看作是南茂坡村的公廟之一，但以前它不僅是村廟，還有可能是某種民間教派的堂口，或者是與先天道等教派有關聯（或是受到其影響）的齋堂。這一結論來自以下兩點依據。

第一，宮皇廟曾經是道教、佛教的僧道與信眾聚集、逗留之處。根據端流的《羅江流韻》記載，鼎盛時期，尼姑、道人雲集在此，西洋傳教士也一道入廟勾留，以施醫為名進行宗教活動。樓宇上面有藏經閣，藏有各種石版、竹版、木版的經書和醫書，因此宮皇廟被稱為「經壇」。⁵²筆者採訪的村民也表示，1949年以前的確有幾位尼姑住在廟裏。《南茂坡村文書》記載，「在民國己卯年（1939）降乩著有《三清道祖真經》，詳述修道要理。在大清年間降乩著有《普度金丹》，泄盡天機玄關訣法，還藏有仙佛遺品，經書多種」。⁵³

第二，宮皇廟可能是舉辦入道儀式的宗教場所。宮皇廟至今還保存著幾本解放前玉皇宮主所降的乩文集的抄本。⁵⁴其中一本收錄有〈入護道誓文〉和〈玉皇宮主真言入護道規律十二條〉，都講述了入道者所遵守的須知和禮儀，比如「二律：煉功要參明方可掌教」、「三律：入道修煉要分師徒尊卑之禮儀」等。

據《宮皇廟乩文集》所收的乩詩所述，玉皇宮主被描寫為末劫來臨時飛鸞顯化、拯救眾生的至高神。乩文集裏有一首〈玉皇宮主作勸捐詩〉，第一、二句說：「玉旨奉行我掌權父皇、統轄管大羅天、承命臨在凡當度主，廣度三山五嶽仙，皇命金枝下凡塵數載，飛鸞到今，大開普度。」⁵⁵此外，〈玉皇宮主降詩三十六首詩〉的第二十二句又說：「為著普度大開期，晝夜飛鸞不時離，憂世民馳驅苦，難人深入善門基，三期普度在此時，凡間男女要當知。」⁵⁶降乩的年代大多不詳，但裏面記載了民國三十年（1941）二月二十九夕、四月和五月

等日期，乩文裏有「夷人入境，中原大亂」等詞語，總之，《宮皇廟乩文集》裏的乩文都有比較強烈的大劫臨近的危機感。

比較吳川同善堂《桂花經》和《宮皇廟乩文集》的內容和用詞，雖然兩者都有「飛鸞大開普度」的概念，但前者比較強調傳統的儒家思想，尤其是婦德。後者則帶有更強烈的末劫觀念，用詞類似先天道所編的救劫經書。降乩的玉皇宮主角色也有所不同，《桂花經》中的玉皇宮主，受男性領導者和儒教性別觀控制，是一位被動接受的女性形象。與此相反，《宮皇廟乩文集》中的玉皇宮主卻是主動降下神諭，角色明確，幾乎沒有儒教的性別觀念。

(四) 玉皇宮主信仰的變遷及現狀

1949年後，同善堂和宮皇廟被視為「反動會道門」，被迫停止活動。改革開放後，宗教活動逐漸得以恢復。水口渡的同善堂恢復了活動，但九十年代初，水口渡計劃建橋，同善堂被迫遷移。當時，同善堂的信眾和道長，按照玉皇宮主的乩示，找到藍溪三聖宮的舊址，並在此地創建了道教聖賢宮。

其後，在梅菉鎮水口渡附近又建成兩間以玉皇宮主為主神的廟宇。一間是90年代建成的「三聖宮皇廟」，另外一間是2002年建成的「甘棠宮皇樓」。兩間廟都自稱「太和洞同善堂」，由此可見，它們應該與民國時期的同善堂有關。⁵⁷不過，民國的救世團體「太和洞同善堂」已不復存在，也未能完全恢復原本的宗教組織。維持兩間廟宇活動的是當地人組織的理事會和村民委員會。⁵⁸2019年8月筆者訪問梅菉時，每間廟都正在舉辦舊曆七月十五的醮祭，筆者見到附近很多信士都在聚集參拜。

到了2000年代，吳川吳陽鎮的聖赫堂和顯赫堂陸續重建。兩間道堂都曾經是同善堂的分堂。廟務由信士們組織的理事會和村民委員會管理。

玉皇宮主飛鸞救劫、大開普度的形象是從救世主義宗教發展而來的。1950年代以後，救世團體被解散了，玉皇宮主作為救濟神的形象也遭淡化。供奉玉皇宮主的廟宇也成為了村廟，原來的信仰變成地方性的社區宗教。雖然如此，當地的玉皇宮主信仰並沒有衰落，其生命力一直都延續了下來。

五、結語

本文以粵西鑾江流域一帶的神廟為個案，探討其神明系統和儀式體系的形成過程，以及扶鸞在形成過程中起到的作用。

在這一帶不少關帝廟或洗夫人廟等廟宇內設有「經堂」，「經堂」是指村民組成的鸞堂。經堂的創辦與清末飛鸞救劫運動的傳播和本土化有關。19世紀末，《關帝明聖經》、《玉皇真經》等發祥於西南地區的救劫經傳播到鑾江流域，並滲透入當地的宗教信仰。救劫經裏的「三期普度」、「三相代天宣化」等救世主義的概念和詞語很快落地生根，被引進新創作的鸞書裏，進而創造出新的神明系統和儀式體系。

本文特別關注的是該地區的兩種經堂：一種分佈在鑾江中上游，以關帝為主神。它們大多數標榜為「儒壇」，擁有「儒教法事」。本文主要考察的是高州市北部的敬修經堂所藏的經書，每本經書都收錄了許多符咒、文疏，以及法事的程序和佈置。由此可見，敬修經堂的「儒教法事」基本上是基於當地道教科儀而來的。從其知識的專門性來看，在撰寫和編輯這些經書的過程中，應該有精通道教科儀的人士參與的。

與一般的道教科儀不同的是，敬修經堂的儀式體系認同「儒教」傳統，其核心在仰仗關聖帝君的法力，這可能是受到從西南地區流傳的關帝「儒壇」的影響。原則上經書文本都是通過扶鸞降筆的，因

此，在科儀文本中經常包含著三期普度以及文昌、關帝和呂祖三相飛鸞宣化等救劫詞語。可知敬修經堂儀式體系是由道教科儀、儒壇概念和飛鸞救劫論述等不同的宗教元素構成的。

另外一種是分佈在鑾江下遊的經堂，以玉皇宮主信仰為核心。玉皇宮主原來是當地民間信仰中的女仙之一。在洗夫人親自降筆的清末經書《洗太真經》裏已經出現了被稱為「宮主」的仙姑。宮主，又稱宮女，可以解釋為皇帝宮室的主人。按照宮主的誕期和性質，宮主很可能是紫姑系統的女仙。1891年以後，宮主開始進入到藍溪三聖宮的神明系統，很快就升到了玉皇大帝的次席。在香港從善堂（即藍溪三聖宮的後身）編的《玉皇真經》裏，其被授予了「西宮玉闕當令掌管玉皇宮主普渡天尊」的聖號。

到了民國年間，在當地有較強救世主義色彩的經堂的支持下，玉皇宮主信仰得到進一步的發展。本文探討了民國時期興盛的兩間經堂，一間是政府官僚士紳創辦的吳川同善堂。它重視用扶鸞降經，強調傳統儒家的倫理道德。同善堂降乩的鸞書《桂花經》中，玉皇宮主主要提倡婦德。另外一間是高州市茂坡的宮皇廟，該廟曾經為齋堂，《宮皇廟乩文集》帶有強烈的末劫觀念，使用的詞語類似先天道所編的救劫經書。玉皇宮主被描寫為末劫來臨時飛鸞顯化、拯救眾生的至高神。

本文討論的經堂雖然都是同一地域內的結社，但神明系統和儀式體系有所不同，它們由不同的宗教元素構成。每間經堂認同的宗教和瞄準的方向也不盡相同。這種差別很可能來自於經堂的主持人、乩手、信徒的階層、知識程度、性別等差異。本文參考胡勘辰提出的「帝政晚期的宗教光譜」概念，試設想「清末民初的鑾江流域的宗教光譜」，它是由不同的宗教元素——儒教義理、道教科儀、救劫論述、民間女仙信仰等構成的，在這個光譜中每間經堂佔據不同的位置。

一間經堂的神明系統和儀式體系並非由單一宗教元素構成，其特色由各類宗教元素的互動產生。值得注意的是扶鸞作為媒介的作用，扶鸞促進經堂吸收各類宗教元素，並推動不同元素的互相影響。

粵西鑾江流域的地方人士通過經書和跨地區往來的人員，積極接受從外地傳來的新概念和論述。特別是清末，扶鸞和降筆救劫經的流行對地方人士很大啟示，他們在村廟或會館裏附設乩壇，並舉行扶鸞儀式。在新知識融入當地社會時，扶鸞起到了相當大的作用。吸收了新概念的各地信士開始產出新的鸞文。但是，他們所產出的鸞文並不只是複製原經文。參加扶鸞儀式的人士將既存的知識和新吸收來的知識融合在一起，產生了新的鸞文。用救世主義的概念和詞語重新構建本地神明系統和本地道教儀式，進而創造出了新的神明系統和儀式體系。

玉皇宮主信仰也與之相同。她奉父親玉皇大帝的敕命下凡，統轄諸佛諸仙，飛鸞救劫、大開普度，這一形象是通過結合民間口述傳統的宮主信仰和文本傳統的飛鸞救劫論述而創造出來的。換言之，扶鸞在書面和口述的傳統之間起到媒介作用，從而產生出玉皇宮主這一新神明。

在以往的地方宗教研究中，「救世主義宗教」和「地域性公共宗教」往往被認為二元對立，互不相容。但是，通過對鑾江流域經堂的研究發現，兩個領域的邊界實際上相當曖昧。附設在村廟裏的經堂一般與村廟的祭祀活動共存。經堂的經生會從事科儀誦經等服務，但他們與一般村民並無差別。民國時期，有些救世主義較強的經堂、齋堂會獨立建成廟堂進行活動，其參與者涵蓋各種階層：官僚、地主到一般鄉村婦女。解放以後，雖然再沒有救世團體存在，但改革開放以後，部分經堂作為村莊公廟恢復了活動，成為地方性社區宗教，其信仰活動也得到蓬勃發展。

楊慶堃提出了一個著名的理論：「制度性宗教」和「擴散性宗教」。據他闡述，在中國，制度性宗教如道教、佛教、教派宗教等是一種

宗教結構，有獨立的神學或宇宙論和獨立的崇拜形式、神靈體系及儀式，並有獨立的人員組織。擴散性宗教是制度性宗教的各種因素擴散在世俗社會中的形式。制度性宗教的神學、神明、儀式和人員在世俗社會的主要機構擴散，如家庭、村莊、社會經濟團體（同鄉、同業團體）以及國家等，成為不可分離的一部分。一方面，擴散性宗教依靠制度性宗教提供的神學、神靈體系、儀式以及祭祀服務。另一方面，制度性宗教正是通過向世俗社會提供這樣的服務來維持和發展的。因此，這兩種形式的宗教在中國社會生活中的功能與作用相互關聯。⁵⁹如果將「制度性宗教」替換為「救世主義宗教」，將「擴散性宗教」替換為「地域性公共宗教」，那麼「救世主義宗教」與「地域性公共宗教」的關係，早已由楊氏如此明確地加以說明。兩者非但並非相互對立，反而相輔相成，共同支持著中國人的宗教生活。

最後，筆者需要強調的是，在制度性宗教知識向世俗社會擴散的過程中，扶鸞所起的作用不可忽視。特別是在清末到民國期間，扶鸞而成的救劫經傳播到地方社會後，其救劫論述和救濟神明在村莊神廟的乩壇上，通過降生（鸞手）所說和寫下的鸞文，滲透到村民的意識中。可以說，地方鸞堂在制度性宗教和擴散性宗教之間起到媒介作用。清末以來地方鸞堂的興盛，加速了雙方的互動，促進了地方神明系統和儀式體系的多樣化。

表9.1 筆者於2017至2019年間在鑾江流域訪問的經堂名單

	地區	鎮、村	廟宇	經堂名	創辦年、重修年	主要神明
①	信宜市	北界鎮雙壽村三叉塘	關帝廟	沒有	道光年間 (1821–1850)	關帝
②	高州市	曹江鎮周享村	周享社廟	敬修經堂	1891年	關帝
③	高州市	曹江鎮帥堂村	大人廟	導化經堂	不詳	關帝
④	高州市	曹江鎮南山村	洗太廟	忠善經堂	1980年以降	關帝

	地區	鎮、村	廟宇	經堂名	創辦年、重修年	主要神明
⑤	高州市	東岸鎮石頭嘴村	武帝廟	善慶經堂	1919年	關帝
⑥	高州市	東岸鎮旺村坡村	武帝廟	明善經堂	解放前 → 1999年重建	關帝、太上老君、北帝、毛澤東
⑦	高州市	東岸鎮銀崗垌	武帝廟	忠善經堂	不詳	關帝
⑧	高州市	高涼嶺	冼夫人廟的隔壁 = 文武廟	慈善經堂	不詳	關帝
⑨	高州市	石鼓鎮元嶺村	三聖宮	心心堂	同治二年 (1863)	關帝、文昌、呂祖
⑩	高州市	根子鎮伯橋嶺腰村	靈王廟	沒有	清代	靈王 (靈皇)
⑪	高州市	祥山鎮南茂坡村	茂坡宮皇廟	經壇、存善坤堂	1800年 → 1863年重修 → 1926年重修	玉皇宮主、三聖、八仙等
⑫	吳川市	長歧鎮藍溪村	道教聖賢宮	沒有	1995年重建	玉皇、玉皇宮主、三清、文昌、關帝、孔子、北帝等
⑬	吳川市	振文鎮水口渡村	三聖宮皇廟	水口太和洞同善堂	1990年代	孔子、關帝、岳武、玉皇宮主
⑭	吳川市	水口坡村	甘棠宮皇樓	水口坡太和洞甘棠同善堂	2002年重建	最上階：玉皇宮主
⑮	吳川市	吳陽鎮沙角旋	聖赫堂	不詳	1943年創建、2012年重建	玉皇宮主

註 釋

- 1 志賀市子：〈粵西鑑江流域の經堂——信仰と儀礼を中心に〉，載《茨城キリスト教大學紀要》第55号（2021），頁193–196。
- 2 「三相代天宣化」是「關帝飛鸞闡教」的另一個版本。關帝和幾位神仙承擔「飛鸞代天宣化，勸人行善」的任務。最普遍的三位聖人是關帝、呂祖和文昌，一般被稱為「三相」或「三聖」。詳看 Wang Chien-ch'uan, "Spirit Writing Groups in Modern China (1840–1937): Textual Production, Public Teachings, and Charity," in Vincent Goossaert, Jan Kiely, and John Lagerwey (eds.), *Modern Chinese Religion II, 1850–2015* (Leiden: Brill, 2015), vol. 2. pp. 654–664.
- 3 范純武：《清末民間慈善事業與鸞堂運動》（臺北：博揚文化，2005），頁115–118。
- 4 近年來，在中國宗教研究界，有些學者開始使用較為中立的標籤如「救贖（救世）團體」(redemptive society)、「救世主義宗教」(salvationist religion)等來代替曾經被慣用的「教派宗教」、「秘密宗教」或「會道門」等具有偏見性的詞語。參 David A. Palmer, "Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?" 載《民俗曲藝》第172期（2011），頁32–50；Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*. (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2011); David Ownby, "Redemptive Societies in the Twentieth Century." in Vincent Goossaert, Jan Kiely, and John Lagerwey (eds.), *Modern Chinese Religion II, 1850–2015*, vol. 2., pp. 685–727.
- 5 根據宗樹人 (David A. Palmer) 的說法，「救世主義」(salvationist)一詞最早是由孔邁隆 (Myron L. Cohen) 應用於中國的宗教團體的。參看 Palmer "Chinese Redemptive Societies and Salvationist Religion: Historical Phenomenon or Sociological Category?"，頁43。孔氏認為，「個人死後立即從地上進入天堂」，這種救濟方法是所謂「異端」或「邪教」的特徵，也是超越出民間正統冥界系統的救濟方法。他指出，所謂教派宗教的一個明顯的特徵是它關注個人的救濟，這一點與「公共宗教」的「民間的正統觀念」形成了鮮明的對比。詳看 Myron L. Cohen, "Souls and Salvation in Popular Religion," in James L. Watson and Evelyn S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988), pp. 196–197.
- 6 Nikolas Broy, "Syncretic Sects and Redemptive Societies: Toward a New Understanding of 'Sectarianism' in the Study of Chinese Religions," *Review of Religion and Chinese Society* 2 (2015): 147–160.

- 7 Thomas David Dubois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), p. 185.
- 8 Broy, "Syncretic Sects and Redemptive Societies," p. 154.
- 9 胡勘辰：〈清代六種文帝類全書的出版史研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第91本第2分(2020)，頁282–283。
- 10 本節的內容基於志賀市子：〈粵西地域の經堂——19世紀末扶鸞救劫運動の伝播と地方化〉，《華南研究》第7卷(2021)，頁25–43。
- 11 茂北敬修堂編輯：《新刻儒教科集卷二》，木刻本，出版年代不明。
- 12 光緒戊戌年降筆，茂北敬修經堂錄：《儒教表疏科集》，手抄本。
- 13 茂北敬修經堂錄：《儒教月表科》，手抄本。
- 14 〈教授堆沙作獄罣訣章程〉，載茂北敬修經堂錄：《儒教榜文表疏程式》，手抄本，無頁數。
- 15 Vincent Goossaert, "Spirit-Writing Altars and Daoist Rituals in Qing Jiangnan," *Studies in Chinese Religions* 8.3 (2022): 385–406.
- 16 朱明川：〈清末以來的關帝升格運動——兼談道教淨明派在近代的發展〉，載李世偉編：《歷史、藝術與臺灣人文論叢(十四)》(臺北：博揚文化事業有限公司，2017)，頁209–227、〈儒壇經典及其應用——以四川江油地區的「紫霞壇」為例〉，載范純武編：《善書、經卷與文獻(一)》(新北：博揚文化事業有限公司，2019)，頁135–161。
- 17 本節內容根據拙文改寫而成，詳參志賀市子：〈清末以來飛鸞救劫運動的本土化與地方宗教：以粵西鑒江流域的女仙信仰為主〉，載范純武編：《善書、經卷與文獻(七)》(新北：博揚文化事業有限公司，2023)，頁75–128。
- 18 黃爐修纂：《梅菉賦志》，光緒二十二年稿本，不分卷，載倪俊明主編：《廣東省立中山圖書館藏稀見方志叢刊》(北京：國家圖書館出版社，2011)，第27冊，頁574。
- 19 同前註。
- 20 同前註，頁546。
- 21 據《梅菉賦志》(頁506)記載，這兩位宣講生的名字列在梅菉鎮義學街同文義學的名單內。同文義學是官辦義學。
- 22 詳看游子安：《善與人同：明清以來的慈善與教化》(北京：中華書局，2005)，頁276–285、游子安：〈救劫濟世——香港從善堂之經書與善業1896–1936〉，載蕭國健、游子安編：《1894–1920年代歷史鉅變中的香港》(香港：珠海學院香港歷史文化研究中心、嗇色園，2016)，頁368–375。

- 23 《玉皇上帝應驗救劫真經·序》，光緒二十四年香港從善堂刊，民國二十三年歲次甲戌（1934）香港南鎮從善堂重鐫，頁1a–1b。
- 24 〈玉帝救劫真經〉，載《玉皇上帝應驗救劫真經》，頁3a。
- 25 光緒《吳川縣志》卷三（頁35上）有如下記事：「三仙廟在縣西北四十里麗山，咸豐六年建。光緒十一年修採訪冊案，劉三妹新興人，生唐中宗時年十二，善為歌，往來兩粵溪峽間，解諸蠻語。……相傳謂三妹曾到麗山，與人和歌，山上有石，名劉三妹。麻籃水椀石，三妹成仙，故稱劉三仙建廟於此，職是之故。今廟中塑三女像，名曰劉張王三仙。」後來，筆者在抖音上發現了一段視頻，介紹這座三仙廟供奉的劉、張、王三位仙姑，據說「張仙姑，也稱張宮主，乃玉皇之女，代玉皇之政，命其下凡開三期普渡。誕辰為八月十五」(<https://www.douyin.com/note/7285525030371413288>)。根據以上的信息，張仙姑無疑是玉皇宮主，光緒十一年（1885），祂已經與劉仙姑和王仙姑共同被供奉在三仙廟。由此得知，對祂的信仰在清末毫無疑問地是當地的民間信仰了。
- 26 施愛東：〈解讀冼太真經·附《冼太真經》原本〉，載盧方圓、葉春生主編：《嶺南聖母的文化與信仰：冼夫人與高州》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2001），頁226–227。施氏搜集的《冼太真經》有「民國四年（1915）仲冬立，茹文閣藏版」的署。
- 27 石野一晴：〈粵西の冼夫人信仰——明清時代を中心に〉，《華南研究》第7卷（2021），頁11–15。
- 28 施愛東：〈解讀冼太真經·附《冼太真經》原本〉，頁212。
- 29 同前註，頁214。
- 30 同前註，頁215。
- 31 沈括撰：《夢溪筆談》（北京：中華書局，1985），卷二十一，頁140。
- 32 香港從善堂所編的《普度誕期簿》（年代不詳）裏有「八月十五夕口西宮玉闕玉皇宮主口千秋」的記載。根據劉勤所著的《神聖與世俗之間》，迎紫姑的習俗一般被認為是在正月十五元宵節，但也有說是在八月十五中秋節。劉氏指出，八月十五與正月十五是休戚相關，不但是與月亮的圓缺相關，而且是與婦女的生育和糧食的豐收密切聯繫的日期。詳看劉勤：《神聖與世俗之間：中國廟神信仰源流考》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2021），頁324。
- 33 同前註，頁353、365。
- 34 《玉皇諸天真經》，電子打印本，民國十一年玉皇大帝天尊降在梅江河北窑地厚善經堂序，1999年振文宜複印部製作，頁5。
- 35 同前註，頁30–31。
- 36 同前註，頁31。
- 37 同前註，頁44。

- 38 同前註，頁9–10。
- 39 〈復建三聖古廟序〉。參看志賀市子：〈清末民初粵西地區的鸞堂：兼談十九世紀末鼠疫流行與救劫經的擴散〉，載范純武主編：《扶鸞文化與民眾宗教國際學術研究研討會論文集》（臺北：博揚文化，2020），頁411。
- 40 《聖賢宮簡介》。參看志賀市子：〈清末民初粵西地區的鸞堂〉，頁409–411。
- 41 蘇村是藍溪村的鄰村。
- 42 吳川市地方志辦公室編：《吳川縣志》（鄭州：中華書局，2001），頁970。
- 43 同前註。
- 44 吳川同善堂編印：《宮慈桂花經》（別名《宮慈降筆桂花經》、《玉皇宮主桂花經》，1933年複印本），頁1a–1b。
- 45 同前註，頁32b–33b。
- 46 同前註，頁2a–2b。
- 47 同前註，頁54b。
- 48 這一部分是根據廟裏掛的〈簡介〉、《南茂坡村文書》和陳冬青：《高州文物調查與考述》（廣州：廣州旅遊出版社，2018）所記載的。《南茂坡村文書》是經過茂坡村民委員會和茂坡宮皇廟文物保護管理所共同調查的，並於2014年寫出的原稿。參看陳冬青：《高州文物調查與考述》，頁36–38。
- 49 端流：《羅江流韻》（吳川：羅江文化編輯出版，1990），頁126。
- 50 筆者於2019年8月17日訪問。
- 51 參看註49。
- 52 端流：《羅江流韻》，頁126。據端流，宮皇廟建於光緒十七年十二月。
- 53 《南茂坡村文書》，頁5。
- 54 因為這兩本本子都沒有題名，在此起名為《宮皇廟乩文集》1和2。
- 55 《宮皇廟乩文集》2，頁9。
- 56 《宮皇廟乩文集》1，頁5。
- 57 三聖宮皇廟的現址也有可能是水口渡建橋之前的同善堂的原址。改革開放以後，同善堂在水口渡的原址恢復了活動。九十年代初，水口渡有了建橋計劃，部分道長和信徒離開水口渡，在藍溪村建立了聖賢宮。但估計還有一些信徒留在了水口渡，繼續維持三聖宮皇廟。關於三聖宮皇廟、甘棠宮皇樓和聖賢宮的關係目前筆者尚不清楚，資料不全，仍待調查。
- 58 從三聖宮皇廟內貼著的神誕日期表和收支錢款表看出，廟裏有誦經團，由經生和師父（道長）打理廟務，每逢節日有祭祀活動。
- 59 Yang C. K., *Religion in Chinese Society* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California, 1961), pp. 294–298.

第十章

東亞與東南亞的九皇勝會初探： 節日淵源與歷史內涵^{*}

蘇泉銘、郭根維

一、前言

每年農曆八月底，新加坡、馬來西亞和泰國各地都會出現許多身穿白衣白褲、頭戴白色頭巾的善男信女，他們聚集海灘或河岸上，恭迎九皇大帝聖駕光臨。九皇勝會由此揭幕，一直持續到農曆九月初九晚上或初十早晨。在此期間，九皇大帝降臨人間，為信徒賜福消災，前來參與勝會的善信和理事都會嚴格保持齋戒與潔淨。如今，九皇勝會是東南亞華社最為隆重的華人宗教節日。除了新馬泰一帶的華人，印尼西部和緬甸仰光以及東南亞某些地方的華社都會在這一時間舉辦九皇勝會。

自20世紀80年代以來，學界湧現許多關於中國和東南亞九皇勝會的研究，學者們尤其關注節日的意義及變化，特別是九皇勝會在中國本土以及從中國傳入南洋的歷史演變。按研究進路，相關研究大致可以分為兩種：以田野調查為基礎的研究以及從語言學角度切入的研究。

中國學者對九皇信仰與勝會的研究主要從文獻角度切入，這得益於中國學者較易獲得相關文本資料——如宗教經典或其他經文、中華帝國晚期地方志、報章以及寺廟資料等。¹相反，東南亞的研究者由於缺乏文字記錄以及相關文本資料，通常傾向於田野調查和人類學的研究路徑。²與中國的九皇勝會相比，學者們或關注東南亞九

皇勝會的延續性，或側重於其變遷的一面，這反映了九皇勝會研究在方法論上所面臨的挑戰和張力。

實際上，這一界限已逐漸變得模糊，王琛發和李豐楙等學者嘗試採取跨區域的視角探究節日的關鍵變遷和延續性，他們基於田野調查，從社會、儀式、宇宙觀等方面描述並歸納東南亞的九皇勝會風俗進行，並將其與中國的相關節日進行比對。³

華人宗教中神明的身份、象徵與社會意識形態的聯繫以及宗教儀式等方面如何隨著時間推移發生調整，並與信徒產生共鳴，本文試圖探討這些話題，並結合上述兩種研究路徑來研究九皇勝會。⁴我們也關注和利用了以往被忽視的原始材料，例如東南亞九皇勝會的報紙報道等。這些記載不屬於傳統的文獻材料，有助於我們理解當今的九皇的身份，探究東南亞華人的經歷、思想和衝突。本研究雖然時間跨度較長，但仍難以詳盡敘述節日變遷的每個方面。⁵儘管如此，我們希望通過本文的初步探析，鼓勵學界更進一步探究東亞和東南亞九皇勝會的多元變遷。⁶

二、早期關於「九皇」的論述

最早關於「九皇」的記載見於《鶻冠子》(約成書於公元前3世紀)，但此書並未詳細介紹「九皇」一詞的含義。董仲舒曰：「故聖王生則稱天子，崩遷則存為三王，紂滅則為五帝，下至附庸，紂為九皇，下極其為民。」據董仲舒記載，眾人「以軒轅為黃帝」，而後「推神農以為九皇」。在這些早期的記載中，「九皇」是年代久遠的帝皇的尊號，宗廟牌位最遠可追至此。⁷儘管這些早期的記載被認為與如今九皇大帝本體性的討論無關，但我們認為這些記載仍具有一定的意義，反映了「九皇」的涵義是變動不居的。在這些早期的記載中，「九皇」可以作為九位皇帝的統稱，也可以作為一個頭銜。根據董仲舒的解釋，「九皇」指的是第九位皇帝。

到了公元6世紀，另一篇重要道教經典出現了「九皇」一詞。謝世維和Dominic Steavu研究了收錄於《洞神八帝妙精經》(約成書於公元6世紀)中的〈九皇圖〉。⁸〈九皇圖〉描繪了九皇的形象，並載有其尊號和職能。謝世維初步探析了這些圖像，指出這些圖像有助於信徒存思神明，從而促進身體和精神健康。⁹

我們有必要深入探究《九皇圖》中的神明形象，原因有二。首先，九皇，尤其是後三皇，¹⁰與天空中的星宿密切相關。如《九皇圖》載：「後右三皇，玄元始三炁化為三元，變為三台。」¹¹「三台」即三台星，是靠近北斗的星宿，三台星被視為後三皇的象徵，表明後三皇與星宿信仰密切相關。《史記》中提到太一神常居天極星，而天極是北斗的別名。¹²Dominic Steavu比較了這些文獻，認為天極星與三台星若非同一星辰，則兩者之間可能存在密切的關係。這一歷史聯繫非常重要，因為它可能對後世的道教文本產生了深遠的影響，許多道教經典將一些相關的星宿稱為「九皇」。¹³

其次，雖然現今東南亞沒有任何廟宇以《洞神八帝妙精經》中的記載作為九皇的形象，但廟宇九皇勝會的形式在一定程度上保留了經文中所載的九皇相關習俗。除了神明的形象，經文中提及修行者在存想九皇和利用神力時會借助內丹術。這些實踐都強調修行者的身心潔淨。雖然這些做法不是九皇信徒所獨有，但東亞和東南亞的九皇信仰中都有類似的習俗，信徒們必須經歷一段時間的齋戒和淨化才能靠近神明。¹⁴

三、由皇帝到星君：中國中古時期的九皇

到了六朝後期和唐朝，「九皇」也被用以指代北斗九星。中國傳統文化對北斗星辰的崇拜由來已久，但是神格化的北斗七星與兩隱星左輔、右弼何時合為九星，我們不得而知。

無論北斗七星何時、何故與另外兩顆星（哪兩顆星並不確定）合為九星，早在唐朝，就有了明確將這些人格化的神明稱為「九皇」的最早記載。這些記載大多與上清派傳統有關，例如《上清曲素訣辭錄》就描繪了北斗星君及其居所。《上清曲素訣辭錄》不僅提供了最早關於九皇（在經文中通常被稱為「九星」）的描述，還附上北斗星辰的畫像、每顆星對應的符籙以及七顆顯星的名稱，從而建立了九皇與北斗的聯繫。¹⁵

與《上清曲素訣辭錄》同時代的《上清河圖寶籙》中也有將北斗星君稱為「九皇」的相關記載，其中還有一份跨域兩頁的「九天真人宮殿」地圖。¹⁶此外，《上清河圖內玄經》中也有類似記載。《上清河圖寶籙》和《上清河圖內玄經》中都記載了九皇九夫人。¹⁷這些女神的尊號以及在宗教實踐中存想她們的好處，都出現在後來的道教經典的記載中，例如下文即將討論到的《雲笈七籤》。

上清派傳統經文中關於北斗九星的功能和外貌的記載很有可能受到公元5至6世紀《洞神八帝妙精經》對「九皇」的描述的影響。儘管《洞神八帝妙精經》的《九皇圖》描繪了不同的神明，但這些神明崇拜的相關實踐與上清經文中的記載有類似之處。《洞神八帝妙精經》和後來的上清傳統經文都提供了「九皇」的畫像，並詳細描述了神明的外形和職能，以指導修行者在存想神明的時候借助神力。尤其值得注意的是，《洞神八帝妙精經》將初皇描繪為手執玉策的官員，這與《上清曲素訣辭錄》和《上清河圖寶籙》中所出現的北斗星君的形象非常相似。¹⁸

除了上清傳統的經典，在輯錄唐朝至11世紀道教經典的類書《雲笈七籤》中，北斗星君也被稱為「九皇」。¹⁹類似的《北斗九皇隱諱經》（收錄於《續道藏》，成書於1607年）也可追溯至唐朝，其中的記載與《雲笈七籤》的許多內容亦很相似。²⁰

儘管唐朝時期的上清經文和《雲笈七籤》都將北斗星稱為「九皇」，仍有兩個問題值得我們探討。首先，這些經文反映了中國中古

時期的道士對「九皇」一詞的看法，但這僅限於能接觸到這些文獻，尤其是大型類書《雲笈七籤》的社群。實際上，這些科儀文書中所載的宗教觀念與「九皇」一詞在民眾日常生活中的實際使用並不完全相同，兩者之間的差距仍不得而知。直到18世紀末19世紀初，關於九皇勝會的記載才開始出現在地方志、雜誌和期刊中，我們才得以推測這些名號是否廣泛流行或一致。

其次，這些中古時期的宗教文獻，尤其是《雲笈七籤》，並未明確且一致地以「九皇」指代北斗星。王琛發指出，雖然「九皇」被用以指代北斗九星，但在同一文獻中，關於北斗的記載多有不同。²¹例如，在《雲笈七籤》卷二十四中，北斗星是「九皇之神席，天尊之偃房」。而在同一卷中，北斗星君被描述為一位姓名和來歷明確的神明，「姓陳，名奉，字百萬，江夏人」。²²

即使經文的不同章節都將北斗九星視為九位獨立的星君，但對於這些星君仍存在不同的稱呼。在《雲笈七籤》卷二十四中，北斗諸神統稱為「九皇」，依次與對應天樞星為首的各星。然而在卷二十五和四十五中，北斗九星不再被稱為「九皇」，並且與以貪狼星為首的各星對應。但天樞星與貪狼星其實是同一星宿的不同稱謂。²³文獻前後文的不一致並不奇怪，因為《雲笈七籤》是一本輯錄了各派道書的大型類書，而不是由單一權威編纂的連貫作品。這反映了中國中古時期宗教的多元性質。

如上所述，現存的中古時期的道教文獻證明，這些神明的形象仍然是變動的。這種多元化不再僅僅停留於爭論「九皇」是九位皇帝的統稱還是一位，而是圍繞著這些神明的來歷展開，這些神明都與北斗有關。唐宋時期的文獻表明，以「九皇」指代北斗九星的做法越來越普遍。然而這一術語依然存在本體論上的不穩定性。

四、由宋至清的九皇

中華帝國晚期的九皇信仰與斗姆密切相關，這一聯繫可追溯至《道法會元》。《道法會元》是道法文書彙編，成書於元末明初，其中也收錄有宋代的文論。在《道法會元》卷八十三至卷八十七的《先天雷晶隱書》中，斗姆與高上神霄玉清真王長生大帝同為主法神明。²⁴《道法會元》中有幾處在提及北斗星君及其夫人時以「九皇」指代，表明越來越多的雷法修習者和清微派、神霄派道士接受了這一名諱。儘管這些文獻並未明確提及九皇及其夫人的身份，但正如「北斗九皇」等標題所示，這些神明與北斗星的關係密切。²⁵

除了《道法會元》，《玉清無上靈寶自然北斗本生真經》（成書於宋末元初）、《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》（成書於南宋時期）以及《先天斗母奏告玄科》（元末明初所編觀想斗姆的科儀書），這三部經文的創作年代表明，斗姆信仰在12世紀已經開始流行。這些經文都至少有一處在提到北斗時稱之為「九皇」。

在《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》中，太上老君以道教內丹術語講述了斗姆生九皇的經歷。道教內丹術是一種宗教實踐，與中華帝國晚期的斗姆信仰密切相關。據經文所載，斗姆「沐浴於九曲華池中，湧出白玉龜臺，神解寶座。」隨後斗姆「放無極微妙光明，洞徹華池，化生金蓮九苞」，金蓮「經人間七晝夜，其華池中光明愈熾愈盛」，斗姆「一時騰上九華天中，化成九所大寶樓閣，寶樓閣之中，混凝九真梵炁」，隨後「是九章生神，應現九皇道體。」²⁶

「九皇」的組成一直包括北斗七星，但在唐代文獻如《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》中，兩顆隱星被天皇星和紫微星取代，神明的順序也發生了變化。²⁷然而，在《北斗九皇隱諱經》中，天樞星則陽明星與天璫星則陰精星分別位於北斗星系的第一位和第二位，並被稱為「九皇」，而天皇星和紫微星的提及則完全缺失，取而代之的是第八洞明星則輔星和第九隱元星則弼星。²⁸然而，在《太上玄靈

斗姆大聖元君本命延生心經》中，這兩位神祇雖然在神祇集會中以「左輔右弼」提到，並由天皇星和紫微星的輝光所化成，正如經文所說「二星分作餘暉」，但並未被列為「九皇道體」的一部分。²⁹儘管九皇信仰一直與北斗崇拜密切相關，但在不同的經文中，其組成方式各不相同。

五、中華帝國晚期的九皇勝會

在中華帝國晚期，九皇崇拜與斗姆崇拜越來越普遍，兩者關係密切，互相融合。明末清初中國各地出現了許多禮斗或崇拜斗姆（斗姥）的結社，如南平的斗會、杭州的斗壇和福州的斗堂。斗社成員參與者大多是當地城市精英，包括文士、官員、紳商及「新式精英」等。成員之間通常互稱為「斗友」。這些斗社大多始於崇拜文昌、呂祖的扶乩社，最初在創辦人和成員家中舉行活動，後來轉移到獨立場所或廟宇中，由斗社成員主持儀式。³⁰清朝年間修建了許多供奉斗姆的廟宇和祭壇，目前研究者已經確認了至少13座以斗姆命名的廟宇。呂芳員對斗姆廟的研究也提到了九皇信仰，反映了這一時期九皇與斗姆的密切聯繫。³¹通常而言，農曆九月期間，人們很難將斗姆信仰和九皇信仰完全區分開。例如，北京白雲觀中有一塊紀念1834年「九皇會」成立的石碑，碑文的內容主要是關於斗姆（斗姥）的記載。³²

有趣的是，儘管宗教文獻中出現「九皇」一詞可追溯至六朝時期，但有關九皇勝會的記載直到清朝年間才出現。我們可以從傳記、雜記及風俗志中了解當時九皇勝會的規模和受歡迎程度。據稱，農曆九月，北京許多道觀會設壇拜斗。從農曆八月末到重陽節這段時間，信徒獻供演戲，燃燈拜斗。³³不僅民間如此，晚清時期，宮中也會在九月供奉九皇，就連慈禧太后的宮女們也必須嚴格持齋。³⁴

在晚清和民國時期，媒體對九皇勝會的報道漸多，有時也夾雜著一些怨言。1893年的一篇報道記載了上海東華道院舉辦九皇勝會的盛況，東華道院不僅點燃了「涼傘燈九盞」，還「焚化冥鏹以濟孤魂」。³⁵同樣，北京白雲觀自19世紀早期以來，每年會在農曆九月祭祀斗姆。1922年農曆九月初九，白雲觀的道士步罡拜斗。³⁶另一篇關於同一節日的報道提到梨園團體舉辦了「九皇聖會」。³⁷二戰之後，南京也有類似的盛況，「許多人皆至斗姆宮焚香禮懺，謂可延年益壽。」³⁸

高萬桑 (Vincent Goossaert) 提到，九皇勝會期間，浙江北部會舉行道教儀式，設壇供奉斗姆。這些習俗的起源尚不清楚，其中還有扶乩及由業餘演員扮演的與惡魔鬥法之類的活動。江南也有類似的斗壇和九皇斗壇，其中一些斗壇是由業餘道士組織的。³⁹這些或世俗或職業的宗教組織將斗姆作為供奉的眾多救世主之一，表明了中華帝國晚期，斗姆崇拜和九皇崇拜越來越普遍。⁴⁰《道藏輯要》中關於斗姆和九皇的記載稱，神明告誡信徒，面對天災人禍，最好應當停止或減少吃肉和殺生。⁴¹

類似的實踐也見於河北省安平縣，人們會在農曆九月初一至初十吃九皇齋，拜斗姆星君。⁴²在這期間，浙江杭州有許多九皇斗壇，大半人家會吃素，並將廚房清理乾淨，徹底去除所有肉食及其痕跡，以保持廚房的潔淨。范祖述的《杭俗遺風》記述了杭州人家鋪設點綴斗壇，有爭強好勝之勢，反映了民間社會對這一節日的重視。節日期間，上流社會的士女也會遊歷參觀斗壇。⁴³杭州的九皇盛會規模隆重，除杭州之外，浙江其他地區也會慶祝九皇勝會。1934年，一位記者記載了他小時候在浙西的經歷，他曾跟隨家中長輩到寧波會館搭建一座供奉九皇大帝的祭壇。⁴⁴

除了上海、浙江、福建以及潮州等沿海地區，位於內陸地區的四川也是舉辦九皇勝會的重要中心。早在晚清時期，英國傳教士戴德生 (James Hutson) 就注意到，節日期間，四川的飲食店會在店外懸

掛黃色橫幅，上面寫著「九皇素食」，表明本店只賣素食。⁴⁵傅崇矩所編的《成都通覽》（首版於1909年）中也有類似的記載。從農曆八月二十九起，所有飲食店都要進行清潔，另置爐灶鍋碗，避免被葷食污染。各店會貼上黃色對聯，就連街上賣食物的小販也會如此。⁴⁶

除了成都，民族志學者還發現了江西地區在農曆九月前九天慶祝九皇勝會的記載。然而，自1949年以來，「九皇壇這種法事活動基本上絕跡了。」⁴⁷在萬安縣沙塘村，一些村民稱九皇大帝是唐代溫氏祖先溫同保之九子，因此溫氏族人會在農曆九月吃三天素食，以祭祀祖先同保。⁴⁸

雖然上述地區都可找到一些有關九皇勝會的記錄，但對這一節日最為詳細的記載見於梨園活動相關者，尤其是北京櫻桃斜街梨園公會的活動。上海一些大劇院也會慶祝九皇勝會，包括黃金大戲院，上海共舞台和上海大舞台等。⁴⁹南京的南京大戲院在節日期間專闢一淨室供奉九皇。⁵⁰一些梨園界的知名人物曾因他們對節日的虔誠而獲民國時期的報刊報道，談論他們因個人或宗教原因而吃齋茹素。

如上文所述，不同地區有慶祝九皇勝會的不同方式。這反映了三個關鍵問題，值得我們注意。首先，現存的材料表明，九皇勝會如何慶祝、誰來慶祝並不存在固定的模式。在北京，慶祝九皇勝會的既有白雲觀等道教組織，也有梨園界等世俗群體。在中國內陸省份如四川，人們隆重地慶祝這一節日，尤其是來自江西的客家移民社群。沿海地區同樣會慶祝九皇盛會，包括浙江杭州和潮州。在潮州梨園公所，九皇大帝僅有神主牌，沒有神像，但設有一尊十臂斗姆神像。九皇勝會期間，人們用穀斗裝滿米，插入一根木棍，木棍上有九個銅環，每個銅環上有一盞油燈，以此供奉神明。在九天的祭祀期內，油燈長明不熄。⁵¹

其次，在這些敘述中，九皇大帝身份仍然是變動的。儘管清末和民國時期，九皇勝會越來越受關注，也出現了許多相關記載，但大多數現存的文獻都是從看客的角度出發，對節目的盛大規模、隆

重程度和嚴格戒律進行描述，很少涉及節日所供奉的神明的身世。缺乏相關記載可能有三種解釋，但由於材料有限，我們無法確定哪一種解釋是根本原因。首先，記錄者可能認為揭露神明身世會褻瀆神明。其次，記錄者可能認為神明的身份眾所周知，無需在此花費筆墨。第三種解釋是，記載這些的晚清文人和民國記者認為這些「迷信」的做法有違改良主義精神，因此即使他們對宗教實踐缺乏了解，他們也認為無需向人求證神明的身份。⁵²

實際上，九皇的身份很少被提及，更遑論詳細探究。人們在談及九皇時，並不一定是在談論北斗九星，而是與當地關心的事物和宗教觀有著密切的聯繫。如前所述，道教宮觀（如北京白雲觀）會舉行儀式祭祀斗姆和北斗，而非九皇大帝。一篇1922年的報道顯示，梨園界等非宗教人士，則是供奉九皇。同樣的，如今對江西和四川等地的實地調查也顯示，關於神明的身世有著不同的說法。例如在沙塘村，人們認為九皇是該村的始祖。

四川的情況與此類似，尤其是四川省會成都。清朝年間，客人由江西大規模遷移至四川成都。李全中在成都九皇勝會進行田野調查時記錄了兩則傳說。一是稱一孝子被皇帝錯殺，皇帝懺悔，讓童子的魂靈做九日皇帝。二是稱九皇是張果老的九個兒子。⁵³儘管這些傳說目前仍在流傳，但沒有證據表明這些傳說未曾改變過。誠然，我們不能以當下的觀察衡量過去的歷史事件，但它們可以與未來挖掘到的其他資料共同作為有價值的參考。

1934年一份關於燕京梨園公會的報道為我們探究九皇的身份提供了另一個例子。北京梨園公會有一座供奉著九皇大帝和其他神明的固定神壇。房間為暗室，由黃紙裝飾覆蓋，只有負責將神明請到室外供人祭拜的公會負責人才可以進入，其他人不得入內。梨園公會供奉著一座「三頭六臂被毛帶掌形類獸」的九皇大帝神像，在其他梨園群體中，神明有著不同的形象，這再次反映了神明本體的流動性。⁵⁴值得注意的是，作為北斗星君的基本神話元素，九皇對梨園產

生了影響，例如，燕京梨園公會供奉的牌位上寫著「中天大聖」，這正是《道法會元》中對北斗九皇的尊稱。⁵⁵

1948年，《中央日報》有報道稱九皇大帝是北斗星君，並與上台、中台、下台星君，南、北、東、西、中星君，以及梨園祖師三聖老郎翼宿星君等神明共同受到供奉。九皇勝會的朝禮主題是中天大聖北斗九皇消災延壽解厄星君，所使用的經文全稱為《斗姥九皇聖經》。關於節日起源和供奉九皇大帝的原因，這篇報道提到兩種說法。其一追溯到中國戲曲的影響。在京劇《趙元求壽》中，趙元原本陽壽將盡，但他設法向南北星君求壽，最終活到一百歲。另一齣戲改編自《三國演義》，講述的是諸葛亮身穿道服，披髮執劍，步罡踏斗借東風的故事。第二種說法稱九皇勝會起源於清朝初年，與明朝滅亡和崇禎皇帝的死亡有關。親明志士以九皇勝會為掩護，紀念和哀悼崇禎皇帝。他們披髮裝作道士，供奉一塊刻有「皇帝萬歲萬歲萬歲」字樣的牌位。據說清朝覆滅以後，牌位上的文字被改為「民國萬歲」。據說這個節日之所以被稱為九皇勝會，是因為「崇禎是明朝第九代皇帝」。東南亞華人對這一說法更為熟悉，這與他們對節日意義以及九皇來歷的共同記憶有關。⁵⁶

六、東南亞的九皇勝會

自19世紀以來，九皇勝會也隨著中國南部和東南地區的移民傳播到南洋，盛行於東南亞某些華人社區中。⁵⁷儘管19世紀時已有關於九皇勝會的口述傳統和碑文紀錄，但關於九皇勝會的儀式和場面以及九皇大帝來歷的書面記載，直到日本佔領馬來亞（1942–1945）之後才出現。

與中國本土相比，海外華人慶祝九皇勝會的方式有一些關鍵的延續性，尤其是在節日期間堅持吃素，裝飾以黃色為主，同時也有

一些重要的改變，例如，在中國，節日的著裝只要求素服，但在東南亞，節日的著裝基本上以白色為主。另外，信徒在節日期間需要戴白頭巾。在檳城，信徒在節日期間穿白色衣服的實踐由來已久，正如1903年《海峽回聲》(Straits Echo) 所載，「九皇大帝的信徒都身穿白衣」。⁵⁸這個習俗也流行於吉隆坡，1920年代關於安邦南天宮的報道中提到了白色服裝的流行。⁵⁹在20世紀上半葉的馬來亞，九皇勝會期間穿白色衣服和戴白色頭巾十分普遍，時至今日，這仍是新馬泰一帶九皇勝會的特色之一。東南亞九皇勝會的迎駕送駕儀式通常在運河、河流或海灘附近舉行。儀式的核心便是九皇或斗姆香爐。許多九皇大帝廟宇以神主牌而非金身象徵九皇大帝。南洋的九皇盛會的特徵與當地華社對九皇來歷的看法與記憶密切相關，也涉及中國華南地區的歷史、中國和南洋之間的互動、華人移民史和東南亞華社組織的傳統。

七、東南亞關於九皇的口述傳統

海外社會環境及宗教習俗的多樣性和流動性，與清末和民國年間的中國別無二致。正如那些記載節日規模的報道和田野調查的資料所顯示，東南亞關於九皇大帝身世的敘述也十分多元。南洋華人社區中雖然也有九皇大帝是北斗星君的說法，但是在當地流傳到現在的九皇勝會儀式系統顯示了九皇大帝在不同時代、不同空間有不同的顯靈方式。

在《南洋商報》上，一位署名為「老漢」的記者和報紙駐吉隆坡記者「悅民」分別記載了兩個幾乎相同的傳說。相傳九皇大帝是拒絕服從秦始皇暴政的九兄弟。秦始皇對此感到不悅，請來法師用道法將九兄弟斬首，並用符咒將他們的屍身封於甕中，將之投入海中。後來，一個漁民偶然發現了漂浮的甕並釋放出九兄弟的靈魂。秦始皇

驚慌失措，再次求助法師。法師勸秦始皇奉九兄弟為「皇爺神」，並設廟供奉他們。從此之後，九兄弟不再騷擾秦始皇。⁶⁰

半個世紀以後，雪蘭莪州安邦南天宮發行的一百卅週年紀念特刊中提供了另一則關於東南亞九皇大帝起源的傳說。雖然這一傳說大體上與前文所載的敘述相同，但其背景是明朝滅亡，清朝入關。據稱，滿清入關時，九名親明志士被斬首，清兵將他們的首級封於甕中拋入海裏。福建莆田的漁民發現這些甕，看到親明志士的首級，不禁為明朝的覆滅感到悲傷。為了紀念九位志士，人們舉行開喪大集會，規定每人須頭紮白布，手帶白布條為記。為了避免引起清廷懷疑，眾人不能公開親明志士的身份，而是將他們統稱為「九皇大帝」。此外，節日期間，廟宇內殿的活動必須保密，因為「首領級人士在內主持計議反清之謀。」⁶¹

另一位與東南亞九皇大帝有關的人物是南明魯王朱以海（1644–1662在位）。南明時期，他在浙東出任監國，由於各種原因，他並未稱帝。司徒琳（Lynn Struve）在對南明的研究中指出，魯王駐守南方，其勢力範圍主要是中國沿海省份，即浙江、福建和廣東一帶。清軍攻取浙江後，魯王赴廈門和金門地區投奔鄭成功。⁶²關於魯王和鄭成功的確切關係眾說紛紜。鄭成功念魯王是明朝宗室以禮相待，但並未給他任何實權。歷史學家推測鄭成功蒙隆武帝賜明朝國姓朱，世稱「國姓爺」，他可能將魯王視為潛在競爭者。⁶³

鄭成功與魯王之間的緊張關係為魯王在東南亞被神化為九王爺奠定了基礎。1979年，朱飛在《南洋商報》上發表了一篇長文，解釋了九皇勝會期間神明只以香爐的形式出現的原因，並指出魯王朱以海就是九王爺。朱飛稱，「九王爺率眾泛海而南與鄭成功會合，鄭成功不但不禮待九王爺，反而把他沉海致死。」⁶⁴在朱飛的記述中，魯王為鄭成功所害，魯王的支持者不願追隨鄭成功，紛紛前往東南亞，供奉魯王為九皇大帝。除此之外，還一些傳統認為九皇大帝是在臺灣建立東寧王國並積極抵抗清軍的鄭成功。九皇勝會的迎送儀

式和內殿的設置都秘密行事，因為鄭成功當年在手下的掩護下順利避過清廷耳目，從海上的船登上海岸，然後轉移到反清基地與眾人商議，這即是為了紀念此事。⁶⁵ 17世紀末東寧王朝（1661–1683）衰落時，明朝遺民也從中國南方和臺灣逃亡東南亞。⁶⁶

除了這些記載，我們和最早研究九皇盛會的部分學者在新馬泰各地進行田野調查時收集了許多關於九皇大帝來歷的口述傳統。據這些敘述，九皇生前為反清復明的烈士或劫富濟貧的海盜，後來被官方斬首，頭顱被放進瓷甕扔入海中，飄到南洋地區被當地的華人漁夫發現，頭顱飛上天界。九皇大帝後來托夢顯靈，解說來歷，警告漁民風暴將來臨，設壇祭拜能讓他們度過此劫。此劫過後，當地社區便每年祭拜九皇大帝答謝神恩。也有傳統述說九皇過去是九位行俠仗義的乞丐，後來為了保護市民，在抗擊海盜時逝世，遺體被扔入海裏。後來九皇顯靈，市民便舉行九皇勝會紀念這些烈士。⁶⁷

對九皇大帝身份的考察仍是不完整的，無法盡述海外華人關於九皇大帝傳說的全貌和多樣性。⁶⁸ 然而，這些敘述有幾個共同點。其一就是強調水域的重要性，反映在東南亞的九皇勝會通常在水邊以甕或香爐恭迎神明。例如在安邦南天宮的敘述中，漁民在海邊偶然發現明朝志士的遺骸。在魯王的例子中，其支持者在目睹鄭成功的惡行之後，離開中國泛海到東南亞定居。對水的強調反映了早期南洋華人大多來自中國南方沿海地區，他們在東南亞各地沿海和沿港的生活環境與其原鄉非常接近。因此水域的象徵意義被融入到東南亞九皇勝會的敘述中。⁶⁹

其二，據參與者稱，南洋一帶的九皇勝會所注重的身穿白衣、頭戴白巾與其他儀式細節，都和喪事有關。這與上述傳說所稱的九皇是為國為社區犧牲的南明皇帝或宗室（如魯王）、反清英雄鄭成功、反清復明烈士、劫富濟貧的海盜和拒抗海盜的乞丐等，都有緊密的關係。

其三，對一些舉辦九皇勝會的社區而言，九皇勝會也包含了「殉國」的概念，紀念明朝（南明）末代皇帝或反清復明烈士為九皇化身。這也顯示了南洋華社與中國南方的歷史關係，以及他們對華族身份文化和北方清朝政權的看法。南方認同的發展與跟北方的接觸密切相關，自南宋由開封遷都杭州以來，中國南北方的交往經歷了一個漫長的衝突、接受和同化的過程。⁷⁰正如司徒琳所指出，在明清變革之際，南明的殘餘勢力（約1644–1662）擁護不同宗室成立政權，不斷抵抗清朝的征討。福建和浙江的親明志士在中國南方反抗清軍，但最終都被擊破並遭到報復。⁷¹

中國南方一帶是南明宗室的根據地，也是反清復明組織活動的地域。南明政權滅亡和鄭成功去世，再加上後來清朝時期反清活動的失敗，致使許多義士和反清團體通過海路陸路奔投南洋。南洋各地的華人社區在文化思想、習俗儀式與社會組織上受到他們的影響。因此，如前所述，九皇勝會儀式不僅與喪事有關聯，也和天地會三點會的儀式有所相似。專家學者指出，東南亞的九皇勝會在海邊河邊迎接九皇聖爐及信徒在節日期間的白衣白褲白頭巾的穿著與天地會等組織的儀式傳統有密切關係。許多天地會起源傳說的高潮都是創立者在河邊發現一個上面刻著「反清復明」字樣的香爐。⁷²

新馬一帶歷史悠久的九皇廟都有與反清復明運動有關的獨特對聯，學者們認為這些對聯是召集中國與海外各地的反清義士的口號，更反映了九皇勝會與反清復明文化傳統的密切關係。正如王琛發所指出，在東南亞九皇勝會期間，信徒穿著喪服，在水邊以香爐恭迎九皇大帝的做法，是反抗清朝統治的象徵。九皇勝會儀式也暗含為大明和南明哀悼的意義。⁷³

此外，從南洋華社對九皇大帝來歷的敘述中，我們既可以看出南洋華社與華南沿海地區的密切聯繫，也可以看出其與中國社會不相似的地方。九皇大帝以行俠仗義的反清烈士、海盜、強盜、乞丐等形象現身，也揭示了南下移民的背景，下南洋的華人對沿海環境

較為熟悉，大多來自華商、華工與工匠等階層，他們都居於中國傳統社會的底層。對底層人民而言，處於社會邊緣的烈士、強盜、乞丐等人物既是危險角色，也是能夠幫他們消災解厄的英雄。

17世紀中旬至19世紀，海外華人社會中秘密會社的盛行傳播了對清政府的敵意和反抗政治壓迫的觀念。對清朝官員而言，華南地區雖然在帝國的經濟發展上發揮了重要的作用，但同時也給政府的治理帶來了諸多挑戰。正如安樂博 (Robert Antony) 指出，由於該地區在海上貿易中的重要性，盜竊、搶劫、海盜和綁架等問題十分猖獗。⁷⁴梅麗莎·麥考利 (Melissa Macauley) 指出清政府在這些地區發起的平定運動也加劇了地區不穩定，通常導致國家軍隊與地方武裝之間發生直接衝突。⁷⁵儘管我們的假設還需進一步驗證，清朝對中國的影響並不僅限於中國大陸內地。例如，清政府為了對付鄭成功在臺灣建立的東寧王國，頒佈遷海令，下令沿海居民內遷，這對居民的生活、商業和網絡造成巨大影響，尤其重創了百姓生計嚴重依賴海洋的沿海地區，例如潮州、福建和浙江等地。⁷⁶

正如穆戴安 (Dian Murray) 和王大為 (David Ownby) 在他們各自對秘密會社的起源和分佈的研究中所指出，這些秘密會社成員恰恰是最受壓迫的階層。秘密會社主要也分佈在華南地區，尤其是福建、廣東沿海一帶和江西等地，直到清朝中期才開始發展壯大。這些地區正是清初南明政權及反清組織與清軍抗爭最為激烈的區域，清政府也嚴厲鎮壓這些地區的反清勢力。關於秘密會社所宣揚的反清復明意向究竟是一句空頭口號還是實際目標，學界目前尚無定論。但這一口號確實有助於秘密會社將成員團結起來，使成員在與清政府打交道時能夠團結一致，尋求彼此的保護和幫助。⁷⁷秘密會社不僅在華南地區活動，還隨著華人移民擴散到南洋地區，對離散族群和後殖民時代背景下華社的經濟和政治組織產生影響。

由此可見，南洋華社對九皇大帝來歷和現世之回憶反映了他們下南洋的移民經歷以及他們對華南地區的歷史記憶，這與明清變革

之際明朝遺民對清朝政權的看法以及移民在中國傳統社會的階級地位密切相關。這些都體現在九皇勝會傳到東南亞的歷史中。雖然目前沒有明確的文獻記載了這一段歷史過程，但我們可以從口述與碑文紀錄中回溯九皇勝會在南洋地區的早期歷史。泰國普吉島據稱是東南亞最早舉行九皇齋節的地方。現存資料顯示，在瘟疫爆發時，島上的礦工社區受到從中國來的戲班的影響或指示，開始持齋守戒並舉行九皇齋節。還有資料提到早期廟宇派人到江西請香火經書，社區則到海邊迎接這些代表回島。⁷⁸

關於九皇勝會傳到檳城的歷史過程有不同說法。一種說法與海域有關，相傳福建的水手把香火帶到檳城。⁷⁹也有學者提到檳城早期的九皇勝會同陳公司與建德堂有關，九皇勝會最初是在陳公司和建德堂前舉行。陳公司和建德堂在普吉島和馬來半島的錫礦業和當地政治經濟中扮演著重要的角色，19世紀中旬在馬來半島成立的九皇廟和九皇會，都與錫礦業和閩南福建社區有關，如太平古武廟斗姥宮和安邦南天宮。⁸⁰新加坡最早的九皇廟宇，香火來自檳城香港路斗母宮和安邦南天宮，也與福建閩南社區有關。從碑文與口述歷史可以看到，新馬泰九皇勝會的早期歷史受到許多因素影響，包括南洋華社的社會組織和架構，以及南洋華人與華南地區（尤其福建廣東一帶）的歷史聯繫。

八、結語

本文從長時段的角度，考察與九皇信仰相關的概念和傳說，對九皇勝會的跨區域歷史進行初步探究。首先，一個值得注意的問題是，來自不同地區的不同文獻與口述傳統表明，對不同的群體而言，「九皇」可能是九位神明，也可能只有一位，這一點與其前綴是數字「九」有關。我們認為，九皇大帝的本體論和身份具有流動性，

儘管九皇大帝在道教經典中通常與北斗九星聯繫在一起，我們應該透過相關社區的觀點了解九皇大帝在不同時代的現世方式。最初的文獻將九皇大帝描述為其神力有助於人們身心健康的神明。九皇大帝與北斗九星的聯繫形成於中國中古時期早期。後來華南地區下南洋的移民對九皇大帝的現世身份與來歷融入了新的理解和回憶，也反映了明清時期華南地區政治動蕩的社會背景，以及移民的歷史經歷和在南洋的生活環境。道教和佛教的神明通常以不同身份出現在華人民間信仰中，既反映了當代的社會、經濟與政治環境，也揭示了相關社群的歷史經歷。

我們試圖探討兩個問題：為什麼東南亞的九皇勝會與中國的九皇勝會有著顯著的不同？而這種差異又如何體現東南亞華人的集體記憶、身份認同和不同宗教傳統之間的聯繫？在東南亞的海洋地區，九皇大帝的身份與現世方式也發生轉變，揭示了信眾的背景、觀念與歷史觀。這些轉變雖然仍保留著一些元素，例如齋戒與黃色的象徵性，同時也發生了顯著的改變。在水邊以香爐迎接和恭送神明，穿著喪服（白色衣著和白頭巾，或麻衣、草鞋），具有反清復明含義的對聯，這些都顯示了東南亞華社關於九皇大帝來歷的傳說不同於中國的九皇傳統。在東南亞的敘述中，九皇大帝有不同的現世身份，包括南明皇帝或王爺、反清復明烈士、劫富濟貧的海盜或強盜以及為社群犧牲的乞丐等，這不僅反映了水域在南洋華人的生活環境以及華南地區的社會環境中的重要性，同時也反映了南洋華人在中國傳統社會的歷史記憶和階層背景，體現了南洋華人對中國以及對其華人身份的認同。他們既為大明或南明的滅亡哀悼，也為他們生活環境中的英雄人物（同時也是邊緣人物）哀悼。這與南洋華社對華南地區祖籍地的歷史記憶，以及東南亞華社的社會文化與政治經濟環境密切相關。東南亞華社的九皇大帝所獨有的象徵形象和相關儀式，揭示了在不同時代，不同社區對神明具有不同的理解和回憶。

註 釋

- * 兩位作者對吳豫為本文提供的翻譯表示衷心的感謝。
- 1 例如，請參閱呂芳員：〈清末民初斗姆（九皇）信仰的發展及傳統〉，《廣州社會主義學院學報》2004年第1期，頁59–63；李全中：〈從江西「九皇齋」到川西「九皇節」——客家地域文化傳承與流變一例〉，《成都大學學報（社會科學版）》2006年第5期，頁110–112；陳志勇：〈戲曲行業「九皇神」信仰考〉，載《中華戲曲》2008年第2期，頁309–322、〈道教「九皇神」與民間戲神信仰考〉，《宗教學研究》2009年第3期，頁8–13；陳景熙：〈潮汕北斗九皇菩薩崇拜研究〉，《潮學研究》2004年第11期，頁271–296；蕭登福：〈試論北斗九皇、斗姆與摩利支天之關係〉，《人文社會學報》第3期（2004），頁5–22。
- 2 關於這一主題的一些綜合研究請參閱：Ruth-Inge Heinze, “The Nine Imperial Gods in Singapore,” *Asian Folklore Studies* 40, no.2 (1981):151–171. 文章的發現部分收錄於她的專著 *Trance and Healing in Southeast Asia Today* (Bangkok: White Lotus Press, 1997), pp. 161–168; Cheu Hock Tong, *An Analysis of the Nine Emperor Gods Spirit-Medium Cults in Malaysia* (PhD diss., Cornell University, 1982); Erik Cohen, *The Chinese Vegetarian Festival in Phuket: Religion, Ethnicity and Tourism on a Southern Thai Island* (Bangkok: White Lotus Press, 2001); Erik Cohen, “Body Piercing in ‘Modern Primitivism’ and in Thailand’s Vegetarian Festival: A Comparative Study,” *Tourism, Culture & Communication* 12 (2013): 51–68, and “Spirit Possession and Tourism at Thai Festivals: A Comparative Study,” *Tourism Recreation Research* 34, no.1 (2009): 45–54.
- 3 王琛發：《從北斗真君到九皇大帝：永不沒落的民族意象》（吉隆坡：馬來西亞道教組織聯合總會，2008）、〈國殤：隱藏在馬來西亞九皇信仰背後的洪門天地會〉，載《第五屆臺灣、東南亞文化文學國際學術研討會：臺灣、東南亞文化的发展與思路》（臺灣：佛光大學，2008）、〈由孝現忠：馬來西亞華人怎樣過「不明顯」的重陽節？〉，《民俗研究》2015年第2期，頁67–73。李豐楙：〈王船、船畫、九皇船：代巡三型的儀式性跨境〉，載《空間移動之文化詮釋國際學術研討會》（臺北：漢學研究中心，國立臺灣大學文學院，國立中興大學文學院，中央研究院中國文哲研究所，2008）、《從聖教到道教：馬華社會的節俗，信仰與文化》（臺北：國立臺灣大學出版社，2020），頁207–274。
- 4 例如，請參閱：蕭登福：《西王母信仰研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2012）；Paul R. Katz, *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999); Barend J. Ter Haar, *Guan*

- Yu: *The Religious Afterlife of a Failed Hero* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Meir Shahar, *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020).
- 5 這篇文章擴展了我們在合著的三卷本中對這一宗教現象幾個面向的粗略研究，請參閱 Koh Keng We et. al., *The Nine Emperor Gods Festival in Singapore: Heritage, Culture, and Community* (Singapore: Nine Emperor Gods Festival Documentation and Research Project, 2023), 3 vols.
 - 6 李豐楙：〈王船、船畫、九皇船：代巡三型的儀式性跨境〉。亦請參閱：Michael Szonyi, “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China,” *The Journal of Asian Studies* 56, no.1 (1997): 113–135.
 - 7 董仲舒：〈三代改制質文〉，第一節，載氏著：《春秋繁露》，<https://ctext.org/chun-qi-fan-lu/san-dai-gai-zhi-wen/zhs>，上網日期：2022年5月1日。
 - 8 謝世維：〈真形、神圖與靈符——道教三皇文視覺文化初探〉，《興大人文學報》第56期 (2016)，頁23–57；Dominic Steavu, *The Writ of the Three Sovereigns: From Local Lore to Institutional Daoism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2019), pp. 102–108.
 - 9 謝世維：〈中古道教史中的三皇文傳統研究〉，《清華學報》第44卷第1期 (2014)，頁34。
 - 10 圖中描述的九皇有先三皇，中三皇，後三皇，各有天皇、地皇與人皇。
 - 11 《洞神八帝妙精經》，正統道藏本 (上海：涵芬樓，1920)，頁6a–11b，載 Kanseki Repository, <https://www.kanripo.org/text/KR5c0021/000>，上網日期：2023年11月1日。
 - 12 司馬遷：《史記·孝武本紀》，第25節，<https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=513922>、《史記·天官書》，第2節，<https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=574568>，上網日期：2022年4月1日。
 - 13 Steavu, *The Writ of the Three Sovereigns*, p. 106.
 - 14 Koh et. al., *The Nine Emperor Gods Festival in Singapore*, vol. 1, pp. 350–428.
 - 15 《上清曲素訣辭錄》，正統道藏本，頁19a–21b，載 Kanseki Repository, <https://www.kanripo.org/text/KR5g0201/000>，上網日期：2023年11月1日。
 - 16 《上清河圖寶籙》，正統道藏本，頁1a–1b，載 Kanseki Repository, <https://www.kanripo.org/text/KR5g0205/000>，上網日期：2023年11月1日。
 - 17 《上清河圖內玄經》，正統道藏本，頁5a–5b，載 Kanseki Repository, <https://www.kanripo.org/text/KR5g0176/001>，上網日期：2023年11月1日。

- 18 Steavu, *The Writ of the Three Sovereigns*, p. 104.
- 19 張君房編：《雲笈七籤》，卷二十四，正統道藏本，頁2a，載Kanseki Repository，<https://www.kanripo.org/text/KR5d0055/024>，上網日期：2023年11月1日。
- 20 《北斗九皇隱諱經》，正統道藏本，載Kanseki Repository，<https://www.kanripo.org/text/KR5h0025/000>，上網日期：2023年11月1日。
- 21 王琛發：《從北斗真君到九皇大帝》，頁12。
- 22 張君房：《雲笈七籤》，卷二十四，頁2a、14b，載Kanseki Repository，<https://www.kanripo.org/text/KR5d0055/024>，上網日期：2023年11月1日。
- 23 同前註，卷二十五，頁8a–8b，載Kanseki Repository，<https://www.kanripo.org/text/KR5d0055/025>，上網日期：2023年11月1日。關於以「貪狼」來命名北斗第一顆星的來歷，請參閱邱博舜：〈貪狼諸詞來歷初探〉，載《文資學報》，第2期（2006），頁1–35。
- 24 《道法會元》，卷八十三，正統道藏本，頁1a，載Kanseki Repository，<https://www.kanripo.org/text/KR5g0029/083>，上網日期：2023年11月1日。
- 25 《道法會元》第三、五、二十九、三十、三十九、四十二、四十三、四十五、四十七、七十七、八十二、八十六卷中有十五處此類參考文獻。
- 26 《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》，正統道藏本，頁2b，載Kanseki Repository，<https://www.kanripo.org/text/KR5c0002/000>，上網日期：2023年11月1日。
- 27 同前註。
- 28 《北斗九皇隱諱經》，頁1a。
- 29 《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》，頁2b。
- 30 俞倫倫：《南平斗會：善慶堂的歷史與儀式（1897–2016）》（福建師範大學碩士論文，2017），頁8、11。
- 31 呂芳員：〈清末民初斗姆（九皇）信仰的發展及傳播〉，頁61。
- 32 〈九皇會碑記〉，載小柳司氣太編：《白雲觀志》（東京：東方文化學院東京研究所，1934），頁150–153。相關背景請參閱：Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics* (London and Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007), pp. 262–264.
- 33 潘榮陞：《帝京歲時紀勝》，第14及148–152節，取自「中國哲學書電子化計劃」，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=268472>，上網日期：2022年5月1日。
- 34 裕容齡：《清宮瑣記》（北京：北京出版社，1957），頁53。
- 35 〈九皇聖誕〉，《新聞報》1893年10月19日，頁3。

- 36 〈重陽節之片片錄：九皇勝會〉，《大公報》1922年10月28日，頁3。
- 37 同前註。
- 38 〈九皇會〉，《南京晚報》1945年9月27日，頁3。
- 39 Vincent Goossaert, "Spirit-writing Altars and Daoist Rituals in Qing Jiangnan," *Studies in Chinese Religions* 8:3 (2022): 390–392.
- 40 Vincent Goossaert, "Spirit-writing, Canonization and the Rise of Divine Saviors: Wenchang, Lüzu, and Guandi, 1700–1858," *Late Imperial China* 36:2 (2015): 97.
- 41 Vincent Goossaert, "Animals in Nineteenth-Century Eschatological Discourse," in Roel Sterckx, Martina Siebert and Dagmar Schäfer (eds.), *Animals through Chinese History: Earliest Times to 1911*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), pp. 186–190.
- 42 《安平縣雜記》，第29及567節，取自「中國哲學書電子化計劃」，<https://ctext.org/wiki.pl?if=en&chapter=991056>，上網日期：2022年5月1日。
- 43 范祖述：《杭俗遺風》，第121節，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=739152>，上網日期：2022年5月1日。亦請參閱：Vincent Goossaert, "The Local Politics of Festivals: Hangzhou, 1850–1950," *Daoism: Religion, History and Society* 5 (2013): 51，以及祝逸雯：〈上海正一道教過關儀式初探〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第9期 (2017)，頁163、170。
- 44 范祖述：《杭俗遺風》，第104–105節。〈浙西的九皇勝會〉，《福爾摩斯》，1934年9月34日，頁2。
- 45 James Hutson, *Chinese Life in the Tibetan Foothills* (Shanghai: Far Eastern Geographical Establishment, 1921), 181.
- 46 傅崇矩：《成都通覽》(成都：巴蜀書社，1987)，上冊，頁552–553。
- 47 陳時霞：〈永新白鷺村的宗族社會與傳統經濟〉，載劉勁峰、勞格文(John Lagerway)、耿艷鵬合編：《吉安市的宗族、經濟與文化(下)》(國際客家學會；海外華人資料研究中心；法國遠東學院，2005)，頁641。
- 48 溫發鍊：〈萬安沙塘村的宗族與民俗〉，載劉勁峰、勞格文、耿艷鵬合編：《吉安市的宗族、經濟與文化(下)》，頁362。
- 49 破銅：〈梨園公報：九皇勝會誌勝〉，《戲劇周報》1936年第3期，頁10。
- 50 〈戲班中的九皇會〉，《南京晚報》1947年10月20日，頁3。
- 51 《廣東漢劇志(初稿)》，姜斯軼：〈特殊的戲神——1949年之前北京梨園界「九皇」信仰淺探〉，《藝海》2013年第6期，頁50。亦請參閱陳景熙：〈潮汕北斗九皇菩薩崇拜研究〉，頁277–279。
- 52 Goossaert, "Spirit-writing Altars and Daoist Rituals in Qing Jiangnan," 391.

- 53 李全中：〈從江西「九皇齋」到川西「九皇節」——客家地域文化傳承與流變一例〉，頁110。
- 54 方問溪、張次溪：〈燕京梨園九皇盛會記〉，《戲劇月刊》第2卷第3期（1929），頁135。
- 55 同前註，頁137–138。
- 56 蘇少卿：〈關於九皇會〉，《中央日報》1948年10月17日，頁8。蘇少卿也意識到第二種說法與朱天大帝和三點會的傳說有些接近，也與南洋九皇勝會有著千絲萬縷的聯繫。
- 57 Wang Gungwu, *The Chinese Overseas: From Earthbound China to the Quest for Autonomy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000); *China and the Chinese Overseas* (Singapore: Times Academic Press, 1991); Anthony Reid, *Sojourners and Settlers: Histories of Southeast Asia and the Chinese* (St. Leonards: Allen and Unwin, 1996); Philip A. Kuhn, *Chinese Among Others: Emigration in Modern Times* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2008); Shelly Chan, *Diaspora's Homeland: Modern China in the Age of Global Migration* (Durham: Duke University Press, 2018).
- 58 “Chinese Ninth Moon Festival,” *Straits Echo*, October 28, 1903, 4.
- 59 “Chinse Pilgrims,” *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser*, October 18, 1923, 12.
- 60 老漢：〈重陽時節記九皇〉，《南洋商報》1947年10月18日，頁7；悅民：〈九皇爺的來歷是反對專制魔王的民族英雄〉，《南洋商報》，1949年10月26日，頁7。
- 61 葉山河等編：《九皇爺安邦南天宮一百卅週年紀念特刊》（吉隆坡：九皇爺安邦南天宮，1992），頁21。
- 62 Lynn A. Struve, “The Southern Ming, 1644–1662,” in Frederick W. Mote and Denis Twitchett (eds.), *The Cambridge History of China, Vol. 7*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 641–725.
- 63 Ralph C. Croizier, *Koxinga and Chinese Nationalism: History, Myth and the Hero* (Cambridge, Massachusetts: East Asian Research Center, Harvard University, 1977), pp. 12–15, 22–23.
- 64 朱飛：〈九王爺〉，《南洋商報》1979年5月28日，頁19。當然，朱飛的說法並非完全沒有依據，而是結合官方史學中的觀點，尤其是《明史》。據《明史》記載，魯王在向鄭成功尋求庇護時溺水身亡。但這一敘述與臺灣士兵發現魯王墓的說法相矛盾，據墓誌銘載，魯王死於哮疾。請參閱：張廷玉編，楊家駱校：《新校本明史並附編六》（臺北：鼎文書局，1978），第五卷，頁2627；及Richard

- C. Rudolph, "The Real Tomb of the Ming Regent, Prince of Lu," *Monumenta Serica* 29 (1970): 484–485.
- 65 黃瑞樺：〈九皇大帝的另則傳說〉，《斗訊》創刊號（2001），頁65–66。
- 66 例如，請參閱 Claudine Salmon, *Ming Loyalists in Southeast Asia: As Perceived through Various Asian and European Records* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014).
- 67 例如，請參閱 Koh et. al., *The Nine Emperor Gods Festival in Singapore*, vol. 1, pp. 146–161 與 Cheu Hock Tong, "The Festival of the Nine Emperor Gods in Peninsular Southeast Asia," in Cheu Hock Tong (ed.), *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia: Studies on the Chinese Religion in Malaysia, Singapore and Indonesia*, (Selangor: Pelanduk Publications, 1993), pp. 24–27.
- 68 其中一種說法見於1953年《海峽時報》(*The Straits Times*)一篇關於檳城朝元洞清觀寺(建於1881年)的報道。據記載，九皇大帝生前是九兄弟，他們都是帝王，因行善積德，死後得以升仙。然而，前七兄弟順利升天，第八個兄弟只完成一半的升天旅程，第九個兄弟決定留在人間守護人民。“Temple of Cheng Jee Chan,” *The Straits Times*, October 16, 1953, 9.
- 69 例如，請參閱 Peter Boomgaard (ed.), *A World of Water: Rain, Rivers and Seas in Southeast Asian Histories*, (Leiden: KITLV Press, 2007) 及 Robert J. Antony, “Aspects of the Socio-political Culture of South China’s Water World, 1740–1840,” *The Great Circle* 15:2 (1993): 75–90.
- 70 例如，請參閱：Charles Hartman, *The Making of Song Dynasty History: Sources and Narratives, 960–1279 CE* (New York: Cambridge University Press, 2021); Li Zhi’An, “Northern and Southern Dynasties and the Course of History since Middle Antiquity,” *Journal of Chinese Humanities* 1, no. 1 (2014): 88–119; 及 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127–1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- 71 Struve, “The Southern Ming, 1644–1662,” pp. 641–725; Lynn A. Struve, *The Dreaming Mind and the End of the Ming World* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2019).
- 72 Barend J. ter Haar, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity* (Brill: Leiden, 1998), *passim*; Dian H. Murray, collab. Qin Baoqi, *The Origins of the Tiandibui: The Chinese Triads in Legend and History* (Stanford: Stanford University Press, 1994); David Ownby and Mary Somers Heidhues (eds.), *Secret Societies Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia* (London and New York: Routledge, 2015 [1993]).
- 73 王琛發：〈國殤〉，見前註3。

- 74 Robert J. Antony, *Like Froth Floating on the Sea: The World of Pirates and Seafarers in Late Imperial South China* (Berkeley, Calif.: Institute of East Asian Studies, 2003); *Unruly People: Crime, Community, and State in Late Imperial South China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2016).
- 75 Melissa Macauley, *Distant Shores: Colonial Encounters on China's Maritime Frontier* (New Jersey: Princeton University Press, 2021), pp. 97–120.
- 76 王日根：〈元明清政府海洋政策與東南沿海港市的興衰嬗變片論〉，《中國社會經濟史研究》2000年第2期，頁1–7；顧誠：〈清初的遷海〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，1983年第3期，頁60–72；Dahpon David Ho, “The Empire's Scorched Shore: Coastal China, 1633–1683,” *Journal of Early Modern History* 17:1 (2013): 53–74.
- 77 Murray, *The Origins of the Tiandihui*; David Ownby, *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China* (California: Stanford University Press, 1996); “Introduction,” in David Ownby and Mary Somers Heidhues (eds.), *Secret Societies Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia*, pp. 3–33; “Chinese *Hui* and the Early Modern Social Order: Evidence from Eighteenth-Century Southeast,” in *idem*, pp. 34–67.
- 78 Jakraphan Chaopreecha, “Revitalization of Tradition through Social Media: A Case of the Vegetarian Festival in Phuket, Thailand,” *Southeast Asian Studies* 8:1 (2019): 122–123; 李永球：〈吃九皇素源自普吉？〉，《星洲》2014年10月27日，<https://www.sinchew.com.my/20141027/田野行腳：吃九皇素源自普吉？/>。
- 79 邱保旺先生口述，見檳榔嶼香港路斗母宮九皇大帝：《邱媽誠傳奇》英文版，視頻發布於2020年10月22日，時長2:03至2:21，<https://www.facebook.com/watch/?v=794411551348752>。
- 80 李豐楙：《從聖教到道教》，頁243–245。

第十一章

「街坊辦事所」：神廟自治組織與英屬馬來亞華人地方社會（1897–1945）

廖小菁

一、前言

在中國晚清以來的國族構建過程中，彼時在19、20世紀大移民浪潮下移遷至海外的各省府州縣民眾，其身分的界定與歸屬，歷來都處於內地主流知識菁英勉力想像、論辯的國族共同體邊界之外。¹然而，在近代中國國族建立歷程中屢屢被邊緣化的海外華人，他們之中有許多即便身處「祖國」之外，卻持續透過自下而上的各式文化操作與社會實踐，將最初關懷原鄉的鄉土之思，²發展成為移居地不同種族群體之間鮮明的華人身分。³其中最具代表性的例子，即是19世紀晚期至20世紀中期的英屬馬來亞（British Malaya）華人，他們一方面深刻參與海外移居地與中國原鄉的近代化歷程，同時亦於移居地在地化過程中逐漸構建堅實華人認同話語。⁴

有別於前現代時期別離故土於檳榔嶼（Penang）、馬六甲（Melaka）、新加坡（Singapore）等海峽殖民地落地生根良久的土生華人（Peranakan Chinese），19世紀後期開始至20世紀上半葉從中國徙居英屬馬來半島的華人「新客」（Sinkhek，新移民），⁵深刻經歷了因方言群、原鄉地域聯帶、社團成員身分、階層、行業、新舊移民群體等各種族群分劃而產生的競爭齟齬，然而與此同時，他們也在多元民族與殖民政制折衝競合的背景下，層層遞進，實踐出具有鮮明我群/我族意識與現代性意義的「街坊」、⁶「同儕」、「華族」等共同體認同。⁷在「過番」南

洋的早期階段，⁸紛至沓來的華人新客，如何凝聚背景殊異的離散人群，組成共營公共生活的社群？聯繫彼此的機制與同為華人的身分認同，如何在日常社區生活之中醞釀與制度化？他們又是如何透過這套地方治理建制，一方面建構地方基層社會，另一方面應對移居地與祖籍國雙邊頻仍的政治動員與時局更迭？上述問題的提出與回答，是本文的核心關懷。

馬來半島霹靂(Perak)在英屬時期為馬來聯邦(Federated Malay States)「四州府」中華人人口最多的州屬，⁹同時也是19世紀中後期至20世紀中葉全球最重要的錫產區。1890年代至20世紀上半葉，霹靂中部的近打河流域(Kinta Valley)取代西北部的拉律(Larut)，成為世界錫產量第一的礦區，從中國南來的華人新客蜂擁追逐錫礦開採之利，以華南新客為開闢主力的礦業重鎮相繼開埠，其中包括端洛(Tronoh)——20世紀前期全球最大露天開採式(open-cast)錫礦場所在地。本文利用當代端洛華人居民謂為闔埠「華族最高機構」何仙姑廟委員會之前身——「端洛古廟義塚辦事所」的議案簿(會議紀錄)和帳冊，結合英殖民政府檔案、報刊與民國時期文獻等史料，試圖在20世紀前期英屬殖民政制與二戰期間日本佔領的脈絡下具體展示，近代以來在東南亞各帝國殖民屬地謀生存的華人新客，如何挪用華南原鄉的信俗傳統形成在地華人社區，以及他們如何進一步透過廟宇管理組織的運作，在基層社會生活中凝聚背景殊異的離散人群為「街坊」、「吾儕」，漸步模塑華人共同體意識與身分話語，並藉以因應二戰前後的歷史變局。

關於廟宇在海外華人社會中的角色，過去學界往往傾向在單一「神緣」紐帶或「宗教」範疇下析論之。¹⁰此外，由於廟宇內部檔案特別是二戰前的文獻紀錄稀見，僅憑現存的廟宇文物史料，難以精微(nuanced)爬梳與揭示廟宇在移民社區早期形成階段的角色功能與歷史意義。承此，本文結合文獻分析與田野調查，透過具有整體史關懷的在地深描視野，重新檢視廟宇在海外華人社會中的角色，以及

兩者在基層地方社區相互建構的歷史過程。本文將透過端洛何仙姑廟暨其管理機構古廟義塚辦事所的例子說明，在近代馬來亞華人社會中，圍繞特定傳統中國神祇形象所形成的祭祀傳統與廟宇組織，是通貫基層華人社會結構的核心中樞，並非僅是華人原鄉傳統文化的再現，更非華人社會生活中一個可孤立分析的「宗教」門類。本文指出，廟宇在近代馬來亞基層華人移民社區的構建過程中，是一套可以彈性改寫、多元編組的話語體系與建制。在這套體系下，懷抱多元歷史記憶與原鄉地域文化、隸屬不同社會經濟勢力群體的華人新客，可借此尋得一套重新組織人群的權威機制，在營建社區公共生活秩序的過程中模塑社群認同、應對紛陳歷史變局。

二、佛地僕城：¹¹淘錫熱 (Tin Rush) 與端洛何仙姑廟

世界產錫之富，無如怡保，若端洛一帶，尤可稱無量數之寶庫。

——黃強 (1888–1974)，《馬來鴻雪錄》¹²

端洛鎮 (Tronoh) 位於馬來西亞霹靂州 (Perak，舊譯「吡叻」) 中部近打河 (Kinta River) 西岸，轄屬近打縣 (Kinta)，座落在曾有「世界錫都」之稱的該州首府怡保市 (Ipoh) 西南方約 15 英里處。端洛東北毗鄰近打縣治華都牙也 (Batu Gajah)，北面鄰接埔地 (Siputeh)、布先 (Pusing) 兩鎮，西南通連督亞冷 (Tamjung Tualang)、金寶 (Kampar) 等近打大埠。在全世界錫產量百分之五十以上都來自英屬馬來半島的 20 世紀前期，¹³ 端洛不僅是馬來亞首要錫產區近打河谷地 (Kinta Valley) 的西線陸路要衝，¹⁴ 更是全球最大露天開採 (open-cast) 礦場所在地，1920 年代之前錫米出產總額位居世界第一、近代馬來亞錫礦業執牛耳的端洛錫礦公司 (Tronoh Mines, Ltd.)，正是發跡於此地。¹⁵

市區 (Tronoh Town) 是端洛全埠最早聚集人口的行政、商業中心，其範圍為「大街」(Jalan Besar) 與「新街」(Jalan Baru) 兩條街道所構成的丁字型街區。¹⁶ 與霹靂州大多數因錫礦業而興起的城鎮相似，端洛市區除了主要由華人所經營的商鋪、餐館，亦林立各類華人結社會所，如中山學校校友會、¹⁷ 馬華公會、何仙姑廟委員會，以及增龍會館、¹⁸ 古岡州公會、¹⁹ 南番順公會、²⁰ 會甯(寧)同鄉會、²¹ 廣西善心所、花縣會館等諸多地緣性會館 (district guild)。²² 這些鄉團組織大多由 20 世紀上半葉移居端洛的中國粵籍移民所創，最初設立之旨，是針對其時甫從家鄉「過番」來此謀生的鄉親，提供住宿、聯絡和求職的幫助，現今多作聯誼會員之用，體現了當地華人居民多元的原鄉地域淵源和「華南—南洋」的跨域遷徙記憶。

辦公議事會所設於新街門牌 24 號的端洛何仙姑廟委員會，是市區一眾華人社團會所中僅有的祭祀組織管理機構，²³ 其所轄理的端洛何仙姑廟，創立於 1897 年，奉「何大仙姑」為主神，曾於 1902 年、1974 年和 1987 年經歷三次大規模重修，為當地歷史最悠久的華人廟宇。²⁴ 何仙姑廟並未與廟委會相偕廄身市井，而是遠離民居，矗立於大街街尾，鄰近市區南面的礦湖邊地。廟宇的創建時間與座落地點揭示，在時間上該廟初興與端洛開埠幾無先後，亦皆淵源於 19、20 世紀之交時當地錫礦業的勃興。

端洛在 20 世紀上半葉因錫礦業興隆而聲振寰宇，²⁵ 其於 19 世紀末的開埠與之後百年間經歷的起落興衰，與近代從中國南來的華人新客因淘錫熱潮 (tin rush) 下南洋的歷史緊密相繫。1880 年代，霹靂中部的近打河流域因其豐沛礦藏被陸續發掘而迅速崛起，逐漸取代其西北部的拉律 (Larut)/ 太平 (Taiping) 礦區，成為霹靂主要的產錫區。²⁶ 1895 年，近打拿乞埠 (Lahat) 裕豐錫礦公司「頭家」(Towkay, 資本家或企業主) 亦即日後被譽為南洋錫礦大王 (Tin King) 的胡子春 (Foo Choo Choon, 1860–1921)，²⁷ 於拿乞南面約 10 英里處的端洛，購置礦地開辦礦場。經過頭兩年的慘淡經營，1897 年，胡氏的端洛

礦場挖掘出蘊含豐厚錫礦苗的地層，其心腹鄭榮發 (Chang Yin Fatt/ Chang Yin Fah, ?–1920) 奉命前往當地司理新礦場。一年後，在近代馬來亞錫業歷史上有著重要地位的端洛錫礦公司 (Tronoh Mines) 正式成立。²⁸

1897年是端洛自1891年開埠以來，真正得其開展之勢的轉捩點，²⁹亦是淵源於中國華南的何仙姑信仰在當地落地生根的開始。胡子春的端洛礦場在1897年發現「錫米倉」後轟動一時，³⁰初期即招募了上千名華人礦工進行開採，³¹聞風而至的其他礦家與投資者，亦尾隨其後陸續於當地招工開辦礦場。一時尋工的人潮競相湧入，端洛工商市景漸趨熱絡蓬勃。³²然而，短時間內大量人口遷入一方面促使該埠百業繁興，另一方面卻也在地方上衍生出嚴重的族群衝突與治安問題。當時地下化的華人「公司」(Kongsi)³³試圖在端洛建立活動基地，³⁴各路新客亦由於原鄉聯帶、方言群歸屬、結社成員身分等，分化為不同勢力陣營，彼此間的爭雄角勝不僅時時衝擊埠上商民的身家安危，多椿因此而起的縱火事件更是接連引發了數場嚴重的火災，大大震動了英殖民當局。³⁵在興隆與失序交雜的1897年年末，何仙姑廟草創於端洛，在地打理端洛錫礦公司業務的鄭榮發，正是扶持該廟成立的主要捐助者。

鄭榮發為廣東省增城縣人，幼時隨雙親南渡馬來亞謀生，落腳於霹靂州最初的首府太平 (Taiping)。鄭氏在19世紀晚期離開太平轉往近打的拿乞跟隨胡子春工作之前，其前東家是同樣來自增城的近代霹靂錫礦業先驅、北馬海山公司領袖——甲必丹鄭景貴 (Kapitan Chung Keng Kwee/Chang Keng Kwee, 1831–1901)。³⁶端洛何仙姑廟所供奉的「何大仙姑」，正是鄭榮發、鄭景貴及當時霹靂州為數眾多的廣東增城籍礦工的家鄉代表神明，³⁷同時也是後拉律戰爭 (Larut Wars, 1862–1874)³⁸時期太平當地各方廣東移民勢力藉以凝塑大廣東認同的神聖象徵。³⁹現今端洛何仙姑廟的陳設文物以及每年例行於農曆三月的何仙姑誕儀，⁴⁰仍清晰可見倡建首事人的原鄉印記，⁴¹然該廟百年根

基的奠定與規模初具，如同太平何仙姑廟之例，實際上淵源於19、20世紀之交廟宇肇建前後各方粵籍商民同謀新埠安寧的眾力和合。時至今日，端洛市井仍然流傳有增城人從故鄉「揹」何仙姑神像過番南洋、安靖地方的傳說，⁴²其中情節一方面明白揭示何仙姑與增城移民的特殊文化聯帶，另一方面亦呼應了前文所述相關廟宇傳統初入端洛的歷史場景。

在1897年始建至1902年重建的廟宇草創時期，胡子春礦場的成功成為輿論界的焦點，端洛甚至被西歐投資者評價為是遠東最具發展潛力的錫礦區。⁴³1901年，端洛錫礦公司的經營權以高價被轉手予一英籍公司，正式以「Tronoh Mines Company, Ltd.」之名在英國註冊並於倫敦股票市場上市。⁴⁴向來代表胡子春打理該公司業務的鄭榮發，則是另外擇地開辦了自己的礦場，躍身為端洛在地最具聲望的華人頭家。⁴⁵同一年中，鄭氏出面以端洛全體華人代表的身分，向英殖民政府申請土地開辦華人公塚（「義塚」、「義山」），⁴⁶並成為登錄在案的司理人。⁴⁷義山開辦之後的地方大事是廟宇重修。1902年春天伊始迄1903年仲夏，端洛華人居民或以商號、個人名義，或集眾以南海、番禺、順德、花縣、增城、龍門等廣府諸邑之名，相繼投入翻新擴建何仙姑廟的行列。⁴⁸隨著廟宇重建工事告竣，開埠以來當地華人因故客死異域無法歸葬故里的問題，終於在「何大仙姑」近身周庇之處塵埃落定。⁴⁹在稍後的年歲裏，原籍廣東古岡州、四會、廣甯以及廣西、福建南安的移民陸續遷入，這些更「新」的「新客」透過參與「何大仙姑娘娘」的廟祀活動與廟務管理組織，融入既有的居民群體，與最早到來的廣府社群共同經營與擘畫地方事務，攜手成為端洛「闔埠街坊」。

三、「本街坊」：古廟義塚辦事所及其組織架構

本街坊定例限于（於）陰曆正月十五晚開全體選舉職員會議，其各寶號、諸先生各號，預先派簽名選舉徵信錄，憑票選舉。

——《古廟義塚辦事所規例》(1930)

何仙姑廟作為端洛歷史最悠久的華人廟宇，兩個甲子以來，不僅是當地華人居民的信仰中心，其管理組織亦是在地華人社群的權力核心。1991年註冊成立的何仙姑廟委員會 (Jawatankuasa Pengurusan Tokong China Ho Sin Koo)，⁵⁰在主理端洛何仙姑廟與華人義山相關經營事務之餘，更是端洛華人居民日常所謂的「街坊辦事所」、「本埠華族街坊最高機構」，⁵¹為該鎮一眾華人社團中地位最崇高的組織，對於當地華人公眾事務具有關鍵性的話事權。⁵²

何仙姑廟委員會在當代端洛華人社會中的權威地位其來有自，其成立於英屬時期的前身——端洛古廟義塚辦事所 (Tronoh Chinese Temple and Cemetery Committee/Pejabat Tokong Dan Perkuboran China, Tronoh)，在20世紀前期已是組織結構完整的地方自治機構。古廟義塚辦事所 (以下簡稱「辦事所」) 早期的歷史湮毀於1930年7月一場大火，⁵³無法得知其最初成立時間、緣由和草創時期發展過程，然而根據當年辦事所在火災後復會的會議紀錄可知，此一以何仙姑廟祀傳統為核心所衍生的廟宇暨公塚管理組織，至遲在1930年代伊始，就已是結構規模完整、職司分工井然的社團。⁵⁴

辦事所自1930年復會一直到馬來亞獨立後的1960年代初期首度制度變革，期間內部組織架構基本維持一致，其組成成員的角色、員額與職責內容，如表11.1所示。辦事所的正式成員稱為「職員」，不過實際上除了書記一職為按月支領薪酬的有給職 (因此又名「薪金書記」)，⁵⁵必須由個人擔任之外，其餘皆是無給職，係透過選舉決定人選，由埠上華人居民義務出任。

表11.1 端洛古廟義塚辦事所組織成員結構 (1930–1960)⁵⁶

職稱	員額	職責
正總理	1	維繫「古廟」（按：指端洛何仙姑廟）與「華僑義塚」運作，監督財務帳目，指揮職員辦理廟宇與義塚相關事務，並負完全責任。
協理	1	即副總理，協助正總理辦事，當正總理無暇處理會務時，由協理代理負責。
財政	1	統理古廟、義塚銀兩出入存貯，但不能擅自開支，必須由辦事所給單據憑總理「畫號」（按：簽名）方為有效。
幹事	2	由總理指揮，奔走辦理古廟義塚事宜。
查數	1	即審計員，稽查古廟、義塚一切進支數目，查確畫號核准事宜。
評議員	10	出席辦事所會議並共同參與議案研討，當正副總理無暇出席會議時，在評議員之中選舉一人為該場會議臨時主席，負責表決議案等事宜。
書記	1	負責處理來往書信與記帳，記錄義塚入冊號頭單紙。

辦事所循例於每年農曆正月十五日召開的「全體選舉職員會議」，決定了每一屆組織成員由何人出任，是該組織權力基礎與地方性權威的正當性來源。會議召開之前，辦事所會事先對埠上具有選舉/被選舉資格的居民派發選票，主要是市區新、舊兩街場（按：「新街」與「大街」兩街區）的富戶與商號、結社組織。⁵⁷會議當日，選舉人憑票與會，在會場中透過記名投票，⁵⁸以多數決方式互選出新一年度的辦事所職員：

本街坊定例限于（於）陰曆正月十五晚開全體選舉職員會議，其各寶號、諸先生各號，預先派簽名選舉徵信錄，憑票選舉，亦要蓋圖章或劃號，方為有效。茲當年職員，不能選入。其選舉之法，以票多為職員，不拘何等職員，照此例取決。此乃眾望所歸，義不容辭。⁵⁹

這裏必須特別指出，在上述出自1930年《古廟義塚辦事所規例》的引文中，辦事所以「本街坊」這一角色自居，即該埠華人居民全體代表，該內容清楚說明，辦事所體現端洛闔埠華人社群集體象徵的政治權威地位，在20世紀前期已然確立。

每一屆辦事所職員的任期為一年，除了薪金書記外，所有經由選舉產生的職員於當屆任期屆滿後，在下一年度的職員選舉會議中不具被選舉權，不得繼續擔任辦事所的任何職位，此即上引《古廟義塚辦事所規例》中所謂「當年職員，不能選入」之意。然而，只要任期有間隔而不連續，就不在限制範圍。例如，1931年辦事所各式職位的當選者，無一在1932年換屆時繼續擔任職員（書記除外）（表11.2），不過該年的成員名單卻與隔一屆1933年的名單內容有半數以上重疊。⁶⁰同樣現象亦可見於1932年與1934年職員名錄的比較（表11.2及11.3）。⁶¹在符合特定資格的選舉者/候選者中，通過相互推舉的方式選拔成員，同時透過任期限制定期更新權力班底，是上述這套選舉制度所體現的基本精神。

進一步分析1930年代辦事所的組成成員背景，可知該組織實際上是當時端洛當地各股重要的社會與商業勢力的縮影，其一方面呼應了19、20世紀之交促成何仙姑廟肇建的歷史背景與社會基礎，另一方面則反映出20世紀上半葉該埠由於「埠鄉穩當」所帶來的商業興隆。⁶²從1931至1934年復會初期的職員名錄可以看出，除了知名礦業頭家或商號東主如鄭潤隆、⁶³陳位和、⁶⁴伍炤平等，⁶⁵是以個人名義出任，大多數辦事所職員的擔綱者，主要還是來自於代表南中國各路新客社群的同鄉會組織，如廣西善心所、古岡州留醫所、南番順公會等，以及埠上錫米店（tin-ore dealer）、枋廊（timber merchant）、藥行、南北雜貨行、中西食肆、歐美洋貨行等各色商號（表11.2至11.4）。地緣性會館與商號為辦事所的主要組成份子，這樣的組織特色貫穿了整個英屬時期，直到1960年代才有所鬆動。

表11.2 1931–1932年端洛古廟義塚辦事所職員名錄⁶⁶

職稱	員額	民國二十年辛未（1931）	民國二十一年壬申（1932）
正總理	1	鄧伯才	鄭潤隆
協理	1	東棧號	元和號
財政	1	東興祥	榮益號
幹事	2	李正記、陳松記	廣生號、德生號
查數	1	萬美隆	廣南興
評議員	10	廣西善心所、南番順公會 陳位和、昌興號 新順發、永濟堂 唐榮全、徐福和 廣瓊豐、致安堂	古岡州留醫所、廣昌號 明發號、南春號 廣昇號、泉生號 廣祥號、黃安記 怡心樓、存心濟
書記	1	石琯璉	石琯璉

表11.3 1933–1934年端洛古廟義塚辦事所職員名錄⁶⁷

職稱	員額	民國二十二年癸酉（1933）	民國二十三年甲戌（1934）
正總理	1	順益棧	鄭潤隆
協理	1	廣義祥	伍炤平
財政	1	東棧號	榮益號
幹事	2	李正記、陳松記	廣生號、海昌號
查數	1	廣豐號	廣南興
評議員	10	廣西善心所、南番順公會 會寧公會、祥生號 永濟堂、萬美隆 廣杏林、廣瓊豐 徐福和、廣記號	古岡州留醫所、德生號 泉生號、南春號 怡心樓、存心濟 華興號、通興號 黃安記、泉發號
書記	1	石琯璉	石琯璉

表 11.4 1931–1934 年辦事所職員背景說明表 (僅商號)⁶⁸

商號名稱	背景說明	地址	資料來源
元和號	商鋪，油米雜貨、罐頭食品販售	門牌 24 號	1928: 59
永濟堂	藥行，洋貨販售、兼辦生熟藥材	門牌 35 號	1928: 61
存心濟	藥行，生熟藥材販售	門牌 26 號	1928: 59
怡心樓	茶樓菜館	門牌 33 號	1928: 58
東棧	商鋪，油米雜貨、罐頭食品販售	門牌 12 號	1928: 60
泉發號	中西茶室	門牌 50 號	1928: 59
徐福和	藥行，生熟藥材、參茸燕桂販售	門牌 20 號	1928: 60
海昌號 (海昌公司)	商鋪，歐美雜貨販售	門牌 6 號	1928: 62
順益棧	錫米店，錫米收購 創辦人：陳活水	門牌 20 號	1928: 61
萬美隆	錫米店，錫米收購 創辦人：黃天德	門牌 3 號	1928: 58
榮益號 (榮益棧)	商鋪，金器首飾、歐美洋貨、綢緞布匹販售 創辦人：何日泉	門牌 37 號	1928: 63
陳松記 (松記)	商鋪，專營中西車衣	門牌 36 號	1928: 59
廣生號	商鋪，白鐵用品販售	門牌 44 號	1928: 59
廣杏林	藥行，生熟藥材販售	門牌 18 號	1928: 60
廣昇號	商鋪，中西皮鞋販售	門牌 40 號	1928: 60
廣昌號	枋廊，板枋發行 創辦人：陳森	門牌 18 號	1928: 62
廣南興	酒商，中西色酒販售 創辦人：陳永裕	門牌 14 號	1928: 63
廣祥號	枋廊，板枋發行	門牌 3 號	1928: 59
廣義祥	商鋪，油米雜貨、罐頭食品販售 創辦人：郭連	門牌 39 號	1928: 58
廣豐號	商鋪，油米雜貨、罐頭食品販售	門牌 33 號	1928: 61
廣瓊豐	餐館，咖啡餅食販售	門牌 4 號	1928: 63
德生號	商鋪，鐘錶鏡畫販售	門牌 43 號	1928: 59

四、辦公眾之事：古廟義塚辦事所的職責事項

承前所述，古廟義塚辦事所選舉制度值得一提的是，選舉結果代表「街坊」（即該埠居民全體）之公眾意志（「公意」），「此乃眾望所歸，義不容辭」，⁶⁹當選者必須挺身出任，服務「公眾之事」，無故不能推辭。辦事所職員當選者理論上應欣然接受並獻身投入的所謂「公眾之事」、「公事」或「公益之事」，⁷⁰主要可區分為例行常務與臨時事件兩大類，前者主要是廟宇內部事務以及華人義山的管理，《古廟義塚辦事所規例》上有明確條目規章可以依據辦理，後者則是埠上突發性問題的處理因應，由於通常沒有前例可循，往往需要由辦事所出面召集職員甚至闔埠全體居民代表一起會商和協調。值得注意的是，僅依其名稱的字面意義推論，能輕易得知辦事所存在的初始目的是為了處理廟宇與義塚事務，然而，實際上可以明確彰顯出該會作為端洛全體華人社群代表和最高權威話事者之角色與意義的，往往在於應對非常態事件的挑戰。

（一）例行常務：廟宇與義山的經營

雖然名為「古廟義塚辦事所」，辦事所的職員實際上並不直接經手何仙姑廟與義塚的日常營運與管理，而是採用年度承包制的方式，將相關經營事宜，發包給有意擔任管廟司祝或司墳人的特定人士負責。每年農曆十二月初一日中午十二時整，辦事所按例在廟內召開下一年度管廟司祝的投開標會議。有意投標新屆司祝者，需向辦事所繳交「磧底銀」（保證金）以獲得投標資格。⁷¹投標結果以價高者得，得標人需於開標後24小時內向辦事所繳交得標金額之半數（「上期銀」），另外半數（「下期銀」）限於年後的農曆正月十五日新舊任司祝交接日前交清，若有任何遲延，此前已繳納的款項將被沒收充公，其得標資格亦隨之作廢，辦事所會擇期重新招標。何仙姑廟司祝平日照管廟中

與祭祀相關之大小事務，經營上自負盈虧，⁷²然而，辦事所若有事需從埠上各店戶徵集人手幫忙，司祝必須負責出面居中安排。⁷³

司墳人的投開標同樣在每年農曆十二月初一日舉行。投標結果以價低者得，只有成功得標者才需向辦事所繳交磧底銀。⁷⁴若司墳人能妥善履行職責，切實管理塚山地界範圍內各項殯葬相關事宜（附錄一），⁷⁵不僅能獲得辦事所定例提供的額外津貼，⁷⁶並可於來年臘月底收回此前繳交的磧底銀；如不然，不僅辦事所總理有權隨時更換司墳人，若發生重大管理失誤情節或其他意外，辦事所職員亦可開會商議是否沒收磧底銀。⁷⁷相較於廟務，義塚的管理更多地直接涉及「皇家」（按：華人居民對英殖民政府的俗稱）直接管轄的衛生、治安、警政範疇，辦事所因此特別頒佈了一套嚴謹縝密的《義塚規例》，其中諸如核發「准許殯葬紙」、⁷⁸記載與保存「逝亡錄」（義塚所埋葬死者之相關紀錄）、維護塚山環境清潔與秩序，如不得於塚地養畜、聚賭、留宿閒雜人等相關規定，主要目的除了是安妥先靈、維持地方安靖與潔淨，更重要的是代表地方社區「隨時將報告之事記載，以得皇家調查有據，而墳號日後稽查亦得明白」，向官方部門確保在地居民之卒殮殯葬事宜無違「毗叻（霹靂）政府所定律例」。⁷⁹

（二）礦區事務：採礦相關議題的交涉與仲裁

錫礦產業促成端洛在19世紀晚期的開埠，更是帶動該鎮在20世紀上半葉持續發展的經濟命脈。採礦所帶來的巨大利益是礦區社會百業興旺的根源，然而，其所衍生的相關問題極其繁雜，小如損害地方基礎建設、掠奪當地住戶的生活空間，大至殖民政府變更礦地開採政策對業者採礦利權的影響、不同礦家或錫礦公司之間競爭礦地所引起的齟齬等等，這些問題若無法於端倪初見時善加處置，往往會成為破壞地方權力均勢與市井繁榮的潛在威脅，19世紀中後期拉律戰爭對於當時北馬錫業經濟的衝擊與整個拉律礦區的災難性壞

毀，即是殷鑑不遠。⁸⁰在英屬時期，古廟義塚辦事所的存在是端洛華人社群因應上述問題的主要機制。作為當地居民認同的公眾意見與公共利益的發聲管道和代言者，辦事所在「街坊」（地方社區）、「皇家」（殖民政府）與礦家或錫礦公司三方之間的交涉與角力，相當程度形塑了在地華人社區對特定採礦爭議的因應策略。

英治時期諸多與採礦相涉的事件中，1938年前後端洛舊義塚地為政府劃為礦地一事，對當時端洛華人社會影響深遠，藉此可進一步管窺辦事所、殖民官員、本地與外來商業勢力——「街坊」、「皇家」、新舊錫礦頭家——在採礦爭端上各自的立場與彼此間的攻防轉折。英屬時期端洛華人居民慣稱的「舊義塚」，如上節所述，是端洛最早開闢的華人公塚。該公塚保留地面積共7英畝有餘，最初是由何仙姑廟倡建者鄭榮發於1901年時代表當地華人向霹靂參政司申請並登記保管。⁸¹舊義塚地是初代開埠先民埋骨所在，加上比鄰何仙姑廟，一直以來被當地百姓認為是埠上風水寶地，即便後來被發現是深具開發潛力的「錫米地」，辦事所一貫的立場是不許他人做礦，有意開採的錫礦公司或礦家最後往往因不願得罪辦事所而打退堂鼓。⁸²然而，1938年一位外來礦家周志的別樣操作打破了地方上歷來的慣例與默契，成為1939年霹靂參政司宣布取消該義塚保留地的導火線。

周志的作法與此前有意在保留地上開礦的錫礦公司或礦家不同，他並未事先徵詢地方的意見，而是繞過辦事所，逕自向霹靂政府提出申請，希望在保留區開辦礦場。1938年春季，辦事所首度收到近打縣政府來信告知，擬將舊義塚地劃出部分作為礦地，邀請該所派代表前往商議。辦事所總理鄭潤隆、順益棧東主陳活水（按：1937年辦事所總理）與鄭氏助手鄭炳華三人，親赴華都牙也面謁掌管地政的「呀囉官」，⁸³力陳該地無法作為開礦之用的理由，獲得承辦官員親口承諾擱置此議：

我們曾經告訴他，謂這段地方是我端洛華人街坊義塚，依著華人生活習慣及信仰思想，公眾是斷不會將這種地方拿去開礦

的。這時候呀囉官也知道眾怒難犯的道理，也說這件事既然公眾反對，那末（麼）我就批駁不准，作為罷論可矣。⁸⁴

當年舊曆九月，辦事所召開街坊大會向公眾報告此事，與會眾人擔心此前與呀囉官的協議口說無憑，決議函請呀囉官對此事進行正式書面答覆，之後亦收到官員回函，再次保證當局不會批准他人在義塚保留地開礦的申請。⁸⁵

事態在該年年尾急轉直下。由於原本的承辦官員離任，新到任的呀囉官得到霹靂華民政務司的支持，全盤推翻既往當局與辦事所的協議，正式下令將保留地劃出部分作為礦地之用。至此，辦事所才通盤知曉周志申請礦地與當局處置義塚保留地之議的連結。對於新任呀囉官的決定，辦事所職員曾試圖透過關埠居民代表聯署的方式，向霹靂參政司、華民政務司以及霹靂中華總商會進行申訴，結果皆以失敗告終。⁸⁶在舊曆十一月初的街坊大會，周志「不先徵求街坊公意，遽然入稟政府聲稱領取義塚之地以為開礦（礦）之用」之舉始為大眾所悉，其人其事遭受與會者凌厲批評為「手段卑鄙狡猾，性誠目中無人，不知眾怒難犯，實乃愚蠢之舉」、⁸⁷「不但未曾與我們商酌，似乎有恃勢心理，簡直是目中無人，看我們端洛太不上眼了」等等。⁸⁸饒有興味的是，雖然「街坊公眾人等聆悉之餘，莫不悲憤填胸，發言至為昂烈」，⁸⁹該場會議熱議的焦點，其實並不在於堅守義塚之地不予人做礦的既有立場，而是在政府既定的決策下，調整辦事所關於公塚保留地是否能作開礦之用的論述，以及如何能夠最大程度裨益地方公益：

本來天財天寶，人皆可採以為用，若照物質觀點上看來，未可厚非（非），而風水問題（與）文明演進，究竟有無（關連），不必討論。但是這段地方既為華人義塚，不先徵求吾人意見，即行入稟領取，手段殊欠高明，此為大錯特錯之點。然而現吾端洛埠正需大筆款項建築校舍，⁹⁰則大可以要求利權，用於公益，天公地道。……若周志君倘能給與吾埠公眾較多利益，則吾人亦當不較既往，將該地段給與讓他，亦無不可也。⁹¹

相較於往昔的風水之說，「給與吾埠公眾較多利益」的觀點，在會場中脫穎而出。該說法顯然提供了一套更切題與務實的評量標準，據此可以進一步和殖民官員或礦家「講條件」（談判），具體解決劃出的礦地應予何人呈領、開採的條件為何等相關問題。⁹²

此番風波最後在周志接受了辦事所主張的開礦條件後落幕。外埠人周志最初希望在義塚保留區內開礦的計劃雖然得到當局的支持，最終還是無法完全繞過號稱代表闔埠街坊公意/公益的辦事所，必須應承辦事所抽成25%以上的「錫米銀」（即採礦利得），才得以在端洛經營礦場。⁹³周志事件後，辦事所自此在「人神相安」的信俗與風水考量外，納入「有利益與街坊」的實務性思考，該原則成為辦事所日後權衡與仲裁地方開礦權益分配的基本立場與核心主張。⁹⁴另一方面，霹靂當局仍持續推進其開放各色保留地以興礦利的政策方向，例如在1939年10月正式公告完全取消端洛舊義塚保留地，⁹⁵此後更進一步規定塚地於葬後15年皆須由政府收回，特別是錫苗礦層所在處，不僅是塚地，「無論公路，無論洋樓，都要拆毀做錫米，至極者賠償損失而已」。⁹⁶然而，雖然官方明面上的政策如此，實際操作上如涉及地方輿論與權益，殖民政府仍會主動聯繫辦事所進行協調；另一方面，礦家或錫礦公司亦會與辦事所達成相當程度的默契後才行事。是以辦事所與當局、本地或外埠礦家之間相互角力折衝的「講條件」場景，直到戰後都是該錫礦小鎮的日常。⁹⁷

（三）臨時編派：「祖國」與「皇家」之間的政治社會動員

1930年代前後活躍於端洛的成年華人居民，大多是出生於中國、擁有中國國籍的新客移民，這也呼應了當時馬來半島內陸以新客為華人人口主體的現象。相對於住居地主要分布於檳榔嶼、新加坡與馬六甲三處海峽殖民地的土生華人而言，新客無論在文化思想上的共振，或是在人員、物質、資本的交往流通上，都與中國原鄉

社會維持著更為緊密的聯繫，而19世紀晚期以來馬來亞錫膠產業所創造的經濟榮景，越發使得該地成為晚清至民國時期的中國政府與各黨派政治勢力亟欲爭奪擅場之處。不過，對於當時身處馬來亞移居地討生活的新客華人而言，他們除了是中國內地各股政治、社會勢力因特定目的而嘗試兜攏動員的「僑民」，同時也是英國殖民政制下被賦予效忠皇家政權之責的被統治者。僑民與殖民地居民雙重身分之間的拉扯張力，鮮明地呈現於辦事所除了管理廟宇與華人義塚的例行常務、協調礦務爭議之外，亦必須時時積極回應與承擔來自「祖國」與「皇家」出於不同名目的各色動員。

有別於廟宇和義塚管理事務可依循既有的《古廟義塚辦事所規例》辦理、採礦爭端的角力戰場最終仍是回歸於地方權力格局，某些回應「祖國」局勢的行動以及中國、殖民政府政令下的任務編派，則是穿透本埠/外埠、州府、中國/南洋/西洋等界域，將端洛這個蕞爾小鎮的世界向外層層拓展，與遠方世事緊緊相繫。對於此類常例之外的非日常事件，辦事所的因應方式通常是以「街坊會議」、「華僑會議」之名，召開居民大會商議處置辦法，並於會中籌組特定工作委員會專門負責執行，成員不限辦事所職員，代表性事例如下所述：

1.「本愛國愛群之同情」：1932年籌賑上海一二八兵災

1932年1月上海發生一二八事變，霹靂中華總商會於2月27日匯集州內各埠與各團體代表，於怡保召開吡叻華僑團體代表大會，會中成立「吡叻中華總商會籌賑中國難民委員會」(以下簡稱「籌賑會」)專司賑救此次中國兵災相關事宜，⁹⁸並以救濟上海閘北難民為名義，⁹⁹向公眾勸捐。在籌賑會公告的募捐辦法中，霹靂各埠必須設置代表若干人，代表人隸屬該會募捐股，在地方上收集捐款與分發收據，每月結算時將款項連同捐款名冊上交該會募捐股及財政股，籌賑會按月收集並核實款項後，「一面匯寄祖國，一面登報佈告」。¹⁰⁰在端洛，承接這個任務的是古廟義塚辦事所。27日僑團大會後不到

十日，籌賑會的勸捐傳單就派發到了端洛，辦事所火速於3月9日召開居民大會商議應否以及如何應對。與會眾人都認為應當承辦此事，以響應中華總商會「本愛國愛群之同情，起做扶傷恤生之義舉」的號召。會中即席推舉了鄭潤隆、陳活水、榮益號、東棧號、鄧百(伯)才、唐榮全、廣義祥、東興號等八名委員負責辦理此事，並於翌日寫信呈達總商會查照備案。¹⁰¹

2.「吾僑乃聯絡邦誼之感情」：1935年籌祝英皇喬治五世銀禧

1935年為英皇喬治五世 (King George V) 登基二十五週年紀念，如同其他英國海外屬地，海峽殖民地與半島各州府諸民族在該年伊始，相繼為籌辦5月6日銀禧 (Silver Jubilee) 大典的慶祝活動而忙碌。¹⁰²在霹靂州的首府怡保，包括馬來人、華人、印度人等多元民族代表的「近打縣籌備慶祝英王銀禧委員會」於3月初成立，而華人族群更是早在2月底時就由中華總商會帶頭召集各職業行會代表，共同商定以提燈籠遊行、動員華校學生組織提燈巡行隊的方式，表達華人民眾祝賀英皇銀禧之情。¹⁰³隨後兩個月裏，霹靂各市鎮如太平、金寶、務邊(Gopeng)、布先等地的華人社群都積極行動了起來，¹⁰⁴端洛自然也不落人後，辦事所於4月17日集合全鎮華人居民代表召開華僑會議，商討是否「應分」慶賀：

(會議主席)鄭閔(潤)隆君起而宣佈曰：「今晚開華僑會議，緣因慶賀英皇銀禧紀念事，吾僑乃聯絡邦誼之感情，是否應分慶賀，故有此研究。請諸君贊成與否，如果贊成，以舉手為效。」滿座諸君盡皆舉手，遂通過。¹⁰⁵

與會者顯然皆認同會議主席所言，作為生活於大英帝國屬地的中國僑民，大家理應視維繫兩國邦誼為責任，為慶賀之事盡一份心力。¹⁰⁶至於慶祝辦法，由於事前端洛英文學校校長已與華都牙也某英校取得聯繫，並藉由此管道得到殖民政府撥款補助，與會的礦

家伍炤平提議動員本埠英、華學校師生，兩地一起合辦慶祝活動，具體內容除了效法中華總商會及諸多市鎮的作法，以提燈遊行為主軸，同時亦要在本埠市區設置三座書寫慶賀字樣的牌樓以壯觀瞻。伍氏之議得到眾人認可，循1932年響應籌賑上海事變之例，會中成立了一個專門委員會負責執行上述籌祝計劃。由於場面浩大，除了個別頭家與商號贊助搭建牌樓所需用材，辦事所亦依照歷來慶祝「雙十」國慶的規格出資辦理，¹⁰⁷同時出面聯繫埠上主要的華人社團，號召眾人共襄盛舉。(表11.5)¹⁰⁸

表11.5 1935年端洛埠籌祝英皇銀禧慶典相關人員團體名錄¹⁰⁹

各屬各團體	報效芳名	委員芳名
瓊州公會 增龍公會 清遠公會 花縣公會 南番順公會 古岡州留醫所 會寧公會	何日泉君報效國旗三幃 伍炤平君報效英旗三幃 陳活水君報效鎗笪 東棧號報效鉛釘 廣合祥號報效車工 民生號報效板枋 報效車工	陳活水君 李文富君 鄭潤隆君 郭毓泉君 溫義君 陳華君 何日泉君 陳福田君 鄧耘君 陳順和君 黃奕守君 昌興號 鄧松君 伍炤平君 廣西善心所
福建公會 公市公會 東安公會 惠州公會 要明公會 電車公會 廣西善心所		

3.「共同保衛馬來亞」：1941年組織端洛救傷分隊

1937年中日戰爭爆發，1939年英國於德國入侵波蘭後對德宣戰，點燃了第二次世界大戰的引信。1941年12月，日本發動珍珠港事變的同時，亦同步展開南方作戰計劃 (Southern Operations)，進攻美、英、荷等國在東南亞的屬地。該月8日，日軍自馬來亞北部進攻馬來半島，北馬大城檳城、太平、怡保相繼於年底陷落。¹¹⁰ 1942年2月，駐新加坡英軍向日軍投降，馬來半島全境成為日本佔領區。對於當時馬來亞的華人民眾而言，發生於「祖國」與「皇家」本土的戰事，最終合流到了一起，而他們身處其中，不再只是心繫遠方戰情的觀局者或捐助者。

1941年年底馬來亞戰役裏日軍由北向南勢如破竹的攻勢表面看來猝不及防，事實上英國並非全然沒有準備。早在該年年初，中國駐吉隆坡領事薛壽衡即公開呼籲僑民協助當地政府「共禦敵寇」，響應各地中華總商會組織之防空、救火、救傷、救生隊以及積極參加地方防務軍團，以「保衛華僑第二故鄉」、「保障中國海外經濟堡壘」。¹¹¹ 與此同時，英殖民政府陸續展開一系列戰備動員工作，包括舉行地方性與全馬聯合防空演習、¹¹² 訂立防空救護與埠郊救傷計劃、¹¹³ 簽備消防救火設施與訓練等等。¹¹⁴ 上述部署在實際操作上得到了各地諸民族與各階層民眾的響應，是以當年五月英國當局對於馬來亞的防務工作仍持非常樂觀的態度，關鍵因素之一是全馬各族人士在回應政府各類戰備計劃上展現了「極端忠誠」。¹¹⁵ 1941年下半年，隨著越南與柬埔寨相繼在7、8月間為日本佔領，馬來半島的局勢益發緊繃，當局強化各項防務與動員的壓力更加緊迫，¹¹⁶ 掛心中國抗戰與本地時局的華人民眾亦發出「馬來亞人民保衛馬來亞」的呼聲。¹¹⁷ 9月11日，距離當年第三次全馬防空演習施行日不到一週，¹¹⁸ 辦事所接到防空分隊隊長來函告知，¹¹⁹ 著令辦事所派出六十名華人參與端洛救傷分隊的籌組：

政府現因戰事日迫，特著端洛從速組織救傷分隊，而該隊之組織要有中、印、巫（馬來）三族人參加，故特任本街坊要派六十名華人為隊員。¹²⁰

辦事所緊急於隔日召開居民大會，富紳陳鑾和率先在會中鼓吹大家響應當局的號召，認為是利人利己之事。陳氏指出，在本地設防「極有益於群眾」，一來若有戰事則無法避免傷亡死難情事，必須施以急救；二來若無戰事發生，對參與救傷隊的人士自身而言亦有益處，「如（訓）練成功，家庭內大有獲益」。¹²¹與會的端洛中山學校校長王詩英附議陳氏的說法，並提議由埠上社團與店戶派出人員參加救傷隊，在場人士一致通過並支持，至於具體選派的細節，如每一店戶或社團應依照何種「法度」分攤派遣員額，則是交由當眾推舉的七名委員陳活水、陳位和、伍炤平、何日泉、陳富榮、陳福田、鄺亨等負責研議與執行相關事宜。

（四）日佔插曲：「蝗軍」之下的守望

1941年12月22日為該年冬至節，怡保遭受日軍強烈轟炸，28日英軍全面撤守該市，近打諸埠相告淪陷，馬來亞民眾自此經歷了三年八個月的日佔時期（1941年12月至1945年8月）。¹²² 1942至1945年間，辦事所沒有留下相關的議事訊息，每年一度的職員選舉大會也停止舉辦。表面看來，如同當代大多數馬來西亞華人社團回顧這段歲月時所宣稱的一般，辦事所往昔承擔的角色職能在該時期陷入停擺，不過，根據民國三十一年（1942）與昭和十八至二十年（1943–1945）辦事所的帳簿進支紀錄可知，在當地人日後所謂「蝗軍」（「皇軍」，二戰前日本帝國軍隊）肆虐的日子裏，廟宇與義塚的經營運作如常，司祝與司墳人的招標開投、義塚的春秋二祭、「何大仙姑」寶誕慶賀等重要的年度例行公事，仍舊依例如期舉行。至於議案簿資料上看起來無所作為的辦事所，透過帳簿的流水記載亦展現了另一

種過去馬來亞華人社團鮮為人知的面貌。在日軍最初入侵的時刻，辦事所在承擔了基本的守望防務，¹²³ 確保埠上安寧。此後在日軍勢力全面控制當地的情勢下，與日本扶持的地方組織如「維持治安會」等親日勢力斡旋的過程中，辦事所更進一步扮演了關鍵角色。¹²⁴

五、小結

19世紀晚期以降，從南中國蜂湧至馬來半島霹靂從事錫礦業的華人新客，將故鄉的何仙姑信仰，帶入盛產錫礦的拉律與近打河流域。1885年前後，在拉律礦區的核心市鎮即霹靂最初的首府太平，馬來半島第一座主祀何仙姑的廟宇，在當地兩大粵籍移民陣營的合縱連橫下應運而生。¹²⁵ 19世紀末至20紀初，位於太平南方的近打河流域礦區陸續開發，成為近代英屬馬來半島最富饒的地帶，此間由華人移民群集開採錫礦而次第開闢的新興礦業市鎮如端洛、金寶、萬里望 (Menglembu)、打捫 (Tambun) 等地，亦相繼成立了主要祭祀何仙姑的廟宇。在霹靂一眾何仙姑廟中，創立於1897年的端洛何仙姑廟，為該鎮的「街坊廟」，其為當地華人社區所賦予的特殊權威地位之由來，相當程度體現了近代馬來亞礦區社會中小型華人市鎮地方治理模式的發展過程。

端洛何仙姑廟初興於19、20世紀之交，為淘錫潮下分屬不同原鄉地域籍貫、方言群的華人新客集眾支持的結果，¹²⁶ 反映了霹靂州以粵籍移民為主的礦區華人移民社區，在當時英屬馬來亞的新政治社會情勢下，¹²⁷ 襲用拉律礦區的「太平模式」，在市埠開闢與淘錫熱潮出現之初，即以特定神明信仰的廟祀實踐為核心，建立了一套重新組織各路新客勢力的權威話語和營建公共生活秩序的起始點。自19世紀末肇建以來，該廟歷來是該埠華人社群的信仰中心，不僅如此，

直到當代，其管理組織——端洛何仙姑廟委員會，仍然是當地華人居民所謂的「街坊辦事所」，對於社區公眾事務具有話事權。

端洛何仙姑廟委員會的「街坊辦事所」地位其來有自，該會英屬時期的前身——端洛古廟義塚辦事所，至遲於1930年代伊始，已是組織結構完整、權力來源有既定法理依據的地方華人社區自治機構。英屬時期的辦事所，其成員組成結構為開埠以來地方上重要鄉團組織、商業勢力的縮影，被視為「闔埠街坊」——當地華人居民全體——的象徵，擁有仲裁紛爭、整合與動員地方社會與經濟勢力的權力。綜觀該會在20世紀英屬時期與日佔期間的經歷，除了廟宇與義山的日常例行性管理業務，其所承擔與擅場的各色「公眾之事」，實際上遠遠超越一般人對於華人廟宇或公塚管理組織之角色與功能的想像。作為地方華人社群的權威核心，辦事所界定與裁決地方「公利」、「公益」即公眾利益內涵，形塑社區「公意」，據此發聲和行動，代表「街坊」與外界話事與交涉。辦事所與移居地統治當局「皇家」、「皇軍」之間關於埠上事務的每一次折衝樽俎，都再次確認與更新了地方與民族共同體意識；在一場場回應與承擔「祖國」與「皇家」各色動員的過程裏，「街坊」與「吾儕」不同層次的身分話語反覆宣陳、實踐與匯流於尋常社區生活，是以離散於故國之外的華人新客相偕以異地為新鄉之餘，猶頻頻回望鄉邦、顧念「中華」。

附錄 《義塚規例》(1930)

第一條 公塚地址。端洛華僑義塚設在端洛上條餘石之地方，惟端洛華僑棺木得安葬在義塚界內。

第貳條 出紙手續。凡死者親友欲代寫出殯准許紙，宜先向馬打寮領出逝亡券，然後將券呈交本辦事所，便換准許紙，始得舉行殯葬。倘辦事所書記欲追究來歷，出紙人必須明白覆告，毋許糊塗。

第三條 逝亡券。本辦事必須驗明有地方官發給之逝亡證券，然後方能註冊交出准許殯葬紙，並要將地方官證券收存，以便稽查。

第四條 塚地看管人。每逢到塚告葬，若無辦事所准許紙，決不收留。看管人有權阻止。如有恃強霸佔等弊，看管人宜隨時報告。

第五條 擔任經理人。每逢發給准許紙，宜格外留意關心所出之紙，務要謹遵毗叻政府所定律例。

第六條 逝亡錄。經理人宜設一逝亡紀錄冊，隨時將報告之事記載，以得皇家調查有據，而墳號日後稽查亦得明白耳。

第七條 墳地種類。一等墳地，長廿四英尺，闊拾六英尺，深七英尺，價銀壹佰元，建設墳墓方向，界內任憑買主自擇。

第八條 墳地排列。凡無納公款者，照公義章程排列墳地，長十英尺，廣五英尺，深六英尺，其墳地依一行排列。

第九條 擇地葬。如欲選擇一等墳地，宜先通知經理人，同時將地價交付，然後由彼派人照章丈量地方立界位。

第拾條 热心辦公。緣本義塚成立，實賴諸熱心家題款助巨金及出塚地，具有慷慨急公之美德，故特定此以獎勵，照第七條所載利益，無收公款。

第拾一條 義塚亭。設係休息場，原為送殯諸君暫時駐足而設。看管人宜每天隨時灑掃清潔，不准堆積塵土，以致有礙眾人。

第十二、三條 伸敬意。凡每年春秋二祭，本辦事所各職員必要聯絡街坊捐資，應辦祭品致祭幽魂，而棺木曾在別處安葬者，毋得遷入塚界內地址。

第十四條 凡前殯葬在義塚者，其墳墓不得開掘，拾取骨骸。如無地方官發給許拾骨骸之證券，必須報知總理書記稽查屬實，然後乃准。

第十五條 凡諸好博奕之人以及匪徒等類，不得在塚內地睡宿。倘有恃瞞張霸在此睡宿者，看管人有權斥逐。若仍不遵，准看管人報知辦事所或職員稟官拿究。

第十六條 但凡投得納款司理義塚墳墓者公議之年為限，毋得養畜，以淨地方，毋得聚賭，以遵政治。並將開墳塚用工之資列後以便目的：

(甲) 一等墳地，此開塚工資者四元，此項死者之親屬所給交投山人清土工代理妥管。

(乙) 排列墳者，開塚工資者貳元，此項全上。全上香油隨奉。

(丙) 若兒童殤，有二人抬者作大塚，計開塚工者貳元。

(丁) 倘兒童殤者，若係一人扛者，開塚工者五分。

若遇喪事需用此棺車者，必須繳回紅包者貳角。此項歸司墳人所得到為收埋曬棺衣工資。此議。

註 釋

- 1 沈松喬：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第28期（1997），頁1–77。
- 2 郭慧英著譯，鄺健民編訂：《帝國之間、民國之外：英屬香港與新加坡華人的經濟策略與「中國」想像（1914–1941）》（臺北：季風帶文化有限公司，2021），頁61、341–375。
- 3 Philip A. Kuhn, *Chinese among Others: Emigration in Modern Times* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009).
- 4 英屬馬來亞為大英帝國在馬來半島的殖民地，包括海峽殖民地 (Straits Settlements)、馬來聯邦 (Federated Malay States, 1895–1946)、馬來屬邦 (Unfederated Malay States) 等不同殖民政體，上述政體在二戰後改組為馬來亞聯邦 (Malayan Union, 1946–1948)、馬來亞聯合邦 (Federation of Malaya, 1948–1963)。馬來亞聯合邦於1957年獨立，1963年與北婆羅洲、砂勞越和此前未加入聯合邦的海峽殖民地新加坡組成馬來西亞，1965新加坡脫離大馬獨立建國。
- 5 「新客」是指19世紀後期及之後從中國移居南洋的華人移民，對比於「土生華人」(Peranakan Chinese) 或「海峽華人」(Straits Chinese)，現今大馬的華人多數是近代來自中國華南地區的「新客」後代。
- 6 粵語「街坊」為里鄰之意，可引伸為同屬一個地方社區的居民全體。
- 7 Sunil S. Amrit分析馬來亞泰米爾 (Tamil) 群體的移民意識形成過程指出，一個有自我意識的離散社群的出現，本身即是現代性的一種表述。Sunil S. Amrit, *Crossing the Bay of Bengal: The Furies of Nature and the Fortunes of Migrants* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), p. 172.
- 8 近代華南僑鄉社會民眾稱離開故土至南洋謀生拓業為「過番」。見蘇慶華：《閩、客、瓊、潮、粵：五大方言「過番歌」研究》（吉隆坡：商務印書館，2014）。
- 9 馬來聯邦由半島上四個接受英國保護的馬來王國霹靂、雪蘭莪 (Selangor)、彭亨 (Pahang)、森美蘭 (Negeri Sembilan) 組成，華人俗稱「四州府」。參見李駿：〈南洋四州府華僑商業交通錄序〉，載徐雨郊、高夢雲編：《南洋四州府華僑商業交通錄》（怡保：光明印務局，1928），卷首。
- 10 以地緣 (local origin)、親緣 (kinship)、業緣 (occupation)、神緣 (co-rituality)、方言群 (dialect)、會黨/秘密會社 (secret society) 等紐帶將華人社會分而析之，歷來是海外華人社會史研究常見的研究進路，如陳育崧、林孝勝、麥留芳等有關幫權與方言群的討論；顏清漸透過結構功能論的視角，系統性地展示了方言組

織、地緣會館、宗親會、秘密會社等新馬華人社會的重要組成結構和歷史發展淵源；李明歡、莊國土等對於海外華人社群的宏觀比較研究；麥留芳、吳華、吳龍雲等深入剖析會黨、會館、跨幫組織內在運作邏輯。上述研究成果梳理了海外華人社會的重要組成邏輯與構造基礎，卻往往也有將這些部份彼此間存在的有機聯繫機制碎片化之虞。陳育崧：〈緒言〉，載陳莉和、陳育崧編著：《新加坡華文碑銘集錄》（香港：香港中文大學出版社，1972），頁1-29；林孝勝：〈導言：十九世紀星華社會的幫權政治〉，載林孝勝等編：《石叻古蹟》（新加坡：南洋協會，1975），頁1-38；麥留芳：《方言群認同：早期星馬華人的分類法則》（臺北：中央研究院民族學研究所，1985）；麥留芳著，張清江譯述：《星馬華人私會黨的研究》（臺北：正中書局，1985）；顏清漘著，粟明鮮等譯：《新馬華人社會史》（北京：中國華僑出版公司，1991）；李明歡：《歐洲華僑華人史》（北京：中國華僑出版社，2002）；莊國土等：《二戰以後東南亞華族社會地位的變化》（廈門：廈門大學出版社，2003）；吳華：《新加坡華族會館志》（新加坡：南洋協會，1975）；吳華：《馬來西亞華族會館史略》（新加坡：新加坡東南亞研究所，1980）；吳龍雲：《遭遇幫群：檳城華人社會組織的跨幫組織研究》（新加坡：八方文化創作室，2009）；Wilfred L. Blythe, *The Impact of Chinese Secret Societies in Malaya: A Historical Study* (London & Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1969); Mervyn L. Wynne, *Triad and Tabut: A Survey of the Origin and Diffusion of Chinese and Mohamedan Secret Societies in the Malay Peninsula, AD 1800-1935* (London & New York: Routledge, 2000 [Original work published in 1941].)

- 11 語出匾額「佛地懲城」，清光緒二十八年（1902）孟冬立，霹靂州端洛何仙姑廟藏。
- 12 黃強：《馬來鴻雪錄》（上海：商務印書館，1930），上冊，頁127。
- 13 中華民國外交部情報司：〈馬來亞之錫米出產〉，《國外情報選編》第171期（1937），頁46-47；丘思東編著：《錫日輝煌：砂礮採錫工業的歷程與終結》（金寶：近打錫礦工業博物館，2015），頁169-172。
- 14 劉煥燃：《英屬馬來亞概覽》（新加坡：新國民日報，1935），頁105-107。
- 15 Khoo Salma Nasution & Abdur-Razzaq Lubis, *Kinta: Pioneering Malaysia's Modern Development* (Ipoh: Perak Academy, 2005), p. 80. 按：端洛錫礦公司其後在馬來半島各地開辦礦場，逐漸發展成為馬來（西）亞執牛耳之礦業集團，其總部位於端洛。
- 16 大街為英殖民政府在1890年代開埠時所建立，當地華人俗稱「舊街」。新街是1920年代在大街中段另外開闢而出的新街區。參朱宗賢：《怡保城鄉散記》（吉隆坡：燧人氏事業有限公司，2007），頁75。
- 17 中山學校，現今全名端洛國民型中山華文小學校，是端洛地區最早的華文學校。

- 18 「增龍」指清代中國廣東省廣州府轄下的增城與龍門兩縣。
- 19 「古岡州」指清代中國廣東省肇慶府轄下開平、恩平，以及廣州府轄下新會、新寧（按：民國初年易名為「台山」）等縣，此四邑之地古稱岡州，語言為粵語片的四邑話（或稱台山話、新寧話）。清雍正年間（1723–1735）劃開平與新會兩縣部分地區別置新縣鶴山，同治時期（1862–1874）析新寧縣地部分成立赤溪廳（民國後改制為縣）。在近代新馬地區，祖籍地為上述六邑的華人移民，常以「古岡州」之名共組地緣性鄉團。
- 20 「南番順」為清代中國廣東省廣州府轄下南海、番禺、順德三縣。
- 21 「會甯」為清代中國廣東省肇慶府四會、廣寧（寧）兩縣。
- 22 花縣會館於二戰後搬遷至怡保，會所現今猶存於端洛街場。見朱宗賢：《怡保城鄉散記》，頁76；廖小菁：〈鄧○光訪談紀錄〉，2016年4月13日，於霹靂州端洛何仙姑廟。
- 23 端洛何仙姑廟委員會於1991年正式註冊成立，1992年遷至新街現址。見〈端洛古廟義塚辦事所（傳單）〉，1991年4月29日；廖小菁：〈鄧○宙訪談紀錄〉，2016年9月5日，於端洛何仙姑廟委員會。
- 24 *Perak Government Gazette 1897, 959*; 門匾「何仙姑廟」，清光緒二十八年孟冬立，霹靂州端洛何仙姑廟藏；朱宗賢：《怡保城鄉散記》，頁78。
- 25 傅紹曾：《南洋見聞錄》（北京：北京師範大學圖書館，1923），頁26；林穆群：《馬來半島商埠考》（新加坡：南洋工商補習學校，1928），頁55。
- 26 白偉權：《國家、產業與地方社會的形構：馬來亞拿律地域華人社會的形成與變遷（1848–1911）》（國立臺灣師範大學博士論文，2016），頁273–289；丘思東編著：《錫日輝煌：砂礮採錫工業的歷程與終結》，頁109、113。
- 27 胡子春，名國廉，子春為其字，福建汀州永定縣人，20世紀前期南洋著名的「錫礦大王」，曾任霹靂州議會議員（1905）、霹靂中華總商會創辦人及主席（1907），為霹靂與檳榔嶼兩地華人社會聞人。見林博愛等編：《南洋名人集傳·第一集》（檳城：點石齋印刷公司，1923），〈胡子春君〉，頁11–13；〈內外時報·霹靂埠開礦之狀況〉（錄《南洋華僑雜誌》），《東方雜誌》第14卷第10期（1917），頁181；“The F. M. S. Tin King: Interesting Interview with Mr. Foo Choo Choon,” *The Straits Times* [Singapore], 13 October 1906, p. 4.
- 28 Raja H. M. Ya'qub, *Tarikh Raja Asal dan Keluarganya* (Manuscript, 1934), 49, translated and cited from Khoo Salma Nasution and Abdur-Razzaq Lubis, *Kinta: Pioneering Malaysia's Modern Development*, p. 79; Wong Lin Ken, *The Malayan Tin Industry to 1914: With Special Reference to the States of Perak, Selangor, Negri Sembilan and Pahang* (Tucson: The University of Arizona Press, 1965), pp. 199–200.

- 29 *Perak Government Gazette 1897*, p. 345; Khoo Salma Nasution and Abdur-Razzaq Lubis, *Kinta: Pioneering Malaysia's Modern Development*, p. 184; Ho Tak Ming, *Ipoh: When Tin Was King* (Ipoh: Perak Academy, 2009), pp. 136–137.
- 30 華人俗稱錫脈聚集、礦砂含高比例純錫的礦地為「錫米倉」。朱宗賢：《怡保城鄉散記》，頁69。
- 31 Raja H. M. Ya'qub, *Tarikh Raja Asal dan Keluarganya*, 49.
- 32 *Perak Government Gazette 1897*, pp. 194, 345.
- 33 此處的華人「公司」，特指18、19世紀中國移民依據同儕情義互助 (mutual-aid fraternity)、共同經營司理原則所形成的一種擁有自主防禦武力的商貿集團暨社會管理制度。1890年前，此一形態的華人公司如檳榔嶼的大伯公會、義興公司，在英殖民政府有條件的容忍和寬鬆的華社治理政策下，是馬來半島當地華界常見的核心社會組織型態，承擔社群成員自我治理 (self-regulating) 與勞力仲介 (labor-brokering) 等重要功能與角色，1889年《社團法令》(Societies Ordinance 1889) 頒布後為當局正式列為「危險社團」(dangerous societies) 並嚴格取締。參廖小菁：〈「仙居古廟鎮蠻邦」：拉律戰爭與何仙姑信仰在英屬馬來亞的開展〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第100期 (2018)，頁5。
- 34 Wilfred Blythe, *The Impact of Chinese Secret Societies in Malaya: A History Study* (London & Kuala Lumpur & Hong Kong: Oxford University Press, 1969), p. 259.
- 35 *Perak Government Gazette 1898*, pp. 180, 263, 267.
- 36 鄭景貴，字嗣文，號慎之，廣東省增城縣綏福都鄭新村人，見《增龍番三縣鄭氏族譜》(民國十一年 [1922] 修，廣東省中山圖書館於1990年據刻本影印)，下冊，未著頁碼，另參《滎陽鄭氏增龍番三屬統會議合修族譜》(2012年修，根據民國十一年《增龍番三縣鄭氏族譜》增修本影印，廣東省廣州市增城區正果鎮西湖灘村鄭○武藏)，頁197；Ho Tak Ming, *Ipoh: When Tin Was King*, pp. 497–498.
- 37 廖小菁：《綴織仙名——何仙姑信仰與廣東增江流域地方社會 (960–1864)》(廣州：廣東人民出版社，2022)。
- 38 拉律戰爭為馬來亞史上最嚴重的華人武裝衝突，該事件成為19世紀英國干涉馬來土邦內政的先聲，英國介入調停並於事後派駐參政司 (Resident) 治理霹靂，英殖民勢力自此跨出海峽殖民地範圍，正式進入馬來半島內陸。參C. Northcote Parkinson, *British Intervention in Malaya, 1867–1877* (Singapore: University of Malaya Press, 1960); Charles D. Cowan, *Nineteenth-Century Malaya: The Origins of British Political Control* (London: Oxford University Press, 1961).
- 39 廖小菁：〈「仙居古廟鎮蠻邦」〉，頁47–84。

- 40 「古廟何仙姑寶誕，定例夏曆三月初七日，每逢是日有賀誕之舉。」見《古廟義塚辦事所規例》(1930)，條4。
- 41 近代以來，廣東增江流域的增城、龍門當地何仙姑祠廟一年舉行兩次何仙姑誕，分別落在農曆三月與八月。參廖小菁：〈何仙姑與七郎婆——廣東何氏宗族的女性祖先崇拜與歷史敘事〉，《新史學》第26卷第4期(2015)，頁133–134。
- 42 廖小菁：〈陳○嬌、馬○蓉訪談紀錄〉，2016年4月13日，於霹靂州端洛何仙姑廟；廖小菁：〈馮○基訪談紀錄〉，2016年9月2日，於霹靂州端洛何仙姑廟；廖小菁：〈劉○燊訪談紀錄〉，2016年9月2日，於霹靂州端洛何仙姑廟。
- 43 “The Tronoh Tin Mines,” *The Straits Times* [Singapore], 12 December 1901, 2.
- 44 Ibid.; Wong Lin Ken, *The Malayan Tin Industry to 1914*, p. 200.
- 45 Ho Tak Ming, *Ipoh: When Tin Was King*, p. 498; “Perak News,” *The Straits Times* [Singapore], 3 January 1902, p. 5.
- 46 在近代馬新地區，華人「義山」、「義塚」是指由華人民間團體自行管理的公共墳場。
- 47 *Perak Government Gazette* 1901, p. 205.
- 48 其時各方捐獻的楹聯、神器、香案、香爐、燭台等器物，至今猶保存於廟中。
- 49 此即端洛最早的華人義山，比鄰何仙姑廟現址。參廖小菁：〈羅○峰訪談紀錄〉，2018年8月14日，於霹靂州端洛何仙姑廟。
- 50 〈新舊職員交卸會議〉，載《古廟義塚辦事所議案部》，1991年3月16日。
- 51 「本埠何仙姑廟委員會為本埠華族街坊最高機構。」載《端洛何仙姑廟委員會議案部》，〈第七次理事會議·廖○發言〉，1994年10月27日。
- 52 《端洛何仙姑廟委員會議部》，1994年10月27日、1994年12月13日、1995年5月29日、2001年5月17日；另參廖小菁：〈何○生訪談紀錄〉，2016年4月13日，於霹靂州端洛市區安發酒家。
- 53 〈民國十九年(1930)七月廿七日下午八點鐘假座中山學校開全體會議〉，載《(古廟義塚辦事所)議案照錄》，「失損火災事」，1930年7月27日。
- 54 例如，1930年辦事所內部已有專設的「財政部」經管會中財務，並存在標準化的帳目記錄與核對流程，因此災後辦事所成員能在既有的職司分工基礎上，迅速重建帳目以應對包括帳簿等重要文件受災損失的問題。《議案照錄·民國十九年七月廿七日下午八點鐘假座中山學校開全體會議》，「失損火災事」，1930年7月27日。
- 55 書記按例由總理聘請，其薪水由辦事所按月支給，薪資數目明訂於辦事所章程，任何調漲或調降薪資之議，必須由辦事所召開全體會議通過才能施行。見《古廟義塚辦事所規例》，條7。按：在1930年辦事所火災後第二次復會會議中，與會者以辦事所舊有規例(即組織章程)為基礎，重新表決通過新的規例，

為《古廟義塚辦事所規例》(1930)，共10條。參〈民國十九年八月十日下午八點鐘假座中山學校復開全體會議〉，載《議案照錄》，「議案重新選出研究事」，1930年8月10日。

- 56 《古廟義塚辦事所規例》(1930)，條1。
- 57 1930年至1960年，端洛市區上的住戶與商號、結社團體約有一百來戶，每戶領有一票。參《議案照錄·一九六〇年十月十六日/民國四十九年八月廿六日下午七時在公民委員會開街坊全體大會》，「各區新村加入市區古廟義塚辦事所職員事」，1960年10月16日；〈端洛遊記〉，《南洋商報》1937年3月8日，第15版。
- 58 每場會議正式投票前，必須事先推舉監票員、唱票員各1名，記錄員2名。
- 59 《古廟義塚辦事所規例》(1930)，條1。
- 60 東棧號、李正記、陳松記、萬美隆、廣西善心所、南番順公會、永濟堂、徐福和、萬美隆。其中除了東棧號、萬美隆擔任的職位不同外，其他在1931和1933年都是負責同一職務。
- 61 曾在1932與1934年都被選為職員的有鄭閏隆、榮益號、廣生號、德生號、廣南興、古岡州留醫所、南春號、泉生號、黃安記、怡心樓、存心濟，重疊比例是四分之三。其中除德生號由幹事轉任評議員，其他都擔任同一職位。
- 62 「拂鄉」為馬來語「礦場」之意，「穩當」為廣府話「興旺」之謂。「拂鄉穩當」一語在當地指的是錫礦場運作順利和營收豐厚。參招觀海：〈天南遊記(續)〉，載《海外月刊》第32期(1935)，頁44–45。
- 63 鄭潤隆(鄭閏隆、鄭潤龍、鄭隆)，生卒未詳，廣東省增城縣人，端洛鄭榮安號東主，該號專營中西色酒。鄭氏在1930、1932、1934、1936、1938、1940年擔任辦事所正總理。參徐雨郊、高夢雲編：《南洋四州府華僑商業交通錄》(怡保：光明印務局，1928)，頁63；〈民國廿年(1931)五月六日下午八點鐘假座廣瓊豐開職員會議〉，載《議案照錄》，「丘淵清傭欠舖租事」，1931年5月6日；〈端洛公立中山學校舉行年捐成績〉，《星洲日報》1934年1月29日，第9版。
- 64 陳位和，端洛勝祥號東主。陳氏為霹靂州最後一任華人甲必丹鄭大平(Chung Thye Phin)舊部，後自立門戶，經營錫礦與木材實業，是20世紀上半葉端洛著名的礦家和富紳。見徐雨郊、高夢雲編：《南洋四州府華僑商業交通錄》，頁58–63；劉煥然：《英屬馬來亞概覽》(新加坡：新國民日報，1935)，頁107；朱宗賢：《怡保城鄉散記》，頁76。
- 65 伍炤平，生卒未詳，廣東省台山縣人，端洛萬福錫礦公司東主，端洛中山學校倡辦人，該校終身名譽總理。見徐雨郊、高夢雲編：《南洋四州府華僑商業交通錄》，〈伍炤平君略歷〉，頁116；〈端洛公立中山學校舉行年捐成績〉，《星洲日報》1934年1月29日，第9版。

- 66 〈民國廿年辛未歲元月十五日下午八點鐘假座中山學校開全體選舉會議〉，載《議案照錄》，「選舉本年職員」，1931年2月17日；〈民國廿一年元月十五日下午八點鐘假座中山學校開全體選舉職員大會議〉，載《議案照錄》，「開票選舉職員事」，1932年2月20日。
- 67 〈民國癸酉（廿二）年正月十五日下午八點鐘假座中山學校開全體選舉職員大會議〉，載《議案照錄》，1933年2月9日；〈民國廿三年甲戌歲元月十五日下午八點鐘假座中山學校開全體選舉職員大會議〉，載《議案照錄》，1934年2月28日。
- 68 徐雨郊、高夢雲編：《南洋四州府華僑商業交通錄》，頁58–63。
- 69 《古廟義塚辦事所規例》（1930），條1。
- 70 這類與「公」相關的用語，散見於辦事所歷年會議紀錄，例如〈一九五七年三月十四日／民國四六年二月十三日下午七時在怡棧茶樓召開職員會議·義塚橋毀壞事〉，載《議案照錄》，1957年3月14日。
- 71 「磚底銀」數額隨時代有所調整，1930年代是叻幣（Strait Dollars）20元。
- 72 來廟香客之香油錢一般為司祝個人收入，辦事所不過問，不過，若是廟中公家器物與公共設施有所損壞或需進行變更，則是由辦事所出資進行修繕添補或施工建設。每年舊曆年底廟宇需更新門聯、燈籠、拜神席等物件，元旦祭祀所供奉的元寶香燭，亦是由公費支出。《古廟義塚辦事所規例》，條8。
- 73 《古廟義塚辦事所規例》，條8。
- 74 1930年代司墳人磚底銀數額是叻幣10元。
- 75 《義塚規例》（1930）（共16條）。按：該規例載於《議案照錄·民國十九年八月十日下午八點鐘假座中山學校復開全體會議》，「議案重新選出研究事」，1930年10月1日。
- 76 用途是貼補司墳人全年度除草修路的工錢，1930年代司墳人津貼金數額是全年叻幣30元。義塚地界內的除草工作是司墳人的重要事責，一是因為潔淨局（Sanitary Board）會不時派人到場稽查，若墳場未能維持潔淨觀瞻，會有觸犯衛生法令之虞；二是每年春秋二祭會有大批掃墓人士前往，若雜草叢生，街坊不便覓尋墓塚而生齷齪，辦事所必須承擔相關責任。《議案照錄·民國卅七年（1948）戊子三月二日下午七時在怡棧茶樓開街坊新舊職員聯席會議》，「關於義塚看管人不負責任事」，1948年3月2日。
- 77 《古廟義塚辦事所規例》（1930），條9。
- 78 又名「出殯准許紙」，辦事所根據警署核發的「逝亡券」即死亡證明書，發給喪家准許其在塚山地界內埋葬死者的憑證。
- 79 《義塚規例》（1930），條2–6、14–16。

- 80 Wong Lin Ken, *The Malayan Tin Industry to 1914*, pp. 26–30；白偉權：〈國家、產業與地方社會的形構〉，頁 144–204。
- 81 〈近打端洛埠華人墳場保留地毗叻參政司宣佈取消〉，《星洲日報》1939 年 10 月 31 日，第 13 版。
- 82 〈民國廿七年（1938）十一月十日晚八時端洛街坊公眾假座中山學校禮堂為舊義塚地方事召開全體大會議〉，載《議案照錄》，「討論舊義塚劃出一部份地方充作礦地事·鄭炳華發言」，1938 年 11 月 10 日。
- 83 「呀囉」（galan）為馬來語「geran」借用語，地契之意。
- 84 《議案照錄·民國廿七年十一月十日晚八時端洛街坊公眾假座中山學校禮堂為舊義塚地方事召開全體大會議》，「討論舊義塚劃出一部份地方充作礦地事·鄭炳華發言」，1938 年 11 月 10 日。
- 85 《議案照錄·民國廿七年九月十一日晚八點鐘假座中山學校開街坊會議》，「討論呀囉官為何呈請政府核辦事」，1938 年 9 月 11 日；〈民國廿七年十一月十日晚八時端洛街坊公眾假座中山學校禮堂為舊義塚地方事召開全體大會議〉，載《議案照錄》，「討論舊義塚劃出一部份地方充作礦地事·鄭炳華發言」，1938 年 11 月 10 日。
- 86 申訴過程中，辦事所方面逐漸知曉當局的立場是「主張拿這一部分（義塚）地方來做礦（礦）」。見《議案照錄·民國廿七年十一月十日晚八時端洛街坊公眾假座中山學校禮堂為舊義塚地方事召開全體大會議》，「討論舊義塚劃出一部份地方充作礦地事·鄭炳華發言」，1938 年 11 月 10 日。
- 87 同前註，「討論舊義塚劃出一部份地方充作礦地事」，1938 年 11 月 10 日。
- 88 同前註，「討論舊義塚劃出一部份地方充作礦地事·鄭潤隆發言」，1938 年 11 月 10 日。
- 89 同前註，「討論舊義塚劃出一部份地方充作礦地事」，1938 年 11 月 10 日。
- 90 端洛鎮上的華僑公立中山學校當時正計劃搬遷，新校舍之址已選定，預備於來年動工興建。〈端洛中山學校新董事選出〉，《南洋商報》1938 年 11 月 24 日，第 34 版。
- 91 《議案照錄·民國廿七年十一月十日晚八時端洛街坊公眾假座中山學校禮堂為舊義塚地方事召開全體大會議》，「討論舊義塚劃出一部份地方充作礦地事·陳鑾和發言」，1938 年 11 月 10 日。
- 92 雖然官方有權宣告分割部分義塚保留區作為採礦之用，然而具體是由何人入主經營，辦事所仍具有相當程度的話語權。
- 93 1937 年端洛當地礦家陳位和有意在舊義塚保留地開礦，自願提取錫礦收益 25% 回饋地方。因此在 1938 年辦事所開會討論周志事件時，部分與會人士認為如果

要開放保留地與人開礦，至少應高於此前陳氏所提的比例。最終會議決議周志必須滿足這個條件，才能獲得採礦資格。見《議案照錄·民國廿七年十一月十日晚八時端洛街坊公眾假座中山學校禮堂為舊義塚地方事召開全體大會議》，「討論舊義塚劃出一部份地方充作鑛地事」，1938年11月10日。

- 94 《議案照錄·民國三十六年(1947)八月十九日下午七時假座中山學校禮堂召開街坊全體會議》，「新任鑛務司來函質詢舊伯公山舊墳之地方可否俾人開做錫鑛事·蕭泉發言」，1947年8月19日。
- 95 〈近打端洛埠華人墳場保留地毗叻參政司宣佈取消〉，《星洲日報》1939年10月31日，第13版。
- 96 《議案照錄·民國卅年(1941)九月十九日下午八點鐘假座中山學校禮堂舉行街坊會議討論各項事宜》，「討論本埠華僑舊義塚事·伍炤平發言」，1941年9月19日。
- 97 較具代表性案例可參見下引紀錄內容：《議案照錄·民國卅年九月十九日下午八點鐘假座中山學校禮堂舉行街坊會議討論各項事宜》，「討論本埠華僑舊義塚事」，1941年9月19日；《議案照錄·民國三十六年八月十九日下午七時假座中山學校禮堂召開街坊全體會議》，「新任鑛務司來函質詢舊伯公山舊墳之地方可否俾人開做錫鑛事」，1947年8月19日；《議案照錄·民國己丑年(1949)六月二日下午二點假座怡棧茶樓召開第二次職員會議》，「討論益祥公司來函事」(按：益祥為錫礦公司)，1949年6月2日；《議案照錄·中華民國卅九年(1950)八月廿四日秋祭》，「討論向政府別挪新地段為將來建設(新)墳場之用事」，1950年8月24日。
- 98 中華總商會全體董事為籌賑會當然委員，該會設正、副主席二人，其下分設監察、財政、募捐、文書、宣傳、交際、庶務七股，主席與各股股長由商會舉定。
- 99 當時殖民政府對該籌賑計劃的基本立場是，所有捐款除救濟難民外，不得有其他用途，不能移作政治相關、購買戰品、救國活動之用，也不能做危害中立之用。見〈霹靂中華總商會定本月廿七日召開團體代表大會討論籌賑中國難民事宜〉，《南洋商報》1932年2月29日，第9版。
- 100 同前註。
- 101 〈民國廿一年三月九日下午八點鐘假座中山學校開全體大會議〉，載《議案照錄》，「籌賑中國難民事」，1932年3月9日。按：委員名單中的鄭潤隆、榮益號是辦事所當年職員，東棧號、鄧百(伯)才與唐榮全は上一年職員。
- 102 “King’s Jubilee: Organising the Singapore Celebrations,” *Malaya Tribune* [Singapore], 24 January 1935, p. 10; “The Jubilee: Penang’s Arrangements for Celebration,” *Sunday Tribune* [Singapore], 24 February 1935, p. 2; “Kuala Lumpur and the Jubilee: An Appeal

for Public Subscriptions,” *Straits Budget* [Singapore], 28 February 1935, p. 9; 〈(新加坡)中華總商會訂本月十三日舉行吾僑各團體代表聯席會議 討論慶祝英皇登極廿五年紀念〉,《南洋商報》1935年2月6日,第6版。

- 103 〈怡保各民族聯合會議慶祝銀禧大典 贊成總督提議全馬聯合致祝詞與英皇並決組織一籌備慶祝英皇銀禧委員會 華人方面亦已另有籌備各行參加提燈〉,《南洋商報》1935年3月4日,第9版; 〈英皇銀禧慶日來臨中 怡保籌祝委員會開會忙〉,《南洋商報》1935年3月19日,第7版。
- 104 “Taiping’s Jubilee Programme Elaborate Arrangements,” *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser* [Singapore], 13 March 1935, p. 6; “Silver Jubilee: Kampar to Have Lantern Procession,” *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser* [Singapore], 20 March 1935, p. 9; 〈務邊各民族聯席會議討論慶祝銀禧大典辦法 即席產生籌備委員會 議決日間開聯合運動會晚提燈會 當場捐得慶祝費二百三十元〉,《南洋商報》1935年3月14日,第10版; 〈吡叻布先華僑籌祝「銀禧大典會議」〉,《南洋商報》1935年4月29日,第6版。
- 105 《議案照錄·民國廿四年四月十七日下午假座中山學校開華僑會議》,「討論慶賀英皇銀禧紀念事」,1935年4月17日。
- 106 類似「應分」的說法,是彼時華人社群主流的動員話語。〈英皇登極銀禧大典 金保華僑籌備慶祝會議 决定開慶祝大會及通電慶祝與提燈遊行 選出王蘭谷陸裕之葉賢貴孔七等九人負責 金保古廟撥支公欵(款)〉,《南洋商報》1935年3月18日,第10版。
- 107 《古廟義塚進支部》,「四月初七·慶祝英皇大典去50元」,1935年5月9日。
按:辦事所歷來有慶賀雙十節之慣例,宗旨與金額限制明定於辦事所《規例》當中:「雙十節。曾經表決每逢是節,僅可幫至伍拾元而已,此乃賀國慶日之舉,亦要辦一頭牌本街坊名目,以表闡埠僑胞得知是日乃國慶之日也。或公立學校領去此欵(款)代辦亦可。惟是限定不越伍拾元以上。」《古廟義塚辦事所規例》(1930),條6。
- 108 《議案照錄·民國廿四年(1935)四月十七日下午假座中山學校開華僑會議》,「討論慶賀英皇銀禧紀念事·伍炤平發言」,1935年4月17日。
- 109 《議案照錄·民國廿四年四月十七日下午假座中山學校開華僑會議》,「討論慶賀英皇銀禧紀念事」,1935年4月17日。
- 110 日軍於1941年12月19日佔領檳城,隨後轟炸霹靂州,當月下旬佔領太平和怡保。參〈馬來日軍順利發展檳榔嶼全部被占領〉,《江蘇日報》1941年12月22日,第一版。

- 111 〈駐隆薛領事發表談話 促僑胞共禦敵寇保衛第二故鄉〉，《南洋商報》1941年2月15日，第13版。
- 112 〈華都牙也訂期演習防空 當局盼吾僑切實合作〉，《星洲日報》1941年2月21日，第13版；〈全馬舉行防空演習 各埠嚴入戰時狀態 第一階段圓滿結束成績優異 第二階段明日開始將更緊張〉，《南洋商報》1941年3月9日，第16版；〈馬來亞假想戰紀實 怡保檳城二地特約記者戰訊〉，《南洋商報》1941年3月13日，第13版。
- 113 〈殖民地政府印發空防救護隊簡則 倘有意加入者知所選擇〉，《南洋商報》1941年2月26日，第12版；〈霹靂醫藥局籌定戰時救傷計劃 擬就怡保醫院增建病房〉，《南洋商報》1941年3月6日，第31版。
- 114 〈怡保消防局謀應急變 購備閃電救火車 速率驚人每小時可走八十英里 吉隆防空部今日試放空襲警報〉，《南洋商報》1941年3月8日，第13版；〈四州府總視學官促華校擬定一空襲警號並組織救火隊以防火警 昨發出防空要點十四項〉，《南洋商報》1941年3月27日，第13版。
- 115 〈遠東英軍總司令波漢 (Robert Brooke-Popham) 對美記者談敵南侵必慘敗〉，《星洲日報》1941年5月2日，第9版。
- 116 倫敦當局判斷日本南進計劃的初步目標是欲拓展其在泰、越兩地的海空根據地。〈情報部發表每週新聞述評〉，《南洋商報》1941年7月15日，第6版；〈敵寇南侵氣燄伸張 馬來亞防務加強 欽差大臣湯姆斯決蒞怡視察各地防空救護工作積極進行〉，《南洋商報》1941年8月6日，第9版。按：湯姆斯 (Shenton Thomas) 時任海峽殖民地總督與馬來聯邦高級專員 (High Commissioner of the Federated Malay States)，當時華人或譯為「四州府欽差大臣」。
- 117 〈馬來亞人民起來保衛馬來亞！〉，《南洋商報》1941年8月12日，第5版。
- 118 1941年9月15、16日。前兩次全馬演習分別是在該年3月與6月舉行。〈風聲鶴唳草木皆兵 空襲警報響徹全馬 假想敵機前昨兩夜侵馬狂炸 各地防空當局負起搶救責任〉，《南洋商報》1941年9月17日，第9版；〈全馬防空演習實況〉，《南洋商報》1941年9月18日，第9版。
- 119 辦事所會議紀錄中並未註明該防空分隊的背景與從屬機關。1941年2月前後霹靂州防空部 (空襲防範部) 於怡保成立，近打縣治華都牙也以及該縣人口較多的市鎮如金寶，亦相繼成立防空局。去函辦事所的防空分隊可能是部署於各埠的防空部隊，隸於怡保的霹靂防空部或是華都牙也防空局。〈霹靂防空部工作積極 怡保全市劃定十區詳圖繪就 擴大徵募防務員盼華人投效 華僑昨集大會捐助當局萬元〉，《南洋商報》1941年5月21日，第13版；〈金寶防空局全體職員歡送防空部長調隆 發給救護班畢業證書 定廿八舉行燈火管制〉，《南洋商報》1941年5月

17日，第14版；〈華都牙也布先兩區廿八廿九燈火管制〉，《南洋商報》1941年5月18日，第5版。

- 120 《議案照錄·民國卅年九月十二日下午八點鐘假座中山學校禮堂開本街坊(大會)乃討論設救傷隊之事》，「主席順益棧陳活水君發言」，1941年9月12日。
- 121 同前註，「陳鑾和發言」，1941年9月12日。按：救傷隊的訓練由政府派人到埠上指導，練習時間為每週三、五兩日下午六點半至七點或七點半。同前註，「陳鑾和(第二次)發言」，1941年9月12日。
- 122 〈馬來霹靂省首邑怡保城昨陷落〉，《新聞報》1941年12月30日，第3版；〈自怡保南進之日軍抵達巴都牙加(按：即華都牙也)〉，《新聞報》1942年1月1日，第4版；〈77年前怡保黑色冬至 日軍轟炸新街場〉，《光華日報》2018年12月22日，載「光華網」網站，<https://www.kwongwah.com.my/20181222/77年前怡保黑色冬至-日军战机轰炸新街场/>，上網日期：2022年5月6日。
- 123 1941年12月22日怡保遭受轟炸後，辦事所即開始在埠上展開連續數日的巡防工作。〈民國卅一年壬午歲全年進支數目〉，載端洛何仙姑廟委員會藏《古廟義塚進支部》，「元月廿二日·補1223(按：1941年12月23日)對本街嗰打(Mata-mata，馬來文「警察」之意)看街去69元」，1942年3月8日；〈民國三十年辛巳歲(1942)進支數目〉，載端洛何仙姑廟委員會藏《古廟義塚進支部》，「十二月二十四日·街坊對看夜支去60元」，1941年12月24日；〈民國三十年辛巳歲進支數目〉，載端洛何仙姑廟委員會藏《古廟義塚進支部》，「十二月二十五日·街坊對看夜支去60元」，1941年12月25日、「十二月二十六日·街坊對看夜支去60元」，1941年12月26日。按：英屬時期辦事所的帳簿主要使用陰曆記事，不過第二至四筆支出款項依照前後筆支出記帳日期判斷，很明顯是使用陽曆。
- 124 1942年1月淪陷初期至1945年4月太平洋戰爭末期，其間辦事所數次代表端洛埠全體華人居民，向所謂的「治安會」、「維持治安會」以及無法確知全名的某協會，付出大筆的款項。相關紀錄如下：

支出日期	支付對象	金額(叻幣)
1942/1/3	治安會	500
1942/1/4	治安會	1,000
1942/3/11	維持治安會	843.25
1942/7/12	「協會」	300
1944/11/23	「協會」	800
1944/12/12	「協會」	1,000
1945/4/21	「協會」	300

參〈民國三十年辛巳歲進支數目〉，載端洛何仙姑廟委員會藏《古廟義塚進支部》，「陰曆(十一月)十七日·街坊對治安會支去500元」，1942年1月3日；〈民國卅年辛巳歲進支數目〉，載端洛何仙姑廟委員會藏《古廟義塚進支部》，「陰曆(十一月)十八日·街坊對治安會支壹仟元」，1942年1月4日；〈民國卅一年壬午歲全年進支數目〉，載端洛何仙姑廟委員會藏《古廟義塚進支部》，「陰曆(正月)日廿五日·街坊對維持治安會支去843.25元」，1942年3月11日、「五月廿九日·街坊對協會支去300元」，1942年7月12日；〈昭和十九年歲次甲申(1944)元月十五日起進支數目列後〉，載端洛何仙姑廟委員會藏《古廟義塚進支部》，「十月初八·協會對支去800元」，1944年11月23日、「十月廿七·協會對支去1000元」，1944年12月12日；〈昭和廿年歲次乙酉(1945)元月十五日起全年進支數〉，載端洛何仙姑廟委員會藏《古廟義塚進支部》，「三月初十日·協會對伍和平去300元(按：意即支付伍和平代為向協會繳交的300元)」，1945年4月21日。

- 125 促成太平何仙姑廟興立之主因，是19世紀中葉以來因競逐拉律錫礦開採利益而分化為海山與義興兩大華人「公司」陣營的各方廣東移民勢力，在後拉律戰爭時期的新政經形勢下，為謀求建立大廣東認同的整合機制，所攜手進行的一系列文化操作的結果。參廖小菁：〈「仙居古廟鎮蠻邦」〉，頁47–84。
- 126 端洛在19、20世紀之際的華人居民，主要為來自中國廣東省廣州府的增城、龍門、南海、番禺、順德等縣以及古岡州六邑人士。雖同為粵籍，不同地域群體的母語方言實際上各有分殊，其中增龍人母語為客語與廣府話，南番順人士為廣府話，六邑中的新寧(台山)、新會、開平、恩平、鶴山諸邑人士通行四邑話(台山話)，赤溪人則是以客語為母語。
- 127 19世紀晚期開始，英殖民政府對馬來亞華社的治理一改此前不直接干涉的政策，漸次強化管理監督與約束力道，華人「公司」式微，在此同時，隨著中國新客大舉南來，各式分眾華人團體如地緣性會館、宗親會、商會等，如雨後春筍競相成立。與殖民政府權力集中化、行政體系健全化發展相呼應的，是殖民地商業特許權的壟斷，間接激化了挾龐大資本而來的西方企業與當地華商的競爭態勢，對當地華人的經濟利益和社會整合機制產生劇烈的衝擊。參廖小菁：〈近代南洋的孔教運動與華文教育——以檳榔嶼孔聖廟中華學校為中心的考察(1904–1923)〉，載呂妙芬、康豹主編：《五四運動與中國宗教的調適與發展》(臺北：中央研究院近代史研究所，2020)，頁224–225。

第十二章

殖民治理環境下的柔佛古廟遊神 傳統形塑(1920–1948)

莫家浩

一、前言

19世紀中葉，柔佛(Johor)在天猛公(Temenggong)家族統治下，引進華裔資本、技術和勞動力，在柔佛境內的大小河流流域開闢「港腳」(Kangkar)，栽種甘蜜(Gambir)和胡椒。大量華人為此移居柔佛，成為今天柔佛華人社會的雛形。1855年開埠的新山(Johor Bahru)，自1862年起成為柔佛的行政首府，臨近新加坡的地理優勢使其漸漸發展成貿易中轉站。伴隨市鎮的發展，當地華人社群也日趨茁壯，先後建立了廟宇、會館、學校等組織，逐漸發展出其獨特的「新山華人」認同。在認同的形塑過程當中，柔佛古廟遊神可謂新山華人社群最具代表性、也最受矚目的文化活動和身份認同象徵之一。

顧名思義，柔佛古廟遊神與是以柔佛古廟為中心的迎神繞境活動。柔佛古廟坐落在新山市區的直律街(Jalan Trus)，根據廟內現存的文物匾刻，可知該廟於1870年便已存在。¹回溯柔佛古廟的創立緣由，大概與19世紀柔佛華人參與種植甘蜜與胡椒有關，而柔佛古廟的遊神慶典，亦可能源自潮汕地方的賽神習俗，以祈求風調雨順，合境平安。²至於柔佛古廟遊神賽會的歷史，則可追溯至19世紀的甘蜜種植時期，如1950年出版的《馬來亞潮僑通鑑》援引口述史料，稱「新山每逢陰曆正月二十日，為遊神之期，全柔各港之港主，須各派

出航船一艘，燈籠一對，前赴新山參加神遊，盛極一時云。」³ 1888年的新加坡《叻報》刊載了一篇題為〈柔佛賽神〉的報導，則是現已知關於柔佛古廟遊神最早的文獻記錄，其全文如下：

柔佛地方，向例每年於正月二十日為賽神之期，儀仗搖風，旌旗映日，更召名優往為演劇，亦可算窮荒小島之繁華世界。本日該處賽會之期已屆，諒今春風景當不減於曩年，盍往觀乎，得以及時行樂也。⁴

早年華人有將新山稱作「柔佛」的習慣，例如1920年代成立的柔佛華僑公所，以及1934年成立的柔佛潮州八邑會館，雖曰「柔佛」，實則指新山，因此上述報導所謂「柔佛地方」，很有可能是指新山一帶的意思。此外，報導中提到此柔佛賽神「向例每年於正月二十日」舉行，且「諒今春風景當不減於曩年」，說明此一傳統很有可能早於1888年便已存在。最後報導中也提到此賽神活動如何熱鬧，「亦可算窮荒小島之繁華世界」，同時對讀者喊話，表示「盍往觀乎，得以及時行樂也」，看來當時的柔佛遊神賽會對於新加坡遊人香客而言，應該已具備一定的吸引力。

按新山華人社群的傳統慣例，每年農曆正月二十日，確是柔佛古廟眾神出鑾的日子。古廟內供奉的趙大元帥、華光大帝、感天大帝、洪仙大帝及元天上帝五尊神明，當天將分別在海南、廣肇、客家、福建和潮州——即所謂新山「五幫」人士的護駕下，依序被請出古廟山門，前往神廠(今稱作行宮)看戲，接受公眾敬拜。正月廿一晚上，眾神再從行宮出發，按出廟順序及相應的五幫人士負責，遵循固定路線，在新山市區進行巡境夜遊。正月廿二日，眾神復由行宮起駕，回到柔佛古廟再依序入座，遊神即告完成。⁵

自1990年起，柔佛古廟遊神被列為柔佛州旅遊節目之一；2012年更進一步被列為馬來西亞國家非物質文化遺產。然而，關於柔佛古廟遊神傳統的研究，往往聚焦於當代的變化與詮釋，⁶或將現當代

的觀察，直接投射到有關早期柔佛古廟遊神的歷史想像中。⁷ 上述研究成果，普遍將20世紀前半葉柔佛殖民政府對於柔佛古廟遊神活動的影響與作用趨於簡化，而即便在相關史料不斷被發掘的21世紀，也未曾對二戰以前的柔佛遊神活動當中華社成員間的互動多有分析。正如本文所試圖討論的，上述前人研究所省略的部分，即20世紀前半葉柔佛政府治理環境的變化，以及新山華社內部整合過程的矛盾，反而恰恰是二戰結束之後、如今習以為常的柔佛古廟遊神傳統形成之導因。

二、英殖民治下的柔佛古廟遊神

步入20世紀，柔佛政局面臨巨大挑戰。自從柔佛天猛公王朝的締造者蘇丹阿布峇卡 (Sultan Abu Bakar) 於1895年駕崩後，其王儲及繼任者蘇丹依布拉欣 (Sultan Ibrahim) 未能維持與英國上層政府的親善關係。此外，甘蜜利潤的衰退，加上蘇丹阿布峇卡留下的龐大債務，也令此時的柔佛財政岌岌可危。另一方面，隨著英國人對馬來半島土邦事務的掌控程度日益增強，儘早更有效率地將柔佛併入其殖民地體系的任務，已被英方擺上日程。1904年，柔佛政府簽署協議，允諾英國人在其領土內承建鐵路。該鐵路於1909年完工，意味著縱貫馬來半島、銜接檳城 (Penang) 與柔佛新山的馬來聯邦鐵路系統 (Federated Malay States Railways) 初步落成。鐵路交通的完善進一步吸引英資進駐柔佛，與此同時，興建鐵路的貸款也加劇了柔佛政府的財政赤字。⁸ 在內憂與外力相互作用下，蘇丹依布拉欣接受了英屬海峽殖民地政府在柔佛派駐總顧問官 (General Adviser) 的提議。1910年，曾在馬來聯邦出任參政司 (Resident) 的坎貝爾 (D. G. Campbell) 成為柔佛首任總顧問官 (General Adviser)。1914年，柔佛總顧問官的權力擴大，除了馬來宗教習俗外，柔佛政府一切行政事務皆需徵

詢且遵守總顧問官的意見；同年，柔佛與馬來半島北部的玻璃市 (Perlis)、吉打 (Kedah)、登嘉樓 (Terengganu)、吉蘭丹 (Kelantan) 四邦一併組成馬來屬邦 (Unfederated Malay States)，正式成為英屬馬來亞 (British Malaya) 一員，內政事務完全受英殖民地政府支配。

如此情境下，原本活躍於柔佛且具備華人秘密會黨色彩的義興公司，遭受了極大的壓力。其實英海峽殖民地政府早在1890年便已頒佈《危險社團法令》，將所有華人秘密會社列為非法組織，從而禁止後者的活動。1890及1982年，海峽殖民地總督兩度要求柔佛蘇丹配合取締柔佛境內的義興公司，但皆遭到蘇丹拒絕。直到1914年，總顧問官控制下的柔佛政府議會方才議決同意解散義興公司。隔年，柔佛政府出台《1915年社團法令》，並在1916年援引此法令解散義興公司，並開始漫長的清盤工作，直至1920年9月，柔佛政府憲報上刊登了柔佛華僑公所獲准註冊的公告，標示著柔佛華僑公所在英殖民政府首肯下，成為後義興時代的新山華社領導組織的起步。⁹1922年4月，柔佛華僑公所開幕，當時新加坡《新國民日報》刊登的時評稱：

柔佛之有華僑，其歷年蓋以百計，非以十計也，而公共團體之組織，胡為至今始出現耶，是誠由於人心之渙散故。今柔佛華僑公所竟爾成立，於此足以覘我僑口漸漸覺悟矣。向使仍如昔日之昏沉，決無今日之公所。今日之公所，謂為由覺悟中來，亦未始不可也。吾故曰柔佛華僑之覺悟，但願我僑持此已覺悟之精神，更演而進之以發揚國光，則尤為慶幸。¹⁰

作為一個被報章形容為能夠代表新山「華僑覺悟」的公共團體組織，柔佛華僑公所對於掌握柔佛古廟的產權與治權的過程卻顯得頗為曲折。在義興公司的清盤過程中，柔佛古廟並未被列入拍賣項目。這或許與其土地所有權有關。根據土地買賣記錄，柔佛古廟的廟地於1870年登記在陳旭年 (Tan Hiok Nee) 名下，而在柔佛古廟廟

前馬路對面尚有兩片地段，則是在1890年由阿拉伯富商端亞山 (Syed Hassan Alattas) 轉賣至柔佛古廟名下，自1921年起為當時新山閩籍建築承包商吳文贊所用，一片用來放置建築材料，一片則建有兩間雙層店鋪。然而，根據柔佛政府檔案記錄，當時管理柔佛古廟的並非處在草創期的柔佛華僑公所，而是由新山華社的潮、閩、客、瓊、福清等五幫領袖 (Headmen of Five Communities) 共管，後者同意讓吳文贊在上述地段興建店鋪，條件是待至15年後 (即1936年) 便將此兩棟建築物轉歸柔佛古廟所有。¹¹

1923年10月29日，在當時柔佛華僑公所發給柔佛政府的公函中提及，自義興公司解散後，新山華社面對公眾產業無人管理的困境，古廟與義山的空地被許多不速之客霸佔，充作住家和商業用途，而華社又苦無一個合法組織可以阻止這種亂象發生。信中也提及，華僑公所已經在一次會員大會上通過一項議案，同意接受新山華僑大會的建議和要求，向政府當局作出申請，以便能夠成為這些華社公產的擁有者與管理人。1925年9月27日，新山高等法院發出庭令，批准陳文泰、潘成容及柔佛華民政務司喜靈 (G. S. Hellings) 為柔佛古廟的信託人，共同管理古廟事務。¹²而在柔佛古廟的行政與管理上，則須由華民政務司擔任主席，其委員亦須在官方飭令下由五幫 (潮州、福建、廣府、瓊州、客家) 人士自行推選，呈報政府委任。¹³自此，柔佛古廟才在法律上正式由柔佛華僑公所接管，並一度成為後者的辦公地點。¹⁴

除了柔佛古廟的產權與治權問題，柔佛華僑公所自成立伊始，便嘗試就柔佛古廟遊神課題，代表新山華社向柔佛政府進行交涉。事實上，在已知的二戰前史料文獻中，似乎尚未發現1920年代以前柔佛古廟遊神由誰來操辦的可靠證據，惟根據戰前參與過柔佛古廟遊神的新山華社耆老回憶，在柔佛華僑公所1940年成立柔佛古廟管委會之前，由於人力物力不足，遊神活動需要五幫各社自行籌措經費人手，並由廟祝負責協調和安排一切遊神的組織工作；¹⁵此外也流

傳著柔佛華僑公所為了解決僱人抬神問題，而將古廟五尊神明分配給五幫會館各自負責其一的說法。¹⁶另一方面，在義興公司奉命解散、柔佛華僑公所仍未開幕的數年間，柔佛古廟遊神似乎也並未中斷舉辦。在1920、1921及1922年的中英文報章裏，皆有出現柔佛古廟遊神盛會的新聞報導。¹⁷至於柔佛華僑公所涉及柔佛古廟遊神賽會的記錄，首次發生在1922年，由時任公所總理王吉財代表新山華社，通過柔佛國務秘書(State Secretary)向柔佛蘇丹上書，請願讓柔佛古廟遊神能夠在1923年繼續舉辦，此請願最終獲蘇丹恩准。¹⁸1925年，柔佛華僑公所領袖余柏川等人又再次向蘇丹上書請願，同樣獲得恩准在1926年進行遊神，惟條件是遊神隊伍必須避開繁忙車道，且酬神戲台不可以設立在路邊，以免阻滯交通。¹⁹

柔佛政府基於維持交通秩序的理由，進而干涉柔佛古廟遊神的進行方式，可在戰前柔佛古廟遊神的行進路線及神廠戲台位置變化中略窺一二。關於戰前遊神路線的記述，最早出現在1922年《新加坡自由西報》的報導中，當時的遊神隊伍從直律街(Jalan Trus)的柔佛古廟出發，由哥達美拉路(Jalan Gertak Merah)途徑新山監獄和海濱的阿布峇卡回教堂(Abubakar Mosque)之後朝市區進發，在穿過市區數條街道後，前往新甘光(Kampong Bahru)，再折返市區的神廠。²⁰惟自此之後，關於戰前遊神路線的報導中，新甘光就未再出現過。²¹新甘光屬於當時新山的市郊地帶，將之涵蓋在遊神路線內，或許將增加政府當局維持交通秩序的負擔。至於神廠戲台的設置，最早記錄始於1922年，選址亦常更迭，包括新山舊市集、亞福街(Jalan Ah Fook)或火車站前的空地等等。²²上述地點的選擇，很可能亦受柔佛政府的節制，例如在1929年的一篇關於柔佛古廟遊神的新聞報導中，便述及當年的新山潮州社群因不被允許在菜市場旁的路邊架設戲台，加上對遊神路線規劃限制的不滿，覺得上述限制將有辱神明，因而拒絕參與該年的遊神活動。²³甚至於在某些特殊情況下，柔佛政府更曾有意中斷柔佛古廟遊神，或對其施加更多限制。1936年

初，因英皇喬治五世剛好駕崩，該年的柔佛古廟遊神「本來是不能舉行的，後來當地華僑公所向政府交涉，後得批准照常舉行，但不甚鋪張」，²⁴並取消戲台表演；正月廿一的夜遊時，遊神隊伍也只能以直接從柔佛古廟出發，繞市區一周的方式進行而已。²⁵

換言之，在柔佛古廟及其遊神課題上，柔佛華僑公所自創立伊始，便扮演著介於新山華社普羅大眾與柔佛政府之間的代理人角色。協調官民溝通的結果，尤其反映在1920年代以降的柔佛古廟遊神路線與神廠戲台位置之設計上。然而作為柔佛政府認可的新山華社代表組織，柔佛華僑公所一方面必須聽從柔佛政府的指令與規範，並不可能完全主導遊神事務；另一方面，包括新山華社各幫群組織在內的柔佛古廟遊神參與者，也未必事事服從柔佛華僑公所的指示行事。此間隱隱流淌的不協調感，終將在1930年代華僑抗日籌賑、民族救亡的時代氛圍下，在柔佛古廟遊神當中湧現。

三、抗日籌賑與古廟遊神

1932年1月28日深夜，日本海軍陸戰隊突然進攻上海，拉開淞滬抗戰序幕。原定於該年2月末舉行的柔佛古廟遊神，雖一切已準備妥當，卻因此而臨時倉促取消，並將籌備遊神所剩款額匯去上海救賑。將此決定擺在當時馬新華僑社會的情境來看，儘管政治正確，但由於事出突然，「各處民眾事先未知緣由，頗多聯翩前往，迨蒞止是間，則等候多時，依然影落聲沉，毫無動靜，而彼等猶戀戀不忍遽去，後經廣肇會館派人出面解釋，始各陸續星散云」。²⁶雖然報導中並未言明是誰主張臨時取消遊神的，但從其善後的粗糙程度看來，此番決定或許並非當時新山華社的集體共識。

1937年盧溝橋事變後，中日戰爭全面爆發，作為當時新山華僑的領導機構，柔佛華僑公所自然肩負著推動本地華僑支援祖國抗

日救亡的使命。因此對於柔佛古廟遊神等年年開銷不菲的民俗信仰活動，柔佛華僑公所也試圖更積極地介入，藉此節約經費並助賑祖國。1938年初，柔佛華僑公所已打算廢止該年的柔佛古廟遊神，「然有一部分人士，堅持繼續舉行」，最終遊神活動照舊，只有酬神戲得以暫停。²⁷1939年，基於「陋俗成為習例，將有用金錢作無益之犧牲」，柔佛華僑公所在遊神前夕召開會議，討論是否應該取消該年的遊神。²⁸一周後，新加坡《南洋商報》刊載了華僑公所的決議：

新山埠吾僑，每逢廢曆新年正月廿日，一連三天舉行迎神大熱鬧，此舉之由來，已行之數十年，據云必須如此，居民始獲安謐，積習相沿，牢不可破，往年每逢迎神之期，熱鬧非凡，耗資頗巨，自國難以來，海內外僑胞，實行節約救國，聞本年迎神仍舊舉行，各種消耗則略加撙節云。²⁹

顯然，在「牢不可破」的積習面前，為保佑新山華人生活安謐，1939年的柔佛古廟遊神依然以「略加撙節」的方式舉行。值得留意的是，以上新聞報導並未提及取消酬神戲一事，如前所述，1936年英皇喬治五世駕崩曾導致該年柔佛古廟遊神低調舉行，乃至被迫取消酬神戲，然而到了1937年，受益於市道景氣，柔佛古廟遊神恢復了熱鬧慶祝，還擺了兩台戲，一連三天演劇酬神。³⁰之後為了節約助賑，雖然1938年的遊神暫停演酬神戲，但1939年便很可能又恢復了，這或許與當時新山華人普羅大眾對柔佛古廟遊神傳統的認知與習慣有關。因此面對群情，華僑公所為節約助賑而取消柔佛古廟遊神的訴求，似乎在1939年便再度觸礁。

即便如此，柔佛華僑公所亦未言放棄。很快到了1939年末，華僑公所議決，由公所正副司理及徐榮炳、郭遠聲四人負責辦理該年的柔佛古廟謝港酬神，且經費不得超過叻幣200元。³¹1940年2月初，華僑公所因「努力國事」，獲廣東省政府當局贈送「共赴國難」錦旗嘉獎。³²時至月底，華僑公所召開會議，討論柔佛古廟遊神事宜：

新山埠吾僑習俗，每逢廢曆正月廿至廿■日為一年一度之迎神大會熱鬧，往年此日各方善男信女，交相聚會，雖在國難期間，仍未能改除舊習，日昨華僑公所會議決接受僑民之要求，迎神仍舊舉行，蓋廿日名曰「出神」，廿一日曰「遊街」，廿二日曰「送神」，一連三■，預料屆時又有一番熱鬧，聞除迎神遊街外■■廟內尚有演劇云。³³

如此看來，1940年的柔佛古廟遊神，將演酬神戲的戲台改設在柔佛古廟內，等於限制了演戲的台數和規模，同時也很有可能省去了另外搭設神廠的費用，應該都屬於節約經費的一種舉措。至戰爭爆發前夕的1941年，柔佛古廟遊神依舊舉行，對於年年照例舉行的遊神情景，記者的描寫卻與往年有所不同：

太陽失了威力，夜幕底垂的時候，燈光放著強有力的輝煌，整個柔佛首都的街衢擁滿了光滑的汽車，到處擠滿了人潮，柔佛古廟裡傀儡戲忙著開鑼，禱拜的善男信女一隊隊在泥塗的菩薩面前叩首，繚繞的香煙從廟頂直透雲霄，一年一度的新山華僑迎神盛會，又在世界狂風暴雨中舉行……³⁴

從報導內容推測，1941年柔佛古廟遊神的夜遊環節，其隊伍很可能直接從古廟出發。這麼一來，很有可能意味著這一年的遊神亦並未在新山市區的空地搭建神廠，僅僅是讓人們直接在柔佛古廟內進行參拜；至於酬神戲則延續了1940年的辦法，在柔佛古廟內演出，且從報導的隻言片語中也可以得知，1941年聘請的戲班，屬於價碼較為廉宜的傀儡木偶戲。

概言之，從1930年代至二戰前夕，柔佛華僑公所為響應抗日籌賑運動，欲對柔佛古廟遊神開銷進行撙節助賑。然而華僑公所的志願，卻與新山華社大眾的信仰訴求產生衝突。在後者的認知中，唯有「迎神大熱鬧」，「居民始獲安謐」，且「積習相沿，牢不可破」。華僑公所與新山華社的相互角力，最終導致柔佛古廟遊神於此十年間

不斷出現巡境路線與神廠戲台位置的調整，但也是在此過程中，華僑公所正在從官民之間的協調者身份，朝向遊神形式的制定者身份傾斜。太平洋戰爭的爆發中斷了上述進程，也將為形塑中的柔佛古廟遊神傳統帶來出其不意的影響。

四、日據時期的古廟遊神

1941年十二月太平洋戰爭爆發後，在日軍的閃擊戰攻勢下，盟軍節節敗退，並於1942年1月31日撤離新山並炸斬新柔長堤。2月初日軍佔領新山，旋即展開肅清行動，誘捕並殺害大批新山華人僑領和老百姓。直到2月杪，日軍開始在新山派發良民證，局勢始趨穩定。³⁵因此，在當時戰亂的悲慘局面下，柔佛華僑公所會務停頓，柔佛古廟遊神也應該無法如期舉行。然而縱觀後來發展，柔佛古廟遊神在日據時期其實並未被禁止。在日據時期的馬來亞與新加坡，華人民間宗教信仰活動並沒有受到過多干預和打壓，舉凡華人農曆新年這樣的傳統節慶，反而受日方鼓勵大事慶祝。³⁶這應該與日本當時推崇神道教「八紘一宇」觀，並不斷重申對佔領區的其他宗教信仰一律採取平等與寬容的態度有關。³⁷1943年初，《昭南日報》刊登了一篇題為〈新山遊神比往年熱鬧〉的報導，其全文如下：

(新山訊)本埠柔佛古廟，歷史悠久，遠近知名，每年農曆正月廿日起，一連三天，非常熱鬧，去年此日因居民疎散各地，尚未歸來，無法舉行，破例停止，現本州一切恢復舊觀，工商業日趨繁榮，居民安居樂業，充滿昇平氣象，兼之戰時神話，傳說紛紜，增加不少號召力量，所以今年遊神，比往年熱鬧，一般善男信女，由昭南島來者有之，冠蓋雲集，極一時之盛也，古廟內外洗掃一新，入門處高懸紅牌一方，上書「聖駕出遊」字樣，走廊排列神轎五座，旗幟羅佈，氣象莊嚴，入廟參拜者，

絡繹不絕，跪拜聲與念經聲相應，鐘鼓聲與籤筒聲齊鳴，香煙瀰漫，燈光輝煌，這種佛門景象，極值得人們徘徊瞻仰。

第二天(二十一)日傍晚，一般儀仗，身穿制服，齊集古廟，約八時許列隊出遊，金鼓導於前，旗彩隨於後，鑼鼓喧天，音樂悠揚，經過各地，道旁圍觀者如堵，此種現象，充分地反映在皇軍統治下的柔佛，大家已經很快樂的過日子，第一排古廟，第二排公司，第三排各港，第四排新鑾公，第五排瓊州社，第六排廣肇社，第七排客社，第八排福建社，第九排義安社，爭奇鬥艷，各有所長，尤以福建社的舞獅舞龍，更為特色，且行且舞，場面緊張，驟視之儼如生龍活獅，遊行路線，由古廟起經過禦裡夜勝街，海皮街，奕不勝熊街，亞福街，黃姑藩街，陳旭年街，溫乳所街，彭亨街，魯咪街，紗玉街，明裡南街，直至大草場而散。³⁸

上述報導中提到古廟內「走廊排列神轎五座」，並將遊神隊伍依照出場順序加以陳述，分別為「第一排古廟，第二排公司，第三排各港，第四排新鑾公，第五排瓊州社，第六排廣肇社，第七排客社，第八排福建社，第九排義安社」。其中第五排至第九排的五幫隊伍順序，與二戰結束後至今的柔佛古廟遊神傳統相吻合，且契合二戰之前已形成的五尊神明出巡之習俗。戰前柔佛古廟遊神隊伍的排序記錄，最早見於1921年新加坡《新國民日報》的遊神時評，若按其說法，當年的出場順序為廣幫、瓊幫、客幫、潮幫、福幫；³⁹1935年的《南洋商報》報導中，出場順序則為廣州幫的左元帥、瓊州幫的右元帥、客幫的感天大帝、福建幫的洪仙大帝、潮州幫的玄天上帝。⁴⁰顯然，無論是1921年或1935年的柔佛古廟遊神，兩者的隊伍排序皆互不相同，也與今時今日的柔佛古廟遊神順序不符。換言之，1943年日據時期的遊神隊伍順序，是目前已知最早、與戰後柔佛古廟遊神傳統中的五幫及神轎出場順序相吻合的史證。

除了五幫之外，1943年的遊神隊伍中，尚有古廟、公司、各港、新鑾公等，排在遊神隊伍的前面，這樣的組成，無論在戰前抑或戰後的柔佛古廟遊神記錄中都未曾出現過。按名稱推敲，「古廟」或為柔佛古廟自身的金鑼開道隊，「公司」所指不明，「各港」可能是指今昔各處港腳聚落的意思，而「新鑾公」則是指新山市郊的新甘光。⁴¹根據報導，1943年的遊神路線一如1930年代的遊神，維持在新山市區和柔佛大王宮的範圍內兜轉，在正月廿一當晚，遊神隊伍直接從柔佛古廟出發，繞行大王宮和新山市區之後，在「大草場」就地解散，暗示在新山火車站前大草場很可能仍如戰爭前夕一般設有遊神神廠。

1944年初，《昭南日報》又刊載了一篇題為〈柔佛古廟熱鬧如昔〉的報導，其內容如下：

(新山蔭訊)一年一度的本埠柔佛古廟酬神大會，沿例舉行，由廿日起一連三天，一般善男信女，前往廟中焚香合十者，途為之塞，香煙如雲霧瀰漫，紙灰似蝶紛飛，或跪或拜，藉表虔誠，求子求財，隨人心願，場內戲劇一檯，入晚觀眾擠擁，增加不少熱鬧，神駕出遊，本在第二日晚上，近因燈火關係，改於是下午舉行，旗鼓導於前，神座隨於後，排成一隊長蛇陣，中間舞龍一條，且行且舞，極其生動，是時天下大雨，各人衣衫盡濕，畢竟雨水洗不了心頭的事情，大家精神抖擻，始終如一，毫無半點亂雜景象，神駕經過各地，住民點燭焚香爭迎云。⁴²

相較於1943年，1944年的報導篇幅雖然較短，卻仍然描述了一些值得推敲的細節。如報導中還提到了「舞龍一條」，很容易讓人聯想其是否是1943年報導中提及的福建社舞獅舞龍之延續。除了舞龍，當時尚有「場內戲劇一檯」。而原本應該在正月廿一舉行的夜遊，因為「燈火關係」，改到白天下午舉行。此時燈火管制的原因，

可能與當時日軍在太平洋戰場失利，導致其佔領地區資源供應日益匱乏有關。⁴³即便如此，遊神卻仍舊得以「沿例舉行」，且做足三天。

由於新加坡國家圖書館珍藏的《昭南日報》缺了1945年初的刊份，我們暫時仍無法得知1945年柔佛古廟遊神的情況。⁴⁴惟至少從1943與1944年的遊神報導已可知，柔佛古廟遊神在二戰日據時期並未遭禁，而是照例舉行。籌辦遊神開銷巨大，在戰爭年代甚至還會面對糧食物資短缺的困難，⁴⁵卻之所以能延辦遊神，並在報章報導中出現「戰時神話，傳說紛紜」、以及「神駕經過各地，住民點燭焚香爭迎」的描述，其背後緣由除了粉飾太平外，相信也和在戰亂期間，舉行歷史悠久的民間信仰儀式，具有安定與慰藉人心的力量有關。在此前提下，即不難理解為何柔佛古廟遊神在1943至1944年的報導中，既未縮短遊神慶典的天數，尚能有舞獅舞龍和戲劇助興。⁴⁶

此外，儘管戰時的遊神路線仍舊如同戰前1930年代一般，僅局限於在新山市區一帶，但是在遊神隊伍中卻增加了「各港」和「新鑾公」等地名。戰時遊神雖然在路線上仍舊以當時新山市區為主，但從共沾福澤、祈求合境平安的目的出發，有可能刻意將舊時有份參與遊神的眾多港腳，以及1920年代後被排除在遊神巡境範圍外的新甘光，納入到遊神隊列之中。這種安排在戰後未見延續，或可視為新山華社因戰時危機而產生的應變之舉，同時亦維繫著戰前柔佛華僑公所及英殖民地柔佛政府治下初步形成的「傳統」。

五、小結

1946年6月，柔佛華僑公所於戰後復興，並改名為新山區中華公會。1947年，柔佛政府華民政務司在關於柔佛古廟遊神的報告中，表示支持復辦柔佛古廟遊神，並認為「與其准許政治人物聚會以咒罵政府，倒不如允許神明遊行以庇佑百姓。」⁴⁷1948年，柔佛古廟

遊神在戰後首度舉行，當時的報章新聞報導中除了詳細描述如今已成慣例的遊神隊伍與神轎順序外，也提出了對此順序的一套解釋：

因為新山有閩、廣、潮、客、瓊，五幫，所以菩薩也跟著有五位。聽說有序的先後，是按照各神的爵位的高低而排定。⁴⁸

除了上述說法，戰後的新山民間亦流傳著其他解釋，⁴⁹它們有的從群體角度出發，有的從神明信仰入手，卻都不約而同地省略了柔佛古廟遊神傳統形塑過程中的政府角色。而實際上，自1920年代初，新成立的柔佛華僑公所在取得柔佛古廟的產權後，同時也就柔佛古廟遊神事務，實際上承擔起在政府與群眾兩者之間的協調者工作，而非絕對的主導者；華民政務司也通過行使職權，確保新山華社五幫人士皆有份加入到柔佛古廟管理事務之中。另一方面，此時柔佛政府對於遊神路線與神轎戲台設置的限制，也在客觀上將柔佛古廟遊神的範圍局限於新山市區之內，很大程度上排除了柔佛古廟遊神向新山以外的地域及村落拓展的可能，從而早早強化了其作為新山地方信仰習俗的屬性。

進入1930年代，基於支援中國抗日救亡的立場所驅動，柔佛華僑公所不斷試圖「改良」柔佛古廟遊神習俗，以節約經費支援中國。然而，從戰前柔佛古廟遊神的報章文獻資料可以看出，柔佛華僑公所針對古廟遊神的訴求，並未獲得廣大群眾的支持和回應。即便如此，鍥而不捨的柔佛華僑公所，以循序漸進的方式，通過改變細節的方式，逐步控制支出，潛移默化地慢慢加強華僑公所自身對此民俗活動的話語權，進而催生出1941年柔佛古廟遊神獨樹一格的安排。由此可見，太平洋戰爭爆發前夕的抗日籌賑氛圍，促使著當時的柔佛華僑公所努力嘗試對新山柔佛古廟遊神事務發揮更大影響力。而由五幫人士構成的柔佛古廟管理委員會的設置，也在戰後得到延續，鞏固了柔佛古廟遊神五幫參與的傳統的定型。

另一方面，通過解讀日據時期柔佛古廟遊神新聞報導內容可以推論，即便五幫與五尊神明的對應關係在戰前早已浮現，遊神五幫隊伍順序的誕生仍可能始於太平洋戰爭期間。《昭南日報》的報導中描述的一排一排「列隊出遊」、以及「始終如一，毫無半點亂雜景象」，或許不僅僅是戰時文宣的修辭，也是反映了戰時危難中，在日軍粉飾太平和宣傳東亞共榮秩序的壓力下，柔佛古廟遊神權宜時局的表現；而在戰爭危難時期刻意粉飾建構的秩序本身，亦促成遊神五幫隊伍順序的儀式標準化，並在戰後新山華人對其遊神傳統的重新詮釋中，進一步自圓其說，成為日後建構新山華社文化身份認同的現實參照物。

註 釋

- 柔佛古廟現存最古老的匾額，是同治庚午年（1870）的〈總握天樞〉匾，落款為「中國潮州眾治子敬立」，參見吳華編：《柔佛古廟專輯》（新山：新山中華公會，1997），頁128。
- 安煥然：《文化新山：華人社會文化研究》（士古來：南方大學學院出版社，2017），頁187–192。
- 本則史料出自林錦成口述，參見李馨：〈柔佛潮僑概況〉，載潘醒農編：《馬來亞潮僑通鑑》（新加坡：南島出版社，1950），頁43。
- 〈柔佛賽神〉，新加坡《叻報》1888年3月3日，第2版。
- 舒慶祥、陳聲洲編：《柔佛古廟百年遊神照片彙編》（新山：新山中華公會轄下柔佛古廟管委會，2010），頁52–54。
- 參見安煥然：〈柔佛古廟研究與「古廟精神」的建構〉，載廖文輝主編：《馬來西亞華人民俗研究論文集》（吉隆坡：策略資訊研究中心與新紀元大學學院，2017），頁97–112；莊仁傑：〈傳統的創新與發明：以新山柔佛古廟遊神為例〉，載白偉權編：《2017新山華族歷史文物館年刊》（新山：新山華族歷史文物館，2018），頁44–50。
- 參見莊仁傑：〈開埠故事的塑造與傳播－以新山華人社會為例〉，《歷史人類學刊》第17卷第2期（2019），頁51–81。
- Richard O. Winstedt, Khoo Kay Kim, and Ismail Hussein, *A History of Johore, 1365–1941*, pp. 138–141; Eunice Thio, “British Policy Towards Johore: From Advice to Control,” *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 40, no. 1 (211) (1967): 21–26.
- 參見吳華：〈追憶柔佛州義興公司〉，載吳華、安煥然、舒慶祥編選：《柔佛義興史料集》（新山：新山華族歷史文物館，2013），頁33–48。
- 華鄂陽：〈柔佛華僑之覺悟〉，新加坡《新國民日報》1922年4月20日，第8版。
- 張善淋：《新山華人地方史探索》（新山：新山寬柔中學圖書館，2013），頁62–65。
- 張禮銘：《張禮銘柔佛地方史話》（新山：新山寬柔中學，2013），頁125–127。
- 另據保存至今的1940年古廟管理委員會名單可見，其委員確實來自新山的潮、閩、客、粵、瓊五幫各社。參見白偉權：《柔佛新山華人社會的變遷與整合：1855–1942》（加影：新紀元學院，2015），頁182。
- 陳寶錦編：《新山區中華公會五十周年金禧紀念特刊》（新山：新山區中華公會，1975），頁66。

- 15 關於白成堯與洪細俌的口述記錄，參見吳華編：《柔佛古廟專輯》，頁103、107。
- 16 黃建成：〈新山一年一度的遊神慶典歷史〉，載吳華編：《柔佛古廟專輯》，頁175。
- 17 參見莫家浩編著：《戰前報章有關柔佛古廟遊神文獻資料輯錄》(士古來：南方大學學院出版社，2017)，頁12–18。
- 18 張禮銘：《柔佛早期華人史實篇》(新山：新山寬柔中學，2020)，頁86–87。
- 19 同前註。
- 20 “JOHORE NEWS. THE CHINGAY,” *The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser* (Singapore), 21 February 1922, p. 7.
- 21 “JOHORE JOTTINGS. The Chingay Procession,” *Malaya Tribune* (Singapore), 5 March 1929, p. 11; 永鳴：〈柔佛廢曆新正新山迎神其形色頗為熱鬧習慣果難革除歟〉，新加坡《南洋商報》1934年3月9日，第8版；〈柔佛國萬人空巷爭看洪仙大帝出巡盛典爆竹之聲盈耳萬頭點點似瓜去年因英皇駕薨舉行簡單儀式今年行情好不妨大吹又大擂據謂如不出巡全柔華人不得平安〉，新加坡《總匯新報》，1937年3月4日，第3張第2版。
- 22 “JOHORE NEWS. THE CHINGAY,” p. 7; “JOHORE JOTTINGS. The Chingay Procession,” p. 11; 永鳴：〈柔佛廢曆新正新山迎神其形色頗為熱鬧習慣果難革除歟〉，第8版；永鳴：〈柔佛迎神前後觀人景舞龍鯉魚隊應有盡有觀眾人山人海突破十年來未見紀錄〉，新加坡《南洋商報》1935年3月1日，第8版；〈柔佛國萬人空巷爭看洪仙大帝出巡盛典爆竹之聲盈耳萬頭點點似瓜去年因英皇駕薨舉行簡單儀式今年行情好不妨大吹又大擂據謂如不出巡全柔華人不得平安〉，第3張第2版。
- 23 “JOHORE JOTTINGS. The Chingay Procession,” p. 11.
- 24 〈柔佛國萬人空巷爭看洪仙大帝出巡盛典爆竹之聲盈耳萬頭點點似瓜去年因英皇駕薨舉行簡單儀式今年行情好不妨大吹又大擂據謂如不出巡全柔華人不得平安〉，第3張第2版。
- 25 “CHINGEH’ PROCESSION Large Crowds Witness Johore Bahru Ceremony,” *The Straits Times* (Singapore), 17 February 1936, p. 13.
- 26 〈柔佛方面我僑胞移款紓難希望一般人當知取法〉，新加坡《新國民日報》1932年2月27日，第6版。
- 27 〈迷信習俗難移新山迎神盛會本年仍繼續進行演戲一節則停止〉，新加坡《南洋商報》1938年2月19日，第13版。
- 28 〈柔華僑公所訂期會議討論迎神〉，新加坡《總匯新報晚版》1939年2月28日，第1張。

- 29 〈新山同僑仍迷信神權舊曆正月廿日起舉行迎神三天〉，新加坡《南洋商報》1939年3月6日，第15版。
- 30 〈柔佛國萬人空巷爭看洪仙大帝出巡盛典爆竹之聲盈耳萬頭點點似瓜去年因英皇駕薨舉行簡單儀式今年行情好不妨大吹又大擂據謂如不出巡全柔華人不得平安〉，第3張第2版。
- 31 〈僑團改選訊〉，新加坡《南洋商報》1939年12月17日，第11版。
- 32 〈新山華僑公所籲華僑節用神紙每年耗費數十萬金無謂犧牲實殊不值〉，新加坡《南洋商報》1941年9月2日，第9版。
- 33 〈新山吾僑/習俗難免/將迎神三■〉，新加坡《南洋商報》1940年2月26日，第15版。
- 34 〈新山華僑迎神會側寫〉，新加坡《總彙報早版》1941年2月18日，第3張第1版。
- 35 劉潤之：〈寇軍入柔前後雜記〉，載柔佛州中華總會編印：《柔佛華僑殉難義烈史全輯》（新山：柔佛州中華總會，2007），頁17–21。
- 36 許雲樵主編，蔡史君編修：《新馬華人抗日史料1937–1945》（新加坡：文史出版私人有限公司，1984），頁422。
- 37 Ng Suan Khee Judy, *Shinto and Christian Festivals: An Analysis of the Japanese Religious Policy in Wartime Singapore* (B.A. thesis, National University of Singapore, 2004), pp. 47–48.
- 38 〈新山遊神比往年熱鬧〉，新加坡《昭南日報》1943年2月28日，第2版。
- 39 何醒民：〈對於柔佛迎神出遊之感言（三續）〉，新加坡《新國民日報》1921年3月25日，頁14；何醒民：〈對於柔佛迎神出遊之感言（四續）〉，新加坡《新國民日報》1921年3月28日，頁14；何醒民：〈對於柔佛迎神出遊之感言（五續）〉，《新國民日報》新加坡1921年3月29日，頁14。
- 40 永鳴：〈柔佛迎神前後觀人景舞龍鯉魚隊應有盡有觀眾人山人海突破十年來未見紀錄〉，第8版。
- 41 新鑒公或新甘光，兩者皆是對應馬來地名 Kampung Bahru 的中文譯名。
- 42 〈柔佛古廟熱鬧如昔〉，新加坡《昭南日報》1944年2月20日，第2版。
- 43 從1943年中旬開始，馬來亞便面對日益嚴重的油料短缺問題，即便警備隊夜間巡邏照明用的燈油或電油都不敷使用。參見 Paul H. Kratoska, *The Japanese Occupation of Malaya: A Social and Economic History* (London: Hurst & Company, 1998), p. 204。
- 44 根據戰前參與過柔佛古廟遊神的新山福建幫耆老洪細俌的憶述，遊神只在日軍入侵時停辦一年，因此1945年的新山是很有可能有遊神慶典的。參見吳華編：《柔佛古廟專輯》，頁107。

- 45 例如在當時的新加坡 (昭南島)，華人民間信仰和節慶儀式雖然並不受限，反倒是糧食短缺導致供品不足。參見Lee Geok Boi, *The Syonan Years: Singapore under Japanese Rule 1942–1945* (Singapore: National Archives of Singapore, 2005), p. 189.
- 46 事實上，戲劇演出在日據時期不但沒有被禁止，反而得到一定程度的鼓勵，尤其是與華人民間信仰相關的酬神戲，仍舊有許多演出機會。參見周甯主編：《東南亞華語戲劇史》(廈門：廈門大學出版社，2007)，頁511–515。
- 47 張禮銘：《柔佛早期華人史實篇》，頁86–87。
- 48 蘇繼翔：〈新山神游紀盛〉，新加坡《南洋商報》1948年3月4日，頁7。
- 49 其中包括武將開路說 (趙大元帥與華光大帝為武將因此要負責前導開路) 和早期新山華人各幫勢力大小說 (潮州人勢力最大因此由元天上帝殿後，海南人勢力最弱因此由趙大元帥開路)，詳見舒慶祥、陳聲洲編：《柔佛古廟百年遊神照片彙編》，頁54。

第十三章

生與死的連繫： 墳山、廟宇、儀式與新加坡廣惠肇碧山亭

蔡志祥

一、前言

1887年4月李鍾玗自香港乘船南渡經越南西貢到達新加坡。李氏回國後，在1895年出版了《新嘉坡風土記》，描述他在新加坡的見聞。書中指出「中有（新加坡）河自東達西、劃分南北、居人名其北曰小坡、南曰大坡。」¹李氏根據1881年的人口統計，指出新加坡華人共有8萬6千多人，其中福建男女24,981人、廣州14,853人、潮州22,644人、嘉應州6,170人、瓊州8,319人、三州府生長之華人9,527人，以及英籍華人272人。李氏描述的華人聚居的大坡牛車水的戲園等繁華現象，無疑與華人人口眾多有關。然而，李氏印象中的華人廟宇和會館場景寥落，與人口和繁華現象差異很大。和西人的教堂等比較，「坡中廟宇寥寥、會館亦少宏壯」。²然而，1841到1853年間歷任新加坡政府測量師（Government Surveyor, 1841）和工務局道路總監（Superintendent of Roads, 1844）的John Turnbull Thomson指出，19世紀中葉以前，新加坡的華人墓地很多而且佔地很廣，增加得很快。「新加坡似乎很快的會變成一個廣闊的華人墳場。」³1887年新加坡政府推動訂立安葬條例（“Burial Ordinance”）時，同樣的論調也主導了政府以及華人以外的新加坡輿論。⁴換言之，墳山在19世紀中葉以前新加坡的華人社會佔著一個非常重要的位置。

根據1867年新加坡市政工程師辦公室 (Municipal Engineer's Office) 的調查報告，除了一些屬於私人的小墓地外，新加坡共有20個墓地。其中屬於華人的有五個，佔地約143.44英畝 (即佔全部墳地的約75%)。其餘族群的墓地，除了屬於政府的墓地 (22英畝) 外，大多只佔地不足6英畝 (見表13.1)。五個華人墓地中，老墓地 (即恆山亭) 和四屬塚 (即青山亭) 在1867年已經沒有新的墓穴。也就是說，在1867年，在新加坡離世的華人，主要安葬在三個墓地。大抵新墓地 (即新恆山亭) 屬於福建族群，烏節路華人墓地 (即泰山亭) 屬於潮州人，而澳門墓地 (綠野亭) 屬於廣府及客家人。⁵這些墓地都有管理人，也有登記冊。1867年的調查報告指出，無論新或舊的華人墓地都井井有條，也沒有任何的衛生問題。⁶

然而，隨著19世紀中葉以來新加坡華人人口急劇的增加，在新加坡死亡的華人數也急劇上升。都市發展、生者和死者競爭城市用地、以及棄屍及埋葬引發的衛生問題，導致政府需要訂立法例管理墳山、墓穴安葬以及遷移市區內的墳山以增辟都市用地。1870年以後，新加坡的華人墳山也從華人聚居的大坡逐漸遷移到周邊的地區 (見圖13.1至13.3)。同時，福建和潮州以外的華人族群，也紛紛設立自身的墳山。新加坡廣惠肇碧山亭就是在這樣的背景下建立的。⁷

表13.1 1867年新加坡的墓地

名字	所屬群體	面積 (英畝)	大概設立年份	是否仍用	所在地
新教及羅馬天主教墓地	宗教群體	3.5		否(1857)	Fort Canning Hill
市政墓地	英、法、葡	22	約 1857		Bukit Timah Rd
馬來墓地	馬來	5.5			Victoria Street near Rochor Canal
蘇丹墓地	馬來	3		建議關閉	馬來墳場旁

名字	所屬群體	面積 (英畝)	大概設立年份	是否仍用	所在地
克林(布販)墓地	克林(Kling)人	0.25			蘇丹墳場旁
武起士墓地	武起士人 Bugis	2.5			加冷橋
興都墓地	印度興都人	2			加冷橋
馬來墓地	加冷橋居住的馬來人	2.25			加冷地區
華人老墓地	華人	29		1851	新橋路附近
華人新墓地	華人	21.10	1851		
四屬塚	華人四個方言群	6.34		關閉已久	新橋路丹戎巴葛路交界
Sepoy 墓地	印度	2			色埔里
馬來老墓地	馬來居民	1	老墳山		丹戎巴葛附近的 Tanjong Batu
巴斯墓地	巴斯(Parsee)	不詳 (20 座墳墓)			丹戎巴葛附近的 Tanjong Batu
烏節路華人墓地	(潮州) 信託人余有進	72	約 1847		烏節路
烏節路馬來墓地	馬來	4.5	1817		烏節路
猶太墓地	猶太人	0.5			烏節路
興都墓地	印度	1		否(1864)	烏節路
澳門墓地	廣客	15	1817		歐南園
馬來墓地	馬來	2			河谷路
合計		192.44			

資料來源：蔡志祥：〈葬與祭〉，頁 152。

二、廣惠肇碧山亭⁸

新加坡廣惠肇碧山亭是祖籍廣東、說廣府和客家方言的廣東省廣州府、肇慶府和惠州府三個地域群體共同創立的照顧先人的組織。1870年，因為原來在市區內的兩座屬於廣府和客家人的墳山「青山亭」和「綠野亭」不敷安葬，三屬領袖決定與豐順、永定、大埔、嘉應各屬分拆，籌建屬於廣惠肇三屬移民的墳山。1871年以「廣惠肇碧山亭」的名義正式取得墳山的擁有權。碧山亭自此不斷擴建墳山，並且在這裏建立公所、鄉村（甘榜山亭）、廟宇、學校和市集。碧山亭的管理機構也由原來的九個地域性會館擴張到現在的16個成員會館。⁹在1973年新加坡政府因為都市發展，禁止土葬並且在1979年徵收墳山用地以前，碧山亭共有以「亭」為單位的13個亭和18座墳山，面積達324英畝土地。¹⁰在這裏最早的墳墓大抵都是從華人的舊墳場遷移而來。如坐落於第三亭的「曹亞志」墳墓，是在1831年立碑於青山亭。¹¹又如紀念七位可能因為在1841年械鬥中殉難的義士的義塚，則是從綠野亭遷移而來。¹²

碧山亭的歷史大概可以分為1979年之前的墳山（土葬）時期和1979年之後的靈灰閣時期。在墳山時期，碧山亭管理著三類的墳塋：(1)屬於碧山亭的集體墳墓（總墳），(2)分別屬於廣州府、肇慶府和惠州府治下各縣、區以及各社團的葬地和總墳，以及(3)私人墳墓。

首先，由碧山亭管理的總墳，除了紀念為三屬械鬥犧牲的義士的墳墓外，¹³從1873年開始，先後建立了11座屬於廣惠肇三府共同的、和以府為單位的總墳，安葬無人照顧的三屬先人（見表13.2）。1934年，碧山亭為廣惠肇留醫院免費提供一塊墳地，設立總墳，安葬在醫院逝世、沒有後人認領的死者骸骨。

表 13.2 新加坡廣惠肇碧山亭墳山時期總墳分類表

立碑 日期 (年代)	個 人	姓氏團體 = 142				地域團體 = 45			行 業 團 體	醫院*、 宗教 團體	其他 #	合 計				
		一般		地域		府	縣	縣 以 下								
		單 性	多 姓	單 姓	多 姓											
1830	1@											1				
1840						1@						1				
1850																
1860																
1870						2						2				
1880	1	8			1	2						13				
1890		7	1				5	1	2		2	17				
1900		5		3		2	2		8		6	26				
1910		6	2	6		1	4	2	8		6	35				
1920		18	1	7		2	7		5		4	44				
1930		4		5				4	2	1*	2	18				
1940		2	2	7			3	1	1	2		18				
1950	2	20	1	15		1	11	14	4	5	5	78				
1960		8	1	8		1	4	1	1	2		26				
1970		1					2					3				
不詳	2	2		1			1	1		1	1	9				
合計	6	81	8	52	1	12	39	24	31	11	26	291				

備註：*1934年的廣惠肇方便留醫院的總墳。

#從名字，我們不能明確分辨這26個總墳的性質。如1894年的廣義堂和一樂堂等。又如1929年的「正原大總墳」可能「反映了本地人跟辛亥革命、民國初建至全國統一的歷史淵源」。¹⁴然而，這也可能與尤列家族有關。

@這兩個墳墓分別從青山亭及綠野亭遷來。

資料來源：〈會館社團姓氏總墳集編名冊〉，載新加坡廣惠肇碧山亭文物管理委員會編：《碧山亭歷史與文物》，頁97–107。¹⁵

其次是屬於姓氏團體（氏族）、原鄉的縣或以下的地域團體（同鄉）、同業團體、宗族團體、慈善團體及興趣團體等會館、社團的墓地和總墳。碧山亭規定只有持有財產的、財務穩定的三屬社團和會館才能申請購買墓地，提供給它們的成員安葬。這些團體很多都有自身的總墳，安葬因為起骨、遷墳時沒有後人認領的骸骨或死後沒有後人照顧的成員。這些總墳，大概顯示了新加坡華人死後的三個可能性：（1）有後人的可以安葬在所屬團體在碧山亭購置的墳山；（2）沒有後人但屬於某團體成員的（包括團體在清理墳山時沒有人認領的骸骨），安葬在團體擁有的總墳；（3）沒有加入社團，但為三屬人士，則會安葬在由碧山亭管理的總墳。

碧山亭管理的總墳也包括在清理私人墳山時，沒有後人認領的骸骨。二次大戰後落地生根、不能返鄉的華人人口增加。墳山管理者一方面因為居住用地的迫切需要而不能如19世紀時的廣置墳山，另一方面在地的死亡人數也令墳地的需求大增。在墳山面積不能擴張的同時，戰後大量荒墳的出現，為墳山管理者提供了應付墳地需求的良方：清理沒人祭祀的墳墓，騰空墓穴以安葬新的死者。碧山亭在戰後引入私人「自擇墳地」制度時，因為需要用地而加快清理墳山。在清理墳山時，發現很多墳墓沒有後人祭掃。如1968年清理榕樹山（Banyan Tree Hill）的185個墳墓時，只有六個墓穴有後人祭掃。而這六個有後人祭掃的墳墓，在清理墳山時，只有兩個有後人認領遷葬。¹⁶在1969年調查第二、第四和第七亭的墳墓時，也發現很多墳墓沒有後人祭掃。¹⁷這樣高比例地沒有後人繼續照顧的墓穴，說明了由團體照顧先人的重要性。也就是說，團體通過「埋屏」的方法，將具備個人特質的祖先，統合成為沒有個人特質的「集體」的先人。根據1973至1979年間新加坡政府收回大部分屬於碧山亭墳山時的統計，在碧山亭共有291座總墳。這些總墳大部分是在20世紀初以及二次大戰後建立的（表13.2）。20世紀初總墳的數字及比例（ $105/291=36\%$ ），反映了19世紀中期以後到新加坡的華人人口的增

加，同時也反映了早期華工單身來到星馬，客死異鄉，乏人照顧的人數不菲。二戰以後總墳的數目及比例 (104/291=36%)，一方面反映了戰爭時候無名的死難者的數字，同時也說明了戰後人口流離，很多墳塋乏人祭拜的現象。

最後，墳山時期的碧山亭也提供墳地，予經濟能力較好的家庭安葬其祖先。在 1916 年之前，經濟稍為富裕的人可以選擇面積較大 (108 平方英尺) 且風水良好的墓地。¹⁸ 1916 年碧山亭實施了一項新的「排葬」政策，要求所有墓葬都要根據死亡登記次序進行。在 1960 年代，為了解決財政困難的問題，碧山亭引入「自擇墳地」的政策，新亡者的親屬只要付出相當的款項，便可以為亡者選擇墓地。這個措施，一方面增加了碧山亭的收入，但也加快了挖掘無人照顧的墓穴的步伐。因此，碧山亭也需要「重新安置」這些墓穴被挖掘的先人的魂魄。另一方面，只有能夠提供祖先來自廣、惠、肇三屬證據的個人，才能購買「自擇墳地」。換言之，對於客居異地的華人來說，依附社團很重要。因為它不僅讓新移民能夠更容易地適應和定居在新的家園，而且還為他們在死後提供了一個「家」。1955 年，隨著對墓地的需求增加，碧山亭成立了一個臨時委員會來確認挖掘墳墓的原則。委員會決定 (1) 從第一亭開始挖掘屍體；(2) 死者的後人可以(自費) 將被挖掘出的骨頭重新安置到所屬會館的集體墳墓(總墳) 中；(3) 無人照顧的墓穴中的骸骨，遷葬於碧山亭的集體墳墓中；(4) 屬於會館、社團和氏族的集體墳墓不會被挖掘。¹⁹ 1960 年，碧山亭進一步澄清，慈善墳墓(義塚) 也是集體墳墓(總墳)，應免於挖掘。²⁰ 因此，依附廣、惠、肇三屬的會館很重要：依附社群不僅保證了死者可以有安息的地方，而且還確保了如果沒有後人照顧的話，他們的魂魄也會受到很好的照顧，從而為避免了乏人照顧的亡魂成為幽魂野鬼的危機。

總言之，碧山亭通過埋葬權(屬會成員)、增加墳地和清理墳山墓穴等方法，令到新亡者死後有所歸屬。碧山亭不僅僅處理死者

的安葬問題，同時也必須照顧因為不同的原因而沒有後人照顧的亡魂，使之不致淪為孤魂野鬼。總墳和救贖儀式的作用是把原來有主的、具備個人性格的祖先，轉化成為集體的、由團體照顧的沒有個人性格的先人。

1973年新加坡政府下令「封山」，停止在碧山亭安葬遺骸。1979年，政府收回碧山亭324畝墳地以發展現在的碧山鎮（圖13.4）。²¹碧山亭利用政府發還的八畝土地，以骨灰靈塔代替了墳墓，繼續死後魂魄服務的功能。1979年以後的靈灰閣時期，骨灰龕和神主代替了墓穴。²²雖然如此。碧山亭依然沿用墳山時期的方法，使乏人照顧的靈魂有所皈依。首先，碧山亭在新的八畝土地範圍內，建立了兩座紀念碑：一座紀念過去為廣惠肇三屬犧牲的「七君子亭」，另一座紀念無祀的、無名的先人，即廣惠肇碧山亭先賢紀念碑（圖13.5）。同時，碧山亭也不時透過儀式，把沒有後人照顧的神主合併（神主埋屏）。在2011年，碧山亭共有32個通過「神主埋屏」方法設立的神主牌，供奉沒有後人照顧的「先人」。碧山亭內佔地最廣的骨灰靈塔，除了私人擁有的神主和骨灰龕外，大部分是屬會購置的靈廳。這些屬會擁有的靈廳主要提供龕位和神主予屬會會員供奉祖先。此外，如墳山時期，這些屬會的靈廳，也供奉了集體的龕位和神主。²³如墳山時期，只有三屬屬會才能擁有靈廳。雖然碧山亭沒有反對其他方言群和族裔在亭內供奉神主或骨灰，然而實際上，在這裏安置祖先的神位或骨灰龕的，大部分是廣府和客家的方言群體。同樣的，碧山亭也沿用了墳山時期的傳統，舉辦特別的救贖儀式（萬緣勝會和超度幽魂），以確保無人祭祀的先人在靈灰閣裏，仍然有所歸屬，不至於淪為遊魂野鬼。

無論在墳山時期或在靈灰閣時期，儀式行為和文字扮演了提示碧山亭和會館處理亡魂的重要角色。

三、文字與儀式

碧山亭自1920年代開始舉辦萬緣勝會，通過擬真的儀式行為，令死者的後人得知先人的魂魄已經妥善安置，死者可以救贖往生。²⁴不僅如此，從萬緣勝會的記錄，我們也可以考察到在處理亡者魂魄的同時，儀式也服務了生者，把生、死聯繫起來。

(一) 碧山亭的碑刻與文物

2009至2013年間，新加坡國立大學的丁荷生和許源泰用了約四年時間「確認了多達八百餘座的新加坡華族廟宇位置（包括容納三百餘個廟宇單位的68座聯合廟），以及近百個與華族廟宇有密切關係的宗鄉會館、商業與文化組織等，也發掘了數以千計沒被記錄的華文石碑、匾額、楹聯等百年文物。」²⁵並將63座廟宇和華人機構共1,278件碑銘資料整理出版（表13.3）。²⁶

《彙編》記錄了碧山亭64項的碑銘文物（表13.4）。在《彙編》收錄的1911年以前已經設立的華人機構中，碑銘數目僅次於1840年代建立的主要供奉天后的福建人廟宇天福宮（72項）（頁175–198）、1898年建立的佛教叢林蓮山雙林寺（174項）（頁1010–1144）以及1876年旅居新加坡的陳氏族人興建的保赤宮陳氏宗祠（74項）（頁603–672）。收錄的碑銘文物也較其他的墳山組織如雙龍山嘉應五屬義祠（45項）或族群會館（如廣府人的岡州會館〔20項〕、客家如應和會館〔27項〕或海唇福德祠〔39項〕、海南的瓊州天后宮〔56項〕、潮州的粵海清廟〔50項〕）等機構多。

《彙編》收錄的碧山亭碑銘文物，包括了25個碑刻。其中10個是記錄自1920年代以來在不同時期舉辦的同一儀式（萬緣勝會）的碑刻。這些記錄同一性質儀式的碑刻，具有貫時性的意義。它們不僅提供儀式內容在100年間的變化，也可以藉以理解碧山亭在不同時期如何處理死後魂魄的問題，並且通過碑刻內容的比較，明白同一組

織在不同的時期如何對應宏觀環境的變化，對同一儀式作出不同的理解和解釋。

表13.3 63個廟宇和華人機構的碑銘

碑銘總類	文物總數 *			廣惠肇碧山亭（頁 795–888）		
	1945 年前	1946 年後	總數	1945 年前	1946 年後	總數
碑 **	207 (17)	188	395	5	21	26
匾額	217 (1)	233	450	5	12	17
楹聯	118 (1)	150	268	0	12	12
其他 ***	120	45	165	0	9	9
63 機構 文物總數	644	615	1259			
其他	19	0	19			
	663	615	1278	10	54	64

備註：* 包括63間華人廟宇等機構的文物及19通其他的華文文物。「()」內為63機構以外的文物，如1850年的印度總督遊新紀念碑記（頁1395）。

** 包括石碑、銅碑、木碑、紙碑和塑膠碑。

*** 包括神台、銅鐘、雲版、神位、火化爐、錦旗、牆題、地契磚、神龕、香爐、牆基、銅獅、石獅、壁詩、銅鈴、燭台、關刀、木雕、樑簽、佛桌、鑼鼓、銅扇、兵器、戲台、墓誌銘、銅雕、施食台、壁畫、圖畫、樑題、銅磬、儀仗牌、墓碑、佛像、神像、時鐘、牌樓等（頁xxxiv）。

資料來源：丁荷生、許源泰編：《新加坡華文碑銘彙編》（以下簡稱《彙編》），頁xxxii–xxxiv。

表13.4 《彙編》收錄的碧山亭碑銘文物的產生年代

	碑	匾額	對聯	鐘、爐	其他	總計
1870–1879						0
1880–1889				1		1
1890–1899	1			1		2
1900–1909						0
1910–1919						0
1920–1929	1 (1)	5				6

	碑	匾額	對聯	鐘、爐	其他	總計
1930–1939						0
1940–1949	4 (2)					4
1950–1959	2 (2)			1		3
1960–1969	1 (1)	2				3
1970–1979	1 (1)	2				3
1980–1989		1	4			5
1990–1999	4	1	3			8
2000–2009	9 (2)	2		6		17
2010–2019	1 (1)					1
沒有年份	1	3	5		1	10
合計	25* (10)	16	12	9	1	63

備註：()內數字為關於萬緣勝會的碑記。

資料來源：《彙編》，頁 795–888。

(二) 救贖儀式(萬緣勝會)的記錄

碧山亭官方網頁的首頁，指出碧山亭三個主要的服務範圍，即：(1)骨灰靈塔(包括骨灰靈位、神主牌位和寄奉先人三七坐靈的儀式)；(2)廣惠肇碧山亭文物館；(3)為先人超度的佛道儀式的萬緣勝會。²⁷ 2018年6月開幕的碧山亭文物館內，在不同的展廳，都有關於萬緣勝會的記錄和展示。如在文物館的入口「守地」展廳，關於碧山亭歷史進程的里程展示中，指出在1921年：「集萬人之緣、結千祥之福」萬緣勝會掀開序幕，成為碧山亭的旗艦活動。在「守候」的展廳，以中英文指出「超越族群、萬緣勝會……萬緣勝會可能是清末民初在珠江三角洲興起的度亡救贖儀式，傳到新加坡後成為碧山亭所舉辦的尊敬祖先、飲水思源的孝道活動。萬緣勝會通常舉行三天四夜，活動已經超越了廣惠肇族群，進一步落實各族群籍貫人士和諧共處、互相照應的理念」。碧山亭的收入「資助墳山廟宇，維修建路外，也捐助各類社會慈善活動」。在「守家」的展廳，指出萬緣勝

會是墳山時期的四個主要節日之一，與清明、中元和重陽節同樣重要。在英文的描述中，指出「廣惠肇(碧山亭)在1923年的中元節首次舉辦萬緣勝會。萬緣勝會的目的是讓旅居海外的華人的後裔，祭祀他們遠渡重洋的祖先，從而讓這些祖先不致淪為遊魂野鬼。這是一個為不能(在祖鄉)的宗族祠堂內祭祀祖先的馬來亞海外華人，提供一個(祭祀先人)的替代機制。迄2018年，廣惠肇碧山亭共舉辦了18次的萬緣勝會。這個儀式仍會繼續舉辦。」

在碧山亭官方網頁關於萬緣勝會的描述如下：「1921年，『集萬人之緣，結千祥之福』的萬緣勝會掀開序幕。自此，約每五年舉辦一次的萬緣勝會成為碧山亭弘揚孝道與飲水思源價值觀的旗艦活動，由和尚、尼姑和道士集體誦經。收入除了用來資助墳山廟宇，維修建路外，也捐助各類社會慈善活動。」²⁸這一描述和文物館的論調一致。設立文物館之前，碧山亭網頁上對於萬緣勝會的介紹較現在更為詳盡。在萬緣勝會的欄目下有「龍牌的定義」、「龍牌的種類」、「龍牌的設立」和「歷年廣惠肇碧山亭萬緣勝會」四個子項目。2008年網頁的萬緣勝會介紹如下：²⁹

超度亡魂的「萬緣勝會」是碧山亭另一項祭拜祖先的重要活動，多由佛教的法師或道教的道士主持。它在碧山亭近一個半世紀的發展中有重要的地位。

為讓人們表達對先人的孝思，碧山亭每隔幾年都會舉辦一連三天的附薦超度幽魂萬緣勝會。其間，不僅設立肅穆壯觀的附薦棚法場，法壇的佈置更是富麗堂皇，莊嚴神聖。

從開壇請佛儀式，到誦經恭送眾神返天庭、送祖先破地獄以及過仙橋等，完成勝會的散壇儀式，三日連宵分別以佛教及道教的形式誦經禮懺和主持伐檀，為生人祈福，逝者超生。

勝會期間，道場除擺滿了數以千計的龍牌，供後人對先輩懷念及追思外，也會邀請舞獅團，粵劇團等蒞場表演，為勝會助興。

碧山亭不僅在文物館 (2018) 和網頁 (2004) 中介紹了萬緣勝會的歷史和意義，在他們出版的刊物中，也有不少關於這一儀式的介紹。首先，碧山亭分別在 1960、1976、1978 和 1985 年出版了萬緣勝會的特刊。³⁰ 此外，自 1997 年 10 月出版的《揚》半年刊，共 40 期中至少有 16 期詳略不同地介紹了關於萬緣勝會。³¹ 關於這個儀式更直接的資料，是安放在福德祠內的十塊碑刻記錄。

下文將進一步的比較在碑刻、刊物、網頁和展覽等不同載體中展現的萬緣勝會，從而分析同一儀式在不同的時間中的延續和變遷。

四、儀式的延續與變遷

在現在碧山亭的官方網頁，關於萬緣勝會的主要論述有下列四點：

1. 始建：1921 年開始舉辦
2. 間隔：平均 5 年舉辦一次
3. 儀式執行人：僧、道、尼
4. 社會意義：保存及推廣跨越族群的孝道的價值觀

下文將進一步分析這四點的官方論述。

(一) 始建

根據碧山亭官方網頁，碧山亭在 1921 年舉辦第一次萬緣勝會，然而在 8 期有關於萬緣勝會報導的《揚》半月刊中，關於那一年開始舉辦萬緣勝會始建年份並不一致（見表 13.5）。

表13.5 《揚》半年刊有關第一次舉辦萬緣勝會的年份的報導

出版年月	期數	頁碼	始建年份
1996年6月	3	2	1921
2007年2月	14	8	1921
2010年2月	20	9	1921
2011年2月	22	15	1922*
2012年8月	25	2	1923
2012年8月	25	21	1922*
2015年2月	30	13	1923
2017年8月	35	12	1923
2017年8月	35	17	1923
2018年2月	36	14	1921

備註：*這是根據蔡志祥講演的報導和文章摘要而來。

始建年份的差異，源於在第一次萬緣勝會舉辦後豎立的碑記。在現在見到的碑記中，記載了「中華民國十年 歲次癸亥元月吉日」的字樣。³²民國十年是1921年，而癸亥年是1923年。假如是元月立碑的話，萬緣勝會舉辦的年份應該為1920或1922年。

在1960年出版的萬緣勝會特刊中，登載了〈碧山亭倡建萬人緣會紀念〉一文，收錄了碑刻的文字。在這重刊的碑記中，指出碑記是立於「民國十二年歲次癸亥元月吉日」。民國十二年就是癸亥年，也是1923年。³³在1922年7月12日（閏五月十八日）和1922年8月16日（農曆六月二十四日）的《南洋商報》都有關於碧山亭倡建萬人緣勝會的廣告。在8月16日的廣告中，指出「碧山亭倡建萬人緣勝會原定陰曆七月初一日開壇。刻因搭棚不及，經集同人會議，改期七月初十日起醮至十七早止」。³⁴儀式始建的日期的矛盾訊息不僅限於碧山亭。例如屬於興化人的九鯉洞每逢甲年舉辦一次的「逢甲普度」的始建年份也有同樣的錯誤。豎立於廟前的民國四十三年（1954）的〈九鯉洞甲午第二屆逢甲大普度紀念碑〉提示族人第一次舉辦的逢甲普度

在1944年。然而，在昭和十八年(1943)8月10日的《昭南日報》中刊載了「昭南島九鯉洞公建普度」的廣告。廣告指出：「本年農曆七月十五日至十九日中元佳節，第三年度的普度。演興化得月大班、練習目連救母戲。並延僧道誦經設醮超度前方忠勇英靈及孤濟幽魂……」。³⁵1942年，小出英男在新加坡進行戲劇的調查，報導了農曆七月中元節上演「興化木身(目連戲)」。³⁶比較這三種資料，我們不難理解到有演出肉身目連戲，請僧道進行普度儀式的「大普度」在1943年舉行。假如1943年是第三次「大普度」，而「大普度」是十年舉辦一次的話，第一次就是在1923年舉辦。可是，興化人主要在1930年代以後南渡新加坡。因此，不可能在1923年舉辦如此大型的儀式。可能興化人在1943年第三次舉辦普度之前只是兩度演出木偶戲，而該年則是興化人第一次和以後的「逢甲普度」一樣，包括演出肉身目連戲的「大普度」。1954年的碑刻記載，顯然有誤差。綜上所述，如果依賴碑刻，無疑會令當代對碧山亭萬緣勝會的始建年份出現誤差。

(二) 間隔

萬緣勝會多久才舉辦一次？碧山亭的官方網頁指出「約每五年舉辦一次」。碧山亭的官方資料大抵都採用三至五年的間隔。如《揚》第34期(2017年2月)指出：「每隔3至5年，碧山亭公所舉辦一次大規模的拜祭先人超度幽魂大法會。」(頁11)而在同一期頁32又指出「碧山亭每隔四、五年舉辦一次盛大正統的拜祭先人超度幽魂的萬緣勝會」。可是，1959年關於前一年舉辦的萬緣勝會的碑刻則指出「廣惠肇碧山亭六年一度舉行一次超度幽魂萬緣勝會」。³⁷表13.6顯示自1922年開始至最近一次(2017年)近100年間，碧山亭共舉辦過19次的救贖儀式，其中14次是大型的萬緣勝會，5次是較小規模的「超度幽魂」。也就是說平均5年(95/19)或6.78年(95/14)舉辦一次救贖儀式。然而，在21世紀以前，舉辦儀式的頻率並不一致。表13.6顯示

表 13.6 碧山亭舉辦的救贖儀式的間隔

舉辦年份	間隔(年)	舉辦年份	間隔(年)	舉辦年份	間隔(年)
1922	0	1974#	3	1998	11
1943	21	*1976	2	**2003	5
1946	3	1978#	2	***2007	4
1952	6	1980	2	****2012	5
1958	6	1982#	2	2017	5
1964	6	1985	3	(2023)	6
1971#	7	1987#	2		

備註：#為小規模的「超度幽魂」儀式

*〈第七屆超度幽魂萬緣勝會紀事〉碑

**〈第十一屆超度幽魂萬緣勝會紀事〉碑

***〈廣惠肇碧山亭二零零七年第十二屆超度幽魂萬緣勝會〉碑

****〈廣惠肇碧山亭第十八屆壬辰年(二零一二年)萬緣勝會〉

的是這種救贖儀式從非常規性發展為常規性的活動的過程。自 2012 年，碧山亭也將小規模的「超度幽魂」儀式計算在內。因此，2012 年的萬緣勝會並非第十三屆而是第十八屆。

儀式的常規化 (1950 至 1960 年代及 21 世紀以後) 以及儀式的進行頻度，反映了下文要討論的組織者對儀式的重要性和文化意涵的轉變。

(三) 儀式和儀式執行人

從儀式和儀式執行人的描述中，也可以觀察到萬緣勝會的變化。碧山亭的官方網頁指出萬緣勝會是「由和尚、尼姑和道士集體誦經」。從碑刻資料以及岑康生的〈大事記〉，我們可以知道「超度幽魂」是為期一天兩夜的儀式。但是萬緣勝會的日數則從不一致 (見表 13.7)。

表 13.7 碧山亭舉辦的救贖儀式的日數

舉辦年份	日數	舉辦年份	日數	舉辦年份	日數
1922	7 日 8 夜	1974#	1 日 2 夜	1998	3 日 4 夜
1943	3 日 4 夜	*1976	7 日 8 夜	**2003	3 日 4 夜
1946	3 日 4 夜	1978#	1 日 2 夜	***2007	3 日 4 夜
1952	3 日 4 夜	1980	3 日 4 夜	****2012	3 日 4 夜
1958	3 日 4 夜	1982#	1 日 2 夜	2017	3 日 4 夜
1964	7 日 8 夜	1985	3 日 4 夜	(2023)	3 日 4 夜
1971#	1 日 2 夜	1987#	1 日 2 夜		

備註：#為小規模的「超度幽魂」儀式，其餘為萬緣勝會。

資料來源：岑康生、陳翠玲：〈碧山亭大事記〉，載《新加坡廣惠肇碧山亭 140 周年紀念特刊》，頁 87–89。

從碑刻以及其他資訊中，我們可以知道組織者一般並不關注儀式的細節。即使在碧山亭最初的官方網頁有較為詳細的關於萬緣勝會的儀式和活動內容，2012 年新的網站推出後，很多的儀式內容都被刪除。³⁸新的官方網頁強調的是儀式的社會意義而非儀式內容。在 40 期的《揚》半月刊中，只有第 36 期刊登了較多的儀式的視覺細節。³⁹

在不同時代關於儀式的參與者與儀式內容也有差別：

碧山亭舉辦的救贖儀式的執行人，一般是本地的僧、道、尼執行。然而，1976 年的萬緣會，由「香港法師主持開壇儀式」。⁴⁰2017 年，碧山亭增聘了來自馬來西亞怡保的客家齋姑，執行「香花」儀式。⁴¹

早年的碑刻都有關於萬緣勝會收、支的記錄。我們可以從這些碑刻中收、支的記錄了解到部分與組織者特別相關的儀式和活動內容。如 1922 年的收入欄，除了醮金、附薦、神主和香油等外，和儀式有關的收入欄有「破地獄」、「贊星轉運」、「過關」、「過花橋」等。在支出欄有支付「雙林寺僧」、「銓真堂道士」和「福勝堂尼僧」的支

出，以及「手托木頭戲」、「放生雀」等項目。⁴²從1943年的碑記，我們可以知道大會有「劇務股」；有從「破獄」、「佛船」、「花橋」來的收入，並且有「醮金及醮師」、「戲金」、「酬神」、「破地獄」和「放生鳥」的支出。⁴³

從碑刻記錄的各股成員中，我們也知道一些其他的訊息。如1958年組織成員的「法務股」包括了26間寺廟和庵堂。⁴⁴ 1964年的「法務股」則有24間。⁴⁵ 此外，我們也可以從碑刻中，知道早年的萬緣勝會不僅進行宗教儀式，同時也有不同的表演。⁴⁶ 根據1943年《昭南日報》的記載，可知這一次的萬緣勝會有粵劇的演出。⁴⁷ 又如1958年的萬緣勝會的「遊藝股」有9個成員屬會的音樂社和醒獅團、9個音樂社、2個武術社粵劇團體參與。⁴⁸

最後，我們要考慮的是萬緣勝會的服務對象的問題。無論是碧山亭文物館或官方網頁，都強調萬緣勝會的服務對象是祖先。萬緣勝會通過救贖儀式，令這些客死異地的祖先不至於淪為無人祭祀的遊魂野鬼。在1922年《南洋商報》的廣告指出倡建萬人緣的目的，「一則普渡無依之孤魂、二則藉籌公益之款項」。這是由於「三屬同人、親朋故舊，多有客死是間，塋葬於碧山亭內墳場……各宜捐輸、超彼幽魂、成茲善舉、固非諂事鬼神、浪投金帛者比也」。⁴⁹ 廣告也列出附薦的不同等級神主的價格：包括龍牌、入屏神主、附薦真身和牌位。附薦真身是用紙張紮作的擬人肖像。這些「真身」在1980年代以後，已經不再提供。無論是龍牌、神主或真身，都是附薦的有主的祖先。在儀式中的「主薦」龍牌，包括(1)廣惠肇三屬的集體祖先(如廣州府歷代宗親先賢牌位祖先神位等)；⁵⁰ (2)各屬會的集體祖先(如南順會館歷代先賢之神位)；以及(3)和普世救贖有關的牌位(如「十方法界受食孤魂由子等眾」、「本區各家有主無依男女老少」、「海陸空三軍陣亡烈士忠魂位」等)。⁵¹ 大體上這些「主薦」、「附薦」的牌位可以理解為有後人照顧的「祖先」、有團體照顧的「先人」，以及通過儀式執行人的法力救贖的無祀孤魂。前二者是孝道的實踐、後

者是普世救贖的宗教慈善。儀式執行人為這些有主的、無主的「祖先」、「先人」、孤魂誦經懺悔、通過道士的破地獄儀式，把他們從煉獄救出，再由僧人的引導，渡過仙橋，登上佛船，往生極樂。一系列的儀式也包括為生者祈福、轉運。⁵²在碧山亭第一個關於萬緣勝會的碑記，強調萬人緣是「紀念」而非迷信的儀式。是要「神安鬼樂……神人共慶……各界紳商、善男信女、大捨金錢、造無量之功德……結萬人之緣、集千祥之福」。⁵³通過擬人的、模擬的、動感的儀式，實踐孝道和宗教慈善。

萬緣勝會不僅服務死者，也服務生者。這和碧山亭如何定義萬緣勝會的意義和目的有密切的關係。

(四) 社會意義：從反迷信到保存及推廣跨越族群的孝道的價值觀

碧山亭的官方網頁指出萬緣勝會的目的是「弘揚孝道與飲水思源價值觀……收入除了用來資助墳山廟宇，維修建路外，也捐助各類社會慈善活動」。文物館的介紹強調了萬緣勝會「超越了廣惠肇族群、進一步落實各族群籍貫人士和諧共處、相互照應的理念」。孝道是跨方言群和跨族群的。因此，提倡孝道的萬緣勝會，也配合了新加坡政府的種族和宗教和諧政策。

碧山亭的發展與碧山亭舉辦的萬緣勝會有著密切的關係。1871年取得墳山的許可後，廣惠肇三屬在1873年開始建立第一個總墳。1880年三屬的宗、鄉、同業團體也紛紛為無人照顧的死去成員建立總墳。1890年建立碧山廟（也稱大廟），廟內安置集體祖先的神主。也就是說，碧山亭同時照顧了死者的魂（神主）和魄（墓穴）。1912年，九個廣惠肇三屬的地緣團體，建立新的管治系統。1940年代，縣級的地緣成員團體增加到16個。1957至1981年間，建立新的學校以及籌劃建立安老院。1973年政府封山、禁止土葬時，碧山亭共擁

有18座墳山，佔地324英畝。1979年政府徵收316英畝墳地，發展碧山鎮。並且在1982至1983年間，發掘火化十萬個以上的墓穴。碧山亭在政府撥回的八英畝土地和五百萬新幣的條件下，走入新的靈灰閣時期。這個時期，在建立龕位靈廳之外，碧山亭還重新建設公所、廟宇（碧山廟和福德祠）以及紀念碑。⁵⁴ 2018年設立文物館，進一步推動碧山亭為發揚儒家倫理和孝道的文化中心。

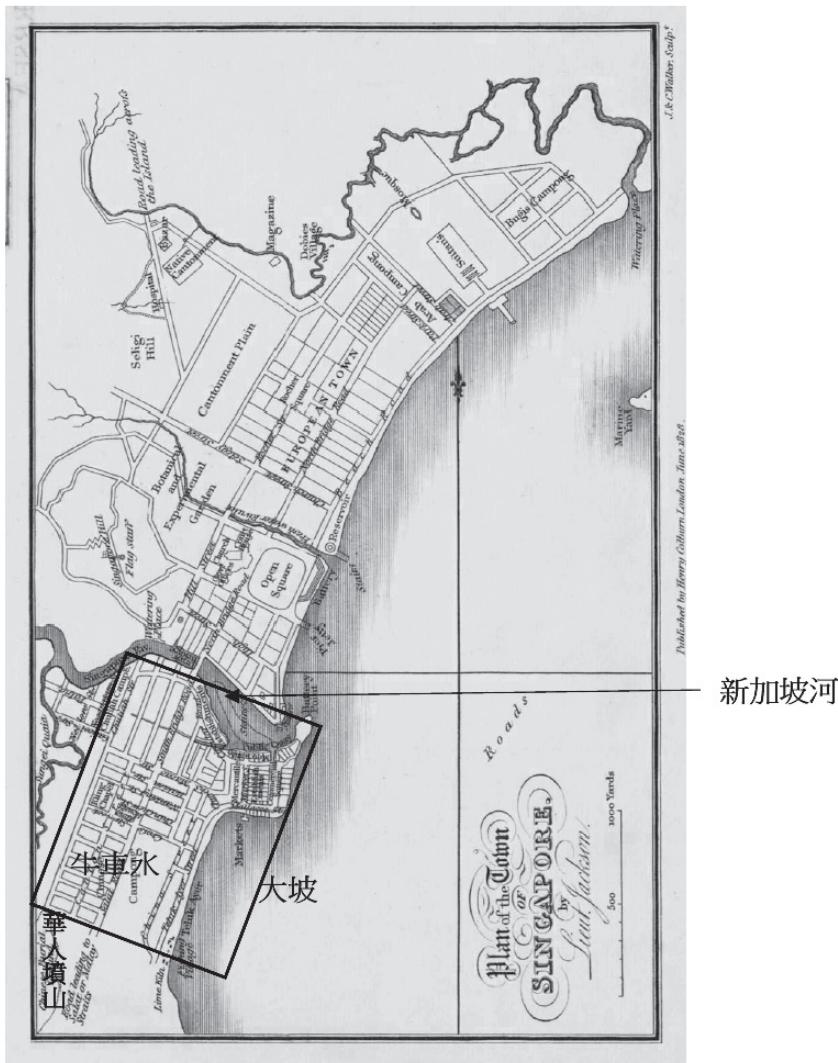
將上述碧山亭的發展歷程和萬緣勝會結合分析，我們可以把這關係分為五個時期。（1）1922年第一次的萬緣會是與籌集資金擴展墳山有關。在反迷信的思潮下，強調萬緣勝會為屬於廣惠肇三屬人士的「紀念」活動。（2）1943至1946年，既為了悼念戰爭的死難者，也要處理因為戰爭導致的大量無主墓穴的出現。（3）1949年後，很多不能返鄉的華人在新加坡落地生根，因而需要更多的墓地來安葬客死異鄉者。為了增加墓地，清理墳山的頻度也相對地增加，因此在1950和1960年代建議把萬緣勝會從非常規的儀式活動常規化，並且設立萬緣勝會的專門帳目，以從萬緣勝會獲得的利潤來增辟墳山。1960年代，也是碧山亭和新加坡政府有稅務爭議的時候。在爭議的過程中，碧山亭的監理事會堅持碧山亭屬於廣惠肇三屬。碧山亭的資產不能如其他慈善機構一樣與其他方言群體和族群分享。⁵⁵（4）1970和1980年代，在二十年間，碧山亭舉辦了五次大型的萬緣勝會和三次規模較小的「超度幽魂」儀式。這段時期也是政府封山、收地、起骨、火化以及「埋屏」頻繁的時期。這個時期每次舉辦大型的救贖儀式都是在清理墳山、「神主埋屏」之後。（5）1990年後，碧山亭一方面戮力發展成為新加坡的華人文化中心，另一方面也配合政府的種族和諧政策。萬緣勝會弘揚儒家倫理中的孝道，而孝道也是跨種族的普世價值。因此，21世紀重新常規化的萬緣勝會也重新展現了1922年第一次萬緣勝會時所強調的非迷信的、紀念的精神。但這個時候強調的是配合國家政策的「和諧」理念。

總言之，從碧山亭關於萬緣勝會「始建」、「間隔」、「參與者和儀式執行人」以及「對儀式意義的詮釋」等方面的官方論述，以及在不同載體的記錄，我們可以管窺這個處理死後魂魄問題的組織，如何通過看似救贖死者的儀式，在不同的歷史時段，達至為生者的幸福和文化服務的目的。

五、結語

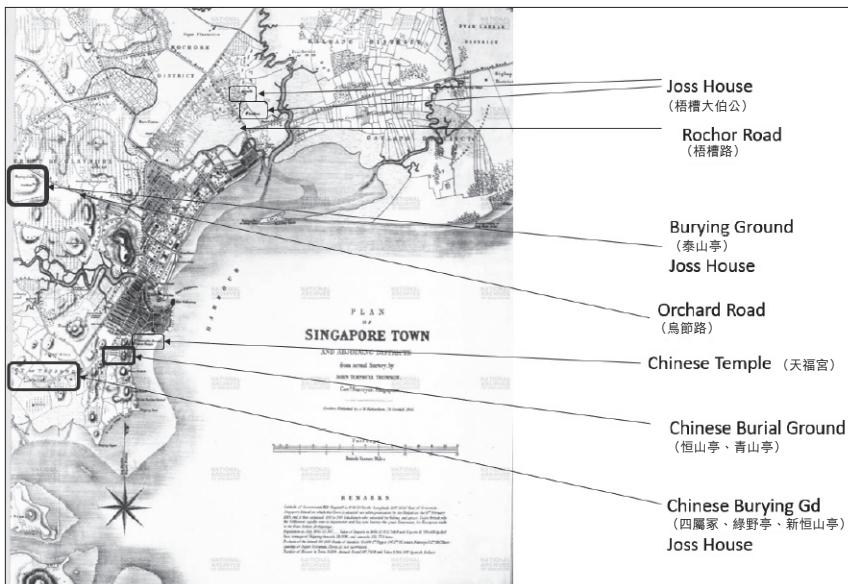
每一個社群組織都會在不同的時段，面對不同的宏觀環境而詮釋、增加或刪減它們的歷史和活動內容的細節。在碑刻等關於碧山亭和萬緣勝會發展歷程的不同論述中，出現很多矛盾或不一致的訊息。這些不一致的訊息，在不同的時代，背負了不一樣的意涵。將歷次的萬緣勝會編織起來，並從同一節日儀式的貫時性比較，我們可以知道無論是墳山墓穴或者是神主、骨灰龕，社團組織者都關注死者的安頓與否可能對生者帶來不安。對於社團精英階層來說，萬緣勝會等救贖儀式是符合儒家倫理和普世慈善、非迷信且配合國家話語的宗教活動。對於一般的民眾來說，這些儀式通過儀式執行人擬真性的宗教行為，把對死者的責任交付與團體的一個過程。因此，無論對哪一個階層來說，實在的魂魄安頓之所和抽象的儀式行為，都是聯繫生者和亡者的重要工具。怎樣處理和解釋這些實體的和抽象的工具，都會因為不同的歷史時段的需要而有增減和變化。

圖 13.1 1828 年新加坡的城市規劃



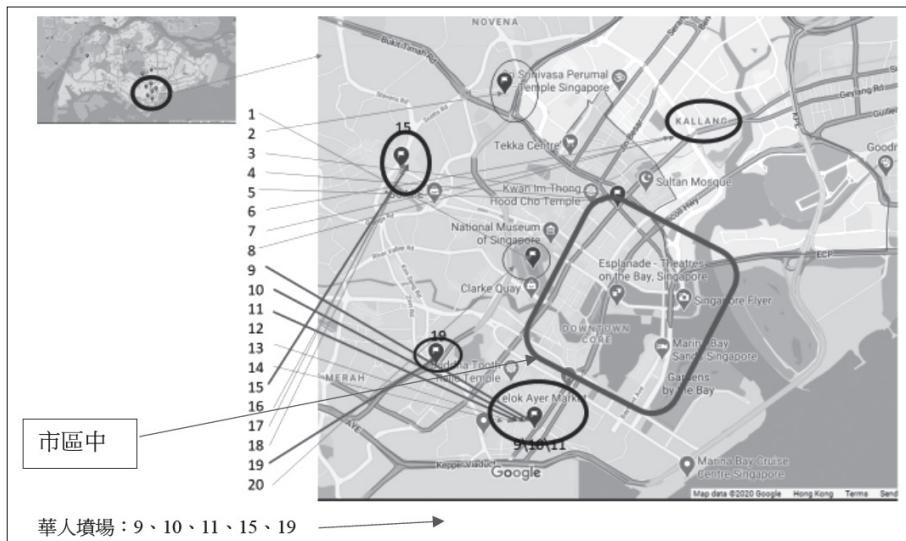
資料來源：*Plan of the Town of Singapore, 1828* Henry Colburn (新加坡國立圖書館藏)。

圖 13.2 1840 年代中期第一階段的墳山擴張



資料來源：*Plan of Singapore Town and Adjoining Districts from Actual Survey by John Turnbull Thomson, Government Surveyor, Singapore, 1846* (Accession number SP006439).

圖 13.3 1867年新加坡的墳山位置



備註：根據市政工程署 1867 年的報告，除了一些私人的和小的葬地沒有資料外，新加坡的主要葬地有 20 個。這 20 個墳場包括 (1) 新教及羅馬天主教墳場；(2) 市政墳場 (分英、法、葡三部分)；(3) 馬來墳場；(4) 蘇丹墳場；(5) Kling (布販) 墓場；(6) Bugis (武吉士) 墓場；(7) Hindu (興都) 墓場、(8) 加冷 (Kallang) 地區的馬來墳場、(9) 華人老墳場 (老山) (舊恆山亭) (福建)；(10) 華人新墳場 (柔佛巴魯) (新恆山亭) (福建)；(11) Soo Sek Teong (四屬塚) (廣、客)；(12) Sepoy 葬地 (沒有圍欄、Kling 也葬在此)；(13) 老馬來墳場；(14) Parsee 墓場；(15) 烏節路華人墳場 (即泰山亭) (潮州)；(16) 烏節路馬來墳場；(17) 猶太墳場；(18) 烏節路興都墳場；(19) 澳門 (Macao) 墓場 (廣、客) (20) 河谷路馬來墳場。

資料來源：“Municipal Engineer’s Office,” *Straits Observer (Singapore)*, 21 September 1875, p. 3.

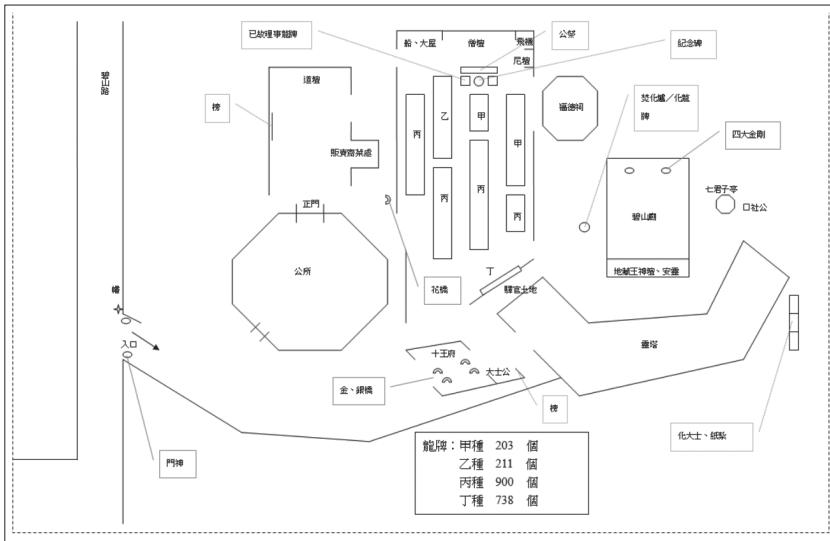
圖 13.4 新加坡廣惠肇碧山亭位置



圖 13.5 2023 年碧山亭的平面佈局



圖 13.6 2007年碧山亭萬緣勝會平面佈局



註 釋

- 1 李鍾珏：《新嘉坡風土記》，新加坡國立圖書館藏光緒乙未年（1895）長沙使院刊本（書號：RBS 959.5703 LCC）。
- 2 同前註。
- 3 John Turnbull Thomson, *Some Glimpses into Life in the Far East* (London: Richardson & Company, 1964), p. 282.
- 4 *Singapore Free Press*, 15 Aug. 1887, *Straits Times*, 20 Aug 1887; 《叻報》1887年8月24日；Brenda S. A. Yeoh, *Contesting Space: Power Relations and the Urban Built Environment in Colonial Singapore* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1996), p. 287.
- 5 根據Brenda Yeoh，海南人的老義山在1862年設立於市區以外的Thomson Road 5 milestone，佔地約29英畝，她又指出新加坡最早的華人義山分別為青山亭（廣、客，1820年代）、恒山亭（福建，1828）、綠野亭（廣、客，1840）、泰山亭（潮州、1845）、老義山（海南，1862）和碧山亭（廣惠肇，1870）。參見Yeoh, *Contesting Space*, pp. 285, 288.
- 6 *Straits Observer* (Singapore) 21 September 1875, p. 3.
- 7 1881年政府的人口普查第一次把華人分為福建、海南、客(家)、廣府、海峽(土生華人)和潮州六個族群。這顯示了新加坡華人方言群的分化，在19世紀中葉以後受到政府的注意。蔡志祥：〈葬與祭：19世紀末20世紀初新加坡英國殖民政府對華人節日與墳山的管治〉，載陳俊強、洪健榮主編：《臺北州建州百年：在地化與國際化的視角》（新北：國立臺北大學海山研究中心、新北市立圖書館，2021），頁231–238。
- 8 本節主要參考蔡志祥：〈葬與祭〉及Choi Chi-cheung, “Ancestors are Watching: Ritual and Governance at Peck San Theng, a Chinese Afterlife Care Organization in Singapore,” *Religions* 11 (2020): 382, <https://doi.org/10.3390/rel11080382>.
- 9 創建的九會館為南順、番禺、東安、中山、甯陽、岡州、三水、惠州和肇慶。現在的碧山亭的16個成員會館為原來的九會館加上花縣、清遠、順德、鶴山、高要、增龍和恩平七個會館。關於碧山亭的管理結構和方法，參考曾玲：《新加坡華人宗鄉文化研究》（北京：中國社會科學出版社，2019）及Choi Chi-cheung, “Ancestors are Watching.”
- 10 新加坡廣惠肇碧山亭文物館管理委員會編：《碧山亭歷史與文物》（新加坡：新加坡廣惠肇碧山亭，2019），頁94–95。

- 11 曹亞志是廣東省台山縣端芬區那泰村人。1819年隨英國東印度公司的萊佛士(Sir Thomas Stamford Raffles)登陸新加坡。他是新加坡最早的華人宗親團體「曹家館」的創辦人。參考區如柏：〈曹亞志的墓碑(第三亭)與新加坡開埠的年代〉，載新加坡廣惠肇碧山亭文物館管理委員會編：《碧山亭歷史與文物》，頁111–112。包括曹亞志的墓穴在內，1870年代以前的墳墓都是從舊的墳山如青山亭和綠野亭遷移而來的。
- 12 岑康生：〈碧山亭之七君子〉，載《新加坡廣惠肇碧山亭140周年紀念特刊》(2010)，頁71。七位義士的祖籍分別為新興(2人)、高要(2人)、恩平(1人)、開平(1人)和三水(1人)。
- 13 岑康生：〈七君子亭〉，載新加坡廣惠肇碧山亭文物館管理委員會編：《碧山亭歷史與文物》，頁67–68。
- 14 李國樸：〈正原大總墳與辛亥革命〉，載新加坡廣惠肇碧山亭文物管理委員會編：《碧山亭歷史與文物》，頁116–117。
- 15 《碧山亭歷史與文物》頁96「表1：社團總墳統計」把291個總墳分為公所(6)、會館(35)、社團(147)和姓氏(103)四類。然而，分類顯然有問題。如在第一亭的星字山有三個總墳。編者把「劉關張趙古城會館」列為會館類。然而，古城會館也可以視為擴張型的虛擬氏族集團(fictive kinship)。本表根據名冊重新分類，希望可以讓讀者稍微理解總墳的性質。
- 16 新加坡國家檔案館藏〈碧山亭理監事會議記要〉，1969年7月3日，檔案編號：NA226。
- 17 同前註，1969年8月24日。
- 18 同前註，1968年8月22日。
- 19 同前註，1955年5月20日和1956年5月25日。
- 20 同前註，1960年5月15日。
- 21 The Becoming Bishan Team, Raffles Archives and Museum, *Becoming Bishan: A Project in Celebration of SG50* (Singapore: Ministry of Education, 2015); 岑康生、陳翠玲：〈碧山亭大事記〉，載《新加坡廣惠肇碧山亭140周年紀念特刊》，頁84。
- 22 根據2010年第100屆理監事會的碑記，「……1973年初，新加坡政府向碧山亭發出封山令，並於八十年代徵用本亭全部墳地，作為碧山新鎮發展。當時，碧山亭有十餘萬墓穴，佔地324英畝。為本埠最大墳場之一。於1983至1985年間政府著手清理碧山亭墳地，曾登報通知家屬。逾七成家屬認領骨骸火化後，各自選擇廟宇存放供奉。其餘三成約30,300件遺骨無親人認領，連同1,400件舊樟宜路福山亭的遺骨皆適當處理後，於一九八六年七月廿一日近(按：應為『進』字的文誤)行火化與海葬。同時，本亭理監事會亦迅速召開同人大會，立案於

1980年成立建設發展委員會，並於1983年著手在已分配之八英畝土地上重建碧山亭……經近十年努力建設與經營後，於1991年完成靈塔、行政樓、福德祠、大廟、紀念碑設施……本屆理監事鑒於1986年火化海葬事件，久未悉懷，故而決定建此神龕以安撫所有火化後海葬之亡魂歸位，以供後世追思祭拜。第100屆理監事會2010年7月10日立。」見〈一九八三年至一九八五年碧山亭山墳各姓、各名、男女、老幼火化海葬亡魂靈位〉，碑立於碧山亭。

- 23 如在南海同鄉會的靈廳，有「南海同鄉會男女骨灰龕位」、三水會館的靈廳，安置了舊總墳的墓碑如「三水義塚總墳」、肇慶會館有「肇慶會館先賢之靈位」等。
- 24 關於萬緣勝會，參考蔡志祥：〈從反迷信到萬緣會：廣州到東南亞的城市救贖儀式〉，載李孝悌、陳學然編：《海客瀛洲：傳統中國沿海城市與近代東亞海上世界》（上海：上海古籍出版社，2017），頁30–42。
- 25 丁荷生、許源泰編：《新加坡華文銘刻彙編，1819–1911》（廣西：廣西師範大學出版社，2017），上冊，頁xxix。
- 26 同前註。雖然本書題為1819至1911年的銘刻彙編（頁xviii），但是有約一半是1911年之後的文物。
- 27 廣惠肇碧山亭網頁，<https://sgpecksantheng.com/Frontpage>，上網日期：2023年4月9日。又見《揚》第9期（2004年8月），頁1。
- 28 廣惠肇碧山亭網頁，<https://sgpecksantheng.com/grand-universal-salvation-ritual/>，上網日期：2023年4月9日。
- 29 廣惠肇碧山亭2008年的網頁，上網日期：2008年7月26日。此網頁的內容在2023年已經不見。
- 30 《新嘉坡廣惠肇碧山亭萬緣勝會特刊》，1960；《廣惠肇碧山亭萬緣勝會特刊》，1976；《新加坡廣惠肇碧山亭主辦超度幽魂勝會特刊》，1980；《新嘉坡廣惠肇碧山亭舉辦第九屆萬緣勝會節目表》，1985。
- 31 《揚》半年刊第1至40期，<https://sgpecksantheng.com/yang-periodical/>。
- 32 假如細心觀察這個碑刻的話，不難發現用紅筆重新塗上的文字，與石刻不太一致。碑文的排列也左右放置錯誤。
- 33 《新嘉坡廣惠肇碧山亭萬緣勝會特刊》（1960），頁82。
- 34 《南洋商報》1922年8月16日。
- 35 《昭南日報》1943年8月10日，第二版。
- 36 小出英男：《南方演藝記》（東京：新紀元社，1943），頁191–198。
- 37 〈廣惠肇碧山亭公所一九五八年超度幽魂萬緣勝會宣言並序〉（1959），碑藏碧山亭福德祠。
- 38 《揚》第25期（2012年8月），頁14。

- 39 《揚》第36期（2018年2月），頁3–16。
- 40 《廣惠肇碧山亭萬緣勝會特刊》，頁78。
- 41 《揚》第36期（2018年2月），頁8–11。
- 42 〈倡建碧山亭萬人緣紀念碑〉（1923）。
- 43 〈廣惠肇碧山亭建醮超度幽魂萬緣勝會序〉（1943）。
- 44 〈廣惠肇碧山亭公所一九五八年超度幽魂萬緣勝會宣言並序〉。
- 45 〈新嘉坡廣惠肇碧山亭超度幽魂萬緣勝會宣言〉（1965）。
- 46 在2007、2012和2017年三次的田野考察中，我們注意到除了舞獅外，並沒有其他的世俗表演。
- 47 《昭南日報》1943年9月28日，第2版。
- 48 〈廣惠肇碧山亭公所一九五八年超度幽魂萬緣勝會宣言並序〉。
- 49 「碧山亭倡建萬人緣勝會廣告」，《南洋商報》1922年7月12日。
- 50 在1980年代用「廣州府上歷代祖先之神位」的稱呼。
- 51 在1980年代用「十方法界水陸孤魂幽子神位」的稱呼。
- 52 關於萬緣會的儀式，參考蔡志祥：〈靈魂信仰、儀式行為與社群建構：以馬來西亞檳榔嶼的廣東暨汀州會館為例〉，載江明修、丘昌泰主編：《客家族群與文化再現》（臺北：智勝文化事業有限公司，2009），頁93–108；及蔡志祥：〈從反迷信到萬緣會〉，頁30–42。
- 53 〈倡建碧山亭萬人緣紀念碑〉（1923）。
- 54 蔡志祥：〈葬與祭〉；Choi, “Ancestors are Watching.”
- 55 Choi, “Ancestors are Watching.”

作者簡介

(按姓氏筆劃排序)

危丁明

香港珠海學院中文系專任助理教授。研究領域包括中國民間宗教及信仰、華南民間文化、香港史等，著有：《庶民的永恆：先天道及其在港澳及東南亞地區的發展》(2015)、《香港孔教》(2016)、《仙蹤佛跡：香港民間信仰百年》(2019)等。

李豐楙

中央研究院中國文哲研究所兼任研究員、國立政治大學名譽講座教授、中央研究院院士。研究領域包括道教文學、道教文化及中國古典文學，曾獲國家科學及技術委員會頒國科會傑出研究獎。主編《道法海涵》道教抄本資料；出版《仙境與遊歷：神仙世界的想像》等道教文學研究三種(2010)。其專著《從聖教到道教：馬華社會的節俗、信仰與文化》(2018)，榮獲2019年國際亞洲研究學者大會研究圖書獎(ICAS Book Prize)。

志賀市子

筑波大學博士(文化人類學)，現任茨城基督教大學文學部教授。研究領域為中國華南、香港與臺灣的道教和民間信仰以及東南亞華人宗教和儀式。著有《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》(宋軍譯，2013)、“The Nineteenth-Century Spirit-Writing

Movement and the Transformation of Local Religion in Western Guangdong” (收錄於 *Communicating with the Gods: Spirit-Writing in Chinese History and Society* , 2023) 、編著有《潮州人：華人移民のエスニシティと文化をめぐる歴史人類学》(2018) 等。

馬木池

香港中文大學歷史系客席副教授、《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編委。主要研究領域包括華南地方社會史、殖民管治時期香港史、文化遺產研究等。著有《殖民管治下的傳統節慶：長洲太平清醮的流變》(2022) ，編著有《北海貞泰號：商業往來文書》(2003) 、《西貢歷史與風物》(2003) 等。

郭根維

新加坡南洋理工大學人文社會科學學院歷史系助理教授，並曾於美國俄亥俄大學圖書館下屬的邵友保博士海外華人文獻與研究中心擔任策展人 (2007–2010) 、首爾國立大學亞洲歷史系擔任助理教授 (2011–2014) ，並於首爾國立大學亞洲語言與文明系擔任東南亞研究項目負責人 (2013–2014) 。他與團隊合著並出版了雙語著作《新加坡九皇文化：社群，信仰與傳統》(2023) 。

許蔚

復旦大學中國古代文學研究中心、復旦大學中國語言文學系副教授。研究領域包括道教文獻、道教文學、宋明道教史、陽明學與道教關係。著有《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》(2014) 、《道教文學、文獻與儀式：許蔚自選集》(2021) 、《豫章羅念菴、鄧定宇二先生學行輯述》(2022) 、《再造傳統：淨明科儀的文獻研究》(2023) 。

莫家浩

香港中文大學歷史學博士、南方大學學院中華語言文化學院助理教授、全球華人與文化學系主任暨華人族群與文化研究所所

長，新山廣肇文物館主任。研究領域涵蓋東南亞史、華僑華人、民間信仰與傳說記憶等，著有《臆造南洋：馬來半島的神鬼人獸》(2024)、編著有《戰前報章有關柔佛古廟遊神文獻資料輯錄》(2017) 及編註有《泰地華人》(2025)。

趙世瑜

北京大學歷史學系博雅特聘教授，兼任第六屆中國地方志指導小組成員、第十屆中國民間文藝家協會副主席、第九屆北京市文聯副主席。主要研究領域為區域社會史與歷史人類學。近年出版的著作有《在空間中理解時間：從區域社會史到歷史人類學》(2017)、《歷史人類學的旨趣：一種實踐的歷史學》(2020)、《猛將還鄉：洞庭東山的新江南史》(2022) 等；主編有《「鄉校」記憶：歷史人類學訓練的起步》(2021)、*The Chinese Empire in Local Society: Ming Military Institutions and Their Legacies* (2021) 等書。

廖小菁

香港中文大學歷史系博士、中央研究院近代史研究所助研究員。主要研究領域為社會史、性別史與近代東南亞華人離散社群歷史。曾於《中央研究院近代史研究所集刊》、《近代中國婦女史研究》、《新史學》等刊物發表專題論文，著有《襍織仙名：何仙姑信仰與廣東增江流域地方社會(960–1864)》(2022)。研究成果榮獲中研院近史所「近代中國婦女史博士論文獎」(2016)、唐獎教育基金會「余英時先生人文研究獎」(2016)。

黎志添

香港中文大學文化及宗教研究系教授、中國文化研究所常務副所長、道教文化研究中心主任、香港中文大學—蔣經國基金會亞太漢學中心主任、《道教研究學報》主編及《中國文化研究所學報》總主編。研究領域包括六朝道教史、天師道經典、道教科儀、清代《道藏輯要》、廣東地方道教史。編著有《宗教研究與

詮釋學——宗教學建立的思考》(2003)、《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》(2007)、《香港道堂科儀歷史與傳承》(2007)、《香港道教——歷史源流及其現代轉型》(2010)、《廣州府道教廟宇碑刻集釋》(2013)、《修心煉性——〈呂祖疏解無上玄功靈妙真經〉白話註譯》(2017)、《了解道教》(2017)、《道貫嶺南——廣州三元宮志》(2019)、《道藏輯要·提要》(2021)、《香港廟宇碑刻志：歷史與圖錄》(2023)等。

劉永華

北京大學歷史學系教授。研究領域包括明清社會文化史、明清社會經濟史、民間歷史文獻研究。著有《禮儀下鄉：明代以降閩西四保的禮儀變革與社會轉型》(英文版：2013，中文版：2019)、《帝國縮影：明清時期的里社壇與鄉厲壇》(2020)、《程允亨的十九世紀：一個徽州鄉民的生活世界及其變遷》(2024)；主編有《儀式文獻研究》(2016)等。

蔡志祥

日本東京大學文學博士、廈門大學歷史與文化遺產學院講座教授、香港中文大學歷史系客席教授、香港政府博物館專家顧問(民族志)。專研中國節日和民間宗教、家庭與宗族、以及商業與家族企業史。主要著作有《延續與變遷：香港社區建醮傳統的民族誌》(2014)、《酬神與超幽：香港傳統中國節日的歷史人類學視野》(2019)及《酬神與超幽：1980年代香港新界清醮的影像民族志》(2019)。

謝聰輝

國立臺灣師範大學國文研究所博士，現任國立臺灣師範大學國文系專任教授。研究專長為道教經典、道教文學、道教文化、道壇道法、玉皇信仰與文昌文化。出版主要專書包括《臺灣齋醮》(2002)、《臺灣民間信仰儀式》(2005)、《新天帝之命：玉

皇、梓潼與飛鸞》(2013)、《追尋道法：從臺灣到福建道壇道法調查與研究》(2018)、《以法為教：閩中尤溪、大田與永安三縣為主的調查研究》(2024)，以及相關研究論文數十篇。

蘇泉銘

畢業於新加坡南洋理工大學人文學院，獲得歷史學碩士和學士(榮譽學位)。完成學業後，曾在南洋理工大學擔任講師。他的研究成果已在多個學術平台分享，包括在《中華宗教研究》(2022)和《亞洲民族學》(2022)發表論文，並與團隊合著出版雙語著作《新加坡九皇文化：社群，信仰與傳統》(2023)。目前，正在英國劍橋大學亞洲與中東研究學院攻讀博士學位。

本書集結13篇專家學者的論文，深入探討華人廟宇在不同地區的傳承與演變，涵蓋江南（江浙一帶）、閩南和臺灣、香港、粵西及東南亞等地域。結合比較視野及多元方法，本書從田野考察、碑刻、儀式、傳統習俗及地方社會等角度，探討廟宇在社會中的功能和作用，不但涵蓋華人廟宇的方方面面，更覆蓋廣泛的區域，全面展現華人廟宇研究的最新成果，讀者也可以從中掌握和比較不同華人地區中廟宇的特色和發展差異。

本書結集來自中國內地、港澳臺地區、日本、東南亞等地知名專家的研究成果，體現學界對這一議題的廣泛關注和深切研究。各篇文章都能兼顧歷史與當代地方廟宇發展的雙向對話，既能回溯歷史時期的儀式與組織，又能回應當代現象，非常具有可參考性；也同時顯示香港中文大學道教文化研究中心作為道教研究重鎮的重要地位。

——張珣
中央研究院民族學研究所研究員

本書就明清以來至當代的華人廟宇與地方社會所進行的跨區域與長時間的宗教研究，不但在地域上涵蓋了江南及徽州、閩台、香港、東南亞等地，更展現跨學科的廣闊視角，涉及歷史學、人類學、宗教學、民俗學等，為宗教、民間信仰、民俗學的區域研究提供了許多精彩的個案。

——蔣竹山
國立中央大學歷史研究所教授