

目錄

作者	頁
致謝	i
作者簡介	iii
序論篇	
中國地方宗教儀式	1
醮儀篇：歷史與現況	
早期道教醮儀及其流變考索	19
道法二門：台灣中、北部的道、法複合	147
粵北及贛西北山區鄉村醮儀的佛教元素	181
現代中的傳統：中國地方社會信仰的 文化多樣性——以廣西賀州浮山陳侯 祠醮儀為例	205
屏東縣龍潭村上元「請奶」醮儀與道壇 科儀研究	243
福建詔安的道教傳統與儀式分類	301
儀式與身份轉換：香港新界北約地區 的醮	325
春祈年例：一個高州鄉村社區的遺疫與 集福	349

宗教與中國社會研究叢書(十四)
中國地方宗教儀式論叢
譚偉倫主編

◎ 香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心 2011

出版：香港中文大學崇基學院
宗教與中國社會研究中心
發行：中文大學出版社
香港銅鑼灣沙田火炭山尾街18-24號沙田商業中心9樓1-3及8室
電話：(852)2946-5300 (一般查詢)
(852)2946-5386 (業務部)
傳真：(852)2603-7355
網址：<http://www.cuhk.edu.hk/cupress>
電郵：cup@cuhk.edu.hk

掛版：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心
承印、裝訂：翰林智設計印刷有限公司
香港柴灣康民街2號康民工業中心2樓208室 (電話：2558-7800)

版權所有，本刊物任何部分若未經版權持有人允許，不得用任何方式抄襲或翻印

Anthology Series on the Study of Religion and Chinese Society (14)
Essays on Chinese Local Religious Rituals
Edited by Tam Wai Lun

© 2011 Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, CUHK

Published by
Centre for the Study of Religion and Chinese Society
Chung Chi College
The Chinese University of Hong Kong
Distributed by
The Chinese University Press
Unit 1-3, 18, 9/F, Shatin Galleria, 18-24 Shan Mei Street, Fo Tan, Shatin, N. T., Hong Kong
Tel: (852) 2946-5300 (General enquiry)
(852) 2946-5386 (Business Division)
Fax: (852) 2603-7355
Website: <http://www.cuhk.edu.hk/cupress>
Email: cup@cuhk.edu.hk
Typeset by: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College
Printed and bound by: Wise & Wise Design & Printing Co. Ltd. (Tel.: 2558-7800)
(Address: Room 208, 2/F., Hong Man Industrial Centre, 2 Hong Man Street, Chat Wai, Hong Kong)

All rights reserved. This book, or parts thereof, may not be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or any information storage and retrieval system now known or to be invented, without written permission from the publisher.

ISBN 978-988-99153-4-6
Printed in Hong Kong

儀式與身份轉換：香港新界北約地區的醮¹

蔡志祥

一、前言

本文嘗試通過香港新界北約地區舉行的清醮儀式，探討儀式進行過程中，儀式執行人的身份轉換 (role transformation) 和儀式進行過程的關係。醮不僅是為社區人群被禳、淨化的宗教儀式；他們是整合地域社區人群、提供傳統鄉村社會娛樂文化祈求的節目。在醮的儀式進行的過程中，我們可以考察到同樣的儀式執行人不僅在不同的儀式傳統 (如道、佛；正一、閩山) 之間轉換身份；而且，他們擔負祭司和演員的雙重身份，把祭祀場所演繹為儀式劇場。進一步的說，假如宗教世界是人間社會的反面，那麼，醮的儀式執行人不但是鄉民社會的代表、他們同時是神明和皇朝國家在地方社會的指導者。

香港新界北約地區執行清醮儀式的火居道士 (喃嘸師傅) 一向強調「各處鄉村各處例」。也就是說，鄉村社會不僅是進行合理化、正規化儀式的場所，而且是儀式表演者因就社區歷史、文化傳統的展演空間。儀式執行人同時是表演者和文化的指導者。本文嘗試指出儀式和表演空間提供了表演者身分轉換的劇場 (文化空間) 和合理化的框架。而這樣的轉換是與近代化以前鄉村社會的儀式世界的多元結構有關。本文同時嘗試指出皇朝國家對儀式的規範、提供了在鄉村社會中儀式和身份轉換的大傳統詮釋、合理化不同儀式傳統在同樣的儀式中的共存和共振關係。鄉村社會的儀式執行人擔負地方、國家、和不同儀式傳統的表演者的身份。

二、香港新界地區的「醮」：鄉村的視角

對於鄉民來說，建醮有兩個重要的作用：一是祈求社區福祉、

保境平安、許願酬還；二是重新確認社會關係和人群身份。兩者皆是大傳統容許的社會行為。前者有象徵性的意義，與國家容許的春祈秋報、驅瘟逐疫有關；後者與傳統的里社、保甲和人口登記制度相配合。而兩者是相互關聯的。社區建醮的時候，會將請神與風水師擇定儀式的日期。²這個稱為吉課的建醮行事曆羅列的，是堪輿風水師認為與鄉村社會利害相關的儀式和行事，它們的日期、方位以及與行事相沖的生肖和時辰。以大埔泰亨鄉為例，2005年吉課列出的儀式包括：上頭、二、三表、開搭各棚（神棚及戲棚）、開工紮作、連火用齋灶、取水、淨壇、揚幡、迎神登壇、起壇建醮、啟人緣榜、起幽散醮、送神回位。吉課強調的是與有份接受神明庇佑的社區和人群有關的儀式和行事。至於宗教儀式的內容，則由儀式執行人或社區本身決定。因此，以村落聯盟為中心的社區如大埔林村鄉、廈村鄉約等的正一派清醮儀式中包括了祈求長壽的禮斗儀式、而在以宗族為中心的社區如錦田、泰亨鄉等則包括了把祖先從煉獄中拯救出來的走八門儀式。³

我們可以從大埔洋涌圍和泰亨鄉的醮簿，進一步的討論鄉民社會所重視的建醮內容。洋涌圍的醮簿比較簡單，主要記錄了1962、72和82年建醮的收支細節。從收入來看，我們可以考察到1982年以前建醮主要的收入是依靠四個姓氏（麥、陳、羅、葉）的戶口捐輸。1982年則有四分之一的收入來自僑居居民，（見附表一）顯示了這個原來以戶丁、門頭（擴張家庭）為中心、以四姓為主幹（大眾）的村落構成，逐漸加入了僑居居民的元素。從太平清醮的支出來看，除了祭祀的供品和雜用外，我們可以考察到洋涌圍一畫連宵的醮中，鄉民重視的儀式內容包括：上頭表、豎幡竿、龍虎榜、攪榜（迎榜）、大士巡圍、祭幽和行船。村落的神明系統包括本地的里社和地域神祇以及村落依附的大埔舊墟天后廟的天后和在碗窯鄉樊仙宮的樊公先師。建醮時備有紙造的鬼王仔、官曹馬、幡竿亭；也有登記各戶丁人口的貼在牆上的龍虎榜和稱為「意者」的名冊。也就是說，太平清醮時，人口登記（榜、意者）、驅瘟逐疫（大士巡圍、祭幽、行船、符）和許願酬還（迎神、送神）是鄉民所最重視的儀式和行事。

泰亨鄉的醮簿較詳細。這部大概在1920年抄寫的冊子共60頁。內容包括：（1）各棚廠的對聯（醮簿開首及最後部分）；（2）德規，說明每一名緣首、每個圍村、每一房以及「大眾」（宗族）在建醮時的責任、包括醮金的捐輸、用品的分擔、各項儀式時擔任的腳色等。也規定對違反者的罰則；（3）從擇日、祈緣首開始，包括各項和建醮有關的行事和儀式的細節：物件內容和數目、各參與者的腳色（如緣首、吹手、道士）以及鄉民在某些儀式時應有的行為。⁵（4）建醮須用物品開列；（5）各單位負責人數；⁶（6）各項合同。⁷

從泰亨鄉的醮簿，我們可以考察到什麼是鄉民建醮時所注重的事項，以及在歷史發展的過程中，除了物價的變動外，鄉民對於醮有些什麼結構性的修正。在傳統的宗族社會，儀式和宗族房支有密切的關係。在節日中，地方社會的各層階分別擔當不同的腳色，而宗族（醮簿稱為「眾」）則負責監督，確保節日可以順利完成。例如各戶（門頭）除了出醮金（丁口錢）外，還需要出桌子一張以及幫助迎送棚木。每個門頭可以得到丁口肉、列榜、領衣（在祭幽時用）。「醮金……不許人不出，亦不許人不做份。不做份，『不在此居住』……合眾將他名字，於神前稟明」。⁸假如欠交丁口錢則不能列榜、領衣；不提供桌子，則由公家扣除其丁口肉；不迎送棚木，則需要出錢由公家請人迎送。從泰亨鄉醮簿的記錄，我們可以理解傳統社區成員共同分擔社會責任的重要性。宗族和宗教的制約是規範社區成員共同承擔的手段。因此，違反責任的成員，一方面不能得到神明的庇佑（不得列榜、合眾將他名字，於神前稟明）、不能救贖他們的祖先（不得領衣）；另一方面，不僅會受到宗族金錢上的制裁，而且，會有被逐出村、出族的可能。

泰亨鄉在1920年以前有20名緣首，分別擔當建醮時各項事務。（見附表二）1920年以後，緣首人數減為10名。在建醮當年，各房房長在天后廟內杯卜決定緣首的順序。十名緣首分別代表宗族的十個房支。緣首及其名下登記的房內成員，共同構成一「柱」。各戶分別在其所屬的緣首柱之下登記。以1985年為例，泰亨鄉的

醮榜共登記 10 名緣首、58 名戶頭（包括緣首）、779 人（包括 391 名男性、388 名妻子和未嫁的女兒）。在戶頭下登記的人口由 2 至 52 人，平均一個戶頭有 13.4 人。十個緣首柱中有三柱各只有一個戶頭，平均人數為 19 人。10 個緣首柱的人口由 18 人至 161 人，平均每緣首柱有 77.9 人。在泰亨這個文氏宗族社會中，宗族的架構可以從建醮的行事中觀察出來：例如每房「出首事一位」、醮金由緣首「向各房收銀，不足『歸眾公議』。緣首收銀：由醮及疏。若有拖欠，由各緣首及『同親』抵出」。

與洋涌圖比較，泰亨鄉的醮榜，無疑反映宗族社會的人口登記方法。⁹ 建醮時的戶口登記方法，標示人口登記在傳統中國社會的重要性，以及傳統中國血緣中心和地緣中心兩個社會組成的原理。

泰亨：單姓聯村：丁口—門頭（醮信、信士）—房份（緣首）、宗族（大眾）

洋涌圖：多姓單村：丁口—門頭—大眾

泰亨鄉的醮簿，雖然記錄了各個儀式所需的用品、各緣首在儀式中的責任和權利（可以取得那些供品）、各參與者（喃嘸、吹手等等）的酬勞（包括金錢和實物如米、肉、生熟煙等），從記錄的內容及其詳略，我們也可以理解鄉民心目中，對於祈福、保境平安的儀式的重視。首先是對於違反者的處罰是：不能登榜，接受神明庇佑；不能領衣，救贖先人；不能分丁口肉，分享神力。其次，醮簿中對下列各項有詳細的說明：

- (一) 地域範圍的確認：所屬範圍的各層階的祖先和神祇。¹⁰ 以及地域通過行香儀式確認的地域聯盟關係。¹¹ 神明的階序。里社井泉、廟宇的神祇都是大傳統容許祭祀的神祇。
- (二) 成員身份的確認：單姓宗族或雜姓村落或村落聯盟皆重視人口登記。
- (三) 春祈秋報、許願酬還：包括迎神、迎榜、迎聖、送神

等儀式。

(四) 驅瘟逐疫：包括大士巡圍、行船等儀式。

(五) 祭厲和慈善：包括祭小幽和祭大幽儀式。尤其是對於祭大幽時所用的幽錄內容的描述和領衣（紙）、化衣的行為，有詳細的說明。¹²

要言之，鄉民進行的週期性的太平清醮，是在國家規範下的既合法也合理的儀式行為。他們奉祀里社、祖先和有功於民的神明；實行的是國家容許的報賽行為；人口的記錄是類似國家要求的黃冊人口登記制度；他們代替地方官司，對無祀鬼神祭祀（祭厲）。我們在香港新界地區觀察到的太平清醮，可以說是大傳統規範下的鄉村儀式行為。在他們視角下，正一派道士執行的儀式，並非左道異端。他們是在大傳統的規範下，為鄉民達致「保境平安、許願酬還」的宗教訴求。因此，雖然在明清的國家規範中，祈禱災祥和祭祀無祀鬼神，原來是屬於地方官司同城隍神的責任。《大清律例刑案彙纂集成》卷十六、〈禮律祭祀、褻瀆神明〉條規定「……僧道修齋設醮而拜奏青詞（用青紙書黃字）、表文（用黃紙）及祈禱火災者、同罪還俗。」「……告天拜斗、焚香燃燈皆敬禮天神之事，祀典各有其分、私家所得祭者祖先之外、惟里社五祀、若上及天神則僭越矣。」¹³ 然而，在編戶齊民的香港舉行的週期性的醮，不但具備皇朝國家容許的「春祈秋報、驅瘟逐疫」、「春秋迎賽、祈年報穀」的元素，而且，更重要的是在本地的醮的儀式中，鄉民把原本由國家官僚負責的祈禱和祭厲儀式地方化。而為他們執行儀式的道士，不過是幫助他們實踐國家容許的宗教訴求的代理人。

三、香港新界地區的「醮」：儀式執行人的視角

在香港農村社區由正一派道士執行的大型醮一般稱「保境祈陽羅天太平清醮」。¹⁴ 在香港新界北區的喃嘸師傅之間流傳的《道教源流》抄本中強調「修齋設醮」的目的是「保安人物」、在一系列儀式之後，「驅邪出境……迎百福歸堂」。¹⁵ 換言之，從儀式執行人的喃嘸師傅的視角，醮是為了為了一個特定社區、特定群體在特定時間舉行的醮的宗教節日。它的目的是保護這

個社區，令這個社區從危險的「陰」的處境重新回到「陽」的境
界。然而，那個地域範圍，那些社會群體可以通過這個儀式而得
到神明的庇佑，並且可以從骯髒污穢的世界再生？故此，喃嘸師
傳對太平清醮的儀式行為的象徵意義的解析，不能避免的和社會
群體扣上緊密的關係。從象徵層面來看，醮蘊涵了社區人群的宇
宙再生的世界觀。那就是說，社區和人群在日常生活過程中（喃嘸
無可避免的犯下罪孽、受到污染；所以需要通過宗教媒介（喃嘸
或經生），進行一系列的儀式，把人間世界重新回復潔淨。從社
會功能來看，參與醮事，不僅是社會責任或信仰的問題，醮是確
認社區和群體界線的節日，有份的社區和群體便可以得到庇佑和
再生。社區和群體是宇宙世界之所以生生不息的動力，是作
為宇宙循環再生的過程的不可分割的環節。因此，醮的儀式，有其
內在的，合理化的邏輯。

（一）道統與理想的模型

為香港新界鄉村執行醮儀的喃嘸，並沒有從屬於宮觀。他們
一般是家庭式的作業，缺乏龐大的、制度性的組織支援。喃嘸主
要服務自身居住的鄉村以及鄰右地方，執行紅、白事儀式。各個
喃嘸掌握本身所在的鄉落的需要，強調鄉落差異和勢力範圍。一
般來說，鄉村社區舉行清醮儀式時，都會由服務各該社區的喃嘸
負責承接醮儀（在醮儀的職位為主科）。醮儀一般用五至九名喃
嘸，其中包括位置最尊崇的高功在內的五名會在大榜（或稱金榜、
人緣榜）上簽押的喃嘸。¹⁶由於醮儀須要多名喃嘸執行儀式而社
區本身一般未能提供足夠的有資格的喃嘸。¹⁷因此，從儀式執行
人的角度來看，醮必然是跨越而且是具備同質性的。¹⁸例如在
1970和80年代，經常擔任醮儀的喃嘸：林培（上水）、張海（沙
頭角）、林財（上水）、簡耀（北區）、梁安（元朗）等皆各自
有其服務的範圍，但又互相支援執行醮祭儀式。¹⁹由於是同一群
喃嘸執行的儀式，各村落社區的醮儀大致相同。典型的香港新界
正一派醮儀大概包括正醮前三次的上表儀式；正醮前一日日的取
水、揚幡和開壇啟請儀式；正醮開始後分燈禁壇、祭小幽、啟人
緣榜、迎聖、走赦、放生、祭夫幽以及每天的三朝三獻儀式；正
醮完畢後的酬神和行符儀式等。²⁰儀式的先後順序，壇場的佈置

一套合理化的邏輯關係。如迎聖必須在啟榜之後，走故在迎聖
之後。

新界北部道士之間流傳的《道教源流》中的〈道統永傳〉條
指出：「夫天生道名，有師傳道之人不一。其習或為黃冠羽士、
或為告斗星巫、或演法茅山、或為設送邪煞。此各道巫，俱尊老
師為道教之主。執之道，名雖同而道之術各異也。」

道統本來同源，書中解析不同的道教師傅，有其不同的道術，
各有專職：

何謂黃冠羽士：乃自軒轅黃帝制黃冠與羽服及如意，以
謁上帝求兵信以制蚩尤，所以有此黃冠羽服。後人為道
者修醮以迎天真，皆效之以從事焉。何謂禳星告斗之道
巫也：因周天星曜，五行少和，是仗道人點星燈以歡解
凶星，祈福而禱也。始自虞帝。焚星禱疾，後人效之，
以保病拜禮星辰保安也。何謂演法道巫也：蓋神農及黃
帝禱以祈仙，積薪擊彭演法以契之，封南天火門，開北
天水門，命巫祝台佐，方水龍務以神符法咒以祈而後以
效者。何謂設送邪煞之巫也：因高陽氏之子為疫鬼所害，
即命巫驅之以逐疫鬼，後人效之為然。……黃冠之道士，
其物嘗用之建醮；靈寶之教，其物宜用之修齋；混元之教，
其物嘗用之祛邪；無婦之教，其物用以逐疫，亦驅邪之類也。

《道教源流》強調皇朝國家的規範，指出：「……嗣後道學
分歧，而師巫日域，黃老之教相行，奶娘之法亦出，盡從邪教，
正道少行，故後人迷奉驅邪之院，致有夜中跳鬼之端。亦思老君
前朝之禳災告斗，請福演經，何用多端妖巫也。」因此，在新界
見到的道士執行的清醮儀式，是皇朝國家認可的儀式。他們的儀
式強調文字。²¹和「符式」²³的意義。從而說明道教與國家禁止的師
巫假降邪神、書符、呪水、扶鸞、扶聖、自號端公、太保、師婆，

或者是彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等左道異端不同。

《道教源流》列出道家三個不同的壇場：即正壇：「乃存其正心誠一，以昭格而修齊，陳於日以爲修醮壇場也」；靈寶壇：「乃醮修於夜，以人心之靈，以格神爲寶，以超度之壇場也」；混元法壇：「乃奉混元皇行法除邪而請福之壇場也」。也就是說，原來香港新界道士理想的醮儀是以三個不同的祭祀工具和傳統，達成祈福、驅邪和超度三種不同的祭祀目的。這樣的分壇祭祀，也許和閩、粵、贛邊境、粵北以致高雷一帶地方舉行醮事時的文壇和武壇相若。²⁴然而，在香港新界地區的醮，我們觀察到的是另一模式。

(二) 1990年代以前香港新界的正一清醮儀式：角色轉換與傳統交錯

黎志添比較科儀文本，指出香港新界正一派道士的建醮科儀一方面和宋代以來道教的科儀有很多相近之處，「仍然保存著這個既古老但仍具有宗教生命力的道教科儀傳統」。²⁵另一方面，「新界的正一派建醮傳統的淵源應是出於明代以來正一派道教在廣東東南部東莞縣和新安縣等地區的鄉村醮儀傳統……與來自閩、粵（東）兩省的台灣靈寶派及正一派科儀有所差別」。²⁶香港新界的正一派道士所執行的清醮儀式的內在邏輯基本是沒有改變。可是，喃嘸受雇於鄉村，因此，他們會因就鄉村的的要求，增減儀式和儀式的細節。他們強調「一處鄉村一處例」。也就是說：正一清醮的儀式框架大體一致，但不同鄉村也有細節的差異。最明顯的是禮斗、八門、行香、圍土（即落筭）等儀式。並非所有鄉村都施行。²⁷或如錦田鄉要求正醮的每一先天寅時頌觀音經，在他處則沒有。「一處鄉村一處例」的地域特殊性，賦予屬於當地的道士優越的條件，構築鄉村社會儀式執行人的服務範圍，今外來的道士難以介入爭奪地域社區的儀式執行事。然而，太平清醮需要多位道士執行儀式，因此，鄉村的喃嘸必須擁有相互扶持的協作關係網絡；而儀式本身也需要具備共通的性格。

喃嘸強調建醮的主要目的是「保境酬恩、許願酬還」。醮是

爲了一個特定社區和人群，在一個特定的週期執行的過渡儀式。這些儀式，有一定的基本架構和一定的程式。由邀請各界神祇（上表）、劃定被庇佑、保護的社區的範圍（取水、揚幡）、為社區解醮懺悔（三朝三獻）、被庇佑的群體迎接玉皇等大神參與醮事（啟榜、迎聖）、從而得到神祇赦免罪行（走敵）、行善（祭幽、放生）以至去污穢迎吉祥（行符）等醮的儀式都有一定的合理次序，不能混亂。例如玉皇必須由有份者迎接，有份者的罪孽必須借玉皇之力而赦免；因此，迎聖儀式必須在啟榜儀式之後、走敵儀式之前。同時，醮事的舉行，是社區報答神祇在一個週期內賜予的恩典、祈求與神祇再次訂立契約關係，庇佑社區人群。因此，週期性的醮，具備兩重意義：那就是祈禱和祈報的關係。這兩種關係與皇朝國家對民間信仰的控制有密切的關係。

新界的太平清醮並沒有如其他地區或如《道教源流》所述，不同的祭祀目的由不同的儀式執行人、在不同的壇場執行。在醮場內，只有一個道壇。²⁸假如祈福、驅邪、超度同樣是太平清醮的宗教目的的話，香港新界的醮無疑是混和了不同的傳統。同樣的儀式執行人，在太平清醮時，改變身份，執行不同傳統的儀式。以下分別舉例說明：

(1) 禁壇和打武

從地域層次來看，醮可以分為幾個不同的範圍。首先是道士為鄉民執行主要儀式的道壇。這是非常神聖的地方，所以需要進行一系列的儀式（禁壇、打武）來保護壇場。其次是由齋竿象徵性圍繞的醮場範圍，這是神明、幽鬼和人流活動的地方。醮場內有臨時搭建的神棚、演戲（人戲或傀儡戲）的戲棚、統管孤魂的大士棚（鬼王）、判官、城隍或玉皇棚、鄉村負責醮事的值理棚等。道士和代表鄉村服侍神明的緣首每天三次行朝，供奉場內各神明。祭幽、放生、走敵和行香的儀式，在醮場外的村落範圍內舉行。有些鄉村有到友好村落的行香儀式。無論如何，從儀式的面面，道壇是最重要的地方。在啟壇建醮的儀式中，高功踏罡潔淨道壇、邀請五方神明和龍虎二將，保護壇場。打武和禁壇一樣，皆有召集神祇、天將保護壇場的意義。²⁹然而，喃嘸在執行

打武儀式時，並非穿著道服。他的頭戴紅巾、穿上半截紅裙的服飾，是所謂「混元之教」或閩山派的傳統。香港的新界地方如粉嶺每年正月14至16日舉行的洪朝儀式，道士也以同樣的裝扮執行儀式吹號角、唱蘇歌、劈沙羅。³⁰ 需要注意的是1990年代以前，執行洪朝儀式的張海是新界地區林培以外，德望最高的道士。林培辭世後，香港新界主要村落以太平清醮時的高功，一般都是由張海擔任。張海去世後，在粉嶺執行洪朝儀式的是林培的侄子陳永海指出閩山派的傳統在南中國有很長的歷史。³¹ 在啟壇儀式時施行兩次的、有同樣意義的儀式，也許說明了正一儀式取代閩山派儀式成為新界鄉村建醮儀式的正統後，武場儀式是一種把過去的地方傳統修正後，融入當代的正一派傳統的方法。從另一角度，當正一派的道士，脫下羽服，紅怕包頭，腰繫飛衣時，他代表的是一個古舊的地方傳統。

(2) 判官、城隍與玉皇

根據《道教源流》的〈壇儀紮作紀〉，建醮時醮場內除了大人（即鬼王或稱大士王）和小鬼外，只有判官一個紮作的神像。判官「乃主幽魂注簿之官，始自玄宗帝黃官主事也。」³² 主州縣陰陽之事，而正直無私」的城隍只是列在〈壇色神儀紀〉中眾多神明的一個。（見附表三）在1980年代的考察，大部分東莞道士執行醮儀的鄉村，都有兩尊較大的紙紮神像：一為控制醮場上孤魂野鬼、負責分衣施食的鬼王（或稱大士）；另一為城隍神像；在城隍像（約高六、七尺）旁有紙紮的判官像（約高四、五尺）。³³ 也有一些村落，把城隍神像稱為玉皇。由陳華主持的醮，只有玉皇棚，沒有城隍棚。現在，大部分鄉村的醮，都只有玉皇棚。大抵來說，判官和玉皇是道教神祇的系統，而城隍自明初以來，就如地方的郡縣官員，代表國家監察鄉村里社的祭屬儀式。從道教的角度，判官為紀錄幽魂之官，所以駐在醮場。而道教神明系統中至尊的玉皇，只是在醮的迎聖儀式時，才象徵性的到達醮場。神祇的階序和神祇在醮的過程出現時間，皆有軌可循。過去香港老一輩的喃嘸如已故的林培師傅等，深明此理，新一輩的喃嘸，強調道統多於皇朝國家的傳統，³⁴ 因此，也安於稱城隍為玉皇。

也許我們可以說，城隍像在醮場的出現，是鄉民屢行國家祭屬傳統的結果。³⁵ 至於稱城隍為玉皇，顯然搗亂了醮祭儀式的邏輯性。然而，太平清醮的主體是鄉村社會。與宮觀道士不同的是，鄉村的喃嘸是受鄉村雇用的。因此，皇朝國家不再主宰鄉民社會，祭屬的傳統也很容易的為鄉民想像的道教正統所取代。

(3) 多層次的超度

香港新界鄉村的正一道士執行的醮，都有兩次的祭屬儀式（即祭小幽和祭大幽）。在一些宗族社區如錦田和泰亨，有裝扮目蓮救母的走入門的破地獄儀式。此外，如厦村鄉約，在正醮前舉行一次祭祀為鄉約打殺犧牲者的祭英雄儀式以及在正醮開始前在主導鄉約的鄧氏的宗祠後角，祭祀不能進入祠堂的祖先。這樣的多層次的超度行為為在同一的儀式出現，也許展現了地方社會對付幽鬼的不同傳統。把皇朝國家容許的祭祀祖先、有功於民的神格人、拜祭無祀鬼神的鄉屬，以及佛教的普施儀式揉合。新界鄉村的道士，在同一的醮中，擔負了不同的身份。如在醮場內執行的入門儀式，道士穿麻衣、執水火棍、招魂幡的孝子（目蓮）裝扮；在醮場外設臨時壇，面對城隍執行的祭小幽儀式時，穿著黃衣素服；建醮最後一晚，在醮場外搭建臨時時的靈寶壇，執行祭大幽的儀式時，在儀式的中段，高功坐蓮花，換僧伽、戴五法冠、打手結等。在不同的超度儀式中，道士以不同的裝扮，轉換身份，執行不同傳統的儀式。

祖先	無祀祖先	英雄（非宗族）	地方無祀鬼神	超地域的孤魂野
走入門	祠堂角祭幽	祭英雄	祭小幽（祭屬）	普施
祖先				厲鬼
宗族			國家	佛教

(4) 國家的榜和宗教的榜

從鄉民的視角，能否在太平清醮時登錄上榜，不僅表示鄉民能否得到神明庇佑，而且確保鄉民的成員資格。如泰亨鄉的醮簿強調，不能「列榜」是對鄉民違規行為的一種懲罰。田仲一成認

為在啟榜儀式中，道士、緣首對飲，「……很像於儒禮之一，所謂『鄉飲酒之禮』」，而「大榜的形式，很向（像）從前的黃冊」。因此，田仲認為「迎榜儀式與其說是道教典禮，寧可說是儒教典禮。」³⁴

在香港新界的鄉民社會，迎榜（或稱啟榜）之日，也是太平清醮的正醮日。醮榜不僅如田仲指出的和黃冊的人口登記制度有關。也是鄉民對科舉功名的金榜題名的期望。在儀式進行的過程，從緣首和道士之間的對飲、道士和緣首在榜上署名、高功在榜上點紅後，把榜交與緣首以及鄉村福祿壽全（好命公）的長者貼符等，也許可以視為道士與鄉民之間建立師弟關係。對鄉民來說，迎榜儀式並非純然是宗教的儀式。道士的角色也不是純粹的宗教執行人的角色。

現在的太平清醮時上表儀式的表文，啟榜儀式用人緣榜、走教書儀式的教書等，道士都會用雞冠血潔淨人名。《道教源流》的〈混元法器名義〉條謂「桃花雞乃將雞冠剪紅和酒集將飲之，以吐雄威，齊心助法也」。雞冠剪紅和酒來潔淨人名，一方面可能因為「雞公乃王太后始有也。取五德能報曉以報達神明以迎恩也」（《道教源流》，〈奉神供器義名紀〉條），另一方面，顯示「混元之教」滲入正一儀式之中。用雞冠剪紅和酒潔淨人名的儀式行為，可能是十九世紀中後期的創新行為。根據泰亨鄉的醮簿，「前數界（屆）發文書不用雄雞。至同治九年十二月初四日，開啟先生取雄雞血點關文，以便上天，故用雄雞」。這樣的轉變把原來的國家行為，轉為道士憑依法力，把國家規制下的人口，轉為神明庇佑的人口。道士也由代表國家的身份，轉為神明的代表。

四. 小結

道教正一派的醮儀，被新界鄉民認為受為鄉村建醮當然的儀式，除了宗教性外，也加入近代化前鄉村社會缺乏的娛樂表演。武場表演外，祭小幽時的「賣雜貨」儀式也是鄉民所謂「聽喃嘸佬講鬼古」是即興的、加入地方社會本身的故事的相聲娛樂。事實上，晚上進行的醮儀，各有不同的表演。正一道士通過所謂吹

（音樂）、打（音樂）、彈（音樂）、唱（儀式腔調）、跳（功夫）、嘯（儀式腔調）、寫（榜文）、紮（各種紙紮神像），在鄉民社會展現娛樂、藝術、文化的力量、在鄉民社會展演的是鄉民的全能的、文武兼備的宗教能力，從而建立在鄉民社會的正統的位置。

具體的說，香港新界正一派道士的清醮儀式模擬了皇朝國家，在民間社會中展演了很多皇朝國家的規範和制度。他們也把鄉村社會不同的宗教傳統加入。傳統的融會，建構了他們在近代化以前、在沒有新競爭以前的在鄉村社會的權威和正統性。

從另一角度來看，儀式舞台上的道士的演出，並非純粹的、權威性的宗教行為。明、清政府規定祭祀是不可以褻瀆與僭越。大清律例謂「褻瀆之罪實則僭越之罪。不能備其物則褻、不當行其禮則瀆」³⁵ 皇朝國家強調民間宗教，必須具備教化的意義、不能破壞國家的身份層級的結構。庶民「私家告天、拜斗、焚燒夜香、燃點天燈告天、七燈拜斗」³⁶ 這些都是褻瀆神明，僭越（不身份）的儀式行為。律例規定「告天拜斗、焚香燃燈皆敬禮天神之事，祀典各有其分、私家所得祭者祖先之外、惟里社五祀、若上及天神則僭越矣」³⁷ 也就是說皇朝國家規定平民老百姓除了祭祀祖先之外，唯一可以做的就是祭祀社壇，即祭祀地主。庶民不可以祭祀天上的神，否則則是潛瀆神明。皇朝國家希望通過這些方法來控制社會，所以在大清律例裏指出「以邪亂正、愚民易為搖動、恐致蔓延生亂、故立重典、所以防微杜漸也。」³⁸ 國家禁止師巫假降邪神、書符、呪水、扶鸞、禱聖、自號端公、太保、師婆，或者是彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等左道異端；禁止隱藏圖則非民間共事之神佛；禁止「燒香集眾、夜聚曉散」；因為這些行為「往往藏奸、因而作亂」。雖然如此，「民間春秋義社、以行祈報，不在此限……民間社、會、雖所不禁、若裝扮神像鳴鑼擊鼓、是亦惑眾之端也」。³⁹ 皇朝國家一方面不希望人民舉辦大規模的祭祀活動，希望庶民向自己的祖先祈福。然而，皇朝國家也理解執行的困難。農民生產，需要一些超自然的力量幫助。所以春天生產的時候，就有春祈；秋天收割，因為神明保佑，

所以要報答神明，這就是秋報。春秋秋報，皇帝覺得禁不到。出此，「民間所建義社、而鄉人春秋迎賽、以祈年報穀者、雖用國家鼓、聚集人眾、不在此應禁之限。」⁴⁰ 從律例來看，皇朝國家一方面希望控制社會，另外一方面又做不到，所以在文字上可以看到一種模稜兩可、禁與不禁之間的矛盾。

鄉村社區的醮儀可以說是在僭越和合法之間實行。因為祈禱是官司的祭祀行為，祈報則是國家答許里社進行的行為。在這樣的矛盾下，受雇於鄉民的香港新界正一派道士，不但是鄉民社會的代表、他們同時是神明和皇朝國家在地方社會的指導者。他們執行的清醮儀式，揉合不同的傳統。他們在執行儀式時，通過身份的轉換，把這些傳統展演出來。

附表一：《道教源流》中壇場用物的比較

混元法壇 混元法器	正一醮壇		正一醮壇		道家用 取用
	正一醮壇 道物	壇色神儀	壇儀製作	壇儀製作	
龍杖	黃冠	圓天、方地	橋公	橋公	正壇
龍夜 (按：打擊器)	羽服	錦簪	判官	判官	靈寶壇
木玉	如意	錦軸	大人	大人	混元法壇
鑼鼓	笑樣	仰托	小鬼	小鬼	香筵
寶角	絳筒	吊茶	幽山	幽山	香壇
鈴刀	冠巾	掛(畫八仙羅漢)	大座	大座	香爐
寶劍	冠簪	三清	夜市	夜市	水碗
酒杯	拜則	六帝	橋亭	橋亭	燭台
環鈴	玉佩	東序朝元	燈亭	燈亭	香架
蘇籥	手帕	西序朝元	香亭	香亭	琉璃
旗箭	黓獸	功曹符吏	黃道亭	黃道亭	香匙
朱簽	寶蓋	大將值壇	番王進寶	番王進寶	香筋
紅帕包頭	禦扇	捲簾	守壇大將	守壇大將	花瓶
掛劍之紅	羽扇	珠簾	將軍	將軍	桌幃
降旗	蒲葵	龍牌	橋竿	橋竿	幃屏
飛衣	木鐸	鐘鼓	生亭	生亭	玉盃
道巾	木魚	鼓捶	幢幡	幢幡	鐵馬
烏袍	魚搖	拍板	蓮炬	蓮炬	坐褥
毛氈	金鐘	鼓手	路燈	路燈	綵門
道帶	鐘架	吹手	河沙衣	河沙衣	繡服
桃符	鐘捶	幃傘	幽錄	幽錄	繡壁
竹符	玉磬	清道旂	玉皇寶誥	玉皇寶誥	毛掃
掛雞		肅靜回遶牌	回曹攬榜	回曹攬榜	
代人		手爐	神(王)火遞	神(王)火遞	
禁碗		掛爐	大小船	大小船	
禁盆		掛燈	蛟龍	蛟龍	
米升		幃屏	火鳳	火鳳	
米盆		金屏			
米斗		獸爐			
穀斗		幃牌			

混元法壇	正一醮壇	道家物 取用
小船	星牌	
邪筭	金牌	
鐵船	錦架	
魏竿	朝門	
胎盆	各位真人	
六甲錢	七余金闕	
限錢	七寶金闕	
串寶	十架金闕	
花盆	醫靈	
寶塔	羅漢	
羊刃	八仙	
頭披血刃	華光	
關門	三藏法師	
天門	真武	
天羅	六院	
地網	十院	
雨傘	許真人	
草席	薩真人	
瓦碗	康真人	
翠頭	顯佑真人	
桃花雞	洪范真人	
	太乙真人	
	洪疇真人	
	廣度真人	
	聖祖元皇	
	太白真人	
	香宿星辰	
	風火驛官	
	進奏司	
	降聖師	
	九鳳破穢宋 將軍	
	唐葛周將軍	
	魁魁魁(?)	

			日宮太陽	
			月宮太陰	
			五星	
			五斗星君	
			辰宿	
			太歲	
			城隍	
			里域掌境土地	
			土社稷土地	
			等神	
			受許靈官	
			請鑄典吏	
			功曹	
			清醮主關(即 雷霆都總)	
			主發關大將	
			雲廚九天 監齋主者	

附表二：新界醮儀儀式、用物與服飾

儀式	場所	服飾	執行人
上表		羽服	先生、有禮生
取水		羽服	先生、學生
揚幡		羽服	先生、學生
朝	道壇	羽服	學生
幟	醮場(幡竿範圍)	羽服	學生
分燈、進燭	道壇	羽服	先生
禁壇	道壇	羽服	高功、先生
打武	壇內到壇外(城隍)	紅帕包頭	先生或學生
啟榜	醮場	羽服、有禮生	高功、先生
小幽	醮場外	素服(黃、藍)	先生
迎聖	醮場	羽服、有禮生	高功、先生
八門	醮場	目蓮	先生或學生
禮斗	道壇	羽服	先生
走赦	鄉村	羽服、有禮生	先生
放生	醮場外	羽服	先生
祭幽	醮場外	素服、五法冠	高功、先生
酬神	醮場	羽服	主科或先生
行符	鄉村	羽服	學生或主科

附表三：正一派與全真派清醮儀式的比較

日期	1982年林村鄉 儀約正一派 喃嘸	1990年林村鄉 約全真派(圓玄 學院)儀式	泰亨鄉正一派 儀式(根據醮 簿)	2005年泰亨鄉 正一派儀式	泮涌村(一朝 醮)正一派儀式	2007年大埔七 約全真派儀式
正醮前						
正醮前一日	取水淨壇 揚幡	奉安大士 恭聖聖幡 開壇啟請	取水 幡竿	取水 揚幡		
首日	迎神登壇 啟壇建醮 上三表 早朝、大 朝、早懺	玄科開位 玉皇賜福 寶懺 玉皇賜福 寶懺	開啟 早正大朝 (此禮行與 不行,任由 先生)	發文書 早朝、早 懺 午朝午懺	上表、 暨幡竿 開啟 朝、懺	玄科開 位 破獄 玄科攝 召
	午朝午懺 晚朝晚懺	諸天朝 上金榜 玉皇賜福 寶懺	淨壇、淨壇 後舞火盆、 火幡	晚朝晚懺 淨壇、舞 火盆、火 簾	啟榜	開燈散 花 宏施天 食、三 清煉 幽科
	分燈恭壇	玉皇朝			大士巡 圍	

道錄、壇靖、曹治、花押、字型大小、合同、封套、方極、印信、發押等，參看譚偉倫著：〈中國東南部醮儀之四種形態〉，刊於《歷史人類學學刊》第3期，第2卷（2005年10月），頁1-26。韋錦新著：〈春祈年例：一個高州鄉村社區的遺疫與集福〉，發表於「中國地方社會儀式比較研究國際學術研討會」，2008年5月5日至7日於香港中文大學舉行。

25 黎志添著：〈香港新界建醮儀式研究—道壇、道士及科儀本的歷史〉，頁48。同上，頁50。

26 關於香港正一派道士執行的醮儀和地域性差異，參看蔡志祥著：《打醮：香港的節日和地域社會》，第一章。

27 則名之位「醮棚」。在龍躍頭，道壇設在祠堂內，林村鄉1999年以前，在天後廟內。其他大部分的地方，道壇皆是臨時搭建。

28 黎志添認為是1970年代末從寶安縣沙井鎮移居香港的陳九「將武場表演加速至新界鄉村的道教儀式中」（上引文，頁32）。然而，打武、八門等所謂「武場表演」是新界一些村落的建醮傳統。（見蔡亨鄉醮尊）林培、張淨曾執行過這些武場儀式。1984年厦村建醮的打武儀式開始前，當時年過八十的林培在與致勁然下，也表演了一些打武儀式的功架。陳九和他的兒子在70年代以後一直擔任武場儀式的執行人，主要是因為他們較年青、地位較低而已。同樣地，八門功架一直是錦田鄧氏建醮的傳統儀式，並非自陳九開始。

29 關於紛嶺洪朝，參考區達仁、張瑞威著：〈紛嶺太平洪朝〉，載《華南研究》第1期（1994），頁24-38。

30 Chan Wing-hoi, "Ordination Names in Hakka Genealogies: A Religious Practice and Its Decline," in David Faure and Helen Siu ed., *Down to Earth: The Territorial Bond in South China* (Stanford: Stanford University Press, 1995), 65-82.

31 蔡亨鄉可能是唯一的例外。該鄉建醮時，只有玉皇像，沒有城隍像。

32 參看蔡志祥著：〈城隍、厲鬼與明清國家規範〉，載於林緯毅編：《城隍信仰》，（新加坡：新加坡萊佛士城隍廟，2008），頁49-63。

33 田仲一成著：〈香港正一派道士儀禮和本地社會意識之間的關係〉，2003年4月30日發表於香港中文大學宗教系（未刊稿），頁14-15。

34 《大清律例刑案彙纂集成卷十六、禮律祭祀、喪禮神明》條。

35 同上。

36 同上。

37 《大清律例刑案彙纂集成卷十六、禮律祭祀、禁止師巫邪術》條。

38 同上。

39 同上。

40 同上。

春祈年例：一個高州鄉村社區的遺疫與集福¹

韋錦新

一、導言

宋怡明曾經指出，地方信仰與道教傳統融合的同時，社區也在產生新的儀式形態。他引證勞格文（John Lagerwey）的觀點，認為整個社區的人都在進行社區的各自再創造，是地方信仰儀式活動在創造和鞏固社會共同體的內聚力的過程，宋怡明認為它們同樣也對共同體的內在分化發揮重要作用。在這個過程中，官方的提倡並未使既存的神靈統一化和標準化，地方儀式與道教傳統的融合也並未使地方信仰完全超越其地方性，從而使新的地方儀式得以出現，這種地方性的儀式往往與道士們主持的超越地方性的儀式共存。²

本文以一個高州鄉村社區為中心，通過對其年例活動的田野調查，嘗試從中解讀在新的需要和固習影響下，地方習俗的延續在儀式表達上的分歧，是如何相互競爭而形成於地方社會的。在這個過程中，春祈由王朝禮制的播化而與鄉村社會的尚巫及驅鬼逐疫風俗結合起來，正一派道士在其中發揮了重要的作用。另一方面，由於後期興起的，自稱儒教的經堂擁有對社廟的管理權，使到年例活動在社區上呈現出更多不同的樣貌。地方政府對沈夫人文化形象的塑造和推崇，亦在鄉社每年例行的儀禮中，得到體現。

二、關塘村的年例考察

「借問瘟君欲何往，紙船明燭照天燒。」³ 1958年，《人民日報》傳來捷訊，余江成為第一個消滅血吸蟲病的縣，毛澤東提筆寫下批判迷信，歌頌「社會主義建設的輝煌樂章」。粵西南的高州地區，一直以來並非不是血吸蟲病疫區，但時至今日，人們還