

# 廣東地方 道教研究

—道觀、道士及科儀

黎志添·著

# 廣東地方道教研究

道觀、道士及科儀

黎志添 著



中文大學出版社

《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》

黎志添 著

© 香港中文大學 2007

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) : 978-962-996-347-7

出版：中文大學出版社

香港中文大學・香港 新界 沙田

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

*Guangdong Local Daoism: Daoist Temple, Master, and Ritual*

By Lai Chi-tim

© The Chinese University of Hong Kong, 2007

All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-996-347-7

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N.T., Hong Kong.

Fax: +852 2603 6692

+852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

謹以此書獻給恩師余國藩教授

涵同樣耗費了學界漫長的歲月。我們知道，道藏的絕大部分為科儀而寫，學者必得理解科儀然後方能理解道藏，因此，活態道教傳統的田野調查對於理解道藏文本無疑為必經之路徑。該項工作目前尚在艱難行進之中，而黎教授大著之成就，無疑使得此進程向前邁進了一大步。

黎著結合田野調查與文本考察的研究進路，可令我們更深切地理解何為道教、何為道教科儀、道教何以對中國社會如此重要、道教何以能在中國社會現代反覆巨變之中石立江心巋然不動。

道教儀式尤其是醮儀，與國家大禮極其相似。這種相似不僅僅表現為兩者的外在形態，更體現於對整個宇宙論框架的制定與表達。未來關於國家大禮的研究必將指出，天子的祭獻儀式及朝廷慶典在許多方面乃與道教科儀幾近雷同，而且還將指出，如此種種儀式可謂共建於道教宇宙論與神學基礎之上。此種相類亦體現於制度化框架之中。一如黎教授研究指出，道觀(如廣州玄妙觀、東嶽廟、城隍廟等)每每與國家崇拜中的官方祭拜場所融為一體，因此我們可以說，地方道教宮觀及道教科儀，實乃國家儀式在地方層面之延伸。國家儀式將正統性授予天子及其皇朝，道教儀式也隨之將同樣的正統性授予包括朝廷命官、地方精英、家族領袖、社團、行會以及其他組織團體在內的地方領導階層，以與國家和天授神權保持高度一致。如此乃一極之完整的宗教結構，在此一結構之下，國家與地方系統得以和諧溝通，彼此結為一體。

此一系統之非凡之處在於，當1911年皇朝統治及其國家儀式終結之時，道教科儀並非如時人所預想般隨皇朝而消亡。此一事實對於理解中國社會現代化進程有著至關重要之意義。正是基於此一認識，我們寄望於黎教授的研究能為未來的相關研究建立一種學術範式，俾有助於我們深入人類歷史上一個偉大的宗教和文化傳統。

施舟人

二零零六年十二月·福州大學西觀藏書樓

# Preface

It is with great pleasure that I accept the invitation of my friend and colleague Professor Lai Chi Tim to write a few words of introduction to his book on Taoism in the Guangdong area. The present work is a full, in-depth study of all major aspects of Taoism in the Guangdong area. It enables us to gain an understanding of the past and present Taoist orders and schools, the temples and their communities, the priests and their liturgy. The people of Guangdong occupies a prominent place, not only in modern China, but also in the entire present-day world. Professor Lai's scholarly achievement stands therefore as a memorial to the great religious and cultural traditions of this people.

This is a truly pioneering study. For the first time, a historian of religion who is also an anthropologist has based his research on the historical documentation as well as on fieldwork observation. Hitherto, the few existing studies on Cantonese Taoism were always confined to a narrow sociological approach or were of a purely documentary nature. However, in order to understand China's indigenous religion, its paramount role in shaping society, its incredible resilience in the face of adversity, its great cultural legacy and present revival, it is necessary to combine both history and anthropology. Until now, no scholar has met the challenge—or did possess the ability—to doing so.

*One of the possible reasons why the great liturgical traditions of the Chinese people have been so little studied is because they were difficult to approach. As the present book bears out, Taoist liturgy is one of the most enduring and well-preserved traditions in Chinese culture. Many of the rituals that are still performed today can be shown to have existed for as much as two thousand years in the least. Many have remained the same, yet at the same time, at each period during China's long history, new elements have been added. The indispensable source for the study of the living tradition is, next to*

the liturgical manuscripts of the Taoist Masters, of course the Taoist Canon of the Ming dynasty. However, until the modern reprints of this immense collection, it was completely unavailable for study. After it became available, many decades were necessary to study its contents. It then became clear that the greater part of the Taoist Canon was devoted to liturgy, and that fieldwork—the study of the living tradition—was absolutely necessary to understand the texts of the *Daozang*. This work is now under way, and with the present contribution of Professor Lai, a great step forward has been made.

With this combination of fieldwork and textual research, we also gain a better understanding of why Taoism, and its liturgy, was so important to China's society and therefore why it could withstand so many adversities when China underwent its great transformations of modern times. Taoist ritual, especially the solemn *jiao* rites, are remarkable similar to the rituals of the imperial court. This is not only true for their outward appearance, but also for the overall cosmological framework that is enacted and given to see. As future studies on the great dynastic rituals (*guojia dali*) will certainly show, the sacrificial rites of the emperor and the court ceremonials are in many respects basically similar, and share a common fundamental cosmology and theology with, the Taoist liturgy. This similitude can also be observed in the institutional framework. The temples that are studied by Professor Lai, such as the Yuanmiao guan, the Dongyue miao, the Chenghuang miao, etc., were all official places of worship that were completely integrated in the State cults. As such, the Taoist sanctuaries and their liturgy were in fact a *prolongation* of the State ritual on the local level. Whereas the State rituals conferred legitimacy on the Son of Heaven and his dynasty, the Taoist liturgy conferred, in harmony with the State and its Mandate of Heaven, the same legitimacy to the local leadership, either to the members of the imperial administration, or to the local elites, the heads of the lineages, the corporations, guilds and other recognized groups. This was a perfectly integrated religious organization, by which the State and the local systems could communicate and celebrate their unity in harmony.

The most remarkable of this entire system is that when the imperial rule

and its State rituals were ended in 1911, the Taoist liturgy did not disappear also, as many at these times thought it would. This fact is of utmost importance for the understanding of China's evolution in modern times. It is therefore to be hoped that Professor Lai's study will open the way for many more similar researches in the future, as they will greatly benefit our understanding of one of the greatest religions and cultural traditions of mankind.

Kristofer Schipper

Fuzhou University Library of the Western Belvedere

1 December 2006



## 序言二

清初廣東沿海，禁海令施行，新界鄉村都遷徙內陸，等到康熙二十幾年以後，錦田鄧氏等新界五大宗族才回到新界舊地，從新再組鄉村秩序。那麼，可以推測，這大宗族回鄉，經過一段時間以後，為了使鄉村穩定，開始邀請道士而作超幽建醮。至此內陸的道士們才能進到沿海鄉村來開始其宗教活動。如此，香港新界的超幽建醮，要等到清代中葉以後，才有了條件崛起。但是，其具體的細節，學術界一點都不能得知，是研究史上的一大空白。先看廣東地區超幽建醮的記錄。

香山縣小欖鎮，嘉慶甲戌以來，每六十年一次，舉行菊花會。雖然稱為花會，但是建立大壇，邀請僧道，超度孤魂。可說是打醮或太平清醮。這打醮，其實乾隆世代有其萌芽。道光七年刊《香山縣志》卷八〈事略〉條所云：

會無定期，自乾隆壬寅為初會，辛亥第二會，嘉慶甲戌第三會，時和年豐，又值是歲，花事倍勝則為之。

由此得知，乾隆壬寅(1782)第一次會，乾隆辛亥(1792)第二次會，嘉慶甲戌(1814)第三次會。似乎是十年一次，或十二年一次等，很像目前香港常見的習俗。但第四次是同治甲戌(1874)，第五次是民國甲戌(1934)，是變為六十年一屆。相同於上水廖氏六十年大醮。革命以後，就喪失超度孤魂這宗教色彩，第六次是1959年，第七次是1973年，第八次是1979年。規律性已經沒有了。但據此可知，廣東地區，乾隆時代，18世紀末期已經開始建醮祭祀。

新會縣潮連鄉有十年一次大建醮的習俗。盧子俊撰《潮連鄉志》(1946)所云：

僧道設壇祈禱，謂之醮。宋史所謂「設黃錄醮，仰祝聖壽」者，

則其來已久矣。我潮連洪聖殿，每年由水陸暴會友，建醮一壇，以酬神恩。延僧道誦經，水陸超幽，而為鄉人祈福祥。此事百十年來，有舉莫廢，而十年一次之大建醮，則其條理之紛繁，氣象之宏偉，迄今思之，猶令人神游而目想也。

這裏所說，每年有小建醮，其中十年一次有大建醮。百十年來，沒有廢止。那麼，1840年前後已經有建醮了。是道光年代開始的。比小欖稍微晚起。

還有一種資料值得注意。海豐縣鹿嶺鄉的世族呂氏保存有《呂氏世譜》(殘缺抄本)，其中錄有該族十四世祖呂學義〈論建醮陋規〉，他生於康熙五十五年(1716)，卒於乾隆三十五年(1770)，因此這文章寫在乾隆前期(1750前後)。所論陋規七條，如下：

其一，醮榜。建醮之事，覆載先成之德，欲酬無方，聊借齋醮，報答天恩于萬一耳。(中略)則醮資多寡可不必論，而惟誠可以格天。名分豈容倒置，無禮焉能獲福。乃觀今之醮榜，惟利是視，以喜題之多寡為上下。是長幼失序，將鄉黨論齒之謂何。是禮教出自先王，秩敘本乎天則，而因財倒置，神其許我乎。願後之列榜者，勿以貨取，知所先後，則近道焉。

其二，洗街。醮之多事也，皆由邪巫惑人。(中略)蓋司巫將欲建醮，必先洗街。夫道衢曲巷，誰能洗之。即欲洗焉，則宜于水利于掃，何必搖鈴群游而洗乎。搖鈴而洗，鈴聲一響，濁穢盡除，是神仙未聞有用此之術，而邪巫獨擅飛塵之巧，何不持鈴待聘，效力車前，掃淨疆宇乎。噫，人何易惑至此也。(下略)

其三，行香。行香之設，所以敬神也。(中略)從來建醮，誰無醮場，舉祀仙佛神將，俱設壇中，即社神地鬼，亦請入壇內。焚香誦經而禱之，則馨香既達于鬼神，又何事于沿途而行之。(下略)

其四，獻齋。(中略)夫獻齋，豈獻物哉，獻心耳。若泥其物耳獻于神所，上帝宜獻于天庭，龍王宜獻于海噬，且十方聖眾，必求其地以實之。而豈能以一獻共之耶。在邪巫或因行獻之後，兼味可飽，名雖獻神，實為自獻也。(下略)

其五，讀疏。(中略)有錢有米之司命，願來聞疏。而無錢無米之司命，獨隱几而臥乎。此乃邪巫射利，人所易知。(下略)

其六，放生。放生者何。眾人以龜一鳥一，送之山顛水涯，巫人念經而放之也。(中略)而致多死之龜鳥，誰之罪也。由此觀之，放一生龜鳥者偽也。害死眾龜鳥者真也。(中略)倘謂龜鳥聞經而能保其身者，吾不之信也。(下略)

其七，赦書。(中略)我若無罪，其何容赦。若既有之，獲罪于天，無所禱也。其誰能禱之。使讀赦書之後，無忌之徒，恣意橫為，(中略)則是教人為非作歹，奸倫犯義，無所不至者，皆由讀赦書誤之也。(下略)

海陸豐人的建醮，跟廣府人的建醮，在其結構上，有差異。但從上面提到的節目來看，如醮榜，行香，獻齋，讀疏，放生，赦書等等，很像廣府人的建醮。因此，我認為，呂學義所看到的建醮，是屬於廣府系統。那麼，在此也可推測，廣東沿海地區，正一派道士建醮，大約乾隆初期已經有的。

在香港新界也有相同的證據。比如，元朗大樹下天后廟，民國二十七年重修碑記，云：

滿清康熙八年，大墩橋市場改遷元朗。乾隆中葉，鄉人因谷況勝訴，開演梨園，嗣後，三年一屆。止此三間廟址，實不足容納群伶，道光丙辰年由朱柏軒大學倡議，將三間廟廊擴而為五，左為英勇祠，右為花廳。

這裏每三年一次的戲劇，從廟門對聯所說「大顯神威去驅邪治病天下萬民能崇拜：樹立正氣慈航普度四海八方慶升平」來看，一定是超度「英勇祠」所奉祀英靈孤魂的建醮。那麼，也得知是乾隆中葉後才開始的。

錦田鄧氏周王二公書院，康熙二十三年設立，據說，二十四年就開始建醮。廈村鄧氏也有傳說，康熙二十四年以來，有十年一次的建醮。但是這都是口述傳說，有些不可靠之處。因此，據上述文獻記錄，暫時定為乾隆時期才開始，是較為安全。如此，我認為：從事於

鄉村超幽建醮的新界正一派道士們，也乾隆初期以後就開始其活動的。

我個人來說，參觀打醮的工作，是為了解決文獻上的疑問而開始的。《成案所見二集》有下面的記載。

緣趙添宋與曹勝左，各村居住，乾隆四十七年八月初間，趙添宋族內，在金盆形地方，演戲酬神，首事趙玉成等村內之人，齋戒除葷，初九，曹勝左置備酒肉，挑往售賣。趙宋添斥責曹勝左，不應賣肉。即攜肉甌，往投首事趙玉成等。該首事等以演戲敬神，原令村內之人齋戒除葷，曹勝左係別村之人，未能強從，斥其多事，趙宋添氣忿不服。

我未來香港以前，沒能了解這文章所說「演戲酬神時，村人齋戒除葷」的緣故。1981年參觀林村打醮時，看到村人遵守吃齋，才知道上文所說除葷的理由。覺得應該更多參觀打醮而學習鄉村戲劇的背景。之後，集中在參觀各村打醮。比如：龍躍頭、大埔頭、廈村、元朗舊圩、泰坑、田心、大圍、蓮花地、元崗、屯子圍、錦田、石澳、沙田九約等，包括林村，一共有十四處。其間看到林培、張海、彭炳、林財、陳華、陳九等有名道士的演出。陳九所做的八門功德，打武等極為精彩的武功科儀也得到窺視。

香港新界地區正一派道士，目前在各鄉村地域之中，仍舊展開大規模的超幽建醮。不過，承擔這些建醮的正一派道士，從哪裏來的呢？是本地的道士呢？還是外來的道士呢？他們什麼時候就開始這種活動呢？他們的道統從哪裏繼承下來的呢？其實從來幾乎沒有人問津於此路。學術界從來所知不多。很多問題，正待以後的考究。八十年代，本人開始參觀新界超幽建醮時，當時替我輔導的香港中文大學歷史學系及人類學系的教授們都沒有注意到這一系列問題。

經過十幾年，香港中文大學宗教學系後起之秀黎志添教授有志於此。這十幾年來，黎教授下了龐大的力氣和工夫，不但博搜許多文獻，而且多方採訪廣東各地道觀或香港本地道士，為了闡明廣東道教及道士的歷史，不惜寸暇，日夜奮鬥，無遺餘力，遂得以發前人所未能發之事。這次黎志添教授整理其心目所得以出版這本專書，可以算

是第一個深入探討廣東道教的歷史。是中國道教研究史上真正有意義的。通過這本書的論述，教授將其豐碩的研究成果，第一次加以系統性的解釋而將問於世。其作風的特點，將文獻記載跟田野考察彼此借鑒，將宗教學的眼光跟人類學的辦法相結合，宗教學上劈開一條新路，使從來費解的懸案得以冰解，到達新穎的結論。我跟黎教授交流已經有十年了。暢談之間，教授時常向我發問八十年代新界鄉村打醮的問題。發問的角度，針對課題的核心，其探討越來越深。每逢其假設之透徹，無時不敬佩其見識。其畢生扛鼎的書將成，相信將大有所益於學術界，茲特作序以彰其功焉。

公元二〇〇七年歲次丁亥三月十一日  
謹識於東京都文京區・(財團法人)東洋文庫，  
日本學士院會員，東京大學名譽教授 田仲 一成

# 致謝

這是第一本以一整本書的篇幅來研究廣東地方道教的中文著作。這本書是我從一九九九年開始從事廣東地方道教研究以來所取得的研究成果。這本書從開始到最後完成，都得到許多前輩學者、學界友好、道門朋友和家人不斷的鼓勵和支持。

一九九九年九月，施舟人教授與其太太袁冰凌博士到來香港中文大學講學一個學期。當時，我曾為選擇自己未來的田野考察地區而徵詢他們的意見。意料之外，施先生指出我不應往外他求；反之，他認為我應選擇廣東地區作為我繼續深入研究道教儀式、道觀和道士的田野考察地區。施先生所持的理由大概有三：一，廣東地方道教傳統已經十分豐富。二，道教學者的田野考察必須建立在能夠把握當地道士的日常語言和生活環境的基礎之上。道教學者從事田野考察的重要功夫之一就是要長期和道士做朋友、熟習他們真實的工作生活、讓他們教曉我們道教是什麼。三，當代活態道教的田野考察應要與理解道藏文本互相結合，這是道教研究與人類學在道教田野考察方法上的分別之處。施先生的寶貴意見對我從事廣東地方道教的研究給予十分重要的鼓勵和支持。在過去十載不同的研究階段，亦友亦師，施先生都能給予我的研究十分適切的關懷和指正。施先生慨允為這本書作序，我衷心銘感。

在香港新界道士科儀的研究上，我要感謝東京大學教授田仲一成對我的支持和鼓勵。田仲先生對新界鄉村道教建醮儀式傳統的研究已有豐碩的著作成果，不僅蜚聲國際漢學界，並且在這研究領域留下的學術影響更是深遠和鉅大的。在本書付梓印刷之前，田仲先生慨允作序，我不但感激非常，還相信這是本書讀者之福。

在蒐集廣東地方道觀歷史資料方面，我要感謝廣州中山大學歷史系王承文教授的幫助。在二零零零年期間，王教授與我多次進出廣東省立中山圖書館歷史文獻部、廣東省檔案館及廣州市檔案館，並協助

我翻閱大量清末民國時期廣州市道觀和道士的檔案資料。本書內有關廣州市道觀和道士的研究，都是受益於那一年與王教授一起在檔案館抄錄檔案資料的日子。

對於我所進行的道教科儀之田野考察工作，我必須感謝許多道門朋友的幫助和指導。他們對我的信任、友情和支持，都是本書在廣東道教科儀研究方面能夠取得第一手研究成果的重要因素。我更要特別感謝他們為我安排到訪香港九龍及新界、深圳、東莞、中山及澳門等地區的道壇，並親身與他們一起在科儀壇場上學習、認識及研究由他們所傳承下來的廣東地方道教科儀傳統。我所要提及的道門朋友是新界陳九道壇的陳鈞先生、香港僑港道侶同濟會的凌添先生（已故）、區勳先生、陸鵬先生、澳門吳慶雲道院的吳天焱先生、李七道院的李七先生、澳門道教協會會長吳炳銖先生、香港青松觀秘書長周和來先生、以及香港蓬瀛仙館永遠館長黎顯華先生、盧維幹先生、現屆理事長李宏之先生及經懺部主任梁德華先生。

本書部份篇章曾經分別在以下國際學術會議或期刊宣讀及發表。第二章曾發表於（台灣）《中史研究院歷史語言研究所集刊》；第三章部份內容曾分別於「（台北）2006年道文化國際研究會」、「（香港）饒宗頤教授九十華誕國際學術研討會」及「（香港）廣東道觀學術研討會」發表；第四章及附錄論文的原來英文稿曾分別發表於*Social Compass*（英國）及*China Quarterly*等學術期刊；第五章曾發表於（台灣）《中史研究院近代史研究所集刊》；至於第七、第八和第九章曾經在相關之學術會議論文集發表，包括《香港及華南道教研究》、《凝視死亡》、*Death, Dying and Bereavement*及《道教教義與現代社會》。

最後，我必須感謝所有香港中文大學宗教研究的學生和同事。我在中文大學已經度過了十三載教學與研究並重的日子。在中大，我開展了廣東地方道教研究的工作。二零零六年，香港中文大學得到香港蓬瀛仙館的捐助，共同在中大成立道教文化研究中心。中心的成立使我體會和珍惜我與我的研究生在道教學術研究路途上所經歷過的開創日子。我要感謝程樂松博士和吳真博士為本書部份篇章的中文翻譯工作作出貢獻及幫助整理全書的參考書目、梁斯韻小姐幫助整理全書索引、以及吳家齊先生和蔡啟恆先生分別協助整理在這本書所收載的地

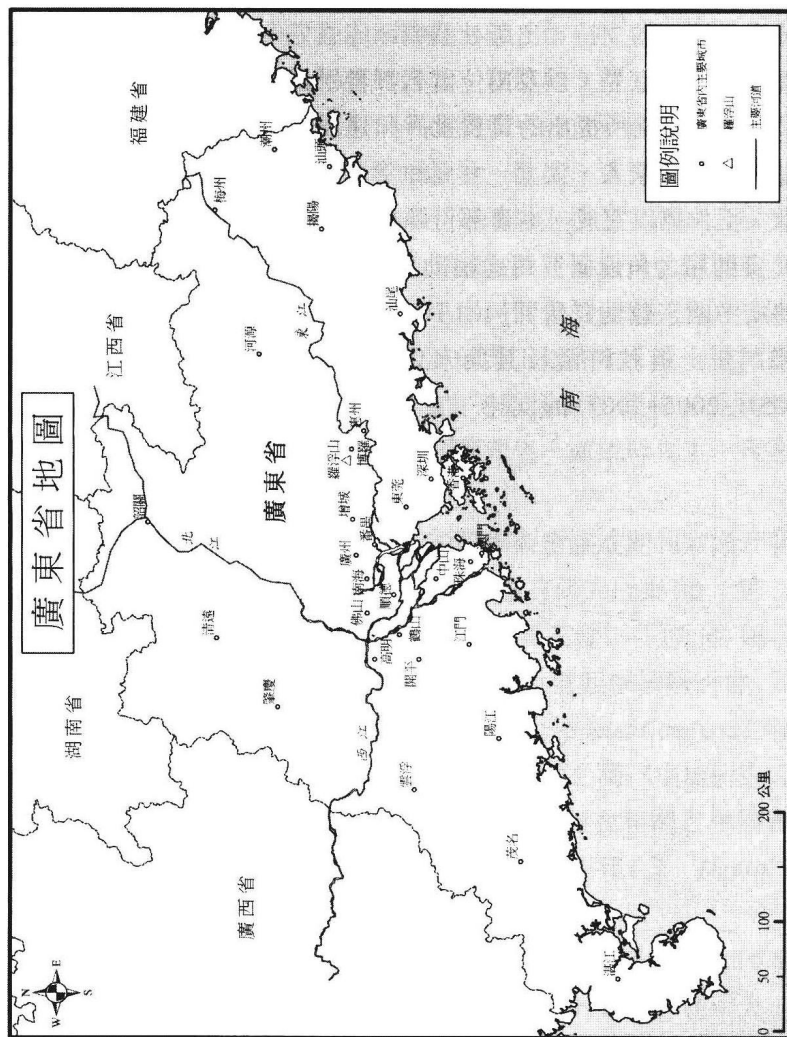
區地圖及道壇醮儀平面圖。我更特別感謝廣州中山大學鍾東教授的幫助，為本書稿從頭到尾閱讀一遍，指正了許多在文字、標點上的錯誤。這本書最後得以出版、見存於世，我還必須感謝中文大學出版社社長陸國榮博士的支持、出版社編輯謝偉強先生在文字校對和編輯方面所提出的寶貴意見，以及兩位匿名評審學者就本書的內容、分章、主題及書名等方面所提出的寶貴批評和建設性的修改建議。最後，我要感謝的是我的家人，太太、女兒和父母。若非他們接納和支持我研究道教，拙作難以完成。本書部份課題的研究先後獲得香港特別行政區研究資助局之角逐研究用途補助金支持計劃「六朝天師道宗教史研究：傳統中國宗教性質研究」(CUHK 4019/99H, 1999–2002) 及「當代香港及澳門正一道教科儀及其與宋代道教儀式的結構關係」(CUHK 4693/05H, 2005–2007) 的支持，在此一併致謝。

黎志添

香港中文大學

2007年5月26日





地圖(1)：廣東省地圖