

志賀市子著，宋軍譯，《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》

香港：中文大學出版社，2013。383頁。

胡學丞*

《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》乃志賀市子¹之《近代中国のシャーマニズムと道教：香港の道壇と扶乩信仰》（東京：勉誠出版，1999）一書的中譯本，是日文原著修訂增補後譯成；日文原著是以作者在筑波大學大學院歷史・人類學研究科之博士論文為基礎修改而成。中譯本除了校正日文原著的錯誤，及參考2000年以後的粵、港道教相關研究而略做補充外，主要將原終章第二節移為第七章第五節，終章第二節改換為〈近代廣東道教界形成的關鍵——全真教與呂祖扶乩信仰〉，探討廣東地方慕道人士如何形成共通的自我認同意識，並新增了附論〈廣東省的道觀復興事業——跨國主義、歷史、共同體〉，說明1997年後之廣東與香港道教界之動向。

在日文原著出版時，關於香港道教之學術著作尚少，多是針對個別道堂之探討或概論式研究；就香港全真系道堂進行綜合性、歷史性論述者，主要是徐佩明（Bartholomew P. M. Tsui）之《道教傳統與變遷》〔*Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong*（Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991）〕一書，志賀市

* 國立政治大學歷史學系博士生

¹ 志賀市子現為茨城基督教大學言語文化研究所教授，長期研究香港、廣東之道教。自1999年出版本書之日文原著後，研究重心自香港道教轉為廣東道教，並及於東南亞之道教，尤其以省躬草堂與先天道嶺南道派為主。現著有相關論文數篇，多已於此次修訂增補列入參考。

子之作可謂係繼該書後，對香港全真系道堂研究的擴展與深化。2000年以後，近現代香港、廣東道教之相關研究增加了不少，或著重信仰，或著重道觀，或著重道士，或著重科儀，或著重組織，或著重傳播，或著重事業活動，面向相當多元。²本書日文原著每常列名於這些研究成果的參考書目中，重要性不言而喻。又誠如作者所言，相較於這些豐富的研究成果，本書之特色有二，一為其內容包括對1990年代香港道堂一般信徒之採訪、對道堂儀式與臨近九七回歸時香港道堂之狀況的觀察，可謂就當時的香港道堂留下了珍貴的紀錄；二為多數相關著作雖指出了香港道堂之扶乩信仰的重要性、功能及其地位變化，然少有如本書採跨領域視角，聚焦作大篇幅深論。（頁 xiii-xiv）因此，本書雖非新作，仍有一定的學術價值。中譯本除中文版序、日文版後記及前言（描述信善紫闕玄觀之環境及某場扶乩儀式）外，自序章至終章共九章，文間有許多相關圖、表及照片，最後有附論一篇、附加資料兩則、³參考文獻及關鍵詞索引。以下就序章至終章及附論之內容，分別予以介紹。

序章主要是研究之分析架構、立場與方法方面的說明。在分析架構上，志賀市子回顧了歐、美、日之中國宗教研究，選擇視「民俗宗教」為包含差異與論爭之過程。在研究立場上，為避免以不易劃分道教與民間信仰的道教史立場分析道堂之信仰，其採取文化人類學與民俗學立場，自道堂信徒之觀點予以探討。在方法上，其採用具備歷史視野的民族誌，以兼顧歷時性（diachrony）與

² 茲舉數例：黎志添，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（香港：中文大學出版社，2007）；黎志添、游子安等著，《香港道堂科儀歷史與傳承》（香港：中華書局，2007）；游子安、危丁明等主編，《香江顯迹：齋色園歷史與黃大仙信仰》（香港：齋色園，2006）；游子安主編，《爐峰弘善：齋色園與香港社會》（香港：齋色園，2008）；游子安主編，《弘道展慈：香江道慈八十載》（香港：香港紅卍字會，2011）；游子安，〈從碑記談廣東西樵雲泉仙館的源、流、變〉，收入氏著，《善書與中國宗教：游子安自選集》（臺北：博揚文化事業有限公司，2012）；Graeme Lang, Selina Ching Chan, and Lars Ragvald, *The Return of the Refugee God: Wong Tai Sin in China* (Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, Chinese University of Hong Kong, 2002)。

³ 附加資料為 1.對信善紫闕玄觀信眾進行問卷調查之結果的統計表，2.廣州信善堂之鸞書《為善最樂》之內容摘錄（包括了〈閑談遊地獄〉、〈驅鬼〉及〈信善堂度牒〉）。作者在書中誠懇自承其對信善紫闕玄觀信徒的調查並不完善，不足之處包括調查對象之人數過少、性別與年齡之比重過於偏向年長女性、問題與選項之設計不切實用等（頁 76-77）。

共時性（synchrony）。

第一章至第三章主要是屬共時性之研究，志賀市子以香港道堂之扶乩信仰、活動與事業為核心，對 1990 年代之香港道堂進行田野調查，探究扶乩之性質、扶乩在香港道堂之功能與香港道堂之社會功能等。第一章主要探討扶乩之性質，一方面自精神醫學、超心理學及歷史之角度，指出香港道堂之扶乩具文字媒介性此一具普遍性格之特質；另一方面自閩南系與粵系扶乩因文化與社會因素所致之差異、香港道堂之乩手培育及乩手對學乩之定位，指出香港道堂之扶乩具自主性與冥想性。第二章以信善紫闕玄觀為主要案例，一方面探究信徒自身之條件、入道經過、對乩示之看法與詮釋；另一方面探究道堂組織之權威結構、決策過程及扶乩在其中的作用，指出扶乩在香港道堂具問事求方、凝聚信徒與整合意見之功能，而乩示須靈驗且經當事人賦予意義方具權威。第三章同樣先以信善紫闕玄觀為例，說明香港道堂之活動、事業及理念，接下來著重佔香港道堂資金來源大半之喪葬事業，說明道堂經生參與喪葬事業之背景，及與傳統上地位低下之喃嘸先生既競爭又共存、既貶低排斥又相互影響的關係。

第四章至第七章主要是屬歷時性之研究，志賀市子梳理清末道堂運動之背景及其自清末廣東至當代香港之發展，分析該期間道堂於廣東、香港一帶如何產生與發展，又是如何建立共同的認同意識。

第四章先介紹清末廣東道教界概況，指出始於十九世紀下半葉之廣東道堂運動承繼了廣東道教界正統，其最初形態「仙館」因而具羅浮山道觀之道學沙龍、高級隱遁所性質；接著指出作為該道堂運動主要特徵之呂洞賓信仰在清末廣東為多種社會團體所持，尤其是商人團體，對於該地呂洞賓信仰之盛行影響頗鉅。第五章主要說明清末廣東道堂運動因受到戰亂災疫頻仍引起之行善救劫思想的影響，及同時代善堂興盛景況的刺激，遂於光緒年間，自最初之「仙館」形態，漸漸變為具有濃厚善堂色彩，著重贈醫施藥、出版勸善鸞書，設置地點亦自山中轉向城內或近郊；新道堂運動於是誕生焉。第六章先指出民國時期之

廣東道堂運動承繼了光緒年間的新道堂運動，並有新的變化；即運動主力自有功名之鄉紳（舊菁英）變為商人、軍人（新菁英），漸漸大眾化，且自廣東漸及於香港。接著，以民國時廣州市郊之信善堂的成立、發展及宗教世界內涵為當時廣東道堂運動大眾化之例，指出該堂信眾為一群普通年輕人，他們有志於正統道教，依自身對正統道教之理解而模仿之；他們藉扶乩求證自己之民俗知識，而使得這些知識得到正統性與權威性。第七章則著重戰後廣東道堂運動至香港之發展。先介紹香港青松觀前身廣州至寶台，其成員在社會階層、性別甚或經生之性別上已無限制，其活動型態並為青松觀及其他香港道堂所繼承。接著介紹戰後信善堂之發展，指出其分支中的信善紫闕玄觀趨向強調一己為正統道教承繼者，並積極從事慈善事業、研經院之建立等活動。作者並認為香港部份道堂為求觀光與喪葬事業之利益及標榜正統道教之風格，遂於郊外修建道觀；多數香港道堂又因近代西方教育和社會福利事業之普及與道堂內部制度性因素，扶乩活動已趨減少。最後，論述了戰後香港道堂運動之兩大動向，一是一同組成香港道教聯合會，形成了「香港道教界」之共同意識，一是因應九七回歸，紛紛積極與中國道教協會展開交流，而漸被納入以北京為中心的中國道教界秩序中。

終章裡，志賀市子指出扶乩帶來之宗教經驗，使道堂信徒認真尋求正確的宗教知識，而扶乩亦為此求知活動提供了管道。他們或為體驗參與中國文化核心傳統中之宗教行為，或為維持道堂安定，故認同正統道教。由於歷史因素，位居廣東道教界頂端之羅浮山全真道觀為此所謂正統道教提供了標準，道堂信徒便依此標準批評作為競爭對手之宗教團體，強調彼此之差異，以突顯己方之優越性與正統性。作者並對廣東地方慕道人士如何形成共通的自我認同意識提出解釋，主張有功名者之認同意識乃透過著述教派歷史、系譜而形成，影響及於出身相近之人；無功名者則透過藉扶乩與呂洞賓結成師徒關係、道堂於乩壇系譜自添其名並相互承認而形成。

志賀市子在附論裡探討當代廣東之道觀復興事業，說明了 1997 年後廣東與香港道教界之動向。首先概述自清末至 1990 年代，廣東道教跨國網絡之形成、中斷、恢復與新建；接著聚焦於 1990 年代道觀復興事業中產生催化作用的幾位人物，他們對廣東之荒廢道觀、齋堂多懷有鄉愁或使命感，並強調他們之居功厥偉；最後則指出自 2000 年起，廣東與香港道教界基於對侯寶垣道長之經歷神話化認識，認定香港道教承繼了廣東正統道教，而形成彼此屬於同一地方文化傳統之共同意識，更因此合作恢復廣東道教之禮儀傳統。

志賀市子此著作橫跨了人類學、史學、心理學等諸領域，多次將香港之道堂、經生、乩手與臺灣之鸞堂、乩童、法師進行比較，可謂觀點多元而視角開闊。其所製作之圖、表，對於了解當代香港與清末民初廣東之道堂的分布等情況，亦具有相當價值。大體而言，這是一份內容扎實而豐富的研究，對香港全真系道堂之源流、發展過程與當代狀況，及其信仰、組織與社會功能等，提供了相當深入的觀照。本書並對兩點固有看法提出有力的修正或批評，皆相當值得注意。其一，就呂洞賓信仰在清末廣東大為興盛之因，指出徐佩明之全真道觀發揚說的不足，而主張不能忽略商人團體之影響（頁 178）；其二，對於香港道教承繼了廣東正統道教此一當代兩地道教界之主流說法，指出其中證據上的錯誤與論證上的不堅實處。（頁 320-322）當然，世無完美之作，本書亦然。就筆者所見，值得商榷者有四類：

第一類乃對已掌握之材料詮釋不足。如主張經生之所以多為中老年婦女，完全是出於經濟因素（頁 131），雖在論述中可看出其確有意識到年老以及家庭主婦身分之影響，卻未明白點出年齡與性別因素，反而完全歸因於經濟，殊為可惜。又推測清代廣東之「師巫」兼具臺灣所謂「紅頭法師」與「童乩」之性質，惟據《廣東新語》所載「師巫」職能，其中包括為死者開路、取河水替死者沐浴之喪葬類事宜（頁 161），故依其思路，「師巫」應亦具所謂「烏頭道士」之性質。

第二類乃前後論述不一致。蓋作者先指出光緒年間，香港已因鼠疫流行而盛行扶乩與設立善堂（頁 206-207），惟其後又指出道堂運動在民初自廣東波及香港，不少道堂紛紛在香港設分堂或創新堂（頁 220），對於道堂運動波及香港之時間，前後未有一致的說法。

第三類為論證有所不足。包括如作者據清末廣東羅浮山之十方叢林沖虛觀未有傳戒紀錄，認為清末廣東道教界未曾舉行傳戒儀式。（頁 298）惟清末廣東之十方叢林不只有沖虛觀，尚有黃龍觀、白鶴觀、廣州三元宮與應元宮、惠州元妙觀，在尚未確知這些十方叢林是否亦無傳戒紀錄前，不宜遽然論斷。據目前所知材料，未見清末廣東十方叢林之傳戒紀錄，黎志添認為這應是說明華南地區全真道觀並沒有受北方全真傳戒傳統的影響，⁴這個問題有待未來進一步探討。再如對於廣東地方慕道人士中具功名者如何形成共通的自我認同意識此問題，以副貢生陳銘珪為例，認為陳氏係藉由著述教派歷史、系譜而形成之，並影響及於出身相近之人（頁 298-300），然就其中影響及於出身相近之人此一主張，僅止於推論，缺乏佐證。

第四類是對比較對象之瞭解不足。蓋作者對臺灣之鸞堂所知不足，誤以為臺灣之鸞堂偏重儒教而較少涉及道教。⁵

除了上述四類，書名的部份亦有微疵，蓋書名雖曰「香港道教」，然所論主要集中在全真系呂祖道堂；對於與扶乩有相當關係，而為一般學者界定同屬香港道教的先天道，則論述相當有限。作者雖表示係因慮及先天道與全真教在神明、教義等多方面有所不同，無法合論（頁 19），但如此難免使人對書中內容產生困惑。儘管有以上值得商榷之處，但瑕不掩瑜，就了解近現代香港全真系道堂而言，本書實堪稱兼具廣度與深度的佳作。

⁴ 感謝黎志添教授惠賜此寶貴意見。

⁵ 感謝康豹教授惠賜此寶貴意見。詳細評論請參康豹（Paul R. Katz），〈鸞堂與近代台灣的地方社群：埔里的個案研究〉，收入黎志添主編，《十九世紀以來中國地方道教變遷》（香港：三聯書店，2013），頁 23。