

田野與文獻

華南研究資料中心通訊

Fieldwork and Documents:
South China Research Resource Station Newsletter

田野考察筆記

馬來西亞柔佛州南部先天道齋堂調查

• 蘇芸若

粵人好鬪——從珠江三角洲地區「擲石為戲」風俗習慣談起

• 安樂博

聖俗之遙僅一步——香港聖母無原罪主教座堂彌撒的田野考察

• 張傲軒 林嘉曦

文獻資料

湘潭蕭家文獻介紹（二）

• 黃永豪

活動消息

華南研究資料中心系統成員單位：

中山大學歷史系

中山大學歷史人類學研究中心

江西師範大學區域社會研究資料中心

香港科技大學華南研究中心

廈門大學歷史系

嘉應學院客家研究所

韓山師範學院潮學研究所

編輯委員會：馬木池、張兆和、陳春聲、程美寶、廖迪生、劉志偉、蔡志祥

執行編輯：黃永豪

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》（季刊） 第九十期

香港科技大學華南研究中心 中山大學歷史人類學研究中心 合編

香港科技大學華南研究中心 出版

出版日期：二零一八年四月十五日

香港科技大學出版技術中心 印製

ISSN: 1990-9020

通訊地址：

香港 九龍 清水灣

香港科技大學華南研究中心

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

Fieldwork and Documents: South China Research Resource Station Newsletter Editorial Office

South China Research Center, The Hong Kong University of Science and Technology

Clear Water Bay, Kowloon, Hong Kong

電話：(852) 23588939 傳真：(852) 31758145

電子郵箱：E-mail address: schina@ust.hk

網頁 (Web Site): <http://schina.ust.hk>

馬來西亞柔佛州南部先天道齋堂調查

蘇芸若

新加坡東南亞研究所那爛陀——室利佛逝中心
(ISEAS-Yusof Ishak Institute, Nalanda-Sriwijaya Centre)

一、引言

2018年5月12日至13日，適逢第14屆馬來西亞全國大選後結束後的假日，筆者考察了馬來西亞柔佛州南部10餘間先天道齋堂。這些齋堂位於柔佛州客籍聚集地——士乃(Senai)、古來(Kulai)、加拉巴沙威(Kelapa Sawit)和笨珍(Pontian)，齋堂的創堂姑太及住眾齋友的籍貫，幾乎全屬客籍——惠州、梅縣、大埔、永定、揭陽。其中一間福善堂¹的創堂齋姑為廣東鶴山籍的客家人。²而笨珍柔佛路三十六碑成德堂，其創堂人陳善增姑為潮州人，此堂現為私人產業，此潮州齋姑是否為客籍則不得而知。³

筆者在《田野與文獻》第87期關於新加坡芽籠區齋堂的調查報告中說到，大部分齋堂雖屬於相同道脈，卻分別歸屬不同的方言籍貫，是先天道的組織形式以道脈而非血緣為依歸的證明。是次柔南區的齋堂，同道脈也同籍貫的情況，從另外一個角度說明齋堂的組織、規劃、分佈和在地發展，具有相當多樣化的特質——雖然不一定以籍貫為組織信徒的依據，但齋堂相對靈活的「自治性」允許齋友們自行彙整手上的社會資源，構建對己身有利的宗教及社會網絡。在新加坡、馬來西亞、印尼齋堂中，客籍齋友向來都佔了絕大多數。

是次考察所提供的案例中，一些齋堂相互合併或從中分裂的情況，說明此宗教組織及其網絡的再生、重整之動力。因為現實因素使然——後繼無人、齋姑年邁、城市發展、社區重新規劃——齋堂在被壓縮的城市空間中積極尋找存活的資源。在這個情況下，柔南區的這些齋堂，有超過半數至今依然與新加坡的「姐妹齋堂」或總堂保持友善聯繫，齋姑們互相往來的情況，並未因國界劃分或齋堂「空門化」而中斷。

在東南亞華人宗教語境中，齋堂是相對隱秘的

宗教場所。一些老齋堂雖居於「新村」⁴中心地帶，卻往往是隱身於民宅間的住家式廟堂，私人住宅與公共廟宇之間的界限與定義模糊。尋找齋堂的工作，因此倍加艱難。1957年出版的《馬來亞獨立大典紀念冊》，是在地少數收集大量齋堂資料的選集。這本為了慶祝馬來西亞獨立結集而成的刊物，收集了新、馬在50年代或以前創立的華人宗教場所的資訊，除了齋堂的創立年份和創建人的資料，還包含了大量珍貴的齋姑和齋堂舊照。刊物為慶祝國家獨立而刊行，寺廟簡介往往附上「各族共和，努力建設，繁榮國家、康樂富強」、「普天同慶」、「共慶建國成功」等祝福語。齋堂創辦人的簡介往往也出現某某「女居士」（即齋姑）「矢誓效忠，以盡國民之職」云云。據訪談的齋姑表示，此本刊物在徵稿時，各地齋堂互相交換消息，紛紛捐款助印。這本選集，對於此考察的準備工作補充了許多重要的線索。

二、考察情況概述

表一列出14間齋堂的基本資訊，古來區的齋堂有5間，士乃5間，新山和笨珍各2間。其中，士乃觀音庵、觀音堂、存心堂、古來福善堂、新山善保堂五間齋堂今已不存或併入它堂；士乃南天堂實體建築還在，卻已廢置（圖一）；笨珍成德堂轉而成為私人產業；而新山善清堂已完全空門化，由佛教法師接手管理。表中所列齋堂全數為女性齋堂（坤堂），創堂人和住眾皆為女性。

從收集到的資料來看，這些齋堂大部分建於20世紀30至60年代間，在東南亞的齋堂歷史上，屬於戰爭前後建立的第二批齋堂。馬來半島最早的齋堂創辦於19世紀中葉。檳城威省濟善佛堂建於1857年，首任主持人為馬純清大老師（道號：道權）。⁵馬純清在19世紀末創建新加坡同善堂，

也是先天道東初派東陵門系的發起人。⁶ 是此考察的齋堂之道脈，皆屬先天道東初派，以張東初為此脈祖師。在新、馬地區，從東初派衍生出來的分系主要分為朝元洞系東陵門系及南山系。⁷ 除了存心堂、雲山宮（惠德堂）和成德堂為南山系，其餘皆屬朝元洞東陵門系。以東陵門系的道脈而言，士乃南天堂和古來善蓮堂的創堂齋姑，學道於新加坡實龍崗路同德堂，笨珍清蓮堂的創堂齋姑學道於新加坡芽籠區善福堂⁸，現任齋姑也常常到新加坡積善堂拜訪。新加坡同德堂、善福堂和積善堂都屬於東陵門系齋堂，惟善福堂已空門化。善福堂的釋普瑜法師（原名胡隨就）於今年（2018 年）三月剛

舉行百歲期頤壽宴。⁹ 東陵門系在 19 世紀末發展初期，以新加坡同善堂、善德堂、積善堂為主要據點，逐漸擴散其網絡至新加坡的其他地區——馬來半島柔佛州各小鎮、馬六甲、東馬砂勞越，甚至在棉蘭也有東陵門系的齋堂。作為先天道在南洋自生自張的分系，東陵門系齋堂是考察先天道宗教網絡中一個相當有代表性的例子。東陵門系在柔佛州的影響力於此考察中探出端倪。柔南區往上的柔佛州其他區域，拉美士 (Labis)、彼咯 (Bekok)、居鑾 (Kluang)、峇株巴轄 (Batu Pahat) 也有一些東陵門系的齋堂。

表 1：馬來西亞柔佛州士乃、古來、加拉巴沙威、笨珍、新山先天道東初派齋堂

名稱	派系	創立年代	現況	墓碑 / 骨灰	創辦人	籍貫
士乃立德堂	東初派朝元洞東陵	1967	存	沙令中華義山	廖修賢， 葉清賢	惠州
士乃南天堂	東初派朝元洞東陵	1949	廢置	- 士乃義山	王盤英	惠州
士乃觀音庵	東初派朝元洞東陵	1933	不存，併入 笨珍清蓮堂	-	林新蘭	永定
士乃存心堂	東初派南山	-	不存	-	貝必明	-
士乃觀音堂	-	-	不存	-	張姑太	-
古來雲山宮 (惠德堂)	東初派南山	1937	存	古來老義山	黃英，黃 金	大埔
古來老觀音堂	東初派朝元洞東陵	1930 年代	存	沙令中華義山， 新加坡毗盧寺	陳慶	梅縣
古來善蓮堂	東初派朝元洞東陵	1947	存	古來老義山	葉善緣， 葉玉嫦	惠州博羅 羅浮山
古來福善堂	東初派朝元洞東陵	1935	不存	-	鍾容	鶴山
古來 26 哩 (加拉 巴沙威) 慈善堂	東初派朝元洞東陵	戰後	存	沙令中華義山	林新意	揭陽
笨珍清蓮堂	東初派朝元洞東陵	1932， 1967 從振林山龍安 宮分出	存	-	林新意	永定
笨珍成德堂	東初派南山	1946 年	私人產業	-	陳善增	潮州
新山善清堂 (柔佛 觀音堂)	東初派南山	1930 年代	空門化	班蘭老義山	陳富貞	梅縣
新山淡杯善保堂	東初派朝元洞東陵	-	不存	-	軟 新華 / 軟貴	鶴山

是此考察順序依次為士乃、古來、加拉巴沙威，最後到笨珍。新山區齋堂筆者已在較早前進行了調查。士乃、古來地區為柔佛州新山的郊區，向來是客家人移殖拓墾的大本營，居民以務農種菜、養豬和種植黃梨、橡膠為生。¹⁰

士乃地區以現存的立德堂最有代表性。筆者參訪時，兩位齋姑正在替善信「看日子」——選擇良辰吉日辦理婚嫁。立德堂位於花園住宅單位內，若不加特別注意，會以為它僅是普通民宅。立德堂由廖修賢、葉清賢兩位惠州來的齋姑於 1967 年創辦，2003 年搬來現址。¹¹ 這兩位齋姑合葬於離士乃市區不遠處的沙令中華義山，墓碑上「儒門修道」的稱謂詮釋了先天道以「儒門」自居，修性練命的三教意涵（圖二）。這兩位齋姑的墓碑由她們收養的六位養女及二位孫女所立。蒙墳場守墓人告知，同在沙令中華義山的另一山頭，也可見到立德堂其中一位孫女的墓。值得注意的是，這是一位英年早逝的印度裔養女，墓碑顯示她的宗教位階為「姑娘」。收養制度向來為齋堂延續道脈的主要手段，也回應了齋堂「養老扶孤」的儒門精神。在新、馬地區，齋堂收養的養女，向來都有印度裔，在北馬的齋堂筆者也曾見到泰裔的住眾。馬來族生來即為穆斯林教徒 (born Muslims)，因此筆者從未在齋堂內見過馬來裔的住眾。跨族裔收養的情況也顯示齋堂在東南亞相當靈活的在地內涵，與中國大陸、臺灣、香港的情況皆有所不同。¹² 新、馬分家後，兩國政治環境不同。雖然在馬國仍見到不少印裔齋堂住眾，在新國已相當少見。¹³

同在沙令中華義山的也有古老老觀音堂「老太姑」黃永智之墓及現任住持陳鑫華姑的生基墓，還有好幾個加拉巴沙威慈善堂「修道女」的墓。新、馬各地一些戰前的墓地仍有不少齋堂墓碑，這些墓碑從形制、稱謂、聯語等方面皆與其他墓碑有所不同。¹⁴ 除了沙令中華義山，可以見到柔南區齋堂墓碑的義山還包括古老老義山和班蘭八哩半華人義山。另有一些齋姑的骨灰置放於新加坡的佛教寺院，如古來老觀音堂陳慶的骨灰如今置放於新加坡天竺山毗盧寺，古來雲山宮黃英的骨灰則置於龍山寺。

古來老觀音堂由廣東梅縣人陳慶齋姑創辦於

19 世紀 30 年代，這間觀音堂在 1962 年加入新加坡「世界佛教社」成為會員，至今仍保留會員證書。此堂於 2013 年搬遷到現址。加拉巴沙威慈善堂位於舊稱的「古來 26 哩」，此區為柔南區河婆人的聚集地。此堂創堂姑太林新意為揭陽人。此堂道脈屬於東初派東陵門系，與士乃觀音庵（今已不存）和笨珍清蓮堂關係緊密。林新意（林新玉）齋姑神主牌如今也間供奉於笨珍清蓮堂。笨珍清蓮堂的現任住持黃銀蓮為林新意、林新蘭收養的徒弟。此堂創辦於 1932 年，原位於振林山（Gelang Patah）龍安宮，1967 年年遷入現址。筆者參訪時，案桌上放著定時誦念的經書有《北斗真經》、《觀音神咒》、《保運真經》及《老母娘娘》。清蓮堂的母燈（老母燈，無極燈）為新、馬其他齋堂較少見到的立式母燈，燈前的清水平瓶則如一般傳統置於母燈之前（圖三）。

三、善蓮堂的《十誥靈文》

古來善蓮堂是此考察中頗有代表性的一間。此堂現任住持鍾順蓮姑娘自小就被齋堂收養，對齋堂歷史瞭如指掌。善蓮堂由葉善緣姑太、葉玉嫦老大姑創辦於 1947 年，他們是廣東惠州羅浮山人士。惠州羅浮山朝元洞是先天道寶卷及其他經文刊印的大本營，其刻本至今仍流通與眾多新、馬齋堂。善蓮堂姑太之墓位於古老老義山，墓地居高臨下，可以直接望見善蓮堂。

善蓮堂保留了大量珍貴的先天道經卷及儀式文書，其中《十誥靈文》和《祀佛禮本》是先天道東初派最重要的兩本秘密經文，此二部經書註明「未領不可私觀」，意即只有領恩到一定級別的道眾才能閱讀。齋堂的說法是，沒有到一定級別就讀這兩本書「對眼睛不好」。實際上，從先天道宗教的意涵而言，由於未領恩的俗眾之身心仍未返回「先天」的品質，如私自閱讀神聖經文，無法以後天的身心狀態銜接修道者居於先天未污染的環境，恐會遭來「五雷轟頂」的危險。《十誥靈文》是超度幽冥之經書，一些齋堂每年七月普度依然會誦此經。齋姑告訴筆者，誦《十誥靈文》時大殿外往往聚集來聽經的幽魂。善蓮堂也藏有一些誦念《十誥靈文》時上表所用的經票，內寫有「奉……

之名代宣《十誥靈文》……地藏王古佛濟度門下皈依依求道暗裡扶養扶持大道，執此經票為照」的字句。

系列「表文」——也就是「上表」給無生老母的儀式文書，也表示了先天道齋堂自身信受奉行的一種有異於傳統佛教和道教的儀軌。善蓮堂的姑太學道於新加坡實龍崗路同德堂，因此善蓮堂所收藏的系列表文中書有「同德堂」的名號。

時移世往，如今善蓮堂老姑太皆已離世，這些珍貴經文卻被後人傳承了下來。如今大部分的齋堂舉辦法會，主要還是請出家人念誦佛教經卷，道門經卷已如昔日光輝一般被收藏定格下來。回憶起老姑太們舊事，鍾姑娘充滿懷念之情。筆者發現收藏經卷的小盒子裡有一把四方的銅尺，鍾姑娘說，這是老姑太寫表文時所用的尺，以保持字跡的齊整。善蓮堂收藏的經文還包括姑太手書的拜斗經書、泰國羅勇府三一善堂刊印的《佛說阿彌陀經》，及其他科儀雜表。鍾姑娘回憶道，她自小姑太會在床邊告訴她經文中的故事，都是一些觀音、黃氏女、十二圓覺的故事（《香山寶卷》，《黃氏女寶卷》和《十二圓覺》是齋堂中常見的寶卷），姑太藉以告訴她們做人的道理、學佛的好處、也教她認字。這正是齋堂女性教育最直接的表現，也是藉此連結本土女性主義（Indigenous feminisms）理論的特殊視角。

齋堂作為對女性有特殊意義的宗教及社會空間，從文本傳播、性別福利、宗教儀式和社會網絡等方面皆呈現出一個連貫的女性交流紐帶，有異於漢文化中其他男性主導的社會空間之塑造。從下文所述的雲山宮案例中，我們可以更清楚地看到齋堂社會網絡的連接及在地運作。

四、雲山宮的跨域連結

古來雲山宮是一間大埔客籍齋堂。學者指出，客籍組織在南洋具有明顯的地緣認同，以新山為例，新山市區代表客幫的組織同源社，實以梅縣和大埔客為主；而在古來地區，除了古來客家公會之外，河婆、惠州、豐順、鶴山等移民的祖籍地緣認同較強烈。¹⁵ 作為是次柔南區考察中唯一一間大埔籍貫的齋堂，雲山宮因此是相當特別的。這間齋

堂內部名字為惠德堂，和新加坡觀音宮（賢德堂）和關帝宮維持緊密關係，道脈屬於東初派南山系，祖堂新加坡四馬路觀音堂（天德堂），也是是此考察中唯一一間現存的南山系的齋堂。雲山宮的例子，可以讓我們知曉柔佛和新加坡在戰前的緊密宗教聯繫及傳播因緣，而齋堂作為女性宗教組織的案例，則進一步讓我們探索，女性在早期的宗教活動中所扮演的重要角色。

雲山宮創立於 1937 年，黃英（原名賴賢英，法名：劍仙）和黃金（原名葉金英，法名：賢仙）兩位齋姑是創堂人及管理人，她們的神主牌和合照至今仍可在雲山宮見到。黃英姑太來自廣東大埔秀凍背，是一個有梯田的鄉村，自小與其姑媽（父親的姐妹）賴暖娘同住，後隨賴暖娘下南洋。¹⁶ 隨後，在賴家的支持下，三間齋堂相繼成立。三間齋堂創立順序依次為古來雲山宮（1937）、新加坡關帝宮、新加坡觀音宮（1954）（圖四及圖五）。黃英首先居於雲山宮三年，後來搬到關帝宮，最後創立觀音宮。黃金姑隨後下南洋，她本身為廣西昭平的客家人。據筆者對齋姑的訪談得知，當初賴家申請六位齋姑下南洋，英殖民政府僅批准其中四位。除了黃金，另三位為同村的葉足英、葉真陽和曾宜嬌。葉足英和葉真陽後來居於新加坡福壽堂，曾宜嬌為黃金的表姐妹，後來被黃英收養，居於關帝宮和觀音宮。¹⁷

新加坡福壽堂位於新加坡跑馬埔路（Race Course Road），同時也是黃英「出家」的地方。這裡的「出家」指的是先天教的出家儀式，分成「開市」、「引進」和「保薦」三個環節，為黃英負責這三個儀式的師父分別為「大姑」吳月仙、「二姑」吳□仙、「三姑」吳智華。¹⁸ 當一位女性決定要「出家」之前，必須要「上表」向無生老母請示，儀式則由另外四位有「姑娘」位階的齋姑負責。須準備兩張紙張，一張寫了「有」字，另一張則為空白的白紙，如果要「出家」的人求得寫著「有」字的紙片，就表示老母批准她出家，如不得，則必須另擇良辰吉日重複這個儀式。「出家」之後的領恩儀式，表示齋姑要領取「姑娘」位階——求道的初階。「領姑娘」儀式則需要六位師父，其中一人為「發恩師」——能夠發放恩命的師父，「發恩師」

通常來自祖堂，即是四馬路觀音堂。¹⁹

雲山宮、關帝宮和觀音宮，取「宮」字為堂名，看似有異於一般觀音堂以「堂」為名的命名方式。實際上，住眾各自知曉所屬的齋堂內部名號。四馬路觀音堂一派（南山系）齋堂的堂號以第一期「天」字為首，以第二批「德」字為首。²⁰新加坡還有一間以「宮」為名的齋堂——恭錫街的準提宮，本名「天瑞堂」。四馬路觀音堂的分堂，包括本節討論的雲山宮、關帝宮和觀音宮，其住眾每年有幾個重要日子會回到祖堂相聚，除了農曆新年、清明節和七月盂蘭盆節，還包括各祖師的祭日——農曆 4 月 15 日李景昱祖師、6 月 27 日李南山祖師、7 月初三日江允恭祖師、11 月 17 日吳聖和祖師和 12 月 16 日再拜李南山祖師。²¹

筆者在訪問古來雲山宮後的一個週日，再度到訪新加坡觀音宮。在與觀音宮負責人許鳳珠齋姑交談之時，正巧遇見雲山宮負責人葉德心齋姑來訪觀音宮。德心姑為黃金姑在古來雲山宮收養的養女，現年 60 歲左右。在新馬分家後，兩地齋堂之往來其實並不這麼方便，尤其邊界關卡常常堵車。古來位於新山郊區，從第二通道進入新加坡後，還得舟車勞頓到位於小印度的觀音宮。德心姑說，她乘坐巴士到武吉士（Bugis），然後再步行過來觀音宮。這個例子也可說明，隨著政治國界的劃分，新、馬兩地齋堂的往來和聯絡，變得不再容易，但是也不足以斷絕齋堂間的聯繫。值得一提的是，黃金姑從大陸初抵新加坡之時，尚為戰前，她只諳客家話，較難適應新加坡多語言的環境，因此，她隨即被派去接管古來雲山宮。古來一帶多為務農的客家人，儼然自成一個客家村落。

這三間齋堂與新加坡一個黃（Wee）姓家族關係緊密，也就是賴暖娘的夫家。黃姓大埔族人出資建立齋堂，協助鄉下齋姑跨海到南洋，在維繫家族紐帶的同時，也積極運用自身的宗教資源。因此，此三間齋堂亦是考察家族歷史脈絡如何介入宏觀宗教網絡的重要個案。

五、結語

馬來西亞柔佛州南區的齋堂多成立於 20 世紀 30 年代以後，道脈皆為先天道東初派，其中以東

初派朝元洞東陵門系佔多數。此地東陵門系齋堂的創堂齋姑，多學法於新加坡東陵門系齋堂，隨後到柔南區建立自己的道場。傳承自東初派的經典，如《十誥靈文》、《祀佛禮本》、寶卷及系列表文，顯示接續的道脈傳承並未中斷。這些齋堂的現任負責人多為年齡 50 歲以上的齋姑，她們領有先天道的宗教位階（姑娘，老大姑等），對老姑太們仍在世時的情況較為熟悉，對於齋堂軼事也歷歷在目。

先天道齋堂在東南亞已經是一種遲暮的傳統，在現代化浪潮中面臨尖銳挑戰，已不再適應社會需求，因此，齋堂未來逐漸「空門化」已為大勢所趨。然而，有趣的是，以這次的考察的齋堂為例，真正轉型成為佛教寺廟的僅有一間新山善清堂²²。其他齋堂縱使偶爾邀請出家人來主辦法會，卻未曾見到居於齋堂中的佛教出家人住眾，或已出家的齋姑。一些齋堂雖然被認為是佛堂，也與當地佛教組織維持友善的關係，平常儀式法會，卻依然會定時誦念先天道經文，齋堂的管理人也依然是帶髮修行的齋姑形象。這個例子或許可以說明，偏郊地區的齋堂，較能保持其本來形貌，受到現代化浪潮衝擊的影響也較緩慢。

在這次的考察中，現代化的科技幫助筆者找到齋堂。立德堂、善蓮堂、雲山宮、古老觀音堂皆有自己的臉書頁面，對於筆者判斷其是否為齋堂、並找到正確位置，起著關鍵的作用。

註釋

¹ 福善堂今已不存，據知已搬遷至新山淡杯地區（新山五條石新村）。淡杯地區曾有一間善保堂，創堂齋姑軟新華（軟貴）也是廣東鶴山人。兩堂之間的關係還有待進一步考察。古來善蓮堂鍾順蓮姑娘訪談，2018 年 5 月 11 日，2018 年 5 月 17 日。福善堂歷史情況如下：「柔佛古來新街門牌四十號福善堂，創立於 1935 年，初位於古來新街場，迄 1951 年始遷抵現址。該堂為鍾容女居士所發起創辦兼現任主持。居士現年五十二，原籍廣東鶴山，為人和藹可親，待人彬彬有禮，秉性慈祥，樂善好施，舉凡貧病危困者前往求之，居士無不予以扶助，受惠者多感之」，參見《馬來亞獨立大典紀念冊》（吉隆坡：獨立出版社，

- 1957)，頁 379。
- ² 古來地區廣東鶴山的客家移民早期聚居在距離新山 13 英里的新萬孚，之後才輾轉遷移古來，參見：呂少雄，〈淺談柔佛客家人分佈概況，略述「大山坡」的由來〉，《客家鄉情 825 特輯》（新山：客家公會及全柔客屬鄉聯會聯合出版，2002）；安煥然，《文化新山：華人社會文化研究》（新山：南方大學學院出版社，2017），頁 142。
- ³ 《馬來亞獨立大典紀念冊》，頁 390。
- ⁴ 「新村」(New Village) 的建立，是二戰後英殖民政府為了殲滅與斷絕馬共資源的一種「人口移植計劃」。1950 年至 1954 年期間，英軍總共建立了約 480 個新村，共大約有 572,917 人被移植到園丘、錫礦場及城市的周圍。據 1954 年的統計，新村的族群結構以華人佔絕大多數（86%），引自：李秀萍，《族群、社會、信仰：三山國王崇拜從粵東到新馬的傳播》（新加坡：新加坡國立大學中文所博士論文，2015），頁 98-99。亦可參見：冷劍波編，王琛發導讀，《重刊「三教同源問答」》（檳城：馬來西亞道教學院；太平：馬來西亞西華精舍，2017），頁 14。
- ⁵ 《馬來亞獨立大典紀念冊》，頁 519。
- ⁶ 蘇芸若，〈新加坡芽籠區先天道齋堂調查〉，《田野與文獻》，第 87 期，2017 年，頁 2。
- ⁷ 同前註。
- ⁸ 新加坡芽籠區的齋堂案例參見：蘇芸若，〈新加坡芽籠區先天道齋堂調查〉，《田野與文獻》，第 87 期，2017 年，頁 1-7。
- ⁹ 福智，〈善福堂歡慶普瑜法師期頤壽宴〉，《南洋佛教》，第 502 期，2018 年，頁 29-30。
- ¹⁰ 安煥然，《文化新山：華人社會文化研究》，頁 140-141。
- ¹¹ 原址為士乃二巷 43A。
- ¹² 臺灣地區先天派齋堂收養制度的研究參見：李鸞嫻，《新竹市福林堂之研究——先天派齋堂繼承收養制度的歷史考察》（臺灣國立清華大學碩士論文，2006）。
- ¹³ 據筆者所悉，較早前，在馬來西亞一些特定情況下，齋姑如欲收養孤女，往往會到律師樓辦理未婚生育證明，就能夠完成收養程序。因為當地律師往往不悉齋堂情況，因此收養程序相當簡易。在新加坡則不然，收養程序非常繁瑣，官員會上門調查。
- ¹⁴ 新加坡咖啡山墓園齋堂墓碑的簡介參見：Show Ying Ruo, "Cultivating the Way in the Eastern Dragon Mountain," *NSC Highlights* (Nalanda-Sriwijaya Centre Highlights), 08 (2018): 5-6.
- ¹⁵ 安煥然，《文化新山：華人社會文化研究》，頁 146。
- ¹⁶ 新加坡觀音宮許鳳珠齋姑訪談，2018 年 5 月 19 日。許鳳珠齋姑為梅縣人，生於新加坡德光島，她的父母與賴暖娘交情好，自小就讓她住在關帝宮，後來被黃英姑收養，居於觀音宮至今。
- ¹⁷ 同前註。
- ¹⁸ 三位齋姑分別居於芽籠 13 巷齋堂、惹蘭勿殺 (Jalan Besar) 天意堂，福壽堂。
- ¹⁹ 新加坡觀音宮許鳳珠齋姑訪談，2018 年 5 月 19 日。
- ²⁰ 陳聲桂，《四馬路觀音堂》（新加坡：四馬路觀音堂，1997），頁 20-21。
- ²¹ 同前註，頁 25；新加坡觀音宮許鳳珠齋姑訪談，2018 年 5 月 19 日。
- ²² 善清堂由陳富貞姑太（法名：桂貞）創辦於 1948 年。陳姑太為當地社會聞人，至今在柔南區齋堂說起「富貞姑」齋姑們都還知曉。陳富貞姑太的訃告建於《星洲日報》，1982 年 8 月 26 日，第 25 版。



圖一，位於士乃大街的南天堂，如今已廢置，無住眾管理。2018年5月12日拍攝。



圖六，笨珍清蓮堂的立式母燈及清水平瓶。2018年5月13日拍攝。



圖二、沙令中華義山士乃立德堂齋姑合葬墓。2018年5月12日拍攝。



圖三，關帝宮（新加坡如切）。



圖四、觀音宮（新加坡小印度）。

粵人好鬪——从珠江三角洲地區「擲石為戲」風俗習慣談起

安樂博 (Robert Antony)
(翻譯：張蘭馨)
廣州大學十三行研究中心

一

同治年間(1871年)《番禺縣誌》有一段如此記載著一種流行在沙灣和茭塘地區的新年習俗：

打降者，即新語(《廣東新語》)所稱打仔是也。茭塘沙灣人酷好之。平素並乏深仇，新正無事，兒童嬉集村野，以石頭相擊較勝負，繼而拳棒相角。耆老不禁，且喜聚觀。一或不勝，則壯者意慍技癢，蜂擁而至，往往連數十人或數百人，甚而持鎗披甲，互相擊刺。下番禺諸鄉皆然，而龍橋埗其最也。相鬪時，雖負重傷，匿不言，即至死不怨，恐被譏笑也。自正月初二起，至初七日止。蠻風悍俗，至此殊可嗟歎！¹

這種被當時縣誌作者視為是蠻風悍俗的「擲石為戲」(rock fights)風俗，給不少在學術上探求其究竟的當代學者造成不少困難。首先，「擲石為戲」沒有一個統一的名稱，各地稱呼不同，有的稱為「打沙」(永尾龍造，《支那風俗誌》)、「打岩」(清同治年《黔陽縣誌》)、「擲石頭架」(劉志文主編，《廣東民俗大觀》)、「鬪石」(清陳盛韶，《問俗錄》)、「擲石戲」(康乾年間編《澄海縣誌》)、「打石戲」(郭義山、張龍泉主編，《閩西掌故》)等說法。第二、幾乎沒有關於「擲石互戲」的文獻。基本上，只有非常少數的地方誌和筆記中提及。另外，偶爾可以在當時一些西方人的描述中看到。但即使是有限的資料記載，對這個風俗習俗有著負面的評價。

因為缺少文獻資料，筆者對「擲石為戲」的研究，主要集中在田野調查。2002年，筆者在沙灣及茭塘地區訪問村中老者，他們都是男性，在訪

問當時，他們的年紀約在60多歲到70多歲之間。2010年，筆者再訪問過番禺地區數個村落，與當地風俗極有研究的專家們談話；這些談話或是集體交談、或一對一交談、或與村民隨意談話，根據這些訪談記錄，整理出有關這些地區「擲石為戲」的大概輪廓。

根據訪談地區的村民回憶，「擲石為戲」的習俗大約在1940年代左右就銷聲匿跡。2002年的訪談對象，年齡最長的，在當時(1940年左右)也不過是垂髫小兒，他所知的「擲石為戲」習俗，也不過是他童年的回憶及父老口中所傳的故事。在2002年所訪問的村民中，已經沒有曾參加過「擲石為戲」活動的人。到2010年田野調查時，連童年時曾見過「擲石為戲」的村民都已謝世，就更不要提曾直接參與「擲石為戲」的人了。由於這些原因，所以，筆者將珠江三角洲地區的「擲石為戲」的研究範圍擴大為中國南方的「擲石為戲」研究。但是，由於依然沒有足夠文獻記錄，以及童年時曾見過「擲石為戲」的老人皆已謝世，本文有關「擲石為戲」的結論，只就發現文獻及訪談資料而推論。

二

在晚清時，如番禺地區的街頭打鬥或擲石為戲，在南方是一種廣受歡迎的娛樂性和競技性質的體能活動。雖然「擲石為戲」被官府禁止、被文人大加鞭罰，但是這種體能活動不僅在珠江三角洲地區，甚至在潮汕地區、福建南部、甚至台灣西部等地區皆大受歡迎；一直到20世紀初，這些地區還有這些活動的記錄。「擲石為戲」的活動，一般多在節慶時舉行，如在陰曆過年時；某些地區則在端午或重陽節時。不過，「擲石為戲」的活動與一般傳統的節慶活動不同。一般的節慶活動，通常會由

官方、廟方、地方仕紳、或商人等出錢出力舉辦；而「擲石為戲」，則是由中下階層，鬆散地組織而成的體能活動。

「擲石為戲」的活動扎根於民間傳統文化，有其歷史悠久的傳承。有關這種民間活動，最早的記錄是「擊壤」。「擊壤」是一種在4,000年前，流行於鄉野的一種投擲泥塊的遊戲；到了漢代，竹片或木棍取代了泥塊，模擬打獵的活動，它以遠處的木片為標的，瞄準標的並投擲，以擊中多寡決勝負。隨著歲月流逝，磚塊或石頭取代了竹片，而「擲石為戲」的活動，也進化成為一種重要的競技型體能訓練活動，用來訓練打獵或武術。漢朝以後，「擊壤」活動在中國廣為流傳，不但士大夫階級喜歡，就連平民，不論老少，都極為熱衷。但是，到了宋朝，「擊壤」活動，就只有在有關農曆四月的寒食節（清明節）或是重陽的記載，才會看到有孩童們戲耍著。明清時期，「擊壤」這種活動被稱為「打瓦」。「打瓦」是指兩組男孩，分成兩隊，彼此以破碎的屋瓦和磚石互相投擲。在古代，縱使士大夫階級也視「擲石為戲」為正當的體能活動；但在清朝末年，「擲石為戲」活動，已被視為是一種中下階級的惡俗。

三

在南方，許多民間活動常與佛事或寺廟有關，但「擲石為戲」卻與這些一點關係都沒有。這些擲石活動不是在寺廟前或宗祠前的空地上，便是在村莊外的野地上發生，這樣一來，若發生什麼事情，也不與任何人或任何群體相關。「擲石為戲」與一般廣為人知的械鬪有所不同。械鬪通常是介於不同氏族之間或居於不同地區的族群（subethnic groups；如客家人俱為次民族）之間的爭鬪。械鬪的模式，通常是大規模的組織型態，常會綿延數月、甚至數年之久。而「擲石為戲」的規模，則是無組織的鬆散型態，通常只是男性的狂熱表現，它或者表現在鄰居之間、村民之間、村與村之間、姓氏與宗族之間，彼此因有競爭關係而產生對立情緒，進而在特定的節慶時，所發生的短期衝突。當然，我們也可以將「擲石為戲」，視為是「較文明」的械鬪；然而「擲石為戲」，依然不是械鬪。從田

野調查的訪談資料，和現有所能收集到有關「擲石為戲」的文獻來看，「擲石為戲」是一種體能的表現，任何人都可以參加，一如屈大均所謂「鬪力之戲」²。「擲石為戲」的參與者，尤其是那些年輕人，是為榮譽、為聲望而戰；這種活動不分年齡，任何人都可以參加。參加這個活動的人，是想贏得他人的尊敬、超越他人；而這種活動也是一種有效釋放壓力、舒緩負面情緒的機制；也能有效降低經年累月積蓄的敵意。我們很難將「擲石為戲」稱為「文明的運動」，因為它沒有既定的規矩讓參與者遵守；於是參與者在種種原因的驅策之下，往往在活動過程中，表現的無比火爆和衝突，進而釀成流血事件。事實上，「擲石為戲」的目的，就是要流血！就連圍觀的眾人，也常會因為太過靠近活動場地，而被重傷至殘或意外喪生。

大多數「擲石為戲」的參與者，出身於中下階層的貧苦家庭。雖然參加這種活動的人，從十來歲到四十多歲都有，但是絕大多數的參與者，都是十五歲到十八歲之間的少年，他們的父母多數是蛋民、佃農、或短工。文獻上稱呼他們為「打仔」。「打仔」與「光棍」這兩種稱謂，在意義上，幾乎沒有什麼不同；而在珠江三角洲地區，則常稱這種人為「沙棍」。他們除了是「打仔」外，還可能是地方上的更練、土匪、或海盜。田野調查時，被訪問的村民稱呼他們為「流氓」，有些村民則說他們與地方幫派有關。

在中下階層、貧苦環境下長大的男孩，通常要有強健的體魄和簡單粗暴的行為邏輯，才能順利長大成人。因此他們在很小的時候就要學會爭鬥，如此才能在一個生存惡劣和沒有社會秩序的環境下長大。他們的父母以賣力氣為生，所以他們比那些生在讀書人家庭中的小孩，更早就接觸到「暴力的說服力」。讀書家庭的小孩，內化道德規範和社會價值，這些內化的標準和價值，使得他們遵守社會秩序和道德規範，進而不齒從肢體所展現的體力威脅。然而，那些在貧困的環境下長大的小孩，他們的父母粗魯不文，動輒以武力相向，於是肢體暴力，成為他們成長並學習社會化的過程中，無可避免的一部份。因此「打鬥」對他們而言，不僅是一種鍛煉，更是一種為求生存必備的手段。

許多心理學家認為，孩童學會使用暴力，是從大人好鬥、好攻擊的言行中習得。而在充滿暴力環境下長大的小孩，學會以武力或暴力來解決問題。因此，如果武力或暴力是一種習得的行為（learned behavior），那麼，在一個認可並鼓勵暴力或武力（violence）的環境下長大的小孩，他也會認為暴力或武力是正確的行為，並接受以暴力或武力為解決問題的方式。Elizabeth Englander 認為「人之所以使用暴力或武力，是因為他的暴力或武力行為被讚許，或看到其他的人因為暴力或武力行為而得到讚許。」³ 換句話說，這些侵略性的暴力行為，得到積極正向的強化。更進一步的研究顯示，童年時已顯示有暴力傾向的人，成年後，他仍會繼續顯示暴力的傾向。

在近代初期的廣東地區，這群在社會邊緣貧困環境下長大的小孩，他們所顯示的武力及暴力被他們的生存環境所認可。於是就像茭塘與沙灣地區的「擲石為戲」，已不僅僅是模仿成人世界打鬥的遊戲；而這群參與「擲石為戲」的少年，為了旁觀的父母和長輩們的歡呼而奮戰。對他們而言，「擲石為戲」已不僅是一場打鬥遊戲，而是一種學習成長的重要方式，而其中所表現對暴力和武力的崇尚也是真實的，它們是會讓人致命的。

四

對村民而言，每年的「擲石為戲」也是一場崇高的祭獻（blood rituals），因這場遊戲所流的血，被認為能為全村帶來來年豐饒的收成及全村的平安。參加「擲石為戲」的人相信，在這場打鬥遊戲中得勝的人，在未來的一年，會好運連連。在番禺的村民和在福建和台灣的村民一樣相信，若「擲石為戲」中沒有流血，那麼年頭就不會好，土地乾旱、颱風連連、蟲害肆虐等不幸就會降臨。而選在春天舉行「擲石為戲」，是因為春天代表一元復始、萬象更新，代表來年豐饒。流血，象徵性地代表土地與生命的結合。於是「擲石為戲」，成為一種代表生機與復甦的儀式。而參與「擲石為戲」的年輕人，之所以絕大多數是十幾歲的少年，在民俗傳統中，就益顯重要。因為在傳統文化中，少年人的血被認為是最具生機與生氣的純陽之氣。

「擲石為戲」，不僅是村民根深蒂固的傳統信仰，認為會為他們帶來豐收、健康、及平安。它更讓出身貧困的中下階層的小孩，在透過這種粗野的遊戲，學會並訓練他們生活中所必須具備的體能和打鬥技巧。從一方面來說，「擲石為戲」對村中耆老或鄉中望族而言，是一種有用的打鬥訓練方式，可以訓練出將來能為他們所用、保護家園的鄉勇。所以，雖然鄉中耆老或村中望族，會鄙視「擲石為戲」的粗暴不文，但他們卻因「擲石為戲」潛在的功能，而默許它的存在。從另一方面來說，出身中下階級的海盜及土匪，也需要尋找一些具有武力潛能的新血加入集團，於是「擲石為戲」的活動，就成為他們尋找新血的最佳場合。而「擲石為戲」的打鬥，也成為替真正的搏鬥，進行訓練的最佳場所。在搏鬥的遊戲中，他們學會凝聚競爭意識及建立起同隊中的同伴友誼。除了刀劍和鎗彈外，在打鬥時，石頭也常被用作是武器。在海戰近距離攻擊中，丟擲石塊是很重要的武器。在戰艦上和商船上，往往會準備大量的石塊，以抵禦海盜的攻擊。當然，海盜在襲擊目標時，也會用石塊當武器。甚至於在端午節賽龍舟時，所有參賽的船隻，船上都會裝滿石塊或其它武器，以準備將來無可避免的打鬥。

五

粵人，素有好鬥之名。自古以來，歷史上不乏南下平服嶺南地區不馴族群的記錄。11世紀末，有官吏章棗慨然喟歎：「番禺為鉅鎮……秦漢以來，常為姦雄桀點竊據其地……又其俗喜游樂，不恥爭鬪……。」⁴ 數世紀後，另一位高階官員，對珠江三角洲地區的人民也發出同樣的感嘆：「野蠻！暴力！常常聚眾打鬥。」⁵ 這些發出怨言並對嶺南地區民情困惑不解的外來官員，並不是僅有的，在許多官員及讀書人心目中，廣東地區的民眾，好勇逞武、天性好鬥。

「擲石為戲」，是嶺南族群崇武好鬥精神的承襲。對多數的村民而言，無論是真實性的或象徵性的武力，都是他們傳統文化中所固有的；他們崇武好鬥的精神與當地民風（mentalité）息息相關，並在日常生活中無處不在。尚武（violence）無可避

免，因為崇武好鬥的精神與當地人民的日常生活緊密結合，所以到處可見它的出現，從街頭打鬥、以逞勇來消遣、以武力為取樂，甚至粵劇中的表現、宗教儀式（斬雞頭）、民間傳說、以及樂見儉子手行刑等。「擲石為戲」的逞勇尚武精神，深植於中下勞動階層心中，他們認為勇武表現（fighting and aggression）是生存必備的手段；透過它，個人可以獲得地位、榮譽、和聲望。所以，生活在充滿敵意、暴力、被剝削壓榨的環境中的人，很容易就能接受武勇（violence），是個人為生存所不可避免的必要手段。中下階層的人，自有一套他們為什麼崇武好鬥的邏輯；他們的邏輯思維，與社會文化規範中佔顯著優勢、有著支配地位的群體，有著明顯的不同。

「流血」（shedding of blood）在傳統尚武風氣中，自有其意義。傳統尚武社會中，無論是流行文化（popular culture）或民間宗教，以血祭獻（blood-letting rituals）都是儀式的重頭戲。一如心理學家所告訴我們的，人們樂於觀看「擲石為戲」的活動，是因為「武力及暴力」（violence）具有巨大而激動人心的吸引力（dramatic appeal），而流血，帶來高潮。「擲石為戲」的活動中，狂野激烈的武力相向及鮮血四溢的激烈戰況，正是這場活動戲劇性的中心。觀看狂野武力活動（violence），對觀眾和活動參與者而言，它不僅是一種極受大眾歡迎的娛樂活動，更是一種根植於巫術與民間宗教的傳統儀式。這種肢體爆發性的火熱流血行為，不僅僅只是暴力或武力的表現，更有民間宗教上除穢滌塵的意義。除了娛樂大眾，流血場面更具有重大象徵意義。血，是生命的重要象徵，它能驅逐邪惡、救人疾難、帶來生命及豐饒、也為個人及群體帶來好運。這些崇武尚勇的儀式、及激烈見血的活動，都是一個非正統但架構完善的民俗傳統的一部份。這種民俗傳統，深深植根於南方族群的日常生活中，並成為他們傳統文化中的一部份。

因此，對傳統認知中的「粵人好鬪」，本文想要提出一個與傳統認知不同的廣東歷史、社會和文化的詮釋，這個不同的詮釋，是從「擲石為戲」的研究中衍生而出。一個不是從我們平常所接觸的歷史文獻中衍生而出對嶺南文化的認知。相反地，

筆者認為：嶺南族群的崇武好鬥精神與廣東地區的商貿活動、與孔子思想的研究、與南方氏族及世系的研究等同等重要。為充分瞭解嶺南的社會及其歷史文化，從另一個角度研究生存在社會底層的人群的生活方式、傳統和習俗，自有其必要。期待本文能起到拋磚引玉的功能，期待更多的研究發現對嶺南文化的新認知。

註釋：

- ¹ 李福泰修，史澄、何若瑤纂，（同治）《番禺縣誌》，1871年，卷6，頁12b。
- ² 屈大均，《廣東新語》（北京：新華書局，1985年），頁301。
- ³ Elizabeth Kandel Englander, *Understanding Violence* (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1997), pp. 52-53.
- ⁴ 廣州市地方志編纂委員會辦公室編，《元大德南海誌殘本》（廣州：廣東人民出版社，1991），頁160-161。
- ⁵ *Canton Register*, vol. 11, no. 24, June 12, 1838, p. 98.

聖俗之遙僅一步

——香港聖母無原罪主教座堂彌撒的田野考察

張傲軒 林嘉曦
香港浸會大學人文及創作系

聖母無原罪主教座堂位於香港中環堅道，是天主教會在香港教區所設立的主教座堂。我們於2017年3月26日到訪主教座堂並參加了當日的主日彌撒。我們發現主教座堂的地理位置與中環蘭桂坊實際上只有兩街之遙，非常接近，實在令人難以想像在喧繁的香港中心帶居然會有一座莊嚴聖潔的教堂矗立於半山之上。座堂於1881年奠基，經歷過二次大戰的砲火洗禮以及多次的修建。現今我們所看到的雖然不再是一百三十多年前的那新建的主教座堂，但其建築所顯示出的神聖感卻絲毫未減。

甲、彌撒儀式的內容

整個彌撒儀式主要分為兩個部分，分別是「聖道禮」(The Liturgy of the Word) 和「聖祭禮」(The Eucharistic Liturgy)。聖道禮主要會宣讀聖經、宣讀福音及講道；聖祭禮的重點則是收集奉獻、感恩上主以及領聖體的環節。在完成進堂儀式之後，首先進行的是「聖道禮」。

一、進堂儀式

1、進堂禮

在儀式開始時，主祭者會請全體信眾起立，一同詠唱進台詠，主祭者與輔祭者遂在歌聲中走上祭台。主祭者及輔祭者一行共16人，他們分別高舉著聖經、十字架、白色蠟燭及香爐，繞場一周。在走上祭台並擺放好上述的儀式用品後，主祭者帶領信眾在額前胸前劃十字聖號。

2、致候禮

主祭輔祭進堂後，主祭者便會向信眾致以問候。致候詞為「願主與你們同在」。聽罷，信眾就以「也與你的心靈同在」對主祭者作出回應。同時，主祭者會向信眾簡介當日彌撒的特別意

義，或者是值得注意的事項等。當天，主祭共提出了兩項重要訊息。第一，當日正值天主教會禮儀年中的四旬期第四主日。四旬期又稱為「大齋期」，而四旬期即四十日的意思。其名稱背後正是有著紀念耶穌在曠野守齋祈禱並對抗誘惑的故事之意義，教會希望信眾可以效法基督並準備身心迎接即將到來的復活節。第四主日背後所帶出的是聖經中浪子回頭的故事，教會希望信眾可以像故事中的浪子一樣，及早返回天主身邊。第二，座堂神長陳志明副主教當日所穿著的玫瑰紅色的祭衣具有其特殊意義：玫瑰紅色象徵玫瑰，而玫瑰的特點是它雖會以刺傷人卻又有美麗一面。四旬期過後就是復活節，玫瑰的意象與復活節的意義正正不謀而合，教會希望信眾可以懷著喜樂的心情去渡過苦難，等待基督的復活，享受喜樂主日。

3、懺悔禮

接著，主祭者引領信眾向天主認罪，並懇求天主赦罪。特別的地方是，信眾們在懺悔時好像有一種無形的默契，大家都在同一時間捶胸兩次、口講「我罪，我罪」以表示悔罪。

4、集禱經

集禱經的意思即集合信眾的禱告，而禱告內容是因應當天的彌撒而異的。四旬期第四主日的彌撒最特別的地方，就是加入了平日彌撒儀式當中所沒有的「候洗者考核禮」環節。因此，當日的集禱經就為了一眾候洗者而祈禱，希望上主可以給予他們堅定的信心作一個好信徒。禱告完畢後，信眾說「亞孟」作回應。

二、聖道禮

1、宣讀聖經

宣讀員把主祭台上的聖經移動至讀經台，象

徵著聖道禮的開始。一般而言，彌撒儀式中宣讀聖經的環節會分為讀經一和讀經二。讀經一多選自舊約聖經，而讀經二則多選自新約中的保祿書信、公函或若望默示錄。當日宣讀員共宣讀了兩段經文：讀經一選自舊約聖經的《撒慕爾紀》上（16:1, 6-7, 10-13），經文講述天主選定撒慕爾其中一位兒子作王的故事。故事中撒慕爾因為葉瑟的頭幾位兒子的容貌和高大的身材，而認為上主會從他們當中選一位為王。上主最後卻選定了葉瑟最小的兒子作王，由此帶出一個道理：人看外貌而天主看內心。在讀經一完畢後有「答唱詠」的環節，宣讀員和信眾會以領答方式進行答唱。每當宣讀員讀一句經文後，信眾就會唱出「上主是我的牧者，我實在一無所缺」完成答唱。讀經二選自新約聖經中的聖保祿宗徒《致厄弗所人書》（5:8-14），經文當中提到對日常生活的提醒：我們要行良善、正義及誠實的事，打破黑暗，才可於主內得到光明。宣讀兩段經文時，宣讀員會先說「恭讀（經文名稱）」，讀畢經文後又會說「這是上主的話」作為宣讀聖經結尾式。最後，信眾以「感謝天主」作為回應。

2、宣讀福音

接下來是宣讀福音的環節。主祭者請全體信眾站立，並說「恭讀聖若望福音」。所讀的《聖若望福音》經文（9:1-41）是關於瞎子的故事。故事中的人們認為瞎子之所以失明，是因為瞎子天生有罪。耶穌基督卻對他們說，瞎子無罪，看得見的人反而是有罪的。福音讀畢後，信眾們一同在額前和胸前劃十字聖號並回答：「主，願光榮歸於祢」。

3、講道

主祭者請全體信眾坐下後，便開始講道的環節。承接宣讀聖經和福音的環節，講道的內容是讀經經文及福音內容的延續。講道的時間約十分鐘。主祭提出信眾要具有三種反省：第一，人看外貌而上主看內心，這是我們要學習的態度；第二，黑暗代表否定；光明代表方向，而我們的人生就是要不停做抉擇。因此，信眾應多祈禱求上主幫助，給予自己方向；第三，其實所有人都是瞎子。瞎子並不是罪人，而我們需要開放自己的

心靈，讓基督進入自己的生命。

4、信友禱文

當日的信友禱文共有四則，分別為普世教會、香港社會各階層人士、各候洗者以及應考公開試的考生祈禱。從信友禱文的內容可見其對教會，以至社會上的不同議題的關心。每念畢一則禱文後，宣讀者會說：「為此，我們同聲祈禱。」到所有禱文都念畢後，宣讀者會說：「因我們的主基督」以結束信友禱文。信眾遂說：「求主俯聽我們」作回應。

5、候洗者考核禮

四旬期正值候洗者準備作「入門聖事」的時間。在三月二十六日的彌撒儀式上剛巧讓我們觀察到教會對候洗者的考核禮，一眾候洗者會在第四主日接受大家的檢視。考核禮開始時，神父把候洗者及代父母的名字逐一讀出。（代父母是已受洗的天主教徒。他們是教會團體的代表，在信仰路上陪伴和指導候洗者。同時，代父母不能是候洗者之親生父母。）之後，神父就開始講述福音以示驅趕魔鬼對候洗者的操控及引誘。候洗者須跪下來聆聽福音，然後接受神父為他們傅油，借此求上主賜給他們力量。

三、聖祭禮

1、奉獻禮

信眾一同頌唱奉獻詠象徵聖祭禮的開始。歌詞中的重句「甘將一生交給祢，天父！甘將一生獻於主。」顯示出信眾甘於奉獻自己的心。同一時間，兩個神職人員拿著兩個以長棍繫著的布袋收集「彌撒獻儀」。「彌撒獻儀」即信眾們的奉獻，絕大多數信眾都會以金錢作奉獻，金額不定。及後，主祭者就從聖體櫃中取出聖體聖血作準備。奉獻禮完成後，會宣讀獻禮經結束，期望天主收納大家的奉獻。信眾回應道：「亞孟。」

2、感恩經

顧名思義，感恩經即感恩讚美天主的經文。主祭對所有信眾說：「願主與你們同在」並念出聖三頌：「藉著基督、偕同基督、在基督內」。信眾遂又回應說：「亞孟」。感恩經環節可以說是整個彌撒儀式的高潮。宣讀感恩經表示對上主

的感恩讚美，正正呼應著耶穌基督在最後晚餐時感謝上主的一幕；在及後的聖餐禮（聖體聖事）中的「領聖體聖血」環節更代表著耶穌基督把餅酒分給信友的情節。

3、成聖體聖血

感恩讚美完畢後，主祭和輔祭就開始祝聖的環節。主祭和兩名輔祭一邊向聖體（餅）及聖血（葡萄酒）澆聖水，一邊念著成聖體經及成聖血經：「你們大家拿去吃。這就是我的身體，將為你們而犧牲」、「你們大家拿去喝。這一杯就是我的血，新而永久的盟約之血，將為你們和眾人傾流，以赦免罪惡」。

4、天主經

緊接著，全體信眾一同打開經文誦讀天主經，內容包括「求祢今天賞給我們日用的食糧」及「求祢寬恕我們的罪過，如同我們寬恕別人一樣」兩項重點請求。

5、平安禮

在領聖體聖血之前，要經過一個很重要的環節，就是主祭者宣讀平安經，祈求天主賜予平安。及後，主祭請信眾們互祝平安。於是信眾個個雙手合十、面露笑容的向四方八面的信眾互祝平安，以示教會的團體性。當主祭說：「願主的平安常與你們同在」後，信眾再次以：「也與你的心靈同在」回應。

6、領聖體聖血

當主祭宣佈準備完畢後，參與彌撒的天主教徒就排隊前往祭台前領取聖體聖血。由於參加彌撒的教徒眾多，儀式當日出現了共四條長長的人龍等待領取聖體聖血。聖體聖血由各個聖體員所分發。信眾領聖體後各自默想，有些信徒更跪下來祈禱。信眾領過聖體聖血後，主祭又輪流祝福當日參加彌撒的已經受洗的孩童。最後，主祭者領禱感謝天主，並宣讀領聖體後經以集合大家心中的禱告。禱告完畢時，信眾同說：「亞孟」。

四、堂區報告

來到彌撒的尾聲，相關人士會走到祭台上宣佈堂區報告。例如在當日，有教會成員向參加者發佈有關教會的登山活動的資訊。

五、禮成

整個彌撒儀式正式結束。主祭者請全體信眾站立，對會眾進行降福禮並宣布「彌撒禮成」。基本上，大部分信眾在堂區報告的環節已經離開了會場，因此在主祭輔祭退場時，詠唱禮成詠的都是經樓上的歌詠團。最後，主祭者與一眾輔祭者就在歌聲中走出祭台，彌撒正式完結。

乙、彌撒儀式的宗教現象學內涵

是次彌撒儀式頗能體現伊利亞德（Mircea Eliade）於《聖與俗：宗教的本質》中提出的「神聖空間」概念，而彌撒儀式的神聖空間由宗教儀式和建築兩大元素建構而成。

一、儀式氣氛的營造

伊氏提出「對宗教人而言，空間並非同質性的（homogeneous），他會經驗到空間中存在斷裂點（interruptions）或突破點（breaks）」，而建構神聖空間的突破點往往透過聖顯（hierophany）體現。¹

首先，在進堂禮時主祭高舉聖經，輔祭高舉十字架、蠟燭、香爐繞場一周，這些聖器分別象徵聖經乃是天主吩咐人寫的話；十字架提醒人們因紀念耶穌受難而舉行聖祭禮；蠟燭象徵耶穌是世界的光；香爐裡面燒的是乳香。隨著煙的上升希望蒙主悅納，因此儀式有劃定神聖的區域、淨化空間的效果。

伊氏認為一切神聖的事物都具典範性（paradigmatic），都是對原型（archetype）的模仿、對原初的回復，並透過這種永恆回歸（eternal return）的原型重複對抗凡俗時間的變幻。因此，儀式能夠打破時間的同質性及線性。伊氏認為神話時間是能夠回轉的²，而人們則能透過重現（reiteration）及重演（reenactment）神話，進入神話的當刻（contemporary）。例如，聖體聖事重複了耶穌在最後晚餐上擘餅，並依循耶穌對門徒的吩咐要紀念祂，直至祂再來；又如四旬期本身亦是對耶穌受洗後，到荒野禁食對抗誘惑的重複；而四旬期是天主教禮儀年的其中一個節慶，禮儀年的概念亦印證了非線性的時間，隨著禮儀

年的節慶，彌撒儀式能對人產生救贖和更新，並可以更新時間。

第三，儀式能夠打破人們身體的同質性。進入聖堂時信徒會在入口處的聖洗池沾聖水劃十字聖號，象徵重複洗禮作為入門聖事第一步，有紀念領洗及淨化心靈的意義。身體動作如劃十字聖號、合十、單膝跪拜（*genuflectio*）、雙膝跪拜、鞠躬等動作亦顯示了信徒的崇敬。³彌撒中的餅酒透過祝聖而質變（*transubstantiation*），信徒透過聖餐感受基督的臨在。除此以外，通過彌撒中的懺悔、求主赦免，信徒能短暫回復到原初的身體。

二、建築氣氛的營造

聖堂的入口處地上嵌有「教會之家，上天之門」的石牌，為2015年慈悲禧年而特設。聖門作為聖與俗的劃分，與伊氏提出的門檻概念相合。跨過門檻就是聖洗池及復活蠟燭，地上的磚紋為一個十字，而它們在十字的中心。聖洗池範圍的磚紋亦與聖堂其餘部分不同，凸顯其神聖以及對「中心」的強調。

伊氏也提出，城市（如耶路撒冷）、聖殿（如耶路撒冷的聖殿）都完美地呈現出世界之像（*imago mundi*），空間結構都以一個中心點誕生。⁴聖堂是仿效上天的耶路撒冷而建成。從聖堂的奠基，以至開啟「天堂之門」的儀式，都指向聖堂的內部，即宇宙。宇宙的象徵亦在聖堂內被確立。從高空俯看，聖堂呈十字架狀。縱向部分為正堂及祭衣房，橫向部分為耳堂（包括聖體小堂、福傳小堂、中華殉道聖人小堂，及亡者小堂）。縱橫交疊處為軸心，亦是向上開啟處，為祭台所在；其上方亦懸掛了十字架。主祭台另有雲石地臺，並規定非神職人員不得進入。聖堂的結構對稱及規律，能給予人們方向感（*orientation*）。另外，仿哥德式的建築透過把天然光引入聚焦到祭台，凸顯空間中的明暗對比，使人感到光作為神降臨的榮耀。另外，歌詠團在經樓上即時演奏及演唱，配合尖頂建築，加強迴音效果。歌聲在聖堂從上至下傳播，使人更覺神聖。

就儀式而言，天主教的彌撒並非如伊氏所言是「對宇宙創生」的模仿。彌撒強調耶穌基督的死亡和救贖，而非宇宙創生。伊氏的宇宙創生論未能適切應用於解釋天主教的彌撒儀式。然而，從空間佈置來說，伊氏的門檻、自然元素、中心理論則很大程度上能夠應用於說明聖堂所營造的神聖空間，以及予人的神聖莊嚴的感受。

註釋：

- ¹ 伊利亞德著、楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠出版公司，2000），頁 71。
- ² 伊利亞德著、楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》，頁 115。
- ³ 天主教會台灣地區主教團，〈禮儀中的肢體語言〉，出版日期不詳，頁2。擷取自網頁 www.catholic.org.tw/catholic/liturgy6.pdf。下載日期，2017年4月13日。
- ⁴ 伊利亞德著、楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》，頁 92-95。

湘潭蕭家文獻介紹（二）

黃永豪

香港科技大學華南研究中心

三、蕭家的堂號

在上文，筆者已簡述蕭家的商業情況。蕭家最初是經營西藏、雲南和四川等地之間的雜貨和湖廣布的貿易。這項生意並沒有為蕭家帶來可觀的收入。蕭家經濟的興旺與鴉片和淮鹽貿易有密切的關係。自嘉慶年間(1760-1820)輸往中國的鴉片數量大增，蕭家隨即把店鋪移往敘州以南的老鴉灘，參與鴉片貿易，並且業務日漸興盛，為蕭家的財力打下良好的基礎，蕭家日後可以參與淮鹽貿易與此大有關係。咸同年間淮鹽制度的變革，湘軍和淮軍伙伴完全掌握了淮鹽貿易，而這項變革所制訂的專商制度使淮鹽貿易由同一批商人所壟斷。蕭家是這政策下的受惠者，在同治年間(1861-1874)成為淮鹽貿易的專商後，自此獲利甚豐。蕭家參與淮鹽貿易後，同時經營錢莊業。筆者推論蕭家發展錢業是為鹽業提供所需的資金。踏進20世紀，蕭家不斷擴展其家的商業，包括雜貨、布行、商輪、醬園和百貨。

蕭家的商業值得我們進一步探討。蕭家最初經營的是長途貿易，他們從江西跑到四川北部的雅州，顯示清初商人的廣泛流動性，掌握各地的商業訊息。到了同光後，淮鹽的壟斷貿易使蕭家的財富暴升，側面說明湘軍和淮軍在清末財雄勢大的部份原因。而錢業與鹽業的密切關係，有待深入討論。及至20世紀，中國的商業多元化，蕭家的商業亦從鹽業擴展至商輪和百貨等新興行業。商業的多元化對於國家的財政，對於湘軍和淮軍的財力，以至對於近代中國的經濟發展有怎樣的影響，蕭家的個案或可以提供一些資料。

蕭家的商業歷時數百年，營業的地點包括四川雅州、湖北漢口、江蘇揚州和湖南的湘潭與長沙，而所經營的業務不單涉及傳統與官府關係密切、利錢豐厚的淮貿易，也參與現代新興的輪

船與百貨業，因此，蕭家的歷史為研究19世紀至20世紀初年中國商業的發展提供了豐富的材料，具有參考價值。首先，蕭家的鹽業和錢業皆採取封閉的貿易系統，由家庭成員經營貿易，在貿易路線上的各分行及總行，皆由家庭成員所經營，這有助保證貿易伙伴的可靠與忠誠，但是，這種封閉性的經營方式，局限了商業的發展，不易於推廣業務。由此可見，近代中國的商業雖然走向多元化，但是，仍是傾向家族式的經營。這從下述的資料足以證明。蕭家的商業經營策略是由家庭成員出任主要的股東，籌集資金，而負責日常業務運作的經理則由同鄉的親屬或朋友擔任。經理以至店內的主要職員並沒有薪金，而以股份代替。各股東是不定期的分派股息。這種經營方式使股東與經理的分工明確，股東籌集資金，而經理則發揮其專業所長，股東無須緊密的管理經理，讓店鋪的運作相對較穩固。但往往由於股東或經理的人事變動而導致店鋪結束。每次股東的再次組合，無論成員是否有所變動，店鋪皆有一個新的牌號和帳簿。值得注意的，帳簿可以視為股份的憑證，帳簿註銷代表這所店鋪正式結束，所有收支和債項皆已完結，否則，即使店鋪已停止運作，仍不被視為正式結業。但是，這種股份制度是否具有現代股份制度的觀念，是值得商榷的。股東往往並不是個人名義，而是堂號，即堂號成為一個「法律人」。但是，堂號內的成員往往是家族成，而且，凡堂號內的成員皆可以分享此堂號所得的利益，因此往往可以向店鋪預支款項，這使店鋪的營運增加不少不穩定的因素。這種具有現代股份制度與傳統宗族制度結合的商業經營方法，讓研究近代中國商業歷史增添不少困難。要弄清店鋪的經營，必須先弄清楚牌號、帳簿和股東的堂號，即使是同一所店號，若其牌號

或帳簿有所不同，已代表這是不同的店鋪，其資金和負債等各有所不同。

理解上述的觀念，我們才能懂得如何閱讀蕭家的資料，《敬止齋雜錄》便是一個很好的例子。《敬止齋雜錄》分為上下兩，是手抄，主要是記載蕭家各項商業機構的由來，但是，《敬止齋雜錄》上冊的前半部，詳細記錄各堂堂名的由來，這是由於堂號事關重大，不弄清楚堂名所涉及的人物，無從知道店鋪的利益或負債如何處理。《敬止齋雜錄》所記載的堂號全是蕭敷詠的家族成員，這包括「篤祐堂係祖父衡菴公所立的堂名」¹、「貽安堂係大世父芸浦公之堂名。先是世父購別墅揚州，舊主人李氏，原有堂額曰貽安，為福州梁章鉅芭林所書，世父愛其適勁，因以名其堂，時堂額另費紋銀二百兩。後燬於火，徐墉立述昌為題貽安遺址四字」²、「迪吉堂係二世父楷堂公之堂名。蓋蒲村從兄，因貽安而命名也」³、「耕道堂係先府君筱泉公所立之堂名。命名之意，因府君本欲致力儒術，業商非所願，故以耕道名堂，蓋取君子謀道之義也」⁴、「同福堂係揚州支大房伯覬下所立之堂名」⁵、「安素堂係揚州支大房哲夫下所立之堂名」⁶、「平安堂係揚州支大房兩甸澤民下合立之堂名」⁷、「積善堂係揚州支大房澤民下所立之堂」⁸、「明達堂係江西泰和支二房蒲村下所立之堂名」⁹、「養善堂係江西泰和支二房敬五從嫂分存膳養常德倉屋所立之堂名」¹⁰、「蓄德堂係江西泰和支二房駿于下所立之堂名」¹¹、「抱道堂係泰和支二房天士下所立之堂名」¹²、「存厚堂係江西泰和支二房季馥下所立之堂名」¹³、「培元堂湘潭支三房實秋下所立之堂名」¹⁴、「師儉堂係湘潭支三房仲畚下所立之堂名」¹⁵、「翁如堂係湘潭支三房寄尊顧侯守魯下公立之堂名」¹⁶、「靜恪堂係湘潭支三房寄尊下所立之堂名」¹⁷、「敦本堂係湘潭支三房宜孫下所立之堂名」¹⁸、「醉六堂係湘潭支三房顧侯下所立之堂名」¹⁹、「八福堂係繼志堂下子女八人合立之堂名」²⁰、「五福堂係繼志堂下薊谷長嶽髦士公有之堂名」²¹、「五鳳堂係繼志堂下鸞君瑤君猷君琬君公有之堂名」²²。（蕭家世系見表一）

蕭家的記載證明堂名不單是個人的代表單

位，也是一項法人的名稱。寄尊與顧侯和守魯共享翁如堂名，而寄尊本人自己單獨的堂名為靜恪堂。換言之，當寄尊以翁如堂參與投資或經營，所得的利益或負債由寄尊、顧和守魯三人共同享有或承擔，而若以靜恪堂投資或經營，則所有的收益與債務只與寄尊一人有關，不涉及其他人。因此，要探討清末至民初既具有現代股份制度亦具有家族經營的商業歷史，必須先弄清楚參與者堂名的內容。

或者，筆者用「具有現代股份制度」已經是誤導讀者，因為，這名詞暗示中國地方社會以往並沒有股份的觀念。但是，蕭家的資料顯示，在20世紀初年，堂名已經具有現代法人的性質，堂名可以指涉一個個體，亦可以代表一個共同體，例如八福堂代表繼志堂下8個子女共同組成的單位，而這8個子女當中的全部女兒則組成五鳳堂，當中的全部兒子則組成五福堂。可見中國在19世紀至20世紀初年家族成員具有那一個組織是誰有份的觀念。

但是，如果把堂號的組成只視為家庭或家族的組成單位，則抹平了這些組織的多樣性。例如《敬止齋雜錄》記載：「三合堂係崇慶州各老字號之會。外姓人佔多數。」²³堂號代表一個會，這個會顯然並不是一個家族或宗族的組織。即使是同一家族成員下所組成的堂號，其成員所佔的股份會有很大的差別。《敬止齋雜錄》記載：「三多堂又名三篤堂，係秀公支下私人合立之堂。共十股，計大房謹菴下二股，二房達菴下二股，四房衡菴下二股，五房貞菴下一股，七房東菴下一股，三房呂菴下一股，四房功臣下一股。在崇慶州置大東街東北三院住號一院，又店房八所，作價三千兩。」²⁴此外，《敬止齋雜錄》記載：「五美堂係秀公支下私人合立之堂。共十三股，計三房仁若下一股，大房謹菴下一股，二房達菴下七股，五房貞菴下一股，七房東菴下一股，大房靜菴下一股，六房執林下一股。在崇慶州置田八十畝二分。」²⁵蕭其萊(1727-1795，諱秀，字次尹，號旭亭，貢生)²⁶生子七人：美珠、美璣、美瑛、美聖、美瑞、美瓊、美瓊。三多堂和五美堂是分別由此七子的兒子以不同股份組成(參見表二)。

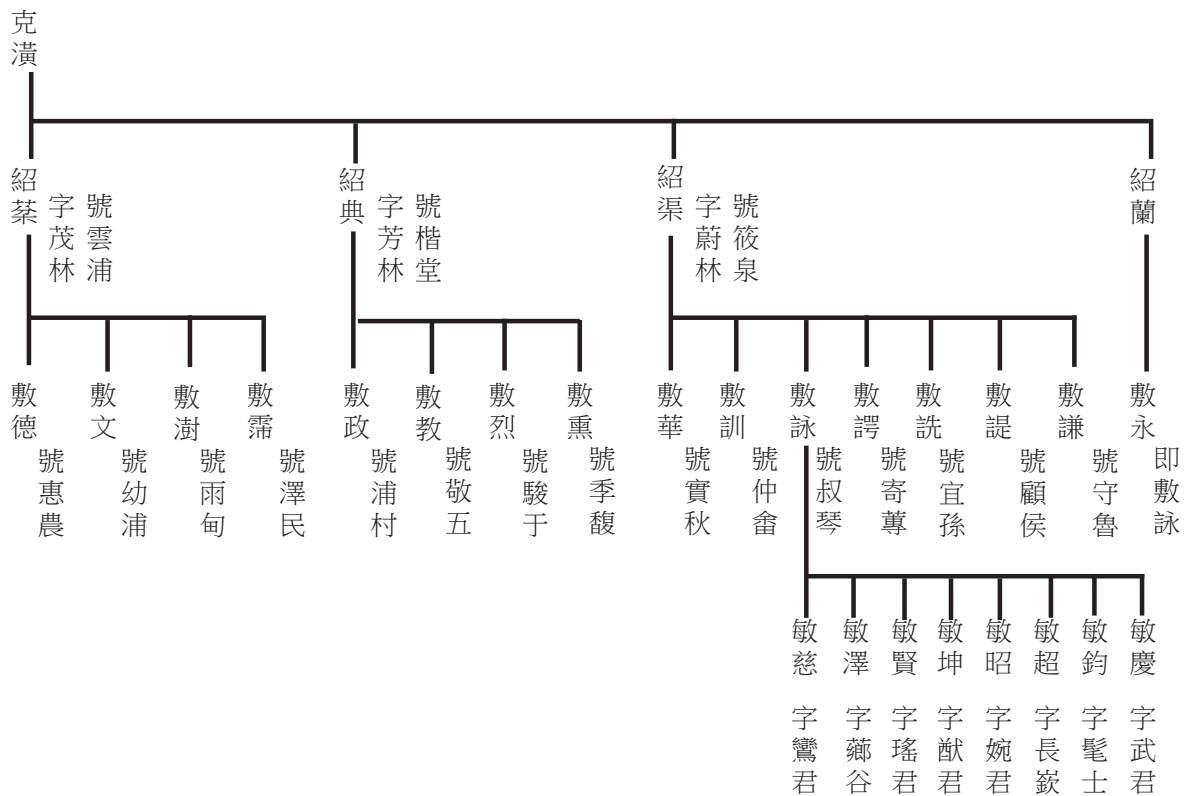
簡言之，四房並沒有加入五美堂，而六房則沒有參加三多堂。三多堂的宗族的含意較強烈，長房的蕭美珠次子蕭克洮是養子，而六房的蕭克溥是繼子，此兩支皆沒有參加三多堂，隱含有排除繼子和養子的後人的含意。至於為何四房沒有參加五美堂的原因，仍有待進一步研究。下文將會討論蕭家經營商業的方法，以及蕭家商業的轉變。

註釋：

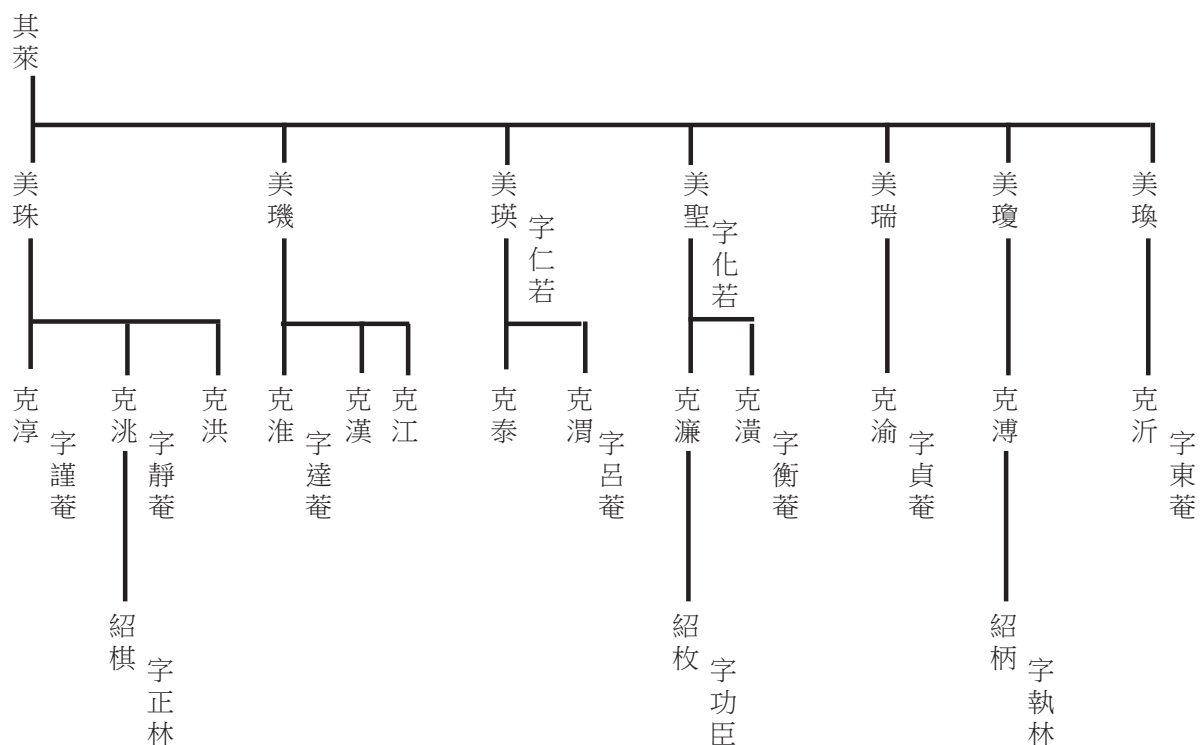
- 1 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈篤祐堂〉。
- 2 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈胎安堂〉。
- 3 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈迪吉堂〉。
- 4 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈耕道堂〉。
- 5 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈同福堂〉。
- 6 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈安素堂〉。
- 7 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈平安堂〉。
- 8 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈積善堂〉。
- 9 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈明達堂〉。

- 10 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈養善堂〉。
- 11 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈蓄德堂〉。
- 12 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈抱道堂〉。
- 13 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈存厚堂〉。
- 14 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈培元堂〉。
- 15 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈師儉堂〉。
- 16 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈翕如堂〉。
- 17 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈靜恪堂〉。
- 18 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈敦本堂〉。
- 19 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈醉六堂〉。
- 20 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈八福堂〉。
- 21 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈五福堂〉。
- 22 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈五鳳堂〉。
- 23 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈三合堂〉。
- 24 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈三多堂〉。
- 25 蕭敷詠，《敬止齋雜錄》，〈五美堂〉。
- 26 《家事簿記大全》。

表一、蕭敷詠世系表



表二、蕭敷詠先祖世系表



活動消息

Community Improvement Project Pokfulam Village

Objectives To give student volunteers an opportunity to help improve the living environment of Pokfulam village.

- **Information Session**
March 1, 2018 (Thur)
17:00-18:00
Rm 3401 (Lift 17-18)
- **Fieldtrip**
March 4, 2018 (Sun)
09:45-12:30
Pokfulam Village
- **Community Service**
Footpath Accessibility Study for Elderly Villagers
March & April 2018
HLTH1010 in Activities Modules (Community or Voluntary Work)
• Attain max. 4 hours/day (max. 14 hours), subject to the actual direct service hours confirmed by organizers

Registration & Requirments

- Pick your dates and time slots for service
- Pay a HK\$100 deposit (the deposit will be refunded after a successful completion of the service)
- Cantonese language proficiency

Enquiries
2358 8939 schina@ust.hk
http://schina.ust.hk
South China Research Center (Rm 3402)

Organizers

- South China Research Center, HKUST
- HKUST Connect
- Caritas Pokfulam Community Development Project

活動消息

香港科技大學華南研究中心
香港科大霍英東研究院華南研究中心之泛珠三角研究工作基地
中山大學歷史人類學研究中心
香港中文大學—中山大學歷史人類學研究中心
合辦

歷史人類學研究生研討班（第36期）

2018年11月10日至11日

廣州市南沙區
南沙資訊科技園霍英東研究院泛珠三角研究工作基地

研究班每年舉辦二次，旨在為人文社會學科研究生提供
互相交流的機會，鼓勵多學科整合的研究取向

●論文報告人參加辦法

- 論文報告人必須為碩士或博士班最後一年學生，報告題目必須為其本人學位論文。
- 請於2018年10月13日前將報告提綱以電郵方式同時送
中山大學歷史人類學研究中心 唐金英收（tangjy8@mail.sysu.edu.cn）及
香港科技大學華南研究中心 黃永豪收（schina@ust.hk）
- 提綱內容：
1.學位論文題目；2.有關課題的研究綜述；3.論文各章節簡介；4.參考書目。
- 主辦機構負責論文報告人往返車費(火車硬臥或高鐵二等座席)及會議舉行期間之食宿費用。
- 主辦機構將於10月27日前通知是否接納申請，並安排報告日期。

●參與研討班者報名辦法

- 歡迎各相關學科研究生列席參加討論。
- 主辦機構負責參與者會議舉行期間之食宿費用。
- 往返旅費由參加者自理。
- 請於2018年10月27日前，將姓名、所屬學校、院、系、暫擬學位論文題目及提綱等資料以電郵同時送 tangjy8@mail.sysu.edu.cn 及 schina@ust.hk。



查詢

中山大學歷史人類學研究中心
香港科技大學華南研究中心

電話：(020)84114831
電話：(852)23587778

傳真：(020)84112122
傳真：(852)31758145

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》讀者回條*

____更改地址

____新訂戶

姓名 (Name) : _____先生 / 女士 (Mr / Ms.)

服務機構 (Institution) : _____

通訊地址 (Mailing Address) : _____

電話 (Phone) : _____ 電子郵箱 (E-mail) : _____

*上述資料只用作華南研究資料中心系統通訊之用。

田野與文獻：華南研究資料中心通訊

Fieldwork and Documents:

South China Research Resource Station Newsletter

徵稿啟事

- (一) 本刊由「香港科技大學華南研究中心」出版。
- (二) 本刊為季刊，每年出版四期。分別為一月十五日、四月十五日、七月十五日和十月十五日。
- (三) 本刊接受有關華南地域社會研究的學術動態介紹，包括學術會議、研討會紀要；研究機構、資料中心介紹；田野考察報告及文獻資料介紹等。
- (四) 來稿必須為從未發表的文章。
- (五) 來稿中、英文不拘，字數原則上以不超過一萬字為限。
- (六) 截稿日期為一月一日、四月一日、七月一日和十月一日。
- (七) 本刊不設稿酬，來稿一經刊登，作者將獲贈該期十本。
- (八) 來稿可以原稿紙書寫，或以電腦文件方式寄本刊。
- (九) 來稿由本刊編輯委員會審閱。
- (十) 收稿地址：

- (1) 香港九龍清水灣道

香港科技大學華南研究中心

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

黃永豪先生收

電郵：schina@ust.hk

- (2) 中國廣州市

中山大學歷史人類學研究中心轉

《田野與文獻：華南研究資料中心通訊》編輯部

黃曉玲小姐收

電郵：hshac@mail.sysu.edu.cn