

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

20世紀初法國殖民管治前後的硃洲島地方社會

——基於一通碑銘的考察和釋讀

• 吳子祺

廣東雷州半島基督教發源地的文獻與田野調研

——兼論湛江基督教部分史實

• 陳國威

《天下太平》——新加坡扮仙戲演出考察報告

• 吳松蔚

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） 第九十四期

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：二零一九年四月十五日

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>

20 世紀初法國殖民管治前後的硃洲島地方社會 ——基於一通碑銘的考察和釋讀

吳子祺
香港中文大學歷史系

一、前言

粵西南的硃洲島西面與雷州半島和東海島隔海相望，東面則為南海。硃洲島位處南海航道之上，途經船隻頻多。

2019 年 5 月，筆者與嶺南師範學院陳國威和賴彩虹兩位老師來到硃洲島，尋找一件廣州灣時期

的歷史文物，目前所知唯一記載「公局」的碑刻——《黃梁分收立約碑》。該碑風化磨損較嚴重，碑文大多漫漶不清，經過傳拓勉強可辨認大部份文字，不確定的文字或未能識別者則以□代替，茲錄如下：

黃梁分收立約碑

廣州灣屬硃洲第三起公局為諭飭遵照事：現據黃村頭人黃福□、黃金養、黃金□等稟稱，□村設立境主神廟，每年演戲分黃梁兩村，各演合同戲一本，按照各該村船隻多少相□派錢。現兩村公議，將船隻分定收派，以照公允。其梁村即收煙樓、吊□、譚井船隻之錢幣為戲金，黃村□後角即收本港來往商船、蝦船、魚罟等船之錢幣為戲金，□□□□。為免彼此爭論，□□□□冒瀆神明，應請給諭遵照，□俾□□並□□梁村□□事同一體各等情。據此，覆查兩村先後所稟均為神□戲金起見，如此□議□□並所派事極妥當，□□照准分別給諭，以照公允。出示並分諭梁村遵照外，合就□飭為此諭給黃村頭人船戶□□□遵照，□□全後角村准收本港來往□□□□□各船之□□派戲金之用，派□越收生事致干□究，各宜稟官□□□諭。

西元一千九百零三年□□□□號諭¹

這通碑銘是典型的記事碑，立碑者目的在於確立其諭令的權威，使得民眾周知和遵守。特殊之處為棄用清代紀年，而採用西元紀年，用以彰顯法國殖民管治的「正統」合法性。² 碑銘事件起因是由於坐落北港海灣北岸的黃屋村和梁屋村各以酬神的名義，每年向硃洲島北部的各類船隻徵收名為「戲金」的款項，以應付在神誕期間在兩村演戲賀誕。但是，兩村由於如何劃分徵收錢款的範圍發生爭執，甚至造成流血衝突。經過硃洲公局調解，最後雙方同意由梁屋村徵收硃洲島北部沿岸煙樓和譚井等村船隻的戲金，而黃屋村則徵收北港（碑文為「本港」）來往商船、蝦船和魚罟等船隻的戲金。該碑文有不少值得討論的問題，筆者希望將來可以一一探討，現逐一解說。

二、三忠信仰與境主

該碑存於硃洲島西北部的黃屋村調蒙宮，³ 這座廟宇在 2011 和 2015 年先後被公佈為（經濟技術開發區）區級和（湛江市）市級文物保護單位，官方製作的牌匾記作「大王宮」。而在村民傳說中，他們供奉的神明是「侯王」，是南宋末年抗元名臣陸秀夫。硃洲島留存若干有關南宋末年端宗趙昀、少主趙昺及臣屬遭受元軍追殺而駐蹕當地的遺跡和傳說，悲壯的歷史敘事與村民的日常生活結合在民間信仰之中，經過村民口耳相傳，「宋末三忠」的歷史形象附會為硃洲島三座廟宇的主神——西園村平天宮供奉文天祥，那林村調但宮供奉張世傑，以及前述之陸秀夫，這三位神明又被村民稱為「境主」。

為何調蒙宮的神祇「境主敕封調蒙靈應大侯

王」是南宋忠臣陸秀夫？根據光緒《吳川縣志》記載，早於明代硃洲島（硃洲島屬吳川縣管轄）有一所三忠祠，但在清初已經傾圮。康熙五十三年（1714）吳川縣知縣何美改在縣學內的崇聖祠右側供奉。乾隆年間學宮改建，三忠祠遷入同在縣城的吳陽義學。後來官府認為該處過於狹小，於光緒十三年（1887）發動官紳集捐，將三忠祠遷到縣城近北門處重建，有正寢三間和拜亭一座。⁴雖然在康熙五十三年祠址已遷離硃洲，但地方官員多利用三忠的歷史形象懷古憑弔，塑造硃洲文化景觀，雍正八年（1730）署任吳川知縣的浙江嘉興人盛熙祚的《硃洲》有如此詩句：「寡婦孤兒亡國恨，捐生取義古人風。崖山仿佛英魂在，一體三忠祖祀同。」此處雖是歌頌崖山的三忠祠，但也說明對於三忠的崇拜，正好迎合官方的教化理念。乾隆五十五年（1790）任吳川知縣的天津人沈峻作《硃洲》，末句「已無泉客淚，慎爾蜃船風」；儒學教諭歐陽梧則作《次韻》酬和，末句「尺地存炎社，長懷國士風。」並在其後用小字注「謂三忠也」。⁵由此可見，經歷清初沿海地區的動盪局勢，至乾隆年間官方對硃洲等偏遠海疆的治理已頗有成效，進一步利用當地的歷史資源推行配合其統治的忠義思想。

在法國殖民管治硃洲島後，一名通曉中文的法國學者在 1918 年來到硃洲島探尋宋末史跡，主要考察宋皇村和赤馬村的遺物。他對照文獻記載，認為南宋末年確實有朝廷帶領軍隊在這裏駐紮。此外，他還留下一段很重要的記錄：「對三位大臣文天祥、陸秀夫和張世傑亦有紀念，明代的人在硃洲島建造一座廟宇，但是已毀。」⁶這呼應縣志的記載，亦說明三忠祠遷到縣城之後，硃洲舊址在 20 世紀初已經完全荒廢。值得注意這位法國學者並未觀察到其他廟宇有三忠信仰——包括黃屋村調蒙宮、西園村平天宮和那林村調但宮化身為陸秀夫、文天祥和張世傑的神像。這是否顯示上述三所三忠信仰的神廟被視為不具備官府認可的正統性？筆者認為，雖然康熙年間三忠祠從硃洲渡海遷到吳川縣城，⁷但官府對這一信仰的重視，使得三忠信仰並未在硃洲消失，例如同治年間重建翔龍書院時，於偏殿恢復三忠祠；而三忠信仰更是「散落」民間，

被不同村落的民眾用以構建自己生活範圍內的文化資源，與地方神祇——亦即「境主」融為一體，並增加後者正統性。筆者在考察過程中發現，不少村民對宋末三傑等歷史人物或神主的名字同樣不甚熟悉，他們一般將神明稱為「侯王」或「公」，視之為保護一方地域的境主。

那麼，到底什麼「境主」？據筆者所知，硃洲島內港頭村鎮天帥府和港口另一側的調蒙宮內供奉的靈應侯王亦是境主，即是包括若干村落的地域的主要神明。據黃屋村的黃炳南先生講述，調蒙宮所覆蓋的「境」——即信仰範圍——與當今的北港村委會管轄範圍大致相同，包括硃洲島西北部的幾條村落。但是，上述範圍顯然不及《黃梁分收立約碑》所列的戲金徵收範圍之廣。《黃梁分收立約碑》記載梁屋村徵收煙樓、吊□、潭井等村船隻的戲金（「吊□」很可能是「斗龍」），筆者認為，這徵收範圍正好覆蓋硃洲島北部海岸沿線的村落，而其所涉及的村落不止上述具名的三者，還包括其所在的村落群。由此可以看到黃屋村調蒙宮的信仰範圍，和梁屋村徵收戲金的範圍出現重疊，原因不明。為甚麼梁屋村可以徵收黃屋村調蒙宮中境主信仰範圍內的村落的戲金，是筆者日後須探討的其中一項問題。下文將討論北港的開港來由。

三、漁業經營方式與開闢北港

硃洲島西北方與東海島隔海相望，同治年間的硃洲巡檢司王近仁在《重修翔龍書院碑誌》中概括其地貌：「虎石排乎三面，濤環於四面，斯亦海島之絕險者也。」海岸堆積密佈體積較小的玄武岩，雖然小型漁船可以在礁石嶙峋之間靠岸停泊，但難以躲避風暴巨浪。硃洲島北海岸的礁石尤為密集，只有煙樓村沿岸有較為平坦的沙灘（煙樓灣），但由於地勢開闊，不適宜船隻避風。相較之下，西面海岸背風，地勢相對平緩，因此淡水南港（也稱「下港」）和北港都坐落島的西海岸。隨著清代硃洲島北部漁業和商貿的發展，建設北港可謂必然。道光八年（1828），硃洲水師營將官發動經營漁業的商人捐資開挖北港，相關碑銘摘錄如下：

茲硃洲孤懸一島，四面汪洋，彌盜安良，必藉舟師之力。且其水道綿澳，上通潮福，下達雷瓊，往來商船及採捕罟漁，不時灣聚。奈硃地並無港澳收泊船隻，致本境舟師商漁各船坐受其颶臺之害者，連年不少。本府自千把任硃而升授今職，計蒞硃者十有餘年，其地勢情形可以諳曉。因思惟北港一澳，稽可灣船，但港口礁石嶙峋，舟楫非潮漲不能進。於是商之寅僚，捐廉鳩工開闢，數越月厥工乃竣，迄今港口內外得其夷坦如此，則船隻出入便利，灣泊得所，縱遇天時不測，有所恃而無恐。⁸

這通碑銘立於北港南部的港頭村鎮天帥府，光緒《吳川縣志》記載該廟為「三七廟」。碑銘落款有七組以「棚」為單位的捐款者，都以某人姓名+兩眾+兩人姓名的形式由上而下列出。賀喜猜測這是水上人（蜑家）居住的罟棚（用木材支撐搭建在海灘上的寮屋），⁹ 錢源初亦支持其觀點，認為水上人逐漸上岸，成為「編列甲戶」的一部份。然而，筆者對此持有異議：這些捐款者很可能就是潭北湖村竇天南先生所說的「大槽」業主或合夥人，而非普通漁民及其眷屬。雖然水師營官兵的題名在其之前，但碑文未列出官兵捐款數額，說明他們的捐款只屬象徵性，漁業經營者才是主要捐款者。由於這種漁業經營方式需要為數不少的資本投入，包括購置船隻、網具、竹木，乃至雇傭勞動，而且他們需要將漁獲及時轉運外銷，因此罟棚經營者應該頗具財力和聲望。換言之，他們未必是遭受陸地居民所歧視的浮生海上的蜑家，而可能來自北部沿海各村常居陸地、定期出海的漁業經營者。他們之所以捐錢興建北港，可能是為了灣泊於此銷售海產品，以及躲避風暴。

對於硃洲東北部的漁業經營方式，竇天南先生憶述，其先輩族人在北部海域設有十幾個「大槽」——在離岸一公里以上的海面插入數枝竹桿以搭建竹排。一般由漁民六人合夥運作，既要出錢也有出力，日復一日駕船駛往竹排，然後兩人在竹排上和四人在船上合力收網。所得漁獲並不作鹽醃或曬乾，而是直接交由俗稱「魚欄」的收購商駕船來收走，隨即運到西營（廣州灣的行政首府，今霞山區）或海康城銷售。

種種跡象顯示開發北港的不是位於北港北岸的黃屋村或梁屋村，而是在硃洲島北部經營大槽的業主。北港水深較淺，地形呈袋裝，船舶可自西駛入港內。商號集中分佈在北港南岸的港頭村並形成

小型市埠，港頭村是雜姓聚居之地，所以，此顯示開港初期，黃屋村或梁屋村對北港的控制甚弱。因此，筆者的問題是黃屋村是如何及在何時支配北港的船舶？

四、法國殖民政府的管治措施

19世紀以來法國的殖民擴張基於本國深厚的官僚政治傳統和共和思想，多以直接統治為目的和手段來管治殖民地，行政長官對於經濟的干預較多，印度支那總督保羅·杜美（Paul Doumer, 1897-1902年在任）任內主張佔領廣州灣並將其隸屬印度支那，他的政治理念對廣州灣早期發展的影響十分深遠。

1898年7月法國海軍登陸佔領硃洲島淡水炮臺。¹⁰ 1899年11月中法兩國簽訂的《廣州灣租界條約》，將原屬高州府吳川縣的硃洲島劃入廣州灣租借地範圍。1900年1月，總督保羅·杜美宣佈在廣州灣實行行政管理制度，2月初駐軍長官馬羅（Marot）隨即發佈公告，將租借地劃分為「三起」，每起設一幫辦（即副公使），所有界內墟市村莊事務由各起公署辦理，其中第三起「由東海至硃洲，公署設在硃洲大街」。¹¹ 2月底，由法屬印度支那總督派遣的首任廣州灣總公使阿爾比（Gustave Alby）到任接替馬羅，民政官員正式成為廣州灣租借地的首長。與此同時，清朝硃洲司巡檢隨著法軍進駐和條約簽訂而名存實亡，至1902年兩廣總督陶模上奏將其「移設」吳川塘墘，改稱塘墘司巡檢，¹² 硃洲島原有的地方政務管理發生重大變化。

法國管治硃洲島後，在島上建立新的行政制度。自1900年起淡水南港成為硃洲和東海兩島的行政首府，以1903年為例，法當局在硃洲設有副公使一名，還有駐軍（警備軍，俗稱「藍帶兵」）和法庭（由法國長官和四名當地鄉紳組成）。¹³

1910 年改組地方行政，租借地改劃為七區，藍帶兵依然駐紮在淡水，其營官兼任行政。

此外，法國當局十分重視硃洲島在航道上的戰略價值，硃洲燈塔是租借地最重要的航標。法國海軍佔領之初就在西北角的莊屋村建造一座簡易石質燈樁，以便進出廣州灣的船隻辨識航道。¹⁴ 1900 年 3 月，河內上級當局批准廣州灣航道的照明和燈標工程，啟動招標建造硃洲燈塔。¹⁵ 1902 年在硃洲島中部的馬鞍山正式動工，兩年後竣工啟用，法當局派遣一名法籍公務員常駐管理燈塔，下屬有「安南師爺」（越南籍文職人員）和本地招募的多名勞工。與此同時，法當局在煙樓村海灘建造一座燈樁，輔助硃洲燈塔為北部航道的照明引導。硃洲燈塔雖在廣州灣租借地內，卻與印度支那有著多項緊密的業務聯繫，受印度支那和廣州灣兩級政府的統轄管理，法國當局對燈塔的投入所費不少，以維持硃洲燈塔及其附屬設施的航行交通和通訊聯絡功能。¹⁶ 由此可見，法當局頗為重視對於硃洲的管治。

由於缺乏史料，目前我們對於公局的发展尚不清楚，但可以肯定地方鄉紳參與公局，介入管理地方事務。公局的設立應始於 1900 年 2 月廣州灣民政制度確立之時，當年 6 月保羅·杜美向法國殖民地部彙報，根據 1 月 27 日的廣州灣行政組織法令，各所公局和當地鄉紳委員會（Conseils de notables indigènes）已經完成重組並且運作。¹⁷ 硃洲島公局長由硃洲本地人出任，其下設有一名文書和若干局兵，經費由法當局財政支撥。1902 年，總公使阿爾比指出統治廣州灣的若干隱憂：商人逐漸接受法當局的「保護」，鄉村民眾也減少偏見，但法當局尚未與村民建立更為直接和持續的聯繫，仍不得村民喜歡。阿爾比也委婉批評公局濫用權力，法當局不能置之不理。¹⁸ 所以，我們不應該太高估法國當局管理公局的能力。以下的事例亦說明法國當局對於硃洲島的管理能力可能不太牢固。

五、法國統治後的地方組織

硃洲島東北部村落的立村可能更早於黃屋村和梁屋村，他們有自己的村落聯盟，有自己的神明系統，亦有跡象他們與黃屋村和梁屋村的關係

並不密切。以硃洲島東北部的潭北湖村為例，筆者考察期間，入村即見 2013 年重建落成的竇氏宗祠，根據祠堂裡面的文字介紹，清代已有「潭北湖私塾」，民國時期改稱「潭清小學」，建國後曾用作「潭北小學」校舍。參與村中祠堂管理的 78 歲竇天南先生向我們展示一本潭北湖村北巷族人在 2017 年編修的《竇氏族譜》，附有宣統三年（1911）八、九世祖重抄六、七世先祖在道光六年（1826）撰寫的《竇氏一家譜系序》的書影，記載先祖（第一世祖元卿）原居硃洲島深塘（位於潭北湖村之南，現已荒廢無人居住），因康熙元年（1662）遷界，竇氏族人被迫遷往徐聞縣。復界之後，康熙四十三年（1704）其子根心舉家遷回硃洲島，定居潭北湖。由此可見，道光年間竇氏族人已開始建立祖先敘事，作為宗族建構的開始。咸豐六年（1856）族內 68 名男丁共同捐錢創製祖嘗，這筆祖嘗年年生息，按例每年冬至「分肉」。但到了光緒年間，第八和九世族人眼見「無奈祠堂血本幾稀，利息微少，雖欲祖宗祭祀，現見有限於錢財。」為了擴大宗族規模和實踐宗族禮儀，規定既有的 68 丁按年分肉傳統「千古不移」，但為了後來繁衍的人丁得以分享宗族利益，新丁可在每年冬至「告祖立名」和題捐，並在其後享受分肉。這本族譜相當於帳簿，記載有光緒二十一年（1895）、二十九年（1903）和宣統元年（1909）的四次買地記錄，可見祖嘗已具有一定的規模。¹⁹

潭北湖村竇氏宗族的發展軌跡，與錢源初所述清代中期以來（尤其是同治年間硃洲司巡檢王近仁重建翔龍書院）²⁰ 官方加強管治和文化建設應有密切關係。同時，也是沿海展復之後所體現的地方社會「再建構」。²¹ 竇氏宗祠前廳供奉「九天開花結果文昌梓潼帝君」，正廳懸掛一件近年重新製造的「仁厚傳家」牌匾，據傳是乾隆四十六年（1781）吳川和遂溪知縣共同贈予褒獎三世祖世昌（卒於乾隆四十年）。另有一件輾轉流傳、多番重抄的誄文長布，由吳川知縣宋景熙領銜硃洲司巡檢和水師營將官等人表彰世昌長子、四世祖廣明（逝於乾隆四十七年）。從誄文可知，竇廣明「功名不就，出學館而持家政，德行昭著……建祠以祭先賢，師儒以育幼。」由此可見，乾隆年間竇氏宗族已頗為迎

合官府的文明教化。兩件頗具象徵意義的文物原件雖已不存，但村民仍將相關文字代代相傳，對此甚為重視，甚至將其納入喪禮——每當有村民亡故，村民都會在棺材前方懸掛這件長約三米、寬約兩米的誄文，至今如舊。

若說竇氏宗族是潭北湖村內部的組織形式，輪祀則牽涉更廣闊範圍的居民。竇天南先生介紹，有親緣關係的竇氏族人分佈在附近的南園、擔水、斗龍和宏屋四村，潭北湖村與這四條村共同信仰潭泰聖母元君和景樂聖母元君兩位神明，每年分別由六戶人家供奉（即「輪祀」）。每年農曆三月廿二日神誕演戲期間，村民擲茭選擇來年供奉的人家，此外還有一位「竇伍法官」的神像也是如此居家輪祀，相傳其為竇氏族人之第五子，跟隨「巫師」學習而得法力，後被奉為神明。竇天南先生說，竇姓居住的五村中只有宏屋村曾有一間「北廟」，但早已毀壞，此外並無其他廟宇，除潭北湖村外，其他四村沒有宗祠。²²

從潭北湖村及其周邊村落的情況可見，以輪祀為特點的民間信仰聯繫村落之間的關係，然而這沒有妨礙同姓宗族的建構與發展，其原因可能在於生產經營方式的不同。竇天南先生介紹，潭北湖村是「半漁農」，部份村民種植番薯、稻穀、花生和甘蔗等農作物，宗祠有數畝嘗田。村中舊有糖寮三座，採用合作模式經營，合夥者分別提供牲畜等生產資料，生產的土糖裝載在每件百斤重的陶製糖漏，由淡水和西營的大商家收購運走。潭北湖村民開發陸地資源，應與 18 世紀晚期以來雷州半島商品農業的發展密切相關，更可能受到赤坎等外地客商聚居的港埠的影響。²³ 或許正是具有參與海洋貿易的能力，潭北湖竇姓村民投資發展種植業，繼而在 19 世紀中期開始持續發展宗族。至於漁業方面，雖然潭北湖並不瀕海，但可通過斗龍村海岸出海捕魚，竇天南先生說村民擁有相關海權，而斗龍村土地少，村民多從事漁業。

而在潭北湖村和黃屋村之間的煙樓村，竇姓約佔一半，但他們並不屬於潭北湖村的村落群。村中有一間名為「太祖行」的廟宇，廟中供奉廣福公和廣德公四尊神像，分別是康皇大帝和車大元帥。村民撰寫的《煙樓村簡史》指該廟始建於清道光年

間，於光緒年間重修，1987 年重建，2018 年再次重修。所以硃洲島北部沿岸潭北湖村和煙樓村等村落具有與黃屋村不一樣的神明系統，亦有與該村不一樣的「半漁農」經濟。

究竟公局設立後，對於當地的村落結構有多大影響？竇天南先生表示，硃洲島北部的大槽曾經由於設立的位置問題，引起潭北湖村和潭井村關於海權的糾紛，但兩村並未訴諸公局或法國官員，而是抓鬮解決。竇天南先生亦說，雖然設在淡水的公局有權管理全島，但村民很少與其打交道，至於法國官員，他只是聽說其曾騎馬巡視而已。既然潭北湖村民使用斗龍村海岸出海，那麼他們是否要向黃屋村調蒙宮繳交戲金？竇天南先生表示否定，而煙樓村數名捕魚為生的村民也如此表示——至少在他們生活的年代無此例。但每當風暴吹襲，北部漁民還是要將船隻停泊北港避風。北港之重要正在於避風港的屬性。竇天南先生的說法有一定的可信性，因為幾位村民均說他們與黃屋村調蒙宮沒有關係，否認曾向其繳交戲金。所以，設立《黃梁分收立約碑》後，黃屋村或梁屋村是否可以向潭北湖村等硃洲島北部沿岸村落收取戲金頗成疑問的。

六、餘論

《黃梁分收立約碑》是當地的一塊重要碑刻，反映出當地社會的重大變化，帶出甚多的問題，這些問題筆者須要深入研究才能解答。這包括法國統治之前，硃洲島的村落組織是怎樣？潭北湖村、煙樓村和竇姓的歷史發展是怎樣？黃屋村和梁屋村如何興起？究竟法國政府是否有能力控制硃洲島北部地方社會？法國統治後對於當地的漁業經濟產生怎樣的影響？最後，梁屋村收取的「煙樓、吊口、潭井船隻之錢幣為戲金」，而黃屋村收取「本港來往商船、蝦船、魚罟等船之戲金為戲金」，所展現的是怎樣的經濟發展圖像？

註釋：

- ¹ 碑存湛江市經濟技術開發區硃洲鎮黃屋村大王公宮，2019 年 5 月 16 日吳子祺、陳國威、賴彩虹拓錄。
- ² 類似的碑銘還有湛江市坡頭區麻斜村張氏始祖墓的「奉天誥命」碑，同樣採用西元紀年。
- ³ 據黃屋村民介紹，「蒙」為異體字，中間第二橫寫為「口」，粵語讀音近「凡」或「粉」。有人解讀為「調教啟蒙」，有牽強附會之嫌。
- ⁴ 光緒《吳川縣志》，卷 3，《壇廟十一至十二》，載廣東省地方史志辦公室主編，《廣東歷代方志集成·高州府部》（廣州：嶺南美術出版社，2009）。
- ⁵ 道光《吳川縣志》，卷 10，《藝文三十四至三十五》。
- ⁶ Henri Imbert, *Recherches sur le séjour à l'île de Nao-Tchéou des derniers empereurs de la dynastie des Song*, Hanoi: La Revue Indochinoise, 1918.
- ⁷ 但是，光緒《吳川縣志》，卷 4，《經政學校十七至十八》和《重修翔龍書院碑志》均記載同治八年（1869）巡檢王近仁率士紳重建翔龍書院作為義學，屋宇三間，三忠祠居其左。
- ⁸ 《捐開北港碑記》，碑存湛江市技術開發區硃洲島港頭村鎮天帥府，引自錢源初，〈從「停賊之所」到「鄒魯之風」：粵西硃洲島地方開發考察記〉，頁 13。載《田野與文獻》，第 91 期，頁 10-16。
- ⁹ 賀喜，〈流動的神明：硃洲島的祭祀與地方社會〉，《海洋史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014），第六輯，頁 236-258。
- ¹⁰ 《兩廣總督譚鍾麟致出使慶大臣電》，載龍鳴、景東升主編：《廣州灣史料彙編（一）》（廣州：廣東人民出版社，2013），頁 34。
- ¹¹ 《大法國五劃官廣州灣海陸軍馬為出示曉諭事》，引自景東升、何傑主編，《廣州灣歷史與記憶》（漢口：武漢出版社，2014），頁 14。
- ¹² 朱壽朋編纂，《光緒朝東華錄》（北京：中華書局，1950），第五冊，頁 4875。轉引自廖望，〈明清越細州縣雜佐的海防佈局探論〉，載蘇智良、薛理禹主編，《海洋文明研究》（上海：中西書局，2019），第四輯，頁 71。
- ¹³ *Gouvernement Général de l'Indochine. Annuaire général de l'Indo-Chine* (1903), Hanoi: Imprimerie d'Extereme-Oreint, 1904, p.636.
- ¹⁴ 蘇憲章編著，《湛江人民抗法史料選編（1898-1899）》（北京：中國科學文化出版社，2004），頁 80-81。
- ¹⁵ Paul Doumer. *Situation de l'Indo-chine (1897-1901)*, Hanoi: Imprimeur-Éditeur, 1902, pp. 214-215.
- ¹⁶ 吳子祺，〈廣州灣時期建造的硃洲燈塔〉，湛江市政協編，《新中國成立以來湛江文史資料選編》，第七冊，《文化建設（下）》，內部資料，2017 年。
- ¹⁷ *Le Gouverneur Général de L'Indo-Chine à Monsieur Minister des Colonies*, N. 826, le 5 Juin 1900, INDO/NF/627, ANOM.
- ¹⁸ *Note sur la Situation du Territoire de Quang-Tchéou*, Septembre 1902, INDO/GGI/5106, ANOM.
- ¹⁹ 潭北湖村北巷族《竇氏族譜》附件一、二、三，2017 年印刷本，存於湛江市經濟技術開發區硃洲島潭北湖村竇氏宗祠，吳子祺、梁衡 2019 年 9 月查閱。
- ²⁰ 其事蹟可見於《重修翔龍書院碑志》和《增捐書院膏火碑記》，載錢源初，〈從「停賊之所」到「鄒魯之風」：粵西硃洲島地方開發考察記〉，《田野與文獻》，第 91 期，頁 14-15。
- ²¹ 黃向春，〈清代福州的「蜑民」與地方社會——以一通嘉慶碑銘為中心的歷史「厚描」〉，《學術月刊》，2019 年，第 8 期，頁 168-178。
- ²² 竇天南口述，吳子祺記錄，湛江市經濟技術開發區硃洲島潭北湖村竇氏宗祠，2019 年 9 月 15 日。
- ²³ 徐冠勉、吳子祺，〈埠與墟：商業會館與清代粵西南地方社會〉，《歷史人類學學刊》，第 17 卷第 1 期，2019 年 4 月，頁 1-29。



圖 1、硃洲黃屋村調蒙宮供奉的神像，攝於 2019 年 5 月。

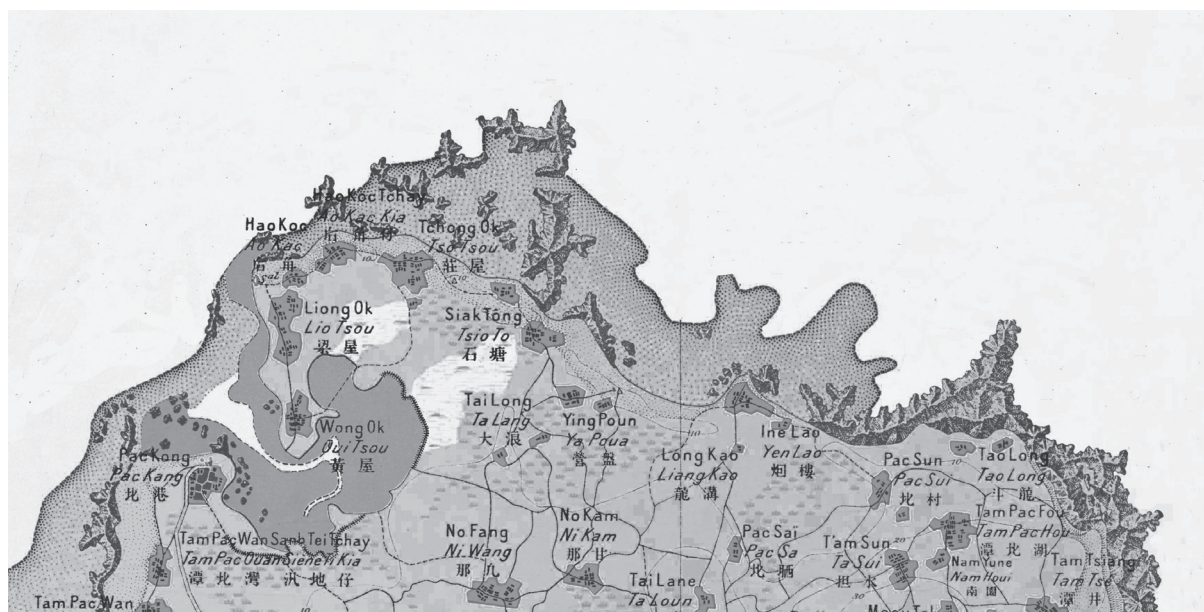


圖 2、硃洲島北部地圖，北港是一處內凹港灣，黃屋村調蒙宮坐落北岸。來源：Carte du territoire de Kouang-Tchéou-Wan (1935)



圖 3、礮洲島地圖，作者繪製。

廣東雷州半島基督教發源地的文獻與田野調研 ——兼論湛江基督教部份史實

陳國威

嶺南師範學院嶺南文化研究院

一、文獻與田野——關於基督教傳入雷州半島的各種版本

有關基督教入雷州半島的歷史，不同文獻有不同的說法，即使官修的志書亦如此。《湛江市志》在「基督教傳入與發展」章節中介紹曰：「基督教於清代同治元年（1862年），由美國牧師石鼎業（美籍）傳入徐聞縣小蘇村。清光緒六年（1880年），美國基督教差會長老會委派牧師畢嘉羅（美國人）到梅菪鎮開辦教會。民國10年（1921年）和民國13年（1924年），美國基督教牧師時樂士受美國浸信差會派遣，先後到海康縣雷城和廣州灣西營（今霞山）傳教，並建有一定規模的福音堂。民國25年（1936年），時樂士邀請白德勝（美國人）來廣州灣幫助發展教務。民國30年後，由於白德勝屬北美教會牧師，故在赤坎開辦北美浸信會駐廣州灣傳教中心，並建了雞嶺教堂。此後，基督教在湛江一帶逐漸發展。」¹在這裡，官修志書的觀點是基督教在1862年傳入雷州半島，它的發源地就是徐聞下洋鎮小蘇村。由於環境的因素，「小蘇教堂始建於清光緒元年（1875年），位於徐聞縣下洋鎮小蘇村中間。全屋分三間，另外，還有一間小屋，為傳道員臥室。」²另一官方志書《徐聞縣志》對基督教傳入小蘇村介紹略為詳細：「基督教於1862年從海南島傳入徐聞。是年，下洋鎮小蘇村村民黃仁清、黃仁伍到海口市福音醫院治病，治病期間受基督教影響而入教。他倆返家後，在下洋鎮小蘇村建立徐聞縣第一個基督教會——小蘇教會。隨後，美國牧師路文、西俊等人多次到下洋等地傳教，信教群眾逐漸增多，以致基督教會在全縣迅速發展起來。錦和鎮的馬坑、後灣，新寮鎮的南灣、東坑、埠尾，和安鎮的北莉，龍塘鎮的芝麻園、下海，角尾鄉的放坡以及徐城、邁陳、西連等地都先後成立基督教會。」³也就是說，官

方志書皆認為基督教發源地是徐聞下洋鎮小蘇村，然後由小蘇教會對雷州半島各地產生影響，傳入時間是1862年。據瞭解，下洋鎮東臨南海，水路交通極為方便，全鎮有南門溝港、北石港、淹下港、陳公港等多個港灣可通航，北上可達湛江、香港等港口，南下可到海南和東南亞諸國。而鎮中心的下洋墟據說形成於清嘉慶年間，初名新市，因傍依下洋村西邊，後改名下洋墟。而小蘇村則是以黃姓宗族為主體的移民村落，始創祖於清朝時期自福建省莆田縣遷入，有300年以上的歷史。在村落附近雙溝地方，曾出土一批西洋風格器物，如鐵鐘、蘇勃青彩盤、西洋粉彩盤等，這些器物現在縣博物館保存。⁴

筆者在2011年作雷州半島民俗文化調研時，曾到過徐聞下洋小蘇村。其後因為困惑於雷州半島基督教問題，又再到訪小蘇村五六次。根據筆者的田野調研，估計官方志書採用的依據是來自於小蘇村教堂前一塊石碑：「清朝同治元年（一八六二年），本村黃仁清、黃仁伍、黃正德從海口市福音教堂回後，積極傳播基督教福音。同年在下洋鎮小蘇村建立起徐聞縣第一間基督教會。當時信徒一百多人，黃仁清、黃仁伍、黃正德等人主持教堂工作。隨後海口市福音教會牧師張恩德、紀務天等人經常到該堂指導傳道工作。美國牧師紀路文、西典俊、施姑娘等人也多次到此教堂傳道。基督福音的傳開，信徒日益增多，基督教會由此在全縣迅速發展起來。」⁵可惜的這塊石碑的立碑時間、誰人所立、有何依據等等，皆無法說明！根據碑文內容，筆者推斷這碑應該是1998年後所立。而中山大學一位人類學學生2008年到此調研時，見到相類似的石碑，只是碑文裡開創人的名字省去了「黃仁伍」姓名。⁶毫無疑問，此石碑的內容疑點重重，採用時理應謹慎！

對於小蘇村的基督教起源之說，還有另一種的說法。1987 年，香港基督教雜誌《橋》的記者鄧肇明來徐聞教會訪問，他在〈未領洗的信徒——徐聞教會見聞〉中寫到：「在這裡，基督教是指新教，天主教還未能進入徐聞的農村。大概 80 多年前，徐聞黃錫霖先生到海口的福音醫院看病，認識那裡美國長老會的牧師，後來更從福音醫院免費取得西藥回徐聞販賣，並開始傳揚福音。這以後，福音在徐聞繼續發展，到解放前已建有十餘教堂，信徒在三千人以上。」⁷鄧氏在這裡只給出一個大約的時間，而沒有一個準確的時間點。按照時間來推斷，鄧先生認為基督教傳入小蘇村的時間大約在 1900 年左右，此與官方志書認可的時間相差甚遠！

二、田野調研的思考——最早進入雷州半島的基督教教派或差會及淵源

基督新教傳到中國內地，一般是以 1807 年馬禮遜到達廣州為嚆矢——1807 年倫敦會 (London Missionary Society) 派傳教士羅伯特·馬禮遜 (Robert Morrison) 開闢遠東宣教事業，揭開了新教到中國傳教的序幕。1807 年至 1837 年前，來華新教差會包括如下這些：荷蘭傳教會 (The Netherlands Missionary Society；1827 年來華)、公理會 (美部會) (The American Board of Commissioners for Foreign Missions；1829 年來華)、德國理賢會 (The Rhenish Missionary Society；1830 年來華)、美國浸禮會 (The American Board of Baptist Foreign Missions；1834 年來華、美國聖公會 (The Protestant Episcopal Church in the U.S.A.；1835 年來華)、安立甘會 (The Church Missionary Society；1837 年來華) 等，這些不同教派、差會相繼來華，形成福主遍中華的局面。

那傳入徐聞小蘇村的基督教歸屬於哪個教派、差會呢？2011 年，筆者到達該村調研時，曾詢問聞訊而來、教堂裡的本土牧師，可惜的是他不明白「差會」的意思；回答說，我們就是信仰基督教的而已。但隨後一位被找過來的、年齡較大的一位黃姓信徒講述，小蘇最早傳播點隸屬於美國長老會差會，但目前與美國長老會已經沒有聯繫了，只是幾年前曾聯繫澳門一些差會。後來筆者始知此

名教徒是著名詩人黃禮孩先生的父親（黃義珍）。在該村一些早期墓碑上亦有相關的記載，如黃仁玉的名字前是「美國長老會中華基督徒」（1935 年立）、黃仁祝的妻子楊孺人碑上刻的是「中華基督徒」（1940 年立）；⁸黃仁伍的墓碑，上面書寫著的字句是「美國長老會中華基督徒」；黃義天的墓碑上書：「中華基督教會長老」（1981 年立）。據 2005 年編訂的《徐聞縣下洋鎮小蘇村黃正才公家族譜系》，黃仁伍生於 1868 年；黃義天為黃仁玉（即黃仁伍）的兒子。⁹也就是說，最早進入徐聞小蘇村的基督教差會可以歸屬於美國長老會差會。而根據基督教傳華史，可以知道，1837 年，美國長老會成立海外傳道會 (The Board of Foreign Missions of Presbyterian Church of U.S.A.)，並派遣傳教士前往世界各地。1842 年 5 月到達澳門的婁禮華是鴉片戰爭後較早來華的長老會傳教士，他長期在澳門活動，為長老會擴大在華影響打下基礎。此後，長老會在福建、浙江、山東、江蘇、安徽、河北、天津、北京、湖南、廣東、廣西、四川、陝西等地嘗試各種不同形式的宗教活動。至 1953 年長老會傳教士全部撤出中國為止，長老會成為美國基督教在中國的差會中實力最強的差會之一。其中美國長老會傳教士名氣大者是丁韞良，他是 1850 年來華，曾任同文館總教習，京師大學堂總教習。¹⁰

三、田野與文獻的考察——雷州半島基督教傳教中心產生的具體時間考

不管傳入時間如何差異，雷州半島基督教發源中心是徐聞小蘇村，已為當地社會之公認。而小蘇村的基督教源於海南，亦無異議。小蘇村位於徐聞縣東部沿海的下洋鎮西南部，向東行走 5 公里可至南海。因此我們就來看看最早進入海南島的基督教美國長老會的情況如何？

基督教在海南的傳播最早可以追溯到 16 世紀，但當其時是天主教；基督教新教傳入到海南時間卻是 19 世紀的事情了。在海南教會傳教士撰寫、於 1919 年出版的 *The Isle of Palms, Sketches of Hainan: The American Presbyterian Mission* 記載：「美國長老教會海南島傳教團的設立，最先是由

C.C. 傑爾彌森先生 (Mr. C. C. Jeremiassen, 中文名為治基善) 提出的。傑爾彌森先生出生於丹麥, 19 世紀 70 年代初來到中國。……於 1881 年秋天來到了海南, 作為一個獨立的、自力更生的傳教士開始了他在海南島上的傳教活動。」¹¹ 根據上述記載, 新教在海南的傳教活動肇始於丹麥人傑爾彌森, 他大約在 1881 年到達海南。而據另一份基督教文獻記載, 1882 年治基善已「定居海口並遍遊附近鄉村」。¹²

在 1883 年, 已在廣州傳教的美國長老會牧師亨利博士 (Rev. B. C. Henry, 中文名字為香便文) 亦到達海南, 他隨後與治基善一起進行深入海南內地的探索性旅行, 策劃將傳教活動由海口深入到那大與澄邁之間的黎族居住地區。¹³ 這些活動奠定了美國北長老會在海南傳教的基礎。不久, 香便文在回美國休假。在香便文的推動下, 美國紐約長老會於年派醫學博士康興利 (H. M. McCandliss, 又譯為康興麗) 和傑爾曼 (F. P. Gilman) 到海南協助治基善牧師進行傳教活動。兩者約在 1885 年下半年始到海南。到達後, 他們變動了傳教士的居住地點。康興麗和治基善將傳教活動總部由海口西端搬到瓊州府城唐姓家族的祠堂裡, 康興利在海口市鹽灶村附近的空地建立兩棟樓房, 其中小的一棟作為醫務室, 較大的樓房作為他們的住所。後來, 這兩間樓房逐漸擴大成為海口福音醫院和福音堂。¹⁴ 據相關資料, 海口福音醫院成立時間是 1885 年, 是現在海南省人民醫院的前身。¹⁵ 傳教士這些醫療公益活動對當地及周圍地區民眾影響很大: 「在最近一次因醫療引起的麻煩期間, 海南的病人和從雷州半島來的病人, 以及駐紮在海口的士兵們還是蜂擁而至, 把已經擴大了的醫院擠得幾乎要散了架, 但是, 這與當初的情況畢竟已經有了相當大的不同。」¹⁶ 「從雷州半島來的病人」可能就包括到小蘇村幾位黃氏。那是否就意味基督教傳入雷州半島的時間是 1885 年呢? 因此小蘇村民眾獲得基督教新教知識應該在 1885 年之後的。

根據《美國長老會海南大會的年度報告, 1904-1905》(Annual Report of the Hainan Mission of The Presbyterian Church, U.S.A. China For the year 1904-1905) 中附錄紀路文 (Fank P. Gilman)

《在雷州的巡迴傳教》的遊記, 我們可以尋找到相關的線索。「八月一日, 我和當地的一個助手還有嘉積學校的老師一起訪問雷州……我這次去雷州半島的主要目的是訪問兩個基督徒家庭。我現在回來的路上, 要去第二個家庭。……在這個城鎮 (按, 指海康城, 即現在雷城) 附近, 住著一大群客家人。他們中的很多人去過海南的那大, 更多的人與那大的客家人有聯繫。和我一起的當地傳道人就是客家人, 他以前就定居在那大。他很快找到了他的親人, 並和他們住了一晚。第二天清晨, 我們被邀請和一個曾經生活在那大附近的人一起吃早餐。他的媳婦以前在那大是主的追隨者, 認識那大的傳教士。他的名字叫邱 (音, Chiu)。他們告訴我們這個地方有許多人曾經在海口醫院治病, 學習了那裡的福音, 他們希望我們能在海康開一分會。第二天的旅程將我們帶到新市 (Tinsi), 我們要去附近一個叫小蘇 (Tiau-tau) 的村莊。那裡有四兄弟, 名字叫伍 (Ui), 所有的年輕人的年齡在 22 歲到 38 歲之間。他們在六年以前摧毀了家裡的偶像。他們的妻子也和他們一起追求真理。他們反復請求, 希望接受洗禮。他們的第二個弟兄首先聽到福音, 當時他生病到海口醫院治療, 此後將福音的消息帶回家, 於是所有家庭都開始感興趣, 這些弟兄幾乎都去過海口醫院, 結識了海口及瓊州當地的基督徒、牧師。我們的來訪是他們第一次接觸傳教士的福音。」¹⁷ 嘉積、那大、瓊州是當時基督教新教的大本營。新市是下洋墟的舊稱, 只不過因為墟集近於下洋村, 後來才改名的。¹⁸ 紀路文的報告時間略為符合湛江本地方誌及村落石碑提及到的傳教士人員到華時間。

而根據相關學者的考察, 在小蘇教堂石碑及《徐聞縣志》中出現的外國傳教士到達海南島的時間大致如此: 西典俊 (Rev. A. E. Street; 又稱西俊、石鼎業) 1892 年到; 施姑娘 (A. H. Skinner; 又稱施姑璋) 1903 年到; 紀路文 (Frank P. Gilman; 又稱路文) 在 1886 年到。¹⁹ 略為奇怪的是, 紀路文提及雷城住著一大群客家人。目前雷城以操雷州話為主福佬民系民眾, 客家人難以見到, 反而徐聞存在著不少客家民系民眾。同時, 一方面說小蘇村人在海口福音醫院聽到福音、接觸教徒與牧師, 另一

方面又說他們的到來是小蘇村人第一次接觸傳教士的福音。不管如何，紀路文在這裡還是給出小蘇村基督教傳入時間線索：「六年以前」。六年前，也即 1898 至 1899 年之前。已有學者通過田野調研認為，紀路文報告中「伍 (Ui)」即黃仁伍，「第二個兄弟」就是黃仁升。而黃仁升孫子黃禮色的回憶父輩傳言：「黃仁升信教後 3 年將偶像燒毀。」²⁰ 也就是小蘇村信仰基督教新教的時間約為 1895 至 1896 年。同時紀路文報告也提及 1904 至 1905 年雷城也有基督教徒家庭。「雷州半島 (Peninsula of Lui-chow) 與海南島隔瓊州海峽相望，看來在那個地區進行傳教工作，應該是我們海南傳教團責無旁貸的任務。從海南去雷州半島，旅程並不艱難，由海口乘坐帆船，就能夠很容易地到達那裡……與我們美國長老教會華南傳教團距離最近的傳教站是廣東的高州，其他教會的情況也大致相仿，而高州的方言與雷州是完全不同的。有一些雷州半島的人們已經到過廣西的北海 (Pakhoi) 去尋求基督教的福音，但是教會傳教組織則要求我們海南傳教團關注這些希望皈依上帝懷抱的人們。」²¹ 也就是說雖然有基督教徒的存在，但由於沒有正式受洗以及其他原因，雷城並沒有產生教會，自然無法成為基督教於雷州半島傳播的發源地。這與 1900 年基督教勢力範圍圖上顯示的內容相吻合。在這幅勢力範圍圖上我們發覺雷州半島，包括徐聞在內，並不在其勢力範圍內覆蓋的白色地界內。²² 因為在基督教看來，教會是存在著宣傳、服侍和團契的使命和特性，²³ 往往在教會存在的前提下，上層組織才將之列為勢力範圍，並不是存在著教徒就可以列為勢力範圍。不可否認的是，小蘇村教徒的行為舉措是紀路文的認可：「他們應該接受洗禮，因為至少他們中有一部份人已經在過基督徒的生活」，估計紀路文這次的來訪，同時也為小蘇村信徒舉行洗禮，隨後在此基礎上很快地發展產生了教會組織，時間在 1905 年之後。

而在後期基督教新教另一差會浸信會相關信件中，我們獲得了另一條線索。浸信會牧師白得勝 (Victor Barnett) 1935 年 5 月 1 日寄給美國教會信件中提及：「三月初，參與我剛才講述在雷州城一帶傳播福音的方先生突然接到他的隊長命令，要他到

『新市』報到。這裡的教會始於二十年前。一位商人渡海到海南島，他患病，由朋友帶他到長老會醫院，他在那裡聽福音和相信福音。他回到徐聞縣城設立了一間禮拜堂，開始向親朋戚友講道。今日因著他的工作，不單只徐聞縣城內有一間禮拜堂，在城外有幾條鄉村都各自有一小群基督徒聚會。雖然海南長老會視這些教會為他們的成果，但他們似乎並沒有下什麼工夫。他們只是每三四年派一位中國籍的傳道人為早已預備好受浸的信眾施行水禮。」²⁴ 根據前面的敘述，我們知道白得勝牧師所言及的「新市」教會就是小蘇教會。即在 1915 年前，小蘇教會成立。同時，根據美國長老會傳教士的記載，由於小蘇村基督教徒「承諾並且已經付出了大約 100 美元的捐款，用來建造一座教堂，建造教堂的用地，也已經由當地的基督教徒慷慨地贈予了。這樣一來，在徐聞、Khak-koe (即海康) 和 Siausau (即小蘇) 地區，已經有了一個在雷州半島上開展傳教工作的出色的中心。」²⁵ 自然地，小蘇村也就成為雷州半島基督教新教傳播中心、發源地了。

這也可以從基督教相關文獻中得到佐證。在 1916 年出版《中華基督教會年鑒》就顯示海南島有四個重要網站存在 (那大、海口、府城、嘉積)，但是與海南一海之隔的雷州半島卻為一片空白，說明其時那裡沒有一個大傳播網站。²⁶ 但在 1920 年基督教勢力範圍圖時，雷州半島，除了中間一些地方不在其基督教的勢力範圍外，其餘都在其白色範圍內。²⁷ 也就是說，在 1920 年，雷州半島已普遍存在基督教教會了。

至於為何在小蘇村信眾中記憶為 1862 年？筆者一直到現在都疑惑不解。據筆者翻閱資料，與美國長老會 1862 年相關的事件有：1862 年長老地支會成立於廣州同德大街 (逢源堂前身)，由哈巴安德、嘉約翰兩大醫生負責。治基善在進入海南島之前曾跟嘉約翰學習過醫學知識。

四、思考的深化：雷州半島基督教另一傳播途徑——廣州灣時期的基督教

1896 年前後，小蘇村傳入基督教後，似乎只在該村落周圍傳播，影響不大。而雷城、徐聞縣城

或許也有一些從海南遷移過來的基督教家庭，如《美國長老會海南大會的年度報告，1904-1905》中附錄紀路文《在雷州的巡迴傳教》就談到：「八月一日，我和當地的一個助手還有嘉積學校的老師一起訪問雷州……我這次去雷州半島的主要目的是訪問兩個基督徒家庭。我現在回來的路上，要去第二個家庭。……我們被邀請和一個曾經生活在那大附近的人一起吃早餐。他的媳婦以前在那大是主的追隨者，認識那大的傳教士。他的名字叫邱（音，Chiu）。他們告訴我們這個地方有許多人曾經在海口醫院治病，學習了那裡的福音」²⁸，但比較分散，留下的史料微乎其微。至於2004年《湛江市志》談及的：「清光緒六年（1880年），美國基督教差會長老會委派牧師畢嘉羅（美國人）到梅菪鎮開辦教會。」²⁹具體情況如何，筆者沒有找到更詳細的資料。

抗戰時期，浸信會福音堂負責教堂日常工作的李永鑒寫過一份報告，裡面稱：「時牧師在華南為神工作，達四十多年之久，始在北海建設一禮拜堂，為傳福音底工作，後因該地人民攻擊騷擾，以至機會很難成就，主道發展益加困難。當時即遷至雷州並建一福音堂繼續神工，同時在安鋪遂溪麻章赤坎（即廣州灣一商埠）等處買房屋為傳福音的基址，數年之後，因所聽的傳道人行為不端，背誡自為，以至聽道的人也逐漸減少，可憐得很！因此福音的門又告閉塞，同時安鋪遂溪麻章赤坎等處亦不得不停辦了。」³⁰時牧師，即時樂士（Edward Thomas Snuggs），英國人，受美南浸信會差派，與夫人一齊於1904年來到廣東傳教。1914年8月到北海傳教，並成立了美南浸信會北海區（Pakhoi China Mission of the Southern Baptist Convention）。1920年代初他擴闊傳教範圍，雷州、安鋪、遂溪、麻章。這些地方都是雷州半島商業比較發達的地方。安鋪是兩廣交界處，明朝已建鎮，後與中山小欖鎮、順德容奇鎮、東莞石龍鎮並稱為廣東四大古鎮。麻章是連接廣州灣與遂溪交通要道。這估計是上述《第六期中華基督教會年鑒》（1921年）標示雷州半島基督教勢力範圍圖是白色一大片的原因。時樂士在1923嘗試把北海區總部搬往廣州灣，但未能成功。

廣州灣自1899年租借與法國，為法國在華的唯一租借地。在安鋪傳教期間，發展陳雨亭作為信徒。「1920年後期……（時樂士牧師）曾在安鋪租了間商鋪，並任一名男傳道用粵語傳播福音。」³¹而陳雨亭是安鋪附近的曲塘村人，「有次他到安鋪，注意到一家商鋪的招牌寫著『福音堂』（Good News Hall）……男傳道賣給他一本平裝版的新約全書，他帶回家閱讀。」³²隨後成為信徒。陳氏1934年協助傳教士白得勝將《馬可福音》翻譯成雷州話版，並在當地商戶印刷500本。³³

1928年，時樂士夫妻因為身體原因移居廣州灣西營居住，只是留下其女兒時俊英（Faith Mary Snuggs）在雷州傳教，不久時樂士返回美國述職。陳雨亭亦到雷州教書並傳教，發展雷州一名叫「jung sow」（音譯「忠秀」）成為信徒。這名信徒姓黃，是雷城西南方向的一條村莊，距離約為半天路程。³⁴雖有時俊英、陳雨亭等人在雷州傳教，但雷州基督教發展一般。後來陳雨亭又回到自己家鄉安鋪曲塘村教書。1930年秋，時樂士從美國述職回來不久，就計畫利用在美國募捐得來的資金建設教堂。1931年他在現在湛江霞山民治路一帶建設一間房屋作居所，並在現在延安路一帶建設一座教堂，堂址設在霞山延安路14號。³⁵「教堂建成後取名為『浸信會福音堂』、副堂為『幼稚園』，建築面積為247平方米，高9米，建築材料如安南瓦、鋼材、玻璃、木材、門鎖都是從外國運來，圖紙也是外國帶來。教堂內有禮拜堂，堂內設浸池，供教徒舉行浸禮用。堂內還有活動板隔開，東邊是過禮拜地方，西邊是幼稚園。屋頂是鋼鐵行架平板瓦結構。堂外還有一排平房和一片空地，四周築有圍牆，整個教堂範圍約1,800平方米。」³⁶廣州灣西營福音堂建立之後，傳教雖有一定的發展，但信徒不多，有十多名。³⁷

1938年6月時樂士忽染上肺炎而病逝。但他在1932年邀請白得勝（Victor Donald Barnett）、徐美德（Margret Church）夫婦過來雷州半島傳教。白得勝夫婦是美國人，於1932年2月到達雷州城，並認為當地「擁有巨大的機會」，遂前往安鋪曲塘邀請陳雨亭成為「同工」。1934年陳雨亭成為白得勝夫婦的得力助手。在短短的1934年下半年，

他們組成的佈道隊就在雷州 60 個村莊進行過宣講。「這些村落人口從十幾戶到數百戶不等，我們在這些村落至少傳過一次福音。我們向分散居住在數百個家庭的人售賣了大概 250 本黎話版馬可福音」。³⁸ 至於發展多少信徒，情況不詳。

1938 年 2 月，白得勝回國述職。1939 年 2 月回來後，考慮雷城常常遭受日本的空襲，白得勝他們策劃到赤坎傳教，因為他們「考慮留在白雅特城，但華人人口較少，而且浸信會已經在此建立教堂和傳教。」³⁹ 其實時樂士曾在 1931 年在赤坎傳教過，但被廣州灣公使署下令關閉。事實上，在西營，從北海逃難而來的五旬節聖潔會同樣在中國人聚居地區開了一所聖經學院。五旬節聖潔會（Pentecostal Holiness Church）的產生是源於基督新教內部的五旬節運動，該信仰其實是源自 19 世紀晚期美國的聖潔運動（Holiness Movement），強調本土化、本色化。20 世紀早期其傳教士麥金托什（T. J. McIntosh）就來華並開始在澳門、香港及廣州努力傳播五旬節信仰。「自從戰爭的烽火在華南燃起之後，廣州灣才急激的『繁榮』了起來。而且，曾一度成為海內外的交通的重要孔道。」⁴⁰ 「廣州灣的人口，租借初期約為十五萬，後增至廿餘萬，至民國十五年間約三十萬，民廿七年間，內地難民多以此為尾閭，廿八年人口曾一度激增至六十餘萬，後以租界程度日高，陸續疏散。直至香港戰前，人口仍有四十餘萬。」⁴¹ 如此繁雜人口流入廣州灣，有相關的基督教差會進入，毫無奇怪。

在 1938 年 2 月，美國人毛瑾（Jamyas Paul Morgan）夫婦亦來到西營協助時樂士在西營浸信會福音堂傳教。在時樂士病逝後，「毛瑾牧師初到此地，因口語未諳，故將會內一切事務交與時俊英姑娘代為打理，她因力量不足，故錢銘玲先生僅做了三個月的工作也就停了職。」⁴² 錢銘玲是時樂士聘請的中國傳道士，協助傳教。同時的還有李永鑾、梁希磊等人。1941 年初，毛瑾牧師也曾應邀到硃州一帶講道、傳教。

經過努力白得勝牧師終於在赤坎立足。1939 年 3 月，白得勝在赤坎某處租到一座兩層高、快要落成的樓房，這所樓房後來成為白得勝一家的住房及傳教的場所。9 月，白得勝在這裡開辦一所聖經

學院，以解授聖經為主要課程。而據白得勝給美國教會的信件，我們得到，在 5 月，他在湖光岩為 2 男 3 女舉行水禮。這些人中只有一人是雷州半島的人士，餘下是都是來自其他地方的，如廣西、廣州、香港等地的。⁴³ 1940 年，在募集到一定資金後，白得勝等人在雞嶺（即現湛江市第一中學一帶）建設一座教堂，每星期週二、週四，他們舉行聚會，人數大約在數十人左右。期間白得勝等傳教士亦到安鋪一帶傳教，甚至舉行聖誕崇拜活動。似乎白得勝等人的傳教活動收到一定成效——或者也因為是戰爭年代的緣故，在廣州灣一帶擁有一定信徒。

「中午我們在宣教站舉行崇拜，兒童聖經班也參與，在講道後，大概 70 個基督徒參與聖餐。禮拜日晚上，再次在我們的家中聚會，以詩歌讚美和見證開始，最後是年青會眾獻呈聖樂，超過 100 人出席聚會。」⁴⁴

在抗戰時期，中華基督教會廣東協會亦於 1940 年夏季派遣華籍傳教士李得輝來湛江赤坎傳教，他是嶺南大學協和神學院畢業生。李得輝到達赤坎後，在「木橋街（今湛江赤坎寸金橋一帶）租了一間房作禮拜堂，約 80 平方米，叫『福音堂』。他沒有教友，也沒有吸收一個教徒，只有一些難民教徒參加禮拜，經費自籌。」⁴⁵ 當然，時樂士、白得勝、毛瑾等人的傳教活動只是志在發展信徒，而在教育、醫學等方面沒有什麼作為，沒有開辦什麼科學教育學校、醫務所等之類，對湛江的影響也只在基督教知識方面而已。時日本經過與法殖民政府的協商，於 1943 年 2 月 21 日日軍不發一槍一彈全面佔據廣州灣，至此，雷州半島全部陷於日本的統治。1943 年 12 月，日本統治者決定驅逐在白得勝等傳教士。1944 年 1 月，在灣的美籍傳教士統統離開廣州灣。西營（今霞山）浸信會福音堂由本地虔誠教徒組織活動，赤坎的由「三名男士和三名女士」負責，「如果找不到其他牧師，他們將輪流講道。主日學和教會其他活動將照常舉行」。⁴⁶ 中華基督教會李得輝或許是華籍的緣故，他一直在赤坎堅持傳道活動，「1946 年由於工作出色，調往廣州。後交由黃藻庭負責該會。黃藻庭病死後，該教會即停止活動。」⁴⁷

五、餘論

雷州半島基督教新教傳入的時間約在 19 世紀中後期，大致有兩條途徑：北海與海南。通過北海進入的估計是零星的、沒有受洗過。海南為條途徑則是通過有目的性的傳入。美國長老會在 1881 年進入海南後，即大力發展，至 1893 年已發展出瓊山、嘉積、那大三大傳教中心，並有醫院等附屬設施幫助傳教。1896 年前後，徐聞小蘇村黃氏村民在海口福音獲取基督教知識，隨後在當地通過家庭傳教的方式發展基督教。約在 1915 年更是發展出一個教會組織，並成為雷州半島傳教中心。小蘇教會是雷州半島最早的基督教新教教會組織，它被譽為雷州半島基督教發源地主要是從組織化角度來考慮的，是從教會的性質來考慮的，並非是基督教新教第一個雷州半島教徒產生於徐聞小蘇村來考慮。關於基督教新教雷州半島第一個教徒產生於何地，目前仍然是一個謎，仍有待於史料的挖掘。同時，由於種種因素，長老會差會的小蘇村基督教教會對雷州半島的影響似乎不大，只是在周圍的村莊。雷州半島基督教另一條傳播途徑是在浸信會在 20 世紀二三十年代，外籍傳教士是主要的傳教力量。雖然經過他們的努力，雷州半島出現了現代化的教堂，但由於各種條件的限制，雷州半島基督教傳播有別於其他地區，醫學及教育在其中作用微乎其微。

注釋：

- ¹ 湛江市地方誌編纂委員會編，《湛江市志》（北京：中華書局，2004），頁 2030。
- ² 湛江市地方誌編纂委員會編，《湛江市志》，頁 2033。
- ³ 徐聞縣誌編纂委員會，《徐聞縣志》（廣州：廣東人民出版社，2000），頁 832。
- ⁴ <http://zjphoto.yinsha.com/file/200704/2007040920493561.htm>。
- ⁵ 石碑立於廣東湛江市徐聞縣下洋鎮小蘇村基督教教堂門前。2010 年 8 月 14 日筆者抄錄。
- ⁶ 鬱弘芳，《風吹稻浪——百年小蘇基督教會手記》（西安：太白文藝出版社，2008），頁 9。
- ⁷ 鄧肇明，〈未領洗的信徒——徐聞教會見聞〉，

載《橋》（香港），1987 年 3、4 月合刊，頁 3。

- ⁸ 1927 年，在中國傳教的長老會、公理會、倫敦會等在教制上採用長老制的教會合併為中華基督教會。
- ⁹ 鬱弘芳，《風吹稻浪——百年小蘇基督教會手記》，頁 54、129、144、184。
- ¹⁰ 參見顏小華，《美北長老會在華南的活動研究，1837-1899》，（廣州）暨南大學歷史系 2006 年博士學位論文等。
- ¹¹ 王翔譯，《棕櫚之島：明末清初美國傳教士看海南》（海口：南海出版公司，2001），頁 63。
- ¹² 中華續行委辦會調查特委編，《中華歸主——中國基督教事業統計（1901-1920）》（上）（北京：中國社會科學出版社，1987），頁 340。
- ¹³ 王翔譯，《棕櫚之島：明末清初美國傳教士看海南》，頁 64。
- ¹⁴ 張小群，《基督教與清末民初的海南社會》，湖南師範大學歷史系 2010 年碩士學位未刊論文，頁 20。
- ¹⁵ 《海口市志》在「醫療機構」一節說海口福音醫院是 1896 年（光緒二十二年）建立；但在「基督教」一節說是 1885 年（光緒十一年）建成。見海口市地方志編纂委員會編，《海口市志》（北京：方志出版社，2004），頁 1758、245。
- ¹⁶ 王翔譯，《棕櫚之島：明末清初美國傳教士看海南》，頁 71。
- ¹⁷ 轉引鬱弘芳，《風吹稻浪——百年小蘇基督教會手記》，頁 135-136。另外，海南大學辛世彪老師認為“Chiu”應譯為「周」而非「邱」；“Ui”應是海南話「黃」的讀音，而非「伍」。感謝辛老師的相告！
- ¹⁸ 徐聞縣誌編纂委員會，《徐聞縣志》，頁 146。
- ¹⁹ 鬱弘芳，《風吹稻浪——百年小蘇基督教會手記》，頁 135。海南大學辛世彪老師認為，“Rev. A. E. Street”應是「列雅菲」牧師；「西典俊」牧師應是“Rev. W. V. Stinson”；A. H. Skinner 又譯為「徐君禮」姑娘。感謝辛老師的相告！
- ²⁰ 鬱弘芳，《風吹稻浪——百年小蘇基督教會手記》，頁 184。
- ²¹ 王翔譯，《棕櫚之島：明末清初美國傳教士看海

- 南》，頁 87。
- ²² 中華續行委辦會，《第六期中華基督教會年鑒》（無出版社，1921），頁 277。
- ²³ 陳永濤，〈基督教會與社會關懷——從教會論看教會的社會關懷〉，《金陵神學志》2008 年，第 1 期，頁 104-105。
- ²⁴ Barnett, Victor and Margret 1931-1977, Box 13, Wealthy Park Baptist Church (Grand Rapids, Michigan)，信件承香港中國浸信會神學院王培基牧師提供，特此感謝！王牧師是在美國密西根大學圖書館（Bentley Historical Library, University of Michigan）尋得當時白得勝牧師寄給美國教會的書信。
- ²⁵ 王翔譯，《棕櫚之島：明末清初美國傳教士看海南》，頁 89。
- ²⁶ 中華續行委辦會編訂，《中華基督教會年鑒》，第辦（按：原文有此字）十六頁（無出版社，1916）。
- ²⁷ 中華續行委辦會，《第六期中華基督教會年鑒》，頁 278。
- ²⁸ *Annual Report of the American Presbyterian Mission Hainan, China. Year Ending November 1st, 1906.* Being Reports presented at the 14th Annual meeting of the Mission together with three accounts of trips through the interior. Printed at the American Presbyterian Mission Press, Shanghai, 1907, p26-28.
- ²⁹ 湛江市地方誌編纂委員會編，《湛江市志》，頁 2033。
- ³⁰ 李永鑒，〈廣州灣西營浸信會個人報告〉，《真光雜誌》，第 38 卷（1939 年），第 5 期，頁 60。
- ³¹ 美國萬宣會（A.B.W.E.）月刊 *The Message*，第 12 卷第 3 期（1945 年 11 月），頁 4。按，*The Message* 這份史料由中山大學碩士生何斯薇同學提供，特此感謝！
- ³² 美國萬宣會（A.B.W.E.）月刊 *The Message*，第 12 卷第 3 期（1945 年 11 月），頁 4。
- ³³ 美國萬宣會（A.B.W.E.）月刊 *The Message*，第 11 卷第 8 期（1945 年 4 月），頁 7。
- ³⁴ 美國萬宣會（A.B.W.E.）月刊 *The Message*，第 12 卷第 8 期（1946 年 4 月），頁 7。
- ³⁵ 《湛江佛學院畢業紀念冊、湛江市天主教基督教概況及佛教徒調查表》，湛江市檔案館藏，宗卷號：109-A12.2-008。
- ³⁶ 何錦湘、吳炯，〈廣州灣的基督教〉，政協湛江市委員會文史資料研究會編，《湛江文史資料：廣州灣法國租界史料專輯》，第 9 輯（1990 年），頁 229-230。
- ³⁷ 李永鑒，〈廣州灣西營浸信會個人報告〉，《真光雜誌》，第 38 卷（1939 年），第 5 期，頁 60。
- ³⁸ Barnett, Victor and Margret 1931-1977, Box 13, 1935 年 5 月 1 日，Wealthy Park Baptist Church。
- ³⁹ Barnett, Victor and Margret 1931-1977, Box 13, Wealthy Park Baptist Church。按此信件是 1939 年 6 月 5 日的信件。
- ⁴⁰ 黃潔蓀，〈憶廣州灣——民刁俗弊！男盜女娼〉，《永安月刊》，1943 年，第 38 期，頁 10。
- ⁴¹ 林欣欣，〈廣州灣印象記〉，《新亞》，第 9 卷（1943 年），第 1 期，頁 25。
- ⁴² 李永鑒，〈廣州灣西營浸信會個人報告〉，《真光雜誌》，第 38 卷（1939 年），第 5 期，頁 60。
- ⁴³ Barnett, Victor and Margret 1931-1977, Box 13, 1939 年 7 月 28 日，Wealthy Park Baptist Church。
- ⁴⁴ Barnett, Victor and Margret 1931-1977, Box 13, 1943 年 5 月 8 日，Wealthy Park Baptist Church。
- ⁴⁵ 何錦湘、吳炯，〈廣州灣的基督教〉，政協湛江市委員會文史資料研究會編，《湛江文史資料：廣州灣法國租界史料專輯》，第 9 輯（1990 年），頁 231。
- ⁴⁶ Barnett, Victor and Margret 1931-1977, Box 13, 1944 年 1 月 25 日，Wealthy Park Baptist Church。
- ⁴⁷ 何錦湘、吳炯，〈廣州灣的基督教〉，載政協湛江市委員會文史資料研究會編，《湛江文史資料：廣州灣法國租界史料專輯》，第 9 輯（1990 年），頁 232。

《天下太平》——新加坡扮仙戲演出考察報告

吳松蔚

新加坡國立大學中文系

一、前言

19 世紀初，新加坡華人傳統地方戲隨著華人移民南來在島國落地生根，閩、粵、客、贛等各種方言戲曲百花齊放。¹ 新加坡地方戲的發展與華人廟宇的酬神活動緊密聯繫，時至今日酬神戲已是新加坡最常見的地方戲演出形式。²

依據地方戲的演出傳統，在正本戲演出前，一般會上演帶有祈福功能的「扮仙戲」。筆者曾有幸能見證新加坡福建戲班「雙明鳳閣劇團」，演出較為罕見的扮仙戲《天下太平》，依次由《三仙賀壽》、《鯉魚躍龍門》、《天下太平》、《跳加官》與《仙姬送子》共五齣齣儀式性短劇組成，並在《三仙賀壽》中穿插《魁星踢斗》、《麻姑獻壽》與《財神進寶》另三齣儀式性短劇。

新加坡地方戲不僅是華人歷史與文化的重要承載，亦是窺探中國戲曲發展變化的重要視角。本文將通過 2017 年 3 月 14 日新加坡「雙明鳳閣劇團」的扮仙戲《天下太平》演出作為考察對象，探討紮根於南洋土壤的「中國戲曲」，在經由時間的洗禮與本土化的影響後，與「宗教儀式」互動下所產生的生態風貌。³

二、演出原因⁴

「雙明鳳閣劇團」成立於 1986 年，至今已有 30 餘年歷史。戲班以演出福建歌仔戲為主，每年大約會有 100 多天的戲曲演出，其中絕大部份都是應神廟邀請的酬神戲演出。戲班成員表示，由於地方戲在新加坡已日趨式微，難以吸引年輕一代加入行業，所以戲班成員以資深演員為主。而《天下太平》的演出時間相對正本戲而言較短，卻需要眾多人力資源支撐，每次演出至少要有十三至十四人，對於日趨式微的戲班而言無疑是一大難題。因此《天下太平》的演出頻率可謂少之又少，受訪演員

更聲稱至少已經有一年尚未演出《天下太平》。

就戲班立場而言，《天下太平》的演出完全是基於聘請戲班的神廟的要求而進行的。而神廟要求《天下太平》的演出不外乎兩個原因，一為因「乩童」或靈媒所傳達的神明意願所使然；二為因被稱為「爐主」的神廟贊助人或負責人，有意觀賞此人神共娛的戲曲演出。一般會在演員抵達演出現場後，神廟主辦單位才提出演出的要求。因此，以紅包作為形式支付的額外酬勞，由神廟直接交給演員。

三、演出場合

此次戲曲演出的宗教表演場合，為「新加坡關善壇」在新加坡東北地區榜鵝地鐵站旁的草地上，搭建的臨時酬神活動場地。⁵ 新加坡關善壇搭建臨時酬神場地，是為了進行由 2017 年 3 月 13 日至 16 日（農曆 2 月 16 至 19 日），一連四天的酬神祭祀活動。

新加坡關善壇供奉的主神為「善才元帥爺」，以主神祭台的角度而言，右邊為「五營將軍」祭台；左邊依次為「達摩祖師」、「太歲爺」、「西天如來佛祖」的祭台；左前方則為「濟公活佛」的祭台。祭台之前為一供祭祀活動進行的空間，在祭祀空間的另一邊為「凌霄寶殿」，即供奉「玉皇大帝」或俗稱「天公」的祭台。「凌霄寶殿」後為一篷布，篷布之後為「玉皇十三太子」的祭台。離「玉皇十三太子」祭台不遠處，便是「雙明鳳閣劇團」為此次酬神戲曲演出臨時搭建的戶外公開劇場。（圖 1）劇場除了有臨時戲臺之外，還有整齊排列的椅子，供觀眾看戲。（圖 2）

筆者於中午 12 點抵達演出現場，戲臺已大致設置完畢。戲臺前方的中央釘著一塊木板，木板上貼著三道符文。戲臺的戲幕是拉起的，戲幕背後擺

著一張桌子與兩張椅子，即所謂「公婆椅」。「文邊樂器」與「武邊樂器」分別擺放在戲臺兩旁的布景板之後，演出時台下的觀眾是無法看見樂器伴奏的情形的。「文邊樂器」包括了電子琴與嗩吶；「武邊樂器」則包括了鑼、鼓、鈸等敲擊樂器。戲臺右前方亦擺放一面鏡子，供戲班寫上演出劇目之用。後台則供奉著戲班的三尊「戲神」，主神為戲班中人稱為「老師」的「田都元帥」，「田都元帥」神像前的兩尊神像都是「孩兒爺」。

四、演出深描

筆者接著將進行《天下太平》的演出深描，為敘述之便下文會以演員劇中角色名稱代稱。

傍晚 6 時 30 分，戲幕仍未升起，觀眾席已接近滿座。傍晚 7 時 15 分，神壇理事手中捧著安放「孩兒爺」的托盤，由主神祭台穿過了酬神場地與觀眾席走到了戲臺邊。此時已有一演員站在戲臺上守候，待理事一抵達台邊，便接過理事手中的「孩兒爺」以及托盤中的紅包與橘子，朝著神壇的方向拜了數下，而後轉身回到幕後。台上戲幕緩緩掀起，戲臺後有人開始以閩南語進行旁白，大意是告知觀眾「扮仙戲」即將開始上演。

第一齣扮仙戲為《三仙賀壽》，「所謂三仙指的是福、祿、壽，扮三仙時另加魁星、麻姑、財神與男女童」。⁶兩對金童玉女首先相繼登場「亮相」後退場，接著福祿壽三星連同侍女先後登場。福星身穿紅袍並留著黑色長鬍子，且手中握笏；祿星身穿黃袍，並且亦留著黑色長鬍子，一手握著拂塵，一手則抱著「孩兒爺」神像；壽星則是身穿白袍並留著花白大鬍子，手中持杖，杖上綁著一個葫蘆。每仙登場後先是走到台前進行一拜，跟著便轉過身子背向觀眾，走到戲臺後方站立。另一仙再登場重複相同舉動，直到福祿壽三星並排站立為止。

跟著三星轉過身子一起走到台前，一邊唸白一邊不時往前拜，並相互參拜，唸白內容大意為吉祥祝語。唸白結束後，福祿壽便站到戲臺後方，面向觀眾。這時兩對金童玉女再度相繼出場，先在戲臺中央繞圈，而後向福祿壽進行參拜，跟著便各自站到了戲臺的兩邊。此時福祿壽三星開始分別進行唸白，介紹接下來即將登場的魁星，為穿插的《魁星

踢斗》作介紹。

《魁星踢斗》演出開始，魁星手持毛筆登場後在戲臺上繞了幾圈，而後轉身參拜福祿壽。魁星跟著搖擺著身子、揮舞手中的毛筆，在空中做寫字之狀，並不時以毛筆做「點筆」的舉動。魁星接著退場，《魁星踢斗》演出結束。福祿壽隨即唸白道：「魁星去了」，並開始唸白介紹接下來即將登場的麻姑，為穿插的《麻姑獻壽》作介紹。

《麻姑獻壽》演出開始，麻姑手持拂塵登場，揮動著拂塵在台上繞了幾圈，而後轉身參拜福祿壽。麻姑跟著繼續揮舞手中的拂塵在台上繞圈，並不時向戲臺各方進行參拜。麻姑接著退場，《麻姑獻壽》演出結束。福祿壽隨即唸白道：「麻姑去了」，並開始唸白介紹接下來即將登場的財神，為穿插的《財神進寶》作介紹。

《財神進寶》演出開始，財神手持神鞭登場後在台上繞了幾圈，便轉過身向福祿壽進行參拜。財神跟著揮舞著手中的神鞭在台上繞著圈子，並不時表演武打動作。財神隨即又轉身參拜福祿壽，並與兩對金童玉女一起相繼地退場，《財神進寶》演出結束。福祿壽與侍女隨即走到台前，唸白道：「天下太平，花開富貴」，為接下來上演的扮仙戲作介紹，而後相繼退場。《三仙賀壽》演出結束。

第二齣扮仙戲《鯉魚躍龍門》，「糅合了《太平廣記》鯉魚化龍、八仙過海赴宴和觀音收鯉魚精等傳說，構成整齣扮仙的故事素材」。⁷演出時，一演員手裏握著鯉魚道具登場，飾演著「鯉魚」，在台上繞著圈子，利用鯉魚道具表演著武打動作。跟著兩對金童玉女連番上場，與握著鯉魚道具的演員展開追逐，不停在台上繞著圈子並相互進行武打較量。最終台上五人在台上連續數圈後退場，《鯉魚躍龍門》演出結束。

第三齣扮仙戲為《天下太平》，亦是整場夜戲扮仙的核心所在，由四對金童玉女運用手上握著的兩把芭蕉扇，在戲臺上依次排出「天」、「下」、「太」、「平」四個字形。八人首先雙手各握一把芭蕉扇登場，排成一條人龍在戲臺上繞著圈子走。而後亂中有序地分開隊形，在戲臺左右兩方各自站著四人相互對立。最靠近戲臺前方的兩人最先轉身走向戲臺後方的公婆椅，並爬到桌上朝著台下觀眾

開始排出字形。其餘六人亦井然有序地相繼轉身走向公婆椅，由內及外地配合著排出字形，並由最後一人確保字形與筆畫的端正，方可拼湊出字形的最後一筆。

每拼湊出一個字形之後，八人便會重複著出場時繞圈的動作，再進行下一個字形的排列，直至「天」、「下」、「太」、「平」四個字形都排列完畢。（圖 3）之後八人便在戲臺的左方運用手中的芭蕉扇，排出通往「天庭」的「道路」，恭送再度出場的福祿壽由人間折返天界。福祿壽皆退場後，八人亦隨著相繼離開戲臺。《天下太平》演出結束，戲幕隨之落下。

戲臺後的閩南語旁白亦為接下來即將演出的第四齣扮仙戲《跳加官》作介紹。戲幕再度緩緩升起，飾演「天官」的演員身穿紅袍官帽，且戴著有三縷鬚鬚的白色面具登場。他一邊舞動著手中的笏，一邊搖擺著衣袖，在戲臺上繞著圈子。之後他走向戲臺後的桌子，拿起桌上寫著「加冠晉祿」、「合境平安」，以及「天官賜福」的三面布幅。他隨後走到台前，先向台下展示「加冠晉祿」的布幅，跟著便以類似魔術戲法的形式，用手中的笏往布幅一刷，將另一寫著「合境平安」的布幅交替展示。他再度重複動作展示出「天官賜福」的布幅，並望著手上的布幅作出了發笑的舉動，然後便轉身將布幅掛在桌前。接著他繞場一圈，往那布幅一拜，又再繞場一圈，往布幅連續進行三拜。跟著，他側身面向觀眾，連續地跳了幾下後，便轉身走向後台，並在走到後台之前便取下了面具。《跳加官》演出完畢。

《天下太平》的最後一齣為《仙姬送子》，是「基於董永與七仙女結合，但被玉帝逼令分開，仙女產下孩兒送回董永撫養的故事」。⁸ 董永與抱著一尊「孩兒爺」神像的仙姬在侍女的陪同下走到了前台向前行拜，董永與仙姬進行了兩句唸白後，馬夫便手握馬鞭登場。董永從馬夫的手中接過馬鞭舞動數下，跟著董永和仙姬便分別在馬夫與侍女的陪同下走下戲臺，穿過觀眾席走向了酬神場地。馬夫並未進入酬神場地，而是停留在外守候，並又從董永手中接回了馬鞭。

董永、仙姬與侍女三人接著途經「凌霄寶殿」

祭台，並穿過酬神場地的祭祀活動空間，邁向主神善才元帥爺的祭台。此時祭祀活動空間有舞龍舞獅的活動，並有鼓手在旁伴奏。神壇理事已站在主神祭台前等候著三人，待仙姬一到便接過仙姬手中的「孩兒爺」神像，並將「孩兒爺」安放在主神祭台上一布滿了水果與糖果的紅色托盤之中。（圖 4）董永、仙姬與侍女三人隨即便依次地前往玉皇大帝的祭台「凌霄寶殿」、主神善才元帥爺、達摩祖師、太歲爺、五營將軍，以及西方如來佛祖的祭台進行膜拜。演員在抵達每一個祭台前，都會有神壇理事已點燃香火等候著三人，待三人一到便分別給每人分三炷香。三人接過理事手中的香後，便開始向祭台上的神明進行膜拜。完成所有的祭拜後，三人又再度走向了主神善才元帥爺的祭台前，雙手合十地膜拜，跟著便離開酬神場地走回了戲臺。

三人歸途中重遇等候著的馬夫，馬夫將手中的馬鞭交給了董永。四人又穿過觀眾席走回了戲臺旁，從戲臺邊的梯子走上了戲臺。侍女一上台便站到了公婆椅的旁邊，董永將馬鞭又交還給馬夫，馬夫便先行退場。仙姬、董永與侍女接著走到戲臺的前方，向前進行一拜，再轉過身向著桌子一拜。侍女隨即便退場，而董永與仙姬則是又再相互一拜。董永與仙姬繞著戲臺轉了一圈後，董永便先行退場。仙姬拿起桌上掛著的「天官賜福」的布幅，朝著台下一拜，再轉身將布幅放回桌上，便轉身走回後台。《仙姬送子》演出完畢，戲幕亦隨之落下，整個演出過程約四十分鐘。

五、演出習俗⁹

由於完整的《天下太平》演出頻率較低，戲班平時未有安排任何排練。即便有需要進行演出，戲班亦只是在正式演出前一至兩小時做稍微的事前溝通與準備。因為演員大多經驗豐富、默契十足，故以即興演出為主。演員更自豪地聲稱，本地街戲文化中最不可或缺的重要組成，便是演員彼此間的臨場反應與契合度。例如演員在拼湊「天下太平」四個字形時，便是依靠眼神進行溝通，通過打眼色告訴對方所站立的位置。

戲班演員亦表示，地方戲的演出傳承純粹依靠口傳心授，《天下太平》亦如是，並無任何劇本或

文字載體的傳承。早期《天下太平》的演出有導演指導與排戲，但戲班大約在十年前不再專門設有「導演」的崗位，早已熟能生巧的資深演員會負責向年紀較輕的演員進行講解，這時負責講解的演員對於戲班而言便起著「導演」的相同作用。但由於地方戲的演出以即興為主，所以講解的過程亦頗為輕鬆與隨意。

此外，受訪演員亦分享了儀式短劇《跳加官》的演出習俗。據悉，戲班早年使用的面具都會經由被戲班中人尊稱為「老師」的田都元帥的「洗禮」與「開光」，即所謂的神仙法力的加持，才成為戲曲演出的道具。而只有出演《跳加官》的演員才能觸碰此面具，且必須要在演出前才能戴上，並一定要在演出結束退場以前就取下面具。若未能遵循演出習俗，戲班便會因觸怒「加官」而遭到懲罰。如演出《跳加官》的演員若未能在演出結束退場以前取下面具，面具將再也無法被摘下，必須求助於神廟方能找到解決方法。

又或者戲班中人亦會因為冒犯「加官」而面臨突如其來的「失聲」情況，令演出無法順利進行。此外，當時亦有傳言指孕婦若觀看《跳加官》演出，孩子出生時臉上便會長著一無法取下的面具，故此一般孕婦對於《跳加官》這一齣戲都會有所避忌。但隨著物換星移，戲班亦易俗移風，許多演出習俗至今早已不復存在。因此戲班會不時向「老師」田都元帥報備，說明戲班不得不隨著時代改變的步伐而簡化許多的演出習俗。

六、演出反思

透過此次的田野調查，筆者發現在新加坡演出的扮仙戲，實際上繼承了傳統中國「宗教儀式劇」的特徵，即運用戲曲演出的外在形式，達到宗教儀式的功能。¹⁰此一觀察亦回應了學者容世誠針對宗教儀式劇提出的「祭中有戲，戲中有祭」的概念，即「戲劇扮演本身，就是一種儀式的進行」。¹¹根據神壇理事所述，此次的酬神活動是為了慶祝濟公活佛、玉皇十三太子與觀世音菩薩的神誕千秋，並答謝玉皇大帝一直以來的「天恩」與庇佑。因此，戲班因應神壇要求上演的扮仙戲，實際上就具有「演員」以「神祇」身份向其他神明祝壽與謝恩的

宗教儀式功能。而《天下太平》的演出也不僅僅是戲曲的表演，且還具有「酬神祝壽」與「保佑黎民」的宗教意義。

時至今日，無論是地方戲或是傳統的華人祭祀活動在新加坡都亦逐漸式微。雖然仍舊有一眾戲班、演員與觀眾，在默默耕耘，但當中絕大多數都是中老年人，缺乏年輕一代的支持與參與。如何傳承，成了文化傳統所面臨的重要難題。無論在任何時代，傳統與現代之間都在持續地拉扯與磨合。筆者撰寫此文，望能作為起點，關注華族傳統的文化活動，並希望華族傳統文化能夠在時代的變化中，繼續地薪火相傳、生生不息。

註釋：

- ¹ 新加坡位於馬來半島南端，1824 年正式成為英國殖民地，至 19 世紀末便成為中國南來移民的重要聚集地。1901 年新加坡人口調查報告顯示，華人移民已是新加坡人口的主要組成，佔總人口 72%，當中包括來自中國福建、潮州、廣東、海南、客家等不同地區的華人移民。見：Hong Liu and Sin-Kiong Wong. *Singapore Chinese Society in Transition: Business, Politics, & Socio-economic Change, 1945-1965* (New York: Peter Lang, 2014), pp.13-43.
- ² 易琰，《梨園世紀：新加坡華族地方戲曲之路》（新加坡：新加坡戲曲學院，2015），頁 1-5。
- ³ 筆者以田野調查的方式，通過觀察新加坡福建戲班「雙明鳳閣劇團」的演出，與專訪戲班成員，搜集原始材料。特別感謝戲班對筆者此次田野調查所予以的幫助。
- ⁴ 此部份的主要內容為根據戲班成員口述方式記錄，特此致謝。
- ⁵ 新加坡早年許多華人廟宇都因應城市發展規劃而搬遷，因土地需求問題，廟宇、神壇大多規模較小，故每逢華人傳統節日，廟宇、神壇便會向有關當局申請，在島國的不同公共空間（如筆者考察的地鐵站旁邊之草場）進行宗教祭祀活動。
- ⁶ 王嵩山，《扮仙與作戲》（台北：稻鄉出版社，1988），頁 134-135。
- ⁷ 容世誠，《戲曲人類學初探：儀式、劇場與社

- 群》（桂林：廣西師範大學出版社，2003），頁 117。
- ⁸ 陳守仁，《儀式、信仰、演劇：神功粵劇在香港》（香港：香港中文大學粵劇研究計劃，1996），頁 66。
- ⁹ 此部份的主要內容為根據戲班成員口述方式記錄，特此致謝。
- ¹⁰ 宗教儀式劇是中國戲曲中的一項重要文類，學界對其定義莫衷一是，但大體離不開「戲曲」與「宗教」之間的結合。主要的學者包括華德英（Barbara E. Ward），田仲一成與陳守仁等。見華德英著，馮承聰譯，〈伶人的雙重角色：論傳統中國戲劇、藝術與儀式的關係（Not

merely Players: Drama, Art and Ritual in Traditional China)〉，馮承聰編譯，《從人類學看香港社會：華德英教授論文集》（香港：大學出版印務公司，1985），頁 157-182；田仲一成，〈超度・目連戲以及祭祀戲劇的產生〉，《中華戲曲》，第 12 輯（太原：山西人民出版社，1992）；陳守仁，《儀式、信仰、演劇：神功粵劇在香港》。

- ¹¹ 容世誠為最早集中探討新加坡宗教儀式劇的學者，關於其「祭中有戲，戲中有祭」的概念，詳見：容世誠，《戲曲人類學初探：儀式、劇場與社群》。

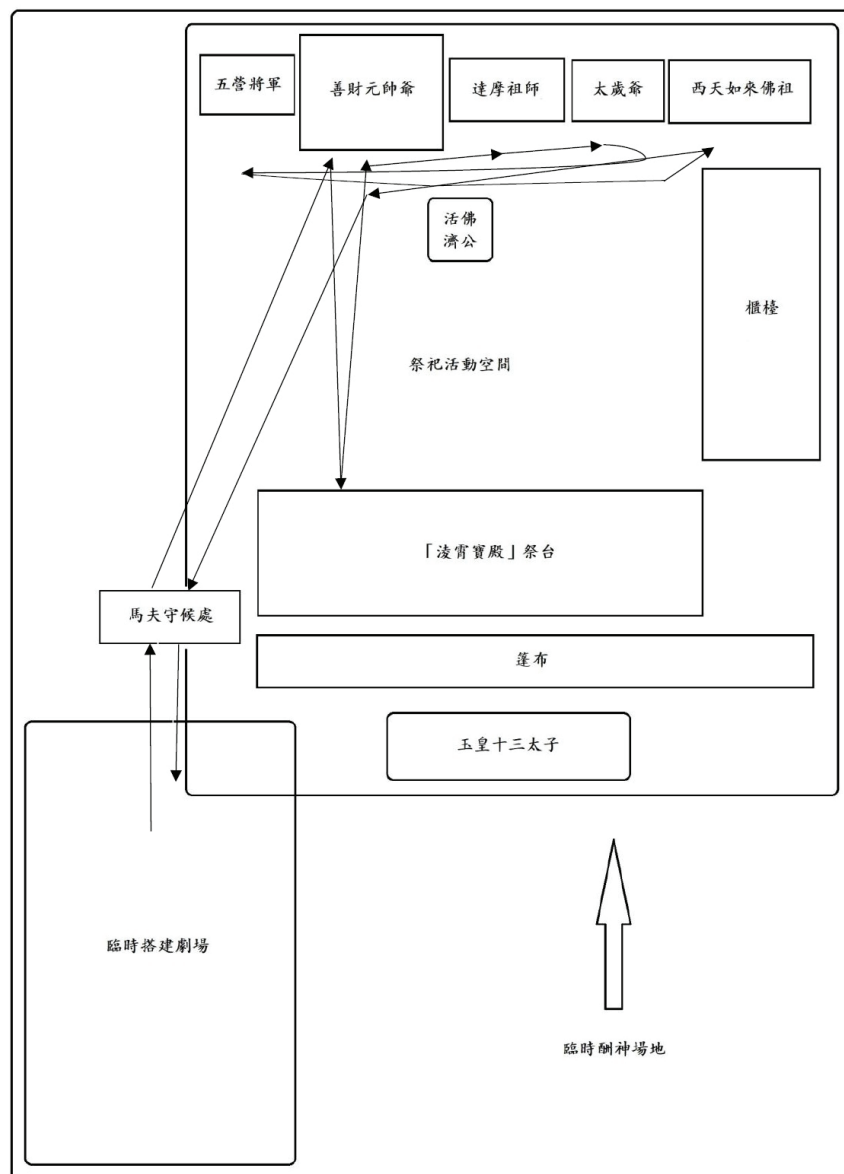


圖 1、新加坡關善壇臨時酬神場地空間平面圖與《仙姬送子》路線。



圖 2、雙明鳳閩劇團臨時搭建劇場，吳松蔚拍攝，2017 年。

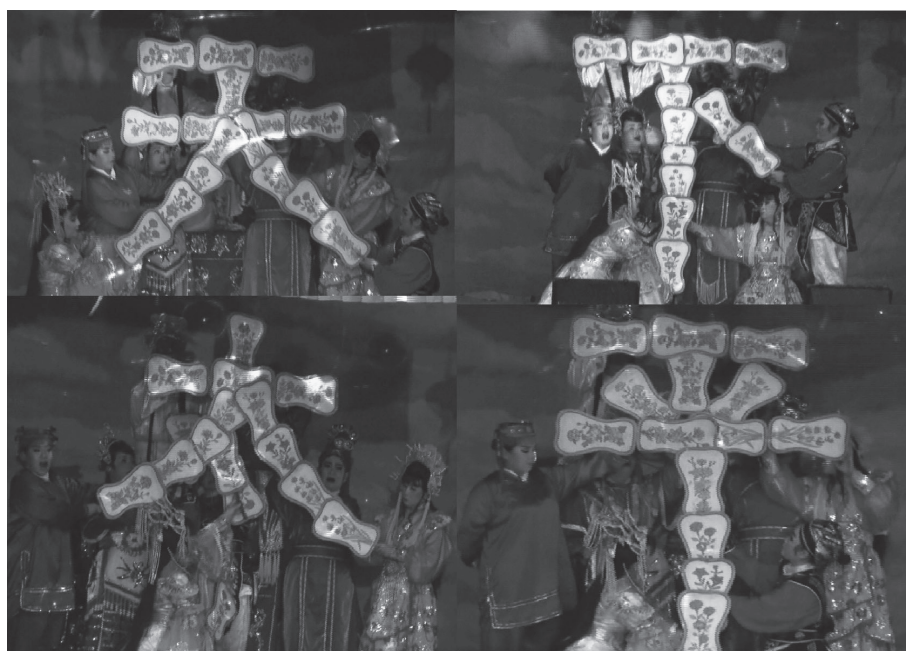


圖 3、戲班演出「天下天平」字形，吳松蔚拍攝，2017 年。



圖 4、《仙姬送子》演出，「仙姬」將「孩兒爺」交給神壇理事，吳松蔚拍攝，2017 年。

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37期）

2019年3月23日至24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2019年2月23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3月9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2019年3月9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

春季田野考察

2.24
Sunday

大澳社區與非物質文化遺產-水上嘆歌
Tai O Society and Intangible Cultural Heritage - Fishermen Lament Songs

3.19
Tuesday

濠西洪聖誕與地方社會
Kau Sai Hung Shing Festival and Local Society

3.21
Thursday

元朗厦村春祭與宗族組織
Spring Sacrifice and Lineage Organization in Ha Tsuen, Yeun Long

4.13-14
Saturday and Sunday

廣州市南沙地方文化與社會
Culture and Society in Nansha, Guangzhou

5.10-16
Friday to Thursday

坑口非物質文化遺產(田野考察/服務學習)
Hang Hau's Intangible Cultural Heritage (Field Trip / Service-Learning)

6.5-7
Wednesday to Friday

大澳龍舟遊涌(服務學習)
Dragon Boat Water Parade in Tai O (Service-Learning)

報名及查詢

電話
電郵
網頁

REGISTRATION & ENQUIRES

2358 8939
schina@ust.hk
schina.ust.hk

研華
究南

香港科技大學華南研究中心主辦
Organized by South China Research Center
The Hong Kong University of Science and Technology

2019 SPRING FIELD TRIPS

《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