airiti

華人宗教研究　第十二期
2018 年 7 月　頁 75～113
10.6720/SCR.201807_(12).0003

當代中國道教的跨地域網絡建構：以 1980 年代至今香港及澳門道教與中國內地的交流為中心*

李志誠**

摘要

自 1980 年代起，中國政府開始落實宗教政策，支持逐漸恢復道教宮觀的開放及其宗教活動的傳承與發展。在這段後文革的恢復時期，香港與澳門兩個曾經與中國內地斷絕宗教交流的地區重新在「改革開放」及「回歸祖國」兩個重要歷史潮流下與中國內地接軌。部份香港道堂積極回到中國內地協助被摧毀的宮觀重新復興，並與中國內地道教界建構了全新的網絡關係。澳門道教界亦在回歸後成立了澳門道教協會，並以此平台爲澳門道教帶來轉型及加強與中國內地的聯繫。筆者曾經對部份由該時期活躍至今的港澳道教領袖進行口述歷史訪問，本文將會嘗試綜合所得的訪問及文獻資料，勾勒出香港及澳門道教在近四十年來與中國內地道教的互動脈絡與歷史。文中將會說明

* 本論文得以完成，實有賴多位香港及澳門道教界前輩領導的慷慨協助，願意接受筆者的訪談。本人謹在此對曾經接受訪問的梁德華道長、李耀輝道長、吳炳銓道長、葉達道長、劉松飛道長、袁康就道長、王有德先生、林德強道長、莫德宏道長、陳鈞道長致以衷心的感謝。本論文的主要內容曾經在 2018 年 7 月於國立政治大學「當代中國道教口述歷史（1949-present）國際學術研討會」（台北：2018 年 7 月 12-13 日）上發表，並得到了羅丹博士的評論獲得了寶貴的建議。另承蒙兩位匿名論文審查人對本文作出審議並提供了重要的改善建議，使本文能更臻完善，謹特此一併致謝。

** 香港中文大學文化及宗教研究系博士候選人。

airiti

香港、澳門及中國內地三方的道教界如何在數十年的交往下重新建構出湛新的跨地域合作模式，而與中國內地道教界的接觸又如何影響著香港及澳門道教的身份認同及組織發展。

關鍵字：當代道教復興、香港道教、澳門道教、口述歷史

一、引言

香港及澳門先後在十九世紀成爲英國及葡萄牙的殖民地，使兩地在清末、民國及共和國三個近代中國的歷史轉折期都發展出獨特的地方歷史。不少學界研究已經指出近代中國宗教不斷受到來自國家及知識份子的挑戰，多個道教傳統亦不能倖免而分別作出了不同的適應。[1] 港澳兩地在不同的政治體制統治之下，對本地傳統宗教的衝擊相對內地較低。[2] 民國時期廣東、香港及澳門三地交流頻繁，廣東的道教團體對港澳兩地的道教發展亦起著重要的推動作用。例如香港著名的道堂嗇色園黃大仙祠及蓬瀛仙館分別在 1921 年及 1929 年由來自廣東西樵普慶壇及廣州三元宮的道侶創立。隨著中華人民共和國成立，廣州道教人士紛紛因事局因素遷居香港，並成

1 相關的重要研究書籍參 Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics*; David A. Palmer and Xun Liu eds., *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*; Xun Liu and Vincent Goossaert eds., *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010*；黎志添主編，《十九世紀以來中國地方道教變遷》；康豹、高萬桑主編，《改變中國宗教的五十年 1898-1948》。論文方面，2012 年出版的第四期《道教研究學報：宗教、歷史與社會》曾經專闢一個「城市道教專輯」，當中的四篇文章分別研究廣州、杭州及漢口的現代道教變遷。

2 不過這並不代表殖民地政府沒有管理當地中國宗教的政策。港英政府在 1928 年推出的〈華人廟宇條例〉即為一例。理論上，香港的佛教及道教場所亦是該條例所涵蓋的範圍。相關的研究參危丁明，〈香港的傳統宗教管理初探：從《文武廟條例》到《華人廟宇條例》〉，頁 35-44；危丁明，〈《華人廟宇條例》與香港廟宇管理〉，頁 157-173。

airiti

立了眾多道堂。[3] 現今較具規模的省善眞堂、青松觀亦是由南來道侶創立，香港可謂成爲了廣東道教的重要轉生地。在 1967 年，由香港各派道堂組成的香港道教聯合會正式成立，[4] 並成爲了唯一與香港政府有著官方協商交流的道教代表團體。[5] 由上世紀五十至七十年代，內地都處於批判或打壓宗教的時期。香港道教基本上是保持獨立發展，與內地的宗教聯繫陷於停頓。但自八十年代起，內地政府開始落實宗教政策，[6] 道教場所紛紛重新開放並恢復宗教活動。[7] 香港道教界亦積極回到內地參與道觀的建設與復興，並重

---

3 在香港道教，屬於全眞道、先天道或其他崇奉呂祖的團體常被通稱為「道堂」。他們的名稱有著「壇」、「堂」、「宮」、「觀」、「社」、「會」、「洞」等不同的組織名號。歷史較悠久及規模較大的道堂會有著獨立的建築群，但更多數的小型道堂則以租用住宅及工廈單位作為會址。這些道堂是由道教信仰皈依者組成，他們會進行道場法事、扶鸞降乩、刊印善書、慈善服務等多樣的宗教及社會活動。關於香港道堂的歷史概況，參游子安主編；李宏之、梁德華副主編，《道風百年：香港道教與道觀》。

4 關於香港道教聯合會的成立研究，參李家駿，〈先天道在香港的蛻變與轉型：論先天道對香港道教發展的重要性〉，頁 82-85；黎志添、游子安、吳眞，《香港道教：歷史源流及其現代轉型》，頁 165-170。

5 需要指出的是，香港市區的正一道士曾經在 1946 年組建過「中華道教僑港道侶同濟會」，但該會並未受到港英政府的重視。由於這些正一道士主要集中在本地經營道業，較少具組織性的境外往來，與本文討論的「當代中國道教的跨地域網絡建構」有較少關聯。因此本文對香港道教的研究將不包含香港市區的正一道館及新界火居道士傳統，而將會以全眞道堂為主。關於中華道教僑港道侶同濟會的研究，參黎志添，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》，頁 165-182。另外有關新界正一道士的研究，參蔡志祥、韋錦新、呂永昇編，《儀式與科儀：香港新界的正一清醮》。

6 「落實宗教政策」是上世紀八十年代起內地官方宗教文件經常強調的政策方針。這時期具體的官方政策或工作可以體現在以下文獻：〈國務院批轉宗教事務局、國家建委等單位《關於落實宗教團體房產政策等問題的報告》〉（1980 年）、〈中共中央印發《關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策》〉（1982 年）、〈國務院批轉國務院宗教事務局《關於確定漢族地區佛道教全國重點寺觀的報告》的通知〉（1983 年）、習仲勛：〈一定要抓緊落實黨的宗教政策〉（1985 年）。參中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編，《新時期宗教工作文獻選編》，頁 23-26、53-73、85-88、122-131。

7 關於上世紀八十年代起至今內地道教狀況的研究，參 Lai Chi-tim, “Daoism in China Today, 1980-2002,” pp. 413-427；Vincent Goossaert and Fang Ling, “Temples and Daoists

airiti

新建立了與內地道教界的聯繫網絡。與此同時，澳門在殖民地時代一直欠缺具代表性的道教聯合組織。因著澳門回歸，內地政府需要有一個能夠與官方對等交流的澳門道教組織，澳門道教協會亦在因緣際會下成立。新成立的澳門道教協會可謂統合了包含道教廟宇、具信奉呂祖的全眞道堂背景的非謀利慈善團體及正一散居道院三個類別的道教力量。[8] 這使到澳門道教在內部聯繫及對外交流衍生了更具代表性的平台。

有關香港道堂及澳門道教的研究過去已經有豐碩的學術成果。徐佩明是早期對香港全眞道堂作開創研究的學者之一，並對道派源流及儀式實踐進行考察。[9] 黃兆漢分別與鄭煒明及吳麗珍對香港及澳門道教的歷史淵源進行了概述。[10] 志賀市子是較早的學者關注及研究香港扶乩道堂的歷史源流與運作，並進而放置到整個珠江三角洲的道教區域研究視野中檢視。[11] 羅丹近年對飛雁洞佛道社的個案研究亦揭示了扶乩對香港道堂發展所具有的決定性作用。[12] 游子安是較早對香港各派別的重要道堂進行全面歷史整理及簡介的學者。[13] 黎志添對香港、廣州、澳門三地的正一道館、全眞道堂及宮觀進行了綜合的歷史及儀式傳承研究。[14] 其後黎志添、游子安、吳眞

---

in Urban China since 1980," pp. 32-41.

8 這三種澳門道教的類型是澳門道教人士的自我劃分。參吳炳銓，〈澳門的道教〉，頁 33。

9 Tusi, Batholomew P. M., *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong*.

10 黃兆漢、鄭煒明，《香港與澳門之道教》；黃兆漢、吳麗珍，〈香港道教與道教諸神崇拜〉，頁 783-812。

11 志賀市子，《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》；前書的中譯本參志賀市子著；宋軍譯；志賀市子譯校，《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》；志賀市子，《中国のこっくりさん：扶鸞信仰と華人社会》；志賀市子，〈地方道教之形成：廣東地區扶鸞結社運動之興起與演變〉，頁 183-219。

12 羅丹，〈香港飛雁洞佛道社扶乩儀式初探〉，頁 525-545；Luo Dan, "History and Transmission of Daoist Spirit-Writing Altars in Hong Kong: A Case Study of Fei Ngan Tung Buddhism and Daoism Society."

13 游子安主編；李宏之、梁德華副主編，《道風百年：香港道教與道觀》。

14 Lai Chi-tim, "Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults," pp.

airiti

與及鍾國發亦對香港全眞道堂的儀式歷史及整體香港道教發展進行了綜合研究。[15] 在道教界內，不少香港道堂與道教團體也有對自身的宗教發展進行系統的回顧與整理。[16] 在澳門方面，由於「澳門道教科儀音樂」在 2011 年被中國國務院公布列入〈第三批國家級非物質文化遺產名錄〉，因此往後澳門學界與道教界合力出版了介紹澳門道教科儀音樂的書籍，對澳門正一道的儀式及音樂呈現有深入的描述。[17] 整體來說，學界針對香港及澳門道教的研究都已經有充份的成果，但研究範圍較側重於內部道派歷史及儀式源流的考察。

游子安曾經指出自上世紀八十年代起，香港對中國內地道教復興的支持和參與可分爲（1）建設祖庭、（2）參與祖師誕辰活動或參觀祖堂、（3）興建慈善與宗教結合或慈善與教育結合的道觀、（4）基於鄉梓之情或對道教文物的保存、（5）以「個人串連」方式對內地道堂發起重建和參與活動五類。[18] 比較另闢蹊徑的是，志賀市子曾經在 2002 年撰文論述廣東道教的復興與香港道教的關係。其論文引入跨國主義（Transnationalism）觀點，將宗教網絡定位爲華人多樣文化網絡系統之一。志賀氏同時將宗教復興現

459-470；黎志添，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》；黎志添，〈澳門吳慶雲道院的歷史變遷：十九世紀以來澳門正一派火居道士研究〉，頁 221-249。另有關早期香港與華南道教的研究成果，參黎志添主編，《香港及華南道教研究》。

15 黎志添、游子安、吳眞（等），《香港道堂科儀歷史與傳承》；黎志添、游子安、吳眞，《香港道教：歷史源流及其現代轉型》；鍾國發，《香港道教》。

16 關於香港道堂的歷史發展回顧，可參以下具代表性的著作：梁德華主編；游子安採訪、撰文，《利物濟世：香港道教慈善事業總覽》；青松觀，《善若青松：青松觀六十周年回顧》；蓬瀛八十編輯委員會，《蓬瀛八十》。香港戰後的道教發展與及對內地道教復興的協助，青松觀觀長侯寶垣（1914-1999）道長所領導的青松觀貢獻甚多。有關侯道長的個人生平與弘道事業已經有良好的整理，故本文不作詳細論述。相關文本參祝壽小組統籌處，《侯寶垣觀長九秩開一嵩壽大慶特刊》；青松觀，《弘道闡教：侯寶垣道長紀念集》。

17 吳炳鋕、王忠人主編，《澳門道教科儀音樂》；吳炳鋕、王忠人主編，《澳門道教科儀音樂續篇》。

18 游子安，〈道脈綿延話藏霞——從清遠到香港先天道堂的傳承〉，頁 268-270。

airiti

象理解爲借跨地區、跨國境往來的人員及資本所開創的社會文化及經濟現象。她以跨國主義視角觀察中國本土的宗教復興現象，是將其解釋爲一種交流。這種交流產生於與寺廟道觀及信仰發祥地根源有關的地方，與移民及散居在境外的信徒所連結而成的個人、組織、正式及非正式的網絡。而自境外向起源地的流動，是建基於鄉愁、道德使命感、愛國心等情感，也以投資或宗教權威爲目的。在這研究視角下，志賀氏從個人網絡的奔走及廣東道教禮儀傳統的再生與身份意識的形成，得出香港及廣東道教界一體化的觀察。並指出了往來的廣東與香港道教團體之間有時即使並無承繼關係，但基於同屬全眞龍門的譜系，都會提高了雙方的連帶意識。[19]

同樣注意到當代中國與境外儀式交流網絡的還有丁荷生（Kenneth Dean）。他關注到近代福建莆田與東南亞國家因海外移民歷史而由乩童與儀式傳播所組成的跨國儀式網絡（transnational ritual network）。他的研究顯示，在十九世紀末至二十世紀上葉的莆田石庭鄉民因戰亂及生活環境惡化而移居新加玻、馬來西亞等東南亞國家，並在當地建廟並延續著訓練乩童及其他儀式傳統。這批具移民背景的廟宇領袖在 1980 年代初回到故鄉，因著較佳的財政條件大力協助當地重建廟宇，並重新將在東南亞保存的乩童訓練及儀式傳統帶回來，使到石庭的乩童壇班傳統得以復興。因著像普度法會般的大型儀式活動，兩地的廟宇領袖、儀式專家及乩童都有著活躍的往來。[20]

儘管在政治現實中，廣東與香港是同屬一國之境，而福建與東南亞的聯繫是跨國流動。但志賀氏及丁荷生在當代道教復興中所描繪的跨地區流動及文化動力，卻有力地顯示出香港及澳門道教與內地交往的時代背景及

---

19 志賀市子，〈廣東省的道觀復興事業——跨國主義、歷史、共同體〉，頁 305-325。

20 Kenneth Dean, “Daoism, Local Religious Movements, and Transnational Chinese Society: The Circulation of Daoist Priests, Three-in-One Self-Cultivators, and Spirit Mediums between Fujian and Southeast Asia,” pp. 251-273; Kenneth Dean, “Spirit Mediums as Global Citizens: Tracing Trans-national Ritual Networks from the Village Temples of Shiting, Putian to Southeast Asia,” pp. 411-467.

airiti

特質。本文所論述的跨地域網絡建構亦是以此爲基礎，透過在 1980 年代至今兩地道教界的往還所組成的網絡，探討當代中國道教的跨地域交流。筆者在這個網絡建構的論述將會強調宗派認同及儀式傳承對三地道教紐帶的強化起著關鍵作用。在網絡建構的過程中，因著特定的歷史階段，國家力量亦在宗教交流中扮演著非常重要的促進角色。

前文提及到的港澳道教研究學者在研究方法上都著重人物訪談及實地考察並用。但據筆者瞭解現時並沒有學者以專著的形式發表過香港道教人物的口述歷史著作，只有個別香港道教研究書籍的章節收錄了一些道教人士的訪問內容。[21] 香港及澳門道教團體雖然有出版豐富的機構刊物，但這些文獻材料往往集中報導事情發生的結果，但對事件發生的來龍去脈卻甚少著墨。而且機構刊物的編寫都是以機構立場爲依歸，但往往事情的決策卻是以人（不論是個人還是集體）的行動爲主體。通過訪問事件的親歷者並蒐集其口傳記憶及具有歷史意義的個人觀點，可以與文獻互相補足，勾劃出更全面的歷史事實。本文將會綜合口述及文獻資料，探討港澳道教自 1980 年代至今與內地道教交流所建構的跨地域網絡。

二、尋根與科儀：中港道教的紐帶與宗教復興

自上世紀八十年代起，在宗教復興的氛圍下，香港道教界與內地宮觀

[21] 例如黎志添、游子安、吳眞等著的《香港道堂科儀歷史與傳承》一書中就以「口述歷史——1950 年代以來科儀道長選介」的章節名義收錄了吳耀東（1930-）、侯寶垣、鄧九宜（1906-1992）、吳永傳（1902-1972）、凌十正（1925-）、鄧波兒（1935-）、梁德華（1949-）、張潔菱（1960-）八位道長的訪問資料，當中內容方向主要是回顧上世紀五十年代以來香港道堂的科儀傳承及發展。但這部份的文章並非以第一人稱撰寫，而且一些介紹的道長如侯寶垣與鄧九宜的內容亦是由其他受訪者回憶整理而成，因此在風格上更近似訪問整理而非個人自述的口述歷史文章。由韋錦新整理的元朗永安堂喃嘸師傅梁仲的訪問，反而在行文上更能突顯受訪者的主體性。參黎志添、游子安、吳眞（等），《香港道堂科儀歷史與傳承》，頁 59-94；蔡志祥、韋錦新、呂永昇編，《儀式與科儀：香港新界的正一清醮》，頁 35-45。

airiti

的交流逐漸恢復。在這部分，筆者會主要以蓬瀛仙館、嗇色園及一位多年來支持中港道教界的商人王有德先生的經歷作爲論述主軸。從上述的香港道堂及個人與內地道教的往還，我們可以瞭解到中港道教在文革後如何重新建立聯繫網絡，並在內地道教的復興中擔當了建設性的角色。

（一）蓬瀛仙館

蓬瀛仙館位於新界粉嶺百和路六十六號，由來自廣州三元宮[22]的道長於 1929 年創立，是香港早期的全眞龍門派道觀。根據筆者與現任蓬瀛仙館理事長梁德華道長[23]的訪談中得知，蓬瀛仙館初期是一個較具私人性質的道堂，並不十分公開。當時要加入蓬瀛仙館成爲道侶亦頗爲嚴格，不僅要得到已入道的道侶介紹推薦，也要在宗教信仰及人際交誼上有所聯繫，而意欲入道者亦需要有一定的經濟條件。[24] 梁理事長亦表示在上世紀五十至七十年代，蓬瀛仙館不少入道的道侶都是香港的商人。他舉出美的洋行老闆黃伯勤先生、利工民老闆馮壽如先生[25]、從事珠寶業的李瑞先生[26]、周德興織造廠的周道之先生都是蓬瀛仙館的館員弟子。而當年會演習經懺的道侶

---

22 廣州三元宮位於廣州市應元路，為廣州歷史悠久的全眞龍門派道觀。據載，東晉元帝大興二年（319），南海太守鮑靚為其女鮑姑建造了一座修道行醫之所，因其地處越秀山腳下，故而取名為「越崗院」。明崇禎十六年（1643）當地鄉紳集資將越崗院改建為三元宮，塑三元神像於正殿。最晚自清代初年起，廣州三元宮便逐漸演變為全眞龍門派道觀。三元宮在清末民國是廣州市重要的道教宮觀。其刊刻的經懺科儀本及施演的儀式影響了日後香港及澳門的道教科儀音樂發展，不少香港全眞道堂現今所應用的科儀本亦源於三元宮。關於廣州三元宮的歷史考證，參黎志添，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》，頁 99-106。

23 梁德華，男，現任蓬瀛仙館理事長、香港道教聯合會主席。訪問於 2016 年 5 月 18 日在蓬瀛仙館。

24 例如成為館員要交納一定金額的入道費用。

25 馮壽如道長曾在 1941 至 42 年間出任蓬瀛仙館住持，並在日本侵佔香港時守護仙館。蓬瀛仙館，《粉嶺蓬瀛僊館金禧紀念擴建大殿落成特刊》，頁 61；蓬瀛仙館，〈全心闡教弦道　三代服務蓬瀛　馮明山道長專訪〉，頁 11。

26 李瑞道長曾在 1978 至 80 年間出任蓬瀛仙館館長。蓬瀛八十編輯委員會，《蓬瀛八十》，頁 153。

airiti

包括有周道之道長、從事戲服製作生意有「戲服大王」之稱的關秋道長、任英資洋行買辦的史仲山道長以及曾經得到員佐勳章（M.B.E.）勳銜的梁德華道長[27]。上述道侶的背景，都顯示蓬瀛仙館的館員在當時有著商人階層的特徵。

據梁理事長憶述，在 1980 年代蓬瀛仙館就與祖庭廣州三元宮重新建立了聯繫。在 1992 年，蓬瀛仙館與廣州三元宮合辦「祈求全世界和平暨消災解厄萬緣勝會」，據悉這是廣州三元宮重新開放後首次的大型儀式活動。但仙館在八十年代除了與祖庭廣州三元宮有一定往來外，與其他內地道教宮觀的接觸起步較遲。這種情況直至丘福雄道長[28]在八十年代中期出任館長後，才逐漸轉爲與國內的團體及宮觀有較多交流。在八十年代末，時任北京白雲觀監院黃信陽道長（1962-）[29] 有一次因宗教事務前來香港，香港道教聯合會因而設宴款待黃監院。當時蓬瀛仙館是道聯會的團體會員，丘福雄道長亦出任道聯會副主席一職。蓬瀛仙館的代表亦出席了是次宴會，因而結識了黃監院。當時出任蓬瀛仙館副理事長的黎顯華道長[30]與黃監院一見如故，加上北京白雲觀是全眞龍門派的祖庭，因此在往後建立了交往。當時蓬瀛仙館以廣州三元宮爲祖庭，而全眞龍門派的道脈亦追尊北京白雲觀，之後爲了謁祖朝眞亦有前往白雲觀拜訪交流。例如在 1988 年 9 月，蓬

---

27 梁德華道長在 1966 至 72 年間曾任蓬瀛仙館三屆館長，譽孚眾望。他在任內興建坤堂，兼收坤道，使女道侶漸增。蓬瀛仙館，《粉嶺蓬瀛僊館金禧紀念擴建大殿落成特刊》，頁 62。

28 丘福雄道長於 1984 至 1990 年間連續三屆擔任蓬瀛仙館館長，亦在往後多年繼續出任監事長及永遠館長職位。丘道長是社會賢達，曾經在香港回歸前出任香港事務顧問及香港特別行政區第一屆政府推選委員會委員。蓬瀛八十編輯委員會，《蓬瀛八十》，頁 153-156。

29 黃信陽道長為全眞龍門派道長。現任中國道教協會副會長、北京市道教協會會長、全國政協委員。

30 黎顯華道長於 1990 年至 1994 年出任蓬瀛仙館理事長，再於 1999 年至 2002 年間擔任理事長一職。黎道長曾於 2008 年獲香港特區政府頒授銅紫荊星章。參蓬瀛八十編輯委員會，《蓬瀛八十》，頁 154-156。

airiti

瀛仙館在丘理事長的帶領下首次組團拜訪北京白雲觀及參與了觀內舉辦的中元法會。當時拜訪團還獲得了時任全國政協副主席、宗教組組長趙朴初（1907-2000）、國務院宗教局局長任務之（1983-1992 在任）及中國道教協會會長黎遇航（1916-2002）等領導接見，[31] 可見當時蓬瀛仙館亦被國內官方及道教界所重視。

及後黎顯華道長出任理事長時，由於與黃信陽監院交誼十分融洽，便提出在同宗同源的基礎下由蓬瀛仙館與北京白雲觀進行同源結盟，並在 1992 年達成。梁理事長回顧當時香港在宗教交流上十分自由，因此在環境條件上沒有遇到問題。但由於中港兩地政策不同，黃信陽監院亦經過內部的徵詢，及後此事也得到國家宗教事務局批准。但由於兩地環境不同，故在結盟時特別指出在「互不隸屬，互相尊重，互不干涉」的原則上締結盟約。以黃信陽監院名義刊登在《中國道教》的結盟報導中亦指出：

> 北京白雲觀是全眞龍門祖庭，香港蓬瀛仙館是全眞龍門派南傳到香港地區的龍門道觀之一，雙方同根同源。近年來，內地和香港道教界的聯繫日益增多，道誼得到了鞏固和加深。爲進一步促進兩地道教宮觀的聯繫，加強經懺教義之交流，北京白雲觀和香港蓬瀛仙館正式締結爲同源友好宮觀。雙方在互不隸屬、互相尊重、互不干涉的原則基礎上，共同爲祖國的繁榮，道教的振興，爲發展內地和香港的道教事業作出貢獻。[32]

---

31 孫同昌，〈香港蓬瀛仙館首次組團參訪北京白雲觀〉，頁 63-64。由於北京白雲觀與中國道教協會在地址上的相鄰，自上世紀八十年代重新開放起即為香港道堂及道教團體以至海外團體經常拜訪的對象。例如青松觀及竹林仙館亦分別在侯寶垣觀長及鄧九宜道長的帶領下在 1988 年 10 月拜訪了北京白雲觀。孫同昌，〈香港道教青松觀侯寶垣觀長組團朝拜全眞龍門祖庭北京白雲觀〉，頁 13；孟至嶺，〈香港竹林仙館組團朝拜龍門祖庭北京白雲觀〉，頁 14。

32 信陽，〈北京白雲觀香港蓬瀛仙館締結同源友好宮觀〉，頁 57。

airiti

從上述報導來看，北京白雲觀也同時強調了三個「互不」原則，並且對結盟一事有更多時代因素上的詮釋。例如特別指出當時中港兩地道教的交流日益熾熱，雙方的結盟就是在這個因勢利導的情況下產生的結果。在結盟的同年底，中國道教協會及北京白雲觀更應蓬瀛仙館的邀請，在 12 月 2 日至 10 日對香港著名道教宮觀進行參訪。代表團的成員包括時任中道協會長傅圓天道長（1925-1997）、黃信陽監院、李文成秘書長、孫明瑞道長（1925-2010）及日後出任中道協會長的任法融道長（1936-）、內地道教學者李養正教授（1925-）等人。在首天的歡迎宴中，傅圓天會長在致答詞時「感謝香港道教界對內地建設及修復宮觀所作的貢獻。特別感謝香港道教界在 1991 年江南遭受嚴重水災中，爲幫助受災同胞恢復家園所作的貢獻。」顯示了當時香港道教界援助內地的事工被受肯定。及後代表團先後拜訪了蓬瀛仙館、青松觀、雲泉仙館、嗇色園、圓玄學院、信善玄宮及竹林仙館。在《中國道教》的報導中，更列出了數項與香港道教界進一步增進友好往來及弘揚道教文化的項目。[33] 這次訪問可見中國道教界在九十年代初就與香港道堂有大規模的聯絡，他們的交流不僅在於援助復建，更有共同宣揚道教的理念。這次來訪雖然是由蓬瀛仙館邀請，但在實踐中卻是聯繫了香港多所大型道堂，顯示香港道教界內既有獨立亦有聯合的網絡。

蓬瀛仙館與北京白雲觀簽訂的盟約內容，列明雙方會「開展同源友好往來活動，共同探討道教文化，學習道教教理教義，共同演習道教齋醮經懺科儀，相互交流法物及經書等。」又約定由「香港蓬瀛仙館負責接待北京白雲觀派出之代表，到香港宣揚道理教義，研習經懺科儀，爲弘揚道教共同努力。」[34] 我們可以發現兩所宮觀的道教科儀交流是盟約十分強調的跟進活動。梁理事長指出香港全眞道堂的科儀經歷了侯寶垣道長及鄧九宜道長等大師的教導與傳授，再加上傳承自廣州三元宮科儀的基礎，已經形成了一個廣東嶺南的科儀系統。但全眞龍門派的祖庭在北方，蓬瀛仙館亦

33 華頤，〈中國道協及白雲觀代表團應邀訪問香港記要〉，頁 56-57。

34 〈北京白雲觀香港蓬瀛仙館締結同源友好盟約〉，現藏於蓬瀛仙館聚慧軒。

airiti

十分珍惜通過結盟的機會去接觸北方科儀。而黃信陽監院本人亦是施演科儀出身，因此亦順理成章在儀式上有所交流。

梁理事長回憶在與北京白雲觀結盟後，曾經在一個場合看到內地的道長在儀式中施演步罡踏斗。他指出當時自己對步罡踏斗及步罡所用到的罡單亦不甚明瞭，於是便請教在場的閔智亭道長（1924-2004）[35] 關於步罡踏斗的事情。閔智亭道長隨手在一張紙上畫了一個三寶罡的步法向梁道長作出介紹。從那時起，他便開始理解到兩地科儀有著巨大的差異，而科儀的傳承是十分淵博。此外，蓬瀛仙館過去曾經根據廣東傳統，會在中元法會豎立一個由觀世音菩薩化身的靨然大士鬼王紙紮神像。後來蓬瀛仙館在與北京白雲觀交流後，當時已出任蓬瀛仙館經懺主任的梁德華道長及經懺副主任黃熾全道長[36]，便將之改爲由太乙救苦天尊化身的由孑大帝畫像，並在法會舉行時特意立牌解釋由孑大帝的源由。而在結盟之後，藉著與黃信陽監院的友好關係，亦鋪排了不少國內具代表性的法會讓蓬瀛仙館參與。當中包括 2001 年山西綿山舉行的羅天大醮及 2002 年在遼寧省鞍山市千山五龍宮舉行的建國以來全眞道第三次傳戒法會等。其中綿山羅天大醮共啓建了十五個壇場，蓬瀛仙館承辦了斗姥殿的順星壇，是當時唯一一個承壇的香港道教團體。[37] 而蓬瀛仙館亦藉著與北京白雲觀及黃信陽監院的聯絡關係，在往後參與了更多國內其他省市的宗教交流活動。

梁理事長認爲與北京白雲觀的交流讓他認識了北方科儀的唸唱、壇儀及排班與廣東傳統大有不同，而應用的玄門道術更是比廣東地區豐富得多。他指出當時曾經請教北京白雲觀高功康信祈道長（1966-）關於全眞開光科儀的符咒，又在 2000 年代初及近年皆有邀請北京白雲觀道長南來香港教授蓬瀛仙館經師步罡踏斗，這些交流都豐富了他對道教儀式傳承的認

---

35 閔智亭道長號玉溪道人，為全眞華山派道士。曾任中國道教協會會長、中國道教學院院長、全國政協常務委員。

36 黃熾全道長自 1988 年起在蓬瀛仙館理事會擔任理事，在 1994 至 2000 年間出任蓬瀛仙館副理事長。蓬瀛八十編輯委員會，《蓬瀛八十》，頁 155。

37 本刊記者，〈山西綿山舉辦「羅天大醮」法會〉，頁 5-6。

airiti

識。這些從北京白雲觀學習到的儀式，梁理事長亦會應用到蓬瀛仙館既有的大型科儀之中。例如在早年學習到步罡踏斗後，曾經在仙館每年皆會施演的《玄門讚星科》中以步罡踏斗作爲科儀的開首部份。因此由九十年代初結盟至今的科儀交流，可謂重新反饋了蓬瀛仙館自身的科儀發展。

需要指出的是，蓬瀛仙館在 1992 年與北京白雲觀結盟後，其對外結盟發展並未中止。在 2002 年，仙館亦與同源同宗、主祀純陽呂祖師的台北指南宮結盟。自 2008 年起，北京白雲觀、台北指南宮及蓬瀛仙館在結盟的情誼上每年均會輪流舉辦兩岸三地道教宮觀聯誼活動，並一直持續至今。蓬瀛仙館在 2016 年再與新加坡贊當宮締結爲同盟宮觀，使到其結盟網絡拓展到東南亞。而蓬瀛仙館自 2006 年起便與香港中文大學道教文化研究中心合辦「道教文化及管理暑期研修班」，於每年夏季邀請內地道教學院學員來港交流、參訪及學習。這活動亦體現了蓬瀛仙館與中國道教學院持久的合作關係。

（二）嗇色園

嗇色園位於香港九龍黃大仙竹園村二號，創立於 1921 年。其管轄的黃大仙祠主奉赤松黃大仙師，並尊崇道、釋、儒三教。黃大仙祠是香港道教早期創建的道堂之一，現今已經發展爲香港乃至國際知名的廟宇及旅遊景點。有關嗇色園黃大仙祠的研究，學界過去都有豐碩的成果。當中主要聚焦在嗇色園的歷史及黃大仙信仰發展，以及研究其何以在二戰之後能夠興起及適應現代化的原因。[38] 近年陳蒨及梁景文的研究，銳意發掘在過去二十多年來內地多所黃大仙廟宇的落成所反映的跨國資本紐帶連繫，以及探究在地方政府領導、旅遊發展、地方經濟振興及中國身份認同等張力之下

38 Graeme Lang and Lars Ragvald, *The Rise of a Refugee God: Hong Kong's Wong Tai Sin*；吳麗珍著；林健雄攝，《香港黃大仙》；游子安主編；危丁明、鍾潔雄撰文、編輯，《香江顯迹：嗇色園歷史與黃大仙信仰》；游子安主編；危丁明、鍾潔雄撰文，《爐峰弘善：嗇色園與香港社會》；陳愼慶，〈道教在現代社會的轉變：以香港嗇色園作為研究個案〉，頁 109-130。

airiti

所出現的宗教復興。[39] 他們的研究正正啓示了在改革開放的背景下，香港道教如何以其資本及宗教文化力量促進內地道教的復興。而在本部分，筆者將會探討嗇色園在近年如何透過科儀及非物質文化遺產來發展其道業。

自李耀輝道長在 2007 年出任嗇色園主席後，嗇色園大力發展創新的道教儀式及宗教活動。在筆者與李監院的訪談中，[40] 李監院認爲香港道教淵源可以上溯到廣東地區，而廣東道教亦有傳承自浙江及江蘇地區一帶的道教文化，而江浙一帶基本上是正一道的傳統。他又認爲正一道的科儀較具動態，而全眞道則以誦唸爲主，較爲靜態。李監院指出，他所施演的儀式同時參考了正一及全眞兩個傳統，將兩者融匯後創出嗇色園黃大仙祠獨有的科儀。當中具代表性的是向諸天神明上獻供品的「大獻供」儀式，[41] 在幽科中亦根據古代全眞度亡儀式傳統設計了名爲「遣喪法引」的科儀。

李監院提及有不少科儀及壇場服飾的設置都有參考上海道教，其中陳蓮笙道長（1917-2008）[42] 更是他「半個師傅」。李監院表示在嗇色園的官方交流中認識了陳道長並跟隨他學習，與他的交往亦既有公務亦有私人性質，可謂亦師亦友。他之後亦獲陳道長於上海城隍廟舉行法事，賜贈「九天大羅衣」高功紫袍，可見他們的道情深厚。除了與上海道教的因緣，李監院亦提到他對步罡的學習，是源於閱讀閔智亭道長的著作《道教儀範》時發現了步罡一節。於是啓發他前往北京，向北京白雲觀的道長請教書中的罡步。他認爲步罡是道教科儀中的重要核心環節，故對於全眞及正一的步罡亦有涉獵。李監院認爲科儀是因應地區及民俗因素而異，但萬變不離

---

39 Selina Ching Chan and Graeme Lang, *Building Temples in China: Memories, Tourism, and Identities*.

40 李耀輝，男，現任嗇色園黃大仙祠監院。訪問於 2016 年 5 月 4 日在嗇色園黃大仙祠。

41 嗇色園曾於 2006 年及 2011 年舉行「大獻供」，以迎接該園八十五週年及九十週年紀慶。據嗇色園的官方說法，「大獻供」是取材於道教古籍《廣成儀制》中的「供祀諸天」、「迎齋上供」及「供祀榮華」等環節。嗇色園，〈宗教介紹・科儀・大獻供〉，http://www1.siksikyuen.org.hk/宗教事務/宗教介紹/科儀/大獻供，2016 年 5 月 30 日下載。

42 陳蓮笙道長為上海著名正一道道士，曾任中國道教協會副會長、上海市道教協會會長、上海城隍廟住持，對當代上海道教建設有莫大貢獻。

airiti

其宗的是施行科儀的「誠」。他指出儀式施行者應該要投入其中，並且要讓人得到感動及感受到對神明及宗教的信仰。例如行步罡是道教傳承下來的一個與神明溝通的方法，因此要誠心進行。而教內各門各派都各有優點，亦應該要取其精華、要點及意義。李監院此思想正反映了他何以會同時揉合正一與全眞科儀的原因。而嗇色園與上海道教的交流近年亦趨多元化。例如在 2015 年嗇色園首次主辦「香港道教宮觀管理與慈善事業」暑期課程，就邀請了五十六位上海道教學院的學員及導師來港考察交流。[43]

對於與內地黃大仙信仰的關係，李監院認爲過去黃大仙出生地蘭谿及成道處金華的信仰文化都多有喪失。他指出不能忘本及應該要感恩，因此推動嗇色園協助黃大仙出生地蘭谿重新建設黃大仙信仰，並捐資予蘭谿黃大仙宮重修殿宇及增設建築，[44] 此事亦得到蘭谿市政府的支持。李監院指出黃大仙「出生於蘭谿，成道於金華，發揚於香港」，希望能夠以香港黃大仙的名聲扶起蘭谿的黃大仙信仰成爲民間信俗，並發揚黃大仙師「普濟勸善」的宗旨。

嗇色園在近年另一個注目的宗教文化項目就是申報「香港黃大仙信俗」在 2014 年被中國列入第四批國家級非物質文化遺產代表性項目名錄。[45] 在名錄結果公布後，李監院接受《香港商報》訪問時指出：

---

43 嗇色園，〈嗇色園主辦「香港道教宮觀管理與慈善事業」暑期課程〉，頁 5-6。

44 嗇色園與蘭谿黃大仙宮的聯繫在二十多年前已經建立。據 2015 年《香港文匯報》的一篇報導，蘭谿市民族宗教局副局長胡若蕙曾經表示，在 1995 年嗇色園曾經組織二十五人的訪問團來到蘭谿黃大仙故里。當時團長黃允畋先生在黃溢村黃大仙故居看了有關黃大仙在蘭谿出生的記載和遺蹟後認為黃大仙確實是蘭谿人。隨後，香港元清閣、儒釋道功德同修會等團體也相繼前來蘭谿黃大仙故里認祖。二十年間，蘭谿黃大仙宮得到了香港道教聯合會、嗇色園、儒釋道功德同修會等團體及香港、台灣等海內外同胞的傾力支持，捐資達數百萬元人民幣。參何佩珊，〈故里覓仙蹤，浙港結仙緣〉，《香港文匯報》（香港），2015 年 12 月 23 日，東南亞版，頁 6。

45 關於「香港黃大仙信俗」申報為國家級非物質文化遺產的內容，參游子安，〈香港黃大仙信俗邁向「非遺」之歷程〉，頁 3-8。

airiti

> 近年來，內地重燃黃大仙信仰，但一些新建宮觀卻不以弘揚道教文化爲本，而是大搞旅遊經濟、迷信活動，令世人對黃大仙信仰產生誤解。嗇色園去年（2013 年）11 月委託珠海學院香港歷史文化研究中心的游子安教授，香港書作坊出版社總編輯危丁明博士及資深出版人鍾潔雄女士協助處理『香港黃大仙信俗』申請非遺工作，就是想樹立一個宗教與慈善結合的典範，以進一步傳承、研究、保育及發揚道教文化。[46]

李監院的言論，明顯是要以申遺回應近年內地黃大仙信仰在經濟及旅遊掛帥下重新復興的狀況。而協助嗇色園處理申遺事宜的香港學者危丁明博士亦在同一篇報導中解說了香港「黃大仙信俗」的特點：

> 黃大仙信仰源自金華，但內地各地黃大仙信仰的傳承在近現代曾出現斷層。因此，浙江金華 2008 年是以「黃初平（黃大仙）傳說」入選第二批國家級非遺名錄的民間文學類，不同於香港的黃大仙信俗以民間信俗類入選。信俗是信仰習俗，是人們因爲信奉某位神祇而發展出來的習俗文化，對信眾的思想和行爲都會有影響。具體而言，就是源自金華的黃大仙信仰，經過嗇色園眾道侶的積極弘揚，與香港城市特色及本土文化融會結合，成爲一種對於慈善的信仰。此次申報成功，正是由於香港黃大仙信俗的這種特色，體現了香港市民乃至中國人民對社會和諧和發展的嚮往和追求，成爲國家應該珍視的非物質文化遺產。[47]

---

46 杜潔菡：〈黃大仙信俗 顯跡香江〉，《香港商報》（香港），2014 年 12 月 15 日，http://www.hkcd.com/content/2014-12/15/content_894742.html，2018 年 6 月 22 日下載。

47 杜潔菡：〈黃大仙信俗 顯跡香江〉，《香港商報》（香港），2014 年 12 月 15 日，http://www.hkcd.com/content/2014-12/15/content_894742.html，2018 年 6 月 22 日下載。

airiti

報導在末段提到危博士介紹「百餘年前由北向南傳播的黃大仙信仰近年出現了一種由南向北復興的趨勢。」並引錄了他的一番說話：「內地的黃大仙信仰確有重燃之勢，但是若以香港黃大仙信俗之『普濟勸善，有求必應』之精神爲基本的法印，還是可以從中分出高下。畢竟大眾對仙師的崇奉，正是出於對社會和諧和發展的嚮往和追求，缺乏『普濟勸善，有求必應』精神的黃大仙信俗即使行亦不能遠的。」[48] 上述的報導可以顯示出嗇色園透過中國政府積極推動的非遺政策，意欲重新定立作爲近代黃大仙信仰興起源頭所具有的本土特色，並藉此強調其宗教信仰與慈善結合的面向。由於嗇色園黃大仙信仰聞名中外，當內地不論是因爲宗教還是旅遊經濟的目的希望復興黃大仙崇拜時，嗇色園都是他們重要的參考對象。與嗇色園主動與上海城隍廟作科儀交流不同，在黃大仙信仰上嗇色園成爲了內地黃大仙崇拜復興者的跨地域模範。嗇色園將香港黃大仙信俗申遺或許可以詮釋爲意圖正本清源的行動。

（三）香港商人王有德先生

王先生的經歷與上述道堂發展的不同之處，在於他在開始參與香港及內地道教活動時完全是出於個人的意願與私人網絡，並沒有任何道教團體背景去驅使。[49] 王先生在上世紀七十年代末至八十年代初開始在香港經營塑膠加工業，在經歷了八十年代初風靡全球的椰菜娃娃（Cabbage Patch）熱潮後，他在 1983 至 84 年間找到商業上的第一桶金。在不久後的 1986 年，他來到廣東東莞設廠繼續從事塑膠及玩具加工製造。關於回內地設廠的原因，王先生表示椰菜娃娃的年代使到了很多不想來大陸的人都要上來。因爲當時香港人手短缺而且薪金昂貴。香港工人的時薪可以媲美內地工人的月薪。所以即使有很多老闆以前很恐懼，但都迫於情勢要回內地發展。

及至九十年代，王先生開始更多思考人生價值並接觸中國傳統哲學的

48 同上註。

49 王有德，男，現任香港國際道教文化協會會長。訪問於 2016 年 11 月 13 日在東莞。

airiti

書籍，當中包括閱讀唐君毅（1909-1978）及南懷瑾（1918-2012）的著作。而在 1996 年王先生首次與朋友一起遊覽廣東羅浮山，成爲了他正式接觸道教的轉捩點。當時王先生到訪沖虛古觀，與觀中的陳熙道長言談甚歡。陳道長亦熱情地介紹有關沖虛古觀及葛洪（283-343）祖師的歷史，使王先生對道教開始有了較深入的認識。及後王先生都會獨自於每月的農曆初一及十五日前往沖虛古觀並和當地道長交流。王先生形容到訪沖虛古觀能夠討論到道教修練和人生價值觀等命題，給予他一種精神的力量，並在這些接觸裡不斷作自我反省。王先生在交往過程中亦對沖虛古觀有經濟上的支持，例如資助了古觀的重修、《道德經》壁的建造及添置香爐。後來陳熙道長轉到澳洲黃大仙廟發展，並從他口中得知該廟有一開光典禮，王先生遂主動詢問能否參加。及後他自費出席開光典禮時，認識了黃信陽、康信祈兩位來自北京白雲觀的道長。在 2003 至 04 年間，康信祈道長來到揭陽潮州市開創華陽觀。王先生欣賞康道長的修爲，覺得很值得和他接觸，遂數次前往潮州探望。其中王先生分享了一次深刻的經驗：他曾經有次親自駕車攜帶資金前往潮州想給康道長作建廟之用，但行至海陸豐時座駕卻無端壞了。當時他心想自己來做這一件事情又不是壞事，爲何行到中途會這樣呢？這是否有一些妖魔在妨礙他去做這一件事情？於是他不想半途而廢，遂轉乘巴士繼續行程，最後將資金成功交予康道長。而當時卻巧合地解決了建設道觀開支的燃眉之急。王先生形容這件事就像贏了一場戰爭，而最後自己亦能夠贏了自己，人生的體會又得以進步，不會半途而廢。他捐資這件事的結果亦正正剛好是人家的需要，他覺得這是很有意義價值的事。

在談到個人協助道教的動力時，王先生提到「歷史責任」這個概念，並與之將道教徒的修行連結：

> 所以我覺得人的事情，就是說先知道自己有一個歷史責任。知道歷史責任的時候，當你有機會的時候你怎樣去發揮，這個是很重要的。很多事情你做的時候有很多障礙，而這些障礙可能會是你修爲或者

airiti

> 修練的角度的一種絆腳石，你能不能夠將這個絆腳石搬走了，而令到得以完成你的歷史責任呢？這個是很大的力量來的。所以我覺得有些修道的人他有很多這些願望但沒有這些能力。但是我個人認爲，我有能力的爲何不做？我不管人家怎樣說我或者看我，但是我當下有這樣的機遇想做的，我就珍惜將它做好。將來，我不計較將來。我要享受這個時刻。

王先生協助道教的動機除了出於有能力即當助人的精神外，亦是從一個希望協助修道人的角度去行事。他及後亦與筆者分享與道教人士的交往不是只說物質上、經濟上的問題，而是在人生交往方面大家都是互相支持和勉勵，精神上的支持其實都很重要。王先生在與沖虛古觀建立關係後，亦開始建立了自身道教徒的身分。他表示自己當時感覺到自己是爲道教服務，將道教這個名稱放在自己思想裡面。一開始的時候，他就覺得自己有一種歷史責任。在 2006 年，王先生在香港成立了香港國際道教文化協會，每年均致力組織各類型的訪問團拜訪內地道教宮觀。關於這項發展，他有以下的意願：

> 第一，我的概念不是以一個傳統道教的規範去做這件事，但是亦有道教的文化及基礎的重要性。但是我抱著甚麼心態呢？就是我的興趣。這種興趣亦不是說我要被規範是道教徒才做。但是我覺得是幫到道教，而可以幫到道教徒，兩者結合，而不是純粹爲道教而做。當然整個過程肯定是爲了道教而去做的，但這件事也是我的愛好。基於我在國內道教可以接觸到這麼多人，而我又可以去和人家聯絡。我覺得香港現在缺乏一樣東西，就是道教徒想去接觸多點中國道教的發源地和道教的宮觀啊。他們很希望而又沒有這些渠道的情況下，我去做這件工作，其實這就是我最樂意見到的。我樂意見到的就是說，他們需要，中國的道教發展亦都需要。

airiti

從王先生上述的分享可以知悉，他組織拜訪團前往內地宮觀也是善用他在內地多年來累積的聯繫網絡，抱著一種協助香港道教徒追本溯源的意向。最終的目的也是希望令道教及其信徒得益。王先生在九十年代中起沿著沖虛古觀的人脈，陸續認識了內地各地的道教界領袖，並開展了自己的弘道事業與網絡。其經歷正好顯示了在改革開放及道教復興的經濟及宗教背景下，一位香港商人如何與道教結緣，並成爲這個跨地域網絡中的重要一員。

三、從衰落到轉型：澳門道教在二戰後的發展

澳門道教協會是現今唯一與澳門政府有官方協商交流的道教代表團體。筆者在早前訪問了澳門道教協會會長吳炳鋕道長[50]及副會長葉達道長[51]。吳道長出身自澳門正一道世家，爲吳慶雲道院的第四代傳人。葉道長是澳門大三巴哪吒廟值理會會長，該廟是澳門一所重要的地方廟宇，[52] 爲澳門歷史城區的一部分。[53] 該城區在 2005 年正式被聯合國教科文組織列入《世界文化遺產名錄》。[54] 本部分對澳門道教在二戰後發展的研究，將會以吳慶雲道院、澳門大三巴哪吒廟及澳門道教協會爲主要個案，探討澳門道教在回歸中國前後的轉型。

---

50 吳炳鋕，男，現任澳門道教協會會長。訪問於 2017 年 8 月 13 日在澳門道教協會會址。

51 葉達，男，現任澳門大三巴哪吒廟值理會會長、澳門道教協會副會長。訪問於 2017 年 8 月 13 日在澳門道教協會會址。

52 關於澳門的哪吒信仰歷史，參胡國年，《澳門哪吒信仰》。

53 有關大三巴哪吒廟的基本建築介紹，參澳門世界遺產，〈哪吒廟〉，〈http://www.wh.mo/cn/site/detail/19〉，2018 年 6 月 23 日下載。

54 澳門世界遺產，〈澳門申遺成功　列我國第三十一處世界遺產〉，2005 年 7 月 15 日，https://web.archive.org/web/20060224045746/http://www.macauheritage.net:80/mherit/NewsDC.asp?nid=6136，2018 年 6 月 23 日下載。

airiti

（一）從吳慶雲道院到澳門道教協會

吳炳鋕道長的曾祖父吳致和道長（1869-1927）[55] 是原籍順德的火居道士，後於清末光緒（1875-1908）中期遷往澳門成立吳慶雲道院。吳道長的祖父吳錦文道長（1903-1972）[56] 及父親吳天燊道長（1929-2015）[57] 都是在澳門出生並以道士爲業，爲民眾尤其是漁民提供各類型的儀式服務。[58] 錦文及天燊道長在第六十三代天師張恩溥（1904-1969）經澳門到香港前往台灣時曾經接受張天師授籙。吳炳鋕道長表示因爲自己在道門裡長大，小時候已經跟爸爸和爺爺去做道場，接觸到道教科儀。他指出在二戰後的五、六十年代因爲澳門漁業的繁榮，[59] 所以也是澳門一個道業比較旺盛的時代。吳道長指出當時吳慶雲道院是澳門三個大道院之一，與陳靜修道院和陳同福道院在四、五十年代開始已經成鼎立之勢。那時吳慶雲道院雖然有做陸上廟宇的道場，但整體來說還是以做漁民的道場爲主。吳道長指出漁民凡舉結婚、新船入伙及酬神都會延請道士做道場，[60] 但他們不會去找佛教僧人做儀式。因爲僧人是出家且無後裔子嗣的，漁民需要避諱，所以一定會請道士。當中農曆二月、四月、五月、八月、九月、十月、十一月、十二月，一年中有八個月都是漁民喜歡做道場的時期。

吳道長回憶在小時候跟祖父和父親出去做道場，已經在很年輕的時候認識到道教科儀與儀式音樂。他形容自己熟悉科儀的過程是「不需要學的」。他分享道：

---

55 吳致和道長字國綿，道號謁元。

56 吳錦文道長道號玉生。

57 吳天燊道長道號京意。

58 關於吳慶雲道院的歷史及儀式研究，參吳炳鋕、王忠人主編，《澳門道教科儀音樂》，頁 42-46；黎志添，〈澳門吳慶雲道院的歷史變遷：十九世紀以來澳門正一派火居道士研究〉，頁 221-249。黎志添教授的論文詳述了吳慶雲道院首三代的發展狀況，本文則是以道院第四代傳承人吳炳鋕道長為起點，可謂是接續該文的研究斷限。

59 關於澳門漁業的發展興衰，參宋灝岩，〈澳門漁業文化發展探析〉，頁 160-163。

60 關於澳門正一道的科儀內容，參吳炳鋕，〈澳門的道教科儀〉，頁 27-30。

airiti

> 不是我們要學的，是要跟他出去做。做道場的時候是慢慢去跟他耳濡目染的，其實我們不用學的。只不過是我們看完之後，我爸爸怎樣告訴我的東西已經可以了。即是我們不是要上堂學的。

吳道長上述的分享並非指字面上不需要有學習的過程，而是希望強調他在道院世家中學習科儀完全是一個潛移默化的自然經過，而不是要以授課的形式進行學習。由於吳道長小時候已經見過許多次道場的施演，因此非常熟悉儀式流程。再加上學習了敲擊樂及唱腔，吳道長在十多歲時已經可以入壇做道場，二十多歲時已經可以在道場上獨當一面。吳慶雲道院的排班一般有高功、監齋、都講、值壇、侍經五個崗位。他們不像澳門道堂的排班有那麼多人員位置，對他們而言五個人就已經是一個很大的道場，七個人就是一個特大的道場。一般做漁民道場最多都是五個人，主要原因是漁民道場是在漁船上進行，有客觀的空間限制。另一方面也是儀式費用問題，因爲愈要延請得多道士做道場就要支付愈多的金額。吳炳鋕道長表示吳慶雲道院對敲擊樂十分重視，在澳門道教中可謂是首屈一指。吳道長提及祖父及父親都很注重敲擊樂，所以他一開始學習道場的內容時就是學敲擊樂。這也是吳慶雲道院的敲擊樂爲何是比較突出的原因。除了敲擊樂外，高功位置亦需要有專門的教授與學習，但都講、值壇、侍經的位置則在他自小以來的豐富參與式觀察中已經能夠掌握。

值得注意的是，吳炳鋕道長雖然從小已經有良好的道教科儀與音樂素養，但他並沒有直接繼承祖父輩的道業以火居道士的身份營生。吳道長表示內地在 1966 年爆發文化大革命不久，澳門亦發生了「一二．三」事件。[61] 吳天燊道長當時預視到由於澳門政治氣候的轉變，澳門道業可能不會再那麼興盛。因此便讓吳炳鋕道長全心接受正規學校的教育。吳道長在澳門

[61] 關於「一二．三」事件中中共與國民黨的角力及當時的社會影響，參陳堅銘，〈國共在澳門的競逐——以「一二．三事件」（1966-67）為中心〉，頁 153-177。

airiti

培正中學畢業後，前往香港浸會學院[62]修讀化學，並在 1981 年畢業後回到澳門。至於內地政治氛圍如何影響澳門道教，吳道長指出受「一二．三」事件影響，澳門有許多廟宇已經停止舉辦儀式活動。而澳門和內地在邊界上是接壤，澳門漁民出海難免會受內地的約制。當中體現在漁產的交收會與內地交易，而澳門海域狹小，漁民亦會去到內地的海域內捕漁和泊船，所以一定要遵守內地的規矩。當時漁民會上岸前往吳慶雲道院的鋪頭聯絡，道長們再搭艇登上漁船做道場。由於漁民泊碼頭需要繳租，道場也不會在岸邊進行以避免昂貴的成本。爲此，漁民的道場一般會在船上出海進行，但往往在儀式進行期間船就會進入了內地水域。因此當內地在文革時期對宗教信仰進行壓制時，也不會讓漁民去拜神，所以道業亦慢慢因此而萎縮。吳炳鋕道長在回到澳門後亦曾在私人公司任職，後來加入政府工作至今。而吳慶雲道院的道業就一直由吳天燊道長主理，直到在他羽化前兩、三年亦有繼續進行儀式活動。

按照這樣的歷史發展趨勢，澳門正一道院業務將逐步走向息微。[63]但爲何已經放棄火居道士道業的吳炳鋕道長會在 2001 年領導成立澳門道教協會？箇中的原因與澳門回歸的政治因素有關。吳炳鋕道長表示，新華社認爲在回歸之前澳門已經有佛教總會成立。[64] 那在回歸之後，若果澳門有一個道教組織亦可以與內地去溝通。在新華社的幫助下，吳炳鋕道長就與其他澳門的道教人士一起成立了澳門道教協會，並一直出任會長至今。相對於香港及內地的地區性道教協會，澳門道教協會有一個與別不同的特點，就是會內沒有道教組織成爲機構的團體會員，協會所有的成員都是個人會員。協會成立後亦以保留澳門道教科儀音樂爲目標。對吳道長而言，這是

62 即現今香港浸會大學的前身。

63 另一個令澳門正一道院事業衰落的原因，是澳門殯儀業的壟斷。由於澳門殯儀經紀衍生，殯儀行業「一條龍」服務的出現，導致火居道院難以像往昔般向事主直接承接法事。在賴以為生的道場不斷減少，老道長羽化後後人多不願繼承祖業，道士人數亦逐漸下降。參吳炳鋕、王忠人主編，《澳門道教科儀音樂續篇》，頁 45。

64 澳門佛教總會成立於 1996 年。

airiti

一個由吳慶雲道院把其道教科儀音樂傳統轉型出來的機遇。在 2011 年「澳門道教科儀音樂」被列入〈第三批國家級非物質文化遺產名錄〉。當中申報書上正一派內的傳承，就是以吳慶雲道院一脈爲代表性傳承人之一。而除了吳慶雲道院外，其他繼承祖輩或師輩道業的正一道士至今已經是鳳毛麟角。[65] 但要成功轉型，吳道長認爲僅僅有傳統科儀音樂的保育並不足夠。澳門道教協會還致力弘揚道教文化，開設科儀班、文化研習班、專題講座及舉辦澳門道教文化節。協會的新會員亦有循上述的文化活動渠道中被吸納進會。由於澳門道教協會是龍虎山嗣漢天師府的聯絡處，在適當的時候協會亦可以推薦人士前往龍虎山授籙。就筆者的觀察，澳門道教協會不僅承擔著一般地區道教協會的官方聯絡工作，從功能而言它亦發揮著一個道教信仰組織的作用。吳道長亦將吳慶雲道院的科儀知識與音樂技藝傳播到協會的法務團及在 2008 年正式在政府立案成立的澳門道樂團之中。吳慶雲道院的道業可謂在澳門道教協會與澳門道樂團中得到再生。

（二）澳門大三巴哪咤廟

與前述的吳慶雲道院不同，澳門大三巴哪咤廟是一所主崇哪咤的地方廟宇，其管理成員在創建時亦非道士。它位於澳門著名地標大三巴牌坊的後右側，創建於 1888 年，改建於 1901 年。哪咤廟的建立與十九世紀末澳門出現疫症，而大三巴附近坊眾居民希望奉祀哪吒驅疫有關。[66] 現今哪咤廟值理會會長葉達道長幼年起即在大三巴旁的的樹林圍居住。葉道長回憶在他童年時已經觀看哪吒誕的慶祝活動，他會跟著大人們去哪吒誕的出巡、舞獅及觀賞長達五日共九場的粵劇大戲。在上世紀五、六十年代巡遊時，信眾會煮大鑊飯分享。巡遊路線包括草地街、下環街、新橋、福隆新街、雀仔園及黑沙環一帶，爲時共兩日。葉道長表示數十年前是靠廟會去維繫社區的團結。許多廟宇值理會的名譽會長及值理都出錢出力，而且做

65　吳炳銶、王忠人主編，《澳門道教科儀音樂續篇》，頁 37-41。

66　胡國年，《澳門哪吒信仰》，頁 21-31；陳國成，〈澳門的疫症與廟宇〉，頁 28-33。

airiti

生意的商人亦會捐款，以前會拿著本子去到商店處親身勸人捐輸，一起湊起來做神壇。當時哪吒誕及巡遊活動是由紀義堂、友義堂、結義堂、結友堂及一個全爲女性成員的堂口聯合動員組織，當中規模又以紀義堂最大。而大三巴哪咤廟值理會就是由堂口的成員組成，但堂口本身亦能維持相對獨立的運作。上述的堂口是由在哪咤廟附近居住的坊眾自發組織，但堂口成員亦有來自其他澳門地區的體育會人士加入來參與搶花炮，所以搶花炮時亦是以堂口爲組織劃分。成功搶到花炮的人士，便能夠迎請到哪吒神像回去供奉。當時共有九個花炮及神像可供競爭，每個花炮上都寫有不同的好意頭語句讓人爭奪。

然而 1966 年內地文化大革命開始，澳門全部廟宇的巡遊和節慶活動都停辦。葉道長回憶當時左派工會曾派員和廟宇領導說：你們現在不可以搞這些活動了。因爲現在我們是新社會，不能夠用那些神誕去欺騙市民。於是每年哪吒誕的巡遊和演戲都停止舉辦，但在節誕時堂口仍然會組織「做會」[67] 及作團體聚餐。廟宇的日常運作仍能維持及可以開放予民眾參拜。所以文革對澳門廟宇的影響在於公共及大規模的宗教活動方面受到壓制。直到 1992 年，哪咤廟重新組織及以大三巴哪咤廟值理會向政府註冊，[68] 並逐步在哪吒誕時恢復延請道長作祭祀及在廟宇前地搭台演戲。而哪吒誕的進一步復興則與澳門政府在回歸後致力申報澳門歷史城區爲世界文化遺產有關。葉道長憶述在 2003 年有澳門文化局的官員提醒他們，哪咤廟和大三巴牌坊、城牆都是澳門比較古舊的建築物而且自成一個體系。它們可以體現中西文化交匯、互相尊重、互不干預的精神，因此鼓勵葉道長參與將大三巴哪咤廟也申報入澳門歷史城區的範圍。大三巴哪咤廟遂整理廟宇資料

67 「做會」是指一種通過定期供款而在特定節誕時能夠得到食品回饋的民眾活動。

68 葉道長表示這是為了滿足當時政府對集會法規的要求，以及希望成為一個受政府承認的法人代表組織。因為原初的堂口組織百多年來都沒有向澳葡政府註冊登記，在文革前舉辦神誕活動亦不需要文件審核，只需向兵頭申請打招呼即可。但傳統堂口的名稱可能會使人誤會為社團組織，故使用了大三巴哪咤廟值理會名義向政府註冊。原有堂口的組織已經停止運作，但堂口成員則全部歸入值理會。

airiti

並貢獻了許多珍貴的舊照片作申遺之用。後來澳門政府申報成功後，哪吒廟的活動亦能因保育與傳承的需要而逐漸擴大。葉道長表示這是一個機會將哪吒帶到世界，因爲不只是澳門，在新加玻、馬來西亞、內地、台灣以及其他東南亞國家亦有不少祀奉哪吒的廟宇。澳門政府亦對哪吒信仰文化發展予以支持。在澳門文化局籌建及大三巴哪咤廟値理會支持協助下，一所以介紹哪吒傳說和節慶爲主題的「大三巴哪咤展館」於 2012 年開幕。葉道長表示廟宇發展始終會有興衰，與政府合作創立展館可以將哪吒文化一代一代傳承下去。澳門政府亦看到大三巴哪咤廟的信仰文化活動漸有規模，近數年對廟會節慶活動的財政資助上亦逐漸增加。[69] 大三巴哪咤廟的申遺之路亦一直拓展。他們與柿山哪吒古廟聯合將澳門「哪吒信俗」申報爲國家級非物質文化遺產。在 2014 年，澳門「哪吒信俗」亦被中國國務院批准列入第四批國家級非物質文化遺產代表性項目名錄。葉道長回顧在九十年代初參與管理大三巴哪咤廟時它仍是澳門寂寂無名及需要修繕的廟宇，且經歷了二十多年沒有舉辦大型神誕活動。但兩次的申遺成功對廟宇的名譽及吸引旅客遊覽有很大幫助。但申報爲世界文化遺產後，相關的規管條例亦增多。例如廟宇一定是要修舊如舊，不能擴建。

至於葉道長何以會參與澳門道教協會的創建，亦是與澳門新華社（其後在 2000 年改名爲「中央人民政府駐澳門特別行政區聯絡辦公室」，簡稱「中聯辦」）在澳門回歸的協調有關。在澳門回歸中國的前後，大三巴哪咤廟在舉辦哪吒誕慶祝活動時亦會邀請新華社官員出席典禮作主禮嘉賓。新華社官員當時提醒葉道長，可以和其他道教界人士成立一個道教協會。葉道長自言亦是因爲這個機會才與吳炳鋕道長認識，而對何謂道教當時亦並不清楚：

> 因爲我當時對廟宇就非常之熟，做了那麼多年啦。但是道教來說，我是一個新的里程。我不知道甚麼是道教，做廟很多都不知道甚麼

69 葉道長表示可以向澳門文化局、澳門旅遊局及澳門基金會申請活動資助。

airiti

> 是道教。因爲道教在澳門歷史也很久，會有成幾百年歷史。但是呢，只是知道是喃嘸啦，未知道甚麼是道教。

葉道長眞誠的分享，顯示了初期地方廟宇在道教身份認同前的陌生感。而葉道長最後會參與澳門道教協會的創立，正式使地方廟宇在官方上成爲道教的一部分，某程度亦是受到中央的政治力量居中聯合所致。但參與澳門道教協會的結果無疑爲大三巴哪吒廟帶來更大的拓展空間。葉道長同時亦表示辦廟實際上與道教有密切關係：

> 辦廟實在離不開道教，因爲廟是和宗教分不開的。好像我們做大戲，爲何要做大戲呢？做大戲和宗教分不開，就是人和神共享個節目。爲何我們要祈福、轉運、超幽呢？是和宗教分不開的。以前我辦廟一直辦了這麼久，是隨便找一些喃嘸過來鈴一鈴便算數。但是在加入了道教呢，我就很細心和將 1966 年以前的廟會文化重做出來。

現今大三巴哪吒廟神誕的祈福活動和年底酬神儀式亦是由澳門道教協會法務團承壇，不再延請其他道士。所以在廟宇儀式方面現在與協會亦有密切的合作關係，兩者在道教文化發展上可謂相輔相成。葉道長指出自從哪吒廟入了道教，對廟宇的發展幫助很大。例如對知名度和廟宇傳承方面的人員明白何謂宗教和道教均有裨益。葉道長表示廟就是一個宗教場所，但以前的人不懂，只是拜拜求保佑便算。但葉道長一再強調廟是和宗教分不開的，是一個體系來。而進入了道教的體系可以令人明白到更多宗教禮儀，如上香及祈福的因由與涵意，是有一個儀式的理念在內的。葉道長認爲道教現在正扮演一種角色是幫助其他廟宇得以活化，並提供各類型儀式服務，將來廟宇與道教亦會成爲一個不可分割的體系。

airiti

四、總結

本文同時追溯了香港及澳門道教部份具代表性的團體及個人在 1980 年代至今的發展，範圍涵蓋了全眞道堂、正一道院、地方廟宇及商人的參與。內地、香港及澳門因著近代中國政治的發展而衍生了不同的社會制度，這種分歧在港澳回歸中國後亦在一國兩制的政策中保持下來。當內地道教從後文革時代中恢復時，香港及澳門道教發展亦有了明顯的變化。香港道教因著大量由廣東省南來的道侶定居而在國共內戰後出現了蓬勃的發展。香港經濟的繁榮促使由商人及專業人士管理的道堂得到長足的發展，而香港道教聯合會的成立亦使到香港道堂建立起既獨立而又有聯合的網絡。隨著文革結束及改革開放展開，香港道堂因著道教源自於內地這一歷史認知，在尋索道教根源、宗派情結及瞭解更多科儀傳統的因素推動下，自發性地回到內地進行拜訪，開啓了大量的民間交流。而這些因著文化因素而在道教團體及個人間累積的關係，亦逐漸發展成跨地域的聯繫網絡。蓬瀛仙館與北京白雲觀的結盟、嗇色園與上海城隍廟在科儀上的交流、王有德先生當初以商人身份與廣東及北京道長建立起的支持關係，都是上述網絡的體現。而內地道教即使經歷了文革的浩劫，但上世紀八十年代的香港道教徒仍然對內地道教懷有強烈的宗祖情結。縱使過去歷史上這些香港道堂與部份內地道觀之間並未有任何形式的聯繫，但在八十年代起中港道教再次彼此相遇，中方爲香港道教提供了儀式文化資源及宗派身份認同，香港道堂則爲內地道教復興而作出各種的貢獻，雙方可謂在特定的歷史機遇下相輔相成。

澳門道教的情況則與香港頗爲不同，在回歸前澳門道教一直處於低潮。自文革後受到內地極左路線的影響，不論是正一道院還是地方廟宇的宗教活動都受到打擊。道院承接的道場漸漸減少，在公共空間的大型廟會活動亦被壓制，各個道教或廟宇團體之間亦無聯合力量。但隨著澳門回歸出於統戰的需要，中央政府遂介入希望能夠組成一個聯合澳門道教界的組

airiti

織，是故促成了一個統合正一道院、呂祖道堂及地方廟宇的代表性組織。澳門道教可謂把握了這次回歸的機遇重新發展，罕有地顯示出當代國家力量的介入反而促進了道教的轉型及復興，反映了政教之間微妙的合作。中國政府對地方非物質文化遺產的大力推動及對宗教對話平台的需求，爲因著在傳統漁業無可避免息微下而同樣走向衰退的澳門正一道院找到了轉生契機，使步入息微的道教儀式轉化爲值得保育傳承的科儀音樂文化。原本與道教建制存在互惠關係的地方廟宇，亦由於澳門道教協會的創立而得到了進入道教建制的機會。在澳門政府大力支持本地傳統非遺文化時，澳門道教找到了在宗教以外的湛新定位。而不論是世界文化遺產還是國家級非物質文化遺產，都使到澳門道教進入了內地官方認可的文化體系。

高萬桑（Vincent Goossaert）認爲在 1911 年前，並不存在全國等級的道教、佛教、儒教或穆斯林組織去協調所有的教士人員。但有某些地區的教士專業人員如同其他專門行業一樣設立了行會。而清末誕生的一些地方宗教組織亦多以教育爲目標。即使是在古代已經出現的道錄司及僧道司官僚組織，亦是相對弱勢及甚至在很多地區都並不存在。而兩司亦主要作爲國家與教士間的中介，並不會將教士匯聚在一起並爲他們更進一步的共同利益作集體決定。[70] 與民國時期相比，中共建國後國家對宗教的介入及道教內部的整合都達到歷史上前所未有的高度。其具體表現就是國家宗教事務局與中國道教協會（及各地方層級協會）遍佈全國的建制。[71] 經過數十年的發展，內地道教亦已經重新建構出一套龐大的網絡。謝道琳（Adeline Herrou）就通過對當代道士的雲遊，透視出由神明崇拜、宮觀、師徒、道教協會、掛單規則等因素所組成的道教網絡。[72] 中國在改革開放後的宗教復

---

70 Vincent Goossaert, “Republican Church Engineering: The National Religious Associations in 1912 China,” pp.215.

71 在 2018 年 3 月 21 日，中央統戰部合併並保留國家宗教事務局的牌子，不再保留單設的國家宗教事務局。

72 Adeline Herrou, “Networks and the “cloudlike wandering” of Daoist Monks in China Today,” pp.108-132.

airiti

興重啓了香港道教與內地道教的交流。香港道教界亦不再固守於本土，而是持續積極地回到內地參與道教復興的建設。這亦使到香港道教得以與歷史更爲悠久的全國道教傳統重新接觸，而構築的地區網絡並不再限於清末民初時的廣東地區，而是遍佈全國各地。這個歷史時期的轉折無疑對香港及中國道教發展都具有重大意義，它能夠透視出地方道教傳統如何回歸到與國家道教傳統進行對話，並將傳統的道教資源帶回香港以更新自身的宗教文化與身份認同。澳門道教的轉型則更多體現在把握了國家及地方政府對傳統宗教文化重視的歷史機遇，在非遺保育的大潮下重新出發。本文所論述的跨地域網絡建構，正欲顯示上世紀八十年代以來在國家力量、資本流動、文化交流及宗教情操的交織下所推動的當代中港澳道教發展。

從歷史層面來看，香港及澳門道教與當代中國歷史發展可謂休戚與共。內地在上世紀四十年代以來的政局轉變及政治運動，雖然爲香港道教帶來了蓬勃發展的力量，但對澳門的道業發展而言卻是沉重的打擊。香港道教界在二次大戰後不僅各道堂有長足的發展，更組成了香港道教聯合會這個具代表性的界別組織。這使到內地在 1980 年代重新落實宗教政策時，不論是地區層級或個別宮觀之間的接觸，香港道教界都能夠迅速與內地進行點對點式的交流。與香港稍有不同的是，澳門道教這一整合過程並不是在殖民地時期形成，而是在面對回歸中國的政治時刻被國家力量推動所致。由於左派政治意識的影響，由上世紀六十至九十年代回歸前，澳門的道教發展都因爲宗教市場的萎縮而受到壓抑，更難以在界別內組成聯合代表。整體而言，戰後澳門道教的一些走向更容易被政治氣候所導向。但這種導向更多是令一直各自隱伏或散落於民間的道教網絡以一個新的平台與位置在傳統宗教發展中作出伸延。

儘管在歷史上政治力量對澳門道教的興衰發揮較深刻的作用，但這因素左右的是具體環境狀況。宗教人士就如行舟之人，在順流與逆流中如何自處有其適應之道。本文運用口述歷史的材料是希望在大歷史處境中發掘非單一中心化面向的宗教論述。我們可以窺見港澳兩地的道教網絡仍然有

airiti

強大的自主及靈活性，個別的資深宗教領袖及宮觀仍然在這個受官方認可的網絡下發揮難以替代的積極作用，從而一點一滴地推動整個道教界開拓共同利益。在回顧這段地方與國家道教的歷史發展時，我們難以避免需要檢視政治事件所帶來的轉折性契機與影響。但集體宗教需求所帶來的持久動力仍然值得注意，當中包括宗派認同的宗祖情結、共同的神明信仰與儀式交流、甚至是個人的宗教追尋，都足以成爲跨越政治差異與地域界限的催化劑。不論在殖民地時代還是一國兩制的政治處境下，港澳道教仍然有其強大的主體性。但由於道教紮根於中國傳統歷史與文化的事實，在當代政策推展時道教與政府往往有著共同合作的可能。例如近年中國政府在全國大力推動各層級的非物質文化遺產登錄與保育，使到傳統的宗教實踐有空間以湛新的文化概念重新詮釋，這在香港與澳門道教都能找到相應的狀況。

（本文於 2018 年 8 月 7 日收稿，2018 年 11 月 7 日通過刊登）

airiti

引用書目

傳統文獻

中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編，1995，《新時期宗教工作文獻選編》，北京：宗教文化出版社。

本刊記者，2001，〈山西綿山舉辦「羅天大醮」法會〉，《中國道教》，2001 年第 2 期，總第 63 期，頁 5-6。

何佩珊，2015，〈故里覓仙蹤，浙港結仙緣〉，《香港文匯報》（香港），2015 年 12 月 23 日，東南亞版，頁 6。

吳炳鋕，1999，〈澳門的道教〉，《中國道教》，1999 年第 6 期，總第 54 期，頁 32-34。

吳炳鋕，2004，〈澳門的道教科儀〉，《中國道教》，2004 年第 5 期，總第 83 期，頁 27-30。

杜潔菡，2014，〈黃大仙信俗 顯跡香江〉，《香港商報》（香港），2014 年 12 月 15 日，http://www.hkcd.com/content/2014-12/15/content_894742.html，2018 年 6 月 22 日下載。

孟至嶺，1989，〈香港竹林仙館組團朝拜龍門祖庭北京白雲觀〉，《中國道教》，1989 年第 1 期，總第 9 期，頁 14。

青松觀，2004，《弘道闡教：侯寶垣道長紀念集》，香港：青松觀。

青松觀，2009，《善若青松：青松觀六十周年回顧》，香港：青松觀。

信陽，1993，〈北京白雲觀香港蓬瀛仙館締結同源友好宮觀〉，《中國道教》，1993 年第 2 期，總第 26 期，頁 57。

胡國年，2013，《澳門哪吒信仰》，香港：三聯書店香港有限公司。

祝壽小組統籌處，1993，《侯寶垣觀長九秩開一嵩壽大慶特刊》，香港：青松觀有限公司。

孫同昌，1988，〈香港蓬瀛仙館首次組團參訪北京白雲觀〉，《中國道教》，1988

airiti

年第 1 期，總第 5 期，頁 63-64。

孫同昌，1989，〈香港道教青松觀侯寶垣觀長組團朝拜全眞龍門祖庭北京白雲觀〉，《中國道教》，1989 年第 1 期，總第 9 期，頁 13。

華頤，1993，〈中國道協及白雲觀代表團應邀訪問香港記要〉，《中國道教》，1993 年第 2 期，總第 26 期，頁 56-57。

嗇色園，2015，〈嗇色園主辦「香港道教宮觀管理與慈善事業」暑期課程〉，《嗇色園園訊》，第 30 期，2015 年 10 月，頁 5-6。

蓬瀛八十編輯委員會，2009，《蓬瀛八十》，香港：蓬瀛仙館、中華書局（香港）有限公司。

蓬瀛仙館，1982，《粉嶺蓬瀛僊館金禧紀念擴建大殿落成特刊》，香港：新界粉嶺蓬瀛僊館有限公司。

蓬瀛仙館，2010，〈全心闡教弦道　三代服務蓬瀛　馮明山道長專訪〉，《蓬瀛館訊》，2010 年第 3 期，頁 11。

澳門世界遺產，2005，〈澳門申遺成功　列我國第三十一處世界遺產〉，2005 年 7 月 15 日，https://web.archive.org/web/20060224045746/http://www.macauheritage.net:80/mherit/NewsDC.asp?nid=6136，2018 年 6 月 23 日下載。

近人論著

危丁明，2007，〈香港的傳統宗教管理初探：從《文武廟條例》到《華人廟宇條例》〉，《田野與文獻》，第 49 期，頁 35-44。

危丁明，2009，〈《華人廟宇條例》與香港廟宇管理〉，收入游子安、卜永堅主編：《問俗觀風：香港及華南歷史與文化》，香港：華南研究會出版，頁 157-173。

吳炳鋕、王忠人主編，2009，《澳門道教科儀音樂》，澳門：澳門道教協會。

吳炳鋕、王忠人主編，2011，《澳門道教科儀音樂續篇》，澳門：澳門道教協會。

airiti

李家駿，2005，〈先天道在香港的蛻變與轉型：論先天道對香港道教發展的重要性〉，碩士論文，香港：香港中文大學。

志賀市子，1999，《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。

志賀市子，2003，《中国のこっくりさん：扶鸞信仰と華人社会》，東京：大修館書店。

志賀市子著；宋軍譯；志賀市子譯校，2013，《香港道教與扶乩信仰：歷史與認同》，香港：中文大學出版社。

志賀市子，2013，〈地方道教之形成：廣東地區扶鸞結社運動之興起與演變〉，載黎志添主編，《十九世紀以來中國地方道教變遷》，香港：三聯書店（香港）有限公司，頁 183-219。

吳麗珍著；林健雄攝，2012，《香港黃大仙》，香港：三聯書店香港有限公司。

宋灝岩，2016，〈澳門漁業文化發展探析〉，《世界農業》，2016 年第 3 期，頁 160-163。

陳國成，2003，〈澳門的疫症與廟宇〉，《華南研究資料中心通訊》，第 32 期，頁 28-33。

陳堅銘，2015，〈國共在澳門的競逐——以「一二・三事件」（1966-67）爲中心〉，《台灣國際研究季刊》，11：4，頁 153-177。

陳愼慶，2007，〈道教在現代社會的轉變：以香港嗇色園作爲研究個案〉，《輔仁宗教研究》，第 16 期，頁 109-130。

康豹、高萬桑主編，2015，《改變中國宗教的五十年 1898-1948》，台北：中央研究院近代史研究所。

游子安主編；李宏之、梁德華副主編，2002，《道風百年：香港道教與道觀》，香港：蓬瀛仙館道教文化資料庫；利文出版社。

游子安，2003，〈道脈綿延話藏霞——從清遠到香港先天道堂的傳承〉，收入周樑楷編，《結網二編》，台北：東大圖書股份有限公司，頁 267-283。

游子安主編；危丁明、鍾潔雄撰文、編輯，2006，《香江顯迹：嗇色園歷史與

airiti

黃大仙信仰》，香港：嗇色園。

游子安主編；危丁明、鍾潔雄撰文，2008，《爐峰弘善：嗇色園與香港社會》，香港：嗇色園。

游子安，2018，〈香港黃大仙信俗邁向「非遺」之歷程〉，《旅行家》，第 28 冊，頁 3-8。

黃兆漢、鄭煒明，1993，《香港與澳門之道教》，香港：加略山房。

黃兆漢、吳麗珍，1997，〈香港道教與道教諸神崇拜〉，收入王賡武主編：《香港史新編》，香港：三聯書店，頁 783-812。

閔智亭，1995，《道教儀範》，台北：新文豐出版公司。

蔡志祥、韋錦新、呂永昇編，2011，《儀式與科儀：香港新界的正一清醮》，香港：香港科技大學華南研究中心。

黎志添，2007，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》，香港：中文大學出版社。

黎志添主編，2005，《香港及華南道教研究》，香港：中華書局。

黎志添主編，2013，《十九世紀以來中國地方道教變遷》，香港：三聯書店（香港）有限公司。

黎志添、游子安、吳眞（等），2007，《香港道堂科儀歷史與傳承》，香港：中華書局（香港）有限公司。

黎志添、游子安、吳眞，2010，《香港道教：歷史源流及其現代轉型》，香港：中華書局（香港）有限公司。

黎志添，2013，〈澳門吳慶雲道院的歷史變遷：十九世紀以來澳門正一派火居道士研究〉，載黎志添主編，《十九世紀以來中國地方道教變遷》，香港：三聯書店（香港）有限公司，頁 221-249。

鍾國發，2010，《香港道教》，北京：宗教文化出版社。

羅丹，2013，〈香港飛雁洞佛道社扶乩儀式初探〉，載呂鵬志、勞格文主編，《「地方道教儀式實地調查比較研究」：國際學術研討會論文集》，台北：新文豐出版公司，頁 525-545。

airiti

Chan, Selina Ching and Lang, Graeme. 2015. *Building Temples in China: Memories, Tourism, and Identities.* Abingdon, Oxon; New York: Routledge.

Dean, Kenneth. 2011. "Spirit Mediums as Global Citizens: Tracing Trans-national Ritual Networks from the Village Temples of Shiting, Putian to Southeast Asia." 載譚偉倫主編，《中國地方宗教儀式論集》，香港：香港中文大學崇基書院宗教與中國社會研究中心，頁 411-467。

Dean, Kenneth. 2012. "Daoism, Local Religious Movements, and Transnational Chinese Society: The Circulation of Daoist Priests, Three-in-One Self-Cultivators, and Spirit Mediums between Fujian and Southeast Asia." in David A. Palmer and Xun Liu eds.. *Daoism in the Twentieth Century: between Eternity and Modernity*. Berkeley: Global, Area, and International Archive, University of California Press, pp. 251-273.

Goossaert, Vincent. 2007. *The Taoists of Peking, 1800-1949: A Social History of Urban Clerics.* Cambridge, Mass: published by the Harvard University Asia Center: distributed by Harvard University Press.

Goossaert, Vincent. 2008. "Republican Church Engineering: The National Religious Associations in 1912 China." in Mayfair Mei-hui Yang eds.. *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation.* Berkeley: University of California Press, pp. 209-232.

Goossaert, Vincent and Fang Ling. 2009. "Temples and Daoists in Urban China since 1980." in *China Perspectives*, Issue 4, pp. 32-41.

Herrou, Adeline. 2011. "Networks and the "cloudlike wandering" of Daoist Monks in China Today." in Adam Yuet Chau eds.. *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation.* Milton Park, Abingdon: Routledge, pp. 108-132.

Lai Chi-tim. 2003. "Daoism in China Today, 1980-2002." *The China Quarterly*, 174, pp. 413-427.

Lai Chi-tim. 2003 "Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults." in *Social Compass*, 50(4), pp. 459-470.

Lang, Graeme and Ragvald, Lars. 1993. *The Rise of a Refugee God: Hong Kong's Wong Tai Sin.* Hong Kong; New York: Oxford University Press.

airiti

Liu, Xun and Goossaert, Vincent eds.. 2013. *Quanzhen Daoists in Chinese Society and Culture, 1500-2010.* Berkeley, California: Institute of East Asian Studies.

Luo Dan. 2017. *History and Transmission of Daoist Spirit-Writing Altars in Hong Kong: A Case Study of Fei Ngan Tung Buddhism and Daoism Society.* Ph.D. Dissertation, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

Palmer, David A. and Liu, Xun eds.. 2012. *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*. Berkeley: Global, Area, and International Archive, University of California Press.

Tusi, Batholomew P.M.. 1991. *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong.* Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture.

airiti

Constructing a Cross-Regional Network in Contemporary Chinese Daoism: Hong Kong and Macau Daoism's Exchanges with Mainland China from the 1980s to the Present

Lee Chi-shing*

Abstract

Since the 1980s, the People's Republic of China (PRC) has been implementing religious policies and support the gradual restoration of Daoist temples and the transmission and development of their religious activities. During the post-Cultural Revolution recovery period, Hong Kong and Macau, two regions that where religious exchanges with mainland China had been interrupted, reconnected with the mainland under the two important historical trends of "reform and opening-up" and "return to China." Some Hong Kong Daoist halls and their members have enthusiastically returned to the Mainland to assist in the rejuvenation of Daoist temples and have built completely new networks of relationship with mainland Daoist communities. The Macau Taoist Association was also established after Macau was returned to China. The Macau Daoist community utilizes this platform to bring about religious transformation and strengthen ties with the mainland. The author previously conducted oral history interviews with some Hong Kong and Macau Daoist leaders who have been active since this earlier period until today. This paper attempts to synthesize these interviews with textual materials to outline the context and history of Hong Kong and Macao's interactions with mainland Chinese Daoism in the past 40 years. The article will explain how the Daoist communities in Hong Kong, Macau, and mainland China have re-constructed a brand new model of cross-regional cooperation over decades of interaction, as well as how contact with

* Doctoral candidate, Department of Cultural and Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong.

airiti

the mainland Daoist communities have influenced the identities and organizational development of Daoist groups in Hong Kong and Macau.

Keywords: Revival of contemporary Daoism, Hong Kong Daoism, Macau Daoism, oral history