

## 宣教反思

---

从文化人类学理解澳门民间信仰带来宣教的反思

冼锦光

### 本文大纲

1. 楔子
2. 目的
3. 文化人类学的研究方法
4. 钥词介定
  - A.文化
  - B.人类学
  - C.文化人类学
  - D.民族志
  - E.民族学
  - F.局内人
  - G.局外人
5. 澳门民间信仰的田野观察 (Fieldwork) - 烧金银衣纸
  - A.定义及起源
  - B.分类
  - C.个案 - 澳门民间信仰的烧金银衣纸
  - D.综合分析
  - E.总结 -- 澳门人的文化特性
6. 反思
  - A.文化与神学的关系与关联
  - B.宣教践行的建议
  - C.本土化的回应
7. 附件：图表及图片

## 1, 楔子 – 故事开始

一个波兰人类学家艾丽西亚·伊万斯卡，她曾指出西方人倾向于把他们的世界分成三个类别：景致、工具和人。第一类包括山川、树木、天气还有自然环境的其它部分。他们会谈论这一切，但他们却不能操纵这一切。他们会以一种无私的方式享用这一切。工具则是人们为了完成某种工作而使用的事物。这些包括汽车、冰箱、打字机和牲畜。西方人会享用这一切并极度地珍视它们，只要有用处，他们就会照顾它们。人则是邻里、他们要去看望的朋友，或者时而来帮忙的人。他们可以在个人层面上享受彼此间的关系。然而，伊万斯卡也发现不是所有的人都当被当作『人』的。西方人通常把其它文化的人当作景致的一部分。他们作为观光客去看别人的奇风异俗，同时大谈他们的原始行为。不止如此，西方人通常把外来工和下属看作是『工具』，既是工具，他们的价值就在于其生产力。当他们的生产力下降时，他们就会像一部旧汽车一样被废弃不用了。基本来讲，西方人只把亲戚朋友看作是人——看作是因着彼此间的关系而被珍视的人。

宣教工作者也可能像其它人一样以观光客的身份来到某个地方。他们只注意到本地的奇风异俗，却永远没有进入本地人的世界，更谈不上认同了。同样，他们把本地人当作是他们项目中的重要对象。但是，道成肉身式的工作方法要求我们所有人把其它文化的人当作人来爱——把他们当作与我们一样的人。只有当我们试图理解并欣赏他们的行为方式并因而在他们的文化语境下与他们相遇时，我们才能做到这一点。<sup>1</sup>

澳门人又如何？他们的性格特质是怎样？霍志钊认为：「澳门人非常热情和礼让，特别是过马路时，都是车主动让人的，而且司机还常常对你微笑，轻轻摆摆手，示意让你先过……澳门是一个熟人社会，无论是祖祖辈辈生活在这块土地上的原住民，还是近些年来移居澳门的新移民，都是低头不见抬头见，大家在工作和生活中很快就熟识了。而澳门社会的关系正如中国著名社会人类学家费孝通先生所说的『差序格局』<sup>2</sup>的网络，所以澳门社会关系很少有表面化的冲突和争斗，大家多是采取一种协商的方法解决，因为彼此以后可能都会在不同的场合上

<sup>1</sup> 保罗 G.希伯特作于加州巴萨德纳市 (Pasadena, California) 1/ Reining, Conrad C. 1970. 'A Lost Period of Applied Anthropology.' In Applied Anthropology. J. A. Clifton, Ed. Boston: Houghton Mifflin. 2/ Berger, Peter. 1970. A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Garden City, N.Y.: Anchor Books, Doubleday.; 本文地址: [http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_5e669da20100fbns.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_5e669da20100fbns.html); 《人文人类学》第二版序言

<sup>2</sup> 费孝通着《乡土中国》香港：三联出版，1995年1月第一版第二次，页25-33。

相遇或互有合作，故此会为对方留几分情面免得以后相遇而尴尬。这也是澳门人充满了人情味的的原因所在。」<sup>3</sup>

除了澳门人自述对澳门人的观感外，亦有学者以文化角度来道出澳门人在观念形态有以下特点：<sup>4</sup>

- A. 重乡土、爱祖国的情结
- B. 仁爱观念与和谐的社会风尚
- C. 民俗事象求善的道德内核
- D. 淡泊胸襟与文化的包容性

## 2) 目的

- A. 使用文化人类学的研究法来认识所事奉的群体
- B. 在文化与神学两者之关系与关联的反思
- C. 建立与神契合、更合宜及有效地牧养、布道及宣教上的事奉

## 3) 文化人类学的研究方法

笔者尝试从两方面作出探讨，一) 按宗教研究法其中一方法作出探讨；<sup>5</sup>二) 从人类学中的

<sup>3</sup> 霍志钊着《澳门的人情味》澳门日报，2004年11月17日，E4页新园地之城市话题中。

<sup>4</sup> 宋柏年着《论澳门文化的精神家园》澳门：中西文化研究，澳门理工学院中国文化研究所出版，2002年6月创刊号，页59-67。

<sup>5</sup> 宗教是人类历史上最古老的社会现象和制度之一，不论是传统还是现代社会，东方还是西方社会，宗教都会以不同形式出现。有私人性质及集体性质；从社会学大体来区分成1) 实质性/排斥性的定义 (substantive Berger, Peter L. (1969), *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday) -(1990). "An East Asian Development Model?" in *A Search of An East Asian Development Model*, edited by P. L. Berger and .H.M.Hsiao (New Jersey: Transaction Publications).pp.3-11 2) 功能性/包容性的定义 (functional / inclusive definition) ，是指出凡能提供意义和目的的事物，都可以视为宗教。可参 Dobbelaere, Karel and Jan Lauwers (1973), "Definition of Religion: A Sociological Critique," *Social Compass*, 20: 535-51; 而宗教也是一种重要的文化现象，它以特定方式反映了人们的社会精神生活。牟钟鉴先生认为，宗教「并非一种孤独的思想游魂在空中飘来飘去，它总要附着在某种文化实体上，通过一定的文化系列在社会生活中发生实际作用，例如通过宗教道德、宗教哲学、宗教文学、宗教艺术、宗教习俗、宗教典籍、宗教活动，影响人们思想情趣，成为社会精神生活的一个组成部份。」(参：牟钟鉴着《中国宗教与文化》成都：巴蜀书社，1988年，页5)；从黎志添着《宗教研究与诠释学》一书中提供了诠释活动与宗教学的关连的新方向及新观念。故此宗教研究方法甚多，而本文主要参考 Sharpe.J.Eric, "Comparative Religion: A History (La Salle, Illinois: Open Court, 1986). pp.27 -46 其一研究法是现象研究法，以宗教现象为起点去了解某个群体的宗教行为，研究者会留意一个群体内的宗教现象，例如仪式、节期、信念、符号、艺术、音乐，和出会巡游等等。研究者从现象中，去整理出一个意义的结构，来找出众

一种范畴<sup>6</sup>的文化人类学 (Cultural Anthropology)<sup>7</sup>来作出研究,在上述两项中,选取一主题宗教人类学的民间信仰系列之「金银衣纸」<sup>8</sup>来作出相关及配合的探讨,从中而作提供对澳门人的「世界观」(worldview)<sup>9</sup>及「形式与意义」(form and meaning)一定程度的认识概念,更盼望建立一个适切民情的切入点,作布道与牧养的策略,同时并带出有效地运用「局内与局外人观点法」(emic and etic approach),以深入了解一个群体的生活与行为。<sup>10</sup>据北京大学社会学人类学研究所副教授王铭铭所述:「中国民间传统信仰、仪式和象征影响着社会中大多数民众的思维

---

多现象间的连系和相互支持的关系,最后就能为该个群体的宗教系统整理出一个完整的图画。因此法以基本的宗教现象为出发点,所以就算某个群体连文字也没有,研究者也可以从事研究。而民间宗教或部族宗教用此法至为有效。

- <sup>6</sup> 人类学 (Anthropology) 意思就是研究人的一门学问。有三大特色: 1) 整全的角度 (holistic view)、2) 跨文化角度 (cross-cultural perspective)、3) 实地考察或田野研究 (field-study) 可参 Robert H. Lavenda and Emily A. Schulz, "Core Concepts in Cultural Anthropology", 2<sup>nd</sup> ed. (Boston McGraw-Hill, 2003), p.2-3。大体而言,人类学研究可分成四或五大范畴: 1) 体质人类学 (Physical Anthropology) 2) 文化人类学 (Cultural Anthropology) 3) 语言人类学 (Linguistic Anthropology) 4) 考古学 (Archaeology) 5) 应用人类学 (Applied Anthropology) 以上各范畴界线非分明,互相间仍有紧密的结连,而基本是从「生物角度」(biological perspective) 如上述第一项范畴,及「文化角度」(cultural perspective) 如上述第二至五项范畴;这两大层面来理解人类的起源、本质、演化、过去和当今的社会文化形态等。而温以诺教授将分成四大类: 1) 体质/生物人类学 (Physical or Biological Anthropology) 2) 文化人类学 (Cultural Anthropology) 或民族学 (Ethnology) 或民族志 (Ethnography) 3) 语言人类学 (Linguistic Anthropology) 4) 考古人类学 (Anthropology Archaeology)
- <sup>7</sup> 此方法亦是本文笔者所采用的,是研究某些群体的文化、思想、行为,并整理成一个称作「民族志」(Ethnography) 的完整报告;或广泛地透过比较方式,研究一般人类社会文化的概况、特色及模式等,可称作「民族学」(ethnology)。美国学术传统多使用「文化人类学」,而英法则多称「社会人类学」(social anthropology) 或「社会文化人类学」(social and cultural anthropology)。两大传统的重点虽有不同,整体上仍属同一范畴。可参:陶立璠着《民族学概论》北京:中央民族学院出版,1987年第1版。另参:温以诺于2018年1月于台湾中华福音神学院任教《文代人类学类与跨文化沟通》教材内容:文化人类学的观点与研究法 1/ 时间(同时限与异时限 (synchronic) 及空间(跨文化与本地式 diachronic); 2/ 文化的相对性 (relativism) 3/ 静态或动态式 (static / dynamic); 4/ 主态观/局内人 (emic) phonemic 与客态观/局外人 (etic) phonetic
- <sup>8</sup> 孔子颇重视「祭」,说「出门如见大宾,使民如承大祭」,是因为祭之中可见人的诚敬态度。祭着重本身的参与和感受,所以孔子说:「吾不与祭,如不祭。」而祭祀或是供品就是生者心灵的镜子(参:澳门日报,2001年4月10日之社论),因此「金银衣纸」就成了探讨最佳素材。
- <sup>9</sup> 陈润棠着《东南亚华人民间宗教》香港:基道书楼,1993年2月修订版,页38;及图表一及二;另参附件一之图表1-2。世界观三种基本要素或三种取向:
- 一) 认知取向 (Cognitive 有译作知性):  
要了解世界,则必须有基本的分类架构,即存在的假设 (Existential Assumption)来分析世界。
  - 二) 感情取向 (Affective 有译作感性):  
人们对现实世界在经验上皆有不同的感情,这些感情也是受到文化的塑造。这些[感情包括满足/沮丧,欲望/需求,爱/恨等等。
  - 三) 评估取向 (Evaluative 有译作德性):  
评估人类的经验,这些评估包括真理/谬误(应用到认知评估时),好/坏(应用到感情评估时),对/错(应用到认知评估时)。评估和文化的价值道德有关。
- <sup>10</sup> 若深入了解文化人类学对宣教的贡献,除可参 Norman E. Allison, "The Contribution of Cultural Anthropology to Missiology," in *Missiology and the Social Sciences*, ed Edward Rommen and Gray Gorwin (Pasadena: William Carey Library, 1996)之文章外,另可参 Charles H. Kraft, *Anthropology for Christian Witness* (Maryknoll: Orbis, 1996), chap. 1: "Why anthropology for Cross-cultural Witnesses?"; Stephen A. Grunlan and Marvin K. Mayers, *Cultural Anthropology ---- A Christian Perspective*, 2<sup>nd</sup> ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1988) chap. 1: "Anthropology and Missions"。

方式、生产实践、社会关系和政治行为，并与帝国上层建筑和象征体系的构造形成微妙的冲击和互补关系。<sup>11]</sup>

## 4 关键词介定

### A. 文化

- **Culture** 文化一词不好界说【编按：人类学家克鲁伯（A. L. Kroeber）和克罗孔（Clyde Kluckhohn）合着的《文化：概念与定义的检讨》（*Culture, A Critical Review of Concepts and Definition*, 1952），列出1871~1951年间出现过有关文化的定义不下一百六十四种，其复杂性可见一斑。】，不过我们不需太执着精微，可以把文化定义为一社群共有的思想和行为法则，使他们具有身分感和与别人的关系；这个粗略定义至少能指出人人都有分于某种文化。
- 英文是从拉丁文 *colere* 和 *cultus* 两个字发展出来的，意指「开发」(cultivation)、「训练」(training) 或「教导」(instruction)。19世纪美国人类学家泰勒 (E.B. Tylor) 首先使用，定义是：「文化就是人类非生物性 (non-biological) 而又可传递的遗产整体」。简单来说，人类身体机能以外的行为累积，传递下来，便是「文化」。从此字发展来说，文化的定义可概括为：「人类在世界上开展活动的整体经验。」文化结构可分为四个层次：1/ 器物层 (Material Dimension)、2/ 风习层 (Behavioral Dimension)、3/ 制度层 (Institutional Dimension)、4/ 理念层 (Ideational Dimension)<sup>12</sup>
- 文化 (culture) 据雅尔诺特 (Matthew Arnold, 1822-1888, 英国诗人及文评家) 的理解中是「化育」(cultivate) 人性的工作，其任命就是将在过往一切最优美的人性表达化成人类共有的生命质素，其理想目标是为使人活出作为人的本性 (humanity)。
- 洛桑会议的「柳堤报告」(The Willowbank Report) 中，把文化和社会结构结合起来，给文化下了一个这样的定义：

『文化是整合信念 (对神、现实世界、生命意义)、价值 (真、善、美)、风俗习惯 (衣、

<sup>11</sup> 王铭铭着《中国民间宗教：国外人类学研究综述》北京：世界宗教研究，1996年第2期，页126。另《社会人类学与中国研究》广西：广西师范大学出版社，第五章之象征与仪式的文化理解，页132-160。

<sup>12</sup> 吴宗文着「传统与信仰」香港：中信出版社，1995年7月初版，页129-137内文中的「文化浅释」

食、住、行、育、乐等), 以及表达这信念、价值、风俗习惯的机构 (政府、法律、庙宇或教会、家庭、学校、医院、工厂、商店、工会等), 所形成的一套系统, 致使社会可以团结合一, 赋予它认同感、自尊心、安全感和延续性。』<sup>13</sup>

- “Culture as the integrated system of learned patterns of behavior, ideas and products characteristic of a society.” ( Paul G. Hiebert)
- “文化是一切人工创造的环境, 除了自然原生态之外, 所有由人添加上去的东西都可称之为文化。广义定义为“由人类创造的, 经过历史检验沉淀下来的物质和精神财富”<sup>14</sup>
  - 1/ 文化是一个群体共享的东西。
  - 2/ 是客观显性的 (objective culture), 也可以是主观隐性的 (subjective culture)
  - 3/ 以上两场文化同时对生活在该群体中的人产生各方面的影响。
  - 4/ 文化代代相传, 有相当强的有机性。它虽然会随着时代改变, 但其改变的速度极其缓慢。
- 泰勒 (Edward Tylor) 在他的著作 《原始文化》(Primitive Culture) 中指出“文化是人类的行为和思想系统, 它遵循自然规律与法则, 因此人类能对文化进行科学的研究。文化是一个集知识、信仰、艺术、法律、风俗以及任何人类作为社会成员所拥有的能力和习惯的综合体。人类在某种特殊社会条件下的成长过程中, 受到该社会的特定文化传统的影响所具有的属性, 而不是由于生物遗传得救的属性。
- 人类学家怀特 (Leslie White) “文化由工具、装备、器皿、服装、装饰、风俗习惯、制度、信念、仪式、游戏、艺术作品、语言等组成。文化是习得的、是象徽的、是共享的、是包罗万有的、是整合的。<sup>15</sup>
- 温以诺对文化有新的诠释 「具位格者间, 作系统式相互交往的处境系统及连带结果 (the context and consequence of patterned interaction of personal beings / being)。是后天学习、代

<sup>13</sup> (c.f. *The Willowbank Report* (Wheaton, III: Lausanne Committee for World Evangelization, 1978), as quoted in *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*, ed John R. w. Sfont and Robert Coote (London: Hodder Stoughton, 1981). p.313

<sup>14</sup> 赫斯科维茨 (Herskovits) 《文化人类学》1995 年出版 ; 页 1-26

<sup>15</sup> (美) 科塔克著 《文化人类学 欣赏文化差异》北京: 中国人民大学出版社\_P426\_2012.09-2, 页 26-50

代相传、共有互动的。」<sup>16</sup>

B. 人类学 (Anthropology) 它本由两个希腊文字组成, 其一是 *anthropos* (意思是「人」或「人类」), 其二则是 *logos* (意思是「研究」)。推而论之, 「人类学」原来的意思就是研究人的一门学问。<sup>17</sup>温以诺将人类学分成四大类<sup>18</sup>:

- 1) 体质/生物人类学 (Physical or Biological Anthropology)
- 2) 文化人类学 (Cultural Anthropology) 或民族学 (Ethnology) 或民族志 (Ethnography)
- 3) 语言人类学 (Linguistic Anthropology)
- 4) 考古人类学 (Anthropology Archaeology)

人类学是一门独特的比较性 (comparative), 与整体性 (holistic) 相结合的学科。整体观 (holism) 是指对人类情况的整体研究, 包括过去、现在与未来, 生物、社会、语言与文化。它是一门比较性的学科领域, 检视了各种类型的社会, 包括古化与现代, 简单与杂的社会研究。<sup>19</sup>

### C. 文化人类学 (cultural anthropology)

<sup>16</sup> 温以诺于 2018 年 1 月于台湾中华福音神学院任教宣教学博士课程《文代人类学类与跨文化沟通》教材内容, 另参: 温以诺之《宣教文化人类学=文化人类学+神学》教牧期刊《宣教学对传统神学的启迪, 第 16 期, 2004 年 5 月, 建道出版, 页 120-121, 是突破所受制现代学术思潮三个流弊而自创的定义 (1/ 封闭的文化观; 2/ 人界与灵界的隔离; 3/ 文教与他者二分 → 此说法不仅持文化与宗教二元对立的世界观 (nature vs. nurture, religion vs. science, cultural vs. supercultural), 与圣经不符, 也成为跨科际研究的一大障碍。)

<sup>17</sup> 有关此类书可参宋光宇编译之《人类学导论》台北: 桂冠图书公司出版;

人类学的三大特色来观察之:

其一, 人类学是从一个「整全的角度」(holistic view)去认识人; 它并不像其它

学科仅从某个观点去掌握人的本质。人类学是整全地透过不同角度去看人类群体的文化生活状况。随手检起一本关于「文化人类学」的导论书, 就会发现它总是从政治、社会、民族、宗教、经济及家庭等角度去诠释人的种种行为, 并其背后的思想、信念和系统。还有, 对于「人」的意涵, 人类学的观点可以并非专指某个民族群体, 而是泛指古往今来(时间上)及普天之下(空间上)的「人类」; 它要寻找人的共同点, 「整全性」的意义也在此显明了。

其二, 因着以上的理解, 人类学的进路也必然是「比较性」的(comparative approach)。它先去面对全球群体的不同文化, 经过观察、比较、比对后, 然后才引伸出一些判语、准则和观点。换言之, 其论点是采用「跨文化的角度」(cross-cultural perspective)。因此, 真正认识人类学的人, 其「文化观」是较宽大和多角度的; 虽常有机会发现别的文化与自己所属的有所差异, 却仍努力持守「尊重别民族文化」的态度; 这也就是一种「文化相对主义」(cultural relativism) 的取向了。

其三, 人类学者十分重视实地考察的工作, 他们不会满意自己只局限在实验室或图书馆去研究人的文化及经验。

<sup>18</sup> 参: 注 15。

<sup>19</sup> (美) 科塔克着《文化人类学 欣赏文化差异》北京: 中国人民大学出版社, 页 4。

(也称为社会或社会文化人类学) 是对人类行为、思想及情感模式的研究, 它关注于作为文化生产及文化再生产产物学人类。<sup>20</sup>

文化人类学了解是人类学的分支学问, 是对人类社会及文化的研究, 这个分支学科描述、分析、诠释与解释人类社会与文化的相似性和相异性。为了研究和诠释文化的多样性学文化人类学从事两类研究工作。<sup>21</sup>

“文化人类学”能产生多视野的诠释及理解, 正如前文所述在动态的文化中对当下社会及散居宣教及族裔的共同性、复杂性、和多元性。再者以宣教角度来认识“万民/族群”文化的多重动态关系: 如处境化、全球化、城市化、多元化...等。

### **E. 民族志 (ethnography)**

人类学特有的研究策略, 它提供一套对某个特定小区、社会或文化的叙述。在民族志田野工作期间, 民族志研究者 (ethnographer) 搜集数据, 并组织、描述、分析及诠释, 以建立、呈现一套论述, 这可采取专著、文章或电影的形式发表。传统上, 民族志研究者生活在规模较小的社群中, 研究当地的行为、信仰、风俗习惯、社会生活、经济活动、政治与宗教。<sup>22</sup>

- 1/ 对日常行为的直接、第一手的观察, 包括参与观察 (participant observation)。
- 2/ 各种正式程度不同的相处共话 (conversation), 从有助于维持互信关系的闲话家常和提供现场活动知识, 到长时间有结构或无结构的访谈 (interview)。
- 3/ 系谱化 (genealogical method)。
- 4/ 就小区生活的一些特殊领域, 与主要报导人 (key consultants) 进行详尽的田野工作 (fieldwork)。
- 5/ 深度访谈 (in-depth interviewing), 大多会导致特定人 (叙述者) 生命史 (life histories) 的搜集。
- 6/ 对当地人信念与认知方式的探索, 这可与民族志研究者的个人观察与结论进行比较。

<sup>20</sup> 陈晓萍 《跨文化管理》(第 2 版) 北京: 清华大学出版社, 2009, 页 11。

<sup>21</sup> (美) 科塔克着《文化人类学 欣赏文化差异》北京: 中国人民大学出版社, 页 9; (美) 科塔克着《文化人类学 欣赏文化差异》北京: 中国人民大学出版社, 页 9; 威廉·A·哈维兰《明智达用 文化人类学 人类的挑战》北京: 机械工业出版社, 页 11-12, 43-67。

<sup>22</sup> (美) 科塔克《简明文化人类学 人类之镜》上海: 上海社会科学院出版社, 第 2 章: 页 23-42;

- 7/ 各种类型的问题取向研究 (problem-oriented research)。
- 8/ 长期研究 (longitudinal research) – 对一个区域或地点持续长期研究。
- 9/ 团队研究 (team research) – 由多位民族志研究者协作的研究。

### E. 民族学 (ethnology)

检视、解释、分析与比较民族志的研究成果 – 从许多社会所搜集的资料。它运用这些数据进行比较与对比，以对比社会与文化进行归纳。民族学家的视野从文化的特殊层面，跳脱到更普遍的层面，试图找出并解释文化的差异性与相似性，借以测试假设并建立理论，增进我们对社会与文化体系究竟如何运作的理论。<sup>23</sup>

### F. 局内人 (insider's view or emic perspective)

藉用语言及亲身参与各类文化活动，身历其事及亲身体其实，从而采纳的观点角度。

### G. 局外人 (outsider's view or etic perspective)

不谙语言及只能旁观者，既未身历其事，又未亲身体其实，惟有采纳旁观的立场。

## 5. 澳门民间信仰的田野观察 (Fieldwork) – 烧金银衣纸

澳门没有宗教信仰的人在 2003 年统计为 60%，这正如郑明真及黄绍伦合着之《香港括没有宗教信仰者》中间依然流行，大部份非宗教人士都相信冥冥中自有主宰，并接受因果报应之说。他们之中也有颇多人相信风水学说并到庙宇拜神。拜神和风水等宗教习俗可以说已经渗透到家庭及个人生活之中，以至宗教或神圣的事物与世俗事物交织在一起。拜神和风水日趋商业化，也日益渗透到家庭和个人生活之中。其中所反映的并不只是民间宗教单向的世俗化过程，更是神圣事物延伸至渗透到生活各个方面去的趋势」。<sup>24</sup>

澳门人口的主体是中国人，据以上统计及调查现象，澳门人的性格特质可通过宗教信仰和

<sup>23</sup> (美) 科塔克着《文化人类学 欣赏文化差异》北京：中国人民大学出版社，页 10；威廉·A·哈维兰《明智达用 文化人类学 人类的挑战》北京：机械工业出版社，页 64-67。

<sup>24</sup> 例如在澳门每年之土地诞之庆典 (参澳门日报，2004 年 2 月 17 日雀仔园土地诞演神功戏四日五夜九场、沙梨头系列活动贺土地诞，设敬老宴派烧肉礼品利市)、在澳门旅游刊登 (参澳门旅游中文版第十期，2001 年 11 月头版的澳门妈祖文化旅游隆重举行及巡游活动等)，更有澳区全国政协委员颜延龄建议：弘扬妈祖信仰，促进祖国统一 (参澳门日报，2005 年 3 月 12 日，A-3 澳闻)。

民俗事象可以体现出来，澳门人的信仰既有农业文化古老基因，又有海洋文化的影响。<sup>25</sup>最突出的传统信仰是祖先崇拜、观音、天后妈祖崇拜。<sup>26</sup>中国农民几千年来固守土地上，耕读传家。所以祖先崇拜、土地崇拜是最基本的信仰，在任何中国节日中都是要祭祀祖先；而因着澳门不少人是靠打渔为生，亦有不少是飘泊海外，所以他们亦希望妈祖保佑；而民俗事物表现在衣食住行、婚丧嫁娶、岁时节令、精神信仰各方面。

本文是以宗教性文化人类学的现象入手，来探讨澳门华人在其宗教及民俗事象背后的文化内涵，亦即其精神本质或世界观，由于澳门人传统宗教文化及民俗事象多，故在研究上的范围上能较集中，选取了他们在大小各种的祭祀上的必需品——『金银衣纸』的研究。<sup>27</sup>

### A. 字义及起源

港澳人称「金银衣纸」<sup>28</sup>，又称「甲马」、「纸马」、大理白族称「纸符」，又有称「冥镪、冥宝<sup>29</sup>或冥器、冥钱<sup>30</sup>」，不同地区还有多种称呼。

金银衣纸的由来民间有两个传说：一说传是唐朝丞相魏征梦杀龙王，唐太宗受气而绝，其

- 
- <sup>25</sup> 宋柏年着《论澳门文化的精神家园》澳门：中西文化研究，澳门理工学院中国文化研究所出版，2002年6月创刊号，页59-67。
- <sup>26</sup> 澳门庙宇近四十所，土地庙亦有不少。研究澳门庙宇之历史及体系可参：陈炜恒着《源远流长、文化瑰宝——谈澳门庙宇体系》澳门：澳门杂志第九期，澳门政府新闻司出版，1998年12月，页6-23；另参王文达着《澳门掌故》澳门：澳门教育出版，2003年11月，第2版，页31-87；另参：阅庄斯顿 (Partick Johnstone) 及万迪克伯 (Jason Mandryk 着之《普世宣教手册》，页50，香港华人是占97% (包括粤、闽及客)，页172，中澳门华人即占96% (主要为广东人)。
- <sup>27</sup> 笔者亦在此题目上作出港澳地区深入的研究及实地田野考察，参：冼锦光着《中国民间信仰之探讨——金银衣纸》香港：建道神学研究院之民间信仰课程之企划功课，1988；另外从1989年至2017年在澳门多次的短宣或跨文化体验学习及教学课程中亦有涉及此题目，包括田野考察、教学专题；其中更督导澳门学生；参：谭国辉及卓格诺合着《澳门民间宗教的发展及反思——妈祖》澳门：澳宣培训中心之「认识异端与民间信仰」企划功课，2002年5月，26-28页。另参：陈炜恒编撰《澳门民间传统木板画》澳门：澳门基金会出版，1996年6月版；及陈炜恒着《澳门纸马》澳门：澳门杂志第十期，澳门政府新闻司出版，1999年6月，页74-83。
- <sup>28</sup> 据陈炜恒编撰《澳门民间传统木板画》页22中所述：「古时祭祀用牲币，后演变为偶马（即木马）。唐王珣以纸为币，用纸马以祀鬼神。后世纸上画神像，涂以彩色出售，祭毕则焚之，谓之纸马。也有解释为昔时画神像于纸，皆画马以为荣乘骑之用，故称纸马。」（参《民间收藏指南》中国：中国国际广播出版社，页195）；另参陈炜恒着《澳门纸马》页75所述：「清代虞兆隆《天香楼偶得·马字寓用》一书中记述清代甲马形态：「俗于纸上画像佛像，涂以红黄彩色而祭赛之，毕即焚化，谓之甲马。以此纸为神佛之所凭依，似乎马也。」另清代著名文士赵翼在《陔余丛考》亦有相似之说：「后世刻版以五色纸印神佛像出售，焚之神前者，名曰纸马。或谓昔时画神于纸，皆画马上，以为乘骑之用，故称纸马。」
- <sup>29</sup> 旧时祭祀神鬼所烧的黄白纸镪，俗称纸元宝。宋陶谷清异录丧葬：“发引之日，百司设然于道。翰林院楮泉，大若盂口，予令雕印字文，文之黄曰泉台上宝，白曰冥游亚宝。”参：《辞源》（修订本）第1册，中国广东：商务出版，1979年11月版，页0324（子234）。
- <sup>30</sup> 冥器即古代的殉葬器物。也叫明器。后来称烧给死者使用的纸制器身为冥器。宋赵彦卫云麓漫钞五：“古之明器，神明之也。今之以纸为之，谓之冥器，钱曰冥财。”宋代有专售冥器的店铺。见宋孟元老东京梦华录八中元节。参：《辞源》（修订本）第1册，中国广东：商务出版，1979年11月版，页0324（子234）。

灵魂漫游阴间时看到无数地府阴魂之惨状，便立誓回归阳间后为那些地府亡灵做功德。同时他发现阴间的通货便是金银纸钱，于是招集天下高僧为死人制金银衣纸，而为金银纸钱之滥觞。另一传说是古代纸张发明人蔡伦所创制，据传他为图多销售纸张起见，便与其妻同谋，使其妻伪装死去，然后表演焚代金银纸钱，求神祇令其复苏，来证明金银纸钱之功德。<sup>31</sup>

## B. 分类<sup>32</sup>

禄马贵人<sup>33</sup>— 意带相关，最佳承载：保平安富贵，有招财之意

纸马以马为主体图像，与中国人对马的崇拜，认知有关。马用阳刻，用绿色彩纸刷印，绿纸加马，谐音「禄马」。<sup>34</sup>人们对马能上天入地，开通阴阳，「任重致远利天下」的认知，解释了在祭祀天神、祖先之际，焚化纸马的奥妙：一为祈福，二为供祖先骑乘。亦即由阳转阴的最佳交通工具。

祖先衣<sup>35</sup>— 民间祭祀最特色的文化表征、最密切关系 (熟)

传统中国神诞及节日，特别是在清明，都一定会拜祭祖先，而祭祀有先人衣、元宝、金钱、冥钞、一套五宝牒、平安钱及七经咒等，还有如邮包的符荐袋物品，而一般先人是不用寿金的，<sup>36</sup>而拜祭还有的是纸扎用品「冰箱」、「电视及录象机」、「洋房」、「手提电话」、「音响器材」、「纸扎食品」-- 如日式寿司、鲍鱼、罐头食品、纸包饮品；还有纸扎工人及另类祭品 -- 如「二奶」、「摇头丸」「伟哥」，等<sup>37</sup>而祭牲有烧猪或已煮熟的鸡等。

天神衣<sup>38</sup>— 与佛道有缘并生畏之意 (疏)

<sup>31</sup> 董芳苑编着《台湾民间宗教信仰》台北：长春文化事业出版，1984年7月增订版，175。

<sup>32</sup> 参：附件一：金银衣纸分类图表三至五

<sup>33</sup> 参：附件二相片集：禄马扶持图

<sup>34</sup> 「纸马之谓马与刻画马形，同先人对马的出天入地的通神认识有关。」(见陶思炎着《中国纸马》东大图书公司出版，页三)；古书中对马有不同的记述：「凡马，日中而出，日中而入」(左转)；「地精为马，十二月而出，应阴纪阳以合功，故人驾马，任重致远利天下」(初学纪)；「天用莫如龙，地用莫如马，人用莫如龟」(汉书)。

<sup>35</sup> 参：附件二相片集之祖先衣图 及 <http://www.kaifook.com.hk/special/sp004-005htm> 及附件一图 3-5 金银纸分析图表。

<sup>36</sup> 同上 <http://www.kaifook.com.hk/special/sp004.htm>。

<sup>37</sup> 澳门日报 2001年4月10日1之社论《供品是生者心灵的镜子》；另参 2005年4月6日，页 B-3 澳闻之内容《经济好转市民奉献祭品较去年丰厚》。

<sup>38</sup> 参：注 16，陈炜恒着《澳门纸马》页 79，天神衣图及 <http://www.kaifook.com.hk/special/sp004-005htm>

澳门居民在祭天时，会焚化两种纸马，龙衣及观音衣。龙衣及观音衣，是一种形状呈 T 形的神衣。观音衣源自对观音的崇拜，衣饰案为莲花、璎珞、观音经。龙衣则源自对龙的崇拜，中央绘蟠龙、仙山、波云纹，下摆状似袍服波纹。龙衣所用有红、黄、绿色彩。龙的崇拜是我国有悠久的历史，因龙为吉祥之物，四灵之一，也是被视为造福万物之神灵，在纸马中，是十分常见的，是享有特殊地位 (象征中国图腾敬拜之示)；而观音衣亦是深受佛教影响而衍生的纸马，因观音衣中央印有观音经文或大悲咒等，作为向神灵祈福而烧化的纸马。观音衣烧化主要有三个：农历 2 月 29 日观音诞、6 月 19 日观音得道、9 月 19 日观音升天日。

神祇衣 (俗神衣)<sup>39</sup> – 泛神敬拜及实用性

澳门的道教俗神种类繁多，但不少范围颇为模糊，难以清晰界定。

佛教：有「佛船」、「准提观音经」、和合二仙等。

道教：北帝 (凵仔北帝庙印刷)、妈祖 (路环石山迭天后像庙印刷)、三清、张天师等。

民间俗神：金花娘娘、列仙、土地公公、日游神、吉凶二星、五道伤神、吐呕伤神、五雷神、姑婆、花公、花母、灶君、妈祖、五时符等

金花娘娘 (又称床头婆) 和姑婆是佑护儿童成长的民间俗神，而花公及花母更为专业，是佑护胎儿的俗神，这不单反映澳门人求多子多福，健康成长。而其它也是反映背后泛神信仰，在人的生活任何大小事情、环节及人生的关口等出现。如：祭或谢灶是常见的祭祀，一方面是体现中国人的「民以食为天」特征，其次是明显的祈福求全家平安的功利性诉求，不单是受家居保护神而且是饮食行业神灵。

冥衣 (鬼衣)<sup>40</sup> – 有钱使得鬼推磨、「和解及惧怕」的心理反射

拜祭游魂野鬼，主要是用长钱 (俗称溪钱)，长形纸身，中间压有数个孔；还有是冥通银

<sup>39</sup> 参注 16，陈炜恒着《澳门纸马》页 80，俗神衣图 <http://www.kaifook.com.hk/special/sp004.-005htm>

<sup>40</sup> 同上，页 81-82 及冥衣图；<http://www.kaifook.com.hk/special/sp004.-005htm>。

行之冥钱、百解<sup>41</sup>及路引<sup>42</sup>等。

### C. 个案实例

惊螫日 (农历一月廿五日), 港澳各地都有「祭白虎」和「打小人」的风俗。<sup>43</sup>谓是日蟾蜍开口, 污秽之物四起, 同时各种害虫猛兽冬眠已醒, 从此要钻出来害人, 祭之打之, 以示警告。祭白虎时用肥猪肉、猪血和纸钱。祭白虎一般在“石敢当”之处进行, 这种写着“石敢当”的小石碑, 一般立在路上, 目的是为了镇压邪魔。祭时把肥猪肉和猪血塞入白虎口中, 使它吃饱之后, 不再伤人。祭完把石虎、木虎痛打一顿, 若是自备的纸虎, 可斩掉它的头, 把它烧掉。「打小人」者多为中年及老年妇人, 有自「打」的, 亦有请拜神婆代「打」的; 有为自己亦有为亲戚朋友「打」。所用的祭品主要包括祭纸、香烛及生的食物。祭纸有贵人符、贵人纸、小人纸、溪钱、冥钱、金银纸等。一般用三炷香、两枝烛。食物有米、红豆、糖果、花生、芝麻、水果、鸡蛋等。还要备些白酒, 祭奠时用。而澳门祭白虎最热闹的地方是沙梨头、新桥一带。

「打小人」的仪式分为: 奉神、禀告、打小人、祭白虎、化解、祈福、进宝和打杯八个程序。亦可随意加减。首先「打小人」者烧香点团, 把祭品摆在供桌上奉神。然后自报姓名八字, 以及要打的小人姓名住址, 并摆出小人的照片衣物。再将小人纸和小人的照片衣物加以毁坏、践踏, 或用鞋底来打小人纸, 或用小铜剑来刺小人像, 或用点燃的香枝来炙小人的眼、口, 使他以后不能再造谣。如果是在惊螫日祭白虎时「打小人」, 还要在小人纸涂上猪血, 然后「化解」、「祈福」。再来将米、红豆、芝麻等物散去, 意即要小人散开。一边念念有词地道:「小人口舌, 远赐他方。贵人扶持, 小人远避, 梦中颠倒解除。」接着把贵人纸在空中抖动, 再贴在墙上, 再后「进宝」, 即将金银元宝烧掉, 献给鬼神。最后「打杯」, 实际上是一场占卜, 直打

<sup>41</sup> 参注, 陈炜恒着《澳门纸马》页 82, 「百解」是一种十分常见的纸马, 其全称为「天解赐福消灾地解生恩化难」。其目的从内容可了解, 目的是在烧化后, 解除一切灾厄, 得到好运, 它是一种祈求冥神关照佑护的纸马。参多种不同的百解图, 图。

<sup>42</sup> 注 16, 陈炜恒着《澳门纸马》页 81-82 及路引图; 「路引」是较少见之纸马, 其全名为「福地馘虎山冥途路引」, 带有道教色彩, 图内下方有一双引领亡灵登西方极乐的童子, 而精彩部份在于「执照」的名字, 内文含有亡灵的姓名、出生地址、毕命时间, 其目的是希望在「前往冥途驿通死道关津把隘门」时便于通过, 畅通无阻, 以便到达酆都。这也是亡灵的亲属追心灵安慰, 纪念死者的一种方式。

<sup>43</sup> 澳门庙宇近四十所, 土地庙亦有不少。研究澳门庙宇之历史及体系可参: 陈炜恒着《源远流长、文化瑰宝——谈澳门庙宇体系》澳门: 澳门杂志第九期, 澳门政府新闻司出版, 1998 年 12 月, 页 6-23; 另参王文达着《澳门掌故》澳门: 澳门教育出版, 2003 年 11 月, 第 2 版, 页 31-87; 另参注 15, 页 50。注 20, 打小人衣纸图及惠西成及石子编《中国民俗大观下册 (3)》台北: 汉族文化书局出版, 1993 年 2 月版, 页 741-743。

到连得两次「圣杯」，一次「宝杯」为止，整个仪式顺利结束。

#### D. 综合分析结果

澳门纸马所包含的神佛种类，是中原与岭南地区均比较常见。有相当部份如金花娘娘、花公、花母、姑婆，俱为岭南民间俗神，在岭南民间有广泛而深入的影响，从中亦可见澳门地区的民间信仰，与中原、岭南的传承关系。<sup>44</sup>

甲马或纸马的研究中我们可以得出以下一些特征：<sup>45</sup>

##### 一) 多神崇拜或泛神敬拜

不论是道佛或民间俗神，澳门群众均将列入崇拜之列，这种崇拜不论职司高低、性格本质善恶，只要对自己有利，概在尊崇之列。<sup>46</sup>刘达芳博士指出它们主要是泛灵信仰 (Animism) 为主，这种信仰虽无统一的神灵、系统化的信条、传诵千古的经典，却无孔不入，深深影响人们的一举一动，牵动他们的喜怒哀乐。而泛灵信仰是与自然现象结合，所敬奉的对象不必是全知全能全智，他们像人一样有各种需求，要食，要喝，有性的需求，会病，会累，会大吵大闹。因此从烧马甲之现象综合来说，其信仰与生活每一部份都有关，处处在在都有其重要的角色。<sup>47</sup>

多神信仰之系统之世界观是有情的 (Emotional Binding) 「等级性神话型的多神宇宙观」 (Hierarchical Cosmology of Mythological Polytheism)，简称为「神话宇宙观」。<sup>48</sup>

「等级性」:

是因其从属等次具有浓厚的封建色彩，极像中国传统儒家政治的庞大的官僚体系之倒

<sup>44</sup> 参注 21，陈炜恒着《澳门纸马》页 77，参注 18，陈炜恒着《源远流长、文化瑰宝—谈澳门庙宇体系》页 17-19。

<sup>45</sup> 笔者在研究衣纸分类的发现中，得知是他们的世界观(参 Hiebert 世界观模式图及缺失的中层图)所带来的结论特征，并加以与其它学研究所得的而得的特征，他们计有吴宗文着《传统与信仰》书中所提及的、王铭铭在《中国民间宗教：国外人类学研究综述》所述的、梁家麟在《中国文化与教牧事工—建道神学院教牧学博士课程》所论及的重点、还有是许倬云在《中国文化的发展过程》书中所述的资料等。

<sup>46</sup> 参注 21，陈炜恒着《澳门纸马》页 83。

<sup>47</sup> 刘达芳着《无所不在的民间信仰》香港：时代论坛，第 387 及 388 期，29-01-/05-02-1995 内页之跨国对话之正文。

<sup>48</sup> 吴宗文着《传统与信仰》香港：中信出版，1995 年 7 月，页 91-117 及其图。

影。<sup>49</sup>

〔多神〕:

因为受着中国儒、释、道三教混合后之多神系统，并无独一至尊神灵存在。玉皇大帝在此多神系统之角色，充其量只成为系统运作时共尊之核心象征而已。玉帝之意旨及影响力，是通过等次从属系统中许多不同的中介性及区域性神灵来执行和传达。俗语所谓「山高皇帝远」，因此有不少人的祭祀，是选择与其生活及居住环境有密切关连之神灵，以期待得到实时的庇佑。<sup>50</sup>

〔神话型〕:

因为体系内众多神灵，大部份都是通过一些「缘生神话」而被创造或改造出来的。<sup>51</sup>

## 二) 功利及实用性的道德观

澳门民间信仰并非属宗教性质，只是所有利己神祇，俱在被崇拜之列。有求子嗣的、有求平安的、求风调雨顺五谷丰登的，求升官发财的，求除病安康的，总之于己有利，俱可叩头，十分功利。<sup>52</sup>况且在每次祭祀神灵、祖先或鬼中，烧「冥钱」的概念和象征得到很大的发展，也是代表着其重要性及实用性，而一般人把钱当成与超自然界交易的手段，试图通过贿赂神灵而得到的保佑，而保佑往往指的是经济的实利，正如在言语人类学的现

<sup>49</sup> 参注 25，页 148 之图、页 170 及 172 之图。

<sup>50</sup> 参：附件一图 3-5 金银衣纸之分析表；另参两位人类学者亦有同样的诠释，一是武雅士的话：「...神与祖先和鬼之间形成反差；鬼与神和祖先之间形成反差；祖先和神、鬼之间形成反差.....而且这三个等级的超自然力量与人的三个等级相称。神身穿的是官袍，他们住在庙宇之中，受神将的保卫，他们处罚社会中犯罪的人，很容易被激怒，并喜欢受贿赂，他们向上级写报告，保守人事档案，并且与帝国的行政区划相联系。虽然神是帝国官僚的化身。鬼的祭拜是在庙外或后门之外举行的，他们被视为是危险甚至有害的东西；献祭给他们是作为施舍的大量食品及纸制成的日用品。人们公然把他们比作土匪、乞丐和强盗。很显然鬼是人们不喜欢的危险的陌生人的超自然代表。当然祖先是人们自己的继承在线的高级成员，人们认为祖先为给自己财产、社会地位和生命。(Arthur Wolf, "Introduction", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed. Stanford, 1974, pp1-18), 认为中国民间神、祖先、鬼的崇拜社会根源在于中国农民社会经历。在农民的生活世界中，存在三种人：1/ 常来向他们收税、规范他们的行为官员；2/ 他们自己的家庭或宗族成员；3/ 村落外部的“外人”和危险的陌生人等。而神、祖先和鬼表达的是农民对他们的社会世界的阶级划分。其二是王斯福的研究强调神、祖先和鬼之间的社会学差异，但是更注重从这三类超自然物对社会单位的界定角度出发，探讨信仰的社会空间构造；民间的祭祀以家庭的神坛和小区的庙宇为中心，而且家庭祭拜和小区的祭拜两者都涉及三种超自然身。神、祖先和鬼之间的在于他们形成一种象征上结构关系；神和祖先象征着社会对它的成员的内在包括力 (inclusion) 和内在化力 (interiorizing)；而鬼象征着社会的排斥力 (exclusion) 和外化(externalization) (参 Stephan Feuchtwang, "Domestic and Communal worship in Taiwan", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed, Stanford, 1974, pp.105-130)。

<sup>51</sup> 陈润棠着《东南亚华人民间信仰》香港：基道出版，1993年2月再版，页24-31。

<sup>52</sup> 参：注 21，陈炜恒着《澳门纸马》页 83。

况所了解：「有钱洗得鬼推磨」；<sup>53</sup>更明显的是每年正月廿六日之「观音开库」活动。<sup>54</sup>

人类学称民间信仰为小传统，他是解答另一层次的问题，并不是大传统所提及的一些终极性的问题，乃是要知道 – 我前途会如何、我该如何作决定、为甚么最近我那么黑、如何趋吉避凶等。关注的是神灵验与否、能否医我的病、保我平安、打救我出困境。<sup>55</sup>正如北京清华大学文化研究所教授何兆武所述：「感觉上，中国汉民族是没有严格意义上的宗教，而中国文化在宗教方面对世界的贡献是现实主义精神，或对实用性的注重。<sup>56</sup>梁家麟博士更指出民间信仰作为思想核心有以下特征：<sup>57</sup>

- 神明的威权成为人性的主宰
- 个人难有独立人格
- 道德建立在神明的契约关系上，希求神明的酬报，而不能发自真诚的内心
- 功利式的道德观

根据吴宗文牧师指出中国神话宇宙观运作的核心动力，<sup>58</sup>就是遍存三教内及先天地天存的「道德报应律」：此律贯串三教，使之整合成为一圆融系统。对儒教而言，是「天理循环、报应不爽」之原则；对释教来说是「业报轮回」之因果律；对于道教则是「积德行善、修道成仙」之道理。总而言之，三界间无论是人鬼或仙佛祖先等，其活动均受此规律所管制及报应。纵使是鬼魔邪神，仍须讲求「道德心性」，这也是中国人所了解的宇宙，是一个「道德的宇宙」。

### 三) 社会以「血缘」和「地缘」来维持其『亲』或『疏』关系

<sup>53</sup> Hill Gates, "Money for the gods", *Modern China*, 1987, 13.1.

<sup>54</sup> 澳门日报，2005年3月15日，文/图是由小翘负责；当中有一段写着「..善信于是日到观音庙参神后燃烧元宝、寿金等祭品，便可获得菩萨眷顾，借得世间财帛，使当年丰衣足食；约定俗成，借库者先到先得，而祭品多烧则意味钱财多回报。借库须还库，连本带利，祭品便以几何级数逐年增加，善信携带不胜负荷，就以手推车一箱箱进入庙内，夸张与执着之至。」

<sup>55</sup> 参：注41及注45，页61-64所提及的缺失的中层 (The Missing Middle Zone) 或排除的中层 (The Excluded Middle Zone) 的观念及附件一图表分析架构图。

<sup>56</sup> 何兆武着《与物质力量相适应 – 全球化进程中的民族性问题》香港：明报月刊，2002年5月，页26-28

<sup>57</sup> 梁家麟编着《中国文化与教牧事工》香港：建道神学院教牧学博士课程资料，DM1012，1996年，页3。

<sup>58</sup> 参注42，页94及有关中国神话宇宙观之图。

从「金银衣纸」的宗教性文化人类学研究中，<sup>59</sup>以拜鬼及祖先为例子，都反映背后还有区域性及社会性的关系秩序，<sup>60</sup> Robert Smith 主张中国民间传统信仰存在一体化的信念，其原因在于中国社会分化很严重，需要一种统一的文化以便造成社会的凝聚力。<sup>61</sup>

那么如何维持这种社会关系达致凝聚及和谐？许倬云教授指出：『中华民族选择了「亲缘」这个基因，由此发展出以「精耕细作」为特点的农业经济，以「亲亲、仁民、爱物」为特点的「差序」式社会结构和以「文官制度」为特点的政治体系。他称此为中国文化「三元式」，使中国文化有连续性发展，中国政治保持一格局，中国社会长期稳定的要素。除了外来的国际上种种政治因素外，内在因素主要是「三元式」不调或失调而影响。』<sup>62</sup>而梁家麟博士亦有对类同的社会关系观念，现列于如下的二个重点：<sup>63</sup>

- 家族关系 – 血缘

1. 宗法关系 – 强调父子关系的纵轴而非夫妻的横轴
2. 大家族而非核心家庭
3. 重男轻女的观念

- 地方关系 – 地缘

<sup>59</sup> 参：附件一图 3-5 之金银衣纸之分析图。

<sup>60</sup> Radcliffe – Brown, "Religion and society: (1945), *The Social Anthropology of Radcliff – Brown*, Adam Kuper ed, London, 1977, pp.103-130 因为在中国农民及沿海的地区中民间信仰亦包括四种内容：1)祖先、鬼及神灵的信仰；2) 庙祭、年度祭祀和生命周期 (life cycles) 仪式；3) 血缘性的家族和地域性庙宇的仪式组织；4) 世界观和宇宙观的象征体系等。

<sup>61</sup> Robert Smith, "Afterword", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed, Stanford, 1974, pp.337-350。一位中国社会科学院社会学所社会心理学研究室助理研究院杨宜音在其著作《略论宗教崇拜的社会心理功能》北京：世界宗教研究，1996 年第 2 期，指出有三种社会心理功能：1) 个人心理慰藉；2) 社会教化；3) 社会认同等。根据林本炫博士其论文《当代台湾民众信仰变迁的分析》亦指出：「台湾的民间信仰的另外一个特质，是和地方小区有着密不可分的关系。譬如 P. Steven Sangren 指出，汉人的各种仪式活动并不仅仅是个人（或家庭）与神明之间为了满足需求的交换关系而已。其中包含着复杂的有关时间与空间的关系，乃至有着关于宇宙的预设（1987:52）。而就个人与小区的关系来说，在宗教仪式中包含有个人和小区资源的关系。一方面这种祭仪是一种全小区参与的活动，是在地方小区的空间内方有可能进行，而且个人或是某一家户也受到小区的群体压力而必须尽量参与，并且依据个人能力与「赢利」情况而对小区做出互惠式回馈。另一方面，这种仪式的进行，带有伦理的意涵，是义务也是小区精神的提振与团结的表现，更是建立小区认同的过程。Ahern（1981）有关三峡「杀猪公」仪式的研究，也指出参与小区祭仪所具有的义务性与强迫性。另外，宗教仪式和小区的关系，也表现在族群认同上。作为地方小区崇拜的神明，有些是属于祖籍神（Sangren 1987:73，刘枝万 1989：103，董芳苑 1984：155-156，李丰楙 1994：187，王世庆 1972），作为团结同一祖籍移民的象征。因而民间信仰和小区的关系，某种程度上又和早年移民族群的聚居有密切的关系」。

<sup>62</sup> 许倬云着《中国文化的发展过程》香港：中文大学出版社，1994 年版；另参一篇专访：林志光访：《后现代人的离散与归属 – 专访许倬云教授》香港：明报，1996 年 12 月 23 日，星期一，页 D2。

<sup>63</sup> 参：注 44，页 3-4

1. 差序格局的同心圈<sup>64</sup>
2. 同姓、同宗、同乡、同业、同年……
3. 「我群 – 熟」与「他群 – 疏」的二分

这种社会关系是扣着一个主题 -- 「秩序情结」<sup>65</sup>而带出中国人文化重「和谐」的价值贯通于个人的生活与社会：家庭生活，曰：「以和为贵」；生意，曰：「和气生财」；中国大城，称西安、延安、长安；中国之北京城门亦称天安。中国以最好的政治为「国泰民安」，而政治社会之最高境界则是「大同」，意即盛世大和平也。<sup>66</sup>

### E. 总结 -- 澳门人的文化特性

从以上的宗教性文化人类学中的『金银衣纸』研究及分析中，对澳门人产生以下的性格特质：

1. 重乡土宗亲之情<sup>67</sup> – 保守与社会稳定

从祖先的祭祀、节日与生命周期的庆典、迎神赛会 (诞、醮)<sup>68</sup> 等集体宗教活动都可以体验以上的性格特质。

2. 重实体经验<sup>69</sup> – 不论黑白猫，捉到老鼠是好猫，强调「命」、「运」而非「性」

从祭祀与衣纸的种类，将其背后价值意义发挥，亦是小传统的一种特征。

3. 重和谐与均衡<sup>70</sup> – 天人合一的生命真理观<sup>71</sup>与秩序感 (a sense of order)

<sup>64</sup> 参：注二，差序格局是以『己』为中心；金耀基教授称为「以己为中心的自发主义」(self-centered voluntarism)。

<sup>65</sup> 张德胜着《儒家伦理与秩序情结》所述：「中国自秦始皇统一天下以来的文化发展，线索虽然多，大抵上还是沿着「秩序」这条主脉而铺开。用弗洛伊德的术语，中国文化存在着一个「秩序情结」，换做潘乃迪 (Ruth Benedict) 的说法，则中国文化的形貌 (Configuration)，就由「追求秩序」这个主题统合起来。」而金耀基教授解释为「动乱情结」，秩序与动乱是一物之二面，追求秩序与趋避动乱是中国一个突出的文化取向 (参：金耀基着《儒家伦理、社会学与政治秩序》香港：明报月刊，1989年9月号，页61；另参：张德胜着《儒家伦理与秩序情结》台北：巨流出版，1993)。哈佛大学治中国思想史多年不懈的史华慈(B.I.Schwartz) 教授更指出先秦思想家共同文化取向是：一个宇宙界与人事界中的「秩序的优位性」(primacy of order) 的概念。(B.I.Schwartz, "The world of Thought in Ancient China, 1985)

<sup>66</sup> 金耀基着《儒家伦理、社会学与政治秩序》香港：明报月刊，1989年9月号，页61

<sup>67</sup> 费政通着《中国文化概论》台北：水律图书出版事业有限公司，1994年版，页23-65。梁永泰在其专文《华人与福音研究会汇》，页36-38。Professor Wan Gungwu 则从中国历史发展过程中看中国文化的特性，见 *The Chineseness of China* (Hong Kong: Oxford University Press, 1991)。另参：王永信着《华人民族性影响或塑造了华人教会的传统吗?》香港：今日华人教会，1984年4月，页13-15；另参注4，页60-62。

<sup>68</sup> 蔡志祥着《香港的传统中国节日：节、诞、醮的比较研究》香港：华南研究，1994年7月，页1-23。

<sup>69</sup> 参注50。

<sup>70</sup> 李亦园着《和谐与均衡 – 民间信仰中的宇宙观》〈文化的图像 (下) – 宗教与族群的文化观察〉台北：允晨文化出版，1992年，页64-94。及参附件一图表3-5及附件二之衣纸分析图，另参注4，页62-64。

<sup>71</sup> 曾立华着《中国文化与教牧事工—中国文化与福音工作》香港：建道神学院教牧学博士课程资料，DM1012，1996年，页4-5。参中国神话宇宙观之图 (附件一图表3-4)。

从衣纸拜祭的对象及分类中，得知各大小神灵、祖先及鬼，都是要保持一种均衡及和谐关系，这基本「和」的价值产生「畏」与「怕」态度来面对人生任何事宜，与不同成长阶段所遇到的大小关口。

4. 重「情」的人际关系，分「我群 – 熟/亲」与「他群 – 疏」的二分<sup>72</sup>

在祭祀对象的分类与祭物的相互关系中，出现了伦理行为的厚薄，其关系亦因建立在一种亲疏程度，反映出这种层级的社会现况及待人处事的态度。

5. 功利主义的道德观<sup>73</sup> – 产生差等的道德观 (differential value)

整个研究中，祭祀的大小不一的钱、金银、物品多元性及实用性都是显出其祭祀的目的与用意。「我群 – 熟」中的权利 (受到照顾) 与代价 (不被尊重)，衍生「内外有别」或「亲疏有别」的核心价值。<sup>74</sup>

6. 服从权威 – 建立一种「礼」的<sup>75</sup>核心秩序的价值系统 (order and procedure)

在衣纸祭祀的背后世界及社会，有层级化的社会秩序，加上儒、释及道的中国文化深层化<sup>76</sup>，刘志雄在其专文《传统民间信仰的政治功能 – 以城隍崇拜为中心》<sup>77</sup>论及中国民间信仰对政权是采取「控制及使用」的态度，梁家麟博士解释这种「顺服权威」带来是将权威道德化，视服从与忠诚为道德责任；其次是对权威的态度是「非认知性」过于「认知性」，即是不允许对既存权威做任何批判性的检讨或神性权威，这样造成了依赖、驯服、缺乏勇气和创造力的性格。<sup>78</sup>因而产生节制自己，遵从社会规范的态度与表现，处处替别人着想，不能公开为自己谋求利益<sup>79</sup>及谦和的态度表现。

<sup>72</sup> 参注 44 及注 51，另参附件一图表 3-5。

<sup>73</sup> 参注 48 及注 52。

<sup>74</sup> 参附件一之图表 3-5。

<sup>75</sup> 黎红雷着《现代管理与儒家智慧》香港：天地图书出版，1992年，页140-141；注58；另参冼锦光着《中国人基督心》香港：香港神学院院讯，1997年4月，第33期，页1-2，参杨庆球着《中国文化新视域：从基督教观点看中国文化》香港：三联书店出版，2004年6月，内中提及到将孔子与路德两者对政治秩序的比较，在页19-40内文更指出：『而中国文化是尊重及顺服当权者、尽己本分、推己及人，为保一个安定繁荣安定为大前提，甚至默默忍受当权者的残暴及不公平，把现有秩序神圣化，缺欠一种敏锐的目光及能力，使现有秩序提升。在顺服当权者下显得对社会批判精神有无力感，甚至不自觉地成了当权者的统治工具。』

<sup>76</sup> 参注 42，页 94-95；及注 50，页 4。

<sup>77</sup> 刘志雄着《传统民间信仰的政治功能 – 以城隍崇拜为中心》香港：神学生，中神出版。

<sup>78</sup> 参注 51，页 4。

<sup>79</sup> 这种态度带来是个人主义与集体主义讨论，成中英述：「中国人是他人或社会取向的民族，强调集体主义，不重视自我，甚至压抑自我 (参：雷霆着〈没有思想的性格，没有性格的思想? – 中国人性格的自主性〉，《当代》廿四，1988年4月1日，页40-45。

## 7. 反思

### A. 文化与神学的关系与关联

从以上的田野考察所得的结果，民间信仰除了在人类这领域界别之外，亦涉及到时间（过去、现在及将来）及灵界领域（神灵、人间及阴间鬼等类的范围），<sup>80</sup>若按传统或单一的观念理解出现了文化人类学只提到人界这层面及现在情况，按文化人类学的观点与研究比较法（1/ 时间：同时限与异时限“synchronic”；2/ 空间：跨文化与本地式“diachronic”）来描述时会有其限制，现以「属灵争战」讨论作出对比；按传统对于属灵争战观中有关释放（deliverance）事工的理解，主要是被界定为地上层面的争战（Ground-level warfare），即是关于甚至等同于赶鬼事工的实践。但新近的理论中，便增多了宇宙的层面（Cosmic-level warfare），即着重属灵层面或事物背后的势力层面。<sup>81</sup>

柯瑞福就是其中一位主张从两个层面去看属灵争战的推动者，他认为圣经在属灵争战观上最少有两个层面，在底层的是地上层面，而上层的是宇宙的层面或名为策略的层面

（strategic-level warfare）。<sup>82</sup>地上层面主要处理于人们内在之中的邪灵，柯氏认为这些邪灵主要分三类：一是家族的灵（family spirits），如透过上契而带来，是地上层面中最强的邪灵；二是超自然的灵（occult spirits），这是指人主动交鬼，如接触其它宗教、新纪元等；三是一般的灵（ordinary spirits），这类邪灵是从不同的事件而引来，包括憎恨、恐惧、欲望、死亡及同性恋等。地上层面的影响主要针对人在情感及属灵的「垃圾」（garbage）部分，使人不能响应或解决当中的问题，影响自我形象，并跟上帝及其它人的关系。<sup>83</sup>从《理解属灵争战的四套观念》（Understanding Spiritual Warfare Four views）一书中，将上述柯氏所提及的两个层面归于名为释放的模式（The “Deliverance” Model）下去理解，此模式强调以具体的邪灵作对象，需要与邪灵的势力作争战，而关于基督徒会否被鬼附的讨论通常也在于此模式中被广泛讨论。<sup>84</sup>这种属灵争战观固然着重信徒，甚至非信徒在个人的生命或属灵层面，然而，在理解魔鬼运作的地域或范围时，即影响人生命背后的属灵世界，却并非只限于个人的范围，更是于社会层面中

<sup>80</sup> 参附件一图表 6-7

<sup>81</sup> James K. Beilby and Paul Rhodes Eddy, “Introduction” in *Understanding Spiritual Warfare: Four Views* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 40

<sup>82</sup> Charles H. Kraft, “Spiritual Warfare: A Neo-Charismatic Perspective” in *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, edited by Stanley M. Burgess (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 1094–5. 柯瑞福根据圣经的理解而认为不应以被鬼控制或拥有邪灵去形容受邪灵影响的人，反而建议将受邪灵影响的人视为给邪灵留地步而被邪灵住下的人。另参 Charles H. Kraft and Mark White, eds., *Behind Enemy Lines: An Advanced Guide to Spiritual Warfare* (Eugene: Wipf and Stock, 2000).

<sup>83</sup> Kraft, “Spiritual Warfare: A Neo-Charismatic Perspective”, 1094–5.

<sup>84</sup> Beilby and Eddy, “Introduction”, 35–40.

去作辨识。是故属灵争战或魔鬼对基督徒的影响并非限于个人或属灵的层面，更有社会性的层面。《理解属灵争战的四套观念》中也介绍了着重社会性或世界层面的属灵争战观，就是温克（Walter Wink）的世界制度的模式（The “World Systems” Model），温克想在现代讲求纯物质性与传统的超自然世界观之间，建立一个整体（integral）的世界观，这是一套「万有在神论」（panentheism），即超自然的上帝是可以临在于属灵并万物之中。他重新诠释新约圣经，认为执政及掌权的（principalities and powers）是对现今世界体系及制度的属灵名称，这诠释是要将人世间那些外在的政治制度整合于这些事物内在的灵性力量去理解。<sup>85</sup>

温氏并不将撒旦或鬼魔作为独立的个体，反而取其属灵意涵而建立为具体的实在或处境，就是社会中的权力结构。故属灵争战是关注当中政治与经济体的邪恶（marco-exorcism），不再只是一些想象或在天上的东西；也不在于指向一个强人、某件法器，或禁止万圣节等等的关注。属灵争战就是选择不参与打仗，采取以善去超越恶，即温克提出学效耶稣非暴力的第三条路。社会中的邪恶结构包括：种族主义、性，在属灵争战的理解上着重于社会性或世界的层面，并非只是现代神学的产物，其实在圣经或传统的神学中已有所提倡，这就是《理解属灵争战的四套观念》一书所提出的古典（情欲 “Flesh”）的模式（The “Classic” Model）。<sup>86</sup>在古典模式中，属灵争战是关心三个领域：就是世界、情欲及恶魔，即所谓三统领域（triumvirate）。当中既会对抗社会政治的结构，也会有找出并驱逐魔鬼的行动，但最重要是集中于对抗罪性及情欲带来的诱惑及犯罪。鲍力生（David Powlison）指出圣经不单展示在三统领域中要取得平衡，更带出上帝看情欲；即人心对罪的软弱，无论是透过心、手、口所带来的败坏，都首先被关注的。因为圣经是对人说话的，而非向邪灵，故内容需要跟基督恩典的福音拉上关系，所以属灵争战是关于信徒生命的争扎。此模式并不认为基督徒会被鬼附。<sup>87</sup>泰莱（Justin Taylor）认为古典模式关心于学习基督如何以上帝的话及圣灵去对抗魔鬼，常用的争战武器是悔改、认定真理、祷告、顺服、敬拜及上帝的话，最终目标是传福音、作门徒及个人成长。<sup>88</sup>古典模式可说是对属灵争战观或基督徒需要留意的各个层面上，有比较整全的思考模式。这模式不单对世界与属灵领域有着平衡的理解，即两者也需要成为信徒所关注的层面；其目标更多是关心信徒本身的生命成长或怎样活出门徒的身分方面，所以这模式亦是一套比较具有积极及实践意义的模式。<sup>89</sup>

<sup>85</sup> 温克的主张引自 Beilby and Eddy, “Introduction,” 26–29

<sup>86</sup> David Powlison, “The Classical Model” in *Understanding Spiritual Warfare: Four Views* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 89–90

<sup>87</sup> Beilby and Eddy, “Introduction,” 33–35. 另参 Powlison, “The Classical Model,” 92–98.

<sup>88</sup> 泰莱的观点参：Beilby and Eddy, “Introduction,” 34.

<sup>89</sup> Beilby and Eddy, “Introduction,” 34–35.

按田野考察带来的认识及挑战，对人的整全性及深入性的理解之外，亦可作出宣教文化人类学的视野作出「属灵争战」的探讨。<sup>90</sup>但却只在功能的文化人类学观点来发展，未能完整或完备或足够盛载处理民间信仰田野考察的结果：重和谐与均衡 – 天人合一的生命真理观与秩序感 (a sense of order)。<sup>91</sup>

若是要处理宣教与文化的践行时，先需要整理神学与文化两者的关系与关联性，先了解两者关系及其关联。而本文先在福音派信徒中，有一近代发展是颇重要的，即是洛桑信约 (Lausanne Covenant, 1974)，这是福音派对很多问题的一个重要宣言，指出「因着人是神造的，人类有些文化在美与善的传统上特别丰厚；但因人是堕落的，他的文化都受到影响，有些甚至是邪恶的」(第十段)。在百慕达的韦路班克研讨会 (The Willowbank Consultation, 1978)，专为研究福音与文化的关系，亦重申这观点。韦路班克报告书清楚地指出，「没有神学是不受文化影响的，因此所有的神学均须接受圣经的审核，只有圣经是超乎它们之上。神学必须忠于圣经，并且将建议适切地引伸到它的文化，这就是神学批判的准绳」(第五段b)。【编按：这一节作为理想是可以的，可是作为审核的途径，就只会引起更深的纷争，因为异端亦说有圣经的支持，古代马吉安 (Marcion) 及亚流 (Arius) 即为明显的例子；近代熟悉释经学 (Hermeneutics) 引起之问题者，更明白是什么意思了。】

不过这宣言倒有一个重要的提示：福音派虽然仍然坚持新旧约圣经藉耶稣基督赐下的启示 (Revelation)，是永远有效的，但它承认神学只是人的努力，为要明白这个启示，因此与文化本身的限制有着不可分割的关系。把一切人的文化相对化 (Relativization)，无疑是开启一条路，让人接受处境化 (Contextualization) 的原则：即怎样在另一文化下重组圣经的信息，以致它既能忠于原有的启示，同时又是适切于当地文化的特有条件。神学家发现道成肉身 (Incarnation) 的教义，最能提供这种神学工作的模式，因为它指出神与人认同，同时又符合

<sup>90</sup> 温以诺《破旧与立新：中色基督教神学初探》(加拿大: 加拿大恩福协会) 1998 年 9 月第五章；《中色神学纲要》(加拿大: 加拿大恩福协会) 1999a 年 12 月；〈属灵争战：华人信徒须知〉《罗省基督教联合会会讯》。1999b 年 12 月 6-9 页；〈属灵争战的认识与实践〉《事奉问题解答第四课》(美国加州) 海外校园杂志，2000 年 8 月 26-33 页；〈属灵争战〉《环球华人宣教学期刊》第七期，2007 年 1 月；〈属灵争战事奉指南〉《大使命双月刊》第 103 期，2013 年 4 月:19-23

<sup>91</sup> 曾立华着《中国文化与教牧事工—中国文化与福音工作》香港：建道神学院教牧学博士课程资料 DM1012，1996 年，页 4-5。

文化的要求，不致失去当地文化的身分。按这模式来说，我们知道要使神学本色化，是不必牺牲福音本身的特色的。

上述问题显出任何关于文化神学的问题，从来都不是容易解决的。李察·尼布尔(H. Richard Niebuhr)在《基督与文化》(*Christ and Culture*)一书，曾提出五个文化与信仰关系的模式，他形容为：「基督反对文化」、「基督属乎文化」、「基督高于文化」(或准确地说，是「基督与文化的整合」)、「基督与文化吊诡(参神学的吊诡，*Paradox in Theology*)相关」，及「基督为文化的改造者」等。除了第一种主张信仰与文化成就是完全对立之外，其它四种均在某程度上给予文化正面的评价。

神学本身是受着文化的影响，是不能宣称具有任何永恒性的学问；这样一来，文化神学就是教会与神学家不断努力修正的学问，要在基督耶稣的死与复活的亮光下，来了解世界的命运和人类的成就(弗一9~10)。换句话说，在耶稣再来之前，我们是不能奢求文化与神学之间的问题有最后解决之时，而「基督的心意」与「文化的形成」之间，也永远要存在着某种张力的关系了。<sup>92</sup>

以上提供了一个整全性的概念与两者的关系及关联，文化与神学的任命及其限制，现再从另一位神学家的考虑来了解文化与神学的两者相互观点：

“Barth gives us perhaps the most succinct definition of “culture”: “Culture means humanity.”

In other words, man does live in culture, his very being is actualized and concretized as culture. In so far as humanity is a gift from God, culture is also a gift from God. At the same time, “seen from the point of view of creation, the kingdom of nature (*regum naturae*), culture is the promise originally given to man he is to become”. With that promise intrinsic to his being, man cannot stop striving to draw out and complete what nature holds for him. Even as sinner, as one whom alienates himself from himself, he nevertheless strives for wholeness as if answering the call to a

---

<sup>92</sup> C. H. Kraft, *Christianity in Culture*(New York, 1979); 利查·尼布尔着，《基督与文化》，赖英泽、龔书森译，东南亚，<sup>5</sup>1992(H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, 1951); J. R. W. Stott and R. Coote(eds.), *Down to Earth —Studies in Christianity and Culture*(Grand Rapids, MI, 1980); P. Tillich, *Theology of Culture*(New York, 1959); *The Willowbank Report — Gospel and Culture*(Lausanne Occasional Papers, 2; Wheaton, IL, 1978), 另载于*Explaining the Gospel in Today's World* (London, 1978).

certain destiny. The French definition of “civilization as “the sum of the *aims* proceeding from human activity...” and the German definition of *Kultur* as “ the idea of the final *goal* and the4 totality of norms by which human activity should be guided” point to the directedness intrinsic to culture. All culture, no matter how inadequate, aim to achieve a certain degree of wholeness for human existence.”<sup>93</sup>

另一位华人神学家对文化与神学探讨，以基督救赎观来了解两者关系与关联：「道成肉身，住在我们中间」。教会是基督的身体，是基督道成肉身的延展。在教会、透过教会，道化成人的生命。而人的生命有多重的层次，道成肉身也因此有多重的层次。无言的生命生动，如德兰修女爱的表现，是一种层次；神学将神的道化成人的意识、言语、知识、创意，又是另一个层次。神学之能道成肉身，必须以文化为载体。文化作为神学的载体，绝不谨谨是一个器皿，或是一种传讯的媒体，它与盛载的道结合成为有机的生命，成为讯息的本体，如传媒大师 Marshall McLuhan 所言，「媒体就是讯息」(the media is the message)。文化结构将上帝的道具体活现，却也可以当时将道扭曲、窒碍。神学工作者无可避免地游走于上帝的启示与文化之间。在这游走的过程中，没有一刻神学工作者可以不受文化的规限。然而，假若他是忠于上帝的启示的神学工作者，他也没有一刻不在突破、超越文化的规限。文化的改造与创新就在这过程中发生。上帝的话语进入文化中，不是为了「用」它作盛器，而是要将它化成道的「肉身」(具体生命)，让道拆毁它、改造它，使它得以被赎 (redeemed)。文化为何需要被救赎？最简单的原因是，你不理它，它会理你：它可以规限、干扰你的宣讲，扭曲、窒息你的生命。于此，我们是没有选择的。不过，更根本的是，文化不是外加于生命的东西，仿佛人住『在』文化之内。非也，文化就是人的生命具体活现，是人性的展现。上帝的道若是救赎人而不救赎与他二而为一的文化，根本是不可能的。若人性 (humanity) 是上帝予人一份珍贵的礼物，那么文化也同样地是上帝给人的应许，叫人的生命得以成全。当上帝邀请人管理大地，人被邀发挥地禀赋的组织、管理的能力。当上帝邀请人为地上各样的走兽命名，他是被邀在上帝所创造的意义结构上再创造意义。文化就是人性的发挥、成全的一种生命展现。用巴特的讲法，“seen from the point of view

---

<sup>93</sup> Karl Barth, “Church and Culture,” *Theology and Church*, trans L.P.Smith, (London: SCMP, 1962).p.338

of creation, the kingdom of nature (*regum naturae*), culture is the promise originally given to man he is to become". 当人犯罪，文化固然会被扭曲，然而上帝恩典的印记依然存在，就彷如上帝为亚当、夏娃蔽体而造的皮衣。这皮衣可说是罪的表记，也同时是上帝不离不弃的照管 (providence) 的表说，是上帝保护的表记。用潘霍华的说法，文化是上帝在人类坠落之后，为免人类相咬相吞而设立的「保护设施」(preservation order)。因此，文化救赎是救赎的一部份。

本文建议及考虑以宣教文化人类学的构思为进路<sup>94</sup> – 温以诺教授的中色神学及恩情神学来建构文化与神学，牧养与宣教。从文章的分享及图表<sup>95</sup>分享中，不单可以处理 (神、人及天使) 三者间的不同文化，亦可以跨科际作出研究。

### B. 宣教践行的建议 -- 建立与神契合、更合宜及有效地牧养、布道及宣教上的事奉

从整个研究过程中，发现这个「金银衣纸」祭祀的现象中，或是这个小传统的中国民间信仰世界观及价值体系，都是无所不在<sup>96</sup>的宗教。再者澳门的庙宇及民间信仰都是在岭南民间有广泛而深入的影响，从中亦可见是与中原、岭南的传承关系甚密切。<sup>97</sup>那么，基督教信仰是属于大传统，其背后的世界观及价值取向更有不同，我们在这两种背景下如何回应作出适切的响应？

### C. 本土化的回应

澳门在世纪未结束前回归，标示着一个时代的结束。澳门人来治理澳门的大前提下，澳门新起一代今日能以澳门为荣，要重寻「澳门人」的角色，要建构澳门的本土意识，<sup>98</sup>在加上港澳台及中国大陆的大气候都想回归中国传统的呼声；故我们亦要有一种本土化的反应，自然地这种需求带把我们带到中国历史、传统文化及民间信仰里面，而福音种子在这种土坏中，会自然吸取自己的的养料，较易生根建造。<sup>99</sup>

<sup>94</sup> 温以诺于 2018 年 1 月于台湾中华福音神学院任教宣教学博士课程《文代人类学类与跨文化沟通》教材内容，另参：温以诺之《宣教文化人类学=文化人类学+神学》教牧期刊《宣教学对传统神学的启迪》，第 16 期，2004 年 5 月，建道出版，页 118-128；及附件一之图表 8-10

<sup>95</sup> 参附件一之图表 8-10

<sup>96</sup> 参注 41，刘博士所提及对于此类信众，信仰与生活每一部份都有关。

<sup>97</sup> 参注 38。

<sup>98</sup> 时代论坛，香港：第 642 期，1999 年 12 月 19 日之社评《对澳门回归的期许与祝福》

<sup>99</sup> 林治平着《基督教与华人文化 — 第五届世界华人福音会议汇报》香港：世界华人福音事工中心出版，1997 年 12 月初版，页 78-93。

而认识本土的「人」是开始回应的第一步，<sup>100</sup>包括了性格特质、思想方法、对世界及价值观的态度与评估等。<sup>101</sup>所以有一位在亚洲差会事奉的多年的宣教士牧者有以下的建议：

- 1) 传福音与造就门徒，重责必须由本地人来承担；
- 2) 要靠本地的牧者与信徒领袖有创意地、并有圣灵充满的带领；
- 3) 宣教士第一优先应是训练本地人，能给他们责任，信任他们完成工作；
- 4) 在亚洲训练亚洲人，避免人才流失及节省金钱；

### ● 正确及適切性的布道与牧养策略的回应

澳门教会在在过往的布道与牧养上都是集中在「单打独斗」或是一些「战役」的事奉上，忽略「战略」上的重要<sup>102</sup>。所以在宗教人类学的研究上，得知澳门人的性格特质，从认识<sup>103</sup>及聆听<sup>104</sup>他们的真貌与声音，在布道与牧养整体结合上，才能作出正确及适切的回应，<sup>105</sup>再加上策略或战略上的灵活运用才能知己知彼，百战百胜，将「澳

<sup>100</sup> 参注 68, 洗锦光着《中国人基督心》『不同信念带来不同的反应与视域 (hozion), 有些人是以西方宣教士为中心来贯串和理解; 有些以中国中心观 (China Centered Approach) 即以中国处境 (context) 来看中国问题, 有些提倡中国基督徒的「文化适应」 (cultural accommodation) 作为寻求协调整合的方法等。但笔者另从『中国人』与『基督心』带出反思, 盼能在文化与信仰的相遇与对谈、适应与协调, 甚至达到契通与融和的果效上, 能多一思索机会与空间。』

<sup>101</sup> 余达心着《从华人性格看传福音方策》香港: 今日华人教会 1990 年 8 月, 页 7-8。另参注 45, 页 36-40 并内页中的世界观模式图。

<sup>102</sup> 濠情着《澳门的争夺战》香港: 时代论坛, 第 578 期, 1998 年 9 月 27 日, 另参三篇文章 J. Herbert Kane, “The Work of Evangelism”, Edward R. Dayton and David A. Fraser, “Strategy”, C. Peter Wagner “The Fourth Dimension of Missions: Strategy” 均载于 Ralph D. Winetr Steven C. Hawthone, ” Perspectives On The World Christian Movement” William Carey Library, 1981, pp.564-580

<sup>103</sup> 人之认识是因人是按神的形像 (*Imago Dei*) 所造。另参温以诺着《中色神学纲要》加拿大: 恩福协会出版, 1999 年 12 月初版, 此书以华人思维方式 (中式构思) 用跨科际综合治学法将具有中国文化色彩神学探究之成果。

<sup>104</sup> 罗杰 (Roger van Harn) 以罗马书十章 12 至 17 节解释经文对宣讲的意义。他认为教会宣讲的目的是要人听到基督。因为信心来自「听见」、所以「听见」是教会使命的次序 (church's mission order) 的中心: 「差遣」—「宣讲」—「聆听」—「相信」—「呼求」整个教会使命的次序结合了教会次序 (church order) 和救恩的次序 (salvation order)。教会的次序包含了差遣、宣讲和聆听; 救恩的次序包含了聆听、相信和呼求神的名。因此, 「聆听」在「宣讲」和「相信」的中心位置, 它实现了「差遣」的目的, 令人「呼求」神的名。参 Roger van Harn, *Pew Right: For People Who Listen to Sermons* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 4-5

<sup>105</sup> 参注 77。余达心着《从华人性格看传福音方策》，从传播学的角度入手可参恩格着 (James F. Engel) 《当代教会传播》台北: 中华福音神学院出版, 1986 年初版; 并页 60 中的图表 3.6; 林治平着《文化传福音策略 - 华人文化与福音研讨会汇报》香港: 世界华人福音事工中心出版, 1986 年 17 月初版, 页 136 中的「以对象为中心的布道 - 教会模式的再思」。黄汉森着《从文化角度建立传播模式- 华人文化与福音研讨会汇报》香港: 世界华人福音事工中心出版, 1986 年 7 月初版, 页 146-152, David J. Hesselgrave” *Communicating Christ Cross-Culturally*” Zondervan, 1978, 并 Ch.17 之 *Communicating Christ Into A Chinese World View*, 及 p.37, fig 2

门人」归入基督的名下，作主门徒，<sup>106</sup>叶松茂博士更在对香港 101 间教会经验分析中更指出实践造主门徒的三步曲：<sup>107</sup>1) 吸引、2) 留下、3) 委身。

## 牧养的回应

向「澳门人」布道到成为「澳门信徒并委身服事主」的过程，<sup>108</sup>意即是叶松茂在《101 间香港教会经验分析》一书提到的是第二点的是甚么使他们留在教会并信主（留下）、及第三点是甚么使他们委身基督，并委身服事教会（委身）<sup>109</sup>的事宜，我们可称之为「牧养」，而曾立华博士指「牧养」职事是多方面的，有崇拜与属灵操练、讲道与教导、布道与宣教、牧养与关顾、家庭关怀与培育信徒训练与装备、医治职事、社会关怀与行动、管理与行政、纪律与惩治等。<sup>110</sup>但事奉或牧养不只着重技巧、方法和迁就世界市场需要而厘定的教会事奉路向，重要是事奉必须产生神学（Ministry precedes theology and produces theology not the reverse），换句话说，我们作为教牧必须好好依据神的事奉模式，再从实际事奉工场中去反省，整理出一套合乎神在圣经启示出来的事奉神学，来指引自己和教会按着神学研究成果，来发展教会的牧养事工。<sup>111</sup>若要从服侍群体「澳门人」

---

图，若在策略或群体上的布道，可参罗约翰着《群体思想 – 实用之群体布道手册》香港：亚协出版，1990 年 5 月初版，并参戴德华着、胡忆萱译《让全地听见祂的声音》台北：教会更新研究发展中心出版，1984 年 11 月初版，英文著作可参，Edward R. Dayton/ David A. Fraser, “*Planning Strategies For World Evangelization*” Eerdmans, 1985。

<sup>106</sup> 布道有不同的定义，笔者分析中可作出以下的结论：

- 1) 强调传达→ 神透过人来宣讲耶稣基督，并在祂里面的新群体。（参：J.I.Packer, *Evangelism & the Sovereignty of God* Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1979, pp.41,50) J.I.Packer, “What Is Evangelism” in *theological Perspectives On Church Growth*, p.97)
- 2) 强调悔改→ 以适切及别人可以明白的说话，并以说服别人的态度，运用权柄来宣讲圣经中所启示耶稣基督的福音，目的是叫人归向基督成为信徒。（参：G. Michael Cocoris, *Evangelism: A Biblical Approach* Chicago: Moody Press, 1984, p.14) George W. Peters, *A Biblical Theology Of Mission*, p.11
- 3) 强调悔改及加入教会→ 向全人类宣告救恩的好消息，为要使他们悔改信主及加入教会（参：Archbishop's Committee of Enquiry on the Evangelistic Work of the Church, p.25) Michael Green, *Evangelism in The Early Church* (Hoder and Stoughton, 1978), p.7

从以上可以划分两种不同的定义，但他们都有共通之处，就是指出布道工应有清楚的目标是受众能接受救恩，甚至加入教会。

小结：布道是神透过人来宣讲耶稣基督的福音，目的是要劝服人悔改归主，加入教会并作主的门徒。

洗锦光编《教会增长与植堂》澳门：2002年在澳门圣经学院任教之《教会增长与植堂》之课程内容笔记。

<sup>107</sup> 叶松茂着《101 间香港教会经验分析》香港：基道出版，2004 年 12 月初版，页第 2 章之内文，三步曲就是：1) 是甚么吸引未信主的人参加教会（吸引）、2) 是甚么使他们留在教会并信主（留下）、3) 是甚么使他们委身基督，并委身服事教会（委身）

<sup>108</sup> 图表 3.6 属灵决志的过程全图 – 恩格模式（恩格阶段）恩格着（James F. Engel）《当代教会传播》页 60

<sup>109</sup> 参注 84。

<sup>110</sup> 曾立华《教会职事的重寻与更新》香港：建道神学院，1996 年 4 月版，页 216-286

<sup>111</sup> 曾立华《迎向廿一世纪的教牧神学观的建立》香港：教牧期刊，第一卷，第一期，1996 年 4 月，建道神学院出版，页 16-34；提出六个主要牧养相关之取向基础：

来牧养，一方面知道他的特质及限制，正如上文所列出澳门人的特质所带来的问题。笔者可从「澳门人」特质有可取之处，但仍有不足，实需重新回复『人，仁者』的地位与秩序，必须回归原道 – 基督创世、救赎之道。<sup>112</sup>

---

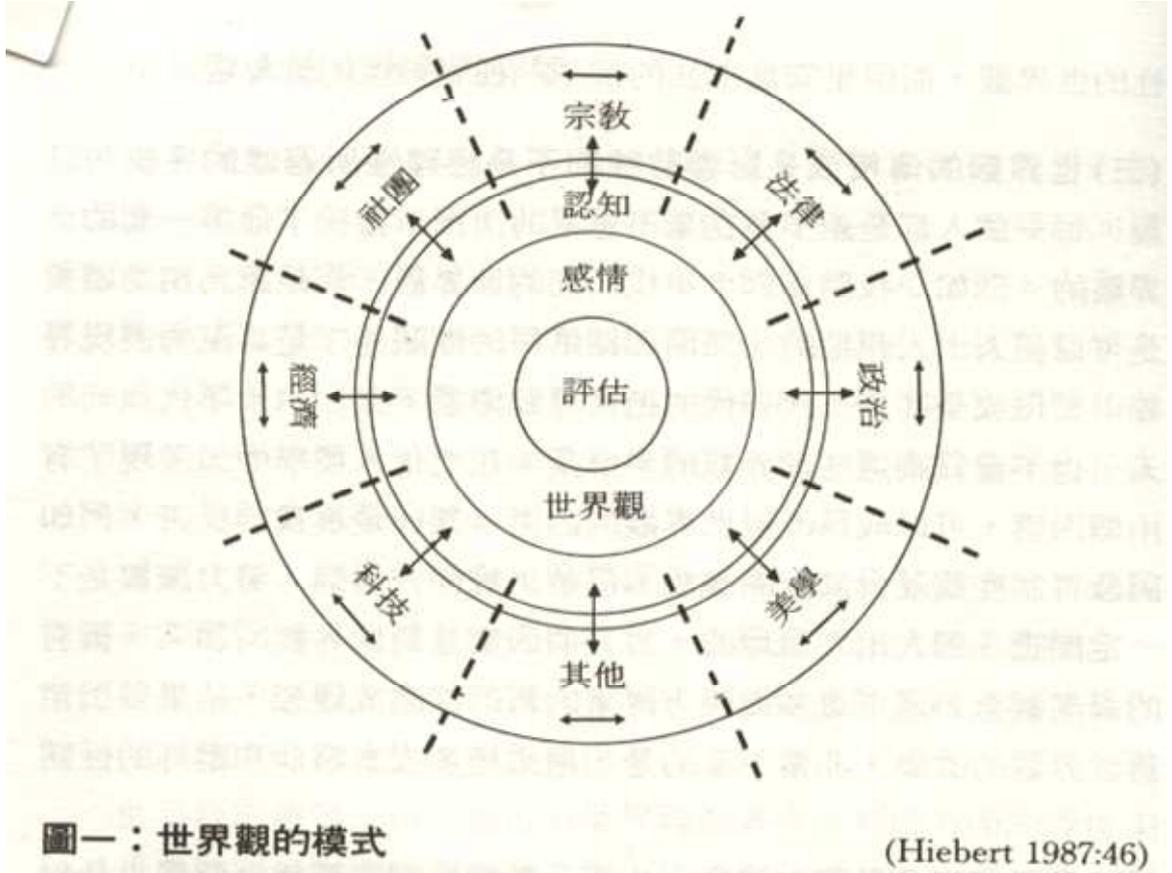
1/ 牧养职事与神学结合；2/ 道成肉身的基督事奉典范；3/ 道成肉身基督代赎人性作为代表人类向神赎罪的响应；4/ 基督救赎赦罪和好工作在教会事奉的实然性 (Christopraxis)；5/ 教会作为基督审判与施恩的职事群体；6/ 教会是基督借着圣灵得能力和恩赐的事奉群体。

另参 Ray S. Anderson, “A Theology of Ministry” in *Theological Foundation for Ministry*, 7; Ray S. Anderson, “Ministry of the Fireline” in *A Practical Theology for an Empowerment Church* (downers Grove: IVP, 1993)

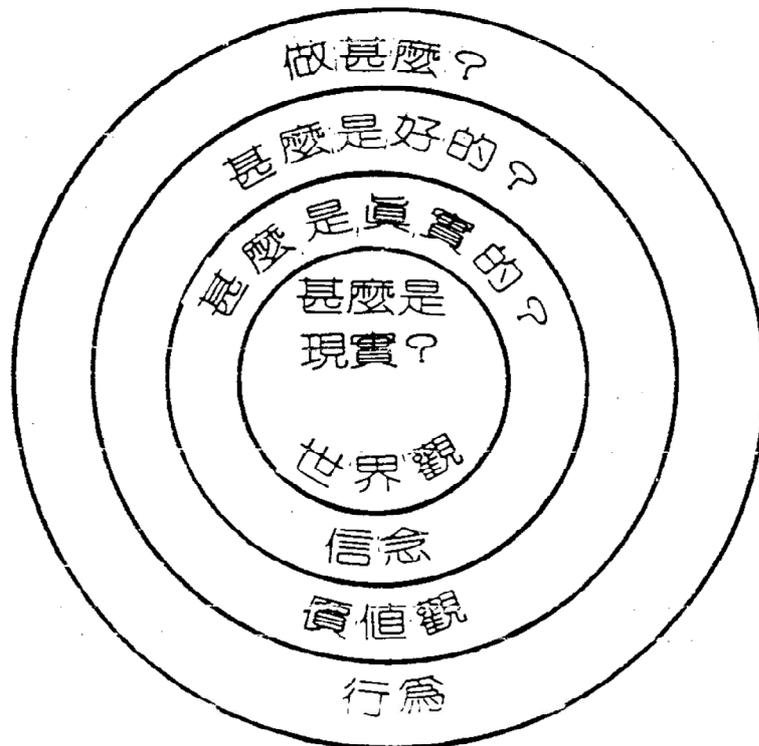
<sup>112</sup> 参注 68, 洗锦光着《中国人基督心》。再者杨庆球教授及余达心博士都是先了解华人或中国人的性格及文化特质再作出应有的响应，前者在《论中国宗教的精神 – 道成肉身与肉身成道》中神院讯，286 期，2004 年 9-10 月一专文中带出中国人在思想层次的实况与需要作出对比，同样亦需「真道」来作出牧养的重要取向。后者余达心在 注 78 之《从华人性格看传福音方策》亦要在中国人的人民性格形成、思想方法、真理观及民族性上都多加留意明白，以致能适切布道与牧养。

附件一 (图表集)

图表一：参：陈润棠着《东南亚华人民间宗教》香港：基道书楼，1993年2月修订版，页38之表四



图表二：



图表三：

参：董芳苑编着《台湾民间宗教信仰》台北：长春文化事业股份有限公司，  
1984年7月增订版，页149之图表

種 類	名 稱	對 象
金	盆 金 (尺六、尺二)	玉皇上帝、三界公
	天 金 (頂極天金、大天金、中天金、小天金)	玉皇上帝、三界公
	頂 極 (大極、小極)	諸 神
	壽 金 (大花、小花)	諸 神
	刈 金 (大箔金、小箔金)	諸 神
紙	太 極	諸 神
	中 金	諸 神 (已少見)
	福 金	土 地 公
	九 金	諸 神 (已少見)
銀 紙 與 紙 錢	大 銀 (大箔銀、二箔銀、中箔銀)	祖 籃
	小 銀 (大透銀、二透銀、中透銀)	冥 府 鬼 差
	高 錢 (白銀、黃高銀)	祭祀、謝神、喪禮
	金白錢	諸 神 部 屬
	庫 錢	納入棺內、做爲死者之用
	外庫錢	放逐小鬼時給與零用
	本命錢	補 運
	白高錢	行喪時懸掛於門戶
	經 衣	鬼 衣
	婆姐衣	註生娘娘與十二婆姐之衣
	五色紙	陰鬼之衣服器具
其	甲 馬	神 明 開 眼
	神馬總馬	十二月二十四日送神
他	燈座裝入六甲： 十二星君、甲馬、天 官、總馬、陰陽錢、 解運經	謝神或消災解厄
	替身 (白虎、黑虎、天狗、五鬼)	用於消災解厄

图表四：

參：李亦園先生在《民間宗教儀式之檢討》：

項目	超自然類別	天	天明	祖先	小鬼
祭品		全、生	大塊、半生	小塊、煮熟、調味	普通熟食
冥紙		金紙		銀紙	
		天金、盆金	壽金、割金	大銀	小
香形式		盤香	三枝	二枝	一枝
火分香		無	分香、割香	分香	無

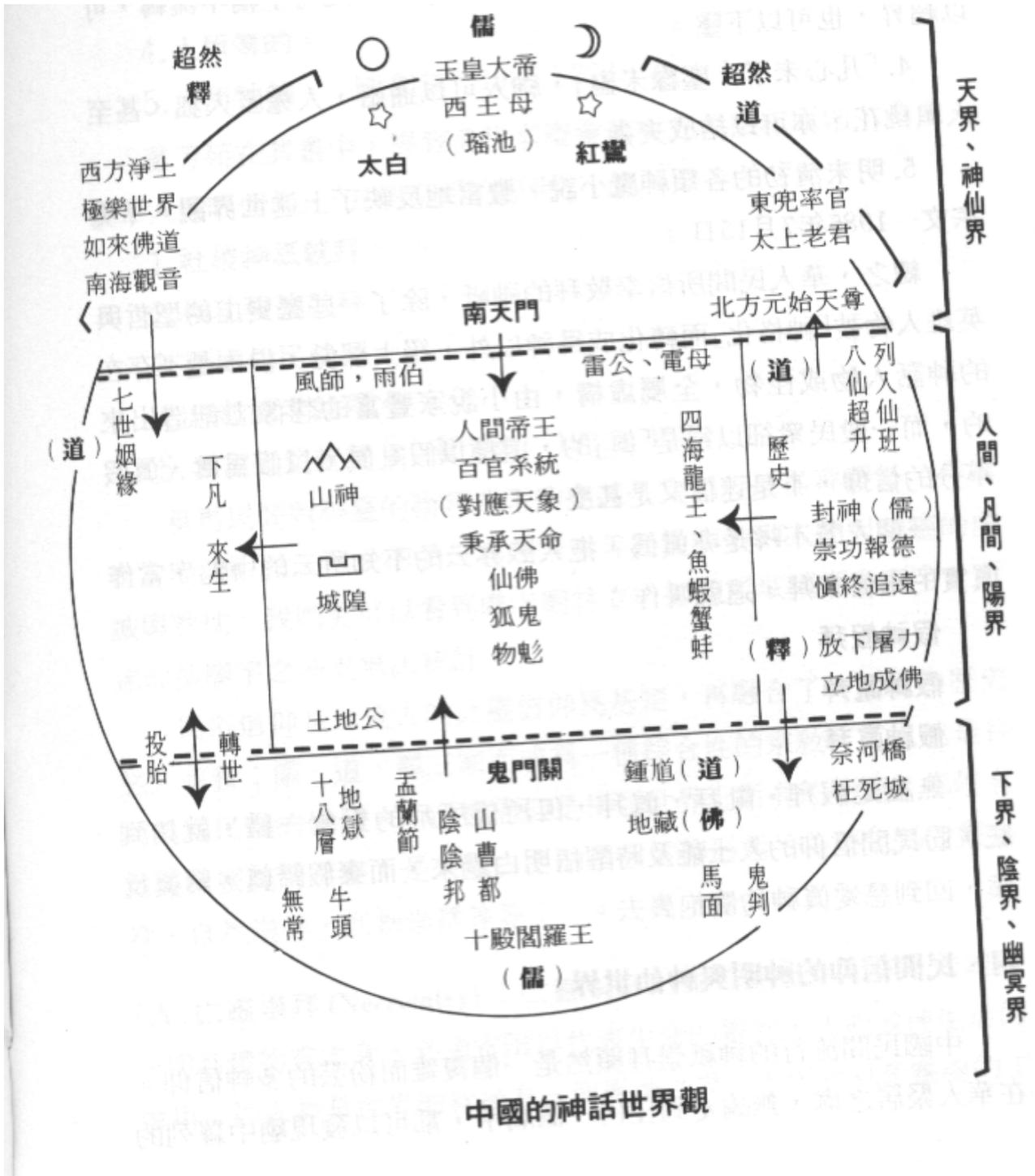
图表五：

祭祀對象	甲馬	金銀紙	位置	祭牲
● 天神	龍衣：紅/白/綠色	盆金及天金等	廟宇或當天	燒豬或熟雞
● 俗神	按對象不同類衣紙	頂金及壽金等	當天	燒豬或熟雞
● 祖先	祖先衣及紙食用品	大銀	當天並有桌子	燒豬或熟雞
● 冥鬼	鬼衣及百解	溪錢及冥錢	街外	生果或花生

不同祭祀神靈與衣紙分析簡圖



图表七:



图表八

文化類別		神類文化 (三一真神)	天使類文化 (墮落及順命天使)	人類文化 (基督徒與非基督徒)
項目	內容			
時空關鍵		全不受時間與空間限制 (靈界——超然而永存不變)	受時間與空間部分限制 (靈界——超然卻被造受制)	受時間與空間限制 (復活後榮耀身體) (人界——自然、受造、可救、 可被改變)
處境系統	類別	無限又完美的 三一真神動力系統	有限卻超然之 天使動力系統	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 墮落前無知、美善、和諧；</li> <li>• 墮落後敗壞、受咒被罰、 可救、可被改變。</li> <li>• 道成肉身，成就救恩、改 變人類；</li> <li>• 與神復和，復活後在天國 裡回復完美。</li> </ul>
	微觀	內在三位，互動相契 (親情)	兩類天使天軍營壘對抗	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 基督徒：互愛互助，建立 基督身體</li> <li>• 非基督徒：相互爭鬥、迫 害教會</li> </ul>
	宏觀	外顯創造，恩約救贖， 管治 (恩情)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 墮落：順服魔鬼、試探 聖徒、管轄、潮流、敵 基督</li> <li>• 順命：信奉真神、服事 信徒</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• 基督徒：成立教會，神家 裡人，進入天國</li> <li>• 非基督徒：黑暗權勢、今 世潮流、陰間永刑</li> </ul>



图表九



圖二：宣教文化人類學進程及應用在華人處境

進程	宣教文化人類學	相關學科		選用中式神學課題 <sup>2</sup>	書中圖次	本文圖次
		一般性	華人處境化			
基本準備	了解 <ul style="list-style-type: none"> <li>福音對象</li> <li>信仰內容</li> <li>與受眾間的障礙</li> <li>與受眾間的橋梁</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>文化人類學、語言學、民族學</li> <li>聖經/釋經神學、系統神學、宣教神學、教會歷史</li> <li>衛道學、宗教歷史研究</li> <li>心理學、社會學、民族歷史學</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>中國歷史、地理、考古</li> <li>中國教會歷史</li> <li>中國民間宗教研究</li> <li>中國倫理、諸子百家研究</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>親情神學</li> <li>恩情神學</li> <li>三一神觀啟示</li> <li>靈界交往及文化本質</li> </ul>	12 30 9,10,16 33,34 22,55	4
	明白 <ul style="list-style-type: none"> <li>文化現象</li> <li>社會架構</li> <li>傳理過程</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>文化人類學、環球化及後現代研究</li> <li>多元化研究、社會學</li> <li>傳理學、語意學、大眾傳播學</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>多種漢學研究包括：文、史、哲、烹飪、音樂、藝術等</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>中色倫理學</li> <li>多元動力模式境界神學</li> </ul>	18 31-33 29	3
應用過程	採取 <ul style="list-style-type: none"> <li>適切態勢</li> <li>適當策略</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>田野調查及跨文化比較法</li> <li>統計學、各種研究法</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>華人心理研究</li> <li>基督教在華歷史</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>恩情神學</li> <li>中色人觀</li> </ul>		
	進行 <ul style="list-style-type: none"> <li>福音預工</li> <li>福音事工 普世差傳偉業</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>歷史、音樂、文娛研究</li> <li>民族釋經學、佈道神學、民族音樂學、宣教學、宣教歷史、本色神學</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>中國音樂、文學、康體研究</li> <li>中國歷代思想史</li> <li>海外華僑研究</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>中色釋經學</li> <li>中色佈道神學</li> <li>家庭神學論</li> <li>中色護教學</li> </ul>	17 20 49 19	5

<sup>2</sup> 本項「中色神學課題」及左列「書中圖次」均指，溫以諾：《中色神學綱要》（加拿大：恩福協會，1999。）

图表十

Navigation bar with icons for home, search, and other functions. Text: A1\_宣教文化人類學\_Wan - 唯讀

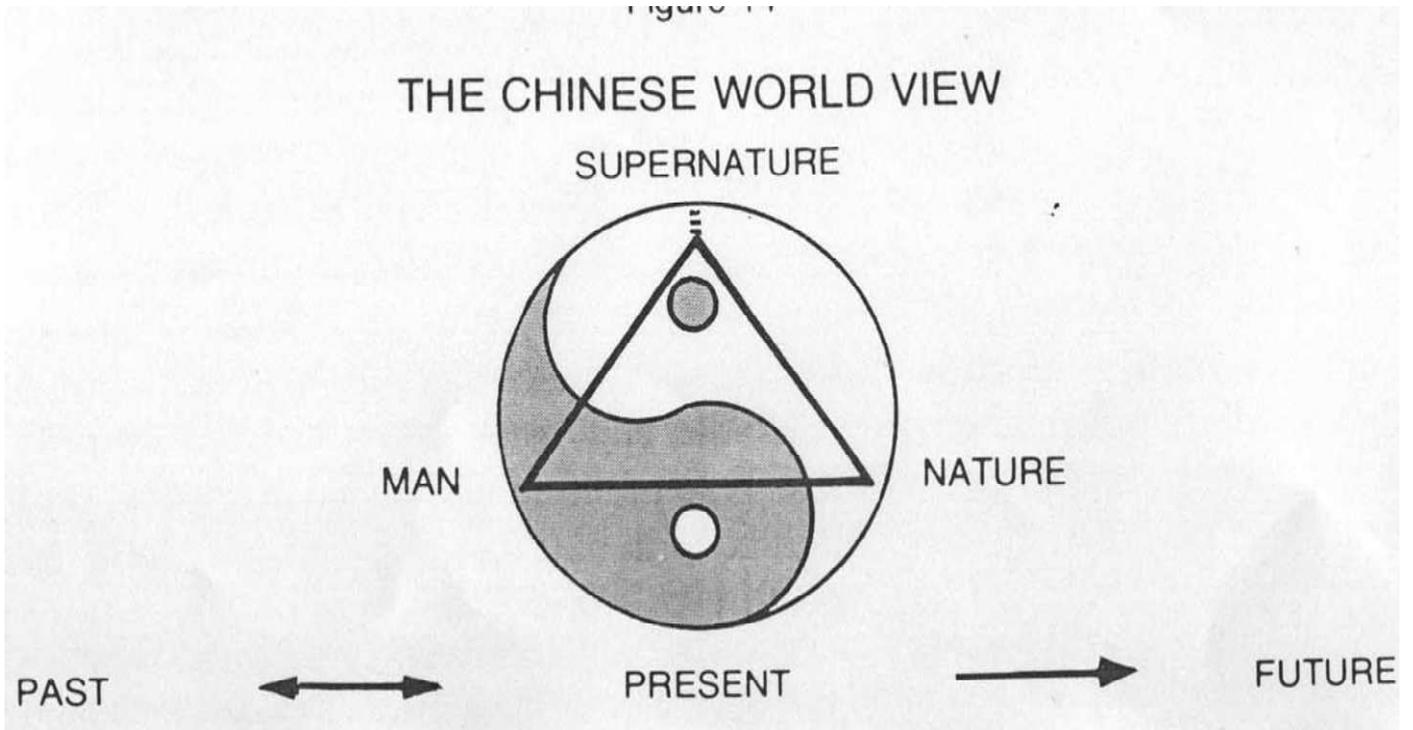
0 KB/S

顯，若能配

書中圖次	本文圖次
12, 30, 9, 10, 16, 33, 34, 22, 55	4

進程	宣教文化人類學	相關學科		選用中式神學課題	書中圖次	本文圖次
		一般性	華人處境化			
達成目的	務求 微觀 • 明白接受福音 • 悔改信主重生 • 作主門徒成長	• 佈道學· 宣教神學 • 門徒訓練課程 • 基督教教育· 輔導學	• 中色佈道法 • 中色門徒訓練 • 中色教牧學	• 中色釋經學 • 中色屬靈論	17 37-48	4
	宏觀 • 設立教會 • 質量齊長 • 循環再生	• 教會學· 教會管理學 • 教會增長研究 • 宣教學· 宣教策略研究	• 中色治會學 • 中色教會增長 • 中色宣教學	• 家庭延伸神學論 • 中色宣教學	51 52	6,7,8

图表十一



图表十二

		有機體類比	機械類比		
看不見， 超經驗	高宗教的基礎——宇宙性的靈物	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 宇宙性神</li> <li>2. 天使</li> <li>3. 魔鬼</li> <li>4. 另一世界的靈</li> </ol>	高宗教的基礎——宇宙性能力	另一世界	
	民間或低宗教	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 地方神祇及女神</li> <li>2. 祖靈和鬼魂</li> <li>3. 神靈</li> <li>4. 魔鬼和邪靈</li> <li>5. 死後的聖徒</li> </ol>	巫術與星相學 <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 魔力（瑪那）</li> <li>2. 星相力量</li> <li>3. 符咒，護身符，祭儀</li> <li>4. 魔眼，魔舌</li> </ol>		
看得見， 可經驗	民間社會科學 生物之間的關係 例如人類，也可包括動、植物	<div style="border: 1px dashed black; padding: 5px; display: inline-block;">           缺失的中層         </div>		民間自然科學 自然物之間的關係 按照自然力量或自然律	這世界

（註：圖中的虛綫方形，乃筆者加上，俾更清楚明白）

（圖十一）：希伯特博士的分析架構

图表十三

民间信仰之祭祀



附件二 (相片集)

甲类: 工具界 → 贵人指引, 禄马扶持

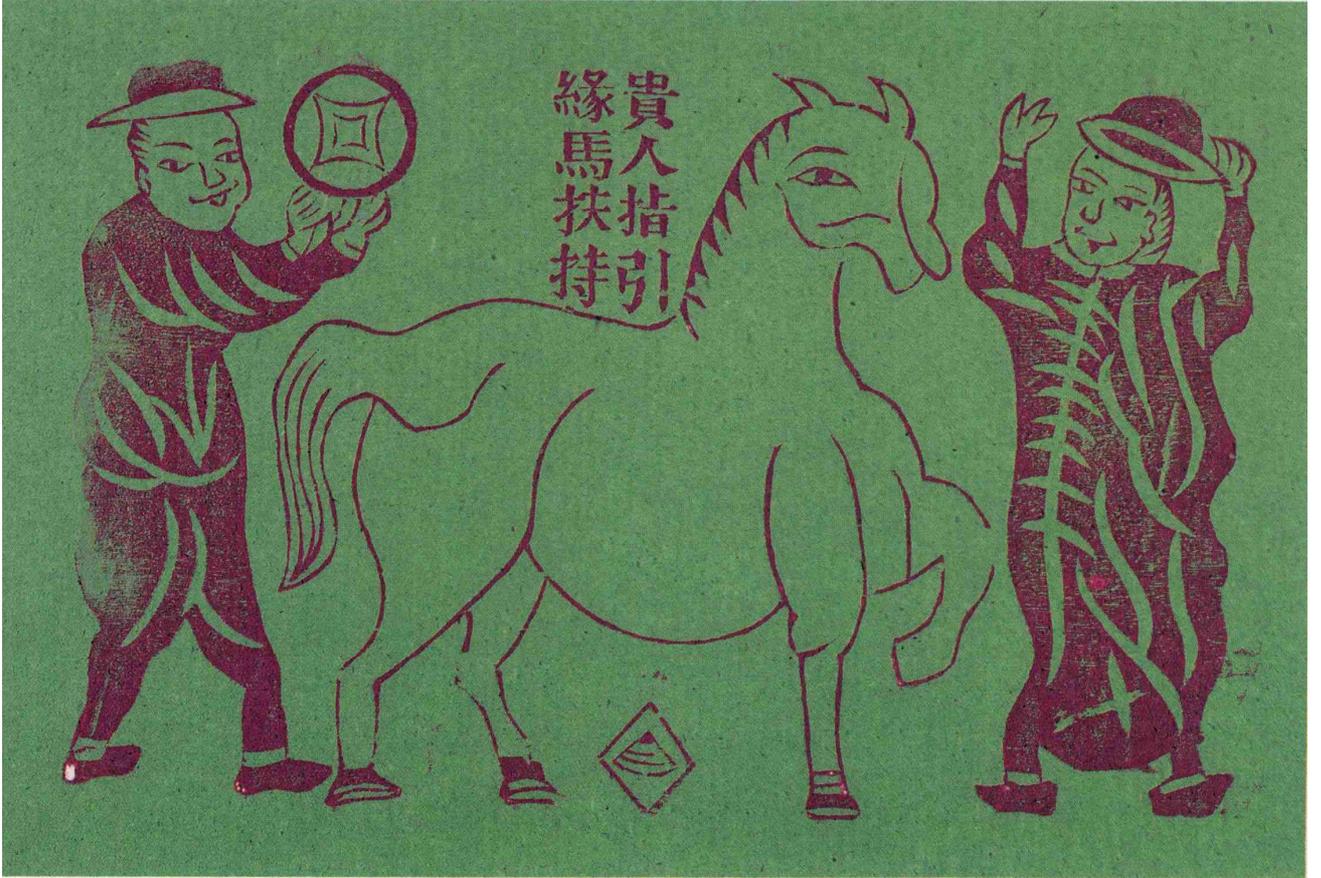
1/



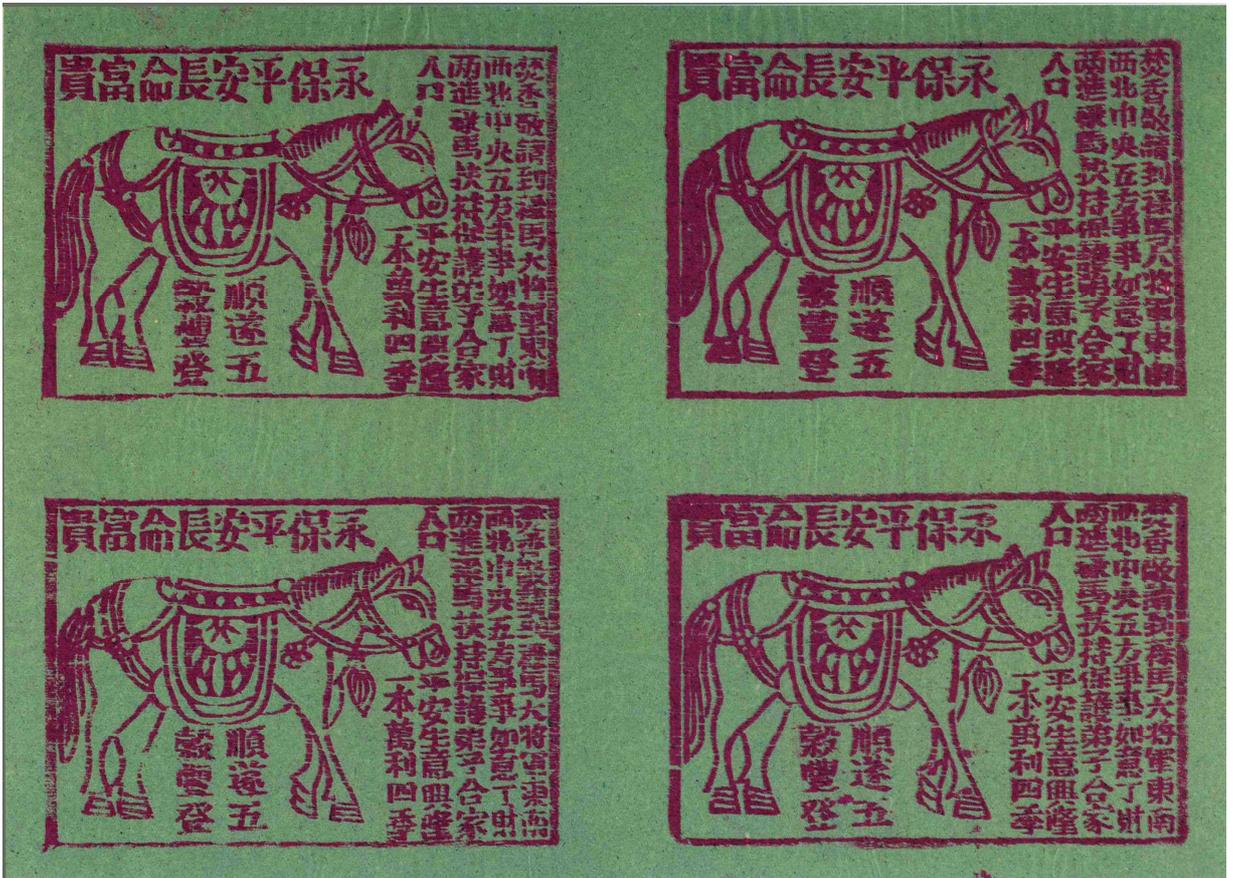
2/



3/



4/



5/



6/









9/



10/



11/



12/



13/ 天神祭祀的专用钱币



14/ 俗神衣



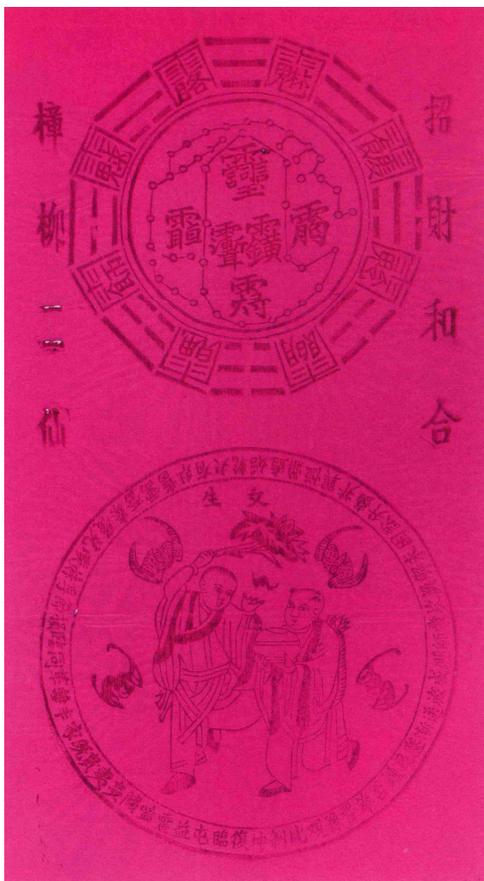
15/



16/



17/



18/



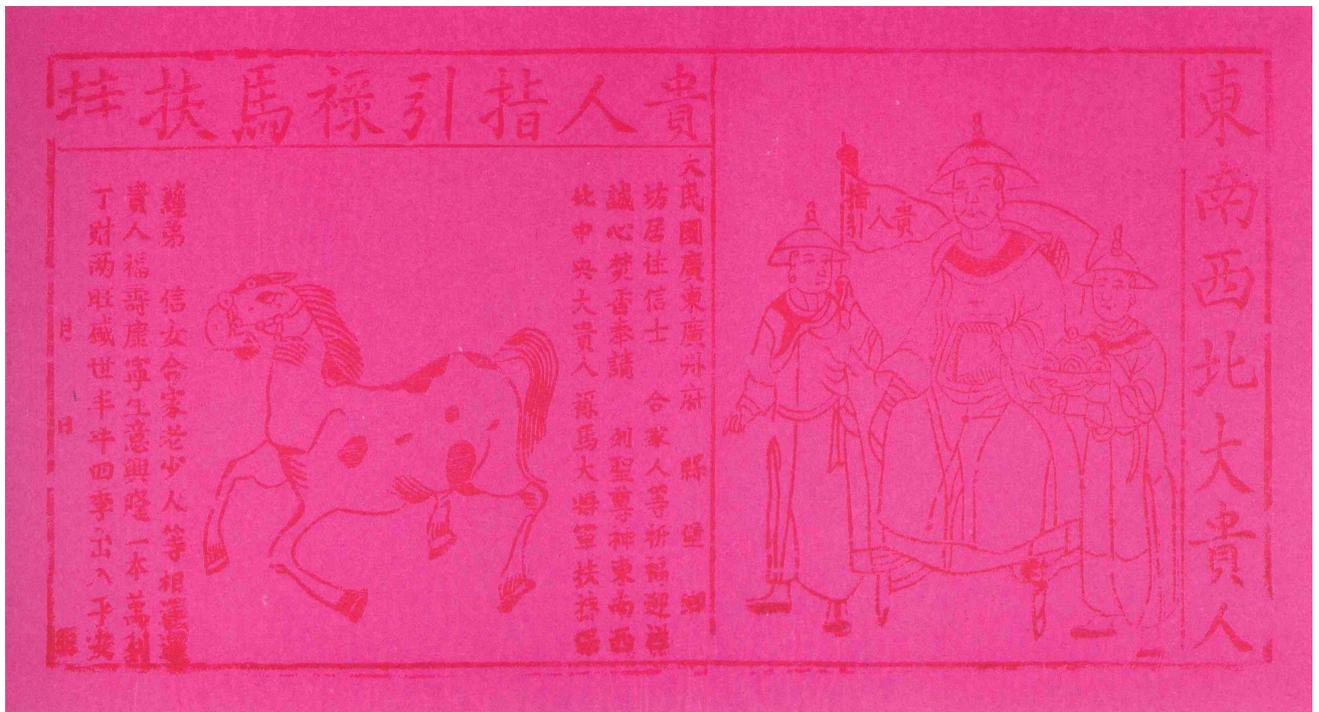


19/



20/

21/



22/

## 花 家 童 子 延 生 寶 錄

乾坤造化廣生萬物之聖德昭彰願賜麟祥之慶合據  
 造偏錄保集德信士 同錄氏  
 詞稱幼童 本命年 月 日 時 達 占 厲  
 恩光至昭昭承化育中藉助拆庚桂香得流年星辰下順  
 恐患外稅前生所欠債信官中劣債臨關致相侵  
 欲保平安惟憑神力消全占曰道清錄保命至驅  
 邪反托准主恩慶修九儀持神酌符



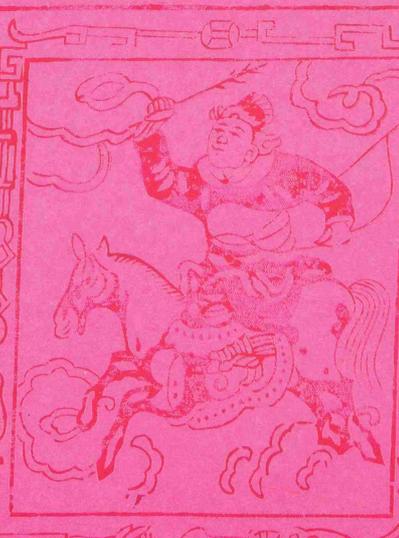
金花普主惠福大銀花夫大東園六分李師伯西園  
 花母祝夫前妻美夫母催妻美六日父母栽花  
 完花父母前生全生父母抱攬洗浴父母提點囑  
 飯父母床頭千歲床尾千歲漫秤斤担而平等共  
 玉堂浦判官橋頭司至橋尾司娘渡船杜六叔渡  
 江劉八娘官仙女十八娘送送司馬監生大神  
 六甲送喜仙娘花家閨花七十二位仙娘  
 汪壽生福真仙花家土地總管舍人未臨感  
 格洞暨誠助秩留電

備錄延生求垂福地尾 光彩命輝堪根係恭恭西  
 護出入利我四季心 父母無刑合家有慶  
 年 月 日 錄出給

23

## 長 命 富 貴 金 玉 滿 堂

高祈詞幼童 負而  
 共星君主賜言念 稟生弱質合限多世恐其幼年  
 或紀一四七二五六三六九歲將重已益前更啼夜叫天  
 用地吊深火間天羅地網鐵蛇金鴉白虎黃泉番  
 公打暗撞命鬼門金鎖龍愁百日四挂浴盆急脚斷  
 橋短命五鬼騰蛇血又魔王諸閻眾絞纏身匪仗  
 恣原護易能長大成人敬洞今月 日延道拜請  
 正童子解開載救接箭延生保命秘策一階便身傷不  
 制除罪孽落滅應保父母有抱緣之貴兄弟無刑候  
 之虞開救消除言神常護壽同金石命若松柏出入  
 無災行藏自度合家由主平安咸安紅葉



大道無形乃誕生於天地微塵有類遂產育平男女業  
 貴賦之無差雜災祥之有異欲按開益則急須解限令  
 救廣東 府 縣 都 堡 社 居 無  
 道廩關載救接箭迎祥

合家眷寺謹秉微誠上  
 年 月 日 時 上 履  
 東 亨 解 示 終 甲  
 年 月 日 給



28/

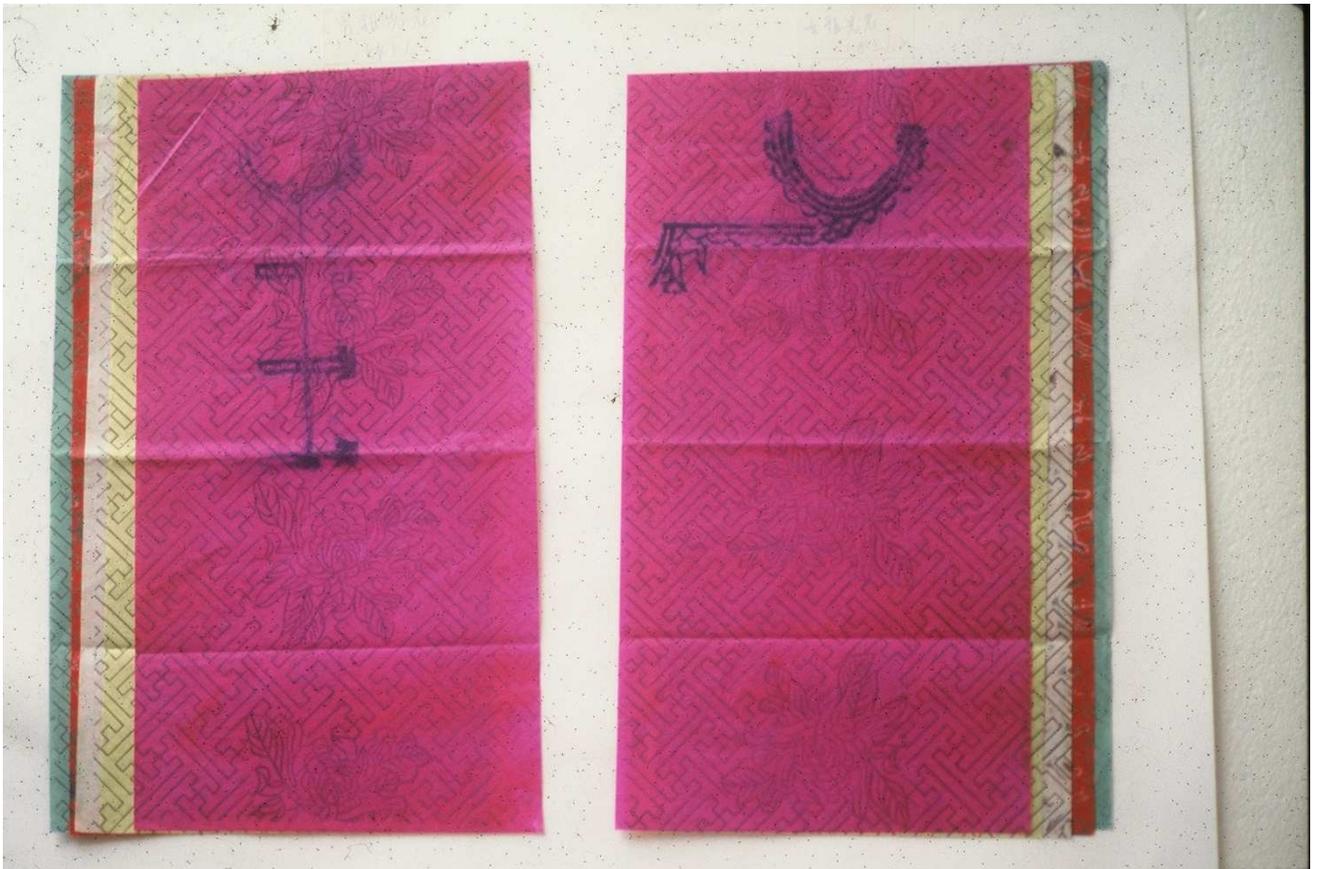


29/



丙类：祖先衣

1/



2/



3/



4/



5/



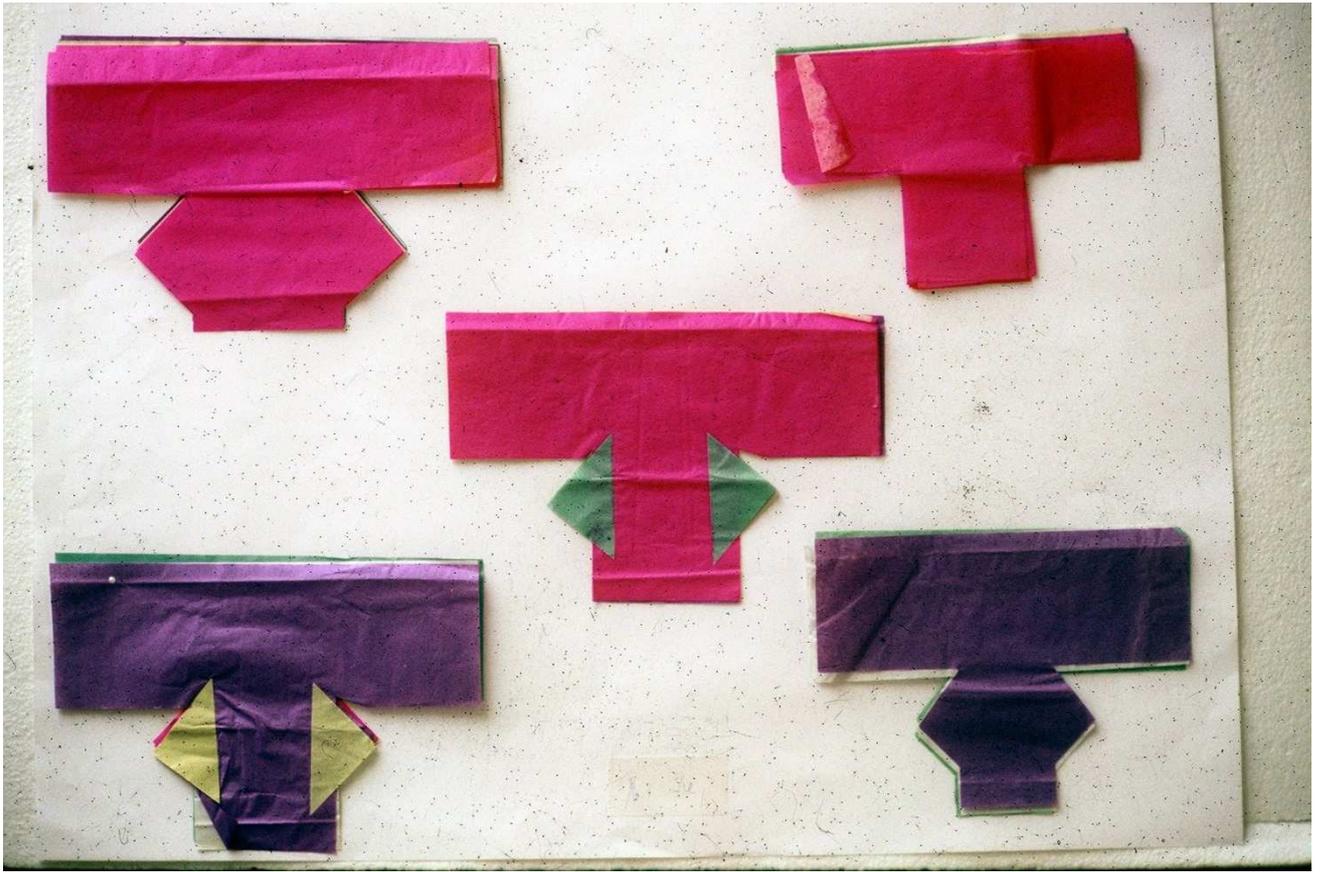
6/



7/



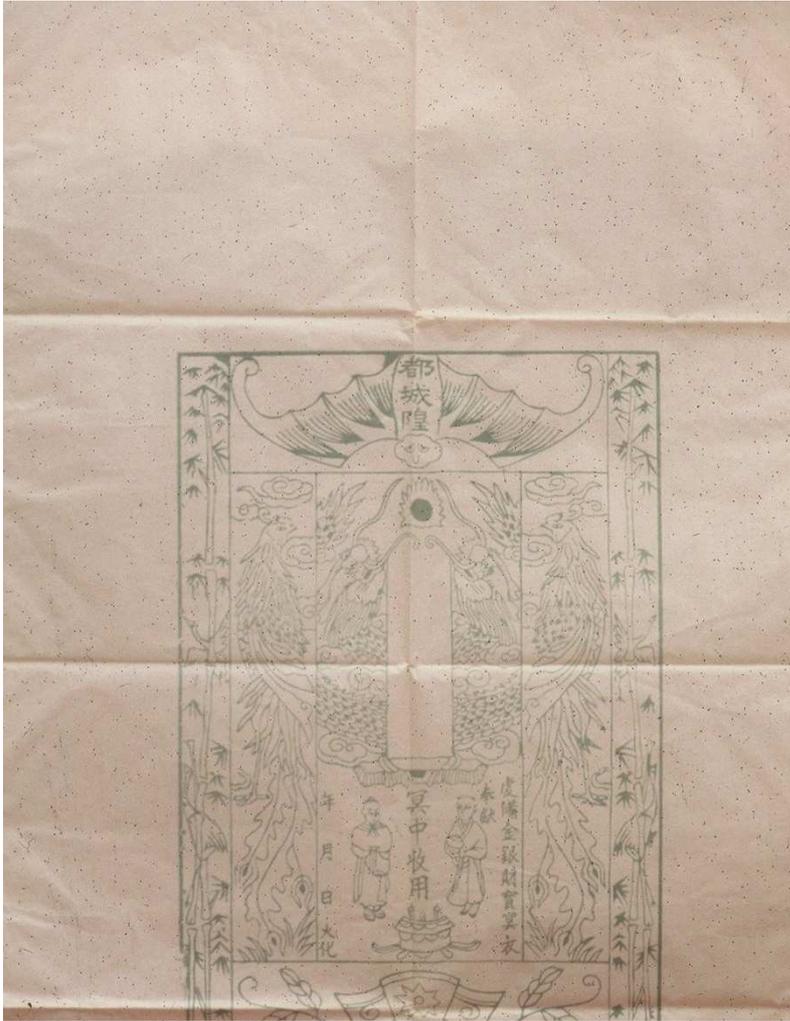
8/



9/



10/



11/



12/



丁类：鬼衣 / 冥衣

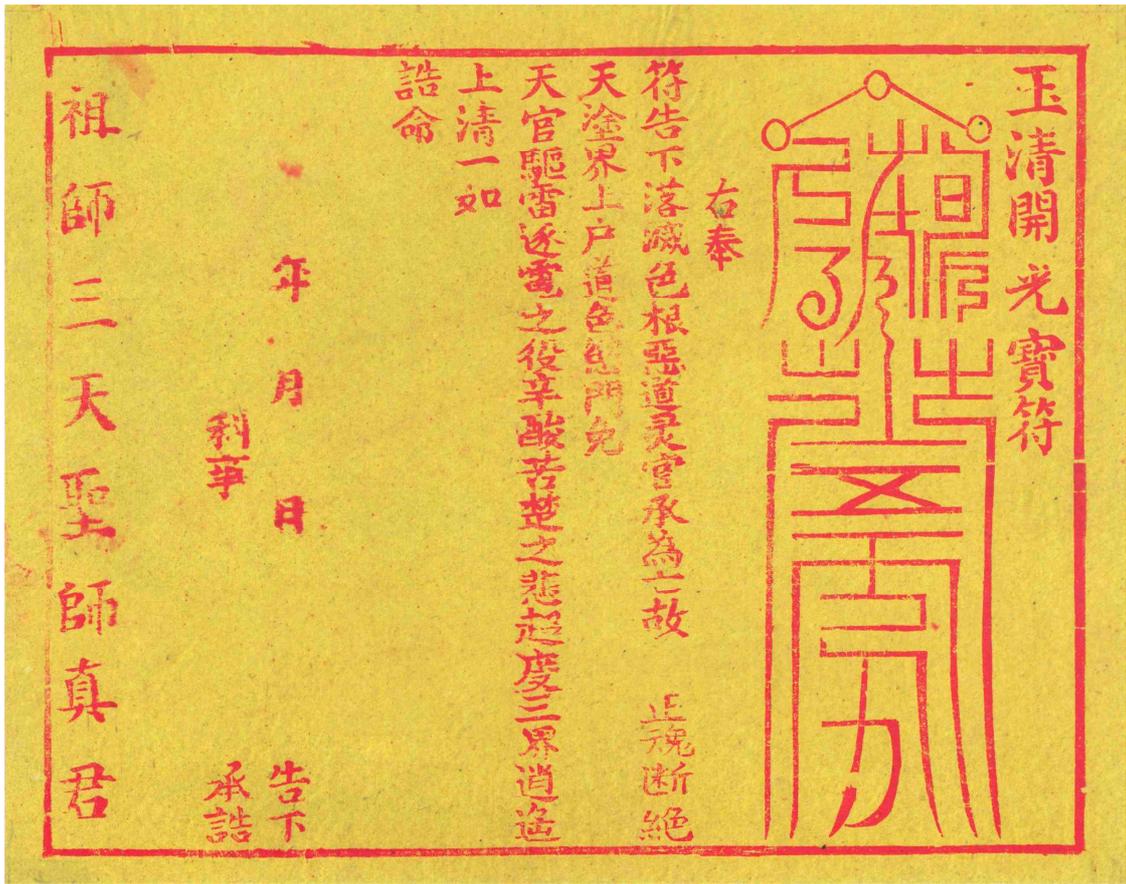
1/



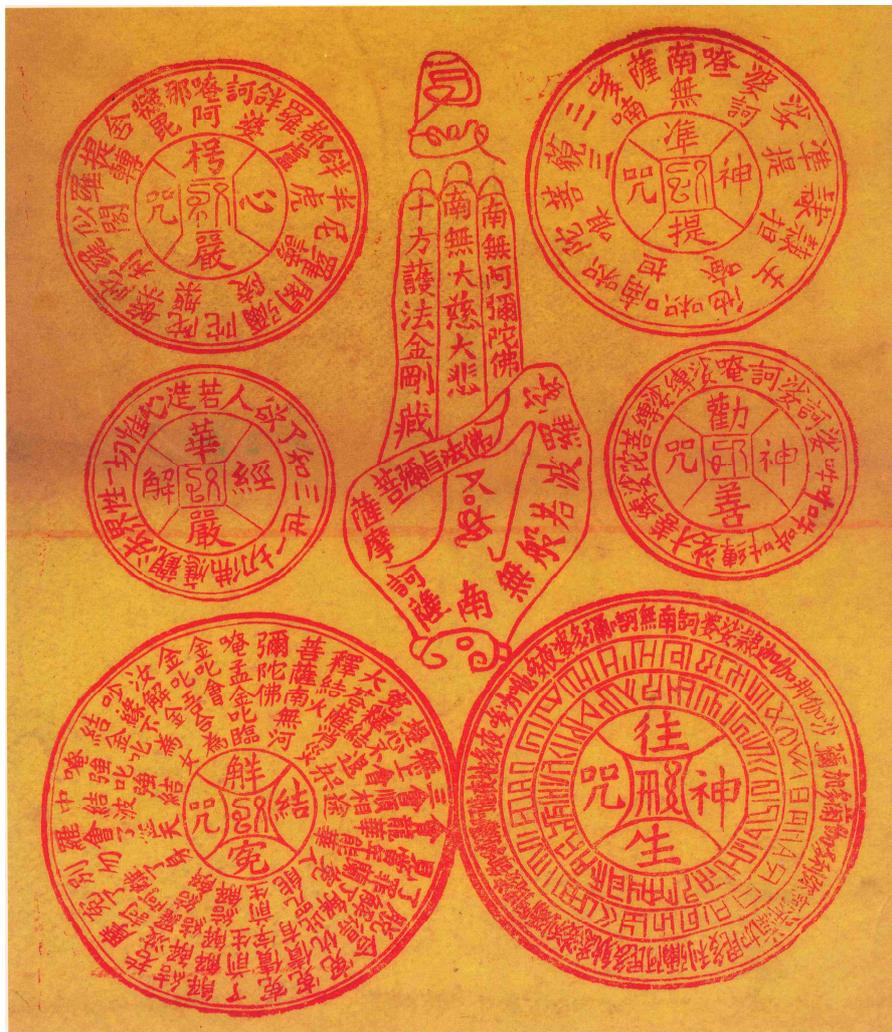
2/







5/



6/

地方神聖



當方土地

為給出 心牒文祭免保安事

百由其是之利以迷非兆宿生前 已生求成

氣免之行為吏後更文良同勉之在天光未

傍戶索友食放 人間放文度和依威福之神

其故立往他家逆共求福祿此即汝等問魂之

上言今據

民國廣東 府 縣 司 堡

內利向 居住奉

信士合家人等詞稱特為 年 月 日

東極太乙救苦天尊

7/

福地龍虎山冥途引路

雷寶大法司

天師明不諱按

元始天尊補救拔度人全虎

八清國廣東 府 縣 司 堡 獅峯峯吉向居集

道修廟陽中

泊 四人等詞稱發為七

小松與徒度生方惟願 道力結給路 引路恭請

太上慈惠廣濟大會諸天仙家本師真君同林慈惠該大光明普照世間男女生居

塵世造孽真遠下筋轉累道財漂沉不念人身得中正服便得生主法難迷

多迷真道多人和宗多迷迷迷乃 詐拜情貪富貴云等類作福者少垂惡者多

積累罪孽始發冥司被燒燒死其苦惱無有窮期者

太上之德應發慈悲轉禍為福出冥途出給路引早度 主方賜養文符長

成靈寶御覽年刀姓冬為證謹請合

太乙救苦天尊四萬聖眾救我拔我出 盤纏隨身寶 前姓真遂雖死還開津也

時即便旅行不許問問阻阻同十 頭總率方夫抗抗阻障善人牙貝神靈

上奉

幸信善神收拿押送刑都明 天牢

照依文書律法完結符印

右給付承恩領引 執照

太乙救苦天尊




三天扶教輔元體道大正天師真君

8/

9/

天 解 賜 福 消 災 地 解 生 恩 化 難

一解十灾百难二解四方内星三解流年疾病  
 四解瘟疫疾四星五官非口舌六解家眷相刑  
 七解水火盗贼八解灾星九解痰去星祥十解  
 十一解家室相刑十二解七散安宜  
 信士 本命 年 月 日  
 保安財星身平安人言拜請咒百財星君感  
 恩消灾化难太乙星君急急如律令  
 民國 年 月 日 吾太上君急急如律令



10/

天 解 賜 福 消 災 地 解 生 恩 化 難

一解千灾百难二解四季凶星三解流年疾病四解  
 透血癩星五解官非口舌六解家眷相刑七解水火  
 盜賊八解出入跌屋九解夜夢不祥十解去財耗星  
 十一解家室相刑十二解七散安宜  
 信士 本命 年 月 日  
 保安財星身平安人言拜請咒百財星君感  
 恩消灾化难太乙星君急急如律令  
 民國 年 月 日 吾太上君急急如律令



11/

**洪恩天救賜福消災免難救書**



大民國廣東廣州府 縣 坊 社  
 信切之恩更有張開集福長生之果廣具急文上擯  
 高真詞稱信士 祈福保安迎祥伏以 恭迎魯般慎消災  
 斗可光中主照本命成天地以生 成未錄 日 時生上層  
 三元恩普報答無前作思有日蓋 公受生以來業障長  
 營起於解難至于流年有阻應病相 夷欲平安幸敬求  
 救命天昭赦罪厄消災延生集福 保安迎祥午救開列  
 一救年辰多阻滯 二救夫了萬年災  
 三救年辰多阻滯 四救夫了萬年災  
 五救口牙虛花 六救家並咒咀  
 七救男女共虛花 八救前生消業障  
 九救官非口舌除 十救百病千災滅  
 救官罪消災老少安康週年 日 時 方 丹 成 上 建

12/

**天解賜福消災地解生恩化難**



一解千災百難 二解四季凶星 三解流年疾病 四解  
 瘡血癩星 五解官非口舌 六解家眷相刑 七解水火  
 盜賊八解出入跌星 九解夜夢不祥 十解去財耗星  
 十二解家宅相刑 十二解七散安宜 祈福庇佑  
 借士 本命 年 月 日  
 保安財星身體平安大吉拜請 咒曰財帛星  
 君感恩消災化難太乙星君急急如律令  
 民國 年 月 日 吾奉太上君急急律令

13/

人生天地皆歸造化之中命廩陰陽屬就照臨之內  
 或富或貴前生之所積或貧或賤當時之所受莫  
 怨乎天莫猶乎地皆積德于冥冥之中修陰陽於  
 綿綿之計 伏乞  
 元皇設教宏開請福之文  
 太上重科廣示祈安之典欲杼懇禱須仗意勤  
 教陳照為

中華民國廣東省 府 縣 都 堡  
 社屢住奉  
 道藝香迎福信士 暨合家人等即日虔  
 誠冒干

天聽伏惟 有命 年 月 日 時注  
 一赦千年罪 二赦千萬年災 三赦年辰阻滯  
 四赦病恙無侵 五赦夫妻反目 六赦兒女虛花  
 七赦冤家父債 八赦前生冤業 九赦咒咀良惡  
 十赦無辜宰牲 以上或有或無 伏乞 赦宥  
 聖慈俯降恩光年祈默祐百福迎祥謹牒



14/

長命富貴永保平安

賜福祿壽金牌一道



免刑尅金牌一道  
 免災厄金牌一道  
 免難星金牌一道  
 免缺星金牌一道

15/

**天賜福禱地解難化生恩**

大 成 北 斗 七 元 星 君 百 解 符 咒

天恩賜福消災百解難邪截煞

の救令八家宮慶速

賜福

の救令八家宮慶速

賜福

の救令八家宮慶速

賜福

の救令八家宮慶速

賜福

の救令八家宮慶速

賜福

の救令八家宮慶速

此符咒乃天恩賜福消災百解難邪截煞之靈符也。凡遇災厄，持此符咒，立見神效。此符咒乃天恩賜福消災百解難邪截煞之靈符也。凡遇災厄，持此符咒，立見神效。

16/

**解 除 此 難 消 災 截 煞**

三天二十四解流年四季月將凶星迴避

一解流年宮位口舌是非相違

二解兄弟宮免刑傷剋劫勿相克

三解男女宮免天狗金雞吊客逢

四解夫妻宮免形湯湯破別相違

五解相親宮免喪門吊客白先通

六解官祿宮宮位顯耀大英雄

七解太歲星宮年掛護保平安

八解太陰星宮文喜貴人好相情

九解官符星破散災唯化生恩

十解月宮星宮羊人及死符星

十一解白虎星宮到聖尊神救

十二解我災外引福家庭週年

十三解四季月將凶星消除

十四解心家老少人壽出入福祿



此符咒乃天恩賜福消災百解難邪截煞之靈符也。凡遇災厄，持此符咒，立見神效。此符咒乃天恩賜福消災百解難邪截煞之靈符也。凡遇災厄，持此符咒，立見神效。

17/

# 驅邪截殺保命元君

祀星請福消災化難延生文牒



元皇設教願請聖明不垂厲下祈儀而全天地遂乃造化之中命與明書屬臨之進而尊尊無礙諸星理宜狠務據

道祖星請福釋信

合家尊即請去再誠奉

高聽詞釋信 貞 午月 一 時屬

斗司至昭吉念 為因撰各存全生流運服但過

星君到星拱照三乃正月日時將星才刊出全亮

撞下雅切成星恐挂被非水久盜賊疾厄之虞 設有

平安惟恐解難近限之令高居星君刻宜以消除但

今主位仗道丁家設備燈燭供燄之明奉

星君座下懇祈 洪恩普照王官忠星為誰

五行順序洪澤光輝而時出康泰餘節詳稱 詳貴時

按於命官受命全主同願恨度戰戰及祥遇凶往吉運

准生恩賜消除疾苦朝求佛道求祥合家延壽春成

安高副德神家恩有昌發謝人但西福庶謹祈

甲月 日

玄羊申煞

庚子年

庚子年

18/

# 金玉滿堂長命富貴

大聖清宮東漢張天尊



人生天地皆在造化之中命官昭明為神照臨之平

或富或貴前生之所積或富或貴時之所受壽考

平天莫能天劫皆積德修善之中修明昭於錦

之計 伏磁

元皇設教願請聖明不垂厲下祈儀而全天地遂乃造化之中命與明書屬臨之進而尊尊無礙諸星理宜狠務據

道祖星請福釋信

合家尊即請去再誠奉

高聽詞釋信 貞 午月 一 時屬

斗司至昭吉念 為因撰各存全生流運服但過

星君到星拱照三乃正月日時將星才刊出全亮

撞下雅切成星恐挂被非水久盜賊疾厄之虞 設有

平安惟恐解難近限之令高居星君刻宜以消除但

今主位仗道丁家設備燈燭供燄之明奉

星君座下懇祈 洪恩普照王官忠星為誰

五行順序洪澤光輝而時出康泰餘節詳稱 詳貴時

按於命官受命全主同願恨度戰戰及祥遇凶往吉運

准生恩賜消除疾苦朝求佛道求祥合家延壽春成

安高副德神家恩有昌發謝人但西福庶謹祈

甲月 日

庚子年

庚子年

庚子年

19/

**金王滿堂長命富貴**

**大聖消愆證果滅罪天尊**

洪恩赦宥消災解厄赦書

大注天地皆歸造化之中命原陰陽就照臨之內或富或貴前生之所積或貧或賤當時之所受莫怪乎之莫猶乎地皆積德于河漢之中修陰德於綿綿之前伏以

元宮設教宏開請福之文  
木二垂科廣示祈安之典教林懸榜須俟意款敦陳

注河圖廣康省 府 縣 鄉 堡

社呂佳泰

道院管迎福信士

歲日月年

天無伏惟 有命 年 月 日 時法

一赦于千年罪 二赦于萬年災 三赦年辰阻滯  
四赦福患無侵 五赦夫妻反目 六赦兒女離花  
七赦家父債 八赦前生冤業 九赦咒甲良愿  
十赦無事宰牲 以上或有或無 伏乞 赦宥

至意俯降恩光 祈於祐福 勿洋謹啟

明 日 陳 啟



元宮設教宏開請福之文  
木二垂科廣示祈安之典教林懸榜須俟意款敦陳

20/

**引路**



三天扶教輔元體道天師張大真君

年 月 日 給

宣中執照

**開通冥途引路**



**靈寶大法司**

大開下極  
元始靈科典誼誦救濟元度生懸成  
國 府 縣  
道給引魂起刀

合人等上于  
天靈得長為亡故 正魂陽命 年 月 日 時受生大限 年  
日 時皆終 啟自此靈世有人集台魂觀善以何  
依錄士子為冥魂推先引魂收運者  
太上道在太極天主亦公諸天仙眾誦誦法救授最良故大光明照教  
于凡國凡州之地經河湖海之間于世界之中世間男女注於塵世能  
慧無不修居最廣的靈教多注其多人則眾多修靈教者其功許多  
太上好之德救世教法 況長路法在路引言說運者有善人靈感  
大乙教人善四弟善慈恩 法安在路引一板給付亡魂隨 佩帶所  
道與無地府冥司不待  
靈引引致行相為制領云通  
上清靈引致行相為制領云通  
右引給付云  
宣中執照

三天扶教輔元體道天師張大真君

年 月 日 給

宣中執照



23/



《环球华人宣教学期刊》第五十九期 Vol 5, No 1 (January 2020)

### 作者简介

洗锦光牧师是香港浸信宣道会联会宣教士, 20 多年前被差派澳门协助宣教士开荒植堂及神学教育等事奉, 曾担任堂会牧者, 亦任教香港神学院及澳门圣经学院, 目前是澳门多间福音机构理事及顾问, 港澳浸宣堂会之顾问牧师, 华人福音普传会澳门区委员, 华福澳门区理事, 台湾中华福音神学院跨文化博士生等。