

宣教反思

從文化人類學理解澳門民間信仰帶來宣教的反思

冼錦光

本文大綱

1. 楔子
2. 目的
3. 文化人類學的研究方法
4. 鑰詞介定
 - A. 文化
 - B. 人類學
 - C. 文化人類學
 - D. 民族誌
 - E. 民族學
 - F. 局內人
 - G. 局外人
5. 澳門民間信仰的田野觀察 (Fieldwork) - 燒金銀衣紙
 - A. 定義及起源
 - B. 分類
 - C. 個案 - 澳門民間信仰的燒金銀衣紙
 - D. 綜合分析
 - E. 總結 -- 澳門人的文化特性
6. 反思
 - A. 文化與神學的關係與關聯
 - B. 宣教踐行的建議
 - C. 本土化的回應
7. 附件：圖表及圖片

1, 楔子 – 故事開始

一個波蘭人類學家艾麗西亞·伊萬斯卡，她曾指出西方人傾向於把他們的世界分成三個類別：景致、工具和人。第一類包括山川、樹木、天氣還有自然環境的其它部分。他們會談論這一切，但他們卻不能操縱這一切。他們會以一種無私的方式享用這一切。工具則是人們為了完成某種工作而使用的事物。這些包括汽車、冰箱、打字機和牲畜。西方人會享用這一切並極度地珍視它們，只要有用處，他們就會照顧它們。人則是鄰里、他們要去看望的朋友，或者時而來幫忙的人。他們可以在個人層面上享受彼此間的關係。然而，伊萬斯卡也發現不是所有的人都被當作『人』的。西方人通常把其他文化的人當作景致的一部分。他們作為觀光客去看別人的奇風異俗，同時大談他們的原始行為。不止如此，西方人通常把外來工和下屬看作是『工具』，既是工具，他們的價值就在於其生產力。當他們的生產力下降時，他們就會像一部舊汽車一樣被廢棄不用了。基本來講，西方人只把親戚朋友看作是人——看作是因著彼此間的關係而被珍視的人。

宣教工作者也可能像其他人一樣以觀光客的身份來到某個地方。他們只注意到本地的奇風異俗，卻永遠沒有進入本地人的世界，更談不上認同了。同樣，他們把本地人當作是他們專案中的重要對象。但是，道成肉身式的工作方法要求我們所有人把其他文化的人當作人來愛——把他們當作與我們一樣的人。只有當我們試圖理解並欣賞他們的行為方式並因而在他們的文化語境下與他們相遇時，我們才能做到這一點。¹

澳門人又如何？他們的性格特質是怎樣？霍志釗認為：「澳門人非常熱情和禮讓，特別是過馬路時，都是車主動讓人的，而且司機還常常對你微微笑，輕輕擺擺手，示意讓你先過……澳門是一個熟人社會，無論是祖祖輩輩生活在這塊土地上的原住民，還是近些年來移居澳門的新移民，都是低頭不見抬頭見，大家在工作和生活中很快就熟識了。而澳門社會的關係正如中國著名社會人類學家費孝通先生所說的『差序格局』²的網路，所以澳門社會關係很少有表面化的衝突和爭鬥，大家多是採取一種協商的方法解決，因為彼此以後可能都會在不同的場合上

¹ 保羅 G.希伯特作于加州巴薩德納市 (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；《人文人類學》第二版序言

² 費孝通著《鄉土中國》香港：三聯出版，1995年1月第一版第二次，頁25-33。

相遇或互有合作，故此會為對方留幾分情面免得以後相遇而尷尬。這也是澳門人充滿了人情味的原因所在。」³

除了澳門人自述對澳門人的觀感外，亦有學者以文化角度來道出澳門人在觀念形態有以下特點：⁴

- A. 重鄉土、愛祖國的情結
- B. 仁愛觀念與和諧的社會風尚
- C. 民俗事象求善的道德內核
- D. 淡泊胸襟與文化的包容性

2) 目的

- A. 使用文化人類學的研究法來認識所事奉的群體
- B. 在文化與神學兩者之關係與關聯的反思
- C. 建立與神契合、更合宜及有效地牧養、佈道及宣教上的事奉

3) 文化人類學的研究方法

筆者嘗試從兩方面作出探討，一) 按宗教研究法其中一方法作出探討；⁵二) 從人類學中的

³ 霍志釗著《澳門的人情味》澳門日報，2004年11月17日，E4頁新園地之城市話題中。

⁴ 宋柏年著《論澳門文化的精神家園》澳門：中西文化研究，澳門理工學院中國文化研究所出版，2002年6月創刊號，頁59-67。

⁵ 宗教是人類歷史上最古老的社會現象和制度之一，不論是傳統還是現代社會，東方還是西方社會，宗教都會以不同形式出現。有私人性質及集體性質；從社會學大體來區分成 1) 實質性/排斥性的定義 (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/包容性的定義 (functional / inclusive definition)，是指出凡能提供意義和目的的事物，都可以視為宗教。可參 Dobbelaere, Karel and Jan Lauwers (1973), "Definition of Religion: A Sociological Critique," *Social Compass*, 20: 535-51；而宗教也是一種重要的文化現象，它以特定方式反映了人們的社會精神生活。牟鍾鑒先生認為，宗教「並非一種孤獨的思想遊魂在空中飄來飄去，它總要附著在某種文化實體上，通過一定的文化系列在社會生活中發生實際作用，例如通過宗教道德、宗教哲學、宗教文學、宗教藝術、宗教習俗、宗教典籍、宗教活動，影響人們思想情趣，成為社會精神生活的一個組成部份。」(參：牟鍾鑒著《中國宗教與文化》成都：巴蜀書社，1988年，頁5)；從黎志添著《宗教研究與詮釋學》一書中提供了詮釋活動與宗教學的關連的新方向及新觀念。故此宗教研究方法甚多，而本文主要參考 Sharpe.J.Eric, "Comparative Religion: A History (La Salle, Illinois: Open Court, 1986). pp.27-46 其一研究法是現象研究法，以宗教現象為起點去了解某個群體的宗教行為，研究者會留意一個群體內的宗教現象，例如儀式、節期、信念、符號、藝術、音樂，和出會巡遊等等。研究者從現象中，去整理出一個意義的結構，來找出眾

一種範疇⁶的文化人類學 (Cultural Anthropology)⁷來作出研究，在上述兩項中，選取一主題宗教人類學的民間信仰系列之「金銀衣紙」⁸來作出相關及配合的探討，從中而作提供對澳門人的「世界觀」(worldview)⁹及「形式與意義」(form and meaning)一定程度的認識概念，更盼望建立一個適切民情的切入點，作佈道與牧養的策略，同時並帶出有效地運用「局內與局外人觀點法」(emic and etic approach)，以深入了解一個群體的生活與行為。¹⁰據北京大學社會學人類學研究所副教授王銘銘所述：「中國民間傳統信仰、儀式和象徵影響著社會中大多數民眾的思維

多現象間的連繫和相互支持的關係，最後就能為該個群體的宗教系統整理出一個完整的圖畫。因此法以基本的宗教現象為出發點，所以就算某個群體連文字也沒有，研究者也可以從事研究。而民間宗教或部族宗教用此法至為有效。

⁶ 人類學 (Anthropology) 意思就是研究人的一門學問。有三大特色：1) 整全的角度 (holistic view)、2) 跨文化角度 (cross-cultural perspective)、3) 實地考察或田野研究 (field-study) 可參 Robert H. Lavenda and Emily A. Schulz, “Core Concepts in Cultural Anthropology”, 2nd ed. (Boston McGraw-Hill, 2003), p.2-3。大體而言，人類學研究可分成四或五大範疇：1) 體質人類學 (Physical Anthropology) 2) 文化人類學 (Cultural Anthropology) 3) 語言人類學 (Linguistic Anthropology) 4) 考古學 (Archaeology) 5) 應用人類學 (Applied Anthropology) 以上各範疇界線非分明，互相間仍有緊密的結連，而基本是從「生物角度」(biological perspective) 如上述第一項範疇，及「文化角度」(cultural perspective) 如上述第二至五項範疇；這兩大層面來理解人類的起源、本質、演化、過去和當今的社會文化形態等。而溫以諾教授將分成四大類：1) 體質/生物人類學 (Physical or Biological Anthropology) 2) 文化人類學 (Cultural Anthropology) 或民族學 (Ethnology) 或民族誌 (Ethnography) 3) 語言人類學 (Linguistic Anthropology) 4) 考古人類學 (Anthropology Archaeology)

⁷ 此方法亦是本文筆者所採用的，是研究某些群體的文化、思想、行為，並整理成一個稱作「民族誌」(Ethnography) 的完整報告；或廣泛地透過比較方式，研究一般人類社會文化的概況、特色及模式等，可稱作「民族學」(ethnology)。美國學術傳統多使用「文化人類學」，而英法則多稱「社會人類學」(social anthropology) 或「社會文化人類學」(social and cultural anthropology)。兩大傳統的重點雖有不同，整體上仍屬同一範疇。可參：陶立璠著《民族學概論》北京：中央民族學院出版，1987年第一版。另參：溫以諾於2018年1月於台灣中華福音神學院任教《文化人類學類與跨文化溝通》教材內容：文化人類學的觀點與研究法 1/ 時間 (同時限與異時限 (synchronic) 及空間 (跨文化與本地式 diachronic)；2/ 文化的相對性 (relativism) 3/ 靜態或動態式 (static / dynamic)；4/ 主態觀/局內人 (emic) phonemic 與客態觀/局外人 (etic) phonetic

⁸ 孔子頗重視「祭」，說「出門如見大賓，使民如承大祭」，是因為祭之中可見人的誠敬態度。祭著重本身的參與和感受，所以孔子說：「吾不與祭，如不祭。」而祭祀或是供品就是生者心靈的鏡子 (參：澳門日報，2001年4月10日之社論)，因此「金銀衣紙」就成了探討最佳素材。

⁹ 陳潤棠著《東南亞華人民間宗教》香港：基道書樓，1993年2月修訂版，頁38；及圖表一及二；另參附件一之圖表1-2。世界觀三種基本要素或三種取向：

一) 認知取向 (Cognitive 有譯作知性)：

要了解世界，則必須有基本的分類架構，即存在的假設 (Existential Assumption)來分析世界。

二) 感情取向 (Affective 有譯作感性)：

人們對現實世界在經驗上皆有不同的感情，這些感情也是受到文化的塑造。這些[感情包括滿足/沮喪，欲望/需求，愛/恨等等。

三) 評估取向 (Evaluative 有譯作德性)：

評估人類的經驗，這些評估包括真理/錯謬 (應用到認知評估時)，好/壞 (應用到感情評估時)，對/錯 (應用到認知評估時)。評估和文化的價值道德有關。

¹⁰ 若深入了解文化人類學對宣教的貢獻，除可參 Norman E. Allison, “The Contribution of Cultural Anthropology to Missiology,” in *Missiology and the Social Sciences*, ed Edward Rommen and Gray Gorwin (Pasadena: William Carery Library, 1996)之文章外，另可參 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*, 2nd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1988) chap. 1: “Anthropology and Missions”。

方式、生產實踐、社會關係和政治行為，並與帝國上層建築和象徵體系的構造形成微妙的衝擊和互補關係。¹¹」

4 鑰詞介定

A. 文化

- **Culture** 文化一詞不好界說【編按：人類學家克魯伯（A. L. Kroeber）和克羅孔（Clyde Kluckhohn）合著的《文化：概念與定義的檢討》（*Culture, A Critical Review of Concepts and Definition*, 1952），列出1871～1951年間出現過有關文化的定義不下一百六十四種，其複雜性可見一斑。】，不過我們不需太執著精微，可以把文化定義為一社群共有的思想和行為法則，使他們具有身分感和與別人的關係；這個粗略定義至少能指出人人都有分於某種文化。
- 英文是從拉丁文 *colere* 和 *cultus* 兩個字發展出來的，意指「開發」（cultivation）、「訓練」（training）或「教導」（instruction）。19世紀美國人類學家泰勒（E.B. Tylor）首先使用，定義是：「文化就是人類非生物性（non-biological）而又可傳遞的遺產整體」。簡單來說，人類身體機能以外的行為累積，傳遞下來，便是「文化」。從此字發展來說，文化的定義可概括為：「人類在世界上開展活動的整體經驗。」文化結構可分為四個層次：1/ 器物層（Material Dimension）、2/ 風習層（Behavioral Dimension）、3/ 制度層（Institutional Dimension）、4/ 理念層（Ideational Dimension）¹²
- 文化（culture）據雅爾諾特（Matthew Arnold, 1822-1888, 英國詩人及文評家）的理解中是「化育」（cultivate）人性的工作，其任命就是將在過往一切最優美的人性表達化成人類共有的生命質素，其理想目標是為使人活出作為人的本性（humanity）。
- 洛桑會議的「柳堤報告」（The Willowbank Report）中，把文化和社會結構結合起來，給文化下了一個這樣的定義：

『文化是整合信念（對神、現實世界、生命意義）、價值（真、善、美）、風俗習慣（衣、

¹¹ 王銘銘著《中國民間宗教：國外人類學研究綜述》北京：世界宗教研究，1996年第2期，頁126。另《社會人類學與中國研究》廣西：廣西師範大學出版社，第五章之象徵與儀式之文化理解，頁132-160。

¹² 吳宗文著「傳統與信仰」香港：中信出版社，1995年7月初版，頁129-137內文中的「文化淺釋」

食、住、行、育、樂等)，以及表達這信念、價值、風俗習慣的機構 (政府、法律、廟宇或教會、家庭、學校、醫院、工廠、商店、工會等)，所形成的一套系統，致使社會可以團結合一，賦予它認同感、自尊心、安全感和延續性。』¹³

- “Culture as the integrated system of learned patterns of behavior, ideas and products characteristic of a society.” (Paul G. Hiebert)
- “文化是一切人工創造的環境，除了自然原生態之外，所有由人添加上去的東西都可稱之為文化。廣義定義為“由人類創造的，經過歷史檢驗沉淀下來的物質和精神財富”¹⁴
 - 1/ 文化是一個群體共享的東西。
 - 2/ 是客觀顯性的 (objective culture)，也可以是主觀隱性的 (subjective culture)
 - 3/ 以上兩場文化同時對生活在該群體中的人產生各方面的影響。
 - 4/ 文化代代相傳，有相當強的有機性。它雖然會隨著時代改變，但其改變的速度極其緩慢。
- 泰勒 (Edward Tylor) 在他的著作 《原始文化》(Primitive Culture) 中指出“文化是人類的行為和思想系統，它遵循自然規律與法則，因此人類能對文化進行科學的研究。文化是一個集知識、信仰、藝術、法律、風俗以及任何人類作為社會成員所擁有的能力和習慣的綜合體。人類在某種特殊社會條件下的成長過程中，受到該社會的特定文化傳統的影響所具有的屬性，而不是由於生物遺傳得救的屬性。
- 人類學家懷特 (Leslie White) “文化由工具、裝備、器皿、服裝、裝飾、風俗習慣、制度、信念、儀式、遊戲、藝術作品、語言等組成。文化是習得的、是象徵的、是共享的、是包羅萬有的、是整合的。¹⁵
- 溫以諾對文化有新的詮釋 「具位格者間，作系統式相互交往的處境系統及連帶結果 (the context and consequence of patterned interaction of personal beings / being)。是後天學習、代

¹³ (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

¹⁴ 赫斯科維茨 (Herskovits) 《文化人類學》1995 年出版；頁 1-26

¹⁵ (美) 科塔克著《文化人類學 欣賞文化差異》北京：中國人民大學出版社_P426_2012.09-2，頁 26-50

代相傳、共有互動的。」¹⁶

B. **人類學 (Anthropology)** 它本由兩個希臘文字組成，其一是 *anthropos* (意思是「人」或「人類」)，其二則是 *logos* (意思是「研究」)。推而論之，「人類學」原來的意思就是研究人的一門學問。¹⁷溫以諾將人類學分成四大類¹⁸：

- 1) 體質/生物人類學 (Physical or Biological Anthropology)
- 2) 文化人類學 (Cultural Anthropology) 或民族學 (Ethnology) 或民族誌 (Ethnography)
- 3) 語言人類學 (Linguistic Anthropology)
- 4) 考古人類學 (Anthropology Archaeology)

人類學是一門獨特的比較性 (comparative) 與整體性 (holistic) 相結合的學科。整體觀 (holism) 是指對人類情況的整體研究，包括過去、現在與未來，生物、社會、語言與文化。它是一門比較性的學科領域，檢視了各種類型的社會，包括古化與現代，簡單與雜的社會研究。¹⁹

C. 文化人類學 (cultural anthropology)

¹⁶ 溫以諾於 2018 年 1 月於台灣中華福音神學院任教宣教學博士課程《文代人類學類與跨文化溝通》教材內容，另參：溫以諾之《宣教文化人類學=文化人類學+神學》教牧期刊《宣教學對傳統神學的啟迪》，第 16 期，2004 年 5 月，建道出版，頁 120-121，是突破所受制現代學術思潮三個流弊而自創的定義 (1/ 封閉的文化觀；2/ 人界與靈界的隔離；3/ 文教與他者二分 → 此說法不僅持文化與宗教二元對立的世界觀 (nature vs. nurture, religion vs. science, cultural vs. supercultural)，與聖經不符，也成為跨科際研究的一大障礙。)

¹⁷ 有關此類書可參宋光宇編譯之《人類學導論》台北：桂冠圖書公司出版；

人類學的三大特色來觀察之：

其一，人類學是從一個「整全的角度」(holistic view)去認識人；它並不像其他

學科僅從某個觀點去掌握人的本質。人類學是整全地透過不同角度去看人類群體的文化生活狀況。隨手檢起一本關於「文化人類學」的導論書，就會發現它總是從政治、社會、民族、宗教、經濟及家庭等角度去詮釋人的種種行為，並其背後的思想、信念和系統。還有，對於「人」的意涵，人類學的觀點可以並非專指某個民族群體，而是泛指古往今來(時間上)及普天之下(空間上)的「人類」；它要尋找人的共同點，「整全性」的意義也在此顯明了。

其二，因著以上的理解，人類學的進路也必然是「比較性」的(comparative approach)。它先去面對全球群體的不同文化，經過觀察、比較、比對後，然後才引伸出一些判語、準則和觀點。換言之，其論點是採用「跨文化的角度」(cross-cultural perspective)。因此，真正認識人類學的人，其「文化觀」是較寬大和多角度的；雖常有機會發現別的文化與自己所屬的有所差異，卻仍努力持守「尊重別民族文化」的態度；這也就是一種「文化相對主義」(cultural relativism) 的取向了。

其三，人類學者十分重視實地考察的工作，他們不會滿意自己只局限在實驗室或圖書館去研究人的文化及經驗。

¹⁸ 參：註 15。

¹⁹ (美)科塔克著《文化人類學 欣賞文化差異》北京：中國人民大學出版社，頁 4。

(也稱為社會或社會文化人類學) 是對人類行為、思想及情感模式的研究，它關注於作為文化生產及文化再生產產物學人類。²⁰

文化人類學了解是人類學的分支學問，是對人類社會及文化的研究，這個分支學科描述、分析、詮釋與解釋人類社會與文化的相似性和相異性。為了研究和詮釋文化的多樣性學文化人類學從事兩類研究工作。²¹

“文化人類學”能產生多視野的詮釋及理解，正如前文所述在動態的文化中對當下社會及散居宣教及族裔的共同性、複雜性、和多元性。再者以宣教角度來認識“萬民/族群”文化的多重動態關係：如處境化、環球化、城市化、多元化...等。

E. 民族誌 (ethnography)

人類學特有的研究策略，它提供一套對某個特定社區、社會或文化的敘述。在民族志田野工作期間，民族志研究者 (ethnographer) 搜集數據，並組織、描述、分析及詮釋，以建立、呈現一套論述，這可採取專著、文章或電影的形式發表。傳統上，民族誌研究者生活在規模較小的社群中，研究當地的行為、信仰、風俗習慣、社會生活、經濟活動、政治與宗教。²²

- 1/ 對日常行為的直接、第一手的觀察，包括參與觀察 (participant observation)。
- 2/ 各種正式程度不同的相處共話 (conversation)，從有助於維持互信關係的閒話家常和提供現場活動知識，到長時間有結構或無結構的訪談 (interview)。
- 3/ 系譜化 (genealogical method)。
- 4/ 就小區生活的一些特殊領域，與主要報導人 (key consultants) 進行詳盡的田野工作 (fieldwork)。
- 5/ 深度訪談 (in-depth interviewing)，大多會導致特定人 (敘述者) 生命史 (life histories) 的搜集。
- 6/ 對當地人信念與認知方式的探索，這可與民族志研究者的個人觀察與結論進行比較。
- 7/ 各種類型的問題取向研究 (problem-oriented research)。

²⁰ 陈晓萍 《跨文化管理》(第 2 版) 北京：清華大學出版社, 2009，頁 11。

²¹ (美) 科塔克著《文化人類學 欣賞文化差異》北京：中國人民大學出版社，頁 9；(美) 科塔克著《文化人類學 欣賞文化差異》北京：中國人民大學出版社，頁 9；威廉·A·哈威蘭《明智達用 文化人類學 人類的挑戰》北京：機械工業出版社，頁 11-12，43-67。

²² (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：頁 23-42；

8/ 長期研究 (longitudinal research) – 對一個區域或地點持續長期研究。

9/ 團隊研究 (team research) – 由多位民族志研究者協作的研究。

E. 民族學 (ethnology)

檢視、解釋、分析與比較民族誌的研究成果 – 從許多社會所搜集的資料。它運用這些資料進行比較與對比，以對比社會與文化進行歸納。民族學家的視野從文化的特殊層面，跳脫到更普遍的層面，試圖找出並解釋文化的差異性與相似性，借以測試假設並建立理論，增進我們對社會與文化體系究竟如何運作的理論。²³

F. 局內人 (insider's view or emic perspective)

藉用語言及親身參與各類文化活動，身歷其事及親體其實，從而採納的觀點角度。

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

不諳語言及只能旁觀者，既未身歷其事，又未親體其實，惟有採納旁觀的立場。

5. 澳門民間信仰的田野觀察 (Fieldwork) – 燒金銀衣紙

澳門沒有宗教信仰的人在 2003 年統計為 60%，這正如鄭明真及黃紹倫合著之《香港括沒有宗教信仰者》中間依然流行，大部份非宗教人士都相信冥冥中自有主宰，並接受因果報應之說。他們之中也有頗多人相信風水學說並到廟宇拜神。拜神和風水等宗教習俗可以說已經滲透到家庭及個人生活之中，以至宗教或神聖的事物與世俗事物交織在一起。拜神和風水日趨商業化，也日益滲透到家庭和個人生活之中。其中所反映的並不只是民間宗教單向的世俗化過程，更是神聖事物延伸至滲透到生活各個方面去的趨勢」。²⁴

澳門人口的主體是中國人，據以上統計及調查現象，澳門人的性格特質可通過宗教信仰和

²³ (美) 科塔克著《文化人類學 欣賞文化差異》北京：中國人民大學出版社，頁 10；威廉·A·哈威蘭《明智運用 文化人類學 人類的挑戰》北京：機械工業出版社，頁 64-67。

²⁴ 例如在澳門每年之土地誕之慶典 (參澳門日報，2004 年 2 月 17 日雀仔園土地誕演神功戲四日五夜九場、沙梨頭系列活動賀土地誕，設敬老宴派燒肉禮品利市)、在澳門旅遊刊登 (參澳門旅遊中文版第十期，2001 年 11 月頭版的澳門媽祖文化旅遊隆重舉行及巡遊活動等)，更有澳區全國政協委員顏延齡建議：弘揚媽祖信仰，促進祖國統一 (參澳門日報，2005 年 3 月 12 日，A-3 澳聞)。

民俗事象可以體現出來，澳門人的信仰既有農業文化古老基因，又有海洋文化的影響。²⁵最突出的傳統信仰是祖先崇拜、觀音、天后媽祖崇拜。²⁶中國農民幾千年來固守土地上，耕讀傳家。所以祖先崇拜、土地崇拜是最基本的信仰，在任何中國節日中都是要祭祀祖先；而因著澳門不少人是靠打漁為生，亦有不少是飄泊海外，所以他們亦希望媽祖保佑；而民俗事物表現在衣食住行、婚喪嫁娶、歲時節令、精神信仰各方面。

本文是以宗教性文化人類學的現象入手，來探討澳門華人在其宗教及民俗事象背後的文化內涵，亦即其精神本質或世界觀，由於澳門人傳統宗教文化及民俗事象多，故在研究上的範圍上能較集中，選取了他們在大小各種的祭祀上的必需品——『金銀衣紙』的研究。²⁷

A. 字義及起源

港澳人稱「金銀衣紙」²⁸，又稱「甲馬」、「紙馬」、大理白族稱「紙符」，又有稱「冥鏹、冥寶」²⁹或冥器、冥錢³⁰，不同地區還有多種稱呼。

金銀衣紙的由來民間有兩個傳說：一說傳是唐朝丞相魏徵夢殺龍王，唐太宗受氣而絕，其

²⁵ 宋柏年著《論澳門文化的精神家園》澳門：中西文化研究，澳門理工學院中國文化研究所出版，2002年6月創刊號，頁59-67。

²⁶ 澳門廟宇近四十所，土地廟亦有不少。研究澳門廟宇之歷史及體系可參：陳煒恆著《源遠流長、文化瑰寶——談澳門廟宇體系》澳門：澳門雜誌第九期，澳門政府新聞司出版，1998年12月，頁6-23；另參王文達著《澳門掌故》澳門：澳門教育出版，2003年11月，第2版，頁31-87；另參：閔莊斯頓 (Partick Johnstone) 及萬迪克伯 (Jason Mandryk 著之《普世宣教手冊》，頁50，香港華人是佔97% (包括粵、閩及客)，頁172，中澳門華人即佔96% (主要為廣東人)。

²⁷ 筆者亦在此題目上作出港澳地區深入的研究及實地田野考察，參：冼錦光著《中國民間信仰之探討——金銀衣紙》香港：建道神學研究院之民間信仰課程之企劃功課，1988；另外從1989年至2017年在澳門多次的短宣或跨文化體驗學習及教學課程中亦有涉及此題目，包括田野考察、教學專題；其中更督導澳門學生；參：譚國輝及卓格諾合著《澳門民間宗教的發展及反思——媽祖》澳門：澳宣培訓中心之「認識異端與民間信仰」企劃功課，2002年5月，26-28頁。另參：陳煒恆編撰《澳門民間傳統木板畫》澳門：澳門基金會出版，1996年6月版；及陳煒恆著《澳門紙馬》澳門：澳門雜誌第十期，澳門政府新聞司出版，1999年6月，頁74-83。

²⁸ 據陳煒恆編撰《澳門民間傳統木板畫》頁22中所述：「古時祭祀用牲幣，後演變為偶馬 (即木馬)。唐王瓊以紙為幣，用紙馬以祀鬼神。後世紙上畫神像，塗以彩色出售，祭畢則焚之，謂之紙馬。也有解釋為昔時畫神像於紙，皆畫馬以為祭乘騎之用，故稱紙馬。」(參《民間收藏指南》中國：中國國際廣播出版社，頁195)；另參陳煒恆著《澳門紙馬》頁75所述：「清代虞兆隆《天香樓偶得·馬字寓用》一書中記述清代甲馬形態：「俗於紙上畫像佛像，塗以紅黃彩色而祭賽之，畢即焚化，謂之甲馬。以此紙為神佛之所憑依，似乎馬也。」

另清代著名文士趙翼在《陔餘叢考》亦有相似之說：「後世刻版以五色紙印神佛像出售，焚之神前者，名曰紙馬。或謂昔時畫神於紙，皆畫馬上，以為乘騎之用，故稱紙馬。」

²⁹ 舊時祭祀神鬼所燒的黃白紙鏹，俗稱紙元寶。宋陶穀清異錄喪葬：「發引之日，百司設然於道。翰林院楮泉，大若盞口，予令雕印字文，文之黃曰泉臺上寶，白曰冥遊亞寶。」參：《辭源》(修訂本) 第1冊，中國廣東：商務出版，1979年11月版，頁0324 (子234)。

³⁰ 冥器即古代的殉葬器物。也叫明器。後來稱燒給死者使用的紙製器身為冥器。宋趙彥衛雲麓漫鈔五：「古之明器，神明之也。今之以紙為之，謂之冥器，錢曰冥財。」宋代有專售冥器的店舖。見宋孟元老東京夢華錄八中元節。參：《辭源》(修訂本) 第1冊，中國廣東：商務出版，1979年11月版，頁0324 (子234)。

靈魂漫遊陰間時看到無數地府陰魂之慘狀，便立誓回歸陽間後為那些地府亡靈做功德。同時他發現陰間的通貨便是金銀紙錢，於是招集天下高僧為死人製金銀衣紙，而為金銀紙錢之濫觴。另一傳說是古代紙張發明人蔡倫所創製，據傳他為圖多銷售紙張起見，便與其妻同謀，使其妻偽裝死去，然後表演焚代金銀紙錢，求神祇令其復甦，來證明金銀紙錢之功德。³¹

B. 分類³²

祿馬貴人³³— 意帶相關，最佳承載：保平安富貴，有招財之意

紙馬以馬為主體圖像，與中國人對馬的崇拜，認知有關。馬用陽刻，用綠色彩紙刷印，綠紙加馬，諧音「祿馬」。³⁴人們對馬能上天入地，開通陰陽，「任重致遠利天下」的認知，解釋了在祭祀天神、祖先之際，焚化紙馬的奧妙：一為祈福，二為供祖先騎乘。亦即由陽轉陰的最佳交通工具。

祖先衣³⁵— 民間祭祀最特色的文化表徵、最密切關係 (熟)

傳統中國神誕及節日，特別是在清明，都一定會拜祭祖先，而祭祀有先人衣、元寶、金錢、冥鈔、一套五寶牒、平安錢及七經咒等，還有如郵包的符薦袋物品，而一般先人是不用壽金的，³⁶而拜祭還有的是紙紮用品「冰箱」、「電視及錄像機」、「洋房」、「手提電話」、「音響器材」、「紙紮食品」-- 如日式壽司、鮑魚、罐頭食品、紙包飲品；還有紙紮工人及另類祭品 - 如「二奶」、「搖頭丸」、「偉哥」，等³⁷而祭牲有燒豬或已煮熟的雞等。

天神衣³⁸ - 與佛道有緣並生畏之意 (疏)

³¹ 董芳苑編著《台灣民間宗教信仰》台北：長春文化事業出版，1984年7月增訂版，175。

³² 參：附件一：金銀衣紙分類圖表三至五

³³ 參：附件二相片集：祿馬扶持圖。

³⁴ 「紙馬之謂馬與刻畫馬形，同先人對馬的出天入地的通神認識有關。」(見陶思炎著《中國紙馬》東大圖書公司出版，頁三)；古書中對馬有不同的記述：「凡馬，日中而出，日中而入」(左轉)；「地精為馬，十二月而出，應陰紀陽以合功，故人駕馬，任重致遠利天下」(初學紀)；「天用莫如龍，地用莫如馬，人用莫如龜」(漢書)。

³⁵ 參：附件二相片集之祖先衣圖 及 <http://www.kaifook.com.hk/special/sp004.-005htm> 及附件一圖 3-5 金銀紙分 析圖表。

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

³⁷ 澳門日報 2001年4月10日1之社論《供品是生者心靈的鏡子》；另參 2005年4月6日，頁 B-3 澳聞之內容《經濟好轉市民奉獻祭品較去年豐厚》。

³⁸ 參：註 16，陳煒恆著《澳門紙馬》頁 79，天神衣圖及 <http://www.kaifook.com.hk/special/sp004.-005htm>

澳門居民在祭天時，會焚化兩種紙馬，龍衣及觀音衣。龍衣及觀音衣，是一種形狀呈 T 形的神衣。觀音衣源自對觀音的崇拜，衣飾案為蓮花、瓔珞、梵音經。龍衣則源自對龍的崇拜，中央繪蟠龍、仙山、波雲紋，下擺狀似袍服波紋。龍衣所用有紅、黃、綠色彩。龍的崇拜是我國有悠久的歷史，因龍為吉祥之物，四靈之一，也是被視為造福萬物之神靈，在紙馬中，是十分常見的，是享有特殊地位（象徵中國圖騰敬拜之示）；而觀音衣亦是深受佛教影響而衍生的紙馬，因觀音衣中央印有觀音經文或大悲咒等，作為向神靈祈福而燒化的紙馬。觀音衣燒化主要有三個：農曆 2 月 29 日觀音誕、6 月 19 日觀音得道、9 月 19 日觀音升天日。

神祇衣 (俗神衣)³⁹ – 泛神敬拜及實用性

澳門的道教俗神種類繁多，但不少範圍頗為模糊，難以清晰界定。

佛教：有「佛船」、「準提觀音經」、和合二仙等。

道教：北帝（氹仔北帝廟印刷）、媽祖（路環石山疊天后像廟印刷）、三清、張天師等。

民間俗神：金花娘娘、列仙、土地公公、日遊神、吉凶二星、五道傷神、吐嘔傷神、五雷神、姑婆、花公、花母、灶君、媽祖、五時符等

金花娘娘（又稱床頭婆）和姑婆是佑護兒童成長的民間俗神，而花公及花母更為專業，是佑護胎兒的俗神，這不單反映澳門人求多子多福，健康成長。而其他也是反映背後泛神信仰，在人的生活任何大小事情、環節及人生的關口等出現。如：祭或謝灶是常見的祭祀，一方面是體現中國人的「民以食為天」特徵，其次是明顯的祈福求全家平安的功利性訴求，不單是受家居保護神而且是飲食行業神靈。

冥衣 (鬼衣)⁴⁰ – 有錢使得鬼推磨、「和解及懼怕」的心理反射

拜祭遊魂野鬼，主要是用長錢（俗稱溪錢），長形紙身，中間壓有數個孔；還有是冥通銀

³⁹ 參註 16，陳煒恆著《澳門紙馬》頁 80，俗神衣圖 <http://www.kaifook.com.hk/special/sp004.-005htm>

⁴⁰ 同上，頁 81-82 及冥衣圖：<http://www.kaifook.com.hk/special/sp004.-005htm>。

行之冥錢、百解⁴¹及路引⁴²等。

C. 個案實例

驚蟄日（農曆一月廿五日），港澳各地都有「祭白虎」和「打小人」的風俗。⁴³謂是日蟾蜍開口，污穢之物四起，同時各種害蟲猛獸冬眠已醒，從此要鑽出來害人，祭之打之，以示警告。祭白虎時用肥豬肉、豬血和紙錢。祭白虎一般在“石敢當”之處進行，這種寫著“石敢當”的小石碑，一般立在路上，目的是為了鎮壓邪魔。祭時把肥豬肉和豬血塞入白虎口中，使它吃飽之後，不再傷人。祭完把石虎、木虎痛打一頓，若是自備的紙虎，可斬掉它的頭，把它燒掉。「打小人」者多為中年及老年婦人，有自「打」的，亦有請拜神婆代「打」的；有為自己亦有為親戚朋友「打」。所用的祭品主要包括祭紙、香燭及生的食物。祭紙有貴人符、貴人紙、小人紙、溪錢、冥錢、金銀紙等。一般用三炷香、兩枝燭。食物有米、紅豆、糖果、花生、芝麻、水果、雞蛋等。還要備些白酒，祭奠時用。而澳門祭白虎最熱鬧的地方是沙梨頭、新橋一帶。

「打小人」的儀式分為：奉神、稟告、打小人、祭白虎、化解、祈福、進寶和打杯八個程序。亦可隨意加減。首先「打小人」者燒香點糰，把祭品擺在供桌上奉神。然後自報姓名八字，以及要打的小人姓名住址，並擺出小人的照片衣物。再將小人紙和小人的照片衣物加以毀壞、踐踏，或用鞋底來打小人紙，或用小銅劍來刺小人像，或用點燃的香枝來炙小人的眼、口，使他以後不能再造謠。如果是在驚蟄日祭白虎時「打小人」，還要在小人紙塗上豬血，然後「化解」、「祈福」。再來將米、紅豆、芝麻等物散去，意即要小人散開。一邊唸唸有詞地道：「小人口舌，遠賜他方。貴人扶持，小人遠避，夢中顛倒解除。」接著把貴人紙在空中抖動，再貼在牆上，再後「進寶」，即將金銀元寶燒掉，獻給鬼神。最後「打杯」，實際上是一場占卜，直打

⁴¹ 參註，陳煒恆著《澳門紙馬》頁 82，「百解」是一種十分常見的紙馬，其全稱為「天解賜福消災地解生恩化難」。其目的從內容可了解，目的是在燒化後，解除一切災厄，得到好運，它是一種祈求冥神關照佑護的紙馬。參多種不同的百解圖，圖。

⁴² 註 16，陳煒恆著《澳門紙馬》頁 81-82 及路引圖；「路引」是較少見之紙馬，其全名為「福地魃虎山冥途路引」，帶有道教色彩，圖內下方有一雙引領亡靈登西方極樂的童子，而精彩部份在於「執照」的名字，內文含有亡靈的姓名、出生地址、畢命時間，其目的是希望在「前往冥途驛通死道關津把隘門」時便於通過，暢通無阻，以便到達酆都。這也是亡靈的親屬追心靈安慰，紀念死者的一種方式。

⁴³ 澳門廟宇近四十所，土地廟亦有不少。研究澳門廟宇之歷史及體系可參：陳煒恆著《源遠流長、文化瑰寶——談澳門廟宇體系》澳門：澳門雜誌第九期，澳門政府新聞司出版，1998 年 12 月，頁 6-23；另參王文達著《澳門掌故》澳門：澳門教育出版，2003 年 11 月，第 2 版，頁 31-87；另參註 15，頁 50。註 20，打小人衣紙圖及惠西成及石子編《中國民俗大觀下冊 (3)》台北：漢族文化書局出版，1993 年 2 月版，頁 741-743。

到連得兩次「聖杯」，一次「寶杯」為止，整個儀式順利結束。

D. 綜合分析結果

澳門紙馬所包含的神佛種類，是中原與嶺南地區均比較常見。有相當部份如金花娘娘、花公、花母、姑婆，俱為嶺南民間俗神，在嶺南民間有廣泛而深入的影響，從中亦可見澳門地區的民間信仰，與中原、嶺南的傳承關係。⁴⁴

甲馬或紙馬的研究中我們可以得出以下一些特徵：⁴⁵

一) 多神崇拜或泛神敬拜

不論是道佛或民間俗神，澳門群眾均將列入崇拜之列，這種崇拜不論職司高低、性格本質善惡，只要對自己有利，概在尊崇之列。⁴⁶劉達芳博士指出它們主要是泛靈信仰 (Animism) 為主，這種信仰雖無統一的神靈、系統化的信條、傳誦千古的經典，卻無孔不入，深深影響人們的一舉一動，牽動他們的喜怒哀樂。而泛靈信仰是與自然現象結合，所敬奉的對象不必是全知全能全智，他們像人一樣有各種需求，要食，要喝，有性的需求，會病，會累，會大吵大鬧。因此從燒馬甲之現象綜合來說，其信仰與生活每一部份都有關，處處在在都有其重要的角色。⁴⁷

多神信仰之系統之世界觀是有情的 (Emotional Binding) 「等級性神話型的多神宇宙觀」 (Hierarchical Cosmology of Mythological Polytheism)，簡稱為「神話宇宙觀」。⁴⁸

「等級性」：

是因其從屬等次具有濃厚的封建色彩，極像中國傳統儒家政治的龐大的官僚體系之倒

⁴⁴ 參註 21，陳煒恆著《澳門紙馬》頁 77，參註 18，陳煒恆著《源遠流長、文化瑰寶—談澳門廟宇體系》頁 17-19。

⁴⁵ 筆者在研究衣紙分類的發現中，得知是他們的世界觀(參 Hiebert 世界觀模式圖及缺失的中層圖)所帶來的結論特徵，並加以與其他學研究所得的而得的特徵，他們計有吳宗文著《傳統與信仰》書中所提及的、王銘銘在《中國民間宗教：國外人類學研究綜述》所述的、梁家麟在《中國文化與教牧事工—建道神學院教牧學博士課程》所論及的重點、還有是許倬雲在《中國文化的發展過程》書中所述的資料等。

⁴⁶ 參註 21，陳煒恆著《澳門紙馬》頁 83。

⁴⁷ 劉達芳著《無所不在的民間信仰》香港：時代論壇，第 387 及 388 期，29-01-/05-02-1995 內頁之跨國對談之正文。

⁴⁸ 吳宗文著《傳統與信仰》香港：中信出版，1995 年 7 月，頁 91-117 及其圖。

影。⁴⁹

「多神」：

因為受著中國儒、釋、道三教混合後之多神系統，並無獨一至尊神靈存在。玉皇大帝在此多神系統之角色，充其量只成為系統運作時共尊之核心象徵而已。玉帝之意旨及影響力，是通過等次從屬系統中許多不同的中介性及區域性神靈來執行和傳達。俗語所謂

「山高皇帝遠」，因此有不少人的祭祀，是選擇與其生活及居住環境有密切關連之神靈，以期待得到即時的庇佑。⁵⁰

「神話型」：

因為體系內眾多神靈，大部份都是通過一些「緣生神話」而被創造或改造出來的。⁵¹

二) 功利及實用性的道德觀

澳門民間信仰並非屬宗教性質，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、求風調雨順五穀豐登的，求升官發財的，求除病安康的，總之於己有利，俱可叩頭，十分功利。⁵²況且在每次祭祀神靈、祖先或鬼中，燒「冥錢」的概念和象徵得到很大的發展，也是代表著其重要性及實用性，而一般人把錢當成與超自然界交易的手段，試圖通過賄賂神靈而得到的保佑，而保佑往往指的是經濟的實利，正如在言語人類學的現

⁴⁹ 參註 25，頁 148 之圖、頁 170 及 172 之圖。

⁵⁰ 參：附件一圖 3-5 金銀衣紙之分析表；另參兩位人類學者亦有同樣的詮釋，一是武雅士的話：「...神與祖先和鬼之間形成反差；鬼與神和祖先之間形成反差；祖先和神、鬼之間形成反差.....而且這三個等級的超自然力量與人的三個等級相稱。神身穿的是官袍，他們住在廟宇之中，受神將的保衛，他們處罰社會中犯罪的人，很容易被激怒，並喜歡受賄賂，他們向上級寫報告，保守人事檔案，並且與帝國的行政區劃相聯系。雖然神是帝國官僚的化身。鬼的祭拜是在廟外或後門之外舉行的，他們被視為是危險甚至有害的東西；獻祭給他們是作為施捨的大量食品及紙制成的日用品。人們公然把他們比作土匪、乞丐和強盜。很顯然鬼是人們不喜歡的危險的陌生人的超自然代表。當然祖先是人們自己的繼承線上的高級成員，人們認為祖先為給自己財產、社會地位和生命。(Arthur Wolf, "Introduction", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed. Stanford, 1974, pp1-18)，認為中國民間神、祖先、鬼的崇拜社會根源在於中國農民社會經歷。在農民的生活世界中，存在三種人：1/ 常來向他們收稅、規範他們的行為官員；2/ 他們自己的家庭或宗族成員；3/ 村落外部的“外人”和危險的陌生人等。而神、祖先和鬼表達的是農民對他們的社會世界的階級劃分。其二是王斯福的研究強調神、祖先和鬼之間的社會學差異，但是更注重從這三類超自然物對社會單位的界定角度出發，探討信仰的社會空間構造；民間的祭祀以家庭的神壇和社區的廟宇為中心，而且家庭祭拜和社區的祭拜兩者都涉及三種超自然身。神、祖先和鬼之間的在於他們形成一種象徵上結構關係；神和祖先象徵著社會對它的成員的內在包括力 (inclusion) 和內化力 (interiorizing)；而鬼象徵著社會的排斥力 (exclusion) 和外化(externalization) (參 Stephan Feuchtwang, "Domestic and Communal worship in Taiwan", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed, Stanford, 1974, pp.105-130)。

⁵¹ 陳潤棠著《東南亞華人民間信仰》香港：基道出版，1993年2月再版，頁24-31。

⁵² 參：註 21，陳煒恆著《澳門紙馬》頁 83。

況所了解：「有錢洗得鬼推磨」；⁵³更明顯的是每年正月廿六日之「觀音開庫」活動。⁵⁴

人類學稱民間信仰為小傳統，他是解答另一層次的問題，並不是大傳統所提及的一些終極性的問題，乃是要知道 – 我前途會如何、我該如何作決定、為甚麼最近我那麼黑、如何趨吉避凶等。關注的是神靈驗與否、能否醫我的病、保我平安、打救我出困境。⁵⁵正如北京清華大學文化研究所教授何兆武所述：「感覺上，中國漢民族是沒有嚴格意義上的宗教，而中國文化在宗教方面對世界的貢獻是現實主義精神，或對實用性的注重。⁵⁶梁家麟博士更指出民間信仰作為思想核心有以下的特徵：⁵⁷

- 神明的威權成為人性的主宰
- 個人難有獨立人格
- 道德建立在神明的契約關係上，希求神明的酬報，而不能發自真誠的內心
- 功利式的道德觀

根據吳宗文牧師指出中國神話宇宙觀運作的核心動力，⁵⁸就是遍存三教內及先天地天存的「道德報應律」：此律貫串三教，使之整合成為一圓融系統。對儒教而言，是「天理循環、報應不爽」之原則；對釋教來說是「業報輪迴」之因果律；對於道教則是「積德行善、修道成仙」之道理。總而言之，三界間無論是人鬼或仙佛祖先等，其活動均受此規律所管制及報應。縱使是鬼魔邪神，仍須講求「道德心性」，這也是中國人所了解的宇宙，是一個「道德的宇宙」。

三) 社會以「血緣」和「地緣」來維持其『親』或『疏』關係

⁵³ Hill Gates, "Money for the gods", *Modern China*, 1987, 13.1。

⁵⁴ 澳門日報，2005年3月15日，文/圖是由小翹負責；當中有一段寫著「..善信於是日到觀音廟參神後燃燒元寶、壽金等祭品，便可獲得菩薩眷顧，借得世間財帛，使當年豐衣足食；約定俗成，借庫者先到先得，而祭品多燒則意味錢財多回報。借庫須還庫，連本帶利，祭品便以幾何級數逐年增加，善信攜帶不勝負荷，就以手推車一箱箱進入廟內，誇張與執著之至。」

⁵⁵ 參：註41及註45，頁61-64所提及的缺失的中層 (The Missing Middle Zone) 或排除的中層 (The Excluded Middle Zone) 的觀念及附件一圖表分析架構圖。

⁵⁶ 何兆武著《與物質力量相適應 – 全球化進程中的民族性問題》香港：明報月刊，2002年5月，頁26-28

⁵⁷ 梁家麟編著《中國文化與教牧事工》香港：建道神學院教牧學博士課程資料，DM1012，1996年，頁3。

⁵⁸ 參註42，頁94及有關中國神話宇宙觀之圖。

從「金銀衣紙」的宗教性文化人類學研究中，⁵⁹以拜鬼及祖先為例子，都反映背後還有區域性及社會性的關係秩序，⁶⁰ Robert Smith 主張中國民間傳統信仰存在一體化的信念，其原因在於中國社會分化很嚴重，需要一種統一的文化以便造成社會的凝聚力。⁶¹

那麼如何維持這種社會關係達致凝聚及和諧？許倬雲教授指出：『中華民族選擇了「親緣」這個基因，由此發展出以「精耕細作」為特點的農業經濟，以「親親、仁民、愛物」為特點的「差序」式社會結構和以「文官制度」為特點的政治體系。他稱此為中國文化「三元式」，使中國文化有連續性發展，中國政治保持一格局，中國社會長期穩定的要素。除了外來的國際上種種政治因素外，內在因素主要是「三元式」不調或失調而影響。』⁶²而梁家麟博士亦有對類同的社會關係觀念，現列於如下的二個重點：⁶³

- 家族關係 – 血緣
 1. 宗法關係 – 強調父子關係的縱軸而非夫妻的橫軸
 2. 大家族而非核心家庭
 3. 重男輕女的觀念
- 地方關係 – 地緣

⁵⁹ 參：附件一圖 3-5 之金銀衣紙之分析圖。

⁶⁰ Radcliffe – Brown, "Religion and society: (1945), *The Social Anthropology of Radcliffe – Brown*, Adam Kuper ed, London, 1977, pp.103-130 因為在中國農民及沿海的地區中民間信仰亦包括四種內容：1) 祖先、鬼及神靈的信仰；2) 廟祭、年度祭祀和生命週期 (life cycles) 儀式；3) 血緣性的家族和地域性廟宇的儀式組織；4) 世界觀和宇宙觀的象徵體系等。

⁶¹ Robert Smith, "Afterword", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Arthur Wolf ed, Stanford, 1974, pp.337-350。一位中國社會科學院社會學所社會心理學研究室助理研究院楊宜音在其著作《略論宗教崇拜的社會心理功能》北京：世界宗教研究，1996 年第 2 期，指出有三種社會心理功能：1) 個人心理慰藉；2) 社會教化；3) 社會認同等。根據林本炫博士其論文《當代台灣民眾信仰變遷的分析》亦指出：「台灣的民間信仰的另外一個特質，是和地方社區有著密不可分的關係。譬如 P. Steven Sangren 指出，漢人的各種儀式活動並不僅僅是個人（或家庭）與神明之間為了滿足需求的交換關係而已。其中包含著複雜的有關時間與空間的關係，乃至於有著關於宇宙的預設（1987:52）。而就個人與社區的關係來說，在宗教儀式中包含有個人和社區資源的關係。一方面這種祭儀是一種全社區參與的活動，是在地方社區的空間內方有可能進行，而且個人或是某一家戶也受到社區的群體壓力而必須盡量參與，並且依據個人能力與「贏利」情況而對社區做出互惠式回饋。另一方面，這種儀式的進行，帶有倫理的意涵，是義務也是社區精神的提振與團結的表現，更是建立社區認同的過程。Ahern（1981）有關三峽「殺豬公」儀式的研究，也指出參與社區祭儀所具有的義務性與強迫性。另外，宗教儀式和社區的關係，也表現在族群認同上。作為地方社區崇拜的神明，有些是屬於祖籍神（Sangren 1987:73，劉枝萬 1989：103，董芳苑 1984：155-156，李豐楙 1994：187，王世慶 1972），作為團結同一祖籍移民的象徵。因而民間信仰和社區的關係，某種程度上又和早年移民族群的聚居有密切的關係」。

⁶² 許倬雲著《中國文化的發展過程》香港：中文大學出版，1994 年版；另參一篇專訪：林志光訪：《後現代人的離散與歸屬 – 專訪許倬雲教授》香港：明報，1996 年 12 月 23 日，星期一，頁 D2。

⁶³ 參：註 44，頁 3-4

1. 差序格局的同心圈⁶⁴
2. 同姓、同宗、同鄉、同業、同年.....
3. 「我群 – 熟」與「他群 – 疏」的二分

這種社會關係是扣著一個主題 -- 「秩序情結」⁶⁵而帶出中國人文化重「和諧」的價值貫通於個人的生活與社會：家庭生活，曰：「以和為貴」；生意，曰：「和氣生財」；中國大城，稱西安、延安、長安；中國之北京城門亦稱天安。中國以最好的政治為「國泰民安」，而政治社會之最高境界則是「大同」，意即盛世大和平也。⁶⁶

E. 總結 -- 澳門人的文化特性

從以上的宗教性文化人類學中的『金銀衣紙』研究及分析中，對澳門人產生以下的性格特質：

1. 重鄉土宗親之情⁶⁷ – 保守與社會穩定

從祖先的祭祀、節日與生命週期的慶典、迎神賽會 (誕、醮)⁶⁸ 等集體宗教活動都可以體驗以上的性格特質。

2. 重實體經驗⁶⁹ – 不論黑白貓，捉到老鼠是好貓，強調「命」、「運」而非「性」

從祭祀與衣紙的種類，將其背後價值意義發揮，亦是小傳統的一種特徵。

3. 重和諧與均衡⁷⁰ – 天人合一的生命真理觀⁷¹與秩序感 (a sense of order)

⁶⁴ 參：註二，差序格局是以『己』為中心；金耀基教授稱為「以己為中心的自發主義」(self-centered voluntarism)。

⁶⁵ 張德勝著《儒家倫理與秩序情結》所述：「中國自秦始皇統一天下以來的文化發展，綫索雖然多，大抵上還是沿著「秩序」這條主脈而鋪開。用佛洛伊德的術語，中國文化存在著一個「秩序情結」，換做潘乃迪 (Ruth Benedict) 的說法，則中國文化的形貌 (Configuration)，就由「追求秩序」這個主題統合起來。」而金耀基教授解釋為「動亂情結」，秩序與動亂是一物之二面，追求秩序與趨避動亂是中國一個突出的文化取向 (參：金耀基著《儒家倫理、社會學與政治秩序》香港：明報月刊，1989年9月號，頁61；另參：張德勝著《儒家倫理與秩序情結》台北：巨流出版，1993)。哈佛大學治中國思想史多年不懈的史華慈(B.I.Schwartz) 教授更指出先秦思想家共同文化取向是：一個宇宙界與人事界中的「秩序的優位性」(primacy of order) 的概念。(B.I.Schwartz, "The world of Thought in Ancient China, 1985)

⁶⁶ 金耀基著《儒家倫理、社會學與政治秩序》香港：明報月刊，1989年9月號，頁61

⁶⁷ 費政通著《中國文化概論》台北：水律圖書出版事業有限公司，1994年版，頁23-65。梁永泰在其專文《華人文化與福音研究會彙》，頁36-38。Professor Wan Gungwu 則從中國歷史發展過程中看中國文化的特性，見 *The Chineseness of China* (Hong Kong: Oxford University Press, 1991)。另參：王永信著《華人民族性影響或塑造了華人教會的傳統嗎?》香港：今日華人教會，1984年4月，頁13-15；另參註4，頁60-62。

⁶⁸ 蔡志祥著《香港的傳統中國節日：節、誕、醮的比較研究》香港：華南研究，1994年7月，頁1-23。

⁶⁹ 參註50。

⁷⁰ 李亦園著《和諧與均衡 – 民間信仰中的宇宙觀》〈文化的圖像 (下) – 宗教與族群的文化觀察〉台北：允晨文化出版，1992年，頁64-94。及參附件一圖表3-5及附件二之衣紙分析圖，另參註4，頁62-64。

⁷¹ 曾立華著《中國文化與教牧事工—中國文化與福音工作》香港：建道神學院教牧學博士課程資料，DM1012，1996年，頁4-5。參中國神話宇宙觀之圖 (附件一圖表3-4)。

從衣紙拜祭的對象及分類中，得知各大小神靈、祖先及鬼，都是要保持一種均衡及和諧關係，這基本「和」的價值產生「畏」與「怕」態度來面對人生任何事宜，與不同成長階段所遇到的大小關口。

4. 重「情」的人際關係，分「我群 – 熟/親」與「他群 – 疏」的二分⁷²

在祭祀對象的分類與祭物的相互關係中，出現了倫理行為的厚薄，其關係亦因建立在一種親疏程度，反映出這種層級的社會現況及待人處事的態度。

5. 功利主義的道德觀⁷³ – 產生差等的道德觀 (differential value)

整個研究中，祭祀的大小不一的錢、金銀、物品多元性及實用性都是顯出其祭祀的目的與用意。「我群 – 熟」中的權利 (受到照顧) 與代價 (不被尊重)，衍生「內外有別」或「親疏有別」的核心價值。⁷⁴

6. 服從權威 – 建立一種「禮」的⁷⁵核心秩序的價值系統 (order and procedure)

在衣紙祭祀的背後世界及社會，有層級化的社會秩序，加上儒、釋及道的中國文化深層化⁷⁶，劉志雄在其專文《傳統民間信仰的政治功能 – 以城隍崇拜為中心》⁷⁷論及中國民間信仰對政權是採取「控制及使用」的態度，梁家麟博士解釋這種「順服權威」帶來是將權威道德化，視服從與忠誠為道德責任；其次是對權威的態度是「非認知性」過於「認知性」，即是不允許對既存權威做任何批判性的檢討或神性權威，這樣造成了依賴、馴服、缺乏勇氣和創造力的性格。⁷⁸因而產生節制自己，遵從社會規範的態度與表現，處處替別人著想，不能公開為自己謀求利益⁷⁹及謙和的態度表現。

⁷² 參註 44 及註 51，另參附件一圖表 3-5。

⁷³ 參註 48 及註 52。

⁷⁴ 參附件一之圖表 3-5。

⁷⁵ 黎紅雷著《現代管理與儒家智慧》香港：天地圖書出版，1992 年，頁 140-141；註 58；另參冼錦光著《中國人基督心》香港：香港神學院院訊，1997 年 4 月，第 33 期，頁 1-2，參楊慶堃著《中國文化新視域：從基督教觀點看中國文化》香港：三聯書店出版，2004 年 6 月，內中提及到將孔子與路德兩者對政治秩序的比較，在頁 19-40 內文更指出：『而中國文化是尊重及順服當權者、盡己本分、推己及人，為保一個安定繁榮安定為大前提，甚至默默忍受當權者的殘暴及不公平，把現有秩序神聖化，缺欠一種敏銳的目光及能力，使現有秩序提昇。在順服當權者下顯得對社會批判精神有無力感，甚至不自覺地成了當權者的統治工具。』

⁷⁶ 參註 42，頁 94-95；及註 50，頁 4。

⁷⁷ 劉志雄著《傳統民間信仰的政治功能 – 以城隍崇拜為中心》香港：神學生，中神出版。

⁷⁸ 參註 51，頁 4。

⁷⁹ 這種態度帶來是個人主義與集體主義討論，成中英述：「中國人是他人或社會取向的民族，強調集體主義，不重視自我，甚至壓抑自我 (參：雷霆著〈沒有思想的性格，沒有性格的思想? – 中國人性格的自主性〉，《當代》廿四，1988 年 4 月 1 日，頁 40-45。

7. 反思

A. 文化與神學的關係與關聯

從以上的田野考察所得的結果，民間信仰除了在人類這領域界別之外，亦涉及到時間（過去、現在及將來）及靈界領域（神靈、人間及陰間鬼等類的範圍），⁸⁰若按傳統或單一的觀念理解出現了文化人類學只提到人界這層面及現在情況，按文化人類學的觀點與研究比較法（1/ 時間：同時限與異時限“synchronic”；2/ 空間：跨文化與本地式“diachronic”）來描述時會有其限制，現以「屬靈爭戰」討論作出對比；按傳統對於屬靈爭戰觀中有關釋放（deliverance）事工的理解，主要是被界定為地上層面的爭戰（Ground-level warfare），即是關於甚至等同於趕鬼事工的實踐。但新近的理論中，便增多了宇宙的層面（Cosmic-level warfare），即著重屬靈層面或事物背後的勢力層面。⁸¹

柯瑞福就是其中一位主張從兩個層面去看屬靈爭戰的推動者，他認為聖經在屬靈爭戰觀上最少有兩個層面，在底層的是地上層面，而上層的是宇宙的層面或名為策略的層面

（strategic-level warfare）。⁸²地上層面主要處理於人們內在之中的邪靈，柯氏認為這些邪靈主要分三類：一是家族的靈（family spirits），如透過上契而帶來，是地上層面中最強的邪靈；二是超自然的靈（occult spirits），這是指人主動交鬼，如接觸其他宗教、新紀元等；三是普通的靈（ordinary spirits），這類邪靈是從不同的事件而引來，包括憎恨、恐懼、慾望、死亡及同性戀等。地上層面的影響主要針對人在情感及屬靈的「垃圾」（garbage）部分，使人不能回應或解決當中的問題，影響自我形象，並跟上帝及其他人的關係。⁸³從《理解屬靈爭戰的四套觀念》（Understanding Spiritual Warfare Four views）一書中，將上述柯氏所提及的兩個層面歸於名為釋放的模式（The “Deliverance” Model）下去理解，此模式強調以具體的邪靈作對象，需要與邪靈的勢力作爭戰，而關於基督徒會否被鬼附的討論通常也在於此模式中被廣泛討論。⁸⁴這種屬靈爭戰觀固然著重信徒，甚至非信徒在個人的生命或屬靈層面，然而，在理解魔鬼運作的地域或範圍時，即影響人生命背後的屬靈世界，卻並非只限於個人的範圍，更是於社會層面中

⁸⁰ 參附件一圖表 6-7

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

⁸² 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. 柯瑞福根據聖經的理解而認為不應以被鬼控制或擁有邪靈去形容受邪靈影響的人，反而建議將受邪靈影響的人視為給邪靈留地步而被邪靈住下的人。另參 Charles H. Kraft and Mark White, eds., *Behind Enemy Lines: An Advanced Guide to Spiritual Warfare* (Eugene: Wipf and Stock, 2000).

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

⁸⁴ Beilby and Eddy, “Introduction”, 35–40.

去作辨識。是故屬靈爭戰或魔鬼對基督徒的影響並非限於個人或屬靈的層面，更有社會性的層面。《理解屬靈爭戰的四套觀念》中也介紹了著重社會性或世界層面的屬靈爭戰觀，就是溫克（Walter Wink）的世界制度的模式（The “World Systems” Model），溫克想在現代講求純物質性與傳統的超自然世界觀之間，建立一個整體（integral）的世界觀，這是一套「萬有在神論」（pantheism），即超自然的上帝是可以臨在於屬靈並萬物之中。他重新詮釋新約聖經，認為執政及掌權的（principalities and powers）是對現今世界體系及制度的屬靈名稱，這詮釋是要將人世間那些外在的政治制度整合於這些事物內在的靈性力量去理解。⁸⁵

溫氏並不將撒旦或鬼魔作為獨立的個體，反而取其屬靈意涵而建立為具體的實在或處境，就是社會中的權力結構。故屬靈爭戰是關注當中政治與經濟體的邪惡（marco-exorcism），不再只是一些想像或在天上的東西；也不在於指向一個強人、某件法器，或禁止萬聖節等等的關注。屬靈爭戰就是選擇不去參與打仗，採取以善去超越惡，即溫克提出學效耶穌非暴力的第三條路。社會中的邪惡結構包括：種族主義、性，在屬靈爭戰的理解上著重於社會性或世界的層面，並非只是現代神學的產物，其實在聖經或傳統的神學中已有所提倡，這就是《理解屬靈爭戰的四套觀念》一書所提出的古典（情慾 “Flesh”）的模式（The “Classic” Model）。⁸⁶在古典模式中，屬靈爭戰是關心三個領域；就是世界、情慾及惡魔，即所謂三統領域（triumvirate）。當中既會對抗社會政治的結構，也會有找出並驅逐魔鬼的行動，但最重要是集中於對抗罪性及情慾帶來的誘惑及犯罪。鮑力生（David Powlison）指出聖經不單展示在三統領域中要取得平衡，更帶出上帝看情慾；即人心對罪的軟弱，無論是透過心、手、口所帶來的敗壞，都首先被關注的。因為聖經是對人說話的，而非向邪靈，故內容需要跟基督恩典的福音拉上關係，所以屬靈爭戰是關於信徒生命的爭扎。此模式並不認為基督徒會被鬼附。⁸⁷泰萊（Justin Taylor）認為古典模式關心於學習基督如何以上帝的話及聖靈去對抗魔鬼，常用的爭戰武器是悔改、認定真理、禱告、順服、敬拜及上帝的話，最終目標是傳福音、作門徒及個人成長。⁸⁸古典模式可說是對屬靈爭戰觀或基督徒需要留意的各個層面上，有比較整全的思考模式。這模式不單對世界與屬靈領域有著平衡的理解，即兩者也需要成為信徒所關注的層面；其目標更多是關心信徒

⁸⁵ 溫克的主張引自 Beilby and Eddy, “Introduction,” 26–29

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

⁸⁷ Beilby and Eddy, “Introduction”, 33-35. 另參 Powlison, “The Classical Model”, 92–98.

⁸⁸ 泰萊的觀點參：Beilby and Eddy, “Introduction”, 34.

本身的 生命成長或怎樣活出門徒的身分方面，所以這模式亦是一套比較具有積極及實踐意義的模式。⁸⁹

按田野考察帶來的認識及挑戰，對人的整全性及深入性的理解之外，亦可作出宣教文化人類學的視野作出「屬靈爭戰」的探討。⁹⁰但卻只在功能的文化人類學觀點來發展，未能完整或完備或足夠盛載處理民間信仰田野考察的結果：重和諧與均衡 – 天人合一的生命真理觀與秩序感 (a sense of order)。⁹¹

若是要處理宣教與文化的踐行時，先需要整理神學與文化兩者的關係與關聯性，先了解兩者關係及其關聯。而本文先在福音派信徒中，有一近代發展是頗重要的，即是洛桑信約 (Lausanne Covenant, 1974)，這是福音派對很多問題的一個重要宣言，指出「因著人是神造的，人類有些文化在美與善的傳統上特別豐厚；但因人是墮落的，他的文化都受到影響，有些甚至是邪惡的」(第十段)。在百慕達的韋路班克研討會 (The Willowbank Consultation, 1978)，專為研究福音與文化的關係，亦重申這觀點。韋路班克報告書清楚地指出，「沒有神學是不受文化影響的，因此所有的神學均須接受聖經的審核，只有聖經是超乎它們之上。神學必須忠於聖經，並且將建議適切地引伸到它的文化，這就是神學批判的準繩」(第五段b)。【編按：這一節作為理想是可以的，可是作為審核的途徑，就只會引起更深的紛爭，因為異端亦說有聖經的支持，古代馬吉安 (Marcion) 及亞流 (Arius) 即為明顯的例子；近代熟悉釋經學 (Hermeneutics) 引起之問題者，更明白是什麼意思了。】

不過這宣言倒有一個重要的提示：福音派雖然仍然堅持新舊約聖經藉耶穌基督賜下的啟示 (Revelation)，是永遠有效的，但它承認神學只是人的努力，為要明白這個啟示，因此與文化本身的限制有著不可分割的關係。把一切人的文化相對化 (Relativization)，無疑是開啟一條路，讓人接受處境化 (Contextualization) 的原則：即怎樣在另一文化下重組聖經的信息，

⁸⁹ Beilby and Eddy, "Introduction", 34-35.

⁹⁰ 溫以諾《破舊與立新：中色基督教神學初探》(加拿大: 加拿大恩福協會) 1998 年 9 月,第五章；《中色神學綱要》(加拿大:加拿大恩福協會) 1999a 年 12 月；〈屬靈爭戰：華人信徒須知〉《羅省基督教聯會會訊》。1999b 年 12 月 6-9 頁；〈屬靈爭戰的認識與實踐〉《事奉問題解答第四課》(美國加州) 海外校園雜誌，2000 年 8 月 26-33 頁；〈屬靈爭戰〉《環球華人宣教學期刊》第七期，2007 年 1 月；〈屬靈爭戰事奉指南〉《大使命雙月刊》第 103 期，2013 年 4 月:19-23

⁹¹ 曾立華著《中國文化與教牧事工—中國文化與福音工作》香港：建道神學院教牧學博士課程資料 DM1012，1996 年，頁 4-5。

以致它既能忠於原有的啟示，同時又是適切於當地文化的特有條件。神學家發現道成肉身（Incarnation）的教義，最能提供這種神學工作的模式，因為它指出神與人認同，同時又符合文化的要求，不致失去當地文化的身分。按這模式來說，我們知道要使神學本色化，是不必犧牲福音本身的特色的。

上述問題顯出任何關於文化神學的問題，從來都不是容易解決的。李察·尼布爾(H. Richard Niebuhr)在《基督與文化》(*Christ and Culture*)一書，曾提出五個文化與信仰關係的模式，他形容為：「基督反對文化」、「基督屬乎文化」、「基督高於文化」（或準確地說，是「基督與文化的整合」）、「基督與文化吊詭（參神學的吊詭，Paradox in Theology）相關」，及「基督為文化的改造者」等。除了第一種主張信仰與文化成就是完全對立之外，其他四種均在某程度上給予文化正面的評價。

神學本身是受著文化的影響，是不能宣稱具有任何永恆性的學問；這樣一來，文化神學就是教會與神學家不斷努力修正的學問，要在基督耶穌的死與復活的亮光下，來了解世界的命運和人類的成就（弗一9~10）。換句話說，在耶穌再來之前，我們是不能奢求文化與神學之間的問題有最後解決之時，而「基督的心意」與「文化的形成」之間，也永遠要存在著某種張力的關係了。⁹²

以上提供了一個整全性的概念與兩者的關係及關聯，文化與神學的任命及其限制，現再從另一位神學家的考量來了解文化與神學的兩者相互觀點：

“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

⁹² C. H. Kraft, *Christianity in Culture*(New York, 1979); 利查·尼布爾著，《基督與文化》，賴英澤、龔書森譯，東南亞，⁵1992(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)，另載於*Explaining the Gospel in Today's World* (London, 1978).

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 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.”⁹³

另一位華人神學家對文化與神學探討，以基督救贖觀來了解兩者關係與關聯：「道成肉身，住在我們中間」。教會是基督的身體，是基督道成肉身的延展。在教會、透過教會，道化成人的生命。而人的生命有多重的層次，道成肉身也因此有多重的層次。無言的生命生動，如德蘭修女愛的表現，是一種層次；神學將神的道化成人的意識、言語、知識、創意，又是另一個層次。神學之能道成肉身，必須以文化為載體。文化作為神學的載體，絕不謹謹是一個器皿，或是一種傳訊的媒體，它與盛載的道結合成為有機的生命，成為訊息的本體，如傳媒大師 Marshall McLuhan 所言，「媒體就是訊息」(the media is the message)。文化結構將上帝的道具體活現，卻也可以當時將道扭曲、窒礙。神學工作者無可避免地遊走於上帝的啟示與文化之間。在這遊走的過程中，沒有一刻神學工作者可以不受文化的規限。然而，假若他是忠於上帝的啟示的神學工作者，他也沒有一刻不在突破、超越文化的規限。文化的改造與創新就在這過程中發生。上帝的話語進入文化中，不是為了「用」它作盛器，而是要將它化成道的「肉身」(具體生命)，讓道拆毀它、改造它，使它得以被贖 (redeemed)。文化為何需要被救贖？最簡單的原因是，你不理它，它會理你：它可以規限、干擾你的宣講，扭曲、窒息你的生命。於此，我們是沒有選擇的。不過，更根本的是，文化不是外加於生命的東西，彷彿人住『在』文化之內。非也，文化就是人的生命具體活現，是人性的展現。上帝的道若是救贖人而不救贖與他二而為一的文
化，根本是不可能的。若人性 (humanity) 是上帝予人一份珍貴的禮物，那麼文化也同樣地是上帝給人的應許，叫人的生命得以成全。當上帝邀請人管理大地，人被邀發揮地稟賦的組織、

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

管理的能力。當上帝邀請人為地上各樣的走獸命名，他是被邀在上帝所創造的意義結構上再創造意義。文化就是人性的發揮、成全的一種生命展現。用巴特的講法，“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”。當人犯罪，文化固然會被扭曲，然而上帝恩典的印記依然存在，就彷如上帝為亞當、夏娃蔽體而造的皮衣。這皮衣可說是罪的表記，也同時是上帝不離不棄的照管 (*providence*) 的表說，是上帝保護的表記。用潘霍華的說法，文化是上帝在人類墜落之後，為免人類相咬相吞而設立的「保護設施」(*preservation order*)。因此，文化救贖是救贖的一部份。

本文建議及考量以宣教文化人類學的構思為進路⁹⁴ – 溫以諾教授的中色神學及恩情神學來建構文化與神學，牧養與宣教。從文章的分享及圖表⁹⁵分享中，不單可以處理 (神、人及天使) 三者間的不同文化，亦可以跨科際作出研究。

B. 宣教踐行的建議 -- 建立與神契合、更合宜及有效地牧養、佈道及宣教上的事奉

從整個研究過程中，發現這個「金銀衣紙」祭祀的現象中，或是這個小傳統的中國民間信仰世界觀及價值體系，都是無所不在⁹⁶的宗教。再者澳門的廟宇及民間信仰都是在嶺南民間有廣泛而深入的影響，從中亦可見是與中原、嶺南的傳承關係甚密切。⁹⁷那麼，基督教信仰是屬於大傳統，其背後的世界觀及價值取向更有不同，我們在這兩種背景下如何回應作出適切的回應？

C. 本土化的回應

澳門在世紀未結束前回歸，標示著一個時代的結束。澳門人來治理澳門的大前提下，澳門新起一代今日能以澳門為榮，要重尋「澳門人」的角色，要建構澳門的本土意識，⁹⁸在加上港澳台及中國大陸的大氣候都想回歸中國傳統的呼聲；故我們亦要有一種本土化的反應，自然地這種需求帶把我們帶到中國歷史、傳統文化及民間信仰裡

⁹⁴ 溫以諾於 2018 年 1 月於台灣中華福音神學院任教宣教學博士課程《文代人類學類與跨文化溝通》教材內容，另參：溫以諾之《宣教文化人類學=文化人類學+神學》教牧期刊《宣教學對傳統神學的啟迪》，第 16 期，2004 年 5 月，建道出版，頁 118-128；及附件一之圖表 8-10

⁹⁵ 參附件一之圖表 8-10

⁹⁶ 參註 41，劉博士所提及對於此類信眾，信仰與生活每一部份都有關。

⁹⁷ 參註 38。

⁹⁸ 時代論壇，香港：第 642 期，1999 年 12 月 19 日之社評《對澳門回歸的期許與祝福》

面，而福音種子在這種土壤中，會自然吸取自己的的養料，較易生根建造。⁹⁹

而認識本土的「人」是開始回應的第一步，¹⁰⁰包括了性格特質、思想方法、對世界及價值觀的態度與評估等。¹⁰¹所以有一位在亞洲差會事奉的多年的宣教士牧者有以下的建議：

- 1) 傳福音與造就門徒，重責必須由本地人來承擔；
- 2) 要靠本地的牧者與信徒領袖有創意地、並有聖靈充滿的帶領；
- 3) 宣教士第一優先應是訓練本地人，能給他們責任，信任他們完成工作；
- 4) 在亞洲訓練亞洲人，避免人才流失及節省金錢；

● 正確及適切性的佈道與牧養策略的回應

澳門教會在在過往的佈道與牧養上都是集中在「單打獨鬥」或是一些「戰役」的事奉上，忽略「戰略」上的重要¹⁰²。所以在宗教人類學的研究上，得知澳門人的性格特質，從認識¹⁰³及聆聽¹⁰⁴他們的真貌與聲音，在佈道與牧養整體結合上，才能作出正確及適切的回應，¹⁰⁵再加上策略或戰略上的靈活運用才能知己知彼，百戰百勝，將「澳

⁹⁹ 林治平著《基督教與華人文化 — 第五屆世界華人福音會議彙報》香港：世界華人福音事工中心出版，1997年12月初版，頁78-93。

¹⁰⁰ 參註68，冼錦光著《中國人基督心》『不同信念帶來不同的反應與視域 (hozion)，有些人是以西方宣教士為中心來貫串和理解；有些以中國中心觀 (China Centered Approach) 即以中國處境 (context) 來看中國問題，有些提倡中國基督徒的「文化適應」(cultural accommodation)作為尋求協調整合的方法等。但筆者另從『中國人』與『基督心』帶出反思，盼能在文化與信仰的相遇與對談、適應與協調，甚至達到契通與融和的果效上，能多一思索機會與空間。』

¹⁰¹ 余達心著《從華人性格看傳福音方策》香港：今日華人教會1990年8月，頁7-8。另參註45，頁36-40並內頁中的世界觀模式圖。

¹⁰² 濠情著《澳門的爭奪戰》香港：時代論壇，第578期，1998年9月27日，另參三篇文章 J. Herbert Kane, “The Work of Evangelism”, Edward R. Dayton and David A. Fraser, “Strategy”, C. Peter Wagner “The Fourth Dimension of Missions: Strategy” 均載於 Ralph D. Winetr Steven C. Hawthone, ” Perspectives On The World Christian Movement” William Carey Library, 1981, pp.564-580

¹⁰³ 人之認識是因人是按神的形像 (*Imago Dei*)所造。另參溫以諾著《中色神學綱要》加拿大：恩福協會出版，1999年12月初版，此書以華人思維方式 (中式構思) 用跨科際綜合治學法將具有中國文化色彩神學探究之成果。

¹⁰⁴ 羅傑 (Roger van Harn)以羅馬書十章12至17節解釋經文對宣講的意義。他認為教會宣講的目的是要人聽到基督。因為信心來自「聽見」、所以「聽見」是教會使命的次序 (church's mission order) 的中心：「差遣」—「宣講」—「聆聽」—「相信」—「呼求」整個教會使命的次序結合了教會次序 (church order) 和救恩的次序 (salvation order)。教會的次序包含了差遣、宣講和聆聽；救恩的次序包含了聆聽、相信和呼求神的名。因此，「聆聽」在「宣講」和「相信」的中心位置，它實現了「差遣」的目的，令人「呼求」神的名。參 Roger van Harn, *Pew Right: For People Who Listen to Sermons* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 4-5

¹⁰⁵ 參註77。余達心著《從華人性格看傳福音方策》，從傳播學的角度入手可參恩格著 (James F. Engel) 《當代教會傳播》台北：中華福音神學院出版，1986年初版；並頁60中的圖表3.6；林治平著《文化貿福音策畧 — 華

門人」歸入基督的名下，作主門徒，¹⁰⁶葉松茂博士更在對香港 101 間教會經驗分析中更指出實踐造主門徒的三步曲：¹⁰⁷1) 吸引、2) 留下、3) 委身。

牧養的回應

向「澳門人」佈道到成為「澳門信徒並委身服事主」的過程，¹⁰⁸意即是葉松茂在《101 間香港教會經驗分析》一書提到的是第二點的是甚麼使他們留在教會並信主（留下）、及第三點是甚麼使他們委身基督，並委身服事教會（委身）¹⁰⁹的事宜，我們可稱之為「牧養」，而曾立華博士指「牧養」職事是多方面的，有崇拜與屬靈操練、講道與教導、佈道與宣教、牧養與關顧、家庭關懷與培育信徒訓練與裝備、醫治職事、社會關懷與行動、管理與行政、紀律與懲治等。¹¹⁰但事奉或牧養不只著重技巧、方法和遷就世界市場需要而釐定的教會事奉路向，重要是事奉必須產生神學 (Ministry precedes theology and produces theology not the reverse)，換句話來說，我們作為教牧必須好好依據神的事奉模式，再從實際事奉工場中去反省，整理出一套合乎神在聖經啟示出來的事奉神學，來指

人文化與福音研討會彙報》香港：世界華人福音事工中心出版，1986 年 17 月初版，頁 136 中的「以對象為中心的佈道 – 教會模式的再思」。黃漢森著《從文化角度建立傳播模式- 華人文化與福音研討會彙報》香港：世界華人福音事工中心出版，1986 年 7 月初版，頁 146-152，David J. Hesselgrave” *Communicating Christ Cross-Culturally*” Zondervan, 1978，並 Ch.17 之 *Communicating Christ Into A Chinese World View*，及 p.37, fig 2 圖，若在策略或群體上的佈道，可參羅約翰著《群體思想 – 實用之群體佈道手冊》香港：亞協出版，1990 年 5 月初版，並參戴德華著、胡憶萱譯《讓全地聽見祂的聲音》台北：教會更新研究發展中心出版，1984 年 11 月初版，英文著作可參，Edward R. Dayton/ David A. Fraser, “*Planning Strategies For World Evangelization*” Eerdmans, 1985。

¹⁰⁶ 佈道有不同的定義，筆者分析中可作出以下的結論：

- 1) 強調傳達 → 神透過人來宣講耶穌基督，並在祂裡面的新群體。(參: 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) 強調悔改 → 以適切及別人可以明白的說話，並以說服別人的態度，運用權柄來宣講聖經中所啟示耶穌基督的福音，目的是叫人歸向基督成為信徒。(參: G. Michael Cocoris, *Evangelism: A Biblical Approach* Chicago: Moody Press, 1984, p.14) George W. Peters, *A Biblical Theology Of Mission*, p.11
- 3) 強調悔改及加入教會 → 向全人類宣告救恩的好消息，為要使他們悔改信主及加入教會(參: 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

從以上可以劃分兩種不同的定義，但他們都有共通之處，就是指出佈道工應有清楚的目標是受眾能接受救恩，甚至加入教會。

小結：佈道是神透過人來宣講耶穌基督的福音，目的是要勸服人悔改歸主，加入教會並作主的門徒。

洗錦光編《教會增長與植堂》澳門：2002年在澳門聖經學院任教之《教會增長與植堂》之課程內容筆記。

¹⁰⁷ 葉松茂著《101 間香港教會經驗分析》香港：基道出版，2004 年 12 月初版，頁第 2 章之內文，三步曲就是：

- 1) 是甚麼吸引未信主的人參加教會（吸引）、2) 是甚麼使他們留在教會並信主（留下）、3) 是甚麼使他們委身基督，並委身服事教會（委身）

¹⁰⁸ 圖表 3.6 屬靈決志的過程全圖 – 恩格模式 (恩格階段) 恩格著 (James F. Engel) 《當代教會傳播》頁 60

¹⁰⁹ 參註 84。

¹¹⁰ 曾立華《教會職事的重尋與更新》香港：建道神學院，1990 年 4 月版，頁 216-286

引自己和教會按著神學研究成果，來發展教會的牧養事工。¹¹¹若要從服侍群體「澳門人」來牧養，一方面知道他的特質及限制，正如上文所列澳門人的特質所帶來的問題。筆者可從「澳門人」特質有可取之處，但仍有不足，實需重新回復『人，仁者』的地位與秩序，必須回歸原道 – 基督創世、救贖之道。¹¹²

¹¹¹ 曾立華《迎向廿一世紀的教牧神學觀的建立》香港：教牧期刊，第一卷，第一期，1996年4月，建道神學院出版，頁16-34；提出六個主要牧養相關之取向基礎：

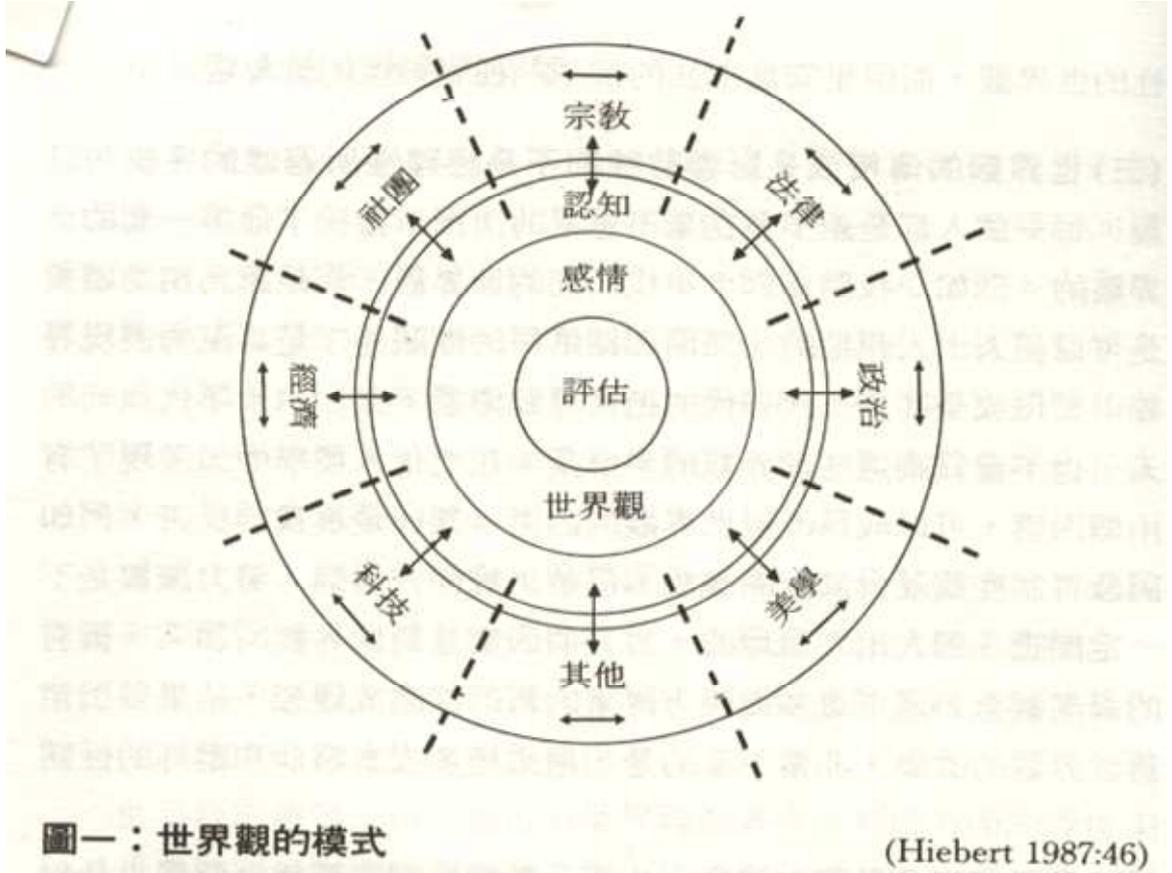
1/ 牧養職事與神學結合；2/ 道成肉身的基督事奉典範；3/ 道成肉身基督代贖人性作為代表人類向神贖罪的回應；4/ 基督救贖赦罪和好工作在教會事奉的實然性 (Christopraxis)；5/ 教會作為基督審判與施恩的職事群體；6/ 教會是基督藉著聖靈得能力和恩賜的事奉群體。

另參 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)

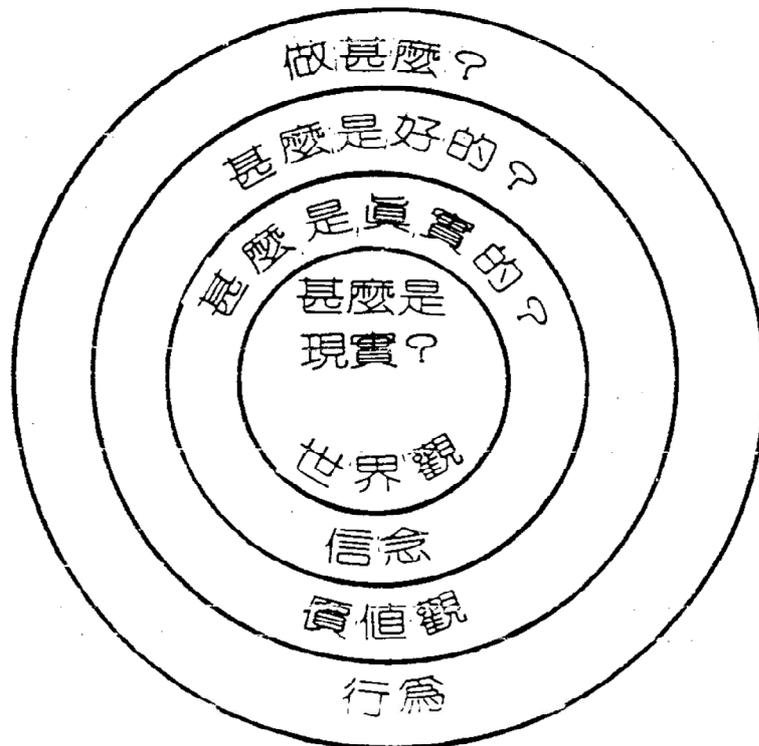
¹¹² 參註 68，冼錦光著《中國人基督心》。再者楊慶球教授及余達心博士都是先了解華人或中國人的性格及文化特質再作出應有的回應，前者在《論中國宗教的精神 – 道成肉身與肉身成道》中神院訊，286期，2004年9-10月一專文中帶出中國人在思想層次的實況與需要作出對比，同樣亦需「真道」來作出牧養的重要取向。後者余達心在註 78 之《從華人性格看傳福音方策》亦要在中國人的人民性格形成、思想方法、真理觀及民族性上都多加留意明白，以致能適切佈道與牧養。

附件一 (圖表集)

圖表一：參：陳潤棠著《東南亞華人民間宗教》香港：基道書樓，1993年2月修訂版，頁38之表四



圖表二：



圖表三：

參：董芳苑編著《台灣民間宗教信仰》台北：長春文化事業股份有限公司，
1984年7月增訂版，頁149之圖表

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，做為死者之用
	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

圖表四：

參：李亦園先生在《民間宗教儀式之檢討》：

超自然類別 項目	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

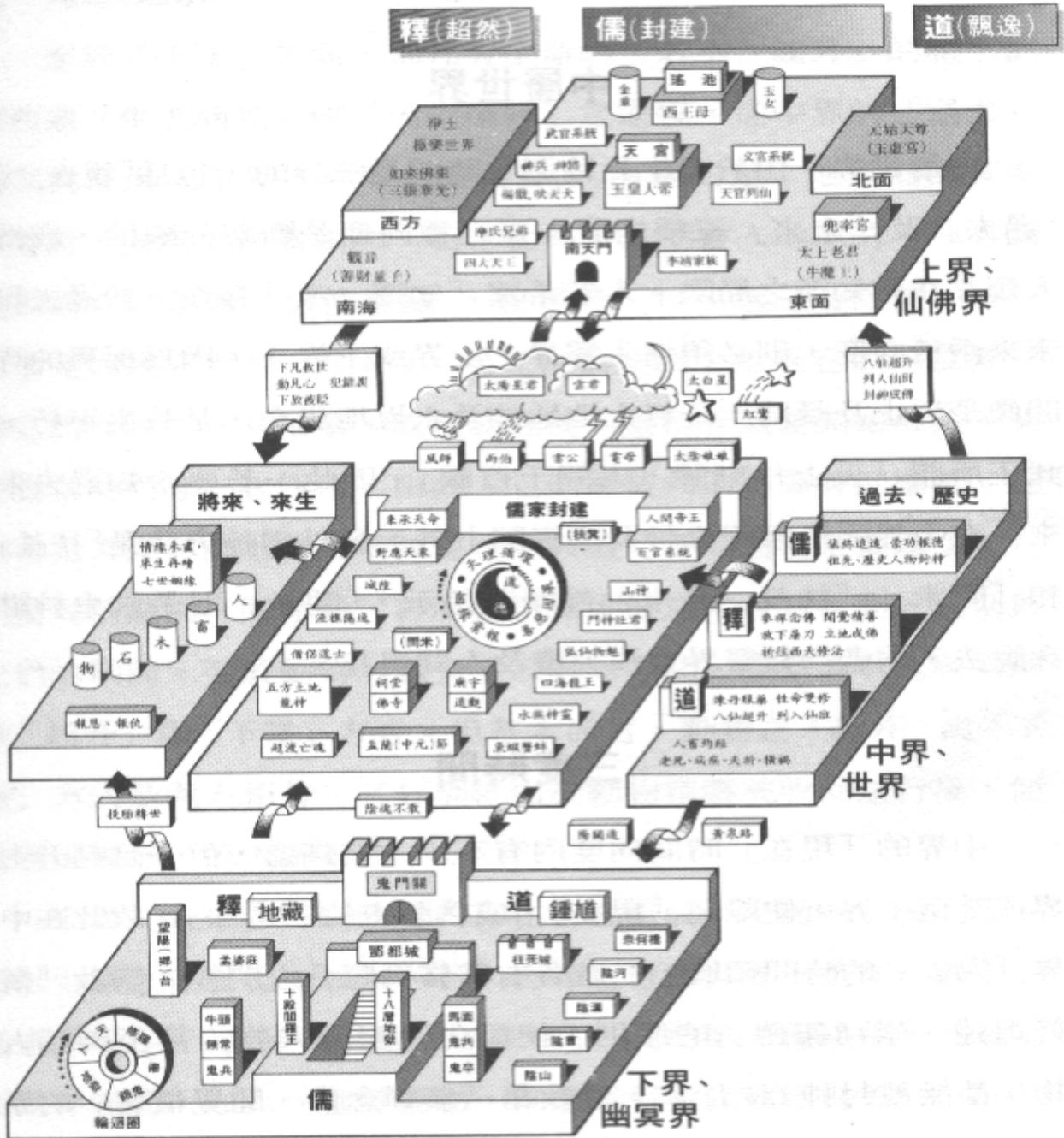
圖表五：

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

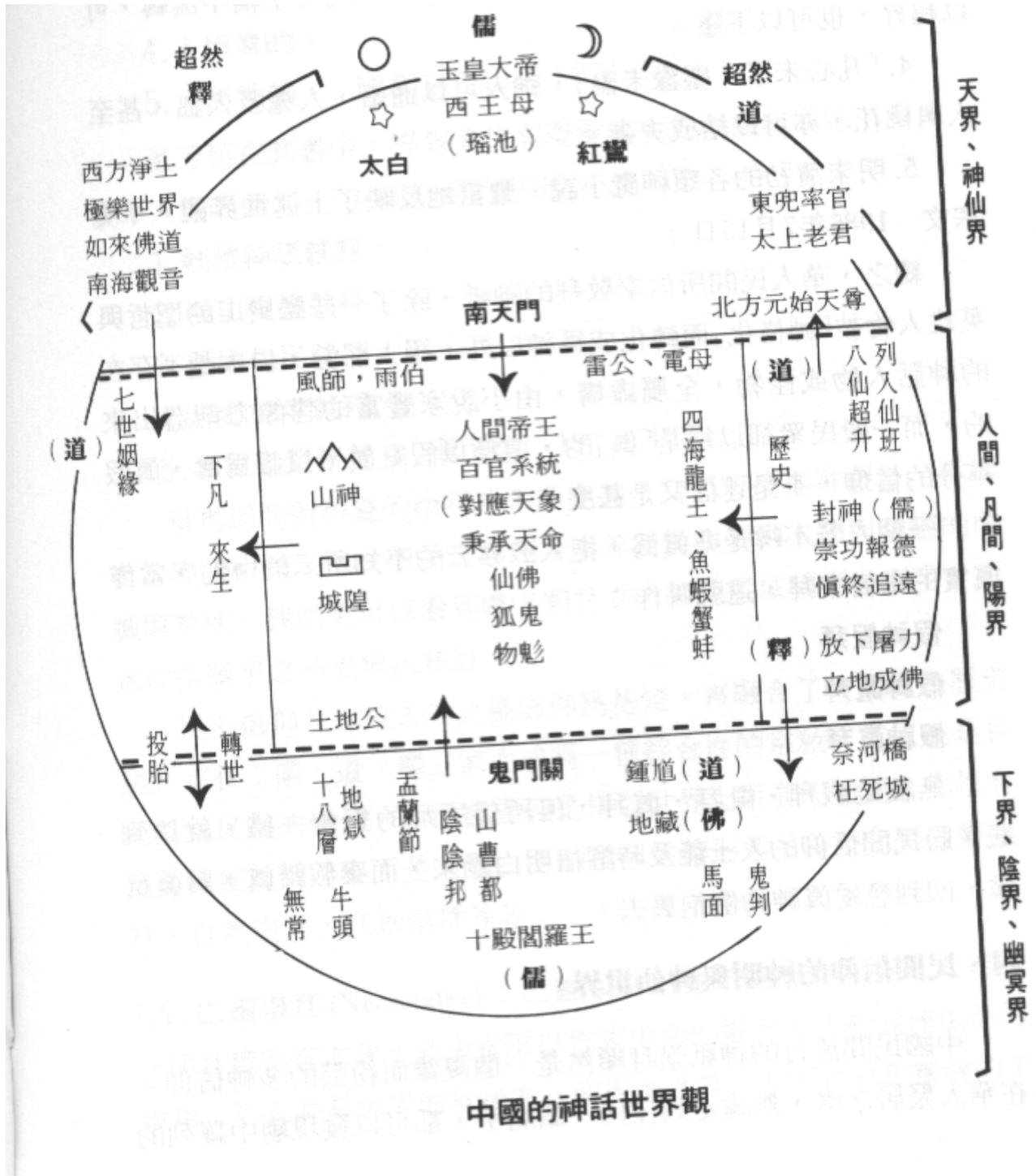
不同祭祀神靈與衣紙分析簡圖

圖表六：

圖二：中國民間信仰的神話宇宙



圖表七：



圖表八

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"> • 墮落前無知、美善、和諧； • 墮落後敗壞、受咒被罰、 可救、可被改變。 • 道成肉身，成就救恩、改 變人類； • 與神復和，復活後在天國 裡回復完美。
	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"> • 基督徒：互愛互助，建立 基督身體 • 非基督徒：相互爭鬥、迫 害教會
	宏觀	外顯創造，恩約救贖， 管治 (恩情)	<ul style="list-style-type: none"> • 墮落：順服魔鬼、試探 聖徒、管轄、潮流、敵 基督 • 順命：信奉真神、服事 信徒 	<ul style="list-style-type: none"> • 基督徒：成立教會、神家 裡人，進入天國 • 非基督徒：黑暗權勢、今 世潮流、陰間永刑



圖表九



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

² 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。）

圖表十

☰ A1_宣教文化人類學_Wan - 唯讀 94% 10:15

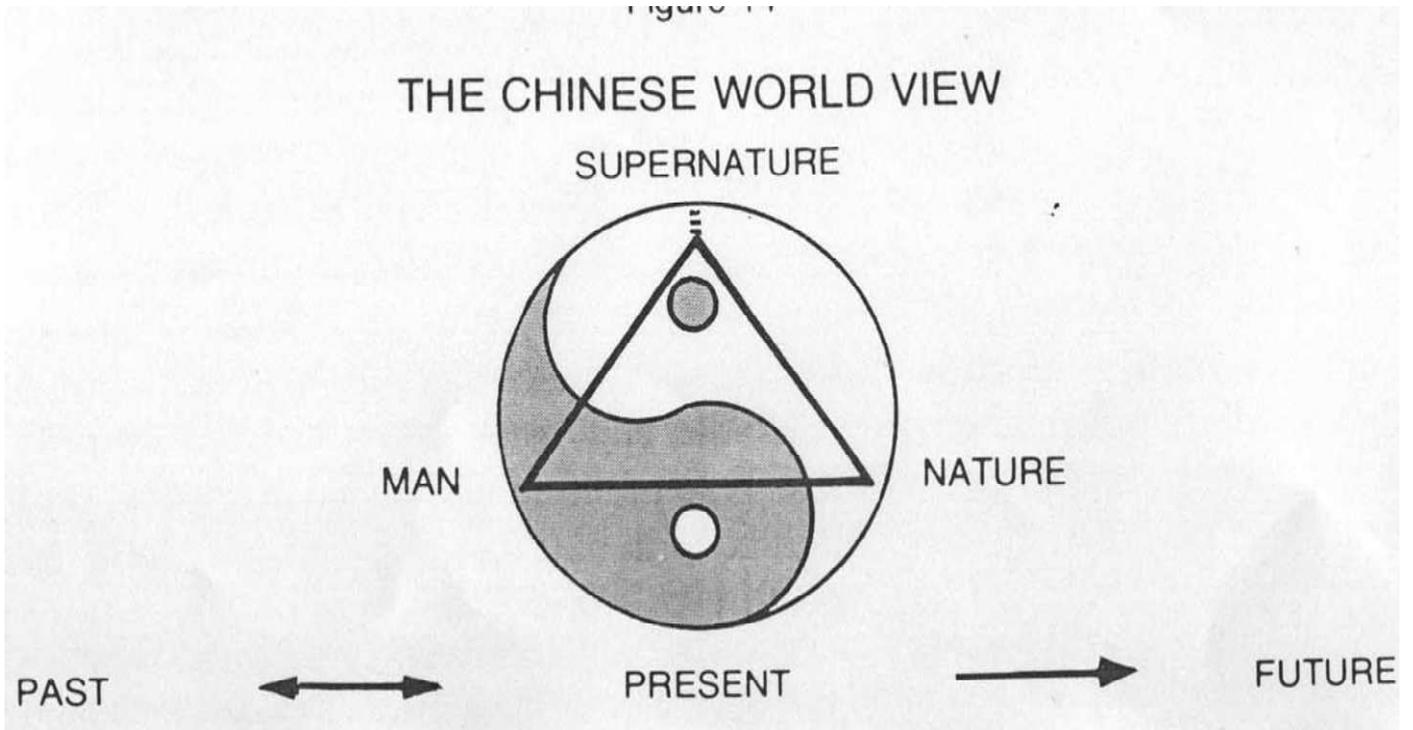
0 KB/S

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

圖表十一



圖表十二

		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"> 1. 宇宙性神 2. 天使 3. 魔鬼 4. 另一世界的靈 	高宗教的基礎——宇宙性能力	<ol style="list-style-type: none"> 1. 天命（回教） 2. 命運 3. 梵天，宿命，因果報應 4. 非人之宇宙力量 	另一世界
	民間或低宗教	<ol style="list-style-type: none"> 1. 地方神祇及女神 2. 祖靈和鬼魂 3. 神靈 4. 魔鬼和邪靈 5. 死後的聖徒 	巫術與星相學	<ol style="list-style-type: none"> 1. 魔力（瑪那） 2. 星相力量 3. 符咒，護身符，祭儀 4. 魔眼，魔舌 	這世界
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	民間自然科學 自然物之間的關係 按照自然力量或自然律			

（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

圖表十三

民間信仰之祭祀



附件二 (相片集)

甲類：工具界 → 貴人指引，祿馬扶持

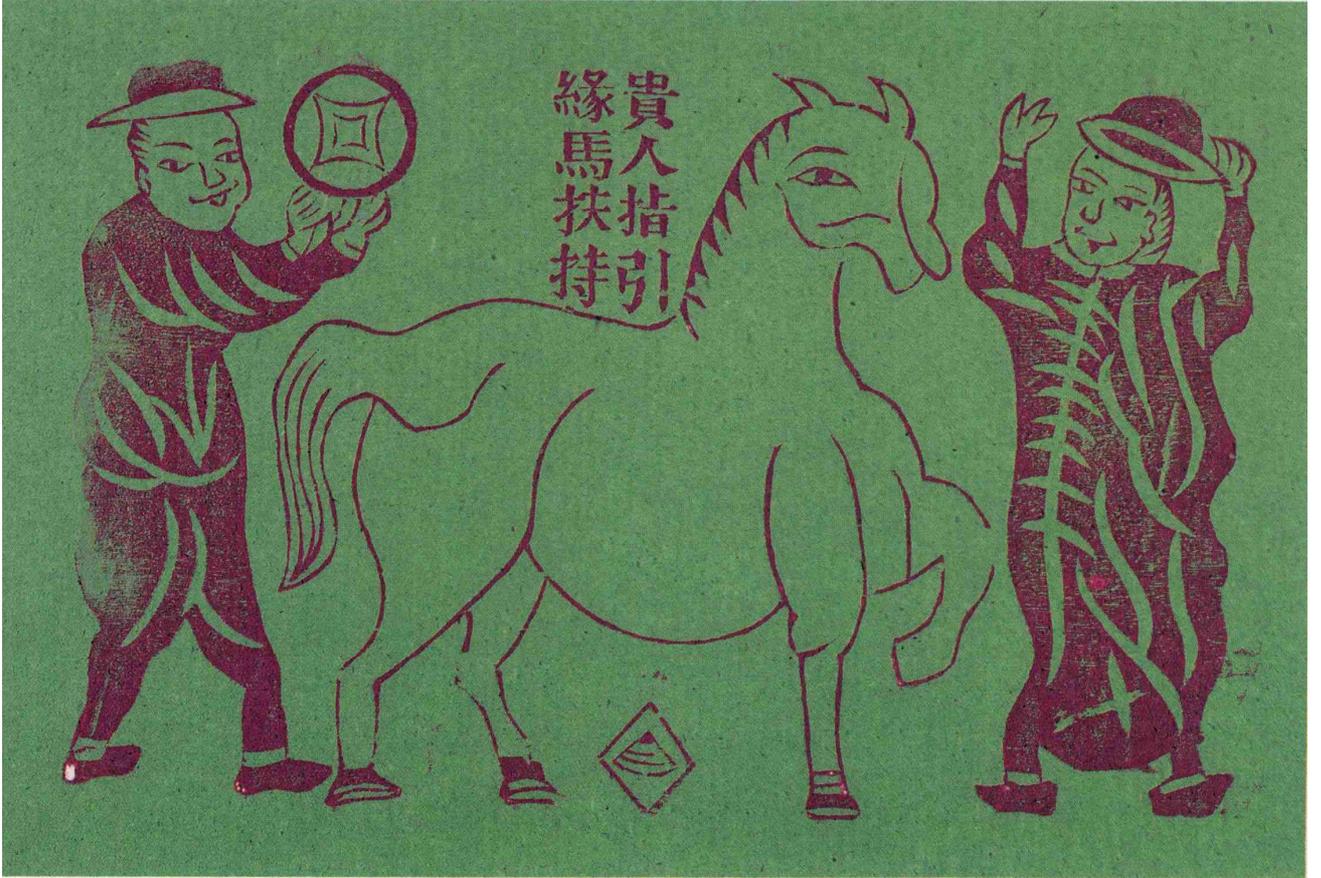
1/



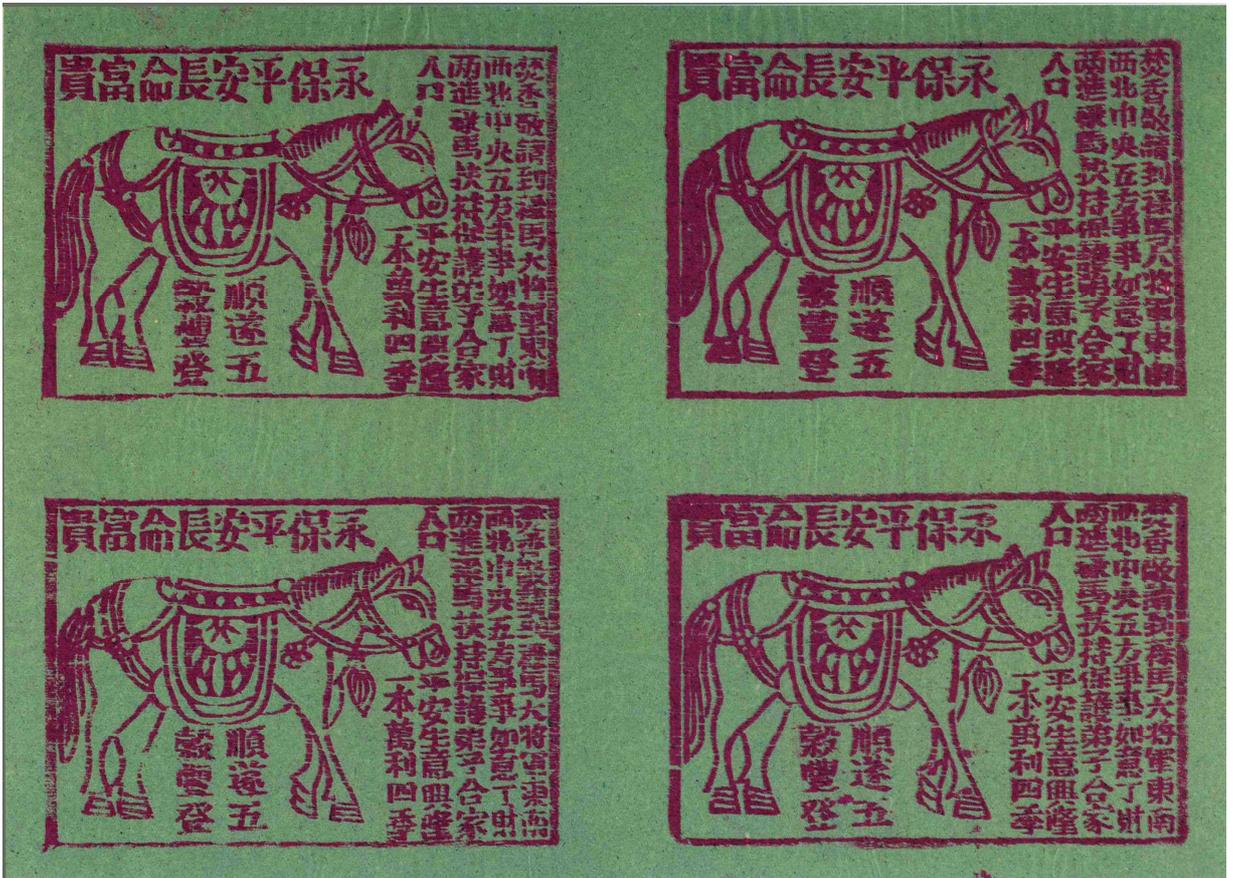
2/



3/



4/



5/



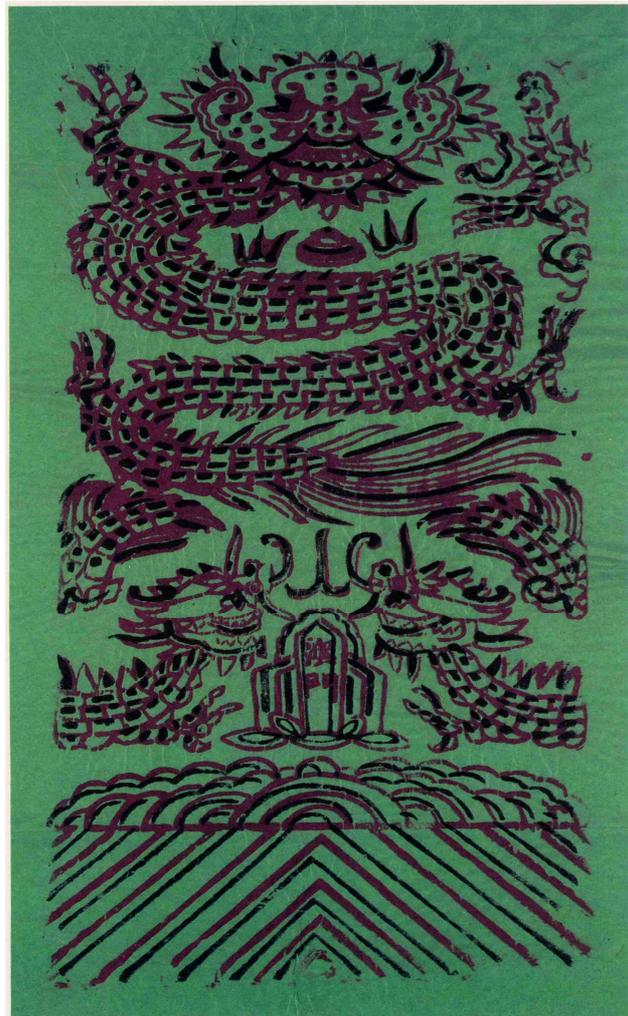
6/



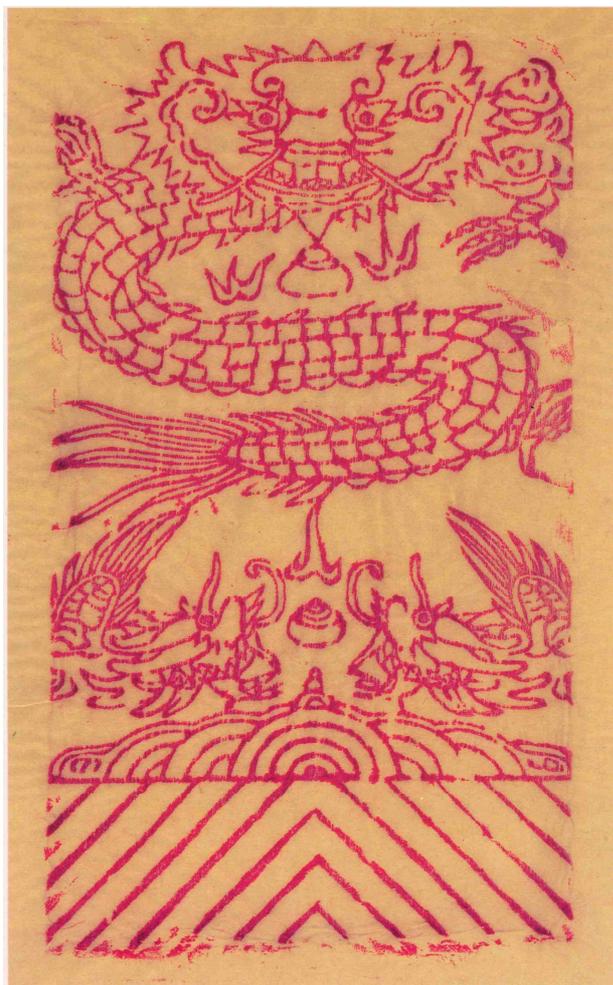
5/



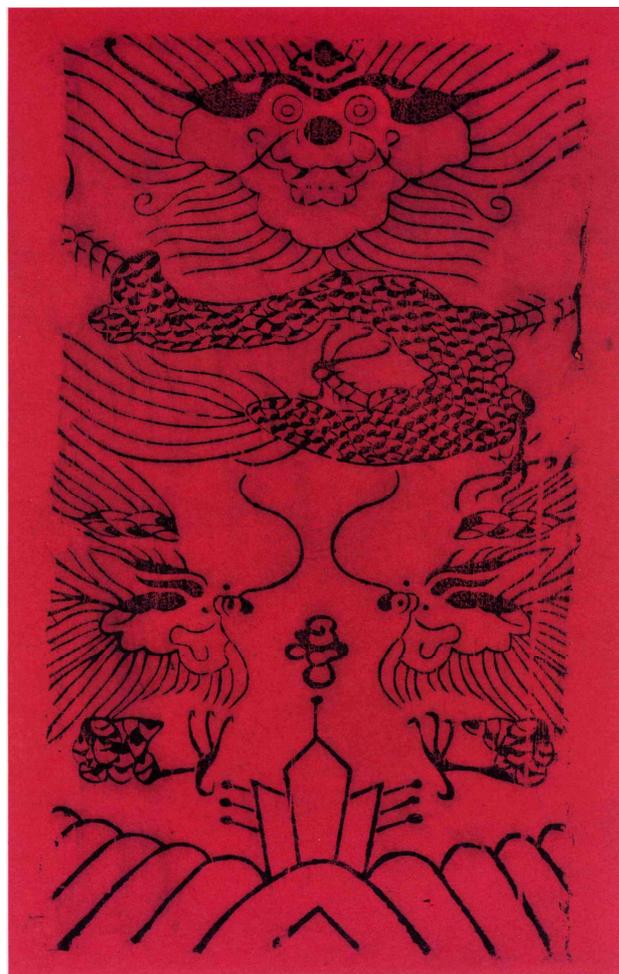
6/



7/



8/



9/



10/



11/



12/



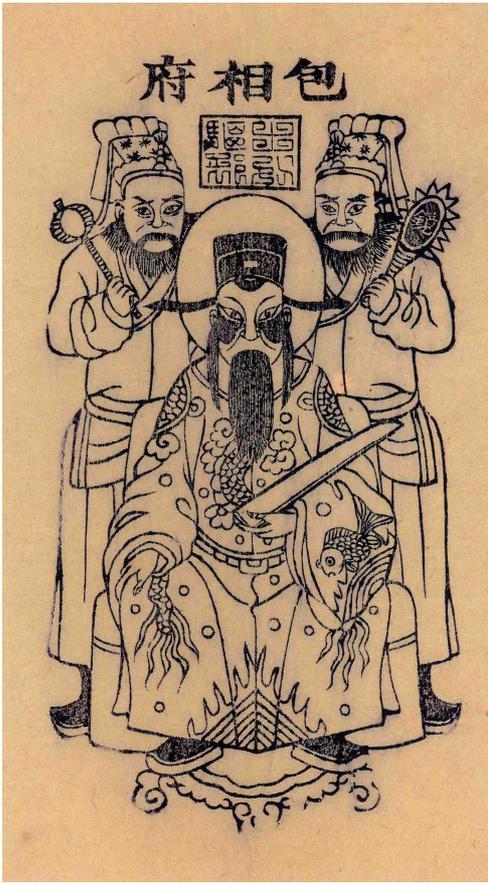
13/ 天神祭祀的專用錢幣



14/ 俗神衣



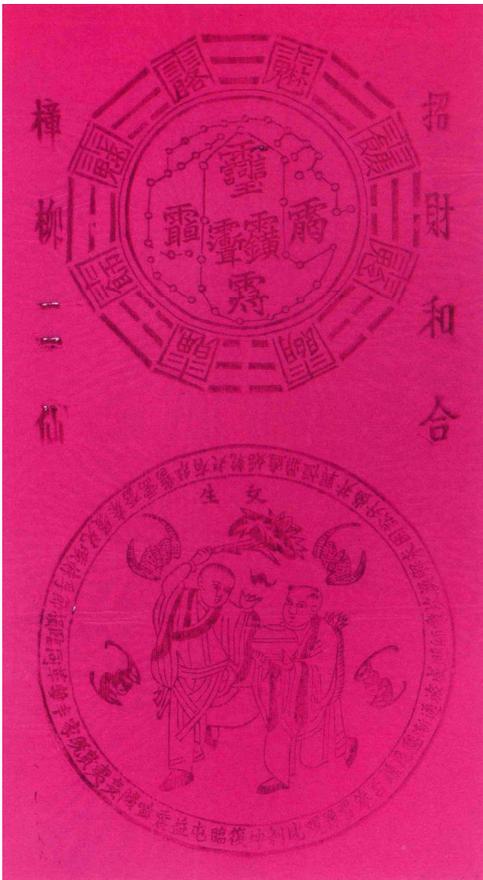
15/



16/



17/



18/



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查得流年星辰下順
 恐庚外我前生所欠債債官中尚餘臨關夜相侵
 欲保平安惟憑神力消令占曰道清錄保命至驅
 邪反花准主恩慶修九儀持神酌符



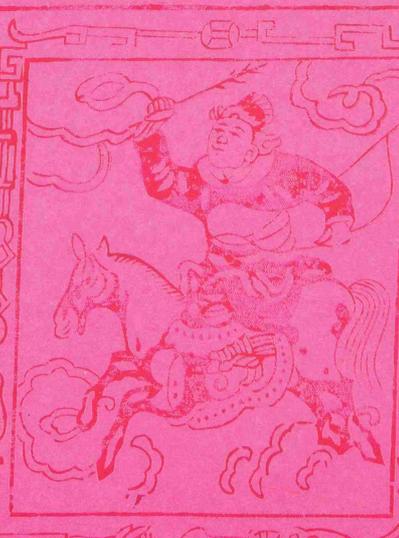
金花普主惠福大銀花夫大東園六分李師伯西園
 花母祝夫前妻美夫母催妻美六日父母栽花
 完花父母前生全生父母抱攬洗浴父母提點囑
 飯父母床頭千歲床尾千歲漫秤斤担而平等共
 玉堂浦判官橋頭司至橋尾司娘渡船杜六叔渡
 江劉八娘官仙女十八娘送送司馬監生大神
 六甲送喜仙娘花家閻花七十二位仙娘
 汪壽生福真仙花家土地總管舍人未臨感
 格洞暨誠助秩留電

備錄延生求垂福地星 光彩命輝堪根基保恭恭西
 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
 用地而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家煞纏身匪仗
 恣原護易能長大成人敬洞今月 日延道拜請
 正童子解開截煞接箭延生保命秘策一階便身傷不
 制除罪孽落減應保父母有相緣之貴兄弟無刑候
 之虞開煞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接開益則急須解限令
 救廣東 府 縣 都 堡 社居無
 道廩開截煞接箭迎祥
 合家眷寺謹秉微誠上可

東 子 解 開 截 煞 接 箭 延 生 保 命 秘 策 一 階 便 身 傷 不 制 除 罪 孽 落 減 應 保 父 母 有 相 緣 之 貴 兄 弟 無 刑 候 之 虞 開 煞 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

年 月 日 給

28/

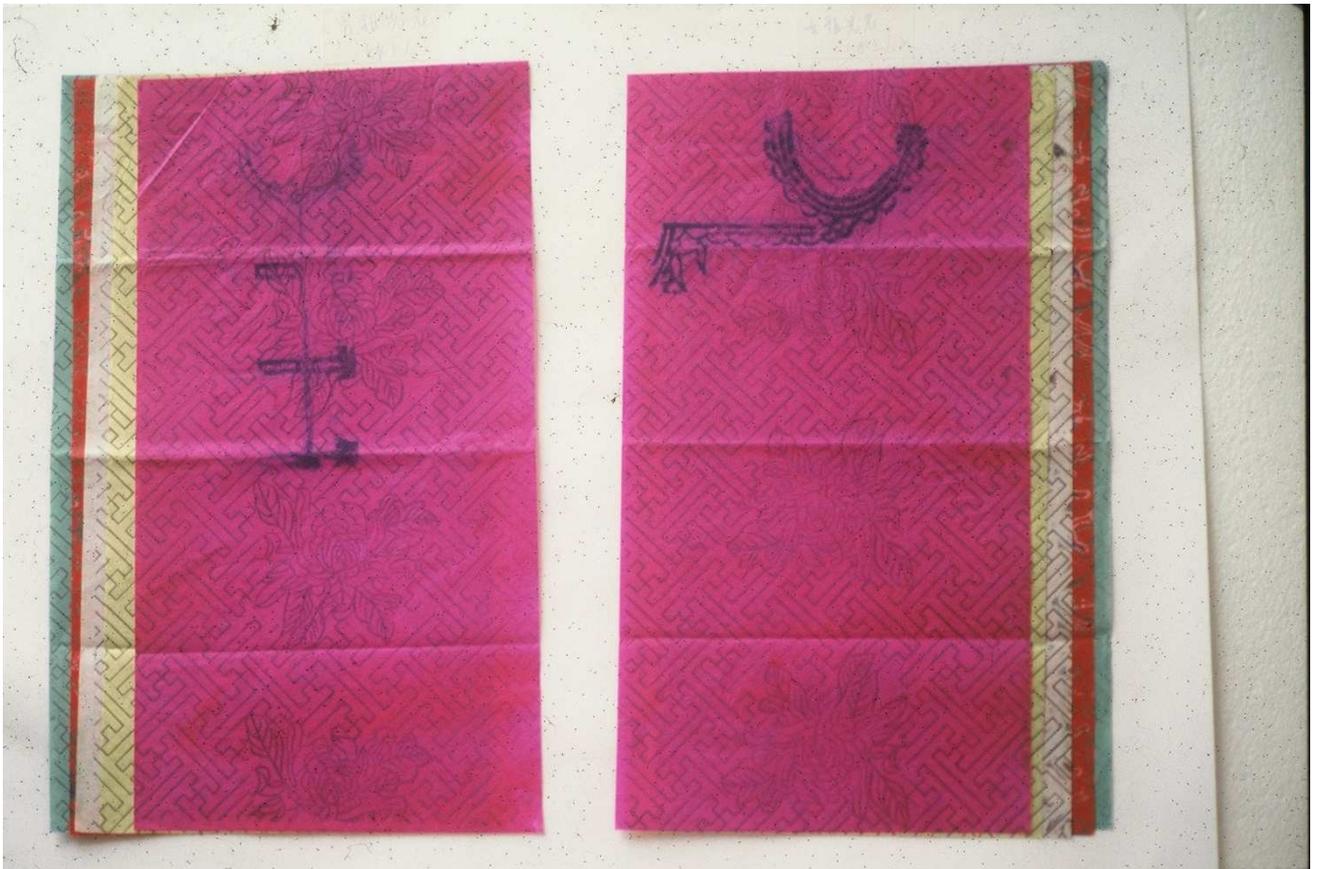


29/



丙類：祖先衣

1/



2/



3/



4/



5/



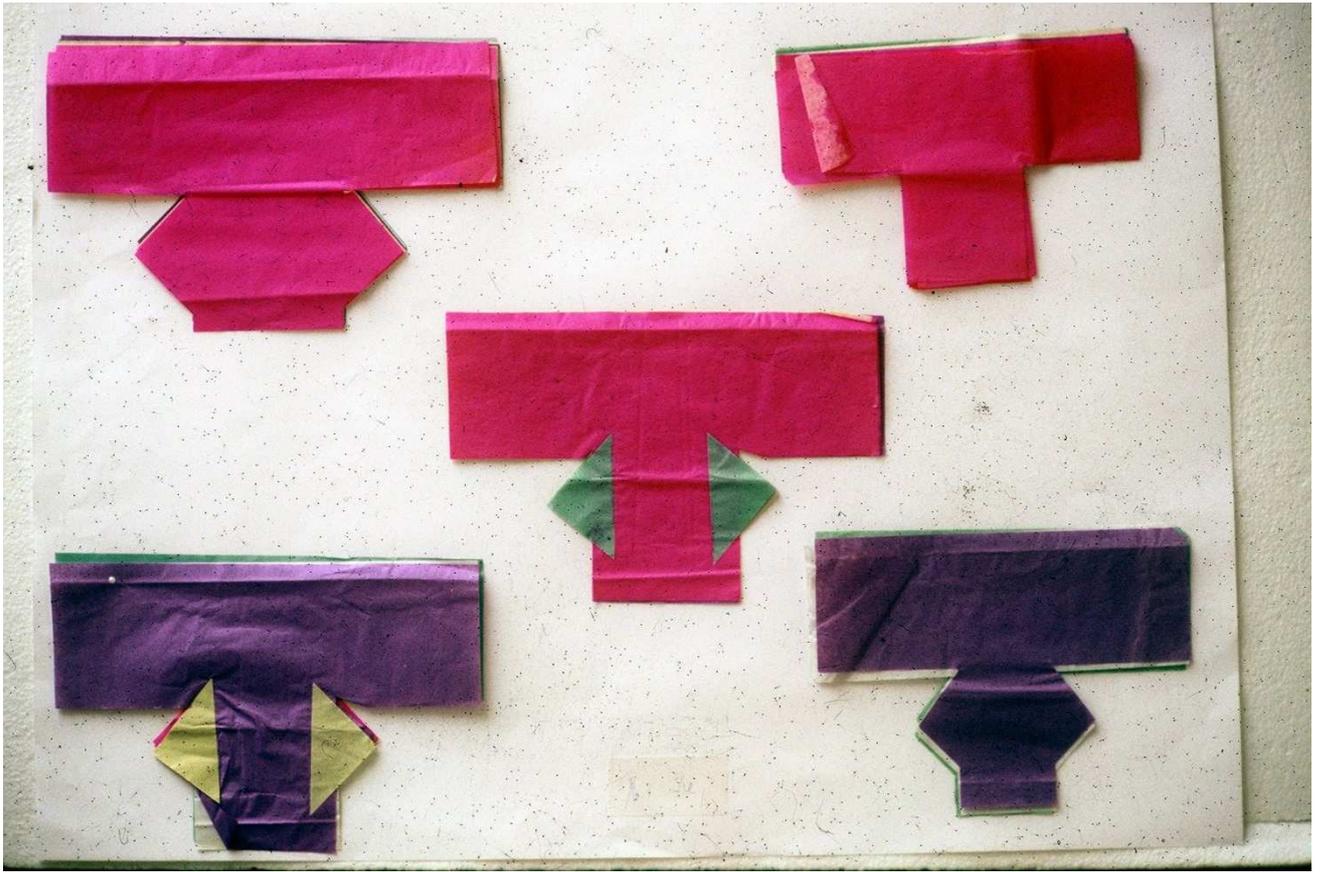
6/



7/



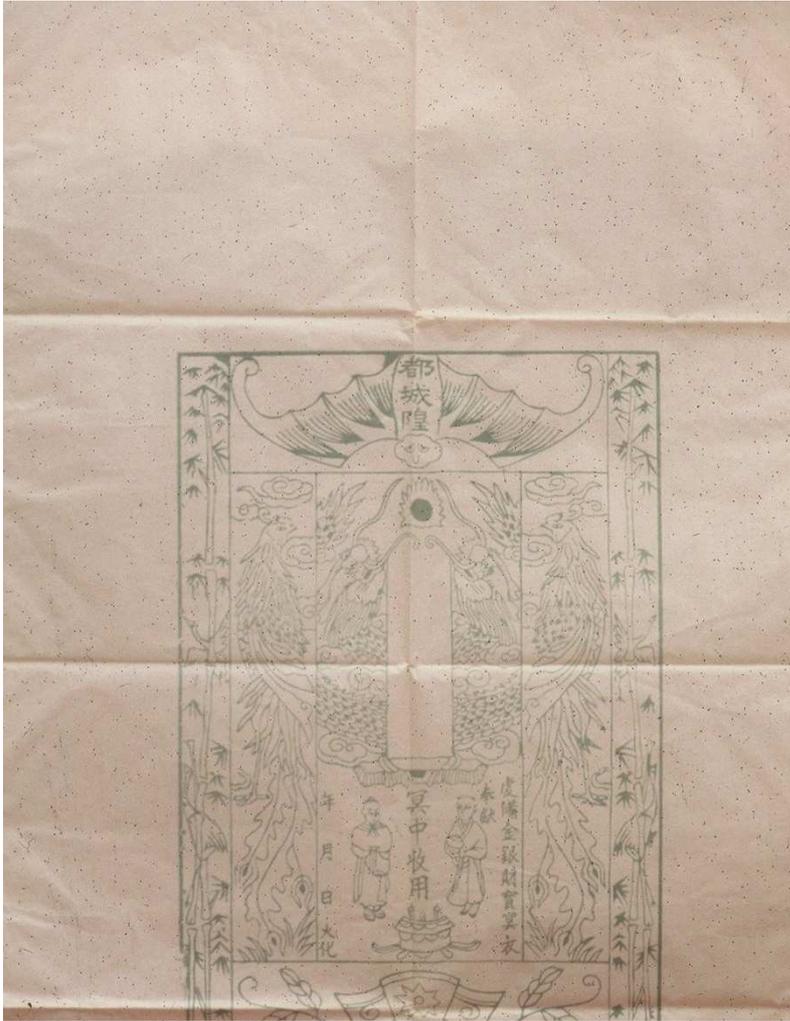
8/



9/



10/



11/



12/



丁類：鬼衣 / 冥衣

1/



2/



玉清開光寶符

右奉

符告下落滅色根惡道靈宮承為亡故 正魂斷絕
 天塗界上戶道色無門免
 天官驅雷逐電之役辛酸苦楚之悲超度三界逍遙
 上清一如
 誥命

年 月 日

利事

告下 承誌

祖師三天聖師真君

5/

南無阿彌陀佛
 南無大慈大悲
 十方護法金剛藏
 普濟眾生

6/

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疾去星祥十解
 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



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 暨合家入等即日虔
 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



免刑剋金牌一道

免災厄金牌一道

免難星金牌一道

免缺星金牌一道

賜福祿金牌一道

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

の救令八家宮殿速

賜福

の救令八家宮殿速

賜福

の救令八家宮殿速

賜福

の救令八家宮殿速

賜福

の救令八家宮殿速

賜福

の救令八家宮殿速

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

三天二十四解流羊四季月將凶星迴避

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

四解夫妻宮免形傷損破別相違

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迴避

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並乃造化之神與明書屬臨之進也宜享豐饌宜理宜銀券據

道祖星請福釋信

合家宜即請去再誠奉

高聽詞釋信 貞 午月 一 時屬

斗司主賜吉念 為因撰各存全生流運服但過

星君到星拱照三乃正日月時將星才刊出全光

撞下雅切成星恐挂被非水盜賊疾厄之虞 設有平安惟恐解難近眼之憂高居危殆刻宜以消除但今主位仗道丁家設備燈燭供燭之明奉

星君座下懇祈 洪聖普胎王官忠靈為護

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庇謹祈

甲月 日

玄羊申煞

補金角煞

18/

金玉滿堂長命富貴

大聖清宮東漢張天尊



人生天地皆造化之中命官明陽為陰陽之平或富或貴前生之所積或金或財當時之所受壽壽平天莫能天劫皆積德修善之中修明昭於錦囊之計 伏磁

元皇設教願請聖明不垂厲下祈儀而全天地並乃造化之神與明書屬臨之進也宜享豐饌宜理宜銀券據

道祖星請福釋信

合家宜即請去再誠奉

高聽詞釋信 貞 午月 一 時屬

斗司主賜吉念 為因撰各存全生流運服但過

星君到星拱照三乃正日月時將星才刊出全光

撞下雅切成星恐挂被非水盜賊疾厄之虞 設有平安惟恐解難近眼之憂高居危殆刻宜以消除但今主位仗道丁家設備燈燭供燭之明奉

星君座下懇祈 洪聖普胎王官忠靈為護

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庇謹祈

甲月 日

玄羊申煞

補金角煞

21/



22/



23/



《環球華人宣教學期刊》第五十九期 Vol 5, No 1 (January 2020)

作者簡介

冼錦光牧師是香港浸信宣道會聯會宣教士, 20 多年前被差派澳門協助宣教士開荒植堂及神學教育等事奉, 曾擔任堂會牧者, 亦任教香港神學院及澳門聖經學院, 目前是澳門多間福音機構理事及顧問, 港澳浸宣堂會之顧問牧師, 華人福音普傳會澳門區委員, 華福澳門區理事, 台灣中華福音神學院跨文化博士生等。