數港式孟蘭

還看世間

謝德隆　著

目錄

序 8

第一章　概論 11

1. 盂蘭節的來源和釋名 12

2. 盂蘭勝會與太平清醮的關係和應變 16

第二章　香港盂蘭勝會的來源和發展 20

1.　香港盂蘭勝會的來源 20

2.　盂蘭勝會在香港的發展概況 22

3.　香港盂蘭勝會組成的過程和發展的特色 25

3.1. 香港公和堂聯誼會盂蘭勝會的發展歷程和特色 25

3.2. 錦田八鄉大江埔村潮僑盂蘭勝會的發展歷程和特色 27

第三章　數港式盂蘭 29

簡介 29

甲. 港式燒街衣 29

1.　家庭街衣 30

2.　商舖街衣 30

3.　屋邨街衣 31

4.　社團和坊間組織的街衣 31

4.1. 太陰娘娘街衣 31

4.2. 太平山街衣 32

4.3. 合順館街衣 32

5.　街市街衣 32

乙. 介乎燒街衣和盂蘭勝會間的過渡模式 32
1. 荃灣福來邨街坊盂蘭 33
2. 灣仔街坊盂蘭勝會 33
丙. 數港式盂蘭勝會 33
1. 盂蘭勝會醮場的佈局 33
1.1. 基本結構 33
1.1.1. 大士臺 33
1.1.2. 馬臺 34
1.1.3. 神棚 34
1.1.4. 經棚 34
1.1.5. 附薦臺 34
1.1.6. 孤魂臺 35
1.1.7. 神袍棚 35
1.1.8. 米棚 35
1.1.9. 戲棚 35
1.1.10. 臨時辦事處 35
1.2. 醮場棚架漸為鋁合金帳篷所取代 35
2. 基本裝置 36
2.1. 大士王 36
2.2. 旛竿 36
2.3. 驛馬 37
2.4. 金榜 37
2.5. 幽榜 37
2.6. 供品 37
2.7. 神袍 37
2.8. 幽席 38

3. 盂蘭勝會的流程和儀式 38
3.1. 潮式盂蘭勝會的流程和儀式 38
3.1.1. 潮人盂蘭勝會前的儀式 38
起壇（安天公）儀式 38
開孤門儀式 38
3.1.2. 潮人盂蘭勝會期間的流程和儀式 39
第一天的主要儀式和法事 39
迎神（又稱請神） 39
安爐 39
發關法事 39
啟請法事 39
召大士和召孤魂 39
走供 39
第二天主要儀式和法事 39
午供 39
走五土 40
禮普門祈福 40
首輪福品競投 40
第三天主要儀式和法事 40
豎旛科儀 40
金山十獻 40
放焰口（或稱瑜伽焰口） 40
祭「好兄弟」 41
送大士王 41
派平安米 41
拜北斗 41
謝佛散旗 42
獻神袍送紅神馬 42
送神 42
關孤門 42
3.2. 廣府式盂蘭勝會的流程和儀式 43
筲箕灣南安坊坊眾會盂蘭勝會 45
第一天的儀式和法事 45
第二天的儀式和法事 45
第三天的儀式和法事 46
第四天的儀式和法事 46

3.3. 香港海陸豐盂蘭勝會概況 47
3.3.1. 香港海陸豐盂蘭會簡介 47
3.3.2. 香港海陸豐盂蘭勝會的特色 48
3.3.3. 香港海陸豐盂蘭勝會的佈局 48
3.3.4. 香港海陸豐盂蘭勝會的流程和儀式 49
3.3.5. 香港海陸豐盂蘭勝會與太平清醮的關係 51
3.3.6. 香港海陸豐盂蘭會的籌款方式 51
3.3.7. 香港海陸豐盂蘭勝會的前景 52

丁. 廟宇和道堂的盂蘭勝會 52

1. 梅窩桃源洞盂蘭勝會 52
2. 沙田寶福山附薦超度法會 53
3. 梅窩鹿地塘村正善精舍盂蘭法會 53
4. 觀塘大王爺古廟盂蘭勝會 54
5. 荃灣觀音巖盂蘭思親法會 54
6. 荃灣圓玄學院盂蘭法會 54
7. 荷李活道文武廟中元吉祥思親法會 55
8. 秀茂坪廟群之天后廟盂蘭勝會 56

戊. 屋邨組織的盂蘭勝會 56

1. 彩雲邨星晨樓盂蘭勝會 56
2. 青衣長青邨青桃樓盂蘭法事 57
3. 彩雲邨白鳳樓的中元盂蘭勝會 57
4. 小西灣盂蘭法會太平清醮 57

己. 道堂聯合於戶外舉辦的盂蘭勝會 58

庚. 筲箕灣魚類批發市場盂蘭勝會 59

辛. 神功戲 60
1. 潮劇和例戲 60
1.1. 潮劇 60
1.2. 潮劇的例戲 60
1.2.1. 開鑼前的淨棚（也稱破臺、洗臺、出殺、洗叉） 61
1.2.2. 五福連 61
2. 粵劇和例戲 62
2.1. 粵劇的例戲 62
2.1.1. 開鑼前的例戲 62
2.1.2. 開鑼後的例戲 62
《六國大封相》 62
封臺加官 63
2.2. 戲棚後臺例戲 63
2.3. 廟宇神樓前例戲 63
3. 木偶戲（也即木偶劇，但一般常以木偶戲相稱） 63
木偶戲的例戲 63
木偶戲的封臺例戲 63
木偶戲行神 63
4. 主會與戲班間的中介 64
壬. 盂蘭勝會醮場的特別設施 64
1. 齋廚 64
2. 消防設備 64
3. 化寶爐 64
第四章 還看卅間 65
1. 卅間的來源和歷史背景 65
2. 卅間盂蘭勝會的歷史 67
3. 卅間盂蘭勝會的佈局和流程的演變及特色 69

3.1. 卅間盂蘭勝會的佈局 69
附薦臺 70
旛竿 71
主薦棚和幽席 71
金榜 71
大士臺和大士王 71
神袍和花牌 72
玉皇、土地公、判官、白無常及鬼卒群組（簡稱玉皇群組） 72
法壇（也稱經棚） 72
幽榜 72
化寶爐 72
臨時辦事處 72
茶水供應站 73
衣包售賣檔 73
燒豬檯 73
散衣紙工作坊 73
3.2. 卅間盂蘭勝會的流程和特色 73
3.3. 裝置大士王的瓷觀音漸發展成卅間的請神儀式 77
4. 卅間盂蘭勝會的宣傳與非遺 77
卅間盂蘭勝會的宣傳 77
何謂「非物質文化遺產」 79
5. 從卅間歷屆盂蘭勝會見證該區的變遷 79
必列啫士街街市發展為香港新聞博覽館 80
岑維休故居 80
已婚警察宿舍變元創坊 80
永利街 81
香港中華基督教青年會會所 81
見證孫中山先生事跡的中山史蹟徑 81
6. 聯歡晚會 82
第五章 結語 83
參考書目 84
參考資料 84
鳴謝 85
作者介紹 86

序

在進行香港印刷歷史研究的過程中，有很多線索無法在相關行業中找到答案，由於也修習文史學，為對史料的引證，也有從事民間活動的資料搜集和記錄，其後發覺某方面似是與民間習俗有關，故在卅多年前，也嘗試於民間習俗作田野考察和資料搜集，結果除找到與印刷相關的線索外，也發現民間習俗也是值得研究和記錄的，於是和內子也展開深入的民間習俗研究，無論是太平清醮、盂蘭勝會、賀神誕、點燈、脫褐、上頭儀式、新娘拜祠堂、春秋二祭、族人祭祖墓及古蹟重建等，凡有緣者，都會實地考察、訪問及拍照記錄。

於實地親自採訪得的資料，若是不斷如此的只作搜集和記錄，目的就是為出版專著而做準備工作，也基於獨樂樂不如眾樂樂的概念下，就會於某個專題有足夠資料時，就會編輯出版成書，但出版一本書固然要付出相當的精力和時間，唯對筆者來說，這並不是問題，經費的籌集才是最大的困難。既然原初的目標是以設計和印刷從業員的身份而為相關行業盡一點綿力，以有限的積蓄，並在相關的贊助下，於1993年先出版了《設計與印刷的橋樑》，儘管有相關團體謂香港難以出版香港印刷史的專著，也於2012年出版了《香港印刷史》，唯並不代表筆者停止了這方面的繼續研究工作，因歷史是不斷地發展的，資料的搜集仍是繼續進行之中，以待在有緣的情況下，可以作出補充和修訂。

其間，也嘗試量力而為地把在民間習俗方面所搜集得的資料編輯《香港民間習俗系列》，分別於2008年出版了《上水鄉二零零六年太平清醮全醮籙》，再於2009年出版了《酬恩建醮話錦田》。隨資料的增加，可成專題出版的資料漸多，在時間和資料極之有限的情況下，難以像上述二書般逐區出版其個別的盛會，尤其是盂蘭勝會這個專題，概括之，大致可分為潮州、廣府及海陸豐三式（本書將集中討論的陸上族群），每式之中又有多區的個別模式，甚至某區也有多個主會的都先後共用一個醮場等的情況，各都可獨立出版成一專著，但面對資源的現實問題，這實只是紙上談兵！

在長期的實地考察過程中，也與多個族群建立良好的友誼，也得到族人們的信任，於建醮或特殊項目活動時，會被委託編製相關的特刊，故部份搜集得的資料，每多安排於相關的特刊之中，可以說，在某個程度上，筆者是以著作的態度去編製特刊的，期藉此作為筆者另一個的著作出版模式，例如《錦田鄉水尾村天后古廟進火重光誌慶特刊》。原是筆者為研究在重建工程中，把每個儀式或過程作出實地考察和記錄，其後族人忽謂擬編製特刊，雖時間極之倉卒，整個編製過程的時間，雖只約二至三個月，但特刊成效有目共睹，在儀式中，主禮嘉賓也稱讚此特刊實可作為教材。若非筆者先有事前的自發考察和記錄，實在無從入手，可知，歷史之事，並不是隨時單憑興之所至即可達致，相關內容，往往需要經過長時間的資料搜集和記錄，若憑一二年的所謂考察和調查即成書者，可知其言之所能及

的程度，因歷史歷程是不斷發展和變化，但如天后廟的重修，即使是有一個歷程的，之所以能在短時間內即完成者，親處其間的歷史見證者，其記錄或第一身的口述資料正是關鍵所在！

自香港潮人盂蘭勝會被列為國家級非物質文化遺產項目後，令這個有漸趨暗淡的節日似露出曙光，相關研究也漸多，但難道之前的歷程就不相關連嗎？筆者既也是其中少數早作資料搜集者，具有較詳盡的資料基礎，故也嘗試這方面的可能性。但相關的申請固不容易，申請成功，也需待獲批研究完成後才可作另一個的研究申請，如此，單就筆者在這專題所已搜集得的資料，若各自編輯成書出版的話，那需要多少時間？最大的關鍵，就是資料仍是不斷地增加的，那出版的意義何在？

但有心做事的話，任何問題都總是要解決的，有感在盂蘭勝會的內容上，各區都各有不同的規模，在緣份的配合下，有些單是一年的資料，都已足以出版成書，但也有些雖經數年的考察和記錄，仍難掌握如何可出版成書。終於在發現各區的盂蘭勝會，都有相當方面是共通時，把其集合起來作探討和敘述，實另具其意義的。但如何把各區的個別盛會結合起來，各都是本專著所不可或缺的一個部份，如此編排，既可把多個盂蘭勝會並列，也可方便互作對照和比較，提供了一個於「盂蘭勝會」的稍具體的參考，既可從中探知各區盂蘭勝會的特色，各自如何因應其個別的環境和資源而作出如何的配合外，相信也可為相關研究者提供多個專題的參考。

在研究的過程之中，也參考了一些有心對此方面研究所作的記錄文獻，深感盂蘭勝會之所以能被列入國家級非物質文化遺產者，他們的貢獻，實是功不可沒的！當然，這也為筆者提供了不少的資料，也不能自私地只作分享，也應作出一點回饋，況若著作出版成書者，絕不能只滿足於既有資料，正如過程之中，難免遇到某些難以瞭解的內容，就會透過種種途徑去尋找答案，每當有所得時，應也是筆者的一種心得，遂把之作為補充或註解，期也能為香港的盂蘭勝會研究作出一點貢獻！

但如何定出一個可作代表的書名？唯竟在二天之內，內子忽提出了「數港式盂蘭還看卅間」的建議，筆者也即感到這是極之適當和具意義的，「數港式盂蘭」者，顧名思義就是探討香港各區各具特色的盂蘭勝會，但由於各區的盂蘭勝會都有可能是同日舉行的，而筆者的記錄，常於某年專在某區作全程記錄，故同日舉行的，就只得每年只集中於某一區作採訪和記錄，唯「中區卅間街坊盂蘭勝會」因自2006年應大會邀請為大會攝影師，不覺之間竟已十多年，這不但是筆者唯一連續十多年作實地全程採訪和記錄的一個醮會，在中區卅間街坊盂蘭會來說，除大會的工作人員之外，應也是坊間相類研究者中，唯一是連續十多年作實地全程記錄的一對研究者！

在這十多年中實地全程記錄中，見證了中區卅間街坊盂蘭勝會的發展歷程，當中包括一些可作為某一個儀式是如何形成，或為何會形成的參考，以及在中區卅間街坊盂蘭勝會每年的盛會，如何與所在社區共成長之餘，也可透過卅間每年的盂蘭勝會而見證卅

間社區的發展概況，彼此間都是相互影響的。因此，本專著的編輯路向，就是先以「數港式盂蘭」綜合探討和記述各區盂蘭勝會的特色，再在這個基礎上以「還看卅間」作為一個回顧！把多區的盂蘭勝會集中起來，在互相比對之下，更可見證和反映香港盂蘭勝會的特色！

為何以卅間盂蘭勝會作為回顧？主要就是十餘年的緣份，也見證其具約百年的歷史，唯單在筆者這十多年間親身的所見所聞，卅間盂蘭勝會無論於活動模式、佈局結構及法事儀式，都仍不斷轉變，甚至至今才趨成熟者，皆因其與所在社區的發展，起了一個特別的相互關係和影響，形成卅間盂蘭勝會的一個特色和意義，例如於九十年代才引進的神袍，在卅間的盂蘭勝會，卻是作為大士王的「飲衣」，當大士王由廣府式轉為潮式時，仍是採用此種袍；裝瓷觀音在大士王一事，至2019年也在不知不覺之間漸形成卅間盂蘭勝會的一個請神儀式，可作為請神儀式形成的一個例子，在筆者來說，若非有其他多區的請神儀式基礎，很難會留意或發現到這一個頗具意義和參考價值的現實變化歷程。

相傳卅間盂蘭勝會已有百多年歷史，惜從來都沒有詳細的文獻記錄，早期也乏照片記錄，故時至今日才為，難免有一定難度，但直至目前階段，過去的歷史，很多雖已含糊，但仍有些形跡可循，例如2006年之前的相關事項，仍有當事人的口述資料可作參考，而中區卅間街坊盂蘭勝會也保存一批九十年代盛會的照片，還有早期的報章資料等，也都是本著作的寶貴參考資料，唯這樣所組成的史料，難免存在疑點和不足處，唯若仍不進行，則行將消逝或若隱若現的資料就更難保存，故在這個階段進行整理，作為一個挽救的行動，務先把這稍縱即逝資料理出一個實體的文字版本，先把其定影下來，既免其繼續惡化，更可作為一個備作補充的基礎藍本。唯事實筆者和內子學識都極之有限，明知是不自量力仍要強為者，乃基於歷史使命，憑一點誠意而已，萬望各界諸君，大雅君子海涵之外，更望能不吝指正！待有緣再版時作出補充和修訂！

第一章　概論

在古代時，當有天災發生的時候，因知識的缺乏，對大自然變化不瞭解，在畏而無奈的情況下，就形成敬天而祀天的信仰基礎，期把災禍變成保佑，當一切順利時，就會認為是得到神明的庇佑，於感恩之餘，又會作出酬謝神恩的表示，於是在敬天的信仰基礎上，就漸演變成各種不同的習俗，這都是具有導人向善的作用，故有需要把這種習俗鞏固和傳承下去，這就必須有一個完善的制度相輔。其後又感到與天溝通，是需要由具特殊能力者去作為橋樑，於是就產生具神化的宗教，在教育未普及前，宗教具教化作用正好作出配合，故當道教的出現和佛教的傳入時，因都具有教化作用，在相配合的情況下，習俗就與宗教結合起來，使儀式內容豐富而加強莊嚴的形象，形成一個發展的推動力。

無論是出於化意，或是配合儀式的進行，就需要有供品，供品可分實質的物品和紙供品，可能是實質的物品於法事或儀式後仍是存在的，似未能表示心意可達到目的，於是就附以可焚化的物品，因燃燒時會有煙出現，煙是上升的，在某一高度就自然消失，好像被天接收了，故附以紙供品者，其理應就在此。

另一方面，無論中外，都有事死如事生的概念，加上孝悌的觀念，以及飲水思源的美德，又有尊親敬祖的信仰，在相關的發展和演變之中，在宗教方面，為滿足信仰，漸而成為各種可表心意的具體儀式，其中一途，就是道教之以「三官」說而發展為中元節，後有佛教之「目連救母」故事中的「盂蘭盆」而形成「盂蘭節」，再在推己及人的思想，對為了生活而獨身客死異鄉，或因戰亂致無辜枉死者，都成了無人祭祀的孤魂野鬼，於是在孝親的基礎之上，又加入施幽超度的內容。

每年農曆七月香港各區都會舉行盂蘭勝會，會期由一至四天不等，因應個別區域的人口和經濟條件而有不同的規模，既有世代久遠的，例如摩頓臺的盂蘭，已有百年歷史，是經過長期完善的發展所致的成果；也有因種種問題而停辦的，亦間有漸而形成的。潮州人向來較重盂蘭這個傳統節日，於是在香港植根而發展，本地人士，基於其個別的出發點而仿行，例如南安坊坊眾會盂蘭勝會等。也有因應所相處地區的人緣而與當地人士相結合或聯合起來的，例如錦田八鄉大江埔村等。至於卅間盂蘭勝會，雖是由潮州人所主導，但因所在地區卻是一個多籍貫的社區，形成具地區特色的盂蘭勝會，取名卅間者，也是基於此因，也正是見證其與地緣的關係。其實這個變化，因有助各族人間的相互認識和瞭解，避免發生紛爭事件，從而達到促使社區和諧的作用。筆者認為這確是有促進社區和諧，加強各族人士的溝通和合作的作用，這正是盂蘭勝會發展的最具意義和作用的因素！

經過長期的發展，各個社區都起了變化，原為潮州人的社群，漸也多其他氏族遷入而成多籍貫的社群。原由潮籍人士主導的盂蘭勝會，也漸多其他氏族參與，故在原潮人的盂蘭勝會之中，在語言的溝通方面，主事人間，雖仍以潮語為主，但為了包容和與傳媒溝通，也漸多採用粵語。而廣府式的盂蘭勝會，相互間的溝通，更主要是採用粵語，反而漸多西人到來參觀而提問時，那就要配合英語了。

1. 盂蘭節的來源和釋名

盂蘭節的內容包括祭祀和超幽，這應是由於在古之時，天災令人生畏，由畏而生敬，因而產生一種能藉以得到安寧和庇佑的心理，漸而形成具體的拜祭模式。若如《史記》滑稽列傳第六十六記載，「……髡曰。今者臣從東方來。見道傍有禳田者（為田求福禳）。操一豚蹄。酒一盂。祝曰。甌（音歐）窶滿篝（篝，籠也，甌姜，猶杯樓也）。汙邪（下地田也）滿車。五穀蕃熟。穰穰滿家。臣見其所持者狹而所欲者奢。……」這雖是淳于髡因齊威王探以百斤黃金作請救兵之禮足否事，故以途中所曾見而作出的暗示。但由此也可認識到祭祀的模式，從文中意可知，這原應是農家一個感謝大地的節日，心意的表示就是以豬蹄和酒作祭品，於夏末秋初祭祀田神，祈求五穀豐收。可知這種風俗早於漢代即已出現，是民間秋收時的一種感恩儀式，既向祖先報告秋成的結果，也表感謝之意，可證此風俗早在漢代即已存在。極有可能在這個基礎之上而發展為日後包括盂蘭勝會的各種法事和儀式。

宗教早期在中國的發展，主要是道教和佛教，無論是道教或佛教的發展，既與當朝的帝皇所篤信的互有相關，也與民間風俗相配合。例如在南北朝二百年間的發展，干戈擾攘，篡奪頻仍，民不聊生，在厭苦兵禍的情況下，遂有急求解脫的心理，因而群以宗教為樂土，且因帝皇多篤信佛教，出家者又可免賦役，故多出家為僧。但帝皇中也有篤信道教的，當倡道教時，就會滅佛，當倡佛教時，道教就會被禁。當然，發展至今，已有佛道一家之說。這可說是香港盂蘭勝會由佛教或道教主持法事的基礎。

也可以說，亦很大程度會因應民情和風俗而共存，例如道教，在普及教化方面，遂與「中元」這個基礎相配合而發展為道教的中元節。

何謂「中元」？道教把正月十五日稱為「上元」，是天官的生日，主賜福；七月十五日稱為「中元」，是地官的生日，主赦免。十月十五日稱為「下元」，是水官的生日，主解厄，合稱就是「三元」。認為地官誕既是農民慶賀豐收和酬謝土地的日子，也是赦免亡魂罪孽的日子，漸而透過具體的連串儀式而發展成為現今的中元節。在傳統上中元節與除夕、清明節、重陽節是中國四大祭祖的節日。

但這與佛教又有何關係？為何中元節又有盂蘭節之稱？關鍵就在道教和佛教各有不同的依據，盂蘭節的起源有多說，其中最為普及的就是「目連救母」一說，但目連救母和盂蘭節又有何關係？雖也有多個解釋，筆者感覺有需要在這一點上作更詳細的闡釋，故不厭其詳地翻閱相關經書和參考資料，終悟出較具體的理據，特於此與眾分享！

原來盂蘭一詞源自佛經，佛教是由外地傳入，原文是梵文，中文的佛經可說是梵文的譯本，經書的翻譯最早可追溯到東漢，在史學上，以東漢至西晉為翻譯佛經的第一個時期，這時期的翻譯屬幼稚期，因譯者少能兼通漢語和梵文，而佛經的哲理深奧，且當時又未有足夠的漢字和漢文詞彙能相配合，加以外人譯者，其所掌握的漢語詞彙極之有限，自難以切合原意地譯出，致很多時都只能聽言揣意。加以當中多是採用音譯，基於當時有多個地方的方言，令音譯之詞更趨複雜，例如義淨三藏譯經，依西域音而稱「佛說盂蘭」，據東夏

音則譯為「倒懸盆」，可見雖同是漢字，也會有不同的演譯，故音譯的用詞，應只可說是某一個梵文意義的臨時因應而成的代號，需更多的註釋才得窺其理，故有謂佛經難理解者，此應就是其一個因由。此期中的竺法護雖是外人，但因久居中土，較能掌握漢語，是這時期其中一位最出色的譯者，其中一部由他譯成的中文佛經就是《佛說盂蘭盆經》，即使如此，欲透徹瞭解其意，也非易事！

其後另有法師或譯者可能另有所悟，於是同是一經，也出現多個譯本，這應也是好事，因若把不同的版本相互對照，也具有一個可互作注釋的參考作用，例如晉武帝時，剎利法師譯為《盂蘭盆經》者，乃取「頒自我口，暢之彼心，以教合機」之意；惠帝時法炬法師譯為《灌臘經》者，重點則集中在「具飯百味五果汲灌器香油錠燭等」之義；又另有一法師則譯為《報恩經》，乃是從另一角度為據，可望而見義，是一個較能切合原意的譯法，能有這效果者，可能譯經工作已漸成熟，正因已確立一種不求華美，只求能切合原意的「翻譯文體」已形成也。另一方面，各譯本雖非盡同，但其於主旨的出發都是一致的。當然，在某個程度，多個譯本的出現，既有可能會於理解造成混亂，但亦往往因各譯本都有其獨到見解和用詞，互作參悟，卻又可相對照而幫助瞭解，這也可說是相生相剋之理也！

再者，即使同是具代表性的譯者，所處朝代不同，後來者因有較多新出的詞彙可配合應用，也會有不同的見解而有不同的譯文，例如譯經中期的鳩羅摩什和後期的玄奘都是極具代表性的譯者，對於「菩薩」一詞，鳩摩羅什譯為「觀世音菩薩」，玄奘則譯為「觀自在菩薩」，這都可作為對佛經理解的參考。

可能基於當時教育還未普及，而佛教在某程度也存有教化的作用，故給與佛教一個深入民間發展的配合條件和機會，為使民眾容易瞭解，其中一法就是把佛經變成通俗有趣的故事，於是在佛經中就出現了「目連救母」的這個故事，內容是敘述目連如何救母脫離餓鬼道，正就是這一個故事，就帶出了「盂蘭」這個用詞。原來佛教有「十界」之說，分別為佛、菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、畜生、餓鬼和地獄。綜合上文資料，「盂蘭盆」一詞是梵文「Ullambana」於西域語音的譯詞，其於東夏語音的譯詞則是「倒懸盆」，本是指一種救贖的器具或方法，但因「bana」的音譯會成「盆」，「盆」在一般根深蒂固，或先入為主的概念是承載的器具，這就易引起誤會，故需先瞭解「盆」字在此的意義！若隨方俗，或配合具體的意義，就可變成「救倒懸盆」，單依字面，這詞還可理解，因之也可作為另一譯詞的注解，可知，透過不同語音譯詞的對照，也是理解佛經的其中一個方法。至此，也可理解到盂蘭盆的意義實即救贖的器具，也可演譯為方法。所謂「救倒懸」就是解救在地獄受苦的眾生之意，順理成章地，「救倒懸盆」就是一種能解救在地獄受苦眾生的工具。但所解救的，絕非獨指某一個體，也由於目連救母具有孝親的教化作用而得以流存下來，更成為一個節日，並把名詞「盂蘭盆」中具救贖器的「盆」字略去，變為簡稱「盂蘭」而成為這個節日的名稱，這個應用簡稱的模式，也是佛教用詞的一個特色。

要明白這個問題，宜先認識多一點佛教的文化，所謂「目連」，全名實是「目犍連」，目連乃是一個簡稱，原來在佛教的用詞中，很多時都是取其簡稱的，究其原因，除了上述例子外，還有可能是期有助佛經的推廣和理解，例如「目犍連」的犍字乃罕用字，透過簡稱就

可避去而使其更易記憶，至有需要較深入研究時，自會回復其原全稱。又如「菩薩」，就是「菩提薩陲（或埵）」的簡譯音，「菩提」的意思是覺悟，「薩陲」的意思是眾生，這正基於早期翻譯佛經時，當時可配合的詞彙不足，當不能意譯時，就常輔以音譯而成新詞，先行解決當時急需卻苦於乏詞可用的問題，但這卻常會受到譯者能掌握的方言所影響，因語音互異就會出現不同的用詞，故可說只是一個應急而臨時因應所採用的代符，待透過種種方法的注釋，像開光儀式般，才賦與含義得以確立和表現出來，成為一個某語音意思的專用詞。在釋文方面，為加強其功能，也常加入具聯想作用的元素等，例如把「覺悟」和「眾生」透過具因果關係的影響互作聯想，以助其易於理解和記憶；蓋在大乘佛教修行最高的果位是成佛，其次就是菩薩，菩薩一方面繼續修持佛果自度，另一方面又教化眾生，度眾生到極樂彼岸，正如地藏菩薩所發誓願：「眾生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛」。可知，菩薩繼續不斷修持，自然就有更深的覺悟，本身的覺悟愈深，認受性也愈大，其教化眾生的能力也必愈強，成佛的果位也就更近了，這正就是「覺悟」和「眾生」的相互聯想的關係。另一方面，佛教為務求達到普及佛經的推廣作用，也會透過文字以外的媒介，例如上述變為故事的方法，在這個基礎上，其後更演變成漫畫式的「經變畫」，因具連貫性的演繹而使其更易於瞭解和記憶。

為了推廣佛教，有智慧者都會不遺餘力地參與，於有所獨到的覺悟時，或另作譯本，或在既有譯本基礎上加以注釋而成注疏的版本，唯可能也難免各有所偏重而忽略某方面的關鍵，例如目連救母的故事，有只集中在因他的母親生前惡業多作，故死後入餓鬼道，忍受饑餓之苦，目連修得法後，第一件事就是憑神通力量尋母，見到母親在地獄受此苦，傷感之極，遂憑其法力送食物到地獄給他母親吃，但食物一拿上手即已變成火炭，無法進食，目連既悲自救無從，遂往佛祖求法，遵佛祖的指示而為，最終得償所願。

若把「倒懸」依字面視作為一個酷刑的形容，則「救母倒懸」未必一定是指受到倒懸之苦，因還有很多酷刑是比倒懸為更苦更慘更恐怖的，唯不管目連母親所受的是何苦，都是因目連遵佛祖的指示，趁十方高僧在每年的七月十五日為禪坐深造而聚集的日子，準備飯、百味五果、汲灌盆器、香油錠燭、床敷卧具等盡世甘美之物，放在盆中，供養十方高僧，集十方高僧眾法力，便可超度他的母親脫離餓鬼之苦。

這可從現今各區盂蘭勝會的神棚，其中的供品，不論是五牲、茶、酒等，除豐富之外，還都會以配合的器皿盛載並整齊陳列，這可說正就是「誠意」和「敬」的延續！

隨著世事的轉變，盂蘭節的功能也漸大，正如「倒懸」可指墮落在地獄裡受苦的眾生，所謂的眾生，當然就非獨指目連的母親，故應可以說，目連救母，只是為「救倒懸」揭開了序幕，再引申言之，就是由當初的供養十方僧眾，漸而擴及祭祖，再而惠及孤魂野鬼，更惠及貧苦大眾，蓋傳統概念，孤魂野鬼，只享用供品的氣味，餘下的實質供品，就可由人間的乞丐和貧苦大眾享用，於是又形成一個具濟貧意義的活動，故每年農曆七月十五日，或是七月十四日，甚至在整個的七月，人們仍會以不同規模的飯菜果品、衣紙及金銀冥鏹等供品，既以表示回報父母的恩情，也達佈施孤魂野鬼之餘，更惠及貧苦大眾，而孤魂野鬼當中，就包括潮人所稱的「好兄弟」，從最初的盂蘭盆概念，在「敬」的基礎上，因應各自的能

力所及，漸而形成常人都可做到燒街衣的模式，再在燒街衣的個體基礎上而發展為各區不同規模的集體 「盂蘭勝會」，派平安米之舉，就是濟貧概念的一個延續模式！

由於傳聞中也有謂因孤魂野鬼每年才得一個機會到陽間到處尋衣覓食，稍不如意，就會為禍作祟，故有燒衣施食之舉，而無男丁傳宗接代的家庭，尤需誠心拜祭。唯盂蘭節只得一天時間，即使集各區的盂蘭勝會，也只一個月的時間，豈非其他的十一個月，孤魂野鬼就不用溫飽了嗎？其在人間方面，這一整個月所派的物品，也就可助貧苦大眾全年所需了嗎？但至少可濟涸轍之魚的燃眉，唯這卻是另一個話題了！

盂蘭節既是源於目連救母，則理應農曆七月十五才是盂蘭節（也有稱鬼節），但在民間，為何普遍都以七月十四為鬼節？因農曆是配合天干地支的，十二地支就代表一天的十二個時辰，一個時辰代表二小時，一日之始，是以子時為據，而子時是始於半夜，即在其前一天的晚上十一時，故有交子時之謂，因此，農曆七月十四日的晚上十一時，實已是七月十五日的開始了，唯正因就是此由，故就有把七月十四日視為鬼節，而燒街衣的也以這晚為高潮了！另也有一說謂乃與政治有關，相傳宋朝末年遭蒙古人入侵，居民為逃難而提早一天過節，這天就是七月十四日，筆者認為前一說較具理據。

但為何盂蘭節和中元節常相提並論？可能因二者都巧是以農曆七月十五日為據，例如佛教盂蘭節日期是以「十方高僧在每年的七月十五日為相互禪坐潛修而聚集的日子」，與道教以地官大帝赦罪的日子為七月十五日同是一日，道教雖取名中元節，佛教則取名盂蘭節，但都同是具有赦罪、祭祖及超度的功能，且由個人的祖先擴大至一切亡魂一點也都是相同的。加以又有佛道一家的說法，故中元節和盂蘭勝會就漸結合起來，至於一般都是以中元節為冠者，可能是道教在這方面較佛教為早，且也有資料表示佛教的儀式確有些是從道教演變出來的，正如列此活動為國家級非物質文化遺產代表性項目名錄證書稱為「中元節（潮人盂蘭勝會）」。唯從這一點，應也可見潮籍人士確是較注重這個節日，故盂蘭勝會一詞就較普及。但也非絕對，例如佛教的荃灣觀音巖是以「盂蘭思親法會」為名，而道教的文武廟則是以「中元吉祥思親法會」為名，雖有不同的冠稱，但「思親法會」性質則相同，可為佛道一家的見證。至於在法事上，雖佛教儀式和道教儀式無論在內容和模式上都有所異同，唯在功能和意義上都是相同的。

即使道教於地官赦罪日而祭祀一切亡靈，而佛教由最初的供眾僧而演變為超度和佈施餓鬼，但在傳說中，地獄是一個警衛森嚴的地方，又如何能達致呢？於是又有地獄的鬼門於七月開放的傳說，傳聞中陰間的孤魂野鬼在這期間就可自由從冥間到陽間去接領。且相傳謂若有子孫或後人祭祀的孤魂可到家中神主牌去接受香火供養，至於無主的孤魂，就只得四處遊蕩，徘徊於任何人跡可至的地方，當中恐難免生事，因相信鬼也可能因爭食而動武，為了安撫和防止鬼魂們為禍人間，故有「普度」的活動。當中雖有迷信的成份，但古代在教育未普及時，神靈之說常是最能收效的教育基礎，例如老吾老幼吾幼的美德而生的憐憫和同情，故坊間遂有個體備飯菜果和衣紙冥鏹的燒街衣，達施衣施食之效，可說是一種「私普」。當集合或聯合舉辦時，就形成大型的盂蘭勝會，除設食祭祀施孤之外，更有誦經作法等活動，既普遍超度孤魂野鬼，防止祂們為禍人間外，還祈求鬼魂幫助去除疫病和保佑家宅平安，可稱之為「公普」或「聯普」。

盂蘭節和道教的中元節也有關係，道教著作《修行記》中曾提到：七月中元日，官下降，令人間善惡，道士於是日誦經，餓鬼囚徒亦得解脱，而中元節較佛教的盂蘭節更早。

佛教傳入中國之初，未能廣為中國人接受。因僧侶出家，與中國孝道的傳統觀念出現矛盾，但當目連救母的故事廣傳以後，顯明佛教符合中國的孝道思想，才得更多人接納。

惜在現有資料中，似有些不足，那就是目連母親到底是如何能得以脱苦的詳細交待，有資料謂，目連設盂蘭盆，載百味五果，供奉十方大德僧眾，憑僧眾同心協力，攻破地獄，將其母從餓鬼道中拯救出來，但這需涉及武力，人世間「出師」尚且要「有名」，如此而動武，出師何名？這似非佛教所倡也。

在很大程度上，燒街衣可說是盂蘭勝會的基礎，也可以說，隨燒街衣的規模漸大而變為盂蘭勝會，在盂蘭勝會的基礎上，也有可能因某事的影響而復為燒街衣的模式延續（如太平山街衣，大江埔也曾因經濟等問題而面臨危機時，也曾擬採用回燒街衣模式以作延續），或暫復以燒街衣模式過渡（如卅間就是2020年因為抗疫而迫於停辦，就暫復以街衣模式作為心意的過渡，聯歡晚會則改於是晚分享祭品的模式。）（另南安坊和梅窩桃源洞雖仍舉辦，但都採用了簡化的模式。）

由於燒街衣都顧名思義是隨街進行的，為時也短，故受禁令影響的情況較少，因此在2020年抗疫期間仍到處都可見到燒街衣的習俗。

2. 盂蘭勝會與太平清醮的關係和應變

經常都會聽到有人以打醮去稱謂盂蘭勝會，到底盂蘭勝會和打醮有何關係？但一聽到「打醮」，第一個的印象或概念就會聯想到太平清醮，即是說，真正的問題，乃在於盂蘭勝會和太平清醮有何關係？其實二者既有相同的特點，也有互異的地方，正如在香港各區的盂蘭勝會，同是盂蘭勝會的活動，但基於個別地方的環境和資源等因素影響，也會出現不同的規模和法事儀式，其於盂蘭勝會和太平清醮又豈可能沒異？概述之，首先要知道，什麼叫做醮？凡稱得為醮會的，最基本的就是有經師誦經，故盂蘭勝會和太平清醮都可簡稱為「醮會」，甚至有稱之為「建醮」，例如錦田的「酬恩建醮」和筲箕灣潮州南安堂盂蘭勝會的其中一個燈籠，也同時稱為「建醮」，又如坪洲天后宮的盂蘭勝會亦以「街坊建醮」為名，這是二者最大的共通點。甚次就是同是具有祭天和祭祖功能，故有多項的拜神儀式，也因同是歡迎孤魂野鬼到來參與的，故必有大士王的裝置，當中的誦經法事和拜神等儀式，則同具祭天、祭祖及超度孤魂野鬼的作用，也即是說，打醮的目的就是在於向不同神明，甚至孤魂祈求消災解難、保佑地方風調雨順、合家平安、富貴長壽及祓除不祥等功能。當然，在相當程度上也有向神靈以及祖先感恩和酬謝之意。

唯二者若非有相異的特點，那就不會有不同的名稱。例如在性質方面，盂蘭勝會是源於孝道、赦罪及超度孤魂；而太平清醮則主要源於兩方面，一是為酬恩而建醮，香港大部份的太平清醮都是源於此，例如錦田更名之為「酬恩建醮」；二是為驅除疫症而建醮，最典型

的就是長洲太平清醮，由於長洲的太平清醮，每年舉行一次，且有飄色巡遊的項目，每年都吸引大批人士往觀，故每提到太平清醮的，很多時都會被誤以為乃長洲所獨有。

存在的事實，香港現在仍有多區都有舉行太平清醮，只是各有不同的週期而已，而盂蘭勝會必每年都舉行一次，但太平清醮在各區的都各有不同的週期，固然也有一年一次的，例如長洲和佛堂門天后廟的太平清醮；有二年一次的，例如糧船灣洲；有三年一次的，例如蒲苔島的太平清醮；有四年一次的；有五年一次的，例如大埔鄉的泰亨和元朗的蓮花地的太平清醮；有六年一次的，例如屏山沙江圍；有七年一次的；有八年一次的，例如屏山橫洲六村和八鄉元崗村的太平清醮；有九年一次的，例如大埔鄉的林村（因頭尾計，故仍以十年一屆相稱）；最普遍的就是十年一次，例如錦田鄉、厦村鄉、山下村、大埔頭、龍躍頭鄉、元朗、沙田、泮涌村等地的醮會；有較長三十年一次的，例如井欄樹的太平清醮；也有最長六十年一次的，例如上水鄉的太平清醮。另還有一種類如太平清醮，但規模較小的醮會，如錦田鄉的泰康圍七年一屆的「酬神化衣」。

盂蘭勝會和燒街衣都同是在盂蘭節進行拜神等的活動，但二者卻非完全相同，在規模方面，盂蘭勝會是集體眾籌的活動，而燒街衣則是個體的自發，唯無論何者，也都會有不同大小的規模，個體的燒街衣，若是商舖或是街坊組織，相對之下，燒街衣的規模也不算小，為何仍稱之為燒街衣？若是要把二者作出定義，則首先二者同是於盂蘭節而進行的包括拜神活動，但盂蘭勝會始終規模較大，會有基本的裝飾和裝置，例如搭棚和掛花牌，甚至有演戲，故需有較大的場地配合，除部份有私人物業的，如新界的鄉間，以及廟宇等外，現則多向政府借用球場，醮期通常由一天（或一晚）至四天，其中最關鍵的就是會聘經師進行法事；至於燒街衣，絕大部份是家庭或商舖的個體，所需配合場地較小，甚至在街邊已可進行，相信這也是燒街衣的其中一個所據，即使是小組織的燒街衣，但都不會有任何裝飾的搭建，沒有花牌，整個活動只約半小時至數小時，大部份於夜間進行，也有少部份是在日間進行，唯以農曆七月十四晚上最為高潮，但無論如何，最關鍵的就是不會聘請經師主持法事，唯這又並不代表燒街衣就絕對不會有法事，因也有些街坊組織所舉行的燒街衣是有法事進行，只是並非聘請經師主持，而是由組織中有宗教基礎的街坊主持，這卻是一個非常特殊的實例。正如太平清醮活動全屬於集體的活動，亦有不同大小的規模，較小的也有「酬神化衣」的模式。在大族的酬神化衣規模雖較太平清醮為小，但規模也不亞於小鄉的太平清醮，但無論何者，也無論是規模的大小，醮會的舉行，主要仍是心意之在！

至於經費的籌募，盂蘭勝會是上門逐戶募捐和現場的自由樂助，也透過福品競投以籌經費，但上門逐戶募捐的方式因居家模式的改變而難再，唯仍較具鄉村模式的地方則仍有採用此法，其中較大數目的捐款，就是來自總理。而太平清醮的經費，則主要是採丁口制的，即族中或鄉中所有人口，都有責任以家中人口數目而捐資，有些也依當選緣首的次第而付以大會指定的數額，若有完善的祖堂組織，很多時就是經費的最大來源。

另在盂蘭勝會的場面，在花牌等的佈置，也很多時會同時見到寫上「太平清醮」，例如柴灣小西灣是以「盂蘭勝會太平清醮」為名，而石排灣名之為「香港海陸豐盂蘭勝會」，其中一花牌也大字並列「太平清醮」，而經棚上的燈籠所書的字也是「太平清醮」，都是較特

殊的處理模式。推測有可能是為了達到「兩全其美」的作用，有如人世間之禮多人不怪之理，或是在原乃太平清醮的模式上，因某事的變化，漸而以為盂蘭勝會為名，卻也仍不忘原初之意所致也！

進一步言，打醮實也是醮會的別稱，而盂蘭勝會和太平清醮都可以簡稱為醮會，故有以「打醮」作盂蘭勝會的簡稱也是極平常的事。相類情況，「勝會」也非盂蘭活動之所獨專，例如魯班先師誕的醮會稱為「魯班先師寶誕祝嘏迎祥勝會」，可知在醮會的介面或性質，實還有賀誕的醮會，例如上述的魯班先師寶誕外，還有在賀神誕前，以太平清醮為名而進行的賀誕醮，例如佛堂門賀天后寶誕前所舉行的醮會，雖以太平清醮為名，實乃醮會還神的作用，因都確有經生唸經，故也都可稱為醮。

再者，既同是在農曆七月進行的法事活動，基本上都是屬於盂蘭法會，卻非全部都以盂蘭勝會相稱的，例如荃灣佛教的觀音巖是直接以「盂蘭法會」為名，或加入法會的其中一個功能而名「盂蘭思親法會」，強調活動為「法會」，似擬脫離「醮會」的概念。而東華三院自於2010年重辦盂蘭法會以來，都是以「中元吉祥思親法會」為名的，可能承壇者乃道教的蓬瀛仙館，較以道教背景為主導而冠以「中元吉祥」，但仍不能偏離活動原意的事實而續以「思親法會」，這又與佛教觀音巖的取名相類，這或可說是萬變不離其宗，也可作為一個佛道一家之註腳。

另一方面，東華三院重辦盂蘭法會以「中元吉祥思親法會」為名者，可能亦有其因，蓋在上世紀三十至五十年代間也曾舉辦七次的「萬善緣勝會」，採用佛教儀式，期透過法事，一方面可超度天災和戰事中的亡魂，以及在東華三院身故的先友，另方面也可同時收到籌款之效，當然在法事之中，也有為市民祈福，以保冥陽兩利，正如其英文名為「Yulan Festival Mass Ritual」，似暗以外文相輔而說明了這一個的含義，結合英文名稱內容，就具集合多人，同心協力，廣結善緣之意，相當程度是建基在「盂蘭法會」，但其舉辦乃因應時機的配合才舉辦，未必能同時與農曆七月盂蘭盆會之期進行，故名稱中仍以「勝會」為名者其理應就是在這一點上，且以主持法事者乃請來自國內名山的高僧為特點，並在強調廣結善緣的基礎上，既具盂蘭法會的功能，卻非完全依盂蘭法會的模式，因而易「盂蘭」為「萬善緣」應也是一個巧妙的安排。

東華三院的盂蘭法事於2010年重辦，應即說明東華之前也曾舉辦的，但是否真的是由東華三院統籌？以及為何會停辦？筆者只覺奇怪，暫不擬專作探討，這裡只擬從東華三院是華人的慈善團體方面探討。東華三院規模宏大，服務範疇也廣，其中包括教育、賑災、醫療及殯葬等，所需經費自巨，有需要透過種種方法募捐而籌集，方法當然並不能只限於盂蘭法事一項，況東華也非專門的宗教團體，籌款方法是需因時而制宜，並不會定期舉辦的，戰時不得不停辦，戰後有需要時，自然可以復辦，例如1947年，既為了超度戰時枉死和三院病故的先友，也為了籌款而復辦，唯在1958年的一次後，從此即又停辦了，據聞其中一因，乃有其中的高僧已圓寂。至於東華三院為何會於2010年復辦盂蘭法會者，固然傳乃與卅間盂蘭勝會有關，留待下文探討，但相信亦有可能是從萬善緣勝會基礎變身而成的一種

延續，且另也有資料謂可能與國人當時推行破除迷信有關，唯始終這是一個有效籌集經費的方法，且可定期地每年舉行一次，在社會既有需要，實也是其中一個兩全其美的籌款良策，那又何樂而不為？

萬善緣勝會雖不再舉辦，但其中一次在一九五六年歲次丙申八月初二日所舉行的萬善緣勝會中，從當時的首總理黃允畋先生捐資附薦一事而帶出戰後曾發生的一件意外慘事，事緣於日本宣佈無條投降後，正是「和平肇建，喜躍欲狂，競歸鄉土，滌我圃場，乘風破浪，心廣氣揚，輪笛一聲，抵伶仃洋」之際，所乘坐省港輪船「白銀丸」猝觸水雷，轉瞬全船沉沒，六百人遇難，幸有一百五十人獲救，黃允畋先生就是其中一獲救者，印象深刻，相信感受也深，故擬藉高僧之法力而超度當時同船的六百先友亡魂。時已過農曆七月，為濟及時之需，也得因時制宜地擇於盂蘭勝會日期之外舉辦。這種在盂蘭勝會附薦臺依據時事而配合的附薦，也是香港盂蘭勝會或太平清醮附薦臺的特色，只是既有長期的，也有只限於事發當年的分別。

反觀香港傳統的盂蘭勝會歷史，又何嘗不是會有停辦和復辦的情況嗎？例如香港最早舉辦盂蘭勝會的潮州公和堂聯誼會，就是在1982年因未能獲得適當的場地舉辦當年的盂蘭勝會，只得登報宣佈暫時停辦！其他區的盂蘭勝會，亦有個別的原因而暫時停辦，甚至永遠停辦的事例。而暫時停辦的，也多為表示仍延續的心意，就會「時光倒流」地暫復以當初的燒街衣模式進行，甚至因經濟問題者，例如大江埔的潮僑盂蘭勝會，就曾有一年寧願借錢籌辦也不容醮會停辦。又如在疫症流行期間，大部份團體或組織舉辦的盂蘭勝會都於2020年停辦！

這種在盂蘭勝會的基礎上，卻有個別特殊的安排，除「萬善緣勝會」外，並非在農曆七月舉行的，實還有另些例子，例如大埔的鳳凰山廟舉行的「超度法會」，在相當程度上，實也是盂蘭法事的性質，卻是在農曆八月初九至十一日進行，也或因此而不以盂蘭法事或盂蘭勝會為名。

此外，在香港東隅的多個離島，也都有太平清醮的舉行，但因另有其特別的鄉例，好像吉澳、塔門、高流灣等，因相傳曾有龍脈行走島上，令島興旺，為保龍脈不衰，故把相關的醮會稱為「安龍太平清醮」，簡稱為「安龍醮會」或「安龍壓醮」等名。至於各區的太平清醮，因每次都需要大量人力和物力，經費和物力等問題，又或信仰的轉變，亦往往都是導致停辦的原因。

第二章　香港盂蘭勝會的來源和發展

盂蘭勝會也有「盂蘭盆會」之稱，簡稱盂蘭節，但實質來說，盂蘭勝會和燒街衣都是盂蘭節的兩個活動模式，前者屬大型和集體的模式，後者則屬小型和個體的模式，正日就是農曆七月十五日，但坊間多定為七月十四日，是日也稱鬼節，可知這是傳聞中的鬼魂有所相關，而傳聞中，農曆七月為陰間鬼門關開放的日子，鬼魂在這個時期就可自遊行於陽間和找尋食物、衣著等。在傳統中，人們素有供奉祖先和安撫「饑寒交迫」的遊魂野鬼，但農曆七月正是盛夏之時，何來寒冷呢？是鬼魂也需趁盂蘭勝會而貯備衣物？抑陰間乃長期寒冷，並沒有四季之分？而坊間透過舉行祭祀活動，既表達對先人的一點孝心，也藉此而超度幽魂，令地區能和諧安定，居民樂業安居，從而達到風調雨順，國泰民安之境。又名「盂蘭盆會」者，乃起源於佛教的目連救母的故事，隨遷港定居人士而帶到香港，並隨香港本土的整體發展和演變，漸漸滲入香港本土的元素，成為別具特色的香港式盂蘭勝會。

1. 香港盂蘭勝會的來源

如上文所述，盂蘭勝會是集體大規模的節慶活動，當中還有小型個體的燒街衣，後者隨規模漸大，活動介面也漸多，進而聘經師誦經和主持法事，以超度孤魂野鬼，其後也加入具娛樂成份的戲劇，以達致神人共樂之效，由於各區都舉行盂蘭勝會，但佛堂或道堂卻有限，基於劇團更少，故必需作出分日舉行的協調，於是整個農曆七月就成為舉行盂蘭勝會的月份。至於街坊間也有個別的燒街衣，屬小規模的活動，故限制較少，也在農曆七月初一開始即已展開，但仍以七月十四日為最盛，且似以此日為限，之後雖也間有，唯為數已極少。世事難料，興替之事常有發生，隨燒街衣的規模漸有而成盂蘭勝會，也有因種種原因或影響又有可能從盂蘭勝會而暫時或長期回復燒街衣。

香港的民間習俗大部份都是隨移居香港的人士帶到香港，甚至有些神靈也是從國內請到香港供奉，來自不同籍貫的也有不同的習俗和神靈，例如盂蘭勝會，傳聞中則較多認為是由潮州人帶到香港的。潮汕民間稱盂蘭勝會為「施孤節」。早年移居香港謀生的人士，大多是隻身來港，從事苦力，如拉車、抬轎、搬運及泥工等業，為香港提供了大量勞動力，共同為香港的繁榮發展，默默地作出了貢獻。由於無親無故，生活艱苦，故同鄉之間就會團結互助，互相依靠扶持，其中似以潮籍人士最為典型，即使彼此之間並沒有血緣關係，但亦親如兄弟，所謂「嫁啲（去聲）欄」（潮語自己人之意）也，常會透過一些從原鄉帶到香港的習俗節日而作聚集和聯誼的媒介，例如因單身來港者，若不幸在港身亡，就會乏人祭祀，於是就在農曆七月，按照家鄉習俗舉行「施孤節」，以安撫甚至超度單身來港不幸身亡的同鄉——「好兄弟」，並同時拜祭神明和向祖先表達孝道，也希望獲得神靈和祖先的庇佑。

所謂施孤節，規模可大可小，相信大多是由小發展為大，唯有需要時又可時光倒流地由大而復小，但無論如何，正常來說，應都是從小發展起來的，小規模的，應就是個別家庭燒街衣的模式，相信香港大部份的盂蘭勝會都是在燒街衣的基礎之上發展起來的，或因志同道合，或認為有需要強化功能而集合起來，漸漸發展而成不同規模的盂蘭勝會。在相當程度上，大部份是在懷念鄉情的情況下，既把原鄉的習俗帶到香港以作寄託，在人離鄉賤的情況下，也以之作為同鄉間的聯繫，從而發揮團結和互助的精神，也基於單身到港謀生人士，一旦離世，就成孤魂野鬼，聞者為之心酸，燒衣以撫之俗應之而起，既求心安，也期使孤魂野鬼得到安撫之餘，更給予庇佑，這種模式，個別人士每天都可進行，但在名份的概念上，祭祀的對象有限，所有的遊魂野鬼未必能名正言順地受惠，於是就以傳聞中鬼門關開放的農曆七月舉行，並漸把規模擴大，使功能更能無分彼此地惠及所有的好兄弟，當中應漸包括好姐妹，乃至嬰兒，甚至是寵物。

鬼神之事，信則有，不信則無，但無論何者，都是出於一種心理的反應，正如人間遇不平事時，也會找機會吐冤以舒，順理成章地，相信這種心理就會不自覺地漸也代入枉死者身上，而枉死之事，最多的就是在戰場發生，在同情心的影響下，就更會想像到代入枉死者的感受時，自萌施孤的行動以撫。正如杜甫《兵車行》所描述「君不見青海頭，古來白骨無人收，新鬼煩怨舊鬼哭，天陰雨濕聲啾啾。」難道杜甫真的曾與鬼相遇並細聽過祂們的心聲嗎？況諺語亦都有「疑心生暗鬼」之說也，若曾有作虧心事者，此心理的傾向就更強，因鬼魂之說，在古時應確有輔助教化的作用，時至今日，儘管這已被視為迷信之說，卻仍很大程度存在半信半疑的心理，因而仍難免受到影響！君應也有所聞，冤魂往往會向好心人求助申冤的傳聞嗎？相信在相當程度之中，就是在這心理作用下，其中一途就形成燒街衣之風。

例如太古糖廠和深井啤酒廠的員工，都是傳聞有鬼魂出現事件而先有燒衣以撫，相信此舉之後，凡參與者都可能會有一種「如釋重負」的感覺，心情自也舒暢，也自必相信此舉有效，於是就會每年定期舉辦，此舉也漸多人受到感染而參與，故參與的人數也漸多，潮州公和堂和深井潮僑街坊的盂蘭勝會都先後形成。其中公和堂於1897年舉辦第一屆的盂蘭勝會，曾被視為香港有史可據的最早舉辦的盂蘭勝會。

據一張文武廟的歷史照片，旁邊公所掛有「四環盂蘭公所」牌匾，則應可說明香港早於1868年已有盂蘭勝會的舉辦，既以「公所」為名，則應是一個統籌的組織，也就是說，當時應已有多個的盂蘭會組織，而所謂盂蘭會，當中是否也包括燒街衣的組織？但其後公所為何消失，原有的各個組織是否隨之而停止運作，抑仍以何種方式延續，也都乏資料可斷，故具體情況，無從考究！自潮州公和堂於1897年舉辦香港潮人盂蘭勝會後，其他各潮籍族群，甚至不同籍貫的社區，也都紛紛仿效，活動範圍由少而多，規模也由小到大，日治時期，無論日軍如何的殘暴，但三角碼頭一帶的燒街衣習俗，日軍也是默許的，並沒有作出任何的干涉，相信日軍某程度也有這種信念，或是存在有所避忌的心理，在此情況之下，因燒街衣的習俗仍是延續下去的，並沒有終止，而和平之後，日治時又有多個亂葬崗，施孤之舉，遂更為盛行，燒街衣習俗自然就各自發展起來，而盂蘭勝會在上世紀六、七十年代發展得最為興盛。早期遷港定居的氏族，雖然很多都有舉行太平清醮的活動，但也有些族群亦仿盂蘭勝會而舉行，甚至有些把太平清醮和盂蘭勝會相提而一併舉行。

在法事儀式上，由於潮籍人士多以佛堂作為善堂，故多採用佛教儀式，其他的廣府或海陸豐族人，則多採用道教儀式，儀式雖有所異，但目的和意義卻很大程度都是相同的。蓋盂蘭勝會不單只是一項的宗教節俗，實更蘊含着中國的傳統思想，例如所推崇的弘揚孝道和施孤濟貧，可說是其中的核心價值，既具拜祭有血緣關係的先人，又可普度已故同鄉「好兄弟」，而向長者街坊派米之舉，則可說是從向陰間的施孤，進展而成陽間的善舉。正如廣府式的盂蘭勝會，不也是強調「弘揚孝道」嗎？事實各區藉著籌辦和參與盂蘭勝會，在聯繫鄉情或街坊社群方面，實發揮了很大的作用。

2. 盂蘭勝會在香港的發展概況

無論古今中外，都有流傳枉死孤魂會透過種種方法去討回公道或達到申冤的目的，這種傳說在現今社會每多被視之為迷信，但應也無可否認，由於在教育未普及的年代，鬼神之說每被應用於教化，流傳既久，即使現已視之為迷信，卻仍存在某程度的半信半疑，既有此因緣，在想像的情況下，就會有幻像或幻覺的出現，有些會有所恐懼而設法避之的，也有會有所悟的就會作出相應行動，期能對鬼魂作出相助或安撫，相應配合的行動，漸就形成儀式化的活動。例如在日戰時期，枉死的不勝其數，亂葬崗等所在地尤盛傳鬼魂出現，雖不一定會在人間為害為禍，但在很多人來說，這卻仍是很恐怖的事，但也有因之而萌同情心，於是，初則透過燒街衣，以表示對孤魂野鬼的一種關懷，令其得到安息，仍感到力有不足，或隨條件增加而加強功能，就會請經師誦經助其超度，再進而演戲添加娛樂，隨規模再漸大時，就發展成今天香港各區各不同規模的盂蘭勝會。但也無可否認，基於社區的發展，環保觀念等的出現，卻為舉辦盂蘭勝會添加困難！有礙盂蘭勝會的發展！

香港族群既多是從國內遷移來的，很多傳統習俗亦都因此而傳到香港，其中當然也包括盂蘭節，範圍應遍及香港島、九龍半島及新界各處的。香港的盂蘭節能有所據的開始時期，則可以參考一張認為是1868年的歷史照片，位於荷李活道的文武廟，左旁是一公所，在公所外牆掛有一個牌匾，其上書有「四環盂蘭公所」（所謂四環，有早期和後期兩說，早期是上環、中環、下環及西營盤，後期則是下灣、中環、上環及西環），可證該年代已有盂蘭會的組織，甚至亦也有已發展為盂蘭勝會的燒街衣組織，也即是說，香港的盂蘭可追溯至更前的一個相當時期，公所是文武廟的一個部份，文武廟於1847年成立時，因供奉文武二帝而名，也因此在香港開埠初期，既是中上環區的居民和華商們的祭祀中心，也是華人錢債紛爭，或是非恩怨的仲裁中心，而公所又是華人議事地方。

據《滄海桑田話荃灣》資料，自《展拓香港界址專條》簽訂後，新界也即由英國治理，接管新界的第一年，相關官員已發現盂蘭勝會這種節日也早在郊區盛行，且地方領袖非常重視這一個節日，甚至此後，如何在區內覓地供道士作法和搭建神功戲戲棚等的工作，也都成為理民府每年一次的繁重任務，可證在1898年之前，盂蘭勝會在郊區的舉行亦已有相當的歷史，否則不會有已為地方領袖所重視的規模。

也可相信，即使單在港島的，當時應已有多個組織籌辦盂蘭勝會，且當時參與者已是多籍貫的人士，其中必也包括潮籍人士，故相信其中應不排除包括卅間盂蘭會，或相關的成員組織，故有如「四環盂蘭公所」作為協調和統籌的組織。公所既也是華人的議事地方，辦事處就順理成章的設在這個公所內，故這個牌匾就掛於文武廟旁的公所。其後為何停辦，則乏可據資料。既然停辦，相信原有成員、個別組織或坊間必會各自以其不同模式去表心意，極有可能因此而衍生更多個的街衣和盂蘭勝會，與其他原各自的街衣或盂蘭勝會，續為香港的盂蘭文化發展下去。可能潮人於這方面尤為注重，發展也最為興盛和積極，故被視為香港盂蘭勝會最代表性的，這可從2011年5月其中一個被列為「第三批國家級非物質文化遺產」項目的，其名稱就是標示為「中元節（潮人盂蘭勝會）」一點證之。因此，有關盂蘭勝會的焦點似就集中在公和堂的盂蘭勝會，甚至有認為潮人盂蘭是香港盂蘭勝會的鼻祖或獨專，但事實是在非潮籍人士的地區，基於信念等種種原因也仿而進行自也是極自然的事，唯無論情況如何，卻都是形成本地多元化的盂蘭勝會模式和特色。但也要留意，公和堂盂蘭勝會雖在1897年才開始，但應只是有記錄的首個潮人盂蘭勝會，若據當年文武廟公所旁的牌匾資料，可斷香港的盂蘭勝會並非始自1897年的！

由於該糖廠是由英商渣甸洋行經營的，故在某個程度是有西人大班參與和支持的，情況有如深井潮僑街坊盂蘭勝會的創辦，也是沿於外商生力啤酒廠有員工見到鬼魂出現而發起，也得西人大班贊助和參與。

但為何2010年，有被視為乃文武廟復辦的盂蘭勝會性質的活動，卻是由東華三院統籌呢？追本溯源，由於1908年香港政府頒佈《文武廟條例》，把文武廟及其基金交由東華三院管理。另一方面，華人在1870年以東華（應是取廣東華人之意）為名而籌建華人醫院，那就是現普仁街的東華醫院，其後廣華醫院和東華東院分別於1911年和1929年落成之後，卻在1930年合併，「東華三院」一名，由此而生，仍是提供多元化的服務，故復辦盂蘭勝會一事，自然就以東華三院為名了，唯已變為其中一個獨立的主辦組織，且以「東華三院聯廟中元吉祥思親法會」為名。

一般來說，香港的盂蘭勝會醮期通常是一天至四天的，而燒街衣的時間雖較短，但規模和形式多變，常有不同時間的配合，例如家庭式的，通常只擺祭品和簡單拜神儀式，隨燒衣紙和撒祭品（或只置祭品而沒撒出）完畢即告完成，需時只約半小時，事前的摺衣紙等的準備時間沒計算在內。直至現在，有些還會於完成時撒出若干個硬幣，在以前物質缺乏的情況下，原意是讓小朋友拾取的，也存有助冥鏹能燒盡的作用，但隨社會的進步，經濟環境的改善，吸引力也隨之而失了，此風似在大部份的燒街衣中的已絕，但仍有會撒的，但純只是一個依傳統而為，相信絕非是取其意義和作用了，即使如此，亦絕少被拾取的。若是團體或組織的街衣，因擺設的祭品較多，也要等候各成員到祭，故所需時間較長，常需數小時。在香港，整個農曆七月都是盂蘭勝會或燒街衣期，燒街衣者則以七月十四晚最為高峰。

但如上文所言，由於在香港戲班不多，主持法事的佛社或道堂也少，劇團只能演完一處後才能到第二處去演，這樣便不能都在七月十五日舉行，於是大家作出協調，取得安排

在農曆七月初一到七月底先後舉行的默契。到了七十年代，全香港，包括九龍和新界，有規模和每年都有舉行盂蘭勝會的，單以潮人的盂蘭勝會，即約有四十餘處，大部份都有演潮州戲和聘請佛社誦經，唯也有些只是誦經而已。

據香港潮屬社團總會的盂蘭文化資料，盂蘭勝會不單是一種宗教節俗，當中實蘊含中國的傳統思想，既是弘揚孝道和施孤濟貧，也是拜祭有血緣關係的先人，並普度已故「好兄弟」者，實也可說是其核心價值。既為孤魂施食，又向長者街坊派米。各區的潮人藉著籌辦和參與盂蘭勝會，從而也達致聯繫鄉情，這對凝聚和團結在港潮州社群，發揮了很大的作用。由居港潮人舉辦盂蘭勝會的歷史已超過一百二十年。潮汕民間稱盂蘭勝會為「施孤節」，乃家鄉習俗，每年於農曆七月舉行「施孤節」，就是為來港而不幸身亡的同鄉，潮人所稱的「好兄弟」超度，其間，既同時拜祭神明，也向祖先表達孝道，期望獲得庇祐。

無論盂蘭勝會的醮期是多少天，也都會事前搭棚的，即使是一天的醮會亦然，例如卅間盂蘭勝會即如此，但也有只一晚數小時的醮會，例如灣仔街坊盂蘭會，棚架也是自行搭建，且採用可環保再用的物料。三天醮期的盂蘭勝會，醮場通常較大，現在大部份都是向政府申請借用球場舉行，由於搭棚的費用頗昂，若同區有多個組織舉行盂蘭勝會的，就會協商共用並共分攤搭棚的費用，間中也有在屬於自己的地方舉行（如深井、大江埔及梅窩桃源洞等）。嚴格來說，醮會前實還有很多準備的工作，例如卅間約於二個月之前即由一群長者義工撂備一大批金銀衣紙等。採用佛教儀式的潮人盂蘭，通常都早於農曆七月初一即在附近地方搭起臨時神棚，並豎以旛竿和裝設香爐，由長老、值理及街坊代表上香參拜和化寶等，有稱之為「起壇」，有些更會請法師誦經，這也作為一個通告街坊該年的盂蘭勝會即將舉行，並表示已展開籌款工作。採用道教儀式的，有些則會預早設街站，既作宣傳，也供街坊查詢和展開籌款工作（如筲箕灣南安坊盂蘭）。

但無論如何，香港每區的盂蘭勝會都有各自的源起所據，也有是相仿而舉辦的，因各源起所據有別，更需配合各自的環境和資源等條件，故每區盂蘭勝會的內容並不盡同，也沒有一致的程序。以潮人盂蘭勝會為例，據筆者在多區實地考察所見所認識的，潮人盂蘭勝會經長期的發展，似已有一個標準的流程模式，正如香港潮屬社團總會在維多利亞公園舉行的盂蘭文化活動的展板，即提供了一個既定的程序，但也只可說僅是一個參考，事實各區仍是會各依其條件而選項進行的，次序也未必一致，相反，例如三角碼頭和荃灣潮僑街坊盂蘭勝會等，都會於農曆七月初一日先在附近地方舉行稱為「起壇」的儀式，就是安置天地父母香爐和豎立旛竿，盂蘭文化節所提供的程序，並沒有這一個項目。又如卅間的幽席，盂蘭文化節亦都沒有提及。在法事儀式方面，潮人大多採用佛教儀式，廣府人多採用道教儀式，而海陸豐人雖也是採用道教儀式，但卻另具特色，似是另成海陸豐派的。

類如香港公和堂聯誼會盂蘭勝會的發展，是在單純街坊燒街衣的基礎上，隨人力、財力及物力的積聚，漸而發展至有大士臺、神棚、經棚及戲棚等的盂蘭勝會規模，而地區的日漸繁榮也是其中的一個促使發展的因素，除港島外，其他包括九龍新界的多區，亦隨地區的開闢，多已具備人力和物力等的條件，故約在五十年代才把燒街衣的規模擴大，或發起舉辦盂蘭勝會，由於已有相當的資源，故有些一開始時即已有演戲（最初是木偶戲，漸而潮劇或粵劇）助興和聘請佛社或道堂誦經，已頗具盂蘭勝會的規模，只是會期的長短而已。

至於籌辦工作方面，一般來說，在農曆七月以前和以後一個月之外其他的時日，各個盂蘭會舉辦的機構都較清閒，若有會所的組織，則供會員閒敍或消遣，七月以前一個月是籌備舉行的時期，在那時候，舉行場地等問題應已決定，相關的工作人員也著手籌集資金，以及準備派給街坊的物品，例如米、日用品及雨傘等。七月以後的一個則是辦理結算和檢討等工作，也會為來年的舉辦而作準備。在醮會功德圓滿後，除理事們外，各會眾大多只從事各自的日常生意或工作，很少理會會務。

另一方面，舉辦盂蘭勝會的組織，有些為了增加吸引力以維持會務發展，主事者會想盡辦法，期透過新添項目，例如筲箕灣南安坊坊眾會盂蘭勝會於2013年加設包山，或於氣氛的加強，會於地獄棚內放出乾冰以增加神秘感等，甚至把大士王身上的觀音像附加發光設備等，雖或已與原貌有所偏離，但確也達到吸引而加強會務的作用。

香港盂蘭勝會的舉辦，是需要廣闊場地，場地的借用需得政府部門批准，又需警察維持秩序，現有措施，大致都可得配合，但由於香港潮州公和堂聯誼會在1982年，曾經歷了一次因借不到場地而迫得停辦的無奈，故在1986年初，聯合其他在香港舉辦盂蘭勝會的社團，發起向基本法起草委員會暨基本法諮詢委員會提出相關的建議，希望能在香港特別行政區基本法中立法加以保障，以確保1997年之後仍能合法地繼續舉辦盂蘭勝會。

即使盂蘭勝會是世代相傳的民間習俗，能深度延續中華文化，有助社會相互間的關係和認同感，且回歸後也仍可如常舉行。唯每一次的醮會所需費用不少，傳統是上門籌募的，但隨社區的發展，這個渠道已漸面對重重的困難，雖募捐仍可有其他途徑達致，但科學知識的普及，盂蘭勝會有被視為迷信之說，年青一代較難接受，造成後繼困難，故在上世紀後期至本世紀初，若干區的盂蘭勝會都被迫停辦，即使香港潮人盂蘭勝會已被列為「第三批國家級非物質文化遺產」名錄，無可否認，似給若干區的盂蘭勝會打了強心針，但籌款問題，以及政府似也沒有實質的輔助，加以環保的法例漸多，都為籌辦盂蘭勝會的工作添加困難！故潮屬團體抱有「不求盂蘭勝會發揚光大，只求保持現狀即已如願」的想法！

3. 香港盂蘭勝會組成的過程和發展的特色

到底香港各區盂蘭勝會是如何組成？其組成過程如何？其特色何在？特舉「香港公和堂聯誼會盂蘭勝會」和「錦田八鄉大江埔村潮僑盂蘭勝會」兩個個案以供作參考。

3.1. 香港公和堂聯誼會盂蘭勝會的發展歷程和特色

據《潮州公和堂聯誼會紀念特刊》和筆者搜集所得的資料，公和堂的成員都是原位於現在銅鑼灣糖街的糖廠員工，糖廠對出是個避風塘，戰後填平為公園，當中又剛好解決原置遮打道，剛從日本取回的維多利亞女皇銅像的安置問題，公園也因之而名維多利亞公園。約在1897年，糖廠裡有人見到鬼魂出現，故有發起燒衣施食，拜祭超度，因得到大多數

工人的贊成，大家合資一點錢（此應也成為日後其中一個籌集經費的模式），遂在該年的農曆七月十五日，當街擺祭一點飯菜，並燒了一些衣紙冥鏹，希望能對鬼魂們安撫之餘，也保佑工人們出入平安，至於飯菜等祭品則送給窮人分享。之後果然不再見到鬼魂，於是在翌年的七月十五日，又再舉辦燒衣拜祭鬼魂，且參與人數比去年更多，祭品亦相應增多。

由於該糖廠是英商「渣甸洋行」經營的，故某個程度是有西人大班參與的，情況有些與深井潮僑街坊盂蘭勝會相同。

如此經過數年，在參與人數和祭品都不斷增加的趨勢下，有人便提議用來拜祭鬼魂插香燭的香斗（即香爐），應該歸捐錢最多的人擁有，那香斗雖非值錢物品，但相信會為擁有者帶來好運，為爭奪這個拜祭神鬼的香斗，結果就採用了價高者得的競投方法，這樣，既可增加熱鬧氣氛，也可籌得多一點款項，為燒衣提供了進一步發展的條件，漸而在舉行燒衣的時候演奏家鄉音樂，陳列美術品或相關的物品，按序漸地擴大，又把拜祭後的祭品作公開競投，所得競投金都作為來年舉辦的經費。

競投金通常都是採用掛賬方式，直至翌年燒衣的時候才支付。無論投得的物品是用作供奉的，或作應用的，當感覺那年一切順景或生意興隆的話，到了付競投金的時候，就會加倍或多倍的支付，作為答謝神鬼保佑之恩，在這個情況下來，參與人數和捐款都一年比一年多，有了經費，增加熱鬧氣氛的音樂逐漸加強為上演潮州的木頭公仔戲（即木偶戲），再由木頭公仔戲而漸變成搭棚的潮州大戲。

在第二次大戰前，潮州公和堂每年農曆七月十五都在上述方式的基礎上，逐漸形成一個有規模的盂蘭勝會。在二次大戰期間，香港很多人都死於這場戰事，其中停泊在接近糖街的銅鑼灣避風塘船艇，經日本的飛機轟炸和掃射，一夜之間，便浮屍逾千。戰事結束，公和堂為了超度避風塘的死難者，在該年舉辦的盂蘭勝會也特別擴大。

參與公和堂舉辦盂蘭勝會的潮州籍居民所在地區，包括銅鑼灣、灣仔、大坑、燈籠洲、跑鵝（跑馬地和鵝頸橋）及北角六區。即使在六、七十年代香港大拆遷的時候，這六區的居民很多雖都已搬遷到其他的地區，但基於與公和堂所舉辦的盂蘭勝會有著深厚的交情，搬遷後仍都念念不忘，藉每年的盂蘭勝會都來會場敘舊，一同觀賞演潮州戲，可說是潮籍鄉親一年一度的歡聚和娛樂。

綜觀潮州公和堂舉辦盂蘭勝會的發展歷程，與香港的其他地區的盂蘭勝會的組成相比，可說是大同小異的。大同可說是大家舉辦的目的，小異是指創辦的方法。潮州公和堂所創辦的方法是由小至大，一切順其自然，循序漸進，並經過數十年的苦心經營，在群策群力的合作下才達致的，當然，地方的日漸繁榮也是其中的一個因素。潮州公和堂，由1897年在路邊燒衣開始，直至1973年才依公司條例註冊成有限公司。

隨規模的漸大，唯隨著香港的建設和繁榮發展，適合舉行盂蘭勝會的場地卻愈來愈少，作為主辦者遂不得不向可作配合場地考慮，其中球場就成為最理想的選擇，但卻往往會受

到條件限制（例如凡有戲劇上演之傳統宗教聚會或祭祀，如盂蘭勝會等，只准在獲得政府部門批准的場地上舉行），令舉辦盂蘭勝會遇到困難，在1982年即曾經歷了一次因借不到場地作為會場而迫於停辦了一年。即使有相關的市民曾聯合到港督府外請願也沒有結果，也曾聘請大律師，把事件向法律求助，翌年初，才獲當時的市政局准借用摩頓台車輛扣留場作為舉辦盂蘭勝會的醮場，公和堂才能夠繼續舉辦盂蘭勝會，經此事後，深感場地對盂蘭勝會的舉辦是如何的重要！從此，該場地就成為香港公和堂聯誼會每年舉辦盂蘭勝會的醮場。

自中元節（潮人盂蘭勝會）列入國家級非物質文化遺產，本可具提高盂蘭勝會這種傳統文化受到重視的程度，但近年找尋適合舉辦盂蘭勝會的地方越來越困難，加以當局不斷在舊區進行重建，令老街坊日益分散，故要保存這種傳統民間文化並不容易。而入選「非遺」實際上對保育盂蘭勝會的成效仍不得而知，但相關的法例卻愈來愈多，愈做愈加艱難，要繼續舉辦，只說是欲罷不能，不求盂蘭勝會發揚光大，只求保持現狀即已心足。

3.2. 錦田八鄉大江埔村潮僑盂蘭勝會的發展歷程和特色

錦田八鄉大江埔村的盂蘭勝會是由一個細小燒街衣的基礎發展起來，若從這個小規模起計，已超過一個甲子的歷史了。當初雖是由潮籍人士發起的，但隨地區發展，也基於信仰的影響，以及趨吉避凶也是各氏族的共同信念，故村中潮籍以外的村民也都漸加入參與，其中客籍的徐佛嬌就是其中一位虔誠的參與者，甚至錦田鄧族人也有參與和相助，在溝通方面亦已兼用粵語和其他方言。

最初鍾茂通長老以潮州人原鄉傳統既有拜老爺而祈求平安和喜樂的觀念，也非常重慎終追遠的孝道，也基於鄉情，念到單身到港發展的人士，身故後可能成孤魂而發起拜好兄弟之舉，並以「拜老爺會」名義作為聯絡，可說是錦田八鄉大江埔村潮僑盂蘭會的前身。

約在1958年在現大江埔村口（即現交通燈和橋附近的江大路位置）的農地舉行小規模的田間拜祭，主要功能是拜老爺和好兄弟，雖然儀式簡單，且沒有演戲，但正就是如此即揭開了錦田八鄉大江埔村潮僑盂蘭勝會的序幕，其後的醮會好一段時間都是借用村民農田，都會給與三天的補償。

其他的潮州人士也多受到感染而感到非常開心和平安，故紛紛加入，第二、第三年參與的人數即已大增，約第三年在村公所旁進行的時候已有搭棚演戲，論規模，以六十至八十年代最為鼎盛，戲棚可以坐上近千人，活動是多元化的，除連串法事和神功戲外，還有攤檔售賣各類的玩具、菠蘿冰及雪糕等的小食，最具特色的是「戲棚粥」，乃集魚片、蠔等煲成的粥。當時，每晚都玩到凌晨時份，高興和熱鬧程度，實可與新年相比。

但時移世易，約自上世紀八十年代後期，隨著社會的發展，普羅大眾的娛樂節目漸多，而從事農業的新一代也漸少，參加的人數亦漸少。此後也曾遇到多次挑戰，例如1983年因

當時面對難以解決的問題而無法如期舉行，眾值理遂向天地父母跪拜問卜，獲指示只拜神而完該屆善舉，其後因各會員希望振興潮僑聲威，大家都熱烈支持，故重現繼續演戲助的興壯舉。

又在某年因發生水災，農作物失收，村民乏資贊助盂蘭勝會經費，當時的理事陳龍先生為了勝會得以延續，特向富商借款以解燃眉之急，免了該年勝會遭到停辦的厄運，可見潮人對此的虔誠程度。

另一方面，在每年的七月，正是香港颱風期，1999年也曾遇颱風來襲，當時的破壞程度也相當嚴重，唯各活動也瞬即展開。又如2006年屆又剛遇到颱風來襲，雖然已做了各項防範措施，各棚架和花牌，甚至各類紙紮等，也都難免被颱風所破壞，但颱風剛過，仍是在風雨之中的時候，村民們都即已展開進行各種祭祀儀式。完全沒有妨礙或減退善信的虔誠，緊隨的活動，就是大家開心和秩序井然地排隊領取福米了。

自1982年開始，醮會期間，大會於天德宮旁每天為來賓及拜神者準備粥品小菜等點心。

該會的會議每多在每月農曆十五日舉行，適逢中秋，理事們開會前都先行賞月賀節，鄉情洋溢，頗為溫馨。

錦田八鄉大江埔村還有另一個特別之處，除村屋有特別的裝飾外，也是潮人其中一個少有立廟宇的村，相傳約在二十世紀五十年代，有一名盧東財的潮州道長，被菩薩（有謂乃鐵拐李）上身，遂尋龍至此而立廟，名曰天德宮，成為大江埔村的宗教中心，因鐵拐李是八仙之一，故初創廟時是供奉八仙，因而也名為八仙廟，其後供奉的神明漸增，包括觀音，醮會的時候也會到此迎神，可說是會廟一家的。

另又有一固定的神壇，事緣政府為了改善錦田河河道工程而徵收農地，村民在區內安置天地父母三個石製大香爐和神壇設施，用貨櫃箱作為辦事處，本擬用以作為開會協商的地方，現則成為醮會舉行點大香儀式的地點，平日也是該區的一個特色。

為使錦田八鄉大江埔盂蘭勝會能承傳下去，各項活動都與時並進地變遷，並因時制宜地漸發展，甚至加入盆菜宴和工作坊等以增加吸引力，期以此而加強承傳的條件。