



香港道教

歷史源流及其現代轉型

黎志添 游子安 吳真 著

中華書局



- 在宗教多元化的香港，喪葬習俗為何普遍道教化？
- 香港喃嘸先生究竟有哪些「古仔」？
- 扶乩並不是香港道教宗教實踐的全部？
- 先天道如何成為道教團體的成員？
- 外行看熱鬧，內行看門道——太平清醮的儀式意義是甚麼？
- 今日香港道堂科儀的演習，緣何以坤道（女弟子）為主？
- 從道侶清修之所到積極辦學的宗教慈善團體，香港道堂怎樣實現現代轉型？

本書圍繞上述問題，系統梳理香港道教的歷史源流和地方特色，剖析正一派和先天道在港的流播與發展，亦論及香港道堂科儀和道教組織的傳承歷史及對港人的影響，實為道教研究者及愛好者的必備圖書。

ISBN 978-962-8931-41-5



9 789628 931415



聯合出版集團

Published in Hong Kong

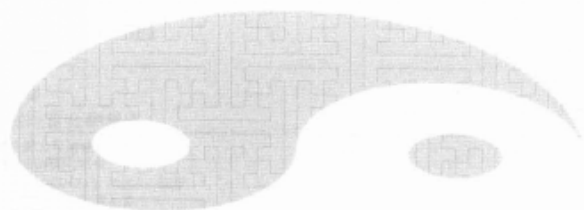
定價：港幣88元

建議上架分類：宗教研究 / 香港專題

香港道教

歷史源流及其現代轉型

黎志添 游子安 吳真 著



中華書局

□ 責任編輯：張利方
□ 裝幀設計：蔡俊傑

香港道教： 歷史源流及其現代轉型

□

著者

黎志添 游子安 吳 真

□

出版

中華書局（香港）有限公司

香港銅鑼灣英皇道 1063 號東達中心 1306 室
電話：(852) 2525 0102 傳真：(852) 2713 8292
電子郵件：info@chungwahbook.com.hk
網址：http://www.chungwahbook.com.hk

□

發行

香港聯合書刊物流有限公司

香港新界大埔汀蘭路 36 號
中華商務印刷大廈 3 字樓
電話：(852) 2150 2100 傳真：(852) 2407 3062
電子郵件：info@suplogistics.com.hk

□

印刷

深圳恆特美印刷有限公司

深圳市寶安區西華民治橋羅村恆特美印刷工業園

□

版次

2010 年 4 月初版

© 2010 中華書局（香港）有限公司

□

規格

大 16 開 (245 mm × 185 mm)

□

ISBN：978-962-8931-41-5

謹以此書致謝香港蓬瀛仙館對我們三位作者在道教研究工作上的支持，以及捐資香港中文大學共同成立道教文化研究中心，推動道教學術研究。

道

目錄

緒 論 /001

【第一章】 呂祖道堂的歷史源流 /007

- 一、清中葉以後廣東呂祖信仰的傳播與普及 /010
- 二、1949 年前：由廣東南遷的香港呂祖道堂 /014
- 三、1949 至 1960 年代：降乩立壇 /019
- 四、香港道堂的發展與從商道侶的關係 /022
- 五、香港呂祖道堂的修行特色 /024
- 六、1970 年代：都市化進程中的香港呂祖道堂 /032
- 七、1980 年代以後：積極宣教的香港道堂 /039
- 小結 /045

【第二章】 火居的正一派道教 /049

- 一、與世火居：龍虎山張天師正一派歷史 /051
- 二、喃嘸先生：清末以來廣東正一派火居道士 /055
- 三、從廣州正一道館到香港殯儀館的喃嘸先生 /058
- 四、晚清至民國初期的香港本地喃嘸先生 /065
- 五、新界地區的圍頭喃嘸先生 /069
- 六、喃嘸先生與香港人的喪葬習俗 /077

七、香港正一派喃嘸傳統的現代轉向 /083

小結 /084

【第三章】 先天道道堂的傳統與現在 /087

一、先天道在香港的傳播史 /091

二、早期先天道道堂的宗教生活特點 /104

三、先天道道堂的現代發展 /112

小結 /116

【第四章】 道教科儀 /119

一、香港道堂科儀的傳承歷史 /124

二、香港道堂科目類別 /129

三、香港特色的朝科與懺科 /133

四、道堂日常祈福科儀 /137

五、度亡與超幽 /141

六、道俗人生 /147

【第五章】 道教團體與社會 /157

一、道教與香港社會 /159

二、道堂組織形式：從壇堂到宗教慈善團體 /161

三、香港道教聯合會的成立與「香港道教界」的確立 /164

四、其他道教團體：先天道香港總會、道教玄宗協會等例 /171



五、香港道教與慈善服務 /173

六、香港道教與教育服務 /184

小結 /188

附 錄 /193

參考書目 /195

專有名詞索引 /203

作者介紹 /212

緒 論

這是第一部全面闡釋一個城市的道教傳統和發展的專著。本書的目的是要讓對道教感興趣的普羅讀者掌握和明瞭道教在香港地區過去百餘年來的發展、傳承、演變、現況和種種宗教活動。

道教是中國土生土長的宗教，其本身就是一個博大精深的中國宗教文化寶庫。道教對中國人來說不是一個逝去的宗教信仰傳統，反之，它豐富的宗教習俗和生命智慧，構成了當今大多數中國民眾的信仰內容和精神力量。但是，由於道教蘊涵中國二千多年的宗教傳統，又涉及複雜多樣的經籍、儀式、符咒、修煉和道派，並且在其歷史發展中，又結合了中國地方社會多元、複雜的宗教文化和習俗，因此，對一般讀者而言，具備客觀的道教知識，實乃不易之事。

許多道教研究者多側重於道教的傳統歷史、經典、儀式和思想的研究，至於有關道教在中國地方社會不同形態的發展，以及具體城市道教傳統的研究，卻一直未見重視。但是，正如陳耀庭先生所說：

人們常說道教有近二千年的歷史。這個歷史不是抽象的、寫在史書裏的，而是由無數道士在許多城市和道觀中以自己活生生的思想和行動創造出來的。也只有對於一個個城市或者一個個道士羣體的歷史進行研究，才能夠透徹理解和反映道教總體的歷史軌跡。這是一項基礎工作，有了這樣的基礎研究，我們對於道教文化的理解和把握，才不會出現這樣或那樣的偏差。（見〈序言〉，黎志添、游子安、吳真：《香港道堂科儀歷史與傳承》）

道教自近現代以來遭受了巨大的政治和經濟打擊，與此同時，道教亦常被貶為與「卜筮星相巫覡堪輿」一樣的「風俗迷信」。一些近代中國知識分子更認為道教是應該被揚棄和廢除的「舊封建傳統」。例如梁啟超對道教就曾作出以下極端負面的評述，他稱：

就中國原有的宗教講，先秦沒有宗教，後來只有道教，又很無聊。道教是一面抄襲老子莊子的教理，一面採佛教的形式及其皮毛，湊合起來的。做中國史，把道教敘述上去，可以說是大羞恥。他們所做的事，對於民族毫無利益，而且以左道惑眾，擾亂治安，歷代不絕。講中國宗教，若拿道教做代表，我實在很不願意，但道教雖很醜，做中國宗教史又不能不敘。他於中國社會既無多大關係，於中國國民心理又無多大影響，我們不過據事直書，

略微講講就夠了。(見梁啟超：《中國歷史研究法補編》)

事實上，無需等到 1960 年代文化大革命對道教造成的嚴重打擊，早在清末和民國時期，中國地方道觀就已經遭受了多番巨大的打擊和破壞。民國時期，正一派火居道士在廢除迷信的風俗改革運動中被勒令停業，並予以取締。至於正一派道士的儀式行業和正一道館的完全終結，應該是在 1949 年中國內地政治轉變以後出現的。例如廣州市的情形就是：

中華人民共和國成立後規定不准搞占卜算命、符水治病等活動，齋醮法事不得在非宗教活動場所進行，正一道由於沒有固定的道觀，逐漸失去存在的基礎。1956 年前後，各自獨立、分散活動的正一道館陸續關閉，正一道士紛紛轉向社會就業。至此，廣州道教只有全真派在傳播。(見潘志賢、楊洪校：〈廣州道教仙跡鉤沉〉)

19 世紀初，香港只是中國南方的一個農漁村落。與移居到此的英國殖民者一樣，大多數遷徙而來的廣東沿岸居民亦將他們家鄉的宗教習俗帶至香港並承襲下來。在香港 1842 年成為英國殖民地以前，香港本地居民僅限於供奉民間信仰的神明，其中規模較大的地區廟宇及神祠有：鴨脷洲的洪聖廟（1773）、香港仔的天后廟（1851）。這些民間信仰的祠廟與道教宮觀一樣崇奉玄天上帝、關帝等神靈，這是因為道教崇祀與民間信仰常常有重疊、混融的地帶，我們並不能因此認為香港早在 18 世紀之前就出現了道教宮觀。

與中國道教漫長的發展歷史相比較，香港道教的歷史並不悠久。由於地緣之便，香港地區眾多的呂祖道堂、正一派的喃嘸道館和先天道道堂是在清末至民國時期從廣東地區傳入的，其傳入並得到發展的時間亦至多只有百餘年。由於清末以來中國內地政權的幾次轉易，以及戰禍、內亂和經濟破壞等原因，殖民統治下的香港成為廣東人避難的港灣，同時，亦給予從廣東傳入的道教羣體、扶乩信仰、經懺儀式和科儀經書獲得保存和發展的難得機會。不僅如此，香港道教團體不僅很好地將原有廣東地區的組織形式移植到了香港，還發展成為具有現代城市特色的道教組織。

本書共有五章，分為三部分。第一部分共三章，分別闡述形成今日香港道教整體面貌的三個主要傳統及其歷史和演變，包括：呂祖道堂、正一派喃嘸道館和先天道道堂；第二部分介紹香港道教科儀的傳統；第三部分簡析道教團體與香港社會變遷的互動關係。

奉祀全真教教祖呂純陽祖師（簡稱「呂祖」）的香港道教團體，有「道觀」、「道堂」、

「仙館」、「道壇」或「仙院」等稱謂。這些名詞的差別主要是出於各個道教團體的組織和建築規模的大小，以及其自身的道脈來源。有些道教團體已經發展成頗具規模的宮觀廟宇建築羣，如蓬瀛仙館、圓玄學院、青松觀、黃大仙祠、雲泉仙館和省善真堂等，但大多數信奉呂祖的香港道堂至今仍屬小規模。香港道教聯合會現共有會屬道堂九十多間，根據該會於 1999 年所作的道堂會員訪問記錄，在五十八間受訪道堂中，便有二十四間以供奉呂祖作為其主壇之神祇。為求體例統一，本書將以「道堂」一詞概稱這些呂祖信仰的道教團體。

從道派源流而言，香港道堂既不是源於宋明以來江西龍虎山天師府的正一派傳統，但亦不完全仿照北方全真教嚴謹的出家、受戒和十方叢林的道教制度。每間道堂各自採用不同的派詩字輩，這反映出香港道堂的創建歷史及其道脈來源之多元性，因此我們不應過於簡單地把它們歸類為傳統道派的其中一系。香港道堂大多是在 20 世紀 20 至 40 年代，從廣東地區的祖堂分支而傳入香港。此外，亦有一些新道堂是在 1960 年代以後在香港創建起來的。

香港道堂的特色是一羣道教信仰皈依者（稱為「道侶」）組成的自助性宗教團體，其集體宗教活動常常體現為扶鸞降乩、道場法事、神誕齋會、慈善濟世及刊派善書等的融合。在初立階段，這些道堂都屬於小規模的宗教團體，多數不向壇外人士開放。新加入的成員往往需要通過舊有成員的推薦，並且會在被稱作「簪冠」的入教儀式上得到一個道號。據一些道堂的說法，每一個入教成員都是呂祖的弟子，道堂根據請祖師降乩或問卜的方式，來判斷是否要接納新的成員。道堂弟子的職責，包括參與經懺活動、神誕朝賀、服侍壇務及道堂的慈惠工作。

與道堂組織不同，最早將道教儀式傳統帶到香港的應當是屬於正一派的職業「喃嘸道士」，這些道士所開設的正一派喃嘸道館及商業性的儀式行業，早在英殖民地政府接管香港之前，就已在香港漁民聚居之處、新界的鄉村地方紮根。喃嘸道士過着俗世結婚的家庭生活，遇有喜慶節日或喪葬時，才應主人家之請，穿上道袍前去做法事。清代中期，香港島已見有由喃嘸先生開設的父子相傳的私人道館，經營以吉凶事為主的商業性齋醮法事。香港新界的喃嘸道士則遊走於圍頭鄉村間，為村民超度先人，為村落主持周期性的太平清醮儀式。

現今，這些喃嘸先生除了有部分廟宇及所屬的道館為大眾提供各類祈福、祭祀等宗教服務外，主要還為殯儀服務機構提供度亡儀式，以及替香港的鄉郊圍村進行太平清醮的道教儀式。近五十年來，香港漁業衰落、新界地區逐漸都市化等時代變遷，皆投影

於香港喃嘸道士的醮齋功德法事的變遷之上。可以說，一段喃嘸道士的道教齋醮儀式歷史，一部喃嘸先生的家族生命史，就是一部香港生活習俗變遷史。

20 世紀中葉之前的香港道教傳統，在正一派道館與全真呂祖道堂之外，還有一個早在清末便來港發展的道派——先天道。至今在香港道教聯合會會屬道堂裏，約有四分之一的會員來自先天道系統。晚清廣東地區活躍的先天道於民國初年就已傳入香港：1912 年萬佛堂創立，1920 年藏霞精舍成立，1924 年香港道德會福慶堂成立。先天道宗教修行的特色是三教合一，即行儒者之禮、持釋家之戒、修老子之道。修先天道者，守儒家之禮，大都長期茹素，奉行非婚傳統，並且極其重視內丹修煉和行善積德的宗教實踐。現今活躍於香港的先天道大致可分為「先天道」（傳統先天道系統的堂所）及先天道系統的分支「同善社」。

在中國內地被歸類為「民間宗教」的先天道在香港取得了「道教」的身份，這不僅僅是因為先天道信徒的宗教實踐與道教徒有許多相似之處，更是因為傳統先天道系統及同善社與近現代香港道教的發展，實有極為密切的關係。1960 年代初期，香港的先天道堂所（包括傳承自傳統先天道系統的先天道堂所及同善社組織），在香港道教聯合會的籌組中扮演了積極的角色，其後更在香港道教聯合會的發展中，發揮了極其重要的作用。現時龍慶堂、福慶堂、善慶洞及至和壇等先天道道堂，是以香港道教團體的身份，在宣道、教育及慈善工作等層面取得了長足的發展。

作為中國土生土長的宗教，道教的宗教特性乃是建基在齋醮科儀的演習之上。因此，我們可稱道教是屬於「儀式型的宗教」，換句話說，道教將其與信眾禍福命運有關的宗教信念具體落實於齋醮科儀的儀式實踐中。無論是拔度亡靈的黃籙齋儀，抑或酬神祈福的清醮，道教信眾都相信這些法事儀式能影響他們一己及家族成員的禍福命運，他們在參與齋醮儀式的過程中，仰望神恩福澤或祈求解罪拔度，因此，本書特別開闢一個章節，詳細介紹在一般香港道堂舉行的法事科儀。

香港道教科儀的傳統大略可區分為兩大類別：一是由職業性的正一派火居道士（俗稱「喃嘸先生」）主持的道教齋醮科儀，主要是殯儀館的喪葬功德法事和新界鄉村周期性的大型太平清醮儀式；二是道堂的道教法事科儀，由經過經懺科儀學習的道堂入道弟子入壇主持。道堂弟子一般被統稱為「經生」，但按科職類別，又可分為高功、都講（俗稱「二手」）、監齋（俗稱「三手」）及其他散眾。

道堂與正一派在科儀傳統上差異很大，主要表現在科儀的節次安排、背後的儀式理念、行儀演習的做法，以及使用的科儀經本上。香港道堂科儀主要是圍繞道堂本身的神

誕朝賀、禮斗祈福、超薦法會等舉行，除了這些吉事（陽事）儀式之外，道堂亦經常為亡靈修建超幽度亡道場。許多香港民眾除了喪葬時期在殯儀館聘請喃嘸先生為先人亡靈做喪葬法事之外，還會選擇在道堂進行旬七、百日或追薦的功德法事。

就目前在香港所舉行的道教儀式而言，我們可以說，道教傳統在中國民間社會得到了延續和發展。習俗化了的拔度亡靈、追薦祖先的齋儀，普施孤魂的中元法會，以及吉慶性質的太平清醮等道教儀式，構成了香港人（無論在市區或鄉村）的宗教生活和習俗。縱使香港經過了長期的西方殖民統治，並由此而發展成現代化和國際化的城市，道教禮儀傳統在香港這個多元化的中國社會，仍然具有深厚的社會基礎——它不單繼續存在，還為現代人在整合生死禍福、超越苦難的人生終極問題上，提供了解脫的方法和答案。

道教是由宗教信仰、道教經典、教團組織構成的社會實體，「人能弘道，道亦載人」，每個教團每個道教徒都在社會現實中生活，如何出世入世、順世應變，一直是千百年來道教發展的重要問題。本書最後一章闡述的香港道教團體的社會參與和服務，可以說是道教順世應變的一個典例。雖然 20 世紀初期傳入香港時，絕大多數香港道堂組織只是作為廣東祖壇的分支存在，但它們在香港社會的發展中，尤其是在 1970 年代香港社會的現代化和都市化轉變中，不斷改變着舊有的宗教團體性質，並與香港現代社會的發展緊密聯繫在一起。許多道堂都由信眾的私人團體轉變成公開的慈善社團，並註冊成為法人代表有限公司，設立正式的理事會管理制度。1970 年代以來，香港經濟急速起飛，人年均收入快速增長，這些外在因素都間接促進了香港道堂的擴大發展，例如道堂藉提供超度亡靈法事而獲取的經濟收入就大大增加了。此外，另一個重要的經濟收入，是在道堂裏為公眾（不限於本道堂的善信）提供擺放先人骨灰龕、設立先人靈位的地方，以及提供定期供奉其先人的祭祀儀式服務。由這種宗教服務而來的可觀的經濟收入，促使許多道堂在自身的組織制度、宗教性質和社會服務等方面進行了相應的調適。

以香港人熟悉的蓬瀛仙館、圓玄學院、青松觀及畚色園黃大仙祠為例，它們的發展漸漸被定位為具有現代管理模式的社會慈善團體。它們在香港創建了許多幼稚園、小學及中學。除了提供教育服務之外，許多道堂還建有安老院、診所及社區閱讀室，並為學生提供輔讀學習的慈善服務。因此，香港道堂及其相關組織不僅是將原有珠江三角洲地區的宗教組織移植到了香港，而且還發展成為具有香港社會特色的現代宗教慈善團體。

值得注意的是，香港道堂也為 1980 年代以後中國內地的道教復興貢獻了很大的力量。改革開放以後，在中國政府重新恢復尊重宗教信仰自由的政策下，各地方道教宮觀

得以復修，重新開放。面對當代道教的復興，香港道堂亦不遺餘力，在內地道教宮觀的重建、復修和開放等工作上注入數以千萬港幣計的資助款項。特別是在廣東地區的道教宮觀，隨處可見來自香港道堂的捐助記錄。同時，香港道堂在廣東的地方公共福利事業方面也作了大量的捐助，包括資助興建學校和醫療機構。

本書是三位長期專注於研究廣東地區道教歷史的學者第二次的合作研究成果。2007年，由三位學者集合香港中文大學道教文化研究中心研究力量而撰寫的《香港道堂科儀歷史與傳承》，填補了香港道堂科儀傳統專題研究的空白。本書則是三位學者以綜合論述的寫作方法，嘗試從香港道教整體面貌的視角出發，全面介紹它的歷史、發展、演變、現今狀況和宗教特色，它是一部結合歷史研究、口述訪問、田野考察及科儀文獻分析的城市道教研究著作，為求圖文並茂，還收錄了大量有關香港道教百餘年來發展的歷史圖片。除圖題中有特別註明的外，本書的所有圖片，均來自香港中文大學道教文化研究中心。通過這些難得一見的舊照片，相信讀者又可從另一角度認識生活在我們身邊的香港道教。

最後，本書由於針對的是對香港道教傳統和歷史發展感興趣的一般讀者，因此，在文字表達方面，力求簡潔清晰而又平白，行文一概不用學術論文要求的註釋形式，而是採用在部分引文末註明出處，或在每章插入補充資料，以幫助讀者理解一些道教專有名詞和術語。

【第一章】

呂祖道堂的歷史源流



現時香港「道堂」（或稱「道壇」、「道觀」或「仙館」，下文統一稱「道堂」）多宣稱「全真演教、龍門正宗」，強調其全真教龍門派的道教背景。然而追溯香港全真教道堂的成立歷史，我們可以看到它們與呂祖信仰清晰的歷史淵源關係，而它們與龍門派的淵源關係卻相對地較遲建立。呂祖信仰不僅在香港全真教道堂中確立，而且還在獨立於全真教傳統之外的香港道堂組織中盛行。有小部分呂祖道堂更根據呂祖的名號而稱自己的道派為「純陽派」。香港現在至少有三十所道堂主要供奉呂祖，名單如下：抱道堂、竹隱長春祠、蓬瀛仙館、玉壺仙洞、通善壇、雲泉仙館、信善二分壇、青松觀、萬德至善社、圓玄學院、松蔭園佛道社、翠柏仙祠、雲鶴山房、金蘭觀、信善三分壇、六合聖室、玉清別館、竹林仙館、信善禮義玄觀、信善紫闕玄觀、智玄精舍、純陽仙洞、飛雁洞佛道社、明善學院、慧玄精舍、紫栢觀、清善壇、鼎信仙觀、萬善鼎信道學研究社等等。



香港青松觀牌坊

現在這些道堂裏的道士和信眾如果被問及道脈譜系的話，他們差不多一致的回答是「龍門派」——正如佛教的僧侶信眾會回答「臨濟宗」一樣。事實上，這些「龍門派」道堂大多源自清末至民國初年在中國廣東地區盛行的呂祖道堂。

一、清中葉以後廣東呂祖信仰的傳播與普及

大多數香港道堂團體之肇源，是不能與清代中葉以後廣東（尤其是珠三角地區）蓬勃興起的大規模呂祖信仰活動割裂的。南宋以後，唐代道士呂洞賓被視作內丹道術的大師及全真教創教五祖之一。元世祖至元六年（1269）敕封全真教五祖為真君，呂洞賓被尊為「純陽演正警化真君」，武宗至大三年（1310）加封為帝君，尊稱為「純陽演正警化孚佑帝君」。後世道教信眾因此尊稱呂洞賓為「孚佑帝君」或「呂純陽祖師」。全真教將呂洞賓視作一個道教內丹存思術的祖師而崇奉，故稱「呂祖」。民間崇拜的呂洞賓則是一個驅魔治病的神明，明清民間新興宗教宣揚的末世論中，呂祖更是救助蒼生逃出末劫的救世主。

據志賀市子的研究，公元 1848 至 1947 年間，珠江三角洲的二十九個道壇中，有二十一個是以崇奉主神呂祖為基礎的，它們大多是由地方上的商人或文人創建的。

隨着清末皇權統治的式微，傳統價值觀被顛覆，社會秩序空前混亂，呂祖信仰給予處於變動中的民眾以救世的希望，呂祖道堂因而在地方層面上得到了更大的普

●————— 呂祖 —————●

據元代道教仙傳《純陽帝君神化妙通記》的記載，呂洞賓是晚唐的一個道士，本名呂嵒，字洞賓，成為道士以後，道號「純陽」。傳說全真教創立人王重陽在 1159 年曾經遇到過呂洞賓。

除了作為全真教的創教祖師被崇拜以外，呂洞賓也在宋代之後的中國民間文化中備受信仰。呂洞賓成為「兼職」最多的道教神靈，崇拜呂洞賓的中國人將他視作一個「醫者及奇迹的創造者、或從造墨工匠到色情業者的各種行業的保護神、或擁有神力的扶乩神明、或是具法力而又難以馴服的『八仙』中的一位神仙」。清代專祀呂祖的宮觀遍佈各地，道觀亦多設呂祖殿或呂祖閣。直至清末，呂洞賓仍是中國許多中產階級、商人及文人的信仰團體的崇拜對象。直到今天，港台和東南亞華人，仍多信奉呂祖，香港多數道堂的主殿也是崇拜呂祖的祖師殿。



醉道人敬繪的呂祖聖像

及。與清中葉時期的由文人主導的模式不同（例如西樵山雲泉仙館），普及化的呂祖道堂的弟子包括地方商人、學堂教員、店員及農民等地方社會各個階層。呂祖道堂的「道侶」成員通過扶鸞降乩（簡稱「扶乩」）的方法定期與神明世界往來溝通。在神明和乩盤面前，道侶啟稟日常生活、身體疾病或者精神生活上的需求、難題和困擾，並尋求神明啟示的解決途徑。降乩的神明中，出現得最頻繁的便是呂祖，他的神像總是被供奉在內壇中央的奉祀區域。

作為本壇的乩仙，呂祖被當作「祖師」崇拜，而所有這些道教團體的成員則各以「弟子」自居，互稱師兄、師姐。他們都勤勉地學習從呂祖降壇而得到的乩文啟示。這些乩文常常被編撰成善書刊行傳佈，目的是回應當時顯見的中國傳統價值淪

純陽仙院

光緒九年（1883），羅浮山道士羅元一到大嶼山鹿湖與紳士陸師彥、呂景輝等開山創建了純陽仙院。純陽仙院是第一個以呂祖信仰為基礎的香港道壇。民國初年，在觀清法師任住持期間，純陽仙院由道教改奉佛教。1955年純陽仙院橫額改為「鹿湖精舍」，至編寫《大嶼山志》的1957年，仍每年4月14日慶祝呂祖誕，說明道教信仰仍殘存於當時的鹿湖精舍。



萬德至善社乩壇



雲鶴山房純陽殿

喪的社會趨勢。作為一個自願入教式的宗教團體，大多數呂祖道堂都由一百或兩百個信仰呂純陽扶乩神跡的道侶組成。在呂祖道堂皈依的弟子，即使並不是十分清楚傳統道教的歷史和教義，也會篤信呂祖的驅邪療疾和預示的神力。

民國時期，廣東呂祖道堂多數具有「善社」形式，1942年出版的《廣東年鑑》，對此有頗為具體的描述：

廣東道教團體之形式，除道觀外，其較大組織尚有所謂「善社」，此種「善社」採取宗教形式為結合，而揭櫫行善救世諸目的。多崇拜太上老君、呂祖（呂純陽）、關羽、孫悟空諸神，其社員多屬中流男女，或富賈巨商，互以修身行善為約則，採納儒家修養精神，如提倡孝弟[悌]忠信禮義廉恥以為社員規約綱領；言忠信，行篤敬，懲忿窒欲，遷善改過為修身大綱，孝，友，睦，姻，任卹，尊賢，仁民，愛物，為敦倫之本，以戒淫，戒意惡，戒口過，戒曠功，戒廢字等為戒律。其組織一仿羅浮山道觀；入道者則受道名，輩數非常分明，每逢祭祀典禮晉香，排列由尊及卑次序整然，此外更廣行善事，刊印善書，名目甚多，如：修橋整路，入德之門，虛靈寶筏，普濟金玉良言，不可勝錄，流傳於民間甚廣，而影響社會人情亦至鉅。

這裏指出，當時廣東善社多崇拜太上老君、呂祖、關羽（關帝），又模仿道教宮觀的組織形式，社員受道名、輩份排行非常分明；同時卻又強調儒家修身精神，以廣行善事、刊印善書等作為宗教實踐的主題。

二、1949 年前：由廣東南遷的香港呂祖道堂

民國初期，一些晚清遺老因不肯接受民國政權而避居香港，其中有曾任羅浮山酥醪觀觀主的「九龍真逸」陳伯陶、翰林院宿儒賴際熙、張學華、黃佛頤等。他們常束髮作道髻，自稱傳承羅浮山龍門派道脈。這些文人在崇道活動上比較注重個人修煉，只限於交友小圈子，並未創立專為個人修煉而設的道院，因此我們認為不能以上述宿儒為香港制度化道教的正式發端。



晚清羅浮山酥醪觀觀主陳伯陶（前左四）及翰林院宿儒張學華（前左一）。原載於《代代相傳：陳伯陶紀念集》。

民國成立後，廣東被軍閥割據着，連年混戰，「貧者感生計之困難，富者苦兵匪之蹂躪，自不得不為避地圖存之計，而以香港為宣泄之尾閭」。殖民地香港成為廣東人避難的港灣，當時廣東每次動亂，都會引發逃港潮。如 1911 年 11 月，廣東民軍起義，合省震動，富戶人家紛紛遷逃香港。這些逃難的民眾也帶來了他們的道

教信仰，並在香港設立了廣東呂祖道堂的分支機構，以供平日崇拜之用。

19世紀末，香港已成為東方最大的轉口港。華南商民赴港設棧經營、擴展業務的情況大大增加，粵港之間的經濟、文化交流十分活躍。作為廣東呂祖道堂主要支持力量的商人紛紛到香港開設商行分號之餘，自然也帶來了他們的信仰。國民政府掌權廣東之後，持着「改革風俗，破除迷信」的現代科學旗幟推行反宗教迷信運動，加上社會動蕩不安，傳統文化受到衝擊，一些廣東呂祖道堂的信眾紛紛南遷，在港設壇，延續他們的信仰活動。

1920至1930年代，廣東道侶南遷來港建立的呂祖道堂，還有抱道堂、蓬瀛仙館、玉壺仙洞及通善壇。

1913年春，廣州芳村黃大仙祠被廣東警察廳沒收充公。1915年，廣東西樵黃大仙祠普慶壇負責人之一、藥商梁仁菴將黃大仙的畫像帶到香港，先後在中環、灣仔藥店設壇，並於1921年在九龍竹園村設立赤松仙館，及後以「普宜壇」為道門立壇之號，並成立齋色園作為管理機構。今天的慣稱「赤松黃仙祠」，是1925年始出現的。

抗戰時期，又有一批廣州呂祖道堂的道侶避難香港，在香港設立分壇。其中影響較大的是雲泉仙館，其1848年建於廣東南海縣西樵山的祖堂是19世紀中葉以後廣東境內較早崇拜呂祖的道教團體。雲泉仙館以文人為主導，以扶乩方式為主要崇拜手段，在民國時期的廣東名聲遠揚，早在1920年代就成為旅遊勝地。1938年廣東淪陷，日軍以西樵山為軍事重鎮，雲泉仙館的道侶因此流離四散，往香港及澳門避難；幾年間因交通阻塞，仙館道眾未能返回南海西樵山祖館賀誕參拜呂祖。1944年，吳禮和、陳鑑坡、高廉、陸本良等核心道侶遵奉呂祖仙師乩示，於香港德輔道西創立雲泉仙館分館。

從廣東遷移至香港的呂祖道堂，秉承廣東祖堂的善社特色，刊印善書、勸世道化。其中1921年成立的抱道堂，是長期印送善書的佼佼者。

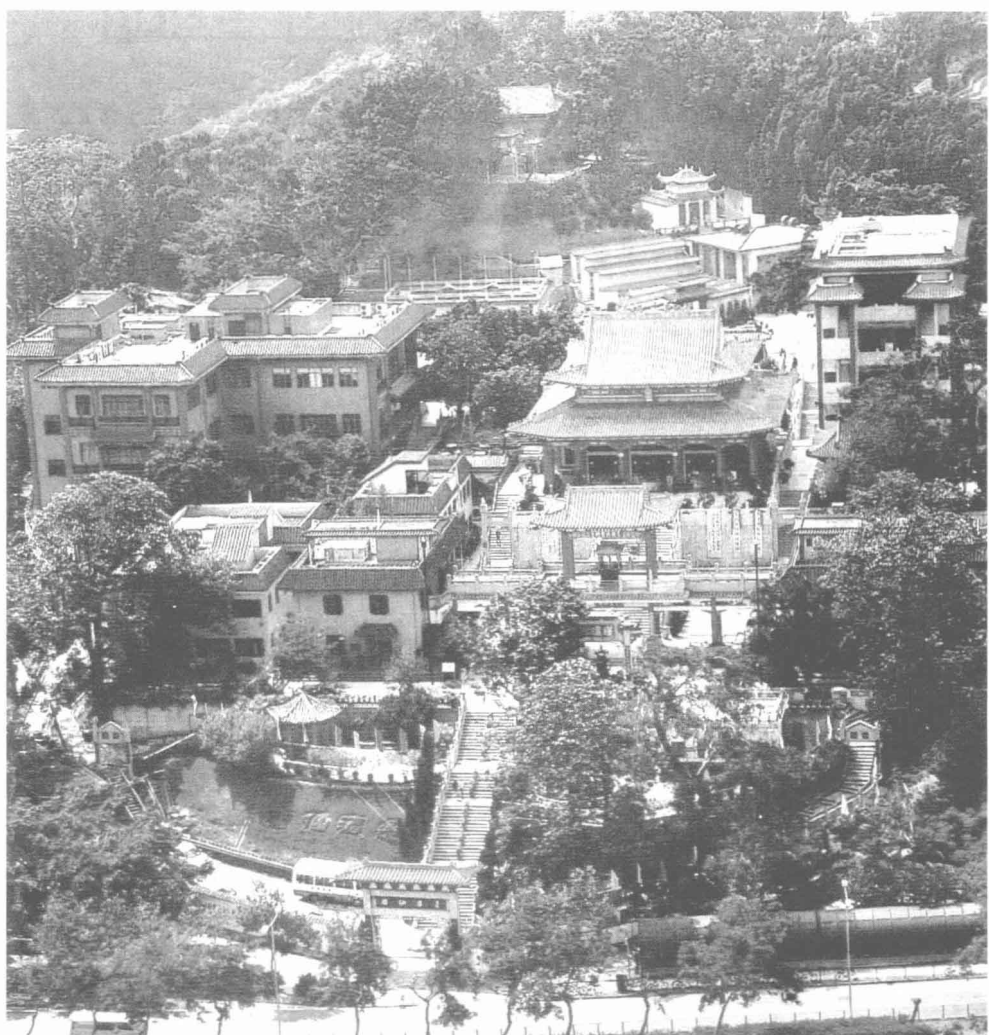
當時這些善書流通於粵港澳三地之間，成為三地文化交流的一大景觀。1940年代出版的《呂祖仙師覺世彙編》，書後「請經處」列出南海與澳門雲泉仙館、香港雲泉分館、香港蓬瀛仙館、廣州白雲仙館、南海慶雲洞等，由此可見在粵港澳三地的宗教人士往來的密切。



粉嶺坪輦雲泉仙館主殿現貌



西樵山雲泉仙館



現今蓬瀛仙館建築全貌

在 1930 至 1940 年代由廣東遷移到香港成立的呂祖道堂中，可以比較明確地看到全真教龍門派背景的是 1929 年創立的蓬瀛仙館。當時龍門派道侶何近愚、陳鸞楷與廣州三元宮住持麥星階同遊香港，見粉嶺「崇山疊翠，環繞萬松」，因商議在乃處建立私人修道院。廣州三元宮當時為嶺南全真教龍門派的十方叢林，在省內歷史悠久，影響頗巨。麥星階等人回到廣州後，約同道侶，湊齊巨資，又動員道侶的親戚出讓粉嶺雙魚洞山麓的地盤，開始建設為道侶個人靜修而設的道院，取名「蓬瀛仙館」。

全真教龍門派

金元時期，王重陽（1113—1170）模仿佛教的僧侶制度，建立了一個出家修行的道教教團——全真教。全真教的典型特徵，就是所有的全真道士都生活在道觀裏進行嚴格的禁慾清修生活，同時以內丹煉養的道術作為主要的自我救贖方法。清朝順治和康熙年間，全真教重新興起於北京。在龍門派第七代律師（即主要傳人）、北京白雲觀住持王常月（？—1680，號「崑陽」）的帶領下，全真教以龍門正宗之名在全國盛行，掌控了全國道觀道士受戒的儀式。若論清代道教的發展，龍門派幾乎可成為唯一的代表。陳銘珪（1824—1881，龍門派名「教友」）撰《長春道教源流》（1879），評曰：「世稱龍門臨濟半天下，謂釋之臨濟宗，道之龍門派也。」

全真教龍門派建立在三個主要的制度基礎上——有組織的出家修行制度、依據派詩的傳承譜系和道牒、龍門派道士和十方常住道眾必須遵守的清規戒律。

清代至民國期間，廣東六大全真教龍門派道觀，包括羅浮山沖虛觀、黃龍觀、白鶴觀和廣州三元宮、應元宮及惠州元妙觀。民國時期《廣東年鑑》稱：「此外，散在各縣地方之道觀亦甚多，其組織皆仿羅浮山諸觀，蓋亦以羅浮山為其所宗。」直至今日，全真教龍門派在廣東地方道教、道觀和道士的傳統上，仍佔有主流地位。

.....

三、1949 至 1960 年代：降乩立壇

1949 年，隨着中國政權的轉變，許多宗教團體因為時局變化而南遷香港。由於香港特殊的政治環境，英國殖民政府一直推行政教分離、宗教自由的政策，這樣自由開放的環境，能兼融不同宗教傳統和派別，中國的地方宗教社團遂得以在香港生根並茁壯成長。

在 1950 年代香港紛紛創立呂祖道堂的浪潮中，有一位關鍵人物何啟忠（1916—1968）不可不提。據《寶松抱鶴記》之〈玄真掌教何大宗師啟忠道長行略〉，何啟忠從小習乩，1926 年入讀廣州國民大學附屬中學，1931 年在家鄉的乩壇廣業仙壇入道，1935 年成為該壇的乩手。1940 年代，何啟忠曾研習道教於羅浮山沖虛觀，為全真龍門正派嫡嗣，1944 年獲得粵秀山應元宮（亦屬龍門派）頒發的度牒，以及中華道教總會廣州分會所發的會員證書。1942 年何啟忠承呂祖乩示，於廣州恩寧路設壇，名曰「至寶台」，「以供奉純陽呂祖師，宏揚道教，博施濟眾為主旨」。1945 年春廣州大旱，呂祖乩示八卦戒壇求禱雨澤，大驗，至寶台由是名聲大振。至 1949 年，至寶台道眾會員有二千餘人之多，同年創辦《至寶月刊》，弘揚道學，勸化人心。



廣州至寶台《至寶月刊》創刊號



廣州至寶台道侶度牒

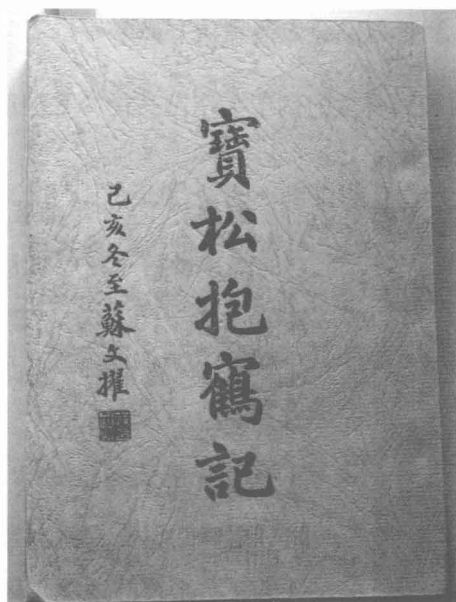
1949年冬，何啟忠移居香港後，憑藉廣州至寶台時期積累下來的人脈資源，分別協助創立青松仙觀、靈雯仙觀、太玄精舍及雲鶴山房等多間香港道堂。1949年12月，在他的號召之下，曾為廣州至寶台道侶的陸吟舫、葉至和、盧寶經、易寶雲、陳台鏡等，暨同門十八人聯手創立青松仙觀，宣稱承接了呂祖的乩旨，故將至寶台從廣州遷壇至香港。該乩旨云：「呂師特諭：『南下設壇，繼行普度。』」至於立壇命名為「青松觀」，亦是源於玉皇大天尊的鸞示（中有「十二月十八公」之句）及呂祖賜示「青松觀釋義」。



何啟忠道長

青松觀的創建模式說明了1950年代，香港呂祖道堂仍保持着由廣東呂祖道堂沿襲而來的傳統，即遵循來自呂祖降乩的神旨方式。何啟忠創立的另一道堂「雲鶴山房」1959年創壇時也有相似的背景。據《寶松抱鶴記》之〈雲林鶴跡〉，何啟忠當時擔任抱道堂侍鸞乩手，苦於缺乏足夠資金購置新的壇址，恰逢招尊四（1866—

1930，廣州與善堂及香港抱道堂的創始人）的女婿「梁若芙先生夫婦來壇，遵承呂純陽祖師之命，租受太白台十五號四樓全層，以妥仙靈，而福百世」。雖說雲鶴山房的乩手何啟忠係出龍門派二十四傳，但其創壇經過，實與全真教十方叢林傳統沒有明顯的關連。雲鶴山房創壇並不依龍門派詩傳承弟子，而是根據扶乩所得，另立新的派詩，云：「雲霞五色靄玄都，鶴舞鸞翔太極圖，山海千年綿道脈，房櫳日永住蓬壺。」



《寶松抱鶴記》

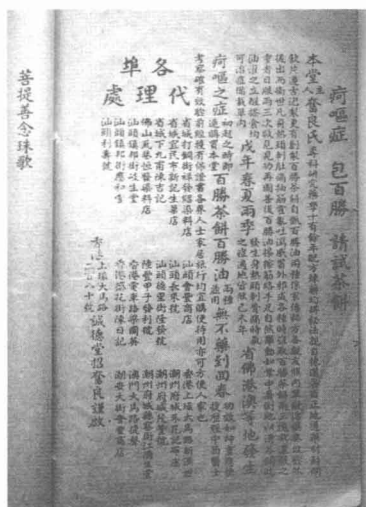
《寶松抱鶴記》

《寶松抱鶴記》於1962年由香港雲鶴山房出版，編輯為易覺慈。該書主要是何啟忠參與創立的香港各道堂之歷史文獻彙編，詳載至寶台、青松觀、抱道堂和雲鶴山房的淵源及歷史。何叔惠寫於1960年的〈寶松抱鶴記序〉說：「寶松抱鶴記者，所以紀道教之託始與歷代仙宗之統緒，而為至寶台、青松觀、抱道堂、雲鶴山房各大名壇，淵源之所自，亦何啟忠煉師往來穗港間衛道三十餘年之偉跡也。」

四、香港道堂的發展與從商道侶的關係

大多數香港道堂的道侶認為，來自羅浮山及廣州的全真教龍門派是呂祖道堂勃興於廣東的主要組織力量。志賀市子在關於 19 世紀後期直至 20 世紀早期的廣東呂祖道堂的歷史研究中卻指出，從商者在廣東呂祖道堂的創建與發展過程中其實起到了更為關鍵的作用。例如在廣州地區的藥材商人與崇奉呂洞賓治病療疾的信仰羣之間有着緊密的聯繫。

我們可以將招尊四和與善堂的例子，作為其後於香港創壇的許多道教組織的歷史根源與社會特徵的解釋典範。



誠德堂藥品廣告

創建於 1903 年的廣州「與善堂」呂祖道堂，它的創建者招尊四原來是另一個呂祖道堂惠行善院的道徒。1902 年，廣州爆發了一場鼠疫，蔓延廣速，羣醫束手。當時行商的招尊四從呂祖的降示得到了一張乩方，患者「藥三服而核消」。此方屢試無不應驗，於是敬信者與日俱增。由此，招尊四與善友就創建了以供奉呂純陽和漢鍾離祖師為主神的道壇，即位於廣州城西橫沙鄉的亦鶴樓和與善堂。這個呂祖道堂因施藥濟貧而聲名日顯。1921 年夏，招尊四的弟子招奮良和陳精述移居香港，依據呂祖之乩命，在上環大馬路

四樓創立了以廣州與善堂為祖堂的香港「抱道堂」。抱道堂秉承廣州祖堂的組織特色，在供奉呂祖、扶乩治病之外，以印送相關的善書為其宗旨。招奮良本人擁有香港一家大藥房——誠德堂，1922 年，抱道堂出版呂祖經典《孚佑帝君覺世經》，書後附誠德堂的廣告，毫不諱言誠德堂的主人是招奮良，並對誠德堂出產藥品的療效大加渲染。

早在明代，呂祖便是中醫師及藥材商人的保佑神和祖師，因此廣州與善堂與香港抱道堂的創立人身為藥商，卻可以創立以製作宣稱從呂祖處所得處方的藥品而

著稱的道壇。由上述與善堂與抱道堂的例子可以看到，民國時期的藥商與中醫師們，將他們的信仰、技術、資金融入到呂祖道堂活動之中，從而促進了呂祖信仰的發展。

不僅僅是藥商，我們從青松觀和雲鶴山房等香港道堂的歷史中也可以看到，整個商人階層事實上承擔了創立道堂的大部分組織與資金籌備工作。1953年，香港圓玄學院由至寶台道侶、百貨業商人陸吟舫（1897—1960），宏道精社道侶謝顯通，同善社地方事務所先覺祠的領袖、米業商人趙聿修，同善社信徒、醫師呂重德及營辦建築公司的楊永康等紳商捐資建成。由這些成員組成可見，倡議創建圓玄學院的有先天道同善社的信徒，也有部分是呂祖道堂道侶；然而從社會身份上考慮，他們都屬於香港紳商階層。

青松觀和圓玄學院創辦人之一的陸吟舫，是香港著名的百貨業商人，曾任孔聖堂董事、東華三院總理、保良局總理等。陸氏原是1930年代香港抱道堂的信徒，曾在抗戰時期前往廣州，支持何啟忠的至寶台慈善會；1950年代又領導青松觀長期在何文田區設贈醫贈藥站，後來又出資支持圓玄學院的創立。

因而香港呂祖道堂的流行，不完全是全真教道士推展道教的成果，我們更應注意到一些以扶乩為中心的呂祖弟子（尤其是商人信徒）的功勞。

五、香港呂祖道堂的修行特色

從道堂組織制度上考察，在民間盛行的呂祖道堂與北方全真教龍門派之間直接建立組織性聯繫的概括，也是不準確的。全真教龍門派的傳統特徵是嚴格的傳戒儀式、派詩字輩的傳承、出家的修行戒律生活及內丹存思的修煉等。比較而言，香港供奉呂祖的道堂不僅與傳統出家修行的北方全真教傳承譜系缺乏歷史上的直接關係，而且還保持了部分呂祖道堂在廣東地區創壇時的面貌和結構。這些特徵包括呂祖道堂的組織形式、在家的自願皈依者的道侶制度、集中扶乩的活動以及善書的編撰與出版等。與香港呂祖道堂共同分享這些特徵的是先天道道堂、民間善社等民間宗教團體，而不是傳統的全真教龍門派道觀。

香港呂祖道堂與廣東呂祖道堂一脈相承，在很大程度上繼承了廣東祖堂的宗教實踐特色，1950年代以後，又因應香港本地實際，發展出富於香港特色的道堂修行制度。

1. 儒道釋三教合一

明清以降，三教合一之勢愈演愈烈，道觀中供奉儒家孔子、釋家佛陀之像者，比比皆是。現時中國內地道教宮觀中供奉的神靈大多是道教神譜的主要神祇，香港的道教宮觀卻多保持明清以來三教合一之餘風，神殿在祭拜太上老君、呂祖等道教神靈之外，有些同時也供奉釋迦牟尼、孔子和觀音（道教稱「慈航道人」）等神祇。如嗇色園黃大仙祠、松蔭園佛道社、飛雁洞佛道社等供奉呂祖、濟佛、釋迦牟尼佛、藥師如來、觀音或華陀等仙佛，佛道同參。圓玄學院，院名就含三教合一之意。院內建有三教大殿，一殿之內，並列供奉太上道德天尊、大成至聖先師和釋迦牟尼的神像。

中國宗教的神靈崇拜向來就不是一神主義的信仰，對信眾來說，求神拜佛的關鍵在於求得保佑，只要神靈擁有「靈驗」的法力，仙佛皆可成為奉祀的對象。到道堂參拜的香港民眾也多數佛道同參，不加分辨，如求籤既可求觀音，也可求關帝；扶乩既可請呂祖，也可請齊天大聖、文殊菩薩諸仙佛。

在宗教實踐方面，香港呂祖道堂也多有佛道同修的例子。〈雲林鶴跡〉記載雲鶴山房在1958年創立之初，即已明確指出：「雲鶴山房則據全真龍門武當法派，集丹鼎符籙，一爐共冶，融匯儒釋道三教要旨，而為新宗研究焉。」也就是說，雲鶴山房以道家全真教為修煉法門，但在宗教信仰上卻是秉持三教合一的宗旨。〈呂純陽祖師訓示法〉又藉呂祖的乩示指出：「參禪堂佛，論理崇儒，威儀以道家為宗，慈善以孔孟為法，此雲鶴山房之功課也。進吾教者，其努力之。」三教歸一的特點在早期抱道堂的神誕也可見一二。每年除了慶祝呂祖誕，抱道堂四月初八也慶祝佛祖誕，不僅如此，有些道堂平常做法事時，也採用佛教的大悲懺進行經懺。

有些香港道堂名為「佛道社」、「精舍」或「佛堂」，顯見佛道兼融的特色，如行德佛道社和飛雁洞佛道社。由於部分香港道堂佛道相融，因此道堂可以比較順利地由創立之時的道教性質轉為佛堂。如大嶼山的鹿湖精舍（原為純陽仙院）和觀音寺（原名「蓬瀛古洞」）、西貢佛光寺、荃灣的香海慈航（原為呂祖道場，現仍存呂祖飛真應化壇）、沙田般若精舍（原名「普靈洞」）和明論佛堂（原名「明論別墅」，為呂祖道堂）。除了人事變遷因素外，香港道堂儒釋道三教同參的信仰特質，當是這些道堂可以轉奉三寶的前提條件。另外，也有一些佛寺改建成道堂，如沙田的紫霞園道堂，得到鄰近的禪悅林讓出的一塊土地，於是擴建成紫霞台；1979年，道堂信善紫關玄觀得到相鄰的佛寺香光苑讓地，經多方籌措，興建了沙田信善玄宮。

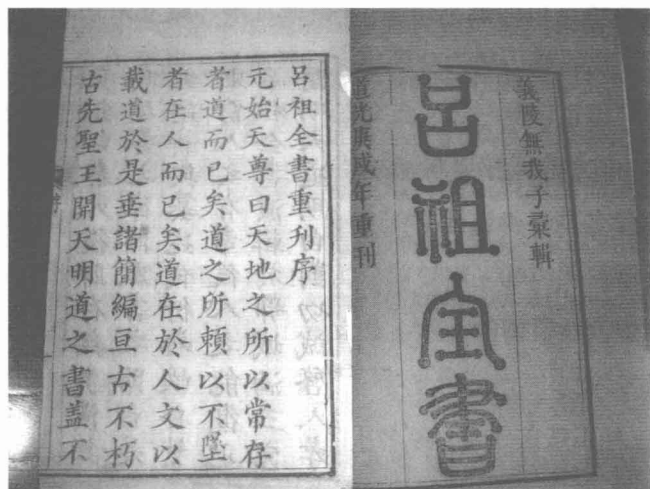
2. 以乩治壇

扶乩是道教及民間宗教一種降神或通達神明的方法，仙佛通過乩手以文字向信眾傳達訊息，以達到神人相通的目的。早在東晉時期，道教上清經系進行寫經活動，就經常降神寫出字、書。神明臨至，乩筆自動在沙盤上降示，由侍乩者記錄下來，這就是乩示。中國宋代社會盛行各種扶乩術，沈括、蘇軾等著名文人亦常參與扶乩活動。

扶乩又叫扶鸞、飛鸞，大概是喻神仙駕風乘鸞，從天而降。香港薺色園內建有飛鸞台，作為黃大仙休憩靜室，亦是該園道侶扶乩問事之所。

明清時期，呂祖信仰活動的特色之一就是扶乩，呂祖經常降於乩壇，信眾將其乩示編輯成書。清代最早編集並刊行成書的呂祖道書是於乾隆八年（1743）編彙成

書、在乾隆十年（1745）刊行流通的《呂祖全書》，共 32 卷，由湖北江夏（今武昌區）呂祖道堂涵三宮弟子劉體恕（號「無我子」）、劉蔭誠、劉允誠及黃誠恕等編彙並付梓刊行。32 卷本《呂祖全書》在 1745 年刊行之後，影響很大，在不同地區和時期的呂祖道堂都有重刊本和增補本。《呂祖全書》至今仍被道堂奉為經典。



道光庚戌年《呂祖全書》重刊本

香港道堂多保存廣東呂祖道堂的信仰活動特色，採用扶乩以降神示的形式。1949 年之後，中國國內道教則將扶乩視為封建迷信的一種，《中國道教協會關於道教宮觀管理辦法》第八條（4）指明「宮觀內不得搞跳神、趕鬼、看相算命、測字卜卦、看風水、求籤索符和扶乩等封建迷信」。現在內地道教的科儀着重於傳統的唸誦、唱讚等，絲毫不涉扶乩。扶乩卻是香港道堂的主要活動之一，特別是 20 世紀上半葉，對道堂的命名和早期發展起了指導作用，即所謂「以乩治壇」。

1921 年齋色園的創辦人得到黃大仙的乩示，選定並規劃了竹園村現址。當時蒙玉帝乩賜「普宜壇」三字，以為道門立壇之號；並蒙文昌帝君乩書「齋色園」三字，又蒙呂祖乩書「赤松黃仙祠」匾額。齋色園現仍有乩書寫成的文字，見於大殿、飛鸞台及照壁。

1950 年，廣州宏道精舍在開乩述《外修篇》時，呂祖降乩，開示「須至香港開壇」。曲江覺善道壇與廣州宏道精舍的弟子王明韻、謝顯通、林光慶和杜光聖等人奉乩來港闡道，覓地建圓玄學院。奉壇鸞指示，新壇命名為「九天冊立圓玄至道特

扶乩

「乩」源於古代占卜問神術，後世扶乩的方式，可溯源於唐朝時紫姑神信仰。文人扶乩大概起於宋朝，到明清科舉時代大盛，幾乎每府每縣的城市裏都有乩壇。扶乩活動的流行，士子文人的參與乃其中關鍵。原來是民間迎請廁神、卜問蠶桑的風俗，已變為文人閒暇比鬥詩文、卜問功名的玩意。箕仙有佛道仙神，也有儒家賢哲。神靈的啟示可示人醫藥、與人談道說理，可作文、寫字、繪畫，與人酬唱等。道教經典也有託神靈寫成，這類道書在魏晉時湧現，宋元以來的不少道經都是降乩而成。

級天壇」，為方便起見，簡稱為「圓玄學院」。學院之立名宗旨，皆奉乩示之命而行。又依照濟公先師的乩示，謝顯通等人覓得荃灣一處佳地，及後得到趙聿修、楊永康、陸吟舫、黃錫祺和呂重德等商人資助，向政府申請用地，於 1953 年正式建成圓玄學院。

由於王明韻、謝顯通等創立者原來都是廣州乩壇的乩手，而趙聿修幾位商人又是先天道分支——同善社的信徒，故圓玄學院初期以乩立壇。謝顯通於 1953 至 1961 年在圓玄學院擔任乩手，其時圓玄學院殿堂內神像擺設的位置、部分建築物的建設（如八德碑石）等事務，都以扶乩決定。謝顯通後來離開圓玄學院，另創玉清別館等道壇，也保持以乩治壇的特點。呂祖與太上道祖於 1953 年至 1980 年代接續在香港圓玄學院、玉清別館降壇，為道侶詳說內外交修之法，成《外修篇》凡二十一章，《內修篇》凡二十章，直至謝顯通歸真時，仍未闡述完成。1970 年圓玄學院、1983 年玉清別館分別刊佈此乩書時，謝顯通在重印序言中，指此書「揭儒佛之精粹，與大道混凝而為一」。

1950 年代廣州至寶台何啟忠來港創立青松觀、雲鶴山房時，多以扶乩確定道堂名字和發展綱領。1960 年青松觀遷址青山麒麟圍，在得到呂祖「乃香火廣大之洞天福地」的乩示之後，方才展開遷觀工作。蓬瀛仙館後山明台於 1967 年落成，仍存癸酉年（1933）呂祖降筆「道德惟馨」匾額，明台內四周上角壁間，仍可見有呂祖乩詩四首。1972 年萬德至善社奉呂祖乩鸞指引，於大埔梧桐寨依山而建萬德苑。

香港道堂經常將仙聖鸞示和降示的經書編印重刊，從而擴大了道堂扶乩宗教活

〈諸葛武侯乩文〉

乩文於1933年12月12日、13日在粉嶺三教總學會寫成，同年12月15日在《香港工商日報》上全文刊載。由於乩文旨在預測中國百年時局國運，當時曾引起社會哄動。乩文預測的一些跡象恰好與後來的歷史事件有所契合，如「世界干戈終爆發。鼠尾牛頭發現時」。原文加按語：按鼠尾牛頭即丙子年尾丁丑年頭，即1936至1937年之間。有解說即指蘆溝橋事變、第二次世界大戰。〈諸葛武侯乩文〉經過後人不斷詮釋和註解，愈說愈神。過去七十多年來，每隔一段時間，報刊便會引之以佐證時局變遷的玄機。

.....

動的影響。單篇較著名而流傳至今的乩文，要屬〈諸葛武侯乩文〉（篇名為受降示者後來加上的）。

時至今天，香港尚有不少道觀，如雲鶴山房、紫柑觀、青松觀、金蘭觀、抱道堂、省善真堂、德教紫靖閣、萬德至善社、信善玄宮、元清閣、飛雁洞佛道社等，仍保持着定期開乩的習慣，並歡迎善信問事。

由於近年驚生難求及人事原因，有一些道堂因此停開乩筆。1970年代之後，亦有一些道觀調整發展路向，不再仰賴扶乩指示治理，改由理事會開會決定。齋色園、圓玄學院、蓬瀛仙館、玉壺仙洞於1970年代以來已不再開乩。

3. 非出家制的道侶修行

大多數香港道堂和道士皆宣稱道派屬於全真教龍門派，但香港道堂的道士並沒有完全遵循傳統全真教龍門派所嚴格強調的出家修行制度和十方常住的戒律制度，而是承繼了廣東呂祖道堂以自願皈依者為基礎的組織架構。道侶在確定皈依之後，仍可繼續正常的世俗生活，無需如全真教道士那樣，過暮鼓晨鐘的出家清修生活。

早期香港道堂多不向壇外人士開放。擺放在道堂中心位置的神明和供奉的器物，通常是只為壇內弟子而設的。新加入的成員往往要通過舊有成員的推薦並且在簪冠的入教儀式上得到一個道號，由此方能進入一個與呂祖有關的師承體系中。香港全真道堂遵循一套以全真教為名的入道儀式：道侶入道，由道堂為其舉行「簪冠

授牒」——由館長代祖師親將道冠戴於新皈依者頂上（謂之「簪冠」），同時雙手將道牒（即入道證書）授與皈依者。入道者在儀式中向呂祖拜領，宣佈成為道堂的正式弟子。

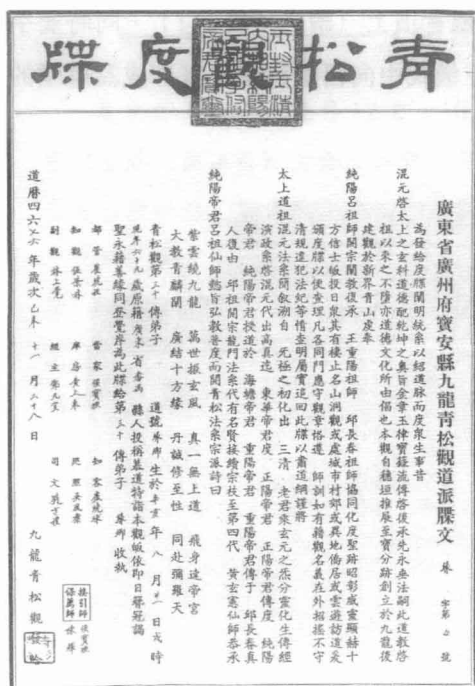


1961年12月30日《華僑日報》報導雲鶴山房舉行簪冠大典

香港全真道堂如青松觀、蓬瀛仙館等雖然按照龍門派規矩，度牒中設有家師、傳經師（傳授科儀經典）等，但據大多數全真道堂弟子的說法，他們不拜人師，反之，每一個入教成員都是呂祖的弟子。有時這些道堂乃根據乩文的內容來判斷是否要接納新的成員。道堂弟子的職責，包括參與經懺班學習、服務道堂及參與慈善工作。

香港道堂的弟子秉着自願原則，除每年按章繳納小額的年費之外，額外捐助悉隨己意，並沒有額定捐助的規定。這些道侶小部分為全職受薪的道堂工作人員，大部分是義務兼職為道堂服務。道堂中能唸誦經懺科本、敷演科儀的道侶，稱作「經生」。他們多居家，有自己從事的職業，也生育子女，唯道堂舉辦儀式時方應召赴會做法事。經生赴會的目的並非為了謀生，因為他們在宮觀外尚各有其業，而且當時赴會做法事的酬勞也非常微薄。因此經生所做法事，一是為所屬宮觀的發展和福祉而貢獻力量，二則為信眾祈福禳災、除咎解厄，以此為自己的修道積累「功德」。

正如龍門派道士和十方常住道眾必須遵守清規戒律一樣，香港道堂逢誕節法



青松觀度牒

事，每月的初一、十五，道堂道侶均須齋戒，法會（如清明法會、中元法會、全真法會）期間更是腥葷免進，善信也基本遵循這樣的齋戒規則。此外，道侶需要以壇規戒律規範自身的修行，如信善系壇堂弟子奉行呂祖降乩而寫成的《山門規條》，包括「六出之條」、「信二禁規」、「信八戒律」等。

以宗教團體註冊會員數目而言，實際上，許多信奉呂祖的道壇組織的規模至今仍是小的。通常一個道堂團體平時只有數十個經常入壇的弟子，他們的集體活動主要是扶乩、神誕及法會，其中包括禮斗求福、拜懺、中元法會及度亡超幽儀式等。

青松觀道派詩

道教宗派各有其系譜，作為每代道教徒輩份排名，從度牒可見其宗派，如龍門宗派載有其派詩：「道德通玄靜，真常守太清，一陽來復本，合教永圓明，至理宗誠信，崇高嗣法興。」

青松觀 1950 年 1 月在香港九龍偉晴街六十七號四樓開立壇址時，因得呂祖降乩，雖云接法嗣龍門，但又特頒青松道派詩，曰：「紫雲繞九龍，萬世振玄風；真一無上道，飛身達帝宮。」1968 年青松觀承呂祖乩示，再頒示接續前二十字的青松道派詩，有別於全真教龍門派詩，曰：「大教青麟闡，廣結十方緣；丹誠修至性，同赴彌羅天。」



青松觀經生進行中元法會儀式

4. 慈善團體

以往學者研究指出，除成員的個人道德義務之外，廣東呂祖道堂的行事方式與慈善社團組織是一致的。19 世紀末至 20 世紀初，置於以社會及道德改良為目的的善會運動的歷史情境中，呂祖道堂與其他社會善堂組織一樣，參與為窮人分派免費藥品，提供糧食、施棺木及喪葬服務，出版善書，以及推動羣眾性的掃盲講座等慈善活動。

以青松觀的前身——廣州道教至寶台慈善會為例，1946 年該會成立章程明確說，「本會以結合慈善團體共謀公益事業心為主旨」。至寶台在戰亂頻仍的廣州以慈善為立壇根本，救濟貧苦，贈醫施藥，購置義塚為道教先友墳場，又倡辦至寶台義校及託兒所等福利機構。

延續廣東呂祖道堂的善社特色，在疫症頻生、民生困頓的 1930 年代，抱道堂、齋色園、省躬草堂、通善壇等呂祖道堂積極參與施藥施衣賑災等慈善活動。1941 年香港淪陷，饑民遍野，1943 年通善壇義賣醴粥，惠及災民，雲泉仙館則義賣飯粥，賑濟飢寒。

香港道堂的慈善團體特色不僅源於其歷史來源，更由於其創辦者不少來自內地善堂，而道堂的主要支持者又大部分是商人兼慈善家。如青松觀和圓玄學院創辦人之一的陸吟舫，領導青松觀長期在何文田區設贈醫贈藥站，對慈善事業皆悉力以赴。

六、1970 年代：都市化進程中的香港呂祖道堂

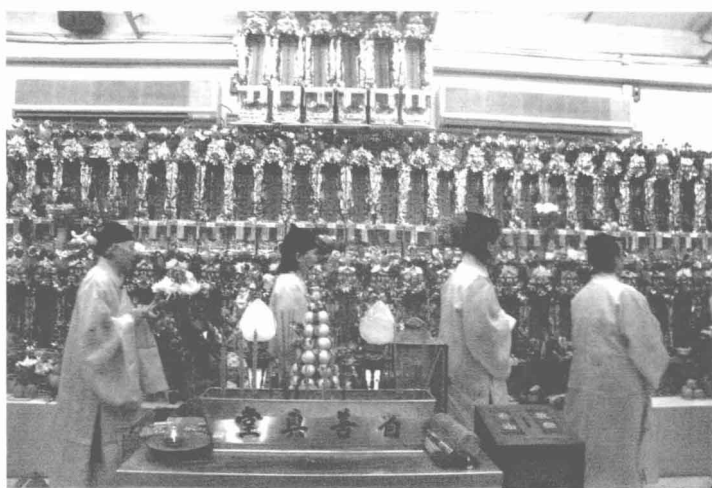
1960 年代末至 1970 年代，香港經濟起飛，百業繁榮，香港人的生活開始進入小康，香港的城市面貌也向國際大都市蛻變。在這一都市化的進程中，香港道堂因應城市發展的現代化要求，及時調整了宗教服務形式，由此帶來道堂經濟實力的大大增強，宗教實踐形式的大大豐富。1970 年代之後的香港道堂，已不是 1950 年代前廣東呂祖道堂模式的「複製品」，而是真正與港人日常生活息息相關的本地宗教團體。

1. 附設先人靈位及骨灰龕

佛寺與道觀中擺放靈位或者祭祀物品的做法在香港普及的原因，是由於香港的喪葬用地和都市空間的短缺所致。隨着城市的發展，土地不敷，香港政府開始提倡火葬。1951 年港府明令，除華人永遠墳場及宗教墳場外，逐年撤銷其他各處土葬墳場。這個規定催生了 1960 年代道堂與香港喪葬事業發生的密切關連。

中國人向有超幽薦祖之傳統，並有推崇土葬之風，即使在政府大力提倡火葬的現代社會，許多民眾仍希望擁有一小塊地安葬親人的骨灰。香港政府的火葬政策令絕大多數的家庭無力購買土地去安葬亡親或其骨灰，而將骨灰放於家宅中又有諸多不便。自東漢末年天師道以來，道教已為民眾處理亡魂提供了全面而繁複的宗教超度儀式，香港道堂繼承了道教這一傳統，又因應本地實際需要，發展出多項香港特色的宗教喪葬服務。

1963 年，青松觀在屯門觀內興建「清華祖堂」。除了奉祀開山啟教的歷派先賢、本觀羽化道侶之外，清華祖堂還附設了善信附祀其先親戚友的靈位。這是最早在道場地方為不限於本壇善信的社會大眾，提供擺放先人骨灰龕之所的香港道教宮觀之一。青松觀在為一般民眾設立先人靈位之外，還增設定期供奉先人的祭祀服務。此舉不單令普羅大眾相對廉價地為亡親取得安魂之所，而且還可使亡靈受到道教諸神的護佑。1968 年，青松觀又擴大建造了另一個更大面積、可供公眾擺放先人靈位和骨灰龕並憑弔亡者的廳堂——青松仙苑。1970 年，蓬瀛仙館及圓玄學院也為同樣的目的而建造了類似的廳堂。



中元法會附薦先人牌位



香港道堂翠柏仙洞附設先人靈位

1952 年蓬瀛仙館建立永思堂，原本只是供奉龍門派歷代祖師及前賢的靈位，1970 年代之後，已經開放給善信奉祀先人。在道堂內設「骨灰龕位」開始在香港道堂之間普及，並成為今日道堂經常性收入的一大經濟支柱。現在香港各大道堂俱有可安置近萬個靈位的靈堂，每個靈位的收費從六千元到十多萬元不等。



蓬瀛仙館功德堂

2. 出山應法

1955年1月，抱道堂為香港恆生銀行大股東何添、何賢兄弟之父何澄溪舉行法事，「集合釋道高士，奉經修懺，大放三寶」。1955年1月30日的《華僑日報》稱，「召集該堂道侶，及通知各界指導。查該堂男女居士，向不為外界應法。」這裏特地強調抱道堂之前「向不為外界應法」，是因為1950年代以前香港道堂多屬非公開性的小型宗教羣體，或作道侶潛修靜室，或是扶乩道壇，並未對外開放。1921年初建的嗇色園原屬私家修道院，只有該園道侶及其家屬可入內參拜。蓬瀛仙館在1949年前一直作為道侶潛修靜養之所，參與社會事務不多。當時道堂只為本堂道侶舉行法事，較少接受外界人士的要求外出作法。

《寶松抱鶴記》收入寫於1956年的〈伍於茲三虞醉道人作法事〉一文，記載殷商伍於茲去世後，其子請求醉道人何啟忠為其父追薦亡靈。「醉道人平日潛修道學，絕無出山應法。以何君力懇，偕同道侶梁重明、麥幸等，在九龍城南角道六號地下伍宅寓所，敷設瑤壇，純用道教儀軌，修建煉度玄科，上啟三清聖號，俾先靈早登仙界，資生冥福，陽順陰安云。」這裏強調作為雲鶴山房創始人的何啟忠平時「絕無出山應法」，然而在富商的盛情力邀之下，還是偕同道侶經生，前往富商家中修建道教法壇超度亡靈。

1950年代末，香港道堂的道侶出外做法事還需像上述二例那樣以「絕無出山應

法」來表明立場，而且當時有能力請道堂前往修建法場的也是非富即貴的社會上層家庭。到 1960 年代末香港經濟轉型，普通民眾開始具備經濟能力僱道堂經生前來打齋作法，香港道堂開始迎合這樣的市場需求，「出山應法」已經成為道堂的普遍做法。

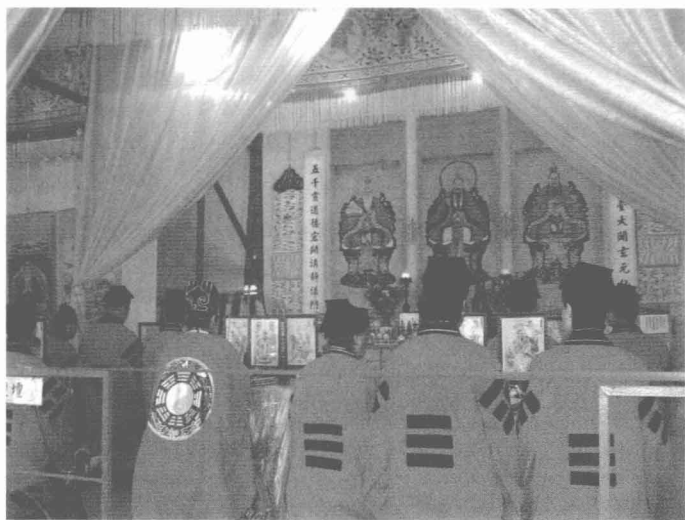
道堂出外做功德法事，以超度法事為多數，如在喪葬儀式上舉行餞行功德，於靈前守夜，向亡靈誦經文，以安息其靈魂並送行上路；又或者在亡者七旬、對年、三年的時候為其修設超薦功德法事。

香港大多數周期性的太平清醮都在新界的圍村中舉行。由於醮會往往是與地方血緣和地緣相同的社羣結合在一起的，熟識圍村習俗的正一派喃嘸道士會時常被僱請來施行道教清醮儀式。除了圓玄學院和青松觀比較主動、最願意承接一些新界圍村的太平清醮之外，大多數道觀及道堂都只是為個別善信及公眾提供有償的儀式服務。蔡志祥的研究指出，圓玄學院在 1960 年代末期，「透過紳商的關係，進入鄉村社會」，執行打醮儀式，並概括圓玄學院的發展，是「從道壇走進民間」。

1960 年代之前，道堂舉行齋醮法事，一般都是在特定的節慶、祖師誕辰，如上元節、中元節、下元節、清明節、呂祖誕。伴隨着 1970 年代香港經濟的騰



青松觀高功於廈村太平清醮施演道教儀式，2004 年。



信善玄宮經生參與沙田九約太平清醮中的道教儀式，2005 年。



香港道觀的道侶經生

飛，民眾對於道教法事的需求大增，道堂必須有能力在不同時期應特殊羣體之邀，因特殊事由而為其舉行法事。各大道堂在 1970 年代初紛紛擴展經懺部門的經生規模。1966 年，青松觀經懺部主任侯寶垣道長推動了經生的培訓工作，即每星期習經兩次的經懺學習。這種做法具開創性的意義，為香港道教科儀培養了中堅力量。

青松觀又在 1968 年突破當時香港只可以乾道（男性經生）升壇誦經的傳統，增設了坤道（女性經生）經懺。這不僅解決了經懺齋醮人手短缺的問題，也擴大了

道教在香港婦女中的影響。一些賦閒在家的家庭主婦積極參加道堂所舉辦的經懺學習班，學成後留在道堂「幫手」，業餘逢道堂有大型法會便參加。發展到 1990 年代，各大道堂的坤道已經佔了經生隊伍的大部分。

3. 附薦先人

道教中元法會傳統中的普度施幽儀式，主要目的是滌蕩孤魂野鬼，並將之從地獄中解救出來，進而使之再生、成仙。早期香港道堂的中元節的主祭對象一般是「歷代傳宗演派道長正魂」、「世界各族歷年兵災蒙難眾生正魂」、「枉死無依水陸遊魂」，1960 年代，道堂開始在中元節期間為陽間生者添增儀式服務，稱作「附薦先人」。信眾無論是否信仰道教，皆可將先人牌位（「龍牌位」）附薦於幽壇之內。

1960 年代之後，中元節為信眾附薦先人的登錄費已經成為道堂的主要資金來源。中元節之外，道堂在清明節、下元節也舉行同樣追薦先人的科儀。根據志賀市子收集的通善壇 1988 年收入報告，當年道堂的收入是港幣 1,960,039.12 元，其中有 572,848.50 元來自中元法會中附薦先人儀式服務的收入，也就是說，中元節七天的收入約佔該道堂全年收入的三分之一。2001 年的中元節，蓬瀛仙館、青松觀、圓玄學院三大道觀所超度的亡靈牌位，分別有上萬個甚至幾萬個，雖然每設一附薦靈位最低僅收取二三百元的低廉費用，但其總數卻非常可觀；再加上觀內出售香燭衣包等的收入，整個中元法會為各宮觀帶來的經濟收入是相當巨大的。

一般規模的全真道堂登記在冊的信徒大約都有三百至五百人，實際上參與中元法會供養或者寄放先人靈位於道堂的信眾數目遠遠大於此數。這意味着更多的香港市民在祖先崇拜的信仰活動上參與到了道教的禮儀中。

4. 現代管理制度的確立

上述三種宗教服務使香港道堂的經濟實力增長迅速，更多的道堂得以進一步擴大規模，並逐漸向公眾開放。經濟的外向轉型，將原來只是清修的內向型道堂推到廣闊的市場和大眾的面前，這就促使許多道堂在組織制度和宗教性質上作出了回應現代市民生活需要的調整。

以前的道堂以熱心道侶的捐款作為主要財政收入，1960 年代末期，在附設靈

位、附薦和出山應法等宗教服務成為道堂的主要收入之後，道堂的性質也由信眾的私人性團體轉變成為公開性質的慈善社團。進入 1970 年代，各大道堂開始淡化「以乩治壇」的管理色彩，借鑒現代行政管理模式，從理事架構、人事制度、行政規章、人力資源調配等方面，吸收西方管理的財務和行政管理制度，對道堂實行公司化管理。

截至 1972 年，蓬瀛仙館、青松觀等道堂已在政府部門註冊為有限公司，設立正式的理事會管理制度。道堂的最高權力機構是理事會（董事局），成員均有選舉和被選舉權，一切財政賬目均遵照香港的公司法或慈善法團法例辦理。

同時，1960 年代以來，為配合道堂日益擴大的服務要求，道堂漸多選擇在新界郊區擴建宮觀。如雲泉仙館在坪輦，青松觀在屯門，萬德至善社在大埔建萬德苑，信善壇在沙田建信善玄宮，金蘭觀由九龍城遷至元朗屏山，大埔半山洲上的蓬萊閬苑、流浮山的雲浮仙觀等等。省善真堂回顧其演變歷程時寫道：「由斗室陋齋擴展成園林式道堂。」這也是不少香港道堂在 1960 至 1970 年代境遇的真實寫照。

七、1980 年代以後：積極宣教的香港道堂

道教在哲學理念上推崇「無為」，在修行方式上着重「清修」，加之又是中國土生土長的宗教，因此自古至今，不需要如基督教、佛教等外來傳播型宗教般積極宣教。1980 年代香港經濟全面起飛，成為亞洲最發達的城市之一，青松觀、蓬瀛仙館、圓玄學院、耆色園等香港道堂也緊跟時代步伐，逐漸定位為具有現代管理規模的社會慈善團體，演變為與佛教、基督教和天主教比肩的推動文化福利事業的宗教社團。進入 1980 年代，香港道堂在宣教活動上顯示出一種較為積極的開拓姿態，各道堂紛紛擴大館務，這表現在社會和教育服務及宗教活動的大量增加。社會服務不再局限於援助貧苦老弱，慈善事業更趨多元化，並擴充至國內教育、醫療善業及賑災等方面。道堂更多地承擔社團義務的工作，同時推動教育與道教文化發展。

1. 慈善事業多元化

1960 年以來，香港六十歲以上的老人人口比重不斷上升，帶來養老設施不足的社會問題。1970 年代中晚期，青松觀、圓玄學院、耆色園、通善壇等壇堂應社會需要，拓展老人福利服務。1974 年青松觀安老院建成，1975 年圓玄安老院建成，1976 年通善壇在西貢設立安老院，耆色園則於 1979 年開辦安老院，展開安老扶弱之工作。進入 1980 年代，道堂的安老工作日趨規模化，道堂多興建老人服務中心，如蓬瀛仙館先後於 1988 年和 1996 年建立大埔與祥華老人服務中心，圓玄學院則於 1994 年建設護理安老院。這些大型的老人服務機構通過組織多樣化活動，令長者善用餘暇時光，融入社區。

除既有的安老、辦學等社會服務，香港道堂近年更開拓嶄新服務，開拓至天文教學、法律諮詢、耆英康樂中心、綜合服務中心、青年自修室等領域，善業廣惠老、中、青、幼，可說是貼近時代脈搏與民眾生活。

此外，道堂在地方上造福鄉梓，與社區組織合辦慈善、文康及節醮活動，或成立服務大樓、社區中心（如耆色園社會服務大樓及通善壇福利中心）。在地方上貢獻良多並見著於坊眾的道教團體，包括中西區的通善壇、德教紫靖閣和純陽仙洞，



沙田先天道安老院，創建於 1948 年。



香港道教婚禮儀式

黃大仙區的齋色園，慈雲山的慈雲閣，深水埗區的竹林仙館和紫闕玄觀，荃灣區的圓玄學院和玉霞閣，沙田區的信善玄宮，大埔區的省躬草堂，屯門區的善慶洞與青松觀，元朗區的金蘭觀，新界北區的雲泉仙館和蓬瀛仙館。雖然齋色園、青松觀等宮觀的社會服務遍及港九各區，但其觀址所在地的善業最為顯著。

1980 年代之後，道堂深入市民大眾的生活經驗，推出新式宗教服務。1981 年，侯寶垣道長在屯門青松觀純陽大殿，為善信主持道教結婚儀式。1999 年，黃大仙祠

成為首間獲香港政府授權舉行道教儀式婚禮及簽發結婚證書的廟觀。可以預見，當道堂成為民眾生老病死、結婚生子的一個場所時，道教便真正成為最本土、最接近生活基層的宗教。

2. 興學育才，推廣道教教育

在 1970 年代之前，香港教育實行收費制，大量適齡兒童因貧窮而失學，香港各道堂在這期間興辦義學，免收學費並向學生免費提供校服、文具等。自 1971 年起，香港實行小學免費教育，道堂已無舉辦義學之需要，於是紛紛停辦各種義堂。1970 年代之後，資金逐年充裕的道堂開始籌辦道教學校，辦學規模與教學質量均遠遠高於以往的義學。1985 年，青松觀在屯門辦「道教青松小學」，之後又建立幼稚園、中學乃至成人進修的香港道教學院（1991 年創辦）等各級學校。1990 年代，以圓玄學院命名開辦的學校，有三所中學、一所小學及五所幼稚園。

香港道堂之所以在官方實行免費義務教育後仍大力興學，主要是因為港府為鼓勵各種宗教團體興辦教育而允許在其開辦的學校設置「宗教倫理」課程，道教可藉此向中小學生灌輸道教信仰和思想，為道教的發展培養後備人才。例如，青松觀即要求所屬各中小學的學生詠唱「青松學校九美德歌」，使孩子們從小就受到道教文化的熏陶。進入 21 世紀，香港道教聯合會更大力推行「道化教育」，以「明道立德」為校訓，在屬下的五所中學和六所小學設立的宗教倫理科中，採用香港道教聯合會學務部印行、湯國華編的《道教知識》、《道教知識教學會參》等書作為參考。道教聯合會成功向港府申請到兩百萬港元的專項基金，用以組織編寫有關道教知識、道教倫理的中小學生專用教材。

在大力推行對中小學生進行「道化教育」的同時，香港道堂也重視通過開辦道教學院和道堂研修班來對成年人進行宗教教育。信善玄宮自 1990 年以來設立「信善弘道研經院」，省善真堂 1998 年建立「佛道研修班」。規模和影響最大的當推由青松觀主辦的「香港道教學院」，學院創立於 1991 年，設有三類班級：一為道教文化研習班，主要招收社會上希望對道教文化有初步了解的人士；二為道教文化研究班，主要招收已對道教文化有較深認識並有一定研究能力的人員；三為道教基礎科儀班，主要培養一些有道教齋醮科儀初步實踐的信徒。其中，道教文化研究班係與

廣東中山大學合辦，畢業學員可獲發哲學碩士學位。這三類課程涵蓋面廣，所聘教授也多為各地研究道教的著名學者，極大程度上在香港社會普及了道教文化。香港道堂還經常舉辦公開的道學講座，以向廣大市民宣揚道教文化。

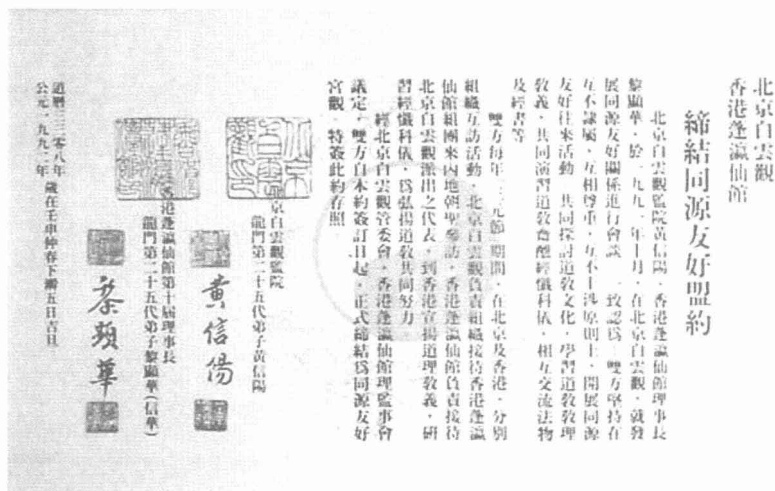
近年來，香港道堂還開始與高校合作，推動道教學術研究的發展。有感於學術研究對宣揚道教文化之「知識庫」的作用，各大道堂不惜花費巨大的財力人力，主辦了多次有關道教文化的學術研討會。1994年，青松觀贊助香港道教學院與四川大學宗教學研究所合辦的「道家道教與中國文化研討會」，其後又分別與北京大學、中山大學合辦此類國際性道教學術研討會。香港道教界還成立了一些專門的研究機構，扶持一些大學進行道教研究。比如香港道教學院於2002年成立全真道研究中心；蓬瀛仙館於2002年捐資予香港中文大學，用以在該校增設道教研究的教授席位、出版道教研究學術成果，以及栽培以道教為研究方向的碩士、博士研究生。2006年，香港中文大學文化及宗教系與蓬瀛仙館合作成立全港首個在高等學府設立的「道教文化研究中心」，除了致力於發展大學道教課程及學術研究和國際性道教研究學報出版外，亦旨在推動道教文化的普及教育，舉辦全年制道教文化證書和文憑課程，以及促進和支援本地道教宮觀團體的文化工作。



香港中文大學道教文化研究中心成立典禮之合影，2006年。

3. 尋根溯源

從 1970 年代末期開始，香港道堂對於營造自身正統的道教身份產生了極大的興趣，紛紛出版有關全真教龍門派的道書。比如蓬瀛仙館在 1975 年刊行全真教《七真傳》，敘述漢鍾離與呂純陽度化七真之事跡，以及龍門派邱長春創派的經過。《七真傳》的刊行，可以視為蓬瀛仙館自我身份認同意識的增強，以及有意識地向道眾灌輸「道派」的觀念。抱道堂於 1976 年重印浙江省湖州府金蓋山純陽宮保存的《全真清規》。這樣一本清代全真道士必讀的出家駐觀清修戒律手冊中的許多清規，已經不適合 1970 年代世俗居家的香港道堂道侶，因此重刊《全真清規》事實上更是為了表明抱道堂對於道堂歷史出自全真教的身份認同。



北京白雲觀與香港蓬瀛仙館締結同源友好盟約，1992 年。

1980 年代之後，內地重新開放宗教場所，並開展宗教文化交流，於是有了香港道堂「謁拜祖庭」的活動。1984 年北京白雲觀作為宗教活動場所重新開放，香港道教界隨即組團訪問內地宮觀。1992 年蓬瀛仙館與白雲觀結為「同源友好宮觀」。雲泉仙館的「祖庭」——廣東南海縣西樵山雲泉仙館於 1998 年舉行創建一百五十周年慶祝活動時，香港與澳門雲泉仙館道侶同門一行五十多人前往祝賀。此外，香港與新馬泰等德教道閣於 1996 年成立「德教尋源史源委員會」，往江西南昌紫金閣（又名「純陽壇」）尋源。成立於 1979 年的飛雁洞佛道社，其創立歷史本來與

內地聯繫不大，卻在 1993 年獲呂祖、關帝、文昌帝君降乩指示尋根建廟，於是前往四川「尋根」，並於 1996 年籌款重建天師道的創始地——四川鶴鳴山三聖宮，全體道侶前往「朝聖」，參加開光大典。

香港道堂的尋根活動為 1980 年代之後內地道教的復興貢獻了很大的力量。香港道教以數以千百萬港幣計的資金注入內地道教宮觀的維修、重建和開放的工作，特別是在廣東地區的道教宮觀，隨處可見香港道教團體各種形式的捐助紀錄。同時，道堂在廣東地區的公共福利事業方面也進行了大量的捐助，其中包括資助興建學校和醫療機構。

小 結

20 世紀初期，珠江三角洲地區呂祖道堂遷移到香港設立分支道壇，形成了今天香港大多數的道堂組織。它們常常與扶乩信仰、開乩活動、刊派善書及慈善濟世的工作聯繫在一起。百年間，這些分支道堂不斷地改變着它們舊有的宗教團體性質，尤其是 1950 年代之後，香港道堂與內地宮觀中斷了聯繫，原來只是個人清修的內向型道堂開始獨立地面對社會。香港道堂抓住香港經濟騰飛的契機，將自身發展與香港現代社會的發展緊密聯繫在一起，因此，香港呂祖道堂不僅很好地將原有珠江三角洲地區的組織形式移植到了香港，而且發展成為具有香港特色的道教團體。

表 1：道脈源自廣東道教的港澳宮觀道堂（1880 年代至 1960 年代）

宮觀道壇	在港澳 創立年份	淵源 在廣東創立的年份	在港澳創建者 / 派別
純陽仙院	1883		羅元一
小霞仙院	1886	清遠藏霞洞（1870）	田邵邨 / 先天道
呂祖仙院（澳門）	1891	羅浮山朝元洞	
從善堂	1896	梅菴從善祖堂（1840）	黃德仁等
極樂洞	1905		先天道
坤道堂	1912	清遠藏霞洞	田邵邨 / 先天道
芝蘭堂	1913	清遠飛霞洞（1911）	麥長天 / 先天道
萬佛堂	1915	清遠藏霞洞	黎玉清 / 先天道
桃源洞	1918	清遠藏霞洞	田邵邨 / 先天道
天真堂	1918		溫至中 / 先天道
慶雲古洞	1910 年代		先天道
藏霞精舍	1920	清遠藏霞洞	朱翰亭 / 先天道
齋色園	1921	芳村普濟壇（1899） 西樵稔崗普慶壇（1901）	梁仁菴
抱道堂	1921	廣州橫沙亦鶴樓（1902） 與善善堂（1903）	陳材良等
智園（行德堂）	1923	清遠飛霞洞	麥長天 / 先天道
香港道德會 福慶堂	1924	南海紫洞善慶善堂、佛- 山善慶善堂、廣州崇正 善堂（光緒年間）	羅煒南 / 先天道
金霞精舍	1925	廣東瑞和堂	蔣瑞緣 / 先天道
紫霞園	1926	清遠藏霞洞	李清琦、湯兆龍等 / 先天道
蓬瀛仙館	1929	廣州三元宮	何近愚、麥星階等 / 全真龍門派
尚志堂	約 1920 年代	清遠藏霞洞	先天道

(續)

永勝堂	約 1920 年代	清遠藏霞洞	羅昌康、杜昌興 / 先天道
九龍道德會龍慶堂	1931	佛山善慶堂	葉華文 / 先天道
善慶洞 (香港道德會福慶堂支會)	1931	紫洞善堂、佛山善慶善堂、廣州崇正善堂	羅煒南、區廉泉 / 先天道
玉壺仙洞	1932	廣東順德黃蓮祖洞 (1895)	
永樂洞	1932		畢昌醒 / 先天道
藏寶洞	1933	清遠藏霞洞、佛山及廣州之永善堂、紫桂堂	黃昌廉 / 先天道
心慶堂	1933	紫洞善慶洞、佛山成慶堂	姚貴賢 / 先天道
省躬草堂	1934	廣州番山省躬草堂 (1894)	
賓霞洞	1935	清遠飛霞洞、江門用德堂 (光緒、宣統年間)	洪昌浩 / 先天道
慧園	1935		麥長天 / 先天道
通善壇	1938	南海茶山慶雲洞 (1898)	張圖正等
雲泉仙館旅澳同門聯絡處 (澳門)	1940	南海西樵山雲泉仙館 (1848)	黃豫樵等
雲泉仙館	1944	南海西樵山雲泉仙館	陸本良、吳禮和等
信善二分壇 (澳門)	1946	廣州芳村信善堂 (1935)	梁藻智等
青松觀	1949	廣州至寶台 (1941)	陸吟舫、何啟忠等
玉霞閣	1949	潮陽鐵玉寺 (明星善社)	陳喜泰
萬德至善社	1952	羅浮山沖虛觀廣州分院應元宮	曾誠熾等
省善真堂	1952	東莞蓬瀛閣、善寶善社 (1930 年代)	駱高、李培良等
圓玄學院	1953	廣州曲江覺善精舍、廣州宏道精舍 (1947)	陸吟舫、謝顯通等

(續)

靈雯仙館	1953	廣州至寶台	何啟忠
太玄精舍	1955	廣州至寶台	何啟忠
雲鶴山房	1959	廣州至寶台	何啟忠
金蘭觀	1950 年代	潮陽達濠埠帝帽山 (1831) 廣州金蘭行宮 (1932)	黃國琦等
信善祖壇 (澳門)	1960	廣州芳村信善堂	黃藻善
信善壇 (三分壇)	1961	廣州芳村信善堂	梁藻智等
玉清別館	1969	廣州曲江覺善精舍、 廣州宏道精舍	謝顯通等

【第二章】

火居的正一派道教



一、與世火居：龍虎山張天師正一派歷史

公元2世紀，天師張道陵在四川創立天師道。天師道在魏晉南北朝廣泛傳教，並在唐代得到了長足的發展。晚唐五代時期，張道陵的天師家族在江西龍虎山定居下來，逐漸取得江南地區道教的領導地位。元大德八年（1304），元成宗敕封張道陵第三十八代孫張與材為「正一教主」，主領三山（閩皂山、龍虎山、茅山）符籙，天師道自此改稱為「正一道」。自元以降，正一派與全真教並列為中國道教後期兩大道派。



江西龍虎山



龍虎山天師府

正一派

正一派是在東漢以來天師道長期發展的基礎上，以江西龍虎山為中心，集合宋代以來的各符籙道派組成的一個符籙大派。正一派之形成，以元成宗敕封張道陵第三十八代孫張與材為「正一教主」、主領三山符籙為標誌。

正一派特點：第一，以張道陵後嗣為教主。自三十八代天師張與材做「正一教主」後，後繼的歷代天師皆世襲此職。隨着第六十三代天師張恩溥（1904—1969）在台灣過世，目前正一教主之名實已空置。第二，在組織上，由原有的新舊各符籙派組合而成，包括了龍虎宗、茅山宗、閩皂宗、太一道、淨明道以及神霄、清微、東華、天心諸小派。第三，以道藏中的「正一經系」為共同奉持的主要經典，主要法術是畫符唸咒、祈禳齋醮，為人驅鬼降妖，祈福禳災。第四，正一派道士可以不住官觀，可以娶妻生子，被民間稱為「火居道士」。

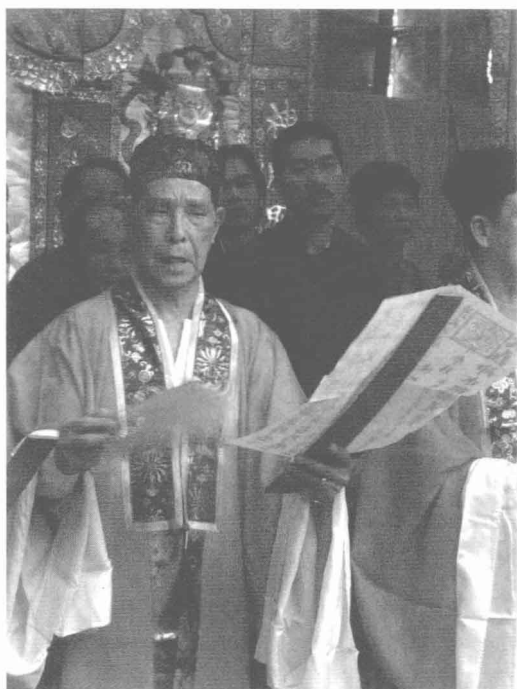
中國道教從金代全真教開始仿效佛教叢林，建立道士出家修行、住觀的制度，但是傳統的道士與俗世火居、行業性質及世代父子相傳等道教特色，並未受全真教影響而全部改變過來。大部分地方上的道士屬於所謂「火居道士」，過着俗世結婚家庭的生活，遇有喜慶節日或喪葬時，才應主人家之請，穿上道袍前去做法事。正一派道士只需在受籙領了道牒之後，就可以為人家應供法事、奏章齋醮，獲取養活自己和家人的生活報酬。明太祖朱元璋敕頒天下的《大明玄教立成齋醮儀》曾對正一和全真於中國社會的貢獻，作出如下的判斷：

道有正一，有全真。全真務以修真養性，獨為自己而已。正一專以超脫，特為孝子慈親之設，益人倫，厚風俗，其功大矣哉。

與斯巴達式清修苦行出家的全真教道士不同，正一派道士擁有世俗的家庭生活，他們通過父子相傳或師徒相授的傳承方式獲得從事道教儀式的專業訓練、知識和技能，他們能夠在其生活的鄉村地區取得聚落村民的信任，擔任在儀式中溝通人神的中介者角色。他們支撐着地方社羣的宗教儀式生活及廟宇的醮會活動，並為之提供以助人「超脫」為目的的科儀系統，因此《大明玄教立成齋醮儀》大為讚賞地評價正一道士，「益人倫，厚風俗，其功大矣哉」。

進入清代，政府對於正一派的態度轉為冷淡。明初，太祖朱元璋授四十二代天

師張正常「正二品」官位，並由原本掌管「江南道教」，變為掌理全國道教事務。但是，在清乾隆時期，張天師品級遭降格，江西龍虎山張天師世襲的官階被降到五品，嘉慶道光皇帝以張天師係方外人士，取消其入朝謁見皇帝的資格。乾隆元年（1736），清政府開始連續三年的僧道調查登記，其目的是要重新控制地方上宗教活動的管理權，壓制江西龍虎山正一天師府在中國傳統宗教的影響、地位和權力。尤其是藉着官方頒給僧道度牒的機會，把所謂世俗在家的「應付僧」和「火居道士」剔除出宗教人員的隊伍。乾隆四年以後，清政府



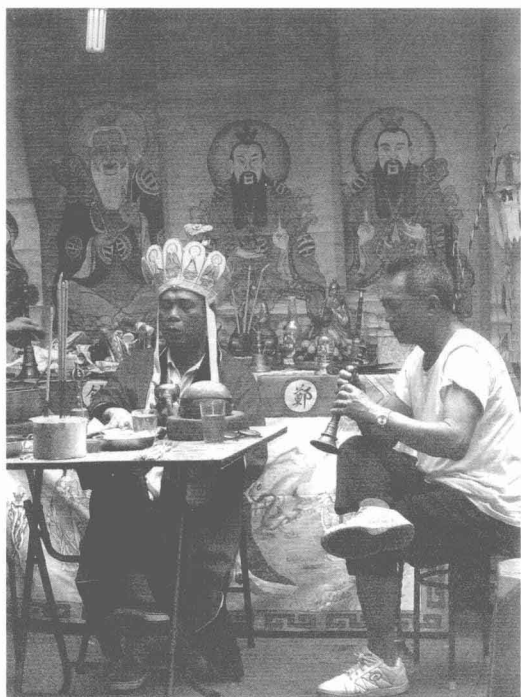
香港新界正一派火居道士——陳華道長

禁止了龍虎山天師府為各地方正一道士授錄傳度及給發度牒和執照的權限。經歷了乾隆朝的壓抑，正一派逐漸喪失了政治話語權與官方支持，但正一派道士仍在地方

—— 正一派授錄制度 ——

自六朝天師道興起以來，道教形成了一套完整的授錄傳度制度。授錄的主要內容是傳授經籙。道經是道教宗教信仰的基石，無「經」則無「教」。授錄過程中，根據各自不同的修持，「籙生」被授予相應的道經，以供抄寫和研習；同時也被授予不同的道籙，以便在做法事和修行中可以遣使籙中的兵將聽命法壇。

作為正一派道士必須授籙，授正一法籙後，方可以上章拜表；也只有得授法籙，才能名登天曹，才有道位神職。有了道位的道士，其齋醮中的章詞才能奉達到天庭，才能得神靈的佑護。籙有多種階品，如《太上三五正一盟威仙靈百五十將軍籙》、《太上三五正一盟威三元將軍籙》、《太上三五正一盟威九天兵符籙》等等。不同的籙品，體現道士不同的修持和功力。



廣東中山正一派火居道士施演度亡儀式

有一百一十七處之多。陳道長稱，「抗日（戰爭）勝利後，更甚。正是路路見道堂，條條有道房」。

社會的宗教活動中扮演儀式專家的角色。從以下施舟人描繪清末北京城裏的道教情況，我們不得不驚訝於道教與中國民眾生活已建立了上千年的緊密關係——「清末北京城有六十多座道觀和大大小小五百多座道教的神廟，所謂的祈安大醮、超度齋會以及各類保護神的祭典、遊行和酬神演戲，是隨處可見的常景。這種情形在中國的城市與鄉村同樣普遍。」此外，根據陳蓮笙道長（1917—2008）憶述，1840年後直至1949年，正一派道觀在上海地區就有十七所；至於以承接經懺為職業的在家式的正一派道院、道房約

二、喃嘸先生：清末以來廣東正一派火居道士

廣府地區的正一派火居道士常常被人稱為「喃嘸先生」或者「喃嘸佬」，究竟這一稱呼有何來歷，至今學者仍未能清楚考證出來。「喃嘸」字音近似佛教淨土宗佛咒「南無阿彌陀佛」的「南無」（「無」音 mó），似乎形容道士喃誦經時低語聲的情態。學者曾遍尋清代文人筆記、遊記等文獻，也沒發現「喃嘸」一詞，亦不見民間有稱道士為「喃嘸（佬）」的記載。清初屈大均（1630—1696）的《廣東新語》曾記有「師巫」一類的宗教職業者，以破雞蛋占卜看病為業。清同治年間（1860年代）《番禺縣志》描述這類被稱為「師巫」的宗教儀式職業者，施行開路、安魂、買水等喪禮儀式。這類法事與民國時期廣府喃嘸先生所做的法事類同，據此，我們或許可以推想喃嘸先生的傳統源流與廣東地方上的師巫傳統有些關連。但是根據《番禺縣志》，直到 19 世紀末期，師巫還是沒有被稱為「喃嘸」，因此廣東地區的火居道士之被稱為「喃嘸先生」，起源便應該不會早於清代同治時期。

我們翻閱過多種廣東地方縣志及風俗資料，發現火居道士的一般俗名亦不單只有「喃嘸」。在民國以前，他們更多時候被稱為「喃巫」。例如，在民國二十四年（1935）重修的《清遠縣志》就引載《水晶訪冊》謂：「古者喪事，設齋打醮，俱延僧侶，惟邇因各寺久廢，故打齋打醮，皆因火居道士為之，俗稱喃巫佬。」這裏將為民眾打齋打醮的火居道士俗稱為「喃巫佬」。民國初年，一些廣東學者在整理記載粵地風俗時，亦多把做喪禮功德法事的道士稱為「喃巫」。舊時順德縣正月舉行保平安的「讚星」禮儀，也是延請道士（俗名「喃巫〔先〕生」）回家祈禱。民國十五年的《民國日報》記載：「廣州雖號開通，但是種種迷信，還沒有廢除。一般神棍喃巫，利用市民這種弱點，就大吹法螺，藉神詐騙。」

上述記載的廣東市鎮鄉間的「喃巫」道士，他們所做的開路、讚星、轉運等功德法事其實與上述提及的正一火居道士所做的相同。換而言之，除了「喃嘸」外，火居道士在廣東鄉鎮地區的另一俗名為「喃巫」。

以「喃嘸」這一俗名來稱呼鄉鎮地區道士，我們認為應該是在民國以後才開始逐漸流行於廣東附近鄉縣的，主要地區包括廣州、番禺、順德、東莞、三水、南

海、肇慶等廣府話地區。根據 1942 年出版的《廣東年鑑》，民國時期，很多商業性的道館散處在廣東市鎮鄉間之間，遇人家喜慶嫁娶、節日，或喪葬、禳鬼、治病，「喃嘸先生（佬）」或「喃巫」就會應邀在道館裏或前往人家住處，做各種功德法事，例如讚星、脫褐、禮斗、旺土、禳災、打齋、做旬七等。然而無論是「喃巫」或者「喃嘸」，這些稱呼並不表示火居道士乃是來自嶺南某一獨特的法派傳統，他們仍是傳統的火居於地方社會的正一派道士。道教以外人士把正一派火居道士稱為「喃巫」或者「喃嘸」，其實蘊含着取笑之意。

雖然外人將正一火居道士稱為喃巫與喃嘸，乍一看似乎喃嘸道士與民間巫覡並無二樣，但是正一派道士對於自身與民間師巫是有明確的身份區分的，這主要表現在：

首先，喃嘸道士強調自己屬於道教正一派，源自東漢東華祖師（張道陵），得到老子所降傳的大道，因此他們「純係信仰道教，尊崇老子」，與巫覡等輩所做的帶亡請仙、神鬼降身、頒符發藥的民間巫術不同。

其次，例如民國時期的廣州市正一派道士，他們宣稱屬於已經歷了好幾百年，世代相傳的民間職業宗教傳統。在清代，正一派道士均持有藩台巡撫札諭，受知縣屬官道會司的直接管轄，由道會司負責發給每一名道士執業的戒諭憑證。這些清代道士世代珍藏官方的戒諭憑證，父子或兄弟相傳，直到他們在民國時期的一代。清道會司的戒諭一方面列明道士有「供應救護日蝕月蝕及祈晴祈雨、淨監祭告大典」的職責，即為官方儀式服務的義務；另一方面又「明令訓戒嚴禁道士人等，不得包攬巫覡，從中惑眾誑騙行為」，可見清代地方官府也是明確區分道士與民間巫覡，所以才需要嚴防道士聯合巫覡，擾亂社會秩序。

第三，現在人們提及廣州道教，首先會提及總領廣東全真龍門派的宮觀，例如惠州玄妙觀、羅浮山沖虛觀及廣州三元宮，並將是否有固定的道觀作為區分道士與民間宗教人士的標誌。其實在民國以前，廣州原先有一座總領正一派道教的官方道觀，即在惠愛首約原址的玄妙觀（清代康熙年間改稱「元妙觀」）。清雍正本《廣東通志》稱，番禺縣的道會司乃設置在玄妙觀。到了民國二年，廣州市政府首先把玄妙觀部分地方收歸公產，初改為市立第一兒童遊樂園，及後在民國十一年再把玄妙觀附屬之功德院劃入兒童遊樂園，最後到民國二十三年，把玄妙觀完全拆平，撥

為市立實驗中學校址。失去玄妙觀庇護的廣州市正一派喃嘸道士，由於再無法持有玄妙觀道紀司所發給的執照，以致失去在傳統官方道教制度中的合法經營地位。在玄妙觀被收歸市有及遭拆平以後，他們不單散處四方，而且在 1929 年開始成為國民政府竭力推行「改革風俗、破除迷信」運動中的被取締對象。

三、從廣州正一道館到香港殯儀館的喃嘸先生

一般稱在家的正一派道士為火居道士。清代沈自南《藝林彙考》卷十二〈稱號篇〉云：「今道士之有室家者，名為火居道士。」與全真教道士全部依附於叢林道觀修行不同，廣東鄉鎮地區的喃嘸道士居住於俗家，他們大部分不持有宮觀道士身份的道牒，平時穿俗裝，不會簪冠、易服或者束髮。喃嘸道士是以個人身份直接面對他所生活的社區，為了便於開展道教齋醮儀式業務，多數喃嘸道士還會自創以自己姓氏為名的私人道館進行營業。這些喃嘸道士承接功德法事所得的工資只用於贍養家屬和維持自家道館經營，不會納入任何宮觀。

1. 民國時期廣州市的正一道館、祈福道館

自清代以來，正一派火居道士開設的私人性質的道館一直在廣東地區營業至1940年代末。《廣東年鑑》指出這些道館「專營與人喃巫唸經捉鬼攘災之業，民間信之頗篤，而其流播亦最廣」。根據民國十五年《民國日報》的記載，「〔喃巫〕在大街小巷遍懸着『正一某道館』的招牌，他自稱是『道館』，只有喃巫一人，卻和『道觀』有別」。正一派喃嘸道士和他們開設的道館在廣東市鎮鄉廣泛流傳，《廣東年鑑》描述道：「舉凡一切婚喪、生育、祭祀、擇吉、建築、疾病無不延請〔喃巫佬〕入宅作法。」可以看到，喃嘸先生已經與廣東人的生活習俗融為一體，民眾的生老病死，生命中的大小事宜和問題解決，處處可見喃嘸先生的身影。

民國二十二年五月，廣州市社會局及公安局根據全市各區「卜筮星相巫覡堪輿」等行業的登記，製作了一份非常詳盡的《廣州市卜筮星相巫覡堪輿調查表》。根據此份調查表，我們可知在民國二十二年，廣州市共有二百七十多間道館。當時這些道館分為「正一道館」和「祈福道館」兩個系統。大部分道館的營業字號是依「其姓稱道館」的，並且正如乾隆舊本《番禺縣志》所描述的，館門外掛着某某道館的招牌，例如，如果道士本人姓周，他便以「周道館」為營業字號。在以道士之姓為招牌的一百七十二間道館中，有五十九間道館在其姓之前還加上「正一」的道教派別名號，例如「正一區道館」、「正一李道館」。許多以某性命名的道館不單在其道



香港正一派喃嘸道院



新填地街正一派鄭梯道堂

館招牌前加上「正一」以示道教派別，在營業種類一欄的登記上，更列明自己承接「齋醮、禮斗、安神、旺土」等功德法事。

調查表中，亦有以「祈福」道館為營業字號。有十多間以道士之姓為名的道館，在營業種類一欄的登記中，亦清楚列明是做「祈福開路招魂」法事，因此，這些「祈福」道館是專為先人亡靈做喪葬法事的。

第三，還有二十五間是兼營紙札製作及功德法事的店鋪，它們的營業字號不是以某姓為名的，而是各取別名，例如悅生樓紙札、榮順樓、務善堂等。

白事和紅事

喃嘸道士所做的功德法事大約可分為「白事」和「紅事」兩類。

白事或稱濁事、醜事，指為亡者超幽的儀式，包括一般被稱為打齋的法事（主要是三七齋），其他還有招魂、買水、唸倒頭經、上山、開路、下葬、除服、安靈等。

紅事或稱吉事、清事、好事，科儀主為陽人祈福消災，包括禮斗、祈福、開光、脫褐、安龍、入伙、清醮、動土、解洗、轉運、讚星等法事。

.....

究竟正一道館和祈福道館有甚麼不同？為何正一道館佔全廣州市道館的絕大多數？我們曾經訪問兩位曾在廣州市開設正一道館的前輩道士（喃嘸先生）——一位是陸慶先生，民國初年他已經在父親陸福芝開設的陸道館做齋醮法事；另一位是馮東先生，亦是自小就在父親馮紫雲開設的馮道館做功德法事。

根據陸慶和馮東的解釋，民國時期廣州市道館所應接的功德法事清楚分為「紅事」和「白事」兩類。正一道館主要為陽人禳災求福，做的功德法事包括禳星、禮斗、旺土、入伙、脫褐、嫁娶、安神、打醮等紅事；祈福道館則主要做為死者招魂、買水、開路、唸倒頭經、上山、做七等白事。陸慶和馮東都指出，當時廣州市道士仍然遵守一個規例，即做紅事的道士不會接替喪家為死人做的法事，做白事的道士也不會被喜主召請做喜慶節日的功德法事。至於為已死去一段時間的亡魂打齋的功德不純屬白事，當中亦包括惠及死者親友的功德，因此兩個系統的火居道士都可以應接這種法事。

據我們所知，紅事、白事之分的道教儀式傳統在舊日香港也曾保留過。正是由於紅事功德的範圍、種類和市場需求比白事的功德法事更多和更廣，因此，我們很容易理解民國時期的廣州，為何正一道館會比祈福道館多。

民國初期，在廣州市的正一和祈福道館的活動十分蓬勃興旺，道館的分佈範圍也非常廣泛。當時廣州市共分十三個警察署區（包括正署和分署），平均每個警察署區中，幾乎都有二十至三十間道館；特別的是，在第七警察署區內，道館就有三十九間之多。當時從事正一或祈福法事的喃嘸道士大約有五百人之多。

2.1940 年代廣州道館南遷香港

民國十六年，蔣介石領導下的南京國民政府正式成立。國民政府竭力推行「改革風俗、破除迷信」運動，積極取締和剷除各種中國傳統民間信仰、活動及組織。民國十七年，國民政府內政部公佈七條有關《廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法》，廣州市政府相繼執行破除宗教迷信工作，這對廣州市正一道館幾百年來的歷史傳統造成相當的打擊和破壞。廣州正一、祈福道館被納入巫覡之列，廣州市公安局限令經營道館的正一派喃嘸道士改謀他業。因此之故，廣州市正一、祈福道館業界八區總代表道士鄧香林即向廣州市政府呈狀，懇請收回成命，免予查禁他們的道館。此訴訟擾攘至民國二十五年八月，廣東省警察局再度通令各正一、祈福道館執業人士，務將所設道館即日歇業，並且要求本省各縣市政府一體嚴行查禁上述「導人迷信」的事業。

民國二十六年以後，廣州市的道館被迫卒業，陸慶憶述其親身經歷時說，由於警察局勒令他們歇業，否則予以拘究，於是他自己拆了道館的招牌，關閉了先祖幾代相傳的陸道館，無奈地在廣州別處經營海味生意。據陸慶所知，當時警察局曾經拘禁了兩位違法的廣州市喃嘸道士，結果他們各入獄一年。其中一位入獄的道士方芳園後來到了香港，從事喃嘸職業。根據馮東的憶述，當時廣州市道館紛紛拆去自己的招牌，道館道士若不是轉業別謀他路，便只能偷偷地赴人家裏承接法事，但是所能夠做的法事項目已經非常有限，因為這些活動是不能張揚的。

1937 年 10 月，日軍侵入廣州，廣州市淪陷，市民紛紛逃往他處避戰禍。從廣州市逃避戰禍而轉到香港的道館有陸慶道院、老全道院、黃紹章道院、黃紹華道院等。根據陸慶的憶述，廣州淪陷之後，他和親弟陸坤以及其他一些在廣州開設正一道館的道士，因為逃避戰禍而移居至香港（例如馮東和他的親弟馮西也是這樣）。到了香港以後，他們再次經營喃嘸道館，主要在香港島、九龍及長洲離島各處承接打齋建醮等各種功德法事。

雖然廣州市正一道館在 1937 年以後遭受沉重的打擊，活動趨於沉寂，但是正一道館傳統的完全中斷，應該歸結於 1950 年以後中國內地宗教政策的轉變。潘志賢和楊洪校〈廣州道教仙跡鉤沉〉一文指出：「中華人民共和國成立後規定不准搞占卜算命、符水治病等活動，齋醮法事不得在非宗教活動場所進行，正一派由於沒

有固定的道觀，逐漸失去存在的基礎。1956 年前後，各自獨立、分散活動的正一道館陸續關閉，正一道士紛紛轉向社會就業。至此，廣州道教只有全真教在傳播。」

3. 中華道教僑港道侶同濟會之成立

廣州淪陷之後，部分廣州市喃嘸道士為逃避戰禍而遷移到香港。在 1940 年代的香港，他們恢復了原來在廣州已經被勒令歇業的道院和喃嘸道士職業，並在 1946 年成立了「中華道教僑港道侶同濟會」（下簡稱「道侶同濟會」）。道侶同濟會屬於帶有工會性質的正一派道士組織，目的是維繫這批由廣州而來的喃嘸道士之團結，以及保障他們的工作機會。道侶同濟會在成立伊始即已規定：「凡各院主及有接法事者須要僱請道侶相幫法事，特先向本會道侶僱請，若額滿方得向外相請，以資本會道侶當前生活。」



中華道教僑港道侶同濟會（香港正一派火居道士）

從 1953 年道侶同濟會登記的《屬下各院商業登記調查書》可以看到，當年加入成為屬下道院的有二十間道院。由這些道院的本鄉籍貫源流，以及一份現存於道侶同濟會會址的供奉已逝世會員的靈位名單，我們便可以推論：1945 年太平洋戰爭結束以後，香港市區（除新界以外）的正一派道士，一部分是承接了民國時期廣州道館道士的傳統，另外一部分是來自於廣東省南海、三水、東莞、番禺等各鄉縣

的喃嘸道士。他們都是大約在 1940 年代遷到香港，並一起創辦了道侶同濟會。頭幾屆道侶同濟會中的大多數核心會員就是從廣州市遷來的喃嘸道士，以下幾位創會成員可為證明：

黃紹章：從第一屆開始，黃紹章便出任道侶同濟會正理事長，直至他於 1953 年逝世為止。黃紹章在香港開設有道院，營業字號為「黃紹章道院」。根據陸慶回憶，黃紹章的父親黃牛在廣州市開設有「正一黃道館」。黃紹章之弟黃標，亦是早期數屆道侶同濟會核心成員，他自己開設有「黃標道院」。

陸慶：陸慶原先在廣州市猶龍區小北直街開設道館。他於 1940 年廣州淪陷後舉家經澳門到達香港，開設了一間道院，並一直有傳授徒弟，直到今天，已經積聚了四代師徒，培訓出許多日後在香港有名的正一道士。陸慶之弟陸坤，在 1960 年代亦是道侶同濟會的核心成員。

方芳園：方芳園在廣州時已開設方道館，曾經因為違反廣東省警察局於 1936 年對道館發出的歇業勒令而遭受拘禁一年。方芳園來香港以後成為道侶同濟會的開創成員，歷任文牘之職。他於 1951 年去世。

老全：老全在廣州市開設老道館，來香港後，設有老全道院，並成為道侶同濟會的開創成員，歷任總務、交際、理事等職。老全之弟老坤亦是道侶同濟會的開創成員。

馮東：馮東父親馮紫雲在廣州市原設有道館，但馮東來香港以後沒有繼續父親的道館事業，他一直在香港殯儀館負責主管喃嘸法事部。馮東沒有擔任早期道侶同濟會職務，其弟馮西卻從 1950 至 1960 年代一直出任道侶同濟會文牘之職。

此外，據陸慶說，其他道侶同濟會的創辦職員，例如副理事長葉富、財務區瑞、袁洪、周七、楊少芝等，皆在廣州市曾開設有道館。

道侶同濟會採用個人會員制度，會員須繳交月費，若過期三個月欠繳，則會被革除會籍。作為帶有工會性質的正一道教組織，道侶同濟會亦為會員道士訂下各種應供法事儀式的統一收費標準，例如 1969 年的規定：早台齋三十元，夜台齋三十五元，日水陸三十元，齋斗開船補兩元，六人齋破獄主科補兩元，枕經 5 時至 8 時二十五元、5 時至 11 時三十元，大艇安神十元、小艇八元等。此外，道侶同濟會亦訂立了有關喃嘸道士補貼路費的收費規定，按路程的遠近為準收費。例如若要到

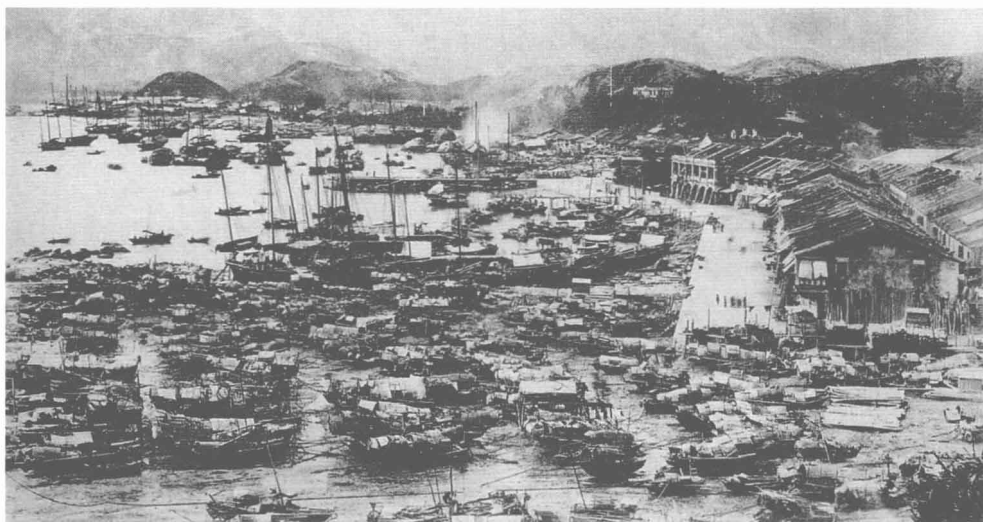
尖沙咀、紅磡、九龍城應法，喃嘸道士可要求多補兩元，至於北角、筲箕灣、大窩口、石籬貝、荃灣、葵涌、慈雲山、牛頭角、銅鑼灣等較遠地區可補四元，更遠的青山、青衣、柴灣、香港仔等地則補八元。

道侶同濟會於 1949 年得到香港政府批准，成為合法的慈善團體，1960 年代以後，大部分香港職業性的喃嘸道士都曾經是它的專屬或附屬會員。道侶同濟會制定了理事制、道士會籍要求和責任，訂立了齋醮法事的統一收費標準，這些特點都說明直到 1970 年代初期，道侶同濟會都發揮着維持正一道士這一行業專業行會地位的作用。現在道侶同濟會已註冊為一商業性有限公司，名稱是「中華道教僑港道侶同濟會有限公司」，但它的組織性和凝聚力已經大不如前了。

四、晚清至民國初期的香港本地喃嘸先生

在 1940 年代廣州正一派喃嘸道士南遷香港之前，香港本地類似廣州的火居道士及商業性的私人道館早於 1870 年代就已經存在。那個時代的香港還是小漁村，喃嘸道館也多從事與漁民生活習俗、漁業生產習俗相關的法事儀式。除了在自家道館施法，有時他們也外出到人家住處、水上應供法事。據現存碑刻資料，最早在同治九年（1870）油麻地天后廟重修廟碑文中，已有「馮道館」的樂助芳名。以下是根據科大衛、陸鴻基、吳倫霓霞合編的三冊《香港碑銘彙編》（1986）整理出的 19 世紀末至 20 世紀初香港正一派喃嘸道館的名稱及其所在地。

根據上述香港古廟碑記所載的碑刻資料，早在 1870 年，正一派火居道士及其道館已紮根於當時華人聚落最為昌盛的九龍油麻地，經營商業性的齋醮法事。從下圖所見，約在 1874 年的九龍油麻地，從官涌山望向芒角一帶，都是臨海之地，水上漁民羣集聚居，當時海旁道路為差館街（上海街）。除了油麻地，在 19 世紀末，另有正一派喃嘸道館開設在其他漁民集居的臨海地區，例如筲箕灣、西貢、坑口、



▲約1874年的九龍油麻地，從官涌山望向芒角一帶，海旁道路為差館街（上海街）。圖中右下方一大片沼澤地帶，稍後被當局填平，並在沿海進行填海，獲得佔全新填地街的一大片土地，以安置大批由港島到此定居的市民。
▼約1890年的油麻地，圖中一列屋宇街為新填地街。這片新填地乃1880年代填海所得。1900年，這裡再進行另一次填海計劃，海岸線伸展至今天的渡船街。圖右地段於1903年開闢為第六街（佐敦道）。

Yau Ma Tei before reclamation, c. 1874.
Reclamation Street, Yau Ma Tei, c. 1890.

九龍油麻地舊照，1874 年。



20 世紀初九龍油麻地天后廟



天后元君聖像

紅磡等地。除去一些似乎是重複的名字，1870 至 1920 年間，在上述各漁民聚居地區開設的正一派喃嘸道館就有十六間之多。

由於漁民的儀式習俗繁多，包括出生上契、婚嫁脫褐、神像開光、禮斗安神、讚星轉運、除疾禳災、新船下水等都需要僱請正一派道士做法事，因此早期香港正

一派喃嘸道士多是以做紅事為主，這與現今殯儀館喃嘸道士專門提供靈寶科喪事儀式的情況非常不同。

根據 1960 年代道士凌添先生對油麻地一帶道館的回憶，以及道士陳鈞先生對其 1980 年代初在屯門青山灣所做法事的憶述，舊時兩地漁民艇戶眾多，喃嘸先生主持法事儀式十分繁忙，各大小艇上的鑼鼓和噴吶聲此起彼落，與現在零落的情況有很大差別。

隨着時代變遷，香港水上人家多已上岸生活，相應的紅事的需求大大減少，喃嘸道士的紅事儀式服務範圍也相應大大收縮，以致現在喃嘸道士往往只在殯儀館的喪葬齋儀中出現。

1940 年代廣州及南海、番禺、三水、東莞等地的喃嘸道士紛紛南下香港，並成立了道侶同濟會以聯合各個同行。道侶同濟會成立伊始既然自稱「僑港」，將自己視為外來暫居者，那麼他們與那已經存在於香港的本地正一道館之間關係如何？這個問題仍待進一步探索。



舊日九龍油麻地避風塘



火居道士在漁民的船上進行禮斗儀式



禮斗儀式

1940 年代以來，那些原來在戰前已在油麻地等地經營正一道館的「本地」喃嘸先生的發展情況，我們已缺乏資料再考，不過從 1969 年道侶同濟會的相關業務規定可以看到，這些南下的喃嘸道士已逐漸佔領了原來本地喃嘸道士的生意市場。

五、新界地區的圍頭喃嘸先生

據清嘉慶二十四年（1819）舒懋官主修、王崇熙總纂的《新安縣志》（24卷），嘉慶年間，新安縣有三鄉、七都、八百五十七所村莊。地處現今新界、大嶼山、香港島、九龍半島和深圳市等地區的村莊共有四百八十九所，屬縣巡檢官富司管轄。當時，隸屬現今新界地區的面積已佔新安縣五分之二的土地。除了這些專為漁民服務的本地正一道館，清代以來，香港新界地區也有原居民的喃嘸道士遊走於鄉間，為圍頭鄉村提供道教儀式服務。他們被稱為「鄉村喃嘸」或「圍頭喃嘸」。

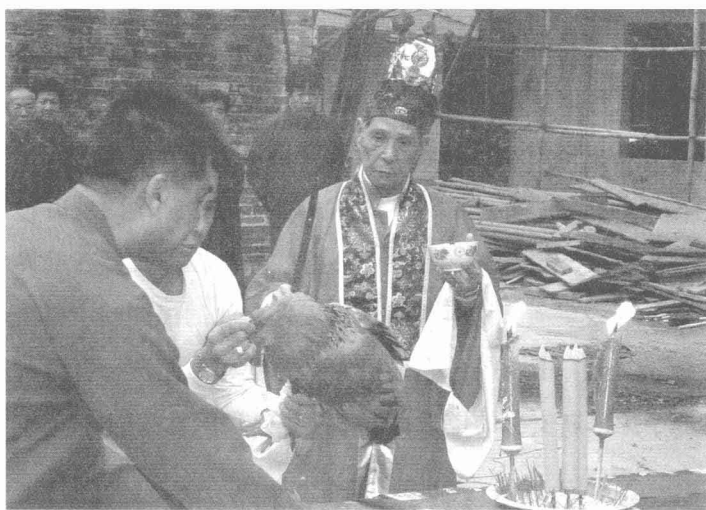
林培、彭炳、張海、林財、梁安、陳九和陳華等是過去著名的老一輩新界鄉村喃嘸道士。例如林培，他更是已經有好幾代先祖自19世紀以來一直在新界上水村落從事道教儀式的行業。雖然我們現已沒法準確追溯這些道士的歷史來源，尤其是他們與清代新安縣或更早的明代東莞縣的正一派鄉村道士傳統之間的歷史淵源，然而，至少有一個事實可以肯定，那就是，19世紀中葉以來，這些正一派道士已經具備而且傳承着具有新界鄉村本地特色的道教科儀。這些新界喃嘸先生在做普度超幽法事時，普遍採用的科儀書是《普施煉幽金科》。經中延請的地方神靈有「廣州府城隍主者」和「新安、東莞縣城隍主者」，據此可以推斷我們在新界地區看見的施食煉度超幽科儀是源自於廣東府東莞縣與新安縣地區的民間喃嘸傳統。由於在租讓給英國殖民者統治之前（1898），新界（以及香港和九龍）一直隸屬於新安縣，因此新界喃嘸承繼了原來新安縣的道教科儀傳統也是理所當然的。

————《普施煉幽金科》————

亦名《普施金章科》或《焰口科》，是新界道士做度亡法事的主要科儀道經。全書分上下兩部，已經收入大淵忍爾編撰的《中國人の宗教儀禮——佛教、道教、民間信仰》。陳華向大淵忍爾說，他所保全的《普施金章科》，原書是八十年前抄寫下來的，即距今有一百年。由於東莞縣和新安縣是在明萬曆元年（1573）以後才分為兩縣，新安縣改為「寶安」又是肇始於民國初年，因此，《普施煉幽金科》的最早歷史應該不會早於清朝初年。



新界火居道士在太平清醮中飾演正一派儀式



新界火居道士施行「開光掛紅禮」

我們對居住於新界元朗的喃嘸道士陳鈞（陳九第四子）的訪問也證實了這一點。陳九和陳華同鄉，來自寶安縣（民國初年新安縣改為「寶安縣」）沙井鎮。陳鈞向我們講述，其先祖七世代都是在沙井鎮開設喃嘸道院，稱「廣生道堂」。因此現時陳九系統的道派淵源當可追溯至清代新安地區的正一派喃嘸傳統。

1. 新界道士世家 —— 林培

新界鄉村正一派喃嘸道士歷史可從林培家族一窺其變遷。林培（1900—1988²，道號「真玄」）是1980年代中期以前，新界地區最具知名度的正一派道士。新界地區鄉村醮一向是僱請正一派喃嘸道士團來主持祭禱神明的儀式的。根據田仲一成的記錄資料，林培擔當了許多鄉村大型醮儀的主科和高功之科職，例如1981年11月林村鄉約五日六夜的太平清醮，1985年11月錦田村五日六夜太平清醮，以及1986年11月屯子圍三日四夜的太平清醮等。在上述三次建醮儀的「款榜」和「人緣榜」的署職一欄，林培署稱自己的科職屬「太上三伍都功修真經籙，神霄玉府清微演教仙官，掌判雷霆三界便宜主科事，臣林真玄承誥」。這一署職其實是根據清初以來正一派祖庭龍虎山天師府奏授道士經籙職任的法品，也說明林培的科儀傳承無疑應屬龍虎山正一派道士系。不過，由於新界火居道士的道號是依承了「道德玄心靜」為其根本的字派，因此，未沿襲龍虎山「三山滴血字派」。

林培先祖五代全都是在鄉村行業的正一派道士，林培的高祖林壬寶自深圳墟遷至上水村，後葬於附近的古洞村。林氏家族一直是新安縣祖系相傳的正一派道士世家，其家族成員在18世紀末以來已是新界北部鄉村地區非常活躍的著名道士。與林培同輩的粉嶺圍本村道士彭炳（法名「玄輝」）的叔祖彭天德，亦是師承林培

—— 正一派字輩 ——

清順治十五年（1658）《天壇玉格》規定了江西龍虎山正一道「三山滴血字派」五十字輩分為：「守道明仁德，全真復太合，至誠宣玉典，忠正演金科，沖漢通元蘊，高宏鼎大羅，三山裕興振，福海啟洪波，穹窿揚妙法，寰宇證仙都。」台灣的正一天師道，仍沿襲着「三山滴血字派」。第六十三代天師張恩溥到台灣後授籙子弟子的法名為「鼎」字輩。內地恢復對海外正一弟子授籙傳度後，也多為「鼎」字輩。

若根據林培的法名「真玄」來說，這法名與「三山滴血字派」五十字輩分並沒有關係。因此，林培道士家族世系的法名並不是依承龍虎山受籙弟子的法名。由於清乾隆時期以後，龍虎山天師府的授籙制度與中國鄉村地區的正一派道士之間的關係已漸趨鬆脫，依此考證，林培及其數代以上的道士祖系應只是一般在鄉村行業的正一派道士，他們曾否獲得正一派的授籙應成疑問。

的祖父林達朝，可以說，林氏家族的道教科儀傳統一直是新界鄉醮儀式的範本。此外，由於林培與彭炳同源於一個正一派傳承譜系，因此，1980年初科大衛等學者從彭炳提供並被複印保存在《新界歷史文獻》第4至第6卷號裏的大部分新界正一派道教科儀本，都是源於18世紀末新安縣林氏道士家族的正一派系。這些科儀書已延續至今。

林培於1988年去世，林氏後代並無人繼承祖業從道。在整個1990年代，新界鄉村建醮活動的主科和高功職位，已轉由兩位遷移自寶安縣沙井鎮的正一派道士來擔當，他們便是陳華和陳九。二人來自沙井鎮上不同的道士世系家族，並無直系親屬的關係。林培道士世家在18世紀以後已有好幾代的家族成員在上水村定居，並與新界北部大宗族村落建立了長久的合作聯繫；而與林家不同的是，陳華和陳九都是屬於新界鄉村道士中，最缺乏大宗族人脈和緊密地域聯繫的鄉村正一派道士。

2. 陳華、陳九

陳華（？—2004）在1949年內地政權轉易之後，從深圳沙井鎮遷移到香港定居。在〈香港的道教儀禮〉（1980）一文中，大淵忍爾最早提及陳華的建醮儀式，並紀錄了他在1975年新界沙田九約的太平清醮中擔當高功的職位。其後，大淵忍爾在1983年出版的《中國人の宗教儀禮》中，收錄了陳華所藏建醮科本的文字內容，一共有十部科儀本。田仲一成認為，陳華乃是代表着1970年代末期後起於新界的新派正一派喃嘸道士。他們主要受聘於新界中小村落或歷史較淺的雜姓村落，其中的例子便是陳華一直受聘於1975年、1985年和1995年沙田九約太平清醮。

陳九（1924—1999）比陳華更晚遷來香港定居。陳九法名「興道」，1979年才從沙井鎮遷移至新界元朗，他很快便與林培等新界本地舊有的道士在建醮科儀方面取得良好的合作。在1980年代，陳九和林培一起合作的建醮科儀有1981年林村鄉約太平清醮、1984年廈村五日六夜太平清醮、1985年錦田村五日六夜太平清醮及1986年屯子圍三日四夜太平清醮。在上述的建醮科儀中，林培一直擔當主科之職，而陳九則主要主持「分燈」、「打武」、「迎聖」及「禮斗」等科儀項目。

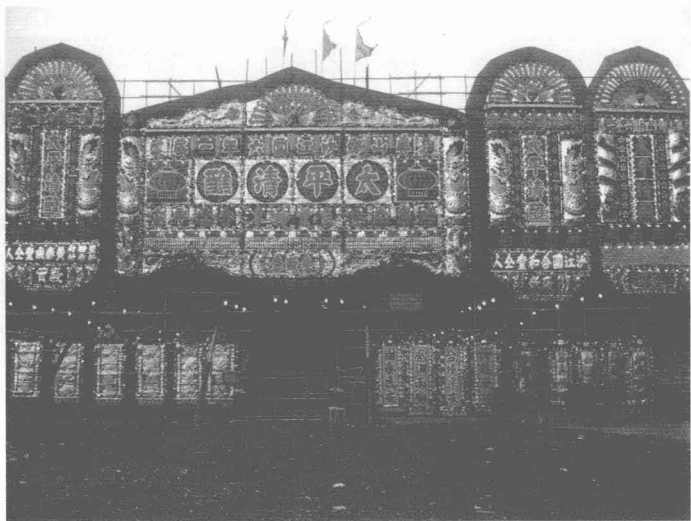
相對本地圍村舊派道士，陳華和陳九的道壇原來是與上述新界鄉村的本地道士傳統沒有直接的歷史淵源。他們來自新安縣北面鄉村接近東莞縣南部地區，其道教



新界火居道士於太平清醮中施行上表儀式



新界火居道士施行開壇儀式



新界太平清醮

傳承更趨向於東莞縣的傳統。現時從寶安縣沙井鎮開車到東莞縣的太平鎮不到半個小時。據陳九的第四子陳鈞引述其父親的記憶，1949 年以前，陳九的沙井廣生堂與東莞太平鎮的道壇和道士在道教科儀方面已經經常合作。我們曾於 2000 年到太平鎮上沙村訪問一位年逾七十七歲的老道士，他曾經與陳九合作過並同具地方聲望。

1980 年代，雖然陳九遷移至新界的時間較短，但他之所以能夠被新界大宗族村落的舊派道士信任與接受，其中重要的原因是陳九本人亦是承傳了一個在其本鄉至少已有五個世代歷史的道士世家傳統。陳九的先世祖父輩是沙井鄉村著名的道士。根據字輩排列——「道德玄心靜」，至少在陳九的家系中，在他以前已有五代的先祖是道士了，陳九便是第六代的傳人。陳氏祖輩在沙井鎮很早已立有道壇，稱「廣生堂」，並在其本鄉一直是最著名的正一派道壇。1949 年以後，廣生堂被迫關閉，陳九再也無法從先祖輩傳流下來的道教儀式的職業，但他自 1978 年遷至新界以後，因着其道士世家的傳承，很快便能與林培等舊派道士順利合作。對於新界鄉村道教科儀傳統而言，陳九也發揮了「守舊者」的作用。陳鈞對我們說，他的父親就是執着於自身祖父輩舊有完整的科儀傳統和做法，以致許多時不容易適應新界地區逐漸都市化以後，有些職業道士把道教齋醮儀式愈來愈簡單化的做法。

隨着 1988 年林培去世，以及數位新界地區早有聲望的所謂舊派正一派道士，如林財、梁安、張海等相繼在 1990 年代初謝世，差不多整個 1990 年代的新界鄉村

建醮儀式，都是分別由陳華或陳九擔當主科和高功道士，二人成為新界鄉村道士中最有聲望的代表。從 1980 年代末開始，尤其在林培去世之後，陳九已經多次在新界大姓宗族村落的建醮儀式中取得主科和高功的職位，儼然成為林培之後新界鄉村道教科儀傳統的道士代表。陳九有四個兒子，其中三位亦在 1980 年初分別從沙井鎮遷到新界元朗定居，加入鄉村道教儀式的行業，共同建立新界元朗「陳九道壇」。很快地，陳九道壇在新界村落地區建立了良好的聲譽，多次承接擔任主科的新界鄉村太平清醮。1999 年 1 月陳九病逝，陳九道壇自此由陳鈞接手繼承。陳鈞法名泓德，是沙井鎮陳氏廣生堂第七代的傳人。在 1999 年塔門村、2000 年泰坑村、2001 年高流灣村、2005 年泰坑村及 2009 年塔門村等的太平清醮中，陳鈞已擔當起主科及高功之職，成為現時新界鄉村中最有名聲的正一派喃嘸道士之一。

3. 新界道士的科儀本

現存新界鄉村太平清醮儀式中道士所使用的科儀本大致上是共通的。基本上，科大衛等搜集的粉嶺道士彭炳所藏，以及由大淵忍爾從陳華處借取並複印出來的新界建醮科儀本都是相同的。除了一小部分屬於陳九和陳華的家鄉沙井鎮的道壇傳統，現存在新界鄉村建醮儀式中所搜集得到道士使用的科儀本大部分有同一的來源，即林培的道士家系傳統。



新界火居道士舉行施食儀式

上述建醮科儀本大都是在新界正一派喃嘸道士之間流傳和抄錄，但是抄錄的年份多屬近數十年而已，例如陳九道壇的科儀本大都是在陳九於 1979 年遷來新界以後才重新向其他道士借來抄錄的。至於保存在《新界文獻》裏的屬於林培及彭炳系的科儀本，大都是屬於 1960 年代以後抄錄的。

以下以五日六夜建醮日程為例，詳列在個別科儀項目中現今新界正一派道士所必須使用的科儀書分別是：

前一日	啟壇·發奏	《清微發奏科》
第一日	啟壇迎師	《開啟迎神科》
	三朝三懺	《三朝科》
	分燈	《分燈科》
	禁壇	《禁壇科》（又稱《淨壇科》）
第二日	祭小幽	《小幽科》
第三日	（正醮）迎聖	《發功曹科》、《迎聖科》、《西班牙朝元科》、 《東班朝元科》
第四日	禮斗	《清微禮斗科》
第五日	頒赦（走赦書）	《頒赦科》
	放生	《放生科》
	祭大幽	《普施科》

以上十四部建醮科儀本，就構成了現今我們在新界建醮禮儀中見到的，由正一派道士宣演的屬於道教醮祭儀式的科本依據。

六、喃嘸先生與香港人的喪葬習俗

喃嘸道士所做的功德法事大約可分為白事和紅事兩類。紅事中最大規模的莫過於盂鄉發動、普天同慶的太平清醮，大部分新界鄉村地區一向都是聘請新界本地正一派喃嘸道士前來主持建醮儀式，但是由於太平清醮並不是經常舉行的，現時新界道士的法事多是以白事為主。同樣，市區喃嘸道士更是主要以殯儀館白事為主業。

1. 道教化的香港喪葬習俗

1940年代南下香港的廣東正一派喃嘸道士，原來多數從事吉事儀式。從原來的紅白兼做到現在以白事為主，市區喃嘸道士的這種變化當與現代「道教化」的香港喪葬習俗有關。道教齋醮儀式已經成為香港人生活習俗的一部分，香港普羅百姓凡是涉及幽冥世界的生死大事，就會請喃嘸先生主持拔薦超幽法事。早期的香港居民會在家中為已亡的親人做「旬七」法事或設靈位供奉。自1970年以來，殯儀館服務開始普及，每間殯儀館都設立喃嘸部，以方便為喪家提供直接的喪葬服務。



香港正一派火居道士施演黃壇度亡儀式



香港正一派火居道士於殯儀館施行超幽儀式

喃嘸道士人數開始增多，根據行內人估計，現存香港職業喃嘸道士有五百多人。他們多依附於六間殯儀館，為殯儀館提供日常的喪葬服務。

此外，又有個別喃嘸先生開設私人「道院」，獨立承辦喪葬業務。現在紅磡地區兩間殯儀館附近的兩條街道（溫思勞街和曲街）上，就已經有十多間私人開設的喃嘸道院。現存歷史最悠久的私人道院是在新填地街的「鄭梯道院」和「郭道院」，有五十多年歷史。

除殯儀館與私人道院之外，亦有喃嘸道士擔任長生店（俗稱「棺材鋪」）的科儀人員。1970年代之後，長生店為本身的方便，陸續從油麻地區遷到與紅磡世界殯儀館毗鄰的老龍坑街。除了設置長生祿位出售和供奉外，長生店也僱用喃嘸道士為亡者施行打齋儀式。

以筆者的調查估計，香港地區每晚在各殯儀館舉行道教齋法的喪禮儀式，最少有五十壇場之多，佔各種宗教喪葬儀式之首。縱使香港經過了一百多年的殖民地歷程，宗教已十分多元化，有部分喪葬儀式以佛教或基督教傳統進行，但仍然無法改變中國華南地區民眾普遍接受和採用「道教化」喪葬習俗的現實。

●————— 香港殯儀館及正一派道堂名稱 —————●

(一) 香港殯儀館：

- | | |
|----------|----------|
| 1. 香港殯儀館 | 4. 萬國殯儀館 |
| 2. 九龍殯儀館 | 5. 寶福紀念館 |
| 3. 世界殯儀館 | 6. 世盛殯儀館 |

(二) 正一派喃嘸道堂：

九龍紅磡區

- | | |
|-----------|------|
| 1. 祥記紙札道院 | 溫思勞街 |
| 2. 三清道院 | 溫思勞街 |
| 3. 廖伯道院 | 老龍坑街 |
| 4. 紫龍道院 | 必嘉街 |
| 5. 靈寶道堂 | 曲街 |
| 6. 普渡苑 | 曲街 |
| 7. 正道堂 | 曲街 |
| 8. 興法道堂 | 曲街 |

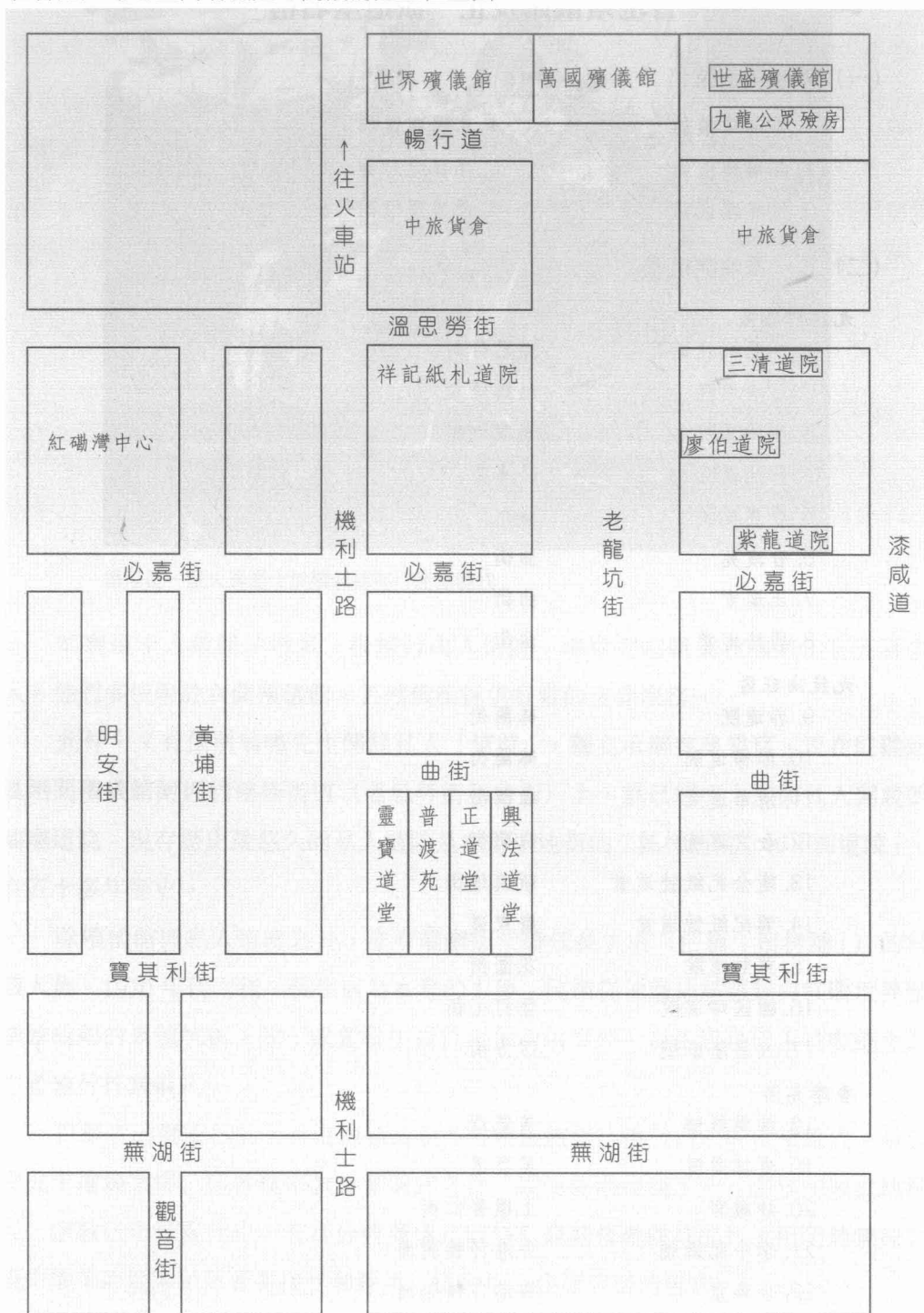
九龍油旺區

- | | |
|-------------|------|
| 9. 郭道院 | 砵蘭街 |
| 10. 鄭梯道院 | 砵蘭街 |
| 11. 清華道院 | 砵蘭街 |
| 12. 金玄道院 | 砵蘭街 |
| 13. 謝全記紙號道堂 | 新填地街 |
| 14. 興記紙號道堂 | 廣東道 |
| 15. 慈航道院 | 花園街 |
| 16. 謝國坤道院 | 登打士街 |
| 17. 大昌隆紙號 | 四方街 |

香港島區

- | | |
|-----------|--------|
| 18. 啟興紙號 | 筲箕灣 |
| 19. 青城道院 | 英皇道 |
| 20. 妙嚴宮 | 上環普仁街 |
| 21. 李牛記紙號 | 香港仔鴨脷洲 |
| 22. 合興堂 | 香港仔鴨脷洲 |

在香港紅磡地區由喃嘸道士開設的道堂位置圖



註：位置圖出自黎志添著：《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（香港：香港中文大學出版社，2007年），頁182。

2. 喃嘸道士超度科儀法事傳統

香港喃嘸道士超度科儀法事傳統大致分為兩個系統：一是新界道士的新安系統，二是從廣州傳來的度亡科儀系統。

原先在廣州市猶龍區小北直街開設道館的道士陸慶，1940年廣州淪陷後舉家經澳門到達香港。陸慶後來在香港重新開設了道館，傳授徒弟，直到今天，已經積聚了四代師徒，培訓出許多日後在香港有名的正一派喃嘸道士。陸慶使用祖父輩傳授下來的《青玄集要煉度施食科儀》，為齋主施食煉度。香港市區的喃嘸先生也多採用此書。這一類的科儀應是從原來廣州話系華南地區傳流過來的。

新界地區的本地喃嘸道士採用的普度超幽科儀書是《普施煉幽金科》。1950年代以來，主持新界鄉村齋醮法事的喃嘸道士彭炳、陳九和陳華都藏有這本《普施煉幽金科》。陳九和陳華來自寶安縣沙井鎮，彭炳屬於粉嶺圍原居民，三人所藏版本差不多完全相同。據筆者所見，新界喃嘸先生（以陳九系為例）不論是拔度亡靈、追薦祖先的齋法，還是普施孤魂的中元法會，抑或吉慶性質的建醮等儀式，都是根據《普施煉幽金科》施演祭幽普度、施食煉度儀式。《普施煉幽金科》分上下兩部，一般拔度齋法只演上部，但已經需要三個多小時完成，而在正規大型的醮儀和中元法會則或會中，上下合部完整地進行。

與香港市區的喃嘸法事相比，我們在新界鄉村地區所見的道教齋醮儀式更為完整和傳統。這是因為新界喃嘸更加「在地化」和習俗化，其道教齋醮儀式已與新界鄉村原居民和水上漁民聯結為一體，成為他們生活習俗的一部分，也因此保持得較為原汁原味。據說，有些市區的喃嘸先生到新界圍村做齋法，由於他們所施行的儀式不是當地老居民以往認識的，因此經常受責。相對市區殯儀館較為簡化的齋法，新界喃嘸先生在圍村做齋法一般需要多一倍以上的時間才能完成整套儀式。一套幽科的科目包括：開壇發文書、啟壇請聖、唸經禮懺、行朝、奏表、發蛟、遊十王冥殿、過仙橋、散花解冤、施食祭幽、送亡。

現時由於城市化和商業化的影響，市區內殯儀館所做的打齋法事儀式已經由原來幾天幾夜的齋法，簡化成歷時幾小時的簡單儀式。一天晚上大約只需四小時便可完成打齋法事儀式。儀式的科目包括：開壇請聖、啟靈招亡、開經拜懺、破九方地獄門、引亡魂遊十王冥殿、沐浴更衣、過金銀仙橋、散花解冤、放焰口（俗稱「坐

蓮花」)、送亡離位。放焰口的普度超幽儀式便是採用了節錄本的《青玄集要煉度施食科儀》，儀式歷時四十五分鐘左右。這樣的一台儀式最少需要五個喃嘸道士，帶頭的高功道士負責表白和造手，「二手」則專司開腔領唱，其他道士就跟着誦經和協助上香等。根據 2002 年的調查，通常整個法事約需一萬元。

七、香港正一派喃嘸傳統的現代轉向

戰前舊有的香港市區道館至今差不多已完全消失了。據我們所知，1950年代道侶同濟會成立之初的二十問道院中，現僅存在大澳的黃（炳）道院。筆者曾於2001年5月赴大澳探訪黃炳之子黃錦江先生。1975年黃炳去世之後，正一黃道院由黃錦江主理，現時他亦有一子繼續從事祖父輩傳流下來的喃嘸道士行業。

現在大多數在香港島及九龍地區從事醮齋功德法事的喃嘸道士，他們選擇這個職業，有部分是父子相傳，行內稱為「蔭生」；有些則是師徒相傳，稱為「經生」。

雖然昔日道侶同濟會舊有的喃嘸道館多已不存，但是類似黃錦江一樣子承父業的正一道士世家依然可見於現時香港喃嘸行業，他們已成為香港正一派道士的傳承者。例如黃湛道院，黃湛七個兒子中，有六個現在仍是職業喃嘸道士。陸慶道院的繼承者則是陸慶的兩個兒子，他們沒有再自設道院，而是分別在香港島濟公廟和觀音廟主理日常坊眾要求的小法事。此外，陸慶的弟子至少已累積了三代，他們遍佈於現時香港喃嘸行業界。

另一個有代表性的喃嘸道士傳承的例子是剛謝世的道侶同濟會會長凌添。凌添的父親是凌燦，在香港喃嘸行業界，凌燦是僅有的一位參與過創會的著名喃嘸道士，直到現在仍然深受業內敬仰。凌添開設有靈寶道院。據凌添自述，他自1977年開始收授正一派喃嘸弟子，到現在已有三代，第一代的弟子仍有十多名從事喃嘸行業，屬業界最資深的一羣正一派喃嘸道士。

現今香港由喃嘸先生開設的私人道院有二十多間。最具悠久歷史的道院有鄭梯道院、郭道院、李牛記道院及黃（炳）道院。其餘道院都是歷史較短的，大都是1980年以後才開設的。它們現今的道館性質和經營方式與舊日香港的正一派道館已經大為不同。昔日，喃嘸道館道士擔任「主科」的位置，乃是整個儀式程序和安排的主導者，但現今，由於職業殯儀經紀行業的出現，喃嘸道館道士的儀式生意來源，多為殯儀經紀的轉介，並要聽從他們作為主家代言人的要求，以致失去科儀主導者的地位。

小 結

廣東鄉鎮地區的正一派喃嘸先生（道士），自古以來一直在其生活的社區中擔任溝通人神的中介者角色。我們從口述歷史和碑刻中可以了解到，自清代以來，喃嘸先生已經與香港新界鄉村原居民和九龍水上漁民的生活習俗融為一體，民眾的生老病死、生命中的大小事宜和危機解決中，處處可見喃嘸先生的身影。清代中期以來，香港九龍一帶的喃嘸先生開設父子相傳的私人道館，經營着以吉事為主的商業性齋醮法事；香港新界的喃嘸道士則遊走於圍頭鄉村間，為村民超度先人，為村落主持太平清醮慶典。近五十年來，香港島漁業衰落、新界地區逐漸都市化等時代變遷，皆投影於香港喃嘸道士的齋醮功德法事的轉變之上。可以說，一段喃嘸道士的道教齋醮儀式歷史，一部喃嘸先生的家族生命史，就是一部香港生活習俗變遷史。

1940年代，部分廣州市和珠三角的喃嘸道士為逃避戰禍而遷移到香港，他們聚居市區，以之為中心恢復道院和喃嘸道士職業，逐漸發展出以殯儀館白事為主業的道教喪葬服務。從原來的紅白兼做到現在的以白事為主，市區喃嘸道士的這種變化當與現代「道教化」的香港喪葬習俗息息相關。道教齋醮儀式已經成為香港人生活習俗的一部分。

表 2：《香港碑銘彙編》所記香港正一喃嘸道館

編號	年份	廟碑名稱	道館名稱	地區 / 廟宇
57	1870	重修天后古廟碑	馮道館	油麻地天后廟
59	1872	天后行宮古廟碑記	曹道館 黃道館 龍道院	筲箕灣天后廟
60	1875	乙亥春月重建天后古廟碑記	關道院 和安道院 吳道院	油麻地天后廟
62	1876	天后古廟重修碑記	曾道館 黃道館	筲箕灣天后廟
63	1876	重建天后古廟碑記	蔡道館 黃道館	坑口天后古廟
82	1890	重建天后聖母古廟碑記	關道館 王南和道館	油麻地天后廟
90	1894	倡建公所碑記	朱道館 黃道館	油麻地社壇觀音樓
122	1911	重修觀音廟連建三約公立醫局碑記	朱道館 關道館	紅磡觀音廟
130	1916	重修天后元君碑記	曾道館 梁道館	西貢墟天后古廟
138	1920	第三次重修天后廟捐款芳名	黃道館	筲箕灣天后廟

【第三章】

先天道道堂的傳統與現在

20 世紀中葉之前的香港道教傳統，在正一與全真、呂祖道堂之外，還有一個早在清末便來港的道派——先天道。直至現今，在香港道教聯合會九十多間會屬道堂裏，約有四分之一會員來自先天道系統。

先天道是清初順治年間江西鄱陽湖一帶興起的一個民間教派。創教人黃德輝將教派歷史上溯至佛教禪宗的達摩祖師，追認達摩為初祖，又以道教金丹南宗的白玉蟾為「白馬七祖」之一，而他本人自稱「九祖」。早期先天道主要在江西、四川等省活動，道光初年開始向全國傳播。咸豐年間，先天道由湖北傳入廣東，



藏霞精舍二樓所供奉的三教聖真像

清末民初遍佈全國。清末先天道分裂，導致多個先天道的重要分支，如一貫道、同善社出現，構成了民國以後，在香港、台灣及東南亞等華人社會中，先天道作為一種中國民間宗教組織的不同面貌。

先天道與全真教及正一派的歷史沒有直接關係。先天道主張三教合一，即行儒者之禮、持釋家之戒、修老子之道。修先天道者，守儒家之禮，大都長期茹素，奉行非婚傳統，並且極其重視內丹修煉和行善積德的宗教實踐。先天道的組織架構和信徒層級尤為分明，道內分有各種等級的教職。

●—— 香港先天道神靈系統 ——●

先天道崇奉的神靈，主要有觀音、呂祖及三教神祇。瑤池金母在先天道眾神中地位最為崇高，是主宰宇宙萬物的最高神。羅智光〈代先天道答美國密西根大學人類學系講師桑安碩士問題十三則〉（《香港道教聯合會新廈落成特刊》，1975 年，頁 73）中指出，先天道認為人的本性是善的，凡是人類，都是瑤池金母發下世間的九十六億原根種子，但降世為人之後，為七情六慾所蒙蔽，迷昧原來本性，已落後天，所以要返本還原，修復先天，功圓果滿，返回瑤池。先天道也祭拜「雲城七聖」，即玄天上帝、文昌帝君、關帝、呂祖、觀音、黃龍真人及主壇真人。



「雲城七聖」神像，在香港僅見於藏霞精舍。

近百年來活躍於香港的先天道大致可分為三類：一是傳統先天道系統，二是先天道分支「同善社」，三是先天道分支「一貫道」。學界近年關於先天道的研究均指出，先天道是以金丹道（全真教）為內涵，以明清新興宗教的無生老母信仰及龍華三會之信仰為外表的一個民間宗教。進入 1950 年代，內地將先天道歸類為「反動會道門」，加以禁止；而在台灣，先天道由於日治時期的歷史發展則比較趨同於佛教，甚至加入佛教聯合組織；但在香港，先天道道堂因加入道教組織，更多地被認為是道教道堂。

原本是民間宗教的先天道在香港取得了道教的身份，這不僅僅是因為先天道信徒的宗教實踐與道教徒有許多相似之處，更是因為傳統先天道系統及同善社與近現代香港道教的發展，實有着極為密切的關係。1960 年代初期，香港的先天道堂所（包括傳承自傳統先天道系統的先天道堂所及同善社組織），在香港道教聯合會的籌組中扮演了積極的角色，他們其後更對香港道教聯合會的發展發揮了極其重要的作用。現時龍慶堂、福慶堂、善慶洞及至和壇等先天道道堂，是以香港道教團體的身份，在宣道、教育及慈善工作等層面取得了長足的發展。

一、先天道在香港的傳播史

根據香港先天道教內文獻記述，先天道南傳廣東，始於咸豐十年（1860）。這一年，原在湖北宜昌開紙店的紙商陳復始，承師命入粵闡道。陳復始在中宿縣（今清遠市清城鎮）遠安堂藥材店，以出售紙筆為名傳教，及後開示了嶺南先天道的重要人物林法善，並帶其返回湖北——全國先天道的傳教中心，領受「恩職」（先天道教內對教職的特稱）。



先天道分五字派，以「道運永昌明」為道號。

—— 先天道組織架構 ——

道光初年，先天道十二祖袁志謙掌教的後期，先天道確立了教內基本組織架構：分有「頂航」、「保恩」、「引恩」、「證恩」、「天恩」等教職（先天道教內將之統稱為「恩職」）。道光二十三年漢陽會議之後，先天道增設了分掌各地闡教的「十地」一職，十地之下設頂航，管理一區道務，「頂航」之下設「保恩」，「保恩」以下為昌字，昌字以下為明字，明字以下為天恩，天恩者可以為師收弟子矣。天恩之下，有皈依眾生，有護道眾生。皈依茹長素，護道守齋期而已。先天道始以完整的組織架構有規劃地在全國各地進行闡教活動。香港先天道基本沿襲了這一套組織架構。

林法善在湖北逗留了數月便返回清遠。同治九年，林法善和弟子於清遠嵎峽山創建藏霞洞，藏霞洞遂成為先天道在廣東的第一個堂所，亦成為嶺南和東南亞先天道道堂的祖洞。嗣後半個多世紀，先天道在廣東、香港及海外各處創建百餘所道堂，比如泰國萬全堂、越南藏霞精舍與藏霞洞永安堂皆是藏霞洞一脈的傳統。

林法善以藏霞洞為基地廣收門生，其中以李道榮（植根）闡道尤力。清遠人李道榮入道前已熟讀書史，為當地著名的儒醫，他後來於清遠岐山岑坑創建錦霞洞，並度化了八位出色門生。此八人分別創建了化賢堂、育賢堂等先天道人稱為「八賢堂」的道堂，先天道因而在潮州、惠州一帶廣泛傳播開去。八賢堂之一的禮賢堂，創建人巫明濟本為清遠地方醫師，他創建的禮賢堂後來出了兩位出色門生——田邵邨與紀培道。

1. 清末至 1910 年代：小霞仙院、覺性堂及其他

先天道傳入廣東以後，以清遠藏霞洞為中心向珠江三角洲擴散，漸及香港。清末一些商人、醫生身份的先天道信徒前來香港謀生，也將他們的信仰帶到香港。



清遠藏霞洞，是嶺南和東南亞先天道道堂的祖洞。



早年先天道刊印的經書，以瑤池金母為尊。



《無極蓮花妙經》書前的「雲城七聖」神像

若以道堂的創立作為先天道組織傳入香港的標誌，香港先天道的傳揚約始於光緒初年，即 1880 年代。1886 年禮賢堂弟子田邵邨在九龍大石古創辦小霞仙院，並在其旁建觀音堂。小霞仙院是目前可考創立年代最早的香港先天道道堂，此外還有創於 1890 年代的濟原堂和 1905 年創立於港島筲箕灣的極樂洞。

1910 年代活動較為活躍的香港先天道道堂是覺性堂。它原是東頭村財主出資興建的蓬萊園，後於園內設覺性堂，善信多來自東頭村，所奉瑤池金母與「雲城七聖」諸神像與清遠藏霞洞的一樣。覺性堂最值得注意的是，1910 年已設立「宣傳部」，刊印二十多種經書，並且重版各種經咒懺善書，包括《無極蓮花經（咒）（懺）》、《無極黃梁解厄經》，還有《陰陽經（咒）（懺）》、《蓬萊普度真經》、《本堂規則章程》、《黃梁醒夢歌謠》、《蓮舟接引歌謠》等等。其中《無極蓮花咒》自 1918 年重刊後，經過六版重印，現所見版本是 1938 年重刊本，由六位善信敬印九百五十五本。

當時覺性堂的經書流通範圍已經覆蓋粵港地區。《無極蓮花咒》等經書後皆印有「各地善書局均有代售」字樣，代理流通經書的書局計有九龍飛鷹印務館、廣州市文在茲善書局、明星堂善書局等廣東省城、香港書局。覺性堂歡迎善信前來「請

經」，聲稱「各種道德善書佛教典，利便各界，到請無任歡迎」。這種面向大眾的印經、請經活動，相類於今天宮觀「弘道組」的公益事業，在 1910 年代要算是新生事物，可想見當時覺性堂已有相當大的規模和組織。覺性堂原設於九龍石鼓壠村蓬萊園，惜建啟德機場時拆去，只能從幾部經書和特刊中去追憶其當日盛況。

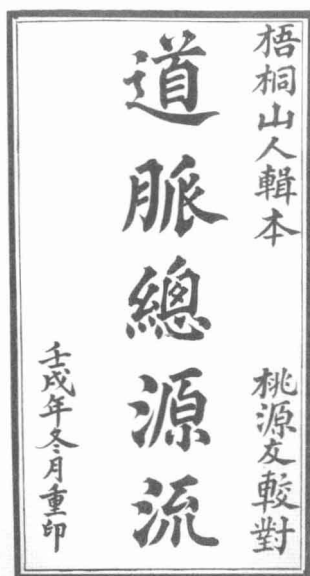
1910 年代建立的先天道道堂，還有由梁道容（1865－1939）在屏山大道村普生園創建的慶雲洞，田邵邨於 1917 年在大埔下碗窰創立桃源洞，1912 年始建坤道堂、1913 年建芝蘭堂、1918 年建天真堂等。現存年代最為古遠的先天道道堂堂址是萬佛堂，創立於 1912 年，但其道侶應該早於清末已經來港闡道。

2. 早期先天道傳入香港的關鍵人物 —— 田邵邨

現在沙田先天道安老院的祖堂內，安奉着數十位前代先天道道長的靈位，其中左上方顯著位置供奉名為「田邵邨」的道長靈位。田邵邨是香港先天道傳入和奠基的關鍵人物，他創立了多所香港先天道道堂，包括小霞仙院、桃源洞等。尤具意義者，桃源洞道侶踵承其志，至今仍肩負粵港先天道道堂的聯繫往還。



先天道傳入香港的關鍵人物 —— 田邵邨



研究嶺南先天道的主要文獻：《道脈總源流》。

徒信齊立公號曰昌立。乃清遠人氏。又傳道於賢孫子。朱應彪先生。號曰翰亭。又號平心者。乃廣州清遠白米布人氏。發六府恩堂。大名頂頂建藏霞精舍。碩德昭昭。耐心毅力。真雄才也。

有出口無非。勸世經。呂鍾談論易旨。停停。引誘人成佛。揮塵空山。亂石廳。又藏諸用。顯諸仁。法雨灑凡塵。清遠慈航。來粉嶺。霞則蒸雲。則蔚仙風。飄玉帶。新安精舍枕香江。

父藏卷羅胸。寫不盡員。方壺說不盡。魚躍意。飛三教三尊。忠恕慈悲。感應教同心。大啟文明。新世界。霞光綢目。參透那鏡花水月。悟透那龍吟虎嘯。七真七聖。過去現在。未來。真真會意。宏開普度。妙因緣之詩聯也。以紀念之。洞其。拾是安。三。聖人。雲。城。七。聖。敬。

《道脈總源流》關於粉嶺藏霞精舍的建立之記載

田邵邨是清末民初廣東先天道組織的中流砥柱，清遠善化鄉人，道號「昌瑞」，號「梧桐山人」。他自小飽讀儒書，十七歲時在東河設私塾授業，桃李滿門，同年遇清遠錦霞洞禮賢堂的堂主巫濟良，遂拜師入道。田道長二十五歲時在九龍大石古創建小霞仙院，開香港先天道道堂之先。他三十一歲又倡起深圳梧桐仙洞，五十六歲後又創大埔桃源洞。當時田氏常常從深圳梧桐山步行前來香港，沿路行醫與教化，在粉嶺設葆真堂、金玉堂，沙頭角建蘊貞堂，傳道之餘，亦可作為歇腳居停之所。此外田氏還創建了九龍大石古觀音堂（後遷至旺角山東街現址，又名「水月宮」）、廣州的永耕堂、香港旺角坤道堂。門人記載當時傳道之盛況，曰：「各處堂口，來往道侶，文人雅士，不勝其數。」田氏一生弘道五十多年，將行醫濟世與講經教化、設立道堂結合起來，可謂先天道早期傳入香港的關鍵人物。

田邵邨本人是《國粹雜誌》的義務撰述人。《國粹雜誌》由三教總學會於1922年創刊，清遠飛霞洞的何廷璋在主持三教總學會學務之餘，也兼任《國粹雜誌》編輯。雜誌的廣州分發行所是先天道廣東八賢堂巫濟良再傳弟子談德元創立的文在茲善書局，此善書局印行了民國廣東先天道的大部分善書。田氏著述甚豐，其著述包括《梧桐山初、二集、三集》及《平地天堂集》、《桃源洞詩聯集》、《壽耆相集》、《道

脈總源流正本》多種，又為《王氏女真經》付印撰跋。其中《道脈總源流》一書為研究近代嶺南一脈及港澳地區先天道的重要文獻。

3.1920 年代：藏霞精舍與福慶堂的建立

1920 至 1930 年代是先天道在港建堂的第一個高峯時期，其中規模較大者如 1920 年成立的藏霞精舍，1924 年成立的香港道德會福慶堂，及 1931 年成立的九龍道德會龍慶堂。

創辦於 1920 年的藏霞精舍位於粉嶺黃崗山，創辦人朱翰亭（別號「廣霞」）是清遠藏霞洞創立人林法善的再傳弟子，清遠藏霞洞的主神，《道脈總源流》記曰：「其洞奉祀唐朝大仙樟柳榆三田祖師」。香港先天道道堂供奉多位神祇，若供奉樟柳

榆三田祖師者，幾可確定是藏霞一脈，如藏霞精舍、萬佛堂、桃源洞、尚志堂等十四所道堂，皆源自清遠藏霞洞。藏霞精舍可算戰前最有影響的先天道道堂，它佔地寬廣，道侶多達數十人，精舍前後均有耕地，耕丁二十多人，經濟自給自足。藏霞精舍在藏霞洞一脈的先天道道堂裏，擁有超然的地位，主因是其由朱翰亭創立。朱翰亭往來清遠、香港兩地，致力擴大和營建藏霞洞祖洞，因而地位崇高，備受道侶敬重。

廣東八賢堂之一禮賢堂的紀培道一脈所傳弟子，有麥長天（昌泰）、張昌照（善照）、羅昌安（煒南）及吳昌燦（星槎），他們在 1920 年代紛至沓來，將粵港先天道發展推至另一高峯。南海人羅偉南師徒在粵港二地開設先天道道堂數十間，如香港道德會福慶堂、屯門善慶洞、九龍龍慶堂與心慶堂、廣州崇慶堂、佛山成善堂與成慶堂等。這些道堂的特點是以「慶」字為堂名，以紀念羅煒南的出身——清遠藏霞洞禮賢堂。

紀培道的弟子麥長天（1842—1927）於 1920 年代也分別在清遠、三水、廣州、東莞、新會、澳門等地建立多家

八賢先生者乃化育敬愛習禮錦載八箇字也此八箇字其先有神指示後在岑坑山腰鋤出香爐八箇為八賢廬之名號又為八賢堂之徵驗有前八賢師輩也中八賢徒輩也後八賢孫輩也此乃中八賢也載在八友修真圖詳悉

《道脈總源流》記載福慶堂、龍慶堂的源頭：清遠錦霞洞衍派「八賢堂」。



別具尊崇地位的藏霞精舍，建於 1920 年。



先天道道侶與尊孔人士於 1924 年建立的香港道德會福慶堂，此建築已拆卸重建。



位於屯門的香港道德會支洞「善慶洞」，1931 年建立時以清修為主。

先天道道堂。他親手創建的清遠飛霞洞是香港九龍城行德堂（即後來的智園）、賓霞洞等香港道堂的祖堂。麥長天之姪麥昌源（泰開），初於其叔創建之清遠飛霞洞任正住持，及後更往新加坡、仰光、越南等地開設先天道道堂不下數十間。

4.1930 至 1940 年代：賓霞洞、龍慶堂與先天道安老院的建立

1930 年代，廣東呂祖道堂尚未大舉南移，香港的道堂大半是先天道道堂。當時香港民間道堂共二十七間，確認為先天道道堂者凡十五間，先天道的分支同善社一間，全真呂祖道堂三間。

民國十六年，國民政府開始推行「改革風俗、破除迷信」運動，積極取締各種中國傳統民間信仰、活動及組織。除了廣州市正一派喃嘸道館，先天道道堂和組織也在取締之列。此後，廣東清遠的藏霞洞、飛霞洞與紫霞洞飽受地方勢力的侵擾。而香港社會風氣相對寬鬆與自由，比較適合先天道道堂在港建立分支，這可能是先天道組織在 1930 年代之後湧進香港的主要原因。

賓霞洞於 1935 年由麥長天之門生何明顯的弟子洪學庸創辦，別名「寶覺精舍」。洪學庸原在廣東江門用德堂設壇開乩，後因政局紛亂，避走香港。經過呂祖等諸位祖師降乩指示，洪學庸在九龍牛池灣村建成賓霞洞。賓霞洞也供奉三教聖人、呂祖、達摩、觀音等多位仙佛，倡行三教合一的宗教生活。創建初期，洪學庸

● ——— 同善社 ——— ●

同治年間，各地先天道傳道領袖紛紛自立門戶，形成先天道的第二次分裂，分出另行發展的同善社、一貫道、西華堂等分支。同善社的創始人彭運龍於 1917 年向北京政府內務部申請同善社為合法團體。

同善社以北京為總號，稱為「洪信祥」（後遷至四川重慶大足縣），並於每省設一「祥」字省號，以方便各地的闡道工作。如北京永定祥、湖北大同祥、福建天益祥、廣東大仁祥等皆為省號。省號專責管理信徒的升遷及闡道工作，省號之下再設縣社，並統稱為該縣之「先覺祠」，若恩職及眾生發展至一定的人數，可另開設事務所。據 1917 至 1928 年於北京研究同善社的傳教士 DeKorne 記述，同善社在多個地方皆辦有義學、醫院慈善事業，更有自己創辦的書局以印售善書。



早年建立的先天道齋堂：寶霞洞



先天道是最早主辦安老院的道教團體，位於沙田的院舍為茹素老人服務至今。

即為寶霞洞訂立洞內規條十二則，又制定洞內的分工制度——洞內以住持為管理中心，下設教導、當家、書記、會計、買辦、知客、調緣、庶務、經生、司香、飯頭、菜頭、門房、農務等職位。1970年代香港道堂在現代公司管理制度影響下才形成的人事制度，卻在1935年的寶霞洞已具雛形，可見當時先天道道堂的管理水平之高。從洞內的分工制度亦可見洪學庸的良苦用心——宗教生活上除了保證洞內經濟能夠自給自足之外，還希望在兼顧洞內的教育及儀式實踐的同時，也要顧及闡教和公關工作，致力擴大先天道的影響。

1930年代另一所開風氣之先的先天道堂所，是位於深水埗的九龍道德會龍慶堂。龍慶堂創立於1931年，由先天道廣東禮賢堂的羅昌安（煒南）和弟子葉華文創立。1940年代戰亂頻頻，香港淪陷於日軍，社會不穩，民生疾苦，糧荒更是非常嚴重。當時龍慶堂的信徒，除了重視打坐修煉外，亦承接先天道利濟羣生、勸善立德、以乘便闡道的風氣，於1944年「施粥賑飢，日逾六千碗，歷時兩年，存活無算」。龍慶堂在日治時代，是香港道教第一間註冊之慈善社團，開拓道堂慈善社團制之先河。

1943年香港淪陷，衣食缺乏，饑民無數。龍慶堂等先天道道堂籌設先天道安老院，初收容三十六位茹素修真的老人，院址初設於深水埗。1945年遷至寶霞洞內，1948年後在沙田上禾輦村自建院舍，並由先天道各道堂聯合成立安老會管理。



源自南海紫洞善慶祖堂的龍慶堂



香港先天道總會編刊的《大道》

5.1950 年代以後：道堂組織的確立

1949 年隨着內地政局的變遷，各種宗教背景的宗教人士紛紛移鶴香江弘道，呂祖道堂、全真龍門派宮觀在香港紛紛成立，先天道道堂亦在 1950 年代之後迎來新的發展。

1953 年，廣州市市公安局公佈了《反動會道門道首登記和道徒退道辦法》，先天道、同善社等民間教派都被列入反動會道門名單之內。公安局的取締不單於市內實行，更廣及縣鄉之中，範圍幾遍及整個廣東省。據學者從廣東地方志統計而得的簡單資料，在廣東四十二個縣市均有先天道道堂及同善社道眾活動，在 1953 年的取締命令實行之下，被強迫退道的先天道及同善社道侶幾有四萬多人，先天道及同善社在廣東的活動，基本上在 1950 年代已然結束。

香港先天道堂所大都在 1960 年以前創立，而 1960 年代則是香港先天道的最鼎盛時期。為了合力弘道，先天道道堂逐漸凝聚成組織，先天道香港總會、香港道教聯合會先後成立。這兩個組織塑造了先天道信徒對於香港先天道的身份認同與身份意識。

先天道香港總會

1949年，由於原來的先天道「家長」宋道剛滯留內地，不能行使掌教職權，當時在香港的廣東「地任」曾道洸接任為先天道第二十九代「家長」。及後先天道總會移於香港，易名「萬安堂」，並由曾道洸創設於九龍青山道466號。1950年代，先天道總會又在港創辦了育澤堂、育和堂、同仁堂等道堂。

據1956年香港先天道總會出版的會刊《大道》創刊號統計，當時隸屬總會的道院共四十九個。1967年曾道洸逝世，江道泓在香港「六七暴動」的緊張氣氛下從泰國來港接任掌教，及後創立潮州人社團的潮音佛堂於香港，創潮聲佛堂於台灣高雄。至1978年江道泓掌教先天道十二周年時，香港先天道總會下屬道堂已超過七十二間。

1968年江道泓把香港先天道總會遷至大埔道56號，1979年移至曼谷，成立「萬全堂」。而大埔道的原址因無人看守而被出租，佛道神像移奉沙田先天道安老院。近年先天道各道堂進行聯絡和舉辦醮會，多以沙田先天道安老院為中心場所。

圓玄學院與先天道的關係

創建於1953年的圓玄學院，亦是在1950年代香港道堂創立風潮中，由同善社信徒、廣州南遷的呂祖道堂道侶，以及一羣慕道的紳商襄力合建。1954年著名米業商人趙聿修接任圓玄學院主席之職，由於趙本身是同善社地方事務所先覺祠的領袖（善長），接任後，圓玄學院的發展開始彰顯出先天道同善社的特色。

1970年代的圓玄學院重視性功（打坐修煉）及行為修養（如慈善活動）的宗教實踐，這無疑秉承了先天道向來注重的「內功外果」的宗教實踐。1960年代開始，與香港全真道堂的現代化轉向一樣，圓玄學院在宗教儀式實踐方面也應社會發展，進行了一些新的嘗試。在實踐同善社原有的內丹修煉及宗教儀式的「儒家經生」、佛教儀軌的「佛教經生」之外，圓玄學院也引入道教科儀，聘任鄧九宜道長擔任首任道教經懺主任，培養了一大班懂得道教經懺的經生弟子。1970年代開始，荔枝窩、元朗舊墟和新墟、林村等新界鄉村開始聘請圓玄學院的道壇經生前赴主持太平清醮儀式。

直至今日，圓玄學院的宗教儀式仍以同善社的儒家儀式為主：每到神誕（如太上道祖寶誕）、節慶（如清明節、中秋節）、春祈秋報、舉辦法會（如每年農曆

七月的盂蘭法會）或需要舉行重要的儀式時，都會以同善社特色的儒家儀式作為中心，輔以道教及佛教儀式進行。每周的星期四、星期五上午，院內三教大殿，儒家經生（圓玄學院內的同善社信徒）都會聚集誦唸《金剛經》、《大悲咒》，向神靈懺悔。現時圓玄學院仍然堅持同善社的宗教方針——強調三教並行，但以儒家為本；強調內功外果的重要性，容許成家立業與葷食，並於生活中抽時間辦道。

在1971年前後，圓玄學院開始在原址大量改建大型宗教場所，有關同善社宗旨、教義及實踐的宗教特徵比以往更為明顯，從院內供奉的三教神祇，乃至建築和細小的擺設，都帶有濃厚的先天道堂所的色彩。比如崇奉儒、釋、道三教聖神的三教大殿，兼禮關聖、呂祖、濟公、觀音的明聖堂；明聖堂的側室，除了供奉地藏菩薩、藥師佛外，更供奉有同善社統道師尊的牌位；以「弘揚三教，奉行八德」綱領所建的八德碑石，具先天道傳統特色的養真軒、報本祠、先覺祠和先天道十字佛真言「南無天元太保阿彌陀佛」碑等。

先天道與香港道教聯合會的創立

1961年，具有先天道背景的龍慶堂響應政府的民政決策，參與了香港政府推動的「傳統中國人團體與公司聯絡會議」。作為發起單位，龍慶堂邀請香港各道堂選派代表，籌組「道教聯合會籌備委員會」。這個籌備委員會的三十四個團體會員中，

至和壇

據吳景星〈簡論香港至和壇的脈源、信仰及現狀〉（《宗教學研究》，2008年第2期，頁147—148）所述，至和壇源於先天道派，其前身是「大仁祥號」，是同善社廣東省的總堂，解放後遷至香港。先成立的是「香港同善社」，後來改名為「香港先覺祠」。圓玄學院和至和壇，是兩個獨立的政府註冊慈善宗教團體，而圓玄學院的主事者亦是至和壇的主事者。圓玄學院的前任主席都是大仁祥的道侶，圓玄學院的儒家齋醮全由至和壇的壇生義務負責。由1990年代中期開始，至和壇開始在國內貧困山區捐建希望工程學校，開展扶貧助學的工作，至今已捐建了三十多間，同時更捐建醫院，現已捐建了兩間醫院。至和壇與一般民間宗教及先天道所相信的神佛有共通的地方，道侶們信奉瑤池金母／王母／無生老母為至高無上神，兼採儒釋道三教合一，行儒家禮，守佛家戒，作道家法。



源於先天道派的至和壇，秉承三教合一的說法。

超過一半（共十九個）為先天道及同善社堂所，而且其中三個重要職務：永遠顧問（大仁祥至和壇）、主任委員（龍慶堂）及副主任委員（圓玄學院）皆為先天道及同善社堂所成員擔任。因為當時香港先天道的宗教羣體及團體領袖，無論是社會地位，抑或是經濟能力，都相對地較香港呂祖道堂的成員為高。

1967 年政府批准「香港道教聯合會」註冊為有限責任法團。在第一屆理事會的三十五位理事當中，有十一個職務由先天道及同善社堂所的代表擔任，其中主席、副主席等會中最高職務，也是由先天道堂所的代表出任。當香港道教聯合會逐漸成為道教界溝通政府、公眾的官方橋樑時，原為民間宗教的先天道之身份也逐漸轉變為道教界的一分子。

自 1968 年開始，香港道教聯合會正式接受個人會員的申請。由 1968 至 2003 年的三十五年間，香港道教聯合會共接受了五百五十六個個人會員申請，其中可以確定為先天道及同善社道侶者有一百四十一人，約佔總數的三分之一。1975 年以前香港道教聯合會以龍慶堂及圓玄學院為通訊地，後來才遷至九龍深水埗大南街。歷年來圓玄學院的多任主席都是香港道教聯合會的最高領導，多年來積極參與兩岸三地，乃至海外的宗教活動，甚至以香港道教界代表的身份，與國家宗教局討論內地及香港道教的發展事宜。

二、早期先天道道堂的宗教生活特點

1. 個人清修堂所

先天道道堂的命名，雖然沒有既定規範準式，但在 20 世紀早期多稱「洞」，以示依山而建的建築特點，如極樂洞、桃源洞、慶雲洞、普靈洞，皆於 1920 年前建立。1910 年建於大嶼山薑山的蓬瀛古洞，開山者是先天道信徒葉善開，原為自我修煉之用，故選址偏僻。1941 年蓬瀛古洞住持易人，轉奉佛教，現稱「觀音寺」。而淵源於清遠藏霞洞、錦霞洞和飛霞洞的先天道道堂，在港建堂亦多取名為帶有「霞」字的「精舍」或「園」，如藏霞精舍、紫霞園、瑞霞園、金霞精舍、飛霞精舍、賓霞洞等。

無論是洞、園或者是精舍、仙院，這些名字都表明早期先天道道堂主要供信徒自我修煉之用。後來向公眾開放的叢林式宮觀建築，在 20 世紀之初的香港尚未出現。先天道道堂這種個人靜修的特性在田邵邨創建的一系列先天道道堂中尤見明顯。

1921 年在為田邵邨慶祝六十大壽的文章中，劉彭齡稱讚田氏，「今試歷羊城、香江、梧桐、大埔，無論道場靜室，凡諸同志，藉以藏修自游者，無一非先生所創建」。可見田氏在粵港所建之道堂多為靜室性質，以供修道者「藏修自游」。田氏於 1908 年在大埔下碗窰創立桃源洞，此前已經在香港設立了小霞仙院，他在〈香港新界大埔桃源洞徵詩聯集跋〉一文中，談到建桃源洞之目的：「是以再闢大埔桃源，欲為菟裘養靜之居」，也是出於「養靜」之修道考慮。桃源洞後有大帽山為屏障，前有八仙嶺為參拜之前朝，環境確實宜於靜養。當年桃源洞佔地數萬尺，有一連數楹的建築物，內有水月宮、邵邨先生靜室等，可供道侶清修之用。其時生活清苦，桃源洞的道侶常以農地自種的白米與粉嶺的藏霞精舍交換蔬果，彼此相互扶持，自得其樂，真有出塵世外的桃源之感。

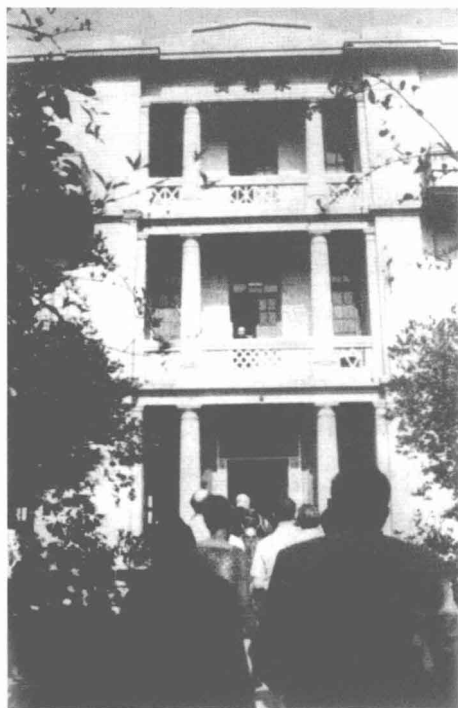
2. 郊外桃源

據 1960 年代先天道總會的統計，當時道堂總共七十間，其中港島區兩間，離島區一間，九龍區三十一間，新界區三十四間，地址不詳兩間。1970 年代之前，新界粉嶺、大埔、沙田等地尚以農業經濟為主體，所以這些個人靜養的先天道道堂雖結廬郊外，卻能靠着自耕地自給自足，維持清修生活的日常所需。

早期香港有幾處地區是宮觀佛寺選為道場的集中地，尤為集中者如大嶼山鳳凰山至羌山一帶，荃灣芙蓉山至三疊潭，以及沙田排頭村山上，都是當時的郊區，比較清淨。

民國初年，先天道道侶喜歡選擇沙田建設壇堂，當時排頭村小小一村落，竟有佛堂十二間，號稱「佛堂窩」。由於先天道道堂供奉佛祖、孔子、老子三祖，道侶平時吃齋，故被分不清佛道的民眾統稱為「佛堂」。1953 年出版的白志忠《沙田風景區遊覽指南》介紹了當時沙田區道堂之盛，其中源自清遠藏霞洞的紫霞園，1926 年創建，是排頭村規模最大的道堂。沙田火車站旁還有般若精舍，1915 年創立時原名「普靈洞」，也是先天道齋姑的靜修之地。排頭村之外，還有山下圍曾大屋旁的靈谷園（又名「敘賢精舍」）。園內神座奉祀先天道樟柳榆三田祖師，是香港僅有供奉三田祖師神像的先天道道堂。二戰後靈谷園改奉三寶，後來建乙明邨，靈谷園遷至大埔泮涌村。時至今日，沙田仍保存有五間先天道道堂，即紫霞園、瑞霞園，翠竹林、暢林園和心慶堂，此外還有先天道安老院。

進入 1930 年代，地處九龍沿海、往來西貢等交通要道的牛池灣又成為先天道道堂雲集之地。當時的牛池灣多是客家人聚居，地價較廉，環境也比較雅靜。寫於 1930 年代的牛池灣遊記記述：「（牛池



位於牛池灣的永樂洞外貌，惜現已被拆。（皇家亞洲學會香港分會照片，攝於 1968 年。）

灣村)西行則為村居,中有金霞精舍及萬佛堂,兩處都打點得很雅靜,為修道者所居之所。行西一帶田野就次而闢。」20世紀上半葉,牛池灣區最少有六所先天道道堂,分別是萬佛堂(1912)、芝蘭堂(1913)、金霞精舍(1925)、永樂洞(1932)、藏寶洞(1933)、賓霞洞(1935)。其中金霞精舍已被拆,舊關帝像現供奉在牛池灣鄉公所,而芝蘭堂和永樂洞亦已廢圮。萬佛堂仍保持道侶清修之所的特點,是保存至今最早的道堂之一。賓霞洞現為一間註冊廟宇及有限公司。

1930年代道堂雲集之地還有粉嶺地區。藏霞洞一脈的道堂多集中於此,除了藏霞精舍,還有位於安樂村的尚志堂(1920年代創立)、聯和墟內的同仁堂、粉嶺樓的竹林精舍、麻笏村紫竹林、高埔北村葆真堂等。

偏愛在郊外建設個人清修之所,並非先天道道堂獨有的作風。20世紀上葉,不少文人、學者、道侶流寓香江,也多選擇粉嶺、沙田等地作為清修之處,比如前面曾提及的藏霞精舍及全真龍門的蓬瀛仙館,無一不是修建於郊外的清修堂所。

3. 齋姑與先天道齋堂

持守齋戒、非婚生活,是先天道信徒重要的宗教生活守則,這也直接構成了民間對先天道信徒的想像。從清末開始,先天道被社會大眾統稱為「齋教」,信徒被統稱為「齋公」、「齋姑」。齋姑吃齋念佛,其寄居之所統稱為「齋堂」。清末先天道傳入廣東珠江三角洲時,設立了不少以女性修道者為主的齋堂,尤其是清末民初廣東地區絲業發達,許多絲廠的女工經濟獨立,可以脫離娘家和夫家,立志終生不嫁,自梳而為自梳女。先天道齋堂也成為這些自梳女在姑婆屋之外,最常聚居的堂所。

珠三角絲業沒落之後,這些自梳女遠洋涉海到香港、新加坡、馬來西亞等地,擔任幫傭(俗稱「媽姐」)工作。她們在異鄉仍然踐行着不婚嫁的誓言,老來或者進入「姑婆屋」,或者付出一筆費用給齋堂,以求老來可以入內茹素,並在齋堂內老死。早年香港不少先天道齋堂,皆有這些媽姐入「份」,在堂內養老送終。1990年代有學者訪問了七位來自珠江三角洲的自梳女,時年八十至九十歲,有住在齋堂,有住在安老院,均是先天道的信徒。她們移居香港後,均選擇加入齋堂,因為相信「在內可找到團體的支持、保護及安全感、以及個人價值之認同」。她們的同

輩或上輩的自梳女，大部分也加入先天道。她們信仰此道是「因為先天道是拜觀音的」，或者「因為先天道的道很大，所以多人加入」。齋姑們所信奉的瑶池金母（無生老母）在先天道眾神中地位最為崇高，是主宰宇宙萬物的最高神。在大部分先天道女信徒的心中，老母與觀音是同一個具有慈悲與力量的最高女神——觀音老母。觀音老母信仰是凝聚齋姑宗教身分和團體認同的重要信仰基礎。

作為香港先天道祖洞之一的清遠飛霞洞，在民國時期吸引了來自整個嶺南地區的眾多齋姑。洞內專設貞烈居、守仁堂、養真廬等居所，以便她們居住。1960年代初，飛霞洞還住有幾位七八十歲老

婦，她們原是順德繅絲女工，老了入洞養老。1930年代清遠飛霞洞首任住持麥長天往新加坡南洋各埠設立道堂不下數十處，其中多屬齋堂形式，吸收當地華人單身女性入道。M.Topley 在研究新加坡 1960 年代齋堂時指出，「這些齋堂是一些可以居住的宗教建築，居住者須禁慾素食。這些齋堂大多由未婚女子居住和管理」，他所接觸到的「大部分齋堂都聲稱是先天道的『真正信徒』」。

1915 年創立的萬佛堂，位於牛池灣西村，創辦者也是來自廣東西樵山的自梳女。同年創立的普靈洞（位於沙田火車站旁）原來也是一個齋姑靜修的齋堂，是由一些齋友姊妹，每個人湊兩百元建起來的，1948 年改名為「般若精舍」。1918 年田邵邨創立大埔桃源洞時，也專為先天道齋姑設立了靜修壇堂。同樣源於清遠先天道藏霞洞的尚志堂，則由順德媽姐籌資，於 1920 年代興建。

1940 年代鼎盛一時的賓霞洞，在 1949 年創建者洪學庸了道之後，改由「姑婆」打理，吸引了不少媽姐前來寄居。1950 年代，賓霞洞的規模名列眾齋堂之首，常住四十至五十位齋姑。每年盂蘭節，連續五天齋姑誦經，超度眾生。隨着媽姐的逐漸



奉於天真堂的瑶池金母像

老去，1990 年代末，僅有十位齋姑在賓霞洞內生活。賓霞洞初用住持制，1982 年成立賓霞洞有限公司。

這些為齋姑而設的早期先天道齋堂可算是香港養老事業的開端。入住齋堂的齋姑無兒無女，退休後根據自己的經濟狀況與棲息的齋堂議定生活條件，作為養老送終的歸宿。1940 年代，這種負責生養死葬的齋堂發展成先天道安老院。先天道是最早主辦安老院的香港道教團體。到了 1970 年代，估計當時全港有七千至一萬老人在齋堂、安老院中得到生養死葬。

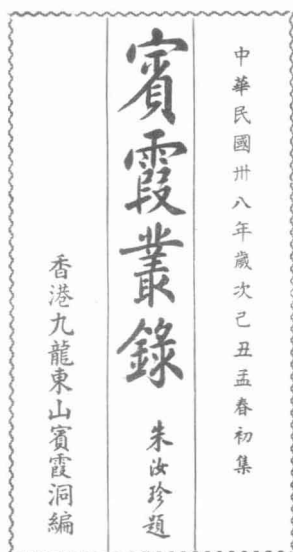


禮敬三教聖佛的先天道齋姑

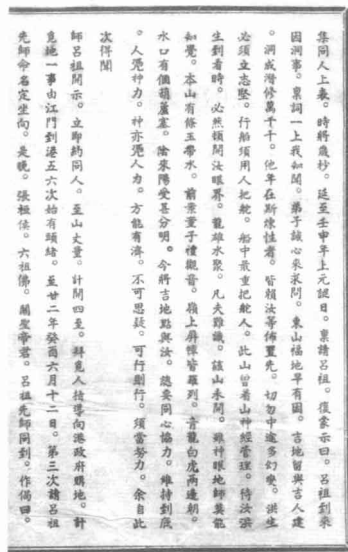
4. 先天道道堂的扶乩活動

早期的先天道信徒每到一處傳教，必會設立乩壇，並在乩壇內供奉無生老母畫像，以扶乩禱聖，延請聖賢仙佛轉世，開度眾生。扶乩不僅僅是先天道的重要闡道方法，也是其主要的宗教生活之一，更是傳教宣講的主要方式。先天道信徒相信通過降乩和乩文勸人吃齋行善，可以獲福延年而不遭水火劫難。清末民初的先天道，常於私人性質的堂所設置乩壇，舉行扶乩及講經活動，這些堂所是後來先天道道堂的雛型。

先天道在香港設道堂，不少都是秉承乩示而開壇。典型的例子是原在江門用德堂設壇開乩的洪學庸，1930年代有感於當時政局不穩，意欲另覓地方建洞，好讓道侶避亂修煉。1931年洪學庸在用德堂接到呂祖乩示：「程途萬里到來臨，弟子共同發善心。九龍東山牛眠地，相照天然列四金。」依照乩示，他遠赴香港，果然在九龍牛池灣村找到一處後山有東山古寺的地址，與乩偈相符，遂向政府購地。從1932年開始，賓霞洞的倡建、命名、定坐向和建築地址，無不經過呂祖等諸位祖師的降乩指示。1935年開幕時，賓霞洞刊行了一本紀念創洞的特刊《賓霞叢錄》，記載了不少廣東先天道的資料、賓霞洞創建的原因和經過，其中多有扶乩的記錄。



清末榜眼朱汝珍，為嶺南先天道書刊題簽。



呂祖降乩選地建賓霞洞

5. 和而不同：先天道道堂與呂祖道堂之融合

早期香港先天道的宗教實踐其實與早期廣東呂祖道堂有着眾多的相同之處。比如1960年代之前皆由廣東祖堂遷徙而來，初期都是專為個人清修而設的宗教堂所，重視扶乩，以乩治壇。這是因為廣東先天道與呂祖道堂，同樣成長於清末民初廣東獨特的宗教環境之下，所以呈現出趨同的宗教面貌。志賀市子曾經將清代末年嶺南地區出現的民間道教社團歸結為五個共同點：

- (1) 秉持儒道釋三教合一的宗教倫理觀。
- (2) 通過扶乩與神仙溝通。
- (3) 提倡自我修行並救濟他人，重視養生和慈善。
- (4) 以「勸人行善以救劫消災」為主旨，舉行宣講及刊印以八德為綱領的「勸善書」，贈醫施藥，舉行神誕法會，以義塚、救濟難民等慈善事業作為主要活動。
- (5) 道壇的主要成員是鄉紳、商人、醫師、教師等具有儒教教養的地方中上層人士，他們與以舉行道教科儀作為職業的出家道士和職業道士劃清界限。

無論是崇拜呂祖的呂祖道堂，還是崇拜黃大仙等神靈的民間善社、善堂，抑或是先天道道堂，他們的宗教實踐都呈現出上面所列的五個共同點。正是由於生長於這一共同的宗教文化土壤，香港的先天道並沒有像台灣先天道那樣，主動籌組、加入成為佛教聯合組織的一員，也沒有發展為純粹提倡中國儒家傳統文化的文教組織，反而與同樣從廣東遷來的呂祖道堂及善社一起，在香港生根發芽之後，選擇了道教身份的發展道路。事實上在 1950 年代，先天道與呂祖道堂及各個民間善社之間也常有協作與交流。1955 年春天，香港歷時兩月乾旱，田地瀕於乾裂，主奉呂祖



崇祀呂祖的牛池灣寶霞洞

的通善壇與先天道系統的龍慶堂、善慶洞，為此發起一連三日的「祈雨法會」。當時剛剛創建青松觀與雲鶴山房的全真教道士何啟忠應善慶洞之邀，親臨侍乩，後果大驗，三日甘霖，民困賴蘇。

也是因為共享着同一宗教實踐與社會框架，在 1960 年代，香港先天道才有可能聯合承傳自廣東道脈的全真教道堂及以乩壇、善堂為主的呂祖道堂，成立香港道教聯合會。

三、先天道道堂的現代發展

與其他中國傳統宗教一樣，現時先天道也面臨傳統宗教文化土壤流失之後，受西方文明影響的國人對傳統宗教缺乏興趣的困境。近二十年來，入道皈依的信徒日益減少，使眾多先天道道堂陷入後繼乏人的境地。先天道宗教生活重內丹的修煉，然而現在的信徒極少人願意參與內丹的宗教實踐。台灣先天道與泰國先天道近三十年也面臨皈依與進道之人才日漸缺乏，嚴重影響道場發展的衰退局面，據台灣學者林萬傳的調查，台灣許多佛堂已多年沒有信徒皈依、入道。

從 1999 年先天道安老院舉行盂蘭法會的名單可見，香港共有先天道道堂五十間，而近年來永樂洞等數間先天道道堂已失去堂址，因此現存香港先天道堂所只有四十多間。

1. 傳統先天道道堂之式微

創辦於 1920 年的藏霞精舍面臨人才匱乏的困境，現時長駐道堂內的只有達九秩高齡的現任住持徐耀基及三兩位坤道。平時上元天官誕等神誕朝賀儀式，主要由其他先天道堂所的道侶集合到藏霞精舍幫忙舉行儀式。

創建於 1935 年的賓霞洞在 1940 年代曾經是先天道道堂中的佼佼者。當時的信徒只要捐款一百五十元，即可入住洞內一個房間，以作為修道之用，其後毋須給予任何費用，洞內即負責「生養死葬」，故此信眾可在洞內潛心清修。近三十年來香港安老院服務水平日益提高，將先天道道堂作為生養死葬歸處的信徒已經為數極少。隨着賓霞洞的住堂人員漸趨老去，賓霞洞近年除了參與重修清遠飛霞洞及捐款資助社區老人服務外，活動已不及當年活躍。

藏霞精舍和賓霞洞的現狀是香港傳統先天道道堂的一個寫照。他們忠實地延續着早期先天道三教並行的教義基礎，秉持傳統先天道的宗教實踐及入道、晉升及恆守齋戒、絕慾非婚的規條。他們仍然重視打坐修煉。這些規條與現代社會生活及公認的價值觀相去甚遠，一般民眾很難完全脫離家庭與社會去入道，因而先天道的宗教戒律成為現時道堂發展的限制。這些承接了廣東先天道傳統的香港道堂，經歷了

民國時期的興盛，與現代生活漸行漸遠，終於到了現在青黃不接的階段。

近年來香港一些傳統先天道道堂，道侶在堂內修真打坐外，部分神誕、朝賀已經停辦。不過，每年孟蘭勝會的超度法事則由各道堂協作次第進行。像寶霞洞等在歷史上曾經興盛一時的道堂，只在新春團拜和慶燈大會才舉行宗教活動，平時禮堂則租借予其他道教社團舉行度亡功德儀式。

2. 從堂主制到理事制

先天道道堂組織架構遵循嚴格的「堂主制」，即推舉資格老而具恩職的長老主持堂務。這種按照資格的推舉法在早期的教派歷史中，曾經令先天道獲得穩健的發展，但是隨着老資格道長的逐漸老去，以及新入道信徒人數的日益減少，這樣論資排輩的人事制度已經追不上現代道堂的發展趨勢了。

香港淪陷期間，龍慶堂率先在先天道中倡行「理事制」，會長與理事均不必具先天道的恩職，只要是有德有能的道堂信徒皆能競選。龍慶堂於1964年註冊為有限公司，改以理事選舉制度管理堂所，堂務皆由理事會決定，理事會設會長及副會長，其下再設秘書、總務、財務、稽核、聖事、經懺、交際、慈善、調查、婦女及候補董事多職。

以理事制取代堂主制的做法，對香港先天道及香港道教的发展有其特別的意義。龍慶堂是首間以理事選舉制組成管理架構、並向香港政府以慈善社團註冊的先天道堂所，同時也是整個香港道堂的開風氣之先者。其後龍慶堂的理事除了原來潛修的先天道信徒外，更有大量商人及不同行業的中產專業人士加入，協助龍慶堂發展。龍慶堂自1960年代至今，兩任會長黃桂（飲食業商人）和黃道益（中藥業商人）均為成家立業的在家信徒。因為他們作為成功商人的社會身份促進了龍慶堂各種社會事務的發展，龍慶堂在近四十年仍能保持比較好的發展。1985年，龍慶堂終獲香港政府批准為免稅慈善法團。

龍慶堂代表的是有所變革的先天道堂所，他們雖然同樣傳承自廣東先天道堂所，但是他們在二戰後就其堂所的組織架構有所改革，吸納了不少社會人才協助管理。1960年代，龍慶堂代表先天道道堂參與香港道教聯合組織的籌組與建立，這也有助於龍慶堂提高自身的社會地位。

3. 在家辦道

雖然龍慶堂等道堂已經接受在家辦道的信徒加入，但在入道資格和晉升上，仍存在着傳統先天道的種種規條限制，因而 1980 年代之後的發展受到了一定的限制。相比之下，先天道的分支——同善社各個堂所在近幾十年仍保持着較好的發展勢頭。不同於傳統的先天道系統，同善社廢除了非婚的規條，容許信徒成家立業，在日常生活中抽時間辦道，也沒有禁止信徒食葷。這樣的入道規條與宗教實踐比較貼近現代世俗生活，因而可以吸引更廣大的信眾。香港同善社在發展初期所吸納的信徒大部分已是政治名人、紳商巨賈等社會精英。在近幾十年的發展中，他們也注意吸納中產階層人士入道，故此組織具有一定的經濟基礎，而社會地位也較為超然，這為先天道道堂在香港的道務發展，提供了不少便利。

以同善社的大仁祥至和壇為例，它不同於傳承自廣東先天道的藏霞精舍、賓霞洞或龍慶堂等堂所，一直是香港主管同善社道務的中心。自 1974 年趙聿修逝世以後，歷任圓玄學院主席一職的有呂重德（1974—1986 在職）、湯國華（1986—1990 在職）、趙鎮東（1990—2003 在職）及湯偉奇（2003—至今在職），皆為同善社的信徒，他們都曾身兼如先覺祠、乾元洞等香港同善社地方事務所的領導一職，其中湯國華及湯偉奇更是大仁祥至和壇的會長（監壇）。故此，圓玄學院自 1954 年以後，經歷的每一個發展過程無不與同善社信徒組成的決策層有密切的關係，圓玄學院也因此被描述為一個具有同善社特色的香港道堂。

因為政治因素的影響，同善社堂所不可能在香港的宗教文化中保持高姿勢的發

●——同善社的宗教生活——●

與傳統的先天道系統最大的不同是，同善社更鼓勵信徒成家立業，無需放棄婚嫁，也不需要離開家庭。同善社准許夫婦同修，更明文規定信徒禁止鼓勵孤修寡修。出現這種改革的一個主要原因，是同善社本身重視儒家學說，也重視儒家學說強調的倫常關係，並以此為據反對非婚這些違反倫常的修煉方法。同善社強調信徒在日常生活中辦道修道，這也是度己度人的修煉重點。另一方面，同善社也未規定信徒堅持茹素，只要在祀神之日和修煉之前，齋戒沐浴，並於堂內多熏柏枝便可。

.....

展態勢，故此同善社的領袖人物，如趙聿修、湯國華等，便將同善社的各種教義、宗教實踐等賦以新面貌，並加入現代社會的變革特色（如公開售賣骨灰靈位、承接法事），通過圓玄學院這個以崇奉三教為宗旨的道教宗教團體，重新發展起來。1970年代以後，圓玄學院歷年來的多任主席都是香港道教聯合組織的最高領導，他們積極參與兩岸三地乃至海外的宗教活動，甚至以香港道教界代表的身份，與國家宗教局討論內地及香港道教的發展事宜。這不僅直接構成圓玄學院在香港宗教發展歷史中的特殊地位，也成為香港宗教的一個特色。

4.1970 年代之後的宗教服務

1960年代，香港政府的火葬政策促使道堂與香港喪葬事業發生密切關連。繼青松觀、蓬瀛仙館在道堂內設面向大眾的「骨灰龕位」之後，1970年，圓玄學院率先在先天道系統的道堂中設祖先靈龕，讓善信及市民大眾供奉先人骨灰於院內，並日夕提供香火供奉。此舉令圓玄學院自1970年代開始收入大增，經濟實力大大增強。

小 結

本為民間教派的先天道，自 19 世紀末開始由廣東傳入香港，憑藉他們強調三教並行的信仰特點，在香港、台灣及東南亞等華人社會裏，獲得長足的發展。早期香港的先天道人才輩出，而其多年來在香港的發展及轉型，也令他們由民間教派，蛻變為由具備較高文化水平的信徒所組成、並吸引知識分子及鄉紳商賈加入的宗教



2007 年在香港啟建的羅天大醮，由先天道總會承壇，香港、越南兩地道長誦經。

團體。在不同的歷史機遇之下，香港先天道組織的構成、信仰羣體的自我認知，以及他們所選擇的發展路向，都有所轉變。先天道由一個以「內功外果」為宗教實踐的民間宗教教派，融入香港道教的傳統宗教文化之中。這種宗教身份的改變，也影響了 1960 年代之後大部分香港先天道堂所的發展路向。

表 3：香港先天道道堂概況

名稱	創立年份
小霞仙院	1886
濟原堂	約 1890
極樂洞	1905
蓬瀛古洞（由 1940 年改奉三寶，稱「觀音寺」）	1910
慶雲古洞	約 1910
萬佛堂	1912
芝蘭堂	1913
坤道堂	1913
普靈洞（1948 年改稱「般若精舍」）	1915
桃源洞	1917
天真堂	1918
藏霞精舍	1920
靈谷園（二戰後改奉三寶）	1920
九龍尚志堂	約 1920
永勝佛堂	約 1920
智園	1923
福慶堂	1924
行德堂	1925
金霞精舍	1925
紫霞下園	1926
龍慶堂	1931
善慶洞	1931

(續)

永樂洞	1932
紫霞尚園	1933
心慶堂	1933
葆真佛堂	1934
慧園	1935
賓霞洞	1935
暢林園	1937
太一精舍	約 1940
翠竹林	1950
同仁堂	1950
紫竹林	約 1950
天惠堂	約 1950
育澤堂	約 1950
瑞霞園	1953
粉嶺尚志堂	1955
英慶堂	1960
紫霞台	1963
潮音佛堂	1967
銅源園	1971
竹林精舍	1976

註：除以上道堂，先天道道堂還包括靜室、飛霞精舍、普音佛堂、翠純廬（翠竹林）、覺園、普善園、小樸園、慈蔭佛堂、成禮堂、永安堂、蘊貞堂、金玉堂、松慶佛堂、清林洞、成德堂、明霞佛堂、明覺園、志和堂、惟心堂、惟德堂、崇道堂、三慶精舍、度原堂、普盛堂、敬明堂、義慶堂、德慶堂、佛光堂、潔慶佛堂及東安堂，創立年份不詳。

【第四章】
道教科儀

道教以其繁複的宗教儀式而著稱，從某種意義上來說，道教是以科儀立教的。「科儀」，就是道教行法儀式的專稱。「科」在《說文解字》中有「程」的意思，而「程」又有法則之意，因此「科」具有程式、門類和規範的意思。雖然「科儀」一詞在道藏的最早出處尚待考證，但根據唐代道教科儀書，可知以「科」專稱道教儀式的規範，至遲在唐初已經流行。

雖然香港地處中國的東南一隅，但道堂科儀基本上保留了唐宋時期的道教科儀傳統，古風盎然。傳統與經典在香港這個國際大都市並未被現代生活所消蝕，香港道堂近五十年的科儀發展歷史，可以清楚地見證道教科儀如何適應時俗而變化的特色。

早在2世紀中葉，天師道教團已經創造出與道民治病有關的專門道教科儀。在天師治（相當於天師道道堂）或道民家裏的靜室，病人或其家屬對自己所犯罪過進



現今新界正一派道士上表奏請「延真降聖」

道教科儀

「科儀」是指具有程式、法則和標準格式的儀式。早期的道經也用「科律」、「科戒」、「科教」等詞，概指規範的戒律和教法。例如《九真明科》、《明真科》、《四極明科》、《正一法文天師教戒科經》等道經，都是當時修道之人必須遵守的規範準則。道教稱行法儀式為科儀的原因，乃是要申明道場儀式的演習程序，必須有一定的規範準式及固定的內容。因此，道門稱道場法事儀式的程序就是「科範」，行儀所用的經本就是「科本」，行儀道士的職責就是「照本宣科」，不能胡亂行儀。



香港道教科儀之壇式

行悔罪，祈禱天地水三官予以赦罪。在早期道教科儀中，主要用以交通人神和祈請的祭祀儀式稱為「上章」，天師道道士（稱「祭酒」）通過書面奏請的方式，呈章文祈請天上的神明下臨人間，解厄救患。在得到人間的奏章之後，天界神祇降臨人間，共鑒至誠，以福羣有。這一連串的科儀稱為「醮」，也就是說，醮的目的在於「延真降聖，祈恩請福」。時至今日，我們仍然可以在香港太平清醮科儀中，見到道士頻繁地上章發表，向神明奏請，為人間言事。

除了天師道的章醮科儀之外，從公元4世紀開展的道教「齋儀」，尤其是靈寶齋科儀，更成為影響後世最深遠的道教科儀。靈寶齋法是一種具有宗教濟度、禳災等目的的整套道教科儀，修齋的目的是祈求神靈為人間削落罪過、增福添壽。靈寶齋法明顯吸收了佛教懺儀和誦經儀式的內容形式，它尤其重視十方禮懺與誦經給亡魂懺悔罪過所帶來的功德作用。現今在香港道堂常見的禮懺與超度亡魂法事，便屬於靈寶齋科儀。

仔細觀察當今香港道堂各種演習中的道教科儀，可以清晰地看到，自公元2世紀以來，章醮儀與靈寶齋法這兩個並行不悖的道教科儀系統是如何發展的。齋儀重視向神靈懺謝罪愆，而醮儀則是向神靈祈福謝恩。到了宋代，齋、醮兩類科儀又逐漸被一起排列於道場中演習，即是所謂「先修齋、後設醮」的做法。有些宋代醮儀不僅旨在謝過消災、祈恩請福，還拓展至兼具拔度薦亡的功能。因此今天香港道堂

的太平清醮雖名為「醮」，細考其內容程式，會發現其實是先齋後醮，體現了宋代以來道教科儀的特色。宋元以降，這種齋、醮不再嚴格區分的發展趨勢也使得「齋醮」連稱普及起來，二者慢慢融合為一，泛指一般的道教祭祀儀式。直至今天，一般道士也是很難區分齋、醮科儀之間的歧異。

壇場執事

一般誦習道教經懺的道侶都稱為「經生」，在儀式進行中各有一定職守的經生，統稱為「執事」，即「壇場執事」。由於道教的齋醮儀式總是由某個齋主為某一特定目的舉行的，因此，醮壇執事也是一個臨時職務。不同職務有不同的要求，各位醮壇執事由水準相當的經生分別擔任。

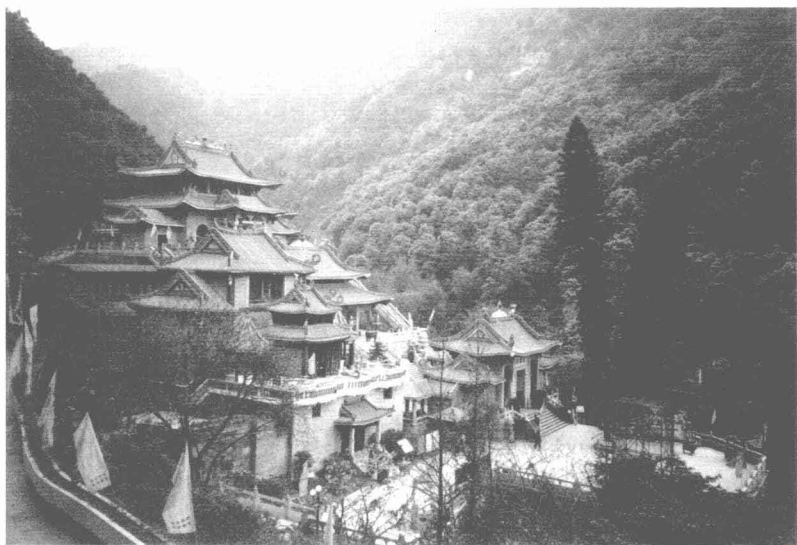
高功法師居於各執事之首，擔任此職的道士必須「道德內充，威儀外備，天人歸向，鬼神具瞻」，就是既要有充分的道德修養，又要具備莊嚴的儀表，才能使天人歸向，鬼神俱服。高功法師是科儀法事的主持者，在儀式中既能步罡踏斗，溝通神人，又能代神宣教，拔度人鬼。香港多稱高功為「主科」。

監齋法師僅次於高功法師，職責就是監督齋醮儀式按科進行，從事儀式的道士嚴遵職守，同時也負責溝通齋主與道士。都講法師同高功、監齋等合稱「三法師」。擔任都講的道士必須通曉和精究科儀的程式和唱讚，輔助高功。此外，侍經、侍香、侍燈、知磬和知鐘等，都是參加儀式的道士的特定職務的執事名稱。

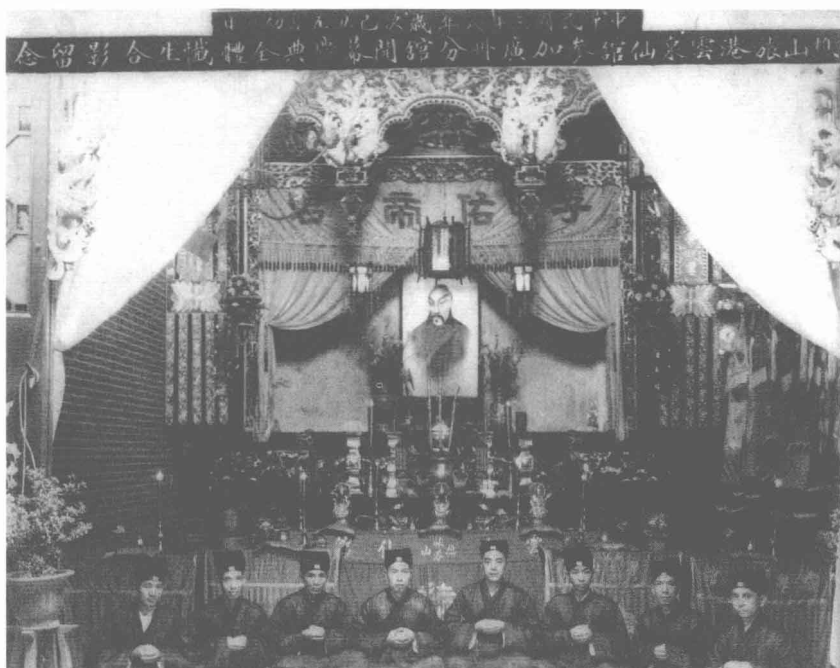
一、香港道堂科儀的傳承歷史

2007年，我們走訪了十五間香港道堂和二十六位道門前輩，嘗試從受訪者的回憶口述中，重新整理出香港道堂科儀的傳承歷史。根據對這些口述歷史和科儀文獻的歷史考察，1950年代以前，香港道堂還未普遍演習純正的道教科儀。比較例外的是由廣東南海茶山慶雲洞之支壇九江同慶堂，再分支而衍生出來的香港通善壇，自其創設之始（1938），即承襲了茶山祖洞的道教科儀。稍後建立的雲泉仙館，也將廣東南海西樵山的道教科儀帶入香港。經過麥幸、吳耀東、羅恩錫、侯寶垣、鄧九宜、吳永傳等一批前輩道長的努力，至1970年代，純正的道教科儀普遍在各道堂中施演。

進入1960年代，香港社會高速發展，常住人口不斷增加，對於道教科儀的社會需求亦大幅增加，可是有能力勝任科儀的高功法師和經生人數卻遠遠不足。有鑒於此，青松觀、蓬瀛仙館、圓玄學院、竹林仙館、省善真堂等道堂紛紛邀請以科儀見長的著名道長前來籌組經懺部，承辦十方法事儀式，同時開始設立經懺班，大力培養經懺人才。從1960年代開始，較具規模的道堂，每年都會舉辦入道儀式。弟子入道之後，便有機會參與該道堂的經懺活動，成為經生。



南海茶山慶雲洞現貌



1949年西樵山雲泉仙館道侶參加廣州分館開幕慶典合照，左起：羅恩錫、任錦濤、陳澗、麥幸、黃易初、吳耀東、程一強、何覺一。



1953 至 1954 年間於青松觀進行的三清超幽科儀合照，台上左起：鄧九宜道長、侯寶垣道長、盧寶經道長。



青松觀坤道加持及經生，2001年。

隨着承接法事的日益增多，道堂之間師承學習的機會相應大增，羅恩錫、鄧九宜等著名科儀道長輾轉活動於多間道堂，教授經懺科儀，培訓經生；道堂的弟子也可以在道堂之間流動，跟從多位師傅學習科儀，道門之間常常相互觀摩，切磋科儀學問。道門之間互幫、互學、互相交流，在1970年代蔚然成風。當時青松觀和蓬瀛仙館扮演了道堂科儀主導者的角色，其他如圓玄學院、竹林仙館等後來設立經懺部的道堂，其經本多是從青松觀借來重印的，而法器、道袍等則多由蓬瀛仙館的關秋道長借出或幫助購買。

侯寶垣道長

若論對香港道堂科儀的傳承影響最大的道長，侯寶垣道長（1941—1999）當之無愧。侯道長1944年於廣州中國道教至寶台慈善會入道，1950年因商定居香港，自1952年起，一直擔任青松觀經懺部主任一職。有感於當時香港道堂以釋家儀式演習為多，侯道長熱心鑽研道教經懺科儀，帶領道堂科儀重新回歸道教傳統的本位；他也重視訓練道堂經生和加持，門下弟子遍及香港道堂。為解決香港科儀經本不足的問題，侯道長多方蒐集廣州、四川等地的懺本科書，1970年代起，大量重刊科書，使香港道堂形成上承唐宋傳統又具地方特色的科儀系統。

侯道長長期擔任香港道教聯合會副主席、副會長等職，常為香港道教聯合會啟建法會，是香港官觀主持法會最多的道長。青松觀每年啟建的清明法會和中元法會，均由他主持。在1960年代初眾多的香港道堂中，青松觀是最早設立經懺部的道堂，並且在香港各道堂中擁有最齊全的科儀經本、法器和道袍。侯道長幾十年間盡力協助其他道堂的經懺發展，常常贈經書科本予有需要的道堂官觀。在開創青松觀乃至香港道堂具有地方獨特性的道教科儀傳統上，侯道長居功至偉。



1957年侯寶垣道長（後排左一）與眾理事留影



早年侯寶垣道長主持法事

1960年代，大部分道堂還無力聘請全職經生，在道堂參與功德法事、誦經禮懺以後，道堂會向經生送出紅封包（約港幣五元）作為車馬費。可想而知，作為家庭

經濟支柱的男性，在當時是無法將經懺當作一份職業去經營的。一方面道堂應供法事發展迅速，另一方面當時道壇乾道（男）經生人手十分匱乏，到了1960年代末期，以侯寶垣為首的前輩科儀道長提倡培訓坤道經生。發展至今，香港道堂科儀的演習以坤道出身的弟子為主，這也是香港道堂有別於內地的一大特色。

1980年代初，火葬開始流行，帶動了道堂的祖先靈位及骨灰龕位需求的增加，在道堂內進行功德法事日漸頻繁。當時的香港道堂，如圓玄學院，開始應付大量超幽科儀的需要，平均每月也有三四十壇。1980年代初開始，像圓玄學院等較具規模的道堂，開始接受鄉村及地區人士的邀請，為他們承辦如十年、五年一屆的太平清醮（如荔枝窩、元朗街坊、大埔林村等太平清醮），乃至每年一度的中元超度法會（如長沙灣街坊福利會）。高功法師與經生人手不足的情況日益突出，這個趨勢推動了經生職業化的進程。經生參與道堂的功德，由象徵式收取車馬費，發展成日薪制，甚至現時的月薪制。

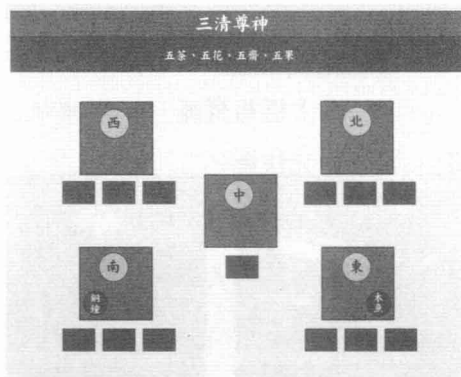
經生培養過程

一般初入道的經生首先從入壇的「散眾」開始，在壇內向師兄觀摩學習，藉此熟習經本，學習科儀的節奏，如「打板（魚、鑼）」、「腔口」等，再進一步學習「走十方」（即以「行十方」的儀式禮敬十方天尊仙聖）、「掀經」、「拜懺」、「散花」、「幽科」等多種不同科儀形式及其施演方法，過程中要修正行儀時的節奏與儀態。如此經過擔任「散眾」繼而「三手」、「二手」的學習培訓，成長為可獨當一面的經生，再經過幾年的科儀實踐磨練，或可「登小座」，正式成為濟煉幽科中的高功法師（加持）。有些經生參與誦經十多年，也未可登小座成為加持，因為除了後天的努力之外，先天的唱歌天賦、聲線、曲調感等，也會對一般道堂經生的進一步發展有所限制。

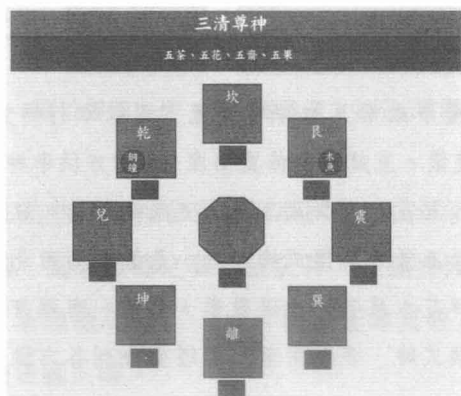
.....

二、香港道堂科目類別

現今大多數香港道堂的科儀都是建立在幾乎相同的範式之上，使用的科儀經本大致相同，科目的順序節次安排也是大同小異。各道堂的科儀特色，往往只是體現在唱讀誦唸的腔口曲譜、佈壇行儀方面。這就像粵劇的戲班採用同樣的劇本、按照同樣的劇目節次演出，唯在演員腔口、舞台燈光上面，才有戲班的特色顯現。有些高功道長的誦經唱腔多借鑒南音、木魚腔等曲藝，又有些道長的喃唱近似釋家腔。以道堂的佈壇為例，大多數道堂佈置「五姥壇」。青松觀的「八卦瑤壇」獨樹一幟，據說是在前任館長侯寶垣道長的主持下重新設計的。



五姥壇



八卦瑤壇

中國文化注重陰陽之分，道教更是以陰陽為宗教神學的基本觀念。香港道堂科儀的主要類別也分為陽事科儀與陰事科儀。

陽事或稱吉事、清事、好事，陽事科儀主要為陽人祈福、消災、延壽、賀誕。其中常見的有讚星、禮斗、轉運、朝神、供諸天、禮懺、早晚功課。例如每逢朔望節日或先師眾聖誕期（如四月十四日呂祖寶誕、九月初九日九皇寶誕），各道堂都會舉行禮斗、朝懺、讚星、供諸天等道場科儀活動。2006年蓬瀛仙館編列的誕期如下：

正月初三日	新春讚星
正月十九日	邱長春祖師寶誕
二月十五日	太上道祖寶誕
二月十九日	觀音大士寶誕
三月十九日	春祭大典
四月十四日	呂純陽祖師寶誕
六月廿八日	觀音大士寶誕
七月初一日	太上道祖寶誕
七月十二日至十五日	中元法會
七月十八日	中元法會（水幽）
九月初一日至初九日	九皇寶誕 / 讚星
九月十八日	秋祭大典
十二月二十四日	歲晚酬神

五姥壇的壇場佈置

五姥壇是香港道壇中最常見的神壇佈置，用以舉行拜懺、讚星禮斗、早晚課，乃至於神誕朝賀禮儀。五姥壇的佈置簡潔：正前方供奉神祇長幡及主神畫像，並放置長檯供放五茶、五花、五齋及五果，五果選用青、紅、黃、白、黑五色鮮果，象徵五行；壇場以五張方桌擺成梅花形，象徵東南西北中五方，桌上分別供放五方老君聖像，以鮮花水果各一小碟敬奉，而東、南兩方則擺設木魚及銅鐘等法器。五姥壇內進行儀式時，多以兩至三名經生分列各方供桌，由肅立正中的高功法師帶領，誦經演法。



圓玄學院經生施演「供諸天」科儀



香港道堂中常見的五姥壇，攝於雲鶴山房， 省善真堂之中元法會儀式
2007年。

大部分香港道堂在這些誕期都會舉行陽事科儀為民眾祈福。誕期期間，道堂一派喜慶氣氛，香火繚繞，誦經祈禱之聲不絕於耳。在這些陽事科儀中，常用的經本有：《玄門啟師科》、《清微禮斗科》、《北斗消災延壽真經》、《玄門讚星科》、《供諸天科》和《太上玄門日誦》等。

陰事科儀也即度亡功德法事，用以攝召亡魂、沐浴過橋、破獄、散花解結、施

食煉度等。修建超幽度亡道場是香港道堂經常性的法事活動，廣東人一般稱為「打齋」。在度亡道場慣用的科儀本，有《玄門開位科》、《攝召真科》、《破獄科》、《關燈散花科》和《先天斛食濟煉幽科》等。

除了日常的陽事和陰事兩種主要道場科儀活動之外，香港道堂每年都會各自舉行定期的大型法事活動，若屬超薦性質的則多稱為「法會」，會期有三天或五天，甚至九天不等。所謂法會是指由一系列科儀本組成並需數天會期的大型道場法事活動。與一般喪家的度亡功德法事不同，法會既可超度先人，又可祈福吉祥。最常見的法會是每年的清明思親法會、中元法會、下元法會。此外，每年從九月初一持續至初九的九皇誕，亦屬香港道堂大型的道場法事。除此等法會和賀誕，為了因應個別的社會和宗教事故發生，一些道堂也曾聯合舉行更大規模的法會。1980年代開始，圓玄學院、信善玄宮和青松觀等少數道堂，開始為香港新界鄉村啟建太平清醮道教儀式。

三、香港特色的朝科與懺科

無論是為了祝賀神誕、超薦孤魂或為鄉村建醮，香港道堂編排的法事科儀都以演習朝禮仙真與懺悔罪過的科儀為主。朝禮仙真科儀是道教模仿人間官僚制度中，文武百官向皇帝上朝奏事的程序，因此統稱「朝科」。啓建人間法會，按照道教的神學觀念，必先向天界諸神啓奏，而且道教諸位神靈均有各自專用的朝科。香港道堂常用的朝科科本有：《諸天朝》、《玉皇朝》、《三元朝》、《太乙朝》和《斗姆朝》五部，意味着舉行法事之時，要分別舉行向諸天神靈、玉皇大帝、天地水三官、太乙天尊、斗姆奏請的五場專門朝科。

香港法會科儀無論活動大小，都必由高功法師帶領道眾經生，在壇內誦唸禮懺科本經文。這些經文在不了解內容的旁人聽來，似乎只是一些有音調的音節語詞，其實它們表達了道教強烈的救贖觀。

「罪謫、懺悔與救度」自六朝以來，就一直是道教科儀的宗教主題。比如道教黃籙齋儀為拔度亡魂的罪根而設，為達救度目的，陽居人與幽鬼孤魂均務須「懺悔謝罪」以求赦。

道教科儀的禮懺，先行懺謝，後行禮謝。懺謝是指向天尊懺悔謝罪，禮謝則是朝禮四方（或十方）天尊及諸天仙聖，皈命於道經師三寶。

●—————《玄門朝科》—————●

在編排朝科時，香港大多數道堂均使用一部由青松觀重刊於1976年的《玄門朝科》本，合有上下二集。《玄門朝科》最早出版年代不詳，據侯寶垣重刊序言稱，此本來自廣州三元宮舊版。當年青松觀於觀內舉行由香港道教聯合會主辦的下元解厄消災集福迎祥萬緣勝會，青松觀道長擔任科儀的主壇，為此特地校繕、重刊《玄門朝科》。《玄門朝科》共收錄向天界十三處聖官及相對應的仙真眾聖的朝禮科儀。十三種朝科的內容和程式結構大致相同：1. 小讚；2. 舉白；3. 吊掛；4. 請神；5. 宣意；6. 香花送。



雲泉仙館藏三元宮《高上玉皇有罪錫福寶懺》

從現存香港道堂經常使用的科儀經本總數來計算，懺本的數量佔了一半以上，許多懺本更是承傳自唐宋時期靈寶派的古典禮懺科本。例如唐代靈寶派懺本《太上慈悲九幽拔罪懺》（十卷本）及《太上慈悲道場三元滅罪水懺》，宋代靈寶派懺本《元始天尊說三官消災滅罪懺》及清微派的《高上玉皇宥罪錫福寶懺》，香港道堂現今流行使用的這四部古代懺本與明代《正統道藏》收藏的相同。

雖然科儀本傳自唐宋，在實際行儀演習時，現今香港道堂懺本的內容又出現了一些適應本地實際的改變和增補。《正統道藏》或《道藏輯要》懺本裏的誦經部分，向來無需配上曲調音樂，只需拍打木魚、卜經便足夠。這樣的科儀演習比較單調沈悶，香港流行的懺本在儀式開始時就配上音樂曲調，一開場就加插了一些小讚和吊掛之類帶有廣東小調性質的唱腔曲調。以《元始天尊說三官消災滅罪懺》為例，1992年蓬瀛仙館的重刊本起首增加了開壇琳瑯讚、淨天地咒、雲台小讚和吊掛，後文則與《道藏》古本一致，展開懺文和朝禮節次的循環。又如《太上慈悲道場三元滅罪水懺》，1963年蓬瀛仙館重刊的版本加進了迎仙讚、清靜讚、淨天地咒、小讚、吊掛、大讚等。

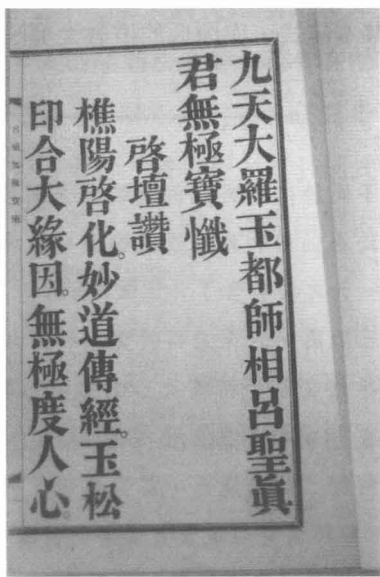
到了懺本的朝禮部分，科儀就更具廣東音樂特色了。這部分配曲調的科儀稱為

呂祖懺

香港道堂多以崇奉呂祖為主，在經懺科儀中，最能表達呂祖信仰的便是《呂祖無極寶懺》。現今香港道堂通用的《呂祖無極寶懺》的版本源自南海西樵的雲泉仙館，吳耀東道長在1960年代初曾依照西樵的舊版，廣為刊佈這部懺本。《呂祖無極寶懺》是眾多懺本中最常用並且是最早使用的一部懺科本，它更是在香港重刊次數（1961、1970、1979）和流通數量最多的一部懺本。現存《呂祖無極寶懺》版本是根據光緒癸巳年（1893）在西樵山白雲洞雲泉仙館的刻板而重刊的。

「懺腔」，香港道堂選用的懺腔約有十首，特色是節奏快，底板少，同一懺腔可以使用於不同懺本的朝禮，或者說，同一朝禮文字可以配搭不同懺腔曲調。懺腔曲調最終的選擇決定乃是掌控在都講道士手上，在道場上，一切梵唱之起止，都由他以丁鼓（右手操鼓，左手操丁）來領腔，導引眾經生唱讀音樂的節奏。都講儼如合唱團指揮，掌握誦奏速度和節奏，各經生不得逞其能，僭先奪唱。作為香港道堂科儀音樂的地方特色，當都講領腔起首，壇上眾經生隨之應和跟進，在短暫時間之內，擔任器樂演奏的樂師（習稱為「醮師」，是職業藝人，往往不是道士）就「要迅速地在所演奏的樂器（通常是嗩吶、笛或喉管）上找到唱誦之韻曲的調門加入伴奏」。

每逢啟建數天會期的大型法會，朝科和懺科便構成了香港科儀程式編排的最基本部分，幾乎也是法會每日的行儀節序的主要項目。法會每一天的科儀便從懺科開始——先由經生代表善信與眾生，向道教聖真進行懺悔，謝愆拔罪，並承諾日後持守善行，祈求消災解厄、諸事如意。經生在進行拜懺後，由鑼鼓及醮師帶領，列隊由內壇遊行至神殿、法榜，乃至太士殿、判官殿等醮棚，進行朝禮儀式。經生由高功道士帶領，於神殿內朝神祈福。例如香港道教聯合會於辛巳年（2001）啟建七晝連宵的下元法會，除了結壇日以外，六天的主壇法會科儀主要是由禮懺儀式所貫穿，由此可見禮懺儀式在香港道堂科儀中的重要性。再以 2006 年蓬瀛仙館舉行的



按光緒癸巳年版，於 1979 年重印之《呂祖無極寶懺》。

中元法會為例，四天的法事科儀編排如下：

- | | |
|-----------|---|
| 第一日（七月十二） | 三上表 → 豎幡、鑒然鬼王開光 → 開壇啟請 →
開位 → 玉 / 上清懺、破獄 |
| 第二日（七月十三） | 太清懺 → 諸天朝 → 開金榜、朝靈 → 玉皇懺上 →
玉皇懺下、開陰榜 → 玉皇朝、朝靈 → 觀音懺、
攝召過橋 |
| 第三日（七月十四） | 三元水懺 → 三元朝、朝靈 → 太乙懺 → 玉樞經、
太乙朝 → 保安懺、朝靈 → 禮斗、關燈散花 |
| 第四日（七月十五） | 呂祖懺、斗姆朝 → 朝靈 → 三清幽科（送聖） |

這種科目編排在香港道堂科儀中極具代表性。在朝懺科儀之外，由於中元法會是為了超薦孤魂，道堂在晚上進行的道場法事活動以陰事科儀為主。在編排鄉村太平清醮儀式的科目節次時，一些道堂（如圓玄學院和青松觀）也是沿用朝懺科儀並舉的基本範式。以 1999 年圓玄學院為新界大埔林村進行的建醮儀式為例，在五日六夜的科儀編排中，朝科科儀有諸天朝、玉皇朝、七真朝、三元朝、太乙朝、呂祖朝、武帝朝，而懺科科儀有玉皇懺、三元水懺、太乙懺、呂祖懺、保安懺，至於晚上的幽科，則編排有度亡法事儀式，即攝召科、關燈科、散花科和濟煉幽科。1970 年代開始，香港道堂每每啟建大型法會，都沿用這種朝科、懺科和度亡科三組科儀組合的基本範式。與內地的道教大型法會相比，這樣的科目編排極具香港地方特色。

●————— 三懺兩朝 —————●

不同於內地道觀例行的「先朝後懺」，現今香港一些著名的道堂，如圓玄學院、蓬瀛仙館和青松觀的朝懺科儀範式，一般按照「先懺後朝」的次序。具體而言，一天之內包含了「三懺兩朝」。

三懺兩朝的範式與侯寶垣和鄧九宜（1906—1992）兩位道長有密切淵源。現存最早的文獻資料提及三懺兩朝的範式，是 1976 年侯寶垣道長撰寫的〈重刊朝科序言〉：「本宗壇沿用之朝科懺本，得之穗城三元宮傳來。故凡修崇法會，每日三懺兩朝，如法讚誦，當宣意後，再有護表關文，仰仗使者，寶馬金鞍，飛達聖宮」。雖然侯寶垣道長宣稱其朝科懺本得自廣州三元宮，但今天廣州三元宮法事科儀卻是使用「先朝後懺」的範式。

四、道堂日常祈福科儀

大多數香港道堂是 1940 年代由廣東珠江三角洲地區的祖堂分支而傳入香港。經過幾十年的發展，香港道堂已經完全融入香港的社會民生，道堂每日所演習的道教科儀，解答着香港人的生死禍福等人生問題。以下介紹香港道堂日常舉行的科儀法事。

1. 讚星

中國人的信仰觀念中，星斗的運轉掌管着世人的生死與福禍。「禮斗求壽、讚星開運」的信仰，早在東漢末年，已經深入人心。《三國演義》中諸葛亮在五丈原禳星延命，正是古人星斗信仰的一個例子。道教特別重視對星辰的崇拜與祈願，道教的大部分神仙，都是代表星宿的神祇，如斗姆元君、紫微大帝、勾陳大帝、北斗七元君、三台星君、二十八宿星君等；道教的宗教實踐之中，敬拜星斗的科儀也非常普遍。在香港道堂科儀中，《玄門讚星科》與《清微禮斗科》便是星斗崇拜的主要科儀。

讚星科儀旨在向星斗祈願，希望命運得星斗庇佑，消災得福開運。讚星科儀在香港道堂中十分普遍，每逢祈福醮會，乃至大型超薦法會等，都會在結束之前進行。近年如蓬瀛仙館（農曆正月初三）、青松觀（農曆正月初三、正月十五、九月初九、十二月二十二）等道觀，都會公開為善信舉行「讚星行大運」儀式：除了由經生為善信進行讚星科儀，祈禱消災延壽之外，善信更可親身參與由壇內經生帶領的「行大運」儀式，希望得到星斗護佑，未來運勢得以改善。

香港道堂實踐的讚星科儀，多在五姥壇中進行。經生在開經讚後，便啟請二十八宿神、三官、四聖、五斗、南斗六星君、北斗七元星、八卦神等臨壇；繼而持誦發燈神咒，以斗燈向星斗神祇祈禱，由經生代表醮信眾人，向星斗神祇俯求解除冤結，以達至消災解厄、保命延生的目的。

2. 禮斗

香港道堂信眾通過進行《清微禮斗科》，禮讚北斗，以祈福延壽、消災解厄。此科儀多設於五姥壇，壇檯上供放「斗盤」（又稱「斗桶」），盤內放置八種具有特別象徵意義的法器：代表宇宙天圓地方的斗、代表宇宙繁星的米、代表東方青龍的尺、代表西方白虎的秤、代表南方朱雀的剪刀、代表北方玄武的鏡、代表萬星纏繞的紅線相纏筷子、代表五子登科的「五子」。經生進行《清微禮斗科》，在請聖、五供及入意後，開始朝真禮斗，向斗父、斗母、北斗七星君、左輔、右弼等代表星斗的神祇朝禮，繼而敬誦《太上玄靈北斗本命延生真經》，代表善信及眾生向星斗懺悔赦罪，祈求斗極旋迴，世人獲得解冤延壽。

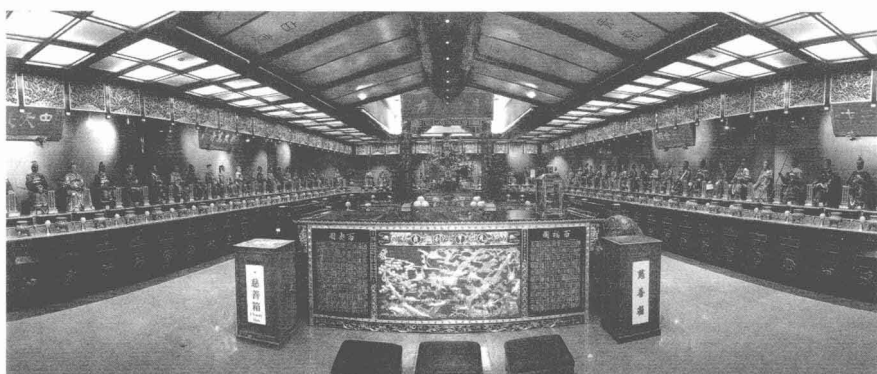
禮斗儀式在香港道堂間普遍流行，部分道堂（如圓玄學院）會在每月朔望（農曆初一和十五）及九皇誕期（九月初一至初九）進行禮斗儀式，而一部分道堂則依循傳統的斗期行儀，即三元日（正月十五、七月十五、十月十五），五臘日（正月初一、五月初五、七月初七、十月初一及十二月初八），八節（立春、春分、立夏、

夏至、立秋、秋分、立冬及冬至），及甲子日、庚申日和被視為每月北斗下降人間的月斗日（每月初三與廿七）。省善真堂、飛雁洞佛道社等舉行禮斗儀式，都會開放予善信隨緣樂捐，讓善信藉此為自身或合家進行禮斗祈福。

禮斗可說是香港善信參與度最高的道教祈福儀式之一。正因如此，近年香港道堂新建的殿宇，最常見的是斗姆殿，如蓬瀛仙館於1998年增建元辰殿，省善真堂於1999年增建元辰殿，竹林仙館在2004年增建斗姆殿等。華人廟宇委員會曾於丁亥年（2007）年初七在九龍城侯王廟舉辦



省善真堂禮斗科儀瑤壇，2007年。



蓬瀛仙館的元辰殿

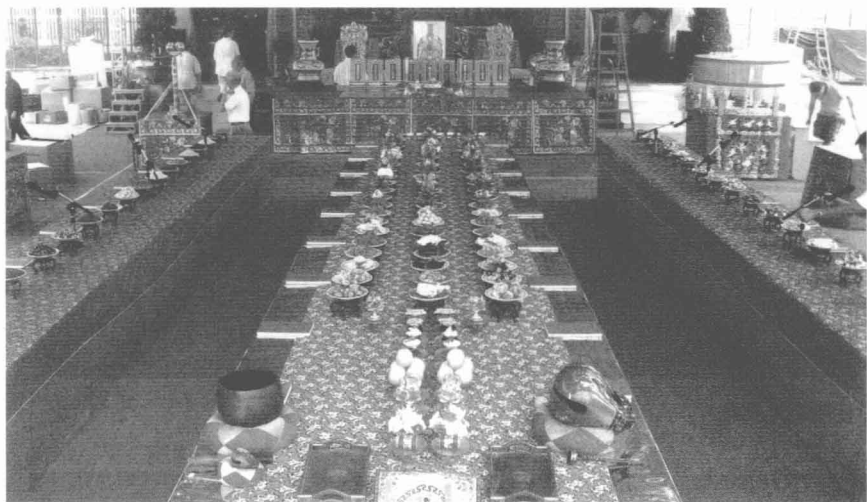


省善真堂經生進行禮斗科儀，2007年。

「無獨·有偶·齊賀壽」的禮斗賀壽法會，逾六十名九龍城及黃大仙區獨居長者參加，藉以推廣傳統道教禮斗科儀及增強對獨居長者的關注。

3. 供諸天

香港道堂中的祈福儀式，場面最為盛大、壇場擺設最為華麗者，可說是「供諸天科」，其目的是向諸天仙聖感恩禮謝，虔謝聖真為眾生濟世普度。「供諸天科」道



十供：香、花、燈、水、果、茶、食、寶、珠、衣。

壇前正中為玉皇大天尊聖位，左右兩旁供放三層的七星燈，壇場五方設東南西北中五方壇，為五方帝君的聖位；經壇通常由三張大長檯構成，檯上供放有「香、花、燈、水、果、茶、食、寶、珠、衣」十供及一百零八種各不相同的供品，場面盛大、供品之多，在香港道堂科儀中實屬少見。

「供諸天科」全儀之中，經生恭請三清、四御、斗姥、三官等道教主要聖真臨壇，再奉請諸天仙聖、古今得道一切仙真等，啟請的神祇幾乎涉及整個道教神仙系統，可見朝儀之隆重。為了酬謝出席法會的各路神祇，「供諸天科」多於祈福法會的結壇日上午進行，如在香港道教聯合會舉辦的七晝連宵下元法會中，「供諸天科」便在法會的第七天上午舉行。香港道堂非常重視「供諸天科」，甲申年（2004）香港道教聯合會於圓玄學院舉辦的下元法會中，「供諸天科」有超過一百八十名經生參與，而在己卯年（1999）由香港道堂與廣東省道教協會合辦的廣東省道教協會慶祝中華人民共和國建國五十周年啟建萬緣法會中，由香港道堂發起、香港道堂經生與廣東省道教協會聯合經團共同敬奉的供天儀式，更由超過三百人組成的經團敬奉，實屬現代難得一見的大型祈福儀式。

五、度亡與超幽

道教科儀傳統特別重視處理人世間的生死問題，在早期道教經典所描述的死後世界中，亡者大都累積着生前的罪過，在陰間被拘閉，諸痛備加，苦痛難勝，故此充滿着冤結，不得安寧；更有甚者，因為罪業深重，報應承負殃及子孫，以致後人在陽世的生活也不得安穩，或有疾病，或遭災變，影響深遠。因此在超度科儀中，道士祈求藉助上界神明的力量，解除亡者的罪過和冤結，為他們懺悔求赦罪，減少他們在陰間所受報的苦痛，並希望解除亡者罪愆對後人所起的注連影響，好讓陽間的后人生活安康，達致「陰安陽樂」的願望。

現時香港道堂的陰事科儀傳統主要可分為兩類：一為「拔薦度亡」儀式，二為「普度超幽」儀式。

為特定的亡者進行的超度儀式，一般簡稱「做功德」。功德齋主（亡者的後人）付出香油，邀請道堂經生為亡者進行一系列的度亡科儀。儀式大部分在道堂的內壇進行，也有小部分道堂會應功德齋主的要求，到殯儀館或特定地方進行。一般常見的度亡科儀由三組科目組成，行內術語稱為「三齣頭」，意指有三齣儀式的演習，即：

1. 開位攝召科
2. 散花科
3. 濟煉幽科

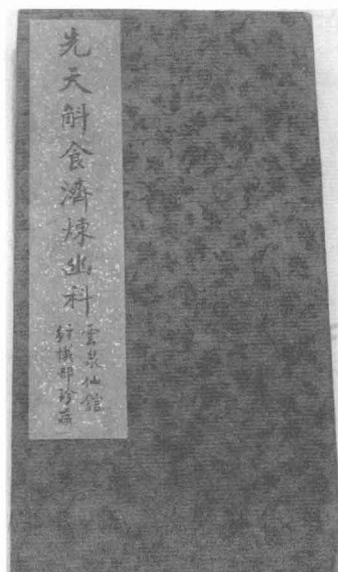
經生首先會進行《玄門開位科》，對壇場進行灑淨，並奉香召請亡魂到臨壇場，



翠柏仙洞所存何展凌道長於己酉年（1969）手抄的《散花科》



蓬瀛仙館藏有《開位攝召科》手抄本，其中錄有《攝召科儀》。



《先天斛食濟煉幽科》的最早刊本是出於三元宮同治元年的木刻板。圖為雲泉仙館藏本。

引靈安座薦位，然後恭請太乙救苦天尊為亡者超度。緊接着進行《攝召真科》，高功法師召請北斗神虎追攝司何、喬二大元帥和三部追魂使者，將亡者的魂魄從地獄召回到壇場，聽法受度。此時的「攝召」，即高功法師以自己內丹精氣修煉的法力，開通幽路，使在九幽地獄之沉滯亡魂能出離地獄，被召取至道場受煉更生，得獲救度，昇登仙界。在攝召科儀中，部分未脫孝服的後人會參與為先人進行的「過仙橋」與「沐浴」的儀式，由後人親手奉先人靈位渡過仙橋，由經生恭誦沐浴咒，引領亡者皈依道經師三寶。

接下來進行《關燈散花科》。「關燈」是指關讀神燈，讓燈光照亮黃泉冥路，令亡魂可前來法壇承恩果。之後進行的散花科的本質應屬懺經，主要為亡魂懺悔解冤釋結。《關燈散花科》以四季不同時節的十種花，喻人生所遇的諸種無常際遇。在讚頌花的美好之後，道出花被風雨摧殘而「識破方知色是空」之人生喟歎。高功取花散於壇場左右，意為解除亡魂的冤結，斷絕諸種冤仇，並得以往生仙界。《關燈散花科》文辭優美動人，科儀唱頌的音樂以廣東小調為主，整個科儀的藝術性極強，因此為道侶所喜愛，亦屬香港道堂科儀傳統中十分具有地方特色的科儀。

三齣頭中，以濟煉幽科的規模最大，時間也最長，從頭到尾要花三個多小時。



散花科儀



濟煉幽科中的振金鈴儀式

香港道堂專稱主持幽科的高功法師為「加持」，具有主持法事者仗承三寶力加持的意思。加持帶領眾經生，憑藉太上三清天尊與太乙救苦天尊的加持力量，施法食以除亡者飢餓之苦（「施食」），透過水火煉形為亡者重塑真身（「煉度」），得以超度往生仙界（「超幽」）。香港道堂多採用廣東道教傳統的《先天斛食濟煉幽科》，此科儀從壇場佈置到儀節皆十分隆重。一般先天斛食濟煉幽科儀由一位高功法師主持，簡稱「放單清」，但若是大規模的道場，則由三位高功法師主持，其餘參與的都講、監齋、侍壇和眾經生多達五十多位，場面宏大，佈壇精美，道堂術語稱之為「放大三清」。施演科儀時，在法壇中央（寒林台）放置三座木雕毫光，毫光上的圖案以龍、鳳、仙鶴為主，伴以彩色祥雲；於毫光頂部中央放置三清、太乙救苦天尊或五姥天尊的法像。行儀中，三位高功法師行至毫光之下就座，高功法師頭戴紫金冠，身披雲鶴氅，背後的全座毫光，周圍鑲有彩色燈泡組成的光環，當光環燈泡齊亮時，壇場顯得輝煌、絢麗和莊嚴，因此先天斛食濟煉幽科儀一直被譽為香港道教儀式的代表作。

不論在黃籙度亡齋儀、中元法會或修建太平清醮中，香港道堂法事都必定會在法事儀式的最後一天舉行分衣施食。施食儀，是請四生六道一切無人祭祀的野鬼孤魂來到祭幽場，接受幽衣、紙錢和淨飯，以解其飢渴，使其在陰間得到安穩而不至



丁酉年（1957）九月十八日，侯實垣道長（台上居中者）於丁酉息災圓和法會中施演「大三清」。

於煩擾陽間。通過加持的變食法咒，現實中的食品象徵着變化了的天界甘露法食，幽鬼因此得解飢渴寒苦。

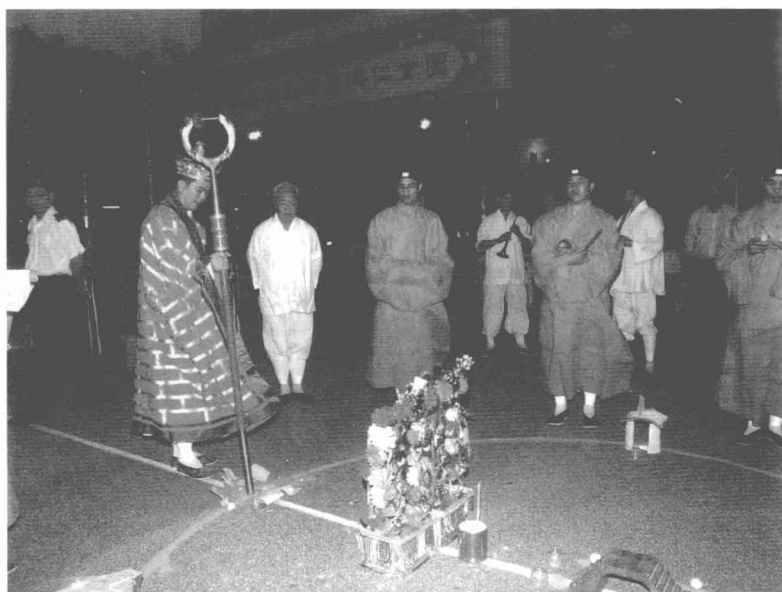
在解決了亡魂的飢渴之後，道教還關注如何讓亡魂得昇仙界。可是由於普召而來的亡魂遭受不同的災禍而亡歿殞命，致使身體殘存不全，影響了他們往生極樂世界。道教科儀乃安排一場專門的天醫調治與水火煉度，使亡魂形體俱得完全，相貌端嚴。道教施食煉度儀與佛教放焰口儀式最大的不同之處，是建立在道教獨特的形神並煉和性命雙修的救濟觀之上的煉度之法。煉度的「煉」，指的是行儀的高功法師以內丹法，水火交煉亡者的靈魂；「度」，就是通過水火煉度，使死魂受煉，生身受度，往生仙界。

在整個「三齣頭」度亡儀式中，在攝召科儀之後，若有亡魂是屬枉死或意外致死的，經生會為他們進行《玄門破獄科》，祈求打開九幽地獄之門，引領亡者離開地獄接受超度。在「三齣頭」之外另加上《破獄科》，便合稱為「四齣頭」。香港道堂一般只有在為意外枉死者做度亡法事時，才需要做破地獄科儀，但另有一些道堂亦會在中元法會或太平清醮儀中為超度孤魂而演習破地獄科儀。破地獄科儀中，一般道場佈置以九塊瓦片搭起的「門」，象徵九幽地獄。高功法師依次繞至各門，誦唸破獄咒，並以琳瑯策杖分別將九方瓦片擊碎，象徵破地獄門，以引幽靈離開地獄。

登小座

在拜懺、禮斗等日常科儀中，一般經生若學習有時，已具一定科儀經驗，則可擔任高功之職。然而在濟煉幽科中擔任高功法師者，則因為涉及祭鬼、施食及煉度等科儀，高功法師須要學習更多的咒法與手印，方可進行幽科法事。故此，高功法師必定先要經過一位傳經師（高功的師傅）進行「登小座」的儀式，成為「加持」後，才可以有資格擔任幽科的高功法師。

登小座的儀式主要是上表向神靈稟報，向傳經師進行拜師儀式，正式結為師徒關係，並即場在壇內向自己的祖先舉行幽科施食儀（即主持《先天斛食濟煉幽科》）。經過登小座儀式的高功才會被正式視為可獨當一面，有能力在幽科儀式（不論「放單清」或「放大三清」）中主持法事。



幽科儀式中的破獄科

除上述提及的「三齣頭」度亡儀式之外，香港道堂亦會接受功德齋主的邀請，為特定亡者進行「百日功德」法事（亡者過世超過百天），或為齋主的先祖進行「追薦功德」的法事。與「三齣頭」不同，在《玄門開位科》之後，百日或追薦的功德法事不會為先人進行攝召及散花儀式，而僅會為先人與齋主誦經禮懺，為亡過先人祈求懺悔赦罪，為後人祈求福德庇蔭，禮懺後再放濟煉幽科，儀式也就功德圓滿。

六、道俗人生

道教科儀在香港人的生活中已成為一種日常習俗。每年農曆七月中旬普施孤魂的中元法會，以及「搶包山」、「飄色」的長洲太平清醮，既是道教的宗教齋醮儀式，又是具有香港特色的民俗節日。近半個世紀以來，香港道堂因應各時期的社會要求，舉辦了多種大型道教法事。

1. 清明思親法會

香港人多於清明節掃墓祭祖，1960年代以來，香港道堂也相應舉辦清明思親法會，為善信的祖先亡魂超薦，謝愆拔罪。在法會期間，部分道堂還公開為道堂以外的社會人士設立附薦牌位，方便善信為祖先祈求解脫。這些附薦牌位和法會，使香港道堂的法事收入大增。

2. 中元法會

自六朝以來，道教科儀圍繞天地水三官的三元崇拜，形成三元日的祈禳與祭祀。千年而下，每年的上元（農曆正月十五）、中元（農曆七月十五）及下元（農曆十月十五），香港道堂仍會舉行各種大小規模的儀式及法會活動，道教傳統的仙真崇拜與教義思想，也透過這些法會科儀一一展現。

農曆七月十五日是道教中元節，早在唐代，因為信仰地官於中元日對世人進行考校，而諸天仙真甚至餓鬼野子也會於此日齊集，故道教信徒在七月十五中元日，集合進行法會活動，日夜誦經，禮讚諸天仙真，並向餓鬼囚徒施食濟煉，祈求得到地官赦罪，免於人世災劫。香港絕大部分道堂都會在中元節前後，啟建四天至七天的大型公開的中元法會，讓數以萬計的善信為先人在道堂內附薦。啟壇後經生日夜禮懺朝真，希望通過儀式為先靈亡魂解冤拔罪，為善信謝愆消災。中元法會一般會舉行破地獄儀式，令孤魂得出地獄受度。有些道堂還會於中元節於船上舉行水幽儀式，超度所有死於水中的幽魂。

每年啟建的中元法會，善信參與附薦之多，前往道堂祭祖信眾之盛，使之成



農曆七月十五啟建的中元法會。



中元法會中附薦先人的靈位

為全年最大型、香火最盛的法會活動。以圓玄學院為例，該院近年啟建的中元法會中，為善信提供的祖先附薦牌位，總數超過三萬個，每個附薦牌位的香油捐款由港幣三十元至一千五百元不等，單以七晝連宵的中元法會活動計算，附薦牌位的香油捐款總數每年平均超過港幣五百萬元，而每年法會期間前往該院薦祖超幽的善男信女，平均也超過十萬人次。由此可見，香港道堂舉辦的中元法會活動，是最具社會影響力的傳統科儀。

3. 下元解厄法會

農曆十月十五是道教下元節，即水官檢校人間、為信眾除罪解厄的日子。雖然香港大部分道堂並未有於每年下元時期啟建公開法會活動，但是自 1976 年開始，香港道教聯合會每隔三年時間，都會集合會屬道堂，共同舉辦七晝連宵的下元解厄祈禱世界和平萬緣法會。這個三年一屆的下元解厄法會，每一屆由多個會屬道堂派出經生組成經團參與，冀望集萬人之緣，為香港市民祈福禳災，為先靈超幽拔罪，祈禱世界和平、風調雨順。1999 年適逢蓬瀛仙館創館七十周年，特設下元解厄祈禱世界和平全真金籙法會，在館內鋪設六大壇，七晝連宵，祈求利陽濟陰，崇修功果。

1976 年 12 月 3 日至 9 日（農曆十月十三日至十九日），香港道教聯合會啟建七晝連宵的下元解厄消災集福迎祥萬緣勝會，法會在青山麒麟圍青松觀舉行，並邀請了當時的新界政務司鍾逸傑（Sir David Akers-Jones）議員主禮及主持開榜儀式。這次下元法會對香港道教具有特別的意義：不僅確立了香港道教聯合會其後每三年一度、於下元時節啟建萬緣法會的慣例，更將「下元解厄」的道教傳統信仰，以周期性的法會形式呈現。自 1976 年開始至 2008 年，香港道教聯合會秉承「下元解厄」的道教教義，先後舉辦了十一屆萬緣法會，確立了這個三年一度的香港道教法會傳統。

4. 太平清醮

大部分香港人感覺太平清醮像是一個鄉村嘉年華。其實新界各個鄉村花費過百萬元舉辦太平清醮，目的是祈求達成保境平安、消災解難、濟陰利陽等宗教願望。在太平清醮的道教儀式裏，道士及道教科儀令鄉民的願望上達天庭，邀請天界諸神明降臨醮場，以福羣有。一直以來，主持儀式的都是廣東一帶俗稱為「喃嘸先生」的正一派火居道士。香港道堂則於 1970 年代以來開始參與新界的太平清醮，例如圓玄學院在 1973 年主持荔枝窩慶春約的十年一屆太平清醮，1983 年參與了荔枝窩慶春約、南涌鹿頸的南鹿約、大埔頭鄉和元朗墟的十年一屆太平清醮。青松觀亦分別於 2004 和 2005 年主持了元朗廈村鄉和錦田鄉的十年一屆太平清醮。自 1985 年始，沙田信善玄宮應主辦者邀請，在沙田九約的十年一屆太平清醮醮場內，亦設壇場參與醮會。



元朗廈村太平清醮，2004 年。

道堂承接太平清醮的原因，主要是透過其自身的科儀可以為社會服務，亦能促進道堂經生的修道及積功累德。通過承接太平清醮儀式，香港道堂逐漸與新界鄉村建立更密切的關係，進一步提供其他宗教儀式服務。例如圓玄學院在主持 1983 年大埔頭鄉的太平清醮後，亦於 1985 年參與大埔文武廟重修及聖像崇升的儀式。

5. 突發事件的消災法會

道教是一個強調濟世的中國宗教，香港道堂的百年歷史，更是一部「公開投入社會，直接關心眾生」的宗教史。每逢天災時疫人禍出現，道堂都會組織消災解厄祈福法會，誦經禮懺，藉此為市民祈福消疾。

1918 年香港馬棚大火，超過六百名市民罹難，東華醫院邀請廣州、香港的道士開壇，為死難者。1955 年春天，香港經歷兩個月的乾旱，政府下令制水，市民苦不堪言，通善壇、龍慶堂與善慶洞等道堂，特為此舉行祈雨法會，希望透過道教的齋醮科儀為市民解困。1960 年香港大旱，耆色園從四月初八開始，發動青松觀、普宜壇等道堂，啟建萬善緣法會，同施法雨，普度眾生。

1972 年 6 月 18 日，香港淫雨成災，觀塘秀茂坪安置區七十多間木屋被山泥淹沒，活埋了七十一人；香港島半山寶珊道亦發生山泥傾瀉，高十二層的旭龢大廈被泥石流沖至倒塌，造成六十七人死亡。天災發生後，社會各界迅速向受災居民提供

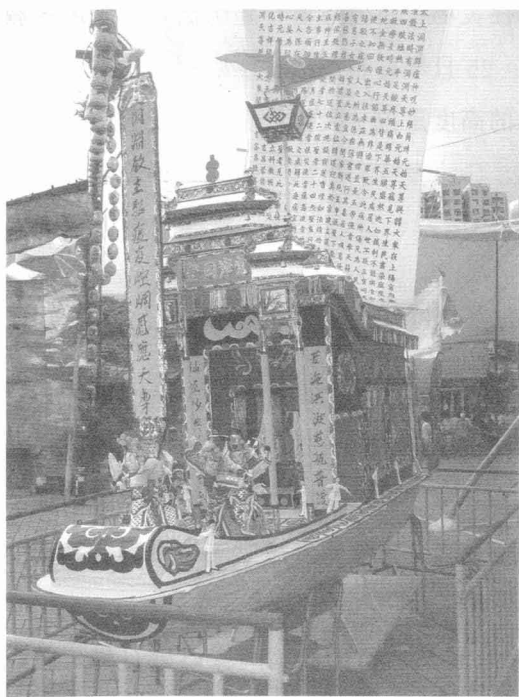
緊急救濟，青松觀、六合聖室等道堂均前往災場，為遇難者作超幽法會，香港道教聯合會迅速聯合全港道堂，於7月22日至25日舉行超薦法會，以超度亡靈，慰唁遺屬。超薦法會為期四日三夜，得到社會的高度重視，大批社會人士及善信皆到場響應。據《香港工商日報》1972年7月23日的報道，到場參禮的各界僑團、社會組織首長代表及坊眾善士，數逾萬眾，香港電台中文台更直播整個啟壇大典的過程，可說是當年轟動全城的社會活動。

1993年元旦夜，蘭桂坊不幸發生人踩人慘劇，導致二十一死六十二傷。通善壇為死難者超度解厄，香港著名的科儀高功凌十正道長主持是次度亡法事。1996年11月彌敦道嘉利大廈五級大火，造成四十一死八十傷，香港道教聯合會在現場設「為彌敦道嘉利大廈五級大火四十名罹難者超薦法會」，九十多名經生參與修建濟煉幽科，齊為亡魂超度。2004年12月，香港道教聯合會會屬各道堂，自發聯合為南亞海嘯死難者舉行「南亞海嘯地震祈福度幽法會」。

這些因應突發天災人禍而舉辦的法會，雖然所行的科式同樣以攝召科、破獄科、散花科及濟煉幽科為主，其超度的對象已經超越個人與家庭，而是祈求藉神祇仙聖之力，為陰間眾幽鬼孤魂普救超度，祈求解除眾靈的冤結，並使社會得以穩定，災禍得以平息。



2003年驅瘟法會中的送瘟船



2003 年驅瘟法會中的送瘟船

在香港道堂承壇的太平清醮或超幽法會的壇場中，除了會供奉特定對象的附薦靈位之外（如「太平清醮會有銜列姓眾靈」、「嘉利大廈五級大火四十名罹難眾靈」、「南亞海嘯地震罹難眾靈」），更會供奉如「歷年車禍罹難眾靈」、「各地歷年水火風災、機船車禍罹難眾靈」、「世界各地海陸空三軍戰爭陣亡眾靈」、「十方寒林孤魂子子眾靈」等附薦靈位，這些靈位的供奉都充分反映香港道堂進行普度超幽儀式的宗教目的，就是希望解除眾靈的冤結，替他們赦罪謝愆，以及祈求陽間社會得以安穩，達至道教追求「陰陽兩利」的終極理想。

2003 年春天，香港非典型性肺炎肆虐，近三百市民罹疾而終，社會陷入惶恐之中。4 月 17 日至 23 日（農曆三月十六日至二十二日），香港道教聯合會聯同香港十六間道堂舉行消災解厄祈福法會（或稱「驅瘟法會」），誦經禮懺，藉此為市民祈福消疾，地點選在沙田車公廟前翠田街足球場。香港道教聯合會為這次法會特別紮作了一艘 15 英尺長的法船，以作和瘟遣舟科儀之用。最特別之處，是將《道藏》中專為消除瘟疫之用的《太上洞淵辭瘟神呪妙經》整篇經文抄錄在法船的帆上。因地制宜，這次送瘟法會的法船予以焚化而非「放流於海」。法會第五天和瘟遣舟，焚化法船，象徵着瘟疫隨船遠離香港。同年 5 月 28 日，香港道教聯合會為非典型性肺炎肆虐下的香港市民舉行追思祈福禮。

6. 大型祈福法會

香港道教界曾多次主辦大型祈福法會，祈禱香港繁榮安定，世界和樂昇平。為響應聯合國世界和平年的號召，香港蓬瀛仙館與青松觀於 1986 年農曆十月十五下

元節，合建「羅天金錄太平清醮並水陸宏施先天斛食濟煉幽科」，奉啟示為「道教全真法會」。是次法會以「祈禱世界和平，香港繁榮安定」為旨，從11月16日至24日一連九晝夜，聚集百餘經生，虔誦經懺，並放施濟煉幽科，超拔先靈，以求陰安陽樂。是次法會會場設於蓬瀛仙館山門前、粉嶺火車站附近的曠地，現今這片曠地已成為繁榮的商業住宅區。奠定香港道堂科儀基本面貌的侯寶垣道長，於1986年道教全真法會中擔任高功道士，主持開金榜。整個法會主要以三懺兩朝的方式進行，科儀於五姥壇與八卦瑤壇同時舉行。

為慶祝香港回歸祖國，1997年7月16日至22日，香港道教聯合會啟建「香港道教界慶祝香港回歸祖國祈福大法會」。法會於深水埗保安道球場臨時搭棚而啟建，當時的連日暴雨并未影響道教界向上天祈福的熱情。除香港道教聯合會的主壇之外，更設附壇六個、隨喜壇三個，分別由香港各大道堂及北京白雲觀、澳門信善壇、加拿大蓬萊閣等中外道壇共十七個承辦，是當時香港最大型的法會。在結壇前一天，二百多人組成經團，共同舉行大型濟煉幽科儀式，此舉確立了日後香港道堂聯合組成經團，在法會中進行大型儀式的習慣。

九七回歸法會會場除了十王殿及大士殿之外，更設有主薦台，邀請社會各界人



1997年，為慶賀香港回歸而舉行的法會。

士及地區善信附薦先靈。此外，更設有道教文化展覽館，展出道教文物，舉辦宣揚道教文化、解釋經懺科儀的普及講座，更邀請了北京白雲觀道樂團在法會期間進行表演。是次回歸法會的活動項目，反映香港道堂大型法會在傳統的超度先靈、祈求集福迎祥之外，加入一些時代的新元素，嘗試藉此推廣傳統道教文化。

自唐代以來，羅天大醮因其請降神靈數量多、品位高，設醮時間長、規模大，設醮科目豐富，參與醮儀道士多和參與祭祀、奉獻的道教徒眾多，成為民間最大型的道教科儀。2007年香港羅天大醮的醮題是「祈禱世界和平國泰民安消災解厄陰陽兩利暨慶祝香港回歸十周年安定繁榮社會和諧太上金籙羅天大醮」，意思是為世界、中國和香港祈福，求願國富民安，消災解厄，同時超度一切亡靈，以達至陰陽兩利的願望。2007年羅天大醮，是香港有史以來最大型的道教活動，亦是南中國首次舉辦最具規模的齋醮儀式。醮儀活動歷時十二天，邀請了三十七個海內外經團參與，令難得一見的古時祭天祈福儀範，重現香港。荃灣圓玄學院後山廣場，特為大醮闢出三十多萬平方英尺的道場。2007年11月13日，羅天大醮啟壇大典上，一千多名道侶齊集醮壇。中國道教協會會長任法融道長主持了啟壇大典。

相較1993年北京白雲觀羅天大醮或2001年山西綿山羅天大醮，2007年由香港道教聯合會主辦的羅天大醮之規模更盛大。2007年羅天大醮的醮期長達十二天，來自中國內地、台灣地區、新加坡、澳門，以及香港的道教經團共有三十三個，至於參與的道士、經生共有五百位之多。來自中國內地的經團有十四個，佔全體經團數的百分之四十三。值得注意的是，十四個中國內地經團中，來自廣東地區的有六個，這更說明2007年香港羅天大醮的地緣性。此外，來自台灣地區、新加坡和澳門的經團共有五個，佔全體經團數的百分之十五。

2007年的羅天大醮對香港道堂科儀歷史發展具有非凡的意義。最具說服力的證據來自本地道堂和經生的高度參與率。1993年北京白雲觀羅天大醮及2001年山西綿山羅天大醮中，各只有一個香港經團代表參與，此次羅天大醮卻共有十四個香港道堂經團參與，佔全體經團數的百分之四十三。根據醮會主事者公佈的各個承壇經團施演的科儀經課表，我們得到下列的統計數字：在十一天醮期中，香港道堂經團共負擔了都壇十一天的道場法事、元辰殿五天道場法事、天師殿兩天的道場法事，以及純陽殿兩天的道場法事。在整個醮會期間，十四個香港經團共施演了六十三個



2007 年羅天大醮

科儀項目。除了飛雁洞佛道社和泓澄仙觀分別編排了屬於龍虎山天師府傳統的科儀（共十五個），以及由蓬瀛仙館和竹林仙館分別負責羅天大醮早、午、晚三朝科之外，其餘四十五個科目中，大都屬於現今許多香港道堂經常進行的道場法事科目，包括開壇啟請科、玄門早課、玄門晚課、發表金科、揚金榜、開陰榜、三清朝、三元朝、玉皇朝、斗姆朝、真武朝、土皇朝、雷祖朝、太乙朝、文帝朝、呂帝朝、七真朝、諸天朝、武聖保安法懺、玉皇宥罪錫福寶懺、玉清懺、太清懺、上清懺、正陽仁風寶懺、三元賜福寶懺、慈航靈感度世寶懺、東嶽往生證真法懺、太乙濟度錫福寶懺、三元滅罪水懺、北帝懺、呂祖無極寶懺、文昌帝君救劫集福寶懺、太上三元保命真經、玉樞經、清微禮斗科、供諸天科、玄門破獄科、攝召科、散花科、先天斛食濟煉幽科、送靈等科目。

道教團體與社會

道教在香港社會中，雖然在宗教界佔有重要地位，但其在社會上的影響力卻相對較小。這主要是因為道教在香港的發展，一直處於一種被動的地位。在過去，道教在香港的發展，主要是依賴於一些道教團體和個人，他們在社會上進行各種活動，如弘揚道教文化、舉辦道教講座等。然而，這些活動往往缺乏系統性和組織性，使得道教在香港的影響力難以擴大。此外，道教在香港的發展，還受到一些社會因素的制約。例如，在過去，道教在香港的發展，往往受到一些社會輿論的負面影響，這使得道教在香港的發展面臨著巨大的壓力。然而，隨著社會的進步和人們對宗教文化的認識不斷深入，道教在香港的地位和作用正在不斷提高。目前，道教在香港的發展已經進入了一個新的階段，一些道教團體和個人正在積極參與社會公益事業，為社會做出貢獻。這不僅有助於提高道教在香港的影響力，也有助於促進社會的和諧與穩定。

道教在香港的發展，一直處於一種被動的地位。在過去，道教在香港的發展，主要是依賴於一些道教團體和個人，他們在社會上進行各種活動，如弘揚道教文化、舉辦道教講座等。然而，這些活動往往缺乏系統性和組織性，使得道教在香港的影響力難以擴大。此外，道教在香港的發展，還受到一些社會因素的制約。例如，在過去，道教在香港的發展，往往受到一些社會輿論的負面影響，這使得道教在香港的發展面臨著巨大的壓力。然而，隨著社會的進步和人們對宗教文化的認識不斷深入，道教在香港的地位和作用正在不斷提高。目前，道教在香港的發展已經進入了一個新的階段，一些道教團體和個人正在積極參與社會公益事業，為社會做出貢獻。這不僅有助於提高道教在香港的影響力，也有助於促進社會的和諧與穩定。

道教在香港的發展，一直處於一種被動的地位。在過去，道教在香港的發展，主要是依賴於一些道教團體和個人，他們在社會上進行各種活動，如弘揚道教文化、舉辦道教講座等。然而，這些活動往往缺乏系統性和組織性，使得道教在香港的影響力難以擴大。此外，道教在香港的發展，還受到一些社會因素的制約。例如，在過去，道教在香港的發展，往往受到一些社會輿論的負面影響，這使得道教在香港的發展面臨著巨大的壓力。然而，隨著社會的進步和人們對宗教文化的認識不斷深入，道教在香港的地位和作用正在不斷提高。目前，道教在香港的發展已經進入了一個新的階段，一些道教團體和個人正在積極參與社會公益事業，為社會做出貢獻。這不僅有助於提高道教在香港的影響力，也有助於促進社會的和諧與穩定。

一、道教與香港社會

香港是移民社會，道侶以原籍廣東移徙來港者居多；本地的道堂，也大多源自於廣東廣州（例如三元宮、普濟壇、至寶台、信善堂、宏道精舍等）、南海、羅浮山、清遠等地區的道堂宮觀。而道教團體的慈善服務，緊扣着人口移入、人口老化這些因素，因應時代局勢和社會變遷而調整。20 世紀香港道堂善業，也與政府角色直接相關。港英政府於 20 世紀中葉以後才直接參與香港社會福利事務，之前贈醫救濟、保障婦孺工作主要由東華三院、保良局、樂善堂、各同鄉會、黃大仙祠等承擔。而港澳東華醫院、保良局和同善堂等慈善團體，以內地善堂為參照模式，經過百年的蛻變，港澳壇廟、善堂，從昔日「恤貧施濟」，向現代「公益服務」轉變，發展成為一個多元化的民間慈善機構，一些道堂更從傳統壇觀蛻變成現代宗教慈善團體。1940 年代下半葉，因政局變動，內地大批難民湧入香港，1948 年香港政府在華民政務司署轄下設立福利組，遲至 1958 年才成立福利處。1965 年是香港社會福利政策的分水嶺，第一部社會福利白皮書發表後，香港社會福利政策才正式開始。有些學者觀察到，「積極參與香港的教育事業和慈善事業是香港道教活動的重要特色」，但若較細緻地說，箇中有演變的過程，因此不可不提其階段性。

近百年道教與香港社會關係，大約可分為三個階段。

1890 年至 1930 年代：面對社會民生凋敝，道堂與廟宇這些華人宗教活動場所相類，皆因應時疫而博施濟眾。這階段，道堂主要是贈醫送藥，如源自廣州、奉祀廣成子的香港省躬草堂，建立至今七十多年，將慈善工作集中在了醫療一項。《港堂廣成宮事略》（1961 年編）「弁言」明確指出草堂率由「穗堂舊章」，與其他廟宇有別：

潮港堂發軔，遠在戊辰（1928 年）一切成規，均遵《省躬錄》所載師示，奉宜維謹。除因時地環境，及政令各有不同之外，港堂率由穗堂舊章，奉為主臬。而示諭最重要者，為諄諄告誡，草堂與別堂不同，及與其他廟宇有別。因草堂向不受外捐，更不干預外事。惟以省躬行善，藉修外功為宗旨。願博施濟眾，堯舜猶病難能，是以不敢昌言善堂，而顏曰草堂，此皆穗堂作

風，而港堂廣成宮所服膺者也。

省躬草堂自在港設立後，便開始施藥贈醫，服務大眾。其時堂內有一百五十支藥籤，善信誠心求稟，所求得仙方可往大埔特約藥店配藥。中國傳統善業，諸如施茶施棺，道堂亦盡力施濟。如 1896 年創辦的從善堂，坊眾求取醫方，由呂祖乩示藥方，不收分毫，貧者可兼施藥費。朔望日放生，寒冬施棉衲，炎夏在路旁設配有龍頭開關掣木桶盛載熱茶，方便勞力者解渴，每年例定由十月初一至初八倡建寒衣勝會。又如 1960 年代善慶洞在門前設置茶桶施茶，方便農漁村民。據報載形容：「新界青山公路上，善慶洞的善心人，特製一個大銅壺，免費贈茶飲水方便過路的人」。此外，善慶洞、松蔭園佛道社、齋色園等道堂曾辦施棺善舉。1960 年齋色園加設「勸善部門」，增辦施棺，據《華僑日報》（香港：1960 年 2 月 2 日）稱：「凡因貧死而無殮者，得由其家屬到園請施贈棺，經派員調查屬實後，予以施贈」。

香港淪陷至 1960 年代：1941 年底至 1945 年日佔時期，齋色園仍堅持普濟眾生，1924 年齋色園創立贈醫施藥局，1941 年藥局施藥業務暫停，翌年一些道長於九龍城藥店仍贈施仙方藥劑。1943 年在大殿東側青雲巷復開藥局，恢復施藥。幾年間，施藥而無贈醫，開方全賴藥籤。1943 年牛池灣被轟炸，多人罹難，齋色園前往辦理殮屍事。1950 至 1970 年，道堂善業集中在本地救濟，這與二戰後香港社會疲敝，醫療和教育服務不足有關，如道堂捐款予東華三院、保良局、公益金等團體。

1970 年代以來：香港道堂在慈善事業中的角色，1970 年代出現明顯轉變，蓬瀛仙館、青松觀、圓玄學院等道堂的開放，為道觀的發展，打下更穩固的經濟基礎，從而擴大館務，這表現在社會服務和公益活動的大量投入，如辦學安老。除了齋色園等少數例子，上述在觀內設立祖先靈灰位的先導者，亦是大規模開展社會公益事業的道堂。學者認為齋色園、圓玄學院在 1970 年代中期，是「由扶乩為主體的道壇，演變為與佛教、基督教和天主教比肩的推動文化福利事業的宗教集團」。總的趨向，是從救貧賑濟發展到積極和多元的社會服務，以及持續的教育事業。

大體而言，安陰利陽法會、萬緣法會年年舉辦，20 世紀上半葉香港道堂的善業集中在夏贈醫藥、冬賑寒衣方面；20 世紀下半葉最突出是辦學育才，近二十年更不以本地為限，特別是響應內地希望工程建校，教育方面更致力於道教文化的推動。香港道堂從贈醫到辦學，其筆路藍縷的過程，可謂香港 20 世紀慈善公益發展史的縮影。

二、道堂組織形式：從壇堂到宗教慈善團體

20世紀初，新文化運動中興起的「反迷信」、「破除迷信」成為時尚，國民政府於1928年12月頒佈《監督寺廟條例》、《寺廟登記條例》及《神祠存廢標準》，後者列出「可存之神祠」及「應行廢除之神祠」，並細列其類別和神祇。其間，中國許多寺廟被改建為公共建築，不少寺產被沒收，廣州的普濟壇被充公改建為孤兒院即為一例。與此同時，地處海隅的香江小島，也在1928年通過《華人廟宇條例》，以圖加強對寺廟的管理，當時對華人宗教場所的分類，包括廟、寺、觀及道院、庵。（*Chinese Temples Ordinance*, Chapter 153, 第1頁）其中「觀」及「道院」即道教人士修持之所。早年一些道堂，須向政府華民政務司署核準存案，辦理「廟宇註冊」。現今宗教團體可根據「公司法」註冊，並據現行法制運作和發展。道堂與廟宇雖然在條例界定上同屬華人宗教場所，道堂的組織特徵，與「廟」相比較更形突顯。

華人廟宇委員會現今管理全港二十四間直轄廟宇及辦理廟宇註冊，這二十多所廟宇主要奉祀天后、北帝、觀音、譚公、侯王等神祇，就「廟」而言，最晚在清初已建有天后廟。「道堂」、「仙院」的源流可追溯至清末，如1890年代建立的從善堂、純陽仙院。「道堂」則是由道侶、信徒自發組成、定期舉行活動的宗教團體，在法律上登記為有限公司，部分被認定為不牟利慈善團體。如齋色園黃大仙祠，一般習稱黃大仙「廟」，但其管理和運作組織是「齋色園」，黃大仙本是地方道教神祇，齋色園則是崇奉道、儒、釋三教之團體。戰前齋色園被界定為私家修道場所，為避免抵觸政府廟宇法例，遂主動將大殿關閉，如同人或其家屬參拜，仍予開啟。1934年，齋色園獲政府批准，每年農曆正月開放大殿供善信參拜，至1956年，正式開放予公眾入園遊覽參拜，香火鼎盛，齋色園慈善事業亦有發展，從中可見黃大仙祠，與一般廟宇大相徑庭。1965年齋色園成功向有關當局申請並註冊成為法人，並獲豁免「有限公司」稱號，自此齋色園成立董事會代替原來的管理架構。從中可見，香港道堂的性質，由信眾的私人修道場所轉變成為公開性質的慈善社團的過程。1970年代以來，各大道堂開始淡化「以乩治壇」的管理色彩，對道堂實行公司

化管理，即俗稱的「以人治壇」。

非牟利慈善團體的註冊與慈善服務的開展密切相關，這些被認可的慈善機構根據《稅務條例》第八十八條而獲豁免繳稅，稅務的優惠政策還鼓勵大眾向有關團體捐款，可扣除部分個人入息稅額及公司利得稅。圓玄學院在其網頁「發展事略」中記述：自1953年明性堂開幕，1956年註冊為有限公司，成為轄准免用「有限公司」字樣的慈善團體，至此奠定了辦理慈善福利服務的基礎。以下用蓬瀛仙館、省善真堂、了間道社三所壇觀，說明香港道堂組織形式的演變。

蓬瀛仙館歷史發展與社會關係，可分成四個階段。1929—1949：創辦首二十年是「私人修道院」，參與社會事務不多；1949—1972：1949年蓬瀛仙館在華民政務司署登記為道教社團，住持改稱館長，翌年採用理監事選舉制度，此後開展施衣贈藥等慈善工作，成為對外開放的宗教團體；1972—1997：1972年蓬瀛仙館獲准註冊為有限公司，館務逐漸增加，1985年常設中藥部在館內，西醫則設於粉嶺聯和墟，及後以流動中醫醫療車服務大埔及北區鄉郊，是宗教與慈善兼重的團體，可以1996年加入香港社會服務聯合會為標誌；1998年以來，蓬瀛仙館在宗教、慈善、文化三方面並重。

省善真堂回顧其演變歷程寫道：「由斗室陋齋擴展成園林式道堂」，這也是不少

——《華人廟宇條例》與華人廟宇委員會——

香港在開埠之初，政府對華人採取不干涉政策，華人自行處理自己事務。如1908年，上環文武廟就交由華人慈善社團東華醫院接收管理。為加強管治，自1928年始，香港政府立法規管廟宇的營運，規定所有廟宇，均須向政府註冊，並詳細列明營運經費的來源和使用。再者，通過《華人廟宇條例》依法規管。除特別申請外，對於中國傳統廟宇，港英政府一律劃歸華民政務司署管理，而該司事務則是通過半官方的華人廟宇委員會執行。華人廟宇委員會是根據《華人廟宇條例》第一百五十三章而成立的一個法定組織，主要職責是管理全港二十四間委員會直轄廟宇及辦理廟宇註冊。1928年法例實施後，有兩百間廟宇註冊，卻有二十八間廟宇被飭令關閉，十間廟宇被接管，如九龍城侯王廟、紅磡觀音廟、慈雲山觀音廟，其中沙田車公廟自1936年交由「華人廟宇委員會」管理至今。

道壇發展的寫照。省善真堂自 1952 年成立，1958 年於華民政務司署立案為廟宇，1967 年註冊為「有限公司」，1968 年註冊為「非牟利道教慈善團體」。

奉祀明代忠烈婁大真人的了閒道社，於 1951 年設壇，初為道侶小規模非公開之聚會。1972 年了閒正式向政府註冊成為不牟利慈善機構，名為「了閒道社有限公司」，政府豁免一切稅項。1976 年了閒首次開展暑期贈醫贈藥善舉，邀請十餘位中醫就各所在地區負責義診，並約定港九數間中藥店代配藥方，堅持多年，甚見成效，直至 1983 年結束。

三、香港道教聯合會的成立與「香港道教界」的確立

香港宗教中西兼融，派別林立，各個跨宗派的宗教聯合組織，大多在 1950 年代或之前成立。天主教早在 1946 年由宗座代牧教區升為香港教區，基督教有香港華人基督教聯合會（1915 年創立）和基督教協進會（1954 年創立）兩大跨宗派的聯合組織。回教方面，如中華回教博愛社，1917 年成立。孔教信徒分別於 1921 年、1930 年創立中華聖教總會、孔教學院。香港佛教聯合會成立於 1945 年。而香港道堂雖有百多所，但直至 1950 年代中葉，聯合組織尚付之闕如。在 1950 年代的香港，除了廣州移居香港的正一派喃嘸道士在 1947 年組成的「中華道教僑港道侶同濟會」外，並未有任何道教聯合組織出現。

自上世紀 80 年代以後，內地道教界與香港道教聯合會展開互訪交往，特別是 1986 年中國宗教事務局與香港道教聯合會代表團互訪，標誌着「香港道教界」有了明確的代表實體，與香港佛教界、香港基督教界等看齊，香港道教聯合會被視為代表香港道教的團體，積極參與香港乃至內地、海外的宗教團體交流活動。



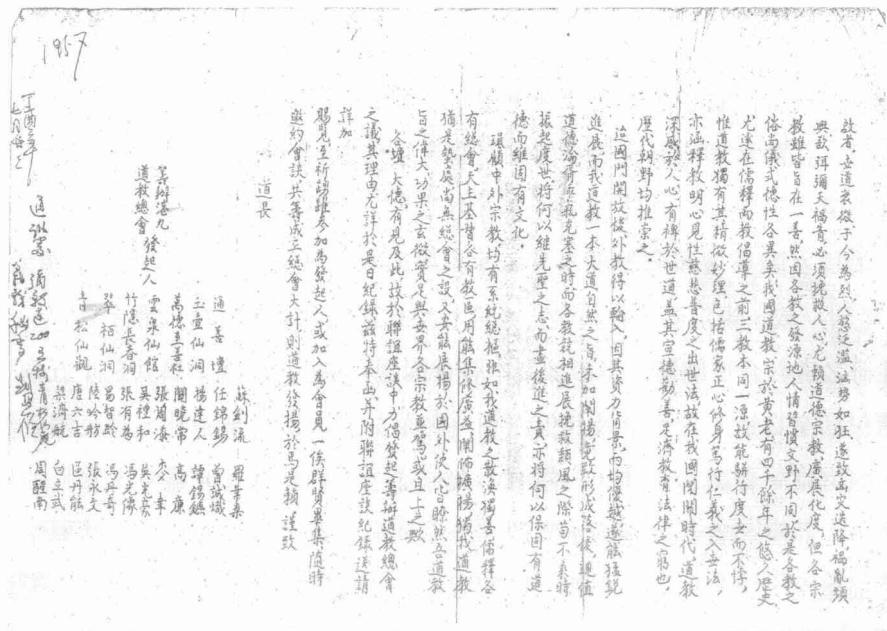
1986 年中國宗教事務局與香港道教聯合會代表團實現了互訪

與香港相似，上世紀末之前幾乎沒有「澳門道教界」的概念，及後澳門道教協會成立才改變此現象。清代以來媽祖廟、呂祖仙院、哪吒廟等廟宇，還有信奉呂祖的信善二分壇、雲泉仙館等，以及散居道院，都各自組成值理會。澳門道教協會於2001年3月註冊成立，並於2002年1月舉行成立典禮，在道教的弘揚和澳門與國內外的交流方面，揭開了新的一頁。丁亥年（2007）農曆十月，由香港道教聯合會主辦、兩岸三地數以千計的道教人士聯合舉行的「羅天大醮」，為期十二天，是道教傳統中最大型的法會之一。

香港道堂聯合組織的成立，可分成四個時期：「港九道教總會」的籌辦（1957—1960）、「道教聯合會」從籌備到成立（1960—1967）、草創期（1967—1975）、從建立固定會址到近年的發展（1975—2008）。現分述如下：

1. 「港九道教總會」的倡議

1950 年代以來，道堂逐漸組織與聯合起來，如先天道總會的創設。香港道堂聯合組織的成立，在 1957 年已經開始醞釀。在 1950 年代，部分道堂有聯誼座談的機會，認為「儒釋各有總會，天主基督各有教區」，而道教則未有「總會之設」，為「集



1957年由七個道堂倡議籌辦「港九道教總會」的函件（鄧雲生道長提供）

修廣益，闡佈擴揚」，使道教與「世界各宗教並駕」。據《籌辦港九道教總會函》記述，1957年由七個道堂及二十三位道長擔任發起人，聯繫香港各道堂，籌辦「港九道教總會」，七所道堂名單如下：雲泉仙館、萬德至善社、竹隱長春洞、玉壺仙洞、翠柏仙洞、通善壇、青松仙觀。此函由青松觀書記劉盈修為義務秘書草擬，籌辦者以彌敦道青松仙觀為通訊處，去函香港各道堂，倡議籌辦「港九道教總會」。

此計劃並未順利推行，港九道教總會沒有成立。此七所道堂都是以呂祖信仰為核心而組織的，1961年則以龍慶堂、圓玄學院為倡議者，聯繫各堂。

2. 「道教聯合會」從籌備到成立

1960年，華民政務司署每三個月舉行宗教（儒釋道）座談會，有論及道教團體眾多，缺乏組織，散漫難稽，缺乏聯繫彼此的活動。華民政務司署遂提議組成道教聯合會作為領導，以便辦理福利事業，及補助政令之不逮。因為「儒、道、釋宗教座談會」這個機遇，增進香港道堂間的聯繫、討論，促成了香港道教界在同年6月1日，成立由二十七個道教團體組成的「道教聯合會籌備委員會」，正式開展籌組香港道教聯合組織的準備工作。1961年龍慶堂邀請各道堂選派代表籌組聯會，同年聯會獲准為註冊社團。

1964年，道教聯合會籌備委員會向香港政府申請成為合法團體，1967年政府批准該會註冊為有限責任法團，特准免用「有限」字樣，香港道教聯合會宣佈成立；同年4月，在深水埗南昌街龍慶酒家召開籌組成立招收團體會員及普通會員聯歡大會，選出第一屆理事會成員。1967年5月3日，香港道教聯合會召開第一次理事會會議，籌備就職典禮和商討理事分工等具體事宜。據《香港道教聯合會組織章程》（1962年刊）載，規定團體會員是「凡經香港社團之註冊，或華人廟宇登記，或有限公司註冊之道教合法團體，得參加為本聯會團體會員」。籌備委員共三十五個，參加的團體包括全真道、先天道及其他派別。名單如下：萬德至善社、齋色園、竹隱長春洞、抱道堂、普慶念佛社、賓霞洞、大仁祥、翠柏仙洞、天盛堂、青松仙觀、香港通善壇、靜室、省善真堂、永樂洞、玉壺仙洞、成德堂、毛文達、濟原堂、忠一草堂、福慶堂、雲泉仙館、心慶堂、龍慶堂、小樸園、德教會、玉霞閣、天真堂、圓玄學院、屯門善慶洞、紫霞園、萬安堂、智園、蓬瀛仙館、金蘭壇、乾元洞。

香港道教聯合會

組織將更完善

籌委六次會議通過修章

廿二位發起人各捐千元

昨下午一時，香港道教聯合會籌委會，假座深水埗南昌街龍慶酒家參議，召開六次籌委會會議。到會：高色園陳松；金蘭蓮、玉霞閣黃國瑞；萬德至善社羅榮榮；雲泉仙館麥幸；圓玄學院趙聿修，孔憲航；蓬瀛仙館馮耀華；翠柏洞易智齡；省善真學周銘；龍慶堂趙毅民，黃石公、劉永常、成德堂馮耀祥、李昌和；英慶堂劉昌英、劉昌才；心慶堂李智慶；抱道堂許培；紫霞閣吳松熾；青松仙閣葉開航，及毛文達、馮昌等。由趙聿修主席致開會詞，概述此次會議宗旨。認為廣進一師發起人，每人捐千元作為籌備期間之費用決不動用各會員之入會基金茲列各位發起人的捐款芳名如下：廖輝亭、張玉麟、伍偉森、鄭修、呂亮鈞、趙仲謀、周有、屈西文、夏道屏、高色園、劉有名、鍾晴川、方東來、趙聿修、黃石公、紅十字會、羅榮榮、馮耀華等，共廿二位熱心善長，社會賢達。次由黃石公道長發言，略謂：我們在座各位，純是為道教聯合會之發揚光大而努力，對於章程之再度修改，與增加個人會員及不動用入會基金等問題，本人也認為合理。并通過修改章程，接納個人道侶入會，決定免收會員年費月費；并即席選出黃石公、馮昌航、羅榮榮為財務委員。後各道長均熱烈發言，提出許多寶貴意見。今後道聯會之組織更臻完善。四時，由趙聿修設午宴招待，五時散會。（港）

關於香港道教聯合會籌建過程會議的報導，《華僑日報》1962年1月23日。

《香港道教聯合會組織章程》

《香港道教聯合會組織章程》經1962年11月22日召開第六次籌備委員會會議修正，呈請社團註冊署。據《香港道教聯合會組織章程》可知，當年籌備委員共三十五個，包括德教會、普慶念佛社、萬安堂。1968年3月8日，香港道教聯合會召開第一屆理事會第四次會議，才開始有批准道堂入會的記錄，德教會、普慶念佛社、萬安堂等未列於團體會員錄。其中第一章「總則」第四條：「本聯會之宗旨，為聯合香港道教團體增強道教之信仰，研闡真一之正理，協助本聯會各會員道務之發展，及舉辦各種社會慈善事業，如安老院、孤兒院、學校、醫院、永遠墳場等，與有關道教之學術研究、講習，與書刊之印行。」第二章「組織」第十二條：「理事會設理事長一人，副理事長二人，下分總務部，財務部，慈善部，宣傳部，交際部，審查部，文書部等七部，各部設主任一人，副主任一人，均由理事互選之。」現今與四十年前相比，增設至十六個部門，足見會務擴大。

3. 草創期

香港道教聯合會成立以後，確立的會務方針包括團結會員、舉辦道德講座、出版書刊、統籌辦學和建設道教墳場五方面，在《香港道教聯合會組織章程》列明「舉辦各種社會慈善事業，如安老院、孤兒院、學校、醫院、永遠墳場等」。創會初期，由黎佳、羅智光道長主持，香港道教聯合會 1971 年始在香港大會堂演講廳分別舉行道德講座凡二百零九次；1969 年由教育司批准在九龍牛頭角區，創辦第一間津貼小學，命名為「香港道教聯合會學校」。1972 年 6 月 18 日，香港觀塘秀茂坪安置區七十多間木屋被山泥淹沒，活埋了七十一人；香港島半山寶珊道亦發生山泥傾瀉，造成六十七人死亡。天災發生後，香港道教聯合會首次組織多間道堂，組成「港九各界（六一八）雨災超薦法會委員會」，聯合舉辦超薦法會，法會分設佛教、道教、潮僑三大主壇及分壇，誦經禮懺，追悼「六一八」雨災罹難者。

4. 從建立固定會址到近年的發展

第一屆至第五屆（1967—1975）的香港道教聯合會，由於沒有固定會址，臨時通訊處設於深水埗龍慶堂及荃灣圓玄學院，1975 年 12 月第五屆理事會之後，位於深水埗大南街金寧大廈的固定會址落成。前後歷時凡十有五載，始建立弘道會所。



2009 年第九屆香港道教節於尖沙咀文化中心廣場設置法壇，禱天祈福。



1978 年香港六宗教組織成立領袖座談會



2003 年香港道教聯合會新會址落成



1975 年香港道教聯合會大南街會址落成

1968 年 9 月香港道教聯合會首次籌辦「萬緣法會」，自 1976 年舉辦「下元解厄消災集福迎祥萬緣勝會」開始，三年一度啟建下元法會已成為香港道教聯合會確立的一個定期活動，而下元法會也是香港道堂聯合舉行大型法會的一種嘗試，至 2008 年已先後舉辦十一屆。此外，該聯會和許多宮觀曾多次應邀到內地參訪交流，對內地宮觀恢復維修和內地貧窮地區辦學給予支持。香港道教聯合會曾組成進香團，參加羅浮山沖虛觀重修開光大典，帶領經生及信眾多人參加崇升典禮，與內地

道教界一同上香誦經，啟建法會三天，這是內地與香港道教徒首次一起舉行較大規模的宗教活動。

1997年香港回歸祖國，香港道教聯合會發起組織慶祝香港回歸祖國的活動，啟建七晝連霄「香港道教界慶祝香港回歸祖國暨祈福法會」。第一屆香港道教節於2001年道祖誕期間舉行，自此舉辦香港道教節成了香港道教聯合會六大會務之一，成為其「扮演領導和統籌的角色，聯絡和凝聚各道教團體及與外界保持溝通」的一個渠道。道教也成為香港六宗教團體之一，1978年，香港道教聯合會與香港六宗教領袖組織成立領袖座談會。2003年，香港道教聯合會由深水埗大南街搬遷至長沙灣青山道，其會員數量亦與年俱增，據《道心》所載，2001年增至七十六個，2007年增至九十五個。2007年，香港道教聯合會創會四十周年，同年舉辦兩項大型宣教活動：參與承辦中國（西安·香港）國際道德經論壇；啟建丁亥年十月初四至十五日（2007年11月13日至24日）羅天大醮，其活動層面與規模已顯示向前邁進的態勢。

●—— 香港六宗教領袖座談會的由來 ——●

1970年代以來，道教與天主教、基督教、佛教、孔教、回教成為香港六宗教團體之一。自1973年「香港天主教教區宗教聯絡委員會」成立以來，經過五年的努力，1977年成立「宗教思想交談會」，加深了各宗教間的互相聯繫。然而，六宗教並不滿足於形式上的交流，慮及若要深入的交流，要從教義與心靈修持開始，於是共同籌備宗教思想交談會，希望透過各宗教的團結，為香港社會作出貢獻。經過四次會議，宗教思想交流會的組織、目的和舉行方法才得以確立。後在佛教、孔教、基督教、伊斯蘭教、道教五大宗教首領的支持下，「六宗教領袖座談會」籌劃小組成立。自1978年起，香港六宗教組織成立領袖座談會，定期舉辦六宗教思想交流活動，表達對不同宗教的尊重和理解，並參與彼此的宗教活動。如：2001年香港道教聯合會主辦第一屆香港道教節，邀得香港佛教聯合會、孔教學院、基督教協進會、天主教香港教區、中華回教博愛社代表出席。道教聯合會理事會另設六宗教聯絡部，由聯絡部正、副主任及委員統籌有關事宜。

.....

四、其他道教團體：先天道香港總會、道教玄宗協會等例

1967 年香港道教聯合會成立前後，面對道堂林立的現象，一些道派、道侶作出創立聯合組織的努力，顯示組織規模化的條件已成熟，先天道香港總會與道教玄宗協會可作例證。

1949 年中國政權更迭，先天道道侶南移香江，位任先天道兩粵十地李寅初（道號「道會」）來港，駐蹕尚志堂，力籌在港設立總號，藉續道統。李氏於 1952 年了道，曾道洸遵奉遺囑建立總會。及後先天道總會移於香港，以萬安堂名之。1956 年曾道洸編印《大道》，作為先天道總會機關刊物。該刊指出香港當時有先天道道院共四十九個。1970 年代初，先天道道院增至近七十間。從堂宇數量來說，1960 至 1970 年代可說是先天道鼎盛時期。曾氏又興辦智修學校、廣德學校，由總會津貼。

1967 年香港道教聯合會三十五個籌備委員之中，十九個是先天道道派。羅智光道長於 1975 年撰文指出：「先天道在香港的未來發展，預料仍在保守待時的時期，部分有識者，已支持及致力香港道教聯合會，融滙各支各派，發揚道教。」（羅智光〈代先天道答美國密西根大學人類學系講師桑安碩士問題十三則〉，《香港道教聯合會新廈



道教玄宗協會於 1973 年舉行第二屆董事就職典禮之合影（黃成益道長提供）

落成特刊》) 先天道各道堂聯絡、聚會和啓辦醮會，則在沙田先天道安老院內舉行。值得注意的是，丁亥年羅天大醮，先天道總會是其中一個承壇的團體。

道教玄宗協會於 1971 年成立，由呂祖賜名。會址在香港荷里活道，第一屆主席是任職會計師的楊緝甫，副主席是陳欽，宗師是游自在，監督是鄧永祥先生（已故紅伶新馬師曾）。游自在於 1969 年創立經世易學院有限公司，主要宗旨是教授易學，其間學生眾多，他們建議成立道會以弘揚道學，此乃道教玄宗協會成立之緣由。協會供奉玄宗道祖太上老君、尹喜帝君、東華帝君、正陽帝君及純陽祖師，1971 年底舉行「玄宗五帝君崇升暨首屆董事會就職典禮」，宗旨是奉行玄宗教義輔世扶化，協同道教各宗派廣行善業，化劫消災，歷年舉辦夏季贈施醫藥。協會亦在大會堂定期安排道學講座及道學研究班，並主辦文教展覽。協會印送道學叢書凡九種，如《度人梯徑真經》、《玉皇心印妙經》、《太上陰符經》、《八品仙經》。據《玄風》記載，1971 年此協會購得新界八鄉吉地，籌建「道教玄宗祖殿」，但未竟全功。協會於 1975 年遷往尖沙咀金巴利街繼續一切道務，全盛時有會員四百多人，並在美國三藩市、越南胡志明市建立分壇「道教玄宗聖壇」。1977 年游自在應三藩市加州國立大學邀請講學，及後於 1988 年羽化，協會道務一度收縮，甚而停頓。

1930 年代，部分廣州喃嘸道士為逃避戰禍遷至香港，在 1946 年成立了互助性質的正一派道士組織「中華道教僑港道侶同濟會」，至 1953 年有二十間道院加入。（詳見本書第二章）此外，道教團體還有 2005 年成立的香港正一天師道教協會等等。

●—— 道教玄宗協會與《玄風》 ——●

道教玄宗協會由楊緝甫、游自在等於 1971 年組建成立，並由呂祖賜名。此協會與 1969 年成立的經世易學院聯合主辦「玄宗經典科」，選擇《呂祖百字碑》為講材之一。經世易學院曾在香港大會堂辦「易學講座」。游自在於 1959 年至 1968 年期間，亦在香港聖約翰教堂舉行三屆「易經圖像展覽」。道教玄宗協會設玄風出版社，編印《玄風》特刊，游自在任總主編，1971 至 1977 年共出版四十八期。從刊名可知，協會宗旨是重振玄風以匡扶世運。現協會附於香港鼎信仙觀有限公司會址。鼎信仙觀於 1991 年在加拿大溫哥華創立鼎信堂，後蒙呂祖先師指示再引道脈回香港，並於 2003 年註冊成立鼎信仙觀。

.....

五、香港道教與慈善服務

20 世紀香港道堂，與社會發展同步成長，基本上沿着建設殿宇及開辦善舉兩大方向而行。其中扶乩與經懺，是香港道堂的發展基石，也是道堂對大眾提供的宗教善業，如萬善緣法會、乩示藥方等等。扶乩是香港道堂的主要活動之一，對道堂的創建、命名和早期發展起了指導作用，即所謂「以乩治壇」。清末民初成立的粵港道堂，不僅以扶乩作為其信仰與活動的主體，且與以前個別文人扶鸞遣興最大的分別，是扶乩活動與慈善事業的結合，如省躬草堂、茶山慶雲洞、普濟壇、普慶壇、信善堂等廣東道堂的贈醫施藥等善業傳統，與上述道堂有道脈源流關係的香港道堂到今天仍踵事增華。屯門未發展成新市鎮前，善慶洞是屯門區的主要「善堂」，其善業包括施茶、施棺、贈棉衣等。殿宇建設方面，道堂在 1960 年代以來為方便靜修及配合發展，漸多選擇在新界郊區擴建宮觀，或建立清修為旨的道堂。如雲泉仙觀在坪輦，青松觀在屯門，萬德至善社在大埔建萬德苑，信善壇在沙田建信善玄宮，金蘭觀由九龍城遷至屏山。

以下先分析香港道堂善業興辦的緣由，繼而分別說明 20 世紀香港道堂慈善服務的特點和大類，再而簡述近十年嶄新類型服務的開拓與社會服務部的專設。

1. 香港道堂慈善服務興辦的緣由

社會時代背景

在疫症頻生與民生困頓的歲月，1920 至 1930 年代建立的齋色園、抱道堂、省躬草堂、通善壇等道堂，早年善業集中在贈醫施藥方面，也有呂祖等仙真降乩的藥方流通。廣州市省躬草堂在光緒二十年（1894）廣州鼠疫背景下創立，1920 年代草堂中人見廣州局勢不靖，遂於 1929 年在香港籌備建立「分堂」，1936 年在大埔現址建廣成宮，省躬草堂雖然是一靜修之所，但多年來風雨無間地為大埔坊眾提供廉價醫療服務。在三年零八個月的香港淪陷時期，道堂善業仍未中斷，在街頭售賣熱粥，最具規模的可說是雲泉仙館及龍慶堂。1941 年香港淪陷，糧荒嚴重，饑民遍野，



1941 年香港淪陷，雲泉仙館等道堂賑饑施粥。〈雲泉佛堂施粥擬增東西兩處〉，《香港島報》，1944 年 12 月 26 日。（陳智衡先生提供）

龍慶堂等道堂發起賑饑運動。雲泉仙館於 1944 年底義賣白粥，救活難胞。1945 年初龍慶堂在大角嘴區及青山區均設有粥站，兩站每日購粥人數有六百多人，白粥共售兩千碗，半個月購粥人數多達八萬人。同年 6 月中旬，龍慶堂義賣白粥。這次義賣白粥有着鮮明的服務對象，就是七成小童及三成老人，龍慶堂施粥賑饑，歷時兩年，存活無算。在日治時代，龍慶堂是香港道教第一間註冊之慈善社團，開拓道堂慈善社團制之先河。1945 年香港復員，政府因龍慶堂賑饑經驗豐富，遂供給米糧，委託龍慶堂擔任炊事及協助派賑工作。

源於祖洞的傳統與乩示壇訓

香港道堂積極推動善業，實秉承和延續祖堂的傳統。光緒年間，粵港疫病流行，廣東道堂包括普濟壇、普慶壇、與善堂、慶雲洞或鸞示藥方，或製煉藥丸，其道侶來港後創立齋色園、抱道堂、通善壇，仍繼續祖壇贈醫施藥的善業，此亦內修與外功並重的表現。香港部分道堂源自內地善堂，如香港道德會福慶堂源自廣州崇正善堂，又如青松觀源自廣州至寶台慈善會、省善真堂源自東莞善寶善社。香港通善壇道脈源於廣東南海茶山慶雲洞，慶雲洞於 1898 年建立，供奉呂祖諸仙佛。《茶山慶雲洞規條》要求弟子力行善舉，記錄功過：

本洞弟子有功必錄，有過必懲。或出而設善堂、建廟宇、脩橋路、築基園等等善舉。有名者均在慈帝案前自敘，同人總錄以誌不朽。

1938年創設的通善壇，壇名意取「廣渡善人之義」，1947年成立「慈善部」，除贈診施藥外，還捐助東華醫院、廣州城西方便醫院等。通善壇自1948年始，發起夏季贈醫施藥善舉，至今仍每年續辦。

又如1921年成立的抱道堂，源於1900年廣州城西瘟疫肆虐時，是時羣醫束手，亦鶴樓供奉呂祖，與善堂供奉漢鍾離，卧雲廬供奉張三丰，（三者即抱道堂之祖庭）其弟子施藥濟貧，種痘保赤。抱道堂從崇祀漢鍾離、呂祖、張三丰等神祇，到開辦施藥善業，皆來自祖壇傳統。

數十年來香港道堂不斷變革求新，與時並進，回應社會的需要，齋色園是其中一個善業不斷擴展的典型例子：1924年在九龍城西貢道設立藥局贈診送藥，1969年發展教育善業，1979年開辦安老院展開安老扶弱之工作。齋色園普宜壇「普濟勸善」之宗旨，源自光緒二十三年（1897）十月初六夕乩文：

普救羣生理本然，濟人危急是神仙，壇開亦為行方便，台畔諸生志貴堅。（《驚迷夢》初集）

「普濟」的具體落實，就是贈醫施藥，及後擴展至教育事業和養老撫幼等，據2004年的統計，這三方面的開支已佔齋色園總開支的八成以上。

2. 香港道堂慈善服務的特點和大類

道堂慈善公益服務的類別，可分贈醫施藥、安老、慈幼、安陰利陽與旱災祈雨、賑災濟貧、喪葬服務六方面敘述。前三者是有固定對象的，即病、老、幼需協助者，後兩類是因應天災時疫以濟困乏，喪葬服務則由早期的施棺，到提供靈骨灰龕的擺設，以便善信供奉祖先。

贈醫施藥

道教重視醫藥衛生之道，既是出於自身養生需要，也是出於濟世利人的願念。通善壇內福利中心供奉呂祖神像，對聯曰：「通顯十方行大化，善傳三界救羣生」。

香港道堂善業，樂善濟眾，默默耕耘，正如省躬草堂中醫診所門聯點出其可貴精神：「博施豈為名傳世，處事常思利及人」。贈醫贈藥是利濟羣生最直接的途徑。早自清末以來，道堂已設有藥局。如1886年田邵邨建小霞仙院於九龍大石古觀音

廟，內設救生藥局：

今者大石古觀音廟小霞仙院，為善最樂，接得襄濟大仙譚公仙聖鎮壇，崇奉香燈，設為救生藥局。（田邵邨〈譚公仙聖救生藥局序〉，《梧桐山集》卷三，1907）

1950年代中藥商會有夏季贈施醫藥活動，通善壇與之合作，每年舉辦「夏季贈醫贈藥會」，為期一百天，平均每年求診人數多達六千人，據統計，五十七年來已



省躬草堂中醫診所外貌



從 1948 年開始，通善壇每年均有夏季贈醫贈藥善舉，圖為 2009 年第六十一屆夏季贈醫贈藥會。

有超過三十四萬人次受惠。金蘭觀自 1960 年代以來，在元朗藥店設「贈藥處」，向貧苦村民贈藥，近年則廣發「保寧丸」、「太乙油」等藥。除通善壇外，龍慶堂、雲泉仙館也成為中藥商會的合辦團體或贈醫地點。現懸於雲泉仙館素食部內「樂善濟眾」鏡匾，可資說明，其題辭云：「庚寅（1950——著者引）夏敝會成立贈醫施藥總站，並設西區分站，蒙雲泉仙館貴分院慨然騰讓站址，助我成就」。贈醫施藥以利貧病的例子還有很多，例如 1957 年，香港流行感冒嚴重，蓬瀛仙館與粉嶺鄉事委員會合辦夏令贈醫贈藥，仙館負責三個月，鄉委會負責一個月。

下面以幾間道堂為例，說明香港道堂由早年中醫擴展至西醫服務的歷程。

道堂名稱	中醫診所（部）設立年份	西醫診所（部）設立年份
齋色園	1924	1980
省躬草堂	1936	1991
青松觀	1952	1975
圓玄學院	1969	1984
德教紫靖閣	1969	1980

可見道堂在 1970 年代以前集中於中藥贈診，之後因應社會需要，提供西醫服務。近年更擴展至物理治療、針灸治療等。最近，齋色園與香港理工大學眼科視光學院合作，於 2009 年 2 月合辦眼科視光學中心，為長幼及低收入人士提供綜合眼科視光檢查；推行社區眼睛保健服務計劃，加強基層市民對眼睛保健的認知，以達致「防盲」的目標。

安老：從齋堂發展到安老院

據 1942 年刊行的《廣東年鑑》第 25 編「社會事業」載，廣東道教團體之形式，包括道觀、善社和齋堂。其中對齋堂描述如下：

流行於淪陷前之廣州市，據民國廿七年所調查不下二百所，廣州市齋堂大略可分為二類：一為道教成分極濃厚者，二為採取佛教形式者；前者曰「仙天道」（應為先天道）奉侍神人，後者曰「三寶道」奉侍佛界。

20 世紀上葉，先天道道堂多以「齋堂」名義註冊，如：1915 年創立、位於牛池灣

的萬佛堂，創辦者是來自西樵的自梳女；1920年代成立於深水埗的尚志堂，由順德「媽姐」建立。齋堂可說是早期的安老院，有些未婚嫁的女傭，付出一筆費用，以求茹素和生養死葬。她們多吃齋念佛，寄居之所統稱為「齋堂」。早年香港不少齋堂，皆有「媽姐」入「份」，在堂內生養死葬。據1977年的《老人服務綠皮書》記述：「齋堂由宗教團體或私人開辦。要加入齋堂成為成員須先繳交一筆金錢，由數千元至萬餘元不等。齋堂提供住屋及生活上的照顧。」根據此文件估計當時全港有七千至一萬老人在齋堂居住。

20世紀上半葉，先天道在港創辦的齋堂，在數量上有顯著的擴展。其中的典型例子，要算寶霞洞。寶霞洞於1935年由洪學庸創辦，別名「寶覺精舍」。洞內仍保存有1930年代訂下的「本洞脩道信條」、「佛殿規則」、「本洞職員通則」。據創辦者茹雅瑞回憶，創建之初繳一百五十元入「份」，可入住寶霞洞的一個房間以為修道之用，齋堂負責「生養死葬」。1949年洪學庸了道，之後由「姑婆」打理；寶霞洞初用住持制，1982年成立寶霞洞有限公司。2001年3月15日，筆者於寶霞洞內訪問得知，1950年代入「份」需繳五百元，每年孟蘭節連續五天由「齋姑」誦經，常住四十至五十人，1990年代末，僅十位老人在內生活。寶霞洞有三年時間暫作先天道安老院臨時院舍，從齋堂進而發展成安老院，也配合了社會環境所需。

先天道是道教團體中最早主辦安老院的，1954年出版的《香港之社會福利事業》，列舉福利事業中，由道堂興辦者僅述及先天道安老院，其他壇堂在有關服務方面仍處於未起步階段。有解釋說因為先天道有許多為女傭而設的齋堂，因這些人無兒無女，退休後齋堂負責生養死葬，及後齋堂便發展成安老院。1943年香港淪陷時期，龍慶堂等先天道堂籌設先天道安老院，初收容三十六位茹素修真的老人，始設於深水埗通菜街，1945年遷至寶霞洞，1948年後在沙田上禾輦村自建院舍，並由先天道各堂成立安老會管理。為擴建院址，該院1951年與沙田鄉紳人士合修萬緣勝會，1952年又得胡文虎捐建宿舍兩座。1953年全體老人共一百五十餘名，年齡介乎六十一至九十四歲。一些先天道堂關閉，老人也會入住此安老院。

1960年末以來，六十歲以上的老人人口比重不斷上升，如1994年，香港年齡在六十歲及以上的老人有810,000人。1970年代，齋色園、圓玄學院、通善壇等壇堂也因應需要，拓展老人福利服務，如1975年圓玄安老院建成，及1976年通善壇

在西貢設立安老院。近年道堂多興建老人服務中心，如蓬瀛仙館先後於 1988 和 1996 年建立大埔與祥華老人服務中心，以推廣「老有所為，積極晚年」理念。1999 年通善壇開辦樂齡女童軍隊，令退休後女長者能參與服務，學習多方面技能，增強自信。這樣通過多樣化活動，令長者善用餘暇，融入社區。

慈幼

慈幼工作，如與嬰孩和兒童福利有關的收容所、育嬰院的設立，天主教團體起步較早，如 1848 年法國修道院託兒所、1860 年嘉諾撒育嬰院的建立。道堂慈幼工作主要是辦學育才，較早實行的是香港道德會福慶堂，其在 1928 年西環太白台會址樓下興辦義學，招收貧苦子弟數十人，入校肄業，書籍筆墨酌量贈送，開辦數年頗見成績，香港教育司更撥款補助。1940 年紅卍字會假屏山達德公所，辦屏山慈幼院，收容六十餘名孤兒，培訓謀生技能，1942 年結束。1944 年淪陷時期糧荒嚴重，龍慶堂創辦兒童工賑院，收容近百名貧困的兒童，教以紡紗技術，以工代賑，直至香港重光。

近年道堂除了辦學育才，更擴闊至開展青少年工作。如通善壇主辦之港島地域第二六一旅童軍，期間除為各童軍提供適當訓練外，更積極參與社區各類型服務，成員及領袖人數已達一百五十多名。此外，通善壇向社會福利署申辦之互助幼兒中心及課餘託管服務中心，地點位於西營盤西區社區中心，為會員及區內街坊提供以互助形式之幼兒託管服務。課餘託管服務是為有需要的同學，提供一個良好的溫習環境，助其解決功課上的困難。

普利陰陽與祈雨法會

2003 年春天，香港非典型性肺炎肆虐，香港道教聯合會聯同十六所道堂舉行連續七天之「消災解厄祈福法會」，誦經禮懺，藉此為市民祈福消疾。回溯以往，



道教團體最早主辦的安老院：位於沙田的先天道安老院。

每有災禍，香港道教團體便舉行超薦法會，以求安陰利陽，通過虔修經懺及道教科儀，為香港社會祈福禳災。1918年香港馬棚大火，約六百人遇難，事後東華醫院在愉園蓋搭醮棚，善信籌款延請鼎湖山慶雲寺高僧、廣州應元宮道士來港開壇做法事，超度亡魂。從萬佛堂現存的「誠格幽冥」牌匾可知，當年參與建醮的道堂也包括牛池灣的先天道的萬佛堂。

1920年代普利陰陽法會的舉辦，可用齋色園普宜壇為例。1921年，齋色園創立伊始，除了草建大殿外，即致力啟建萬善緣法會與建醮超幽。齋色園曾於1920至1930年代多次舉辦孟蘭勝會，如1922年建醮超度風災幽靈，1923年釋尊誕辰首建萬善緣法會二十一天，并附薦先靈。而與超幽有密切關係的本地節會是孟蘭勝會。今天香港的孟蘭勝會，主要出現於惠州和潮州人聚居的舊社區內，一般只有四五十年歷史。然而，1928年7月，齋色園即首次啟建孟蘭勝會十七天。一連三屆，俱啟建孟蘭勝會。其時，考慮到在零汀洋一帶歷年災難連綿，1932年4月釋尊誕辰，齋色園更誦大悲神咒萬餘籌，以紅豆作籌數，每堂三人同聲合誦，誦畢，呈請黃大仙批示，再將豆帶往東莞太平，用木艇駛到虎門海面散佈，并舉行水幽一堂，超拔歷年華洋輪船遭劫之幽魂，以安行旅。

香港在1970年代前水源緊缺，道堂也曾因旱災祈雨。1955年春天歷時兩月無雨水，通善壇、龍慶堂與善慶洞特作「祈雨法會」；1963年大旱，四天供水一次，六合聖室設七星祈雨壇祈雨；1972年「六一八」雨災，山崩樓塌，觀塘安置區受災嚴重，青松觀、六合聖室等道堂前往災場為遇難者作安息法會。及後，香港佛道團



萬佛堂保留之牌匾，見證此堂曾參與1918年馬棚大火後建醮超幽。



1963年六合聖室創壇伊始，因香港大旱，遂設壇祈雨。（六合聖室提供）

體舉行超薦法會，分設佛教、道教、潮僑三大主壇及分壇，誦經禮懺，追悼「六一八」雨災全體罹難者。參與的道教組織計有：香港道教聯合會、青松觀、松蔭園佛道社、圓玄學院、蓬瀛仙館和抱道堂等。

賑災濟貧

道堂濟貧主要是夏贈醫藥、冬賑寒衣。1950年代街坊福利會在政府支持下成立，協助政府展開贈醫施藥、救災安貧等福利工作，道堂如青松觀自1954年起在何文田、赤柱木屋區，假街坊福利會設站派寒衣和贈藥。1950年前後，港九地區遭遇風災、火災、水災，元清閣、省善真堂等一些道堂即施粥、濟貧、救災。譬如1949年九龍城木屋大火，元清閣即時發起薦護及施粥；又如1957年上水火災，翠柏仙洞運白米、棉衣賑災；1962年颱風「溫黛」襲港，省善真堂往新界災情最嚴重的沙田送粥賑災。翠柏仙洞等道堂響應「星島日報救貧運動」，堪稱是道堂公益濟貧的時代註腳。

喪葬服務

中國的傳統善業施棺，近三十年來道堂已較少提供。據1962年刊《香港道教聯合會組織章程》，其中一項會務為爭取建置永遠墳場，1968年至1970年代初，香



1954 年青松觀在赤柱設站派贈棉衣（青松觀提供）



1960 年代鑪峰學院同人濟貧養老之合影（黎梓卿道長提供）

港道教聯合會申請建立道教墳場，未果。1960 年代以後，青松觀、圓玄學院為亡者提供功德法事及供養牌位、骨灰龕。如青松觀於 1962 年建設清華祖堂，方便善信供奉祖先。1968 年青松仙苑供市民安置先人骨灰，觀內建成供善信奉安先人的「靈龕樓」，標誌着道觀向社會開放。每年中元時節，道堂多舉辦大規模的中元盂蘭法會，經生為善信薦祖超幽，為社會超度孤幽，冀冥安陽利。

3. 近十年嶄新類型服務的開拓與社會服務部的專設

除既有的安老、辦學等社會、教育服務，香港道堂近年更開拓嶄新服務，如天文教學、法律諮詢、耆英康樂中心、綜合服務中心、青年自修室等，善業廣惠老、中、青、幼，可說是貼近時代脈搏。天文活動方面，1995年耆色園開辦可觀自然教育中心暨天文館，以啟發學生對探索宇宙奧秘的興趣。拓展教育服務領域，更標誌着道法自然哲理在現代社會的再詮釋。道堂在地區上造福鄉梓，與社區組織合辦慈善、文康及節醮活動，或成立服務大樓、社區中心（如耆色園社會服務大樓及通善壇福利中心），都是道堂多年以來服務的拓展。1980年代以後，社會服務不限於援助貧苦老弱，善業更趨多元化；並擴至內地教育、醫療善業及賑災等方面。

香港各宗教中，着重開展青少年工作的是天主教和基督教，較為人知的是香港基督教青年會（YMCA）、香港基督教女青年會（YWCA）。而香港明愛1953年由天主教香港教區創立，目標是為貧苦大眾提供救濟及康復服務。明愛應二戰後初期的社會動盪，而向弱勢社羣提供援助，是宗教團體最大規模、提供全面社會服務的機構，其服務範圍廣泛，主要包括社會工作、教育、醫療與社區及接待服務四個類別。

這些宗教團體的服務經驗，為道堂提供了借鑒作用，如隨着服務單位的增加，部分道堂另設社會服務部專責這方面的工作。如圓玄學院1974年始為長者提供安老服務，設社會服務部，轄下有護理安老院、安老院、老人中心及西醫診療所等服務單位。除為長者提供適切服務外，圓玄學院還致力發展學校社會工作及援助弱勢社羣，以期令更多有需要的人士獲益。圓玄學院與香港超過六十個非政府機構，積極參與在囚人士的更生服務，2006年與香港懲教署合作推行「更生服務計劃」。最近圓玄學院參與「活化歷史建築伙伴計劃」，2009年，坐落在馬灣的芳園書室被批予圓玄學院社會服務部，發展成芳園書室旅遊及教育中心暨馬灣水陸居民博物館。

此外，香港道教聯合會除慈善部外，2005年以來，還增設了關顧部、青少年部，如2006年開始在屯門至和壇舉辦學生領袖訓練營，同時道教青年營已成了香港道教聯合會的周年活動。另，青松觀社會服務部乃青松觀社會服務委員會轄下之常設機構，於2000年成立，以協調及發展青松觀轄下各社會服務單位之工作，採用優質管理方法，回應香港社會福利服務發展的新趨勢。其管轄之社會服務單位包括青松安老院、青松護理院和青松侯寶垣老人服務中心等。

六、香港道教與教育服務

上世紀 50 年代以前，基於殖民政府本身對天主教、基督教的文化上的認同，政府給予津貼及補助的中小學，絕大部分由教會創辦，教會自 1851 年辦聖保羅書院始，就陸續興辦中小學校，並得政府的支持和補助。華人社團及慈善機構中，以東華三院最早於 1880 年以私塾形態開辦義學，義學經費來自文武廟舊產，故取名「文武廟義學」，到 1945 年第二次世界大戰結束，逐步將各義校改冠以東華三院名義續辦。東華三院管理十多間港九廟宇，用其香火收入開展教育等工作，實為香港慈善團體歷史的一大特色。

由於二戰後遷港的人數急劇上升，學位遠遠不足，因此許多街坊會、同鄉會、團體、工會也紛紛辦起義學和夜校，1955 年更在港九十二個徙置區，設官立學校和天台學校。1951 年因學位不敷，龍慶堂配合政府教育政策，舉辦識字班於會址內，收容學生二百餘名，學費低廉。先天道道長眼見基督教興學卓有成效，遂提出興辦學校計劃：

而承先啟後，繼往開來，捨辦學實無別途。試觀他教，莫不注意興學，尤以耶教為著。茲擬創辦學校，宏揚大道。由幼稚園與小學，而及於中學大學。（〈先天道興學議〉，《大道》，香港，1956）

1950 年代中葉，先天道家長曾漢南在黃大仙區的徙置區天台建立智修學校，在李鄭屋建廣德學校，在觀塘建大道學校，經費皆由先天道總會津貼。又如 1964 年萬德至善社辦漢東義學，及後在橫頭磡辦天台小學，橫頭磡天台小學以壇訓「純正廉明」為校訓。青松觀於 1957 年辦青松學校，初在九龍窩打老道，嗣遷汝洲街，學生最多時逾三百人。除免收學費外，每年並贈給校服、文具等，校歌亦甚具特色，為《青松學校九美德歌》。義學停辦後，青松觀相繼開辦有兩所中學、兩所小學、三所幼稚園。

自 1971 年起，香港實行小學免費教育，道堂停辦義學。及後，政府提出免費撥地及免息貸款給辦學團體建校辦學。可立中學是耆色園主辦的第一所中學，由教育司署於 1965 年在新蒲崗撥地 46,000 多平方英尺建設。香港道教聯合會、耆色園

等團體因應社會與教育環境發展的需要，致力於興辦幼稚園、小學、中學等各級學校。齋色園明白，無論仙祠香火如何鼎盛，與一般廟宇無異，要獲得社會認同，信眾捐給齋色園的款項一定要用得其所，即所謂「受之善信，用之社會」。饒有意味的是，作為這個飛躍的開端——可立中學的命名，卻是以傳統的扶乩儀式，由仙師賜予的。而日後齋色園開辦的教育、醫療、社會服務機構亦均以「可」字命名，與東華三院、保良局等慈善團體以人名命名服務機構相比，可說是其一大特色。齋色園的辦學緣起，黃允畋有如下記述：

原夫廟宇之建立，所以追念前哲，勸勵後人，使之有所信仰，知所敬畏，而從善如流，除惡務盡也，港島地處南海，五方集處，文物薈萃，廟宇散見於各地，歷史悠久，以廟宇之入息，供興學育才，行善施惠，意至美，法至良也。

及後齋色園開辦多所中學、小學，2008 年止，已辦有四所資助中學、三所資助小學、一所連貫式中小學、七所非牟利幼稚園／幼兒中心，以及一所自然教育中心暨天文館。

在香港的既定教育政策之下，辦學團體可以在正規課程中加入與宗教及德育有關的內容，因此，興辦學校以講授宗教知識，實是宣道弘教的途徑之一。香港道教聯合會建有鄧顯紀念中學，圓玄學院第一中學、第二中學和第三中學，以及青松中學等五間中學、六間小學和六間幼稚園，以「明道立德」為訓，主張「以道為宗，以德為化，以修為教，以仁為育」作綱領。近年會屬學校加入了道教教育元素：成立道樂團、太極班；組織道教青年營，讓學生嘗試在道堂之內生活，領略道教提倡的生命價值；又在學校童軍之內，加入道教課程內容的「童軍宗教章」，讓學童在課餘有機會受道教文化熏陶。

齋色園、香港道教聯合會、青松觀合共辦學校接近四十所。香港道教聯合會小學、可立中學於 1969 年同期創立，及後三十年是道堂熱衷辦學的年代。其中齋色園主辦可立中學、香港道教聯合會辦鄧顯紀念中學等，其成績顯著而卓越。也有潤澤無聲的例子，一些道侶捐資辦學，並未為其團體冠名，如先天道的張永慶堂，其弟子捐資成立保良局第一張永慶中學。

隨着香港出生率下降，道堂轉而投放資源於內地教育事業。1990 年代香港各界



辦學成績顯著的香港道教聯合會鄧顯紀念中學（鄧顯紀念中學提供）

人士熱心捐助內地之希望工程，資助貧困地區的失學兒童，以改善貧困地區的辦學條件。道堂在「希望工程」、「希望曙光」活動的推動下，1993年信善玄宮在廣東省清新縣捐建「周田信善小學」，至2002年與紫闕玄觀興建了七十多間中小學。圓玄學院出資興建的廣東花都圓玄道觀，亦以敬老慈幼、興學育才為宗旨，建有花都區圓玄中學、小學、幼稚園等。箇中例子不限於廣東省地區，例如蓬瀛仙館資助安徽霍山縣滿路橋小學重建，定名為「蓬瀛希望小學」；通善壇在寧夏銀川市捐建通善壇希望小學。

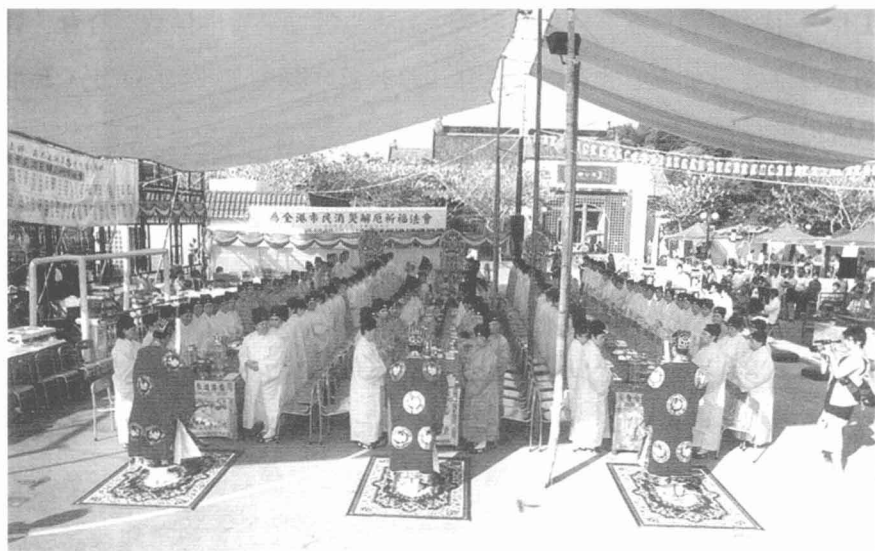
近年一些宮觀紛紛設立助學或教育基金，如信善玄宮捐贈北京中國人民大學助學基金，以勉勵學生勤學和促進培育優秀人才。1924年成立的香港道德會，近年大力資助內地教育事業，如2006年捐資在北京大學設立香港道德會助學金，以鼓勵北大學子勤奮學習，順利完成學業；2009年，再成立「香港道德會廈門大學貧困學生扶助基金」。通善壇於內地的服務，主要圍繞醫療、教育展開，如2003年在貴州省長順縣牛安雲村、所把村分別建兩間希望小學，皆命名為「通善壇創會六十五周年紀念小學」。

香港道教界近年不僅成立了一些專門的研究機構，亦捐資院校成立研究中心。1990年中國道教協會創辦中國道教學院，青松觀侯寶垣道長、香港道教聯合會副會長羅智光道長等，眼見中國道教學院與台北指南宮之中華道教學院已相繼成立，香港亦不應落後於人，故決定創辦一所道教學院，致力推動道教文化的學術研究及培

育道教人才。香港道教學院成立於 1991 年 9 月，2002 年再成立全真道研究中心。蓬瀛仙館於 2002 年捐資予香港中文大學宗教系，增設道教研究的教授席位，出版道教研究的學術成果，以及招收以道教為研究方向的碩士、博士研究生。2006 年，香港中文大學文化及宗教系與蓬瀛仙館合作成立「道教文化研究中心」，發展大學道教課程及學術研究，出版國際性《道教研究學報》。此外，更推動道教文化的普及教育，舉辦全年制道教文化證書和文憑課程，以及促進和支援本地道教宮觀團體的文化工作。2006 年齋色園、青松觀與天主教香港教區、香港佛教聯合會、香港聖公會五個宗教團體，在香港教育學院設立「宗教教育與心靈教育中心」，為準老師和在職老師提供心靈培育，並支持相關科目的教學。

小 結

香港道堂經過多年發展，不再是早年道侶清修之所，1960年代以來更成為慈善團體，着重社會服務與教育工作，重點從救貧賑濟發展到定期的多元社會服務，及



香港道教團體直接關心眾生，2006年在沙田車公廟前啟建驅瘟法會。

持續的教育事業。這標誌着本地道堂確立了它的定位：以弘揚道教為本，復而濟世利人，興學育才。主動投入社會，直接關心眾生，公開弘道，使更多人認識道教文化，也是近年香港道教發展的大方向。

表 4：嗇色園、香港道教聯合會、青松觀等團體興辦學校

嗇色園所辦學校一覽表

學 校	開辦時間（結束時間）
可立中學	1969
可正學校	1970（1992）
可風中學	1974
可信學校	1975
可仁幼稚園	1982
可欣幼稚園	1986（2002）
可慈幼兒園	1988（2006）
可暉學校	1989（2007）
可德幼稚園	1989
可道中學	1990
可藝中學	1991
可銘學校	1992
可真幼兒園	1992（2006）
可瑞幼稚園	1993
可觀自然教育中心暨天文館	1995
可立小學	1996
可譽中學暨可譽小學	1997
可立幼稚園	1997
可愛幼兒園	1997
可正幼稚園	1998
可譽幼稚園	2001

香港道教聯合會所辦學校一覽表

學 校	開辦時間
香港道教聯合會小學	1969
香港道教聯合會圓玄學院第一中學	1971
香港道教聯合會圓玄小學	1981※
圓玄幼稚園（石圍角邨）	1982
香港道教聯合會鄧顯紀念中學	1982
香港道教聯合會圓玄學院石圍角小學	1982
香港道教聯合會吳禮和小學	1984
香港道教聯合會青松中學	1985
圓玄幼稚園（富善邨）	1986
圓玄幼稚園（平田邨）	1986
香港道教聯合會圓玄學院第二中學	1988
圓玄幼稚園（東頭邨）	1990
香港道教聯合會湯鄧淑芳紀念學校	1991
香港道教聯合會純陽小學	1995
香港道教聯合會圓玄學院陳呂重德紀念學校	1996
香港道教聯合會圓玄學院第三中學	1998
圓玄幼稚園（天逸邨）	2002

※ 因適齡學童人數下降，學位供過於求，香港道教聯合會圓玄小學於 2005 年與保良局合作營辦「保良局香港道教聯合會圓玄小學」。

青松觀所辦學校一覽表

學 校	開辦時間
青松湖景幼稚園	1982
道教青松小學	1985
青松興東幼稚園	1996
青松侯寶垣小學	2000
青松侯寶垣中學	2000

參考書目

〔註〕本論文所引之書目，除特別註明者外，均為日本所藏。

〔甲〕獨立圖書

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

（1941）頁 1-27

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

（1941）頁 1-27

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

（1941）頁 1-27

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

（1941）頁 1-27

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

（1941）頁 1-27

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

（1941）頁 1-27

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

（1941）頁 1-27

大崎秀高：『新書 古語 144』、『新書 新語 144』、『新書 新語 144』

附 錄

參考書目

I. 中、日文論著

大淵忍爾：〈香港・台灣における道教儀禮に関する調査報告〉，《岡山史學》第24號（1971），頁1—23。

大淵忍爾：〈香港の道教儀禮〉，《池田末利博士古稀紀念東洋學論說》，東京，1980，頁753—768。

大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮》，岡山：福武書店，1983。

王承文：〈葛洪晚年隱居羅浮山事跡釋証——以袁宏《羅浮記》為中心〉，《道家文化研究》第21輯（2006），頁158—184。

王承文：〈唐五代羅浮山道教宮觀考〉，黎志添編：《香港及華南道教研究》，香港：中華書局，2005，頁211—231。

田仲一成：《中國祭祀演劇研究》，東京：東京大學出版社，1981。

田仲一成：《中國の宗族と演劇》，東京：東京大學出版社，1985。

田仲一成：《中國鄉村祭祀研究——地方劇の環境》，東京：東京大學出版社，1989。

田仲一成：《中國巫系演劇研究》，東京：東京大學出版社，1993。

田仲一成：雲貴杉、于允譯：《中國戲劇史》，北京：北京廣播學院出版社，2002。

任繼愈編：《中國道教史》上下二卷，北京：中國社會科學出版社，2001。

何啟忠：《寶松抱鶴記》，香港：雲鶴山房，1962。

吳麗珍：《香港黃大仙信仰》，香港：三聯書店，1997。

呂鍾寬：《台灣的道教儀式與音樂》，台北：學藝出版社，1994。

志賀市子：〈香港海陸豐福佬人の功德儀式——『過橋』儀禮を中心に〉，《比較民俗研究》第9號（1994），頁189—197。

志賀市子：〈香港の道教團體と扶乩——意思決定にみる神意と人為のダイナミクス〉，《民俗宗教》第5集（1995），頁125—152。

志賀市子：〈香港の『道壇』——近代民眾道教の一形態として〉，《東方宗教》第85號（1995），頁1—23。

志賀市子：〈香港における『道壇』の社會的機能とその變遷——青松觀を事例とし

- て》，《東アジア地域研究》第2號（1995），頁28—41。
- 志賀市子：〈都市社會香港における葬儀の擔い手の變化——『喃嘸佬』から『經生』へ〉，瀨川昌久編：《香港社會の人類學——總括と展望》。東京：風響社，1997，頁163—191。
- 志賀市子：〈ある靈媒廟の選擇——都市社會香港におけるエスニックな宗教文化の變容〉，《宗教と社會》別冊第3號（1998），頁99—104。
- 志賀市子：《近代中國のシャーマニズムと道教》，東京：勉誠，1999。
- 志賀市子：〈香港道教界の成立と展開——「傳統的中國文化」とアイデンティティ〉，三尾裕子、本田洋編，《東アジアにおける文化の多中心性》，東京：風響社，2001，頁21—43。
- 李養正：《當代中國道教》，北京：中國社會科學出版社，1993。
- 李養正：《當代道教》，北京：東方出版社，2000。
- 周康雙主編：《廣東風俗綴錄》，香港：崇文書店，1972。
- 施舟人：《中國文化基因庫》，北京：北京大學出版社，2002。
- 科大衛、陸鴻基、吳倫霓霞合編：《香港碑銘彙編》三冊，香港：香港市政局，1986。
- 區達仁、張瑞威：〈粉嶺太平洪朝〉，《華南研究》第1輯，香港：華南地域社會研討會，1994，頁24—38。
- 曹玄思：〈先天道的自梳女〉，馬建釗編：《華南婚姻制度與婦女地位》，廣西：民族出版社，1994，頁124—140。
- 陳守仁：《神功粵劇在香港》，香港：香港中文大學粵劇研究計劃，1996。
- 陳耀庭：〈「先天斛食濟煉幽科」儀的歷史發展及其社會思想內容〉，《世界宗教研究》1987年第1期，頁62—70。
- 森由利亞：〈全真教龍門派系譜考〉，道教文化研究會編：《道教文化への展望》，東京：平河出版社，1994，頁180—210。
- 森由利亞：〈《純陽帝君神化妙通記》見る全真の特徴について〉，《東洋の思想と宗教》第9號，1992，頁31—47。
- 森由利亞：〈呂洞賓と全真教——清朝湖州金蓋山の事例を中心に〉，野口鐵郎主編：《道教の神々と經典》，東京：雄山閣，1999，頁242—264。
- 游子安：〈香港勸善書初探〉，《華南研究》第1輯，香港：華南地域社會研討會，1994，頁55—76。

- 游子安：〈二十世紀前期香港道堂——「從善堂」及其文獻〉，《華南研究資料中心通訊》，第十九期（2000年），頁1-4。
- 游子安：〈傳承與開拓——近百年香港道堂的發展〉，香港中文大學人類學系編：《傳統與變遷：華南的認同和文化》，北京：文津出版社，2000，頁174-188。
- 游子安：〈香港早期道堂概述——以先天道為例說明〉，《台灣宗教學會通訊》第5期（2000），頁98-109。
- 游子安編：《道風百年：香港道教與道觀》，香港：蓬瀛仙館道教文化資料庫及利文出版社，2002。
- 游子安：《善與人同——明清以來的慈善與教化》，北京：中華書局，2005。
- 游子安：〈香港先天道百年歷史概述〉，黎志添主編：《香港及華南道教研究》，香港：中華書局，2005，頁96-116。
- 游子安：〈仙蹤道跡——香港宮觀研究與相關文獻的運用〉，香港城市大學中國文化中心編：《考察香港——文化歷史個案研究》，香港：三聯書店，2005，頁27-56。
- 游子安：〈粉嶺地區祠觀與香港早年道教源流〉，陳國成主編：《香港地區史研究之三：粉嶺》，香港：三聯書店，2006，頁123-153。
- 游子安編：《香江顯跡——齋色園歷史與黃大仙信仰》，香港：齋色園，2006。
- 游子安：〈道教與社會——二十世紀上葉香港道堂善業歷史〉，黃清連主編：《結網三編》，台北：稻鄉，2007，頁215-236。
- 游子安：〈敷化宇內：清代以來關帝善書及其信仰的傳播〉，載於《中國文化研究所學報》第50期（2010），頁219-253。
- 游子安：〈二十世紀從嶺南到越南先天道的傳承與變遷〉（倉田明子譯），武內房司主編：《越境する近代東アジアの民眾宗教～移動・交流・変容》，東京：明石書店，2010，頁27-61。
- 黃兆漢：〈黃大仙考〉，收入氏著：《道教研究論文集》，香港：香港中文大學出版社，1988，頁157-182。
- 黃兆漢：〈香港道教〉，《世界宗教研究》1991年第1期，頁133-144。
- 黃兆漢、鄭煒明：《香港與澳門之道教》，香港：加略山房，1993。
- 黃兆漢：〈香港八和會館戲神譚公考〉，收入氏著：《道教與文學》，台北：台灣學生書局，1994，頁191-200。
- 黃兆漢：〈粵劇戲神華光考〉，收入氏著：《道教與文學》，台北：台灣學生書局，

1994，頁 155—190。

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

葉文意：《香港早期之佛教發展》，香港：香港佛教法相學會，1992。

蜂屋邦夫編著：《中國の道教——その活動と道觀の現状》，東京：汲古書院，1995。

廖迪生：〈地方認同的塑造：香港天后崇拜的文化詮釋〉，黎志添編：《道教與民間宗教研究論集》，香港：學峰文化事業公司，1999，頁 118—134。

蔡志祥：〈香港的傳統中國節日：節、誕、醮的比較研究〉，《華南研究》1994 年第 1 輯，香港：華南地域社會研討會，頁 1—23。

蔡志祥：《打醮：香港的節日和地域社會》，香港：三聯書店，2000。

蔡志祥：〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，林美容主編：《信仰、儀式與社會》，台北：中央研究院民族學研究所，2003，頁 367—395。

蔡志祥：〈節日、民間宗教和地方社會〉，李光雄等編：《歷史與文化：香港史研究公開講座文集》，香港：香港中央圖書館，2005，頁 67—95、209—211、245—253。

蔡志祥：〈創造傳統：制度化宗教與香港新界廈村鄉約太平清醮的變與恆〉，林緯毅主編：《民間文化與華人社會》，新加坡：新加坡亞洲研究學會，2006，頁 149—172。

鄧又同編：《香港學海書樓前期講學錄彙輯（附廣東翰林考）》，香港：成記印刷，1990。

魯金：《香港廟趣》，香港：次文化堂，1992。

黎志添：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第 37 期，2002，頁 1—40。

黎志添：〈早期香港喃嘸道教歷史初考〉，李剛、譚偉倫主編：《宗教、社會與區域文化——華南與西南研究論文集》，香港：崇基學院宗教及中國社會研究中心，2002，頁 215—236。

黎志添：〈香港道教齋醮中的「祭幽」儀式與現代社會的意義關係〉，郭武主編：《道教教義與現代社會》，上海：上海古籍出版社，2003，頁 458—481。

黎志添：〈廣州元妙觀考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 75 本，第 3 分冊，2004，頁 445—514。

黎志添主編：《道教研究與中國文化》，香港：中華書局，2003。

黎志添主編：《香港及華南道教研究》，香港：中華書局，2005。

- 黎志添：〈清初廣東全真道教——杜陽棟與曾一貫考〉，《2006 道文化國際學術研討會論文集》，高雄：國立高雄師範大學經學研究所，2006，頁 951—974。
- 黎志添：《廣東地方道教——道觀、道士及科儀》，香港：香港中文大學出版社，2007。
- 黎志添：〈近代廣東羅浮山全真教道觀考〉，《中國文化研究所學報》，第 47 期（2007），頁 395—430。
- 黎志添：〈香港新界鄉村建醮儀式中道教與民間神祇祭祀〉，黎志添主編：《宗教的和平與衝突——香港中文大學與北京大學宗教研究學術論文集》，香港：中華書局，2008，頁 115—130。
- 黎志添：〈澳門吳慶雲道院的歷史變遷：十九世紀以來澳門正一派火居道士研究〉，吳炳、王忠人合編：《澳門道教科儀音樂》，澳門：澳門道教協會，2009，頁 467—488。
- 黎志添：〈二零零七年香港道教羅天大醮對香港道堂科儀的歷史意義〉，梁德華編：《羅天大醮》，香港：香港道教聯合會，2009，頁 202—206。
- 黎志添：〈《先天斛食濟煉幽科》考：一部廣東道教科儀本的文本源流研究〉，《中國文化研究所學報》，第 51 期（2010）。
- 黎志添、游子安、吳真合著：《香港道堂科儀歷史與傳承》，香港：中華書局，2007。
- 蕭國健：《香港前代社會》，香港：中華書局，1990，頁 86—97。
- 蕭國鈞、蕭國健合著：《寶安歷史研究論集》，香港：顯朝書室，1988。
- 瀨川昌久：〈打醮：まっりにあられる香港の村の素顔〉，《季刊民族學》第 33 號（1985），頁 21—35。
- 羅汝飛：〈香港道教的過渡與變遷——一個個案研究〉，黃紹倫編：《中國宗教倫理與現代化》，香港：商務印書館，1991，頁 161—171。

II. 西文論著

- Cao Benye, *Taoist Ritual Music of the Yu-lan Pen-hui (Feeding the hungry ghost festival) in a Hong Kong Taoist Temple*, Hong Kong: Hai Feng Publishing Co, 1989.
- Chan Wing-Hoi, "Observations at the Jiu Festival of Shek O and Tai Long Wan, 1986." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 26 (1986): pp.78-101.
- Chan Wing-Hoi, "The Dangs of Kam Tin and their Jiao Festival." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 29 (1989): pp.302-375.
- Choi Chi Cheung, "Reinforcing ethnicity: the Jiao Festival in Cheung Chau." In David Faure

- and Helen Siu (eds), *Down to Earth: the Territorial Bond in South China*. Stanford: Stanford University Press, 1995, pp.104-122.
- Choi Chi-cheung, "Studies of Hong Kong Jiao Festivals." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 30 (1989): pp.26-43.
- Cohen Alvin P., "A Chinese Temple Keeper Talks About Chinese Folk Religion." *Asian Folklore Studies*, Vol.XXXVI-1 (1977): pp.1-17.
- Dean Kenneth, "Taoism in Contemporary China." In D. Lopez (ed.), *Chinese Religion in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp.306-326.
- Esposito Monica, "Longmen Taoism in Qing China: Doctrinal Ideal and Local Reality." *Journal of Chinese Religions* 29 (2001): pp.191-231.
- Esposito Monica, "Daoism in the Qing (1644-1911)." In Livia Kohn (ed.), *Daoism Handbook*, Leiden: Brill, 2000, pp.623-658.
- Farzeen Baldrian-Hussein, "Lü Dong-pin in Northern Sung Literature." *Cahiers d' Extrême-Asie* 2 (1986): pp.133-176.
- Faure David, *The Structure of Chinese Rural Society : Lineage and Village in the Eastern New Territories*, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.
- Faure David, "Folk Religion in Hong Kong and the New Territories." In Julian Pas (ed.), *The Turning of the Tide: Religion in China Today*, Hong Kong & Oxford: Hong Kong Branch Royal Asiatic Society in association with Hong Kong Oxford University Press, 1989, pp.259-270.
- Goossaert Vincent, "Counting the Monks: The 1736-1739 Census of the Chinese Clergy," *Late Imperial China*, vol.21, no. 2 (2000) : pp.40-85 °.
- Goossaert Vincent, "The Quanzhen 全真 Clergy, 1700-1950." In John Lagerwey (ed.) *Religion and Chinese Society*, vol. 1, Hong Kong: Chinese University Press and Ecole française d' Extrême-Orient, 2004, pp. 699-771.
- Hase Patrick, "Traditional Funeral." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 21 (1981): pp.192-206.
- Ichiko Shiga, "Manifestation of Lüzu in Modern Guangdong and Hong Kong: The Rise and Growth of Spirit-Writing." In Livia Kohn and Harold D. Roth (eds.), *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002, pp.185-209.

- Jordan David K. and Daniel L. Overmayer, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Mathias John R.G., *Study of the Jiao: a Taoist Ritual in Kam Tin in the Hong Kong New Territories*, Unpublished D.Phil. thesis, Oxford University, 1978.
- Myers John T., *Chinese Spirit-medium Temple in Kwun Tong : A Preliminary Report Social Research Centre Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong*, 1974.
- Myers John T., "A Hong Kong Spirit-medium Temple." *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society* 15 (1975): pp.16-27.
- Myers John T., "Traditional Chinese Religious Practices in an Urban Industrial Setting: The Example of Kwun Tong." In A. Y. C. King and Rance P. L. Lee (eds.), *Social Life and Development in Hong Kong*, Hong Kong: Chinese University Press, 1981, pp.275-288.
- Lai Chi Tim, "Hong Kong Daoism: A Study of Daoist Altars and Lü Dongbin Cults." *Social Compass* 50 (2003): pp.459-470.
- Lai Chi Tim, "Daoism in China Today, 1980-2002." *The China Quarterly* 174 (2003): 413-427 and reprinted in *Religion in China Today*, ed. by Daniel L. Overmyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.107-121.
- Lai Chi Tim, "Making Peace with the Unknown: A Reflection on Daoist Funerary Liturgy." In Cecilia Lai Wan Chan and Amy Yin Man Chow (eds.), *Death, Dying and Bereavement: A Hong Kong Chinese Experience*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006, pp.87-92.
- Lai Chi Tim, "Zhengyi Taoist Masters in the Pearl River Delta: Ruptures and Continuities in the Transmission of Tradition." In David Palmer and Liu Xun (eds.), *Daoism in the 20th Century: Between Eternity and Modernity*, Berkeley: University of California Press, forthcoming 2010.
- Lang Graeme and Ragvald, Lars, *The Rise of a Refugee God: Hong Kong's Wong Tai Sin*, Hong Kong: Oxford University Press, 1993.
- Leung K.C., "Organized Medicine in the Lower Yangzi Region." *Late Imperial China* 8 (1987): pp.134-166.
- Poon Shuk Wah, "Refashioning Popular Religion: Common People and the Republican Guangzhou, 1911-1937." Ph.D. diss., Hong Kong University of Science and Technology,

- Hong Kong, 2001.
- ter Haar Barend J., "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study," *Studies in Central and East Asian Religion* 8 (1995): pp.1-43.
- Topley Marjorie, "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26 (1963): pp.362-392 °
- Tsui Batholomew, *Taoist Tradition and Change: The Story of the Complete Perfection Sect in Hong Kong*, Hong Kong: Christian Study Center on Chinese Religion and Culture, 1991.
- Tsui Batholomew, "Taoist Ritual Books of the New Territories." In Pen-Yeh Tsao and Daniel Law (eds.), *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, eds.. Hong Kong: The Society of Ethnomusicological Research in Hong Kong, 1989, pp.136-143.
- Ward Barbara, "Regional Operas and Their Audiences: Evidence from Hong Kong." In David Johnson, A.J. Nathan and E.S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp.161-187.
- Watson James L., "Of Flesh and Bones : The Management of Death Pollution in Cantonese Society." In Maurice Bloch and Jonathan Parry (eds.), *Death and Regeneration of Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp.155-186.
- Watson James L., "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") along the South China Coast, 960-1960." In David Johnson, A.J. Nathan and E.S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley: University of California Press, 1985, pp.292-324.
- Watson James L., "Funeral Specialists in Cantonese Society : Pollution, Performance, and Social Hierarchy." In J. L. Watson & E. S. Rawski (eds.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp.109-134.

專有名詞索引

一畫

一貫道 89, 90, 98

二畫

八卦瑤壇 129, 153

八賢堂 92, 95-96

十方叢林 3, 17, 21

卜筮星相巫覡堪輿 1, 58, 61

三畫

三山符籙 52

三山滴血字派 71

三元宮 17-18, 46, 56, 133-134, 136, 142, 159

三官 122, 133-134, 137, 140, 147

三教合一 4, 24-25, 89, 98, 102-103, 110

三清 34, 79-80, 125, 136, 140, 143-145, 155

三犧兩朝 136, 153

三齣頭 141-142, 145-146

下元法會 132, 135, 140, 149, 169

上章 53, 122

小霞仙院 46, 92-95, 104, 117, 175-176

四畫

中元法會 5, 30-31, 33, 37, 81, 126, 130-132, 136, 143, 145, 147-148

中元節 35, 37, 147

中華道教僑港澳侶同濟會 62, 64, 164, 172

五姥壇 129, 130-131, 137-138, 153

元妙觀 18, 56, 198

內丹修煉 4, 89, 101

《內修篇》 27

天后廟 2, 65-66, 85, 161

天師府 3, 51, 53, 71, 155

天師道 32, 44, 51-53, 71, 121-122, 172

太上老君 13, 24, 172

太平清醮 3-5, 35-36, 70-75, 77, 84, 101, 122-123, 128, 132, 136, 143, 145, 147, 149-150, 152, 198

文昌帝君 26, 44, 89, 155

斗姥 140

方芳園 61, 63

水幽 130, 147, 180

火居道士 2, 4, 52-56, 58, 60,

62, 65, 68, 70-71, 73, 75,
77-78, 149, 199

王重陽 10, 18

王常月 18

五畫

主科 63, 71-72, 75, 83, 123

仙院 3, 11, 25, 46, 104, 161, 165

出山應法 34-35, 38

出家修行 18, 24, 28, 52

加持 126, 128, 143, 145

功德 4-5, 29, 34-35, 55-56,
58-61, 77, 83-84, 113, 122,
127-128, 131-132, 141,
146, 182, 195

北斗 131, 137-138, 142

北帝 155, 161

《外修篇》 26-27

打齋 35, 55-56, 60-61, 78, 81,
132

末劫 10

正一派 2-4, 35, 51-59, 61-62,
65-67, 69-72, 74-79, 81,
83-84, 89, 98, 121, 149,
164, 172, 199

正一教主 51-52

民間宗教 4, 24-25, 56, 89-90,
102-103, 116, 198

民間教派 89, 100, 116

玄妙觀 56-57

《玄門朝科》 133

玉清別館 9, 27, 48

田邵邨 46, 92-95, 104, 107,
175-176

白事 60, 77, 84

白雲觀 18, 43, 153-154

六畫

乩手 19-21, 25, 27

乩筆 25, 28

任法融 154

先天斛食濟煉幽科 132, 142-143,
145, 153, 155, 196, 199

先天道香港總會 100-101, 171

先天道堂所 4, 90, 99-100, 102-
103, 112-113, 116

先天道道堂 2, 4, 24, 90, 92-96,
98-100, 104-106, 108-110,
112-114, 117-118, 177

先覺祠 23, 98, 101-102, 114

全真教 2-3, 9-10, 17-18, 21-
25, 28, 30, 43, 51-52, 58,
62, 89-90, 111, 196, 199

《全真清規》 43

全真道研究中心 42, 187

同善社 4, 23, 27, 89, 90, 98,
100-103, 114-115

守夜 35

安老院 5, 39-40, 94, 98-99,
101, 105-106, 108, 112, 167-

168，172，175，177—179，183

早晚功課 130

旬七 5，56，77

朱翰亭 46，96

百日 5，146

竹林仙館 9，40，124，126，138，
155

老全 61，63

自梳女 106—107，178，196

至和壇 4，90，102—103，114，183

《至寶月刊》 19

至寶台 19—21，23，27，31，47—
48，126，159，174

西樵山 11，15—16，43，47，107，
124—125，134

七畫

何近愚 17，46

何啟忠 19—21，23，27，34，47—
48，111，195

吳耀東 124—125，134

呂洞賓 10，22，196

呂重德 23，27，114，190

呂祖乩示 19，30，109，160

《呂祖全書》 26

呂祖道堂 2，4，9—12，14—15，
17，19—20，22—26，28，31—
32，45，89，98，100—101，
103，109—111

呂祖懺 134，136

呂純陽祖師 2，10，21，25，130

孚佑帝君 10，22

《孚佑帝君覺世經》 22

宏道精舍 26，47—48，159

巫明濟 92

戒律制度 28

戒諭 56

扶乩 2，10—12，15，21—28，30，
34，45，108—110，160，173，
185，195

扶鸞 3，11，25，173

李牛記道院 83

求籤 24，26

沐浴 81，114，131，142

沖虛觀 18—19，47，56，169

災劫 147

赤松黃仙祠 15，26

八畫

供諸天 130—131，139—140，155

受戒 3，18

受籙 52，71

坤道 36—37，46，79，94—95，
112，117，126，128

招尊四 20，22

抱道堂 9，15，20—23，25，28，
31，34，43，46，166，173—
175，181

放大三清 143，145

放焰口 81—82，145

東華三院 23, 159-160, 184-185

林法善 91-92, 96

林培 69, 71-72, 74-76

松蔭園佛道社 9, 24, 160, 181

孟蘭法會 102, 112, 182

金蘭觀 9, 28, 38, 40, 48, 173, 177

《長春道教源流》 18

附薦先人 33, 37, 148

《青玄集要煉度施食科儀》 81-82

青松小學 41, 191

青松仙觀 20, 166

青松觀 3, 5, 9, 20-21, 23, 27-32, 35-42, 47, 111, 115, 124-126, 129, 132-133, 136-137, 149-152, 160, 166, 173-174, 177, 180-187, 189, 191, 195

降乩 3, 11, 19-20, 26-27, 30, 44, 98, 108-109, 173

降乩立壇 19

九畫

信善玄宮 25, 28, 36, 38, 40-41, 132, 149, 173, 186

信善紫闕玄觀 9

信善壇 38, 48, 153, 173

侯寶垣 36, 40, 124-129, 133, 136, 144, 153, 183, 186, 191

保良局 23, 159-160, 185, 190

度牒 19, 29-30, 53

拜懺 30, 81, 128, 130, 135, 145

施食 69, 75, 81-82, 143, 145, 147

施棺 31, 160, 173, 175, 181

洪學庸 98-99, 107, 109, 178

派詩 3, 18, 21, 24, 30

省躬草堂 31, 40, 47, 159-160, 173, 175-177

祈福道館 58, 60-61

科儀 1-2, 4, 6, 26, 29, 36-37, 41, 52, 60, 69, 71-72, 74-76, 78, 81-83, 101, 110, 121-126, 128-143, 145-155, 180, 199

紅事 60, 67, 77

紀培道 92, 96

茅山 51-52

風俗改革運動 2

飛雁洞佛道社 9, 24-25, 28, 43, 138, 155

飛鸞 25-26, 93

香火 27, 115, 131, 148, 161, 184-185

香油 141, 148

《香港碑銘彙編》 65, 85, 196

香港道教學院 41-42, 187

香港道教聯合會 3-4, 41, 89-90, 100, 102-103, 111, 126, 133, 135, 140, 149, 151-154,

164-171, 179, 181, 183-186, 189-190, 199
神誕 3, 25, 30, 101, 110, 112-113, 130, 133
追薦 5, 34, 37, 81, 146
都講 4, 123, 135, 143

十畫

修煉 1, 4, 14, 24-25, 89, 99, 101, 104, 109, 112, 114, 142
冤結 137, 141-142, 151-152
凌添 67, 83
凌燦 83
恩職 91, 98, 113
桃源洞 46, 94-96, 104, 107, 117
消災解厄 135, 137-138, 150, 152, 154, 179
破獄 63, 131-132, 136, 145-146, 151, 155
破獄科 132, 145-146, 151, 155
純陽仙洞 9, 39
送瘟 151-152
骨灰龕 5, 32-33, 115, 128, 175, 182
高功 4, 35, 71-72, 75, 82, 123-124, 128-130, 133, 135, 142-143, 145, 151, 153

十一畫

乾道 36, 128

問卜 3
執照 53, 57
張天師 51, 53
張正常 53
張恩溥 52, 71
張道陵 51-52, 56
張與材 51-52
授籙 53, 71
梁仁菴 15, 46
梁道容 94
清明法會 30, 126
清明思親法會 132, 147
清修 18, 28, 37, 39, 43, 45, 52, 97, 104-106, 109, 112, 173, 188
清規戒律 18, 29
《清微禮斗科》 76, 131, 137-138, 155
祭酒 122
紳商 23, 35, 101, 114, 116
脫褐 56, 60, 66
通善壇 9, 15, 31, 37, 39, 47, 111, 124, 150-151, 166, 173-180, 183, 186
郭道院 78-79, 83
陳九 69-70, 72, 74-76, 81
陳復始 91
陳華 53, 69-70, 72, 75, 81
陳鈞 67, 70, 74-75
陳銘珪 18

陳鸞楷 17
陸吟舫 20, 23, 27, 31, 47
陸慶 60-61, 63, 81, 83
陰安陽樂 141, 153
陰陽兩利 152, 154
麥幸 34, 124-125
麥星階 17, 46

十二畫

喃巫 55-56, 58
喃嘸先生 3-5, 55-56, 58, 60, 65, 67-69, 77-78, 81, 83-84, 55-56, 149
喃嘸佬 55, 196
喃嘸道士 3-4, 35, 56-58, 60-65, 67-72, 75-78, 80-84, 164, 172
喃嘸道館 2-3, 61, 65-66, 83, 85, 98, 198
圍頭喃嘸 69
彭炳 69, 71-72, 75-76, 81
普宜壇 15, 26, 150, 175, 180
普度施幽 37
《普施煉幽金科》 69, 81
普慶壇 15, 46, 173-174
朝科 76, 133, 135-136, 155
港九道教總會 165-166
湯偉奇 114
湯國華 41, 114-115
無生老母 90, 102, 107-108

無為 39
《無極蓮花咒》 93
牌位 33, 37, 102, 147-148, 182
《番禺縣志》 55, 58
登小座 128, 145
紫闕玄觀 9, 40, 186
善社 12-13, 15, 24, 31, 47, 110, 177
善書 3, 11, 13, 15, 22, 24, 31, 45, 93-95, 98, 196-197
善慶洞 4, 40, 47, 90, 96-97, 111, 117, 150, 160, 166, 173, 180
華人廟宇委員會 138, 161-162
《華人廟宇條例》 161-162
華民政務司署 159, 161-163, 166
《華僑日報》 29, 34, 160, 167
超幽 5, 30, 32, 60, 69, 77-78, 81-82, 125, 128, 132, 141, 143, 148-149, 151-152, 180, 182
超度 3, 5, 32, 34-35, 37, 54, 81, 84, 107, 113, 122, 128, 132, 141-143, 145, 147, 151, 154, 180, 182
開金榜 136, 153
雲城七聖 89, 90, 93
雲泉仙館 3, 9, 11, 15-16, 31, 38, 40, 43, 47, 124-125, 134, 142, 165-166, 173-

174, 177

雲浮仙觀 38

雲鶴山房 9, 12, 20-21, 23, 25, 27, 29, 34, 48, 111, 131, 195

馮東 60-61, 63

黃大仙祠 3, 5, 15, 24, 40, 159, 161

黃紹章 61, 63

黃湛道院 83

黃德輝 89

道侶 3, 11-12, 15, 17, 19-20, 22-25, 27-30, 32, 34, 36-37, 43-44, 62-64, 67-68, 83, 94-97, 100-106, 109, 112-113, 123, 125, 142, 154, 159, 161, 163-164, 171-172, 174, 185, 188

道場 3, 5, 25, 32, 104-105, 112, 121-122, 130, 132, 134-136, 142-143, 145, 154-155, 161

道牒 18, 29, 52, 58

道館 2-4, 56, 58-63, 65-69, 81, 83-85, 98, 198

十三畫

齋色園 5, 15, 24-26, 28, 31, 34, 39-40, 46, 150, 160-161, 166, 173-175, 177-178, 180, 183-185, 187,

189, 197

圓玄學院 3, 5, 9, 23-24, 26-28, 31-32, 35, 37, 39-41, 47, 101-103, 114-115, 124, 126, 128, 131-132, 136, 138, 140, 148-150, 154, 160, 162, 166, 168, 177-178, 181-183, 185, 186, 190

慈航道人 24

慈善社團 5, 31, 38, 99, 113, 161-162, 174

《新界歷史文獻》 72

會道門 90, 100

楊永康 23, 27

煉度 34, 69, 81-82, 132, 143, 145

萬全堂 92, 101

萬佛堂 4, 46, 94, 96, 106-107, 117, 178, 180

萬德至善社 9, 12, 27-28, 38, 47, 166, 173, 184

萬德苑 27, 38, 173

萬緣法會 140, 149, 160, 169

經生 4, 29, 31, 34-37, 83, 99, 101-102, 123-124, 126-128, 130-131, 133, 135, 137-143, 145, 147, 149-151, 153-154, 169, 182, 196, 198

經懺班 29, 124

經懺部 36, 124, 126

解除冤結 137

誠德堂 22

道化教育 41

《道脈總源流》 95-96

道教文化研究中心 6, 42, 187

道教玄宗協會 171-172

道會司 56

道藏 52, 121, 134, 152

過仙橋 81, 142

福慶堂 4, 46-47, 90, 96-97, 117, 166, 174, 179

十四畫

瑤池金母 89, 93, 102, 107

監齋 4, 123, 143

翠柏仙洞 33, 141, 166, 181

與善堂 21-23, 174-175

賓霞洞 47, 98-99, 104, 106-110, 112-114, 118, 166, 178

《賓霞叢錄》 109

趙聿修 23, 27, 101, 114-115

趙鎮東 114

閣皂山 51

劉體恕 26

德教紫靖閣 28, 39, 177

慶雲洞 15, 47, 94, 104, 124, 173-174

蔭生 83

〈諸葛武侯乩文〉 28

鄭梯道院 78-79, 83

鄭九宜 101, 124-126, 136

十五畫

《廣東年鑑》 12, 18, 56, 58, 177

蓬瀛仙館 3, 5, 9, 15, 17, 27-29, 32-34, 37-40, 42-43, 46, 106, 115, 124, 126, 130, 134-139, 142, 149, 152-153, 155, 160, 162, 166, 177, 179, 181, 186-188, 197

十六畫

龍虎山 3, 51-53, 71, 155

龍慶堂 4, 47, 90, 96, 98-100, 102-103, 111, 113-114, 117, 150, 166, 168, 173-174, 177-180, 184

十七畫

應元宮 18-19, 47, 180

應付僧 53

謝顯通 23, 26-27, 47-48

齋姑 105-108, 178

齋堂 99, 106-108, 177-178

齋教 106

禮斗 5, 30, 56, 59-60, 66, 68, 72, 76, 130-131, 136-139, 145, 155

禮賢堂 92-93, 95-96, 99

十八畫

- 簪冠 3, 28-29, 58
藏霞洞 46-47, 92-93, 96, 98, 104-107
藏霞精舍 4, 46, 89-90, 92, 95-97, 104, 106, 112, 114, 117

十九畫

- 羅天大醮 116, 154-155, 165, 170, 172, 199
羅恩錫 124-126
羅浮山 11, 13-14, 18-19, 22, 46-47, 56, 159, 169, 195, 199
羅智光 89, 168, 171, 186
贈醫施藥 31, 110, 160, 173-175, 177, 181
醮師 135
醮會 35, 52, 101, 137, 149, 152, 154, 172
關帝 2, 13, 24, 44, 89, 106, 197
關燈 132, 136, 142
《關燈散花科》 132, 142

二十畫

- 《寶松抱鶴記》 19-21, 34, 195
寶覺精舍 98, 178
懺悔 102, 122, 133, 135, 138, 141-142, 146

- 懺腔 135
懺謝 122, 133
覺性堂 92-94
攝召 131-132, 136, 141-142, 145-146, 151, 155
驅瘟法會 151-152, 188
變食 145
靈寶道院 83
觀音 24-25, 80, 83, 85, 89, 93, 95, 98, 102, 104, 107, 117, 130, 136, 161-162, 175-176
讚星 55-56, 60, 66, 130-131, 137

作者介紹

黎志添

香港中文大學宗教系榮譽文學士、神道學學士，美國芝加哥大學哲學碩士、哲學博士（1995）。曾於1993—1994年赴日本京都大學人文科學研究所研究六朝道教史。現任香港中文大學文化及宗教研究系教授，文化及宗教研究系系主任，道教文化研究中心主任。研究領域包括西方宗教學理論、六朝道教史、早期天師道經典、道教科儀、香港及廣東道教史。專著有《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（2007）、《宗教研究與詮釋學》（2003）；合著有《香港道堂科儀歷史與傳承》（2007）；主編有《宗教的和平與衝突》（2008）、《香港及華南道教研究》（2005）、《道教研究與中國宗教文化》（2003）、《道教與民間宗教》（1999）、*Interpretation of Hope in Chinese Religions and Christianity*（2002）；已發表道教學術研究論文數十篇，刊載於 *T'oung Pao*、*China Quarterly*、*Asia Major 3rd series*、*Numen*、《中央研究院歷史語言研究所集刊》、《中央研究院近史所集刊》、《中國文化研究所學報》、《台灣宗教研究》等國際著名中國研究期刊。

游子安

香港中文大學哲學博士（中國歷史，1994）。現任香港中文大學文化及宗教研究系助理教授、道教文化研究中心副主任。研究範圍為明清勸善書、華南道教史、香港民間宗教、廣東與東南亞道教史與慈善事業，着重文獻版本與田野考察結合探研。專著有《善與人同——明清以來的慈善與教化》（2005）、《勸化金箴——清代善書研究》（1999）；合著有《大埔傳統與文物》（2008）、《香港道堂科儀歷史與傳承》（2007）、《黃大仙區風物志》（2003）；編著有《爐峰弘善——畺色園與香港社會》（2008）、《香江顯迹——畺色園歷史與黃大仙信仰》（2006）、《道風百年——香港道教與道觀》（2002）；編輯《問俗觀風：華南歷史與文化》（2009）、《書齋與道場：道教文物》（2008）等書。

吳真

中山大學文學學士、文學碩士（中國古代文學），香港中文大學哲學博士（道教研究）。現任南開大學文學院副教授，日本學術振興會博士後訪問研究員（東京大學，東洋文庫）。

外國人研究員），香港中文大學道教文化研究中心兼任助理教授。主要研究興趣是道教與地方社會、中國古代戲曲、華南道教史。著有《唐詩地圖——90個唐詩經典場景》（2004）、《金庸地圖》（2004）、《唐詩地圖》（2003）；合著有《香港道堂科儀歷史與傳承》（2007）、《道·醮——漫天舞動的道教崇拜》（2007）。