

地方道教之形成： 廣東地區扶鸞結社運動之興起與演變 (1838–1953)*

志賀市子

摘要

本文以近代廣東地區的扶鸞結社運動為個案，探討近代地方道教的形成和發展。清末民初廣東各地紛紛興起了扶鸞結社，其中主要有三個系統：第一種是呂祖道堂系，第二種是先天道系，第三種是潮汕系善堂。呂祖道堂系是以呂祖（呂洞賓）為祖師，其中一部份宣稱屬於「全真教龍門派」。先天道系是源於羅教的先天大道道脈。潮汕系善堂多供奉宋大峰、宋超月等禪師為祖師，其前身是主要從事收屍埋骨的善會，或超度死者的念佛社。這三個系統的起源、標榜的教派並不相同，但在1950年代以後的香港，三者協同成立了香港道教聯合會。本文的主要目的，不但是透過考察這三個系統，以把握近代在廣東一帶發展起來的宗教運動的本質，並且關注三者在互相影響中，最後選擇「道教」身份的進程，此外，還將探討在此類地方道

志賀市子，日本人，筑波大學歷史・人類學研究科博士，現日本茨城基督教大學教授。主修歷史人類學，研究中國華南地區的道教和民間信仰、東南亞華人宗教文化。主要著作有：《近代中國のシャーマニズムと道教——香港の道壇と扶鸞信仰》（東京：勉誠出版，1999）、“Manifestations of Lü Zu in Modern Guangdong and Hong Kong: The Rise and Growth of Daoist cults,” in *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual*, ed. Livia Kohn and Harold D. Roth (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)、《中國のこっくりさん——扶鸞信仰と華人社會》（東京：大修館書店，2003），及相關研究論文多篇。

* 本文承蒙三位匿名審查委員提供寶貴修正意見，特此致謝。

教的形成過程之中，扶鸞所起之作用。因此，本文首先整理了上述三個系統之特色，探討其在近代廣東地區興起、擴展的過程和社會背景，並關注各個系統之間的相互關係。接着還將探討各個系統與海外華僑社會之聯繫、超越國家網絡的發展以及它們在民國時期的演變。最後討論1949年新中國成立以後，廣東地區的扶鸞結社到底走向了怎樣的道路。

關鍵詞：地方道教、廣東社會、扶鸞結社運動、香港道教聯合會

前言

日本道教研究的奠基人之一吉岡義豐先生，從1939年起在北京留學七年，實地觀察當時中國道教與民間宗教的情況。其由敏銳觀察而獲得的寶貴經驗，皆體現在他的著作裏，如下一段話正說中要點：

貫穿中國民眾宗教思想的一個字就是「善」……（「善」是）為了度過艱苦的日子，與生命一樣值得，甚至更高貴的東西，就是中國人一直保持下來的「靈魂」……另外一個，也是一脈相傳於民間宗教信仰的根底或深處的，即是「乩」。「乩」是所謂「乩筆」所降下的「神示」、「神訓」。中國民間宗教史的特色歸結在信奉「善意」和「乩示」下去的這一點。¹

吉岡氏所說的「乩筆」就是「扶鸞」（「扶乩」）。

扶鸞雖然只是一種簡單的占術，但它在中國宗教文化、思想當中所起的作用不可忽視。扶鸞本身以文字為神明啟示的媒介，滲透於接受過傳統儒家教育的精英階層人士和制度化宗教的信徒的宗教行為之中；比如，明代以後扶鸞之盛行可以說促進了儒釋道三教總攝主義（syncretism）。在扶鸞儀式的現場，諸聖神仙佛紛紛降臨垂訓；扶鸞出來的乩文，反映了明清時代知識分子的儒釋道三教合一的思想。這種乩文被編成善書（鸞書），多番重印，廣泛流行，影響着地方人士的思想。

¹ 吉岡義豐：〈はじめに〉，收入《アジア佛教史・中國編Ⅲ・現代中國の諸宗教・民衆宗教の系譜》（東京：佼成出版社，1974），沒有記載頁數。

尤其在中國道教史上，扶鸞曾經起了不可忽視的作用。台灣道教學者謝聰輝指出，南宋以後，「飛鸞開化」在道教經典出世的模式與思想方面帶來了革新性的改變。由奉道知識分子組成的道壇或鸞堂團體，採用集體的、公開的飛鸞降筆方式，而侍鸞者不具道派屬性，經由飛鸞可直接與天神溝通、詢問，這促使知識分子個人產生信道悟道的自覺。²

日本的道教學者橫手裕也指出，在明清時代，通過扶鸞降下的神仙啟示，廣泛展開了包括正式和非正式道士所謂的「道教文化」。他說：

「道士與道觀的道教」一般認為是正統而有威信的道教。其實，它的活動內容依據傳統，以遵守傳統為宗旨，不容易發生內容上的大變化。但可以說，實際上(明代以後)非道士展開的各種各樣的道教文化，這股潮流也注入正式道士的道教，使之更豐富。³

本文主要以近代廣東地區的扶鸞結社運動為個案，探討近代地方道教的形成和發展，以及扶鸞在其中所起的作用。選取廣東扶鸞結社作為個案，是因為近代廣東和香港的道教文化以及香港道教界的形成，與扶鸞是分不開的。

在清末民初這個向近代轉換的時期，從規模很小的乩壇，到有組織性的善堂、道堂，甚至是具有全國性組織的教團，大小不一、各色各樣的扶鸞結社相繼出現，所謂「鸞堂運動」(spirit-writing cult movement)在中國各地興起。廣東地區也不例外，清末民初廣東各地紛紛興起了扶鸞結社，其中主要有三個系統：⁴第一種是呂祖道堂

² 謝聰輝：〈南宋道經中「飛鸞開化」出世類型的認知與特質析論〉，收入蓋建民編：《開拓者的足跡：卿希泰先生八十壽辰紀念文集》(成都：巴蜀書社，2010)，頁153。

³ 橫手裕：《中國道教の展開》(東京：山川出版社，2008)，頁78。

⁴ 一貫道也是在廣東地區相當流行的扶鸞教派之一，但有關廣東一貫道的資料很缺乏，而且一貫道至1940年代才傳入廣東地區，與呂祖道堂、先天道等其他道堂的來往不多，故本文不討論一貫道。

系，第二種是先天道系，第三種是潮汕系。呂祖道堂系是以呂祖（呂洞賓）為祖師，其中一部份宣稱屬於「全真教龍門派」。⁵先天道系是源於羅教的先天大道道脈。⁶潮汕系是指在粵東潮汕地區⁷盛行的善堂，多供奉宋大峰祖師。

這三個系統的起源不同，崇拜的神仙及其組織、教派、活動、儀式，雖然各具濃厚的地方特色，但三者於十九世紀後半期，在扶鸞之流行以及臨近「末劫」危機感的時代潮流之共同影響下，得到了如下共通的性格。（一）秉持儒釋道三教合一的宗教倫理觀；（二）繼承「神道設教」的傳統，通過扶乩與神仙溝通，按神仙乩示而行動；（三）以「導人為善」為主旨，宣講神仙所降下的乩文，並刊印為勸善書，以教化世人；（四）以「善功可化劫」為主旨，進行贈醫施藥、設辦神誕法會、建義塚、救濟難民等慈善事業；（五）主要成員不是出家道士或職業道士，而是普通的在俗人士（ordinary lay people），他們大部分屬於地方中上階層，但潮汕地區的善堂也有很多農民參與。

這些扶鸞結社，按照其所在地、規模、成員身份、活動內容等，分別被稱為「仙觀」、「仙館」、「仙壇」、「道堂」、「道壇」、「佛堂」、「佛道社」、「齋堂」、「善社」、「善堂」等。潮汕系善堂由於供奉禪師為祖師，而且其儀式具有濃厚佛教色彩的緣故，有的甚至被稱為「佛堂」，標榜自己佛教的身份。⁸因此，一般有關廣東道教史之書籍，不討論潮汕系善堂。其實，潮汕系善堂也有上述五個共通點，而且有些善堂遷移至香港以後，以道教團體的身份自居。

⁵ 詳見志賀市子：《近代中国のシャーマニズムと道教——香港の道壇と扶乩信仰》（東京：勉誠出版，1999）。

⁶ 詳見志賀市子：〈先天道嶺南道派の展開——その理念と担い手を中心に〉，《東方宗教》，第99號（2002），頁18-42。

⁷ 潮汕地區，一般來說是指，以廣東省東部的潮州、汕頭、揭陽三地為中心，使用屬於閩南方言的潮州話的地區。此文還包括海豐縣、陸豐縣、惠來縣、普寧縣等地區。

⁸ 詳見志賀市子：〈中國廣東省潮汕地域の善堂——善舉と救劫論を中心に〉，《茨城キリスト教大学紀要》，第42號（2008），頁197-216。

先天道在有關廣東道教史之類的書裏也是置之不理的話題。因為先天道被視為「反動會道門」的民間教門，與國家承認的正統道教有所不同。然而，在近代廣東地區擴展傳教的先天道，在思想和實踐兩方面都具有較濃厚的道教色彩，而且先天道領袖們在港澳道教界的影響力也相當大。

雖然三者標榜的教派並不相同，但1950年代以後，他們因共產黨的迫害而逃亡至香港，三者協同成立了香港道教聯合會。本文的主要目的，不但是透過考察這三個系統而把握近代在廣東一帶擴展的宗教運動的本質，並關注三者之間的互相影響，以及最終選擇「道教」身份的過程，以此探討在此類地方道教的形成過程中，扶鸞之重要作用。

十多年來，地方道教歷史的研究成果不勝枚舉，如上海道教、四川道教、雲南道教、蘇州道教等。但有的研究只是介紹著名的道教宮觀和道士的事跡，缺乏清晰的研究角度；還有一些研究秉持「制度宗教中心主義」，即所有的地方道教傳統都是中央的正統道教傳播到地方的結果。

地方道教史研究不能僅僅局限於搜集某個地區的道教神話、道教宮觀、道教儀式的資料。筆者認為，近代地方道教史研究應關注以下問題。第一，構成地方道教的各個宗教勢力，以及這些勢力之間的階層關係、相互影響和競爭關係。在此所說的「構成地方道教的宗教勢力」，不僅是道觀和屬於道觀的全真、正一派道士，以及不屬於道觀的正一和其他教派的道士，還應包括地方廟宇、以三教合一為主旨的民間宗教結社、實踐道教修行的文人聚集的鸞壇、齋食者一起生活的齋堂、佛堂、地方的善堂、善會，甚至也包括孔教團體。因為，1949年以前的地方宗教實踐，無論是就實踐者的自我宗教身份意識而言，抑或從宗教政策上的分類來看，皆不一定屬於儒教、佛教、道教中的任何一個。第二，各個宗教勢力的科儀、經典傳統如何發生融合，如何回應近代國家宗教政策等。第三，身處於同一歷史經驗中的各個宗教勢力，彼此之間互相交往，在這一過程中，他們是如何形成對道教的自我認同意識的。換句話說，如何形成所謂「地方慕道人士」所認同的共同體——「地方道教界」。

筆者研究方法以文化人類學的田野調查為主。田野調查報告必然只能反映個別地方的道教情況，因為田野工作者收集的資料一定具有地方性，永遠不會代表中國道教，所以本文只不過是個案研究的成果。不過，有了更多精細的地方個案，並加以互相比較研究，才能夠更全面地理解中國道教史，因為民間宗教、道觀和道士及它們在社會中所起的作用，以至地方政府如何運用中央的宗教政策等等，每個地方的情況都不一樣。本人期待本文所提出的資料和問題能夠成為以後討論的材料，或者對於將來具有更大視野的研究能夠作出一點貢獻。

本文首先整理上述三個系統之特色，探討其在近代廣東地區興起、擴展的過程和社會背景，並關注各個系統之間的相互關係。本文還將探討各個系統與海外華僑社會之聯繫、超越國家網絡的發展以及它們在民國時期的演變。最後將討論1949年新中國成立以後，廣東地區的扶鸞結社到底走向了怎樣的道路。

一、近代廣東地區扶鸞結社運動之救濟思想與社會背景

扶鸞在廣東地區從何時開始盛行？這個問題可能沒有準確的答案。據Chao Wei-pang在民國時期收集的資料顯示，每逢中秋節或正月十五，廣東各地用箕、掃把、籃、箸等工具降神占卜的風俗相當盛行，有的占卜甚至用筆寫字。⁹

如現今那樣運用乩筆和沙盤的扶鸞儀式，也可能在清代之前已在道觀、廟宇、會館、藥店、祠堂等地方盛行。清末住在廣州地區的歐洲人親眼看到在道觀和呂祖廟進行扶鸞儀式，並留下了詳細的報告。¹⁰在廣東地區，不同社會階層、職業、年齡集團，出於不同興

⁹ Chao Wei-pang, "Games at the Mid-Autumn Festival in Kuangtung," *Folklore Studies*, vol. 3, no. 1 (1944): 15.

¹⁰ John H. Gray, *Fourteen Months in Canton* (London: Macmillan and Co., 1880),

趣，採取各種扶鸞樣式，其中包括詩社、文社等與神仙互相贈詩的文人鸞堂，也包括慕道人士聚集而跟從神仙學習修煉秘儀的仙壇。

但是，具有社會運動性質之扶鸞結社運動，可以說至19世紀後半期以後才興起。清末，太平天國的戰亂與西方近代文明的急劇湧入，震撼了清朝的政治體制、經濟基礎，引起了社會秩序的混亂與傳統價值觀的動搖。屢次發生的自然災害、疫病和內亂，被看作為「劫」，正在臨近的「末劫」危機感在社會上蔓延。回避「劫」的唯一對策是「行善」。以降乩文字寫成的鸞書，再三宣揚遵從神仙乩示做「善行」才能解「劫」的「救劫論」。作為有效的避劫手段，貫穿「善功可化劫」思想的救劫善書，提倡的不僅是個人積善，而且是組織性的積善，即設立善堂和募捐。結果，扶鸞結社開始呈現了救世團體 (redemptive societies) 的性質。¹¹ 上述的吉岡義豐特別指出貫穿中國民眾宗教思想的「靈魂」——「善」和「乩」，無非是因為當時吉岡氏自身也正處於近代扶鸞結社運動的潮流當中。¹²

近年不少研究者已在關注清末興起的扶鸞結社運動。台灣學者王見川提到道光庚子年(1840)在四川定遠縣龍女寺所施行的扶鸞儀式，認為其乩壇是由儒家人士組成的，他們通過扶鸞著成《關聖帝君明聖經注解》等十餘種具有濃厚救劫思想的鸞書。王氏認為道光庚子年是關帝領銜的「飛鸞闡教」運動之開始：因為玉皇大帝見世人墮落沉淪，故降下大災劫，消滅人類，關帝見狀，哀懇玉皇息怒，並請

109; John H. Gray, *Walks in the City of Canton* (London: De Souza and Co., 1875), 85–86.

¹¹ 關於救世團體 (redemptive society) 的概念，參見Prasentit Duara, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003), 103.

¹² 吉岡氏在北京留學期間，一直都關注着救世團體的動向，而且與其領袖交往密切。他在著作裏記錄了1943年在北京與救世新教的江朝宗會長會談時的印象。吉岡義豐：《アジア佛教史・中國編Ⅲ・現代中國の諸宗教・民衆宗教の系譜》，頁205。

旨飛鸞垂訓，以期喚醒世人，挽回蒼生。¹³王氏還指出，先天道等民間教門吸收了龍女寺扶鸞宗教結社的傳統。他說：

由於龍女寺「乩鸞著靈」聲威遠播，引起不少乩壇的假託與模仿……源自此壇者，有數百壇。連清末流行於這一帶的扶鸞教門（如先天道各派），亦在其所著鸞書《指路寶筏》、《玉露金盤》中，表示該壇源自此傳統。¹⁴

另外一位台灣學者范純武分析了從道光至光緒年間，在北京、四川、雲南等地區流傳的幾十本鸞書，並發現不少包含「三相代天宣化」的主題。「三相代天宣化」是前述「關帝飛鸞闡教」的另外一個版本，也與道光庚子年有關：道光年間，玉皇大帝看到人心極度邪惡，非常震怒並降下災劫。關聖帝君、孚佑帝君和文昌帝君等神佛在玉皇前哀求說情，降鸞代天宣化，勸人行善，以消解劫難。這些救劫論為清末扶鸞結社熱潮的基礎，范氏稱之為「清末鸞堂運動」。¹⁵

清末刊印的鸞書裏經常看到另外一種救濟論，是「三期三佛」說（或「三期末劫」說）和「老母救濟殘零九十六億（或九十二億）皇胎兒女」。¹⁶這種在清代以後廣泛流傳的救濟思想，可追溯到白蓮教、羅教等民間佛教結社的教義。清末不少鸞堂刊印的鸞書，無論是否屬於羅教系統的民間教門，也經常提到這種救濟論。

廣東地區興起的扶鸞結社運動，不但是清末在中國各地興起鸞堂運動的一部分，同時亦受到了上述救濟思想的影響。在屬於先天道的清遠飛霞洞信徒編輯的一套鸞書《天人秘籙》（1915）中，有一部《玄宗纂要》下卷收錄了題名〈上中下三古普度宗源記〉的文章，不但把「三期三佛」說與「老母救濟人類」的主題編入先天道歷代祖師的事

¹³ 王見川：〈台灣「關帝當玉皇」傳說的由來〉，收入王見川、李世偉著：《台灣的民間宗教與信仰》（台北：博陽文化，2000），頁216–218。

¹⁴ 同上，頁219。

¹⁵ 范純武：《清末民間慈善事業與鸞堂運動》（台灣中正大學歷史研究所碩士論文，1996），頁114–123。

¹⁶ 淺井紀：《明清時代民間宗教結社の研究》（東京：研文出版，1990），頁57–113。

跡中，還接受以道光庚子年為始的「飛鸞闡教」運動之救劫思想：

下古末劫時漸近，收原時近，眾生長困四苦，不知反本，黑氣層層，大道又不能興盛，眾真聯議乩鸞妙品，選擇庚子年黃道日，於四川重慶府定遠縣龍女寺啟壇闡化……。龍女寺，自庚子到于今，看看的天鼓又催，收圓又到，家鄉咫尺，各宜趨程矣。¹⁷

「三相代天宣化」的故事也經常出現在清末廣東流通的善書中。例如光緒十七年（1891），在廣東高州府信宜城的二帝宮裏，誕生了由文昌帝君降筆而著的《文帝救劫葆生經》，內中有下列記載：

罪孽滔天。腥熏滿地。水雖盡乎東海。莫濯其污。竹縱罄乎西山。難紀其惡。玉皇震怒。群聖生嗔。鬱結薄空。妖魔巡世。校察圖錄。運合數周。更變世人。劫將一轉……。四方造孽。兵戈迭起。骸骨成山。疫癘頻仍……。吾目民艱。關心世亂。深憫蚩蚩黎庶。苦求赫赫玉皇。大開方便之門。廣予再生之路。偕同關呂二帝。跪奏通明七天。懇竭斯誠。准如所請。不辭勞瘁。疊為提撕。復誓晨鐘。重搥暮鼓。慈航再渡。望彼輩早出迷津……。¹⁸

即是說，人類所犯的罪孽激怒了玉皇大帝，導致上天遣降各種各樣的災劫。看到因受盡痛苦折磨而彷徨不安的民眾，文帝（文昌帝君）偕同關聖帝君和呂祖，在玉皇大帝的面前跪奏七天，懇願息怒，給

¹⁷ 何廷璋：〈上中下三古普度宗源記〉，《玄宗纂要》下卷（《天人秘錄》彙集，1915），頁49上-下。〈宗源記〉的內容和用語都與先天道文獻《指路寶筏》中所收錄的《無極天尊玉經》相似，故可推論〈宗源記〉的筆者一定參看過《指路寶筏》。據武內房司的研究，《指路寶筏》是咸豐六年，由圓覺、圓陀、圓光三人編輯的。詳見武內房司：〈清末四川の宗教運動——扶鸞・宣講型宗教結社の誕生〉，《學習院大學文學部研究年報》，第三十七號（1990），頁70-73。筆者參閱的《指路寶筏》是同治三年（1864）正陽帝君重刊總序的版本，錄於王見川、林萬傳主編：《民間宗教經卷文獻》，第11冊（台北：新文豐出版公司，1999），頁503-617。

¹⁸ 《文帝救劫葆生經》，載於《文帝救劫葆生經·武帝救劫永命經合編》（廣東高州府信宜城二帝宮，1891），頁15。

予再生之路。另外，在二帝宮裏也存有由關帝降筆而著的《武帝救劫永命經》，其中有「歲在庚子初時，吾偕文、呂二帝跪奏，通明七日，盡竭精誠，哀求恩准群真，宏施大澤，隨處飛鸞開化……領旨迄今、數十年來未息、普天之下」一節。¹⁹由此可見，信宜城二帝宮的信士也相信，道光庚子年是三相代天宣化運動開始的年份。

「善功可化劫」思想滲透在地方精英階層人士，促使他們創辦善堂，積極實踐善行。不過，構成廣東扶鸞結社運動最大而直接的契機，是清末廣東地區屢次發生的瘟疫。尤其是1890年代鼠疫流行時，人們為得到神仙的聖訓和處方，到處舉行扶鸞儀式，把一絲希望寄託於神仙顯驗。瘟疫流行時誕生的小型扶鸞集團，在瘟疫平息之後繼續扶鸞，遵從神仙的乩示，逐漸擴充成員，堅持定期活動，終於走向設立道堂的階段。²⁰例如潮汕地區的善堂，其前身大多數是為了掩埋大量的瘟疫死者屍體而組織起來的善會，設立臨時的乩壇，按神仙乩示進行收屍埋骨工作。

二、廣東地區的呂祖信仰與呂祖道堂

(1) 廣東地區的呂祖信仰

在清末廣東地區的鸞堂所供奉之主神中，最多的為呂祖（呂洞賓）。有些鸞堂中，呂祖不是主神，但至少也是主要神仙之一。在廣東地區的道堂，呂祖為何佔有主要地位？關於這個問題，早期香港道教的研究認為，這是全真教龍門派到廣東地區傳播的結果。²¹即由於清

¹⁹ 《武帝救劫永命經》，載於《文帝救劫葆生經·武帝救劫永命經合編》（南鎮從善正全堂1969年重印版），頁24下-25上。

²⁰ 詳見志賀市子：〈一八九四年穗港地區的鼠疫流行與扶鸞的乩示〉，《香港中文大學道教文化研究中心通訊》，第4期（2006），頁1-3。

²¹ 比如 Bartholomew P. M. Tsui, *Taoist Tradition and Change: The Study of the Complete Perfection Sect in Hong Kong* (Hong Kong: Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, 1991), 65-190.

代全真教龍門派傳播到廣東地區，羅浮山、廣州出現了屬於龍門派的道觀，呂祖信仰從而開始興盛，以扶鸞為中心的民間呂祖道堂也相繼出現。

然而，筆者已經指出清末廣東地區的呂祖信仰和扶鸞之興盛，不能完全看作是由於全真教龍門派在廣東地區的傳播和本土化、世俗化的結果。的確，在清末廣東地區，羅浮山道觀的道士在一些市鎮建立了道觀、呂祖廟，甚至有一部分道觀舉行扶鸞儀式，提供問事、開藥方、贈仙水等民間醫療服務，吸引了許多老百姓。但是，該地區的同時代文人、商人、兒童等不同階層、職業、年齡組成的集團，會按照不同的興趣和方式來信仰呂祖。尤其是筆者已經在拙著中提到，藥商的呂祖信仰成為呂祖道堂運動開展的原動力之一，換句話說，藥商的信仰、知識、財力、網絡成為推動呂祖道壇運動的原動力，同時是產生近代廣東和現代香港道教特色的重要因素之一。²²

為了探討廣東地區的呂祖道堂發展之歷史文化因素，筆者在本文要補充的一點是，遍佈在廣東地區道教聖地之呂祖信仰，以及與此有關的以文人為主導之呂祖信仰。²³

廣東地區有不少著名的道教聖地，其中羅浮山當然最有代表性。不過除了羅浮山之外，還有廣州府的粵秀山、白雲山，南海縣的西樵山，清遠縣的飛來峽、花尖山，肇慶地區（包括高要縣）的七星岩、雲龍山等，吸引了不少慕道人士。這些名勝流傳豐富的神仙傳說，其中有關呂洞賓的傳說佔大部分。

比如說西樵山，自古以來，是以清幽秀麗的景色和藥草豐富的自然環境，成為吸引文人墨客和煉丹道徒的名勝。在西樵山流傳下來的神仙傳說中，呂洞賓佔了最重要的地位。《西樵白雲洞志》（道光戊戌年[1838]序）裏記載了與呂洞賓有關的事；²⁴西樵山還有很多有

²² 詳見志賀市子：《近代中国のシャーマニズムと道教》，頁191-197。

²³ 志賀市子：〈近代嶺南道教史上的「仙館」初探〉，《台灣宗教研究通訊》，第7期（2005），頁93-122。

²⁴ 比如所載的介紹西樵白雲洞名勝的文章裏有一文：「一日采芝徑、在內洞懸

關呂洞賓的故事。²⁵ 由此可見，在雲泉仙館創立以前，西樵山已經成為呂祖信仰的據點之一。

除了神仙傳說和藥草豐富之外，西樵山能夠吸引不少慕道人士的主要原因，正如西樵山雲泉仙館所刊印的善書《善與人同錄》之〈孚佑呂聖帝君垂訓序文〉裏所形容的：「地鍾海嶽之靈氣，聚樵峰之秀」，²⁶ 即是山靈水秀之地所充滿的靈氣。深居於雲集靈淑之氣的山林中修養，即能病癒延壽，配合熟習功夫，很快便能白日飛升，遂可成仙。

(2) 「仙館」之成立

將呂洞賓尊為祖師的士紳文人，不僅是因為愛慕呂祖出沒的曠世神秘仙境，也是為了服靈氣、修養而赴道教聖山，由此具有同樣信仰和目的之人士共同組成集團，這就是以「仙館」命名社團的開始。

「仙館（觀）」這個名詞的含意是「仙人居住而修養的公館（或者樓觀）」，其雅名經常用於稱呼富豪的別墅或者文人墨客聚會的山莊，它們大多數都設立在遠離塵囂的風光之地，或者是因道教聖地而享負盛名的山嶺之間，皆為文人雅士詩酒唱酬聚會的地方。本文所探討的「仙館」，雖然也有一部分的前身是個人別墅，但與此不同的是，它們是由實踐道教信仰的信徒們營運的宗教組織，或者說是「社團」。作為一種宗教組織，必定有其宗旨以及組織、章程、財政基礎、定期活動等。

崖間草痕一線梯板、無自云呂仙采芝於此、尚留石跡……。」黃亨纂輯、鄧鑒堂鑒定、盧維球較輯：《西樵白雲洞志》第一冊（官山：榮亨茶莊印務代印，192-?1932?），頁13上。此外，西樵白雲洞的開山祖何白雲之像，「其像為後人所塑理或然也。或因巖以純陽名，故又目為呂仙云。」《西樵白雲洞志》第二冊，頁1下。

²⁵ 馮宏奮主編：《道教洞天福地西樵山雲泉仙館》（南海：出版社名不詳，2001），頁27-31。

²⁶ 〈孚佑呂聖帝君垂訓序文〉，旅港雲泉仙館編《善與人同錄》（香港：星島日報承印部，1958年重印版），頁1。

廣東命名「仙館」的道教系社團之出現，就文獻所知，最早為1838年建於西樵山的雲泉仙館。最早期的雲泉仙館只是文人雅士聚會、詩酒唱酬、隱居修養的地方，但之後改為具有善堂性質的組織，並制定章則、徵求道侶，成為道教系社團。²⁷

清末民初，像雲泉仙館般稱為「仙館」之社團在廣東各地相繼出現，²⁸其共通點是：皆設立在遠離塵囂的風光之地，或以道教聖地而享負盛名的山嶺，並作為士紳名流雲集的高級修養及隱遁之所。在仙館入道者中，有不少是高級官員、藝術家、學者、港澳商賈、海外華僑等，仙館便依靠這些人士的捐贈及房產的收入以維持經營。

通過仙館的信仰、思想、組織、活動，可了解到廣東地區具有儒家教養的士紳文人之道教文化。隱遁在遠離塵囂的「仙館」，一邊與呂祖等神仙交流，一邊實踐修養，是他們認為的理想生活方式。清末廣東地區興起的仙館和道堂，與其說是「道士與道觀的道教」本土化、世俗化的結果，不如說是「非道士的道教文化」；或者如黎志添指出的，「來自地方社會各個階層的皈依（呂祖）者組成的自願性的宗教團體」。²⁹

不過，這些非道士的道教文化和全真道士的道教文化並非彼此孤立存在，而是互相聯繫的。無論是《長春道教源流》的著者陳銘珪（道號教友，1824-?）也好、純陽觀道士李明徹也好，他們都出身於書香世家，可以說部分全真教道觀的道士和呂祖道堂創辦人的出身階層相當接近，所以他們之間有頻繁的交往。民國以後，像香港的蓬瀛仙館那樣，全真道士和士紳、商人合作創辦的仙館相繼出現，

²⁷ 梁怡唐：〈西樵雲泉仙館創辦簡史〉（手抄本，1961），頁3。梁怡唐是西樵雲泉仙館前任館長。

²⁸ 關於各地興起的仙館的詳細情況，參看志賀市子：〈近代嶺南道教史上的「仙館」初探〉，頁112-122。

²⁹ 黎志添：《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（香港：中文大學出版社，2007），頁117。

這並不是意外之事。在這個時期，文人和全真道士的道教文化融合在一起而創造了新的信仰潮流。

三、潮汕地區善堂的特色

清末在珠江三角洲地區出現道教系的扶鸞結社之同時，潮汕地區也相繼出現了扶鸞結社運動。潮汕地區的扶鸞結社，一般被稱為「善堂」，但由於多供奉宋大峰、宋超月³⁰等禪師為祖師，而且其儀式具有濃厚的佛教色彩，因此有的被稱為「佛堂」，甚至自己也標榜其佛教的身份。

根據潮州學者林俊聰的調查，在民國時期的潮汕地區，善堂的總數有170座以上，其中潮陽縣54座、潮安縣42座、惠來縣38座、澄海縣14座、饒平縣5座、揭陽縣6座、普寧縣1座、汕頭市區7座、南澳縣3座，此外海豐縣、陸豐縣、梅縣等地也有。³¹

一般多認為潮汕善堂供奉的主神是宋大峰祖師，其實，也有主祀呂祖、玄天上帝、三山國王、華陀仙師、妙王祖師、聖母娘娘、隴尾聖王何野雲（別名虱母仙）、齊天大聖的善堂，其神明系統相當複雜。宋大峰信仰的發源地在潮陽和平的報德古堂。主祀宋大峰的善堂原來主要分佈在潮陽、汕頭和其鄰接地區，但1980年代以後，由於宣稱潮汕善堂鼻祖的和平報德古堂，積極恢復與海外潮汕人善堂的紐帶，同時推行潮汕善堂的整編和信仰上的統一，因此報德古堂的名度上升，宋大峰信仰的影響力也擴大了。³²改革開放以後，

³⁰ 宋大峰，據說是北宋末從閩國入到潮陽和平，為建設和平橋貢獻力量的禪僧。宋超月（乙鏡真人）是惠來縣人，從明末至清初享120歲的長壽，信奉李道明（李鐵拐）修道三十多年，弘揚佛道，普度眾生。

³¹ 林俊聰：〈潮汕的善堂〉，《昇平文史》，創刊號（1996），頁15。

³² 徐苑：《大峰祖師、善堂及其儀式：作為潮汕地區文化體系的潮汕善堂總述》（廈門大學碩士論文，2006），頁64。

新建立的善堂大部分主祀宋大峰，而且以前沒有供奉宋大峰祖師的善堂也開始供奉。

在潮汕善堂之中，尚有不少主祀呂祖、玄天上帝等道教神仙。陸豐有一間以呂祖為主神的善堂，相傳創辦者赴羅浮山請得呂祖的香灰回來供奉。1930年代發源於潮陽縣的德教，雖然現在的主旨是五教合一，神仙系統也呈多樣化，但其早期也是由文人主導的呂祖道堂。汕頭五大善堂之一的延壽善堂，原名叫「贊化宮」，是光緒二十五年（1899）建立的呂祖廟。由此可見，呂祖信仰普及於潮汕地區。

潮汕善堂的主要神事活動有扶鸞（扶乩）儀式，並有元宵節、中元普渡、神誕等民俗宗教活動和超度死者的法事等等。

解放前大部分的潮汕善堂都舉行扶鸞，但解放後便停止。1980年代以降，善堂恢復後，部分善堂開始恢復扶鸞儀式。潮汕善堂的扶鸞採取由兩個乩手扶持乩筆的「雙乩」，並把神仙降示的乩文加以整理而編成鸞書。潮汕地區的鸞書，像大部分清末各地的鸞書一樣，反映了天人感應的災因論，也有出現「關帝飛鸞闡教」和「三相代天宣化」等主題。除此之外，不少鸞書還包括「三期三佛」和「老母救濟九十二億人」的主題，各種救濟思想融合在一起。在一部分的鸞書裏，瑤池金母的角色相當重要：敕旨傳下勸世善書的不是玉皇，而是瑤池金母。³³

為了避免劫災，潮汕善堂所刊印的鸞書，經常提倡「修骷髏」和「修建荒廢塚墓」的善舉。前文已述，潮汕善堂大多數是由主要從事收屍埋骨的善會、或超度死者的念佛社發展起來的。組織這種善會的最大契機，是由於瘟疫或大飢荒產生大量死者。汕頭存心善堂的碑記有如下記載：

吾潮大峰祖師者，自宋代以仙佛臨凡，幼而靈異，長更神奇，產自閩州，來游棉邑，造和平之橋，修崎嶇之路。數百年來，行人杖賴，僉

³³ 詳見志賀市子：〈關於潮汕善堂所刊印的鸞書與其救濟思想〉，「第八屆潮學國際研討會」論文（中山大學歷史系，2009）。

感其德，立廟祀之，送箸靈感。光緒己亥(1899)年間，潮汕疫癘盛行，幸賴祖師好生之德，宏施法水靈丹，治人無算。是年五月初十日，由潮陽東門外棉安善堂念佛社諸友周資深等，奉祖師飛鸞乩諭，法駕來汕，囑社友等廣造義塚，收埋各處枯骨，並施棺贈衣種種善舉。³⁴

在碑記裏提到的「念佛社」，是鄉民互相扶助處理喪葬事務的組織。念佛社培養被稱為「經師」的宗教專業人士，是不剃髮、穿黑色僧衣的在家佛教徒，全是男性，沒有女的。改革開放以後復興的善堂也有念佛社的功能，經師會給信士提供功德法事。

這種民間組織，除了活躍於瘟疫流行或大飢荒發生之時外，平時也有定期活動。比如潮安縣龍湖鄉位於韓江中游的河岸，每年春夏洪水發生的時候，有不少屍體漂流到河邊，十分悲慘，有心的富裕人士，資助他們購買棺衣，收殮掩埋。1927年，鄉民自覺地組織「掩埋隊」，集結人員，開始進行收屍埋骨活動。1930年，由地方名士提倡修建杏苑善堂，同時派人前往潮州金山善堂，請來大峰祖師的香火以作供奉。³⁵

以收屍埋骨為主要活動的民間組織，一般來說以一個村或一個社為基本單位，用地緣性的紐帶來維繫着組織的運作。1980年代後期才恢復的陸豐縣碣石鎮同信善堂，直到現在也持續收屍埋骨、修建義塚的工作。同信善堂近鄰鄉村的農民，作為「善友」，可自願參加「修埋隊」。現在一共有28組修埋隊，一個小組約有10人，每個社區差不多都有一個以上的小組。

在潮汕地區，這樣的善堂在甚麼時候開始出現呢？在善堂相對集中的潮州府城，最早的善堂是同治六年(1867)創辦的永德善堂。在汕頭的城區，最早的是光緒十四年(1888)創辦的同慶善堂。不過，有些在修建善堂的建築之前，已經開始有以收屍埋骨、施棺為

³⁴ 〈存心善堂成立及各處義塚碑〉，《昇平文史》，創刊號「潮汕善堂專輯(1)」(1996)，頁110。

³⁵ 林俊聰：《潮汕廟堂》(廣州：廣東高等教育出版社，1998)，頁627。

主的善會或念佛社之活動。比如說，陸豐市碣石鎮信登善堂，其前身是乾隆年間「掩屍埋骨、修建義塚」的善會，早於嘉慶十八年（1813），這個善會已開始組成了「文份」和「武份」兩種組織。文份捐獻錢糧，武份獻出勞力，一同進行修路、修理屍骨等活動。³⁶如果將這些善堂的萌芽期一起算進來，潮汕善堂的興起可以追溯到清代中期，但這段萌芽期不一定有扶鸞儀式。到了光緒年間，由於扶鸞的大流行，善堂開始引進扶鸞，致使按照神仙乩示而行動的善堂相繼出現，變成清末扶鸞結社運動的一部分。

四、先天道在廣東地區的傳播和擴展

(1) 先天道在廣東地區的傳播

先天道（先天大道）的前身，是清代雍正年間在江西創立的無為金丹道（也被稱為青蓮教），其源流可以追溯到明代成立的羅教。先天道於十九世紀後半期進入廣東地區，所謂「先天道嶺南道派」在幾十年間，急劇擴大到廣東全區，甚至到達香港和南洋地區。先天道在廣東地區最繁盛的時期，是從光緒年間至20世紀二、三十年代。初期的青蓮教（先天道）並沒有進行扶鸞，但至於清代道光年間引進了扶鸞儀式，其經書多是通過扶鸞製作的。³⁷

「先天道嶺南道派」的開展始於咸豐十年（1860），來自湖北的陳復始奉鄂區十地艾運春之命至清遠縣上廓，遇到藥材店主林法善。當時林法善在自己的藥舖遠安堂內供設乩壇，讓陳復始在那裏講

³⁶ 同信同德善堂編：《碣石善堂史話·善緣》（出版社不明，2005），頁2。

³⁷ 李世瑜：〈民間秘密宗教史發凡〉，《世界宗教研究》，第1期（1989），頁11。此外，據王見川的研究，先天道的早期文獻《雲城寶籙》已收錄降乩記錄。王氏確定《雲城寶籙》最晚在道光25年（1845）成稿。參見王見川：〈先天道重要文獻《雲城寶籙》的著作年代及其價值〉，《香港中文大學道教文化中心通訊》，第9期（2008），頁4-5。

道。不久林法善拜陳復始為師，先天道的教義遂以清遠縣的乩壇為基地而流傳，結果「城鄉的紳士、鄰近村民也聞道嚮慕，請為弟子者，與日俱增」。³⁸這是先天道傳播到廣東地區的開端。

同治二年(1863)，林法善奉三田祖師的乩示，在清遠縣飛來峽的伯公坑開始創建仙館，終在同治九年(1870)落成，取名「藏霞古洞」。藏霞洞興建之時，林法善赴湖北，在那裏住了幾個月，終於領受天恩之位，接受宣揚先天大道之命，然後回粵。同治十二年(1873)林法善去逝後，由他的弟子黃道初接辦藏霞洞，後來由他徒弟曾昌立和徒孫朱翰亭(號平心、道號廣霞)大力推行道務。藏霞古洞是先天道系仙館的先鋒，二十世紀初共有幾百名男女弟子在此生活。³⁹

藏霞古洞分出的幾個系統分佈在廣東各地。其下分出的八賢堂(化賢堂、育賢堂、敬賢堂、愛賢堂、習賢堂、禮賢堂、戴賢堂、錦賢堂)活躍於清遠縣、花縣、惠州等地區，其中主持育賢堂的領袖是陳昌賢。陳昌賢是花縣人，少孤貧失學，拜林法善的弟子李道榮為師，之後奉師命赴惠州、潮州、嘉應州宣教，在紫金縣(舊名永安縣)遇到陳守庸，得到他和其弟子的支持。光緒初年，陳昌賢於紫金縣城西南陸陽村的紫霞山，創建「紫霞洞」。紫霞洞，又名「三州堂」，是統轄惠州、潮州、嘉應州的先天道系道堂之總堂，也是在三州最有勢力的道堂。⁴⁰

此外，禮賢堂之下也分出不少堂社。禮賢堂的創辦人巫濟良是中醫師，他的弟子分散在清遠、佛山、深圳、香港等地方，在各地創辦了有勢力的堂社。其中規模最大的是民國初在清遠縣飛來峽、

³⁸ 曾道洸：〈藏霞古洞源流紀略〉，《大道》(香港：香港先天道總會)，第2期(1957)，頁32-33。

³⁹ 關於藏霞洞的歷史與現況，參看游子安：〈道脈綿延話藏霞——從清遠到香港先天道的傳承〉，收入周樑楷編：《結網二編》(台北：東大圖書公司，2003)，頁270-282。

⁴⁰ 曾道洸：〈陳昌賢先生傳略〉，《大道》，第2期(1957)，頁29；宇文：〈紫霞洞概述〉，《大道》，創刊號(1956)，頁27。

由麥長天創建的「飛霞洞」。麥長天是廣東三水人，三十歲時遇到禮賢堂巫濟良的弟子紀培道後皈依先天道。飛霞洞發展最繁榮之際是20世紀二、三十年代，當時洞裏生活着幾百名男女信徒。飛霞洞以三教合一為宗旨，信徒一起過着自給自足、自己修養的生活，而飛霞洞則供養老病、殯葬祭祀。飛霞洞的社團性質，與前文提及的「仙館」很相近。飛霞洞的領導人都喜歡舉行扶鸞儀式，刊印了一套鸞書——《天人秘錄》(1915)。

(2) 先天道的擴展方式

先天道的傳承方式以師徒相傳為主，由先天道弟子所編輯的《道脈總源流正本》等文獻顯示，先天道連綿不斷的道脈可從達摩初祖開始追溯至近代的先師。先天道弟子的正統性，便建基於這世世代代相傳的道脈之上。與通過扶鸞、從而和呂祖直接建立師徒關係的呂祖道堂不同，先天道的師徒相傳，是以結拜在世之人為師的師徒關係為基礎。一般來說，要先向高位的信徒拜師，才可加入先天道。入道之後遵守戒律，堅持食齋，努力進行打坐等修行，直至被認為修道達到一定的階段，才能領受「天恩」之位。修道至更高境界，就上升為「証恩」、「引恩」。為了領受天恩，需要具備恩師、引進師、保舉師三位師父的推薦。領受天恩，才能夠收弟子；領受引恩，才能夠開辦新的堂社。

呂祖道堂將其弟子之間的關係比喻為兄弟姐妹，道堂和道堂之間也處於獨立、對等的位置。呂祖道堂之間的獨立關係，可以在每個呂祖道堂自己創造的派詩中顯現出來。比如西樵山雲泉仙館有自己的派詩，連宣稱龍門派的至寶台(即香港青松觀的前身)也有自己的派詩，而不遵從龍門派的派詩。每個道堂創造自己的派詩，顯示道堂和道堂之間處於對等關係。雖然廣東地區有很多呂祖道堂，但它們之間沒有形成從屬關係，其原因之一就在這裏。

與呂祖道堂相反，先天道則強調信徒之間的師徒關係，堂社和堂社之間也有從屬高下之分。每個地區都有領導性的堂社，由它統轄下級的堂社。

先天道傳播至清遠之後，在全廣東地區急劇發展。其中一個原因，是它利用既存的道堂、善堂、乩壇、齋堂的網絡而擴大其影響力。比如說，對先天道開闢潮汕地區作了很大貢獻的朱復初（道號昌元，1878–1918）⁴¹到揭陽辦道時，聽說當地人的書齋設有乩壇，便偽裝成地理師訪問之，發現當地扶鸞降出的乩文都說以因果、談道德普度。朱昌元問參加扶鸞的人：「列位豈能明白這等乩示否？」大家都說：「不知。只是欲求名利、求風水、求藥方而已。文中之意義全無深究。懇望先生指示。」於是朱昌元拿乩文朗聲演說，讓在乩壇的十二人皆得以醒悟。不久朱昌元與十二名弟子在揭陽開辦新的道堂。⁴²

先天道系統性的教義和救濟思想吸引了不少地方中上階層的人士，他們原先聚集在既存的善堂、乩壇，接觸先天道教義後，紛紛皈依先天道。可以說，先天道的教義給這種扶鸞信徒提供了講道的語言。

在各個地區傳播的先天道，並不排斥當地的風俗習慣。比如說，在潮汕地區，屬於先天道系統的道堂的對外活動有扶鸞儀式、修齋法會、舉行醮祭等神事活動和社會公益事業，與供奉宋大峰的一般善堂的活動沒有很大區別。屬於先天道的道堂與一般善堂不同的地方，是先天道要求信徒實踐喫齋、誦經、打坐等修養活動。如果要專心修養者，須要隱遁於遠離塵囂的山中「仙館」。

先天道也吸引了許多女性信徒。香港和新加坡的先天道研究指出，所謂「自梳女」，就是秉持「梳起不嫁」誓言的女性，她們多在先

⁴¹ 據整理朱復初事跡的泰國挽武通的通玄善堂編：《朱先師緣遊記寶卷》（東京：寶文印務局，1964），朱復初是潮州府惠來縣龍溪都人，自小隨姑母持齋悟道，拜以開化潮州為己任的育潮堂廖慎修為師。十九歲時朱復初承領「天恩」之位，二十歲開始與師兄們盡力創辦道場，先在揭陽創建清泉洞，之後相繼在普寧名山摩天石創建紫雲洞、在陸豐創建清霞洞。該書的原本是朱昌元親自著成的善書，後來由泰國通玄善堂的弟子重新編輯。

⁴² 《朱先師緣遊記寶卷》，頁61。

天道的齋堂中安享晚年。潮汕地區的先天道開辦了專門讓女性修行的坤堂；潮汕地區的女性原來對佛教信仰特別虔敬，明清以來女性常住的庵堂、齋堂分佈很廣。所以對她們來說，先天道的修道方式應該是比較容易接受的。

先天道吸引女性的原因，第一是它崇拜觀音、瑤池金母等女神，刻印的寶卷、善書也有救濟女性的內容，積極提倡女性修道。第二是讓女性信徒也能修煉至高位，承領「天恩」，可以為師、收錄弟子，或主辦齋堂。第三是先天道採納齋堂的形式，以「生養死葬」為主旨，積極接受沒有人照顧的單身女性。總之，先天道通過齋堂的形式，接受未婚女性和寡婦，利用女性之間的結拜姊妹關係和師徒關係，擴大先天道齋堂的組織。

(3) 先天道與呂祖道堂的聯繫

在廣東地區，先天道吸引了不少地方中上層人士，使得皈依先天道的弟子和呂祖道堂的弟子經常重疊。

香港的賓霞洞便是一個例子。賓霞洞的創辦人洪學庸（道號昌浩）是新會人，在家鄉當老師，光緒二十九年（1903），拜麥長天的首徒何明顯為師而入道，不久承領「天恩」之位。洪學庸和同人在新會縣江門開設用德堂。到了1920年代，由於「內地政治紛亂，奸徒擇噬之風，時有所聞」，洪學庸和同人「志不得逞」，並有奸徒搶劫用德堂，他們擔心以後在大陸修道不自由，便考慮去別的地方尋找潛修之地。⁴³

洪學庸和同人擇地時，依靠的是呂祖的乩示。他們在用德堂開設乩壇二十多年，求呂祖師指示「何處潛修？」民國辛未年（1931）乩示出「九龍東山牛眠地」，洪學庸遂先到香港的紅磡，然後至九龍城

⁴³ 洪學庸：〈賓霞洞緣起〉，載於香港九龍東山賓霞洞編：《賓霞叢錄》（香港：榮興印務，1949），頁6上-下。在此所說的「政治紛亂」，很可能是指1928年南京國民政府公佈「神祠存廢標準」以後，在各地發生的破除迷信運動。

啓仁路踏查，後來有一天攀登附近的山，才知道那裏叫牛池灣村，山麓有東山寺，符合乩示之語。洪學庸很高興，回到江門又開乩問呂祖，最後得獲呂祖允許，在該處建洞。於是，洪學庸去了幾次香港，向香港政府購買土地。民國二十二年六月十二日請呂祖命名，定建築坐向。洞名遵從呂祖的乩示，取了呂洞賓的「賓」和表示洞後屏山腰美景之「霞」字，命名為「賓霞洞」。開山奠基儀式也是奉呂祖的乩示進行的。民國二十四年十月十九日，九龍東山賓霞洞寶覺精舍落成，舉行了盛大的開幕典禮。⁴⁴這個個案顯示，即使是皈依先天道的弟子，對於如擇地建洞這樣的大事，也要通過扶鸞直接問呂祖。由此可見，先天道和呂祖扶鸞信仰在廣東的道堂共存共榮。

(4) 東初派和羅浮山朝元洞

廣東地區的先天道，除了「藏霞」之外，還有幾支道脈。其中勢力相當大的是東初祖一支。東初祖，俗名叫張廷芬，是浙江台州人氏，先天五老之一的金祖——林依秘去世以後，東初祖繼承混亂的道統，秉承祖命開化。東初祖的弟子叫沈性空，是廣東大埔縣人氏。東初祖的另外一位弟子李南山，廣東揭陽人氏，開道於南洋，故稱「南山祖」。⁴⁵東初祖和沈性空在廣東傳教的事跡還不清楚，有待進一步研究。⁴⁶但就目前得到的資料所知，東初祖在咸豐年間到過羅浮山朝元洞，並在同治年間開設了「一中精舍」。⁴⁷據《羅浮遊記》(1909)

⁴⁴ 《賓霞叢錄》，頁6上-8上。

⁴⁵ 據Topley，南山祖是新加坡「普度門」的始祖，見Marjorie Topley, "The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 26 (1963): 368.

⁴⁶ 在潮陽縣金甌鄉的覺世善堂所刊印之一本鸞書《覺世新編》裏，性空祖師和東初祖師降臨乩示。由此可見東初祖和沈性空在潮汕的事跡。

⁴⁷ 游子安：〈香港先天道的源流與發展——以藏霞精舍與福慶堂諸例說明〉，「先天道歷史與現況研討會」論文（香港中文大學道教文化研究中心，2007），頁8。

的著者馬駿聲所述，他在1907年赴羅浮山朝元洞時，在一中精舍過了一夜。他說：「沈性空遊觀至此（指朝元洞——引用者註），樂其清淨而購之，迺構一中精舍，僅得棟宇數椽，以崇佛祖……」⁴⁸關於朝元洞，陳銘珪的兒子陳伯陶在他的〈羅浮指南〉裏，只提及「（華首）臺之西有朝元洞，近代長齋者居之」。⁴⁹可能陳伯陶和其所屬的酥醪觀與一中精舍幾乎沒有來往。

在一中精舍設立乩壇後，光緒庚寅年（1890）呂祖降壇乩示，啓示要在澳門建立仙院，普濟群生，以吸收修養人士。於是，1891年呂祖仙院在澳門三巴門創立。

現在越南胡志明市有一間繼承東初祖一脈的道堂，叫「光南佛堂」，那裏還保存着朝元洞藏版的道書。光南佛堂所保存的道書，還有待進一步研究，但就初步調查所知，有《清淨經圖註》、《原道正義論》、《樵陽經》、⁵⁰《玉露金盤》等，都是在清末流通並與先天道有密切關係的修養及內丹書。

五、港澳、南洋地區的傳播

近代以來，在廣東地區，由於各種各樣的原因，移居國外的華僑很多。人的移居與宗教的傳播之間有着密切的關係，信徒移居到那裏，宗教活動也就傳播到那裏。就廣東地區扶鸞結社運動而言，道脈於是便傳播到港澳和南洋地區。

廣東地區的道堂、善堂傳播海外之時間，據資料所知，最早是在光緒年間。之後隨着出國謀生的移民增加，港澳和南洋地區逐漸出現了由華僑創辦的社團。新中國成立後，因為中國共產黨對宗教團體的

⁴⁸ 馬駿聲：《羅浮遊記》（出版地不詳：奇雅印務局，1909），頁5下。

⁴⁹ 陳伯陶：〈羅浮指南〉，明陳璉撰、民國九龍真逸（陳伯陶）補：《羅浮志補》，載於《中國道觀志叢刊》，第36冊（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁7上。

⁵⁰ 據目錄所知，與《道藏精華》第四集之五所載的《新鑄道書樵陽經精華樵陽二經》（清傅金銓選刊）大致相同。

種種迫害，很多宗教人士走難至香港、澳門、越南、泰國等地。

近代廣東道教的盛行，與海外華僑網絡的人力和財力多少有些相關。例如清末的羅浮山酥醪觀，因作為許多在家道教徒出於隱遁、齋戒目的而長期居住的修身養性高級設施而馳名，許多富商、紳士成為資助者，同時道觀也獲得不少香港及海外華僑的慷慨捐獻。據清末到訪酥醪觀的歐美人遊記所述，觀中見有安度晚年的美國歸國華僑。⁵¹

此外，廣東陸豐縣紫竹觀也是由南洋華僑捐建的道觀，其前身為康熙二十七年（1688）建於陸豐縣東海鎮菜園的庵堂「覺生堂」。光緒二十三年（1897），經惠州西湖元妙觀住持鍾至章提倡，又獲海豐名士陳月波贊助，重建為全真教龍門派所屬道觀。相傳初代住持為陳月波之妹陳宗賢，她為了創建紫竹觀，親赴新加坡等東南亞各地，自同宗姓團體獲得大量捐款。⁵²

遠赴港澳、海外開展活動，不但為廣東的道堂帶來了資金，而且也是一個將自己的宗教信仰相對化和意識化的機會。海外華僑社會是一個來自各地的華僑雜居的環境，由於接觸到各個地方的宗教文化，自然開始產生自我族群認同的意識，同時由於與各種宗教人士的交流，會更加強自我宗教身份的認同感。在海外產生的這種意識也不斷反饋到中國的起源地，給國內人士帶來了不少影響。

廣東扶鸞結社運動的三個系統之中，先天道的擴展最早並且最廣泛。香港較早的先天道道堂，是禮賢堂堂主巫濟良的弟子田邵邨（梧桐山人）於1886年在九龍大石古創建的小霞仙院。⁵³位於香港筲

⁵¹ Henry, B. C., *Ling-Nam, or Interior Views of Southern China* (London: S. W. Partridge, 1886), 320; Bourne, F.S.A., *The Lo-Fou Mountains: An Excursion* (Hong Kong: Kelly & Walsh, 1895), 20–21.

⁵² 關於紫竹觀的歷史，基於政協汕尾市委員會文史資料委員會編：《汕尾文史資料·宗教專輯七輯》，頁6–7；廣東省海陸豐道教紫竹觀編：《紫竹觀道教文史》（小冊子，1997）；此外就是筆者1999年8月對住持和常住道姑的訪談所得資料。

⁵³ 游子安：〈香港先天道的源流與發展〉，頁1。

箕灣的極樂洞，則是1902年由羅浮山朝元洞弟子吳道章和同人創辦的。⁵⁴據Topley的報告，20世紀初的九龍牛池灣已經出現幾間先天道的齋堂。⁵⁵

嶺南先天道在南洋地區傳播的早期路線主要有三條。第一條是禮賢堂屬下清遠飛霞洞之創辦人麥長天和其親侄麥泰開傳道的路線，從光緒年間至民國時期，二人幾次遊歷新加坡、馬來西亞、越南進行佈道。第二條是繼承育潮堂的朱復初（道號昌元）在1904年開始遊歷東南亞各埠的路線；⁵⁶他的弟子魏昌善在民國元年赴暹羅國辦道，與同人創立復陽善堂。⁵⁷第三條則為上文提及的羅浮山朝元洞弟子吳道章和同人所開闢，他們於1920年在越南胡志明市創辦光南佛堂——被視為越南東初祖的總堂；⁵⁸吳道章和同人經常來回香港和越南。

此外，對南洋地區的先天道傳教作出很大貢獻的是曾道洸（漢南）。曾道洸（1897–1967）是梅縣人，年輕時已在梅州的先天道道院入道，1940年代經營梅州呂帝廟附屬之廣濟善堂，1943年任先天道重慶總會會長，1948和1954年在南洋地區遊歷。1954年視察南洋道場的時候，曾道洸先去新加坡，然後去馬來聯邦，赴吉隆埠、怡保、金馬崙，還坐輪船去模里斯，所到之處，不但訪問先天道的精舍、佛堂，也訪問當地的佛教會、中華學校、中華日報社、華商總會等。⁵⁹

⁵⁴ 同上。

⁵⁵ Topley & Hayes, “Notes on Some Vegetarian Halls in Hong Kong Belonging to the Sect of Hsien-T’ien Tao (The Way of Former Heaven),” *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 8 (1968): 141.

⁵⁶ 《朱先師緣遊記寶卷》，頁67。

⁵⁷ 江慧光主編：《泰國先天佛教傳玄集》（曼谷：香港書報印刷有限公司，1960），頁30、82。

⁵⁸ 游子安：〈道接藏霞：二十世紀從粵港到越南先天道初探〉，《民間儒教與救世團體國際學術研討會論文集》（佛光大學歷史學系，2009），頁603–604。

⁵⁹ 〈南遊點滴〉，《大道》，創刊號（1956），頁25–26。

先天道的領袖幾次遊歷南洋地區的原因，一是向南洋富裕的華僑募款，二是傳道、發恩，三是主持大規模的法會。先天道把教勢普及的地區分為十個，稱為「十地」，有一、兩省為一地，也有三省以上為一地。「十地」也是指領袖的位階，到達「十地」之位的領袖會被稱為「太爺」。「十地」掌握一區內的堂社，「十地」之下設「頂航」、「保恩」、「引恩」等位階，女性的最高位是「保恩」。「發恩」是指弟子升位階的儀式，就是高位的弟子授予低位弟子「天恩」、「引恩」等位階。因為「發恩」的權限只有少數高位的弟子才有，志願入道者或者希望擢升者，一定要找高位的師父行發恩的儀式。由於在邊鄙的南洋地區高位之師父很少，所以一些道堂、齋堂的弟子，邀請香港、大陸的高位師父來舉辦發恩。屬先天道的堂社之所以能超越省和國家的境界，形成互相緊密的網絡，其原因之一就在此。⁶⁰

六、民國時期的時局轉變與扶鸞結社的應對

從清末到民國時期，隨着廟產興學、破除迷信的風潮日益高漲，廣東與其他地區一樣，不少宗教社團受到了影響，扶鸞結社當然也不例外。

據潘淑華的整理，1900至1930年代廣東政府對民間宗教進行統制、加強取締主要有五次。第一次是光緒二十四年（1898），由張之洞提倡而開始的廟產興學運動。第二次是辛亥革命後不久。第三次是1923年廣州市政府強行施行的投標公產。第四次是1928年，南京

⁶⁰ 先天道的信徒，多為青壯年人士，流動性較大，他們頻繁地遊歷各地，人際網絡普及的範圍也隨之急劇擴大，對先天道傳播起了相當大的作用。但是，隨着信徒的年紀增大，遊歷不多，結果令超越地區的交往減少，甚至斷絕。另外，嚴格的戒律阻礙年輕人入道，就算入了道也因為沒有領導人，使之很難得到天恩之位，而沒有天恩的信徒不能收徒，終引起惡性循環。1970年代以後的先天道，由於高齡的領導人相繼去逝，令結合信徒的紐帶急劇失去。

國民政府內政部公佈了「廢除卜筮星相巫覡堪輿辦法」、「神祠存廢標準」之後，在各地開展的破除迷信運動。1931年信奉扶鸞、儒釋道三教的陳濟棠總司令統治廣東以後，反迷信的風潮暫且平息，但又在1936年8月陳濟棠失勢後復甦，這正是第五次對民間宗教統制的高峰期。⁶¹

對廣州道觀、道堂影響最大的是1923年公產沒收政策。這是用「公產」的名義，沒收了廟觀、寺庵的土地，以實施政府的估價投標政策。這些政策視廣州市內的道教宮觀為沒收的對象。⁶²比如政府將全真教十方叢林之一的應元宮之部份地基轉用為中學；羅浮山沖虛古觀道士管理的黃沙修元精舍被沒收、公開投標廟產，後來才由沖虛古觀道士買回了大殿和庭院的部份；粵秀山麓的三元宮和河南（珠江南面）的純陽觀，雖被列為投標的對象，由於得到一些官僚和江孔殷等名人的調停，終避免了被出售。⁶³但沒有與政府官員建立關係的玄妙觀，卻被轉用為兒童遊玩園。⁶⁴

遭受影響的不限於有出家道士居住的道觀，士紳文人辦的道堂也不例外。道堂不僅設立供奉神像的祭壇，而且有公開的扶鸞儀式，跟一般廟宇難以區分，故被看作投標的對象。廣州觀賢坊的普善堂是一間以贈醫施藥為主的呂祖道堂，但也成為了投標的對象，信徒向財政局投訴，經調查後，認定：「普善堂是一間善堂，也設置學校。內部有供奉呂祖的地方。不過，與一般的廟宇有差別」，即是雖然供奉呂祖，但不是廟宇，而是善堂。普善堂強調其社會公益

⁶¹ Poon Shuk Wah (潘淑華), "Refashioning Popular Religion: Common People and the State in Republican Guangzhou, 1911-1937" (Ph.D. diss., Hong Kong University of Science and Technology, 2001), 5-6.

⁶² 〈收管道觀及觀嘗之佈告〉，《廣州民國日報》（1923年8月20日）。

⁶³ 梁永：〈孫中山大本營時期的宮產情理和租捐徵收〉，《廣州文史資料》，第43號（1991），頁204。

⁶⁴ 廣州宗教志編纂委員會編：《廣州宗教志》（廣州：廣東人民出版社，1996），頁103。

性、不具宗教性，終避免被出售。⁶⁵不過，強調善堂身份卻並不一定能完全保存道堂。

筆者曾經以廣州的「省躬草堂」為個案，討論過道堂如何面對民國政府對於寺廟、善堂施壓政策。省躬草堂是1894年廣州鼠疫流行時創辦的道堂，供奉廣成子為祖師。辛亥革命以後，政府以「推進近代化」的名義，對宗教、善堂加強取締，在此情況下，草堂既非廟宇亦非善堂的曖昧身份，使它陷入困境。草堂遵從廣成子所降下的乩示：「現今時勢，非有確實善舉，每為人所詬病，動以迷信為言」，在民國時期盡力開展慈善活動。但後來為了面對朝夕變化的政策，草堂便靈活運用其本身的不明確屬性：要是民間信仰的廟宇被淘汰，便強調供奉正統道教神祇的道堂身份，要是宗教被全面淘汰，則強調善堂身份；善堂被註冊為財團法人時，草堂主張與一般善堂之財團法人不同，是省躬之同志聚談的地方而已。⁶⁶

在信奉扶鸞的陳濟棠管治廣東時期，道堂所處的政治環境較為好轉。陳濟棠熱心於慈善活動，在廣州粵秀山的三元宮內開辦仁愛善堂，親自任董事長。陳濟棠還曾計劃在仁愛善堂的領導下，統一廣東全省的慈善機關。⁶⁷

1936年1月，上述廣州呂祖道堂「普善堂」，由於被告發借善行獲利，經監察財政情況後，查到在帳簿、徵信錄上遺漏香油錢、萬善緣會的收入登記，於是在同年二月歸入仁愛善堂的管轄。⁶⁸結果，普善堂成為仁愛善堂的第二贈醫分所。另外，仁愛善堂利用同樣手段，又接收了位於市郊黃沙的觀音廟。1936年7月陳濟棠下野後，

⁶⁵ 〈廣州市財政局呈市政廳保留觀賢坊普善堂全部不投變由〉，《廣州市政府公報》，第85號（1923年7月），沒有記載頁數。1894年鼠疫流行之際創辦的普善堂很可能是有扶鸞儀式的社團。

⁶⁶ 詳見志賀市子：〈民國期廣州の道教系善堂——省躬草堂の活動・事業とその變遷〉，《中國——社會と文化》，第二十二號（2007），頁159-161。

⁶⁷ 〈訓令社會局奉省府令知全省慈善機關應歸仁愛善堂管轄仰知照由〉，《廣州市市政公報》，第506期（1935年7月）。

⁶⁸ 《廣州市檔案資料》（file no.10/4/1271、file no.10/4/1279）。

普善堂的信徒在同年9月，向社會局呈訴仁愛善堂接收普善堂沒有法律根據，請願發還產業。⁶⁹

潮汕地區的善堂，也受國民政府頒發的破除迷信、廢除淫祠命令的影響。1928年12月3日，潮汕的各個地方政府規定善堂在廢除之列後，各地善堂嘩然。12月7日，潮陽棉安善堂的總理、汕頭存心善堂的董事詹天眼，在存心善堂召開善堂代表大會，決議由54間善堂聯名向當局上書請願。請願書列舉各項根據，證明潮汕地區之善堂是正當的福利組織，並不是迷信機構。1929年2月9日獲國民政府內政部的批文，稱「查本部前頒《神祠廢存標準》，存為尊崇先哲，破除迷信起見，擬呈大峰祖師善行各節，考之典籍，確有其人，總其生平，苦行勸化，為善不倦，實與各項淫祠神怪，廟祝之類不同。仰候另行，廣東省民政廳，轉飭保護，以志景仰，而昭教勸。」⁷⁰此事件之後，潮汕地區的善堂，尤其是位於汕頭的善堂，更進一步推廣慈善活動，對外強調慈善機構的身份。存心善堂的堂務報告書所載的系統表中，雖然有「法事股」主任「弘揚佛化」和「禮行懺法」的記載，但在報告書裏完全沒有提到扶鸞，連「乩」一字也沒有出現。⁷¹

有趣的是，據民國二十二年初版的《汕頭指南》，存心善堂的地址——「外馬路222號」同時登記為善堂和廟宇，即是在「汕頭市慈善團體」項目下有存心善堂的名字和其地址；而同樣的地址，以「大峰廟」的名義，也出現在「汕頭市廟宇調查」的項目裏。⁷²雖然存心善堂的堂務報告書沒有提及扶鸞儀式，但存心善堂可能仍持續着扶鸞儀式，也即潮汕善堂仍然保留慈善團體和宗教團體的角色。

屬於先天道的道堂、齋堂，雖亦受破除迷信運動的影響，但部

⁶⁹ 《廣州市檔案資料》(file no. 10/4/1142/2249)。

⁷⁰ 轉引自張帆：〈政府與民眾之間——民國時期善堂與救濟事業研究〉，《潮學研究》，第12號(2005)，頁70。

⁷¹ 存心善堂編：《民國三十二、三年度汕頭存心善堂堂務報告書》(汕頭：存心善堂，1933-1934)，沒有記載頁數。

⁷² 謝雪影編：《汕頭指南》(汕頭：時事通訊社，1933)，頁177、185。

分道堂與地方政府維持良好的關係，故影響不大，例如清遠飛霞洞的領袖與國民黨的官員和當地地主階層關係密切。據《飛霞洞誌》所登載的幾張照片顯示，在民國七年八月，國會議員及官員曾訪問飛霞洞。翌年八月，嶺南學校（嶺南大學的前身）的教員和學生也曾到此訪問。⁷³飛霞洞並不是非公開、秘密的社團，而是獲得政府高官和近代知識份子支持的道堂。

紫金縣的紫霞洞——統轄惠州、潮州、嘉應州的先天道系道堂之總堂，也得到當地政府的保護，民國十八年七月紫金縣政府遵照廣東省政府訓令，發出保護紫霞洞的佈告：「紫霞洞，為紫金名勝之地，所有洞內屋宇樹木等物，未便任人破壞，自應照案妥為保存，以重古蹟。」⁷⁴此外，1937年6月，由於紫霞洞「被當地歹徒騷擾，請令縣援案保護」的緣故，紫金縣名勝區建設委員會以及縣長都發出保護佈告。⁷⁵由此可見，紫霞洞和當地政府的關係相當良好。

七、新中國成立以後圍繞扶鸞結社的時局 轉變：1949–1953

1949年新中國成立以後，廣東地區的扶鸞結社跟其他地區的扶鸞結社一樣，被視為封建迷信的活動場所，並受到了1953年「打倒反動會道門」運動的影響，迫不得已停止活動，或者遭受嚴格的取締，大部分的信徒從廣東逃到港澳、泰國、越南等地。

不過，學界對於廣東的各個扶鸞結社堂在甚麼時候開始停止活動，遭受取締的具體情況之研究還不多。本節首先以廣州的一間呂祖道堂——「至寶台慈善會」為個案，討論從1945年至1953年扶鸞結社的情況。

「至寶台」由一位年輕的乩手何啟忠於1941年設立，是廣州一間

⁷³ 何昌達（廷璋）輯著：《飛霞洞志》上卷（廣州：粵華興蔭記印務局，1931）。

⁷⁴ 何廷璋等撰：《紫霞洞集》上（紫金：出版者不詳，1937），頁1。

⁷⁵ 同上，頁2–3。

供奉呂祖的乩壇。何啟忠，廣東順德人，十五歲開始學扶乩，拜羅浮山沖虛觀和廣州應元宮的龍門派道士為師，得到了龍門派第二十四代的度牒。

何啟忠的精彩乩文和外向的性格吸引了不少慕道人士，尤其是1944年春與香港富商陸吟舫的相遇，更給至寶台的發展帶來了一個轉機。陸吟舫（格真，1897–1960），廣東三水人，十五歲往香港謀生，三十歲以後事業發展，創辦兩間大百貨公司。自1940年以來，擔任三水同鄉會的主席、東華三院的總理等。陸吟舫大力支持何啟忠發展至寶台，包括捐款和建議組織施藥會，⁷⁶還呼籲廣州五位富商——葉文遠、葉星南、羅氣靈、潘妙儀、黎觀潮，加入至寶台。1944年農曆四月初一呂祖降乩示，指玉皇大帝敕封上述七人為七真人，至寶台的度牒有以下記載：

本台自羅浮山。沖虛觀分跡。全真道士何啟忠。創設於羊城以自修。供奉儒釋道三教至尊。而以燮元燻運。呂祖先師為道祖。復由李志能大仙（山西人）、白眉仙翁（山西人）、碧羅仙姑（陝西人）龍門正派。第四代祖師黃玄憲。飛鸞演教。展發玄微。聖跡昭彰。威靈特顯。乩傳玉旨欽賜七真法系列下。陸格真白慧真人（三水人）、葉星南妙法真人（南海人）、羅氣靈玄秀真人（南海人）、葉文遠厚德真人（南海人）、黎觀潮通靈真人（三水人）、何啟忠瓊宮真人（順德人）、潘妙儀厚道真人（南海人）。自此流傳派脈……⁷⁷

據度牒說，黃玄憲是明洪武二年（1369）出生的龍門派第四代道士，至寶台以其為祖師，承純陽帝君鸞示，創教廣州，是為至寶派。道派詩曰：「至寶台前發道根，善緣廣結救凡人，九美遵循祖訓，功成行滿可超身」。⁷⁸由此可見，「非道士的道教實踐」通過扶鸞來接軌

⁷⁶ 詳見志賀市子：《近代中国のシャーマニズムと道教》，頁296–303。

⁷⁷ 《至寶仙壇度牒》，道教至寶台慈善會編：《中國道教至寶台慈善會道脈源流》卷一（蔚興印刷場，1946），頁21。

⁷⁸ 同上，頁22。

橫手裕所講的「道士和道觀的道教傳統」，甚至開創了新的流派。

抗日戰爭結束後，至寶台積極推廣活動。據廣東省孫中山文獻館所藏的《至寶台慈善會立案章程公文存底部》收入的文獻，1946年2月，至寶台向廣州市政府社會局呈交章程，並用「道教至寶台慈善會」的名義登記。呈文強調「道教至寶台慈善會」以「救濟貧苦、贈醫施藥、派飯施粥，凡諸善舉公益事業」為主旨，並表明「現任人員皆為守法商界崇道之士」。⁷⁹1946年6月，回應廣州市政府社會局宗教信仰狀況查報的要求，填寫「教堂或寺院查報表」、「道教傳教師查報表」和「道教教育查報表」。⁸⁰

同年7月31日，廣州《環球報》刊載指責至寶台「神棍行醫斂財誤人」的報導。8月1日，至寶台的領袖通過律師，要求《環球報》更正報導，說「本社辦理慈善事業已歷數載，向在社內設贈醫需聘有醫師診治病者，絕無扶乩求藥治病之事跡」。⁸¹1948年得到國民政府禁止歹徒滋擾轉飭該管保護等批示之後，至寶台被承認為合法的宗教團體。

1949年10月廣州解放以後，雖然部分至寶台領袖逃去香港，⁸²但廣州的至寶台還在繼續活動。根據1949年農曆七月，至寶台賀誕會的緣簿《呂祖先師寶誕超拔忠勇衛國陣亡將士遇難同胞純陽廣渡勝會緣部》，至寶台計劃在農曆十月舉行大規模的超度法會。1950年，廣州市人民政府民政局和稅務局清查市內救濟福利團體的活動和房產情況，至寶台被認可免徵房地產稅。

由於暫缺1951年和1952年的文獻紀錄，故不清楚至寶台這段時間的情況。但至1953年春天，至寶台的生存環境開始惡化。1953年

⁷⁹ 《至寶台慈善會立案章程 公文存底部》（手抄，1945-1950），沒有記載頁數。

⁸⁰ 同上。

⁸¹ 同上。

⁸² 以何啟忠、陸吟舫為首的至寶台領袖，於1950年冬天在九龍油麻地建壇，起名為「青松觀」。參見侯寶垣：〈本觀歷年善務簡報〉，《青松觀慶祝王重陽祖師降生八六六周年紀念特刊》（1976），頁49-50。

3月14日，廣州市人民政府宣佈一貫道、同善社、呂祖道、真空道均為非法組織，開展「取締反動會道門運動」。⁸³據同年3月出版的《取締反動會道門工作手冊》(下文簡稱為《手冊》)記載，在「一貫進行反革命、反人民罪惡活動的呂祖道」一章中首先受到攻擊的便是至寶台。《手冊》指名道姓地譴責至寶台的領袖在廣州淪落時協助日軍，並在國共內戰時與國民黨特務交往等；又說「該道的另一主要罪行是經常藉『傳道』為名，利用『扶乩』騙術，造謠破壞，傳播反動思想，惑亂人心。」⁸⁴《手冊》還指出，「呂祖道又名『三教皈一祖師道』(包括宏道精舍、至寶台、純陽道、雲泉仙館等)」。⁸⁵

另外，先天道也成為「取締反動會道門運動」的攻擊對象。據《手冊》說，先天道是「受反動勢力支持的反動組織」，清遠飛霞洞是「反革命活動的魔窟」。⁸⁶民國以來，飛霞洞組織自衛團，與當地的地主、國民黨官員、軍人維持合作關係。解放後，在土地改革期間，一批信徒堅決不交出飛霞洞的建築和土地，與人民政府發生了武力衝突，結果被查抄了不少武器。⁸⁷

關於潮汕地區的善堂解放後之情況，由於資料不夠，有待進一步研究。大部分的善堂，由於被懷疑為反動會道門，或者被認為是資本主義、修正主義團體，被迫停止活動。但有些善堂，如和平報德古堂那樣，在1950年代末還在繼續活動。

⁸³ 廣州百科全書編纂委員會：《廣州百科全書》(北京：中國大百科全書出版社，1994)，頁566。

⁸⁴ 廣州市人民政府公安局印編：《取締反動會道門工作手冊》(1953)，頁47-48。

⁸⁵ 同上，頁50。

⁸⁶ 同上，頁42-43。

⁸⁷ 夏明編著：《會道門在廣東的罪惡活動》(廣州：華南人民出版社，1953)，頁20-21。

小結

本文主要以近代廣東地區興起的三個系統之扶鸞社團（呂祖道堂系、先天道系、潮汕系）為個案，討論扶鸞結社運動擴展的過程和社會背景、各個系統之間的相互關係、超越國家網絡的發展，以及從民國時期至新中國成立後的演變。

這三個系統，都不是由出家道士或職業道士主導的，而是屬於地方中上階層的在俗信士之宗教實踐活動。呂祖道堂的來源可追溯至文人雅士聚會的文社，潮汕系善堂起源於處理喪葬的善會，先天道則起源於羅教。每個系統崇拜的神仙、組織、活動、儀式雖然有所不同，但正如在前言已指出的那樣，三者都按扶鸞的乩示而行動，而且在思想、信仰方面，以「善功可化劫」、「導人為善」為主旨，這一點也有相當大的共通性。至光緒年間，三個系統的活動開始呈現出同一類社會運動性質。這當然與頻繁的人際交流、鸞書的相互流通有關，但扶鸞的盛行也起了不可忽視的作用。

通過扶鸞產生的新道堂，與神仙直接溝通而得到正統性和權威。神仙降筆文獻的思想不但通過紙和木版等媒體在本地流通，而且經由各地紛紛出現的乩壇中乩手口頭講述或用筆草寫、然後抄寫而重新出版，以飛快的速度，超越地域、族群、社會階層的界限，傳播到各地。美國道教學者Elena Valussi在考察四川活躍的清末金丹家傅金銓所辦的乩壇和刻書房指出，「扶鸞是一種新的力量，給道教知識分子的共同體和他們表現知識的方法帶來了根本性的變化。」⁸⁸雖然早從南宋時期就開始盛行的扶鸞並不能算是新的宗教方法，但在19世紀後半期，乩壇的林立達到了前所未有的盛況，神仙降下的救劫思想也引起了空前的共鳴，這可說是造成「清末鸞堂運動」的原動力。

⁸⁸ エレナ・ヴァルッシ (Elena Valussi)、森由利亜訳：〈傅金銓の生涯における印刷出版と宗教—四川における道士・金丹家・宗教的指導者・出版業者として〉、《道教と共生思想》（東京：大河書房，2009），頁286。

扶鸞在增加道堂數量方面，也發揮了很大的作用。神仙一旦在道堂中降下乩示，就會吸引不少信士。後來，這些信士通過扶鸞與神仙結下師徒關係，並紛紛創辦新的道堂。扶鸞形成了師徒集團，不過，各個集團之間的關係並不密切。雖然廣東地區有很多呂祖道堂，但道堂和道堂之間沒有從屬關係，這可能是呂祖道堂沒有形成網絡的其中一個原因。

反之，先天道的師徒關係以世世代代相傳的道脈觀念為基礎，堂社和堂社之間的關係，按照其主持之間的輩份高下來決定。每個地區的堂社不但以領導性的堂社為中心，形成了緊密的網絡，而且超越地區的人事往來也很盛行。廣東地區的先天道透過與既存的道堂、善堂、乩壇、齋堂維持聯繫，擴展其影響力。先天道的領袖超越地區傳道，與呂祖道堂、供奉大峰祖師的善堂、佛堂建立了人事關係，甚至與政財界、教育界的人士也有積極交往。

到了民國時期，在破除迷信風潮高漲的情況下，扶鸞容易被冠上「神棍行醫斂財誤人」的罪名。民國時期知識分子採取宗教和迷信非此即彼的二分法以分清界限，扶鸞因而被認為是迷信。道堂既不是廟宇、也不是善堂的曖昧屬性，在民國政府對廟宇和善堂不同的政策下，也往往使它陷入困境。三個系統的扶鸞結社都運用其組織力和資金籠絡官方，以免被淘汰；部分扶鸞結社，一方面對外展示慈善機構的面貌，另一方面不公開地進行扶鸞儀式。因為扶鸞結社是以扶鸞直接與神靈交流才能吸引和凝聚信眾，其信徒絕不會完全放棄扶鸞。

雖然這三個系統都秉持儒釋道三教合一，但原初認同的宗教身份並不一樣。呂祖道堂和先天道道堂的思想和實踐有較濃厚的道教色彩，強調隱遁於「仙館」實踐道教修養，或又如至寶台那樣，部分呂祖道堂標榜其道教的身份。不過，先天道一直都不強調道教的身份，而是主張三教合一；而潮汕善堂就算主祀道教神仙，也自稱為「佛堂」。三者皆以道教的名義集結，是在1960年代遷移到香港後。⁸⁹

⁸⁹ 先天道和潮汕系善堂（佛堂）最後選擇認同道教身份的原因，應該是考慮香港

1957年以青松觀為首的七間呂祖道堂提倡籌備「港九道教總會」，但沒有得到廣泛的認同與響應，「港九道教總會」最終未能成立。直至1960年，當時的港府華民政務司召開「儒、道、釋宗教座談會」時，提及道教團體眾多卻沒有聯合組織領導，造成散漫難稽。這發言促成了香港的道堂第一次召開「道教團體座談會」。參與座談會的二十七間道堂中，除了七間為呂祖道堂之外，十四間是先天道和同善社的，還有德教會、普慶念佛社等潮汕系善堂。不久，道教聯合會籌備委員會成立，於1964年開始向政府申請成為合法註冊團體，並於1967年得到批准。⁹⁰

香港道教聯合會得以成立，有賴於清末以來的三個系統在廣東地區已存在的頻繁往來。先天道團體的參與對道聯會的成立起了很大作用，這與先天道積極聯繫散落在各地的道堂、善堂、乩壇有密切關係。可以說香港道教界的形成，得益於十九世紀以來廣東地區道教系社團、道觀、道士之間的人際交往和宗教知識的互相交流。

的宗教環境，尤其是扶鸞與佛教的關係。李家駿指出，雖然在香港佛教徒中曾經流行扶鸞，但印光法師認為扶鸞「屬靈鬼假冒念佛之名」，香港佛教界也不承認扶鸞為正統的佛教實踐。參見李家駿：〈先天道在香港的蛻變與轉型——論先天道對香港道教發展的重要性〉（香港中文大學宗教研究哲學碩士論文，2005），頁78-79。重視扶鸞的先天道、潮汕善堂（佛堂）不加入香港佛教協會的原因就在此。

⁹⁰ 李家駿：〈先天道在香港的蛻變與轉型〉，頁82-84。

Formation of a Local Daoist Community: A Century of the Spirit-writing Cult Movement in Guangdong (1838–1953)

Ichiko Shiga

Abstract

This article aims to investigate the formation of local Daoist communities in modern times by focusing on a spirit-writing cult movement in Guangdong as a case study. Many kinds of religious societies that centered on spirit-writing arose and spread in Guangdong from the mid-nineteenth century to the Republican period, among which three organizations played prominent roles. First was the *Lüzū daotang* — an association established by the Daoist literati who worshiped Lüzū as their patriarch. Some members of the *Lüzū daotang* identified themselves as belonging to the Quanzhen School. The second was the group of halls that belonged to Xiantiandao (The Great Way of Former Heaven), which originated in Luojiao. The third organization was made up of the charitable societies that provided funeral services in the Chaozhou-Shantou area. Although the origins and sects of these three organizations were different, they jointly organized the Hong Kong Daoist Association in the 1950s after escaping from communist China to Hong Kong. The purpose of this article is not only to show the rise and transition of spirit-writing cult movements in modern Guangdong, but also to focus on the interaction among the three organizations and Daoist temples and priests. Accordingly, the article aims to consider how such processes led to the formation of a local Daoist community and the role of spirit-writing in it.

Keywords: local Daoist community, Guangdong, spirit-writing cult movement, Hong Kong Daoist Association

