

本課程共四課：

1. 中國人的鬼、神及靈魂觀
2. 中國地道的宗教：道教
3. 中國的佛教及民間宗教

## 一. 中國人的鬼、神及靈魂觀

### 1. 周朝的「人死轉化神鬼」論

古代中國人相信，人死後會有另一種存在狀態，稱為神或鬼。他們並沒有希伯來人的創造主或超越者的觀念，神和鬼是人死後的轉化，故神鬼的意義相近，古代的人格神多以「天」代表，故當我們說到人死後的靈魂，很多時是指鬼神，《論語·先進》季路問事鬼神，孔子只回答「未能事人，焉能事鬼。」孔子沒有把鬼神分開來答，可見鬼神在他心中為一事。如果鬼神為人死後的轉化，則鬼神的世界與人的世界便有很多相似的地方。但人怎樣轉化為鬼神，卻是一般人所未能清楚把握的。

在商周時代，人們往往認為只有大人物死了才能轉化為鬼。到了春秋時期，儒家對人死後能否轉化為鬼存疑不論。這並非表示孔子及其後學並不重視死後的問題，乃是他們誠實，對不能驗證的事不妄下判語，所以孔子說：「未知生，焉知死。」《論語·先進》。既然不知死後的世界，一切有關葬禮都是盡人事，不是奉鬼道，所以有「祭如在，祭神如神在，吾不與祭，如不祭。」《論語·八佾》。這裡的意思是祭神最重要是致祭者，一個不盡心致祭的人，倒不如不祭。所以，祭神的目的是對活人的教導，而非對死者的供奉。

孔子雖然不談死後的生命，但先秦時代的人對死後生命有各種形式的推敲。《左傳》記載鄭國執政三代的伯有，死了不得善終，化為厲鬼。鄭國的人十分害怕，有人夢見他披甲而行，說某月某日殺某人，到了時候，所提及的兩人果然先後死去，十分駭人聽聞。子產為伯有立了後嗣，奉其祭祀，把鬼魂的事消弭。有人問子產，子產答：「魂有所歸，乃不為厲，吾為之歸也。」<sup>1</sup>

後來子產到晉國，趙景子很懷疑地問他，伯有能變成鬼嗎？子產發表了一篇非常重要的鬼魂論：他認為人剛剛死去叫做魄，變成魄（形相）後，它的陽氣叫做魂。如果生時衣食精美，魂魄就強而有力成為神明。如果普通的男女不能善終，他們的魂魄還能附在別人身上，造成惑亂暴虐。伯有由於家族勢大，所憑借的勢

---

<sup>1</sup> 《春秋左傳》（新疆：人民出版社，1995），頁 694。

力雄厚，又不得善終，所以變成鬼。<sup>2</sup>

子產這言論，明顯地認為鬼是人生前活力的一種延續。<sup>3</sup> 所謂「用物精多，則魂魄強。」魄是初死的人，而魂則附於魄。這與後來受佛教影響下的鬼魂觀不同，後世人以為人死後，仍有某種實質存在。子產對此並不相信，只相信人生前強勁活動的餘勢。這成為後來漢儒論鬼神的理論基礎。

《禮記》是秦漢的作品，對人死後的存在較先秦有更清晰的看法，鬼神於此互用但有分別。大致而言，人死後，形體埋葬於地，是謂鬼。鬼其實即歸的意思，人的形體必須歸於地。這樣，人死後所看重的，不應是鬼，而是神。神是人生前的活力，死後以「氣」的狀態出現，上升而昭明，所以說：「百物之精，神之著也。」神似乎不是人死後的獨立「存在」體，乃是人生前的情感意識，在人死後浮游於天地間，可與仍存在的人有感應。這種情識，亦即是子產所說的魂，故神和魂同一義，鬼和魄同一義。

神或魂可以存留多久？是否一獨立存有？儒家都沒有詳細說明，他們都是從活人的感受去看死後的生命。嚴格來說，古代儒家並沒有西方的靈魂觀，因為神或魂是一種游離的情識，還需要活人的安頓，而祭祀的意義正在於此。《禮記·祭義》指出，祭禮的目的是要與神明溝通，溝通的要點就是真誠，不單要修理好廟宇、預備好各樣致祭的物品、齋戒沐浴、穿上盛服，更重要是心無雜念，「奉承而進之，洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與！」<sup>4</sup> 祭祀與其說是對先人的敬拜，倒不如說是一種內在化精神的外延，其中每一個小節都經過精心設計，而行動的目的，除了對鬼神，更是個人心靈的操練。

儒家由於無法確知鬼神的存在，所以把敬鬼神轉化為現世的道德生活。例如孔子所說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」《論語·衛靈公》。孟子說：「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。」《孟子·告子上》。儒家並非厭惡生，也非恐懼死，只是他們認為，實現「仁」和「義」，也就實現了生命的最高價值。完成了的道德責任和使命，等如獲得了不朽和真自由。所以儒家一直有非鬼神的思想，或是把鬼神附於人生的唯物思想。隨著人體的消滅，生命的氣息隨此消逝，而所謂鬼神，轉化成了人的懷念感情，既是如此，人最重要是完成人生的使命，鬼神再沒有獨立存在的意義，祭祀只剩下教育活人的價值。

## 2. 漢以後的儒家鬼神論

在漢代，死人的喪葬往往影響生人的榮華富貴，因此葬地較死人的去處更重要，這相當於中國人所相信的風水。漢代風俗有為了找尋吉地安葬死人，葬期由數日至數百日不等。<sup>5</sup> 據《後漢書》四十五《袁安傳》，袁安的父親死的時候，他母親要求袁安先尋覓吉地才可葬父。後來遇到三位書生，經指點後葬在某處，書

<sup>2</sup> 《春秋左傳》，頁 694。

<sup>3</sup> 錢穆：《靈魂與心》（台北：聯經出版社，1976），頁 61。

<sup>4</sup> 《禮記集解》卷四十六〈祭義二十四〉，頁 1212。意思是：孝子捧著祭品，謹慎步履，恭恭敬敬好像端不住，快要掉下，這樣，孝敬的心就達到極點。

<sup>5</sup> 楊樹達《漢代婚喪禮俗考》（上海：古籍，2000）頁 87-95

生說：「葬此地，當世爲上公。」喪安依指示下葬其父，結果世世昌隆。<sup>6</sup>這種把死人的喪葬結連到生人的福祉，固然有迷信成份，由於死人的世界與生人的世界糾纏不清，也使人死後的世界更含糊不清。

到了宋代，鬼神物化論並無改變，張載在《正蒙》中說：「鬼神，二氣之良能也。」<sup>7</sup>所謂二氣，即自然界陰陽相克的力量，例如乾、濕；電的正負極；光、暗等。二氣之良能，即自然界中相生相克的矛盾力量能彼此制衡恰到好處。這樣看鬼神，明顯地把鬼神比喻爲自然界平衡的力量。跟著他說：「天道不窮寒暑也，眾動不窮屈伸也，鬼神之實不越二端而已。」<sup>8</sup>也是同等道理。

### 3. 朱子論鬼神

在宋儒中，朱熹論鬼神特別詳盡。他所論的，可分三部分，一是複述前人的說法，如他說：「鬼神……在人則精是魄，魄者鬼之感也，氣是魂，魂者，神之感也。」<sup>9</sup>此說子產而來，把鬼神看作人生前的情識活動。二是推想，並無可靠根據，例如他說：「魂屬木，魄屬金，所以說三魂七魄，是金之數也。」第三部分最重要，當時有人問生死鬼神之理，朱子據已有的經驗回答，並進一步把鬼神觀非宗教化，視鬼神爲自然理的一部分，與一般百姓的超自然個體不同：

天道流行，發育萬物，有理而後有氣。雖是一時都有，畢竟以理爲主，人得之以有生。氣之清者爲氣，濁者爲質，知覺運動，陽之爲也；形體，陰之爲也。氣曰魂，體曰魄……人所以生，精氣聚也，人只有許多氣，須有箇盡時，盡則魂氣歸於天，形魄歸於地而死矣……此所以有生必有死，有始必有終也。<sup>10</sup>

朱熹基本承繼了子產、《禮記》、張載等有關魂魄的觀念，並不相信人死後有獨立個體存在，魂和魄是人生前的精神肉體活動的餘韻。但朱子把魂魄看作是自然世界的規律，是一種自然的理。人有情感意識活動，但有終結的一日。死亡是人的活動的終結，氣上升爲之魂，形體下葬爲之魄，基本上沒有新見。至於爲甚麼有鬼怪妖孽，朱熹也是據子產所言，以爲人「不得其死，其氣未散」，所以壽終正寢，其「氣消耗盡了」，<sup>11</sup>就不會有鬼怪。論到祭祀，如果人死如燈滅，祭祀的宗教性何在？朱熹指出，「子孫是祖先的氣」，延續了祖先的情識，祖先的氣雖然散了，但他的「根卻在這裡」。當一個孝子「盡其誠敬」，則他能「呼召（他祖先）氣聚在此」。<sup>12</sup>這種否定先人靈魂的存在，對祭祖的宗教意義帶來一定困難。儒家這種強烈的鬼神物化觀，不願意正視鬼神超自然意味，一味歸之於人生前情識的延續，這對迷信的百姓來說，本是一件好事，但一般百姓對人死後總有一種揮之不去的恐懼和感情，如果把鬼神觀限於人生前情識延續，很難滿足人對死後世界的好奇。

到了王陽明，更直截否定鬼的存在，一切鬼都由心生，「當有邪鬼能正人

<sup>6</sup> 轉引自上書 頁 96

<sup>7</sup> 《宋元學案》卷十七（香港：廣文書局，出版年日不詳），頁 333。

<sup>8</sup> 《宋元學案》卷十七，頁 333。

<sup>9</sup> 張伯行輯訂：《朱子語類》卷一（台灣：商務印書館，1969），頁 11。

<sup>10</sup> 《朱子語類》卷一，頁 11。

<sup>11</sup> 《朱子語類》卷一，頁 14。

<sup>12</sup> 《朱子語類》卷一，頁 16。

乎……有迷之者，非鬼迷也，心有迷耳。」<sup>13</sup> 一切鬼神，由人心所生，天地萬物，並沒有靈界的存在。

#### 4. 儒家鬼神論的意義

儒家對鬼神的看法，主要循著「物質」化的觀念演進。他們否定鬼神有獨立存在的個體，人死後的精神，既不是生前生命的延續轉化，好像佛教所說的「業」，在六度中輪迴；也不是靈界中的存在個體，好像基督教的靈魂，留存在陰間，等候將來審判。儒家將生死看成是一個自然界的過程，沒有超自然世界。這樣，人只有看重今生的事功，沒有來生，沒有死後審判，一切以今生的道德決定來策勵前路。對那些一生作惡的人，最大的懲罰就是招致臭名，可是人死既如燈滅，人的臭名又有何可懼？故儒家的名譽由個人推廣至家族，一人作惡，辱及子孫。但另一方面，由於儒家重孝，人死後，無論生前的行為如何，對子孫總有生養的德行，這德行使他配得供奉。儒家這種忽視死後生命的探尋，在康德看來，可能引致建立道德律的困難。康德預設了自由意志、上帝存在及靈魂不滅，要針對如何使人生際遇的不公平得到安頓。如果沒有靈魂不滅，便不能解釋作惡的人為何不得惡報，而行善的人為何不得好報了。同樣，佛教的因果報應及輪迴觀也有同樣效應。

由於人死是自然界歷程的一部分，所以對死亡不必恐懼，只須處之泰然。死後葬禮只是一種禮儀，荀子指出禮是維繫社會秩序、調和人與人之間欲求紛爭的工具，所以葬禮的意義不在已死的人，更不在死後存在的個體，葬禮的目的是維繫生人和其所在的社會秩序。他說：「禮者，謹於治生死者也，生人之始也，死人之終也」，「君子敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也」。<sup>14</sup> 所以對君王諸侯，士大夫等葬禮的規定，是按生前的地位來決定。各種喪服的色樣、棺槨的厚薄，哀傷的程度等，都以活人的社會地位規劃。<sup>15</sup> 荀子反對墨子，主要不是從經濟的觀點，而是從擾亂禮法秩序的角度斥責墨子的薄葬。

荀子對葬禮的看法，很大程度代表了歷代儒家重生不重死、重人不重鬼的鬼神物化思想。儒家對喪葬的看法，某一程度與馬林諾斯基所謂對死者所生愛與恐懼的矛盾性相符。儒家的禮儀是「公共的，集合的」，這種禮儀正如馬氏所言，「聚在一起」的社會性有助人戰勝因死亡而造成的削弱、分解、恐懼、失望的離心，從而「使受了威脅的群體得到有力的重新統協的機會」，有了這種「群體的統協」，才能保持文化傳統的持續和整個社會的再接再勵。<sup>16</sup> 馬氏所說的確與儒家某些喪葬觀念有關，但儒家不談死後世界，所以死亡的恐懼不會延續成為宗教。儒家把死亡看作社會秩序的最後環節，又把鬼魂的去處安頓在人生前的情識。把一個人的生命融入整個人類的生命，結果無所謂生前死後。可見儒家生死觀是一種早熟人文主義的看法，她的鬼神觀念由其現世的倫理思想所決定。從孔子的「未

<sup>13</sup> 〈傳習錄〉卷一，收《王陽明全書》（台北：正中書局，1970），頁14。

<sup>14</sup> 荀子：〈禮論〉，收《荀子集解》（上海：上海書店，出版年日不詳），頁238。

<sup>15</sup> 例如：「天子棺槨十重，諸侯五重，大夫三重，士再重；天子之喪，動四海……庶人之喪，合族黨。」見〈禮論〉，頁239~240。

<sup>16</sup> Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 46.

知生焉知死」及祭祀目的在教育後輩而不在死者，<sup>17</sup> 到宋儒把鬼神看作自然造化及宇宙秩序的一部分，儒家確能擺脫鬼神的迷信。但問題是在中國民間，一般百姓似乎未能滿足這種鬼神物化的思想，他們視靈界為一奧祕，當佛教與道教提供了死後的種種解說，竟成為大部分中國人的宗教信仰。

---

<sup>17</sup> 「祭如在，祭神如神在」，見《論語·八佾》。

## 2. 道教的源流、歷史及信仰

### 一、道教思想之源流：道家

1. 老子學說：〔經典：《老子道德經》〕
  - a 「道」——指不變沒有獨立實存的形上規律，其內容為正反辯證，高必有低，每一現象之發展必過渡到其反面。
  - b 「真我」——不受外界環境來傳之「自由我」。
  - c 「無為」與「無不為」——原指無以執的意志狀態。現象界流變不真、自我抽離現，獨立觀照而得自由。「無為」表示自我的超越經經。「無不為」表示自我支配經驗界。
2. 莊子學說〔經典：《莊子南華經》〕
  - a 形軀非自我：形軀是生物條件，「我」是超越意識，二者不混同。
  - b 道德茶用論：道德防止罪，但道高一尺魔高一丈，故絕聖棄智，無所求，無所失，道德便不必談。
  - c 否定文化

### 二、道家的變形

嚴格說起來，道教之稱它莊，自然是一種附託之詞。不過，從另一面看，道家到了漢代，本已有種種變形。承繼方士傳統的人，將道家的「生」觀念〔境趣意義〕化為「長生」觀念〔形軀意義〕，也是道家變形之一。

道教的代表人物，通常都以張道陵〔即張陵〕為第一人，其實張道陵只是正式組織道教的人物。在他以前，早有「長生」之說，張道陵由學長生進而建立組織，這就使散亂的方士形成一宗教團體；到他的曾孫張盛，居江西龍虎山，道教有了正式教主〔天師〕，就成為一大勢力了。

道教的思想與道家相差甚遠。道家老莊皆認為形軀不是真我，道教卻以延長形軀生命為第一大事。老莊都不承認有意志之天，尤不相信鬼神之說，道教日後的符籙派，卻專門講驅神役鬼。莊子所講的精神境界，到了道教手中，都變成與修鍊有關的神秘觀念。這一切都表示道教與道家並無理論思想的淵源。但假託既久，一般人也不能分辨，後來道教盛行的時期〔如唐代〕，連朝廷也認為老子是道教之祖。這是極可笑的事。

### 三、道教簡史

#### 東漢

1. 順帝(126-144)時由張陵在巴蜀一帶創「五斗米道」。自稱得老子秘笈，集漢武帝時的神仙說。入道者須納五斗米，故名之。  
張陵傳子衡，衡傳子魯，推廣道教，深得下層信眾。張魯的「五斗米道」後稱「天師道」，主要經典為《老子五千文》及《三天正法》之章符，，秘籍有《老子想

爾注》及《太平洞極經》。以經咒醮禱爲主，亦有符水治病，故此派後世稱**符籙派**。

2. 與張陵同時有道士于吉，自稱得神書百餘卷，名《太平青領道》，即《太平經》，爲流傳至今最早的道教經典，故稱「太平青領道」。「五斗米道」及「太平青領道」皆尊黃帝、老子，並以神仙崇拜及方術爲教義特徵。
3. 魏伯陽(170)根據自己的煉丹經驗，編《周易參同契》，是世界上最古的煉丹書籍，在化學史上有重要地位。這派稱「金丹道」，奠定後世**丹鼎派**的理論基礎。
4. 靈帝時張角根據《太平經》另立「太平道」，以符水治病。184年，利用太平道組織起玄義，是爲黃巾之亂，受到政府剿滅，「太平道」在歷史上慢慢消失。

### 魏晉南北朝

1. 張魯後來歸順曹操(約 220-265)，很受優待，「天師道」(即五斗米道)發展蓬勃，後世稱「天師道」爲道教的正統。這時符籙派及丹鼎派兩派教義及制度形成。
2. 丹鼎派以葛洪(283-343)爲代表，著《抱朴子》，分《內篇》及《外篇》，確立了神仙養生爲內，儒術應世爲外的新道教思想。他把神仙信仰系統化，又宣揚儒家的忠孝仁義爲本，否則修道也無效。其中《金丹》記載很多現今失傳的煉丹著作，提到很多丹藥名稱。
3. 符籙派以寇謙之爲代表。北魏(420-534)太武帝時，道士寇謙之獻《籙圖真經》，太武帝奉他爲天師，建天師道場，改元太平真君，親至道壇受符籙。寇謙之訂定道教儀式與經典。此後，魏室每位君主即位時也必受符籙。

### 隋唐

隋文帝雖然信佛，對道教卻甚尊崇，曾下詔保護道教。

唐因李姓關係，尊老子李？爲祖師，偏信道教。太宗時，命道士、女冠隸屬於宗正寺，作宗室看待。令各州建老君廟，親注道德經，尊稱爲真經。立崇玄館，專習老子之學，以應貢舉，稱爲道舉。當時全國的道觀共一千六百八十餘所；公主妃嬪多入道院爲女冠，受金仙、玉真等封號。武宗寵信道士趙歸真；劉玄靖等，尊趙歸真爲師，親受法籙，道教大盛。唐代皇帝多喜服丹藥以求長生，因此道士受寵信。

### 宋

宋室姓趙氏，不能以老子爲先祖，宋真宗乃別造一道教之主，名趙玄郎，號玉皇大帝。又賜信州道士張正隨號爲虛靜先生，爲立授籙院及上清觀，免其租賦。此後張氏歷世相傳，皆宋室賜號，是爲正一教，世稱其教主爲正一天師或張天師。並於京師大建宮觀，以宰相領之；各路亦遍置宮觀，以侍從諸臣的退職者領之，號爲祠祿。菩薩改爲大士，羅漢改爲尊者，和尚改爲德士，自此佛併於道，稱仙佛合宗。道教因而更盛。南宋諸帝，雖未著意提倡，但道教已爲民間所普遍信仰，張天師仍爲道教宗主。

## 金元

宋代北方在金人的統治下，道教的親宗派先後建立，最著者有全真教，太一教及真大教三派。

全真教為金世宗時道士王重陽於 1168 年在東創立，認為「認金見性」，即為全真，主張道、釋儒三教合一。

蒙古初盛時，全真教道士丘處機〔1148-1227〕，自號長春子，潛修於龍門山，以七十餘高齡，跋涉流沙萬里，感化元太祖成吉思汗於西域，太祖在雪山召見他，他以不嗜殺人、敬天愛民及清心寡欲等進言，甚受太祖的禮遇，賜宮名曰長替，世稱「長春真人」…。

## 明代

洪武初，正一教領袖張正常入朝，明太祖朱元璋封他為真人，官正二品，世襲罔替；從此龍虎山張氏成為道教正統。

## 清代

道教到了清代，多神崇拜繼續擴展，勸善書更普遍流行。民間信仰的神如太上老君、玉皇大帝，呂祖，真武大帝等。又不斷從民間信仰吸收新神，編入神仙譜系，弄到非常龐雜，流行的有龍王，土地，泰山神，送子娘娘，其中以關聖帝君特受官民尊崇，關帝為「武聖人」與孔子「文聖人」並列。

## 民國

清末以後，道教式微。清初對天師道「正一真一」的封號取消各級道教管理機構廢止。北方全真道有一定影響，但理論建樹不多。民國確定信仰自由，政教分離，1912 年成立「中華民國道教會」。總部設在北京白雲觀，五四運動直指教迷信，胡適批評最烈，道教受到打擊很大。1927 年國民黨派員到龍虎山，揭發天師道的迷信，收繳租冊及歷代皇帝封的銀印，銅印，燒毀神像。

## 49 年以後

1957 年 4 月，岳崇岱、陳櫻寧及各道教代表成立了中國道教協會。

1960 年香港各道堂派代表組成香港道教聯合會。1967 年向香港政府註冊，會址在深水埗大南街 176-178 號金寧大廈，致力於辦學、宣道、及社會服務，著名有圓玄學院等。另有道教學院，設於九龍長沙灣元洲街 471 號昌華閣一樓。

## 五. 道教基本信仰

### 1. 道

道教最根本信仰是“道”。道教是敬祀神，重生貴術的宗教，追求長生久視。道指理念、神靈、仙術，故很雜亂，總而言之指「靈而有性」的「神靈之物」，

道又是形上觀念，萬物起因。《道德經》中「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，道教把它演變為「洪元，混元，太初」三個世紀。三個世紀化為三清尊神。洪元——元始天尊手拿圓珠；混元——靈寶天尊抱坎離國廓圖。太初——道德天尊〔太上老君〕手中拿扇。

人在世界之外，神仙居住在三十六洞、七十二福地。神仙之上有三清境，三清境之下有三十二天。各天境住滿很多神仙。

與道並重的是德，道教規定信徒要修道養德，「修道」可使人返本還原，與道同一體，可以成為神仙。道教認為人的壽命可以由自己決定，「我命在我不在天，還昇成金千萬年。」相信人修煉後可以長生不死，登上清龔之境。

## 2. 術

### a 占卜、符籙、祈禳、禁咒

占卜是表達神的意旨，符籙是天上神靈的文字；祈禳是道士舉行的儀式，可以求神做事達成自己心願；禁咒是神靈嚴厲的言語，用來驅鬼、治邪。

### b 外丹、內丹

外丹即用鉛汞及其他藥物配制，放在爐中燒煉而成的化合物。成品分「點化」與「服食」，初步煉成叫「丹頭」，用作「點化」，不能服食，再煉下去，才煉成供「服食」的丹葯。

內丹認為人身即丹鼎，以身中的精氣為葯物，以神〔思維、精神〕為運用，在自己身中燒煉，使精、氣、神聚凝不散而成「聖胎」，聖胎即內丹。聖胎好像人胎，可以離人體，與人體分開，可以成仙。

### c 辟谷

道教認為人體中有三蟲〔又名三屍，或稱三彭〕，上虫居腦宮，中虫住明堂，下虫居腹胃。三虫是慾望產生的根源。是毒害人體的邪魔。它們在人體中是靠穀氣而生。如果人不食五穀，三虫在人體便死亡。人體沒有毒害的邪魔，便可以永生，故道教主張不食五穀和肉類。靠食氣修煉服食丹葯便可永生。

### d 其他還有內觀、守靜、存思、守一、服氣、行氣、胎息及房中術等諸多修煉方法。

## 六. 黃大仙與黃大仙祠

黃大仙本名為黃初平，是浙江省金華縣的一名牧羊小孩，十五歲時得仙指點得道而隱居赤松山，故號稱「赤松仙子」。雖然《神仙傳》和〈赤松黃大仙自序〉都記載了有關黃大仙的事蹟，然而，有關黃大仙的生平資料仍然是有可商榷的地方的，例如：《神仙傳》和〈赤松黃大仙自序〉都指他是浙江金華縣丹谿（溪）人，但是明朝《金華府志》和清朝《浙江通志》卻指他是蘭谿（溪）人。

黃初平、初起兄弟傳說因為煉丹得道、羽化登天，而且以「藥方」度人成仙，得到人們的信仰和崇祀，然而，黃初平自號「赤松子」卻引來不少誤會，後人常把他與神農氏時的雨師「赤松子」相題並論，亦有人把他與廣東東莞的黃野人相

混，甚至有人把他附會成張良在圯上碰到的黃石公，反映出黃大仙的信仰混合著不少雜學。

「新生」的黃大仙信仰在 1915 年由普慶壇的創建人——梁仁庵道長傳入香港，其後蓬勃地發展，甚至傳播至東南亞及美加一帶。梁氏早期在香港的傳道事業依附藥行而生，沿用「藥簽」和「靈簽」使病人得到黃大仙箕示的「仙方」，並且扶箕又可以問事，問病得治、問事立決便成爲了黃大仙信仰得以傳播的關鍵。

黃大仙信仰在香港並不像在內地般順利，反而波折重重，最初的道壇半年三遷，後來又面對日軍的收地危機，和香港政府的收地危機，但最終卻能安身立命，甚至不斷地蓬勃地發展。黃大仙信仰另一個特色爲三教通融，齋色園內除了在大殿主祀黃大仙外，還以「麟閣」供奉孔子，「孟香亭」供奉燃燈佛，「三聖堂」供奉觀音，不過，整個信仰的中心仍集中在黃大仙身上。

由於黃大仙頻頻降箕，而且隨問即答，屢屢應驗，加上當時廣東一帶疫病蔓延，求醫問方的善信就越來越多，因此，黃大仙信仰便得以迅速傳播，甚至從由一個寂寂無名、私人供奉的神祇，一躍而爲香港社會主要神祇，甚至名揚海外。

黃大仙之所以能深受善信的崇祀，據說是因爲他能「有求必應」，但事實上黃大仙亦會「有求不應」的，尤其是那些求富貴顯達的。黃大仙的「有求必應」，是必須符合「普濟勸善」原則的，因此，遇到「有求不應」的情況時，善信總會把原因歸入自己的個人道德層面。（參考 吳麗珍《香港黃大仙信仰》香港：三聯書店（香港）有限公司，1997）

## 黃大仙祠

黃大仙祠又名齋色園建於一九二一年四月，地點爲九龍的竹園，初期大仙祠規模簡單，只建大殿、麟閣、辦事處、宿舍、大閘、水井等工程，其後才不斷添建其他建築物。後於一九三七年加建，配合五行，謂之五形。鸞台金形，經堂木形，玉液池水形，孟香亭火形，照壁土形。金、木、水、火、土五行齊備。

一九五六年開放，所收善款捐東華三院。貫徹「普濟勸善」的宗旨，又宣揚儒、釋、道三教教義。慈惠工作包括辦學、贈醫、安老及救災等。其附屬慈善機構叫齋色園。

黃大仙祠占地 18,000 多平方米，除主殿大雄寶殿外、祠旁還設有小園林、三聖堂、從心苑，以及供善信們購買香火及平安符等的小攤位。祠內的九龍壁仿照北京故宮九龍壁而建，壁上刻有中國佛教協會主席的題詩，增添黃大仙祠的中國傳統特色。

### 3. 佛教的起源及信仰

#### 1. 佛教的起源及教義

##### 1.1 佛教的創始人

梵語 Sakyamuni 的音譯。佛教創始人。釋迦是部落的名稱,意思是「能」;「牟尼」可譯作「文」,是一種尊稱,含有「仁,儒,寂默,忍」等義,意譯也可合成「能仁」,「能忍」「能儒」,「能寂」等,意為釋迦族的聖人。

俗名悉達多,生於主前五六六年,原是釋迦國的太子,二十九歲出家修道,從當時著名的沙門阿羅邏迦羅摩和烏陀迦羅摩子修習禪定。不久就達到他們所教導的一切,但這並不能滿足他的希求,經過六年的苦修,在一次夜晚的修禪中,他順次經歷禪那的四種境界,然後繼續集中精神,做最大的努力,就在那晚證悟了生命的真相,成就正覺。從此以後,他被稱為佛陀。並到處說法,組織僧團,直至西元前四八六年圓寂。簡稱為"釋迦"。他創建的佛教,和基督教,伊斯蘭教一道成為世界的三大宗教之一。

相傳佛陀入滅後,弟子們焚化佛祖遺體,于灰燼中得 4 顆牙齒以及指骨、頭蓋骨、毛髮等物。弟子們將佛祖真身舍利起塔供養,頂禮膜拜。後來,阿育王取出全部舍利,分成八萬四千份,分別盛入寶函,在世界各地建塔供養,其中有許多傳入中國。

1987 年中國法門寺地宮發掘出了佛教世界千百年來夢寐以求的釋迦牟尼真身舍利,即佛祖的一節中指骨。

##### 1.2 佛教的基本立場

佛教創始人為釋迦牟尼佛(565-485 北傳 /623-544/622-543B.C. 南傳??)為反婆羅門教的新興宗教,基本立場是「離苦」,故一切教義都環繞著離苦。婆羅門教(印度哲學)肯定超越實有,例如梵我合一,人的心靈歸向實有而得解脫。

佛教的救贖觀走另一條路,以自覺心豁醒,不為事物所纏而得究竟解脫,故以覺為中心。

##### 1.3 小乘佛教

早期佛教教義有四聖諦,三法印的教導。

四聖諦:苦、集、滅、道。

三/(四)法印:諸行無常、諸法無我、有漏皆苦、(涅槃靜寂)。

宇宙觀:十二因緣—無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛,取,有,生,老死。

原始佛教以小乘佛教為主流,所根據的經典以阿含經為主:有長阿含,中阿含、雜阿含、增一阿含。

## 1.4 佛教的生死觀

1.4.1 六道輪迴：天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜牲。人生前按作業的情況而被決定死後到那一處。

1.4.2 佛教並不以為人有真的「死亡」，人生前是「生有」，在死亡的那一刻稱為「死有」，在死有與在投胎前的過渡期間稱為「中有」又稱「中陰身」。投胎後又再成為新的「生有」。人死亡後，每隔七天，中有才會變成另一個生有，而最長可保持七七四十九天。中陰身喜歡吃香，因在四十九天內最好不停燒香。

1.4.3 人死的時候，八識(眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶)中只有第八識「阿賴耶」仍活動，因此人在死人旁邊一切哭叫都會引致死者心中煩擾以致作業。佛教主張喪禮只能頌經及安靜地進行。

1.4.4 當人死後，如果墮入餓鬼道，那裡盛載食物的盆是倒吊的，「盂蘭盆」就是「倒吊」。《盂蘭盆經》記載，佛弟子目連憑神通看見母親在餓鬼道受苦，好像倒懸一樣。為了救母，他根據佛的指示，在七月十五日供養十方僧眾，使母解脫。後世在此盂蘭節日供奉親人，現今成為一般先祖(鬼)的供奉。

## 1.5 大乘佛教

佛滅後，原始經典傳入錫蘭，泰國，緬甸。

由於印度教的挑戰，小乘佛教不足應付。佛滅後五百年，各種異說，紛紛並起。

第一階段：公元二世紀(A.D. 150)，有龍樹興起，建立般若中觀的系統，為大乘佛教的初現。龍樹弟子提婆，發揚中觀之學，一時大盛。這派學說以般若波羅蜜多經為主，故稱為般若宗。其他如金剛經，中論，大智度論。

第二階段：270-350年，有彌勒，開始立說，以「識」為主。到了四世紀，無著及世親建立了「唯識之學」，主要根據解深密經，入楞伽經，密嚴經，菩薩藏經。

中觀即大空，唯識即妙有，大部份大乘經典不屬於此便屬於彼。但除此兩派，另有一系，以「主體性」為中心，宣講有一「真常」性的「如來藏」或「佛性」，主要經文為「大涅槃經」「法華經」及「華嚴經」，此派與空、有不同，在印度不發達，但傳來中國後，卻成為中國佛教主流。

## 1.6 中國佛教

中國佛教以「真常」立教，其中以「三宗」為主流。即天台宗，華嚴宗及禪宗。

要點：

### 1.6.1 一乘

小乘佛教有三乘，聲聞，緣覺，菩薩。即成佛的過程，由下而上的三個階段。大乘佛教只講一乘，如法華經只說佛乘，佛只有一個目的，就是使眾生成佛，故直趨最高階段。

### 1.6.2 佛性

印度教有最愚拙之人，永不能得道，叫「一闍提」，但涅槃經肯定，一闍提皆可成佛。

### 1.6.3 法身

佛性是主體性，法身是主體性的完滿實現，指真常的自我，涅槃經有常(法身)，樂(涅槃)，我(佛)，淨(法)。世間法無「常、樂、我、淨」，大乘佛法的究竟義則有。

### 1.6.4 法界

華嚴經說，法界悉皆平等，意思是不必離法，或看法為空，而是能夠對一切法各予安立。

## 1.7 淨土宗

淨土宗是以往生極樂淨土為目的的宗派。我國流行的淨土信仰主要是彌勒淨土和彌陀淨土兩種。彌勒淨土信仰以東晉時的道安為最早，在南北朝時期曾經十分流行，後來逐漸衰微，於是彌陀淨土逐漸成為中國信仰的主流。在彌陀淨土早期信奉者中，最著名的是廬山慧遠，他取往生西方淨土的人都從蓮花中所化生的意思，命名其組織為白蓮社，因而淨土宗又稱為蓮宗。

印度佛教中宣傳淨土思想的經論很早就傳入中國，被淨土宗奉為典要的有所謂的“三經一論”，即《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》和《往生論》。在淨土宗理論中，眾生往生西方淨土的根據就是《無量壽經》中法藏比丘所發的各種誓願，尤其是其中第十八種：“設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。”（意思是說，在我成佛之後，只要各種生命之類真心信仰，願意到極樂世界來，並且專心念誦，那麼他就可以如願以償。如果做不到這一點，我法藏比丘就誓不成佛。）但念佛只是往生的外條件，修行者還必須以真心誠信作為內因，再加上念佛的具體修行，內外相應，把信、願、行三者結合起來，才能最終往生極樂世界。

本來，淨土類經典中念佛的方法有很多種。在中國早期的淨土修行者中，從廬山慧遠以後多採取“觀察”的辦法，也就是專心思想、觀察、憶念阿彌陀佛形象和極樂世界的美好莊嚴。但是從曇鸞（公元 476-542）開始，中間經過道綽（公元 562-645），尤其是到真正把淨土思想組織起來的善導（公元 614-681）時，卻逐漸把稱名念佛，也就是我們經常可以見到“口念佛號”突出地強調出來，認為對於生活在這個世界的凡夫大眾來說，只有一心一意地稱念阿彌陀佛的名號才是往生極樂世界最正當和最簡捷的方法。與之相比，其他諸如讀誦、觀察、禮拜、讚歎供養等等都不過是“雜行”，只能起到輔助性的作用。

因為這種理論與其他佛教宗派強調依靠自己的力量獲得解脫大不相同，依靠他力救贖的色彩十分明顯，加之方法上非常簡單易行，對於信仰者又沒有什麼特殊要求，所以在社會上很快就流行起來，並且一直保持著持續發展的勢頭，直到近現代仍然在民間有著不小的影響。

## 1.8 禪宗

禪宗是中國佛教諸宗派中形成較晚的一個。禪，本來是梵文音譯“禪那”的簡稱，意譯為靜慮，也就是寧靜安詳地沉思的意思。從印度佛教的靜慮修行到中國的禪宗，其間經歷了一個複雜的發展過程。

### 1.8.1 早期禪師

傳說中禪宗的初祖菩提達摩（？—公元 536）是在梁普通年間從南印度到達廣州的。第二年，他在金陵（今南京）與梁武帝會面，但是問答之間並不投契。於是他渡江來到洛陽，在嵩山少林寺面壁修行，被時人稱為“壁觀婆羅門”。後來就流傳著“一葦渡江”和達摩面壁的故事。他的弟子中著名的有慧可（公元 485-593），慧可再傳僧粲（？—公元 606）。因為他們都奉持《楞伽經》，所以又被稱作“楞伽師”。

從僧粲開始，禪僧的活動逐漸向南方轉移。僧粲的弟子道信（公元 579-651）先到舒州（安徽潛山）皖公山，再到江西廬山，最後定居在蘄州黃梅（湖北黃梅縣）雙峰山。他聚眾講習，在社會上產生了很大影響。據記載，他一方面反對讀經，強調坐禪，勸人“努力勤坐，坐為根本”，另一方面又鼓勵勞動，提倡坐作並行。他的弟子弘忍（公元 602-675）進一步發揮這一思想，把日常勞動引入禪學當中，認為行住坐臥都可以當作修行的方式，不一定非要在寺院中坐禪不可。他們這一派被稱作“東山法門”，成為後來禪宗的實際創始者。

### 1.8.2 神秀與慧能

弘忍門下人才濟濟，其中最著名的，是神秀和慧能兩人，正是他們的活動，為禪宗的進一步發展開創了全新的局面。

神秀（公元 606-706），俗姓李，開封尉氏（今河南尉氏縣）人，少年時即出家，精通《老》、《莊》、《易》以及各種佛教經論。年近五十才到弘忍處學習，曾作過其門下的上座。弘忍去世後，他到荊州住在陽山度門寺講學，一時“四海緇徒，嚮風而靡”（《宋高僧傳》卷 8），吸引了大量的求學者。後來他的影響受到皇室的注意，久視元年武則天派人把他迎請入京，被推為“兩京法主”，因為還受到睿宗和中宗的禮遇，所以又號稱“三帝國師”。在他的弟子普寂和義福的努力下，神秀派系不斷發展壯大，勢力遍及京畿一帶。

慧能（公元 638-713），俗姓盧，傳說他本來是一個不識字的樵夫，因為偶然間聽到別人領悟，於是前往馮墓山拜見弘忍。開始時被派做雜務。有一次弘忍要他的弟子們各作一首偈語表明自己的見解。神秀所作的偈是：

身是菩提樹，心如明鏡台，  
時時勤拂拭，莫使惹塵埃！

慧能聽說後，回應一首偈語請人寫在牆上：

菩提本無樹，明鏡亦非台，  
本來無一物，何處惹塵埃？

弘忍認為慧能的體悟較神秀的為深，故秘密傳授“法衣”給慧能。慧能回到南方，隱居 15 年之後，應邀在韶州梵寺講說禪法，並傳授“無相戒”。門人法海輯錄其言行成爲《六祖壇經》。

## 2. 扶箕的迷信

早期的扶乩也許與真實的故事和民間祭祀有關，那種對於紫姑的虔誠的敬仰是可歌可泣的。但是，在當代乩壇上，再也找不到原來的紫姑。這種流變正是民間祭禮到神靈崇拜再到民間巫術的過程。

扶乩又稱扶箕、扶鸞、請仙、卜紫姑等。“術士以朱盤承沙，上置形如丁字之架，懸錐其端，左右以兩人扶之，焚符，神降，以決休咎。即書字于沙中，曰扶乩，與古俗卜紫姑相類。一曰扶箕，則以箕代盤也。”（徐珂：《清稗類抄》，第 10 冊。）

扶乩最早發端于對紫姑仙的崇拜，宋人洪邁認爲是唐時才逐漸出現扶乩，但南朝劉敬叔的《異苑》卷五卻是早有這方面的記載。“世有紫姑女，古來相傳是人妾，爲大家姑(大婆)所嫉，每以穢事相次役，正月十五日感激而死。故世人以其目作其形，夜於廁間或豬欄邊迎之，視曰：'子婿不在，曹姑亦歸，小姑可出。'捉者覺重，便是神來，奠設酒果，亦覺貌輝輝有色，即跳躑不住。能占衆事，卜未來蠶桑，又善射鈎，好則大舞，惡則便眠。”後來有人認爲紫姑是唐時人，自南朝後，附麗紫姑之說的事很多，但真正的紫姑原型，已經失傳。不管何時，紫姑的故事卻大同小異。

比較具體的傳說記載在《顯異錄》中稱紫姑，又名廁神，唐時人，姓何名媚，字麗卿，山東萊陽人。武則天時，壽陽刺史李景害死何媚的丈夫並把何媚納爲侍妾，引起李景的大老婆的妒恨。在正月十五元宵節夜裏，大老婆將何媚“陰殺於廁中”。何媚冤魂不散，李景上廁所時，常聽到啼哭聲。後來，此事被武則天聽到了，“敕爲廁神”。也有的說被天廷知道了，“天帝憫之”，命爲廁所之神。此後，民間便出現了一種習俗，婦女們以想象中的紫姑之形作成紙偶或木偶，在元宵之夜於廁所中祭祀。有的說法是祭祀時婦女手提豬頭，口中念念有詞：“子胥不在，曹夫亦去，小姑可出。”“子胥”指李景，“曹夫”指“大老婆”，“小姑”即紫姑何媚。如果偶像動了，手中的豬頭重了一點，那就是紫姑神來了，可以問休咎禍福，占卜諸事。

由扶箕發展到後世的碟仙、筆仙等，已經遠離原來的形式，但保存了簡易占卜的精神，在民間更爲流傳。