中央研究院歷史語言研究所集刊
第六十五本，第三分
出版日期：民國八十三年九月

解讀清末在臺灣撰作的善書《覺悟選新》

宋 光 宇

在中國的民間信仰裡，「行善」與「乩示」是兩項非常重要的要素，而且這兩項要素又是相互關聯。中國民間對「乩示」寄以絕對的信任，並且透過乩示，來證明自己的行善得到相當的功果，可以得到上天的眷顧和封賜果位。

《覺悟選新》這本善書正可以反映出這種特性。清末時，澎湖馬公的舉人和生員組成「善社」，定期從事扶乩和宣講活動，以教化流俗。在光緒二十九年（1904）將這些乩文集合成書。今天，我們仔細的翻讀這些乩文，可以很清楚的看到，它的內容是在宣揚傳統的倫理道德，把科舉功名當成是最高的價值標準。強調出身貧窮的人要努力於自己的事業，不僅要振興家道，更要教育子弟，若能有子弟得到科舉功名，則這個人就有資格接受上天的封賜，成爲「土地」「城隍」之類的神明。

換而言之，一個人存在的價值是在於他能不能振興家業。因此，舉凡可以使家道名聲上升的行爲都受到獎勵；凡是會危及家業，使家道衰敗的活動都在禁止之列。賭博、吸食鴉片、械鬥、兄弟鬩牆等都會危害家族的生存，必須禁止。

我們通常都認爲，只有受過現代新式教育的知識份子才會從事社會改革工作。其實不然，傳統的讀書人也是積極的在參與社會改革活動，只不過他們是以維護傳統價值和家族地位爲職志。

一、前　言

民國八十年(1991)秋，筆者因執行國科會的「儒宗神教：扶乩活動在台灣」調查計劃〔編號NSC 81-0301-H-001-09〕，前往澎湖，調查當地的有扶乩「作善書」活動的廟宇，在馬公市的一新社，蒐集到《覺悟選新》這部善書。

這部善書的每一篇乩文都有撰作的年月日和時辰。從卷一的各種序言的日期

都是在光緒十八年(1892)這個事實看來，我們知道這本善書是在光緒十八年那一年開始編纂的。卷二的第一篇乩文，時間早至清咸豐三年(1853)六月初三日巳時，內容記載澎湖馬公爲何以及如何成立第一個鸞堂「普勸社」。第二篇是由「普勸社」改名爲「一新社」時的作品，時間是清光緒十三年(1887)正月十三日午時。第三篇是光緒十七年(1891)正月十五夜，由玉皇大帝賜號「樂善堂」。第四篇是樂善堂開堂的作品，時爲光緒十七年三月十五日。這四篇可說是有關一新社成立的歷史文獻。台灣其他各地鸞堂所作的善書，在年代上，都沒有比這四篇的年代來得早。

卷一至卷六其他的乩文，都是在光緒十七年至十九年這三年內完成。七、八兩卷是在光緒廿七(1901)至廿九年(1903)完成。台澎地區在光緒廿一年(1895)因甲午戰爭失利而被迫割讓給日本。因此這部善書的成書年代橫跨了清朝及日據時期兩個時段。台灣現在各地鸞堂大都承認澎湖的一新社和《覺悟選新》是全臺灣最早的鸞堂和善書，即所謂「全臺鸞務開基，首著一部善書」。在王世慶[1]和林永根[2]的著述中，就逕自認定這部書是第一本在台灣地區自行撰作的善書。在此之前，流行在台灣的善書，如《太上感應篇》《陰騭文》《白衣大士神咒》等，都是從大陸傳過來的。[3]

這部善書共分匏、土、革、木、石、金、絲、竹等八卷。每卷平均有四十五張摺頁，也就是九十頁左右。第一卷的開頭部份，是「一新社」與「樂善堂」的標記，各有一付對聯。各以「一新」和「樂善」爲聯語的開頭，把設壇立社的宗旨交待清楚。聯語是這樣寫的：

一設鸞堂從此盛傳各地迎聖迎神崇置沙盤木筆
新頒鳳藻藉資普勸群生渡人渡己勤修寶筏慈航
樂得英才雅教施個個凜遵金科玉律

1　王世慶〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉《臺灣文獻》37(4)：112-113，1986。
2　林永根《鸞門暨台灣聖堂著作之善書經懺考》，台中：聖德雜誌社，1982:33。
3　有關清代臺灣的善書流布情形，請參看鄭喜夫〈清代臺灣善書初探〉《臺灣文獻》33(1)：7-36，1982。

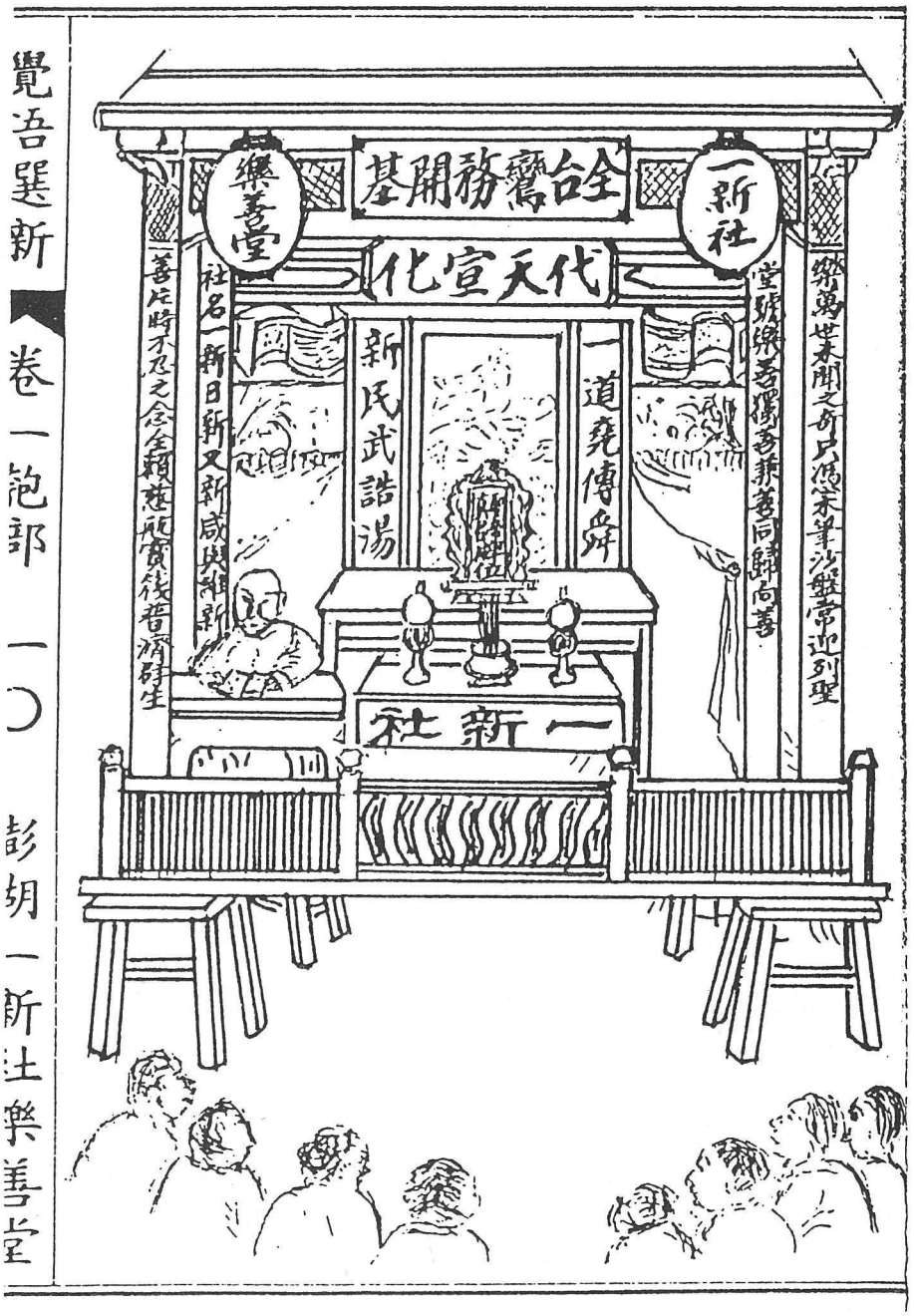
善其明德新民勵年年歌頌舜天堯日

接下去是一新社的舊觀照片以及沿革；關聖帝君和慈濟眞君的神像；三教祖師神位及印信、正主席南天文衡聖帝關牌位與印信、副主席太醫慈濟眞君許牌位與印信、南宮孚佑帝君呂恩主牌位與印信、九天司命眞君張恩主牌位與印信。關聖帝君、孚佑帝君與九天司命眞君合稱「三恩主公」（若加上岳飛和豁落靈官王天君，就成「五恩主公」）。另外有兩幅從事宣講的圖畫。第一幅是一新社從事宣講時的情景，是用四條長凳作支架，上面鋪木版，再搭起一個講臺，講臺的正中央供奉關聖帝君的畫像和神位，前有香爐和一對燭臺。宣講者身穿長袍，坐在左邊的宣講桌後。臺下有八個人在聽講。（見附圖一）第二幅是所謂的「古式宣講臺」，臺子也是用長凳木板搭成，臺上供奉關聖帝君的神位。左邊有宣講桌，桌後有一身穿滿清朝服的人坐在椅子上，照本宣科，臺下的六名聽衆也坐在長凳上，其中一人正在哄小孩。並有一童子在爲聽衆泡茶。不過，這幅宣講圖在對聯、橫匾和臺前燈籠方面，卻都改成一新社樂善堂的字樣。（見附圖二）

接著是八卷乩文總目錄。正文一開頭，就由關聖帝君降乩說明撰作這部善書的動機，是由於「自世道澆漓，民風擾攘，敗壞心術者，不可勝數。而余也，亦曾飛鸞佈化，則如《明聖經》《覺世經》《陰騭》《戒淫》諸文，無不時深懲勸，末奈人心披靡，世教衰頹。古道日非，習俗相尙，以致穹蒼震怒，災害下臨。」因此，要在一新社「再飛鸞警勸，而挽頹風。」「荷列聖選作佳文，新奇可誦，是以舉而勸世，皆望其覺悟自新也。」

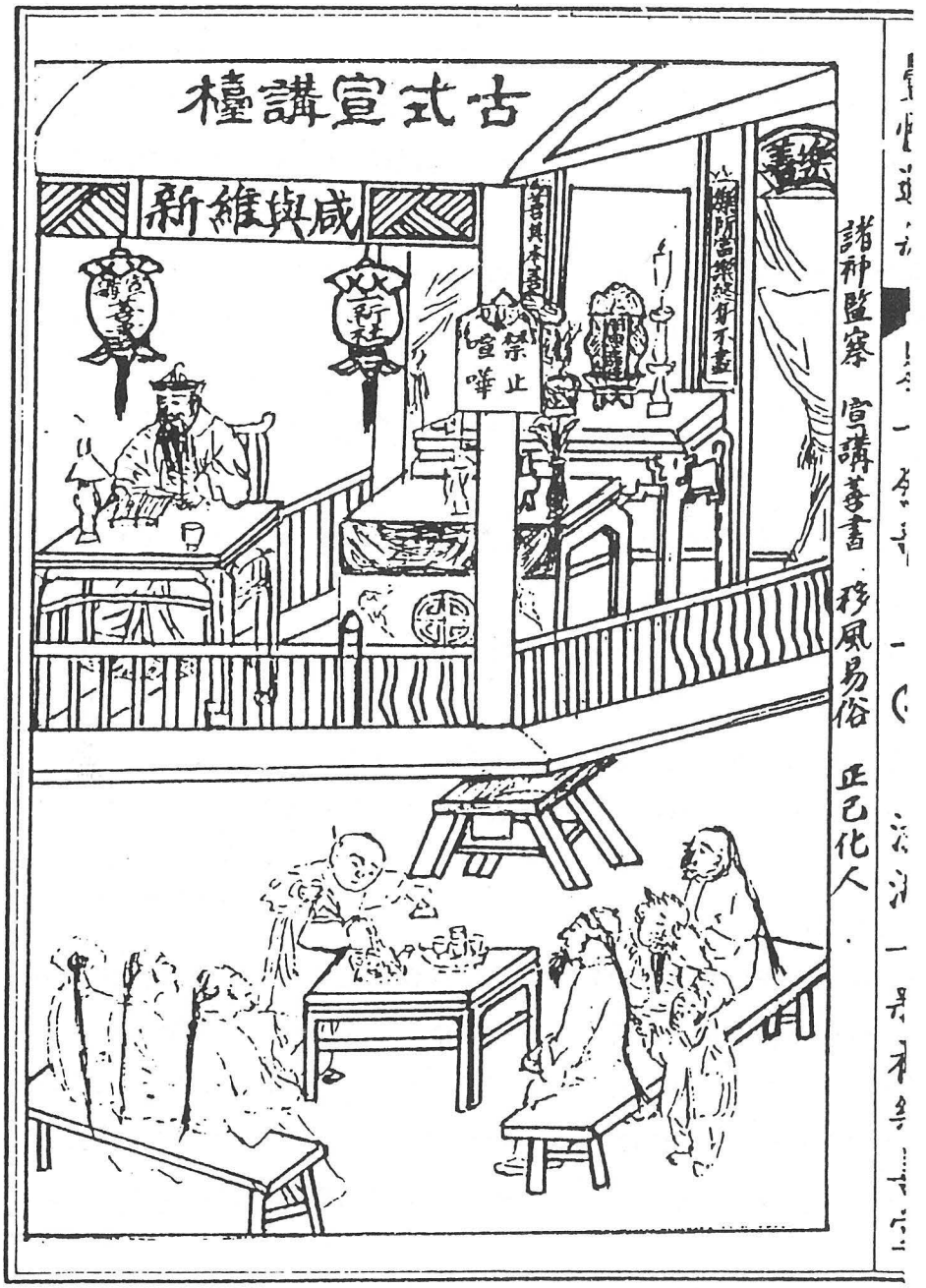
這部善書是從光緒十八年開始編纂，到廿九年(1903)三月初一日寫完最後一篇。前後歷時十年之久。五年後，也就是在宣統元年，這部善書重印了一次。這兩次的刊行究竟發行了多少部，目前已經沒有人知道。民國六十七年(1978)正月，澎湖一新社再度印行這部善書。據一新社的執事吳克文先生說，這次刊行一共印了一千部。一部份由捐印者拿去，一部份分送台灣本島各相關的寺廟，剩下的一小部份則放在一新社內供人免費取閱。十多年來，已經送完了。這次調查所看到的本子，是一新社珍藏在佛龕內隱藏在佛像背後的儲藏室中的一部，也是一新社自己唯一保存的一部。徵得一新社吳克文先生的同意，工作人員影印了這部善書。

圖一：一新社的宣講台式樣



資料來源：《覺悟選新》卷一

圖二：所謂「古式宣講台」



資料來源：《覺悟選新》卷一

顧名思義，善書是以勸人爲善爲主要的功能。但是，所謂的「善惡」，其實是一種隨著時代和社會環境而改變的觀念。按照時間去比排各種相關的善書，就可以看出這種「善惡」觀念的改變。[4] 在這種認識及前提下，逐本解讀各種善書是明瞭這種善惡觀念變遷的必要手段。《覺悟選新》既是第一本在台灣造作的善書，仔細解讀它的內容，可以對清末和日據初期台灣社會所流行的各種善惡觀念，及其相關的各種社會問題，有所瞭解。同時，透過這層瞭解，我們可以看到某些習俗從清初漢人移入台灣時就已經形成，並且影響到今天的台灣社會。

首先，讓我們先對台灣與澎湖的鸞堂和扶乩活動有一些基本的認識。

二、鸞堂與扶乩的傳入

在臺灣，大凡供奉關聖帝君、慈濟眞君許和九天司命眞君張爲「三恩主」（或加岳飛和豁落靈官王天君，成「五恩主」），並且用扶乩的辦法來撰作善書，或爲人解惑的廟宇，通常稱之爲「鸞堂」，也叫做「善堂」。它的起源迄今不太清楚，需要做一些考證工作。

扶乩，又叫扶鸞，是中國一項古老的道術。由乩手（正鸞生）經過「請鸞」儀式後，進入「失神」狀態，用桃枝做成的「Y」形鸞筆，在沙盤上寫字。旁邊有唱鸞生逐字報出，由錄鸞生寫下，就成爲一篇乩文（鸞文）。累積到一定數量之後，就可以集合成書。

臺灣與澎湖在什麼時候開始有鸞堂和扶鸞活動？在各本方志裡面，只有光緒十八年林豪所寫的《澎湖縣志》卷九〈風俗〉「王醮」一項，提到「各澳皆有王廟，……神各有乩童，或以乩筆指示，比比皆然。」這段記載只告訴我們，在光緒十八年(1892)時，澎湖的扶乩活動已經很普及，並沒有涉及最初的源頭。

根據《覺悟選新》卷二頁四的記載，清代澎湖地區的鸞堂扶乩活動始於咸豐

4　有關民間「善」「惡」觀念的改變，可以參看宋光宇〈從地獄遊記看當前台灣的社會問題〉1982；〈地獄之說與道德思想的研究〉1984；〈從玉歷寶鈔談中國俗民的宗教道德觀念〉1984。

三年（1853）。咸豐三年六月初三日的乩文是這樣寫的：

南天恩主文衡聖帝關公親降　諭

慨自聖王不作，而教化凌夷，世道日衰而人反古。異端蜂起，鄙道德爲迂談。邪說叢生，棄倫常爲瑣事。或父子不親，綱常倒置。或君臣無義，上下相違。或夫妻反目，琴瑟不調。或昆仲鬩牆，友恭不篤。或朋友失信，麗澤莫敦。四維弗講，八字罔遵，種種惡孽，日墜日深，風俗頹敗，無逾於此。以致邇來，水火刀兵，地方未靖，橫災迭起，瘟疫頻行。此皆下民造孽所自召，莫怪天心之不恤我也。幸爾澎湖島，雖蕞爾微區，亦有樂善之儒士，有心世道，欲挽頹風，冀消末劫。僉曰，非藉宣講勸善，無以爲力。故自前年（咸豐元年，1851），邀集地方文人學士，立一社團，稱曰：「普勸社」，採擇口才素裕，品學兼優者爲講生。於晴天月夜，無論市鎮鄉村，均就神廟潔淨之處，周流宣講善書。爲全澎各社，普遍勸化，以冀挽習俗於萬一。庶幾人民共趨正道，互鄉轉爲仁里。誠爲美舉。今（咸豐三年）復崇奉三教祖師於座上，奉聖眞恩主於壇中。初設木筆沙盤，並施金丹寶訓，神人聚會，大道融通。在澎湖扶乩之創始，爲全台鸞務之開基，良有以也。

這段文辭很清楚的告訴我們，在咸豐初年，澎湖地方的文人秀才爲祈禱消彌災患與匡正社會人心，有所謂「宣講善書」的活動。更在咸豐三年農曆六月三日於媽宮（即今之馬公）開立「普勸社」，奉祀南天文衡聖帝（關聖帝君）。並且設有沙盤木筆，從事扶鸞，闡揚教化。

讓我們再看另一條資料，對於一新社神明的來源有所說明。光緒十七年正月十五日夜的乩文云：「澎湖夙有海濱鄒魯之稱。自咸豐三年癸丑，就有開設普勸社，崇奉（關）聖帝、（許）眞君牌位，竭誠宣講善文以勸世。至同治三年甲子(1864)，又得爐下蘇清景從福建省泉州府馬巷廳，恭請余（許眞君）金身一尊來澎開基。」[5] 由此可知，一新社的許眞君像是從泉州馬巷廳「分靈」而來。這種

5　《臺灣總督府公文類纂》元臺北縣，明治三十四年，永久保存第四十六卷，第三門警察，高等警察，降筆會案卷。

分靈的辦法又使得一新社成爲二十世紀臺灣本島各個鸞堂的「源頭」。

民國八十三年五月十一日在田野訪問時，宜蘭縣頭城鎮喚醒堂的副堂主林旺根表示，宜蘭縣頭城鎮喚醒堂和宜蘭市碧霞宮的恩主公神像（關聖帝君）都是在光緒二十年前後，從澎湖一新社「分香」而來。創立者是宜蘭的郊商盧廷翰。[6] 練乩則是另外請人。盧廷翰請宜蘭的進士楊士芳來主持這兩個鸞堂的乩務，並且請楊士芳將喚醒堂乩文送到漳州城內南臺廟街多藝坊刻板印行，就是臺灣的第二部善書《渡世慈帆》（光緒二十二年，1896）。林根旺也指出，從喚醒堂分香出去的是台北淡水的行忠堂、台北木柵的指南宮和台北大稻埕的覺修宮。

不過，根據日據初年日本警察的調查，對於這一段歷史的記錄是說：「臺灣本島的鸞堂是同治六、七年（ 1867, 1868 ）時，有澎湖許老太者，在廣東學到扶鸞的辦法，回到臺灣澎湖後，在地方上，爲人祈禱治病。至光緒十三、四年(1886 ， 1887) 的時候，許老太將此法傳授給宜蘭頭圍街進士楊士芳。並在頭圍創立『喚醒堂』，楊士芳自任堂主，向街民廣傳其法，並祈禱扶鸞施藥方，爲人治病。」[7]

在早期的某些善書裡，偶而也會提到臺灣本島各個鸞堂的相互關係。例如在昭和十六年（ 1940 ），台中州田中的贊天宮所出的一本善書《迷津寶筏》，在它的序言中曾提到：「然神教之設，起自蘭陽新民堂，繼及碧霞宮，次設頭圍喚醒堂，普及淡水行忠堂，繼傳三芝智成堂，爲道化中興之始。於甲寅（民國 3 年 1914），建堂造書，化及省躬。戊辰（民國 17 年，1928 ）開贊修於台北，利南北交通之便。後於石龜溪感化堂而造新書。然欲立一定之法門，及於丙子（民國 25 年，1936 ）著《儒門科範》於贊修。以智成爲根據，敕賜『儒宗神教』。」這段記載清楚的說明，宜蘭的碧霞宮和頭城的喚醒堂（都是在清光緒 22 年，1896 ）是爲後來台灣各地各個鸞堂的始祖。不過，文中所說的「新民堂」，目前

6　有關盧廷翰的事蹟，參看《頭城鎮誌》卷 11〈人物志〉的「盧廷翰」(1864-1906)、「盧陳阿定」(盧之妻 1877-1947) 和「盧纘祥」(孫，1903-1957)。盧纘祥是宜蘭縣的民選第一任縣長 (1951-1954)。

7　同註 5。

沒有任何具體的資料可資說明，尚待進一步的查證。同時，這段文辭也說明，台灣的鸞堂在日據末期逐漸整合在一起，號稱「儒宗神教」。這個名號成爲現今台灣鸞堂通用的總稱。

綜合以上各項資料，我們可以知道，臺灣各地的鸞堂是以澎湖爲最早。澎湖的扶乩可能有兩個源頭，一個是福建泉州，一個是廣東。後來從澎湖向北傳入宜蘭，成立喚醒堂和碧霞宮。再從喚醒堂以分香的方式分出淡水的行忠堂、木柵指南宮和台北覺修宮，以後再分化成其他各地的鸞堂。在日據末期，出現「儒宗神教」這個稱號。當然，這不是臺灣扶乩活動的唯一來源。王世慶就指出還有「樹杞林街」（今之竹東）也是一個源頭，是樹杞林街保甲局長彭樹滋因要戒除鴉片煙癮，而從廣東請人來教扶乩戒煙的辦法。[8]

三、澎湖鸞務的發展與宣講活動

根據《覺悟選新》卷一的記載，我們知道，澎湖的扶乩活動始自清咸豐三年。起因是由於澎湖媽宮地方的文人爲了「禱天消災」和「匡正人心」，派人到泉州「公善社」學乩。學成回來，才開始設立「普勸社」。一方面扶乩寫一些勸善文章，另一方面沿用「宣講聖諭」的辦法，普遍勸人行善。到了光緒初年，社員大多凋零，又有中法戰爭之役（光緒 11 年，1885），澎湖成爲交戰之地，以致普

8 王世慶〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉《臺灣文獻》37(4)：112 1986。亦見於公文類纂降筆會案卷，同註 4。「光緒二十三年（明治 30 年，1897 年）六月，樹杞林街（今竹東）的保甲局長彭樹滋，原係廣東惠州人士，爲了戒煙乃赴廣東陸豐五雲洞彭廷華的家裡，用扶乩祈禱的辦法，治療鴉片煙癮。戒煙成功後，回到樹杞林街，就把這段經歷告知新竹辨務署參事彭殿華，極力宣揚扶鸞戒煙的成效。於是他們兩人從宜蘭請來吳炳珠到樹杞林舉行祈禱、扶鸞、及戒煙。但因方法不熟而效果有限。至光緒二十四年 (1898) 十月，新竹辨務署參事彭殿華出資數百圓，從廣東請來五位鸞生，即彭錫亮、彭錦芳、彭藹珍、彭錫慶、彭錫瓊五人來臺。光緒二十五年 (1899) 二月，在彭殿華的住宅內設立鸞堂，舉行扶鸞戒煙。結果彭殿華及九芎林（今芎林）庄長數十人的鴉片煙癮都告戒除。彭錫亮等人將此法傳授給九芎林的邱潤河、彭阿健，大肚庄的劉家冀、彭阿石等四人，而於光緒二十五年 (1899) 返回廣東。從此以後，利用扶乩祈禱戒煙的辦法在臺灣到處盛行。」

勸社完全停止活動。[9]

到光緒十三年(1887)，地方生員許梦、黃濟時、林介仁、鄭祖年、郭丕謨、高攀等人鳩資重建普勸社。並取用《尚書・胤征》「舊染汚俗，咸命維新」之意，改「普勸社」爲「一新社」。並於次年向地方官府呈文，請求給與告示，通告澎湖民衆在宣講期間，要踴躍前往聽講，並應遵守秩序。得到官府的許可。這份官府所給的告示是這樣寫的：

即補清軍府署臺南澎湖海防糧捕分府龍　爲出示曉諭事。

本年（光緒十四年戊子，1888）二月二十六日，據生員許梦、黃濟時、林維藩（介仁）、鄭祖年、郭丕謨、高攀等稟稱：「竊我澎各前憲，志在牖民。知有政不可無教，偏隅貴被休風。爰懍遵朝典，朔望宣講上諭之餘，復諭諸士子，設立『普勸社』。勸捐資費，採擇地方公正樂善之人，於晴天月夜，無論市鎮鄉村，均就神廟潔淨之處，周流講解聖諭及善書，以冀挽回習俗於萬一。見夫讀法紀於周官，辰告垂諸風雅，則勸勉之條，誠有司之不可缺者也。不謂乙酉（光緒十一年，1885）春，兵疫後，普勸社規程俱已泯沒，諸講生亦大半淪亡。茲舉遂寢。梦等身列膠庠，頗知見義勇爲，不忍坐視頹廢。乃於去年（光緒十三年丁亥，1887）鳩資重整社中。談用取尚書「舊染汚俗，咸命維新」之意，更「普勸」曰「一新社」。且遴選樂善不倦、兼以口才素裕，可作講生者，如八品頂戴林陞，及童生郭鶚志、許占魁、高昇、陳秉衡等之數人者，俱有心向善，殊堪勝任愉快。庶乎數十年之美舉，得勃然興矣。第思勸善之設，雖云法美意良，而際此地方更張之日，正兵民雜處之時。非懇蒙出示佈告，當宣講日期，或此欲靜而彼欲譁，豈能肅圜衆之觀聽。且諸講生不奉明諭，其何以藉朝庭之力，振威儀而服衆志哉？於是再四思維，措理無術，爰相率聯名，瀝情陳請。伏乞恩准，據稟出示曉諭，以新耳目。一面諭講生等，俾專責成……等情。」據此，除稟批示，併諭飭該講生等知照外，合行出示曉諭。爲此，

9　《覺悟選新》卷1，頁1，1891。

示仰閤澎衿耆士庶人等知悉。爾等須知宣講聖諭，解析善書，均係勸人爲善，有益身家，務須環聚恭聽，謹奉力行，切勿喧嘩吵鬧，致干查究。切切毋違。特示。

光緒十四年三月初六日

從這份告示，我們可以清楚的認識到以下幾件事實。第一、組織善社，辦理宣講活動，是地方上的知識份子的社會教育活動。第二、宣講善書，在某種意義上，是跟宣講「聖諭」等量齊觀，都是爲官方所重視的。光緒十八年(1892)的《澎湖縣志》卷九〈士習〉條就記載澎湖的宣講活動是規規矩矩的在進行，「而澎海一隅，獨能遵地方官示諭，隨在宣講《聖諭廣訓》及《感應篇》《陰騭文》諸書，而弗染異說也」。《感應篇》《陰騭文》都是宋朝以來，流傳最廣的兩本善書。不過根據扶乩和《覺悟選新》等書來看，當時澎湖地方士紳在宣講的時候，不但宣講聖諭，同時也宣講扶乩而成的善書。

光緒十七年(1891)三月十五日地方士紳在一新社成立「樂善堂」，專門用扶乩的辦法來著作善書。同時從事宣講活動。從光緒十七年(1891)至二十九年(1903)所有的乩文集結成《覺悟選新》八卷。是爲最早在臺灣自行撰作的勸善書。以後澎湖及台灣各地起而仿效，紛紛成立各種善堂，扶乩著書。在民國六十七年(1978)版的《覺悟選新》的末尾，附有從光緒十七年(1891) 到民國六十六年(1977)澎湖地方各善堂和所著善書一覽表。根據這份一覽表，澎湖地方一共先後有五十間善堂，一共扶乩造作了一百四十二部善書，八部眞經。林永根在他的《善書經懺考》則登錄從清光緒十七年(1891)到民國七十一年(1982)的九十年中，臺灣和澎湖的善堂一共扶乩撰作了五百九十七部善書。可見其盛況於一般。

宣講聖諭是明清兩代官方訂定的社會教育活動。在有清一朝，順治皇帝曾於順治九年(1652)頒布〈六諭臥碑文〉，分行八旗直隸各省。十六年(1659)議准設立鄉約，通令各省地方牧民之官與父老子弟，實行講究。[10] 康熙皇帝在康熙九年(1670)頒布〈聖諭〉十六條。[11] 雍正二年(1723)又頒布《聖諭廣訓》。[12] 由

10 《欽定大清會典事例》卷397，禮部，風俗，講約一，頁1-2。

11 同註10。

12 蔣良騏、王先謙纂修《十二朝東華錄》，雍正朝，卷2，頁11。

於清代歷朝屢屢下旨，要地方官確實推行講解聖諭的工作，可見得這種教化政策在執行上並不十分成功。《欽定州縣事宜》更是明白指出清代縣官如何虛應故事：

> 朔望之辰，鳴鑼張鼓，前詣城隍廟中。公服端坐，不發一語，視同木偶。而禮生紳士請頌聖諭一遍，講不悉其義，聽不得其詳。官民雜沓，鬨然各散。[13]

何耿繩〈學治一得錄〉也提到類似的情形：

> 常見州縣每於朔望循序宣講，率皆奉行故事，毫無發明。聽者寥寥，亦復置若罔聞。[14]

正由於官府對於「宣講聖諭」流於形式，於是，地方上有心改革社會風氣的士人假借神明，自行組織善堂，以宣講聖諭和善書爲職責，用來彌補地方行政之不足。[15] 戴寶村曾經指出：「聖諭強調和諧、勤儉，端正風俗，但平民生活艱苦，常受剝削，易投向祕密宗教和結社，以求得生活物資和精神寄托。」是爲宣講聖諭執行不力的原因之一。[16] 徵諸澎湖的資料，他的推論是有問題的。實際的情形很可能是地方士人在地方官府的「示諭」之下，自行結社，用因果報應故事來宣講「聖諭」。（詳見後述）

在清代的臺灣，宣講聖諭是一件重要的事情。康熙六十年(1722)朱一貴亂事平定之後，治理臺灣的官員已經注意到應該積極從事社會教化工作。藍鼎元在《與吳觀察論治臺灣事宜》中就說：

> 宜設立講約，朔望集紳衿耆庶於公所，宣講《聖諭廣訓》萬言書及古今善惡故事，以警迷頑之知覺。臺灣四鎮及淡水等市鎮村莊多人之處，多設講約，無徒視爲具文。[17]

清廷批准這項建議，並著手實行。臺灣的各本方志中都記載了有關宣講聖諭

13　引自《清代掌故綴錄》，蔡申之〈清代州縣故事〉(二)。

14　同註13。

15　陳兆南〈臺灣的善書宣講初探〉中央研究院民族所「本土歷史心理學研究」，頁1-2，1992年2月。

16　戴寶村〈聖諭教條與清代社會〉《師大歷史學報》13:315，1985。

17　藍鼎元〈與吳觀察論治臺書〉《鹿洲文集》，清代。

的事。鄉約宣講因場地不同可分爲「在城宣講」和「四鄉宣講」兩種。在城宣講通常是由縣官主持，而四鄉宣講因地方官無暇下鄉而由當地的鄉約組織辦理。詳細記錄宣講內容，以備地方官隨時抽查。清末，中央的權力已衰，地方官主持的宣講活動日漸僵化，反而是地方士人與宗教團體結合之後，卻能持續運作，成爲清末宣講的主流。上述澎湖和宜蘭的宣講善書活動就是這股時代潮流的一部份。

在臺灣，民間組織善堂來宣講善書和聖諭，並不是始於光緒二十年前後(1894)，也不是局限於澎湖和宜蘭，而是同光年間普見於臺灣各地的共同現象。在光緒十年(1884)新竹的仕紳顏振昆、吳希增、吳淦秋、鄭守恭、鄭養齋、高士元等人在縣城北門外設立「福長社」，設立宣講臺，經常講演善書。[18] 也有私人支持宣講活動的例子。如：陳祚年《篇竹遺藝》〈養吾陳太夫人節略〉云：

> （陳氏）好覽〈陰騭文〉〈感應篇〉及古今忠孝善惡果報等書，暇則宣講，聽者環堵。[19]

王松《松陽詩話》卷下云：

> 先慈吳太儒人性善，布施奉佛，兼通經史。……又喜讀因果事以勸人，每逢年節朔望，必延明士設壇宣講聖諭、感應篇等。[20]

清代民間的「秘密宗教」，如齋教先天派，在光緒九年(1883)，其在臺灣的領導人黃玉階就在台北大稻埕成立「普願社」，宣講聖諭。民國元年時，龍華、金幢、和先天三教派聯合成立「齋心社」，於朔望宣講清朝的聖諭和前賢處世格言。[21]

從事宣講活動，也是有許多規矩有待各方人士遵守。一新社有〈宣講例言〉十六則。〔見附錄一〕這些規則明白的規定，在宣講的時候，要衣冠整齊，講員必需要做事前準備，不可以信口胡謅。只要有三五聽衆，就可以開講，不必等到人多之後。

---

18 《台北市志稿》卷七〈教育志〉頁4。

19 轉引自鄭喜夫〈清代臺灣的善書初探〉《臺灣文獻》33(3):22，1983。

20 同上。

21 《臺灣通志稿》卷二〈人民志宗教篇〉，頁111。

四、善堂的組織和運作

就澎湖來說，善堂是獨立於寺廟之外的一種志願性組織，但是借用某個廟宇作爲活動的場所。其任務就是「著善書」（由文乩手在沙盤上寫勸世的文章或詩句）和「濟世」（由武乩童爲人解答各種疑難問題）。

一個善堂的成立，基本上有兩種方式。第一種是有人發心要成立一個善堂，出面號召信徒，共同組成。第二種是由別的善堂不斷的出現乩示，要求某個寺廟成立善堂。被指名的這個寺廟經過一番驗証之後，接受這項上天的「派令」，由廟祝或地方上頭面人物出面號召，成立善堂。

一旦善堂成立，它的名稱的順序是：「地名」、「寺廟名」、和「善堂名」。例如：「澎湖縣馬公南甲」是地名，「海靈殿」是廟名，「兼善堂」是善堂名，合起來就成「澎湖縣馬公南甲海靈殿兼善堂」，這是對外用的正式名稱，一般仍是稱作「海靈殿」。也有把前後幾個名字串連起來，一起使用的情形。澎湖的「一新社」就是個例子。光緒十三年(1887)改原先的「普勸社」爲「一新社」，光緒十七年(1891)再憑扶乩開號「樂善堂」，於是對外的全名就成了「澎湖一新社樂善堂」。

依據《覺悟選新》上的記載，一新社樂善堂內部各種職位都是用扶乩的辦法派定。光緒十七年(1891)正月十五日派定的職位依序如下：

董事兼堂主　林介仁
知客生　黃濟時
正鸞生　黃逢時　蘇根攀
幫鸞生　蔡徵功　鄭祖儀
副鸞生　吳騰飛　許世忠　蕭鴻禧
唱鸞生　李時霖　王邦樞
錄鸞生　鄭祖揚　郭廷光　楊廷瀾　郭清獻
迎禮生　陳秉昭　吳品分

行禮生	鮑顯星	蘇清景	鄭祖基			
謄錄生	紀秉修	林其昌				
請鸞生	蘇桂芬	郭丕承				
效用生	陳睿明	林懷治	謝鴻恩	郭丕觀	陳步青	洪汝明
督講生	鄭祖基					
司講生	蔡徵功					
宣講生	李時霖	黃逢時	郭清獻	吳騰飛	郭丕觀	許世忠
助講生	蕭鴻禧	楊廷瀾	黃濟時	鮑顯星	陳睿明	陳步青
	林長青	洪汝明	謝鴻恩	郭鶚志	高　昇	許　棼
	陳秉衡					
救濟部勸捐生	鄭祖年	郭丕謨	陳長澤	蘇清景	吳品分	鄭創垂

根據光緒十四年(1888)申請成立「一新社」宣講活動的呈文，我們知道，林介仁、許棼、黃濟時、鄭祖年、郭丕謨等人的身份是「生員」，郭鶚志、許占魁、高昇、陳秉衡等人是「童生」。另外有「八品頂戴林陞」，不見於一這份神職名單之內。可見，光緒年間澎湖一新社的扶乩活動，在基本性質上，是由地方知識份子所領導的一種社會教育活動。

再從組織和職責方面來說。

目前，在澎湖的各個善堂都以堂主和副堂主做爲中心。堂主總理一堂之鸞務，副堂主輔助。基本的條件是個人在宗教方面的修爲，而不是論財力或輩份。凡是有扶乩的日子，正副堂主必定要到壇，主持儀式。平時則處理一般信衆的事務。堂主和副堂主是整個善堂的表率。「凡事刻苦持艱，清品敦行，如若不遵聖訓，貪功利己，則上界雖有使命，亦不容易相承。」[22] 同時，正副堂主要設法維持「正鸞生」的生計，使正鸞不需要爲生活而奔波。在調查中發現，善堂的停止運作，大都是因爲正鸞生忙著去賺錢養家，不能定時到堂中服務。善堂少了正鸞，就沒了人神溝通的媒介，而且沒人能替代，這個善堂就維持不下去。

22 《鸞堂聖典》，頁5。這是台中聖賢堂在民國七十三年時將台灣各地鸞堂所用的經典和儀式纂成的一本集子。

「正鸞乃天之使者，身任聖職，手掌鸞筆，神靈降而筆飛舞，以無形神力，沙盤浮現有形之字，而度化衆生也。」這是《鸞堂聖典》上對「正鸞」所作的定義。[23] 正鸞不是人人可以充任的。它的選拔是這樣的，通常都是由有心作正鸞的人自由報名，在神壇前宣讀疏文。目前台灣本島通用的疏文是這樣的：

伏　以

聖道恢宏普被大千

神機莫測靈通三界

今據

台北市

中華民國臺灣省　　市　　路　　號　　堂門生

高雄市

住　　市　　路　段　巷　弄　號。

誠惶誠恐。稽首頓首。

儒宗神教法門。叩爲志願正鸞。效勞濟世事。叩拜洪造證明具陳。言念門生　　現庚　　歲　　年　　月　　日生。自入鸞以來，深荷　恩師耳提面命。教誨提撕。神光所備。有感於心。茲願訓練正鸞。至於純萃。體聖傳眞。代天宣化。濟世渡人。效勞造功。上拔九玄七祖昇天。下赦夙世今生業障。修養身心。力行神教。以報鴻恩於萬一也。懇望

玉帝至尊　列聖恩主　諸位恩師　准許所請。特授眞傳。降靈光以開竅。匡扶法門。濟物利生。以盡義務。不敢有始無終。欺師背祖。洩露天機。違規背訓。倘有乖違。願受天譴。永墮地獄。誓無退悔也。

謹　　呈

堂　列聖恩主　座前

監壇護法眞君　座前

南天文衡聖帝　座前

23　同上，頁4。

昊天金闕玉皇大天尊　玄靈高上帝　御前

堂　　主　　手印

傳　眞　師　　手印等俯伏叩呈

誓約志願人　　手印

報名之後，隨即展開「練乩」的訓練。通常爲期四十九天，在澎湖則有長達一年者。在這段時間裡面，受訓的乩生每天都要到廟裡練習扶乩，也就是在沙盤上用桃木乩筆畫「８」字，或圓圈。練乩的人最重要的事情就是設法讓自己安靜下來，頭腦中不要有任何雜亂的思想，旁邊有人不斷的唸請鸞咒，幫助他進入安靜，甚至恍惚狀態，直到開始出字爲止。不是每一個志願做正鸞的人都可以練到出字，十個人之中大約只有一兩個人可以練成。而且不是想練就可以報名，一定要在特殊情況下，公開徵求乩手的時候才可以報名。一旦練成，這名乩手就要終生奉獻，爲神明效力，每天晚上都到廟裡扶乩「作善書」，直到神明准他退休爲止。

扶乩時，所有鸞生必需要穿著「禮衣」、「禮鞋」。禮衣以長袍爲主，顏色有淺藍色、白色、米色、褐色等，各堂選定一種爲準。禮鞋則是以黑色平底布鞋爲準。女士們的服裝，在臺灣本島跟男士一樣，在澎湖則是穿黑色類似旗袍的禮服。

善堂一旦成立，就很可能長久持續下去。澎湖由於它是臺灣扶乩活動的發源地之一，另一方面也是由於偏處離島，社會流動性較小、商業氣息較少，善堂的活動可以維持很長的時間。一新社樂善堂已經成立了一百零六年〔清光緒十三年(1887)至民國八十二年(1993)〕。今天廟中的執事多是當年發起人的曾孫輩。另外，像海靈殿兼善堂成立於民國五十八年(1969)。三官殿自新社三善堂目前這一組扶乩人員也已經維持了十七年〔民國六十五年(1976)至八十二年(1993)〕。

善堂也有解體的時候，最常見的解體時機就是乩手過世，後繼乏人；或者是乩手移居外地；或者是乩手忙於自己的事業，沒有時間來爲神服務。

至於善堂的日常運作情形，就調查時所見的情形來說，每天晚上所有的乩手

和效勞生（服務執事人員）在七點左右就到廟裡。先是叩頭行禮，諷唸也是用扶乩的辦法所寫成的「大洞眞經」一遍。接下去就由內壇的副乩手們大聲唸〈請鸞咒〉。咒語的內容如下：

謹請本壇諸猛將　　列位金剛兩豎尊
鎮天眞武大將軍　　五部一切響如雷
普賢眞人大菩薩　　三大金剛下玄壇
觀音水火威顯現　　四洲九道展神通
東海泰山同下降　　硃砂符印攝升堂
金闕帝君五大聲　　八大金剛六天王
香山雪山二大聖　　金硃銀硃讀書郎
都天元帥統天兵　　哪吒殺鬼救萬人
三大尊佛同下降　　十二哪吒降道壇
弟子壇前一心專請拜請
拜請本殿（堂）列位神聖來扶乩
神兵火急如律令　　急急如律令

通常唸到第三遍的時候，正鸞乩手就已哈欠連連，唸到第五遍、第六遍時，乩手就完全進入昏迷狀態，不自主的突然啓動，開始用桃木做成的鸞筆，在塑膠布做成的墊子上寫字。（以前是用白沙做成沙盤，寫一個字就要推平一次，相當耗費時間，而且桃枝寫字近乎飛舞，白沙四濺，常會傷到兩旁報字者的眼睛，於是近二十多年來，澎湖的各個乩壇大都改用塑膠墊子，不僅免去推平沙盤的麻煩，增快寫字的速度，而且也比較安全）旁邊報字的人要全神貫注，看著鸞筆的飛舞，立即報出字來。另一人則逐字記下。寫完之後，再由堂中文學修養較好的先生再順一遍，改正錯字別字，一篇乩文就此告成。通常堂主或某位學問較好的先生會把當天的乩文對殿前的女衆效勞生宣講一遍。

在清代及日據時代的善堂究竟如何運作，現在已經沒有直接的資料可資說明。不過，在調查時，幾位寺廟的主持都強調，他們完全遵照古制進行。在沒有其它資料可資運用的情形下，我們暫且相信在清代和日據時代，澎湖的善堂就是如此

運作。

每個鸞堂都會有堂規來約束堂生的行爲，澎湖一新社有堂規十六條：

一、凡堂生宜敦五倫，行八字（疑是「八德」）。諸惡莫作，衆善奉行。以端一生行誼，方堪垂爲榜樣。

二、凡堂生宜尊五美、屏四惡，誦法是書之外，不可誤染邪教。可將列聖之覺世眞經，感應篇文，時時盥誦，實力奉行。期無負列聖教誡之苦心。其它左道異端，概宜屏絕。

三、凡堂生、執事人等，宜修身檢察，而洋煙（係指鴉片）誤人不淺，犯者須設法急除，方好對神對人，不可仍循舊轍，違者等於不孝。

四、凡堂生賭博宜警省，不可視爲無關。雖輸贏無幾，而傾家最易。切莫謂新正（正月初一）無妨，實爲厲之階也。

五、凡堂內諸執事，在壇前效勞，務必小心虔誠，衣冠潔淨，不可奉行故事，以犯神規。

六、凡堂生所有出言，宜防口過，不得談人閨闈，播弄是非。亦不可輕佻戲謔。蓋戲謔即侮慢之漸也。

七、凡堂生善則相勸，過則相規。務須忠告時聞，不得背後私議。至於外人之過惡，與我無關者，絕口不談可也。

八、凡堂生所犯過失，有人密相告者，應當喜悅。不可諱疾忌醫。但良友相規，亦須於無人之時，剴切密語。不可在人前當面搶白，自己沽直，而使人臉上難堪也。

九、凡堂生務須以和爲貴，不得外托愉容，而心存不滿，使睚眦小過積久而成怨懟。

十、凡堂生宜各勤本業。若無事之時，宜講究善事、善文，不得聚群結黨，妄說非禮之言。

十一、凡酣酒漁色等事，堂中雖無其事，亦須時存警覺，有則改之，無則加勉。

十二、堂內掌賬之人逐月於費用外，尙剩若干文，務須照錄標出，以杜旁議，方能行之久遠。

十三、凡堂生務必長幼有序，尊卑有別，不得以少凌長，亦不得以上傲下。

十四、凡堂中諸費宜節用有度，不得濫費。借爲公款，無妨。

十五、凡社中，堂中有要事，宜公同斟酌，以衷諸一是，不得挾一己之私，偏見自專。

十六、凡社中、堂中辦公人等，宜實心行實事，不得假公行私，因私廢公，尤要持之有恆，不得始勤終惰。

從這十六條堂規來說，基本上，是概括整個在社會上如何爲人處世的基本原則。反過來說，鸞堂也就是訓練及實踐基本社會倫理的地方。直到今天，臺灣本島和澎湖的各個鸞堂還是強調如何眞正的實踐基本社會倫理。

五、成神的條件：有關「善行」的分析

扶乩最大的特色就是在「証明」有「神」的存在，因此，在一般扶乩著作中經常會有神明臨壇，訓誡信徒要如何如何修道，有的時候也會講述他是因爲什麼條件而受封爲神。今天，我們綜合整理這些成神的故事，當可以看出傳統中國社會中普遍流傳的成神的條件，這些條件也可以說是「善行」的最高標準。

《覺悟選新》的內容，自然遵循這個格式。有「行述」二十四則，都是由一些城隍之類的「小神」來講他生前是如何積德行善，死後受封爲神的故事，鼓勵人們起而效法，社會教育意味濃厚，而這些故事正是充份顯示當時台澎社會所流傳的「善行」觀念究竟爲何。

以下，讓我們先來探討清末台灣社會流行的有關「善」的觀念是什麼。

一、宣講事業是代天宣化，累積陰騭的事，上蒼會加恩於從事宣講的人。在他死後，可以受封爲神。

卷一有太醫院慈濟許眞君〈勸捐序文〉云：

> 竊維世風之日下，異端爭起，而世教衰微。有心天下者，悲斯人之沉溺，恐流蕩而難返。是以四方勸化，而萬教甚周。故宣講之普勸，冀移風而易俗。無如人心不古，而風化變更，作惡者過多，爲善者卒鮮。或謗正道爲

訐談，或排眞理爲妄說。是以上干天怒，下犯神訶。致災殃迭降，而民命難逃。故余聞之而不忍者，乃伏乞　天聰，哀求保奏，以頑民固屬無知，而蒼生甚非識理。願以再行宣講，普勸黎民，庶一十見聞，而百千相從。幸得天心大喜，准以降鸞吩示。適有林吳諸君，請余指教，而一時樂聞者三十餘人，喜捐者四十餘士。故講善之事，於此重與；樂善之堂，亦於此而立焉。然所捐公費，僅用月資，不能作長久之計。爰是商余，再行勸捐，庶可湊合。期世之仁人君子，見而助之，俾得集腋成裘，贊勳美舉，以圖此功，功莫大焉。

這段文辭和前言部份所引的關聖帝君的乩文前後相呼應。把當前社會看成是「人心不古，亂相叢生」，必需要有人來撥亂反正。從事宣講正是從事撥亂反正的具體表現，值得嘉獎。這部善書更舉出實証，來証明一生從事這種宣講活動，必定得到上天的眷顧。在卷八末尾，有故去的一新社創始人陳秉昭臨壇述說受封爲神的乩文：

本堂前迎禮生兼董事陳秉昭降（光緒二十八年(1902)壬寅十二月初九戌刻）余客歲杪，蒙白亡神童引至森羅較對，幸生前功過平衡，飭令聚善所候差。嗣後叨蒙關、許二恩主，謂余昔在一新社樂善堂僉事有年，不辭勞瘁。雖無大功可錄，而作事秉公，兼之司禮虔誠，獎賜三十功，敕在聚善所效力，充爲神童。後來若有微功，方調入南天使用。

陳秉昭的故事清楚的反應，甚至是證明，在善堂中虔敬服務，死後可以成神。這對其他社友來說，是莫大的鼓勵。這種現象不僅清代如此，即使在現今的臺灣社會，民間宗教界依舊保持這種觀念，類似的傳說依舊不斷的產生和流傳。這種觀念前人未曾注意。其實，它就是中國人肯從事各種社會教育與救濟活動的基本原動力。在筆者研究一貫道、道院與世界紅卍字會的歷史時，也清楚的看到這個觀念在主導人們的行爲。像紅卍字會崛起於民國初年軍閥混戰之際，以掩埋屍體、撫輯流亡、照顧傷病、救濟水旱災民爲主要事功。信徒憑扶乩而行事，也憑扶乩來證明他們的事功得到上天的肯定。[24]

24　有關紅卍字會的研究報告，目前正在撰寫中。

二、成神的條件不一定要有赫赫之功，只要能夠持久行善、振興家族、教育子孫得到科舉功名等，都有機會受到上天的垂愍而受封爲神。二十四篇「行述」大都在透露這個道理（詳見附錄二）。這二十四篇行述所表現的善行可以歸納成以下十六項，各項出現的頻率依次如下：

1. 子弟入學爲童生，或考取功名…… 16例
2. 父母早死，孤苦零丁，白手成家…… 10例
3. 終生行善，戒殺放生，修橋補路…… 10例
4. 努力工作，家門昌盛…… 6例
5. 守節，勤儉持家…… 5例
6. 救人急難，或者因此而成全婦人名節…… 5例
7. 忠誠可靠，工作勤奮…… 4例
8. 求仙學道…… 3例
9. 自己因行善而有科舉功名…… 2例
10. 教導子女成人，不涉邪淫…… 2例
11. 修建廟宇…… 1例
12. 拒絕女色勾引…… 1例
13. 武將整飭軍紀…… 1例
14. 審明冤獄…… 1例
15. 反對兄弟分家…… 1例
16. 周恤鄉里…… 1例

（由於每篇行述都涉及多項價值觀念，因此每篇行述作多項歸類）

從這項簡單的統計我們可以看出，在清末的澎湖社會裡，把「有科舉功名」「家業昌盛」以及「終生行善」三項，當成是社會上最重要的價值標準。同時我們也可以從此看到，科舉制度對於中下層社會的影響有多麼深遠。何炳棣在他的大作《明清社會史論》一書，把科舉制度看成是中國人心目中的「成功的階梯」

(ladder of success)。[25] 意思是說，科舉制度在明清兩代成爲人們社會地位上升的主要管道，任何一個要想要功成名就的人都必需要沿著這個「成功的階梯」向上爬升。換句話說，科舉制度成爲社會上品評一個人社會地位高下的基準。當一個人有了科舉功名，不僅自身躋身士林，受到地方鄉里的敬重，同時也提升整個家族的社會聲望和地位。筆者在討論明清家訓時曾經指出，對明清，以至於現代的中國人來說，人生最重要的責任和價值，就是在維護家門於不墜。對於能夠提升家族社會地位的人給與最高的評價；對於那些敗壞家風，羞辱家門，敗盡家產的人，給予最嚴厲的指責。[26] 在《覺悟選新》所舉的二十四個例子中，大多數的例子都在反映這種觀念，不但正面的肯定科舉制度的社會價值，更進一步的指出，凡是能夠辛苦工作，勤儉持家，以致家道豐盈，而且還要能教育兒子讀書，甚至通過科舉考試，死後才能夠受到玉皇大帝的獎賞，受封爲土地、城隍之類的神明。換而言之，要想成神，光靠自己的努力成家和行善積德是不夠的，還要靠兒子、孫子的讀書和科舉功名，才可以達到成神的基本條件。這種觀念透過扶乩和宣講，直接傳播到社會的每一個角落。它的影響是非常的深遠。

同時，這些「行述」也反映出晚清中國人心目中的神明世界，也像人間的官僚組織。城隍、土地之類的「小神」是調來調去的。更有意思的是各廟宇，甚至各個家庭所供奉的神像，都有一個特定的人來擔任神的職務。於是，天上聖母就不一定是我們所熟悉的林默娘，而是其他有名有姓的人。關聖帝君亦復如此。如此一來，中國人的神明世界就變得複雜有趣，而且跟人世息息相通。換而言之，在民間的善書裡面認爲，只有供奉在廟裡的神，才是眞正的大神，其他由私人家裡供奉的「媽祖」「觀音」「關聖帝君」等，都是另有其人來充任，因此，本文都以「小神」對待之。這是要請讀者特別留意的。

---

25 Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China.* New York: Columbia University Press, 1962.

26 宋光宇〈明清家訓所蘊涵的成就評價與經濟倫理〉《漢學研究》7(1): 195-278，1989。同樣的理論又見於〈重利與顯親——有關「臺灣經驗」各家理論的檢討和歷史文化論的提出〉《臺灣經驗(一)：歷史經濟篇》:48-57，台北，東大書局，1993。

六、有關「惡行」的分析

澎湖地方由於耕地狹小，雨水不易留存，當地人民從清朝同治年間開始，就東渡到台南府城一帶打工、經商，更有遠到南部屏東山邊墾荒，種植水稻，收成後就運稻米回澎湖，形成季節性的移民。[27] 日本人占領臺灣之後，積極建設高雄港。當時就有大批澎湖人投入建設高雄港的工作，也就定居在高雄市的鹽埕區、鼓山區一帶。[28] 而且，當時臺灣各個河口都形成一個河口港，從臺灣到廈門去的船隻，大都會先到澎湖；回程時也是先到澎湖，再到臺灣各地。[29] 由此可見，在清朝後期和日據時代，澎湖與臺灣之間有相當密切的關係。在這樣的基礎上，以下的各項討論，就把澎湖和臺灣視作一個整體來處理。

仔細分析《覺悟選新》所批判的「惡行」，幾乎都跟上述「振興家族」「維持家財」等觀念有關。凡是會影響到家族，使之衰敗的行爲都在批判與禁止之列。由於這部善書是十二年中陸續寫成。在光緒十七、十八年(1891，1892)間，主要的社會問題是「械鬥」、「淫逸」和「賭博」，光緒二十七、二十八年(1902，1903)時所關心的問題是如何戒除鴉片煙癮。分別討論如下：

1、械鬥

這裡所說的「械鬥」，基本上是指「打架」。打架可以是家裡兄弟間的打架，也可以是族與族、村與村、地區對地區的大規模打架。卷二有〈戒兄弟論〉，指的是家中兄弟打架：

> 今夫兄弟者，如枝與葉，如手如足。父母養育之恩，惟伯及叔。家門和順之條，若季與昆。生本同根，何得鬩目牆內。出同一本，奚必鬥忿庭中。

27　尹建中〈澎湖人移居臺灣本島的研究〉，頁5-7，臺大考古人類學研究所碩士論文，1969。

28　尹建中，同上，頁7-11。

29　卓克華〈清代臺灣行郊之研究〉，中國文化學院史學研究所碩士論文，1972。宋光宇〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係〉《史語所集刊》62本3分，頁326-331，1993。

卷五有〈戒械鬥文〉，其批判的對象是混合了家族中的兄弟鬩牆和不同群體之間的打架：

> 今夫強弱相爭，由於心中之不忍。干戈相鬥，皆因血氣之方剛，則械鬥起焉。或因家中起忿，骨肉嫉妒之端。牆內爭鳴，手足反操刀之醜。爲一言有隙，遂生殘害之心，結千年而莫解。或遇口舌相乖，遂起刀兵之怨，作兩造之仇讎。無他，皆由不忍以致者焉。……恃強壓弱，任欺凌於白日；以多迫寡，受暴虐而難持。乃含怨莫伸，雖死亦必食其肉，而私仇莫訴。對天之呼泣無門，獨不念陽間枉法，則陰律難逃。何必忿起一朝，雖身亡而不顧。仇生一旦，致含血以噴天。血氣方剛，戒之在鬥。

依臺灣的史書、方志來看，從乾隆到光緒年間，全臺灣各地分類械鬥層出不窮，大規模的械鬥就有二十八次之多，死人無數。[30]

造成械鬥的起因是由於清代臺灣的漢人移民社會是以地緣關係爲主。姚瑩在《東槎紀略》中記道：「臺灣之居民，不以族分，而以府爲氣類；漳人黨漳，泉人黨泉，粵人黨粵，潮雖粵而亦黨漳。」[31] 各籍聚落壁壘分明。一旦有糾紛發生，常聲應氣同。《鳳山縣志》卷七〈風俗志漢俗考〉也說：「自淡水溪以南，則番漢雜居，而客莊尤夥。好事輕生，健訟樂鬥，從來舊矣。」[32] 藍鼎元在〈與吳觀察論治臺事宜書〉中也說：「客莊居民，朋比爲黨。睚眥小故，輒譁然起爭，或毆殺人，慝滅其屍。」[33] 由於風俗如此，勸善書中當然要提倡禁止。

再者，械鬥一起，幾乎是「生靈塗炭」。像咸豐三年(1853)台北艋舺地方的械鬥，三邑人把同安人聚居的地方放火燒個乾淨，迫使同安人北遷大稻埕。[34] 因此，械鬥會直接妨礙到家族的生存和發展，必需禁止。不過，大規模的械鬥都

---

30 張菱〈清代臺灣分類械鬥頻繁之主因〉《臺灣風物》24(4)，1974。樊信源〈清代臺灣民間械鬥歷史之研究〉《台灣文獻》25(4):90，1974。

31 姚瑩《東槎紀略》，清代同治元年。

32 《鳳山縣志》卷七〈風土志・漢俗〉。中國方志叢書，臺灣地區13，1983:332。

33 藍鼎元〈與吳觀察論治臺書〉《鹿洲文集》，清代。

34 陳培桂《淡水廳志》卷14，1873。台銀本，1963。王世慶〈海山史話〉《台北文獻》37:73-74，1973。

發生在台灣本島，澎湖不曾有過。因此，在《覺悟選新》中，只是略略提起，沒有大加發揮。

以上所說的「械鬥」，是見諸記載的大規模打架。在台灣民間最常見的小規模「打架」，是迎神賽會中各軒社之間的「拼鬥」。有所謂「輸人不輸陣」的說法。卷五有池府王爺〈示鄉民文〉，提到這種「拼鬥」情形：

> 且夫邇來之人心不古，而世事多翻變者。或比鄰以相爭，或近鄉以結怨。動輒以迎神相爭較勝，或無故多殺生靈。

這種軒社之間的拼鬥，常會延綿一段很長的時間，怨氣愈結愈深。像是宜蘭、基隆一帶，在清末日據時期的「西皮」與「福祿」兩派的爭鬥，雙方人馬幾乎不能相見，見面就打架。日本警察也莫可奈何。一直到光復以後才慢慢的沉寂下去。

2、賭博

中國人一向認爲「賭」和「嫖」是危害家族生存的兩大禍害。「賭」是會在很短的時間中敗盡家產，其危險性比「嫖」或「吸食鴉片」要來得高。有心救世的人都會呼籲要戒除「吃喝嫖賭」。在《覺悟選新》的〈文昌帝君序〉中就明白的說：

> 無如世道其日衰矣。人心其不古矣。或迷於酒色之場，或沉於煙賭之陣，或昧至道，或入異端。

整部《覺悟選新》有數處提到「戒賭」，如卷二〈戒嫖賭文〉：

> 夫天下所最害者，惟嫖與賭耳。若嫖者，能離人之骨肉；賭者，能分人之田產。……賭之害人也，先則謂新正無妨，數文取樂而不畏，再則慾心日起，反思贏得爲家財。後則一文蕩盡，無奈鬻子而賣妻，樑上君子由斯而作，路旁乞丐爲此而來。

卷二嘉義縣城隍的行述也說他早年狂嫖濫賭，「日則賭館排場，夜則柳巷花街。」以致敗盡家產。卷四有〈戒賭博文〉：

> 自賭博日興，則綱常不振，五倫八字之俗，名教彝倫之內，爲賭博而反惑其眞矣。君賭，則國家必亡；臣賭，則明倫必敗。父賭，則家政日衰；子賭，則人倫日變。夫賭，則不綱；婦賭，則不順。兄好賭，則友愛淪亡；

弟好賭，則悌恭廢墜。朋友好賭，則信心多闕矣。此五倫中最爲害於賭博者焉。至於文士好賭，而學問必疏。農夫好賭，而耕耘必廢。事工好賭，則技藝日挫而惰心生。商賈好賭，則生理日敗而貿易微。此四民中之害於賭博者焉。人何必貪於賭哉。即賭之大略而論之。吁！四人坐場，而當家得利。一來一往之間，則抽分之利，更失其半矣。然又不特此也。賭之贏者，必曰財非我有，號曰盈餘。則邀朋呼友，住處於賭場排館之中，置酒肉而大呼小叫。爲朋友之需財，無論也。及一旦而輸矣，告貸無門，必行典賣。不幸數文又輸一空，小則鼠竊家內之衣裳，大則狗偷世間之財物。變蕩產業，鬻子賣妻。嗚呼！斯時也，眞堪痛心疾首矣。或因新正無妨，憑數文之取樂，竟臉面而莫存。前爲財主富兒，今竟花子乞丐矣。豈無富有千鍾，爲賭博而蕩盡。豈無家資百萬，爲賭博而一空。嗟乎！人何一愚至此，則賭博亦奚所取樂，雖精神不顧，而性命幾於難保矣。人不成人，鬼不成鬼。安閒無事之人，而甘爲貧苦餓殍之輩也哉。噫嘻！人其細思之。

從清朝領有臺灣之後，賭博一直是個社會問題。各本方志都記載，臺灣地方的人們特別喜歡賭博，無論士農工商，販夫走卒，都嗜好此道，經常放手一博。康熙末年，周鍾瑄在《諸羅縣志》中特別指出：「喜博，士農工商卒伍相競一擲。負者束手，勝者亦無贏囊，率入放賭之家。乃有俊少子弟，白面書生，典衣賣履，辱身賤行，流落而不敢歸者。此風漳、泉多有，臺郡特盛。」[35]

乾隆時，朱景英提到賭博的種類有「壓寶」、「壓字」、「漫抓攤」、「簸錢」等。賭博者率用洋錢。賭注甚大，有的時候一次下注就是上千洋元。[36]

到了光緒年間，臺灣各城市的賭博風氣未嘗稍減，而且花樣翻新。《鳳山縣採訪册》錄有光緒二年鳳山知縣所給的〈禁賭博碑〉。碑文中說：

照得閩省（當時臺灣尙屬福建省）賭博之風，甲於他省。有花會、銅寶、

35 周鍾瑄《諸羅縣志》，台銀本，1962:147 。

36 《海東札記》：「無論男女老少，群然好博。有壓寶、壓字、漫抓、簸錢諸戲。洋錢，大者一博動以千數。洋錢，銀錢也。來自咬留吧、呂宋諸國。臺地交易貲費皆用之。」1958:28 。

搖攤、抓攤、車馬砲、擲骰等項，名目繁多。花會則在僻徑山鄉，銅寶、搖攤則在重門邃室，其餘均在城鄉市肆，誘人猜壓。[37]

光緒十七年(1891)，台灣府知府唐贊袞在《臺陽見聞錄》中記道，臺灣地方的人民好賭的情形比全國各個地方都要嚴重。賭博的名堂很多，諸如：寶攤、牌九之類。商人尤其好賭。賭場的規模宏大，有專人服務，更有妓女陪侍。所謂「更有曲房密室，銀燭高燒，豔妓列於前，俊僕隨於後，呼盧喝雉，一擲千金。」[38] 這種豪華情形，即使在今天，也是不多見的。

在清末及日據初期，有「花會」流行。花會，又名「開花會」。每一局設三十八門（見附圖三），各有一花名，每一花名射一動物。主持人稱爲會頭、頭家、或花會頭。賭客稱爲「花客」。開會之前，會頭將繪有花名所射動物之畫懸掛於閣中，屆時花客蝟集，各猜一花名，並下賭注。每日定時開會，將畫軸拉開，猜中者，會頭即按其賭注給三十倍彩金。開會之處必設於「深居密室，門有防捕之線，戶有觀風之人。」[39] 花客都是熟人，可以不請自來。

另一種賭法是預先決定花會的開會時間及地點，由「提封仔」（負責運送賭牌的人）將寫有花名的紙片或木牌，分送給花客。花客依自己的判斷，選定一種花名，寫在紙上，並且加封，連同賭注，一起交給提封仔，轉交會頭。開會之日，會頭事先決定中彩花名，在賭牌的該花名上蓋章。待花客到齊後，順次開封。猜中者，可得賭注的三十倍之彩金。提封仔可得賭注之一成作爲佣金。中彩者須將彩金的百分之五分給提封仔。[40]

據《臺灣新報》的記載，台北地區的花會起自僻處鄉隅的和尙洲（今台北縣蘆洲鄉）。不久，大稻埕也跟進，一八九六年冬，經營花會者已多達十餘家。其中較著名者有合利、元利、聚利、詳記、祥興、祥春、建春等、每天開會兩次，早上九時與晚上八時各有一局。花客趨之若鶩，甚至有數百人。不僅市井小民沉

37　盧德嘉《鳳山縣采訪册》，台銀本，1960:369。

38　唐贊袞《臺陽見聞錄》，1958:145。

39　轉引自吳文星〈日據初期臺灣的「大家樂」—— 花會〉《歷史月刊》創刊號，1988:62-64。

40　同上，頁63。

圖三：花會三十八名單圖

金進春	帝	皇	四					觀音會	
	朱光明	張三槐		龍江祠	林太平				
	馬白	子猴		船龍	龍金				
姑師一	將	虎	五			元	狀	四	
陳安大	李漢雲	黃坤山	宋正順	李月寶	王志高	陳逢春	陳榮生	陳板柱	吳占魁
狸狐	牛水	虎白	精豬	精兔	精獅	雀孔	精鵝	螺田	蚣蜈
士道二	食	乞	五			人	夫	四	
周青雲	趙天甲	張萬金	蘇青元	陳吉品	張元吉	徐元貴	雙合同	林良玉	馬上招	李明珠
精貓	鶴白	精蛇	蛛蜘	精羊	精鹿	精蝗	鵝白	蝶蝴	子燕	魚鯉
理	生	七					尙	和	四	
羅只得	鄭必得	翁有利	張合海	張九官	田福孫	方茂林	鄭天龍	陳日山	劉井利	張火官
貓野	鼠老	精象	雞田	鴉老	狗白	蜂黃	蝦黃	精雞	魚牛	精蛙

資料來源：吳文星〈日據初期台灣的大家樂—花會〉《歷史月刊》創刊號p.62. 1988。

迷追逐，街市商賈亦視爲發財捷徑，因而荒廢事業，不知回頭。爲了追求明牌，男女聚集在墳場祈夢，每夜竟有兩、三百人之多。致使墳場「竟成熱鬧之地，況每夜焚化紙錢，好似迎神賽佛。」報導不禁嘆道：「噫！賭之迷人竟至於斯，安

得有心世道者起而阻之耶？」[41]

一九〇六年初，日人列舉「臺灣習俗美醜十則」，仍指出：「臺灣賭博，在舊政府時代最爲盛況，今雖禁令森嚴，而花會之風時有所聞，薰心利慾，爭鬥作非，小則耗人錢財，大則釀成匪盜，其爲風俗之害，胥由於此。」[42] 日本殖民政府爲了改善花會，在一九〇一年，有發行彩票的構想，一九〇六年六月十三日正式發行彩票。[43] 成爲東亞最早的公營彩票。

從這些史料記載，我們可以清楚的看到，賭博一直是台灣社會的一大問題。清末時，賭風已經很盛。澎湖的地方士子意欲借用神明的力量，來勸世人戒絕賭博，可惜不成功。日本殖民政府用警察的力量來取締賭博，雖能收一時之效，賭風終究未除，一旦風聲過了，賭博依舊存在。今天，台灣各地流行的「大家樂」「六合彩」等賭法，又很像清朝時的花會。可見賭博這項文化傳統是多麼強韌有力。

3、淫逸

《覺悟選新》中，著墨最多的社會問題，當屬「戒淫」這件事。卷二有溫天君〈戒淫文〉、清風道人〈嘆世歌〉、關太子〈戒嫖賭文〉、和合大仙〈勸世歌〉、九天使者〈戒嫖文〉；卷三有鳳山縣城隍生前審迫媳賣淫的案子、海靈殿蘇府王爺〈勸世文〉、澎湖水仙尊王〈警世文〉、蓮池祖師〈勸世歌〉、壽石巖大士〈戒溺女與賣花〉；卷四有延平府城隍〈戒酒色財氣歌〉、達摩祖師〈警世歌〉、辛天君〈勸世文〉；卷五玄天上帝〈正鄉規文〉；卷六有馬元帥〈淫爲萬惡首文〉；卷七有韓仙翁〈戒酒色財氣歌〉，福德正神講〈姦淫現報案證〉、大魁夫子〈勸士歌〉、朱府王爺〈訓鄉規歌〉；卷八有澎湖城隍〈姦夫淫婦現報案證〉等二十篇乩文與「戒淫」有關，可見這個問題在當時是一個很重要的社會問題。

41　同上，頁63。

42　同上，頁64。

43　吳文星〈東亞最早的公營彩票——臺灣彩票〉《歷史月刊》2:78-81，1988。

仔細分析其中的內容，大致可以歸成三類。第一類是呼朋引伴，流連於秦樓楚館，有十七篇；第二類是逼女（可能爲親生女，也可能爲養女，文中交待不清楚）爲娼，有兩篇；第三類是勾引良家婦女，有兩篇。

在當時人的心目中，認爲嫖妓是會導致「呼朋引伴」，終至耗盡家財。而不是會得性病，危害健康。例如：卷二的關太子〈戒嫖賭文〉提到：

> 嫖之害人也。閉月羞花之容，而反視若天上降來，人間無有也。始恐親朋知覺，而暗地偷香。繼則請朋邀友，而飲酒吹蕭。終則手舞足蹈，而逢人不畏。

同卷有〈戒嫖歌〉，也是傳達同樣的訊息：

> 人之初，性本善。色竇開，大相懸。飲美酒，吃洋煙。知快樂，費蕩錢。看妓女，似天仙。一日不見如三年。晝夜顛倒顛。一身衣服不計錢，搖搖擺擺醉華筵。家資不計算，我家百萬田。開不了，出大言。妓女煙花，一看大豬來進前，婊頭叫發彩，鴇母喜得錢。時玩樂，日流連，吹蕭唱，且免言。邀朋呼友，看戲相牽。家資蕩盡始愧然。

嘉義縣城隍的行述中也說，他年輕時結交朋友，聚賭嫖妓，終將家財耗盡。如上一節所說，明清以降的中國人以「能否振興家門」作爲品評人物高下的標準。在這種條件下，呼朋引伴的到妓院飲酒唱戲，是敗壞門風的行爲。嫖妓也可能導致身體虛弱，於是就要進補。進補的辦法通常是吃雞和吃鱉。這樣子一來，不但犯了殺生的罪孽，也是靡費金錢。卷三水仙尊王〈警世文〉云：

> 日游乎花街柳巷，夜宿乎楚館秦樓。見美色而關惰，視嬌姿而注意。迨至身潰體衰，又思積欲而生，由淫而致。當食鱉以滋陰，宜宰雞以養氣。只知吾體要剛強，不計物命。

這些資料至少說明在清末的臺灣，或者範圍縮小到澎湖，人們對於子弟結黨成群的到妓院飲酒作樂，有一分恐懼之情。造成這種現象的內在原因是擔心這麼作會敗散家產，違背了社會的評價標準。

至於第二類的逼媳婦賣淫事，見於卷三鳳山縣城隍的故事：

> 忽一日有一奇案，乃姑控媳不孝之事。……其人曰：「實告與君，此吾之

妹夫也。彼母極悍，將他逐出。其家中則開賭賣花。吾妹則回家不肯歸。而彼母在家吵嚷，余實難受其鬧，隨即送妹回家。至昨日不知爲何事而控其不孝。……在余度之，昨日必無別事，必有富豪之人到家，而惡姑欲使媳賣花，婦不肯，故有此禍。」

同卷〈戒溺女與賣花論〉中，更明白的說：

世又風俗日衰，淫惡成性。生女而不甘配對，設有無女之家，必四處誘買。每得一女，輒曰：『吾家之升斗可以無患矣。』年未及笄，遂望狂童之入室。歲甫十上，則對煙客以周旋。

這種靠「女兒」賣淫，以謀家計的事情，至少是反映台灣在清代是個人口性別比例不均衡的現象。臺灣原本就是一個移民所組成的社會，願意移民來台灣的人當然是以男性居多數，婦女成爲少數。如何解決男人的性慾問題，就是一個相當棘手的社會問題。在各本台灣志書中，只有唐贊袞的《臺陽見聞錄》中，提到光緒十七年(1891)前後，台南地方有雇用妓女裝扮故事，在迎神賽會時，乘坐用兩根長木上紮椅子的簡單轎子，遊行市區的事情。原文是這樣寫的：

臺南郡城好鬼神。遇有神佛誕期，斂費浪用。當賽會之時，往往招攜妓女，裝扮雜劇，鬥豔爭妍，迎春大典也。而府縣各書差亦或招妓裝劇，騎而前驅，殊不成事體。他如民間出殯，亦喪禮也。正喪主哀痛迫切之時，而親友轍有招妓爲之送殯者。種種冶容誨淫，敗壞風俗。余蒞府任後，即出示嚴禁。如有妓女膽敢裝扮游街者，或經訪聞，或各段籤首指名稟送，立准將該妓女拏辦；其妓館查封，招妓之家分別提究。此風漸息。[44]

這段文辭的主旨是在批評在迎神賽會時，雇用妓女裝扮故事遊街，是不當的行爲。但是，也明確的肯定，在那時候，妓女是很普遍的。

美國人類學家武雅士(Arthur Wolf)於民國五十五年(1966)，在三峽作童養

44　Wolf, Arthur P. and Chieh-shan Huang, *Marriage and Adoption in China, 1845-1945*. Stanford: Stanford University Press, 1980. Wolf, Arthur P., "Adopt a Daughter-in-law, Marry a Sister: A Chinese Solution to the Problem of the Incest Taboo," *American Anthropologist* 70:864-874. Wolf, Margery, *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press, 1972.

媳的調查時，就發現台灣人喜歡把收養的童養媳或養女賣到娼寮。[45] 《覺悟選新》的這兩段乩文則說明，在清光緒年間，臺灣已有把「養女」賣入娼寮，或逼養女和媳婦賣淫的事。鄭喜夫曾經指出，在嘉慶年間已經有一位名叫陳崑山的人作戒溺女文，並且廣爲流傳。[46]

至於第三類的勾引良家婦女，歷來都認爲是極不道德的事情，在此就不特別討論了。

當我們把眼光放大，看近四百年來的中國社會史，就會看到，中國社會在明朝萬曆年間，曾經有過一段色情泛濫的時候，一時之間，諸如：《夜未央》《杏花天》《繡榻野史》之類言情小說充斥。同一時段，也出現了很強烈的反色情的力量。這股力量大都是假藉宗教的名義而行。例如：明末袁了凡的《功過格》中的〈修身格・遏邪〉就一再強調「戒淫」的重要性。例如說：

> 終日無淫念功。路遇美色不留盼一次一功，反此者一次二過，動人者加倍。人家婦女可窺不窺、聞人說穢事惕然謹避、不問婦女美醜，俱一次一功。遇美色心不動十功，反此者五過，即時制之可免。至以言色調戲失節者五過，全節者五十過。居家能節慾五日一功。不節慾五日一過。妻妾淫褻非時非地一次三過。不輕置妾三十功。妻已生子復置寵妾一人五十過。當可染境不染良家婦女百功，節婦二百功，妓女二十功，勢不能而止者非功。完一婢女百功，淫一婢女百過，強者加倍。拒一女子私奔，善卻之三百功，能使感悟加二百功，終身不使人知再加二百功。完一婦人節三百功，婦人之節多在可成可敗之間，若有機緣牽引，能善爲勸喻，以曲全之，積福德莫有大於此者。宿娼比頑、染一本淫婦俱二十過。淫一失節婦五十過。欲染良家婦百過，成淫十倍。欲染室女孤寡節婦三百過，成淫十倍。感化一人不淫百功。引人於淫百過。好談淫賭趣一言一過。燒毀淫詞淫說一卷五功，出錢另記。撰脂粉詩詞一篇十過。展轉一淫念一時一過。修合房術三十過，傳以害人一人一過。終身守不二色戒千功。刻淫書千過。喜聽淫聲

45 唐贊袞《臺陽見聞錄》，台銀本，1958:145。

46 鄭喜夫，同註3，頁20。

邪曲一次十過。[47]

在清代，《功過格》是一本家喻戶曉的善書，它所說的「戒淫」觀念隨之流傳在民間。《功過格》有許多不同的版本，唯獨袁了凡所作的《功過格》特別強調戒淫，可見在袁了凡生那個時代（明末清初）中國社會上普遍流傳著一股「淫蕩」的風氣。

同時，從明末清初以來，中國的宗教界一直有一個強調「不近女色」的修行方法。像羅祖教、金幢教、先天道等教派都十分強調「清修」（也就是終生不嫁不娶，但不像和尚尼姑那樣的出家）的重要性。甚至連正常的夫妻在入教之後就要分房。這樣的規定有些矯枉過正，不過也顯示出民間宗教對「淫蕩」「淫逸」行爲的戒愼恐懼。

4、抽鴉片煙

在乾隆年間，臺灣已經有人吸食鴉片。[48] 到了十九世紀末、二十世紀初，臺灣吸食鴉片的人數大約有十六萬人，佔全部二百六十萬人口的百分之六點五四，是一個相當嚴重的社會問題。[49] 因此，用扶乩的辦法來戒除鴉片煙癮，在臺灣的近代史上是一件大事。

王世慶在〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉一文，曾經詳述關聖帝君扶乩戒鴉片的起源。[50] 認爲是光緒十九年曾從廣東惠州陸豐縣請來乩手，傳授扶乩戒煙的辦法。但由於不熟悉操作的辦法而沒有成功。光緒二十四年(1898)冬，新竹彭殿華又從廣東陸豐縣邀請鸞生彭錫亮等五人來臺，在今之竹東地方，傳授扶乩祈禱戒鴉片煙的辦法。第二年春就盛行於全臺灣和澎湖。

但是，我們在《覺悟選新》裡，看到卷四有孚佑帝君呂純陽降乩寫成的〈戒吃鴉片文〉，時間是光緒十八年(1892)三月十二日。隨後在第五卷又有王禪老祖

47　袁黃（了凡）《功過格》，在有福讀書堂叢書第十七册。明萬曆年間。

48　朱景英《海東札記》，台銀本，1958:29。

49　井出季和太，《臺灣治績志》1937:327-329。並見李騰嶽 1953。

50　王世慶，同註1。

〈戒洋煙歌〉，同年三月廿四日（書中誤作二月二十四日，據前後文的時間改正）。要比王世慶所說的光緒十九年(1893)早一年。不過，大量記載有關戒鴉片的乩文是在卷七，時間是光緒二十七年(1901)。很明顯是受臺灣本島的影響。

王世慶的文章強調扶乩戒鴉片對日本殖民政府財稅收入方面的衝擊。並沒有仔細的介紹究竟爲何要戒煙以及如何用扶乩戒鴉片。

《覺悟選新》有呂純陽的〈戒吃鴉片文〉，明白的指出必需戒除鴉片的理由：

> 夫遭鴆毒者，祇數刻而身亡，或有方堪救。染鴉片煙者，則畢生之氣損，似無法可移矣。……管他日上三竿，旦夕相違，只伴燈明一點，獨不思：此物能燒田萬頃，斯尤善毀業千般。士人貪此者，則廢棄詩書。農家戀此者，則拋荒畎畝。業工犯此者，則疏慵技藝。爲商染此者，則倦怠經營。甚且爲文臣而罹此害，難求衣紫腰金。爲武將而罹此害，焉望封侯掛印。處富厚而罹此害，必至傾家蕩產。當貧窮而罹此害，定遭落魄喪身。眞覺迷途深墮，任喚不回也。迨至囊空金盡，樂極悲生，四壁蕭條，一身狼狽。或無奈何而作穿窬狗盜。或不得已，而爲托缽沿門。斯時也，貽羞宗祖，玷辱家風，致父母之悲傷，累妻孥之哭泣。饑寒疊迫，恥辱交加。

這裡所舉出的理由，完全符合前面我們所提到過的，以能否振興家族作爲評定一個人的成就高下的傳統。當時人們所擔心的，並不是吸食鴉片會殘害身體，而是會妨礙家庭生計，甚至會敗光家產。敗光家產是大不孝，也是有辱門楣的事。

林滿紅在研究中國人的吸食鴉片的習慣時指出，中國人發展出一套獨特的吸食方式，那就是一種呼朋引伴的活動。[51] 一大群人聚在一起，燒一支煙筒，輪流吸食。乾隆三十七年(1772)朱景英在《海東札記》，就描述在臺灣人們吸食鴉片的情形：

> 臺地無賴人多和煙吸之，謂可助精神，徹夜不寐。凡吸，必邀集多人，更番作食，舖席於地，衆偃坐席上，中燃一燈以吸，百餘口至數百口爲

51 林滿紅〈清末社會流行吸食鴉片研究〉，師大歷史所博士論文，1985：495。也可參看劉明修《台灣統治と阿片問題》有關這一時期鴉片問題的討論，1983，東京，山川出版社。

率。[52]

正因爲吸食鴉片是一種集體的行爲，要藉除鴉片，也就需要運用集體的力量。假藉關聖帝君的名義，來勸人戒除鴉片，正是這種集體力量的表現。光緒二十七年(1901)，臺灣本島假借關聖帝君名義來戒除鴉片已經如火如荼，一新社也在五月二十九日依扶乩的辦法公布戒除鴉片條例六條：

一、設置磁缸一大壺，排在壇前。明日卯刻大開木蓋，以便和丹。三日後，准有心者乞求飲用。

二、凡求請之人須在前壇高聲立誓，謂從此心堅意切，改絕鴉片煙，至死不變。若中途異志再吃，願受天誅神譴，如何如何，……由本堂所派執事一名督觀。另一名專責登記其人何社何名，方准其舉筈。

三、凡遇有人來求符沙甘露水者，由本堂另派執事一名，專責分與。依先後次序，不致錯蹤。

四、凡和符水之時，諸生應到齊，跪誦〈普賢尊佛心印經〉七遍，即焚化之。

五、凡戒煙之人，其煙具應同時帶來壇前，立誓後繳交。從此一盡除清，以免日夜觀望，復萌煙癮。其所收煙具，另派兩名執事，負責登記收清。即在壇前公開打碎，使不能再用。另擇日分批送到海邊，盡付汪洋，以杜絕後患。

六、凡經本社立誓戒煙之人，如不終身稟遵，半途廢止，再吃鴉片，而負（關）聖帝之婆心，並諸眞之苦口，即上天不爾諒。神其鑒諸，必應誓誅譴。愼之戒之，勿視爲兒戲也。

《覺悟選新》卷七記載，澎湖各鄉經此辦法而戒掉鴉片煙癮者，數以千計。根據井出季和太的《臺灣治績志》上的記載，到光緒二十七年(1901)七月十八日止，在十六萬一千三百八十七名特准吸食鴉片煙者中，據九月底的調查，戒煙者有三萬七千零七十二人，其中男子三萬四千七百四十七人，女子二千三百二十八人。其中自行戒煙者一千四百七十七人，由扶乩戒煙者高達三萬四千三百七十人。[53] 換而言之，經由扶乩的辦法而戒除鴉片煙者，佔所有戒煙者之百分之九

52　同註48。

53　井出季和太，《臺灣治績志》1937:327-329。

十二點七；佔全部特准吸食者的百分之二十一點三。由此可見扶乩戒煙運動的效果相當可觀。

日本人佔領臺灣之後，在光緒二十三年(1897)實施鴉片專賣制度。次年，其鴉片收入就有三百四十六萬七千多元，超過預估的三百萬元。是當年田賦收入的三・四倍。到光緒二十六年(1900)鴉片收益是四百二十三萬四千多元，而當年的田賦是九十一萬二千多元。由此可見鴉片收入在臺灣總督府的財政收入之重要性。[54] 二十七年(1901)春，日本殖民政府爲了解決財政上的困難，兩次調高鴉片煙的售價，使臺灣同胞大爲反感。同時，日人據台之後，各項稅捐雜遝而來，比清朝時期的稅賦重很多。因此，當扶乩戒鴉片煙運動經地方士人提倡後，就各地風起雲湧，含有濃厚的「反日」意味。

戒煙運動的成功，嚴重影響到日本殖民政府的稅收。台南縣在光緒二十七年的地方稅收預算中，鴉片稅額爲三萬一千二百七十四元，由於吸食者人數從九百二十四人減少爲四百四十一人，稅收正好減少一半。麻豆地方原可徵收鴉片煙稅九百元，在戒煙運動的影響下，只收到三十元。[55] 日本殖民政府在這種財稅威脅下，就大力鎮壓各個地方的扶乩活動。當時的民政長官後藤新平接獲各地有關扶乩戒煙的報告後，鑑於主其事者多爲前清的秀才、辦務署的參事、街庄長、保甲局長等地方領袖，下令各地的警察局，以和緩的手段，勸告民衆不要「迷信」，並切實取締扶乩這種「迷信」活動。[56] 於是，這項社會改革運動就被日本殖民政府鎮壓下去。而扶乩也在日據時期變成非法的活動。

5 、迎神賽會與演戲

卷五有玄天上帝的〈正鄉規文〉，提到酬神演戲會引起一些糾紛，應該避免：

> 夫鄉規之壞也，一則恃強毆弱，一則淫風日熾。鄉民多不知體天地好生之德，而以宮中爭彩好勝。獨不思奢華美麗，惹事故而妄費鈔。演戲作醮，

54 王世慶，1986:128。

55 同前註。

56 《臺灣慣習記事》第一卷第十號，頁 86-87。王世慶，1986:128-129。

欲求福而反招禍。噫嘻，鄉規之紊亂，竟莫可勝道也。夫以演唱之事，何不易講檯而宣講。

卷七有朱府王爺的〈訓鄉規歌〉，對於當時橫行鄉里，魚肉鄉民的迫迾人有所批評：

可惡，可惡，眞可惡。可惡民丁心不古。視鄉老無能爲，作閒遊，通社虎。身穿左衽衣褲，相牽手，沿鄉遍社看查某。無廉恥，不忠厚。心愈大，膽愈粗。父母兄弟皆不顧。盜銀錢，飲酒兼嫖賭，不思經營行路，只樂橫行械鬥。……廟中若有慶讚事故，就要鳩資粧藝譜。結隊成群，日夜小叫大呼。吹簫品，打鑼鼓，熱鬧喧天，驚動山神后土。專尙奢華，不愛樸素。

同卷，眞武大帝的〈訓鄉規三字文〉也提到相同的問題：

若廟中　有慶讚　奢華事　要從簡
三七月　二神誕　不必請　子弟班
恐少女　相聚盼　魂欲飛　魄欲散
丁口費　可減刪

清代的臺灣社會，對於迎神賽會和演戲，相當熱衷。每逢神明生日，地方上就有人出面收丁口錢，雇請妓女裝扮歷史故事，坐在「蜈蚣閣」上，遊行社區。同時，也請戲班子在廟前的空地搭臺演戲，一連十天半個月，甚至更久。

臺灣早期的廟宇都是由一群來自同一地區的移民所共同捐資興建的。因此，每當廟宇舉行祭祀的時候，整個移民群的成員都會動員起來，參與全程活動。推舉一些主事的人，稱之爲「頭家」。這些人出錢出力，極力裝飾廟宇，亟盡華麗之能事。當寺廟稍爲有些圮毀，就立即集資重修。在二月初二、中元盂蘭盆會、中秋、過年，以及神誕之時，一定舉行盛大的祭典，有各種鼓樂和迎神賽會活動。[57] 祭祀之後，則一定有大規模的宴客。各家支付這種開銷，動不動就是要花費十多兩金子。[58]

57　陳文達《臺灣縣志》〈輿地志一・風俗〉：「村莊神廟集多人爲首，曰頭家。廟雖小，必極華采；稍圮，則鳩衆重修。歲時伏臘，張燈結采鼓樂，祭畢歡飲，動輒數十緡。雖曰敬神，未免濫費。」台灣文獻叢刊第103種，1960:147。

58　陳文達《臺灣縣志》：「家有喜事及歲時月節，宴客必豐，山珍海錯，價倍內郡。置一席之酒，費錢數千，互相角勝。一宴而不啻中人之產也。」1960:59。

乾隆三十七年(1772)，朱景英記述當時府城的拜拜活動時，特別提到有「迎神賽會」的行爲。他說：「俗喜迎神賽會。如天后誕辰、中元普渡，輒醵金境內，備極鋪排，導從列仗，華侈異常。又出金傭人家垂髫女子，裝扮故事，舁遊市街，謂之『抬閣』，靡靡甚矣。」[59] 前面，在淫逸一項時也曾提到過，光緒十七年(1891)台南知府唐贊袞曾對當時府城流行的「抬閣」風氣，嚴加禁止。

從以上的記述，我們清楚的看到，從康熙到光緒的兩百五十年中，迎神賽會的熱鬧情形，有增無減。我們不知道康熙年間的迎神賽會是否已有「抬閣」之舉，可是在乾隆以後，確實已經存在。其內容是以妓女裝扮故事爲主。兩根長竹竿上放三、四把椅子，椅子上或站或坐化裝了的妓女。由於是長條狀，又有八名轎夫抬著，狀似蜈蚣，因而稱之爲「蜈蚣閣」。這種蜈蚣閣在日據後期蛻變成「花車」，到了最近二十年，又蛻變成「電子花車」。

「抬閣」「看熱鬧」與「看戲」，基本上是相同的一件事。慶讚神誕時一定要演戲，因爲這是當時人們最主要的娛樂。康熙、乾隆時候的戲班子的唱腔，稱之爲「下南腔」。因爲福建人把漳泉二郡稱作「下南」的緣故。潮州移民則喜歡看「潮州戲」。朱景英記載在乾隆三十幾年時，府城地區演唱的戲班有數十種之多。[60]

婦女尤其喜好看戲。平時非常儉省的婦女，到了看戲的時刻，也變得相當慷慨大方。[61] 一地有戲，左右鄰鄉的婦女都會乘坐牛車前來看戲。甚至有遠從數十里外駕牛車來看戲的。這種愛好看戲的婦女必定是濃粧艷抹，打扮一番。她的丈夫親自爲她駕車。[62]

---

59 朱景英《海東札記》，乾隆三十八年(1773)，臺灣文獻叢刊第十九種，1958:28-29。「神祠里巷靡日不演戲，鼓樂喧天，相續於道演唱多土班小部，發聲詰屈不可解，譜以絲竹，別有宮商，名曰『下南腔』。又有潮班，音調排場，亦自殊異。郡中樂部，殆不下數十云。」

60 同註59。

61 《臺灣縣志》：「家有喜，鄉有期會，有公禁，無不先以演戲者；蓋習尚既然也。又婦女所好，有平時慳吝不捨一文，而演戲則傾囊以助者。」1960:59。

62 《諸羅縣志》，「演戲，不問晝夜，附近村莊婦女常駕車往觀，三五群坐車中，環臺之左右。有自數十里者，不艷飾不登車，其夫親爲駕車。」1960:149。

清朝也是一個崇尚禮教的時代。講究女子不可在外拋頭露面。一般良家婦女「應該」耽在家中。臺灣地處荒陲，這種禮教規矩就不是那樣嚴謹。招妓抬閣，基本上是由於妓女是屬公衆的，抬著遊街，可以滿足單身男子的慾望。一般婦女則不是屬於公衆的，就不可以隨便讓別人看。所以，在乩文中，要批評迂迋男子在鄉裡到處偷看良家婦女。也批評這些迂迋人熱衷迎神賽會，讓良家婦女因看戲而外出家門，讓那些無聊男子「魂欲飛，魄欲散」。

在《覺悟選新》這本善書中，還提到不要爲了找尋風水而不葬祖先的棺木（卷四〈戒停柩遲葬文〉）、不要燒紙錢（卷五〈戒世俗謝神論〉）、不要鼓動別人到官府告狀（卷三〈戒唆人爭訟賦〉、卷六〈戒強粱文〉）等事。充份表現當時澎湖的知識份子對當時社會問題的一些看法和意見。

七、結　語

一般人常以爲扶乩是一件「迷信」的事，連帶的，乩文也是滿紙胡言，不可相信的。當我們單看一段，或一頁，甚至一本乩文時，的確是不容易看懂它究竟在講什麼。惟有當我們把一部用扶乩寫成的善書，擺到成書時的社會結構裡去，才有可能看出一些眉目，然後再抽絲剝繭的找出其中的道理。

這本號稱是臺灣第一本善書的《覺悟選新》，正好由於它的成書背景很清楚，當年著造此書的作者群的孫子、曾孫，仍然在「一新社」中走動。我們可以訪問他們一些往事。透過這些實地調查工作，對當年的著者群有所瞭解。更何況那些著者的照片懸掛在一新社中。他們都穿著滿清的朝服，顯示他們確實是有科舉功名的人。這些線索都讓我們可以大膽的朝著清代知識份子的價值觀這個方向去解讀這本善書。

解讀的結果，清楚的顯示，在清末的澎湖，或者說是台灣社會，是以「能否振興家族的財富與聲望」作爲評價一個人畢生成就的標準。在傳統上，中國人相信人因積善而可以成神。可是這本善書告訴我們，單是行善還不能成神，還需要辛苦工作，振興家道，教育兒孫，使他們能夠通過科舉考試，達到社會評價的最

高峰，才可以成爲神。這種觀念根本就是反映當時社會流行的人生最高成就。至於禁制惡行部份，也在宣揚同樣的觀念，強調人不可以做那些足以危害整個家族生存的事，否則就是不孝子孫，要受罰的。

換個角度來說，這種觀念，在基本上，是屬於知識分子的。知識分子又藉著神明的名義和宣講活動，把他們的觀念和評價標準傳給一般民衆。使得一般民衆在不知不覺中接受這套觀念，兩者合而爲一。單從這方面來說，清末的中國社會是個同質的社會。

（本文於民國八十三年五月五日通過刊登）

附錄一　《覺悟選新》所載的〈宣講規則〉

一、宣講之期，諸董事、各講生、及有執事效勞之人，務必正衣冠、尊瞻視，使人望而起敬，以立規模。

二、督講之人，務切勸止喧嘩，使聽講者得專所聞，以齊志慮。

三、凡講生及董事之人，平時宜敦品行，使聽講者心悅誠服，不生訾議。

四、凡講生在未講之時，要將所講何書，預先理會，若一登臺上，欲從容開講，句讀明晰，使聽者入耳會心，免得臨時荒唐，以博笑柄。

五、喧講時欲引證旁觀，務要出經入典，不得臆說杜撰，妄談鄙俚，使人厭聞。

六、凡董理宣講諸人，務要各勤本業，照次輪辦，不得於無事之時，在此閒遊而荒於嬉。

七、凡督講之人要靜聽默揣。倘檯上有講錯者，下檯時便當指明，使其日後自知斟酌，不致再錯。

八、凡督講、宣講、助講之人，於開宣之時，宜先漱口、盥手，方可翻閱，不可汚褻書卷，致干神譴。

九、凡宣講、助講諸人，於宣講之時，務宜長幼有序，不得亂行非禮，踰階僭越。

十、助講諸人，若自家無事，須於拈香後靜坐恭候，敬聽宣講，使諸善錄篇篇皆熟。

十一、宣講之時或有婦女在旁聽講，凡講至戒淫諸篇，須有嚴正之氣、莊重之色，將顛末略略講通，幸勿道出粗俗醜穢之語，反致不雅。

十二、宣講時所供香花茶果，務須潔淨，不得潦草塞責，以致不恭。

十三、臨講時檯下聽講者，即或未齊，倘有三五群居，亦可先行開講，不必俟侯大衆齊集，以致延緩時刻。

十四、宣講必須擇篇而講，或談因果報應，或說子臣弟友，要使人易曉，不得高談元（玄）妙，使愚蒙莫知所從。

十五、宣講時諸講生應當照次輪講，使勞逸平均。

十六、講生逐期所講何篇，於講畢下檯時，司講之人，務須一一查詢，登錄篇目在簿，來期自當改換別章，免致重覆，使聽者厭常。

附錄二　二十四則神明行述

1. 澎湖城隍：名叫方聯德，江西人。不滿週歲就死父親，母親在求援無門的情況下，將孩子送往育嬰堂，自己上吊自殺。七歲爲寺廟的小差喚。十五歲那年，住持過世，地方紳董認爲他忠厚可靠，就請他作該廟主持。「余是以爲廟祝，日夜誦經禮佛，罔敢懈怠。……所有寺中之費，一年應用之餘，悉行取出，或買物放生，或捐修廟宇，或修橋造路，或捨藥施茶，事事備作，未有難行。行三十餘載，如同一日。」並且，又曾拿錢救一因失物而尋死的婦人。「年至八十五，一旦歸陰，閻君謂我有善可錄，轉奏玉皇，飭我爲浙西嘉興縣六司，後轉陞爲臺（灣）縣城隍，今陞此任，亦歷有五載矣。（卷二，光緒十七年十二月十二日戌刻）
2. 臺灣縣城隍：名叫黃雲飛，浙江山陰人。年輕時曾拒絕女子的勾引，守身不犯淫孽。因而獲得科舉功名，「列中三甲」。但怕爲官因不懂民情而誤判，就辭官回家，出任書院的山長。「立志教學，罔敢懈怠，十餘載而子女長成，余乃在家，教督子弟，無非爲勸孝戒淫諸訓。至於地方有事，罔不出力營謀。養孤寡，施貧窮，凡諸善事，無失一條。行年九十，無病而終。玉旨封爲江西城隍，後轉調此任，歷時五十餘載。」（卷二，光緒十七年十二月十九日亥刻）
3. 嘉義縣城隍：姓名不詳，只說他是明朝正德年間的「士人」。幼年時，完全不知孝順父母。「聚黨呼群，日則賭場排館，夜則柳巷花街，將有數載，家財已破無數。」父母不敢管教，終於敗盡家財，無力殯葬父母。於是痛改前非，不再犯淫孽，拒絕鄰家寡婦的勾引。並且努力向學，在科舉不成的情形下，就在家訓誨子弟，營謀鄉黨公益之事。「立行誓愿，爲善事一百條，日

夜累觀功德，不敢稍懈。凡地方有養孤寡、舍孤寡、修橋造路者，罔不出力以爲謀焉。」自己在五十八歲時考取功名，長子也在第二年入泮。死後爲廣東嘉應州城隍百餘年，才改調爲嘉義縣城隍。（卷二，光緒十七年十二月二十二日戌刻）

4. 澎湖武廟關聖帝君劉：浙江桃州府人。在提督任內，「整頓軍伍，軍功項內不敢糜費絲毫帑金，賞罰公平。一生敬天地，禮神明，孝雙親。得奉廉，除家用外，或倡修廟宇，或發給貧困、設義渡以濟人。妻子不著絲羅。卹婢僕，和宗族，愛軍民。色之一途，一生不爲所迷。戒子姪，色不可近，酒不必醉，賭之一事，更加嚴矣。」兒子從軍，做到總兵，兩個女婿，一爲遊擊，一爲守備。死後受封爲澎湖武營武廟關聖帝君之職。（卷二，光緒十七年十二月二十三日辰刻）
5. 澎湖大媽宮天上聖母林：「收妖怪，除魍魎，以謐乃疆。拋瀑施法，而救失水難民。」（卷二，光緒十七年十二月二十四日戌刻）
6. 鳳山縣城隍：名叫周明陽，四川人。從高祖到父親都是書吏。「家嚴而有田千頃。」他的父親在官署中審明婆家逼媳賣淫不成，反控告媳婦不孝的案子，成全媳婦的貞潔。他自己「凡鄉里中有修橋造路，捨粥施飯、矜孤恤寡，給賞貧窮，修廟宇，印經文」等事，統統參加，「行善數十年，未敢怠懈。」兩個兒子入泮遊學。死後先爲南澳城隍，轉爲鳳山城隍。這是兩代行善，方可成神的例子。（卷三，光緒十八年正月十六日亥刻）
7. 彰化縣城隍：也是兩代行善的例子。名叫曹欲修。四川重慶人。他的父親是軍人，在戰亂時，護送一名婦人，使她夫妻相會。他自己也曾出錢救助一名因失錢而尋死的婦人。同時又「招鄉里紳耆，設局施濟，建育嬰堂，恤孤矜寡，戒殺放生。」在全縣募捐放賑的活動中，協助縣裡向地方總督申請，獲得補助。四個兒子之中，前三人都入泮或有科舉功名，幼子繼承家業，從商經營。死後派爲彰化城隍。（卷三，光緒十八年正月十七日戌刻）
8. 澎湖南澳館忠勇侯鄒：名叫鄒乾元，山西華縣人。綢緞舖學徒。有一天，路見有無賴要強奪一家人家的小孩，問明是那家的丈夫賭輸了，賭場要拿他的

孩子作抵，於是替人家償還賭債，保全一家性命與子嗣。終生行善，晚年時，「子孫十有多人，生員四，鄉舉一，家門頗振。」（卷三，光緒十八年正月二十日未刻）

9. 澎湖提標館天上聖母：名叫林雪花，福建海澄人。出身貧家。出嫁後，徵得夫家同意，繼續奉養生母。並且勸丈夫放棄屠夫行業。「又食素念經，印送善書，買物放生。」丈夫死後，辛苦撫養子女成人成家。晚年，子孫滿堂，「長孫中壬午之科，外孫亦有一二人登黌門。」（卷三，光緒十八年正月二十一日未刻）
10. 雷音寺採蓮尊者：「余乃漢末一散人，秉性堅剛，不避權貴，每遇不平，輒與相爭。見善人事之如父兄，逢惡黨則惡之若寇讎。」到晚年，碰到仙人，跟他學道。八十五歲時，「棄紅塵而飛升，蒙雷音寺教主提入寺中使喚，纔免輪迴之苦。」（卷四，光緒十八年二月二十日戌刻）
11. 九天姚尊者：廣州人。耕田爲業，不好讀書。事奉父母，「恐娶婦未能孝順而致親憂，故遲遲不娶。」父母過世後，後人指點，終生持齋茹素念佛。七十二歲壽終，爲九天司命眞君收爲部下。（卷四，光緒十八年三月初一日未刻）
12. 澎湖福德祠福德正神：名叫陶德修，山西人。中年以後，積極參與地方公益事業，「雖留一餐之費，亦必檢出施濟貧窮。心存正直之念，克己以待人。」老年時，兒子入泮遊學。八十歲壽終，受封爲澎湖福德祠福德正神。（卷四，光緒十八年三月初四日辰時）
13. 延平府城隍：江南肥州府人士。一生重義疏財，愛兄弟如手足。年輕時，極力反對兄弟分家，不得已分家後，僅守本分，不多爭一文財產。努力耕田，逐漸家道豐盈，見貧窮一定加以周恤，也曾資助一家因貧窮而要新寡的媳婦改嫁的人家，使婆媳兩人都可以生活下去。「行之三十餘年，不敢稍懈。」長子考取科舉，其他兒子也都可以克紹箕裘，繼承父業。先爲土地公，後來才升爲城隍。（卷四，光緒十八年三月初五日戌刻）
14. 嘉應州疹痘聖母：浙江山陰人，李氏。丈夫在參加舉人考試時病逝。在世辛

苦守寡，收養一子以續夫家香煙。日夜女紅讓兒子讀書。成爲節孝兩全的模範，子孫也有人入學讀書。（卷四，光緒十八年三月十一日亥刻）

15. 大聖駕前神童：宜蘭人，孤兒，在廟中長大，隨道長修行。曾經救溺水的孩子而拒絕孩子父母的重金酬謝。（卷五，光緒十八年四月初八日子時）

16. 西衛鄉玄天上帝張：名不詳，作「清初時人」，原是屠夫，爲替朋友報仇而殺人，被充軍到外地，途中遇王禪老祖的渡化，出家修行。（卷五，光緒十八年四月十一日申時）

17. 媽宮澄源堂觀音佛祖王：生來苦命，自己從小父母雙亡，成爲童養媳。夫家對她很不好，但是她能「問安視膳，孝道認眞」。後來翁姑雙亡，丈夫也染病身亡。孤苦一人。領養一個男孩來繼承香煙。請師課子，終成爲入泮童生，接著考取舉人。家道因而興盛。（卷八，光緒二十八年十月十九日戌刻）

18. 澎湖城隍廟速報司韓：清初時人。少年時風流不羈，流連花街柳巷。後來改過自新，精研醫術。在瘟疫流行時，會同地方紳耆設局賑濟，救人無數。兒子「少舉孝廉長業醫」，成爲地方上受人敬重的家庭。（卷八，光緒二十八年十月廿三日戌刻）

19. 走堂使者何：清初雲南人，姓何名天德。孤兒出身，受人周濟方才能夠活命。於是投身於恩人家中爲僕，忠謹作事。有一天，主人家遭劫，他在從後門走出去向官府報案時，就被歹徒殺害。上天憐愍他的忠心，派他到雲南鄉間的土地廟爲神。在雲南，大治匪徒，保護地方婦儒，威靈顯赫。於是，「蒙上界遊神代奏蒼穹，謂余靈應昭彰，護國佑民有功，玉帝大喜。客歲，乃陞余到此澎湖一新社爲福德正神之任。」（卷八，光緒二十八年七月初九日戌刻）

20. 蘇家天上聖母：李氏，湖南人。先是在家幫助兄長種田賣菜，使父母得以溫飽。婚後，丈夫在參加舉人考試時病故，遺下一子，辛苦教養成人。「常勤女紅，養子養親。」送兒子去讀書，兒子在十八歲時，考取秀才，「回家謁祖，道旁相與並肩，觀者濟濟，莫不嘖嘖而稱羨焉。」後來，兒子考取舉人，朝廷頒給她貞節牌坊。死後，「閻王起恭起敬，嘉余一生節孝，可甲鄉里。」（卷八，光緒二十八年十一月初六日戌時）

21. 澎湖海壇館天上聖母：名叫王英，山西人。婚後一年，翁姑俱歸，丈夫也染病，三年而亡。帶著兒子回娘家居住，「勤做針黹度世」。兒子成長後，經營生意，逐漸有些資財，方才回夫家居住，爲兒子完婚，接續夫家的香火。「置家業，修屋宇，大振家風。」孫子入學讀書。死後「閻王替余奏獎，一生節孝可嘉。」於是受封爲山東青州天上聖母之職。後轉任澎湖。（卷八，光緒二十八年十一月初九日夜）
22. 澎湖城隍司禮神：姓謝名忠信，福建人。幼年喪父，母親靠女紅賺錢過活。受長，外出爲學徒。誠實可靠，深受東家信任。東家亡故後，代爲掌管生意，並盡心教導東家的孩子學習帳目，等到東家的孩子可以自立時交還店務。回家奉養母親。兒子成長後，送入學堂，考取秀才。平時在家爲鄉人排難解紛，「不時倡作有關地方善事，積有陰功數條。」死後，閻王轉奏，謂余一生孝義兼盡」於是玉帝封他爲澎湖城隍掌理福德司之事務。「至前年，（原來的城隍）陶公陞遷嘉義，余又奉本境主調署是缺。因乙未年地方作亂，余極力保民，再蒙玉帝賞余實任本澎善後街福德祠福德正神之職，兼爲一新社司禮神之任。」（卷八，光緒廿八年十一月十三日夜）
23. 吳家觀音佛祖：清朝嘉慶時人，籍貫雲南，姓呂，名瓊玉。父親是教書先生。十八歲時，父母先後過世。以姊姊身份，負起撫養幼弟的責任。勤作女紅，供給弟弟讀書。後來弟弟考取科舉，獲得功名。等到弟弟成家後，她就出家爲尼，誠心禮佛，終成正果。（卷八，光緒廿八年十一月十六日戌刻）
24. 本堂新任走堂使者：名叫蔣修文，漳浦人。孤兒，在鸞堂中當小差。做事勤快。吃齋放生。十八歲病故。（卷八，光緒廿八年十二月初三日戌刻）

參考書目

王世慶〈海山史話〉《台北文獻》37:73-74, 1973。

———〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉《臺灣文獻》37(4)：112-113, 1986。

井出季和太《臺灣治績志》，台北，1937。

尹建中〈澎湖人移居臺灣本島的研究〉，臺大考古人類學研究所碩士論文，1969。

李騰嶽〈鴉片在臺灣與降筆會的解煙運動〉《文獻專刊》4(3,4):17-18，1953。

朱景英《海東札記》，台灣文獻叢刊第19種，台灣銀行經濟研究室，1958。

宋光宇〈從地獄遊記看當前台灣社會問題〉《民間信仰與社會研討會》論文集，頁116-136，臺灣省民政廳與東海大學社會學系，1982。

———〈地獄之說與道德思想的研究〉《漢學研究通訊》3(1)：3-5，1984。

———〈從玉歷寶鈔談中國俗民的宗教道德觀念〉《台灣省立博物館年刊》27：1-15，1984。

———〈從最近十幾年來的鸞作遊記式善書談中國民間信仰裡的價值觀〉『中國人的價值觀國際研討會』論文集，頁741-760，臺北，漢學研究中心，1992。

———〈明清家訓所蘊涵的成就評價與經濟倫理〉《漢學研究》7(1):195-278, 1989。

———〈重利與顯親——有關「臺灣經驗」各家理論的檢討和歷史文化論的提出〉《臺灣經驗》(上):11-90，台北，東大書局，1993。

———〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係〉《史語所集刊》62本3分，頁326-331，1993。

周鍾瑄《諸羅縣志》，台灣研究叢刊第141種，台灣銀行經濟研究室，1962。

林永根《鸞門暨台灣聖堂著作之善書經懺考》，台中：聖德雜誌社，1982。

林滿紅〈清末社會流行吸食鴉片研究〉，師大歷史所博士論文，1985。

卓克華〈清代臺灣行郊之研究〉，中國文化學院史學研究所碩士論文，1972。

袁　黃(了凡)《功過格》，在有福讀書堂叢書第十七册。明萬曆年間。

吳文星〈日據初期臺灣的「大家樂」——花會〉《歷史月刊》1:62-64,1988。

———〈東亞最早的公營彩票——臺灣彩票〉《歷史月刊》2:78-81, 1988。

姚　瑩《東槎紀略》，清代同治元年，台灣文獻叢刊第七種，台灣銀行經濟研究室，1958。

唐贊袞《臺陽見聞錄》，台灣文獻叢刊第三十種，台灣銀行經濟研究室，1958。

陳文達《鳳山縣志》，中國方志叢書，臺灣地區13, 1983:332,

陳兆南〈臺灣的善書宣講初探〉中央研究院民族所「本土歷史心理學研究」，頁1-20，1992年2月。

陳培桂《淡水廳志》，台灣文獻叢刊第172種，台灣銀行經濟研究室，1963。

張　炎〈清代臺灣分類械鬥頻繁之主因〉《臺灣風物》24(4)，1974。

蔣良騏、王先謙纂修《十二朝東華錄》，雍正朝。

盧德嘉《鳳山縣采訪册》，台灣文獻叢刊第七十種，台灣銀行經濟研究室，1960。

樊信源〈清代臺灣民間械鬥歷史之研究〉《台灣文獻》25(4):90, 1974。

鄭喜夫〈清代臺灣善書初探〉《臺灣文獻》33(1):7-36, 1982。

蔡懋棠〈臺灣現行的善書〉《臺灣風物》26(3), 1976年9月。

———〈臺灣現行的善書（續）〉《臺灣風物》26(4), 1976年12月。

戴寶村〈聖諭教條與清代社會〉《師大歷史學報》13:315, 1985。

藍鼎元〈與吳觀察論治臺書〉《鹿洲文集》，清代。

《台北市志稿》，台北市文獻會，1972。

《欽定大清會典事例》

《臺灣總督府公文類纂》元臺北縣，明治三十四年，永久保存第四十六卷，第三門警察，高等警察，降筆會案卷。

《臺灣通志稿》卷二〈人民志宗教篇〉，台灣省文獻會，1963。

《鸞堂聖典》，台中聖賢堂，1975。

Ho Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China.* New York: Columbia University Press, 1962.

Wolf, Arthur P. and Chieh-shan Huang, *Marriage and Adoption in China, 1845-1945*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

Wolf, Arthur P., "Adopt a Daughter-in-law, Marry a Sister: A Chinese Solution to the Problem of the Incest Taboo," *American Anthropologist* 70:864-874.

Wolf, Margery, *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press, 1972.

An Analysis of the Morality Book *Chüeh-wu hsüan-hsin* in Late Imperial Taiwan

Sung Kwang-yu

Chinese folk religion has two important elements: "doing good deeds" and "planchette divination". For most Chinese people, revelations of the planchette were absolutely trustworthy and reliable in revealing the will of the gods. Through planchette divination, people also confirmed their "doing good deeds" as moral achievements.

Chüeh-wu hsüan-hsin (《覺悟選新》*Enlightening and Selecting New People*), the first morality book in late imperial Taiwan, is a good example of the phenomena described above. During the Kuang-hsü period, some local elites in the Peng-hu Islands started to write this morality book using planchette divination at local temples. They also delivered lectures based on stories in this book. After a close examination of this morality book, we found that traditional value systems were conveyed. Men had to maintain, or even to revive their own families' property and social status through hard work, saving money, and teaching their children to pass the civil examination and become degree-holders. Bad actions harmful to the existence of the family were forbidden, such as gambling, fighting among brothers, opium-smoking, and others.

Scholars have generally believed that only modernized elites would engage in social reforms. However, this study clearly shows that traditional elites also pursued social reforms through religious activities.