

眾善奉行・諸惡莫作

—有關臺灣善書的研究及其展望—

臺灣各地的寺廟、車站、和醫院候診室的一角，甚至在某些商店的門口，我們常會發現有一些小冊子放在那裡，供人取閱、流傳。這些通稱為「善書」的小冊子，大都帶有濃厚的宗教色彩，它的內容多半是以勸人為善，或是勸人從事宗教方面的修書。

對於臺灣的學術界來說，「善書」是一個相當冷門的研究題材，直到最近兩年，才有少數的學者注意到它的存在，著手探討善書的種種意義。截至目前為止，所獲得的成績可說是相當有限，有待較多有心人士投入較多的心力，才能使這方面的研究更上層樓。

本文撰作的主旨分成三個方面，第一方面是要釐清「善書」的範疇，因為不是所有放在寺廟或其他公共場合供人取閱的小冊子都是以勸善為目的，有些冊子具有宣教的目的；同時，在臺灣民間的鸞堂（又名儒宗神教）系統中，「作善書」是一項特定的活動，因此，嚴格的講

起來，只有在「作善書」儀式下所產生的作品，才可以說是「善書」，其他都只能算是宗教書籍。不過，其間有含混不清的灰色地帶存在。

第二，是要回顧與檢討既有的研究成績，指出已獲得那些成績，有那些問題尚待解決。

第三，嘗試提出一種新的研究方向，以期既能解釋明清時代的善書，也可以解釋現代新作的善書。

一、善書的源起與流傳

中國最早的善書出現在北宋的時候(註 1)。在宋徽宗時(1101~1125)，四川有不知名的人士以東晉時葛洪的《抱朴子》為藍本，摻雜一些先秦諸子和儒家的文句，撰作了《太上感應篇》。第一個稱頌《太上感應篇》的人是北宋的末年約三十代天師張繼先(註 2)；第一個為《太上感應篇》作註的人是南宋「隱士」李昌齡(註 3)；第一個為《太

(註1)酒井忠夫《中國善書の研究》(1960)：一，東京，國書刊行會；窪德忠《道教史》(1977)：頁362，東京，山川出版社；朱越利〈太上感應篇與北宋末南宋初的道教改革〉《世界宗教研究》(1983) (4)：頁84~85。

(註2)在道藏本的《太上感應篇》卷七的末尾有〈虛靜天師頌〉：「人之一性，湛然圓寂，涉境對動，種種皆妄。一念失正，即是地獄，敬頌斯文，髮立汗下，煨燼心火，馴服氣馬，既已自鏡，且告來者。」很顯然是這位張天師讀了這本善書之後的贊語。虛靜先生又作處靖先生，是正乙派三十代天師張繼先於宋徽宗崇寧四年(1105)所得的封號，靖康二年(1127)卒。

(註3)在北宋時有「御史中丞李昌齡」，卒於大中祥符元年(1008)，而道藏本李註的《太上感應篇》卻出現許多晚於大中祥符元年的諡號和人物，可見其中有差錯，應該不是這位「御史中丞李昌齡」。南宋趙希弁在《郡齋讀書志附志》卷上，稱李昌齡為「隱者」。靖康之難使得北宋府庫所藏的書遭到劫，或者被兵火所焚，或者散失到民間。南宋在臨安建都以後，設「祕書省」，蒐集北宋的遺書，先後頒布了《四庫闕書目》和《祕書省續篇到

上感應篇》作序的人是南宋時的名儒真德秀；第一個公開推廣這本書的皇帝是南宋理宗（1225~1264），他曾經為這本書題頒「諸惡莫作，眾善奉行」八個字，使得這本善書成為官方推行社會教育的基本教材；第一部著錄這本書的官修書目是南宋的《祕書省續編到四庫闕書目》^(註4)；第一本著錄它的私家書目是南宋的《郡齋讀書附志》^(註5)。

這本書到了南宋時代就已經非常盛行。不僅有理宗皇帝（1225~1264）為這本善書題辭，更有宰相名臣也為這本善書作序或作讚。真德秀在他所作的序言中，就清楚的說明了他對這本書的崇敬態度：

感應篇者，道家傲世書也。蜀士李昌齡註釋，其義出入三教，……余連蹇仕途，志弗克遂，故常喜刊善書以施人。……（儒家）大小學可以誨學者而不可以語凡民。金剛祕密之旨，又非有利根宿慧者，不能悟而解也。顧此篇指陳善惡之報，明白痛切，可以扶助正道，啟發良心。^(註6)

6)

從真德秀的序文中，我們得知，在南宋的時候，刊行善書已經是

四庫闕書目》。在後者的卷二子類道家，著錄有《太上感應篇》一卷。並沒有捉到「李昌齡註」，只是表明《太上感應篇》為北宋舊籍。

^(註4)同前註。

^(註5)趙希弁《郡齋讀書志附志》，南宋，在景印文淵閣四庫全書第674冊，臺北，商務，（1993）。

^(註6)真德秀《西山先生真文忠公文集》卷27「感應篇序」，南宋，在四部叢刊初編第1271冊。

一些命運乖蹇的人用來改變命運的手段。

另外還有一本從宋朝流傳至今的善書，那就是《玉歷寶鈔》，又叫《玉歷鈔傳》。這本書沒有《太上感應篇》那樣受到官府和士人的注意。目前有關《玉歷寶鈔》的考證，主要是根據附在現行版本後頭的一篇由清乾隆五十九年杭州人李宗敏所寫的考據文章。李宗敏說他在江南看到宋版的《玉歷寶鈔》，依照書上所記的幾個年代——「天下太平，庚午秋九月重陽戊辰日，淡癡登高獨步，神遊於渺茫之中」，「貧道於戊中夏六月，雲遊四川，路遇吾師淡癡」，「大宋紹聖五年（戊寅），勿迷鈔錄勸世」，「前於戊寅夏六月，傳授東阜刊行，今庚戌貧道三竺進香，中元將此刻本全卷，並同諸聖誕辰，通共三十二張，並付工價，又授於武林傳印」等，推斷是在北宋仁宗天聖八年（1030）時，北方遼國的道士淡癡「入冥而作」。宋神宗熙寧元年（1068）淡癡在四川遇到他的弟子勿迷，就把這本所謂「入冥之作」交給了勿迷。勿迷在北宋哲宗紹聖五年（是年改元為元符元年，1098）將它刊行，過了三十年，在南宋高宗建炎三年（庚戌）又再度出資重印。如果李宗敏的考據確實可信的話，則《玉歷寶鈔》成書的年代可能要比《太上感應篇》來得稍早一些。

在這本書的末尾，勿迷這樣寫著：「奉勸世人，每逢聖誕日期，誓悔力行，或將此卷刊印分傳，展轉廣勸，化得一人改過為善，他能免過，你亦有功。惟願世間男婦，總此言者，有則改之，無則加勉。……惟願善男信女，隨緣樂捐刷印，或萬或千，或百數十卷，各地普傳懺悔，功德無量。」由此可見，在南宋初年時，僧人道士已經大力勸導中國人要多印這些善書，以消愆罪過。

在各家的隨筆記錄中，只有在民國十四年柴萼的《梵天廬叢書》

卷十八，方才有一條關於《玉歷寶鈔》的記錄^{註7}。澤田瑞穗認為：「大概是因為太過於通俗，所以不受讀書人的重視吧。」^{註8}柴萼和澤田又都根據現行的本子所附的《湯潛庵類書》仙釋篇，來考證「淡癡」和「勿迷」這對師徒的生卒年代：「淡癡，宋真宗朝人，雲遊天下，偶以肉身入地府。玉歷一書，實為冥王所授，使其傳人世，勸化世俗寶卷也。……其弟子勿迷亦不食煙火十年，無疾坐化。……，云云。」^{註9}可是，我們卻查不到《湯潛庵類書》這部書。湯潛庵是清康熙時人湯斌，在康熙廿九年（1690）刊行《湯潛庵先生全稿》，是他的文集，其中沒有任何有關和尚道士的記載。

這是宋期流傳下來而目前仍然普遍流傳的兩本善書。雖然《太上感應篇》胎源於晉代葛洪所著的《抱朴子》，可是並沒有人把《抱朴子》當成是善書。

《玉歷寶鈔》跟佛道兩教的地獄罪報觀念有密切的關係。佛教的地獄罪報信仰在唐代已經普遍流傳，唐末五代盛行《佛說閻羅王授記令四眾預修生七齋功德往生淨土經》^{註10}，《佛說預修十王生七經》和《佛說地藏菩薩發心因緣十王經》^{註11}，都在講述人應該如何運用宗教的辦法來消愆生前的罪孽。道士也開始仿作同類的經典，例如《太

^{註7}柴萼《梵天廬叢書》卷18，在筆記小說大觀17編，（1925），臺北，新興書局編，（1970）。

^{註8}澤田瑞穗《地獄變——中國の冥界說》第一章第四節〈玉歷鈔傳〉，蔡懋棠譯，刊於《臺灣風物》26（1）：頁73~75，24，（1976）。

^{註9}同上，頁74。

^{註10}是敦煌出土的文獻，現存大英博物館編號S5544。

^{註11}在《續藏經》二編乙第23套第4冊。

上救善天尊說消愆滅罪經》(註12)、《地府十王拔度儀》(註13)等，同樣也在講述人該如何救贖地獄罪報。因此，到了宋代出現一本通俗的書，向一般民大眾講述那些行為是不道德的該罰入地獄，如何才能避開地獄罪報，如何才能彌補已經犯下的罪過，是合乎邏輯的事。

酒井忠夫認為明末清初是善書蓬勃發展的時代。(註14)他所舉出的善書包括：《文昌帝君陰騭文》是一本扶乩作品；《功過格》是明末進士袁黃（了凡居士）根據道士所用的《太微仙君功過格》改寫而成，內容完全是以世俗倫常為主。

另外，像《關聖帝君覺世經》也是同一時期用扶乩的方式寫成的善書。雲棲株宏所著的〈自知錄〉、〈戒殺放生文〉、袁黃所著的〈立命篇〉以及從萬曆年間到康熙年間有幾十篇由和尚所寫宣揚「戒殺放生」的勸世文：這些書與文一直被民間宗教人士翻印流傳：甚至為它作跋寫序，用來宣講。

民國初年又有一些扶乩而成的善書：至今仍然在臺灣廣泛的流傳。民國七年在山西省有《關聖帝君救劫文》和《關聖帝君戒淫經》問世。語句不是很通順，但是內容一再強調關聖帝君的靈驗，因果報應，歷歷不爽，因此這兩本善書在臺灣也相當流行。

民國8年五四運動發生之後，接受西方新思潮的知識份子對於本土的各個教派抱持排斥的態度，指斥為「迷信誤國」。例如梁啟超曾在〈評非宗教同盟〉一文中，痛罵同善社、悟善社、道院等教派是「低

(註12)在《道藏》洞真部本文類。

(註13)在《道藏》洞真部威儀類。

(註14)酒井，(1960)：頁2。

等宗教」(註15)，陳獨秀更寫專文攻擊同善社這個教派(註16)。

民國13年時，同善社在雲南洱源縣的幾處乩壇扶乩撰作了《洞冥寶記》。書中狠狠的批判了沿海地區種種不合傳統道德思想的現象。其中包括對盛宣懷之流，官商一體的「貪官」有所批判(註17)；也對五四運動以後捨棄儒家經典不讀的現象大加撻伐，把戴金邊眼鏡、手抱西文書、滿口洋文的大學生和教授通通打入地獄受苦(註18)。可算是同善社的人對於新派知識份子的一種反擊。

民國22年同善社又用扶乩的方式寫了《蟠桃宴記》，講述天堂的美景以及人該如何行善才能有資格出席王母娘娘的蟠桃宴會。目前，《洞冥寶記》和《蟠桃宴記》仍然流傳於臺灣善書市場。不過，同善社卻日益萎縮，幾乎沒有人知道有這個教派存在(註19)。

就體例而言，《洞冥寶記》是沿襲《玉歷寶鈔》所立下的地獄罪罰架構，把犯罪的內容更改而已。《玉歷寶鈔》只是在講某一殿地獄專門處罰人世上什麼樣的罪過，也提示要如何才能消災補過。《洞冥寶記》則是由乩生在神佛的帶引之下去遊地獄，由各殿地獄的主管向這位前

(註15)梁啟超〈評非宗教同盟〉《飲冰室文集》(1922)。

(註16)陳獨秀〈辟同善社〉《獨秀文存》卷三，(1922)，上海，東亞圖書館；安徽人民出版社，(1987)：835—836。

(註17)《洞冥寶記》頁142~143，臺北，正一善書局，(1993)。

(註18)《洞冥寶記》頁59，135，148，151。(1993)

(註19)同善社在臺灣的總堂是設在臺北縣永和市仁愛街六十號六樓七樓，對外的稱呼是「中華民國國民修身協會」，全臺灣大約還有五、六個佛堂。這個教派非常閉塞，幾乎完全不跟外界有所接觸，對於來訪者大多擋駕，台北市文獻會的林萬傳曾經收集到一些同善社的經書。有關臺灣同善社的資料，參見林萬傳《先天大道系統研究》第七章第四節〈同善社〉頁162~183，(1984)，早年的情形可參看末光高義《支那の秘密結社と慈善結社》第二編第十八章〈同善社〉，(1930)：頁249~254。

來遊地獄的乩生講述他所主管的這殿地獄專門處置那一種罪犯。

這種遊地獄的方式，並不是從《洞冥寶記》開始。清朝初年普遍流傳的《劉香寶卷》、《香山寶卷》、《觀音濟渡本願真經》都是用這種方式，講述妙善公主如何到各殿地獄去救她的母親，看到各種地獄的罪罰。因此，中國人利用遊地獄的方式，列舉那些罪惡該下那一個地獄，接受什麼樣的刑罰，用來勸化世人，可說是一個有悠久歷史的老傳統。

以上所舉的幾本書，由於成書的年代久遠，或者由於原先負責撰作的教派在臺灣式微，以致這些書成爲當今臺灣宗教界的共同智慧財產，因此，我們把這些書歸入「古典善書」之列。

在臺灣社會，所謂「善書」有廣狹兩義。廣義的善書是指任何具有「勸善作用」的宗教書籍，大都由一些善男信女捐錢合資助印，然後放在寺廟的一角，或是車站、醫院等公共場所，供社會大眾隨手取閱。

狹義的善書則是指鸞堂信眾所組成的善堂，在「作善書」的特定方式下，藉用扶乩逐次飛鸞撰作，經過一段特定的時間累積文稿，最後集成成書。這樣子所作的善書通常只印幾百本，所需經費完全由善堂信士認捐。印好後，一部份由捐資的善信拿去送人，一部份送給有交情往來的鸞堂，剩下的就放在自己廟裡，供人隨意取閱。除開少數特例，大部份的善書很少有機會再版重印。

由這種善書的內容與格式相當固定，不是仙佛嘉勉鸞堂諸子的辛勞，就是由一些城隍土地等神明自述他們是因什麼樣的功勞而被玉皇大帝策封爲神。更常見的是由鬼魂自述他的生前罪惡和死後在地獄所

受的刑罰，也就是在講因果報應。

民國 65 年時，臺北哈密街的清正堂曾經對臺灣各鸞堂所著造的善書編過一份目錄《臺疆儒宗神教法門著造善書經懺史鑑》(註 20)，在這本書中一共登錄了 354 部扶乩而作的善書，以及 102 本扶乩而成的經懺。

民國 71 年時，林永根又根據這個本子，增補鄭喜夫移交給他和他自己蒐集的善書，而成《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》(註 21)。在這本《善書經懺考》中記載，從光緒十七年到民國 71 年約 90 年間，在臺灣和澎湖一共著造 597 部善書和經懺。

民國 67 年澎湖一新社重印清光緒十七年至光緒二十八年所著的善書《覺悟選新》時，也曾把從光緒十七年至民國 65 年在澎湖一地扶鸞著造的善書加以統計，得 142 部善書，8 部真經。由此可見臺灣各地用扶乩的方式來著作善書的盛況。

筆者也曾撰文指出(註 22)，民國 65 年至 67 年，臺中的聖賢堂依仿《玉歷寶鈔》和《洞冥寶記》的形式，飛鸞撰作《地獄遊記》，在社會上引起相當大的迴響，堂方統計在集結成書之後的五年之中，一共印

(註20)台北清正堂《臺疆儒宗神教法門著造善書經懺史鑑》(1977)，打字油印本。

(註21)林永根《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》，臺中，聖德雜誌社，(1982)。

(註22)宋光宇〈地獄遊記所顯示的當前社會問題〉《民間信仰與社會研討會論文集》，台中，東海大學社會系與臺灣省民政廳，(1982)：頁116~390。〈從最近十幾年來的鸞作遊記式善再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》臺北，漢學中心，(1992)：頁74—760；又收入楊國樞編《中國人的價值觀——社會科學觀點》臺北，桂冠，(1994)：頁35~64。

了一百五十萬本，而各善書中心大約也翻印了相等數量，也就是說，在五年之中，一共印行了 300 萬本。直到民國 83 年，台中聖賢堂仍然每個月需要印行一萬本《地獄遊記》才夠應付各方的索需。這是近年來最爲盛行的一本善書。

在臺灣，無論是飛鸞，或者不是飛鸞所作的善書，從清末以來，一直不斷的出現。這些善書所透露出來的訊息，很值得做一番整理和探討。只可惜，漢學界對這方面的問題一直未能投入較多的人力和物力，以致現有的一些研究成果呈現零散和膚淺的現象，不能真正掌握住民間宗教信仰的全貌和脈動。以下，就讓我們簡短的回顧有關善書的幾種重要的研究成果。

二、有關善書研究工作的綜合評述

關於中國善書的研究，首推酒井忠夫的名著《中國善書の研究》^{註23}。酒井在這本書的導論中，先對「善書」的範圍下個定義。他說：「所謂『善書』，就是勸善之書。在宋代以降，就普遍使用了」^{註24}「這種勸善，指的是任何人都可以做得到的道德項目，雖然自古以來就已經萌芽，但是一直要到明代，才顯著的分成官、民、貧、富；士、農、工、商；貴、賤、賢、愚的觀念，在意識上有所分別。

因此，善書就是爲了勸善懲惡而印有民眾道德，以及有關聯的因果報應故事，在民間流通的通俗書本。它的內容是在三教合一的信仰之中，述說民眾道德的規範。其書籍形式也和儒釋道三教經典不一樣。

^{註23}酒井忠夫《中國善書の研究》東京，國書刊行會，（1960）。

^{註24}酒井，同上註，（1960）：頁1。

其文體則是採用了故事式的記述，有時也用俗文，具有較強的大眾性格。」^(註 25)這個有關善書的定義，主要是針對上一節所說的「古典善書」而發。酒井的研究完全沒有涉及臺灣鸞堂系統的「作善書」這回事情。

酒井認為，善書到了明清兩代特別發達，原因在於明清兩代政府特別注重對民眾的教化工作。於是他在第一章中先討論明代的教化政策及其影響。第二章討論明代的社會狀況和地方鄉紳所扮演的社會教育角色及其所能發揮的影響力。在第三章中，廣泛的討論三教合一思想在明代的普遍流傳情形，討論的對象包括泰州學派、三一教主林兆恩、東林學派、晚明的佛教和道教等；第四章和第五重討論袁了凡的生平和他所編的功過格；第六章討論陰鷲文；第七章則是討論明末盛行的各種寶卷和宗教結社，並以「無為教」（按即「羅祖教」，或稱「羅教」）為研究個案。

酒井的研究為善書的研究做了開路先鋒，在他之前，似乎沒有學者這麼有系統的討論過善書。因此，後來研究中國民間信仰和各種民間教派的學者都需要研讀這本書。酒井這本書博得好評。

不過，當我們仔細閱讀酒井的這本書之後，就會產生兩個疑問。

第一，明朝的法令〈禮律·禁止師邪巫術條〉清清楚楚的規定：

凡師巫假降邪神，書符、咒水、扶鸞、禱聖，自號「端公」、「太保」、「師婆」諸名色，及妄稱彌勒佛、白蓮宗、明尊教、白雲宗等會，一應左道異端之術；或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚曉散，佯修善事，煽惑人民，為首者絞監

(註25)酒井，同上註，（1960）：頁1。

候，為從者各杖一百，流三千里。

酒井書中第七章所說的寶卷流入各教派，就是大明律和以後的大清律中明文禁止的教派。那麼，我們怎能相信，這些教派所用的寶卷，其內容是在配合明清政府的教化政策？如果，真如酒井所說，這些教派是在配合政府的教化政策，那麼，明清兩代就不會有那麼多的邪教案；清朝鉅鹿縣知事黃育楨也就不需要去編寫《破邪詳辯》^{註26}；從官方的立場來極力詆毀民間各種教派。

從內容上來說，各種寶卷大都在透露宗教上的訊息。像羅祖的《五部六冊》，就是在記述明孝宗、武宗時，大運河上的漕運水手羅因的修道歷程。羅因人生哲學上的問題是說：「人的這一點靈魂打從那裡來？」他到處向佛道名師請教這個問題，得不到答案，最後，羅因不得已自行創出「無極聖祖」這個神格，把它當成是人類與萬物的共同起源。^{註27}一百多年以後，也就是到了清順治年間，《龍華經》出現時，已演變成「真空家鄉，無生父母」的崇拜，而成為當時民間宗教的通俗信仰。^{註28}清代官府把這種信仰看成「邪教」，極力取締。因此，酒井的研究有邏輯上的毛病。

其次，在善書中，有不少是用扶乩的辦法寫成的，像《文昌帝君陰騭文》、《關聖帝君覺世經》、《觀音大士戒溺女訓歌》^{註29}等。可是，

^{註26}黃育楨《破邪詳辯》，清道光十四年，清刊本，史語所傅斯年圖書館藏。

^{註27}有關這方面的討論，請參看宋光宇〈試論無生老母宗教信仰的一些特質〉《史語所集刊》五二（三）：頁559~590，（1981）。

^{註28}澤田瑞穗〈龍華經の研究〉在《校注破邪詳辯——中國民間宗教結社研究資料》（1972）：頁165~220，東京，道教刊行會。

^{註29}見日華弟子鶴洞子纂輯《救溺要書》，在有福讀書堂叢刻續編第十七冊，清朝光緒壬寅。

大明律和大清律的禮律中，明白禁止扶乩活動。那麼，我們又該如何相信這些由扶乩而來的勸善書籍，是在配合政府的教化政策？

除了這兩個小瑕疵之外，酒井所提出的研究方向和基本理論大致為這三十年來從事中國民間教派和民間信仰的學者們所接受。

臺灣學者開始注意到善書，是間接受到酒井忠夫的影響。民國 59 年，美國芝加哥大學的博士候選人歐大年（Daniel L. Overmyer）來臺灣修習中文，並對民間信仰（主要是花蓮的慈惠堂）作田野調查。他帶來酒井的書，向台大的蔡懋棠教授請教。蔡懋棠讀了酒井的書之後，大受啓發，不僅將其中的緒言、第一章和第七章，譯成中文，發表在《國立編譯館館刊》第一卷第二期（1971：106~143）。同時也開始著手蒐集善書。後來，酒井到臺北來參加一項大陸問題研討會，曾經會晤蔡懋棠，極力鼓勵蔡懋棠從事有關臺灣善書的研究，於是蔡懋棠在民國 64 年寫了〈臺灣現行的善書……獻給善書印贈人及慨贈善書者〉一文^{註30}，記述他所蒐集到的 62 本善書。他把這 62 本善書分成有關佛教的善書（25 本）、有關道教的善書（27 本）、有關三教合一的善書（8 本）和有關五教合一的善書（2 本）。蔡懋棠只是記錄了這些善書的出版單位、出版日期和基本的書本形式，像是頁數、章節、以及版本等，並沒有涉及到書本的內容。65 年，他又發表〈臺灣現行的善書（續）〉^{註31}。在這篇文章中，蔡懋棠不但補充了他在過去一年內所蒐集到的善書 110 種，更作附表來統計在這些善書中曾經出現過的神佛名號 316 種、出版這些善書的寺廟或宗教結社的名稱和地址 96 處，以

^{註30}蔡懋棠〈臺灣現行的善書——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉《臺灣風物》二五（二）：頁86~117，（1975）。

^{註31}蔡懋棠〈臺灣現行的善書（續）——獻給善書印贈人及慨贈善書者〉《臺灣風物》二六（四）：頁84~123，（1976）。

及刊載乩文和勸善文的期刊十四種。

同年，蔡懋棠將澤田瑞穗《地獄變》這本書第一章第四節談《玉歷寶鈔》部份譯成中文，發表在《臺灣風物》廿六卷一期(註 32)。

受到蔡懋棠的啓發，臺灣省文獻會的鄭喜夫也開始蒐集善書，同樣的也是注重善書的版本問題。1981年，鄭喜夫發表〈從善書見地談白衣神咒在臺灣〉(註 33)一文，一共記錄了 81 種不同版本的白衣神咒。

他在〈清代臺灣善書初探〉(註 34)一文中，首先對「善書」的定義和範圍做了一番討論。他認為「善書」可以分成最廣義、廣義和狹義三個層次。從最廣義的範疇來說，凡是「一切對閱讀者身心有益的圖文」都可以算是善書。就廣義的「善書」來說，又可分成「有宗教色彩」和「無宗教色彩」兩類。前者包括「正當宗教諸經典及其他常用圖文與有關註釋解說闡揚之圖文」、「傳教使用及有助於傳教之圖文」、「勸善懲惡革非之圖文」、「有關佛菩薩神仙聖賢歷史或傳說，及寺廟、庵堂、道觀、教會、公所沿革與各教名人言行之圖文」等。

後者包括「勸善懲惡革非之圖文」、「一般進德勵志之圖文」、「通俗養生之圖文」、「通俗傷病急救方法及有效驗方之圖文」等，鄭喜夫稱這些不具宗教色彩的善書為「最狹義的善書」(註 35)。他甚至主張把「正當政治號召及其宣導闡揚之圖文」也納入狹義的善書這個範疇之

(註32)澤田瑞穗著，蔡懋棠譯〈玉曆鈔傳〉《臺灣風物》二六(四)：頁73~75，14，(1976)。

(註33)鄭喜夫〈從善書見地談白衣神咒在臺灣〉《臺灣文獻》32(3)：頁120~167，(1981)。

(註34)鄭喜夫〈清代臺灣善書初探〉《臺灣文獻》33(3)：7~37，(1982)。

(註35)鄭喜夫(1982)：頁7。

中(註36)。

因此他說：「最廣義的善書，即除誨淫誨盜妨害公序良俗及其他足以戕害閱讀者身心，與夫蘊含違反人性、倫常、國策之禍國殃民毒素思想等有害無益者外之任何圖文，無不屬之。」(註37)「廣義的善書，即一切基於宗教(傳教)、政治(含教育)、社會、(慈善)任何一種或多種以上的目的，或兼為個己鄉里身家祈福消災、謝恩還愿，或補過行善，期對人拔苦興樂所著造或傳播之圖文，無論出於銘刻、書寫、印刷諸手段，見諸金、石、木、紙、布等材料，採用單件、摺疊、裝訂，亦無論其內容有無宗教(含民間信仰)色彩皆屬之。」(註38)這是相當複雜的善書定義。由於鄭喜夫是直接從他所接觸到的善書入手，而不是從田野調查入手，以致他忽略了鸞堂信仰中有「作善書」這麼個活動。

鄭喜夫寫完這兩篇文章以後，就不再從事有關善書的研究，他所蒐集來的善書移交給任職於臺灣省水利局的林永根。如今，林永根私人擁有相當數量的善書。他在民國71年出版了《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經讖考》，前面已有所交待，不再重覆。

大陸學者很少有人從事有關善書的研究。到目前為止，只有朱越利曾經對《太上感應篇》做過研究(註39)。朱越利比較了宋真宗時成書的《天宮寶藏》和它的提要《雲笈七籤》，與宋徽宗時增補篇幅的《萬

(註36)同上註。

(註37)同上註。

(註38)同上註。

(註39)朱越利〈太上感應篇與北宋末南宋初的道教改革〉《世界宗教研究》(1983)：頁81—94。

壽道藏》，推斷《太上感應篇》的成書年代應該是在宋徽宗在位的時候(註40)。

朱越利依循大陸上流行的「階級鬥爭」模式，強調《太上感應篇》的出現，是衝著北宋末年頗受宋徽宗寵信的符錄派道教而來。他說：

《太上感應篇》從政治上對符錄派上層道士進行了譴責，它在諸惡條中增加了下列內容：『輕蔑天民，擾亂國政，賞及非義』，『逞志作威』，『苟富而驕，苟免無恥，認恩推過，沽貫虛譽，包貯險心，挫人所長，護己所短，乘威脅迫，縱暴殺傷，無故剪裁，非禮烹宰，散棄五谷，勞擾眾生』，『逸樂過節，苛虐其下，恐嚇于他，怨天尤人，呵風罵雨，鬥合爭訟，妄逐朋黨』等，這些譴責干預國政，專橫跋扈，欺騙姦詐的詞句，在當時的背景下被添加進去，不會是無的放矢，這正是符錄派上層道士以及徽宗、蔡京集團的寫照。(註41)

不過，依據筆者閱讀《太上感應篇》的整體印象，覺得這本書並不是針對某些特定的對象而發，而是在訓誡一般人要遵守某些共同的倫理道德。斷章取義的指說是針對宋徽宗和他所寵信的蔡京、林靈素之輩而發，頗為牽強。而且，宋徽宗時的張天師虛靖先生就讀過《太

(註40)同上註，頁84。

(註41)同上註，頁90。

上感應篇》，並且還寫了讀後感想，大大稱頌《太上感應篇》。如果《太上感應篇》真的是針對道教而來，張天師就不應該寫下那麼充滿崇敬心情的頌辭。如果真的是為了批判宋徽宗崇奉道教而發，南宋理宗皇帝不可能不知道這個緣由，而糊里糊塗的將這本書頒行天下，讓天下人去罵徽宗皇帝。

一直到最近兩三年，有關善書的研究才稍有起色。最好的研究工作應當首推美國哈佛大學東亞研究所畢業的包筠雅（Cynthia J. Brokaw）對袁黃的《功過格》和《立命篇》的研究。^{註42}包筠雅立論基礎是著眼於明末清初的社會意識型態的變遷。她認為善書就是教人行善去惡的書，因此善書的目的是在鼓勵讀者承認而且努力地修改他在道德方面的缺點，同時盡力為善。善書也提供很具體的行善動機，書中一再保證上天與神明一定會獎勵善良的行為，而且一定會處罰罪惡的行為。

包筠雅也指出，善書在明末清初的確曾經發揚過支持領導階層的作用。「善書的思想基本上是比較保守的，因為他們認為社會的階層是由上天所規定的道德標準支持的。袁黃的善書思想一定包括了這個意

^{註42}Cynthia J. Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton, NJ, Princeton University Press, (1991). 包筠雅〈明末清初的善書與社會意識型態變遷的關係〉《近代中國史研究通訊》16：頁30~40，1993年9月。

思。他也明顯了解這些善書的教化價值。可是他（袁黃）好像真的相信因果報應的作用。他不是故意要用它來控制社會秩序，反而使善書思想配合當代的社會改變。在這兒，善書表示了領導權必需要有彈性，如果人民覺得他們完全沒有提昇社會階層的希望，那麼他們可能就要打破現存的社會秩序。所以（善書）提供提升社會階層的希望，而同時確定社會的結構組織根本上是公平的——這就是袁黃的善書維持領導權的辦法。」(註 43)「袁黃以後的善書一般地說來，是一種比較直接維持領導權的方法。那就是說，它們的作者多半反映當代的社會經濟的改變，而有意地利用因果報應的信仰來保護社會秩序；或者可以說，他們試著把社會階層的關係回歸到一個理想化的過去的情形——每一個階層都應該安分的扮演好社會秩序所給予他們的角色。當然，在這種情形下，因為鄉紳與士人握有最大的權力，善書的思想就有鞏固他們的領導地位的效果。」(註 44)

中央研究院中山社會科學研究所的朱瑞玲曾經利用西方心理學上的有關「慈善」(charity)和「利他行爲」(altruistic behavior)的觀念，來研究中國的善書，希望從善書裡面，整理出中國有關慈善和利他行爲的觀念。朱瑞玲假設：中國人慈善的價值觀是受儒家經典的教化，但是只有透過民俗宗教的神祕權威性，才會有具體的行善動機。因此，她的研究分成四個方面：

- (1)、行善的道德倫理，包括「盡本分」、「百行孝爲先」、「行善爲本性」等三項；
- (2)、行善的動機，分成「果報觀念」和「利他動機」；

(註43)同上註，頁40。

(註44)同上註，頁40。

- (3)、善的情境因素，包括行善的對象（關係和特質）與揚善的社會壓力；
- (4)、影響個人慈善觀念因素。^(註45)

朱瑞玲曾經以《太上感應篇》、《陰騭文》、《功過格》和《關聖帝君覺世真經》為例，來分析中國人的慈善觀念^{註46}。她指出，《太上感應篇》一共列出善行 24 種，惡行 161 種。其中有 29 件是有關自然界，包括對神明與生靈的禁忌行爲；34 件有關自我修行的善惡行爲，以及 132 件利他的道德行爲。

在利他的行爲中，以維持人際和諧關係爲目標的有 45 件，以家庭倫理爲主的有 9 件。總合善惡行爲，屬於利他不損人的社會慈善行爲占最多（66%），顯示中國人觀念中的行善本質，主要是以在人群中謀求他人的福祉爲重心。《陰騭文》和《覺世真經》所揭示的善惡內容，大體上與《太上感應篇》相似。

因此，朱瑞玲指出：「由這三本傳統善書的內容看來，南宋時期的《感應篇》強調的惡行比較多，到了明末清初的《陰騭文》、《覺世經》以鼓勵行善的條目較細較多。」^(註47)

朱瑞玲也討論了善書的傳播策略。她指出，「著造或刊行善書是一種訊息的傳播歷程，因此傳播者的特性是一個重要決定因素。南宋以來的著名善書，都是由知識階級，乃至托鸞降旨的方式寫就，因爲教

^(註45)朱瑞玲〈中國人的慈善觀念〉《中央研究院民族所研究集刊》75：頁105~132，（1993）。

^(註46)朱瑞玲〈臺灣民間善書的心理意涵：從傳統到現代的轉折〉《本土歷史心理學研究》（1992）：頁119。

^(註47)朱瑞玲，同上註，頁5。

化者的權威性會影響其教化的效果。而以民間信仰的神祇來傳播勸善的道理，更是建立在民眾對鬼神的敬畏上。當然單單一個神威宗教約束，並不能使芸芸眾生都一概信服，在善書發刊流通之際，傳播者也會加入個人的親身體驗，以為佐證，使訊息的可信度提高。」〔註48〕

「其次談到傳播的內容方面，因為大傳統的仁義道德不僅不能符合民間升斗小民的現實世界，而且距離太遠，沒有實踐的可能，無法促成行善的動機。勸善教化內容的通俗化，正是善書之所以出現的理由。而恐懼與攻擊的情緒有助長人們改變行為想法的大動力，所以善書流行的年代往往也是民生凋苦，社會動亂的時期。一方面下層社會讀書人想力挽狂瀾，整頓社會秩序；另一方面庶民在貧困饑餓的生活中，惶惶度日，無所依靠，寄託神明求取功德報應的想法，就容易被接受。」〔註49〕

朱瑞玲研究善書的途徑，有它創新之處。利用現代心理學上有關「慈善」觀念的研究成果，來檢視中國的善書，這是其他研究善書的學者所不曾想到過的。但是對她的推論，我們表示懷疑。因為，就是澎湖從清光緒十七年到民國67年，每年都有幾本新的善書出現，而且出現的數量還很平均。林永根的《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》一書也清楚的顯示這個事實。因此，我們不太能接受「善書盛行於亂世」的說法。

臺灣的社會科學家大都不知道善書是如何傳播出去的，以致幾位研究宗教的前輩會產生「善書只是用來印送，印送就有功德，而不是用來讀」這樣的觀念。朱瑞玲在這篇文章裡，雖然談到了「善書的傳

〔註48〕朱瑞玲，同上註，頁9。

〔註49〕朱瑞玲，同上註，頁9。

播」這件事，但只是涉及傳播的內容，而不是涉及傳播的途徑。因此，她對善書的研究帶有「安樂椅上的遙想」的味道，並不會實地調查或是參研歷史文獻。

其實，善書在明清以來中國社會的流佈是有一定的管道，那就是「宣講」。文化大學中文研究所的陳兆南以清代臺灣的宣講活動為題，撰寫他的博士論文。(註 50)宣講又稱作「說善話」、「講善」、「宣講聖諭」。

明太祖登位後頒行「大誥」，要州縣長官每逢朔望實行宣講。清朝入關以後，順治皇帝在順治九年（1652）又頒〈六諭臥碑文〉，分行八旗直隸各省。順治十六年（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(註 51)。

康熙皇帝在康熙九年（1670）頒布〈聖諭〉十六條。雍正二年（1723）又頒布〈聖諭廣訓〉。這些皇帝頒布的〈大誥〉、〈聖諭〉都只是原則性的提示一些基本的行為準則，在宣講的時候，爲了有趣好聽起見，勢必要增加許多做好事會有好報的故事。這麼一來，宣講活動就給因果報應的宗教故事有了很大的活動空間。有人將這些故事蒐集起來，編成《宣講大全》(註 52)之類的書。細讀這些《宣講大全》，都是一些因果報應的故事。

因此，陳兆南指出，「在明清時期，宣講活動曾普遍的被地方政府用來傳播政令，宗教團體用來傳播教義。對近代中國社會而言，宣講對庶民道德價值觀念的確立，不可忽略。因爲傳統中國的社會底層，

(註50)陳兆南〈清代的宣講及其形式〉中國文化大學中文研究所博士論文，（1992）。

(註51)《欽定大清會典事例》卷397，禮部，風俗，講約一，頁12。

(註52)西湖俠漢《原版宣講大全》，光緒三四年（1908），臺中，瑞成書局翻印本，（1976）。

多數民眾的教育水準低落，如無傳播性活動轉述，明清間數目龐大的善書將不具任何社會意義，勸善的功能更無從發揮。」^(註 53)陳兆南的研究正好可以彌補以往社會科學家在面對善書時的盲點。

陳兆南把宣講分成「鄉約團體的善書宣講」和「宗教團體的善書宣講」兩個大類。鄉約團體的宣講活動往往會流於形式，失去教化的功能。至於宗教團體的宣講活動，照明清的法律來說，是不容許存在的，因為那些教派一旦被取締，就是所謂的「白蓮教案」。可是禁止管禁止，信教管信教。各種教派不斷的出現。今天在臺灣。一貫道與鸞堂都採用「宣講」作為他們主要的禮拜儀式。可見這一類型的宣講活力充沛，歷久彌新。

筆者也曾撰文分析過清光緒十七年至廿八年由澎湖一新社扶鸞撰作的善書《覺悟選新》。^(註 54)在這篇文章中，筆者記述清光緒年間，澎湖的一批地方士紳如何組成善堂，如何以扶乩的辦法來撰作善書，如何假藉官方所支持的鄉約宣講的名義來實行教派宣講，以及《覺悟選新》這部善書的內容與清代各本臺灣方志中所記載的社會習俗如何相互呼應。

在結論部份，筆者指出：「解讀的結果，清楚的顯示，在清末的澎湖，或者說是臺灣社會，是以『能否振興家族的財富與聲望』作為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（指《覺悟選新》）告訴我們，單是行善還不能成神，

^(註53)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》（1992）：頁21。

^(註54)宋光宇〈解讀清末在臺灣撰作的善書《覺悟選新》〉《中央研究院歷史語言研究所集刊》65（3）：頁673~723，（1994）。

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，是屬於知識份子的。知識份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社會大眾。」(註55)

除了以上幾家的研究工作之外，鄭志明寫過不少的文章：探討善書的天人觀和宇宙觀。(註56)林漢章在二十多年間收藏了許多善書，也寫過一些文章介紹過清代的善書(註57)。日人小川陽之也曾研究過明代小說與善書之間的關係(註58)。

從以上簡單的分析來看，我們知道，酒井忠夫是從國家教化政策的角度去看善書；包筠雅是從知識份子維持社會領導權的角度去看善書；陳兆南是因為研究宣講活動而不得不涉及善書；筆者則是從知識份子的社會教化工作這個角度去看善書。角度雖然不同，可是拚湊起來，大致可以為往後的善書研究工作指引出幾個可行的研究方向。

三、未來研究的可行方向

(註55)宋光宇，同上註，頁712~713。

(註56)鄭志明《臺灣的驚書》臺北，正一出版社，(1990)。

(註57)林漢章〈清代臺灣善書事業〉臺灣史蹟研究中心編《臺灣史研究暨史料發掘討論會論文集》，高雄市文獻會，(1987)：頁141~150。

(註58)小川陽之〈明代小說與善書〉《漢學研究》6(1)：頁331~340，(1988)。

在國科會的支持之下，筆者目前正展開一項對於臺灣善書的研究計畫，廣泛的蒐集從清末到現在的各種善書，打算就以下幾方面問題進行討論：

1、為什麼善書出現在宋代？而且往後一千年中會一直流傳和著作各種

善書？

要想回答這個問題，我們必需要從宋代起，經過明清，以至於現代的中國社會結構著手，才有可能找到比較貼切的答案。

我們知道，從魏晉南北朝到隋唐，中國社會基本上是一個士庶分途的社會，士族和平民的身份地位是與生俱來，不會改變的。經過唐末五代的動亂，中原的士族衰落，科舉制度成為政府晉用人才的主要管道。這個制度在北宋完全確立。

科舉制度的特色在於它對每一個人提供一個平等的晉升機會，任何一個讀書人都可以憑著自己的本事，透過考試，進入政府機構，成為社會的上層。也就是包筠雅文中所說的「社會領導階層」。

對於那些不能進入官僚體系的人來說，經營商業也是一條可以提升家族和個人社會地位的良好途徑。特別是明末西班牙人東來，在馬尼拉與東南沿海的商人從事白銀和絲綢的交易活動之後，造成東南沿海、長江三角洲，以及沿大運河北上到北京這一條線上的地區，都呈現商業蓬勃發展的現象。在內陸的兩湖商人和山西商人也是相當有名的。經商比科舉更具有風險壓力，如何減少風險，是商人共同的願望。

把科舉和經商合起來看，我們大致可以勾勒出一個自宋代以來中

國社會結構的模型，那就是頭一兩代的人努力經營，累積一些財富，然後供子弟讀書，參加科舉考試，博得功名，把家族的社會地位提升到社會的最上層，維持幾代以後，子孫已經耽於安逸的生活，只靠祖產過日子，不思進取，家道開始衰落，終至家業敗盡。一個家族的興衰過程結束，期待某一代再出有能為的子孫，再努力工作，展開另一次的興衰循環過程。在明清兩代，這種社會結構循環過程已經發展成熟，運作良好。

這樣的社會結構最大的特色是個人與家族的身份地位可以隨著子弟的努力而上升，也可能因為家族成員的過失而下降。個人上升了的身份地位並不可以直接傳遞給下代子孫。下代子孫必需也要通過科舉考試這條晉升管道，才有可能同樣躋身於「社會領導階層」，維持家族的社會聲望和地位。否則就只有眼巴巴的看著家族的社會地位下降。因此，在這樣的社會結構裏，人們對於能夠使家族的社會地位往上爬升的子弟給予獎勵和喝彩，稱之為「孝子」；對於讓家族地位下降的子弟則予以譴責和批判，稱之為「不孝子」。

在這種情形下，就必需要有一些教育人們如何做到「孝子」，不要成為「不孝子」的書籍。在家族內部，由那些功成名就的人（也就是提升家族社會地位與聲望的人）寫一些訓勉子孫的文章，形成了「家訓」，告誡子孫應當如何維持家族於不墜。家訓起源可以上溯到顏之推的《顏氏家訓》。歷代都有一些有名的家訓傳世。只是到了明清時代，社會大眾特別重視它，數量也就多了起來。同時社會上更出現一些家訓的集子，把一些名人所寫的家訓集合起來，供一般普通家庭買去，做為教育子弟的教材。這些家訓集子包括康熙四十六年（1707）石成金編輯的《傳家寶》三十二卷；乾隆七年（1742）陳宏謀所輯的《訓

俗遺規》四卷；乾隆十年張又渠所輯的《課子隨筆鈔》六卷，以及不知作者的《子弟規》。朱柏廬（1617~1688）的《治家格言》也是相當有名的家訓。

對社會大眾而言，具有這種教化功能的書，便是「善書」。換個角度來說，善書就是在告誡一般社會大眾要如何修行補過及趨吉避凶，而後才可以有機會提升自己 and 家族的社會地位，做個「孝子賢孫」。

以《太上感應篇》來說，它清楚的告訴人們，人生下來，他的福份命運已經由上天賦予一定的額度，稱之為「筭」（也就是「算」）。做好事，這個額度就會增加，增加到一定的額度時，就有各種吉慶的事情發生。

所謂「故古人語善、視善、行善，一日有三善，三年天必降之福。」若是做壞事，則「天地有司過之神，依人所犯輕重，以奪人算。算減則貧耗，多逢憂患，人皆惡之，刑禍隨之，吉廢避之，惡星災之，算盡則死。」「凶人語惡、視惡、行惡，一日有三惡：三年天必降之禍。」因此《太上感應篇》在最後反問讀者說：「胡不勉行之？」（為什麼不努力行善去惡呢？）

《太上感應篇》也提出修行補過的觀念「夫心起於善，善雖末為，而吉神已隨之；或心起於惡，惡雖末為，而凶神已隨之。其有曾行惡事，後自改悔，諸惡莫作，眾善奉行，久久必獲吉慶，所謂轉禍為福也。」特別強調唯心主義。

宋代的善書比較少談因為行善而通過科舉考試的故事。可是到了明代末期，這類的故事大幅增加。同時普及了一個相當重要的觀念，「原先上天預設的命運是可以憑著個人的善行功德而改變。」這讓一些沒

有科舉功名的人有了信心，相信自己如果行善積德，可以有機會提升自己 and 家族的社會地位。

袁黃就是很好的例證。在〈明袁了凡先生功過格序〉提到，袁黃在幼年時，有一位孔先生爲他算命，判定他「縣府考學院考名次，並某年補廩，某年出貢，某年當卒，壽五十三歲，無子。」（註 59）袁黃前幾次考試的名次和年份，完全符合當初的預言。他就因此相信命運的安排是不可改變的，心情也就因而沮喪。

有一年他在浙江棲霞山，遇到雲谷禪師。兩人相對坐了三晝夜，袁黃沒有任何問題向雲谷禪師請教。雲谷禪師問他爲什麼會這樣心止如水。袁黃回答說：「孔先生已經算定我的命運，就是想怎樣去改變它，也是枉然。」

雲谷禪師笑他說：「我把你當成豪傑看待，沒想到原來你也是一個凡夫俗子。」袁黃請禪師解釋給他聽。

雲谷禪師告訴他，天下只有庸庸碌碌的人才被運數所限定，最好和最壞的人都不受這個定數所限制。「一切福田，不離心造，皆可以人力挽回。」於是拿出一本功過格交給袁黃，並且告訴他：「照此奉行，不特富貴功名可得，即希賢希聖，皆在是矣。」

袁黃拿到這本書後，在神前發誓許願。行三千功之後，通過舉人的考試。又許願立三千功，得到了兒子。袁黃有了這兩次經驗以後，使他相信，只要努力行善，可以將原來命中沒有的事，改變過來。他命中無子，因爲行善，又有了兒子。於是再立願行一萬善，以求得進士。萬善功成之後，果真在萬曆四十八年考取進士。後來官至兵部主

（註59）〈明袁了凡先生功過格序〉《有福讀書堂叢刻續編》第十七冊，頁1。

事，享年七十四歲。他的兒子後來也考取進士。

袁黃的故事與《功過格》一起流傳到今天。讓聽到或讀到這個故事的人們相信，只要自己肯發心，照著袁黃的辦法去做，終有一天也可以成功。若是沒有達到原先預期的目的，那只好責怪自己行善不夠虔誠。

科舉制度是一個競爭相當激烈的制度。全國有幾十萬生員，幾萬舉人，幾百進士。在清朝，舉人成爲進士的比例大體上一直維持在百分之六左右，道光朝錄取的名額最多，也不過是百分之十二而已。

在這樣激烈的競爭中，參加競爭的人在人力可以做到的俗世條件方面大致差不多，那麼爲什麼只有那些少數的人可以通過考試？於是，明清的士人特別流行「一命、二運、三風水、四陰德」這種觀念。行善的目的就是在累積陰德，以求改變命運。從這個角度來看善書，便不難明白，爲什麼明清時期的士人會那麼熱心於刊印和宣講善書，甚至身體力行。

筆者在分析清末與日據時代初年成書的善書《覺悟選新》那篇文章中指出，在這本善書所提出的二十四個因行善而成爲神明的例子，清楚的顯示，凡是能夠辛苦工作、勤儉持家、以致家道豐盈，而且還要能夠教育兒子讀書，甚至通過科舉考試，得到功名，死後才可以受到玉皇大帝的獎賞，受封爲土地、城隍之類的初級神明。註 60這些例子就是上述看法的印證。

無論是酒井忠夫，或是包筠雅，他們畢竟是外國人，難以體會在

註60宋光宇〈解讀清末在臺灣撰作的善書《覺悟選新》〉《史語所集刊》65（3）：頁695，（1994）。

袁黃行善故事背後的社會文化意義。只有生在中國社會中的人才會對袁黃的故事別有一番感受。民國以來有許多學者往往長於西洋理論，而拙於對自己社會的認識。今天我們要想對善書、民間信仰、甚至中國人的宗教行為有進一步的認識，在這一個課題上，不能沒有相當的認識。

2、善書所表現出來神界是什麼樣子？

人如何可以進入神界？我們所熟知的神明，像是關聖帝君、玉皇大帝、媽祖、濟公等，究竟是單單一個神明呢？或者是一個籠統的集合名稱，包括許多大小小駐在各個廟宇，各個神壇的個別神明？

這些問題從來不曾為研究中國宗教的學者所討論過。善書（尤其是狹義的善書）清楚的顯示，在中國人的心目中，人與神之間是可以互通的。人可以因行善，累積功德，而成為神。神透過乩筆來勸化世人。在民間各種教派裡，更是盛行天上神佛下凡來勸渡世人的傳說。

善書就是在提供「人如何可以成為神」的指引和範例。我們可以分兩個方面來探討。

第一個方面在民間流行的宗教信念中，人們往往相信每一間寺廟，每一間神壇，以及每一個家庭神龕所供奉的每一尊神像，都是一個獨立的神明。唯有如此，才有可能容納得下愈來愈多的神。譬如說「媽祖」，在《覺悟選新》這本書裡面就包括了一般人所熟知的媽祖林默娘，以及本澎大媽宮天上聖母林、本澎提標館天上聖母林、本澎天后宮天上聖母、本澎海壇館天上聖母王等不同的神明。觀音菩薩也是如此，包括吳家觀音佛祖呂、媽宮澄源堂觀音佛祖王、媽宮太和堂觀

音佛祖秦、馬公進德堂觀音佛祖劉、本澎觀音亭觀世音佛祖等。

這種情形使得我們不能把各種神明看成是單純的個體，實際上是一個集合體。以《覺悟選新》來說，早在清朝末年，臺澎民間已經流傳這種概念。有了這樣的認識以後，我們在處理現代善書的神明種類時，才不會被重複出現而又有一點不同的神明弄糊塗。

第二，對於清朝以來地方仕紳積極投入社會救濟事業的現象，我們可以有比較近乎事實的解釋。

近年來，有些學者積極研究明清以至民國時代的社會慈善救濟事業這個課題，如法國的 Pierre-Etienne Will 對十八世紀中國的政府與救荒組織的研究(註 61)；梁其姿研究十九世紀長江下游育嬰堂(註 62)、明末清初江浙地區民間慈善活動的興起(註 63)和收容寡婦的機構(註 64)；戴文鋒利用文獻材料研究清代臺灣的社會救濟事業(註 65)。

他們可以把救濟組織的運作情形說得很清楚，可是對於「中國地方士紳為什麼願意如是投入社會救濟事業？」這個問題，卻無法提出令人信服的答案。這些學者大都避開這個問題，只有梁其姿在討論長江下游地區於明朝末年由地方士紳自動自發的設立育嬰堂時，試著提

(註61) Pierre-Etienne Will, *Bureaucracy and Fam-ine in Eighteenth- Century China*, Translated from the French by Elborg Forster, Stanford University Press, 1990.

(註62) 梁其姿〈十七、十八世紀長江下游之育嬰堂〉《中國海洋發展史論文集》(1984)：頁97~130。

(註63) 梁其姿〈明末清初民間慈善活動的興起——以江浙地區為例〉《食貨月刊》15：頁112，(1986)。

(註64) Angela Ki Che Leung, "To Chasten Society: The Development of Widow Homes in the Qing, 1773~1911," *Late Imperial China* 14 (2) : p1~33, (1993) .

(註65) 戴文鋒〈清代臺灣的社會救濟事業〉，成功大學歷史語言研究所碩士論文，(1991)。

出解答：「地方領袖於十七世紀創建育嬰堂時，是基於對一個理想社會秩序的追求。」^(註 66)這種說法似乎過份簡單，也太理想化。

其實，在民間流傳的善書中，就一直在傳播「善有善報，惡有惡報」，如何可藉行善以贖罪，甚至行善可以成神成仙的觀念。這些觀念很可能就是明清士人積極參與各種社會慈善救濟活動的基本心理和文化動力。

《太上感應篇》只提到「離人骨肉」是一項罪惡，也沒有任何贖罪的辦法。《玉歷寶鈔》則提到「富不憐老恤貧」^(註 67)「見人有病，家藏藥食，吝不付給」^(註 68)「將養媳賣與他人為婢妾，任妻溺女」^(註 69)「人間偶有荒歉之處，失食倒斃，且尙未氣絕者，乃割其肉以作饅頭糕餅之餡，而賣與人食。」^(註 70)等，是極大的罪過。其中賣童養媳和溺殺女嬰就跟建立育嬰堂有密切的關係。

救贖的辦法就是「如遇歉歲，捐資賑濟，或煮粥施食，或將升合之米給貧，或設薑豆濃湯，在於要路，以救片時，若能令人得此種種實惠者，非唯此過（指賣人肉事）全消，暗增現世之善報，更增來生之福壽。」^(註 71)

《文昌帝君陰騭文》則提到：「濟急如濟涸轍之魚，救危如救密羅

^(註66)梁其姿〈十七至十八世紀長江下游之育嬰堂〉《中國海洋發展史論文集》（1984）：頁124。

^(註67)《玉歷寶鈔》現行鉛印本，頁42。

^(註68)同上，頁42。

^(註69)同上，頁47。

^(註70)同上，頁48。

^(註71)同上，頁48。

之雀」(註 72)「矜孤恤寡，敬老憐貧」(註 73)「措衣食同道路之飢寒，施棺槨免屍骸之暴露」(註 74)「家富提攜親戚，歲饑賑濟鄰朋」(註 75)等有關社會救濟事業的概念。在末尾則強調「諸惡莫作，眾善奉行，永無惡曜加臨，常有吉神擁護，近報在自己，遠報在兒孫，百福駢臻，千祥雲集，豈不從陰鷲中得來者哉？」(註 76)

《關聖帝君覺世真經》也提到類似的觀念：「時時行方便，廣積陰功」、「救難濟急，恤孤憐貧」、「捨藥施茶，戒殺放生，造橋修路，矜寡拔困」等。並且明示「一切善事，信心奉行，人雖不見，神已早聞，加福臻壽。添子益孫，災消病滅，禍患不侵，人物咸寧，吉星照臨。」(註 77)

袁黃的《功過格》中更是明白的表示相關功過的輕重。在〈宗戚〉項下提到：「族有貧困及鰥寡孤獨，盡力撫存，一人百功，撫孤成立百功，凡出錢者一百二功。」更在〈救濟格〉提到：「救一溺嬰，收養一棄兒，俱百功」、「見棄兒不設法收養，又不勸人收養等，俱二十過」。在〈增訂居官功過格〉中提到：「賑濟得實，一人一功」、「荒年煮粥賑濟，一人一功」、「遇大災荒旱，及早申力請賑，設法多活命，千功」、「遇災不賑，百過」、「不禁民間溺女，十過」、「方可濟人而不肯盡，五過」。

(註72)〈陰騭文頌〉《昭代叢書》別集卷28，頁7~8。

(註73)同上註，頁8。

(註74)同上註，頁9。

(註75)同上註，頁10。

(註76)同上註，頁2—22。

(註77)《關聖帝君覺世真經》，臺北，三揚善書公司排印本，(1980)。

從以上所舉的善書資料，我們可以很清楚的瞭解到，明清時代的士人階層為什麼會那樣投身於社會慈善救濟事業。他們的動機可能不像梁其姿所講的那樣抽象，而是很具體、很「功利」的累積陰德，以求「近報自身，遠及子孫」。從時間上來說，育嬰堂和《功過格》是同步流行的。我們實在很難忽視兩者之間的對應關係。

上述的認識對於瞭解十七世紀以來中國的各種民間教派的性質，具有正面的意義。因為在清代官方眼中，這些教派都是「異端」，稱之為「邪教」。在律令中指控這些教派「佯修善事，煽惑人民」。為什麼會有這麼奇怪的指控呢？它的真正意義又是什麼？

以前，筆者對這項指控並沒有什麼認識。這幾年，從事二十世紀中國民間新興教派的研究時，看到二十世紀方才出現的一貫道、道院世界紅卍字會、悟善社和救世新教、萬國道德會、道德社、在理教等教派，都從事各種不同的慈善事業。而今，臺灣民間更出現像慈濟功德會、嘉邑行善團等自願組成的慈善團體。面對這些宗教慈善團體我們應該如何解釋？如今筆者大致曉得應該從那個方向去思索答案。

在民間流傳的善書中，大都反映出功利主義的一面。在教派的書籍中，則清楚的顯示出，行善就是「修道」的一種法門，終極的目的是在追求「生命的永恆」。如果有一個人一生行善，在他去世之後，則教團就會透過扶乩的辦法，來證明這個人得到什麼樣的果位。例如，

世界紅卍字會的第一任會長是民國 2 年曾經出任過國務總理的熊希齡，他離開政壇之後，全心投入社會慈善事業，在北京香山靜宜園創辦「香山慈幼院」，收容孤兒最多時有 1,600 多人^{註 78}。

民國 12 年：熊希齡與道院人士徐世光（徐世昌總統的弟弟）等共組世界紅卍字會，統合中國人的慈善救濟力量，在軍閥混戰、江西剿共、日本侵略等大大小小戰役中，救濟傷患，撫輯流亡，掩埋屍體，並在各地成立孤兒院、恤嫠院（收容寡婦）、殘障院、貧民工廠和學校，成為可以匹比世界紅十字會的純中國人組成的慈善組織。民國 26 年，熊希齡病逝香港。道院人士透過扶乩的辦法，宣示上天封熊希齡為「蘊基真人」^{註 79}。

而臺灣的善書也同樣的記述許多鸞堂的鸞生因生前的功德而獲得上天的賜封，成為土地、城隍等神祇。

3、臺灣鸞堂的歷史

對於狹義的「作善書」來說，它是「鸞堂」這個教派的產品。到目前為止，只有臺灣神學院的董芳苑曾經寫過一篇文章，介紹過鸞堂的信仰內容^{註 80}，但對於鸞堂的來龍去脈沒有交待。目前由於廣泛的蒐集善書，逐漸對臺灣鸞堂的發展過程有了一些基本的認識。

清咸豐三年（1853），澎湖媽宮地方的士紳為了「禱天消災」和「匡

^{註78}有關事蹟參看周少連、吳漢祥編《維新·濟世·救亡：紀念熊希齡先生誕辰一百二十周年文集》，中國文史出版社，（1990）。

^{註79}《道院世界紅卍字會聖哲略史》，世界紅卍字會臺灣省分會印，（1963）：頁21。

^{註80}董芳苑〈儒宗神教〉《臺灣的民間信仰》臺北，永望，（1982）：頁127~171。

正人心」，派人到泉州「公善社」學扶乩。學成回來，在媽宮設立「普勸社」，一方面扶乩寫一些勸善的文章，一方面藉用「宣講聖諭」的名義，普遍勸人行善。後來因時間推移，人才凋零而停頓。光緒十三年（1887），地方生員許芬、黃濟時、林介仁等人，鳩資重建普勸社，並且取用《尚書·胤征》的句子「舊染污俗，咸命唯新」，改「普勸社」為「一新社」。並在次年得到官方的認可。光緒十七年（1891）農曆三月十五日地方士紳更在一新社成立「樂善堂」，專門用扶乩的辦法來普作善書。這就是臺灣和澎湖的鸞堂及其「作善書」的開始。（註81）

光緒二十一年（1895）宜蘭頭城地方的郊商盧廷翰從澎湖一新社迎來幾尊恩主公（關聖帝君）神像，供在頭城的喚醒堂和宜蘭的碧霞宮。（註82）盧廷翰請當地的進士楊士芳來主持乩務，練乩習沙則另外請人來教。這就是臺灣本島最早的鸞堂。

據喚醒堂的則堂主林旺根的說法，在日據初期，臺灣的鸞堂有長足的發展，從宜蘭和頭城傳到台北地區，在淡水有行忠堂（仙公廟），在三芝有智化堂，在大龍峒有覺修宮，在木柵有指南宮。

楊明機是日據後期到民國60年前後，臺灣北部各鸞堂的一位重要的乩手。在他早期的扶乩作品中，偶而也會提到臺灣本島幾個鸞堂間的相互關係。昭和十六年（1940），他替臺中州田中地方的贊天宮著作

〔註81〕宋光宇〈解讀清末在臺灣撰作的善書《覺悟選新》〉《史語所集刊》65（3）：681~683。

〔註82〕民國83年5月11日訪問宜蘭縣頭城鎮喚醒堂副堂主林旺根先生。有關盧廷翰的事蹟，參看《頭城鎮志》卷11〈人物志〉的「盧廷翰」（1864~1906）、「盧陳阿定」（盧廷翰之妻1877~1947）和「盧纘祥」（孫，1903~1957）。盧纘祥是光復後宜蘭縣的第一任民選縣長（1951~1954）。

了一本善書《迷津寶筏》^{註83}，在它的序言中曾經提到：

然神教之設，起於蘭陽新民堂，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，為道化中興之始。於甲寅（民國三年，1914），建堂造書，化及省躬。戊辰（民國十七年，1928）開贊修於臺北，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（民國二十五年，1936）著《儒門科範》於贊修，以智成為根據，敕賜『儒宗神教』。

這段記載仍然相當簡略，憑此我們只能知道在日據後期，臺北的鸞堂出現了「儒宗神教」這個名號。民國45年，在《六合皈元》這部善書的末尾，附了一篇楊明機自己寫的〈六神教傳真跋〉，對於這一段歷史有比較清楚的記述：

臺灣鸞乩有二種。一種單手短乩，傳自新竹楊福來，普遍中南部。一種長乩雙手，傳自宜蘭縣李望洋，由甘肅而傳來。初設新民堂於文廟邊，繼而建立碧霞宮，皆官紳任商而組成之。傳及北部各地，道化宏張。於庚子歲（光緒廿六年，1900）由淡水行忠而開智成堂於三芝埔頭，造《節義寶鑑》。書成以後，人事各從企業，以致停頓十五年。迨甲寅年（民國三年，1914）堂主楊峻德、郭石定諸先生，欲籌備建堂於錫板海尾。但乏正鸞，無以負荷濟世之重任，勸先父楊元章共勸美舉。時先父為耶穌教傳道師，不信鬼神之事。謂「所降詩文皆出於文學者為正鸞，

^{註83}《迷津寶筏》，（1940）：頁12

易於捏造事實也。若小子明機，年十六歲，不識詩文，如能登鸞作詩，才謂其實不虛也。」

而神則降示明機有緣，可立學鸞誓約書。如訓練四個月，賜與心廣體胖，豁然開通，乃如命實行之。果如期開筆，凡詩詞歌曲，無所不能。先父於是心服，棄耶教而信神教，受命總理，盡心效勞。

然素精堪輿，專業中醫，乃與堂主等擇定吉壤。神示該地乃香螺吐肉之龍，可以建立智成堂。乃興基於甲寅（1914）十一月十一日鎮座式，安奉五聖恩主，文武二聖之寶座。自是大開濟世，方便利人，受度者不少，信仰者殊多。

至己未（民國8年，1919）堂宇完成。更得宜蘭碧霞宮正鸞陳登第先生指導傳其妙法。頭圍喚醒堂筆生呂啟迪先生善通神意。於七月請玉旨，著造《救世良規》。百日書成。不意西來庵事變，官考中止。再練文鸞，編修元稿。延至辛酉（民國10年，1921）書頒宇內。始末七年，埋首效勞於聖門，盡義務而報恩也。

復蒙 天帝賜以「儒宗神教道統克紹真傳法門」於智成。此亦不解其意也。以後各自經商，轉移臺北市，繼開贊修，與智成合造《儒門科範》，於是儒宗神教法門，自此實現，方悟前賜耳。〔註84〕

〔註84〕《六合皈元》卷下同部，頁101~103，台北，三芝，智成堂，（1956）。

楊明機一共負責扶鸞造作了十部善書，計智成堂的《救世良規》、省躬堂的《茫海指南》、《因果循環》；贊修宮的《清心寶鏡》、《儒門科範》；感化堂的《覺路金繩》；贊天宮《迷津寶筏》；慎修堂的《善海慈航》；克明宮的《茫海指歸》；智成堂的《六合皈元》等。由此可知，楊明機是從日據後期一直到光復前期，臺灣北部的一位重要的乩手，他來往於幾個鸞堂之間，幫忙各鸞堂扶乩著造善書。如今，我們只找到《儒門科範》、《迷津寶筏》、《覺路金繩》和《六合皈元》等四部善書。內容尚待假以時日，做進一步的探討。

不過，有兩點現象可以提出來稍做說明。第一，當我們在翻閱這些日據時代和民國四、五十年代的善書時，看到此文會受到其他教派神學思想的影響。楊明機曾經留學日本，很可能他在日本接觸到道院紅卍字會的資料，因此在《儒門科範》這本善書中，就出現了「卍」字、先天至聖老祖、默真人這些道院紅卍字會專用的名詞。民國 30 年（辛巳）臺北大龍峒的覺修宮所著作的善書《妙蘭因果錄》，在附錄部份也出現尚真人、濟佛、太上老祖、默真人、蘇仙眉山等道院紅卍字會常用的神仙名號。

民國 10 年道院在山東濟南正式成立，領導人是杜默靜。民國 12 年杜默靜逝世，扶乩封稱「默真人」。領導人由徐世昌總統的弟弟徐世光接任。就在這一年，道院成立專門負責各種社會慈善救濟工作的組織「世界紅卍字會」，推舉前國務總理熊希齡為會長。在軍閥混戰和日本侵略的時代裡，展開各種戰地救濟工作。並且向日本傳教，與日本的大本教結合在一起。^{註 85}但是，今天臺灣的道院與世界紅卍字會是

^{註85}末光高義《支那の秘密結社と慈善結社》，第廿四章〈道院〉第十五章〈世界紅卍字會〉，大連，滿洲評論社，（1933）：頁302~393。酒井忠夫《近

民國 37 年由上海道院的人過來設立的。在日據末期的臺灣會出現一些道院的專屬名號與神學觀念，很顯然是楊明機從日本將道院的一些觀念介紹到臺灣來。

等到民國 45 年，楊明機在撰作《六合皈元》的時候，又出現無生老母、明明上帝這種一貫道常用的術語。一貫道於民國 35 年從上海傳入臺灣以後，發展得很快，十年之後，它的神學理論已經影響到臺灣的鸞堂。在訪問臺中聖賢堂時，筆者也發現聖賢堂的執事先生對於一貫道的神學理論有相當深入的瞭解。

換句話說，臺灣的鸞堂在神學方面具有相當大的彈性，有什麼好的神學理論傳來，它就可以很快的吸收採納。從好的一方面來說，鸞堂是個「有容乃大」的教派；從壞的一方面來說，鸞堂缺乏固定的教義。以致於如果我們今天要想釐清鸞堂的神學思想，那是一件相當困難的事情。

在整理善書的過程中，我們一直難以釐清臺灣鸞堂的傳承關係。台中聖賢堂的主編徐中庸認為所有的鸞堂都是一個獨立的單位，彼此沒有統屬的關係，而且都是由家庭神壇發展而來。^{註 86}不過，宜蘭頭城喚醒堂副堂主林根旺則主張鸞堂之間「因緣分香」，他指出喚醒堂有一尊恩主公神像是從澎湖一新社分香而來，臺北的行忠堂、指南宮、和覺修宮又從喚醒堂分香而出。這兩種說法孰是孰非尚待考證。

不過，就目前整理已蒐集到的善書來說，我們大致可以指出，臺

代支那に於ける宗教結社の研究》第三部，日本，東京，東亞研究所，一九四五。宋光宇〈中國二十世紀民間新興教派之研究（1）——道院、世界紅卍字會與正宗書畫社〉，手稿。

（註86）民國八十三年十月十二日訪問。

灣的鸞堂可以分成幾個系統。楊明機所服務的鸞堂自成一個系統，已不成問題。可稱爲「北派」，包括頭圍喚醒堂、淡水行忠堂、三芝智成堂、臺北覺修宮、贊修宮、省躬堂、田中贊天宮、石龜溪感化堂等。

台中地區則以草屯的惠德宮爲起源，先分出鸞友雜誌社（後來成立武廟明正堂）和聖賢堂，從聖賢堂又分出來聖德堂、重生堂、聖天宮等，武廟明正堂則分出拱衡堂。可稱爲「中派」。

台南高雄地區的鸞堂系統不甚清楚。在鸞堂名號上跟中部鸞堂不同。中部的鸞堂常稱自己是「南天直轄」，而高雄的鸞堂有一些是自稱「鳳邑」，如「鳳邑啓新社養生堂」、「鳳邑明新社養靈堂」、「鳳邑育英社振善堂」、「鳳邑明德社喜善堂」、「鳳邑慈雨堂」；有一些鸞堂就直接寫所在地的地名，如「高雄市旗津區明心社修善堂」、「高雄市聚星宮護法堂」、「東港鎮靈宮志善社」、「林邊佛山寺靈山堂」等。

澎湖的鸞堂自成一個系統，除開最早的時候，一新社曾經跟頭城喚醒堂有過交往之外，幾乎跟臺灣本島沒有什麼密切的往來。

另外，像臺北的行天宮，它的來源也不清楚，就目前所知，它就是獨立發展，自成一系。至於有那些神壇鸞堂是從行天宮分香出去？目前仍難查證。

這些現象都有待做進一步的調查訪問，才可以有深入的瞭解。一旦這些問題都整理清楚了，或許可以對「中國人的宗教」這個大題目，做一番修正。

通常我們都「相信」中國人的宗教有儒、釋、道三教。近二十年來，漢學家因爲研究十七世紀以來的新興教派，而承認有「三教合一」的民間信仰。這種認識其實還不夠。從善書和鸞堂來說，他們的信仰

直接根源於「扶乩」活動，法門各有不同，儀式和教義也有所差別，已經不太容易看出它跟正統的佛教、道教、甚至儒家學說有什麼直接的關係。因此，最好的辦法，就是把它看成一個個獨立興起的教派。如此一來，中國人的宗教世界就相當多彩多姿。