

《東華漢學》第8期；141-173頁
東華大學中國語文學系 2008年12月

儒教與風俗——施瓊芳、施士洁散文所呈現的 文化面向

林淑慧*

【摘要】

十九世紀臺灣在地文人的散文，常蘊含有關歷史文化、風俗民情、社會參與、書院教育及儒學思想等主題。其中，臺南文人施瓊芳與施士洁為全臺唯一進士父子，曾擔任海東、白沙書院院長，為書院學術地位的提昇而長期貢獻心力。其散文多論及文昌祠、育嬰堂、藥王廟、海神廟、朝天宮、義民祠等空間載體，呈現作者對於溺女現象的人道關懷，也透顯對於文昌信仰、敬字等習俗的感知與識見。論文架構分成：（一）書院與儒教儀式論述：探討書院教育與知識菁英的養成、儒教儀式的再現。（二）社會參與的論述：分析社會救濟、移風易俗等議題。（三）地方信仰的論述：包含家族記憶與祭祀書寫、藥王廟與海神、義民祠等。除了分析施氏父子的社會參與之外，也關注於散文中的文化意涵。「風俗」為社會上歷時久遠之風尚習俗，其形成過程與社會發展有密不可分

* 國立台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所助理教授

的關係。故以《石蘭山館遺稿》、《後蘇龠文集》為文本，參照臺灣史、民俗學、文化研究等領域的研究成果，並結合田野訪談後人以取得相關資訊。期望藉由詮釋在地文人的風俗論述，能有助於深化臺灣歷史文化的教學與研究。

關鍵詞：臺灣古典散文、儒教、風俗、信仰、清治時期

一、前言

十九世紀為臺灣在地文人崛起的時期，這些社會菁英或擔任書院講席，或參與公共建設，以及社會救濟的情形已漸普遍。他們的作品常蘊含有關歷史文化、風俗民情、社會參與、書院教育及儒學思想等主題，呈現出經世致用的理念，以及欲改造社會的意圖，所以文學和社會的對應關係也易顯現於作品中。散文因此成為一種作者有意識的論述形式，藉此表達對社會面貌的描繪，並顯現當時知識份子的時代心境，及個人應世的態度。到了1895年（光緒二十一年）面對社會動盪與政權更替之際，文人也將因應時局遽變的心理轉折化成各具特色的散文。或臺灣文學史上的意義而言，這些在地文人的書寫，透顯出從早期遊宦文人的「他者」書寫，轉而呈現「自我」書寫的特色，故有深入探討的學術價值。

臺南府學於鄭氏時期1662年（明永曆十九年）八月設立，到了清治時期各地設立了數種文教機構，除了以基礎教育為主的社學、義學及私塾外，另有以準備科舉為主要目的的府、縣學，及官方與民間籌辦的書院。¹其中，臺南文人施瓊芳（1815-1868）與施士洁（1856-1922）為全臺唯一進士父子，曾擔任海東、白沙書院院長，為書院學術地位的提昇而長期貢獻心力。

施瓊芳，初名龍文，考中舉人後，改名瓊芳。字見田，一字昭德，號珠垣，晚年得召號「星階」。臺灣府（今臺南市）人，居臺南米街石蘭山館（今民族路，隆源行故址）。生於1815年（嘉慶二十年）六月，卒於1868年（同治七年）九月，得年五十四歲。²其父施泰岩（又名菁華）

¹ 有關臺灣清治時期考選的資料或研究，可參閱莊金德編，《清代臺灣教育史料彙編》（臺中：臺灣省文獻會，1973）；楊紹旦，《清代考選制度》（臺北：考選部，1991）。

² 黃典權，〈石蘭山館遺稿序〉，《臺南文化》8卷1期（1965.6），頁1。施瓊芳的故宅原有花園並四大進宅第，進其府第之街稱「進士街」，今赤崁街47

為國學生，臺南人。施瓊芳生長在書香門第，自幼即手不釋卷，十九歲入臺灣學政周凱門下，過了三年，1837年（道光十七年）被舉為拔貢，又到福州參加鄉試，考中舉人。以後連續三次赴京參加五次會試，三十一歲時考取了進士，銓選為候選六部主事，補江蘇知縣缺。然施瓊芳並未赴任，以奉養母親為由，決定回到臺灣，擔任海東書院山長。其子施士洁，名應嘉，字澣舫，號芸況，又號喆園、楞香行香、鯤澥棄眈，晚號耐公，或署定慧老人。生於1856（咸豐四年）年十二月十九日³，卒於1922年（民國十一年）。二十歲補博士弟子員，且縣、府、院試第一，號稱「小三元」；1876年（光緒二年）二十一歲中舉，1877年（光緒三年）中進士，殿試為二甲賜進士出身。但他因不喜仕進，與父親同樣選擇回臺任教。1878年（光緒四年）返臺不久後，便掌教彰化白沙書院，後移至臺南海東書院長達十多年。⁴施士洁，為臺灣培植不少人才，其門生如許南英、汪春源等人皆中進士。1882-1891年間曾應聘為臺灣安平知縣祁征祥、臺南知府羅大佑、福建臺灣布政使唐景崧等官府為幕友，擔任處理文案等職務。⁵從府城的施氏父子雙進士經歷看來，他們皆曾擔任臺灣最高學府海東書院院長，可謂為當時名聞遐邇的在地知識菁英。施瓊芳雖有進士功名，然一生淡於仕途，勤事著作；可惜清治後期的兵災，精心之作大多散佚，只留下《春秋節要》及《石蘭山館遺稿》等二

巷以南至廣安公廟後，西為新美街至西門路一帶為昔日的「進士府」，惟現已拆除。施瓊芳的墓地位於臺南市中華南路，南區新都段273號地的南山公墓。謝碧連，〈府城臺南父子雙進士——施瓊芳、施士洁〉，《臺南文化》53期（2002.10），頁43-63。

³ 黃典權，《合集》、〈弁言〉以為：施士洁出生於咸豐五年（一八五五年），乙卯年十二月十九日，據中央研究院兩千年中西曆轉換系統，得知西曆為一八五六年一月二十六日。

⁴ 《明清進士題名碑錄》記載施士洁中「光緒丙子恩科」三甲第二名進士。施士洁在〈臺澎海東書院課選序〉提到：「士洁自白沙講席移硯於此，倏踰十稔矣。」可見其自白沙返回臺南後，即主講海東書院。

⁵ 汪毅夫，〈清代臺灣的幕友〉，《東南學術》第1期（2004），頁127。

部書。其子施士洁將兩書攜至中國大陸，士洁去世後，孫奕疇又將書帶回臺南故居。黃典權從施氏後裔處發現《石蘭山館遺稿》，並為之抄錄、標點，計有文鈔、詩鈔、試帖共二十二卷。⁶多篇散文為壽序、祭文、誄文、墓誌銘、祝文、贊等應酬文。有些則為當地的文化記錄，內容涵蓋了學額的增廣、敬字信仰、文昌信仰以及公共建設、社會救濟等。施士洁亦不喜仕進而善詩文，【臺灣文獻叢刊】收錄《後蘇龕詩鈔》、《後蘇龕詞草》及《後蘇龕文稿》三種定稿彙編成《後蘇龕合集》，包括文鈔二卷、詩鈔十二卷，並選錄有關史料作為補編。《後蘇龕文稿》有序跋、傳誌、碑記、祭文、祝詞、題贊、書啟等文。⁷今爬梳施瓊芳《石蘭山館遺稿》與施士洁《後蘇龕文集》中的散文，以作為主題研究的主要素材。

本論文擬從施瓊芳、施士洁的散文，分析作品中蘊含哪些有關書院與儒教儀式的樣貌？這些書寫又呈現了作者如何參與社會，或流露哪些人道關懷？文本中所提及具有文化意義的空間載體，又顯現出作者如何表現對地方信仰與習俗的感知與識見？故以《石蘭山館遺稿》、《後蘇龕文集》為文本，參照臺灣史、民俗學、文化研究等領域的研究成果，並結合田野訪談後人以取得相關資訊。同時運用中央研究院漢籍電子文獻中的【臺灣文獻】資料庫，以及國家圖書館【臺灣記憶】系統中的碑

⁶ 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，《臺南文化》8卷1期（1965.6），頁1。臺南市文獻委員會編纂組長黃典權自施瓊芳曾孫施江純處獲見抄本五冊，即予以點校刊載於《臺南文化》第六卷第一期。黃典權後又獲施氏後裔家藏全部遺稿，並將其點校排印，列為《臺南文化》第八卷第一期專輯。本論文所引施瓊芳《石蘭山館遺稿》皆出自此版本頁數。

⁷ 此三種端楷繕錄，無一行草之筆，無疑盡是作者仔細手訂的「定稿」。以此三種「定稿」作基礎，編為「後蘇龕合集」；另就其他詩文稿中，選其有關臺灣史料者，作為「補編」。黃典權，《後蘇龕合集·弁言》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第215種，1965），頁1；《臺灣文獻叢刊提要》，頁97。

文拓片資料庫，廣加搜尋參照的資料。期望藉由詮釋在地文人的風俗論述，能有助於深化南臺灣歷史文化的教學與研究。

二、書院與儒教儀式論述

(一) 書院教育與知識菁英的養成

科舉制度經清廷積極鼓倡，臺灣科舉社群數量日益增多。早在鄭氏時期陳永華即於臺南請建聖廟，建明倫堂。又命各社創學校，延請儒學之士來臺擔任教職，授以經史文章。天興、萬年二州，三年舉辦一試，考策論並取進者入太學。⁸清治初期的官員臺廈道周昌、知府蔣毓英，於1684年（康熙二十三年）倡修原寧南坊的府學。⁹儒學多培育科考人才，通過入學考試者即成為生員，與科舉制度關係密切。各府、廳、縣儒學之設置有雙重意義：一象徵行政地位的肯定，一則有直接促進該地區文風的推展與社會轉型。由儒學之建立可印證臺南地區的文風開展居臺之首，同時臺南地區社會的轉型也有了極佳的契機。¹⁰儒學作為地方最高的官學教育機構，其教育工作的推行，必涉及朝廷興學的動機、對學校功能的期許，及其所欲達到的目標等，這些內涵即所謂「儒學」教育宗旨。¹¹而府學、縣儒學，及書院、社學、義學等文教機構紛紛於各地設

⁸ 「二十年春正月，聖廟成，經率文武行釋菜之禮，環泮宮而觀者數千人，雍雍穆穆，皆有禮讓之風焉。命各社設學校，延中土通儒以教子弟。」連橫，《臺灣通史·教育志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第128種，1962），頁39。

⁹ 高拱乾主編，《臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第65種，1960），頁32。

¹⁰ 趙文榮，〈清代臺南地區文教的发展與仕紳階級的形成〉，《臺南文化》新50期（2001.3），頁12-14。

¹¹ 林孟輝，〈清代臺灣「儒學」的教育宗旨析論〉，《孔孟月刊》37卷8期

立，對教化的工作有推波助瀾的效用。其中書院在臺灣清治時期由移墾社會邁向文治社會的過程中，肩負培育地方人才的功能。臺灣清治時期各地書院共約有四十五所，其性質介於官學與鄉學之間。清治前期書院的性質多類似義學，如1683年（康熙二十二年）施琅於臺灣府治（今臺南市）首建西定坊書院，1690年（康熙二十九年）蔣毓英建鎮北坊書院等，皆是義學性質。直到1704年（康熙四十三年）建立了「崇文書院」，才較具書院的實質。

書院的經費來源，多由紳商捐置田產支應，或由官方捐其廉俸供給，大抵民間捐助者佔七成，官捐為三成。例如：海東書院之經費來源有田租、田底租、圓稅、店稅、魚塭租及典契價、官撥銀兩貸放生息，以及民捐銀兩交由商生息等皆作為擴充經費之用。¹²而書院最高的教學領導者稱為「掌教」，又稱為「山長」、「院長」。¹³十九世紀中期臺灣在地文人擔任各地書院山長的數量漸增，呈現他們參與推廣各地文風的情形。¹⁴如白沙書院的山長除前幾任為遊宦官員所主掌以外，自道光末年多由在地文人擔任，包括施士洁以及彰化陳肇興、彰化鹿港丁壽泉、蔡德芳、蔡壽星等人。¹⁵在地文人至各地書院任教，將所學回饋給

（1999.4），頁5。

¹² 莊金德，《清代臺灣教育資料彙編》第三冊，頁723。蔣鏞勒立〈海東書院膏伙經費捐輸碑記〉：「照得海東書院為全臺文人薈萃之區，必須加意振興。無如經費不敷，膏伙時形支絀。道光七年科考期內，經本司道諭令代口提調前署臺防同知呂丞設法勸捐，共先得鳳山縣童生曾炤等番銀四千二百圓整，交臺灣縣發商生息，由前署廳呂丞勒石曉示在案。」

¹³ 丁紹儀，《東瀛識略》提及：「院有掌教曰山長。乾隆三十年，以延師訓課而以山長稱之，名義未協，奉諭應稱院長；然沿襲已久，卒未能改。」丁紹儀，《東瀛識略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第2種，1957），頁29。

¹⁴ 有關臺灣在地文人擔任書院講席的情形，請參見林淑慧，《臺灣清治時期散文的文化軌跡》（臺北：國立編譯館、臺灣學生書局，2007.11），頁181-186。

¹⁵ 林文龍，〈彰化白沙書院興廢考〉，《臺灣史蹟叢論》（臺中：國彰出版社，1987），

莘莘學子，為臺灣培養更多的知識菁英，也拓展了書院的影響面。就書院講學而言，臺灣早期書院大多設在儒學成立之後，介於官學與書房間，以補儒學的不足。施瓊芳於1845年（道光二十五年）中進士，施士洁則於1877年（光緒三年）及第，兩人中進士的時間相隔三十二年。施瓊芳與施士洁皆擔任過海東書院山長，提拔無數後進，對於文風的提倡多有助益。

臺灣從1687年（康熙二十六年）府學生員每次錄取名額為20名，至1858年（咸豐八年）文生員增為43名。顯現當時社會經濟或文化教育方面已蓬勃發展，亟需開科考、立學官。在地文人曾為科舉學額的議題，撰寫了相關的紀錄，如施瓊芳〈臺郡加廣學額中額志略〉約撰寫於1858年（咸豐八年），內容即是詳述臺南擴增學額的過程。1687年（康熙二十六年）由張雲翼所奏請的「鄉舉」名額初始僅有一名，到1735年（雍正十三年）增一名，1806年（嘉慶十一年）林保以臺紳捍衛海防有功，復奏增一名，而後又有兩次增額的機會。施瓊芳提到志書因未增修，時間稍久將逐漸隱晦，所以特別記錄廣學額的事件。雖然這樣的書寫呈現地方人士對教育的重視，但文中提到「在國家獎義從優，兼寓育才之意；而草茅進身有籍，益庶效忠之忱。」¹⁶如此的論述正透露出清廷藉由犒賞協助官方者，而以「廣額加恩」的方式，另外擴加廩生、增生的名額；而此種籠絡士子的手法，具體強化了政教合一的功能。士人與地方官僚體系結合，透過科舉制度落實為一種普遍的社會與文化價值標準，並以儒生的制度化，抬高成為傳統社會價值的所在。

就文人應試層面而言，臺灣士子赴鄉試之前常閱讀一些參考書。為滿足市場需要，官方或民間都刊刻了許多參考讀物，內容多選錄科舉考試中具代表性的範文。施士洁〈臺澎海東書院課選序〉一文，即是為臺

下冊，頁6。

¹⁶ 施瓊芳，〈臺郡加廣學額中額志略〉，《石蘭山館遺稿》，頁1-2。

灣文士所編科舉制藝範本題庫，此文依照年代紀錄海東書院的沿革，再論及編輯制藝範本的背景。海東書院於1720年（康熙五十九年）創建，到了道光、咸豐年間，巡道兼督學徐清惠提倡背誦經書或賦詩，以培養相切磋的風氣，又因教學的需要而有編輯課藝刻本的需求。然而，至光緒年間，卻未有相關課選類文集的編印。這正是唐景崧編纂《臺澎海東書院課選》一書的目的，也是施士洁認為此書出版的重要價值。當時文人認為臺灣地處偏遠的邊陲，難以和古代哲人親近連結，而編纂課選或許是實踐推廣文教理念的行動。文中提到書院教育的養成重視「文以載道」，強調學問與修養兼具。另外也提到：「今人分舉業與理義之學為二事，且謂舉業有妨於理學；甚而目之曰「敲門磚」，一離場屋，即鄙棄而不屑為。不知制藝代聖賢立言，非但如今之講家，支支節節，強立一二句書旨，定一間架，妄以聖賢理義相湊泊，大抵為時文立柱穿插起見；其於聖賢立言本意，何翅千里？」¹⁷他特別釐清當時一般人分科舉與理義的學問為二件事，或以為舉業妨礙理學，甚至將科舉當作「敲門磚」，一離場屋即鄙棄不用。卻不知制藝是代聖賢立言，並非以支微末節呈現，或是以己意妄自詮釋，而離聖賢的本意甚遠。又引朱子談做學問的方法，應該避免先入為主的偏見，產生自以為是的觀點；求學只有平心靜氣思索，才能明曉古聖先賢的本意。施士洁主張讀書寫作即是要熟讀經傳，從中吸取養分，再自身實踐、體會，如此下筆為文，必然產生架構精實穩當，而能傳世的作品。

臺灣清治時期官方選刻的制藝包含：雍正年間巡臺御史兼學政夏之芳輯刊的《海天玉尺編》初集、二集¹⁸，乾隆年間張湄編纂《珊瑚集》、嘉慶年間楊開鼎所編《梯瀛集》，道光年間徐宗幹編的《東瀛試牘》，

¹⁷ 施士洁，〈臺澎海東書院課選序〉，《後蘇龔合集》，頁355。

¹⁸ 夏之芳，〈海天玉尺編二集序〉，收錄於劉良璧，《重修福建臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961），頁534。

以及光緒年間唐景崧編的《臺灣海東書院課選》¹⁹等。這些承續輯錄課藝習作的風俗，其編纂的目的都是用來檢閱士子的程度，並觀摩作品、互相較量，亦兼具啟發、開導民智的社會功能。施士洁於清治末期受唐景崧的聘請，主講於海東書院。當時課藝是由他主持選文，再交給翁景藩校訂後出版。施士洁藉由選取範文，以作為學校教學之用的教材，這些選文亦具有文學典律（*canon*）的作用。²⁰所謂「典律」或「正典」原指標準書目，早期多為教父用來指稱經由教會所接納，且內容具有基督教信仰準則的作品；後來廣泛地運用於可供後人作為行為、道德、信仰、主體建立的準則。若將此定義運用於文學範圍來討論，可指一種普遍可以接受，具有一定程度的權威性與公信力的閱讀標準。官員為了指導科舉習文的教學需求，或為了達到學子觀摩的效果，常將制舉之文集結出版。²¹舉例而言，1851年（咸豐元年）徐宗幹為《瀛洲校士錄》所撰〈序〉文，提到編纂的目的：「校士即以牖民，觀風所以訓俗，制治清濁之原，實在於此。必黜浮崇實，勿任期真膺混淆，而又有以鼓舞而振厲之，庶幾其勃然興乎！」²²說明其欲檢閱士子的程度，並觀摩作品、互相較量，兼具啟發、開導民智的社會功能。典律的取舍必含有價值取向，包含著特定的國家觀、社會觀、種族觀、文學觀等。臺灣清治時期刻工難求，

¹⁹ 此書已佚失。

²⁰ 學校用的文學教材（*Guillory*），包括被研讀的文學作品以及文學史或文學概論等，所提到並推薦的作品、作家，有時亦具有與文學典律的作用。許經田，〈典律、共同論述與多元社會〉，載陳東榮、陳長房主編，《典律與文學教學》（臺北：中華民國比較文學學會出版，1995），頁23-24。

²¹ 臺灣分館藏有《瀛洲校士錄》第三集上卷，封面載有「咸豐辛亥夏鐫，海東書院藏版」。目錄共七頁，最末行刊「授業吳敦禮校授業吳敦禮校」木記。「守屋善兵衛氏在臺記念寄附」、「臺灣總督府圖書館藏」、「臺灣省立臺北圖書館藏書」、「臺灣省立臺北圖書館藏書章」朱印四方，分成上卷論文27篇，下卷詩賦91首。

²² 徐宗幹，《斯未信齋文編》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第87種，1960），頁120-121。

有關詩文作品的刊印亦少見，除了掌有權力的官員，方較有輯錄作品出版的機會，這使得散文的保存與流傳受到限制。然而隨者清治時期臺灣文治化的進程，在地文人實際參與書院的教學，並編修教材的機會漸增，呈顯菁英階層參與知識建構的過程，以及儒學論述的相關性。

（二）儒教儀式的再現

統治者熟知儒家文化對政治與社會的廣泛影響，故以祭孔作為官方祭祀制度，如此具有結合「道統」與「治統」之作用，亦呈現有關權力與信仰交互滲透的現象。²³綜觀臺灣清治時期的文化發展，基本上是屬於漢字、儒教的文化圈，從儒家文化傳統的深層結構中，儀式與教化的影響力不容小覷。如何形塑儒家文化圈的過程，臺灣清治時期古典散文的記載常透露大量訊息。除了官方的文獻所記載行禮如儀、聲容壯觀的春秋大祭、或祭孔等典禮外，文人所撰的實用文，也透露民間儒教儀式的多面向。尤其朱子學流行於閩南，對文人階層的價值觀影響甚深。臺灣清治時期方志曾記載：「孔、孟之後，朱子可謂有益於斯文，厥功偉矣。」²⁴朱子學於清代受到帝王的推崇，時有復興之勢。施瓊芳〈谿西社祀朱子祝文〉則紀錄民間文人祭祀朱熹的儀典，並讚頌朱子集儒學大成的貢獻。²⁵儒學教化以通經為主，一方面在學習的過程中，鼓勵士人為學要立志成聖賢；另一方面在教育制度上建立了「廟學制」，即於學堂中設立儒門聖賢的牌位，學習的過程中非常重視祭祀。如此的教化制

²³ 如以皇權與孔廟的關係為例，傳統社會中的孔廟作為一種祭祀制度，即是位於道統與治統之間。孔廟為道統的制度化，但其制度化卻需統治者的支援與認可，故孔廟為傳統社會裡文化力量與政治力量的匯聚之處。參見黃進興，〈道統與治統之間：從明嘉靖九年（1530）孔廟改制談起〉，《歷史語言研究所集刊》61期（1990），頁917-941。黃進興，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，《亞洲研究》23期（1997.7），頁184-223。

²⁴ 劉良璧主編，《重修福建臺灣府志》，頁9。

²⁵ 施瓊芳，〈谿西社祀朱子祝文〉，《石蘭山館遺稿》，頁1。

度不僅由儒家經典獲得倫理道德的知識，更在對具人格神身分的「聖師」的膜拜中，加強具體的道德踐履活動。

此外，施瓊芳於〈祝文昌朱子合祝文〉中，更聯繫朱子崇拜與文昌信仰，將儒學與功名相結合。²⁶文昌星神原為司命的功用，後被附會為庇祐士子科考高中，文昌信仰遂與科舉考試相聯繫。至於民間有關文昌信仰的儀式，如二月初三為文昌帝的誕辰祭日，秀才、舉人、書房教師，以及一般士子，皆於此日照例齊聚文昌廟，以牛和其他水果為供物，舉行三獻禮的祭典。平日各書房也都供奉孔子或文昌帝，視他們為「文學神」並每日祭拜，誕辰祭日則又特別舉辦祭典。²⁷另一篇〈谿西社文昌祠修竣祝文〉，則提到修葺文昌祠後，以馨香祭品誠心祭拜的祝文。文中所言：「俾文明大啟」、「庶科第奮興」²⁸則蘊涵了文昌祠作為知識分子信仰中心，同時也是文教活動場所的意義。透過結合儒教與文昌祠的宗教儀式，有助於文明與知識的傳播；民間俗世的價值觀，也寄託於追求功名的內在心理企求。有關士子對科舉功名的企求，施瓊芳〈虎岫東樓中秋祭魁星祝詞〉一文，有關恭祭魁星「永壽千秋」²⁹等祝詞中，流露知識分子藉由祭魁星的儀式，表現熱衷於功名的意識。魁星又名魁星爺、大魁夫子、大魁星君，為讀書士子的守護神。為北斗星的第一至第四顆星為魁，其餘三星為杓。有些人考試時，於座右貼上魁星像，或於懷裡揣上泥塑小魁星，以求神明保佑、文運亨通。自古以來，稱狀元及第為「大魁天下」，因此讀書士子都奉祀魁星，冀求科試及第。³⁰傳統社會祭拜魁星的儀式，多於節日中以供奉香果、備妥酒肴，由塾師領

²⁶ 施瓊芳，〈祝文昌朱子合祝文〉，《石蘭山館遺稿》，頁3。

²⁷ 鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文圖書，1994.5），頁473-474。

²⁸ 施瓊芳，〈谿西社文昌祠修竣祝文〉，《石蘭山館遺稿》，頁16。

²⁹ 施瓊芳，〈虎岫東樓中秋祭魁星祝詞〉，《石蘭山館遺稿》，頁3。

³⁰ 柯培元，《噶瑪蘭志略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第92種，1961）頁109。

導弟子向魁星設祭行禮。施士洁〈五文昌圖贊（集葩經句）〉一文，為仿《詩經》的四言句法，以禮讚五文昌。³¹古代讀書人雖自稱為孔子的信徒，同時卻也崇拜文昌等神明。五文昌指的是文昌帝君、文衡帝君（關公）、孚佑帝君（呂洞賓）、魁星和朱衣等五位。許多士人常藉由俗世對功名的嚮往，而於各級學校、或公共場合從事推廣儒教義理的儀式。

儒教在民間的傳播方式，是經由若干的教化儀式，使教理易於通曉而普及，進而影響一般民眾的認知。漢字文化圈中常有敬字信仰的習俗，施瓊芳〈奎樓送字紙外海祝文〉即是有關送字紙儀式的祝文，不論是「乙爐所化，剔蠹搜蟲」或是「聖師手澤，藝苑珍崇」³²等各種文字形式的字紙，皆是送字紙儀式中的材料。方志中亦有敬字信仰具體實踐的記錄，如《噶瑪蘭志略》提到宜蘭文昌宮左旁築有敬字亭，並成立惜字會，「僱丁搜覓，洗淨焚化。每年以二月三日文昌帝君誕辰，通屬士庶齊集宮中，演劇設筵，結綵張燈，推年長者為主祭，配以蒼頡神位，三獻禮畢，即奉蒼頡牌於綵亭，將一年所焚字灰，裝以巨匣，凡啟蒙諸童子皆具衣冠，與衿者護送至北門外渡船頭，然後裝入小船，用綵旗鼓吹，沉之大海而回。」³³《鳳山縣採訪冊》也提到：「花裝送聖蹟入海，是日眾紳齊到，與祭者數百人，恭送出城，董事預備酒餚數十席以應客。」³⁴日治時期片岡巖《臺灣風俗志》也記錄臺灣各鄉鎮街庄共同出錢，每區僱一個老人，專門負責在大街小巷撿拾掉在地上的字紙，包括報紙、廣告紙或印著字的紙，再倒入廟前或街頭巷角的「字紙爐」內焚燒，這種字紙爐是專為焚化字紙而建的，一段時間後即把爐內的紙灰取出丟進大

³¹ 施士洁，〈五文昌圖贊（集葩經句）〉，《後蘇龕合集》，頁400-401。

³² 施瓊芳，〈奎樓送字紙外海祝文〉，《石蘭山館遺稿》，頁3。

³³ 柯培元，《噶瑪蘭志略》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第92種，1961），頁109。

³⁴ 盧德嘉，《鳳山縣採訪冊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第73種，1960），頁158-159。

海。³⁵可見送字紙儀式風俗流傳已久。

「風俗」為社會上歷時久遠之風尚習俗，其形成過程與社會發展有密不可分的关系。清官方統治階層以為文昌信仰有助於科舉制度的推行，並具有攏絡士人的功能，故將文昌帝君納入國家祀典中。後來更結合敬字信仰，於文昌帝君誕辰祭畢後盛大舉行送字灰儀式。惜字紙的觀念，源於古人認為文字可使人知古識今。文昌帝君為主宰文章的神祇，所以文昌帝君與敬惜字紙的勸善信仰，往往相連合一起。施瓊芳與施士洁所撰有關朱子的實用文，即呈顯了以文士的視角再現儒教儀式的書寫。

三、社會參與的論述

(一) 社會救濟

清朝鑑於中國各地溺嬰的社會問題日趨嚴重，於是以興辦育嬰堂的具體措施遏止惡風的蔓延。³⁶清廷統治臺灣初期較無溺女事件，到了道光、咸豐年間因經濟的壓力，再加上「重男輕女」的觀念，而使此惡習逐漸浮現。施瓊芳〈育嬰堂給示呈詞—為石君時榮作〉寫作年代為1854年（咸豐四年），作者鑒於地方曾有溺女的事件發生，又因養育幼嬰所費不訾，故呈請籌措長期經營育嬰堂的費用。當時臺南育嬰堂位於縣治

³⁵ 片岡巖著，陳金田譯《臺灣風俗志》第三集第一章〈愛惜文字〉，與伊能嘉矩《臺灣文化志》第六章第四節皆提到敬字信仰。

³⁶ 清初中國各地奉旨普遍設置育嬰堂，並將置辦情況列為考覈地方官吏政績的標準之一。清代育嬰堂實際收育的對象，不僅是被遺棄於堂外路旁的嬰兒，還包括父母無力承擔哺育責任的嬰兒，尤其是為數眾多的女嬰。在民間的育嬰慈善方面，通常由士紳耆老籌措一筆資金，若有經濟困難者可提出申請哺育費的資助。趙建群：〈清代「溺女之風」與相應措施〉，《歷史月刊》105期（1996.10），頁65-69。

外新街，臺灣縣士紳石時榮自捐家屋充作設立育嬰堂的建物，並捐五千圓生息作為育嬰堂後續的經費來源。後來另勸紳商捐助，共募集款數千元。³⁷此文開首即呈現論述的關鍵，所謂：「溺女心殘，僉呈懇禁；育嬰費浩，請示勸捐事。」³⁸在消極呈請官方禁止「溺女」社會陋習的同時，也積極於民間勸導籌建育嬰堂事宜。除懲戒違法者外，更須官方施行仁政，士人共襄義舉始能移風易俗。他又以臺灣縣士紳石時榮的創舉為例，強調將行善的理念具體實踐於籌建育嬰堂的行動，以達到拋磚引玉的功效。所謂「欲籌經久之資，必藉眾擎之力。」即是欲累積源遠流長的經費，必須依賴匯集眾人的力量方能達成。

施瓊芳更詳細列出以雙管齊下的方法：「嚴故殺子孫之律，狼暴永祛；隆任卹閭黨之褒，鳩貲易集。」不僅呈請嚴格執行禁殺女嬰的懲戒律法；更於鄉里擴大褒獎儀式，以鼓勵響應贊助育嬰堂的居民，號召更多人參與資金的募集。如此賞罰並行的兩面論述，強化施行後的效果，流露地方人士的殷切期望。從抨擊溺女惡習的人道關懷角度，映襯勸捐育嬰堂籌建的實踐意義。再以士紳石時榮的義舉為典範，建議官方應積極實施以懲戒與褒獎的方式，達到社會教化的效果。施瓊芳於文中提到「禁溺而法森三尺」或「勸捐而利溥一言」³⁹，皆是藉由尊重生命價值的論述，不僅蘊含匡正民間「重男輕女」觀念的企圖，並且具有呼籲大眾投入社會救濟的教化作用。施瓊芳〈育嬰堂給示呈詞〉則是採「先凡後目」的方式布局。首段即先點明寫作目的及總綱領，接著，作者即批判溺女行為的不當，並提到為矯正此種風俗，除懲戒違法者外，更須官方施行仁政，士人注重共襄義舉方能達成。參看施瓊芳另一篇駢體文〈募

³⁷ 何健民，《臺灣省通志稿》（臺北：臺灣省文獻會，1960.6），卷三，社會篇，頁54。

³⁸ 此篇引文出自施瓊芳，《石蘭山館遺稿》（臺北：龍文出版社，1992.3），頁103-104。

³⁹ 施瓊芳，〈育嬰堂給示呈詞〉，《石蘭山館遺稿》，頁17。

建育嬰堂啟》⁴⁰，則呈現他以同理心想像溺亡女子魂魄的淒清，且以文學加強烘托人道關懷的論述效果，更彰顯育嬰堂籌建的必要性。作者藉文以抒懷，育嬰堂的意象成為貫串全文的關鍵，具有聚焦的作用；並強化協助籌措長期經營育嬰堂的費用，積極消弭溺死女嬰事件的發生的寫作主旨。聽聞社會上的溺女事件，文人不禁興起對於生命意識的強烈感受。此文蘊含深厚的生命感受，是由當時社會溺女的社會現象所激發的人道關懷。

施瓊芳另一類紀錄社會參與的文章，為有關交通建設的論述。如〈茅尾港北陂車橋募引〉，呈現了臺灣地理景觀的特殊性，記述臺灣的河流多為東西向，且一遇陣雨則流水急漲，致使南北往來交通受到阻礙，於是「車橋」成為重要的公共設施。為了利於民眾商貨往來，茅港尾⁴¹往常是以「竹」搭建成橋，修建的經費是依賴地方養殖魚類的水塭獲利來補足。然而「塭無常贏之利，而竹有速朽之虞。」一旦大雨導致河水急漲、竹橋毀壞之時，則有船夫乘此危難，藉著運送行人渡溪以謀取利益、魚肉鄉民。況且茅港尾之北，物產豐饒。若遇交通受阻，則貨物需繞道海域以達郡城，非常耗時費財。於是施瓊芳以：「行遠莫如車，經久莫如石。」強調興建持久的橋的重要性，並撰文勸募倡捐以修築一座鞏固的石橋。⁴²此文所描繪茅港尾港的地理位置，依中央研究院建置的「臺灣歷史文化地圖系統」中，1831-1860年臺灣港口分佈的主題圖，記載茅港尾大約位於嘉義南端往臺南府郡的要道上。臺灣的地理特徵為山高臨海，平原間則交錯著眾多溪流。「水」於是扮演著一關鍵性的角色：海港需仰賴水運以通貨物等商業活動；山區則需依靠水以灌溉作物。至

⁴⁰ 施瓊芳，〈募建育嬰堂啟〉，《石蘭山館遺稿》，頁20。

⁴¹ 周鍾瑄主編，《諸羅縣志》：「茅尾港（海漢·往郡大路，有橋·商船到此載五穀、糖、菁貨物·港水入至二太爺莊止）」（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第141種，1962），頁16。

⁴² 施瓊芳，〈茅尾港北陂車橋募引〉，《石蘭山館遺稿》，頁6。

於由山入海之間的平原溪河，則需注意修築水道以防水患。施瓊芳於〈臺郡募修北條水道序〉便提及1857年及1859年的水患，導致「漂及棺骸」、「溺及嬰婦」的現象。甚至在水患之後散播的傳染性疾病為「無形之害」，更廣泛地影響居民健康。⁴³施瓊芳撰文肯定臺郡紳商義舉，並協力勸導眾人共為桑梓謀福，盡心宣揚完成北條水道修築工程的社會意義。

（二）移風易俗

牛是農民於耕作活動的過程中，相當重要的合作夥伴；所以在農業社會裡，禁食牛肉成為農民間約定俗成的律例。施瓊芳於〈戒用牛油燭論〉中，更進一步提出禁用牛油製成蠟燭的論述。他提及世人普遍知曉戒食牛肉的道理，卻不知道同時也應倡導戒用牛油的概念，所謂「牛肉污人，牛油瀆神」，使用牛油的人則罪加數等。製造牛油燭並加以販賣的人，只貪圖其間利益而忘卻害處；使用牛油燭以供奉祀的行為，亦是求福卻得禍，反而使廟宇內光明的聖地增添黑魔障。作者更援引蘇軾〈書柳子厚〈牛賦〉後〉戒用牛油的例子：當年蘇軾被貶至海南島時，發現有人移載牛隻進入當地的黎母嶺，運送過程中若遇到大風航行不順，無數的牛常渴死、餓死或擠壓而死。又加上該地的習俗是人若生病不吃藥，卻殺牛來禱告，富有的人甚至殺十幾頭牛。且因黎母嶺盛產沈水香，所以外地的人常以牛與黎人交換沈水香。蘇軾於寫給僧人道贊的信中提到：若以沉水香供佛，則有更多的牛隻權充作交換的物品，而使此舉如同「燒牛肉般」，造成更多的牛隻成為祭品。施瓊芳舉蘇軾此文，來強化論證若常以牛油作為燃燒的媒材，則牛亦遭受悲慘的命運。⁴⁴他於文末更積極主張於寺廟祭拜時，應以其他材料替代，如：「柏油、樹蠟，

⁴³ 施瓊芳，〈臺郡募修北條水道序〉，《石蘭山館遺稿》，頁6。

⁴⁴ 施瓊芳，〈戒用牛油燭論〉，《石蘭山館遺稿》，頁2。

增費無多」，建議應以植物提煉油、以樹臘作為燃燒的材料，才不致於增加許多費用。如此「以有物可代之方」理念的提出，更是為戒用牛油移風易俗的論述，提供更具建設性的意見。

關於飲食文化的論述，施瓊芳〈慎節飲食說〉一文，開首破題總敘禍從口出，病從口入的道理。他認為人生未必得嚐盡各種食物的滋味，更重要的是必須懂得「節制」之理，否則將如酗酒之徒，胸腑為酒精所腐蝕。又如銀杏雖為藥膳，但食用過多則易造成腹脹，致使食物原本滋養身體的功能，轉為傷害身體的媒介。作者進而提出「用藥」應注意。每種藥物都有相生相剋之理，在服用良藥的情況下，可能會引發身體的其他病變，更何況誤食普遍流傳於社會的劣質藥品將有嚴重後果。倘若不知節制、隨意用藥，可想而知將帶給身體很大的傷害。結語再強調災難的發生必有其因果關聯，節制才是仁人最佳的處世之道。⁴⁵傳統儒家經典強調節制意欲的概念，如《論語·學而》：「君子食無求飽，居無求安。」透過節制自我欲望，以彰顯君子自我修為的理念。又如《論語·鄉黨》：「肉雖多，不使勝食氣。唯酒無量，不及亂。」孔子認為食肉量勿超過米飯，而酒量則隨個人體質斟酌，但不可至神昏智亂。關於儒學經典強調「節制飲食」的觀點，其實多合乎健康養生之道。人若貪食厚味、暴飲暴食，必傷腸胃而導致食物積滯，胃痛、嘔吐、瀉泄等反應將隨之而來，對身體健康造成不利的影響。施瓊芳透過節制飲食的概念，引伸至藥膳的食用必須適時適量，除了勸誡改變世人節制飲食、用藥的觀念外，更希望大眾能理解節制以求仁的深刻意涵。

施瓊芳另一篇有關移風易俗論述，〈擬韋宏嗣戒博奕論——代吳上舍敦人作刊入東瀛試牘〉，內容論及勸誡世人戒掉賭博的惡習。他提及玩骰子與下棋，皆是孔教聖道所欲嚴懲的惡習，然而臺灣一地賭博風氣漸行，甚至及於士人。起初僅於宴會時偶爾為之，到後來竟日以繼夜地

⁴⁵ 施瓊芳，〈慎節飲食說〉，《石蘭山館遺稿》，頁16。

賭博。社會風氣淪喪，甚至對賭博感到厭倦、退卻者，則被稱為懦夫、迂士，於是棋局爭競竟如考場，紛紛在投注籌碼中汲取利益。施瓊芳雖列舉「費禕博弈而不廢公事」、「王粲旁觀棋局而更勝前局」，但他也對此作出評價：「智雖過人，終難為訓。」何況才智不及費禕、王粲的人。並舉管仲、莊賈二賢臣，都能立律禁止博弈以導正民情，進而期許當政者亦能效仿古之大臣，對於導正博弈之社會風氣能夠有所作為。也期許士人君子必須努力學業，勿違背知識分子經世濟民的重責大任。此因在博弈的過程中，將無法學習取得深謀遠慮的謀略；並期勉各位賢能之士，捨棄毫無益處的玩樂，則國家才能穩定發展。⁴⁶1720年（康熙五十九）纂修的《臺灣縣志·藝文志》收錄季麒光〈禁賭博示〉一文，言明賭博導致傾家蕩產、危害社會秩序的嚴重性，編者於文後更表明收錄此文的目的在於：「取其有關於臺地民生之病，故特志之。」⁴⁷而1752年（乾隆十七）王必昌纂修的《重修臺灣縣志·風土志》亦記載了賭博風俗：「賭博之具不一，長幼皆知習之。市井無賴，每踳踞街巷以相角逐；負則窮無所歸，有流入於竊匪者。邇年來官為嚴禁，賭風稍戢。」⁴⁸臺灣方志多記載臺灣賭博風俗盛行的情況。從社會學的角度而言，賭博是大眾的生產活動發展到一定程度，當生活不再只是鎮日為了溫飽而奔走，才有剩餘物質移轉成財物的可能性，而逐漸發展出賭博活動。從心理學的角度而言，賭博可分為：「正常範圍內的賭博」與「偏差行為的賭博」兩種。⁴⁹偏差行為的賭博，指的是人無法控制自己對賭博的熱

⁴⁶ 施瓊芳，〈擬韋宏嗣戒博奕論 代吳上舍敦人作刊入東瀛試牘〉，《石蘭山館遺稿》，頁23。

⁴⁷ 陳文達主編，《臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第103種，1961），頁237。

⁴⁸ 王必昌，《重修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第113種，1961），頁402-403。

⁴⁹ Robert C. Carson, James N. Butcher 著，游恆山譯，《變態心理學》（臺北：五南出版社，2001.5）頁337-340。

忱，而陷入「強迫性行為」的情況，既使傾家蕩產仍會沈迷其中，而成為「病態賭博」(Pathological Gambling)。⁵⁰如施瓊芳文中所指出的「夜以繼日，倦者即為懦夫；樂必與人，卻之則為迂士。」他批評社會上扭曲的價值觀，並勸誡世人應避免沈溺於此惡習。

四、地方信仰的論述

(一) 家族記憶與祭祀書寫

研究臺灣漢人社會的人類學家，常會涉獵有關家族、宗教、風水與祖先崇拜的問題。⁵¹傳統漢人的祭祀型態包括「祖先祭祀」及「神明崇拜」兩個系統。施瓊芳〈祖塋重修告竣賽土神文〉一文，即是重修祖墳的工程完畢之後所撰寫的文章。內容首先稱頌土神維護桑梓平安的功勞，以使工程能順遂進行。為了酬謝土神的庇佑，故依古禮準備豐富的牲禮來祭拜；期望土神接受其虔誠的祝禱，並能繼續護佑大眾。⁵²此篇不僅呈現重修祖墳的祖先祭祀型態，也觸及土地公神明信仰。另一篇〈先府君墳塋修竣敬告祭文〉則是施瓊芳於重修父親墳墓的工程結束後，撰寫祭文敬告先祖。內容敘述墳塋以堅固的建材與精良的技術重修完成，後世將永懷先祖的恩澤。先祖辛勤渡海來臺，從家徒四壁、筆路藍縷的清苦生活，逐漸累積財富，才使後世能順遂發展。所以不敢忘卻祖先舊德，必當謹記遺訓，並以謹慎的態度來完成此次重修祖墳的任務，希望

⁵⁰ 李美苓，《論賭博行為之應罰性》(臺北：國立臺北大學法律專業研究所碩士論文，2006.6)，頁28-34。

⁵¹ 王崧興，〈臺灣漢人社會研究的反思〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》卷47(1991.12)，頁4。

⁵² 施瓊芳，〈祖塋重修告竣賽土神文〉，《石蘭山館遺稿》，頁3。

祖先能庇佑後代生活福祿無窮。⁵³他又於〈太高祖 妣氏連太叔祖德沛公墳塋修竣祭告文〉一文，提到「凡屬宗傳，尤懷慎重」，因祭祀祖先為綿延長久代代相傳的要事，故後代應當抱持慎重的態度面對。所謂「垂為宗風，裕我後嗣」，描述祖先經過辛勤開墾耕拓，始將福祿流傳給後世。此篇祭告文宣稱感念時光飛逝、物換星移，「家祠」與「祖墳」皆需後人以恭謹之心，來加以修補維護。施瓊芳的祖父施邦切，來臺經商，由安平登陸，在米街（即今臺南市民族路、成功路之間的新美街）開設米店，常往來西岑與臺南之間。父施菁華，又名泰岩，為國學生，始移臺灣府治（今臺南市）大西門外的南河（現在西區和平街）定居。⁵⁴施瓊芳這些實用性的散文，流露作者對家族的記憶，並蘊含祭祀書寫的文化意涵。

隨著土著地緣組織的形成，臺灣漢人移民社會的親屬團體——宗族，也開始茁壯發展。早期漢人移民臺灣大多只打算暫時居留，對於祖先的崇拜，往往是由在臺灣的宗族成員聚資派人攜往中國原籍祭祖。但經過一段長時間的定居後，逐漸感到回原籍祭祖的不便，而且在臺灣的宗族成員也繁衍不少，其中有能力和功名者，遂倡導建祠堂、設公業。⁵⁵而本地寺廟神的信仰形成跨越祖籍人群的祭祀圈，宗族的活動則由前期以返唐山祭祖之方式漸變為在臺立祠獨立奉祀。由宗族或寺廟組織的演變，可確定「土著化」的軌跡。⁵⁶一些同姓血緣聚落的存在，反映出

⁵³ 施瓊芳，〈先府君墳塋修竣敬告祭文〉，《石蘭山館遺稿》，頁4。

⁵⁴ 參閱盧嘉興，〈開臺唯一父子進士施瓊芳與施士洁〉，載《臺灣研究彙集》（臺南：盧嘉興，1982）（一），頁30；王甘菊，〈臺南米街父子進士〉，《聯合報》（1992年12月28日17版）；《施氏世界》創刊號（彰化：世界施氏宗親總會發行，1984.10），頁20。

⁵⁵ 陳其南，《傳統制度與社會意識的結構：歷史與人類學的探索》（臺北：允晨文化，1998），頁174。

⁵⁶ 陳其南，《家族與社會：臺灣與中國社會研究的基礎理念》（臺北：聯經，1990），頁91。

臺南地區當時移墾社會的特質。舉凡土地的開墾、水利的興築與水源的保護，同族聚居的力量團結是必要的，因此宗族力量的凝聚及發揚，可以保護其生命財產等權益，而保護土地及水源的過程中也促成宗族的團結與發展。⁵⁷此外，於「民族」的認同方面，每個人人生下來就共同擁有歷史與文化資產，將人的存在固著在某些特徵上，並由此知所歸屬。歸屬的是一個「家」，這個家可以是一個國家、地方、鄰里，也可以是一個族群的懷抱。在那裡一個人生於斯、長於斯，或者只是某種名義上的，他的身體、感情、心裡都受到它的支撐與形塑，不論他怎麼變，遷移到多遠的地方，它總是在那裡；而且總是有源源不絕的養分，從那種基本的屬性中流出。⁵⁸祭祖先的家族（或宗族）成為以血緣為組成原則的主要團體，施瓊芳有關祭祖修祖墳的論述，不僅是一種家族記憶，亦表達對於家族這個團體文化的認同感。

施士洁〈重修岑江家廟碑記〉一文中，分述重修家廟的幾項難處：例如一是後世子孫長時間在異鄉當官或從商，雖然有飲水思源、緬懷故土之情，但是回鄉的路途道阻且長，錦衣還鄉的日子難以預期；二是家族親長老成凋謝，青壯一輩又缺乏德高望重且願意承擔大任者，於是重修家廟一事停滯難行。三是乙未割臺後，強鄰環伺，社會紛亂不已，無暇他顧。此文為施士洁攜眷內渡，受故鄉耆老委託相勸重修家廟一事，因而有此碑記的撰寫。⁵⁹社會的基礎是建基於倫理的家族制度，祖先崇拜則為其具體而根本的呈現；人的「角色」必須首先定位在其家族中，家族實際上包含現世的人和過世的祖先，祖先崇拜是兩者之間堅固的鎖鍊，現世的人也必須有繼承的子嗣，以確認自己將來成為被祭祀的祖

⁵⁷ 趙文榮，〈試論清代臺南地區宗族組織的發展（1683～1895）〉，《南瀛文化》改版第一輯（2002.1），頁200-204。

⁵⁸ 哈羅德·伊薩克（Harold R. Isaacs）著，鄧伯宸譯，《族群》，（臺北：立緒文化事業有限公司，2004.11），頁269。

⁵⁹ 施士洁，〈重修岑江家廟碑記〉，《後蘇龕合集》，頁358-359。

先，並使眾多祖先一直受到祭祀。倫理是社會關係的基礎，並提供了行為的規範，果報觀念是確認規範被執行的保證。祖先崇拜與神靈信仰的具體行為是「祭祀」，祭祀乃因而成為人與其祖先及神靈溝通而建立的關係網絡的主要手段。⁶⁰施士洁於日治初期撰寫此重修家廟碑記，更增添對世事的感懷。此文所提到家廟為祭祀先祖的所在，並保存家族衣冠文物，使世代子孫可藉以緬懷祖先的論述，也牽繫了個人與家族的關聯。

（二）藥王廟與海神

從遠古到今日，人類的每個文化幾乎都有一套信仰體系，其中又包括了戒律、儀式與教義。宗教更是一體分享的經驗，是能把人與其他人連成一體的共同資產。⁶¹施瓊芳〈代募修郡內藥王廟小引〉一文，論及臺南當地民間信仰的概況。他認為臺灣土地肥沃，移民辛勤開墾的結果，使生活逐漸安定，臺南城內的大小廟宇也日益興建。然而，祀奉藥王的廟，僅有一間位在港口的小廟。1720年（康熙五十九年）陳文達主編《臺灣縣志》記載藥王廟興建的沿革為：「康熙五十七年道標千總姚廣建。」⁶²可見臺南藥王廟興建於1718年（康熙五十七年）由姚廣所倡建。1752年（乾隆十七年）王必昌主編《重修臺灣縣志》則記載此廟於1764（乾隆二十九年）曾改建，1838年（道光十八年）又重修。並詳細說明臺南藥王廟的從祀情形。⁶³歷史上與醫學用藥及養生有關的人

⁶⁰ 神靈信仰系統包涵了「社會化」的自然神（天神地祇）以及由人轉化而來的「人神」，「神」可因人的功德而成，「仙」則需靠修煉而致。呂理政，《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》（臺北：中央研究院民族所，1990），頁216-219。

⁶¹ 哈羅德·伊薩克（Harold R. Isaacs）著，鄧伯宸譯，《族群》，頁216。

⁶² 陳文達主編，《臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第103種，1962），頁211。

⁶³ 「東廡則僦貸季、天師岐伯、鬼與區、伯高、俞跗、少師、桐君、太乙雷公、馬師皇、伊尹、神應王扁鵲、倉公淳于意、張機十三人；西廡則華陀、王叔

物，皆成了膜拜的對象。此外，1807年（嘉慶12年）謝金鑾主編的《續修臺灣縣志》另提及藥王廟所處的位置：「藥王廟：在西定坊北勢街尾（祀藥王韋慈藏。康熙五十七年，道標千總姚廣建）」。⁶⁴這些清治時期的志書不僅記載了藥王廟的沿革歷史及地點，並呈現此廟所祀奉的主神並非神農氏，而是韋慈藏。⁶⁵從碑文參看有關《臺灣南部碑文集成》收錄〈重修藥王廟碑記〉提到：自從北勢街建立的初始，即塑祀藥王大帝，作為保障境內民眾平安的守護神。早期祭祀藥王是以店舖充作廟廊，但當地民眾因感屢受藥王庇祐，所以於1764年（乾隆29年）民眾公開爰議：「糾題捐金，卜其吉地，重建廟宇，以酬藥王庇祐之德也。」⁶⁶此碑文又特別說明廟宇因靠近海疆，年久定然損壞。1824年（道光四年）蒙各郊舖及本地民眾，捐助資金加以重修。這篇由在地民眾於1838年（道光十八年）所合刻的碑文，交代了臺南藥王廟興建沿革的來龍去脈，也呈現居民實際參與籌資建廟的詳情。

施瓊芳則以雅麗的文筆，於〈代募修郡內藥王廟小引〉言及前人興建藥王廟的動機：「臺當開闢之初，瘴雨蠻烟，動輒為厲。昔人建此祠以勾神麻，良非無意。而歲久弗修，日就頹圯。」⁶⁷他描述臺灣開闢拓墾初期，瘴氣雨霧而潮濕，致使癘疫橫行，所以居民建廟以乞求神明的恩澤與庇護。瘴癘之氣是臺灣拓墾初期所面臨的環境挑戰，《諸羅縣志》

和、皇甫謐、抱朴子葛洪、巢元方、真人孫思邈、藥王韋慈藏、啟元子王冰、錢乙、朱肱、李杲、劉完素、朱彥修十四人。」王必昌主編，《重修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第113種，1961），頁177。

⁶⁴ 薛志亮、謝金鑾主編，《續修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第140種，1962），頁65。

⁶⁵ 許丙丁，〈藥王廟〉，《臺南文化》新二期（臺南：臺南市文獻委員會，1976.12），頁62-63。

⁶⁶ 陳瑞興勒石〈重修藥王廟碑記〉收錄於黃典權主編《臺灣南部碑文集成》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第218種，1966），頁259。碑勒於臺南市西區藥王廟右畔牆壁，高141公分，寬65公分，花崗岩。

⁶⁷ 施瓊芳，〈代募修郡內藥王廟小引〉，《石蘭山館遺稿》，頁7。

將臺灣的「瘴」分為兩類：「南、北淡水均屬瘴鄉。南淡水之瘴，作寒熱，號跳發狂。治之得法，病後加謹，即愈矣。北淡水之瘴，瘠黝而黃，脾泄為痞、為鼓脹。蓋陰氣過盛，山嵐海霧鬱蒸，中之也深。又或睡起醉眠，感風而發，故治多不起。」⁶⁸當論及臺灣氣候與瘴的關係時，學者的研究成果指出，十九世紀臺灣的瘴癘可以透過人為的治理而逐漸消除。⁶⁹但另一方面，文獻中對漢人「水土不服」的書寫，表達在接觸異地後的印象及恐懼心理。「瘴癘開發論」則賦予漢人侵奪原住民土地的道德性及合法性，甚而推衍出一套拓墾史的迷思。⁷⁰臺灣文獻常記載瘴氣對臺灣民眾或官兵的影響，施瓊芳此文則是書寫居民建立藥王祠以求庇佑，然而業經百餘年之久，廟宇日就傾頹，亟需籌募資金以進行重新整修的工作。施瓊芳於是為文號召地方仕紳，勿吝於踴躍捐金，期望藉此能增添居民的仁壽。這些有關藥王廟的論述，透露居民對環境的自我調適，並透過宗教信仰作為心靈的寄託。

施士洁〈臺郡海神廟募啟（代潘邑侯作）〉一文亦提及臺灣廟宇林立的社會背景，並為臺南缺乏祭祀海神的廟宇而呈請籌建。1874（同治十三年）臺灣發生牡丹社事件，日本軍艦入侵臺灣琅嶠港（約今日恆春）。清帝國派遣沈葆楨與福建布政使潘霽，前往臺灣督辦海防事務。施士洁於文中提及當時調兵遣將的過程，海上輪船往來如織，都必須在期限內趕至臺灣。然而臺灣鹿耳門與七鯤身等地古稱天險，沙岸地形使得船隻泊岸過程困難重重；加上夏秋之間，海潮風浪難以預測。施士洁

⁶⁸ 周鍾瑄主編，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第141種，1962），頁292-293。

⁶⁹ 劉翠溶，〈漢人拓墾與聚落之形成：臺灣環境變遷之起始〉，收於劉翠溶、伊懋可主編，《積漸所至：中國環境史論文集》（臺北：中央研究院經濟研究所，1995.11），頁314-338。

⁷⁰ 簡炯仁，〈「臺灣是瘴癘之地」——一個漢人的觀點〉，《臺灣風物》46卷4期（1996.12），頁32、36。

更引舉臺灣諺語：「四月廿六，海涌開目」⁷¹，即是說四月廿六日起，海面風浪會變大且難以預測。他認為沈葆禎與潘霽兩位官員能順利進港，無非是經過神靈庇佑，所以應立祀尊奉海神。又考察典籍中海神接受冊封的歷程，並提及廣東一帶海神信仰的祭祀活動相當興盛，臺灣與廣東相近卻無海神祀典。於是施士洁為文請求沈葆禎能上奏准請為海神建祠敕號，編入奉祀正典，以順應民情並感念海神庇佑。⁷²

施士洁另一篇〈臺灣北港增修朝天宮碑記〉，則是於1912（大正一）年北港朝天宮重修落成，地方仕紳請施士洁為文紀念。⁷³從康熙年間僧人接奉湄洲朝天閣香火至笨港一地，主祀天后。當時笨港九個村莊人士虔誠奉祀媽祖，直到日治時期「北港朝天宮」香火不絕。廟宇經過數次整修，愈拓愈宏，美輪美奐冠於全島。二百年來，海內外公卿大夫及平民百姓相繼前往瞻拜，香火日盛一日。施士洁接著敘述媽祖成神的事蹟，以及從宋代以後歷朝冊封的過程。甚至提及先祖靖海侯施琅渡海平臺之時，曾受媽祖庇佑而順利完成任務。而臺灣清治時期時常發生民變，媽祖常能庇佑清朝順利平定臺灣民變；乙未割臺滄桑變異後，朝天宮廟宇未隨改朝換代而有所更替，甚至增修儀式典禮。可見臺灣人對於舊朝事物，仍有其堅守傳承而不願變易之處。朝天宮在1852（咸豐二）、1894（光緒二十）年間曾聚集民間財力進行整修，然而捐款的盛況都未如1912（大正一）之多，此次募捐共收七萬九千餘金，神蹟靈驗的傳說亦強化了民眾的信仰。

施士洁有關海神廟與朝天宮的文章，敘述沿岸地區與海有關的傳統民間信仰的特色，呈現當時險峻的航海環境中，在茫茫大海因有神助而

⁷¹ 徐福全：「氣象諺。四月二十六日為臺南縣北門鄉南鯤鯓代天府一年一度大祭典日（李府千歲聖誕），是日海面會起風浪。」見氏著，《福全臺諺語典》（臺北：徐福全，1998），頁164。

⁷² 施士洁，〈臺郡海神廟募啟（代潘邑侯作）〉，《後蘇龕合集》，頁357。

⁷³ 施士洁，〈臺灣北港增修朝天宮碑記〉，《後蘇龕合集》，頁372-373。

能順利航行。然而，朝天宮一文提到：「吾先靖海侯襄壯公平臺時，尤護神之助順」，作者受到媽祖傳說流行的影響，這樣的敘事使帝國攻取臺灣的行動如有神助，更增添施琅跨海率兵征伐的合理性。如此從官方屢降詔敕加封或致祭，天妃已不只是海上往來顛危所凝聚的集體信仰，同時也易為官方正祀化所含納收編。又如另一篇海神廟的文章提到：「沈、潘二公之舉，正當夏秋之交，天險如彼，而神之效順如此。」即使時間延續到清治末期牡丹社事件以後，文人的散文話語中，依舊特別著重於神明護持官員的敘事，而非庇佑一般大眾，此又是海神信仰與助戰傳說因敘事而有了更緊密結合的顯例。

（三）義民祠

清治時期民變紛起，其中，1786年（乾隆五十一年）林爽文事件全臺響應，清兵僅能固守臺南府城。1787年（乾隆五十二年）八月清廷派大學士福康安統率十萬大軍來臺鎮壓，而保住清帝國在臺灣的政權。林爽文事件後，為祭拜協助福康安大軍鎮壓漳、泉兩籍起事者而戰死的「義民」，而建的「義民祠」。施瓊芳《石蘭山館遺稿·為三郊春祭義民祠文》中⁷⁴，以「忠魂耿耿」形容配合官方平定民變的「義民」，此種觀點仍不脫傳統儒生的論述。又言臺南祭祀「旌義祠」的英靈，彷彿為《詩三百》中的〈國風〉招魂。文中詳敘以祭品行禮如儀的細節，所謂「記艱難共事之時」則是保存爭戰的集體記憶，而「官命與祭」更呈現將他們納入國家祀典系統中，以強化褒揚協力統治者。

此文提到臺南義民祠的興建沿革為「始建於乾隆庚戌」、「繼修於嘉慶丙寅」，若參照同時代相關的碑文可得到背景資料的映證。第一個相關的碑文為臺灣知府楊廷理於1790年（乾隆55年）七月所撰〈義民祠記〉，此碑原存於臺南市中區忠義路義民祠，高260公分，寬148公分，

⁷⁴ 施瓊芳，〈為三郊募官修葺義民祠疏〉，《石蘭山館遺稿》，頁23。

為花崗岩的石材。作者楊廷理號召「凡臺屬泉、粵莊、番社之民」⁷⁵協助官方，可見當時義民祠所祭祀的族群甚多。另一個碑文為〈重建義民祠碑記〉，由知縣薛志亮於1806年（嘉慶十一年）八月所撰。此碑的地點存於現在的臺南市中區民族路二段212號赤嵌樓，碑高166.5公分，橫69.5公分。⁷⁶碑文提及因1805年（嘉慶十年）蔡牽事件而有更多的「義民」傷亡，故有重修義民祠的需求。從碑文所敘述：「倡始捐建重修，邑人士咸踴躍樂輸」，得知義民祠重修的經費，是合官方與民間共同勸募而成。

義民祠祀奉的對象雖多元，然大體上以客家族群為主，長久以來，義民廟於是為客家人的信仰中心。十八世紀中葉到十九世紀末葉，來臺官吏利用漢人開拓新土地的需求，分化不同族群以鞏固國家的統治利益。客家族群從乾隆末年能夠合法渡臺後，因朱一貴等事件的前車之鑑，深知想要在多族群的臺灣立足，必須與官方取得更密切的合作，才能確保在臺地位與產業的安全。個體由於必須依賴族群或宗族力量來保護基本的生存，而與其利益完全結合，連帶的使他們的集體認同和效忠對象超越了國家。族群或宗族無論是在社會行動或利益的分配上，都被迫要整合成一個完整的社會單位。因此，乾隆末年之後，對客家族群而言，成為義民不再只是避免在民變事件中為求全身而退的消極手段，而是有意識地提昇本身族群地位，和競爭社會經濟資源的積極途徑。⁷⁷施瓊芳〈為三郊春祭義民祠文〉記錄定期祭祀的儀式，保存了居民的集體

⁷⁵ 此碑原勒於臺南市中區忠義路義民祠，戰後移存市立歷史館。此碑篆額「皇清」，浮雕龍紋甚麗。楊廷理〈義民祠記〉，收錄於黃典權主編，《臺灣南部碑文集成》，頁147-148。

⁷⁶ 薛志亮，〈重建義民祠碑記〉，《臺灣南部碑文集成》，頁186-187。此碑篆額「皇清」，浮雕龍紋。此碑全文曾收錄於謝金鑾主編，《續修臺灣縣志·藝文志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊第140種，1962）。

⁷⁷ 蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在清代臺灣成為義民的歷史過程〉，《臺灣史研究》11卷1期（2004.6），頁1-28。

記憶，並呈現宗教為鞏固社群生活的象徵性文化。

五、結語

臺灣從拓墾社會到十九世紀文風漸盛的過程中，一些在地文人不僅具有民間領導階層的關鍵地位，且其推廣文教的貢獻亦深具文化意義。除了臺南文人施瓊芳與施士洁之外，其餘如新竹鄭用錫（1788-1858）收錄於《北郭園詩文鈔》、《淡水廳志稿》、《浯江鄭氏家乘》及《淡水廳築城案卷》等文獻作品以及鄭用鑑（1789-1867）《靜遠堂詩文鈔》、臺北曹敬（1818-1859）《曹愨民先生詩文集》、李春生（1838-1924）【李春生著作集】、彰化吳德功（1850-1924）【吳德功全集】、（1855-1922）、彰化洪棄生（1867-1929）【洪棄生先生全集】等，這些作品中的散文蘊含有關歷史文化、風俗民情、社會參與、書院教育及儒學思想等主題，遂成為文人表達對社會面貌的描繪，或顯現當時知識份子的文化視野的表達形式。本文以臺南進士父子兩位知識菁英為例，探討兩人散文的文化面向。

在敘述書院與教育體制時，施瓊芳記錄增廣學額的事件，呈現地方人士對教育的重視；但從此文延伸出清廷欲藉此籠絡士子，以強化政教合一功能的背後意圖，亦是不容忽視的議題。施士洁則記錄海東書院的沿革，與臺灣文士編選科舉制藝範本的過程。這些承續輯錄課藝習作的風俗，其編纂目的一方面可用來檢閱士子的程度，並觀摩作品、互相激勵，另一方面亦兼具以儒學教化知識份子的社會功能。在儒教儀式的書寫方面：臺灣清治時期的古典散文，常透露儒家文化圈的形塑過程。除了官方的文獻之外，文人所撰的實用文，也展現民間儒教儀式的多面向。如從施瓊芳有關祭典的散文中，聯繫朱子崇拜與文昌信仰，將儒學與功名相結合。儒教在民間的傳播方式，經由教化儀式，使教理易於通曉而普及，進而影響一般民眾的認知。另如施瓊芳記錄敬字信仰的儀

式，內容呈現清廷官方統治階層，除了將文昌帝君納入國家祀典外，後來更結合敬字信仰，於文昌帝君誕辰祭畢後盛大舉行送字灰儀式。文昌帝君為主宰文章的神祇，所以文昌帝君與敬惜字紙的勸善信仰，往往相連合一起。施瓊芳與施士洁所撰有關書院教育與文昌信仰的實用文，呈顯以文士的視角再現儒教儀式的書寫。

在參與社會救濟的活動方面：施瓊芳透過賞罰並行的論述，強化實行禁止溺嬰的風氣。並由尊重生命價值的論述，匡正民間「重男輕女」觀念的企圖，具有呼籲大眾投入社會救濟的教化作用。另如關於交通設施的論述，在修造石橋與築修水道的提倡募捐方面，亦可見施瓊芳關懷民瘼的人道之情。於移風易俗方面：由施瓊芳的散文中提到戒用牛油、慎節飲食、戒博奕三方面的論述。施瓊芳倡導戒用牛油的概念，並主張於寺廟祭拜時應以其他材料替代牛油等具建設性的意見。在呼籲世人節制飲食的觀念上，施瓊芳認為必須懂得「節制」飲食之理，並言藥膳的食用亦必須適時適量，更期望民眾能理解節制以求仁的深刻意涵。在勸誡博奕的論述中，施瓊芳用心規勸世人戒掉賭博的惡習；並期許士人君子必須努力學業，勿違背知識分子經世濟民的重責大任。

施瓊芳與施士洁的諸篇散文，亦蘊含著對家族情感的記憶書寫。這些書寫往往透過重修祖墳、家廟後，敬告先祖時的祭祀儀式醞釀而生。有的文章呈現重修祖墳的祖先祭祀型態，同時也觸及土地公神明信仰。有的描述先祖辛勤渡海來臺，家徒四壁、篳路藍縷的清苦生活，因逐漸積累德業才有後世的成就，故不忘卻祖先舊德，並表現慎終追遠的緬懷之情。同時以謹慎的態度來完成重修祖墳的任務，希望祖先能庇佑後世生活福祿無窮。這些實用性的散文，流露作者對家族的記憶，並蘊含祭祀書寫的文化意涵。

臺灣文獻中常記載瘴氣對臺灣民眾或官兵的影響，居民建立藥王神祠以求庇佑。施瓊芳散文中有關藥王廟的議題，描述臺灣開闢拓墾初期瘴氣瀰漫的環境，所以居民建廟以乞求神明的恩澤與庇護，顯露對環境

的自我調適，並透過宗教信仰作為心靈的寄託。而在海神信仰方面，施士洁有關海神廟與朝天宮的文章，敘述沿岸地區與海有關的傳統民間信仰的特色，文人的散文話語中，特別著重於神明護持官員的敘事，而非庇佑一般大眾，可見海神信仰與助戰傳說因敘事而更緊密結合。施瓊芳有關義民祠的散文中，詳敘以祭品行禮如儀的細節，更呈現將他們納入國家祀典系統中，以強化褒揚協力統治者。長久以來，義民廟為客家人的信仰中心。記錄定期祭祀的儀式，保存了居民的集體記憶，並呈現宗教為鞏固社群生活的象徵性文化。

臺南文人施瓊芳與施士洁，其散文作品多論及文昌祠、育嬰堂、藥王廟、海神廟、朝天宮、義民祠等空間載體，呈現作者對於溺女現象的人道關懷，也透顯對於文昌信仰、敬字習俗的感知與識見。有些散文中所提到臺南文昌閣、藥王廟義民祠等興建沿革，若參照同時代相關的碑文可得到背景資料的映證。當筆者至施氏家廟與施氏宗親會參觀，發現這間位於臺南市海安路二段79巷32號的建築，不僅收藏保存宗族資料，並與當地文史工作室合作舉辦文化活動，具有將古蹟活化的意義。此外，施瓊芳與施士洁兩人散文中所提到的許多文化空間，雖然有些遺址已難尋，有些至今仍古風依然，但皆曾先後存在於南臺灣的土地上。本論文以《石蘭山館遺稿》、《後蘇龔文集》為文本，參照臺灣史、民俗學、文化研究等領域的研究成果，並結合田野訪談後人，期望藉由詮釋在地文人古典散文中的風俗論述，能有助於深化南臺灣歷史文化的教學與研究。

**Confucianism and Conventions—
Culture Dimensions from *Shih, Chiung-Fang and Shih,
Shih-ji's Prose***

Lin, Shu-hui*

Abstract

Prose written by Taiwan literati in 19th century usually contains rich themes of history, culture, conventions, public participation, classical academies, Confucianism and so on. Among all the intellectuals, Tainan scholar Shih, *Chiung-Fang* (施瓊芳) and his son *Shih, Shih-ji* (施士洁) are the only father and son who both win the honorable title of *Chin-Shih* (進士). They devoted themselves to promoting the academic status of classical academy while respectively being the Deans of *Tung-Hai Academy* (海東書院) and *Pai-Sha Academy* (白沙書院). Their prose mostly covers some spaces, such as *Wen-Chang Temple* (文昌祠), *kindergarten* (育嬰堂)、*Temple of Medicine King* (藥王廟)、*Temple of Sea God* (海神廟)、*Chao-Tien Temple* (朝天宮)、*Yi Min temple* (義民祠) and so on. From which we can see how two of them express their humanistic concerns for the drowned maids as well as perception of and perspectives on Wen-Chang belief and words-worshipping customs. This thesis is divided into three major parts. First, discourses on classical academy and Confucian rituals: to study the buildings up of classical academy education and cultivation of intellectual elites as well as representation of Confucian rituals. Second, dis-

* Assistant Professor Gradual Institute of Taiwan Culture, Lanaguages and Literature, National Taiwan Normal University

courses on social participation: to analyze issues such as social welfare and customs changes. Third, discourses on local belief: to examine writings of family memory and religious worship. this thesis also pays much attention to the cultural aspect. In addition to analyzing father and son of the Shihs' social participation. "Convention" is a set of social norms taking the form of customs passed down from the ancient time to the present, which is closely related to social development. I take Posthumous Manuscript of *Shih Lan Shan Kuan* (《石蘭山館遺稿》) and *Anthology of Hou Su Kan* (《後蘇龕文集》) as my texts to analyze, also with other academic papers related to Taiwan history, ethnology and cultural studies and the field trip information from Shihs' descendants. I hope the interpretation of the discourses on local literati's customs could reinforce the teaching and study of Taiwan history and culture.

Keywords: Taiwan classical prose, Confucianism, customs, belief, Qing-ruling Period