

信仰與生活——從現藏檔案資料

莊吉發

看清代臺灣的民間信仰

一、前言

我國傳統文化與傳統信仰，大致可以分為上下兩個層次，上層文化是傳統社會的主導文化，可以稱之為「顯文化」；下層文化即民間文化，是傳統社會的文化潛流，可以稱之為「隱文化」（註一）。民間文化的內涵，不只是民間的風俗習慣，還包含其背後的價值觀念與信仰體系（註二）。民間信仰雖然是宗教信仰，但它不具備宗教的組織制度、教義教規，並無教派名稱，因此，我們要注意到在傳統社會的文化潛流之中，存在著民間信仰與民間宗教的區別。

民間信仰對民間文化的影響，主要表現在衣食住行及思想觀念各個方面。由於地理背景及社會發展階段的差異，我國各地的民間信仰，其發展進程，極不平衡。臺灣孤懸海外，地處海疆，清廷領有臺灣後，閩粵移民，渡台拓墾者，與日俱增。由於臺灣早期移墾社會的人文背景較為複雜，因此，其民間信仰的基礎，亦極為複雜。《淡水廳志》記載清代臺灣的民間信仰，內容頗詳，節錄要點如下：

淡地膏沃，易生財，亦易用財。凡遇四時神誕，賽愿生辰，搬演雜劇，費用無既。又信鬼尚巫，蠻貊之習猶存。有曰菜堂，吃齋拜佛，男女雜居。有為客師，遇病禳禱，日進錢補運，金鼓喧騰，晝夜不已。有為

乩童，扶輦跳躍，妄示方藥，手執刀劍，披髮剖額，以示神靈。有為紅姨，託名女佛，探人隱事，類皆乘間取利，信之者牢不可破。最盛者莫如石碇堡，有符咒殺人者，或幻術而恣淫，或劫財而殞命，以符灰雜以煙茗檳榔間食之，周迷弗覺，顛倒至死（註三）。

菜堂吃齋拜佛、乩童降神附身、紅姨通靈牽亡、符咒殺人、幻術恣淫等等都是民間信仰，也是構成民眾精神生活與民間文化的重要內容。但因民間信仰是屬於「潛文化」或「隱文化」，其活動較少受到官府的重視，因而始終沒有得到系統而全面的記述與梳理。本文撰寫的宗旨，主要是就現存檔案資料，對清代臺灣民間信仰活動，進行浮光掠影的考察，儘管現存檔案資料極為零散，又很不全面，也缺乏系統，但就研究早期臺灣民間信仰而言，已經是彌足珍貴了。

二、占卜決疑的社會影響

巫術是一種古老的文化，巫術活動在民間信仰中佔有十分重要的位置，幾乎所有的民間信仰內容，都不可避免地具有巫術特點。我國民間信仰的巫術活動，源遠流長，在一定程度上影響或左右著人們的物質和精神生活，譬如問卜占卦、測字算命等等，人們期待神靈附身，以超自然的力量，達到預言休咎或吉凶禍福的效果。

占卜就是術數家預測吉凶禍福的一種傳統方法，術數家被認是具有超自然能力的靈媒，根據占卜工具上顯示的信號等判斷吉凶禍福，認為那種信號，就是鬼神的意志，人們根據這樣得來的信息，作為人們行為的指針。占是觀察，卜是以火灼龜，就其裂紋，以預測未來。灼龜觀兆，精微深妙，變化無窮，古法久已失傳。後世民間流行的龜卦、錢卦、米卦、六壬、拆字、占候、星命、鳥占、草占、夢占等，多具有占卜的作用。龜甲著草雖然枯骨乾草，但古人相信由明通公溥無適無莫的靈媒或術士，卜以靈龜，筮以神著，即能通天地，愜鬼神，以定吉凶，反映古人已將占卜徵兆看作是神鬼對人們的啓示或警告。對於古人或原始社會的人們而言，占卜術是爲了要克服不安或不確定的感覺，並且把它予以合理化的辦法。占卜術之所以源遠流長，主要是它具有某些對於人們的精神狀態，往往產生正面的影響。有清一代、臺灣卜卦、拆字、算命的盛行，就是內地民間文化的派生現象。其中拆字，隋代稱之爲破字，宋代叫做相字，後人習稱測字，是把字形拆開其偏旁點畫而離合參互他字，以預卜吉凶禍福。《後漢書·五行志》有一段記載說：

獻帝踐阼之初，京師童謠曰：「千里草，何青青。十日卜，不得生。」案千里草爲董，十日卜爲卓。凡別字之體，皆從上起，左右離合，無有從下發端者也。今二字如此者，天意若曰：「卓自下摩上，以臣陵君也。青青者，暴盛之貌也。不得生者，亦破亡。」

(註四)

董字拆爲千里草，卓字拆爲十日卜，就是拆字或測字以預卜吉凶禍福的占卜方法。

我國占卜之術，流傳久遠，不僅形式和內容多樣化，問卜的項目也非常廣泛。舉凡征戰、農事、祭祀、婚姻、治病等等，多以占卜預測行動的後果。推算個人的命運用占卜，國事的決疑也常求之於占卜。臺灣早期移墾社會裡，閩粵內地的游民渡海來台後，從事卜卦算命者，不乏其人。乾隆末年，林爽文領導天地會起事以後，許多術士也投入了天地會的陣營。其中林茂是福建漳州府平和縣人，遷居臺灣後，與董喜是鄰居。董喜充當林爽文的軍師，他邀林茂到彰化大里杙林爽文的家裡，加入天地會。天地會起事後，林茂被捕。據林茂供稱：「董喜係林爽文軍師，他會算命，眾人稱他爲董仙。」(註五)陳梅原籍福建泉州，渡海來台後，寓居笨港，倚靠算命起課度日。陳梅被捕後供稱：「我素日起課，不過借此度日，不能靈驗。後來入了林爽文的夥，亦曾替他起過課，我總說是吉利，這都隨口答應。」(註六)因爲陳梅常爲林爽文起課算命，總說是吉利，所以陳梅也被封爲軍師。閩人連清水渡海來台後，寄居鳳山縣，平日替人測字算命爲生，每占一卦，約收二、三十文不等。乾隆五十一年(一七八六)十二月，漳州籍移民王周載投入鳳山縣莊大田領導的天地會陣營，莊大田封他爲北門大將軍。乾隆五十二年(一七八七)二月，王周載勸令連清水替莊大田測字起課，要連清水占卜出陣打仗是否能得到勝利。連清水被捕後供稱：

我係鳳山縣人，年四十一歲。家裡有父親連錦志，年六十歲；母親郭氏，年五十八歲。我平日算命測字爲生，有漳州人王周載，素日原與我相好。上年十二月內，有賊匪莊大田在鳳山一帶搶劫，到今年二月十二日，我在鳳山縣門口，遇見王周載。他說他於去年十

二月內從了莊大田打仗，封他做北門大將軍，叫我替他起一課，問出陣可能得勝。我測了一個田字，我說：「是好的。他給了我五百大錢，並說事成之後封我為巡檢，他就去了，以後總沒見面。我仍舊在鳳山城內測字度日。到二十三日，有官兵將我拿獲，說我同王周載相好，又會測字，一定是他們軍師了，是實（註七）。」

會黨的成員，主要是下層社會的市井小民，或販夫走卒，測字算命是常見的一種行業。會黨出兵打仗，也要起課測字，連清水便隨手一占，測了一個「田」字，軍機大臣詰問連清水如何替莊大田主謀？據連清水供稱：

那日王周載叫我測字，我隨手拿著田字，那田字的歌訣是：「兩日不分明，四口暗相爭。半憂又半喜，不行又不行。」本不是好話，我要得他的錢，就哄他說：「是好的。他給了我五百錢，又問我會打仗不會，我說不會。他說帶你去無用，將來事成後，封你做個巡檢罷。我實沒有跟他去，不敢說供（註八）。」

「田」字歌訣的意思，本非吉利意思，連清水一方面爲了要多得錢文，一方面不敢得罪於會黨，就哄說是好卦。測字算命的靈驗，雖然是偶然的，不是必然的，靈驗在所有的巫術行爲中只佔極少數，但是，任何民間信仰無不期求一定的結果，有求必應，久而久之，人們必然揚棄不靈驗的事例，只傳誦靈驗的事例，深信心誠則靈，對不靈驗的事例，往往視而不見，或歸咎於心不誠。在這種氛圍裡，人們往往產生靈驗的心理反應和生理反應。當信則靈，靈則信的心理和生理交織在一起時，就已經在一定程度上擴大了民間信仰

的社會影響作用。雖然「田」字歌訣的意思並不吉利，但會黨首領除了期求現實利益之外，還期求精神上的解脫和昇華。

三、畫符念咒的巫術作用

臺灣位於大陸與大洋之間，孤懸外海，東臨廣闊的太平洋，西距亞洲大陸不遠，濕氣較重，益以山嶽高峻，森林茂密，瘴氣極重，易致疾病。在臺灣早期的生界各社原住民的村落中，普遍相信人們生病的原因是由於鬼怪精靈潛入人體或村寨內作祟，於是產生巫師驅鬼逐祟的民間信仰。臺灣巡撫劉銘傳具摺時已指出：

臺灣沿山內外，疫癘大作，守隘勇丁，半多移住山外避疫。番社瘟疫尤重，番俗殺人禳災，疊據統帶北路土勇都司鄭有勤稟報，大料埃鹹菜甕三角湧等處俱有化番潛出殺人（註九）。

殺人禳疫就是巫師驅邪治病的一種民間信仰。相傳布農族村寨中有一種瘟疫，叫做「廷明托」，得病後病人發高烧，嚴重時晨患夕死。如果鄰村發生了可怕的廷明托傳染病時，布農族立即邀請巫師施以保護巫術。巫師取茅草四根，縛扎荊棘，插在通往鄰社的路上及本社各家的門上。巫師一邊插荊棘，一邊祝禱說：「我所做的茅草荊棘結擺好後，魔鬼一觸即走。無論各種魔鬼多強，一見此物，即會掉頭就跑。從今以後，我所做的茅草荊棘，定能擋住魔鬼，而魔鬼也必定不能進入我部落中來。」巫師祝禱後，村民們將豬放走，公雞全部殺掉，因爲布農族害怕這些動物的喊叫聲音會把病魔引到村子裡來，各家各戶的人們都將倉頂屋蓋掀起，由此洞口爬出，到山頂上躲藏，等待瘟疫過後，先由巫師念

咒，然後人們才陸續返回村寨（註一〇）。

畫符治病也是原住民社會裡常見的一種民間信仰，擅長起事以後，在天地會的陣營裡也有畫符治病原住民婦女。其中鳳山縣上淡水社婦女金娘就常為人畫符醫病，金娘被捕後供稱：

小婦人名叫金娘，年四十歲，是鳳山縣上淡水社番。父母已故，並無兄弟，曾招內地人洪標為夫，三年就死了，並無子女。小婦人三十二歲那年患病，曾從番婦賓那學畫符醫治，後來就替人畫符醫病。這幾本請神治病的經，又是鳳山人林乞寫的，傳給小婦人，林乞已死過三、四年了。這莊大田自稱大元帥，是林爽文夥黨，共有一百多枝旗，賊夥有萬餘人，亦有脅從的在內。小婦人向不熟識，是今年正月間，請小婦人在打狗港祭神，又醫好他們同夥的病，就請小婦人做女軍師，假說會請神保佑眾人不著槍炮。到三月初，莊大田兒子莊天位〔畏〕，要攻鳳山，小婦人假說鄭王即鄭成功顯神助戰的話，莊大田叫畫符哄騙眾人，稱做仙姑。三月初八日攻破鳳山，小婦人同去念咒，眾人就信果有法術。及莊大田每次來攻府城，小婦人帶一把劍在山頭念咒打鼓，假說神人保佑，不受槍炮。其實槍炮打死的甚多，小婦人只說是他命裡該當，眾人就不疑了。四月二十外，莊大田又將林爽文的札諭交給小婦人，封做一品夫人。其實小婦人並不認識林爽文，亦未曾入他天地會。這林紅五、六年前在鳳山，小婦人認做兄弟，學習治病，去年才和小婦

人通奸，每次打仗，他也幫著打鼓。莊大田還請有一個番婦，名叫周仔，是上淡水社番，也會念咒請神，眾人稱他仙媽，現在往上淡水去了（註十一）。

乾隆年間，臺灣天地會起事期間，原住民巫師在天地會陣營裡扮演了相當重要的角色，其中金娘被稱為仙姑、罔仔被稱為仙媽，都是鳳山縣上淡水社原住民婦女，都會念咒請神。金娘曾拜原住民婦女賓那為師，學習畫符治病，曾經醫治莊大田黨夥的疾病。會黨成員相信金娘法術高強，能作法請神，保佑眾人不受槍砲傷害，刀槍不入，鄭王即鄭成功也顯靈助戰。天地會假藉民間信仰，以鼓勇士氣，對衝鋒陷陣的會黨成員，產生了激勵的作用。

巫術的性質，因其功能的不同，常被分為生產巫術、保護巫術和破壞巫術等等。在保護巫術中，治病巫術是主要的內容，原住民婦女金娘等人便是以治病巫術為村民醫治疾病，保護個人或村寨免除病魔的入侵。生產巫術，則藉祈雨等活動保證生產成果的豐收。就巫術的使用目的而言，又可分為白巫術與黑巫術。白巫術以行善為目的，譬如保護巫術、生產巫術或治病巫術等，都屬於白巫術，可以說是民間信仰的主流巫術。黑巫術則以害人為目的。一般說來，白巫術是施之於自己、本村寨的，其目的在於解除自己所遭遇的災難。與此相反，意在把災難與疾病降臨到他人身上的巫術，就是屬於黑巫術。臺灣相傳最可惜的黑巫術是泰雅族古代巫師秘密馴養的一種名叫「浩奈」的魔鳥，無論誰見到牠，都會立即死亡。而泰雅族巫師又常受雇於人，放浩奈出來害人。後來人們聚集起來，把所有馴養浩奈的巫師全都殺了，從此以後這種害人的黑巫術才得以消失（註十二）。

以驅崇攘災治病爲目的而施用的符咒，屬於白巫術；藉邪術害人生病或致人於死而施用的符咒，則屬於黑巫術。現藏《教務教案檔》中也含有因畫符念咒問題引起中外交涉的教案，同治七年（一八六八）三月間，臺灣鳳山縣民程賽具稟指出：

伊妻程林氏即林便涼，於本月十八日路過北門外，遇有奉教之打鳥陳，邀伊妻入室，勸伊入教，伊妻不允。打鳥陳即喚教師高掌在林便涼背上畫符念咒，茶中放入迷藥，勸令飲下。林便涼飲後回家，忽發狂病，聲言定要入教禮拜，便覺快活（註十三）。

由於地方人士對天主教或基督教的誤解，在臺灣民間信仰的濃厚氛圍裡，也懷疑傳教士假藉左道邪術，畫符念咒，茶中下毒，迷惑婦女入教。鳳山縣民程賽相信其妻林便涼忽發狂病，堅持要入教，就是由於傳教士高掌即高長在林便涼背上畫符念咒，茶中放入迷藥所致。縣民程賽對傳教士的指控，雖然不足採信，但此事件的背後已反映臺灣畫符念咒施用黑巫術的盛行，以及反教排外的激烈。

在臺灣早期移墾社會裡，不僅原住民藉黑巫術害人，就是在漢人社會裡也因利害的衝突，江湖術士多藉畫符念咒害人生病，或致人於死。現藏《月摺檔》中含有臺灣術士畫符害人的資料，掌江南道監察御史謝謙亨等人於〈風聞臺灣淡水縣邪匪爲害請飭嚴拏以遏亂萌事〉一摺，對淡水縣的符咒巫術描述頗詳，節錄一段內容如下：

臣聞台北府淡水縣有十餘年前已獲正法之邪匪陳烏開館授徒，能以符咒殺人，烏雖伏誅，餘黨復熾。其術用食指畫符於水，或用符燒灰，拌入食物，與人飲

食，其病立至。曰釘心符，使人心痛如刀刺；曰鎖喉符，使人食不下咽；曰火符，使人身熱如火燒。僅以咒，則其死較易，死後身上均有紅色符紋，被害者不可勝數，惴惴然，一飲一食，必加詳慎。該匪蹤跡詭秘，難保無與外匪勾結情事（註十四）。

在信仰巫術的文化氛圍裡，人們對符咒的法力深信不疑。當人們面對巫師或術士畫符念咒的壓力下，其必死的社會暗示，加劇了由心理畏懼和焦慮所產生的生理變化。實驗證明，強烈的情感會引起血管縮小，血壓降低，供氣不足，加上不飲不食的脫水狀態，會使當事人進入休克狀態，也會使神經系統發生分裂，往往因恐懼而致人於死亡，不僅信仰巫術的人會如此，非信仰因素的恐懼也會引起死亡。《淡水廳志》所載石碇堡以符咒殺人的案件，與監察御史謝謙亨奏摺的描述，彼此相符合，都足以說明臺灣畫符念咒的巫術活動，是相當盛行的。其符錄種類，名目繁多，譬如術士施放釘心符，使人心痛如刀刺；鎖喉符能使人食不下咽；火符能使人身熱如焚。若益以念咒，更易致人於死亡。巫師或術士往往開館授徒，專門教人施放符咒殺人。符咒巫術的作用，對下層社會的「愚夫愚婦」，無論是個體的，或是群體的心理狀態，都起著決定性的作用，尤其是產生恐懼心理而導致死亡，是不容忽視的現象。

四、乩童活動與巫師作向

乩童與薩滿，都是靈媒，人們相信乩童與薩滿都能溝通人與超自然界的關係。乩童信仰與薩滿信仰都是屬於古代巫覡文化的範疇，都是以巫術爲主體和主流而發展起來的複雜

文化現象或信仰體系。乩童與薩滿降神作法時的精神現象，都是一種習慣性的人格解離。惟因其傳佈地域不同，生態環境有差異，而形成不同系統的民間信仰。典型的薩滿信仰，盛行於北亞或東北亞的草原社會，相信萬物有靈，是屬於多神的泛靈崇拜，包括自然崇拜、圖騰崇拜、祖先崇拜等等，相信薩滿與各種神靈都具有圖騰或同宗的血緣親密關係，薩滿信仰可以反映北亞或東北亞文化圈的文化特質。乩童信仰也屬於泛靈崇拜，但其自然崇拜、圖騰崇拜的內容，卻極罕見，缺乏草原氣息，不能反映北亞或東北亞文化圈的文化特質。因此，爲了突顯乩童的特徵，除了真正崇奉薩滿信仰的北亞或東北亞地區外，確實不應將臺灣的乩童信仰歸屬於薩滿信仰系統之內。

在廣東、福建及東南亞的華人社會裡，多有乩童或童乩這個詞彙，乩童可以說是屬於嶺南巫覡文化圈的系統。陳盛韶著《問俗錄》一書對福建仙游縣的童子活動，描述頗詳。原書指出仙游縣「有童子焉，鄉民畏敬，指爲現身說法。求符者爭先恐後，必俟城隍昇至縣署，昂然坐大堂，各鄉之游神始停車。」（註十五）黃文博著《臺灣信仰傳奇》一書也認爲臺灣乩童的法術內涵，並未超越符咒、驅煞的範圍。以地緣關係與移民背景而論，臺灣乩童移植根源，似爲閩南俗信的童子系統，但經長期的發展，乩童在臺灣早已塑造出具有獨特風格的鄉土形象（註十六）。臺灣乩童屬於閩南童子或童子系統的一種說法，是可以採信的。林富士著《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》一書亦指出「童乩」的「童」字，有可能只是“dang”的音譯。故而，有些文獻就寫做「僮」、「獮」、「銅」這些字。這個推測雖然不見得就是

正確答案，但是，至少提醒人們「童乩」不一定和孩童有關，至少不會是指「童昏」和「童蒙」（註十七）。乩童的「童」，閩南語讀如“dang”，是指能讓神明附體的人，或神明附體的現象，而越南語裡的“dang”，也有和神靈溝通進入精神恍惚狀態的意思。因此，有些學者認爲「童」就是源自古越語的“dang”，乩童或童乩就是指一種降神的術士。臺灣地區的乩童，一方面起源於中國古代嶺南文化圈的巫術崇拜，一方面又吸收了佛教、道教的成分，隨著先民的移殖拓墾方向而流入臺灣，其間又受地方特殊生態環境的影響，而形成臺灣地區既特殊又普遍的民間信仰，對於一般民眾的精神生活方面，產生重大的影響。

乩童的民俗醫療，被稱爲「巫術醫療法」。乩童問神治病的範圍很廣，舉凡繞境祈福、捉妖驅邪、調解冤仇、落地府、禳災除病等等。乩童在病患家起童，祈禱神明附身，指示病源，由桌頭或法師繙譯，然後派藥治療。桌頭依照乩童的指示，寫出藥方，與符錄或爐丹混合煎煮。乩童也會用毛筆在金紙上面寫字畫符，包括平安符、治病符、鎮宅符、驅邪符、安眠符、鎮夢符、鎮驚符等，治病符燒化水中，令病人符下。由於亡靈、孤魂、惡鬼、妖魔等作祟的病情較多，所以不但開列藥方，還要將作祟的妖魔惡鬼驅逐掉，病人方能痊癒，乩童在民俗醫療過程中扮演了重要的角色。乩童畫符治病，以行善爲目的，可以歸入白巫術的範疇。

在臺灣各社原住民的村寨中，巫師降神作法，驅崇禳病的活動，亦極普遍。黃文博著《臺灣風土傳奇》一書對頭社平埔族夜祭的變遷，論述頗詳。作者指出每年農曆十月十四日下午至十五日清晨是台南縣大內鄉頭社村一年一度的平埔

族夜祭。原書描述夜祭的儀式頗詳，節錄一段內容如下：

頭社平埔族的阿立祖祭典，雖然稱作「夜祭」，但事實上，十四日下午就已經展開各種儀式了。下午三四點左右，爐主和廟中諸執事，必須為所有祀壺換好新裝，包括纏紅綢布，插放鮮花，和掛官印於正副身上，正身瓶口並繫滿信徒歷年來奉獻的大小金牌；同時，代表三十六營將的黃色令旗，也逐支換新。另外，書寫五社阿立祖的紅布新神位，也在法師唸咒、噴酒之後，安裝於正廳牆壁上。其間，包括香蕉葉、甘蔗葉和檳榔等等的公廨內舊物，都一樣一樣的換新了。就在此一祭物換新過程中，負責整個祭典的靈魂人物—乩童（亦有人厝姨）也開始在廟中「作向」。神智一如常人的乩童，首先跪在入口處的矮案桌前咒唱一番，似乎敬告阿立祖，同意接受他的服事，接著走到神壇左邊的水缸前，折斷放於缸口的甘蔗葉，一面攪動缸水，一面咒唱，唱畢，將甘蔗葉插於缸口，然後倒入米酒；左邊結束後，轉到右邊的水缸，繼續作法，過程同左，這個儀式，稱為作向；作向之後的向水，開放飲用，據說可治病療毒保平安，如同漢人的符水（註十八）。

原住民降神作法的儀式，稱為作向。早期平埔族夜祭的靈魂人物是族中的巫師，其巫師是否也叫做乩童或厝姨，仍有待商榷。台南縣頭社平埔族夜祭後的向水，可以治病療毒，並保平安，這種以行善為目的之巫術，也是屬於白巫術的範疇。

原住民巫師降神作向，除了白巫術外，也有黑巫術。臺

灣布農族中就有一種防竊的黑巫術，據說是用四種毒蟲焙製而成。如家中養雞，常被偷去，人們就請布農族巫師研製成此藥，放入雞舍內，此後小偷若伸手入籠偷雞，他的手就會停在雞籠內不能動彈，任由主人捉拏（註十九）。巫師作向，以害人為目的，可以歸入黑巫術的範圍。在賽夏等各族原住民，也都傳習作向的巫術，巫師作向，可以使人生病致死，使漢族十分畏懼。日人國分直一撰〈童乩的研究〉一文也有臺灣平埔族巫師作向的害人的記述。節錄一段內容如下：

據石陽睢氏所說：「古時，偶進熟蕃系家，一討茶喝，腹部便膨脹生病。」這是因受蕃婦施以「作向」的緣故。所謂「作向」，即相當於咒詛之一。據筆者之友盧嘉興：「我的父親盧蔗頭，住在噶吧哖地方，患病回來，請託童乩，舉行問神明，方知被人作向的緣故。」於是地方之人，纔認為童乩的咒力，可以抵抗熟蕃的作向，而盛行應用（註二〇）。

引文中的「蕃婦」，就是平埔族的女巫師，她擅長於咒詛作向，飲用作向的茶水，會使人腹部膨脹生病，心生恐懼，幸好漢族社會的乩童咒術高強，可以抵抗平埔族的作向，破解作向的咒詛。

五、傳統文化中的風水信仰

就廣義而言，風水所指的是包括陽宅與陰宅的地勢、方向等。人們相信住宅、墳墓的地勢、方向會帶來不同的吉凶禍福。其中陰宅墳墓的方向與地勢等因素會給死者的後代子孫帶來不同的命運。金澤著《中國民間信仰》一書指出中華

各民族中的風水信仰，有許多共通之處，但相形之下，尤以漢族的風水信仰最為複雜，講究最多。由於風水信仰注重陰陽兩宅地勢、水勢與風勢的選擇，千百年來形成一套複雜的模式，其中有些信仰是有助於衛生與人體健康的。因而不能一概否定。而且從信仰的意義上說，風水信仰不同於宿命論的算命之行道術，它包含著人的命運是否可以通過某種方式加以改變的意義。但是，風水信仰的價值取向，是把自己命運的改變，很明顯的寄託在死者墳墓的風水之上，既無任何科學根據，也缺乏自強不息積極進取的精神（註二）。誠然，風水信仰是我國傳統文化下的一門知識，自古以來，它對社會生活的影響，是不容忽視的事實。

多神崇拜，是臺灣民間信仰的共同特徵，人們相信山有山神、水有水神；大山有大神，小川有小神，樹木花草，都有精靈，名山大川，多有山神地祇的祭祀。篤信風水之說，也是臺灣早期移墾社會裡的普遍信仰。在傳統社會裡，慎終追遠，厚葬先人的孝道觀念，更是根深蒂固。選擇風水較佳的地勢與方向，山明水秀，為祖先建造墳墓，這是為人子孫者對祖先應盡的義務（註三）。現藏檔案中涉及臺灣風水信仰的資料，數量相當可觀，為臺灣風水學研究提供了豐富的直接史料。比如國立故宮博物院典藏《月摺檔》中就含有頗多風水信仰的資料，道光三十五年（一八五〇）七月二十五日，閩浙總督劉韻珂具奏稱：

本年三月，臣劉韻珂於出省閱伍之前數日，接到夷酋
叻喀照會，欲求採購臺灣雞籠山煤炭，以備火輪船之
用。臣劉韻珂當以臺灣非通商之地，該國船隻不應違
約擅到，該處向不產煤，所有居民亦從無燒煤之事。

雞籠山為全台總脈，該處居民，係閩粵兩籍，性情強悍，保護甚嚴，久禁開挖，以培風水，斷非官員所能勉強，此事斷不能行等詞照覆，並咨兩廣總督臣徐廣縉就近向該酋諭阻，一面飛飭臺灣鎮道府會督淡水廳，固結民心，堅為防拒，使之無可覬覦（註三）。

雞籠即基隆，基隆山被認為是全台總脈，閩粵移民相信風水之說，不許開挖煤礦，以培風水。地方大使俯順輿情，不便勉強開礦採煤，假藉民意，堅拒外人採購煤炭。

同治末年，因琉球事件，日人窺伺臺灣。同治十二年（一八七四）四月，清廷命沈葆楨巡視臺灣，兼辦各國通商事務。沈葆楨為鎮撫台民，並預防窺伺，決定在瑯瑯築城設縣。同年十二月十三日，沈葆楨帶同臺灣府知府周懋琦等由臺灣府城起程，前往履勘瑯瑯情形。次日，抵鳳山。十五日，宿東港。十六日，宿枋寮。十七日，宿風港。十八日，抵瑯瑯，宿車城，接見夏獻綸、劉璈，得知已勘定車城南方十五里的猴洞，可以作為縣治。現藏《月摺檔》有一段記載說：

臣葆楨親往履勘，所見相同，蓋自枋寮至瑯瑯，民居俱背山面海，外無屏障。至猴洞忽山勢迴環，其主山由左逸趨海岸而右，中廓平埔，周可二十餘里，似為全台收局。從海上望之，一山橫隔，雖有巨礮，力無所施，建城無踰於此。劉璈素習堪輿家言，經兼審詳，現今專辦築城建邑諸事（註四）。

劉璈素習堪輿，是一位堪輿家，對風水學素有研究。他履勘過瑯瑯地形山勢，可以說是「全台收局」，北臺灣的雞籠山是全台總脈，南臺灣的猴洞是全台收局，勘地築城，必須具備風水學的基本知識。

同光年間，丁日昌、劉銘傳等地方大吏極力主張在臺灣興建鐵路，但因鐵路所經，其田地、廬舍、墳墓多遭破壞，山川之靈不安，旱潦之災屢見，破壞風水，貽害於子孫，大則有害於宗族，小則有害於身家。因此，劉銘傳等人在臺灣修築鐵路，必須屢易路線，繞避墳墓，因而使臺灣鐵路產生過急的彎曲（註二五）。《月摺檔》選錄了丁日昌奏摺，節錄一段內容如下：

夫臺灣不辦輪路礦務之害如彼，辦輪路礦務之利如此，其得失取舍固可不待懸揣而知，而或者慮輪路礦務一辦，必致傷人廬墓，百姓怨嗟。不知台中曠土甚多，輪路不致礙及田廬，開礦之處，並無人居，且風水之說，亦未深入膏肓（註二六）。

興辦鐵路礦務，是自強運動的重要內容，但是，由於風水信仰的盛行，而遭到許多阻礙。福州將軍穆圖善具摺時亦稱：

日本得煤礦機器利，人所共知，惟華人惑風水之說，多撓開礦；西國不言風水，都邑市鎮無不得地，英京倫敦地下通鐵路，富強如故。蓋風水者，山水形氣，以聚散為吉凶，在地面不在黃泉。天氣降，地氣升，呼吸祇地下數尺至數丈，若深數丈下，無關風水。中國形家言有吉地葬深及破爐底即凶之說，實為確鑿憑據，宜大張告示，以解民惑（註二七）。

福州將軍穆圖善對風水的詮釋，值得重視。他指出所謂風水，其山水形氣，是以聚散為吉凶。風水在地面，不在黃泉，深至數丈以下的黃泉，就無關風水了。但因民眾惑於風水之說，對築路開礦，多加阻撓。

同光年間，西洋傳教士在臺灣廣置教堂，以傳播福音，

但是，民間認為西洋人專奉天主耶穌，不敬山川神祇，教堂的建造，將破壞山川風水。英國傳教士監物在臺灣嘉義縣白水溪地方傳教，被店仔口民人乘夜焚燒教堂。福州將軍文煜在呈文中對民眾焚燒教堂的原因提出說明，節錄一段內容如下：

同治十三年十二月二十三日，據署嘉義縣陳祚稟：是日辰刻有洋人監物來縣面稱：伊在白水溪地方傳教，突被店仔口人乘夜焚燒住居，慌忙逃走，幸未受傷。訊其起釁情由，則稱添蓋教堂房屋，有吳志高聲言礙其祖墳風水，釀成事端等語。當飭役勇護送該教士赴郡，一面親赴查勘拏辦等情。旋准駐台英國領事額勒格里照會，以據教師監物稟稱，向在嘉義白水溪地方傳教，因欲添蓋房屋，被店仔口吳志高等藉稱有礙伊祖墳風水，乘夜將小禮拜堂燒燬。該處受教番民先有被牽牛隻毆傷情事，照請嚴加查辦，以符和約等由，飭據該縣陳祚稟復，會營勘得白水溪距店仔口十餘里，教堂與吳姓祖墳尚隔一山，四無鄰居，該教士所住草寮均已燒燬（註二八）。

由引文可知由於風水信仰的盛行，也成為地方官紳民眾反教排外的一個重要藉口。人們相信教堂的建蓋，將影響祖墳，破壞風水。英國傳教士在嘉義白水溪建蓋教堂，與居民吳志高的祖墳，相隔一山，但吳志高等人仍然相信山後的教堂會破壞山前祖墳的風水，風水信仰確實深入人心。

書院為士子研習古聖先賢著述之所，不容許怪力亂神或左道異端的存在。同治七年（一八六八）八月間，淡水境內因英商向百姓租屋，破壞書院風水，因發生民教衝突案件。據

署淡水同知富樂賀等稟稱：

艋舺地方有黃姓房屋一所，民婦黃莊氏私租與英商寶順行，已立字據，收過定銀一百元。八月二十一日，黃姓族眾因該屋與書院附近，恐礙風水，正向黃莊氏阻止，適該洋商嘉姓同一行夥押帶行李，至黃莊氏屋前，踢門強入。黃姓族眾眾喊恐嚇，該洋商即開放空洋鎗，致被黃姓奪鎗毆傷（註二九）。

艋舺黃姓房屋、鄰近書院、英商崇奉天主耶穌，他們向黃姓租屋居住傳教，民眾相信將破壞書院的風水，使士子考試名落孫山，以致引起公憤，群起阻撓洋商搬入黃姓房屋，而引起中外交涉，民眾篤信風水之說，通省皆然，中外交涉案件，遂層出不窮。

六、右旋白螺與天后媽祖崇拜

右旋白螺，俗稱定風珠，其全名為「大利益吉祥右旋白螺」，是班禪額爾德尼進呈的法器。清宮珍藏右旋白螺多種，形式不一，乾隆皇帝御製贊文稱：「螺多左轉，希有右旋。孰謂生海，而能從天。所以梵帙，標奇著編，丹書呈端，弗恒遇焉。寓聲於寂，三乘提全。」又云：「白螺右旋為至寶，梵音普具三乘法，如是梵音如是聞，群生悉被福無量。」右旋白螺是吉祥靈物崇拜的產物，其螺既白又右旋，為罕見神物。乾隆皇帝憑藉右旋白螺，則眾生可以被福無量。

臺灣位於太平洋西側颱風路徑的要衝，每年夏秋之時，經常遭受到颱風的侵襲，這種颱風是一種熱帶氣旋，清代文書稱這種熱帶氣旋為颶風。由於海上颶風或颱風常常發生，

以致海難頻傳，渡海入台文武大員，多裹足不前。乾隆五十二年（一七八七）八月，因林爽文領導天地會起事，規模擴大，乾隆皇帝即命大學士福康安渡海來台督辦軍務，並將右旋白螺賜給福康安帶赴臺灣，往來渡海時祈佛保佑。清軍平定林爽文後，福康安等於乾隆五十三年（一七八八）五月初九日由鹿耳門登州內渡。五月十四日，福康安等至廈門。五月十五日，福康安奏聞內渡情形云：

伏念臣上年奉命赴臺灣剿捕，疊次被風吹回，及徵調各兵到齊，風色即為轉順。自崇武澳放洋，一帆即達鹿仔港，兵船百餘號，同時並到，為從來未有之事。此次凱旋內渡途次，雖遇風暴，瀕危獲安，此皆仰賴我皇上誠敬感孚，神明默佑，並恩賜右旋白螺，渡海得以益臻穩順。臣欣幸頂感，莫可名言，登岸後即至懸掛御書匾廟內敬謹拈香瞻禮，敬謝神庥。茲復奉到加贈諭旨及御書匾額，一面令於海口廟宇應懸處所一併懸掛。竊臣上年由崇武澳徑渡鹿仔港，風帆恬利，因於鹿仔港寬敞處所恭建天后廟宇，令駐防兵丁等即在該處港口被風，遇危獲安，疊徵靈異，請將奉到御書匾額齋交徐嗣曾在鹿仔港新建廟內敬謹懸掛，以昭靈貺（註三〇）。

由於乾隆皇帝賞賜右旋白螺，使福康安等渡海大員獲得神明默佑，吉祥穩順。鹿仔港海口已有廟宇，福康安渡海入台時，即由鹿仔上岸，風帆恬利，所以又另於鹿仔港寬敞地方另建天后宮。

天后宮媽祖崇拜，久已成為福建及臺灣民間的普遍信仰。由於閩省官兵民人渡海入台時屢遭海難，乾隆皇帝也認

爲或因閩省地方官平日不能虔誠供奉媽祖，以致未邀神佑。因此，乾隆皇帝令軍機處發下藏香一百炷，交兵部由驛站馳遞福建督撫，令地方大吏於媽祖降生的原籍興化府莆田縣地方及濱海一帶各媽祖廟，每處十炷，敬謹分供，虔心祈禱，以迓神庥，而靜風濤。閩浙總督魁倫遵旨將藏香每十炷爲一份，共計十份，派員遞送，一份交給興化府知府祥慶親身敬謹齋赴莆田縣湄洲媽祖廟供奉。閩浙總督魁倫會同陸路提督王彙率同道府親送一份前往福州府南台海口天后廟供奉。其餘分送福寧府、臺灣府、廈門、金門、海壇、南澳、澎湖等處，交提鎮道府親赴瀕海各廟宇敬謹分供，虔誠祈禱，希望從此船隻往來海上，帆檣安穩，免除遭風沈船之虞（註三一）。清朝皇帝順應福建臺灣民間信仰的習俗，提高媽祖信仰的地位，使媽祖信仰的普及化產生了積極性的作用。

福康安等人往返臺灣海峽時，一方面將藏傳佛教的法器右旋白螺供奉於船中，一方面因虔敬祈禱天后媽祖護佑，果然風靜波恬，渡洋平穩。乾隆五十三年（一七八八）三月初七日申刻，凱旋官兵雖然遭遇颶風，但都平安無事，福康安具摺奏聞這段奇蹟，節錄一段內容如下：

查福州駐防一起官兵原派在鹿仔港內渡，於撤回郡城時即令乘坐哨船前往。三月初六日，該起官兵均已更換大船，候風放洋。有福州駐防領催蘇楞額等三十三名，於初七日申刻已至港口，未上大船時，陡起風暴，拋碇不住，吹折篷桅，船內前鋒德福等四名跳過別船，惟蘇楞額等二十九名未及過船，隨風飄至大洋，正在危險間，忽有異鳥一隻，赤喙赤足，眉作金色，飛集船頭，頗甚馴熟。船戶謂得神佑，必可無

虞，飄流兩日兩夜，水已半艙，岸水前進，幸不覆溺。初九日，於黑水洋地方適遇許長發船自澎湖駛至，兵丁等遇救過船，軍裝搬運甫竟，原坐哨船下有數丈大魚浮出水面，船隻登時沈沒，該兵丁等現在由鹿耳門登岸（註三二）。

各民族對鳥的信仰，不盡相同，滿族把鴉鵲當做神鳥。航海家把赤喙赤足的海鳥，視爲神鳥，牠是傳達神意的靈鳥，靈鳥飛集船頭，相信已得神佑，必可無虞。福康安具摺時，亦指出，「伏思自用兵以來，運送錢糧鉛藥，失風者甚少，臣等自崇武開駕，一晝夜間駛行千里，兵船百餘隻，同抵鹿仔港，渡洋時即聞各船傳說靈異，猶以爲事屬偶然，未敢形之奏牘。今凱旋駐防兵丁船隻遭風，危而獲安，復著靈應，此皆仰賴我皇上誠敬感孚天神默佑。」（註三三）福康安凱旋回京後，即將右旋白螺繳回宮中供奉，以期永資護佑，普被吉祥。乾隆五十三年（一七八八）十一月，命福康安補授閩浙總督。十一月二十一日，軍機大臣遵旨寄信福康安，將右旋白螺發交福康安，於閩浙總督衙門供奉，節錄〈寄信上諭〉內容如下：

乾隆五十三年十一月二十一日奉上諭，上年福康安前赴臺灣，特賞給右旋白螺帶往，是以渡洋迅速，風靜波恬，咸臻穩順。今思閩省總督將軍巡撫提督等每年應輪往臺灣巡查一次，來往重洋，均資靈佑，特將班禪額爾德尼所進右旋白螺發交福康安，於督署潔淨處敬謹供奉，每年督撫將軍提督等，不拘何員，赴臺灣時，即令帶往渡海，俾資護佑，俟差竣內渡，仍繳回督署供奉。至前往巡查大臣，亦不必因有白螺冒險輕

涉，總視風色順利時再行放洋，以期平穩，將此諭令知之（註三四）。

飄洋過海，風強浪大，海難頻仍。因此，乾隆皇帝欲藉靈物或法器護佑，期盼順利吉祥，反映乾隆皇帝對文武大員的關懷與祝福。閩浙總督衙門在福州，督署第五層是樓房，高敞潔淨，福康安派人將樓房加以拂拭灑掃後，即將右旋白螺敬謹安龕供奉。右旋白螺雖然不能解除颶風天災的侵襲，但可使渡海大員免除望洋之驚的心理作用，也是可以肯定的。嘉慶初年，清朝冊封使趙文楷等前往琉球時，亦經閩浙總督玉德奏准將右旋白螺交給趙文楷等供奉於冊封船艙內，希望往返重洋時，能得靈物護佑，而於穩順之中，更臻穩順。由於海盜猖獗，臺灣沿海多遭劫掠。嘉慶十年（一八〇五）十一月間，海盜搶掠南路鳳山縣城，清廷即命欽差大臣賽沖阿渡海入台督剿海盜，並將右旋白螺發交賽沖阿帶往渡洋。嘉慶十一年（一八〇六）正月初四頒諭稱：

臺灣遠隔重洋，風濤靡定，特發去大藏香五枝，著賽沖阿敬詣天后宮代朕虔禱，以期仰叨神佑。又福康安平定林爽文時，攜帶大利益吉祥右旋螺，往來渡海，風帆順利，茲亦發交賽沖阿祇領，帶往渡洋，以資護佑，俟凱旋日，派大員齎送回京供奉（註三五）。

天后媽祖信仰是臺灣較普遍的民間信仰，信眾最多。右旋白螺是定風珠，是藏傳佛教的吉祥法器，對航海人員而言，尤其具有穩定心理的積極作用，臺灣民間信仰，確實有它的地區特徵。

七、結語

臺灣民間信仰的內容，雖然主要是閩粵內地民間傳統信仰的派生現象，但同時也包含原住民原始宗教信仰的成分，都是構成民眾精神生活與民俗文化的重要內容。因此，了解和探討臺灣民間信仰的性質及特點，對於考察清代臺灣社會的文化內容，了解民眾的心理素質與價值觀，確實具有不可忽視的重要意義。大致而言，清代臺灣民間信仰只能說是傳統文化中的文化潛流或隱文化，即所謂常民文化，並非主流文化，各種形式的臺灣民間信仰都不是正信宗教，也不具備民間宗教的特徵。但因臺灣地理環境較為特殊，保留了多元性的民間信仰的原始特質，提供了珍貴的研究資料，對搶救臺灣文化遺產而言，也是不容漠視的工作。

清代臺灣民間信仰的主要特點，就是以原始宗教信仰的靈魂觀念與巫術原理為基礎。其中測字算命的活動，是屬於占卜巫術的範疇，源遠流長。例如林爽文領導天地會起事以後，寄居鳳山縣的連清水，曾替莊大田測字起課，以占卜會黨出陣打仗是否能得到勝利。連清水隨手測了一個「田」字，它的歌訣是「兩日不分明，四口暗相爭。半憂又半喜，不行又不行。」並非吉祥字，「田」字的離合變化，產生了負面的聯想，四口暗相爭，食指眾多，無論農業社會或一般群體，都是負面的作用，測字起課的社會價值觀，隱藏了民間信仰的神秘作用。但就測字起課活動而言，對會黨成員或出征戰士卻可以產生精神解脫和昇華的力量。

有清一代，臺灣是屬於開發中的地區，社會經濟較落後，瘴癘時疫，對人們造成較大的傷害，巫師驅邪禳災的活動，極為普遍。生界原住民的獵頭或殺人習俗，就是禳災逐疫的行爲，反映生界部落瘟疫的流行。在天地會陣營裡，為

出征傷患請神治病，或畫符醫病的原住民女巫師，可謂不乏其人，仙姑、仙媽都為天地會效力，天地會假藉她們的巫術，使刀槍不入，免除槍砲傷害，也藉降神作去使鄭成功顯靈助戰，可以鼓舞士氣，對衝鋒陷陣的會黨弟兄，產生了激勵的作用。

巫術有保護與破壞的作用，以驅邪禳災治病為目的而進行的巫術活動，屬於白巫術。反之，藉邪術傷害人使人生病或致人於死而進行的巫術活動，則屬於黑巫術。例如同光年間北臺灣常見的釘心符、鎖喉符、火符等等，巫師念咒、畫符燒灰，拌入食物，給人飲食，其病立至，往往致人於死，受害者死後身上均有紅色符紋。平埔族婦女的咒詛作向，也是屬於黑巫術的範疇，飲用作向的茶水，會使人腹部膨脹生病，心生恐懼。鳳山縣傳教士高長曾被民眾誣指使用作向黑巫術，誘使婦女入教。民眾指控他曾在婦人林便涼背上畫符念咒。又勸令林便涼飲下作向的茶水，以致林便涼忽發狂病，聲稱定要入教禮拜，便覺快活。民眾也相信乩童巫術高強，可以抵抗平埔族的作向，破解作向咒詛的黑巫術。符咒巫術的作用，使人們產生恐懼心理，因而往往導致死亡，是不容忽視的現象。

由於風水信仰注重陰陽兩宅地勢與方向的選擇，長久以來，已經形成一套複雜的模式。人們深信陰宅墳墓的方向、地勢、水勢與風勢等因素會給死者的後代子孫帶來不同的命運。傳統社會的價值觀，認為安土重遷是具有積極的社會價值，入土為安是對往生者的尊重，後世子孫有保護祖先墳塋的義務，否則就將對後世子孫帶來不幸。例如開礦採煤、修築鐵路，都會震動墳墓，破壞子孫，貽害子孫。人們相信教

堂的建蓋，會影響祖先墳墓，破壞風水。英國傳教士在嘉義白水溪建蓋教堂，與居民吳志高的祖墳，相隔一山，但吳志高等人仍然相信山後的教堂會破壞山前祖墳的風水書院為士子研習古聖先賢著述之所，教堂固然不許鄰近書院，就是西洋人也不許在書院附近賃屋居住，以免破壞書院的風水，否則士子參加科舉考試，必致名落孫山。外人崇奉天主耶穌，左道異端，不容於聖賢之側，風水信仰，深入人心，中外交涉案件遂層出不窮。民間信仰本身雖然是怪力亂神的複雜文化現象，但都屬於民間信仰的範疇，對臺灣民間文化的塑造與演化，都產生深刻的影響。

【註 釋】

- 註一：金澤著《中國民間信仰》（杭州，浙江教育出版社，一九九五年三月），頁二五。
- 註二：鄭志明撰〈臺灣民間信仰的生活世界〉，《臺灣常民文物展——信仰與生活》（台北，國立歷史博物館，民國八十七年十二月），頁十三。
- 註三：《淡水廳志》（南投，臺灣省文獻委員會，民國六十六年二月），頁二九二。
- 註四：《後漢書·五行志》（台北，鼎文書局，民國七十六年一月），頁三二八五。
- 註五：《天地會》，（四）（北京，中國人民大學出版社，一九八三年三月），頁三四四。
- 註六：《天地會》，（四），頁三九九。乾隆五十三年三月初三日，陳梅供詞。
- 註七：《天地會》，（二），頁三七〇。乾隆五十二年六月二十九日，連清水供詞。

- 註八：《天地會》，(二)，頁三七〇。
- 註九：《光緒朝硃批奏摺》，第一一七輯（北京，中華書局，一九九六年十二月），頁一六七。光緒十三年十一月初三日，臺灣巡撫劉銘傳奏摺。
- 註十：金澤著《中國民間信仰》，頁一六三。
- 註十一：《天地會》，(二)，頁二五七。乾隆五十二年五月十四日，金娘供詞筆錄。
- 註十二：金澤著《中國民間信仰》，頁一六五。
- 註十三：《教務教案檔》，第二輯（台北，中央研究院近代史研究所，民國六十九年九月），頁二二七二。同治七年五月二十八日，總理衙門清檔。
- 註十四：《清宮月摺檔臺灣史料》（台北，國立故宮博物院，民國八十四年八月）(四)，頁三四六三。光緒九年八月初三日，四品銜掌江河道監察御史謝謙亨奏摺抄件。
- 註十五：陳盛韶著《問俗錄》（北京，書目文獻出版社，一九八三年十二月），頁七七。
- 註十六：黃文博著《臺灣信仰傳奇》（台北，台原出版社，民國八十年五月），頁一四〇。
- 註十七：林富士著《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》（台北，台北縣立文化中心，民國八十四年六月），頁一六三。
- 註十八：黃文博著《臺灣信仰傳奇》（台北，台原出版社，民國七十八年一月），頁一四二。
- 註十九：金澤著《中國民間信仰》，頁一六六。
- 註二十：國分直一撰，周全德譯《童乩的研究》，《南瀛雜俎》（台南，台南縣政府，民國七十一年四月），頁一七一。
- 註二一：金澤著《中國民間信仰》，頁一〇一。
- 註二二：《臺灣舊慣習俗信仰》（台北，眾文圖書公司，民國七十三年一月），頁五〇。
- 註二三：《清宮月摺檔臺灣史料》，(一)（台北，國立故宮博物院，民國八十三年十月），頁一八〇。道光三十年七月二十五日，閩浙總督劉韻珂奏摺抄件。
- 註二四：《清宮月摺檔臺灣史料》，(三)，頁一九〇八，光緒元年正月十二日，沈葆楨奏摺抄件。
- 註二五：吳鐸撰《臺灣鐵路》，《中國近代史論叢》，第五冊（台北，正中書局，民國五十六年五月），頁一八二。
- 註二六：《清宮月摺檔臺灣史料》，(三)，頁二四七二。光緒三年正月二十二日，福建巡撫丁日昌奏摺抄件。
- 註二七：《清宮月摺檔臺灣史料》，(五)，頁四三二八。光緒十一年七月，福州將軍穆圖善奏摺抄件。
- 註二八：《教務教案檔》，第三輯（民國六十九年九月），第三冊，頁一四四二。光緒元年五月初十日，總署收福州將軍文煜文。
- 註二九：《教務教案檔》，第三輯，第二冊，頁一三〇〇。同治七年十一月二十一日，署淡水同知富樂賀等稟文。
- 註三十：《宮中檔乾隆朝奏摺》，第六十八輯（台北，國立故宮博物院），頁二七〇。乾隆五十三年五月十五日，福康安奏摺。
- 註三一：《宮中檔》（台北，國立故宮博物院），第二七〇六箱，十一包，一四二六號。嘉慶元年十一月初六日，閩浙總督魁倫奏摺。
- 註三二：《宮中檔乾隆朝奏摺》，第六十七輯（民國七十六年十一月），頁六〇〇。乾隆五十三年三月二十二日，福康安奏摺。
- 註三三：《宮中檔乾隆朝奏摺》，第六十七輯，頁六〇一。
- 註三四：《乾隆朝上諭檔》（北京，檔案出版社，一九九一年六

月)，第十四輯，頁六八四。

註三五：《清仁宗實錄》，卷一五六，頁六。嘉慶十一年正月壬子，諭旨。

作者簡介

莊吉發，民國二十五年生，臺灣苗栗人，原籍廣東陸豐。民國四十五年省立臺北師範，民國五十二年臺灣師範大學史地學系，民國五十八年臺灣大學歷史研究所畢業，後進入故宮博物院服務。曾任編輯、副研究員。現任研究員，以及國立臺灣師範大學歷史研究所、國立政治大學民族所、淡江大學兼任教授。

主要著作有《京師大學堂》、《清代史料論述》、《清代天地會源流考》、《故宮檔案述要》、《清史拾遺》、《清高宗十全武功研究》、《清代奏摺制度》、《清代秘密會黨史研究》、《薩滿信仰的歷史考察》、《清史隨筆》、《清世宗與賦役制度的改革》、《清史論集》、《滿語故事譯粹》等。

