

道堂乎？善堂乎？清末民初廣州城內 省躬草堂的獨特模式

梁其姿*

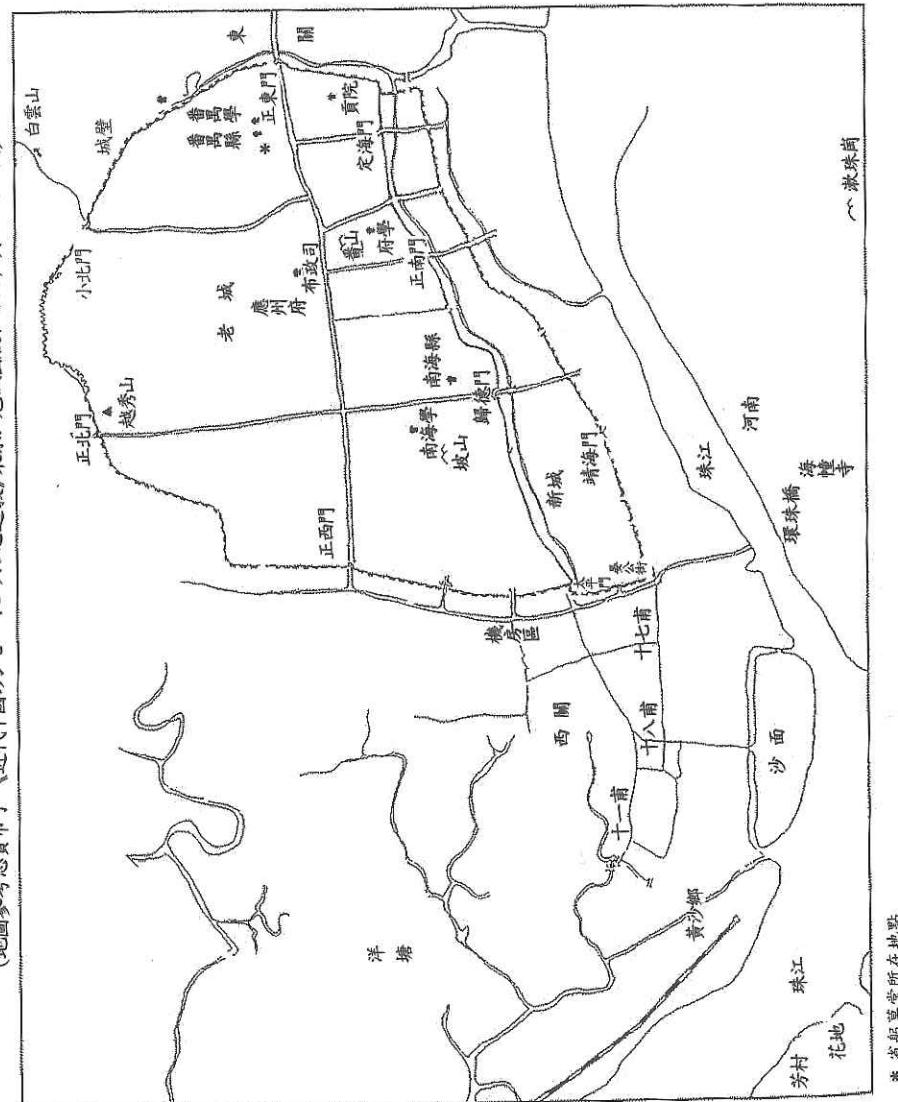
同治以來廣州主要的善堂多在關西與長堤附近的商業區，如最早的愛育善堂，最大的方便醫院等。這些善堂財力雄厚，主要由地方商人或商團贊助。另一方面，道觀鸞堂等則在偏遠清幽之地，如在白雲山上的白雲仙館、西樵的雲泉仙館、在河南地區的幾個拜呂洞賓的鸞堂等。1894年成立的省躬草堂是以贈醫施藥為行善重點的鸞堂，兼有道堂和善堂的性質。它位於廣州城內番禺縣署旁、番禺學宮西側原工戶廝後，其南邊不遠就是科舉試場貢院，是一所罕見的城市道教善堂。（看下頁附圖）這個行政中心的位置足以顯示它獨特的性格。

作為鸞堂，省躬草堂有高度的私隱性，但是其地理位置卻透露出草堂與廣州城市社會公共事務的密切關係。明清時期城市民間團體已以不同的形式參與公共事務，¹ 韓書瑞（Susan Naquin）在她所著《北京廟宇與城市生活》一書中，討論清代廟宇與善堂在都市慈

* 香港中文大學歷史系講座教授、中央研究院歷史語言研究所兼任研究員暨中央研究院院士

¹ 拙作《施善與教化》（台北：聯經，1997）對此問題有一些討論。

省躬草堂在廣州的位置
(地圖參考志賀市子《近代中國のシエーマニズムと道教》東京：勉誠出版社1999，頁228之地圖)



善活動中的角色，認為這兩種看似不同的社會團體其實擔任著類似社會功能。² 當然，清代的北京到了朝代終結前後有不同的人文環境，而廣州不是北京，兩地廟宇與善堂的發展軌跡有所差別，不足為怪。本文要分析的省躬草堂生動地透露了近代廣州這個南方商業城市裡，宗教活動與施善活動之間既緊密、又緊張的關係，而其施醫藥就是清末民初新舊政體交替之際最典型的善舉。

日本學者志賀市子是最早對省躬草堂做深入研究的學者。她清楚描述了草堂在 1894 年鼠疫之後成立的經過、療病的方式與觀念等，尤其注意草堂在民國初期如何配合政治環境的轉變而轉變。³ 志賀主要參考了草堂出版的鸞書《省躬錄》八集二十四卷（1894-1934）與《省躬草堂大事紀要》（1920）等文獻。在志賀市子研究基礎之上，本文討論草堂的身分問題。筆者認為省躬草堂平順地結合著扶乩和施善兩種不同的活動，並得到清末地方政府的全力支持。但隨著政治與文化環境的轉變，鸞堂與善堂兩個身分之間出現緊張關係。為了應付外來的壓力，尤其是信徒觀念的轉變，草堂從 1904 年開始加強其施醫藥善舉。草堂身分的探討不但具體反映了宗教問題在二十世紀初政治環境中的重要性，同時更可讓我們一窺傳統醫療觀念在此時的微妙變化。

2 Susan Naquin, *Peking. Temples and City Life 1400-1900*. Berkeley: University of California Press 2000, chapter 16 “Temples and public purposes”, pp. 622-278.

3 志賀市子〈近代廣州的道堂——省躬草堂的醫藥事業以及其適應戰略〉在黎志添編《香港及華南道教研究》，香港：中華書局 2005，頁 307-332。

一、作為鸞堂

省躬草堂在 1894 年農曆四月下旬穗港兩地鼠疫的災難中創立。⁴ 當時鼠疫，「藥石無靈」，草堂的信徒以扶鸞方式請得神仙廣成子降臨。經「再三懇求賜符治疫」後，廣成子同意教授書符，並囑咐「只可存心濟世，勿受分文」。創堂的第一年，草堂信徒透過扶乩學習的療法，除治疫符外，還有解穢咒語，誦醫眼咒水法、醫眼符等古代醫學認為是祝由科的秘方。⁵ 十年後，到 1904 年（甲辰），草堂的施善活動才從符咒治疫擴展到施醫、贈藥、卹產、種痘、施棺助葬等善舉。⁶ 換言之，在草堂初創的十年裡，主要的活動緊密地圍繞著扶乩，其醫療活動也以傳統符咒療法為核心。

省躬草堂作為施善的鸞堂反映了廣州城市宗教文化的幾個特色：首先是扶乩活動的普及。扶乩乃允許人與神仙之間直接溝通的儀式，但並非處處流行。據法國學者高萬桑的研究，清末北方的全真教並不支持信徒以扶乩的方式問神，因為當地職業道士本身就是神仙的代言人。而清代江南與華南的全真教則贊同扶乩。⁷ 廣東的扶乩活動後來傳到台灣。據臺灣總督府 1919 年的調查報告，清末

4 這次鼠疫影響了整個包括香港在內的華南地區，參考 Carol Benedict, *Bubonic Plague in 19th-century China*. Stanford: Stanford University Press 1996; 賴文、李永宸，《嶺南瘟疫史》，廣州：廣東人民出版社，2004，第四、五、六、七章。

5 《省躬草堂大事紀要》庚申六月（1920）。2：31 上—32 上。有關道教醫學中符咒的重要性與治療方式，參看蓋建民，《道教醫學》北京：宗教文化出版社，2001，頁 283-309。

6 《省躬錄》六集一卷 後部 59 下。

7 Vincent Goossaert, *The Taoists of Peking, 1800-1949. A Social History of Urban Clerics*. Cambridge (MA): Harvard University Asia Center 2007, p. 318.

臺灣的扶乩儀式是明治初年經澎湖從廣東傳入的，⁸ 而省躬草堂的扶乩活動，或許還能說明這個儀式在府城流行的一個因素。那就是它符合了城市士商的宗教需求。志賀市子已指出嶺南的道堂組成者主要為「地方中上層人士。他們與舉行道教科儀作為行業的出家道士和職業道士等專業者畫清界線」。⁹ 換言之，嶺南一些以城居信徒為主的鸞堂，藉扶乩儀式凝聚信徒，強調並無職業道士的參與，標榜鸞堂成員較高的社會身分與文化地位。省躬草堂是這一類業餘城市鸞堂的典型。

不過，要弄清楚省躬草堂成員的身分是極困難的工作，因為這個道教團體頗似私人俱樂部，隱密性較高。¹⁰ 筆者在香港曾經目睹草堂所藏的一部《同門錄》，內有歷年成員的俗、道名字、職業、簡歷等。此一名錄不對外公開，故外人無法對其成員身分作任何了解。而《大事紀要》收錄的弟子俗名與道名只到 1920 年為止。尤有進者，由於當時人有名、有號、有字，使用的弟子俗名不一定是他們在社會上慣用的，這便增加了追察他們身分的困難。但就可以掌握的資料看來，草堂具領導能力的弟子，在清末民初的廣東確實享有較高的社會地位。按筆者目前研究所得，草堂的成員中最值得注意的是三個人：1895 年成為弟子的黎沃榮（巨川）、1904 年成為弟子的陳榮熙（照南）、與 1917 年成為弟子的岑伯銘（徵）。

三人中最早成為弟子的黎沃榮，道號敬省，57 歲時成為第一

8 丸井圭治郎，《臺灣宗教調查報告書》臺灣總督府，1919，台北：捷幼出版社 2006 重印，頁 156-157。

9 〈近代廣州的道堂——省躬草堂的醫藥事業以及其適應戰略〉，頁 308。

10 草堂在 1930 年在香港組成分堂之際即以「俱樂部」自居（《省躬錄》八集一卷，頁 79 下、89 上）。

派弟子。是廣州著名建築地標「陳家祠」的設計兼施工監理。當時他的建築公司「瑞昌店」剛風光地完成陳家祠的營造。同年正月廣成子為答謝他重修草堂，完成「永垂不朽」的事業，下凡書贈「衷始終公」四字匾額。¹¹ 黎沃榮（巨川）也是主持建築潮州八邑會館的人，為當時廣東頂尖的土木工程師。¹² 比黎沃榮晚約九年成為弟子的陳照南，是香港東華醫院 1894 年的首任總理，擁有怡南號建造行，乃陳家祠發起人。光緒年間他以「歸國華僑」身分倡議組織全省陳氏合族祠。¹³ 他也是清末廣州附近多處炮台的建造商。¹⁴ 這兩個例子顯示，世紀之交草堂吸引了當時廣州營造業界最精英的人材，他們同為草堂弟子，也可能與他們在事業上的緊密關係有關。在民國初期始成為弟子的岑伯銘（道名遠和）則為旅港的九江富商。他為民初旅港九江商會董事，同時經營香港九江的輪船貨運與廣州的煤礦，曾在 1920 年代表香港資本家與廣東軍閥莫榮新簽署合約，開發廣東省內煤礦。¹⁵ 他一直對施醫善舉有極大的興趣，在

11 《省躬堂大事紀要》1：25 上。《省躬錄》初集卷一，頁 59 下。

12 見林克明等「陳家祠修建始末」，《廣東文史資料》第 45 輯，中國人民政治協商會議廣州市委員會文史資料研究委員會，1993，頁 200-201。

13 感謝香港歷史博物館前館長丁新豹博士指出此重要資訊，並提供東華醫院歷屆總理名單，見《東華三院百年史略》香港：香港東華三院庚戌年董事局，1970，頁 66。陳杰卿「廣東陳氏書院－陳家祠」，《廣州文史資料》35 輯。廣州：廣東人民出版社，1986，頁 162。

14 如黃埔魚珠炮台，見 http://gdww.gov.cn/showArticle.php?BAS_ID=151 上網日期，2009/9/23。

15 「旅港南海九江商會史略」在 <http://bbs.cantonease.asia/viewthread.php?tid=4591> (2009 年 10 月 26 日)；馮維標「省港各洋行雜記」《廣東文史資料》第三十五輯，1986，http://www.gzzwxs.gov.cn/gzws/gzws/ml/35/200809/t20080916_7932_2.htm (2009 年 10 月 26 日)；伍錦「廣東近代民間航運業發展史略」，《廣州文史資

1898 年創辦「萬善堂」，聘請九江名醫在家鄉施醫贈藥。¹⁶ 岑伯銘就是 1928 年後積極為草堂在香港成立分堂的弟子，在覓地、建堂方面出錢出力，後更為香港分堂的財政總理。¹⁷ 上述三例充分說明自 1894 年創堂以來，草堂一直吸引著廣東省有雄厚財力的商人與專業精英。¹⁸

草堂的另一類弟子是與清末番禺縣衙內部人員有關係的人。事實上創辦草堂的第一批弟子應為番禺縣署中人。¹⁹ 此點可在草堂早期弟子的「靈驗見證」中看出。《靈驗証記》附在《省躬錄》初集卷二，記錄了廣成子初建草堂時的靈驗事蹟。其中一則為番禺人孔昭洪在 1894 年夏入城，宿於番禺公署，忽然發病長咳，失神之間「忽憶署內新請廣仙師降壇，教符救疫」，因此前往求符化服，服後即愈。²⁰ 可見在草堂尚未組成以前，番禺署中即有人舉辦扶乩儀式，在 1894 年鼠疫高峰期間，原參與扶乩的縣署中人又請得廣成子降乩。這些發展成為後來省躬草堂的基礎。弟子中與縣衙有關者，又分有文化實力與商業實力兩種人。最具文化實力的要算 1894 年

料》第 28 輯 http://www.gzzwxs.gov.cn/gzws/gzws/ml/28/200809/t20080917_9074_1.htm (2009 年 12 月 25 日)；李培生，《桂系據粵之由來及其經過》，北京：中華書局 2007 近代史料筆記叢刊，頁 45-53。

16 「懷念岑澤波教授：懸壺八代惠澤五洲」2009/4/27 《九江鎮志》。<http://www.cenzebo.com/jinianwenzhangshow.asp?id=1153> 頁 2 (2009 年 10 月 26 日)。

17 《省躬錄》八集二卷，頁 13 下。

18 據香港草堂負責人黃永賢先生所述，早期香港弟子包括前道亨銀行董事董仲偉。

19 植子卿「清末民初廣州各大善堂概況」『廣州文史資料存稿選編』北京：中國文史出版社，2008，頁 138。該文作者指出，番禺縣署有譚禮（澧）清、潘碧軒、鄧信（巽）卿、莫卓文等人參與創堂。

20 《省躬錄》初集卷二，頁 10 下-11 上。

草堂初創以來即一直主理堂事的第一位弟子潘珍堂（惠溥，又名琦光，道名慈省），他應該就是那位年輕時考上生員的南海人，曾在番禺宿儒陳澧（1810-1882）主持下的學海堂進修，其文章多篇被陳澧、金錫齡等選入學海堂集，在清末廣州享有文名。²¹ 這個身分，使他在廣州文化界有一定的地位，²² 足以為草堂建立廣闊的文化與政治人脈，奠下以後發展的穩固基礎。與清末縣署中人有關係的弟子中具財力的為 1918 年間捐出草堂藥店聖和堂鉅額股金三千元的弟子李慶芬（子善，道名正和），他於 1914 年（甲寅）成為弟子，據《省躬錄》所載，其父「生前曾在番禺縣署當錢穀幕」。²³ 清代任縣政幕僚的人起碼有秀才以上的功名，這說明了李慶芬家庭的文化背景。其父專業為錢穀，多少也透露了他在財務方面的家學淵源。李看來是民初廣州的一個成功商人。

草堂與清末縣署的深厚淵源大概也解釋了為何草堂吸引著不少民初粵省的各階層官員。2009 年 3 月 17 日筆者隨香港省躬草堂主持人黃永賢先生到廣州採訪一位草堂第八派老弟子莫徽祖先生。莫老先生已年過八十，為草堂第一派弟子莫其炳的第十子。其炳（煥文）道名仰省，於草堂創辦年（1894）農曆五月廿六日成為廣成子

²¹ 在「學海堂」四集七卷至八卷中，署名潘珍堂的論文有五篇，包括考證論文「釋邸」、「釋車」、「釋經」，論作「周禮致太平論」、「彝崇義三禮圖集注跋」，同時他的頭銜為「南海生員」。編著該集的錫齡序文中指出論文皆為是年（1886）逝世的陳澧所選。見趙所生等編「中國歷代書院志」第十四冊，按 1886 啟秀山房版本。

²² Steven Miles, *The Sea of Learning: Mobility and Identity in Nineteenth-century Guangzhou*. Cambridge ; London : Published by the Harvard University Asia Center : Distributed by Harvard University Press.

²³ 《省躬錄》五集卷四，頁 117 下。

弟子，據莫徽祖先生所述，其父法政大學畢業（應指 1905 年創辦的廣東法政學堂）後，原在汕頭任法官。因草堂亟需專任乩手，認為此職非他莫屬，遂說服其家人以其母病重為由誘其辭官回穗，²⁴ 此後即一直擔任草堂乩手。其炳八兒，也是莫老先生的八兄，亦為草堂弟子，民國期間擔任警官。在徽祖老先生記憶中，當年草堂弟子以生意人最多，官員也不少。其中較重要的人物包括省議員羅賡鏞，他曾與陳炯明合作草擬省自治法，²⁵ 在一九二〇年代屢次為草堂向省政府爭取有利法律身分。

此外，也可以確定早期不少弟子來自同一家族。如黎沃榮與黎秩（熾）榮、莫其炳與莫耀新、潘善寶與潘善述、羅賡鏞與羅賡頌、賡嵩，均為兄弟。弟子中有鄰里關係者也很普遍。草堂早期最投入的弟子都是番禺官署附近的居民，以德政街、吉慶里、雅荷塘附近為多，與番禺官署、學宮等脫離不了地緣關係。²⁶ 記錄草堂歷史的乩文集《省躬錄》裡有這麼一句：「本堂與縣署相連，見聞較確，是以呈請保護。」²⁷ 草堂在廣州的人脈關係亦顯示在《省躬錄》中，《省躬錄》封面題字、序跋等多以粵名士為之。如五集卷四題跋的作者潘桂鑑，清代貢生，是創立於 1907 年的南海中學的初期學監，據說民國時期曾任胡漢民的秘書。²⁸ 又如六集卷一的封面題字者為廣東大儒陳澧的著名弟子、創辦暨南學堂的東莞陳伯陶

²⁴ 莫其炳被收為弟子，是因為神仙廣成子「念其有些孝心」。見《省躬錄》首集卷一，頁 13 下。

²⁵ 陳炯明曾公開回覆羅有關港商於粵省開發煤礦一事，見《陳炯明集》，廣州：中山大學出版社 2007，頁 634，1921 年 6 月 18 日函。羅於 1913 年成為草堂弟子。

²⁶ 從《省躬錄》裡的「靈驗証記」裡較全面地看到弟子們的居住地點與活動範圍。

²⁷ 《省躬錄》七集卷二，頁 22 下。

²⁸ 洗得霖「南海中學概述」《廣州文史資料》，第三十五輯。廣州：廣東人民出版社，1986，頁 138。

(1854-1930，1892 年探花，民國後以「遺民」自許，號九龍真逸，終老香港)。²⁹ 陳伯陶並非草堂弟子，但其家族與粵省道教界淵源深厚，據今天香港草堂成員透露，其後人甚至有意願在廣州恢復草堂。可見草堂在廣州長期的穩定發展是同時建立在弟子的財力、文化影響力與深厚的地方政治關係之上。草堂創立二十年後，即 1915 年，已收有九十多名來自各行業的弟子，³⁰ 這些人加入草堂，有不同的動機。民國元年，即草堂成立十七年後，《省躬錄》感嘆選弟子不易：「慕名求進者有之，冀免劫厄者有之，其欲藉為黨援，妄希圖利者，或有其人……。」³¹ 這個抱怨雖然是關於草堂弟子宗教誠心不足的問題，但其實更充分顯示草堂在廣東社會的雄厚社會資本，以致有野心的人會藉以攀附。

清末民初廣州城居士、商、或新興的企業家，熱衷扶乩，以這項宗教儀式為定期聚會的主要活動，並不是獨特的現象。同時期蘇州文人包天笑（1876-1973）就對蘇州地區的公開的、私設的乩壇作了生動的描寫。從他的描寫裡，可看到清末城居的文化人並不以「荒誕」為由排斥扶乩，反而以此求病、求醫、求事，明末清初江南大概就已經是這個樣子。³² 包提到蘇州公開的乩壇設在善堂，而私設的則「帶點秘密性質，不為人家所知」。他兒時在桃塢吳家親

29 陳伯陶的家族與道教關係密切。其父創梅花仙院於廣東道教名山羅浮山，其先祖亦葬於該山。陳伯陶本人自幼隨父在羅浮山名觀酥醪觀讀書。後為該觀之主持。見陳伯陶，「羅浮指南」，《羅浮志補》，中國道觀志叢刊，江蘇古籍出版社 2000，第 36 冊，頁 37 上一下。

30 《省躬錄》五集卷一，頁 14 上。

31 《省躬錄》五集卷二，頁 89 上。

32 參考拙作〈清代的惜字會〉，《新史學》5 卷 2 期，頁 83-115。

眼看到的私設乩壇，任何外人都不能進去，尤其是女人。³³ 廣州城中的省躬草堂也帶有秘密性質，亦不准婦女入內，它的獨特之處在於同時也是公開的善堂，只是扶乩、收徒的部分保持神祕。中國近代南方士、商熱衷於扶乩活動，並以此作為私人俱樂部式的交際場所，似乎是心態史值得開發的重要問題。³⁴

省躬草堂還有兩個值得深究的地方，一是它的名稱，二是所拜的神仙。廣州一般乩壇多稱為「仙館」、道堂、廟、精舍等，省躬特別以「草堂」自稱，顯示它傾向以「學堂」的身分自許，反映了這個組織裡文人的影響力，以及草堂要與職業道觀畫清界線的意圖。另一方面，它不主拜呂洞賓這位宋以來與扶乩、醫藥密切相關的神仙，而奉並不廣為人知的廣成子為主神，也特別有意思。戰國《莊子》以廣成子為黃帝師，甚至為老子師，³⁵ 對不讀經典古籍的一般市井小民而言十分陌生。草堂以廣成子為主神，多少顯示了主事者的文化修養與社會地位，也標榜了草堂有別於一般鸞堂的格

33 包天笑《劍影樓回憶錄》，台北：龍文出版社 1990，上冊，頁 81-86。有關近代鸞堂與性別的關係也非常有趣。雖然草堂與包天笑所目睹的鸞堂表明不容女性，但此並非通例。高萬桑研究的浙江金蓋山鸞堂系統便包容了不少女性信徒，而且還著有乩文寫成的女丹書。見 Vincent Goossaert “The Jin'gaishan network: A lay Quanzhen Daoist organization in modern Jiangnan.” Manuscript 2009.

34 劉迅以上海的陳櫻寧來說明民國時期道教信徒如何與新思潮妥協，形成新的宗教行為。Xun Liu *Daoist Modern. Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*. Harvard University Asia Center 2009。這個有關近代道教的「現代化」問題，其實我們仍需進一步探究。

35 《列仙傳校箋》王叔岷撰。台北：中央研究院中國文哲研究所中國文哲傳刊 7, 1995, 頁 14-15。（清）張伯魁《崆峒山志》在中國道觀志叢刊 3. 南京：江蘇古籍出版社 2000, 1 : 20 下 - 21 上。

調。³⁶「須知扶鸞一事，本堂與外間之作游戲者不同。外間無論何人，均可為之……本堂乃奉二帝〔即關、呂二帝〕與祖師之命，特令朱友駐堂，專司此職。仙佛往來，道經此地，常常停驛小駐，無論何等邪惡，均不敢近前。」「惟吾等之丹寶，與世俗之藥品不同，其功力之大，莫能名狀。不特丹成九轉，大有千變萬化之能。隨人身之強弱，以為轉移。」³⁷草堂能在 1894 年草創之年獲得番禺縣政府撥地在其側建堂，成為一個入世的、公開的道教施醫慈善團體，但同時又是信徒修道的私人鸞壇，應該與創辦者不尋常的社會文化背景有關。

按《省躬錄》所載，草堂衆信於光緒甲午（1894）年農曆四月下旬鼠疫大作之時求得廣成子降乩教授書符。當年農曆四月廿三日，潘珍堂率領幾個「同志」在番禺縣署內扶乩，「叩求符藥…果蒙廣祖師降壇，教符濟世。」此應為草堂的起源。³⁸初時衆信主要求符自保。到了五月下旬，衆信求廣成子准許建堂供奉，並得到允許。³⁹當時，城內有人指控衆信「蠱惑取財」，甚至有人指控這個組織與洋教有關。但草堂創辦人先後得到南海縣令楊蔭廷、番禺縣令杜友白出示曉諭，說明他們「符籙治病，其源出於道家，但為自己一家祈禱，並不以此蠱惑取財……自可聽從民便。近因省城大

36 多種道教典籍均以廣成子為道行與醫術最高的仙人，如《雲笈七籤》、《上清明鑑要經》、《西山群仙會真記》等等。據《新唐書》，李德裕曾上疏請皇帝拜廣成子：「道之高者莫若廣成、玄元；人之聖者，莫若軒轅、孔子。」北京：中華書局，卷 180，列傳 105，頁 5330。

37 《省躬錄》五集卷四，頁 31 下—32 上，116 上一下。

38 《省躬錄》初集卷二，「靈驗證記」，頁 9 上。

39 《省躬錄》初集卷一，13 下。

疫，居民每有門貼神符，或貼某神座鎮等項字樣，原無違礙之處，不在禁令之列。更與洋人無涉。乃有匪徒…誣以洋人，欲拆其屋，此等謠言…無非欲擾亂人心…合行出示曉諭……。」⁴⁰杜友白不但捍衛草堂衆信的宗教活動，甚至在衆信將緣由稟明，繪圖呈覽、承諾自行捐資建築之後，「撥給工戶廝後荒地，建壇供奉祖師。」⁴¹此後在光緒廿三年（1897）、廿八年（1902），分別獲縣令裴景福（1854-1926）、錢潮灝等將縣署隙地撥予增建。⁴²其他番禺縣令亦多次贈對聯、匾額給草堂以獎勵善舉。草堂與清末地方政府的極緊密關係可見一斑。

《省躬錄》早期的乩文內容除了信徒問卜時與諸仙的對話外，多為詩詞，類似文人聚會的唱吟。主神廣成子不只一次地提醒「扶鸞之道，由來尚矣。向皆文人學士作為游戲……善舉雖多，仍不肯輕於扶鸞。」⁴³扶鸞作為士子社交娛樂的方式在明清時從江南流行到華南。⁴⁴早期草堂以詩詞或散文表達的鸞文多典雅，遇到民國政治紛亂時，衆仙亦以詩詞舒洩無奈之情，⁴⁵充分顯示文人以扶鸞為「遊戲」的特性，有別於市井小民單純求神問占卜。扶鸞除了以唱吟表達內容外，也強調乩文的形式，即書法與符咒本身。道教的經典儀式以書寫文字、符籙為核心，並視之為「法」的體現。中古以

40 《省躬錄大事紀要》5：100 上。

41 《省躬錄大事紀要》5：74 上。

42 《省躬錄大事紀要》5：74 上一下。據載，當年春天又有另一瘟疫，而番禺縣署內卻皆無恙，裴縣主因之「肅然起敬」，除送對聯給草堂外，更撥地增建。

43 《省躬錄大事紀要》頁 12 上，戊午年（1918）七月廿四日；《省躬錄》集三卷二，頁 9 下。

44 許地山，《扶乩迷信底研究》，商務印書館 1941。

45 《省躬錄》五集卷三，頁 58 下—59 上。

來符章、書法在道教儀式裡所占的中心位置，或書法作為彰顯天意、神力的媒介，早為學者所深究。⁴⁶《省躬錄》各集與《大事紀要》的序、跋時以行、草書，時以楷、隸書刻印，透露了各種通靈體驗，充分顯示草堂的信徒樂於實踐古典、文雅的道教儀式，以別於通俗職業道士所為。至於書符，草堂以「此事宜視為養心修身之本，作為利物濟人之本，無論在堂在家，倘有餘暇，切實學繕。」⁴⁷ 在清末的十六年間，共收舊存之符四千三百六十一度。新書之符一萬七百二十三度，其中合用者近一萬三千四百度。⁴⁸ 足見草堂早期確以書符為療疾及處理堂務的主要方式。

草堂的重要儀式除了書符以外，還有為正式入道的弟子簪冠。意欲入道的弟子在問乩通過後，經簪冠儀式正式成為道人。經簪冠之禮的弟子，以後只許穿著布衣道袍，不能穿著絲綢與裘衣。「簪冠之後，其志向與未簪冠前不同。」⁴⁹ 草堂首次簪冠禮在 1924 年

46 R. Stein, "Un exemple de relations entre Taosime et religion populaire", *Fukui hakase shōju kinen 'Tōyō bunka ronshū*. Tokyo: Waseda daigaku, 1969, pp. 79-90; Lothar Ledderose, "Some Taoist Elements in the Calligraphy of the Six Dynasties", *T'oung Pao LXX* (1984), pp. 246-278, 作者在文中認為六朝時代草書、行書、楷書成為書法的主要體裁，與文人詮釋神旨的體驗過程有關，當時書法大家如王羲之、楊羲等均為虔誠的道教信徒，他們書法的體裁與形式處處顯示他們的宗教體驗，其中扶乩的經驗甚為重要。Michel Strickmann, *Chinese Poetry and Prophecy. The Written Oracle in East Asia*. Stanford: Stanford University Press 2005, pp. 95-96, "Whatever its relation to *lì* [ritual], it appears that for Buddhists, Taoists, and all those in between, medieval Chinese ritual was deemed to "work" because it conformed to the Law – because it *was* the Law. And unlike India, in China the majesty of the Law was conspicuously bodied forth in writing."

47 《省躬錄》六集卷一，頁 26 下—27 上。

48 《省躬錄》三集二卷，頁 98 上。

49 《省躬錄》八集卷一，頁 44 上—下。

九月舉行。入道的是潘善寶，當時他入堂已三十一年。當時乩文云：「草堂以行善為主，而就道之人亦不可少。」並提醒信徒：「此後以道冠道服為常，不必再著俗衣。」⁵⁰ 1925 年元月一位重病的弟子受簪冠，據《省躬錄》所載，廣成子令其受簪冠「無非欲借此以為解脫塵凡之意，使其早離災厄。」儀式包括廣成子降乩對冠加以咒語、並副以訓語。⁵¹ 而自創堂之初一直主持草堂事務的潘珍堂，則在 1926 年二月接受簪冠。⁵² 受簪冠的弟子通常為年齒較長、並且已脫離俗務的資深弟子。如 1930 年六月弟子梁泰交受簪冠之禮，是因為「該子行年八十餘歲，入門二十餘年（他於 1906 年入堂）…子年已耋耄，一切聲色貨利，均已備嘗，則澹泊明志…毅然稟請簪冠，與世之縕戀不舍者，何啻天淵之別。」⁵³ 草堂最早及功勞最大的弟子之一的黎沃榮則在 1933 年以九十五高齡受簪冠之禮。受禮之後，黎沃榮加名早覺子，即「早覺前非免後非」之意。⁵⁴ 清末入堂的早期弟子在一九二〇至三〇年代受簪冠，這個儀式清楚地表明草堂的道堂身分，同時其弟子中不論士、商，不乏有強烈宗教信仰者。

草堂授符、授藥、簪冠及其它的療疾儀式，均由乩文指示。《省躬錄》經常紀錄衆仙教授能治不同病痛的符。此外，因為入藥的符章必需火化，爐火成為儀式的重要部分。升爐的時辰、方位、

50 《省躬錄》七集卷一，頁 2 上—4 上。潘善寶在受簪冠約一年後去世，見七集卷一頁上。

51 《省躬錄》七集卷一，頁 29 上。最後該弟子仍然不治去世，見同卷頁 39 下。

52 《省躬錄》七集卷二，頁 79 上，97 下—99 下。

53 《省躬錄》八集卷一，頁 44 下—45 上。

54 《省躬錄》八集卷四，頁 39 上，40 上。

過程、監製等，亦必須由鎮壇神逐步指示，可惜《省躬錄》並沒有完整的記錄，僅 1904 年刻印的《省躬錄》為例外，對 1899 年第一次升爐的儀式與鍊藥儀式有較詳細的記載。此外，清最末約十年間，每當廣州城內發生嚴重的疫災，番禺知縣均請求草堂安排出巡以清疫，過程均經乩文指示。此部分志賀市子已詳述，⁵⁵ 於此不贅。民國後《省躬錄》內有關升爐、化符、製藥的描述雖然較為簡略，但仍可看出每次仍需經過鎮壇神指示，並有神仙監督。換言之，草堂前期的善舉內容主要是以符籙入藥、出巡等純粹道教儀式與方法，而不是以儒式醫藥濟世。清末草堂信徒顯然以「經典」的道教醫藥方式施濟，⁵⁶ 而不依賴儒醫的救疾方式。

草堂早期所有的活動包括了聚會時的詩詞唱吟、揮寫書法、升爐化符製藥、出巡抗疫等，均通過乩文指示以進行。乩手的角色自然極為關鍵，「司乩一職，關繫最大…凡司乩之人，必心中空洞，絕無成見，方能操縱自如，稍有色相，貽害匪輕。」上文提到莫其炳在草堂初期即被指派為乩手。到 1916 年，其炳多次請辭或要求另覓乩手以分擔工作，但乩文批示「究竟多一人，則心分而不專，不獨有互相推諉之嫌，且有生出意外之見，故不如照此而行。」⁵⁷ 草堂跨越兩個時代的連貫性大概與多年來只有一個乩手有關。加上第一位弟子潘珍堂二三十年無間斷的領導，讓草堂在一九二〇年代

55 志賀市子 2005，頁 318 描述了 1901 年應知縣錢溯源之請的清疫出巡。

56 有關符籙在道教治病方式的重要性，參看 Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*. Stanford: Stanford University Press 2002, chapter 4 “Ensigillation”，特別頁 179-181，即中古道教中以符或印治病的方式與儀式。上述 Ledderose 文中亦提及六朝羊欣雖通醫，但當他生病時亦多以喝符水自療（頁 252）。

57 《省躬錄》五集卷四，頁 42 上；五集卷三，頁 27 下。

已累積了強烈的歷史感。出版歷年乩文《省躬錄》亦自然成為草堂的主要工作項目之一。廣成子在乩文中多次督促信徒要將編輯好的《省躬錄》付梓。1909 年乩文云「諸子之功，其最要則在著書，留傳為後世。」甚至將《省躬錄》比「班馬記載」。1918 年信徒構思大事紀要的出版，乩文指示，「務求簡明駁括，將來排印各給一本，使人披覽，而知本堂之大概，更可留為永久存記之用」，甚至指示大事紀要的範式，以便新信徒了解草堂過去的歷史。⁵⁸

不過，把乩文印刷出版，同時也是為了保存神仙的訓言、草堂的組織方式與各種儀式，以便在沒有專業道士的指導下，草堂的原則、法術與儀式仍得以承傳。早期的《省躬錄》還保存了一卷「靈驗証記」，專記廣成子在草堂前期的靈驗事蹟，述說者多為首批草堂弟子，包括潘珍堂、黎沃榮、秩榮兄弟、譚毓蘭、莫其炳等，他們見證廣成子所賜的符或藥籤奇蹟似地治好了他們的家人。甚至有一個「生平不信神仙，以其荒邈無稽、近於詭異」的香山人士黃瀛奎，因 1898 年廣成子的藥籤治好了他垂死之六歲兒，激動說出：「天下之大，何所不有，余食古不化，幾為腐儒所誤」。當然廣成子還為信眾驅魔收驚、解答祖墓問題、甚至協助尋人等，但最主要的法力仍在於療疾。⁵⁹「靈驗証記」的出版，將省躬草堂以扶乩療疾行善的活動合理化。可惜後來的《省躬錄》再沒有刊出類似的文獻。編輯與出版乩文不但是草堂身分的確定，到民國後期，作為草堂「編年史」的《省躬錄》更包括保衛草堂的產權與其在城中合法地位，以求在劇變的政局中保持發展。此點下文再述。

58 《省躬錄》三集卷二，頁 42 上；五集卷四，頁 61 下，66 上；91 下。

59 《省躬錄》初集卷二「靈驗証記」，尤其頁 20 上一下。

作為鸞堂或道堂的省躬草堂可以說是清末廣州城居紳商的宗教團體的獨特模式，信徒回歸古典道教儀式以修行、施善、聯誼的意欲甚明。定期的扶乩聚會活動除了求符治病外，也多少為了經營有用的社會關係以發展他們的事業。草堂亦顯然得到地方政府不平常的護蔭，不但保住合法的身分，而且還屢次得到縣政府慷慨的撥地修建。同時，草堂也強調其業餘、私隱的道教組織身分。不過，要取得廣州社會與地方政府持續的認同與支持，草堂的信徒逐漸意識到私人的扶鸞、書符活動與不定時的清疫出巡已不足夠，而必須進一步以公開的、世俗的善舉來證明草堂也同時是積極參與社會公益的善堂。

二、以施醫藥為重點的城市善堂

1. 清末

廣州近代善堂的發展主要在太平天國之亂後的同治時代。像中國的其他主要城市一樣，廣州主要是由各類官紳商合辦的善堂處理社會失序問題。當地最早與財務最雄厚的善堂是愛育善堂，1871年由各商會以上海普育堂為模式所共同建立。⁶⁰ 清末天災人禍連連（鼠疫等疫災、水災、包括辛亥革命在內的國際與地方戰亂），善堂和醫院紛紛出現，後來有「廣州九大善堂」之稱。⁶¹ 清末民初廣

60 有關傳統善堂與同治後善堂的關係，參看拙作《施善與教化》台北：聯經出版社，1997；夫馬進，《中國善會善堂史研究》，京都市：同朋舍出版，1997。

61 熊燕，「九善堂與清末民初廣州社會」，《經營文化》，香港教育圖書公司，1999，頁 346-369。侯彥伯「清代廣州慈善事業之發展演變」，台灣中正大學歷史研究所碩士論文，2009。

州經常處於無政府狀態，這些善堂扮演了重要的穩定社會的角色，並先後與清、民國、港英殖民政府緊密合作，一方面使得救災行動得以順利進行，另一方面也讓善堂主事者得到高度的社會知名度與肯定。

廣州善堂主事者主要為富商，廣州最具規模的善堂也都設在清代傳統的商業區西關附近。它們結合港、穗及海外三地有實力的粵商，為粵、港、澳三地貧民提供濟貧、醫療、生育、養老、喪葬等服務，還為客死他鄉的華人提供歸葬的資助。這些以愛育善堂為首的廣州城慈善組織多標榜其非宗教性質，以專業的、公眾的慈善組織自許，每年公開募捐籌款，同時與穗、港政府緊密合作。陳照南同時為草堂弟子與東華總理，就是一個典型例子。他就是從事類似施善活動的關鍵人物，讓草堂與香港東華醫院之間彼此合作無間。⁶²

上文已提及，草堂在成立最初約十年間，主要以符章、藥籤、清疫出巡等儀式與方法來幫助居民應付疫疾。到了 1904 年，草堂的「善舉」開始有基本的變化。《省躬錄》如此記載：「甲辰（1904）以後，堂事日多，善舉日廣。」⁶³「自甲午（1894）以迄甲辰（1904），僅十有一載，而所辦之事，不過書符章，及准人求方等事，其時事務簡略，則費用無多。乃自甲辰以後，則贈醫、施藥、贈地、贈棺、種痘、派粥、恤產、加送藥茶，與夫出賑各事，

62 香港東華醫院的歷史，參看 Elizabeth Sinn, *Power and Charity. The Early History of the Tung Wah Hospital, Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press 1989.

63 《省躬錄》六集一卷下部頁 59 下。己未年（1919）年十二月十七夕乩文。

繼續而來，故費用日多。」⁶⁴ 乩文同時還指出財務上的困難幾乎讓草堂辦不下去。不過，在弟子們奮力堅持之下，草堂顯然成功地轉型為入世善堂，讓它在民國元年（1911）之前就儼然已為廣州諸大善堂之一，也讓它在民國期間得以這個身分繼續在廣州發展。1911年民國剛成立之際，乩文即謂：「本堂與各善堂院，並駕齊驅，均以慈善為心，與新世界兩不相礙。則本堂之基業永固，雖欲毀謗，亦無所施其簧惑。」⁶⁵ 草堂對善舉的投入所得到的官方肯定，清楚地羅列在1925年出版的《省躬錄》上，該集以民國初期廣東省諸首長所贈匾額作為開端，誌其善舉。⁶⁶

草堂在1904年轉型因由，可從上述的乩文中看出端倪：首先善舉顯然可以預防外界「毀謗」。同時也是為了融入「新世界」的秩序。清末《省躬錄》沒有說明「毀謗」所指為何，也沒有解釋何謂「新世界」。不過，此時廣州社會氛圍的變化與當時新政與康梁的改革思想等有密切關係。梁啟超在1901年首先提出「迷信」概念，以之相對於以西方基督宗教作為典範的「宗教」，對中國傳統信仰組織有極大的衝擊。⁶⁷ 在這種追殺「迷信」的氛圍中，草堂的

64 《省躬錄》六集卷二，頁112下—113上。1921年六月乩文。

65 《省躬錄》四集卷一，頁67下。1911年十一月十七日乩文。

66 《省躬錄》六集卷一，頁66下至7上。

67 高萬桑對1898年至1904年間發展出來、以「反迷信」為口號的反傳統地方信仰運動有詳細的分析。他認為康梁的思想、基督教的示範、義和團事件都對1904年的反迷信運動產生影響。Vincent Goossaert, "1898: The beginning of the end for Chinese religions?", *JAS*, 65/2 (2006); "Republican Church engineering. The national religious associations in 1912 China.", in Yang, Mayfair M. ed., *Chinese Religiosities. Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press 2008, p. 211; Kenneth Dean, "Further partings of the Way: The Chinese State and Daosit ritual traditions in contemporary China.", in Ashiya and Wank eds., *Making Religion, Making the State. The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 2009, p.189.

扶乩儀式很自然地會被指為「迷信」，以符咒療病的傳統善舉也極可能遭到「荒誕」的譏評。因此草堂選擇加強俗世善舉以掩護其內部宗教活動的策略。1905年中秋夕，草堂「集衆議，欲創辦贈醫、施藥、施棺三事」。⁶⁸ 所謂「贈醫施藥」是按「贈診簡章」，請一般醫生看病，以一般藥物來治病，不再以符章療疾。這個極重要的決定意義深遠。乩文同時指示要銷毀前擬定之藥籤。先是，從1894年以來，貧而無告者奉有乩方，一向均憑單給與藥材。但1905年八月的乩文指示：「擬設贈醫，所有從前擬定籤方，概予銷毀。嗣後再有到求者，可著他在醫生處診視，以免紛歧。」⁶⁹ 換言之，草堂對貧病施行了十一年的傳統宗教療法，在1905年被贈醫施藥善舉所取代。雖然籤方依然存在，但只作為內部之用，其公開的施醫善舉，即與其它善堂看齊，以一般醫生為之。草堂這個決定，比廣州政府下令禁止廟宇司祝設置呆板藥方（即藥籤）足足早了十三年。⁷⁰ 1918年廣州市政府的這個命令執行效果如何，尚不清楚，不過可確定它清楚反映了當時廣州政治精英的主流思想。而這種想法顯然早在1905年前後已產生一定的影響。草堂的信徒對這種思潮提早作出了反應。

新增的善舉當然增加了草堂的支出。讓草堂也改變了收信徒的

68 《省躬錄》三集卷一，頁24上。到了1909年，善舉還加上義葬。《省躬錄》三集卷二，頁5下。

69 《省躬錄大事紀要》頁113下—114上；136上。《省躬錄》三集卷一，頁5上；29上一下。

70 「廣東省會警察廳布告第三十二號：廳長魏布告申禁各種廟宇司祝不得設置呆板藥方」1918.1.23，《廣東公報》廣州市檔案 資政105卷，1692期頁8。

原則。1905年中秋降乩的是「周平王」，他向廣成子建議：「吾更欲各子擴充一二善舉，以濟貧人，凡救急扶危，何莫非善。各子其思之，可吾將來新選三派之子，或能量力贊助，或可書符救世，必有一節之可取，方能有濟。」⁷¹「轉型」後的善堂花費大為增加，草堂從當年開始要選有財力的弟子。這為後來較複雜的人事問題埋下伏筆。1910年六月潘珍堂甚至欲請辭總理之職，但不被允許。⁷²

不過草堂仍堅持原來幾項原則。那就是第一、施濟範圍仍限於廣州城內。這一項以施粥的指示最清楚：「仍以城內為限，東至於東較場，南至於南門外，不必及於長堤，西不出於西門，北至於北門口為止。以此為界線。」⁷³草堂顯然一直至清末仍以廣州城內紳商社團自許。第二、不以善堂身分立案。雖然草堂決定擴大善舉，但是仍然堅持所有費用由堂內信徒支付，不接受任何外界捐款。1905年八月乩文指示：「查別處舉辦此種善舉，必稟官請示始辦。惟本堂向遵師訓，無論何事，不受外間分文，與簽題者有別…似不須稟官始辦。」⁷⁴草堂不接受外界捐款這個規定的確與廣州一般的善堂有所不同。宣統二年（1910）記錄廣東善堂的《全粵社會實錄初編》的一篇序言中便指出，當地「善堂」的共同特性就是收集外界捐款作為善款，故應以財團視之：「所謂財團者，指一般之慈善事業而言之也。」以別於不收捐款的「一般之營業公司」，即「社團」或「社會」。⁷⁵草堂因為沒有公款的問題，一直堅持非財團身

71 《省躬錄》三集卷一，頁23下。

72 《省躬錄》三集卷二，頁80上。

73 《省躬錄》四集卷二，頁25上；《省躬錄大事紀要》頁25上。

74 《省躬錄》三集卷一，頁24上。

75 1910 《全粵社會實錄》鄧雨生編，序二，馮翼年撰。馮認為善堂應稱為「財團」，而非「社團」或「社會」。即強調其財務的組織。

分，就是不認為本身是法律定義下的「善堂」，也就不必立案。不受外捐的嚴格規定讓草堂繼續保持封閉性社團的性質，也讓信徒有一個受到保護的私空間。1905年以後草堂不斷舉辦公開的、世俗性的各類善舉，其實也是為了保護這個在劇變政治環境裡岌岌可危的私人宗教活動空間。

草堂的第三個堅持，就是不許婦女進內參拜。上文已述及草堂創堂人處處標榜本身精英的社會與文化地位，1895年乩文云：「此處並非廟宇，實各子省躬之地。」自然不准婦女參拜，就如同時期蘇州的私人乩壇一樣。1904年乩文重申這項規定。⁷⁶到了民國時期，這一條更成為草堂並不是「迷信」的明證。《省躬錄》五集卷一（1919年），草堂弟子自序云：「我同人崇奉廣祖儒師以為紀念，非迷信神權也，非惑衆庶也，非漁獵金錢也…其尤兢兢自持者，則不許婦女參拜。」⁷⁷婦女拜神，當為「迷信」的最典型。草堂不准此舉，理直氣壯地成為其非迷信、甚至非廟宇的最有力證據。

2. 民初

雖然在清亡以前草堂已轉型為一所城市善堂，但到了民國時期，它必須再進一步轉型來融入「新時代」的廣州社會。民國以後草堂越來越複雜的慈善活動仍以施醫贈藥為核心，同時大致上有三個明顯的方向：1、刻意配合新政體的「公共衛生」體制；2、擴大救濟網絡到全省、甚至全國；3、以經營藥店聖和堂來應付不斷增加的支出。

76 《省躬錄大事紀要》頁35上；頁113下。

77 《省躬錄》五集卷一，自序，頁10上一下。

民國後編輯出版的《省躬錄》裡經常出現的一個詞是「衛生」，但此詞不指古代道教典籍或醫籍的「衛生」，而是近代西式的「公共衛生」。⁷⁸ 早在民國二年（1912），乩文即建議建立贈診表格，記錄所診治病名，並以西醫病名記錄之，特別留意其是否為傳染病等。乩文還建議定期每月宣布贈診人數與所診之病。並指出此舉乃「可以補〔官廳〕行政之力」。⁷⁹ 翌年五月乩文更清楚指出，草堂施醫之方式「恰與當世所謂衛生行政者，亦復相似，故不特惠及窮民，且可助衛生行政之不逮。」⁸⁰ 草堂當事者很有意識地把施醫贈藥的善舉配合民初的醫療體制現代化，積極涉足行政的公共領域。尤有進者，草堂更自 1912 年初開始贈種洋痘。經乩文指示，種痘於當年三月八日開始，「以後每逢一四七三日為期」，由已選好的痘師主持。後即「呈報民政司長立案，於民國元年四月廿四日，即陰曆三月初八日，給示懸掛門首，合併誌之。」⁸¹ 民國四年（1915）十月，草堂還「稟奉番禺縣知事…批該堂歷辦各項善舉…准予立案，並給諭該董事興工修葺」。⁸² 換言之，比之清末極

⁷⁸ 此詞出自《莊子》，也常在古代醫書裡用來指涉保衛生命的事情，如「衛生方」或養生之道等，但自從日本明治的改革者用此詞來指涉近代的「公共衛生」之後，漢語「衛生」一詞也獲得了一個新的、現代的意思，用羅芙蓉的話，即指 Hygienic modernity，參看劉士永，余新忠；Ruth Rogaski, *Hygienic Modernity: Meanings of Health and Disease in Treaty-Port China*. Berkeley: University of California Press, 2004.

⁷⁹ 《省躬錄》四集卷二，頁 16 下—19 上。

⁸⁰ 《省躬錄》四集卷二，頁 38 下。

⁸¹ 《省躬錄》四集卷一，頁 94 下。牛痘接種法自 1805 年引入廣州之後，即迅速傳播。到民國初年已成為相當普遍的技術，痘師的數量亦不少。請參考拙作，“The business of vaccination in 19th-century Canton”, *Late Imperial China*, 29/1 supplement, (June 2008), 7-39.

⁸² 《省躬錄》五集卷三，頁 1 上。

謹慎低調地改變「施醫」方式，並抗拒做任何立案的行政手續，草堂在民初異常積極地將其施醫贈藥的善舉「現代化」、「西洋化」，以配合新政體。這個態度的改變或許來自與舊政權迥然相異的政治文化壓力，或許來自內部成員對新政權、新思想或新式公共衛生的認同，⁸³ 我們無法確知。無論如何，草堂在民初的一連串積極表態帶來了好處。番禺知縣以草堂施醫與種痘同在一處，「有礙衛生」為理由，分別於 1915、1916、1918 年，撥舊衙工戶兩廂舊址為草堂擴充之用。但同時要求其立案，並交國民捐五百元。⁸⁴ 善堂亦同時將贈醫擴大至恤產、賑災。⁸⁵ 到一九三〇年代初，草堂更計畫設立平民學校與小學，後因戰亂日甚而停止籌辦。⁸⁶

自民初開始，草堂亦將行善網絡作更細的規畫。基本上施濟的範圍有三層：一般經常性的施粥、恤產仍按舊例限於城內，施藥茶等善舉更經常與廣州城其他善堂合作，如方便醫院、愛育善堂等。如遇疫災，草堂會送茶丸到方便醫院或城北方便所等收容貧病的地方施藥。⁸⁷ 第二層為鄰近縣市乃至整個東西北江流域，如曾協助順德如春善社善堂療治該地時疫，或往廣肇水災地區施醫施藥。⁸⁸ 有

⁸³ 1912 年五月乩文云「今當潮流所趨，人所注意，足見本堂愛國之心…本堂亦屬民國人，且日行慈善之舉，自應急其所急…」，《省躬錄》四集卷一，頁 109 上一下。

⁸⁴ 《省躬錄》五集卷三各序文，頁 1 上—8 上，99 下—101 上；六集一卷，頁 18 上，27 上。

⁸⁵ 恤產在 1915 年九月開始，限城內。同年草堂亦派賑藥濟粵地兩次大水災。見《省躬錄》五集卷三，頁 3 上。

⁸⁶ 《省躬錄》八集卷二，頁 38 上一下，八集卷四 頁 91 下。

⁸⁷ 《省躬錄》四集卷二，頁 122 上。

⁸⁸ 草堂與如春善社的關係特別密切，多次協助其施濟，見《省躬錄》五集卷二，頁 12 下，28 下，66 下。五集四卷，頁 66；四集卷二，頁 24 上一下，頁 122 上；五集卷三，頁 11 下；五集卷四，頁 111 上，112 上；《省躬錄大事紀要》頁 163 上。

時甚至到澳門施藥。⁸⁹ 自 1918 年開始，草堂的行善模式與廣州的主要善堂相似。較令人矚目的是 1920 年秋救濟東西江大水災。當年十月至十一月東西江與潮汕大水，草堂自製藥物，派送弟子結隊往療疾。這種大規模的救災活動，通常需要政府發保護令及藥物的通行令。⁹⁰ 此後在一九二〇年代，這類組施藥隊前往三江水災區域救災的善舉幾乎無年無之⁹¹。1922 年草堂派施藥救濟隊到三江及潮汕救災的規模更大，自稱當年「所辦之事最多」。⁹² 第三層為賑濟外省較嚴重的災禍。如 1920 年救濟華北大旱災，草堂捐款五百多元賑災；1925 年與仁愛善堂聯手賑濟西南，送出大批藥物，並得免稅與通行保護。⁹³ 1929 年香港草堂與東華醫院合作捐款救濟陝甘地區。⁹⁴ 草堂在民國初的十多年間不但增加善舉的種類，同時也擴大與深化救濟的範圍。這在在說明主事者日益重視參與區域甚至全國性的公共事務。

然而不斷增加的善舉讓草堂的財務壓力日大。由於草堂嚴格規定不收外來捐錢，只得另找出路。原來為草堂製藥的聖和堂因此改組為兼顧營利的藥鋪。聖和堂原來就聘有工人製造藥丸藥茶，⁹⁵ 但

89 《省躬錄》四集卷二，頁 168 上。

90 《省躬錄》六集卷二，頁 40 下，44 上，54 上，60 上。跋，頁 2 上。四集卷二，頁 153 下，168 上；《省躬錄大事紀要》頁 163 上。

91 如 1924 年三江水災，見《省躬錄》六集卷四，頁 107 上，114 上一下。

92 《省躬錄》六集卷三，頁 93 下。

93 《省躬錄》六集卷二，頁 69 下。「本府呈文」《市政公布》卷 603，第 513 期 1925.9.30 頁 23-24。

94 《省躬錄》七集卷四，頁 91 上。

95 辛亥革命當年九月乩文指示：「時局變遷，製藥工人星散，可告知速回，安心製造。」見《省躬錄》四集卷一，頁 61 下-62 上。足見當時草堂已有具規模的製藥

改組為商業性質的藥店是 1913 年以後的事情。這所對外營業藥店的成立與發展過程，在《大事紀要》中獨佔一節，足見其對草堂的重要性。有關設立藥店的討論在 1913 年年底開始。十二月十七夕的乩文云：「本堂自成立已二十載矣，子等固無利可圖，更無名可博，凡進吾堂者，所有年中善舉，無不耗費貲財，惟力倦筋疲，誠恐難以為繼，今子等擬開設藥肆，便於施藥，不過就子等之心理，因勢利導，亦可作長遠之計。」⁹⁶ 當時的構想為：「同人欲集股在附近設熟藥店，凡本堂施送藥劑，悉由該店擔任，再有盈餘撥一半歸本堂辦理善舉。概由同人認股。請示可否施行，奉示此事須徵各子意見，倘有頭緒，再為酌定。」十二月十九日乩文指示開始籌辦藥店，由一個三人小組負責，包括對堂事很投入的羅啓疇，而建築師黎沃榮則最後決定全案的設計。⁹⁷ 當時主事者雄心勃勃，更寄望以藥肆推廣省躬之名。他們的目標為「婦孺均悉，知所問津。」乩文更質問子弟：「使子等僻處鄉居，試問亦知有省躬草堂否乎？」⁹⁸ 藥店的開設不但是為了資助善舉，也是為了宣揚省躬草堂之名。

藥店在 1914 年三月十一日開始運作，並設一支店。股東推潘善寶（碧軒）為經理。由於經營藥店的目的比較複雜，一方面要營利，另一方面又要符合慈善的原則，同時又要配合草堂製藥的方式及施藥的需要，一開始就埋下矛盾的因子。乩文指示：「藥肆乃營

活動，但仍沒有正式的對外營業。至遲到 1911 年藥店已取名為「聖和堂」，但其生產一直不太順利，見五集二卷，頁 63 上，66 下。

96 《省躬錄》四集卷二，頁 71 上一下。

97 《省躬錄大事紀要》，頁 150 下-151 上。

98 《省躬錄》四集二卷，頁 120 下-121 上。

業性質，雖取回藥本…究竟以濟世為主義，萬不能希圖射利，專負行善之名。」「藥肆外容，雖屬合股營業，其內容須與本堂無異，方能永久。」然而，草堂信徒「有因獲利無幾而意冷心灰者，有因自負有識而偏執己見，與衆不合…」。⁹⁹ 因此開始時認股的信徒不多，「其中不無觀望」者。為了讓草堂能監督藥店的經營，藥店總理一職，乃由草堂公舉產生，無關乎身分是否股東。第一位總司理仍為潘善寶。藥店成立之初的理想是「每年盈餘若干，先交股息，再歸還股本。俟股本歸完，只支股息，除股息外，概充本堂善舉。」¹⁰⁰ 藥店經營的困難在開辦不久即出現。1915年五月，乩文記載：「開辦年餘，推行未廣，亦難為堂之助力」。¹⁰¹ 一年後，即1916年初，仍未見改進：「今推行未廣，速效難期。」草堂施藥原全由藥店負擔，但「未免責重」，改為「本堂與藥店，各負其半，將來藥店獲利，分還股本外，另行撥助訂定。」後來乩文亦一再鼓勵信徒積極推銷藥店藥物，「勿作壁上之觀。」又經常指示藥店產品送廣州市各展覽會以打開知名度。如1917年閏二月，草堂著名的可寶茶被送往農品展覽會陳列。但該年底，藥店仍「無利可圖」。藥店考慮改建，不但無共識，亦苦無經費。¹⁰²

藥店要到1918年初才有重新出發的機會。當年二月，成為弟子不足四年的李慶芬為了「廩承祖志」，捐出藥店股本三仟元給草堂。八月藥店開始拓建，此時李慶芬進一步「慷慨從事」，可能是

99 《省躬錄》五集卷一，頁22上。

100 《省躬錄大事紀要》，頁155上一下，157上。

101 《省躬錄》五集卷一，頁110下。藥店內部之事執甚至引起廣成子「發怒」。五集卷一，頁116上。

102 《省躬錄》五集卷三，頁49上-50上；《省躬錄大事紀要》頁159上。

進一步注資於藥店。¹⁰³ 藥店的擴建是草堂歷史上的一件大事，八月拓建工程開始時，草堂舉辦了鳴炮的隆重上樑儀式，而且特別向番禺縣與粵省部申請批准。同時更深入策畫藥店產品的推銷策略，如討論商標的設計等，意味著藥店有製造成藥、自創品牌的雄心。為了讓日後的財務更上軌道，還特別請李慶芬核算過去幾年藥店經營的賬目。¹⁰⁴ 整個工程要到1919年春才完成。雖然如此，聖和堂各股東對經營方式一直沒有達成共識，內部的紛爭在《省躬錄》中清楚可見。¹⁰⁵ 1920年以後，草堂與聖和堂的管理截然分開。1921年三月廣東省議會議長鍾聲贈送匾額給草堂，以感謝其於1920年施藥救東西江之疫災，匾額上注明「蒙諸君購備聖和堂丸藥出賑。」¹⁰⁶ 而1921年後，《省躬錄》內就絕口不提聖和堂藥肆的問題。換言之，聖和堂作為草堂的對外營業藥店，從1913年開始，約維持了六年左右。此期間聖和堂因潘善寶經營不善，讓人從中虧空，而無法成為草堂的「金庫」。¹⁰⁷ 聖和堂的問題其實彰顯了省躬草堂在廿世紀初所面臨的身分困境。

103 《省躬錄大事紀要》，頁159上-161上。《省躬錄》五集卷四，頁101下，指出李慶芬此舉是為了普渡「乃祖乃父」。頁104上。

104 《省躬錄》五集卷四，頁102上-103下；109上-110上；116下；120上-121下；123下。

105 《省躬錄》五集卷四，頁117上。

106 《省躬錄》六集卷一，頁7下。

107 1925年潘善寶功圓後，《省躬錄》乩文坦言其經營上的缺失，及為「店伴所欺」（《省躬錄》七集卷一頁88下-89上）

三、道堂與善堂兩種身分間的緊張性

草堂自始至終即強調其宗旨為「修身」，行善只是修身的一種方式：「省躬者，修身之謂也。」「省躬為主，濟世為心」。¹⁰⁸ 1905 年以後，草堂以俗世的施藥善舉代替以前的符章療疾，民國以後更進一步擴大其善舉的範圍與種類，似乎從而引起堂內信徒的一些疑惑。此後乩文就不斷澄清草堂的定位。一個最典型的說法，就是：「其外功則以濟為主，其內行則以修身為體。」或「修省為體，救濟為用。」¹⁰⁹ 流行的「體」、「用」二分之說，似乎為當時草堂身分認同的難題提供了一個有效的說法。其實這個說法反映了草堂面臨的一個困境，即其「內、外」有別，而且這個差別是有衝突的。雖然早期草堂內部活動（修身為體）與外部活動（救濟為用）可平衡推動，但是到了後期，特別是民國以後，不斷擴張的外部善舉，已逐步侵蝕內部的和諧與共識。到了一九二〇至三〇年代，草堂以宗教信仰來維持、鞏固信徒向心力的做法，無疑已遇到較大的困難。原因是來自外部政治與文化環境的壓力日大。同時，也正因為草堂仍極力維護其內部信仰，不能完全轉型成為法律定義上的慈善團體。

草堂「內、外」之別的緊張性在 1905 年以前幾乎不存在。1894 至 1905 十一年間，草堂主要以符章、各類儀式作為城內施濟的主要方式，完全配合其宗教信仰，而當時的番禺縣衙亦公開認同這些做法，不但撥地給草堂，甚至一再要求草堂舉辦廣成子出巡的

¹⁰⁸ 《省躬錄》五集卷三，頁 177 下；五集卷四，頁 26 上。

¹⁰⁹ 《省躬錄》五集卷四，頁 86 下，100 上。

儀式活動以清疫。當時，草堂是一個廣州城內的、較單純的施善道堂，其內部宗教活動與公共善舉之間有高度的一致性。草堂與地方政府的關係也異常密切。內、外之間的緊張性，在 1905 年才開始出現。當年草堂以醫生贈診、贈施草藥代替過去以符章療疾，反映了外在強大的社會壓力。辛亥革命以後，草堂更以協助政府推動「公共衛生」自許，增加種洋痘、施棺施葬、恤產、大規模的跨區域賑濟等善舉，漸向當時廣東地區大型善堂的活動看齊。從此以後，對外的善舉與內部的宗教活動之間的緊張關係就有增無已。

《省躬錄》雖然經過編輯刪修，但仍然顯示主事者一直以信仰的認同與儀式來維持草堂的發展。他們透過定期的扶乩、書符、製藥、收徒，與不定期的簪冠與其他儀式來達到凝聚衆信的向心力。《省躬錄》多處記錄弟子各存有特別的符籤以保身及保護其家人，也有特製的符茶符水等，以預防各種疾病。同時，只有弟子才可以開乩問病，外人不得問乩。¹¹⁰ 功圓弟子的靈位亦存放在堂內的啓靈堂，有時乩文亦會顯示神仙與功圓弟子的對話，強調他們仍與其他同門弟子溝通無間。¹¹¹ 一九二〇年代以後，有新收的弟子需要救濟，草堂亦給予這些弟子特別的生活照顧，以示同門師兄弟之情。¹¹²

尤其值得注意的是，一直到民國較後期，草堂內部仍堅持宗教醫法，即以符籤入藥，其它如無根水、陰陽水往往為製茶做藥的必

¹¹⁰ 《省躬錄》初集卷一，頁 31 下。最早入堂的弟子之一鄧巽卿在民國元年為堂中年齡最長者，堂內派三位弟子陪同到處遊歷，並藉此修身，此乃草堂為其弟子養命之舉也。《省躬錄》五集卷二，頁 82 上一下。

¹¹¹ 《省躬錄》六集卷一，後半，頁 12 上；42 上，六集卷二頁 186 下。

¹¹² 《省躬錄》六集卷二，頁 189 下—191 上。

要原料。這些宗教原料被視為草堂藥茶特別有療效的主因。所以送往災區的不但是藥物，也常有符章。1918 年的乩文云：「救濟之法，初則符章，繼則藥茶，再以丹水丹酒。」¹¹³ 1914 年間乩文指示的製藥過程可說明當時懂醫理的弟子如何配合儀式製藥：「不若由子等深於醫理者，先各擬一方，聽吾採擇，或增或減，或添改。詳細斟酌，配置選用，惟六月所留之符水，將來可以浸安胎保產丸之藥也。」「須知符章治病，較勝草木之品。且以符濟人，亦道家當然事也。」「蓋符籙本上古所傳，祝由治病，為道家修持之法。」¹¹⁴ 後來更一再提醒弟子：「符章一事為本堂重要之件，不可不作有備無患之計。」¹¹⁵ 即草堂應存有各種入藥之符，以備不時之需。晚至 1918 年，堂內所存的藥茶分門別類，以號碼代稱，指稱對不同症狀有效用。藥茶的差別之一來自所入之符章不同。¹¹⁶ 上文提到清末草堂已保存萬貼符，這些符的功用之一就是透過化入的過程以增加藥茶或藥丸的療效。草堂以這些藥茶分送弟子，作為他們的福利。

由於符章被認為是讓藥茶有療效的主要因素、遇急症而無藥時最有效之療材、同時也是「修身工具」，草堂極重視教授弟子書符之法。入堂弟子通常要據《符學要旨》一書學習書符。¹¹⁷ 目前香港草堂仍藏有一冊名為『符學秘要』的抄本，為潘珍堂在 1920 年所

¹¹³ 《省躬錄》四集卷一 16 下，95 上，102 上—103 上，113 下—114 上；五集卷四，頁 81 上；五集卷四，頁 54 上，頁 100 下。六集卷一，頁 22 下。

¹¹⁴ 《省躬錄》五集卷一，頁 8 上；52 下，85 下。

¹¹⁵ 《省躬錄》五集卷四，頁 96 上。

¹¹⁶ 《省躬錄》五集卷四，頁 11 下—12 上；38 下—39 上；93 下，99 上。

¹¹⁷ 《省躬錄》六集卷二，頁 19 上，頁 24 上—下，頁 37 下。

著。此書可能就是《符學要旨》的另一版本。書符與扶乩可說是草堂最核心的儀式活動，加上偶然的需要而舉辦的特別儀式，如 1920 年廣州旱災時舉行的求雨儀式，這些儀式多與療病有密切關係。¹¹⁸ 民國後每年舉行的「天醫大會」，就是堂內書符療疾的重要儀式，不曾因俗世施醫藥的發展而稍息。¹¹⁹ 不過，所有宗教療病儀式，自民國以後，草堂即以內部私人活動策畫之，不對外公開。草堂特別對扶乩一事於 1917 年提出它的立場：說明此乃「內部之事，與世無關，更與社會無涉。與別處之糾集外人，斂財惑世者，迥不相同。」¹²⁰

不過，進入二十世紀以後，草堂把其內部宗教實踐與外部社會活動絕對分隔開來的困難越來越大。其中一個原因是弟子們的心態有了變化。民國以後，草堂收的弟子似乎與初期弟子之間有了代溝。首先，新進弟子對書符與扶乩漸持不同態度。1924 年的乩文顯示部分弟子「以贅瘤比喻飛鸞。」¹²¹ 而對符章的排斥，漸有增加。早在 1905 年這個壓力就促使草堂以藥代符，做為救疫的主要方式。1913 年辦聖和堂亦部分與此排斥心理有關。1918 年廣成子開始抱怨弟子不用心學符，「學習者皆有始無終，新入門者絕無一人學習，幾有斷絕之勢；且時世變遷，不無擲誚之事，故變而改用此

¹¹⁸ 當然草堂的治療儀式不止此而已。此外還有一些用咒語、劍等進行的療病儀式，亦只對弟子施行。可見《省躬錄》五集卷四，頁 40 上的例子。求雨儀式，見六集卷二，頁 137 上，148 下，151 下，156 下，181 上。

¹¹⁹ 《省躬錄》，五集卷四，頁 55 上，56 上，98 上，108 上—下，六集卷一後半 37 上；六集卷二，119 上，127 上。

¹²⁰ 《省躬錄》五集卷三，頁 5 上。

¹²¹ 《省躬錄》六集卷四，頁 40 上—下。

茶。」翌年的乩文更用加強的語氣批評這些受「外人簧惑」「自暴自棄」的信徒。到了 1919 年再強調：「因外人簧惑，以致各子藉為口實，遂致各符不能備用。」「邇來符章一項，幾有斷絕之勢，此由於已學者無恆心、無毅力，未學者，有懶性，有飾情。」¹²² 這個趨勢到了後來有增無已。一般草堂弟子不以書符為要務。¹²³ 可能由於這種對儀式認知上的分歧、或者對外界主流宗教觀（反「迷信」）屈服，新收的弟子對傳統的宗教儀式興趣日淡。主事者不斷抱怨他們只有在有所求時，才積極參與儀式。1917 年的乩文指摘他們不樂捐、不關心堂事。許多已分派的職務，他們隨意請辭，帶來不少管理上的困難。¹²⁴

這個發展，其實也不能全怪新收弟子。草堂在民國以來明確地把極大的力量放在俗世善舉上面，讓外界看它更像一般俗世的善堂。而另一方面，對外一再掩飾其宗教面貌。如 1919 年番禺縣長說明草堂「內雖設有廣成子神像一座，據稱係本堂舊址所有，藉留紀念，查尚無斂財惑人醫病情事。」顯然，主事者故意低調處理宗教儀式，強調這些只屬私人活動，草堂與一般詐財的巫醫不同，是正派善堂。只有這樣，縣長始能以通融的態度讓草堂仍在其側「辦理慈善事業」。¹²⁵ 這樣，新收信徒自然較少關注「內部」的宗教儀

¹²² 《省躬錄》五集卷四，頁 115 上，118 上；六集卷一，後半，頁 22 下，26 下—27 上；頁 36 下，37 下。

¹²³ 《省躬錄》八集卷二，頁 62 下，1931 年六月間，乩文再次抱怨弟子不寫符，使得無符入藥。

¹²⁴ 《省躬錄》五集卷三，頁 7 下；不捐錢，不關心堂事；六集卷二，頁 184 下；六集卷三，頁 120 下—121 上；六集卷四，頁 50 上。

¹²⁵ 《省躬錄》六集卷一，頁 10 上。番禺知縣 1919 年四月批示。

式。對於這個不得已的發展，1921 年乩文提出警告：「然對於外者，既如此其勇往，而對於內者，絕不關心…吾恐其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」同時提出草堂必須「逐一列明」「堂內之拜跪信仰等事」以分給堂內諸子遵守。而辦事章程，則可以供外人借鑑。¹²⁶ 主事者已看出弟子全力發展社會慈善活動，雖然暫為草堂在廣州城內穩住陣腳，但也同時帶來信仰儀式失傳的危機。

草堂在民國以後，低調進行其核心的宗教儀式活動。同時，雖然衆所週知草堂內有神像，但草堂一直不認同廟宇這個身分，理由是它並不開放供外人膜拜。不過，有趣的是，民國後首次出版的《省躬錄》（第五集，1919）在書首刊登了 1915 年「通飭保護寺廟財產」的大總統令。該令有一句話大概草堂最為重視：「對於寺廟財產均切實保護…均應嚴禁侵佔。違者依法律治罪。」¹²⁷ 《省躬錄》將此飭令刊登的主要原因，應是為了防止政府充公其財產。自民國以來，一些廟宇被改為學校、醫院等的做法使得草堂對其產權問題特別敏感。¹²⁸ 換言之，草堂主事很清楚，無論如何否認，外界依然視之為廟宇，所以不惜刊登保護令以保衛本身的財產。同時，他們也清楚民國時期的廣州政府已不似清末番禺衙門一樣，肯任由草堂在其庇蔭下發展，1924 年政府逼使草堂補繳較高額的地價（八千元），才讓它成為完全民產。¹²⁹ 到了 1928 年政府公布「神

¹²⁶ 《省躬錄》六集卷二，頁 113 上一下。

¹²⁷ 《省躬錄》五集卷一，書首頁 8 上一下。

¹²⁸ 1921 年廣州城小北門兩王廟改為傳染病院就是其中一個例子，見「訓令衛生局小北門外兩王廟准撥作傳染病院仰知照由」1921.8.5 《市政公報》25 期，廣州市檔案，資政 570，頁 18。

¹²⁹ 《省躬錄》六集卷四，頁 56 下—57 上；頁 115 下—116 上。

祠存廢標準」後，草堂倍感壓力，於是立即重申其「非廟宇」的身份：「本堂…與廟宇無涉，且並非公開任人入內參拜。」當年廣州衛戍司令部到堂調查，要草堂說明它並非「導人迷信」的淫祠。¹³⁰ 1929 年廣州市建立「風俗改革委員會」，以破除迷信、改良風俗為宗旨。當年草堂乩文云：「軍民長官復知本堂數十年之成績，立予出示保護。本堂非廟宇，人所共知。」¹³¹ 雖然 1929 年的「風俗改革委員會」的作風並不激烈，許多地方習俗仍依舊，不少廟宇對所謂「改革」亦不過陽奉陰違，¹³² 但已足以讓草堂衆弟子提心吊膽，加倍防範外界的攻擊了。

但是，就算草堂高聲否認本身為廟宇，但是也因為宗教規範而不能以善堂自居。1921 年，廣州市政府開始調查所有善堂，特別是這些團體的財務與實際行善成績。草堂由於從來不收外界捐款，因此並未以財團法人名義呈報，既然不是財團法人，就不可能是善堂。¹³³ 的確，市政府多次與各善堂合辦施濟之事，如分發痘漿等，就未曾將草堂列入善堂名單。¹³⁴ 1925 年，廣州市政府向各善堂查核賬簿及不動產，草堂主持人潘珍堂即請財政局分別辦理草堂與其它善堂的註冊問題，並得到同意，不將草堂列入善堂範疇。當年

130 《省躬錄》七集卷四，頁 15 下—16 上；頁 21 上一下。

131 志賀市予，2005，頁 328，引《省躬錄》七集卷四，頁 94。

132 有關廣州市 1929 的「風俗改革委員會」，參看潘淑華〈“建構”政權，“解構”迷信？——1929 年至 1930 年廣州市風俗改革委員會的個案研究〉，見鄭振滿、陳春聲編《民間信仰與社會空間》，福建人民出版社 2004，頁 108-122。

133 《省躬錄》六集卷一，頁 17 下—18 下。六集卷二，頁 134 上，此處記載草堂曾被廣州政府一度列為善堂，後被刪除，改列社團。

134 見「贈種牛痘各醫院善堂」，《市政公報》71，頁 38，1923（廣州市檔案，資政 572），文列廣州 28 間善院醫院，並不包括草堂。草堂之痘漿顯然自備。

十一月番禺縣長為此發布公文，宣布草堂並非善堂、即亦非財團法人。公布之後翌年，廣州市府成立「善團總會」以監督各善堂的財務與運作：「其職權為促進全市之慈善事業，會員純屬人民，善產統歸保管」。¹³⁵ 草堂及時申明其非善堂的身份，是以得免市政府定期監督，與不必要的政治與行政干擾。¹³⁶ 但是此後草堂不明朗的身份一直承受外部壓力。1930 年廣州市社會局發表「管理私立慈善團體暫行規則」，其中第十一條註明：「各善團不得有提倡誦經禮懺、假神惑衆及設立乩壇治病等荒誕之舉，違者處罰。」¹³⁷ 這一規則當然也把草堂排於善團類別以外。諸如此類來自政府的行政命令，無論是關乎淫祠廟宇、或善堂，無可避免加重了草堂的身份認同困難。《省躬錄》七集卷二的前面三十多頁全部是草堂與廣東各級政府之間的公文，一再重申草堂非善堂，也非廟宇。的確，除了西洋基督教會辦的醫院或善院外，廣州絕大部分的本土善堂都刻意以非宗教的公益團體自許。省躬草堂的身份在這兩大類的組織中顯得特別尷尬。

草堂身分的尷尬早在 1925 年底乩文中已可看出：「現今世界潮流，趨重學說，有以科學昌明時代，不容有宗教之存在，又有謂

135 「布告組織善團總會成立由廣州市市政廳布告」1926.1.13 《市政公報》213 號廣州市檔案 資政 577 頁 56。

136 1926 年，廣州成為善團總會，專門清查善產，因為市政府認為許多善堂「苟無振作，甚或視同世襲，盤踞把持，以社會之資財，供私人之侵蝕。」見《市政公報》213 號 頁 56，1926 年（廣州市檔案，資政 577，此文批評一些善堂：「近日辦事極少，經費不敷」）；該團接管廣仁善堂之具體例子，見廣州市檔案，資政 578，233-234 期，1926.7.7 頁 78-79：「即日停辦，將堂址產業器物即日點交」。

137 「廣州市社會局管理私立慈善團體暫行規則」，《市政公報》356 號，頁 28，1930 年（廣州市檔案資政 586）。

宗教者，使人迷信，不過催眠術之一種而已。是則吾堂之設立，謂為宗教乎？非也。謂為善堂之財團法人乎？又非也。然則本堂是何名義乎？吾所以名之曰省躬，省躬者，人皆有躬，即人皆應省，是以聯合同人，建此屋宇，以為省躬之同志，在此聚談…。」¹³⁸ 1928 年又再申：「本堂屬慈善機關，又係私人團體，並非廟宇。」¹³⁹ 草堂從清末以來公開以宗教公益團體身分活躍於廣州城府，其鮮明的宗教色彩，與後來大量的善舉，讓它成為廣州城內一個衆所周知的施善團體。然而到了一九二〇年代後期，它卻只能公開地認為本身乃一私人聚會的場所，以免被指為宗教團體或善堂，而受到政治的干擾。這個困難的處境無疑是草堂在 1928 年以後萌生到香港發展之意的原因之一。¹⁴⁰

餘論

1931 年的《番禺縣續志》卷五「公建」部記載的草堂為「省躬草堂善社」，所行善舉包括「贈藥、施棺、施葬、施粥、種痘、恤產及派送丸散」，堂址為清代知縣先後撥地自行建築。有關其宗教部分，記載「堂內奉祀廣成子仙像以誌善緣，不許婦女參拜」，最後強調「各經費由善董同志籌集辦理。」而這些資料皆「據採訪

¹³⁸ 志賀市子，2005，頁 327，引《省躬錄》七集卷一，頁 116 下—117 下。

¹³⁹ 《省躬錄》七集卷四，頁 96 上。

¹⁴⁰ 《省躬錄》八集卷三，頁 116 下：「因省垣事變疊出，於是在港籌備，另覓地方，以為建築分堂之用，無事則可約合二三同人，共敘修持之樂，有事則可作為海外桃源。」另一個讓草堂到港設堂的原因，當然是廣州在二〇年代之後不斷的戰亂，草堂經常成為軍隊進駐的地方，見八集卷三 頁 27 上。

冊」，應指編輯者按 1918 年九月採訪草堂的田野記錄而成。¹⁴¹ 這幾點也確是《省躬錄》屢次提到的重點。值得注意的是這段記載顯然低調處理草堂的宗教面。雖然提到奉祀廣成子，但不標榜扶乩書符等儀式，更以「不許婦女參拜」來彰顯草堂有別於一般廟宇。其實，對廣東政府而言，「善社」有一個清楚的定義：即「採取宗教形式為結合，而揭橥行善救世諸目的」的「道教團體」。世人不應「不明其本而務趨其末，徒使迷信之風日盛。」¹⁴² 換言之，當時無論地方政府或草堂本身都很清楚，面對社會，草堂的第一身分（其「本」）必須是施善團體，它的宗教本質只是第二身分（其「末」）。這與草堂面對內部的態度是剛好相反的。但只有這樣，草堂才可以避免被外界指摘為傳播迷信。

1931 年也是草堂在港覓地建分堂重要的一年。草堂一向有一些在香港營生具有財力的弟子，在港設分堂順理成章，當年十月乩文指定：「廣成宮第一則要遠避塵俗，而又不致荒蕪」。香港草堂最後決定設址當時偏遠清幽的大埔臨海地區，與清末設在廣州老城中心的意義大不相同，乩文云：港堂「可謂世外桃源矣」。¹⁴³ 移堂香港的主要用意，應是為了維護其內部核心信仰。港英殖民政府對華人宗教採取放任的政策，給予草堂的信仰較大的續存空間。加上草堂低調設在郊區，其發展空間應該更大。1933 年的乩文也透露了之前二十年來在廣州發展的困境：「辛亥以來，神道設教，久為俗人

¹⁴¹ 《番禺縣續志》1931，5：26 上。《省躬錄》亦記載了此次「採訪」，見集五卷四，頁 109 上一下。

¹⁴² 《廣東年鑑》，廣東省政府秘書處編譯室編，1941，頁 167。

¹⁴³ 《省躬錄》八集卷二，頁 3 下；48 上。

所訾議。」¹⁴⁴

廣州省躬草堂「內」「外」活動之間的緊張性反映了清末民初粵省社會精英複雜的文化背景與心態。「反迷信」、求科學固然是國民政府精英的主流思想，草堂在對外的施善工作上，如施醫贈藥等，也盡量配合這個發展趨勢。但是領導草堂、分別在文化、商業、政治界有傑出成就的弟子卻一直在這種「新文化」的革命氛圍下為維持本身的宗教信仰而不斷掙扎，尋求某種思想上與行為上的協調。這一點也突出了草堂領導者主要為傳統知識人的特色。草堂成員向時勢屈服的無奈頗明顯。如果細讀乩文內容，我們清楚地看到他們的宗教醫療觀念、生死觀等仍然大致上保持傳統。成員在草堂「內」「外」交迫的緊張關係中依然維持著一定的宗教上的宗旨。最大的變化是，在當時的外在環境的壓力下，這個業餘團體確實越來越無法培養有專業宗教技術（如書符、扶乩）的成員。

今天香港省躬草堂依然以「不受外間分文」的方式贈醫施藥，週末也讓人求符求籤以療疾，保持著一定的宗教儀式。不過，其扶乩活動在 1995 年已中止，更引人注意的是草堂設在門前的一個中醫與一個西醫平價診所。從香港草堂後來的發展回頭看清末民初的廣州草堂，或許可以讓我們更了解它當年發展的困境與身分的選擇。

144 《省躬錄》八集卷四，頁 119 下。