

# 闽台家族移民与保生大帝信仰的传播

林国平<sup>1</sup> 范正义<sup>2</sup>

(1.福建师范大学社会历史学院,福建福州 350108; 2.华侨大学宗教文化研究所,福建泉州 362021)

**摘要:**保生大帝信仰从一个地方性的信仰,发展为一个区域性的信仰,主要依靠的是迁移扩散的传播方式,闽台家族移民在其中起着重要的甚至是决定性的作用。由于各地保生大帝宫庙普遍存在着的从家族私祀到社区公祀的发展形态,使得家族移民的迁移扩散带来的不连接的信仰点或信仰小区,得以彼此连结起来,进而在整体上呈现出片状的分布态势。保生大帝在移民开发中的作用,超出了心理抚慰的范畴,而成为移民的一种“生存技能”,在促进闽台早期的开发,起着积极的历史作用。家族移民与保生大帝信仰传播的历史,在闽台地区带有一定的普遍性。

**关键词:**家族移民;保生大帝;闽台文化

中图分类号:B989.2 文献标识码:A 文章编号:1002-3321(2010)01-0005-07

保生大帝信仰诞生于北宋时期漳州与泉州交界的比较偏僻的青、白礁一带,原来只是一位影响很小的地方神明。北宋以后,保生大帝信仰走出了边隅,传播到漳、泉两府的大部分地区,明清时期还传播到台湾和东南亚各地,发展为一个影响甚大的区域性的民间信仰。本文就保生大帝信仰从一个地方性的信仰发展为区域性信仰的原因、保生大帝在移民拓垦活动中的作用,以及家族移民与保生大帝信仰的互动关系等问题进行探讨。

## 一、家族移民对保生大帝信仰传播的推动

按照文化地理学的观点,文化现象的传播方式有两种:扩展扩散与迁移扩散。扩展扩散指文化现象由起源地区蔓延至周边地区,通过蚕食手段来逐渐扩大自身领地的传播方式。迁移扩散指持有某种文化的人、群体“迁移到新的地方,遂使该文化传播到该地”的传播方式。<sup>[1]</sup>保生大帝信仰

的发源地青、白礁,是一个距离漳、泉两府政治、经济中心都很遥远的边隅地区,居民的活动范围、对外联系网络都是极为有限的,如果单纯依靠扩展扩散带来的蔓延式传播的话,保生大帝信仰恐怕传播不了多远。因此,保生大帝信仰能够从一个地方性的信仰,发展为一个区域性的信仰,主要依靠的是迁移扩散的传播方式。

宋以后特别是明清时期,闽南一带人多地少的矛盾逐渐显现并日益尖锐,出现再次移民浪潮,移民的路线主要有省内再次移民、向周边省份包括台湾岛移民、向海外移民等,移民的方式多以家族人口迁徙为主。<sup>[2]</sup>在保生大帝信仰从地方性的信仰发展为在闽南、台湾和东南亚这样较大区域性信仰的过程中,家族移民对保生大帝信仰的传播起着巨大的推动作用。

保生大帝俗姓吴,名岑,是闽南吴氏家族的成

收稿日期:2009-11-20

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地 2008年重大项目《闽粤移民与台湾社会历史发展研究》(08JJDGAT249)。

作者简介:林国平,男,福建莆田人,福建师范大学社会历史学院教授,博士生导师;

范正义,男,福建永安人,华侨大学宗教文化研究所副教授。

员之一。保生大帝成神后,闽南吴氏家族,将其视为祖先与神祇的合一体,建庙奉祀。此后,随着吴氏家族在闽南的开枝散叶,保生大帝信仰随之传播到了吴氏族人开拓的各个角落。安溪县石门是吴卒的祖居地,当地的吴氏家族即奉祀保生大帝。清乾隆时大学士李光地在《吴真人祠记》中提到:“真人至今垂六百年,其子孙聚族山下,奉真人遗容,远近祈请灵感。”<sup>[3]</sup>漳州长泰县岩溪镇高濑村建有奉祀保生大帝的定应堂,据长泰县文化局干部、镇文化负责人叶端甫及当地群众的介绍:“高濑村大多姓吴,来自龙岩大小池,据说也是吴真人的后裔。”<sup>[4]</sup>在漳州南靖县,当地的吴氏族人也普遍崇拜保生大帝,据林嘉书的调查:“南靖金山一乡有 13 座保生大帝庙,绝大多数是吴氏家族建造供奉的。”<sup>[5]</sup>由于闽南的吴氏家族绝大多数都奉祀保生大帝,所以,当家族人口出现迁徙时,保生大帝信仰很自然地随着家族人口的流动来到新居地。例如,厦门的吴氏始祖吴漾生有四子,长子居厦门埭头社,次子的子孙散居泉州、永宁及厦门的西潘社、穆厝社与蔡坑社,三子居漳州,四子居厦门金榜。在吴氏族人聚居的厦门西潘社与埭头社,均建有奉祀保生大帝的宫庙,西潘社的称为福源宫,埭头社的叫做慈济宫。<sup>[6]</sup>更典型的例子是吴卒生前所在的白礁吴氏家族的移民活动。相传白礁吴氏传到十五世吴学德时,村中风水渐为王氏所得,保生大帝托梦吴学德,指示他带领吴氏族人向东迁徙,直至“牛骑人”的地方才可定居。于是吴氏族人遵从祖训,一路向东,到了厦门板头石兜时,看到一牧童躲在牛腹下避雨。吴学德领悟到这就是保生大帝梦中所指的“牛骑人”的地方,决定在此定居。光绪年间,族人创建真德殿,奉祀始祖吴学德从白礁背来的保生大帝神像。<sup>[7]</sup>

除了吴氏族人的奉祀外,其他姓氏家族信奉保生大帝的现象也很普遍。保生大帝信仰的祖庙白礁慈济西宫与青礁慈济东宫,保存有不少清代重修石碑,碑文记载中留下了很多闽南家族信仰保生大帝的记录。白礁慈济西宫嘉庆四年(1799年)《重修祖宫碑记》有崑山社李姓、充龙叶姓、高浦西淳宫郑姓、下听陈姓、文围吴治庆堂、杏林朝元宫周姓、高浦普德堂高姓、董口和口高姓、高浦鳌江宫王姓、东亭庵曾、谢、林、苏姓、墩尾社张姓、汤岸社谢姓、官路曾姓、瑤山宫周姓在西宫重修时捐资的记录。青礁慈济东宫咸丰甲寅年(1854年)《重新慈济祖宫碑记》与光绪二十二年(1896

年)《重新慈济祖宫碑记》,同样也留有新安社邱姓、心田赖、壶屿黄、圣龙宫庄、新江邱龙山堂、石塘谢宝树堂、霞阳杨四知堂、东屿李前来共襄义举的记录。从上述碑文的记录中可以看出,不少地方是以同姓家族的名义参与到东、西宫的重建活动中的,表明这些家族是把保生大帝当作家族群体的信仰来看待的。由于这些家族都把保生大帝信仰视为家族群体的共同事务,所以他们的家族人口流动,也极大地促进了保生大帝信仰的传播。例如,平和县坂仔心田宫,奉祀保生大帝。1988年树立的《重建心田宫碑》记载:“溯吾心田宫保生大帝,元末明初由始祖卜隆公自诏奉随而来。”可见,心田宫的保生大帝神像是心田赖氏家族一世祖卜隆公由诏安县迁居平和县坂仔时随身携带而来的。也就是说,平和坂仔的保生大帝信仰,是赖氏家族的迁徙活动带来的。后来,心田的赖姓又有一部分迁居到平和县国强乡碧岭村,同时也把吴卒带到那里并兴建一宫,名之曰“碧岭宫”。赖氏家族的两次迁徙活动,都带来了保生大帝信仰的更大范围的传播。平和县下在镇霞山隆福堂,为当地周姓创建的奉祀保生大帝的宫庙。此后,霞山周姓出现人口迁徙,其中一支“分到云霄荷步去定居,随去的也是信仰吴卒”。<sup>[8]</sup>

保生大帝信仰在台湾的传播,也主要是家族移民的迁徙活动促成的。台湾保生大帝庙宇联谊会发起编辑的全国佛刹道观总览《保生大帝专辑》,台北自立晚报社文化出版部推出的台湾庙宇文化大系《保生大帝卷》,是目前整理出的有关台湾保生大帝宫庙的最全面的资料,两书中记录的许多宫庙,都与闽南家族在台湾的移民有关。例如,云林县元长乡长北村鳌峰宫奉祀的保生大帝神像,为清雍、乾年间李姓自南安县芙蓉乡携来的。在保生大帝的庇护下,李姓先民的拓垦渐有所成,遂于咸丰三年(1853年)草葺小庙以安奉神尊,是为鳌峰宫之雏形。<sup>[9]</sup>台南县白河镇河东里显济宫,由最早入垦当地的漳州吴氏祖先草创简庙,奉祀吴氏先贤保生大帝”<sup>[10]</sup>。台北芦洲乡保和宫的创建,也要归因于闽南家族在台湾的移民。清乾隆年间,同安兑山乡李氏家族迁台时,从故乡奉祀保生大帝的宫庙金鞍山分灵香火,随身护航。入台后,保生大帝神尊初供于民舍,后因神灵显赫,分居拓垦的七角头李姓,“有感于神恩之灵感与默佑,同时作为大家宗亲沾润神恩及联系亲情之便,共同发起募捐兴建现在的保和宫”<sup>[11]</sup>。

家族移民也是保生大帝信仰在东南亚一带传播的主要促成因素。海澄县三都的新垵邱氏、霞阳杨氏,一直都是保生大帝的虔诚信奉者。我们在青礁慈济东宫光绪二十二年(1896年)《重修慈济祖宫碑记》中,发现“新江邱龙山堂捐缘银壹仟陆佰大员,霞阳杨四知堂捐缘银捌佰大员”<sup>[12]</sup>的记录。龙山堂、四知堂为邱氏、杨氏的祠堂,两个家族在青礁慈济东宫重修时,以祠堂的名义捐款,说明了保生大帝信仰与这两个家族关系之密切。因此,当清代这两个家族移民马来西亚槟城时,很自然地把保生大帝信仰带入了槟城。例如,槟城邱氏的祠堂也称为龙山堂。龙山堂中间辟为正顺宫,左为诒谷堂,堂内不仅供奉祖先牌位,也奉祀家乡神祇保生大帝。槟城杨氏的祠堂称植德堂,“堂内为元宫,奉祀保生大帝使头公祖”,其奉祀源起于“道光时杨德卿携有使头公神像香火,昕夕祀焉”。<sup>[13]</sup>

当然,保生大帝信仰的传播并非完全依靠家族的迁徙来传播的,实际上还存在某人或某个群体因商业、手工业等活动,比较长期生活在保生大帝信仰区,从而接受保生大帝信仰,进而把保生大帝信仰带回家乡奉祀的传播方式,闽西的永定、龙岩、漳平一带的保生大帝信仰主要通过这种方式来传播的。如永定培丰镇塘边村洪源一带,最初由简氏一世祖荣华公开辟,随着简氏家族的繁衍壮大,当地逐渐成为简氏家族的聚居地。简氏传到二十一世后裔熙旺,简氏家族开始奉祀保生大帝,《威灵显赫——永定洪源保生大帝简介》介绍了简氏信奉保生大帝的因缘与详细过程:

相传塘边坊荣华简公二十一世后裔熙旺年少时往漳州同安方向打铁谋生,年节望朔之期虔诚奉祀大帝,时经几载,待要回家乡时大帝托梦给他要跟他到洪源开辟慈城,普济众生,并嘱咐熙旺公于某日早上可挑着工具的箩筐从其庙门口经过(大帝即可隐在箩筐中)。是日,熙公离开原地不久,群众发现大帝不见了,即追赶熙旺进行搜查,真未发现帝形,就这样熙旺挑着大帝,大帝护着熙旺回到洪源。回家后熙旺仍虔诚奉祀大帝,不久熙公即为首发动乡民拟在唐头岭动工建庙,某晚大帝又托梦给他应在穿山甲含珠形的茶树下安家立庙(于是熙公照办,在该处建庙落座)雕塑金身,供信士祀奉,而管理则由熙公后裔持续至今。<sup>[14]</sup>

无独有偶,永定县高头一带也流行类似的传说。据刘永华的调查,高头广济宫的创建经过

如下:

一位木匠在漳州做工,村里供奉了保生大帝。一天晚上梦见一个神明对他说:“我不愿呆在这里,带我走。”醒后,他知道了这个神明就是保生大帝,于是,他将当地的保生大帝神像放进他的工具箱中,挑回家。到了村口,当地人发现大帝像不见了,认定是木匠偷走的,于是把他拦下,要他开箱。打开一个箱子,没有发现神像,打开另一个箱子,还是没有看到神像。这样,木匠顺利带着神像回到老家。挑到广济宫庙址附近,木匠感觉很热,躺下休息,睡着了,梦见大帝跟他说:“不用走了,我就在这里,只需用木头搭建一个四方框子就行了。”他醒后照大帝的话搭建了框子,当地人听说后,都来捐款修庙,而庙的规模,大帝都通过托梦告诉大家,广济宫就这样建起来了。<sup>[15]</sup>

必须指出,上述两种保生大帝信仰的传播方式并行不悖,但与家族迁徙相联系的传播方式则是起主导作用。

## 二、从家族私祀走向社区公祀

根据文化地理学的看法,迁移扩散后,文化现象在分布上“出现些孤立的点或小区,与其原文化区在空间上不连续”<sup>[16]</sup>。台湾、东南亚一带的保生大帝信仰区与闽南信仰区在空间上是分开的,符合迁移扩散带来的文化现象的空间分布格局。但是,如果就闽南内部或台湾内部的保生大帝信仰区的空间布局而言,我们看到的事实则与迁移扩散的一般理论不相符。根据我们收集到的青礁慈济宫与白礁慈济宫的进香添油账簿的记载,1985年以来闽南各县市到祖庙进香的保生大帝宫庙分布如下:

漳州	宫庙数量	泉州	宫庙数量	厦门	宫庙数量
漳州市区	167	泉州市区	17	厦门	303
龙海	276	晋江	285		
南靖	195	石狮	31		
长泰	148	南安	120		
平和	114	惠安	172		
华安	8	安溪	3		
漳浦	9	永春	4		
云霄	2	德化	3		
东山	0				
诏安	0				

从上表中保生大帝宫庙在闽南的分布情况来看,以保生大帝信仰起源地龙海(白礁所在地)、厦

门(青礁所在地)为中心,距离起源地越近,保生大帝宫庙分布密度越大;距离起源地越远,保生大帝宫庙分布密度越小。这样的一种分布态势,则与文化地理学中扩展扩散方式造成的蔓延式传播的效果极为相似。保生大帝信仰在台湾的分布情况,与闽南的情况相差不大。2001年《全国保生大帝庙宇联谊会庙宫名录》记载的台湾264座保生大帝宫庙,其空间布局就是以台南为中心,沿台湾西海岸地区连片分布的。<sup>[17]</sup>

是什么原因导致家族移民带来的迁移扩散,结果上却与蔓延传播的结果雷同?我们认为,各地保生大帝宫庙普遍存在着从家族私祀到社区公祀的发展形态,是导致这一结果的主要原因。也就是说,保生大帝信仰在家族移民的助力下传播到闽南的各个地方后,又在各地发生了扩展扩散的涟漪效应,保生大帝信仰溢出家族的范围,蔓延到家族所在地区的其他人口群体。这样的一种蔓延作用,使得家族移民的迁移扩散带来的不连接的点或小区,得以彼此连结起来,并进而整体上呈现出片状的分布态势。下面,我们对保生大帝信仰传播中,从家族私祀到社区公祀的发展形态,作出说明。

保生大帝信仰诞生伊始,从家族私祀到社区公祀的趋势就已经显现出来。青礁慈济宫作为保生大帝信仰的祖庙,其创建之初,带有明显的家族私祀色彩。南宋绍兴年间,保生大帝显灵平息了青礁一带的寇乱后,吏部尚书颜师鲁作为青礁颜氏家族的一员,主动奏请朝廷,为保生大帝立庙。青礁慈济宫的地基,为颜发所捐献。青礁《颜氏族谱》记载:“颜发,字魁振,好善乐施,以地从侄师鲁奏请建慈济宫”<sup>[18]</sup>。以上可证,青礁慈济宫在创建之初,性质上相当于青礁颜氏的族庙。不过,青礁慈济宫虽然在管理上一直保持家族私有的色彩,但其信徒却很快超出颜氏家族的界限,吸引了青礁所在的三都地区的其他姓氏人口的信奉。例如,南宋淳熙十二年(1185年)承事郎颜唐臣“率乡大夫与其耆老”,重修慈济宫。“乡”指的是海澄三都,当时有颜、苏、杨三个大姓聚居于此。因此,颜唐臣率领的“乡大夫与其耆老”,显然不只是青礁颜氏,还应包括苏姓与杨姓族人。这一点,还可以从《慈济宫碑》的创作上得到有力的证明。颜唐臣的这次重修,没有立即刻石立碑,而是虔心等待着“乡之新进士”<sup>[19]</sup>的出现。嘉定元年(1208年),三都杨氏家族的杨志考中进士。作为“乡之

新进士”,杨志返乡后,立即受命撰写《慈济宫碑》,记录颜唐臣当年重修慈济宫的过程。由此可见,颜姓之外的三都民众,也都是青礁慈济宫的信徒。综上,笔者认为,青礁慈济宫尽管在管理上是一座家族性的宫庙,但在时间的流逝中,其信仰也蔓延到当地的其他人群。

保生大帝信仰在熙旺公的媒介作用下,传播到永定县培丰镇塘边村洪源的简氏家族以后,保生大帝信仰也没有局限于简氏族人的奉祀,而是以简氏家族为跳板,影响逐渐蔓延到周边地区。早在百多年前的清代,当地信徒就流传有洪源保生大帝应漳州天宝之邀前往“建醮集福保安”的说法。据说漳州信徒不让保生大帝回永定,双方争执不休,最后由陈知府作公正,把保生大帝抬下水,如船顺流而下,神像判给漳州,如船逆水而上,神像则应归还永定。结果大帝显灵,船只逆水而上,保生大帝才得以迎回永定。洪源保生大帝在龙岩一带也颇有影响,洪源的信徒至今仍能绘声绘色地讲述1945年保生大帝前往龙岩城布坛施水、驱瘟逐疫的精彩场面。可见,洪源保生大帝信仰突破了简氏家族的范围,对周边地区产生了较大的影响,如《械灵显赫——永定洪源保生大帝简介》一书所描述的:“周边市、县(如漳州市芗城区天宝、南靖县、平和芦溪、龙岩市城区、曹溪、雁石、适中、漳平城区、永定城郊)等地虔信大帝者无数,常年凡是建醮集福都必须恭请大帝前往却邪保安(俗称压醮)。”<sup>[20]</sup>

在保生大帝信仰传播台湾的过程中,也有很多这样的例子。前面提到,云林县元长乡长北村鳌峰宫的保生大帝神像,为当地李姓自南安县芙蓉乡迁台时,从家乡携来的。咸丰三年(1853年),也是由李姓在拓垦有成后,草葺小庙来奉祀的。但是,由于这尊保生大帝神像据说十分灵验,各地慕名前来祈求者甚众,所以鳌峰宫的保生大帝信仰在李姓之外,信徒日益增加,成为居住于当地的所有民众信仰上的依归。1924年鳌峰宫重建时,“大帝除为李姓子孙所信仰外,其他移入之各姓,亦以大帝为信仰依归,信众日夥,香火日盛”<sup>[21]</sup>。

台南县仁德乡成功村,开基郑氏先祖随郑成功入台时,自泉州带来保生大帝神尊,初为郑氏家族所私祀。后来,保生大帝异常灵验,泽及乡里,村民无论大事小事,都要祷告大帝而后行,“是以经信众倡议,乃改私祀而为公祀”<sup>[22]</sup>。

云林县大埤乡联美村保延宫供奉的保生大帝,最初也是民宅守护神。后来因为保生大帝灵验,屡显神迹,于是家族捐为公众膜拜,每年杯筈炉主,轮流奉祀于炉主家。1973年在全村信众的同心协力下建成保延宫。<sup>[23]</sup>

同安兑山李氏家族迁台时,自故乡分灵香火,到台湾后创建芦洲保和宫以奉祀之。保和宫是一座家族色彩极为浓厚的保生大帝宫庙,撰写于1912年的《芦洲保和宫建设记》记载,当时建庙董事会的成员全部由分居七角头的李氏族人担任。1916年呈报台北县政府核备的《保和宫管理委员会发起信徒名册》记载的25位信徒,也均为清一色的李姓族人。1970年保和宫重建后成立的第一届管理委员会,其成员也全部都由李姓族人担任。可见,芦洲保和宫自创建以来,在较长的时期之内一直保持着家族私祀的色彩。不过,保和宫的这种家族偏见,并无法从根本上抵制保生大帝信仰向当地其他人群蔓延的趋势。1980年代保和宫进行第二届管理委员会选举时,即出现了由异姓担任管理职务的现象。如监察委员有一人由吴姓担任,候补委员有一人为杨姓担任。<sup>[24]</sup>此外,在《芦洲保和宫第一届信徒名册》中,不仅列出李姓聚居的七角头的信徒,而且还适应异姓信徒增多的事实,专门立项记录台北市及外乡镇的信徒名单。<sup>[25]</sup>以上这些表明,李姓私祀的“门户之见”逐渐放开,保和宫的保生大帝信仰逐渐蔓延到当地的其他姓氏群体。

### 三、保生大帝信仰与闽台的早期开发

家族移民推动了保生大帝信仰在闽南、台湾与东南亚一带的传播,保生大帝信仰则以一种“生存技能”的方式,帮助移民更好地适应新居地的生活。

众所周知,移民在一个全然陌生的环境中拓荒,土著的侵扰、自然地理环境的恶劣、精神上的孤独无助,面临的困难和风险是常人难以想象的。家族移民要想在新居地生存下来并有所发展,除了必须具备劳动力、工具、资金、技术等物质性的技术手段外,精神上的寄托与抚慰也是不可少的。过去,不少学者都强调了民间信仰在移民开发中所起到的心理抚慰作用,我们也基本认同。不过,我们还认为,民间信仰在移民开发中的作用,实际上要超出心理抚慰的范畴,而成为移民的一种“生存技能”。

首先,从生活方面来看,移民通过对超自然力

量的崇拜来树立战胜各种艰难险阻的信心和勇气,进而创造出适合人居的生存环境。在闽台地区瘟疫流行、寇盗猖獗、番害频繁的恶劣环境下,保生大帝信仰为民众提供的精神层面的帮助,往往转化“生存技能”,其作用从某种程度上说并不亚于资金、技术等物质性的手段。

明洪武年间,戴姓祖先迁居漳州天宝镇田寮村。当时,田寮村“多灾多难,百姓也多患疾病”,家族生存和繁衍受到严重的威胁。后来,村民听说保生大帝是医神,能治百病,纷纷到青礁慈济宫祈求保生大帝赐予神方。当保生大帝信仰进入村民的生活后,情况发生了根本性的转变。在村民看来,不少病人是在保生大帝的庇护下痊愈的,原来难以生存的环境,由于有了保生大帝信仰,变成了一个可以生存的环境,村民在当地的拓荒活动也因之得以顺利进行。在这一转变过程中,保生大帝信仰成为田寮村村民的一种“生存技能”,它从精神上增强了村民与病魔抗争的信心与决心,从而使严峻的生存挑战变得轻松起来。于是,村民从青礁分灵香火,于田寮村建“清凉宫”奉祀保生大帝。<sup>[26]</sup>

台湾开发初期,人口稀少,各种传染病极易滋生蔓延,移民所面临的生命威胁,远较漳泉故里为烈。在这种情况下,移民要想在当地生存下来,并使开发获得进展,只能求助于神灵的保佑,作为医神的保生大帝,受到移民的推崇。《台北市志》介绍,康熙三十八年(1699年),“台地瘟疫猖獗,医者束手,漳泉移民,飞舟渡海,奉大帝灵身及诸从祀神,赶至台南,虔诚祀祷,疫疠得以渐除,于是地方父老合议,建祠于西定坊。每遇水旱灾变,祈求皆免于难。各地纷纷建庙,香火不绝”<sup>[27]</sup>。而随着生存环境的改善(至少移民是这么认为的),当地的开发活动也得以顺利展开。

移民开发台湾之初,土著居民经常“出草猎首”,移民的生活处境极为危险。在与土著居民的斗争中,保生大帝信仰逐渐成为移民摆脱番害的一种有力武器。例如,屏东县枋寮乡北势寮一带,因与高山族为邻,清道光间,番害不已。清廷为剿番安民,派王将军进驻此地。据说,王将军极为崇信保生大帝,“每于出征前夕,均斋戒礼拜,恭请大帝降坛指示,按圣谕出兵布署,每战皆捷”。到了光绪年间,山地十八社仍侵扰不断,干戈不休。危险之际,又是保生大帝显灵相助,“每遇高山族大举来犯,大帝本营神兵自然显像相助,今庄内五营

神祠及田间五营即其由来也”。<sup>[28]</sup>

日据台湾时期,在日本人的殖民高压下,失落、绝望的情绪在移民中蔓延。在这种情况下,保生大帝信仰起到指路明灯的作用,鼓舞了民众的斗志。例如嘉义县民雄乡平和村,斯时村民饱受异族高压政治之统治,种种不公平待遇加诸里境信众,致使庄民办事不遂,境域不靖”。为了在不利的环境下求得生存,村民自畚箕庄分灵保生大帝香火到平和村奉祀。“自是,神威丕显,拯世化民,救人无数。”嘉义县六脚乡正义村的村民在日本人的高压统治下,为求得“一线生机”,也作出了与平和村村民同样的选择。他们于民国七年(1918年)兴建保安宫,奉祀保生大帝。自此以后,神威赫烜,香火鼎盛,村落兴旺”。<sup>[29]</sup>显然,在奉祀保生大帝前后,村民表现出两种完全不同的精神状态,日人统治下的失落、绝望情绪消失了,民众对生活又充满了希望。

其次,从生产方面来看,移民在开发初期遇到的许多生产危机也是物质性的技术手段无法克服的,它们也需要移民将保生大帝信仰作为“生存技能”来看待,以求得危机的解决。

传统社会中,农民靠天吃饭,干旱是最严重的生产危机,威胁到移民在当地开发活动的成败。众所周知,短期的干旱,移民可以通过挖沟修渠,引水灌溉,来解决困难。但是,一旦干旱进一步持续的话,物质性的技术手段的作用就会显得微不足道,移民就会感叹人力之有时而穷。在物质性的技术手段不足以解决生产危机时,保生大帝信仰作为移民解决危机的一种“生存技能”而出现。例如,桃园县新屋乡永安村保生宫的保生大帝神尊,原供奉于郭龙明家中。清嘉庆年间,适逢大旱,农地龟裂,五谷欠收,民不聊生、苦不堪言”。面对这样的天灾,挖沟引渠也只能是杯水车薪。无奈之下的民众,转而求助于郭龙明家中奉祀的保生大帝神像。第二天“果真甘霖大降,照显兆象,万民重获生机,咸皆额手称庆,诸感神恩”。<sup>[30]</sup>

在旧时代,洪灾是物质性的技术手段很难克服的,因此,移民不得不祈求超自然的力量,来帮助他们解决难题。某夜,保生大帝显灵,突起狂风暴雨,雷霆霹雳,隐见神灯一盏,光芒寓道,灿烂耀眼,旋将溪移一里外”。这样,人力无法解决的生产危机,在神力的帮助下得以圆满解决。当地民众“于安居乐业之余,感念神威赫濯,峻德参天”<sup>[31]</sup>,重修宫庙,以安奉保生大帝神尊。

蝗灾也是传统农耕社会面临的重大生产危机。与旱灾一样,物质性的技术手段在对付蝗灾与洪灾上的作用也很有限。在这种情况下,作为“生存技能”的保生大帝信仰,是移民解决这些生产危机的主要手段。清咸丰年间,屏东县枋寮乡北势寮“蝗灾为害,农民深以为苦”,后经庄民公议,“决恭请大帝御驾亲临田野,驱赶蝗虫于北势溪”。据说保生大帝的“御驾亲征”非常有效,“从此蝗害绝迹,作物欣欣向荣”。<sup>[32]</sup>

从科学的角度来看,移民对保生大帝的信仰并不能真正带来生活环境与生产环境的改善。在上述事例中,我们之所以认为保生大帝信仰在危机的化解中起到了“生存技能”的作用,主要是出于这样的考虑:即保生大帝信仰的在场,从精神上鼓舞了移民的斗志,坚定了他们与困难作斗争的信心与决心。众所周知,在一些物质性的技术手段无法克服的危机面前,人们容易产生低迷情绪。如果听任这种情绪蔓延的话,人们就会失去改造世界的主动性与能动性。因此,当移民在面临物质性的技术手段无法克服的危机时,最迫切的是需要一种每一个成员都认同的力量,这种力量有助于在移民中形成一种共识。移民在这种共识的作用下,采取共同的行动,即以一种集体性的行为,来共同应对困难。从这一意义出发,我们认为,保生大帝信仰超出了消极心理抚慰的范畴,而起到了动员民众的积极作用。每个成员在保生大帝信仰的共同旗帜下,紧密团结在一起,形成一个坚强的战斗团体,齐心协力迎接各种艰难险阻的挑战。

#### 四、结论

移民和家族社会是闽台历史的最重要的内容,历史上的移民形式虽然纷繁复杂,但闽台移民往往与家族紧密联系在一起,形成家族移民的突出特点。维系家族团结的除了共同的祖先崇拜外,共同的宗教信仰也具有不可低估的巨大的凝聚力。家族移民对保生大帝信仰传播的推动,是经由两个传播过程形成的。首先,家族移民的迁移,导致保生大帝信仰从青白礁走向闽南各地、台湾与东南亚一带,并在这些地方形成不连接的点或小区的分布态势。其次,保生大帝信仰随着移民的脚步来到各个不同的地方后,很快又出现从家族私祀到社区公祀的发展趋向,保生大帝的信仰范围溢出了家族的界限,蔓延到当地的其他人群。第二次的传播过程,使得原先的保生大帝信

仰的点或小区,得以连接为片状,从而使保生大帝信仰在闽南内部与台湾内部的分布,最终呈现出片状的分布态势。必须强调,保生大帝在移民开发中的作用,超出了心理抚慰的范畴,而成为移民

的一种“生存技能”,促进闽台早期的开发,起着积极的历史作用。家族移民与保生大帝信仰传播的历史,实际上不是孤例,而在闽台地区带有一定的普遍性。

## 注释:

- [1] [16] 王恩涌等:《人文地理学》,北京:高等教育出版社,2000年,第35—37,37页。
- [2] 参见林国平、邱季端主编:《福建移民史》,北京:方志出版社,2005年。
- [3] [清]李光地:《吴真人祠记》,《榕村全集·续集》卷五,清道光九年(1829)李维迪刊本。
- [4] 陈国强、周立方:《云霄、东山、长泰、南靖的吴真人宫庙调查》,厦门吴真人研究会、青礁慈济东宫董事会编:《吴真人研究》,厦门:鹭江出版社,1992年,第232页。
- [5] 林嘉书:《南靖与台湾》,香港:华星出版社,1993年,第341页。
- [6] 参见厦门市湖里区政协文史委员会编:《湖里文史资料》第5辑《吴真人宫庙专辑》,2000年10月,第101—108,192—202页。
- [7] 参见陈清平:《石兜吴氏与“真德殿”》,文载厦门市海沧青礁慈济东宫董事会、管委会编:《圣山春秋》,福州:海峡文艺出版社,1998年11月第1版,第184—185页。
- [8] 参见周建昌:《平和县的吴真人崇拜》,文载厦门吴真人研究会编:《吴真人与道教文化》,厦门:厦门大学出版社,1993年12月第1版,第290—298页。
- [9] [21] [23] [24] [29] [30] 全国佛刹道观总览《保生大帝专辑》(上),台北:桦林出版社,1987年,第208—209,208—209,204—205,105—111,256,272,128页。
- [10] [22] [28] [31] [32] 全国佛刹道观总览《保生大帝专辑》(下),台北:桦林出版社,1987年,第109—112,67,178—180,65,178—179页。
- [11] [25] 《芦洲保和宫》,台北:芦洲保和宫管理委员会出版,1991年10月,第15,41—50页。
- [12] 参见附录里的青礁慈济东宫光绪二十二年(1896)《重修慈济祖宫碑记》。
- [13] 转引自聂德宁:《东南亚华侨、华人的保生大帝信仰》,《东南亚问题研究》1993年第3期,第81页。
- [14] [20] 简镜堂叙述,简浩才、简克良等人整理:《威灵显赫——永定洪源保生大帝简介》,2003年孟秋。
- [15] 刘永华:《闽西永定县东南的保生大帝庙及其仪式活动》,第四届海峡两岸保生慈济文化节《保生慈济与闽台中医药文化》学术研讨会,厦门:2009年4月,第33页。
- [17] 《全国保生大帝庙宇联谊会庙宫名录》,台湾保生大帝庙宇联谊会2001年印行。
- [18] 《颜氏族谱》,青礁慈恩堂理事会1989年据莲浦、凤塘原谱复印,第48页。
- [19] 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》,第256页。
- [26] 芗城文史资料《芗城寺庙宫观》专辑,政协漳州市芗城区委员会文史委、漳州市芗城区民族与宗教事务局2002年编印,第148页。
- [27] 《台北保安宫专志》,财团法人台北保安宫董监事会,1981年7月,第103—104页。

[责任编辑:余 言]

## Abstracts of Major Articles

### Clan Immigration in Fujian and Taiwan and Spread of Bao Sheng Da Di Worship

LIN Guoping, FAN Zhengyi

(School of Sociology and History, Fujian Normal University, Fuzhou, Fujian 350007;  
Research Institute of Religious Culture, HuaQiao University, Quanzhou, Fujian 362021)

**Abstract** The spread of Bao Sheng Da Di Worship from a local worship to a regional worship was mainly achieved by means of clan immigration in which Fujian and Taiwan clans played an indispensable role. Temples of Bao Sheng Da Di Worship developed from household sacrifice temples to community temples, bringing together the separated worship communities. The role of Bao Sheng—Da Di Worship went beyond that of psychological care, it became a kind of survival aid for the immigrants, which was extremely important for immigrants in the early development of Fujian and Taiwan. The spread of Bao Sheng Da Di Worship by means of clan immigration is quite representative in Fujian and Taiwan regions.

**Key words** clan immigrants; Bao Sheng Da Di Worship; Fujian Taiwan Culture

### Oracle Bone Inscriptions and Ode to Shang

JIANG Linchang

(Institute of Chinese Learning, Yantai University, Yantai 264005)

**Abstract** Disputes over the authorship and the written time of Ode to Shang can be dated back to the Han Dynasty. The Ancient Text School attributed Ode to Shang to the aristocratic priestly class of the Shang Dynasty while the New Text School attributed it to Senior Official Zheng Kaofu in the Zhou Dynasty. The disputes have not yet been settled. Newly discovered oracle bone inscriptions offer new possibilities for the settlement of the long lasting disputes. Names of clans, emperors and places in Ode to Shang are found in oracle bone inscriptions, main vocabularies in Ode to Shang share the same characteristics with those in oracle bone inscriptions. What is more, records of aristocrats performing sacrificial songs of different kinds are also found in oracle bone inscriptions excavated in Huadong, which indicates the spread of Ode to Shang among aristocrats in the Shang Dynasty.

**Key words** the authorship of Ode to Shang; the written time of Ode to Shang; oracle bone inscriptions

### Political Involvement of Early Shanghai Post and Its Ban

LIU Ning

(Center for Post doctoral Studies, School of Journalism and Communication, Fudan University, Shanghai 200433)

**Abstract** The fact of Shanghai circuit intendant's appeal to the British consulate for the ban of Shanghai Post in 1873 is generally not found in records of Shanghai newspapers history, the cause of which can be attributed to its carrying of articles of political taboos concerning local officials in Shanghai and Zhejiang. The involvement of Shanghai Post, a commercial newspaper in politics can be viewed as their efforts to establish relationship with the government and to extend the influence of the newspaper. The different attitudes of newspaper editors and government officials towards the ban of Shanghai Post indicate contrasting views on modern journalism. Influenced by western ideas, journalists' views on media begin to change.

**Key words** Shanghai Post; political involvement; commercial newspaper