

祀典抑或淫祀：正统标签的边陲解读 ——以明清闽台保生大帝信仰为例

范正义

(华侨大学 人文与公共管理学院,福建 泉州 362021)

[关键词] 保生大帝信仰;地方官府;边陲社会;正统标签

[摘要] 王朝的正统标签历来为各种社会阶层所追求,但在不同的时代背景与不同的地域环境下,不同阶层的人们对其解读方式却颇有不同。保生大帝信仰盛行于东南沿海边陲,南宋时获得王朝的三次敕封,明清时期则一直未能得到王朝的正式承认。保生大帝信仰的这种特殊性,使得明清时期地方官府在解读该信仰的正统性时,没有在祀典与淫祀之间划出一条界域分明的鸿沟,而是从当地保生大帝信仰的实际情况与边陲社会的实际需求出发,来理解该信仰在当地存在的合理性。保生大帝信仰的个案,凸显了传统社会中国国家权力在边陲控制上的多维变通以及民间社会对此作出的积极应对。

[中图分类号] K248;B91 [文献标识码] A [文章编号] 0583 0214(2005)11 0076 08

Border Area's Understanding of Dynasty Legitimism ——A Case Study of Bao sheng da di Cult in Fujian and Taiwan

FAN Zheng yi

(Department of Human Society Science, Huaqiao University, Quanzhou 362021, Fujian, China)

Key Words: Bao sheng da di cult; local government; border area society; dynasty legitimism

Abstract: Dynasty legitimism was pursued by all kinds of people. But, under the environment of different era and different place, people's understanding of it was different. Being conferred three titles by Southern Song dynasty, Bao sheng da di cult was prevalent in the border areas of China, but it was never admitted by later dynasty. The special condition of Bao sheng da di cult made the folk and local government understanding the dynasty legitimism from the viewpoint of the reality of the cult and the requirement of border society during Ming and Qing dynasties. The case study of Bao sheng da di cult manifests the several control patterns of authority, and also manifests the reaction from folk society.

产生于东南沿海边陲漳州、泉州交界一带的保生大帝信仰,南宋时期曾获得过三次敕封:“医灵神祠,在泉州府同安县,乾道二年十月,赐庙额慈济”;“慈济庙,庙在同安县,忠显侯,嘉定元年五月加封忠显英惠侯”。^[1]明清时期,尽管信徒间仍流传着保生大帝多次受明皇室敕封的说法,但据我们的考察,这些民间流传的封号很可能都是当时信徒的伪造。^①像保生大帝这样在南宋时获得王朝敕封,但未得到其后王朝的正式承认,然而在漳州、泉州、台湾一带拥有大量同祀庙宇与信仰人群的神,明清时期的地方官府与民间社会是如何看待它的?这一问题在已有的研究中均未涉及,但发生类似保生大帝这一现象的神祇在全国又普遍存在,因此以保生大帝信仰为个案,考察其与王朝、地方官府及民间社会的复杂互动关系,有助于我们理解传统社会中国国家权力在边陲控制上的多维变通以及民间社会对此作出的积极应对。我们认为,要正确理解保生大帝信仰与官方间的关系,必须将其与其置身其中的特定时空的地域社会相结合,才能得出更为合理的解释。自宋以来,保生大帝信仰尽管处于不同的时代背景与不同王朝的不同政策之下,边陲社会的

信仰人群总是能够以不同的方式应对不同的存身环境,并使保生大帝信仰在契合王朝控制意向时不断地传播、膨胀。对于明清地方官府而言,他们也没有一味地盲从王朝制定的祭祀法则,在应该祭祀与必须撤毁的祠庙间划出一条界域分明的鸿沟,保生大帝在南宋受过敕封、明清时期没有得到王朝封赠的这种特殊性,使地方官府在理解上有了更为宽阔的空间,可以根据治内的实际情况,对保生大帝信仰是否符合王朝的祭祀法则作出不同的诠释。总之,地方官府对待保生大帝信仰的态度,既参考了王朝的祭祀法则,又根据当地保生大帝信仰的实际情况与边陲社会的实际需求作出符合地域特征的理解,可视为一种地方性话语的表述。用人类学的术语来说,地方官府对保生大帝信仰的理解是功能性的,是他们出于控制边陲社会的需要而作出的相应举措。当然,地方官府作为王朝在地方上的代言人,他们对待保生大帝信仰的

本文为华侨大学科研基金资助项目。

① 参见笔者未刊博士论文《民间信仰与地域社会——以闽台保生大帝信仰为中心的个案研究》的相关考证。

态度，也反映了他们力图沟通王朝祭祀法则与民间信仰的运作规则的愿望。

一 民间社会与保生大帝信仰

针对明清时期未得到王朝敕封的状况，边陲社会的保生大帝信徒作出积极的应对策略。首先，针对明清王朝的祭祀体制，信徒们一方面不断地重温与强调南宋时期保生大帝为王朝所接纳的事实，另一方面伪造出明代保生大帝受封的神话传说。其次，信徒中的精英分子或自己载笔，或延聘儒学文人及名宦显宦，把保生大帝的形象‘儒化’。最后，在漳、泉民间的宗教实践上，王朝控制基层社会的精神堡垒——里社，逐渐被奉祀保生大帝的庙宇占据，这既是民间信仰对官方祭祀体制的一种侵蚀，也是民间信仰借助官方象征的里社来实现对自身保护的一种做法，信徒可以借官方祭祀即社祭的名义行民间信仰活动之实。

(一) 明清时期信徒对南宋封号的重温与新封号的伪造

在我们接触的资料中，明清时期保生大帝信徒对南宋封号的重温，最早出现在泉州府南安县应魁慈济宫的《吴真人世修道果碑》中。碑记撰作于明万历壬寅年（1602），其中不仅指出前述《宋会要辑稿》中提及的‘慈济’、‘忠显’、‘英惠’三个封号，还补充了其他数个封号，‘理宗宝庆三年，封‘康佑侯’；端平二年，封‘灵侯’；嘉熙二年，封‘正侯’；四年封‘冲应真人’；宝五年，封‘妙道真君’。度宗咸淳二年，封‘孚惠真君’。恭宗德元年，封‘孚惠妙道普真君’。^{[2] (p620)} 清代信徒撰作的有关保生大帝的介绍性文本，在记录南宋保生大帝封号时，也在记录‘慈济’、‘忠显’、‘英惠’三个封号的同时，收录了其他的几个封号。如颜兰《吴真君记》、林廷《保生大帝实录》、黄化机《吴真人谱系纪略》、颜清莹《东宫保生大帝传文序》等，均认为保生大帝在南宋时曾获得‘慈济’、‘忠显’、‘英惠’、‘康佑’、‘灵护’、‘正佑’、‘冲应真人’、‘孚惠真君’、‘孚惠妙道普祐真君’等封号。^① 值得注意的是，明清时期信徒们撰作的文本对上述这些封号的记录存有歧见，同一封号在不同的文本中存在多个敕封的年代，而同一年代敕封的封号在不同文本中也有不同的表述。也就是说，这些封号的具体名称与敕封时间，在明清时期出现的文本中显得极为混乱，诚如清光绪年间黄家鼎在《吴真人事实封号考》中所言，“各家所载，纷如聚讼”，^{[3] (附录下, p88)} 然而这一现象恰恰说明了在这一时期保生大帝信徒对南宋封号进行了不断的重温与强调，以至封号及敕封时间出现了多种版本。

此一时期保生大帝信徒对南宋封号的重温与强调，在明清两朝特别是明王朝严厉打击淫祀的环境下，究竟能在多大程度上达到对自身的保护？尽管我们没有发现直接涉及保生大帝信仰的资料，不过明朝礼部文献的相关记载以及发生在同时期其他神祇上的一些事例，有助于我们理解保生大帝信徒对南宋封号的重温行为。《大

明会典》卷九二《有司祀典上》载，“旧典杂列各处山川古神，古今圣贤忠臣烈士，能御大灾、能捍大患、以劳定国、以死勤事，或奉特敕建庙赐额，或沿前代降敕护持者，皆著祀典，秩在有司”^{[4] (卷九二, p627)}。这说明明王朝对前代受到王朝敕封的神祇的正统性原则上持认可的态度。另据清光绪《莆田县志》载，龙官显应庙奉祀庞，明正德戊辰年（1508），‘知县雷应龙毁折淫祠，兹庙以咸淳敕书免’。^{[5] (卷四, p170)} 宋朝对庞的敕封，使龙官显应庙在明代逃过了被当做淫祠拆毁的劫难。又据清人杨澜的《临汀汇考》载，汀州民间极为崇拜的定光大师，‘历宋至元明近八百年，祀事不绝，元时所颁诰敕亦尚存寺中’。该寺把元代发给的诰敕一直保存到清代，可见其对前代敕封的重视。前朝发给的诰敕，再加上该寺祀神的灵验，作为地方官府的代表杨澜便认定定光大师为‘汀州土神最灵者，非淫祠也’。^{[6] (卷四, p40)} 前代的敕封，在明清地方官府界定祀典与淫祀时发挥了关键的作用。从《大明会典》的记载以及庞与定光大师的例子来看，对于民间神祇而言，是否得到前朝的敕封，其影响将延续到当代地方官府对该神祇是否淫祀的认定。因此，明清时期保生大帝信徒执着于对南宋封号的重温与强调，无疑是在明清时期王朝未予正式承认的情况下，争取地方官府支持的重要途径。

明清时期信徒伪造新封号的实践，主要是以神话发明的形式进行的。最早记录保生大帝在明初受封的资料，是明万历时人何乔远的《闽书》。该书《方域志·白礁》曰：“皇朝永乐十七年，文皇后患乳，百药不效，一夕梦道人献方，牵红线缠乳上炙之，后乳顿瘥。问其居止，云某所，明遣访之，云有道人自言：‘福建泉州白礁人，姓吴名，昨出试药，今未还也。’既不得道人所在，遂入闽求而知之。皇后惊异，敕封‘恩主昊天医灵妙惠真君万寿无极保生大帝’，仍赐龙袍一袭。”^{[7] (卷一二, p274~275)} 其后，信徒们对保生大帝于明初受封的神话故事加以夸大、渲染与转相传抄。如清初颜兰《吴真君记》记载保生大帝因洪武时助战，功封‘昊天御史医灵真君’，其后又绘声绘色地描述了保生大帝入宫‘悬丝诊帝后’的离奇传说，并指出这一经历又促使王朝颁给‘万寿无极保生大帝’的封号。^② 林廷于道光元年（1821）编著的《保生大帝实录》在记录了明王朝对保生大帝的数次敕封外，还指出当时王朝‘特敕龙袍一袭，敕造宫殿，宏壮巍峨，焕然一新，俨然与王居相敌’。^{[8] (p12~13)} 此外，颜清莹的《东宫保生大帝传文序》、黄化机的《吴真人谱系纪略》、许邦光的《谱系纪略序》、杨浚的《白礁志略》等介绍性文本，都一再对明王朝颁给的封号加以重复与强调。

^① ‘慈济’、‘忠显’、‘英惠’三个封号出自《宋会要辑稿》的记载，应该可信。南宋时期其他的数个封号是否真是王朝敕封，由于资料不足，现已难于考证。

^② 参见颜兰《吴真君记》，文载吴堂等修、刘光鼎等纂《同安县志》卷一〇《坛庙》第5~6页，嘉庆三年（1798）刊本。林廷《保生大帝实录》，文载《吴真君传》第12~13页，1933年上海宏大善书局石印本。

明清时期，撰作碑记与介绍性文本的大多是地方上的文人阶层，他们对王朝的祭祀体制并非毫无所知，为什么还一再地重温与强调这些伪造的封号呢？可能有两方面的原因：其一，这些地方精英均是保生大帝的虔诚信徒，那些伪造的封号可以在王朝严厉打击淫祀的风声鹤唳中，增强他们与民间信徒信仰保生大帝的信心。其二，明清时期地方精英伪造出封号并对其一再重温与强调，可以产生众口铄金的效果，使虚幻的内容变为实在的社会影响，并有力地影响地方官府对待保生大帝的态度。地方官府是王朝在地方上的代言人，如果他们相信或默认这些伪造的封号，那么他们就会对保生大帝信仰持支持的态度。

（二）明清时期保生大帝形象的“儒化”

在宋代的资料里，保生大帝生前是一个医生，去世后虽表现出许多的灵异，但在其信仰人群的眼里，只能算是‘歿而有灵’，还没有被改造成士大夫式的人物。如最早记载保生大帝信仰的杨志《慈济宫碑》，只谈到保生大帝生前‘弱不好弄，不茹荤，长不娶，而以医活人，枕中肘后之方，未始不数数然也’；死后‘灵异益著，民有疮疡疾疢，不谒诸医，惟候是求。撮盐盂水，横剑其前，焚香默祷，而沈疴已脱矣’。^{[9] (卷二二, p256)}到了明代，随着王朝对民间信仰控制的愈趋严格，未被明王朝正式承认的保生大帝开始被其信徒进行有意的‘儒化’，以改善其存身环境。

位于漳州长泰龙津桥畔奉祀保生大帝的慈济宫，曾于永乐年间延聘当地名儒唐泰为该宫撰作碑记，可以说这是明代保生大帝形象‘儒化’的滥觞。长泰慈济宫建于元代，系监邑忽都火为防‘水频岁灾城’而建。洪武间，署教谕事章参以祠不载于祀典而改建为龙津书院。永乐壬辰年（1412），溪水暴涨，书院没为荒墟。翌年，乡耆朱彦辑征得官府同意，于旧地重建慈济宫。由于有前次被改为书院的教训，地方精英在重建时，特意‘构堂五间，奉神栖堂，以前为社学端蒙教堂，以后为斋廊蔬圃赡缁流’^{[10] (卷一一, p715~716)}，通过宫庙与社学相结合的形式，以求得该庙存在的合理性。尽管如此，心情忐忑的地方精英们还试图通过其他途径来赋予该庙祀神的正统性。新宫于永乐甲午年（1414）秋落成后，适逢当地名儒唐泰与蔡子计‘觞于官’，地方精英们便不失时机地延请唐泰为该宫撰作碑记。

在《长泰县慈济宫记》中，唐泰对慈济宫祀神与儒学的关系进行了精彩的辩正。唐泰首先指出，释、道异于儒之处在于‘求诸妖魔之术以祈福田’，这不符合儒家祭祀的本意。接着，作为一名儒者，他表达了对龙津书院‘以水故圮，神像以迁故存’现象的遗憾，因为这会在民众心中造成儒学正统‘不能砥柱中流’的印象。尽管如此，唐泰在对祀神之道与儒学之道进行类比后，认为儒与释、道二氏又是相通的，他对‘慈宫之建，务民敬神，并用智者’的现象表示赞许。最后，唐泰得出结论，认为‘神附于学，亦得与闻吾道，不为妖邪祟孽干正’，^{[10] (卷一一, p718)}因此不能列为淫祀。唐泰登永乐十三年（1415）进士，曾任福州

知州，后以文学辟召，御试称旨。后返乡侍养父母，教授生徒，‘四方之士，受业者日众，乃筑草舍百余间以居之。随材诲诱，皆有成就，如陈布衣真晟、谢侍郎琏、林修撰震、陈考功叠，皆出其门’。^{[10] (卷九, p443~444)}由于唐泰在地方文人阶层中拥有的普遍影响力，其为慈济宫撰作碑记也就于无形中赋予该宫以正统的标签。把保生大帝庙宇设于社学旁侧，让其聆听儒学之道，这是明代保生大帝形象‘儒化’的发端。

到明万历年间，保生大帝的士大夫形象越发鲜明。万历壬寅年（1602）由泉州郡庠生谢甲先书丹的应魁慈济宫《吴真人世修道果碑》，在记载保生大帝升化时，其描述如下：‘至丙子年五月初二日，上帝闻其道德，命真人捧诏召，乘白鹤白日升天，衣则道，冠则儒，剑在左，印在右，计在五十八年’。^{[2] (p620)}这里保生大帝是身穿道袍、头戴儒冠的形象，说明当时的地方精英已把保生大帝视为一个通晓道术的儒者。

明朝末年，清军攻入福建，大明王朝已时过境迁，原都察院左副都御史王忠孝侨寓厦门曾厝，当地的信徒仍不忘借助明朝遗臣之笔墨来渲染保生大帝的儒者形象。王忠孝允信徒所请，作《祭大道公文》。文章先阐明儒家祭祀的意义：‘夫某学孔孟者也。孔子曰：非其鬼而祭之，也，见义不为，无勇也；又曰：务民之义，敬鬼神而远之。明乎义可力行，神宜敬而勿也’。就是说，只要信徒礼拜神祇的态度端正，所祭非（非其鬼），就符合儒家祭祀的目的。对于当地对保生大帝的祭祀，王忠孝认为，‘无吝而慢，人情也。今醵金以禳，应者恐后，焚香斋戒，奔走不倦，持此念也，破吝而怯慢，亦一日之祥也，神必福之’。可以看出，王忠孝认为，当地信徒在崇拜保生大帝时，遵守了儒家祭祀的法则，必然会达到神祇庇护的目的。当然，对于当地耆老‘藉神意求某祝词’的做法，王忠孝本人是不屑一顾的，他在文中也认为‘其言幻范不足述’，只是碍于‘耆老所请，弗敢违也’。^{[11] (p57~58)}所以，其祭文中有大半内容是在抒发对胡虏破国的感触。

清乾隆年间，大学士李光地^①也在《吴真人祠记》中为家乡的神灵保生大帝披上了一层温情脉脉的儒学面纱。李光地先以理学的观点对古代的人神关系作出诠释，指出成神之人在生前‘皆有齐圣渊微之德，敬恭寅畏之心，精白纯和之行，故能通于阴阳，交于神明，统理吉凶变化灾祥之道，以为天地山川神鬼之纪。是故其生也，人而神之，歿则祀典载之。至于精神之所凭依，犹足以御捍患，翊世休明，水旱札瘥，靡求不感’。就是说，生前有道德、死后能为民捍患的，才能成神，被列入祀典。具体到保生大帝，李光地认为其年少时‘心潜六合，气运五行’，卒之日‘鹤雁蔽天，道服儒冠而化。……此余所谓生为神人，歿载祀典者与。惟其不遇明王，使之理幽明、和上下，故托于仙老之伦而以真人称，而非世之怪神者比’

① 李光地，泉州府安溪县人，尽管在朝为官，但在参与家乡公共事务活动时，是以地方绅士的身份发言的。

也”。^{[12] (卷五)} 在李光地的笔下,保生大帝不仅符合其对古代人神关系的诠释,而且颇具儒家气质,去世时“道服儒冠”,他被列入仙老之属是因为“不遇明王”。通过把保生大帝形象的“儒化”,李光地把保生大帝信仰与淫祀划清了界线,“非世之怪神者比也”。

道光元年(1821),林廷的《保生大帝实录》进一步把保生大帝加以“儒化”。林廷指出,保生大帝“幼而岐嶷,颖悟绝伦,既长,博稽载籍,过目成诵,凡天文地理礼乐刑政诸书,罔不淹通讲贯”。表明保生大帝生前精通儒学之道。此后,保生大帝“由贡举授御史”,^{[8] (p7)}获得儒家的功名。到了道光戊申年(1848),在海澄生员颜清莹的润色下,保生大帝的士大夫形象渐趋饱满。颜清莹《东宫保生大帝传文序》开篇即指出:“自古羽化登仙者众矣!求其有学问、有经济、有事功,超出乎凡俗,不流于凡俗,而为凡俗所爱戴,传诸天下后世而不忘者,未有若大帝之道大而德洽群生者也!”言下之意,保生大帝与其他神祇崇拜相较,最大的不同在于他是一位有学问、有经济、有事功的士大夫式的人物。接着,颜清莹对保生大帝的士大夫形象进行了具体的描述:“帝氏吴,讳 ,泉之同邑白礁绅士也。少而颖异,长博经书,凡天地之理靡不究,岐黄之艺罔不稽。生平以护国庇民为主,济人利物为先,由贡举登御史,赫赫名显一时。”^{[13] (p1)} 可以看出,颜清莹在重温林廷“儒化”了的保生大帝形象的同时,进一步指出他生前为白礁的绅士。绅士是传统社会中对文人阶层的统称,颜清莹称保生大帝为绅士,表明在当时地方精英的眼中,保生大帝已被彻底“儒化”。

(三) 乡村里社与保生大帝信仰

明朝建立后,面对宋以来民间社会神祇信仰繁盛而又芜杂的现实,要想对之进行全面禁革是力不从心的,任其放任自由显然又是统治者不愿看到的,于是明太祖采取折衷的办法,试图以建立上自天子、下至府州县以至乡村的鬼神祭社制度来实现对神祇信仰的全面控制,“立大社稷,统天下司、府、州、县。具有社稷,统各里,里各有社稷”,^{[14] (p343)} 与社祭相配套而并行不悖的是厉祭与城隍之设。通过在全国各地普遍设立社祭、厉祭与城隍,王朝就以一种上下统属的祭祀等级关系控制了民众的日常信仰活动。

但是,在民间社会的信仰实践上,明太祖建立起来的全国性的鬼神祭社制度似乎从来都没有真正成功过。与王朝权力对地方的控制范围相仿,鬼神祭社制度也只在县级地域单位以上才得到真正地贯彻执行,而在县属的乡村,虽曾一度普遍建立起里社组织,但到了明代中后期,乡村的里社组织大多处于名存实亡的状态,民间神祇纷纷进驻社坛,原来“坛而不屋”的祭坛建起了殿堂,社与稷的木主变成了衣履光鲜的神像,民众在王朝社祭的名义下进行着民间传统的信仰活动。如泉州府惠安县,早在明隆庆年间(1567—1572)叶春及任泉州府惠安县令时,已发现当地的社祭制度只维持在县一级,乡村的里社大多被民间神祇所侵蚀,“今有司惟祀县社稷,各里多废,

乃立淫宇,一里至数十区,借而名之曰:土谷之神。家为巫史,享祀无度”^{[14] (p343)}。此后,漳、泉各地的里社纷纷被民间神祇占据。有关里社组织向民间神庙的演变过程,郑振满先生在《神庙祭典与社区发展模式——莆田江口平原的例证》^①一文中,以莆田江口为例,已有很好的论述,这里我们不再赘言。

在漳、泉一带,随着明清时期保生大帝信仰在所属各县乡的深入传播,占据乡村里社的有相当多数是保生大帝。当然,由于这些占据里社的保生大帝庙宇绝大多数是名不见经传的小庙,登上不了县志的大雅之堂,所以县志上很难找到对这类庙宇的记载。幸运的是,道光《厦门志》对厦门岛上保生大帝占据里社的情况有较为详实的记录。据该志卷二《分域略·祠庙》载,“福寿宫,在打铁路头左边,祀吴真人、天后二神。即福山社”。“和凤宫,在凤皇山下岛美路头后街,祀吴真人、天后二神。即和凤社”。“怀德宫,在石埕街头,祀天后、吴真人二神。即怀德社”。除详细载明以上三庙与里社的关系外,修志者还在《祠庙》篇末加上跋语,点明厦门里社被保生大帝普遍占据的事实,“各乡社俱有社神祠。若澳溪社之会灵宫,东边社之高明宫,尾头社之美仁宫,西边社之豪士宫,鼓浪屿岩仔脚之兴贤宫,内厝澳之种德宫,皆祀天后、吴真人之神,不及备载”。^{[15] (卷二,p48~52)} 此外,民国《云霄县志》也为我们留下了有关这方面的重要信息。《云霄县志》卷二二《丛谈》在记录云霄民众的信仰状况时云:“自郡邑至村落辄数十家为一社,建立祖祠,以祀其先,又各立祠,春秋祈报,亦犹行古之道。考祈报所祈,惟玉钤陈将军辟土开疆,功在生民,报祈最盛。其余各方所祀,大约能为民御灾捍患者。如在各乡之祀吴真人大帝及天后娘娘,皆生而为人,没而为神,俎豆香馨,自当有永。”^{[16] (卷二二,p740)} 据我们考察,在漳、泉所属各县中,云霄的保生大帝宫庙分布是较为稀疏的。然而根据《云霄县志》提供的这条资料来看,该县里社祭祀的神祇除开漳圣王在数量上独占鳌头外,其次就数保生大帝与妈祖了。据此,我们可以推测,漳、泉一带保生大帝宫庙空间分布更为密集的其他县市,如信仰起源地的同安与海澄县,占据里社的保生大帝宫庙数量就更为可观了。

此外,我们在保生大帝信仰的祖宫龙海白礁慈济西宫与厦门青礁慈济东宫收集到的清代与民国时期留下的碑刻里发现,有大量的捐献者留下的记录为“××社”,这些记录应该就是保生大帝进驻里社后沿袭了原有里社名称的缘故。另外一些记录则题为“××社××宫”,则很可能是保生大帝占据里社后信徒们另起的庙名。在东宫留下的碑刻中,嘉庆十九年(1814)《重修慈济祖宫碑记》载有的这类名称有高楼社、温厝社、柯井社、田边社等。咸丰甲寅年(1854)《重修慈济祖宫碑记》的记录中有新安社、青焦社、院前社、吾贯社、书阳社、林东社、卢坑社、庙兜社、渐尾社等。光绪二十二年(1896)《重修慈济祖宫碑

^① 载于《史林》1995年第1期。

记》的记录中有龙店社、龙径社、庙兜社、玉兰社、上汤社、永福堂、林墩跳头社、吾贯普元宫、漳滨社、三都刘山社、庙兜社延寿堂、尚庵社、渡东社、花洋社、北溪赤桥社、高濑社、碧溪社、新村社、官田社、内宅社、院内社等。西宫留下的碑刻中,也发现了不少这样的记录。嘉庆四年(1799)《重修祖宫碑记》(原碑未有题名)的记录中有昆山社、官浔社、奎津宫、寮里社、石岛高井社、万寿宫、金墩社、燕翼堂、花宅社、南山社、溪邑翰林社、嘉应庙、墩尾社、安民社、水头社、泽水宫、乌石社、延福堂、汤岸社、林埭社、龙坂宫、刘营社、龙山宫、山坪洪社、唐源社、梁厝社等。嘉庆二十一年(1816)《白礁祖宫重修捐题姓氏缘银碑记》的记录中有马銮社、清銮宫、大岭社、万安宫、龙山社、圣果院、充龙社、龙山宫、杏林社、朝元宫、高浦郑甲社、鳌江宫、乌礁洲头社、奎津宫、谷山社、龙兴宫、南山社、宝莲宫、金墩社、燕翼堂、张茂社、鼓山宫、高浦中甲社、鳌江宫、翰林社、嘉应庙、碧溪社、凤山堂、金门琼林社、方堂社等。光绪四年(1878)《重修慈济祖宫捐缘姓氏碑志》的记录中有福保社等。1923年《重修慈济祖宫捐缘姓氏碑志》的记录中有正义社、候岭社等。以上列出的是在东、西祖宫碑刻中留有“社”字标记的记录,据我们估计,这些碑刻上的大部分官庙均为地方志所未记载的,应该都是那些分布在乡村里的小庙,甚至就是那些侵蚀里社后形成的宫庙。

总的来说,明清时期民间社会采取的上述措施,不论是重温与强调前代的封号,或是伪造新的封号,或是将保生大帝形象“儒化”,还是钻了王朝社祭制度的空隙,其目的显然主要是针对地方官府的。在对民间神祇敕封愈发严格的明清两朝,保生大帝的信徒已很难争取到王朝对其奉祀神祇的承认,于是地方官府便成为信徒争取的主要对象。地方官府是王朝打击淫祀的执法者,只要地方官府认同了保生大帝信仰,也就可以保护这一信仰的健康发展。

二 地方官府与保生大帝信仰

作为王朝权力在地方上的代言人,除了收税及保护民众的日常生活与正当权利、消弭破坏社会秩序的危险因素外,地方官府还要负起在治内宣导王朝教化的重任。当然,王朝制订的许多政策法令,包括祭祀制度,是一套死的规矩,而全国各地的情况千差万别,地方官府在执行这些政策法令时,就存在一个如何把这些死的规矩灵活地运用到地方上的问题。相对于闽台一带的保生大帝信仰而言,其情况更显复杂。保生大帝信仰在漳、泉、台一带的边陲社会拥有大量的同祀宫庙与信仰人群,南宋时曾多次得到王朝的敕封,但在明清时期却又没有获得王朝的正式承认。保生大帝信仰的这种复杂情况,使地方官府在操作过程中得更加谨慎小心,过于严厉的打击,可能会伤害信徒的感情,引起信徒对地方官府的群起反对,造成社会秩序的混乱;同样,对这一信仰的积极鼓励,又直接违背了王朝的祭祀制度,保生大帝毕竟未得到王朝的正式承认。另一方面,保生大帝信仰的这种复杂情况,

特别是位处东南边陲、远离政治中心的地理条件,使地方官府在处理上又有了更大的灵活空间,可以根据治内的实际情况来决定对保生大帝信仰应采取的态度。

(一) 地方官府对当地保生大帝信仰正统性的适度肯定

地方官府对保生大帝信仰正统性的适度肯定,首先表现在不少县志的修撰者对明清时期信徒伪造的明代敕封采取一种默认的态度。地方官府对保生大帝伪造封号的默认,最早可追溯至明万历朝何乔远的《闽书》。何乔远在该书里记录了保生大帝显灵入宫治愈文皇后乳疾而获得敕封“恩主昊天医灵妙惠真君万寿无极保生大帝,仍赐龙袍一袭”的殊荣。此后,漳、泉州志大多在接受《闽书》观点的同时,增加了一些民间信徒中流传的新说法。康熙《同安县志》卷一〇《从祠志》认为,“明敕立庙于京师,永乐七年,封万寿无极大帝,廿二年封保生大帝”。^[17](卷一〇,p7)嘉庆三年(1798)续修的《同安县志》在卷一〇《坛庙》“慈济宫”词条里重复了康熙志的说法。乾隆《泉州府志》在卷一六《坛庙寺观》中承继了“明永乐时,进封保生大帝”的说法,同时在卷六五《方外》“吴”的词条中,转录了《闽书》的记录。乾隆《海澄县志》也认为保生大帝“慈济著灵,与宋代相始终,明兴仍献异中宫”。^[18](卷一九,p22)乾隆《安溪县志》也认为,“自宋迄明,敕封十五次,为无极保生大帝”。^[19](卷九,p308)直到民国时期纂修的《同安县志》、《南安县志》、《金门县志》等都一直沿袭着对保生大帝在明初获得封号的认同。县志大多是由知县担任主修,并召集全县地方精英合作完成的一种集体成果,县志中对保生大帝明初封号的承认,即意味着地方官府对信徒伪造的这些敕封的默认。

与地方官府对保生大帝信徒伪造的明代封号的默认相表里的是,一些府、县志在纂修体例的安排上,也寓言着对保生大帝信仰的支持态度。如乾隆《泉州府志》的修撰者表达了地方官府对列入该志《坛庙寺观》中的庙宇的选择标准:

古严非族之祀,必功德之足以永世而利民者,斯享其报。自佛老教行,绀宫丹室,几遍寰区。泉当宋初,山川社稷不能具坛,而寺观之存者,凡千百数,益信五季将佐,割据纷争,讞罪福己,非为民也。自是以后,祀典日修矣。而木泥之偶,雄将军温某郎,蹈天随子所讥者,亦复不少。今自春秋二举所及之外,非唯其柄可撤者,志不为存。即或名号显然,而捍患御灾,非在兹土,比诸子胥祀吴而不祀楚之例。若夫已公茅屋,道贯星坛,彼自游方之外者,第听之可耳。^[20](卷一六,p1)

《泉州府志》的修撰者除对佛、道二教的寺观持较为宽容的态度外,在对官民日常祭拜的神庙的选择上是相当严苛的,就连那些受到王朝敕封的神祇,也严格按照“察不越望”的准则,即神祇的功德不在兹土者不予收入。我们发现,在此如此严格的准则下,该志《坛庙寺观》中却收录了府治花桥慈济宫、南安县武荣铺慈济真人祠、同安县白礁慈济宫等奉祀保生大帝的宫庙,表明地方官府对这些宫庙的正统性是认可的。

另如嘉庆《同安县志》卷一〇《坛庙》的纂修,修志者所秉持的态度与《泉州府志》颇为相似:

圣人以神道设教,有功德于民者,斯享其报。记曰:能御大灾则祀之,能捍大患则祀之。同邑山川百神,设坛立庙,由来已久。他如声灵赫濯,护国家、庇人民,亦所当敬,非此族也,不在祀典。^[20](卷一〇,p1)

当然,与《泉州府志》相较,嘉庆《同安县志》放宽了对收入《坛庙》庙宇的限制,在收入祀典神祇的同时,那些与地方建立了利益关系的其他神祇,即“声灵赫濯,护国家、庇人民”的神祇,也进入了修志者的视野。在这一原则指导下,收入嘉庆《同安县志·坛庙》而与社稷、山川、城隍、天后等祀典神庙并列的保生大帝宫庙,有真君庙、白礁慈济宫、万寿宫、福寿宫、和凤宫、怀德宫、通利庙等。其中的福寿宫、和凤宫、怀德宫,即我们前述保生大帝占据厦门社坛后改建的三个宫庙,修志者将其列入《坛庙》,即表明承认它们的正统性。这一事实也再次证明了我们前面提出的观点,即保生大帝占据乡村里社后,信徒能够借助王朝社祭的正统性来进行对民间神祇的信仰活动。

光绪年间校补的泉州府《马巷厅志》,在神祇能否与当地社会建立利益关系的原则下,进一步放宽了对入选庙宇的限制:

凡食报于民,非有御大灾、捍大患者,谓之淫祀。《白虎通》曰:淫祀非福,盖将破人以渎媚之惑也。然苟生而为英,死而为灵,其于水旱疾疫,不无裨补,则非淫祀者比。夫迎佛崇祀,使梵呗之声于今不衰者,亦以其能护国安民也。有类乎此者,讵可没之哉!^[31](卷一〇,p1)

在此原则下,收入该志卷一〇《庙宇》的保生大帝宫庙有通利庙、保生庙、龙腾宫、武德宫等。

修志者的上述做法,即把部分保生大帝宫庙收入府、县志的“坛庙志”,与社稷、山川、文武庙、城隍、天后等祀典神祇相并列,是对民间保生大帝信徒的一种莫大的鼓励,因为它代表着地方官府对保生大帝信仰的认可。关于这一点,虽然我们还未发现直接的佐证资料,但从南安县诗山凤山寺的广泽尊王信徒特别关心省、府、县志中对凤山寺的记录一事可以发现一些眉目。清光绪年间南安举人戴凤仪纂成《郭山庙志》(郭山庙即凤山寺),吴鲁在为之所作的《序》中指出:‘我泉郭山威镇庙,在南安县治之北,崇祀保安广泽尊王,《通志》载于城隍之次,所以崇正祀则秩典礼也。’戴凤仪的“自序”对此也持相同意见:‘且《通志》次郭庙于城隍,《郡志》列郭庙于坛庙,又非若徐真君、郑文叔、保生帝、清水祖师之入方外传也。^[21](p22~25)由此我们可以推知,民间保生大帝信徒对奉祀神祇能否列入府、县、志的“坛庙志”应当也是极为关注的。

马巷地方官府对保生大帝信仰的提倡,主要表现在两方面,一是奉祀保生大帝的通利庙,马巷地方官府“每逢月朔,必循例诣香焉”^[32](附录下);二是把民安里的保生庙作为马巷厅的迎春之所。通利庙在马巷四甲大街,“朱子簿同时过此,曰:五百年后,必有通利之所,里人因此建庙”。保生庙在赵岗乡,“里民私建,厅治既设,迎春于

此”。^[33](卷一〇,p1~2)马巷地方官府循例赴通利庙诣香,也就是把通利庙当做官方祀典庙看待;根据《清会典》的规定,迎春是地方官府的年例大事,把保生庙作为迎春之所,表明地方官府对保生庙的正统性是颇为认同的。为什么马巷地方官府会把里民私建的通利庙与保生庙视为官方庙宇?这与通利庙和朱熹间的牵连有一定的关系,但更重要的原因,恐怕要从马巷当地的保生大帝信仰状况来分析。黄家鼎在《吴真人事实封号考》一文中,对马巷保生大帝宫庙之多深有体会:‘马巷一弹丸地而祠庙特多。附署四甲大街有通利庙,祀保生大帝吴真人,每逢月朔,必循例诣香焉。嗣催科下乡,见刘五店有龙腾宫,柏埔乡有武德宫,赵岗乡有保生庙,皆栋宇宏敞,祷者奔走喘汗,所祀俱吴真人也。’^[34](附录下)在这种情况下,地方官府希望通过奉祀保生大帝的通利庙与保生庙的认可来安抚当地保生大帝信徒,从而有利于当地日常社会秩序的维护。

地方官府对当地保生大帝信仰的适度提倡,据我们估计,很可能是当地的保生大帝信仰已与地方社会建立起有目共睹的利益关系。当然,神祇与地方社会建立的这种利益关系,主要是通过神祇显灵的方式得以实现的。神祇显灵的故事,其内容往往是虚幻而又荒诞不经的;但这些灵迹在信徒心中造成的心灵震撼,即其所造成的普遍的社会影响,却又是实实在在的。正是这种普遍的社会影响的存在,神祇信仰与地方社会间利益关系的建立才成为可能。如甲第真人庙,在泉州城西甲第巷内,奉祀保生大帝,明天启乙丑年(1625)曾由进士、侍读吴载鳌重修,并赠额“高真留处”。康熙乙未年(1715)进士、内阁徐霞彩再次重修。这两次重修,都是由在朝任官的地方绅士主持的,也就是说,这时候的甲第真人庙还未引起地方官府的重视与支持。乾隆辛亥年(1791)春夏之交,泉州大旱,‘府州县祷雨于庙,雨即大霑,官民忭悦’。这次祈雨有应,甲第真人庙通过显灵的方式与当地社会建立起民众有目共睹的利益关系,引发了地方官府的关注,‘同安邑令张学溥赠匾曰‘甘雨随车’,马巷分府樊晋赠额曰‘霖雨均沾’’,^[22](卷六九,p166)同安与马巷的地方长官均前来致赠谢匾,表示对该庙的支持。另如清代列入台湾安平县官祭中‘群祀’的兴济宫。兴济宫奉祀保生大帝,其起源据称肇始于郑成功征台时部将随身携带的香火所遗,最初由里人建小庙奉祀。后来兴济宫的影响逐渐扩大,被列为当地官祭中的‘群祀’。兴济宫能成为当地的祀典神祇,主要是因为在同光年间的开山抚荒活动中,该宫以显灵驱疫的灵迹建立了与地方社会的利益关系。据光绪八年(1882)立于兴济宫的一副楹联附记记载:

同光戊亥间,有开山抚荒之役,降灾役,竭诚祈请,疫不为厉,所谓功德在民者。详奉钦差抚部批饬地方官朔望拈香,春秋致祭,以答鸿庥……敬顺舆情焉,壬午春月前署台湾兵备道提督学政台湾知府周懋琦薰沐拜赞。^①

^① 附记内容可参见张文绮《从寺庙匾联碑记看台湾人民对保生大帝的信仰》(漳州吴真人研究会编《吴真人学术研究文集》第291页,厦门:厦门大学出版社1990年版)。

正是因为在开山抚荒之役中，兴济宫与地方社会确立了利益关系，地方官府才会向王朝请求把兴济宫列入‘群祀’。也就是说，地方官府是根据地方上的保生大帝信仰的实际情形以及边陲社会的实际需求来确定官府应采取的态度的。

（二）祀典与淫祀之间——一些地方官府眼中的保生大帝信仰

在王朝认可的祀典神祇与力图禁毁的淫祀之间，还存在大批介于二者之间的祠庙。宋代一位叫何志的官员已看到了这一现象，他认为‘将诸神刻板地分成祀典内与祀典外两类，实属荒唐’，而应将诸神分成三类，‘已赐额并曾封号者作一等；功烈显著、见无封额者作一等；民俗所建，别无功德，依法所谓淫祠者作一等’。韩森指出，何志当时已看到‘在被官府承认与官府想要压制的两类祠庙之间，还存在着大量中间状态的祠庙，这是很有意义的’。^{[23] (p82)}王健则通过对苏州个案的研究，认为明清时期在祀典与淫祀之间，也存在着大量的民间私祀，它们的存在使得国家与民间社会在信仰领域中较少正面冲突，形成了一个比较宽阔的缓冲带。^[24]相对于保生大帝信仰而言，其得到前朝敕封及在当代（明清）未被王朝正式认可的双重身份以及位处边陲的地理条件，使得地方官府对之采取的态度有较大的伸展空间，除前述一些地方官府采取的适度的鼓励与提倡外，对于那些未能与地方社会建立明显的利益关系的保生大帝宫庙，地方官府将其性质定位在介于祀典与淫祀之间，既不加以提倡，也没有随意禁毁。

地方官府的这一态度，在一些府、县志对保生大帝封号的处理上有明显的反映。如光绪《漳州府志》在记述保生大帝史事时，仅提到南宋敕封的‘慈济’、‘忠显’与‘英惠’三个封号，而于明初伪造的封号只字不提。^{[25] (卷四〇, p31)}令人诧异的是，清代台湾纂修的府县志，绝大多数也只记述了南宋敕封的这三个封号。如余文仪《续修台湾府志》载曰：‘按真人名……，泉之同安白礁人；生宋太平兴国四年，医药如神。景祐二年卒，里人祀之；部使者以庙额为请，敕为‘慈济’。庆元间，敕为‘忠显’。开禧二年，封英惠侯。台多漳、泉人，以其神医，建庙独盛。’^{[26] (卷一九, p46)}丝毫没有涉及到明初的封号。另如周钟蠹的《诸罗县志》也只记录了南宋敕封的三个封号，并在文末又加上‘至于保生大帝之称，则不知何所据矣’的质疑。^{[27] (卷一二, p283)}这些府、县志没有记录保生大帝明初的封号，表明这些地方官府认为明代没有正式承认保生大帝信仰，即把保生大帝视为明清祀典外的神祇。

地方官府秉持的这一态度，从修志者收录坛庙时的取舍态度上也可以明显地察觉出来。如光绪《漳州府志》在卷四〇《古迹·宫庙》中收录了奉祀保生大帝的长泰慈济宫、诏安慈济宫、青礁慈济宫、漳州渔头庙等，但在篇末的跋语中，修志者指出：‘庙祠之大者，有司春秋致祭，既载之祀典矣。兹之纪也何居？唐陈将军元光开漳有功，理宜庙祀一方。其余相沿已久，存其名，所以留其迹

也。’^{[25] (p33)}看来，尽管修志者认为保生大帝的祠祀是不适宜的，但还是秉持了宽容的‘有举莫废’的态度。胡建伟《澎湖纪略》中显示出的地方官府对待保生大帝信仰的态度，也颇值得我们加以深究。《澎湖纪略》卷二《地理纪·庙祀》开篇即表达了地方官府对祀神的总体态度：

传曰：国之大事，在祀与戎。自天子命祀而外，下至于州县，凡有守土之责者，莫不竭虔尽敬，率乃典常，以修岁祀，孔惠孔时，罔或忒焉。礼曰：祭则福。盖言祭而诚则受厥福也。又曰：淫祀无福。若滥祭则亦何福之有？唐狄仁杰毁天下淫祠四千七百余所，诚以惑人耳目、乱人心态、败人风俗，愚夫愚妇赴之若渴、慕之如饴，烧香结会，大为世道人心之蠹者，大可不惩也。况闽俗人情浮动，信鬼而尚巫，如迎赛閼神、崇奉五帝（闽人称瘟神为五帝），则尤为淫祀之尤者也。督宪苏、抚宪庄痛悉其弊，凡有土木之偶，尽毁而投诸水火，于乾隆三十二年六月恭奏奉旨严禁，斯真振颓拯弊之一大政也哉！其习俗相沿，无愆于义者，则亦例不禁焉。澎湖自归版图以后，即设有专官以镇斯土，以主斯祀。虽无山川、社稷、风云雷雨诸坛与夫文庙春秋释菜之礼，而奉文致祭，载在国典者，岁时肇举，斯亦守土者之所有事也。至于一十三澳，澳各有庙，士庶奉为香火者，率皆土神，因地以祭；均无败俗伤化，与閼神、五帝二事相似为淫恶之祀，在所必禁也，则亦仍之而已。^{[28] (卷二, p36)}

上述引文明显地透露了地方官府对待民间祠庙的惯常做法：在祭祀王朝认可的祀典正神之外，对于那些‘习俗相沿，无愆于义者’，即虽未被王朝承认，但对社会秩序没有危害的祠庙，则亦例不禁焉。具体到澎湖，地方官府对于‘载在国典’的祭祀，岁时肇举；而对于澎湖一十三澳的土神庙，地方官府认为虽未被王朝承认，但‘均无败俗伤化’，与淫祀不能相提并论，即这些土神庙介于祀典与淫祀之间，官府的处理方法就是‘则亦仍之而已’。我们发现，列入该志一十三澳的土神庙中就有两座奉祀保生大帝，‘真人庙，庙一在里澳，一在奎壁澳’^{[28] (卷二, p36)}。看来，地方官府也是把当地的保生大帝视为介于祀典与淫祀之间的神祇。

对于在前朝（南宋）得到王朝敕封而当代（明清）未能得到王朝正式承认的保生大帝，地方官府将之视为介于祀典与淫祀之间的神祇，据我们估计，很可能是这些地方的保生大帝宫庙未能与当地社会建立明显的利益关系，从而也就未能引起地方官府的重视，最终被作为‘习俗相沿，无愆于义’的祠庙处理。

（三）地方官府对保生大帝信仰的弹压

明清时期在王朝严厉打击淫祀政策的影响下，福建一些地方官府也在当地展开禁毁淫祠的运动。在地方官府展开的禁毁淫祠的运动中，保生大帝有前朝的敕封，受到的冲击还不明显。据我们掌握的资料，明清时期地方官府对保生大帝宫庙的禁毁主要有两例，均发生在明代的长泰县。第一次发生在明洪武年间，署教谕事章参以长泰龙津桥畔的慈济宫‘不载祀典，迁其神，改建龙津书院’^{[10] (p716)}。但其后不久发生的戏剧性的故事，证明章参的这次禁毁行动是不成功的。永乐壬辰年（1412），书院被暴涨的溪水漂没为荒墟。翌年，乡耆朱彦辑征得官府

的同意,于旧地重建慈济宫,并求得当地名儒唐泰为之撰作碑记。这一事件正像我们前引的唐泰的说法:“书院以水故圮,神像以迁故存。呜呼!风颓波靡,斯文止教,不能砥柱中流,而依草附木之精,反窃其功。”这一事件验证了保生大帝的灵应,验证了元监邑忽都火建该宫以镇水灾的先见之明。也就是说,该宫通过这一事件,重新与长泰地方社会建立了有目共睹的利益关系,显然会得到后来官府的认同。另一次禁毁发生在嘉靖年间,《嘉靖长泰县志》载,‘真君宫,在县治东,俗祠吴真君,推府黄卓峰废’。^{[29] (寺观, p834)}

三 保生大帝个案的普遍意义

闽台保生大帝的个案,反映了明清时期地方官府在对待当地民间信仰上的灵活态度,凸显了国家权力在边陲控制上的多维变通。地方官府的这一灵活策略,在明清中国的边陲社会是较为普遍的。山西省《朔平府志》的作者认为,‘若诸小鬼神祠有灵异者,百姓各以其乡俗赛祷,官不禁也’。^{[30] (卷四, p223)}‘有灵异者’也就是那些与当地社会建立了利益关系的宫庙,‘官不禁也’。海南省《儋州志》的作者也指出,‘祥于鬼者义于人,未有务民义而不敬鬼神者也’。就是说,虔信鬼神的人不会行恶事,有利于地方道德秩序的维持。从这一观点出发,《儋州志》认为,儋州除祀典神之外,有司祭祀的其他神祇,都是地方百姓虔心敬信的,‘岂不祥之鬼哉,无害于义,因之也’。^{[31] (地集, p72)}浙江地方官府对待民间信仰的态度也颇值一提。明万历间,浙江永嘉县瘟疫频发,死亡枕藉,民众认为:‘凡染是症者如有鬼物焉以凭之,若伯有之为厉也。岂伊异地,岁以为孽,意者鬼欲荐食兹土乎?’为安抚地方社会,增强民众与瘟疫抗争的信心,永嘉知县林应翔应民众之请,捐俸为倡,兴建五灵庙,奉祀五瘟神,又插涂田若干亩,备春秋二祀,‘俾鬼有所依,民知避忌’。五瘟信仰是明清时期沿海一带官府多次扫荡淫祀中的一个主要目标,永嘉知县林应翔兴建五灵庙的举动,突出地表现了地方官府在边陲控制上的灵活变通,正如林应翔本人所说的,建庙举措有助于瘟疫的平息,‘虽诋余以淫祀,庸何伤’!^{[32] (p226 ~ 227)}广州地方官府对待会城双门土地庙的态度,则鲜明地反映了神祇是否与边陲社会建立利益关系,将深刻地影响到地方官府对待神祇的态度。会城双门土地庙因灵迹频传,地方民众纷至沓来,‘拜谒日盛’。知县以该土地庙人口众多,男女混杂,不利于地方秩序的维护,‘责里人尽收其 乃已’。到了嘉庆壬戌年(1802),广州大旱,两广总督吉庆闻土地庙灵验,‘遣官祭之,遂雨’。^{[33] (p226)}于是地方官府对该土地庙转而采取支持的态度。会城双门土地庙的前后遭遇,生动地再现了明清地方官府对待民间神祇态度上的变通原则。

明清时期中国其他的边陲地区也普遍存在着类似的情况,篇幅所限,这里不一一展开。总之,明清闽台保生大帝的个案,对我们探讨边陲社会的官民互动、社会控制等问题具有一定的代表性。

【收稿日期】 2004 10 15

【作者简介】 范正义(1974—),男,福建永安人,华侨大学人文与公共管理学院讲师,历史学博士,主要从事明清社会经济史研究。

【责任编辑 惟 正】

参考文献:

- [1] 徐松辑. 宋会要辑稿[M]. 北京:中华书局,1957.
- [2] 郑振满,丁荷生. 福建宗教碑铭汇编·泉州府分册[Z]. 福州:福建人民出版社,2003.
- [3] 黄家鼎. 泉州府马巷厅志[Z]. 1893 年刊本.
- [4] 申时行,赵用贤. 大明会典[M]. 续修四库全书·吏部·政书类 790 册. 上海:上海古籍出版社.
- [5] 廖必琦,宫兆麟,宋若霖. 光绪莆田县志[Z]. 台北:成文出版社,1968.
- [6] 杨澜. 临汀汇考[M]. 光绪本.
- [7] 何乔远. 阖书[M]. 福州:福建人民出版社,1994.
- [8] 林廷 . 吴真君传[M]. 上海:宏大善书局,1933 年石印本.
- [9] 陈瑛,邓廷祚. 乾隆海澄县志[Z]. 台北:成文出版社,1968.
- [10] 张懋建,赖翰颤. 乾隆长泰县志[Z]. 台北:成文出版社,1975.
- [11] 王忠孝. 王忠孝公集[M]. 南京:江苏古籍出版社,2000.
- [12] 李光地. 榕村全集·续集[M]. 道光本.
- [13] 颜清莹. 吴真人传:东宫保生大帝传文序[M]. 台北保安宫 1979 年翻印本.
- [14] 叶春及. 惠安政书附崇武所城志[Z]. 福州:福建人民出版社,1987.
- [15] 周凯. 道光厦门志[Z]. 厦门:鹭江出版社,1996.
- [16] 徐炳文,郑丰稔. 民国云霄县志[Z]. 台北:成文出版社,1975.
- [17] 朱奇珍,叶心朝,张金友. 同安县志[Z]. 康熙本.
- [18] 庄成,沈钟,李畴同. 乾隆安溪县志[Z]. 厦门:厦门大学出版社,1988.
- [19] 怀荫布,黄任,郭庚武. 泉州府志[Z]. 乾隆本.
- [20] 吴堂,刘光鼎. 同安县志[Z]. 嘉庆本.
- [21] 戴凤仪. 郭山庙志[Z]. 北京:中国文联出版社,1999.
- [22] 周学曾. 道光晋江县志[Z]. 福州:福建人民出版社,1990.
- [23] 韩森. 变迁之神:南宋时期的民间信仰[M]. 杭州:浙江人民出版社,1999.
- [24] 王健. 祀典、私祀与淫祀:明清以来苏州地区民间信仰考察 [J]. 史林,2003,(1).
- [25] 沈定均,吴联薰. 漳州府志[Z]. 光绪本.
- [26] 余文仪. 续修台湾府志[Z]. 台北:大通书局,1984.
- [27] 周钟 . 诸罗县志[Z]. 台北:大通书局,1984.
- [28] 胡建伟. 澎湖纪略[M]. 台北:大通书局,1984.
- [29] 嘉靖长泰县志[Z]. 上海:上海书店出版社,1990.
- [30] 刘士铭. 朔平府志[Z]. 北京:东方出版社,1994.
- [31] 儋州志[Z]. 北京:书目文献出版社,1991.
- [32] 金柏东. 温州历代碑刻集[Z]. 上海:上海社会科学院出版社,2002.
- [33] 黄佛颐. 广州城坊志[Z]. 广州:广东人民出版社,1994.

