

试论闽台保生大帝信仰的传播

范正义

保生大帝信仰为北宋年间诞生于东南沿海漳州与泉州交界一带的地方神信仰，开始时只是一种村落性的小祠祀，明清以后，保生大帝信仰获得了长足发展，奉祀保生大帝的宫庙不仅遍布漳、泉两府所属的乡村市镇，而且还随着移民与华商的步伐，走出福建，在台湾与东南亚一带落户。也就是说，保生大帝信仰已经从村落性的祠祀发展为区域性的信仰。在考察保生大帝信仰的传播历程时，我们发现，保生大帝祠祀性质的转型、闽台家族的人口流动、保生大帝与地方神祇的整合共处、保生大帝信仰的道教化，以及保生大帝介绍性文本的流通等，都在不同程度上促进了保生大帝信仰在闽台与东南亚一带的传播。

我国的民间神信仰一般具有浓厚的地域色彩，也就是说，民间神信仰的发生、发展与传播，大多都与一定的地域社会的自然环境与社会背景相联系。我国的民间信仰研究尚处于起步阶段，结合具体的地域背景，对全国各地的民间神信仰的状况作区域性的个案考察，是一项很有意义的工作，它不仅可以彰显不同区域的不同文化特色，而且还可以为今后学术界有关民间神信仰发生、发展的总体规律的探索，提供丰富翔实的素材。本文以闽台保生大帝信仰为个案，考察自宋以来，促使保

生大帝信仰从村落性的祠祀发展为区域性信仰的各方面因素，以期在深入认识闽台保生大帝信仰的传播机制的同时，为今后学术界在民间神信仰发展的总体规律的探索上，提供一个可资借鉴的个案。

保生大帝祠祀的早期发展与性质的转型

保生大帝姓吴，名夤，为北宋年间活动于东南沿海漳州与泉州交界的青、白礁一带的民间医生。吴夤生前医术极为高明：“所治之疾，不旋踵而去，远近以为神医”；^①医德颇为高尚，对前来求医的病人不分彼此，“无问贵贱，悉为视疗，人人皆获所欲去”。因此，吴夤去世后，民众痛失一位医术高明、医德高尚的良医，在悲伤号泣之际，纷纷行动起来，创建简易祠祀来纪念吴夤。这样，在吴夤生前活动过的青、白礁以及漳、泉两府的其他地方，建立了一批最初的保生大帝祠祀。如南宋庄夏在为保生大帝信仰的祖宫——白礁慈济宫撰碑时，即指出吴夤去世后，“闻者追悼感泣，争肖像而敬事之”。^②也就是说，民众在吴夤去世后奉祀他，与其说是出于求福的目的，不如说是对他高明医术与高尚医德的一种追思与怀念。无独有偶，厦门孙氏族庙吴西宫的兴建，据称也是出于纪念吴夤的目的。北宋元祐二年（1087年），孙瑀撰写的《西宫檀越记》提到其先大父孙天锡曾获得吴夤的施药治病，吴夤去世后，“先大父痛不自禁，因建小祠于屋西，塑像其间，岁时尸祝，志不忘也”。^③孙瑀的行文中明白流露出吴西宫的兴建，是希望通过“尸祝”吴夤来达到“不忘”吴夤的目的。此外，据民间广泛流传的说法，泉州花桥慈济宫的创建，也是出于对吴夤的追思与怀念。据说在北宋明道二年（1033年），泉州疾疫横行，吴

李率领门徒赶来施救，“驻足在重疫区，悬壶于花桥亭（坛）”，活人无数。^④南宋绍兴年间（1131—1162年），当地民众为追念吴仞，“在当年吴真人驻足处花桥亭建宫塑像，香火报德”。^⑤为了救治疫区的病人，吴仞还深入泉属的各县乡。相传他曾爬山越岭，亲到泉属德化县普施丹药。德化民众为怀念吴仞的拯救之恩，于北宋熙宁三年（1070年），“特地恭塑神像，尊称吴天帝君，与天湖岩开山祖陈刘祖师合祀于绮阳庵”。^⑥漳州一些宫庙的创建也与吴仞生前的活动密切相关。如漳州渔头庙所在的渔头境，相传吴仞在这里义诊施药，并留有开棺给难产孕妇施救、一针活两命的传说。^⑦

民众最初奉祀吴仞，是出于对其高明医术与高尚医德的纪念。只是到了后来，随着民众把纪念性的活动转变为祈求性的仪式，最初的吴仞祠祀才蜕变为一种民间信仰。南宋杨志《慈济宫碑》曾有述及吴仞祠祀的这一变化：“民有疮瘍疾疢，不谒诸医，惟侯是求，撮盐盂水，横剑其前，焚香默祷，而沉痾已脱矣”！^⑧从杨志的描述中可以看出，这时民众在吴仞祠庙里已不再举行纪念活动，而是希图借助焚香祷告等道教仪式来求得病愈。吴仞祠祀性质的蜕变，是吴仞祠祀发展的一个转机。余光弘在《妈宫的寺庙——马公市镇发展与民间宗教变迁之研究》一书中指出，能否获得持续的支持群体，是一种祠祀能否长期存在的关键要素，“支持群体的消散解体对一座庙宇的存亡绝续产生极大的考验，如果在其存续期间无法得到其他群体的支持认同，则在时间的无情侵蚀下，必将步上灭亡之路；反之若能获得新兴人群之‘垂青’，采用做为其象征，而加整修维护，则该庙即可起死回生，继续与其代表的新群体共存共荣”。^⑨我们在福建众多的府县志的相关记载里，发现绝大多数为纪念去职官员而建的纪念性祠祀，往往都成过眼云烟，在短

短的时间内就被废弃，其原因就是没能争取到新的支持群体。同理，如果吴李祠祀未能发展为民间信仰，而只是维持在纪念活动的范围，吴李祠祀就将在时间的流逝中日益散失其信仰人群，也就无法延续下来，遑论宋以后的迅速传播。也就是说，吴李祠祀蜕变为民间信仰，其支持人群也从最初的感恩民众转变为追求灵验的信徒。这是宋以后保生大帝信仰迅速发展的根本原因。

保生大帝信仰传播与闽台家族移民

吴李祠祀蜕变为民间信仰后，开始向外迅速传播。与闽台家族势力的紧密结合，即是保生大帝信仰发展与传播中的一个鲜明特点。

保生大帝信仰的祖宫——青礁慈济东宫与白礁慈济西宫，保留有不少清代的重修碑刻。在这些碑刻里，记录了大批在祖宫重修时赶来共襄义举的分灵宫庙与信徒的名录，从中可以体察保生大帝信仰与地方家族关系暧昧的明显痕迹。白礁慈济西宫清嘉庆四年（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、文围吴诒庆堂、杏林朝元宫周姓、高浦普德堂高姓、董□和□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、瑶山宫周姓在西宫重修时捐资的记录。青礁慈济东宫清咸丰四年（1854年）《重新慈济祖宫碑记》与清光绪二十二年（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。

与地方家族势力的结合，使保生大帝信仰获得了一批稳定的支持群体。而历史上家族人口的频繁流动，则成为保生大帝信仰传播的重要媒介。因为一种信仰要传播到其他的地方，最好的媒介就是通过人口的流动，包括两方面：一是这一神祇信仰的持有者向未信仰区的流动，二是未信仰区的人群经过在信仰区的一段活动，把信仰带回未信仰区。历史上闽台家族频繁的移民，即在上述意义上充当了保生大帝信仰传播的流动媒介。

例如，吴李所在的吴氏家族，往往把吴李当成祖先与神祇的合一体而建庙奉祀，并随着家族向外不断地开枝散叶，把保生大帝信仰带到族人开拓的各个地方。如厦门板头石兜吴氏建有供奉保生大帝的真德殿，据说是白礁村吴氏族人直接移民的结果。相传白礁吴氏传到十五世吴学德时，村中风水为王氏所得，吴学德遂率领族人辗转迁徙到厦门石兜村。其后族人于光绪年间创建真德殿，奉祀始祖吴学德从白礁背来的保生大帝神像。^⑩与白礁吴氏源出一族的其他吴姓在厦门的散居，也促成保生大帝信仰在鹭岛的传播。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。在以吴氏族人为主的西潘社与埭头社，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。^⑪安溪石门为吴李的祖居地，当地的吴氏家族也奉祀保生大帝，清乾隆时大学士李光地在《吴真人祠记》提到，“真人至今垂六百年，其子孙聚族山下，奉真人遗容”。^⑫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”。^⑬漳州长泰县岩溪镇高濂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，“高濂村大多姓吴，来自龙岩大小池，据说也是吴真人的后裔”。^⑭

此外，其他家族的移民也往往促成保生大帝信仰的传播。如平和坂仔心田宫，据1988年的《重建心田宫碑》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”，^⑮也就是说，心田宫是在赖氏一世祖卜隆公从诏安迁居坂仔后创建的，以后成为心田赖氏的族庙。后来，心田的赖姓又有一部分迁居到平和国强乡碧岭村，“同时也把吴牵带到那里并兴建一宫，名之曰‘碧岭宫’”。平和下在镇霞山隆福堂，为当地周姓所建的奉祀保生大帝的宫庙。隆福堂的周姓“都把此庙的兴衰当成本姓兴衰大事来看待，周姓后来有一支分到云霄荷步去定居，随去的也是信仰吴牵”。^⑯

保生大帝信仰与家族移民的纠缠与扭结，在保生大帝信仰的对台传播中表现尤为突出。家族移民促进保生大帝信仰在台湾的传播，大致遵循这样一条路径：家族渡台后，把携带护航的保生大帝神像供奉于私宅，或草葺小庙，或以炉主的形式分房轮流祭拜；随着境域的开发，外来异姓人口的增多，各姓信徒再联合起来创建宫庙，保生大帝由原来的家族私祀转为地方公祀。如云林县大埤乡联美村保延宫供奉的保生大帝，最初为民宅守护神，后来因为灵验，屡显神迹，于是家族捐为公众膜拜，每年杯筴炉主，轮流奉祀于炉主家，直到1973年才在全村信众的同心协力下建成保延宫。^⑰云林县元长乡长北村鳌峰宫奉祀的保生大帝神像，为清雍、乾年间南安县芙蓉乡李姓自家乡携来。在保生大帝的庇护下，李姓先民的拓垦渐有所成，遂于清咸丰三年（1853年）草葺小庙以安奉神尊。此后保生

大帝威灵远播，各地慕名前来膜拜者众，到1924年重建宫庙时，“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”。^⑩在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，初为郑氏家族私祀，后因保生大帝异常灵验，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”。^⑪

上面我们描述的保生大帝信仰传播与闽台家族移民关系密切的例子，显示了保生大帝信仰传播的一条路径，即由信仰保生大帝的家族向未信仰区移民，把保生大帝信仰带到未信仰区。保生大帝信仰传播，还包括另一条路径，即未信仰区的民众在保生大帝的信仰区活动一段时间后，把保生大帝信仰带回未信仰区。根据我们掌握的资料，龙岩永定县培丰镇塘边村洪源威灵宫的创建，即是经由这一路径传播保生大帝信仰的典型例子。洪源一带最初由简氏一世祖荣华公开辟，后来发展为简氏家族的聚居地。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域，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。^{②0}

上述转引的文字告诉我们，洪源简氏家族信奉保生大帝，是因为熙旺公在保生大帝信仰区的漳州同安一带的谋生活动。在保生大帝信仰区的这段经历，使得他成为保生大帝的信徒，并进而经由返乡的途径，把保生大帝信仰带回家乡洪源。在这一过程中，熙旺发挥了保生大帝信仰传播的流动媒介的作用。

保生大帝与地方神祇的整合共处

在保生大帝的信仰传播中，除了闽台家族移民扮演一个重要角色外，其信仰人群在处理与未信仰区其他神祇崇拜的关系上，也显示出一种有利于保生大帝信仰传播的趋势。美国学者韩森在分析南宋地方性祠祀发展为区域性祠祀的原因时，以江南的张王崇拜为例，并用“吊兰的新叶”这一形象的比喻，指出：“张王之所以有影响，是因为人们可以在祭拜他的同时，祭拜当地神祇”。^{②1}韩森对张王信仰的研究，阐明了在地方性祠祀拓展为区域性祠祀的过程中，信仰人群如何有效地处理与当地神祇的关系，将扮演关键角色。韩森的研究为我们分析保生大帝信仰从村落性祠祀发展为区域性信仰的原因，指明了一个可能的方向。

诚如韩森所言，保生大帝信仰在未信仰区传播时，也如张王信仰一样，出现不少将当地神祇纳入属神的例子。如一些地方性的小神，在保生大帝信仰的传播中，被不断的兼并与融合，最后发展为吴仞的属神，在信徒祭拜吴仞时，分享一些香火。我们以吴仞的女弟子鄞仙姑为例。鄞仙姑为泉州府南安县

二十三都后井人，幼有神术，“年十余岁，坐机织布，伏睡机上，脱魂到郡城真济铺，漂纱于河沟。乡人人城者见而异之，归告其父母。父到地呼其名，拍其肩，仙姑在机脱化”。于是郡人神之，为其塑像，祀于郡城真济宫。其后，鄞仙姑开始彰显神迹，不仅多救产难，还曾入宫治愈宋太后的痼疽，受封为“天乙仙姑”。随着保生大帝信仰的传播，鄞仙姑开始作为吴仵的弟子被纳入保生大帝的信仰体系。同安副贡陈柏芬曾指出同安主祀鄞仙姑的泗州明觉院为唐时敕建，^②鄞仙姑与宋时出现的吴仵绝对不可能有师徒名份。但到了明时出现的资料中，鄞仙姑已经成为吴仵众多弟子中的一员，而且医术上“尤得秘授”。^③明清时期流传于民间的《太上说慈济仙姑救产妙经》，说太上老君授予鄞仙姑秘诀灵符，嘱咐她“永佐医王吴真君”，^④保生大帝与鄞仙姑间的师徒关系，被信徒以经文的形式加以肯定。各地兴建奉祀保生大帝的宫庙，一般都会以塑像或绘图的形式，配祀鄞仙姑。

在闽台宫庙的神明祭祀格局上，也存在着不少保生大帝把原来主祀神祇赶下神坛，由保生大帝坐镇宝殿的现象。如同安西街西亭宫“原祀西方圣人观世音大士，宝庆元年，始崇祀保生大帝于中殿”，^⑤此后便一直以保生大帝为主神。^⑥南靖金山乡仑仔村千家宫又称马公庙，原祀开漳圣王部下辅顺将军马仁，后来才加祀保生大帝。如今，千家宫的祀神格局有了明显的变化，殿中主祀玄天上帝与保生大帝，右侧祀辅顺将军，左侧祀据说是辅顺将军母舅的伽兰大王，说明保生大帝已后来居上，从同祀的地位上升到主祀的位置，相反，辅顺将军却从主祀沦为配祀。在厦门，保生大帝把其他神祇赶下神龛的现象更为突出。如道光《厦门志》载万寿宫“在后崎尾，前明所建。今祀天后、吴真人二神”。^⑦从行文中可以看出，万寿宫建于前

明，今才祀天后与保生大帝，说明该宫创建时并非奉祀这二神。又如建于宋代的圆山宫，原祀安府建王，也是到清代才改祀保生大帝与天后的。^{②③}

台湾也有不少保生大帝后来居上的例子。台南县仁德乡太子村，入垦先民奉祀太子爷，故定庙名为太子庙，后又以庙名为地名而称为太子村。1947年重建落成安座之际，“众善信谓保生大帝既为‘无脉先生（医生）’，为发扬我国传统儒教精神，应尊以主神之位，经掷筊决议，乃将大帝奉为主祀神明，而以太子爷同祀之。自此本宫乃以大帝为主神，并配合神格定庙名为‘明直宫’”。^{②④}上引文字把保生大帝上升为主神的原因归功于信徒为发扬儒教精神的需要，我们不必当真。太子爷为先民入垦后一直传承下来的信仰，宫庙、村落均以太子命名，说明历史上太子信仰于村民的重要性。1947年重建，保生大帝不仅取代太子爷成为主神，而且庙名也相应地改为明直宫，其原因很可能是当时保生大帝对村民的影响已远远超过太子爷，保生大帝后来居上也就顺应了当时的形势。

上面我们描述了保生大帝信仰在传播中，地方神祇被当地信徒纳入保生大帝信仰体系而同时加以奉祀的例子。其实，信徒在处理保生大帝信仰与当地原来祠祀关系时，并不是千篇一律地把地方神祇纳入保生大帝的属神，有些地方，保生大帝与当地原有的祠祀同堂并列，一起接受信徒的香火。保生大帝在另一些地方传播时，甚至被当地信徒改造为原有神祇的属神而加以奉祀。

在平和崎岭有天湖堂，“离县三十里，祀谢王及保生大帝”。^{②⑤}谢王又称广惠谢王，即晋代宰相谢安石，《平和县志》称“邑人多祀广惠谢王，其原起于陈将军”。^{②⑥}说明谢王信仰是在开漳圣王陈元光入闽时携带而来，平和一带对谢王的崇拜可

以上溯到唐代，相对于保生大帝信仰而言，是地道的当地原有神祇崇拜。保生大帝信仰传播到当地时，与“邑人多祀”的谢王崇拜发生整合，信徒把两神合祀于同一个殿堂，表明信徒在接受新的保生大帝信仰时，并没有放弃原有的谢王崇拜。海澄县普贤社的普贤庵，旧名慈济宫，“祀吴真人及元帝、唐广惠王”，^⑧也是保生大帝与谢王共祀的格局。海澄县新安甘棠旧有庙，“世祀晋广惠尊王暨姪谢将军”。明以后，随着保生大帝影响的扩大，该庙信徒“以宋吴大帝善保民生，因祀同庙”。信徒认为，保生大帝与广惠尊王、谢将军同祀，“泽配甘棠，人思其德，故曰‘甘棠’；名正言顺，故曰‘正顺’”，于是就相应把庙名改为“正顺宫”。^⑨看来，信徒把后来传入的保生大帝信仰与原有的广惠谢王崇拜相结同，是漳州一带较为普遍的现象。

保生大帝信仰在对外传播中，也有不少情况是作为当地神祇的配祀而得到祭拜的。如诏安县的祀典庙东岳庙，始建于明万历二十一年（1593年），正殿奉祀东岳大帝，北偏殿配祀保生大帝。^⑩东山县铜陵镇下田街的北极殿，主祀玄天上帝，民国期间，“地处海边的东山真君宫因遭台风大潮侵袭，其奉祀的保生大帝神像也曾一度移住北极殿”，这一缘分成为后来北极殿配祀保生大帝的契机。今天的北极殿在奉祀玄天上帝外，还兼祀保生大帝和宋大峰祖师。^⑪保生大帝作为配祀神出现，对保生大帝信仰的传播也不无裨益。如诏安东岳庙在20世纪90年代重修时，“除本地信众外，美国、加拿大、新加坡、马来西亚、印尼等地的侨胞和香港、澳门、台湾的善信都踊跃捐资”，^⑫表明东岳庙的信仰范围十分广泛。各地的信徒到东岳庙烧香，一般会从主神到配祀神、附祀神，都燃上一炷香，自然也免不了得在保生大帝的像前应酬一番。我们在漳州天宝的田

野调查中，还发现主祀玉皇上帝的玉尊宫，配祀有保生大帝的神像，更重要的是，有不少信徒是专程前来膜拜保生大帝的。

保生大帝信仰不断道教化对信仰传播的促进

保生大帝信仰的不断道教化，对促进保生大帝信仰在各地的传播，也居功厥伟。

吴夬生前不仅是一良医，而且对道教修炼方术也有着执著追求，杨志《慈济宫碑》指出吴夬“弱不好弄，不茹荤，长不娶”，颇似严守戒律的羽衣道流。去世后，信徒把吴夬奉为“医灵真人”加以祭祀，表明早期的吴夬祠祀有着鲜明的道教色彩。但在南宋官方的眼里，吴夬祠祀只是一种地方神信仰，所以早期官方颁给的敕号里，均以“侯”、“公”的爵位赐给“忠显”、“英惠”、“正佑”等封号，《杨碑》与《庄碑》在记述吴夬事迹时，也都采用“侯”的称呼。到南宋嘉熙四年（1240年），御史赵涯“以神慈惠济世，不贪衮饰之荣，上疏乞将公侯爵号，改封真人”，^⑩得到朝廷的允许，此后便以“真人”、“真君”的名义赐给吴夬“冲应”、“孚惠”、“普祐”等封号，奉祀吴夬的“庙”也相应地改称为“宫”。官方敕封策略的改变，不是官方一厢情愿的随意变更，它反映的是地方上吴夬信仰的道教色彩愈发浓厚，才促使官方作出相应的调整以适应这种变化。

宋以后，随着中原正统道教在闽台区域的传播，保生大帝信仰的道教色彩愈发鲜明。如中原正统道教神祇孙思邈开棺为难产孕妇施救、一针活两命的传说，许逊真君斩蛟龙的传说等，均被全盘移植到保生大帝的名下。^⑪这样，保生大帝的故事便夹杂在正统道教的神话传说中，各地信徒对正统道教传说

的接受，也就意味着潜移默化于保生大帝的信仰要素中。也就是说，正统道教的传播成了保生大帝扩大影响的重要媒介。更为重要的是，民间传说中对保生大帝信仰与吴猛、孙思邈、许逊等正统道教神祇的混同，往往会促发信徒在实际行动上将宫庙原祀的吴猛、孙思邈或许逊神像，改造为保生大帝的崇拜。如诏安真君庙，据庙中《碑记》载称：

真人吴公名猛，晋濮阳人也，与许真人同得仙术，白日飞升。邑人祀之，求医药者，无不灵验，香火之盛，泽及生民，故称曰保生大帝。相传盖自宋追封云。^③

由此看来，真君庙原来无疑是奉祀吴猛的宫庙，后来在保生大帝信仰的影响下，当地信徒逐渐模糊了吴夬与吴猛的界线，赋予吴猛以医药的功能，并进一步从“泽及生民”的意义上，把“保生大帝”的封号也移植到吴猛的名下，从而完成从吴猛信仰到保生大帝信仰的改造。从这种意义来说，信徒对保生大帝信仰与道教正统神祇的混同，能有效地促进保生大帝信仰的传播。

保生大帝信仰的道教化，还表现在闽台民间流传着的孙、吴、许三真人结拜兄弟的说法，孙思邈排老大，吴夬老二，许逊老幺。闽台民间信徒认为，三真人的神像样态有些微区别，孙真人金面，吴真人红面，许真人黑面。有关孙、吴、许三真人结义的传说，民间至今还留传说奉祀孙真人的宫庙到东、西宫进香，可免捐资添油，“但如果是红面的，因其是从吴真人分身塑像的关系，以及黑面是弟辈的身份，则必须捐资添油祝寿”。而且，神轿在东、西宫取火时，金面的孙真人像可以居中，而红面的与黑面的神像则分列两边，表示对大哥的尊重。^④

在保生大帝信仰的传播中，各地出现保生大帝与孙思邈、

许逊同龛奉祀的宫庙，也不在少数。如南靖县张渠村水波宫同祀孙、吴、许三真人，厦门海沧青礁村的清津宫祀吴真人、昭德宫祀孙真人、启明宫祀许真人。台湾高雄市盐埕陆桥里威灵宫，高雄市苓雅区鼓山亭也都以孙、吴、许三真人为主祀神祇，^④创建于1930年的新加坡真人宫，原来只奉祀一尊从故乡带来的保生大帝。1967年，“吴真人扶轿指示，要雕塑许真人及孙真人金身奉祀，”^⑤此后真人宫便一直保持三真人同祀的格局。

地方精英与保生大帝介绍性文本的流通

历史上保生大帝信仰人群中的文人士绅、民间道士、家族房长等地方上的精英阶层，对传播保生大帝信仰也不遗余力。这些精英阶层除在宫庙创建、重修及神诞庆典等乡社重大活动中扮演重要角色外，还积极利用自身掌握的文化与经济资源，撰写宣传介绍保生大帝信仰的文本，并不惜巨资，付诸印刷后四处散播，广其流传。我们见到的最早撰写并印刷发行的保生大帝文本，是清嘉庆二十年（1815年），泉郡曾光侯撰写的《炼丹救世图》。曾氏“石刻《炼丹救世图》，每逢寿诞印送百本”，晋江何善言为《炼丹救世图》作《图赞》，文中极尽褒扬溢美之辞。^⑥

清道光元年（1821年）林廷璜编著的《保生大帝实录》，则是后世流传的保生大帝介绍性文本的蓝本，此后出现的文本绝大多数是对林书的重雕再版。林氏编著《保生大帝实录》并印刷流传的原因，据其本人称是由于屡次获得保生大帝的庇护：

余家多故，间尝请祷于祠，事辄应。追忆先君积劳成

病，痰每带红。余母梦帝授以神剂，旦如方采饮。瘥后累邀呵护，愧无以报，岁甲戌肖像祀之。近母氏秉节荼蓼，夙撷霜露之忧。戊寅以迢己卯，经年病嗽，百药靡灵。余叩庙祝告，许愿以酬，卜弗喜。因思古之贤圣神仙，平生事迹，莫不有传。而大帝功烈赫濯，昭然耳目，世竟纪载寥寥。余乃卜纪遗刊布，果获之筮。由是节母调理得宜，疾赖以安。益见大帝之灵慈利济，詎不伟哉！谨述所闻，虔心考订，汇为一编。^④

林氏为求得母亲病愈而祷求于保生大帝，在“许愿以酬”而“卜弗喜”的情况下，主动把“纪遗刊布”保生大帝神迹的想法付诸实践，从而诞生了后世广为流传的《保生大帝实录》。

道光年间，海澄青礁生员颜清莹在重新东宫后，有感于当时介绍保生大帝文本的缺乏，希望能够重新印刷这类文本，“广布当世，俾当世得所观瞻者，复知其懿行”。当时颜氏也遇到“版帙散失，渺无可寻”的困难，后来购得林廷瓚的《保生大帝实录》，欣喜之余，“爰就旧文增数语弁其首，梓而行之，庶大帝之学问、经济、事功，昭人耳目，如日月之经天，江河之行地云尔”。^⑤

除了道光年间颜清莹的重刊外，据我们的了解，林廷瓚的《保生大帝实录》在历史上的重刊还有五次。一次是发生在清光绪二十二年（1896年）仲秋，重刊后的书名为《东宫保生大帝传文》。序言中指出该书的书版原为寄藏在漳州南台庙的崇德堂重刊版，此后再为广州城太平门外十七甫五经楼书店重刊，表明这次重刊前已有过两次重刊。书中附有清光绪八年（1882年）晋江举人吕耀礪撰写的弁言，记录了清时流传于民间用以驱逐瘴疫的保生大帝神方的书版，后经太平军的骚扰，书版遗落，吕氏“力为搜检，遍处访求，尚留一本，喜其行仁

有术，再为翻刻”。《东宫保生大帝传文》附录了该书版的各种“辟禳神剂”，包括救治瘟疫患者的五瘟丹、神仙活众方以及救民于饥荒的救饥方等，该书版还以保生大帝的名义对瘟疫瘴疔的生成原因作了较为详实的分析介绍。^⑤第四次重刊发生在同治年间的台湾。当时《东宫保生大帝传文》经甲子兵燹，雕板被毁，“适欧阳振泰先生求得旧本，思有以重镌之”，于是宜兰的吴氏后裔平山、易简等，“爰邀同志，捐金付梓，从此转相印刷，远近流传”。^⑥最后一次重刊是由广东广福宫的保生大帝信徒完成的。这次重刊后的书名定为《吴真君传》，据书后附录的跋语介绍，民国十八年（1929年）广福宫信徒林颖生得到大帝传略一本，“微诵再三，如获拱璧。商诸乡人，捐资重印。以广流传。乡人赞成，并附加灵签良方，以便求祷者，可将此《传》悬挂奉祀，以昭诚敬，获福无疆”。^⑦

从上述保生大帝介绍性文本的撰写与历次重刊的经过来看，地方上的精英阶层扮演了重要角色。因为精英阶层掌握文化知识，他们有能力把保生大帝信仰记录成文本。同时精英阶层较为丰厚的经济收入，使得他们负担得起印刷文本所需的经费，而且，他们还可以利用自身在乡社里的威望，发动民间信徒一起捐资，使这些文本的大批量生产能为可能。从林廷璜《保生大帝实录》书版的流传来看，它在清中后期闽南社会的数次动乱中屡遭破坏，但总有地方精英及时出现，不仅把书版保存下来，还加以广泛散播，表明历史上信仰保生大帝的地方精英阶层的力量较为强大，而且这一信仰群体处于延续性的生成之中，不同时期均有涌现。这应是历史上保生大帝信仰持续发展的重要原因。从保生大帝文本的内容来看，主要记述了保生大帝生前与成神后的灵验神迹，以及历代王朝对保生大帝信仰的褒封，有的还增加了保生大帝的真经与签谱，甚至把“辟

攘神剂”也附录于文本上，说明这些文本意图中的阅读者主要是乡土社会中的低层文人与民间道士，他们能够看懂这些文本并把文本上的内容向民间信徒灌输。

林廷瓚《保生大帝实录》还特意撰写了《流通例言》八则，对该文本意图中的流通渠道作详尽的表述。从《流通例言》的内容来看，地方精英积极利用了民间信徒的信仰心态及传统社会的信息流通网络。如地方精英抓住信徒求名、求寿、求子、避祸、忏悔等各种信仰心态，并以“善力大，善功亦大”、“善心同，善功亦同”、“所求必更加如意”、“福至祸消”、“祈安保泰”等作为神祇对信徒“发心印施”的回报，从而吸引唯灵是信的民间信徒积极加入印施文本的行列。《流通例言》中也鼓动其他的地方精英关注这些文本的编撰与流通，希望“有大力者”能利用自身掌握的文字知识“搜罗见闻，留心增订，独肩刊刻”，同时发挥经济上的优势“捐募重梓，用以推广其传”。《流通例言》中对文本的各种可能流通的渠道也作了细致的描绘，认为“仕宦游幕”与“经商贾客”在外乡的活动，是传播保生大帝文本的一条重要途径；另外，“庵观寺院之所”、“乡会岁科之场”以及“舟车辐辏之邦”，均为人员频繁流动的场所；《流通例言》已意识到这些地方对散播保生大帝信仰的重要性，指出它们对散播文本的意义在于“盖因人之众，便得触目，而藉以流通也”。^⑨

《流通例言》代表了地方精英阶层对如何传播保生大帝文本的整体认识，在后来《保生大帝实录》历次重刊中，地方精英均不无例外地收入《流通例言》，用以指导文本重刊后的流通。

此外，《保生大帝真经》的流传也凸显了地方精英们发挥的作用。《保生大帝真经》借助保生大帝扶乩降笔的形式，表

达了地方精英力图多途径传播经文的愿望：“……今传灵经宝法，以救世人，若有男女，得吾真经妙印，信受供养，或请僧道转诵，或结会读诵，广令传说，求心所愿，无不遂意。若人开筑井灶，架构宅墓，猪羊牛马，鸡鸭栖栏，或有时气疾病，可以香花灯茶，异果供养，持诵此经，连念吾呪七遍，以朱砂书吾传示，符诀如法，敕向门上，灾鬼自消，人员自泰，所求称心，咸登道岸……”^⑤《保生大帝真经》内容简单，诵读时朗朗上口，民间信徒在传习几遍后即可自诵，所以在遇到一些礼俗要事时，就成为各地信徒求得心安的一种简便的操作方法。更为重要的是，僧人道士在习得此经后，可以在从事民间祈福禳灾的仪式活动中，把经文加以广泛散布，从而促进保生大帝信仰的传播。

总之，自宋以来，在保生大帝信仰从村落性的小祠祀发展为区域性信仰的过程中，保生大帝祠祀性质的转型、闽台家族的人口流动、保生大帝与地方神祇的整合共处、保生大帝信仰的道教化，以及保生大帝介绍性文本的流通等，都起到了不同程度的促进作用。

注释：

①杨志：《慈济宫碑》，文载《海澄县志》卷22《艺文志》，中国方志丛书·第92号，据[清]陈谟等修、邓廷祚等纂，乾隆27年（1762年）刊本影印，台北：成文出版社，1968年12月版，256页。

②庄夏：《慈济宫碑》，文载《海澄县志》卷22《艺文志》，中国方志丛书·第92号，据[清]陈谟等修、邓廷祚等纂，乾隆27年（1762年）刊本影印，台北：成文出版社，1968年12月版，258页。

③孙瑀：《西宫檀越记》，文载台湾全国保生大帝庙宇联谊会编：《真人》，第9期，40页。

④参见泉州花桥慈济宫、赠药义诊所董事会编：《泉州花桥慈济

官》，2002年9月，2~3页。

⑤泉州花桥赠药义诊所董事会编：《吴真人与泉州花桥慈善事业》，1992年12月，14页。

⑥德化县美湖乡阳山村：《德化阳山村龙兴庵》，文载厦门市海沧青礁慈济东官董事会、管委会编：《圣山春秋》，福州：海峡文艺出版社，1998年11月第1版，175页。

⑦龙海县白礁慈济祖官理事会、龙海县文联民间文艺协会编：《白礁慈济祖官故事传说》，1991年，42~45页。

⑧杨志：《慈济官碑》，256页。

⑨余光弘：《妈宫的寺庙——马公市镇发展与民间宗教变迁之研究》，台湾中央研究院民族学研究所专刊乙种第19号，台湾中央研究院民族学研究所出版，1988年10月，3~4页。

⑩参见陈清平：《石兜吴氏与“真德殿”》，文载厦门市海沧青礁慈济东官董事会、管委会编：《圣山春秋》，福州：海峡文艺出版社，1998年11月第1版，184~185页。

⑪参见厦门市湖里区政协文史委员会编：《湖里文史资料》第5辑《吴真人官庙专辑》，2000年10月，101~108，192~202页。

⑫〔清〕李光地：《吴真人祠记》，文载《榕村全集·续集》卷五，清道光九年（1829年）李维迪刊本。

⑬林嘉书：《南靖与台湾》，香港：华星出版社，1993年10月版，341页。

⑭陈国强、周立方：《云霄、东山、长泰、南靖的吴真人官庙调查》，文载厦门吴真人研究会、青礁慈济东官董事会编：《吴真人研究》，厦门：鹭江出版社，1992年5月第1版，232页。

⑮参见笔者的田野笔记。

⑯参见周建昌：《平和县的吴真人崇祀》，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，290~298页。

⑰参见全国佛刹道观总览《保生大帝专辑》（上），台北：桦林出版社，1987年6月1版，204~205页。

⑮全国佛刹道观总览《保生大帝专辑》(上),台北:桦林出版社,1987年6月1版,208~209页。

⑯全国佛刹道观总览《保生大帝专辑》(下),台北:桦林出版社,1987年6月1版,67页。

⑰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。

⑱[美]韩森:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》,杭州:浙江人民出版社,1999年9月第1版,153页。

⑲林学增修、吴锡璜纂:《同安县志》卷7《建筑·桥亭》,民国十八年(1929年)厦门退补斋排印本,16页。

⑳参见李厚基等修:《福建通志》总卷9《坛庙志》之卷3,1938年8月刻本,14页。文中指出这种说法来源于明代纂修的《同安县志》与《安溪县志》。

㉑参见陈垂成:《吴真人信仰与道教》,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月版,58~59页。

㉒林学增修、吴锡璜纂:《同安县志》卷7《建筑·寺观》,民国18年(1929)厦门退补斋排印本,16页。

㉓陈国强、周立方:《云霄、东山、长泰、南靖的吴真人官庙调查》,文载厦门吴真人研究会、青礁慈济东宫董事会编:《吴真人研究》,厦门:鹭江出版社,1992年5月第1版,233~234页。

㉔清周凯修、凌翰、林焜模等纂:《厦门志》卷2《分域略·祠庙》,清道光十九年(1839年)镌,厦门地方志编纂委员会办公室整理,厦门:鹭江出版社,1996年3月第1版,49页。

㉕参见郑梦星:《厦门吴真人神庙的地方特点》,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,170页。

㉖全国佛刹道观总览《保生大帝专辑》(下),41页。

㉗《平和县志》卷12《杂览·寺院》,据清李铤、王柏等修、昌天锦等纂,清康熙五十八年(1719年)修,清光绪十五年(1889年)重

刊本影印，中国方志丛书第91号，台北：成文出版社，1967年12月1版，256页。

⑪《平和县志》卷12《杂览·丛谈》，273页。

⑫《海澄县志》卷19《方外志·庵》，中国方志丛书·第92号，据[清]陈模等修、邓廷祚等纂，清乾隆二十七年（1762年）刊本影印，台北：成文出版社，1968年12月版，220页。

⑬郑振满、丁荷生主编：《福建宗教碑铭汇编·泉州府分册》（下），福州：福建人民出版社，2003年12月第1版，1228页。

⑭参见政协漳州市学习文史资料委员会编印：《漳州文史资料》第27辑《漳州庙宇·官观专辑》，2002年，310~313页。

⑮《漳州文史资料》第27辑《漳州庙宇·官观专辑》，396~400页。

⑯《漳州文史资料》第27辑《漳州庙宇·官观专辑》，310页。

⑰[清]林廷璩：《保生大帝实录》，文载《吴真君传》，上海宏大善书局1933年石印本，11页。

⑱参见《白礁慈济祖官故事传说》。

⑲陈荫祖修、吴名世纂：《诏安县志》上编卷4《建置·祠庙》，民国六年（1917年）修，民国三十一年（1942年）排印本，17页。

⑳参见陈全忠：《三尊容颜各异的大道公神像述略》，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，161~164页。

㉑全国佛刹道观总览《保生大帝专辑》（下），119，122页。

㉒刘玉堂：《新加坡真人宫简介》，文载台湾全国保生大帝庙宇联谊会编印：《真人》，第12期，20页。

㉓参见[清]林廷璩：《保生大帝实录》，文载《吴真君传》，上海宏大善书局1933年石印本，4页。

㉔[清]林廷璩：《保生大帝实录》，文载《吴真君传》，上海宏大善书局1933年石印本，1~2页。

㉕颜清堂：《东官保生大帝传文序》，文载《吴真人传》，台北市大龙峒保安宫，1979年翻印，2~3页。

论闽南文化

④⑤ 参见《保生大帝传文》，粤东省十七甫五经楼藏版，光绪丙申年（1896）重镌。

④⑦ 《重镌保生大帝传文序》，文载《吴真人传》，台北市大龙峒保安宫，1979年翻印，1~3页。

④⑧ 《吴真君传》，上海宏大善书局1933年石印本，41页。

④⑨ [清]林廷璩：《保生大帝实录》，文载《吴真君传》，上海宏大善书局1933年石印本，5页。

⑤⑩ [清]杨浚：《白礁志略》附刻《真经》，清光绪十三年（1887年）冠梅堂募刊，3~4页。

（作者单位：华侨大学人文与公共管理学院）