

中国巫医之术及医药神崇拜

道教 与不老长寿医学

[日]吉元昭治 著 杨宇 译



成都出版社



插图①-1 福祿寿版画
(选自《中华民俗版画集》)



插图①-2 福祿寿像



插图①—3 福祿壽
(摄于新加坡同济医院)



插图③—2 祈祷一瞥
(台湾·高雄)



插图①—5
福祿壽钱币
(澳门)



插图⑤-2

乩 童

(新加坡·莲花坛祭祀)



插图⑤-5

輦 轿

(台湾·台北市·保安宫)



插图⑤-7

炷 姨
(新加坡·福善堂)



屋顶上巨大的瑶池金母像
(台湾·台南市)

插图⑤-11



扶 鸾
(台湾·台南市·重生堂)

插图⑤-10



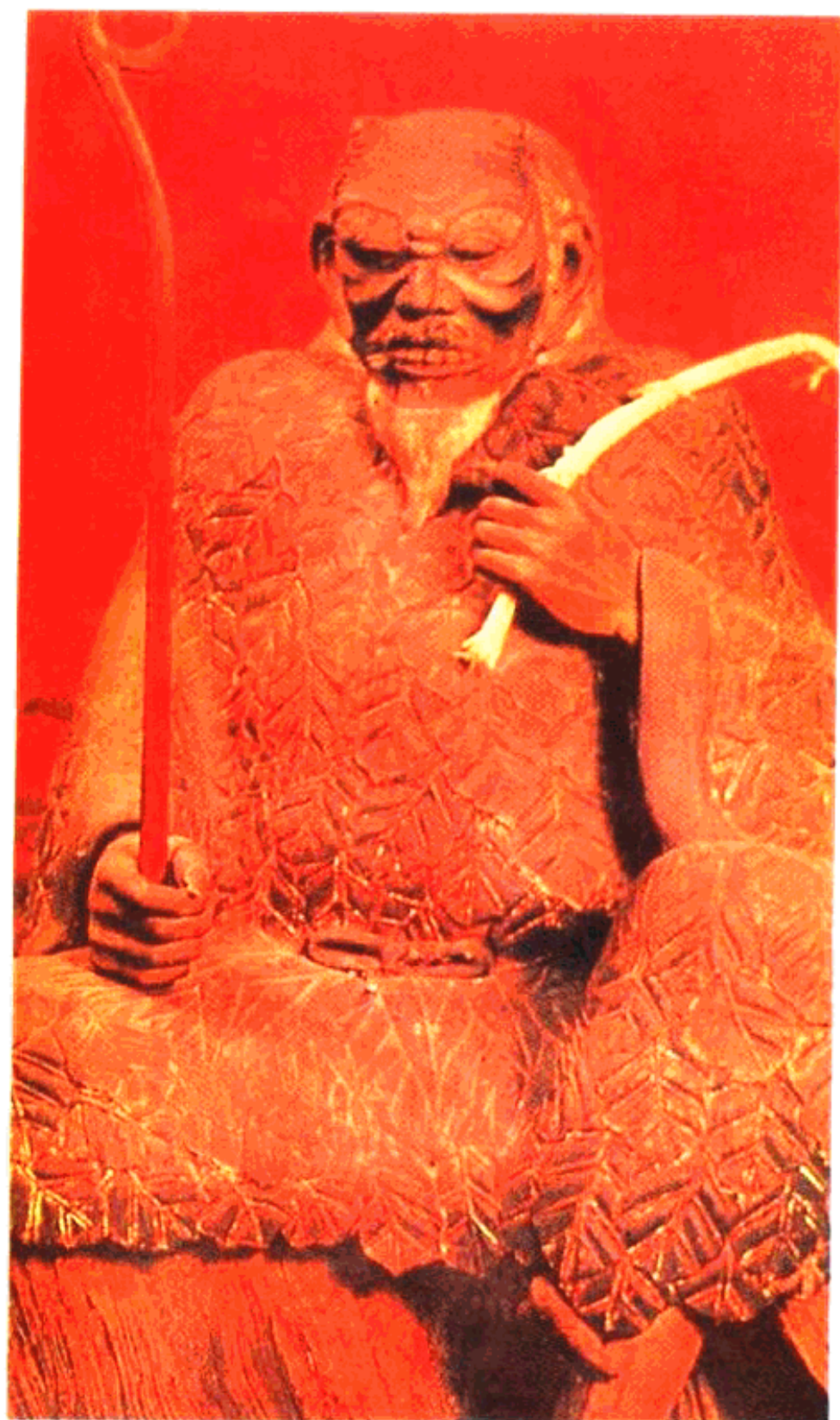
神农大帝像
(台湾·三重市·先啬宫)

插图⑥-2



“神农さん”
(日本大阪市·道修町·
少彦名神社)

插图⑥-1



插图⑥ — 5

神农像 (日本东京·汤岛圣堂)



插图⑥-25 代天府·南鯤鯓庙
(台湾)



烧王爷船·送瘟神
(引自《观光台湾》)

插图⑥-27



代天巡狩
(引自《观光台湾》)

26



插图⑧—28 妈祖医院
(台湾·北港现代化医院)



插图⑧—31 双林寺·施药部
(新加坡)

人往往憎和尚、憎
尼姑、憎回教徒、憎耶教
徒，而不憎道士。

懂得此理者，懂得
中国大半。

——鲁 迅

2k89/14

中文版序

我的《道教与不老长寿医学》三年前在日本出版,今年1月其朝鲜文版在韩国面世,而此次中译本的出版,令我备感荣幸。

毋庸赘言,道教是贵国的固有宗教,与中医学密切相关。并且,在道教追求不老长寿的漫长的探索道路中,更与医学结下了不解之缘。可以说,要真正理解中医,就应该了解道教。推而广之,正如本书扉页所引用的鲁迅先生的话那样,要了解中国,应该了解道教。不过,就日本而言,对于道教与中医学的关系,尚未作出明确的阐释。我围绕这一问题,从各个方面作了历史的、现状的分析,从而更加感到道教的精深博大,及其影响的范围之广和程度之深。

拙著中译本的出版,无疑将在贵国乃至所谓“汉字圈”的东南亚地区获得更多的读者,对此,我的感激之情实难言表。拙著若能为日中友好及学术交流作出些许贡献,将是我最大的荣幸。

杨宇先生翻译谨严,中译本完满地表达了拙著的初衷,同时,承蒙贵国成都出版社的鼎力支持,使中译本得以问世,在此一并致以深切的谢意。

吉元昭治

1992年4月28日

序 言

本书是为介绍与研究道教与中国传统医学的关系而作。道教，不用说就是中国的固有宗教，即所谓的“儒、佛、道”三教之一。

道教与中国传统医学相关联的内容很多，但究竟在哪些方面、以怎样的形式相关？对此，本书试从道教兴起之前、形成之后及其现状等角度来加以介绍。

讲述历史，大多采用“由源及流”按时代顺序的方法。这当然是一种常见的并且是重要的方法，不过，还有一种方法，即采用“由流溯源”的方法，从现状入手去追溯其源，从而把握整体。我认为，这也是一种有意义的方法。

本书在介绍有关道教的内容时，也采用了从民间信仰的现状去寻觅其根的方法。有关中医史的著作，大多也采用“由远及近”按时代顺序来讲述的方法。这样的方法，在揭示中医史的现实意义及其与现状的联系等方面，让人感到薄弱。

本书并非能十全十美地解决这些问题，不过就目前而言，道教医学变为民间医疗的形式而存在，对此进行研究，进而追溯其源，不是能见到古代道教医学之一斑吗？在许多人的思想观念中，对依赖民间疗法来解除病痛赋予厚望，在中医学中，也存在由这种民间疗法发展成正统医学的许多治疗法。

本书对于现在的中医学的许多基础知识和理论，以及中医学与道教密切相关的内容，作了简明易懂的介绍，并举出了许多耐人

寻味的现象。因此,本书对医学和道教的专家以外的一般读者,也值得一读。另外,本书的内容涉及东南亚华人社会的风土人情、民俗民习,故甚至可以当作一本观光导游书来读。

本书的许多内容,曾在“日本医史学会”和“日本东洋医学会”发表。

谨以本书,呈于曾在道教方面赐予恳切指导的已故的大正大学教授吉岗义丰先生灵前,深表谢意。

吉元昭治

1988年6月20日

前 言

我作为一名医生,对于人世间的生老病死,比一般人更有所体会。既能感受到新生命降临的喜悦,也能体味到死亡给人带来的悲哀。然而,生与死不过是瞬间的事。

因此,许多人出于对生的渴望而求助于医学,出于对死的恐惧而信奉宗教。可见,医学与宗教的关系,就是这种“渴望”与“恐惧”的统一。在人类漫长的历史长河中,医学与宗教两者,经历了完全相同的时代,无论在世界的任何地方,医学的萌芽阶段,都是巫医时代。在中世纪的欧洲,宗教势力强盛,许多医疗都掌握在僧侣手中。即使是在今天的文明社会中,也能看到巫医现象及其影响。

我在日常的临床医疗中,常应用中医中药与针灸,当我研究中医学的理论经典时,许多有趣的问题,触发了我对“道教”产生兴趣。如《黄帝内经·素问》的第一篇《上古天真论》(图①-1)中,第一句这样说:

昔在黄帝,生而神灵,弱而能言,幼而徇齐,长而敦敏,成而登天。

这就是关于黄帝“白日登(升)天”的记载。“登(升)天”，即成仙而自由翱翔于天际，长生不死，这是道教追求的最高目标。这种“白日登天”的情景，在《列仙传》、《神仙传》等书中，也多有描述。这只是《黄帝内经·素问》中开头的一句话，仅此即可见其与道教的关系是多么深。然而，迄今为止的许多《素问》的注家，都未能从道教的角度去加以解释。

在集道教经典之大成，相当于佛教的《大藏经》的《正统道藏》的目录中，有《黄帝内经》、孙思邈的《千金要方》等这样一些“准医学”著作的书名，在宗教经典中，见到这些中国传统医学的重要医籍，确实令人惊奇。

因此，我希望能更深入地研究道教，而叩开了大正大学教授吉岗义丰先生之门。尽管我与吉岗先生素昧平生，却得到诚挚亲切的接待，并在百忙之中，对研究方法以及参考书等，赐教良多。此外，还为我介绍了当今日本研究道教的权威学者们，并蒙吉岗先生厚意，参加了日本文部省举办的科学研究班“道教与科学”研讨班。作为自然科学方面的学员，仅我一人，由此更感吉岗先生的一片殷殷之情。1979年盛夏吉岗先生去世，深感痛惜。研讨班继由大正大学教授牧尾良海先生执教，受益非浅。其后，又参加了东海大学教授宫川尚志先生主持的关于《太平经》的研讨班，获得深入研究道教的多种教益。

对于医学学会方面的研讨方式，以及医学研究的方法等，我较为熟知，而在人文科学的这些研讨班的所见所闻，不能不感受到新鲜、强烈的冲击。

结合这些学习与研究的心得，围绕“道教医学”，将道教经典中的有关内容进行了搜集、分类、整理，最终完成了本书。

本书撰写始终，承蒙众多学者赐教。除上述诸位先生外，还有

筑波大学酒井忠夫名誉教授、早稻田大学福井文雅教授、原早稻田大学泽田瑞穗教授、关西学院大学村上嘉实教授、关西大学坂出祥伸教授、东洋大学山田利明讲师以及台湾民族学研究所的刘枝万先生等，一并谨致谢忱。

目 录

中文版序言	
日文版序言	
前言	
第一章 渴望与恐惧的统一:道教医学	1
[一] 中国固有宗教——道教	2
• 道教的涵义(2) • 道教的内容(3)	
[二] 中国传统医学	3
• 中医学的涵义(5) • 中医学的内容(5)	
• 中医学的特征(6)	
[三] 道教医学	7
• 道教医学的涵义(7) • 道教医学的内容(8)	
• 中医经典的启示(10) • 佛教与中国医学(11)	
• 祝由(12) • 道教医学的研究现状(15)	
• 关于“灵枢”与“金匱”(17)	
第一章 注	21
第二章 道教医学的萌芽	23
[一] 《太平经》与道教医学	23
• 太平道的时代背景(24) • 《太平经》的内容(26)	

[二] 《山海经》记载的医药与巫医	35
• 《山海经》记载的药物(36) • 治疗法(40) • 丹与雄黄的记载(40) • 《山海经》与巫(42)	
[三] 《五十二病方》与巫术	43
• 概况(43) • 治疗法(44) • 特殊治法(45) • 咒术方法(47)	
第二章 注	54
第三章 药签研究	56
[一] 药签	56
• 求签的方法(56) • 掷筊(57)	
• 文献记载的药签(59) • 药签的收集与分析(62)	
[二] 药签的种类	62
• 药签的收集(62) • 药签的数量(63)	
• 药签的类型(65)	
[三] 药签的内容	66
• 无药方的药签(67) • 咒术性质的药签(70)	
第三章 注	78
第四章 善书的医疗效应	79
[一] 善书的历史与定义	79
[二] 善书的种类	82
[三] 现行善书研究	90
[四] 记载民间疗法的善书	91
• 《华佗仙翁秘方》(91) • 《素食进修录》(94)	
• 《五福临门》(95) • 其他善书(97)	

第四章 注	100
第五章 巫医面面观	101
[一] 巫与巫医	101
· 巫医现象(103) · 道士(105) · 法师(105)	
· 乩童(106) · 乩爻(107) · 扶鸾(107)	
[二] 乩童与民间疗法	110
· 问神明(111) · 落地府(114) · 进花园(115)	
· 贡王·脱身(116) · 送流虾(117) · 攀轿(117)	
· 关落阴(119) · 乩童的病因观(119)	
[三] 扶鸾与民间疗法	120
· 扶鸾之诸神(120) · 鸾笔的由来(122) · 台湾扶鸾的现状(123) · 扶鸾仪式与民间医疗(124) · 鸾堂一瞥(125)	
[四] 善书中的鸾文	127
· 《鸾友》(127) · 《中华之声》(127) · 《圣道旅程》(128) · 《圣贤真理》(129) · 《幸福之道》(130)	
· 《圣德宝训》(131) · 《生死宝鑑》(131) · 鸾堂的神佛(133)	
第五章 注	135
第六章 中国民间医药神崇拜	136
[一] 中国民间信仰的诸神	136
· 民间信仰的特征(136) · 职业神(139)	
[二] 医药神的特点及分析	141
· 历史分析(141) · 地域分析(142)	

• 等级分析(142) • 职能分析(142)	
[三] 医药诸神 (之一).....	143
• 药皇(143) • 药王(147) • 药王庙(148)	
[四] 医药诸神 (之二).....	152
• 神农大帝(153) • 保生大帝(156) • 碧霞元君 (162) • 王母娘娘(166) • 瑶池金母信仰(168)	
• 妈祖(170) • 註生娘娘(174) • 池头夫人(180)	
• 生育之神(181) • 痘公婆(183) • 瘟神(184)	
• 药师佛(190) • 灵应药王扁鹊君(191) • 天医忞 (191) • 寺庙中诸神的座次(192) • 寺庙医疗所 (195)	
第六章 注.....	198
第七章 道教与历代名医.....	201
[一] 唐代以前诸家.....	201
• 黄帝诸臣(201) • 扁鹊(204) • 淳于意(207)	
• 华佗(208) • 张仲景(211) • 王叔和(212) • 皇甫谧(213) • 韩康(214) • 董奉(214) • 许逊 (215) • 葛洪(218) • 陶弘景(220) • 晁鸾 (222)	
[二] 唐代以后诸家.....	223
• 孙思邈(223) • 苇慈藏(226) • 王冰(226) • 济 公活佛(227) • 刘完素(228) • 朱震亨(228) • 李时珍(230) • 赵学敏(232) • 吴师机(232)	
第七章 注.....	234

第八章 道教医学的基础医学·····	236
[一] 大宇宙与小宇宙·····	236
[二] 奇特的解剖学·····	238
· 心(239) · 尾闾(241) · 解剖术语(242) · 胎生学(243)	
[三] 针灸学与道教医学 ·····	244
· 经穴(244) · 丹田(254)	
[四] 身神·····	256
· 身神的数量(257) · 五脏神(257)	
[五] 《黄庭经》与“身神”说·····	258
· 《黄庭经》的种类(258)	
· 《黄庭经》中的身神名称 (261) · 头部九宫(263)	
· 三丹田(264) · 二十四神(265)	
· 面部七神(267)	
第八章 注·····	271
第九章 三尸与九虫·····	272
[一] 三尸说·····	272
[二] 九虫·····	276
[三] 治疗方法·····	279
· 辟谷法(280) · 内服法(281) · 服气调息法、咒祝法及符(287)	
第九章 注·····	292
译后记·····	292

第一章 渴望与恐惧 的统一：道教医学

许多人出于对生的渴望而求助于医学，出于对死的恐惧而信奉宗教，可以说，“生与死”、“医学与宗教”是一个事物的两个方面，彼此存在着相当的关联性。

正是由于医学与宗教之间的存在着这样的联系，因此，作为具有两千年以上历史的，在中国产生的汉民族医学——中医学与中国固有的宗教——道教之间，必然也存在着历史的、紧密的联系。

本书将两者相关联的内容，称为“道教医学”。

一 中国固有宗教——道教

道教^[1]与医学之间有着什么样的关系？所谓的道教医学是否存在？如果存在，其现状又是怎样？对于这些问题有深入探讨的必要。

今天，人们更加注重自己的健康。“人生八十”已不再是梦想。当然，平均寿命的延长，医学的进步功不可没，但大多数的人更相信“自己的健康要靠自己创造”这样一句话。可以说，目前盛行的各种各样的保健法、养生法，以及天然食品、太极拳、气功等等，都是以维持健康作为前提，并逐渐成为人们日常生活的组成部分。

在道教文献中，有“伪道养形，真道养神”这样的说法（《至言总》《太清中黄真经》）。大意是说，仅仅养形——即身体的锻炼是不行的，必须养神——即精神的修养、锻炼，这才抓住了根本，才能获得长生。从这句话，可以看到道教对人体的深刻认识。

道教的涵义

关于“什么是道教”这一问题，由于其本身的复杂性而见解不一，探讨其定义不是本书的目的，我认为目前最妥当的解释，是东京大学名誉教授籾德忠在其《道教史》^[2]中所说的一段话：

所谓道教，是以古代的民间信仰为基础，以神仙说为中心，加之道家、阴阳、五行、谶纬、医学、占星等学说及其对巫的信仰，借鉴佛教的组织与形态汇集而成。它是以不老长生为主要目的，带有咒术倾向的，倾注强烈现实利益

愿望的自然宗教。

对这段话暂不作详细分析，只要从这段话中的“医学”、“不老长生”、“现实利益”等，即可见道教与医学的密切关系。

道教的内容

关于道教的内容，下出积与先生^[3]将其大致分为以下四大部分：

一、哲学部分

二、伦理部分

三、方术部分

四、医术部分

如前所述，道教乃是以不老长生的最大目的，因此，这四个部分中，医学部分所占的比例为最大。

二 中国传统医学

所谓中国医学，是指产生于有两千年以上文明史的中国汉民族的民族医学(Volks Medizin)。在中国，还有诸如西藏的藏医(其具有印度医学与中国医学两方面的特征)这样的少数民族固有的医学。近年来，这些少数民族医学越来越引起世人注目。从世界范围看，民族医学大致还包括印度医学、中东的阿拉伯医学，以及古希腊医学等。

我们现在所接触的医学，正确地说应该是现代西洋医学。这种风行全球的现代西洋医学，至今不过只有两百年的历史。由于日本

的教育、医学制度均仿效西方国家,故以先进的科学技术为基础的
现代西洋医学,得到了正统医学的地位。

不过,即使是现代医学发祥地的欧洲,以前仍是以阿拉伯医学
为主流。在欧洲宗教势力强盛的中世纪,医疗掌握在宗教者手中,
现在所用的“医院”一词(hospital)的辞源中,即含有给附属于教会
的外出参拜者提供住宿之意。

在释迦牟尼、基督等的事迹中,记载着他们奇迹般的医疗活
动,倘若认为他们的继承者具备医学知识,并利用医疗作为传道的
工具,终于使其成为全球性的宗教,那么,亦由此可见宗教与医学
联系的历史性及其紧密程度。

实际上,作为汉民族的中国医学,已经超越了民族医学的范
畴,伴随着历史上中华帝国对其版图的扩大,其周边的汉字文化圈
也不断扩大,中国医学亦随之传播四方。如日本的汉方医学或称东
洋医学、南朝鲜的传统医学(东医学)、越南医学以及前面提到的西
藏医学等,都是中国医学传入后,与各自国家、地区的历史、风土、
民族性等相结合而变化,最终完成其独立的发展,其“同根异枝”的
特征的确很明显。

从日本的中国医学的现状看,既有古代传入日本的汉方,也有
近年来传入的中国医学,两者在理论、内容等方面有所差异,这也
导致了目前日本的中国医学的若干混乱。

一般来说,外来文化的传入,往往以宗教为首,而宗教的传播,
常常又以医学作为其重要的工具,这使我们理解到宗教与医学的
紧密关系,以及这种关系的重要性。例如,在日本接受中国文化之
初,不仅接受了从中国传入的佛教,同时也接受了中国医学。在中
国也一样,伴随着佛教的传入,印度医学也传入中医,这给中国医
学带来了一定的冲击。

中医学的涵义

关于目前中国所称的中医学、传统医学以及祖国医学，我的看法如下：

所谓中医学，是以《内经》为其理论核心，以金元自明清的医学为中心，于建国后加以整理的中国传统医学。其内容包括汤剂、针灸、按摩、气功疗法等。

中国医学历史悠久，故也称为传统医学，由于时代的变迁，其理论的构成发生变化。现在的中医学是建国后整理产生的，因此很难囊括中国医学的所有要素。

从历史的角度，中国医学可以分为秦汉、隋唐、金元、明清医学，以及现在的中医学。目前，正为实现中西医结合而努力。

中医学的内容

构成中医学理论的内容大致如下：

- 一、 阴阳五行说——核心理论。
 - 二、 脏腑辨证理论——五脏六腑辨证。
 - 三、 经络理论——针灸医学理论。
 - 四、 六经辨证理论——《伤寒论》理论。
 - 五、 卫气营血理论
 - 六、 三焦理论
 - 五、 六
- 《温病学》理论。
- 七、 八纲辨证理论——阴阳、虚实、表里、寒热称为八纲。
 - 八、 气、血、精理论——认为气是人体机能的根本而作为阳，把血和精看成是人体物质的基本构成而作为阴。此与道

教所说的精、气、神相关联。

以上要点虽然复杂,但这是中国医学的特征,限于篇幅,本书不能一一详加说明,但从治疗方法看,中国医学的特征是“辨证论治”,这与西洋医学的“病名治疗”不同。

中医学的特征

所谓“辨证论治”,即是对病情分析而确立证,然后根据这个证进行治疗为特征的。除此之外,中国医学尚有如下一些特征:

一、体表医学(并非说无解剖学)。

二、经验医学。

三、以阴阳五行学说等中国古代哲学、思想为依据。

四、具有天人合一、天地相关的观点,自然主义的倾向强烈。具有自然与四季的调和,天、地、人三位一体观,循环的思想(与年、四季、日时相对应的人体变化。经络、气、血的循环),以及整体观,并将人体看成是与大宇宙相对应的小宇宙。

五、整体而言,此为与中国人的现实利益主义结合之后所产生的医疗,说到底,它是热衷于探求不老长生的,缺乏社会性、集团性的个人的现实性的医疗体系。

从上述可见,中国医学与道教或道教医学之间,存在着许多显而易见的共通点。

三 道教医学

若将道教与中国医学两者重叠起来，道教医学的轮廓就会显现出来。

这是因为，每位道教徒都必须学习医学，如《抱朴子·杂应篇》这样说：

古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉。

在全真教的开山王重阳的《立教十五论》中也表明了同样的看法：

药乃山川之秀气，草木之精华。若能知悉药性，则能救人性命。若不知医学，则不能扶伤救死，是故修道者，必兼通医学。

另外，明代的要樾所著的《医学入门》（成书于明万历三年，公元1595年）一书中亦言：

恒言医通仙道，半积阴功，然阴功可半积而已乎？

道士们深信，只有通晓医学，才能成为优秀的道教徒，若能明达医理，注重自身的健康，长生不老，这不仅符合道教的宗旨，亦能治病救人，只有这样，才能踏上通往神仙的路。在《云笈七签》第八十二卷中，还能见到“道士医师”一词，这说明了两者相同或极其相近的关系。

道教医学的涵义

我认为，关于道教医学，可以用下面这段话来表述：

所谓道教医学,可以说就是以道教为侧面的中国医学。这些被看作是道教经典中的主要内容。不过现在,就像道教淹没在民间信仰(民俗宗教)之中那样,道教医学可以在民间医疗,或民间信仰中的信仰疗法中见到其踪迹。

这与“佛教医学”就是以佛教经典为侧面的印度医学一样。

可以说,道教追求不老长生和现实利益,谋求布教的扩大,而其手段正是道教医学。

道教医学的内容

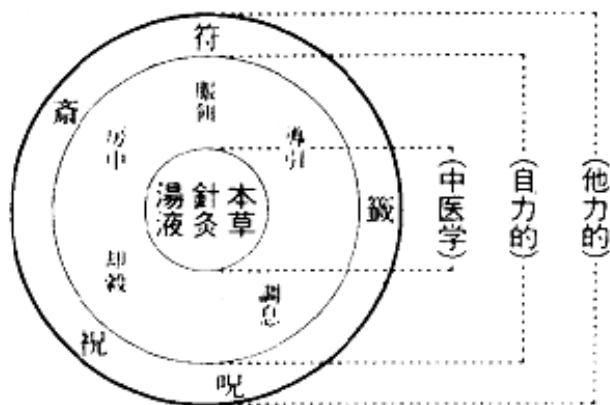
下出积与先生^[3]将道教文献中医术部分的内容,分为辟谷、服饵、调息、导引、房中等项。在清·光绪三十二年(1906年)四川成都重刊的《道藏辑要》的《通志道学书目》中,与道教医学有关的内容,涉及其中符篆、吐纳、胎息、内视、导引、辟谷、内丹、外丹、金石药、服饵、房中、修养等项。另外,《道教子目引得》(Harvard yehching Institute)^[4]将修炼、忏颂、符篆、方术、服食、吐纳、丹法、卜筮、术数、博物等项,与医学、生理的分类并列。

从道教经典分析道教医学的内容,道教医学的构成则如下图所示(图①—2)

(一)中心圆:此为与现在的中医学几乎相同的内容;也可以说是两者最接近的部分,包括汤液、本草、针灸等。另外,具有道教特色的外丹术应用矿物类药物,故亦可归入“本草学”范畴。

(二)中间圆:此为具有道教医学特色的部分,包括导引、调息、内丹、辟谷、内视、房中等。可以说是所谓丹鼎派所支持的

图①-2 道教医学的构成 (吉元)



内容。相当于现在的运动体操疗法、呼吸疗法、精神医学疗法、性科学等。

(三)外圆周：此为最具道教色彩的内容，与民间信仰、民间疗法密切相关。包括符、占、签、咒、斋、禁、祭祀，祈祷等，也是戒律的、伦理的内容。可以说是所谓符篆派所支持的内容，用现在的话来说，也可称作心理疗法或信仰疗法。

从示意图可以看出，道教医学由这三个圆构成，这远远超出了中医学的概念而复杂得多，至今，这三个圆的内容不能截然划分，这即是民间疗法的形式。

另外，换一个角度来看，所谓道教医学，就是“精、气、神医学”。其中，又以气为中心，内丹术实际上就是对气的追求，导引、调息、吐纳等，都与气密切相关。道教极为重视精、气、神，称之为“内三宝”或“人三宝”，并常言聚精、养气、存神。

如果把本书扉页所引的鲁迅的话^[5]换一个角度来说，则是：要真正懂得中医，则应该理解道教；若能对道教有所了解，则

容易明白中医。

李约瑟先生曾这样说^[6]：

道教在人类以往的经验中，是本质上非反科学的，唯一的神秘主义体系。药学、医学的产生，也与道教有着极为紧密的联系。

这些先哲的话，为我们指明了解道教与中医学关系的方向。

中医经典的启示

要了解道教与中国医学的关系，还可以从中国医学最古老的经典——《黄帝内经》中的《素问》与《灵枢》，以及《神农本草经》的内容去考察。

中国医学的萌芽，始于神话时代。在《韩非子·五刑》^[7]及《淮南子·修务训》中曾记载，上古之人以狩猎为生，而多生食，故多感患疾病。在上述篇章中，记述了许多有关疾病的内容。以神话时代的黄帝、神农（对此将在本书的“医神”内容中详加说明）中的黄帝之名命名的《内经》，至今仍是中国传统医学的理论依据的经典，在本书前面曾已提到，《内经》的内容与道教息息相关。

另一方面，以神农冠名的《神农本草经》，将 365 种药物分为上药、中药与下药三类。认为其中的上药具有“养命”的作用，言常服此类药，能使身体变得轻盈，并有使人不老长生的功效。这与道教徒们为了修炼成仙，付出了巨大艰辛研究的药物（诸如矿物类、水银、硫黄或植物类等）同属一类。所谓使身体变得轻盈——“轻身作用”这样的话，在继《神农本草经》后出版的多种本草学著作中，是屡见不鲜的。身体轻盈进而自由地翱翔于天地之间，达到肉体与精神的永恒。可见，从轻身这样的话中，可以感受到接近于神仙的境

地。

至于中药,则认为具有“养性”作用,并标明了其无害与有害的特性。若从这种观点看,我们现在经常使用的抗生药物、抗癌药物等,则应属《神农本草经》中所谓的下药。该《经》认为下药多具有毒性,是用于治疗疾病的药物,不能长期使用。

上述这些著作,被认为是中国最古老的医学经典,当然,黄帝、神农之类是假托之名,一般的学者都认为,这些医著的实际成书年代,要比神话时代晚得多。

佛教与中国医学

如果只看到道教给中国医学带来了巨大的影响,这是错误的。实际上,西域以及由此传入的佛教,也给中国医学带来很大的影响。在此仅举《隋书·经籍志》中的有关内容为例,即可见一斑,该书中记载了一连串与西域佛教有关的书名。如:

《龙树菩萨药方》四卷、《西域诸仙所说药方》二十三卷、《西域波罗门诸仙药方》二十卷、《波罗门药方》五卷、《耆婆所述仙人命论方》二卷、《乾陀利治鬼方》十卷、《新录乾陀利治鬼方》四卷等。

尽管这些著作已经散佚而目前无法见到,但从其书名来看,其将作为印度大乘佛教的传教者——龙树的名字,以及印度古代名医——耆婆的名字,与西域传来的药方联系在一起。由此不难想象,这些著作中所载的药方、药物,渗透于中国医学之中,给其带来很大的影响。

祝 由

在《黄帝内经·素问·移精变气论》中,岐伯回答黄帝之问,有下面一段话:

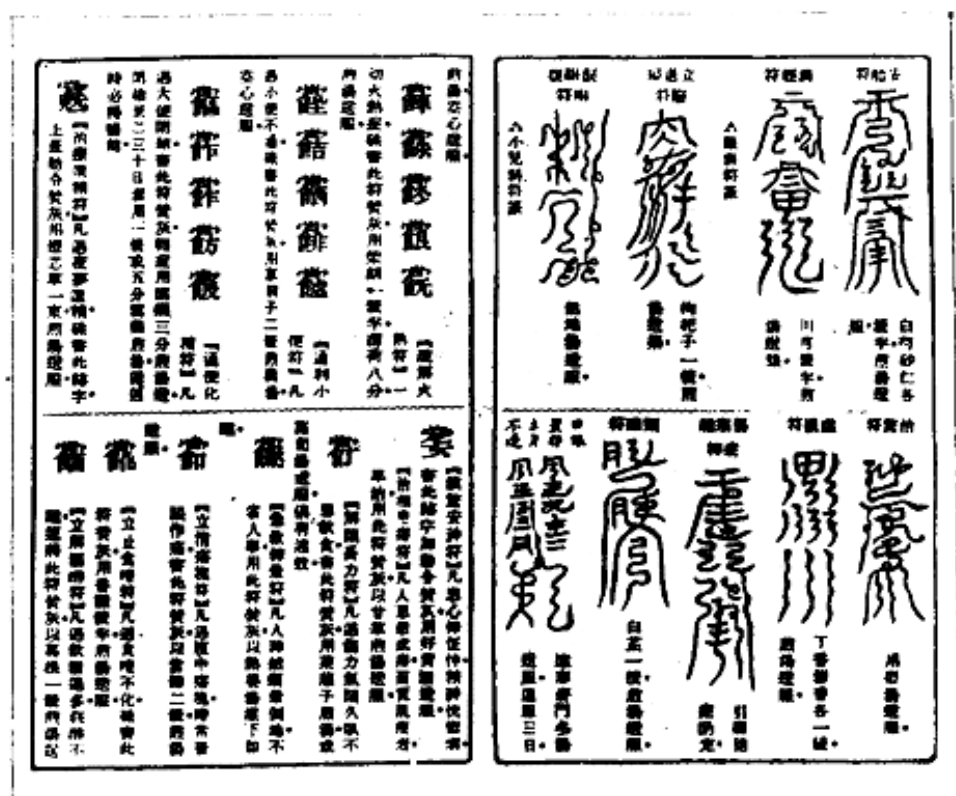
往古人居禽兽之间,动作以避寒,阴居以避暑,内无眷慕之累,外无伸宦之形,此恬憺之世,邪不能深入也。故毒药不能治其内,针石不能治其外,故可移精祝由而已。当今之世不然,忧患缘于内,苦形伤于外,又失四时之从,逆寒暑之宜,贼风数至,虚邪朝夕,内至五脏骨髓,外伤空窍肌肤,所以小病必甚,大病必死,故祝由不能已也。

此“祝由”^{[7][8]}一词,全元起注释为南方之神。过去将中国的越地(闽越指现在的福建省,南越指现在的广东省)的巫术,称之为“越方”。按王冰的注释,则认为祝由始于苗父。这里所谓的“苗父”,按《古今医统大全》(徐春甫)的说法,则苗父为上古神医,祝由之始祖。在《说苑》中这样记载:苗父即莞(蒲的一种),可作席,将其草卷束成狗状,面北祈祷,不及十言,病可痊愈。可见,所谓“祝由”、“苗父”,实际上就是巫医。

在《史记·扁鹊仓公列传》中,曾言病有“六不治”,其中一条即为“信巫不信医”。由此看来,巫与医在这个时代似乎已经分离,实际上,巫在医学领域内的影响,远远超越了这一时代。

专门进行祝由治疗的部门称之为“祝由科”,元、明时代的大医院的“医学十三科”,即进行类似于“祝由科”的治疗。在《奇难杂症医术秘传》^[9]一书中,记述了祝由科的规定、避忌、设备、祝由的顺序及其治疗法(其治疗不用药物或针灸,而是用祝咒方式画写各种符来治疗各种疾患,详见图①—3)等。另外,在描绘北宋首都汴京,

图①-3 “安胎符” (摘自《奇难杂症医术秘传》)



即现在的开封市的繁荣景象的《清明上河图》中,能看到清明节街头的热闹场面,其中确实能看到描绘挂着“祝由科”招牌的房屋(图①-4)。

如此看来,巫与医融为一体,不过,从巫的方面而言,是由倡导神仙说的方士所继承,这些方士演变为后来的道士,由此来看,在道教中能看到巫的色彩就不足为奇了,亦可见巫的历史源远流长。另一方面,医也逐渐地积累经验,向系统化、理论化方面发展,完成其由医术向医学体系的演变。另外,巫的医术方面的内容,在道教中则成为道教医学的内容。

图①-4 《清明上河图》局部
(画中央的屋墙上挂有“祝由科”的招牌)



即使在日本的律令时代,也有“咒禁科”这样的医学部门。根据《律》医疾令,除了设有医博士、按摩、咒禁博士外,还设置有医生、按摩生、咒禁生、药园生等,并为十三岁至十六岁的人开设为期三年的学习课程。这里所谓的“咒禁”,若按《律令》^[10](日本思想体系的根本)中的解释,则是“拔刀按咒文行一定之法,防病消灾,为道教系统的方术”。

其进一步的演变,则为日本平安朝时代的阴阳道、日本的山岳信仰等,这也给修验道带来一定的影响。

道教医学的研究现状

在日本学者三木荣先生的《体系世界医学史》^[11]中,展示了医学发展史的模式,其中,使用了道教医学一词,但未作详细说明。

在伍连德、王吉民^[12]合著的《History of Chinese Medicine》(《中医史》)一书中;专设了《对医学产生影响的道教与佛教》一章。其中从老子开始,介绍了张道陵的事迹、抱朴子的活动,以及炼丹术的发展,对不死灵药的研究及其毒害,追求长生的药物、矿物类药物等。另外,还收集了张天师符、中医的处方、传染病及吐血时所用的符(以水或茶配合吞服,或烧灰后服)、药签、道教的托钵僧的图等等。

在《道藏子目引得》一书的医药、生理两项中,举出了大量的能在《道藏》中看到的文献,如《孙真人备急千金方》、《急救仙方》、《仙传外科秘方》、《法海遗珠》、《黄帝内经素问补注释文》、《黄帝素问遗篇》、《黄帝内经灵枢略》、《黄帝素问灵枢集注》、《素问入式运气论奥》、《素问六气玄珠密语》、《黄帝八十一难经纂图句解》、《葛仙翁肘后备急法》等等。这些都是能在《道藏》中见到的医学著作,而笔者在研究中,所考察的能从道教经典中见到的医学著作,远远超过这些。

在刘伯骥所著的《中国医学史》^[13]一书中的《道家与医籍》一篇中提到:《淮南子》(道家之书)中的《时则训》一篇,与《素问》的《四气调神大论》、《金匱真言论》、《阴阳应象大论》,以及《礼记月令》、《吕氏春秋》的十二月纪,为同一思想体系。即医学中的阴阳五行说,源于道家的思想、哲学。

在史仲序所著的《中国医学史》^[14]一书中,在谈到“宗教对医

学的影响”之处,有“道教对医学的影响”这一部分,其中提到“道教始于东汉顺帝时(公元126~145年)张陵等开创“五斗米道”,其后分出丹鼎派与符篆派。(丹鼎派以炼丹服食为主,以此来开辟通往成为神仙的道路。这种炼丹制造过程,促进了科学的发展以及医学的发展。其后,成为通过服气以求修性摄生的一派。符篆派则是以咒符、祭祀祈祷等为主要方法,试图以此来驱鬼治病,因此,此为上古时代巫术的复活,在中国医学上增加了迷信的色彩)其后的魏晋南北朝时代的医学与道教的混淆,就始于这个时期。

戴新民在其所著的《中国医学史略》^[15]一书中认为:由于西汉以降,道家的思想不断扩大,故《黄帝内经》受到了很大的道家思想的影响,该书的最后成书年代应为西汉时代。

在陈立夫主编的《中华医药学史》^[16]一书中,有《中华医学中的道家思想》一节,其中指出:从魏晋至唐,为补充完善医学文献的时代,在此时期,王叔和编纂了《伤寒论》,并将《内经》、《难经》作为参考,编著了《脉经》;皇甫谧据《针经明堂》而写成了《甲乙经》;葛洪搜集其前代的医方而编撰了《肘后方》;陶弘景据《神农本草经》编写了《名医别录》。其他诸如巢元方的《诸病源候论》、全元起《素问注》、杨上善的《太素》、《明堂》、孙思邈的《千金方》、王焘的《外台秘要》、苏敬的《唐新本草》等,都不可避免地,或多或少地受到道家思想的影响。并在摄生论一项中,列举了饮食有节、起居有常、不妄作劳等三项要素,接着在服饵法一项中,列举了该法的来源,以及魏晋隋时代的服饵情况及其毒害作用。最后还谈到五运六气说。

在陈胜昆所著的《中国传统医学史》^[17]一书中,有《道家、炼丹术与医药学的发展》一章。该章主要论述了炼丹术与医药学关系。炼丹术包括内丹与外丹,内丹以运气为主,兼具导引与吐纳法;外

丹则以服食丹药为主,试图以此而达到不老长寿之目的。不过,这两者的关系密切,道家将这两者配合,而为成为神仙的目的而努力。该章还记述了魏伯阳、葛洪、陶弘景等人的事迹,并列举了炼丹术传至西方,促进其化学发展的事实。

在范行准所著的《中国医学史略》^[18]一书对南北朝医学的分类中,开辟了“山林医学”一项,其中论述了作为道家的医家葛洪、陶弘景等人的事迹。

在徐伯英的《中华仙学》中,记述了与前书大致相同的内容,故不再赘述。

在最近来自于中国的文献中,论述中医学与道教关系的内容亦令人注目。在中国,对于道教给中国医学带来的影响这一课题,也引起了学者们的关注。

程宝书的《论道家思想与中医学》^[19]一文,首先论述了庄子的精、气、神的基本概念,及其对中医学理论产生的影响。并论述了道家对养生学的贡献,以及道家的炼丹术是世界最早的医药化学。

钟肇鹏所著的《道教与医药及养生的关系》^[20],在其中的“道教与医药”部分,引证《抱朴子》、《神农本草经》,介绍了葛洪、陶弘景、孙思邈的事迹。接着在“道教与养生”部分,记述了有关服食、导引、行气、房中等的文献及其内容。并且在附录中,列举了《道藏》中的医药书目 20 种,《道藏》中的导引、行气、养生著作的 53 种书名、卷数、作者及册数。

另外,最近有姜春华以《道家与医学》^[21]为题发表的讲演。

关于“灵枢”与“金匱”

下面,打算列举两、三种日本的中国医书的有关看法。

首先,三木荣在其所著的《朝鲜医学史及疾病史》^[22]一书中认为:《针经》“在宋代以后,改称为《灵枢》(或许是道教徒所作的更名)”。另外,龙野一雄在其《关于伤寒论的传本》^[23]的论文中,认为“《伤寒论》乃是以三代遗文为主,由道士倡导继承下来的,张景仲实际上只是该书的编纂者”。

《黄帝内经》分为《素问》与《灵枢》,《伤寒杂病论》分成《伤寒论》与《金匱要略》,这一点是世所周知的,但是,是由谁?在何时代?基于何种意图进行这样的分类?至今尚不明确。

“灵枢”、“金匱”这样的词,多少让人感到是具有道教意味的词,在道教经典中,能看到如下一些用法。

首先说说,“灵枢”一词是如何被使用的。在《道藏》的《上清灵宝大法》中说:所谓天地本体之妙然(气),即为灵枢。另外,在《道藏阙经目录》中,作为书名的有《太上灵枢神景内经》、《太上灵枢道言发微论》。

《修真十书》中的《杂著指玄篇》、《谷神不死论》曾提到:天谷元神守护《灵枢内经》。在《道德真经集义》中也提到“天谷元神守护《录枢神景内经》”。另外,还能看到“灵枢、天谷、泥丸为元神之宝”,或《谷中篇》中所谓的“以身为灵枢”等论述。由上可见,《灵枢内经》以及《灵枢经》等,与《黄帝内经·灵枢》显然不是一本书,由此大概可以说,所谓“灵枢”乃道教之用语。

关于“金匱”一词,在《黄帝内经·素问》中,有《金匱真言论》一章,而一般所说的“金匱”,乃指《伤寒杂病论》中的《金匱要略》。

《道藏》中的《意林》,收有《太上金匱二卷》。在《上清太上九真中经绛生神丹诀》中,提到“金匱、黄室、长谷位于鼻之人中”。在《道藏阙经目录》中,载有《神仙食气金匱妙录》这样的书名。

另外,在《云笈七签·卷十二·洞经教部·太上黄庭外景经》

中,关于“玉房之中有神户门”的注释中提到:“玉房(即头部丹田宫之一,又名洞房、紫房、绛宫)之下有金匱乡”。同书卷七十五、《仙人炼食云母方》中,也提到要传神仙秘法,必须将其秘法藏之“金匱”,方能传之。

从上述可见,“灵枢”、“金匱”之类的词,在道教经典与医书两者中均能见到。

仅从《黄帝内经·灵枢》、《金匱要略》这些著作的名称来看,大概也不能说这些书与道教毫无关系。我们甚至可以想像,这些书正是道士所命名的。

本书前面已经提到,道教医学目前是以民间医疗的形式,存在于民众之中。但是,道教医学为什么能够在民间得到广泛的接受,并深深地根植于其中,长期继承,历经沧桑而不衰?对此,确实耐人寻味。

中国人的普遍愿望,通过“福”、“禄”、“寿”(卷首插图①—1~5)这三个字,得到了充分、凝炼的表达。

所谓“福、禄、寿”,即代表幸福,官位与长寿,象征此三者的三位一体的画像,我们常常可以见到。表现“寿”的,是寿星老人手拿着桃(桃是长生与避邪的象征)。另外,澳门的货币上铸有“福、禄、寿”,可见这种愿望的渴望程度。

对人们所渴求的幸福进一步分析,则是所谓“五福”。此“五福”即为:长寿、富裕、无病息灾、乐道、全天命(在《尚书·洪范》中还提到多子多孙)。由此可见中国人对现实利益所持的观念。相对于此,即有所谓的“六极”,即早夭、疾病、烦忧、贫困、丑陋、病弱等,均代表不幸。

要实现上述愿望,与此相适应的社会秩序、伦理观、道德观,显

然是重要的，这即成为宗教的内容。道教正是向人们鼓吹追求不老长生，以及今生今世的欢愉，而得以不断扩大；而作为长生的手段，从而帮助其实现对现实利益追求的医学就是道教医学。道教医学涉及了“生、老、病、死”的全部内容，是人们对生的渴望与对死的恐惧的统一体。如今，人们的这些根深蒂固的观念，成为民间疗法而深深地根植于民众之中。因此，道教医学也可以称作是为追求“不老长寿”的医学。

第一章 注

- [1] 《中国传统医学と道教》(一) 吉元昭治 日本医史杂志 26 卷 3 号
283 页 1980 年
- [2] 《道教史》 42 页 盗德忠 山川出版社 1977 年 7 月
- [3] 《道教——その行动と思想》 63 页 下出积与 评论社 1971 年
- [4] 《道藏子目引得》 翁独健编 燕京大学 1965 年
- [5] 《而已集》 鲁迅 人民文学出版社 1973 年
- [6] 《中国の科学と文明》 ショセフ・にグム 东畑精一等监修 2 卷 39 页 思索社 1974 年 12 月
- [7] 《祝由辨析》 倪健伟 中医杂志 27 卷 5 号 7 页 1986 年
- [8] 《祝由科的分解》 张惠民 气功与科学 2 期 26 页 1986 年
- [9] 《奇难杂症医术秘传》 卷三 正文书局 1972 年
- [10] 《律令》 井上光贞他 岩波书店 1978 年
- [11] 《体系世界医学史》 三木荣 医齿药出版 1972 年
- [12] 《中国医学史》(英文) 王吉民 伍连德 AMS, PRESS, NEW YORK 1936 年
- [13] 《中国医学史》 刘伯骥 华岗出版 1974 年
- [14] 《中国医学史》 史仲序 正中书局 1984 年
- [15] 《中国医学史略》 戴新民 启业书局 1983 年
- [16] 《中华医药学史》 陈立夫编 台湾商务印书馆 1982 年
- [17] 《中国传统医学史》 陈胜昆 时报出版社 1979 年
- [18] 《中国医学史略》 范行准 中医古籍出版社 1986 年
- [19] 《论道家思想与中医学》 程宝书 中华医史杂志 15 卷 1 号 5 页 1985 年
- [20] 《道教与医药及养生的关系》 钟肇鹏 世界宗教研究 1987 年

1 期 39 页

- [21] 《道家与医家》 姜春华 1987 年中医药国际学术会议论文集
11 页
- [22] 《朝鲜医学史及疾病史》 三木荣 自家版 1961 年
- [23] 《汉方医学大系》 16 卷 6441 页 龙野一雄 雄浑社 1981 年

第二章 道教医学的萌芽

东汉末年,出现了以张角为首的“黄巾太平道”,以及以张陵为首的“五斗米道”。这是早期道教的两大流派,为道教的初创阶段,即所谓的“原始道教”。作为其布教的手段,就是用符水咒语等巫术治病救人,从而吸引无数百姓,这表明巫师方士开始向有组织的宗教发展。

下面,即从现存的《太平经》中的有关内容,以及《山海经》与长沙马王堆汉墓出土的医书《五十二病方》等,来考察道教医学萌芽阶段的状况。

一 《太平经》与道教医学

《太平经》^[1]的内容极为庞杂,看来并非出自一人手笔。《后汉书·襄楷传》中说:《太平经》的内容既有“兴国广嗣之术”,又有“阴

阳五行”、“巫覡杂语”，甚至还包括了巫覡仪式及符篆。可以说，这是一种把政治伦理学说、五行思想、阴阳思想、神仙思想、方术及医方等融汇而成的著作。

据《后汉书·襄楷传》记载，《太平经》为顺帝（公元126～144年）间，由琅琊（今江苏省）方士宫崇将其师干（于）吉在曲阳（今江苏省）所获的“神书”一百七十卷，整理成《太平清领书》而献于朝廷。其后，桓帝（公元147～167年）之际，宫崇的弟子襄楷再次上书朝廷。

也有人认为干吉为山东人（如王明先生），不过，《太平清领书》是否是目前在《道藏》中能见到的《太平经》，这还是个悬而未决的问题。根据王明先生（中国首家研究《太平经》的学者）的看法，本书为公元二世纪前半叶的产物，并非出自一人手笔，宫崇为继干吉后的重要编撰者。

太平道创立后，张角之弟张良（梁）、张宝等人，为人祈福、消灾、治病，由于治愈者甚众，民众见此而多归依太平道（详参《后汉书》）。

尽管太平道现已不复存在，而《太平经》至今尚存。其原因大概是由于太平道中的五斗米道，随着时代的变迁而转变为其后的天师道，这样，《太平经》得以继承流传下来^[4]。

太平道的时代背景

“太平道”、“五斗米道”的产生，与当时东汉时代的战乱、疫病、饥馑等有密切的关系。对此，在《太平经》的开头就曾指出：“大恶有四：兵、病、水、火”。实际上，只要考察这段历史，就会发现兵乱、疫病、水灾、地震、蝗灾等连年不断。

下面,从《后汉书·五行志》以及马可利努先生的《疫病与世界史》^[5],来看看当时的记录:

- 元初六年(119年) 浙江发生疫病。
延光四年(125年) 河南发生疫病。
永建五年(126年) 河南发生疫病。
元嘉元年(151年) 河南、安徽、江西发生疫病。
延熹四年(161年) 疫病,位置不定。
延熹五年(162年) 新疆及青海的军队发生疫病,每10人中有3~4人死亡。
建宁四年(171年) 疫病,位置不定。
熹平二年(173年) 疫病,位置不定。
光和二年(179年) 疫病,位置不定。
光和五年(182年) 疫病,位置不定。
中平二年(185年) 疫病,位置不定。
建安十三年(208年) 湖北某军队发生疫病,三分之二的人死于疫病、饥饿。
建安二十二年(217年) 疫病,位置不定。

由上述可见,从公元119年至185年大约70年间,共发生了11次疫病大流行,平均每7年即有一次疫病的记载。

另外,东汉初期人口^[6],大约有900万户、5千万人,至西晋太康元年(280年)锐减为250万5千户、1716万人。由此亦可见各种灾难的严重程度。在这段期间,人们迫于饥饿,甚至发生“人相食”的惨况,这样的记载不止一处。太平道或五斗米道,正是在这样的历史背景条件下产生的。

这方面的情况,从中国传统医学的经典《伤寒论》的序文中也能看到,其作者张仲景记述了这一时期疫病发生的状况,以及作者家族的惨状。

这篇著名的序文,从扁鹊救治虢国太子之事说起,强调了作为医生应有的道德,言及其家族曾有二百余人,未及十年,就有三分之二夭亡,其中死于“伤寒”者,十居其七。故“勤求古训,博采众方”,参考了《素问》、《八十一难》、《阴阳大论》等著作,终于完成了《伤寒杂病论》。从该书的“宋本”来看,其序文的署名为汉·长沙太守张机。不过,从正史的记载看,汉代的长沙太守中并无张机。总之,《伤寒论》成书的年代,正是“原始道教”兴起的时代,故通过该书记载,亦能帮助我们了解当时的历史背景。

《太平经》的内容

下面,我们来看看《太平经》的内容。

在敦煌斯坦英文集中,能看到《太平经》^[2]的残卷(图②-1),我们可以与现存的《太平经》进行对照。在此,以王明先生的《太平经合校》^[3]为依据进行讨论。通览《太平经》,可以看到如下一些颇具特色的内容。

· 守 一 ·

在《太平经》中,“守一”^{[7][8]}一词多处可见,诸如“守一之法”、“守一明法”、“守一入室知神法”、“修一却邪法”等等。

此所谓的“守一”,与《老子》中所言的“抱一”,意思基本相同。

关于“一”,有各种解释。有作为“气”来看待的,也有的将其释为无实体的“道”。

图②-1 《太平经》（选自大渊忍而《敦煌道教》图录编）

子至地，那授与十：房、心、胃、道、非、真、人、作
 太平经，望人惠感，出之，遂而不作，凡大素，微
 不，漫，知，核，见，惟，见，顺，情，言，作，目，常，告，焉，病
 遂，于，房，心，道，非，为，神，人，子，房，非，室，沙，乱，建，移
 易，名，为，古，高，房，心，方，注，夫，美，曾，因，也，靖，出，出
 入，仙，治，教，训，后，主，教，也，治，疾，顺，帝，之，呼，弟，子
 官，堂，谓，上，言，师，子，古，所，得，神，经，于，曲，阳
 宗，上，朱，易，青，白，有，能，不，谓，为，故，就，遂，不，信

——《太平经》认为：“夫一者，乃道之根也，气之始也。”“一者，元气所起也。”又说：“一者，数之始也，天地未开，气聚而为一。”这些解释，与《老子》所谓的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的观点，基本相同。

由此可见，所谓“一”，可以说是宇宙元气的聚集。

对这一“元气”，《太平经》进一步指出：“夫物，始于元气。”“元气乃包裹天地八方，莫不受其气而生。”并且，“元气有三名，太阳、太阴、中和。形体有三名，天、地、人。”可见，其认为元气象征宇宙本体的存在，天、地、人三者即是由此元气所化生。换言之，即天、地、人同为元气，分则为三，其本为一。

——所谓“一”，也指精、气、神三者。此三者乃道教所称之“三宝”，备受重视。对于中国医学与道教医学来说，精、气、神三者，也是十分重要的概念。

《太平经》中指出：“此三者，共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相助为治。故人欲寿者，乃当爱气、尊神、重精也。”即认为人由精、气、神三者构成，故必须珍摄爱护精、气、神，如此方能保持强健的身体。

《太平经》中还认为：“人气亦轮身上下，神、精乘之出入。神、精有气，如鱼有水；气绝神、精散，水绝鱼亡。”即气是人体生命的根本，也是精与神保持平衡的基本保证。

上述这些观点，在道教经典中常能见到。如《长生服元神用经》中即言：道即是气。爱气惜气乃能得道，乃得长生。神即是精，重视其精，方可神明；精散则神离。精亦为血脉之河流，补骨之灵液，故精涸则骨枯，骨枯则死。《服气胎息诀》中亦认为：精为气，气为道。人由气所生，故人之死生，即气之存亡。

不难看出，上述论述都反复强调：只有气才是人最重要的物质。

那么，“守一”的具体所指是什么呢？从前述可见，所谓“守一”，即是守一身之元气，或是保持一身之精、气、神的安定。试图通过“守一”之法来获取长寿之本。

“守一”的具体方法，其要点如下。

其一，要使情绪镇定，保持轻松舒畅的心境。如《太平经》中言：“先以安形，始为之，始婴儿之游，不用筋力。”同时，使心境如天一般畅达。如此则便于入静而行“守一”之法。

其二，修炼“守一”之法时，还应注意排除外界的干扰，选择安

静洁净的环境,所谓“始思居闲处,宜重墙厚壁,不闻喧哗之声”。同时强调在修炼中须心志专一,切勿张口说话。这样一来,自然而然地起到了调整呼吸的作用,从而进入“守一”的状态。

其三,即所谓食气。《太平经》中言:“第一者食风气,第二者食药味,第三者少食,裁通其肠胃。”提出:“守一之法,少食为根”,入室冥想,由少食开始,逐渐试图长时间食气。这种食气或少食而使肠胃通畅的说法,与辟谷术的目的是一样的。在《道藏》中的《道法会元》中,也能见到类似的论述:入室静坐,逐渐自然地天气下降,地气上升,阴阳之气皆聚于黄庭(人体的中央部位)。

另外,在《太平经》中还提到:“夫欲守一,乃与神通,安卧无为,反求腹中,卧在山西,反知山东。”可以说这是将气运循至丹田,从而达到养身效果的方法。

《太平经》中所提到的“守一”功法,在《道藏》中的许多文献中亦能见到,如《金阙帝君三元真一经》、《上清握中诀》等,都提到修炼“守一”功法的具体方法及注意事项。

· 承 负 ·

《周易》中言:“积善之家,必有余庆。”这是中国人至今仍具有的一种道德观,这种道德观,在《太平经》^[9]中的《解承负诀》、《五事解承负法》等篇章中能够见到。另外,在其《试文书大信传》中,也有人只要肯施善行,必能得到回报这样的论述。并言:“胞胎及未成人而死者,谓之无辜承负先人之过”。

所谓承负,即言因果报应,然此与佛教所说的轮迴思想不同。轮迴,完全是针对个人的报应,即通过生、死与命运的轮换,来教人不可作恶。然而所谓的承负说,则认为某人的罪孽,不仅其本人会得到报应,而且还会殃及其子孙;反之,若施善行,则会有善报。这

种观点的产生,乃是缘于古人认为,人为善为恶,天地皆能知道。

依归于太平道的人们,大都对当时的现实社会感到失望,梦想建立一个理想之国,进而期望自己的后世子孙能幸福美满。因而《太平经》所宣扬的承负说能得到广泛的接受,这种思想也给后来的中国人带来很大的影响。并且,就宗教而言,在道德或伦理方面亦很重视,以诸如造桥、铺路、给出门在外人方便、看护病人,乐于施舍等善行,促进了宗教教团的发展。

有关善恶之报,在明代出现了《功过格》这样的专著,这种思想长期根植于民众心中。

在《抱朴子·微旨篇》中,还提到关于善恶的“算纪”。即人的寿命三日为算,三百日为纪,上天的司命根据其善恶来司掌这种“算纪”,从而决定人的死期。

• 天、地、人三位一体说 •

在前面讨论“守一”时,提到《太平经》认为天、地、人皆由元气所化生,其本为一。该书还进一步指出:“元气有三名,太阳、太阴、中和。形体有三名,天、地、人。天有三名,日、月、星,北极为中也。地有三名,为山、川、平土。人有三名,父、母、子。治有三名,君、臣、民。”据元气之说,将天、地、人作了类比。同时又说:天之王霸为五星(木、火、土、金、水),地之五霸为五岳(东、西、南、北、中岳),人之五霸为五行五脏(木、火、土、金、水;肝、心、脾、肺、肾)。

这种天、地、人三位一体观,在中医学中亦屡屡可见,如在脉诊中,将脉的浅深,喻为天、地、人;将人体一分为三,即所谓上焦、中焦、下焦;在《神农本草经》中,将药分为上药(君)、中药(臣)、下药(佐、使)等。另外,在《灵枢·经水篇》中,将人体的腰以上部位作为天(阳),腰以下为地(阴)。

总之,这种三位一体观,不仅见于《太平经》中,而且已渗透于各个方面。

· 五 脏 神 ·

“五脏神”是《太平经》所讨论的又一个专题。该书认为,在安静的场所,存思内观,意念其五脏之神,则五脏神便会帮助治愈疾病。如其言:“使空室内傍无人,画像随其脏色,与四时气相应,悬之窗光之中而思之……卧即念以近悬象,思之不止,五脏神能报二十四时气,五行神且来救助之,万疾皆愈。”

这种观点,在道教经典有关“内观”的内容中,每每可见。

据天、地、人三位一体说,故认为:四时五行之气入腹则为五脏神,其色与天、地四时之色相应。这种四时五行之精神,入则为五脏神,出则为四时五行神精。

此外,在《太平经》之后的许多道教文献中及中国医学文献中,还将这些五脏神具体形象化而成为脏腑图,这在《黄庭内景五脏六腑补泻图》、《上清黄庭五脏六腑真人玉轴经》、《黄庭遁甲缘身经》及《医方类聚》中均能见到。如图②-2,即《黄庭遁甲缘身经》中的脏腑图,图中以朱雀代表心,龙代表肝,凤凰(一说为天马或麒麟)代表脾,双头白鹿代表肾,龟和蛇代表胆。

· 与医学有关的内容 ·

在《太平经》^[1]中,与医学有关的内容可分为如下几项。

①“草木方诀” 这可以看作是植物药物治疗法。其中治疗效果立竿见影的,《太平经》将其称作“天上神草木”;有延年作用的植物,称之为“天上仙草木”。并按治愈率对药用草木进行分类,治愈率为100%者,称之为“帝王草”;治愈率为90%者,称为“大臣草”;

图②-2 《黄庭通甲缘身经》



治愈率为 80% 的，称为“人民草”。疗效低于这些的，则“不可用也，误人之草也”。进而对药方也进行了与此类似的分类，称：“一日而愈者，名为一日愈方；二日而治愈者，名为二日方；三日而治愈者，名为三日方”。

由此可见，《太平经》对植物药物的分类，与《神农本草经》将药物分为上药、中药、下药不同，是根据实际的临床疗效来分类的。

②“生物方诀” 即使用鸟、兽、虫类等动物性药物的治疗法。《太平经》中认为，具有 100% 疗效的动物性药物，是因有天神方在其身中；具 90% 疗效的，为有地神方在其身中；而疗效为 80% 的，则为“人精中和神药在其身中”。另外，根据不同疗效，将药方分别命名为帝王上皇神方、王候神方及大臣白衣至德处士神方等。至于疗效低于 70% 者，则认为不可使用。

以上两项，为动、植物类药物，在《太平经》中未记载这些药物的具体名称，也未见到矿物类的，即与后来炼丹有关的药物。此外，

疗效达 80% 以上的治疗方法,即使是现在,也被认为是临床上非常有效的治法。

③“灸刺诀” 即使用灸或针刺的治疗方法。《太平经》认为,这种方法能“调安三百六十脉,通阴阳之气而除害者也”。人体的三百六十脉,与一年的三百六十天相对应,将灸称为太阳之精,将针称为少阴之精。该书中提到,诊治病人,“令众贤围而议其病”,从而将能愈病的方法记录下来,这样疗效即能大大提高。在该书中,未提出经络或穴位的具体名称,如何进行灸或针刺的方法也不清楚,然在治疗方面,对疾病进行多人会诊,并将会诊结果进行记录,这一点却是清楚的。

④“神祝文诀” 此为道教医学中的部分内容。《太平经》提出:“天上有常神圣要语,时下授人以言,用使神吏应气而往来也。人民得之,谓为神祝也。”将其中疗效为 100% 者,称为“天上神讖语”,良师或帝王宜用,并将这些集为一卷,称之为“祝讖书”。疗效只有 90% 者,认为是“真神不到中神到”,大臣宜用。至于疗效为 80% 者,则认为是“人神”至,一般百姓宜用之。该书还指出,如果病情重笃,危及生命,而用药或针灸均无效时,念此神祝,能治病救人。由此可见,“神祝”在当时确实是作为急救术的一种。

⑤医疗集团的存在 在《太平经》中,除了记载有上述各种治疗方法外,从该书中还可看到当时存在医疗集团,这值得我们非常的重视。

《太平经》中言:若一个人患了数十种病或百病丛生,长于占卜者,可“除一祸祟之病”;医师长于药方者,又可除一病。继之,长于针或灸者,长于除却罪孽之根者,长于祭祀者,长于通神除病者,各除一病,则能治愈七种疾患。如此则“假令一人能除一病,十人而除十病,百人除百病,千人除千病,万人除万病,一人之身,安得有万

病乎？故能悉治决愈之也”。

从这段话可以看出，在太平道中，存在医疗集团。可以认为，这种集团医疗活动，极大地促进了太平道的布教。随着太平道的日益扩大，其医疗实践部门的行医范围也随之扩大，可以认为当时存在“行医”（又称走医或走方医，即在某地巡回医疗的民间医）性质的，运用当地的植物药、动物类药、针灸及神祝等当时所有的医疗方式而治病的医疗集团。此外，重视临床实践所得而加以记录，由于这种记录汇集了众多的医疗经验，故可认为这种记录具有治病指南的作用，并带有一种教科书的性质。由上述可见，作为太平道的布教手段，如果单纯地认为仅仅是以咒术的方法为人治病，这也许是错误的。

除此之外，《太平经》中还提到疾病的原因，这种病因论，主要是从人与天、地之气的关系来立论，可以说是相当朴素的病因论。这种病因观，在《黄帝内经》中亦能见到。《太平经》中还有所谓“阳者尊、阴者卑”的重男轻女的观念。与此相关，在马王堆出土的医书之一《胎产书》中，记载有详细的生男的方法，由此可见当时重男之风气。在《太平经》中，还提到有关符水治病的内容，以及有关辟谷的见解。而流传最广的，是《太平经》中用“九节杖”的方法为人治病的传说。何为“九节杖”？至今不明。在《道藏》中的《上清明鉴要经》中，载有“道士九节杖法”，将九节称作九颗星，即一节为太阴星、二节为荧惑星、三节为角星、四节为卫星、五节为张星、六节为管室星、七节为镇星，八节为东井星、九节为拘星。另外，在《云笈七签》卷48《秘要诀法》中，载有“神杖法”，此法乃面向太阳，手持九节竹，斋戒沐浴，焚香膜拜，叩齿三十六回，默念五帝之名，即可见五色之光流转，杖上出现五帝与玉女，于此而向神祈祷。由此可见，

所谓“九节杖”之方法,似可说是祭祀的一种方法。

在《太平经合校》中,还载有吞日精、服月华、拘三魂、制七魄等内容,而《道藏精华》中的《古本养生须知》中,亦载有服日气传、服月精法、拘三魂法、制鬼法等内容。可见,这些方法,乃属于调息法一类。

二 《山海经》记载的医药与巫医

《山海经》一书,能见到晋代郭璞的注释本,但确切的作者不详。在《汉书·艺文志》中能見到该书书名,而由于该书载有大量的绘图,故当时认为该书兼具地理书的性质。

日本学者前野直彬^[12]认为,《山海经》除了具有地理书的性质以外,尚具异物志(见图②—3)的特征,能见到大量的祭祀、占卜方面的内容。综合上述看法,我们可以认为该书是地理书与信仰书的混合体。

从《山海经》的性质看,这样的书为跋山涉水之人,即出于信仰而巡游山川的求道者所必备。这些人(如方士、以及其后的道士)怀着山岳信仰,寻径跋涉于各地深山之中,修行、访仙,期望获得灵丹妙药,或寻觅采集山中的动、植物或矿物,试图制作灵丹妙药。

在《抱朴子·内篇·金丹篇》中说:要炼制神丹,必须在人迹罕至的深山之中进行。该篇列举了二十五座山名,包括华山(陕西省)、泰山(山东省)以及现在亦著名的嵩山、少室山、青城山、峨眉山等。在《抱朴子·登涉篇》中,还记载有为炼制灵丹妙药,或为躲避战乱而隐居的入山的方法,若不知入山之法,则会因山神作祟,树木倾倒、落石、虎狼、毒虫等不测之灾而丧命。该篇认为,入山时

图②-3 《山海经》



须背上一面直径九寸以上的镜子,这样能照出化为人形的仙或神,以及变成鸟兽状的鬼。

《山海经》记载的药物

赵璞珊先生在其《〈山海经〉记载的药物、疾病与巫医》^[13]中,对《山海经》所记载的药物作了详细的分析,认为大致可分为:

矿物类五种,植物类二十八种,木类二十三种,兽类十六种,鸟类二十五种,共计一百三十二种。

其列举的病名,有近四十种之多(如疥、痈、蛊、疣、痔、癭、疫、风、狂、皮张、剥日、痴、白癣等)症状则计有十余种(如心痛、饥、忘、

畏、怒、不睡、无卧、愚、呕、睡等)。关于这一点,日本学者伊藤清司先生^[14]亦曾提及。

以下,为对其药效所作的重点分析:

[章台之石]

若将此佩戴于身,则蛊、鬼邪不敢接近。(见《中山经》)。

[洗石]

类似于现在的肥皂。(见《西山经》)

[流赭]

赤土的一种,将此涂于牛马身上,则牛马无病。(见《西山经》)

[藏石]

即石针,用以刺破肿疡。(见《东山经》)

[祝余]

食之令人不饥。(见《南山经》)

[苹荔]

食之可止心痛。(见《西山经》)

[荣草]

食之可治中风。(见《中山经》)

[蓍蓂]

具避孕效果。(见《西山经》)

[芒草]

可作捕鱼之毒饵。(见《中山经》)

[植楮]

食之目不眩。(见《中山经》)

[无条]

将其佩于身,则脖子不会长肿瘤。恐系今之甲状腺肿。(见《中山经》)

[迷 谷]

佩戴于身,不会迷路。(见《南山经》)

[嘉 果]

食之不知疲倦。(见《西山经》)

[揀 木]

食之能增强体力。(见《西山经》)

[黄 林]

佩戴于身,能守操行而不生子。(见《中山经》)

[栳 木]

佩戴于身则不嫉妒。(见《中山经》)

[佳 佳]

食之能健步如飞。(见《南山经》)

[豪 鱼]

能治白癣。(见《中山经》)

[得 地]

食之能避 ,邪鬼。(见《南山经》)

[鸩 鵒]

佩戴于身则目不眩。(见《中山经》)

将上述药物,完全比照现在的中草药,从而寻找其对应关系,是相当困难的。不过,《山海经》中对某些药物的记载,与今天的看法基本相同。例如:

[皂 荚] 豆科

用于去痰、开窍、通便。(见《西山经》)

[药] 白芷之别名,芹科

具止痛、解热、消肿、治疗白带等作用。(见《西山经》)

[芎藭 川芎] 芹科

具活血、补血、强壮、镇静等作用。(见《西山经》)

[芍药]牡丹科

具镇痉、镇痛、缓急等作用。(见《中山经》)

[菡冬]恐系天门冬,百合科

有镇咳、利尿、滋养、强壮等作用。(见《中山经》)

[菟丘 菟丝](或称菟丝子)旋花科

具益精,强壮之效,用于遗精、腰痛等。(见《中山经》)

[蘼芜]

类似于蛇床子。蛇床子为收敛性消炎药,用于外阴部搔痒、湿疹等。(见《中山经》)

[茱萸]菊科

具健胃、利尿、镇静等功效。(见《中山经》)

此外,在《海内经》衡山(南岳)一项中,提到菌山有菌桂(圆而似竹的菌芝)。衡山为道教修行的名山之一,故此山多半生长有不老长生的灵芝。

在《山海经》中,尚能见到有关药物形态学方面的记载。例如:

[鬼草]

类似葵的草木植物,茎为红色,其穗如谷穗状,食之能除心悸。(见《中山经》)

[荣草]

其叶如柳,其根似鸡蛋,食之可治中风。(见《中山经》)

[荀草]

形似白茅,茎呈四角,花为黄色,果实赤红,根似藁本。一名苞草。佩戴于身,能使人更美。(见《中山经》)

《山海经》中关于药物的记载,以《中山经》为最多,其次为《西山经》。

治 疗 法

上述药物的使用方法很多,诸如食、服、饮、佩、涂、刺等等^[15]。

李约瑟先生认为,《山海经》中有关医学的内容,除治疗外,尚涉及预防的观念。如所谓“佩”,即将药物挂戴在身上,防病除病,同时也含有表示敬意及顶礼膜拜之意。此与其后将护身符带在身上,以期防病消灾的观念,是一致的。

在日本也有类似的作法。如日本东北地区的猎人进山打猎时,为躲避危险,寻求山神的保护,常佩戴护身符。另外还带上晒干的“虎头鱼”,这是因为据说山神的相貌丑陋,而让山神见到“虎头鱼”,则山神会感到“比自己更丑的家伙来了”,从而心情舒畅,天气也会好转,狩猎便能如愿以偿。

李约瑟先生在其《东西方学者与工匠》^[16]一书中,分别就《山海经》中的“预防药”与“药物学”制表统计(见表②-4、②-5)。他认为,至《山海经》时,已演进到对药物特定功效的认识,然这些不是为治疗疾病,而是为预防其疾病。

如前所述,《山海经》是其后的方士、道士的地理导游书,为进入深山提供预测危险或交通安全的保障。其中所述的药物,对道教医学来说,是颇为珍贵的资料。

丹与雄黄的记载

如果说《山海经》有方士、道士跋涉山野的导游书那样的特点,那么,不难想像,道士们当然还会致力去发现作为炼丹术原料的丹砂等矿物药,因此,在该书中还能见到有关丹、雄黄等的记载。

表②-4 《山海经》记载的药物种类

哺乳类	5	药草	10	矿物	1
鱼类	13	菌木	12		
鸟类	9				
爬虫类	2				
脊椎动物类		植物类		矿物类	
合计	29	合计	22	合计	1

表②-5 《山海经》记载的预防药

用 途	外用	内服
预防寄生虫等引起的感染(防“蛊”)	8	5
预防流行病或传染病(防疫)	4	3
防止饥饿,或避免因恐惧或嫉妒等引起的情绪波动,从而增进健康	25	8
预防五官的外科疾患	8	5
预防皮肤或四肢的外科疾患	8	7
预防内科疾患,保护内脏	4	2
避孕	2	1
预防由动物引起的疾病	1	0
合计	60	31

在该书中,除能见到“丹”这样的名称外,还能见到“丹粟”、“丹获”这样的名称。前者被释为“细小如粟的丹砂”,即细小颗粒的朱砂、辰砂,后者则属辰砂类。

关于“丹”,在《南山经》中有一处提到。“丹粟”,在《南山经》中有一处,《西山经》中有四处,《中山经》中有两处提到。“丹获”,在《南山经》中有一处,《北山经》中有一处,《中山经》中有一处提到。

另外,在《大荒西经》中能见到白丹、青丹、黑丹等名称,在《大荒北经》中提到丹山,其产丹朱,在《海内经》中,将丹货(即丹砂之类,此似言其贵重)与金、银等一并记载。

关于雄黄,在《西山经》有两处、《中山经》有一处提到。其他如金、银、铜、铁等矿物,以及玉、金玉、碧等当时的装饰用品的名称,在该书中屡屡可见。

由此可知,《山海经》与矿物资源的探索也有密切关系。

《山海经》与巫

在《山海经》中,有许多关于巫医的记载。如《海内西经》中言:“开明东,有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相”等五位巫医,他们拿着不死药,要让窆窆死而复生。晋代的郭璞的注本称这五位神巫为:“皆神医也”。又如在《山海经·大荒西经》中说:大荒之中有座灵山,有十位神巫上下这座山采药,山中百药俱生。另外,在《山海经·海外西经》中还提到,在巫咸国有座登葆山,“群巫所从上下也”。郭璞注释为:“采药往来”。

在《山海经·大荒南经》中提到有一座巫山,山中有“帝药八斋”。郭璞注云:“天帝神仙药在此也。”此与前面所提到的,在登葆山(又称“登备山”)“群巫所从上下也”的记载相联系,可见当时许

多的“巫”(也称作“神医”),在这些山中采药,这与其后道士们进山采药的情景相同,卷首插图②-1,即是众多表现入山采药情景的图画之一。

另外,在《山海经》中,不乏看到“不死民”(《海外南经》)、“不死树”(《海内西经》)、“不死图”(《大荒南经》)等提法和记载。

综上所述,《山海经》与医学以及其后的道教,有着广泛的联系,如果能扩大视野,从医学和道教的角度,对该书内容进行解释,我认为,这一定能促进对该书的深入理解。

三 《五十二病方》与巫术

1973年,从长沙马王堆3号汉墓中,出土了一批帛书,如《五十二病方》、《导引图》、《养生方》、《却谷食气篇》、《杂病方》、《胎产书》等,以及竹简、木简所写的《十问》、《合阴阳》、《杂禁方》、《天下至道谈》等^[17],这对于我们今天研究当时的状况,是十分珍贵的发现。

这批出土文物,多为医书,内容包括导引、房中、辟谷,以及咒术方法等等,这些与其后的道教医学关系紧密,故有必要对其进行深入的探讨。

概 况

根据中国学者的意见,将《五十二病方》的字体,与秦代的小篆,战国时代楚文字等进行比较,则认为《五十二病方》的写作年代,至少不晚于秦汉时代,大致为公元前三世纪末的产物,并且,

《五十二病方》比《黄帝内经》的成书更早。

该书共记载了 285 种医方(不包括其中的残片部分),247 种药物,10 多种剂型,以及 103 种病名。涉及内科、外科、妇产科、儿科、耳鼻科、皮肤科等疾患。

该书系在长沙所发现,这应与《抱朴子·至理篇》所言:“吴越(现在的江苏省,浙江省的一部分)有禁咒之法,甚有明验”,以及本书前面所提到的,全元起对《素问》中“祝由”词的解释:“祝由,南方神”等,结合起来进行研究。事实上,从《五十二病方》中,确实能看到很多作为医术的初期阶段的必然出现的,带有浓厚巫术色彩的治疗方法。

治 疗 法

将《五十二病方》所的内治法(内服)与外治法作一比较,前者约占 60 个病例,而后者达 130 个以上,可见,书中所记载的外治法相当丰富。

外治法的方式包括:膏(软膏状而涂抹)、傅(贴)、宥(压住伤口)、钍(贴)、尾(用药液洗涤伤口)、酒(洗涤)、熨、灌(由口倒入)、沃(注入)、蒸、浴、熬、炙(烘烤)、哋(舐)、薰、麻、靡(磨)、涂、燔(烧)、煨(煨烧)、封、剖(切开)、剥(剔)、温衣(保温)、灸等等。其中,提到灸的有 7 处,然关于针刺疗法的记载却全然没有。这与《黄帝内经》中的《素问·异法方宜论》中所提到的,由东方传入砭石(石针,用以切开脓疡),由西方传来药物,北方传来炙,南方传来针,中央传来导引按跷(按摩),并不一致。在《五十二病方》的时代,在中国南方的长沙,为何有灸而无针,其原因确值得深入探讨。与此相关,日本医史学界的权威人士曾提出过中国医学的起源,分为如下

三类:

黄河文化圈……针灸医学

扬子江文化圈……本草系医学

江南文化圈……汤剂系医学

这种见解,在最近的论述中国医学史的著作中亦能见到,但我认为,这种说法尚无明确的依据。

《五十二病方》中有灸而无针;作为汤剂治疗之祖的《伤寒论》中的药物,多是产于北方。《伤寒论》的作者张仲景是否曾为长沙太守,这些问题显然尚有必要深入研究(详细内容可参拙论)^[18]。

特殊治法

令道教医学感兴趣的,是在《五十二病方》中记载了丹砂、雄黄及水银的应用。其中提到丹砂与雄黄的各一处,提到水银的有四处。以痂的治疗为例,其治或用雄黄,或用水银来涂抹患处。丹砂同样是外用。当然,在那个时代还没有将水银类的物质,通过炼丹术来内服的记载。

在当时,已经有关于蛲虫的记载,并有治疗寄生虫病的经验。另外,大概可以说当时已有针对痔疮的外科手术治疗。本来,中国医学给人的印象,几乎都是以汤剂为主体的内治法,实际上,只要认真考察就会发现,即使是在《道藏》中的《仙传外秘秘方》或《急救仙方》等中,也有关于切开、缝合以及骨折固定方法等内容的记载。

关于痔疮的治疗,《五十二病方》中有两种方法值得注意。一种是由于肛门的血栓性静脉炎所致的痔疮,书中记载了切开治疗的

方法,其痔大者如枣,小的如枣仁。另一种方法是肿瘤或内痔核阻塞于直肠,此时杀狗而取其膀胱,用^箠(箠,此指竹管一类)穿入狗的膀胱中,再将其穿入患者直肠,吹其狗脬,从而引出肿瘤或内痔核于肛门外切除。另外,对于胸痒(痔瘻)的治疗方法,与《金匱要略·百合狐惑阴阳毒病证第三》中所载的“雄黄薰方”的方法相似。即将雄黄置两片瓦中,火烧而薰肛门。

除此之外,还有试图用女性的月经布来治疗疾病的方法,显然这属于方术的内容。如烧女子初潮时所用的布,来治疗“马痼病”(恐系癩之痼一种)。诸如此类的方法很多,以下例举几端:

- 将女子月经布泡水后加温(用于疝气的治疗)。
- 月经布泡水,以此水与肉同煮后食用(用于疝气的治疗)。
- 烧月经布薰痔(用于痔疮出血)。
- 将未婚女子的内裤泡水,并将桂皮研细混于其中除其臭而饮(蛊病的治疗)。
- 烧女性内裤后饮下(蛊病的治疗)。

由此可见,古人深信女性的内裤具有一种相当神秘的力量,尤其是经血或初潮,更具神奇的魔力。

在明代龚廷贤所著的《万病回春》(公元1587年)中,也提到所谓的“红铅”——即初潮经血,认为此为延年妙药,能治愈百病。其取用之法,书中有详细的说明。由此可见这种观念影响的久远。

另外,在《伤寒论·辨阴阳易瘕后劳复病脉证》中,有“烧裈散”这样的处方。即用女性内裤靠近阴部的布烧灰,合水吞服,用以治疗伤寒病治愈后因过劳而复发。

这一“烧裈散”与前述的《五十二病方》中的治法类似,这大概仍是基于认为女性具有神秘力量的强烈的观念所致。

咒术方法

将《五十二病方》的治疗方法一分为二,大致可以分为医药的方法与咒术的方法两种。后者与道教医学有着密切的关系,故以下着重介绍。关于咒术方法中具体内容的解释,可以参考《五十二病方》以及日本“京大人文学研究所”所出的《新发现中国科学资料之研究》一书^[19]。

把《五十二病方》中所记载的咒术方法收集、整理后,归纳为表②-6。

从表中可以看出,《五十二病方》中有15种疾病采用了咒术的方法来治疗。

其中多采用咒术方法来治疗的疾病,包括疝气(共用14种,占该病治疗方法总数的一半左右)、毒蛇咬伤、疣、尿路急性感染、漆疮等。

值得注意的是,采用咒术治疗的疾病,大多是急性的、患者的症状反应强烈的疾患,如各种损伤所致的出血、小儿痉挛,以及毒蛇咬伤、急性尿路疾患、疝气、烫伤、漆疮、蛊等等。这些疾患有时亦会危及生命。面对这些疾病,古人认为是由所谓的鬼邪所致,故用咒术的方法进行治疗。

“疣”是一种常见疾病,但在《五十二病方》的时代,则不仅很难治愈,而且有时还会不断增生,当时的人们看到皮肤上隆起的多发的疣,就会产生恐惧。

因此,之所以用咒术的方法来治疗,是由于当时对于急性的、症状反应强烈的疾患没有适当的有效的的手段来医治,只好用超越人事的方法来治疗,这就是咒术。这种观念在前述的《太平经》中的

“救急之术”中也能看到。

另外,日本的山田庆儿氏对《五十二病方》中的咒术疗法,提出了如下的见解:

对于精神疾病、无有效治法的疾患、只发生于某些特定的人的疾患,以及偶发的一过性疾患来说,咒术疗法则具有本质的、或极重要的治疗功能。一般而言,咒术疗法具有震撼人的灵魂的力量,咒术确实捕捉到了隐藏在灵魂深处的某种东西。

下面,我们来看看咒术疗法的具体形式,请参见表②-6 上格 A—U。

其中的 A—D 是祝(吟诵咒文)、曰(说)等,以此方式向神祈祷,威慑或安抚肉眼无法看到的引起灾难、疾病的原因,使其退散。这些在 A 至 U 共 21 种咒术方式中占 4 种,在全部统计出的 55 种咒术方法中占 16 种(29%),由此可见,这些是咒术方法中的基本方法。

E—L,是用吼叫、吐气、吹气、吐唾沫等方式来威慑退疾病,或表示轻蔑、侮辱来遏止疾病。在全部统计的 55 种咒术方法中,这些方式占 12 种(21%)。至今,在道教祭祀之际,仍进行这些方法。卷首插图②-2 的照片,即摄下了在台湾新竹市城隍庙进行祭祀时,道士正在吹气的情景。

从 A 至 K 的咒术方法,可以说都含有祈祷的意味。

M 至 P,是一些特殊的咒术方法。“三湮汲”这一方法,根据山田庆儿氏的看法而归入咒术方法这一类。《太平经》中所谓的“服迴水”,也许说的就是这种方法。

所谓“禹步三”,即三步禹步之意。所谓禹步,为其后的道教法式中重要的动作之一,是与“道教医学”密不可分的内容之一。

禹步的本意,是指步行时双足相互交叉跛行。古人认为畸形人,具有超人的特别的能力。

在《五十二病方》中,有关于“禹步三”的记载,如言及被毒蛇咬伤时“北乡,乡人禹步三”,即向北、向病人行禹步三。这种禹步,正如刚在前所述的那样,为其后的道教所采纳,如《抱朴子·仙药篇》中言:“禹步法,前举左,右过左,左就右。次举右,右过左、左就右。次举后,右过左,左就右。如此三步,尚满二丈一尺,后有九迹。”禹步三留下九个足迹,故又称为三步九迹。

在《道藏》中的《黄帝太一八门入式秘诀》、《太上除三尸九虫保生经》、《洞神八帝元变经》等中,都有关于禹步法的记载,以及禹步效果的说明。在《金锁流珠引》中,有如图②-7那样的示意图,其中的a图即为“三步九迹”,而b图则是由禹步进一步复杂化的步行图。这些图简直可以看作是记录午蹈步伐的午蹈教材。大致而言,在道教经典中,常有通过绘图来帮助人理解的倾向,这对于我们来说,具有依靠视觉感受来接受信息的现代感。

至于“矢、射”,含有给对方以打击的意味,也具有咒术倾向。同理,解小便也有类似的含义,如道教认为向北方解小便或是吐唾沫都是严重的犯忌。另外,M至P共有13种咒术方法(占全部咒术的23%)。

Q至T是重视时辰与方位的咒术方法。例如,在有关治疗“癘”(疝气)的内容中,“面向东”这样的说法就出现了四处。在Q—T这部分内容中,出现“面向东”竟达9次。当然,面东之后到底要做什么,这才是重要的。以治疗疝气为例,其中言:令斩足者于清明节面东,用竹筒作假肢行十四个跬步。或面东用桃枝作弓。“斩足者”与前面所说的畸形人同理;而后者则是古人认为,桃枝做成的弓能化解灾难,或桃木上写的咒文特别灵验。

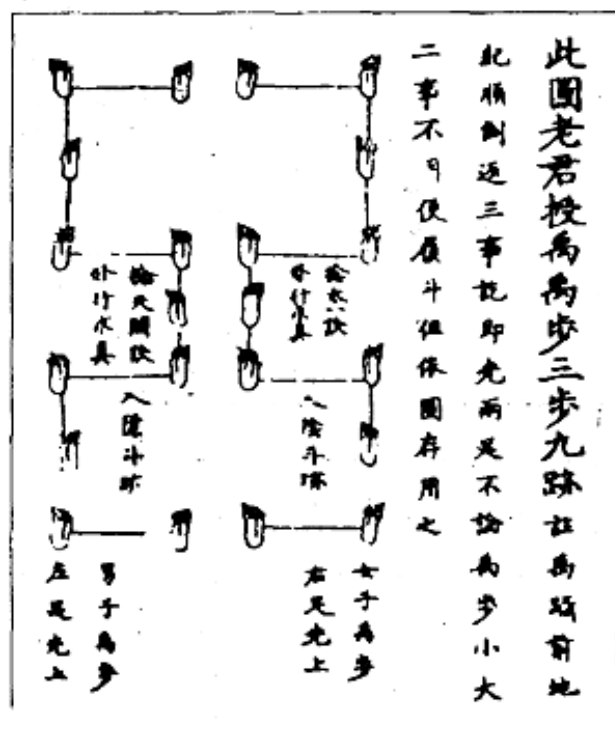
表②-6 《五十二病方》的病名与咒术方法(吉元)

病 名	咒 术 方 法	A	B	C	D	E	F	G	H
		祝(念咒文)	祝曰(念说咒文)	曰(说)	吉曰(吹气而说)	呼(呼叫)	唾(吐唾吹气)	责(吹气)	吹(吹气)
1	诸伤(出血)		1						
2	婴儿病(小儿瘰癧)		1						
3	巢(体臭?)		1						
4	伤(蠹咬)		1				1		
5	蛇(毒蛇咬)		1					1	1
6	尤(疣)	1	1	2		1			
7	蜂病(尿路疾患)								
8	种囊(阴囊肿胀)								
9	癰(疔气)		1		1	1			
10	阙(热伤)				1				
11	癰(急性皮肤化脓症)								
12	疥(疥疹)		1	1					
13	身疔(播疹性皮肤疾患)		1						
14	诸伤(蛊毒)								
15	鬼(小儿受惊)		1						
计		1	10	3	2	2	1	1	1

表②—6(续) 《五十二病方》的病名与咒术方法

I	J	K	L	M	N	O	P	Q	R	S	T	U	计
鼓(喷气)	喷(喷气)	唾(吐唾)	寿(折寿)	三淫汲(汲水三次)	禹步三(三步禹步)	矢、射(射箭)	弱(射小便)	恒以星出时	东乡(向东)	西乡(向西)	北乡(向北)	攀(窥视)	
													1
		1		1									3
													1
													2
				1	1						1		6
					1								6
1				1			1		1				4
	1				1				1				3
			1		2	2		1	4	1			14
													1
		1			1				1			1	4
		2											4
									1				2
					1				1		1		3
													1
1	1	4	1	3	7	2	1	1	9	1	2	1	55

图②-7a 三步九迹图(《金锁流珠引》)

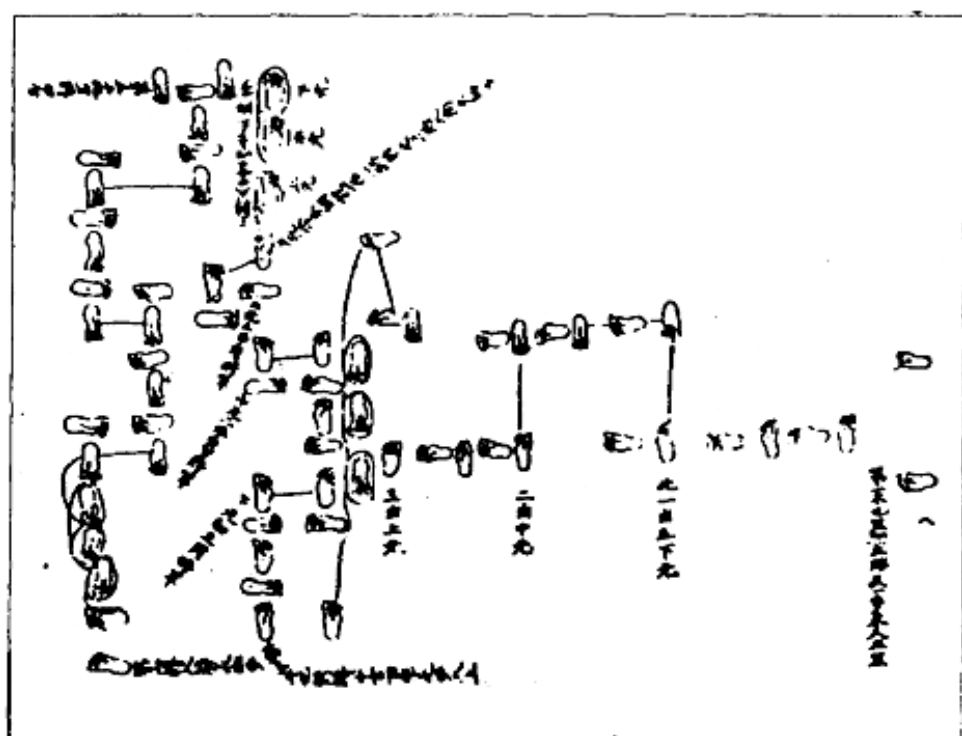


所谓“面向东”，大概是面对早晨初升的太阳，以感受太阳强大的威力。道教文献中所说的调息，也反复强调呼吸早晨新清的空气，对身体健康的宜处。

咒术方法中的最后一项是“睪”(注视)，原文见于《五十二病方》中治病疗瘤的内容：“身有瘤者，自睪取大山陵”。这种所谓的大山陵，乃是对瘤肿的一种比喻。如在《千金翼方·禁经上》中关于禁瘤肿法中即有“大肿如山，小肿如粟”的说法。

从上述的咒术方法可以看出，咒术种类多种多样，若进一步分析，也可以了解到这些咒术方法，与其后的“道教医学”的内容颇多

图②-7b 步行图(《金锁流珠引》)



类似之处。换言之,即《五十二病方》与“道教医学”相关的内容甚多。

另外,在《养生方》中记载了有关房中术的内容。房中术也是道教医学中的一大组成部分。

第二章 注

- [1] 《中国医学と道教》(二) 吉元昭治 日本医史杂志 28卷2号
201页 1982年
- [2] 《敦煌道教》(图录编) 大渊忍而 福武书店 1977年2月
- [3] 《太平经合校》 王明 中华书局 1960年
- [4] 《道教の実態》 兴亚宗教协会 40页 1941年
- [5] 《疾病と世界史》 H・マクニール 佐佐木昭夫译 新潮社
1985年)
- [6] 《试论中国封建社会的人口问题》 宁可 中国文史研究 1980年
1月
- [7] 《〈太平经〉中的“守一”浅释》 丁贻庄等 宗教学研究 1987年2
期
- [8] 《〈太平经〉的守一养生法》 杨以汉 气功与科学 1983年4期
- [9] 《〈太平经〉中的承负报应思想》 陈胜 宗教学研究 1985年12
月
- [10] 《〈太平经〉与东汉医学》 魏启鹏 世界宗教研究 1981年1期
- [11] 《试论〈太平经〉中的道教医学思想》 丁贻庄 宗教学研究
1987年1期
- [12] 《山海经・列仙传・全释汉文大系》 33卷 前野直彬 集英社
1975年
- [13] 《山海经新探》 赵璞珊 四川省社会科学研究所 1986年
- [14] 《中国の神兽・悪鬼たち——山海经の世界》 伊藤清司 东方
书店 1986年
- [15] 《〈山海经〉中药物记载的再评价》 马伯英 中医药学报 1984
年4月
- [16] 《东と西の学者と工匠》 下卷260页 ニ・ダム著 山田庆儿译

平河出书房 1977 年

- [17] 《马王堆汉墓帛书》(四) 马王堆汉墓帛书整理小组 文物出版社 1981 年
- [19] 《伤寒论成立の背景》 吉元昭治 东洋医学 15 卷 2 号 42 页 1987 年
- [20] 《新发现中国科学史资料の研究》 山田庆儿等 京大人文学部 1985 年

第三章 药签研究

一 药签

所谓药签^{[1][2]},就是记载药物的名称、用量及适应症的签。不过,在《道藏》中,并未见到药签。成书于明、清之际的《诸真宗派总簿》,将道教分为积善派、经典派、丹鼎派、占验派与符箓派等流派,其中的符箓派即以重视符箓(道士用来“驱鬼召神”或“治病延年”的秘密文书)并以祭祀为主而得名。该派与药签的关系密切。

求签的方法

求药签的方法与一般求“灵签”的方法相同,可由患者本人或请人代行,到庙、宫、观或寺院求药签。拿到“具有神意”的药签后,去中药店或草药店配方,当然,若具备一定的药学知识,也可以自行配方。受理药签的药店,有时也可根据患者状况,对药签处方作适当的变动。多数寺庙有其这方面的特约药店。实际上,不仅在道

教的庙或观,就连以佛教为主体的寺院里,也备有药签。由此可见道教医学随时代演进而逐渐转变为民间疗法之一斑。

一般求签的方法大致如下:

首先,双手握三支或五支(必须是奇数)香,在神前三拜之后,把香插入香炉中(卷首插图③—2)。也有供奉事先预备的熟食、水果及纸钱等祭祀物的。其后,握住装有药签的筒,一面向神祈祷、请愿,一面摇动装有药签的筒,(卷首插图③—1),从筒中冒得最高的一支签,即是求得的药签。要确定此签是否为神明所赐,还得进行如下所述的“掷玧”

掷 玧

所谓“玧”,^{[3][4]},是一种呈香蕉状的半月形占具,每两个为一组(卷首插图③—3、4)。玧的平面为阳(仰),凸面为阴(俯)。

掷玧时,双手持两个玧置额部,一边向神祈祷,一边由额向下抛玧。被掷于地上的玧,若一个为俯面,一个是仰面,则为阴阳,此称作“圣玧”。表明求得的药签具有神明的旨意。但是,若两个玧均为俯面,此为阴阴,也叫做“伏玧”(阴玧),象征神明已经发怒(凶);若均为仰面,则为阳阳,即所谓“笑玧”,提示神明冷笑、拒绝。遇到上述情况,则须再次重新抽签。从概率上讲,获得“圣玧”的机会占三分之一,若连续出现“伏玧”或“笑玧”,则最好重新准备祭品,另择吉日求签。

由此可见,为了求得一支药签,往往要耗费许多时间与钱财。

据中村哲^[3]、黄得时^[4]与D·H·卡努普^[5]等学者的研究,连续三次掷玧的结果,以“圣、圣、阴”为最佳;若为“阴、阴、圣”,则须重掷;若为“圣、圣、圣”,则为次佳;而“圣、阴、阴”则提示吉凶未卜,

亦须重掷。象征凶兆的,包括“圣、笑、笑”、“圣、笑、圣”、“阴、笑、圣”、“阴、阴、阴”等,一旦获得这些结果,一般应另择日重掷。不过在台湾,也有人一直掷到自己认为的吉兆出现时才罢休。也就是说,既然要问神的旨意,那么就一定要问到神明应答(或得到自己满意的结果)时为止。

当然,这种掷筊的占卜的方式,不仅用于求签,也可用于家庭或个人的秘密隐私方面而占卜吉凶,故颇普及。也有人用三枚钱币的正、反面来代替筊,或点燃三柱香,根据香燃烧的情况来占卜吉凶(图③-1)

图③-1 神传二十四种香谱密示吉凶



筊又称为“筊”,最初是用两片蚌壳做成的。由于其形状与酒杯

相似,故又称为“杯玧”或“盃玧”。而将掷玧叫做“掷盃”。另外,“玧”字过去相当于“教”字。

玧的大小不一,大多系木制并被涂成红色,而我在澎湖岛的武帝庙以及鹿港的民俗博物馆中,曾见过长约 40 厘米的竹制的玧。(卷首插图③-3)。

装药签的筒或收藏药签的柜子的种类各种各样(卷首插图③-5),有的也挂在墙上,随手可取。

当你踏进求签的庙堂,看见男女老少专心致志地祈祷、请愿,表情严肃、虔诚,昏暗的庙堂内回荡着玧落到地上以及振动签筒的声响,笼罩萦绕着香火燃烧的烟雾,形成一种独特的梦幻般的气氛,这时你会体验到扎根于民众中的信仰是多么深。

文献记载的药签

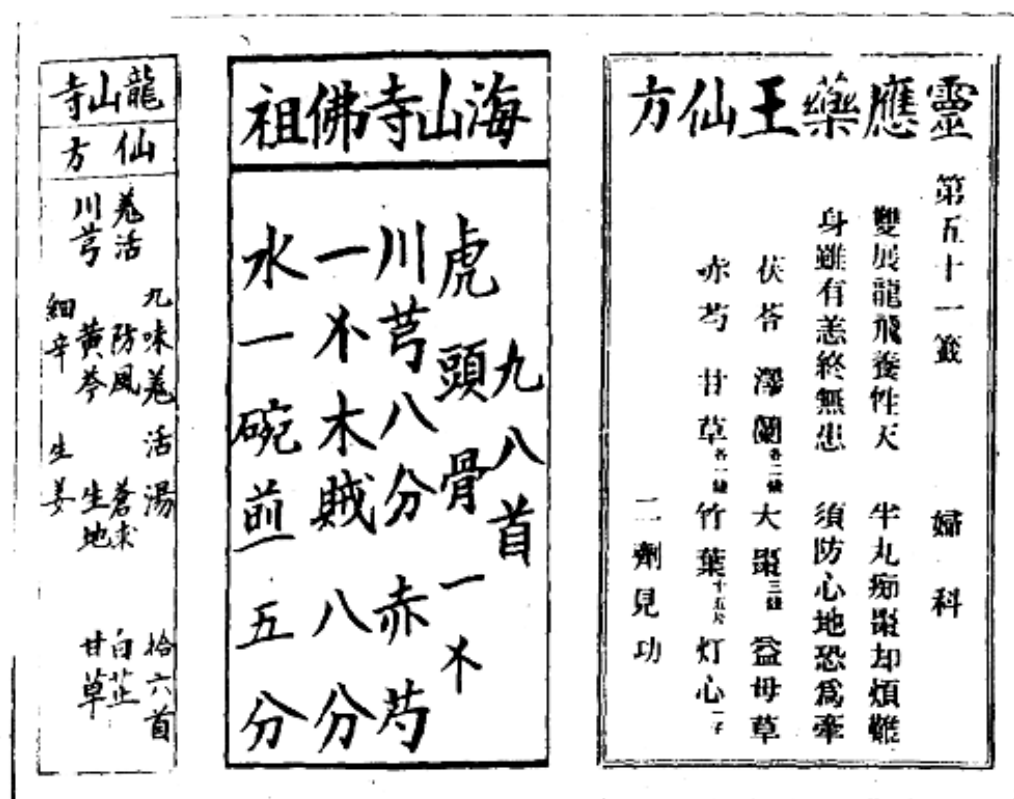
“药签”为民间疗法之一,也是民间信仰中的一部分,因此,过去人们大都不过是从民俗或宗教的角度来介绍药签,没有从医学方面来对其研究。

文献记载的药签种类繁多^[6~8],如有灶居(内科)仙方,吕祖药签、东岳药签、华佗药签、医灵大帝药签等,内容涉及内科、妇科(妇产科)、儿科、外科、眼科等。

下面简介从笔者所知的文献中记载的药签方面的内容。其例可见图③-2。

- ① 大连天后宫、灵应药王仙方、第五十一签妇科
- ② 奉天吕祖庙
- ③ 台湾台北指南宫
- ④ 台湾台北行天宫

图③-2 文献上能见到的药签



- ⑤ 台湾宜兰城隍庙
- ⑥ 台湾南岳帝庙东岳殿天医真人
- ⑦ 台湾台北龙山寺仙方
- ⑧ 台湾海山寺佛祖签
- ⑨ 吕帝灵签仙方(博济仙方、度人仙方)

《吕帝灵签仙方》即为“药签的收集”(见表③-3)中的P,李福山先生将其详解、注释后定名为《博济仙方注解》。蔡懋棠先生^[9]认为,此书为台湾现行的善书之一。将灵签与药签合二为一的《吕帝灵签仙方》,于1918年在广州发行,蔡氏于1974年在台湾古旧书

表③-3 药签的收集(吉元)

序号	寺庙名称	收集年月	大人科	儿科	眼科	外科	妇科	药签合计	备注
A	台湾台南县 慈济宫 (保生大帝签)	82年 4月	120					120	
B	台湾台南县 南鲲鯓代天府 (五府千岁签)	81.5	120	60	91			271	
C	台湾台南县 保生宫 (永康保生大帝签)	83.8	120					120	
D	台湾台南县 观音亭	83.8	64					64	乾、坤 各8种
E	台湾台南县 真护宫	83.8	64					64	同上
F	台湾台南县 开灵宫 (树德尊王签)	83.8	118					118	
G	台湾台南市 山西宫 (关圣帝君签)	83.1	120	60	83			263	
H	台湾台南市 兴济宫	83.1	112	60	90	60		322	
I	台湾高雄市 五块厝武庙 (文衡圣帝签)	83.8	98					98	
J	台湾苗栗县 朝天宫	80.11	120	60	84			264	
K	台湾苗栗县 慈裕宫	81.5	101					101	
L	台湾苗栗县 保安宫	82.5	120	36				156	
M	香港 黄大仙 黄大仙仙方	86.5	100	100	100	100	100	500	一册书
N	香港 宫祖仙方	86.5	100	100	53	100	100	453	同上
O	新加坡 天福宫(佛祖签)	85.12	120	59		36		215	
P	博济仙方(度人仙方、吕帝仙方)	81.7	100	100	53	100	100	453	一册书
	合 计		1697	653	554	396	300	3582	

店中发现此书,即请李福山医师加以注释,定名为《博济仙方注解》^[10]重新出版。

所谓“吕帝”,即为孚佑帝君,也就是吕洞宾。据说吕帝灵签的效果很灵验,其内容涉及内科、妇科、儿科、眼科及外科等。

药签的收集与分析

对于一般的灵签,W·邦库先生^[11]曾在其所著的《中国灵签研究》一书中作了极详尽的介绍。为了收集灵签的有关资料,邦库先生考察了五十五个地区以及台湾、澳门、马来西亚、美国加州、泰国曼谷、香港等地的大小寺庙,而获得了极丰富的资料。

但是,对于药签的研究,至今尚无这样的著作问世。

二 药签的种类

药签的收集

我所收集到的药签为数颇多,请参见表③—3。

表中所列的药签,主要是在台湾、尤其是台湾南部,以及香港和新加坡等地收集的,共计十六种(卷首③—5、6、7)。

表中的M、N、P三项,为编纂成一本的书,其他项的药签则系散在的。关于P项,前面已作简介。另外,除O项以外,表中各项药签均系活字印制,O项药签则为古书体写成,木版印制。如图③—4

所示,药签的种类繁多,形式各异,其中有的还印有赠与者的姓名。

药签的数量

下面,结合表③-3 进行说明:

- ① 大人科(男科) 药签数量最多,64~120 首不等,合计共 1697 首。
- ② 儿科 在表中统计的 16 所寺庙中,有 9 所见到儿科药签,数量在 36~100 首之间不等,合计共 635 首。
- ③ 眼科 全部药签数为 554 首,数量次于儿科而居第三位。在表中统计的寺庙中,有 7 所见到眼科药签,数量在 53~100 首之间不等。
- ④ 外科 在 5 所寺庙中见到外科药签,36~100 首之间不等,合计为 396 首,次于眼科。
- ⑤ 妇科 在 3 所寺庙中见到,共计为 300 首。

从表的横项来看,M 项的《黄大仙仙方》的药签数最多,共计 500 首;其次是《博济仙方》、《吕祖仙方》;再其次是台南兴济宫、南鲲鯓代天府、朝天宫及山西宫等。最少的是 D、E 项的观音亭、真护宫、仅有 64 首药签。

D、E 两项的药签,在排列方法上与其他项从 1 开始依序排列的方式不同,而是以乾坤八卦分为八组,每组中又以八卦为名包括八种,即以八卦配成序号,共 64 首药签。

图③-4 药签

<p>興濟宮保生大帝</p> <p>第六首</p> <p>別甲 石松 鳳退</p> <p>各一錢</p> <p>水八分煎三分</p>	<p>保生宮保生大帝</p> <p>第五十五首</p> <p>常山 麥文 檳榔</p> <p>各一錢 柿蒂三錢</p> <p>水八分煎五分</p>	<p>南五 殿五 廟五 代千 府殿</p> <p>藥簽第九八首</p> <p>虎骨 赤芍 各一錢</p> <p>川芎 木賊 各八分</p> <p>水一碗煎五分</p>
<p>南五殿五廟五代千府殿</p> <p>武解中聖術文</p> <p>第5首 大人</p> <p>木通 紅 七</p> <p>水煎服</p>	<p>天福宮</p> <p>佛祖兒科三六</p> <p>制芥 防丰 獨活</p> <p>柴胡 外 前胡 川芎</p> <p>結梗 各 甘草 一分</p> <p>只壳 庄 姜 各 三分</p> <p>茯苓 各 水一碗煎服</p> <p>本宮公司列</p>	<p>開樹 德樹 王尊</p> <p>大人神藥 第八二首</p> <p>從容 熱地 枸杞</p> <p>小苗 八分</p> <p>水二碗煎八分</p>
<p>觀音亭</p> <p>乾七</p> <p>六味丸 附子</p> <p>油桂</p> <p>水煎服</p>	<p>眞護宮</p> <p>兒七</p> <p>常山 草果 板榔</p> <p>知母 烏梅 黃柏</p> <p>川貝 姜 三 藥</p> <p>水煎服</p>	<p>眼科 第二十一號</p> <p>桑椹 二錢 葛 二錢</p> <p>當歸 二錢 大黃 二錢 麻黃 二錢</p> <p>蒼朮 八分 赤芍 八分 白朮 八分</p> <p>姜活 八分 甘草 八分</p> <p>水碗半煎七分</p>

药签的类型

在表③-3中,A~P分别代表16所寺庙所收集的药签,把这些药签按科分类后再进行比较,可以归纳为下述的类型或系统。

大人科

大人科的药签可分为五类或五个系统。即:

- ① A、B、C、F、G、H、I、J、P 同属一个类型,只是在药名或药量上有若干细微差别。如A的第24首药签与P的第23首药签,内容基本相同,仅药名与药量略有差异。
- ② D、E 同属一个类型。只是E在第二首药签之前,尚有头签(签头百事良,添油大吉昌,万般皆如意,富贵福寿长)。
- ③ K
- ④ M
- ⑤ N

关于L,只知签数而内容不清楚。

小儿科

儿科药签按其内容可分为三类:

- ① B、G、H、J、O、P 等尽管在药名、药量方面有细微差别,但仍可认为同属一个类型。
- ② M
- ③ N

眼科

其药签亦可分为三类：

- ① B、G、H、J 等同属一个类型。
- ② M
- ③ N、P 同属一个类型。

外科

可分为四个类型，即：

- ① H
- ② N、P 同属一类。
- ③ M
- ④ O

妇科

可分为两个类型，即：

- ① N、P 同属一类。
- ② M

综上所述，对药签的研究可按上述类别进行分析。

三 药签的内容

从我所收集的药签内容看，大致可划为两类。一类载有药方，恰似一张处方笺；一类则无药方，咒术的内容突出。

具有处方性质的药签见于：A、B、C、D、E、F、G、H、I、J、K、O 等。

无药方的药签见于 M、P、N。这三者又可分为 M 与 P、N 两个

系统。

上述两大类药签中,后一类药签无药方而有签诗,一看便知其具有咒术性质,这是相当古老的药签。不过,前一类的O项,是用接近于手写的字体记载药签(大多为木版印制),因此,O项属于前一类中较为古老的药签。下面,试对M、N、P(实际上只有M与N两个系统)这一古老的药签类型进行分析。

无药方的药签

M系统

(1)男科 100首中有9首无药方的药签

如:“向神祈求,半信半疑则徒劳,须待心性静谧,择日再来。”“三日后再来。”“明日净身,再来求签。”“既不信我,何来求我?既已信我,又何怨我?既疑且怨,病痛难愈。”

(2)妇科 100首中有11首

如:“好谩骂、喜轻侮,罪及于身,天神乃降病痛。改过,方能免此灾。”“三日后再来求签。”“明日再来。”“若每日念诵观音经,疾病可除。”“灾厄至家中,良法难寻,可至城隍庙(所谓土地神)祈求良方,求神降福。”“在家虔诚祭祀后,再来求签。”“须再次前来。”

(3)儿科 100首中发现6首

如:“四季均有疾病缠身,须至城隍庙祭拜。扣心自问后,次日可诚心前来求签。”“灾厄频至,须即去城隍庙,祭拜三日,方可求得妙方。”“欲治此病,须先求得城隍符而贴于家中。”

(4)眼科 100首中见到5首

内容大至如:“未能求得妙方,乃因汝心不善,速改其过,

方赐灵药。”“放生，戒杀之后，明日再来。”“神灵明察善恶，汝心之善恶神亦知。改恶从善，方能求行善法。”

(5) 外科 100 首中有 3 首

内容大致如：“多行不义，悔之晚矣！须痛改前非，方得善果。”“病毒侵身，红肿异常，须改过自新，方能无愧先祖。”“先至城隍庙祈祷，三日后清晨再来，方可求得妙方。”

N、P 系统

(1) 男科 100 首中有 15 首

内容大致如：“求签不灵，乃心意不诚。若尽除疑惑。虔诚祈祷，乃能治愈。”“当扪心自问，有无愧对人处，三日后再来。”“无需服药，无需祈祷，若能改过，其病自愈。”“病日渐笃，乃因不知为善，须洁斋行善，方可痊愈。”“天医未至，此病不愈。”“有神加护，其病自愈。”除此之外，仍包括要求求签者放生、戒杀、去城隍庙祈祷等内容。

(2) 妇科 100 首中有 15 首

内容大致如：“正值厄运，凶星缠身。速祭祖先、灶神，再来求药。”“汝好出言不逊，恶语伤人，故天降病痛罚于汝身，当立即改过，广施善行，疾病方能渐愈。”“此病误治迁延，当竭其所能，多法救治，一月后显效。”“诵经数回，立见功德。”“病情反复，未遇良医，若改恶积善，可重获生机。”“斋戒沐浴，诚心静坐，直至庚申之日，即可痊愈。”

(3) 儿科 100 首中有 11 首。

内容大致如：“此病因惊吓所致，先祭土地神再来求签，可得妙药。”“此病无恶，乃先祖未安，若祭祀先祖，疾病自愈。”“前人行善，祖泽子孙，多多祈福，病自愈。”“此病为凶，须诵经

文、放生、戒杀。”“此厄系水难为患，须远离水边。”“此病须谨出入，慎饮食，防寒暑。”

(4) 外科 100 首中有 8 首

内容大致如：“此疾无须挂念，待庚申之后，万事享通。”“病虽轻浅却缠绵不愈，勿惊，必遇良医。”“汝心不诚，祈祷无用。当反省旧恶，诚心改过，方可日渐痊愈。”“平日不慎，罹患此疾，悔之已晚。”

(5) 眼科 53 首中有 6 首。

内容大致如：“汝心不诚，常出恶语，须虔敬自持，神始授药方。”“忧烦、郁闷，以致伤心、损肝（据五行学说，肝与眼睛密切相关），去烦解忧而服药，疾可渐愈。”“自致之灾，神亦无救，诚心悔改，另日再来。”

以上所收集例举的药签，均无药方，即所谓“空签”。主要是给予隔日再来求签的指示，如须慎行、诚心或祈祷之后再度求签等。此类签多半凶多吉少，不过，即使是“凶”，若能诚心悔改，亦可逢凶化吉。若半信半疑而求签，则是对神灵的蔑视。所谓“改过”，即如前面讲述“五斗米道”时曾谈到的那样——在静室诚心祈祷，如此方能去病消灾。这种观念，古往今来竟全然一致，仅此亦可见民间信仰——民间疗法的特征之一斑。

从上述的“空签”内容中，可以看到戒杀、放生、积阴德（默然无闻的善行）等行为能恩泽子孙这样的“承负”思想。并且，自己的一言一行均在上天的注视之下，故善有善报，恶有恶报，认为上天给予的惩罚，即是疾病与伤痛，这一观念在上述“空签”中亦表现得很突出，由此可见古人的伦理思想。至于签中所提到的念诵观音经，该经的佛教色彩很浓，不过，就现状言，与其说佛教，不如说是民间信仰更准确。

“空签”中,常可见到须去城隍庙祈愿这样的内容,这也很难划归于道教的范畴,可以说这与祭灶神,守候庚申之日这样的民俗、习俗有密切关系。

对于这些药签,与其说是求签,不如说是求患者的基本态度。这充发表明了,疾病乃是上天或神灵降予人类这一思想,在中国民间根深蒂固地流传数千年而不衰。

咒术性质的药签

在为数众多的药签中,有一部分具有强烈的咒术性质,以下分类简述。

M 系统

(1)男科 100 首中有 6 首。

内容大致如:“取东方之柳、西方之桃、南方之竹叶同煎后饮服。”“血行瘀滞,当多饮童尿。”“将城隍符悬挂室内,每日向天祈祷,三日后即可求得药方。”“须服用神授勒令斩妖伏魔符(见图③—5)。”“取神坛内所备之水一杯,跪拜后采集香灰(即炉丹),回家后服用。”“用桃木制剑,以艾叶为旗,放在床上,疾病渐愈。”“若求得此签(男科第九九首),大吉。不仅九九之日去病,若能不断念诵经文,尚可使寿命延至九九之数(九九为阳数之极,大吉之数)。”

(2)妇科 100 首中有 7 首

内容大致如:“饮人中白(即人尿。李约瑟先生认为,人中白中含有激素的作用,对妇科疾病颇有疗效)。”“在家孝顺父母,在外尊敬老人,如此可获神灵保佑。将神坛前之香灰与水

取回后煎服。”“取东方之竹四十九节,与符一齐烧化,邪气自消。”“炉丹(神前香炉中的香灰)与水混合后饮用。”“服用东方之柳丝、西方之黄菊,可去湿热郁滞。”“服用人乳、童尿与人中白,服用时若默念祷文,效更佳。”

(3)儿科 100 首中有 7 首

内容大致如:“取七七四十九片淡竹叶、九九八十一处的屋檐下的灰砂与五朵黄菊一起煎服。”“取七片祠前柳煎服。”另尚有三首符,均系黄纸红字写成,供其服用。

(4)眼科 100 首中有 7 首

其中亦能见到四种符,亦均系黄纸红字写成,其中之一为:“此病由西方传来,须速祭灶神,改过,特授汝动土符五张。持一张向西膜拜,其余埋入地下。”另外,也有写上诸如“速念阿弥陀佛”、“色即是空,空即是色”等内容的符。

(5)外科 100 首中有 7 首

有一种符,如第四十九首:“七七四十九,患痛遍身走,赐尔一灵符,服下自然凑”(见图③-6)。另外,尚有缺乏具体图像的符,如冬安符,孔雀通灵符等。

N、P 系统

(1)男科 100 首中有 6 首

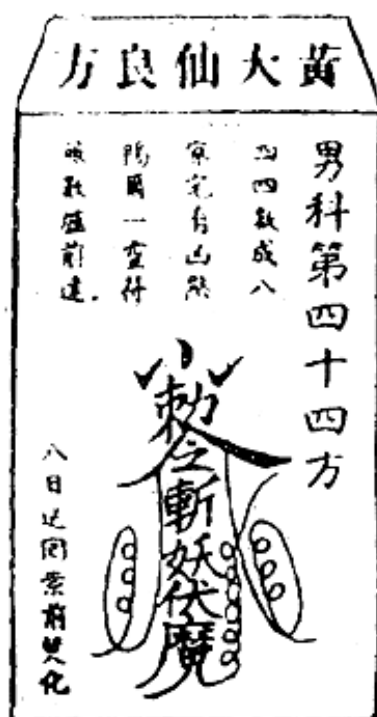
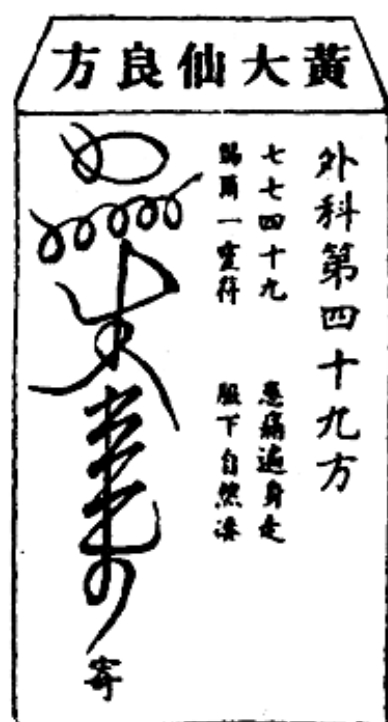
内容大致如:“取池边东方之青柳,此可祛邪、清热。”“面向东方,用净水煎服伏龙肝(即灶心土),可治愈疾病。”“取东方新发竹叶四十九片及嫩枝七节,煎服后风热自消。”“取陈仓米炒后,与酒一并服下。”“取健康孩童小便,每日早、中、晚各服一次,可去血瘀,病痛自除。”

(2)妇科 100 首中有 8 首

内容大致如:“此病系肝气郁结,若饮童尿,病可渐愈。”

图③-5 “黄大仙良方”药签(右)

图③-6 “黄大仙良方”药签(左)

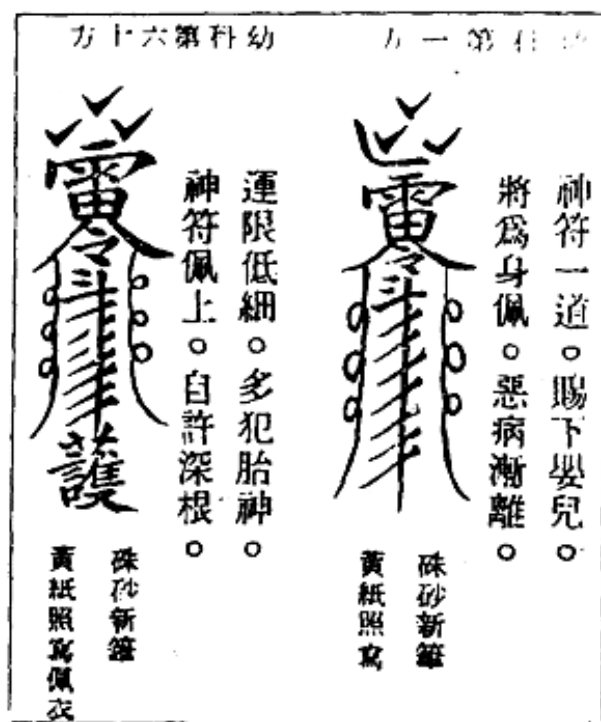


“取东方之青柳叶七片，于中午煎服。”它如人乳、木耳、陈年柚皮等，亦常在此种签中出现。

(3) 儿科 100 首中有 8 首

其中有符三者，均系黄纸红字。有将其贴于小孩身上，病可痊愈者；也有将其服用或佩戴，而可取得同样效果者。后者如第一首与第六十首(见图③-7)。另外各签的内容大致如：“用蜡烛照熟睡中的小孩，午前、午后各行一次，病可愈。”“用去年的麦杆煎水清洗小孩身体，即可退热。”“积善必受神佑，

图③-7 药签 (引自《博济仙方注解》)



祖先之德必及子孙，故无灾无难。”“广施善行，神必保佑子孙，行恶则必祸及子孙。若能行善，可不药而愈。”

(4) 外科 100 首中仅见 1 首。

内容为：“祭拜观音，求其保佑，将其像前的炉灰与蜡烛芯煎服，其病可愈。”

(5) 眼科 100 首中有 4 首。

内容大致：“清晨面向东方，用清水洗净身体。”“视力模糊，如云雾障眼，可将人乳烧沸后冷却，与冰块混合，点眼。”

上述为与咒术有关的药签的主要内容。

其中，有关东方、西方这样的方向性以及数字的神奇性的内

容,最为引人注目。

先就其“方向性”而言,签中大量出现诸如:“东方之柳”(三首)、“东方之竹”(二首)、“东方之桑”、“面东……洗涤污垢”、“西方之桃”(二首)、“西方之黄菊”、“病自西方来”、“南方之竹叶”、“南方之苏木”、“北方之柳”等等,均言及方向。这样的标明方向的内容,在本书前面讨论的《五十二病方》中,亦经常出现,诸如“面向东方……”等等。可以说两者在这方面表现出极强的类似性。在漫长的历史进程中,对相同的事物保持如此强烈的兴趣,且内容毫无改变,这确实令人惊叹。

再从数字的神奇性方面来看,中国人具有独特的数字观,即重视奇数(根据《易经》的观点,奇数为阳数)。从签中可以看出,凡是签数为九的极数(即八十一)或七的极数(即四十九)者,都强调了这些签的神秘性、魔力性。

九,为最高的阳数,故九月九日叫作重阳节,这是中国自古流传下来的习俗之一。又如《老子》一书,共八十一章,同样含有 9×9 这样的观念。即使是医书的《黄帝内经》,其中的《素问》、《灵枢》亦各为八十一篇组成。再如《八十一难经》也是如此。

《老子》这样的道家经典著作,竟与医书的编纂一样,都是八十一篇组成,其原因何在?这恐怕不是纯粹的偶然。由此,我们可以得到关于中国传统医学与道教联系的某些启示。

就道教而言,也有所谓“七十二福地”(即 9×8 。神仙之住处)以及“三十六洞天”(即 6×6 。亦为神仙所在之处)等,这不能不使人感到数字的神奇性。

药签中见到的符,系黄纸红字写成,烧成灰溶于水(符水)而饮服(卷首插图③-6)。此在《太平经》等著作中也能见到,关于“符

水”的记载亦无丝毫改变。而将符埋于地下的方法,则与“五斗米道”的三官手书相同。

另外,炉丹至今仍是民间信仰中备受重视而用于治病的妙药。从卷首③—8的照片中,可以看到台湾的行天宫的香炉前,善男信女们争相将炉灰包在红纸里。在签中还记载有服用童尿、人乳或人中白等内容,用童尿配药,这在历代中国医药著作中是屡见不鲜的。

从药签中涉及伦理性的内容看,首先是所谓“承负”的观念,这在儿科药签中表现得尤为突出。如认为小孩健康与否,取决于其祖先或亲人的行为。若广施善行,则子孙后代就能得到神的保佑。

记载这些内容的药签,与本书后面将要讨论的“善书”,可以认为是一回事。

祈祷城隍庙的神或灶神,尤其是煎服灶心土,以及祭拜时口中默念具有佛教色彩的,诸如“阿弥陀佛”、“色即是空、空即是色”等等,这些都使我们更加深刻地体验到蕴藏于民间信仰中的民间疗法与信仰治疗。

此外,签中关于“桃”的记载也可见到,古人认为,桃具有某种魔力,也是长寿的象征。如南极老人——寿星,即手持作为长寿象征的桃。无论是西王母与东王朔的桃,还是孙悟空所窃得的仙桃,都与长生有关。古人相信,用桃木板制的符——桃符,比其它的符更具魔力。在上述的药签中,还能见到用桃木制剑的内容,而在《道藏》中的《太上助国救民总真秘要》里,曾记载用向东的桃树的第一枝,做成针的形状(长一尺二寸),一面口念神咒,一面用此“针”刺向患部,即可治愈疾病。将此针称为“九天玄女飞针”。另外,在《上清灵宝大法》一书中,也提到用桃木来制作所谓的“灵宝针”。

以上,侧重于民间信仰与民间疗法的角度对药签进行了分析与研究,通过这些流传至今的有关道教医学的内容,可以窥见道教医学原貌之一斑,应当予以充分地重视。

对于药签,到底应持何种看法?我曾就此问题询问过台湾两、三座寺庙的负责人,了解他们对此的看法。

某座以供奉“保生大帝”为主神的寺庙的负责人认为:“一般来说,药签有比较好的疗效,有些人再次患病时,还来求药签。这些人认为,尽管药签的药量少,但由于具有某种‘神力’,因此有效。由于‘保生大帝’是著名的所谓‘医术之神’,因而对在保生大帝庙中所求的药签相当信赖,有时还会出现医疗上的奇迹。”台湾北港朝天宫的负责人说:“至今,前来求签的人仍不少。药签的历史,也许可以追溯到妈祖庙建庙之时。前来求药签的信徒与日俱增,这表明对药签具有相当浓厚的迷信。”另外,台湾学甲镇慈济宫的负责人说:“到本庙来求药签的信徒,平均一天约有二十人。人们开始感到药签所用的中药,在用法上与西药相比略有不便。至于药签的由来,至今不明。相传,本庙的药签,是在很久以前,本地的名医会集本宫,对各种疾病的处方进行研究,然后用药签的形式记录下来,编上番号,摆入在‘保生大帝’的神像前,由求签者向‘保生大帝’求签,祈求这一医药神的明示。”

另一方面,台湾南部某寺庙的负责人告诉我:“由于药签会带来许多弊端,因而台湾政府已明令禁止,现在本庙不再设置药签。”

对于药签上所标明的药名,有些现在已无法准确地断定它究竟是何种药物,即使是去询问台湾的药物学教授、医师或药店的老板,也有一些弄不清是什么药物。

从上述的介绍可以看出,药签作为道教医学的一条支流,采用民间疗法的形式,凭借民间信仰的力量,至今依然存在,这是一笔珍贵的文化遗产。当然,从现代的观点看,药签是一种迷信的产物,并由此会引起许多弊端,这是不可否认的事实,然而,在医药不甚发达的古代,药签又确实是许多人治疗疾病的重要手段之一,这也是应该承认的事实。

如今,现代科学的高度发展,政治社会环境的急剧变革,药签的地位岌岌可危,正在走向消亡。我们处在这样的时代,不应简单地将药签视作迷信而一笔抹杀,而应当从历史的观点,有批判地正确地去认识,并加以妥善保存。这样做的意义之一,就在于药签是帮助我们揭示宗教与医学两者关系的一把钥匙。

第三章 注

- [1] 《中国医学と道教》(二) 吉元昭治・日本医史杂志 29卷2号
196页 1983年。
- [2] 《关于药签》 吉元昭治 中国の宗教・思想と科学 牧尾良海
编 国书刊行会 1984年
- [3] 《^ㄟ占具》 中村哲 民族台湾 4卷6号 19页 东都书籍
1944年
- [4] 《盃球考》 黄得叶 民族台湾 4卷9号 1页 东都书籍
1944年
- [5] 《南支那の村落生活》 D・H・カル著 喜多野清一郎他译 生
活社 1940年
- [6] 《台湾的药签与药方》 吉田一郎 和汉药杂志 189号 6页
1969年
- [7] 《台湾本岛人の宗教》 增田福太郎 明治圣德纪念学会 1935
年
- [8] 《台湾风俗志》 片冈严 台湾日日新报社 1922年
- [9] 《台湾语言民俗杂志》 蔡懋棠 台湾风物杂志 1980年
- [10] 《博济仙方注解》 李福山 文化书局 1978年
- [11] 《中国灵签研究》 Das Chinesische Tempelorakel; W Bank 古亭书
屋 1976年。

第四章 善书的医疗效应

一 善书的历史与定义

在此,我们来考察在所谓的善书^[1]中能见到的“民间医疗”,借以了解道教医学现状之一斑。由于善书的观念已深入于民众的思想中,故从善书中不难看到许多民间医疗的状况。

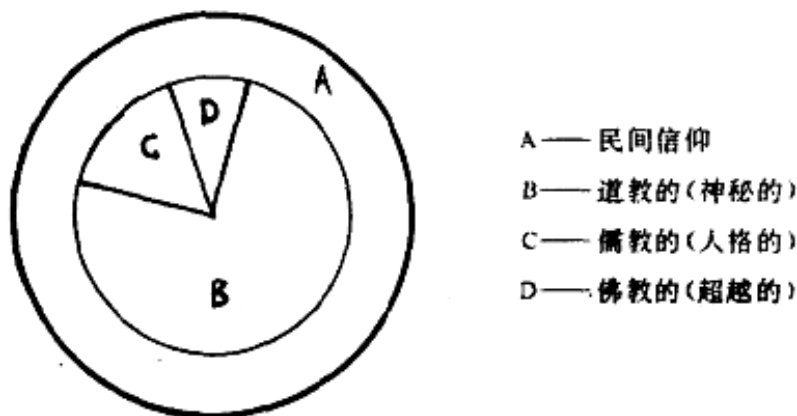
图④-1^[2],主要显示了以台湾为中心,道教、佛教与儒教三教融合而形成的民间信仰的特点。三教合一的趋势,在明末、清初急剧加快,最近又进而融入了伊斯兰教、基督教,从而形成具有上述五教教义内容的新兴宗教(图④-2)。道教医学如同道教融入民间信仰中一样,其主要的內容残存于现在的民间疗法之中。另外,许多人认为这是一种方便的治疗手段,这也是其赖以存在的条件。

民间疗法的内容,如图④-2所示,包括乩童、扶鸾、药签、草药等,其中,有关药签的内容已在前一章讨论,剩下的内容,将在本书以后的章节中介绍。

对善书进行研究的第一位学者,是日本的酒井忠夫先生^[3],他

图④-1 台湾人的宗教

(选自《台湾本岛人的宗教》)

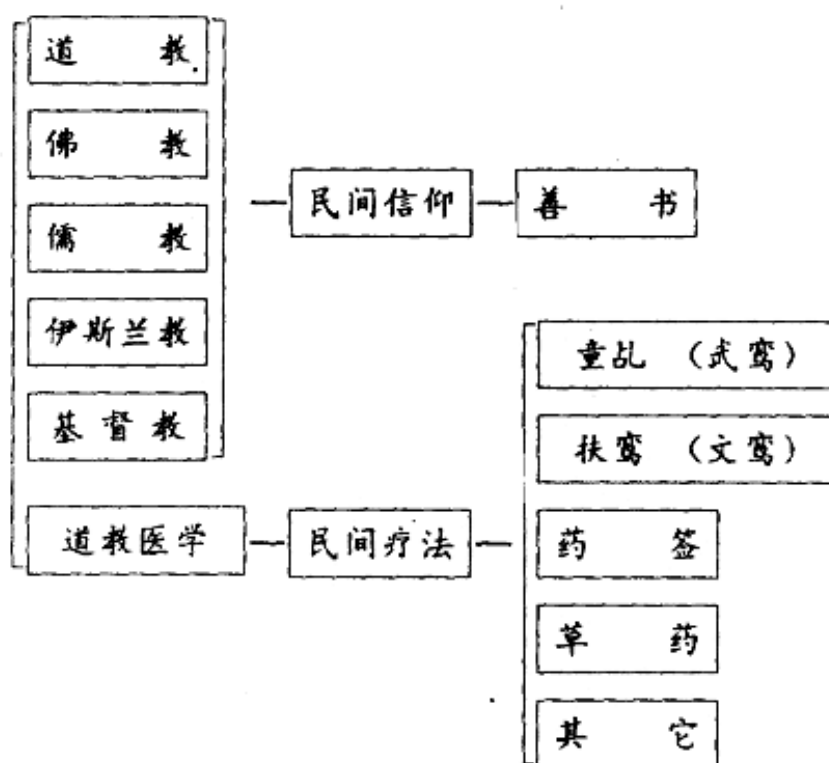


在其所著的《中国善书研究》一书中，曾发表如下见解：

“所谓善书，即是劝人向善的书，一般是指宋代以后规劝人向善的书，故善书多为免费赠阅，并无营利目的。这种劝善，不单是规劝人们去实践儒教经典中所说的道德，还包括一般民众易于接受的‘通俗的善’的内容。……因而不具有一般民众难以实行的，困难而复杂的种种限制，是凡夫俗子，愚夫愚妇都能实行的所谓‘善’。……可见，所谓善书，是为劝善惩恶而记录民众道德及与其有关事例、言谈等的，在民间广泛流传的通俗读物。……由于善书的民众性，故善书的作者多为能理解民众心理的隐士。善书以南宋初期李昌龄所作的《太上感应篇》为首，其后所作，难以计数。善书的流传以明末清初为高峰，明清时代是善书的鼎盛时代。以《太上感应篇》为界，其上可追溯至晋代葛洪的《抱朴子》，其后则有明清时代著名的《功

过格》、《阴骘文》、《觉世经》等等。……明末清初这一时期的历史意义,是一重大研究课题,即使从善书的历史而言,这一时期也具有重大意义。对于这一时期的社会意义的研究来说,其与宋代社会有怎样的关联,以及这一时代是否已产生中国近代化的萌芽等问题,都是值得认真研究的。而善书的鼎盛期正是以这一重要时代为背景出现的。

图①-2 道教与道教医学的关系及其演变 (吉元)



酒井忠夫的这段话,将善书的定义、历史、意义等,阐述得淋漓尽致,至今无以复加。可见,所谓善书,就是规劝人们“诸恶莫作,众善奉行”(《太上感应篇》的结束语)的通俗读物。

如前所述,善书以《太上感应篇》、《阴鹭文》、《功过格》以及《觉世真经》等为主,这些可称之为古典善书^[4]。继这些善书之后,又出现了难以计数的善书,相对而言,这些后继产生的善书,似可称为“新善书”。

通览《太上感应篇》^[5]后就会发现,其内容与《抱朴子》有非常密切的内在联系。

二 善书的种类

笔者穷十年之心力,以东南亚为中心,收集各地的善书,并加以研究。在此所说的善书,大多是所谓的新善书,全部都是在寺庙等地,免费赠阅的善书,因而花钱购买的善书不在此列。从这些善书的内容来看,涉及民间疗法、民间信仰(如包括崇拜无极瑶池金母的新兴宗教等),以及佛教、儒教等。以下即按其种类进行分类,若标题与内容相同,出处不同者,则只统计其数量。另外,作为定期刊物的善书,则只按其标题作为一种来统计(卷首插图④-1)。

我们先对此作一般分析,然后再对其中涉及民间疗法的内容进行深入探讨。

(一)——《太上感应篇》6种,其中1种仅见到一纸(图④-3)。

(二)——《关圣帝君觉正真经》6种,其中包括《觉正

图①-3 《太上感应篇》

對此惡罵。無故鞭撻打炮。如是等罪。司命隨其輕重。奪其紀算。算盡則死。死有餘責。乃殃及子孫。又諸橫取人財者。乃計其妻子家。以當之。漸至死喪。若不死喪。則有水火盜賊。遺亡器物。疾病口舌諸事。以當妄取之直。又枉殺他人者。是屬刀兵而相殺也。取非義之財者。譬如漏脯救饑。鴆酒止渴。非不暫飽。死亦及之。夫心起於善。善雖未為。而吉神已隨之。或心起於惡。惡雖未為。而凶神已隨之。其有曾行惡事。後自改悔。諸惡莫作。衆善奉行。久久必獲吉慶。所謂轉禍為福也。故古人語善、視善、行善。一日有三善。三年天必降之福。凶人語惡、視惡、行惡。一日有三惡。三年天必降之禍。胡不勉而行之。

太上真人讚曰。

太上垂訓。感應之篇。日誦一遍。滅罪消愆。受持一月。福祿彌堅。行之一年。壽命延綿。信奉七年。七祖昇天。久行不倦。名列諸仙。太上感應篇終。

高雄道德院 印贈

高雄市三民區鼎金里

電話：二二六四二一號

分送處：三德興業公司

高雄市三民區自立一路三〇八號

電話：二七五七一四、二九一七〇六

高雄彩色印刷公司
TEL: 761644

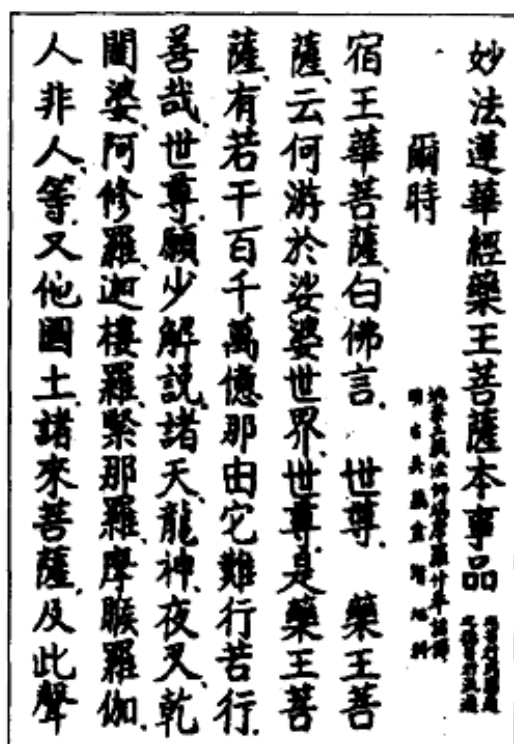
图④-4 《保生大帝济世真经》

開經偈		心是靈泉源道流、口似阿地發生津		通達名醫行大道、純黃教世度衆生		行醫救世大通變化天尊(二首)		古帝神農嚐百草、醫治衆生得康寧		雜邪雜症療諸病、五臟六腑相調應		人體四肢手腳用、精工巧計奉天工		人食五谷難免病、多行善事少病發		歷代先賢積靈應、是謂華陀人所知		保生顯聖中藥士、開張濟世藥難思		攻積神靈應萬本、苦研醫實又求精		替天宣化行大道、名醫救世不遲能		貧中醫好地誤病、世人苦痛多呻吟		貧人贈藥不收金、富貴人家求公平		數十年風霜歲月、惟願壽星好萬入		名聲遠播在華夏、仁藥衆知呼名醫		時運一到天召返、群衆應凡歸天庭	
-----	--	-----------------	--	-----------------	--	----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--	-----------------	--

《經靈驗圖》这样的图解。

- (三)——《圣源觉真经》2种。
- (四)——《关圣帝君亲降济世灵验救却经文》6种，其内容与医疗有关。
- (五)——《关圣帝君戒淫经》4种。
- (六)——含有“关帝”字样标题的善书10种，其中一种与《保生大帝济世真经》(图④-4)合刊。(保生大帝为医神，后将详述)。
- (七)——《文昌帝君惜字功过律》2种。
- (八)——《无极圣帝大洞真经》2种。
- (九)——《了凡四训》、《了凡四训白话解》、《了凡四训语解精编》等，其内容均以明代袁了凡所

图④—5a 《妙法莲华经药王菩萨本事品》



著的《阴鹭文》为主，共计 3 种。

- (十)——与佛教有关的，共计 44 种。其中有《观音大士救却仙方》、《药王菩萨本事品》(图④—5)、《药师琉璃光如来本愿功德经》(图④—6)等等。
- (十一)——《太阳太阴真经》、《太阳经》6 种。
- (十二)——属于儒教内容的，共计 6 种。
- (十三)——善书中数量最大的，是由鸾笔记录的所谓“神的旨意”而写成的善书，共计 47 种。通过民间信仰的形式得以充分传播。

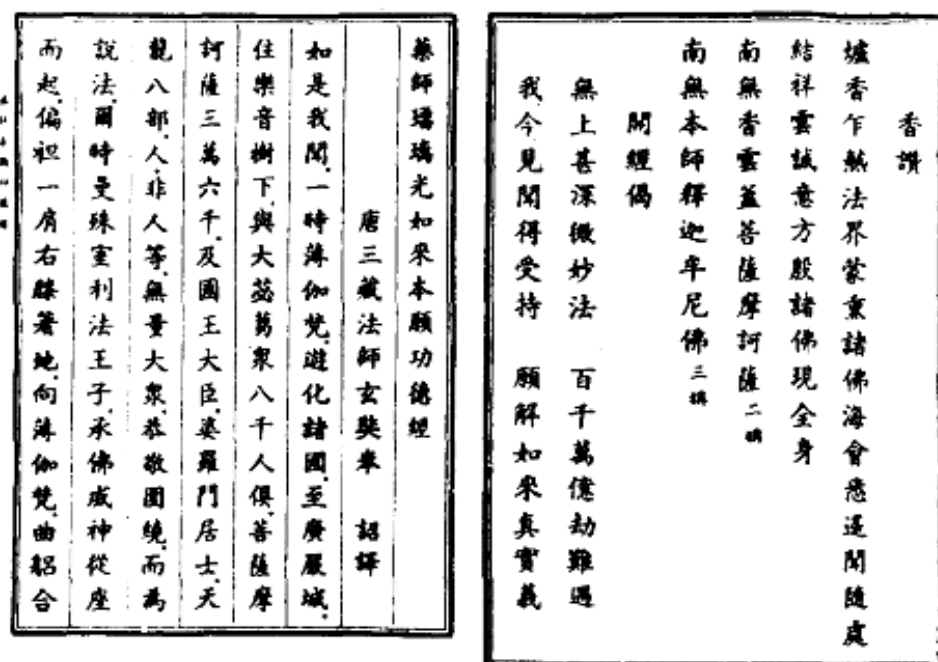
图④-5b “病即消灭图”(引自《药王菩萨本事品》)



其中也有与民间疗法相关的内容,此在次章介绍“乩童”时将有所涉及。这些善书中的《天堂游记》、《地狱游记》等,还有日本文版。

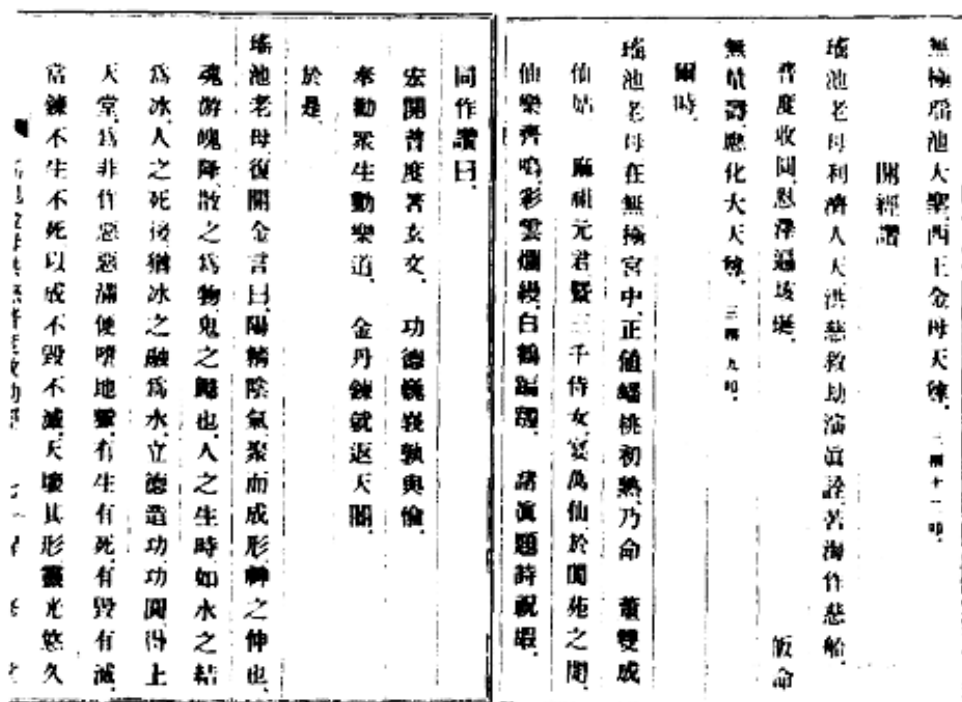
(十四)——定期刊物,杂志类共计 29 种(卷首插图④-1)。比较特殊的是,在这类书刊的卷末,常印有赞助者的姓名,以表彰其帮助杂志出版的善行。这些热心的赞助者除台湾外,尚有新加坡、马来西亚、泰国、菲律宾、美国、日本等地的华侨,由此可见中国人对宗教,尤其是对行善的虔诚。

图④-6 《药师琉璃光如来本愿功德经》



- (十五)——以民间疗法为主的善书,共计 8 种。
- (十六)——与民间宗教有关的善书,共有 7 种。(如图④-7)。
- (十七)——《刘伯温谶》两种,《为善最乐》1 种。刘伯温为何人不清楚,其中有关治疗的内容将于后详述。
- (十八)——另有 45 种,不便于上述的分类法来归类,内容大多为劝善及强调善恶的“因果报应”。其中的《戒杀放生图说》(图④-8),将前在“药签”中所述的戒杀、放

图④-7 《无极瑶池大圣西王金母天尊》



生、改过等内容作了图解，使其更能为一般人所了解。另外，令人惊奇的是，日本谷口雅春氏的《甘露法雨》，该书前段用日文写成，后段为汉语翻译文（台湾1971年版）。

（十九）——只有一张纸印制的善书，共有13种，其后多印有寄赠者的姓名。

（二十）——也是一张纸印制的善书，与民间疗法有关，共有8种。

以上所收集的善书，共计259种，大多是目前十分流行的。善

图④-8 附有图解的善书



书的内容大多是：

善行与长生的密切关系；

善恶的报应；

治病的方法；

行善的方法；

新兴宗教的开创。

由此可见其中民间疗法的状况。

从上述内容中不难看出，宗教的内容在逐渐地发生演变。对于宗教来说，现在乃至将来，如何去捕捉、把握人们的心灵，确实是一重大课题，因此，伴随时代的演进，宗教发生与此相适应的自身变

化是当然的。而其中永世不变的内容,则是企图解救人们的苦难,而其最具体的方法,则是让人摆脱病痛折磨。

三 现行善书研究

据我所知,目前致力于研究台湾现行善书的学者,有如下两位。

(一)——蔡懋棠,著《台湾语言民俗杂俎》^[6](台湾风物丛书) 1980年出版。

该书首先介绍了日本酒井忠夫所著的《中国善书研究》,并论述了其研究的意义。其后,统计了台湾目前流行的大约七、八百种善书,蔡懋棠收集了其中一百余种。这些善书大多附有插图、或出版该善书的寺庙的主神的图片。善书的文体,既有用白话文,也有用古文或诗词来写的。内容包括传达神的旨意、亲身经历谈、因果报应,以及讲述寺庙的历史、出版宗旨等各种各样。其间也能看到佛教、道教的内容,以及关于三教合一乃至五教合一的见解。并且,还登载许多现代的名人,包括官员及社会名流的题字与所作的序文。同时也选刊正统的佛教或道教的经典。总之,其体例不一,不过,都附有赞助者的姓名。

最后,该书对所列举的 25 种善书进行了解释。其中,包括本书前述“药签”时所提到的《博济仙方》。

(二)——黄杰,著《鸾门暨台湾圣堂著作之善书经忏考》^[7] 1982年出版。

该书系由圣德杂志社发行的善书之一。

全书内容包括两大部分。其中关于鸾堂、鸾笔、扶鸾的内容,将

在本书下一章中介绍；在此介绍其中有关善书的部分。

台湾的鸾书，与澎湖岛鸾堂的设立关系密切。澎湖岛的鸾堂，为台湾最早设立的鸾堂，光绪十七年（1891年）出版的《堂悟选新》，则是台湾最早的鸾书。其后至今的90年间，相继出版了大约千种以上的善书（蔡懋棠氏将这些作为新型善书，而将《太上感应篇》等称为旧型善书）。在黄氏的书中，对594种善书的书名，著作年代及出版的圣堂名称作了介绍。

从这些著作的书名，即可见民间医疗与善书的关系，如《神农大帝真经》、《普济医宗》、《保生大舰队》、《宝善灵丹》、《黄庭录》、《黄庭真经》、《天医治癌仙方》、《阳间治病发愿咒》、《观音治病药菜秘方》等等。笔者手边也有其中四种，而《普济医宗》是在书店购买的，故属善书的范围之外。

最近，在中国大陆也发表了有关善书研究的论文^[8]。

下面打算介绍与民间疗法有关的善书。

四 记载民间疗法的善书

在台湾，记载民间疗法的善书种类繁多，数量庞大，在此，仅举其中几种为例作些简介。通过这种介绍，读者会对善书中记载的民间疗法的特点，以及这些疗法与民间信仰乃至与宗教的关系，有大致地了解。

《华佗仙翁秘方》

从这本善书的书名就可以看出，它是伪托“华佗”的盛名，来介

绍其治病方法的。该书的一至六卷的内容大致如下。

在第一卷中,主要记载了春、夏、秋、冬四季容易发生的疾病的治疗方法,对各种疾病的治法,列举了十种以上,其中也介绍了一些不易治疗的疾病的治法。

在第二卷里,主要介绍了对喉癌、肝癌、胃癌、子宫癌以及小儿麻痹症的治疗方法,并载有一首“育儿歌”及1岁至7岁儿童所需的营养品。

对于癌症的治法,该书是用某信奉善书之人,向“华佗仙翁”询问治癌之法,而华佗降示其“秘方”的形式来介绍的。这些“秘方”的种类很多,例如治疗喉癌,就有3种方法。其中1种是将白肉豆根五两洗净后,放入锅中,加水10碗熬煮,待水沸后,改用文火熬煮约1小时即可。每天服两次,每次服1碗。该治法对服药的时间很讲究,认为最好是在上午11点及晚上11点服用最好。这大概是认为喉部的血液循环,以这两个时辰为最充分,这样服用能增强疗效。

第二卷中所载的育儿歌诀,则号称是“无极瑶池大圣西王金母”授予天下父母的秘方。内容大至是一些单方或育儿方法。例如,5岁的小孩在秋天,每天上午11点可食一节(5寸)甘蔗,下午4点可食龙眼15个,每晚睡前饮1杯牛奶,等等。

该书第三卷主要介绍了3岁以内的小孩发烧时,按照春、夏、秋、冬等季节而应采用的不同治法,以及一般人四时感冒的治法。另外,在《瑶池金母青果药方》中,记载了所谓的瑶池金母所授的食谱。如在所谓“无极至尊瑶池金母”所开列的食谱中认为,肉食虽然营养,但对血液循行有阻碍,因此应该食用新鲜蔬菜和水果为好。例如,春季的早餐应该吃新鲜蔬菜与花生合炒的菜,用花生油来炒更好。到了秋天,则可在上午11时和下午4时,各食1节(1尺5

寸)甘蔗,这样能起到润燥补血和通气的作用。如此等等。

在《瑶池金母青果药方》中,还对诸如葡萄、龙眼、西瓜等十多种水果的治疗作用,作了详细的介绍。

在第四卷中,记载了有关高血压、咳嗽、肥胖、肝硬化、食物中毒,扁桃腺炎等 14 种疾患的知识,还记载了用所谓的“华佗仙翁”、“瑶池金母”所赐的方法,对慢性疾病进行止痛治疗获得很好疗效的案例。除此之外,还谈到了“素食”的问题,如载有针对营养过剩、过食鱼肉的高血压患者的所谓“华佗秘方”。该“秘方”开列了一年四季不同的“食疗”处方。如春季,则上午 10 时可吃沾有蜂蜜的杨桃,下午 4 时则食用柑皮 1 个、去皮甘蔗 1 尺、梅干 10 个所熬的汤,临睡前食 1/4 个木瓜。据称,连服 10 天会有明显的效果。并在该卷末,特意登载了患者获效后的感谢信。

第五卷主要记述了包括胃炎、胃溃疡等消化系统疾患的知识,共列出了约 40 项。其治疗的最大特色,乃是采用以蔬菜和水果为主的“食疗”方法。在该卷卷末,仍然登载了许多反映其良好实际效果的案例。

第六卷主要介绍了育儿方法、妊娠期间的食谱,并提到尿道炎、耳病、胆结石、肺结核、便秘症等 12 种疾患。

如在妊娠期间的食疗方面,认为对于怀孕 10 月的孕妇,在冬季时,应服香菇、四物汤(即熟地黄、当归、芍药、川芎等 4 种补血药)燉仔鸡。将此作为补血、补气的食物。

从以上对《华佗仙翁秘方》的简介可以看出,该书虽以“善书”的形式刊行于世,其内容则主要是民间疗法,并以“食疗”为主体。并且,该书中除了华佗这位名医的名字外,“瑶池金母”的名字也屡屡出现,因此,可以认为该书的目的,是为了宣扬和扩大瑶池金母信仰这一新兴宗教的教义。实际上,该书的发行地点,正是这一新

兴宗教组织的所在地。

《素食进修录》

这本主要在台湾发行的善书，一开头就谈“五教学说”与“素食”的关系。这里所说的“五教”，为佛教、道教、儒教、基督教、伊斯兰教。该书认为，在这些宗教的教义中，都提到戒杀，少食肉类这样一些内容，以此来进一步作为“素食”的印证。由此也可见“五教合一”的观点的影响之一斑。

素食乃修道的条件之一，该书认为，通过素食可以培养慈悲心肠，避免由于“因果报应”所招致的惩罚，并能保持身体的健康。该书还引用《三字经》（此为过去在私塾等，对小孩进行道德、伦理等启蒙教育的教材，在元代以后盛行）中所提到的：稻、麦等六谷为人所食，马、牛、羊、鸡、犬、猪等六畜为人所饲等等，来强调素食的意义。

该书还进一步从“阴阳学说”的理论，来解释素食何以好。其认为，蔬菜乃向天而生，吸取日月之精华，具清轻之气，纯阳无阴，人食之，若进而修道，则能促进身体向纯阳之体转变。而动物（如鸟、兽、鱼等）则背负天之气，其内具厚浊之地气，纯阴无阳，人食之，则会使阴浊之气充满体内。

该书提出了一日中素食配搭的原则，认为早餐应该食用性质比较温和的蔬菜，因为此时阳气未动，阴气未散，气血弗乱，百脉调和，故不宜食用性质强烈的蔬菜。若早晨即食用补药、酒、冷饮等，更会有损健康。同理，中午是一天中阳气最盛之际，故午餐应选用偏凉而清淡的食品，以此来调和阴阳。至于晚餐，则可选用具有比较强的补气作用的食物，这是基于夜晚阳气弱、阴气盛的道理。在

这些原则指导下,该书开列了详细的蔬菜、水果的名称、食用方法及调理法。

该书所载的“素食与植物疗法”,以及“青果药方”等,与前述的《华佗仙翁秘方》的内容大致相同。

从上述可见,该书的内容与前述的《华佗仙翁秘方》一样,都介绍的是食疗法,或为了保持健康、预防疾病而在日常饮食方面的注意事项与具体方法。这些方法,与道教的修道的方法有密切的关联。

《五福临门》

从标题看,本书似乎与民间疗法沾不上边,其实不然。

什么是“五福”?作者引用《尚书·洪范》之说,在该书第一章中作了解释。

所谓“五福”,即是长寿、富贵、康宁、好德、善终。其中,所谓“长寿”,乃指尽享天年而不夭折;所谓“富贵”,乃指能聚敛财富,地位高;所谓“康宁”,是指身体健康,精神安定;所谓“好德”,就是要经常行善;至于“善终”,是指能预测自己的死期,临死之际,无灾无病,心安理得地离开人世。实际上,这个“五福”包括了人生幸福的全部内容,缺一不可。

该书还认为,这“五福”之中,以位居第四的“好德”最重要。即认为,“五福”之中的“好德”是原因,而“长寿、富贵、康宁、善终”是“好德”的结果。也就是说,今生的“长寿、富贵、康宁”,是过去(包括前生)积有阴德的结果,而“善终”,也被认为是今生“好德”的结果。

该书的第二章至第六章,依次介绍了如何获得“五福”的内容,其间有许多涉及民间医疗的内容。

例如,该书的第四章主要讨论有关“康宁”的问题。在病因方面,除了分出外因(诸如细菌感染、环境污染等)和内因(诸如忽略养生、精神不安等)之外,还引用了《摩诃止观》中所言的“色、声、香、味、触”5种病因,并进而强调所谓杀生则易致肝病或眼疾,偷盗则易致肺和鼻的疾患,若淫邪之罪深重,则可致肾病和耳疾等等,显然,后者是从五行学说来对病因进行归类的。

对于食物的食用注意事项,在该章中也有详细介绍。诸如空腹饮茶,对失眠者或身体虚弱者有不良影响;孕妇不宜食用麦芽和薏苡仁;胃弱者不宜食用西瓜;脾胃虚弱者不宜食枇杷;蜂蜜与蒜、鲜鱼、酒一起食用,可引起腹泻和中毒;酒后饮茶会伤胃等等。同时,对一些食物的治疗作用也作了介绍:如葡萄具有益气、补血、利尿、安胎等功效;甘蔗具有去痰、健胃、利肠、止渴、解酒等作用;枸杞叶具补虚、益精作用;花生具催乳作用,可用于治疗水肿;菊花可明目,去热,使血压保持平衡;枇杷有镇咳、化痰等作用;西瓜有利尿作用,可用于水肿、糖尿病及黄疸等疾患。

在该章中,还介绍了“经穴按摩法”,载有针灸学中的经络和经穴图,并对其指压按摩法作了解释,其按摩法包括“脚掌按摩法”与“捏五指治疗法”等。

另外,该章中还涉及到“气功”的内容,即所谓的呼气“六字诀”。这种呼气养生法,在《千金方·调气法》以及《云笈七签》中均有记载。

总之,该书带有浓厚的佛教色彩,在强调和宣扬伦理、道德的重要性的同时,将其与“长生”紧紧地联系在一起,从宗教与民间疗法的关系的角度看,该书是将两者相互结合的一个典型例子。

其他善书

上面,介绍了几本流行于台湾的善书,从中可以看到善书与民间医疗的关系。实际上,值得介绍的这类善书还有很多,下面再介绍其中的一小部份。

《观音治病果药秘方》与《华佗果药秘方》两书的内容,与前述的《华佗仙翁秘方》的内容大致相同。前者主要介绍了包括鼻出血在内的 20 种疾患的知识,以及用生姜为主治病的 42 种方法;而后者主要是在疾患种类及治法方面,与《华佗仙翁秘方》略有差异。这两本书与其它善书一样,都是赠阅的,在《华佗果药秘方》中,还载有患者采用其方法治愈疾病的感谢信。

《重生》,又称为《神农治病汉药秘方》,是台湾台中“重生堂”发行的一本善书。在治疗疾病方面,该书主要介绍了以汤剂为主的方法,其内容涉及内科、妇科、儿科等,并载有 68 首验方。在书末,与其它善书一样,印有资助该书发行者的名单,其中甚至有从新加坡捐款的资助者。

另外,还有一本名为《丹道》的善书(图④-9)。顾名思义,这是一本介绍内丹修养的善书。该书托称为吕纯阳所传授,故在卷首附有“吕祖圣像”、“三圣图”、“小周天图”、“内经图”等。该书首先介绍了“坐功”,所谓“坐功”即是使气循环于督脉和任脉,进而达到“小周天”的境界,即气循环于督脉与任脉(人体正中线的背、腹的两条经脉)。若能完成“小周天”,进一步则可通奇经八脉中的阳跷、阴跷、阳维、阴维等四脉,进而使气循环于冲脉和带脉,这样能使气循环于全身,达到所谓“大周天”的境界。在该书中,还介绍了“道家与道教”,其中简述了两者的关系,以及道教中的流派等内容。可以

图④-9 《丹道》

丹道

吕純陽傳授
空谷子編著

第一章 禪功（濟佛談禪兼述道）

一、禪定之法

濟佛所說禪定與衆學頗爲不同，人們祇曉四禪八定，先天與後天在於一竅通不通，幼年參禪坐不住，壯年打坐感覺苦，老來參禪受不了，因此禪坐學不好，禪功就是禪話頭，話頭參透則勝過打坐，因打坐不慎會走火入魔，話頭參透可以再學。老年人可改坐先天坐法，坐法就是平平坐，坐好時兩小腿垂直，與大腿成直角九〇度。雙手搭在膝蓋上，膝蓋通腎屬水必寒（不寒則腎臟有病）。手心通心屬火必燙，如此外則手膝相交，內則心腎相合，水火既濟。舌頂上顎慢慢調勻呼吸，兩眼睜開平視，脊樑垂直如針，如此坐法四分鐘，寬衣解帶爲一度（凡睡眠、打坐腰帶不宜束縛，衣服宜寬鬆）。先坐之時一度起，慢慢增加不可急，打坐之時絕萬緣，一切放下狂心歇，心如止水靜不動，得到如如近道功，吐氣納氣須慢慢，一吐一納要自然。七天之後進一度，能坐四十見功夫。

说,《丹道》一书是以内丹法为主的,兼具道教与佛教内容的一本善书。与该书相类似的,还有一本《秘藏仙宗丹道真诠》。

图④-10 “安产仙翁邦言教喻”



在记载民间疗法的善书中,还有许多是单页印制的,而作为定期刊行的善书杂志,其中也多载有与民间疗法有关的内容。这些内容,多半是采用鸾文的形式,即用所谓的鸾笔”记录下神、佛所赐的治疗方法来叙述的。关于这一点,将在下一章中介绍。

图④-10,是日本明治二年岩代国(今福岛县的中、西部)的一种善书,其中印有“是不在卖”等字样,即此为非卖品。该善书涉及“安胎”、“顺产”等内容。可以说,在日本也能见到与民间疗法有关的善书。



第四章 注

- [1] 《中国医学と道教》(四) 吉元昭治 日本医史杂志 30 卷 2 号
217 页 1984 年。
- [2] 《台湾本岛人の宗教》 24 页 增田福太郎 明治圣德纪念学会
1935 年。
- [3] 《中国善书の研究》 酒井忠夫 国书刊行会 1977 年
- [4] 《道教圣典》 世界文库刊行会 1924 年。
- [5] 《太上感应篇笺注》 惠林 中文出版社 1983 年。
- [6] 《台湾语言民族杂俎》 蔡懋棠 台湾风物杂志 1980 年。
- [7] 《鸾门暨台湾圣堂著作之善书经忏考》 黄杰 圣德杂志社
1982 年。
- [8] 《试论道教劝善书》 卿希泰等 世界宗教研究 1985 年 4 月

第五章 巫医面面观

一 巫与巫医

道教以“神仙说”为中心,追求不老长生,如果从宗教的角度说,各式各样的道教练养功法的最高目标,就是直接由人而成仙;另一方面,则是企图通过所谓人与神仙的中间媒介,或通过占卜等方法,而借助神意或神力来去病延年。这种“中间媒介”就是巫,其方法主要是由古代巫术演变而来的道教的符箓道术,以及斋醮科仪等方面的内容,诸如符、箓、占、签、咒、斋、禁、祭祀、祈祷等,将这些方法用于医疗,则属于巫医的内容。

这种所谓能使人、神“对话”,半人半仙的巫,尽管荒诞无稽,但在历史上确实承担过医疗工作,“医”字(→→医)的迁变,即是一个简单的例证。事实上,巫医现象和观念至今仍深植渗透于许多人的思想和生活中。

关于巫的定义^[1],目前尚众说纷云,莫衷一是。刘枝万^{[2][3][4]}

先生将台湾的巫的特点概括为：作为“神灵”与人的心灵的中间媒介（灵媒），传达所谓神的旨意。巫在施行巫术时，往往出现心醉神迷的脱魂状态，这种异常的心理状态，为巫的主要特征。当然，这种心理状态的表现形式很多，也无特定的程序。从狭义的观点看，陷入昏迷状态的乩童，最能体现巫的特征，其次为乩姨。如果从广义的观点来看，扶鸾也可以包含在巫当中。另外，由于法师与乩童都接受过相同的培训，在传达所谓的神的旨意的基本素质方面，两者没有什么差别，故若将巫的范畴进一步扩大，法师也可概于其中。一般认为，巫可以分为凭灵（依凭）型与脱魂型两类，而现存于台湾的巫，则如刘枝万先生所言多属前一类。

巫的职能包括：祭祀、宣託、预言、卜占以及治疗疾病等等，若以治疗疾病为主，巫也可以被称为巫医、咒医、治疗师等。

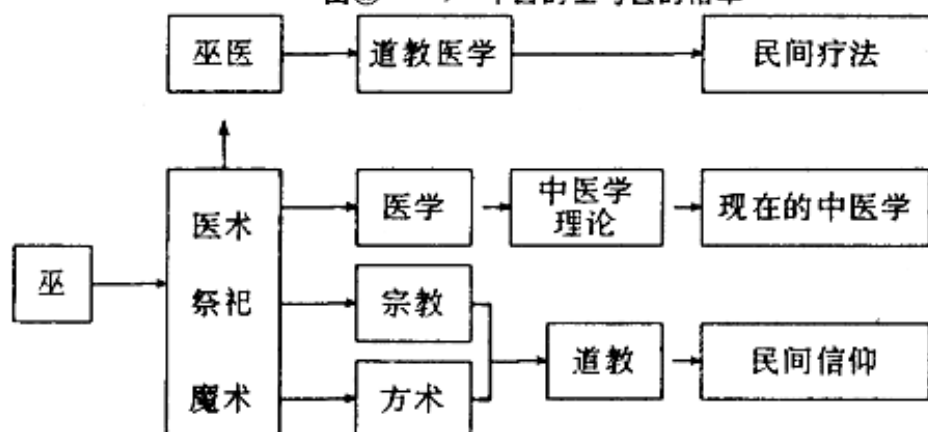
以台湾为中心，将这些民间信仰从事者进行分类，则大致包括：道士→法师→灵媒（童乩、乩姨、扶鸾）等。将其分类整理如下：

- 1、——道士——{

红头道士
 乌头道士
- 2、——法师
- 3、——童乩（武乩、武坛）
- 4、——乩姨
- 5、——扶鸾（文乩、文坛）

纵观世界历史，无论何处最初司掌医疗活动的，都是所谓的巫医。伴随着历史的进程，巫医逐渐分为巫与医。就巫而言，大致可以寻找到方士→道士这一演变过程。若有兴趣进一步详细考察，可参其演变过程的概略图（见图⑤——1）。由于道教本身以巫为其要

图⑤——1 中国的巫与医的沿革



素,且咒术倾向强烈,故应当从巫的角度,来探讨现在的中国“民间信仰”(或称“民俗宗教”)(在此以台湾的现状为例)。这当中,当然也有涉及到民间疗法的部分,这一部分可以说是“信仰治疗”中最重要的内容之一。在讨论中我们会看到,古代的巫医竟至今依然存在于社会之中。对于这些,现在一般将其概为民俗信仰或迷信,但若看到巫医如此深入地根植于民众思想之中,生生不息,就能明白为何在医学水平、医疗条件如此发达的今天,这种信仰疗法仍能渗透于人们的生活中。

巫 医 现 象

目前,到底有多少人试图通过民间信仰来治疗疾病?这方面的统计报告很少见。李亦园先生^[5]在其所著的《信仰与文化》(1978年)中,曾提到他于1971年在台湾南投县所进行的研究中,发现某乱童之处,一个月间竟有220位病人前来求医。另据一位在台北市

从事医学人类学研究的美国医师(A. Kleinman 先生)的统计报告,在台北市有大约 700 个乩童,因此,若按全台湾人口为台北的八倍这一比例,则整个台湾地区的乩童总数约在 5,000 人以上。此外,据李亦园先生的考察,全台湾约有 7,000 座寺庙,若平均按每一寺庙有一位乩童(实际数量恐不止于此,如受天宫在五年前有 15 位乩童)来计算,则台湾的乩童总数在 7,000 人以上。

那么,到这些寺庙求愿的人,到底希望获得些什么呢?《信仰与文化》一书中列举了社会学家蔡文辉先生的一份报告,蔡先生考察了台南市某 3 处著名的寺庙,对一周内到这 3 座寺庙来求签的人进行调查,结果发现:以求运气(占 29.4%)与问事业(占 26.6%)者为最多,其次为卜问疾病(占 17%),仅这三项即占 73%,而问婚姻、迁居、考试、吉凶等,则为数甚少。关于这些人的受教育程度,小学程度者占 91%,中学程度者占 4.6%,女性为男性的 3 倍,年龄参差不齐。

另外,对在台北松山地区及彰化鹿港镇进行民间信仰仪式的人(共 77 人)所作的调查表明,其中 67%的人是来求“收惊”,20%的人是来求“安胎神”。“收惊”又称作“叫魂”,是一种在小儿夜泣、抽搐或厌食时,通过呼喊其魂而使其恢复正常的方法,所谓求“安胎神”,则是祈求胎儿安全,认为孕妇受到胎神作祟时所进行的仪式。上述这些内容,都可以包括在民间信仰—民间疗法的范围内。

另一方面,看看日本在这方面的状况。新近的调查资料尚不充分,若据稍早一点的,于 1955 年由日本迷信调查委员会所编的《日本的民俗信仰、生活习惯与迷信》^[6]中的“民间疗法与迷信”一篇的记载,在接受采访的 6,373 人中,对“生病时不依靠医药,而通过祈祷、祭祀等方法来治病”这一提问,作出肯定的答复者竟占半数。另外,约有 31%的人,既借助于医药,同时也进行祈祷或念咒治病。

其男女比例无差异,而以老年人居多。

下面,对民间信仰的从事者,按前面所作的分类顺序,逐一进行介绍(参考文献见^{[7]~[14]})。

道 士

道士为道教中的司祭者,地位最高。

不过,仅是司祭尚不足维持生计,故亦进行加持祈祷(红头法)。把施行这种红头法的人,称为红头道士,在台湾主要分布于北部至中部。而分布于台湾南部的乌头道士,其职责则主要是在葬礼上为死者祈祷。可见,台湾的道士大致可以分为上述两类。卷首插图⑤—1为中国北京市白云观的身着正式装束的道士,可与卷首插图②—2作比较。

法 师

所谓法师,就是施行红头法巫术而治病除魔,以及加持祈祷之类的巫。其地位较道士略逊一筹。另外,法师还参与将乩童等所传达的所谓“神谕”翻译成人类语言的工作。

法师又叫做“竖桌头”、“桌头”、“竖仔”、或“法官”等。从这些称呼就可悟出,所谓神降赐的旨意,实际上就是这一翻译者——即法师的意志,故当人们向神卜问疾病时,只有法师才是最重要的核心人物。治疗疾病的处方等,均由法师开列,仅此一点,法师就必须具备相当的药理学方面的知识。此外,协助培训乩童,也是法师的职责,并时常承担道士施行的加持祈祷、祭祀等方面的工作,因此,道士与法师有时很难区别。

乩 童

乩童与乩姨一样,在民间信仰从事者中地位最低,发挥其作为灵媒的功能。另外,由于乩童与法师都同样接受过“坐禁”这一培养课程,故乩童有时也做法师的工作,两者的区别也很困难(卷首插图⑤—4)。

乩童为巫觋中的“觋”,由男性担任,称神附其身,由其口宣布神的旨意。此时,乩童的身体会剧烈地颤动、跳跃,故又称为“跳童”、“上童”。卷首插图⑤—2即为新加坡某寺庙乩童所表现的“跳童”的情形,在兴奋的环境中,乩童显得格外引人注目。

乩童作法时,穿一类似小孩所穿的围兜,故乩童又称“兜仔”。我所见到的乩童是非专职的,他们白天有另外的工作,只是在祭祀等必要的情况下,才来做乩童的工作。

乩童都有各自的守护神,依奉其守护神的旨意而施行驱退病魔的法术,这在祭祀之日很活跃。乩童的守护神,最常见的是“王爷”;其它的如东岳大帝、三奶夫人、玄天上帝、太子爷等也不少。

乩童还会用大刀或用附有钉子的铁球等砍打、槌打自己的身体,宛如耍杂技一般。企图通过这样的超人的行为,使人畏服,让人看到其具有神的护佑,显示乩童所具有的所谓通神之力。卷首插图⑤—3所拍摄的,就是在台湾南鯤鯓庙乩童作法时,用大刀猛砍自己背部时的情形。据说沾上这种乩童自损出的血的纸等等,能给人带来好运,因而在祭祀时,善男信女们争先恐后地希望获取。南鯤鯓庙以祭祀王爷而在台湾享有盛誉。所谓王爷,就是所谓的“瘟神”(带来流行性疾病的神),此将在本书下章的“医神”的论述中详

细介绍。根据刘枝万先生的研究,王爷信仰圈与乩童的分布圈实际上是一致的。

乩 姨

所谓乩姨,就是女性灵媒者,即女巫。而所谓“乩”与“尤”相同,指脊柱与胫骨弯曲的畸形状态;“姨”,一般指妻子或母亲的姐妹。正如前面所提到的《庄子》中所说的“几”那样,其认为畸形者多具有异常能力,由此可见“乩姨”二字涵义的源远流长。乩姨又叫做“关亡”、“关落阴”,因其主要是传达死者所要说的话(图⑤—2),所以与乩童相对而言,属于静态,为更纯粹的“灵媒”。乩姨除了传达所谓“死者的话”以外,还施行驱除导致小儿生病的鬼神的巫术,而被叫做“先生妈”,或进行所谓与神交谈的“问神明”的巫术。

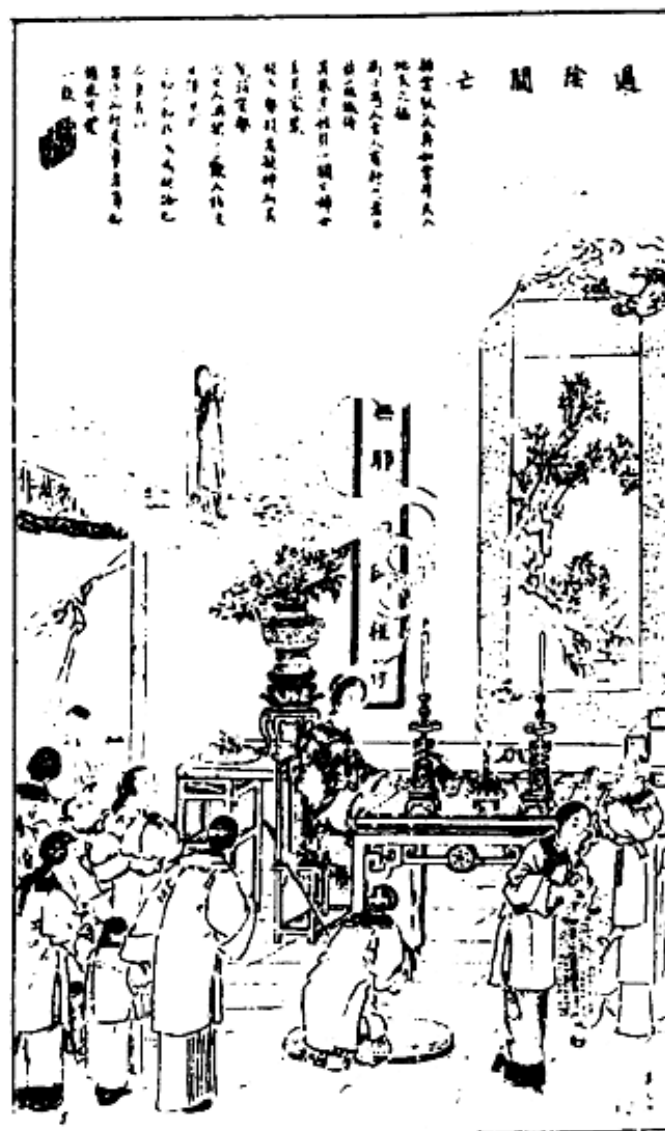
扶 鸾

扶鸾传达所谓的“神谕”,不像乩童或乩姨那样用口,而是用书写、记录的方式来进行。乩童施行巫术时,活动剧烈,故称为“武乩”、“武坛”;扶鸾施行巫术时相对安静,因此扶鸾又叫做“文乩”、“文坛”。

扶鸾二字中的“鸾”,含有神鸟的意思,故扶鸾又叫做“飞鸾”。把扶鸾在鸾堂所记录的所谓“神的语言”,称为鸾文。

鸾堂的组成人员主要包括堂主、副堂主、正鸾、判读生等,这些

图⑤-2 巫婆关亡图
(选自《图说三百六十行》下)



人员均叫做鸾生。由堂主掌管全面,副堂主协助其管理工作。具体工作主要由正鸾担任,施术时,手持鸾笔(乩笔),被视为神的使者,一旦所谓的神灵附体,鸾笔便会自然挥动,发出叩击、抚弄沙盘的声响,并在沙盘上划出类似文字的迹印。此时,站立于旁的“判读生”,把这些类似文字的“天书”,翻译成人类的语言。再由“记录生”将这些内容记录下来。记录生在记录时,遇到文理不通时,会提出“现在说的是什么”这样的询问。经过判读、记录之后,再由“校正生”纠正鸾文中的个别文字错误,最终形成一篇文章。由此可见,这些从事扶鸾工作的人,必须具有丰富的知识和经验。从鸾文的内容看,如果不具备相当的文化素养以及文字表述能力,确实难以完成这样一篇鸾文。作为鸾文的特点之一,就是对所谓的“神的旨意”,作了令人惊叹的精彩表述。仅此而言,或许也不应将其简单地斥责为一种无聊的民间信仰。

日本学者增田福太郎在他的《台湾本岛人之宗教》一书中,曾记载过有关“神灵附体的乩童”和“鸾堂与柳乩”等情形(见图⑤—3a、b)。从后一幅图中可以看到,正鸾正手握一支大鸾笔,旁边有判读生与记录生。手持的鸾笔,也被叫做“观枝”、“柳枝”、“柳乩”以及“桃枝”等等(参卷首插图⑤—10)。

在鸾堂内,鸾笔在沙盘上飞快划动所发出的声响,夹杂着判读生独特的声调,四周香烟缭绕,烛光摇曳明灭,形成一种神秘而奇特的气氛,置身其中,仿佛真有所谓的“神灵”正在降赐旨意那样的感受。

正鸾,被看成是所谓“神的使者”,而这种“神”,名目繁多,这将在下一章中详作介绍。下面,谈谈这些乩童、乩姨、扶鸾等与民间疗法有关的内容。

图⑤—3a 神灵附体的乩童
(选自《台湾本岛人的宗教》)



二 乩童与民间疗法

乩童作为人与所谓的神的“中间媒介”，使人、神“对话”，这种类型可以说是巫术中的“灵媒型”。相对于此，巫术中也有无须借助“灵媒”来获得所谓的“神谕”，这就是通常所说的“占卜型”，前述的

图⑤—3b 鸾堂与柳乩
(选自《台湾本岛人的宗教》)



药签就属这一型。

乩童所从事的巫术活动,大致可分为定期的区域性祭祀、非定期的在疾病流行时进行的巫术活动,以及日常的、针对个人的疾病或灾难而施行的巫术等几种。

问 神 明

问神明又叫做“问神”,是指向神祈祷、聆听所谓“神的旨意”。

如果向神询问有关疾病的问题,则叫做“问病”。多数情况下,问神由乩童与法师合伙进行,乩童传达所谓的“神谕”,再由法师进行翻译。乩童与法师最基本的工作就是“问神”。

“问病”时,乩童成为神的“代言人”,宣布所谓神的旨意,法师则据此开出药方。正如前所述,法师必须具备一定的药物方面的知识。实际上,在培训法师的过程中,就有这方面的内容。患者或其家属拿到药方,去药店配方。

乩童和法师与药店保持着特约关系。

不过,当疾病被宣布是由亡灵或恶鬼等作祟而引起时,则要进行另外的巫术。其中有一种叫做“炸油”。这是根据动物暴死夭折后,会变成妖怪而作祟的说法,认为必须取其尸骨放入油锅中炸,以此来消灭其灵魂,使其不再危害人类。在施行“炸油”这一巫术之前,乩童与法师合谋,预先将鸡的大腿骨埋入土中,洒上尿液使其变黑,并于骨中注入水银。当病家前来问病时,乩童进入凭灵状态后,指出事先埋骨的地方,将骨挖出后,放入油锅中炸。油炸尸骨的声音,意味着妖怪被消灭,疾病将痊愈。

问病所开出的药方,乩童与法师之间有事先约定的暗号。增田福太郎先生^{〔12〕}在其所著的《台湾之宗教》一书中,记载了他亲自走访乩童时的谈话内容,发现了这一现象。

在增田先生的书中,首先以感冒为例,列举了所使用的 29 种药物与其中的 9 个暗号。例如:薄荷称哺好、鸡胙膜称内金、加蚺屎称油虫珠、鸡蛋壳称风退、羌母称羌活等等。进而对诸如发烧、肺炎、腹痛、眼病、下痢、淋病、吐血、头痛、丹毒等 17 种疾病进行考察,发现使用的药物共计 334 种,其中有 45 个暗号。

增田先生进一步发现,仅从 20 名乩童对某一特定的疾病所开的处方来看,均未见到完全相同的。从其中两名乩童对前述的 17

图⑤—4 乱童的处方
(选自《台湾的宗教》)

强壮剂	薏仁 4.0 炙芪 2.0 茯苓 3.0 桂枝 2.0 白芍 3.0 当归 2.0	莲子 3.0 石柱 2.0 白术 3.0 牛膝 2.0 熟地 3.0 川芎 2.0	鹿肚草 1.0 炙草 1.2 炙折 1.0 当归 1.2 甘杞 1.7 醉脯 1.0 熟地 1.2 元参 1.0
腹痛	内金 2.0 陈皮 2.0 良姜 3.0 白术 2.0 羌活 2.0 川朴 2.0	香附 2.0 淮七 2.0 核榔 2.0 木香 2.0 独活 2.0 只壳 3.0	生块 1.0 炙折 1.0 百草元 1.0 百草洋 0.7 黄芋仁 1.0 淮山 3.4 油虫 1.0 扁柏
肺炎	生地 3.0 双白 3.0 地骨 4.0 淡竹 2.0 羚羊角 0.3	知母 3.0 黄芩 4.0 麦冬 3.0 犀角 1.0	生盐 1.0 黄连 1.0 石膏 1.0 犀角 1.0 犀角 1.0 紫苏 1.0 金线连 1.0 桑随根 1.0 羚角
解热剂	川连 1.0 石膏 4.0 麦冬 3.0 枝子 2.0 地骨 3.0	柴胡 2.0 刘根 2.0 黄芩 2.0 淡竹 1.0 知母 2.0	羚角 1.0 竹茹 1.0 紫苏 1.2 麦冬 1.2 大竿心 1.2 石青 1.0 刘根 1.2 金线连 1.0

种疾病所开的处方看,完全是各自不同的两类处方。表⑤—4列举了其中数例,可见其一斑。

落 地 府

落地府又指赴东岳,故也称为“落地府”、“下地府”。问神明以了解作祟的原因,若一次即能问明白当然很好,但多数情况下,需要重复进行二、三次(有的甚至达八之多),方能问明作祟的原因。这种反复的“问病”,在仪式准备、供品以及祈祷方法等方面均无改变,只是累加耗费病家的钱财,从而增加乩童和法师的收入。

“落岳府”通常只在患者病情重笃时施行。也就是说,对于一般患者,只要通过问神明弄清作祟的原因,再进行祈祷和所谓的与神交谈,就能康复。但是,如果病情重笃,则被认为是患者的灵魂已经到了地狱的阎罗那里,进行“问神明”已无济于事,必须进行“落岳府”这种巫术。这种巫术是通过道士所作的祭祀祈祷,而请所谓的神仙与阎罗“面谈”,使患者的灵魂得以重返。当然,施行这样的“还魂术”,病家须送道士一份大礼才行。

其具体形式大致如下:先待所谓神灵附体于乩童,道士便开始念诵“落岳探宫科”这样的经文。经文的内容,是道士向所谓的神仙介绍前往地狱的路途中的情况。在途中,据说有大山、河川,还有恶魔把守的二、三道关卡。整个路途所花的时间,大约40分钟,也就是祭祀仪式和诵经的时间。所谓的神仙到达阎罗殿,便与阎罗面谈并要求领回患者的灵魂。此时,还要进一步施行“探宫”这一巫术。这一巫术的原理,是基于这样一种迷信观点:即患者的躯体留在“阳间”,但其灵魂却在“阴间”,如果“阴间”的灵魂被玷污,留在“阳间”的肉体便会生病。所谓“探宫”,就是所谓的神仙抵达地狱后,要

探寻、调查患者的灵魂是否被玷污，若被玷污，则要去其玷污而使其重返。“探宫”，包括十二宫。如第一宫是这样写的：

香灼	有光彩否 可用
	不光彩 用大金补纳

此时道士问乩童：“蜡烛亮着吗？”如果乩童答：“亮着”，则探宫可以进一步向下一宫推进。如果乩童未作回答，则被认为是蜡烛不明，道士便会让病家立即献上 20 至 50 张金纸，待其烧掉后，进入第二宫（帽章）。

如此这般逐次地一直推进到第十二宫（树木），神灵终于寻回了病人的灵魂，并且帮助清除了在阴间的灵魂的污垢，将此带回到病人家中。

前面所提到的所谓“落岳探宫科”这一经文，是用闽南话（中国福建南部语）来念诵的，故这是福建莆田县民间信仰的一种。经文中首先念到的是林三娘的名字，其它的也会念到土地公、山神、黑虎将军、青衣童子、观音娘娘、註生娘娘、十八罗汉等神祇的名字，一旦听到这些名字，病家须立即献上纸钱等，以便使神灵能顺利地由东岳大门到达东岳府。

进 花 园

所谓进花园，是在经常流产、婴儿发育不良或新生儿夭折等情况下所作的一种仪式。在前面所提到的“落岳探宫科”神灵前往阴

间的途中,有一叫做“六角亭”的地方(在经文中称为:“六角亭下好花园,走入花园花味香”)。认为如果出长在这个花园中的花缺乏照料,肥料不足或花根腐烂,就会导致流产、新生儿夭折或婴儿发育不良,故须进行所谓“进花园”的仪式,即道士在念诵“落岳探宫科”经文时,乩童围着祭祀的桌子绕圈,据说此即是帮助照料花园,去除其病因。这一仪式一般进行30分钟左右。另外,还有所谓“栽花换斗”的改变胎儿性别的方法。由于传统的重男轻女的观念,有人企盼能生男婴,于是招来道士作祭祀、祈祷,并将栽种美人蕉的花钵搬到床前作祈祷,其后将其移栽于屋后,如果此美人蕉生长旺盛,则表明胎儿已成为男性。此外,还有所谓“落花丛”的仪式,主要是妇女不怀孕,被认为是其妇女在阴间的花园中的花不结果,故亦招请道士来作帮助其花结果的法术,祈祷怀孕,这一巫术称为“落花丛”。

贡王·脱身

所谓“贡王”,也是乩童施行的巫术之一。当某一村落发生疾病流行,乩童便施行这一巫术,让所谓的“守护神”率领神兵,驱赶带来疾病的“邪神”。此时,乩童令村民们提供大量的食物供品,据称以备“神兵”食用。

“脱身”,则是认为患者的魂被恶鬼所缠,即使是让所谓的神仙去交涉,其魂也难以返归时所进行的一种仪式。

在“问神明”中,一旦出现所谓“脱身”这样的乩示,则标志恶魔夺取了患者的魂,故须用替身去换回病人的魂。于是便制作一稻草人,穿上患者的衣服,把它置放在远离病家的十字路口处,以使病人之魂能“脱身”。

在台湾台北的某些庙中,法师常用纸人或木偶来代替稻草人。

送 流 虾

“送流虾”,是道士为所谓“带流虾”的妇女祈祷顺产的一种巫术。据占卜或乩童的说法,妇女中有一类属于“带流虾”型。据称这类妇女在分娩时,若看到流动的水,或带红色的东西,就会夭折。所谓“虾”,与“霞”字的发音相近,“霞”为红色,在此含有红色的水的意思,也与“流血”、“失血”相通。故这种巫术可以理解为试图帮助分娩易大失血的妇女,消除恶运的一种方法。

这一巫术开始由道士“请神”,献上供品,将“带流虾”妇女的衣服、鞋子以及生虾放在一个钵中,供奉于神像前祈祷。然后让孕妇穿上经过祈祷的衣服,把钵放在床下,用火钳将其夹住(杀死虾之意),并将鞋子放在钵上,然后把这个钵及供品等拿到外面扔掉(含让神食虾而消除恶运之意)。另外,孕妇的床、家具及其它不日常使用的东西,均不得任意搬动。

此外,要祈祷“安胎”,也有将安胎符贴在孕妇屋门口或床头,或贴在被认为是作祟方向的某处的方法。

辇 轿

辇轿,是由两个人抬着一种小型的“神舆”所进行的一种法术,由法师主持。当法师说:“以此手降乩而示治病方法”时,所谓的神灵即降临至“神舆”,于是两人抬着的辇轿便会上下左右摆动,此称之为“发辇”。接着使用神舆的把手,随着这种摆动,在沙盘或铺有米糠的盘子上划出像字一样的符号,法师解释翻译这些符号,从而

得知“神”所赐的治病的方法。然后神輿的把手在桌上敲打，表示“同意”。

此外，有时在发輦中，抬着的輦轿会跑到野外去，当神輿静止不动后，其停留处的野草便被认为是神所赐予的良药，此被称为“采药”。

从卷首插图⑤—5 这张照片，可以看到在台湾台北的保安宫前摆放的一长串輦轿（此摄于保生大帝诞辰，即阴历三月十五日的第二天）。其中，保生大帝符亦清晰可见。刘枝万先生曾言，此轿亦被用于作所谓“过火”的仪式（见卷首插图⑤—6）。

关 落 阴

“关落阴”又称为“灵降”，也是一种由法师施行的法术，施术的对象主要是妇女（除本人外，亦可由他人代替。另外乩姨也时常作这种法术）。法师施术后，被施术者逐渐进入昏睡状态，此时则认为被施术者已进入阴间，法师对被施术者此时所说的话进行翻译解释，告诉其家人或本人。如果被施术者在阴间看到了所谓的“元神”，便会对病变的部位、疾病的预后、是否顺产以及不孕的原因等能够清楚地了解。此外，许多人认为妇女的“元神”是阴间的花树，在“关落阴”的过程中，如果看到了这一花树，那么就能知道是否顺产或生男还是生女，即花树上开白花即表明生男，而花若是红色则表明生女。如果花树长出花蕾，则被认为是怀孕，若花蕾绽放则意味着即将临产，并且从花树的长势还能了解该妇女运气的好坏。

乩童的病因观

前面曾提到,李亦园教授曾考察某一乩童一月内接待了 220 名患者,那么乩童对导致疾病的原因作何解释,李教授作了如下的详细分析统计:

——由已故的亲属作祟所致。共有 54 例,占总数的 27%。(即认为后代不崇敬祖先,或败光祖先所留下的家产,或无后等)

——与风水问题有关。共有 73 例,占总数的 36%。

——由不是亲属的亡灵作祟所致。共 29 例,占总数的 14%。

——被别人所施的巫术所致。共 6 例,占总数的 3%

——生辰与干支不合而致命运不顺。共 37 例,占总数的 18%。

——其他原因者共 3 例,占总数的 2%。

以上合计为 202 例(其余 18 例未作解释,大多是由个别的、偶发的原因所致)。

由此可见,乩童对于疾病,主要是从心理上、精神上进行治疗,对于某些精神病、慢性疾病,或因家庭关系而引起的疾病,通过这种治疗,似乎有一定的对应治疗作用,对这些疾病采取自然疗法,大概也可以说是一种有效的手段。

卷首插图⑤—7,摄下了在新加坡的“福善堂”中也可称作“乩姨”的女巫问神明的情形。对此,日本学者佐佐木宏干在其所著的《巫的人类学》^[15]中也作过介绍。笔者在“福善堂”看到:信徒们在不太大的堂内拿着自己的号数牌依次排队等候,当听到自己的号数后,来到女巫身边,告诉其要询问的内容,此时只见女巫低头闭目,沉思片刻后小声地开始传达神意。在女巫身旁还有一位妇女

(其作用与跟乩童配对的法师、桌头等一样),再将神意翻译并告诉信徒。另外,还在一种连环画大小的黄纸上,很快地用红墨水画出符,据称此符颇灵验,故其让信徒佩戴在身上,或化成符水后服下。据说这样能增强治疗效果。由于此“福善堂”颇有名气,故新加坡各地的信徒常云集于此。其求愿中与疾病有关的内容很多,诸如疾病的原因、预后,对疾病的治疗是否适当,以及如果病情重笃应该去何处寻医等等。一个人大约花几分钟时间,依次不断地进行。

三 扶鸾与民间疗法

所谓扶鸾,就是借鸾笔来传达所谓的“神谕”、“神的启示”的一种巫术,这在前面已经提到过。

在此,打算介绍与扶鸾有关的民间疗法方面的内容。通过扶鸾而获得的所谓“神的启示”,常常用鸾文这一形式来表达,实际上,鸾文大多被记载于前面所介绍的善书中,故在此介绍的鸾文的内容,有许多涉及到善书。

关于扶鸾的历史及其意义等内容,主要可以参考《鸾堂圣典》与《鸾门暨台湾善书经忏考》等文献。

扶鸾之诸神

施行扶鸾这一巫术的场所,称为鸾堂(也叫做鸾门),在堂中供奉的主神为关圣帝君(此关圣帝君亦称南天文衡圣帝),再加上与之相配的孚佑帝君(吕洞宾)和司命真君,则合称为“三圣恩主”,如果再增加文昌帝君(梓潼帝君)和玄天上帝两神祇,则称为“五圣恩

主”，在堂中一齐被祀奉。在此基础上，有的鸾堂还把太上道祖（老子）、孔夫子、观世音菩萨等道、儒、佛三教的神佛摆在上座，一齐加以供奉。

通过鸾笔来传达所谓来自上天的“神谕”，而这些“神”，几乎包括了所有的神佛，以及被神化了的历史上的伟人、名人。笔者考察了现行的一些鸾文，主要是从《圣德》杂志（为“圣德堂”的一种定期刊物）100号至135号中记录鸾文的《圣德宝训》中，统计其间出现的神佛的名称，其内容大致如下。

在鸾文中出现最多的，是民间信仰中的无极瑶池金母。（此金母的别名甚多，如无极大圣西王瑶池金母、九光元女、九灵太妙龟山金母、太虚九光龟台金母元君、太上玄女、无极老母等等，俗称为王母娘娘、西王母等。相传在天地未开之际就已经有金母存在，天地间的万事万物均由金母所创，故作为万物之母的金母，从遥远的地方关注着人间世界，当人们遇到灾难时，便会降下“神谕”来解救人间的苦难。在新兴宗教中，也有金母崇拜这一派）

鸾文中出现的其它神祇，则诸如文昌帝君、麻姑、何仙姑、季八百仙翁、织女仙姑、九天玄女、天上圣母（妈祖）、中坛元帅、北海老人、保生大帝、九天司命童君等等。

鸾文中出现的神祇，从道、释、儒三教来看，属于道教的诸神计有：关帝、纯阳祖师（吕纯阳）、张天师、中元地官大帝、庄周仙翁（庄子）、南极仙翁、南岳大帝、张果老仙翁、太上道祖（老子）、南华帝君（庄子）、东岳大帝、邱长春仙翁、广成子、彭祖等。

属于佛教的诸神则有：观世音菩萨、普贤菩萨、弥勒古佛、济公活佛、南海古佛、玄奘法师、达磨祖师、冥府王殿阎王、龙树大士、白衣大士、地藏王菩萨、阿难尊者等等。

作为儒教人物而被神化的，则有孔子、朱熹、王阳明等。

此外,作为历史上知名的人物如华佗等亦数次出现,被作为传授民间疗法的大师。

尤其值得注意的是,在鸾文中甚至还出现了基督、穆罕默德(伊斯兰教的创始人)降下所谓“神谕”的内容。《鸾堂圣典》一书的作者,在书的开头特意简介了儒教、道教、佛教、基督教、伊斯兰教的教义,认为尽管世界各民族的相貌、肤色和衣着不同,但人类的祖先是共同的,故上述五教不过是同源异流而已。其五教合一的观点,由此可见一斑。

另外,从鸾堂所供奉的神祇看,一般大多是以关圣帝君作为主神,吕祖、司命真君等作为主祀,故由此可将其划归于道教中的一派,即所谓的占验派、积善派。但另一方面,通过鸾笔画字来传达“神谕”,又被认为是始于文昌帝君,而通过扶鸾所写成的鸾文,许多内容类似于善书,内容涉及忠、孝、信、义、智、仁、礼等。故由此可见其与儒家思想有很深的渊源关系,故现在台湾的鸾堂也叫做儒门,将鸾堂所宣扬的教理称为儒家神教或圣教。显然,扶鸾所涉及的宗教,难以用一种来概括。

鸾笔的由来

关于扶鸾时所用的神笔——鸾笔的由来,颇具神奇色彩。相传在远古神农时代,东王父(木公)化为一只青鸾(即青色的神鸟)。瑶池金母将其降临凡间,进而通过老子来传达上天的神意。但这只青鸾却老是泄露天机,于是其嘴被削去而成了哑巴。后世的人们,由此而无法得到上天的“神谕”,于是用分出两支叉的桃树枝,做成鸟嘴状,以此来作为鸾笔,祈求上天降下的“神谕”,这样一来,凡人便能通过鸾笔与天上的神灵相通。故鸾笔又称飞鸾。

另据传说,孔子周游列国宣扬自己的主张,结果并不为众诸侯所接受,失意之时,偶然看见一只灵鸟不断地用嘴在沙地上啄,仔细一看,其啄出了一些类似字一样的迹印,孔子悟出这正是灵鸾所传达的天意。便祈求鸾鸟能随时降临传达天意,以期能更好是教诲民众。这就是儒门挥鸾的开始。但灵鸟不可能无时不在,故用前面所说的那种方法,以桃枝做成鸾笔来代替鸾鸟,在沙盘上画出所谓的“神”谕。当时是由两人,即正鸾与副鸾共同用鸾笔在沙盘上画写。

据说,孔子的弟子子路曾担任第一位正鸾。现在为了方便起见,扶鸾时多改为一人握鸾笔画写,所用的树枝仍是Y字型,但大都较小。如前面所提到的,制作鸾笔的树枝,可用桃枝、观音柳或一般的柳枝(卷首插图⑤—10)。

台湾扶鸾的现状

从前面所作的介绍可以看出,有关扶鸾的传说历史悠久,而就台湾而言,据考证扶鸾最早始于澎湖岛,若再向前追溯,则其起源于福建省泉州的公善社。清同治三年(1864年)六月,在澎湖岛成立了“普劝社”,以文衡圣帝(关羽)和大医院慈济真君(保生大帝)作为祭祀的主要神祇。保生大帝乃是医神之一,这将在后面详细介绍,当时的澎湖岛的民众何以特别崇祀保生大帝?其原因值得探讨。我认为由于当时的人们缺乏有效的医疗手段,因此试图通过祭祀医药神及问神来祈求获得某种治疗方法或心理上的安慰。

直到光绪十三年(1887年),在澎湖岛修建了“一新社乐善堂”。光绪十七年(1891年)以善书的名义出版了《觉悟选新》,这就是台湾最早的鸾书。“一新社”以解救鸦片中毒患者为宗旨,故在岛

上相继设立了许多鸾堂(卷首插图⑤—8)。至于台湾本岛,则以岛北部的淡水镇古圣庙(又称仙公庙)最早设立鸾堂。接着又不断出现了一些鸾堂,如行忠堂(发行了名为《忠孝集》的善书)、宜兰碧霞宫(出版过名为《活世金针》的善书)、头城唤醒堂(出版过名为《庆生慈航》的善书)等,这些寺庙将记录鸾文的善书分送各地。在日本占领时期,扶鸾遭到禁止,直到战后才恢复了宗教自由。现在,台湾鸾堂的总数已超过 500 座,其出版的善书种类大约有三、四百种,其中定期发行的善书杂志有十余种,这些善书都是免费赠阅的。

扶鸾仪式与民间医疗

在扶鸾仪式中,除了能见到传达所谓“神谕”的鸾文外,尚可见到信徒为上天的神祇祝寿,或向神祇们祈愿的两种文书。从其中亦能看到扶鸾与民间疗法的关系。

——圣诞祝寿文

顾名思义,此为信徒们给神祇们生日祝寿的一种文书,在神祇们诞辰所举行的祭祀仪式上,要奉上这种祝寿疏文。由于鸾堂以关圣帝君为主神,故在其诞辰即农历六月二十四日,各地鸾堂都要举行盛大的祭祀活动。此外,从正月一日元始天尊的生日开始,直到十二月二十九日华严菩萨的生日为此,一年间要为 160 位神佛以及历史上的知名人物的生日举办祭祀活动,并献上祝寿疏文。以《鸾堂圣典》为例,其中记载的与“医药神”有关的祝寿文计有:孙真人(正月三日)、临水宫陈奶夫人(正月十五日)、保生大帝(三月十五日)、註生娘娘(三月二十日)、华佗神医(四月十八日)、神农大帝(四月二十六日)、药师佛(九月三十日)等。

——祈愿文

祈愿文的式样有数种,均用墨写在黄纸上,根据信徒的要求,在鸾堂制作。祈愿的内容包罗万象,其中一些与医疗有密切关系,此仅由其名称即可看出,例如:

“敬天发愿求寿疏文”、“礼斗延寿植福疏文”、“鸾下济灾疏文”、“普施孤魂疏文”、“庆生疏文”、“寿生疏文”、“岁首合境祈祷平安疏文”、“年终合境答谢平安疏文”、“为父母求寿文”、“为求子接嗣文”、“为求病愈文”等等。以“为求病愈文”为例,读者可参图⑤—5,在这篇疏文中,所祈祷的神佛名号提到了三位,而在“落成建醮疏文”中,作为其祈愿对象,提到了十九位神佛的名号。

鸾堂一瞥

所谓鸾堂,到底是什么样?在鸾堂内进行扶鸾等仪式的实际情形又是怎样?下面试作简介。在我的研究考察中,曾数次访问了位于台湾台中市的圣德堂、重生堂这样一些鸾堂。这两座鸾堂,过去都夹在临街的普通建筑物中,而最近新迁,建成大型的鸾堂。卷首插图⑤—11 为新建的重生堂,堂顶塑有巨大的“瑶池金母”的像,堂中的塑像与之相比,则显得何等渺小。堂中以关帝为中心,祀奉着所谓的“五圣恩主”。

有关扶鸾实际进行的情形,读者可参卷首插图⑤—10,此照片摄于重生堂。鸾生所穿的长袍,是中国古代的传统服装,其颜色主要有淡蓝色、白色及褐色,据我在其他鸾堂所见,以浅蓝色居多。鞋子为黑色布制的平底鞋。这种服饰,与所谓的儒服类似。

鸾生手拿柳枝,其形状大体相似,在铺着沙的盘子上敲打、抚弄,以此来表达所谓的“神意”,将后又将“神意”逐次记录、校正、整

图⑤—5 为求病愈文

①為求病愈文
 具疏文 有 神居住弟子○○○謹以
 素筵鮮果香花清酒之儀敬獻于
 文昌梓潼帝君
 九天司命真君
 先天豁落靈官座前
 伏以
 神恩廣大無感不通
 聖澤巍嚴有求皆應 稽查善惡之愆 主司功過之柄
 竊念 弟子 身體素弱時欠健康 任服藥石難得
 回春 終年坎壈時常 漸見形容憔悴 恐因修省
 疎漏 以致病疾牽纏 憂心耿耿 時抱憂憂 伏乞
 ○○堂飛鸞 指示始知
 帝恩開施格外 普度洪慈 故虔心發願○○○○○
 謹為 弟子 祈安 卻病延年 消災解厄 元辰光彩
 命官安泰 伏冀
 恩主 鑒此愚忱 據情故奏 俾得病軀健全 身早平安
 災隨電掃 禍向雲生 無任懇禱之至 瞻仰之至
 天運 年 月 日 弟子○○○ 叩
 上中

理，形成一篇鸞文，載于善書之中，在世上廣為流傳。信徒們祈求其“神諭”靈驗而捐贈錢財，或祭祀之日云集鸞堂，向神祈願，並希望能借鸞筆來了解“神意”。其信徒甚眾，包括許多遠離台灣寄居海外的華僑，即使是在任何祭祀活動都沒有的日子去鸞堂，也會見到信徒，因此，似乎可以說以鸞堂為中心，形成了一種地區性的信徒網。

在許多古老有寺廟里，常可見老人們聚在一起，品茗聊天，或悠然自得地下棋（當然是中國象棋），悠閒地渡過一天。在他們的閒聊中，可以感受到老人們的热誠、親切。從窗口透入的夕陽余輝，照在堂內的神像上，堂內香烟繚繞， 焚香發出的聲響，以及靈筭在筭筒中搖晃的聲音，給人一種淡淡的夢幻般的感受，時光似乎在

这里停止了流动,似乎感到神来到了人间。

四 善书中的鸾文

在前面的介绍中,已经论述了何为善书,并提到在善书中收载着许多通过扶鸾而写成的鸾文。在此,我们来看看这些鸾文与民间疗法有关系的部分。下面从多种善书中,各选一部分内容来介绍。

《鸾友》

《鸾友》为台湾武庙明正堂出版的一种善书,在1983年的第336号中的“炼丹记”里,记述了中天太医孙真人(孙思邈)降临而赐诗的内容。此诗乃赐予炼丹之人,据称诗中所述仙方,能除百病,若兼用灵符,效果更佳。这一鸾堂(武庙明正堂)的主神是玄天大帝,炼丹之炉置于堂内黄帝神宫中。“炼丹记”中称,济公活佛曾降临,故炼丹炉中香灰香气四溢,此武庙周围祥云笼罩。并言济公活佛曾赐一符以帮助炼丹。

接着,又言南天哪吒三太子与华佗仙翁降临,华佗仙翁称此炉炼丹火势不旺,亦赐一符而助火势。并述此堂的主神之一黄帝老祖亦降临,称此堂是以孙真人所赐之仙方,由黄帝炼成药。这样一来,便称此堂的炉丹(即神像前炉中之灰)的治疗效果非常灵验。

《中华之声》

《中华之声》由台南中华之声社1978年出版,该书载有所谓玉

虚童子所降的鸾文“鸾乩之妙”，其中言：以桃笔书写鸾文，自古有之；在沙盘上现字的方法，曾见于锦笺。然鸾文含意深奥，能领悟者甚少，故在此将天机展现其一端。“鸾乩之妙”认为，扶鸾进行时，正鸾处于一种“似醒非醒、似梦非梦、似知非知”的朦胧状态（又称为“半驾”状态）。一旦所谓的“神灵”完全附体后，便会毫无知觉，由神的意识取代（即所谓的“全驾状态”）。此时将其丢入水中不会溺死，抛入火中不会烧伤（如乩童“过火”仪式）。只有这样，才是所谓真正的扶鸾，因为这才体现出所谓神的庇护。

《圣道旅程》

《圣道旅程》为台中圣德堂所出版的《圣德》杂志中的一个专栏，将其中1986年至1987年间的整理成册。下面例举几段与民间疗法有关的内容。

——文中载有此圣德堂堂主，与济公活佛一起去采访所谓“天佛院”的内容。堂主与济公来到“天佛院”，受到其院长的欢迎，并充当导游。天佛院修建得气势宏伟，如大佛殿一般，其中设有天医院、净业院、疗养院、灵修院、考魔殿等。其院长称，根据人们在世间修行的程度，以及其功德、悟性等而分出若干等级，分别开设相应的课程，最终使他们能升入到所谓的无极境界。

在天医院中，所见所闻与人间的医院毫无二致，简直就象是一所中西医结合医院。堂主问院长：既然人已经死了而无肉体，还会有什么疾病呢？院长答：尽管是这样，但由于死前的疾病未能治愈，故死后仍会遭受病痛之苦。为此而设立此天医院，请来了十大天医（即十大药王，后将详述），采用中西医结合治疗。

这篇所谓的“采访”，内容荒诞，但其中颇有耐人寻味的东西。

体现了对理想中的医疗体系的憧憬,臆想出具有最完善的治疗方法的所谓天医院。认为只有在人世间行善及信仰神佛的人,才有资格入院,这样,在人世与阴间之间,又人为地臆造出一个联系的纽带。并且还要根据行善修道的程度而分出等级。这些实际上起到了强化民间信仰、民间疗法的作用。因此,这一篇奇文,对于我们认识民间信仰、民间疗法,是一个难得的标本。

——文中还载有华佗仙翁所赐的“中医药之表里虚实寒热论”,此涉及中国传统医学的“八纲辩证理论”,并认为所有体内的疾病中,最难治疗的,是由心理性病因即七情(喜、怒、忧、思、悲、恐、惊)所引起的病变。即所谓“心病还需心药医”。治疗中除服用所谓的“心药”以外,患者尚需使心胸开朗,七情条顺,方能获效,若仍情志失调,波动剧烈,则纵有仙丹妙药亦无济于事。

《圣贤真理》

《圣贤真理》由台湾台中圣德堂出版,该书1984年第三辑中,载有三篇鸾文,即由鸾笔所记录的三位医药神的“神谕”。其中包括孙思邈真人所赐的“养生篇”;庄周仙翁所赐的“养生概要”;保生大帝所赐的“医道与救世”。

在保生大帝的“医道与救世”这篇鸾文中,保生大帝称,所谓保生,乃“保佑生民”之意,亦即学医而济世救人。所谓“医道”或“医德”,乃是言“为医有道”。为医者以救人生命为己任,故又称“医生”。所谓“不为良相,便为良医”,亦言医生济世救人之神圣。令人遗憾的是,有的医生趋附权贵;有的乱投药方而牟利;有的出售假药。凡此种种,皆与医道相悖,应当斥之为“医贼”。



《幸福之道》

《幸福之道》由台湾台中圣德院 1983 年出版。

在其第十八篇“道法”中，载有“灵符宝录”及“仙佛圣像金身开光点眼灵咒”、“安胎符”、“化骨符”、“诸法水治病咒”、“勒水治病咒”、“化身咒”等与医疗有关的内容。其中所谓的“安胎符”，乃是一张黄纸，上面写有“抚天一炁元君保全母子万事吉昌罡”等字样，据说孕妇若感到胎动不安，可绕香炉三圈后，将此符烧掉冲水服下，能起到安胎的效果。不过，如果胎动剧烈，情况严重，仍应请医生诊治。

所谓“化骨符”，是指鱼刺卡住喉咙时，化冲此符能化解鱼刺；而所谓的“小儿镇惊符”，则用于小孩惊惕，或夜泣不止。至于所谓的“水治符”，则是在神像前摆上一碗清水，祈祷神佛，然后跪下，注视碗中之水，并念咒语五至七遍后服下此水，据说这样能取得治疗的效果。

在《幸福之道》的第十九篇“养生”，以及第二十篇“保健”中，载有所谓华佗仙翁所赐的“果药健康法”，此“法”与前面所提到的《华佗果药法》，内容几乎相同。其中列举了莲子、冬瓜、绿豆、茄子、枸杞、甘蔗、大枣、龙眼、嫩茶、石榴、枇杷、香蕉、梨、西瓜、柠檬等三十种蔬菜、水果的药用效果，及其适应范围和使用方法。例如，其中提到丝瓜，言其性寒而味甘，具有清热、解毒作用，可用于小儿痰多、喘咳，对于皮肤疖、痈等，可取其汁外擦。

《圣德宝训》

《圣德宝训》由台湾台中圣德堂 1983 年出版。该书记录了包括天医华佗、孙真人、药师佛等众多神祇所赐的“神谕”而写成的鸾文。其最大的特色在于,在这些神祇中,还包括了基督与穆罕默德,可以说是五教合一的产物。

在书中,还讲了一个“假药害人”的故事。言曾有一位姓赵的药店老板,颇会精打细算。有一天,城外有一病人患伤寒,家人拿着医生开的药方前来配药,药方中有“麻黄”一钱,不巧赵某店内当日已无“麻黄”,而赵某又舍不得失去这一赚钱机会,于是未加说明,便用“防风”替代“麻黄”。病人服下此药,病情加重,然医生不明究竟,误以为病重药轻,遂将“麻黄”增至三钱。其家人又持药方去赵某的药店配药,而当日其店内有“麻黄”,据药方配了三钱。病人服此药后,因药力太强而一命归天。为此,有一篇专门惩戒这种假药害人行为的鸾文,据称是台湾台中城隍庙中的神祇,特意所赐的“神谕”(过去,有为防止这样的贩卖假药,或医生误治的“灵宝净明解药死伤真符”)。

《生死宝鑑》

《生死宝鑑》由台湾高雄左营慈济宫 1978 年出版。此慈济宫以保生大帝为主神,故所记录的鸾文,主要是医神的保生大帝所赐的“神谕”。其中有页 8 篇幅,谈到华佗,其内容与今天我们所看到的,一般学者所介绍的有关华佗的事迹完全不同。其主要是有关华佗年青时的一些传说,其中也谈到华佗拜“孔雀大医”为师,学习医学

图⑤—6 台湾称为“爬刀梯”的乩童的把戏

(选自清代版画《点石斋画报》)



图⑤—7 为人治病的巫医



的过程。

鸾堂的神佛

鸾堂中所供奉的神祇，究竟有哪些？此在前面已提到了所谓的三圣恩主或五圣恩主等。在此，以位于台湾新营的无极混元勒玄机院为例，来看看鸾堂所供奉的神祇的种类。在该院的楼上，以无极混元圣祖元始天王玄天大天尊（宇宙万灵的主宰神）为中心，旁边分别供奉有：三清道祖、五老天尊、玉皇大天尊玄穹高上帝、伏羲、神农、轩辕、三皇圣帝、尧、舜、禹、三官大帝、南北斗星君、九天玄女

仙娘等。在楼下供奉有：孔圣夫子、大魁夫子、苍颉夫人、中天玄灵高上帝、关圣、吕祖、司命、玄天上帝、王天君、岳武穆、文昌七大思主公、释迦、药师佛、阿弥陀、三宝仙、观音、地藏、文殊、普贤四大菩萨、济公、弥勒、清水祖师等。

此外，在台湾的新港奉天宫、北港朝天宫、台南大天后宫、鹿港开基天后宫、朴子配天宫、东石港口宫、盐水护庇宫等，还供奉有由湄州分灵而来的天上圣母，以及保生大帝、中坛太子元帅、顺天圣母、张大天师、城隍、福德神等等。

从上述如此庞大的神祇名单中，不难看出，其包括了儒、道、佛三教及民间信仰的诸神。鸾堂内所供奉的神祇，简直就象开了一个百货店，应有尽有。从中亦看出民间信仰的“多神教”的趋势。这种状况，在台湾的大大小的小的寺、庙、堂、观中均能见到。

至于巫与民间疗法的关系，通过清代的版画，亦可证实其存在。有关巫医、祝由科等民间医疗的情形，可参图⑤—7。与此一样，乩童有时通过赤脚爬刀梯（图⑤—6），来显示其超人的神力，而替人除病消灾。另外，卷首插图⑤—9所示，则为清代街头医生摆摊为人治病的情形。我相信，读者们看了这么多有关巫与民间疗法关系的介绍，会对两者的关系有更深入的认识。

第五章 注

- [1] 《中国医学と道教》(五) 吉元昭治 日本医史杂志 31 卷 7 号
228 页 1985 年
- [2] 《中国における巫俗の系谱》 刘枝万 讲座日本の民俗 4 卷
86 页 弘文堂 1979 年 12 月
- [3] 《童乩の世界》 刘枝万 エトノス 3 号 56 页 新日本教育图书
1975 年
- [4] 《台湾のシャーマニズム》 刘枝万 シャーマニズムの世界 80
页 春秋社 1978 年 9 月
- [5] 《信仰与文化》 李亦园 巨流图书社 1978 年
- [6] 《民间疗法与迷信》 赤松金芳 日本俗信 3 卷 138 页 潮史
社 1980 年 4 月
- [7] 《台湾风俗志》 片岡严 89 页 台湾日日新报社 1921 年
- [8] 《扶箕迷信底研究》 许地山 台湾商务印书馆 1966 年
- [9] 《閩山教之收魂法》 刘枝万 中国民间信仰论集 207 页 台湾
民族学研究所 1974 年
- [10] 《台湾民间信仰论集》 刘枝万 联经出版社 1983 年
- [11] 《台湾民间宗教信仰》 董芳苑 长春文化事业 1975 年
- [12] 《台湾の宗教》 増田福太郎 古亭书屋 1975 年
- [13] 《台湾舊慣冠婚葬祭と年中行事》 古亭书屋 1975 年
- [14] 《台湾宗教と迷信陋习》 曾景来 台湾宗教研究会 1938 年
- [15] 《シャーマニズムの人類学》 佐佐木宏千 281 页 弘文堂
1984 年

第六章 中国民间医药神崇拜

一 中国民间信仰的诸神

民间信仰的特征

众所周知,道教本身就是多神教^[1],而在现在的民间信仰中,除了道教之外还包括其他宗教。多教的融合,使民间信仰的诸神更加复杂化。有关这种民间信仰的诸神的著作,目前已有多种问世。在此,打算探讨与民间疗法有关的诸神——即医(药)神。其特征大致如下。

(一)——模仿人类的有等级的官僚组织形态而形成的诸神的世界。

无论何种宗教,都是以教祖为中心,由其继承者继承而得以流传,其间经历了几多盛衰或与其他宗教相互争斗,或相互排斥,或相互融合而得以扩张。当然,这种融合又使得其本身的许多内容和

特点消失了。

中国的宗教,尤其是道教,多神化的倾向很明显。伴随着不同的时代,将民间信仰与其他宗教的内容吸收、同化,从而使道教的影响得以扩大,在这种随着历史的演进而发生的变化中,神谱中各神祇排列的上下等级关系,也随之发生着变化。由此可见,即使是神祇也未必安宁,其地位也非永世不变,在诸神的世界中,一些红极一时的神祇,也会成过眼云烟。并且,尤其特别的是,神谱中各神祇的上下等级关系,完全是将中国的政治形态照搬到诸神的世界中。这方面的详细情况。在其他的著作中已有所论述。在按照这种政治形态而形成的诸神世界中,存在着一个医药神的集团组织,这种组织简直就象日本政府中的卫生部,被赋予了掌管医药、卫生事务的职能。在这个组织中,有各种各样的神祇,分别负责担任管理内科、外科、妇产科、小儿科等的医疗卫生事务。可见,仿照官僚等级组织,是中国民间信仰的诸神世界的一大特征。

(二)——神的人性化、拟人化。

道教的诸神,并不因是神而远离人间烟火,这些神具有人性,能表现出喜怒哀乐,无论何时向其祈祷,这些神都会来到身旁,伸出救援之手。这样的记述在道教经典中屡见不鲜。并且,这些神表现出将各种各样的职能具体化的人的形象。这与绝对象征化去表现神(如基督教的十字架)完全不同,而是做成直接的人的形象供人膜拜。

(三)——诸神的家族化。

诸神还有其内部的系统,即与人类的社会构造完全一样,具有所谓的家族。例如,作为娘娘信仰的核心之一的碧霞元君,即是泰山之神、东岳大帝的孙女。从其家族来看,东岳大帝与其妻淑明后所生的是炳灵公,炳灵公娶永泰夫人而生下碧霞元君。在中国南方

的民间信仰——近而以台湾为中心，其女性神居多。其原因之一，也许可以说是由于这些神祇为母系家族，当然也必须看到其中尊重女性的风气。另一个原因则是中国人希望多子多孙，这如果没有女性，子孙何以能绵延不断。实际上，这些女性诸神——娘娘，多是掌管妊娠、分娩、育儿等的。当然，这种女性神崇拜反过来也与祖先崇拜有联系。

(四)——诸神为人们的守护神。

关于这种观念，可以从下述的例子看出。

其一，有地区性的、集团性的守护神。如城隍爷、土地公之类的所谓神祇，就是当地的土地守护神。祭祀这些神祇的寺庙，成为当地社会活动的中心。

其二，有职业守护神。这也就是所谓的“行神”，将于后详述。

其三，有针对灾害，针对疾病的守护神。这可以说就是本章所讨论的主题——“医药神”。

(五)——在诸神中，有给人带来幸福，使其免遭灾祸、疾病的所谓“正神”，也有在人间作祟，给人带来灾难的“邪神”或“凶神”。

在这个诸神的世界里，“正神”与“邪神”之间，存在着复杂的延续不断的竞争与争斗，各自都试图扩大在人们思想中的影响。如果这种“正神”与“邪神”间保持平衡状态，则人们就能无病无灾，共享安乐；而一旦这种均衡被打破，就会给人带来疾病、灾难与不幸。并且，要想使“正神”与“邪神”，处于均衡状态，进而使“正神”能够镇住“邪神”，宗教宣扬者们则要求人们必须经常作善事、改过、祈祷等等。同时，许多人也相信“邪神”可以转变为“正神”，为了鼓励这种转变，使“邪神”不再作祟而危害人类，故奉献供品、寄付财物，或招请道士或僧侣作祭祀。除此之外，对这些危害人类的“邪神”，还必须进一步采取积极的手段来加以消灭。如本书前面所提到的“贡

王”的方法,就是这方面的典型例子。

(六)——人们生活在“禁忌”的世界里。

如本书前面所提到的“送流虾”那样,大概可以说许多中国人是在充满了“禁忌”的环境中生活。他们认为,宇宙间的万事万物都有神灵寄宿于其中,而且多半是“邪神”。因此,人们若稍有不慎,无意中触犯了“禁忌”,就会导致所谓的神灵的发怒,或引起神灵的不解与困惑。这种观念极强地深入于许多中国人的头脑。基于这种观念,若遇到某种不吉利的事,便会立即认为是触犯了某种“禁忌”。为了预测包括疾病在内的自己的命运,这些人往往试图通过求签或占卜,向神祈祷,来扭转厄运,逢凶化吉。患病时所祈祷的神祇最多,而这就是我们现在介绍的“医药神”。

另外,这种“禁忌”与人们的伦理观有密切的关系,利用这种观念,起到了限制某些不道德行为的作用。

职 业 神

职业神又称为“行神”^[12]。在中国,由工业、商业等同行组织的团体,称之为“行会”,由此形成所谓的“行会”社会,“行会”内部的团结很紧密。一般而言,中国人的血缘、地缘观念很强,故依靠同姓、同乡而形成的团体,其结合力很大,这样的组织也很多。另外,某些职业团体,在其发展过程中曾进行过所谓的“秘密结社”,这在旧时代中国底层社会中很活跃,并形成牢固的集团(即所谓“帮”)。

“行会”所敬奉的神即是“行神”,也就是俗称的“祖师爷”。

这种“行会”,常常将中国历史人物或民间流传的诸神,作为其“行神”,作为其职业的守护神以及同行们彼此间团结的支柱。之所以要这样做,大概是由于“约定俗成”的原因。在“行神”的祭日,同

图⑥-1 神农神
(日本大阪·小彦名神社)



图⑥-2 药王为孙思邈, 八郎为刘守真
两者都是药商祭祀的神(行神研究)



行们聚集一堂,举行盛大的祭祀典礼。另外,许多职业团体都热衷于兴建所谓的“会馆”,以此来作为同业人员间团结的中心。

从“行神”的角度看,医(药)神中的“行神”主要有:

医生的职业神为保生大帝(吴真人)和华佗(华佗先师、华佗仙师)。

神农大帝为药商的职业神。即使在日本的大阪道修町(少彦名神社),也供奉着神农大帝(卷首插图⑥-1、图⑥-1),同样保持着药店共同的守护神的特性。另外,如图⑥-2的版画,药商们将孙

思邈、刘守真作为“药王八郎”来祭祀。

至于其他的与医药业无关的“行神”，则诸如黄帝为裁缝师的“行神”；葛洪为布商或染织业的“行神”；吕洞宾为理发业的“行神”；天上圣母（妈祖）为航海业的“行神”；孔子或文昌帝君则为作家或学者的职业神等等。

二 医药神的特点及分析

有关医（药）神的问题，拟从以下诸方面进行考察，并进而试作分析。

历史分析

对医（药）神从历史的角度进行考察，其意义不太大，不过，这样的考察，可以从中发现如下的许多令人感兴趣的要点。这些要点大致可以归纳为如下三类：

（一）——历史上确实存在的，或一般认为存在的人物，成为所谓的医药神。如淳于意、张仲景、华佗、王叔和、皇甫谧、葛洪、孙思邈、刘完素等历史上著名的医家。

（二）——传说中的神话人物成为医（药）神。如伏羲、神农、黄帝、歧伯、雷公、扁鹊等。

（三）——宗教或民间信仰中的神佛成为医（药）神，诸如保生大帝、註生娘娘、池头夫人、临水夫人、天医真人、药师佛等等。

地 域 分 析

对医药神的考察,除了进行历史的纵向的分析外,由于中国幅员辽阔,故还应当进行横向的地域性方面的分析。通过这种分析可以看出,由于地域的差异而所信奉的诸神不同。

例如,将在本书后面所介绍的“药王庙”中所供奉的诸神,与现在台湾及东南亚等地所供奉的诸神,存在明显的差异。这不仅表现在医(药)神方面。如中国北方为以碧霞元君为中心的“娘娘信仰”,相对于此,在中国的南方,即便是同样的女性神,也主要是天上圣母(妈祖)信仰。

等 级 分 析

在医(药)神中,与如前所述的一样,存在着等级森严的上、下关系,诸如主神、侍从神(陪神)之类。例如:

保生大帝拥有三十六位将军作陪神。

註生娘娘有送子、催生、婆祖等陪神。

临水娘娘也有三十六婆祖,或十二花胎神、花公等作陪神。

至于不是医药神的诸神,也有类似的情形,如妈祖有千里眼、顺风耳作陪神;关帝有关平与周仓作陪神。这如同佛教中所谓的药师三尊一样,必然都是三位一体地被供奉在庙内。

职 能 分 析

如前述所提的那样,医(药)神具有它们各自的专门职能。例

如：

(一)妇产科医神——註生娘娘、鸟母、床母、池头夫人、临水夫人、婆祖。

(二)外科医神——华佗。

(三)内科医神——扁鹊、孙思邈、保生大帝。

(四)眼科医神——眼光娘娘。

(五)儿科医神——痘疹娘娘，床母、天医真人等。

(六)药神——神农、药师佛等。

话虽如此，但显然还不能将医药神的职能截然划分。

三 医药诸神(之一)

一般而言，医药神以“药王”这个词作为代表。在此，介绍关于药皇、医王、药王等医药诸神的内容。

药 皇

药皇也称作“先医”，即神话传说中有伏羲、神农、黄帝，合称为所谓的三皇。

由清代的顾禄所选辑的，记述清代苏州每年按传统习俗举办的仪式的《清嘉录》的第四卷中提到：四月二十八日，为药王的诞辰，医师们聚集在三皇庙烧香祭祀。另外，各郡县的医官们亦聚集于此。这里所说的三皇庙所祭祀的神祇，即是伏羲、神农与黄帝，此庙也是郡县的医师们学习的场所。进而在康熙二十八年(1689年)，三皇庙中增加了神话传说时代的禹(其治水有功)，合在一起

图⑥-3 伏羲黄帝
(选自明·陈嘉谟《本草蒙筌》)



祭祀。康熙二十八年(1691年)又增加了歧伯等六尊神祇一同祭祀。

伏羲

伏羲又称太昊庖羲氏(图⑥-3)。所谓太昊,乃日月的光明;而庖羲的本意,则为宰杀牲畜而烹饪的厨师。

据《史记》记载,古人以禽兽之皮为衣,以其肉为食。伏羲乃教民织网捕鱼、饲养家畜以及祭祀天地神祇的方法。又教民凿木为舟,削木为桨,而泛舟于江河湖泊。故民竞相归服,而称作伏羲氏。由此可见从狩猎时代至畜牧时代的变迁。这样,伏羲给人们带来了安定的生活。

图⑥-4 轩辕黄帝
(选自明·陈嘉谟《本草蒙筌》)



黄 帝

据古代传说,黄帝(图⑥-4)自小生活于姬水之滨,故姓姬。另外,由于其居住之地名为轩辕之丘,故又被称为轩辕氏或有熊氏。

关于黄帝的出生,充满了神话色彩。据说某日其母刚要出门,突见北斗七星被雷电所围,因此而怀孕。怀孕二十四个月后,在寿丘生下了黄帝。传说黄帝一降生即能开口说话,并握有黄土,故后人称之为黄帝。

有关黄帝的传说故事很多,诸如黄帝与蚩尤其大战于涿鹿之野,以其拥有指南车而大获全胜;黄帝借天女之魃而控制风雨等等。

图⑥-5 马师皇 (选自《绘图列仙全传》)



用黄帝与歧伯等相互问答形式而写成的《黄帝内经》，奠定了中国医药学的基础，由这本书而得以解除病痛、重获新生的人，确实难以胜数。

在《史记》中提到的“五帝”，黄帝居第一位。

相传仙人马师皇(图⑥-5)，善治马病并具通神之力。某日，一龙来至其庭前，伏地，张口，闭目。马师皇见状，言此龙乃因病而前来求治，乃针刺龙口上下，用牛乳煎甘草而从龙口灌下，于是龙病果愈，马师皇乃乘其龙而升天。黄帝听此故事后，乃自择升天(白日登天)成仙的吉日，在本书开始所提到的《史记·封禅书》中描绘了其升天的传说。

现在,在台湾以黄帝为主神的庙宇共有四座,分别位于基隆、台北、台南与高雄。另外,在属于道教的庙宇,每年的清明节都要举行祭祀黄帝的仪式。尽管黄帝为三皇之一,但最受尊崇,并且也是现在的整个中国文化的始祖。另外,自古以来中国人都以“黄色”为贵,由此亦见黄帝在中国人思想中的影响。

至于三皇之中的神农,将于后详述。

药王

“药王”也可称“医王”,相对而言,“医王”这一名称很少使用,其原因至今不明。所谓“医王”,是指扁鹊、葛洪、孙思邈等人,有关内容将在本书第七章详细介绍。

“药王”的范围并无一定,往往因时代、地点的不同而有所差别。

在《中国民间诸神》^[10]一书中,曾引用《新搜神说、神考》之说,言药王共计三位,即扁鹊、孙思邈、韦慈藏。

在清代姚东升所著的《释神》^[9]一书中,称韦慈藏、神农、歧伯等为药王。

钟华操在其所著的《台湾地区神明的由来》一书中认为,药王大帝乃指扁鹊与孙思邈;而殷登国在其所著的《民间神仙列传》^[8]中提出,扁鹊、华佗、孙思邈、韦慈藏等为药王。

在凌光四编著的《台湾民俗大观》^[6]中,将药王的范围划得很宽,即除了本书前面提到的三皇——药皇以外,药王中还包括扁鹊、华佗、孙思邈、许逊、韦慈藏、韩康、刘守真、少俞、药师佛等。

下面,我们来对祭祀这些药王的药王庙,以及祭祀的状况作一番考察。

药王庙

在中国修建了不少的药王庙^[13],其风格与内容各不相同,让我们先从古代北京的药王庙说起。

根据《帝京景物略》^[14](为刘侗、于奕正两人合著,于明·崇祯八年,1635年刊行)的记载,在天坛之北有药王庙,为武清侯李诚铭所建。庙内正中供奉的神祇为伏羲、神农与黄帝,其左侧为孙思邈,右侧为韦慈藏,人称为药王。庙内两侧列塑十大名医,即三皇时代的岐伯、雷公,秦代的扁鹊,汉代的淳于意、张仲景,魏朝的华佗,晋代的王叔和、皇甫谧、葛洪,唐代的李景和等,祭祀时一并祭拜。

从《帝京岁时记胜》^[15]一书(潘崇陞著,清·乾隆二十三年,1758年刊行)的记载中可以看出,当时北京又兴建了几座药王庙。在北京的东、南、西、北都建有药王庙,其中的南药王庙,与前述的药王庙,在风格与内容上大体相同。一到每年的四月二十八日及每年的岁末,这些药王庙都要举行盛大的祭祀活动,整夜中前来参拜的人络绎不绝。

在《燕京岁时记》^[16](富察敦著,清·光绪三十二年,1906年刊行)中曾记载,在北京东直门附近有“小药王庙”。此庙即前面所提到的东药王庙。

另外,北药王庙(北京安定门西)在每月的头一天都要举行庙会,其时热闹非凡。

在北京的这些药王庙中,以南药王庙的香火为最盛。据《北平岁时志》(张次凌著)中援引《帝京岁时记胜笺补》的记载,每到四月二十八日药王诞辰这一天,要举办盛大的祭典(即药王庙会),在药王庙会期间,各药店都要降价售药,或销售各种有特效的丸药或膏

药。参加这种活动的药店,主要有同仁堂(即现位于北京王府井的同仁堂的前身)、西鹤年堂、同济堂、十芝堂、体乾堂、延令堂等。1946年,北京的药店集资兴建药王会馆,并举行盛大的祭典,祭拜药王。

另外,在河北省安国县,即过去的祁州,每到药王的诞辰,都要举办药市(即药材交易市场),其时南、北药商云集此地,在前后长达两个月的药市期间,热闹空前。在船津轮助氏所著的《燕京佳信》^[17]中,曾描述了当时的盛况。书中言,在当时的祁州城外(南关)有药王庙,所供奉的医王为孙思邈。在城内的东街,就有数以千计的药商摊店,并分成所谓的“十三班”。如大黄为陕西班,五倍子为浙江班,麝香为云贵班,白蜡为四川班等等。当然,各班所售之药种类甚多,并不限于此。

此外,江西省南城县昔称建昌^[18],相传东晋时代的葛洪为躲避战乱,曾在此县城西郊的麻姑山采药、炼丹与著书。在宋代,此地设有官办的“建昌军药局”,从事所谓道地“药材”(即某药以某地产者为正品,此正品乃称道地药材)的研究(图⑥-6)。至元代,此地兴建“三皇庙”,进而在庙中增加十大药王而成“药王庙”,省内外的药商聚集于此洽谈生意。元代泰定年间(1324~1327年)建昌太守萨谦备(蒙古族),曾收集当地民间的内服、外治验方,著《瑞竹堂经验方》一书。至明代,益王朱佑宾以建昌为领地,设立医药学校。取名为“良药所”。到了明末清初,40余州的药商云集此地,乾隆年间(1735~1796年)此地还出现了所谓“商帮”、“民帮”这样的民间或官方的机构。由于此地药商信守商业道德,药物品质优良,薄利多销,而获得了巨大的利润。

下面谈谈与孙思邈有关的“药王庙”的内容^[19~25]。据历史学者们的考证,孙思邈为今陕西省耀县孙家塬人,该地有孙氏祠堂,堂

图⑥-6 北京存仁堂药店
(图中写有“道地药材”字样。选自《图说三百六十行》)



中有孙思邈及其父母的画像。距此祠堂东面三里为昔称之五台山,现已改称药王山。在此有“拜声台”,相传为唐高宗赐孙思邈“真人”之号的地方,并有据称是孙氏洗药的“洗药池”。药王山上还有所谓的“太玄洞”,传说是孙思邈隐居之地。洞旁的亭中有“千金宝要碑”,“海上方碑”等八座碑,据说是宋徽宗宣和六年(1124年)由徽猷阁学士郭思所刻。孙思邈所著的《千金方》从当时众多的药方中,选萃了其精华部分,为许多的人解除了病痛。如治疗牙齿疼痛,载用一把黑豆与葱、艾叶、川椒等熬汤含漱则可治愈。在当时印刷及书籍出版困难的年代,上述石碑所记载的医药方面的内容,显得尤其珍贵。

在这个药王庙的南面,列有歧伯、雷公、仓公、扁鹊、华佗、张仲景、王叔和、皇甫谧、葛洪、陶弘景等唐代以前的十大名医的像。另外,位于南五台山上的静明宫,是陕西、关中地区有名的道观。在山西省运城地区博物馆,收集了各种各样的碑刻,其中就有“药王庙孙真人药方碑记”,载有《海上仙方》180种药方以及《枕上记》、《养生铭》等,这些都是与预防、治疗有关的珍贵医学文献。

在河南省济源县的玉屋山上,也有药王墓,只是现已破损,无法获取有关药王的详细资料。

扁鹊^[27]也是中国古代名医,其行医足迹遍及四方,故在中国各地能见到许多号称扁鹊的墓。如山东卢城、山东朝阳县、河南伏道、河北任邱、河南开封、河南阳阴、河南镇平、南都、陕西临潼、山西虞乡等等。

在元代名医朱丹溪^[28]的故乡,今浙江省义乌县赤岸,有朱丹溪的祠堂并供奉其像。该祠堂在文革中破坏,而最近新建的祠堂,位于新近修复的丹溪墓的右侧(以前位于左侧)。

至于台湾的药王庙,如今只见到台南市永乐路一处,可见这种

信仰风气已不如昔日的大陆之盛。下面详细介绍目前台湾民间信仰中医药神崇拜的现状。

四 医药诸神(之二)

本书前面所述,已将医药诸神用“医药神集团”来概括介绍,现在,拟对单个独立的医药神作一番介绍。这些为数众多的医药神中,既有独立的、处于主神地位的,也有属于所谓配神(陪神)的,从介绍中可以看到目前以台湾为中心的华人社会中,民间信仰中多神崇拜的特点。

一般而言,台湾民众目前所崇拜的医药神主要有:神农大帝、保生大帝、药师佛、註生娘娘、临水夫人、三奶夫人、池头夫人、王母娘娘、天医真人、瘟神等。这些医药神具有如下特点:

其一,传说中的或确实存在的历史人物神格化而成为医药神。

其二,以台湾为中心的民间信仰中的医药神,其原籍大都很清楚。即至明末清初,大批的中国人由大陆迁徙到台湾,伴随着这种迁徙,则将其原籍的守护神也一起带到了台湾。因此,目前台湾民间所崇拜的诸神,由于台湾人各自的籍贯不同而祭祀的神也各不相同。这种情况在医药神方面也是一样的。这些移民多半来自粤(广东省)、闽(福建省),而其中也有漳州(福建省东南沿海地区)、泉州(即晋江县)、潮州(广东省部的潮安县)等差别,其信奉的医药神也有区别。

神 农 大 帝

据《史记》记载：神农……始尝百草，始有医药”(图⑥-7)。在《淮南子·修务训》中也有“神农……尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就。当此之时，一日而遇七十毒”的记述(图⑥-8)。因此，后人将神农称之为“药王大帝”、“药王”或“药仙”。

有关神农的生平，在《帝王世纪》中曾这样记述，言神农的母亲梦见一个长着龙头的神，于是怀孕而下神农。神农人身牛面，并以火德而为王，故称炎帝，也称为连山氏或烈山氏。神农氏在位二十年，死后葬于长沙。相传其身高八尺七寸，三岁即知农事，由于当时的人们以狩猎为主，尚不知耕种粮食为生，故神农教民农业耕种技术，使民免受饥饿之苦，其民缅怀其恩德，而尊称为“神农”。另外，亦有称作“五谷仙帝”、“五谷王”、“粟母王”、“先农”，“五谷仙”、“五谷大帝”、“四祖”等。

据古代传说，在天地混沌初开之际，出了天、地、人三皇(所谓三皇，所指不一，亦有指前述之伏羲、神农与黄帝的)。其中，燧人氏教民钻木取火，而开熟食之风，故被称为天皇。继之，伏羲氏教民结网捕鱼，畜牧为生，故称之为有人皇。而神农氏则教民耕种五谷，故称之为地皇，由此而开始了定居的农耕时代。

此外，相传神农氏还教民焚烧树林，以驱赶猛兽，耕种五谷。并用草作灯芯，浸在油中而做成灯火，让人们用此来祭祀神灵或照明。另外，神农氏还设立五官之职，负责司掌灯火(“掌火”)，故神农被称为“火帝”，其后改称为“炎帝”。

相传神农上山采药，曾经七日未食，后在地下挖出一种黄色的类似薯状的根茎，食之充饥，发现其味甘甜，且有益健康，故将其取

图⑥-7 神农炎帝 (选自明·陈嘉谟《本草蒙筌》)



名为“地黄”。另挖到一种也是黄色的根茎,食之甘甜略带辣味,用以解渴,而将此药取名为“黄精”。神农将这些至今仍常用的中药,选择了 360 种,与一年的天数相对应,写成了《神农本草经》而传之后代。当然,这些都是传说,但从这些传说中可以看到人们将神农作为药神来敬奉。

《史记》中提到的所谓“蜡祭”(八蜡之祭、大蜡),是指皇帝于每年的十二月,为祈祷农业丰收、不受灾害而所作的一种祭祀,这一祭祀活动祈祷的诸神中,居首位的即是神农。

由此,神农被敬奉为与医生、药农药商以及农业有关的神祇,在每年四月二十六日神农的诞辰,都要举行盛大的祭祀活动。

图③-8 神农大帝 (明·《农书》)



在台湾,历史最悠久的神农庙为宜兰神农宫,建于清代咸丰元年(1850年)。以神农大帝作为主神的寺庙,目前在全台湾有百余座,其中以屏东县为最多(共21座),其次为高雄县(共13座)、台南县、苗栗县等。在台北市无单独的神农祠庙,只是在台北的保安宫的后殿有供祭祀的神农像。每逢四月二十六日,台湾省粮食中药公会、台北市米商公会的人员聚集于此,举行盛大的祭祀。

神农像(参卷首插图⑥-2)以红脸者居多,而笔者在台南县的一座庙中见到的神农像却是黑脸,碰巧该庙正在修缮,那尊神农像还放在庙外。据说此像为清代初年所塑。当问及此像何故为黑脸时,该庙的人说,这是因为神农终日在野外采药,日晒雨淋,加之尝百草而不免中毒,故脸为黑色。另外还有一说,言神农的肚子本来是透明的,由于食罂而变黑。

图⑥-9 保生大帝传、保安宫之创建

(选自《台北保安宫专志》)



在日本也有神农像,如东京的“汤岛圣堂”中就供奉着一尊神农像(卷首插图⑥-5)。另外,在日本大阪道修町,每年都要举行“神农祭”(十一月二十三日),来自各地的药农药商来此进行祭祀。

保 生 大 帝

保生大帝作为医药神,是台湾最受崇拜的神祇之一。

关于保生大帝,一种说法认为其系唐代的孙思邈,但支持这一说法的人并不多。人们常称保生大帝为“吴真人”、“吴真君”、“真人先师”、“大道公”、“花轿公”、“英惠公”、“吴公真仙”等等(卷首插图

⑥—3、4、9)

保生大帝姓吴,名李,字华基,别号云东。宋·太平兴国四年(979年)三月十五日出生于福建省泉州府同安县白礁乡。据《保生大帝宝录》记载,其母(黄氏、王华大仙)曾梦见一白龟入口中,而后怀孕,在分娩的恍惚中见到太白金星、北斗星君抱一子来到她的面前,称此子为“紫微星君”,随即黄氏生下一子,取名为吴李。

吴李天资聪明,不食荤腥,终身未娶。《台湾县志》提到吴稍长则学习医学,为众多的人解除了病痛,远近之人都敬之如神。

《保生大帝宝录》中说,吴李17岁时,在海边赏月,忽然出现了一位相貌奇特的人,将他带到昆仑山见到了西王母。吴李在那里住了7天,从西王母那里学到了驱退病魔的法术,并得到了西王母所赐的珍贵的医书。

在《漳州府志》中也提到,自吴李学得西王母所授之方术后,即竭心尽力治病救人。

吴李治病救人的事迹终于为玉皇大帝所知,于是下诏召其升天。这一天正值宋仁宗景佑三年(1036年)五月二日中午,吴李骑着白鹤升天远去,其父、母、妹(吴明妈)、妹夫(王舍人)及地方士绅依依惜别。另外,远近各地的民众也云集于此,持香膜拜送行。当时吴李58岁。

吴李的事迹在其死后流传很多,都是神医传记般的故事,以下列举部分:

——相传宋真宗年间,有一书生伴随其主人江迁官赴京赶考,途中书生不幸死于虎口,暴尸荒野。正巧吴李路过此地,见状顿生怜悯之心,其尸骨的左大腿骨已不见,吴乃取一根柳枝,植于尸骨的左大腿处,并洒上咒水,而后书生恢复原形。吴遂与此书生相伴,

背负药袋,周游四方。某日两人见到江迁官,此时江氏因中考而为同安县的县官,江氏见书生后颇感吃惊,问:“你不是我的仆人吗?你已被老虎咬死,何以还出现在此?”吴李讲明原由,但江氏仍无法相信,于是吴李再施咒水,书生即化为一堆白骨。江氏见状大惊大已,连声称奇,遂欲拜吴李为师,吴李劝其为官而造福民众,离别而去。其后江迁官得知吴李回到白礁的鱼村,再次前去拜师,请求收为弟子,而后江氏终于弃官从医,成为吴李的重要助手。

——宋仁宗明道三年(1032年),吴李54岁,漳州(福建省东南部)发生大饥荒,百姓无粮充饥。吴李告诉众人:“大家不必惊慌,再忍耐一段时间,十日之内必有大米送来。”果然,不足十日即有满载大米的船开进漳州。

——第二年,漳州一带发生了前所未有的瘟疫,死者无数。吴李得知后,用药医治,并施驱赶瘟神厉鬼的法术,再次救民众于水火。

——吴李不仅治病救人,其神奇的医术有时还用于猛兽。相传吴李某日正在山上采药,忽见一白额金毛猛虎趴在地上哀嚎,其声振荡山谷。原来这老虎咬死一妇人,喉咙被骨头卡住,痛苦不堪。吴李让虎吞下符水,其骨即吐出(一说为妇人的发簪)。其虎跪于吴李面前,发誓再也不作恶。吴李成仙之后,此虎铭感其恩德,来到保生大帝庙,成为保生大帝的守护者。俗称的“黑虎将军”,说的就是此虎(参见卷首插图⑥-9)。

——传说天上有一巨龙患眼病而痛苦异常,遂化为人形来请吴李医治。吴李看了其一只眼后说:“你本是龙,不能自欺欺人。”此龙听后即复原形,仍恳请吴李医治。吴李用符水给龙治愈了眼病,龙感恩戴德而去。吴李成仙后,此龙自愿随从吴李,成为吴李

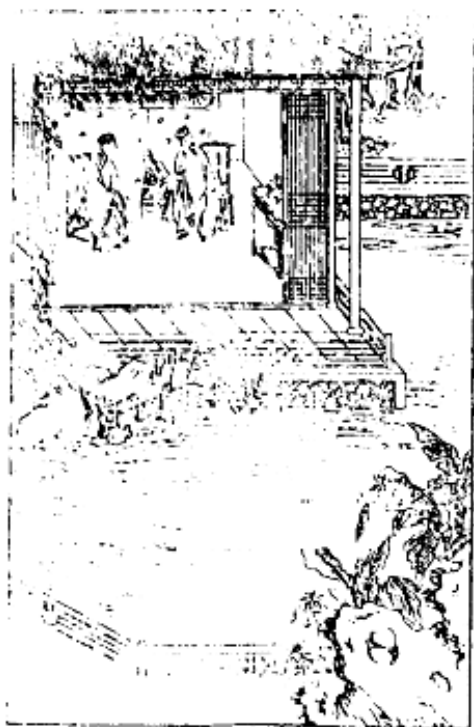
的坐骑。这与前面的传说,就是在世上流传的有名的“保生大帝医虎喉、点龙眼”的佳话。

——宋高宗(康王)年轻时为金人的人质。某日,因思乡情切来到一处叫做崖子庙的地方,正感难于逃离,忽见一马昂首嘶鸣,于是急忙骑上这匹马,逃到长江边。不料金兵穷追不舍,康王仰天祈祷。一会儿只见神兵天降,与金兵激战,康王趁此渡江终于回到故国。此时方定睛一看,原来所骑之马竟是一匹泥马。这就是“泥马渡康王”的民间传说。康王继位后,感念吴本搭救之恩,于绍兴二十年(1150年)下诏,在吴本的故乡白礁建庙,这就是现在的保生大帝庙的前身。其后,南宗孝帝于乾道七年(1171年),赐予吴本“大道真人”之号(此乃台湾民间称“大道公”的由来)。

——相传明太祖(朱元璋)在鄱阳湖与敌军大战,忽然狂风大作,明军战船几将倾覆,险象环生。此时忽见保生大帝立于瑞云之上,将手中之旗一挥。顿时风向逆转,湖面风平浪静,明军遂获大胜。太祖登基后,为报答大帝神恩,于洪武五年(1372年)敕封吴本“吴昊天御史医灵真君”之号。实际上,在此之前就曾给吴本加封过各种各样的号,如宝庆三年(1227年)封为“康佑候”,端平三年(1236年)封为“灵护候”,嘉熙三年(1239年)封为“正佑公”,嘉熙四年改封为“冲应真人”,嘉熙五年封为“妙道真君”,咸淳二年(1266年)封为“孚惠真君”,德佑元年(1275年)封为“孚惠妙道普佑真君”等等。

——据传明成祖永乐年间(1403~1424年),文皇后患乳病,苦不堪言,遍请宫中御医均治无效,乃召请各地名医。保生大帝装扮为一道士入宫愿为其诊治。乃“悬丝察脉”(参见图⑥-10)。成祖为试其医术,将丝线一端系在猫爪上,大帝曰:“此不是熊,亦不

图⑥—10 明代医师诊脉图（选自《图说三百六十行》）



是豹，而是猫。”遂又将丝线系在门环上，保生大帝言：“此脉乃金木之性，非人之脉。”众人听后惊叹不已，方将丝线系在文皇后脉端。保生大帝称：“肝脉涌盛而长，气血凝滞，定属乳病无疑，须用灸法治疗”，于是在屏风之外，按丝线所引的病变部位，施以灸法，乳病遂靠痊愈。成祖死后，其子仁宗继位，奉其父命，在白礁村兴建了一座大庙，并赐以龙袍，还赐封了“恩主昊天金阙御史慈济医灵妙道真君万寿无极保生大帝”这样一长串的名号。这就是“保生大帝”这一名称的由来，也是台湾祭祀“保生大帝”之庙，何以取名为“慈济宫”的原由所在。

——保生大帝有三十六员将军为其侍从。关于这三十六将军

(诸如纪山姑、锁大将、赵元帅)等的由来,还有下面一段传说。据说玄天上帝在饥饿时,胃会变成龟,肠会变成蛇。这龟、蛇给人间带来极大的危害。玄天上帝想改变这种状况,但力不从心,于是希望借保生大帝之剑来助一臂之力。便将手下的三十六员大将作为借剑的人质。保生大帝将剑借出,但留下了剑鞘。玄天上帝靠这把宝剑降伏于龟蛇,却不愿还剑。这样,作为人质的三十六员大将便留在保生大帝手下。现在台南市慈济宫所印制的三十六将的版画,(实际只有三十四),全是各种各样的鸟兽,诸如龙、虎、狮、麒麟、象、马、牛、羊、凤、鹤等等,在慈济宫的庙会上,这种印制的版画,作为保佑家人健康的守护神而备受欢迎(卷首插图⑥--6)。另外,保生大帝符(卷首插图⑥—7、8)也很多。

——每年的三月十五日保生大帝诞辰这一天,常常刮大风。传说这与保生大帝和妈祖间的恩怨有关。据说保生大帝升天成仙后,对妈祖一见钟情,爱慕之情日益复加。但妈祖念其母终日辛劳,不愿离开母亲而去保生大帝处,拒绝了保生大帝的请求。保生大帝颇为不快地对妈祖说:“我要在三月二十三日你生日那天下大雨,冲掉你的面妆。”妈祖听后反唇相讥:“你要这样,我就要在你生日那天刮大风,吹掉你的帽子。”原来,保生大帝的头形古怪,总是戴着帽子。因此,如果三月十五日那天没刮大风,人们会戏称:“今天妈祖给了大道公面子”。

——据说康熙三十八年(1699年),台湾发生传染病大流行,群医束手无策。许多来自泉州漳州的移民,纷纷回到故乡,带着保大帝的灵身及陪神到台湾供人祭拜,病皆治愈。

现在,台湾的保生大帝庙共有162座,其中台南县最多,共有38座。最早的保生大帝庙,是位于澎湖岛马公的威灵宫。台北市大同区的保安宫始建于乾隆七年(1742年),信徒甚众。另外据传说,

台南县学甲镇慈济宫的保生大帝像为宋代之物,系郑成功带到台湾来供祭祀的(卷首插图⑥-10)。

从上述可见,对保生大帝的信仰几乎遍及整个台湾,如此深厚,而其中又以原籍为福建漳州、泉州的人们最虔诚,信徒也最多。其原因主要是渡海来台之初,既得不到政府的帮助,又面临台湾恶劣气候的挑战,并且水土不适,疾病丛生。加之不时还会与土生土长的台湾人发生争斗,而必须保护身家安全。因此,他们只能求助于神明保佑,将在故乡崇拜的神——保生大帝,作为战胜疾病与各种灾祸的守护神。

对保生大帝崇拜之深,从前面所述的药签中也可以看出。

碧霞元君

“娘娘”、“奶奶”、“奶娘”等,都是对女神的称呼。所谓“娘娘”,原是古人对皇帝的配偶,即“皇后”或“天后”的称呼,含有“天下之母”的意思,故此又成为“女神”的代名词。

在中国的民间信仰中,“娘娘”信仰的主要对象,包括碧霞元君,妈祖,临水夫人等。这种信仰的产生,中国人的家族观念、祖先崇拜思想、多子多孙的愿望等要素起了很大的作用。

被称之为“娘娘”的“碧霞元君”与现在在台湾颇为盛行的妈祖崇拜的妈祖的出生地正好相反,即“碧霞元君”作为“娘娘信仰”,曾在中国的北部,东北部地区特别盛行,新中国建国以来,这种状况已基本不复存在。往日的情景,可以通过各种文献的记载来了解。

据说“碧霞元君”(又名天妃,见图⑥-11)是泰山东岳大帝的孙女(详参橘朴所著《道教与神话传说》)。东方是太阳升起的地方,

图⑥-11 天妃娘娘 (选自《绘图三教源流搜神大全》)



属阳,意味着人生的开始,故认为东岳大帝掌管着人的生死,由此当然也认为碧霞元君是握有生死大权的神。

碧霞元君为所有女神的首领,其手下拥有各种各样的女神。

有关碧霞元君身世的传说不一,除了前面提到的是东岳大帝的孙女的说法外,还有人认为她是黄帝的女儿,或是汉代人石守道的女儿,或认为她是华山的王女等等。另外,人们根据碧霞元君的职能,而称她为财福娘娘、福寿娘娘等。

卷首插图⑥-11所拍摄的,是北京白云观元君殿中所祀奉的

女神。该殿建于乾隆二十一年(1756年),殿内东壁上,有白衣慈航大力的像。元君殿所供奉的神祇,居中的是主神碧霞元君,右侧为“催生娘娘”、“送子娘娘”(卷首插图⑥-12),左侧为“眼光娘娘”、“天花娘娘”(卷首插图⑥-13)。这些都是新的塑像,大概是文化大革命后重新塑的。其中,“催生娘娘”(卷首插图⑥-15)负责分娩;“送子娘娘”则负责传种接代,繁衍子孙;“眼光娘娘”(卷首插图⑥-14)专治眼病(在中国北方,过去对由风沙所致的眼病,或砂眼的流行颇感焦虑);而“天花娘娘”则是医治天花的女神。至于“白衣慈航大士”,即所谓“观音”,究竟是男还是女,至今尚无定论。在一般人心目中,观音以慈悲为怀,普救众生,从佛教经典《观音经普门品》中所提到的,若虔诚地祭祀、供奉观世音菩萨,想生男则可得到壮实的男婴,想生女则可得到漂亮的女孩这样的说法来看,许多人是将观音作为送子神来膜拜的。

在《中国生育礼俗考》^[29]一书中,曾提到北京东岳庙内的娘娘殿供有九位娘娘,这九位女神的座次排列如下:

右 { 送生娘娘(右)
培生娘娘(中)
催生娘娘(左)

中 { 眼光娘娘(右)
天仙娘娘(中)
子孙娘娘(左)

左 { 乳母娘娘(右)
痘疹娘娘(中)
引蒙娘娘(左)

图⑥-12 分娩的情形 (“白娘娘产子”
选自《图说三百六十行》)



同书中还提到,在南药王庙的娘娘殿供奉有如下一些女神:

- 天山圣母永佑碧霞元君
- 眼光圣母惠照明目元君
- 子孙圣母育德广嗣元君
- 痲疹圣母保佑和慈元君
- 乳母圣母哺婴养幼元君
- 催生圣母顺度保幼元君
- 痘疹圣母立毓隐形元君
- 送生圣母锡庆保产元君
- 引蒙圣母通颖导幼元君

从上述这些女神的名称即可看出,她们分别具有着妊娠、分娩、产褥期保健以及治疗婴幼儿疾病的职能。有关当时分娩的情形,读者可参看图⑥-12。如果按照《封神演义》(明代的神怪小说,主要讲述周武王灭纣的故事,几乎所有的道教诸神、佛教的佛都参加了这场战争)的说法,痘疹娘娘则是余化龙之妻金氏,而子孙、催生、送生等三位娘娘,则为云霄、琼霄、碧霄三姐妹。

这种娘娘信仰,在中国北方的三十年代及四十年代初期尤为盛行。

王 母 娘 娘

王母娘娘又叫“瑶池金母”^[30]、“瑶池圣母”、“无生老母”、“无极老母”等(图⑥-13、⑥-14),也就是所谓的“西王母”。西王母相对于东王公(又称东王父、木公、东华帝君、王皇君等)而言,东王公掌管男仙,西王母则掌管女仙(卷首插图⑥-16)。

东王公与西王母合在一起,再加上赤精、水精、中央、黄老等神祇,即是所谓的五老。

据《史记·大宛传》记载,西王母为仙人,姓杨(或姓侯),名回,又称婉妗,住在昆仑山上。《山海经》中也提到西王母,说她住在玉山,具有人的形象但样子长得很奇怪。在《云笈七签》中,给西王母取了一个很长的名号,叫做“上圣白玉龟台九重大真西王母”,这是缘于西王母住在龟山的昆仑玄圃宫殿。该殿的左边有瑶池(此即瑶池金母的由来),右边为翠水。在《道藏精华·历世真仙体道通鑑》中,把西王母也称作金母、金母元君、九灵太妙龟山金母、太灵九光龟台金母等。

有关西王母的传记中有一段流传很广的传说。相传西汉武帝

图④-13 西王母
(选自《绘图列仙全传》)



图④-14 西王母
(选自明·洪应明《仙佛奇踪》)



时(公元前 110 年以前)某年的七月七日,西王母带着玉盘装的仙桃来见武帝,带来的七个仙桃,武帝吃了四个,西王母吃了三个。西王母见武帝想留下仙桃种,笑着说,此桃三千年才结一次果,你即使留下桃种也是徒劳(卷首插图④-18)。可见,在中国,桃是不老长寿的象征,故福禄寿的寿星老人手中拿着的就是桃。

相传西王母曾授给张道陵(五斗来道的开山)、魏华存(茅山道的开山)等秘书咒文。以西王母信仰为中心的“瑶池金母信仰”,近年来在台湾的民间信仰中日益兴盛,下面即来谈谈这方面的情况。

瑶池金母信仰

信仰“王母娘娘”、“瑶池金母”的所谓“瑶池金母信仰”，目前在台湾作为一种新兴宗教迅速扩展。其原因之一，是许多人相信其治病灵验，这在本书介绍“善书”及“扶鸾”时已提到。关于这种信仰，郑志明所著的《台湾民间宗教论集》中也曾作过介绍。

无论是无极老母还是无生老母，实际上都是指瑶池金母。据1922年台湾总督府的寺社台帐记载，当时全台湾共有3580座寺庙，其供奉的神佛种类达175种之多，但却无供奉瑶池金母的。在《台湾旧惯冠婚葬祭与惯例仪式》^[31]（铃木清一郎著）、《台湾风俗志》^[32]（片岗严著）、《台湾的宗教》^[33]（增田福太郎著）等书中，也未曾提到祭祀瑶池金母的事例。

据1960年刘枝万的《台湾省寺庙教堂调查表》的记载，全台湾中的“瑶池金母”的寺庙，有花莲县吉安乡的慈惠堂、胜安宫，而据林衡道的《台湾寺庙大全》^[34]（1974年）与伏德政的《台湾庙神传》（1979年）的统计，供奉瑶池金母的寺庙急剧增加，1979年3月，全台湾的瑶池金母庙达到51座，而现在已剧增到140余座。台湾的瑶池金母信仰在1949年以前几乎尚无，据说在那年的六月，台湾花莲县吉安乡的一位乡民，突然宣称自己是瑶池金母的化身，来此解救世间的一切苦难。另外，某一妇人病重难愈，也宣称是瑶池金母显灵而竟痊愈。接着，人们若是求愿而病愈，则都相信是瑶池金母显灵。于是，信徒们在1950年分别修建了两座瑶池金母庙，即慈惠堂（慈惠总堂，以瑶池金母为主神，孚佑帝君、太白皇君为陪神，另还祭奉玉皇大帝）与胜安宫（以王母娘娘为主祀，从祀的诸神为天公、地母、陈靖姑、太白金仙、吕仙公、齐天大圣、诸天菩萨等）。

此后,在不到 40 年的时间内,瑶池金母信仰逐渐形成一种强大的民间信仰,隶属于慈惠堂系统的庙宇,如今已达 160 座以上。

民间信仰之一的瑶池金母信仰,与明代罗清所创立的“罗教”有很深的渊源。罗清又称罗祖,生于英宗正统七年(1442 年),卒于世宗嘉靖六年(1527 年)。罗教倡导“无极”与“无为”,故又称之为“无为教”。明代以后,成为民间信仰教团的主流,其分支甚多,诸如“一贯道”、“圣贤堂”、“悟善社”等等。

现在的罗教,以无生老母信仰为中心的,有齐教、儒教神教、一贯道、慈惠堂等宗教团体。下面介绍其中三个瑶池金母信仰的民间宗教团体。

——儒教神教。此教乃以“儒为宗、神为教”为宗旨而形成,以恩主公为主要的信仰神。施行扶乩,其鸾堂、圣门、儒门、鸾门等有关内容,已在书有关“扶鸾”的内容中作了介绍。在台湾,其堂所有 300 余座,信徒达 15 万余人。其大的堂所,已在前面“扶鸾”部分介绍,其他的尚有:台中的重生堂、圣贤堂,台北的行天宫、慎修宫,台中的鸾德堂、玉霄清虚宫,高雄的灵隐慈善堂、明善堂、文化院等等。

——一贯道。1928 年由张天然发起成立,为清初黄德耀创立的“先天道”的一个分支。二次世界大战后由大陆传至台湾,直到如今仍是以秘密的方式进行传道,其信徒达 30 万之众。

——慈惠堂与胜安宫。此为在台湾兴起的瑶池金母信仰的产物。如前所述,此产生于 1949 年之后。

传说瑶池金母生了九十六亿个皇胎儿、皇胎女,故为九十六原灵之母而又称为老母。这九十六亿子(亦称原子、原来子)降临东土,以有巢氏、燧人氏、后稷、神农氏、轩辕氏,仓颉氏等为首而来到

人间,但这九十六亿子逐渐为人间的物质欲望等所迷惑,丧失了本来的灵性。无极老母对此深感悲哀,终于决定亲自下凡伸出救援之手,帮助原子们返归。

这种瑶池金母信仰,如前所述,是通过所谓扶鸾、沙盘所显现的神的语言,或神灵附体后所表达的神的旨意,来医治各种疾病,解除灾难。这种方式可以满足许多人的愿望而具有强大的力量。这些信徒自认为是佛教徒,而政府却将民间的庙堂作为道教庙宇来登记。瑶池金母信仰之所以如此迅速地在台湾得到发展,与其急剧的社会变化和经济发展直接相关。另外,这一宗教团体本身由于得到社会的承认,得到来自各方的捐赠资助而财力雄厚,又通过祭祀等活动而招徕更多的信徒,如此因果循环,以致目前台湾的瑶池金母庙越来越富丽堂皇,信徒日益复加。

不可忽略的是,伴随这一现象产生的根源,与许多中国人所具有的现实利益主义分不开。另外也不能忽视,在这些民间信仰团体中,有许多杰出的人材在团体的兴起与发展方面,起了重要的作用(关于这一点,本书介绍扶鸾之处已提到)。

每年七月十八日,是瑶池金母的诞辰,每逢该日台湾各地的瑶池金母庙,都要举行盛大的祭祀活动。

妈 祖

妈祖又称“天上圣母”^{[35][36]},其中尚有“湄州妈祖”(湄州位于福建省沿岸,福州与泉州之间)、“温州妈祖”(浙江省南部沿海地区)、“银洞妈祖”(即泉州银洞,泉州位于福建省漳州北部的沿海地区)等,名称虽异,但都指同一女神(卷首插图⑥-17)。

从妈祖像的面色来分,则分为“红面妈祖”(红色表现妈祖具凡

人形象)、“乌面妈祖”(黑色乃象征救难之相)和“金面妈祖”(表现妈祖得道)等。妈祖一般也称之为“天后”或“天妃”。在现在的东南亚华人社会中,妈祖大概是最主要的信仰对象。

相传妈祖生于福建省兴华府莆田县湄州岛,其家世代为官,至其父林愿才辞官而过着半耕半读的生活。林愿乐善好施,当地人称“林善人”。一天夜里(五代后周世宗显德六年,即公元959年的六月十五日)林氏夫妇照例祈祷观音菩萨后睡下,林氏之妻忽梦见观音菩萨手拿一颗药丸说道:“你们夫妻长期行善积德,故得到玉皇大帝的特别保佑,你若服下这颗药丸,能得一女而来普救天下众生。”林妻服下此药后即怀孕。建隆元年(960年)三月二十三日夜,只见一道红光由西方射入林家,屋内霞光万道,香气扑鼻,林妻生下一女。然林家原本已有一男五女,其男孩又体弱多病,现在又添一女,深感失望。此女婴自生下后一月未泣哭,故人称“默娘”。

默娘天资聪慧,自幼熟读诗书,10岁时即早晚焚香诵经拜佛,13岁已擅长武术,通晓古今。湄州岛四面环海,默娘自小便喜欢在海中游泳,并非常了解许多有关大海的知识,这也是后来妈祖作为航海神的原由之一。

有关妈祖的传说故事很多,以下列举几端:

——13岁那年,一位名叫唤玄通的老道士衣衫褴褛,常来林家乞食,默娘并不嫌弃而给以厚待。道士极为感动,授默娘《玄微秘法》一书而去。

——16岁时,曾和朋友们在庭院中游玩,见古井之水忽然变得清冽如镜,于是大家都围在井边观看。突然井中蹦出一手持铜符的神人,大家都惊慌逃走,而只有妈祖一人仍神色自若地跪地膜拜。

于是,此神人将手中的铜符(一说为天书)授予妈祖,神人乃驾

五彩云而去。妈祖得此灵符后,法术大增而为乡民救难治病。

——宋太宗雍熙四年(987年)妈祖28岁,那年的九月八日,妈祖对家人说:“明天是重阳节,打算去登高暂离人世的喧闹,故先来辞行。”第二天妈祖身着盛装,告别了家人,此时姐妹们希望和她一同去,妈祖说:“我这次去的地方,有云那么高,几万里那么远,所以不能与你们同去。”说完后即登上山的最高峰,转瞬之间消失在云中。一会儿听见传来美妙的乐声,看见许多仙童、仙女伴随着妈祖升天而去。在此之后,妈祖总是显灵或飞临海上去解救遇难的人们,故湄州的百姓感恩戴德而修建了妈祖庙,并称她为“通贤圣女。”

——某日,默娘与母亲一起织布,忽觉困倦,于是趴在织布机上睡着了。梦中她看见一艘船在狂风暴雨中,即将被海浪吞没。这艘船正是她父亲和哥哥所搭乘的船。默娘见状纵身跃入海中,用口咬住哥哥的衣领,用手抓住父亲,奋力游向岸边。这时她被母亲唤醒,醒来后第一句话便是:“父亲在海上淹死了。”但并没有将自己梦中所做之事告诉母亲。不一会儿,有人来报林愿淹死,而默娘的哥哥被人搭救。整个过程与默娘梦中所见一样。默娘强忍悲痛,驾船去寻找父亲。经过三天三夜终于找到了父亲的尸体,背着回到家中。此后,默娘经常悲叹自责,不久即在重阳节那天升天成仙。这一救助海难的故事,也是其后妈祖被作为海神的原由之一。

——清代清军攻打台湾时,相传因有妈祖作前导而获得胜利。又由于妈祖的法力,在清军驻扎的地方涌出泉水,从而解决了清军用水之需,故在泉旁立有“师泉”字样的碑。康熙皇帝感念妈祖之恩德,曾赐予妈祖“护国庇民妙灵昭应仁慈天后”的名号,这也是后来称妈祖为“天后”的由来。到了清代咸丰年间(1857年),这一名号竟增到64个字,由此亦可见对妈祖的尊崇程度。

——在妈祖像的两边,常有两位陪神,这就是所谓的“千里眼”和“顺风耳”。传说宋太宗太平兴国七年(982年)妈祖22岁时,依照铜符所示,秘密学习剑法。此时在湄州西北的桃花山上,住着“千里眼”与“顺风耳”两个妖怪,他们见妈祖姿色漂亮,顿生歹意,想强娶为妻,于是双方大战,最后两妖一败涂地而成为妈祖的忠实随从,始终不离妈祖身边。顾名思义,“千里眼”言其能眼见千里之外;“顺风耳”则能得到四面八方传来的声音。此二人原是兄弟,为殷纣王手下的武将,殷、周决战时,周军金鼓齐鸣,使“顺风耳”无能为力;又不断挥动大旗来遮掩“千里眼”的视线,两人因而被杀,在桃花山成为妖怪,危害四方。

——妈祖作为海神,常常在船只遭遇海上风暴发生危险时,妈祖就会穿上红衣,手持一盏红灯,引导船只顺利返航。这就是俗称的“妈祖火”。

另外,关于妈祖与保生大帝的一段传说,前面已经提到。

台湾百姓中,以福建省移居到台湾的民众最尊崇妈祖。常常将妈祖神供奉在船上出海,以求能消灾避难,并兴修妈祖庙来祭祀。确实,在妈祖庙兴建的初期以沿海一带居多。这些移民来到台湾之后,要抗御传染病的流行和因水土不符而导致的疾病,要与旱灾、水灾、台风及农作物的病虫害作斗争,而将妈祖作为无所不能的女神,这样,妈祖由所谓的“海神”逐渐成为了神通广大的“全能之神”。

至今,在台湾的许多家庭中都设有所谓“宗堂五神”神龛,祭祀的对象以妈祖为中心,包括关羽、观音等。

现在在台湾的妈祖庙约有500座以上,其中最多的是台南县,共有64座,其次为高雄县,共有60座,再其次由按顺序为屏东、台中、云林、彰化等地。妈祖庙中历史最悠久的是澎湖岛的“天后宫”

(卷首插图⑥—20)。从知名度方面看,以云林县北港的朝天宫居首,其次分别为鹿港天后宫、台南大天后宫以及中港慈裕堂等。

1987年,北港朝天宫举办了“纪念妈祖成道一千年,祈求风调雨顺国泰民安环岛绕境弘法”的祭祀活动,从10月3日到10月28日共26天的期间,从北港出发绕台湾一周。信徒们每天从午夜12点出发,到第二天黄昏才歇息,一天要行走18小时,其中行程最长的一天达130公里,在台湾各地举行盛大的祭祀。

实际上,妈祖信仰并不限于台湾,在香港、九龙也有天后宫,新加坡的天福宫供奉的主神也是妈祖。在日本长崎的崇福寺也供奉着妈祖,是当地华侨心目中的守护神。

註生娘娘

如果说妈祖与碧霞元君分别代表中国南方和北方的全能女神,那么,以下介绍的则是具有专门职能的一类女神。

自古以来,中国人就有“不孝有三,无后为大”的观念(同样,不幸也有三,其中最大的不幸即是绝后)。因此,若无生育则不仅是不孝,而且意味着家庭的崩溃、家族的灭亡。在过去,中国式的家庭时有为传宗接代而纳妾,这不仅没有受到任何道德方面的指责,而且当元配无生育,尤其是未能生男时,妾的地位还会提高。“福、禄、寿”中的福,即是多子多孙,子孙健康。因此,妊娠、分娩、产褥、育儿等一连串的事情,被认为是一个人乃至其家族重要的事。当然,为此而需要祈求神的保佑,下面所介绍的“註生娘娘”,便是这方面一的神中最受崇拜的一个。

“註生娘娘”另有各种各样的名称。如有的将她称之为“临水夫人”,《神仙传》中称之为“碧霞元君”,《三教搜神大全》称为“大奶

夫人”，而民间称之为“註生妈祖”。另外，也有称“顺天圣母”或“南台夫人”的（卷首插图③—21）。

从以福建为首包括广东沿海地区移居台湾的人们，将“註生娘娘”作为生育之神而备加崇拜。

相传“註生娘娘”，系福建古田县临水乡人，故由此亦称她为“临水夫人”。

“註生娘娘”生于唐大历三年（767年）三月二十日，本名陈靖姑。据《三教搜神大全》记载，过去古田县临水乡有蛇妖危害百姓，故当地人建庙祭祀蛇妖，并于每年的重阳节还要用两名童男、童女供奉蛇妖。一天，观音菩萨在回南海（观音菩萨又称南海大士）的途中，见福州地区一股妖气直冲云天，乃扯下一指甲投入陈靖姑之母的胎中，于是生下靖姑，出生的那一天，出现了许多吉兆（有人认为其诞辰为大历三年一月十五日）。其后，由于靖姑（避讳亦称进姑）解救了唐皇后的难产，故被敕封为都天镇国显应崇福顺懿大奶夫人（此即称大奶夫人的由来，图⑥—15）。

陈靖姑曾拜许真人（许逊）为师，自幼学习剑术及道教驱邪退妖法术。及长，嫁刘氏（一说为黄氏）为妻，不久即怀孕。此时正值福建一带发生大旱，陈靖姑施展法术，祈降甘露。结果终于天降大雨，旱情顿缓，但靖姑却因劳累过度而流产，不久即夭折。临死之际，靖姑发誓：“我死之后将化成神祇，专门解救产妇的危难。”

在这之后，产生了关于靖姑的各种各样的传说，并将她作为神来崇拜。下面即列举数例：

——靖姑死后不久，建平地区有一位叫陈清的男子，因其妻怀孕十七个月而未分娩，于是祈祷靖姑保佑。靖姑显灵为其妻治疗后，竟产下毒蛇数斗，而其妻安然无恙。

图⑧-15 大奶夫人 (选自《绘图三教源流搜神大全》)



——宋元祐年间(1088~1093年)临水乡有一白蛇洞,洞中有一白蛇,经常吐出毒气,死伤百姓不计其数,官府对此亦束手无策。某日,人们看见一衣着红衣的妇人驾着祥云来到洞口,待蛇出洞后挥动利剑将蛇砍死。人们询问其尊姓大名,只听答道:“我乃临水乡陈昌之女靖姑是也。”说完腾云驾雾而去。当地人感其大恩大德,在蛇洞口旁建庙祭祀,称之为“临水夫人”。其后,人们为疾病、求子、祛邪、难产等亦来此祈祷,“临水夫人”由此而兼有医生的作用。宋淳熙年间(1174~1189年)被追封为“崇神昭惠慈济夫人”,其后又加封为“天仙圣母青灵普化碧霞元君”,至清咸丰年间(1851~1874年)再次被加封为“顺天圣母”。在台湾,人们又称之为“南台助国夫人”。

——这个故事与第一段传说相似。据《建宁府志》记载，蒲城的徐清叟之夫人怀孕十七个月未分娩，情况危急。此时一妇人来至门前，自称姓陈，愿来帮助分娩。于是其将孕妇放置楼上，在孕妇身下的楼板上开了一个洞，并令徐氏家中仆人持棒在洞下守候。不一会儿，只见妇人生出一条大蛇从洞口掉下，仆人即挥棒将蛇打死。徐氏一家对此感激涕泣，备厚礼相赠，陈妇拒而不收，徐氏乃挥笔题写一款“徐清叟妇救产陈氏”的条幅相赠。陈妇收下条幅，言回古田县某处，出门后即无踪影。后来，有人在古田县祭祀靖姑的庙中，见到在陈靖姑像旁挂着徐氏所书的条幅。

——据清人梁章钜的《退庵随笔》记载，认为“陈靖姑”乃五代之时福建人氏陈守元的女弟子，陈守元精通法术，为福建王之侍从。当时，永福地区有一白蛇危害四方，被害百姓波及数县。陈靖姑乃应福建王王璘之召前去除害，将蛇砍死后，蛇化作三女子投入一古井中，靖姑绕此古井察看了三圈。由此，靖姑被封为“顺懿夫人”，并得到赐与她的三十六名宫女，消失在大海的彼岸。这就是将在后面提到的三十六鸟母的传说。

——相传陈靖姑某日正在山中修炼，见一老妪饿倒路旁，乃将自己所带的食物送给老妪充饥。老妪甚为感激，遂将许多画有符篆的秘密文书授与靖姑。由此靖姑法术大增，能轻松自如地驱使鬼怪。

从以上这些传说，可以大致了解陈靖姑为何等人。即靖姑被看作是精通巫术的一位女巫。另外，她在助人分娩方面也表现出卓越的才能，也可以说她是相当于现在助产士那样的女巫。

——陈靖姑在闾山与林纱娘，李三娘同随许真人学习法术，三人结为姐妹，立誓同心协力为民除害。故后来将三姐妹称为“三奶夫人”，陈靖姑为大妈，林纱娘为二妈，李三娘为三妈。三姐妹专施

驱邪法术。

“三奶夫人”是现在道教中“三奶派”的教祖，也是台湾的红头法师崇拜的对象。

——在民间小说《封神演义》中，称註生娘娘名叫云霄，从小与姐妹琼霄、碧霄一起在龟台圣门门下学习法术，并制作混元金斗为法宝，帮助周武王伐纣，但终因法宝被元始天尊太上老君所破而皆战死，其后被授予註生娘娘之称，掌管人间的分娩，保育之事。

——前面曾经提到福建王曾赐给靖姑三十六名宫女，这三十六名宫女后被称为“三十六婆姐”。不过，现在在台湾的各大寺庙中，配祀在註生娘娘像旁的，只有十二婆姐（卷首插图⑥—19、22），十二婆姐分别取名为：註生婆姐陈四娘、註胎婆姐万四娘、监生婆姐阮三娘、抱送婆姐曾王娘、守胎婆姐林九娘、转生婆姐李大娘、护产婆姐许大娘、註男女婆姐刘七娘、送子婆姐马五娘、宅胎婆姐村一娘、养生婆姐高四娘、抱子婆姐卓王娘等。从这些婆姐的名称即可看出她们各自的职能。分工颇为细致。另外，台北市松山慈佑宫中配祀註生娘娘的为十三婆姐，多一个接生婆杜玉娘。据说杜玉娘经常免费为产妇接生，故又称“杜姆”。其死后，人们立像祭祀，缅怀其恩德。寺庙中所供奉的这些婆姐，姿态各一。有的抱着、有的背着小孩；有的正在给小孩喂奶；有的在教小孩读书、击鼓……。人们将这些婆姐比喻为燕子，阳春三月燕子归来，筑巢产蛋，联系到神话传说中“简狄”的故事，（简狄为有娥氏的长女，帝喾之妃，传说吃了玄鸟从天上掉下的蛋后生下契），人们把燕子作为送子之神来看待，故将这些婆姐又称为鸟母。

目前，在台北市的保安宫、龙山寺等寺庙中，可以见到“三十六婆姐”之像；不过已将三十六个婆姐简化成十二个（卷首插图⑥—23）。这与五百罗汉的情况完全相同，尽管号称五百罗汉，但我们

一般所见到的,往往只有十八或十六罗汉。

另外,民间习惯将“鸟母”称之为“床母”。每逢七月七日床母的诞辰,都要举行祭祀活动,过去的人们认为,由于床母的保佑,才使小孩能消灾避难,免于疾病而平安地长成大人。因此,在床母的诞辰,16岁以下的小孩及其家人,都要准备各种各样的祭品,以报答床母的恩德。

——与前面所提到的“三奶教”有关,与婆姐们一样与生育有关的神祇中,还有所谓的“花公”、“花婆”。民间信仰认为,每个人在阴间都有自己的元神。其中,男的元神是树,女的元神是花。花开若是白色,即意味着生男;若是红色则意味着生女。至于花开几朵或花开的颜色,则由“註生娘娘”决定(所谓註生,即含有决定是否生育之意)。

既然有树有花,则需要有人来照料,这就是所谓花公(树公)与花婆(花妈)的职责。他们在阴间给这作为人的元神的花、树浇水、施肥、除灭病虫等等。如果想生男或生女,只要虔诚地祈祷“註生娘娘”,则可以改变花的颜色而如愿以偿,这就是所谓的“移花换斗”。

另外,如果婚后不孕,则可祈祷“註生娘娘”赐花,这种为求子而进行的祭祀,称之为“栽花换斗”。若孕妇想要顺产健全的婴儿,则需祈祷花公、花婆。

从上述内容不难看出,中国民间信仰中的“註生娘娘”与人类的生育繁衍有着密切的联系。许多人基于这种信仰,在阴历三月二十日“註生娘娘”的诞辰,无子的求子,有孕的则进而祈求顺产,十分热闹。祭祀之时掷筊若获圣筊,意味着已得到“註生娘娘”的同意,则可取一朵供奉神前的花插在头上回家。如果家中小孩生病,则取供奉在神前的小鞋上的红线,系在脖子上回家。如果这样的祈

祷真的如愿以偿,则必须加倍奉还这种⁵⁵簪花或绑有红线的小鞋。

一般说来,大多数的寺庙都不将“註生娘娘”作为主神来供奉,而是作为福德正神的配神来一起祭祀。

关于陈靖姑其人的说法很多,有的认为临水夫人、临海夫人就是陈靖姑,而有的则认为这些不是同一人,如前面所提到的那样,还有的认为她是五代之时陈守元的女弟子。众说纷纭,莫衷一是。毕竟世上姓陈的人何其多,民间传说难免发生混淆,故是否为同一人,尚难以定论。

目前台湾地区以“註生娘娘”为主神的寺庙,只有高雄县桥头乡的註生宫和屏东县新田乡的水福堂两处,其余的都被作为配神。

池头夫人

池头夫人一般作为“註生娘娘”的配神而供奉在註生娘娘像旁,被认为是掌管阴间里的血池的女神,因而被作为顺产之神来崇拜。许多人相信在难产或产后患病时,祈祷池头夫人则能逢凶化吉,转危为安。

这种信仰缘于许多人相信,因难产而死的产妇必会落入阴间的血池中受罚。故过去在因难产而死的产妇家中,常常要祈祷池头夫人赦免其罪过。当然,一旦发生难产,许多人便会祈祷池头夫人,希望不致落入所谓的血池。

关于“池头夫人”的由来,目前尚不清楚,只知最早的是福建省泉州移居台湾的民众崇拜的女神。据《台湾神庙传》记载,池头夫人只是作为地藏王庙中的配神来祭祀。在《台湾地区神明之由来》一书中讲述了这么一段传说:清咸丰三年(1853年)之际,移居台湾

的闽人(福建人)与粤人(广东人)之间不和,甚至同为闽人的漳州人与泉州人之间,也不时发生争斗。某日,泉州人在龙山寺举行盛大祭典,因过于疲劳而皆睡去。漳州人见状认为有机可乘,便潜至龙山寺前打算袭击。此时正值盛夏,碰巧有位妇人在龙山池(龙山寺正面原有一龙山池)避暑纳凉,见漳州人袭来,立即高声呼唤泉州人。漳州人此次偷袭失败,恼怒之余砍下这一无辜妇人的首级。事后,泉州人感激其大恩大德,予以厚葬。但不知此妇人为何人,也许出于无奈,便称之为“池头夫人”,每年都要举行盛大的祭典。不过,在台北市祭祀池头夫人的寺庙,只有“霞海城隍庙”与“保安宫”两处。

“池头夫人”与“血池”的说法,大概与《血盆经》有关。另外,也可参考《道藏》中的《元始天尊济度血潮真经》等。

生育之神

下面将其它有关生育的诸神,简介如次。

送子观音

在福建、广东等地信仰“送子观音”的风气较盛。据说若想得子,只要到观音庙中,偷出佛桌上的莲灯或佛座下观音脱下的鞋子,便能如愿以偿。若小孩发育不良,只要将名字写在观音庙内,便会得到观音的保佑。在民间,也将观音称作“观音妈”,由此可感到一种亲近感。而把观音与育儿联系在一起的观念,则来自中国的北方。

送子张仙

有关生育和诸神几乎都是女神,只有这个“送子张仙”是男神。“送子张仙”是起源于中国北方的一种信仰,台湾本地没有。据

说在古代的吴越等地,要想得子,必须去张仙祠祈祷。有关张仙其人其事,诸说不一。

床公、床母

唐宋以降,从宫廷至民间,都将所谓的床公、床母视作寝室之神。新婚夫妇入洞房时,都要祭拜床公、床母,以求夫妻恩爱,多子多福。另外,小孩患痘疹也要祈祷床公、床母,以求早日康复。有认为床公、床母即是周文王夫妇,传说他们的儿女达百人之多。据《浙江风俗简志》记载,杭州一带的百姓认为,小孩夜泣不止乃是遭到床公、床母惩罚的缘故,须连续三十天夜里焚香祈祷,才能止住小孩夜泣。

七星娘娘

所谓七星娘娘,就是天上的七仙女,即七星牵牛星。民间传说认为,如果虔诚地向七星娘娘祈祷,便可保佑孩子平安健康成长。

金花娘娘

金花娘娘是一种起源于广东的民间信仰(卷首插图⑥-24),她被看成是保佑分娩顺利及婴儿平安的女神。在台湾,每年都要举行祭祀金花娘娘的活动,但其规模不及原籍福建的台湾人祭祀“临水夫人”那样盛大。金花娘娘又叫做“金花夫人”、“金花娘娘”等。关于金花夫人的传说众说不一。实际上,“金花”乃是神的谥号。金花娘娘本来只是一位女巫,未嫁即夭折,而在她死后,却成了负责送子与掌管生育的“神”,并谥之为“金花”以及“夫人”。每年的四月十七日是金花娘娘的生日,在这一天要举行盛大的祭典。民间亦传说“金花娘娘”是投身广东仙湖而死的,死后身体全不腐坏,且香气袭人。故常常把金花娘娘做成木偶,供奉在庙中,尊称为“金花普王惠福夫人”。在金花夫人庙中,金花夫人的手下的配神很多,现将其列举如下:

保痘夫人胡氏、梳法夫人张氏、敏食夫人刘氏、白花夫人曹氏、养育夫人邓氏、血刃夫人周氏、转花夫人谢氏、大笑姑婆祝氏、剪花夫人吴氏、红花夫人叶氏、小笑姑婆黄氏、羊刃夫人苏氏、潮花夫人村氏、保胎夫人陈氏、教伙夫人梁氏、教行夫人黄氏、腰抱夫人万氏、栽花夫人杜氏、送花夫人蒋氏

从以上十九个配神的名号即可看出，她们分别负责保胎、换胎、分娩、痘疹及婴幼儿的教养等而各司其职，很多职能与十二婆姐相似。

胎 神

所谓胎神，即是守护胎儿而为孕妇须祭拜的神祇。实际上这是一种禁忌之神，为本书前面所提到的凶神的一种。如果犯忌而触怒了这一胎神，胎儿便会随时被胎神夺走，因此，孕妇及其家人，每天总是小心翼翼，惟恐触怒胎神。如把孕妇的床或室内的用具等搬到屋外，或钉东西等，都是犯忌而会惹怒胎神。若是担心也许犯了忌，则要赶快招请道士来作祈祷。或不得已而要在孕期中迁居，也要请道士来开一张安胎符。许多人相信，这一胎神在孕期的十个月及产后的四个月中，隐藏在孕妇家中。

痘 公 婆

痘公婆还有“痘疹娘娘”、“痘娘”、“天医真人”等别名。

所谓痘、即指天花；而所谓疹，则指麻疹。现在，由于对这两种疾病实行预防接种，已经不是什么大不了的疾病，故这种信仰逐渐被淡化。

痘公婆的生日据说是阴历十一月初。由于天花的传染力极强，

在过去,一旦发生了天花流行,一乡一村的小孩都会因此而夭折,故在痘公婆的诞辰或发现有天花时,人们都要祈祷痘公婆。

据《中国生育礼俗考》^{〔29〕}的考证,过去中国人深信天花的流行是天命所致,故由此产生了各种各样的迷信。在中国北方,民间将痘公婆称为“痘疹娘娘”,其手下还有“花姐姐”、“痘哥哥”两个配神。一旦发生天花,则要将病孩的房间清扫干净,然后放置痘疹娘娘的神位,虔诚祈祷。若13天后天花开始结痂,则还要举行“送神”的祭祀,感谢痘疹娘娘治愈了天花。

《晚清宫廷实记》中也提到,每年十一月初都要举行庆典,为痘疹娘娘祝贺生日。另外,无论谁的天花治愈后,除了要嘉奖医官外,还要在大清门外设置祭坛,举行“送圣”的仪式。

在许多娘娘庙中,痘疹娘娘又称为“痘疹圣母保佑和慈元君”或“痘疹圣母毓隐形元君”等。

在清人所著的《释神》一书中还提到,一位叫张名胜的河南人,生于唐贞观六年(632年)五月五日,因掌管痘疹医疗成绩卓著,而被称为痘神,载入史册。

瘟 神

瘟神(王爷)即是所谓的“厄病神”,是带来流行病的神(即凶神的一种),然反过来,通过祈祷祭祀瘟神,又能除病消灾,故相对来说瘟神又具有“正神”的作用。

对此,刘枝万博士曾作过详细的研究^{〔30〕},以下即引用其部分资料。

瘟神是带来流行病的神,这些流行病为鼠疫、霍乱、伤寒、疟疾等的总称。

中国南方沿海地区及台湾,属高温多湿地带,容易发生上述传染病的流行,在医学不发达的时代,许多人面对这些具有强烈传染性与流行性的疾病,认为是由病邪神所致。早期由福建、广东等移居台湾的民众,面临重新生存下去的各种艰巨任务,尚无暇顾及改善卫生及居处条件,因而对瘟神更为恐惧。

瘟神的历史源远流长,据《三教搜神大全》记载,在隋文帝开皇十一年(591年)六月始有“五瘟使者”的说法(图⑥-16)。据说当时隋文帝看见天上出现了五位神仙,即问身边的太史张居仁:“这些是哪路神仙?是带来福还是灾?”张居仁答道:“一旦出现这些,天下很快发生天行时病(流行病)。”隋文帝叹曰:“这如何是好?此乃上天所降之病,非人力所能避免。”果然,在这一年发生了罕见的流行病,死者不计其数。于是隋文帝于六月二十七日下诏,给这五位神仙均授予将军之位。从隋唐时代开始,每年的五月五日都要祭拜这五位将军。

这样一来,这五位将军逐渐地被作为神灵来祭祀,而瘟神也逐渐由邪恶之神演变为善神(正神)。

在民间也有“送”瘟神的观念,由此而形成流放“王船”的仪式。如过去在福建地区,每三年要造一艘“王爷船”,船上供奉有王爷神像,并装载食物、祭品等,然后将其流放到东方海上,以此“送”走瘟神,免遭病患。或将祭祀瘟神的竹筏、木船放到海上,这些船、筏漂过海峡而到达台湾的沿海地区。台湾的民众见是“瘟神”,即带来流行病的神祇来到,便建庙祠祭祀,祈祷不要带来瘟疫,并举行烧王船的仪式。由此可见,人们对瘟神的观念,由单纯带来疫病的凶神,逐渐转变为掌管瘟疫的预防与治疗的神。故将瘟神称为“代天巡狩”,言其经常在各地巡视,以便治疗消除瘟疫(卷首插图⑥-27)。

由于放流“王船”之风的盛行,瘟神又逐渐成为与航海安全有

图④-16 五瘟使者 (选自《绘图三教源流搜神大全》)



关的神。在中国大陆沿海地区及台湾等地的渔村,也有将瘟神作为渔村的守护神的。瘟神这方面的功能,自然与天上圣母,即妈祖也有关,许多人认为“王船”要航行,须借妈祖的神力。

更重要的是瘟神成为“医神”这一点。人们将其作为能驱逐瘟疫的偶像来崇拜,许多人相信其能应人们的祈求而显现出各种奇迹般的治病效果。因此,瘟神带有十分浓厚的“医神”的意味,这自然与保生大帝(大道公)也就发生了非常紧密的联系。例如,无论是保安宫这样的寺庙,或是王爷庙,或是保生大帝庙,几乎都是将保生大帝(大道公)与瘟神(王爷)放在一起合并祭祀的。

此外,人们认为瘟神的“代天巡狩”,还不光是在各地巡视疫情,治疗瘟疫,还具有地方治安,保护百姓的职能。从其驱逐病邪的职能,引伸赋予其抗御外敌具有地域守护神的特性,带有一种土地神的色彩。同时,还认为其具有过人的武功,因此,在太子爷庙或王爷庙,常常将瘟神与太子爷(又称中坛元帅、太子爷哪吒)摆在一起祭祀。

瘟神所具有的这些多方面的功能,使其几近于全能之神。古人相信,只要祭祀祈祷瘟神,就能五谷丰登,一方平安,消灾去病等等。这样一来,瘟神又与福德正神,即土地公有着密切的关联。如在王爷庙中祭祀土地公,而土地公庙中又祭祀王爷,把王爷庙叫做福德宫或福德爷庙等等,有时两者很难清楚地加以区别。

另外,在前所述的“乩童”中,有许多是将王爷作为其守护神的。

现在台湾最大的王爷庙,是台南县北门乡的南鲲鯓庙(又称代天府)。这是一座靠近海边、盐田附近的规模庞大的庙宇,信徒甚众(卷首插图⑥-25)。

祭祀瘟神的寺庙,大多取名为宫、庙、府等,除此之外,尚有祠、堂、殿、厝等十二种名称。

瘟神又称王爷,也就是前面所提到的所谓“五瘟使者”。这五位王爷的禀性各不相同,有关于此的民间传说也很多,下面即简单介绍这方面的内容。

王爷又称为“千岁爷”、“府千岁”等,在民间有许多传说认为王爷本来是鬼,例如:

——相传秦始皇焚书坑儒而遇害的学者们即是王爷。

——据说唐代之际,有五位进士在赴京途中,发现某地因食用了某一井水而致瘟疫流行,五人为救当地百姓,决定牺牲自己,于

是相继跳入此井中,以息瘟神之怒气。而后瘟疫果然渐消,当地人尊称这五人为王爷。

——传说唐玄宗曾召张天师入宫,欲试其法术,故暗召 360 名进士在地下宫殿中演奏音乐。当张天师正欲施法术时,玄宗突然问道:“何以听见此乐声,难道为妖怪所为?”张天师答道:“此非妖怪所为。”玄宗再问,用何法能制止此乐声。话音刚落,只见张天师拔出宝剑,念咒而施斩妖法术,乐声顿消。玄宗即令人前去察看,只见 360 名进士皆已命归黄泉。玄宗念其无辜丧命而悔恨不迭,于是追封此等人为“王爷”,并昭令在全国各地建庙祭祀。现在,王爷的名号甚多,大概与此传说有关。

——明代初年,有 360 名进士乘船赴京参加殿试,船至福建沿海地区,不幸遭遇台风而沉没,360 名进士皆葬身海底。皇帝得知此事后,追封这 360 人为王,并令各地建庙以祭祀。

——明初,有 36 名进士奉皇帝之命,到各地巡行,不料在海上遇难身亡。此后,在海难之处出现一片祥云,并传来悠扬悦耳的乐声。皇帝得知此事,痛惜此 36 人英年早逝,乃令建造一艘大船,取名为“王船”,将这 36 名进士之灵送出海。此船所到之处,人们竞相敬奉供品而祈祷。

——明代末年,有 360 名进士眼见国家灭亡,不愿为清朝所降而在清廷为官,皆自杀身亡以明志。玉皇大帝得知此事,感佩其忠义之举,乃赐予王号,并将祭祀其亡灵的寺庙赐名为“代天府”,以区别于其它一般的寺庙。每逢这些王爷的祭日,都要扛其神像巡游,此称之为王爷“出巡”。这含有“代天巡狩”的意思(卷首插图⑥—26)。

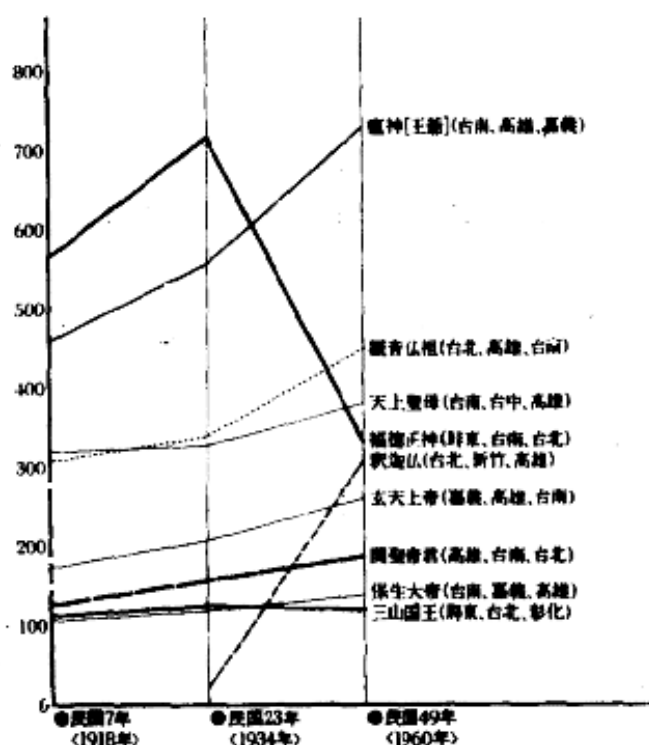
王爷的名称繁多,以姓朱、池、李三姓为最多。根据庙中所供奉的王爷的数量,而分别称之为二王(爷)庙,三王(爷)庙、五王(爷)

庙乃至七王(爷)庙等等。其中以二王(爷)庙为最多,庙中所供奉的两位王爷,其姓不外朱、池、李、肖、吴、陈六种,这两位王爷又称作二姓王爷或二府千岁。另外,在三王、五王或七王爷庙中所供奉的王爷,据统计其姓共有 13 种,即朱、池、李、肖、陈、潘、刑、郭、何、余、苏、吴等。同理,这些寺庙中的王爷分别称为三府千岁、五府千岁等等。位于台湾台南县的南鲲鯓庙代天府,即是王爷庙一个典型代表,其正中供奉着姓李的王爷,右边为姓池与姓朱的两位王爷,左边为姓吴与姓范的两位王爷。因一共是五位姓氏不同的王爷,故又称五府千岁。在此庙的后殿,还供奉有“註生娘娘”、“地藏王”、“韦驮天”及“观音菩萨”。

台湾现在的王爷庙到底有多少?据刘枝万先生 1960 年所作的调查表明,其总数达 730 座之多,是目前台湾各种寺庙中数量最多的一类寺庙,约占全台湾寺庙总数的九分之一,主要分布在澎湖、台南、高雄、屏东等沿海地区。其中以台南县为最多,共有 131 座。从刘枝万先生所绘的一张座标统计图表(图⑥-17),即可了解台湾民间信仰的程度,变化及分布,尤其是王爷信仰的变化。不难看出,台湾民间信仰的诸神,由于人们的籍贯不同而所崇拜的神也不同,即有的神祇在台湾某地颇受崇拜,而在另一地区则可能全然见不到这一神祇。有的神受到普遍的崇拜,而有的却只在某一局部地区受崇拜。尤其是重要的是,有的神祇曾红极一时,但很快即被淡化,具有所谓“流行神”的特点。

台湾寺庙中所供奉的神祇,往往是大陆移居台湾的民众将在原籍所信奉的神,作为其守护神。例如,漳州人的守护神为开漳圣王,泉州人的则是保生大帝,而广东人的守护神则为三山国王,各祀其神。

图③-17 台湾诸神信仰之变迁



药师佛

药师佛是佛教传来的药王之一。一般所说的“药师”即指“药师佛”。另外，药师佛还有“药师琉璃光佛”、“药师如来”及“药师琉璃光如来”等别称，为佛教法僧所说的“三宝佛之一（所谓三宝佛，即“阿弥陀佛”、“释迦佛”及“药师琉璃光佛”的总称）。药师佛被作为是所谓东方净琉璃世界的救世主，曾发十二誓愿，解救世间众生的病患疾苦。在佛教经典中提到的药师有三位，除药师佛外，还有常在其左边的“日光遍照菩萨”（又叫威德金刚或日光药王，手持一轮

太阳),以及常在其右边的“月光遍照菩萨”(亦称月光王,其左手持一青莲花)。所谓东方净琉璃世界,与所谓的西方极乐世界差不多,认为在这样的世界里,已经消除了苦难。

许多人常常向药师佛求愿,祈祷其帮助解救病痛,故药师佛是民间信仰的医(药)神的一种。许多人相信,祈祷药师佛或将在药店买来的药供奉在佛前祈祷后服下,能获得明显的治疗效果。

灵应药王扁鹊君

在《道藏》中的《元始天尊说药王救八十一难真经》,称药王扁鹊君善治各种疾患,并列举了治疗十分灵验的 81 种疾病(图⑥-18),此作为“灵应真君救八十一难经”。从其第一项“能救风寒暑湿难”,即医治诸如由寒邪或暑邪等所致的极平常的疾病开始,到第八十项治疗脱肛,而第八十一项则言能救治一切疾病。

元始天尊告诫人们,若诵唸此“真经”并虔诚地祈祷,其灵验就一定会显现,或将此经随身携带,也能消灾防病。仔细考察该经的八十一个项目就会发现,这几乎包括了所有的疾病。将扁鹊作为神来祭祀,并希望得到其帮助而治愈疾病,这应当说是道教医学的特点之一。

天医忤

在《道藏辑要》中,我们可以看到玉府阐教妙达真人孟珙所撰的《上清天匡许陶相宰救苦济世宝忏》。其中,如图⑥-19 所示,列举了 120 位医生的名字。这些医生中,被称为天医有 10 位;称作神医的 6 位;称作仙医的 13 位;称作良医的 25 位;称作名医的 62

位,另还还有4位挂有“天医院”任职的职务名称,从这种分类不难看出,这些医生被划归入不同的等级,显示其具有上下的关系。这一长串医生名单,首先从天医大圣僦贷季公尊师开始,接下来是岐伯、扁鹊、巫咸、雷公、少俞、鬼臾区、俞跗等等,其间开列了历史上许多著名的医生的名字,前面所提到的许多医药神的名字当然也被囊括于其中。明代的李时珍,被写在这串名单的末尾,由此可见,这一名单的排列顺序,具有某种程度的按其时代的先后来安排座次的特点。总之,在道教经典中开列如此庞大的医生名单,是绝无仅有的,故在此特别加以介绍。

寺庙中诸神的座次

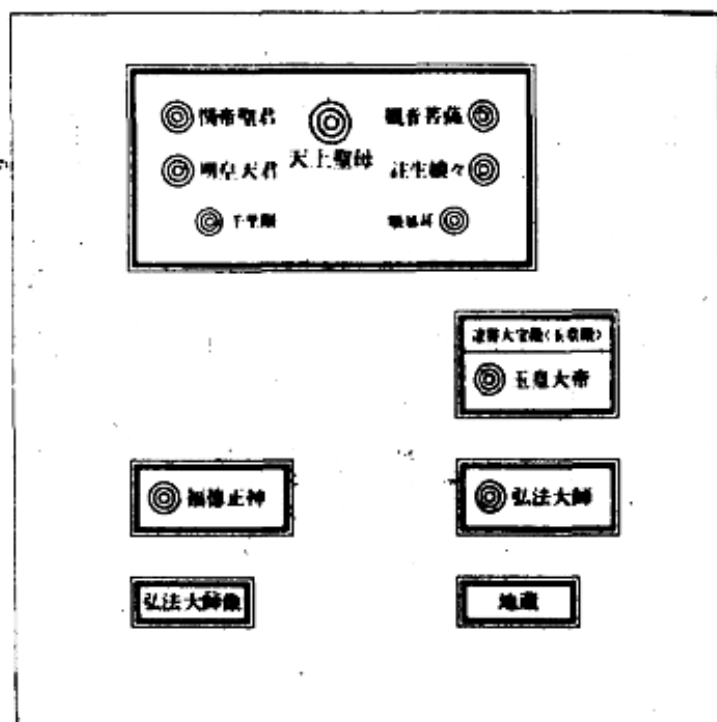
笔者在实地考察中,绘制了若干著名寺庙的平面图。这些平面图可以帮助我们更好地了解医药神在寺庙中的位置,判断其主神与从神的关系。

这些寺庙的平面图包括台湾的天后宫、龙山寺、保安宫(均在台北)和朝天宫(北港);香港的九龙天后庙、长州岛的洪圣殿;新加坡的天福宫等(图⑥—20~26)。其中,长州岛的洪圣殿虽是一小庙,但其中供奉有华佗像而颇有特色。在九龙天后庙中,供奉有“金花娘娘”(在长州岛天后宫中亦供有金花娘娘)和十二奶娘。在新加坡的天神宫正殿,“妈祖”位居中央,两侧分别为“关圣帝君”与“保生大帝”。

台北的龙山寺。以观音菩萨为主神,而在其后殿,供奉着妈祖“註生娘娘”、“十二婆姐”、“池头夫人”及“华佗”等,可以说是集佛、道、儒三教为一堂,使人仿佛踏入了三教合一的博物馆。

“註生娘娘”在台北的天后宫、保安宫、北港的朝天宫以及香港

图⑥-20 台北 天后宫



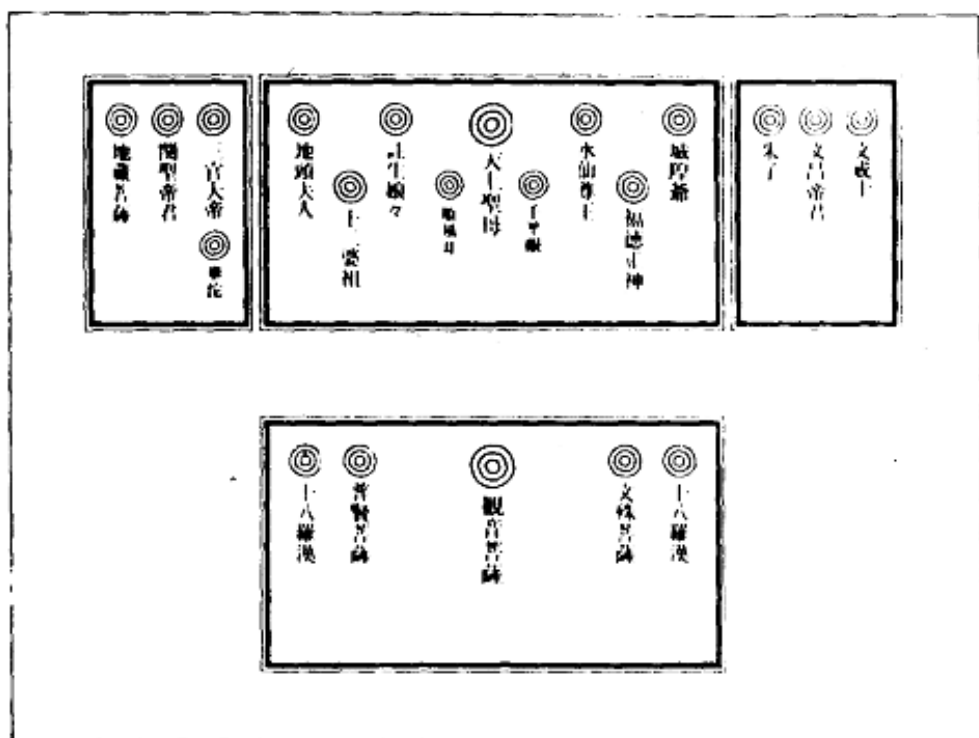
的天后古庙中均能见到。在香港的天后古庙中,称“註生娘娘”为“註生娘娘”,并在其前并置有观音、弥勒和关帝的像。如前所述,只要庙中有“註生娘娘”,就一定有与之配套的“福德正神”。

位于台北市郊的木栅指南宫也是一大型庙宇,目前有新旧两座建筑,新的共有三层,以玉皇大帝为主神,并配有许多陪神。

在上海的“海上白云观”中,笔者未能见到相当于医药神的神祇。

此外,在北京“白云观”正面的山门悬挂“中国道教协会”招牌之处,有一小猿的浮雕(参卷首插图⑥-29)。据说若抚摸此猿而祈祷,便会带来好运,除病消灾。于是人们争相触摸此猿,使得最近才

图⑥-21 台北 龙山寺

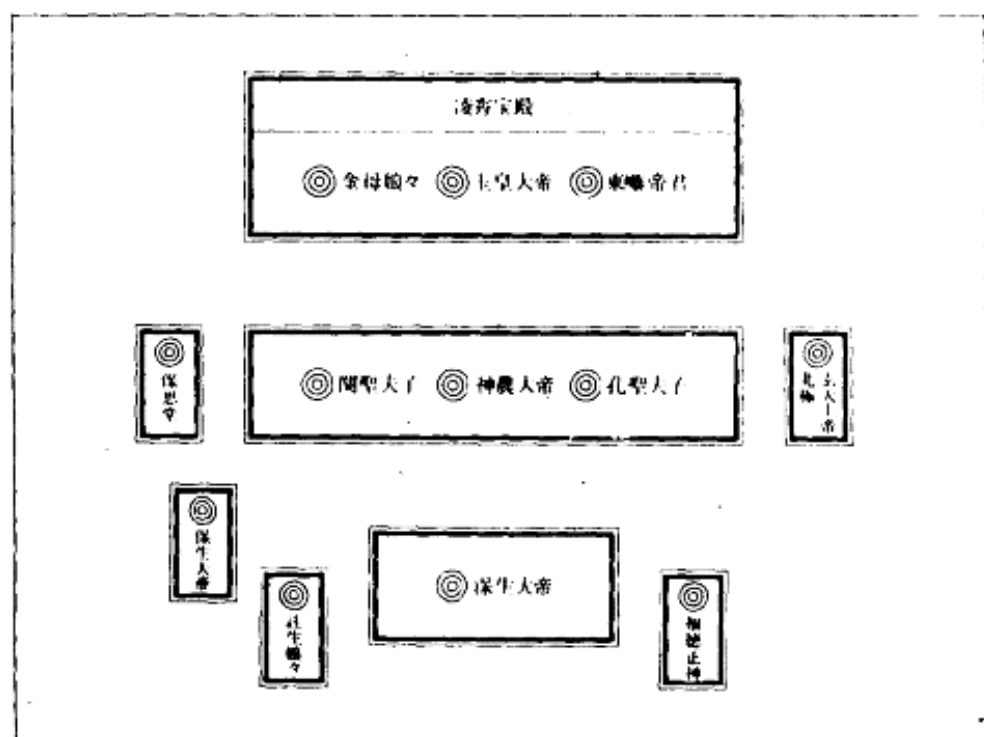


新修建的大门,在此小猿的浮雕处已经变黑了。这使人看到,虽历经政治、社会的变革,但人们这种固有的虔诚的祈祷,至今仍然残存。由此也让人感到,或许这些会永远延续下去。

寺庙医疗所

在台湾、香港、新加坡等地的著名的大寺庙中,往往都设有收费特别便宜的医疗所。如在北港朝天宫的平面图(图⑥-26)的右上方,可以看见其设有的“贫民施医所”。由于此庙的香火鼎盛,财源充足,现在朝天宫已修建了一座规模庞大的,具有现代化医疗设备的医院,取名“妈祖医院”(卷首插图⑥-28)。

图⑥-22 台北 保安宫

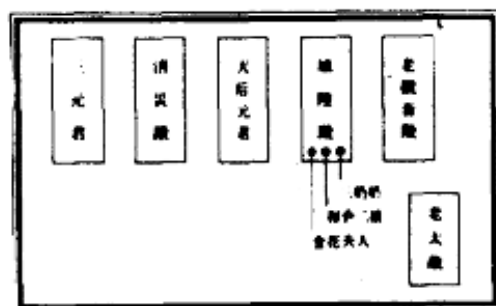


香港的大寺庙,如黄大仙、青松观等,也都设有附属的西医诊所(卷首插图⑥-30、32)。另外,新加坡的“双林寺”设有施药部(卷首插图⑥-31)。

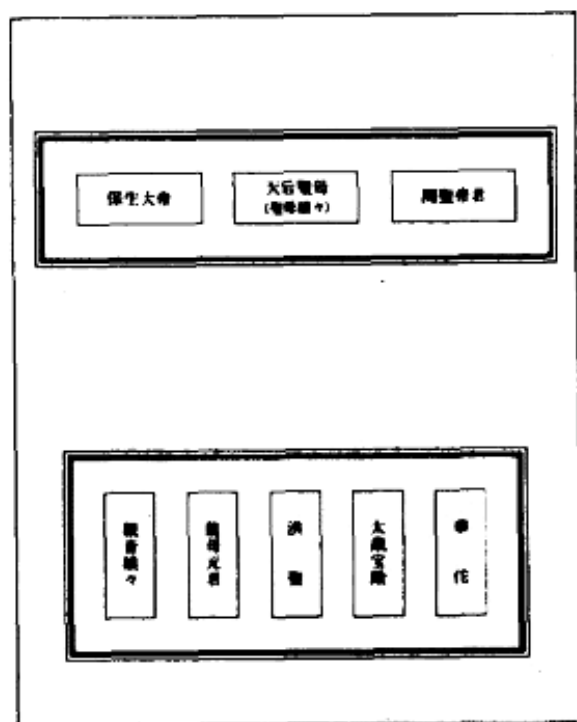
在台北的龙山寺,经常举办“义诊”活动,医生免费给信徒或患者看病,给予中药(主要是冲剂),求医者络绎不绝,热闹非凡。某些医院为此提供赞助。

此外,在台北的代天宫可以看到这样一番景象(卷首插图⑥-33),许多自愿来庙服务的妇女,穿着兰色的衣袍,手里拿着香,为前来求医的信徒祈祷。她们用香在病孩的衣物或患者的病变部位点几下,口中念念有词,据说这样能帮助治好疾病。整个大厅挤

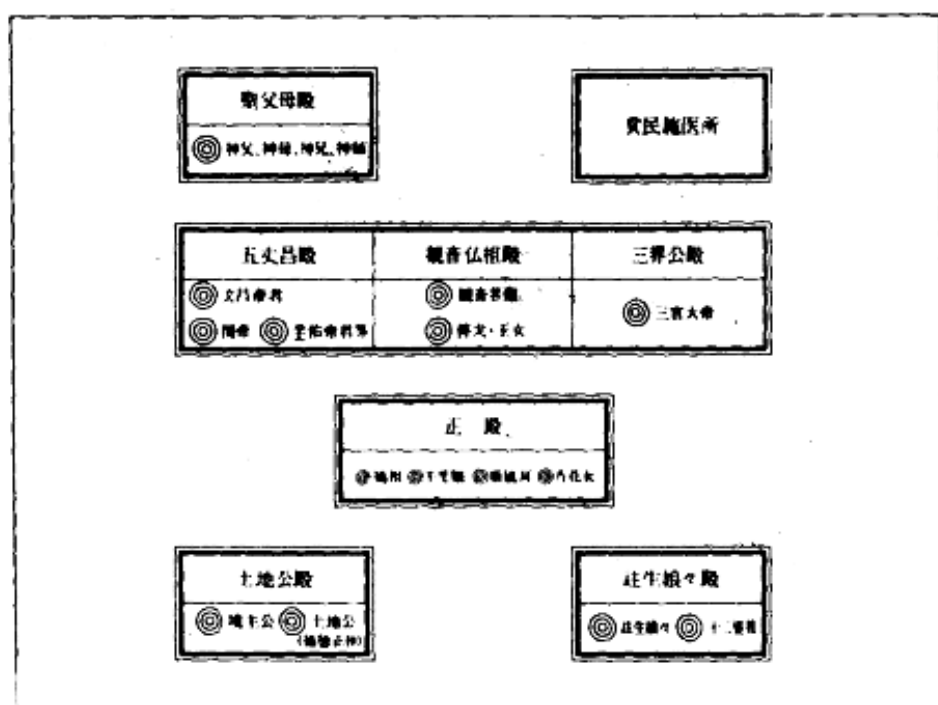
图④-23 香港 九龙天后庙



图④-24 新加坡 天神宫正殿(上) 图④-25 香港 长州岛洪圣殿(下)



图④-26 台湾北港 朝天宫



满了前来求医的人。

从上述可见,至今仍有许许多多的人试图通过民间信仰来治愈疾病,反过来,在医疗、医学方面,也通过向宗教方面的靠拢为这样的患者伸出援助助手,而作为宗教信仰场所的寺庙,成了医学与宗教联系的纽带之一。这种情况在日本比较少见,神与医之间还有相当大的距离。

第六章 注

- [1] 《中国医学と道教》(六) 吉元昭治 日本医史杂志 32卷2号
1986年
- [2] 《支那民间の神々》 沢村幸夫 象山阁 1931年
- [3] 《道教与神话传说》 横朴 改造社 1948年
- [4] 《中国道教の祭りと信仰》 刘枝万 樱枫社 1983年
- [5] 《道教の神々》 窪 德忠 平河出版社 1986年
- [6] 《台湾民俗大观》 凌先四等 同威图书 1985年
- [7] 《台湾的民间信仰》 姜义镇 武陵出版 1985年
- [8] 《民间神仙列传》 殷登国 河洛出版社
- [9] 《释神》 姚东升 新华出版社 1985年
- [10] 《中国民间诸神》 宋力钊 河北人民出版社 1986年
- [11] 《台湾民间禁忌》 林明峪 联亚出版社 1981年
- [12] 《行神研究》 郭立诚 国立编译馆 1982年
- [13] 《北平风俗类征》 李家瑞 上海文艺出版社 1936年
- [14] 《帝京景物略》 刘侗等 北京古籍出版社 1983年
- [15] 《燕京岁时记胜》 潘荣陛 北京古籍出版社 1981年
- [16] 《燕京岁时记》 富察敦 广文书局 1981年
- [17] 《燕京佳信》 船津轮助 船津喜助 私书版 1978年
- [18] 《“建昌帮”中药业简史》 梅开丰等 中华医史杂志 15卷1
号29页 1985年
- [19] 《药王庙里的养生碑》 李兴民 浙江中医杂志 17卷3号96页
1982年
- [20] 《药王庙孙真人药方碑记》 运城博物馆 中华医史杂志 13卷1
号29页 1983年
- [21] 《太行山药王洞》 张金鼎等 中华医史杂志 13卷2号104页

1983 年

- [22] 《李自成耀州收场鼎瑞孙真人洞题诗碑》 越君麟 中华医史杂志 13 卷 2 号 108 页 1983 年
- [23] 《耀县药王山简介》 安玉民 中华医史杂志 13 卷 2 号 10 页 1983 年
- [24] 《〈耀州药原县五台山孙真人祠记〉碑的史料价值》 王明皋 中华医史杂志 14 卷 4 号 251 页 1984 年
- [25] 《苏州风俗药王生日》 浙江中医杂志 1984 期 109 页
- [26] 《五岩山孙真人洞》 张金鼎 中华医史杂志 15 卷 3 号 180 页 1985 年
- [27] 《汤阳县扁鹊墓和墓碑的访查》 毛光~~山~~ 中华医史杂志 15 卷 2 号 125 页 1985 年
- [28] 《丹溪事迹新说》 冯汉龙 浙江中医杂志 17 卷 9 号 285 页 1982 年
- [29] 《中国生育礼俗考》 郭立诚 文史哲出版社 1971 年
- [30] 《无生老母信仰溯源》 郑志明 文史哲出版社 1985 年
- [31] 《台湾旧惯冠婚葬祭と年中行事》 铃木清一郎 众文图书 1981 年
- [32] 《台湾风俗志》 片岗严 台湾日日新报社 1921 年
- [33] 《台湾の宗教》 增田福太郎 古亭书屋 1975 年
- [34] 《台湾寺庙大全》 林衡道青文出版社 1974 年
- [35] 《妈祖信仰与研究》 李献璋 泰山文物社 1979 年
- [36] 《航海守护之信仰》 野口武德 日本民族と黑潮文化 角川书店 1967 年
- [37] 《绘图三教源流搜神大全》 王秋桂 联经出版社 1980 年

第七章 道教与历代名医

要理解道教医学,首先应当了解前面所介绍的有关中国民间信仰中医药神崇拜的内容,以及民间疗法或“信仰疗法”与道教的关系。除此之外,还有必要从中国传统医学与道教紧密相关的角度,围绕历史上所记载的医师^[1-6],探讨他们与道教的关系。

在漫长的中国历史中,众多名医与道教有着密切的关联,其中以魏晋南北朝及唐代为最多,他们的成就与影响,深刻而久远地。当然,近至清代,也还有深受道教影响的名医。

一 唐代以前诸家

黄帝诸臣

岐 伯

岐伯既是黄帝之臣,又是黄帝的老师(图⑦-1)。王冰称他为医祖。岐伯精于脉诊、病因、辨证、针灸及五运六气学说。并悉知日月天文、阴阳历数,故又称为“天师岐伯”。现存的中国传统医学的第一部经典《内经》,即是通过黄帝与岐伯、雷公等人相互问答的形式而写成。相传岐伯遵黄帝之命,象神农那样尝百草,以明药性及治法,由此产生了本草著作及《素问》(参《帝王世纪》)。

伯 高

伯高为黄帝之臣,其姓不明。在《素问》中,记述了伯高回答黄帝关于“脉”的许多提问。

鬼 臾 区

据《古今医统大全》的记载,鬼臾区为黄帝之臣,其姓不大清楚,此人深谙五行学说,精通脉理。

少 俞

少俞乃俞跗之弟,亦为黄帝之臣。与其兄均精通医术。有关俞跗的传说,在《史记·扁鹊仓公列传》中有记载。在皇甫谧《针灸甲乙经》的序言中,言黄帝曾就五脏六腑、经洛、气血等问题,询问岐伯、伯高、少俞等人的见解,由此产生针灸之道。故将少俞称之为针神。

雷 公

从《素问》来看,雷公亦为黄帝之臣。姓雷,名敦,精通医术。《古今医统大全》称雷公曾著有《至教论》与《药性炮制》两书(图⑦-2)。在《素问》的末尾部分,即第七十五篇至第八十一篇中,有许多雷公与黄帝的问答。其又被称为太上雷公。



扁 鹊

扁鹊为传说中的人物^[7-9],据说其生于战国时代周威烈王二十年(公元前 406 年),卒于周赧王五年(公元前 310 年),享年 85 岁(图⑦-3)。

扁鹊是中国最早,医术最高的医生。其姓秦,名越,故亦称他为秦越(人)(如在《伤寒论》的序文中,即称扁鹊为秦越人)。为渤海郡郑人。据《史记·扁鹊仓公列传》,其年青时曾做过舍长(驿亭旅馆的主管人),长桑君来此留宿,扁鹊悉心款待,长桑君亦认为扁鹊非常人可比。这样过了十多年,某日,长桑君告诉扁鹊:“我有秘方,然因年迈,故打算传授于你,但不可泄露于他人。”遂从怀中取出药给扁鹊,说:“将此药与雨露之水同服,30 天后便显现效验。”并将其所有的秘方之书送给扁鹊,之后即消失得无影无踪。果然,经过 30 天后,扁鹊能透过人体表面,看到病变损害的脏腑;或能透过墙壁,看见墙壁另一边的人。

于是,扁鹊开始到各地巡回行医,下面是几则有关他行医的故事。

——有一次,赵国的大夫(大夫为周代官名,位居卿之下,士之上。其后,大夫则相当于太医院的负责人,由此,后世称一般的医生为大夫)突然患急病,五天五夜不省人事,乃请扁鹊前来诊治。扁鹊看了病人后说,此病三日后会自然痊愈。果然,不足三日,这位赵国大夫恢复了健康。

——其后,扁鹊路过虢国,正好听说太子患了疾病暴死,于是来到宫前,表示自己有办法使太子起死回生。宫中之人认为此举甚为荒诞,不让扁鹊入宫为其诊治。扁鹊言,你若不信,可再检查太

子,其鼻翼张开,两股及阴部必还是温暖的。宫中之人听后,惊愕不止,立即报告虢君,虢君得知,即请扁鹊为其诊治。扁鹊言,太子之病是所谓的尸蹶病(即突然昏迷不醒,状如死尸)。于是用针刺、药熨等法,并灌以汤药,终于使太子重获新生。这就是流传至广的,所谓“扁鹊能起死回生”的故事。

——扁鹊在齐国行医,桓侯仰慕其名而与之相见。初一见面,扁鹊即对桓侯说:“先生有病在皮肤间之间,如不及时治疗,病变会深入发展。”桓侯置之不理,言自己无病。五天后,扁鹊再次见到桓侯,说:“先生的病在血脉,不治会深入。”桓侯仍称自己无病。又过了五天后,扁鹊再见到桓侯,言:“先生的病在肠胃之间,不治会加重。”桓侯仍置之不理。又过了五天后,扁鹊见到桓侯即转身跑掉。桓侯甚觉奇怪,派人去问究竟。扁鹊言:“病在肌肤,血脉、肠胃,都能设法医治,如今病变已在骨髓,纵有仙丹妙药,亦无能为力。”果然,其后桓侯很快即因病而死。

——就这样,扁鹊巡游四方为人治病。在邯郸,人们重视妇女,扁鹊即为带下医(妇科医生);而洛阳一带的百姓尊敬老人,扁鹊即为耳目痹医(老年病医生);在咸阳,见当地怜爱小孩,故又为儿科医生。其入乡随俗,医名大振。当时秦国太医李醯自知医术不及扁鹊,妒恨不已,派人将扁鹊杀死。

综观扁鹊一生,始终作为一名民间医生,周游列国,治病救人,极负盛名。尽管因此而被宫廷医生所嫉恨,惨遭杀害,但他的形象与影响却永存于民间,备受尊崇。这也是将他列于药王之首的原因所在。

图⑦-4,是山东省微山县出土的汉代的人头鸟身石画像^[10]。有的学者认为,图中的人头鸟身形象,表现的正是扁鹊其人。拿在手中的砭石,即是现在所使用的针灸针的原始形态。所谓砭石,在

图⑦-4 人头鸟身石画像



《黄帝内经》的《素问·异法方宜论》中提到,此为由东方传来的一种治疗方法。这些人头鸟身石画像,也可以说是一种图腾崇拜。按照白川静先生在《中国神话》一书中的见解,则秦国人将鸟作为民族的象征。无论怎么说,这是在汉代,还将遥远的战国时代的名医扁鹊雕刻面像,可见其影响之一斑。尤其重要的是,将扁鹊奉为药王,历经 2000 年以上的历史而生生不息,并以此来作为民间疗法的基础,这种现象在民间,至今不衰。当然,有的学者也认为,扁鹊并非单指某一个人,可以说是名医的代名词,或是古代众多名医形象的汇集。

用“扁鹊”二字冠名的著作很多,在《汉书·艺文志》、《隋书·

《经籍志》、《新唐书·艺文志》、《唐书·经籍志》、《宋史·艺文志》，以及《通志》、《文献通考》等书中，都能见到这样的书名，如《扁鹊内·外经》、《扁鹊肘后方》、《扁鹊偃侧针灸图》、《扁鹊疗黄经》、《扁鹊针经》、《扁鹊秘诀》、《扁鹊针灸经》、《扁鹊脉经》及《扁鹊指归图》等，而这些图书现在已经散佚，能见到的只有《扁鹊注黄帝八十一难经》。此书书名，最早见于《隋唐·经籍志》，而在《唐书·经籍志》中，称为是秦越人所注。我们现在所见到的《八十一难经》，旧传是扁鹊所著，实际上是伪托扁鹊之名而已。

从上述可以看出，以“扁鹊”来冠名的著作确实不少，这以用“黄帝”来冠名的著作，形成对照。可以这样认为，当时存在着两大医学体系，即扁鹊体系与黄帝体系（还有一个所谓的“白氏”体系），而后者逐渐地超过了前者，如黄帝体系中的阴阳五行理论，成为了后来的中医学的理论核心。从《伤寒论》也可以看到这一点，《伤寒论》的作者，一方面在其序言中盛赞秦越人对医学的伟大贡献，另一方面又将《内经》的理论加以引伸，以《素问·热论》所阐发的六经理论为核心，进行了重大的发展与创新。

在民间，将扁鹊奉为医神来祭祀，故各地都建有扁鹊之墓，这在前一章已提到。

淳于意

淳于意生于汉高祖二年（公元前 205 年），卒于汉武帝建元三年（公元前 140 年），享年 65 岁。为临菑（现在的山东省淄博东北部）人，因曾担任过齐国京城粮仓的主管，故世人称之为仓公（《史记》中有《扁鹊仓公列传》，图⑦-5）。

仓公少年时即喜好医术，稍长，又跟随公乘（爵名）阳庆学医。

当时阳庆已 70 岁,又无儿女,故将其所有的医方,以及黄帝、扁鹊等脉学之书,五色诊病方法等,全部授与仓公,于是其医术甚精。

在《史记·扁鹊仓公列传》中,记载了仓公的 25 例临床病案。其中以内科病例最多,其次分别为,妇科 6 例、儿科 2 例、外科与牙科各 1 例。所有的病例,都记载了病人的姓名、住址、职业、病状及处方,以望诊和脉诊为主。在这 25 例病案中,有 10 例虽未死亡,但治疗不成功。并在病案中提到因服五石而致病情恶化的病例。

孝文帝四年(公元前 176 年),有人上书告发仓公,仓公获罪而被押送去长安,仓公的五个女儿涕泣不止,仓公见状生气地骂道:“只恨我未生一男儿,否则不致在此危难之时,找不到帮手。”小女儿缇萦听了父亲的感叹,非常悲恸,乃与父亲一起去长安,上书表示自己愿作宫中奴婢,来赎父亲的罪,孝文帝为其孝心所感,于是废除了对其父所施之刑(图⑦-6)。

华 佗

华佗^[11-13](卷首插图⑦-1,图⑦-7),生于东汉永合六年(141 年),卒于建安十三年(208 年)。在《后汉书》与《三国志》中,都能读到关于他的事迹。其字为“元化”,为沛国谯(安徽省亳县)人氏。在传说故事中,称他百岁时还象年轻人一样,故世人称他为“仙人”。有关华佗的记载与传说很多,下面列举数例供读者参考。

——华佗在药方及外科手术方面,造诣极深,他调制的所谓“麻沸散”^[14-16],能使人进入麻醉状态,对针所达不到的深在的病变部位,进行手术治疗。如果胃有病,还可以施行剖腹手术,洗净腹腔,然后缝合、上药,四、五天后伤口就能痊愈,病人一月后即可恢复健康。有关华佗用手术治疗的故事,以他为三国名将关羽治疗

图⑦-6 淳于意入狱 孝女缇萦上书教父 (选自《图说三百六十行》)



箭伤流传最广(在日本,也有以此故事,作为彩色版画的题材)。

——某妇人怀孕六个月,突然腹痛如绞,请华佗诊治。华佗诊脉后说,腹中胎儿已死,其脉见于左,故胎儿系男胎。于是调制汤药,让妇人服下,随即生下一死胎,果然是一男婴。

——相传广陵太守常感胸中烦闷,面色红赤,不思饮食,请华佗为其诊治。华佗察脉后说:“先生胃中有虫数升,此为先生好吃生食所致。”配好汤药,让太守服下,果然吐出条状虫子两升,太守病状全消。华佗告诉太守:“此病三年后还会复发,到时须请良医诊治。”果然,三年后太守之病复发,即请华佗诊治,然当时华佗已去

世,太守不久便命归黄泉。

在华佗秘方中,治疗这种人体寄生虫病,常用“漆叶青黏散”来治疗。

——华佗是对道教医学有重要影响的人物,他所编排的“五禽戏”(所谓五禽,指虎、熊、鹿、猿、鸟),对于道教修炼术中的导引术,有重大的启示。他认为:人体需要经常活动,但也不要过于劳累。运动可促进食物的消化及血脉的流通,这样人便不会生病。这与户枢不朽、流水不腐的道理是一样的。他又说:如果人能像熊吊挂在树上那样,或像鸢经常转动脖子,摆动腰身那样活动各个关节,就不容易衰老。另外,他在《中藏经》中也指出:导引可以驱逐留滞在关节的病邪。

由上述可见,华佗也可称之为导引术之祖。其作为中国医学史中的古代名医,对道教医学有重要的贡献。

但是,华佗的结局十分悲惨,由于其激怒曹操而遭杀身之祸。华佗临死时,打算将所著的书送给监狱的看守,看守不敢接受,他只得将其烧掉。从华佗之死,联想到扁鹊的被害,古代名医的命运,确实令人悲痛。

有人认为^[14-16],华佗之名,从发音上看,与古代波斯语的人名发音相似,故推测他可能是西域之人。由此而进一步推测,华佗所创制的麻沸散,也许是源于西域。

直至现在,华佗被民间奉为医神而还活生生地留在人们的心中。一般所说的“医神”,都是指华佗。

华佗的著作,有《华氏中藏经》,但此书很难说是由他亲自撰写的。其他的著作还有:《华佗枕中灸刺经》、《华佗方》、《华佗针灸经法》、《华佗内照图》、《华佗老子五禽六气诀》、《脉经》、《内照经》、《急救仙方》等,但这些都已散佚。仅从《华佗老子五禽六气诀》(见

《宋史·艺文志》)这一书名来看,就可以知道该书与调息、导引有重大的关系。

张 仲 景

张仲景,生于东汉永嘉元年(145年,一说为和平元年,150年),卒于献帝建安十三年(208年),河南省南阳县人(卷首插图⑦-4,图⑦-8)。在南阳市,现在还有他的墓。张仲景于196年至204年,撰写了《伤寒杂病论》,其著书的动机,主要是他亲眼目睹从建安三年(196年)而后不足10年间,其家族三分之二的人死于疾病,于是发愤而作。在该书序文^[17]的末尾,署名为“汉长沙守南阳张机”(张机即张仲景),由此而认为他曾任过长沙太守,也有人从长沙马王堆汉墓出土的文物分析,断定张仲景与此墓主轪侯利苍为同族,但正史中却无张仲景曾任长沙太守的记载。

《伤寒杂病论》在中国传统医学中的学术地位极高,故张仲景至今被人称之为“医圣”,备受尊崇。有关他的传闻轶事很多,下面略举几则,供读者参考。

——据其传记载,某妇人患热病,神识不清,每晚恶梦不止。其家人招请巫婆,为其念咒、画符等,病情愈见深重。于是请张仲景为其诊治,病人才服下两贴药剂,即告痊愈。

——据说,有一次张仲景遇到一年青人,端详一阵后说:“现在一种病邪潜伏在你的体内,几年后会发作而眉毛脱落,其后半年便会有生命危险。此时应立即服五石汤(所谓五石,即丹砂、雄黄、白矾、曾青、磁石;一说为阳起石、钟乳石、磁石、曾青与金刚石),及时治疗。”青年对此未加理会。三天后,两人再次相会,张仲景问:“你服了那药吗?”青年称他已经服用。仲景说:“看你的神色,便知道你

并未服药。为何如此轻生？”年青人仍感到自己很健康，没有服药的必要。果然，数年后，这位年青人的眉毛脱落，不久便一命归天。

——在民间传说中，还有一段张仲景与我们现在经常吃的“饺子”^[18]有关的故事。

相传张仲景辞去长沙太守之职，打算回归故里，当时正值寒冬，仲景见在河岸劳作的百姓，骨瘦如材，衣不蔽体，尤其是两耳冻伤腐烂，十分痛心。于是用平时给权贵看病的收入，在一空地搭起帐棚，从冬至那天开始，在那里熬制治疗冻伤的“祛寒娇耳汤”。这种祛寒邪而护耳的汤药，用羊肉并加入祛寒邪的中草药一起炖煮，待羊肉煮熟后取出，再用面粉包起成耳状，给每人两个，并让其喝汤。据说喝下此汤后，身体逐渐暖和，两耳发热，终于治好了所有人的冻伤。由此，每到新年，人们都要模仿制造这一“娇耳”。这就是现在所称的“饺子”（或叫做“饺耳”或“扁食”）。另外，据说在冬至吃饺子，能预防耳朵冻伤，因此，民间有冬至吃饺子的习俗。

王叔和

王叔和，名熙，高平（现在的山东省金乡西）人，生于东汉建宁三年（170年），卒于魏正二年（255年）（图⑦-9）。与皇甫谧为同时代之人，在皇甫谧的《甲乙经》序文中，提到“近世太医令王叔和”。后魏高湛的《养生论》，以及唐代甘伯宗的《名医传》中，都提到王叔和擅长养生之道。

王叔和的著作，以《脉经》为代表，他还对张仲景的《伤寒杂病论》重新进行了整理。在《新唐书·艺文志》中，载有《王叔和·张仲景药方》及《伤寒卒病论》等书目，在《宋史·艺文志》中，载有张仲景撰、王叔和集《金匱要略方》之书目。

皇甫谧

皇甫谧,字士安,号玄晏先生(图⑦-10)。安定朝那(今甘肃省平凉西北部)人^[19],生于东汉建安二年(215年),卒于西晋太康二年(282年),享年67岁。另外,有人认为他是东汉太尉皇甫嵩的曾孙。有关他的事迹,在《晋书·皇甫谧传》中有详细记载。与他同时代的名医,有葛洪、王叔和等。皇甫谧年至20岁仍不肯学习,游手好闲,遭到其叔母训戒,而后发愤学习,搜罗群书,故世人称之为“书淫”。

皇甫谧撰写了继《黄帝内经》之后的第一部针灸学专著——《针灸甲乙经》^[20,21](成书于晋太康元年,280年),该书集《黄帝内经》十八卷——即《针经》九卷、《素问》九卷,以及《明堂孔穴针灸治要》三书内容而写成,对黄帝与岐伯之文,重新进行整理、提要。另外,他还著有《帝王世纪》、《高士传》、《逸士传》、《列女传》、《元晏春秋》、《寒食散方》等书。

当时,晋武帝曾频频下诏,召其进宫,皇甫谧上疏,自称为是草莽之臣,并说明自己因长期患病,半身麻木不仁,已有19年,近来右脚已经痿缩。加之7年前服用了寒食散(即所谓的五石散,水银制剂),更是苦不堪言,连续7年,冬天则赤身裸体,并食冰以解热;夏天则更加烦闷难熬。加上咳嗽、喘促,身体浮肿,四肢酸重。真是痛不欲生。

皇甫谧乃一代名医,医理精湛,竟卷入外丹服用之风,终至痛不欲生,万般无奈而企图自杀,实可悲可叹。他所著的《寒食散方》,至今不明其内容,而他在上疏中对“服石”的毒害所作的陈述,值得深入探讨。

韩 康

韩康，被作为卖药之祖，世称百草翁，其人其事，可参《后汉书·逸民列传》(图⑦-11)。

其字伯林，一名恬林，京兆(霸陵)人。韩康熟知各种草药，故以采药、卖药为生，其卖药从不讲价，药价随心所欲，且30年来从未破例。他在长安卖药时，遇一妇人来买药，与韩康讨价还价，韩康拒不降价，此妇人生气地说：“就因为你是韩伯林，所以不肯降价？”韩康仍不降价，暗自想道：“我隐姓埋名至今，谁料现在竟连妇人都知道我的名字，我还卖什么药呢？”于是便隐居霸陵山中。

董 奉

董奉，字君异，三国时代(221~264年)侯官(今福建省闽侯县)人。民间传说中的一段“杏林”佳话，使他成为家喻户晓的名医。(图⑦-12)。

据《神仙传》载，董奉一心为人治病，不收钱财。凡是治好了病，便让病家栽种杏树，病重者栽五株，病轻者栽一株，如此数年之后，杏树已达十万余株，成了一片杏林。杏子成熟时，便在杏林中建仓，董奉宣布：“想要杏子者，可用粮食来换取，向仓中交送一碗谷物，即可换摘一碗杏子。”据说，若交送的粮食很少，而摘取大量杏子，就会引来杏林中的群虎，咆哮示威。一次，某人偷摘杏子，被群虎追至家中，惊惶不已，最终死于神灵的惩罚。其家人将其偷摘的杏子，如数交还给董奉，此人又死而复生。就这样，董奉用杏子换来的粮食，扶贫济穷，受其恩惠者，每年达两万人之多。据传，董奉在人间

图⑦-11 韩康卖药图 (选自《图说三百六十行》)



活了 300 余年,而其容颜始终很年青。据《南康府志》记载,董奉卒于西晋永嘉年间(307~311 年)。据说,现在庐山的杏林即是其遗迹。今天,“杏林”成了名医的代名词。

许 逊

许逊,字敬元,号真君,原籍南昌(今河南省北部),生于吴赤乌二年(239 年),卒于东晋孝武帝宁康二年(374 年),享年 136 岁。许逊为民间崇拜的医药神之一,人称“许真人”、“许真君”、“咸天大帝”、“慈济真君”等(图⑦-13)。

图⑦-12 董奉 (选自《绘图列仙全传》) 图⑦-13 许真君(选自《仙佛奇踪》)



关于许逊的出生,有一段奇妙的传说。言其母梦见自己吞下一颗金凤口中所衔的真珠,不久便生下许逊。有一次,许逊打猎射中一只小鹿,看见母鹿跑来舔小鹿的箭伤,之后顿有所悟,遂不再射箭猎杀,专心求学,潜心研究历史、天文、地理、音韵、五行、讖纬、医学等。

许逊 20 岁时,拜称之为“神烈真人”的吴猛(图⑦-14)为师,吴猛将其《三清法要》传授于许逊。当时,江东地区蛇害猖獗,故设坛祭祀。蛇妖化作美女,骗惑正在作祈祷的吴猛众弟子,唯独许逊不被所惑,继续专心祈祷。吴猛与许逊终于识破蛇妖,然吴猛年迈,力不从心,终由许逊挥刀将蛇妖斩杀。晋武帝太康元年(280 年),许逊任县令,时年 42 岁,人称其为政勤俭谨慎,忠孝仁慈。某年,该

图⑦-14. 吴猛 (选自《绘图列仙全传》)



县发生灾荒,饥民无力纳粮。许逊化灵丹为金,命部下将其埋于该县某空地,其后,召集无力纳粮的灾民于该地,掘土而得金,以充纳粮之数。又有一年,该县疾病大流行,死者十居七、八。许逊用神方治疗,并行符咒之术,所活者甚众。其他郡县的百姓闻此,蜂拥而至,一日内近千人。于是许逊至城外河边,让人砍取许多竹节,将符装入竹节中,并作上记号,放入河中顺流而下,河下流百姓获此符而病愈者,不计其数。

许逊为官期间,目睹晋王朝的昏庸腐败而辞官归乡,该县百姓感念其恩德,修建祠堂,或在家中供奉其像,祈祷膜拜。其返乡之日,送别百姓满山遍野,依依惜别于千里之远。

此外,还有许多关于他的神奇传说。相传康宁二年(374年)八月,也就是许逊 136 岁时,有两位仙人下凡,称奉玉皇大帝之命,赐封许逊为“九州郡仙太史高明大使”,并告诉其升天之日,而后驾云而去。

许逊升天之日,天上出现祥云,传来动人的乐声,并降下一驾龙车,仙童、仙女相随于龙车前后,许逊乘此龙车升天。据说与他一起升天的,共有 42 人,其中甚至还有他所饲养的鸡鸭猫狗等。这就是俗话所说的“一人得道,鸡犬升天”的由来。

由此可见,后人对许逊升天情景的描述,与黄帝鼎湖升天或保生大帝等升天的情景,如出一辙。这当然都是传说,但正是这些传说故事,使我们能够探索民间信仰的特点。至今,许逊被作为药王之一,备受尊崇。

葛 洪

葛洪,字稚川,自号抱朴子,丹阳句容(今江苏省句容县吴陶镇)人。生于西晋武帝四年(283 年),卒于东晋穆帝元年(343 年)(一说卒于 363 年)。世人亦称之为“葛府仙翁”、“葛仙翁”、“葛真君”、“太极仙翁”等(图⑦-15)。

葛洪祖父的堂兄葛玄,颇擅炼丹之术。葛玄将其炼丹秘术授于弟子郑隐,葛洪曾从学于郑隐。其后,葛洪又从学于南海太守鲍玄,并娶鲍玄之女为妻。

葛洪年青时,曾率兵为打败石冰而建功,曾被封为关内侯等职。然葛洪热衷炼丹之术及神仙之道,听说交址(今越南)出产丹砂,便求皇帝赐封句漏(今广西省北流县东北)县令之职,率侄子同行至广州。在广州被刺史邓岳挽留,乃入罗浮山炼丹,并著《抱朴

子》(参见《晋书·葛洪传》)。

某日,广州刺史邓岳收到葛洪一封信,言他将去远方求师。邓岳甚感惊诧,即去葛洪处,只见葛洪端坐睡着一般而死去。即已成所谓的“尸解仙”(象蛇、蝉蜕皮那样死去,为道教追求的理想状态之一)。据《晋书·葛洪传》记载,其死时 81 岁,而另一说则为 61 岁。

葛洪从 20 岁时开始撰写他的代表作《抱朴子》,历经 10 余年,终于在建武年间(317 年)完成。该书分为《内篇》与《外篇》。《内篇》记述了神仙方药及养生延年之法等;《外篇》与儒学思想有关^[22]。从其《内篇》所反映的思想及其实践来看,葛洪首次全面阐述了道教的理论,从原始道教中摆脱出来,形成了与佛教相抗衡的道教理论。在《内篇》中的《金丹》、《仙药》、《黄白》三篇中,记述了大量所谓不老长生之药。其中有制作金丹的雄黄、丹砂、硫黄等矿物类药物,有延年益寿的五芝、茯苓、地黄、麦门冬等植物类药物,以及黄金与水银的制作方法等等。葛洪在《金丹》中说:“丹砂烧之成水银,积变又还成丹砂。”这实际上说明了通过加热而出现的“硫化汞(HgS 、朱色) \rightleftharpoons 汞(Hg) \rightleftharpoons 氧化汞”这一可逆化学反应。这种“丹砂循环”,被看成是返老还童的象征,成为长生不死思想(神仙说)的一大支柱,也是炼丹术得以成立的一块基石。

这在世界科学史上,可以说是一项伟大的发明与贡献。

另外,葛洪还著有《肘后备急方》(或称《肘后卒救方》),类似于今天的急救手册。其中记述了许多传染病方面的内容,诸如尸注鬼(结核病)、犬咬毒(狂犬病),麻风病、狐溺毒病(马鼻疽)、天行发斑疮(天花)、中沙虱风毒(恙虫病)等等,这些内容,在医学史早期文献记载中,具有相当重要的价值。

葛洪还著有《神仙传》、《隐逸仙》、《遁甲要用》、《遁甲秘要》、

《神仙服食药方》、《序房内秘术》、《老子序诀》、《太清神仙服食经》、《胎息要诀》、《抱朴子养生论》、《登沙录》等著作,从这些书名就可以看出,这此著作几乎都与道教医学的内容相关。对于道教医学来说,葛洪是不应被忽略的重要人物之一。

陶弘景

陶弘景^[23,24],字通明,丹阳秣陵(今江苏省南京市南)人,生于宋元嘉二十九年(452年),卒于梁大同二年(536年),享年84岁(图7-16)。

在晋代,江南一带以茅山(江苏省)为中心,兴起一道教教团,称之为道教中的上清派或茅山派。有人认为此派的开山为魏华存,此人著有上清派的重要经典《黄庭经》。

陶弘景就是继寇谦之、陆修静之后,对道教的发展与改革,作出了重要贡献的上清派核心人物。

陶弘景自幼聪明多识,五经子史,皆悉详究。10岁时即读《神仙传》,仰慕隐逸生活。30岁后,更加热衷于道教、医学,于永明十年(492年)辞官而赴句曲山。此山因汉代咸阳元茅君在此得道,故称之为茅山。永元初年(499年),陶弘景在茅山建一三层楼馆,过着悠然自得的隐逸生活,故世人称他为仙人。

陶弘景曾颇得梁武帝的信赖,他曾将图讖(编辑道士、方士或法师的暗语或预言之书称讖,因其中附有图,故称图讖)献给梁武帝,梁武帝每有吉凶征讨大事,辄就咨询,故世人称之为“山中宰相”。据说其80岁时仍有壮容,死后容颜不改,尸骨不僵。遵其遗嘱而薄葬,在句曲雷平山有其墓。

陶弘景一生著述甚丰,其中主要有《老子内外集注》、《抱朴子

图⑦-16 陶弘景 (选自《仙佛奇踪》)



註》、《玉匱記》、《占筮略要》、《肘后百一方》、《效驗施用药方》、《登真隱訣》、《真誥》、《集金丹百要药方》、《服草木杂药方》、《断谷秘方》、《消除三尸諸要法》、《太清經》、《陶隱居本草》、《養性延命錄》、《上清握中訣》、《古今刀劍錄》、《導引圖》、《導引養生圖》、《真人位業圖》等，据统计，其书目共达 70 余种。其中，《真誥》、《登真隱訣》、《真人位業圖》等是道教的重要经典。

从上述著作的名称即不难看出，陶弘景确实博学多识，无论是作为道教徒还是作为医师，都是极杰出的人物。

陶弘景在句曲山，一面搜集道教遗书，寻访道士，一面深入研究药性，将《神农本草经》重新编纂注释，而完成了《神农本草经集

注》。此外,他还对葛洪的《肘后备急法》进行了补充,写成了《肘后百一方》。所谓“百一方”,乃是取佛教所言的,人有四大,一大中有一百零一种病之意。由此可见,除了道教以外,佛教对他亦有影响。这种影响,从北魏高僧昙鸾法师不远千里寻访陶弘景这一著名的传说中,亦可见一斑。

按照范行准先生《中华医学史》中的见解,作为医师,而开道教符箓、丹鼎两派端绪的,乃是葛洪与陶弘景。他们对天师道也有影响。只是葛洪尚兼及儒家理论,而陶弘景又兼融佛教观点。在葛洪与陶弘景生活的南北朝时代,中国传统医学日渐兴盛,而在这一段传统医学史中,他们两人举足轻重。

昙 鸾

昙鸾,山西雁门人,生于北魏延兴四年(474年),卒于东魏兴和四年(542年),享年68岁。年青时游五台山而入佛门。曾常生病而请医生诊治,由此渐明医术,并期望以仙术而获长生,不远千里至江南寻访陶弘景求道(当时他已是佛教著名高僧)。陶弘景为报答其寻道诚意,送给他《仙经》十卷。昙鸾北归途中,在洛阳与菩提流支相会,讨教佛教中长生法,获《观音益寿经》,顿有所悟,烧掉陶弘景所赠之《仙经》。昙鸾深得魏王信赖,称之为“神鸾”。他对净土宗在北方的发展,作出了重要的贡献。曾著有《疗百病难病丸》、《疗百病散》、《论气治疗方》及《服气要诀》等书。

南北朝时代,来自西域、印度的众多佛僧,将印度医学、婆罗门药方等传入中国,给中国传统医学带来重大的影响。在高僧中,兼通医术者颇多,昙鸾正是这一时期在北方最活跃的代表人物。笔者在本书中,将其作为道教与佛教的一个衔接点,作为帮助认识道教

医学与佛教医学的关系的一段插曲来介绍。

二 唐代以后诸家

孙思邈

孙思邈，京兆华原（今陕西省耀县孙家塬人，生于隋开皇元年（581年），卒于唐永淳三年（682年），享年101岁。有关他的事迹，在《新唐书》、《旧唐书》中均能见到。其弱冠时即不仅能通晓百家之说，兼好佛典，且对医学颇有所悟，故人称“圣童”。

孙思邈40岁时，曾被唐太宗召见，太宗见其容颜甚为年青，惊叹不已。唐太宗、唐高宗都曾召他进京为官，均固辞不受，长期隐居于太白山（卷首插图⑦-2，⑦-17）。

关于他的传说很多，在此略举数例。

——据说（参《列仙全传》）某日孙思邈在太行山，见一牧童正在惩罚一条青蛇，青蛇已奄奄一息。孙思邈用随身行李与牧童换取其蛇，给蛇喂药后，放归草丛。几天后，孙思邈外出，见一白衣少年骑马来自跟前，下马说道：“前日承蒙先生搭救，我兄弟才得以幸免于难，不胜感激。”然后让孙思邈骑上马，飞一般来到一座宏伟巨大的宫殿前。步入宫殿，一老者前来相迎说道：“前日我孩儿外出游玩，险遭不测，全靠先生解救。”并指着身旁一青衣少年，说这即是那青蛇的化身。于是老人恳留他在宫在住了三天，殷勤款待，临别时赠送《龙宫寿方三十首》一书给孙思邈，并说：“先生日后定能成为济世救人之名医。”孙思邈得此收后，返回太白山。据说孙思邈在

图⑦-17 孙思邈 (选自《仙佛奇踪》)。



其所著的《千金要方》中,编入了此“寿方”。所谓《千金要方》的“千金”,乃舍人命值千金之意。

——某日,孙思邈沐浴之后,更衣端坐,对其儿孙们说:“我死于今天。”说完便气绝身亡。遵其遗嘱而薄葬,据说其死后月余颜貌不改。

——在他去世之后,也还流传着各种各样的传说。如《太平广记》中记载了这么一段故事:唐玄宗开元年间,持续干旱,西域某僧侣在昆明池旁设坛祈祷,但毫无效验,池中之水日渐消减,池中龙王寻求孙思邈搭救,于是只见中之水不断上涨。为此,其僧侣羞愧不已,终自杀而亡。

孙思邈的主要著作作为《备急千金要方》与《千金翼方》等,《千金方》在《道藏》中,以《孙真人备急千金要》的全名而收载,并还收载有《孙真人摄养论》一书。

孙思邈之所以成为中国医学史上的著名人物,重要的是他将唐代流行的张仲景医学——《伤寒论》医学,作了重大的变革,使药方数量及剂型种类大为增加。并且,一种药方可兼治数种疾病,而一种疾病又可选用多种药方来治疗。在一张处方中,药物的数量可达10种以上。

孙思邈在《千金方》中,对当时盛行的“服石”之风,普遍存在的外丹中毒现象,进行了批判,并载有“解寒食散方”。书中还记述了黄帝杂忌法、房中补益及太医针灸宜忌等内容。在《千金翼方》中所载的药符、禁经等,可以说是道教医学的内容之一。上述两部书,不仅是隋唐医学的代表医著,而且至今,其重要性也不可丝毫忽视。我认为,这两部著作作为我们理解道教医学,提供了一把至关重要的钥匙。孙思邈的著述甚丰,其他还有《老子注》、《庄子注》、《福禄论》、《摄生真录》、《枕中素书》、《合三教论》、《千金伤寒论》、《太清真人炼云母诀》、《养生要录》、《气诀》、《龙虎论》、《五脏旁通导养图》、《千金养生论》、《枕中记》、《神仙修养法》、《养生杂录》、《黄帝灶经》、《银海精微》、《海上急救方》、《玄女房中经》、《摄生论》等等。当然,在这些著作中,有的是同书而名异,有的是假托其名。其中大多是讲述神仙修炼、术数等内容,故孙思邈可称作是一位伟大的道教医学学者。他死后被人们奉为药王,其著作至今还为治病救人作出巨大的贡献。

苇慈藏

苇慈藏,名古道,号归藏,西域人,生卒年代不详。唐武后初年(684年)为宫中侍医,其后在景龙年间(707~709年)为光禄卿,不久便告老辞官还乡。他外出给人看病,总有一黑狗尾随其后,其治愈者不计其数(图⑦-18)。唐玄宗曾赐于他“药王菩萨”之号,皇后亦赐他“药王”之号。历史上众多名医,生前被尊称为“药王”的,只有苇慈藏一人。据《神仙传》载,跟随他的那条黑狗曾变成一条龙,苇慈藏骑此龙而升天。

相传在宋代,忠献公韩琦 67 岁时大病不起,忽见一道士骑一黑狗从天而降,授以药方,韩琦服药后,遍身大汗而诸症若失。

王冰

王冰又称王砭^[25],籍贯不详,生于唐景云元年(710年),卒于贞元二十年(804年),享年 94 岁。年轻时即好养生之道,从师于玄珠先生张公,深研医理,由于其承蒙玄珠子启悟,故自号为“启玄子”。王冰在至德、乾元年间(756~759年)治病救人,活人无数。宝应年间(762年)为太仆令(参林亿《新校正》)。

王冰曾对《黄帝内经素问》作了重要的补辑注释,使这一医学经典得以流传至今。

关于《黄帝内经》,在《汉书·艺文志·方技略》中曾提到《黄帝内经》十八卷,此已散佚,是否与我们今天所能见到的《黄帝内经》相同,颇堪怀疑。在《隋书·经籍志》、《新唐书·艺文志》中,均提到全元起所注释的《黄帝内经素问》,此全(或为“金”)元起本称为初校

正,但未能流传至今。

在《新唐书·艺文志》中,提到王冰所注释的《黄帝内经素问》二十四卷,此称之为次校正。在该书中,王冰将全元起本第九卷的《上古天真论》列在第一篇,该篇中提到所谓黄帝白日升天的内容。由此不难看出王冰的学术主张的特点。他还将五运六气的理论引入该书。王冰在该书的序言中说:“冰弱龄慕道,夙好养生”,并“别撰《玄珠》”。此所谓的《玄珠》,即是现在的《道藏》中能见到的《素问六气玄珠密语》。“玄珠”是道教文献中常见的用语,王冰所生活的唐代,崇尚道教,尤其是唐王朝倡导道教,而他又是当时的政府官员,故我认为,王冰是一道教徒。换言之,他所编撰的《素问》次校正本,或多或少地是从道教徒的立场来编写的。如果今天我们能从这一见解出发,去深入研究《素问》,定能大有收益。

另外,在《宋史·艺文志》中,提到林亿所注的《素问补注》二十四卷,此即所谓的《新校正》,也就是我们现在所能读到的《素问》。这样,《素问》从《上古天真论》第一篇开始,至第八十一篇《解精微论》止,而《灵枢》则从《九针十二原》第一篇开始,止于《痈疽》第八十一篇,各自都由八十一篇组成。而《道藏》中的《素问》为五十卷,与前述之《素问》有别。

济公活佛

济公又称济公活佛、济公圣佛或济公禅师。其为宋代浙江天台人,俗姓李,18岁时父母双亡,乃遁入杭州西湖灵隐寺为僧,法号济道。其平日作颠狂状,故人称济颠和尚。

有关他的传说故事颇多,在民间流传有《济公传》。

济公死于宋嘉定年间,葬于杭州大慈山虎跑寺的塔中。阴历六

月初十为其祭祀日。

刘完素

刘完素，字守真，号河间居士，别号通元处士。金代河间（今河北省河间县）人，生于金天辅四年（1120年），卒于承安五年（1200年），享年80年。

据称其年轻时即勤奋学医，但近60岁时方通晓医学。金代皇帝曾再三召其为官，均被谢绝，故皇帝赐“高尚先生”之号。死后在其家乡建有祠堂，备受尊崇。刘完素为中国医学史上的金元四大家之一，是四大家中最年长的一位。其学术理论自成一派，因其为河间人，故此派称为“河间派”，而从其学术主张言，又称为“寒凉派”（即他认为疾病多由火热所致，故多用寒凉药物）。

相传迟至明代武宗正德二年（1507年），武宗皇帝患热病，百药无效之际，梦见一老人前来为其诊治。问其姓名，自称乃河间人氏，姓刘。皇帝醒来，即遣人去河间寻访，其回报言在河间有著名医师刘守真的祠堂。皇帝听到，再次遣人带上供品前去祭祀。据说，许多人在此祠堂祈祷而病愈。当地百姓感念其恩德，共同积资建庙，供奉其像。

朱震亨

朱震亨，生于元·至元十八年（1281年），卒于至正十八年（1358年），享年77岁。是所谓的金元四大家（即刘完素、张从正、李东垣、朱震亨）中出生最晚的一位（图⑦-19）。系元代婺州义乌（今浙江省义乌市）人，因世居丹溪，故人尊称为丹溪先生。该村东

图⑦-19 朱丹溪



八里外有丹溪庙。由于其医术高明,疗效迅速,故人称“一贴”、“朱半仙”。

在有关朱丹溪的传说中,有一段流传很广的故事。言某妇人半年不思饮食,众医诊治无效,乃延请丹溪。丹溪察脉,肝脉为弦脉,于是说:“此病乃因思男不得,忧思过度,气结于脾所致。”而后细细察问,方知其妇人的丈夫,去广东一带至今近五年未归。丹溪对其父说:“使其怒,此病可愈(据中国传统医学理论,则“怒胜思”)。然后与其父商定,乃入妇人寝室,恶言相激,其妇怒不可遏。其后果然渐思饮食,终告痊愈。

当时正值和平时期,丹溪见一般南方人体质较弱,且多喜膏粱

厚味,不戒色欲,于是提出了人之阳常有余,而阴常不足的观点。治疗强调滋阴,重视肝肾,好用地黄、黄柏等滋阴降火药,同时亦不墨守一隅之见,偶亦用附子、黄芪等温阳补气药物。

他的著作主要有:《格致余论》、《局方发挥》、《外科精要》、《本草衍义补遗》、《丹溪心法》等。在《格致余论》中,有“饮食箴”、“色欲箴”、“养老论”、“房中补益论”等几项专题讨论,围绕养生理论,深入阐发了他的“阳有余阴不足”及“相火论”等观点。

在中国传统医学史上,金元时代是百家争鸣的时代,在《四库全书提要》中称:“儒之门户分于宋,医之分户始于金元。”确实,金元医学是现在的中医学的基础,并与其后的明清医学有着紧密的联系。

李时珍

李时珍,明蕲州(今湖北省蕲春县西南)人,号濒湖山人,生于明正德十三年(1518年),卒于明万历二十一年(1593年),享年75岁(图⑦-20)。

所著的《本草纲目》一书,乃集中国本草学之大成,全书共五十二卷,共收录了1880种药物,历时27年才告完成。此外,他还著有《奇经八脉考》一书。奇经,不仅是针灸学的重要内容,亦历来为道教修炼者所重视。李时珍在该书中说:“八脉散在群书者,略而不悉。”并言如果医生不知奇经八脉,则是“罔探病机”,而学习仙道的人不知此,则“难安炉鼎”(即将所谓的丹田喻为“炉”,在此而修炼内丹)。他进一步指出:任脉(即人体胸腹部正中线之经络,气流动的路线)、督脉(即人体背面正中线之经络)是人体的子午线,对道教修炼者言,是重要的气的升降的通道(也就是所谓“小周天”的循

图⑦-20 李时珍



环路线)。人身气血,往来循环,昼夜不停。故医书中载有任、督二脉,人能通此二脉,则百脉皆通。并引《黄庭经》的说法,认为能通任、督二脉,则能长寿。由此可见,奇经八脉无论对于医生还是道教修炼者,都是重要的气血循行路线。奇经八脉之说,至今仍指导着针灸临床医学,卓有疗效。我在日常的临床诊疗中,也常用此说来指导全身疾病的治疗,颇见成效。李时珍还著有《濒湖脉学》、《命门考》、《五脏图谱》等。

赵 学 敏

赵学敏,字恕轩,号依吉,清钱塘(杭州)人,生于清雍正八年

(1730年),卒于嘉庆十五年(1810年),享年80岁。

赵氏自幼即博览群书,天文、星历、医药占卜之术等,无所不涉。

主要著作有《串雅内外编》,以及为补充《本草纲目》而撰成的《本草纲目拾遗》等^[26]。据《串雅内编》的序文言,赵学敏为背着药箱在各地巡迴看病的医生,俗称“行医”、“走医”或“铃医”。卷首插图⑦—5,是宋代李唐所绘的著名的铃医图(一名“灸背图”)。所谓铃医,即摇响一串铃而走村串户,替人治病的医生。卷首插图⑦—3所示,为上海中医学院医史博物馆所收藏的串铃。

由于他对当时的民间医药十分熟悉,故在书中收录了大量秘方及验方。另外,他在书中还强调,作为走医,必须清楚药物的差别,因走医的用药往往因地而异;同时还认为,走医应知奇经八脉,唯有知此,才能获得治病的捷径。赵学敏除研读《黄帝内经》、《难经》外,亦常读《道藏》。由此我们可以清楚地感到,道教医学在当时已经成为民间疗法的形式。

吴师机

吴师机,名安业,别号樽,又称吴尚先。浙江钱塘(杭州)人,生于嘉庆十一年(1806年),卒于光绪十二年(1886年),享年80岁。

吴师机生活的时代,相继暴发了鸦片战争、太平天国起义。战争频繁,民不聊生,疾病流行,而内服药物匮乏。于是,吴氏便研究外治疗法,为人治病,并由此撰成外治疗法的巨著《理渝骈文》。此书原名为《外治医说》,后取所谓“医即是理,理即是意;药即是渝,渝即是养”之意,而更名为《理渝骈文》^[27]。同治四年(1865年),他回到扬州,募集资金,在“仙女庙”中设济堂药局,以膏药为主给人

治病。一时间病人蜂拥而至，最多时一月间达两万人。由于这种治法简单，花费很省，故深受贫苦百姓欢迎，却反而为有钱人所轻视。

吴师机在《理渝骈文》的《附篇·治心病方》中说：心病（即精神神经疾患一类）乃聪慧多识者易患，其治方法在于记住朱熹、吕祖谦的《近思录》或《太上感应篇》，进而改过、积善（即所谓谓积善之家，必有余庆），则可治愈。另外，他在该书的最后部分曾说：某人为我占卜，言我之前世为山中道士。并用《灵山吟》这样的仰慕向往道士生活与情趣的诗，来结束全书。由此可见，即使是距今仅 100 多年前的名医，道教影响的痕迹亦如此之深。

吴师机去世后，其子吴炳恒、孙吴养和继承其遗志，行医治病卓有成绩。

第七章 注

- [1] 《中国医书本草考》 岗西为人 横田书房 1964 年
- [2] 《绘图列仙全传》 王世贞 台联图书出版社 1974 年
- [3] 《中国历代名医录》 陈君霖 香港现代中医药学院 1977 年
- [4] 《中国历代名医列传》 黄三元 八德教育文化出版社 1981 年
- [5] 《二十八史医家传记新注》 杨士考 辽宁大学出版社 1986 年
- [6] 《中国历代名医传》 陈梦真 科学普及出版社 1986 年
- [7] 《扁鹊医学活动探访》 贾福华 中华医史杂志 14 卷 4 号 24 页 1984 年
- [8] 《史记扁鹊考》 山田丰 日本医事新报 1 月 24 号 59 页 1987 年
- [9] 《〈史记〉扁鹊仓公列传译注》 森田依一郎 雄山阁 1986 年
- [10] 《试释东汉画像石上刻划的医针》 叶又新 山东中医学院学报 3 卷 81 页 1985 年
- [11] 《华佗之疑浅析》 梦里 中国人民大学书报资料 6—75 1985 年
- [12] 《华佗是中国医学史上的光荣》 马堪温 中医杂志 27 卷 1 号 34 页 1986 年
- [13] 《从马王堆〈导引图〉到华佗的〈五禽戏〉》 周一谋 北京中医学院学报 9 卷 2 号 41 页 1986 年
- [14] 《考证麻沸散和再论华佗的国籍》 郎需戈 中华医史杂志 16 卷 2 号 83 页 1986 年
- [15] 《华佗“麻沸散”古说“麻痺散”考》 宋子然 中华医史杂志 17 卷 2 号 76 页 1987 年
- [16] 《华佗麻醉药之研究》 松本朋知 日本医史杂志 31 卷 2 号 70 页 1985 年

-
- [17] 《张仲景守长沙说商讨》 裘沛然 新中医 11卷46页 1984年
- [18] 《神医名药传说》 黄泊州等 中国妇女出版社 61页 1987年
- [19] 《皇甫谧故里考》 姜业州 中华医史杂志 15卷1号 24页 1985年
- [20] 《〈针灸甲乙经〉成书年代和卷数考》 孔祥序 中华医史杂志 15卷1号 54页 1985年
- [21] 《皇甫谧故里及灵台纪念的史学考评》 孔祥序 浙江中医杂志 2卷89页 1987年
- [22] 《从葛洪论儒道关系看神仙道理论的特征和本质》 卿希泰 世界宗教研究 1卷110页 1981年
- [23] 《论陶弘景》 王明 世界宗教研究 1卷10页 1981年
- [24] 《道教学者陶弘景评价》 曾君南 宗教学研究 1卷56页 1985年
- [25] 《王冰学术思想初探》 廖宗兴 浙江中医杂志 11卷12号 539页 1985年
- [26] 《赵学敏的治学特色》 赵国平 浙江中医杂志 10号 468页 1987年
- [27] 《理渝骈文》 吴师机 台联国风出版社 1978年

第八章 道教医学的基础医学

一 大宇宙与小宇宙

道教医学与现代医学一样,都由基础医学与临床医学组成,即包括理论与实践两部分。

道教医学的临床治疗部分,与汤药、本草、针灸、推拿(按摩)、气功疗法等有关,而在这里,打算谈谈基础理论部分中一些极重要的内容与观点^[1]。

在中国,自古即有把人体作为相对于大宇宙的小宇宙来看待的观点,具有天、地、人三者相对应等许多颇具特色的见解。

在道教文献中,对人体是怎样看待的呢?首先来看看《抱朴子》中的一段话,其大意是说,人的身体犹如一国家。胸腹是王宫,四肢是国境,头及关节为百官,精神是君主,血为臣,气是民。因此,将身体修养好,就等于能治理好国家。在其后的《无上秘要》、《云笈七签·禀生受命》等中,也有相同的论述。在《上清灵宝大全·卷四》中说:人体就像一国的土地,山川草木,即如人体的四肢、百脉、

毛发、皮肤、肌肉、骨节。在《道枢》中,还将人体与天地作了这样的对比:天地与人体相同,天圆、地平,故人的心是圆的,肾是平的。天地相距八万四千里,与此相同,心与肾相距八寸四分。在《道法会元·卷六》中则言:神,在天为雷,在地为火,在人为神,在脏为心;精,在天为雨,在地为水,在人为精,在脏为肾;魂,在天为风,在地为木,在人为魂,在脏为肝;魄,在天为电,在地为金,在人为魄,在脏为肺。在《稟生受命》中作了这样的比喻:头圆似天,地平似足,发似星,目如日月,口似江河,齿如玉石,四肢乃四时,五脏为五行,故天地人一致。另外,在《太上长文洞灵幽玄上品妙经》中,也作了同样的类比,如言:头圆而足平,上为阳而下为阴,皆与天地相同。又如,天有风雨,人有血气;天有日月,人有双目;天有万象,人有万神;天有八极,人有八脉;天有五行,人有五脏;天有四季,人有四肢;地有山岳,人有骨节;地有草木,人有毛发;地有江湖,人有血脉。故人与天地无所不相应。

在道教文献中,这一类的说法不胜枚举,仅从上述即可看出,道教对于人体看法的最重要的一个基本观点即是:将人体看作是与自然大宇宙完全对应的小宇宙。

另一方面,从中国传统医学文献看,这种人体是与自然大宇宙相对应的小宇宙的观点,随处可见。如中国医学经典《黄帝内经·素问》中的《针解篇》这样说:一天、二地、三人、四时、五音、六律、七星、八风、九野,与人的身体相对应,如“人皮应天,人肉应地,人脉应人”等等。在另一经典《灵枢》中的《邪客篇》,开列了一张天地自然与人体相对应的一览表:

天圆地方,人头圆足方以应之。天有日月,人有两目;地有九州,人有九窍(眼、鼻、耳、口、二阴);天有风雨,人有喜怒;天有雷电,人有音声;天有四时,人有四肢;天有五音,人有五脏;天有六

律,人有六腑;天有冬夏,人有寒热;天有十日,人有手十指;辰有十二,人有足十趾及阴茎和阴囊,女子无此二者,然有子宫能怀孕;天有阴阳,人有夫妻;一年有三百六十五天,人身有三百六十五个主要穴位;地有高山,人有肩膝;地有深谷,人有腋窝与腘窝;地面上有十二条较大的河流,人亦有十二条主要的经脉;地下有泉源和水流的支脉,人身有运行于肌表的卫气;地面生草,人亦生有毫毛;天有昼夜,人有卧起;天有列星,人有牙齿;地有小山,人有小骨节;地面有山石,人体有颧、踝之类的高骨;地有森林,人有筋膜;地有村落都邑,人体在肩肘髀膝等处有汇集的肌肉;一年有十二月,人体四肢亦有十二大关节;有的地面四季不生草,人亦有终生无育者。综上所述,这些都是人体与自然天地相应的概况。

可见,道教与中国传统医学在“天人相应”这一基本观点上,是完全一致的。

此外,在《孙真人备急千金要方》中亦提到:头圆似天,足方似地。目与日月、五脏与五星、六腑与六相对应。大肠长一丈二尺,自然界有十二时;小肠长二丈四尺,天有二十四节气;人体有三百六十五穴,一年有三百六十五天;人有九窍,地有九州;天有寒暑,人有虚实……等等。在明代张介宾的《类经附翼》中,也有“耳目口鼻应天,血气骨肉应地”之类的说法。可见,这样的人体观,即天、地、人类比等同的观点,是道教与中国医学自古不变的最基本的见解。

二 奇特的解剖学

如果你仔细阅读过中国医学和道教医学的书籍,就会发现,中国医学与道教对人体的认识,并非仅仅停留在外观及其与自然界

的对比方面,还包括了深入人体内部进行观察的解剖学方面的内容。

早在《灵枢·经水篇》就提出了“解剖”一词。在《灵枢·肠胃篇》中,记述了消化道中各个器官(包括口、唇、齿、舌、会厌、咽门、胃、小肠、回肠、广肠等)的长度、宽度、圆周、直径、重量、容量等内容。在《灵枢·平人绝谷篇》中,通过对人的胃、小肠、大肠的容积、长度的计算,从而得出健康人七天不食会死亡的结论。

在《道藏》中,这方面的内容也十分丰富。如《修真十书杂著捷径》中,对咽喉、气管、肺、胃、横隔膜、胆、脾、小肠、大肠、膀胱、肾等器官的解剖位置关系,作了图解。以心脏为例,其外周被黄色的脂肪组织所复盖,这与今天的解剖学所见,完全相同。并认识到咽是食物的通道,而喉是空气吸入的入口,气管下端与肺相连等(图⑧—1)。

此外,还记述脐管(脐带)将胎儿与母体相连,胎儿以此来呼吸。对人体的这些认识,是通过对死囚的解剖而得知的。

在中国历史上,由于无数的战争、饥荒、瘟疫,确实发生过“人相食”这样的惨状,据此来看,中国从古代开始就进行了人体解剖,对人体内部结构深刻的认识,这就不难想像了。

心

对于中国医学与道教医学来说,在其所谓的五脏六腑中,最重要的莫过于心。这种观点,在《太平经》中即能见到(图⑧—2)。

在《灵枢·五癃津液别篇》中称:“五脏六腑,心为之主。”《道枢》中也有类似的比喻:“心为王”(五卷),“心为神舍”(七卷),“圣人以身而为国,以心而为君”(四十卷)等。

图⑧—1 身体图 (选自《修真十书》)

上卷八十卷 道教真经十具修

图之面背枕内 图之面正境内 图之侧右境内



可见,中国医学与道教医学对心的认识,超出了现在关于心脏是重要循环器官的认识,认为心还具有“神”——即“精神”方面的功能,故被认为是人体中最重要的。

在道教文献中,还有许多关于心的“孔窍”说。《混元八景真经》中认为:心有三毛与七孔,其中的一个孔穴叫“聚涎穴”,该穴有三窍,即左为荣,右为卫,中央为血脉,由此流出的液体循行于全身,洗涤五脏。《上清经秘诀》则称:“人之头有九宫,心有九孔,脐有九神。”在《上清太上开天龙 经》中亦言:“心有九孔”。而在《上清黄庭五脏六腑真人玉轴经》中,则进一步认为,心的孔窍因人而异,即上智者心有九孔,中智者有五孔,下智者有三孔,再次者为二孔,平庸之辈则仅有一孔。愚笨者心无孔。容易健忘者心神相离;过悲者伤心;情绪剧烈变化者则乱心。

由此可见,上述关于心之孔窍的说法,在现代医学的解剖学

中,当然不能成立,这提示了心与精神方面的关联。

在《云笈七签·卷五十五》中进一步提出:“人之三万六千神(即所谓“身神”,后将详述)皆舍于心,故心正则神正,心迷则神乱。”《三元延寿参赞书》中则将人体喻为房屋,其中眼、耳、口、鼻,乃如同窗、门、扉;手、足、四肢、关节,则如房屋的栋、柱;毛发、皮肤,则如同房屋的墙壁、瓦篷等。故道教修炼书中所言的气枢、血室、意舍、玄府、泥丸、绛宫、紫房玉阙、十二重楼、贲门、飞门、玄牝等人体部位与器官,在命名上皆与这种类比有关。并且认为,如果人体是家的话,那么心就是房屋的主人。

综上所述,其将心作为精神作用的中枢,人之所以为人,乃是由于存在思维、意识、感觉、情感,故心也被作为是肉体的中心。

尾 闾

在内丹术中,修炼者将气集于下丹田,然后使气沿着任脉、督脉这样的通道,往复循环,“尾闾”便是这一循环开始的一个关卡。《秘传正阳真人灵宝毕经》认为,背后的尾闾穴即指下关(称夹脊为中关,脑为上关)。在《掬一子三峰老人丹诀》中,载有尾闾骨之图(图⑧—3)。由此可见,道教徒们确实对人体的构造,作过实际的、深入的探究。

解剖术语

就像现代医学的解剖学有专用术语一样,在中国医学与道教医学中,也有人体解剖术语。

如在《灵枢·五色篇》中载有:庭(头或面部)、阙上(咽喉)、阙

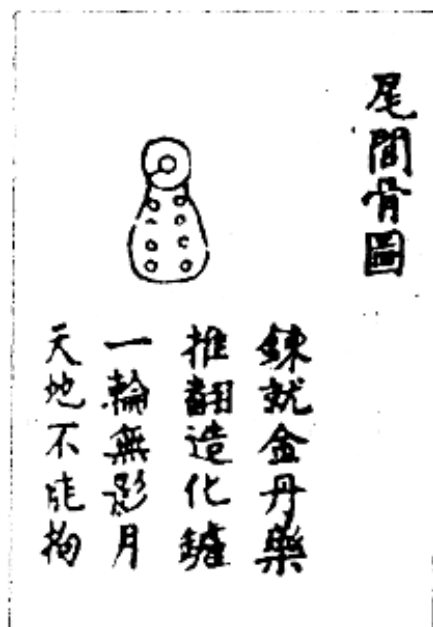
图⑧—2 内照图

(选自《秘本十四经脉穴歌》)



图⑧—3 尾闾骨图

(选自《抱一子三峰老人丹诀》)



中(肺)、下极(心)等。

在《黄庭外经》玉经注梁丘子注中,能见到这样一些解剖名称:黄庭(头中之明堂、洞房、丹田)、幽阙(两肾)、卢鼻(鼻)、灵根(舌)、丹田(脐下三寸)、玉池(口)、神卢(鼻)、精符(舌下)、喉咙(气管)、太仓(胃)、灵台(心)、神门(心)、明堂(眉头一寸)、昆仑(头)、绛宫(喉咙十二环、喉头软骨)、赤城(心)、长城(小肠)等。在《养生秘录》中,也能见到诸如神卢(鼻)、黄庭(位于膀胱之上,脾之下,肾之前,肝之左)、玉池(口)等术语。

在《黄庭八十一难经纂图句解》中,提到所谓的“七卫门”,即飞

门(唇)、户门(齿)、贲门(胃之入口)、吸门(会厌)、幽门(胃之出口)、阑门(小肠与大肠的接合部,即迴盲部)、魄门(肛门)等。并论述了太仓、中脘(胃),以及阳陵泉、绝骨、隔俞、大杼、太渊、膻中、玉堂等经穴的位置及其含义。

在《太上老君中经》中,提到“脐”的一些别名,如中极、太渊、昆仑、特枢、五城(即所谓脐中有五位真人)等,并将两肾之间的部位,称之为大海、溺水等。

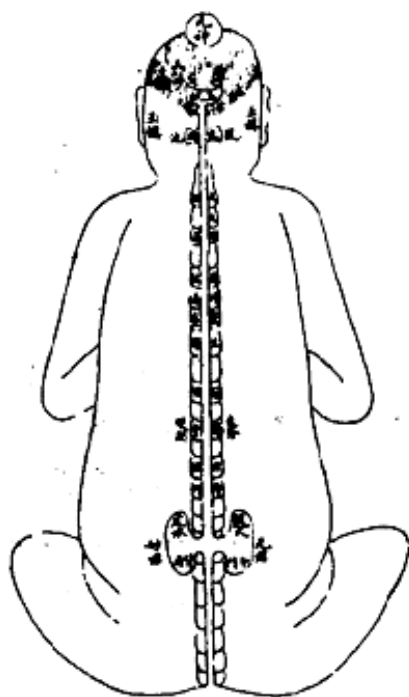
此外,《上清灵宝大法》将右肾作为命门(此只是将右肾作为命名之一例,如图⑧—4,为《古本十四经发挥》中的附图,亦将右肾作为命门),将位于骶尾骨之穴位称之为龟尾。并提到灵台(心)、涌泉(舌下部,而一般将位于足底之经穴作涌泉)、天桥(上颌)等名称。

以上所列举的,不过是中国医学与道教医学中常用的一些解剖术语,但从中可以看出,每个名称都与人体部位相对应,并且,也能看到与现在的说法完全相同的术语,如贲门、幽门等。

胎 生 学

在中国先秦诸子著作及道教文献中,能看到关于胎儿发育过程的论述,我将这些内容整理成表⑧—5。从表中可以看出,《管子》的论述比较粗略,而《淮南子》则比较详细。当然,各书所论述的内容,还存在细致的差别,有同有异,但都对胎儿发育的进度,叙述得十分清楚,如妊娠二月,称之为胚或胞,这与现代医学产科学的观点,几乎是相同的。从其对胎儿发育过程的记述来看,不能不说是对其对胎儿发育进行了详细、客观地观察。以当时的医疗水平,能作出如此精细、客观的描述,实在令人惊叹。

图⑧—4 反照图 (选自《古本十四经发挥》)



三 针灸学与道教医学

经 穴

我曾经从 1981 年开始,花了两年时间,将我对针灸学中的经穴名称的研究,作了较详细的介绍^[2]。在此,将其主要内容简介如下。

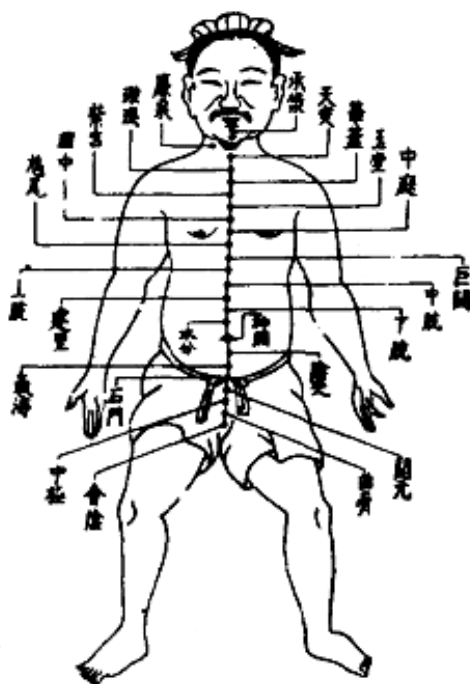
关于经穴的数量,一般认为是与一年的天数对应,而为 365

图⑧—5 道教医学之胎生学 (吉元)

书 名	管子	淮南子	修真十书杂著 捷径(西狄先 生修真指南)	修真十书 杂著捷径 (烟罗子 内观经)	七部名数 要记《云 笈七签》	太上老君元道 真经详解
妊娠月数						
1个月		膏	为胞精血凝	胞	膏	胚
2个月		朕	为胎	胞	胞	胞
3个月		胎	阳神为三魂动 以主	魂	胚	胎
4个月		肌	阴灵为七魄静 镇形	魄	胎	四神护卫
5个月	成	筋	五行分五脏以 安神	分脏	筋	五脏安镇
6个月		骨	六律定六腑用 滋灵	分腑	骨	名六律、六根
7个月		成	七精七窍通光 明	开窍	成	生七魂
8个月		动	八景神具降真 灵	神具	动	八景(五脏、三 丹田)
9个月		降	宫室罗布以定 精	定精	降	安九宫(位于 泥丸)生九真
10个月	生	生形体以 成五脏	气足万象成	气足始生	生形体以 成五脏	成形而十天神 降

穴。实际上,在《黄帝内经》中所载的经穴为 160 个;《甲乙经》所载为 349 个;《千金方》为 349 个;《外台秘要》为 357 个;《铜人腧穴针灸图经》为 354 个;《十四经发挥》为 354 个;《针灸大成》所载为 359 个。现在的针灸学中的经穴,一般以元代滑寿的《十四经发挥》(1321 年)所述为标准,即 354 穴,我的研究亦以此为标准。在滑寿的

图⑧——6 任脉之图 (选自《秘本十四经脉穴歌》)



《十四经发挥》中尚包括同名异穴及经外奇穴等内容。

所谓“十四经”，包括：主要循行于上肢的肺经、心包经及心经（为阴经）及大肠经、三焦经、小肠经（为阳经）；主要循行于下肢的脾经、肝经、肾经（为阴经）及胃经、胆经、膀胱经（为阳经）；循行于胸腹与背部正中线的任脉与督脉（图⑧—6、⑧—7）。

关于经穴的名称，可以从如下几个方面来加以考察。

——从人与天地自然相应的观点出发，许多经穴由此而命名，尤其是与属于“地”的城市、街道、建筑物等相关。这类经穴名称，为数最多，在 354 穴中，有 87 穴（占 24.6%）这与前面所提到的，在道教医学中，将人体类比为建筑物等的观点相吻合。下面列举一些

图⑧——7 督脉之图 (选自《秘本十四经脉穴歌》)



这方面的,目前仍常用的经穴名称:

中府、云门、天府、地仓、气舍、气户、库房、膺窗、梁门、滑肉门、冲门、府舍、神门、天窗、听宫、风门、曲垣、殷门、魄户、神堂、胃仓、志室、金门、盲门、劳宫、天柱、郄门、内关、外关、耳门、步廊、俞府、神藏、目窗、京门、中都、章门、期门、命门、神道、陶道、哑门、风府、灵台、脑户、神庭、身柱、石门、神阙、中庭、玉堂、紫宫,等等。

依此顺序,我们还能看到与天地自然的山、川、丘、海等相关的经穴名称。

其次,有许多经穴名称与道教或道教医学有关,列举如下。穴名后括号内所注,为该穴所属的经络名称。

太乙(胃)、大白(脾)、青灵(心)、灵道(心)、神门(心)、养老(小肠)、玉枕(膀胱)、魄户(膀胱)、幽门(肾)、灵墟(肾)、神藏(肾)、本神(胆)、承灵(胆)、灵台(督)、神道(督)、神庭(督)、神阙(任)、紫宫(任)、玉堂(任)、华盖(任)、璇玑(任),等等。

上述共 24 穴,占 354 穴的 6.8%。

——同穴异名。即同一穴位,然不同的名称却很多。在此,介绍其中与道教或道教医学有关的一些常用穴名称,如:

尺泽(鬼堂、鬼受)、太渊(鬼心)、鱼际(鬼心)、少商(鬼信)、三里(鬼邪)、曲池(鬼臣、鬼巨、鬼腿)、颊车(鬼床、鬼林、鬼村)、太乙(太一)、隐白(鬼垒、鬼眼)、肾俞(精宫)、间使(鬼路、鬼管)、太陵(鬼心)、劳宫(鬼窟、鬼络、鬼劳)、清冷渊(青灵)、长强(朝天岭、龙虎穴、气之阴郄、尾闾、龟尾、尾骨、三分间、上天梯、河车路)、哑门(鬼枕)、风府(鬼市、鬼枕、鬼林)、百会(三阳五会、天山、泥丸宫、鬼门、岭上天满、颠上)、囟会(鬼会、前头百会、凶神)、上鬼(鬼堂)、水沟(鬼沟、鼻人中、鬼市)、会阴(下极、金门、鬼庄、鬼脏、屏翳)、曲骨(曲骨端、回骨、玉泉下一寸)、关元(盲之源、产门、溺水、腠腠、下丹田、大海、子宫、胞门、昆仑、丹田、五脏、大中极、血海、命门、气海)、石门(丹田、命门)、气海(腠腠、丹田、下气海)、阴交(丹田)、神阙(气舍、维会)、中脘(太仓、胃募、中纪)、上脘(胃脘、上纪、胃管)、鸠尾(尾翳)、玉堂(玉英)、璇玑(旋机)、天突(玉户)、承浆(鬼市),等等。

从上述可见,经穴的命名极其复杂和混乱。例如,称之为丹田的,就有关元、石门、气海、阴交等穴;昆仑,一般指位于脚后跟的经穴,然又称之为关元,或将脐或鼻称之为昆仑;而仅关元穴这一经穴,其名称就有二十五种,是经穴中别名最多的。此外,从上述经穴的别名中尚可看出,以“鬼”来命名的很多,这在《备急千金要方》及

《针灸大成·卷九·孙真人针十三鬼穴歌》中,亦能见到。由此不难看出道教与针灸学的关系之一斑。

——同名异穴。这与前面所说的同穴异名不同,是指尽管名称相同,但所指的经穴却各异。下面试择举其中与道教或道教医学有关的部分:

气舍(神阙)、气海(关元)、子户(关元)、胞门(气穴、关元)、神府(鸠尾)、鬼神(百会、囟会)、鬼堂(上星、尺泽)、鬼庄(会阴、玉门头穴)、鬼路(劳宫、间使)、鬼宫(劳宫)、精宫(志宫、肾俞、命神)、玉泉(中极)、血海(关元)、命门(石门、关元)、胃脘(上脘、中脘)、胞门(气穴、关元)、鬼眼(鬼哭)、绝孕(石门)、玉泉(中极)、青灵(清冷渊)、神府(鸠尾)、鬼心(太渊、大陵)、鬼市(承浆、水沟)、鬼床(颊车)、鬼邪(足三里、手三里)、鬼林(风府、颊车)、鬼门(百会、囟门)、鬼堂(上星、尺泽),等等。

除此之外,还有所谓的“三才”穴,即百会(天才)、璇玑(人才)、涌泉(地才)等三穴。

百会穴又称“三阳五会”,其语出《史记·扁鹊仓公列传》。

关于尾闾,前面已介绍,此又称长强穴。另外,在道教文献(尤其是道教修炼著作)中,给此穴取了许多别名,诸如龟尾、尾管、尾蛆骨、骶骨、穷骨、阴郄、龙虎、曹溪路、三分间、河车路、朝天岭、上天梯、气之阴郄等等。

最后,对一些经穴名称的辞源及含义,简介如下:

天枢 (胃经)

即人体中心之意。以天枢为基准,上为阳,下为阴。天枢,本为北斗七星中第一星的名称,含有天之中心之意。

太乙 (胃经)

亦称太一,为北辰之神,是道教所尊奉的神祇。

太渊（肺经）

据《参同契》称，太渊乃天上真人的住所。《黄庭外景经》中言：“归七门，饮太渊”。亦指口中津液。

幽门（肾经）

含有静谧、昏暗之处的意思。《难经》认为太仓（指胃）的下口为幽门。

昆仑（膀胱经）

为位于西方的仙山，相传西王母住此。语出《楚辞·天问》、《淮南子·形训》、《史记·大宛传》、《山海经》、《汉书·地理志》等。在《黄庭经》中，有如欲不死，当修炼昆仑之语。在此，昆仑指脑。

璇玑（任脉）

浑天仪称之为璇玑玉衡。所谓璇玑，本指北斗的第二、第三星，或言第一至第四星。在《黄庭内景经·虚无章》中，亦可见到“璇玑”一词。

玉枕（膀胱经）

顾名思义，即用玉器装饰的枕头，亦称后头结节。福建省有与此同名的山。

紫宫（任脉）

星名。相传天帝所住为紫微宫。“紫宫”一词还见于《史记·天官书》、《神异经》及《淮南子·天文训》。

华盖（任脉）

亦指帝王的车盖，在道教文献中引伸为眉毛，如《黄庭内景经》言“眉号华盖复明珠”。

养老（小肠经）

即让老人得以安乐渡日之意。语出《淮南子·说俗训》、《管子·大匡》及《周礼·天官》等。

青灵 (心经)

东方之神。在《汉书·郊祀志》中有“东方帝大昊青灵”之语。在《黄庭外景经》中亦能见到此语。

灵台 (督脉)

魂之所在,即指心。在《黄庭内景经》中可见此语。另,古之气象台名“灵台”。

地机 (脾经)

在《道藏》中的《道法会元》中提到“天枢地机符法”,此用于雷神仪式中。

神藏 (肾经)

即神之舍藏之所。在《素问·宣明五气篇》中言“心藏神”。

灵墟 (肾经)

乃指寺、庙所在的高地。《云笈七签》言,灵墟位于台州唐兴县之北,白云先生隐居于此。

期门 (肝经)

语出《文选·两都赋》,为汉武帝所设之官名,担负警卫任务。

掖门 (三焦经)

所谓“掖”,指宫殿旁的御殿;掖门,即指御殿之门。又称“掖庭”。语出《文选》、《史记·天官书》等。

天府 (肺经)

《黄庭中景经》李注将两乳称之为天府。

半隆 (胃经)

《淮南子》中称“半隆”为雷神,《楚辞·九章》则指云师。

大包 (脾经)

《太上老君内观经》中有“阴阳混合,天地大包”之语。

神门（心经）

《阴符经》中言：“目为神之门，神为心之主。”

天宗（小肠经）

《礼记·月令》称天宗为天星。

通天（膀胱经）

与脑神所在之处有关。《黄庭中景经》李注将头顶之中心称为通天。

百会（督脉）

紧靠通天穴，是人体头顶中央的经穴。手足三阳经及督脉皆在此相会。道教文献认为，此穴为一身之本，体内百神在此汇集。

水泉（肾经）

《老子中经》中言：“脐之下为地，中有五岳四渎，水泉为之交通。”

天地（心包经）

语出《庄子·逍遥游》，《山海经·北山经》等。

日月（胆经）

在《黄庭内景经》注中，有左目为日，右目为月的说法。

命门（督脉）

《难经》谓右肾为命门。此外，在《黄庭中景经》注中称：“命门一名玉都，乃下丹田精气出入之所。”

神庭（督脉）

在《黄庭中景经》注中，认为颜面即为神庭。此外，《中黄经》称脑宫为上丹田，心宫为中丹田，胃或腹为下丹田，将三者称作上庭、中庭与下庭。也有将“神庭”释为“中庭”（任脉）者。

中极（任脉）

《庄子·天运》中认为，天有六极，北极星为天之中极。又将北

极称为天中。在《千金要方》中,将心作为中极,因中极穴即位于胸部中央。

关元 (任脉)

《黄庭内景经》言:“上有魂灵下关元。”《黄庭外景经》言:“上有黄庭下关元。”在《黄庭中景经》注中称,关元位于脐下三寸,又称关明、液门。

玉堂 (任脉)

在《黄庭内景经》注中,有肺为王堂官的说法,《老子中经》亦有与此相同的说法。

综上所述,关于针灸学中的经穴名称,在中国先秦诸子著作与道教经典中,能见到许多与之相关的论述,不过,过去很少从这一角度去探讨。

我认为,道教与中国医学的关系,远比我们想像的更为密切,因此,有必要改变既往的中国医学史的观点,应从道教与中国医学相关联的观点,对经穴名称进行深入地探讨,

这种研究方法,与本书前面所探讨的“灵枢”、“金匱”这样的名称含义方法,是一致的。

关于经穴的命名,孙思邈在《千金要方》中发表过如下的见解:

一般说来,经穴的名称并非是凭空想像出来的,皆寓有深意。故近木者属肝,近者属心,近金者属肺,近水者属肾(即根据五行学说)。此外,神藏之所亦各有所属(参图⑧—8)。例如,言“府”之穴,为神聚之所;称“门户”之穴,为神出入之地;而与“舍宅”有关而命名的经穴,则为神舍藏之所;至于称“台”的经穴,则为神外游所在。总之,穴名皆各有其含意,其他的皆可类推,方不致有误。

图⑧—8 五行配属表

五行	火	水	木	金	土
方向	南	北	东	西	中央
脏	心	肾	肝	肺	脾
腑	小肠	膀胱	胆	大肠	胃
色	赤	黑	青	白	黄
味	苦	咸	酸	辛	甘
主	血脉	骨	筋	皮肤	肌肉
窍	舌	耳(二阴)	目	鼻	唇(口)
季	夏	冬	春	秋	土用

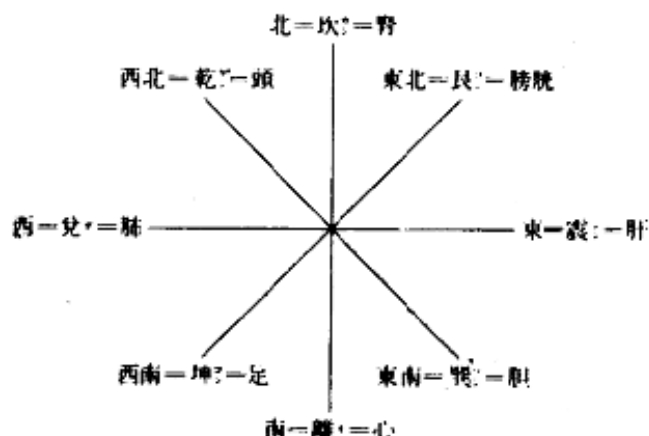
此外,在《养生秘录》中有一张图(图⑧—9),此图将人体部位、脏器,与方位、八卦相配,即乾(头)、坤(足)、艮(膀胱)、(胆)、坎(肾)、离(心)、震(肝)、兑(肺)。此图实际上表明了中国医学与道教医学独特的人体解剖观,与前述的经穴命名的观点是一致的。

丹 田

内丹术将人体喻为炉鼎而修炼所谓的“丹”(此乃借用外丹术的术语。是对外丹术之弊的反省而发生的转变),将贮藏“丹”的部位,称为丹田,并分为上、中、下丹田。此与丹田这一经穴名称有同有异,这在前面已提到(卷首插图⑧—1)。

《抱朴子·地真篇》言:诸神皆有姓有字,穿着有颜色的衣服,“男长九分,女长六分,或在脐下二寸四分下丹田中,或在心下绛宫金阙中丹田也,或在人两眉间,却行一寸为明堂,二寸为洞房,三寸

图⑧—9 方位 (引《养生秘录》)



为上丹田也。此乃是道家所重，世世歃血口传其姓名耳”。

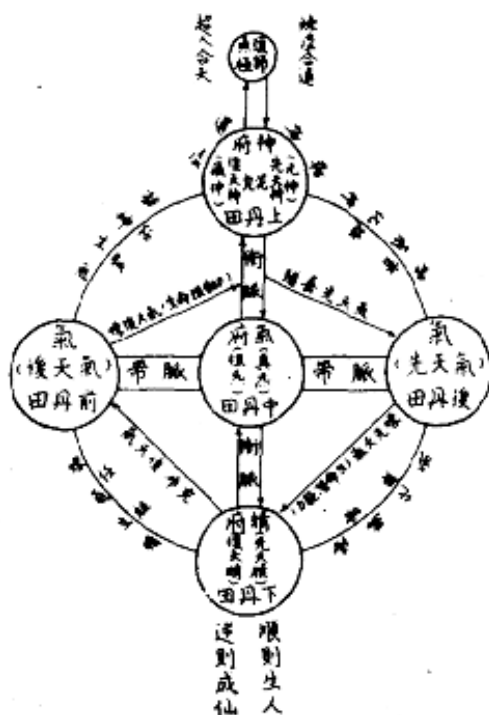
内丹术即是炼精的方法。首先，须集中意念，引气于下丹田，方可炼丹。如图⑧—10，炼精化气，由督脉上行到至上丹田，然后循任脉下行，此际，气化为精（称炼气生精），积蓄于下丹田。

此外，将任脉与督脉互接的部位，称为“鹊桥”。在《道藏》中的《雀公入药亿注解》中，将人的夹脊（即脊椎骨）喻为天上的银河，由于银河阻隔，故建鹊桥。由此则贯通无阻。“鹊桥”分上、下，上鹊桥位于印堂（即眉间正中），下鹊桥位于尾闾（尾骨部）。

在《修真十书杂著·指玄篇》中，记述了在泥丸、绛宫等，各有精、气、神。即天谷泥丸为藏神之府，应谷绛宫为藏气之府，灵谷关元为藏精之府，此与在上、中、下丹田的精、气、神相对应。

上丹田，又称泥丸、乾顶、天谷、内院等；中丹田又叫做黄堂、土

图⑧—10 先后天精气神流行图（选自《道海玄微》）



府、玄窍；而下丹田的另名为关元、气海、神炉天枢、土釜等。

《道藏》中的《金丹赋》，将三丹田称作“元真”，并将三丹田与天之日、月、星相对应。

四 身 神

身神，又称体内神、体神或身体神^[3-5]，这一观点，是道教医学的一大特色。其将以五脏六腑为首的所有的身体部位，模拟为宫殿，并认为其中居住着神。这些“神”身着不同的服装，大小不等，职

能各异。这也许可以说是道医学独特的组织解剖学。

修道之士患病时,试图通过存思内观,意念其相当于病变部位的神,呼唤神灵,并与之交流,使身体重归平衡、调和。或企图通过对身神的存思内观,达到防病强身,乃至实现作为道教所追求的不老长生的目标。

以下简介这一“身神”说的主要内容。

身神的数量

身神的数量,一说为三万六千神。如《太上老君玄妙枕中内德神咒经》及《气法要妙至诀》等书中,均言人体中有三万六千神。有些道教文献中所说的身神数量则更为庞大,如《道枢·卷二十七》所言,肝神为三万六千,肺神为一万二千,脾神为八万四千,肾神为五万。而有的所说的身神数却较少,如《太上黄庭外景经》中言,体内有三百六十神。此与《素问·针解篇》及《灵枢·论勇篇》所言的“人有三百六十五节”,以及《素问·微四失论》等中所说的“络脉三百六十五”等论述相对应。也可以理解为,所谓“身神”乃是遍布人体的细微组织结构。

五 脏 神

关于五脏神,已在本书前面讨论《太平经》时提到,诸如“四时五行精神,入为五脏神”,“五脏神能报二十四时气”,“神长二尺五寸,随五行五脏服饰”等等,也与《黄庭经》等中所说的“身神”有关。

这种所谓的五脏神,如后面将介绍的那样,是被逐次地命名分类而形成一系列。道教文献中认为,如果念诵五脏神的名字,其

病痛便会消失。如《云笈七签·五帝杂修行乘龙图》中言：若肝痛，思东方青帝君即可治愈；若心痛，思南方赤帝君则可治愈；若肺痛，思西方白帝君可愈；若肾痛，思北方黑帝君可愈；若脾痛，思中央黄帝君可愈。由此可见，五脏神与五行学说相结合。

五脏神，即肝、心、肺、肾、脾神，亦有提及胆神的。在《道藏》中的《登真隐诀》、《上清众经诸真圣秘》、《太上黄庭内景玉经》、《黄庭内景经》、《四气摄生图》、《上清迎神飞霄登空招五星上法经》等文献中，均能见到五脏神的名称，其名称各不相同。也有将五脏神形象化的，即所谓的五脏图（图⑧—11、12），以青龙代表肝；朱雀代表心；凤凰代表脾；龟或蛇代表胆；鹿代表肾；白虎代表肺。

五 《黄庭经》与“身神”说

“身神”之说，以《黄庭经》所载尤为丰富。

《黄庭经》为魏晋时代道教上清派的经典。据《魏夫人内传》等书所称，此书为魏夫人（魏华存）于公元282年承神所授。魏华存所生活的时代，在葛洪之后，据《太平广记》卷五十八《魏夫人传》言：她幼而好道，读老庄三传，志慕神仙，常服胡麻散、茯苓丸，吐纳气液，摄生夷静，终至升仙。可见，是一位女巫似的人物，亦称为南岳魏夫人。

《黄庭经》的种类

《黄庭经》分为《内景经》与《外景经》。据王明先生考证，认为其《内景经》先出，而日本的麦谷邦夫先生^[6]则认为《外景经》先于《内

图⑧-11、12 五脏神 (选自《四时调摄笈》)



景经》，因其《内景经》的内容较《外景经》丰富而规范，且世传王羲之亲手书写的《黄庭经》为《外景经》。

在《道藏辑要》中的《通志道家书目》的“黄庭经”一项，载有“太上黄庭内经一卷、务成子注”、“太上黄庭内景玉经一卷、梁邱子注”，其下列有 28 种书名。这是实际能见到的《黄庭经》的注本。

在《正统道藏》中，能见到的与《黄庭经》相关的书目有：

《太上黄庭内景玉经》、《太上黄庭外景玉经》、《黄庭内景玉经注》、《黄庭内外玉景经解》、《黄庭内景五脏六腑图》、《黄庭内景五脏六腑补泻图》。

在《修真十书》中，有《黄庭内景玉经注》、《黄庭外景玉经注》。

在《道藏辑要》中，有《黄庭内景玉经》、《黄庭内景经》、《黄庭外景经》、《太上黄庭中景经》。

在《云笈七签》中，有《上清黄庭内景经》、《上清黄庭外景经》。

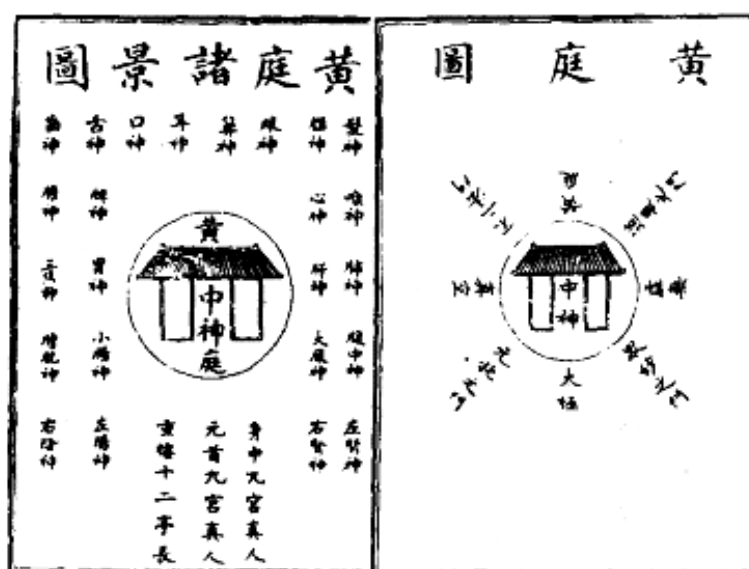
另外，在《道藏精华》中能見到《太上黄庭内景玉经》、《黄庭内景玉经注》、《太上黄庭外景注》、《黄庭内景经》、《黄庭外景经》等书目。

以上，一口气说了这么多《黄庭经》，足见其多种多样。

另外，这些书中所记载的道教医学独特的身体观——身神，其后进一步发展、扩大而复杂化，并对其他的许多道教经典带来影响。

那么，何为“黄庭”？按《黄庭内景玉经注》的解释则为：黄为中央之色，庭为四方之中央。在外，则为天中、地中、人中；在内则为脑中、心中、脾中。故称黄庭。换言之，就黄庭在人体的部位而言，分为三处，上黄庭宫位于脑中，中黄庭宫位于心中，下黄庭宫位于脾中。由此或见，三黄庭与三丹田极为类似（图⑧—13）。另外，在《道枢·外景篇》中称黄庭为脾，在《道枢·太极篇》中又称黄庭位于两

图⑧-13 黄庭图 (选自《悟真直指》)



肾脉之间。

图⑧-13,可以说是对“黄庭”之说的图解。

《黄庭经》中的身神名称

下面,我们来探讨《黄庭经》与身神之间的关系。

在《太上黄庭内景玉经》中的“至道章第七”中,列举了如下一些身神的名单,这些身神相当于后面将介绍的“二十四神”中的“上八景神”。

其认为泥丸百节皆有神,则名称诸如:

发神苍华字太元
 脑神经根字泥丸
 眼神明上字英玄
 鼻神玉茎字灵坚
 耳神空闲字幽田
 舌神通命字正伦
 齿神崑崙字罗千

另外,在其《心神章第八》中,还开列了五脏神(包括脑)的名单(见图⑧-14),以及与此有别的五脏六腑神(缺三焦)的名单(见图⑧-15)。在该书的《心典章第三十一》,能见到相同的记述。

在《黄庭内景玉经注》的《若得章第十九》中,提到头为三台君,又称昆仑,即上丹田;脐为太一君,亦称昆仑,即下丹田。若求不死,当修炼此“昆仑”。另外,在《黄庭外景经》中,未记载具体的身神名称。

图⑧-14 五脏神名 (表中上格五脏神名出自《云笈七签》,下格引自《太上黄庭内景玉经》)

	区 分	神 名
肝神	五脏神	青龙字苍龙子方
		龙烟字含明
心神	五脏神	赤丘字陵阳子明
		丹元字守灵
脾神	五脏神	方长宜字子元
		皓华字虚成
肾神	五脏神	双以字育婴
		玄冥字育婴
脾神	五脏神	黄庭字飞黄子
		常在字魂庭或混康字魂停
胆神	六脏之一	龙燧(日曜)威明

图⑧-15 五脏及腑之神名 (引《紫皇炼度玄科》)

肾 神 膀胱神	玄真君字育嬰 太虚君字传送
心 神 小肠神	丹元君字守灵 太灵君字水谷
肝 神 胆 神	龙渊君字合明 龙耀君字威明
肺 神 大肠神	皓华君字虚成 元王君字安和
脾 神 胃 神	常在君字安停 灵源君字太仓

头部九宫

在《黄庭内景玉经注》的《上有章第二》中，引《大洞经》之言，提到头部有九神之说。在道教经典中，有许多著作涉及此说。以下列举其中的主要经典：

《上清握中诀苏君传行事诀》、《上清洞真九宫紫房图·九宫紫房三丹田诀》、《金阙帝君三元真一经》、《登真隐快》、《上清众经诸真圣秘》、《无上秘要》、《上清素灵上篇》、《上清太极真人神仙经》、《太上老君中经》、《太上老君元道真经注解》、《洞真太上素灵洞大元有妙经》、《上清太上开天龙蹻经》、《洞真太上说智慧消魔真经》、《洞真太上道君元丹上经》、《上清大洞九宫朝修秘诀上道》等等。

现将头部九宫的名称、部位及其中的神名，整理成图⑧-16。图中可见，各经典对此的记述有同有异。

图⑧-16 头部九宫。

守才嬰田 (兩耳間三分入)	◎青房大神◎名正元字切方 ◎紫戶大神 ◎名平靜字法王
明 堂 宮 (一寸入)	◎明堂真君 (官) 名玄陽字少青 (清、靜) ◎明堂君 ◎長生太君 [左] ◎明鏡真 (神) 君名照精字四明 ◎明鏡神君 [中] ◎明女真君 (官) 名微 (玄) 陰字少元 [右]
洞 房 宮 (一寸入)	◎無 (无) 英公子 ◎無 (无) 英君 ◎无英子 ◎无英 [左] ◎黃老名 ◎黃老魂 (魂) ◎黃老 [中] ◎白元君 ◎白元 [右]
丹田泥丸宮 (兩眉間三分入)	◎上元真一帝君 ◎玄凝太字三元光一名伯無上、一名伯史華 ◎上元赤子帝君名 玄凝字三元光 ◎元始上帝 ◎上元赤子 ◎帝卿名靈勳精字仲 (中) 玄生一名起非一名素扶 [右]
流 珠 宮 (四寸入)	◎流珠真神 ◎太上道君 ◎泥丸太一真人 ◎流珠真君 (人)
玉 帝 宮 (五寸入)	◎玉清神母 ◎姓麻名衡字荒落
天 庭 宮 (明堂宮上一寸)	◎上清真女 ◎姓麻名回 (迴) 字鬱顯
極 真 宮 (洞房宮上一寸)	◎太極帝妃 ◎太微帝君 ◎姓玄名 (靈) 虛字伯無 (无、元)
玄 丹 宮 (丹田宮上一寸)	◎玄丹太一真君 ◎玉皇大帝 ◎中黃太一真君名規美字化玄 (魏)
太 皇 宮 (流珠宮上一寸)	◎太上君后 ◎姓羅名含字合延 (延生、寶)

在此值行注意的是，明堂宮、洞房宮、丹田宮、流珠宮、玄丹宮等，合称为雄一五宮；玉帝宮、天庭宮、極真宮、太皇宮等，合称为雌一四宮。可见，雄一五宮占优势。头部九宮中这一“雌雄”划分的关系，在《上清大洞九宮朝修秘訣上道》中有图解。

三 丹 田

前已述及，丹田又分为上、中、下三丹田。在以下所列举的道教

经典中,还记述了三丹田中的神名。

《上清洞真九宫紫房图·九宫紫房三丹田诀》、《金阙帝君三元真一经》、《上清众经诸真圣秘》、《洞真八帝妙精经》、《上清太极真人神仙经》、《无上秘要》、《洞真太上素灵洞元大妙经》、《太上灵符五符序》等。

现将这些道教经典中所记述的三丹田的位置,及其中的神名,整理成图⑧-17,从这张一览表中亦可看出,各经典对此的记述,亦存差异。

二十四神

试图通过意念其身神,而防病祛邪的观点,随着时代的演进,进一步引伸发展而复杂化,从而产生出“三部八景二十四神”这样的独特人体观。

《太上老君玄妙枕中内德神咒经》认为:五脏六腑中有二十四神,若平时经常存思意念这些“身神”,生病时,只要呼唤三声神名,这些“身神”就会来帮助驱逐病魔。在《黄庭内景玉经注》的注中,对二十四神作了进一步的解释,认为八景、二十四真神守护着人体。即此二十四真神能调节三丹田及五脏的真气,故无病患。在天有二十四真气,人亦有二十四真神。此二十四真神分别在三丹田。每一丹田各有八位真神,故称“三部(三丹田)八景(各有八位真神)二十四真神”。这些“真神”,也就是自然之气。(所谓八景,顾名思义,又指八种颜色、八种美丽的景色。所谓二十四气,即十五日为一气,一年则有二十四气。此即从汉代开始流传至今的诸如立春、立夏、立秋、立冬,或夏至、冬至、大寒等名称。)

基于这样一种人体观,则进一步认为,只要经常存思内观,意

图⑧-17 三丹田宫

上丹田宫 (两眉间,泥丸宫)	◎上元赤子帝君諱玄凝太字三元无一名伯無上一名伯史華 ◎字(光)元无一名帝華 ◎泥丸宮赤子字光无一名帝華 ◎泥丸真人 ◎右帝君諱靈精字神玄生一名起非一名常扶 ◎右帝君諱靈精字中玄生
中丹田宫 (心炁下三寸,绛宫)	◎絳宮真人名神運珠字子南丹 ◎字子丹一名光聖 ◎中元真人字子丹 ◎神神 珠字子丹位 ◎護心赤子 ◎左中元真人諱神運珠字子南丹一名生的(生上的)一名(夾)雲狗 ◎右輔卿名光聖字四化靈一名幽華一名華史華
下丹田宫 (脐下一寸,命門)	◎左下元嬰兒名昭明精字元陽者一名嬰兒胎一名史原 ◎字元陽一名玄谷(谷玄) ◎右鎮靈廟諱福上明字谷下去一名華白的一名承先生 ◎諱福明字谷玄 ◎命門宮太一君名桃孩字合延 ◎桃孩字合精 ◎命門桃君諱道字合精一名命王 一名胎根 ◎護臟真人

念到体内的三部八景二十四神,就能防病治病,强身长寿。

在许多的道教经典中,都能见到有关二十四神的记述,如《真诰》、《太上灵宝五符序》、《洞玄灵宝自然九天生神玉章经解》、《上清紫微帝君南极元君玉经宝诀》、《上清胎精记解结行事诀》、《登真隐诀》、《灵宝领教济度金书》、《上清众经诸真圣秘》、《无上秘要》、《宝静明大法万通玉章秘诀》、《四气摄生图》、《洞玄灵宝二十四生图经》、《洞真高上玉帝大洞雌一玉检五老灵经》等等。

关于其中的上丹田,梁丘子注释为“脑神精根字泥丸”。泥丸为上丹田,而在《灵枢》中称:“脑为髓之海”,《素问》中亦言:“诸髓者,皆属于脑。”即人体之髓皆汇集于脑。另外,《黄庭经》中亦称脑为

“精根”。由此可见,上丹田乃是意识集中、精神统一之处,其精神、意识的作用涉及人体的所有部位。不过,另一方面如前所述,亦有心为五脏六腑之主的观点。

再来看看人关下丹田的内容。在《黄庭内景经·脾长章第十五》中,称下丹田命门之神叫做桃核合延,具阴阳两性。道教文献中强调下丹田是人的生命的根本,精气神舍藏的场所,是修炼者十分注重的部位。

另外,在明代的《永乐大典》2984 卷中有关“神”的一项中,提到了作为“人身之神”的三部八景二十四神。即上部八景神为发神、脑神,眼神、鼻神、耳神、口神、舌神和齿神;中部八景神为肺神、心神、肝神、脾神、左肾神、右肾神、胆神和喉神;下部八景神为肾神、大、小肠神、胴神、胸神、胃神、两胁神、左阴左阳神、右阴右阳神等,但未列出具体的神名。

在清代姚东升的《释神》^[7](嘉庆十七年,1812 年)一书中,也介绍了“身神”,其收集了《黄庭经》、《酉阳杂俎》等中所载的身神的名称。

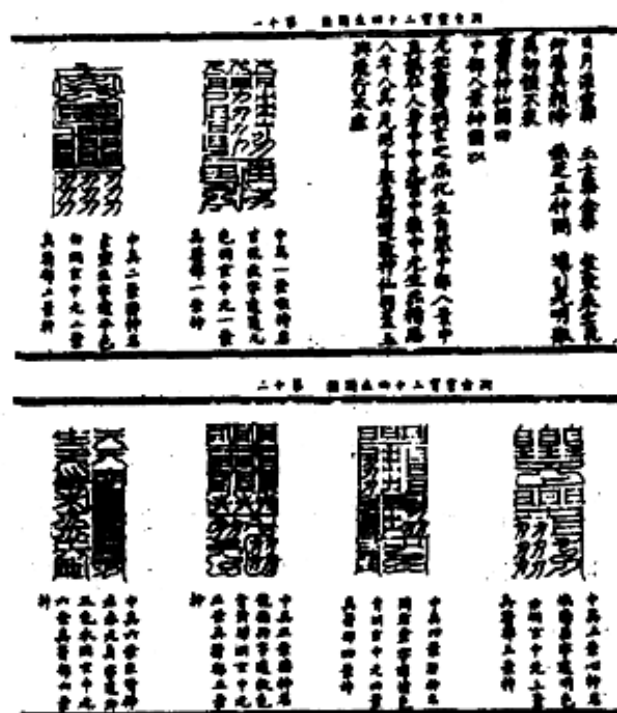
图⑧-18,是表现二十四景神的符的一部分,见于《洞玄灵宝二十四生图经》。

面部七神

在《登真隐诀》、《上清众经诸真圣秘》、《太上黄庭内景玉经》、《黄庭内景玉经注》、《黄庭内景经》、《上清迥神飞霄登空招五景上法经》等道教文献中,都能见到关于面部七神的记述,将其整理为图⑧-19。在姚东升的《释神》中,也有类似于“面部七神”的内容。

《黄庭内景经》中言:“一面神宗为泥丸”。由此可见,脑神是此

图⑧-18 洞玄灵育二十四生图经



图⑧-19 面部七神名

发神	苍华字大(太)元
涵神	精根字泥丸
眼神	明上字英玄
鼻神	五(王)堇(阮)字灵坚
耳神	空闲(间)字幽田
舌神	通命字正伦(轮)
齿神	山 ⁰⁰ 峰字罗千(于、升)

图⑧-20 《上清太一君太丹隐书解胞十二结节图诀》



图⑧-21 《灵宝领教济度金书》



七神中最重要的。

综上所述，“身神”之说是道教医学的一大特色，其滥觞于《太平经》的“五脏神”之说，《黄庭经》又将其系统化，而后历代的众多道教经典又将其继承、发扬，以至有的著作如《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》，对人本身神的分类命名竟达近70种之多。

从身神的命名来看，尽管是同一身体部位，但身神名称时有差异，或所用的文字不尽一致，这反映出一种历史的变迁。历代众多的道教徒，为将其作为存思内观的一种手段，对身神名称进行了研究、补充，因此，我们今天所见到的身神名称，乃是众多道教徒研究成果的汇集。

令人感兴趣的是，有的道教文献还将身神具体形象化，如图⑧—20；而有的又将其抽象化而画成符，如图⑧—21。这些成为信徒们祈祷的对象。

第八章 注

- [1] 《中国医学と道教》（七） 吉元昭治 日本医史杂志 33 卷 1 号 23 页 1987 年
- [2] 《关于经穴、经穴名与任脉、督脉之考察》（1—9） 吉元昭治 医道の日本 40 卷 7 号、41 卷 10 号、11 号、12 号 42 卷 2 号、3 号、5 号、6 号
- [3] 《养生学の肉体表象について》 原田二郎 东方学 72 辑 48 页 1986 年
- [4] 《道教典籍の见られる周身部分の名称について》 宫沢正顺 东方宗教 67 号 22 页 1986 年
- [5] 《道教之神》 付勤家 中国道教史 104 页 台湾商务印书馆 1978 年
- [6] 《〈黄庭内景经〉试论》 麦谷邦夫 东洋文化 62 号 29 页 1981 年
- [7] 《释神》 姚东升 新华书店 1985 年

第九章 三尸与九虫

一 三尸说

在道教理论中,有所谓的“三尸说”^[1]。如果从对“三尸”的治疗法的角度看,则与中国传统医学有关,故“三尸说”也可以说是道教医学的寄生虫学。另外,“三尸说”与所谓的“庚申信仰”有关,这种民间信仰,即使在日本也存在。

在《后汉书·方术传》卷八十二中有关华佗一项中,曾提到用“漆叶青蘘散”来治疗“三虫”。即用漆叶(漆树叶,《本草纲目》言其具治劳瘵、杀虫之效)一斗、青蘘(又叫菱蕤或玉竹,其有健胃、退热等效)十四两研成散,长期服用可驱除三虫。在《抱朴子·至理篇》中提到用“萑芦”(《尔雅》中载“萑”,指益母草。具活血、祛瘀、调经、利尿等作用)和贯众(叉蕨科,粗茎鳞毛蕨的干燥根茎,具杀虫、解热、祛瘀、止血及收缩子宫等作用)来杀九虫。这里所说的“三虫”、“九虫”究为何物,将在后面详加说明。

在《抱朴子·微旨篇》中有这样一段论述,大意是说:三尸没有

具体的形态,实际上就是魂灵鬼神一类的东西。三尸使人夭折,人一旦死后,三尸则四处游荡,享用人们所献上的祭祀供品。并且每到“庚申”之日,三尸会从人体外出,到天上向“司命”(即所谓司掌人的寿命的神)汇报人的过失和罪恶。罪过大的,则会被减去一“纪”,一纪为三百天;罪过小的,会被减去一“算”,一算为三天。如此减少人的寿命。

从这一古人的迷信观点看,“三尸”与“庚申信仰”有联系。并且,在《抱朴子》中,尚未对三尸作详细的说明,还只是作为一种没有实体形态的东西。在受到《抱朴子》直接影响的善书《太上感应篇》中,也能见到类似的论述(图⑨-1)。另前面所提到的《太平经》中,也有腹中有三虫这样的记载。

对于“三尸说”,日本学者窪德忠先生有深入的研究^[2·3]。

所谓三尸,被分为上、中、下三种。不过,认真仔细地考察,对此三种却无一定之说。

现在,将《道藏》、《云笈七签》等有关“三尸说”内容搜集、整理如下。

——在《修真十书》中的《洞神诀》中提到:所谓“三虫”,分别为上、中、下三虫,各具其色。即上虫白而青;中虫白而黄;下虫白而黑。并提到“三虫”即“三尸”,分别记述了它们的名称,以及对人的个性的影响。即上尸名叫彭琚,能使人好食甜食;中尸名叫彭蹇,使人好财且喜怒溢于言表;下尸名叫彭矫,使人好衣着且好色。由此可见,所谓的“三虫”即是“三尸”。

——在《太上老君说常清静妙经纂图解注》中认为,在人体中有三尸之神,分别名叫彭琚、彭蹇和彭矫,此称之为“三魂”。三尸也被认为是所谓“体内神”的一部分。

——对于三尸九虫论述得最详细的文献之一,为《太上除三尸

图⑨-1 《太上感應篇笺注》

彭偃在人頭中。中尸名彭質。在人腹中。下尸名彭
矯。在人足中。玉樞經注云。上尸名青姑。中尸名白
姑。下尸名血姑。抱朴子案。易內戒等書。言身中有
三尸。三尸之爲物。雖無形。而實靈。靈鬼神之屬也。
欲使人早死。此尸當得作鬼。自放縱遊行。蠱人祭
醜。是以每到庚申之日。輒上天白司命。道人所爲
過失。
每到庚申日。輒上詣天曹。言人罪過。
真誥協昌期曰。凡庚申之日。是尸鬼競亂精神。躁
穢之日也。不可與夫妻同席。及言語。而會當清靜。

九虫保生经》。其中谈到三尸对人健康的影响：

上尸居人头部，影响人的泥丸丹田。可使人头重目眩，涕泣俱出，失聪齿摇，神倦体乏，发须早白而短寿。

中尸居人心腹，影响人的绛宫（即心脏）。能蛊惑人心，使人健忘、烦闷、口干，并使人恶心、痰多、耳鸣、盗汗，白天精神不振，夜晚恶梦频作。

下尸居人的肾或足，影响人的下腹部。使人性欲亢盛而生百病，能耗竭人的精气，使人体倦、腰重、足乏、尿频而夭折。

其绘制的“三尸图”（图⑨-2），把上尸画成道士模样，中尸则为牛头人足，下尸形同野兽。在《道枢》中也有类似的图画。这与

图⑨-2 三尸图 (选自《太上除三尸九虫保生经》)



《抱朴子》所言的三尸无实体的记载,形成对照。

——在《云笈七签》卷八十一庚申部中的《上清元始谱录太真玉经》中,有所谓“三尸三恶门”,“三尸五道门”的说法。所谓“三尸三恶门”,把第一门叫做色欲门,又叫天徒界;第二门叫做爱欲门,又叫人徒界;第三门叫做贪欲门,又叫地徒界。而所谓的“三尸五道门”,则诸如把第一门称为“色累苦心门”,又叫做“太山地狱苦道”,把第二门称为“爱累苦神门”,又叫做“风力苦道”等等。不外乎都认为所谓的“三尸”在人的体内,能蒙蔽三关(即眼、耳、口),或引起人的七情六欲,从而危及生命。因而该书宣扬,人应进行各种各样的修身养性,从而免除所谓“三尸”的危害。

在道教文献中,有关“三尸”的说法不胜枚举,种种不一。其中重要的还有:《太清中黄真经》中的《洞神玄诀》、《金碧五相类参同契》、《云笈七签》卷六十中的《中山玉柜服气经》,以及《赵先生口诀祝九虫法》、《东方氏制三尸法》、《紫微宫降太上玄三尸法》等等。

下面,我们再来看看中国传统医学著作中有关“三尸”的论述。在《诸病源候论》卷二十三中,有《诸尸候》一章,其中提到在人体中有三尸诸虫,与人俱生,常与外邪一起危害人体,导致百病或精神错乱。对于“诸尸”的名称,提到诸如飞尸、风尸、尸注、伏尸等十二种之多。

从以上的论述中可以看出,所谓“三尸”,古人认为其寄生于人体,与所谓的“三魂”、“七魄”有关,通过人食五谷而生,或由精神因素而生,具有多方面的特性。另外,也有把三尸作为所谓的“三尸神”,即作为所谓的“体内神”来考虑的。

二 九 虫

所谓九虫,常常与三尸配对而连称。这可以说就是九种人体寄生虫。其中有的与现在所说的条虫(白虫,或称寸白虫)、蛔虫、蛲虫等,完全相同。由此可见,在中国自古以来就有对于寄生虫的认识。在长沙马王堆汉墓中出土的遗骸中也发现过许多寄生虫卵,寄生虫给人体健康所带来的危害,可见一斑。因此,如果古人见到蛔虫或条虫自然排出体外,或看到蛲虫出现在肛门外,就一定会认为,这是恶魔的显现或神力所为。在此,我们能看到宗教与医学的联系,即追求现实利益的道教与中国传统医学的结合点。

有关三尸九虫的内容,可以说是道教医学的寄生虫学,在其治

疗法中,能见到至今仍使用的驱虫药。这方面的内容,将在下一节中详细介绍。现在将道教经典中有关九虫的论述,择要列举于次。

——在《道枢》中有关九虫的内容认为:伏虫,长约四分,为其他八虫之主,居于胃肠之间,能发生变化而引起各种疾病。蛔虫,其长如蛭约四寸,能引起腹鸣。白虫,长约一寸,其产卵时会长到四、五尺超常致人死亡。肉虫,状如烂杏,能使人焦躁。肺虫,如蚕状,能引起咳嗽。胃虫,形如蟾蜍,能引起恶心、呕吐、呃逆等症。膈虫,形如瓜蒂,使人唾液涌盛。赤虫,如蛭状,可引起腹鸣。蛲虫,能引起疥癣等皮肤病。

——对于九虫的论述,以《太上除三尸九虫保生经》最为详尽,并附有图解(⑨—3)。择要简介于下:

“虫色青”

即伏虫。长四寸,生有髭和齿,寄生于喜好肉食及生冷之人。噬咬人后,可致人乏力、汗多、遗尿、腰背痛等,严重时可致人死亡。

“虫色黑”

即蛲虫,也叫蛔虫,有雌、雄两种(此虫有雌雄之说,完全与现在的认识一致)。食人血而引起心痛、气喘、四肢沉重、小便艰涩、面色苍白、神倦、常吐唾涎等。若食人心之血,可致人猝死。

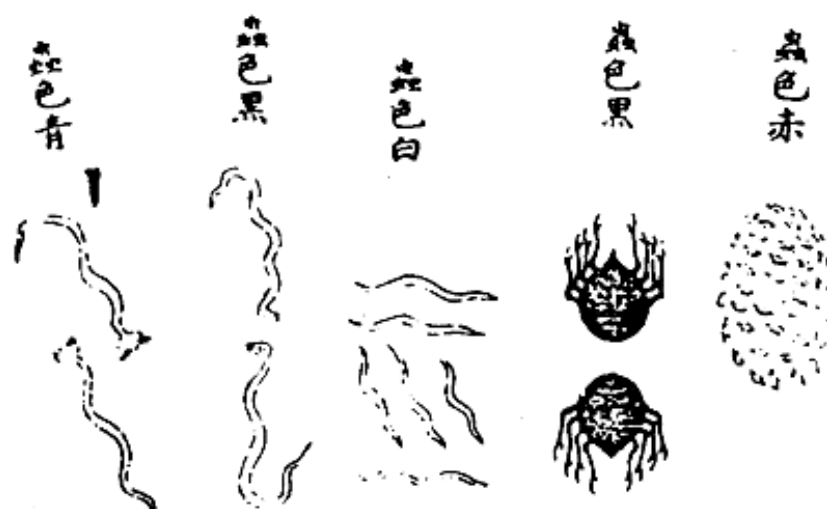
“虫色白”

即寸白虫。长约一寸,该虫产卵时,其长度可达四、五寸。喜食生米、生鱼、生肉,骨瘦如材者,常有此虫寄生。可致人恶心、痰多、面黄、乏力,该虫窜至人腹中,可引起腹痛、腹部积块、便秘或下痢,进而引起脱肛。该虫逐渐长大,而人的脏腑则逐渐萎缩,终致人夭折。

“虫色黑”

即肉虫。其形状如腐烂的李子,噬人血而耗损人的正气。可引

图⑨-3 九虫图 (选自《太上除三尸九虫保生经》)



起消瘦、小便艰涩、动作迟缓、肌肉无力、皮肤搔痒等。

“虫色赤”

即肺虫。如蚕状，食人之精气，或吸附在人的肺，致人痰多咳嗽、胸肋满闷、气喘、夜寐不安等，严重时致发毛脱落、咯血及下痢脓血，亦可引起“传尸病”(即相当于现在的结核病)，致人早夭。

“胃虫”

状如蟾蜍，由饮食进入人体，致人易饥而喜好肉食或甜食，人体消瘦，口唇干裂、皮肤搔痒、四肢僵硬，以及鼻塞、痰多，饮水即吐、胸骨疼痛等症。

“虫色青赤”

称为膈虫。可致人神识不清而陷入昏迷,或引起嗜睡、梦游等症。此虫耗损人的精气,其人面容苍老。

“虫色赤”

即赤虫。此虫可致人体倦乏力、腰部沉重、目眩、耳鸣、阴部搔痒、盗汗、筋骨疼痛、饮食无味、小便涓滴不畅等,还可引起肿瘤、疮疡等,终致人夭亡。

“虫色黑”

即蛲虫。此虫可致皮肤或阴部搔痒,导致炎症或痔瘻。也可引起出血、脚麻痹,如麻风病那样全身溃烂而死。

从上述可见,所谓九虫与三尸一样,都寄生于人体。不过,从古人的认识看,三尸接近于所谓“体内神”的观念,相对于此,九虫则完全被作为给人带来各种危害的寄生虫来记述的。

现将有关九虫的主要记载,整理成一览表(表⑨-4),供有兴趣者参考。

另外,孙思邈的《备急千金要方》九虫第七中,也记载了有关九虫的内容,并列举了治疗方法,以及本书后面将介绍的驱虫药方。

三尸九虫与所谓的“三魂七魄”有联系,这在《抱朴子》中,就能看到这方面的论述。在《太上除三尸九虫保生经》中,也提到“三魂七魄”,并把“三魂”与“七魄”形象化,绘制了“三魂图”(图⑨-⑤)与“七魄图”(图⑨-⑥)。

三 治 疗 方 法

对于三尸九虫的治疗,大致可分为辟(断)谷法、内服法、调息法、符咒、祝等方法。

图⑨-4 九虫的种类 (吉元)

太上除三尸九虫保生经	长生胎元神用经	医人篇急千金要方	三尸中经
伏虫長四寸	伏虫長四分	伏虫長四分	白虫長一寸
回虫長一寸	蛭虫長一尺	蛭虫長一尺	
白虫長一寸	白虫長一寸	白虫長一寸	
肉虫如蠟李	肉虫如蠟杏	肉虫如蠟杏	肺虫
肺虫如蠟蠟	肺虫如蠟	肺虫如蠟	
胃虫如蝦蟇	胃虫如蝦蟇	胃虫如蝦蟇	
肠虫如瓜瓣	肠虫如瓜瓣	肠虫如瓜瓣	肠虫
赤虫如生虫	赤虫如生肉	赤虫如生肉	
蠅虫 色黑	蠅虫如菜虫	蠅虫如菜虫	

辟谷法

在《三洞珠囊服食品》中提出,若想去除三尸,必须先绝食以去除谷气,并活动身体,进行呼吸法(吐故纳新),这样便能如愿以偿。若进而想成为所谓的“神仙”,以了遂不死之愿,则须每天向神祈祷,念诵咒文,这样持续三十天,三虫皆死,并且隐藏在体内的尸虫也能被驱除。

在《道枢》卷十六中提出,一旦绝谷,人的魂魄便会发生变化,三尸就会动摇,若进一步配合所谓的“服气法”,这样坚持十四天或二十八天,体内的污秽便能排除干净。这样长时间的绝谷,身体必

图⑨-5 三魂图 (右) (均选自《太上除三尸九虫保生经》)
图⑨-6 七魄图 (左)



然衰弱、神倦体乏。该卷认为,若能将意念持续地集中于下丹田,饥渴感便会消失。从这段说法可以看,其强调将绝谷法与调息法并用。

内服法

这是对于三尸九虫最有效的治疗方法,采用这种方法,若能见到寄生虫排除体外,古人会相信这是消灭了体内的恶魔。从这个道理上说,其他的治法,都不能说是有效的驱虫法。这种方法,也可以说是中国传统医学与道教医学相重合的部分。下面,对这种方法作重点介绍。

——表⑨-7 所列举统计的,是从《太上除三尸九虫保生经》、

图⑨-7 驱除三尸九虫的处方(古元)

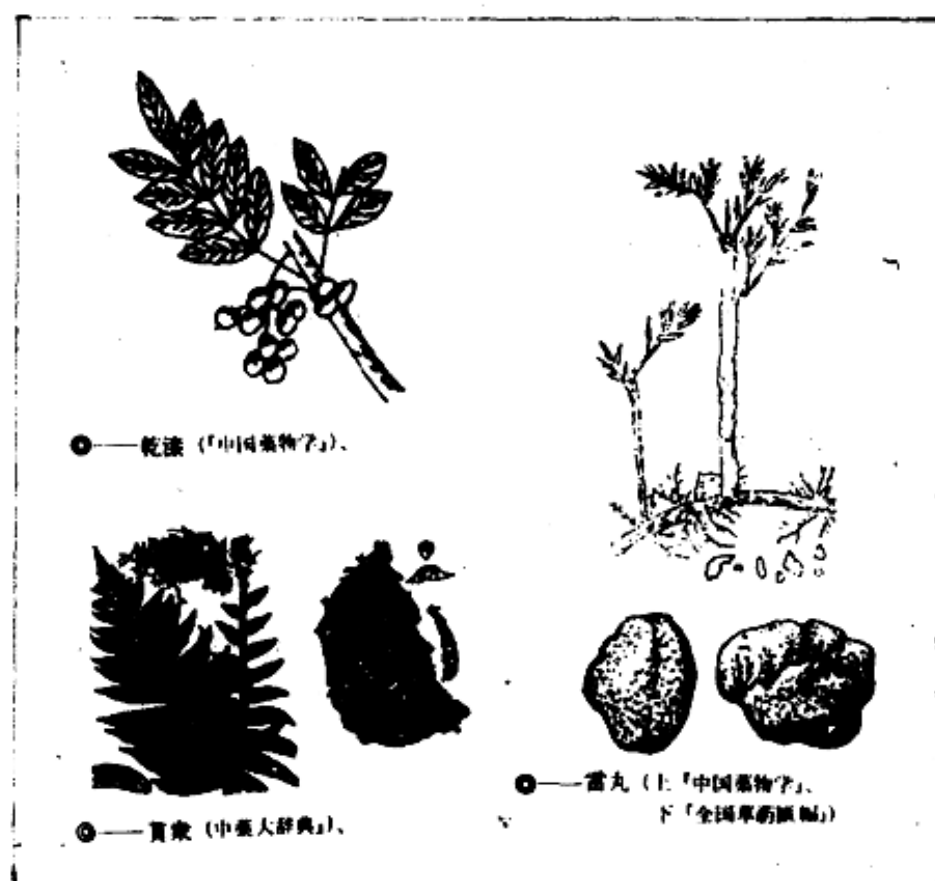
太上除三尸九虫保生经 老君去尸虫方	长生胎元神用经 去三尸九虫方	云笈七签庚申部 下三尸方	其他道教经典 去三尸药名
贯众五分杀伏虫	管众五分主蛰虫	贯众五分主伏虫	石蜜
白雀芦十二分杀尤虫	白管芦十二分主蛰虫	白管芦十二分主长虫	狼牙
蜀葵三分杀白虫	蜀葵三分主白虫	蜀葵三分主白虫	乾漆
芫菁五分杀肉虫	芫菁五分主肉虫	芫菁五分主肉虫	芫菁
雷丸五分杀赤虫	雷丸六分主赤虫	雷丸六分主肠虫	楸芦
僵蚕四分杀黑虫	僵蚕四分主肠虫	僵蚕四分主肠虫	吴茱萸
厚朴五分杀肺虫	厚朴五分主肺虫	厚朴三分主肺虫	山茱萸
狼牙子四分杀胃虫	狼牙四分主胃虫	狼牙子四分主胃虫	葶藶根
石蜜五分杀蛰虫	石蜜五分主伏虫	石蜜五分主蛰虫	桑白皮
			白芷草
			槐子
			云母
			胡麻
			蒿青

《长生胎元神用经》以及《云笈七签》等道教文献中选出的,驱除三尸九虫的相同的处方。一共包括九个药方或药物,不过,在记载的药名、虫体长度、所针对的虫名等方面,尚有若干差异。在这些药物中所提到的贯众、芫菁、雷丸等(图⑨-8),至今仍被作为驱虫药而应用于临床。

以下简述这九种药物的主要功效。

贯众

图⑨-8 驱虫药



又称贯仲，为粗茎鳞毛蕨的干燥根茎。该药具有驱虫作用，对条虫最有效，其次为钩虫。

芜荑

为榆科果实的加工品。可治疗小儿的虫痛、疳积等，亦常用于由于蛔虫所致的腹痛。

雷丸

为多孔菌科雷丸菌的干燥菌核。具有驱虫作用，对条虫尤有特效，其次为钩虫，而对蛔虫、鞭虫等效果不明显。

白藜芦

属百合科,药用其根或根茎。该药有剧毒。在《神农本草经》中,将此药划属于“下药”,称该药能治蛊毒、咳逆、泄痢等症,并能杀诸虫毒。《药性论》中载,该药具杀虫作用,并有催吐之效。

蜀漆

为常山之苗,又称甜茶。具有比常山更强的催吐作用,故现在多用常山而少用该药。除催吐作用外,此药还具有解热、抗疟、抗阿米巴等效。

僵蚕

即家蚕发生白僵病而致死的病蚕全体,称为白僵蚕。据载该药有杀虻虫(蛔虫)、止渴解热、抗疟、祛痰等作用。

厚朴

属木兰科,药用其干燥树皮。具有抗菌、缓解痉挛、健胃等作用,亦常用于腹部胀满之症。

狼牙

即一般所称的仙鹤草(蔷薇科),药用其干燥的全草。狼牙草根(即仙鹤草根)具有杀寸白诸虫,治疗赤、白痢、带下等作用。并具有抗原虫、抗炎、抗菌,以及止血、健胃等功效。

石蚕

石蚕,原本为称作石娥的蛾的一种。其成虫多出现于水边的草木上,卵产于水边的石上或草根处,幼虫孵化后入水中,逐渐化蛹而为成虫。据陶弘景称,当时医生不用此药。在《唐本草》及《本草衍义》中也提到,当时几乎没有使用此药的人。因此,此药是否作为药用,值得怀疑。另外,也有将诸如水龙骨、石上藕、草石蚕、拳参等植物类药物称为石蚕的,从《本草图经》对草石蚕的记载来看,这里所说的石蚕与其较相近,该药具有清热解毒,治疗黄疸、咳嗽、乳

肿、带下、齿痛等功效。一般说来,道教文献中常用隐语、隐喻,因此,要想寻找到与现在所使用药名的确切对照,是一件非常困难的事情。这种情况,在道教外丹中所使用的矿物类药物方面,尤为突出。

——在《太上灵宝五符令》中,载有所谓的“仙人三虫伏尸方”。该方用茯苓(多孔菌科,具利尿、滋养、镇静等功效)十斤、章陆根(即商陆,商陆科植物商陆之根。具利尿作用,且有毒性,现已少用)去皮五斤,加清酒、麦粉各五斗,熬煮后装于缸中密封,二十天后加入大豆粉做成丸药。据说,每天服三次,连续服一百天,即可消灭三尸。

此外,该书中还提到槐或槐子也具有驱除三尸之效。所谓“槐”,即槐角或槐实,陶弘景称之为槐子。乃槐树的果实,具有清热、止血、消炎等作用,常用于痔疮出血、大便下血等症。

如果从茯苓、商陆根具利尿作用,槐实有治疗痔疮的功效看,何以将这些药与驱虫效果相联系?这是值得进一步探讨的问题。

——在《枕中记》产“禁忌”一项中,认为生食鱼、肉会导致三尸。在其“断谷常饵法”中,提到天门冬(为百合科天门冬的干燥块根,具有止咳、利尿、通便、滋养等功效,在《神农本草经》中载,此药能杀三虫,去伏尸)具有杀三尸九虫之效。此外,还提到云母(硅酸盐结晶,常用于外伤、虚喘、出血、眩晕、心悸、麻风病、慢性下痢、痔疮等)、雄黄(含砷物质的结晶矿石,大部分成分为 As_2S_2 。具有止痛、解毒、止咳、消虫积等功效)与松脂一起服用,连服十天,则必能杀灭三虫。

在《枕中记》中,还有一张所谓“真人授魏夫人谷仙丸”的药方,该处方又称“制虫丸”。所谓魏夫人,就是本书前面介绍《黄庭经》时所提到的那位类似女巫的人物。该方用甘草、丹砂(即硫化汞,又名

辰砂、朱砂、丹粟等)、大黄、干地黄、五味子、白术、人参、茯苓、天门冬、木防己、猪苓、细辛、当归、决明子等十四种药物组成。从其药物的作用及组成看,具有利尿、止痛、解毒、消炎、镇静、祛痰、明目等功效,却并无体现该方“制虫”特点的药物,故似可以说,服此方并不能取得该方方名那样的“制虫”效果。

——在《神仙服食灵草菖蒲丸方传》中,提到菖蒲具有驱三尸九虫之效,将该药喻为“水之精”、“神仙之灵草”,称诸如东方朔、陶渊明等隐士皆服用此药。菖蒲,此指天南星科石菖蒲的干燥根茎,具有镇静、止痛、健胃、促进胃液分泌,利尿等作用,对于意识不清,发热等亦有疗效。

——在《急救仙方》中载有若干治疗三尸九虫的处方,下面略举几例:

“钩虫丸”

该方用磁石(具镇静作用,有治疗眩晕、耳鸣、失眠、惊悸等效)、龙骨(即古脊椎动物的化石,常用于治疗盗汗、吐血、梦遗、下痢等症)、硃砂(又名海砂或正金砂,在《道枢》三十一卷中亦载其名,为一种氯化铵的结晶体)、麝香、膩粉(此即轻粉,为水银升炼而成的加工品,因其极轻而得名)等做成丸状,将丝线的一端埋入药丸中。治疗时,让病人端坐,用水将药丸送下,然后把丝线的另一端系在患者的门齿上固定。药性发作,患者呕吐时将药丸吐出,若药丸上附着有虫状的东西,即将该药丸放入油中烹炸,以此来杀死三尸九虫,如果并未吐出虫状的东西,但丝线上沾有血迹,这也被认为是已经杀灭了三尸九虫。

“钩虫神功夺命散”

该方用母丁香、酒蜡(何为酒蜡,不清。若为酒琅,则系梗米与曲发酵后的酵米,内服外用均可,具有补气、活血、滋阴等功效)、鳖

甲、硫黄、石燕(为古代腕足类石燕子科石燕及近缘动物的化石,具有除湿热、利小便、通经、明目等功效)等组成。将药研成散而制成丸药,其服法与上述“钩虫丸”类似。

在《急救仙方》中,还载有“贯众丸”、“桂心丸神仙去三尸九虫方”(由桂心、熟地黄、干漆等三药组成)、“雄黄丸”(由雄黄、松脂组成)等治疗三尸九虫的处方。这些处方中除“贯众丸”以外,大概并无对于寄生虫有效的药物。

至于前述的“钩虫丸”与“钩虫神功夺命散”,则试图用象“钓鱼”那样的方法,将体内的寄生虫“钓”出,这可以说是一种异想天开的治疗方法。尤其是仅仅根据丝线上沾有血迹,即断定杀灭了三尸九虫,这大概也可称为一种心理疗法。

除此之外,在日本学者丹波康赖所撰的《医心方》中,有“去三尸方”第八,其中不仅引用《大清经》对三尸作了说明,尚载有许多有关的治疗方法与方药。在该书“守庚申”的内容中,除了记载有关“庚申信仰”的内容外,也对三尸九虫的药物治法作了十分详尽的介绍(图⑨—9)。

服气调息法、咒祝法及符

在道教文献中,还有许多采用服气调息法、咒祝法及符等方法来杀灭、驱除三尸九虫的记载,以下略举几端。

在《太上养生胎息气经》中提到,只要每天按照规定的时间进行呼吸疗法,就可以去除三尸。

在《金碧五相类参同契》中认为,先进行屏住呼吸的锻炼,直到能屏息一百二十次呼吸,然后再进一步绝谷,这样九十天后,诸虫皆亡。因为三尸乃由谷物而生,一旦绝谷,则断绝了三尸的“生路”,

图⑨-9 《医心方》

申日忌用前法三過上三去伏尸即永絕去矣秋之皆驗
 心恒守此三尸字即去穢我身三日取桃葉燒石
 令焚以蒸著上堂去三尸
 真人去伏尸三尸方用三月三日取桃葉搗取汁七升
 以苦酒合煎得立合先食桃服之令人百病愈
 又云狗脊七枚乾漆二兩蒸棗三升凡三物末篩以水
 服一合日再七日上尸去九日十尸去十二日下尸去其尸臥
 以人以綿裹之埋於東流水上矣之凡日子應屬地我
 富昇天乃易道而婦勿復顧三日之中當苦恍惚

加之闭息,这样就能进一步限制三尸的活动。这种治疗法的提出,正是基于这种奇妙的理论。

在《急救仙方》中载有《大帝玄科》这样的内容,其中提到每到庚申之日,三尸会从人体外出升天,向所谓的“北帝”(即司掌人的生死大权的神)汇报、控诉人的罪过,如果人的罪过超过五百“过”(一“过”则使人早死三日),人则必死。因此,就有所谓“守庚申”的民间习俗。即在这一天,集中进行祭祀活动,以此来防止三尸外出体外。另外,在庚申之日剪掉手指甲,甲丑之日剪去足趾甲,每年的七月十六日,将剪下的指(趾)甲烧成灰,与水一齐服下,据说这样

便能将三尸九虫全部消灭。并给这种方法取名为“斩三尸”。

在《太一除三尸九虫保生经》中所记载的方法,更是千奇百怪。除了提到所谓的“守庚申之日法”外,在该书的“太上真人口诀”中,还记载有进行驱除三尸九虫的祭祀仪式时向神祈祷的话,以及踏着禹步时所吟的咒文。这些内容,与在《云笈七签》庚申部《中山玉柜经服气消三虫诀》中所见到的完全一样。该书还提到用“浴法”来驱除三尸,即用“香草”熬水而沐浴。因三尸九虫为秽浊之物,用香草熬水沐浴则能辟秽。并言将香草佩戴于身,使香气透入腹中,也能驱除三尸九虫。不过,以香草为别名的植物就有 12 种之多。此所言之“香草”,以《开宝三草》中所载的“茅香花”较为一致。在《本草拾遗》中,将该药称为茅香。在《开宝本草》、《本草图经》、《本草纲目》等药物学著作中,均提到用此药熬水沐浴,有辟秽驱邪之效。

《道法会元》中载有所谓的“薰芳法”,其用雄黄、款冬花、玄参、百部、艾叶、信名(即生砒石,有剧毒)、雷丸、厚朴等药,研磨成粉末,放入香炉中点燃,香炉留一小孔让香冒出,薰患者的腹部,以此来杀灭诸虫。

上述的“浴法”与“薰法”等,可以说是针对三尸九虫的外治法。

在道教的重要派别中,有一派叫做“符篆派”。这一派有关“三尸九虫”的治疗,自然是以“符”为主,并且数量、种类很多(图⑨-10)。

如《云笈七签》卷八十一“庚申部”中,载有“去三尸符法”。该符用红笔书写,其内容大致是说:三尸为万病之源,并使人梦魇缠身。让人将这种桃木版印制的符,取三张埋在自家门槛下,待庚申之日取出佩戴于身,再于庚子之日将此符烧灰用水吞服。据说如此则能驱除三尸。

图①-10 各种三尸符 (选自《修真十书》《上清灵宝大法》《紫书大法》等)



图⑨-11 符 (选自《道法会元》)



又如《道法会元》中,载有“斩灭三尸符”、“追虫符”、“白蛇追虫符”(图⑨-11)等。

通过用这些符来驱除诸虫,显然没有实际效果,因此,对于这些方法,可以从心理治疗的角度来认识。尤其是这种方法与“庚申信仰”相联系,并结合了符水这样的自古就有的迷信方法。

第九章 注

- [1] 《三尸说について》 吉元昭治 第三十六回日本东洋医学会总会发表 1987年5月
- [2] 《庚申信仰》 森德忠 森山川出版 191页 1986年
- [3] 《庚申信仰の研究 三尸说とその信仰》 德忠 391页 1980年

译 后 记

日本对道教的研究,距今已有百余年。随着研究的深入,开始涉足于道教与中国科技史的关系这一领域,而其中的一块处女地,即是道教与中医学的关系。加之,中医学于5~6世纪“出口”日本,直到19世纪日本医疗制度改革时为止,都是日本医疗的主体。日本所谓的“汉方医学”或“东洋医学”,可以说是与中医学“同源异流”。因此,日本学者将道教与中医学结合起来研究,似属必然。

围绕这方面的研究,日本学者殚精竭虑,各逞其长,近几年成绩斐然。内容涉及养生学(如内丹、导引、吐纳、辟谷)、药物学(如外丹、金石药、服饵)、性医学(如房中术)等等。而被誉为日本目前研究道教与中医学关系的唯一医师的吉元昭治博士(见《东洋医学》第82号“气之医学”座谈会),于1989年推出了他的这部力作。

本书一开头,就揭示了宗教与医学联系的内在纽带。即许多人出于对生的渴望而求助于医学;出于对死的恐惧而信奉宗教。正是这种“渴望与恐惧”,将道教——这一中国土生土长的宗教与中国传统医学联系在一起。进而对两者的范畴、内容及特征等进行考察后,提出了“道教医学”这一概念。显然,“道教医学”的提出以及其中的若干观点与内容,将对道教与中医学关系的研究起到一定的推动作用,似亦能使这一领域的研究,用一个较为规范的课题来加以确定。

吉元先生认为,一部《道藏》,简直就是一部中医学大全,要想真正感触到中医学跳动的“脉搏”,必须深入研究《道藏》。不过,本书的一大特点,似乎并不在陈述作者研读《道藏》这部罕世巨制的心得,而在于他将研究的视野,扩大到道教色彩浓厚的所谓民间疗法、信仰或心理疗法的现存实例方面。即有意识地采用了许多“由近及远”的研究方法,并借鉴医学人类学、社会学的研究方法,进行多方位的考察与研究,去探讨和解释道教与中医学的深层内在联系,以及受其影响而产生的多种现象。不仅增强了本书的现实感,其研究的思路与方法,对于其他学科的学者也不无启迪。

作者将较大的篇幅留给批判地介绍道教符篆方术等方面的内容。建国后,在大陆已极少见到公开进行这类活动,因此,大陆学者对于这方面的研究,只能限于文献记载。这或许会影响这一课题研究的深入,这大概也是大陆在这方面研究相对薄弱的原因之一。虽然在大陆这类公开活动已消声匿迹,但并非这类活动或观念已在民间,尤其是医疗条件较差的广大农村已经完全消除。这类活动或观念何以能有如此生命力?确实值得深入探索。从本书所作的考察与研究来看,的确不应简单地将其视为迷信而不屑一顾。这方面的内容,不仅是探索宗教(主要是道教)与中医学关系的一个侧面,还涉及到我们民族的风俗习惯、民族心理、民族性格、思维方式与价值观念等等。多角度、多学科、有分析、有批判的研究,对于社会主义精神文明建设,提高我们民族的文化素质,以及对于道教、传统医学及其他相关学科的研究,都具有积极的意义。

从严格的定义上讲,书中的某些内容超出了道教的范畴。最突出的例子,莫过于将大名鼎鼎的“疯颠和尚”济公也纳入该书。不过,鲁迅先生说过:“中国根柢全在道教,……以此读史,有许多问题可迎刃而解”(《鲁迅全集》第九卷 285 页)。因此,似乎可以说,本

书采用的是一种“泛”道教论,将许多属于中国民间信仰、民间崇拜、民俗民习的内容,从与道教的“根系”相联系的角度来讨论。即使就济公而言,虽踏入佛门,却完全不守“佛规”,他的积极的“入世”态度和人情味,使其成为带有“道教意味”的和尚,从而深受人们的喜爱。这使我们联想起本书扉页所引的鲁迅先生的另一句话:“人往往憎和尚……,而不憎道士,懂得此理者,懂得中国大半。”当然,这种“泛”道教论尚存可商之处,但采用此法来透视诸多现象,似别具一格。

本书不独涉及学科颇多,且所述之药签及巫覡之术等,译者从未目睹,加之原书所引典籍原文,查寻核对甚为浩繁,迺译本书,难乎其难,虽于去年吉元先生出席北京国际传统医药大会之际,有幸持稿求正,但仍不免有扞格难通之处,尚祈识者教正。

本书附有大量实地考察所摄制的照片,与文字叙述相得益彰。限于条件,只能择取其中少数几幅。并从多方考虑,且征得吉元先生允诺,将原书中无碍宏旨的某些内容,作了适当删润。此亦尚望读者鉴谅。

该书在日本问世后,立即引起有关各方的重视,韩国已于今年1月正式出版了该书的朝鲜文版。可以预见,本书中译本的出版,将对我国的道教与中医学关系的研究,提供新的信息和启发而产生积极的影响。

最后,对为本书中译本出版作了大量辛勤细致工作的成都出版社,谨致由衷谢忱。

译 者

1992年2月于成都中医学院