

保生大帝——

吴真人信仰的由来与分灵

范正义 著



蓬瀛仙馆道教文化丛书
神仙传记系列之⑪

宗教文化出版社



ISBN 978-7-80254-053-8



9 787802 540538 >

定价：15.00 元

保生大帝

——
吴真人信仰的由来与分灵

范正义 著



宗教文化出版社



图书在版编目(CIP)数据

保生大帝:吴真人信仰的由来与分灵/范正义著. - 北京:宗教文化出版社,2008.10

ISBN 978 - 7 - 80254 - 053 - 8

I. 保… II. 范… III. 神 - 信仰 - 研究 - 中国 IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 147088 号

保生大帝

——吴真人信仰的由来与分灵

范正义 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64006060(编辑部)

责任编辑: 孟金霞

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 6.625 印张 120 千字 插图 30 幅

2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月第 1 次印刷

印 数: 1—4000

书 号: ISBN 978 - 7 - 80254 - 053 - 8

定 价: 15.00 元

缘 起

作为道教徒，编辑出版多系列而文字浅白、通俗易懂、生动有趣，能够被普通民众所接受、喜爱的道教文化丛书，一直是我们的理想和心愿。我们深切地体会到，道教文化光是用博大精深来作形容，流于抽象、空泛。实际上，道教文化每时每刻都真切地体现在我们的现实生活之中，并产生着具体的作用。遗憾的是，由于历史和社会等错综复杂的原因，导致道教及其文化未被人们正确地理解，部分民众不但对道教、道教徒以及道教文化缺少认识，甚而有误解和偏见。因此，我们认为有必要通过一些切实可行的方式，与社会民众沟通交流，帮助人们理解我们本民族的传统道教文化。所以，我们编辑出版了这套由多个系列组成、涉及道教文化多个层面的丛书。这项工作在我们看来，既是一种传统文化的宣传，更是一种社会责任的体现。

萌生编辑出版多系列丛书的想法，是从一个普通读者的角度而考虑的。如今走进书店，在琳琅满目的各色图书中，道教类的书籍大概是比较寂寞的一群，

缘
起





相比较其他宗教书籍而言,道教图书数量少,有兴趣购买、阅读这类图书的人亦不多。究其原因,一是由于缺少组织支持,道教书籍的出版缺乏系统性,出版物零散;二是写作手法不通俗,文字深奥、艰涩,忽略了一般民众的阅读感受;三是文史哲类的学术性研究著作多,而知识性、趣味性、生活化的普及性读物少,不受普罗大众的欢迎;四是部分图书印刷质量欠佳,图文编排略显粗略,也是不够吸引人的一个因素。

统筹、组织出版多系列丛书的蓬瀛仙馆道教文化丛书编辑委员会,是因应时代的需要而成立,目的是基于道教的立场,有组织、有层次地阐述及介绍传统的道教文化,加深人们对道教的了解。

缘于上述,道教文化不同领域的丛书将会分成不同系列出版,例如道教经典、道教善书、道教神仙、道教养生、道教科仪、道法道术、道教建筑、道教医学、道教艺术等等。每个系列虽然因本身内容所需而有其独特之处,但基本上所有丛书系列均会力图在以下方面显现特色:

1. 出版的图书力求文字浅白通俗,表述生动、自然,具时代感及可读性。

2. 图书内容以宗教为主,但以科学的态度,去理解阐释道教文化。

3. 印刷精美,图文并茂。

4. 针对读者日常所遇到的细节,将道教文化融入于人的生活中。

5. 每一本出版的图书,都会有若干数量以传赠

的方式免费寄给中国主要宫观及海外道观，全球的道教官观将会以丛书为纽带而联结起来。

道教文化丛书顺利出版，得到了海内外学者和同道大德的大力支持与协助，参与这项工作的各系列主编及各位作者，各尽所长，为丛书的出版付出了辛勤的劳动。香港蓬瀛仙馆这一项目，是弘道工作的一大要务，拨出专款给予支持，保证了丛书有计划、按步骤地陆续出版。

继承和弘扬传统文化，是我们共同的责任，让我们一起努力，并从这些贴近民众生活，适合大众口味的丛书中，一起来分享道教文化带给我们的智慧和快乐！

蓬瀛仙馆永远馆长 卢维幹

缘
起





总序 上善若水济坤乾

乙酉年春节即将到来的时候，“神仙传记书系”第一批选题中的两部书稿被发送到我的电脑，我停下正在进行的各种事务，迫不及待地阅读起来。连续数日，我沉浸在“先睹为快”的感受中。一片曙光迎面而来，我透过窗口，抬头远眺，水天一色的朦胧画面勾起心中的阵阵涟漪。

记得1985年我还在攻读硕士研究生的时候，曾经利用暑假考察了大江南北的许多道教宫观古迹。那时候，经过“文化大革命”的道教刚刚有了复苏的迹象。尽管到处屡见古老宫观的断壁残垣，但在考察过程中，我依然可以感觉到飘荡于断壁残垣上空的神仙传说的催春气息。时隔8年，当我故地重游的时候，那种具有催春气息的神仙故事在郁郁葱葱的树木衬托下，像掩映于崇山峻岭的溪流一样，由于传统文化精神的积蓄而涌动着一一种百折不挠的生命活力。

从河南省鹿邑县的老君“升仙台”到陕西省周至县终南山的宗圣宫，从四川省大邑县的鹤鸣山到江西省龙虎山天师府，从河北省邯郸市郊的吕翁祠到北京



白云观,从江苏省茅山的神霄宫到上海城隍庙,从浙江省天台山桐柏观旧址到武夷山的桃源洞,从杭州西湖边上的葛岭到中岳嵩山的启母石,从成都灌县的二郎庙到西安的八仙宫,我的步履每经一处似乎都踏在“神仙脚印”上,这种脚印虽说已经有些模糊,但却让人感觉到一种坚实、一种力度。因为具有符号意义的“神仙脚印”不仅是道教生命意识的载体,而且是芸芸众生“消灾祈福”愿望的表征。

如果说对道教名山宫观的多次实地考察使我意识到神仙文化传统的源远流长和内容的丰富多彩,那么乡村生活的熏陶则使我切实感触到神仙文化的深厚民俗基础。青藤、老树、牛群、祭坛,小桥、流水、神轿、香烛,一组组蒙太奇般的意象从我的脑际闪烁而过,使我萌发了编纂“神仙传记书系”的念头。我盼望着有一天梦想能够成为现实,激情与理性的交织能够浇灌出灿烂的文化花朵。

四季周转的自然节律终于展露了历史的契机,当21世纪的钟声在太空回荡之际,我被香港蓬瀛仙馆道教文化资料库聘为学术委员。在四年多时间的工作中,我深深感觉到蓬瀛仙馆是一个非常重视文化建设和慈善工作的道教团体。本着服务社会的精神,蓬瀛仙馆的历任馆长、理事积极推动道教文化的研究与弘扬工作。1999年至2002年,道教文化资料库作为蓬瀛仙馆一项文化品牌获得广泛瞩目;2003年至2004年,蓬瀛仙馆在继续完善道教文化资料库的基础上,推出了“道教文化”系列丛书的宏伟构想。接



到蓬瀛仙馆工作人员通过电子邮件发送来的关于系列丛书的框架之后,我相当振奋,因为在十多个系列丛书的框架中就包含了“神仙传记”,我敬佩蓬瀛仙馆馆长及各位理事的高瞻远瞩和独具慧眼。一段时间的考虑之后,我向蓬瀛仙馆理事会提出了“神仙传记书系”的具体选题。经过道教文化资料库学术委员会的讨论,“神仙传记书系”纳入了蓬瀛仙馆文化建设的整体工作规划之中。2004年末,蓬瀛仙馆新一届理事会确认了“神仙传记书系”的基本路向和实施方案,采取了有力的措施予以支持。

“神仙传记书系”选题的内容乃基于悠久的历史积淀。如果进行一番追溯,我们会发现,中国的神仙思想是源远流长的。根据考古资料以及地下发掘的文物可知,早在上古时期,中国先民就有了神灵崇拜的观念。《说文解字》谓:“神,天神引出万物者也,从示,申声。”照此,则最初的“神”是存在于天上的一种超越人类的力量,它的功能是“引出万物”。所谓“引出”意味着“生”。因此,古人心目中的“神”实际上具有万物化生的母体意义。既然能够生化万物,那就意味着“神”的功能大大超越了人的能力,因为人类尽管能够制造工具甚至发明器物,但此类东西都没有智能;而神所“引出”的万物之中还包括人类以及那些能够奔跑号叫的动物;可见,在先民的心目中,“神”的功能要比人大得多。甚至可以说,人所无法实现的功能最终由神来实现了。

在上古先民的文化世界中,除了“神”之外,尚有



“仙”的观念。上古时期“仙”写作“仝”。《说文解字》解释仙的意义时称“人在山上𡵚”。这个“𡵚”乃是“貌”的古字。根据许慎的这种解释，“仝”是象形，表示的是人在山上的样子。引申而言，“仝”有高举上升的意蕴。仙在古代又作“僊”，《说文解字》谓“长生仙去”者为僊。《庄子·天地》说：“千岁厌世，去而上仙。”可见，仙的本义一是指长寿，另一是指轻举上升。在汉代，仙字已行世，它指的是迁入山之老而“不死”者。这说明在很早的时候，就有进山隐修的人，他们站在山巅，周围云彩飘动，仿佛轻举上升于云天。

在先秦古籍中，“神”与“仙”有比较严格的区分，但到了秦汉时期，神与仙开始连称，彼此的界限渐趋于模糊。《史记·封禅书》载：“其明年，东巡海上，考神仙之属，未有验者。”这里所讲的“东巡”是指秦始皇率领众官往东方海上巡视，可见最迟在战国末期，神仙已经连称了。就结构来讲，“神仙”是一个词组，既可以当作并列词组看，也可以当作偏正词组看。就并列的角度而言，“仙”是超人的升格，因为有超人的功能，所以能够与神比肩；就“偏正”的角度而言，“神”作为“仙”的修饰，而落脚点则在“仙”字上。当“神”成为“仙”的修饰语时，“仙”的属性便通过“神”的功能而显示出来。这时的“仙”是指那些具有超越凡人功能的特异者。道家的所谓神仙，侧重于后一种意义，它反映的是先民的寿老追求和扩展能力的愿望。



两汉之际,神仙故事已经开始结集流行,影响最大的要算署名刘向撰的《列仙传》。该书通过几十个仙人形象的塑造,试图向人们表明:仙门常开,心诚则灵。虽贵贱有别,但仙法平等。这部专集不仅是道教神仙故事的来源,而且在尔后道教学者编纂神仙传记过程中产生了示范作用。东汉以后,随着道教组织的壮大,神仙传记逐步增加。魏晋六朝时期,比较有代表性的有《神仙传》、《洞仙传》等;隋唐以降则有《墉城集仙录》、《仙苑编珠》、《三洞群仙录》、《续仙传》、《汉天师世家》、《历世真仙体道通鉴》等近百种。从流行于世的资料看,历代的神仙传记既有合传,也有个传,其形式不拘一格。如此众多的文献无疑为我们当今编纂“神仙传记书系”提供了丰富的文化资源。

从表面上看,各种神仙故事传说或许显得离奇甚至“荒诞”,但在深层次里却储存着先民力图克服生命局限的决心,蕴涵着人格完善的理想追求,表现着道教“尊道贵生,自然和谐,修养性命,延年益寿,慈心济世,止恶扬善”的思想旨趣和探索宇宙奥秘的精神。从神仙故事里,我们既可以看到道德修行的积功善报,也可以体验长生成仙的养生形式,又可以领略中国先民诗化生活的审美情趣。从这个意义上说,神仙故事乃是中国先民“真善美”三合一的精神原乡。这个精神原乡具有多种多样的表现方式和满足不同层次人群需要的文化乳汁。当你进入这个精神原乡的时候,你可以舒缓疲惫的身心,你可以找回被俗尘蒙蔽的“本真”,你可以发现那长期被冗杂事务所掩盖



的自然诗性,你可以重新开启智慧创造的源泉,从而升华自己的生活境界。

然而,由于历史的原因,古代的神仙传记已经难以适应当今社会的需要。一方面,古代的神仙传记采用的文言形式使一般读者在阅读时颇感困难;另一方面,古代的神仙传记在内容上也存在着不合时宜的因素。故而,如何发掘古代神仙传记的资源,从现代生活的修真立场进行理性审视和鉴别,推陈出新,这是当代道教文化研究工作中的一项重要课题。从当代读者的角度考虑,本丛书每一个选题将以道教文献和田野考察资料为基础,在思想上注重发掘社会文明与健康的有益资源,在形式上力求生动活泼,话语流畅,希望这能够为广大读者所喜闻乐见。

就发展的立场来看,神仙传记本来就是一个开放的系统。因此,书稿的选题将随着时间的推移而增加。为了保证书稿的质量,本丛书每一个选题的作者都经过了严格的挑选,其中既有数十年研讨道教文化的著名专家,也有在道教文化研究方面训练有素的年轻博士,既有中国内地的学者,也有港台的行家,相信这个群体的精诚合作可以实现既定目标。

俗话说,“滴水之恩当涌泉相报”。写到这里,我情不自禁地想起业师卿希泰教授和中国道教协会原副会长陈莲笙大师等许多道教文化界的老前辈,他们的悉心指导和谆谆教诲,使我鼓足勇气,增强了力量;我也想起了《道教文化资料库》总编、师兄陈耀庭教授以及华东师范大学宗教文化研究中心主任刘仲宇



教授等许许多多道教文化研究专家，他们的鼎力支持，使这套丛书的构想得以逐渐完善。

难忘蓬瀛仙馆各位前辈、各位理事在香江之畔的嘱托，难忘他们为了这套丛书的付诸实施所做出的巨大努力，难忘中国道教协会、港澳台道教界朋友以及海外道教组织、道教学者长期以来给予的精神鼓励，难忘宗教文化出版社社长陈红星博士在丛书策划与具体实施过程中所付出的辛劳。

当东方现出鱼肚白，阵阵锣鼓之声过后，我走到书架边，取出一个珍藏已久的纸包，昔日登临终南山的随想作——《上楼观台》短诗映入眼帘：

矗立终南，
 一览秦川。
 茫茫寰宇，
 尽在一楼观。
 观太空星环，
 观天下文章，
 观生老病死，
 观苦辣酸甜，
 观古往今来，
 观人间善恶。
 大道泛兮涤污浊，
 上善若水济坤乾。

我回味着诗中的感受，仿佛再度登临楼观台。我不知道“历代真仙”是否每月来到楼观台聚会，但我

相信贯注着“上善文化精神”的神仙故事传说在经过时代的理性锻铸与道德洗礼之后将展现出更加独特的生命风采。

厦门大学宗教学研究所所长 詹石窗

丙戌年二月十五晨曦初露之时

修订于厦门大学童蒙斋

总序
上善若水
济坤乾





序

历史以来,福建素以民间信仰的繁盛而闻名。特别是晚唐至有宋一代,福建涌现出大批在当代仍有广泛影响的地方神祇,如妈祖、临水夫人、清水祖师、三平祖师、定光古佛等。本书探讨的保生大帝也是其中一个影响深远的神祇。保生大帝信仰起源于漳、泉交界的青、白礁一带,自宋以来,其影响就在漳、泉两府不断扩大。明清时期,随着漳、泉移民在台湾与东南亚一带的活动,保生大帝信仰的影响也超出漳泉地域的界线,开始向海外延伸。今天,保生大帝信仰已发展为闽台与东南亚一带的强势地方神信仰。

华侨大学宗教文化研究所范正义博士完成的《保生大帝——吴真人信仰的由来与分灵》(以下简称《保生大帝》)一书,对保生大帝信仰的由来与现状作了层削缕析式的分析与介绍。细读完《保生大帝》,我感到保生大帝信仰无论是在福建民间道教发展史上,还是在当今的现实生活中,都有其不可替代的贡献与积极作用。

首先,保生大帝高尚的医德医风,舍己助人的精

神,值得我们认真去学习。

我国近代佛教界著名人士弘一法师,常录《华严经》里“不为自己求安乐,但愿众生得离苦”两句作为人生的座右铭。我想,把这两句话用在保生大帝身上,也是再适合不过的。

据流传于保生大帝故乡白礁的说法,保生大帝出生于贫苦家庭,父母因无钱医病而相继过世。孤苦伶仃的保生大帝体会到穷人缺吃少穿、乏钱治病的痛苦,下决心学习医术,立志为天下的穷人驱除病痛。为了学习岐黄医道,保生大帝到处寻医访药,收集民间良方验方,终于成为一代名医。保生大帝当了医生后,不辞辛劳、不问贵贱,以解除患者的病痛为人生的追求,得到了漳、泉地方民众的衷心拥护与爱戴。保生大帝五十八岁那年,为了抢救病人,配置药方,爬上文圃山顶采药,不幸落崖身亡。“春蚕到死丝方尽,蜡炬成灰泪始干”,成了保生大帝一生的写照。

其次,保生大帝信仰展示了闽台的地方文化特色。

保生大帝信仰起源于闽台民间,发展、流传于闽台民间,与闽台民众的日常生活息息相关,因此,保生大帝信仰展示了闽台民众的生活内容与精神面貌,凸显了闽台的地方文化特色。

例如,中国民间流传的药签很多,包括吕祖药签、黄大仙药签、关帝药签、观音药签、城隍药签、药师佛药签等,可谓五花八门,为什么保生大帝药签在闽台一带会脱颖而出,成为特别受民众欢迎、特别灵验的

序





药签呢？我想，这与保生大帝药签适合闽台民众的生活习惯、信仰习俗有关。保生大帝药签一部分为保生大帝生前所遗药方，一部分为后世信徒追加的民间良方、验方，这些药方上的药物多数为闽台地区常见的药物，且符合闽台民众的用药习惯。也就是说，保生大帝药签更了解闽台民众的需要，与民众生活贴得更近，更容易得到民众的青睐。从这一意义而言，我们解说保生大帝药签，其实也就是在解说闽台文化。

保生大帝信仰的进香仪式也独具特色。中原一带的进香仪式，大多指信徒到寺庙烧香拜神的行为。也就是说，中原的进香仪式仅限于信徒与神祇之间发生的关系。闽台保生大帝信仰的进香仪式不仅包括信徒在祖庙里的烧香拜神行为，还包括分灵官庙的神祇谒见祖庙的神祇，并从祖庙香炉中匀取香灰回分灵官庙的举动。也就是说，闽台保生大帝信仰的进香仪式不仅涉及信徒与神祇之间的关系，还涉及分灵官庙神祇与祖庙神祇之间的关系。为什么闽台保生大帝信仰的进香仪式会多出一层分灵官庙神祇与祖庙神祇之间的关系呢？我想，这与闽台一带民众大多聚族而居的生存模式有关。家族大了，自然会分家，但分出来的家，仍与大家族保持着紧密的联系。同样的道理，神祇的影响大了，自然也要分到各地，但各地的分庙也要与祖庙保持紧密的联系。进香仪式，就是分庙与祖庙保持紧密联系的一条重要纽带。

第三，保生大帝信仰带动的闽台宗教文化交流有利于加深两岸情谊。



在台湾,乡土神备受推崇,台湾信徒特别看重从祖籍传来的神灵,称之为“桑梓神”,定期捧神像回福建进香谒祖。日据台湾以后,台湾的信徒无法返回大陆祖庙进香谒祖,只好改为面向大陆遥祭的仪式,通过民间信仰活动来寄托对故土的深深眷恋之情。台南学甲慈济宫在日据时期,每年阴历三月十一日要在将军溪畔举行“上白礁”的隆重祭典,各地与之有关的官庙派出进香团齐集将军溪畔,设案供香,遥祭大陆祖庙。“上白礁”活动年年开展,规模越来越大,1982年参与祭祀活动的人数超过十万人,曲折地表达了台湾同胞情系故土的情怀,正如学甲慈济宫的一副对联所表达的那样:“气壮乎天,万众同参学甲地;血浓于水,千秋不忘白礁乡”。1987年10月25日,台湾信徒集资在头前寮的将军溪畔建成一座高大的“郑王军民登陆暨上白礁谒祖纪念碑”,并刻有一段铭文:“三百余年来,学甲地方及台湾各地信徒,为遥拜大陆福建白礁慈济宫保生大帝祖庙,及追念大陆祖先,代代相传于每年阴历三月十一日举行弘扬中华民族精神之上白礁谒祖祭典而名闻遐迩。愿吾人共同勩勉,使中华民族精神更发扬光大,千秋万世永垂天壤之间。”可以看出,铭文字里行间凝聚着的台胞忠贞不渝的爱国情思,进香仪式寄托着台湾同胞对故土的深深眷恋之情,在客观上发挥着维系闽台血浓于水的骨肉之情的桥梁和纽带的社会作用。

作者范正义,为了研究保生大帝信仰,四五年来,常常只身四处奔波,或在桐里巷间倾听乡老们的谈

话，或在庙宇宫观里观察民众的仪式行为，或是向精通地方掌故的当地“文人”咨询历史。值此大作推出之际，我很高兴能为他作序，希望他再接再厉，在民间信仰、民间道教的研究道路上走得更远。

保
生
大
帝



香港蓬瀛仙馆理事长

弘道委员会主委

李宏之

谨识于香港蓬瀛仙馆

2006年9月20日

目 录

Contents



缘 起	卢维幹(1)
总 序 上善若水济坤乾	詹石窗(4)
序	李宏之(12)

目
录

导言 从神医到医神	(1)
-----------------	-----



第一章 保生大帝生平	(7)
一、白礁出圣人	(7)
二、悬壶济世的一生	(11)
三、向往道教修行	(15)

第二章 保生大帝神话传说	(18)
一、从真人降生到西王母传法	(18)
二、大雁山下丹砂济世	(22)



三、白日飞升	(26)
四、历代王朝荣赐封号	(29)
第三章 保生大帝签诗	(37)
一、保生大帝灵签与典故	(38)
二、民间良方与保生大帝药签	(54)
第四章 善书传世	(64)
一、《保生大帝真经》与《大道真经》	(64)
二、“神奇”的《辟攘神剂》	(73)
三、林廷瓚《保生大帝实录》	(77)
四、杨浚《白礁志略》	(88)
第五章 遍布闽台的保生大帝宫庙	(93)
一、寻根问祖青白礁	(96)
二、花桥有庙祀医神	(114)
三、深沪湾边宝泉庵	(122)
四、将军溪畔学甲宫	(129)
五、台北重镇大龙峒	(135)
第六章 保生大帝的信仰民俗	(143)
一、年年进香朝大帝	(144)
二、广福宫的“酢大福”习俗	(157)
三、饮水思源的“上白礁”谒祖祭典	(160)
第七章 保生大帝与道教	(167)

一、保生大帝信仰中的道教色彩	(168)
二、孙、吴、许三真人结义	(172)
三、保生大帝信仰在民间道教中的地位	(181)
跋	(184)
蓬瀛仙馆简介	(186)

目
录



导言 从神医到医神

古代的中国福建地区,居住的是闽越族人。闽越族人流传着信鬼尚巫的风习。东晋南朝以后,中原人口开始移入福建,带来了中原地区的祭祀仪式与信仰习俗。中原的移民在与闽越族人争夺生产和生活资源方面居于上风,但是,他们在信仰文化上却受到了闽越人的深刻影响。历史上的福建人生病时不重医而重巫、重神的作风,正是闽越人信鬼尚巫风习的一种遗存。

福建人生病时尚巫祷鬼,首先是因为古代的医学水平低下,人们对疾病的产生原因不了解,以为疾病乃是鬼神等超自然力量作祟的结果,于是只好求助于巫术。而巫覡们又兼有医术,他们一方面以各种巫术来驱赶作祟的病魔,另一方面也利用自己的医药知识给病人疗病。这个做法从医术的角度说是给原始医疗活动披上神秘的外衣,而从病家的角度说就使得病家对巫医的治疗作用更加迷信。

其次,福建人生病时尚巫祷鬼的风习,还与古代福建缺医少药的状况有密切关系。古代福建医生缺





乏、医疗水平低下、各种药物不足,再加上福建僻处边陲,境内丘陵起伏,交通不便,因此,福建地区长期处于缺医少药的局面。例如,《安溪县志》介绍,在明代嘉靖年间,位于丛山之中的安溪县的药物供应就极为短缺,市面上要么是无药可卖,要么就是卖一些过期而变质的药物。当地民众贪图便宜,购买了这些变质药物,结果病人服下后病情反而加重。民众看见医治无门,药物无效,只能继续走尚巫祷鬼这一条路了。

除了缺医少药外,医生医德败坏也是民众尚巫祷鬼的一个重要原因。北宋端明殿学士、莆田人蔡襄,曾有《乞责罚医官》的奏议上书宋仁宗。奏议中,蔡襄对宫廷医官的医德进行了严厉的批评。蔡襄认为,这些医官平时很容易就可以得到王朝的加官与封赏,但遇到有疾病时,“临病互相推托,不肯及时下药,以致病深,虽有良医,无由措手。其罪至重”。^①宫廷中的医官尚且如此,民间医生的医德可想而知。清季吴增在《泉俗激刺篇》中曾对泉州庸医误人的现象大加挞伐:“药有方,脉有理,得师承,经考试,医生谈何易。嗟哉医术坏,医人将人害,手辣心粗胆又大。朝请先生看,病说是伤寒;暮听先生语,病说是伤暑。伤暑犀角与羚羊,伤寒附子又桂姜,一剂投下如砒霜。医生到此不改良,人间真有活无常。”^②既然医生医德不良、水平低下,药物匮乏且药质不佳,民众与其花钱延

① 《四库全书》,《端明集》,卷十八。

② 泉州市民政局、泉州志编纂委员会办公室:《泉州旧风俗资料汇编》,1985年印行,第116-117页。



医,不如到巫觋、神鬼处寻找精神寄托。

最后,福建人生病不重医而重巫、重神的风气,日久就变成一种地方传统,具有强大的外部模塑力,在深层次上左右着民众一旦有病后的下意识行为。例如在同安一带,民间有一种“扛菩萨”的习俗,那就是一种借助神力来为病人寻找对症药物的做法。“病家每雇两人扛一菩萨,以扛保生大帝为多。一人鸣锣随后,沿街游行。遇人家藏有药品,神停不前,名曰‘讨药’。其家即拈香低声念药品,视神进退以定去取。神或旋绕奔突,则以茭掷之,得圣茭合,阴茭否。或到药铺,唱药名而茭决之。无论是否对症,或成方与否,均服之不疑。甚有因而致命者,竟以天命诿之”。^①从同安县的情况来看,当地的药物并不匮乏,不仅药铺有售,民间私人家中还有药物储备。因此,同安的“扛菩萨”并非因为缺医少药。同安民众借助神力来获取对症药物的做法,只能归结为“信鬼尚巫”的传统使然。当然,“扛菩萨”的做法,还透露了一种民间存在的秩序信息。病人吃了“扛菩萨”得来的药物后,如果疾病得到医治,那是天神的恩赐。如果不幸死亡也毫无怨言,在不信“扛菩萨”的人的眼里,这种行为可能被视为“愚昧”、“可哀”。但在民间,民众这样做,总是以天命观、阴德观为指导的,所以,病人服药有效则归功于神,无效则被认为是祖上阴德不够、天命所

^① 《同安县志》卷二十二《礼俗》,上海:上海书店出版社,2000年版,第158页。



归、寿算该尽。在缺医少药的农村社会里,广大民众秉持的这一观念,形成了一种民间秩序,匡正民众在此类事件中的过激行为,使得正常有序的生活节奏能够继续进行下去。

在福建地区疾病求巫、求神而不求医的环境下,能够以医术高明、医德高尚闻名的宋代民间医生吴仞,受到了人们的欢迎与拥戴。

吴仞,出生于北宋太平兴国四年(979),歿于景祐三年(1036),享年 58 岁。吴仞生前的医术极为高明,较早记载其事迹的杨志《慈济宫碑》就认为“(吴仞)所治之疾,不旋踵而去,远近以为神医”。^① 撰写于北宋元祐二年(1087)的孙瑀《西宫檀越记》,也记载了吴仞在为一个久治不愈患者治病时,三日见效、半月治愈的奇迹。难得的是,医术高明的吴仞,医德也极为高尚,他为人治病,从不计较对方的贫富贵贱,也不管报酬的多少,而是以解除病人的痛苦为人生的追求。13 世纪初,庄夏在《慈济宫碑》中,就对吴仞的医德进行了高度评价:“(对于登门求医的病人,吴仞)无问贵贱,悉为脉疗,人人皆获所欲去,远近咸以为神”。^② 在中国古代社会的环境中,像吴仞这样一个不计贫富、济世度人的医生,理所当然地受到了民众们的欢迎与拥戴。

宋景祐三年(1036)吴仞去世后,当地民众为了纪

① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》,上海:上海书店出版社,2000 年版,第 662 页。

② 同上,第 664 页。



念吴仞，自发在吴仞生前炼丹采药的青礁修建龙湫庵，把吴仞当成医灵真人崇拜。与此同时，吴仞故里白礁的民众也行动起来，修建小祠来纪念吴仞。当然，最初的奉祀吴仞的小庙，其兴建的目的主要是出于纪念吴仞。庄夏描述吴仞去世后，“闻者追悼感泣，争肖像而敬事之”，^①也就是说，青、白礁慈济宫的前身最初可能只是吴仞的纪念堂。厦门孙氏族庙吴西宫的兴建，也是出于纪念吴仞的目的。孙瑀在《西宫檀越记》里谈到，“逮（吴仞）捐馆，先大父痛不自禁，因建小祠于屋西，塑像其间，岁时尸祝，志不忘也”。^②孙瑀的行文中明白流露出吴西宫的兴建，是希望通过“尸祝”吴仞来达到“不忘”吴仞的目的。

然而，随着时间的流逝以及中国民众的“有功于民者则祭祀为神”的传统，吴仞祠庙的性质发生了变化，民众在这些祠庙里举行的纪念性活动，逐渐演变为祈求性的仪式。也就是说，吴仞从神医变成了医神！

吴仞祠庙性质的变化，首先与吴仞去世后福建地区仍然缺医少药的状况有关。吴仞在世时，当地民众遇到病痛，可以得到他的救治。而吴仞去世后，民众再遇到病痛时，有钱人家尚可以延医治疗，穷人们就只能忍受病痛的折磨了。当民众在遭遇病痛而陷入

^① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》，上海：上海书店出版社，2000年版，第664页。

^② 孙瑀：《西宫檀越记》，文载台湾“全国保生大帝庙宇联谊会”编：《真人》，第9期，第40页。



坐以待毙的窘境时，他们心中就会萌发这样的念头，“如果吴仞还在就好了”！在这种观念的支配下，民众希望吴仞没有离开，不会离开，即使吴仞去世了他的灵魂和医术仍然能够护佑着他们。这样，民众在吴仞祠庙里举行的纪念活动，就会很自然地转变为祭拜和祈愿的仪式。

其次，吴仞生前的生活和医术带有的道教色彩，这也使得民众很自然地把他从神医推向医神的宝座。杨志、庄夏在记载吴仞事迹时，都认为吴仞生前“不茹荤、不受室”，有着与修道之士相类似的品质。庄夏甚至还认为，吴仞生前的医疗实践中还不自觉地使用了道教的方术，“（吴仞）按病投药，如矢破的；或吸气嘘水以饮病者，虽沈痼奇怪，亦就痊愈”。显然，吴仞生前在给病人治病时，不仅使用药物治疗，有时还借助道教“吸气嘘水”等治疗方法，这说明吴仞对道教修炼极为执著，并将之引入其医疗实践中。正因为吴仞生前的活动有着较为强烈的道教色彩，他去世后民众也很自然地把他从神医推向了道教医神的宝座。

第一章 保生大帝生平

在我国东南沿海的厦门、泉州、漳州与隔海相望的台湾岛,以及东南亚一带,坐落着一座座金碧辉煌的保生大帝宫庙。每逢岁时年节,这座座的宫庙里总是人员辐辏,往来的信徒们满怀虔诚地在保生大帝神前燃上一炷香烟,口中呢喃私语,希望保生大帝保佑家人平安,子女向学,生意顺利,无病无灾……

保生大帝是何方神圣,竟赢得如此众多善男信女的顶礼膜拜?不消说,不了解保生大帝神迹的人们,大多会把保生大帝想象成高高在上、远不可及的神仙世界里的神灵。其实,保生大帝在成神前是一个实实在在的人,是一个生活在距今千年以前的北宋年间的民间医生。要了解保生大帝,得先从圣地白礁开始说起!



一、白礁出圣人

白礁,地属福建省泉州府同安县积善里(1958年



行政区划调整后,白礁慈济宫划归漳州龙海市角美镇),历来就是一处名人辈出之地。

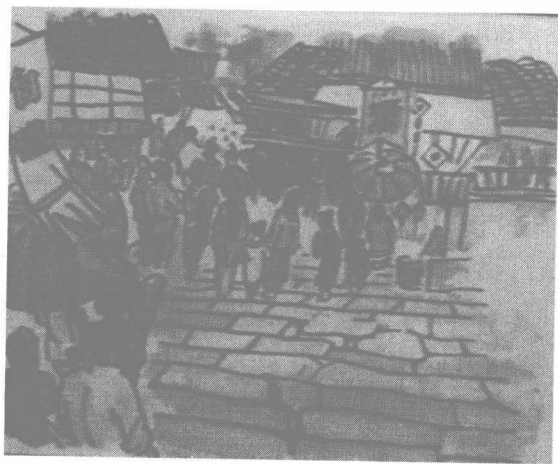
白礁位于文圃山脚。文圃山南滨大海,四望圆秀,旧时被称为十八面山。唐朝末年,著名文人谢脩、谢修兄弟曾读书于此。谢脩为唐文德元年(888)进士,辞藻华丽,极有文采,受到当时士大夫的普遍推许。更值得称赞的是,文采出众的谢脩,非常有气节。唐末黄巢起义,攻入长安,唐僖宗西幸入蜀。在天下局势发生剧变的时候,不少士人为求一官半职,都出山替黄巢做事。而谢脩却高风亮节,隐居不仕,直到僖宗于光启年间回銮长安后,才出来参加科举考试,为朝廷效力。此后,五代南唐时,主簿洪文用与其族人洪泽亦隐居于此。与先辈谢脩相似,洪文用也注重气节,在五代分裂乱离之际,没有因功名利禄而趋炎附势,而是自甘淡薄,隐居山中,纵情于山水之间。宋崇宁中,处士石蕢因上书直言得罪权贵,也回到文圃山隐居。宋绍兴间,同安主簿朱熹来游时,以此山文士辈出,遂将十八面山改称为文圃山。到了宋嘉定间,进士、广州别驾杨志以谢脩、洪文用、石蕢三人“隐居山下,里庐相望,词藻并推,清节玄风,后先扇映”^①,于山中龙池岩创三贤祠来纪念他们。

除了文人学士先后在此隐居读书外,文圃山秀丽的风景也吸引了不少僧人到此开山建寺,传播梵音。

^① [明]何乔远:《闽书》(第1册)卷十一《方域志》,福州:福建人民出版社,1994年版,第267页。



文圃山上最早创建的寺庙,当是宋武帝永初年间(420—422)兴建的观音寺。观音寺前有玲珑精巧的拱桥——“跃龙桥”,其得名据说与唐太子李忱有关。相传在唐会昌四年(844),太子李忱随高僧断济禅师云游至此,喜此间山幽林密、石棱泉冽,解衣到桥下沐浴。因此,这座桥被称为“跃龙桥”。到明代时,文圃山中的寺院越建越多,形成了“佛祠相望”的局面,如以“云”字命名的寺院,就有“云岳”、“云峰”、“云泉”、“云峤”四座之多。



白礁写意图(图片来自《保生大帝图册》,

台中元保宫 1992 年发行)

除了风景秀丽的文圃山外,白礁的灵气还得益于位于村南的九龙江。九龙江发源于大田县与龙岩市,为福建南部最大的河系。浩荡的九龙江水穿过一望无垠的漳州平原,最后于白礁村南面奔流入海。



倚山面海的地理形势,赋予白礁一种钟灵毓秀的灵气;保生大帝吴仞的降生,则使山水的灵气加上了人文的点缀,使白礁这片地灵人杰的沃土浮出水面,成为无数信徒魂牵梦萦的圣地!正如清道光间厦门人林廷瓚在《保生大帝实录》中所说的:“盖山川秀丽,五行相生。正南顿起高山,芦花结为白礁。大江水融注,前朝七星石护卫,左右龟蛇镇塞水口,钟灵毓秀。此大帝之所由生,而白礁之名自斯始重焉!”^①

据《吴真人谱系纪略》记载,吴氏的先祖可追溯到周代的泰伯皇帝,列国时分土金陵,建国于姑苏(今江苏省)。传国三十一世后,到公子季札时,以吴为姓。不久国土被越国吞并,吴氏后裔逃亡九州,其中的一支辗转来到福建安溪县,在这里种田维生。可是,地处偏僻的安溪并非世外桃源,不久,迁居这里的吴氏后裔就因为粮累而不得不再迁往临漳一带。迁到临漳后,吴氏后裔安稳地定居了九世。到吴仞的父亲吴通时,临漳地方又发生了动乱,吴通只好携家来到更为僻远的同安县滨海之地白礁,结茅而居,于乱世中苟且偷安。到了北宋太宗太平兴国四年(979)阴历三月十五日,吴通夫妇在白礁诞下了吴仞。因为吴仞一生的医德,从此,医神保生大帝的名号与同安白礁就联系在一起并在闽台与东南亚一带盛传不衰!

^① [清]林廷瓚:《保生大帝实录》,上海:宏大善书局1933年石印本,第6页。



二、悬壶济世的一生

有关保生大帝吴仞生前的活动,由于年代久远,详细信息现已杳不可考。所幸的是,保生大帝逝后不久,厦门高林村西村社孙姓的第十世祖孙瑀在北宋元祐二年(1087)撰写了《西宫檀越记》一文,文中追忆了其先大父孙天锡生前与保生大帝相善往来的情况。其后,在13世纪初叶,进士、广州别驾杨志与漳州守庄夏,分别为当地的青礁慈济宫与白礁慈济宫撰写了《慈济宫碑》,两篇碑记对保生大帝生前往后的事迹都介绍颇详。此外,发现于龙海的《白石丁氏古谱》,其记载也从某一侧面透露出保生大帝生前的相关信息。下面,我们就从上述原始记载入手,揭示医神吴仞的种种神迹。

根据杨志、庄夏《慈济宫碑》的记载,保生大帝吴仞生于宋太宗太平兴国四年(979)三月十五日,卒于宋仁宗景祐三年(1036)五月初二日,享年58岁。吴仞生前,是一个医术高明、医德高尚的民间医生。杨志在《慈济宫碑》中认为吴仞“弱不好弄,不茹荤,长不娶,而以医活人。枕中肘后之方,未始不数数然也。所治之疾,不旋踵而去,远近以为神医”。^①可以看出,

^① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》,上海:上海书店出版社,2000年版,第662页。



吴仞生前的医术极为高明，所治之疾无不药到病除，这为他本人博得了“神医”的称号。而在庄夏的笔下，吴仞药到病除的神医角色，愈发生动鲜明。根据庄夏的记载，吴仞毕生从事民间的医疗活动，在医术上颇有创获，治病效果奇佳：“（吴仞）尝业医，以全活人为心。按病投药，如矢破的；或吸气嘘水以饮病者，虽沈痼奇怪，亦就痊愈。是以厉者、瘍者、癰疽者，扶升携持，无日不交踵其门。”可以想象，如果吴仞愿意，他所拥有的高明医术可以很容易地为他带来锦衣玉食，甚至是功名利禄。然而，生性纯朴而又淡泊名利的吴仞，并没有把他高明的医术当作追求功名富贵的工具，他的一生，都以能为民众解除病痛为矢志。对于登门求医的病人，吴仞不分彼此，“无问贵贱，悉为脉疗，人人皆获所欲去，远近咸以为神”。^① 吴仞生前高尚的医德，在此有很明显的体现。

孙瑀的《西宫檀越记》，也给我们带来吴仞生前活动的一些重要信息。在《西宫檀越记》里，孙瑀追忆了其先大父孙天锡在获得吴仞施药治病后两人相善往来的详细经过。宋仁宗天圣四年（1026），孙天锡食河鱼得疾，调养于家居附近的旗山居士庵。一个多月后，白礁有一名叫吴悟真的人，“素以神医名”，到居士庵拜访。相处之余，吴悟真见孙天锡面带病容，即施妙手，替天锡治病，“三日而见效，半月而平复，阅

^① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》，上海：上海书店出版社，2000年版，第664页。



三月而肢体强壮，颜色如故”。^① 愈后，孙天锡大喜过望，要以百金酬谢，吴悟真却而不纳。于是孙、吴两人结为深交，不断地互通音信。

孙瑀文中的吴悟真是否就是吴仞呢？答案是肯定的。孙瑀《西宫檀越记》开篇即指出，“里之有吴西宫，犹白礁之有祖宫也。盖白礁为吴公出生之乡，而西宫为吴公得道之始基耳”。白礁为吴悟真出生之地，且建有奉祀吴悟真的祖宫，这两者已大致能说明吴悟真与吴仞应该同为一入。重要的是，孙氏后裔在重修族谱时，又在《西宫檀越记》文后加上补注，“吴真人生于宋太宗太平兴国四年己卯岁三月十五日辰



吴真人施医写意图(图片来源:《慈济灵宫
——辛未年重修落成纪念画册》，1990年版)

^① 孙瑀:《西宫檀越记》，文载台湾“全国保生大帝庙宇联谊会”编:《真人》，第9期，第40页。



时,卒于宋仁宗景祐三年丙子岁五月初二日,经今计封十六次”。^①由此观之,吴悟真就是吴仞。从孙瑀追忆的这个故事来看,吴仞生前的医术相当高明,面对孙天锡调养一个多月都未见起色的疾患,在施药调理后,三日见效。而且,吴仞医德高尚,当孙天锡以百金重酬其功时,不为钱财所迷,而是坦然却之。

此外,《白石丁氏古谱》中,也留下一些有关吴仞的信息。龙海丁族三世祖丁迁过世前留有遗嘱,以诗歌的形式劝勉后人力行善事、节费济人,其第四子丁祖并为遗嘱作叙。到北宋仁宗间,族裔复请吴仞录遗嘱及叙于祠堂:“迨宋仁宗朝,吴真君以通家善书为吾舍再录此颂及叙于祠堂,为世守芳规。其榜末题云:天圣五年腊月吉日,泉礁江濮阳布叟吴仞谨奉命拜书”。^②从吴仞的署名来看,其自署的“濮阳”应为籍贯,“泉礁江”则应指同安白礁,因旧时同安为泉州所辖。这一记载为吴仞出生于白礁的说法提供了有力的证明。而且,丁族作为地方上的大族,会请吴仞帮忙以善书形式把祖先留下的劝诫重录于祠堂,作为“世守芳规”,说明吴仞生前在书法上有一定的造诣,且精通道家的善书,所以才为丁氏大族所倚重。

① 孙瑀:《西宫檀越记》,文载台湾“全国保生大帝庙宇联谊会”编:《真人》,第9期,第40-41页。

② 《白石丁氏古谱》(上册),漳州市办志办编,1986年6月,第45页。



三、向往道教修行

吴仞生前不仅是一名医术高明的民间医生，也是一名修道之士，这在有关吴仞的原始文献记载中有鲜明体现。

杨志在《慈济宫碑》中指出吴仞“弱不好弄，不茹荤，长不娶”。庄夏在《慈济宫碑》也对这一点作了强调：“（吴仞）不茹荤，不受室”。众所周知，医生在饮食与婚姻生活上并无特别禁忌，而吴仞从小就不茹荤、不娶妻，说明他生前是一名恪守道教戒律的宗教实践者。有关这一点，我们还可以从庄夏对吴仞医术的描写上看出端倪：“（吴仞）按病投药，如矢破的；或吸气噓水以饮病者，虽沈痼奇怪，亦就痊愈”。很明显，吴仞生前在给病人治病时，不仅使用药物治疗，有时还借助道教“吸气噓水”的治疗方法，这说明吴仞对道教修炼极为执著，并将之引入其医疗实践中。

孙瑀的《西宫檀越记》称其先大父与吴仞的交往也是因吴仞对道教修行的向往所引发的。孙天锡调养于旗山居士庵时，有一80余岁的裴姓方士，自号养真老子，身着道袍，鹤发童颜，周游到居士庵。孙天锡与之相见之下，谈天说地，话语极为投机，相处一起就像兄弟一样。过不多久，居住在白礁的吴仞，听说周游于旗山居士庵的裴养真“妙契神灵密旨，且深修炼



之术”，在修道学仙上极有造诣，于是急忙涉水渡江，赶来拜访求经。裴养真一见吴悟真，就为其不同凡俗的外表与谈吐所折服，“知为超世人”，于是两人相得甚欢。在结为密友后，裴养真对自己所学毫不隐瞒，倾囊传授给吴悟真，“悉以神秘授之”。^①由于有了这一番机缘，孙天锡才认识了吴卒，两人的情谊也由此结成。从孙、吴两人结识的机缘来看，吴卒生前是一名相当虔心的道教修炼者，在听说裴养真的消息后，不辞劳累，特意从白礁涉九龙江赶到厦门旗山拜会。而且，裴养真初见到吴卒，即“知为超世人”，说明在两人相见之前，吴卒在道教练养方面已颇有所成。有了这一番际遇后，吴卒在道教修行上又有了明显的进步，正像孙瑀所说的，居士庵是“吴公得道之始基耳”。此外，孙瑀笔下的吴卒自称为吴悟真，与裴养真自号养真老子相似，悟真二字很可能是吴卒修道时使用的道号。

吴卒生前对道教修行的向往，也影响到其去世后民众在其神像前的祭祀仪式。吴卒“卒于家”后，当地民众都为痛失一位医术高明、医德高尚的良医，心中万分难过。为了纪念吴卒，民众自发在吴卒生前采药炼丹的青礁，搭建简易小祠——龙湫庵，供奉吴卒神像，呼为医灵真人，虔加祭祷。说来也怪，传说病人在龙湫庵祭拜后，其疾患往往不药而愈，似乎是吴卒

^① 孙瑀：《西宫檀越记》，文载台湾“全国保生大帝庙宇联谊会”编：《真人》，第9期，第40页。



的在天之灵还在冥冥之中护佑着他的乡人。于是,消息一传十,十传百,各地的民众纷至沓来,到龙湫庵祭拜吴卒,以求得病愈,结果效果同样明显。杨志在《慈济宫碑》中也记载了这一异事,“既没之后,灵异益著。民有疮瘍疾疢,不谒诸医,惟侯是求。撮盐盂水,横剑其前,焚香默祷,而沈疴已脱矣”。^①从杨志的记载来看,民众在龙湫庵吴卒像前祈得病愈的仪式,与吴卒生前借用道教“吸气嘘水”的治疗方法如出一辙,可能是民众在吴卒去世后对其生前治病术的一种模仿。

^① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》,上海:上海书店出版社,2000年版,第662页。



第二章 保生大帝神话传说

宋以后,随着吴仞神医事迹的不断流传,民间有关保生大帝的神迹传说也越来越丰富。文人记载的单薄的吴仞形象,也逐渐变得丰满而生动,并且越来越神异起来。例如,明万历间成书的《闽书》,详细刻画了明永乐间吴仞入宫医治文皇后乳疾一事及其受封为保生大帝的详细经过。立碑于同一时期的南安县丰州应魁慈济宫的碑刻,也说到吴仞的去世并不是普通的“卒于家”,而是在接到上帝的诏告后乘鹤白日飞升。此后,清代又出现了一批弘扬保生大帝信仰的刊本。在这些刊本中,有关保生大帝的神迹传说逐渐定型,包括真人降生、西王母传法、大雁山丹砂救世、神方活骨、白日飞升以及历代王朝荣赐封号等多个情节生动、神迹跌宕起伏的故事。

一、从真人降生到西王母传法



施、修斋行仁,成为地方上有名的积善之家。吴卒的父亲吴通清操自守,待人和蔼,除了自己力行善事外,还经常劝说世人要以善为本,勿做恶事。吴卒的母亲黄氏是位贤妻良母,“幽贤贞静,增修前徽”。^① 吴卒的父辈积下的阴德感动了上苍。传说一天晚上,黄氏在酣睡中梦吞白龟,醒后有了身孕,怀下圣胞。到了宋太宗太平兴国四年(979)三月十四日夜即将分娩时,黄氏恍惚间看到长素道人、南陵使者与北斗星君护送一童子来到,微笑着对她说:“紫微神人来了!”到了三月十五日辰刻,黄氏顺利产下吴卒。道教五老、三台诸神纷纷赶来庆贺,黄氏生产时祥云布满内寝,紫气充塞吴家庭院,异香经久不散,邻居们见到此情此景,啧啧称奇,都认为吴卒长大后必定是一个不同凡响的人物。

传说黄氏生养吴卒的寝房位于现在的白礁村的关帝庙与西门角之间,寝房前有一棵枝繁叶茂的大榕树,称为紫微树;寝房后并卧有三块大石头,人称“三台献瑞”。由于前有榕树,后有三石,吴卒的降生之地就被认为是“坐三台向紫微”的风水宝地,因此吴卒长大后是注定要成神成圣的。

吴卒在童年时就表现出与平常儿童颇为不同的禀赋来。传说吴卒幼时早具道性,颖悟绝伦,读书过目不忘。稍大后,更是博览群书,凡天文地理、礼乐刑

^① [清]林廷璜:《保生大帝实录》,上海:宏大善书局 1933 年石印本,第 6 页。

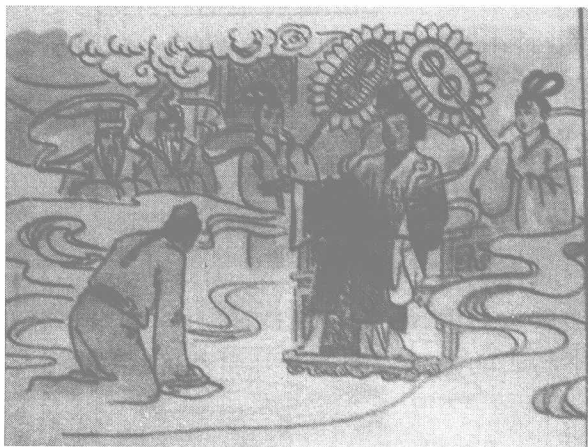


真人降生(图片来自《保生大帝图册》,

台中元保宫 1992 年发行)

政等书,无不倒背如流、淹通讲贯。由于文采出众,所以清道光间青礁生员颜清莹在《东宫保生大帝传文序》中将吴仞称为是“泉之同邑白礁绅士也”。^①不过,在各种典籍中,吴仞最感兴趣的还是那些有关岐黄医道之书。吴仞自小就有慈悲恻隐之心,懂得岐黄医道,学得好的话可以医国医民,如果学得不好的话,反而会杀人于顷刻。为防苍生“不必死而致死,可获生而丧生”,因此,吴仞用心钻研医书,“入山采药,百草亲尝,烧丹炼汞”,努力提高自己的医术水平。当然,吴仞之所以能够成为神医,还与传说中他曾得到西王

^① 《吴真人传·东宫保生大帝传文序》,台北大龙峒保安宫 1979 年翻印本,第 1 页。



西王母传法(图片来自《保生大帝图册》,
台中元保宫 1992 年发行)

传说,由于吴仞志济世救民,所以经常出门向人请教岐黄医道,访求民间良方。17岁那年,吴仞又一次出门拜师访友。这一次行程异遇,为吴仞实现悬壶济世的夙愿铺平了道路。吴仞在这次游访中遇见一穿着打扮极为怪异的人,撑着一只木筏,盛情邀请他同行。豪气干云的吴仞,欣然登舟,“听其所之”,畅游名山胜水。木筏一路走走停停,忽一日,竟来到了昆仑山,只见峰峦叠嶂,秀丽异常。吴仞卷起衣袖裤脚,不惮危险,随异人登上绝顶。峰顶则是西王母的仙宫。西王母见吴仞来访,知有夙缘,留宿七日,传授给吴仞神方医道,以及驱魔逐邪的法术。





这些吴仞学医的过程，北宋的孙瑀的《西宫檀越记》以及南宋的杨志和庄夏在他们各自撰写的《慈济宫碑》等文献中并未提及。这可能因为撰写这些文献的都是儒生，他们不愿意将有涉“怪力乱神”的故事写在碑文里。不过，更大的可能是上述从真人降生到西王母传法的传说，都是出现在这些文人之后，即在明清以后随着吴仞神医事迹的不断流传，信仰吴仞神迹的信徒们不断在传说中刻意增加溢美的成分，丰富吴仞的神医形象。其中，西王母传法的神话，则是信徒们力图将吴仞高明的医术找到一个超自然的神圣来源。

二、大雁山下丹砂济世

传说，吴仞在昆仑山学医学道，学成后回到家乡。吴仞一边奉养家人，一边专心修炼。由于吴仞对家人孝顺，对亲朋诚信，且仗义疏财，乡里在举荐贤人时纷纷推举他出仕，吴仞因此曾被授予御史的职务。不过，吴仞牢记昆仑山上西王母的教诲，心系天下百姓的疾苦，决心以昆仑山所学的医术神方来救世济人，因此，他辞去了御史的职务，退隐于漳州龙溪县青礁大雁东山筑灶炼丹、悬壶济世。现在，我们在青礁慈济宫的山后，还能看到当年吴仞在此修炼的丹灶、药臼与药井的遗迹。



神方活骨(图片来自《保生大帝图册》,

台中元保宫 1992 年发行)



据说,吴仞有一次外出采药时经过一片桑林,发现一具枯骨,仔细一看,左边少了一根腿骨。于是,吴仞施以妙手,采柳枝代骨,用咒水喷之。奇迹出现了,这具枯骨身上立刻长出肉来,化为一童子,哭着要找他的主人。吴仞见其可怜,就收为童子,叫他在路上帮忙提药囊。行走间,遇上了同安知县江仙官。江仙

① [清]林廷璜:《保生大帝实录》,上海:宏大善书局 1933 年石印本,第 7 页。



官见了大吃一惊,指着童子说道,这是我的仆人,不是被老虎吃了吗?怎么还能活着帮你提药囊?吴牵告以原因,但江仙官觉得荒诞不经,难以相信,于是又把这事告到一大官处。这位大官从未听过如此稀奇的事,将信将疑。于是,吴牵又向童子施符水、念咒语,童子转眼间化为一堆枯骨,只是左边腿骨却是一根柳枝。江仙官见到吴牵的医术如此高明,恍然大悟,从此弃官随吴牵学医修道。同安主簿张圣者听说以后,也同江仙官一道弃官,随吴牵而去。

吴牵见前来学医的弟子越来越多,便审择地理,决定在白礁山巅结草庐以居,与弟子谈医说法,同时定点施医济民。此后,慕名前来学医、学法的弟子纷至沓来,有黄医官、程真人、鄞仙姑等,皆得吴牵秘奥,共成正果。此外,吴牵还收了邓天君、连圣者、刘海王、孔舍人、炳灵官、马迦罗、虎迦罗、刘天君、王灵官、李太子、何仙姑、殷太子、张真人及殷、古、宋、孟、岳、辛、高、三、李、周、江、党、黑、康、弼、田、直、庞、杨、王、黄等三十六神将,作为下属。今天,各地保生大帝宫庙里,大多都有三十六神将的塑像或画像配享香火。

吴牵收徒的故事,反映了民间的保生大帝信仰在传播中逐渐被纳入道教的神仙体系,并且同时归并其他地方神祇的历史经过。例如,吴牵的女弟子鄞仙姑原是泉州南安民间信仰的神仙。鄞仙姑是泉州南安县二十三都后井人,年少时曾脱魂到泉州真济铺漂纱,后来民众将其奉祀于泉州真济宫。其后,鄞仙姑开始彰显神迹,不仅多救产难,还曾入宫治愈宋太后



的痼疽,受封为“天乙仙姑”。同安副贡陈柏芬曾称主祀鄞仙姑的泗州明觉院为唐时敕建,因此,鄞仙姑信仰始于唐代。按照历史,宋时出现的吴仞当然不可能成为鄞仙姑的师父。但是,随着保生大帝信仰的传播,鄞仙姑信仰也被纳入了保生大帝的信仰体系。到了明代出现的资料中,鄞仙姑已经成为吴仞众多弟子中的一员,而且其医术上“尤得密授”。明清时期流传于民间的《太上说慈济仙姑救产妙经》称,太上老君授与鄞仙姑秘诀灵符,嘱咐她“永佐医王吴真君”^①,保生大帝与鄞仙姑间的师徒关系,被信徒以道教经文的形式加以肯定。

吴仞在悬壶济世的同时,也不忘用西王母传授的法术来驱魔逐邪,救济世人。据说,北宋明道元年(1032),漳、泉两郡受灾,民众苦于饥荒。吴仞见民众受灾,心急如焚,于是建旆示众,告诉大家,十天之内,将有粮船运米至此。届期,果然有米舟到。吴仞不计米价高昂,将粮食无偿分给民众。漳泉两郡的灾民听说白礁有米,都纷纷赶来购米。于是吴仞再施神术,遣神将多挽米舟来此地济急,民众赖以度过饥荒。祸不单行,次年,漳、泉一带在旱灾之后,又有魔王降殃,瘴疠横行,民众死亡枕藉。为救民于水深火热中,吴仞不惮艰难困苦,带领弟子江仙官等,登台作法,召神兵送瘟驱鬼,咒水甦民,民众获救者不可胜数。

^① 转引自陈垂成:《吴真人信仰与道教》,厦门吴真人研究会编:《吴真人与道教文化》,厦门:厦门大学出版社,1993年版,第58-59页。



吴仞挽米舟以济急的神话,可能也是漳、泉两郡粮食供给很早就进入全国粮食市场的反映。吴仞生前活动的青、白礁一带,土地不宜耕种,粮食的供给不得不仰仗于浙江、广东及外洋的运粮船队。一旦这些外地运粮船只遇到天气变化或海寇阻挠,青白礁一带就会面临着严重的饥荒。青白礁一带这种特有的粮食供给困难,使得当地的民众很早就卷入了全国的粮食供需关系之中。对粮食供需关系比较敏感的漳泉民众,自然而然地把满足供应的本领赋予他们崇拜的神祇,希望神祇能给他们提供充足的粮食供应资源,以使得他们在每日必需的粮食供应中能够占据主动。从上述传说故事情节中人们可以看出,吴仞先是把米舟将至的信息预先告诉处于饥荒中的民众,后来又在两郡饥民纷至云集而造成供不应求的状况时,从外地多调米船来济急,这完全是一个精于供需平衡、稳定米价的商人行为,信徒把这样的灵迹赋与吴仞,即是把他们头脑中粮食供需观念移植到了神祇的身上

三、白日飞升

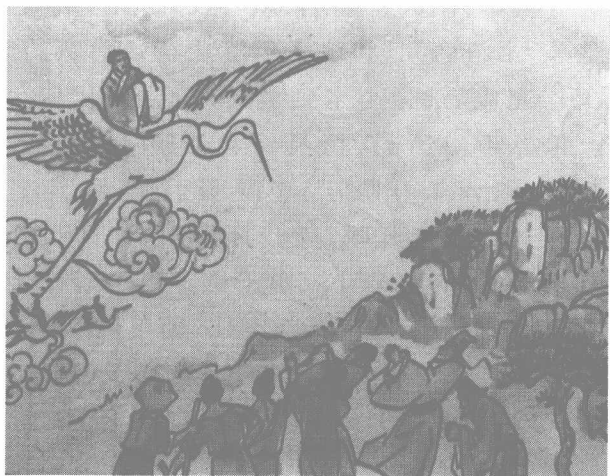
关于吴仞白日飞升,一般是说,到了宋仁宗景祐三年(1036)五月初二,58岁的吴仞功行圆满,偕圣父吴通、圣母黄氏、圣妹吴明妈、妹夫王舍人,在白礁白日飞升,鸡犬皆从。远近的乡人见到白礁村仙乐阵



阵,彩云飘飘,吴仞与其家人在彩云中冉冉上升,还微笑着向他们挥手告别,赶紧于门前设案供香,叩送吴仞升登仙界。

关于吴仞白日飞升,还有另一种说法。

据说,白礁乡有一黄员外,家财万贯,田连阡陌,是远近闻名的大富翁。黄员外家的后花园有一池塘,池水与海水相通,时常有海中的蛟龙到此池中游玩。宋景祐三年初,黄员外的女儿到后花园赏花,不小心弄脏了双手。到池塘洗手时,正好有蛟龙也在池中,其手碰到了蛟龙的尾巴。回房不久,黄员外女儿的腹部突然间大了起来,像是有了身孕。黄员外与其夫人见此咄咄怪事,不知如何应对,整日茶饭不思。



白日飞升(图片来自《保生大帝图册》,

台中元保宫 1992 年发行)



此时,吴李正巧在白礁行医。久闻神医大名的黄员外赶紧派人请他来诊疗。吴李给黄员外女儿把脉后,甚为诧异,指出其女儿腹部隆起是因为怀了怪胎,很可能是感应蛟龙后受孕。如果怀满十月后让龙胎生产出来,白礁乡将发生山崩地裂的灾害,全村百姓的安危悬之一线。吴李以为,为了防止不幸发生,最好的办法就是牺牲其女儿的性命,斩杀其腹中的妖胎,以防患于未然。黄员外把女儿视作掌上明珠,舍不得女儿牺牲,但又怕全村遭遇毁灭性的灾害。为防吴李误诊,黄员外与吴李立约,如果杀死其女儿后其腹中无妖胞,吴李必须一命偿一命。

立约后,吴李进行了斩蛟的准备工作。他先选取一枝上好桃木,制成桃木剑,然后设坛七七四十九日,步罡踏斗,书符念咒,将桃木剑炼成斩妖除魔的宝剑。准备工作完成后,吴李来到黄员外家,剖开其女儿的腹部。果然不出所料,黄员外女儿腹中怀了七只龙子,其中六只尚未开眼,吴李眼明手快,将其一一斩杀。还有一只已经开眼,就张牙舞爪,扑向吴李。吴李抡起桃木剑,与之缠斗。由于桃木剑经过四十九日的修炼,法力极强,龙子抵御不住,便驾起一阵风云,遁逃他处。只见龙子所经之处,山崩地裂,洪水泛滥,万物为之毁灭。吴李也驾起急风,追杀龙子。龙子逃到文圃山下,见有一口古井,一头钻入。吴李正要尾随入井斩杀龙子,突然间天地变色,风雨交加。至午后,雨过天晴,风和日丽,时值景祐三年五月初二日,吴李的修行终于到了功行圆满时候,他携同圣父、圣



母、圣妹、妹夫,以及诸弟子,乘白鹤白日升天。众人见吴仞斩蛟后功成行满,乘鹤飞升,家家户户都在门前摆设香案,叩拜相送。

有关吴仞的终年事,文献记载中仅提到其 58 岁时“卒于家”,举家白日飞升的神话,显然也是在明清以后才流行起来的。其实,只要我们对道教的历史稍为熟悉,就会发现“白日飞升”的传说,并不是吴仞信徒的原创。宋元时期发端于江西地区净明道的许逊信仰,就已经使用了“白日飞升”的说法,“真君于晋元康二年八月十五日,合家良贱四十余口,宅宇鸡犬,一时升仙,合村乡闾悉见,顶礼久之”。^①由此,吴仞“白日飞升”的传说,推测是在以许逊为代表的净明忠孝道的影响深入闽南后才产生的,它既表明吴仞信仰受到了净明忠孝道的影响,也说明吴仞信仰在传播中也致力于从道教传说中汲取养料。

四、历代王朝荣赐封号

吴仞白日飞升后,虽身在仙界,心犹眷恋桑梓,时常彰显神迹,救护乡里。曾有强梁入寇青白礁一带,贼势极为猖獗。民众惶惶不安,入庙祷求吴仞。在吴仞的护佑下,官军在战斗中击毙贼首李三大将,青白

^① 《道藏》第六册《孝道吴许二真君传》,北京:文物出版社;上海:上海书店;天津:天津古籍出版社,1988 年版,第 844 页。



礁赖以保全，民众免遭一场浩劫。又有一次，海水骤涨，几乎淹没民舍。正危急间，吴夬跨鹤赶来御潮，潮水立退，村墟得以无恙。

北宋末年，金虏入寇，中原皇帝退敌无策，只得以第九皇子康王质于金国。康王久质于金，思归中原。一夜，康王信步来到崔子庙，想摆脱金人的控制，却又苦于无马可骑。这时，突然听到庙中有马叫声，康王赶紧上马，向南急驰。金兵不见了康王，慌忙派军直追。康王一直逃到黄河，发现前无渡舟，后面金军又追之将及，无奈之下，“仰天呼祝，少顷神兵阻御，露幡翊卫”，^①康王因此得脱大难。康王即位临安后，得知是吴夬显灵救助，即于绍兴二十年庚午（1150），颁诏立庙白礁，崇祀吴夬，这也就是今天保生大帝信仰的祖宫——白礁慈济宫。

次年，也就是绍兴二十一年辛未，吏部尚书颜师鲁奏请在吴夬生前曾经修炼过的大雁东山立庙，这就是今天的青礁慈济东宫。皇室为吴夬于白礁立庙后，吴夬又多次显灵佑助地方民众。当时晋江人梁克家任宰相，访得白礁庙祀的吴夬灵验异常，于是代向朝廷请赐庙额，朝廷遂颁给“慈济”二字。

至庆元年乙卯（1195），朝廷又敕封吴夬为忠显侯。

开禧三年（1205），漳、泉一带大旱，赤地连数百里，白礁民众祭祷吴夬，辄得大雨。随之，大批强盗欲

^① [清]林廷璜：《保生大帝实录》，上海：宏大善书局 1933 年石印本，第 9-10 页。



入寇白礁，忽然看到写有“忠显侯”旗帜的神兵阻御，即惊慌却走。白礁民众把这些灵迹上报朝廷，于是朝廷又敕封吴仞为英惠侯。

理宗宝庆三年(1227)，增封吴仞为康祐侯。

端平二年(1235)，封灵护侯。

嘉熙三年(1239)，晋封正佑公。到嘉熙四年，御史赵涯认为吴仞慈惠济世，不贪慕功名利禄，上书朝廷，乞去公侯爵号，改封真人。得到朝廷允准，下诏封为冲应真人。

淳祐元年(1241)朝廷又下诏改庙为宫，白礁慈济庙、青礁慈济庙改称慈济宫。此后数年间，朝廷又叠加封号，到德祐元年(1275)，封号已累加至孚惠妙道普祐真君六字。

明代初年，吴仞神异之迹越传越多，越多越灵。

洪武间，明太祖与陈友谅鏖兵鄱阳湖。突然飓风大作，友谅战舰直压过来。太祖失利，所乘之舟将覆。正危急间，恍见吴仞现出云端，旗幡森布，天遂反风回浪，太祖转危为安。明太祖统一中原后，感念吴仞的救驾之恩，于洪武五年壬子(1372)下诏，敕封吴仞为“昊天御史医灵真君”。

明成祖永乐年间，文皇后患了乳疾，宫中太医束手无策。孝顺的皇太子见母后病情不见好转，反趋恶化，不得已张出皇榜，邀求天下名医。闻得这一消息后，传说吴仞化身为一位游方道士，揭了皇榜，要求给皇后看病。由于传统社会中男女授受不亲，且君臣有别，皇后得知医生是位道士，觉得不便让他亲自察看



高宗敕庙白礁(图片来自《保生大帝图册》,

台中元保宫 1992 年发行)

自己的乳疾。吴仞察觉到了皇后的羞怯,便主动提出,不须与皇后见面,只要在门外悬以丝线,便可以诊断出皇后的病情。为了试探这位游方道士的医术水平,皇后先让内侍宫女把丝线系在猫身上。吴仞听诊之后,感觉脉象不似人类,倒像是动物的,于是实事求是地说:依脉象来看,是猫的脉搏在动。皇后心想,这位道士连猫的脉象都听得出来,果然有些门道,但还需进一步试探,便令宫女把丝线系到门环上。吴仞诊断说,听起来是金属的声音,但其中又带有木性,决非人的脉象。皇后见多次试探,这位游方道士均能明察秋毫,一一点破,心知遇上良医,便把丝线系到自己的乳上。吴仞听诊之后,当机立断地指出:这是乳疾,必须用灸才能痊愈!皇后知道他说得在理,但要自己在

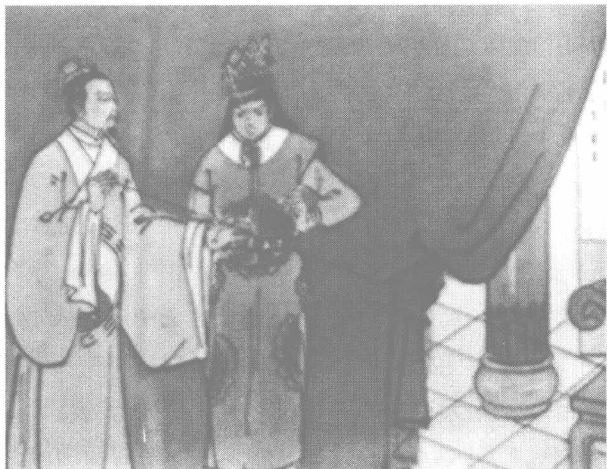


一陌生男子面前灸乳,总感到难为情。吴仞见此,便主动提出可以在屏风外悬线灸之。皇后得到吴仞的针灸,乳疾很快就痊愈了。太子见这位游方道士医术如神,心中十分感激,要以重金酬谢,并加封官爵。吴仞推辞不受,顷之,化鹤飞去。太子知是异人,心中一直追念这段恩情,等到即位后,即于洪熙元年乙巳(1425),派人携带龙袍一袭,入闽加封吴仞为“恩主昊天金阙御史慈济医灵妙道真君万寿无极保生大帝”,并在白礁敕建宫殿,巍峨壮观,“俨与王居相敌”^①,而“保生大帝”的神号也就广泛流传开来。

历代王朝赐予吴仞的封号,有些是有历史记载的。例如,绍兴二十一年宰相梁克家请赐的“慈济”、庆元年间的“忠显”、嘉定年间的“英惠”,这些封号在清代徐松辑录的《宋会要辑稿》中有明文记载,其真实性不言自明。此外,南宋理宗以后加封的康祐侯、灵护侯、正佑公等封号虽官方文献不载,但它符合宋代官方“无爵号者赐庙额,已赐额者加封爵,初封侯,再封公,次封王”的敕封原则。^②至于嘉熙年间改封“真人”,到德祐元年(1275),封号累加至孚惠妙道普祐真君六字,也是很有可能的。据林廷瓚《保生大帝实录》的看法,嘉熙四年(1240),“御史赵涯以神慈惠济世,不贪衮饰之荣,上疏乞将公侯爵号,改封真人”。赵涯,临川进士,嘉熙三年(1239)出知泉州,兼福建路

① [清]林廷瓚:《保生大帝实录》,上海:宏大善书局1933年石印本,第13页。

② 《宋史》,卷一百五十,《礼志》,第58页。



悬丝诊脉(图片来自《保生大帝图册》,

台中元保宫 1992 年发行)

市舶,此前泉州知府真德秀曾把白礁慈济庙列入官方祀典,“一岁两祠于神”。^① 因此赵涯对当地的保生大帝信仰的情况应极为熟悉,调任御史后为其请封是很有可能。考虑到保生大帝信仰发展中愈来愈浓烈的道教色彩,南宋王朝把保生大帝改封为道教神号通用的“真人”、“真君”,也显示了官方对民间保生大帝信仰纳入道教信仰的肯定。而且,嘉熙以后,王朝对吴夬的封号从真人改为真君,从两字累积到六字,也符合南宋“其封号者初二字,再加四字”,“神仙封号,

^① 真德秀:《西山文集》,《影印文渊阁四库全书》,第1174册,台北:台湾商务印书馆股份有限公司1986年版,第833页。



初真人，次真君”的敕封原则。^①

至于宋高宗敕庙白礁以及明代吴仞获得的封号，则极有可能是查无实据的民间传说。例如，宋高宗敕庙白礁一事，在宋至明代的相关文献中均未有记载。况且，民间传说中有不少的神祇均称有显灵帮助高宗渡河的。例如福建莆田显济庙的主神朱默，传说就曾显灵救助过高宗：“建炎四年，高宗渡江，中流风涛大作，忽见默拥朱氏旗至，风遂息”。^② 我们无法推断，朱默和吴仞帮助宋高宗传说产生的时间先后，也难以确定这两个传说是谁借用了谁的故事。但是，这一事实反映了民间传说在传布过程中常常会出现的彼此融合的现象。明洪武间吴仞显灵助明太祖战败陈友谅一事，也带有明显的虚构成分。与吴仞助宋高宗渡河一事相似，吴仞助明太祖战败陈友谅一事，其本身具有一定的神秘性，符合民间信仰的求异心理。《明史》记载了朱元璋与陈友谅鄱阳湖之战中险象环生的场面：“友谅骁将张定边直犯太祖舟，舟胶于沙，不得退，危甚。常遇春从旁射中定边，通海复来援，舟骤进水涌，太祖舟乃得归”。^③ 明太祖在这样的生死关头能够化险为夷，虽有部下相救，但“舟骤进水涌”，却非人力所及，这就给民间传说提供了一个很好的神异细节。至于明永乐间吴仞入宫医治文皇后乳疾一事，

① 《宋史》，卷一百五十，《礼志》，第58页。

② 乾隆《莆田县志》卷四《建置》，台北：成文出版社，1968年版，第170页。

③ [清]张廷玉等撰：《明史》卷一《本纪第一·太祖一》，北京：中华书局1974年版，第11页。



在清代文本中描写得引人入胜,且把吴仞神妙的医术表现得淋漓尽致,但却不是原汁原味的题材。民国《南安县志》卷三十八《唐仙释》中记录的杨樵,也有着极为类似的经历:“闽王审知夫人病疮,召治之,不面诊,线察焉。初系于木,曰:木也;复系于犬,曰犬也。最后系疮,灸之,立愈。”^①位于福建闽侯的灵济宫,其主神二徐真人也曾显灵医治明成祖:“帝寝疾,医药罔效,祷之即瘳。”^②另外,吴仞为太后诊疾的手法,与《西游记》中孙行者为朱紫国国王的治疗方法也大同小异。因此,吴仞诊治太后的传说,可能也是将上述几则故事中融合在一起的。尽管保生大帝有不少封号查无实据,但在明清王朝严厉打击淫祀的恶劣环境下,这些封号显示了保生大帝信仰的正统性,保护了漳泉一带信奉保生大帝的信徒,其作用无疑是相当巨大的。

① 《南安县志》卷三十八《人物志》之 13《唐仙释》,1915 年戴希朱总纂,南安县志编纂委员会整理,1989 年印行,第 1384 页。

② [清]高宗敕撰《续文献通考》卷七十九《群祀三》,台北:新兴书局 1965 年版,第 3497 页。



第三章 保生大帝签诗

在古色古香的神庙里，在庄严肃穆的神像前，在明灭晃动的烛火香烟下，虔诚的信众喃喃诉说着自己的愿望，于空中晃动深黑色的签筒，然后拾起被摇出来的签支，打杯问神是否这支签就是神灵赐予的意旨……这样的场景，对于在乡土社会中长大的人们来说，是再熟悉不过的了。民间流传的俗谚说：“跨进庙门两件事，烧香求签问心事”，说的也是这一场景。

求签，是人们为了窥视神秘莫测的“天机”，而在神庙里采取的一种简易的占卜方法。据林国平先生的研究，灵签大概产生于唐代，其主流沿着通俗明了的方向演化，宋代的一些灵签开始有了注释、断语等，明清时期又增加了典故、传说故事、释义、占验、上中下兆象等等。^① 保生大帝信仰在历史的发展演变中，也有独具特色的灵签，以供信徒抽取。此外，保生大帝是有名的医神，不少信徒入庙烧香是为了求得病愈，因此，不少保生大帝宫庙都因应信徒需要而配置

^① 林国平：《闽台民间信仰源流》，福州：福建人民出版社，2003年版，第322页。



有药签，即附有医方的签书。

一、保生大帝灵签与典故

在宋代有关保生大帝的原始文献里，还未见有灵签的记载。不过，考虑到宋代的民间宫庙已普遍设有灵签供信徒抽取，我们推断，吴卒去世不久，信徒可能就已经在奉祀他的宫庙里“烧香求签问心事”了。

我们见到的最早的保生大帝灵签，大约是清光绪间杨浚附刻在《白礁志略》里的《保生大帝签谱》。《保生大帝签谱》共六十签，每签四句，七言。其首签为：

真金经火炼千回，此物原来七宝材。骨
骼非常须记取，谁甘历劫就飞灰。^①

据杨浚介绍，该签谱是以泉州花桥慈济宫的保生大帝灵签为底本，同时还参考了白礁慈济祖宫的灵签而编定的。由于花桥宫的灵签原为五十八签，白礁祖宫的灵签原为六十签，两宫签谱从首签到五十六签的内容相同，只有第五十七与五十八等两签不同，于是杨浚在将其收录到《白礁志略》时，把白礁祖宫的五十九与六十两签补刻到花桥宫的签谱里，使之也成为

^① 杨浚：《白礁志略》之《附刻·签谱》，光绪十三年（1887年）冠梅堂募刊本。



一个六十签的版本。此外,由于花桥宫灵签的签文鄙俚不文,平仄失调,还有不少讹字,杨浚在整理时,还在保持原诗大意的前提下,改用了一些较为典雅的词语。

民国十九年(1930),广东省大埔县湖寮镇黎家坪村广福宫的信徒重印林廷瓚《保生大帝实录》时,也将广福宫的保生大帝签谱一并附刊于书中。广福宫保生大帝签谱共六十四签,其签数比杨浚刊刻在《白礁志略》中的签多出四签。其签也是每签四句,七言。首签为:

真金经火炼千回,此物原来七宝魁。更
有良工成大器,千年万古不沉埋。^①

值得注意的是,白礁祖宫的灵签和广福宫保生大帝灵签等两种签谱,除首签内容相似外,其他签书的内容都不相同。如《白礁志略》签谱第二签为:

日出东方渐吐辉,银河星汉自然稀。流
光次第天将午,万里飞腾赫赫威。

广福宫签谱第二签为:

君臣千载一朝逢,云龙风虎以类从。好
罄孤忠扶社稷,巍巍一柱得擎空。

两签的内容迥然不同。

^① [清]林廷瓚:《保生大帝实录·保生大帝灵签》,上海:宏大善书局 1933 年石印本,第 14 页。

二〇二五年年

慈濟祖宮保生大帝籤詩

妙壽宮執事抄錄

保生大帝



厦门妙寿宫保生大帝灵签

(范正义摄)

除了以上一些签书以外，我们在田野调查中，还收集到白礁慈济宫、青礁慈济宫、德化县大卿宫、平和县坂仔心田宫、厦门海沧温厝慈济北宫、漳州市芗城区墨溪村保生大帝庙、台北大龙峒保安宫等宫庙目前使用的保生大帝签谱多种。

经仔细查对，发现这些签谱大多是由前述广福宫签谱与《白礁志略》签谱发展演变而来的。如目前白礁慈济宫、温厝慈济北宫使用的签谱与广福宫签谱的内容基本相同，只是签数少了四签。白礁慈济宫、温厝慈济北宫签谱的尾签为：

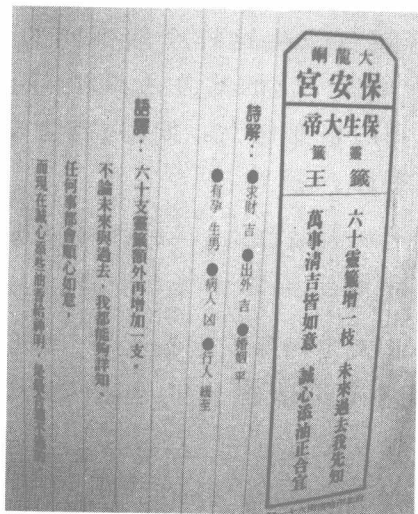


安居乐业歌尧舜，再见年已十八春。今
行天下四方门，四海龙王扶灵君。①

广福宫签谱的尾签为：

令行到手莫辞推，自歌自饮自徘徊。鸡
犬声闻通消息，姻缘数世不须媒。

青礁慈济宫、坂仔心田宫、墨溪村保生大帝庙的
签谱也与广福宫签谱的内容相同，尾签也相同，只是
签数上多了两签。



台北大龙峒保安宫签王(图片来自：

《大龙峒保安宫保生大帝灵签语译本》，

台北大龙峒保安宫编印)

① 《白礁慈济祖宫签诗解》，白礁慈济宫理事会 1997 年编印；《慈济北宫签诗解》，慈济北宫董理事会 1998 年编印。



台北大龙峒保安宫签谱的内容同《白礁志略》所附的签谱更为接近,但可能在传承中发生了一些较为明显变化。如《白礁志略》所附的签谱的尾签为:

宫殿巍巍郁帝城,弟昆联辔入神京。鳌头振起秋风动,富贵荣华孰与争。

而台北大龙峒保安宫签谱的尾签为:

来意不诚祷不灵,不诚祈祷枉劳心。欲知无限神机事,尽在虔心一点清。

不过,像尾签发生这样全然不同的签支毕竟不多,台北大龙峒保安宫的签谱更多的不同是体现在签书语句表述和内容变化上。如《白礁志略》所附的签谱第四十二签为:

豪杰从来骑骥马,一时谁料换驾驺。此中优劣何相杂,伯乐重逢却费猜。

而在台北大龙峒保安宫签谱里,第四十二签的大意虽不变,但在语句表述上却出现了较大的不同:

性质原来骑骏马,今朝却换此驾驺。欲知善恶须知相,伯乐分明为主裁。

此外,与《白礁志略》签谱相较,台北大龙峒保安宫签谱发生的最大变化,是在第一签的前面增加了一支签王:

六十灵签增一枝,未来过去我先知。万事清吉皆如意,诚心添油正合宜。



按照民间的说法，抽到签王者必定大吉大利，并且一定要给神明添油烧香。

《白礁志略》签谱与广福宫签谱原来只有签文，并无注释和断语，也没有相应的典故、占验、上中下兆象来帮助信众理解签文，所以各地宫庙在使用这两种签谱时，大多由解签的人根据当地信徒的实际需要，也根据解签人自己的理解和想象，给签书的文字增加一些主观断语、典故等。如漳州芗城区墨溪村某先生为给信徒解签，于1996年5月给墨溪村保生大帝庙的签谱加上了典故、断语与上中下兆象，以方便信众读懂签文。就以该签谱的第二签为例：

君臣千载一朝逢，风龙云虎两类从。好
生丹心扶社稷，魏魏一柱独擎空。

解曰：宋太祖下河东，龙虎斗。（上中吉）

故事：宋太祖赵匡胤陈桥兵变，黄袍加身，建立了北宋。当时还有南唐李景在河东城，宋太祖下河东城要（把）李景消灭，被困在城东城，讨了救兵。高王怀德之子高君保娶妻列金定领了五家女将曰“五凤”，才救了宋太祖赵匡胤，平了南唐。宋太祖是龙，李景是虎，才叫龙虎斗。这是公元960多年之事。

决明：六甲生男，岁君虽有劳禄，尾景好。婚姻有五凤合；生意平平；求财平平；出外有贵人相扶助好；官事为难；功名尾有；大命老险；少年不畏；月令破财；失物庚辰日；移居缓好；风水缓好。^①

① 漳州市芗城区墨溪村《保生大帝签诗故事解注》，油印本。



可以看出,签谱新增加了这些内容,可以方便信徒们从熟知的历史故事去加深对签文的理解;签谱增加了上中下兆象判定,让普通信徒一眼就可以看出抽中签支的吉凶;而“决明”中对信徒所求事象的吉凶作出分类说明,这对于指导信徒按照神意去解决现世中的疑难困扰也是有参考价值的。

目前白礁慈济宫使用的签谱也增加了典故、诗解、断言与上中下兆象等,其形式与墨溪村保生大帝庙的签谱相近,仍以签谱的第二签为例:

第二首:上上 汉光武入关

好庆顾忠扶社稷,君恩千载一朝逢。巍
巍一柱独惊鹿,风虎云龙以类从。

典故:汉光武是东汉中兴之祖,名秀。光武起兵春陵,破莽军于昆阳。旋即帝位,定都洛阳。平铜马诸贼、降赤眉、讨公孙述、隗嚣等,天下大定。又留心文学,重高节士,内治亦盛,在位二十三年。

诗解:身登禄位 祸清福至 所求皆通 吉无不利
朝瑾高迁 考试得意 出行大吉 占讼如意
占病即安 求财九分 行人即至 占孕生男
寻人得见 失物可见 移徙大吉 谋事大吉
婚姻成就 见贵称心 交易和合 开市大吉

附言:闭嘴胜关门 能屈能伸 遇事果断 难中求成

静心守 莫妄求 财源广进 名利双收
目前青礁慈济宫使用的签谱也增加了典故与断



语,但比前两种签谱更加简易,其第二签为:

君臣千载一朝逢,风龙云虎两类从。好
罄丹心扶社稷,魏魏一柱直擎空。

解:宋太祖战河东,龙虎相斗得义将

六甲:男

早七点前问好

后差^①

从上面列举的保生大帝宫庙签谱的典故、断语、上中下兆象来看,典故在签文解读中起着主要的作用,签谱的断语、上中下兆象判定等,往往是根据典故的故事情节来判别的。

例如,前举白礁慈济宫与墨溪村保生大帝庙签谱第二签的签文相同,但因引用的典故不同,其断语与上中下兆象也不同。白礁慈济宫引用的典故为“汉光武入关”。汉光武帝刘秀起兵匡护汉家天下,成为一代开国君主,建立赫赫功业,白礁慈济宫根据这一典故,判定该签为“上上”好签,“诗解”中针对信徒所求事象作出的分类说明,如占讼、移居、生意、求财等均为大吉大利。

墨溪村保生大帝庙引用的典故为“宋太祖下河东,龙虎斗”。宋太祖赵匡胤率军平定南唐时,初战不利,被敌军围困于河东城,后得高君保相救,化险为夷,终于平定南唐。墨溪村保生大帝庙根据典故中转

^① 《厦门市海沧青礁慈济祖宫签诗解》,青礁慈济宫编印。



危为安的故事情节，判定该签为“上中吉”。“决明”中针对信徒所求事象作出的分类说明，也大多隐含有这一层转折的意思在内，如“岁君虽有劳禄，尾景好”，“功名尾有”，“大命老险；少年不畏”，“移居缓好”等。青礁慈济宫引用的典故为“宋太祖战河东，龙虎相斗得义将”，与墨溪村引用的典故相同，其断语也相似：“早七点前问好，后差”。

另如三十二签的签文为：

封书欲达意中人，雁断鱼沉未有音。此
去长安应不远，茫茫阻隔世间人。

关于该签，白礁慈济宫引用的典故为“王宝钏祭江”，故事大意为魏虎为达夺妻害命之目的，将征讨西凉的先锋大将薛平贵缚于马背，再将马驱入西凉军中。事后，魏虎谎称薛平贵阵亡，欲娶其遗妻王宝钏。王宝钏得此凶信，将信将疑，因夫妻情重，亲往江边祭典亡魂，然后暂回破窑等待音讯。白礁慈济宫根据这一典故，判定该签兆象为“中下”。该签“诗解”对信徒所求事象的分类说明也多为不吉：“求官不遂，谋事不成，考试不利，婚姻不成，占病生忧，寻人不至，六甲生女，家宅宜移，占讼不和，交易不成，走失破财，出行谨慎，口舌留心，求财无利，见贵不吉，行人茂至，风水先凶后吉，大命老险少安，朝觐留心，尾景大吉”。

墨溪村保生大帝庙引用的典故为“李三娘磨房产子”，故事大意为刘智远携后娘及后娘的儿子入赘李三娘家，后来刘智远应征入伍，被番王招为驸马。刘

智远从军后，李三娘在家受后娘虐待，于磨房中产子。后娘的儿子是个好心人，瞒着后娘将三娘产下的婴儿千里迢迢抱到军中给刘智远。可惜的是，经长途跋涉最终找到刘智远时，后娘的儿子因体力不支在未说明真相前就死了。幸好番王的公主也是个善心人，将婴儿认为己子养大。十六年后，婴儿长大成人，因追逐猎物来到一井边，恰逢李三娘逃难到此，母子得以相认，全家最终团圆。墨溪村保生大帝庙根据典故先凶后吉的故事情节，判定该签为“上中吉”。该签“决明”对信徒所求事象的分类说明也较为吉利：“六甲生男，岁君尾好，婚姻成，大命平安，求财、生意平平，出外好，凡事先苦后甜”。很明显，同一签文，由于白礁慈济宫与墨溪村保生大帝庙引用的典故不同，其断语与上中下兆象的判定也有明显不同。

值得注意的是，同一签文引用同一典故时，有时也会因为解签人对典故的故事情节的不同理解，而出现不同的断语与上中下兆象判定。

例如，白礁慈济宫与墨溪村保生大帝庙在解释第三十签：“号令声名有异声，谁遣将军不进兵。但愿进前休退后，天威从此不停留”时均引用了“狄青奉旨征西辽”的典故。

白礁慈济宫解读这一典故时侧重于强调狄青西征时，庞孙对其施加的多次陷害，并根据这一情节断定该签为“中下”。“诗解”中信徒所求的事象也多不吉利：“求官不遂，谋事不成，占讼不和，出行谨慎，寻人不见，考试不利，走失破财，占病生忧，婚姻不成，求





财无利,口舌留心,家宅宜移,交易不成,六甲生男,失物月光有月暗无,病人老险少安,朝瑾留心,风水先凶后吉,家门内有相虎人要求天公,家宅不安要孝顺和气”。

相反,墨溪村保生大帝庙在解读典故时则侧重于描述狄青西征途中被骗至善上国而与八宝公主成亲的经历,且根据狄青因祸得福的这一经历,断定该签为“大吉”。“决明”中信徒所求事象也大多如典故情节一样,含有先苦后甜的意味在内,如“六甲先生女后生男”,“岁君虽劳禄无妨”,“出外有贵人扶”等。

为加深读者对典故在签诗解读中扮演的角色的理解,下面列出白礁慈济宫、墨溪村保生大帝庙两种签谱引用的典故与上中下兆象判定:

顺 序	白礁慈济宫签谱(60 签)		墨溪村保生大帝庙签谱(66 签)	
	典故	兆象	典故	兆象
第 1 签	孟母教子	上上	杨戩从师学艺	大吉
第 2 签	汉光武入关	上上	宋太祖下河东,龙虎斗	上中吉
第 3 签	鬼谷先生指示苏张下山	中下	昭君和番	下中吉
第 4 签	正德私游江南	上中	明正德游江南,苏东坡选妹夫	上中吉
第 5 签	释达子初出家	中下	孙悟空丹炉修炼,火焰山尘埃扫空	中吉



第 6 签	观音收罗汉	中平	随师取经，崎岖道路展神通	下中吉
第 7 签	孙膑受欺写兵书	下下	孙膑受欺写兵书	下中吉
第 8 签	白礁慈济祖宫	中上	天神放瘟疾，白云仙姑修善果救万民	下中吉
第 9 签	蒋兴哥重会珍珠衫	中平	李哪吒刻骨肉还父母，莲花化身	中吉
第 10 签	秦桧行香遇疯僧	下下	曹操斩吕布	下下凶
第 11 签	观音在后花园修行	下	观音收莲女	大吉
第 12 签	玉真寻文举	中	彭日义送妃入宫，玉真寻夫文举	下吉
第 13 签	朱买臣游街	上中	文天祥救主登基	下中吉
第 14 签	刘皇叔败走投袁绍	中下	项羽乌江自尽	下下凶
第 15 签	韩信登台拜将	上上	白玉堂死于钢网阵	下下凶
第 16 签	大舜历山耕田	上上	大舜耕田	上吉
第 17 签	杨五郎五台山出家	中上	朱元璋起义来源	大吉
第 18 签	柳家庄薛仁贵行庸	下中	杨五郎在五台山剃度为僧	上中吉
第 19 签	陈三五娘私奔	下吉	范丹妻克夫	中吉
第 20 签	屯土山关公约三事	中平	张良保汉帝建都咸阳	大吉
第 21 签	莺莺烧夜香	中上	伍子胥过昭关	上中吉
第 22 签	秦皇命徐福求仙	中下	秦始皇命徐福学仙	上中吉
第 23 签	刘香女修真	中	李映烧香	中吉
第 24 签	梁灏读书	上中	女娲娘娘炼石补天	大吉



第 25 签	佛祖收白鸛鵲	中下	四月初八日王母娘娘寿诞, 大鹏鸟思凡下界	大吉
第 26 签	张邦昌私降兀术	下下	张邦昌私降金兀术	下中吉
第 27 签	破窑内吕蒙正夫妻	中上	林璋出巡(破窑内夫妻)	大吉
第 28 签	薛仁贵封王	上上	薛仁贵征东封王	大吉
第 29 签	观音手眼救严亲	中上	刘令当天救药	下中吉
第 30 签	狄青奉旨征西辽	中下	狄青奉旨征西辽	大吉
第 31 签	吴用智赚玉麒麟	下	吴用智赚玉麒麟	上中吉
第 32 签	王宝钏祭江	中下	李三娘磨房产子	上中吉
第 33 签	凤娇此合不砂记	中上	宋仁宗认生母	大吉
第 34 签	项庄王火烧白雀寺	中下	打印打鸾驾	中上吉
第 35 签	茅焦解衣谏秦王	中下	严嵩赐金漆碗	下下凶
第 36 签	亚兰尊者托鉢	下上	朱寿昌认母	大吉
第 37 签	霸王达濠都彭城	中下	罗伦中状元	上吉
第 38 签	包公私访天王庙	下	包公私探天王庙	下中吉
第 39 签	苏秦投秦邦	下	孔明拜斗求寿	下中吉
第 40 签	寿昌寻母	中平	明正德君游江南	大吉
第 41 签	孙膑下山投庞涓	中下	韩信登台拜帅	上吉
第 42 签	狄青误入庞府	中	伯瑟琴被害	下下凶
第 43 签	包贵吞金	下下	周文王被禁	中下吉
第 44 签	蔡坤祷月	中下	罗通打四门	大吉
第 45 签	武王驾转西岐城	上中	幸木游仙翁赴仙桃会	大吉



第 46 签	皇都市仙女送麟儿	上上	吕洞宾选麟儿	上上吉
第 47 签	汉高祖入关	中平	石头人招亲	大吉
第 48 签	小儿答孔子	中平	勾公求雨	大中吉
第 49 签	庄子问道	下	苏武牧羊	中下吉
第 50 签	兄迫弟曹植赋诗	中下	曹子建七步成诗	中吉
第 51 签	季常惧内	下中	季常惧内	大吉
第 52 签	周瑜用计取南郡	下下	蒋干偷书三中计	中下吉
第 53 签	刘玄德荆州依刘表	中下	沉香破山打洞救母	大吉
第 54 签	太公八十遇文王	上中	姜太公遇文王	大吉
第 55 签	国舅学仙	中中	不要朝三暮四	中下吉
第 56 签	庞王设计害狄青	下下	成也萧何败也萧何	下中凶
第 57 签	杨令公撞死李陵碑	中下	不力三路过卢州被 卢海赶出境外	中吉
第 58 签	济公云游	上中	济公云游	中吉
第 59 签	章道成求官	上上	梅开二度	中吉
第 60 签	宋太祖登基	上上	刘备东吴招亲	大吉
第 61 签			文王姬昌, 武王姬 发	大吉
第 62 签			黄飞虎反关	大吉
第 63 签			七魔炼金光, 济公 收七怪	中吉
第 64 签			如来佛祖修行	上上吉
第 65 签			李老君过龙谷关	大吉
第 66 签			郭槐、月英买胭脂	大吉



从上表可以看出,白礁慈济宫引用的典故如“秦桧行香遇疯僧”、“苏秦投秦邦”、“包贵吞金”、“季常惧内”、“刘玄德荆州依刘表”、“庞王设计害狄青”、“杨令公撞死李陵碑”等,故事本身的内容就不是太吉利,所以得出的上中下兆象判定也不佳,六十签中,被断定为“中平”以下的签支就有三十签。相较之下,墨溪村保生大帝庙引用典故的故事情节本身即较为顺利,因此得出的上中下兆象判定也多为吉利,六十六签中,被断定为“中平”以下的签支仅有二十签。

其次,从两种签谱内容基本相同的前六十签来看,除了墨溪村保生大帝庙有两支签文未注明典故,以及白礁慈济宫签谱的第十七签实际上是墨溪村保生大帝庙签谱的第十八签外,两种签谱引用典故相同的仅有第四签、第七签、第十二签、第十六签、第十七签、第二十二签、第二十六签、第二十七签、第二十八签、第三十签、第三十一签、第三十八签、第五十签、第五十四签等十四签,而其他的四十六签引用的典故都不相同,得出的吉凶判定也有区别。

对典故在签诗解读中的重要地位有所了解后,我们再来看看上述两种签谱所引典故的具体内容。

总的来说,上述两种签谱引用的典故大致可分为三类:一是历史演义故事,二是民间戏曲故事,三是神魔小说故事。

历史演义故事如“孙膑受欺写兵书”、“刘皇叔败走投袁绍”、“韩信登台拜将”、“杨五郎五台山出家”、“张邦昌私降金兀术”、“狄青奉旨征西辽”、“吴用智



赚玉麒麟”、“周瑜用计取南郡”、“宋太祖下河东”、“文天祥救主登基”、“蒋干偷书三中计”等,均为民间广为流传的历史故事。这些故事大多以战争为题材,签文的吉凶判定也大多以战争的胜负为根据。

民间戏曲故事则大多以男女恋爱为题材,签文的吉凶判定也大多以恋爱故事的离合聚散为根据,如“蒋兴哥重会珍珠衫”、“玉真寻文举”、“陈三五娘私奔”、“莺莺烧夜香”、“破窑内吕蒙正夫妻”、“王宝钏祭江”、“凤娇此合不砂记”、“范丹妻克夫”、“李三娘磨房产子”、“石头人招亲”、“郭槐、月英买胭脂”等。这些故事剧情优美,情节曲折,贴近民众的生活经验,很容易引起民众的共鸣。

神魔小说故事则大多以民间说书提到的神话故事为题材,如“观音收罗汉”、“观音在后花园修行”、“佛祖收白鹦鹉”、“观音手眼救严亲”、“国舅学仙”、“济公云游”、“杨戩从师学艺”、“孙悟空丹炉修炼,火焰山尘埃扫空”、“天神放瘟疾,白云仙姑修善果救万民”、“李哪吒刻骨肉还父母,莲花化身”、“观音收莲女”、“女娲娘娘炼石补天”、“四月初八日王母娘娘寿诞,大鹏鸟思凡下界”、“幸木游仙翁赴仙桃会”、“吕洞宾选麟儿”、“沉香破山打洞救母”、“七魔炼金光,济公收七怪”等,内容丰富,形式多样,其中有不少为流传千古、脍炙人口的故事。

我们在前引签文中,对以历史演义故事和民间戏曲故事为题材的典故有所介绍,这里以白礁慈济宫第六签引用的典故“观音收罗汉”为例,对以神魔小说



故事为题材的典故稍作介绍。

“观音收罗汉”说的是一位勇士在佛祖岩前立誓学习武功。练功之余，他为了孝养师父，每天都坚持到山底挑水，山顶拾柴，煮菜烧饭给师父吃。有一天他下山挑水时，遇到一只老虎张着血盆大口，迎面向他扑来。勇士见老虎是因饥饿才来觅食，便决定牺牲自己来成全它。勇士对老虎说：“我的师父还在山上等我的水用，等我挑水上山后，再来给你吞食如何？”老虎点头答应。勇士挑水上山后，便守信来到遇虎处，老虎果然还在原地等他。勇士请老虎吞食，谁知老虎把他撩到背上，载着他升空飞去。原来老虎是观音菩萨为了考验他而化身的！这位勇士就是如来佛祖所收十八罗汉中的伏虎罗汉。像这类题材的典故，既可以为判定签文吉凶提供依据，还可以利用故事中勇士的行为来教化世人。寓教化于信仰，也许就是民间信仰具有顽强生命力的一个重要原因吧！

二、民间良方与保生大帝药签

药签是医学发展到一定阶段，但是民间仍然缺医少药的产物。医学的发展，使民众认识到医药的效果要优于符咒。而缺医少药又使得民众难以获得治疗的机会。于是，为了满足到保生大帝庙求拜的信徒的需要，历代庙门中人就从医药中吸取营养，制成药签。



保生大帝是闽台一带有名的医神，不少信徒入庙烧香就是为了求得病愈，因此，绝大多数保生大帝宫庙都配置有药签供信徒占取。

保生大帝药签究竟是怎么产生的？相信有不少人都会很自然地把药签的制作归功于吴仞本人，认为药签是他悬壶济世时的医学心得总结。其实，这一回答可能只答对了问题的一部分。

<p>第九首</p> <p>竹茹五分 麦芽四分 蝉退三分 麦文冬一钱 水一碗煎五分</p>	<p>第十三首</p> <p>淡竹 金英 朴硝各一钱 支子 射干各五分 白芷 六陈丸各四分 水一碗半煎四分</p>
<p>第十首</p> <p>连弁 土伏 归中 白术 枫壳各一钱 木通五分 水碗四煎七分</p>	<p>第十四首</p> <p>山甲 皂尖 射干各五分 鳖甲一钱 麦文一钱 水一碗煎四分</p>
<p>第十一首</p> <p>淮山 牛膝 木通 金英一钱 茵陈四分 干葛五分 水碗四煎七分</p>	<p>第十五首</p> <p>白术 淮山 牛膝 木通各一钱 归中五分 水碗二煎五分</p>
<p>第十二首</p> <p>白菊 白芷 蓮子各四分 淮山一钱 目草二分 水七分煎三分</p>	<p>第十六首</p> <p>绿豆壳 淮膝 知母一钱 酒军五分 水碗二煎七分</p>

青礁慈济宫药签(图片来自:《青礁慈济祖宫药签》，青礁慈济宫编印)

可以肯定，保生大帝药签中的一些处方是吴仞生前遗留下来的。民间传说，吴仞生前曾著有《吴氏本



草》与《灵宝经》两种医药学著作。《黄龙榜头吴氏家谱》记载,吴本生前曾在泉州花桥亭定点施医,他在向民众传授草药知识时,用的教材就是其自编的《灵宝经》。此外,北宋徽宗大观年间根据当时各地民间流行的药方,曾编辑成《太平惠民和剂局方》。据说该书收录的“藿香正气散”、“加减平胃散”、“逍遥散”、“凉膈散”等数种处方,就是出自吴本的《灵宝经》。这些都说明吴本生前极有可能有过医学和药学著述,只是在后来失传了。

其次,从药签的内容分析,保生大帝药签还包括有后人积累的成方和民间常见验方。保生大帝药签分为内科、外科、小儿科三种,其中内科药签有不少是张仲景的《伤寒杂病论》和《金匱要略》中记载的成方,有小部分来自孙思邈的《备急千金要方》。据黄昆成先生研究,花桥慈济宫的保生大帝药签第四十签“小青龙汤”、第四十一签“越脾加半夏汤”、第四十八签“人参白虎汤”、第八十三签“葛根汤”等,均抄自《金匱要略》。第二十一签“茵陈蒿汤”、第九十六签“麻黄汤”、第九十七签“桂枝汤”,则抄自《伤寒杂病论》。第七十三签“独活寄生汤”则抄自孙思邈的《备急千金要方》。保生大帝药签在增加古代成方的同时,也增加了不少后世出现的民间验方。例如,内科第八十六签“玉女煎”抄自明末医家张介宾的《景岳全书》。第九签“虎潜丸”抄自清代医家汪昂的《医学集解》。第六十签“足痹丸”抄自清代程钟龄的《医学心悟》。第一百零一签“桑菊饮”,抄自清代吴瑭的



《温病条辨》，等等。

此外，从药签中使用的药物来看，也可以发现保生大帝药签的形成有一个长期的历史积累过程。如白礁慈济宫药签第六十签、第七十签与第一百二十签中均使用了洋参。洋参即西洋参。西洋参传入中国大约很晚，最早也只能推测是在清初，此前医家处方中的“参”，指的都是国产的人参。保生大帝虽说是位医神，但要说他预测到数百年之后才出现的西洋药物，恐怕也很难拿得出依据来！因此，保生大帝药签中使用洋参的这三签，只能认为是入清以后才增加到签谱里去的。

对保生大帝药签的形成过程有所了解后，我们再来看看药签在闽台民间的流传情况。现已发现的最早的保生大帝药签，是保存于龙海市祖山红滚庙的药签木刻简。木刻简有 12×9 厘米和 12×4.5 厘米两种，双面刻版，包括内科十块一百二十签、儿科五块二十八签、外科六块三十六签。祖山红滚庙药签木刻简的发现对于探索保生大帝药签的历史流变有重要意义，它是“清道光丁酉年（1837）太学生宋光辉、宋登辉刻版计方的”^①，至今已有 169 年的历史，是目前发现的时间最早、保存最完整的保生大帝药签。

民国十九年（1930），广东省大埔县湖寮镇黎家坪村广福宫的信徒重印林廷瓚《保生大帝实录》时，不

^① 黄跃东：《〈保生大帝药签〉探微》，《吴真人学术研究文集》，厦门：厦门大学出版社，1990 年版，第 23 页。



仅附刻了广福宫的保生大帝灵签，同时也附刻了该宫的《保生大帝神效良方》共一百二十号。广福宫《保生大帝神效良方》不区分科别。经比较，我们发现目前闽台保生大帝宫庙普遍使用的内科一百二十签，就是在广福宫《保生大帝神效良方》的基础上略加变化而成的。林廷瓚《保生大帝实录》中的广福宫《保生大帝神效良方》药签签文内容较为简单，签中还注明使用的药物、剂量以及服用方法，使用方便。

以第一签为例：

灶心泥一钱，凤凰退一钱，风葱一枝，灯
心草七寸，水煎服

台湾保生大帝宫庙普遍使用的药签题为玄光宝镜人集《保生大帝济世仙方》，据说是1951年由大居士林六善阐述、杜尔瞻参校而编定的。与闽南一带流行的保生大帝药签不同，玄光宝镜人集《保生大帝济世仙方》分为男科和儿科两种，男科四十九签，儿科五十签。除了分科不同外，《保生大帝济世仙方》的签文也独具特色。签文包括诗文与药物两部分。其中诗文主要由二言、三言与四言诗组成，每签四句，用以说明症状、治法、宜忌等；其中药物部分则注明使用的药物、剂量等。例如男科第十二签称：

相火旺，命火衰，戒色欲，静养宜。

附子五分，白术二钱，生姜二钱，云茯苓
三钱，白芍二钱

签文的前两句“相火旺，命火衰”，指出病人的症



状,后两句“戒性欲,静养宜”则点明病人生活中的一些宜忌事项。

另如儿科第八签:

恶毒困裹,血污不行,先除秽物,新血自生。

饮豚胆汁见效^①

与上引男科第十二签稍有不同,这一签的签文先是指出病人的症状“恶毒困裹,血污不行”,然后又直接告诉治疗的办法,“先除秽物,新血自生”。

目前闽南一带保生大帝宫庙常用的药签,如白礁慈济宫药签内科一百二十签、外科二十八签、儿科三十六签,青礁慈济宫药签内科一百二十签、外科二十四签、儿科三十六签,与祖山红滚庙药签木刻简及广福宫《保生大帝神效良方》所载的药签内容基本相同,当是在继承后者的基础上发展而来的。当然,在传承的过程中,由于各方面的原因,保生大帝药签也发生了一些变化。例如,清末民国初泉州举子杨巽南曾结合当时的社会情况,对花桥慈济宫的药签原文进行认真研究筛选,将原签分为内、外、妇、孺四科,以方便信徒占取。“文革”中,花桥慈济宫的内、外、妇、孺四科签筒被毁。“文革”结束后,新成立的花桥慈济宫董事会多方收集原来的处方与签解,使原签得以重见天日。后来,花桥慈济宫又认为将药签分为内、外、

^① 《玄光宝镜人集·保生大帝济世仙方男、儿科》,“全国佛刹道观总览”《保生大帝专辑》,台北:桦林出版社,1987年版,第313-323页。



妇、孺四科的分科法过于繁琐,于是取消分类,将原来分属不同签筒的药签合并为一百五十四签。^①

与花桥慈济宫的作法正好相反,晋江深沪镇沪江宝泉庵则将药签的种类增加。宝泉庵分灵自台南学甲慈济宫,因此宝泉庵最初使用的药签也来自学甲慈济宫。清末民国初,晋江金井有位跌打医生,名叫曾广涛,对保生大帝极为崇信。曾广涛从医几十年,积累下丰富的临床经验,为了回报保生大帝的庇佑,他将自己的从医经验整理成药签,为广大信徒服务。为达这一目的,曾广涛从金井来到晋江深沪镇,住到宝泉庵内,通过每日卜筮的方式将自己的医学心得整理成药签。就这样,历时三个月后,曾广涛的努力获得了成功,宝泉庵从此增加了一百首跌打伤药签签文。

由于签谱里的药方大多为古代成方与民间验方,方便实用,因此,保生大帝药签在民间颇受欢迎,闽台一带就流传有不少因使用药签处方而获得病愈的灵验传说。

民国间,长泰县重修县志,修志人员在奉祀保生大帝的长泰内宫调查时,就因当地信徒们在这里进行的抽药签行为感到震惊不已!

台南学甲慈济宫的药签也一直以灵验而闻名台湾全岛。据《学甲庄乡土志》的介绍,在日本占据台湾时期,由于学甲慈济宫奉祀医神,且备有药签,不少

^① 泉州花桥慈济宫、赠药义诊所董事会编:《泉州花桥慈济宫》,2002年版,第16-17页。



病人或亲自到庙里祈愿抽签,或由家人代为抽签,然后再按签上的号数到药店配药,用以治病。据说,当时有不少人均因服用了庙里的处方而病愈,学甲慈济宫也因此而香火愈加鼎盛。

泉州花桥慈济宫的药签据说也很灵验,直到现在,庙里的老人们还能回忆起不少到这里求取药签而疾病得愈的事例。例如,晋江沙塘吴氏身患重病,多年医治无效,家人只能眼睁睁地看着他走向死亡边缘。后来听说花桥宫的保生大帝很灵,抱着一线希望的吴氏家人,赶到泉州祈愿抽签。第一次抽得的处方中有一味砒霜,药店见是毒药,不敢配药,让其家人重抽一次,谁知连抽三次,抽到的都是同一处方。吴氏家人只好“死马当成活马医”,配了砒霜回家。服药后,奇迹出现了,病人粪便中排出大量水蛭,久治不愈的疾病霍然而愈。泉州顶埔张氏的十二岁女孩病情严重,到处求医无效,女孩的病情却越发严重,已经到了奄奄一息的地步了。后来经人介绍,张氏到花桥宫求药签,抽到的处方中有附子、肉桂,药店在了解到女孩的病情后,认为六月天用此药有害无益,反会使女孩的病情恶化,劝说张氏换签。听到病店的解释,张氏也出了一身冷汗,赶紧去求保生大帝,请准他换签。说也奇怪,多次卜筮保生大帝都不同意换签,张氏只好按原签配药。女孩原来奄奄一息,服药后竟突然来了精神,此后便按处方服药,治好了病,后来活到87岁时身体仍很健壮。泉州北门的庄氏也是在重病难治的情况下到花桥宫求药签。庄氏求得的处方中有



大黄、樸硝，药店认为在严寒天气中不宜服用，但庄氏深信保生大帝不会开错药方，坚持原方配药，终于也药到病除。

历史以来，在闽台一带流传的药签种类繁多，如吕祖药签、黄大仙药签、关帝药签、观音药签、城隍药签、药师佛药签等，可谓五花八门，为什么保生大帝药签会脱颖而出，成为特别受民众欢迎、特别灵验的药签呢？研究者们认为，保生大帝药签之所以能够脱颖而出，要归功于签谱所载药方“简”、“便”、“廉”、“验”及“分科明确”的五个特点：

“简”是指药签上的药方组成简单，药味较少，剂量较轻。例如，从内科处方的120首药签来看，用药多在五味以下，每味剂量多在二钱以下。

“便”是指药签上的药方均为民间易得的常见药物，甚至是居家庭院都有种植的药物，如风葱、枇杷等。

“廉”是指药签上的药方价格便宜，均非昂贵奇缺难得之物。

“验”是指药签上的药方通常是民间的验方，有的是以地方药治地方病，效果奇佳。

“分科明确”是指保生大帝药签分为内科、外科、儿科等门类，有的还细分为内科、外科、妇科、儿科、跌打科等，让信徒分科求取。

保生大帝药签的这些特点，反映药签是适应广大民间信徒的需要而出现的。保生大帝的信徒主要是民间社会的普通民众，基于经济上的考虑，民间信徒



当然希望保生大帝赐予的药方价格便宜,附近药店即有出售,而且又能见效。

药签“便”、“廉”、“验”的特点,正符合了民间信徒的经济标准。药签药味少、剂量轻的特点,也有减轻信徒经济负担的目的,但更重要的是,信徒求药全凭神意决定,这就可能出现卜错药方的危险,有时甚至会出现给出的药签,与患者的疾病完全南辕北辙而使病情加重的状况。为了把危险降到最低的程度,药签的制作者们便只得把用药的方味与剂量调低,同时让信徒分科求取。也就是说,保生大帝药签的五大特点,完全是依据民间信徒的需要而产生的。如晋江深沪宝泉庵在总结该宫药签特点时即指出,“这些处方药味简单,药量较轻,药性平和,费用不大,而且没有副作用。由于处方独特,患者往往花小钱治大病,取得意想不到的效果”^①。

^① 天问:《闽台福地宝泉庵》,《晋江道教》第1期,2002年2月。



第四章 善书传世

宋以后,随着保生大帝信仰的影响逐渐扩大,祭拜保生大帝的宫庙不断增加,规范保生大帝祭拜仪典和以神灵事迹教化信徒的经典,也出现了。其中流传最广的是《保生大帝真经》、《保生大帝大道真经》等经文,还有保生大帝名下的药方集《辟攘神剂》,也为信徒祭拜选用。此外,一些虔信保生大帝的文人、士大夫,将保生大帝信仰的有关资料汇集刊印传世,例如,林廷瓚的《保生大帝实录》、杨浚的《白礁志略》等等。这些经文、神剂以及士大夫撰写的汇编,其中有不少劝导信众与人为善的内容,对于和谐人际关系、改良社会风俗,起到一定的积极作用。

一、《保生大帝真经》与《大道真经》

我们目前看到的较早的保生大帝宫庙中诵念的经文,是《保生大帝真经》。这部经典是杨浚在泉州花桥慈济宫收集到的,并将其附刻在他编集的《白礁



志略》中。《保生大帝真经》对于保生大帝信仰的完善和流传具有重大意义,它是世人认识保生大帝信仰的一份不可或缺的重要资料。

花桥本《保生大帝真经》从内容分析,大致包含四个部分。

第一部分是“启请”。经文一开始就是“启请昊天吴大帝(即保生大帝)临凡”。“启请”部分的经文主要讲述玉皇上帝被保生大帝驱妖逐魔、悬壶济世的善行感动,敕命仙医官黄真人、威武舍人江四使、青巾真人及二童子、驱邪力士六丁将、太乙女医勤小娘,以及飞天大使者等,一齐辅佐保生大帝,驱除人间病殃。“启请”部分的目的,就是希望请得保生大帝及其佐神一起下凡,接受信徒的祭拜,如经文所说的“我心至今皈命请,愿歆一念降恩光”。

第二部分是“开经”。开经用“开经偈”,四句七言诗:“大圣医灵吴真君,书符降篆演经文;誓愿神咒大威力,兴祥集福免灾迍”。

接着,经文讲述元始天尊传下《保生大帝真经》的原因与经过,称,元始天尊于太清宫三元殿会见众星诸神时,怜悯世人受蜚尸、魔鬼的毒害,灾殃不断,遂不吝传下真经,希望世人广为流传,以驱除邪祟。元始天尊传下真经后,太上老君对《保生大帝真经》的供养方法及功用作了说明。太上老君说:“若有善男信女,敬重三宝,欢喜布施,每遇庚申甲子,三元七旦,主命腊日,斋戒清心,持诵此经,供养真文,自有天神拥护,不遭彼难,钦承功德,获福延生。”



元始天尊传下真经，还需要有神灵不辞辛劳，下凡将真经晓喻民众。太上老君决定将此事交由保生大帝来完成。经文称保生大帝吴夬品行好，法力高，“道全德备，善行清隆，在天有戒定慧妙力，在地有慈悲济载大功，在人有孚惠真君宠号，能通三界，可伏斯魔”。保生大帝下凡之前，太上老君又传授保生大帝秘诀灵符一百二十道，让他下界去传布经法，救度群生。

第三部分是“度世”。经文以保生大帝于癸酉年四月七日步罡吁气，降灵凡间演说经文开始。保生大帝化身作咒一首：

观音化身，渤海储精，心潜六合，气运五行，慈悲济世，救疾医灵，七盐盂水，宝剑前横，步罡呼吸，众魔皆倾，千灾永殄，万福咸臻，香烟启处，圣格腾升，诵吾神咒，即降真形，唵，急急如律令！

首先叙述保生大帝降生的家世，称保生大帝是泉州人士，于临漳一带飞升，至今已有三百多年的历史了。从这一年代记述，推测《保生大帝真经》的传世时间大概在14世纪中叶，也就是元明交替之际。接着，经文讲述保生大帝“向挽米舟以济水旱，复拥神兵以御寇盗，近涌甘泉以祛疾”的神迹。最后，保生大帝称：

今传灵宝经法，以救世人。若有男女，得吾真经妙印，信受供养，或请僧道转诵，或



结会读诵，广令传说，求心所愿，无不遂意。若人开筑井灶，架造宅墓，猪羊牛马，鸡鸭栖栏，或有时气疾病，可以香花灯茶，异果供养，持诵此经，连念吾咒七遍，以朱砂书吾传示，符诀如法，敕向门上，灾鬼自消，人员自泰，所求称心，咸登道岸。

第四部分是“送神”。经文诵念结束时，拜送保生大帝。

从上文中提到的保生大帝降灵以及诵念《保生大帝真经》的方法、神效的介绍来看，《保生大帝真经》主要适应底层社会的保生大帝信仰民众的需要。诵念和供养真经的目的，主要就是帮助信众解决日常生活中遇到的一些困难，例如，“开筑井灶，架造宅墓，猪羊牛马，鸡鸭栖栏，或有时气疾病”等问题。此外，诵念真经的方法也颇为简便，只需“香花灯茶，异果供养，持诵此经，连念吾咒七遍，以朱砂书吾传示，符诀如法，敕向门上”，就可以达到“灾鬼自消，人员自泰，所求称心，咸登道岸”的神效。一些不识字的底层民众自己无法诵念，则可以通过“请僧道转诵”的办法，来表达自身虔诚信仰，达到求神的目的。因此，我们可以肯定，《保生大帝真经》产生后，主要流行于闽南的社会底层。

《保生大帝真经》还附有《敕水咒》称：

孚惠真君，观音化身，慈悲普济，随念降灵，行云布炁，治病除迤，火车去毒，水车咸



臻，风车炁车，洞达玄冥，青龙守木，白虎卫金，朱雀守火，玄武水神，吾为土主，道宗混元，罡步正炁，保卫万生，功成行满，与吾同升，急急如律令。^①

《敕水咒》是将净水变化成为法水的咒语，它是南宋时期的道教符法科仪之中经常使用的一个咒语和科仪节次。《保生大帝真经》使用《敕水咒》，并且在咒语的结尾处，同道教其他咒语通常使用的一样，采用“急急如律令”等词语。这就表明《保生大帝真经》从传世之日起就是一部道教的经典。

杨浚在附刻完《保生大帝真经》后，还指出原经文后另外附有《太上说慈济仙姑救产妙经》。慈济仙姑在经文中又称天乙仙姑，即鄞仙姑，是保生大帝吴仞的女弟子。

《太上说慈济仙姑救产妙经》的内容说到天乙仙姑受王母之命到世间普救女子难产的经过。称王母大仙怜悯世间妇女生产时“多遭滥死”，前来朝觐的天乙仙姑向王母主动请缨，要求下凡普救难产。于是，王母与天乙仙姑、保生大帝（慈济真君）去见天尊。天尊传下法旨，授予天乙仙姑秘诀灵符七十二道，钦定她为保生大帝的女弟子，“永佐医王吴真君”，下凡救治临产妇女。为了确保天乙仙姑能顺利完成使命，保生大帝吴仞作为师傅，还传授咒语一道

^① 以上引文出自杨浚：《白礁志略》之《附刻·真经》，光绪十三年（1887年）冠梅堂募刊本。



与仙姑。咒语称：

天乙仙姑，来护我香。妇人疾病，有汝
专功。疮痍产难，不吉不祥。有告急念，志
心勿忘。女医天乙，勤氏小娘。闻吾神咒，
速降道场。唵，急急如律令！

天乙仙姑接受保生大帝之咒以后，遂主持天乙正
坛，召来十方神兵神将，传下神咒，由众神将奉行。
《太上说慈济仙姑救产妙经》最后以经偈结束：

九天云内太乙宫，慈悲传付勤（误，应作
“勤”）小娘。

七星宝剑劝善恶，夜判阴间日判阳。

疮痍产难救无量，诵吾神咒降道场。

王母仙宫听大法，普救世人得天庭。^①

除了花桥本《保生大帝真经》以外，目前台湾保
生大帝宫庙普遍使用的《大道真经》，是台湾光复后
台北士林慎修堂扶鸾所造。其经文与花桥本《保生大
帝真经》有很大不同。

《大道真经》的开头部分首先说明扶鸾造作真经
的原因。经文称，玉皇上帝怜悯下界苍生虚灵泯昧，
犯下冤孽，演成刀兵水火之灾，到处瘟疫横行，杀伤不
断，于是决心著作善书，颁行世间，以为世人救灾免劫
的药石。此时，正值台北士林慎修堂的著名鸾生施晓

① 以上引文出自林泉：《片瓦集》，香港：华星出版社，2004年版，第336 - 337页。



山、杜尔瞻、林景熊、吴金卿、郑水龙等，呈请扶鸾造作妈祖、临水夫人、保生大帝、广泽尊王等神圣的真经。于是玉皇上帝命玉枢上相诸葛亮下凡宣读玉旨，同意开堂扶乩，造作真经四部，开笔第一部就是《大道真经》。

接着，《大道真经》以南极老人七言绝句二首开启。紧接其后是《水赞》、《香赞》、《净坛赞》、《净三业神咒》、

《安土地神咒》、《净天地神咒》、《金光神咒》等。由这些《赞》、《咒》等组成传统道教科仪的“净坛”节次。其意义就在于恭请保生大帝降临之前，先将坛场的污秽清扫干净，将妖魔邪鬼驱逐出去，营造出一个神圣而又洁净的降临坛场。例如，《安土地神咒》称：“元始安镇，普告万灵。岳渎真官，土地祇灵。左社右稷，不得妄惊。回向正道，内外肃清。各安方位，备守坛（家）庭。太上有命，搜捕邪精。护法神王，保卫诵经。皈依大道，元亨利贞。急急如律令！”意思就是要土地神们立刻行动起来，赶走妖魔邪鬼，保证坛场“内外肃清”，以迎接保生大帝的降临。



保生大帝宝像（图片来自：

《东宫万寿无极保生大帝传文》，

光绪丙申刊本）



净坛以后，就是恭请保生大帝降临乩坛。紧随《金光神咒》后的《恭请大道真人宝诰》，先是赞美保生大帝的神迹，然后用参与飞鸾造书的神灵之一——“内阁中书苏”的名义，再对保生大帝一生慈悲济世的善行进行颂扬。

保生大帝降临后，降乩开经。《大道真经》有《开经偈》，五言八句，称“心香开法界，法水洗乾坤。帝德千秋在，神灵万古存。代天施雨露，举世颂洪恩。到处高声念，群魔尽远奔”。

接着，经文以保生大帝自述的方式，介绍保生大帝生前的神迹，普劝世人弃恶从善，多做善事。例如，《大道真经》对“灾”、“福”的生成原因作了宗教解释，劝说世人“一心向善，早脱色界”，免受世间轮回之苦。对于“灾”的生成原因，保生大帝认为是人心不善所造成，“道言灾何生？生自天也。人心不善，天降之以灾”。“福”降临的原因则正好与之相反，“福何来？来自天也。人心乐善，天降之以福”。对“灾”、“福”的生成原因作出解释后，保生大帝还对信徒日常生活中的“福”、“灾”作出具体的评判：

常言夫唱妇随，家庭风波永息。弟恭兄友，骨肉情性和谐。益友多交，邪朋断绝，闲非自少。贤人接近，小人疏远，纠纷皆无。睦族和乡，广结善缘。扶危济困，好树阴功。节欲寡淫，须防家酿饮醉。施恩释怨，免致暗箭伤身。玩世随风，不妨装痴作聋。读书教子，宜乎以严济宽。逞奸逞邪，祸延后世。



争权争势，阻碍前程。至若君臣歧见，父子乖伦，纲常紊乱，兄弟相残，夫妻反目，朋友按剑，宗社张矛，国之不亡，家之不破，吾不信也！茫茫苦海，回头是岸。舍去凡夫之见，便是神仙之友。凡人业障未尽，谋为不遂，举动乖舛，切莫怨天尤人，呵神骂鬼，应知荣枯有数，如万物之春开秋谢，各有时节。当思守命听天，安贫乐道。漫漫长夜，总有达旦之时。若稍图侥幸，图不义财，行不义事，损人利己，胡为乱作，逞尽奸佞，造下冤孽，触怒上苍，立见败灭。凡此种种，务须深戒，以待否极泰来，自有无限生机，无疆好处。近则造福一身，继则遗荫孙子。不违吾训，有难神自护身。

从保生大帝自述中对“灾”、“福”之道的评判来看，其主要目的在于劝说世人要处理好家庭、邻里的关系，要有正确的义利观等。这些说教使《大道真经》作为善书在传统社会中起到了改良风俗、净化人心的积极作用。今天，我们提倡建设和谐社会、和谐世界，这些处理人际关系的正确法则，也仍有一定的借鉴意义。当然，保生大帝的这番说教中也带有不少时代的局限性，明眼的读者自然能分辨出来。

《大道真经》最后以《完经赞》结束全文：

真人大道，三界通灵。升天达地，号召雷霆。烧丹寿世，帝室名倾。施符咒水，疗



痊百病。神功徙柳，起死回生。杏林春满，
丹灶烟腾。虔诚礼拜，立显圣灵。皈命大慈
大悲救苦救难金阙御史万寿无极保生大帝
大天尊。^①

二、“神奇”的《辟穰神剂》

保生大帝生前悬壶济世的医学心得总结，部分地以药签的形式继续服务于广大信徒。可是闽南一带历史上频繁发生瘴疔瘟疫灾害。于是，一些有心之士，将民间收集到的驱瘟治病的良方，托名于保生大帝之下，汇编成册，供民间信徒选用。例如，光绪丙申年（1896年）重版的《东宫万寿无极保生大帝传文》后附录有《辟穰神剂》。《辟穰神剂》就是一部这样的医作。

据《东宫万寿无极保生大帝传文》的重版者、晋江举人吕耀礪介绍，《辟穰神剂》中的药方均为保生大帝生前所遗，专门用来驱除疫疔，效果奇佳，“凡有服者，靡不见效”。当时有信士将保生大帝传下的神方汇编成册，刊印广施于世。到了清末，书版毁于战火。事后，诏安县慎永社的一些信徒挂念保生大帝传下这些神方的神效，四处搜寻，终于找到一册。吕耀礪担心神方失传，于是出钱出力，在《东宫万寿无极保生大帝传文》重版时，以《辟穰神剂》为名，把这些神

^① 以上引文出自马尼拉龙显宫编印：《大道真经》，出版时间不明。



方附录于书中,让它和《传文》一起流传世间。值得注意的是,尽管吕耀礪声称《辟禳神剂》是保生大帝生前所遗,但是,我们对照发现其中的不少药方在后世的医书如《本草纲目》、《救荒本草》中也有记载。有的药方署有制作者的姓名,有一些药方还是官府抗瘟时向民众推广的驱瘟辟疫的良方。所有这些都说明,《辟禳神剂》确是以保生大帝的名义辑录的药书。

《辟禳神剂》收载驱瘟辟疫的药方共有二十三方,另有救饥方六方。这些驱瘟救灾的药方,有不少是在深刻分析疫病灾害的生成原因的基础上,有针对性地安排药物后制成的。例如,用于驱瘟的“五瘟丹”,书中在介绍其配方时,就谈到了瘟疫的发病时节、症状与用药宜忌等:

五瘟丹,治一切瘟疫。盖瘟疫者,男妇老幼所病皆同,如有鬼疠之气,多发于春分后、夏至前。其症与伤寒相类,传经表里,亦无不同。惟是时令已煖,毒气郁蒸,与伤寒微有不同。是以分散宜用辛平之剂,如麻黄等,必不可用。

在对瘟疫的病理特征作较为详细的说明后,书的作者有针对性地开列出“五瘟丹”的配方:

此丹用盐黄檗酒川连酒黄芩四制香附红紫苏甘草各一两,共研细末。用大黄三两,煎浓汤,去渣,熬膏,和丸,如弹子大。朱砂、雄黄末为衣,每贴金箔少许。要用之时,



阴阳水磨服。

与“五瘟丹”相似,《辟穰神剂》在介绍陶让舟先生制作的辟瘟集祥香时,也先对瘟疫常见的几种生成原因作了细致的调查:

瘟疫之症,虽曰天灾,然共推致病之由,或因晨夜奔驰,感冒雾霜;或因温热熏蒸,触受污毒;或饮食腐浊之物;或嗅吸秽恶之味。偶乘时令,不正之气相感而发,每致阖间传染,延及里巷,医治最难,为祸甚烈。

辟穰神剂
五瘟丹治一切瘟疫盖瘟疫者男婦老幼所病皆同如有鬼癘之氣多發於春分後夏至前其症與傷寒相類傳經表裏亦無不同惟是時令已煖毒氣鬱蒸與傷寒微有不同是以發散宜用辛平之劑如麻黃等必不可用也此丹用鹽黃柏酒川連酒黃芩四製香附紅紫蘇甘艸各一兩共研細末用大黃三兩煎

《辟穰神剂》(图片来自:

《东宫万寿无极保生大帝传文》,

光绪丙申刊本)



针对瘟疫的上述几种生成途径,民间流传有一种辟瘟丹的古方,据说相当灵验。辟瘟丹除了可以作为汤药内服外,还可以在火炉内点燃,利用它的香味来治疗瘟疫。不过,该方虽说效果不错,但使用起来颇为不便。比如炉火烧太旺了,香味还没有散发,丹药就燃完了;炉火太弱,丹药的香气则无法飘到更远的地方,同样也达不到治疗的目的。有鉴于此,陶让舟在查阅多种医书后,将该方改制为线香,即辟瘟集祥香,以方便病人使用。据陶让舟的介绍,病人使用时,只需关闭门窗,于床前或是蚊帐内点燃此香,让香气随鼻息出入体内,便可以将五脏六腑内的秽浊之气排出体外,从而达到治病的效果。《辟攘神剂》认为,改进后的辟瘟集祥香有两大优点:一是效果好,“可立起沉疴,杜绝传染”;二是方便,即使是远商孤客、乞丐狱囚也可以自我救助。因此,《辟攘神剂》的作者希望有力者在自己使用外,“照方配合,广为施送”,让更多的患者受惠。

辟瘟集祥香尽管使用起来相当方便,但制作起来可不简单。它需要多种药味,包括桃枝、苍术、白芷、山柰、桂皮、甘松、大茴香、降香、檀香、乌头、土附子、白蒺藜、鬼箭、升贯众、雄黄、雌黄等十六种药物。这些药物秤足六十斤后,将之剪碎,置于烈日下晒干,春筛为细末,加上香榆、面粉或是楠香,和水,以细竹丝为骨,招募香手,择吉于净室中合成线香,再将其置于烈日下晒干,方大功告成。

尽管《辟攘神剂》上记录了一些流行于民间的、

行之有效的药方。但是,《辟禳神剂》毕竟是保生大帝信徒们收集整理并以保生大帝的名义发行的,其不可避免地带有信仰色彩。例如,该书介绍的一种辟疫的方子,“用枣一枚,咒曰:‘华表柱’,一气念七遍,望西北方取气一口吹枣上,令病者吃之,汤水任下”。很明显,这是一个以咒术治病的方子。另有一方,内容仅是一种辟瘟的民俗行事,全无药物称,“又方,除夕日岁竟,有行瘟使者降于人间,以黄纸朱书‘天行已过’四字,贴于门首,吉”。^①除了这些具有信仰色彩的医方以外,还有一些医方受到中医学发展历史的局限,从现代医学的眼光来看,可能被视作笑柄。不过,《辟禳神剂》作为一种对闽地历史上的驱瘟有过贡献、曾经被信徒和民众广泛重视和采用的医方经典,其历史作用还是应该充分肯定的。

三、林廷瓚《保生大帝实录》



明清以来民间流传的介绍保生大帝神迹的书籍,其影响最大的要数道光年间林廷瓚撰辑的《保生大帝实录》了。林廷瓚《保生大帝实录》一书刊刻后,曾经被各地信徒争相传抄,多次重雕再版。例如,我们看到的林廷瓚《保生大帝实录》的重刊本就有六种:

^① 以上引文见《辟禳神剂》,载《东宫万寿无极保生大帝传文》,光绪丙申年(1896年)刊本。



一是道光年间青礁生员颜清莹购得林廷瓚《保生大帝实录》后的重刊本；

一是光绪丙申年（1896）仲秋的重刊本，书名为《东宫保生大帝传文》；根据光绪丙申重刊本的《序言》，该书的书版原为寄藏在漳州南台庙的崇德堂重刊版，此后再为广州城太平门外十七甫五经楼书店重刊。这就表明这次重刊前已有过两次重刊；

一是同治年间台湾宜兰的吴氏后裔平山、易简等，重刊的《东宫保生大帝传文》；

最后一次重刊是1929年由广东广福宫的保生大帝信徒完成的，这次重刊后的书名定为《吴真君传》。

林廷瓚撰辑《保生大帝实录》的原因，是因为保生大帝曾对其家庭多次佑助。林廷瓚的家庭多变故，每有事时总是祈祷保生大帝，而保生大帝总是有求必应。

例如，其父积劳成疾，痰中带血，其母梦中得到保生大帝的指点。次日，其母按梦中所授神方采药，一饮而瘥。其家感念保生大帝的庇佑，遂于家中刻像祀之。

其母因长期操劳，沾染霜露，患上咳嗽之症，虽到处寻医访药，但总不见好。林廷瓚担忧母病，遂到庙里祷告保生大帝，许愿以酬，可保生大帝不答允。林廷瓚心想，自古以来，各处的“贤圣神仙”的生平事迹都有记载，而保生大帝虽说神功显赫，而世间的记载寥寥，莫不是大帝想让他帮忙撰写传记而不肯允告呢？于是林廷瓚重新在神前跪下，许愿为保生大帝撰



写传记。果然不出所料,林廷瓚再求卜时,就一卜而定了。而且,归家不久后,其母久治不愈的咳嗽之症也奇迹般地痊愈了。

在多次感受到保生大帝的灵验后,林廷瓚怀着感激之情,发心收集有关保生大帝信仰的资料,并整理成籍,以《保生大帝实录》为名刊刻。由于该书的出版是为了答谢保生大帝的佑助之恩,所以该书有着明显的善书色彩。林廷瓚在序言中,就希望该书的出版能让更多的人感受到“帝德广大,无诚不格,有感斯通,而觉福善祸淫,捷如影响,良不诬矣”!^①所以说,《保生大帝实录》在清代以后在民间流行,在一定程度上发挥了劝善惩恶、和谐人际关系的作用。

在介绍《保生大帝实录》一书的内容之前,有必要先说到颜兰撰写的《吴真君记》。颜兰的《吴真君记》文载乾隆《同安县志》,这是一篇较早较全面记载保生大帝神迹的传记文本。清光绪年间杨浚在《白礁志略》中曾经指出:“鹭门林君廷瓚所纪吴大帝传文,漳、厦皆有刻本,中引颜兰《吴真君记》,未见原书,或林本所采多《颜记》语也。”^②因此,林廷瓚纂辑《保生大帝实录》一书可能在内容上曾经使用过颜兰《吴真君记》提供的材料,并且在颜兰《吴真君记》的基础上作了新的发挥,对《吴真君记》中提到的保生大帝的典故作过一些考订。例如,《吴真君记》在记载保生

^① [清]林廷瓚:《保生大帝实录·弁言》,上海:宏大善书局1933年石印本,第2页。

^② 杨浚:《白礁志略·序》,光绪戊子(1888年)刊本,第1页。



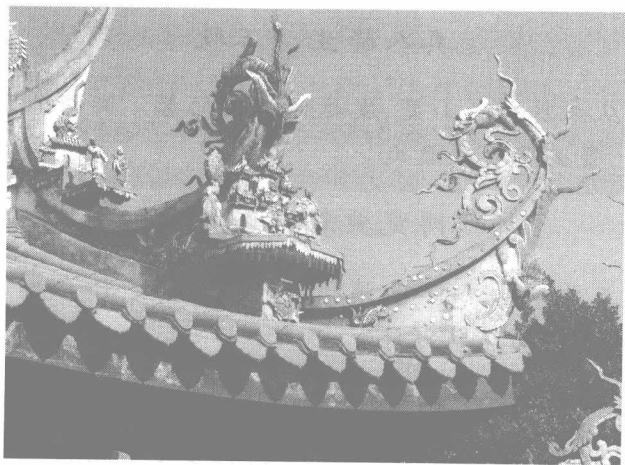
大帝佑助康王顺利渡过黄河的传说时，寥寥数字，仅勾勒出故事梗概。而林廷瓚在《保生大帝实录》中，不仅对传说进行细致描述，而且还试图从史实考证中探寻保生大帝显灵救助宋高宗一事的真实性，文称：

按高宗名构，徽宗第九子，章贤妃所生，初封康王。钦宗靖康元年，金兵寇京师，帝从李邦彥言，以张邦昌为计议使，奉康王往金军为质以求成，金军退保孟阳。及宋使姚平仲劫营，金疑康王其非亲王，尝与较射，王连发中的，意其将家子，因却回之，以肃王代。冬十一月，诏康王复如金。至磁州，守臣宗泽迎谒，劝王勿行。会王出谒嘉应神祠，士民遮道，谏王不宜北去。金人游奕，日至城下纵迹王所，知相州汪伯彥亟以帛书请王如用，部兵以迎于河上，因此得脱，大帝效灵，意必此时。^①

经过林廷瓚的刻意描述，保生大帝的神迹故事显得更加饱满，保生大帝效灵救助也使得信徒更加信服，更具吸引力和感染力。

林廷瓚《保生大帝实录》对保生大帝信仰的最大贡献，是书中将保生大帝的神迹传说归纳编定为二十八个故事，并以七截俚诗的形式生动形象地表达出来。林廷瓚的二十八首俚诗对于保生大帝信仰的传

^① [清]林廷瓚：《保生大帝实录》，上海：宏大善书局 1933 年石印本，第 9-10 页。



白礁慈济宫的飞檐翘楚(范正义摄)



播以及对于信徒的影响极为深远。今天,我们看到的台湾保生大帝宫庙在介绍保生大帝神迹时,几乎无一例外地都以这二十八首俚诗为梗概而展开的。这里,我们将林廷瓚的这二十八首七截俚诗刊载于此,以飨读者:

世代积德 一段

姬周泰伯首开先,分衍清溪绪转迁。九世修斋滋树德,馨闻紫府裕光前。

感梦怀胞 二段

文峰耸峙自逶迤,秀结礁乡启圣支。在昔吴家称世德,神龟入梦毓英奇。



真人降生 三段

从来水秀必山灵，发越钟奇地始馨。诞降非凡旌积善，景云紫气庆盈庭。

博览典籍 四段

五典三坟并索邱，博稽讲贯自优游。怀奇抱伟存慈济，矢志功深孰可侔。

泛槎昆仑 五段

闻说昆仑景异常，金台玉树挹千方。遨游有自传周穆，究亦何人续泛航。

王母传法 六段

苟非道性禀仙风，西母如随一梦中。止宿传心修秘奥，伏魔荡寇授真踪。

辞爵退隐 七段

堪悲岁月易蹉跎，骑鹤腰缠若梦柯。曷不樵渔鸣得意，东山深处兴偏多。

丹砂救世 八段

曾闻学道道无边，静炼丹砂岂计年。寿世何愁无善法，神方一觉化三千。



神方活骨 九段

丹成九转夺天工，化化生生万类同。活骨神方犹在耳，桑林留迹意无穷。

江张从游 十段

象简金鱼几许年，闲非闲是万千千。何如解组随函丈，岂复人间别有天。

结庐礁山 十一段

为爱礁村气象森，故乡风景极深寻。结庐岩壑超奇绝，聊学缙山王子吟。

米舟济急 十二段

建旆示众原非虚，御米灵通载简书。济急源源欣不匮，歌功颂德仰何如。

祛疔击魔 十三段

告荒之后继瘟忧，境里萧条疔气流。孰道妖魔难捍御，雷霆一振庆咸休。

白礁飞升 十四段

肃瞻严范列天仙，绝却氛尘结净缘。鹤舞云端三眷顾，焚香比户致诚虔。



佑除虔寇 十五段

必加敬止梓维桑，小丑何能逞獷狁。临下监观怀惠保，效灵天旅振鹰扬。

跨鹤退潮 十六段

巨海奚由障百川，汪洋汎滥夺民田。可怜梓里成昏垫，指退鲸波解倒悬。

露瀦救驾 十七段

谁留继宋大河山，天马渡江归故关。最笑金人癡望想，露瀦救主白云开。

荣膺庙祀 十八段

众峰缭绕萃瑶宫，画栋雕甍宠命隆。丹诏酌恩昭显应，千秋庙祀颂神功。

却敌封侯 十九段

警入岩疆鞠旅迟，将兵却敌识神奇。御屏纪姓赓华典，洊锡侯封肇圣基。

灵泉祛疾 二十段

神祠拟扩赖人工，忽涌灵泉一夕中。怪疾奇疴求輒应，争输乐役告成功。



显旗示贼 二十一 段

自从觉化迪元功，扶翊刚常一道同。忠显荣膺思感应，灵旗示贼悉趋东。

转旱成丰 二十二 段

亢阳为沴降灾殃，独擅回天转岁昌。奔走豆笹歌圣德，允宜英惠益神光。

奏请封号 二十三 段

现身说法著精英，慈惠何贪袞饰荣。冲应真人更显号，叠施恩渥表幽贞。

鄱阳助战 二十四 段

千里鄱湖水淼茫，旌旗蔽日鼓声铿。谁知胜负归何地，默相明君奏凯章。

丝线诊脉 二十五 段

忽然显迹步天京，诣阙求医动圣明。三试不虚深足信，牵丝诊脉使人惊。

纶褒帝号 二十六 段

辞金辞爵不能留，纶綍钦崇拜冕旒。三锡鸿恩褒帝号，巍峨宫阙焕千秋。



进香报赛 二十七段

温陵文物冠诸方，圣迹流徽萃一乡。八百年来隆眷佑，东南报赛愈昭彰。

纪遗传世 二十八段

神威有赫感斯乎，妙道宏仁仰范模。愧乏五车书帝德，敬修闻见播寰区。

此外，从《保生大帝实录》传播来看，林廷瓚充分利用了信奉保生大帝的民众信仰心态以及传统社会的信息流通渠道。林廷瓚《保生大帝实录》在《流通例言》中对该刊本的流通渠道作了详尽的表述：

一镌刻流通 神仙经传，无非记载圣迹，流传训言，诚为寿世之善书。有大力者，或加搜罗见闻，留心增订，独肩刊刻，或捐募重梓，用以推广其传，善力大，善功亦大。

一印刷流通 有善愿者，或出资印刷，或劝人印刷，或题募印刷，俾以远布其书，善心同，善报亦同。

一求福流通 真人之医灵最普，不惟感应示现之速，即求名、求寿、求子，亦捷如影响。倘能发心印施，所求必更加如意。

一忏悔流通 人非尧舜，孰能无过。已有有过，亟须改悔，苟能痛革自新，立愿印施善书，自然神明昭鉴，福至祸消。



一吉庆流通 如增寿、得子、入泮、登科，一切喜事，虽关数存然，亦不外济危扶倾，印造善书之速效验耳。故当广印几部，即以答天地君亲之恩。

一祈祷流通 疾病患难，祭祷纷纭，究竟不如存心厚道，刊布善书，有实益也。惟当许愿刷印，以致祈安保泰之意。

一异郡流通 或仕宦游幕带其书，或经商贾客播其书，则虽路遥地远，皆可及而流通矣。

一公所流通 或分送于庵观寺院之所，或递送于乡会岁科之场，或施布于城集市镇舟车辐辏之邦，盖因人之众，便得触目，而藉以流通也。^①

林廷瓚以信徒求名、求寿、求子、避祸、忏悔等各种信仰心态为契机，并以“善力大，善功亦大”、“善心同，善功亦同”、“所求必更加如意”、“福至祸消”、“祈安保泰”等作为保生大帝对信徒“发心印施”的回报，从而吸引“唯灵是信”的民间信徒积极加入印刷和流通本实录的行列。《流通例言》中还鼓励其他的文人士绅关注本实录的编撰与流通，希望“有大力者”能利用自身掌握的文字知识“搜罗见闻，留心增订，独肩刊刻”，同时发挥经济上的优势“捐募重梓，用以推广

^① [清]林廷瓚：《保生大帝实录》，上海：宏大善书局1933年石印本，第5页。



其传”。《流通例言》中对《保生大帝实录》的各种可能流通的渠道也作了细致的描绘,认为“仕宦游幕”与“经商贾客”在外乡的活动,是传播本《实录》的一条重要途径;另外,“庵观寺院之所”、“乡会岁科之场”以及“舟车辐辏之邦”,均为人员频繁流动的场所,因此这些地方对散播保生大帝信仰也极其重要,指出它们对传播文本的意义在于“盖因人之众,便得触目,而藉以流通也”。上述八则《流通例言》,其实也是文人士绅对善书流通渠道的一个普遍认识,在后来《保生大帝实录》历次重刊中,各刊本均无一例外地收入《流通例言》,用以指导重刊后的流通。

四、杨浚《白礁志略》

如果说在清末与民国年间,在奉祀保生大帝的信徒中流传最广、影响最大的是林廷瓚的《保生大帝实录》,那么在当代保生大帝信仰传播中,人们比较关心和器重的则是清光绪年间杨浚撰辑的《白礁志略》。

为什么会有这样的分别呢?这恐怕要从时代的差别和两书内容的不同上去寻找原因。

当今的时代,物质和精神生活同上一世纪上半叶已经有很大的进步,人们对于保生大帝的信仰逐渐趋于理性,因此,信众不仅关心保生大帝的神迹,而且关心保生大帝的历史、事迹以及信仰的流变。而林廷瓚



撰辑《保生大帝实录》是为了报答保生大帝对其家庭的佑助，书中自然充满着作者的感恩之情，重点在于对保生大帝神迹的描述，也不可避免地有较多的溢美之词。而杨浚撰辑《白礁志略》的原因，则与其作为儒者的身份试图教化民众的目的有关。杨浚在为保生大帝立传时，也记录了天上圣母、广泽尊王、清水祖师等福建另三位民间神灵的事迹。在《四神志略·总序》中，对他创作这四位福建神灵传记的原因作了说明：

儒者每见世人之谄渎求福、妖妄滋惑，
断断持无鬼论，殊失先王神道设教之意。庸
詎知愚夫愚妇，率悍然无所顾忌。惟一闻冥
漠情状，辄自畏怖。况南人信鬼，藉此亦可
补王化所不及。^①

杨浚说得很明白，他为这四个神灵立传，并不是像林廷瓚那样出于感恩之情，而是希望以阐述保生大帝的事迹来达到神道设教的目的。因此，杨浚《白礁志略》书中对保生大帝的介绍，主要是以提供他收集到的有关保生大帝信仰的各种资料为主，较少加入他主观评价或者溢美之词。也正因为《白礁志略》一书收录了不少保生大帝信仰的资料，所以它自然成为当代比较理性的信仰者乃至研究保生大帝信仰的学者们手上必备的参考资料。当然，正如杨浚所说，民众听说“冥漠情状”就会感到害怕，所以，该书仍然具

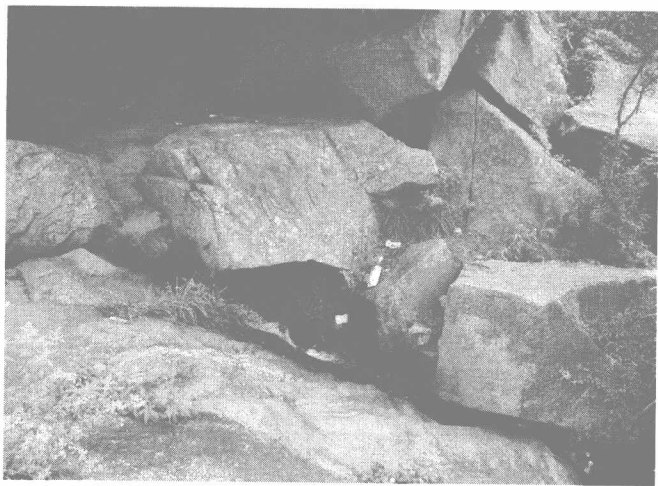
^① 杨浚：《四神志略·总序》，光绪十三年（1887年）刊本，第1页。



有劝善惩恶的善书的功能。

《白礁志略》分为二卷,另有卷首和附刻。卷首原题为《图》,但是,不知什么原因,杨浚并未将《图》刻上,只是在目录上加了“嗣刻”二字。附刻包括两部分内容,一是《保生大帝真经》,一是《保生大帝签谱》,关于这两件附刻,我们在前面已作过介绍,此地不再赘言。

《白礁志略》卷一包括《山川》、《宫庙》、《先茔》、《传略》、《侍从》和《封号》等六个部分,其中《山川》、《传略》和《侍从》主要重复林廷瓚《保生大帝实录》的内容,而《宫庙》、《先茔》和《封号》等三部分则加入了作者杨浚自己的一些考证。例如,《保生大帝实录》仅提到白礁慈济宫,《白礁志略》则列出东、南、西、北四宫,以及位于泉州府城善济铺的花桥慈济宫、最早奉祀保生大帝的龙湫庵等。杨浚指出,在同安、海澄两县交界的青、白礁一带,以庙门朝向为名,分布有东、南、西、北四个宫庙。位于白礁的庙门朝南,为南宫。由白礁五里至院前,有青礁,庙门朝东,为东宫。由白礁十里至徐坑,庙门朝北,为北宫,再由白礁十里至后山尾,庙门朝西,为西宫。尽管杨浚在描述中把南宫与西宫的方向弄错,但这一带存在东、南、西、北四个宫庙的说法是正确的。今天,除了白礁慈济西宫与青礁慈济东宫巍峨耸立外,位于徐坑的北宫已得到重建,位于后山尾的南宫遗址也仍有迹可寻。保生大帝的祖茔,先前的文献均未介绍,杨浚经过调查,也找到了其座址所在:“神祖茔,在文圃山西,阴阳家以为



大雁东山的龙湫水(范正义摄)

《白礁志略》卷二包括《志乘》、《艺文》、《感应》和《丛谈》等四个部分。《志乘》列举了《重纂福建通志》、《泉州府志》中有关保生大帝信仰的记载。《艺文》中列有庄夏《慈济宫碑》全文、杨志《东宫慈济祖殿碑词》(即杨志《慈济宫碑》中的咏神歌词)、何善言《炼丹救世图赞》、林廷瓚《保生大帝赞》、颜清莹《保生大帝传文序》、许邦光《谱系纪略序》等有关保生大帝信仰的文献,为后世保存了不少宝贵的资料。例如,《谱系纪略序》为时任光禄寺卿的许邦光为黄化机《吴真人谱系纪略》所作的序言,后来刻石于泉州





花桥慈济宫。刻有《谱系纪略序》的石碑现已失落，而原文却因收录于杨浚的《白礁志略》而得以保存。《感应》与《丛谈》也为后世保留了当时泉州花桥慈济宫与白礁慈济宫的一些情况。《感应》记载了清代中后期泉州花桥慈济宫屡遭火灾而安然无恙的神奇经历。道光末年，泉州塗山街发生大火，奇怪的是，火烧到花桥慈济宫前就自动熄灭了。据说，当时有不少人看见花桥宫前站着一个穿黄袍的道士，不停地对着天空祷求。当时火势凶猛，难以辨认，大家还以为是守宫道士在求拜祝天。后来人们去感谢守宫道士时，才发现该守宫道士被火烧得焦头烂额，并未在火前对空求拜！光绪七年（1881），塗山街又发生大火，周围的店铺遭大火焚烧无余，而花桥慈济宫岿然独存。与上一次的火灾情景相似，这一次据说也有民众看见有神人立于空中，挥着扫帚在灭火呢！《丛谈》则记载了后唐同光之际发生于白礁慈济宫里的一件灵异之事。某天，租住于白礁慈济宫的编筏工匠，看见里人陈茂才穿着单衣来到宫里，忘了佩挂束带。陈茂才嘱咐工匠到其家中取束带。可当工匠来到陈家时，发现陈茂才刚刚咽气，尸体还未入殓。于是，大家都盛传陈茂才死后灵魂入主白礁慈济宫。现在庙里的司香火神吏，据说就是陈茂才。



第五章 遍布闽台的保生大帝宫庙

保生大帝升仙后，民众自发在他生前采药炼丹的地方搭建了简易小庙，即龙湫庵，奉吴仞为医灵真人，顶礼膜拜。

南宋绍兴二十一年（1151），吏部尚书颜师鲁奏请朝廷，把龙湫庵改建为规模宏伟的青礁慈济宫。同年，白礁的民众也将当地的小庙扩建为宽敞壮观的白礁慈济宫。青礁慈济宫与白礁慈济宫肇建后，由于保生大帝的灵验与王朝的推崇，保生大帝信仰的影响不断扩大，各地奉祀保生大帝的宫庙也如雨后春笋先后建立起来。

杨志在《慈济宫碑》中，就说到了当时保生大帝信仰向各地迅速传播的情况：“同安晋江，对峙角立，闽莆岭海，随寓随创”。^①

庄夏对当时保生大帝信仰在各地的传播也深有感触，他在《慈济宫碑》中指出：“（白礁建庙后）距今垂七十年，不但是邦家有其像，而北逮莆阳、长乐、建

^① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》，台北：成文出版社，1968年影印版，第256页。



津,南被汀潮,以至二广,举知尊事”。^①

从杨志、庄夏两人的描述来看,杨志说到了保生大帝信仰在福建省内的广泛传播,庄夏则说到了保生大帝信仰已流传外省的事实。可见,南宋时期,保生大帝信仰已获得了长足的发展。

元明清以后,保生大帝信仰的传播范围继续扩大,而且各地奉祀保生大帝的宫庙数量逐渐增加。清光绪间,马巷通判黄家鼎有感于当地民众对保生大帝的虔诚信仰,发心收集各地同祀保生大帝宫庙的资料,撰成《吴真人事实封号考》一文。文中说到:

泉州善济铺之有花桥庙,漳郡上街之有渔头庙,同安白礁乡、龙溪县新岱社、诏安北门外,各有慈济宫,海澄青礁乡有吴真君祠,皆建于宋。长泰治东龙津桥畔之慈济宫,南安治南武荣铺之慈济真人祠,皆建于元。安溪湖市之清溪宫,同安仁德里之会堂宫,海澄祖山社之红滚庙,皆建于明。《同安县志》云:明初敕立庙于京师,则香火不仅在郡邑也。安溪石门尖有吴真人祠,海澄新盛街有真君庵,皆建于国初。^②

黄家鼎所记述的不同时代创建的保生大帝宫庙,

① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》,台北:成文出版社,1968年影印版,第258页。

② [清]黄家鼎校补:《泉州府马巷厅志·附录下》,光绪癸巳年(1893)刊本。



主要是分布在福建省内漳、泉地区的影响较大的宫庙。实际上,明清时期,保生大帝信仰已经走出福建,传播到隔海相望的宝岛台湾以及东南亚一带。

据台湾学者考证,见诸文献记载的台湾最早建立的保生大帝祠祀,应是肇建于荷兰据台时期的台南县广储东里的大道公庙,王必昌《重修台湾县志》称:“荷兰据台,与漳泉人贸易时,已建庙广储东里矣”!^①此后,郑成功入台,以及清朝统一台湾后带来的多次闽人移台高潮,都有力地推动了保生大帝信仰在台湾的传播。时至今日,保生大帝信仰已发展为台湾的一种强势地方神信仰。据2001年台湾保生大帝庙宇联谊会的统计,台湾的保生大帝同祀宫庙共有264座(尚不包括未加入联谊会的宫庙)。全台的行政区划中,除基隆市外,全都或多或少分布有保生大帝的同祀宫庙。

明清漳、泉商人在东南亚一带的活动,也促使保生大帝信仰走出国门,落户于异国他乡。如道光十九年(1839)新加坡天福宫落成时,保生大帝即为主祀神明之一。咸丰十年(1860),三宝垄华人领袖陈宗淮还特地在大陆定制保生大帝神像,迎返当地的大觉寺奉祀。此外,东南亚其他国家奉祀保生大帝的宫庙也不在少数。

^① 王必昌:《重修台湾县志》卷六《祠宇志》,台北:大通书局1984年版,第179页。



一、寻根问祖青白礁

在福建漳州龙海市与厦门市交界的挺拔的文圃山前，紧靠着宽阔的九龙江入海口，坐落着两座巍峨壮观的保生大帝祖庙——青礁慈济东宫与白礁慈济西宫。每年春季正月开始，闽南、台湾及东南亚的保生大帝分灵宫庙，就有信众陆陆续续地返回祖宫进香。浩浩荡荡的进香车队，来回穿梭于东宫前的马新公路及西宫外的角嵩威风八面的阵头，响彻云霄的锣



青礁慈济宫(范正义摄)



鼓，给沐浴于早公路上；嘈杂的人群，袅袅的香烟，春的祖宫增添了神诞的喜庆。到了阴历三月，随着保生大帝神诞（阴历三月十五日）的日益逼近，各地进香团更如潮水般涌来，东、西祖宫每天均要接待数十团的香客，并于三月十五日这天达到高潮，庙里庙外，沉浸在香火烟雾和人山人海的人潮之中，祖宫周围挤得水泄不通……

青礁慈济宫，历史上曾归属漳州府龙溪县与海澄县，现属于厦门市海沧区青礁村院前社。青礁慈济宫的前身可以追溯到最早奉祀保生大帝的龙湫庵，杨志在《慈济宫碑》说到，吴奎去世之后，“乡之父老，私谥为医灵真人，偶其像于龙湫庵”。据说，在为龙湫庵雕塑神像时，还发生了保生大帝显灵之事：

方工之始，解衣盘礴，莫知所为，缩首凡数日。一夕，梦侯谗之曰：吾貌类东村王汝华，而审厥像更加广额，则为肖。工愕然，繇是运斤施垚，若有相之也。

这段记载就是说，当地民众在为保生大帝塑像时，遇到了不知如何雕塑形象的问题。就在左右为难之际，保生大帝显灵将自己的容貌告诉工匠，塑像工作才得以顺利进行。

到了南宋绍兴年间，青礁一带发生动乱，盗贼横行。有一次，一股装备精良的盗贼闯入青礁，手无寸铁的青礁民众无奈之下来到龙湫庵里，向保生大帝求救。说来也怪，不久，官兵在与盗贼的交战中有如神



助,不仅将贼首李三大将击毙,还将盗贼余党一网打尽。民众以为这是保生大帝显灵在保佑他们,心里特别感激,委托在京为官的族人颜师鲁向朝廷请封。绍兴辛未年(1151),吏部尚书颜师鲁征得朝廷同意,于青礁立庙奉祀保生大帝。最初,青礁民众准备在云岫院附近建庙,连挖土的锄头、簸箕等用具都准备好了。正要动工的时候,请来挖土的工人高宁,突然间好像喝醉了酒,大声疾呼说:“此非吾所居,龙湫之阳,昔有盟焉!”边说边带领大家跑到龙湫的南面。大家齐心协力,将土掘开,发现下面埋有三个瓦缶,瓦缶里还盘有青蛇。原来,保生大帝生前,曾和好友黄馭山来过这里,看中了这块地,两人相约,谁先至此,此地即归谁所有,然后将誓词置于三瓦缶内,埋于地下。大家见保生大帝如此灵异,不由得心中更加诚敬,遂按照保生大帝生前愿望,将新庙建于龙湫的南面。据说,新庙之址,正是贼首李三大将被击毙的地方。

青礁慈济宫肇建后,吸引了各地信徒前来烧香,“四方之香火来者不绝”,求功名的、求丰收的、求平安的,应有尽有。然而,随着岁月的流逝,青礁慈济宫日益剥蚀损毁。淳熙乙巳年(1185),在承事郎颜唐臣的倡首与主持下,东宫进行了翻修。颜唐臣率领乡大夫与地方耆老对东宫“撤旧而新之”,并延请僧人“以供洒扫之役”,东宫的庙貌焕然一新,日常宫务管理也井然有序。

明万历年间,何乔远在《闽书》的《方域志》中记载了青礁慈济东宫的情况。在元、明两代,青礁慈济



宫保持着较为完好的庙貌。

入清以后,青礁慈济宫受到几次严重破坏,但在海内外信徒的帮助下,多次得到了重修。清朝顺治辛丑(1661)迁界时,沿海民众被迫内移,青礁慈济宫“庙成荒墟”。康熙三十六年(1697年),青礁颜氏发起重建,并得到新加坡郭天榜、林应章等信徒的大力襄助,宫貌“焕然毕新”。嘉庆十九年(1814),在首事颜仲英倡议下,东宫再次重修,“基地恢廓,殿阙宏敞”。咸丰四年(1854),东宫又一次重修。此后到光绪二十二年(1896),由于年久月深,东宫又出现栋宇倾颓的破败景象,由首事颜衿耆倡议重修。此次重修工程浩大,先是把整座宫庙拆毁,然后再按照旧庙的样式予以重建。^①

20世纪前80年,在一些政治风潮中,青礁慈济宫香火凋敝,宫庙受到了较严重的破坏。1953年,负责东宫香火的叶和尚离开东宫,东宫便形成无人照看的局面。1954年,有部队进驻东宫。1958年,公社在宫内办酒厂和畜牧场,魁星楼也被占用作米粉厂的厂房。1960年创办农业中学时,东宫又成了临时的校址所在。1962年至1963年时,东宫被作为农场使用。1964年至1968年,东宫还曾作为临时的弹药仓库。1969年至1980年间,东宫大殿还被占用种植蘑菇与菌苗等。几十年中,东宫受到严重的人为破坏,宫埕

^① 东宫的重修情况可参见立于东宫的1697年《吧国缘主碑记》、1814年《重修慈济祖宫碑记》、1854年《重修慈济祖宫碑记》与1896年《重修慈济祖宫碑记》。



的石头用作挖井,楼阁的木料用来建筑食堂设施。千年古宫,时刻隐伏着坍塌的危险。

1980年,随着我国宗教信仰自由政策的恢复和落实,保生大帝信仰迅速得到恢复和保护。青礁颜氏家族的颜亚九先生倡议青礁民众参与东宫的维护与管理,决定由颜明多看顾宫庙,众人负责筹款准备修复。1981,东宫重塑保生大帝与三十六官将神像金身,组织人员负责接待各地宫庙与信徒的进香活动。1984年,龙海县锦宅旅菲华侨黄明芳先生有鉴于白礁慈济宫的管理与重修工作已经启动,在实地考察东宫的状况后,建议东宫附近民众要尽快组织起来,向海内外同胞募款抢修,以保护古迹。1985年,海沧乡乡长颜明灿与退休教师颜明远等人商讨成立修复筹备小组等事宜,一方面着手整理东宫的环境,清洗尚存的对联、石碑等,另一方面向白礁慈济宫请教搜集资料等问题,准备编写青礁慈济东宫史。1985年底,厦门市海沧华侨三都联络分局重修慈济东宫董事会和理事会正式成立,由理事会负责日常宫务的工作。^①

在青礁慈济宫的重建过程中,发生了一件大事,加速了东宫的重修进程。1987年6月,中央广播电台对台广播部主编记者黄少辉到东宫考察,与时任重建东宫理事会理事长的颜明远作了谈话录音。这一谈话录音在1987年8月11日和11月2日两次对台

^① 以上有关东宫重建的信息,我们主要参考了东宫负责人颜明远十几年来所作的有关东宫的笔记,第71-72页,以下简称《颜明远笔记》。



广播。两次播放谈话录音,引发了台湾祀奉保生大帝宫庙的强烈反映。

1987年11月6日,台南著名的保生大帝宫庙台南县学甲慈济宫,其董事长周大围、监事主席陈允聪和董事谢锡臣等4人,专程从日本绕道前来考察青礁慈济东宫的历史。周大围等4人花了整整一天时间,在东宫内拍照、抄录对联,参访保生大帝修道地点龙湫庵、丹井、药臼及丹灶等等,还与东宫理事会成员进行座谈,了解到东宫奉祀的保生大帝神像在“文革”中被埋藏于后山的信息。1988年2月3日,周大围又派出两位委员到东宫了解神像是否找到的信息,希望能够奉迎这尊神像巡游台湾全岛。

同年,台中市元保宫进香团一行27人,在该宫管委会主任委员赖焕樟、兴建主任赖坤塘的率领下,前往白礁慈济宫进香。为了确证元保宫的渊源,进香团成员遍寻白礁慈济宫历史上留下的碑刻,没有找到其母宫平和心田宫的任何信息。之后,进香团来到青礁慈济东宫,终于在碑刻中找到母宫平和心田宫的名字。于是,元保宫进行了认祖仪式。东宫董事会也立即聘请赖焕樟为东宫名誉董事长,元保宫的其他成员如赖坤塘、赖德顺等人,也被聘为名誉董事。^①元保宫认祖后,东宫的大规模重修计划得到资助,被提上日程。从1989年开始,在赖焕樟倡议下,台中元保宫“捐资人民币百万元襄助营建,先是重建后殿,继则重

^① 《颜明远笔记》,第41页、第51页。



修中殿、前殿及拜亭，所以尊崇祖宫，亦以维护文物”。青礁慈济东宫经过此次大修，重现了金碧辉煌的庙貌。

青礁慈济宫，为前中后三进宫殿式建筑，魁星楼、武圣楼左右拱卫。前殿为二层楼阁，门额上高挂“青礁慈济福地祖宫”匾额。一层两边墙上镶嵌有清代遗存下来的碑刻，见证了青礁慈济宫的历史沧桑。二层面广五间，后部延伸至中殿并构建为钟鼓楼。青礁慈济宫中殿奉祀保生大帝，两旁侍立着江仙官与张圣者，左右两庑为神态各异的三十六神将。后殿奉祀保生大帝的父母协成元君与玉华大仙等神众。青礁慈济宫保存了不少古代的文物，如精美的木雕、石雕，生动风趣的彩画，以及宋代的建筑石构件等。据方文图的研究，青礁慈济宫殿堂的梁檩枋和斗拱数以百计，多数构件加雕作，有圆雕、镂雕、浮雕等雕法，如随梁枋的雕作就有三种：一种是镂空雕刻蛟纹、如意和福庆图案，敷彩描金；一种是剔地浮雕人物和山水楼阁，红地扫金；还有一种镂空雕刻人物故事，并加贴金。石雕作也很有特色，如门面墙面都为石浮雕，镌刻渔樵耕读、二十四孝、陈三五娘、铁弓缘等图案，工艺独到，栩栩如生。彩画主要分布在前殿一二层以及中殿的客枋、随梁枋等位置，合计有百余幅。彩画色彩鲜艳，人物造型生动，故事多取材于历史演义故事，如《三国演义》、《西游记》、《封神榜》、《水浒传》等。青礁慈济宫保存的宋代石构件也弥足珍贵，如距前殿45米处右侧，竖立着一对花岗岩石柱，造形古朴，极



有可能是颜师鲁始建或颜唐臣扩建时所用之物。

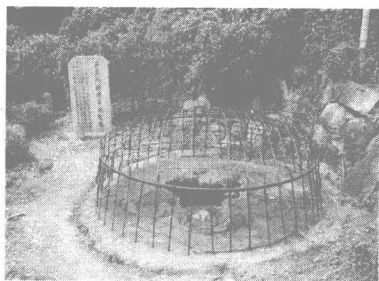
青礁慈济宫的后山,也就是保生大帝生前采药炼丹的大雁东山,至今仍保留有不少保生大帝的遗迹。在通往后山的路上,有一方直径大约一米的“心”字石,“心”字上的点写在“乙”下,似乎是在向世人表明,“有我保生大帝在,你们就‘放心’吧”!从“心”字石往上走,就到了丹灶亭,亭边一方石块,上写“丹灶”二字,石块的另一端凿有一穴,似是进风口。由丹灶再往前走,就到了药臼亭,药臼后侧的石壁上,刻有“吴真人药臼”五个大字。药臼的右边是龙湫溪水,泉水清澈,泉声叮咚。药臼的左边稍往上,为丹井亭,亭边树有“吴真人修道升天圣地”的石碑。据说,吴真人当年就是在丹井取水、丹灶取火、药臼炼药的。

1996年,台湾屏东县佳冬乡海埔万寿宫管理委员会主任委员吴传辉等人捐资襄助,重建最初奉祀保生大帝的宫庙——龙湫庵。此庵就在丹井与药臼之间的隙地上。同年6月竣工,消失了千年的龙湫庵,终于又在大雁东山上重现。

白礁慈济西宫的建庙历史也很早。历史上,有不少人都误认为白礁慈济宫的前身为龙湫庵,例如杨浚《白礁志略》就认为“龙湫庵,当在白礁,俟考”。今天,白礁慈济宫管理委员会的成员们,也一致认为龙湫庵就在白礁。有人称,白礁村在历史上曾有过黄娘前港、龟港等五条港道,由于潮水在港道里吞吐飘荡,“好像五条龙在荡漾”,于是就把它命名为龙须湾。宋景祐三年(1036),保生大帝上山采药时不慎坠崖,

于白礁去世,白礁父老就在白礁集资兴建庙宇。因为村前有龙须湾,所以奉祀保生大帝的小庙名为龙湫庵。杨浚虽然认为龙湫庵在白礁,但有待考证,并未确证,而龙湫庵因龙须湾而得名的传说,在现存文献

保生大帝



吴卒生前炼丹的药井、
药臼与丹灶(范正义摄)



中更无资料佐证,难以令人信服。而龙湫庵为青礁慈济宫前身的说法,有南宋杨志《慈济宫碑》为证,因此较为可信。

当然,龙湫庵为青礁慈济宫的前身,并不就意味着白礁慈济宫的创建必定晚于青礁慈济宫。庄夏在《慈济宫碑》中对白礁何时开始祠祀吴仞,提供过一些信息。庄夏的碑记称,“景祐六年,(侯)卒于家,闻者追悼感泣,争肖像而敬事之”。^① 因此,吴仞去世不久,乡人便自发肖像、立祠崇祀,其时间与青礁的龙湫庵应大致相当。纂修于明成化间的《八闽通志》,提到同安县的慈济宫“在县治西南,宋景祐间建”。^② 宋代景祐纪年只有四年。保生大帝于景祐三年去世,而《八闽通志》称白礁慈济宫的前身兴建于景祐年间,推测白礁慈济宫当是在保生大帝去世后一两年内就建庙了。这一点,还可以从《西宫檀越记》中得到旁证。撰于宋元祐二年(1087)的《西宫檀越记》指出:“里之有吴西宫,犹白礁之有祖宫也”。孙瑀早在1087年就指出白礁存在祠祀吴仞的祖宫,说明白礁立祠奉祀吴仞的时间,应距吴仞去世的1036年不会太远。至于白礁慈济宫的正式兴建,庄夏在《慈济宫碑》中已有明确的表态:“属虔寇猖獗,居民鱼惊鸟窜,朝暮不相保,率请命于侯。未几,贼酋丧死,民获

^① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》,台北:成文出版社,1968年版,第258页。

^② [明]黄仲昭:《八闽通志》,卷七十七《寺观》,福州:福建人民出版社,1991年版,第828页。



莫居，于是相与德侯之赐，思所以竭虔妥灵。岁在辛未，肇初祠宇”^①。由此可见，白礁慈济宫从小庙改建为颇具规模的大庙，大约是在平定漳泉交界的寇乱之后，即在绍兴二十一年（1151）进行的。

白礁慈济宫扩建后，香火极为鼎盛，“民欢趋之，一有款谒，如谷受响”。到了13世纪初期，白礁慈济宫又进行新一轮的重修扩建。白礁慈济宫的这次重修中发生了“灵泉涌阶下，甘冽异香，饮者宿患冰释”的灵迹，信众蜂拥捐款，重修经费得到保证。于是，重修后的西宫呈现出“修廊广庑，是赫是称”的巍峨庙貌。

与青礁慈济宫的遭遇相似，入清后，白礁慈济西宫也遭到数次的破坏。清初迁界时，白礁慈济宫也受到波及，“前殿毁灭，仅存中后二殿”。嘉庆四年（1799），白礁慈济宫组织人力物力进行重修。嘉庆十九年（1814）夏，再次重修，但因经费不足，只修了拜亭。次年，得到时任福建水师提督的王得禄的支持，白礁慈济宫正殿也得到了重修。嘉庆二十一年（1816），有大批同祀宫庙与信徒捐资，重修工程延续了3年。但据清光绪四年（1878）《重修慈济祖宫捐题姓氏碑志》记载，均因“捐资有限，前殿犹未复也”。到清同治九年（1870），“诸同志者见庙宇蛀坏，几欲倾颓，金议重修，兼复前殿”。经向南洋等各处的信徒

^① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》，台北：成文出版社，1968年版，第258页。



募捐,重建工程于光绪四年(1878)竣工。民国十二年(1923),由白礁社王尼姑、王长根等人发起,在得到新加坡中华总商会李光前、陈六使和槟城华商总会庄来福、王自成,以及众多分灵宫庙与信徒的捐资赞助下,白礁慈济宫再次得到重修。^①

新中国成立后,因“左”倾思潮的影响,白礁慈济西宫也受到了波及。白礁慈济宫位于白礁村内,周围是鳞次栉比的民居。“文革”中神像虽被破坏,但是宫庙却因被生产大队占用而逃过被毁的劫难。“文革”结束后,村中的老人组成义务管理小组,轮流到宫里值勤。西宫作为宗教活动场所的运作逐步恢复。

白礁慈济宫从民国十二年(1923)大修到“文革”结束,历时达六十余年,宫殿面貌呈现破败景象。尤其是后殿,处于风雨飘摇之中。1984年,在西宫管委会的倡议下,“由福建省文物处、漳州市台联会及晋邑各地分灵庙宫和善信筹资数万元重修慈济祖宫后殿”^②,白礁慈济宫的残破面貌遂获得改观。

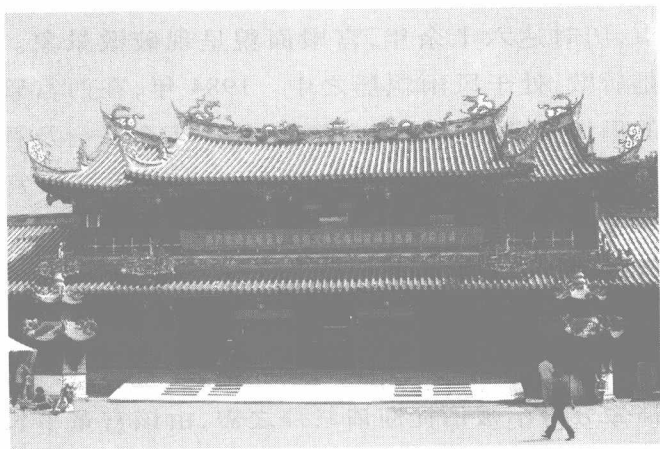
1989年,在海峡两岸宗教交流渐趋活跃的推动下,白礁慈济宫进行了全面大修的工程。1987年,台湾台南著名的奉祀保生大帝的宫庙——学甲慈济宫,因神像分身不敷信徒迎请祭拜之需,由该宫董事长周

① 西宫的重修情况参见立于西宫的1799年重修碑(该碑无题名)、1814年重修碑(该碑无题名)、1815年《捐题姓氏碑记》、1816年《白礁祖宫重修捐题姓氏缘银碑记》、1878年《重修慈济祖宫捐题姓氏碑志》、1923年《重修慈济祖宫捐缘姓氏碑志》。

② 龙海市白礁慈济祖宫管理委员会编:《真人灵光》,1999年版,第6页。



大围先生回福建白礁祖宫分灵金身。周大围辗转抵达福建白礁慈济宫后，一面赞叹先人传统建筑的宏伟壮观，一面也为祖宫“前中两殿楹梁蛀坏，丹护黯黝，钟鼓楼尤有倾斜之势”^①的毁损状况感慨万千，决心发动全台保生大帝同祀宫庙捐资赞助祖宫重修。周大围回台后，发动全台保生大帝同祀庙成立台湾“全国保生大帝庙宇联谊会”，并进一步成立“白礁慈济宫修建促进委员会”，负责白礁慈济祖宫重修的筹款事宜。在“白礁慈济宫修建促进委员会”的积极活动下，联谊会在台共募得人民币 120 多万元、金箔 35 万张。1989 年，白礁慈济宫大修完成，“扶倾补缺，撤腐



古香古色的白礁慈济宫(范正义摄)

① 1991 年《重修白礁慈济祖宫记》，现立于白礁慈济宫。



易新，雕梁画栋，漆刷一新，更是金碧辉煌，宏伟壮观”。^① 1990年，台湾新竹市镇安宫陈坤火等，在台募得人民币12万元，于角嵩公路边、距白礁慈济宫一公里左右的入口处，创建白礁慈济祖宫牌楼。如今的白礁慈济宫，巍峨壮观地耸立在九龙江畔，可谓美轮美奂。

今天的白礁慈济宫是一座五门三进的皇宫式建筑。中轴线上的殿宇分前、中、后三殿，前殿两边为文武朝房，共开五门。正中大门上边，高悬“慈济祖宫”横匾，笔势雄浑有力，为我国著名书法家启功先生的神韵之作。大门前边两侧，各立一尊紫色石狮，雕琢细腻，栩栩逼真。殿前走廊立有方形石柱，石柱上镌刻两幅亦文亦画的竹叶联，立意新颖且惟妙惟肖，其联曰：“慈心施妙法，济众益良方”；“保我德无量，生民泽利长”。前殿二楼，中间辟为会议室，两边各悬挂有巨钟及巨鼓，钟鼓形制古朴。

中殿与前殿之间有天井隔开，一来出于殿堂采光的需要，二来为了增加宫庙的景趣。天井中有一眼水井，这是当年慈济宫扩建时，保生大帝涌泉以饮病者的遗迹。天井正中还立着一只手握印鉴、颇显匠心的石狮，称为“国母狮”。据说当年保生大帝化做道士，入宫医愈文皇后的乳疾后，文后感念神恩，特命京城中的能工巧匠，雕塑一只握有吴李印章的石狮，派

① 黄有兴：《学甲慈济宫与壬申年祭典纪要——兼记前董事长周大围》，《台湾文献》，1995年，第四十六卷第4期，第120页。



人由北京专程送至白礁慈济宫。在石狮与正殿之间，是一块四方形的献台，台椽四周镂有生动活泼的“飞天仙女”、“狮子戏球”浮雕。献台是各地同祀宫庙到祖宫进香时，奉献各种祭品的场所。传说，南宋时期，由于各地保生大帝宫庙在保生大帝诞辰时纷纷返回祖宫进香，常常一天之中有数十团的香客赶来，因此经常发生争抢献台的纠纷。最后保生大帝乩示，今后泉州府五县的进香团继续到白礁慈济宫进香，漳州府七县的进香团改往青礁慈济东宫进香，这样才改变了白礁慈济宫的香客拥挤的局面。

步入中殿，两边丹墀，俱用光石铺成，端庄大方，明亮可鉴。中殿顶盖为蜘蛛结网式的木拱结构，不仅美观精致，而且有着独到的防震功能。在 1445 年 12 月漳州六级地震、1604 年泉州湾外海八级地震，以及 1918 年 2 月东山岛七级地震中，慈济宫的正殿均因殿顶的蛛网藻井结构而安然无恙，这不能不说是一种奇迹。正殿保生大帝神像前祭桌的正中摆放着一个铜质香炉，据说这是吴仵生前采药炼丹用过的香炉，距今已有千年之久。香炉的两侧，各摆有一只白花瓷瓶，约 60 公分高，乃是光绪十二年（1886）台湾信徒欧阳运祥在参加台南学甲慈济宫的“上白礁”谒祖祭典时，亲自携来敬谢保生大帝的纪念品。此外，前殿与中殿中有 10 根雕凿精美的蟠龙石柱，则是台南县学甲镇乡亲在嘉庆二十一年（1816）白礁慈济宫重修时，专程跨海运来的。

慈济宫的后殿与山石相连，右侧兀立着一块巨大



的石头，上面雕有笔劲苍猷的“寿”字。后殿外面，现已辟为一环境幽雅、景色宜人的花园，前来进香、观光的人们可以在此小憩，领略大自然的造化。

慈济宫的外围，据说原有一条周长三里的石城，东、南、西、北向各开一城门。今天石城虽已不见，但旧时的城基隐约可见。在慈济宫门前，还立着一块文字剥蚀、漫漶不清的碑记，只有碑头的“礁城记”三字仍约略可辨。白礁民间还流传着“有了皇宫帝殿，自有皇城”的耳熟能详的说法。这些都说明当时慈济宫周围确实有过石城。石城何时消失，老一辈人尚能回忆起小时候他们从父祖辈听来的传说：清顺治间，郑成功于海澄一带率军抵抗清军南下，为修战垒，特意派军队到白礁，把石城拆回去增筑海澄。据说郑成功曾许愿，一旦驱逐清虏，便回来给慈济宫补筑石城。只是郑成功东渡台湾后，战事不利，一直难以回来实现宏愿，慈济宫外的石城也就一直没有再筑起来。

白礁慈济宫正殿中祀奉保生大帝。保生大帝神像光彩奕奕，头戴金冠，身披龙袍，脚蹬龙履，蓄有短须，两眼炯炯有神地直视前方。保生大帝神像两边陪祀东、西圣侯。东、西圣侯据说是宋高宗在绍兴二十年（1150）敕庙白礁时，奉命入闽监督施工的官员。两神像身着官袍，神色恭谨地站在保生大帝的身旁，一起接受信徒的香火供奉。正殿两侧则配祀邓天君、连圣者、刘海王、孔舍人等三十六神将。这些神像姿态各异，有的手执铁斧，有的呲牙咧嘴，有的神态岸然，皆为雕刻者匠心独具的作品。后殿奉祀吴仞的父亲

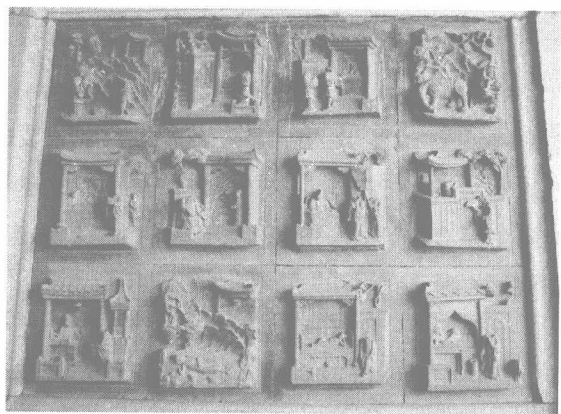


吴通和母亲黄氏。圣父母像前有一尊神像,据民间传说,乃是保生大帝的兄弟。圣父母神龕前的供桌上,从左到右排列着八尊小神像,依次为《封神榜》故事中的雷震子、托塔李天王、哪吒等。圣父母神龕左边,祀有观音、千手观音、善才、龙女与韦陀等神像。再靠左些的神龕,合祀有王公、大妈婆与大使哥。圣父母的右边,奉祀注生娘娘。再右边是与山体连接的“寿”字大石。此外,后殿左壁下还祀有白礁王姓的祖神开闽王王审知,右壁下陪祀护国公。据说护国公专管牲畜,欲求六畜兴旺的信徒往往在此神前祭拜。

白礁慈济宫的中殿四壁,以及宫楼上两侧边壁,绘满了精美的壁画。这些壁画均为历史上遗留下来的巧匠之作。由于壁画损幅较大,近年来在各地信徒的踊跃捐助下,大多已雇匠重新描摹一新。壁画的内容形式多样,绝大多数取材于中国历史故事,如《三国演义》、《春秋战国》、《二十四孝》、《封神榜》、《开唐传》等坊间耳熟能详的故事传说。此外,历史上的一些有名的典故,如郭子仪拜仙山、包公起雷仁宗认母、郑成功收复台湾、花木兰刻木思亲、岳母刺字、薛仁贵救驾、穆桂英大破天门阵、海瑞摘瓜挂钱、戚继光平定倭寇等,也是壁画的题材。这些记载着历史故事的壁画,不仅以其独到的构思、流畅的线条、生动的画面,给庄严宏伟的慈济宫带来锦上添花的效果,而且壁画的内容,如二十孝的故事,也对来往于慈济宫进香的信徒起到一种潜移默化的教育作用。壁画中最多的题材,则是根据慈济宫主祀保生大帝的传说故事,把



保生大帝生前和升仙后的灵验事迹、历代王朝的敕封等等,绘成连环图画,展示给前来进香观光的信徒与游客。保生大帝一生悬壶济世,无私地帮助贫苦民众,成神后也屡以家乡邦国为念,多次显灵救助家乡父老与励精图治的王朝君主。因此,这些有关保生大帝传说的壁画内容,既可以让那些不了解保生大帝信仰的人们开拓知识面,又对人们社会公德意识的培养,发挥着引导的作用。正殿后壁绘有一幅巨大的“四顾眼菩萨”,无论游客站在这幅画的任一角度与方向,都会明显感觉到菩萨的眼光正在慈祥地注视着你。这幅巨画也可说是历史留下的瑰宝。



白礁慈济宫的浮雕(范正义摄)

此外,白礁慈济宫的楹梁石柱上,还镂有相当数量的浮雕。浮雕内容既有雕饰精美的山水、花木、虫鱼、鸟兽等,也有一些图片的内容取材自历史典故,例



如长廊正面的“王详守抱丹奈树”、“蔡襄营造洛阳桥”等等。慈济宫屋顶上还装饰有飞檐翘楚、丹凤琉璃等等,无一不是能工巧匠的运斤之作。可以说,走进慈济宫,就仿佛进入了一座极具历史价值的艺术宝库。

青礁慈济宫与白礁慈济宫凭借其悠久的历史与高超的建筑艺术,以及在闽台交流中扮演的重要角色,于1996年11月,被国务院列为全国重点文物保护单位,受到了各级政府部门的重视和保护。

二、花桥有庙祀医神

花桥慈济宫位于泉州市善济铺,是泉州城区最早的奉祀保生大帝的宫庙。花桥慈济宫的创建与保生大帝生前在泉州城区一带的悬壶济世活动有关。

据《温陵探古录》的记载,保生大帝吴仞生前曾多次到泉州城区一带行医。例如,北宋大中祥符四年(1011),吴仞在泉州行医时,因治愈不少疑难杂症而声名鹊起,影响遍及城乡。后来,慕名前来学医拜师的人越来越多,吴仞深悯民众疾苦,遂在诊疗之余,物色门徒,以传其技。宋明道二年(1033),泉州发生瘟疫,疫区人亡田荒,惨状触目惊心。吴仞听说疫情后,不顾自身安危,赶往泉州,“驻足于重疫区,悬壶于花桥亭(坛)”。在设点施医施药外,吴仞还经常应约外



花桥慈济宫(图片来自:李世伟
《新修大龙峒保安宫志》,2005年)

诊,或穿街走巷,或前往农村,为医治病人不遗余力。

宋景祐三年(1036),吴夬上山采药时不慎落崖,不治身亡。吴夬去世的消息传到泉州城区后,他的弟子们以及广大受过他医德恩惠的民众深感悲痛。他们自发组织起来,在花桥亭设像奉祀,香火报恩,以此来纪念保生大帝吴夬对泉州人民的爱护。

花桥宫刚立庙时,因设于花桥亭,便被称为花桥亭。为什么叫花桥亭呢?自古以来,泉州东涂二关外的花担,大都多挑到这里来卖,桥上有坛,夏日可避风雨,冬日可驱寒气,卖花担的人们大多借此坛来挡风避雨,后来“以花名桥,以桥名坛”,这里就被叫成了花桥亭(坛)。

花桥亭立庙奉祀保生大帝后,不久,庙就被称为花桥慈济宫。为什么又出现这一新的变化呢?根据



泉州花桥慈济宫、赠药义诊所董事会编印的《泉州花桥慈济宫》一书的说法,慈济宫的赐名与花桥亭的慈善活动有关。保生大帝在泉州的弟子们,继承与发扬师父的美德,捐资献药,救济患者。在他们的带动下,前来捐资献药者与讨药治病者越来越多,这一活动的名气也越来越大,渐渐传到了皇帝的耳里。于是,宋高宗赵构于隆兴元年(1163),给花桥亭赐名“慈济”,并颁给“花桥慈济宫”正印一枚。有了皇帝的赐名,花桥亭以后就改称为花桥慈济宫了。

上述花桥宫的改名经历,尽管带有“御封”的色彩,但很可能只是民间的一种传说。因为,史载“慈济”二字是宋乾道二年(1166),王朝赐给白礁慈济宫的庙额。《宋会要辑稿》的《礼二十》称:“医灵神祠,在泉州府同安县,乾道二年十月,赐庙额慈济”。^①至于“宫”的叫法,据林廷瓚《保生大帝实录》的看法,是在宋淳熙元年(1174),王朝下诏保生大帝“庙”改为“宫”,“凡乡村市镇立宫以祀者,皆得书而悬挂之”。^②因此,慈济宫的名称,在闽台保生大帝同祀宫庙里较为普遍,并不像泉州信徒所说的那样,花桥亭改称慈济宫,是因为皇帝颁给了“花桥慈济宫”的正印。

南宋时期,花桥慈济宫受到泉州地方官府的高度重视。每当本地出现疾病灾害时,地方官员们总要到花桥慈济宫祭拜保生大帝,请保生大帝降福禳灾,护

① 徐松辑:《宋会要辑稿》,北京:中华书局,1957年版,第848页。

② [清]林廷瓚:《保生大帝实录》,上海:宏大善书局,1933年石印本,第10页。

佑地方民众。在泉州知府真德秀的遗作《西山文集》里,收录有五篇《慈济庙祝文》,从中可以看出地方官府对花桥宫保生大帝的虔信:

慈济庙祝文

维古之制,捍患御灾,有功于民,始在祀典。神之生也,以和扁之技,妙起死之功,飙游既升,灵响益著。此邦之民,不幸有疾,求救于神者,如子之诉其亲。神亦随其所苦,救而疗之,如亲之爱其子。呜呼!其可谓捍患御灾、有功于民者已矣。岁时常祀,乃未及与,非缺典欤!载念此邦,密迩南土(缺)疫疠易生,春夏之交,多以病告。断以今始著为定例,一岁两祠于神。仰惟英灵,监此诚悃,俾民无疾痛之苦,则吏亦免休迫之忧,将千万年承事无数。

慈济庙祝文(四月二日):

某以疎庸,缪膺郡寄,视民之疾,犹己隐忧。今春以来,二气均调,札瘥不作,系神之庇,朝夕不敢忘。乃者闾巷郊野之间,漫有以病告者。与其既甚,然后有所于神,岂若及其尚微,亟控斯祷,惟神哀恫,庶俗亦愿有以救之于其初,庶几民之获全者多,而神之用也易。吏既获免其责,而民亦事神益钦,岂不美哉!

为民患痢告慈济庙祝文:





传曰：父母惟其疾之忧言亲之于子，惟恐其有疾也。郡之有守，所以父母斯民也。民有疾而守不加恤，可乎？今闾巷之间，以痢下为苦者众。守能悯之，而不能救之，既有愧于民矣！神能救之，而守不以告，其罪当何如哉？肆命元幕，致祈于神。神其救之，使病者有瘳，而未病者获免，岂惟（缺）亦将谓神之德于无穷！^①

慈济庙祝文：

自春以来，民鲜疾病，导和去沴，系神之功（下同诸庙）。

春祈慈济庙祝文：

惟神之与春祈，自某焉始。今兹再叨假，守思所以为民蠲除苛痒，匪神畴依是用，以不腆肴蔬，将此诚意，自春徂秋。寒暑、风雨、晦明，或过其度，则疾病生焉。惟神哀恫斯民，有以潜弭于未病之先，俾皆跻于仁寿之域，则其有功于生灵大矣！某之所以图报者，其曷敢忘。^②

从上面五篇祝文可以看出，真德秀或因民众疾病而祈求保生大帝，或为防范疾病发生而有求于神，或为感谢神祇的庇佑而入庙致祭，总之，作为泉州知府，

① 《四库全书》，《西山文集》，卷五十二。

② 同上，卷五十四。



真德秀极为关心民众,希望保生大帝能够庇佑民众免遭疾病的痛苦。为了让保生大帝神效其职,真德秀还将花桥宫保生大帝的祠祀列入地方祀典,“断以今始著为定例,一岁两祠于神”。

元代时,大书法家赵孟頫曾敬题“慈济宫”三字,笔力遒劲,至今仍悬挂于花桥慈济宫大殿前上方。明代时,花桥慈济宫重修扩建,大书法家张瑞图也手书“真人所居”四字,悬挂于花桥慈济宫山门上方。

入清以后,花桥慈济宫又进行过几次重修。传说,雍正年间,花桥宫发生火灾,除了保生大帝神像与古铜炉外,庙里家什等一切物品均荡然无存。当时在董事曹钟等人的主持下,花桥宫进行了大规模的重修,“辛卯二月兴工,迨甲午腊月告竣,费白镪二千三百有奇”。道光十年(1830),花桥宫出现大面积蚁蛀现象,陈君树主持重修。道光二十七年(1847)腊月二十五日半夜,桥右突然起火,火势迅速增大,从胭脂巷烧到十字街。五更时分,风助火势,大火朝花桥宫方向迎面扑来。当时有不少商铺的货品寄存于花桥慈济宫里,眼看大火就要烧到宫庙,大家慌忙把宫里的货品与神像搬走。等到第二天天亮时,大家发现大火烧到花桥慈济宫前竟就熄灭了。保生大帝灵验的传闻由此不翼而飞。还有传闻,有信徒看见一个道士对着天空祈祷,四川制宪黄寿臣还说他曾梦见保生大帝向他预言灾情,等等。光绪七年(1881)正月二十六日初更,花桥宫附近又发生严重的火灾。大火从十字街



常羊之维第一间烧起,“延烧广袤四百余间”,^①庙外的盛世名贤坊等,都被大火烧毁,而花桥慈济宫却又一次神奇般躲过一劫。

民国年间,全国各地曾有破除迷信、移风易俗的运动。各地民间信仰遭到肆意的冲击破坏。1926年,泉州东岳庙和元妙观等寺院宫观都被捣毁。奉祀保生大帝的花桥慈济宫原本也是捣毁目标,但是,事先经佛教界人士叶青眼及地方人士向泉州驻军及县长禀明,花桥慈济宫为善举公所,是泉州民众办理慈善事业的地方,不属迷信场所,这才免遭波及。

新中国成立后,花桥宫由于年久失修,屋盖破漏,香火不继。1987年,新加坡侨胞朱金卜先生捐资,对花桥宫大殿进行全面重修,屋盖全换,修补粉刷,宫貌焕然一新。重修完成后,时任新加坡佛教协会会长的宏船法师为落成典礼剪彩并为花桥宫立牌。花桥宫后楼也因年久失修成为危楼,赠药义诊等善举只能移到大殿进行。信徒烧香、病人求诊等全部挤在大殿中,造成大殿拥挤混乱。1990年台湾台南县学甲慈济宫董事长周大围在此参访时,见此情况,遂独力捐资改造后楼,重建后楼为一幢三层的钢筋水泥结构的大楼,其一层为赠药处,二层为义诊所及中西成药药房,三层则为会议厅和接待室。

今天的花桥慈济宫,为直落三进建筑,包括山门、大殿、赠药义诊楼,以及北侧的仙姑亭。大殿神龛内

^① 陈国仕:《丰州集稿》,南安县志编纂委员会,1992年版,第381页。



奉祀保生大帝神像三尊，龕前案桌上供奉剑童、印童及保生大帝的门徒江仙官、张圣者，此外还有土地爷、虎、鸡、犬的塑像。据说虎、鸡、犬三畜曾得保生大帝医治，遂跟随在保生大帝身边不愿离去，后来与保生大帝同登仙境。北侧的仙姑亭奉祀保生大帝的女徒鄞仙姑，龕前正中还供奉有明朝敕封的保生大帝圣父母灵位一方。

花桥慈济宫的一个很大的特色，就是该宫不仅是信徒祭拜保生大帝的场所，同时也是患者寻医访药的地方。民间传说，花桥慈济宫自创建后，就有不少信徒到宫里捐药，再通过庙祝将药赠送给有需要的人。患者听说宫里可以义诊赠药，就在到花桥宫行香时，顺便向庙祝讨药。后来，这种赠药义诊的活动越办越大，渐渐成为花桥宫的一个重要内容。开始时这种赠药义诊的活动是信徒与庙祝自发兴起的，但随着活动越办越大，庙祝深感一人应付不来，于是，这一活动就开始由自发向有组织阶段转变。光绪四年（1878），泉州绅商们决定在花桥宫成立“泉郡施药局”，任用常住人员统一管理赠药义诊事务，花桥宫开始进入有组织举办慈善事业的阶段。光绪六年（1880），“泉郡施药局”因泉州地方行政区划名称的改变，易名为“泉州府施药局”。光绪二十三年（1897），泉州流行鼠疫，病者纷纷到宫里讨药。由于求者日多，施药局人力不足，穷于应付。于是，花桥宫决定扩大施药局组织，成立“花桥善举公所”董事会，聘请进士黄搏、黄懋烈、吴桂生，举人陈仲瑾、曾振仲等人主持董事会工



作。“花桥善举公所”原来只有赠药，抗战时期增设义诊，在米价暴涨时期又增设平粜，后来又有施棺、施茶、发给平民度岁钱米、寒衣等善举项目。1985年以后，泉州花桥赠药义诊所聘请医师到宫里轮流坐堂，以中西医结合的方式，把重点放在施药与义诊两方面。

三、深沪湾边宝泉庵

在晋江市深沪湾边，矗立着一座古色古香的宫庙，那就是沪江宝泉庵。沪江宝泉庵的规模不大，奉祀保生大帝的历史也不长，不过，讲起它的来历，可就有点与众不同了！

正如台湾一家报社评论的那样，“众神渡海而来，我独乘舟而去”，^①晋江深沪沪江宝泉庵分灵自台南学甲慈济宫，像这种从福建传到台湾，再从台湾回传到福建的现象在民间信仰传布史上并不多见。

其次，沪江宝泉庵奉祀保生大帝后，由于香火旺盛，以及当地居民向外的移民，又分灵到晋江东石、柯坑、园边、惠安崇武、小岞和香港地区以及菲律宾的马尼拉、宿务等地。从信仰传承的历史来说，台湾学甲慈济宫分灵自白礁慈济宫，于是，从白礁慈济宫开始，

^① 转引自《香港宝泉庵》，香港宝泉庵正炉有限公司编印，1997年版，第57页。



以沪江宝泉庵为纽带,形成了白礁慈济宫——学甲慈济宫——沪江宝泉庵——马尼拉^①宝泉庵等深沪分灵庙——宿务宝泉庵等五世同堂的庙际传承格局,这在民间信仰史上可说是一件盛事。

沪江宝泉庵位于晋江市深沪镇的大海之滨,因“西濒海处有井一口,泉甘不绝,号称宝泉,庵固以为名”。^② 宝泉庵据传始建于唐末宋初,原为三进殿宇,奉祀如来佛祖与玄天上帝等神祇。宋代曾有重修,明朝倭乱,使宝泉庵遭到破坏,崇祯年间再修。降至清代,宝泉庵仅存后殿。清咸丰十年(1860),深沪吴协庆号商船在台南安平港做满仓时,到学甲慈济宫叩拜,保生大帝示意当天不得乘船返乡。是夜,狂风大作,海上行船全部遇难。得以幸免的吴协庆号船员,感念保生大帝的庇护之恩,遂分灵学甲慈济宫保生大帝的第三尊副驾,迎来深沪,奉祀于宝泉庵东轩。这就是今天宝泉庵大殿左侧供奉的那尊神像。传说,宝泉庵原来也奉祀保生大帝。其保生大帝神像分灵自深沪大垵村,当地人称为帝君公,这就是今天供奉于大殿正中的保生大帝像。原先的保生大帝神像的祭仪在阴历三月十五保生大帝诞辰日进行,而从台湾迎请回来的那尊保生大帝神像的祭仪则在阴历五月初二日保生大帝升仙日进行。^③ 1949年,宝泉庵因战火而西轩被炸,且殃及中殿,此后几经拆除。“文革”结

① 宿务宝泉庵分灵自马尼拉宝泉庵。

② 1982年《重建宝泉庵志》,该碑立石于宫前。

③ 该说法由宝泉庵顾问周仪扬先生提供。



束时,宝泉庵已是残垣颓壁。1980年,在旅菲乡侨的倡议下,当地信徒与海外分灵宫庙集腋成裘,宝泉庵于1983年重建竣工。《重建宝泉庵志》对重修过程有详细介绍:

一九八〇年真人圣诞之期,群情激昂,纷纷倡议重修。古迹事之将兴,贤达不谋而合。适逢山后旅菲乡侨陈龙福先生锦旗荣旋,欣然赞同,热情参议,返岷后竭诚营谋,邀同吴国华、周兴团、陈茂源、陈安的诸位先生,积极海外奔波筹资。外蒙菲律宾宝泉庵正炉董事会大力资持,内得全乡善信热心拥护,几经筹划全时,组成深沪家乡公益事业建委会,并委以建造。即于公元一九八二年阴历十一月廿八日兴工奠基,……今庆建成,勒碑谨志。^①

由于深沪靠海,当地民众很早就到海外谋生。旅居海外的乡人在异国谋生不易,加上思乡心切,往往把故乡的神祇分灵到侨居国,作为精神上的寄托。1948年,深沪狮峰村旅居菲律宾的华侨蔡绍周先生,率先分灵宝泉庵香火,在马尼拉创建庙宇,亦名宝泉庵。稍后,菲律宾宿务市又从马尼拉宝泉庵分灵香火,组建宿务宝泉庵。1990年阴历五月,旅港深沪东安联友会也把沪江宝泉庵的香火带往香港,创建香港宝泉庵正炉。这里,我们只就沪江宝泉庵分灵到香港

^① 《重建宝泉庵志》,该碑仍立石于庵前。



宝泉庵的详细经过作简单介绍。

侨居于香港的晋江深沪人对故乡宝泉庵保生大帝的信仰极为虔信,每逢阴历五月初二保生大帝祝嘏大典期间,都会不辞劳累,结队回沪江宝泉庵祭拜,然后带回过炉后的香火、灵符、神像等圣物在香港家中奉祀。但是每年这样两地奔波,不仅浪费精力、时间与金钱,而且还不方便旅港沪人的日常祭拜。



沪江宝泉庵(范正义摄)

1989年9月,旅居香港的深沪东安人成立联友会,这就为分灵宝泉庵香火来港奠定了组织基础。传说同年10月间,深沪侨联主席蔡衍须先生受宝泉庵保生大帝点化,示意旅港深沪东安联友会首席名誉会长黄奕仁先生,保生大帝有被请往香港供奉之意,希



望黄奕仁能够返乡实现保生大帝的这一愿望。保生大帝愿到香港落户的消息在东安联友会内传开后，受到了包括会长李国旋在内的全体会员的热烈支持。此后，分灵宝泉庵香火到香港奉祀的工作步入轨道。分灵工作主要分两步进行：

首先，1990年阴历正月初三夜，旅港深沪东安联友会11名代表在沪江宝泉庵董事长蔡芳耀等十余人的监证下，向保生大帝卜杯请示分灵香港的事宜。先是卜定东安联友会的吴文造先生为主杯人。接着由吴文造先生净手、上香，请求保生大帝恩准东安联友会分灵香火到香港奉祀。三声杯落声响，保生大帝示意恩准分灵香港。然后，再依次卜定香港分灵宫庙的庙名与装塑金身的人选。

其次，东安联友会在参与沪江宝泉庵到白礁慈济宫的进香活动与宝泉庵保生大帝祝嘏大典后，正式装塑金身分灵香火。1990年阴历四月廿九日，沪江宝泉庵举行中断四十余年的白礁进香活动，东安联友会派代表参加，随后又出席宝泉庵五月初二举行的祝嘏大典，现场学习组织宫务与祭典的经验。在初三夜祭典圆满结束后，开始进入分灵程序。先由联友会会长李国旋主杯，上香行三跪九叩大礼，择定五月初五寅时分灵起驾，并同时卜定护驾、擎头旗、香旗、火旗、护炉、护剑、护符印的人选。五月初五凌晨三点半，沪江宝泉庵灯火通明，爆竹声、鼓乐声齐鸣，董事长蔡芳耀点燃炉火，奉予负责护炉的吴煜煜，接着又把分灵金身交与护驾手吴锡权。在众信徒人手香烟缭绕的夹



道恭送下，荣载保生大帝金身的专车驶离深沪，赶往厦门码头。在厦门海关工作人员与客轮服务员的帮助下，迎驾队伍顺利登上轮船。初六早晨集美号客轮驶入香港中港码头。香港海关工作人员马上优先办理入关手续。保生大帝神像之前炷香长燃，在聚集码头的东安联友会会员的热烈欢迎下，帝尊神像被送往会员吴龙泉提供的新威园住宅的临时居所。中午十二时正，在旅港深沪信徒们群情激昂的“兴呀！旺呀！兴呀！旺呀！”的呼叫声中，保生大帝金身被隆重而庄严地安座就位，香港宝泉庵正炉于焉诞生。

从宗教社会学的角度来看香港宝泉庵正炉的分灵过程，神祇的分灵，其实是现实世界中人际关系在神灵世界的投映。旅居香港的深沪人怀念故乡，原来是通过返乡拜神的形式与深沪故乡保持联系。但这种联系是零星断续而不稳定的。现在旅港的深沪人通过分灵故乡神祇的方式，把他们与故乡的关系在精神层面上加以程式化和经常化，这就是说，通过祭拜神祇的行为，使得香港和深沪两地的关系以及旅港深沪人和故乡信徒间的关系固定化，并且使得原有的零星联系变为更有力的群体性联系。

香港宝泉庵正炉自创建后，与第一代的开基祖庙白礁慈济宫、第三代的祖庙沪江宝泉庵、第四代的菲律宾宝泉庵，甚至与第五代的宿务宝泉庵之间都有进香、参拜、通好等各种形式的交往。更为重要的是，香港宝泉庵自筹备开始，就充当了中国内地的沪江、菲律宾的马尼拉、宿务等地宝泉庵同第二代祖庙台湾台



南县学甲慈济宫建立庙际联谊的媒介。

1988年春,风闻学甲慈济宫经常往返两岸消息的沪江宝泉庵执事们,特地委托香港东安联友会会长李国旋及秘书长吴煜煜,帮助介绍结识学甲慈济宫董事长周大围先生,实现沪江宝泉庵到台湾寻根谒祖的心愿。沪江宝泉庵执事还将在白礁与青礁慈济宫进香时得到的台湾台南县学甲慈济宫的名片转交吴煜煜。吴煜煜返港后立即致电台南县学甲慈济宫,获悉周大围与宜兰草湖玉尊宫主委李炳南二人正经香港赴福建。吴煜煜当即致电沪江宝泉庵董事会,希望蔡芳耀董事长能乘此良机带领董事们到厦门接机,向周、李二人面陈沪江宝泉庵与学甲慈济宫的香火渊源关系及赴台谒祖进香的愿望。次日大早,蔡芳耀董事长和副董事长、董事等一干人,赶往厦门机场等候。当周、李二人走出厦门机场时,蔡芳耀等人立刻上前热情地自我介绍。双方又在周、李下榻的饭店继续详谈。同年6月,周、李二人在沪江宝泉庵执事们的陪同下,参访了沪江宝泉庵。在该宫门前左侧,周氏看到一方立于1982年的《大道真人传记》石碑,碑上载录:“……逊清朝代吾沪里人旅台日增,沾神恩德者众,因感神灵药方之验,即于咸丰十年,由后山堡信士行号吴协庆□□迎驾来沪,供奉于宝泉庵后殿东轩……”,再加上民间传说、老人口述及国内资料的记载,多方面印证了沪江宝泉庵与学甲慈济宫之间颇具历史意义的香火渊源。从此,沪江宝泉庵及其下属的分灵宫庙与台南学甲慈济宫之间进香、参访,往来频繁。



四、将军溪畔学甲宫

学甲慈济宫,位于台南县学甲镇将军溪畔,号称台湾保生大帝信仰的开基祖庙。

学甲镇地势低平,属沿海平野地形。在郑成功复台前,学甲镇为西拉雅系萧垵社平埔族人的活动区域。郑成功入台后,大批汉人进入学甲,平埔族人被迫迁离,学甲遂成为汉人聚居的地区。民间传说,学甲这一名称就与汉人入居有关。传说,追随郑成功入台的先民中,不乏一些饱学之士,他们在当地设立书房教育子弟,由此学风崛起,人才辈出。于是,地名取“学”为头,再加上天干排头的“甲”字,合为“学甲”二字。地名学甲,表示当地乃台湾学业的发源地的意思。不过,也有人认为,民间的这种传说仅是当地民众对地方的一种美化,当地原为平埔族人居住的地方,“学甲”之称,很可能是先民对平埔族人称呼地名的音译并再易以雅字的结果。^①

南明永历十五年(1661),郑成功率军入台时,军队中有来自泉州府同安县白礁乡的军民。鉴于海峡风浪险急,他们从故乡白礁慈济宫求得保生大帝神像,随行携带护航来台。打败荷兰殖民者后,这些军

^① 黄有兴:《学甲慈济宫与壬申年祭典纪要——兼记前董事长周大围》,《台湾文献》第四十六卷第4期,1995年,第104页。



民选择在登陆地学甲一带定居了下来。由于出身同安的军民们感念保生大帝保佑他们平安渡海并且打败荷兰殖民者，遂在学甲立小庙奉祀，这就是学甲慈济宫的前身。

护佑同安军民来台的这尊保生大帝神像可不简单。相传，保生大帝升天后，由于神灵显赫，信徒们遂雕塑神像三尊，尊称为大大帝、二大帝与三大帝。大大帝现供奉于白礁慈济宫，三大帝奉祀于青礁慈济宫。而二大帝呢？就是这尊被奉迎来台的神像了。因此，这尊二大帝神像，距今已有八百多年的历史了，在学甲慈济宫里，要算是一级“宫宝”了。



台南学甲慈济宫(图片来源:《慈济灵宫——辛未年重修落成纪念画册》，1990年版)

自从学甲地方立庙奉祀保生大帝后，先民们的垦



荒工作有了进展,地方文风也兴盛起来,于是先民们对保生大帝更为敬仰,逢年过节,总要到庙里祭拜一番,感谢保生大帝的庇佑之恩。随着学甲境域的开发,地方逐渐富庶,加上原来的小庙年久失修,难蔽风雨,先民们觉得要重建保生大帝的宫庙了。康熙四十年(1701)学甲地方的信徒们,出钱的出钱,出力的出力,把原来的小庙改建成为华南式宫殿型的庙宇。从此,学甲慈济宫以崭新的面貌矗立在将军溪畔,燕脊飞翬,绣角相倚,美轮美奂!此后,学甲慈济宫迭有重修扩建,但在执事人员的维护下,均不损康熙重建时的建筑风貌。

康熙重建后,学甲慈济宫在乾隆九年(1744)、嘉庆年间(1796—1820)、咸丰十年(1860)、民国十八年(1929)及1965年又有过五次较大规模的维修和增修,终成今日巍峨壮观之庙貌。此外,从1955年起,学甲慈济宫又在宫庙周边增建了一系列建筑和设施:1955年兴建宫前西侧店铺;1966年于济生路兴建慈生别馆;1977年增建慈济宫两侧钟鼓楼和保生宾馆;1978年在头前寮溪畔由政府出资兴建“郑王军民登陆暨上白礁谒祖纪念碑”;1981年在头前寮溪畔增建白礁亭;1982年又于慈济宫前东侧兴建慈济文化大楼。

今天的学甲慈济宫,坐北朝南,占地1600百余坪,计分前殿、正殿、后殿三进。前殿为单檐硬山式造型,正脊装饰双龙朝三星,象征福、禄、寿三星拱照学甲,护佑黎民。侧脊装饰彩凤曳尾,彩凤的姿态曼妙,栩栩如生。其余的剪粘,也都制作精巧,再加上久经



岁月,精巧中又呈现出古朴之美。慈济宫的丹墀廊顶、彩拱、纲目等也都雕金嵌翠,富丽堂皇。桁上的狮座,不仅样态可爱,还蕴含吉祥之兆;桁下的插图、雀替等雕饰有人物、动物的图样,造型浑然天成。总之,前殿的装饰物,雕工细致,一斧一凿,皆为巧匠运斤之作。

前殿和正殿相通之处,设有丹墀。正中放着一个大香炉,炉中香烟袅袅,四时不灭。正殿建筑采三通五爪造型,殿中神龛奉祀慈眉善目的保生大帝塑像,慈祥地注视着前来行香的信徒们。神龛前摆放着光明灯。信徒们只要添些油香,就可以在光明灯上留下名字,使得自己一生得到长命灯光辉照耀,平安健康。堂殿两侧还置有仪仗,专为保生大帝出巡绕境时护驾所用。

慈济宫的后殿为慈福寺,采单檐硬山体,仍为华南式建筑风格。后殿正脊饰有双龙拜塔,垂脊则尾饰人物水榭,皆生动有致,让人看了流连忘返。后殿正中神龛奉祀观音佛祖,象征普救世人;左龛奉祀注生娘娘,庇佑信徒多生孝子贤孙;右龛奉祀福德正神,保佑信徒多福多寿之意。后殿的两壁供奉有目连、弥勒、达摩、降龙、开心、进花、进香、长眉、伏虎、飞钹、戏狮、进灯、洗耳、页纳、优婆、多利、梁武帝等仙佛塑像。塑像或坐或立,洒脱自然,或慈或威,神情各异。

慈济宫左右两边为钟鼓楼,楼形八角,檐高三层,檐顶还站着威武凛然的神将。钟鼓楼的三重垂脊分别装饰翔龙、鸾凤、草尾等剪粘,争妍斗艳,美不胜收。

此外,学甲慈济宫内还藏有不少镇宫之宝。



一是叶王的遗作“交趾烧”。清咸丰十年(1860)慈济宫重修时,聘请以交趾烧作品闻名于世的大陶师叶王来宫妆饰庙壁与庙顶。现在宫里保留有多项叶王作品,如孔明献西城、狄青斩天化、六爱、八仙、殷郊上犁头山、二十四孝、梁武帝升道、百忍堂、七贤过关及其他人物造型共计 182 件,件件都是精品。

二是何金龙的剪粘作品。台湾寺庙的剪粘艺术,派别众多,不同的派别风格不同。其中以大陆名匠何金龙的剪粘作品最为有名。1929 年慈济宫重修时,曾聘请何金龙来庙负责制作剪粘艺术。今天,宫里珍藏的何金龙作品有古城会、鸿门宴等 208 件。

三是道光年间的八仙桌。宫里珍藏有道光二十七年(1847)学甲庄弟子黄锦顺敬献的木制八仙桌一张。

四是咸丰年间的古香炉。宫里最古的香炉为咸丰二年(1852)嘉义信徒罗长敬献。

五是乾隆年间的“慈济宫缘业碑志”石碑。该碑立于乾隆九年(1744),碑文记载了康熙三十二年(1693)以后四十余年中慈济宫首垦产业的变化情形及维护等事。

六是清代留存下来的多方匾额。如“真人所居”、“济世曰生”两匾为咸丰十一年(1861)所置,“帝德同天”为同治三年(1864)所置,均具文物价值。^①

^① 以上对学甲慈济宫宫貌的介绍主要参考“全国佛刹道观总览”《保生大帝专辑》(下)(台北:桦林出版社,1987 年版,第 6-15 页)、台湾庙宇文化大系《保生大帝卷》(台北:自立晚报社文化出版部,1994 年版,第 32-35 页)的相关记载。



学甲慈济宫创建后,经过三百余年的发展,俨然已经成为保生大帝信仰在台湾的开基祖庙。据台湾学者黄有兴的调查,目前学甲慈济宫信徒的分布,不仅包括学甲、中州、大湾、草垄、山寮、宅仔港、学甲寮、倒风寮、三寮湾、溪底寮、二重港、渡仔头、灰磙港等传统的“学甲十三庄”,还包括遍布台湾全省的旅外乡亲和分灵庙的信徒。另外,从学甲慈济宫 1992 年举办的“上白礁”谒祖祭典的规模来看,也可以看到学甲慈济宫在台湾所拥有的巨大的影响力。参与 1992 年“上白礁”祭典游行的台湾宫庙就有台南县新寮普济宫、高雄市新兴区仁和宫、台南市旧和顺慈安宫、嘉义县义竹代天院等 54 座。特别引人注目的是,这次祭典活动还有来自福建晋江深沪的宝泉庵以及其他海外分灵宫庙的共襄盛举。首先抵达台湾的是香港宝泉庵进香团。该团由董事长李国旋率领,于 1992 年 4 月 10 日(阴历三月初八)飞抵小港机场。进香团抵达学甲镇后,学甲慈济宫动员锣鼓阵、宋江阵、谢将军、范将军等阵头及八顶神轿迎接,并由两支上书“台湾学甲慈济宫分灵深沪宝泉庵大道真人谒祖进香”的长旗帜为前导,浩浩荡荡地游行学甲街道。下午 3 时 15 分,香港宝泉庵正炉保生大帝神像被恭迎入宫内,安座于神坛。4 月 11 日,福建晋江深沪宝泉庵进香团护送离别台湾母宫 130 多年的保生大帝金身回来谒祖寻根。深沪宝泉庵进香团由执事蔡芳耀、洪悦仁与吴式乾率领。学甲慈济宫董事长周大围及该宫部分董、监事亲至小港机场接机迎驾,并护送至学甲镇



参加学甲慈济宫“上白礁”谒祖祭典的第一天绕境巡游。随后,菲律宾马尼拉宝泉庵与宿务宝泉庵也于12、13日先后抵达学甲。^①

还值得一提的是,学甲慈济宫创建后,非常重视与祖庙白礁慈济宫的联系。例如,白礁慈济宫前殿门廊六根石柱与中殿的四根石柱,都是白礁慈济宫在嘉庆二十一年(1816)重修时,由学甲慈济宫信徒跨海运来赠送给祖宫的。白礁慈济宫正殿神案上的两个白瓷花瓶,有60公分高,也是台湾信徒欧阳运祥参加光绪十二年(1886)的“上白礁”谒祖祭典时亲自带来敬谢保生大帝的纪念品。^② 据说,学甲慈济宫的“上白礁”谒祖祭典就是因为学甲信徒思念大陆、思念祖庙而自发组织起来的。最初的“上白礁”谒祖都是信徒搭船返回福建谒祖,日据台湾后,由于日本军国主义者的阻挠,才不得已改为遥拜的仪式,并且一直延续至今。

五、台北重镇大龙峒

大龙峒保安宫位于台北市大同区哈密街六十号,是台湾最大的保生大帝宫庙。大龙峒保安宫与龙山寺、清水岩并称,是台北三大寺庙之一。

^① 黄有兴:《学甲慈济宫与壬申年祭典纪要——兼记前董事长周大围》,《台湾文献》第四十六卷第4期,1995年,第141-142页。

^② 同上,第116页。



大龙峒所在地过去并不叫大龙峒,大龙峒的名称是经过一段时期的演变才有的。据范纯武先生研究,大龙峒原为平埔族凯达格达“巴琅泵社”的居住地,“巴琅泵”又名“巴浪泵”或“大浪泵”,是根据 Pourompon 的音译而来。乾隆年间,福建同安人开始逐渐入垦大浪泵,并把大浪泵改称为大隆同,意思是同安人将在这里日臻隆盛。咸丰同治年间,大隆同的同安移民文风日盛,人才辈出,有“十步一秀,百步一举”的美称,于是大隆同又被称为大龙峒,一直沿用至今。

据说,同安人在移居大龙峒时,就把他们故乡的保生大帝信仰带了过来,但是大龙峒保安宫究竟兴建于哪一年,却有不同的说法。

民间流传的说法是,乾隆七年(1742),同安先民从白礁慈济宫分灵香火,随行入台,奉祀于大龙峒。由于当时居民不多,财力有限,仅能搭建木结构的简陋庙宇奉祀保生大帝。此后,保生大帝神灵显赫,护佑同安移民有求必应,大家十分感念大帝的庇佑之恩。乾隆二十年(1755),远近民众齐心协力,扩建简陋的庙宇。此次扩建,工程浩大。乾隆二十一年(1756),中殿率先落成,在信徒们的簇拥下,保生大帝进殿安座。此后,其余的扩建工程继续进行,直到乾隆二十五年(1760)保安宫全部竣工。不过,这一保安宫的建庙经过只是民间传说,并无可资证明的文献记载。

文献记载保安宫创建年代的是《淡水厅志》。该志记载保安宫于嘉庆十年(1805)创建,道光十年



(1830)告成。有趣的是,尽管《淡水厅志》记载了保安宫的创建年代,但这一记载却经不起考古发现实物的验证。

台湾学者李乾朗在保安宫里发现了两件足以质疑《淡水厅志》记载的实物证据:

一是,保安宫大殿龙柱的落款有“嘉庆甲子年”字样。嘉庆甲子年即嘉庆九年(1804),这比《淡水厅志》记载的嘉庆十年早了一年,这说明保安宫的创建时间应比《淡水厅志》记载的要早;

二是,保安宫后殿供奉有一张灵位,灵位上写有“乾隆七年兴建,本宫发起创建历次重修诸位先贤之牌位”字样。灵位为过去所立,过去的先民没有将立位时间提前的必要,灵位也无后人作伪的痕迹。^①从李乾朗发现的这两条实物证据来看,《淡水厅志》的记载也不可靠,而保安宫创建于乾隆七年(1742)的民间说法仍有其合理性。

保安宫兴建之初,据说曾有反复。居住于大龙峒的民众准备兴建庙宇来报答大帝的时候,据说绅士邱笔答允出让土地兴建庙宇,但是不久又反悔,使兴建工作陷于困境。其后,有当地巨富王仁记、王义记一族人慷慨捐出保安宫现有庙地,创建工程才得以进行。据称,保安宫落成后,剩有木材若干,当地富户王、郑、高、陈四家以低价购进,用以兴建保安宫两边

^① 李世伟:《新修大龙峒保安宫志》,财团法人台北保安宫,2005年版,第27页。



的店铺四十四间，中间以道路隔开，左右各二十二间，号称“四十四坎”。这四十四间店铺的建筑样式和用料整齐划一，每间都架梁瓦顶，前设过水檐，后筑围墙。四十四座店铺的头尾处还设隘门两座，靠近保安宫的称为“小邑絃歌”，靠近街尾的称为“大隆同”。这“四十四坎”就是大龙峒市街之始。

保安宫创建后，陈维菁、蔡丕基、陈湖河、陈树蓝、张梦星等人曾先后参与修葺，但经过不明。日据台湾后，保安宫又先后进行了三次大规模的重修。

甲午海战后，台湾被迫割让给日本。光绪二十一年（1895）五月，日军由基隆港登陆，攻陷台北。当时台湾巡抚唐景崧回防厦门，驻守大龙峒的清军因欠饷而哗变，某些人浑水摸鱼，抢劫位于保安宫东面数百步远的火药库，引起火药爆炸，殃及保安宫，致使保安宫受损严重。光绪二十四年（1898），日本人占据保安宫，清除中国传统信仰的影响，在宫内开设大龙峒公学校，收有学生 158 名。其后，大龙峒公学校改为日语学校第三附属班。学校停办后，保安宫又被制筵会社占用多年。保安宫庙貌呈现一派残破景象，丹青剥落，栋宇倾颓，岌岌可危。此后，包括大龙峒、大桥头、二重埔、三重埔、大稻埕、港仔嘴等地方在内的三堡士绅发起募捐重修。这是保安宫创建以后的第一次大规模重修。

保安宫第二次重修于民国六年（1917）至民国八年（1919）之间，由郑万镒、沈猪、陈培根、林明德、李声元、郑根木、陈春辉、黄赞钧、林清敦、蔡受三、黄玉阶



等人分任募捐诸事，鸠工庀材。这次重修规模浩大，共耗资 32000 元，重现了保安宫美轮美奂的宫貌，“规模式廓，壮丽踰于旧观”。^① 据说保安宫前原有两株大榕树，树龄接近百年，不幸为暴风吹折。这次重修时，主事者在旧址补植两株，以作永久纪念。



台北保安宫(图片来自李世伟:《新修大龙峒保安宫志》,2005 年)

1952 年 3 月,保安宫组成临时重整委员会,由黄赞钧主持工作,决定改变困顿局面,从正殿、后殿起,逐步完成重修工作。1957 年黄赞钧去世,临时重整委员会改组为保安宫管理委员会,由林拱辰担任主任委员。在林拱辰主持和吕学辉的大力资助下,保安宫重整工作获得可喜进展:1966 年,得到台北市政府补

^① 张介人:《台北保安宫专志》,财团法人台北保安宫,1981 年版,第 343 页。



助台币 50 万元,再加上社会各方的资助,管委会筹得台币 130 余万元作为宫中住户的迁出赔偿金。此后,迁出工作又得到政府的大力协助,七月间二百余户住户全部迁出,违建物也全部拆除。从 1967 年正月,台北保安宫迎来了第三次大规模重修。重修工程全面铺开,日夜赶工。历时十个月后,重修工程结束,保安宫里里外外,焕然一新,恢复了过去那种巍峨壮观的庙貌,香火也逐渐兴旺起来。

今天的保安宫有前殿、正殿、后殿与凌霄宝殿等四进。前殿与正殿为重檐歇山式造型,后殿为单檐硬山式,凌霄宝殿则采用中原宫殿式建筑风格。

保安宫兴建之初,前殿拟开五门,因为该宫奉祀的保生大帝曾受封帝号,享官祀之礼。但是在建前殿时,改置为三门。1917 年第二次重修时,于前殿两端增辟二门,以符五门之尊。

保安宫正殿奉祀三尊大小不等的保生大帝,人称老祖、二祖、三祖。据说,大龙峒先民曾派人回故乡白礁慈济宫分灵保生大帝神像来台供奉,当时请了一尊大的,一尊小的,此外还有中坛元帅与黑虎将军各一尊。返航时,保生大帝神像分乘两条船渡海,先民们约定,先到大龙峒的保生大帝为老祖,后到的为二祖。当时一尊小的保生大帝神像与中坛元帅、黑虎将军神像同坐一船,顺风顺水,由淡水登陆,直达大龙峒。因此,小尊的保生大帝神像就被称为老祖。而大的保生大帝神像乘坐的船只,渡海航行中遇到风雨阻挠,不得已转到台南布袋嘴上岸,再经陆路北上,沿路又有



百姓的设案恭迎，耽误了时间。等到了大龙峒时，大的保生大帝神像只能屈尊当了二祖。至于三祖，则是保安宫执事们在台湾增塑的一尊最大的保生大帝神像，被奉祀于正殿。

保安宫后殿合祀五谷先帝与妈祖。据说，从前有人从河里捡到一尊五谷先帝的神像，寄祀于土地祠中。后来，台北遭遇一场严重的干旱，民众们想到五谷先帝是主司农业的神灵，便赶紧到土地祠中求雨。后经五谷先帝指示，果然普降甘霖，民众喜开望外，对于五谷先帝的信仰更加虔诚。保安宫第一次重修后，五谷先帝就被民众从土地祠中迎到保安宫的后殿供奉起来。至于妈祖，也是在保安宫第一次重修落成后，从新庄二重埔先啬宫分灵香火到后殿供奉的。

在保安宫信徒的民俗行事中，值得一提的是家姓戏。按照民间俗例，每年神佛诞辰时，必须轮值一姓氏醮金演戏，为神祝寿，谓之家姓戏。在大龙峒，家姓戏举行于保生大帝诞辰的阴历三月，从初五开始，到二十八日止，各姓都择定一日演戏祝寿。大龙峒保安宫的家姓戏在长期发展中，形成约定俗成的惯例，每年三月初五由张姓开始演戏，陈姓次之，吴姓殿后。这样的安排，当与历史上大龙峒地区家族势力的大小有关。当其时，大龙峒诸姓里，张姓的势力最大，民间流传有“琅泵张加蚋仔杨”的俗谚，可见张姓势力之大。陈姓的势力仅次于张姓，故家姓戏由张姓开始，陈姓紧随其后。至于吴氏殿后的原因，则是吴氏自认是保生大帝之后裔，为表自谦而宁居于后。另外，三

月十五日保生大帝庆典的前一天，照例要举行保生大帝的出巡绕境，至今这仍是台北地区最盛大的迎神赛会。过去在出巡时，保生大帝和诸神明都是乘坐大轿，如今则乘坐各种花车，例如：狮车、风火轮车、麒麟车等等，其盛况年复一年。

保
生
大
帝





第六章 保生大帝的信仰民俗

在保生大帝信仰的历史发展中,形成了一些独具地方特色的信仰民俗。例如,晋江深沪镇沪江宝泉庵的信徒在每年阴历五月初二保生大帝飞升时,都要举行坐瞑的仪式。信徒们拿把椅子,在殿中或殿前坐通宵,以祈福避灾。南安市丰州镇应魁慈济宫的信徒们,历来就流行有在庙里扶乩的习俗,据《敕封仁济医局江仙君碑记》的记载,当时的县令黄某还曾到庙里求取箕字。德化县丁乾村大卿宫的信徒则有做龟的习俗,每年保生大帝诞辰时,他们总要用糯米做只大龟来祭祀保生大帝,祝愿保生大帝永生,信众健康、平安……

在这些种类繁多的信仰民俗中,流行最广的要数进香活动了。每年春季,闽南、台湾以及东南亚一带的保生大帝同祀宫庙们,都要抬着他们的神像,返回青礁、白礁慈济祖宫进香谒祖。最有地方特色的民俗则可能是广东省大埔县广福宫的“酢大福”了。在“酢大福”期间,家家户户的信徒都你来我往,比春节还热闹。而台南学甲慈济宫年年举行的“上白礁”谒祖祭典,则是最能体现中华民族饮水思源、薪火相传

的精神了。

一、年年进香朝大帝

保
生
大
帝



根据现在白礁慈济宫、青礁慈济宫各执一词的说法,由于前来东(西)宫进香的漳、泉各地的同祀宫庙队伍庞大、数量众多,常常因抢占祭台而造成纠纷,于是在相邻的白礁(青礁)另建西(东)宫,作为泉(漳)府同祀宫庙的进香场所,以及林廷瓚在《保生大帝实录》中提到的“每届诞辰,远近先期进香酬赛,岁以为常。泉人则赴白礁慈济祖宫进香,漳人则赴青礁之东宫进香,甚盛事也”,^①可以看出,早在奉祀保生大帝的最初一批宫庙创建后,保生大帝信徒们便开始了年年进香朝大帝的习俗了。

历史上,保生大帝信徒到祖庙进香谒祖的活动极为热烈,乾隆《海澄县志》在卷一《舆地志》中,对各地信徒赴青礁慈济宫进香的情况就有过详尽的描述:

三月十五日,青礁慈济宫吴英惠侯诞。澄人先数日各祀庙建醮,醮毕迎神。社人鼓乐旌帜,楼阁彩亭,前导至慈济宫,传香以归。方言曰“割香”,岁一为常。归入门,衣有寸尘,额有符篆,翁姬妻子女喜绕旋,旋为

^① [清]林廷瓚《保生大帝实录》,上海:宏大善书局 1933 年石印本,第 13 页。



割得香来也。^①

到白礁慈济宫进香的信徒更多,场面也更热烈,乾隆《海澄县志》卷一《舆地志》还提到“泉人乞灵,皆在西宫,故东宫香火不若西宫之盛”。^② 信徒在白礁慈济宫的进香盛况,在民国《同安县志》中也有明显体现:

祀大帝者往白礁进香,归则盛设仪仗,彩旗、銮舆、妆阁及马匹扮演故事,鼓乐喧天,绕城乡各保外,皆需妆故事会迎,名曰迎香,谓可以邀神祐也……有甲第大帝,由郡赴白礁进香,均道经同城,亦照例迎赛,计每次费千金或数百金。^③

此外,我们从一些保生大帝宫庙的个案中,也可以发现历史上保生大帝信徒赴祖庙进香的盛况。清初,南安丰州应魁慈济宫往白礁祖庙进香前有扶乩求“表章”的习俗,《敕封仁济医局江仙君碑记》记载了发生于顺治三年(1646)的扶乩活动,“因吴真人谒祖进表,赵斗枢彦琦邀吴震璟求表章,呼童降笔,咳唾珠玉,焚香叩请,应也如响”。^④ 进香前扶乩请保生大帝降示进香“表章”,说明应魁慈济宫的信徒对谒祖进

① 乾隆《海澄县志》卷十五《风土志·岁时》,台北:成文出版社,1968年版,第177页

② 乾隆《海澄县志》卷一《舆地志》,台北:成文出版社,1968年版,第22页。

③ 《同安县志》卷二十二《礼俗》,1929年厦门退补斋排印本,第7页。

④ 《敕封仁济医局江仙君碑记》,该碑记现仍存于应魁慈济宫。



香活动是颇为重视的。

为了保证进香活动的顺利举办,一些宫庙还采取多种形式的措施以维持进香经费的来源。如漳州平和县坂仔心田宫在嘉庆元年(1796)重修宫庙后,主事人赖金捷将余钱九千余“谷法生放”,以其收入作为“岁祀大帝”的费用。到嘉庆丁卯(1807),赖友功继其志,用生放所得“帮修香亭、赔垫族事”。赖友功谢事后,其子赖勤峰以这笔收入如何处理,商之于族众。族众决定“宜以其年租付值年进香者收作龙袍执事费,俾后人敬神明,溯功绩,纍深勿替”。^① 赖勤峰遵从众议,并将此事刻石立碑。这说明筹措一项稳定的收入作为进香活动的主要经费来源,已成为心田宫信徒关心的一件大事。

厦门海沧惠佐社大觉堂在光绪年间,也试图为该宫的进香活动筹措一项稳定的经费来源:

光绪六年五月,于大觉堂保生大帝庵后宅园一丘,献送邱正朝观掌管,起后盖作学堂。又,邱正朝观备出英银壹百四拾大元奉谢保生大帝,收去生放利息银,逐年进香开费应用。^②

另如厦门鼓浪屿种德宫,宫前立有一块石碑,其

^① 该碑题名为《心田宫》,刻石于道光二十一年(1841),该碑现仍立于心田宫前。

^② 何丙仲:《厦门碑志汇编》,北京:中国广播电视出版社,2004版,第320页。



内容如下：

本宫前置屋一座，址在厦门祖婆庙边字纸亭前右畔第四间门牌第十六号，其殿屋所收租项藉补本宫逐年进香之费，无论任何人不得私相典卖及贻借等弊。恐众未尽周知，特此布告。本境众董事公立，民国十二年古历六月初一日。^①

种德宫董事为保证逐年进香经费的来源，特地置屋收租，同时，为防有人出于私利而破坏这一经费来源，该宫董事于宫前刻石立碑，以通告境民，这些都说明确通过进香活动与祖宫保持紧密联系，是分灵宫庙信仰活动中的一件大事。

今天，保生大帝信徒到祖庙的进香情况如何？是否仍然保持着历史上的热烈场面呢？带着这个问题，在2002年4月21日，我们随同厦门海沧镇青礁村进香队伍到青礁慈济宫，参与了全程进香活动。

在一些有关保生大帝的资料里，一般都称东宫为“青礁慈济东宫”。其实，今天的青礁作为一个行政村，它包括院前、鸿江、过田、青礁、芦坑五个自然村，东宫坐落在院前自然村，与青礁自然村还有一段距离。我们实地调查时发现，比较起来，实际上青礁自然村同白礁慈济宫的距离更近一点。青礁自然村内还有清津宫、万应庙、昭德宫、启明宫等四座宫庙，还有

^① 碑文转引自苏明辉：《漫议龙湫庵本草的发掘与开发》，文载《圣山春秋》，福州：海峡文艺出版社，1998年版，第139页。



包括崇恩堂在内的三座宗祠。清津宫奉祀保生大帝，据立于宫内的上世纪九十年代的新修碑记记载，“清津宫亦名新宫，原系颜、林、王、陈、黄、曾，称为六社庵，是奉祀宋代神医吴真人之宫，始建于宋”。^① 可见青礁村在宋代尽管颜氏一枝独秀，但仍有不少杂姓人家居于该村。不过，我们在青礁村访问时，村里的干部告诉说，现在该村以颜姓为主，外姓很少，偶有的外姓也主要是通过“倒插门”的婚姻迁居这里的。看来，在历史变化中，青礁村的杂姓已经逐渐湮没了。这一点在新修碑记中也有体现，在九十年代组成的清津宫重建委员会的名单里，清一色的是颜姓族人，碑记载名的捐款信徒绝大多数也是颜姓。万应庙主祀玄坛元帅赵公明，据称该神像为颜氏先祖从山东携来，极为灵验。九十年代，万应庙也进行了重修，重修理事会的成员与清津宫重建委员会的成员大致相同。由于两庙均为青礁颜氏共有，所以万应庙重修时还得到清津宫拨来的 16,000 元的赞助款项，当年青礁村到东宫进香的节余费用有 10,000 元，也充作万应庙的重修经费。^② 昭德宫主祀孙真人，启明宫主祀许真人，也都是青礁颜氏共有的村庙。

每年青礁村到东宫的进香活动均由清津宫、万应庙与崇恩堂联合发起。进香日期遵循传统惯例于每年的阴历三月初九进行。进香的经费由青礁村民集

① 《重建清津宫碑记》，碑记立于清津宫内。

② 1995 年立《重修青礁万应庙碑记》，碑记仍立于万应庙内。



体分摊,有能力的可以多捐献。由于每年进香均有蜈蚣阁共襄盛举,所以在进香前半月左右,进香筹备组就得着手准备蜈蚣阁的制作事宜。阴历三月初十,万应庙的玄坛元帅与清津宫的保生大帝,还要抬到万应庙门前,接受村民们的烧香膜拜。这里简要介绍2002年阴历三月初九的进香情况。

2002年阴历三月初九上午八点,青礁村里村外一片沸腾,万应庙门前更是人山人海,所有参加进香的队伍从各处赶来这里集中。9时30分左右,进香活动按事先拟定的名单顺序编排队伍。

据《青礁万应庙进香队伍》名单,进香队伍分列为5个部分,总共由68个单位组成。

第一部分:1. 盐米(撒盐米开路,有驱邪之意);2. 分符令;3. 开路锣一对;4. 头旗四支;5. 香篮一对(即香担,一为万应庙,一为清津宫);6. 主会炉;7. 锣鼓大路;8. 进香匾(八人抬,上书:“青礁社谒祖进香”);9. 大开道(晋江安海)。

第二部分:10. 白礁威风大鼓(女30人);11. 东孚腰鼓队(40人);12. 西乐队(20人);13. 西边西鼓队;14. 白礁腰鼓队(24人);15. 西乐队(20人);16. 下面店仔西鼓队;17. 海沧农场西鼓队;18. 西乐队(20人);19. 金山西鼓队;20. 晋江狮队;21. 白水西乐队(24人);22. 金山西鼓队;23. 下房西鼓队(15人);24. 角美西鼓队;25. 埭仔腰鼓队(21人);26. 石塘腰鼓队(19人);27. 白礁西鼓队(20人);28. 石美西鼓队;29. 金山西鼓队;30. 海澄白水音乐团;31. 后松锣



鼓队;32. 石美威风鼓(男 29 人);33. 大旗一支蜈蚣阁;34. 后松娘伞鼓;35. 充容(青头)西鼓队;36. 白礁西鼓队(17 人);37. 大路西鼓队;38. 后井西鼓队;39. 鸿渐腰鼓队;40. 渐美腰鼓队;41. 西乐队;42. 白礁腰鼓队;43. 埭仔锣鼓队;44. 西乐队(17 人);45. 大鼓队;46. 孙真人神轿。

第三部分:47. 内坑腰鼓队;48. 学生小鼓;49. 西鼓队(18 人);50. 芦坑西鼓队;51. 大鼓吹;52. 埭里大帝神轿。

第四部分:53. 后松西鼓队;54. 龙队;55. 晋江西乐队(48 人);56. 敦尾学生鼓队(18 人);57. 大鼓吹;58. 玄坛元帅神轿。

第五部分:59. 娘伞;60. 牙里腰鼓队;61. 西边西鼓队;62. 鸿江腰鼓队;63. 院前腰鼓队(20 人);64. 鸿江锣鼓队;65. 大鼓吹;66. 保生大帝神轿;67. 娘伞;68. 随香队伍。

从进香队伍的组成可以看出,进香筹备组的负责人把各种乐队分别安排于神轿行列间,以使进香队伍从头到尾都洋溢着喧天的鼓乐声,增加热闹气氛。另外,各种乐队大都是雇请的职业鼓乐团体,传统的由村民自发组成的鼓乐乐队已很少见。也正因为如此,各地不同的乐队汇聚一堂,相互间彼此观摩学习,同时乐队提供的文化服务也是一种商品流通。通过不同地区的相互聘请,文化商品也就在不同的地区间频繁流动,活跃了青礁与周边地区的经济文化交流。

9 时 50 分,进香队伍从万应庙前整队出发。进



香队伍估计有两千余人参加,排成一条长龙,前望不到头,后看不到尾,浩浩荡荡地朝东宫进发。青礁村内,村民们家家户户都在门前设案供香,清茶四果,燃金纸祭拜。

进香队伍的行走路线大致如下:万应庙——崇恩堂——清津宫——青礁村的所有街道(共2条)——石村采掘工地——海沧镇——海沧村——院前村前公路(即角嵩公路,龙海角美通往厦门嵩屿的公路)——马青公路(海沧管委会往角美的公路)——东宫。这个路线安排,至少有三方面的用意。

一、从万应庙到东宫的直线距离其实很短。为表示进香队伍的虔诚,同时也为了渲染进香日和地区的热闹气氛,进香活动一定要延长途中时间;而且进香活动是青礁全村群体性的大事,每个村民都出钱、出力,进香队伍穿行于村内大街小巷,村民们以为神轿上的神灵就会替他们驱邪祈福。

二、进香队伍要在当地石材采掘工地作短暂的停留。因为青礁村村民除务农外,绝大多数都从事石材加工业,而且,进香队伍中的11号东孚腰鼓队为海泉石材厂答谢、12号西乐队为石村集团答谢、15号西乐队为青礁石材厂答谢、18号西乐队为崎山石材厂答谢、38号后井西鼓队为南发石材厂答谢、54号龙队为龙辉石材厂答谢。石材采掘有一定的危险性,所以进香队伍要在进香途中绕到石材采掘工地为其驱邪祈福。

三、进香队伍中的海沧镇,并非在从万应庙到东



青礁村进香团(范正义摄)

宫的直线距离上,而是要南辕北辙地拐一个大圈。据进香队伍负责人解释,海沧镇在历史上是青礁村的上级,所以每年进香都要绕道海沧镇。由此看来,这一绕道还是民间信仰中传统的“王朝正统”观念的体现。

进香队伍抵达马青公路时,距离东宫不过百米之遥,但是,马青公路是厦门到漳州的交通要道,车流量较大。进香队伍要抵达东宫,必须横穿马青公路。车水马龙的马青公路上的来往车辆此时全都被拦阻下来,要让浩浩荡荡的进香队伍花费将近一个钟点的时间全部穿过。

中午 13 时左右,进香队伍全部抵达东宫,随行的所有阵头、艺阁、神轿都由东宫前殿的左门进入,绕到后殿,再由后殿绕回前殿,由右门出来。四顶神轿则于东宫正殿保生大帝像前落轿。入庙时,由人力肩扛



的蜈蚣阁煞是壮观,蜈蚣阁由二三十块巨板联结而成,每块巨板上安座两位孩童。进香队伍中随行的香客就在东宫宽敞的庙埕上就地休息,开始自由上香祭拜,祈求东宫保生大帝的庇护。



请香火(范正义摄)

13时45分,已经化妆就绪的戏剧演员们到东宫保生大帝神前上香,奏告上演大戏酬神,恭请保生大帝观赏,接着就到庙埕开锣演出。14时左右,角美威风大鼓阵也登场亮相,各种乐队、鼓队、歌舞团同时在庙埕上此起彼伏,竞献技艺,锣鼓声震天、鞭炮声不断,围观信徒挤得水泄不通,整个东宫沸腾了起来。

14时10分左右,开始“割炉火”仪式。进香团的成员把青礁东宫正殿香炉中正在燃烧的炉火舀进进香队伍香担的两个香炉中。接着,青礁村的三位香首



头戴礼帽,身着长袍,在保生大帝神前上香膜拜,然后把香插到正殿香炉里,先朝庙门方向行三跪九叩礼,然后转身面向正殿给保生大帝神像行三跪九叩礼。接着,二十余位身披香首横彩带,但不戴礼帽、不穿长袍的香首也给保生大帝上香,但免三跪九叩礼。

14时35分左右,香担率先离开东宫。14时40分左右,神轿开始起轿。在震耳的鞭炮声中,进香队伍按照顺序,缓缓地离开东宫。东宫座址于院前村,因此,进香队伍回程途中,先绕行院前村,然后直接返回青礁村。

当晚,青礁村里演戏酬神。

应该指出,上述青礁村民到东宫的进香队伍和仪式程序,与台湾学者记录的台湾宫庙的进香活动,大致雷同。不过,还要指出的是,分灵宫庙不同,进香的仪式也会有所不同。

漳州芗城区的诗浦慈济宫,相传始建于明代,是东宫分灵庙。每年的阴历三月十二,诗浦慈济宫都会延承古俗,组团到东宫进香。进香时,诗浦慈济宫要向祖宫进献“三宝”,“即进献庠斗2个、米筛2只、竹板2支”,然后还要“祈求社里平安签1支,再由祖宫‘贴红包’带回诗浦慈济宫。当天,诗浦及周边的信众在宫庙大埕举行‘蹈火’表演,同时宫内外鼓乐齐鸣,有的烧香膜拜,有的跳火舞蹈,场面非常壮观”。

平和坂仔心田宫组团到东宫进香则分两步进行,即每年阴历二月初一组团到东宫割火,二月初九到山边岩前社迎保生大帝銮驾回宫。据称,每年这两个日



子是平和坂仔心田宫最隆重的传统节日。

心田赖氏主要分布在坂仔、国强、城关、崎岭等地。因为人口众多,村落分散,心田赖氏遂按照聚居地分成十三甲。每年由一个甲为香主,举行进香活动,到厦门海沧青礁的保生大帝祖庙进香奉祀。13年才轮值一次。过去由于交通不便,当地的传统是每年轮值的香主甲组织信士于阴历二月初一奉送心田宫的保生大帝金身、圣炉从山边岩前乘船往青礁割香。之后,返回岩前上岸,将保生大帝金身、圣炉安置在岩前社奉祀。直至初九才由值年香主甲组织信众到岩前社恭迎保生大帝圣驾回銮。现在,交通状况变为十分方便,从平和坂仔到厦门海沧青礁已无需乘船而改为乘车。凡值年之香主甲都会尽其所能,尽心尽意,唯恐不恭。保生大帝回銮后,心田宫必请道士设坛诵经作法,为心田赖氏合族祈安赐福,并演戏三夜以示庆贺。第二天起,香主甲还要恭请保生大帝绕境行香数日,请戏班演戏答谢神恩。

在青礁慈济宫观察进香仪式时,我们还发现信徒在东宫的割香火仪式,祖庙董事会与管委员成员一般不过问仪式操作的具体细节,而是由随进香团前来的道士或法师主持。例如,2002年3月3日(阴历正月二十)海沧东屿中元宫到东宫进香,其进香仪式均由自带的道士主持。中元宫抵达东宫,大约在12时半,由随团道士指导中元宫理事轮流跪拜保生大帝。接着中元宫理事列队执香,道士摇铃诵经,并向众理事们施洒净水。然后,道士宣读中元宫进香团的信徒名



单,诵经,手执竹筒与令牌再三叩拜。之后,举行割香火仪式,中元宫的一位理事手捧香炉,道士将东宫正殿香炉的炉火舀入。割完香火,香担立即离开东宫,神轿也马上起轿,进香团踏上返程。再如,2002年4月20日(阴历三月初八)龙海泗洲堂到东宫进香,也自带身穿白衣、背挎义武堂宝袋的法师。神轿在东宫落轿后,法师诵经,进香团的成员配合敲击锣鼓与法器。割香火时,由法师点燃大团金纸于东宫正殿香炉内,然后把泗洲堂的香炉在东宫香炉上盘绕数圈,表示“过香烟”,再把东宫香炉内的炉火舀入泗洲堂的香炉。

也有一些分灵宫庙到东宫进香时并不带有道士、法师,神轿在东宫落轿后,进香团的信徒自由上香祭拜,负责人则跟东宫的董、理事会成员叙话。到了割香火的时间,进香团的负责人把东宫的香炉火舀入本宫的香炉中,然后起香担,起神轿,直接离开。采用这类割香火方式的进香团所占的比例也不少。例如,2002年4月17日(阴历三月初五)漳州步文镇涂坪社桂溪宫进香团,4月20日(阴历三月初八)厦门塔厝社长兴宫进香团,2003年4月4日(阴历三月初三)南靖县山城乡张渠村水波宫进香团,等等。他们在到东宫进香时都不举行特别的仪式,只是自己动手把祖宫香炉火舀到本宫香炉之中。

随着时代的进步,也有一些都市中的分灵宫庙在进香时,不再举行割香火仪式。例如,厦门鼓浪屿种



德宫进香团到东、西两宫进香时都没有举行割香火仪式。^①但总的来说,绝大部分分灵宫庙,特别是闽南一带的分灵宫庙,都还保留着在赴祖宫谒祖进香时举行割香火这一传统的仪式程序。一些信徒在预约到白礁慈济宫的进香时间的时候,一般都特别提到割取香火的时辰安排。

二、广福宫的“酢大福”习俗^②

广福宫,位于广东省大埔县湖寮镇东部的黎家坪村。广福宫宫名的来历,与当地的信徒构成有关。据说在清嘉庆元年(1796),乡民从福建白礁慈济宫分灵保生大帝香火来此,建宫奉祀。由于当地的信徒大多为广东与福建两省民众,于是就把宫庙命名为“广福宫”。广福宫的朝向与一般庙宇不同,宫前面对一座山丘,宫后濒临梅潭河,这种面山背河的建筑在传统风水学上是朝向不吉利的,但广福宫的信徒不这么认为,他们称这种建筑为“法做”,不仅无害,还能给保生大帝增加山水的灵气,更好地保佑地方民众。

光绪四年(1878),广福宫进行过重修。民国年

^① 陈全忠:《种德宫及其进香民俗活动》,《真人》第9期,1998年,第25-29页。

^② 本书有关广福宫“酢大福”习俗的介绍,主要参考肖学法、黄占奎整理的《广福宫保生大帝及庙会简述》(该资料附录于《保生大帝实录》后,收集自青礁慈济宫)。



间,军阀陈炯明军队过境,广福宫遭到毁坏,1937 年于蓝森堂捐资修复。上世纪后半叶,在一次次政治风波中,广福宫也遭破坏。1982 年,华侨李鸿源捐资重修,再塑神像。此后,又有热心华侨捐资,广福宫新建拜坛、化宝塔、回廊、外山门、大门楼、龙、石狮、铁门等建筑,宫貌焕然一新。

自清代创建以来,黎家坪村的民众对广福宫保生大帝就极为崇信,百多年来,香火从不间断。在广福宫的信仰民俗中,以每年的三大祭最为热闹隆重,村中各姓家族每年轮流负责主持当年的三大祭活动,负责人被称为“大福总理”,。

阴历正月下旬,广福宫举行第一次祭拜活动,民众称之为“祈福”,就是祈求风调雨顺、五谷丰登、人畜平安之意。“祈福”前,当地民众禁止屠宰牲畜,只有祭拜完保生大帝后,才开禁。“祈福”当天,在“大福总理”的主持下,民众组织起庞大的迎神仪仗,护送保生大帝金身到湖寮街头福地坪接受信徒祭拜。一路上,舞龙的舞龙,舞狮的舞狮,彩旗招展,锣鼓喧天,民众们用最热烈的仪式来祈求保生大帝的庇护。

每年阴历三月十五这天,是保生大帝的生日,广福宫举行第二次祭拜活动。黎家坪民众又浩浩荡荡地护送保生大帝金身到福地坪,祭拜仪式与“祈福”相同,但要加演三至五天的大戏(汉剧)。

每年的三大祭中,最热闹的莫过于“酹大福”仪式了。“酹大福”的日子在每年阴历九月十五日,祭祀的用意是谢神。九月十五日这天,民众们又组织庞



大的仪仗队伍,护送保生大帝到福地坪,规模比前两次还要大。福地坪上建有巨大的祭坛,这个祭坛,民众称为“福场”,是安奉保生大帝的地方。福场宽约十多米,长三十多米,三面竖有木柱,用竹筴围起,顶上盖以大布幕,用来遮阳避雨。上世纪40年代时,民众在福地坪曾经建有瓦木结构的大福场。后来,又由民众捐资建成钢筋水泥结构的戏台。“酢大福”时,福场被装饰得金碧辉煌,保生大帝的金身高踞在福场正中,接受民众们的香火祭拜。福坛前的红蜡烛为专门特制,高3尺,直径5寸,可以燃烧六天六夜不熄灭。从十五日至二十日的六天内,福场的烛火、香火均有专人看管,使得福场日夜通明。保生大帝座前摆有三列长祭桌,祭桌长在十米至二十米间,上面摆着大福总理代表信徒上供的祭品,有全猪全羊、全鸡全鸭,等等。福场还要上演大戏六天六夜,上演的大戏至少一台,有时两台、三台同时上演。酢大福期间,黎家坪家家户户都有亲朋好友往来,比春节还要热闹。此外,南洋华侨、上海“水客”都赶在九月半返乡。回不来的华侨,都要托返乡的亲友捎回“猪羊费”,专供酢大福时使用。

今天,随着人们文化水平的提高,思想观念的更新,参与传统祭神活动的人呈减少趋势,但是,广福宫的“酢大福”仪式仍然年年举行,参与民众人山人海,因为它不仅是祭神活动,也是民众与亲朋好友聚会社交的一个舞台。



三、饮水思源的“上白礁”谒祖祭典

据传,台湾台南学甲慈济宫肇建后,最初的“上白礁”谒祖祭典是在每年阴历三月十一日举行。学甲的保生大帝信徒将大帝神像迎至将军溪畔,然后乘船回福建白礁进香谒祖。直到1920年,由于各方面因素的阻挠,学甲慈济宫回福建白礁进香谒祖的仪式才被迫终止,改而采用今天众所皆知的遥拜仪式。

早期的“上白礁”谒祖祭典与移民人群的拓垦活动息息相关。传说,保生二大帝是随郑成功入台的,当年跟随郑成功军队渡台的移民包括陈、李、谢、庄四姓。上岸后,移民散居学甲四周,陈姓多居中社角(今西明里)和县内角(今仁得里),李姓多居下社角(今百福里)和七块厝(今焕昌里),谢姓多居中社角(今慈生里“中角谢”),范姓则多居后厝仔庄(今宜民里)。后来,李姓聚居地建慈济宫供奉了保生二大帝,于是,学甲慈济宫遂成为上述四姓聚居区的信仰中心。随着学甲地方的进一步开发,学甲慈济宫的信仰圈也日益扩大,逐渐包括了学甲附近十三庄,即三寮湾、溪底寮、二重港、灰磙港、渡仔头、宅仔港、倒芳寮、学甲寮、草垄、大湾、学甲、中州、山寮。十三个庄头在逐渐成庄时,又各建角头庙作为本庄的守护神。各庄的角头庙供奉的有分灵自学甲慈济宫者,也有分灵自



北门南鲲鯓代天府者,也不乏分灵自别处者,但这些角头庙都自认是学甲慈济宫信仰圈的组成部分,视学甲慈济宫为“大庙”,并参与慈济宫的所有活动。十三庄的信徒与角头庙在组构成学甲慈济宫基本信仰圈的同时,由于这些庄头的居民在向外发展同时还携带着保生大帝香火,因此,他们在建立新的庄头的时候,无形之中也扩大了学甲慈济宫的信仰圈的范围。一代一代,年复一年的繁衍,就形成了今天学甲慈济宫的“八区十五角三十二庄”的庞大信仰辖域。

台湾光复前,十三庄头是每年“上白礁”谒祖祭典的固定参与者。每逢祭典之日,十三庄头的角头庙都派出香团、神轿、花灯艺阁、民间阵头、鼓乐队等等,齐集到学甲慈济宫进香,然后绕至头前寮将军溪畔,举行“上白礁”谒祖祭典祭拜仪式,恭送保生二大帝晋谒白礁祖庙,十三庄头的信徒也向大陆祖先遥拜。

1977年前后,台湾出现“寻根”热潮。具有浓厚饮水思源意味的“上白礁”谒祖活动,受到了官方与各地信徒的高度重视。台南县政府率先以官方名义认可学甲慈济宫的“上白礁”祭典,并拨款于头前寮将军溪畔兴建了“郑王军民登陆暨上白礁谒祖纪念碑”。纪念碑由当时的台南县长杨宝发、台湾省文献委员会主任委员林衡道、台湾史迹研究中心主任黄宇元、慈济宫董事长郑帝4人,分别在碑体四面题字纪念。

此后,“上白礁”祭典仪式不断升级。

1979年的祭典由台南县长杨宝发担任名誉主任委员。



1980年的祭典由台南县政府、学甲镇公所、学甲慈济宫合办，仍由台南县长主祭。

1981年以后，祭典规格上升为由台湾省政府主办，省主席林洋港、李登辉等均先后担任过主祭，台湾内政部、文建会也相继介入，规模日益庞大。

政府的提倡与参与，对“上白礁”祭典活动起到推波助澜的作用。同时，学甲慈济宫也乘机扩大影响，显示自身信仰的正统性，并进而跻身于台湾地区保生大帝开基庙之列。一些以往没有往学甲慈济宫进香谒祖传统的分灵庙，在政府参与的影响下，也开始积极前来进香，壮大了“上白礁”谒祖祭典的声势。

“上白礁”祭典的活动项目，包括祭典仪式与绕境两部分。祭典仪式主要有三项，据台湾民俗学者黄文博先生的调查记载：

（一）宫内祭典仪式，在慈济宫内保生二大帝神像前举行，一般于八时前完成。程序包括：1. 典礼开始；2. 鸣炮；3. 鼓初严；4. 鼓再严；5. 鼓三严；6. 钟鼓齐鸣；7. 与祭者就位；8. 陪祭者就位；9. 主祭者（官）就位；10. 奏乐；11. 主祭官行盥洗礼；12. 行上香礼；13. 向保生大帝暨列神行三跪九叩首礼；14. 行初献礼；15. 行亚献礼；16. 行终献礼；17. 恭读疏文；18. 主祭官致词；19. 望燎；20. 奏乐；21. 礼成。

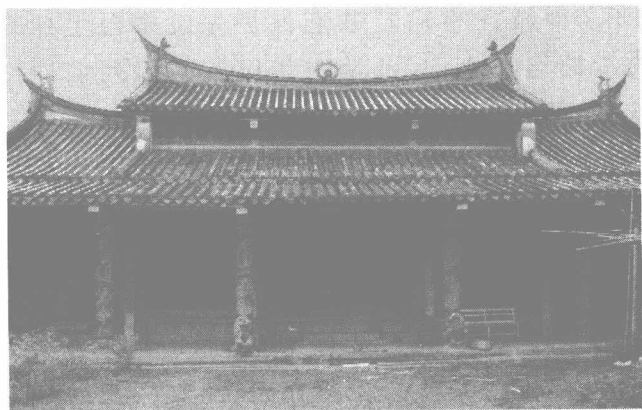
（二）祭拜大陆列祖列宗仪式，在头前寮将军溪畔白礁亭内举行，时间多在下午至傍晚间。程序除在“主祭官就位”后增列“迎神”，在“望燎”后增列“送神撤馔”外，其余与宫内祭典仪式相似。迎神程序为：



1. 奏乐(钟鼓齐鸣);2. 恭迎保护先民来台主神开基二大帝神驾安座;3. 恭请中华民族列祖列宗神位安座;4. 行迎神礼(三鞠躬)。送神撤饌程序为:1. 奏乐(钟鼓齐鸣);2. 行送神礼(三鞠躬);3. 恭送列祖列宗神位;4. 撤饌。

(三)遥拜大陆祖庙仪式,即遥祭福建白礁慈济宫,在头前寮将军溪畔白礁亭内举行,程序大致与宫内祭典相同,只是把三献礼的“初献、亚献、终献”改为“献花、献茶、献果”,三跪九叩首礼改为三鞠躬礼,另外增加“献疏文”与“请水火”仪式程序。“请水火”是“上白礁”祭典中最重要的仪式。请水即掬取将军溪水,因当年的忠贞军民即是从这里登陆的;请火则舀取白礁亭的案上炉火,因白礁亭象征福建白礁祖宫,舀取案上炉火,即意味从白礁祖宫分得灵气。祭典里掬取的水火,由举行法事的道士与法师分别存放于两座神龕中,外面加上封条,捧回学甲慈济宫,须至明年祭典举行时,才予拆封。

整个“上白礁”祭典过程中,各地信徒前来祭拜者,络绎不绝。学甲慈济宫至头前寮白礁亭之间,车水马龙,人山人海,热闹非凡。信徒不分男女老幼,齐集慈济宫进香参拜,并随神轿、香阵前往头前寮将军溪畔,面对大陆敬拜祖先,求神保佑风调雨顺、合家平安。许多许下香愿的信徒自发准备茶水、食品以及粮草,供应香客与进香队伍马匹之需。有些信徒则沿途清扫街道,以备保生大帝及诸神经过。罹患疾病者,更身戴枷锁,以苦行来祈求神灵驱除病魔。



奉祀张圣者的玉真法院(范正义摄)

“上白礁”祭典活动的另一项内容为绕境,台语称为刈香。参加绕境的神轿与艺阵,除学甲慈济宫与十三庄角头庙外,还有各地慈济宫分灵庙、其他同祀宫庙,前来共襄盛举。绕境时,学甲地方万头攒动,锣鼓喧天,充满节日的喜庆气氛。

台湾光复后,参与“上白礁”绕境的队伍一年比一年庞大,逐渐发展为一支规模巨大的香阵,每年艺阵总保持在70团左右,神轿一般也不少于60顶。其间,“上白礁”的香阵队伍在1960年出现过盛况空前的局面。当年,自阴历三月初九至十一日,全台各地进香团自动聚来126队民间艺阵及66顶神舆参加进香行列,排成10公里的长龙,绕境游行3天,共走完96公里。1982年4月4日,参加大刈香的竟达10万人之众,可谓闽台文化的一大奇迹。

在香阵队伍中,学甲后社集和宫装阁的蜈蚣队最



具特色,其所到之处,往往带来万人空巷的热闹场面。蜈蚣阵由儿童装扮成古相,坐于信徒肩扛的台板上,一架接一架汇为长龙,在崎岖的乡间道路上行进时,宛如一条蜿蜒爬行的蜈蚣。闽台民间俗信蜈蚣阵有驱邪祛灾的功能,每到一庄头,蜈蚣阵要行“圈庙”仪式,村民则纷纷拥入圈内接受驱邪植福,或匍匐爬过蜈蚣脚,祈求一年的平安与健康。

在介绍“上白礁”谒祖祭典的空前盛况时,值得一提的是与学甲慈济宫渊源深厚的大湾清济宫。相传学甲慈济宫在咸丰年间重建时,因经费不足而工程阻滞,后由大湾远山第十九代老祖,嘱咐长工扛龙银,全力赞助学甲慈济宫重建,工程始得完成。因为此一因缘际会,大湾清济宫遂享有在“上白礁”谒祖祭典中与学甲慈济宫相同的待遇。

每逢“上白礁”祭典,所有参加宫庙的神轿,皆到慈济宫前参香,并按指定位置排队,唯独清济宫神轿抵慈济宫时,必被恭迎至庙廷东侧的金炉边,“镇驾接香,点兵阅将”。

香驾由慈济宫移驾头前寮时,清济宫和慈济宫的神轿均无编号,一前一后,而其余宫庙的神轿则按给定顺序排阵进行。

在头前寮将军溪畔与白礁亭举行谒祖祭典时,例由两宫主祭,其神轿位置,慈济宫在东,清济宫在西,两轿均坐北朝南,并驾镇坐,再由两宫排班护驾,由两宫所请法师同时进行法事,然后由两宫凉伞、神道同时请水火。



但是,自从学甲慈济宫得到台南官方支持,兴建白礁亭和纪念碑以后,慈济宫开始参与保生大帝台湾开基庙的角逐,大湾清济宫在“上白礁”祭典中的特权地位首当其冲地受到挑战。1983年的“上白礁”祭典,慈济宫以白礁亭内狭窄为由,婉拒包括大湾清济宫等所有神轿入内,清济宫立即表示不满而退出祭典。此后,两宫之间论战不休,清济宫遂奉保生大帝示谕,于1990年起恢复古例,自行前往芦竹沟北门港举行请水火谒祖祭典。清济宫的这一举动,获得鹿耳门天后宫的鼎力支持,该宫开基天上圣母亲自出巡,参与清济宫的谒祖祭典,全台也有不少保生大帝同祀庙前来共襄盛举。于是,台南又出现一个颇具规模的保生大帝谒祖进香活动。

学甲慈济宫的“上白礁”祭典,以其盛大的阵容在台湾庙会活动中扮演了一个重要角色,它不仅是闽台民间文化薪火相传的具体表现,更折射出台湾信徒饮水思源、心怀祖国的强烈情感,正如慈济宫第一、二届董事长郑帝为“郑王军民登陆暨上白礁谒祖纪念碑”题写的碑文所说的:

三百余年来,学甲地方及台湾各地信徒,为遥拜大陆福建白礁慈济宫保生大帝祖庙,及追念大陆祖先,代代相传于每年阴历三月十一日举行弘扬中华民族精神之上白礁谒祖祭典而名闻遐迩。愿吾人共同勸勉,使中华民族精神更发扬光大,千秋万世永垂天壤之间。



第七章 保生大帝与道教

在当今中国宗教学研究,特别是道教研究著作中,保生大帝大多被列为中国道教的神灵,或者被列为道教的俗神和地方神。

不过,道教是一种有近两千年历史的宗教,在道教形成的时候,保生大帝吴夬还远没有降生。道教从南北朝时出现第一部神仙谱系一直到南宋时期的科仪总集中收录的神仙名录,其中也都没有保生大帝的神号。

道教历史上有许多宗派,可是没有一个宗派以保生大帝为其供奉的主神。现存的许多奉祀保生大帝的宫庙也都没有德高望重的高道主持,只是让散居道士临时掌仪,有的甚至历来是请佛教的和尚到宫庙主持法会。

这样一种复杂的现象应该怎样来认识,怎样来解释呢?

这是一个关于中国民间神仙信仰与中国道教的关系的问题。对于这个问题,中国学术界和各国汉学家近百年来有过许多讨论,至今也没有一个可以为各方接受的统一的意见。当然,这本小书也无法承担回答这个问



题的任务。但是,从保生大帝信仰的历史发展和现状,我们或许会得到解决这个问题的一些启示。

保生大帝信仰是中国民众的信仰。在保生大帝信仰形成之初,闽地就有道教信仰的传播。尽管信徒民众将其视为一种民间的神灵信仰,但是保生大帝神迹中不可避免地带有道教的色彩,宋代以后,随着中原移居闽地民众增多,正统道教在福建的影响越来越大。保生大帝信仰受到的道教影响也越来越大。特别是以许真君为代表的净明忠孝道在福建的广泛传播,对保生大帝信仰的发展产生了深远影响,闽台民间信徒甚至把保生大帝与许逊、孙思邈视为结拜兄弟而建庙合祀。这样,一种边陲地区的民间神仙信仰吸收利用了中原道教的思想、仪礼、伦理等等内容,而从中原传入的道教也在与民间神仙信仰相结合的过程中包容、扩展而逐渐地方化。正是在这样一个良性互动的过程中,一种地方信仰纳入了国家承认的道教信仰系统之中,升格为全国范围的信仰内容,而中国道教也加强了自己信仰的群众基础,扩大了信仰的地盘。

一、保生大帝信仰中的道教色彩

在本书第一章里,我们考察过一些最早记载保生大帝的资料,例如,南宋杨志《慈济宫碑》、庄夏《慈济宫碑》,以及发现于厦门市高林村西村社《孙氏族谱》



中的孙瑀《西宫檀越记》，等等。这些资料中都说到了吴仞生前向往道教的修炼。这里我们从保生大帝成神后该信仰带有的道教色彩入手，探讨保生大帝信仰道教化的历史过程。

吴仞生前对道教修炼方术的追求，以及去世后信徒把吴仞奉为医灵真人加以祭祀，都表明早期的吴仞祠祀已经具有鲜明的道教色彩。但在当时南宋官方的眼里，吴仞祠祀还只是一种地方神信仰，所以早期官方颁给的封号里，均赐以“侯”、“公”的爵位以及“忠显”、“英惠”、“正佑”等封号。如《宋会要辑稿》载“医灵神祠，在泉州府同安县，乾道二年十月，赐庙额慈济”，“慈济庙，庙在同安县，忠显侯，嘉定元年五月加封忠显英惠侯”。^①此外，杨志《慈济宫碑》与庄夏《慈济宫碑》在记述保生大帝事迹时，也都采用了“侯”的称呼。到南宋嘉熙四年（1240），御史赵涯“以神慈惠济世，不贪袞饰之荣，上疏乞将公侯爵号，改封真人”，^②得到朝廷的允许，此后便赐以“真人”、“真君”的神号以及“冲应”、“孚惠”、“普祐”等封号，奉祀吴仞的庙也相应地改称为“宫”。官方敕封策略的改变，不是官方一厢情愿的随意变更，它反映的是地方上吴仞信仰的道教色彩愈发浓厚，才促使官方作出相应的调整以适应这种变化。

还要指出的是，杨志《慈济宫碑》记载颜唐臣重

① 徐松：《宋会要辑稿》，北京：中华书局，1957年版，第848页。

② [清]林廷瓚：《保生大帝实录》，上海：宏大善书局1933年石印本，第11页。赵涯，临川进士，嘉熙三年（1239）出知泉州，兼福建路市舶。



修青礁慈济东宫后，“既又立屠苏，其房居学佛者以供洒扫之役”。^①当代有人根据这一记载，甚至将保生大帝的信仰纳入佛教信仰的范畴。其实，这个问题只要实事求是做些调查和了解就可以明白其由来。道教传播过程中由道士募化创建的道教宫观历来都是由道士主持，并且由道士举行仪礼。佛教在传播过程中，和尚为了生存常常携带有传播地区的地方神像进行募化活动，一旦募化创建寺庙成功，寺庙除了供奉佛教三宝菩萨以外，也会供奉地方神灵。这些佛教寺庙的住持或法会例由和尚承担或进行。至于一些地方士绅和民众自发筹建的奉祀地方神灵的宫庙，其宫庙的所有权属于地方社会，宫庙的维修与管理乃至奉祀神灵的法会等决策权均掌握在地方精英的手中。佛教僧侣不论居住在宫庙里，或者只是来进行仪礼活动，他们只是由地方社会延聘来维持香火而已，并不像真正的佛教寺院僧人掌管寺院事务。从这个意义上说，尽管这些民间宫庙有僧人，表面上看似乎属于佛教庙宇，实际上这些僧人只是借此谋生，并且在做弘传地方神灵信仰的宗教活动。一些供奉保生大帝的宫庙有和尚存在，并不改变其民间信仰宫庙的性质，也不能将其列入佛教寺庙就是这个道理。因为，这更符合历史的真相。

宋代以后，随着中原人口的大批迁入，以及福建

^① 乾隆《海澄县志》卷二十二《艺文志》，台北：成文出版社，1968年版，第256页。



与中原地区经济文化交流的日益密切,保生大帝的信仰人群开始积极借鉴传入福建的道教的信仰要素,丰富与发展保生大帝信仰带有的道教色彩,加快了保生大帝信仰道教化的进程。

首先,这一进程表现在此一时期出现的保生大帝的神迹传说中,增加了不少借用道教的说法完善与补充吴夬生前事迹的内容,使得原本单调刻板的吴夬形象,逐渐变得生动鲜明起来。例如,有关吴夬的出生,杨志《慈济宫碑》与庄夏《慈济宫碑》均未曾提及,而到清代出现的颜兰《吴真君记》、林廷瓚《保生大帝实录》、黄化机《吴真人谱系纪略》及杨浚《白礁志略》等有关保生大帝神迹记载中,完全是采用正统道教神仙传记的内容和笔法来烘托吴夬出生时的神奇场面。这些资料先是描述吴夬先世修行积福的美德,为吴夬的出场做好铺垫。接着圣母黄氏夜梦吞白龟之祥,觉而有孕。记载吴夬出世时,道教氛围的渲染达到高潮:“太平兴国四年乙卯,圣母将次分娩,恍见长素道人、南陵使者,偕北斗星君,护送童子至寝门内,曰是紫微神人也。俄而大帝降生,五老庆诞,三台列精,景云覆室,紫气盈庭。”^①长素道人、南陵使者与北斗星君,同是中原传入的正统道教的神祇。保生大帝的信仰人群借这些神祇的出场来烘托吴夬出世时的不同寻常,说明其信仰人群为促进保生大帝信仰的传播,

^① [清]林廷瓚:《保生大帝实录》,上海:宏大善书局 1933 年石印本,第 6 页。



有意识地吸收借鉴了道教的信仰要素。

其次,保生大帝的信仰人群对中原传入的道教养料的吸收借鉴,还表现在吴夬医术来源的道教化上。在宋代的记载中,吴夬只是一个医术高明、医德高尚的民间医生,其生前是否使用道教仪式来治病,不同文献存有歧见。但吴夬去世后,信徒在供奉吴夬的宫庙里使用道教仪式来求得病愈,则是不争的事实。宋代以后,保生大帝的信仰人群不再满足于对吴夬高明医术的简单肯定,而是从中原传入的道教中,为吴夬的高明医术寻找到一个神圣的来源。明清流传的保生大帝神迹中,大多都把道教中的最高神祇之一——西王母,描绘为吴夬的授业师傅。传说中吴夬会见西王母的经历颇为离奇:“年十七,游名山,遇异人泛槎江上,邀帝同往。帝欣然登舟,听其所之,忽见高峰亭峙,风景异常,乃昆仑也。帝摄衣陟绝顶,见西王母,留宿七日,授以神方济世,驱魔逐邪之术”。^① 这则传说是当时吴夬信仰日益受到中原传入的道教影响的产物,同时也是信徒力图为吴夬高明的医术找到一个神圣来源的信仰情结使然。

二、孙、吴、许三真人结义

宋代以后保生大帝信仰的道教化,还突出地表现

^① [清]林廷瓚:《保生大帝实录》,上海:宏大善书局1933年石印本,第7页。



在保生大帝神迹中出现了孙思邈、吴仞和许逊等三真人结义的传说。同时,它也表明以许真君信仰为代表的净明忠孝道在福建传播时对保生大帝信仰产生过深刻的影响,

净明忠孝道是宋元时期在江西兴起的新道派。大约在元代大德年间正式形成,以许逊为祖师。后来逐渐湮没。据研究,净明派传入了福建地区,对福建道教和民间信仰,包括对保生大帝信仰有很大的影响。保生大帝的神迹传说中加上了一些原来发生在孙思邈和许逊身上的故事。

相传,唐代药王孙思邈尝夜间出诊,遇一老虎张出大口,似求医状。孙思邈近前一看,发现老虎被骨头哽住喉咙,即用圆铜铃套住虎口,施行手术,拔去骨头。老虎感恩,从此成为孙思邈的侍者。^①另有一次,孙思邈出诊,路遇出殡,发现棺材里渗出一滴一滴鲜血。在孙思邈的坚持下,打开棺材,用针灸和药物治活了难产闭气的妇女与即将出世的婴儿。^②宋以后,孙思邈的这些传说,被移植到保生大帝名下,如《白礁慈济祖宫故事传说》里就有保生大帝“虎口拔金钗”与“一针活两命”的传说。各地信徒甚至还把这些传说落实到民间的信仰实践上,有的宫庙在奉祀保生大帝的座前,再加祀虎爷的神像。原来发生在许逊真君

① 陈全忠:《三尊容颜各异的大道公神像述略》,文载厦门吴真人研究会编:《吴真人与道教文化》,厦门:厦门大学出版社,1993年版,第162页。

② 宁锐、王明皋:《孙思邈的传说和耀县二月二庙会》,文载高占祥:《论庙会文化》,北京:文化艺术出版社,1992年版,第208页。



身上的一些传说,也为保生大帝信徒所津津乐道,并且以保生大帝代替许逊成为传说中斩妖伏魔的英雄。例如,有一则许逊斩蛟龙的传说,说的是一民妇感孽龙有娠,产下九龙,为许逊斩杀。^① 保生大帝信徒间也流传着极为类似的传说,称有一黄员外之女感蛟龙有娠,请吴仞救治,吴仞剖腹斩杀龙子,并因此而白日得道升仙。

对于保生大帝的去世,杨志《慈济宫碑》提到“既没之后,灵异益著”,庄夏《慈济宫碑》更加只是说“卒于家”。宋代以后保生大帝神迹传说里,吴仞的去世过程复杂化了,像道教某些神仙故事那样,吴仞去世变成了吴仞举家“白日飞升”。据现在发现的资料,最早记载这一说法的是明万历间篆刻于南安丰州应魁慈济宫的《碑记》:“至丙子年五月初二日,上帝闻其道德,命真人捧诏召仞。仞乘白鹤白日升天,衣则道,冠则儒,剑在左,印在右,计在五十八年”。^② 清颜兰的《吴真君记》也这样记载:“景祐六年五月初二日,公自白礁偕圣父圣母,圣妹吴明妈,妹夫王舍人,白日升天,鸡犬皆从,乡人见之,列香案以送”。^③ 尽管两种记载在文句表述上稍有不同,但都称吴仞的去世不是普通的“卒于家”,而是道教理想中的“白日飞

① 黄伯禄:《集说詮真》,载王秋桂、李丰楙:《中国民间信仰资料汇编》第一辑第23册,台北:台湾学生书局,1989年版,第506-507页。

② 该《碑记》现仍存于丰州应魁慈济宫,无题名。

③ 吴堂、刘光鼎:《同安县志》卷十《坛庙》,清嘉庆三年(1798)刊本,第6页。



升”。只要我们对道教的历史稍有熟悉,就知道在道教中“白日飞升”的传说早就出现在初步成形的许逊信仰之中。许逊去世就已经使用了“白日飞升”的说法:“真君于晋元康二年八月十五日,合家良贱四十余口,宅宇鸡犬,一时升仙,合村乡闾悉见,顶礼久之”。^①由此,我们有理由推测吴仞“白日飞升”的传说,也是在以许逊为代表的净明忠孝道的影响深入闽南后才产生的。



奉祀孙真人的昭德宫(范正义摄)

其次,净明忠孝道对保生大帝信仰的影响,还表现在民间流传有孙思邈、吴仞、许逊三真人结义的传

^① 《道藏》第六册《孝道吴许二真君传》,北京:文物出版社;上海:上海书店;天津:天津古籍出版社,1988年版,第844页。



说。

在孙思邈、吴仞、许逊三真人结拜兄弟的传说中，孙真人排老大，吴真人为老二，许真人最小。闽南民间信徒还说，三真人的神像样态也有区别，孙真人金面，吴真人红面，许真人黑面。有关孙、吴、许三真人结义的传说，民间至今还留传这样的说法，奉祀孙真人的宫庙到青礁慈济东宫、白礁慈济西宫进香，可以免捐资添油，“但如果是红面的，因其是从吴真人分身塑像的关系，以及黑面是弟辈的身份，则必须捐资添油祝寿”。而且，神轿在东、西宫取火时，金面的孙真人像可以居中，而红面的与黑面的神像则要分列两边，表示对大哥的尊重。厦门鼓浪屿龙头兴贤宫奉祀的红面保生大帝，“据民间相传其为小弟，故其巡境佑民的地区，只限于龙头一片，不能到内厝沃，而内厝沃种德宫祀的大道公是金面的，因传说他为大哥，故可到龙头巡境”。^①

在民间传说中，还有不少信徒传称保生大帝不是姓吴名仞，而是姓吴名猛，业医。吴猛是许逊的师父，《晋书》有传，元代的《历世真仙体道通鉴》卷二十七也有传，以孝道和勇猛斩蛇制蛟的神迹闻名。无论是从时代，或是神迹，吴猛和吴仞都相去甚远。但是，在民间传说中却混在了一起。“某日，有一壮汉往试其术，吴猛说：君今无病，但十日后必死。约半月，壮

^① 陈全忠：《三尊容颜各异的大道公神像述略》，文载厦门吴真人研究会编：《吴真人与道教文化》，厦门：厦门大学出版社，1993年版，第161-164页。



慈济北宫(范正义摄)

汉果暴毙，乡人嗤谓杀无病之人”。^①《道教源流吴真君记》中也混淆了吴猛与吴仞的信仰称：“吴真君，名仞，字华基号华衷，祖汉阳人氏……年四十得神方，继师南海太守鲍馥，复得秘法，吴黄龙中，天降白云授之，遂以医术行于吴晋之间，晋武时，许真君名逊，从吴真君传法，吴真君尽以秘法授之”。^②可以看出，传说把吴猛与吴仞张冠李戴，将吴猛说成以医闻名。于是吴仞的生活年代则被上移了五、六百年，并同许逊

① 陈国强、林嘉煌：《闽台的保生大帝信仰》，文载厦门吴真人研究会、青礁慈济东宫董事会主编：《吴真人研究》，厦门：厦门大学出版社，1992年版，第104页。

② 转引自“全国”佛刹道观总览《保生大帝专辑》，台北：桦林出版社，1987年版，第68页。



产生师徒关系。

闽台民间的保生大帝信仰将吴夬与孙思邈、吴猛、许逊等中原道教神祇混同在一起,表明保生大帝信仰已受到中原传入闽地的道教的深刻影响。

首先,民间传说中将保生大帝信仰与吴猛、孙思邈及许逊信仰的混同,会促发信徒将宫庙原祀的吴猛、孙思邈或许逊神像,改造为对保生大帝的崇拜。如上杭县东街有真君庙,“神姓或曰吴,或曰许,代著显灵”。^①该真君庙有可能原祀许逊,后来在保生大帝信仰的影响下,信徒把主神附会为吴夬。也有可能情况相反,该庙或许原祀吴夬,后来受到许逊信仰影响。这段材料来源于地方志书。修志者在东街真君庙祀何神的判断上难以确定,这说明当地的信徒已经将保生大帝与道教原有神祇混同了起来。

另如诏安真君庙,据庙中《碑记》载称:

真人吴公名猛,晋濮阳人也,与许真人同得仙术,白日飞升。邑人祀之,求医药者,无不灵验,香火之盛,泽及生民,故称曰保生大帝。相传盖自宋追封云。^②

真君庙原来无疑是奉祀吴猛的宫庙,后来在保生大帝信仰的影响下,当地信徒逐渐模糊了吴夬与吴猛

^① 张汉、丘复:《民国上杭县志》卷二十二《古迹志·寺观》,上海:上海书店出版社,2000年版,第278页。

^② 陈荫祖、吴名世:《诏安县志》上编卷四《建置·祠庙》,1917年修、1942年排印本,第17页。



的界线,赋予吴猛以医药的功能,并进一步从“泽及生民”的意义上,把“保生大帝”的封号也移植到吴猛的名下,从而完成从吴猛信仰到保生大帝信仰的改造。从真君庙的例子,人们可以看到信徒对保生大帝信仰与道教神祇的混同,有效地促进保生大帝信仰的传播。其次,我们也可以看到,吴猛被赋予治病救人的神迹,这表明传入的正统道教信仰也在逐渐地方化。

我们在田野调查中,在厦门海沧温厝的慈济北宫,发现有一张介绍宫中主祀的孙、吴、许三真人的红纸,文中对许逊的介绍如下:

许真人姓许名逊,字敬之,江西南昌人氏。生于东吴赤乌二年(公元239年)古历十月廿五日,自幼好学,精通医术,举孝廉,任旌阳县令。后感晋室纷乱,弃官行医,治病救人,仙逝于东晋孝武帝宁康二年(公元374年)。后感其恩德,雕像奉祀。许氏家族移民福建时,带其雕像做为保护神,宋代帝王封为神功妙应真君。

这一介绍说明,慈济北宫的许逊信仰源自许氏家族在福建的移民。尽管它是一个家族携带进福建的信仰,但它要在福建站住脚跟,也就不得不同本地原有的保生大帝信仰相协调,于是会出现改头换面,让许逊穿上医生的行头。许逊的神迹本来并非以治病救人为主要特色,我们查阅了光绪年间重修的《逍遥山万寿宫志》时,在许逊的灵迹中,只发现一条有关医



疾的传说。该传说发生在许逊充任蜀郡旌阳令时，“属岁大疫，死者十七八，真君以所授神方拯治之，无不立愈。传闻他郡，病民相继而至者，日且千计，于是标竹于郭外十里之江，置符水于其中，俾就其下汲饮之，皆瘥。其不能自至者，但得水饮，亦获痊安。蜀民为谣曰：‘人无盗窃，吏无奸欺，我君活人，病无能为’。其后江左之民亦来汲水于旌阳，真君乃以符水一器，令持归，效所施于旌阳者，应亦如之”。^① 这条传说是对许逊的驱疫神迹的描述，其实，很多神灵的灵迹里都多多少少会涉及驱疫的说法，所以，从严格意义而言，这条资料并不说明许逊拥有医药的功能。然而，与慈济北宫相似的，其他同祀孙、吴、许三真人的宫庙，也都把治病救人的神迹赋予许逊。例如，台湾高雄市苓雅区鼓山亭的信徒就认为许逊“除精通神仙法术外，更擅长岐黄医理”，而且还仿照保生大帝的传说，编织了有关许逊医愈晋后的神话：“晋后患染乳虎绝症，宫内太医束手无策，帝召真人入宫医治，经施妙术投以丹药沉痾霍然而愈，晋帝感其医术高明及救后之功，乃敕封真君为感天大帝。”^②

在保生大帝信仰的传播中，各地出现了一些将保生大帝与孙思邈、许逊的神像同龕奉祀的宫庙。例如，南靖县张渠村水波宫同祀孙、吴、许三真人，厦门海沧青礁村的清津宫祀吴真人、昭德宫祀孙真人、启

① 《藏外道书》，第20册，第705页，成都：巴蜀书社，1994年版。

② 《鼓山亭沿革志》，鼓山亭管理委员会1993年发行，第28页。



明宫祀许真人。台湾高雄市盐埕陆桥里威灵宫,高雄市苓雅区鼓山亭也都以孙、吴、许三真人为主祀神祇。创建于1930年的新加坡真人宫,原来只奉祀一尊从故乡带来的保生大帝。1967年,“吴真人扶轿指示,要雕塑许真人及孙真人金身奉祀”,^①此后真人宫便一直保持三真人同祀的格局。

闽台各地信徒在传说中出现保生大帝与吴猛、许逊、孙思邈等正统道教神祇混同的现象,一方面说明保生大帝信徒从道教中汲取养料来丰富保生大帝信仰的厚望,另一方面,也说明道教传入福建后不可避免地发生了地方化的过程。在这一地方化过程中,由于道教神仙的神迹传说混杂在地方神的神迹传说中,道教的影响也就随着地方神信仰的传播而不断扩大。也就是说,地方神信仰的传播成了道教在当地扩大传播的重要媒介。因为保生大帝神迹传说中隐含着众多道教神祇传说的因素,所以,闽地保生大帝的信徒们对于这些道教传说因素的接受,无疑就意味着潜移默化地接受了传入的道教信仰。

三、保生大帝信仰在民间 道教中的地位

保生大帝信仰作为福建和台湾地区的有影响民

^① 刘玉堂:《新加坡真人宫简介》,《真人》,2001年总第12期,第20页。



间神仙信仰,在历史发展中同传入该地区的道教信仰发生相互促进、相互影响的关系,这在中国宗教发展的历史上是值得人们给予关注、认识和总结的事实。尽管主管道教教务的权威部门还没有颁布新的道教神仙谱系,保生大帝还没有列入道教神仙体系,尽管明代编撰的《道藏》没有收入《保生大帝真经》,给予该经以道教经典的合法地位。但是,历史总是事实先行的。闽台道门中人已经参与在保生大帝信仰的各种宗教活动之中。闽台道教界已经在科仪法事中诵念《保生大帝真经》,在各种请圣活动中,诵念保生大帝的神号。大陆和台湾各种道教研究著作中,已经把保生大帝列为道教神仙,供奉保生大帝的宫庙列为道教宫观。因此,我们认为,保生大帝正式列入道教神仙谱系,《保生大帝真经》收入新编的《道藏》,保生大帝信仰被当作道教信仰的一部分,这些都是时间问题。一旦时机成熟,都是可以迎刃而解的。

保生大帝信仰的信徒们传说王朝敕赐保生大帝神号一事,虽然可能只是传说,但是也属于事出有因。因为,“保生大帝”这一封号却是道教式的。宋代的道教文献中就已有“保生大帝”的称呼,只是所指并非吴夬而已:

圣祖保生天尊大帝,按古典云,九天司命真君于大宋真宗大中祥符元年十月二十五日降于延恩殿时,有六真人侍立左右,自称是赵氏之始祖。当时王钦若为宰相,遂下诏上尊号曰:“高道上灵九天司命圣祖保生



天尊大帝”。又尊司命之配为圣祖母，尊号曰“元天大圣后”，自此列天帝之班上九位。天下只得遵朝旨行。或云，黄龙气司命保生大天尊，乃神仙人物之主天子王侯之尊也。^①

不仅宋代官方道教记载了保生大帝的称号，据丁荷生、郑振满的研究，后来的闽台地区正一派道士在建醮时也会建有保生大帝的供坛，也就是说，地方道士们都知道这个神号，并采用这一神号。因此，吴本最后被冠以保生大帝的封号，应该是闽南道士利用自身掌握的宗教知识对保生大帝信仰进行道教化改造的一个结果。

总之，在中国社会的信仰实际中，民间的神仙信仰和中国官方承认的传统宗教总是会有联系的。这种联系在有的历史时期还是十分紧密的，而且会有交叉的互动。民间神仙信仰由于同信徒保持比较密切的关系，能够及时反映民众信仰生活的新要求，因此，它们不断丰富官方承认的传统宗教的内容和活力。而官方承认的传统宗教又对于民间神仙信仰活动给以规范和提升，进一步扩大传统宗教的影响。这样一种复杂而微妙的关系成就了保生大帝信仰在中国华南地区几百年来民众信仰生活中不可或缺的重要地位。

^① 《上清灵宝大法》卷十，转引自丁荷生、郑振满：《闽台道教与民间诸神崇拜》，《中央研究院民族学研究所集刊》第73期，1992年，第43页。



跋

我研究保生大帝信仰已经有四、五个年头了。

想起当年,我还是厦门大学一年级的博士研究生,在临近年关时,只身一人闯入了保生大帝信仰的祖庙之一——青礁慈济宫。我的冒昧来访并未引起青礁慈济宫管理委员会的不快,相反,在得知我是厦门大学的博士生,且为研究保生大帝信仰而来后,管委会的颜明远、林自省、吴美丽等先生对我表示了由衷的欢迎,让我坐到会议室,一边泡茶,一边聊天。隔天,我又来到保生大帝信仰的另一座祖庙——白礁慈济宫,白礁慈济宫管理委员会的王振来、王加兴、王亚生等先生对我的造访同样表示欢迎,他们希望能通过我的研究,把保生大帝信仰的历史与现状介绍给更多的人。此后,我就成了青礁慈济宫与白礁慈济宫的常客,经常在两地跑动。而青礁慈济宫、白礁慈济宫的负责人和工作人员,也把我当成了朋友,不厌其烦地回答我的提问,并主动提供各种资料给我。

此后,我又到过很多同祀保生大帝的宫庙,如泉州花桥慈济宫、晋江市深沪镇沪江宝泉庵、南安市丰州应魁慈济宫、德化县大卿宫、平和县坂仔心田宫、龙

海岱州慈济宫、厦门市海沧区玉真法院、慈济北宫、万应庙、清津宫等，同样也得到这些宫庙负责人的热心帮助。

在上述朋友的帮助下，我以保生大帝信仰为题写作了博士论文，并在2004年5月顺利通过论文答辩，2006年6月由福建人民出版社出版发行。

毕业后，我来到华侨大学宗教文化研究所工作。华侨大学位于泉州，我在泉州当地也进行了一些田野调查，又接触到一些保生大帝信仰的新资料。正当我想对保生大帝信仰研究有所补充的时候，香港蓬瀛仙馆的李宏之理事长、厦门大学的詹石窗教授把《保生大帝——吴真人信仰的由来与分灵》一书纳入出版计划，并决定由我来撰写。我很高兴地接受了这个任务，把有关保生大帝信仰的资料又细心地梳理了一遍，对博士论文中没有说清的问题，在本书里进行了补充说明。同时，针对本书的读者群，在写作上力求把保生大帝生平、传说、信仰仪式及宫庙分布等情况以通俗易懂的语言表达出来，让大家更容易地了解保生大帝信仰的历史、现实与文化意义。

最后，我要感谢我的老师陈支平、林国平教授，是他们把我带上民间信仰与民间道教的研究道路，并一直关心着我在学术研究上的进展情况。我谨以这本小书作为献给老师们的一个薄礼吧！





蓬瀛仙馆简介

蓬瀛仙馆创立于1929年，属道教全真龙门派。创立初期，原是道侣潜修之所，为配合社会不断发展，在全力弘扬道教前提下，积极参与慈善、公益及教育事业。现已成为政府注册非牟利之宗教及慈善团体。

蓬瀛仙馆近年开拓的弘道工作计有：

成立本港第一个道乐团 是经香港特区政府注册专事道教音乐编撰演习的团体，以广大民众喜闻乐见的艺术形式，选择道教科仪中具有代表性的韵曲作舞台观赏性表演，运用这一形式，宣传道教文化，弘扬民族传统精神。2001年11月，香港道乐团与香港中文大学宗教系、音乐系在香港联合主办了“首届道教音乐汇演”。此后，每年于不同的地区举办一次的“道教音乐汇演”在海内外、道内外产生了较大影响，并逐步成为道教文化与社会民众交流的一个重要形式和内容。

自2005年起，“道教音乐汇演”由中国道教协会牵头与相关机构联合主办，并将持之以恒地进行下去，蓬瀛仙馆、香港道乐团已完成这一活动的历史使命，在将来的汇演中，仍将一如既往地全力为道教音乐文化的发扬光大而尽心尽力。

建立道教文化资料库 作为运用现代科技对外弘扬道教



文化的一个窗口,邀集国内外学者,编辑、撰写道教文献及专论,以互联网形式用中文繁体、中文简体及英文对外传播。自1999年启网以来,浏览者与日俱增,目前已达每月浏览人次超过五百万的记录,成为海内外道教研究者、大专院校最重要的学术资料参考对象之一。

资料库的内容分为八大项,分别是:道教概貌、道教的信仰、神仙简谱、道教经典、宗教活动与礼仪、道教徒的修持、道教与人类文明、大道流行。

资料库不断增加新的内容,编成道教中英文词汇、设道教讨论区(提供网上空间让读者交流和分享)。蓬瀛仙馆道学讲座之内容直播、道教音乐欣赏、道教知识小测验等都可以在网上看到。

建“道通天地”电视频道 2003年,蓬瀛仙馆与香港宽频网络有限公司合作,建立一个专门的道教文化电视频道“道通天地”,在香港宽频有线43台播出。作为一个独立的、专门的频道在电视媒体上作“道教节目”,这还是第一次。目前内容有“大道纵横”、“仙踪道迹”、“天天谈道”、“道学人生”、“玄学万花筒”、“钧天妙乐”、“道教武术”等多个栏目,以通俗易懂的方式,向观众讲解一些道教的基本概念和内容。“道通天地”节目将置于道教文化资料库网站播放,配合国际互联网之广阔的空间和无远弗届的优势,让人们接触到饱含中华民族智慧的传统道教文化。所谓“道通天地”,包含的就是这个意味。

出版道教文化系列丛书 2003年10月,蓬瀛仙馆与国家宗教局属下的宗教文化出版社达成合作协议,以多系列方式出版道教文化丛书。



统筹、组织出版多系列丛书,是因应时代的需要而进行的,目的是基于道教的立场,有组织及有层次地阐述及介绍传统的道教文化,加深人们对道教的了解。内容包括道教经典、道教善书、道教神仙、道教养生、道教科仪、道法道术、道教建筑、道教医学、道教艺术等。图书力求文字浅白通俗,表述生动、自然,具时代感及可读性。