

保生大帝信仰的起源與發展¹

輔仁大學宗教學系
莊宏誼

提要

宋朝撰寫有關吳本文章者，有孫瑀、楊志、莊夏、真德秀和劉克莊等五位，其撰文時間與吳本在世相距約五十至兩百年；就地理位置而言，五人皆福建省人，與吳本有深刻的地緣關係。此五人的作品為我們瞭解保生大帝信仰起源與形成提供了第一手史料。

從宋到清代諸文，對於吳本生平事蹟的記載詳略不一，有些內容甚且有所出入。吳本在民間以醫神著稱，然而目前所知，幾乎沒有直接有關其生前活動的紀錄。而後人開始撰文紀念吳本時，已經是五十年之後，且將他尊奉為神。因此，與其以歷史研究的方法考究內容真偽，不如從信仰的角度探討其在信眾心目中的地位，或許更能真切地體會並瞭解保生大帝信仰的發展情況。

本文按吳本的生平、神蹟、祀典、封號與神格等節，探討其信仰的起源和衍變。

關鍵詞：吳本、保生大帝、慈濟宮

¹ 本文曾於 2014 年 6 月 15 日發表於臺北保安宮主辦：《道濟群生》研究案學術研討會，蒙胡其德教授及與會學者指正，又蒙本刊匿名審稿人提供寶貴修改意見，特此致謝。

壹、前言

保生大帝吳本出生於北宋太平興國四年（979），卒於景祐三年（1036），民間有吳真人、真君、大道公、大道真人等稱號。其信仰自宋至今，遍布臺灣、福建和湖廣江浙一帶。不過，有關吳本的籍貫、生平事蹟之說法，仍有諸多尚待釐清之處，如吳真人之籍貫，即有青礁、白礁和安溪三說；青礁、白礁的慈濟宮，也有第一宮、祖宮的地位之爭。民國以後，特別是近十年來，有關保生大帝的論文大量出現。不僅保生大帝行醫濟世、解決鄉民迫切痛苦的恩德，為後人所津津樂道²；有關大帝的傳說及信仰的分布的地域等，亦廣受研究。³（林國平、彭文字，1993；范正義，2006，2008）由此顯示出保生大帝信仰隨著先民自大陸播遷來臺，不僅擴展了信仰的地域，而且貫穿古今，歷久而彌新。

臺灣學界研究保生大帝，以林美容、李世偉、王見川、謝貴文等為著。（林美容，2005：153-178；李世偉，2006：36-39；2006：42-50；謝貴文，2009：37-58）大陸研究保生大帝信仰者甚眾，而以林國平、范正義具學術價值。（林國平、彭文字，1993：387；范正義，2006：436；2008：188）本文即在諸多前輩奠定的研究成果上，透過史料一一補充說明和討論，對於保生大帝信仰進行重新的認識和定位。

目前所見最早有關真人的記載，為北宋元祐二年（1087），

² 吳本於明道元年賑災事蹟研究成果。（李呈瑞，1990：19-21；陳漢波，1990：215-220）

³ 臺灣近幾年來，博碩士學位論文以保生大帝為研究主題者，已有十二篇，而期刊、學報論文如謝貴文、李世偉、林美容、王見川等，近三十篇，本文不一一列舉。

廈門人孫瑀所撰寫的〈西宮檀越記〉⁴。(孫瑀, 1998 版本: 40-41) 此文乃孫瑀記載其祖父孫猷(後更名天錫)建立吳西宮以崇祀吳本的緣由, 為後人瞭解保生大帝的珍貴資料。其次, 是南宋嘉定二年(1209), 由廣州別駕楊志撰寫青礁的〈慈濟宮碑〉和兵部侍郎漳州太守莊夏(?-1217)於嘉定九年(1216-1217)左右所撰白礁的〈慈濟宮碑〉⁵。(清·陳瑛等修, 1968: 256、258) 兩碑一在青礁, 古隸漳州海澄縣, 今屬廈門海滄鎮青礁村; 一在白礁, 原隸福建省泉州府同安縣, 今屬漳州龍海市角美鎮白礁村。之後, 在南宋理宗時官至參知政事的真德秀(1178-1235)著《西山先生真文忠公文集》中, 收錄有五篇向保生大帝祈禱的祝文(清·真德秀撰, 1968 版本: 875-876、967、971; 王見川, 2006: 42-50) 是他在嘉定六年(1213-1219)及紹定五年(1232)兩次出任泉州知府期間所撰寫的。此外, 在當世以「文名久著, 史學尤精」的劉克莊(1187-1269)著《後村先生大全集》中, 撰有〈慈濟籤〉、〈龍溪蔡德容道院〉、〈慈濟殿〉等文。(宋·劉克莊, 1979 版本: 959、962、1123; 王見川, 2006: 42-50)

以上資料, 就時代而言, 作者孫瑀、楊志、莊夏、真德秀和劉克莊皆宋朝人, 撰文時間與吳本在世相距約五十至兩百

⁴ 本資料由臺北大龍峒保安宮董事長廖武治提供, 特此致謝。按有學者以〈西宮檀越記〉文中使用「卒於宋仁宗景祐三年」而懷疑此文非宋朝的作品。然而觀察宋人的碑文, 其年代固然以只稱年號月日者居多, 但有也不少在年號前加稱大宋、有宋、皇宋者, 參閱(陳桓、陳智超、曾慶瑛, 1988: 209-428)。在未有更具體證據以前, 本文暫採為宋人作品。

⁵ 文字內容相同的碑文, 題稱〈白礁慈濟宮祖碑〉。(臺北市福建省同安縣同鄉會, 1986: 771-773)

年；就地理位置而言，五人皆福建省人：孫瑀出自廈門；楊志、莊夏，泉州⁶；真德秀，浦城（元·脫脫，1983 版本：12957-12965）；劉克莊為莆田人（清·陸心源，1983 版本：翼336-翼339）。真德秀甚且曾任官於泉州，莊夏曾任漳州太守。此五人與吳本有深刻的地緣關係，其作品為我們瞭解保生大帝信仰起源與形成提供了第一手史料。

元代有關保生大帝的文獻不詳。明代則以萬曆三十年（1602）由謝甲先箕筆所書的〈吳真人世修道果碑〉⁷及出生於福建泉州晉江縣人何喬遠（1558-1632）於崇禎元年至四年（1628-1631）刊印的《閩書》中，有關吳本的記載最具代表性。無論在泉州「白礁」與漳州「青礁」，均保留了可觀的資料。民國以來，吳景祥於1979年發表《重修白礁吳氏族譜世譜錄》，其中保存明崇禎十年（1637）吳本的後人吳鳳所撰寫的〈真君事實〉（吳景祥，1979），也是明代重要參考文獻。

宋、明有關吳本的記載大多以宮廟的碑記或祝文的形式出現。至清代，始有以保生大帝為名的傳記和專文。其中較著者如：清康熙年間文淵閣大學士李光地（1642-1718）撰〈吳真人祠記〉，見氏著《榕村續集》卷5（上海古籍出版社編，2010：598-599）；顏蘭，〈吳真君記〉，收入林學增修，吳錫璜纂，《民國同安縣志》卷24（清·顏蘭，2000 版本：170）；黃化機，〈吳

⁶ 《海澄縣志》所載楊志的〈慈濟宮碑〉，稱其為「邑人」。（清·陳瑛等修，1968 版本：256）莊夏為福建泉州人。（元·脫脫，1983 版本：2052-12053）

⁷ 此碑保存於南安豐州慈濟宮，乃萬曆壬寅年三月十五日，由謝甲先箕筆所書，碑文見《福建宗教碑銘匯編》。（鄭振滿、丁荷生，2003：619-621）此資料乃本刊匿名審查人提供，特此致謝。

真人譜系紀略》，收入清·楊浚輯，《白礁志略》（冠悔堂募刊本，光緒十四年，1888）（黃化機，1888 版本／引自王見川等編，2006）；黃家鼎，〈吳真人事實封號考〉，見清·萬友正纂修，《福建省馬巷廳志》附錄下（黃家鼎，1967 版本：363-366）。至於保生大帝的專書傳記，由清·林廷瓚編著為《保生大帝實錄》。該版本於同治六年（1867）由孫平山重刻，書名《保生大帝吳真人傳》⁸，現代王見川、林萬傳編，《明清民間宗教經卷文獻》第 12 冊，亦收錄此書。（清·林廷瓚，1999 版本）此外，一些福建區域的地方志也錄有相關廟宇及吳本事蹟。

從宋到清代諸文，對於吳本生平事蹟的記載詳略不一，有些內容甚且有所出入。吳本在民間以醫神著稱，然而目前所知，幾乎沒有直接有關其生前活動的紀錄。而後人開始撰文紀念吳本時，已經是五十年之後，且將他尊奉為神。因此，與其以歷史研究的方法考究內容真偽，不如從信仰的角度探討其在信眾心目中的地位，或許更能真切地體會並瞭解保生大帝信仰的發展情況。由於各文獻對於保生大帝的稱呼不一，本文以「吳本」或「真人」名之。以下按真人生平、神蹟、祀典、封號與神格等節，探討其信仰的起源和演變。

貳、生平事蹟

宋代有關吳本生平的記載雖然不多，可是，如同大部分的神仙傳說一樣，隨著時間的流傳，時代越往後推移的內容越是

⁸ 本文所據版本為同治六年（1867）孫平山重刻板，書名為《保生大帝吳真人傳》。（清·林廷瓚，1999 版本：29-48）你到

多彩豐富。而這些屬於神的種種事蹟，難免有因眾說紛紜而產生明顯附會、或相互矛盾之處。以下謹按文獻出現的先後順序，爬梳有關吳本生平傳說的發展情形。分項探討的內容包括：真人的姓名字號、籍貫與父母、生年月日、其成長與修道、在世的神蹟、徒眾及得道飛昇等。

一、姓名字號

宋代諸文僅記載真人的姓名，沒有字和號。所有資料中，都載真人姓吳。孫瑀〈西宮檀越記〉記載的名字為「悟真」，楊志和莊夏則為「本」。據范正義考證，「悟真」與「本」為同一人。（范正義，2005：52）也就是說，在宋人的文獻中，真人姓吳，名本或悟真。而「本」的流傳較「悟真」久遠，乃是世人普遍認知真人的名。

明朝何喬遠稱真人的名為「本」。⁹然而，在萬曆三十年（1602）泉州南安應魁慈濟宮的碑文，載真人「名曰本，字華基，號雲衷。」¹⁰吳鳳〈真君事實〉則載：「名曰本，字華基，號雲衷。」（吳景祥，1979）真人名「本」的說法，范正義認為有誤。（范正義，2006：29）一般也多採用音「去么」的「本」，為其名。到了清代，世人稱真人的字、號多了起來。在李光地（1642-1718）撰〈吳真人祠記〉，載：「真人名本，字華基，號雲冲。」（清·李光地，2010 版本：598-599），乾隆、嘉慶時期的顏蘭，仍僅載真人名為「本」（清·顏蘭，2000 版本：170），但道光元年

⁹ 「白礁，有慈濟宮，祀宋吳真君。真君名本，生太平興國四年。」（何喬遠，1994：274）

¹⁰ 此南充應魁慈濟宮碑記，現仍存於應魁慈濟宮。（范正義，2006：31、51）

(1821)林廷瓚《保生大帝實錄》，載：「大帝吳姓，諱本，字華基，別號雲東。」(清·林廷瓚，1999 版本：7)道光十一年(1831)黃化機撰《吳真人譜系紀略》載：「真人諱本，字華基，號雲衷。」(黃化機，1888 版本／引自王見川等編，2006：784)可能由於出現了不同的號，到了光緒十九年(1893)，黃家鼎撰《吳真人事實封號考》，總結諸說，認為：「按神姓吳名本，字華基，號雲冲，一作雲衷。」(黃家鼎，1967 版本：363)民國二十一年(1932)出版的《延陵吳氏通譜》的說法與黃家鼎相同。¹¹也就是說，在宋代時真人僅有姓名，到了清代以後則字華基，號有雲東、雲衷和雲冲三種。臺北保安宮禮堂，名為「雲衷廳」，即以真人的號命名。

二、籍貫與父母

關於真人的籍貫與父母，在宋代的記載極為單純。孫瑀載白礁為吳公生出之鄉，未述及父母。楊志則載：「父名通，母黃氏。」(清·陳瑛等修，1968 版本：257)

明代何喬遠記載真人生於漳州海澄縣青礁。(何喬遠，1994：721)到了清代顏蘭、林廷瓚、顏清瑩等皆記載真人乃白礁人，而黃化機則追述其祖先為周朝泰伯的後代，春秋時期吳王壽夢(前 620-前 561)的第四子季札(前 576-前 484)，其後裔遷移至清溪，又移到漳州。真人的父母親由漳州搬遷至泉州的白礁。黃化機撰《吳真人譜系紀略》記載：「(真人)系出周泰伯，三十一傳至公子札，食邑延陵，以吳為氏。吳併於越，子孫遠竄。

¹¹ 「真人諱本，字華基，號雲衷。……聖父諱通公，聖母氏黃，避亂隱居於銀同之南，滄海之濱，擇白礁結茅而居。」(黃昆成，1990：65-70)

其支裔有居清溪者，繼復播遷臨漳。父諱通，母氏黃，由漳入泉，隱於銀同之南，地曰白礁，結茅而居。」（黃化機，1888 版本／引自王見川等編，2006：785）清溪乃安溪的古地名。換句話說，黃化機認為真人的祖籍可以說是安溪，其父母遷居至白礁。

清初名臣李光地（1642-1718）乃泉州安溪人，他奉父命為安溪石門的吳真人祠撰寫廟記，強調真人乃是安溪石門人。其文曰：「吾邑清溪之山，其最高者曰石門。峭特高清，望之知其有異產焉。吳真人者，石門人也。」（清·李光地，2010 版本：598）從此以後，有關真人的籍貫又增加安溪一說，但絕大多數仍以白礁為主。（蘇炳堃，1990：71-82）

今據吳景祥〈重修白礁吳氏族譜世譜錄〉載真人居址於：「福建省泉州府同安縣溫陵郡白礁鄉積善里（礁城）」，而真人父母名諱：「聖父諱通，吳公，字一芝；聖母黃氏夫人，閩字玉華，生二子。長諱本，次諱根。」（吳景祥，1979）

在白礁慈濟祖宮的網站，介紹保生大帝之文，則追溯真人祖貫在河南濮陽，所依據的史料，乃漳州龍海縣角美鎮丁厝村保存的《白石丁氏古譜》。根據此譜，宋仁宗時，吳真君以通家善書，為丁家書錄家訓歌辭及敘于祠堂，作為世守芳規。榜末題云：「天聖五年臘月吉日，泉礁江濮陽布叟吳本謹奉命拜書」。他認為，吳本自署祖貫河南濮陽。今貫泉州同安縣積善里「礁江」（白礁的代名）。本書錄這篇家訓在天聖五年（1027），年已四十九。《白石丁氏古譜》始修于宋，歷代有續修，作者類多道德文章之彥，具史學卓識，徵信度高。其他還有《延陵

吳氏通譜》、《同安縣志》等資料，以為佐證。¹²也就是說，到了現代，不僅是吳真人籍貫，連同祖籍亦明確標示出來。

三、出生異蹟

有關真人的生日，楊志記載出生於太平興國四年（979）農曆三月十五日。（清·陳瑛等修，1968 版本：257）之後，所有文獻皆採一致的說法。¹³宋代尚未有真人出生的異蹟傳說。明代〈吳真人世修道果碑〉敘述真人的母親夢見白衣人下降而懷孕，誕生時有五老、三台前來慶生。其載：

至宋太平興國參年，母夢見白衣長齋清素下降。覺而有孕。至四年己卯參月拾伍辰時，誕生於漳。生時，五老慶誕，三台列精。¹⁴（吳景祥，1979）

五老乃五老君¹⁵與三台¹⁶都是道教尊奉的神明。真人母親所夢見

¹² 〈吳本鄉貫白礁〉一文於 2012 年 11 月 17 日發布白礁慈濟祖宮網站 http://www.baijiacjg.cn/index.php?_m=mod_article&_a=article_content&article_id=172。

¹³ 相關研究參閱〈保生大帝（吳本）傳說分析〉。（朱天順，1990：179-184）

¹⁴ 《重修白礁吳氏族譜世譜錄》也有類似的記載。（吳景祥，1979）

¹⁵ 五老乃道教象徵東西南北中五方之尊神，有多種不同名號，如《雲笈七籤》，卷 101，所稱五老君的名號為：東方青靈始老君，南方丹靈真老君，西方金門吳靈黃老君，北方五靈玄老君及中央黃老君。（宋·張君房編，1977 版本：301-304）

¹⁶ 三台乃道教尊奉的星君，其名號有多種，如《無上黃籙大齋立成儀》，卷 52 載：上台虛精開德星君，中台六淳司空星君，下台曲生司祿星君。見（宋·蔣叔輿編撰，1977 版本：268）

的白衣人，到了清代則演化為太白星君。很明顯的，明代的說法中，真人已經具有濃厚的道教色彩。

清代以後，對於出生的神異情節，則陸續增衍。先是顏蘭稱真人乃「紫薇神人」降世，其母在分娩前夕，夢見長素道人、五老等諸星君前來慶賀，並護送一童子入寢室。載曰：

太平國興己卯三月十四夜，聖母將娩，夢長素道人、五老慶誕。三台列精、南陵使者、北斗星君護童子至寢門內，曰：是紫薇（應為微）神人也。越辰誕公。（清·顏蘭，2000 版本：170）

真人為天上星君下降人間之說，為多數人接受。但對真人的母親在分娩前的夢境有不同的說法，如林廷瓚記述真人之母夢到吞了一白龜而懷孕，在分娩時恍惚見到長素道人等的情節則與顏蘭略同。其文曰：

聖母黃氏玉華大仙，幽閒貞靜，增修前徽，馨聞上穹。夢吞白龜之祥，有感而懷聖胎。宋太宗太平興國四年己卯，聖母將次分娩，恍見長素道人、南陵使者偕北斗星君護送童子至寢門曰：是紫薇（應為微）星也。俄而大帝降生。五老慶誕，三台列精。景雲覆室，紫氣盈庭。眾望胥異之，時三月十五日辰刻也。（清·林廷瓚，1867 版本：7）

而黃化機則敘述，吳本的母親是夢見星星進入懷中而生產。（黃化機，1888／引自王見川等編，2006：784）也就是說，清代以後有真人的母親夢吞白龜而受孕，或夢見星星進入懷抱

的兩種夢境，但真人是天上紫微星降世則是通說。¹⁷

四、成長與修道

宋代的文獻對於真人的成長歷程著墨不多，皆強調其精通醫術。如孫瑀的記載中，突顯真人以醫術著名於世，並向一方士學習修煉之術，但沒有交代其學醫的過程。孫瑀記載：

方士裴其姓者，年八十餘，自號養真老子，周游至庵中。與先大父講日議月，盤桓若弟兄。無何，白礁有吳姓名悟真者，素以神醫名，聞養真妙契神靈秘旨，且深修煉之術，遂跋履渡江而致訪焉。裴見吳，知為超世人，相得歡甚，悉以神秘授之。間吳悟真翁與先大父聚首多緣，親其宿疾而為治。治三日而見效，半月而平復，閱三月而肢體強壯，顏色如故。先大父喜過望，即以百金謝。翁揮不受，緣與為深交。（孫瑀，1998 版本：40）

真人在世時，以醫術著名於世，一日聽聞有裴養真者，精通修煉之術，便跋涉渡江求學。因與裴養真相處融洽，而得到其神秘之術的傳授。其間，吳悟真治癒了孫瑀祖父孫天賜的宿疾，並恢復健康，且不接受酬金。這是有關真人在世事蹟的最早記載。由於得到方士裴養真的神靈秘旨，或許因此，後來隨著吳真人信眾日增，靈驗事蹟也日益顯著，與道教也有了深切的關係。

¹⁷ 黃家鼎兼採神母夢吞白龜或夢星入懷兩說。見（黃家鼎，1967 版本：363）

楊志撰〈慈濟宮碑〉形容真人在世時，從小時候就不喜歡玩耍，吃素、不婚。對於有關醫學的《枕中》、《肘後方》等書卻非常專注。為人治病，療效顯著，人皆尊奉為神醫。真人曾與同鄉里的黃馭山一同經過白礁慈濟宮的基地，指著地說，將根據此地而興。兩人相約此地為將來先到者所擁有，並把誓詞用三個瓦缶埋在地下。碑文記載：

侯弱不好弄，不茹葷，長不娶，而以醫活人。枕中、肘後之方，未始不數數然也。所治之疾，不旋踵而去，遠近以為神醫。常與同開黃馭山過今廟基，指其地曰：「據此當興，先至者為主。」乃用瓦缶有三，納誓辭埋之。（清·陳瑛等修，1968版本：256）

莊夏則敘述真人從事醫學，全心全力於治療病患。他的療效有如用箭射中目標一樣快速。治病的方法多種，如吸口氣，將氣吐在水中，讓病患飲下之後，各種疾病都可痊癒。而所治療疾病種類，包括痲瘋、瘍瘡、癰疽等。不分病者身份貴賤，真人都細心診療。莊夏〈慈濟宮碑〉載：

不茹葷，不受室。嘗業醫以全活人為心。按病投藥，如矢破的。或吸氣噓水，以飲病者，雖沈痼奇怪亦就痊愈。是以厲者、瘍者、癰疽者扶舁攜持，無日不交踵其門。侯無問貴賤，悉為眎療，人人皆獲所欲去，遠近咸以為神。（清·陳瑛等修，1968版本：258）

劉克莊強調真人治病能起死回生，所撰〈龍溪蔡德容道院〉載：「顯佑真人起白焦（礁），醫術妙一世，能於鬼手中奪人命。」（宋·劉克莊，1979版本：961）

明代何喬遠有關真人的治病情形，與莊夏的記載大致相同。〈吳真人世修道果碑〉和吳鳳的〈真君事實〉則充滿了道教氛圍。碑載：

世居泉郡，而職登御史。時適後退爵修真，誓以濟利為人。道全德備，善行清隆。幼不美，長不娶，不茹葷，不顧家。靈通三界，可伏羣魔。至仁宗明道癸酉年，承太上老君之妙勅，得至人神方之秘法，過勅妙所。於四月初七日步罡呼氣，地震三聲，叱塩盂水，扶降真童。(吳景祥，1979)

由前文可知，〈吳真人世修道果碑〉和吳鳳言在宋仁宗癸酉（明道二年，1033）得老君之妙勅，也就是真人世壽五十五歲，據飛昇僅三年而已。而步罡呼氣，叱塩盂水，扶降真童等，即使在今天，也是道士常施用的法術。在吳鳳的筆下，真人儼然是一位由御史退休而法力高強的修真道士。

清代以後有關真人的修道內容，主要有二種。一是道教修道傳承：真人在十七歲時，遇異人，帶領他到崑崙山見西王母，得王母授以法術。一是儒家經世功業：真人生平以護國庇民為主，濟人利物為先。由貢舉而官拜御史，後退隱修真。無論形容道教的修真、或儒家的護國庇民，清代所記載的保生大帝，所得道法傳授的時間比明代〈真君事實〉所載早了三十八年。在其生前已經是修鍊有成的活神仙。

入清以後，李光地在〈吳真人祠記〉描述真人在宋仁宗明道間（1032-1033）得到異人的神方，除了能以藥治病之外，更能効治鬼神，卻除瘟疫。載曰：

幼不嬉遊，長遠聲色，心潛六合，氣運五行。仁宗明道中，得異人神方，能藥法，兼行以治鬼神，卻疾癘。
（清·李光地，2010版本：598）

前文是說，真人在約五十四、五歲時，得到異人傳授法術而具有神奇的力量，能効治鬼神。此與吳鳳的〈真君事實〉所載相近。李光地並未說明傳授者的姓名。到了顏蘭撰〈吳真君記〉，在此情節上有具體的描述：

公生而穎異，有慈婆惻世之心。年十七，游名山，遇異人泛槎水中，招公同往。公欣然登舟，聽其所之。忽見高峰亭峙，風景異常，乃崑崙也。公攝衣陟絕頂，見西王母，留宿七日，授以神方濟世驅魔逐邪之術。歸，倏然至家，遂覺悟修真。不受室，不縻爵。說法，雲游天下。（清·顏蘭，2000版本：170）

此文清楚記載真人在十七歲時遇到異人，經其攜領而得見西王母。比李光地所言遇異人的時間早了三十七、八年。由於西王母乃道教諸女神之母，地位崇高。¹⁸得西王母的傳授，更是提升了真人的層級。因此，之後的林廷瓚也採此說。

林廷瓚《保生大帝實錄》除了吸收顏蘭的說法之外，另增衍真人曾經由貢舉授御史，後辭官，退隱於大雁東山修鍊。對於太上老君的玄機妙道特別契合，而能以丹砂濟世，符法救人。文載：

¹⁸ 有關西王母的研究成果眾多，專書、博碩士學位論文及期刊、學報論文更多，茲不一一列舉。

大帝早具道性，資格不凡。幼而岐嶷，穎悟絕倫。既長，博稽載籍，過目成誦。凡天文地理禮樂刑政諸書，罔不淹通講貫。而於歧黃一道，更潛心研究。砭訛闢謬，能窺精微之蘊。蓋志在濟人救世，而永矢弗諼也。年十七，遊名山，遇異人泛槎江上，邀帝同往。帝欣然登舟，聽其所之。忽見高峰亭峙，風景異常，乃崑崙也。帝攝衣陟絕頂，見西王母。留宿七日，授以神方濟世、驅魔逐邪之術。歸倏然至家，遂覺悟修真。帝奉親孝，與士信，臨財廉，取與義。不茹葷，不納室。由貢舉授御史，旋退隱於漳澄邑之大雁東山。獨契太上玄機妙道，深明三五飛步之法。故修身養性，以贊迪元功，得刀圭術，療疴如神。煮丹砂以濟世，施符法以救人。靈通三界，威伏羣魔。（清·林廷瓚：1867 版本：8）

顏清瑩、黃化機及黃家鼎在敘述真人的成長與修道部分，或言得西王母授以醫書，傳斬妖伏魔之法（黃化機，1888 版本／引自王見川等編，2006：784）；或言遇異人授以青囊玉籙，遂得三五飛步之法，以濟人救物為念。（黃家鼎，1967 版本：363-364）

明、清時期，自〈吳真人世修道果碑〉、吳鳳、李光地開始記述真人得異人傳授神方，最大影響為真人在世時即有神異事蹟。在宋代，對於真人的生平事蹟，強調的是其醫術靈驗，能起死回生。但明、清所載，真人在世時，既得異人或西王母傳授神方法術，而有各種神蹟的產生。

五、在世時的神蹟

宋代有關真人在世時的事蹟，僅集中在醫術方面。也就是說，真人的職能為醫療而已，沒有涉及超人的神力。真人在死後，才產生呼風喚雨等的超能力。而如前所述，明代吳鳳、清代李光地記述真人得異人傳授，而有了治鬼神的法力，也因此，開始有在生時神異事蹟的流傳。〈吳真人世修道果碑〉記載：

彼時也，其性明暢，一視輒解。醫帝后，線頭察脈，隔屏灸乳。向挽舟米，以濟水旱。復擁神兵，以禦寇盜。近湧甘泉，以却疾苦。傳靈寶經法，以救世人。（吳景祥，1979）

清代李光地撰〈吳真人祠記〉提到，真人於仁宗明道年間得到異人傳授神方之後，接著敘述他曾經到京師為皇后診療、救濟水災和旱災、抵禦盜匪等神異事蹟。記載曰：

嘗至京師診帝后疾，繫線察脈，隔幔灸乳。其他如濟水旱，禦寇兵，拯災厄神異之事，不可殫述。卒之日，鶴鴈蔽天，道服儒冠而化。（清·李光地，2010 版本：598）

李光地所敘述的神蹟，如為皇后診療等，並未明確指明發生時間。在顏蘭以後的文獻中，則記載到京師為皇后診療疾病是在明成祖時（1403-1424）。救濟旱災之事則在明道元年（1032）。顏蘭的〈吳真君記〉，除了詳細敘述李光地所言及的神蹟之外，又增加記載真人能以咒水使屍骨復活及召神兵擊敗行瘟的魔鬼。其文如下：

（公）雲游天下。過桑林，見一白骨，檢之，失左腿，

以柳枝代之，咒水化之成形，起立，泣尋其主。公收為童子，從公游。途逢同安知縣江僊官，見而怪曰：「是吾僕也，向謂死於虎矣，猶幸存乎。」公告以故，僊官訝之，白於大吏，亦疑其荒唐。詰公曰：「子能活之，果能實之乎。」公起咒水化之，童子仆地，仍為白骨。……仁宗明道元年，漳、泉旱，民艱於食。公毅然豎旗，約以十日內挽米舟賑救。屆期舟果至，公隨人給之，貧者不計其直。一郡聞公義舉，紛沓叢至，日有百千人。公願力廣大，遣神人多挽米舟以給，閱月不匱。二年，漳、泉又苦瘴癘，有蜚尸魔王率一千四百鬼眾行瘟。公與僊官、聖者召神兵逐鬼，驅雷擊死魔王，咒水甦民，活者不可勝計。（清·顏蘭，2000 版本：170）

在顏蘭文中，真人在世時的神蹟為咒枯骨重生，遣神人運米舟賑旱災及召神兵驅逐瘟鬼等三事為最著。查證於史書可以得知，明道元年，京東、淮南、江東等地區饑荒，居民死傷慘重。《宋史》卷 10，記載：「（明道元年）是歲，京東、淮南、江東饑。二年春正月己卯，詔發運使以上供米百萬斛振江、淮飢民，遣使督視。……二月庚子，詔江、淮飢民死者，官為之葬祭。」（元·脫脫，1983 版本：194）又，在《續資治通鑑長編》載之更詳：「二月庚子，詔淮南、江南民被災傷而死者，官為之瘞埋，仍祭酹之。先是，南方大旱，種餉皆絕。人多流亡，困飢成疫氣。相傳死者十二、三。官雖作粥糜以飼之，然得食輒死。村聚墟里，幾為之空。」（宋·李濤，1985 版本：999）

也就是說，顏蘭所載真人於明道元年賑災之事，有其歷史社會背景。而吳本於明道元年，以廣大願力，遣神人挽米舟，

賑濟飢民；次年（1033），與僊官、聖者（江僊官、張聖者為真人弟子，詳後）召神兵驅逐瘟鬼，活人無數。

而之後的林廷瓚、黃化機、黃家鼎記載真人生時的神蹟內容，大抵不出於此。但是，細節稍有不同。如黃化機將咒枯骨回生之事，繫於宋真宗時（998-1021）。真宗得知此事之後，詔授為御史，但真人辭不就職。其載：

有江少峯者，就試京師，道遇虎，亡其僕。真人於桑林間見僕遺骨在地，失左股，取路傍柳枝代之，咒以符水，僕頓蘇，願從真人。泊少峯登第，歸途遇舊僕，相顧愕眙。真人告之故，少峯以為荒謬，執見司牧。真人令僕仆地，仍以符水咒之。膚肉消融，乃得柳枝代骨之實。司牧據以申奏，真宗嗟異，詔授御史。真人辭不就職。……仁宗明道元年，妖魔為祟，颶風時起，歲洊饑。真人期以十日約，汎舟輸粟，全活饑民無算。眾以為神。越明年，漳泉二郡大疫，真人步罡驅禳。其悍患禦災，保護桑梓，蓋指不勝屈。（黃化機，1888版本／引自王見川等編，2006：784）

黃家鼎撰〈吳真人事實封號考〉，在記載真人的神蹟時，特別強調此乃真實之事。並且，舉一咸豐初年（1851）所發生江左八山人以豆渣代替腦，柳條代替脛，救活一男子之事為證，認為真人救活枯骨並非虛幻荒誕之言。其載：

神生而穎異，年十七，遇異人授以青囊玉籙，遂得三五飛步之法。以濟人救物為念，其尤奇者，能咒白骨復生，背壺盧為童子。或疑其事幻誕不足信。然咸豐

初年，江左八山人亦善此術。嘗遇一男子為盜砍斃於道，腦出，脛三斷，氣已絕矣。有老媪哭於旁，曰：「三房祇此子，今已矣。」八山人憫之，取豆渣代腦，削柳條為脛，咒之立活。世間不乏長桑君，特少見者多怪耳。……仁宗時，嘗至京師，診帝后疾，愈，授御史，不受。神兼通元（玄）術，明道元年，漳泉旱，民艱於食。神以法挽糧船賑救，經月不匱。越二年，又苦疫，神施符水以療，存活無算。（黃家鼎，1967 版本：363-364）

咸豐初年距離黃家鼎於光緒十九年（1893）編撰《泉州府馬巷廳志》僅三十八年，黃家鼎以江左八山人之事，確信真人在世時已有神力，不容以荒誕之事輕忽。足見當時的信眾多肯定神蹟的真實性。

六、徒眾

道教為多神信仰，而民間也經常是多數神一起崇奉，很少單獨尊奉一位而已。如信奉媽祖為主神的宮廟，常配祀千里眼和順風耳；拜關聖帝君者，則配祀關平與周倉；玄天上帝則配祀蛇神與龜神。而保生大帝也有多位陪祀神。然而，在宋代有關真人的文獻中，並未有陪祀神的記載。在其生平事蹟中，也未有徒眾跟隨在身旁的情形。但到了清代，開始有徒眾隨其修道行善的記載。

在李光地文中，仍然未有徒眾跟隨真人修道的紀錄。但是到了顏蘭，開始記載真人有施行咒水使枯骨復生的神蹟之後，枯骨及其主人同安知縣江僊官感受真人的威力，於是棄官，願

意追隨修道。也因而連帶多人願意拋棄世俗的享受，拜在真人的門下，隨其修鍊。顏蘭〈吳真君記〉載：

江僊官感而信之，欲解綬於主簿張聖者以從公。聖者詢知其故，悟曰天下有此神人，吾輩尚好爵，沈溺凡緣乎！乃同棄官，從公於白礁結草茅，日講道學法，悟如也。公既得二人，從者日眾，有黃醫官、程真人、鄞仙姑者亦隨公雲游，煉丹救世。（清·顏蘭，2000版本：170）

林廷瓚所記載跟隨真人學習道法的人名及先後順序和顏蘭相同。而黃化機記述略有差異：

當時如黃醫官、程真人、昭應靈、王舍人輩均師事之。江少峯除同安令，甫蒞任，詢於邑吏，訪真人所居，棄官從學。同時，主簿張聖亦解組相從，求傳其法。（黃化機，1888版本／引自王見川等編，2006：784）

依據前文可知，在真人尚未施行咒水救活枯骨之前，當時已經有黃醫官、程真人、昭應靈、王舍人等拜真人為師。同安縣令江少峯（即江僊官）和主簿張聖（即張聖者）乃是感受神蹟之後，拋棄官職轉而從真人修道。

在黃家鼎一文中，除了真人的徒眾名稱少了昭應靈、王舍人之外，特別強調有黃醫官、程真人、鄞仙姑等三人得到真人的秘傳。內容記載：

當是時，神以醫名天下，而又不取人一錢。於是，同安令江仙官一作少峰、主簿張聖者高其義，皆棄官從

神游。而黃醫官、程真人、鄞仙姑尤得神秘授。(黃家鼎，1967 版本：364)

道教自古以來即重視道法的傳承，有所謂「得其人不教，是謂失道，傳非其人，慢泄天寶。」(王冰註、林億校正，1977：73)

清代以來，真人既得西王母傳法，儼然為道教之神。因而，道法的傳承自然為重責大任。真人收江僊官、張聖者、黃醫官、程真人、鄞仙姑等徒眾，是符合道教對道法傳授之期待。

七、得道飛昇

宋代諸文對於真人死亡的記載，沒有太多著墨。然而，對真人的卒年有兩種不同的看法。一是孫瑀和楊志，認為他卒於仁宗景祐三年（1036），如孫瑀載：「卒於宋仁宗景祐三年丙子歲五月初二日。」(孫瑀，1998 版本：41) 楊志云：「仁宗景祐三年五月初二日卒，享年五十有八。」(清·陳瑛等修，1968 版本：257) 另一是莊夏，記載真人在景祐六年（1039）死於家中。(清·陳瑛等修，1968 版本：258) 事實上，關於真人死亡的時間點，有景祐三年、六年外，還有景祐四年（1037）的第三種說法。大部分文獻主張真人卒於景祐三年。持景祐六年者，除了莊夏，還有明代何喬遠、清代顏蘭。(何喬遠，1994：274；清·顏蘭，2000 版本：170) 認為真人死於景祐四年者，為黃化機。(黃化機，1888 版本／引自王見川等編，2006：784) 在民國十八年（1929），林學增修、吳錫璜纂《民國同安縣志》，認為景祐三年的說法才是正確的，四年和六年是錯誤的：

乃謂神之卒也，或紀景祐六年，或紀三年丙子，或紀

四年丙子。按景祐甲戌改元四年後，又改寶元。則丙子宜在三年。其稱四年丙子固誤，而云景祐六年尤誤也。（顏蘭，2000 版本： 1303）

雖然，楊志和莊夏對真人死亡時間的記載不同，但似乎不影響清代對其飛昇的敘述。李光地記載真人卒於景祐丙子（三年，1036），死的時候有鶴及雁飛滿天空，真人穿著道服，帶著儒冠而化：「卒於景祐丙子，……卒之日，鶴鴈蔽天，道服儒冠而化。」（清·李光地，2010 版本： 598）顏蘭記載真人在景祐六年，與父母、妹妹吳明媽及妹婿王舍人在白礁白日飛昇，雞犬也跟著上昇：

景祐六年五月初二日，公自白礁偕聖父聖母及聖妹吳明媽、妹夫王舍人白日昇天，雞犬皆從。鄉人見之，列香案以送。（清·顏蘭，2000 版本： 170）

從此以後，舉家飛昇，鄉人準備香案祭拜，大致成為真人仙逝時的神異事蹟。黃家鼎更以道教相傳劉安、王子晉拔宅飛昇的故事相比擬。其載：

景祐三年五月初二日卒於家，享壽五十有八。或云拔宅飛昇，雞犬皆從。世傳劉安、王子晉事，不盡誣也。（黃家鼎，1967 版本： 364）

劉安（前 179-前 122）乃漢高祖劉邦（前 256-前 195）的孫子，被封為淮南王，《漢書》有傳。雖然史書記載劉安因謀反被迫自殺（東漢·班固，1983 版本： 2144-2153），但是民間及道教相信劉安是昇天而去。如葛洪（284-343 或 363）《抱朴子內篇》

記載：「昔淮南王劉安昇天，見上帝而箕坐，大言自稱寡人。遂見謫守天廚三年。」（晉·葛洪，1977 版本：760）

元代趙道一《歷世真仙體道通鑑》也認為劉安白日昇天。（元·趙道一，1977 版本：361-363）王子晉即周靈王（前 571-前 545 在位）的太子王子喬。劉向（前 77-前 6）撰《列仙傳》，記載他好吹笙，道士浮丘公接他上嵩高山（今河南嵩山），後乘白鶴飛昇而去。（漢·劉向，1977 版本：257-258）

清代諸文視真人離世乃是白日飛昇，也頗符合道教對得道者的一般描述。雖然如此，真人還是有墓葬的紀錄。據吳景祥〈重修白礁吳氏族譜世譜錄〉收〈真人墳墓地〉記載：「真人墓葬在文埔（圃之誤）山腰崎巷林家田上，坐東南向西北，名曰：犀牛望月……。」（吳景祥，1979）

參、祭祀、神蹟與封號

自古以來，人們對於有功勞於人民，為國事操勞而死，能安定國家，防禦重大災難，抵抗外患的聖賢偉人都敬奉為祭祀的對象。（姜義華註譯，1997：641）祭祀神明，同時向神祈禱，乃人之常情。祈禱有驗，民間為答謝神恩而捐款建廟；若涉及國家大事，拯救大災難，則帝王贈與廟額或封號。本節主要論述真人飛昇之後，民間祭祀與官方祀典、有關神的靈驗事蹟及帝王贈予封號等情形。

一、民祀與官方祀典

真人生前既以醫術著名於世，深受鄉人愛戴，卒後令人追思懷念乃是自然之事。設祠堂以供景仰，也是人們對往聖先賢

表達感恩常有的行為。在孫瑀的文章中，吳悟真經常以音問與其祖父相來往。真人死後，其祖父在居家房子的西側建了一小祠堂，並塑造真人的像，每年定時祭拜，表示不忘真人之恩惠。後由於真人的靈力威赫，祈禱有驗，遠近鄉民都前來祭拜。孫瑀的祖父以為原來的廟宇太狹隘，捐地擴建，命名為「吳西宮」。孫瑀記載此事如下：

（裴）養真竟以別遊辭去，不知所終。惟吳公言歸，恒以音問相來往。逮捐館，先大父痛不自禁，因建小祠于屋西，塑像其間，歲時尸祝，志不忘也。嗣後，英靈赫濯，無禱不應。無特族人欽之，即鄉之遠邇咸歡趨焉。先大父以其廟隘少容，乃捐腴地四畝，中拓廟宇，餘授廟守耕種，以為香火之資。因扁之曰：吳西宮。且屬後人令世祀勿廢也。（孫瑀，1998 版本：40-41）

據孫氏家族論壇所述，孫天錫為入閩第八世，字公嘏，號仁四翁，嘉禾柳塘人。而吳西宮在廈門柳塘，現代號稱「廈門最早的保生大帝廟」。¹⁹他所捐助的肥沃土地四畝，除了擴建廟宇之外，更可用以耕種收穫，以求廟宇香火的永續。真人飛昇於景祐三年（1036），文末寫著「元祐貳年端月朔日瑀謹書」，宋哲宗元祐二年乃西元 1087 年，距離孫天錫開始祭拜真人約五十一年，這應是目前所知較早祭祀吳真人的廟宇。

孫瑀並未言及真人的具體靈驗事蹟。而楊志〈慈濟宮碑〉

¹⁹ 孫氏家族論壇/廈門最早的保生大帝廟—柳塘吳西宮
<http://www.sunshi.name/bbs/simple/index.php?t162.html>（2008年10月27日13點4分上網查詢）

記載興建青礁慈濟宮的緣由，頗具神異色彩。首先，敘述真人在世時已經選定將來的廟基，且將誓辭裝在三個瓦缶，埋於地下，做為證據。其次，當鄉民感念其靈驗恩惠，欲塑像祭奉時，真人顯示其像，以供塑造。到了南宋紹興年間，由於真人顯靈，助官軍擒伏盜賊，尚書顏師魯（1119-1193）於紹興二十一年（1151）奏請朝廷立廟。真人顯靈於工人身上，指示建廟的基地。廟成之後，香火鼎盛，無論士人或農民所請有驗。若不義之請，則不應。其文曰：

常與同開黃馭山過今廟基，指其地曰：「據此當興，先至者為主。」乃用瓦缶有三，納誓辭埋之。既沒之後，靈異益著。民有瘡瘍疾疢，不謁諸醫，惟侯是求。撮鹽盂水，橫劍其前，焚香默禱，而沈疴已脫矣。鄉之父老私謚為醫靈真人。偶其象於龍湫庵。方工之始，解衣盤礴，莫知所為。縮首凡數日。一夕，夢侯諗之曰：「吾貌類東村王汝華，而審厥像，更加廣顙，則為肖。」工愕然。繇是運斤施壘，若有相之也。

紹興間，虔寇猖獗。鄉人奉頭鼠竄，束手無策。委命於侯，未幾，官軍與賊戰，斃其酋李三大將者，殘黨皆就擒。今之廟基即賊酋死地也。闔境德侯，賜益以竭虔妥靈。歲在辛未（1151）鄉尚書顏定肅公奏請立廟，相與誅茆於雲嶠院之側。畚鍤畢具，役者高寧若醉若狂，大聲疾呼曰：「此非吾所居。龍湫之陽，昔有盟焉。」奔而就之，掘地數尺，三瓦缶固無恙，青蛇鬱屈於其中。觀者莫不神竦，遂定立今廟基。基則顏公發所施也。廟既成，四方之香火，來者不絕。士祈

功名，農祈蕃熟。有欲為非義者，則所禱更不酬。（清·陳瑛等修，1968版本：256）

顏師魯乃漳州龍溪人，《宋史》有傳，高宗紹興二十一年任職禮部侍郎兼吏部。（元·脫脫，1983版本：11931-11933）

先是，鄉民在真人逝世後，經常向真人祈禱治病有驗，私下尊稱為靈醫真人，欲在龍湫庵塑造神像祭拜之。²⁰由於不敢確認真人的長像如何，由真人指示而得以順利完成。龍湫庵是青礁慈濟宮肇始之地，鄉民尊稱吳本為靈醫真人。一般以為，在真人逝世未久，即已建庵祭祀。到了南宋紹興二十一年，朝廷平定匪亂之後，由顏師魯奏請於高宗建廟，以答神恩。這是國家主導建廟祭祀真人的開始，距離其離世已經一百一十六年。

到了泉州晉江人梁克家（1128-1187）當國時也奏請朝廷，賜白礁的廟額為：「慈濟」。莊夏〈慈濟宮碑〉記載：

屬虔寇猖獗，居民魚驚鳥竄，朝暮不相保，率請命於侯。未幾，賊酋喪死，民獲奠居。於是，相與德侯之賜，思所以竭虔妥靈。歲在辛未，肇創祠宇。於是，精爽振發，民謹趨之。水旱疾疫，一有歎謁，如谷受響。時梁鄭公當國，知其事，為詳達部使者，以廟額

²⁰ 傅宗文認為宋朝廷議給道教神仙封號，在神宗寧熙末年始有「真人」。因此民間私諡僅有「醫靈」而已，沒有真人二字。（傅宗文，1990：185-192）此說法值得懷疑。按，「真人」一詞，早在春秋戰國時期的《黃帝內經素問·上古天真論篇第一》已經出現，乃是指能提挈天地，把握陰陽，呼吸精氣，獨立守神，肌肉若一，而能壽敝天地，無有終時的人。當時人以「真人」私諡吳本，應該無庸置疑。

為請。於是，有慈濟之命。（清·陳瑛等修，1968 版本：258）

莊夏指出「歲在辛未，肇朔祠宇」，即紹興二十一年辛未，當時朔建祠宇似乎不只青礁一處，在真人的故鄉白礁也為之立廟。文中雖未說明梁克家奏請廟額的時間，但是有「時梁鄭公當國」等語。梁鄭公即梁克家，《宋史》有傳，卷 384 記載，梁克家於紹興三十年（1160）廷試第一，授平江簽判。仕途風順。乾道五年（1169）二月，拜端明殿學士、簽書樞密院事。明年（1170），參知政事。又明年（1171），兼知院事。（楊家駱主編，1983：11811-11813）也就是說，白礁的廟宇到了梁克家「當國」，即在宋孝宗乾道五年二月以後，得到朝廷頒賜廟額：「慈濟」。

在真人離世之時，民間即有祭祀的廟宇與活動，如孫瑀的祖父。以官員身份祭拜真人者，有顏師魯（1119-1193）。淳熙十六年（1189），顏師魯知泉州，因遇水旱災，前赴泉州花橋真人廟齋精懇禱。（吳文良，1963，轉引自吳幼雄，1990：193-196）²¹值得注意的是，真德秀（1178-1235）提倡官方每歲春、秋於慈濟廟祭祀真人。真德秀乃福建建州浦城人，《宋史》有傳。他曾於嘉定十年至十二年間（1217-1219）及紹定五年至六年（1232-1233）兩次出任泉州知府。（林日波，2006：95、131-134）

在第一次任泉州知府時，以知府的身份制定官方每歲春、秋於慈濟廟祭祀真人，並且撰有多篇祝文。茲引述如下：

維古之制，捍患禦災，有功於民，始在祀典。神之生也，以和扁之技，妙起死之功。飄遊既升，靈嚮益著。

²¹ 轉引自吳幼雄，1990：197-208。

此邦之民，不幸有疾，求救於神，如子之愬其親，神亦隨其所苦，救而療之。如親之愛其子。嗚呼！其可謂捍患禦災，有功於民者已矣。歲時當祀，乃未及與，非闕典歟！載念此邦，密邇南土，□□□□，疫癘易生。春夏之交，多以病告。斷以今始，著為定例。一歲兩祠于神。仰惟英靈，監此誠悃，俾民無疾痛之苦，則吏亦免休迫之憂。將千萬年，承事無斁。（清·真德秀撰，1968版本：875）

真德秀依據《禮記·祭法》的記載，認為真人有功於民，應列為官方祀典，每歲春秋兩祠，並親撰祝文。時距真人離世約一百八十年。在之後的祀典中，真德秀也撰有數篇祝文，內容大抵以祈求神為民治病者居多。如在某年四月二日的祝文：

某以疎庸，繆英郡寄，眠民之疾，猶己隱憂。今春以來，二氣均調，札瘥不作。繫神之庇，朝夕不敢忘。乃者，閭巷郊野之間，漫有以病告者，與其既甚，然後有祈于神。豈若及其尚微，亟控斯禱。惟神哀憫庶俗，亦願有以掇之於其初。庶幾民之獲全者多，而神之用力也易。吏既獲免其責，而民亦事神亦欽，豈不美哉。（清·真德秀撰，1968版本：875）

真德秀也曾以地方父母官的身份，為人民向真人祈求治療痢疾，在〈為民患痢告慈濟廟文〉曰：

傳曰：父母惟其疾之憂。言親之於子，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！今閭巷之間，以痢下為苦者眾。守能閔之，而不

能救之。既有愧於民矣！神能救之，而守不以告，其罪當何如哉！肆命元幙致祈于神。神其救之，使病者有瘳，而未病者獲免。豈惟□□□□□亦將謂神之德於無窮。（清·真德秀撰，1968 版本：876）

在紹定五年（1232），真德秀再次出任泉州知府。《宋史》載，他赴任途中，歡迎者多至塞路。深鄉村裡的百歲老人也扶著拐杖前來迎接，城裡百姓的歡呼聲驚天動地。（元·脫脫，1983：12963）

而到任後，真德秀到慈濟廟舉行春祈的祝文，除了表明舉辦祀典是從他開始的之外，也感謝真人幫助他蠲除百姓的痛苦，消彌疾病，使人民都能活在仁壽的境域。其撰〈春祈慈濟廟祝文〉曰：

惟神之與春祈，自某始焉。今茲再叨假守，思所以為民蠲除苛癘，匪神疇依。是用以不腆穀蔬。將此誠意，自春徂秋，寒暑風雨晦明，或過其度，則疾癘生焉。惟神哀恫斯民，有以潛弭於未病之先，俾皆躋于仁壽之域。則其有功於生靈，大矣。某之所以圖報者，其曷敢忘。（清·真德秀撰，1968 版本：971）

真德秀制定官方春、秋兩祭真人，乃是保生大帝信仰發展的一大指標。劉克莊（1187-1269），福建莆田人，《宋史翼》有傳。（清·陸心源輯，1983 版本：336-339）

劉克莊乃真德秀的門人。他認為最初信奉真人者，僅僅是漳、泉兩州的閩人而已。但由於世人有奇疾怪病、命危旦夕的重病，向真人祈禱則往往痊癒。因此，到了劉克莊的時候，祭

祀真人的廟宇已經徧滿湖廣及江浙諸地。其〈慈濟籤〉云：

蟬蛻之後，有感奇疾、危證，命在頃刻者，辦藥扶輿，
搏頰祈哀，或立愈，或經昔，或數日皆弃杖步歸。始
惟閩人奉事，今香火徧江淞，豈非與峨嵋山中黃襦叟
皆以活人之功度世乎！（宋·劉克莊，1979 版本：959）

此外，劉克莊在〈龍溪蔡德容道院〉言及：「既仙去，人事
之如生。始惟漳、泉二州尊信。今廟貌徧湖廣江浙矣！」（宋·
劉克莊，1979 版本：961-962）

前文中稱峨嵋山中黃襦叟者，即是孫思邈（541 或 581-682）
（宋·李昉等編，1995 版本：140-143），乃唐代著名道士與醫
師，被尊為藥王，並奉之為醫神。（唐·孫思邈，1981 版本；宋·
張君房編，1977：445-447）劉克莊將吳本與孫思邈相提並論，
顯示在南宋時，真人的地位已經普遍受到世人景仰，而受尊奉
的主要因素在於醫療靈驗。

在南宋，真人除了顯靈治癒一般信眾的求救之外，祂也下
降人間，擇人傳授神方。傳統農業社會，肉類的價錢遠高於蔬
菜類。因此，以肉類敬拜神明乃是虔誠的表現。如古人用紅色的
馬、牛犢祭祀天地，用羊、豬祭祀四季之神。²²祭拜神明的祭
品以肉類為主，乃是中國自古以來的習俗。但是，由於真人在
世時不吃葷食，因而，人們祭拜祂時，以蔬食為主，不用血食。
劉克莊〈龍溪蔡德容道院〉云：

龍溪蔡君德容奉香火尤謹。真人降焉。密傳符咒。蔡

²² 《禮記·祭法》載：「燔柴於泰壇，祭天也；瘞埋於泰折，祭地也；
用騂、犢。埋少牢於泰昭，祭時也。」（姜義華註譯，1997：636）

素修方，及得神授益自信。然顛以抹危厄，起膏肓，未嘗問賄謝。余每謂叢祠滿天下，小者希勺酒，獨號之苻，大者受萬年之饗。真人則異於是。生不葷茹，死不血食。挹澗泉，擷溪毛，而來瘍者失痛，痿者卻扶而去之。固黼冕食萬羊者之所愧也。（宋·劉克莊，1979 版本：962）

龍溪人蔡德容平時就修習方術，信奉真人的香火特別虔誠。因此，真人下降傳授他符咒法術。而蔡得到真人的教授之後，充滿信心，替人治重病也未曾索取更多的費用。劉克莊常告訴人們，一般的廟宇所祭奉的神明，多希望分饗酒肉之食，而真人卻與一般神不同，不用血食。即使用汲取山間的泉水，採摘溪邊的小草來敬拜，一樣可得到真人的療癒。

當時有些祭祀真人的廟宇也有籤，以幫助信眾解決疑難。劉克莊記載在其所居村里，奉祀真人的廟宇有多家。其中有一家備有籤，以為信眾指示迷津。他在〈慈濟籤〉載：

以易卦訓釋籤意，舊惟霍山如此。今莆漳妃、真人二祠之籤亦然。

雖其辭出於箕筆，然隨叩輟應，豈易道廣大，仙聖亦不能外歟！余謂鬼道迷陰，胎蠻有靈，驚動禍福，人者能之。...自文王孔子皆以易占，然則以卦釋籤，雖箕筆也，亦真人意也。真人祠里中非一所，余所書者在擷陽塘蕭氏太學平校生桂發家。其大父老人皆彪厚長者。（宋·劉克莊，1979 版本：959）

籤詩的流傳已久，²³《正統道藏》收錄的籤有《大慈好生九天衛房聖母元君靈應寶籤》、《玄真靈應寶籤》、《護國嘉濟江東王靈籤》等八種之多。²⁴這些籤多以所尊奉的主神為名，而真人的廟額以「慈濟」為著，因此劉克莊即以〈慈濟籤〉稱之。一般而言，真人以醫術馳名，目前所知以真人為名的籤，以藥籤居多，如臺北大龍峒保安宮的籤即為藥籤。（魯兆麟，1998）從劉克莊文中，當時蕭桂發家裡祭奉真人，並擁有以真人為名的靈籤，幫信眾解釋籤詩的意思。但蕭桂發家所用的籤，是以《易經》的卦來解釋籤意。因此，雖然未能判斷是否為藥籤，但確定南宋時已經有以真人為名的籤，為信眾指點疑難。

綜合宋代有關真人信仰諸文，在其離世時，已經有鄉人感念神恩而建造祠宇，塑神像祭祀之。隨著靈驗事蹟的流傳，前來參拜者日眾，原先的祠堂過於狹隘，鄉之長者率眾加以擴建。且真人的影響力隨著時間的流轉更加廣遠，使得官方不得不加以重視。在紹興二十一年，由顏師魯奏請朝廷於青礁建廟，梁克家奏請頒賜白礁廟額：「慈濟」。此為保生大帝信仰成為朝廷承認的正祀指標。而真德秀於嘉定十年至十二年間（1217-1219）任泉州知府時，將祭祀真人制定為官方歲時春、秋兩祀。劉克莊時，真人曾下降人間，傳授蔡德容符咒，使其醫術更加精進。而蕭桂發家已有以真人之意為主的慈濟籤，為信眾解疑。

明、清以後，有關真人的祭祀說法，大抵如同宋人所載，

²³ 相關研究請參閱（劉玉龍，2005；楊永馨，2011）。

²⁴ 收錄於《正統道藏》的籤有《大慈好生九天衛房聖母元君靈應寶籤》、《玄真靈應寶籤》、《護國嘉濟江東王靈籤》、《四聖真君靈籤》、《洪恩靈濟真君靈籤》、《靈濟真君注生堂靈籤》、《扶天廣聖如意靈籤》、《玄帝感應靈籤》等八種。

但是增加了顯靈事蹟。其顯靈事蹟與封號的傳說息息相關，以下則敘述靈驗事蹟與封號。

二、宋代的靈驗事蹟與封號

一般而言，封號是帝王所賜予的名號，為一種權力與地位的象徵。早自周朝實施封建制時，即有封號的產生。道教與佛教雖屬方外，但名僧高道也常受帝王封號，並引以為殊榮。道教所尊奉的神祇，也經常受到帝王的封號及加封。神明之所以受到封號，與其顯靈救助世人，有功於國家有密切關係。然而，帝王深居宮廷之內，所謂天高皇帝遠。當某尊神明得到人民的信奉，靈驗事蹟流傳到宮廷內，往往需要經過一段時間。因此，很少成神之後立即受到帝王封號的神明。諡號則是人死後，依照他生前的事跡，評定其功過成敗而加以褒或貶的稱號。如帝王死後，其諡號由禮官議定，經繼位的帝王同意後頒佈。一般臣子，則由朝廷頒賜，但也時常有私諡的情形。

宋代時，並未有真人在世時顯示異蹟的記載。真人在飛昇以後，因鄉民的祈求而顯現神力，解決信眾的困難。隨著神靈驗事蹟的增加與流傳，世人的回報，除了在廟宇的擴建與祭祀的虔誠之外，最能表達謝意者則是對真人的「封號」。在北宋孫瑀的〈西宮檀越記〉並未提到真人的任何封號與靈驗事蹟，但是到了南宋楊志〈慈濟宮碑〉，則詳細敘述真人在飛昇之後的顯靈事蹟共有四種，另外，略舉其事蹟內容者有八則。由此靈驗事蹟導致鄉民及官方為之立廟，朝廷賜予封號。

楊志一文所載的靈驗事蹟，首先為醫療；其次，顯示神像；第三，平定匪亂；第四，選擇廟基。真人生前以醫活人為志，飛昇後，仍繼續顯靈為鄉民治病。鄉人因而私諡為「醫靈真人」。

（清·陳瑛等修，1968 版本：256）這是真人最早的稱號。清·徐松（1781-1848）著《宋會要輯稿》載，在泉州府同安縣的一座祀奉真人的廟宇原名為「醫靈神祠」，乾道二年（1166）九月，賜廟額「慈濟」。（清·徐松，1964：848）也就是說，在朝廷尚未頒賜廟額以前，祭奉真人的廟宇即是以「醫靈」稱之。楊志〈慈濟宮碑〉載：

既沒之後，靈異益著。民有瘡瘍疾疢，不謁諸醫，惟侯是求。撮鹽盂水，橫劍其前，焚香默禱，而沈疴已脫矣。鄉之父老私諡為醫靈真人。（清·陳瑛等修，1968 版本：256）

除了給予諡號之外，鄉民鳩工塑造神像安置於龍湫庵。在未知神像如何塑造之際，真人降夢指示工人其像的樣子。載曰：

偶其象於龍湫庵。方工之始，解衣盤礴，莫知所為。縮首凡數日，一夕夢侯諡之曰：「吾貌類東村王汝華，而審厥像更加廣顙，則為肖。」工愕然。繇是運斤施壘，若有相之也。（清·陳瑛等修，1968 版本：256）

到了南宋高宗紹興年間（1131-1162），漳州、泉州等地盜匪猖獗，鄉民逃竄。後來官軍勝利後，感謝真人顯靈相助。因而就在擊斃賊首的地方興建廟宇以祭祀真人。楊志載：

紹興間，虔寇猖獗。鄉人奉頭鼠竄，束手無策。委命於侯，未幾，官軍與賊戰，斃其酋李三大將者，殘黨皆就擒。今之廟基即賊酋死地也。閩境德侯，賜益以竭虔妥靈。歲在辛未（1151）。（清·陳瑛等修，1968

版本： 256)

有關紹興年間福建盜匪擾民之事，《宋史》載：「(紹興十九年)五月壬午朔，汀、漳、泉三州民田被賊蹂踐，蠲其二稅。戊戌，賞平福建羣盜功，以選鋒軍統制劉寶為武泰軍承宣使，餘將士遷秩有差。」(楊家駱主編，1983： 570)朝廷在平定福建匪亂，獎賞軍士的同時，漳州龍溪人顏師魯(1118-1193)為禮部侍郎兼吏部，奏請朝廷立廟。在選擇建廟的基址時，真人不同意原先預定在雲嶠院旁邊的地方，因而顯靈指示其所屬意之址。楊志載：

歲在辛未，鄉尚書顏定肅公奏請立廟，相與誅茆於雲嶠院之側。畚鍤畢具，役者高寧若醉若狂，大聲疾呼曰：「此非吾所居。龍湫之陽，昔有盟焉。」奔而就之，掘地數尺，三瓦缶固無恙。青蛇鬱屈於其中。觀者莫不神竦。遂定立今廟基。基則顏公發所施也。(清·陳瑛等修，1968 版本： 256)

楊志特別強調從真人卒後，到紹興二十一年立廟，共經歷116年。從立廟到乾道二年(1166)，加封真人「忠顯」。到了嘉定元年(1208)，又增「英惠」之號。其載：

自侯之沒，至紹興辛未，凡一百一十六年，而後立廟。至乾道丙戌凡，三十一年，又加「忠顯」之封。至嘉定戊辰，一十三年而後增「英惠」之號。合而計之一百七十有餘年。人心皈依，終始如一。異時疏湛恩都顯號，蓋未艾。姑敘其梗概如此。(清·陳瑛等修，1968 版本： 257)

按楊志一文所載，從立廟到乾道丙戌封號「忠顯」凡三十一年是錯的。應是十六年。而從乾道丙戌到嘉定戊辰，應是四十三年，而非一十三年。（陳吳泉，1990：193-196）然而，其言紹興辛未年漳泉遭匪亂，官軍平定後，感謝神恩而立廟，其時代背景與史實相符，有史為證。總之，在楊志撰寫〈慈濟宮碑〉時，真人的封號「忠顯」，又增封「英惠」，也就是說，在楊志時，真人的封號為「忠顯英惠侯」。而《宋會要輯稿》載：「慈濟廟，廟在同安縣。忠顯侯，嘉定元年五月，加封忠顯英惠侯。」（清·徐松，1964：865）楊志所載與史書相符。

至於真人的其他神蹟，因事蹟太多，且當時部符使者的事狀已有紀述，所以楊志僅略舉大要，記載內容如下：

若夫雨暘不忒，寇盜潛消，黃衣行符，景光照海，挽米舟而入境，鑿旱井而得泉，秋濤嚙廬，隨禱而退。凡此數端備見部符使者事狀，茲不申述。（清·陳瑛等修，1968版本：257）

從楊志文中所記載真人救濟世人的靈驗事蹟，除了醫療之外，包含了助官軍平匪亂，平息大自然的災難，如調節天氣、運米救濟災難、鑿井得泉水、斥退海濤等。楊志對於真人得到封號的原因未加以說明。稍後於楊志的莊夏，嘉定九年至十年間（1216-1217）撰〈慈濟宮碑〉，有較詳細的說明。莊夏的碑文中，共敘述五件真人的靈驗事蹟。其中第一件為助官軍平定匪寇，而於紹興二十一年在白礁創建祭真人之廟宇。其內容與楊志所在大致相同，但奏請白礁廟額者為梁克家（1128-1187）。奏請廟額為「慈濟」，應在乾道五年以後（詳前）。

莊夏記載慶元乙卯（1195），賜神號「忠顯」。在開禧三年

(1207) 春夏之際，福建乾旱，唯獨白礁一地，因鄉民向真人祈禱而得雨。載曰：

越慶元乙卯，又有忠顯侯之命。開禧三年春夏之交，亢陽為沴。鄰境赤地連數百里，獨此邦隨禱輒雨，歲乃大熟。(清·陳瑛等修，1968 版本：258)

因乾旱缺糧，盜匪興起，四處搶掠。當寇匪欲入侵白礁時，真人顯靈，使盜匪不敢入境，居民得以保全性命。此神異事蹟傳達至朝廷，於是詔命為「英惠侯」。載曰：

會草竊跳梁，漫淫境上。忽有忠顯侯旗幟之異，遂洵懼不敢入。一方賴以安全。邑人又以其績轉聞於朝。於是，有英惠侯之命。(清·陳瑛等修，1968 版本：258)

楊志將真人得「忠顯」之號，繫於乾道二年，比莊夏所載，早了三十年。至於「英惠」之號，楊志記為嘉定元年，而莊夏所記是為了答謝真人於開禧三年驅逐寇匪，因此，在次年，即嘉定元年賜號，在時間上則相符。

莊夏自述其所以撰寫〈慈濟宮碑〉，乃是鄉民早就打算增建真人的廟宇，但苦於財力不足。有一晚，有泉水從真人的祠堂階梯下湧出，病者飲泉水之後病皆痊癒。因此，來求者日多，廟宇的增建得以完成。當時莊夏任兵部侍郎，受委任而撰此碑文。並且，敘述簽書樞密院事曾從龍（1175-1236）自幼至老三次苦於疾病，得真人救護而痊癒之事。內容如下：

先是，邑人欲增故居之祠，而窘於財。一夕，有靈泉

湧階下，甘冽異香。飲者宿患冰釋。自是，求者益眾，百役賴以具舉。不數月而成。門敞皇皇，堂崇轡轡。修廊廣廡，是赫是稱。既訖事，鄉之秀民黃炎貽書屬夏以記。夏嘗見今樞密曾公言，幼年苦風頭，瘍頭幾禿，就侯醫輒愈。嘉定九年丙子，右股赤腫，大如杯，惟禱於侯，不事刀匕之劑，未幾而平。復因念疇昔雙瞳幻翳，積久浸劇，自分已為廢人。適有良醫自言能游針於五輪間，小有差舛，如觸琉璃而倒沆瀣，人皆危之。賴侯之靈以迄濟，乃今漸還舊明。（清·陳瑛等修，1968版本：258）

文中樞密曾公，即曾從龍，泉州晉江人，《宋史》有傳。初名一龍，慶元五年（1199）擢進士第一，皇帝賜予今名。（楊家駱主編，1983：12547-12548）他與莊夏乃同時代人，曾經告訴莊夏，其幼年苦於風頭，得真人醫治而癒。在嘉定九年（1216）任簽書樞密院事時，右大腿紅腫如杯子大。他沒有服食藥物，唯有向真人祈禱，不久則痊癒。也曾患眼疾，幾乎成瞎子，後因真人保佑得良醫為之施針，而逐漸恢復視力。

真德秀有關真人的文章中，雖未具體敘說真人的靈驗事蹟，但他向真人祈禱的祝文內容，大多與祈求治病或感謝神的護祐，避免疹疫，使百姓安居。如某年四月二日在慈濟廟祝文中，感謝真人的庇護，使得百姓免於疫癘的傷害，而得獲安全。官吏因而避免獲罪，而百姓奉真人更加虔誠。其文如下：

某以疎庸，繆英郡寄，眠民之疾，猶己隱憂。今春以來，二氣均調，札瘥不作。繫神之庇，朝夕不敢忘。乃者，閭巷郊野之間，漫有以病告者，與其既甚，然

後有祈于神。豈若及其尚微，亟控斯禱。惟神哀恫庶俗，亦願有以拯之於其初。庶幾民之獲全者多，而神之用力也易。吏既獲免其責，而民亦事神亦欽，豈不美哉。（清·真德秀撰，1968 版本：875）

在真德秀的文章中，沒有提及封號。而劉克莊文集中，則以「顯佑真人」和「英顯忠惠侯」稱呼真人。（宋·劉克莊，1979：961）在記述神蹟方面，以醫療為要。劉克莊〈慈濟籤〉載，在真人死後，鄉民有奇怪的疾病，命危旦夕，向真人祈禱則痊癒。

蟬蛻之後，有感奇疾危證，命在頃刻者，辦籬扶輿，搏頰祈哀，或立愈，或經昔，或數日，皆弃杖步歸。（宋·劉克莊，1979 版本：961）

在傳統農業社會，春、夏皆容易感染疾病。劉克莊認為真人的道行媲美道教神仙赤松子和王子喬，醫術和春秋時代的名醫扁鵲（約前 407-前 310）一樣高明。只要精誠向真人祈禱，則可平安。在所撰〈慈濟殿〉記載：

英顯忠惠侯道媿松喬，術牟廬扁。雖一旦蛻虫暈而去，方劑失傳。然千年化鶴而歸，神靈如在。南通梅惠，北福泉暨。處處幡華，家家香火。眷言莆壤，密介寶鄰。夏有瘁，春有疢。苟精祈而必應。尸而祝，社而稷，亦報禮之宜。（宋·劉克莊，1979 版本：1122）

宋朝對於封號有一定的體制，在元豐六年（1083），朝廷採納了太常寺言博士王古²⁵對於諸神祠加封的建議。原先沒有爵號

²⁵ 王古，乃王靖之子。（元·脫脫，1983：10405-10406）

者賜廟額，已經賜廟額的加封爵號。先封侯，再封為公，次封為王。生前已經有爵位的，從其原有的。女性神，封夫人，再封妃。至於封號，先封二字，再加四字。神仙的封號，先封為真人，次為真君。宋·李濤著，清·黃以周等輯補的《續資治通鑑長編》記載：

元豐六年閏六月辛卯，太常寺言博士王古乞自今諸神祠加封，無爵號者賜廟額，已賜廟額者加封爵。初封侯，再封公，次封王。生有爵位者，從其本。婦人之神，封夫人，再封妃。其封號者，初二字，再加四字。如此則錫命馭神，恩禮有序。凡古所言皆當。欲更增神仙封號，初真人，次真君。並從之。²⁶（宋·李濤，1985：3129；元·脫脫，1983 版本：2561；元·馬端臨，1999 版本：823）

到了宋室南渡，高宗紹興十一年（1141），太常卿陳桷²⁷（1090-1154）又重新上奏加封的體制。（元·馬端臨，1999 版本：824）

綜上所述，宋代言及真人的靈驗事蹟者，仍以為鄉民治病，預防瘟疫的流傳的醫療事項為主，間有助官軍平定匪亂，調合大自然的晴雨，斥退海濤，運米救饑等。而鄉民在景祐三年（1036）真人飛昇後，即私謚為「醫靈真人」。在紹興二十一年（1151），因神助官軍平定匪亂，顏師魯奏請立廟。乾道二年（1166），加封「忠顯」，一說是慶元元年（1195）。到了嘉定元

²⁶ 《文獻通考》卷 90：亦載此事，但文字略有差異。（元·馬端臨，1999 版本：823）

²⁷ 陳桷，溫州平陽人。（元·脫脫，1983 版本：11652-11654）

年（1208），因白礁鄉民祈雨有驗，且阻止匪寇入侵，朝廷加封「英惠」。吳本的成神與得到封號的情形是符合宋朝廷體制的。

三、明、清的靈驗事蹟與封號

元代有關真人的靈驗事蹟少有文獻可徵。明代〈吳真人世修道果碑〉除了簡述宋代的事蹟外，增加了真人在明代的封號：

國朝太祖洪武五年，封「昊天御史」，二十年，封醫靈真君。成祖永樂七年，封「萬壽無極大帝」；二十一年，封保生大帝。仁宗洪熙元年，封「恩主昊天金闕御史慈濟醫靈沖應護國孚惠普祐妙道真君萬壽無極大帝」。（鄭振滿、丁荷生，2003：620）

何喬遠《閩書》的記載，與〈吳真人世修道果碑〉略有不同，將真人在明代的顯靈事蹟及封號結合。其載：

歷宋累封普祐真君。皇朝永樂十七年，文皇后患乳，百藥不效。一夕，夢道人獻方，牽紅絲纏乳上灸之，后乳頓瘥。問其居止，對云某所。明遣訪之，云有道人自言：「福建泉州白礁人，姓吳名本，昨出試藥，今未還也。」既不得所在，遂入閩求而知之。皇后驚異，勅封「恩主昊天醫靈妙惠真君萬壽無極保生大帝」，仍賜龍袍一襲。（何喬遠，1994：274-275）

此外，稍晚於何喬遠的吳鳳，在〈真君事實〉記載：

至高宗紹興二十一年，建廟於礁山，立像，春秋祭祀。時孝宗乾道三年，賜慈濟宮額。累封至「孚惠妙道普

祐真君」。國朝洪武五年，封「昊天御史。二十年，封「醫靈真君」。永樂七年，封「萬壽無極保生大帝」。仁宗洪熙元年，封「昊天金闕御史慈濟醫靈冲應護國孚惠普祐妙道真君萬壽無極大帝」。是嘉封廟食，立祀春秋。今人在在崇祀者，亦思其德而不忘焉。（吳景祥，1979）

謝甲先、何喬遠與吳鳳雖然是明朝末年的人，但其記載真人在明代的靈驗事蹟，屬於當代人記載當代之事。三人對真人的靈驗事蹟及封號的記載內容有所不同，但可反映出明代真人信仰的情形。

真人為帝后治病的靈驗事蹟，首先出現於明代。在〈吳真人世修道果碑〉沒有標明真人醫治那位帝后及時間，而何喬遠文中，真人所治療的是明成祖皇后，而吳鳳則將時間繫於南宋理宗之時，且皇后病癒之後，於寶祐五年在泉州府慈濟宮醮謝真人之恩。謝重光認為此靈驗事蹟的情節乃脫胎於《西遊記》卷 68、69 中孫悟空在朱紫國為國王「懸絲診脉」的描寫。（謝重光，1990：83-95）在此之前，真人顯靈救助的對象大多以鄉民、文士、地方官員為主。謝甲先、何喬遠、吳鳳的記載反應出真人的神威已經傳達到朝廷，且為帝室信奉。隨著此靈驗事蹟而來的是真人封號的轉變。

明代謝、何、吳三人所提到真人的號，除了其廟額為「慈濟」外，並未以宋代的封號稱呼真人。而三者所言真君累朝加封的「普祐真君」，並未見於明以前的文獻。然而，其所記載的永樂十七年（1419）或永樂七年（1409）加封真人的「保生大帝」，則成為真人最響亮的封號，從此至今，保生大帝幾乎成為吳本的代名詞，為最通用的稱號。

清李光地撰寫〈吳真人祠記〉時，採錄了真人為帝后治病的事蹟，但將時間繫於宋仁宗明道年間（詳前）。除泛泛紀述六百年來，真人子孫聚族在清溪山下，「奉真人遺容，遠近祈請，靈感猶舊」之外，李光地也記載一則他個人親身感受的事蹟。康熙十七年（1678），鄭經（1642-1681）派兵攻打海澄、泉州等地，同安人蔡寅結眾萬餘，以白巾為號，攻掠安溪。李光地募鄉勇百餘人扼守，絕蔡寅糧道，蔡眾因而散去。李光地在執行遷移居民從沿海到內地的任務中，真人托夢指示安定人民之地。其載：

曩歲奉旨遷沿海之民於內地。真人見夢，預指吾湖而栖焉。逐魔治病，歷有顯蹟。（清·李光地，2010 版本：598-599）

在封號方面，李光地則以其他傳中已經記載，而未言及。到了乾隆、嘉慶間，顏蘭的〈吳真君記〉除了增衍真人為帝后治病的情節之外，增加了兩則新的靈驗事蹟。一是幫助宋高宗渡河，逃避金兵的追殺，一是幫助明太祖朱元璋打敗陳友諒。相關文字記載如下：

公既登上界，猶以凡間氛塵未淨，監觀不忘。屢有寇賊侵境、水旱疾疫，祈禱必應。高宗久質於金，思歸中原，夜步月至崔子廟，不得馬，慮其難脫。聞廊下馬嘶，遂乘去。至江，金將追之將及，高宗仰天祝焉，忽見神兵阻禦，露旛擁護，高宗乃知其為公。紹興二十年頒誥立廟，祀公於白礁，蓋公之祖廟也。（清·顏蘭，2000 版本：170）

宋欽宗（1126-1127 在位）靖康元年（1126）春正月，金人犯京師，宋高宗趙構（1127-1162 在位）當時為康王，曾入金營中議和。二月，肅王趙樞（1103-1130）到金軍中，許割三鎮地，趙構始得還宋。（元·脫脫，1983 版本：439-440）在宋代及明代皆未將宋高宗從金營還宋的功勞歸之於真人的幫助。而顏蘭首言此事蹟，並將紹興二十一年建廟賜額之事，歸之於此。

明太祖朱元璋（1368-1398 在位），自元順帝至正十二年（1352）投靠郭子興（?-1355），反抗元王朝，到洪武元年（1368）稱帝，歷經大小戰爭無數。其中，與陳友諒的多次戰役，互有勝負。顏蘭記載真人曾於鄱陽湖一役中，助朱元璋獲勝。內容如下：

明太祖、陳友諒戰於鄱陽湖，颶風大作，友諒練舟流壓，太祖戰北。舟將沒，見公在雲間，旗旛森布，天遂反風回浪，太祖得安。及即位，感公之德。洪武五年，勅封昊天御史醫靈真君。（清·顏蘭，2000 版本：170）

朱元璋於至正二十三年（1363）秋七月，與陳友諒大戰於鄱陽湖。此次戰役，雙方死傷慘重。陳友諒的大將張定邊（1318-1417）直攻朱元璋，朱元璋的船陷於沙中，不得退，非常危險。常遇春（1330-1369）以箭射中張定邊，水又突然湧進，朱元璋的船才得脫困。《明史》記載此事甚詳：

（二十三年）秋七月癸酉，太祖自將救洪都。癸未，次湖口，先伏兵涇江口及南湖嘴，遏友諒歸路，檄信州兵守武陽渡。友諒聞太祖至，解圍，逆戰於鄱陽湖。

友諒兵號六十萬，聯巨舟為陣，樓櫓高十餘丈，綿亙數十里，旌旂戈盾，望之如山。丁亥，遇於康郎山，太祖分軍十一隊以禦之。戊子，合戰，徐達擊其前鋒，俞通海以火礮焚其舟數十，殺傷略相當。友諒驍將張定邊直犯太祖舟，舟膠於沙，不得退，危甚。常遇春從旁射中定邊，通海復來援，舟驟進水湧，太祖舟乃得脫。己丑，友諒悉巨艦出戰，諸將舟小仰攻不利，有怖色。太祖親麾之，不前，斬退縮者十餘人，人皆殊死戰。會日晡，大風起東北，乃命敢死士操七舟，實火藥蘆葦中，縱火焚友諒舟。風烈火熾，烟焰漲天，湖水盡赤。友諒兵大亂，諸將鼓噪乘之，斬首二千餘級，焚溺死者無算，友諒氣奪。(清·張廷玉等著，1982版本：11)

就至正二十三年鄱陽湖戰役而言，陳友諒的戰備優於朱元璋，但天時有助於朱元璋。顏蘭將朱元璋危急獲救且得到最後勝利，歸功於真人的顯靈。然而，值得注意的是，明代的何喬遠及吳鳳未提及此事。而洪武五年（1372）勅封「昊天御史醫靈真君」，也是首見於顏蘭之筆。

至於真人為帝后治病之事，顏蘭增加了戲劇性的情節。其載：

永樂太后患乳疾甚劇，醫治不痊。洪熙太子榜求名醫。公化為道士，詣闕視疾。太子問姓名與地，公以實告。白於太后，太后羞見公。公曰：「但於門外懸綫診之可矣。」太后密令侍婢繫綫於貓。公診之曰：「非熊非羆，乃貓兒也。后又令繫門圈中，公曰：「是金木性，非人

脈也」。太后驚悟，乃繫於乳。公曰：「此乳疾也，非灸不瘳。」太后不肯。公曰：「但於屏外懸綫灸之可矣。」從之，遂愈。太子喜，以金謝。公不受。欲爵之，乘白鶴而去。太子知為神醫，爰加封為：「萬壽無極保生大帝。」（清·顏蘭，2000 版本：170）

明成祖時（1402-1424 在位），太后命婢女將線繫於貓上及門圈中的故事，為後來有關保生大帝戲曲廣泛採用。

清道光年間（1821-1850），林廷瓚整理歷來有關真人的事蹟，撰寫《保生大帝實錄》，將宋朝至清的靈驗事蹟，特別是歷代皇帝賜的封號一一加以紀述。保生大帝靈驗事蹟包括：北宋時，助官軍擊退盜匪，斥退潮患，幫助高宗還宋。南宋時，慶元初（1195），顯乩退寇；泉湧廟階，飲痊百疾；開禧二年（1206），靈旗飄揚，嚇退漳泉盜寇；開禧三年（1207），福建乾旱，獨漳泉因真人顯靈而歲收大熟。明朝時，助明太祖打敗陳友諒；化身為道士醫治明成祖皇后乳疾。（清·林廷瓚，1999 版本：10-14）

林廷瓚在敘述真人的靈驗事蹟方面，並未增加新的情節。其特色在於將靈驗事蹟與增加封號緊密結合。其文如下：

紹興二十年庚午，頒詔立廟，祀帝于白礁，以酬神功。蓋今之祖廟是也。二十一年辛未，鄉尚書顏定肅公師魯，奏請于朝，復立廟青礁，塑像崇祀。……乾道七年辛卯，梁鄭公咨達內部，以廟額請。奉敕為慈濟，賜號曰大道真人。淳熙元年甲午，敕賜慈濟宮。凡鄉村市鎮，立宮以祀者，皆得書而懸掛之。

寧宗慶元初，寇復至。帝顯乩却退。大臣啟奏，慶元

二年丙辰，封「忠顯侯」。……開禧二年丙寅，漳泉有警，倏著忠顯侯旗幟之異。賊不敢入，閩郡又安。三年丁卯，亢陽為沴，赤地千里。獨漳泉人來禱，歲以大熟。事聞，嘉定間改封「英惠侯」。……後理宗朝，寶慶三年丁亥，增封「康祐侯」。端平二年乙未，封「靈護侯」。嘉熙三年己亥，封「正佑公」。四年庚子，御史趙涯以神慈惠濟世，不貪袞飾之榮，上疏乞將公侯爵號，改封真人。詔從之。賜號「冲應」。淳祐元年辛丑，復下詔改廟為宮。五年乙巳，封「孚惠真君」。恭宗德祐元年乙亥，封「孚惠妙道普祐真君」……。

明太祖與陳友諒鏖兵鄱陽湖，颶風大作。友諒練舟流壓，太祖戰北。舟將覆，見大帝現雲端，旗幡森布，遂反風回浪，太祖得以安。及即位金陵，是為南京。感大帝神恩，于洪武五年壬子，敕封「昊天御史醫靈真君」。成祖永樂間，文皇后患乳疾甚劇，醫治罔効。……大帝化為道士，詣闕請視。……厥疾乃瘳。……洪熙元年乙巳，晉封「恩主昊天金闕御史慈濟醫靈妙道真君萬壽無極保生大帝」。特賜龍袍一襲。勅造宮殿，宏壯巍峨，煥然一新，與王居相敵。（清·林廷瓚，1999 版本：10-14）

林廷瓚一文，值得注意的有三：第一、新增加乾道七年（1171）賜號「大道真人」。此名號雖然不如「保生大帝」響亮，但民間暱稱真人為「大道公」，可能受此影響。第二、本文所載真人在嘉熙三年（1239）所受的封號「正佑公」，基本上仍是符合宋朝加封號的體制。而嘉熙四年（1240），賜號「冲應真人」，將

真人封號由公、侯爵位體系，改成神仙體系。（清·林廷瓚，1999版本：10-14）也就是說，世人已經將真人視為道教中的神仙了。

（陳吳泉，1990：193-196）第三、明仁宗洪熙元年（1425），除了賜封號之外，更賜龍袍一襲，反應出，在世人心目中，真人的地位已經如同帝王。

光緒年間（1875-1908），黃家鼎有感於歷來對於真人封號的記載過於紛亂而整理諸說，撰成〈吳真人事實封號考〉。此文關於真人的靈驗事蹟主要整理舊有諸說，如托夢指示神像之相、助高宗從金營還宋、助官軍擊退寇匪、空中現旗，阻止盜匪入侵漳泉二地、降甘霖，防止漳泉乾旱、助明太祖朱元璋打敗陳友諒、化身道士醫治明成祖皇后乳疾等。除了文字稍有變化，並沒有新的情節。（黃家鼎，1967版本：364-365）

對於真人的封號，黃家鼎主要引用七種地方志，如《福建通志》、《泉州府志》、《漳州府志》、《同安縣志》、《安溪縣志》、《龍溪縣志》、《海澄縣志》及楊志、莊夏、顏蘭、黃化機及楊浚的《白礁志略》。其文：

神之封號，據《福建通志》，宋開禧三年，封「英惠侯」，累封「普佑真君」。《泉州府志》謂宋慶元中，封「忠顯侯」，開禧三年加封「英惠侯」。明永樂十七年，封「恩主昊天醫靈妙惠真君萬壽無極保生大帝」。《漳州府志》謂宋乾道間，封慈濟真人。《同安縣志》稱，宋乾道二年賜祠額，曰：「慈濟」。淳祐元年，升祠為宮。十五年，封顯佑真人。寶祐五年，封「守道真人」，加封「廣惠」。景定五年，封「福善真人」。咸淳二年，封「孚惠真人」。德祐元年，封「普祐真君」。明永樂七年，封「萬壽無極大帝」。二十二年，封「保生大帝」，

尋封「恩主昊天醫靈妙惠真君」，又稱慶元中，封「忠顯侯」。開禧初，加封「英惠侯」，累封「普祐真君」。

《安溪縣志》稱，自宋迄明，敕封十五次，為無極保生大帝。《龍溪縣志》稱宋乾道中，封「慈濟真人」。《海澄縣志》稱，宋乾道丙戌，賜號為「慈濟」。慶元丙辰，加封「忠顯侯」。嘉定間，封「英惠侯」，增「康祐侯」。端平乙未，封「靈護侯」。嘉熙己亥，晉「正佑公」。庚子，從御史趙涯之請，改封「冲應真人」。淳祐辛丑，詔改廟為宮。莊夏碑稱慶元乙卯，封「忠顯侯」。開禧三年，封「英惠侯」。楊志碑稱乾道丙戌，加「忠顯」之封。嘉定戊辰，增「英惠」之號。顏蘭碑稱廟立於宋紹興二十年，不言封號。其書封號自明始。曰：洪武五年，封「昊天御史醫靈真君」。永樂間，加封「萬壽無極保生大帝」，不載何年事。道光間，黃化機作譜系紀略，稱宋乾道元年，封「慈濟靈官」。慶元二年，封忠顯侯。嘉定間封「英惠侯」。寶慶三年封「康佑侯」。嘉熙三年封「正佑公」。四年封「冲應真人」。五年封「妙道真君」(按宋理宗嘉熙祇四年，明年即淳祐改元)咸淳二年封「孚惠真君」。德祐元年封「孚惠妙道真君」。明洪武初，封「昊天御史醫靈真君」。永樂七年封「萬壽無疆保生大帝」。洪熙元年封「昊天金闕御史慈濟醫靈冲應護國孚惠普祐妙道真君萬壽無極保生大帝」。光緒初年，楊浚作《白礁志略》，與黃化機紀略同，但增端平二年封「靈護侯」一條。其謂封「孚惠真君」在淳祐五年，而無永樂七年封號。各家所載，紛如聚訟。惟莊夏、楊志俱以宋人言宋事，且距里未

及三舍，距歲不過十紀，當似可信。（黃家鼎，1967：364-365）

很明顯的，各地方志對於真人所得到的封號時間、緣由及稱號不一。黃家鼎在引述他所見到的十二種文獻之後，得到的結語是：「各家所載，紛如聚訟。」但承認南宋的楊志與莊夏因為是同為宋代之人，且為同鄉里，所載較為可信。

地方志乃記載一地區的人文歷史、自然地理的百科全書。我國地方志的數量眾多，其史料價值得到歷史學界的肯定。²⁸黃家鼎直接引用七種地方志，事實上，其他五種也收錄於地方志中。除了楊志與莊夏之外，黃家鼎懷疑其他地方志所載不可信。

肆、結論

自吳本出生（979）至今，已有一千餘年，其間歷經宋、元、明、清、民國等朝。保生大帝信仰的發展並未受到政權改朝換代的衝擊，相反地，似乎可以朝代劃分其信仰發展脈絡。

在宋代，吳本死後即被民間尊奉為醫神，其信奉者因地緣關係，以福建的泉、漳兩州為主。有宋一朝，撰寫有關吳本碑記、祝文的五位作者，都是福建人，甚至曾在泉漳任職地方官。雖然，此五位作者的時代晚於吳本約五十至兩百年，但是其所載吳本的傳記、靈驗事蹟基本上與當時社會歷史背景相呼應。宋朝人所記載的吳本，是一位醫術高超的人，死後才成神。對於吳本的生平，記載簡略、樸質。民間尊稱吳本為「醫靈」，有

²⁸ 有關地方志在歷史學的價值，可參閱（宋晞，1985：11-22，1988：1-5；黎仁，1989：1-3）。

關真人的封號，有「忠顯」、「英惠」等，諸書所載互有詳略、出入，仍是符合宋朝廷的體制。真德秀在擔任泉州知府時（1217-1219），制定祭祀吳本為官方歲時春、秋兩祀。此乃保生大帝信仰發展的一大里程碑。

元代有關真人的文獻不足，難以論述。到了明代則是保生大帝信仰的轉折點。宋朝的吳本信仰與道教並未有明顯關連。明代謝甲先〈吳真人世修道果碑〉、吳鳳的〈真君事實〉則充滿道教色彩，其記載吳本的母親夢見白衣人下而懷孕，出生實有道教的五老、三台諸神前來慶生。吳本在宋仁宗明道二年（1033）得到老君傳授秘法，可以步罡呼氣，叱塩盂水，扶降真童等道教法術。

在宋代，信奉吳本者大多為泉、漳兩州的居民及地方官員。而明代的謝甲先、吳鳳與何喬遠的《閩書》，開始擴及帝室。三者皆記載保生大帝為皇后治病的故事。此反應保生大帝的神威已經傳播到宮廷，隨之而來的則是神封號的轉變。此兩書所載永樂七年（1409）或永樂十七年（1419）加封神為「保生大帝」。而「大帝」一詞則是道教尊神的一種位格，如玉皇大帝、紫微大帝。從此至今，保生大帝成為此神最通用的名號，使吳本成為不折不扣的道教尊神。

入清以後，隨著真人信仰的流傳，有關的著作陸續問世，內容也日益豐富。從神的姓名字號、籍貫、父母的資料、出生的異蹟、成長與修道歷程、神在世時的神蹟、神得道飛昇等，都有詳細的敘述，甚至增加了神有徒眾的新情節。至於神的封號，林廷瓚於道光年間（1821-1850）撰寫的《保生大帝實錄》，新增神於乾道七年（1171）受賜號「大道真人」。在民間暱稱神為「大道公」，即自此而來。

在傳統帝制，封號來自於中央，乃皇帝的權力。而大多數神明的信仰，屬地方之事，與百姓日常生活息息相關。地方志上所記載真人的封號，雖然未必是皇帝所頒賜的，但卻反應了當時地方人士對神的看法。在今天，民間對真人的稱呼仍以「保生大帝」為大多數，但「大道公」、「雲衷」、「慈濟」等名號也同時是真人的尊號。

事實上，無論是帝王加封真人，或民間相傳的封號，與靈驗事蹟的流傳有密切關係。而真人的靈驗事蹟與當時的社會環境息息相關，有其時代背景，並非信眾憑空杜撰。即使在當今社會，仍有許多真人治癒奇疾怪病事蹟的產生。信者恆信，不信者恆不信。

所謂天高皇帝遠，民間信奉的神明能夠得到帝王的封號乃屬少數，大多數的神明未必可以得到帝王的封號。而有得封號者，固然可以增加神的香火，但沒有得到封號者，也未動搖其在信徒心目中的地位。明清以來，有關真人封號紛紛出現，雖然，如同黃家鼎所言，未可信以為真是皇帝所賜封，然此實不影響真人信仰的發展與流傳。

參考文獻

(一) 期刊論文

- 王見川 (2006.11)。〈保生大帝的信仰與傳說初探〉，《道統之美》，第 4 期：頁 42-50。
- 宋晞 (1985.12)。〈論地方志在史料學上的地位〉，《漢學研究》第 6 期：頁 11-22。
- 宋晞 (1988.12)。〈地方志與歷史學〉，《國史館館刊》，第 5 期：頁 1-5。
- 李世偉 (2006.9)。〈臺灣保生大帝的信仰與文化〉，《心鏡宗教季刊》，第 10 期：頁 36-39。
- 林美容 (2005.6)。〈臺灣保生大帝信仰及其廟宇相關書目〉，《臺灣文獻》，56 卷，2 期，頁 153-178。
- 范正義 (2005.8)。〈保生大帝信仰起源辨析〉，《龍岩學院學報》，第 23 卷，第 4 期：頁 51-53。
- 孫瑀 (1998)。〈西宮檀越記〉，載於全國保生大帝廟宇聯誼會編，《真人》，第 9 期：頁 40-41。
- 黎仁 (1989.3)。〈談地方志書的歷史使命〉，《察哈爾省文獻》，第 24 期：頁 1-3。
- 謝貴文 (2009.12)。〈從神醫到醫神—保生大帝信仰道教化之考察〉，《成大宗教與文化學報》，第 13 期：頁 37-58。
- 謝貴文 (2010.12)。〈保生大帝信仰研究的回顧與分析〉，《世界宗教學刊》，第 16 期：頁 95-124。
- 謝貴文 (2011.9)。〈從清代臺灣的保生大帝信仰看國家與地方社會的互動關係〉，《臺灣文獻》，56 卷，2 期：頁 191-225。

謝貴文（2013.12）。〈從臺南保生大帝廟宇傳說看民間信仰的正統性與地方化〉，《臺南文獻》，第4期：頁139-163。

（二）專書論文

朱天順（1990）。〈保生大帝（吳本）傳說分析〉，漳州吳真人研究會編，《吳本學術研究文集》，頁179-184。廈門：廈門大學。

李呈瑞（1990）。〈吳本的醫風醫德醫藝〉，漳州吳真人研究會編，《吳本學術研究文集》，頁19-21。廈門：廈門大學。

吳文良（1963）。《泉州九日山摩崖石刻》，泉州市文管會，油印本。轉引自吳幼雄（1990）。〈泉州吳本信仰持續不衰考〉，漳州吳真人研究會編，《吳本學術研究文集》，頁197-208。廈門：廈門大學。

陳吳泉（1990）。〈有關吳本卒年及其諡號記載差異辨析〉，漳州吳真人研究會編，《吳本學術研究文集》，頁193-196。廈門：廈門大學。

陳漢波（1990）。〈閩南人民信仰吳本的思想剖析〉，漳州吳真人研究會編，《吳本學術研究文集》，頁215-220。廈門：廈門大學。

傅宗文（1990）。〈吳本事跡鉤沈〉，漳州吳真人研究會編，《吳本學術研究文集》，頁185-192。廈門：廈門大學。

黃昆成（1990）。〈吳本「醫靈」藥籤溯源及第二十一藥籤和五十藥籤詮釋〉，漳州吳真人研究會編，《吳本學術研究文集》，頁65-70。廈門：廈門大學。

黃家鼎〔清〕。〈吳真人事實封號考〉，萬友正纂修〔清〕，《福建省馬巷廳志》（1967年），頁363-366。（臺北：成文出版社，據乾隆四十二年修，光緒十九年補刊本）。

黃化機（1888），〈吳真人譜系紀略〉，楊浚輯〔清〕，《白礁志略》（冠悔堂募刊本，光緒十四年），引自王見川等編（2006）。《明清民間宗教經卷文獻續編》第7冊，頁774-794，臺北：新文豐出版公司。

謝重光（1990）。〈從吳本的神化看福建民間宗教信仰的特點〉，漳州吳真人研究會編，《吳本學術研究文集》，頁83-95。廈門：廈門大學。

蘇炳堃（1990）。〈白礁慈濟宮考辨〉，漳州吳真人研究會編，《吳本學術研究文集》，頁71-82。廈門：廈門大學。

（三）專書

何喬遠（1994）。《閩書》。福州市：福州人民出版社。

林廷瓚〔清〕。《保生大帝實錄》，收錄於王見川、林萬傳編，《明清民間宗教經卷文獻》（第12冊，1999年）。臺北：新文豐出版公司。

林廷瓚〔清〕。《保生大帝實錄》。所據版本為同治六年（1867）孫平山重刻板，書名為《保生大帝吳真人傳》，1999年影印。

林國平、彭文宇著（1993）。《福建民間信仰》。福州市：福建人民出版社。

姜義華注譯（1997）。《新譯禮記讀本》。臺北：三民書局。

范正義（2006）。《保生大帝信仰與閩台社會》。福州市：

福建人民出版社。

范正義（2008）。《保生大帝—吳真人信仰的由來與分靈》。北京：宗教文化出版社。

陳桓編纂，陳智超、曾慶瑛校補（1988）。《道家金石略》。北京：文物出版社。

臺北市福建省同安縣同鄉會編修（1986）。《福建省同安縣志》。臺北：臺北市福建省同安縣同鄉會。

鄭振滿、丁荷生（2003）。《福建宗教碑銘匯編·泉州府分冊》。福州：福建人民出版社。

魯兆麟編著（1998）。《保生大帝藥籤解》。臺北：財團法人保安宮。

（四）古籍

不著撰人。《大慈好生九天衛房聖母元君靈應寶籤》，收錄於《正統道藏》第55冊（1977）。臺北：新文豐出版公司。

不著撰人。《玄帝感應靈籤》，收錄於《正統道藏》第60冊（1977）。臺北：新文豐出版公司。

不著撰人。《玄真靈應寶籤》，收錄於《正統道藏》第55冊（1977年）。臺北：新文豐出版公司。

不著撰人。《四聖真君靈籤》，收錄於《正統道藏》第55冊（1977年）。臺北：新文豐出版公司。

不著撰人。《扶天廣聖如意靈籤》，收錄於《正統道藏》第55冊（1977年）。臺北：新文豐出版公司。

不著撰人。《洪恩靈濟真君靈籤》，收錄於《正統道藏》第55冊（1977年）。臺北：新文豐出版公司。

不著撰人。《靈濟真君注生堂靈籤》，收錄於《正統道藏》

- 第 55 冊（1977 年）。臺北：新文豐出版公司。
- 不著撰人。《護國嘉濟江東王靈籤》，收錄於《正統道藏》第 55 冊（1977 年）。臺北：新文豐出版公司。
- 王冰註〔唐〕、林億校正〔宋〕。《黃帝內經素問補註釋文》，收錄於《正統道藏》第 36 冊（1977 年）。臺北：新文豐出版公司。
- 李光地〔清〕。《榕村續集》，收錄於《清代詩文集彙編》（卷 5，2010 年）。上海：上海古籍出版社。
- 李昉等編〔宋〕。《太平廣記》（北京：中華書局，1995）。
- 李濤著〔宋〕，黃以周等輯補〔清〕。《續資治通鑑長編》。（上海：上海古籍出版社，1985）。
- 顏蘭〔清〕。〈吳真君記〉，收錄於林學增修，吳錫璜纂〔民國〕。《民國同安縣志》（據民國十八年鉛印本影印，2000 年）。上海：上海書店。
- 班固〔東漢〕。《漢書》（臺北：鼎文書局，1983）。
- 馬端臨〔元〕。《文獻通考》（北京：中華書局，1999）。
- 蔣叔輿編撰、留用光傳授〔宋〕。《無上黃籙大齋立成儀》，收錄於《正統道藏》第 16 冊（1977 年）。臺北：新文豐出版公司。
- 徐松〔清〕。《宋會要輯稿》（臺北：世界書局，1964）。
- 孫思邈〔唐〕。《備急千金要方》（臺北市：臺灣商務印書館，1981）。
- 孫思邈〔唐〕。《千金翼方》（新北市：自由出版社，2008）。
- 真德秀撰〔清〕。《西山先生真文忠公文集》卷 48，收錄於《國學基本叢書四百種》（1968 年）。臺北：臺灣商務印書館。

脫脫〔元〕。載於楊家駱（主編），《宋史》。（臺北：鼎文書局，1983）。

陸心源輯〔清〕。載於楊家駱（主編），《宋史翼》。（臺北：鼎文書局，1983）。

張廷玉等著〔清〕。《明史》。（臺北：鼎文書局，1982）。

張君房編〔宋〕。《雲笈七籤》，收錄於《正統道藏》第38冊（1977年）。臺北：新文豐出版公司。

陳瑛等修〔清〕。《海澄縣志：二十四卷》，收錄於《中國方志叢書》（1968年），據清乾隆二十七年刊本影印（1762年）。臺北：成文出版社。

葛洪〔晉〕。《抱朴子內篇》，收錄於《正統道藏》第47冊（1977年）。臺北：新文豐出版公司。

趙道一〔元〕。《歷世真仙體道通鑑》，收錄於《正統道藏》第8冊（1977年）。臺北：新文豐出版公司。

趙爾巽等撰〔民國〕。《清史稿》（北京市：中華書局，1998年）。

劉向〔漢〕。《列仙傳》，收錄於《正統道藏》第8冊（1977年）。臺北：新文豐出版公司。

劉克莊撰〔宋〕。《後村先生大全集》，收錄於《四部叢刊》影印刊（1979年）。臺北：臺灣商務印書館。

（五）未出版之博、碩士論文

林日波（2006）。《真德秀年譜》，華中師範大學中國古典文獻學碩士學位論文。

楊永馨（2011）。「臺北大龍峒保安宮保生大帝靈籤研究」，臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文。

劉玉龍（2005）。「寺廟籤詩研究-以台灣寺廟運籤為主」，

國立彰化師範大學國文學系碩士論文。

(六) 網路資料

〈吳本鄉貫白礁〉一文於 2012 年 11 月 17 日發布，參見：
白礁慈濟祖宮網站

http://www.baijiaocjg.cn/index.php?_m=mod_article&_a=article_content&article_id=172。2008 年 10 月 27 日 13 點 4 分上網：

孫氏家族論壇/廈門最早的保生大帝廟—柳塘吳西宮

<http://www.sunshi.name/bbs/simple/index.php?t162.html>

(七) 其他

吳景祥(1979)。《重修白礁吳氏族譜世譜錄·真君事實》，
據國家圖書館複製美國猶他家譜學會臺灣家譜微縮
資料，未刊稿。

趙爾巽等著(1981)。《清史稿·列傳》，卷 262，(漢籍
電子文獻資料庫)，頁 9895-9896。臺北：鼎文書局。

Origin and Development of Belief in Baosheng Dadi

CHUANG Hung-I

**Associate Professor, Department of Religious Studies,
Fu Jen Catholic University**

Abstract

Stories about Tao Wu (the original name of Baosheng Dadi) were documented by Yu Sun, Zhi Yang, Xia Zhuang, Dexiu Zhen and Kezhuan Liu in the Song Dynasty, which is around 50-200 years after the time of Tao Wu. These five people all grew up in Fujian, China, which is geographically close to where Tao Wu lived. Their written works serve as first-hand historical materials to study belief in Baosheng Dadi.

From the Song Dynasty to the Qing Dynasty, there is also some documentation about Tao Wu, but the stories vary in details or even in the facts reported. Though Tao Wu was known as God of Medicine, there is no record relating to his life or anecdotes about him. It was not until 50 years after his death that people started writing about him and regarding him as a god. Thus, instead of investigating historical facts, study of how his believers perceive him may be more helpful in understanding and tracing the development of the belief in Baosheng Dadi.

The present study discusses the origin and development of belief in Baosheng Dadi from his life, miracles associated with him, religious documentation, titles given to him, and his characteristics as a god.

Keywords: Tao Wu, Baosheng Dadi, Tzuchi Temple