

從福建明清道壇抄本析論保生大帝被道教吸納 的相關問題[▲]

謝聰輝*

摘要

審視目前主要保生大帝信仰相關的前人研究論述，很少能用到道壇內部傳承的第一手抄本文獻，所以本文基於道教區域研究理念與田野調查經驗，運用了筆者在福建、臺灣道壇所蒐集到的各種用途的儀式科本與文檢等豐富新論證資料，希望深入討論道教基於民族宗教的包容性格，面對宋代以來不斷興盛的保生大帝信仰發展與傳播，如何主動地回應、吸收和整編，並納入道教神譜與道法體系運作，以持續擴大道教實質的影響力。本文聚焦處理了三個問題：一是探究道壇抄本〈吳真君記〉作為保生大帝最早道教化傳記的來源與價值；二是福建中部道壇《天醫醮科》所具顯保生大帝與淨明道的關係；三是儀式科本神咒中所見保生大帝的職能形象與眷屬、隨從將班。希望透過本文提供的新論據論述，能對這些問題的釐清與解答有實質地幫助，為推進保生大帝研究的更豐富面向盡一分心力。

關鍵詞：天醫、淨明道、道教化、保生大帝、道壇抄本

[▲] 本文發表於臺北保安宮主辦「2022 大龍峒保安宮『保生大帝信仰與瘟疫』學術研討會（2022.10.23）時，承蒙講評人莊宏誼教授與李豐楙教授提供寶貴修改意見，此稿再修正時題目稍做調整，特此誌謝。

* 國立臺灣師範大學國文學系教授。

一、前言

本文所謂的「被道教吸納」意涵主要基於兩個層面認知：一是地方社會祠廟信仰推動者主動向作為歷代朝廷認定的正統道教靠攏，以保障、提昇其合法地位而免於受打壓，其方式如通過道教尊神保奏天帝、張天師傳授法籙與道號錫封，以詮補職任、躋身仙官之列。¹二是道教基於民族宗教的包容性格，面對興盛的、合乎禮制教義的民間有功烈祠廟神祇信仰主動吸收、整編，納入道教神譜與道法體系，以擴大道教實質的影響力，其方式如利用飛鸞開化的出世經典、編寫相關儀式科本與傳記。²保生大帝吳本（979-1036）因信眾眾多且得到諸多學者的關注，至今已經累積了相當可觀的研究成果；尤其是其傳說故事情節敘述與歷代朝廷民間封號稱謂的道教化傾向，幾乎都是特別被注意的重點。如范正義從保生大帝的出生、生前醫療活動、去世事蹟、官方封賜、信仰傳播、流傳經典，以及吳猛、孫思邈認知混同角度，闡述其相關道教化敘述參與者，有意建構神聖的信仰來源與擴大對民間信仰的影響基礎上的努力。³謝貴文〈從神醫到醫神——保生大帝信仰道教化之考察〉一文，則進一步透過道教醫術、傳說附會、神仙譜系來探討保生大帝信仰道教化的現象與歷程。⁴李師豐楙〈「保生大帝」的封號之謎〉一文，為了佐證「保生大帝」此一聖號存在道封的可能，分析在明萬曆三十年以前，道士使用擢神制的三種情況；並深入解讀明清神傳（Hagiography）所載的全稱，在既有宋代累封的冲應、孚惠、普祐、妙道諸號之下，指出「昊天金闕御史」則屬新封，乃見於《天壇玉格》的正、從四品，「保生大帝」的帝君一級，亦屬道教的高階仙聖。所以認定其職司由宋元入明清，既由神醫而醫神，亦關聯道教的「天醫院」，故從道教封神制或可排除偽造之說。

¹ 相關論述請參以下論文：高振宏：〈朝封、道封與民封——從三個例子談教封對神祇信仰的形塑與影響〉，《華人宗教研究》，第9期（2017），頁39-72。〔美〕Aaron K. Reich：“Seeing the Sacred: Daoist Ritual, Painted Icons, and the Canonization of a Local God in Ming China.” Ph.D. Thesis, University of Wisconsin-Madison, 2018. 李豐楙：〈「保生大帝」的封號之謎〉，《華人宗教研究》，第16期（2020），頁1-28。張超然：〈躋進仙階：元代民間神祇的道教化——以靈濟真人崇拜為例〉，2021年12月15「2021中央研究院明清研究國際學術研討會——宗教實踐、知識產製、圖文流動的交叉探問」第五場「明清時期儒、道宗教儀式的創構與競合」會議論文稿。

² 相關論述請參以下論文：范純武：〈道教對民間俗神的編納——以地祇法和張巡信仰關係為例〉，收入黎志添主編：《香港及華南道教研究》（香港：中華書局，2005），頁405-433。〔美〕康豹（Paul R. Katz）、趙昕毅譯：〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個例〉，收入高致華編：《探尋民間諸神與信仰文化》，合肥：黃山書社，2006，頁116-148。謝聰輝：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》（臺北：臺灣商務印書館，2013）。

³ 范正義：《保生大帝信仰與閩臺社會》（福州：福建人民出版社，2006），第一章〈保生大帝信仰的起源、發展與傳播〉第一節中〈宋以後保生大帝傳說的發展演變〉（頁48-61）、第三節中〈保生大帝信仰不斷道教化對信仰傳播的促進〉（頁129-139）多有論述。

⁴ 謝貴文：《保生大帝信仰研究》（高雄：春暉出版社，2011），第二章，頁53-96。

但審視這些主要保生大帝相關的前人論述，所賴以討論的史料多藉助地方志、碑刻與文人記載為主，很少能用到道法壇靖內部傳承的第一手抄本文獻。而區域道法的田野調查研究，這二、三十年來方興未艾，得到許多研究者的重視與陸續投入，相對於傳統歷史與經典文獻學派展現了更多的活力，更能貼近中華文化信仰生活的真實面貌，其所形成的方法理論與文獻資料也對後續的研究助益甚多。不僅相關學者學者的研究著作與田野調查成果，得到學術單位或出版商的支持出版或數位化，⁵專門學術研究期刊如《民俗曲藝》，多次在如康豹（Paul R.Katz）、丁荷生（Kenneth Dean）、高萬桑、勞格文等人的專題策劃下，探討區域道教、宗教與中國地方社會文化的互動主題，提出相應的方法論述與開展研究新視角；⁶相關的國際學術會議也常冠以「地方道教」或「道教與地方宗教」，深入探討地方區域道教的特質與其與地方宗教相互影響的關係，並出版多本專書。⁷

因此，本文將運用筆者在福建、臺灣道壇所蒐集到的儀式科本與文檢資料，補充前人論述的不足，看看在與保生大帝信仰發展與傳播最密切的閩臺地區，道教教派與道壇道法如何面對保生大帝信仰？如何互動？特別是在作為地方社會生命禮儀、歲時節慶與廟會慶典的主要禮儀專門師的道教神職人員所使用的內部抄本中，又具顯保生大帝怎樣的職能內涵？以下將聚焦處理三個問題：一是探究道壇抄本〈吳真君記〉作為保生大帝最早道教化傳記的來源與價值；二是福建中部道壇《天醫醮科》所具顯保生大帝與淨明道的關係；三是儀式科本神咒中所見保生大帝的職能形象與眷屬、隨從將班。希望透過本文提供的新論據論述，能對這些問題的釐清與解答有實質地幫助，為推進保生大帝研究的更豐富面向盡一分心力。

二、道壇〈吳真君記〉的來源與價值

⁵ 李豐楙：〈臺灣道教四十年：道教學的學術主體性〉第一節「道教學的研究環境」有較完整的梳理，《深耕茁壯——臺灣漢學四十回顧與展望》（臺北：國家圖書館漢學研究中心，2021），頁579-657。

⁶ [美]康豹、康詩瑀主編：《民俗曲藝》第187、188期「中國西南宗教文化」專輯（臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2015）。[美]康豹撰/楊玉君譯：〈神職人員與地方社會專輯（I）引言〉與〈神職人員與地方社會專輯（II）引言〉《民俗曲藝》153期（2006），頁1-24；154期（2006），頁1-21。[美]丁荷生（Dean, Kenneth）：〈碑刻、地方史料與田野調查專輯導言〉，《民俗曲藝》167期（2010），頁1-63。[美]康豹、高萬桑撰/楊玉君譯：〈江南地方宗教專輯前言〉，《民俗曲藝》204期（2019），頁1-20。[法]勞格文撰/楊玉君譯：〈以廟宇為中心之社會的形成專輯前言〉，《民俗曲藝》205期（2019），頁1-27。

⁷ 黎志添主編：《十九世紀以來中國地方道教變遷》（香港：三聯書店，2013）。呂鵬志、[法]勞格文主編：《地方道教儀式實地調查比較研究》（臺北：新文豐，2013）。謝世維主編：《經典道教與地方宗教》（臺北：政大出版社，2014）。[德]柯若樸、[法]高萬桑、謝世維主編：《道教與地方宗教——典範的重思國際研討論文集》（臺北：漢學研究中心，2020）。

要突破目前學者對保生大帝信仰道教化的相關研究，能否正確運用與解讀道教的經典文獻與道壇內部的道法抄本是一大關鍵。本節所要討論的〈吳真君記〉，范正義前引書頁53轉引自《保生大帝專輯》已提及此一抄本，但僅略談及其內容混淆了吳猛與吳本的信仰，認為是一種「張冠李戴」；並因未對所見〈吳真君記〉深入考證其來源與時間，而忽視了其應有的重要意義與文獻價值。此一承載教派、教團、道壇角色與角度的短篇傳記，為什麼會被編寫出來？其來源為何？又為什麼會被收錄進福建道壇內部作為秘傳知識體系的重要雜傳類書《道教源流》中？⁸其撰作者的身分可能是誰？且這帶有「內傳」性質、⁹取材自淨明道祖師級的重要故事情節的神仙傳記，究竟只是錯誤性的認知混淆使然而已，還是有特別的撰作歷史情境與主觀意圖？若其作為文獻史料內容，其有何意義價值？又反映怎樣的道教意識與道壇認知態度，都值得再進一步的討論。

（一）〈吳真君記〉的成立時間與改編出處

在臺灣與福建泉州正一派靈寶道壇內部，有一本類似「道教綜合百科全書」的抄本——《道教源流》，以作為秘傳的道士知識養成教材，其內容主要記載道教相關的教理教義、祖師傳記、神明譜系、歷史故事、道派源流、道法術語與壇場儀節事務等等內容，乃是主壇道長應具備的專門學能之一，具有道壇秘傳知識體系中「類書」的性質。經筆者考察發現：目前所見流傳於南臺灣「臺南道」、「鳳山道」的此類作為道壇秘傳知識體系的重要雜傳類書，淵源於福建泉州道法體系，其乃經歷從元中期到明前期陸續結集成書，並多有抄錄之前中國南方流傳的道經以建構其內容的事實；其不僅具備重要的道教歷史文獻學意義與價值，編撰者也特別彰顯道教內部一貫的教化功能與「護佑教門、一振紀綱」的核心意識。¹⁰以筆者所蒐集的十八本《道教源流》中，許多收錄有文字內容接近的〈吳真君記〉，其中以高雄市林園區蔡博裕家抄本最早（下文簡稱「蔡本」），反映在明朝四十六代天師張元吉在位時（1444-1469）抄寫或使用過的紀錄，此本亦是高屏鳳山道此類抄本最重要的祖本。（附圖一、二）對照今泉州市馬甲鎮惠陽靖蕭廷熙（1807-1881）謄寫於1844年署稱《道

⁸ 丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》（東京：汲古書院，2004）一書第三章〈臺南道教と《道藏秘要》〉指出：觀察《道藏秘要》全體結構，可見其中包含教理、歷史、道教儀禮、神明、符咒、傳度等各種廣泛的領域項目，明顯可知其為民間道教類書，也就是百科事典類的文獻。（頁534）

⁹ 謝聰輝：〈東晉上清經派仙傳敘述內涵與特質析論〉考察道教中人選用此一「內」字，在修傳撰述之初的理念，應即蘊含「教派內部撰作」、「教內秘藏」和「教內傳授」諸義；亦即具有強烈的宗教「區隔」意識，用於區分道教教派內部宗教神聖經典，以及外書典籍之間「我與他」信仰的不同差異。收錄於《湖南大學學報》（社會科學版）30卷3期（2016.5），頁50-64。

¹⁰ 謝聰輝：《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》（臺北：新文豐，2018），第六章〈閩臺《道教源流》的版本、淵源與價值研究〉，頁333-395。

機》(又名《天機道旨》)所傳抄的〈吳真君記〉的抄本,內文幾乎相同而可推斷兩者是同一系統,應有共同的道法淵源關係。此《道教源流·吳真君記》本,經筆者考察後可斷定其乃節錄改編自白玉蟾(1134-1229)《修真十書》卷三十五《玉隆集·逍遙山群仙傳·吳君》、原為吳猛的傳說傳記內容;且以其內文仍保留「分寧縣」稱謂,而未改為「寧州」推斷,〈吳真君記〉所反映的成書時間應在白玉蟾仙逝後至1301年之間,¹¹之後被編輯進《道教源流》中則至晚不過明代中期,是目前所見保生大帝道教道壇化的最早傳記。

《道教源流·吳真君記》是民間道壇抄本,傳抄過程中的錯別字與疏漏之處在所難免,但從附表一利用明中期蔡本與南宋《玉隆集·逍遙山群仙傳·吳君》對照比較後,可明確知道對白玉蟾版本有意改造之處主要有四點:(1)吸收吳猛傳記情節,但有意改變為保生大帝的姓名、字號與稱謂:所以傳文一開始,將原文:「吳君名猛,字世雲,濮陽人。仕吳為西安令,因家焉今分寧縣是也。」改為:「真人姓吳,名本,字華基,號雲裏(衷異體字),祖僕陽人氏。為西安令,有恩德及民,惠感於國家,即今乃是分寧縣也。」(2)原稱吳猛字「世雲」之處,都改稱為「吳真君」或「雲裏」、「衷»:如原「晉武帝時,(許)真君從世雲傳法,世雲盡以祕要授之。」改「晉武時,許真君名遜,從吳真君傳法,吳真君盡以祕要授之。」原「世雲曰」改「雲衷曰」,原「世雲復還西安」改「雲衷復還西安」,原「上帝命真人周廣捧詔召世雲」改「上帝命真人周廣捧詔召裏(衷)」。(3)淡化道術,強調保生大帝本相的「醫術」職能:將原「吳黃龍中,天降白雲符授之,遂以道術大行於吳晉之間。」改為「吳黃龍中,天降白雲符授之,遂醫術大行於吳晉之間。」(4)刪去白玉蟾吳君傳中,明顯與新改編吳本真君傳說相衝突的「政和二年五月,准誥封為真人」及其錫封誥詞部分。

(二)〈吳真君記〉的編撰者意圖與文獻價值

許遜、吳猛等淨明祖師的傳說故事,自六朝以來即受到史家、文人與道教中人的重視傳播,¹²而真正完整整理江西西山群仙傳記而為道教定本者,首推白玉蟾晚年時於逍遙山遊

¹¹ [宋]樂史:《太平寰宇記》卷106〈洪州·分寧縣〉:「分寧縣:西北六百里,舊六鄉,今十鄉,武寧縣地。按邑圖云:『本當州之亥市也,其地凡十二支,周千里之內,聚江、鄂、洪、潭四州之人,去武寧二百餘里,豪富物產充之。唐貞元十六年置縣,以分寧名之。』」《元史·本紀第十四·世祖十一》:「二十三年,春正月丁酉,陞龍興武寧縣為寧州,以分寧隸之。」(頁286)《元史·本紀第二十一·成宗》:「(八年)三月庚辰,陞分寧縣為寧州。」(頁458)本文相關道經除特別註明外,皆採引自中研院《漢籍電子文獻資料庫》, <https://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>。(最後檢索日期2023年9月6日)

¹² 吳猛的相關傳說考證,請參李豐楙:《許遜與薩守堅:鄧志謨道教小說研究》(臺北:臺灣學生書局,1997),第一章〈許遜傳說的形成與衍變—以六朝至唐為主的考察〉。許蔚:《斷裂與建構:淨明道的歷史與文學》(上海:上海書店出版社,2014),第七章〈許遜信仰與淨明道史餘義要考〉,頁181-242。

住時所編寫的《玉隆集·逍遙山群仙傳》。¹³而能在元初前看到此批傳記者，若非是熟悉、關心且參與淨明道團運作，抑或白玉蟾的後學等道教中人，恐怕不易如願；又再進一步根據此一版本改編為〈吳真君記〉，可能即是福建地區一帶白玉蟾後學，絕不是不能分辨二者異同的泛泛之輩，一定有其編撰的內在意圖。筆者如此推論並非完全無據，以同樣被收錄進《道教源流》條目內容中的〈大道淵源老氏聖紀〉，考論其最接近的內容，乃是元代無名氏所作的《太上老君說常清靜經註·大道淵源老氏聖紀》，而此無名氏即是白玉蟾、彭鶴林與蕭廷芝南宗一脈後學。如其中〈金丹大道之圖〉引白玉蟾論述、〈傳經證道品〉引白玉蟾、了真子（蕭廷芝）詩文。另在〈傳經證道品·成道〉所引「畢元樞云：『一粒金丹何赫赤，大如彈丸黃如橘。人人分上本圓成，夜夜靈光常滿室。』」與彭耜（鶴林，1185-?）的〈道闡元樞歌〉接近，但應出自彭鶴林弟子南宋末·紫虛了真子蕭廷芝所述的《修真十書·金丹大成集》卷十：「畢元樞歌曰：『君不見，一粒金丹何赫赤，大如彈丸黃如橘。人人分上本圓成，夜夜靈光常滿室。』」（2:13a）按蕭廷芝於庚申（1260）冬至日所寫的《道德真經三解·序》一文，即自述其為彭鶴林的弟子：「海瓊而後，大道一脈歸之鶴林先生，為往聖繼絕學，為後世立法門。暇日因思所傳之難，而究其自出，得其原委，以壽諸梓。」（7b）¹⁴〈吳真君記〉與〈大道淵源老氏聖紀〉都被選錄進明中期流傳於福建泉州道壇的《道教源流》秘本，兩者皆有白玉蟾後學與地緣的關係存在。

按南宋至元初正是保生大帝信仰發展的第一高峰階段，最重要的幾篇可靠史料大都寫成於此時：如南宋嘉定二年（1209），由廣州別駕楊志撰寫青礁的〈慈濟宮碑〉、兵部侍郎漳州太守莊夏（?-1217）於嘉定九年至十年（1216-1217）左右所撰白礁的〈慈濟宮碑〉，真德秀（1178-1235）著《西山先生真文忠公文集》中，所收錄的五篇向保生大帝祈禱的祝文與劉克莊（1187-1269）著《後村先生大全集》中，所撰的〈慈濟籤〉、〈龍溪蔡德容道院〉、〈慈濟殿〉等文，相關的豐富靈驗事蹟、祭祀禮儀與民封朝廷封號也多有豐富記載。¹⁵但此一時期，道教中人似乎缺席了對保生大帝信仰的發言權與詮釋權，既不見相關的道派內部封神記載，也未有保生大帝專門的道教傳記編撰問世。只有極少數的道經略有提及，如元代成書的《廬山太平興國宮採訪真君事實》卷一〈分真創始類·殿宇像設慈濟殿〉中，曾記載「紹興二十八年十月，內恭奉高宗皇帝，特旨於採訪殿後創建大殿，專一崇奉皇帝御容本命，賜名申福殿。殿之右，漳泉慈濟真君殿；殿之左，三山潤靈澤龍王殿。」這南宋高宗紹興二十八年（1158）十月所創立的「漳泉慈濟真君殿」，¹⁶稱其尊號為「慈濟真

¹³ 李豐楙：〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化主師形象的歷史刻畫〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007），頁367-442。

¹⁴ 李豐楙：〈閩臺《道教源流》的版本、淵源與價值研究〉，同前註，頁347-348。

¹⁵ 請參莊宏誼：〈保生大帝信仰的起源與發展〉，《輔仁宗教研究》第32期（2016），頁103-162。

¹⁶ 本文相關道經除特別註明外，皆採引自中研院《漢籍電子文獻資料庫》。

君」乃朝封的道教神祇無疑，不會是《宋會要輯稿·道釋一·昭應廣惠慈濟善利大師》所記南宋嘉定三年（1201）四月加封的安溪縣清水巖佛教「昭應廣惠慈濟大師」，而應是奉祀福建漳泉兩州信徒同於紹興二十一年（1151）所建的青礁與白礁慈濟宮後的吳本真君。此反映其信仰受到官方重視與擴及至江西的事實，但考量因 1166 年始賜廟額「慈濟」的先後時間，此稱謂應在南宋末或是後來元代成書時調整成立。

福建泉州自宋以來，即是經濟發達與道教興盛之地，此地道教道派或道壇中人，不可能無視保生大帝信仰的盛發而不參與，面對保生大帝廣大的信徒也必須有道教內部的認知說法來回應。因此，可能是在民間推動、文人參與與朝廷官方重視的浪潮下，當時道教龍象者認為有撰作保生大帝道教化傳記的需要；而在前無所承的狀況下，作為福建泉州一帶具教派或道壇道士身分的人士，乃有意運用道教內部既有的白玉蟾《玉隆集·逍遙山群仙傳》中吳猛真君，運用情節層累或套用吸納的方便且快速的方式而改編成〈吳真君記〉。其目的意圖，乃因應保生大帝在各地區的發展傳播與一套道教道壇的詮釋說法文本，故後來也被明中期《道教源流》沿用收入，成為道壇內部秘傳的道士知識養成教材。

前引莊宏誼論文中，曾指出：「宋代諸文僅記載真人的姓名，沒有字和號。」¹⁷「元代有關保生大帝的文獻不詳。」目前所見保生大帝有字號的最早碑文史料，乃保存於泉州南安應魁慈濟宮、明萬曆三十年（1602）由謝甲先箕筆所書的〈吳真人世修道果碑〉，記載真人：「名曰本，字華基，號雲衷。」¹⁷學者常引此一碑文，以作為保生大帝道教化重要論證之一，並認為稍晚何喬遠《閩書》很可能來自於此碑的相關說法。¹⁸此一碑文雖言經由箕筆降化書出，但應是有所相關參照版本彙編而成，以目前所見保存明四十六代天師時運用或重抄寫的蔡本〈吳真君記〉先於〈吳真人世修道果碑〉而論，其所根據的資料來源之一，或許就是明中期已經編出流傳泉州一帶道壇內部的《道教源流·吳真君記》。因泉州南安應魁慈濟宮正是此一道壇版本與道法運用行道區域，〈吳真人世修道果碑〉中所記吳本「傳靈寶法，以救世人」，也正合乎福建泉州地區道壇盛行靈寶道法的特色。再者，此一碑文又言：「至丙子年五月初三日，上帝聞其道德，命真人捧詔召本；本乘白鶴，白日昇天。」對照《道教源流·吳真君記》：「至十月十五日，上帝命真人周廣捧詔召衷，衷遂乘白鹿車上（另蕭廷熙本作「白鶴車」），與弟子四人白日冲昇。」主要敘述情節模式接近，也反映了有所承傳參照的痕跡。至於《道教源流·吳真君記》所記其「祖僕陽人氏」，除沿用吳猛傳記文字外，是否別有根據？與莊宏誼前文所引《白石丁氏古譜》所記榜末題云：「天聖五年臘月吉日，泉礁江濮陽布叟吳本謹奉命拜書」，¹⁹吳本自署祖貫河南濮陽的說法，兩者的因果關係

¹⁷ 鄭振滿、〔美〕丁荷生 (Dean, Kenneth)：《福建宗教碑銘匯編·泉州府分冊·南安縣》（福州：福建人民出版社，2003），卷 2，頁 619-621。

¹⁸ 鄭振滿：〈「保生大帝」考〉，《田野與文獻》第 51 期（2008），頁 17-20。

¹⁹ 王見川：〈你確實認識祂嗎？保生大帝吳本史料的真偽問題：兼其與淨明道吳猛、扶乩的關係〉一文懷

仍有待釐清。

三、《天醫醮科》具顯保生大帝與淨明道的關係

《天醫醮科》是筆者在福建中部道壇所發現的抄本，其中大田縣建設鎮建豐村五保清元靖保存鄭道興（1766-1819）抄寫的《靈寶天醫醮科》、與永安縣槐南鎮西華隔平村通德靖保存鄭玄琳於 1887 年抄寫的《救病禳度設天醫院醮科》，是相對接近完整且用於日常救病延生科事的重要抄本，²⁰與一般學者所研究宋元以來齋儀中著重度亡的天醫科儀不同。²¹此重要儀式科本是筆者首見將保生大帝列入天醫體系神譜召請者，其關係到保生大帝被列入道教天醫神譜的時間，又是哪個道教教派將其收編進入天醫體系？此一抄本內容的來源為何？被整編完成的最晚是何時？實際在生命禮儀中如何實踐其職能？這些重要問題都是以前學者未曾注意到的，是保生大帝道教化頗為重要的面向。

（一）《天醫醮科》將保生大帝與淨明祖師歸屬於醫靈院神譜

元初林靈真（1239-1302）編輯的《靈寶領教濟度金書》卷二〈修奉節目品·保病齋三日節目〉言：「保病有三種齋：疫病宜修保命齋，邪祟宜修北帝齋，時常體病宜修資福齋。」其卷二百一十〈科儀立成品〉即收錄有資福齋中的《天醫醮儀》，而上述的《天醫醮儀》也應是屬這種保病延生的資福齋功能。以鄭玄琳本後附的〈設天醫院醮疏式〉，可知這清中期所抄、用於「福建道²²延平府永安縣四十三都」地區的文檢，其部分文字所記載的詳細儀式性質、設醮原因與相關科儀內容：

奉道禳度設醮誦經解厄祈安救病信士……。信士某日致病在身，十分沉重，拖延至今，百祈無效。恐庚宮不順，運限交攻，五行相刑，諸煞為非。又慮昔生

疑此史料的真實性，收錄於江燦騰、張珣主編：《臺灣民眾道教三百年史：現代詮釋與新型建構》（臺北：學生書局，2021），頁 465-480。

²⁰ 張超然研究指出「醮科」的又其接近的體例，功能在「專醮酬恩」，請參：〈專醮酬恩：近代道教為民間信仰所提供的儀式服務〉，《新史學》第 10 卷（2019），頁 127-166。

²¹ 陳藝勻：《醫死與度亡：宋元道教天醫科儀的形成與發展》，（新北：輔仁大學宗教學系博士論文，2018 年）。

²² 按福建道曾是元朝對福建地方建置的稱呼，反映此道壇文書可能從元代流傳至清而沿用。《元史·地理志·江浙等處行中書省·福州路》：「福建道宣慰使司都元帥府，大德元年立。」

今世，故悞愆尤，牽連執對。恐至 天曹催促，地府勾追，無門解救生方，全仗聖慈，堪投妙力。卜今某月某日，延仗道流來家，崇建 太上照星救命保安道場，告聞三境，啟奏諸天，集士宣經，請赦宥愆。懇請五師真君、天醫院仙聖，降臨主盟，祝 北斗某某星燈一壇，端為某某名下，上順天星，下禳地煞，揚諸法事。是夜，修設 天醫院救病清醮一座，於中虔備信財從馬，具疏上答醫靈妙道本公、義公兩位真人……。(鄭玄琳〈設天醫院醮疏式〉)

此一疏文一開始先交代奉道信士的住所、年歲、上屬某某北斗星君主照等資料，其「禳度設醮誦經解厄祈安救病」的原因，乃是「致病在身，十分沉重，拖延至今，百祈無效」，合乎「時常體病宜修資福齋」的傳統規範。基於星命信仰、命屬北斗，以及前生今世「故悞愆尤，會牽連執對」的認知，所以特別擇日「延仗道流來家，崇建 太上照星救命保安道場」，以啟奏諸天，請靈寶五師真君、天醫院仙聖等等尊神降臨主盟，以求救命保安。而在一天的儀式程序中，其壇場的布建，除按照一般延生排場懸掛相關神軸，還特別祝點欲保病醮主專屬的「北斗某某星燈一壇」，祈使禳除地煞病氣，期求星命順運，元辰光彩。至於具體儀式程序，白天至少包含發奏、請神、集士宣經、²³請赦宥愆，而重點的「修設 天醫院救病清醮一座」則排於晚間，以演行此《天醫醮科》上達天醫院諸神的護照恩澤；其中所具稱的天醫神明名單，一開始即見「醫靈妙道本公」保生大帝。

按索引道教相關藏經中，皆未見將保生大帝列入天醫聖位中，另《上清靈寶濟度大成金書》卷四十癸集下雖有〈資福齋天醫醮聖位〉(20a-21b)，也未見保生大帝名列其中。而此兩本《天醫醮科》的儀節、順序相當一致，保生大帝的相關聖號共出現了三次：首先乃在儀式一開始啟白、灑淨、燃香供養後，出現的「請神」節次，其主要尊神依時代先後順序列為(附圖三、四)：

太昊聖主伏羲皇帝、始藥教主神農炎帝、高陽聖主軒轅皇帝、醫源天師岐伯真人、太乙雷公敷大真人、盧醫神王扁鵲真人、淳氏于意倉公真人、張氏醫聖仲景真人、大漢良醫華陀真人、王公太醫叔和真人、西晉士安皇甫真人、葛抱樸(朴)子洪公真人、大唐思邈孫公真人、藥王慈藏韋公真人、九洲(州)妙濟許氏遜公真人、神公妙濟吳氏猛公真人、傳授神丹丁公義公真人、醫靈慈濟本公真君、靜(淨)明闡教諸大師主、靈助醫聖侯王、男醫仙官大聖、女醫太乙

²³ 按筆者在此區域調查所見，此指儀式中專門負責轉誦佛道二教經典的民間「善士」，道士亦可擔任此一職能。也應即是明洪武二十四年頒佈〈申明佛教榜冊〉所言的「善友」：「曩者民間世俗，多有做僧瑜伽教者，呼為善友。」(頁165)

鄞氏仙姑……。(鄭道興《天醫醮科》)

唸誦召請神明後，即是配合三捻香儀節分別供養：初捻上香無極洞中帝聖；再上捻香天醫院內真人；三捻上香靈醫院內真君。此處經文雖初見三種不同神仙洞關院所，但未見將神明分類歸屬。二是具職依序分類奉請神尊降臨壇所：即依一般迎神先卑後尊，以及先請近世、後請遠古的原則：在天醫院官吏將帥、醫藥功曹方面：首先召請通事舍人、印劍童子、法院仙靈、左右引進仙官、遠近有感神祇、門尉、土地、社令、境主、翼衛諸將、仙童玉女為第一批。第二批奉請十八主藥大將。第三批奉請田、崔、陶、高、趙、許六大將軍，許、李、劉、秦四大元帥，六丁六甲、天丁力士、主湯砭石童子、內外眼科靈官、左右龍虎猛將、鍼灸靈藥仙官、敷藥散藥膏藥童子、天醫太和博士靈官、生炁醫吏、治病功曹、陰日陽日天醫神人。第三批為調理五藏六脈神童、中央戊土主脾神君、黑帝養精主腎神君、白帝扶魄主肺神君、赤帝養炁主心神君、青帝侍魂主肝神君、天醫院內五帝真君、女醫太乙鄞氏仙姑、男醫仙官大聖、靈助醫聖侯王、闡教師主。

接著再按照所在洞關院所分類為三組，首先為靈醫院內真君：從醫靈慈濟本公真君到九洲妙濟許氏遜公真君四位；²⁴其次天醫院內真人：從韋公真人到岐伯真人十一位；最後無極洞中帝聖：從軒轅皇帝到伏羲皇帝三位。第三次則在三獻酒文後出現諷誦〈吳真君咒〉（未附咒文），之後續接宣讀〈天醫院醮疏〉、書畫硃符三道（貼房門、化水服用、隨身攜帶各一），送聖、化財、灑淨，完成所有儀節內容。經以上詳列出此流傳的《天醫醮科》請神名單，很清楚可以看得出來與淨明道有密切關係，不然不會羅列淨明相關的醫藥神君：許遜、吳猛、丁義等人，還有「淨明闡教諸大師主」們；而更關鍵的是在「淨明闡教諸大師主」之前插入了「醫靈慈濟本公真君」，明顯將原來不是道教教派、又具地緣關係的保生大帝醫神與女醫太乙鄞氏仙姑吸納進來，其時間、來源與如何整編都是值得另題深入研究的問題。

（二）《天醫醮科》的整編時間與道法來源

按南宋·劉克莊（1187-1269）〈題龍溪蔡德容道院〉文，已將保生大帝與古代名醫同列，

²⁴ 兩本雖皆稱「醫靈院真君」，但鄭道興本只有完整神稱只有醫靈慈濟本公真君稱真君，其餘三位淨明道祖師仍稱「真人」，鄭玄琳本則多數稱真君，此依後者。因按白玉蟾《玉隆集·續真君傳》所載北宋徽宗政和二年〈御降真君冊誥表文〉已封許遜為真君（李師豐林前引文認為是「道封」），後世經文不當稱為真人，也應習慣之後淨明十二真君稱呼。

強調「顯佑真人起白焦（礁），醫術妙一世，能於鬼手中奪人命。」²⁵但從以上整編後的《天醫醮科》內容中神明譜系與分類方式，筆者眼力所及仍找不到接近的版本與根據，但若將其請神名單深入溯源考察，對其整編的儀式版本時間與道法來源可作進一步的判定。

1.三皇、十一真人

按宋·王溥（922-982）《唐會要》卷二十二〈前代帝王〉記載，伏羲、神農、軒轅等三皇的建廟奉祀，起於唐玄宗天寶六年（747）勅旨於京師立三皇五帝廟。²⁶又據《大元聖政國朝典章》中《禮部》卷三〈祭祀三皇體例〉記載，到了元成宗大德三年（1299），經過一番公文程序諮請討論，禮部參詳太常寺所擬，決定了禮同祭奠文宣王配享三皇外，並以十大名醫配祀的禮制，使得三皇大聖專為醫流專門之祖。²⁷但此十大古籍名醫，到了《大明集禮》卷十六〈吉禮·三皇·總敘〉所記洪武元年（1368）才見有姓名，²⁸且與本文所《天醫醮科》所列差異頗大。到了嘉靖二十一年（1542），建景惠殿於太醫院，上祀三皇，所附祀醫師增為二十八人，²⁹此《天醫醮科》中的「十一天醫真人」已皆在其中。而此科本為什麼只選擇此十一人，可能的根據為何呢？筆者在明·劉侗（1593-1637）《帝京景物略》卷三《藥王廟》³⁰找到了線索：

²⁵ 〈題龍溪蔡德容道院〉：「古良醫如岐伯雷公，如緩，如和，如長桑君，如公乘陽慶，如淳于意，如華佗，技雕高，身歿則已。惟扁鵲葬湯陰，相傳墓上土可療病，禱之有得小丸如丹藥，太史公謂至今天下言脈者由扁鵲，豈非活人功大，身後靈異有不可泯歟！顯佑真人起白焦，醫術妙一世，能於鬼手中奪人命。既仙去，人事之如生。始惟漳、泉二洲尊信，今廟貌徧湖、廣、江、浙矣。」〔宋〕劉克莊：《後村先生大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979，四部叢刊正編），卷110，頁961-962。

²⁶ 《唐會要》卷二十二〈前代帝王〉：「（天寶）六載正月十一日勅：「三皇五帝，創物垂範，永言龜鏡，宜有欽崇。三皇：伏羲以句芒配，神農以祝融配，軒轅以風后力牧配。五帝：少昊以蓐收配，顓頊以元冥配，高辛以稷契配，唐堯以義仲和叔配，虞舜以夔龍配。其擇日及置廟地，量事營立，其樂器請用宮懸，祭請用少牢。仍以春秋二時致享，共置令丞，令太常寺檢校。」（清乾隆敕刻武英殿聚珍本，頁14-2）

²⁷ 《大元聖政國朝典章》中《禮部》卷三〈祭祀三皇體例〉：「今乃援引夫子廟堂十哲為例，擬十（代）〔大〕名醫從而配食，果若如此，是以三皇大聖限為醫流專門之祖。揆之以禮，似涉太輕。兼十（代）〔大〕名醫，考之於史，亦無見焉。合無止令醫者，於本科所有書內照勘定擬相應。本部參詳，太常寺所擬，即係祀典所載古今之大義，今後配享三皇，宜從太常寺所擬相應。具呈照詳。得此。都省：仰依上施行。」（臺北市：國立故宮博物院善本叢書，1981，洪金富校定本，頁30）

²⁸ 《明史》卷五十〈禮志四·吉禮·四·三皇〉條：「三皇：明初仍元制，以三月三日、九月九日通祀三皇。洪武元年（1368），令以太牢祀。二年，命以句芒、祝融、風后、力牧左右配。俞跗、桐君、饒貸季、少師、雷公、鬼史區、伯高、岐伯、少俞、高陽十大名醫從祀，儀同釋奠。」

²⁹ 《禮部志稿》卷二十九〈羣祀·先醫〉：「嘉靖二十一年（1542），又建景惠殿于太醫院上，祀三皇，配以句芒、祝融、風后、力牧，而附歷代醫師於兩廡凡二十八人。」（597-553-1）

³⁰ 〔明〕劉侗：《帝京景物略》（臺北：進學書局，1969），頁183-184。

天壇之北藥王廟，武清侯李誠銘立也。廟祀伏羲、神農、黃帝，而秦漢以名醫侍。……左次；孫思邈，曾醫龍子，出《千金方》乎龍藏者。右次：韋慈藏，左將一丸，右蹲黑犬，人稱藥王也。側十名醫：三皇時之岐伯、雷公，秦之扁鵲，漢之淳于意、張仲景，魏之華陀，晉之王叔和、皇甫謐、葛洪，唐之李景和，蓋儒道服不一矣。（《帝京景物略》卷三）

這明末天啟七年（1627）由武清侯李誠銘³¹在北京天壇之北所創建的藥王廟，奉祀的主神正是伏羲、神農、黃帝，除最後一位「唐之李景和」外，正與《天醫醮科》中的「十一天醫真人」完全相同。兩者是否有共同的來源體系，目前尚無證據，但推測此抄本整編完成應不晚創建藥王廟奉祀十二天醫真人的1627年。

2. 淨明師主、十八主藥大將、四大元帥與六位將軍

此《天醫醮科》儀式抄本中與淨明道有關的神祇，除許遜、吳猛、丁義與「淨明闡教諸大師主」可直接理解外，其中所錄十八主藥大將的內容，也與明代淨明道流傳的〈如意丹方〉具有淵源關係。按同在大田縣清元靖所保存的清初《萬聖統宗宮闕聖位》中〈天醫院〉條目記載（附圖五），與上述《天醫醮科》在道教神祇部分十分接近：「祖師九州都仙太史高明大使神功妙濟許真君、玄都御史神功（烈）慈濟吳真君、淨明闡教諸大宗師、傳授神丹丁公至人、西林地主昭應靈助侯、天醫五帝真君、天醫趙許二元帥、天醫掌藥一十八位真君、淨明五雷靈助三院官君、主執翊衛諸員神將、天醫省院列位真宰。」從這一份閩中區域道壇道法所保存的〈天醫院〉神名，可知應是原屬於淨明道所運用的天醫神譜體系，其中沒有保生大帝，³²卻見前引吳猛吸納吳本聖號後的新複合「玄都御史神功（烈）慈濟吳真君」稱謂（前引《長汀縣志》卷二十七〈僊隱觀〉亦見祀「神烈慈濟吳真君」）。而「西林地主昭應靈助侯」則見於《修真十書》卷三十六中白玉蟾《玉隆集·地主真官傳》中，後來元代淨明道《西山許真君八十五化錄·金公化》也傳承，其乃「地主金公，世忘其名或云名寶，行第七。」在南宋嘉泰四年（1204），被皇帝賜廟額曰：「昭應」；嘉定三年（1210），又告封「靈助侯」，是淨明道祭祀的西山聖地地方神明。另「淨

³¹ 《明實錄》卷八十四〈熹宗·天啟七年五月〉：「武清侯李誠銘請于崇文門藥王廟東，捐資為廠臣構祠。從之，賜名鴻勳。」（頁4100）

³² 《修萬聖統宗宮闕聖位》抄本將保生大帝歸屬如下條目中：〈吳公〉下列「白礁祖殿吳天醫靈吳公帝君」、〈五山〉：〈靈山〉中列「吳天醫靈吳公帝君」、〈大帝〉中列「敕封吳天慈濟妙道真君保生大帝」、〈帝君〉中列「敕封吳天醫靈慈濟妙道普佑真君」與所屬相關從屬神將名單。

明、五雷、靈助三院官君」，見之於明初《道法會元》卷四十一〈清微言功文檢〉中的〈奏玉帝〉、〈瓊書上諸師〉與〈崇明金元章告將吏〉之中，與天醫職能密切相關。

33

另前述十八味藥各有主藥大將神名，³⁴比較許蔚點校的《淨明院妙濟神方》，³⁵雖其神名與清刊《太上靈寶淨明宗教錄》與《淨明忠孝全書》有些差異，但明確可知他們是接近的系統，並與淨明道〈如意丹方〉具有淵源關係。³⁶南宋白玉蟾《修真十書·玉隆集》卷三十三〈旌陽許真君傳〉中，已提到〈如意丹方〉的部分內容，其中就有「設位醮十八種藥之神」：「此方即丁義神方中一也。其訣必擇日齋戒，設位醮十八種藥之神，然後書符，逐味誦咒而修合之，其治眾疾，如意而愈。」按許蔚前引〈〈如意丹方〉與淨明道醫藥傳統的生成〉一文的考證，也指出：「南宋以降淨明道文獻中每見提及〈如意丹方〉。其方見於清刊十卷本《太上靈寶淨明宗教錄》、清刊《淨明忠孝全書》等文獻，亦見於明清方書之中，為防治瘟疫之藥物。該方雖與「丁義神方」相附會，但其產生不早於南宋初年，與南宋淨明道團的活動以及瘟疫事件有關。元、明以來之淨明道團除繼承該方以外，以刊佈醫方、療人疾病的方式對忠孝度人之教義予以弘傳，發展出醫藥學術之傳統。」

³³ 〈奏玉帝〉與〈瓊書上諸師〉：「混元天醫攻炁、注生、催生、監經、監壇諸司官將，淨明、五雷、靈助三院官君。」〈崇明金元章告將吏〉：「淨明、五雷、靈助三院天仙官將，混元都統靈官馬元帥，天醫許、趙二元帥，百藥朱、李二仙官。」

³⁴ 川烏（劉爾侯）、人參（左卍，人參古有別名「人葠」，字近抄誤，高賢文）、白姜（金神和）、茱萸（傅君用）、厚朴（劉子美）、柴胡（晏士道）、皂角（龔共誥）、川椒（張神剛）、巴豆（李神溫）、黃連（鍾元造）、茯苓（聶神和）、桔梗（王子溫）、肉桂（何子員）、菖蒲（廖慶道）、紫菀（令順芝）、當歸（何在臣）、附子（鍾子員）、檳榔（溫通獄（下加虫））。另《淨明忠孝全書》末附〈金闕上相許真君七寶如意丹訣〉十八味主藥大將（頁八）：川烏（劉伯和）、干姜（金仲和）、黃連（鍾元達）、茱萸（傅君用）、茯苓（聶中和）、厚朴（劉子美）、肉桂（何子員）、柴胡（姜師道）、菖蒲（廖慶道）、皂角（龔吉誥）、紫菀（金順之）、川椒（張仲剛）、當歸（何才臣）、巴豆（李仲溫）、附子（鍾子圓）、檳榔（溫道蠻）、桔梗（王子溫）、人參（高賢之）。又內文提及「十九品聖藥神君，十八主藥大將。」（頁九）按多「朱衣神君，即硃砂也。」但硃砂未記載主藥大將姓名。

³⁵ 李光富、高文柱主編：《道醫集成》（北京：中醫古籍出版社、學苑出版社，2018），頁159-160。許蔚於此書最前說明：《淨明院妙濟神方》，包括《都仙真君神功妙濟方》和《淨明堂神功妙濟諸方》。底本出處：清青雲譜刊本《太上靈寶淨明宗教錄》，參校：清嘉慶雲南刊本《淨明忠孝全書》附錄《許真君七寶如意丹》、清頤性室主鈔本《神功妙濟方》。

³⁶ 許蔚：〈〈如意丹方〉與淨明道醫藥傳統的生成〉一文的考證，《太上靈寶淨明宗教錄》已見於《青雲譜志略》，大約編成於康熙十四年（1675）以前，至晚在康熙二十年（1681）以前業已撰成，所收〈如意丹〉之內容當為明代淨明道所流傳。《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第三期（2011），頁49-82。另何璇：〈清初青雲譜《太上靈寶淨明宗教錄》研究：與晚明「淨明宗教錄」的比較〉，則進一步指出：「《太上靈寶淨明宗教錄》在標題和整體編排上沿襲了《出像許真君淨明宗教錄》，但是仙傳部分則繼承自《淨明忠孝全傳正訛》，並在這兩本書的基礎上做出了相應的改變。」《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第12、13期（2020/2021），頁135-174。而李顯光收藏提供筆者研究的清嘉慶雲南刊本《淨明忠孝全書》末，附有〈金闕上相許真君七寶如意丹訣〉，許蔚前文也詳細加以比較，得出「其內容則與《太上靈寶淨明宗教錄》所附〈如意丹〉大致相同」的結論。

除這「十八主藥大將」隸屬於淨明道醫藥神將，可以再從如意神方修合過程的神位安奉中得到證明外，³⁷上述「淨明闡教諸大師主（或宗師）」應也可以得到較清楚的指涉。如前引清刊李顯光所藏《淨明忠孝全書》版本，其中特標有〈用黃紙書供牌位款式〉：「九州都仙太史高明太使天樞伏魔上相天醫大帝神功妙濟許真君 中位；玄都御史神功吳真君、丁公至人、西林地主昭應靈助侯、天醫院將吏功曹典者，主藥大將張百和、洪崖張真君、洞真胡真君、景純郭真君、玉真劉真人、中黃黃真人、丹扃徐真人。自吳真至徐真人書侍許真君兩旁，下各藥神君又次於此兩旁。及十九味藥「主藥大將姓名」（輝按多「朱衣神君，即硃砂也。」無姓名）、值日功曹、傳奏神吏。」其所設神位較《太上靈寶淨明宗教錄》增出了張氤等六人，時間只至元末，而張氤、胡慧超（?-703）、郭璞（276-324）是劉玉從事創教活動中所降傳，可見於白玉蟾《玉隆集》卷三十六〈諸仙傳〉的相關記載；另劉玉（1257-1308）、黃元吉（1271-1355）、徐慧（1291-1350）則是元代新淨明道三位祖師，傳記也俱見《淨明忠孝全書》卷一，這應是前引抄本所見的「淨明闡教諸大師主（或宗師）」，而其初步整編時間應在元末至明末這段時間。

再者，請神名單中所列的「田、崔、陶、高、趙、許六大將軍，許、李、劉、秦四大元帥」，雖與相關天醫院的博士、靈官、功曹、童子等等與「趙許二元帥」（《無上黃籙大齋立成儀卷五十二·神位門·左二班》）散見於古道經之中，卻無法找到完全一致的來源根據；但此四大元帥、六大將軍與趙、許二元帥，除「秦元帥」上找不到出處外，較集中出現於《道法會元》卷 154、195 與 248，與元代混元六天如意大法具有密切關係。³⁸如卷 154《混元六天妙道一炁如意大法》中〈將班〉列有：「八卦天醫主帥趙邦英、八卦天醫副帥許仙定、直日五雷田文伸、崔至文、劉晏、陶公濟、高刁、天醫百藥退病李紳、朱子榮。」卷 195《混元一炁八卦洞神天醫五雷大法》中〈將班〉在「高刁」又增列有：「天醫大聖郭都、炁醫大聖劉先」。而按元人趙道一《歷世真仙體道通鑿續編》中〈雷默庵〉條記載「真人姓雷，諱時中，字可權，號默庵。……弟子數千人，分東南、西蜀二派，首度盧、李二宗師及南康查泰宇，由是盧、李之道行于西蜀，泰宇之道行乎東南，混元之教大行于世。」（5:11b-13b）泰宇之道行乎東南」一句，筆者也在大田縣建設鎮清元靖清代《萬聖統宗宮闕聖位》抄本中，找到申文混元教主普慧路真人（此「普慧」應是「普惠」的同音異詞），要到「大虛普慧宮」的資料，這正是此法流行於東南區域福建閩中的確實證據。³⁹從此《天醫醮科》

³⁷ 如今新風樓所藏清刊本《太上靈寶淨明宗教錄》錄有〈如意丹方〉中：「先期安奉神位：至人丁公義真君、祖師九州都仙太史高明大使天醫大帝神功妙濟真君、玄都御史神烈吳真君、西林地主昭應靈助侯、天醫院將吏功曹典者」，及十八味藥「主藥大將」、日值功曹、傳奏使者。」《道醫集成》，同註 35，頁 159-160。

³⁸ 關於混元道法的相關研究，可參許蔚：〈辛天君法與混元道法的結構〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第 9 期（2017），頁 141-159。

³⁹ 謝聰輝：〈閩中瑜珈教官將的來源與特質考論〉，《輔仁宗教研究》第 40 期（2020），頁 71-98。

請神中的官將來源，其所具顯的與元代混元教法與淨明道的確實關係，值得再進一步深究。

四、道壇保生大帝的錫封聖號與相關神咒、文檢內涵特質

按照筆者多年來田野調查所見泉州與閩中地區道法壇靖資料，以及相關進一步深入的研究後，可知其抄本中確實多有傳承元、明以來的道法傳統。而福建多元道法傳統區域如何吸納與回應宋代以來不斷興盛的保生大帝信仰，具體反映在各種功能的儀式抄本資料中，以下此節將以所見的保生大帝錫封聖號與咒語、文檢內容為例，析論其所呈現的內涵特質。

(一) 道壇抄本中保生大帝錫封聖號的內涵特質

附表二「福建泉州、閩中道壇抄本中保生大帝的錫封聖號與文獻碑刻資料比較表」，乃根據筆者所見道壇請神為主的相關抄本資料分類統計而成；且因為所見的保生大帝相關聖號稱謂大部分是以明代錫封為主，故表格時間順序先後建構的考量，就以明人碑刻文獻中的聖號稱謂記載來作為參考對應，特別是最早且有道法地緣關係的萬曆三十年（1602）由謝甲先笈筆所書的〈吳真人世修道果碑〉為主。⁴⁰誠如前引莊宏誼文所指出的：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雖有所不同，但可反映出明代真人信仰的情形。⁴¹以下按此附表二所見道壇抄本所保存的保生大帝錫封聖號名稱，據以討論福建地區道壇道法內部如何將保生大帝吸納進道教神譜，被放在哪些道法體系群組？又要去哪個祖廟請神？其內在原因與具顯的內涵特質初步分析如下：

⁴⁰ 時間較早、紀錄較詳的〈吳真人世修道果碑〉明載受封的年代及封號：（南宋）寶祐五年（理宗，1257），封妙道真君；度宗咸淳二年（1266），封孚惠真君；恭宗德祐元年（1275），封孚惠妙道普祐真君。國朝太祖洪武五年（1372），封昊天御史；二十年（1387），封醫靈真君。成祖永樂七年（1409），封萬壽無極大帝；（明末·何喬遠《（崇禎）閩書》閩書卷之十二，皇朝永樂十七年，勅封恩主昊天醫靈妙惠真君萬壽無極保生大帝。明末·吳鳳《重修白礁吳氏族譜世譜錄系紀略·真君事實》：永樂七年，萬壽無極保生大帝。）二十一年（1423），封寶生大帝。仁宗洪熙元年（1425），封恩主「恩主昊天金闕御史慈濟醫靈衝（冲）應孚惠普祐妙道真君萬壽無極大帝」。

⁴¹ 〈吳真人世修道果碑〉保存於泉州南安豐州慈濟宮，碑文見鄭振滿、〔美〕丁荷生：《福建宗教碑銘匯編·泉州府分冊·南安縣》，同註17，卷2，頁619-621。何喬遠（1558-1632）於崇禎元年至四年（1628-1631）刊印的《閩書》，參《中國地方志集成》本。明末吳鳳崇禎十年（1637）《重修白礁吳氏族譜世譜錄系紀略·真君事實》（國家圖書館複製美國猶他家譜學會臺灣家譜微縮資料），《保世安民：增修大龍峒保安宮志》（臺北：財團法人臺北保安宮，2021），頁59，莊宏誼文引吳景祥於1979年發表《重修白礁吳氏族譜世譜錄》文。

1. 多稱真君、大帝

從附表二可見對保生大帝的稱謂名稱大多為真君或大帝、帝君，稱真君者如慈濟真君、妙道真君、慈濟妙道真君、慈濟普祐妙道真君、昊天慈濟妙道真君、醫靈慈濟真君、昊天醫靈慈濟真君、醫靈慈濟妙道真君；稱大帝者如寶生大帝、保生大帝、保生萬壽大帝。少數例外稱「真人」、「大聖」者，則是用於七字咒語中，因配合押韻或字數限制得拆開，所以調整了相關用字。如尤溪縣韓元堯乾隆戊寅年（1758）《瑜珈道場下壇科·請佛法事》中〈請吳真君〉：「奏請妙道保生帝，醫靈慈濟吳真君。親受玉皇宣正法，昊天御史大真人。」第一、二句已出現「妙道保生帝」、「醫靈慈濟吳真君」，最後一句用「昊天御史大真人」，既保存了「昊天御史」封號，君、人兩字又可押韻。又來自泉州保存於高雄小港的翁家應會壇《咒簿·三元請福參香法事》中〈真君神咒〉：「謹請昊天吳大聖，慈濟醫靈吳真君。寶劍二童隨祖右，仁濟仙官展威靈。白礁祖殿傳香火，萬家禱請有靈通。弟子一心專拜請，妙道真君降來臨。」基本上稱呼其「真君」為主，而「吳大聖」除變化用詞又聖、靈、通三字有韻角考量。另一值得特別注意的聖號「寶生大帝」，則見於永安縣槐南鎮鄭道上（1877-？）1903年抄傳的《廬山請聖科》中「醫靈寶生大帝」；而此稱謂目力所及只見於〈吳真人世修道果碑〉載：「永樂二十一年（1423），封寶生大帝」，若不只從「同音別字（保生）」的簡單思考，亦可能反映此一聖號被傳承運用。又按泉州人何喬遠《閩書》所載最早吳本的「保生大帝」封號，根據道壇內部抄本傳抄記載，至少在尤溪縣宣傳靖鄭法真康熙二十七年（1688）《預修長生繳法錄陳詞（道人用上）》中已見被廣為運用。

2. 保存明前錫封聖號並有複合朝封道封用法

在抄本中所保存宋、元的聖號有：慈濟真君、妙道真君、慈濟妙道真君、慈濟普祐妙道真君等。其中「慈濟真君」不見於任何碑刻文獻史料記載，清光緒時黃家鼎〈吳真人事實封號考〉引《漳州府志》曾見：「謂宋乾道間，封慈濟真人。」又引道光間黃化機所作〈吳真人譜系紀略〉稱：「宋乾道元年，封慈濟靈官。」另前引元代成書的《廬山太平興國宮採訪真君事實》卷一首見「慈濟真君」稱號，因1166年始賜廟額「慈濟」，故此稱謂應在南宋末或是後來元代成書時調整成立。而表中南平市塔前鎮廣興壇紀道興1716年所抄寫的《歲夜放兵收兵科》⁴²稱「藥靈慈濟真君」，據其科書中所交代的傳承來源與前手

⁴² 南平市塔前鎮虎山村廣興壇（按其祖譜與相關《閩山請聖科》考證，至今至少已傳承二十二代，今壇主為紀運洵（1946-，法名通文）與其子紀聯建（1968-，法名法新）傳承）中保存紀道興（1680-？）在1716年所抄寫的《歲夜放兵收兵科》，首頁交代「此科（本）破了，係是下洋積興壇紀陳廣庚申生（1680），今庚三十七歲，於丙申年（1716）八月十二日大吉良辰搬寫。」內頁另署記「大清國福建道延平府南平

抄錄時間，可知其「祖本係至正十一年（元惠宗，1352）祖公寫」。按道壇科本傳抄的規矩，除秘傳慎傳外，也較堅韌保守而甚少更動其內容文字，所以可看作至少在元代保生大帝「慈濟真君」的封號稱謂已經在此地道壇中流傳運用。

另抄本的「妙道真君」與「慈濟普祐妙道真君」稱謂，〈吳真人世修道果碑〉曾記載，但後者順序不同：「恭宗德祐元年（1275），封孚惠妙道普祐真君。」此處關鍵的「普祐真君」雖未見於明以前的文獻，但如黃家鼎〈吳真人事實封號考〉所引《同安縣志》稱：「德祐元年（1275），封普祐真君。」相關道壇清代傳抄的抄本也都已具稱，且元人丘葵於元仁宗延祐丙辰三年（1316）所寫的〈芝山慈濟宮記〉，也已有「普祐帝君」的聖號：「暇日，步其東偏，有宮巍然，目其扁曰：『慈濟』，始知神其普祐帝君也。……宮創於大德丙午六月（元成宗大德十年，1306）。」⁴³按一般稱「帝君」前應先有「真君」之錫封聖號，故可推知「普祐真君」的稱呼也應在宋元之時已成立運用。又附表二中也出現複合朝封道封特別用法，如尤溪縣宣傳靖陳兆樹 1844 年傳抄的《繳法文檢》中〈奏銀臺閣下〉具請「上清醫靈慈濟妙道聖忠顯英惠真君保生大帝」，此一聖號凸顯了「聖忠顯英惠」封號。「聖」字應是衍字，「忠顯英惠侯」則是具載於《宋會要輯稿·禮二一·慈濟廟》中的朝封聖號：「慈濟廟：廟在同安縣。忠顯侯，嘉定元年（1208）五月加封忠顯英惠侯。」⁴⁴明崇禎六年梁兆陽刻本《海澄縣志》卷二十二所保存的南宋莊夏（1155-1123）〈慈濟宮碑〉，以及劉克莊〈慈濟殿上樑文〉亦見稱「忠顯英惠侯」，此抄本聖號改稱為「忠顯英惠真君」並複合了明末道封「保生大帝」聖號（請參前引李師豐楙論文）。

3. 都以白礁祖殿為請神宮闕

范正義前引書第三章〈東、西祖宮之爭與信徒「祖宮記憶」的塑造〉，曾詳細討論保生大帝信仰中的祖宮爭議相關問題，其頁221也引證《海澄縣志》卷一的重要記載：「白礁：

縣畝善鄉杜溪壺峰境下洋坊積壇居住，奉聖嗣法弟子紀道興，自於幼年捨邪皈正，棄暗投明，投師傳學瑜珈閩山諸部天心正法符圖罡印，秘密靈文。內則治家養老，外乃殺鬼就民，代天焚（行）化，輔正除邪。……」再署：「康熙五十五年丙申歲（1716）八月十二日己亥再寫，囑咐子孫口傳心授，不許亂傳無師。係是下洋嗣法弟子紀陳廣法深道興三十七歲親手抄寫此本記耳。」末頁又署：「時康熙五十五年丙申歲八月十二日良晨（辰）己亥起手，寫至廿六日完畢。祖本係至正十一年（元惠宗，1352）祖公寫。後正統十四年歲次己亥（己巳，1449）十二月廿六日寫，寫人係是紀法光（1375-?），年七十五歲。親手寫後來付子紀法應習傳；再下嗣紀道廣習傳。後來紀道興，就是親孫，乳名紀陳廣，法深道興，年庚申年（1680）五月一日卯時建生，今庚三十七歲，於丙申年（1716）此本破了，重新再寫，付與紀宅子子孫孫。……」

⁴³ 鄭振滿、〔美〕丁荷生（Dean, Kenneth）主編：《福建宗教碑銘匯編》，頁 43-44，范正義前引書頁 161-164 也曾考證此碑記。

⁴⁴ 清徐松輯、四川大學古籍整理研究所標點校勘、中央研究院歷史語言研究所兼任研究員王德毅教授校訂本，頁 865，《漢籍電子文獻資料庫》。

茲地屬同安界為多，與青礁相對。其上亦有吳真君祠，名曰西宮，而青礁曰東宮。泉人乞靈，則就西宮；而漳人乃就東宮乞靈。然東宮香火，不若西宮為盛。」⁴⁵按此記載泉人拜謁古泉州同安縣積善里白礁西宮，乞求保生大帝香火分靈奉祀的傳統，在筆者所見的泉州與閩中為主的道壇抄本一直堅韌地傳承著，因此在儀式中或相關文檢記載中也都以同安縣白礁為請神祖廟。如尤溪新陽鎮49都坎里村通玄靖王家王天葛雍正甲寅十二年（1734）《廬山上壇僚河》：「漳（泉）州白蕉（礁）請真君」、清初德化縣1784年《太上收魂繳奏拔亡疏意》中〈宮闕分宮〉：「漳（泉）州白礁宮：昊天妙道慈濟帝真君」、尤溪縣蕭法旺1793年《繳法設省辦字科》：「白蕉（礁）祖殿：敕封醫靈慈濟妙道吳公帝君。」尤溪宣傳靖藏鄭鴻澤1855年《傳度疏意》中〈申狀皮宮闕〉：「白蕉（礁）宮中玉封慈濟妙道吳公真君」，期能「恭望 道慈，允臣所奏，請頒 道旨，行下 天醫宮合屬真司証應」；這申狀更特別強調請旨以行下「天醫宮合屬真司」，表明保生大帝在此道法系統已被充分認知具備主司天醫職能。以上所引抄本有部分記載「漳州白礁宮」，按白礁慈濟宮在泉州同安縣，這些抄本會將白礁歸屬於漳州府，推測應是受到《海澄縣志》卷一列有「青礁、白礁」詞目內容（梁兆陽崇禎本頁14-17）並於〈藝文志〉中收錄楊志與莊夏兩碑記影響，道壇前輩未細查錯將白礁誤歸於漳州府，後輩抄手遂沿用而一直未改。

（二）道壇抄本中保生大帝相關神咒、文檢的內涵特質

從附表三：「福建泉州、閩中道壇抄本中有關保生大帝咒語資料表」中可知，保生大帝的相關神咒運用主要表現於法教儀式，包含泉州地區的閩山法教與閩中的瑜珈法教。⁴⁶這些道壇抄本資料，提供了道教化的保生大帝更擴展的神聖職能與協助的親屬、隨從部將者身分來源，可供進一步深究保生大帝在道教化的儀式法術中的形象與神譜建構組合。

1. 神咒、文檢中具顯救病禳災的職能與法主形象

保生大帝的民間信仰核心就在於其神奇醫靈的本職形象，以及諸碑刻文獻中禳除水旱

⁴⁵ 范正義書所引稍有漏字，此文按明·梁兆陽崇禎六年刻本《海澄縣志》卷一，頁16-17。《中國地方志集成》資料庫。

⁴⁶ 「法教」即是「以法為教」的意義，如筆者已發表之論文曾論及的「瑜珈法教」即「以瑜珈法為教」，「閩山法教」即「以閩山法為教」；乃延續白玉蟾（1134-1229）在《海瓊白真人語錄》卷一所記，討論「瑜珈教」時所稱「今之瑜 珈之為教」（11a）的用法內涵。請參謝聰輝：〈福建中部「開法場」的儀式結構與內容意涵研究〉，柯若樸、高萬桑、謝世維主編：《道教與地方宗教——典範的重思國際研討論文集》（臺北：漢學研究中心），頁67-94。

疾疫、有功烈於民的功績記載：如南宋·莊夏〈慈濟宮碑〉言：「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。」真德秀〈慈濟廟〉言：「神之生也，以和、扁之技，妙起死之功，飄游既升，靈響益著。此邦之民，不幸有疾，求救於神者，如子之訴其親。神亦隨其所苦，救而療之，如親之愛其子。嗚呼！其可謂捍患御災、有功於民者已矣。」其不僅生前如楊志〈慈濟宮碑〉所稱「遠近以為神醫」，歿後成神又透過扶降真童（或生童）、飛鸞降筆、現幟現形、附夢與化身的各種不同方式，展現其威靈以護佑信眾。史料如南宋·劉克莊〈龍溪蔡德容道院〉就提到：「龍溪蔡君德容奉香火尤謹，真人降焉，密傳符呪。蔡素修方，及得神授，益自信然。」〈慈濟籤〉言：「雖其詞出於箕筆，然隨叩輒應，豈易道廣大，仙聖亦不能外歟？」⁴⁷南宋·常棠於紹定三年（1230，庚寅）所撰的《澉水志》⁴⁸卷五中〈寺廟門〉（《宋元方志叢刊》，頁 4665）所記載開禧三年（1207，南宋寧宗），里人孟毅夢神呼曰：「吾閩中吳真君，當食此方，福祐斯民。」相關的研究如高振宏：〈聖傳與經典：從〈吳真君記〉、《保生大帝寶錄》到《保生大帝真經》〉一文，亦曾做相關深入的探討。⁴⁹

保生大帝這些神能神通經道教吸收轉化後，不僅保存其本來神醫或醫神的救病禳災延生文職神格，更擴展如為前節所討論的神聖天醫職能，以及在相關法教為主的儀式中治邪斬瘟、禳災縛魔的進一步武神法主形象，具載於福建道壇抄本中的神咒與文檢。如表三中福建閩山三元法教代表之一的高雄小港區翁家應會壇《咒簿·三元請福參香法事》第一段〈真君神咒〉，所強調的「治邪斬瘟、斬斷禍根、收斬妖精、救濟萬民」神能，其所仰賴的正是道法儀式中「行咒符水、行罡步斗」儀節法術的運用執行。第二段〈真君神咒〉中期使保生大帝能「除百鬼，斬妖精」，也是在儀式中一同召請其帶領相關部屬昭應靈、火獅子、水火二將與千千萬萬兵馬協助，面對邪魔侵犯境界時表現以法術武力斬妖潔淨的功能。而筆者曾考證與上述翁家道壇有淵源關係或有共同道法來源的泉州南安惠陽靖，⁵⁰其保存的蕭通達 1896 年《小兒度關參香科》中〈吳大帝咒〉就有相當接近但更完整的咒語內容。神咒中保生大帝的形象已從文職的醫神，轉變為「腳踏風輪及火輪」、「輪刀舞劍」和帶領官將神兵「持邪斬瘟、行符咒水」、「收縛邪魔斬鬼神」，以執行正法、救濟萬民的武帥形象。而〈大道公咒〉：「真君身穿黃龍袍，頭帶金帶（左加示）七星巾。……醫得娘娘身中好，引是神仙是真醫。皇上看見是良醫，敕封保生大帝君。」應來自明末〈吳真人世修道果碑〉

⁴⁷ [宋]劉克莊，〈龍溪蔡德容道院〉、〈慈濟籤〉，分見《後村先生大全集》，同註 25，頁 961-962、頁 959。

⁴⁸ 《四庫全書總目提要》卷六十八〈地理類·都會郡縣〉：「《澉水志》八卷，浙江巡撫採進本。宋常棠撰。棠字召仲，號竹窗，海鹽人，仕履未詳。澉水在海鹽縣東三十六里，水經所謂谷水流出為澉浦者是也。唐開元五年，張庭珪奏置鎮。宋紹定三年，監澉浦鎮稅修職郎羅叔韶，使棠為誌。前有叔韶及棠二序。」

⁴⁹ 高振宏：〈聖傳與經典：從〈吳真君記〉、《保生大帝寶錄》到《保生大帝真經》〉，發表於臺北大龍峒保安宮主辦的「道教與民間宗教經典」學術研討會，2018 年 10 月 28 日。

⁵⁰ 請參謝聰輝：《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》，同註 10，結論篇，頁 759-772。

與何喬遠《閩書》中的相關記載。另泉州德化縣錦興壇周記汝南《祈安大請神科》中〈神咒·請真君〉中，「扶機報筆度弟子，治邪破廟斬妖精」兩句，前句具顯其具有相關碑文所記扶鸞（或扶乩）降筆的鸞壇神明神格的持續運用，後句則為道教治邪破廟法術的擴充展現，具現為帝君級法主的職能。⁵¹

另閩中瑜珈法教抄本所見的保生大帝相關神咒、文檢，如大田縣奇韜鎮廣玄靖韓元堯1758年《瑜珈道場下壇科·請佛法事》中〈請吳真君〉，強調「救苦醫病有感應，行符敕水顯威靈」的複合職能外；大田縣建設鎮洞清靖李法元1794年《瑜珈教科·迎祖師獻供科儀》，啟請吳天吳帝君時，特別在其原先五院的東方瑜珈院⁵²下增列「慈濟院」，以表示吸收了保生大帝信仰與職能體系。除同樣到漳州府白礁祖殿啟請，表現的道法職能除同於閩山三元法的「治邪斬瘟救萬民，寶劍開時治百鬼，敕封配誓斬邪精」神通外；感應溝通的方式也強調吸納了民間的「扶童」與「靈箕」，而其具顯的形象則為保生大帝在法師龍角的召請下，「身掛龍衣出天門」、「紅旗紅焰天門出，萬馬千兵將後行」的盛壯儀仗隊伍場面。又如繳法儀式中，也強調醫靈吳真君以煉丹法藥醫治亡靈駕鶴仙歸、列入仙班的天醫職能：如尤溪黃道昌家藏通玄靖1674年繳法《廬山設南省科》中〈請閩山〉有〈給法藥〉節次，唱念：「啟教醫靈吳真君，給出煉丹正（或草）藥醫亡靈。醫治亡官無過犯，加封官職作朝臣（女：夫人）。」而此道教煉丹情節早於其他傳記與史志的記載，如清·莊成清乾隆二十二年（1757）《安溪縣志》卷九始言保生大帝「煉丹救世」。另前引尤溪宣傳靖藏鄭鴻澤1855年《傳度疏意》中〈奏吳真君式〉，更強調「請頒 道旨，行下 天醫宮合屬真司証應。凡有弟子救民疾苦，燠痘□□，治病駢邪，扶機降筆，切心禱請，早臨道場加備。」闡述其能指揮天醫宮合屬真司以救民疾苦，回應信眾「治病駢邪，扶機降筆」的各種需求。

2. 神咒、文檢中親屬、隨從與神將群身分

按保生大帝的家屬記載，如南宋·楊志〈慈濟祖碑〉記：「父名通、母黃氏」，〈吳真人世修道果碑〉依其說。顏蘭〈吳真君記〉中除錄「聖父諱通協成元君，聖母玉華大仙」外，又有「聖妹吳明媽、妹夫王舍人」；另前引莊宏誼文又根據吳景祥1979年〈重修白礁吳氏

⁵¹ 前引高振宏〈聖傳與經典：從〈吳真君記〉、《保生大帝寶錄》到《保生大帝真經》〉一文，曾提出：明代時期的箕筆書寫（《道果碑》與《保生大帝真經》）則強化了儒者形象與法術特質，形塑出一個兼攝儒道法的吳真人，特別是法術部分，到了清代的〈吳真君記〉、《保生大帝寶錄》或是方志資料更被強化，成為近世所理解的醫術通神、呪水復生、驅雷逐疫的樣貌。而吳真人與江仙官、張聖者等諸將的師徒關係則可能側面反應福建地區地方信仰競合的情形，其吸納、統合了當地的醫療與法術神祇，而具備了「醫王」或「法主」的地位。

⁵² 請參謝聰輝：〈閩中瑜珈法教功曹神譜研究——以嵩公道德與吳公太宰為主〉，《國文學報》第65期（2019），頁1-30。

族譜世譜錄》文，補充「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。」而隨從與神將群的相關記載，如約成書於明中晚期的高振宏文花橋宮本《保生大帝真經》「啟請」中，有「仍差仙醫官姓黃，威武舍人江四使，青巾真人并二童，驅邪力士六丁將，女醫太乙勤小娘，更與飛天大使者，協力扶衰驅病殃。」林廷璜道光年間所撰《保生大帝實錄》則在顏蘭《吳真君記》的基礎上，除列舉了江僊官、主簿張聖者、黃醫官、程真人、鄞仙姑外，還補充了「三十六官將」群數與攜藥囊以隨的童子，到了黃化機 1831 年撰《吳真人譜系紀略》又增加了「昭應靈」。

而道壇文檢與神咒抄本，也保存許多資料可供比對與進一步考察：如大田建設鎮清元靖發現的清代《修萬聖統宗宮闕聖位》抄本，其在《帝君》詞目中，則列出「敕封昊天醫靈慈濟妙道普佑真君」與所屬相關具體從屬神將名單（附圖六）：「聖父叶（協）成真君、聖母玉華大仙、聖姻清源蔡真人、聖弟尚藥吳真人、男醫仁濟江仙官、女醫太乙鄞仙姑、青巾趙真人、飛天張大聖、開山威武舍人、梅盧柳薛四元帥、尚藥力士、驅邪力士、六丁六甲神將、虎馬二大元帥、扶童降筆仙官、監火押火童子、部從威猛帥將」。另如前引廣玄靖韓元堯 1758 年《瑜珈道場下壇科請佛法事》中《請吳真君》，出現「威武舍人江四使、女醫太乙銀（鄞）娘真、飛天大聖、助法六丁六甲將、協顯聖侯八煞兵與清巾真人二童子等等」助法部眾；又前引清代閩山三元法本神咒也提及了：昭應靈、火獅子、水火二將與寶劍二童、仁濟仙官等，協助其道法施行的從屬官將神兵。

3. 保生大帝親屬、隨從與神將身分考察

在保生大帝親屬的來源考察方面，顏蘭《吳真君記》錄其「聖父諱通協成元君」，但「元君」為道教女性尊神聖稱，聖父應按《修萬聖統宗宮闕聖位》所稱是「真君」較正確。另「聖弟」的名字，范正義前引書第一章也引註言：「白礁西宮後殿祀有保生大帝的弟弟，名吳根。」（頁 29）但《修萬聖統宗宮闕聖位》只言「尚藥」，表示負責管理相關醫藥職務。另「聖妹吳明媽」未見其他史志記載，李玉昆引述李天錫調查所見，至今在晉江金井鎮炳（水部）洲村有吳明媽宮，作為婦幼保護的醫神被奉祀。⁵³又「妹夫王舍人」，應是《修萬聖統宗宮闕聖位》中的「開山威武舍人」；另按黃化機 1831 年撰《吳真人譜系紀略》記：「當時如黃醫官、程真人、昭應靈、王舍人輩，均師事之。」（頁 784）但未言其姻親關係。而保存於抄本中的「聖姻清源蔡真人」，則是唐朝著名修煉者蔡如金，方志如《閩書》、《泉州府志》、《晉江縣志》皆記為「蔡尊師」。曾任泉州太守的真德秀嘉定十二年（1219）所撰的《蔡真人誥碑》記：「真人事唐為金部員外郎太原守，晚棄簪紱，隱於州之北山，修辟穀

⁵³ 李玉昆：《泉州民間信仰》（北京：大眾文藝出版社，2009），頁 223-224。

鍊氣之術，以方技濟人。既仙去，歲久而其靈愈章。皇朝崇寧中，始封虞應先生；紹興九年封沖應真人，二十三年加封善利；乾道三年又加靈濟，至是遂加昭博焉。」⁵⁴

另在保生大帝隨眾部將來源考察方面，江仙官與鄞仙姑較為明確，主簿張聖者或飛天張大聖是否就是「張法主」，仍有待更多證據證實。⁵⁵根據鄭振滿〈「保生大帝」考〉一文，其利用了順治三年（1646）浯溪居士吳震交撰文的〈勅封仁濟醫局江仙君碑記〉，說明了江仙君的出身以及分靈到武榮（泉州南安，今豐州慈濟宮）的情況。其碑記言江仙君出身行歷：「有宋江仙君，世居廣省惠萊邑，生於興國十五年三月十八日卯時。……二五登第，初授泉銀同縣令，訪道宏理，時即棄官，拋家離邑，從吳真人，得道青礁而化。化時，封為『威武舍人』。乾道二年，封為『仁濟醫局仙官』。至洪武二年，分身武榮，箕筆懸樑，叩時即應。」按清光緒黃家鼎〈吳真人事實封號考〉又記：「同安令江仙官、一作少峰」，比對以上資料可知江仙官即《瑜珈道場下壇科·請佛法事》中的「威武舍人江四使」。而鄞仙姑根據《南安縣志》卷三十八、三十九〈仙釋〉的記載，其出身為南安縣三十二都後井鄞氏女，⁵⁶幼有神術，後脫化於績布機上，郡人神之，乃塑其像，祀於真濟宮；且因神化治癒宋太后癰疽，被勅封為「太乙仙姑」，其職能除賜雨禳災外，又多解救產難。真德秀為泉州太守時曾贈對聯，並築仙姑亭以志之。（頁 13-14）又范正義書曾徵引《同安縣志》卷七〈建築·橋亭〉記載：「光緒十八年重修桐山泗州明覺院：副貢陳柏芬有記：『山不在高，有仙則名。桐嶼小山，平疇聳秀，松石楓林，多饒勝趣。山之麓為泗洲明覺院，崇祀仙姑，考諸邑乘，知其勅建自唐。水旱癘疫，有求輒應，至宋加仙姑以天乙封號。』」（頁 16）論證鄞仙姑早於保生大帝，在唐代就已在同安縣被奉祀，又引明清流傳的《太上說慈濟仙姑救產妙經》言太上老君授予秘訣靈符，囑咐其「永佐醫王吳真君」，以合理其師徒關係。

另「昭應靈」者，有兩條可能線索：一是指清水祖師，北宋時代福建泉州安溪的高僧，俗名陳昭應（1045-1101），法號普足。按《安溪清水岩志》記載：南宋孝宗隆興二年（1164），被敕封為「昭應大師」，並收錄〈勅賜昭應大師牒〉；至宋寧宗嘉定三年（1210），已再加封至「昭應廣惠慈濟善利大師」。⁵⁷二是指同安縣昭應廟：按《宋會要輯稿》中《禮二一·嶽瀆諸廟·昭應廟》記：「一在同安縣龍窟祠：淳熙十年十二月第一位封善澤侯，第二位封善濟侯，第三位封善利侯，第四位封善旣侯，第五位封善惠侯，第六位封善

⁵⁴ 明崇禎申虞山毛氏汲古閣刻本《津逮秘書》中〈蔡真人誥碑〉，《西山題跋》（臺北：廣文書局，1971）卷 1，頁 16-18。

⁵⁵ 謝聰輝：〈三壇五部：閩中瑜珈法教主神神譜的形成與相關問題〉，《華人宗教研究》第 13 期（2019），頁 1-51。在前人的研究基礎上利用道壇抄本資料，進一步考察了張法主與龍樹、瑜珈法教的密切關係。

⁵⁶ 范正義書頁 57，引證《南安縣志》鄞仙姑出生地誤植為「二十三都」，又引明清流傳的《太上說慈濟仙姑救產妙經》言太上老君授予秘訣靈符，囑咐其「永佐醫王吳真君」，以合理其師徒關係。

⁵⁷ 〈祖師史略·勅賜昭應大師牒〉，《安溪清水岩志》（民國十五年（1926）重修本，中研院《漢籍電子文獻資料庫》與法鼓文理學院合作製作），卷上，頁 1-2，。

佑侯。」真德秀《西山先生真文忠公文集》卷五十〈同安縣昭應廟祝文〉，又載曾祈雨於此被敕封的六位龍神：「勅封善澤侯、善濟侯、善祝侯、善利侯、善惠侯、善祐侯。迺者季春以來，雨弗時若，幾於靡，神不舉。謹按《圖志》：『昭應之廟，神龍宅焉。洞穴深沉，杳不可測。』昔者命書之始至也，乘雲擎空，衆共覩焉。屬茲旱暵，宜控忱請，某以城鑰之守，伏願油然而雲興，霏然而雨注，以彰我龍君之神靈，俾歲有秋而人弗告病，則某之所以圖報者，其曷敢忘，謹告。」(10a) 民國十八年(1929)林學增本《同安縣志》卷二十四〈祠祀〉也記載：「昭應廟：在龍窟村，為邑南鎮，有穴深不可測。相傳有龍起於中，宋乾道三年賜額，明景泰癸酉年主簿蔡遜捐俸，令耆民陳孔贊重建。」(頁18) 按若以保生大帝信仰興盛，而為之編撰聖傳者有整合當地的地方神角度思考，作為其門下從學者的史志記載，或閩山三元咒語之神靈呼請「昭應靈、昭應靈」，當同屬原為同安縣奉祀之龍神較為可能，以幫助其禳災救民職能發揮。

除以上從屬官將較可考源之外，其餘如「黃醫官、程真人、青巾趙真人、梅盧柳薛四元帥」等，尚無相關資料可追索解疑；而「虎馬二大元帥」，乃指

虎伽羅、馬伽羅，南宋白玉蟾在《海瓊白真人語錄》卷一所記「瑜珈之為教」的官將中已具載：「所謂將吏，惟有虎伽羅、馬伽羅、牛頭羅、金頭羅四將而已，其他則無也。」(11a-b) 筆者至今在閩中調查研究的瑜珈法教神譜仍多有召請。⁵⁸另「尚藥力士、驅邪力士」未知姓名，「六丁六甲神將、扶童降筆仙官、監火押火童子」，比對《修萬聖統宗宮闕聖位》內文，亦見配屬於其他尊神，不是專屬於保生大帝將吏。倒是如附表三閩南閩山三元法神咒本中，在昭應靈後又出現「火獅子、共同行」的召請，此「火獅子」是否與《道法會元》卷八十《救火律令鄧天君大法·封山破洞伐廟雷火符》中，所敕遣的「火駝、火象、火鴉、火鷗、火龍、火馬、火獅、火犬、火獬豸、火麒麟」(頁382) 道法有關？又與今日臺北大龍峒保安宮仍保存的、每年於農曆三月十五日保生大帝誕辰之夜，所盛大舉行的「放火獅」禳災祈福習俗關係如何？仍有待繼續追考。

五、結語

審視目前主要保生大帝信仰相關的前人研究論述，所賴以討論的史料多藉助地方志、碑刻與文人記載為主，很少能用到道壇內部傳承的第一手抄本文獻。因此，本文基於道教區域研究理念與田野調查經驗，運用了筆者在福建、臺灣道壇所蒐集到的各種用途的儀式科本與文檢等豐富新論證資料，聚焦論述了《道教源流·吳真君記》、《天醫醮科》與相關

⁵⁸ 謝聰輝：〈閩中瑜珈法教官將的來源與特質考論〉，同註39，頁71-98。

請神神咒內容。主要是希望深入討論道教基於民族宗教的包容性格，面對宋代以來不斷興盛的保生大帝信仰發展與傳播，如何主動地回應、吸收和整編，並納入道教神譜與道法體系運作，以持續擴大道教實質的影響力。若呼應一開始本文所提出「道教化」意涵的兩個主要層面認知，以下的結論乃偏重補充了後者的新論證個案。

《道教源流·吳真君記》經考察後，可斷定其乃節錄改編自白玉蟾《修真十書》卷三十五《玉隆集·逍遙山群仙傳·吳君》、原為吳猛的傳說傳記內容，以其內文推斷〈吳真君記〉所反映的成書時間應在白玉蟾仙逝後至 1301 年之間，之後被編輯進《道教源流》中則至晚不過明代中期，是筆者目前所見保生大帝道教道壇化的最早傳記。而其編撰者應是福建泉州一帶具教派或道壇道士身分的人士，有意運用道教內部既有的吳猛真君傳記，運用情節層累或套用吸納的方便方式而改編成〈吳真君記〉。其主要目的意圖，應是因應保生大帝信仰在福建各地的發展傳播，並提供一套道教道壇內部的詮釋說法文本，故後來也被明中期《道教源流》沿用收入，成為道壇內部秘傳的道士知識養成教材。而其傳文一開始所記真人：「名曰本，字華基，號雲衷」的資料，早於明萬曆三十年（1602）由謝甲先所書的〈吳真人世修道果碑〉，此一碑文雖言經由箕筆降化書出，但應是有所相關參照版本彙編而成；而以目前所見保存明四十六代天師時運用或重抄寫的、亦流傳於泉州地區的蔡本〈吳真君記〉相關版本，可能就是其所根據的資料來源之一。

《天醫醮科》是在福建中部道壇所發現的抄本，為筆者首見將保生大帝列入天醫體系神譜召請的道書，與一般學者所研究宋元以來齋儀中著重度亡的天醫科儀不同，乃運用於閩中區域道法中日常生命禮儀保病延生的傳統資福齋，其功能從經文內容與文檢〈設天醫院醮疏式〉充分呈現。仔細考察其請神名單與天醫院所屬三種不同神仙洞關院所，很清楚可以看出與歷代醫流祭祀以及淨明道具有密切關係，不然不會羅列淨明道許遜、吳猛、丁義等相關醫藥神君，以及「淨明闡教諸大師主」們；而深究其中所錄十八主藥大將的姓名職能，也證實與明代淨明道流傳的〈如意丹方〉具有淵源關係。另更關鍵的是，在「淨明闡教諸大師主」之前插入了「醫靈慈濟本公真君」，表示此科書編者有意將本未具有道教教派屬性的地方重要醫藥神明保生大帝，進一步「道教化」整編進淨明道神譜之中。連同與保生大帝信仰傳說有關的女醫太乙鄞氏仙姑也都收納進來，並都歸屬於醫靈院體系，凸顯其「醫靈」與「靈醫」的道法本相特質，以區別於無極洞中的三皇帝聖與天醫院內歷代名醫真人。再追查《天醫醮科》中「三皇、十一天醫真人」的來源，可見於明末天啟七年（1627）由武清侯李誠銘在北京天壇之北所創建的藥王廟所奉祀的神位；且從藥王廟又多了「唐之李景和」推判，此儀式抄本神譜建構成立的時間當不晚於 1627 年。再者，請神名單中所列的四大元帥、六大將軍與趙、許二大元帥，除「秦元帥」上找不到出處外，其餘較集中出現於《道法會元》卷 154、195 與 248 之中，與元代混元六天如意大法具有密切

關係。

福建多元道法傳統區域如何吸納與回應宋代以來不斷興盛的保生大帝信仰，具體反映在各種功能的儀式抄本資料中，在保生大帝錫封聖號稱謂上，也呈現了多稱真君、大帝，保存明前錫封聖號並有複合朝封道封用法，以及都以白礁祖殿為請神宮闕的三大特質內涵。保生大帝的民間信仰核心本就在於其神奇醫靈的本職形象，以及諸碑刻文獻中禳除水旱疾疫、有功烈於民的功績記載。而這些神能神通經道教吸收轉化後，不僅保存其本來神醫或醫神的救病禳災延生文職神格，更擴展如為前節所討論的神聖天醫職能，以及在相關法教為主的儀式中治邪斬瘟、禳災縛魔的進一步武神法主形象，具載於福建道壇法教抄本為主的神咒與文檢中。另對於保生大帝親屬、隨從與神將身分考察方面，閩臺道壇抄本也提供了不少線索。親屬們如顏蘭〈吳真君記〉錄其「聖父諱通協成元君」，但「元君」為道教女性尊神聖稱，聖父應按《修萬聖統宗宮闕聖位》所稱是「真君」較正確。「聖弟」在相關文獻中言其為吳根，而《修萬聖統宗宮闕聖位》只言「尚藥」，表示負責管理相關醫藥職務。「聖妹吳明媽」則是整編泉州地方相關職能神祇信仰，至今在晉江金井鎮炳（水部）洲村仍有吳明媽宮，作為婦幼保護的醫神被奉祀。又「妹夫王舍人」，應是《修萬聖統宗宮闕聖位》中的「開山威武舍人」。再者，保存於抄本中的「聖姻清源蔡真人」，則是唐朝著名修煉者蔡如金，方志如《閩書》、《泉州府志》、《晉江縣志》皆記為「蔡尊師」。

又保生大帝隨眾部將來源考察方面，具體可考證來源者也都屬於福建區域特質的地方神明，期中江仙官與鄞仙姑來源較為明確，主簿張聖者或飛天張大聖是否就是「張法主」，仍有待更多證據證實。而「昭應靈」者，筆者依據《宋會要輯稿》的記載，以及真德秀〈同安縣昭應廟祝文〉言曾祈雨於此被敕封的六位龍神。判斷若以保生大帝信仰興盛，而為之編撰聖傳者有整合當地的地方神角度思考，作為其門下從學者的史志記載，或閩山三元咒語之神靈呼請「昭應靈、昭應靈」，當同屬原為同安縣奉祀之龍神較為可能，以幫助其禳災救民職能發揮。另在昭應靈後又出現「火獅子、共同行」的召請，此「火獅子」是否與《道法會元》所敕遣的「火獅」道法有關？又與今日臺北大龍峒保安宮仍保存的、所盛大舉行的「放火獅」禳災祈福習俗關係如何？仍有待繼續追考。

附表

附表一：《玉隆集·逍遙山群仙傳·吳君》與《道教源流·吳真君記》比較

《玉隆集·逍遙山群仙傳·吳君》	明代蔡本《道教源流·吳真君記》
<p>吳君名猛，字世雲，濮陽人。仕吳為西安令，因家焉今分寧縣是也。性至孝，齟齬時，夏月手不驅蚊，懼其去己而嚙親也。年四十，得至人丁義神方；繼師南海太守鮑靚，復得祕法。吳黃龍中，天降白雲符授之，遂以道術大行於吳晉之間。晉武帝時，(許)真君從世雲傳法，世雲盡以祕要授之。永嘉末，杜弼寇蜀，攻陷州縣。真君既誅大蛇，世雲曰：「蛇是蜀精，蛇死則杜弼滅矣。」卒如其言。嘗見暴風大作，書符擲屋上，有青鳥嚙去，風即隨止。或問其故，答曰：「南湖有舟遇此風，中有二道士呼天求救，故以此止之。」驗之果然。西安令于慶⁵⁹死已三日，世雲曰：「令長數未盡，當為訟之于天。」遂臥於屍傍數日，與慶俱起。慶弟著作郎寶，感其異，遂作《搜神記》行於世。嘗渡豫章，江值風濤泛舟，世雲以所執白羽扇畫水而渡，觀者駭異。寧康二年，真君上昇，世雲復還西安。是年十月十五日，上帝命真人周廣捧詔召世雲，遂乘白鹿車，與弟子四人白晝冲昇。宅號紫雲府。今分寧縣吳仙村西平靖吳仙觀是也。政和二年五月，准誥封為真人。詞曰：「洪都福地，紫府列真。既靈異之有聞，豈褒崇之可後？以爾早學至道，嘗悟祕言，道化施行，世稱慈父。功行甫就，飛昇帝鄉，大江之西，尚存故宅。凡禱輒應，吾民是依，錫之新封，用彰厥懿。朕命惟允，其鑒于茲，可特封神列(烈)⁶⁰真人。</p>	<p>真人姓吳，名本，字華基，號雲裏(異體字)，祖僕陽人氏。為西安令，有恩德及民，惠感於國家，即今乃是分寧縣也。性至(孝)，齟齬時，夏天不拘蚊(蚊)，恐其去復來嚙親也。年四十，得至人丁義神方；繼師南海太守鮑靚，復得祕法。吳黃龍中，天降白雲符授之，遂醫術大行於吳晉之間。晉武帝時，許真君名遜，從吳真君傳法，吳真君盡以祕要授之。永加(嘉)末彼(弼)寇蜀，攻陷州縣。真君既誅大蛇，世即云裏(哀異體字)：「白蛇是蜀精，死則杜彼(弼)滅矣。」卒(如)其(言)，即見暴風大作，符擲其屋上，有青鳥嚙去，風即隨止。或問其故，答曰：「南湖有舟遇此風，中有二道士呼天來(求)救，故以此止之。」驗之果然。西安令于慶死于(已)三日，真人曰：「令長數未盡，當為訟之于天。」遂臥於尸房數日，與慶具起。慶(弟)著作郎寶，感其異，遂作《搜神記》行於世。常渡豫章，江值波濤泛舟，世真人以所執白羽扇畫水而渡，觀者駭異。寧康二年，真君上昇，雲裏復還西安。至十月十五日，上帝命真人周廣捧詔召裏(哀異體字)，哀遂乘白鹿車上(另蕭廷熙本作「白鶴車」)，與弟子四人白日冲昇。宅號紫雲府，即今分寧縣吳仙村西平靖吳仙(觀)是也。</p>

附表二：福建泉州、閩中道壇抄本中保生大帝的錫封聖號與文獻碑刻資料比較

稱謂封號	道壇抄本	文獻碑刻	備註
藥靈慈濟真君	南平市紀道興《歲夜放兵收兵科》：「藥靈慈濟真君」、閩中林祖法明萬曆二十五年(1597)《清微醮科上部·靈寶延生請神科》：「慈濟真君」。	慈濟靈官、慈濟真人、慈濟真君	
妙道真君、妙道吳真君	高雄小港翁家應會壇《咒簿·三元請福參香法事》中〈真君神咒〉：「妙道真君降來臨」、南安惠陽靖蕭通達1896年《小兒度關參香科》：「妙道吳真君」。	南宋寶祐五年(理宗, 1257)封妙道真君	〈吳真人世修道果碑〉
慈濟妙道真君	尤溪黃道昌家藏林玄盛1737年繳法《廬山玄省	南宋寶祐五年	〈吳

⁵⁹ 《西山許真君八十五化錄》卷下〈神烈化〉作「干寶」。原題「西山勇悟真人施岑編」，據考應為南宋淨明道道士宋道堅、賈守澄等人編撰，書成於淳祐年間(1241-1252)。原書三卷，收入《正統道藏》洞玄部譜錄類。

⁶⁰ 《西山許真君八十五化錄》卷下〈神烈化〉與元·趙道一編修《歷世真僊體道通鑑》卷二十七〈吳猛〉版本，皆作「神烈真人」。

	類奏科》：「慈濟妙道吳真君」、泉州翁定獎（1693-?）《正一禳災五禮玄科》：「宣封慈濟妙道真君」、翁啟通《祝三元神科》：「慈濟妙道真君」、尤溪宣傳靖藏鄭鴻澤 1855 年《傳度疏意》中〈申狀皮宮闕〉白蕉（礁）宮中：「玉封慈濟妙道吳公真君」。	（理宗，1257）封妙道真君	真人修道果碑
普祐妙道真君	泉州翁定獎《謝恩啟白》：「慈濟宮普佑妙道真君」、翁啟通：《血湖祝聖》「慈濟宮普佑妙道真君」。	德祐元年（1275）封普祐真君	《同安縣志》
慈濟普祐妙道真君	泉州翁定獎《謝恩啟白》：「慈濟普祐妙道真君」。	恭宗德祐元年（1275）封孚惠妙道普祐真君	〈吳真人修道果碑〉
昊天慈濟妙道吳公真君	鄭道上 1903 年抄《廬山請聖科》：「昊天慈濟妙道吳公真君」。	太祖洪武五年（1372）封昊天御史	〈吳真人修道果碑〉
醫靈慈濟吳真君	尤溪縣韓元堯乾隆戊寅 1758 年《瑜珈道場下壇科·請佛法事》：「奏請妙道保生帝，醫靈慈濟吳真君。」大田縣樂法高 1762 年《繳法文檢》〈申真君〉：「醫靈慈濟妙道吳公真君」、樂法正《開法繳法發奏》：「醫靈慈濟吳真君」、大田縣鄭道興（1766-1819）《靈寶天醫醮科》：「靈醫院內醫靈慈濟本公真君」、永安縣槐南鎮小龍逢黃元顯《清微道場大帝醮科》：「醫靈慈濟吳真君」、翁家應會壇《咒簿·三元請福參香法事》〈真君神咒〉：「謹請昊天吳大聖，慈濟醫靈吳真君。」	明太祖洪武二十年（1387）醫靈真君	〈吳真人修道果碑〉
昊天醫靈慈濟吳公真君	大田縣李法元 1794 年《瑜珈教科·迎祖師獻供科儀》：「敕封昊天醫靈慈濟妙道吳公帝君」、鄭元真所修《修萬聖統宗宮闕聖位》〈帝君〉中：「敕封昊天醫靈慈濟妙道普佑真君」、永安縣槐南鎮小龍逢黃元顯《清微道場大帝醮科》：「敕封昊天醫靈慈濟吳公真君」。	明太祖洪武二十年（1387）醫靈真君	〈吳真人修道果碑〉
保生大帝	尤溪縣宣傳靖鄭法真 1688 年《預修長生繳法錄》〈陳詞〉（道人用上）：「保生大帝」、〈奏天師吳許〉（道人用上）：「宣封醫靈慈濟吳公真君保生大帝」、大田縣清元靖鄭家乾隆時永春州《陰陽文檢》：「歷代天師、保生大帝」、樂法正 1799 年《清微醮壇送聖科儀》：「醫靈慈濟保生吳大帝」、陳兆樹 1844 年《繳法文檢》〈奏天師、吳、許萬壽、白蕉、鐵柱〉「宣封醫靈慈濟妙道吳公真君保生大帝」。	永樂七年（1409）封萬壽無極保生大帝	吳鳳真君事實
昊天帝君、昊天慈濟妙道真君保生大帝、昊天醫靈吳公保生萬壽大帝	德化乾隆四十九年（1784）《太上收魂繳奏拔亡疏意》中〈宮闕分宮〉「漳州白礁宮 昊天妙道慈濟帝真君」、列申狀上「昊天帝君」、鄭元真所修《修萬聖統宗宮闕聖位》〈大帝〉中「敕封昊	永樂十七年（1419）勅封恩主昊天醫靈妙惠真君萬壽無極保	何喬遠《閩書》

	天慈濟妙道真君保生大帝、尤溪宣傳靖藏鄭鴻澤 1855 年《傳度疏意》中〈奏吳真君式〉到白蕉（礁）宮請「昊天醫靈吳公保生萬壽大帝」、	生大帝	
上清醫靈慈濟妙道大聖忠顯英惠真君保生大帝	尤溪宣傳靖陳兆樹 1844 年《繳法文檢〈奏銀臺閣下〉：「上清醫靈慈濟妙道聖忠顯英惠真君保生大帝」。	永樂十七年（1419）勅封恩主昊天醫靈妙惠真君萬壽無極保生大帝	何喬遠《閩書》
醫靈寶生大帝	鄭道上 1903 年抄《廬山請聖科》：「醫靈寶生大帝」。	永樂二十一年（1423）封寶生大帝	〈吳真人修道果碑〉

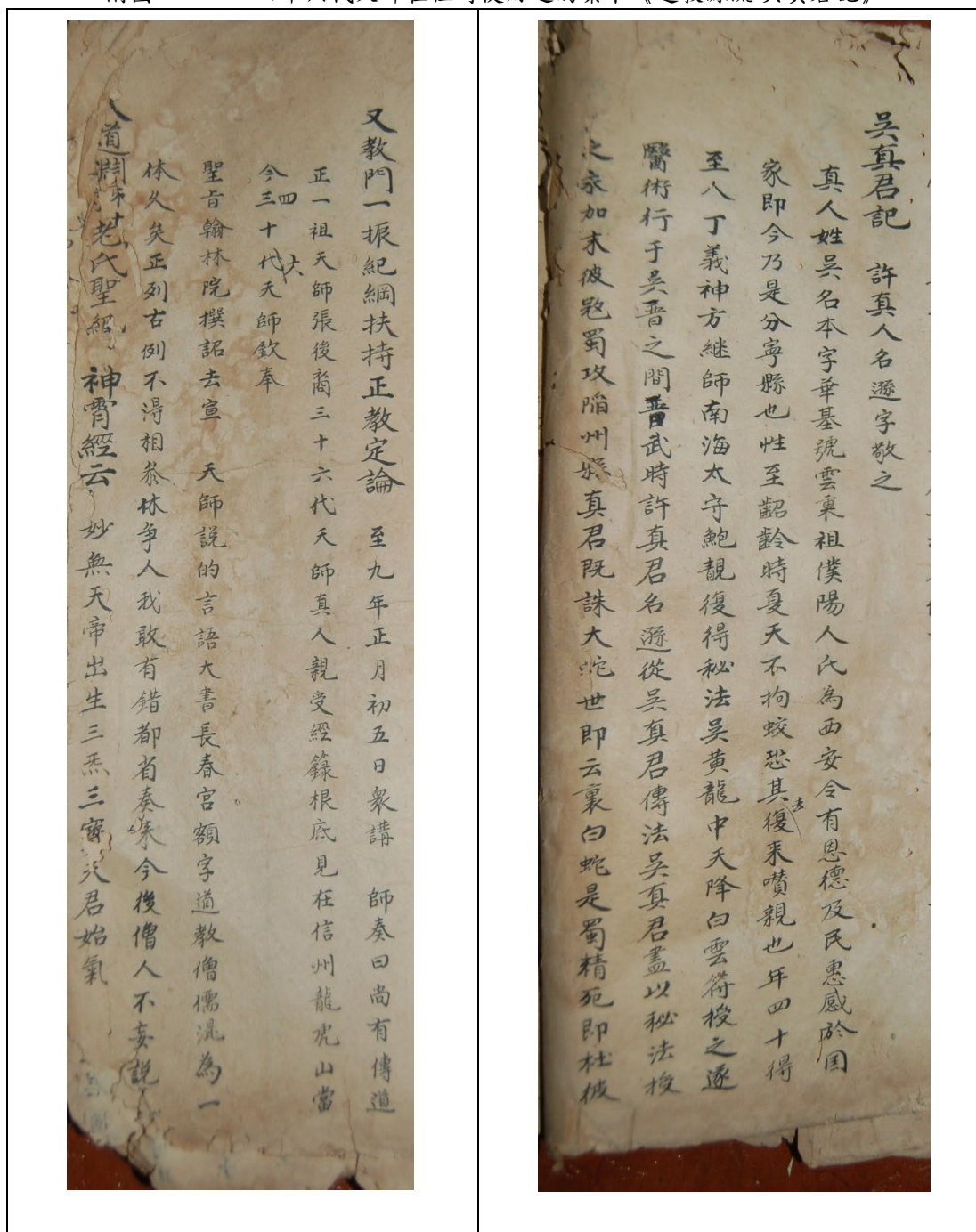
附表三：福建泉州、閩中道壇抄本中有關保生大帝神咒資料

抄本來源	神咒文字
高雄小港翁家應會壇《咒簿·三元請福參香法事》	〈總咒〉中「拜請慈濟吳大聖，妙道帝君親降臨。」〈真君神咒一〉：「真君真君，治邪斬瘟。行咒符水，救濟萬民。行罡步斗，斬斷禍根。受吾號令，收斬妖精。」〈真君神咒二〉：「謹請昭應靈，昭應靈，除百鬼，斬妖精。火獅子，共同行，火在前，水在後，吾發千千萬萬兵。若有邪魔侵境界，寶劍（開）時不聞（問）尊。弟子一心專拜請，妙道真君降來臨，神兵火急如律令。」〈真君神咒三〉：「謹請昊天吳大聖，慈濟醫靈吳真君。殷勤五天金雨露，扶攝生童救萬民。寶劍二童隨祖右，仁濟仙官展威靈。白礁祖殿傳香火，萬家禱請有靈通。弟子一心專拜請，妙道真君降來臨。」〈大道公咒〉：「謹請天紛紛地紛紛，泉州白礁吳真君。真君身穿黃龍袍，頭帶金帶（左加示）七星巾。閩主問知天顯姓，未知名姓是何人。人有傳得皇上知，請到醫病救娘娘。日在扶國救良民，夜來世間分善惡。醫得娘娘身中好，引是神仙是真醫。皇上看見是良醫，敕封保生大帝君。家家奉敬君香火，廟院服事帝香煙。有心請帝帝也知，無意請君君也來。弟子一心專拜請，白礁帝君降臨來。」
泉州南安惠陽靖蕭通達 1896 年《小兒度關參香科》中〈吳大帝咒〉	啟請真君，持邪斬瘟，行符咒水，救濟萬民。身行正法驅邪精，凡有皈仰降福祥。真君尊奉大帝敕，腳踏風輪及火輪。若有鬼神侵境界，寶劍開時不問尊。昭應靈、昭靈應，火獅子、共同行。水在前、火在後，吾發千千萬萬兵。收縛邪魔斬鬼神，奏請真君，輪刀舞劍，斬斬敕敕，迦耶薩魔，神兵火急如律令。
泉州德化縣錦興壇周記汝南《祈安大請神科》中〈神咒·請真君〉	一聲鳴角應乾坤，符官相請入宮門。白礁祖殿專拜請，宣封護國吳真君。祖在漳州好景置，身居佛海顯臨終。救度眾生為第一，醫法立高作醫王。玉皇御筆親台判，宣封醫靈吳真君。扶機報筆度弟子，治邪破廟斬妖精。慈濟真君神通顯，身掛龍衣出天門。
大田縣奇韜鎮廣玄靖韓元堯 乾隆戊寅 1758 年《瑜珈道場下壇科·請佛法事》中〈請吳真君〉	奏請妙道保生帝，醫靈慈濟吳真君。親受玉皇宣正法，昊天御史大真人。威武舍人江四使，飛天大聖全行兵。助法六丁六甲將，協顯聖侯八煞兵。青巾真人二童子，女醫太乙銀（鄞）娘真。救苦醫病有感應，行符敕水顯威靈。纔聞弟子聞香請，乘雲駕輦赴凡情。金爐下弟子領福首等，一心焚香奉請拜請漳（泉）州府白樵（礁）祖殿敕封醫靈慈濟妙道吳、許真君保生大帝。
大田縣建設鎮洞清靖李法元 1794 年《瑜珈教科·迎祖師獻	仰啟瑜珈慈濟院，敕封妙道吳真君。請福迎祥有感應，治邪斬瘟救萬民。寶劍開時治百鬼，敕封配誓斬邪精。扶童下降有感應，攝起靈箕報

<p>供科儀》中〈請昊天吳帝君〉</p>	<p>凡情。妙道大帝神通現，身掛龍衣出天門。紅旗紅焰天門出，萬馬千兵將後行。現前弟子……。拜請漳（泉）州府白蕉（礁）祖殿，顯在慈濟祖殿敕封昊天醫靈慈濟妙道吳公帝君。</p>
<p>永安縣槐南鎮西華通德靖鄭家通德靖《迎大帝佛名》</p>	<p>拜請妙道吳公大真君，角聲響處動乾坤。應開漳州白礁祖殿門，拜請昊天醫靈慈濟妙道吳公真君。世居泉一及清漳，□（威）武舍人及神兵。天丁力士治八鬼，女衣（醫）天乙□□（鄞仙）娘。更有飛天大聖者，六丁六甲大神王。行符□（敕）水傳天下，威靈猛勇救萬民。吳公帝君神通顯，身掛龍衣出天門。是吾角聲請妙道，吳公真君赴供筵。</p>

附圖

附圖一、二：四十六代天師在位時使用過的蔡本《道教源流·吳真君記》



吳真君記 許真人名遜字敬之

真人姓吳名本字華基號雲東祖僕陽人氏為西安令有恩德及民惠感於國
 家即今乃是分寧縣也性至韶齡時夏天不拘蚊恐其復來噴親也年四十得
 至人丁義神方繼師南海太守鮑靚復得秘法吳黃龍中天降白雲符授之遂
 醫術行于吳晉之間晉武時許真君名遜從吳真君傳法吳真君蓋以秘法授
 之永加末彼魁蜀攻陷州縣真君既誅大蛇世即云裏白蛇是蜀精死即杜彼

又教門一振紀綱扶持正教定論 至九年正月初五日衆講 師奏曰尚有傳道

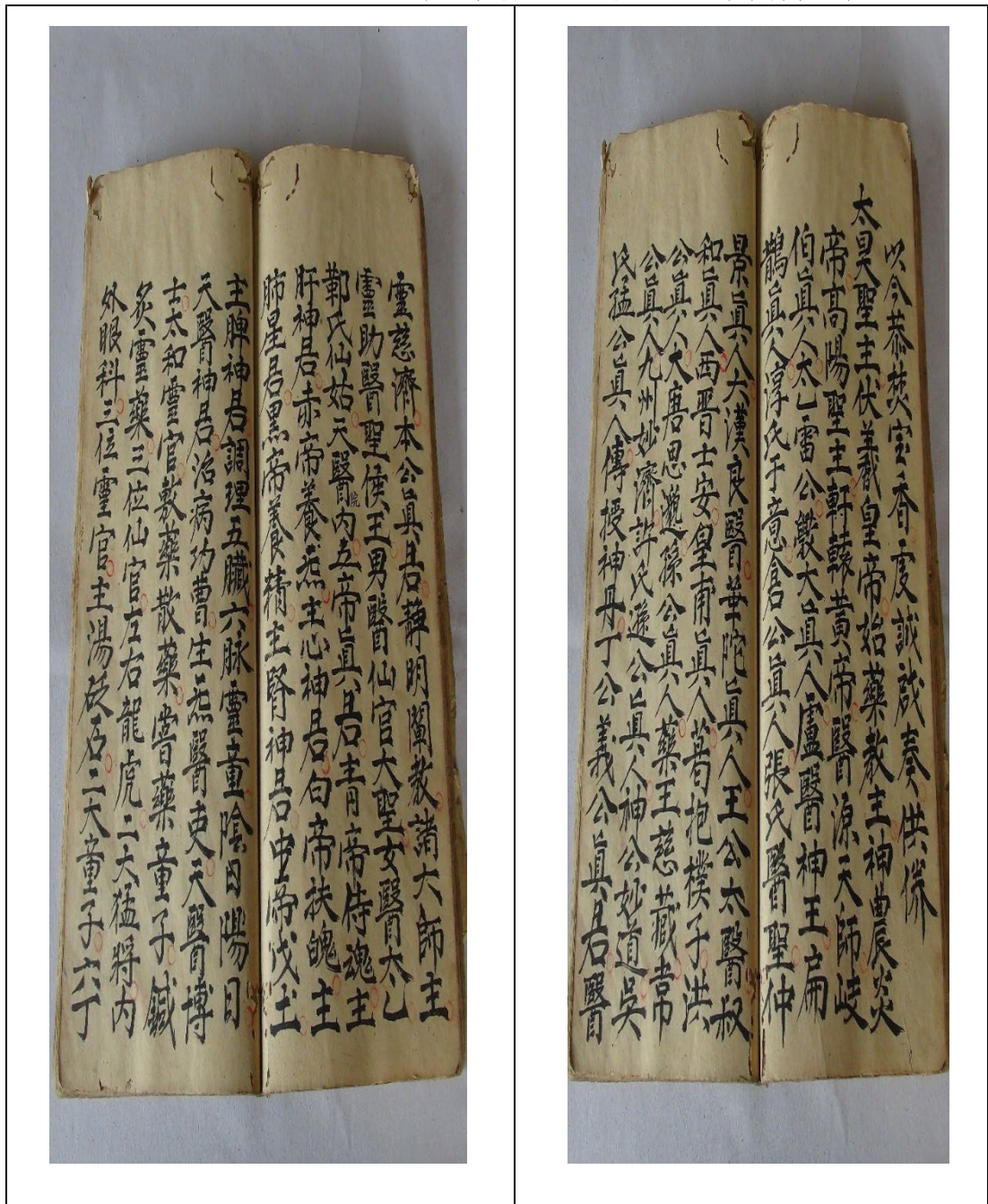
正一祖天師張後裔三十六代天師真人親受經籙根底見在信州龍虎山當
 今三十四代天師欽奉

聖旨翰林院撰詔去宣 天師說的言語大書長春宮額字道教僧儒流為一

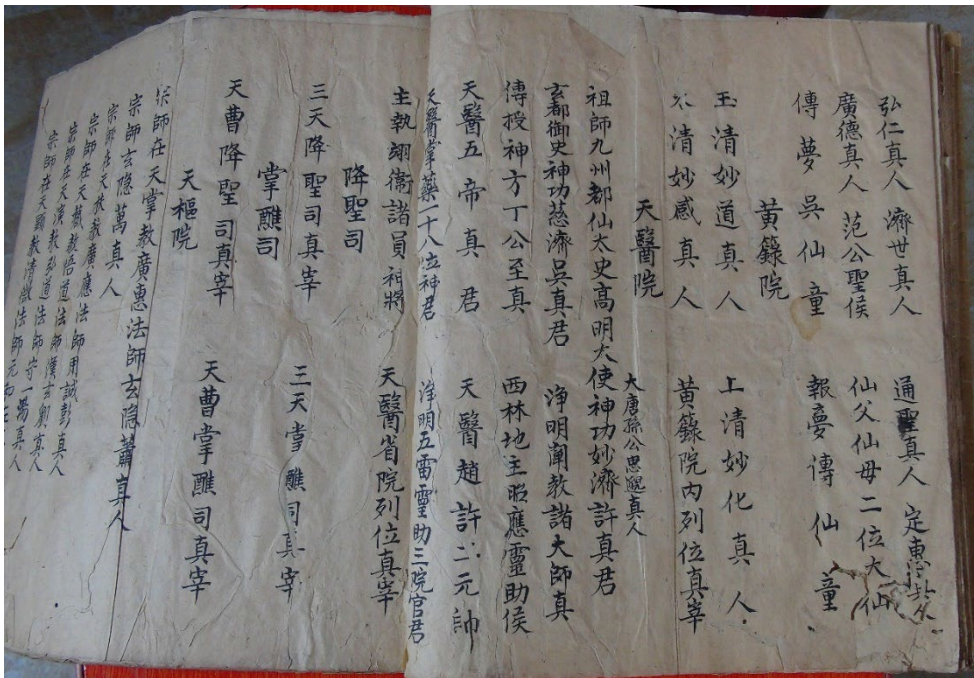
林久矣正列古例不得相恭林爭人我敢有錯都省奏來今後僧人不妄說

道精不_不老_不代_不聖_不經_不神霄經云 妙無天帝出生三炁三寶天君始氣

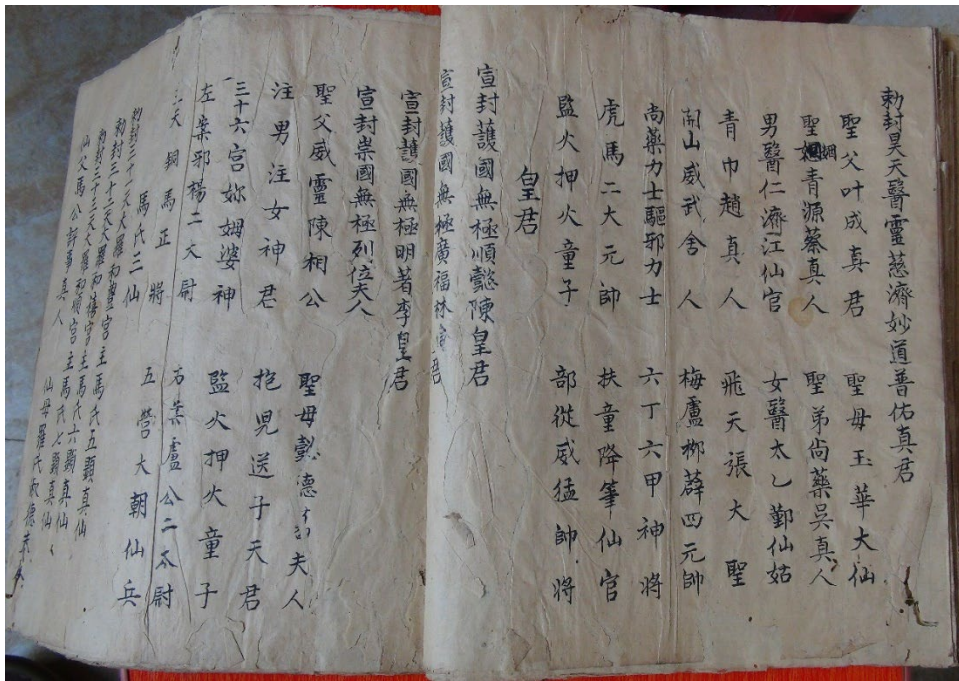
附圖三、四：閩中大田縣清元靖《天醫醮科》中部分請神儀節名單



附圖五：大田縣清元靖清初《萬聖統宗宮闕聖位》中〈天醫院〉名單



附圖六：大田縣清元靖清初《萬聖統宗宮闕聖位》中保生大帝眷屬隨從將吏



引用書目

一、傳統文獻

- 〔宋〕王溥：《唐會要》，故宮武英殿聚珍版叢書，清乾隆敕刻武英殿聚珍本。
- 〔宋〕樂史撰、民國王文楚等點校：《太平寰宇記》，北京：中華書局，2007年。
- 〔宋〕真德秀：《西山題跋》，臺北：廣文書局，1971。
- 〔宋〕劉克莊：《後村先生大全集》，四部叢刊正編本，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
- 〔宋〕白玉蟾：《修真十書》，收入〔明〕張宇初等編纂，《正統道藏》，第4冊，涵芬樓影印版，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1996年。
- 〔元〕《廬山太平興國宮採訪真君事實》，收入〔明〕張宇初等編纂，《正統道藏》，第32冊。
- 〔元〕《淨明忠孝全書》，收入〔明〕張宇初等編纂：《正統道藏》，第24冊。
- 〔元〕《西山許真君八十五化錄》，收入〔明〕張宇初等編纂：《正統道藏》，第6冊。
- 〔宋〕《大元聖政國朝典章》，洪金富校定本，臺北市：國立故宮博物院善本叢書，1981年，中央研究院歷史語言所《漢籍電子文獻資料庫》。
- 〔明〕《道法會元》，收入〔明〕張宇初等編纂：《正統道藏》，第28冊。
- 〔明〕宋濂等撰：《元史》，楊家駱主編：《中國學術類編》，臺北市：鼎文書局，1981年。
- 〔明〕劉侗：《帝京景物略》，臺北：進學書局，1969年。
- 〔明〕梁兆陽崇禎六年刻本《海澄縣志》，《中國地方志集成》：上海：上海書店出版社，2012年。
- 〔明〕張宇初等編纂：《正統道藏》，涵芬樓影印版，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，1996年。
- 〔明〕俞汝楫：《禮部志稿》，《文淵閣四庫全書電子版—原文與全文檢索版》，上海人民出版社、迪志文化出版有限公司，1999年。
- 〔明〕《明實錄》，中央研究院歷史語言所《漢籍電子文獻資料庫》。（檢索日期2023年9月6日）
- 〔明〕何喬遠編撰：《閩書》，福州市：福建人民出版社，1995年。
- 〔明〕梁兆陽修、蔡國禎、張燮等纂：《海澄縣志》，《日本藏中國罕見地方志叢刊》，北京：書目文獻出版社，1992年。

二、近人論著

- 《安溪清水岩志》，民國十五年（1926）重修本，中研院《漢籍電子文獻資料庫》與法鼓文

理學院合作製作。

王見川：〈你確實認識祂嗎？保生大帝吳本史料的真偽問題：兼其與淨明道吳猛、扶乩的關係〉，收入江燦騰、張珣主編：《臺灣民眾道教三百年史：現代詮釋與新型建構》，臺北：學生書局，2021年，頁465-480。

何璇：〈清初青雲譜《太上靈寶淨明宗教錄》研究：與晚明「淨明宗教錄」的比較〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第12、13期，2020、2021年，頁135-174。

呂鵬志、(法)勞格文(John Lagerwey)主編：《地方道教儀式實地調查比較研究》，臺北：新文豐出版有限公司，2013年。

李玉昆：《泉州民間信仰》，北京：大眾文藝出版社，2009年。

李光富、高文柱主編：《道醫集成》，北京：中醫古籍出版社、學苑出版社，2018年。

李豐楙：〈「保生大帝」的封號之謎〉，《華人宗教研究》第16期，2020年，頁1-28。

——：〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化主師形象的歷史刻畫〉，收入李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪——中國文學與宗教論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年，頁367-442。

——：〈臺灣道教四十年：道教學的學術主體性〉，《深耕茁壯——臺灣漢學四十回顧與展望》，臺北：國家圖書館漢學研究中心，2021年，頁579-657。

——：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1997年。

林學增修、吳錫璜纂：《同安縣志》，《中國地方志集成》，第4冊，上海：上海書店出版社，1999年。

范正義：《保生大帝信仰與閩臺社會》，福州：福建人民出版社，2006年。

范純武：〈道教對民間俗神的編納——以地祇法和張巡信仰關係為例〉，黎志添主編：《香港及華南道教研究》，香港：中華書局，2005年，頁405-433。

高振宏：〈朝封、道封與民封——從三個例子談敕封對神祇信仰的形塑與影響〉，《華人宗教研究》第9期，2017年。9-72。

張超然：〈專醮酬恩：近代道教為民間信仰所提供的儀式服務〉，《新史學》第10卷，2019年，頁127-166。

莊宏誼、廖武治等著：《保世安民：增修大龍峒保安宮志》，臺北：財團法人臺北保安宮，2021年。

——：〈保生大帝信仰的起源與發展〉，《輔仁宗教研究》第32期，2016年，頁103-162。

許蔚：〈〈如意丹方〉與淨明道醫藥傳統的生成〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第3期，2011年頁49-82。

——：〈辛天君法與混元道法的結構〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》，第9期，

- 2017年，頁141-159。
- ：《斷裂與建構：淨明道的歷史與文學》，上海：上海書店出版社，2014年。
- 陳藝勻：《醫死與度亡：宋元道教天醫科儀的形成與發展》，新北：輔仁大學宗教學系年博士論文，2018年。
- 鄭振滿、〔美〕丁荷生（Dean, Kenneth）主編：《福建宗教碑銘匯編·泉州府分冊·南安縣》，福州：福建人民出版社，2003年。
- 鄭振滿：〈「保生大帝」考〉，《田野與文獻》，第51期，2008年，頁17-20。
- 黎志添主編：《十九世紀以來中國地方道教變遷》，香港：三聯書店，2013年。
- 謝世維主編：《經典道教與地方宗教》，臺北：政大出版社，2014年。
- 謝貴文：《保生大帝信仰研究》，高雄：春暉出版社，2011年。
- 謝聰輝：〈三壇五部：閩中瑜珈法教主神神譜的形成與相關問題〉，《華人宗教研究》，第13期，2019年，頁1-51。
- ：〈東晉上清經派仙傳敘述內涵與特質析論〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第30卷3期，2016年，頁50-64。
- ：〈福建中部「開法場」的儀式結構與內容意涵研究〉，（德）柯若樸（Philip Clart）、（法）高萬桑（Vincent Goossaert）、謝世維主編：《道教與地方宗教——典範的重思國際研討論文集》，臺北：漢學研究中心，2020年，頁67-94。
- ：〈閩中瑜珈法教功曹神譜研究——以嵩公道德與吳公太宰為主〉，《國文學報》，第65期，2019年，頁1-30。
- ：〈閩中瑜珈法教官將的來源與特質考論〉，《輔仁宗教研究》第40期，2020年，頁71-98。
- ：《追尋道法：從臺灣到福建道壇調查與研究》，臺北：新文豐出版有限公司，2018年。
- ：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。
- 蘇鏡潭纂修：《南安縣志》，《中國地方志集成》第28冊，上海：上海書店書版社，1999年。
- 〔日〕丸山宏：《道教儀禮文書の歴史的研究》，東京：汲古書院，2004年。
- 〔法〕勞格文（John Lagerwey）撰、楊玉君譯：〈以廟宇為中心之社會的形成專輯前言〉，《民俗曲藝》，第205期，2019年，頁1-27。
- 〔美〕Aaron K. Reich 2018 “Seeing the Sacred: Daoist Ritual, Painted Icons, and the Canonization of a Local God in Ming China.” Ph.D. Thesis, University of Wisconsin–Madison.
- 〔美〕丁荷生（Dean, Kenneth）：〈碑刻、地方史料與田野調查專輯導言〉，《民俗曲藝》

167 期，2010 年，頁 1-63。

〔美〕康豹 (Paul R. Katz)、〔法〕高萬桑 (Vincent Goossaert) 撰/楊玉君譯：〈江南地方宗教專輯前言〉，《民俗曲藝》第 204 期，2019 年，頁 1-20。

〔美〕康豹 (Paul R. Katz)、康詩瑀主編：《民俗曲藝》，第 187、188 期「中國西南宗教文化」專輯，臺北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，2015 年。

〔美〕康豹 (Paul R. Katz)、趙昕毅譯：〈道教與地方信仰——以溫元帥信仰為個例〉，高致華編：《探尋民間諸神與信仰文化》，合肥：黃山書社，2006 年，頁 116-148。

〔美〕康豹 (Paul R. Katz) 撰，楊玉君譯：〈神職人員與地方社會專輯 (I) 引言〉《民俗曲藝》153 期，2006 年，頁 1-24。

——：〈神職人員與地方社會專輯 (II) 引言〉，《民俗曲藝》154 期，2006 年，頁 1-21。

〔德〕柯若樸 (Philip Clart)、〔法〕高萬桑 (Vincent Goossaert)、謝世維主編：《道教與地方宗教——典範的重思國際研討論文集》，臺北：漢學研究中心，2020 年。

Analyzing the Related Issues of BaoSheng Dadi 's Inclusion in Daoism from Fujian Ming and Qing Dynasties Daoist Altar Manuscripts .

Hsieh Tsung hui*

Abstract

By examining the current main research discussions related to the belief in the Daoist god Baosheng Dadi, it is rare to be able to use first-hand manuscripts of documents from internal Daoist traditions. Therefore, based on the concept of Daoist regional research and field investigation experience, this paper utilizes various ritual texts and texts for inspection collected by the author from Daoist altars in Fujian and Taiwan to richly demonstrate new evidence. It hopes to deeply discuss the inclusivity of Daoism as a national religion, and how it actively responds, absorbs, and compiles the flourishing and spreading of the belief in Baosheng Dadi since the Song Dynasty, and incorporates it into the operation of the Daoist deity pantheon and Daoist legal system, in order to continuously expand the substantial influence of Daoism. This paper addresses three issues: first, the source and value of the Daoist altars manuscripts "Wuzhenjunji" 吳真君記 as the earliest record of the Daoist transformation of Baosheng Dadi; second, the relationship between Baosheng Dadi and the Daoist deity Jingming Dao as seen in the "Tianyi Jiao Ke" 天醫醮科 from Daoist altars in central Fujian; and third, the functional and familial images of Baosheng Dadi and his followers seen in the divine spells of ritual texts. It is hoped that the new evidence and discussions provided in this paper will significantly aid in clarifying and answering these issues, and contribute to the enrichment of research on Baosheng Dadi.

Keywords: Celestial Healing, Jingming Dao, Daoist cultivation, Baosheng Dadi, Daoist altars manuscripts

* Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University..