

保生大帝信仰研究的回顧與分析*

謝貴文

國立高雄應用科技大學文化事業發展系助理教授

摘要

保生大帝為閩臺兩地最重要的民間信仰之一，不僅擁有眾多的宮廟及信徒，兩岸也有不少學者投入研究，展現可觀的成果。本文旨在爬梳歷來的研究論著，並分析主要的討論議題，及其反映的研究現象。

兩岸的保生大帝信仰研究，大陸地區著重於歷史學的研究，藉由文獻史料的分析，或從傳統史學的角度，論證吳本的生平及其信仰的形成、發展與傳播；或從社會史的角度，探討信仰發展的社經背景及各階層組織的互動關係。臺灣地區則以人類學研究為主，透過實地的田野調查，考察個別宮廟或地區的信仰現象、祭祀圈、祭典活動等。這兩大研究取向，也呈現出兩岸民間信仰研究的差異與特色；而其中反映的祖宮之爭與知識權力的運作，也是值得關注的現象。

關鍵詞：保生大帝、民間信仰、吳本

* 本文係國科會專題研究計畫「臺灣保生大帝信仰之研究」(97-2410-H-151-016-MY2)的成果之一，並承蒙三位匿名審查人提供寶貴意見，在此一併致謝。



A Review and Analysis of the Studies of the Bao-sheng Emperor Belief

Kuei-Wen Hsieh

Assistant Professor, Department of Cultural Business,
National Kaohsiung University of Applied Sciences

Abstract

Bao-sheng Emperor (“the Emperor of Folks’ Guardian”) is one of the most important folk beliefs in Fu-jian and Taiwan. Believers have built numerous temples to worship him and scholars in Mainland China and Taiwan have conducted many researches on him. This essay aims to review the literature on Bao-sheng Emperor, and analyzes the subject matter of related studies.

In Mainland China, studies in the belief of Bao-sheng Emperor focus mainly on its historical aspects. By analyzing historical data and taking the traditional historical perspective as the point of departure, scholars in Mainland China have discussed Wu Tao’s biography and the formation and widespread development of the belief of Bao-sheng Emperor. They have also explored the socioeconomic background upon which the faith was based and the interactions among social strata. In Taiwan, studies in the belief in Bao-sheng Emperor have rather focused on its anthropological aspects. Through field research, scholars in Taiwan have observed and investigated different facets of the belief, the worship circle,



and the festivities in each individual temple or region. The two main research methods used in Mainland China and Taiwan show the differences and characteristics in their approaches towards the study of folk beliefs. Last but not least, the power struggle in the temples is also well reflected in this study of the belief in Bao-sheng Emperor.

Keywords: Bao-sheng Emperor, folk belief, Wu Tao



一、前言

保生大帝本名吳本，福建泉州府同安縣白礁鄉人，生於北宋太宗太平興國 4 年（979）3 月 15 日，卒於仁宗景祐 3 年（1036）5 月 2 日，享年五十八歲。根據南宋寧宗 2 年（1209）進士楊志所作的青礁慈濟宮碑文，首見對吳本生前形象的描述：「弱不好弄，不茹葷，長不娶，而以醫活人」；而其醫術尤獲時人之推崇肯定：「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」。吳本死後，高超醫術仍為後人傳頌，甚至逐漸予以神化：「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，而沉疴已脫矣。鄉之父老私謚為醫靈真人，偶其像於龍湫庵。」¹此一逐漸形成的保生大帝信仰，在地方士人的積極推動下，於南宋紹興 21 年（1151）分別在白礁、青礁正式興建廟宇，並於乾道元年（1165）獲宋孝宗賜廟額「慈濟」，又於慶元元年（1195）敕封「忠顯侯」、嘉定元年（1208）敕封「英惠侯」等爵號，納入國家祭祀的體系。明、清時期，保生大帝雖未獲王朝敕封，但在地方信徒對南宋封號的重溫與新封號的偽造、士人對保生大帝形象的「儒化」及地方官府對其正統性的適度肯定下，保生大帝不僅逃過王朝打擊淫祠的衝擊，且獲得進一步的傳播與發展。²

迄今保生大帝已成為福建漳州、泉州最重要的民間信仰，根據東、西宮進香添油帳簿的統計，僅廈門一地即有 303 座宮廟；泉屬之晉江有 285 座、惠安有 172 座、南安有 120 座；漳屬的龍海有 276 座、南靖有 195 座、漳州有 167 座、長泰有 148 座、平和有 114 座，顯見保生大帝信仰在漳、泉地區的普遍與興盛。³另外，隨著閩南地區的

¹ 楊志 1968，頁 256。

² 范正義 2006，頁 169-204。

³ 范正義 2006，頁 84。



商人與移民，保生大帝信仰也傳入臺灣、新加坡、印尼、馬來西亞、菲律賓及香港等地區，皆設有同祀宮廟，尤其臺灣更高達 300 座以上，已形成一個跨越閩、臺兩地，並擴及至東南亞華人社會的廣大信仰範圍。

此一華人世界重要的民間信仰，也引起不少學者的研究興趣，尤其 90 年代以後更為興盛，國外、中國及臺灣的學者都有所參與。在國外學者部分，主要為施舟人（Kristofer Schipper）於 1990 年所發表的 *The Cult of Pao-Sheng Ta-Ti and Its Spreading to Taiwan—a case study of fen-hsiang* 乙文。該文以其在臺灣及福建白礁、青礁慈濟宮的實地調查，結合文獻史料，探討保生大帝信仰的起源與流變，尤其著重於保生大帝信仰通過分香方式向臺灣傳播的歷史，藉以強調分香儀式在民間信仰中的重要作用。⁴丁荷生（Kenneth Dean）在 1993 年出版 *Taoist Ritual and popular Cults of Southeast China* 乙書，該書第二章 “The Great Emperor Who Protects Life: the division of incense” 也以分香儀式考察以白礁慈濟宮為主的保生大帝信仰起源、發展與對外傳播，同時也論及分靈宮廟赴白礁慈濟宮進香的儀式行為，以及保生大帝信仰的道教經文與科儀書等。⁵日本學者方面，尾崎保子在 1991 年至 1993 年間，發表〈保生大帝信仰の推移について〉⁶、〈保生大帝（二）——台北大龍峒保安宮の世界〉⁷、〈台北大龍峒保安宮にみる三國志〉⁸、〈台北大龍峒保安宮における史記の世界〉⁹、〈保生大帝（三）——台北大龍峒保安宮の繪畫について〉¹⁰等多篇論文，除探討整體保生大帝信仰的發展歷程外，並對於代表性廟宇——台北大龍

⁴ Schipper 1990，頁 397-416。

⁵ Dean 1993，頁 61-98。

⁶ 尾崎保子 1991，頁 45-54。

⁷ 尾崎保子 1992，頁 73-83。

⁸ 尾崎保子 1993，頁 136-145。

⁹ 尾崎保子 1993，頁 64-73。

¹⁰ 尾崎保子 1993，頁 103-112。



峒保安宮的歷史沿革、寺廟藝術等有深入的討論。此外，晚近尚有 Rick Charette 的“Baoan Temple-Onward Daoist Soldiers”¹¹、Jim Hwang 的“Restoration, Not Rejuvenation”¹²、Christopher Logan 的“Birthday Party For A Thousand-Year-Old Doctor”¹³等三篇介紹台北大龍峒保安宮的信仰發展、古蹟修復及節慶活動之文章。¹⁴

除了少數的國外學者外，保生大帝信仰的研究主要仍集中在中國及臺灣兩地，也各自展現出不同的研究成果。有鑑於目前尚無專文就保生大帝信仰的研究進行回顧與討論，因此本文即擬整理兩岸歷來的有關論著，分析其主要探討的課題及兩岸研究取向的差異，並從中指出幾個民間信仰研究上值得關注的現象，以供有志研究者參考。

二、中國學者研究的回顧與分析

中國學者大規模研究保生大帝信仰，開始於 1989 年由漳州吳真人研究會所主辦的「紀念吳本誕辰 1010 周年學術研討會」。此次會議匯集史學界、宗教界、醫學界等各方面學者，從不同面向討論保生大帝信仰，會後出版《吳真人學術研究文集》，共收錄論文 45 篇。其後陸續有大規模研討會的舉辦，也出版《吳真人研究》、《吳真人與道教文化》、《吳真人藥籤與中草藥研究》等論文集。隨著海峽兩岸宗教交流日趨頻繁，保生大帝祖宮之爭益形激烈，白礁、青礁慈濟宮及石門玉湖殿也都透過研討會舉辦或有關論文的集結出版，來強化自身的祖宮地位，包括有白礁慈濟宮《真人靈光》、《白礁慈濟祖宮史略》；青礁慈濟宮《聖山春秋》、《東宮史料》、《東宮禮讚》；石門玉湖殿《保生大帝祖籍地——石門玉湖殿》等。2006 年起，青礁慈濟宮連續舉辦

¹¹ Charette 2003，頁 11-15。

¹² Hwang Jim 1998，頁 24-31。

¹³ Logan 2000，頁 50-52。

¹⁴ 由於國外學者的論著為數甚少，且多為介紹性文章，學術價值較為有限，故本文不以專節討論，而將重點放在海峽兩岸學者的研究成果上。



四屆保生慈濟文化節，白礁慈濟宮也在 2008 年舉辦龍海市首屆海峽兩岸保生大帝文化節，活動期間皆同時舉辦相關的學術研討會，也出版《海峽兩岸吳真人文化學術研討會論文集》、《吳真人與華人社會學術研討會論文集》等專輯。

在這高達兩百多篇的研討會論文中，主要集中在八個議題的討論，茲分述如下：

- (一) 東、西祖宮之爭。吳本辭世之後，青礁與白礁同時於南宋紹興 21 年（1151）興建慈濟宮，一般稱為保生大帝信仰的東、西祖宮。自建廟以來，由於涉及到地方意識、信仰的正統性及進香添油的經濟利益，青礁與白礁的祖宮之爭即未曾停息。¹⁵在明清時期，由於泉州的經濟、人文等各方面皆領先漳州，因此白礁在祖宮之爭也取得優勢，逐漸形成「西宮—祖宮」的歷史記憶。1980 年代隨著廈門經濟特區的發展，劃歸廈門的青礁在經濟與人文上反而超越劃歸漳州的白礁，加上兩岸開放宗教交流，為爭取大批臺灣保生大帝廟宇前往進香謁祖，故重啟祖宮之爭的戰火，雙方都舉辦大型研討會來尋求學者的支持，「誰是祖宮」也成為晚近學者討論的重要議題。如蘇炳堃〈白礁慈濟宮考辨〉根據《宋會要輯稿》及南宋真德秀《真文忠公文集》皆只記載白礁慈濟宮，而認為「古人重視鄉貫，不許妄行移易。吳本既是泉州同安縣明盛鄉積善里白礁人，按古制在白礁敕建他的神廟也就順理成章。因此，白礁慈濟宮為肇基祖宮之說也就毫無疑問了。」¹⁶陳國強、林嘉煌〈閩台的保生大帝信仰〉¹⁷則根據南宋楊志的慈濟宮碑記所載「數十年來，支分派別，不可殫記，其在積善里曰西廟，相去僅一二里」，認為係青礁慈

¹⁵ 范正義 2006，頁 206-283。

¹⁶ 蘇炳堃 1990，頁 179-184。

¹⁷ 陳國強、林嘉煌 1992，頁 97。



濟廟建後數十年，因香火甚盛，常為謁祖進香爭議，故在吳本出生地「積善里」再建造白礁慈濟廟；嘯華〈龍湫坑與龍湫庵辨〉¹⁸亦根據楊志碑記所載「鄉之父老私謚為醫靈真人，偶其象於龍湫庵」及「右岐山兮左龍湫」，說明鄉人最初將吳本奉祀於龍湫庵，而龍湫坑又為青礁特有的山川形勝，故在龍湫庵舊址所建之青礁慈濟宮，方為最早的祖廟，也藉以駁斥龍湫庵在白礁的說法。雙方在立論上雖各有依據，但也皆有偏頗之處，擁護祖宮的立場甚為鮮明。不過，較多數的學者如傅宗文〈吳本事蹟鉤沉〉¹⁹、曾五岳〈吳真人崇祀與漢族福佬民系〉²⁰等，則指出東、西宮的興建年代相同，而逐漸有兩者同為祖宮的共識。

- (二) 吳本的籍貫及出生地。這個議題仍延續東、西祖宮之爭而來。早在南宋楊志、莊夏的慈濟宮碑文，即分別記載吳本出生地為青礁、白礁；至清康熙文淵閣大學士李光地，又提出吳本為石門人的說法。這三種說法歷來糾纏不清、莫衷一是。晚近學者根據新發現的《白石丁氏古譜》、〈西宮檀越記〉等民間文書，逐漸形成吳本出生於白礁，行醫於青礁，祖籍為安溪石門的共識，如蘇炳堃〈白礁慈濟宮考辨〉、傅宗文〈吳本事蹟鉤沉〉、劉青泉〈吳真人家世事蹟之探討〉²¹等皆持此說。不過，仍有少數學者站在各自擁護的祖宮立場，選擇有利自身立場的史料來大發議論，實已違背學術研究之基本原則。²²

¹⁸ 嘯華 1998，頁 48-51。

¹⁹ 傅宗文 1990，頁 185-192。

²⁰ 曾五岳 1998，頁 48-51。

²¹ 劉青泉 1988，頁 46-47。

²² 如韓林〈吳本故里在青礁〉僅憑楊志、莊夏的碑文寫法差異，即斷言吳本父母住在青礁，吳本生於青礁，吳本長期在青礁採藥、煉丹，為民治病，吳本的故里在青礁。青礁慈濟宮編 1998，頁 75-78。



- (三) 吳本與道教的關係。這方面的論文甚多，在 1989 年「紀念吳本誕辰 1010 周年學術研討會」中，即有何萬年〈道士·神醫·保生大帝—吳本從人到神考述〉、葉國慶〈葛洪派下的道教大師吳真人本〉、張兆基〈吳本與道教〉、蔡捷恩〈從道教看吳本的祀奉〉、陳森鎮〈吳本業醫濟世與道教關係〉等文；²³1993 年吳真人研究會更以「吳真人與道教文化研究」為題舉行研討會，共有大陸、臺灣及新加坡的學者提交論文 77 篇，討論十分熱烈。²⁴不過，其中持平之論者甚少，許多論文皆憑著史料的隻字片語，如楊志碑文中所載吳本「弱不好弄，不茹葷，長不娶」，即直指其為道教全真派的道士；²⁵甚至有學者將吳本的神話傳說當成史料，如根據清代《同安縣志》所載：「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」²⁶，即大加闡發「三五飛步」為道教修道練功的五個步驟，以此證明吳本的道行高深；²⁷凡此皆可見論文品質之粗糙。事實上，在保生大帝信仰的演進過程中，確實有明顯道教化的趨象，但以此來推論吳本生前是個精通醫術的道士，則失之謬誤。
- (四) 吳本的醫學與醫術。這方面的論文數量也甚可觀，主要是根據現存慈濟宮的藥籤，來闡述吳本的醫學與醫術，如周濟〈吳本醫學思想初探〉、林可華〈吳本的醫學成就及其實質〉、李呈瑞〈吳本的醫風、醫德、醫藝〉、黃躍東〈保生大帝藥籤探微〉及張開根、洪炳根、朱宏民〈保生大帝濟世仙方擷英〉等皆是。

²³ 漳州吳真人研究會編 1998，頁 98-160。

²⁴ 羅耀九 1993。

²⁵ 如何萬年〈道士·神醫·保生大帝—吳本從人到神考述〉、羅耀九〈吳真人、大道公釋名〉（羅耀九 1993，頁 11-17）等文，皆作此論。

²⁶ 林學增 1986，頁 1230。

²⁷ 鄧華祥 1993，頁 11-17。以此宣稱吳本生前是一位集醫德、醫術、氣功、特異功能於一身的人體科學大專家。



²⁸不過，在清末以前的文獻資料中均未提及這些藥籤為吳本所創，且其中有些藥方是吳本去世後才出現的，由此可知藥籤並非出自吳本之手；²⁹然許多學者卻以此為材料，大加論述吳本的醫學思想及高明醫術，其學術價值自可見一斑。

(五) 保生大帝的傳說。保生大帝的傳說至為豐富，包括其生前所具現的神通與異事，如成夢懷胎、真人降生、王母傳法、白礁飛升、揭榜醫太后、輸米濟急等；及昇化後種種的開顯與神蹟，如却賊封侯、跨鶴退潮、泥馬渡康王、鄱陽救駕等，是瞭解其信仰形成的重要材料。這方面的論文如朱天順〈保生大帝（吳本）傳說分析〉³⁰、陳育倫〈吳真人傳說與信仰〉、林其泉〈傳說、神話與吳本的神化〉及陳桂炳、黃偉民〈吳真人與媽祖傳說的比較研究〉等，³¹或討論傳說形成的社會背景及其與信仰發展的關係，或分析傳說的虛構附會及與其他神明傳說的相似性，但尚無從傳說學、宗教學等多元角度，探討其故事的母題、類型及深層的文化意涵，有待來者持續開拓。

(六) 吳本神化的歷史演進與社會背景。這方面的論文水準較佳，如謝重光的〈從吳本神化看福建民間宗教信仰的特點〉，透過吳本與陳寨、董奉、廣利尊王、媽祖等其他福建地區神明的神化過程，指出當地民間信仰有統治階級意識的滲入，及表現出三教合一的型態；³²美國學者柯胡（Hugh R Clark）的〈從社會和經濟方面看吳本的崇祀〉，考察宋代閩南地區的社會與經濟背景，指出唐宋之間福建社會的階級流動，讓習醫的吳本有機會從白礁漁村躍入福建的上流階層；而南宋泉州經濟地位的提

²⁸ 漳州吳真人研究會 1990，頁 1-70。

²⁹ 林國平、彭文字 1993，頁 238-239。

³⁰ 朱天順 1990，頁 71-82。

³¹ 以上三篇收入羅耀九 1993，頁 140-156。

³² 謝重光 1990，頁 83-97。



升，也讓皇朝認可當地的吳本崇祀。³³雖然這些論文因受限篇幅而未有更深入的論述，但從社會、經濟的角度來探討保生大帝信仰的歷史演進，頗能開啟新的研究視野。

- (七) 個別宮廟的介紹。除了白礁、青礁慈濟宮外，相傳吳本生前施醫所在的泉州花橋慈濟宮，則是學者討論較多的宮廟，如陳自強〈略談泉州花橋宮及其善舉〉³⁴、陳泗東〈泉州花橋真人廟考略〉³⁵、張家瑜、何振良〈吳本精神與花橋慈濟宮〉³⁶、蔣楠〈花橋慈濟宮與近代泉州的公共事務〉³⁷等，主要在介紹該廟的發展歷史及其施藥、義診、平糶、施棺等慈善事業，是目前唯一仍以醫藥傳承保生大帝精神的宮廟。另尚有介紹地區或單一的宮廟，如鄭夢星〈廈門吳真人宮廟的地方特點〉、潘文貴〈種德宮與鼓浪嶼的早期開發〉、龔潔〈慈濟南、北宮調查記〉、謝繼東〈從真君廟、慈雲寺看詔安的吳真人信仰〉、鄭鏞〈漳浦、長洲、西良的吳真人宮廟〉、石奕龍〈龍岩市郊的兩座保生大帝廟〉、周建昌〈平和縣的吳真人崇祀〉等，³⁸這些論文透過實地調查呈現各地的宮廟特色，有助於拼湊福建地區保生大帝信仰的全貌，也是中國學者未來研究的重要方向。
- (八) 臺灣的信仰發展與宮廟考證。這方面的論文包括有陳在正〈臺灣保生大帝古廟建廟年代考〉、張文綺〈從寺廟匾聯碑記看臺灣人民對保生大帝的信仰〉、顏章炮〈臺灣保生大帝香火何以

³³ 柯胡 (Hugh R Clark) 1989, 頁 117-126。由於本文發表於 1989 年漳州吳真人研究會所主辦的「紀念吳本誕辰 1010 周年學術研討會」，且頗能呼應中國學者的社會史研究取向，故置於此處一併討論。

³⁴ 陳自強 1990, 頁 209-214。

³⁵ 陳泗東 1993, 頁 230-234。

³⁶ 張家瑜、何振良 2006, 頁 185-189。

³⁷ 蔣楠 2008, 頁 59-65。

³⁸ 羅耀九主編 1993, 頁 168-298。



鼎盛)、田園(保生大帝信仰在臺灣)等,³⁹或許是兩岸隔絕已久,這些早期研究的深度有限,在宮廟的年代考證上也出現不少瑕疵。⁴⁰另外,尚有不少論文或明或暗傳達大陸當局的政治訴求,如余慎初〈慈心存濟世、學甲有傳人——析慈濟宮藥籤及其傳承和影響〉⁴¹、呂根銓、江曙曜〈從五緣六求看保生文化的促進兩岸統一作用〉⁴²、黃新憲〈臺灣保生大帝崇拜的發端及原鄉的認同〉⁴³等,皆藉由臺灣宮廟的香火緣起或學甲慈濟宮的「上白礁」祭典,來強調兩岸的「血脈相連」、「血濃於水」,訴求更密切的合作交流,學術價值自亦有限。

整體而言,上述研討會論文的學術水準並不高,較值得注意的是鄭振滿〈吳真人信仰的歷史考察〉,該文發表於 1990 年在廈門舉辦「紀念吳真人誕生 1010 周年暨道教與醫學文化學術研討會」,後來收錄於其《鄉族與國家:多元視野中的閩臺傳統社會》一書,主要透過歷史文獻資料,考察保生大帝信仰的形成過程及其演變趨勢,並指出南宋以降,由於受到士紳階層與地方教派的不斷改造,保生大帝信仰具有精英文化與庶民文化的雙重特徵,形成相當龐雜的文化象徵體系。另鄭氏與丁荷生(Kenneth Dean)合撰的〈閩臺道教與民間諸神崇拜〉

³⁹ 漳州吳真人研究會 1990,頁 255-309。

⁴⁰ 以高雄市的宮廟為例,陳在正依 1956 年出版的《臺灣省通志稿》卷二宗教篇的記載,指出廣濟宮的興建年代為明永曆時,卻忽略光緒 21 年(1895)盧德嘉的《鳳山縣采訪冊》所載「太子廟(額『廣濟宮』),在戲獅甲莊(大竹),縣西南八里,屋八間,乾隆二十五年董大章募建,光緒十五年陳賢重建」,將該廟興建年代提早約 100 年。另聖雲宮在《鳳山縣采訪冊》記載為「保生大帝廟……一在後頸莊(半屏),縣西北十八里,屋四間,嘉慶二十一年董事楊儒募修」,但陳在正卻誤植為「楊儒募建」,以致雖然注意到康熙 58 年(1719)陳文達編纂的《鳳山縣志》的記載:「慈濟宮:一在鳳山上莊。一在硫磺水莊。一在半屏山後」,但仍主張該廟建於嘉慶 21 年,而將其建廟時間延遲 100 年以上。

⁴¹ 余慎初 1990,頁 9-13。

⁴² 呂根銓、江曙曜 2006,頁 116-119。

⁴³ 黃新憲 2006,頁 124-129。



一文，也論及道教文獻與儀式中的保生大帝信仰，並將其納入道教與民間諸神崇拜相結合的進程之中。這些從社會階層、道教與民間教派來探討保生大帝信仰的視角，頗能突破傳統的研究方法，為保生大帝信仰的社會史與宗教史研究開啟新的方向。⁴⁴

另外，有些研究閩南地區宗教文化的專書，也多少會提及保生大帝信仰。較值得注意的是林國平與彭文字合撰的《福建民間信仰》一書，其第五章第二節論及保生大帝，⁴⁵雖然仍不脫歷史文獻的分析，但論證卻最為全面而完整，包括吳本信仰的形成與祖廟的興建、顏氏家族倡導吳本信仰的貢獻、宋代吳本封號的真偽、明清時期吳本神化的表現及其影響的擴大、保生大帝藥籤是否為吳本所作等問題，皆有深入的討論，也可釐清上述研討會論文的諸多爭議。不過，該文仍有一些瑕疵之處，如以明代朝廷的四次敕封來說明吳本神格的提高，卻忽略了這些封號不符合敕封的慣例，且當朝官方史料亦無所記載，極可能是來自地方人士偽造的事實。

范正義則為晚近研究保生大帝信仰最具成果者，其於 2004 年以閩臺保生大帝信仰為中心，撰寫博士論文《民間信仰與地域社會》，隨後發表〈區域信仰網絡中的民間組織——當代臺灣保生大帝廟宇聯誼會的個案解讀〉⁴⁶、〈保生大帝信仰起源辨析〉⁴⁷、〈民間神信仰與道教的互動——以閩臺保生大帝信仰為例〉⁴⁸、〈祀典抑或淫祠：正統標籤的邊陲解讀——以明清閩臺保生大帝信仰為例〉⁴⁹等論文，並將此研究成果集結成《保生大帝信仰與閩臺社會》一書，主要探討(一)保生大帝信仰的起源、發展與傳播；(二)王朝、地方官府與民間社會三

⁴⁴ 鄭振滿 2009，頁 173-209。

⁴⁵ 林國平、彭文字 1993，頁 217-239。

⁴⁶ 范正義 2005，頁 66-74。

⁴⁷ 范正義 2005，頁 51-53。

⁴⁸ 范正義 2005，頁 38-43。

⁴⁹ 范正義 2005，頁 76-83。



重互動下的保生大帝信仰；(三)東、西祖宮之爭與信徒「祖宮記憶」的塑造；(四)閩臺保生大帝信仰的廟際網絡；是目前全面研究保生大帝信仰最具學術價值的著作。該書的優點有二：一為採取社會史的研究取向，把保生大帝信仰視為社會系統組織的一個有機組成部分，通過對有史以來保生大帝信仰與其他社會組織之間的關係考察，從深層把握住地域社會的運作過程；二為拓寬研究資料的來源，除既有的文獻史料外，尚蒐集及運用保生大帝宮廟的原始資料，如以白礁、青礁慈濟宮的修建捐款碑刻、進香添油帳簿及進香預約單等，分析閩臺保生大帝信仰的廟際網絡，從而掌握兩岸信仰文化交流的情況及臺灣廟宇對白礁、青礁祖宮的態度，深具有開創性。2008 年范氏又在前書的基礎上，撰寫出版《保生大帝——吳真人信仰的由來與分靈》一書，⁵⁰對於保生大帝的靈籤、藥籤、〈保生大帝真經〉、〈大道真經〉、〈辟禳神劑〉及林廷瓚《保生大帝實錄》、楊浚《白礁志略》等流傳於民間的文書資料，皆有深入的介紹；另列有〈保生大帝與道教〉一章，討論保生大帝信仰中的道教色彩；孫、吳、許三真人結義；保生大帝信仰在民間道教中的地位等問題，也頗能呈現兩種信仰間複雜的互動關係。

三、臺灣學者研究的回顧與分析

有關臺灣學者對於保生大帝信仰的研究，林美容曾於 2005 年彙整相關書目，⁵¹包括有專書、單篇論文、碩博士論文、寺廟資料、鸞書、保生大帝廟宇聯誼會資料、數位影像資料及網路資源等，共計 238 筆，頗有助於檢索與參考。在這些書目中，大多是介紹性的文章，約可分為兩大類，一為介紹保生大帝的生平、傳說及信仰發展等；二為報導學甲慈濟宮、大龍峒保安宮等個別宮廟之節慶活動、寺廟藝術及

⁵⁰ 范正義 2008。

⁵¹ 林美容 2005，頁 154-178。



古蹟修復等；學術性的論著則相對較少。以下即在此一書目的基礎上，加上筆者所蒐集到的有關研究，進行全面的回顧與分析。

相較於中國學者著重於縱向的歷史分析及地域社會的全面討論，臺灣學者對於保生大帝信仰則以個別宮廟或地區性的研究為主，茲分為台南、台北及其他地區分別討論之。

（一）台南地區

台南地區的宮廟研究，主要集中在目前公認的臺灣保生大帝開基祖廟——台南學甲慈濟宮。該廟緣起於明永曆 15 年（1661）鄭成功之軍民於學甲西方四公里處之頭前寮登陸，先民建簡屋奉祀保生大帝，因香火益盛，乃於康熙 40 年（1701）改建宮廟。建廟之後，每年學甲十三庄居民皆於登陸日的 3 月 11 日，組成香陣前往登陸地的頭前寮「請水」謁祖，遙祭大陸白礁慈濟宮祖廟，即所謂「上白礁」。「上白礁」原僅為一區域型廟會，但在 1977 年前後「尋根熱潮」的挖掘報導下，逐年擴大規模而成為全國性祭典，學甲慈濟宮也一躍而為全臺聞名的觀光勝地。另外，1985 年至 1994 年擔任該宮董事長的周大圍亦一關鍵人物，尤其在開放兩岸宗教文化交流之初，其以整修白礁祖廟為號召，發起成立全國保生大帝廟宇聯誼會，並以開放包容的胸襟，促進兩岸保生大帝廟宇的團結和諧與良性互動，不僅樹立學甲慈濟宮在全國保生大帝廟宇的領導地位，也為兩岸保生大帝信仰的發展奠定良好的基礎。

有關學甲慈濟宮的研究，包括有黃文博的〈光復後學甲慈濟宮「上白礁」的變遷與香陣結構〉⁵²及黃有興的〈學甲慈濟宮王申祭典紀要——兼記前董事長周大圍〉⁵³等兩篇論文，前文在探討其重要祭典「上白礁」及「學甲香」的演變歷程及儀式內容，尤其對於香陣結構

⁵² 黃文博 1990，頁 153-175。

⁵³ 黃有興 1995，頁 103-220。



有深入的介紹，指出其具有黃牛作報馬、後社蜈蚣陣及傳統性藝閣等特色。後文除更加詳盡介紹 1992 年的「上白礁」及到大陸進香、參香等活動內容外，並首度記載周大圍董事長修建祖廟白礁慈濟宮、與大陸分靈廟宇交流、協助及參與宗教學術活動、成立全國保生大帝廟宇聯誼會等重要事蹟，是考察解嚴之後臺灣保生大帝信仰發展的重要文字。

台南縣市是臺灣保生大帝廟宇密度最高的地區，有關研究集中在三篇碩士論文。王郁雅《台南市保生大帝信仰研究》探討台南市的府城區、安平區、安南區保生大帝廟宇的信仰緣起、祭祀圈、陪祀神明、祭祀活動、藥籤使用等。⁵⁴楊宗祐《台南市安南區保生大帝聯庄祭祀組織之研究》則著重調查安南區各庄頭廟宇的祭祀圈，再藉此拓展到跨村庄層次的聯庄祭祀，並依其祖廟來源劃分出台南學甲慈濟宮、高雄湖內慈濟宮兩大分靈廟系統。⁵⁵黃麗芬《保生大帝信仰文化意涵的研究——以台南縣為例》則在探討台南縣保生大帝廟宇的分布數量、歷史源流、宗教活動、信仰模式等，尤著重分析信仰活動與區域社會歷史發展的關係，如透過保生大帝廟宇參與跨區域的「學甲香」、「西港仔香」，來呈現聚落之間的歷史脈絡。⁵⁶這三篇論文雖然在論述的深度上仍有進步的空間，但已為台南地區的保生大帝信仰建立基礎的資料，有助於後繼者進一步的研究。

（二）台北地區

台北地區的宮廟研究，則集中在台北大龍峒保安宮。該廟由於位於人文薈萃的台北首善之區，又為同安人的信仰中心，與艋舺龍山寺、清水巖祖師廟合稱為台北三大廟，因此自清嘉慶 10 年（1805）創建以來，即為各界關注的重要廟宇。尤其 90 年代由「地方寺廟」

⁵⁴ 王郁雅 2001。

⁵⁵ 楊宗祐 2009。

⁵⁶ 黃麗芬 2001。



成功轉型為「文化寺廟」，更展現出許多異於其他廟宇的創意理念及文化內涵，包括 1.該宮每年農曆 3 月 5 日舉辦為期近兩個月的「保生文化祭」，融合傳統祭祀、民俗技藝、文史研習及藝術文化，展現一種全新精緻的廟會文化，與學甲慈濟宮的「上白礁」同列為臺灣十大民俗祭典。2.該宮自 1995 年起，自行籌措經費二億六千萬元，耗時七年完成修復，成為國內首宗民間籌資主導修復古蹟的案例，並於 2003 年榮獲聯合國教科文組織亞太文化資產保存獎。3.該宮為全臺少數注重人才培育的廟宇，如 2006 年開辦「保生道教文化學院」(2008 年更名為「保生民間宗教學院」)，以傳統書院與現代終身學習理念，培養道學及宮廟專業人才；又舉辦「宗教信仰學術研討會」，以保生大帝信仰文化、道家醫療與養生文化、大龍峒保安宮廟埕文化等主題，鼓勵碩、博士研究生進行論文研究。4.該宮長期投入公益慈善及社會教化事業，屢獲政府頒獎表揚，每年投入社會教育、文化建設、古蹟修復及慈善公益等經費皆高達上千萬元，為長期、主動、有計畫的參與社會公益事業。

台北保安宮的地理優勢與文化特色，使其成為學界研究的重要對象，包括有王見川及李世偉的〈日本據臺以來大龍峒保安宮概況〉⁵⁷，對於保安宮從日治時期以來的歷史有深入的探討；兩人並在此一論文的基礎上，結合范純武合撰《新修大龍峒保安宮志》，內容涵蓋保生大帝的信仰與傳佈，及大龍峒保安宮從清代至戰後的歷史發展、轉型與新生、神明與祭祀活動、傳說、風俗與文物等，不僅是研究大龍峒保安宮的重要典籍，也是認識臺灣保生大帝信仰的入門參考。⁵⁸除此之外，保安宮在寺廟經營管理、義工制度、建築藝術、宗教服務、節慶活動上，都具有傳統廟宇少見的專業與創意，也成為相關主題研究的重要範例，如張甫豪《宗教團體志工經營與宗教發展——台北保安

⁵⁷ 王見川、李世偉 2001，頁 57-83。

⁵⁸ 王見川、李世偉、范純武 2005。



宮個案研究》⁵⁹、張庭榕《非營利組織的策略性行銷——以台北保安宮為例》⁶⁰、施沛琳《寺廟文化藝術功能之探討——以台北保安宮為個案》⁶¹、關麗美《論廟宇再造及其因素之分析——大龍峒保安宮個案研究》⁶²、陳雅惠《廟宇空間及其使用之研究——以大龍峒保安宮為例》⁶³、謝清全《寺廟治理網絡的變遷：以台北市大龍峒保安宮為例》⁶⁴、詹惠萍《宗教行銷活動與信仰之探討——以台北市大龍峒保安宮為例》⁶⁵、簡惠貞〈觀光型廟宇公關策略之研究——以台北市保安宮節慶活動為例〉⁶⁶、張珣〈民間寺廟的醫療儀式與象徵資源——以台北保安宮為例〉⁶⁷、張家麟〈宗教團體人力資源的社會心理基礎——台北市保安宮志工參與的因素分析〉⁶⁸等論文，雖非著重在保生大帝信仰本身的研究，但仍看見其代表性宮廟在現代經營的獨特風貌。

除台北保安宮外，王世慶的〈民間信仰在不同祖籍移民的鄉村之歷史〉⁶⁹及劉枝萬的〈臺灣台北縣樹林鎮建醮祭典〉⁷⁰，則是以台北樹林的濟安宮為研究對象，前者從當地信仰中心濟安宮與土地公廟、神明會及祖籍神明信仰的關係，探討不同祖籍移民鄉村的民間信仰如何融合發展的過程；後者則實地調查考察濟安宮的建醮組織、籌備、醮場的布置，以及整個醮祭儀式的過程。這兩篇論文出現於 70 年代，

⁵⁹ 張甫豪 2006。

⁶⁰ 張庭榕 2005。

⁶¹ 施沛琳 2005。

⁶² 關麗美 2005。

⁶³ 陳雅惠 2006。

⁶⁴ 謝清全 2008。

⁶⁵ 詹惠萍 2009。

⁶⁶ 簡惠貞 2001，頁 537-561。

⁶⁷ 張珣 2007，頁 1-27。

⁶⁸ 張家麟 2006，頁 28-61。

⁶⁹ 王世慶 1994，頁 295-361。

⁷⁰ 劉枝萬 1983，頁 93-144。



可謂海峽兩岸最早研究保生大帝宮廟的論著，雖然對信仰本身的著墨不多，但仍為早期研究祭祀圈及醮祭儀式的重要之作。

在地區性的研究方面，主要有戴寶村〈淡水、三芝地區的大道公信仰〉、王志文〈淡水河岸保生大帝神明會之角頭分布——以蘆洲、社子的兌山李為例〉兩文。前者討論淡水、三芝地區九年一輪的大道公祭祀，該輪祀活動已有 180 年以上的歷史，範圍涵蓋淡水街、中田寮庄、水梘頭庄、北新庄子庄、土地公埔及後店、小基隆地區、灰窯子庄、下圭柔山庄等九個角頭，輪值角頭於農曆 3 月 16 日將大道公迎來爐主家中奉祀，隔年 3 月 15 日舉行殺豬公祭拜儀式後，由下一個輪值角頭迎走。該文指出淡水、三芝的同安祖籍人口為優勢族群，顯示大道公信仰的祖籍神性格；而後來三芝的客家人也融入此祭祀圈，則又具有超越祖籍神的性質。⁷¹後者則介紹蘆洲地區以爐主供奉方式的七角頭輪祀，範圍涵蓋三重埔、八里角、水湳角、溪墘角、土地公厝角、樓厝角、崙仔頂角，其分布自出海口八里坌到三重埔的淡水河下游兩岸地區，也是同安人分布最具有優勢的區域。⁷²這兩篇論文不約而同提到輪祀方式及族群性格，頗能呈現台北地區保生大帝信仰的特殊面貌。

（三）其他地區

除台南、台北外，也有學者關注到嘉義、桃園、台中、高雄等地區的保生大帝信仰。卓克華的〈新港大興宮——笨港滄桑見證者〉⁷³，從古蹟史的角度探討嘉義新港大興宮的興建沿革、廟中文物、管理與祭典等，並討論該廟與笨港開發的關係，也建立寺廟與地方史研究的良好範例。呂玫媛〈南桃園客家保生大帝信仰初探：兼談閩客關係與族群認同〉，以桃園兩個客家村落：觀音保生村的溥濟宮及新屋永安

⁷¹ 戴寶村 1999，頁 18-31。

⁷² 王志文 2002，頁 32-34。

⁷³ 卓克華 2003，頁 342-370。



村的保生宮為對象，探討其信仰組織、活動及保生大帝形象，並比較閩、客族群祭祀儀式，指出祖籍與信仰的關聯不是必然的，閩南人的神也可以成為客家人祭拜的神，共同生活經驗所累積的地域性信仰文化，其重要性可能要高過於祖籍地神明信仰。⁷⁴黃敦厚〈大甲地區保生大帝信仰〉介紹當地維持將近兩百年「有神無廟」的信仰現象，由神明會會員卜爐主輪流奉祀的方式來延續保生大帝的信仰香火。⁷⁵謝貴文〈高雄市的保生大帝信仰〉則探討高雄市保生大帝信仰的廟宇及其香火緣起、祭典活動及神蹟傳說等，其中指出日治時期兩次住民的大遷移，都造成保生大帝廟的分香變動；而隨著工業發展，大批澎湖、台南人移居高雄市，也將家鄉保生大帝香火帶至此地建廟，凸顯出移民城市的性格。⁷⁶謝氏尚有〈當前臺灣保生大帝信仰的發展——以全國保生大帝廟宇聯誼會為中心的分析〉乙文，則透過全國保生大帝廟宇聯誼會（2007 年轉型為社團法人臺灣保生大帝信仰總會）推動兩岸信仰文化的交流、華人信仰網絡的建立、信仰神話及儀式的規範、同祀廟宇的聯誼互助等重要事務，來分析當前臺灣保生大帝信仰的發展趨勢，是唯一跳脫地區性而採全國視角的研究。⁷⁷

除了研究臺灣地區內的保生大帝信仰及其宮廟外，尚有幾篇論文也從文獻史料論及保生大帝信仰的歷史發展。高振宏〈保生大帝吳真人傳說研究：以明清方志資料為主的初步考察〉分析明代以後方志文獻中有關保生大帝的傳說，包括生前、昇天後顯靈及軼聞等傳說，著重討論各條傳說之內容意涵及文字變異情形，並與其他具有相同母題的神明傳說進行比較。⁷⁸李世偉〈從原鄉到臺灣——保生大帝信仰的形成與發展〉則泛論保生大帝的生平事蹟、傳說、信仰形成、臺灣的

⁷⁴ 呂玫鏗 2006，頁 67-89。

⁷⁵ 黃敦厚 2004，頁 107-111。

⁷⁶ 謝貴文 2007，頁 154-173。

⁷⁷ 謝貴文 2007，頁 154-175。

⁷⁸ 高振宏 2006，頁 4-34。



傳布與發展等，也介紹相關的研究成果。⁷⁹謝貴文〈從神醫到醫神——保生大帝信仰道教化之考察〉則透過歷史文獻的分析，有系統地考察保生大帝信仰道教化的現象，包括道教醫術、傳說附會、神仙譜系等三方面，也藉以指出道教與民間信仰間的互動關係，將有助於彼此的長遠發展。⁸⁰這些論文的議題雖不出中國學者討論的範圍，但著重文獻分析的研究方法，亦多少可與臺灣學者偏重的田野調查法相互補。

四、結語

綜觀國外、中國及臺灣學者的保生大帝信仰研究，就研究主題及方法而言，大約可分為兩大取向，一為歷史學的研究，著重於歷代文獻史料的分析，或從傳統史學的角度，論證吳本的出生地、生平事蹟，及其神化後的信仰形成、發展與傳播；或從社會史的角度，探討信仰發展的社會、經濟背景及其與社會各階層組織的互動關係。二為人類學的研究，透過實地的田野調查，考察個別宮廟或地區性的信仰現象、祭祀圈、祭祀組織、祭典活動及進香、分香儀式等。相較而言，中國學者大多採前者之研究，國外及臺灣的學者則偏向後者的研究。⁸¹這兩大研究取向各有其長處與侷限，未來學者如能在方法上兼採兩者之長，並開展更多的研究主題，如吳真人三十六官將、保生大帝雕像藝術等，⁸²則其成果必將更為可觀。

90年代以來，中國學者的研究雖甚熱烈，但受到祖宮之爭與政治因素的影響，加之未能把握歷史與傳說的分界，以致嚴謹之作並不

⁷⁹ 李世偉 2009，頁 111-122。

⁸⁰ 謝貴文 2009，頁 37-58。

⁸¹ 臺灣也有不少歷史學者，如李世偉、王見川、卓克華、王世慶等人，也投入保生大帝信仰的研究。在研究主題及方法上，他們除著重歷史文獻的分析外，也運用田野調查的方法，針對個別宮廟進行深入的研究，仍具有人類學的取向。

⁸² 承蒙匿名審查人提示此一研究主題，謹致謝忱。



多。不過，鄭振滿、林國平、范正義等人的論著，不論是在吳本生平及其信仰發展的考證，或是社會史及宗教史研究的開展，仍是目前研究保生大帝信仰的典範之作。另外，部份透過實地調查，介紹地區或單一宮廟的論文，凸顯保生大帝信仰的地方特色與多元面貌，也有其必要的價值。以大陸地區現有至少二千座以上的保生大帝廟宇，⁸³這些介紹性論文仍是九牛一毛而已，實有待更多中國學者的投入，甚至以國家力量進行全面的普查與研究，以拼湊出更加清晰、完整的信仰面貌。

從日治時期以來，人類學一直是研究臺灣民間信仰的重要學門，田野調查也成為此一研究的必要方法。人類學的研究有其優點，也有其限制，如著重現時性，忽視異時性、歷史發展，對信仰的歷史因素無法全面掌握；強調田野調查則受限於調查村落的資料，而無法作大範圍的理解。⁸⁴此一研究現象也反映在保生大帝信仰上，臺灣學者著重於地區性或個別宮廟的研究，且關注現時性的祭祀組織及祭典儀式，而較少運用歷史文獻作異時性、大範圍的研究。另外，有不少論文皆涉及到祭祀圈的討論，也顯見此一觀念影響民間信仰的研究至深。祭祀圈是解釋地方社會的重要模式，臺灣學界的研究也累積豐碩的成果；這個成果也被運用在保生大帝信仰的研究上，相關的論文較偏重於探討祭祀圈的範圍、組織及活動，也涉及其背後庄社、聯庄、宗族、角頭、區域等因素，未來如能運用更多的文獻史料及宗教學、歷史學、社會學等其他學科的理論，擴及至族群、市場、宗族、地方行政等因素的討論，將有助於開展研究的深度與廣度。

青礁、白礁慈濟宮同年興建的巧合，讓保生大帝信仰始終擺脫不

⁸³ 目前大陸地區的保生大帝宮廟總數，尚無明確的統計數字。根據大陸學者范正義以東、西祖宮的進香添油帳簿統計，則有 2010 座。見范正義 2006，頁 84。當然這只是曾到兩個祖宮進香，且有捐獻香油錢的宮廟數，實際的宮廟數當遠在此一數字之上。

⁸⁴ 張珣 2001，頁 270。



了祖宮之爭的糾葛。祖宮之爭正反映民間宗教意識中的正統觀，其背後目的在誇示本地的正統與優越地位，也用以增加香油錢的收入，⁸⁵這在臺灣的媽祖、王爺、保生大帝、玄天上帝等宮廟亦屢見不鮮。⁸⁶面對此一祖宮正統之爭的現象，許多學者無法把持住學術的立場，捲入宮廟之間的紛爭，不僅折損了研究的價值，也使祖宮之爭更形激化。其實，知識也是權力的一種表現形式，擁有知識也就等於擁有權力。傳統社會「知識權力」表現在識字者或利用文字的僧、道、巫覡等人的特殊地位上，現代社會「知識權力」的運作更為多元，醫生的專業知識使病人信任，而願意接受其治療；學者擁有的頭銜、知識及其所從事的職業，也使一般人堅信其論點。因此，當這些學者站在各自擁護祖宮的立場上發表意見，其所具有的「知識權力」使雙方支持人群堅信不移，而造成更激烈的論爭，這對於學術及信仰皆甚不利；中國學者的保生大帝信仰研究，即是一個鮮明的例子。

究竟宮廟與學者之間應該保持何種關係？從上述許多國外及臺灣學者對台北保安宮的關注，也可提供一個值得參考的範例。台北保安宮在轉型為「文化寺廟」的過程中，與學界保持密切的合作，不論是古蹟修復、宮志編纂、經文譯註、儀式規範、人才培育、學術演講或廟會活動等，都有許多學者參與，無形之中也為自身累積豐富的「知識資源」。這些保生大帝的神話史、宮廟歷史、經文、籤詩、祭儀、寺廟建築及管理「知識資源」，由於背後有學者「知識權力」的運作，故為一般信眾所信任，也成為其他宮廟的典範，而使該廟在臺灣保生大帝信仰圈中，建立起重要的地位，進而吸引更多學者以該廟為範例，進行各項民間信仰議題的研究。在此學者參與、「知識資源」累積的良性循環下，台北保安宮雖非最早建廟的祖宮，但其正統性卻已為各界所肯定。因此，宮廟跳脫祖廟或正統之爭，與學者合作發掘

⁸⁵ 翁佳音 1987，頁 93-95。

⁸⁶ 范正義、林國平 2003，頁 248-262。



其歷史、文化、宗教、藝術的特色，以累積更豐富的「知識資源」，不僅有助於自身地位的提升，也將是信仰與學術朝雙贏發展的重要方向。



參考文獻

- 入江善太郎。1908。〈台北保安宮〉。《建築雜誌》，第 22 期，頁 261。
- 王見川、李世偉。2001。〈日本據臺以來大龍峒保安宮概況〉。《台北文獻》，第 135 期，頁 58-84。
- 王見川、李世偉、范純武。2005。《新修大龍峒保安宮志》。台北：財團法人台北保安宮。
- 王世慶。1994。《清代臺灣社會經濟》。台北：聯經出版社。
- 王志文。2002。〈淡水河岸保生大帝神明會之角頭分布——以蘆洲、社子的兌山李為例〉。《保生大帝信仰學術研討會徵文比賽論文集》。台北：財團法人台北保安宮。
- 王郁雅。2001。《台南市保生大帝信仰研究》。台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。
- 朱天順。1990。〈保生大帝（吳本）傳說分析〉。漳州吳真人研究會編：《吳真人學術研究文集》，頁 71-82。廈門：廈門大學出版社。
- 呂玫媛。2006。〈南桃園客家保生大帝信仰初探：兼談閩客關係與族群認同〉。《臺灣客家民間信仰研討會論文彙編》，頁 67-89。台北：客家文化園區。
- 李世偉。2009。〈從原鄉到臺灣——保生大帝信仰的形成與發展〉。《道教神祇學術研討會論文集》，頁 111-126。台北：財團法人台北保安宮。
- 余慎初。1990。〈慈心存濟世、學甲有傳人——析慈濟宮藥籤及其傳承和影響〉。漳州吳真人研究會編：《吳真人學術研究文集》，頁 9-13。廈門：廈門大學出版社。
- 尾崎保子。1991。〈保生大帝信仰の推移について〉。《學苑》，第 623



期，頁 45-54。

呂根銓、江曙曜。2006。〈從五緣六求看保生文化的促進兩岸統一作用〉。青礁慈濟宮理事會編：《海峽兩岸吳真人文化學術研討會論文集》，頁 116-119。廈門：青礁慈濟宮。

尾崎保子。1992。〈保生大帝（二）——台北大龍峒保安宮の世界〉。《學苑》，第 628 期，頁 73-83。

尾崎保子。1993。〈台北大龍峒保安宮にみる三國志〉。《學苑》，第 634 期，頁 136-145。

尾崎保子。1993。〈台北大龍峒保安宮における史記の世界〉。《學苑》，第 636 期，頁 64-73。

尾崎保子。1993。〈保生大帝（三）——台北大龍峒保安宮の繪畫について〉。《學苑》，第 640 期，頁 103-112。

卓克華。2003。《從寺廟發現歷史》。台北：揚智文化。

青礁慈濟宮理事會編。1998。《聖山春秋》。福州：海峽文藝出版社。

青礁慈濟宮理事會編。2006。《海峽兩岸吳真人文化學術研討會論文集》。廈門：青礁慈濟宮。

青礁慈濟宮理事會編。2008。《吳真人與華人社會學術研討會論文集》。廈門：青礁慈濟宮。

林國平、彭文字。1993。《福建民間信仰》。福州：福建人民出版社。

林美容。2005。〈台灣保生大帝信仰及其廟宇相關書目〉。《臺灣文獻》，第 56 卷第 2 期，頁 154-178。

林學增等主修、吳錫璜總纂。1986。《同安縣志》。台北：福建省同安縣同鄉會。

范正義、林國平。2003。《神聖的紐帶：分靈—進香—巡遊》。北京：九州出版社。



- 范正義。2005a。〈區域信仰網絡中的民間組織——當代臺灣保生大帝廟宇聯誼會的個案解讀〉。《臺灣研究集刊》，第 88 期，頁 66-74。
- 范正義。2005b。〈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。
- 范正義。2005c。〈民間神信仰與道教的互動——以閩臺保生大帝信仰為例〉。《華僑大學學報》，第 4 期，頁 38-43。
- 范正義。2005d。〈祀典抑或淫祠：正統標籤的邊陲解讀——以明清閩臺保生大帝信仰為例〉。《史學月刊》，第 11 期，頁 76-83。
- 范正義。2006。《保生大帝信仰與閩台社會》。福州：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。
- 翁佳音。1987。〈民間宗教意識中的正統觀〉。《臺灣風物》，第 37 卷第 4 期，頁 93-95。
- 施沛琳。2005。《寺廟文化藝術功能之探討——以台北保安宮為個案》。台北藝術大學藝管所碩士論文。
- 高振宏。2006。〈保生大帝吳真人傳說研究：以明清方志資料為主的初步考察〉。《保生大帝信仰學術研討會論文集》，頁 4-34。台北：財團法人台北保安宮。
- 黃文博。1990。〈光復後學甲慈濟宮「上白礁」的變遷與香陣結構〉。《臺灣文獻》，第 41 卷第 1 期，頁 153-175。
- 黃有興。1995。〈學甲慈濟宮壬申祭典紀要——兼記前董事長周大圍〉。《臺灣文獻》，第 46 卷第 4 期，頁 103-220。
- 黃新憲。2006。〈臺灣保生大帝崇拜的發端及原鄉的認同〉。青礁慈濟宮理事會編：《海峽兩岸吳真人文化學術研討會論文集》，頁 124-129。廈門：青礁慈濟宮。



- 黃麗芬。2001。《保生大帝信仰文化意涵的研究——以台南縣為例》。
台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。
- 黃敦厚。2004。〈大甲地區保生大帝信仰〉。《臺灣源流》，第 26 期，
頁 107-111。
- 張家瑜、何振良。2006。〈吳本精神與花橋慈濟宮〉。青礁慈濟宮理事
會編：《海峽兩岸吳真人文化學術研討會論文集》，頁 185-189。
廈門：青礁慈濟宮。
- 張珣。2001。〈百年來臺灣漢人宗教研究的人類學回顧〉。張珣、江燦
騰合編：《當代臺灣本土宗教研究導論》，頁 201-300。台北：南
天書局。
- 張珣。2007。〈民間寺廟的醫療儀式與象徵資源——以台北保安宮為
例〉。《新世紀宗教研究》，第 6 卷第 1 期，頁 1-27。
- 張家麟。2006。〈宗教團體人力資源的社會心理基礎——台北市保安
宮志工參與的因素分析〉。《新世紀宗教研究》，第 5 卷第 1 期，
頁 27-61。
- 張甫豪。2006。《宗教團體志工經營與宗教發展——台北保安宮個案
研究》。台北：真理大學宗教所碩士論文。
- 張庭榕。2005。《非營利組織的策略性行銷——以台北保安宮為例》。
政治大學公行所碩士論文。
- 陳自強。1990。〈略談泉州花橋宮及其善舉〉。漳州吳真人研究會編：
《吳真人學術研究文集》，頁 209-214。廈門：廈門大學出版社。
- 陳鏞等修、鄧廷祚等纂。1968，清乾隆 27 年刊本影印。《海澄縣志》。
台北：成文出版社。
- 陳泗東。1993。〈泉州花橋真人廟考略〉。羅耀九主編：《吳真人與道
教文化研究》，頁 230-234。廈門：廈門大學出版社。



- 陳雅惠。2006。《廟宇空間及其使用之研究——以大龍峒保安宮為例》。政治大學宗教所碩士論文。
- 傅宗文。1990。〈吳本事蹟鉤沉〉。漳州吳真人研究會編：《吳真人學術研究文集》，頁 185-192。廈門：廈門大學出版社。
- 詹惠萍。2009。《宗教行銷活動與信仰之探討——以台北市大龍峒保安宮為例》。台北：輔仁大學宗教系碩士論文。
- 曾五岳。1998。〈吳真人崇祀與漢族福佬民系〉。青礁慈濟宮理事會編：《聖山春秋》，頁 48-51。福州：海峽文藝出版社。
- 楊宗祐。2009。《台南市安南區保生大帝聯庄祭祀組織之研究》。台北大學民俗藝術所碩士論文。
- 漳州吳真人研究會編。1990年。《吳真人學術研究文集》。廈門：廈門大學出版社。
- 廈門吳真人研究會、青礁慈濟東宮董事會編。1992。《吳真人研究》。廈門：鷺江出版社。
- 蔣楠。2008。〈花橋慈濟宮與近代泉州的公共事務〉。青礁慈濟宮理事會編：《吳真人與華人社會學術研討會論文集》，頁 59-65。廈門：青礁慈濟宮。
- 劉枝萬。1983。《臺灣民間信仰論集》。台北：聯經出版社。
- 鄭振滿。2009。《鄉族與國家：多元視野中的閩台傳統社會》。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 鄧華祥。1993。〈吳真人「三五飛步」之管見〉。羅耀九主編：《吳真人與道教文化研究》，頁 11-17。廈門：廈門大學出版社。
- 關麗美。2005。《論廟宇再造及其因素之分析——大龍峒保安宮個案研究》。真理大學宗教所碩士論文。
- 謝清全。2008。《寺廟治理網絡的變遷：以台北市大龍峒保安宮為例》。



台灣大學政治系碩士論文。

謝貴文。2007。〈高雄市的保生大帝信仰〉。《高市文獻》，第 20 卷第 1 期，頁 54-173。

謝貴文。2007。〈當前臺灣保生大帝信仰的發展——以全國保生大帝廟宇聯誼會為中心的分析〉。《台北文獻》，第 161 期，頁 153-175。

謝貴文。2009。〈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。

簡惠貞。2001。〈觀光型廟宇公關策略之研究——以台北市保安宮節慶活動為例〉。《屏東師院學報》，第 14 期，頁 537-561。

戴寶村。1999。〈淡水、三芝地區的大道公信仰〉。《台北縣立文化中心季刊》，第 59 期，頁 18-31。

羅耀九主編。1993。《吳真人與道教文化研究》。廈門：廈門大學出版社。

Charette, Rick. 2003. "Baoan Temple-Onward Daoist Soldiers." *Discover Taipei*, 33, pp.11-15.

Dean, Kenneth. 1993. *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*. New Jersey: Prinseton University Press.

Hwang, Jim. 1998. "Restoration, Not Rejuvenation." *Free China Review*, 48(2), pp.24-31.

Logan, Christopher. 2000. "Birthday Party For A Thousand-Year-Old Doctor." *Discover Taipei*, 16, pp.50-52.

Schipper, Kristofer. 1990. "The Cult of Pao-Sheng Ta-Ti and Its Spreading to Taiwan—A Case Study of Fen-hsiang" in E. B. Vermeer, ed., *Development and Decline of Fukien Province in The 17th and 18th Centuries*. Leiden: E. J. Brill.

