

香港科技大學華南研究中心
華南研究文獻叢刊（六）

明清福建五帝信仰資料彙編

宋怡明編



吾邑以仙遊名蓋以山川之靈
每多神奇顯應焉而締造之迅
尸祝之隆則未有如今日五皇
大帝之盛者五皇肇聖榕省本
非吾仙所敢邀奉忽於庚寅首
春選勝來仙降靈托夢若大者
筮日擇地小而伐石選材無不
密為指示以知所趨自是而通
社爭輸欣欣創建四方樂助不
下百千人勸首餉工惟十四人
且月積會金更募置田百餘畝

香港科技大學華南研究中心
華南研究文獻叢刊（六）

明清福建五帝信仰研究資料彙編

宋怡明（Michael A. Szonyi）編

香港科技大學華南研究中心

華南研究文獻叢刊（六）

華南研究文獻叢刊編輯委員會

主 席 廖迪生

編 委 馬木池 陳春聲 程美寶

張兆和 蔡志祥 劉志偉

書 名 明清福建五帝信仰資料彙編

編 者 宋怡明（Michael A. Szonyi）

責任編輯 黃永豪

封面設計 黃永豪

出 版 香港科技大學華南研究中心

香港九龍清水灣

傳真 (852)23587774

電郵 schina@ust.hk

印 刷 Regal Printing Limited

版 次 2006年7月香港第一版第一次印刷

國際書號 988-97563-8-2

©2006 香港科技大學華南研究中心

版權所有，未經授權，不得轉載及翻印。



圖一、福州地區數座五帝廟中所供奉的神像（一）



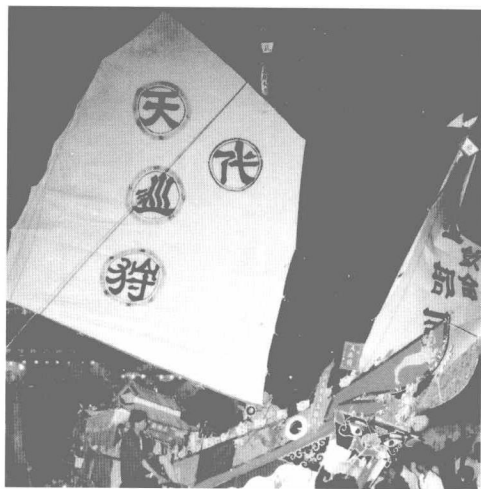
圖二、福州地區數座五帝廟中所供奉的神像（二）



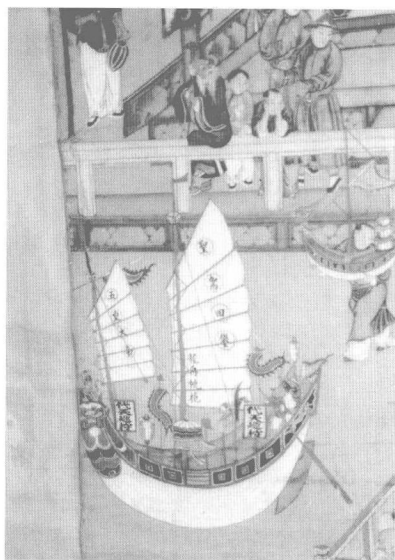
圖三、福州地區數座五帝廟中所供奉的神像（三）



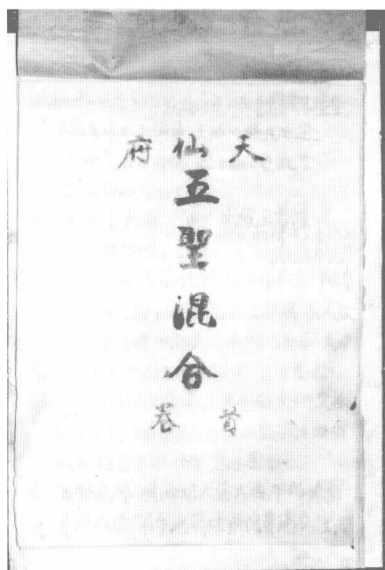
圖四、莆田地區五帝請鄉迎神賽會



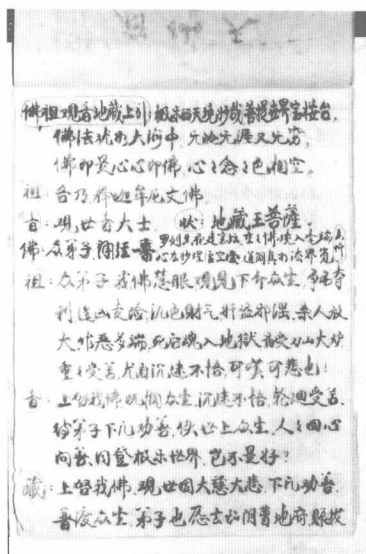
圖五、五帝船擺在正極殿前，準備燒船



圖六、民國時期五帝船圖像（藏在正極殿）



圖七、天仙府五聖混合傀儡戲劇本手抄本(一)



圖八、天仙府五聖混合傀儡戲劇本手抄本(二)

編輯凡例

1. 本書所編的資料，爲宋怡明收錄的有關明清福建五帝信仰研究的資料。
2. 本書的資料分爲兩大類。第一類爲五帝源流歷史文獻，第二類爲五帝信仰儀式文本。
3. 本書的資料多爲直排，現皆改爲橫排。
4. 如電腦排印許可，原文中的錯別字皆予以保留。同樣，如電腦排印許可，原文中的異體字皆予以保留；否則，以規範字代替，並作註明。
5. 原有漏字及不能識別的文字，用□代替；無法辨別，由編者依上下文理推斷者，註於【】內，如脫漏文字字數不清者，以……表示。
6. 本輯資料原件大多沒有標點，爲方便閱讀，由編者加以斷句。
7. 編者按語全置於【】內。
8. 原文資料有些在文中略有刪改處，現只能依其刪改後內容排印。原文中刪去的文字從略。

1、前言

1993年冬天，我跟著福州市郊區林浦鄉一位老先生訪問了九曲山上瑞迹寺五帝廟，這是我第一次接觸和瞭解福州地區五帝信仰。除了兩位尼姑的住所外，瑞迹寺分三間大堂，最大的是佛堂，其餘兩間的其中一間是祭祀關羽的，另一間是祭祀五帝的。五帝祠十分神秘，在中龕設五個神像，其中四個神像奇形怪狀，臉色各不同，好像魔鬼一般。坐在中間的第五位神像比較文雅，額中有第三隻眼睛。旁邊排列了文武部下及瘟部八將軍的神像，每個將軍都帶著不同的武器，用來處罰有罪的人們。老先生告訴我五帝是當地保護神，但是由於他們那麼可怕的樣子，其作用顯然十分含糊不清。

過了幾個月，端午節到了，端午節也是該廟的主要節日，福州話稱節日為「情鄉」。農曆五月初五早上，我又登上九曲山到了瑞迹寺。在廟的門口已經聚集了大約七、八百個人，有樂隊、表演隊，有來自林浦附近各村落的參與者，大家都穿著傳統的服裝；也有數十個大神像，可容人，福州話叫做「塔骨」。整個活動十分熱鬧，隊伍一整天沿著蜿蜒的山徑行進，拜訪了附近十三個村落，半夜到達了林浦村林氏祠堂。在這裡，神靈享受了村民提供的供品、看戲和休息。四天後，神被送回瑞迹寺。

福州地區一些人知道我對五帝感興趣，於是就邀請我參觀各地五帝廟的節日慶祝活動。1994年夏天的端午節，我到了莆田縣東汾村參加在五帝廟正極殿舉行的隆重的「出海」慶典儀式。端午節前幾天，東汾村民用木頭和彩紙建造一艘巨大的船的模型，請道士舉辦三天醮。在端午節的慶典儀式上，道士恭請五帝上船，村民隨即把船燒掉，用這種方式保佑全鄉平安。

五帝信仰是明清時期福州地區最重要的民間信仰之一。二十世紀初，市區內有三十多座五帝廟（陳貞瑞，1930），而現在福州郊

區幾乎每個村落鄰近都有五帝廟。改革開放以來，傳統民間信仰得以復興和發展，這使中外學者有機會進行實地考察和調查，也鼓勵我們對地方信仰與中國傳統社會結構的關係加以分析和探索。

我在福州地區研究五帝信仰的過程中，搜集了大量有關資料。我把這些資料以來源、搜集情況和不同內容分成了三大類別。首先就來源而言，資料的來源主要有三種：第一種是各類專家，如道士、說書者、演傀儡戲者所提供的資料；第二種是五帝信徒所提供的經文、教旨以及碑銘等資料；第三種是旁觀者描述五帝的資料，如地方官僚或西方傳教士爲了鎮壓五帝信仰而寫的文章，以及福州地區紳士寫的有關五帝的作品。雖然第一種和第三種資料中有些已經出版了，但是本書資料中有大多數卻從未聞於世。就內容而言，我認爲這些資料可以分成兩大類。第一類是有關五帝源流，就是解釋五帝的身份、它們的來源、特性和力量等資料。第二類是有關信仰的儀式以及其他行爲，就是說信徒該怎麼對待、適應和利用神的勢力，來滿足個人或共同的需要和願望。

這批資料對於瞭解當地明清時期人民對五帝的崇拜信仰以及宗教儀式及其社會作用方面有著重要的幫助，有助於研究明清時期民間信仰對地方社會關係作用的重要性。此問題在先前的研究中被忽略了。當代的學者們越來越多地認識到，在基層社會中，地方信仰及其廟宇組織發揮了舉足輕重的作用，影響了人們的道德規範以及個人和群體的自我認同。另一方面，地方信仰及其廟宇組織的作用也是與當時當地的歷史條件和特定的社會環境相適應的。從這個角度來看，五帝信仰資料可以讓我們更多地思考福州地區地方史的很多重要問題。筆者在這方面已經發表了兩篇專題英文論文（Szonyi 1996, 1997）。本文是綜合過去研究，並以更系統的方式呈現我近幾年來對這些議題思考的成果。能將這些想法與中國讀者分享是件很愉快的事。

社會上對五帝的不同理解，是本書資料讓我們討論的問題之一。資料很清楚地告訴我們：當時社會的不同人和不同群體對五帝的來源、力量和身份都有各自不同的理解。比如說，一般外來的旁觀者和非信徒都認為五帝神是五通神或五顯神在福州地區的地方表現。可是本地人和信徒都不同意此說法。依他們的理解，五帝是本地土生土長的信仰。華琛（James Watson）關於媽祖信仰有一篇著名論文，他認為在明清時期，由於政府對某些信仰的提倡，結果影響了整個中國的文化，對建立跨地區、跨階級的中國文化標準化和同一化，具有極重要的作用。與華琛的觀點相反，我認為閱讀福州地區五帝信仰的資料使我們理解到中國大文化與地方文化的關係的複雜性。實際上，在相當程度上政府提倡某種信仰的標準化只不過是一個標準化的幻想而已。地方官僚和紳士宣稱五帝是一種普遍信仰的地方表現，只不過是一個面具，在它背後，地方傳統事實上仍保有其活力和彈性。

我在下面探討的另外一個問題是五帝信仰的組織和儀式與地方社會的關係。正如社會上的各個群體有著對神靈的不同理解一樣，社會上的各個群體也創造了各個不同的儀式傳統。舉個很明顯的例子，村民和道士都參加在神廟舉行的公共儀式，可是這兩種人對儀式的理解和參加儀式的目的完全不一樣。廟宇組織也對創造地方勢力結構具有重要的影響，比如可以作為地方同盟的基礎組織。因此信仰組織和當地具體歷史條件有互相適應與形塑的關係。

本書的兩篇論文只能粗淺地介紹福州地區五帝信仰資料如何有助於研究中國社會史的兩個例子，其他值得研究的問題頗多。康豹（Paul Katz）曾經有效地利用Victor Turner的學說來研究臺灣和溫州地區的瘟神儀式的象徵意義。有關五帝的資料也可用來跟他所搜集的資料作比較，從而觀察不同地區的廟宇和儀式對造成個人和共同的自我認同的影響。在莆田地區，五帝信仰是一種三教合一的信

仰，可以與Judith Berling、丁荷生（Kenneth Dean）、林國平等所研究的林兆恩三一教作比較。福州地區五帝信仰資料也有助於研究地方信仰與道教傳統的關係，地方信仰與階級關係等等問題。總而言之，我們希望地方信仰的研究對整個中國社會史的研究產生積極影響。

在研究五帝信仰過程中，我得到了很多人的幫助。我特別感謝香港科技大學華南研究中心的蔡志祥博士、黃永豪先生和馬木池先生給我機會把福州地區五帝信仰介紹給更多的讀者。在本書的修改過程中，還得到了中央研究院李豐楙老師、台灣大學林瑋嬪博士、多倫多同事董波博士和吳靜小姐的幫助。福建省的朋友也給了我很多支援和鼓勵，如福州市社會科學所的葉翔、福州市方志辦的林偉功、福建師範大學歷史系的林國平，謹此致謝。尤其值得一提的是福州地區的老百姓，他們熱情邀請我參加他們的祭拜儀式、幫助我搜集資料、學習他們的地方文化。本研究課題承哈哪醫療史研究所（Hannah Institute for the History of Medicine）資助，謹此致謝。一些學者可能不同意我的觀點，但我相信他們都不會否認近代地方傳統文化的復興提供了對歷史學研究的重要新資源，它值得我們持續努力搜集和探討。

2、五帝源流考

十九世紀中葉美國傳教士堵來士（Justus Doolittle）在他所寫的《中國人的社會生活》中曾描寫了福州地區的五帝信仰：「五帝的崇拜，爲了尊重他們而舉行的偶像遊街，以及有關他們力量的混亂和可惡瞭解，算是一種極爲奇怪和特別的偶像崇拜。」（Doolittle 1865, 1:276）可見五帝信仰是明清時代福州地區最重要的民間信仰之一。我們在實際調查中收集了不少有關福州地區五帝起源與流傳的資料，這些資料內容是豐富多樣的，有些甚至是互相矛盾的。本文嘗試通過對這批資料的研究整理，對五帝神靈的起源與流傳作一初步探討，以便有助於我們理解民間信仰對社會文化整合（social and cultural integration）所發揮的作用。

中國傳統文化在歷史發展過程中高度整合的現象早已引起國內外學者的注意。前輩歷史學家對於這種文化如何統一，如何標準化，進行過一些研究，先後提出了政治和經濟等因素是文化高度整合的最關鍵因素。近年有些學者提出了宗教和信仰在文化整合過程中起到重要促進作用的觀點，華琛（James Watson）則以更精巧的方式提出中央政權如何透過民間宗教來達到地方控制，並促成文化的整合和融合。他在一篇著名的論文通過媽祖信仰來說明這個過程。他以媽祖信仰的發展原則，指出媽祖首先得到政府的認可與合法化，其次地方士紳和其他精英爲了表現參與同一文化也合作提倡這種信仰。接下來老百姓也隨之把他們原來信仰的地方神靈改爲政府和統治者所提倡的神靈。最後，一些地方性的信仰便大部份被取代了。這種政府提倡的信仰，對建立跨地區、跨階級的中國文化的標準化，具有極重要的作用。雖然社會上的不同群體對他們所崇拜的國家承認的神靈各有不同理解和象徵，但是國家承認的信仰還是能夠消滅其他各種地方的信仰，他以「神明標準化」

（standardizing the gods）來描述此現象（Watson 1985，292-3）。

大多數現代的國內和臺灣學者，如徐曉望、劉枝萬等有意或無意地利用類似於華琛說法的理論來解釋福州的五帝信仰。他們認為福州地區五帝神就是五顯的地方形式，五帝信仰大體上無異於以國家為範圍的五顯信仰。Richard von Glahn和Angelika Cedzich都曾對五顯神的歷史做了很詳細的研究。他們認為五顯神是五通神的一種變形，而五通神本來是一種山魃，被力量更強的正統道教神明征服變成好的保護神，後來成為江西省婺源的地方神。從宋代以來，五顯神得到國家政權的提倡，所以五顯神的影響越來越廣泛。

有些歷史資料的確會使我們認為五通神、五顯神和福州五帝神都是一致的。自宋代以來，福州一直存在著被稱為五顯或五通祠的廟宇。南宋梁克家《三山志》曰：「五通廟通津門之外河南岸。舊記亦名龍官廟。相傳王氏入閩州邑間并許民咸得立祠。斯廟之址昔懷遠驛之地也。景德中葉陳辰熙等所建。康定元年陳紹濟僧懷陳與其徒復創屋七間。有進土方翬為記……時所至廟祀郡大姓咸世事之。今不衰」（卷8）。明代的資料也記載福州有五顯廟，這資料把這些廟宇跟婺源的五顯信仰直接聯繫起來。如成化《八閩通志》曰：「【福州】五顯廟：……，什傳神姓肅，兄弟五人，按《蘇州志》，五顯者，婺源土神也」（卷58：365）。近幾年，我調查過許多福州地方志所列出的五通廟和五顯廟，發現本地老百姓通通都認為當地廟宇所崇拜的神靈是五帝。那麼，到底五帝和五顯是不是同一種神？

雖然許多以往的文人和當代學者都把福州地區五帝神理解為就是婺源五顯神的地方名稱，然而這種說法不一定正確。十九世紀福州地方紳士郭伯蒼曾明確指出，五顯與五帝並不完全一樣：「福州鄉社多奉五帝……，人遂誤指五顯為五帝」（《烏石山志》，1842，卷4：63）。

涉及到福建省其他地區的五帝信仰的資料也讓我們很懷疑五顯和五帝是一樣的。據乾隆二十七年(1762)《福寧府志》記載，福寧府有五顯廟，也有五帝廟。五帝是僑居福甯的福州人所崇拜的神，而五顯崇拜者不限於福州人。福寧五顯信仰跟範圍更大的信仰有直接關係。「江南無處不信五顯」（《福寧府志》，卷34：2）。臺灣的情況也如此，臺灣最早的五帝廟是福州移民建立的（《臺灣通史》，403-4）。至於福州以南的莆田，有順治十年碑文說明五帝怎樣傳到莆田仙遊縣。據碑文，「五皇肇聖榕省【福州】，本非吾仙【遊】所敢邀奉，忽於庚寅首春選勝來仙，降靈托夢」（《城南鼎建賢廟崇祀五皇大帝碑記》；見本書資料頁17）。神靈降下後，本地人民給它們蓋廟，於順治十年告成。

本書的許多資料中有關福州地區所崇拜的五帝神姓名的講法，都跟五顯神不一致。例如來自婺源的五顯神靈統統被稱為姓蕭的五位兄弟，而福州五帝則有五個姓氏，其中沒有一個是蕭姓。Doolittle也說五帝各有自己的姓名，有姓張、姓劉、姓趙、姓鍾和姓史的（Doolittle 1865, 1:277）。民國時期，用這五個姓來稱呼五帝也非常普遍（陳貞瑞，1930）。自從1993年以來，我調查過福州地區四個縣的五十座以上的五帝廟，發現除了少數例外，大多數神靈都有這五個姓。

因為福州五帝廟宇這五姓很流行，所以李豐楙提出了對五帝來源的另外一種解釋。他認為這與古代中國瘟疫觀有關。據李先生的解釋，隨著漢代五行理論產生，繼而有五種瘟疫的理論。當時，五種瘟疫與原五位將軍死於戰場後變為魔鬼連接起來。現存道教書最早講瘟疫的經文是魏晉時期的《女青鬼律》。按照此經文的含義，瘟疫流行的基本原因是大自然與人間道德行為關係的矛盾。人們違反大自然的道德規則，魔鬼便下來處罰他們，讓他們生病。如果要控制這些魔鬼，要先知道它們的姓名以及它們的真正面目，這樣才

能驅除邪鬼，制止瘟疫流傳。因此，《女青鬼律》列了許許多多跟瘟疫有關的魔鬼的姓名，可以用來對付傳染病的流傳。書中有一群魔鬼叫做五鬼主。它們的姓名是張元伯、劉元達、趙公明、鍾士季和史文業，每個負責傳染一種瘟疫，且有魔鬼部下壹萬（《女青鬼律》，卷6：2a-b）。

到了唐宋元時期，有更多道書解釋如何對待瘟疫流傳。在唐代所編的《太上洞淵辭瘟神咒妙經》，五鬼主已經變成了五帝使者。這就是說，五鬼主已經為更強的神靈所控制，從魔鬼變成上天派下來的使者，根據一種個人道德行為的記錄作為判斷標準而決定實行懲罰：傳染瘟疫。如果要防病，就要改善個人行為，而要治病，就要在一段時間內給五帝使者作儀式。李豐楙有說服力地提出，五帝使者就是早期經文中提及的五鬼主，是失敗後化為天帝部下的魔鬼（見李豐楙，1993，1994）。宋代《道法會元》中的《神霄斷瘟大法》也記錄了五帝神姓名，跟《女青鬼律》所列的姓名基本上是一致的。關於這五帝使者的來歷，《搜神記》也有記載（見本書資料頁15）。

宋元明清時期，華南到處都有拜五帝使者和類似神靈的習慣。農曆五月初五常常是神的節日（黃石，57-67）。十二世紀，莊綽，字季裕，所寫《雞肋編》描述了宋代出五瘟神的儀式（21，見下文）。在明清之際於蘇州地區為了避免瘟疫而舉行大規模遊行的五方賢聖就是這種信仰的例子之一（王穉登〔1535-1612〕，《吳社編》，2）。在儀式方面、傳說方面，或者神像方面而言，這些信仰的共同點是它們都源於類似的傳統，即更早傳染瘟疫的魔鬼，被好神打敗後而變成天帝的部下，可以傳染瘟疫，也可以幫人得免瘟疫的傳染。福州地區的五帝信仰也是這種信仰的另一個地方表現，跟早期道教書的五鬼主、五帝使者有十分密切的關係。如查表一，即對各個資料所列神的姓名作比較，此論點就十分清楚。

資料	女青鬼律	搜神記	神霄斷 瘟大法	陳貞瑞1930 年調查	李豐楙1993 年調查	宋怡明實 地調查
名稱	張元伯	張元伯	張元伯	張元伯	張元伯	張元伯
	劉元達	劉元達	劉元達	劉仁傑	劉元達	劉元達
	趙公明	趙公明	趙公明	趙公明	趙公明	趙公明
	鍾士季	鍾仕貴	鍾士季	鍾面秀	鍾士季	鍾士季
	史文業	史文恭	史文業	史	史文業	史文業

表一：各種資料對五帝的名稱

福州地區的五帝和道教的五帝使者也不完全一樣。五帝使者一般都有人像，但是我們的資料很清楚，福州地區五帝的樣子並不像人。乾隆年間《福州府志》記載：「神俗稱大帝，像設凡五，其貌獠獐可畏」（卷24：4）。十九世紀傳教士Doolittle有以下的敘述：

當頭的……有令人愉快的樣子的人形形體。他有三隻眼睛，一隻在額頭中間，也留長長的紅色的鬍子……五帝的形體，除了剛才提到的那一個以外，其餘都很醜陋，他們這四個的臉很可怕，有的鼻子像豬，是突出來的，有的鼻子特別大，還有的面部和眼睛都很像猴子。有的嘴巴是四角形的，或者像禽的嘴巴一樣是尖的（Doolittle 1865，1:277，見本書資料頁2）。

華南地區瘟神神像彷彿動物一般是有悠久傳統的。宋代葉適《朝儀大夫祕書少堅王公墓誌銘》曰：「民事瘟神謹，……塑刻詭異，使祭者凜慄，疾愈眾」（葉適，《水心集》，卷23：10）。徐曉望（1993）認為福州五帝原來是漢族移民福州前地方少數民族的圖騰崇拜的後裔。至於少數民族圖騰崇拜的具體情況，我認為已經沒有足夠可靠的資料，不過徐先生把五帝神像與福州早期文化連接