

Doi: 10.11835/j.issn.1008-5831.rw.2024.05.001

欢迎按以下格式引用:吴志远,李孟霞,蔡杰. 建构与层累:汉末以来董奉形象变化考述[J]. 重庆大学学报(社会科学版), 2024(3):180-191. Doi: 10.11835/j.issn.1008-5831.rw.2024.05.001.

Citation Format: WU Zhiyuan, LI Mengxia, CAI Jie. Study on the doctor image of Dong Feng[J]. Journal of Chongqing University (Social Science Edition), 2024(3):180-191. Doi: 10.11835/j.issn.1008-5831.rw.2024.05.001.



建构与层累:汉末以来 董奉形象变化考述

吴志远¹, 李孟霞², 蔡杰¹

(1. 郑州大学 历史学院, 河南 郑州 450001; 2. 澳门城市大学 葡语国家研究院, 澳门 999078)

摘要:董奉是一位汉魏之交长期活动于江南一带的民间巫师,在庐山归隐终老后,被后世塑造成一位道教仙人的形象,与华佗、张仲景并称“建安三神医”,其标志性符号有“福山”“杏林”等。然而,董奉的形象并非一直以“神医”得以彰显,而是经历了从神仙到神医的转变。自汉末以来,董奉的人物形象经历了三次建构:从葛洪《神仙传》中的道教仙人形象记载,到唐宋时期对其仙人身份的官方敕封和道教徒推广,再到元代以后逐渐由文人士大夫对其医者形象的再次书写,董奉的形象经历了民间巫祝—官封神灵—仁心良医的转变。董奉形象的第一次建构缘于早期道教争取官方与民间支持的发展策略筹划;第二次建构则缘于唐宋时期国家意志与地方传统结合下地方宗教对合法获得收益与支持的认识实践方式;第三次重构的原因主要是元明时期医者地位的提升,以及文人士大夫赞誉医者或借喻标榜自身德行的儒医结合倾向的具体表现。但在这几次形象建构中,董奉的超自然属性没有随着时间的推进而有新的神迹,而且因后人加注而屡遭失载,进而限制了董奉信仰的广泛流传。经过这三次人物形象建构后,与华佗、张仲景不同,董奉在元代之后甚至未成为十大名医配飨三皇。而民间、官方对董奉的态度,也从魏晋时期的民间崇拜,至唐宋时期官方认可并大加敕封,南宋后已变为“事迹失注”,最终成为元以来文人士大夫赠答歌颂的良医标杆,并被固定下来至今日。在董奉人物形象的塑造过程中,完成了从神仙到神医的转变,体现了历史人物建构的复杂过程。

关键词:董奉;人物形象;道教仙人;良医

中图分类号:I207.7;K826.2 文献标志码:A 文章编号:1008-5831(2024)03-0180-12

引言

中国古代史传的书写模式是高度程式化与类型化的,是对过去事件和过程的模型重构,也是一

作者简介:吴志远,郑州大学历史学院副院长,副教授,主要从事明清史、经济史等研究。

种隐喻性陈述。围绕书写、传播和想象,史传文本经历着真实与虚构的双重作用。一方面,在为人物立传的过程中,选择、建构甚至想象、创造的流程是必然的。海登·怀特(Hayden White)曾指出,为了使叙事更具吸引力,史学家有意无意地构建情节。他认为叙事就是一个解码和重新编码的过程,并在此基础上提出“情节化”(emplotment)这一概念^[1]。另一方面,历史文本的流转必然经历无数次解构与重构,即解读传记人物的重复性。彼得·伯克(Peter Burke)指出,“虚构”即使是在档案中也能被找到,但不是(或者说并非必定是)采用谎言的形式,而是“雕琢叙事”的形式^[2]。在研究唐宋时期的叶法善崇拜时,吴真把叶法善比作一个“箭垛”,即不断接受着来自不同社会群体的神圣“箭簇”^[3]。“箭簇”意指后人一次次的建构,即顾颉刚所说的“层累”:时代愈后,传说的古史期愈长,传说中的中心人物愈放愈大,因此,某一件事的真确的状况无法知晓,但可以知道其在传说中的最早状况^[4]。循此思路,笔者拟通过爬梳被誉为“建安三神医”之一的董奉的历史文本,探寻其原初面目及其医者形象形成、传播的历史过程。

一、董奉其人及其相关研究

董奉,字君异,侯官县人,生卒年不详,大致生活在汉末三国时期,其事迹最早为东晋时葛洪《神仙传》所收录^{[5]333-336}。陈寿的《三国志》亦对董奉有所记载,其中,裴松之注引《神仙传》曰:“燮尝病死,已三日,仙人董奉以一丸药与服,以水含之,捧其头摇消之,食顷,即开目动手,颜色渐复,半日能起坐,四日复能语,遂复常。奉字君异,侯官人也。”(《神仙传》记作“杜燮”,当为士燮之误。)《三国志》中也对士燮的生平进行了详细的记载,并认为士燮“在郡四十余岁,黄武五年,年九十卒”^{[6]1192},士燮为吴国交州刺史,应生活在建安十五年(公元210年)之前^{[6]1192}。《神仙传》中称与董奉同时代的少年“为奉本县长,见奉年四十余”^{[5]333-336},而此时为“吴先主在位之时”。如以孙权继位之时向前推,则董奉生年当为汉灵帝光和至中平年间;若以孙权崩殂之时向前推,则其应生于汉献帝初平或兴平年间。即公元184至195年间为其生年,恰与张仲景、华佗同时代,故有“建安三神医”之称。《神仙传》对董奉的结局,进行了“升仙离世”的渲染^{[5]333-336}。清代陈梦雷在《古今图书集成》考据称其升仙时间为西晋永嘉年间,其卒年则不可考。

与董奉关联度最高的地域有二:一是其出生地侯官(今福建省福州市)。当地与董奉最相关的是其出生地与“福山”的渊源。《福建通志·山经》中称,福山在廉风里^[7]。据当地长乐区古槐镇龙田村所存碑刻和族谱载,“廉风里”为董奉出生地。唐代的《元和郡县志》中称福州是因福山得名。宋至清代的诸多文献中,均有福山别称“董峰(奉)山”的典故。如,南宋梁克家所编纂的《三山志》,在“叙州”条中有“开元十三年,改为福州都督府”的表述,并在下面注明“或曰:以董奉福山名”^①;清代官修《福州府志》中明确指出,“董峰山在县东南建贤里,旧名福山”^[8];民国时编纂的《长乐六里志》中也解释说,“唐开元十三年,因州西有福山,即长乐董奉山,改闽州为福州”^[9]。因此,《中国古今地名大辞典》中直接言明,董奉山在福建长乐县东^[10]。今福州长乐区古槐镇龙田村存有颇具规模的董奉草堂。长乐当地还存一座供奉董奉的“救生堂”,为明末所建,经清代、民国数次重修,现存于白马南路高家厝一带。

①《景印文渊阁四库全书》(第484册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版。

二是江西庐山。据《神仙传》所载,董奉最后隐居庐山^{[5]333-336}。东晋高僧慧远则称“其后有岩,汉董奉馆于岩下”^②。北魏贾思勰在《齐民要术》中称董奉身居庐山,为人治病不收取费用,病人种植大量杏树:“杏在北岭上数百株,今犹称董先生杏。”^[11]唐宋时期的文人在诗词、方志、文集中对此有所叙述。李白在《送二季之江东》中有诗句“禹穴藏书地,匡山种杏田”^{[12]1814},王维在《送张舍人佐江州同薛璩十韵》中称“董奉杏成林,陶潜菊盈把”^{[12]1244},杜甫则在《大觉高僧兰若(和尚去冬往湖南)》中有诗句“香炉峰色隐晴湖,种杏仙家近白榆”^{[12]2374};王象之在《舆地纪胜》中认为董奉的杏林及羽化登仙之处在庐山莲花峰下的太乙祥符观,其在天宝年间为太乙宫^[13],南宋周必大在游庐山后,也称太乙观于庐山莲花峰下^③。此外,史载董奉行医云游大江南北。嘉庆《大清一统志》中称河南信阳县有“董奉山”^④,明正德年间编修的《姑苏志》中,有当地县令丁氏重修董奉祠堂的旧事^⑤。总之,涉及董奉的史料较多出现在南方地区,并以八闽、豫章、姑苏一带居多。

在庐山归隐的董奉屡屡展示其灵异:役使活物治好了患者的痼疾,帮助县令祈雨缓解当地旱灾,又为其亲故家的女儿驱邪等。其中,最为人称道的则是“虎守杏林”。董奉在庐山行医不求钱财,只让重病者痊愈后种杏五株,轻病者痊愈后种杏一株。待庐山所种杏树成林,有想取杏者便要求其以同量的谷交换。如果缺斤短两,便会出现数只老虎将其咬死,但死者待其家人将杏归还就能复生。对于所得粮谷,董奉用以接济穷人及来往旅者。在尸解飞升之后,其妻女以卖杏为业,且上述老虎依然充当惩罚者^{[5]333-336}。

现有董奉研究的成果多是以介绍为主,而且其中以“建安三神医”或“杏林”为题的文章或著作占大多数,主要强调了董奉的医者形象和高超医术^[14-18]。在考察董奉其人的学术成果中,《董奉考》主要考证了董奉的生卒之年和到交州的动因^[19],《建安三神医之一——董奉的生平及里籍考》则考证了董奉的里籍和死而复生的事迹^[20]。除了对于董奉本身的研究以外,亦有对“杏林”的学术研究,滑红彬认为,董奉杏林故址在庐山北麓莲花峰下,并且“山南杏林说”逐渐取代了“山北杏林”的历史史实^[21]。由此可见,董奉形象的研究在深度和广度上仍有很大探索空间。本文欲钩稽所见史料,从知识建构史的角度出发,探寻董奉形象的历史演变。

二、东晋葛洪《神仙传》中董奉的形象

东晋葛洪《神仙传》对董奉事迹的记载主要强调其医术与医德。但董奉行医之“术”侧重于“法术”,董奉救活士燮所用的“三丸药”及其治疗措施是凭借“太乙”身份派遣使者将士燮救了回来。考虑到诸如董奉死而复活、为民求雨、役使众虎、白日飞升、容貌不老等事迹,其“神仙”形象更为显现^{[5]333-336}。

董奉治疗病痼者的事件更充满神秘色彩。在治疗时,有喘着粗气的庞然大物舔舐患者全身。此庞然大物可能是虎,是董奉役使的巫术灵物。虎在汉时巫术中便有驱逐疫鬼的作用^{[22]368}。当时风俗便是“画虎于门”,起到“冀以卫凶”的作用^{[22]367}。此庞然大物也可能是其他动物,但无论如何都是董奉役使的巫术灵物。灵物是巫术祭祀或傩戏中的重要道具,据《后汉书》记载,东汉宫廷在

②《景印文渊阁四库全书》(第585册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第42页。

③《景印文渊阁四库全书》(第879册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第461页。

④《续修四库全书》(第622册),上海古籍出版社,2002年版第42-43页。

⑤王鏊《姑苏志》(卷58),明正德元年刻本,第16页。

“大傩逐疫”的仪式中有被称为“十二兽”的灵物^[23]。而且,董奉役使此灵物治病的方法是“舔舐”。因为癩病、痈疽这类脓疮型疾病在古代被认为是由疫鬼附身引起的,有一种巫术治疗方法就是用嘴把脓疮内的脓血吸出来,认为把“鬼”吸出来,伤口便会痊愈^[24],或许舔舐法便与此法类似。

在另一救治妇人的案例中,妇人病因是附体,董奉的治疗方法是斩杀该鬼物,其治疗方法和巫者以符或咒作法斩杀或禳除作祟妖邪非常相似^[25]²⁹¹。此外,宋代《太平御览》引《寻阳记》曰:“城东门通大桥,常有蛟,为百姓害。董奉疏一符与水中,少时,见一蛟死浮出。”而《太平御览》引此条时未注明著者。但据《新唐书》《南史》所载,又按文廷式考证^[26-29],可知《寻阳记》作者为张僧鉴。而《太平御览》又引裴渊《广州记》:“晋兴郡蚺蛇岭,去路侧五六里,忽有一物,大百围,长数十丈,行者过视,则往而不返。积年如此,失人甚多。董奉从交州出,由此峤,见之大惊,云:‘此蛇也’。住行旅,施符救。经宿往看,蛇已死矣。左右白骨积聚成丘。”^[30]这两则史料可直接证明董奉能用符禁之术禳除鬼物。还有《晋书》一则巫者韩友为妇人治病的事例可作参照^[31]²⁴⁷⁶。在此事件中,需要禳除的鬼物是狸、鼯、狐,韩友凭借厌胜之术用布囊将狐收服,再加上前一个巫者已经收服了狸和鼯,该妇人的病就痊愈了。这与董奉救治妇人的事迹相似,可认作魏晋时期巫者治病的普遍做法。汉末三国时代,道术、巫术等迷信活动甚为流行,因而医术与巫术在当时混淆不清。而且,医术的起源与巫术有着密不可分的联系,甚至被认为源于巫术,但随着专职医者从巫者中分离出来,巫医的地位便逐渐下降,几乎完全被前者取代^[32]。

尽管巫者的地位大不如前,“信巫不信医”的现象却一直到了清代依然存在^[33]。福建、江西作为董奉的主要活动地区,其历代史料也不乏体现“闽俗好巫”“赣俗信巫”^[34]。虽然《神仙传》是道教著作,但据对《董奉传》的考察,董奉是常用巫术为人治病的。古时许多病被认为是疫鬼或厉鬼附身所致,《说文解字·义证》言:“疫,役也,言有鬼行役也。”^[35]所以巫术治疗以驱鬼为主要目的,巫祝、巫术或民间信仰均被认为能治疗疾病。如干宝的《搜神记》中有一则生动的记载:

吴孙休有疾,求覛视者,得一人,欲试之。乃杀鹅而埋于苑中,架小屋,施床几,以妇人屐履服物着其上。使覛视之,告曰:“若能说此冢中鬼妇人形状者,当加厚赏,而即信矣。”竟日无言。帝推问之急,乃曰:“实不见有鬼,但见一白头鹅立墓上,所以不即白之。疑是鬼神变化作此相,当候其真形而定。不复移易,不知何故,敢以实上。”^[36]

可见当时闽赣地区巫筮风气之流行,有些巫医还是东吴宫廷的指定医者。董奉生活在吴国境内,其医“术”自然侧重于“巫术”。而在北方也有类似情形,如晋惠帝与贾皇后之女河东公主重病,贾后问计于巫,“师巫以为宜施宽令,乃称诏大赦天下”^[31]⁹⁶⁴⁻⁹⁶⁵;梁武帝与沈约论及张稷,沈约为梁武帝谴责而惊惧得恶疾,梁武帝“召巫视之,巫言如梦”^[37]。可见,“巫”在当时与医者有着相同身份。但葛洪塑造的董奉形象并非为一名“神医”,所谓治病救人只是为了证明其法术高超。林富士在论及《神仙传》中故事来源时曾提到,对于当时流行的一些神仙故事,葛洪会删改其内容,使之符合自己的仙道观念^[25]³⁰²。且魏晋时期,战乱和政治变动频频,各种社会问题凸显,民间信仰就成为时人最重要的心灵寄托,超自然的力量往往为民众所崇拜。《三国志》载“敬鬼神,祀天地、日月、星辰、山川,及先大人有健名者”^[6]⁸³³,这既是一种自我安慰,亦是对自然神庇佑的深切渴望。

此外,吴国治下的神仙思想非常盛行,也使董奉神仙身份的塑造有了现实依据。如,琅琊道士于吉在吴国作符治病、立舍讲学,深受百姓敬仰,又在孙策宴会之时最终引起孙策不满而被杀^[6]⁸³³,

由此可见,神仙思想在三国时期的普及。此时的道教虽脱离了巫术的原始形态阶段,但巫术的一些内容或多或少地被道教法术所继承,是道教产生的一个渊源。而葛洪为了完善道教不惜将许多“神仙方术”照搬过来,他在《抱朴子内篇》中承认求火、隐形、易容这类法术以及栾太(大)、魏尚、张楷等人所施展的法术来源于“神仙方术”,而其本人是认可这类民间方术的^{[38]95}。但他却又对另一些民间巫术大加挞伐^{[38]296}。葛洪之所以会对不同的民间巫术给予不同的态度,原因在于六朝时期,道教与巫觋已有很大差别。在信仰对象上,巫觋信仰山川之神和厉鬼,而道士一般信仰的是上天和仙真(由人修炼而成);在仪式特质上,巫觋有偶像崇拜,并为其进行祠祭、提供血食以及乐舞,但道教对其加以否定;在通神方式上,巫觋主要以“降神附体”和“见鬼”为主,而道士通常仰赖“出神”或“魂游”^{[25]405-421}。因此,葛洪非常清楚何为“道”,何为“巫”。但一部分由巫入道的道士仍保留着巫觋信仰习惯,所以巫觋和道教确有一些交叠之处^{[25]421}。方诗铭更进一步指出,民间是原始道教产生的土壤,在民间“巫”和“巫术”获得人们的普遍信奉,原始道教从而得以产生^[39]。英国人类学家弗雷泽也认为早期历史上的献祭仪式普遍带有原始的巫术精神,古代巫术正是宗教的基础^[40]。

因此,葛洪《神仙传》中的道教仙人董奉,其身份原是民间巫觋,也有亦医亦巫的双重身份。但出于宣扬道教的目的,董奉形象得到了重新塑造。从知识建构史的角度来看,葛洪是董奉事迹与形象的第一个建构者。

三、唐宋时期官方祠祭中的董奉形象

唐宋时,董奉进入官方祠祭序列,其在各地的祠祀也大多建立于此时期。官府和文人士大夫基于葛洪《神仙传》中的内容,或将董氏作为道教上仙,向统治者上书要求完善其祠祭;或通过对董氏神仙属性的进一步承继,进一步夸大其神性。这些纳入官方祠祭系统的具体表现是对董奉形象第二次建构的完成。

唐时对祠祀的管理较为严格。《唐会要》中称:“天下寺观,屋宇先成,自今已后更不得创造。若有破坏,事须条理,仍经所司陈牒检验,先后所详。”^[41]除严格管理外,地方祠祀分为三种类型:第一是官方以明文规定通行全国祭祀的;第二是地方官府赋予其法定地位;第三则是被地方判定并需要禁毁的“淫祠”。其中,第二类体现着国家意志与地方传统的融合^[42]。

此时董奉依旧作为道教仙人的形象出现的。据张鷟在《游仙窟》中称:“董奉于寻阳(浔阳)病疗,今谓其处杏岭也。”^⑥王松年也在《仙苑编珠》中称董奉“往庐山种杏数万株,在人间百年,乃白日升天”^⑦。但是与葛洪的塑造方式不同,此时董奉的仙人形象主要通过官方祠祭来形塑。虽然庐山很早产生了对董奉的祠祀,但其具体时间已不可考。《广列仙传》于董奉白日飞升后提到“后人即于其种杏处建祠祀之”^[43],《历世真仙体道通鉴》中更进一步指出祠庙太一宫的来历^{[44]327},但是这尚属淫祀范畴。五代时期南唐魏王徐知证《庐山太一真人庙记》记载,庐山的董奉祠庙直到唐玄宗时期才被官方注意^{[45]9105}。董奉因此获得“拜鸿胪卿,封越国公”的官爵^⑧,其地位之所以上升至所谓国公,同玄宗对道教的推崇有很大关系。不仅体现了中央意志对道教领域的把控,更在于通过国家祭

⑥张鷟《游仙窟》(卷四),北京师范大学图书馆藏清抄本第141页。

⑦《续修四库全书》(第1293册),上海古籍出版社,2002年版第710-711页。

⑧《景印文渊阁四库全书》(第516册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第597页。

祀对董氏的崇重,将所谓“上国名山”的文化正统性以宗教的方式体现出来,有利于在中央和地方达成普遍共识。正如玄宗所称:“朕闻轩辕三皇之盛者,尊广成;唐虞五帝之盛者,师尹寿。故夫以圣人之道,教圣人之才。”^[46]虽然董奉祠观初建年代不可考,但具体位置则较为固定。根据地方志资料,该地位于九江浔阳“庐山双剑峰下,又名祥符观,即晋董奉种杏处”^⑨。

随着唐王朝的衰落,太一宫祠庙地址迁转不定,且至五代时期一度受到战火影响。五代时南唐道士倪少通对此有生动的记载:“山口半里,额挂卑祠。少通幸憩名山,访兹圣境。榛芜隘道,荆棘漫穹,水石乱基,狸鼠交穴。目凌幽谷,对百鸟伤嗟,情断孤云,听流泉呜咽。”^{[45]9676}作为五代时期道教著名人物,倪少通感叹于庐山地貌,在此居住。根据《洪州道正倪君碣》的记载,到庐山后他遂决定“誓复灵构”^{[47]364},重建董奉祠庙。倪氏也对董奉进行了新的形象建构,赋予其“太乙真人”的称谓。因为倪氏认为“太一”是道教中所言至道,是所谓“统制万灵,元化无穷,即太乙掌符录权总之化也”^{[45]9676}。倪少通称“太乙真人”曾在魏晋时期下凡托为董奉:

连虎溪福地,按咏真洞天,上应仙曹,下通阴府,真人逐代降世。魏末晋初,孕灵于闽川侯官,寓姓董氏。名奉字君异,托迹混时,行仁布惠,活士燮于交址,救屈女于柴桑……仍掌吴楚人民生死之文,罪福之籍。^{[45]9676}

在此倪氏对董奉的塑造相比于《神仙传》升格成了能够“掌吴楚人民生死之文,罪福之籍”的道家神灵,故受到南方统治者的重视和青睐。在重建太一观的过程中,倪少通先是得到魏王徐知证的大力帮助,得以“新造大殿三间,堂庑门屋共一十六间,并塑像铜钟供养道具等”^{[45]9105}。至昇元三年(939年),趁南唐烈祖李昇诏改国号之机,倪少通为新建董奉祠庙请得朝廷颁敕,并得赐名为“太一真人殿”。至南唐保大十一年(953年),南唐中主李璟又赐钱三百万给太一观,由此得以进一步扩充门庭。关于倪氏重建董奉祠庙的经过,可从《太一观董真人殿碑铭并序》中得窥全貌:

迺遇韩王,节镇江城,仁霁野泽,减有余之俸,助无罄之缘。匠运斧斤,基圆殿宇。时感松凝甘露,山吐灵光,沼绽交莲,林抽合竹,祯祥异事,郡国咸惊。即今上皇帝膺嗣明堂,丕图宝位,尧云四布,舜日广昭。仰紫气于函关,重光道德;敬朱鬃于羊角,继肃乾坤。文明丕彰,无为自化。保大十一年,遣北苑使董源,支庆王帑藏钱物计三百万,大建仙宫。造四殿五堂,重门诸厦,都一百三十间,正宇塑五十九品真容。莫不山见良材,岩呈异础,工勤商伯,匠巧般输。神助崇劳,元资夙智,首尾四稔,备用都周。^{[45]9676}

从碑文中可以看到,倪少通获得了在庐山官方祠祭的权力,使董奉的祠观规模,至其主事时达到了顶峰。此外,他还获封洪州道正,知太一观事,其身后职位也一直由倪少通的弟子及再传弟子担任^{[47]364}。

至宋真宗时,朝廷下诏“凡天下名在地志,功及生民,宫观陵庙,并加崇饰”^[48],而太一观因董奉能“致风雨、役鬼神”^⑩,故名列宋代官方祀典之内,宋真宗赐太一观名为“大中祥符观”。至徽宗崇宁(1102—1106)时,董奉获赐“真君”封号,宣和二年(1120年),又受封为“昇元真人”,太一观也改名为“昇元真人观”^⑪。此外,宋人还在庐山董奉活动区域结庐而居,如,《江西通志》中记载其地“宋

⑨《续修四库全书》(第619册),上海古籍出版社,2002年版第549页。

⑩《景印文渊阁四库全书》(第516册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第597页。

⑪《景印文渊阁四库全书》(第1148册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第841页。

人谓紫霄乃董奉所居,故结庐焉”^⑫。而庐山般若峰去金轮峰五里,西面最高处其下有董奉馆,又称董真人升坛。其他如杏坛庵、伏虎庵等,均以“杏林”为中心,大量宋文人墨客在此留下诗文,如陈师韩的“静看今日流渠水,应是当年炼药泉”^⑬,梅尧臣的“莫怪寒梅独多叶,只缘乐府有新诗”^⑭等。总之,以“杏林”为标志,此处成为宋时文人抒发情怀的精神空间和交游场所^[49]。此时对董奉的人物塑造仍以“太乙真人”“道教上仙”为主。即使涉及董氏行医的叙述,依然被归于道教神秘力量的范畴,而且董奉身上再没有其他神异故事:

董奉,侯官人也,时交州刺史杜燮中毒药而死,奉以太一散和水沃燮口中,须臾乃苏,燮自说初死时,有一车门,直入一处,内燮于土窟中,以土塞之,俄顷闻太一使至,追杜燮,遂开土窟,燮得出。^[50]

时杜燮为交州刺史,得毒病死三日,奉时在南方,往以三圆药纳口中,食顷,燮开手动手足,颜色还故,半日,能起坐,遂活人。问其故,曰:初见赤衣吏追,云董真君有命,遂得回耳。^⑮

这说明董奉失去了信仰传播的内在动力——灵验^[51]。宋代以后,医者开始与儒者身份关联,不再被轻视为“巫医百工”之流,并在文本世界中得到尊崇乃至圣化^[52]。董奉形象中医者属性的进一步缺失,也使其信仰传播的内在动力枯竭。因此,南宋以后,太一观逐渐荒废,官方文书再也见不到其踪迹,一些只言片语仅在方志文献中可见。

与董奉的逐渐“销声匿迹”相比。“医圣”张仲景的崇奉和圣化运动却从宋代开始,其中也伴随着祠祭现象^[52]。但两宋士人已对张有了儒医的尊崇,如,杨士瀛就称其“张长沙开其源,朱奉议导其流,前哲后贤,发明秘妙,吾儒之孔孟矣”^[53]。而且张仲景的“神异”事迹一直层出不穷,其中一则广为流传的事迹出自明朝末年冯应鳌的记载:

予自总角业儒以来,初不知仲景为何许人,偶于崇禎元年四月患伤寒濒危,几不知有人间世矣,至十二日夜半,忽有神人黄衣金冠,以手抚余,百节俱活。予问生我者为谁,神言我南阳张仲景也,曾守长沙……^[54]

除此之外,明人何良俊也夸赞张仲景通晓圣人之学^[55],且刘侗认为张仲景应配飨三皇庙^⑯,而同为“建安三神医”的董奉却失去了进入十大名医配飨的机会。与张仲景相比,董奉无“新创”的神圣事迹,由于屡屡失载,限制了其信仰的广泛传播。

四、元以来董奉形象的转变

元以后,董奉形象迎来了再次转变,其神仙属性不再成为重点。虽然三皇祭祀自唐始,并因此产生官方对医学人物的祭祀,但元代出现了三皇专祀,以十大名医配飨,并敕令各地遵行^[52],因此,元后医者的地位大为提高,并进一步与儒者相结合。至明清,董奉在明清士大夫的眼中已是医德高尚、恪尽职守、忠心耿耿的形象,这正是士大夫进一步对董奉进行符合儒家传统审美的重新塑造,其中暗含一种“温柔敦厚”的儒家审美理念^[56]。通过表1摘录的不同时期文人的部分文集反映这种转变。

⑫陶成《江西通志》,清雍正十年刻本。

⑬王涣,刘则和《长乐县志》(卷8),明弘治十六年刻本,第79页。

⑭《景印文渊阁四库全书》(第1099册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第300页。

⑮张继禹《中华道藏》(第45册),华夏出版社,2004年版第333页。

⑯《续修四库全书》(第729册),上海古籍出版社,2002年版第294页。

表1 唐宋元明时期以董奉事迹赠答的部分诗文整理

作者	诗文题目	时代	赠与或称赞的对象	资料来源
杜甫	大觉高僧兰若	唐	高僧、寺庙	《杜甫全集》卷7,上海:上海古籍出版社,1996年,第103页
李观	道士刘宏山院壁记	唐	道士	《全唐文》卷534,北京:中华书局,1983年,第5423页
李商隐	梓州道兴观碑铭	唐	道士、道观	《李商隐全集·樊南文集补编》卷9《碑铭》,上海:上海古籍出版社,1999年,第297页
曹勛	寄张达道先生	宋	道士	《松隐集》卷7,《景印文渊阁四库全书》第1129册,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1983年,第368页;《宋集珍本丛刊》
秦观	和程给事赠虔道判六首	宋	道士	《淮海后集》卷4,《景印文渊阁四库全书》第1115册,第669页
苏颂	送滑道人游庐山	宋	道士	《苏魏公文集》卷11,北京:中华书局,2004年,第134页
陈旅	为董宇定赋杏林诗	元	道士	《安雅堂集》卷2,《景印文渊阁四库全书》第1213册,第29-30页
李存	书赵氏种杏堂后	元	医士	《俟菴集》卷26,《景印文渊阁四库全书》第1213册,第783页
成廷珪	题金太医杏林诗卷	元	医士	《居竹轩诗集》卷2,《景印文渊阁四库全书》第1216册,第315页
刘将孙	春谷记	元	医士	《养吾斋集》卷20,《景印文渊阁四库全书》第1199册,第197-198页
吴澄	寄赠盱江名医汤又新	元	医士	《吴文正集》卷94,《景印文渊阁四库全书》第1197册,第872-873页
杨维禎	杏林序	元	医士	《东维子集》卷11,《景印文渊阁四库全书》第1221册,第480页
张昱	赠赵希哲还河南仍寄其父太医	元	医士	《可闲老人集》卷1,《景印文渊阁四库全书》第1222册,第520页
贝琼	送医师张仁齐	明	医士	《清江诗集》卷8,《景印文渊阁四库全书》第1228册,第267页
韩雍	(1)橘杏双清为儒医傅泽民题 (2)挽姚苏张医士	明	医士	(1)《襄毅文集》卷2,《景印文渊阁四库全书》第1245册,第631页;(2)《襄毅文集》卷4,第646页
林俊	杏隐记	明	医士	《见素集》卷9,《景印文渊阁四库全书》第1257册,第95-96页
金幼孜	锦杏轩记	明	医士	《金文靖集》卷8,《景印文渊阁四库全书》第1240册,第789-790页
杨荣	太医院使蒋公挽诗序	明	医士	《文敏集》卷13,《景印文渊阁四库全书》第1240册,第191页
胡奎	题董文赠陈道士	明	道士	《斗南老人集》卷5,《景印文渊阁四库全书》第1233册,第553页
王世贞	赠医者马道人	明	道士、医士	《弇州续稿》卷24,《景印文渊阁四库全书》第1282册,第320页
吴与弼	赠王医士	明	医士	《康斋集》卷5,《景印文渊阁四库全书》第1251册,第452页
杨士奇	丹徒何彦澄皆春堂	明	医士	《东里诗集》卷2,《景印文渊阁四库全书》第1238册,第345页
练子宁	杏林清隐 赠医士习以质	明	医士	《中丞集》卷下,《景印文渊阁四库全书》第1235册,第29页;《中丞集》卷下,第31页
徐一夔	杏所翁墓碣	明	医士	《始丰稿》卷13,《景印文渊阁四库全书》第1229册,第357-358页
叶盛	邹奕等诗文	明	医士	《水东日记》卷13,北京:中华书局,1980年,第134页
黄六鸿	芒果木	清		《福惠全书》卷26《芒果木》,《四库未收书辑刊3辑》第19册,第307页
潘衍桐	柴允镠字令武仁和人	清	医士	《两浙轺轩续录》卷3,《续修四库全书》第1685册,第86页
叶天士	三家医案	清	医士	《叶天士医学全书》序,北京:中国中医药出版社,1999年,第639-640页
谭仲川	楹联	清	医士	《新会历代楹联选》,江门:新会区文化广电新闻出版局,2008年,第76页

从上表所载可见,元代以后,其诗文题目大多为赠文人或医者;从称赞目的来看,董奉作为医士符号的形象大大加强。可见董奉的形象在元以后进行了第三次的重塑,其医者属性较魏晋、唐宋时期大大加强,而且内容和文风亦发生了较大的变化。一些文人提到董奉兼有“医方”“大方脉”^[57]¹,均是董奉医者属性的体现。明代金幼孜还曾借董奉事迹作文称赞太医院御医金刚中欲效仿“第令种杏”的旧例^⑦。明代吴与弼《赠王医士》:“杏林春色满窗纱,好是当年董奉家。我借余光辉客邸,神功特向众人夸。”^⑧在诗中,王医士淡泊名利和医技高超的特征都是借助董奉事迹体现的。可见董奉事迹成为士大夫称赞医士必不可少的素材,而且一直延续到清代。清代释元尹《赠医士曰调胡先生》:“茫茫盖世病痴贪,籍子频施妙剂覃。花暖杏林回董奉,泉香橘井起苏耽。久怀厚朴才弥尚,老典从容职愈堪。医国救民三十载,恩将春色遍江南。”^[58]以董奉和苏耽的事迹衬托“调胡”先生医品高尚。

其实早在唐代,就已经出现为数不多的将董奉视作医者的记载,如张鷟在《龙筋凤髓判》中提到:

郭玉诊脉,妙识阴阳,文挚观心,巧知方寸。仙人董奉之灵杏,足愈沈疴。羽客安期之神枣,攻兹美疾。华佗削胃,妙达古今,仲景观肠,誉闻寰宇。^[59]

张鷟虽然还在强调董奉的“仙人”形象,但却将其和郭玉、文挚、华佗、张仲景等名医并列,这说明张氏认可董奉的医者形象。明代《名医类案》有“董奉以太乙散和水,沃燬口中,须臾乃苏”^⑨。而药书《博济方》记载了太一散的构成和服用方法:

附子(一两 炮 去皮脐)、甘草(半两 生)、石苇(半两 去毛)、石膏(二两)、滑石(二两)。右五味,同为细末,每服二钱,葱白薄荷茶调下。^[60]

董奉的“三丸药”变成了有据可依的“太乙散”,这使得董奉神医的形象更能立得住脚。元代名医危亦林在《世医得效方》自序中述其家先祖行医经历,提到高祖遇董奉二十五世孙授大方脉的记载^[57]¹。但《神仙传》中只是提到董奉有一养女,此外再无任何史料记载董奉有其他后代,此处应属危亦林虚构。《四库全书总目》也认为这是“技术家依托之言,不足深诘”^⑩。但从侧面进一步证实了时人对于董奉医者形象的重视。

此外,文人之所以接受董奉的神医形象又与元明时期流行的“良医良相”之说有莫大的关系:“仁人不得为良相,愿为良医,则仗之仁而善济世者,莫如医已。”^⑪这句也可谓是儒士“情感诠释”传统的具体表现^[61]。明清文人更侧重以董奉的医术、医德来取代其神灵属性。明代王叔英在《杏州记》中这样记载:

同邑赵叔威氏以业诗书之余,究心医术,务以活人为事,居于邑南峡屿之东,其居之所有洲焉,叔威种杏其上,人因名其洲曰杏洲,而求文以为说,余于是知叔威之贤矣……吾知叔威之好不在于杏,而有慕于董奉焉耳,岂有他哉。虽然奉之事易学也,奉之心未易学也……向使其心不出于爱物之余,人或可得,而欺虎可得而使乎?诚之足以动物也如此,故君子惟患乎不诚也,何患乎物之不动

⑦《景印文渊阁四库全书》(第1240册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第191页。

⑧《景印文渊阁四库全书》(第1251册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第452页。

⑨《景印文渊阁四库全书》(第765册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第915页。

⑩《景印文渊阁四库全书》(第3册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第232页。

⑪《景印文渊阁四库全书》(第1221册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第676页。

乎……叔威如果有志于奉,其尚以奉之心为心哉,又安知无动物之验如奉者哉,又安知后世之称叔威之杏洲又不如董奉之杏林也哉。^②

王叔英的同乡赵叔威是典型的儒医,且医术高明,并效仿董奉在其居所种杏树。但王叔英明确指出,赵氏并非爱杏,只是慕董奉之名。他进一步指出难学的是董奉治病救人的诚心。至此可以看出,董奉的德行满足文人士大夫对于美好人格的想象,被作为医德高尚的代表反复宣传。明代名臣杨荣在为仁宗朝太医院使蒋公写挽诗序时曾道其周密谨慎和忠于职守超过董奉。清人潘衍桐在称赞儒医柴允镗时,也称其“遇亲朋抱病者,不论贫富,无不力为诊救,一时戚友比之董奉杏林”^③。而与之相对的是,董奉身上的神仙属性则成为文人士大夫的批判对象,明代叶盛在《水东日记》中批评道:“杏林而虎来守之,是心之所感召,岂有所谓丹经符篆驱役鬼神之所为乎?”^[62]叶盛并不相信这种役使虎的法术,他认为比起董奉的法术,更应该赞赏董奉的德行。这种观念也反映在清人王宏翰所编纂的《古今医史》中:“若《列仙传》载,杏林有虎守等说,似属幻术,乃好事之谈也。”^[63]总之,元代之后的董奉虽没有历经14世纪和16世纪两次的层累与尊崇,但其依然回归医者身份,并成为文人士大夫歌颂的良医标杆。

结语

汉末以来,董奉的人物形象完成了从神仙到神医的转变,并出现了三次主要的形象建构。第一次出现在东晋时期,葛洪通过《神仙传》中的描写,将董奉塑造成了道教仙人的形象,并强调其神仙属性;第二次是在唐宋时期,董奉的主要形象依然是道教仙人,但通过道教信徒倪少通等人的渲染,其仙人形象又有了“致风雨、役鬼神”,执掌子民符篆的特点,并通过官方祠祭加强了这种宗教属性。但董奉的神异属性并没有随着时间的推移而构造出新的事迹,在官方只剩下了“致风雨、役鬼神”的功用,又由于缺乏后人加注而屡屡失载,限制了董奉信仰的广泛传播。但董奉神性削弱的同时,其医者形象在元代之后开始凸显,其事迹通过一些途径重构被写入医书中使其医者身份更加鲜明,实现了对其形象的第三次重构。早期道教为了在社会中赢得一席之地,而采取竞争策略和传教手段,是董奉形象第一次建构的根本原因;唐宋时期国家意志与地方传统的高度融合,是董奉形象第二次建构的主导因素;元明时期医者地位的提高,儒、医结合的倾向,文人借董奉形象和事迹赞誉医儒,是董奉形象第三次建构的真实体现。可见,人物在史传中被“神化”是一个比较常见的现象,但人物的神性不都是通过层累叠加而愈发神异,有时亦会出现削弱的情况。造成何种形象的神不在于建构者的一厢情愿,而只在于社会力量的现实诉求。诚然,历史文本中的“建构”在一定程度上会对研究者产生误导,但这便是历史叙事的特性。历史叙事的内容在同等程度上既是发现,也是发明^{[2]43}。如果“建构”无法避免,那么结合特定的社会文化背景来解构探究“建构”的历史,则未尝不是一条探寻真实历史的途径。

参考文献:

- [1] 海登·怀特. 元史学:19世纪欧洲的历史想象[M]. 陈新,译. 南京:译林出版社,2013:13.
[2] 彭刚. 后现代史学理论读本[M]. 北京:北京大学出版社,2016:326.

^②《景印文渊阁四库全书》(第1235册),台湾商务印书馆股份有限公司,1983年版第833-834页。

^③《续修四库全书》(第1685册),上海古籍出版社,2002年版第86页。

- [3] 吴真. 为神性加注: 唐宋叶法善崇拜的造成史[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2012: 254.
- [4] 顾颉刚. 古史辨[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1982: 60.
- [5] 葛洪. 神仙传校释[M]. 胡守为, 校释. 北京: 中华书局, 2010.
- [6] 陈寿. 三国志(卷49)[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [7] 中国地方志集成·省志辑·福建[M]. 南京: 凤凰出版社, 2011: 263.
- [8] 中国地方志集成·福建府县志(第1辑)[M]. 上海: 上海书店出版社, 2000: 113.
- [9] 中国地方志集成·乡镇志专辑26[M]. 上海: 上海书店出版社, 1992: 378.
- [10] 臧励猷. 中国古今地名大辞典[M]. 上海: 商务印书馆, 1931: 1057.
- [11] 贾思勰. 齐民要术译注[M]. 缪启愉, 缪桂龙, 校注. 上海: 上海古籍出版社, 2021: 288.
- [12] 全唐诗: 增订本[M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [13] 王象之. 舆地纪胜: 全八册[M]. 北京: 中华书局, 1992: 1313.
- [14] 路漫. 董奉: 杏林始祖[M]. 福州: 福建人民出版社, 2017: 63.
- [15] 陈琨. 杏林始祖董奉[M]. 福州: 海风出版社, 2005: 143.
- [16] 冯模健. 建安神医董奉传奇及养生智慧[M]. 北京: 中国中医药出版社, 2010: 202.
- [17] 陈宗. 杏林佳话: 董奉[J]. 家庭医药 就医选药, 2021(3): 78-79.
- [18] 苟中金. 董奉与杏林[J]. 中国医院管理, 1985(7): 50.
- [19] 钱超尘. 董奉考[J]. 江西中医学院学报, 2010(2): 31-34.
- [20] 陈启夔. 建安三神医之一: 董奉的生平及里籍考[J]. 福建中医药, 1983(3): 38-39.
- [21] 滑红彬. 庐山董奉杏林的历史与变迁[J]. 中国道教, 2019(6): 62-66.
- [22] 应劭. 风俗通义校注[M]. 王利器, 校注. 北京: 中华书局, 1981.
- [23] 范晔. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965: 3127-3128.
- [24] 宋兆麟. 巫与巫术[M]. 成都: 四川民族出版社, 1989: 260-261.
- [25] 林富士. 中国中古时期的宗教与医疗[M]. 台北: 联经出版事业股份有限公司, 2008.
- [26] 欧阳修, 宋祁. 新唐书[M]. 北京: 中华书局, 1975: 1504.
- [27] 陶宗仪. 说郛三种[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2012: 2826.
- [28] 李延寿. 南史[M]. 北京: 中华书局, 1975: 1905.
- [29] 汪叔子. 文廷式集(上册)[M]. 北京: 中华书局, 1993: 400.
- [30] 李昉. 太平御览[M]. 北京: 中华书局, 1960: 4150.
- [31] 房玄龄. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [32] 李零. 中国方术续考: 典藏本[M]. 北京: 中华书局, 2019: 59.
- [33] 林富士. 巫者的世界[M]. 广州: 广东人民出版社, 2016: 344-365.
- [34] 曾昇. 纺授堂诗文集[M]. 何立民, 点校. 北京: 商务印书馆, 2017: 332.
- [35] 桂馥. 说文解字义证[M]. 济南: 齐鲁书社, 1987: 656.
- [36] 干宝. 搜神记[M]. 马银琴, 译注. 北京: 中华书局, 1979: 26.
- [37] 姚思廉. 梁书[M]. 北京: 科学出版社, 1973: 242-243.
- [38] 葛洪. 抱朴子内篇[M]. 张松辉, 译. 北京: 中华书局, 2011.
- [39] 方诗铭. 黄巾起义先驱与巫及原始道教的关系: 兼论“黄巾”与“黄神越章”[J]. 历史研究, 1993(3): 3-13.
- [40] J. G. 弗雷泽. 金枝: 巫术与宗教之研究[M]. 汪培基, 徐育新, 张泽石, 译. 北京: 商务印书馆, 2013: 95.
- [41] 王溥. 唐会要(卷49)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1960: 860.
- [42] 雷闻. 唐代地方祠祀的分层与运作: 以生祠与城隍神为中心[J]. 历史研究, 2004(2): 27-41, 189.
- [43] 龚鹏程, 陈廖安. 中华续道藏初辑(第1册)[M]. 台北: 新文丰出版公司, 1999.
- [44] 张继禹. 中华道藏(第47册)[M]. 北京: 华夏出版社, 2004.
- [45] 董诰. 全唐文[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [46] 陈垣. 道家金石略[M]. 陈智超, 曾庆瑛, 校补. 北京: 文物出版社, 1988: 124.
- [47] 曾枣庄, 刘琳. 全宋文(第2册)[M]. 上海: 上海辞书出版社, 2006: 364.
- [48] 司义祖. 宋大诏令集[M]. 北京: 中华书局, 1962: 647.
- [49] 罗易靡. 地方、记忆与艺术: 回到地方场所与往昔的历史经验[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版), 2023(2): 148-157, 231.
- [50] 张果. 医说[M]. 王旭光, 张宏, 校注. 北京: 中国中医药出版社, 2009: 67.
- [51] 韩森. 变迁之神: 南宋时期的民间信仰[M]. 包伟民, 译. 杭州: 浙江人民出版社, 1999: 45.
- [52] 余新忠. 医圣的层累造成(1065—1949年): “仲景”与现代中医知识建构系列研究之一[J]. 历史教学(下半月刊), 2014(7): 3-13.

- [53] 林慧光. 杨士瀛医学全书[M]. 北京:中国中医药出版社,2006:448.
- [54] 王新昌,唐明华. 医圣张仲景与医圣祠文化(上)[M]. 北京:华艺出版社,1994:119.
- [55] 何良俊. 四友斋丛说[M]. 北京:中华书局,1959:183.
- [56] 袁济喜. “温柔敦厚”与华夏审美心理[J]. 国际儒学(中英文),2021(1):126-138.
- [57] 危亦林. 世医得效方[M]. 2版. 北京:中国中医药出版社,2009.
- [58] 四库未收书辑刊编纂委员会. 四库未收书辑刊8辑(第29册)[M]. 北京:北京出版社,1997:23.
- [59] 张鹭. 龙筋凤髓判校注[M]. 田涛,郭成伟,校注. 北京:中国政法大学出版社,1996:151.
- [60] 王袞. 博济方[M]. 北京:商务印书馆,1959:2.
- [61] 张小星. 情感诠释:儒家古典诠释学的一个传统[J]. 国际儒学(中英文),2024(1):58-64,185.
- [62] 叶盛. 水东日记[M]. 北京:中华书局,1980:134.
- [63] 周仲瑛,于文明. 中医古籍珍本集成(续):综合卷[M]. 长沙:湖南科学技术出版社,2014:175.

Study on the doctor image of Dong Feng

WU Zhiyuan¹, LI Mengxia², CAI Jie¹

(1. School of History, Zhengzhou University, Zhengzhou 450001, P. R. China;

2. Institute for Research on Portuguese-speaking Countries,
City University of Macau, Macau 999078, P. R. China)

Abstract: Dong Feng was born at the turn of the Han and Wei dynasties. As a folk wizard, he had been active in the Jiangnan generation for a long time and lived in seclusion in Lushan Mountain until his death. Later, he was shaped into the image of a Taoist immortal. He was also known as the “Three Miracle Doctors of Jian’ an” together with Hua Tuo and Zhang Zhongjing. His iconic symbols include “Fushan” and “Xinglin”. However, Dong Feng’s image has not always been shown as a magic doctor, but has experienced a transformation from a god to a magic doctor. Since the end of the Han Dynasty, Dong Feng’s character image has gone through three constructions: from the Taoist immortal image in Ge Hong’s *The Legend of Immortals*, to the official edict and Taoist promotion of his immortal status in the Tang and Song Dynasties, to after the Yuan Dynasty Gradually, the image of Dong Feng as a doctor was re-written by literati and doctors, and Dong Feng’s image experienced the transformation of folk sorcerer, official deity and benevolent doctor. The reason for the first construction of Dong Feng’s image lies in the planning of the development strategy of early Taoism to win official and private support. The construction of its second image was due to the way in which local religions understood and practiced legitimate gains and support under the combination of national will and local tradition during the Tang and Song Dynasties. The final reason for the third reconstruction was mainly due to the improvement of the status of doctors during the Yuan and Ming Dynasties and the concrete manifestation of the tendency of literati and doctors to combine Confucianism and medicine by praising doctors or using metaphors to flaunt their own virtues. However, in these several image constructions, Dong Feng’s supernatural attributes did not have new miracles as time went on, and they were repeatedly lost due to later generations’ additions, thus limiting the widespread spread of Dong Feng’s beliefs. After these three character image constructions, unlike Hua Tuo and Zhang Zhongjing, Dong Feng did not even become one of the top ten famous doctors who served the Three Emperors after the Yuan Dynasty. The attitude of the people and the government toward Dong Feng also changed from folk worship in the Wei and Jin Dynasties to official recognition and enshrinement in the Tang and Song Dynasties. After the Southern Song Dynasty, it changed to “lost notes” on his deeds and finally became a tribute to literati and officials since the Yuan Dynasty. The benchmark of good medicine has been fixed to this day. In the process of shaping Dong Feng’s character, he completed the transformation from immortal to miraculous doctor, reflecting the complex process of constructing historical figures.

Key words: Dong Feng; image; Taoist immortal; healer

(责任编辑 周 沫)