

閩中瑜珈法教功曹神譜研究

——以嵩公道德與吳公太宰為主*

謝聰輝**

(收稿日期：108年1月31日；接受刊登日期：108年4月24日)

提要

本文利用這三年來，在福建中部尤溪、大田與永安三縣等地區道法壇靖中，所見到的清初以來瑜珈抄本資料，以及現今田野實際儀式實踐調查記錄，希望能考證出瑜珈法教的功曹神明譜系的實際來源，並分析其表現的內涵特質。除前言與結語外，第一節，指出「瑜珈五院」的名稱組合，應轉化自道教體系內涵而得；而此套瑜珈法教五院傳度道法系統，至少在明嘉靖年間已在尤溪地區實際運用傳授。第二節，考察嵩公道德和吳公太宰二祖師，主要與傳法和繳法職能有關，應是實際的歷史人物北宋明教大師契嵩與曾任明嘉靖太宰的吳默泉；他們除各具條件而較晚被收編外入瑜珈法教神譜外，更在明中晚期逐漸衰落的佛學或另股復興運動中展現其號召力。第三節，分析其嵩、吳兩位祖師被連請的道法和時代背景，以及到天台山奉請的地緣關係。

關鍵詞：福建、瑜珈、道教、密教、法教

* 本文已參考兩位審查委員所提供的修正意見進一步調整，特此致謝。

** 國立臺灣師範大學國文學系教授。

一、前言

本題目「閩中」的時空義界，限以福建中部道法壇靖內部明清抄本所見的「延平府」轄屬縣市為判準。¹筆者三年來持續執行科技部計畫，由於得到許多當地道長的信任與協助，遂能進入多山、多方言且較保守封閉的閩中地區考察；以目前所見福建地域道壇道法研究成果來說，這一區域相對未得到重視，很少學者能順利進入此一區域田調，專門的研究論文也相對稀少。²以初步調查的大田、尤溪與永安三縣二十二個壇靖為準，³筆者看到了明末以來數量不少的第一手的珍貴資料：包括法教閩山派授法與繳法的法憑、抄本與文檢史料，以及道教靈寶派、清微派與釋教、瑜伽教在此區域傳承的情形，還有道壇的家族宗譜、法器法物、掛軸圖像，和部分正一派天師經籙與填籙秘本，非常值得長期分階段繼續投入調查與研究，目前筆者也陸續整理發表此區域道法相關論文。⁴

此閩中三縣道法壇靖所保存使用的抄本，「瑜伽」相關經文或名相用語幾乎都書「瑜伽」二字。從其經文意義與儀式闡行內涵初步判斷，主要可區分為兩種用途功能：一是，以奉請佛教三寶，主要運用於佛教齋儀度亡和普度，或部分延生保苗道場，其科儀抄本以

¹ 按《文淵閣四庫全書電子版—原文與全文檢索版》《明史》卷四十五〈地理志六〉5b 所記，明洪武元年（1368）所設置的「延平府」，其下轄領：南平、將樂、沙、尤溪、順昌、永安、大田七縣。（如附圖 1）

² 與此主題相關者如：葉明生：〈試論「瑜伽教」之行變及其世俗化事象〉，《佛學研究》第 8 期（1999 年），頁 256-264。葉明生：〈福建泰寧的普庵教追修科儀及與瑜伽教關係考〉，收錄於譚偉倫主編：《民間佛教研究》（北京：中華書局，2007），頁 244-278。另關於區域民間瑜伽法教與道教、瑜伽密教的關係研究，謝世維最新出版的專書《道密法圖》（臺北：新文豐出版公司，2018 年 11 月）有許多貢獻，但未涉及此一區域的專門探討。

³ 以目前筆者親自拜訪過者統計，多數稱靖（或書道靖），少數稱衙或壇：（一）稱靖或道靖者 16：大田縣廣平鎮廣通靖、永通靖、元通靖，建設鎮清元靖、洞清靖，奇韜鎮廣玄靖；尤溪縣新陽鎮祖玄靖、宣傳靖、通玄靖、洞玄靖；管前鎮新興靖、玄峰靖；永安縣槐南鎮通德靖、崇元靖、長興靖；沙縣湖源鄉梅軒靖。（二）稱衙者 3：永安縣貢川鎮慈安衙、慈應衙，三明市三元區中村鄉顯靈衙。（三）稱壇者 3：大田縣均溪鎮顯興壇，尤溪縣均溪鄉積靈靖救濟壇，南平市西芹鎮顯應壇。

⁴ 目前筆者已發表刊登的此區域道法壇靖相關研究有：謝聰輝：〈圖像、抄本與儀式關係研究：以福建三元法教閩山圖為例〉，收錄於《以法相會——寶寧寺、毗盧寺：明、清代水陸畫展暨學術研討論文會》（高雄市：佛光山文教基金會，2016 年），頁 29-57。謝聰輝：〈投狀與呈申：兩張閩中儀式掛軸考研〉，《香港中文大學道教文化研究中心通訊》第 47 期（2017 年 12 月），頁 1-5。又〈道壇傳承譜系建構的資料與方法研究：以臺灣、福建田野調查為例〉、〈啾啾唧唧斷根源：閩南閩中道壇禳災抄本中「知名」故事敘述研究〉，收錄於謝聰輝：《追尋道法——從臺灣到福建道壇調查與研究》（臺北：新文豐出版公司，2018 年 10 月），第一、九章。另執行中的臺灣科技部三年研究計畫，亦為〈福建中部道壇道法研究：以大田、尤溪與永安三縣為主〉（MOST 106-2410-H-003-101-MY3）。

「釋教」（或釋門、釋宗、禪宗；此部分度生度亡）或「金山」（全部度亡）為名者，⁵筆者暫稱之為的「瑜伽佛教」。二是，以三壇教主穢跡金剛、龍樹菩薩和真武大帝為主神，用於瑜伽靈閣文法傳度和繳化，以及生命禮儀中延生過關、禳災解厄、收煞送瘟等法場闡科；抄本常以「瑜伽」為名，⁶司額或宮闕名稱中常運用「靈山」、「金輪」、「靈閣」和「瑜伽」詞彙，即本文所稱之「瑜伽法教」。基於尊重原道法傳統的認知，並與佛教唐宋密教經典所記載的「瑜伽密教」意涵有所區別；⁷所以本文不採多數學者（如李志鴻文中所見的用例，⁸）加以更改為「瑜伽」二字，仍保留道教丹道南宗祖師白玉蟾（1134-1229）在《海瓊白真人語錄》卷一所記以來使用的「瑜伽之為教」（11a）用詞，⁹以方便論文的敘述及具顯其存在的道法傳承和變化意涵。¹⁰

另「功曹」一詞，本是西漢以來輔佐郡縣主者、負責記錄業績的古代官職，經道教經典吸收運用後，乃轉變為主要職能通達三界四府傳言奏事的各曹局使者。¹¹如南宋初《靈

⁵ 以「釋教」（或釋門、釋宗、禪宗）為名者：如宣傳靖蕭法旺 1791 年《釋教三朝科》、1821 年《釋教請王進衣冠科》，清元靖鄭道興 1802 年《禪宗施食科儀》，祖玄靖黃□1892 年《釋教保苗疏意》，廣通靖樂進寶 1902 年《禪宗發奏、告白、發長生教科、解結散花、關燈、送佛全科》、樂進寶 1903 年《釋教破獄科儀》、清元靖鄭元真 1990 年《釋宗道場、上詞科》。以「金山」為名者：如祖玄靖陳森嚴 1713 年《水陸金山科》，通德靖鄭法珠 1749 年《金山科上卷中卷》、鄭法賜 1775 年《金山科下卷》，祖玄靖陳法銘 1801 年《金山科發奏、告白、啟經頭、豎幡》，洞清靖李道昌 1833 年《金山道場》，新興靖蕭文高 1842 年《金山度亡上中下卷》、洞玄靖余通明 1990 年《金山請教科》、洞玄靖《金山度孤科》。

⁶ 如廣玄靖 1758 年《瑜伽道場下壇科上下》、洞清靖李法元 1794 年《瑜伽教科上下》、祖玄靖王通賜咸豐年間《瑜伽賞軍三獻科》、洞玄靖 1984 年《瑜伽大教符科》。

⁷ 歷來中文佛教典籍中，多用「瑜伽」一詞來作為梵語 *yogā* 的音譯，其「相應」的意義雖是顯密通稱共用；但在密教經典、修行與相關儀式傳統中，則特指其「秘密瑜伽」的意涵：指涉其手結契印、口誦真言與心作觀想，身語意三密與本尊相應，即入如來意祕密之藏，即身成佛的真言之教。如唐沙門一行（683-727）阿闍梨記《大毘盧遮那成佛經疏》言：「此中身密者，即是諸印。如四重大漫荼羅，一一本尊各有密印，若觀此身印，即知此尊所表祕密之德，隨類上中下，差別有無量種也。語密者，即是諸尊所有真言。聞此真言，即知此尊內證之德也。意密者，即是本尊瑜伽之觀。亦隨四重方位，各各不同，與此相應，即入如來意祕密之藏也。」（CBETA 電子佛典集成 T39n1796_014 0725b15）另如呂建福《中國密教史》（北京：中國社會科學出版社，2011 年修訂版）第一章〈導論〉中，也在《大日經疏》的基礎上，更進一步闡釋其相關教派與詞彙意涵，認為「瑜伽教之名，是就修行的方法稱呼的，特指通過瑜伽觀想，使身與心、教與理、觀與行、修行者與本尊、眾生與佛、我與宇宙高度統一，感應融會的修行方法。」（頁 1）

⁸ 李志鴻：〈上清骨髓靈文鬼律與天心正法的齋醮儀式〉，收錄於《道教研究學報》第 1 期（2009 年 11 月），頁 201-237。其中所附拍攝儀式圖片，可見原作「瑜伽大法司」，作者更改為「瑜伽大法司」。

⁹ 侯沖：《雲南阿吒力教經典研究》（北京：中國書籍出版社，2008 年），頁 345：「他將瑜伽教稱為瑜伽教，不見於一般文獻資料，所以有可能是僅得其音，其材料也得自道聽塗說，不是對瑜伽教真正有多少理解。」

¹⁰ 回顧「道與法」相對差異特質的論文，如張超然：〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉，《華人宗教研究》第 8 期（2016 年 12 月），頁 27-58。

¹¹ 道教經典「功曹」一詞的意涵、職能與轉變，將另文專門探究。

寶無量度人上經大法》卷二十九〈上玄所治品〉引《經》曰所載有各種功曹，¹²又稱據其玄師的進一步解釋：「三五功曹，有二端神化，各司靈局，有三元、五德之神，乃太清洞神之所隸也。此乃三天、五帝功曹，亦非胎化有類之形，皆三五自然真炁所化也。以天真道炁，召錄身中三田五臟正炁造化而成靈神，用功曹有所執之曹局，故曰功曹。」¹³（29：9b，《正統道藏》依三家本）此道經中所言功曹來源乃是高功法師身中道炁所化，可召出應妙，關告天境相關的認知，遂為相關道教儀式經典所本；所以南宋中王契真編《上清靈寶大法》卷二十四〈修齋轉誦門·入室修誦例·心拜之法〉，強調「主於召出臣身中功曹使者等神，俱我身中道炁所化，與道相通，當運至真，召出應妙，關告天境，洞徹志意，以契大道焉。」（14b）

但在筆者目前所調查的閩中三縣一帶所看到抄本請神節次中，除在發奏、請神的相關科儀中，仍可見到沿用道經的三界、四府、五方與相關道法宮闕功曹直符外；¹⁴又出現另一種不同於道藏經典中的功曹名單，即其所啟請歷代同姓或不同姓的傳法傳教師父也稱功曹，具顯了此區域法教傳承的特有特質。其所反映的是依仙逝先後的道法傳度師父，因繳法昇天到生前所受瑜珈五院上任履職功曹職能後，被尊請為壇靖祖師而被列入請神的行列；並配合道法場合所掛出的〈功曹圖〉儀式神軸（附圖 2），以佐助科儀道法闡行嗣教師師能完成齋主託付的任務與相關的齋醮功德。其中的尤溪縣 1-3 都與 49、50 都和相鄰區域（如大田縣 46 都一帶道法），又特別凸顯有「五院功曹」的稱呼，以及奉請「嵩公祖師」和「吳公太宰」兩位功曹祖師，是隔壁大田縣、永安縣較盛行閩山正法地區所幾乎沒有的。¹⁵這具有地區瑜珈法教特色的功曹是如何來的？其具體職能指涉是什麼？為什麼要請這些功曹？「嵩公祖師」和「吳公太宰」又是哪兩位歷史人物呢？又與此區域的道法闡行與

¹² 《經》曰：「召出臣身中三五功曹、左右官使者、侍香金童、傳言玉女、五帝直符、直日香官，各三十二人，三天自然更生功曹三十二人，三天自然奏事功曹三十二人，三天自然傳言功曹三十二人，三天自然玄妙功曹三十二人，三天自然飛香功曹三十二人；五帝自然更生功曹三十二人，五帝自然奏事功曹三十二人，五帝自然傳言功曹三十二人，五帝自然玄妙功曹三十二人，五帝自然飛香功曹三十二人。」（9a-b）

¹³ 此處文句，南宋相關靈寶經典雖略有小差異，如「有類之形」一句，南宋《靈寶玉鑒》（13：28a）相同；王契真本《上清靈寶大法》（10：41a）與陳椿榮集註《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》卷一（1：29b-30a）作「有形之類」；陳椿榮集註本又多「功曹弁冠之幘，皂紬單衣、絳衣，佩劍執簿」一句（1：29b-30a），但可看出是一道法傳承系統。

¹⁴ 謝聰輝：〈投狀與呈申：兩張閩中儀式掛軸考〉曾初步指出其特色：據筆者二十年來調查所見，臺灣與泉州地區發奏表章與進表呈文一類需要召請直符的相關科儀，都只是經文的唱誦與存想而已；並沒有像閩中尤溪縣一至三都與四十九至五十都一帶道法區域傳承的，舉凡需要關報、參朝、發奏公文與申狀呈文的儀節，都以「出直符」功曹的儀式劇的實際演出。

¹⁵ 目前筆者只有在大田縣廣平鎮廣通靖樂法高乾隆二十七年（1762）所傳抄的《文檢》中〈省疏式〉，看到請到「嵩吳祖師」，住居地標「福建道永春州大田縣四十五都蘇陽保後榮坊」。

內涵思想有什麼關係呢？具顯哪些時代背景意義與道法交融？這些重要的問題都未曾被研究考證過。以下擬以目前所掌握的道法資料與實際田野所見析論考證，希望能建構具體的區域道法個案研究。

二、請神儀節中多元的功曹名稱、來源與職能

東極青華院功曹、南極天樞院功曹、西極金輪院功曹、北極驅邪院功曹、中斗五雷院功曹、上清瑜珈院功曹、嶽府地祇院功曹、地府酆都院功曹、五百名持呪大師父、五百名持呪大教主。嵩公祖師、吳公太宰、誌公和尚、梁武皇帝、傳來吳十四真官、雷州樂法師、沙縣羅法師、南劍州蔡法師、漳州鄭法師、陳大使真官、仙師王二公、都官李二公、衙推蘇升五公。本壇師主：林十三真官、林萬一／四真官、林秀大／元九真官、林元十／十二真官、林萬二／十四真官……林祖法真官、林法盛真官、林法清真官、林世興真官、林世田真官、林進旭真官、林法袒真官（旁補插入王聖輝）、林玄盛真官、林元通真官、（後補入林元隆、林朝旭、林法顯）。

這是尤溪縣新陽鎮祖玄靖黃道昌家所藏林祖法 1597 年抄寫的《清微醮科中部》中，所附夾的這一份乾隆年間請神儀節中所奉請的〈中壇聖位〉一大串功曹師父名單（附圖 3）的一部分。¹⁶其中「南劍州」地名，乃反映宋太宗太平興國元年（990），改劍州設置南劍州以後，元至元十五年（1278），將南劍州為南劍路之前的一段時空背景。其餘除歷代同姓或不同姓的傳法傳教師父功曹外，「誌公和尚」、「梁武皇帝」、「五院功曹」、「嵩公祖師」和「吳公太宰」的職能與來源為何，深深吸引筆者的研究興趣。

（一）佛教體系的誌公和尚與梁武皇帝

「誌公和尚」¹⁷與「梁武皇帝」身分清楚可考，被列於此作為功曹，應與《天地冥陽

¹⁶ 按請功曹師父同一筆跡者寫到林玄盛下一代林元通真官，抄寫者林祖法亦在前幾代；且再根據祖玄靖黃道昌家所藏通玄靖林玄盛曾留下抄寫於乾隆貳年（1737）蒲月吉旦、用於保奏拔度繳回法錄的《廬山玄省類奏科》，判斷此一份〈中壇聖位〉當抄寫於乾隆中後期年間。

¹⁷ 嚴耀中曾指出寶誌和尚他有三點突出：一是，他有驚人的預言本領：「與人言語，始若難曉，後皆效驗。時或賦詩，言如識記。」二是，他受到以梁武帝為首的統治階層的崇敬和大力吹捧：「今上龍興，

水陸儀文》中〈水陸緣起〉所載，誌公勸武帝「廣尋經典，必粗有緣，乃取藏經，置法雲寺，躬自批覽，頗造儀文，三年乃成」，而後梁武建立水陸道場，普度六道幽冥典故，對佛教顯密一類濟度科儀提倡有功而得。¹⁸再比對大田縣建設鎮清元靖所藏清乾隆年間、曾用於永春州 39 都的《瑜珈陰陽文檢》，其中於拔度齋儀〈堆函聖位〉中也請「梁武皇帝、誌公和尚」（前為如來座下十代地子，救母導師目蓮尊者；其後為阿難尊者、焦面大士。）另外，或與進而被畫入壇圖供奉布置有關，如據葉明生：〈福建泰寧的普庵教追修科儀及與瑜珈教關係考〉一文，¹⁹介紹該區醮儀壇場所掛出的三寶神圖時，特別指出「左壇圖〈法寶圖〉主神之下協侍神：左為志公，右為梁武。」（頁 251）

（二）瑜珈五院轉化自道教體系

再者這份「瑜珈五院」功曹名稱：「東極青華院功曹、南極天樞院功曹、西極金輪院功曹、北極驅邪院功曹、中斗五雷院功曹」，對照同為黃道昌道長家乾隆年間林玄盛《廬山度亡請省說法科》，與所藏來自奇韜鎮廣玄靖鄭家的《瑜珈降醮請佛科》；除東極處有「青華院」與「瑜珈院」的不同外，其餘四院均為「南極天樞院、西極金輪院、北極驅邪院、中斗五雷院」。²⁰而「瑜珈五院」的名稱建構，應轉化自道教體系內涵而得，因為佛教、瑜珈密教中並未見到這些名稱。如《海瓊白真人語錄》卷一：「真師告元長曰：『《赤靈玉文》云：東極寶華、西極太清、北極驅邪、南極天樞，此乃四極，而中極五雷，實掌四極之司。』今都天大雷，盡出神霄玉樞之上，謂之景霄大雷，景霄雖在神霄之下，乃元始駐

甚見崇禮。」梁武帝還特地下詔，允許他隨意出入禁內。三是，他自稱、別人也把他奉為菩薩。其本傳說：「有陳御虜者，舉家事志甚篤。志嘗為其現真形，光相如菩薩像焉。志知名顯其四十餘載，士女恭事者數十可稱。至天監十三年冬，于台後堂謂人曰：『菩薩將去。未及旬日，無疾而終。』」這三點中，前兩點是他在當世，乃至後世發生影響的重要原因。第三點則和密宗有關。因其所現之菩薩像仍是密宗偶像十一面觀音。所以唐時日本來華僧圓仁說誌公和尚是時依面菩薩之化身。且由於寶志和觀音的那層聯繫，使他「不僅在生時，而且在後世成為人們需要時的及時雨。」參見嚴耀中著：《江南佛教史》（上海：人民出版社，2000年），頁 71。

¹⁸ 黃運喜、張蘭石主編，陳俊吉重繪：《天地冥陽水陸儀文》（臺北：新文豐出版公司，2017年），頁 324。又《憨山老人夢遊集》卷二十〈刻瑜珈佛事儀範序〉：「漸至於梁武帝，因郗氏夫人墮蟒身求度，帝請誌公和尚，集諸大德沙門，纂為水陸儀文，則通三界幽顯靈祇，靡不畢申其情。自此僧徒相因，為瑜珈佛事，其來久矣。」（20：603c）

¹⁹ 前引葉明生：〈福建泰寧的普庵教追修科儀及與瑜珈教關係考〉，頁 244-278。

²⁰ 如可再比較尤溪新陽鎮 50 都余永明家《廬山安法錄》抄本中〈請功曹〉：「五聲龍角起蔥蔥，敢請列位眾師公。東方瑜珈院功曹，南極天樞院功曹。西極金輪院功曹，北極驅邪院功曹。中斗五雷院功曹，三清正一院功曹。岳（嶽）府地祇院功曹，地府酆都功曹。五百名大咒大教主，五百名持咒大師父。嵩公太宰，吳公太宰。南劍州蔡法師，沙縣羅法師，漳州鄭法師，尤溪陳法師，誌公和尚，梁武皇帝，拜請洞玄道靖，余大十真官，余十六真官……。」

蹕之司。向者，天真遣狼牙猛吏雷部判官辛漢臣授之先師陳翠虛，翠虛以授於我，今以付子，子宜祕之。」(13a) 白玉蟾所引《赤靈玉文》已見五方「五極」搭配「五司」的建構，之前道經只有部分個別的搭配，如「北極」配「驅邪院」，²¹而從未看到的如此有體系的完整建構。

以今所見到的閩中尤溪一帶瑜珈法教五院的建構，其名稱雖與此不完全相同，但應是其重要轉化改造的重要來源，至於何時與如何轉化，仍有待慢慢精密考察。若進一步對照此一區域相關道法抄本，會清楚知道這瑜珈五院的職責功能，主要與傳法和繳法有關。即傳法依受法新恩出生天干，有甲乙東、丙丁南、庚辛西、壬癸北、戊己中央等各知院屬之別，如宣傳靖所存陳兆柏 1864 年《傳度疏意》卷二〈新恩心印式〉：「上清攻行瑜珈閩山雙林正法弟子知○極○○院掌○○軍州三界○兵○○使之職臣○○○號」（黃紙只准寫一行），於其中填入「知○極○○院」。而繳法〈男人加官撥州品式〉，則按東極青華院（寅卯辰人）、南極天樞院（巳午未人）、西極金輪院（申酉戌人）、北極驅邪院（亥子丑人），並分別撥屬九州。另按照《尤溪陳氏人物志》記載：「陳滿鏜：明嘉靖年間授西極金輪院監察御史。陳嘉元：明嘉靖年間授南極天樞院吏部尚書。」²²從此兩則目前所能見到較早的文獻可知，不論陳滿鏜、陳嘉元二者是否實際世襲道脈、執行法務，或其他原因生前抑是死後受此法職，都被認為是光榮尊貴而可比擬其他朝廷官職，所以被特別記錄於族譜之中。因此可以判定此套瑜珈法教五院傳度道法系統，至少在明嘉靖年間（1522-1566）已在尤溪地區實際運用傳授。

（三）嵩山道德、吳公太宰的稱呼與職能

前引這一請功曹名單中，將「嵩山道德、吳公太宰」放在「誌公和尚、梁武皇帝」之前，並不表示前兩者時間就早於後二者，或者四者一定都一同出現。有可能是後來附加上

²¹ 如「北極驅邪院」應來自天心正法，南宋金允中《上清靈寶大法·總序》就說：「如行天心正法，則以驅邪院印為記。是行正法之科條，備驅邪院之屬吏，故此印發文移也。」(5b) 李志鴻《道教天心正法研究》（北京：社會科學文獻出版社，2014 年），頁 147 也指出：「在道法實踐中，天心正法以『北極驅邪院』為神聖的權威，對民間諸神進行了必要的整理與規範。」前引謝世維〈殺伐與捉斬：宋元時期官將元帥文本所映現之文化變遷及其意義〉文，頁 20 亦言：「天心正法的法師（也常被稱為「法官」）具有執法的身分。法師象徵天庭在人間巡行裁判的官署代表，具有輔正驅邪的職責。天心正法之權威與權力依據，來自於北極驅邪院，這是北帝所管轄下，一個獨立的天界監行單位。其法官具審判神鬼，驅邪輔正，保民作福，救國禳災等職權。」

²² 尤溪縣姓氏源流研究會：<http://www.nanchens.com/xqxx/xqxx32/3201/xqxx32423.htm>（最後瀏覽日期：2015.12.02）。

去，但為了凸顯其重要，所以放在前面。以筆者目前所見不同抄本，就有下列稍微差異的稱呼與組合：

(1) 嵩山道德、吳公太宰：尤溪宣傳靖鄭法真 1688 年《預修長生繳法籙辦字道人用》中〈奏香雪嵩吳〉與〈奏五院功曹〉、祖玄靖所藏《請聖科》中請功曹處，未言到何處奉請；而祖玄靖所存蕭清隆（1825-1887）《繳法繳籙疏意》則記到「溫州天台山」請二位祖師。

(2) 嵩公道德、吳法主：祖玄靖黃道昌家所藏來自奇韜鎮廣玄靖鄭家《瑜珈降醮請佛科》。

(3) 嵩、吳祖師或教主：宣傳靖鄭法真 1688 年《預修長生繳法籙辦字道人用》中〈陳詞〉言：「依嵩吳祖師之教典，按玄元老君之科儀。」尤溪館前鎮新興靖蕭法道 1900 年《禳解上科》，余永明家《廬山安法籙》請諸聖中：「嵩、吳教主二師尊」。

(4) 嵩公道德、吳公太宰、誌公和尚：祖玄靖黃道昌家所藏《瑜珈降醮請佛科》

(5) 嵩公祖師、吳公太宰、誌公和尚、梁武皇帝、傳來吳十四真官：祖玄靖黃道昌家所藏乾隆年間〈中壇聖位〉。

(6) 嵩山道德祖師、傳教吳公太宰、十四真君師前：宣傳靖存陳兆柏 1864 年《傳度疏意》，大清光緒壬午八年（1882）麥龜月，貢生蕭國光盟手敬書的《傳度彙奏科》中〈申嵩吳〉瑜珈法院。

(7) 主盟嵩、吳道德祖師、傳教吳公太宰、十四真君：尤溪新陽余永明道長家所藏奇韜廣玄聖靖鄭道傳 1899 年抄《傳度狀疏意式》中〈申嵩、吳祖師〉，列於瑜珈法院，要到溫州天台山奉請。

(8) 嵩公道德祖師、吳公太宰先生：尤溪台溪鄉積靈靖救濟壇吳法靈 1925 年《閩山請聖科》。

嵩山道德與吳公太宰有何重要，一定要被特別請出呢？按照內部抄本的相關記載，乃因這兩位祖師特別關係到瑜珈文法的傳承問題。如祖玄靖黃道昌家所藏通玄靖林法□抄寫於康熙十三年甲寅歲（1674）貳月、用於保奏拔度繳回法憑的《廬山設南省科》（後署《大夜設南省科》）（附圖 4），其中給法器完畢，法家用以〈抽法祖〉的一段經文，就具顯其特別的重要地位：

抽出法者祖（抽出法祖者）：上真聖像，篆符相形，可以封岩破洞，可以保命延年，法闡威靈，能驅鬼魅。靈山試院闢門開，父親名字達帝京。祖靖世代（從小拜師）傳文法，功圓果滿職歸真。五省臺中同作證，千符萬法付亡魂。萬般皆從都有祖，嵩、吳傳來至今靈。嗣法（師或男）合用留法祖，不留法祖鬼來侵。法祖當壇抽一

卷，流傳後代度兒孫。其存留法門者，可以相傳繼世，上聖朝宮，蓮開惠眼。瑜珈正法三十三卷，卷卷威靈。省中種子，當朝官面前，自抽○某法一卷，代代流傳，派派相緒，教法靈驗，持家保己，濟人利物，當壇給付，種子收受。

另宣傳靖鄭新堯家所保存的鄭法真 1688 年《預修長生繳法籙辦字道人用》中不僅屢言及嵩吳祖師，在清嘉慶年間抄寫的德興靖陳佳言《瑜珈傳度科文法》中，更有〈嵩吳祖師本祖仙師功曹師父文法一卷〉（附圖 5），亦說偈曰：「皈依嵩吳眾功曹，本祖仙師法傳流。統兵部將行天下，敕賜文法助吾身。」即說咒曰：「唵嚩摩神摩神毗盧耶吽吽唵，上帝敕深沙神隨吾攝與吾行敕，敕嵩吳祖師降來臨，斬斬敕敕咩娑訶，天藥叉藥叉毗吒耶 鳩槃持敕敕吳公太宰降臨來，斬斬敕敕咩娑訶。」另〈新恩弟子任兵職位文法〉後有「嵩吳祖師敕押」而繳法時抽法祖儀節所留下的原先所受的文法憑證，也可見畫有法師行法的形象與法具圖像，如尤溪縣新陽鎮余永明道長家所藏道光甲午年〈功曹文法〉（附圖 6）。

三、嵩公道德應是北宋明教大師契嵩

嵩山道德與吳公太宰二祖師，應是實際的歷史人物，但被收編入瑜珈法教神譜後，予以神聖與神秘化了。其具顯在瑜珈法教內部傳承的認知職能是這麼地重要，但訪問相關道法壇靖，查閱見到的抄本與目前所有的研究成果，兩者的真正身分並未被討論確認，也困擾筆者頗長一段時間。對於「嵩山道德」的身分，筆者原考量是瑜珈密教五祖大師唐一行禪師（683-737），但關鍵的「道德」二字並無肯正的論證落實。因此再進一步研究，認為北宋明教大師契嵩（1007-1072），應合乎作為「嵩公道德」的最佳人選。因為考慮為什麼要特別請「契嵩」的功能，並在「嵩公」稱為後強調連綴「道德」二字的原因之下；加上不論從因護教的熱誠而造成政治的重大影響力，或佛教習慣稱謂為「嵩公」，地緣在浙江「杭州」與天台接近，著作一再強調「孝道」、「道德」宗旨，學術思想又主張「儒佛一貫」等等，都值得深入地討論印證。

（一）儒釋一貫，護教定宗

按北宋浙江嘉興秀水人陳舜俞（1026-1076）熙寧八年（1075）十二月五日所記述的〈鐔津明教大師行業記〉，言釋契嵩，字仲靈，自號潛子，俗姓李，藤州鐔津人。七歲出

家，十三落髮，十九遊方，得法於洞山曉聰（?-1030）。其首常戴觀音之像，而誦其號曰十萬聲，於是世間經書章句，不學而能。在「當是時，天下之士學為古文，慕韓退之，排佛而尊孔子」的時代思潮下，閉門獨居著述，高揭「明儒釋之道一貫」，以抗排佛之說。「復著《禪宗定祖圖》、《傳法正宗記》。仲靈之作是書也，慨然憫禪門之陵遲。因大考經典，以佛後摩訶迦葉獨得大法眼藏為初祖。推而下之，至于達磨，為二十八祖。皆密相付囑，不立文字，謂之教外別傳者。居無何，觀察李公謹得其書，且欽其高名，奏賜紫方袍。仲靈復念，幸生天子大臣護道達法之年，乃抱其書以游京師。府尹龍圖王仲義果奏上之，仁宗覽之，詔付傳法院編次。以示褒寵，仍賜明教之號。仲靈再表辭，不許。朝中自韓丞相而下，莫不延見而尊重之。留居憫賢寺，不受，請還東南。」按相關史料顯示：契嵩於嘉祐之辛丑歲（六年，1061）十二月六日，因其著作經由府尹龍圖王仲義果奏上御前，宋仁宗覽閱之後讚賞其觀點，並於隔年三月十七日詔付傳法院編次，賜入大藏（見《鐔津集》中〈中書劄子許收入大藏〉），褒寵賜其為明教大師。

宋仁宗為什麼能接受他的觀點？釋懷悟述在《鐔津集》（CBETA, T52, no. 2115）後〈又序〉總評：「至於所著書，乃廣明外教皇極中庸之道，安危治亂之略，王霸刑名賞罰之權，而終導之歸於無為寂默之道。」「其明聖賢出處之際，性命道德之原。典雅詳正，汪洋浩渺，尤為博瞻，總號之為〈論原〉」。而能得到皇帝肯定，以扶持衰微教法，重定教派宗祖，正符合其一生志業德行，也是後世一再稱讚的護教定宗功績。如釋懷悟述〈又序〉言：「而使其乃宗乃祖，吾佛無上妙道，明白於萬世，而卒酬其抱道輔教之志。」（19：748a）南宋孝宗隆興甲申（1164）十一月林之奇所書也言：「吾家之嵩輔教，定慧操修。冬夏唯一衲，常坐不臥，日止一食。夜頂戴觀音像行道，誦菩薩號十萬聲以為常。宋之高僧，北斗以南，一人而已。雖殫竹帛，不可紀其道行。」另〈宋明教大師鐔津集重刊疏〉卷二十二明洪武甲子（1384）春天台松雨齋沙門原旭亦謂：「夫明教大師，乃是大乘菩薩，知佛法有難，於是乘大願輪，復生世間，著書輔教者也。」（18b）因其勤於講道、論辯與豐富著作，詩文多展現其才氣，影響也隨之擴大。如北宋浙江錢塘釋文瑩撰《湘山野錄》（《四庫全書總目題要》按晁公武《郡齋讀書志》，考其成書於熙寧中）：「嵩字仲靈，藤州人，詩類老杜，楊公濟蟠收全集，公濟深伏其才，答嵩詩有：『千年猶可照吳邦之句』」（3：12b）且其「明儒釋之道一貫」與儒學思想主張，²³不僅呼應了北宋中期的學術思潮，也

²³ 劉貴傑：〈契嵩思想研究——佛教思想與儒家學說之交涉〉，《中華佛學學報》第2期（1988年10月），頁213-238。契嵩主倡儒佛一致之說，以駁儒者排佛之論，而致力於儒釋之會通。就思想而言，契嵩既有禪教之傳統觀念，復具顯著之儒化思想，既治佛學，復探儒術，蓋務通二教聖人之心，以顯其儒佛兼修、儒佛會通之志。

開啟了北宋中期儒學形而上化的重要契機，並與稍後的理學相呼應。²⁴

（二）非韓論辯，道德為先

「嵩公道德」四字是「嵩公」加上「道德」的組合，其特別拈舉「道德」為名，一定是此二字最能具顯他的思想核心特質。《鐔津集》卷 17〈誠題因事〉：「高吟遠矚倚雲梯，往事經心盡可題。道德二篇徒自辯，是非一馬豈能齊。」(p.741, b21-25) 此言〈道德〉二篇，但今所見《鐔津文集》卷 7 僅有〈論原·道德〉一篇；或許一篇亡佚了，或是廣義指一再提及道德二字的〈非韓子三十篇〉。〈論原·道德〉強調道德的重要：「道德尊莫尊乎道，美莫美乎德。道德之所存，雖匹夫非窮也；道德之所不存，雖王天下非通也。」(p. 680, c7-13) 而卷 14〈非韓子三十篇〉僅三萬餘言，然「道德」一詞卻出現四十幾次之多。²⁵

洪淑芬博論曾指出：就契嵩「非韓」的形式方法而言，為了有力說服儒者其非韓的正確性與正當性，他廣引儒家經典為自己的論點作證明，並承接著韓愈所提出的「道論」、「道統論」、「性情論」等議題作深入探討。若我們再深入其內容析論，則〈非韓子三十篇·第一〉首先反駁韓子議論拘且淺，道與德不是虛位：「道德既為虛位，是道不可原也，何必曰原道？」接著認為韓愈的「仁義道德」排列順序不對，主張應以道德為先而「道德仁義」：「夫道德仁義四者，迺聖人立教之大端也。其先後次第，有義有理，安可改易？雖道德之小者，如道謂才藝，德謂行善，亦道德處其先。彼曰仁義之道者，彼且散說，取其語便道，或次下耳，自古未始有四者連出，而道德處其後也。」其中引證諸多儒家經典以為立論，如引《中庸》誠明之說，為「真聖賢道德仁義百行之根源也」。(〈非韓子三十篇·第二〉, p.736, c22-p.737, b9) 特別強調：「夫僧儒於其教，名以道德，道德尊，故有天子。」(p.736, c22)

另外，契嵩認為出家修行不是不孝，若以其道德回報父母而論，反而是更為重大的。〈非韓子三十篇·第一〉即言：「出家修潔，以其道德報父母為重，甘旨之勤為輕者。……其於世善之耶，惡之乎？其於人倫有開益耶！無濟益歟？與儒之治道，其理教乎順耶！」(p. 722, a14-p. 726, c10) 曾繁玲也特別指出：佛日契嵩擬儒《孝經》，以釋儒會通的主

²⁴ 洪淑芬：《論儒佛交涉與宋代儒學復興——以智圓、契嵩、宗杲為例》，(臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，2006年)。(摘要)：「再就契嵩的調和思想而言，為了會通儒佛二家，他發揮了《中庸》的「至誠」之道，與佛教的「實性一相」、「萬物同一真性」、「法界常住、不增不減」等本體論相互會通，正式承認並宣示《中庸》的內聖哲學。其儒學思想不僅呼應了北宋中期的學術思潮，也開啟了北宋中期儒學形而上化的重要契機並與稍後的理學相呼應。」(頁 1)

²⁵ 此一相關對嵩公道德的認知與確認，曾得到中研院史語所退休教授劉淑芬的協助，特此誌謝。

張撰寫《輔教編·孝論》一文，大力挖掘佛教無時無盡的孝道思想，使世人了解佛教的「孝」反而是「大孝」、「廣孝」，以闡明佛教和儒家一樣，亦極尊崇與重視「孝」。北宋佛日契嵩站在前賢釋儒會通和護教的基礎上，重申佛教七世的孝道倫理思想，並非與儒家一世的孝親思想相違背或矛盾，反而更能延伸與擴大，這代表著中國佛教的「出世之孝」也能融合會通於中國傳統文化的主流—儒家的「入世之孝」。²⁶

（三）神通異能，不朽廣傳

除以上功德貢獻之外，契嵩生前又有「其首常戴觀音之像，而誦其號日十萬聲，於是世間經書章句，不學而能」的神通異能；且按北宋浙江錢塘釋文瑩所撰《湘山野錄》記載：「余昔怪其累夕講談，音若清磬，未嘗少嘎，及終，方得其驗。」（3：12b）更佩服其後隱錢塘靈隱大桐塢永安精舍，「累夕講談，音若清磬」的殊勝能力。但最被更相傳告，駭歎頂禮的事蹟，則是其火化時所見的神異表現：陳舜俞〈鐔津明教大師行業記〉：「宋熙寧五年六月初四日，有大沙門明教大師，示化于杭州之靈隱寺。世壽六十有六，僧臘五十有三。是月八日，以其法茶毘，斂其骨得六根之不壞者三。頂骨出舍利，紅白晶潔，狀若大菽者三，及常所持木數珠亦不壞。於是邦人僧士，更相傳告，駭歎頂禮。」釋文瑩撰《湘山野錄》亦記：「吾友契嵩師，熙寧四年沒於餘杭靈隱山翠微堂。人葬訖，不壞者五物：睛、舌、鼻及耳毫數珠。時恐厚誣，以烈火重鍛，鍛之愈堅。……嵩童體完潔，至死無犯，火訖，根器不壞，此節可高天下之士。」（3：12b）而清孫治撰、徐增重編的清光緒十四年錢唐嘉惠堂丁氏重刊本《武林靈隱寺志》卷之三下〈住持禪祖·明教契嵩禪師〉也言其：「還山，熙寧五年六月四日晨興，示偈曰：『後夜月初明，吾今喜獨行。不學大梅老，貪聞鼯鼠聲。』至中夜而逝，茶毘，五種不壞，其頂骨出舍利，紅白晶潔，如大菽者三。師有文集二十卷，目曰《鐔津》，盛行於世。」（頁 1-2）以上這些神通異能，也增加了其被閩中瑜伽法教收編奉請的充分條件。

四、吳公太宰應是曾任明嘉靖太宰的吳默泉

²⁶ 曾繁玲：〈佛日契嵩釋儒會通思想探微——以《輔教編·孝論》為中心〉，《華梵人文學報》第 16 期（2011 年 7 月），頁 203-238。

從「吳公太宰」此一稱呼來看，吳公即姓吳且做過太宰之高官，其應有相當的「功烈於民」，或對佛道二教有一定的貢獻，才能被兼具佛道特質的尤溪道法壇靖尊請供奉而為功曹神祇。以尤溪一帶目前所見瑜珈法教抄本，所運用的明代史料於其傳度與繳法來看，此吳公太宰推測應為明代人最有可能。而明代稱吏部尚書為「天官」、「太宰」或「冢宰」，明朝（1368-1644）二百七十五年間共有一百零八個吏部尚書，就只有一個吳姓太宰，即經嘉靖皇帝下令特別經推選而出、²⁷在位最久（六年，1556-1561）²⁸的浙江嘉興府秀水縣吳鵬號默泉（1500-1579）。關於吳公太宰默泉先生的一生事蹟記載與文學著作，以其長孫吳惟真歷經十多年哀集撰編的《吳太宰公年譜》二卷與《飛鴻亭集》二十卷，最為詳實重要。²⁹《年譜》後並收錄有默泉先生女婿董份（1510-1595）撰寫的〈明故光祿大夫太子太保吏部尚書默泉先生吳公行狀〉（頁 510-523），³⁰以及當時名宦徐階（1503-1583）的〈故光祿大夫太子太保吏部尚書默泉吳公墓誌銘〉（頁 524-532），與潘晟（1517-1589）的〈明故光祿大夫太子太保吏部尚書默泉先生吳公傳〉（頁 532-537），可互相對照考證。而其能被尊奉為祖師，筆者認為與下列事蹟神能條件密切相關：

（一）賑饑救民，沛立生祠

²⁷ 董份〈明故光祿大夫太子太保吏部尚書默泉先生吳公行狀〉：「初上以賑事重公，嘗問中貴人：『以賑濟吳侍郎者，何在？』及公為工部，數上議議：開甯雲河以通漕道議、城瓜步鎮以障南都議、罷福建諸鐵冶賦以寬閩徼三議，皆利國便民之大者也，上益注之。會冢宰缺，上特命輔臣餘姚李公暫行冢宰事；居無何，又命李公合六曹九卿、正貳諸大僚侍從諸要職，分別三等，列其次，以賢不以官，蓋異典也。而李公疏上，以公為諸臣第一，上重注公，見第一益喜。無何，而李公事竣還輔，復具缺，上御批：『推忠正者來』，及推，上遂用公為冢宰。……則天下稱公知人能得士，又彰彰較著者也，以冢宰奏績，上特加公太子太保。」參見明·吳惟真編：《吳太宰公年譜》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》（明萬曆間刻本）第 46 冊（北京圖書館編：北京圖書館出版社，1999 年），頁 510-524。

²⁸ 高文端（1517-1572）撰寫於 1560 年的〈太宰吳公六載考績序〉言：「今太宰默泉吳公者，嘉興人也。吳公系出杭郡，徙嘉興，以故，又稱杭郡人。今年庚申，吳公為太宰者踰四載，邇為司空，則六載矣。」參見明·吳惟真編：《吳太宰公年譜》，頁 425-428。

²⁹ 明·吳惟真編：《吳太宰公年譜》，《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》（明萬曆間刻本），第 46 冊（北京：北京圖書館出版社，1999 年）。頁 231-550。秀水吳鵬萬里父著：《飛鴻亭集》，《北京圖書館藏明萬曆吳惟真刻本》，收錄於《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997 年）集部第 83 與 84 冊。

³⁰ 另一版本收於烏程董份用均甫著《董學士泌園集》三十一卷〈明故光祿大夫太子太保吏部尚書默泉先生吳公行狀〉，《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997 年）集部 107 冊，頁 462-469。

吳默泉從政時曾建立諸多豐功偉業，最為人稱道者，即如王錫爵（1534-1614）撰〈吳宮保飛鴻亭集稿序〉所言：「然公當時寔以三事受簡上心，曰治河、賑饑、禦叛。……此三事，江淮之人，至今能道之。」（83-506）特別是賑饑表現上，因其見餓殍滿野，遂當機立斷，先截漕運發糧，後再上疏及時擴大賑濟災民，才得以活眾百餘萬；之後徐州沛縣人感恩，上狀請求自願為之建立生祠，名曰大德祠以記其功德，並購置義田以為俾世宗祀。按《年譜》記：「（嘉靖）癸丑（1553）春正月三日，奉旨賑淮徐諸郡饑。」「公奏兼賑之，允。是所全活者，更百餘萬。公去後，沛民肖像祠之。建祠呈具，呈人劉艾等，各年甲不齊，俱係徐州沛縣鄉民，為建生祠，以永遺愛。……依奉選擇本縣運河東岸空地一段，已經蒙知縣張 查勘相應，艾等各出辦木植，磚瓦銀錢，併力建立 欽差賑濟淮徐等處地方刑部左侍郎兼都察院右僉都御史吳 生祠一所。」（頁 364）按陳上於漕運都察院的〈沛邑庠生蔡軻等請建遺愛祠事狀〉文，強調：「自願以一椽一瓦，授之隙地，建祠成祀焉。以今日將來之生，皆吳公之生也。殆後之生，視祠而知所本，勉力報功。」（頁 365）又為了永世祭祀，所以購買義田，見於劉清〈俱祭義田記〉言：「清以草芥卑職，朝夕瞻仰，無以上答玄機，謹捐俸貲銀二十兩，買沛民周文漢地五十畝，俾世宗祀。」（頁 367）

而為什麼取名為「大德祠」，明正德十二年（1517）進士馬津記言：「夫祠曰大德何也？吳公生祠名曰大德也。天地之大德曰生，公生沛民，民仰公如天地，故以大德名之，出乎公者，返乎公也。」（頁 368）而趙鈺（1512-1569）親自考察，則見信眾獻新麥，虔誠祭拜吳公，感動之餘於所撰〈大德祠記〉言：「時麥新熟，遠近來獻，余迺踵民至祠。見知禮者，則拜興如儀，餘則頭觸地，祝祝啟自口出。……余觀吳公所賑，則人人被之矣，非有道能之乎？」（頁 368）因此，當嘉靖四十年辛酉（1561）三月，詔賜公致仕歸；（頁 453）當年「五月，公至徐州沛縣。沛民聞公還，焚香道左，迎者有目。比公至，皆前挽公舟目拜，目指父老曰：「此生我者吳公也。」或曰：「信矣！祠中人耶！」已則各為公羅拜，願公壽聲徹原野。公舟已駛，猶留連相望感泣。」（頁 453）而到了明萬曆七年己卯（1579）六月三日的喪禮上，以吏部尚書領銜所敬弔的〈祭文〉言，仍強調這段美事：「時黃河洪流忽漲，民無止舍，運無來舫，翁也竭力，以身為障。精神感召，河神默相，一夜患息，安流無恙。嗟嗟小民，感恩無量，乃廟河濱，祠翁生像。」（頁 539）前引〈行狀〉、〈墓誌銘〉與〈傳記〉，也多大篇幅一再記載此一功績。此正符合《禮記·祭法》：「夫聖王之制祭祀也：法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能御大菑則祀之，能捍大患則祀之。……此皆有功烈於民者也。」

（二）驅崇禦叛，神異非常

除有功烈於民外，還有許多神奇異能傳說，為人引述稱頌，也具備被奉為祖師的必要條件。如董份的〈行狀〉就有五段相關記載：

云初長葛，篤實才高，倜儻有大志，喜奇節，嘗授經館舍。聞家方誕子，亟趨歸道。道逢里中人，方鑄金鑄像弗就，里中人皆奔走徬徨無計。長葛至，咄嗟！出袖中金，私祝曰：「即兒果？奇像當就。」金一投，立就矣！莊嚴如天成，眾擁集詫異。歸視兒，亦宛然有似者，心益奇之，而像即道藏所謂上元天官者也。³¹

先是公以賑得兼治河，而修河道千餘里矣。及至，淮則方草灣河復決，前督漕者費十六萬金，弗能築決口，公親往視，一經營，決口立塞。而公未至也，有神降于桃源，自稱柳將軍，通祭祀，能人言，數興大風濤，河中顯靈異，遠近言柳將軍，輒搖手畏攝。一日，曰：「吳公且至，吾去矣。」問誰吳公？則曰：「前賑此地者是也。」及吳公至，而決口塞，人益神之。³²

公方假寐，夢關亭侯來助：「日第疾戰，吾當贈甲三千破賊，如其數矣。」因驚寤，而城下果有應兵三千至，公異之，急驅力戰，遂破賊而斬馘亦三千焉！

居凜凜若對神明，而所至亦有神異者。初，廣西一廨宇，乃故韓中丞開府基也。堂甚壯偉，而相傳有祟，莫敢居。公獨移往，諸藩臬皆力止，不肯從。及夜方寢，而左右忽寐中起爭，髮皆相糾結，公徐為解之，復寢。中夜，乃有長巨人，自屋梁引其足至地，及見公，則驚曰：「曩正人也，吾當避之。」而廨中之祟遂息，人皆稱公為鬼神所畏。

云卒之月，郡城忽無故陷，陷數十丈，其去家亦數十丈，豈天地為震動耶！

以上這些驅崇、禦叛、賑災的神驗傳說記載，不論其附會或真實與否，在當時已普遍為人所傳頌，對於神聖化、神秘化吳公的生前非常異能，均能產生很大的影響力。加上其被生祠奉祀，成為區域性的香火神明，即能降靈於巫覡或顯靈護佑，在生前即有被地區道法

³¹ 又按《吳太宰公年譜》頁 242 記為：「履菴公居城南枝雙鳳里，學者延之家塾。一日，家人以舉子文履菴公，歸途而遇鑄金鑄上元天官像者，屢範不就，觀者徬徨。履菴公亦以金投之，私祝曰：『即像成是兒，其亢宗乎！』已而像立就。公後位冢宰，適協天官之職云。」

³² 《吳太宰公年譜》：「（嘉靖四十年辛酉）五月，公至新安謁柳將軍祠。」公自為文以祭，祭曰：「惟神聰明正直，顯威靈於河渠，立濟舟楫，生民賴焉。昔者鵬仕，遊徐淮間，蒙仁庇佑。頃謝政南歸，道經祠下，式陳明薦，以伸感私。鵬平生志行，神所照察，聞之巫覡，當有明徵。今廟貌重瞻，自惟無愧，願垂終眷，使盡室坦途，風波無警，則鵬之微福，於明神者駿矣，惟神鑒之。」（頁 453-454）

壇靖在儀式中奉請的可能；或再隨著運河居民的不斷流動與信仰傳播，神格職能擴充，在其死後被道教收編、道壇尊奉為祖師，更是十分合乎宗教信仰的運作模式。

（三）性命雙修，企識龍沙

董份〈行狀〉言其：「好讀書，自經傳、百子、道佛之藏，星象、歷數、卜筮諸家，捍闢、禽遁諸術，涉獵廣博。而見人若無知者，人亦無能知之。器度宏遠，而勤小物，周細故，纖芥無遺；行履坦率，而按矩矱，謹法程，尺寸不失。平生莊敬，天未明起，盥櫛焚香，布几席肅然，雖老不衰，雖病不廢。」從其讀書所涉獵的儒道釋寶藏，法術曆數無所不賅，自是希望具現其學貫三教、廣博會通的期望；而每日布置几席，虔誠焚香奉神，又具顯其為篤敬之修道人。此處未言是否有作早課誦經，但敬香事神必有其場所：或壇靖或精舍，其《飛鴻集》中所撰〈次崙谷隱翁二首之二〉所提及：「焚香我欲延道駕，絳節時臨集慶壇。」（83-529）此「集慶壇」不知是否即位於其退休後所築野樂園之中？

因按其《年譜》言：「隆慶改元丁卯（明穆宗元年，1657，吳公 68 歲。），公構野樂園。」（頁 464）此利用戰亂荒廢的楞嚴寺旁空地、「結宇傍鴛湖」（鴛鴦湖：一名南湖，在浙江嘉興市南三里。）（書〈王玉田過訪〉，83-543）的退休佚老野樂園，其〈野樂園記〉僅提及：「園中為堂曰先瀛，其前為圃者四：桑曰間間，竹曰猗猗，蔬曰忘機，花曰都春。扁其門曰吾如所，堂後有樓曰雲日樓，前亭二：曰漱芳、曰臨賦。亭前小沼，沼中輦小石，為二峰，諸水畜，潛泳其中，左右齋二：曰悟真、曰守虛。」（83-672）若認真研讀其《飛鴻亭集》中的詩書作品，則可清楚認知其館婿董份〈祭岳翁吳太宰文〉所言：「公稟素厚，夙受異傳，獲彼鴻寶，秘證玄元。丹顏有渥，頤而美髯，翩翩塵世，望者若仙，皆言有道。」（107-445）以及其長孫惟真萬曆甲午歲（1594）九月十三日〈跋飛鴻亭集〉：「訪隱淪，叩玄修上乘」所指，乃偏向勤道道教性命雙修與希冀成仙的丹道實修者。

吳默泉自言從小慕道，往奉清教，其書〈吳望湖〉言：「僕齠年慕道」（84-61），書〈谷滄洲〉又說：「往奉清教，佩懷迄今。」（84-15）這「清教」二字，道佛都可包含其內，但如前言其從小與「上元天官大帝」的因緣應識，似乎又偏重於道教方面。其〈野樂園賞牡丹十二咏之十一〉雖說：「居閒親老衲，延賞集耆翁。」（83-549）《憨山老人夢遊集》卷三十〈雲谷先大師傳〉也記：「嘉禾（浙江省嘉興府秀水縣）吏部尚書默泉吳公、刑部尚書旦泉鄭公、平湖太僕五臺陸公與弟雲臺，同請師故山。諸公時時入室問道，每見必炷香請益，執弟子禮。」但其詩書中所見四處訪道，接遇明師，具體所修煉功法，則直指道教高士丹道的體驗。如〈八真詩次韻〉：「晚遇崙谷師，藥言起沈疾。亦有東華翁，初

觀如舊識。授我朝元篇，返我太古質。蘭焚悲以香，木伐悲以直。坐馳徒憧憬，守靜在默默。悠然脫凡累，天光滿屋室。彷彿逍遙遊，抱朴見純一。豈期垂老年，果獲錦囊術。丹砂煉九還，雲臥探八極。采菊尋淵明，耕田偶沮溺。龍沙記尚存，萬古嗣仙服。」(83-510)〈遊泰華詩之一〉：「蒲谷仙人蹤跡奇，尋山那惜路逶迤。……學道欲探勾漏秘，談禪還結遠公知。」(83-526)〈次崙谷僊翁二首之二〉：「僊翁結茅玄圃山，蓬萊東峙雙碧鬢。時栽白雲補故衲，自養金丹駐壽顏。」(83-529)書〈壽薛鶴樓〉：「芝田玄圃且淹留，金鼎神丹次第收。聞說仙家多鶴骨，御風時倚太虛樓。」(83-526)〈月夜即事〉：「絳節雲幢擁碧壇，劍芒清徹斗霄寒。玉書已受長生訣，金鼎還烹九轉丹。大道得來龍虎媾，夙緣會處主賓歡。夜闌卻憶皋陽子，尚抱黃庭帶月看。」(83-559)

而其雖常言投政紅塵幾四十年，失去本來面目，且面臨老衰病纏身的壓力，而導致玄修惰廢的感嘆，但也勤勤不間，性命雙修，仰企玄範。如書〈谷近滄〉：「新正九日，奉辱良翰，牖以至道，符玄老人所授。旨意簡切，修仙之要，誠不出於此。自惟凡質，積功不能專精，雖得林谷幽棲，而向年之累未畢，何由擢行雲天，飛騰八極也。仰惟明哲，性命雙修，勤勤不間，便當超凡入聖矣。不識肯念同志，濟度否？」(83-709)〈書董尋陽〉(自己女婿)：「僕向年之債未了，豈期山林株朽？當垂老之年，而令盡室北上，今塊然獨處若老僧。」(83-709)〈倪若谷〉：「吾老矣，學仙無成，忽忽待盡。」(84-3)〈馮午山〉：「吾所苦老病侵尋，牙齒搖動，而玄修惰廢，雖寤寐崙師形響隱絕，驂鸞控虯，竟成虛語。公於衡岳咫尺，當有密遇者，不識肯踐初約，攜我共躋彼岸谷？」(84-4)〈徐存齋〉：「某也腐拙，餘生沐浴，玄澤既久，銘心鏤骨，委未嘗忘。」(84-8)〈史育陽〉：「某屏跡山林四五年來，未嘗不仰企玄範。」(84-9)〈濟法舟〉：「顧我久稽塵鞅，縛于苦海之中，本來面目已失。其舊未知何日脫離，獲登彼岸？」(84-70)

其能面對年歲衰老壓力，除了師友同修，彼此砥礪相勉，在實際的修煉上也有所突破，以及信仰「龍沙識」即將實現的動力。如〈乾汞〉：「打斷塵根鐵為棒，月落寒潭珠吐蚌。有丹不覓杖頭前，此道今人只空講。」(83-526)〈自寓〉：「懶向楊雄賦草玄，卻從松子學神仙。皋陽山前月皎皎，飛鴻亭上雲翩翩。丹藥早成千劫寶，香爐肯斷四時煙。遙臺萬里應咫尺，幾看滄海為桑田。」(8-559)書〈倪若谷〉：「仰聞玄學日粹，恍然神仙中人，此平生篤志之效。僕從事於斯雖久，今老病侵尋，耳目齒髮，漸已衰頹，恐終於命基無益。但金丹玉藥，於虛無中煉而成之，騰鉛例製，潔白見寶，真上乘法也。」(84-7)書〈吳望湖〉：「幸以平生所獨得者，盡發其秘，僕雖老猶勉力以進也。至切至切，新刻《玄鏡養生家說》，括之無遺，譬之珠貝，滿盤而貫穿脈絡處，欠下手功訣，不知明公以為何如？」

(84-61) 而其目標即希望成為長生地仙，應讖許貞君龍沙之會。³³如〈八真詩次韻〉：「豈期垂老年，果獲錦囊術。丹砂煉九還，雲臥探八極。采菊尋淵明，耕田偶沮溺。龍沙記尚存，萬古嗣仙服。」(83-510) 書〈谷滄洲〉：「仰惟高明天成，夙稟功行，崇極行當，馭風騎氣，超入龍沙。某也何時追跂，時賜德音，扶引不逮，不勝忻懇。」(84-15)

五、嵩公道德與吳公太宰連請意旨

上引相關尤溪一帶道法壇靖抄本奉請功曹中，嵩公道德與吳公太宰都是一起、一組被連請的，且奉請宮殿是要到浙江天台山；而雖亦有「十四真官」或「吳十四真官」，或許與吳默泉子孫有關，但目前無法有進一步的資料可考證。其一起被連請且到天台山奉請，其原因可分析如下：

(一) 與雲谷大師有關且具有佛法因緣的內在連結關係

首先，兩者會一起被奉請，應與雲谷大師(1500-1575)有關。因為據《憨山老人夢遊集》卷三十〈雲谷先大師傳〉：「師諱法會，別號雲谷，嘉善胥山(浙江省嘉興府嘉善縣胥山鎮)懷氏子。生於弘治庚申(明孝宗弘治十三年)，幼志出世，投邑大雲寺某公為師，初習瑜伽。……一日閱《鐔津集》，見明教大師護法深心，初禮觀音大士，日夜稱名十萬聲。師願効其行，遂頂戴觀音大士像，通宵不寐，禮拜經行，終身不懈。」(No.1456 0674b24) 明教大師契嵩既是雲谷大師效行的對象，雲谷大師又曾是吳默泉執弟子禮請益的高僧，按〈雲谷先大師傳〉：「壬申春(1572年，雲谷禪師與吳默泉皆73歲)。嘉

³³ 張藝曦：〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》22卷1期(2011年3月)，頁1-57。曾注意到與儒學頗有交涉的道教教派淨明道之「龍沙讖」預言，這則預言以許遜飛昇一千兩百四十年後為期，預言世界大亂，屆時將有八百地仙前來平息亂事；由於預言的時間點正好落在明中晚期左右，因此明中期以後便不斷有人附會各類異象或事件，指稱龍沙讖即將或已然實現。在晚明三教合一的風潮中，龍沙讖更跨越了教派的界限，跟其他信仰結合，而預言的流行區域也從江西廣及於江南一帶。有趣的是，晚明部分士人對預言的內容作出不同的解釋，他們把平亂的八百地仙理解為將有八百人飛昇登仙，於是吸引許許多多人的好奇或期待。在人文薈萃的南京，透過耳語流傳，在一波波的信仰熱潮下，榮登仙籍成為一種流行與恩寵，我們所熟悉的一些大名字、大人物，包括文人、理學家或知名學者，不論其知識背景、社會地位或政治身分的高下，不少人都曾經沈醉其中。

禾（浙江省嘉興府秀水縣）吏部尚書默泉吳公、刑部尚書旦泉鄭公、平湖太僕五臺陸公與弟雲臺，同請師故山。諸公時時入室問道，每見必炷香請益，執弟子禮。」（0674b24）嵩山道德契嵩與吳公太宰兩者，便具有佛法因緣的內在連結關係。故保存於宣傳靖中原德興靖陳其煜（按鄭法顯補署稱其老師）抄寫的《道場科》請功曹節次時，其請詞即言：「奉請嵩公持咒主，付度吳公太宰臣。本祖仙師諸法主，先傳後度宗師尊。攻行瑜珈諸階法，聖火昌隆代代興。歷代宗師傳正法，瑜珈秘訣度兒孫。注差功曹度弟子，嗣男有請降來臨。」首句乃標明了嵩公與吳公的關係，而其中介師傳者應即雲谷禪師。

（二）配合明代宗教管理政策

再者，將二者成為一組加入功曹行列而列於自己實際的傳授師父之前奉請，應該是特別有意的為之。因為兩者都效忠朝廷，受皇帝獎賞重用：一封佛教明教大師，受天下尊崇；一得創制拔舉，任冢宰六年。兩者都建立不朽功績：一護教定宗，著作入藏，主張儒佛一貫；一功勳顯著，功列於民，沛民奉祀生祠。兩者都講求孝道，尊奉道德：一則弘揚佛法，孜孜不倦；一則實修道法，勤勤有功。在明太祖建國後，其「宗教思想全以國家政治為著眼點，即以世俗的立場看待宗教問題，以政治的手段駕馭宗教，其思想基礎仍以儒家國家政治理論為主。」³⁴實際的宗教政策對佛道二教即是又尊重又管理，在朝廷以儒家倫理等階秩序作為國家治理的大綱領下，佛道二教被期待要對社會教化產生正面功能，並能「陰翊王度」，輔助國家的王法有效施行。

以佛教瑜珈教為例：明·葛寅亮（1570-1646）撰：《金陵梵剎志》卷二《欽錄集》記載，洪武十五年（1382）五月二十一日禮部照得：「佛寺之設，歷化分為三等：曰禪、曰講、曰教」，他不僅將瑜珈教拉抬到與禪、講僧鼎立的地位，更特別肯定瑜珈教的社會教化功能，可輔助國家治理：如言「教者，演佛利濟之法，消一切見造之業，滌死者宿作之愆以訓世人。」（洪武十五年，頁 140）「為孝子順孫，慎終追遠之道，人民州里之間，祈禳伸情之用。」（洪武十六年，頁 144）其洪武二十四年（1391）頒佈的〈申明佛教榜冊〉，更強調「若瑜珈者，亦於見佛剎處，率眾熟演顯密之教，應供是方，足孝子順孫，報祖父母劬勞之恩。以世俗之說，斯教可以訓世；以天下之說，其佛之教，陰翊王度可也。」

³⁴ 趙軼峰：《明代國家宗教管理制度與政策研究》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁 28。

（頁 159）雖然明太祖同時也制訂了許多相關的管理與規範，³⁵但陳玉女明〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉一文的結論則注意其肯定其發揮的意義。³⁶

但今閩中尤溪一帶道法壇靖所傳承、專門轉誦經典的「善士」或「龍華善士」，³⁷或是具有「火居道士」性格而產行瑜珈法教或佛事的道士或法師，卻是明洪武二十四年頒佈〈申明佛教榜冊〉要治罪的對象：「曩者民間世俗，多有倣僧瑜伽教者，呼為善友，為佛法不清，顯密不靈，為汙濁之所汙有若是。今後止許僧為之，敢有似前如此者，罪以遊食。」（頁 165）《明太宗實錄》卷 128 永樂十年五月丙戌條也稱：「洪武中，僧道不務祖風及俗人行瑜珈法，稱火居道士者」。（頁 1592）³⁸ 所以此區瑜珈法教明中晚期教團的龍象或有志之士，特別將嵩山道德與吳公太宰都納為神譜的功曹之中，一來兼收道佛有被奉為神祇條件的代表性人物，表示崇奉儒學孝道，遵守朝廷的政策，也具顯瑜珈法教兼具道佛特質的融合道法。二來藉著二者被帝王尊崇，且具有崇高地位與功德勳業，乃具顯其正統化、正法化的宗教傳統性格與保護傘，並在明中晚期逐漸衰落的佛學或另股復興運動中展現其號召力。

（三）到天台聘請應跟密教與地緣有關

另為什麼要到天台山啟請功曹，目前並沒有直接正具顯示原因，但前述的五百羅漢自是有其顯靈的聖山信仰，而作為區域道法辨識重要的連法主，按其請神咒語記載也是學法出身自杭州。契嵩與吳默泉雖尚無直接根據可證與天台山的直接關係，但契嵩在杭州著書講學弘道，晚年亦退隱杭州，證道後亦葬於杭州；吳默泉祖籍亦來自杭州，平生也仰慕到

³⁵ 洪武十六年（1383）：「即今瑜伽顯密法事儀式，及諸真言密呪，盡行考較穩當，可為一定成規，行於天下諸山寺院，永遠遵守。……凡持瑜伽教僧，赴京試驗之時，若於今定成規儀式通者，方許為僧。」（頁 144）洪武二十四年（1391）：「其瑜伽，各有故舊檀越所請作善事，其僧如科儀教，為孝子順孫以報劬勞之思在上，而追下者得舒慈愛之意，此民之所自願，非僧窘於衣食而干求者也。一切官民，敢有侮慢是僧者，治之以罪。」（頁 178）

³⁶ 「洪武 15 年（1382 A.D.）確立瑜伽教的成立與瑜伽教僧的社會地位，亦即將傳統往來於民間趕經懺作法事之經懺師給予專職化、儀軌整治化，並肯定其善俗的社會功能。不僅提昇瑜伽教僧的地位，且法定化其行懺收費的行為，合理保障瑜伽教僧的財富擁有權。不管是否違反佛制，太祖的此一措施，的確是中國佛教史上的創舉，瑜伽教僧的經懺活動，經過他的規劃及爾後的發展，漸成明清以來中國佛教與社會互動的主要走向，是僧俗往來的重要橋樑。」（頁 80）

³⁷ 如 1879 年陳兆栢《傳度疏意》抄本：「善士抄寫與天長，度師創置勝如田。此本字式要存留，自有科書免得求。」德興壇皇宮正度師陳兆栢置立，龍華善士陳樹壩敬書。其相關抄本亦曾出現「龍華善士」稱呼。

³⁸ 明·俞汝楫編《禮部志稿》（《四庫全書》本）卷八十九〈僧道備考〉記：「僧道禁令：洪武中，僧道不務祖風，及俗人行瑜珈法，稱火居者。有禁即揭榜申明，違者殺不赦。」（6：13 b）

天台山，其書〈李業齋〉即表明祈願：「平生慕天台，為靈仙之所窟宅，馳神運思，與孫興公同，未得永托翱遊為歉，倘明公肯以尺幅，繪一圖賜及，則丹丘福庭，移至我草堂間矣，寧不為快？」(84-2) 因此天台山除在密教的傳承上曾佔有重要地位外，³⁹可能有被瑜珈法教尊為祖廷的地位外，推論嵩公道德與吳公太宰兩者都是浙江人，因距離天台山較近而有著區域性的緊密連結，所以奉請就到天台山了。

六、結語

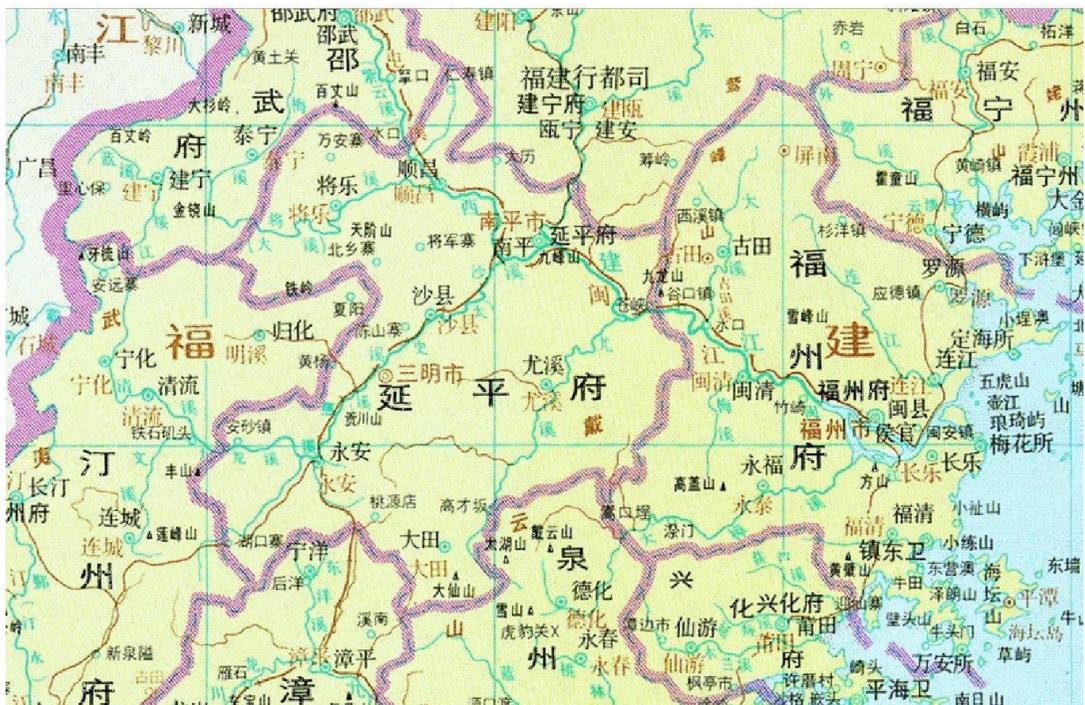
根據以上所考察的閩中三縣瑜珈法教請神節次中的功曹神譜，其不限於原先道藏經典中的功曹性質，乃是高功法師身中道炁所化，可召出應妙，關告天境相關的使者認知而已；又轉變增加奉請歷代同姓或不同姓的傳法傳教師父功曹，其所反映的是依仙逝先後的道法傳度師父，因繳法昇天到生前所受瑜珈五院上任履職功曹職能後，被尊請為壇靖祖師而被列入請神的行列。而誌公和尚與梁武皇帝也曾列在其中，但特別凸顯的是「五院功曹」名稱以及嵩公道德和吳公太宰，乃具顯轉化與不斷複合多種道法系統。其中以「瑜珈五院」的名稱組合，應轉化自道教體系內涵而得，因為佛教、瑜珈密教中並未見到這些名稱，如白玉蟾所引《赤靈玉文》已見五方「五極」搭配「五司」的建構。而這瑜珈五院的職責功能，主要與法籙文憑的傳法和繳法有關，如按《尤溪陳氏人物志》記載，可以判定此套瑜珈法教五院傳度道法系統，至少在明嘉靖年間(1522-1566)已在尤溪地區實際運用傳授。另「嵩山道德與吳公太宰」，雖有略異的稱呼與組合，但一定一起被奉請，且這兩位祖師特別關係到瑜珈文法憑證的傳承問題。

再者，嵩公道德和吳公太宰兩位祖師，據筆者考證即是實際的歷史人物，但較晚被收編入瑜珈法教神譜後，予以神聖、神秘與功能化。其中北宋明教大師契嵩(1007-1072)，具體表現的(1)儒釋一貫，護教定宗；(2)非韓論辯，道德為先；(3)神通異能，不朽廣傳的三大功德與特點，應作為「嵩公道德」的最佳人選。而「吳公太宰」則是曾任明嘉靖太宰的吳默泉(1500-1579)，歸納其(1)賑饑救民，沛立生祠；(2)驅崇禦叛，神異非常(3)性命雙修，企識龍沙的三大功烈與異能特質，確實有被道法壇靖奉為功曹的條件。而此區瑜珈法教明中晚期教團的龍象或有志之士，特別將嵩山道德與吳公太宰都納為神譜的功曹之中，一來兼收道佛有被奉為神祇條件的代表性人物，表示崇奉儒學孝道，遵

³⁹ 日・山口光圓：〈天台の密教について〉，《密教研究》69-70卷(1964年11月)，頁40-60。

守朝廷的政策，也具顯瑜珈法教兼具道佛特質的融合道法；二來藉著二者被帝王尊崇，且具有崇高地位與功德勳業，乃具顯其正統化、正法化的宗教傳統性格與保護傘，並在明中晚期逐漸衰落的佛學或另股復興運動中展現其號召力。另因為天台山除在密教的傳承上曾佔有重要地位外，可能有被瑜珈法教尊為祖庭的地位外，且作為區域道法辨識重要的連法主，按其請神咒語記載也是學法出身自杭州，再加上嵩公道德與吳公太宰兩者都是浙江人，可能也有區域性地緣的緊密連結，所以奉請就到天台山。

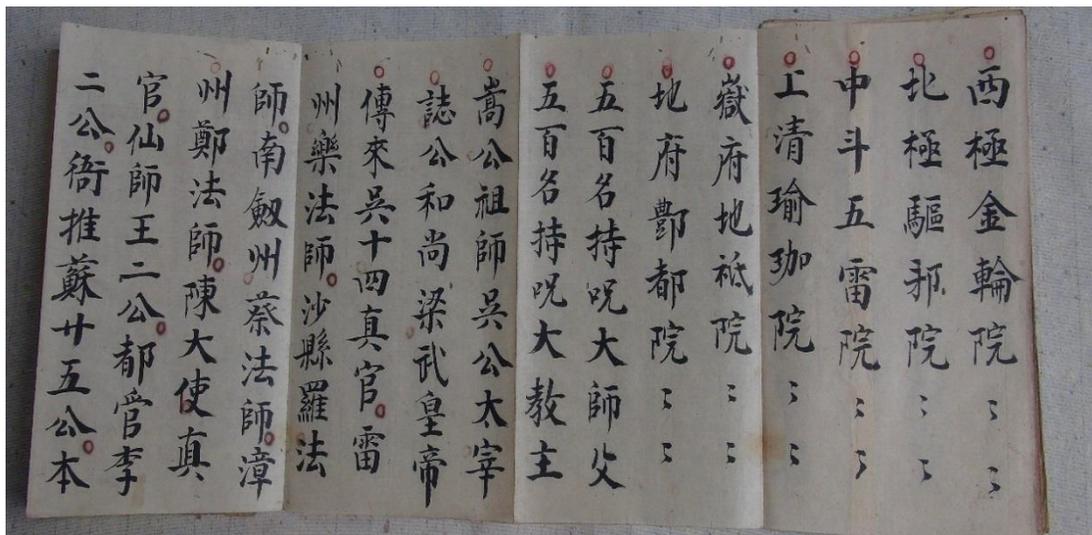
附圖



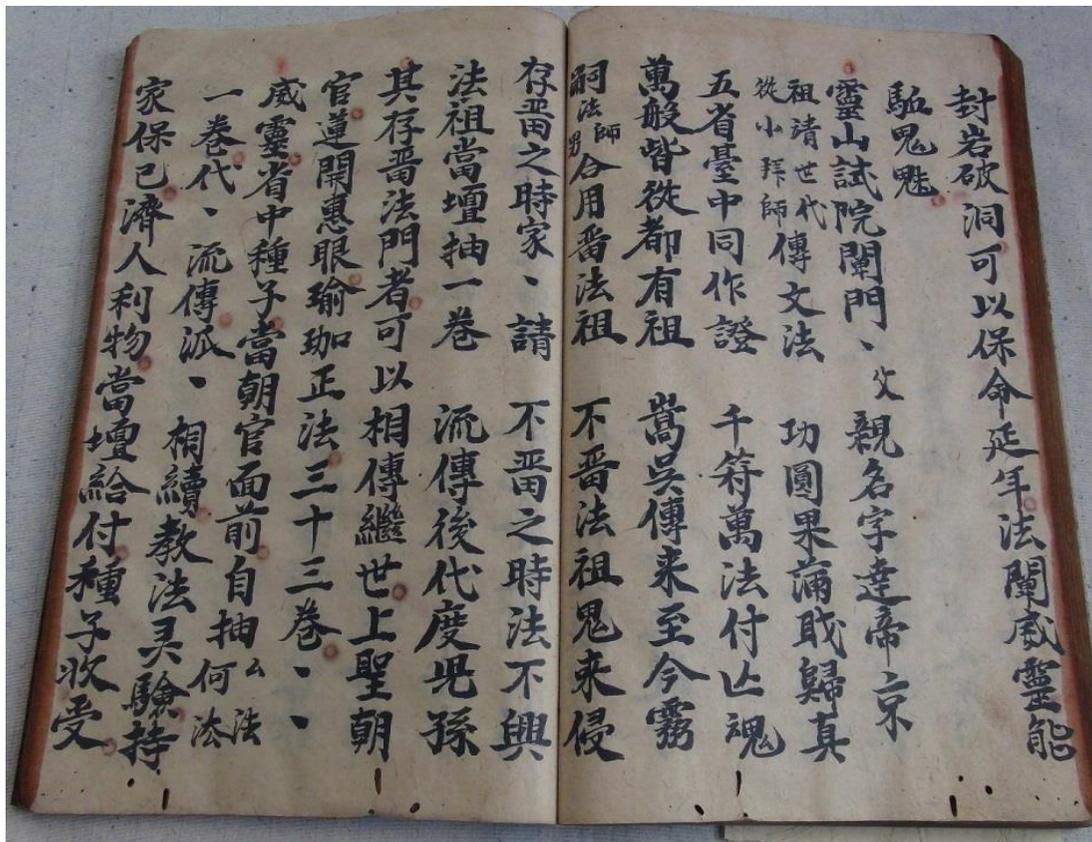
附圖 1：明清延平府轄屬區域圖（來源 <http://www.maphub.cn> 在線歷史地圖）



附圖 2：筆者所藏閩中一帶主題為閩山三府君與功曹師父的儀式掛圖



附圖 3：祖玄靖黃道昌道長家所昂林祖法 1597 年抄寫的《清微醮科中部》中，所附夾的這一份乾隆年間〈中壇聖位〉中奉請的部分功曹師父名單。



附圖 4：祖玄靖黃道昌家所藏《廬山設南省科》中〈抽法祖〉

徵引文獻

古籍

- 唐·一行Yi Xing:《大毘盧遮那成佛經疏》*Da Pi Lu Zhe Na Cheng Fojing Shu*,《大正新脩大藏經》*Dazheng Xinyxiu Dazangjing*第39冊(臺北Taipei:新文豐出版公司影印 Xin Wen Feng Publishing Company, 1983年)。
- 北宋·契嵩Qi Song:《鐔津集》*Chan Jin ji*,《大正新脩大藏經》*Dazheng Xinyxiu Dazangjing* 第52冊(臺北Taipei:新文豐出版公司影印 Xin Wen Feng Publishing Company, 1983年)。
- 明·吳鵬Wu Peng:《飛鴻亭集》*Fei Hong Ting Ji*, (北京圖書館藏明萬曆吳惟貞刻本), 收錄於《四庫全書存目叢書》*Si Ku Quan Shu Cun Mu Cong Shu* 集部 *Jibu* 第83與84冊(臺南Tainan:莊嚴文化 Solemn Culture Business, 1997年)。
- 明·吳惟真編Wu Weizhen:《吳太宰公年譜》*Wu Taizai Gong Nianpu*,《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》*Beijing Tushu Guancang Zhenben Nianpu Congkan* (明萬曆間刻本)第46冊(北京圖書館編 Beijing:北京圖書館出版社 Beijing Library Press, 1999年)。
- 明·張宇初Zhang Yuchu等編纂:《正統道藏》*Zheng Tong Dao Zang* (文物出版社 Wenwu Chubanshe、上海書店 Shbookstore、天津古籍出版社 Tianjin Ancient Books Publishing House。聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本, 1988年)。
- 明·董份Dong Fen:《董學士泌園集》*Dong Xueshi Mi Yuan Ji*,《四庫全書存目叢書》*Si Ku Quan Shu Cun Mu Cong Shu* 集部 *Jibu* 第107冊(臺南Tainan:莊嚴文化 Solemn Culture Business, 1997年)。
- 明·憨山Han Shan:《憨山老人夢遊集》*Han Shan Lao Ren Meng You Ji*,《卍新纂大日本續藏經》*Wan Xin Zuan Dariben Xucang Jing* 第73冊(臺北Taipei:白馬精舍印經會影印 Baima Jing She Yin Jing Hui, 1989年)。
- 清·《文淵閣四庫全書電子版—原文與全文檢索版》*Siku Quan Shu (Wenyuange Edition)* (上海 Shanghai:人民出版社 Renmin Chubanshe、迪志文化出版有限公司 Di Zhi Wenhua Chuban, 1999年[1784])。

近人論著

- 呂建福 Lu Jianfu：《中國密教史》*Zhongguo Mijiao Shi*（北京 Beijing：中國社會科學出版社 China Social Sciences Press，2011 年）。
- 李志鴻 Li Zhihong：〈上清骨髓靈文鬼律與天心正法的齋醮儀式〉“Shang Qing Gu Sui Ling Wen Gui Lu and the Ritual of Tian Xin Zheng Fa”，《道教研究學報》*Daoism：Religion, History and Society* 1 期（2009 年 11 月），頁 201-237。
- 李志鴻 Li Zhihong：《道教天心正法研究》*Dao Jiao Tian Xin Zheng Fa Yan Jiu*（北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Social Sciences Academic Press (China)，2014 年）。
- 洪淑芬 Hong Shufen：《論儒佛交涉及宋代儒學復興——以智圓、契嵩、宗杲為例》*Interaction between Confucianism and Buddhism and the Resurgence of Confucianism in the Song Dynasty: The Examples of Zhiyuan, Qisong, and Zonggao*（臺北 Taipei：國立臺灣大學中文所博士論文 National Taiwan University Department of Chinese Literature Ph. D. dissertation，2006 年）。
- 侯冲 Hou Chong：《雲南阿吒力教經典研究》*Yunnan A Zha Li Jiao Jing Dian Yan Jiu*（北京 Beijing：中國書籍出版社 China Book Publishing House，2008 年）。
- 黃運喜 Huang Yunxi、張蘭石主編 Zhang Lanshi、陳俊吉重繪 Chen Junji：《天地冥陽水陸儀文》*Tian Di Ming Yang Shui Lu Yi Wen*（臺北 Taipei：新文豐出版公司 Xin Wen Feng Publishing Company，2017 年）。
- 張藝曦 Zhang Yixi：〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉“Ascending to the Celestial: Literary Responses to Longsha Prophecy from the Mid-Ming to the Late Ming”，《新史學》*New History* 22 卷 1 期（2011 年 3 月），頁 1-57。
- 張超然 Zhang Chaoran：〈自我身分、倫理性格與社會象徵：道與法的根本差異與複合現象〉“Self-Identity, Ethical Character, and Social Symbolism: Fundamental Differences and Composite Appearances of Dao and Fa Traditions”，《華人宗教研究》*Studies in Chinese Religions* 第 8 期（2016 年 12 月），頁 27-58。
- 曾繁玲 Ceng Fanling：〈佛日契嵩釋儒會通思想探微——以《輔教編·孝論》為中心〉“Fo-ri Ch'i-sung's Buddhist-Confucian Interaction Thought Based on Fu-chiao-pien Hsiao Lun”，《華梵人文學報》*Huafan Journal of Humanities* 第 16 期（2011 年 7 月），頁 203-238。
- 葉明生 Ye Mingsheng：〈試論「瑜伽教」之衍變及其世俗化事象〉“Shilun Yujia Jiao Zhī Yanbian Ji Gi Shisu Hua Shixiang”，《佛學研究》*Buddhist Studies* 第 8 期（1999 年），頁 256-264。
- 葉明生 Ye Mingsheng：〈福建泰寧的普庵教追修科儀及與瑜伽教關係考〉“Fujian Taining De Puanjiao Zhui xiu keyi Ji Yu Yujia Jiao Guanxi kao”，收錄於譚偉倫 Tan Wailun 主編：《民間佛教研究》*Minjian Fojiao Yanjiu*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，2007 年），頁 244-278。
- 趙軼峰 Zhao Yifeng：《明代國家宗教管理制度與政策研究》*Mingdai Guojia Zongjiao Guanli Zhidu Yu*

Zhengce Yanjiu (北京 Beijing: 中國社會科學出版社 China Social Sciences Press, 2008 年)。

劉貴傑 Liu Guijie: 〈契嵩思想研究——佛教思想與儒家學說之交涉〉“Qi Song Sixiang Yanjiu ——Fojiao Sixiang Yu Rujia Xueshuo Zhi Jiaoshe”, 《中華佛學學報》*Chung-Hwa Buddhist Studies* 第 2 期 (1988 年 10 月), 頁 213-238。

謝世維 Hsieh Shuwei: 〈殺伐與捉斬: 宋元時期官將元帥文本所映現之文化變遷及其意義〉“To Fell and Behead: Cultural Vicissitudes Reflected in Song and Yuan Period General and Prime Marshal Texts and Their Significance”, 《臺灣宗教研究》*Taiwan Journal of Religious Studies* 第 14 卷 1 期 (2015 年 6 月), 頁 5-38。

謝世維 Hsieh Shuwei: 《道密法圖》*Dao Mi Fa Yuan* (臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Xin Wen Feng Publishing Company, 2018 年)。

謝聰輝 Hsieh Tsunghui: 〈圖像、抄本與儀式關係研究: 以福建三元法教閩山圖為例〉“Tu xiang, Chaoben yu Yishi Guanxi yanjiu: Yi Fujian Sanyuan Fajiao Lushan Tu Wei li”, 《以法相會——寶寧寺·毗盧寺: 明、清代水陸畫展暨學術研討論文會》*Yi Fa Xiang hui——Bao Ning Si, Pi Lu Si Ming, Qing Dai Shuilu Huazhan Ji Xueshu yantao hui* (高雄 Kaohsiung: 佛光山文教基金會 Fo Guang Shan Foundation for Buddhist Culture & Education, 2016 年), 頁 29-57。

謝聰輝 Hsieh Tsunghui: 〈投狀與呈申: 兩張閩中儀式掛軸考研〉“Tou Zhuang Yu Cheng Shen: Liang zhang Minzhong Yishi Guazhou kaoyan”, 《香港中文大學道教文化研究中心通訊》*Newsletter of the Centre for Studies of Daoist Culture* 第 47 期 (2017 年 12 月), 頁 1-5。

謝聰輝 Hsieh Tsunghui: 《追尋道法——從臺灣到福建道壇調查與研究》*Zhui Xun Dao Fa——Cong Taiwan Dao Fujian Dao Tan Diao Cha Yu Yanjiu* (臺北 Taipei: 新文豐出版公司 Xin Wen Feng Publishing Company, 2018 年 10 月)。

嚴耀中 Yan Yaozhong: 《江南佛教史》*Jiang Nan Fojiao Shi* (上海 Shanghai: 人民出版社 Renmin Chubanshe, 2000 年)。

日・山口光圓 Yamaguchi, Koen: 〈天台の密教について〉*Tian Tai No Mijiao Ni Tsu I Te*, 《密教研究》*Mijiao Yanjiu* 69-70 卷 (1964 年), 頁 40-60。

The Exorcism of yoga Gongcao pedigree Construction and traits study in central Fujian: focus on “Song gong daode” and “Wu gong taizai”

Hsieh, Tsung-hui

(Received January 31, 2019 ; Accepted April 24, 2019)

Abstract

This thesis uses the research results in recent years. Referring to the yoga manuscript since the early Qing Dynasty and fieldwork records of rituals nowadays which were found in the Youxi, Datian, Yongan three-county Daoist Temple in central Fujian, this research constructs theogony of the Method of yoga and analyzes its revealable connotation. The thesis includes preface, conclusions. First, the “yoga wu yang” should be converted from Taoism. The system of the yoga “Wu Yang Chuan Du” has already been applied and taught in Youxi area at least in the Jiajing reign. Second, “Song gong daode” and “Wu gong taizai” two founders mainly with transmission ritual and Funeral Ritual. They are Real character Qi song and Wu Peng, incorporated Method of yoga theogony, then they are displayed charisma revitalize Buddhism in the middle and late Mind Ming. Third, analysis cordially invite Qi song and Wu Peng from Tiantai Mountain historical background and geopolitical relations

Keywords: Fujian, Yoga, Taoism, Esoteric Buddhism, Exorcism

