

佛教驅邪鎮煞祖師普庵（1115-1169）的一個歷史詮釋

譚偉倫

香港中文大學文化及宗教研究系

摘要

勞格文與葉明生在20世紀90年代於閩西北所發現半佛半道的「普庵教」，改變了我們過去以為宗教驅邪鎮煞儀式是道教的天下看法。然而，作為地方儀式專家的祖師普庵，他同時也是禪宗內臨濟法系一位大徹大悟的禪師。他如何搖身一變成一位民間的「南泉山萬法教主」？究竟田野中所見的普庵與佛藏經典中所見的普庵是否同屬一人？又抑根本是民間儀式專家對「高僧」的一種攀附以提升自身傳統的地位？本文以近年出版的《南泉慈化寺文庫》，結合藏經中的僧傳傳世資料，嘗試對普庵禪師作一個歷史詮釋。據現時的資料，普庵恐怕沒有創立過任何儀式傳統。他的符、咒全是後人的創造。普庵咒的出現不早於元代，他的符現時最早見到的民間科儀本更要遲至清代。

關鍵詞：普庵、慈化寺、慈昱、南泉教主

譚偉倫，香港中文大學文化及宗教研究系教授，香港新界沙田梁錦琚樓301室文化及宗教研究系，電郵：wltam@cuhk.edu.hk。

本文為香港特別行政區研究資助局之優配研究金計劃：「中國民間佛教儀式的歷史人類學研究」（2018-2021/CUHK 14621018）的部份成果，謹此致謝。另本文部份內容曾發表於2017年9月28-30日假香港中文大學舉行之“The Emergence of a Temple-Centric Society: Area of Excellence Historical Anthropology of China Conference”，論文題目為〈從文獻中的普庵看禪師在地方社會宗教生活上扮演的角色〉。另文章部份內容亦曾發表於2018年7月16-18日假輔仁大學舉行之「戊戌年道教週2018歷史與當代地方道教研究國際學術會議」，論文題目為〈半佛半道普庵的歷史詮釋〉。

一、前言

勞格文曾提出佛、道二家在中國宗教儀式基本結構分類上的兩個典範對立：道教祭生（紅事鎮煞建醮）、佛教祭死（白事超幽度亡）；佛教主「文」（經懺）、道教主「武」（驅邪）^①。

這裡還要補上張超然的銳利觀察，即「初期道教（天師道）在喪葬儀式這個領域明顯缺席」^②。不過在中土擁有豐富田野經驗的勞格文固然清楚明白這兩種對立並非絕對。佛教從初傳東土開始便與本土道教不斷互動交涉、彼此借鑒融合，你中有我，我中有你，產生不同的「複合」儀式傳統^③。雖然如此，借鑒與交融不減儀式專家對自身傳統的根本認同。很多時候，他們會通過「轉教」：意即作儀式身份的轉換，比如由佛轉道，由文轉武，從而換上不同法衣、擺設不同的壇場、放上不同的神明、用不同的法器和以一個不同的「法號」去執行另一種為謀生而兼學的儀式傳統。如是我們仍能分辨一個複合的儀式傳統的根本母體。

佛、道雖既各有分際，又有複合，但據大部份田野工作者的觀察都認為道教在中土宗教儀式上，特別在民間有主導之勢。韓明士(Robert Hymes)在他得獎著作《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》^④中便提出他的「道教迭加在上」(Taoist-on-top)之觀點。韓明士認為在一場民間的醮儀中，實際上有兩套架構在運作，一是民間祭拜儀式（廟外進行），迭加其上的正是儀式專家的道教儀式（廟內進行）。韓明士的「道教迭加在

① 勞格文(John Lagerwey)著，譚偉倫譯，〈詞彙的問題——我們應如何討論中國宗教？〉，載《法國漢學(Sinologie Francaise)》第七輯「宗教史專號」（北京：中華書局，2002），頁260-270。

② 張超然，〈早期道教喪葬儀式的形成〉，《輔仁宗教研究》，第20期（2010年3月），頁27-66。

③ 「複合儀式」一詞最早相信是由李豐楙提出。見氏著〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，載李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁49-483。

④ 韓明士著，皮慶生譯，《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》（南京：江蘇人民出版社，2007）。原著為：Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002)。該書所獲獎項目為：Joseph Levenson Prize of the Association for Asian Studies for the best book on pre-1900 China。

上」觀念沿自丁荷生的「道教為地方儀式提供建構和整合的力量」之觀察。^⑤道教為中國宗教儀式傳統提供「科儀框架」^⑥的情況在「法場」（驅邪趕鬼）儀式類中更為顯著，甚至完全借助道家，因為這正是道家的強項。勞格文與葉明生於90年代初在閩西北所發現半佛半道的「普庵教」改變了這看法。「普庵教」為一種地方儀式傳統，以宋朝的一位禪師印肅普庵（1115-1169）作為他們的祖師，特別在武壇鎮煞驅邪法事中，扮演着「普庵到此，百無禁忌」的功能。普庵作為地方儀式專家的祖師，被稱作「南泉（山）^⑦萬法教主普庵祖師」，被供奉在儀式專家的家壇正中位置。這位普庵祖師一方面是禪宗內臨濟法系第13代傳人，法嗣黃龍牧庵（法）忠禪師（1084-1149），是一位得道的「高僧」^⑧、一位大徹大悟的禪師。其語錄三卷現收於《卍字續藏經》。他同時又是一位「神僧」^⑨，據民間流傳的一本《普庵祖師靈驗記》，他為病患者，折草為藥，服之即癒，有疫毒者，只給書頌，

- ⑤ Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 17.
- ⑥ 例如道家的符法符水、表文疏牒、考召拷問等廣見於各色各樣的民間驅邪傳統。丁荷生後來改用「多元儀式框架」(multiple liturgical frameworks)的概念。他更喜愛用「中國宗教的綜合場域」(syncretic field of Chinese religion)來解釋多元框架。見氏著 Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1993), p. 17. 丁荷生「多元儀式框架」(multiple liturgical frameworks)的概念，見氏著“Local Communal Religion in southeast china,” *China Quarterly* 174 (June 2003): 341. 他喜愛用的「中國宗教的綜合場域」(syncretic field of Chinese religion)來解釋多元框架，首見於他的 *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1998).
- ⑦ 普庵祖廟江西宜春慈化寺所在地名南泉山，見《南泉慈化寺志》。此山與安徽貴池南泉山不同，那是馬祖道一之法嗣南泉普願（748-834）於得法後所居地。著名的南泉斬貓公案即沿於此。
- ⑧ 最古之高僧傳為梁朝會稽嘉祥寺（今浙江紹興寺）僧人慧皎（497-554）之《高僧傳》十四卷，又名梁高僧傳，書成於梁天監十八年（519）。收於《大正藏》第五十冊。繼之有唐代道宣之《續高僧傳》三十卷、宋代贊寧之《宋高僧傳》三十卷、明代如惺之《大明高僧傳》八卷。以上四傳合稱為「四朝高僧傳」。其後有明朝明河之《補續高僧傳》二十六卷、民國喻謙等人之《新續高僧傳》六十五卷。慧皎謂：「自前代所撰多曰名僧。然名者本實之賓也。若實行潛光則高而不名。寡德適時。則名而不高。名而不高本非所紀。高而不名則備今錄。」*Taishōshinshū Daizōkyō* (Tōkyō : TaishōIssaikyō Kankōkai, 1929-1934)。【往後引用 *Taishō* 第五十冊為 T50: 419a23(05)-25(02)，T 冊數：頁數及欄數〔a 為上欄、b 中欄、c 下欄〕，括號中為行數。】
- ⑨ 參見明成祖朱棣等於永樂十六年（1418）間撰錄的《神僧傳》〈御制神僧傳序〉：「神僧者，神化萬變，而超乎其類者也。然皆有傳，散見經典。觀者猝欲考求，三藏之文，宏博浩汗，未能周遍。是以世多不能盡知。而亦莫窮其所以為神也。」T50: 948b4(00)-7(03)。

亦得健痊。無論是祛災除病、祈雨祈晴、伐怪木、毀淫祠，均靈驗莫測。他又參與大型寺廟建築計劃，延及數千里，包括闢路建橋。這位有靈有驗的普庵祖師，死後曾七次獲得朝廷封號，最後受明成祖封諡為共30字的「普庵至善弘仁圓通智慧寂感妙應慈濟真覺昭貺慧慶護國宣教大德菩薩」。

關於這位「南泉山萬法教主」普庵祖師，勞格文首先於1992年假香港中文大學舉行的國際客家學研討會中有專文介紹。^⑩ 其後，他與葉明生和楊彥杰在福建的中西部作更系統的跟進調查。研究成果分別以中、英文發表。英文方面，由勞格文在1999年假臺北國家圖書館國際會議廳舉行的「社會、民族與文化展演」國際研討會中發表。^⑪ 中文方面，則由葉明生撰寫，刊登於勞格文主編的《客家傳統社會叢書》第11冊。^⑫ 吳永猛基於他在臺灣澎湖以至金門與臺南的調查，於1993年及以後亦發表了多篇有關普庵（菴）禪師與臺灣民間信仰的文章。^⑬

- ⑩ John Lagerwey, “Taoism among the Hakka in Fujian” in *The Proceedings of the International Conference on Hakkaology* eds. Hsieh Jiann and Chang Chak Yan (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong and Overseas Archives, 1994), p. 340. 該文中譯版為氏著〈福建客家人的道教信仰〉，載羅勇、勞格文主編，《贛南地區的廟會與宗族》（香港：國際客家學會、海外華人研究中心、法國遠東學院，1997），頁229-258。
- ⑪ John Lagerwey, “Popular Ritual Specialists in West Central Fujian” paper read at the International Conference on Society, Races and Cultural Performanceorganized by the Committee for Cultural Development of The Executive Yuan of the Republic of China, co-organized by the Centre for the Study of Sinology, the Institute for the Study of Anthropology in the Tsing Hua University, Institute of Ethnology, Academia Sinica (Taipei: International Conference Hall at the National Library, May 28-30, 1999)
- ⑫ 葉明生，〈閩西北普庵清微等派調查〉，載楊彥杰主編，《閩西北的民俗宗教與社會》，收錄於勞格文主編，《客家傳統社會叢書》冊11（香港：國際客家學會、海外華人資料研究中心、法國遠東學院、嶺南大學族群與海外華人經濟研究部，2000），頁384-451。
- ⑬ 關於臺灣的普庵信仰的研究，見吳永猛，〈澎湖宮廟小法的普菴祖師之探源〉，載王徵士、周勳男主編，《普庵禪師全集》（臺北：大乘精舍印經會，2004），頁398-423（最早刊於《慧炬雜誌》，第354期，1993年，頁20-37）。氏著〈普菴禪師與民間信仰〉，載《佛教與中國文化國際學術會議論文集》，中輯（臺北：中華文化復興運動總會、宗教研究委員會，1995），頁485-497。氏著〈澎湖宮廟普菴禪師信仰的探討〉，《臺灣佛教學術研討會論文集》（臺北：財團法人佛教青年文教基金會，1996），頁11-25。另參王徵士、周勎男主編，《普庵禪師全集》中所收文化大學藝術研究所暨史學系的陳清香教授〈普庵禪師的禪風〉，頁397；陳碧鴻《普菴信仰與儀式之考察》，玄奘大學宗教學研究所碩士論文，2005年6月，頁1-124。筆者感謝王秋桂教授提供此碩士論文信息，惟本文的關注點是普庵中國內地的祖庭，臺灣的普庵信仰應是沿自內地而有新的發展，須另立課題處理，不在本文範圍內。

然而諸多關於普庵的研究著作中仍未能解決一個疑惑：普庵是如何從一位得道的「高僧」、一位大徹大悟的禪師，搖身一變為一位民間的「南泉山萬法教主普庵祖師」？究竟田野中所見的普庵與佛藏經典中所見的普庵是否同屬一人？他們之間有無關係？又抑根本是民間儀式專家對「名僧」與「高僧」的一種攀附以提升自身傳統的地位？要解決這問題單靠田野資料恐難完成任務。歐大年(Daniel Overmyer)早於23年前已提出中國宗教的研究必須文獻、歷史與田野並重^⑭。2000年筆者於普庵原居地，江西宜春市萬載縣余家坊，在勞格文90年代所搜集的照片紀錄資料基礎上，再補充和紀錄了不少田野資料^⑮。但本文將集中於普庵相關的歷史文獻研究。2015年普庵祖廟江西慈化寺值紀念普庵禪師誕辰900周年系列活動之因緣，在主持釋妙安法師的號召下，也為輔助申請普庵信俗為非物質文化遺產的目的，以慈化寺的名義搜集並編輯出版《南泉慈化寺文庫》線裝書冊全套共17冊，收錄了據稱為明永樂二十一年（1423）《普庵印肅禪師語錄》、明萬曆四十三年（1615）《南泉慈化寺志》、清嘉慶十一年（1806）《敕賜南泉宗譜》、清同治十三年（1874）《普祖靈驗記》等普庵相關歷史文獻資料。這就為普庵研究帶來很大的便利。本文嘗試根據上述所搜集的材料，就普庵印肅禪師/祖師作一個歷史的詮釋。

二、普庵禪師

據勞格文在江西宜春市萬載縣余家坊拍照搜集到的一份族譜紀錄照片：《宜春大平里雁門堂族譜世系圖》^⑯，普庵為江西宜春（古稱袁州）石里鄉

^⑭ Daniel L. Overmyer, “History, Texts and Fieldwork: A Combined Approach to the Study of Chinese Religions.” Paper delivered at the workshop for the Study of Chinese Religions, Sun Moon Lake, Taiwan, July, 1998. 中文版為：歐大年著，嚴小軍、曾國華譯，〈歷史、文獻和實地調查——研究中國宗教的綜合方法〉，《歷史人類學刊》，第2卷，第1期（2004年4月），頁197-205。

^⑮ 成果為〈印肅普庵（1115-1169）祖師的研究之初探〉，載譚偉倫主編，《民間佛教研究》（北京：中華書局，2007），頁205-243。

^⑯ 筆者於2000年10月22日重拍《宜春余氏族譜》（1991年辛未編修），共八卷，卷一收有〈普祖加封〉、〈悟道因緣〉、〈普祖祝文〉等，據民國癸丑年（1913）譜牒重修。依該譜次序收有：（1）民國二年（1913）序（2）嘉慶九年歲次甲子（1804）茅連如序（3）道光四年歲次甲申（1824）袁際唐序（4）乾隆癸丑（五十八年，1793）開鏡可如序（系出長茅，官於雁門，李唐時徙於宜春石裡鄉……始祖以來，屢代單傳，傳九世歷宋始產仰、印二祖，印則隱於禪）（5）康熙三十二年（甲戌，1694）運開百斯序（6）康

(今慈化鎮)余家坊余氏之後人，八世琢公之幼子，名印肅，號普庵。宋(徽宗)政和乙未年(1115)十一月二十七日辰時生，(孝宗)乾道己丑年(1169)七月二十一日歿，至冬十一月初一日葬慈化寺塔下。族譜中提到普庵是出家人，為南宋臨濟宗僧人。綜合佛典中有關普庵的傳紀^⑯，普庵20歲依壽隆寺賢和尚出家，27歲正式剃度為僧，29歲參訪湖南鴻山牧庵寺的忠禪師(普燈，名法忠)，有所省悟。39歲(1154)住持慈化院，一日誦《華嚴論》至「達本情忘，知心體合」句豁然大悟，遍體汗流。42歲兼管壽隆寺。隆興二年(1164)付院事予徒圓通，隱居於天龍岩。至今處於高山之巔的天龍岩仍為慈化鎮一重要朝聖地。乾道二年(1166)，袁州巡檢丁驥與友人劉汝明親至天龍岩延師出山，重建慈化寺於南泉山，費時四年，於乾道五年(1169)完工。普庵於同年七月二十一日坐化，世壽55，僧臘28。弟子將其全身供奉入塔。普庵於宋、元、明間獲七次詔封。

三、宋朝普庵相關的史料

近代史學之父、德國的利奧波德·馮·蘭克(Leopold von Ranke, 1795-1886)認為弄清歷史事實真相的唯一途徑就是窮本溯源，去研究「目擊者」是如何記載事實。在判定一手原始資料是否真實的過程中，蘭克提出類似清

熙丙辰(十五年，1676)鱗伯序(7)康熙辛巳(四十年，1701)運春字登瀛序(8)嘉慶九年歲次甲子(1804)泰興思賢序與開英一峰序(9)道光五年歲次乙酉(1825)子春舒繡序與予琳、泰熙、孫芳合序(10)光緒元年歲次乙亥(1875)子峻、子康、子笏、子全序(11)光緒二年歲次丙子(1876)麟書、中和、文生序。

^⑯ 〈普庵印肅禪師語錄〉，卷1，河村照孝編集，《卍新纂大日本續藏經》(東京：株式會社國書刊行會，1975-1989)【往後引用作X，X冊數、經典編號：頁數、欄目(a = 上欄、b = 中欄、c = 下欄)括號中為行數】，X69n1356: 368c(5)-371b(11)。《天如惟則禪師語錄》，卷6，〈吳郡慧慶禪寺記〉，X70n1403: 808c(9)-809b(1)；《天如惟則禪師語錄》，卷8，〈答江陵性海長老〉，X70n1403: 825c(20)-826a(7)。《佛祖歷代通載》，卷20，T49n2036: 691b(3)-c(7)；《釋氏稽古略》，卷4，T49n2037: 891a(5-22)；《釋鑑稽古略續集》，卷1，T49n2038: 911b(10-18)；《佛祖綱目》，卷38，X85n1594: 767a(4)-b(8)；《續燈存稿》，卷10，〈補遺〉，X84n1585: 775c(7-22)；《五燈會元續略》，卷2上，X80n1566: 475c(19)-476a(16)；《五燈嚴統》，卷20，X81n1568: 252b(21)-c(16)；《南宋元明禪林僧寶傳》，卷4，X79n1562: 601c(15)-602c(2)；《禪林象器箋》，卷5，〈靈像門〉，B19n0103: 110b(9)-113b(12)。

代漢學家考據的原則：愈是接近事件發生時間，證人的陳述愈可靠。^⑯若我們運用這個原則來研究普庵的生平，則有兩則史料可堪注意。首先是收於《敕賜南泉宗譜》冊一，由據稱袁州四縣巡檢丁驥於南宋乾道二年（1166）所撰之〈慈化寺記〉。據此，丁驥於普庵晚年時曾與他會面，「與師閒坐堂啜茶」，時間是隆興二年（1164），當時普庵四十九歲，也是丁驥到任「四縣巡檢」之年，當時他的衙門就在普庵的寺院附近，故登門造訪。據丁驥的〈慈化寺記〉^⑰：

（1）南泉山慈化院為當地人李倉監捐地興建，年代不可考，寺院頗具規模，但建炎初（1127-1130）曾失火，寺僧人數銳減，數年後普庵方入住。惟據謝謌（1121-1194）寫於普庵往生後十年之傳記（詳見下文），普庵參訪牧庵法忠（1084-1149）禪師後，便返回初出家時之寺院（估計應是壽隆寺）。1153年方被邀於慈化院當住持^⑱，不久便隱居於南嶺。所謂南嶺，指的可能是離慈化鎮五公里左右山上的天龍巖。

（2）普庵自幼出家，壯年落髮，生活簡樸，菲食薄衣，大部份時間留守寺院，未嘗渡河出嶺，但由於修行得神通自在，到寺院找他的人很多。

（3）丁驥上任後再三建議重修慈化院，普庵不得已答允移居南泉，讓其弟子圓通主理重修寺院之事。寺院花了五個月時間重建，於南宋乾道二年（1166）夏五月完工。

從只花五個月時間重建寺院來看，當時的慈化寺規模不會很大，與後來擁有二十四寮的「天下大慈化」相去甚遠。還有，普庵當時在慈化一帶很有名氣，但似乎只限於地方上，未及朝廷。

第二則重要史料收於《南泉慈化寺志》下卷，由據稱宋孝宗趙睿（1162-1189在位）所撰的〈和光禪師像贊〉和〈書扇〉。這位和光禪師，宋孝宗稱

^⑯ 轉引自金觀濤，〈數位人文研究的理論基礎〉，載項潔編，《數位人文研究的新視野：基礎與想像》（臺北：臺灣大學出版中心，2011），頁48。

^⑰ 丁驥，〈宋建慈化寺記〉，《敕賜南泉宗譜》，冊1。

^⑱ 據丁驥的〈慈化寺記〉，丁驥與普庵見面是在南泉山慈化院，與他辦公的地方黃圃寨不遠「去院纔步」。查《讀史方輿記》，卷87，〈江西五〉，黃圃巡司在（宜春）府西四百里，地圖上顯示的位置在萍鄉東源鄉，離開今天的慈化寺所在慈化鎮有一段距離，雖則這裡的黃圃巡司是明洪武初置。根據丁驥的記載，慈化寺是於乾道二年（1166）重建，估計可能是擇地重建，從萍鄉（慈化院）遷至慈化鎮，重建後方改稱慈化寺。虞集（1272-1348）於至正二年（1342）撰的〈重建大慈化禪寺記〉（收於《敕賜南泉宗譜》，冊一）亦提到：「師始受請住慈化，在今寺之南二里許，其地不足以容眾而遷於斯焉」，可證之。

他作「普庵嫡子、牧庵孫」。牧庵被傳為普庵的師傅（詳見下文），和光禪師是普庵的一位弟子。這位和光弟子，是宋孝宗舅舅的皈依師傅，為此宋孝宗在扇上題了「像贊」，送給他舅舅，還有日期：淳熙十六年（1189），即普庵往生後20年。

據稱明萬曆三十五年（1607）進士錢文薦所撰《南泉慈化寺志》上卷〈梵宇品〉有載：

同里李光和領鄉解，將上臨安會試，乘驢遇師於高陂橋，不恭，師漫曰：「畜生騎畜生，兩個不多爭！」和聞而不悅。師又云：「若還肯修行，與我不多爭！」曰：「選官固高，何如選佛？」和遂有悟。與師同回寺，言談相契，頓興慕道之心，盡灰功名之念，誓從師出家。^{②1}

這位鄉試中舉的李光和，是普庵的同鄉，後來皈依普庵，更名和光，字應世。他受普庵指示，於蟠龍關建蟠龍寺道場^{②2}。這位和光禪師，相信正是宋孝宗趙旼舅舅的皈依師傅。這條資料給我們交待地方上著名的普庵受朝廷關注的主要原因是普庵的一名徒弟是宋孝宗舅舅的皈依師傅。

還有一則材料是據稱上文提及的謝謌所撰，他於普庵往生後十年即淳熙六年（1179）完成了〈普庵祖師塔銘〉。謝謌是一名儒生，紹興二十七年

^{②1} 〈梵宇品〉，《南泉慈化寺志》，卷上，頁15-16。另《普祖靈驗記》卷一，由清乾隆五十五年（1790）萬載縣辛從益（1760-1828）監修的〈普庵禪師靈異事蹟〉中有「師度和光」條（頁46-47），內容相若，但增加了不少內容，包括和光妻到寺院找出家的夫君和光，碰到金剛護法神守衛着和光，回家不久即去世；還有和光後轉世為元朝慈化寺名僧慈昱等，明顯地，資料是元以後所增加的內容。清嘉慶十一年（1806）劉端撰〈南泉宗譜序〉謂慈昱「相傳為和光五世來報恩」云云，見《敕賜南泉宗譜》，冊1。

^{②2} 據1990年版宜春市志記載，龍門關，亦名蟠龍關，位於城南23公里洪江鄉絳橋東南的蟠龍山上。另據民國《宜春縣誌》記載，蟠龍山「自麓至頂凡三十六曲，上有蟠龍寺，唐末南平郡王鐘傳（高安人）建，四周峭壁，瀑湍飛流。前有龍門關，平挹雲表，誠勝境也」。據清同治《宜春縣誌》記載，蟠龍寺的來歷是這樣的：蟠龍禪院，和光祖師道場也。師姓李，石裡鄉鍾家嶺人，相傳為普庵弟子。先是，師為學博，將赴舉，遇普庵，以一二偈語挑之，大有所契，即參法座。後傳心印，授以秘符，曰「遇橋即止，遇龍即住」。師由是杖錫而南，徘徊大仰、木平岐路之間，至虹橋而止。遇一蛇，翹首折行，師隨至蟠龍山下。蜿蜒而上，抵絕頂，蛇因蟠而伏焉。師即其地為禪室。蟠龍，蓋以蛇得名也。參見劉密、甘也達，〈宜春蟠龍寺千年流變研究〉，《宜春學院學報》，2018年，第1期，頁55-64。

（1157）進士，傳程頤（1033-1107）之學，於淳熙六年受皇帝舅舅的皈依師傅和光禪師所托，替他的師傅普庵寫了一篇〈普庵祖師塔銘〉。這位儒者謝謌，另留有〈附答和光禪師柬〉，看來他與和光禪師有所交往。柬中言及：

普庵禪師，非常人也，昔聞其名，要之如高僧傳中所載，往往靈應又過之。恨以塵緣闕於一見，忽領示諭為其塔記……^㉓

他所寫的〈塔銘〉中提到：

在此淳熙六年正月，其（和光）徒弟僧應世者惠然，遣僧持書出新荊南節度推官歐陽世美所狀〈行實〉俱來以塔銘為托。^㉔

可見謝謌是受和光禪師所托而撰塔銘。他與普庵素未諸面，他的〈塔銘〉根據的是歐陽世美的〈行實〉和當時流傳的對普庵的一些看法。歐陽世美，不知何許人也，其普庵〈行實〉今已不存。現存的〈普庵禪師靈異事蹟〉，已是清乾隆年間所輯。謝謌所撰的〈塔銘〉是較接近普庵有生之年的史料。

至於世之所為緣事者，如修橋闢路，以濟於人；凡波濤險要之處，在多其所成就。其工力壯偉，規模每象，照映山川，所以論修造功行者，必以普庵為說，他方之興工役者，亦多祖普庵之餘。余亦未能一識以償宿願。或過其橋，每諦觀其題字偈頌而欽羨之。^㉕

謝謌首先交待的是普庵的修橋闢路之修造功德，修造完畢，普庵還會在建築物上題字獻偈。可能普庵的題字偈頌有保護作用，普庵成為建築行業的「保護神」，其他地方之興工役者，「多祖普庵」。

接着謝謌寫到普庵的生平，內容大抵為：師俗姓余，宜春人氏，名印肅。六歲夢僧而出家，二十七歲落髮，惠賢師教他誦經，他不以為然，跑到湖南跟大湧（山）牧庵參禪有悟，旋而返回初出家時所在之寺院。（紹興）

^㉓ 謌，〈附答和光禪師柬〉，《南泉慈化寺志》，卷下，頁18。

^㉔ 謌，〈普庵塔銘〉，《南泉慈化寺志》，卷下，頁15。

^㉕ 謌，〈普庵塔銘〉，《南泉慈化寺志》，卷下，頁15。

癸酉年（1153，時三十八歲）被邀住持慈化寺，生活簡樸，禪定外惟閱《華嚴經論》而大悟。一日大雪，有僧相訪，交談甚歡，自此隱居南嶺（或指天龍巖），自號普庵。後四縣巡檢連同劉長者請出山，助重建慈化寺^㉙。接着謝謌還提到普庵擁有一些特異功能：

師迺隨宜為說或書頌與之。有病患者，折草為藥，與之即愈。
或有疫毒，人迹不相往來者，師與之頌，咸得十全。至於祈雨祈晴、伐怪木、毀淫祠，靈應非一。^㉚

普庵能治病，特別是疫症，方法也是給予偈頌，並加草藥。他還能祈雨祈晴，伐怪木、毀淫祠，也就是有驅邪趕鬼的能力。謝謌以傳程頤之新儒學自居，在寫普庵的生平時，仍交待此等「怪力亂神」內容，足證當時有關普庵的傳聞確實如此。

據南宋雷庵正受（1146-1208）於嘉泰四年（1204）編成的《嘉泰普燈錄》，普庵曾往參悟的潭州大鴻牧庵法忠禪師，屬臨濟宗舒州龍門佛眼清遠法嗣。佛眼清遠，是於誦讀《法華經》時，悟義學名相，非所以了生死大事而改參禪。^㉛至於隆興府黃龍牧庵法忠禪師，也是先習天臺，再從佛眼清遠參禪，而且：

於同安枯樹中絕食清坐，宣和間（1119-1125），湘潭大旱，禱不應。師躍入龍淵，呼曰：「業畜！當雨一尺！」雨隨至。居南嶺後洞。木食潤欲（飲？）。侶虎豹猿狹二十年。^㉜

看來，普庵的生活簡樸，喜愛「頭陀」式的隱居生活，以至有祈雨的能力，均是有師承。關於普庵的祈雨能力，其《靈驗記》中收有多篇於南宋理宗一朝由儒師所撰的祈雨、謝雨文，包括：

淳祐七年（1247）判府侍郎葉夢鼎（1200-1279）〈祈雨文〉、〈謝雨文〉；寶祐三年（1255）判府工部陳仲坊〈謝雨文〉；寶祐六年（1258）駢

^㉙ 謌謌，〈普庵塔銘〉，《南泉慈化寺志》，卷下，頁16。

^㉚ 謌謌，〈普庵塔銘〉，《南泉慈化寺志》，卷下，頁16-17。這段資料為元念常《佛祖歷代通載》卷20所引用，T49n2036: 691b(23-27)。

^㉛ 《嘉泰普燈錄》，卷11，載《卽新纂大日本續藏經》，X79n1559: 360b(20)。

^㉜ 《嘉泰普燈錄》，卷16，載《卽新纂大日本續藏經》，X79n1559: 391b(2-4)。

文名家判府宗丞方岳（1199-1262）〈祈雨文〉、〈謝雨文〉；寶祐六年（1258）南宋丞相葉夢鼎之儒師判府吏部趙逢龍〈祈晴文〉、〈謝晴文〉。

《靈驗記》冊一收有據稱南宋嘉熙元年（1237）所頒的〈封謚定光塔寂感禪師尙書牒〉，顯示在宋理宗（1224-1264在位）一朝，普庵再受賜塔號和封號，塔曰「定光」，號稱「寂感」。《靈驗記》冊一收有湯中撰〈封寂感禪師定光之塔敕黃跋〉，據此當時的情況是：

敕書到日，僧俗萬人增山盈谷，踴躍感厲，如師復生。蓋師示化且百年，所被者數路，香火之盛，近世希有。^⑩

南宋理宗又於淳祐十年（1250）頒下〈敕加封妙濟禪師牒〉，又於寶祐三年（1255）頒下〈加封真覺禪師牒〉^⑪。理宗在十八年內，三度加封普庵。另南宋度宗咸淳五年（1269）又頒下〈加封昭貺禪師牒〉。^⑫宋代為地方神明賜額加封，又為「有經業道行」和「祈禱靈應」的僧道加封。據《宋會要輯稿》統計，宋太祖至寧宗時，全國約有1,400處神祠獲得封賜。北宋中前期封神較少，晚期神宗以後增多。^⑬兩宋何以此熱衷於封神，學者已多有論述，大抵相信與宋以後地方社會勢力的興起和中央希望鞏固統治維持王權高於神權有關。^⑭南宋理宗時，權相史彌遠（1164-1233）共擅權25年。1233年史彌遠死後，理宗才開始親政。南宋一直受蒙古侵擾，日漸衰落，後來因蒙古貴族爭奪帝位，蒙古的忽必烈（1215-1294）才不得不退回北方，南宋才化險為夷。所以宋帝愛封神以鞏固統治，與此背景有關。《靈驗記》收錄有〈救旱靈異〉，當中記載曾當過南宋丞相的葉夢鼎求雨事宜：

淳祐七年（1247）丁未五月大旱，袁州判府侍郎西澗葉公夢鼎具祝簡，委官下寺祈禱，令眾僧曰：「三日無雨，申奏官家，取回

^⑩ 湯中，〈封寂感禪師定光之塔敕黃跋〉，《普祖靈驗記》，冊1，頁3。

^⑪ 《普祖靈驗記》，冊1，頁4。本書《普祖靈驗記》於2015年由慈化寺重編，在靈驗記正文前先附上永樂帝於1420年為普庵的一篇作品〈家寶〉所寫的〈御製家寶贊〉，再附上永樂帝於1423年為〈普庵語錄〉所寫的序，最後附上明進士朱華於1503年所寫的〈縉紳題詠序〉。三個序之後，頁碼又重新開算，靈驗記的開端是〈慈化寺普庵祖師事蹟記目錄〉和隨後的一個〈外篇目錄〉。這裡所給的頁碼是從目錄開始。

^⑫ 《普祖靈驗記》，冊1，頁10。

^⑬ 馮大北，〈宋代封神制度考述〉，《世界宗教研究》，2011年，第5期，頁124。

^⑭ 馮大北，〈宋代封神制度考述〉，《世界宗教研究》，2011年，第5期，頁130。

『寂感』、『定光』封號！」山門奉命，即集眾禮告祖師，迎天龍水歸寺行法。事畢，付所委官還，纔起水時，即見錫卓泉邊烈日生雲，陰覆聖水，直到袁州灑訖三日為霖，遂成豐歲。奏聞加封「妙濟」。^⑤

葉夢鼎求雨毫不客氣，下令三天內進行求雨，若不靈驗，威脅把普庵的封號都廢除。幸好是次大團圓結局，普庵還獲加封。這與葉夢鼎傳記中所載其知袁州時曾「毀萬載旗筈村淫祠，塞其妖井」^⑥的行徑一致。顯示儒者向地方神明求雨，可能只是執行朝廷的旨意，與本身信仰無關。

總括宋一代有關普庵的史料，與田野中的材料所得的印象很不一樣。宋文獻中的普庵是一名喜愛隱居的苦行僧，有神通力，能治病（特別是治瘟疫）祈雨，能伐怪木、毀淫祠（均指驅邪神）。他的法力使用，靠的是寫偈頌，治病時也用山草藥。現在流行普庵祖師的鎮煞驅邪法術的核心：「普庵咒」或「普庵符」，在宋代沒有出現過。普庵在宋一代與道教亦未有任何關係^⑦。普庵的信仰是地方性信仰。不過因為他的一名士大夫徒弟，宋孝宗舅舅的皈依師傅和光禪師，受到朝廷關注，躍身成為國家級的「神/禪僧」。普庵的例子提醒我們，宋時的禪師不光能談禪說趣、演空開示，還須能治病求雨。普庵的求雨技巧，極可能沿襲自他的師傅牧庵禪師。

四、元朝普庵相關的史料

由宋入元，普庵繼續獲得朝廷的加封：元成宗大德四年（1300）頒下〈加封大德（禪師）敕書〉、元仁宗皇慶元年（1312）頒下〈加封定光之塔大德惠慶禪師敕〉。^⑧

據《普祖靈驗記》冊一中所載的〈普庵禪師靈異事蹟〉〈感恩寵異〉條：

^⑤ 〈普庵禪師靈異事蹟·救旱靈異〉，《普祖靈驗記》，冊1，頁51。

^⑥ 脫脫等撰，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷414，〈列傳〉，〈葉夢鼎〉，頁12433。

^⑦ 關於普庵與道教發生關係，最早文獻資料見於（明）謝肇淛（1567-1624）所撰《塵餘》卷一中提及的一個發生於明朝鄭一觀的故事，詳見本文註釋122。

^⑧ 《普祖靈驗記》，冊1，頁11、14。

大德四年，明照（慈）昱禪師（1254-1340）請於有司縣路僧司帖，呈於行宣政院僧妙先、智汪入京，次第以聞，上嘉師靈著加封「大德」。^⑨

另據稱由元成宗大德六年（1302）希陵（1247-1322）撰〈元重建大慈化禪寺記〉載：

慈化禪寺……宋理宗、度宗兩朝慕悼（道？），恩謚四褒，沛慈澤於閩湘，播德風於漢蜀者遠矣。（世祖至元）壬辰（1292）之春，寺罹烈燧，根椽片瓦，蕩而不留。雖齦齒齟童，過必興嘆，豈非數乎。由是府郡僚庶諸山禪德，僉以南源正叟禪師紹忠，神機密旋，智理幽照，宗惟嫡裔，請任寺權，重振頽綱，載興寺宇。爰有上足明照大師慈昱，慧照縱明……圖復梵規，庚子之春（大德四年，1300），又罹煨燼，躬勤畚鍤，匪懈經營……僧堂內外，畢新後先俱備……述稱祖德，聞奏天廷，追謚「大德」禪師，餘封如故，至寺之日，道俗萬數……^⑩

這份〈寺記〉的作者希陵，是駐錫於禪宗沩仰宗祖庭江西仰山栖隱寺的僧人。希陵本身，是屬元代臨濟宗楊岐派破庵派。據他所提供之資料，慈化寺由宋入元，於元世祖忽必烈時代已盡毀於火，到了片瓦不留的地步！後經由希陵的同門，南源正叟禪師紹忠重建。惟八年後又遭祝融之災，再由紹忠之徒明照慈昱成功把慈化寺再度建立起來，又上奏請求為普庵加封。在〈元重建大慈化禪寺記〉中，希陵提到為首度重建慈化的紹忠立石，稱他為：

南源山廣利萬安禪寺主持、慈化二十一代宣授賜紫衣加封南源宗主神悟圓通大師正叟紹忠。^⑪

南源山廣利禪寺位於江西宜春市袁州區彬江鎮黃花洲，宋時臨濟宗第七世高

^⑨ 〈普庵禪師靈異事蹟·感恩寵異〉，《普祖靈驗記》，冊1，頁52。

^⑩ 希陵，〈元重建大慈化禪寺記〉，《敕賜南泉宗譜》，冊1，頁1-2。本文所用為2015年慈化寺所重編之版本，原佛祖堂出版，所收每份材料，均重新獨立編頁碼，每份材料不多於四頁。

^⑪ 希陵，〈元重建大慈化禪寺記〉，《敕賜南泉宗譜》，冊1，頁3。

僧石霜楚圓禪師（986-1039）曾到此弘法。袁州籍的方會禪師追隨他左右，並創建楊岐宗。可見不論是正叟紹忠，抑或其徒明照慈昱，與原屬臨濟宗舒州龍門佛眼清遠法嗣的普庵，師承同淵源不同枝派。慈昱屬五家七宗的臨濟宗分枝楊岐宗下的破庵系。（詳見附圖1）

明照慈昱後來又到北京，拜臨濟正宗的海雲印簡（1202-1257）^⑫的再傳弟子西雲安公為師^⑬。據清嘉慶十一年（1806）文林郎禮部進士李觀瀾撰〈敕賜南泉宗譜序〉：

元明照禪師，來自萍邑，後啟賢裔也，尋墜緒於已性
(往?)，垂統業於將來，設東西廿四寮，佛教大振，有詔敕封國
師。繼國師者，復有高僧邀皇上寵眷賜金修閣，齋養僧眾。^⑭

依此，慈化寺二十四寮的規模始於元初。另據同年劉端所撰〈南泉宗譜序〉^⑮，萍邑人李明照禪師（即慈昱）除了身為元朝國師外，還是元代初期受到元世祖的賞識和信任的軍事家和政治人物伯顏（1236-1295）所「敬禮之」禪師。創建慈化東西二十四寮之事必也受伯顏的關心與支持。再據元詩四大家之一的虞集（1272-1348）所撰的〈重建大慈化禪寺記〉：慈化寺於至元壬辰（1292）「僧紹中主之」。元成宗元貞元年（1295）「明照慈昱繼之……昱公得法於大都慶壽寺西雲安禪師，則亦臨濟之傳」^⑯。慶壽寺，俗稱雙塔寺，位於北京市西城區西長安街，今不存，其主持海雲印簡，乃元初與道教長春真人邱處機同一時代的人物。《元史》〈本紀第三〉記載：憲宗蒙哥汗於辛亥元年（1251）夏六月被推為新皇帝，承繼元定宗貴由汗（1246-1248在位）以後，「以僧海雲掌釋敎事，以道士李真常掌道教事」^⑰。這位

^⑫ 據黃溍（1277-1357）〈佛真妙辯廣福圓音大禪師、大都大慶寺住持長老魯雲興公（行興）舍利塔銘〉：「以臨濟子孫相次，專慶壽法席者，海雲簡公、頤庵某公、西雲安公、北溪延公暨禪師（魯雲興公）五人」，黃溍著，王頤點校，《黃溍全集》下冊（天津：天津古籍出版社，2008），頁673。

^⑬ 虞集，〈重建大慈化禪寺記〉：「明照大師慈昱繼之昱公得法於大都慶壽寺西雲安禪師，則亦臨濟之傳」，《敕賜南泉宗譜》，冊1。

^⑭ 李觀瀾，〈敕賜南泉宗譜序〉，《敕賜南泉宗譜》，冊1。李觀瀾為重刊（宋）宋慈《洗冤集錄》的作者之一。

^⑮ 劉端，〈南泉宗譜序〉，《敕賜南泉宗譜》，冊1。

^⑯ 虞集，〈重建大慈化禪寺記〉，《敕賜南泉宗譜》，冊1。

^⑰ 宋濂等撰，《元史》（北京：中華書局，1976），卷3，〈本紀〉，〈憲宗〉，頁45。

海雲印簡，與蒙古五朝權貴，上起蒙哥和忽必烈，下至河北軍政要員多有來往，在元一代的北京（大都）非常有影響力。^⑧ 趙孟頫（1254-1322）奉敕所撰《臨濟正宗碑》以海雲印簡為「臨濟正宗」。其法脈傳承如下：

五祖法演（？-1104）→天目齊→懶牛和→竹林寶→竹林安→容庵海→中和璋→海雲簡。^⑨

趙孟頫並說臨濟「至此而中興焉」，對他評價極高。海雲印簡除了當大都慶壽寺住持外，忽必烈汗還尊他為國師。^⑩ 海雲印簡有二大弟子可庵朗、庵儂。庵儂的弟子即西雲大宗師安公。「元貞元年（1294）成宗有詔迎西雲住天都大慶寺……由是臨濟之道愈擴而大」^⑪。又：

今皇帝欽承祖武，獨明妙心，刻玉為印，以賜西雲，其文曰臨濟正宗之印，特加師榮祿大夫大司空，領臨濟一宗事，仍詔立碑臨濟院，且命臣孟頫為文，稱佛祖之道，以示不朽。^⑫

元朝的第三任皇帝元武宗（海山，1307-1311在位），印簡的再傳弟子西雲安受賜「臨濟正宗之印」，統領臨濟一宗。這位得到朝廷認可、擁護並被認定為「正統臨濟宗」、屬印簡一系的西雲安禪師，便是建立慈化二十四寮規模的慈昱禪師^⑬的師傅。慈昱繼承了他師傅在元朝廷的地位，這樣可以解釋他何以有能力在家鄉萍鄉附近重建慈化寺並大大擴充至有「二十四寮」的規模。普庵受到朝廷關注，除了有「臨濟正宗」地位的慈昱外，還有身處北京推薦元仁宗皇帝加封普庵的一位關鍵人物高麗忠宣王王璋（1275-1325）。

元成宗與武宗，都有為普庵祖師安排以皇帝的名義撰寫〈致祭文〉：元成宗大德九年（1305）總管府奉詔致祭文、元武宗至大二年（1309）奉詔致

^⑧ 冉雲華，〈元初臨濟僧人——海雲的禪法和思想〉，《華崗佛學學報》，1981年，第5期，頁37-55。

^⑨ 臨濟宗有南北二系傳承，此屬北方傳承。參見張志軍，〈海雲印簡與臨濟正宗〉，《禪》，2010年，第2期。

^⑩ 冉雲華，〈元初臨濟僧人——海雲的禪法和思想〉，《華崗佛學學報》，1981年，第5期，頁37-55。

^⑪ 趙孟頫，〈臨濟正宗碑〉，《松雪齋文集》，卷9。

^⑫ 趙孟頫，〈臨濟正宗碑〉，《松雪齋文集》，卷9。

^⑬ 劉端，〈南泉宗譜序〉，《敕賜南泉宗譜》，冊1，謂慈昱「相傳為和光五世來報恩」。

祭文、元武宗至大四年（1311）奉詔致祭文。⁵⁴

除了對普庵的致祭外，如前所述，元仁宗於皇慶元年（1312）又為普庵加封「定光之塔大德惠慶禪師」⁵⁵。據《普祖靈驗記》中的〈感雨靈異〉，是次加封是先由邦民湯翼龍等祈雨感應，至大三年（1310）次第申呈，惟未獲回應。至大四年春，元武宗駕崩，仁宗繼位，改元皇慶，再由皇甥瀋王具奏仁宗而獲加封「惠慶禪師」。這位瀋王便是高麗忠宣王王璋。他自幼便熟讀儒家經典，熟諳中原故事，尤喜大宋故事，熱心於談經論道、雅集唱酬之事，並廣交名流⁵⁶；又積極參與元朝各種佛事活動。元代高麗抄經僧入元朝頻繁，抄寫大藏經非常流行。忠宣王在大都期間，給元朝各地佛教寺院抄送大藏經。1305年給大都大慶壽寺送大藏經1部。⁵⁷ 1312年派人到杭州給惠因寺印造大藏經50部，並修建寺院、置田產。1318年元仁宗在忠宣王的邀請下，為惠因寺頒發護持詔書。⁵⁸ 瀋王1307年到佛教聖地五臺山，1319年到普陀寺降香，到杭州附近的天目山拜謁元順帝追封「普應國師」中峰明本（1263-1323）。⁵⁹ 這位瀋王熱愛儒學，信奉佛教。《靈驗記》收錄有皇慶二年（1313）〈瀋王賜經鈞旨〉：

瀋王鈞旨特印造大乘全藏經文，散施名山梵刹，廣利人天，今
將經文一全藏捨入袁州路南泉山大慈化禪寺，永鎮山門。⁶⁰

此年正是瀋王王璋推薦元仁宗皇帝加封普庵後一年。前引希陵撰〈元重建大慈化禪寺記〉「宋理宗、度宗兩朝慕悼，恩謚四褒，沛慈澤於閩湘，播德風於漢蜀者遠矣」表示普庵信仰已於宋理宗與度宗之朝傳到福建、湖南，以至到四川。1264年元世祖忽必烈發布《建國都詔》，改燕京（今北京市）為中

⁵⁴ 《普祖靈驗記》，冊1，頁11-13。

⁵⁵ 《普祖靈驗記》，冊1，頁14。據《普祖靈驗記》中的〈感雨靈異〉，此次的加封是因至大三年（1310）邦民湯翼龍等祈雨感應。見《普祖靈驗記》，冊1，頁52。

⁵⁶ 劉中玉，〈高麗忠宣王王璋與元士大夫在萬卷堂中的交往〉，《中韓歷史文化交流論文集》（延吉：延邊人民出版社，2007）。亦收於中國社會科學院歷史研究所中外關係史研究室網站《歐亞學研究》。

⁵⁷ 程文海，〈大慶壽寺大藏經碑〉，《雪樓集》，卷18，四部叢刊初編本。

⁵⁸ 陳高華，〈杭州慧因寺的元代白話碑〉，《浙江社會科學》，2007年，第1期，頁172。

⁵⁹ 烏雲高娃，〈高麗與元朝政治聯姻及文化交流〉，《暨南學報》（哲學社會科學版），2016年，第10期，頁112-120。

⁶⁰ 〈瀋王賜經文全藏鈞旨〉，《普祖靈驗記》，冊1，〈封謚〉，頁14。

都，定為陪都，1267年又遷都到中都，定中都為首都，又名大都。高麗忠宣王王璋一生大部份時間都生活在大都，只曾短暫回高麗。他熱心於加封普庵，又贈送藏經到慈化寺，表示普庵的信仰，於元仁宗（1311-1320年在位）之年已傳至北京。

由大尉瀋王奏請加封普庵為惠慶禪師的文件中（稱作宜春縣移文，落款有「准此皇慶元年」），有一段珍貴的普庵傳記：

皇帝聖旨裏袁州路宜春縣，承奉總管府指揮該承江西等處，行中書省劄付該准宣政院，咨據袁州路南泉山大慈化禪寺僧嵩妙琇狀呈：本寺開山普庵祖師菩薩，生於宋政和乙未年（1115），自幼出家，穎悟絕倫，為僧受具足受戒，講究經論，悟華嚴妙旨，牧庵禪機，宏道演法，濟物度人，如佛在世。脇下不至席十有二年。戒行清高，名德昭著遠近。歲時每遇水旱災難疾病，凡有祈禱，隨心感應，官民敬仰，道德廣彰。紹興癸酉（1153）創始住持慈化，至今一百六十餘年。靈應功行，事蹟載諸書誌，碑墨現存，自宋四次褒封，光寶塔寂感妙濟真覺昭覲禪師。大德四年（1300）欽奉聖旨封謚大德禪師。皇慶元年（1312）三月初二大尉瀋王奏聞欽奉聖旨加封定光寶塔寂感妙濟真覺昭覲大德惠慶禪師。欽受外未蒙行移照會，今將所受聖旨錄連在前，告乞詳狀事，得此，今將聖旨全文錄連在前，當院咨請照驗，欽依施行，准此。省府今云云，合下仰照驗，欽依施行。奉此，總府今合下仰云云。承此，本縣欽錄聖旨全文在前，合下仰照驗，欽依施行，須至指揮，右下大慈化禪寺，准此。皇慶元年九月初六日。^⑪

以上普庵的傳記中，比宋朝的傳記增加的內容有「脇下不至席十有二年」^⑫和「官民敬仰」，表示普庵修苦行，夜不倒丹十二年，他的信眾包括官與民。「脇不沾席」是指睡覺時身體不躺下，形容精進修行，晝夜不息。

^⑪ 《普祖靈驗記》，冊1，頁14。

^⑫ 往後的僧傳所載普庵傳記都加有此內容，如明朱時恩（1563-？）著《佛祖綱目》第38卷「脇不沾席者，十有二年。」，X85n1594: 767a(7)；施沛（1585-1661）彙集《續燈存藁》第4卷「乾乾朝夕脇不沾席者十有二年」，X84n1585: 775c(16)；自融（1615-1691）撰《南宋元明禪林僧寶傳》第4卷「脇不沾席，十有二年。」，X79n1562: 602a(7)。

劉宋求那跋陀羅（394-468）譯《十二頭陀經》提到：「若欲睡時，脇不著席，是為十二頭陀之法。」⁶³唐華嚴宗第五祖圭峰宗密禪師（780-841）所著《禪源諸詮集都序》卷上之二曰：「具明坐禪門戶，漸次方便，與天臺及佚秀門下，意趣無殊。故四祖數十年中，脇不至席。」⁶⁴所以這種苦行不單在禪宗師輩中廣行，還流行於天臺宗內。南宋天臺宗石芝宗曉法師（1151-1214）編著《四明尊者教行錄》卷六謂北宋天臺僧知禮大師（960-1028）：「二十從寶雲（義通）師，學天臺教法，秉志堅確，脇不沾席。」⁶⁵及至元代，提倡看話禪法的名僧「普應國師」中峰明本是高麗忠宣王王璋之皈依師傅，王璋是普庵受元朝朝廷關注的關鍵人物之一。他的皈依師傅中峰明本的傳記中也有「十年脅膚不沾席」⁶⁶，看來「脇不沾席」已成為高僧的一個流行標記，這可能是普庵傳記也增加了「脇不沾席」的內容的一個原因。

元朝最後一次加封普庵是在元仁宗延祐三年（1316），〈加封定光靈瑞之塔制詞〉。不過往後，元朝廷仍有多次御賜慈化寺碑、香、燈、銀、旛、藏經等嘵資法器：元仁宗延祐三年（1316）總管府發〈御賜碑文帖〉、總管府降〈御香帖（牒）〉；元泰定帝泰定二年（1325）皇太后〈賜藏經敕〉；元文宗至順三年（1332）〈賜香〉、旨〈賜長明燈〉牒，至順四年（1333）〈賜貨銀（五十兩）寶旛等物〉總管府牒；元惠帝至正元年（1341）〈賜藏經御香〉。⁶⁷

元惠帝之年仍有一次加封，不過不是普庵，而是於元一代重建慈化寺的明照慈昱。

元惠帝至元六年（1340）御葬加封慈昱〈大元謚封昱公誌〉⁶⁸。

今天佛教藏經中所收的元一代僧傳，有記載普庵事蹟最早的是成書於元正元年（1341）念常所撰《佛祖歷代通載》⁶⁹和成書於至正年中覺岸所撰

⁶³ 于闐國三藏求那跋陀羅(Guabhadra)譯，《佛說十二頭陀經》，《大正藏》，T17n0783: 721c05; cf. 《龍藏》0448 · 47冊。

⁶⁴ 《大正藏》，T48n2015: 404a03。

⁶⁵ 《大正藏》，T46n1937: 912a27。

⁶⁶ 參見〈道行碑〉，明本，〈天目中峰和尚廣錄〉，卷30，載藍吉富主編，《大藏經補編》（臺北：華宇出版社，1985）【此後引作B】B25n0145: 979b(10)。另可參見《續藏經》，冊37，頁514上11；《中華大藏經》no. 1534；釋有晃，〈元代中峰明本之禪學思想與禪法略探〉，《中華佛學研究》，第10期，2006年，頁199-237。

⁶⁷ 《普祖靈驗記》，冊1。

⁶⁸ 《敕賜南泉宗譜》，冊1。

⁶⁹ 《佛祖歷代通載》，卷20，T49n2036: 691b(3)-691c(7)。

《釋氏稽古略》^⑦。二者內容除增加了普庵的一些說法偈語外，並無新的資料。元小師善遇編，約成書於至正九年（1349）的《天如惟則（1286-1354）禪師語錄》則收有一則重要資料〈吳郡慧慶禪寺記〉^⑧：

姑蘇城西五里許……慧慶禪寺也……普菴禪師之化也。初，普菴振化於袁之南泉山，道場之盛甲天下，沒世雖久，揚揚有靈。凡官民旱潦病橫與夫拘忌營構之事，咸禱之，厥應如響。皇元加贈「大德慧慶禪師」。歲時香幣與民施交委食，無寸壤，居徒常數千人。江湘淮漢之間其化殆遍。獨未至於吳……延祐甲寅（元仁宗，1314）春。（江西贛州）南康無瑕沙門宗璵（d. 1330）訪道至吳門……乃謀結菴以延游錫，且以奉禪師……閨關驛道濱長河民苦泥淖，璵募眾以覽之，橋之圮者新之，凡利人之事靡不為，為必徼靈於普菴。江艘海舶有獲冥應而脫風濤者，至則拜普菴為更生……遂建無量壽閣以祠佛……後為普光明殿，普菴之像居焉，殿後為大莊嚴閣。^⑨

又據〈方輿彙編職方典〉「慧慶禪寺在（蘇州）府城閨門外西五里。元延祐間，僧宗璵建。本在白蓮涇東，後移今所」^⑩。閨門，俗稱吳門，原是吳中（蘇州）西北面的一個城門，特別以附近一帶曾經繁華蓋世的商業區著稱。前506年，這裡是孫武、伍子胥等率吳軍伐楚的出發地和凱旋地。街道平行，又有外城河、內城河、上塘河（京杭大運河古河道）、山塘河（通往虎丘）、中市河分別從五個方向匯聚於此。清代乾隆年間的名畫《姑蘇繁華圖》表現了當時閨門至楓橋的十里長街萬商雲集的盛況。當時這裡各種店鋪多達數萬家，《紅樓夢》開篇就說「閨門最是紅塵中一二等富貴風流之地」。閨門也因此成為當時蘇州的代名詞。上文提及普庵信仰已於宋理宗與度宗之朝傳到福建、湖南，以至到四川。這裡方才有一個完整的故事交待普庵信仰如何被傳到蘇州府城閨門。這也是傳世文獻最早提到有為普庵塑像，

^⑦ 《釋氏稽古略》，卷4，T49n2037: 891a(5-22)。

^⑧ 《天如惟則禪師語錄》（又名《師子林天如和尚語錄》），卷6，X70n1403: 808c(9)-a(3)。

^⑨ 《天如惟則禪師語錄》，卷6，X70n1403: 808c(9)-a(3)。

^⑩ 《欽定古今圖書集成·方輿彙編·職方典》，卷678，〈蘇州府部〉。

並設殿供奉^⑭。普庵的功能也首次擴展到保佑「江艘海舶……脫風濤者」。元朝確是普庵信仰發展的一個重要里程碑。

據元朝的史料，慈化寺至元代已片瓦無存。重建慈化寺的不是普庵所屬的臨濟宗佛眼清遠法嗣，而是臨濟的另一分枝楊岐派。元朝普庵的傳記撰於普庵往生後143年，他的神通感應依舊：「水旱災難疾病，凡有祈禱，隨心感應」，而且「沛慈澤於閩湘，播德風於漢蜀」，信仰圈進一步擴展至蘇州。更重要的是元代的史料讓我們知道，普庵受元朝的關注與一位得到朝廷認可為「正統臨濟宗」地位，屬印簡一系的西雲安禪師和他的弟子祖藉江西萍鄉的慈昱有關；也與一位熱愛漢文化、長期住於大都的高麗王王璋有關。王璋皈依提倡看話禪的「普應國師」中峰明本禪師^⑮，他於元仁宗之年熱心推薦加封普庵，又贈送藏經到慈化寺，表示普庵的信仰已傳至北京。自1260年，忽必烈任命藏密薩迦派的八思巴（1235-1280）為國師後，藏傳佛教薩迦派盛行於北京。一個合理的測想，普庵梵咒的出現，以至為梵咒配上音樂，可能始於元朝。但最早有關普庵咒的文字記載，則要等到明萬曆年間。

關於普庵鎮煞驅邪法事的核心普庵咒如何在歷史中產生已另有研究可參考^⑯。《敕賜南泉宗譜》中有一條資料可以進一步提供一點線索。宗譜冊三序言後有：

明萬曆年間，西六寮普三周禪師於河南少林寺知監院事請界源
禪師嗣法門人金碧峰（峰）禪師法座接續四十八字。^⑰

這裡記載的是慈化寺採用宋河南少林寺國師明禪師的三十六字輩，於萬曆年間已不敷應用，故須另接上金碧峰（1308-1372）禪師的四十八個字輩。

^⑭ 現時臺灣供奉普庵的廟宇頗多，詳參陳碧鴻，《普庵信仰與儀式之考察》（新竹：玄奘大學宗教學研究所未刊碩士論文，2005），頁1-124。

^⑮ 中峰明本屬臨濟南方傳承：臨濟義玄→興化存獎→南院慧顥→風穴延沼→首山省念→汾陽善昭→石霜楚圓→楊岐方會→白雲首端→五祖法演→圓悟克勤→虎丘紹隆→應庵曇華→密庵贊傑→破庵祖先→無準師範→雪岩祖欽→高峰原妙→中峰明本。見張志軍，〈海雲印簡與臨濟正宗〉，《禪》，2010年，第2期。

^⑯ 參見謝偉倫，〈普庵咒的一個歷史詮釋〉，《華人宗教研究》，第15期（2020年1月），頁23-62。

^⑰ 《敕賜南泉宗譜》，冊3，頁6。參見同書冊3、卷2，頁61，「普三周禪師」。金碧峰的四十八字為：續佛慧命、常住法位、廣大聖化、福潤群類、通徧維芳、無盡藏義、幕海同春、祥雲畢集、桂乳流傳、馨香奕世、竺乾華美、光明耀煌。

問題是為甚麼慈化寺選擇金碧峰？這位「界源禪師嗣法門人」金碧峰是誰^⑧？據明初被朱元璋稱為開國文臣之首的宋濂（1310-1381）於洪武六年（1373）所撰之《碧峰禪師碑略》，元順帝（1333-1370在位）曾三度召見碧峰禪師於燕都。明太祖亦於洪武元年召碧峰禪師至南京，又敕禪師參與鍾山普濟佛會，施摩伽陀斛法食。^⑨足見金碧峰是元末明初兩朝皇室見重的高僧。碑記中提到禪師在定中見一山，知是五臺山，禪師乃就山建靈鷲庵，四方遊學之僧多至千餘人。明釋鎮澄撰、民國釋印光重修《清涼山志》有云：「師嘗製華嚴佛事，梵音清雅，四十二奏，盛行於世」^⑩。這裡所說的「華嚴佛事」是指「華嚴字母佛事」或曰《華嚴懺法》^⑪。據另一個對普庵咒的研究和考據結果：

元末明初，五臺山壁峰禪師創制的「華嚴字母佛事」開啟了華嚴四十二字門傳持諷誦的新篇章的一個事實。如是應啟發了普庵咒的產生，從梵文字母教科書而演變用作佛事諷誦，又把它攀附於宋朝的普庵祖師。這是為甚麼我們在明初以前根本找不到普庵咒的蹤影之故。能夠肯定的是約於明中葉，普庵咒被江南文人譜入泉州南音。萬曆年間又開始譜入古琴。清朝再滲透北方弦索和宮廷吹打樂等不同的地方音樂；最後再被佛教人士引回作為咒語誦唱及儀軌音樂。^⑫

^⑧ 金碧峰，名寶金，號碧峰，其傳記見明河（1588-1640），《補續高僧傳》，卷14，〈金碧峰傳〉，X77n1524: 474c(18)-475c(8)；喻謙編，《新續高僧傳》，卷18，〈明五臺山靈鷲庵沙門釋寶金傳〉，B27n0151: 162b(19)-163b(5)；自融（1615-1691）撰、性磊補輯，《南宋元明禪林僧寶傳》，卷11，〈金璧峯禪師〉，X79n1562: 632c(20)-633b(13)；淨柱（1602-1655）輯，《五燈會元續略》，卷2上，〈代州五臺靈鷲碧峰寶金禪師〉，X80n1566: 492c(17)-493a(21)；費隱通容（1593-1661），《五燈嚴統》，卷22，〈代州五臺靈鷲碧峯寶金禪師〉，X81n1568: 285c(9-22)；明末臨濟宗僧超永編輯，超揆較閱，《五燈全書》，卷57，〈太原五臺山靈鷲碧峰寶金禪師〉，X82n1571: 218c(24)-219b(5)。

^⑨ 宋濂，〈碧峰禪師碑略〉，收入葛寅亮《金陵梵刹志》，卷39，B29n0160: 319a(8)-321a(2)。

^⑩ 民國釋印光重修，《清涼山志》，收入《CBETA 電子佛典集成》志彙（GA）第79冊，GA079n0081: 139a03。

^⑪ 參見崔文魁，〈明清時期的五臺山佛教音樂〉，《五臺山研究》，2005年，第3期，頁23-27。另參周廣榮，〈悉曇學敘論〉，《普門學報》，第9期（2002年5月），頁1-20；氏著《梵語〈悉曇章〉在中國的傳播與影響》（北京：宗教文化出版社，2004）。

^⑫ 譚偉倫，〈普庵咒的一個歷史詮釋〉，《華人宗教研究》，第15期（2020年1月），頁130。

如是可以明白何以萬曆年間慈化寺把山西五臺山金壁峰禪字的字輩排法，引用到江西的慈化寺去，很大可能出於把金碧峰作為普庵咒法的祖師來看待。萬曆年間正是普庵咒首見於傳世文獻的時期，這樣把啟發普庵咒創造的「界源禪師嗣法門人」金壁峰的字輩排法引用到慈化寺便可以理解了。

五、明朝普庵相關的史料

相比元代，明代加封號於普庵又或慈化寺賜匾額之事不多。據《普祖靈驗記》所載，明太祖洪武十七年（1384）曾為在慈化當僧官的僧人賜「官符命」，依此，江西袁州府有「僧綱司」之設，而「都綱」一職，由慈化寺僧人出任^{⑧3}，所以慈化寺在明初的重要性，是出於朝廷寺院管理的考慮。〈授官符命〉一文提及明宣德元年（1426）慈化寺遭「回祿」之災，因而喪失了「御書龍亭闕牌」，不能祝延聖壽。於是禮部奏准再賜下「萬歲龍牌」，以便祝延聖壽之禮的進行：

凡遇正朔、冬至、聖誕，本寺住持照依舊規，先三日率眾焚
香、誦經，前一日同本鎮巡司官吏赴寺習儀，至期祇迎龍亭闕牌，
齊赴巡司行禮祝延聖壽，至今遵守無違。^{⑧4}

在明代，對普庵祈雨、致祭等文獻不復再有，換來的是寺院管理的官方機構設立，和在寺院中替皇帝定期祝壽、祈福的制度之訂立。另據彭哲於明孝宗弘治十八年（1505）所撰〈慈化寺聖砌佛殿記〉，朱元璋（1368-1398在位）曾賜慈化寺「天下第一禪林」^{⑧5}。明憲宗即位二年（1465）又賜「廣慈護國大慈化禪寺」，則可見慈化寺在明代頗具規模。明初對慈化寺賜額加封之事不多，可能與元末之際，慈化和尚曾參與反元活動有關。

據元末明初，權衡所撰二卷的《庚申外史》^{⑧6}中提及：宜春縣南泉山慈

^{⑧3} 〈賜官符命〉，《普祖靈驗記》，冊2，頁133；《南泉慈化寺志》，卷上，頁52。授僧綱司都見《普祖靈驗記》，冊1，〈外編目錄〉。

^{⑧4} 〈賜官符命〉，《普祖靈驗記》，冊2，頁134。

^{⑧5} 彭哲，〈慈化寺聖砌佛殿記〉，《普祖靈驗記》，冊1。

^{⑧6} 《庚申外史》又名《庚申帝史外聞見錄》或《庚申大事記》，是書記述元順帝即位（元統元年，1333）至元亡（至正二十八年，1368）三十六年間史事，因順帝生於庚申年（1320），時稱庚申帝，故名。

化寺僧彭瑩玉，家住慈化寺東村，十歲時入寺當小和尚。他念經學佛，識藥行醫。有一年鄉裡流行疾疫，由於他的醫治，「疾者皆愈，以故袁民翕然事之如神」^⑦。彭瑩玉和徒弟周子旺等人，於順帝至元四年（1338）發動反元起義，起義者「背心皆書佛字，以為有佛字者，刀兵不能傷。人皆惑之，從者五千人」^⑧，彭瑩玉於至正十三年（1353）為元軍所圍剿而亡。慈化寺作為南派紅巾軍的開山始祖彭瑩玉的發源地，朱元璋對慈化寺有戒心或可以理解。

此外明太祖在明初對佛教態度的轉變，也是重要原因之一。卜正民（Timothy Brook）在其《明代的社會與國家》一書中，認為朱元璋在最初的十年中保護佛教的發展，以至於幾乎使佛教成為官方宗教（official religion）。朱元璋即位初年確是頗好佛教，他曾把僧徒召入禁中，賜坐與講論，《明史》載：

帝自踐阼後，頗好釋氏教，詔徵東南戒德僧，數建法會於蔣山，應對稱旨者輒賜金襴袈裟衣，召入禁中，賜坐與講論。吳印、華克勤之屬，皆拔擢至大官，時時寄以耳目。由是其徒橫甚，讒毀大臣。舉朝莫敢言。^⑨

太祖於洪武初除徵召江南名僧入京，建「善世院」^⑩統理天下釋教，還詔請各路高僧數建廣薦法會，特別是從洪武元年一直到五年連續舉行的蔣山法會，是明初朱元璋最為重視的，目的是超度在元末連年征戰中陣亡的兵將

^⑦ 權衡，《庚申外史》（臺北：廣文書局，1968），頁6。

^⑧ 權衡，《庚申外史》（臺北：廣文書局，1968），頁6。

^⑨ 張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1974），卷139，〈列傳〉，〈李仕魯〉，頁3988。

^⑩ 洪武二十一年二月「是月重建天界善世禪寺於城南，初元文宗天曆元年始建大龍翔集慶寺，在今都城之龍河，洪武元年（1368）春即本寺開設善世院，以僧慧曇（1304-1371，臨濟宗楊岐派）領教事，改賜額曰大天界寺，御書天下第一禪林，榜於外門。四年改曰天界善世禪寺。五年又改為善世法門。十四年革善世院。十五年設僧錄司於內，至是毀於火。上命徙於京城南定林寺故址，仍奮額曰天界善世禪寺」，《明太祖實錄》（中研院史語所校勘本），卷188，頁2829。本文所引《明實錄》均為該版本，後文不再另註。

臣民。^⑪ 辦法會以外，明太祖洪武五年（1372）敕令在京師應天府（今南京）蔣山寺點校開刻，至洪武三十一年（1398）雕板圓滿，歷時27年，是為《洪武南藏》，孤本現存四川崇州市光嚴禪院（古稱常樂寺或上古寺）。

明太祖即位後，對藏傳佛教也非常關注和支持，但有別於前代元朝的獨尊薩迦派。明太祖先後敕封了藏密帕竹噶舉派（白教）、薩迦派（花教）的宗教首領，後又於洪武七年（1374）封噶瑪噶舉派（Karma Kagyu）的黑帽系第四世噶瑪巴乳必多杰（1340-1383）為灌頂國師。洪武八年（1375）正月，正式下詔給乳必多杰；他未應召，但從1374年起他已派人到南京朝貢，與明朝建立朝貢隸屬關係^⑫。

明太祖辦佛教法會、刻印藏經、敕封藏密高僧，又「普給僧道度牒」，初看有寵佛的態度，但目的仍在「善世利國」，希望「其佛仙之幽靈，暗助王綱」，希望通過對宗教的扶持，達到明初「文臣之首」的宋濂所說的「陰翊王度」的目的。^⑬ 所以洪武十四年（1381），太祖在確立明朝官制後，正式建立僧官機構體系，亦建立完密的度僧制度，禁止婦女出家，限定出家年齡，考試通經，限定全國僧人總數。洪武十五年（1382）始置僧錄司為中央管理佛教事務機構，又將佛寺按其性質分為禪、講、教三等。^⑭ 「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」^⑮。這個佛教寺院分類政策，把專門做經懺法事的佛教寺院以至僧人歸為一類，影響深遠，受到學者廣泛注意^⑯。洪武十七年（1384）十月，禮部表示許多出家人

^⑪ 《明史》卷139《李仕魯傳》中提到朱元璋「數建法會於蔣山」，根據宋濂記載，從洪武初年開始，朱元璋幾乎年年都在蔣山的禪寺裡舉辦規模很大的法會，如《佛日普照慧辨禪師塔銘》中云：「惟洪武元年秋九月，詔江南大浮屠十餘人於蔣山禪寺，作大法會，時楚石禪師實與其列……二年春三月，復用元年故事召師說法如初，錫燕（宴）文樓下，親承顧問」，載焦竑，《國朝獻徵錄》（臺北：明文書局，1991），卷118，參見趙偉，〈明初蔣山法會考述〉，《世界宗教文化》，2018年，第6期，頁107-113。

^⑫ 吳俊榮，〈噶瑪巴源流及其歷史地位〉，《西藏研究》，1995年，第2期，頁107。

^⑬ 宋濂，〈恭題賜和托鉢歌後〉，《鑾坡後集》，卷6，羅月霞主編，《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999），頁692-693頁。

^⑭ 同樣，僧亦分三類：「凡僧有三等，曰禪，曰講，曰教。」，見《欽定古今圖書集成·博物彙編·神異典》，卷64，〈釋敎部匯考六〉，X77n1521: 54a(7)。

^⑮ 葛寅亮，《金陵梵刹志》，卷2，〈欽錄集〉，（臺北：明文書局，1980），頁53-54。

^⑯ 野潛龍，《明代文化史》，〈明代の佛教と明朝〉（東京：吉川弘文館，1979），頁256；陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《新世紀宗教研究》，第3卷，第1期（2004年9月），頁38-88。

名為僧道，其實是為逃避賦役，因而建請三年給一次度牒，且應嚴加考試^⑦。洪武二十四年（1391）六月規定，各府州縣只存一所寬大可容僧眾的寺觀，各寺觀僧眾都合併到此一寺觀，且不可與平民相混雜。次月，又令庵堂寺觀非原有舊額者，皆毀之。^⑧

《明太祖實錄》卷二百一十載，「洪武二十四年七月丙戌，詔天下僧、道有創立庵、堂、寺、觀。非舊額者，悉皆毀之」^⑨。《明英宗實錄》卷一百五十二載：「（正統十二年四月庚申）各處非祀典所載諸淫祠，宜悉革廢，即以其地召民承佃」^⑩。《明光宗實錄》卷三載：

矧有奸民專以賽會進香為事，輿蓋雕龍畫鳳，旗鼓蔽日喧天，違法殊甚，宜嚴緝教師會首，依律究罪，餘黨解散。邇來淫祠日盛，細衣黃冠所在如蟻，今後敢有私創禪林道院，即行折毀，仍懲首事之人，僧道無度牒者，悉發原籍還俗。^⑪

足見自明太祖至英宗、光宗，對「禁淫祠」的態度是一脈相承的^⑫。情況到了成祖有所變化。

明成祖永樂帝朱棣（1360-1424）繼承太祖的強勢統治，「雄武之略，同符高祖」^⑬。不過成祖以武力奪取侄兒建文帝（1399-1403在位）的寶座而後，大抵自知得位不正，有借助佛教來加強自己正統性之意。他選擇佛教是因為在他登位前仍是燕王之際，有僧人道衍（俗名姚廣孝，1335-1418）協助他謀反，並親自替他訓練兵馬、打造兵器、充當軍師。朱棣即位，道衍上朝當黑衣宰相，穿官服，退朝之後回到廟裏披袈裟。可能是這個因緣，成祖在皇后的幫助下於永樂元年（1403）頒布《大明仁孝皇后夢感佛說第一希有大功德經》，經中觀音預言燕王妃將成為「天下母」，故傳授這部佛經供她用

^⑦ 《明太祖實錄》，卷167，頁2563。

^⑧ 《明太祖實錄》，卷210，頁3125。

^⑨ 《明太祖實錄》，卷210，頁3125。

^⑩ 《明英宗實錄》，卷152，頁2990。

^⑪ 《明光宗實錄》，卷3，頁67。

^⑫ 高致華，〈「正統」與「異端」——淺談明代之「淫祠」〉，《2001年度財團法人交流協會日臺交流センター歷史研究者交流事業報告書》，頁11-12。

^⑬ 張廷玉等撰，《明史》，卷7，〈本紀〉，〈成祖三〉，頁105。參見周齊，〈明朝諸帝的佛教認知與政治文化環境〉，《法源》，總第19期（2001年），頁273-293。《法源》於2010年總第28期開始，正式更名為《中國佛學》，由中華書局出版。

來「拔濟生靈」。永樂五年（1407）二月，「命西僧尚師哈立麻於靈谷寺啟建法壇，薦祀皇考皇妣，尚師率天下僧伽舉場普度大齋科十有四日。」當日在南京出現「祥瑞」：「卿雲天花，甘雨甘露，舍利祥光，青鳥白鶴連日畢集……。」¹⁰⁴ 永樂十七年（1419）「又命尚書呂震，都御史王彰，齎捧諸佛、世尊、如來、菩薩名稱歌曲，往陝西、河南頒給。」¹⁰⁵ 成祖不特編製佛曲，更編集了一部九卷的《神僧傳》。「永樂五年正月辛未，直隸及江浙諸郡軍民子弟私披剃為僧；赴京冒請度牒者千八百餘人，禮部以聞。上怒」。¹⁰⁶

在明一代為普庵加封號的，只有明成祖。他於永樂十八年（1420）為普庵加封了28字。¹⁰⁷ 明成祖還為普庵語錄寫了不少序文，包括〈普庵家寶御讚〉、〈實錄御序〉和〈語錄御序〉¹⁰⁸。

明宣宗宣德年間（1426-1435）重頒永樂五年欽賜普祖徽號製書聖旨永鎮山門。¹⁰⁹ 明英宗正統十年（1445）頒下〈賜經敕〉。¹¹⁰ 明神宗萬曆四十二年（1614）、四十四年（1616）間亦曾頒賜三藏。¹¹¹ 根據這些材料，可以肯定，慈化寺曾經一度藏有成書於永樂十八年至英宗正統五年（1420-1440）珍

¹⁰⁴ 陳夢雷、蔣廷錫，《欽定古今圖書集成·經濟彙編·樂律典》（濟南：齊魯書社，2006年據清雍正銅活字本影印本），卷31，〈樂律總部彙考三十一〉。

¹⁰⁵ 陳夢雷、蔣廷錫，《欽定古今圖書集成·博物彙編·神異典》，卷64，〈釋教部匯考六〉，載於《卍新續藏》，第77冊，X77n1521_p0055a19-21。

¹⁰⁶ 陳夢雷、蔣廷錫，《欽定古今圖書集成·博物彙編·神異典》，卷64，〈釋教部匯考六〉，載於《卍新續藏》，第77冊，X77n1521:54c (1-3)。參見曹仕邦，〈明成祖對佛教的政治利用〉，《國際佛學研究》，創刊號（1991年12月），頁281-290。

¹⁰⁷ 明成祖於永樂十八年加封普庵28字：「至善宏仁圓通智慧寂感妙應慈濟真覺昭貺慧慶護國宣教大德菩薩」。詳見〈加封御序〉，收於《語錄》，卷1（上）；《宗譜》，冊1；《普祖靈驗記》，〈外編目錄〉。

¹⁰⁸ 明成祖永樂十八年撰〈普庵家寶御讚〉長達千六（1,680）字，收於《宗譜》，冊1、《普祖靈驗記》，冊1，頁7。永樂二十一年撰〈實錄御序〉收於《語錄》，卷1（上）；《宗譜》，冊1；《普祖靈驗記》，〈外編目錄〉。同年撰〈語錄御序〉收於《宗譜》，冊1；《普祖靈驗記》，冊1，頁11。

¹⁰⁹ 《敕賜南泉宗譜》，冊3，頁17，（眞）明奎文禪師條。

¹¹⁰ 〈賜經敕〉收於《南泉慈化寺志》，卷上，頁53；《普祖靈驗記》，冊2，頁134，〈外編目錄〉。明版大藏經有五種，這裡指的可能是成於永樂十八年至正統五年（1420-1440）之《永樂北藏》。參見《佛光大辭典》，〈明藏〉條。

¹¹¹ 侯世屏，〈宜春慈化寺藏經閣碑記〉（1625），《普祖靈驗記》，冊2，頁135；《普祖靈驗記》，冊1。侯世屏為湖北省武漢市江夏人，是萬曆四十二年（1614）舉人，位至廣西上思州知州。碑記中提到「續刻聖母華嚴懸談」，故可肯定慈化寺所藏的是成書於永樂十八年至正統五年的《永樂北藏》。

貴的《永樂北藏》。

據彭哲〈慈化寺聖砌佛殿記〉，慈化寺於明憲宗成化二十三年（1487）僧寮蕩為燬。明孝宗弘治七年（1494）殿宇重興，弘治十七年（1504）告成。《慈化寺志》乃是在萬曆年間（1573-1620）編定^⑫。據編者錢文薦於《慈化寺志》中的〈普庵祖師傳〉提及：「然經、咒流行世間，今人興作多用之」^⑬，這則資料非常重要，表示民間所流行普庵的經和咒，其最早出現的年代可能遲至明代。不過若萬曆年間經、咒已流行，其出現的年代應為更早。由於錢文薦是萬曆三十五年（1607）進士，所以經咒出現的下限是1607年以前^⑭。我們的估計是出現於元代^⑮。普庵經未敢斷定，但普庵梵咒應是受流行於元初的藏傳佛教所啟發。另據錢文薦於萬曆四十二年（1614）所撰〈紀夢〉：「天龍巖下見存師了道相，土人祈澤者恆必繇之」^⑯，說明求雨活動與普庵隱修之地天龍巖的關係。這裡的「了道相」又透露了一個重要訊息。上文提及宋孝宗曾為普庵之徒和光撰〈和光禪師像贊〉，可見從宋代開始，為祖師畫遺像之舉頗為流行，甚至作為敬拜對像。在萬曆年間，求雨就要到天龍巖向著祖師的「了道相」（後來稱作頂相^⑰）來求。禪師的頂相崇拜，到了清代好像仍非常流行。

明朝僧傳中錄普庵傳記的繼有成書於崇禎四年（1634）朱時恩的《佛祖綱目》^⑱、居士華亭施沛（1585-1661）彙集的《續燈存稿》^⑲、曹洞宗沙門淨柱（1601-1654）輯《五燈會元續略》^⑳、費隱通容（1593-1661）集的《五燈嚴統》^㉑。另明謝肇淛（1567-1624）筆記小說《麈餘》（1607）首次記錄普庵與道教的關係。小說中說及閩東農家鄭一觀的故事：

^⑫ 錢文薦，〈南泉志序〉（1615），《南泉慈化寺志》，卷下，〈藝文品〉上，頁24。

^⑬ 錢文薦，〈普庵祖師傳〉，《南泉慈化寺志》，卷下，〈藝文品〉上，頁26。

^⑭ 另據明瞿汝稷（1548-1610）集《指月錄》卷之三十提到「肅之呴世間盛傳，至被管弦」，X83n1578：728c（8）。一般相信瞿汝稷於萬曆三十年（1602）撮匯歷代禪宿法語為《指月錄》三十卷，盛行於世。

^⑮ 參見譚偉倫，〈普庵咒的一個歷史詮釋〉，《華人宗教研究》，第15期（2020年1月），頁23-62。

^⑯ 《南泉慈化寺志》，卷下，〈藝文品〉上，頁29。

^⑰ See Wendi Adamek, “Imagining the portrait of a Chan master” in Bernard Faure ed. *Chan Buddhism in Ritual Context* (London and New York: Routledge Curzon, 2003), pp. 36-73.

^⑱ 《佛祖綱目》，卷38，X85n1594：767a（4）-b（8）。

^⑲ 《續燈存稟》，卷10，〈補遺〉，X84n1585：775c（6-22）。

^㉑ 《五燈會元續略》，卷2上，X80n1566：475c（19）-476a（16）。

^㉒ 《五燈嚴統》，卷20，X81n1568：252b（21）-c（16）。

鄭一觀者，隆慶時福清農家也，雅好持齋誦經。凡桑門之徒過者，無不留宿。罄家所有，資其衣糧。先是有一年少，不知何自而來，挾數百金，占籍於隣村。容貌清俊，器度溫雅。一觀因許以女，招之入贅。其日，適有道士求宿，一觀以婚辭。強之，乃許。趺坐中堂，手結普安印，凝然不動。須臾婿至，鼓樂沸天，燈光載道。及入門見道士，一時俱沒。道士叱之曰：「畜生來前！復汝故形，赦汝死罪！」婿即化為老猴，伏地乞命。道士敕遣之，一觀大驚，拜請何居。道士手指前山，化為電光而去。明日尋其跡，得廢寺故基。叢莽中有普安佛像，儼然道士也。^⑫

在這故事中，普庵化身为一道士去幫助生平樂於接待過路行腳僧人的鄭一觀。普庵又指引鄭一觀到一所供奉普庵的廢寺，寺中普庵正是以道士形像被供奉，但在當地普庵被唸成「普安」^⑬。由於資料太少，至今仍未能確定普庵何時與道教扯上關係。按上文提及葉明生及勞格文於20世紀90年代仍在閩西北找到半佛半道的「普庵教」儀式傳統，或許我們可以假定，普庵的「道教化」於晚明（隆慶年前）開始於福建東部和西北部。

關注中國宗教儀式歷史的同仁對明太祖洪武十五年（1382）將佛寺按其性質分為禪、講、教三等一事非常重視，認為是促進寺廟儀式流入民間的一個里程碑。不過按常理推測，明太祖以國家政策來管理僧人到民間趕經懺之事，表示此行徑早已流行，到明初有泛濫之勢，故須立例管制。普庵儀式傳統圍繞普庵的符、咒為中心，普庵咒的形成，按另一研究，約在元中葉仁宗（1285-1320）年代。^⑭慈化寺在明一代無大新發展。原因是慈化寺有僧人參與元末抗元的活動，使明太祖有所顧忌。另也與洪武十三年（1380）後太祖從支持佛教變為規管甚至壓抑佛教的態度有關。^⑮可堪注意的是朝廷從元代開始一直對藏傳佛教非常關注。蒙古族的元朝廷不用說，早於1253年，忽必烈便接受八思巴的藏密薩迦派（花教）吉祥金剛灌頂，並頒賜〈藏文詔

^⑫ 無著道忠，《禪林象器箋》，卷5，B19n0103：114a（3-14）。

^⑬ 日本臨濟宗僧無著道忠（1653-1744）以為：「普安乃普菴也，音近訛安而已。」，見其《禪林象器箋》，卷5，〈靈像門〉，B19n0103：114a14。

^⑭ 參見譚偉倫，〈普庵咒的一個歷史詮釋〉，《華人宗教研究》，第15期（2020年1月），頁23-62。

^⑮ Timothy Brook, *The Chinese State in Ming Society* (London; New York: Routledge Curzon 2005), “Buddhism after 1380”, p. 142-146.

書》。1260年在忽必烈宣佈即大汗位時，便任命年僅二十六歲的八思巴為國師，為帝后及其皇室成員傳法授戒，並為國家祈福。據《元史·釋老傳》醮祠佛事（在元稱作好事）之目，在至元三十年間（1264-1294）「百有二」，法會名稱有三十多種，到大德七年（1303）再立功德司增加到五百多個。就連漢族的明朝廷亦沿用元朝的政策，大力支持白教的大寶法王噶瑪巴（1384-1415）和黃教祖師宗喀巴（1357-1419）為國師。這對梵音普庵咒的流行有一定的影響。有資料顯示普庵咒到了明中葉，約在萬曆三十五年間已非常流行。慈化寺於明憲宗成化二十三年僧寮蕩為燬燼，這可能是寺廟的儀式傳統流入民間的契機。不過慈化寺的殿宇重興，於十七年後即孝宗弘治十七年又告完成。普庵的儀式傳統真正流入民間成為今天仍可看到的模樣，相信要等到清代。

六、清朝普庵相關的史料

在清代，慈化寺完全沒有任何賜額、封號。祈雨文只有一條：清乾隆三十九年（1774）釋達拳撰〈禱雨記〉^⑯。在滿洲人未入關以前，佛教在滿洲部族中已相當流行，再加上後金政權為了籠絡蒙古的政治需要，使得西藏佛教的發展更為迅速。入關後的順治帝於順治九年（1652）冊封五世達賴喇嘛阿旺羅桑嘉措（1617-1682），此為清廷冊封西藏宗教領袖之始。此後，康熙帝亦陸續冊封哲布尊丹巴（1635-1723）、章嘉呼圖克圖（1607-1641），並於康熙五十二年（1713）正式賜封第五輩班禪羅桑意希（1663-1737）為「額爾德尼」（意為「珍寶」），並賜金冊、金印。清王朝以「興黃教，即所以曳蒙古」作為國家治理蒙、藏民族的策略。入關之後的順治、康熙與雍正，尤其是雍正帝，不僅熱心於禪，又從章嘉國師參學，並且信仰淨土，鼓吹禪宗和念佛，所以佛教會有一度復興的時期。順治十四年（1657）春夏間，順治初遇禪僧憨璞性聰（1610-1666），此後順治乃留心參究，並經常延請高僧入宮講經說法。康熙雖大力提倡儒學，崇儒重道，但於六次南巡中，也經常前往名山古刹參禮佛寺、延見僧人，以及重修廟宇、賦詩題字，撰製碑文等等，可是也只出於當時的政治需要。康熙十年（1671）十月，他更進一步將順治十年（1653）制定的「崇儒重道」的國策具體化，衍為以「聖諭十六條」。而聖諭中的「隆學校以端士習」與「黜異端以崇正學」，雖是為了

^⑯ 釋達拳，〈禱雨記〉，《普祖靈驗記》，冊1，頁59。

「崇儒尊孔」，藉以約束知識份子、鞏固滿洲政權，但在儒家思想成為正統思想的同時，也將佛教思想打入異端。到了雍正二年（1724），雍正又延伸此諭而成《聖諭廣訓》，並在各鄉鎮實行「聖諭廣訓講讀會」以教化民眾，一直行至光緒三十四年（1908）。在這樣的氛圍底下或可以明白，清一朝何以對慈化寺無任何賜額封號之舉。

在《慈化寺文庫》中的《敕賜南泉宗譜》冊二所收的，是慈化寺中眾多的高僧塔銘（共7條）和像贊（共19條），像贊方面有：

康熙五十一年（1712）雨華嗣祖福祚〈讚桂輪堂上善老和尚像幀〉。

乾隆十四年（1749）峙亭禮部進士龍躍海〈紹庵老和尚像讚〉。

乾隆三十七年（1772）大正堂悟開〈智燈堂上真性老禪師德像〉。

乾隆三十七年（1772）38世住持雨華方丈宏法達拳〈32世桂輪堂上臥禪師像讚〉。

乾隆三十七年（1772）繫昌縣正堂劉師殷〈桂輪堂上臥清禪師像讚〉。

乾隆三十九年（1774）孟水劉端〈大禪師清源老上人〉。

乾隆四十一年（1776）綦筠龍兜〈壽峰老禪師像讚〉。

乾隆五十一年（1786）昭萍法末彌嵩〈大禪翁能老韜法師像讚〉。

乾隆五十一年（1786）昭萍法末彌嵩〈大德聖遠和尚像讚〉。

乾隆五十四年（1789）孟水髮弟子上舍劉端〈道榮老上人寫照讚〉。

嘉慶三年（1798）文衡可立〈崇德堂學翁顯名上人像讚〉。

嘉慶四年（1799）昌水髮晚張南陽〈承翁老和尚像讚〉。

嘉慶六年（1801）晴川李觀瀾〈智燈堂上懷先老寺長像讚〉。

嘉慶七年（1802）李觀瀾撰〈政老和尚畫題〉。

嘉慶七年（1802）李觀瀾撰〈勤學老和尚讚〉。

嘉慶十一年（1806）李觀瀾撰〈桂輪堂明章大師像讚〉。

嘉慶十一年（1806）李觀瀾撰〈智燈堂奇舒大師像讚〉。

嘉慶十一年（1806）李觀瀾撰〈照空堂寬仁太師像讚〉。

嘉慶十一年（1806）邑貢生潘學桂芳圃氏〈桂輪堂勤老大禪師像讚〉。

塔銘方面有：

乾隆三十五年（1770）院堂釋達拳〈重修壽隆院正賢和尚塔誌銘〉。

乾隆三十八年（1773）臨濟38世主席慈化方丈行者院堂達拳〈重修壽隆院正賢和尚塔銘〉。

乾隆三十八年（1773）達拳撰〈桂輪堂特授登仕郎袁州府僧綱司臥清禪師塔銘〉。

嘉慶十一年（1806）李觀瀾撰〈明照昱公禪師（1257-1325）塔銘〉。

嘉慶十一年（1806）李觀瀾撰〈承琮禪師壽（1744-1803）塔銘〉。

嘉慶十一年（1806）宜邑貢生潘學桂〈石牛琮禪師塔銘〉。

嘉慶七年（1802）前住雨華方丈月祥撰〈崇德堂顯名大師（1736-1802）塔銘〉。

這些塔銘和像贊，對象並非普庵，而是慈化寺中的僧人，當中大部份身份未明，但包括維那、長老、寮元、權管、首座、僧官和二十四寮中的主持，因此可以相信都是慈化寺中的重要人物。從這些史料給我們一些訊息：

（1）清一代的慈化寺，重心由開山祖師變成各寮的主持，所謂寮共有二十四，好像是大寺中的分堂，有不同堂號，各自獨立收取弟子

（2）宋以來的像贊傳統，好像一直保留到清，而且發揚光大。清一代對像贊的注意程度可能顯示，禪師的「頂相」崇拜非常流行。

《普祖靈驗記》中提到清代慈化寺的一名彭和尚。據釋達拳〈彭和尚斷臂傳〉：

國朝初□□佛像毀於兵至，康熙三十一年（1692）重建而佛像□未修焉。彭和尚一日語於眾曰：「人非神不覺，神非人不立，今殿宇峻而諸佛頽然，盍以募立。」眾曰：「非不願也，奈力不繼何。」……於是一瓢一笠，往募於楚湘間，至數月，無一過問者，且疑為假化。一日，叩於市，人曰：「汝能斷臂則信矣！」遂自操刀斷臂於地，是時血濺梵天，死而復甦者數矣，眾皆奔救，爭相喜捨，不期月而用足（？），就其處塑大佛三尊……^⑯

此彭和尚並非指元末起義的彭和尚。這位清康熙年間的彭和尚，是斷臂募捐、重塑慈化寺佛像的彭和尚。據此，清初慈化寺已無佛像，至康熙年間重塑。

清一代的僧傳錄有普庵傳記的繼有成書於康熙十六年（1677）自融撰，性磊補輯《南宋元明禪林僧寶傳》^⑰、日本臨濟宗僧無著道忠（1653-1744）

^⑯ 《普祖靈驗記》，冊2，頁146。

^⑰ 《南宋元明禪林僧寶傳》，卷4，X79n1562：601c（15）-602c（2）。當中首次正普庵咒（釋談章）的記載：「演釋談章呪。旋天地。轉陰陽。世盛傳之。布於弦譜。而弭災焉」，見X79n1562：602b（13-14）。

《禪林象器箋》^⑫。

藏經中有《普庵印肅禪師語錄》，雖以有永樂二十一年（1423）明成祖序，但序為《菩薩實錄》之序，非《語錄》之序，且有「寶永辛卯（1711，康熙五十年）春正月，道忠鈔出」及「右續文獻通考第二百四十七卷載」^⑬等字，故語錄應屬清一代資料。當中所收「悟道因緣」有：

自是廣津梁，崇塔廟，禦災捍患，天動物與，雖鬼神莫測其變。符頌藥水，驗世非一。^⑭

提到有普庵符及符水，是普庵「道教化」以後的情況。若我們關於普庵的「道教化」於晚明（隆慶年前）開始於福建東部和西北部的假定為正確，相信《普庵印肅禪師語錄》中有關普庵符水的資料應是較晚期的史料。

七、全文總結

本文寫作目的在於嘗試認識文獻中的普庵，主要根據的文獻是《慈化寺文庫》中所收錄據稱明永樂二十一年（1423）《普庵印肅禪師語錄》、明萬曆四十三年（1615）《南泉慈化寺志》、清嘉慶十一年（1806）《敕賜南泉宗譜》和清同治十三年（1874）《普祖靈驗記》，並輔以藏經中各普庵傳記的資料；從中我們梳理從宋至清各朝的文獻中對普庵的描述。

宋文獻中的普庵是一名喜愛離世遁俗的苦行僧，常常參與修橋補路，能治病祈雨，能驅邪神（伐怪木、毀淫祠），撰〈宋建慈化寺記〉作者丁驥據稱曾與普庵會面，他形容普庵為「具足六神通而得大自在」，相信這是「四方禮謁之……自遠至近皈向始不可勝數」的原因。未與他謀面但與他同時的謝謨形容普庵的神通方法是通過寫偈頌，雖然治病時也用山草藥。宋時的普庵最大的功能在於祈雨與庇蔭建築工程。現在流行的普庵梵咒，在宋代沒有出現過。普庵在宋一代與道教亦未有任何關係。普庵受到朝廷關注，是因為他的一名士大夫徒弟名叫和光禪師，和光是宋皇舅的皈依師。有資料顯示普

^⑫ 無著道忠，《禪林象器箋》，卷5，〈靈像門〉，B19n0103：110b（10）-112a（8）。

^⑬ 《欽定續文獻通考》，清張廷玉等奉敕撰，後嵇璜、劉墉等奉敕撰，紀昀等校訂，成書於乾隆四十九年（1784），「十通」之一。與《欽定續通典》、《欽定續通志》，合稱為「續三通」。全書分三十考，二百五十四卷。

^⑭ 《普庵印肅禪師語錄》，卷1，X69n1356：370b（20-21）。

庵的信仰圈，在宋理宗時代由江西擴展至福建、湖南、四川。

據元朝的史料，慈化寺至元一代已片瓦無存。重建慈化寺的不是普庵所屬的臨濟宗佛眼清遠法嗣，而是屬臨濟的另一分枝楊岐派的明照慈昱。慈昱是得到朝廷認可有「正統臨濟宗」地位，屬海雲印簡一系的西雲安禪師的嗣法弟子。他把慈化寺發展成有名具「二十四寮」格局的「天下第一禪林」。元代普庵信仰的另一項重要發展是普庵與蘇州運河系統扯上關係。這是根據祖籍江西吉安縣但後來駐錫於蘇州的元朝臨濟宗禪師天如惟則（1286-1354）之記錄。其《天如惟則禪師語錄》收有一則重要資料〈吳郡慧慶禪寺記〉，當中記錄了（江西贛州）南康無瑕沙門宗璁如何把慈化的普庵信仰帶到繁華的姑州城閭門水陸城門內，並使南泉山的普庵祖師成為江艘海舶上保祐船家脫風濤之險的「神明」。元代的史料又讓我們知道，普庵受元朝官方的關注，除了與擁有朝廷認可「正統臨濟宗」地位，屬印簡一系的西雲安禪師和他的弟子祖籍江西萍鄉的慈昱有關外，也與一位熱愛漢文化、長期住於大都的朝鮮王王璋有關。普庵梵咒（釋談章）的出現，及至為梵咒配上音樂，極可能始於元朝。但最早有關普庵梵咒的文字記載，則要等到明萬曆年間。普庵與道教扯上關係，最早的文獻記載見於明謝肇淛（1567-1624）的筆記小說《塵餘》中的一個故事。顯示當時已有道士形象的普庵像，被供奉於閩東（福清）山區農民廟宇中。

明初對慈化寺並無賜額加封之事可能與元末之際，慈化和尚彭瑩玉（1353亡）曾參與反元活動有關。在明代為普庵加封號的，只有明成祖。《慈化寺志》在萬曆年間編定，當中清楚提到普庵的經與咒，流行於世，而且求雨要到普庵的隱居地天龍巖找其「了道相」。

普庵與清朝政府好像斷絕了關係。今天遺留下來的是許多的像贊與塔銘，給人的印象是慈化寺的關注點由集中在開山祖師普庵，轉移到二十四寮的各分堂去。頂相崇拜好像依然是禪院中被關注的重要一環。頂相似是今天所見普庵符的前身。我們田野中從普庵老家，江西省宜春市慈化鎮余坊村所見到的普庵符確是有普庵的畫像在上首，現慈化寺仍有複製版。文獻中最早提到有普庵符的是日僧無著道忠（1653-1744）所編，日本寛保元年（即乾隆六年，1741）刊行的《禪林象器箋·靈像門》^⑫，所以已是清代的資料。

^⑫ 無著道忠，《禪林象器箋》，卷5，〈靈像門〉有普庵一條：「自是廣津梁。崇塔廟。禦災捍患。天動物與。雖鬼神莫測其變。符頌藥水，驗世非一」，B19n0103_p0111b（15-17）。

按本文的研究，若要回答普庵如何從一位得道的「高僧」、一位大徹大悟的禪師搖身一變為一位民間的「南泉山萬法教主普庵祖師」？則要分兩方面回答。一是按僧傳記載，普庵本身是一位大徹大悟的得道高僧，能治病驅瘟，兼有神異僧的本領。不過正如元惟則禪師（1286-1354）的論述：「若夫救災恤難應禱隨緣者。皆餘事耳。海內之士受其賜者固多。而知其垂手者獨少。亦嘗疑弘化者密其傳而不務速說也歟」^⑬。這裡的「垂手者」是指普庵開悟的本領。「受其賜者」則指其神通本領。惟則以為知曉前者少，聞其後者眾。不過若無元朝宋皇舅皈依師和光禪師、元初被官方奉為「臨濟正宗」海雲印簡（1202-1257）的再傳弟子慈昱等「名僧」^⑭以及活躍於元大都的朝鮮王王璋等人的關係，普庵的影響力恐怕不出慈化鎮及鄰近地域，只能成為珠聯繩貫傳承體系中的一環，而不是今天影響全國的南泉萬法宗主。普庵沒有創立任何儀式傳統。他的符、咒全是後人的創造。普庵咒的出現不早於元代，普庵符則廣泛見於民間科儀本，惟現時最早見到的版本要遲至清代。本文並未採用的是田野中所搜集到的科儀本，雖然都不早於晚清，但是唯一能幫助重塑普庵儀式傳統產生過程的依據。限於篇幅，這項工作必須留待另文處理。

（責任編輯：馮慧鑫）

^⑬ 《師子林天如和尚語錄》，卷8，〈答江陵性海長老〉，X70n1403：826a（3-5）。

^⑭ 梁代寶唱（約456-506）曾撰《名僧傳》，集錄東漢至齊梁間之高僧、碩德四二五人之事蹟。但本書流布不廣，終至散軼。今《卽續藏》第134冊所收之《名僧傳抄》一卷，僅存載本書之目錄，及本書部份之要文。X77n1523：346a（1）-362c（21）。

附圖1：普庵與慈昱禪師法嗣系譜圖

普庵

臨濟義玄（?-867）→興化存獎→南院慧顥→風穴延沼→首山省念→汾陽善昭→石霜楚圓→楊岐方會→白雲首端→五祖法演（?-1104）→
——舒州龍門清遠佛眼（1067-1120）——隆興府（江西南昌）黃龍牧庵法忠
(1084-1149)——普庵（1115-1169）

慈昱

臨濟義玄（?-867）→興化存獎→南院慧顥→風穴延沼→首山省念→汾陽善昭→石霜楚圓→楊岐方會→白雲首端→五祖法演（?-1104）→
——圓悟克勤（1063-1135）——（楊岐派之支流虎丘派）虎丘紹隆（1077-1136）——應庵曇華（1103-1163）——密庵咸傑（1118-1186）——（楊岐派
破庵系）破庵祖先（1136-1211）——杭州府徑山無準師範（1179-1249）——
袁州仰山雪岩祖欽（1216-1287）——希陵（1247-1322）——慈昱（1254-
1340）

資料來源：增補自張志軍，〈海雲印簡與臨濟正宗〉，《禪》，2010年，第2期。

A Historical Interpretation on a Patriarch of Buddhist Exorcism—Pu'an

Wai Lun TAM

Department of Cultural and Religious Studies
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

The discovery of the Buddho-Taoist ritual tradition known as the Pu'anjiao in northwest Fujian by John Lagerwey and Ye Ming Sheng has changed the previous view that all exorcism rituals belong to Taoism. Pu'an, the patriarch for a regional ritual tradition, was at the same time an enlightened Chan master belonging to the Linji school of Buddhism. How did Pu'an become a patriarch of a ritual tradition with the title of ‘master of ten thousand methods from the Mt. Nanquan’? Was it merely an association with a person of high social status by the ritual masters from the grassroots level? Using the recently published collection of texts from the Cihua Monastery (*Nanquan Cihua wenku*) and all other related texts from the Buddhist canon, this article engages in a historical interpretation of the monk Pu'an. This article argues that there is no textual evidence to support Pu'an has ever created that ritual tradition. Both his mantra and talisman were created after his death. His mantra appeared no earlier than the Yuan, and his talisman probably appeared as late as the Qing dynasty.

Keywords: Pu'an, the Cihua monastery, Ciyu, Nanquanjiaozhu

Wai Lun TAM, Department of Cultural and Religious Studies , The Chinese University of Hong Kong , Room 301, Leung Kau Kui Building The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong. E-mail: wltam@cuhk.edu.hk.