

阿尾奢法：內外緣的考察（四）

李建弘

這段記載還揭露另一個問題，設若兩名七歲女子進入的乃是阿尾捨，即附身狀態。金剛智為何是入三摩地，才能以不思議力命令她們至閻王處。三摩地和附身的關聯為何？參考宋朝施護（一〇一七）所譯經典《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》。諸多三摩地的一種情形，是指得到五種佛教神奇力量的基本狀態。而金剛智譯出的經典中，三摩地是常用的詞彙，是指實行法術或儀軌所應具的身心狀態。問題是儀式專家既然可以令充當使者的童子進入附身狀態，為何他本身卻不是進入此一狀態與之溝通，而是進入所謂的三摩地。兩者的對應關係究竟為何？是為僧傳遺留下的問題。

另一項重點是贊寧的評傳，評曰：「五部曼拏羅法，攝取鬼物必附麗童男處女，去疾除祲也絕易。近世之人用是圖身口之利，乃寡徵驗，率為時所慢，吁正法醜薄一至於此。」曼拏羅是曼荼（茶）羅的音譯之一，梵語作 *maṇḍala*，金剛界曼荼羅有五部，分別是佛部、金剛部、寶部、蓮華部、羯摩（業）部。⁵³ 此為金剛智

所傳之密教內容，《金剛峰瑜祇》亦有所提及。贊寧的評論說明用童男女附身的方法，在宋朝時仍存在於佛教圈中，且祖述五部曼拏羅。換言之，在宋代提及此法仍推金剛智所傳，而非如前按經典內容分析的結果，它其實早於金剛智入唐前，此法即已流傳中國。然而，可能自唐朝起，此法因為收有童男女為靈媒，且講求其外形等等。挾密宗之教勢大盛，此法或也淪入戀童者或下流之人，成為滿足私欲的藉口和工具，是以得此圖身口之利的譏評。

不空：魔醯首羅天與阿尾奢法

不空是金剛智的弟子，出生於斯里蘭卡，北印度婆羅門後代，一說系出粟特（*sogdiana*，今烏茲別克）。⁵⁴ 未滿二十歲，於七二三年他就跟隨金剛智到達唐朝的洛陽，因此，他是在中國方才正式出家。七四一—四六（七四六為天寶五年）出遊印度和斯里蘭卡，之後再回中國。自七五六年起，亦爆發安史之亂之年，他開

始於長安大興善寺譯經，直至七七四年。不空在唐密經典的譯著中居重要地位，據考大藏經裡有一六八卷佛經出自其手。其弟子亦有重要著作，如慧琳的《一切經音義》（《大正藏五十四冊》）即是研究印漢語言學的重要著作。不空是少數與帝王有大量文書往來的僧侶之一，〈代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集〉（《大正藏五十四冊》）集有全文，也是重要的佛教經濟史料。司馬虛認為不空是唐密中至重要者，因為他長年居住中國，對於中國本地的宗教文化有更深入的了解，兼且通曉中亞和印度語言，以及印度和中亞的傳統，能夠代表當時印度密教（Tantric）傳統。⁵⁵

不空使用之阿尾奢音譯相關詞彙，除阿尾奢外，尚有阿尾捨、阿尾舍等兩種。阿尾捨是不空於經文中使用最頻繁的詞彙，次為阿尾舍阿尾奢只用過一次，是在《速疾立驗魔醯首羅天說阿尾奢法》（《大正藏二十一冊》，以下簡稱《速驗阿尾奢》）作法術名稱，且未針對阿尾奢有任何解釋或定義。不空固是唯一以阿尾奢作為經典和法術名稱者，根據使用頻率少，又欠缺詳細解釋研判，卻能標舉作經典名稱，應是此法傳授對象已對阿尾奢一詞有所了解。換言之，阿尾奢一詞在金剛智、不空等傳法的圈子中，是以師承口傳的方式流傳，教導者

和學習者皆對阿尾奢一詞有某種程度的共識。至於阿尾舍於《金剛頂瑜伽金剛薩埵五祕密修行念誦儀軌》（《大正藏二十冊》）裡，作手印名稱，叫「金剛阿尾舍印」。阿尾捨出現有多處，作咒語的發音標記內容以及指涉一種身心狀態。如《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》（《大正藏十八冊》，以下簡稱《金剛頂教王經》）、《觀自在菩薩如意輪瑜伽》（《大正藏二十冊》），還有前引《速驗阿尾奢》，皆作咒音表記。以下先討論主要經典《速驗阿尾奢》，次及阿尾捨作為身心狀態之意。

《速驗阿尾奢》據其緣起應屬印度教經典，因為開頭是由那羅延天（Narayana）主動向魔醯首羅天（Mahesvara）提及此法，表示其座騎迦樓羅（Garuda），也就是大鵬金翅鳥，可為修行者擔任往來各界使者。此法之功用與前引各時期經典類似，作「成辦世間所求事要」，也就是可用於因應塵世間的諸般目的，如法與前引諸經同，亦為問事，即為預知未來各種吉凶事，可因應包括國境內的氣候異常，如水旱災，或是受到他國的軍事攻擊，境內的政治叛亂等等。

問事是此法的重點，與其它經典不同處是只限於未

來事之用，但是仍應用童男女。除咒語外，相關程序引述如下：

若欲知未來事者，當簡擇四五童男或童女，可年七八歲，身上無癍痕〔病一丙十獸〕記，聰慧靈利。先令一七日服素食，或三日食。凡欲作法，要須吉日或鬼宿或歲宿直，甘露直日最勝。沐浴遍身塗香，著淨衣口含龍腦豆蔻。持誦者面向東坐，身前以白檀香塗一小壇，可一肘量。令童女等立於壇上，散花於童女前。置一闕伽爐取安息香，以大印真言加持七遍，燒令童女熏手，又取赤花加持七遍，安童女掌中，便以手掩面。則持誦者結大印，二手合掌外相交，左押右虛其掌即成，以此印加持自身五處，所謂額右肩左肩心喉，頂上散印即誦真言曰：。則以此印按其童女頂，則想於頭上，三角赤色熾盛火輪，光誦真言七遍，火輪真言曰：。則以此印按童女口上，於彼口中想水輪，白色半月形，誦真言七遍，真言曰：。次應移印按彼心中，想地輪形方黃色，誦七遍真言曰：。次想風輪其形圓黑色，誦七遍真言曰：。次

應以大印加持彼兩腳，想迦樓羅誦真言曰：。次應以大印誦甲冑真言，加持童女遍身旋轉，真言曰：。行者次應自身為魔醯首羅天，三目頭冠瓔珞莊嚴，頭冠上有佛半月，頂上青，十八臂，手持種種器仗，以龍為紳線，角絡繫。又彼塗血寫及。須臾頃觀自身已，次應以大印護彼童女一百八命節，真言曰：。結其大印及誦真言，遍身旋繞加持，則護一百八種命節。次又以大印，真言加持花香及闕伽等。次又以大印真言結十方界，則應對此童女前，誦魔醯首羅使者真言曰：。此真言應誦七遍，則彼童女戰動，當知聖者入身，則更彈指誦真言。若無現驗，次誦摧迫使者真言曰：。阿尾捨阿尾捨：，誦此真言必速應驗。問未來善惡一切災祥，若不語或語遲，則結棒印，二手合掌，二無名指外支，二中指並立，二頭指各鉤無名指頭，二大指各令押中交，誦真言曰：。結此棒印，則語問種種事已，以大印真言加持闕伽，三灑童女面。即結解。⁵⁶

這一大段一千多字（含咒語）的經文，佔去全經

二千多字的大半篇幅，顯示它是阿尾奢法中重要的法術程序。《速驗阿尾奢》所載附身相關程序，較諸先前傳承的程序更為詳盡，摘要整理如次：一、擇童男女，除歲數、形貌要求類同外，還要求聰明；二、需素食，這是新加入的規定；三、擇日，先前經文無此限制，是可隨機而施的法術。四、沐浴淨身，這幾乎是固定的程序。五、令童女立壇上，先前的法術程序未見記載，然而，此一程序似乎在中國以變形的方式傳承下來。《夷堅志》裡有一則以童子附身的法術記載，童子即立於桌上。⁵⁷六、以咒、印加持童男女各身處。這是記載最為詳盡的經文，先前都只約略述及，《速驗阿尾奢》則完整的交待整個流程，也包含咒語的內容；七、蒙眼目，是始自金剛智的記載，反映不空法術師承金剛智。但是不空採取的是以手蒙面而非布縉之類。八、誦使者真言後，童子戰動，戰即顫，使者應是附身至童子者。前引最早的《王咒經》裡即有「童子身動」之文。於《速驗阿尾奢》此一描述有了更詳盡的交待，原來它表示降神附身成功。何以善無畏、金剛智討論私那附身時皆未述及這點？有可能因為不空較能通曉中國文字，有機會參酌先前中國佛教經典，或是此一方法已在中國實施，用以判斷附身的徵候已為實踐者知悉。相關史料無法對此說

明，但司馬虛認為它和目前吾人在台灣可見的乩童實踐類同，有其歷史傳承的意義。⁵⁸九、以魔醯首羅天為此法的主要神祇，此一線索或許應當和第八點一併考量。正如阿尾奢傳入之初，它和不空胃索觀音一併傳入，被視為觀音的重要化身之一。不空著譯此經典所使用的內容，似乎跳越了前兩位重要的唐密師承，接續更早傳入中國的法術傳統。

阿尾捨是不空沿襲金剛智的用詞，出現在多處經文裡，例如《金剛頂教王經》：

結忿怒拳摧薩埵金剛印，隨意金剛語，誦大乘現證百字真言，則阿尾捨。纔阿尾捨已，則發生微妙智，由此知他心，悟他心，於一切事知三世，其心則得堅固，於一切如來教中，悉除一切苦惱，離一切諸惡趣。於一切有情無沮壞。一切如來加持。一切悉地現前，得未曾有。生喜悅安樂悅意，由此安樂等，或成就三摩地，或陀羅尼門，或一切意願，皆得滿足，乃至成就一切如來體性。⁵⁹

阿尾捨在在這個段落裡與前述《宋高僧傳》的描述有關，指的是一種特定的身心狀態，修持者經由念誦此咒進入此狀態後，能夠得到特別的智慧，且到達三摩地

。推測阿尾捨是這個方法的基礎階段。問題是為何七八歲童子於被動的情形下，由密宗修持者施以特定程序後，也能得到此身心狀態，它和修持者本身所達到的有何不同？兩者的差異似乎不大，應該都是藉由超越的力量「加持」，而非修行者本的法力或修持力量所致。因為同一經典另一段落有「即結金剛遍入三昧耶印。誦此心真言。：，則成遍阿尾捨，如親友加持。」其意應該也和下引經文情況類同。「復次成就事業，誦一遍護身。兩遍護他及城邑聚落。三遍即能成辦一切事業，若阿尾捨，應燒檀香（加持八百遍爐中燒薰支分）。若息諸鬼魅者。加唎（二合）字誦之。」⁶⁰都是一種持咒以達成的身心狀態。

另外較明確指附身狀態的段落出現於《金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品》「又法壁畫劍，以俱哩迦龍，纏交於劍上。加持一千遍，劍中觀姁字，發生威焰光，令病者看之，便即阿尾捨，問者皆實說。」⁶¹這似乎是以咒語加持在劍上，用於治療被鬼魅附身者。同一經典也有以鏡子、畫像、童男女用以問三世事的方法。「又法或以鏡，中看一切事。或辟畫像上，問看諸事等，皆得隨意應。又法以無病，童男或童女，作阿尾捨法，問三世諸事，皆悉得成辦。」⁶²

這些內容已如前述各階段的主題，令神靈附身於童男女或物體上，以提供問事等服務。⁶³

如上內容已說明不空使用阿尾奢一詞的情形，並由此得出他傳授的阿尾奢法內容。此一附身問事之法，於不空的時代發展成爲一獨立經典，即《速驗阿尾奢》。雖然在其它經典吾人也可發現相同的法術，大抵都附屬於其它儀軌之下。此法於不空傳承之重要性不言而喻。

然而，於不空的時代裡，以童子附身降神，是否爲唐密所獨有呢？查考唐朝小說並非如此。唐小說《廣異記》有一則〈王法智〉的故事可爲說明，大曆年間（七六六—七七八）在桐廬⁶⁴地方有女子王法智，自幼奉事郎子神。小時候突然被一名原籍京師的文士滕傳胤附身，結果以此能力經常被當地士人邀請共同吟詩對談。⁶⁵這則故事顯示當時中國各地原有的巫、覡等，可能已在民間進行相似的服務，郎子神或許就是這類巫、童所侍奉的主要神祇。即使佛教內部，這類附身的現象，也有另一種輪迴轉世的新解。例如同載於《比丘尼傳》和《冥祥記》的六朝故事，元嘉九年（四三二）年，東官地方曾城（可能即今天惠州地方），有姓氏爲宋倫者，兩個分別爲十歲和九歲的姊妹，突然消失數日，再次出現時即解外國語，識梵語，通曉佛典。再次消失又出

現後，兩人已作比丘尼貌，成為佛教人士。她們宣稱遇見佛和比丘尼，因而出家。有趣的是她們再次返家後，「女既歸家，即毀除鬼座，繕立精廬。」說明這兩位宣告自己宿世有緣因而出家的女子，她們原本在家中即可能設有似於今日台灣可見之神壇，只因爲其改宗後，原奉祀之神靈即成爲負面之鬼。換言之，關於以童子爲附身降神之用，唐朝以前時人即於這類現象有所目擊、耳聞。由此觀之，於不空所展現的唐密阿尾奢儀式，其特色應在於有著嚴密的儀式內容，以咒語施行，講究實踐場所的壇場佈置等等，而非以童子爲中介用以問事爲特出之處。這也是相應於附身這類宗教實踐，制度性宗教特出之處，而唐密無疑於此發展出一套方法將之吸納爲己所用。此一法門在不空之後，其徒惠果曾於皇帝前再次展示，甚得讚賞。⁶⁶想見此法在亞洲有相當的流行，以及它在中國的宗教市場裡發現的利基。

結論

以上討論唐密阿尾奢一詞的發展歷程，它是藉由自七世紀末《不空罽索陀羅尼自在王咒經》，至八世紀中左右不空譯著《速疾立驗魔醯首羅天說阿尾奢法》爲止，描述和討論阿尾奢一詞作爲唐密的關鍵字和法術名稱

，它在中國約末五十年至七十年之內的發展。從經典發展的角度，《速驗阿尾奢》是阿尾奢法發展的高點，該經典將此法的相關程序鉅細靡遺的記載下來，成爲一部二千多字的簡潔經典。不空著此經典，應是希望將此法門有效的擴展。因爲若欲擴展其宗緒，把教導主要的內容濃縮轉化爲文本，能夠首尾一貫又有效率的傳授，將原本是口傳的內容書寫成文是自然而然的作法。尤有甚之，《速驗阿尾奢》並不存於印度的文本當中，作爲師承秘傳的口授傳統是合理的推測。

司馬虛視阿尾奢爲附身，爲亞洲的重要普傳宗教現象，也是制度化附身重要的一環。⁶⁷如根據「童子身動」，或是入童子心中的描述⁶⁸，中國人確有可能視阿尾奢爲附身狀態。但前述佛經的譯著者似乎無意對阿尾奢一詞有所定義，只以遍入一詞爲解，以及夾雜經文中，用以指涉某種身心狀態。分析這些經文呈現的阿尾奢一詞，它較似於法術圈內的一個口語上的慣用詞彙，用以描述某些較貼近此法在它原來的印度或中亞宗教情境。中國早前使用的憑、附、降等與附身相關動詞，不論是早出的佛圖澄傳及其相關記載，或是後出的《速驗阿尾奢》，皆未見使用。阿尾奢法相關記載皆和原本存在於中國的用詞保持距離，甚至無人意識到它和古老的巫者

相關。或許這與相關法門流傳方式始終在某些儀式專家社群流傳，且被要求立下誓言不得傳非其人有關。⁶⁹

然而，吾人亦應不能忽視唐密之所以如此處理相關詞彙，正是將附身制度化的一環，使用不同詞彙正為與民間本已存在的「童巫」區隔。對照《廣異記》、《冥祥記》等記載，與阿尾奢法類似的實踐顯然存在於中國本地。阿尾奢法之所以傳播，與此本有基礎存在不無關聯。因此，在一方面，宋朝宗教世界裡的阿尾奢只存於大藏經的經典篇名，於水陸會中襲誦其名，其法卻不見傳承。在另一方面，宋朝各種用童子憑身降神的宗教實踐卻大行其道，也說明著這類法術傳播的變遷軌跡。

然而，阿尾奢的相關實踐，並非如司馬虛認定宗教醫療而有。根據佛圖澄及相關記載，問事、取得資訊是阿尾奢法的根本見的，它可用於軍事、政治之上，也可在民間被大眾用以娛樂休閒，如王法智者。宗教醫療裡用以治療顛狂、被魔所附者只是它的應用範圍之一。或許這也是它大眾化的重要原因。因此，它能夠在已有佛道教和民間宗教的宗教市場中，挾其異國情調的優勢受到皇室的青睞。至於阿尾奢是否等同於民間巫者的附身，也就不太受人注目，畢竟，這是在中國行之已久的實踐，並非是新鮮事。在多元的宗教市場裡，附身問事「不得成就，為人所笑」⁷⁰恐怕才是宗教儀式專家的夢

靨。當然，阿尾奢法在中國的發展，仍有許多待解的課題，例如童子用以附身與作為中介者的使者多作童子形，其間有何關聯？阿尾奢法與宋朝道教法術實踐的異同？這些都是仍有待開發的中國宗教世界。（全文完）

註：

53. 參考周一良，頁六十六。
54. 粟特人所居之地區，位於阿姆河與錫爾河之間的澤拉夫善河（唐代文獻作那密水）流域。粟特人和漢朝的大月氏人據說屬同一系。
55. 司馬虛，二〇〇二，頁二二八—二二九。
56. 《速疾立驗魔醯首羅天說阿尾奢法》，《大正藏》二十一冊，頁三二九—三三〇。
57. 見《夷堅志》己卷第十，〈界田義學〉，「有道士能考照崇禍，呼視之。命小童立卓上，遙望之次。卓即桌。」
58. 司馬虛，二〇〇二，頁二〇〇—二〇六。
59. 《金剛頂教王經》，《大正藏》十八冊，頁二一八。
60. 《金剛頂降三世大儀軌法王教中觀自在菩薩心真言一切如來蓮華大曼荼羅品》，《大正藏》二十冊，頁三十一。
61. 《金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦

儀軌法品》，《大正藏》二十一冊，頁六。

62. 同前註。

63. 阿尾捨尚有用於和手印相關的內容，但詞義難解。司馬虛認為這是一種速成的阿尾奢法。於《一字奇特佛頂經》作「開豎二勝是令語印。即前根本印。並豎二輪不著蓋頂，令阿尾捨，互搖動令倒，互相繫令語，互相纏令舞，各擲散令無毒。」《大正藏》十九冊，頁二八九。

64. 浙江地名。

65. 《太平廣記》，卷三百五。

66. 《大唐青龍寺三朝供奉大德行狀》卷一：「親承指示，先師在內所得，恩賜等盡將奉上三藏和上，充授法之恩。每於閣下，節食邀期，時念凡經數遍。年二十五，特奉恩旨詔命入內，於長生殿，當時有勅喚，對問：師有何功效？夾天云，微僧未有功效，奉勅便誠。當時喚童子八人，考召加持。恩命所問，盡皆成就轉瓶合竹，并得成就，帝乃大喜。」《大正藏》五十冊，頁二九五。司馬虛認為是為考召法緣於佛教之證，此說猶待查考。

67. 司馬虛的制度化附身 (institutionalization possession) 界定如下：從師徒傳承為菩薩轉世，乃

至到用童子為靈媒等等皆是。主要有三種層次：1. 宗教師本身的轉世、開悟成為神祇格的佛菩薩。2. 將神祇呼召到神像上。3. 用童子作媒介。主要用在醫療上是為了取得必要資訊。而天界的資訊可顯現於劍、鏡或其它光亮物上。參見司馬虛，二〇〇二，頁二七〇—三一。

68. 《不動使者陀羅尼祕密法》卷一：「假令無畫像。但清淨處或寺中。得一間淨房無人鬧。即得念誦。一切世間鬼神病瘧等。誦七遍或至二十一遍無不即差。於此畫像前。淨泥地燒安悉香。取一明鏡當心安之。口加念誦。令一小兒女子等看鏡中。問其所見即皆言說所求願事。須喚龍神。但得名字。立童男女清淨者。誦呪呪之。其神等入此童子心中。便共行者語三世之事。所問皆答」《大正藏》二十一冊，頁二十四。

69. 《速疾立驗魔醯首羅天說阿尾奢法》卷一：「此法一切迦樓羅法中最殊勝，祕密難得，汝當揀擇法器堪傳授者而傳，與非人器人即損他，已後此法不成，是故應極祕密勿妄傳受之。」《大正藏》二十一冊，頁三三〇。

70. 《蘇婆呼童子請問經》卷二：「不得成就，為人所笑。」《大正藏》十八冊，頁七二八。