

阿尾奢法：內外緣的考察（二）

李建弘

考察阿尾奢於此經的脈絡，相關菩薩，著譯者是其線索。不空胃索又作不空絹索、不空羅索，梵文作 Amoghā-Pas，為觀世音菩薩諸多化身之一。他是隋唐之際從南亞、中亞、到中國皆相當流行的佛教神祇。¹⁵考

據造像史和經典的脈絡，不空胃索和觀音、摩醯首羅天有相當的關聯。古正美於吳哥窟地區的考察，認為當地不空胃索觀音的造像法是參照摩醯首羅天造像。他取證隋代最早傳入中國的不空胃索觀音經典《不空胃索咒經》（以下簡稱《咒經》），記錄的造像法：「[佛像]右邊畫作觀世音像，狀如摩醯首羅天。頭上髮悉如蠡髻，方作華冠，肩上當畫作黑鹿皮覆左肩上，自餘身分當畫作種種瓔珞。」¹⁶實則同一部經典中有更具宗教意義的證據。值此經典出現的場合裡，觀世音菩薩說他自從受持此經之後，「從是已來常為無量無邊百千摩醯首羅諸大天眾。」¹⁷換言之，不空胃索觀音信仰裡，摩醯首羅天乃是觀世音菩薩的化身之一。就其宗教現象的意義，

可以視為佛教吸納印度教神祇的方式，正如同印度教內佛陀是毗濕奴的化身之一，阿尾奢法可能也早就與不空胃索觀音一起傳至亞洲各處。此外，經中規定其像需建立壇場，如下：

像前以牛糞塗地，四方齊整縱廣丈六尺。其壇場裏散純白華，置八水瓶各受一斗，皆令新淨盛以香湯，復以種種華置其瓶內，安其淨草立八草座處，安置八方作八分食置其草座上。然後更以六十四分食，各各種種雜美好者，自餘雜食具皆廣大羅列作之，唯除五辛酒肉，餘但使可得之者皆悉具之。¹⁸

類似的壇場佈置在前引《王咒經》亦可發現，該經中對壇場的佈置予以分類，分作地壇、國壇、民壇，此三種壇場相對應於國王、大臣、凡人三種身份階級。¹⁹此外，除了壇場以外，也可見類似的法術程序。在早出的《咒經》有作：「若欲破他所作呪咀，作其人形像，

或麵或泥或蠟，當以鑛鐵為刀段段割之。」²⁰ 後出的《王咒經》則類似的法術結合設壇，用於治療瘧病之鬼，經文作：「若患瘧鬼之病經四日者，先應泥作四角之壇。：復以麵作病人形像，應誦不空罽索心王神。稱病人名，用淳鑽鐵刀段段截之。病人見聞心即驚怖，瘧鬼捨離永不復來。」²¹ 這大概是一種作芻像為病者和鬼魅替身的法術，經由神威和具體的武力威脅以驅魔治病的方法。

依阿尾奢或附身等相關內容為判，比較對照早出的《咒經》和晚出的《王咒經》兩部經典，這兩部經典皆屬不空罽索觀音之經典，但兩者結構或內容最大差異是人和觀世音菩薩的關係。在《咒經》裡，人和觀世音菩薩的關聯是直接的：《王咒經》人和菩薩則保有中介者存在的餘地，提供召乎媒介的方法，這也為附身提供法術程序存在的空間。於《咒經》裡，持咒人，也就是專精念誦此咒者，實行相關法術的具體成果是「即見自身出大光明猶如火焰，既自見已生大歡欣，乃至觀世音菩薩自來現身。」²² 換言之，人和菩薩之間並無任何中介者。然而，後出的《王咒經》卻保有中介者的空間，這些中介者被稱為「使者」。全經上、中、下三卷中共出現22次。上卷開頭未久即提出實踐此法術者，能夠「驅策使者進退無違，令羅刹娑²³隨意而轉。」，同卷「成就

使者能辦事法分第五」作使者「是聖觀自在菩薩。不空罽索王神呪之使。」，而使者的畫像是「又作藥叉童子像，頭髮直豎如盛火焰。面目瞋怒綠眼平鼻。形貌赤色身服赤衣。口出四牙二上二下。其舌於口或入或出。一手持劍一手執索。嚴身之具皆悉周備。」²⁴ 此段落最令人生起聯想的是「童子像」，全經在其它幾個段落中，也會提及使者作童子像。例如上卷的觀自在菩薩於夢中也現「童子形」；卷中的「成就驅策僮僕使者分第六」，使者「於其頭上作五髮髻，身之色相猶如童子。」；「成就吉祥瓶法第七」裡，此吉祥瓶會化身為童子；第八的成就策使羅刹童子裡，其造像也作「五髮髻」，長相和身形皆如童子；甚至在調伏龍神時，龍神會化現為「童子形」。

這些使者作為實踐法術者和觀音的媒介，頻繁以童子形出現，相較於隋朝裡人和觀音之間無中介者的變化，究竟是從中亞或印度直接產生相關影響，還是此法受到中國本地的影響而有之調適，此中問題頗令人玩味。當然，此法和運用真實的童子為中介，應當有相當的關聯，礙於篇幅，無法在此逐一細論，需另以專文討論之。

在比較中最饒富興趣的部分，是阿尾奢脈絡裡用真實的人身達成的問事功能，而另一段落羅刹童子部分也

能「問[羅刹]童子過去未來現在之事，皆依實答終無虛妄。」既然兩者都能達到相同的功能，較諸全經的脈絡，皆以法術的結果產生一超自然的童子。又為何必須無端的插入一段用真人為媒介的部分呢？其為問題所在。

分析對照全經共十六種法術的介紹詞時，²⁵ 只有以真人為媒介的一段有此用語「此一成就除鬼著病法分第十二」諸菩薩方能成就，非諸下劣怯弱有情。」²⁶ 換言之，著譯者著意強調此為真真實實由菩薩傳授的法門，或是實踐成功者必定是菩薩者。至於其它十五個段落，多以「聖觀自世菩薩，復說：」即代表其法的權威和價值來源。或有人要推論這是因為道德上的原因，害怕予人負面的聯想者，或是落人口實者。然而，「成就使死屍取伏藏分第九」有修持者需入墓盜取屍體的段落，「即往塚間取丈夫屍，身形之上無瘡癰者。」；「成就入娑女室分第十」裡隱含有男女雙修的可能，或是作為一種想像，「善來姊妹若為攝受我等故來。願持此香華與我同伴。其同伴人觀此娑女。隨所愛者即便執手取以為妻。」。這些引述段落，都能說明它們比起以童子為靈媒，在中國更驚世駭俗，可是這些段落皆未強調法門的神聖性。取屍的段落只要持咒者注意保護自己，「先當誦呪防自身已」；成就娑女法要求實踐的場所要美好，「其室可愛常有流泉浴池」。全經獨有這段以真人為靈

媒者，強調提供此法門者或修行者，它不是一位下劣怯弱者，而是超越的宗教存在，或是宗教達人。因此，可以推想此法的内容，可能也普遍存在於當時競爭激烈的宗教市場裡，尤其是道教或民間宗教的實踐當中，其中又以後者的可能性較高。因此，佛教僧侶在著譯這些經文時，需費心的強調其權威和真實性。

以童子為靈媒，筆者目前手邊可得之唐朝以前資料甚少，只有一筆。但此筆資料亦頗有價值，因為有其對應之史料可供查考，且延續數百年有幾個版本的記載。是為《幽冥錄》裡與佛圖澄（三四八）有關的記載：

石勒問佛圖澄：「劉曜可擒，兆可見不？」澄令童子齋七日，取麻油掌中研之，燎旃檀而咒。有頃，舉手向童子，掌內晃然有異。澄問：「有所見不？」曰：「唯見一軍人，長大白晰，有異望，以朱縛其肘。」澄曰：「此即曜也。」其年，果生擒曜。²⁷

《幽冥錄》相傳由南朝劉義慶（四〇三—四四四）所編。此文顯示六朝佛教僧侶或許已傳入以童子為靈媒的法術，或是實行施咒以降神附著人身或物體的方法，並已經和中國原有之宗教實踐結合。這個故事可對照慧皎（四九七—五五四）之《高僧傳》卷九，佛圖澄「善

誦神呪，能使役使鬼物，以麻油雜胭脂塗掌，千里外事皆徹見掌中如對面焉，亦能令潔齋者見。」²⁸，兩者差異

在一者描述童子，一者是潔齋者。推測兩者的差異是內外緣的考量不同，前者指的是其年齡身份，後者指其內在條件，而實際上可能是著重其處子之身。這點可對照前揭《不空罽索陀羅尼自在王咒經》裡，其法術要求是需童男、女，而非童子。中國童子一詞指涉的年齡範圍相當長，是泛指未成年的男子。如鄭玄《儀禮·喪服》之註作「童子，未冠之稱」，換言之，也就是二十歲以下的男子。另一方面，童男女的脈絡是強調其未經男女之事。例如漢朝焦贛《易林·明夷之需》：「童女無室，未有配合，空坐獨宿。」童女所指即是未經婚配的處子。因此，相關故事、掌故能輔助說明前引經典裡，這些找來觀未來事的孩童，必要條件是需保有處子之身。

然而，相同記載到唐朝的釋道世（約唐太宗、高宗時）於總章元年（六六八）²⁹編輯完成的佛教百科全書《法苑珠林》中，卻作「勒與劉曜相拒搆隙以問澄，澄曰：『可生擒耳。何憂乎？』，麻油塗掌令視見之。曜被執朱繩縛肘後。果獲之，如掌所見。」³⁰此一段落中仍保留佛圖澄的神奇手掌，但是去掉了童子、潔齋限制，也少了咒術、胭脂等細節。但作者似乎也希望令故事看來更為直接，暗示或明示石勒本人在佛圖澄掌中即預

見未來之事。

此段記錄是略早於《不空罽索陀羅尼自在王咒經》譯著的時間。分析道世有此敘述的可能性有二。一、他不了解或不清楚此一法術，且對照《僧傳》的內容修改。其次，他可能反對此種實踐方法，因此，去掉了在佛教傳統中不喜歡的元素。然而，稍後未久，相關的密教實踐即將傳入。同一記述到了南宋朝釋志磐咸淳七年（一二七一）³¹年編輯完成之《佛祖統紀》時，又恢復近於《幽明錄》的記載，由童子觀看手掌預見此事。³²此時以童子為靈媒的方法已在中國大行其道，成為《夷堅志》裡佛道教法術實踐者的常用法術。

開元三大士與阿尾奢

開元三大士分別為善無畏 (Subhakarasiṃha, 六三七年—七三五年)、金剛智 (Vajrabodhi, 六六九—七四一)、不空 (Amoghavajra, 七〇五—七七四)，而不空是金剛智的弟子。善無畏於七一六年（唐玄宗時）入唐，金剛智則在七二〇年到達東都洛陽。據周一良的考察，雖然這三位法師抵唐時間非常接近，且有重疊的五年，但是善無畏和金剛智兩人似乎未有交集。至於不空入唐時尚不滿二十歲，且是金剛智的弟子，筆者推測應該也無法與不論在年歲或輩份上皆長他甚多的善無畏

有何互動。上述三位法師均譯著有阿尾奢之相關經典，此階段可視為阿尾奢一詞正式入唐的開始。（未完待續）

註：

15. 南亞部分主要參考古正美，《從天王傳統到佛王傳統中國中世佛教治國意識形態》，頁七十四—七十七。實際上不空胃索菩薩是古正美在該書中考證的佛王傳統重點。古氏稱為不空胃索觀音佛王傳統。參考同書頁，三二七。
16. 髮等於毛，蠱即螺。《不空胃索咒經》，《大正藏》二十冊，頁四〇—一二。
17. 《不空胃索咒經》，《大正藏》二十冊，頁三九九。
18. 《不空胃索咒經》，《大正藏》，頁四〇二。
19. 此分類參見《不空胃索陀羅尼自在王咒經》「成就入壇法分第十三」。
20. 《不空胃索咒經》，《大正藏》二十冊，頁四〇一。
21. 《不空胃索陀羅尼自在王咒經》，《大正藏》二十冊，頁四二六。
22. 《不空胃索咒經》，《大正藏》二十冊，頁四〇二。
23. 依慧琳《一切經音義》卷六：「羅刹婆（梵語鬼名，子字轉舌長聲呼。古譯但云羅刹此類鬼神有業通力飛行自在食啖眾生血肉最大兇惡其羅刹女別有國土居大海洲島以其神力能變姝麗之容媚惑於人善誘而食之」。
24. 《不空胃索陀羅尼自在王咒經》，《大正藏》二十冊，頁四二三。
25. 這十六種法門分別如下：「成就尊者說不空神呪功德分第一」、「成就受持供養神 法分第二」、「成就親見聖觀自在菩薩法分第三」、「成就畫像幀法分第四」、「成就使者能辦法分第五」、「成就驅策僮僕使者分第六」、「成就吉祥瓶法分第七」、「成就策使羅刹童子分第八」、「成就使死屍取伏藏分第九」、「成就入娑女室分第十」、「成就眼藥分第十一」、「成就除鬼著病法分第十二」、「成就入壇法分第十三」、「成就調伏諸龍得自在分第十四」、「成就見不空羅索王法分第十五」、「成就見如來法分第十六」。
26. 《不空胃索陀羅尼自在王咒經》，《大正藏》二十冊，頁四二三。
27. 《幽明錄》，台北市：藝文印書館。
28. 釋慧皎，《高僧傳》，《大正藏》五十冊，頁三十八。
29. 唐高宗年號。
30. 《法苑珠林》，《大正藏》五十冊，頁五一七。
31. 南宋度宗年號。