

阿尾奢法：內外緣的考察（一）

李建弘

阿尾奢及其研究

阿尾奢 (āveśa) 源於印度梵文，意指附身 (possession or spirit possession)，於漢譯佛典又作阿尾舍、阿尾捨、阿毘舍等。最早在唐朝由善無畏、金剛智、不空等，來自印度、中亞的密宗僧侶傳入。簡單來說，阿尾奢法就是一套法術程序，以孩童為靈媒，用於問事、醫病，是其特色。傳入後大半時間都流傳於宮廷，直到唐末武宗毀佛後，逐漸轉向民間發展，與道士、民間的法術儀式專家結合，成為民間普傳的法術。根據《夷堅志》的記載，這套法術似乎與穢跡金剛法、道教法派或民間宗教的儀式專家結合，廣傳中國大陸東南沿海一帶，穢跡金剛法在閩地流傳最多。¹

西方研究者中以司馬虛 (Michel Strickmann) 最早關注這套法術，相關構思集結於其研究遺集《中國法術藥》(Chinese Magical Medicines) (110011)。司馬虛注意到中國以孩童為靈媒的現象，推測應是受

到周一良一九四五年《中國密宗》著作之啓發，結合他本身豐富的亞洲宗教知識而得。這也促成他後期的研究目標，開始從道教轉向佛教、民間宗教。繼承其研究焦點的是戴維斯 (Edward L. Davis)，著有《宋朝社會與超自然》(Society and Supernatural in Song China) (110011)。此書以《夷堅志》為史料來源，研究宋朝社會呈現的中國宗教。最新的研究則為史密斯 (Frederick M. Smith) 之《自我附身》(The Self Possessed) (110016)，從印度教和南亞宗教的立場，提出相關回應，第十一章是回應司馬虛和戴維斯研究的專章。²

有別於西方對附身的理解，司馬虛認為阿尾奢並不是一種被動或病態的現象，從僧侶或儀式專家的立場，它是一種由儀式專家主動發起，或是主導的附身現象 (voluntary spirit possession)。它是藉由實施某種儀式程序，如念咒，結手印之後，能導致神祇或鬼魂附

身於靈媒，或是使某種事物成為媒介，藉由這些媒介，達成驅邪或宗教醫療的目的。³類似的概念和實踐方法，首載於寶思惟（天后長壽二年，六九三後入唐）七世紀末譯作的《不空罽索陀羅尼自在王咒經》。它的儀式程序，描述有為了能夠向神祇「問事」，施加咒術於童子的相關步驟。⁴唐玄宗後，金剛智、不空等著譯經典載有相關內容。司馬虛指出，與阿尾奢之相關概念尚有「遍注」⁵、「鉢私那」（po-su-na）、「私那」等相關詞彙。

戴維斯認為阿尾奢（aweishe）是一種持咒以召呼各種佛教神祇（Buddhist deities）憑附於人或物的法術。它可召喚這些神靈至發光或反光物，如水、鏡子、珠寶或珍珠等等，或是神祇塑畫像、男童等。法術程序中規定有孩童的數目若干和年紀，以及實行法術前後對孩童應行的程序。據說一旦降神後，孩童即能言過去現在未來三世之事，亦能助人向諸神問事。宋朝時期此法轉變為道教考召之法，佛教則轉為三壇法，同時此法不再保留於宮廷中，而是流傳於村落和諸州郡。⁶

史密斯認為司馬虛和戴維斯的研究，有助於探討亞洲地區普遍的附身現象，且暗示它們彼此之間可能確有關聯。限於印度方面的史料限制，無法論證相關儀式究竟出於何地，史密斯認為源於印度的可能性較高。史

密斯研究並非從阿尾奢一詞入手，而是根據其檢視印度相關文獻，找出與中國的阿尾奢有關的兩個關鍵詞彙，它們分別是svasthāvesa和prasenā，前者的判斷依據是它和孩童的附身有關，後者則是相關的文獻顯現的結果。svasthāvesa是靈媒將神靈引致入一反光物或童男女的身上，然後問過去、未來、現在事。svasthā意為健康的狀態。⁷prasenā指的是某一神祇，只存於藏密和唐密經典中，不見於āyurvedic，梵文詞義難考，史密斯認為該詞可能源於Middle Indo-Aryan，是梵文praśna（question：問）的古印度方言（Prakrit），其發音轉回頭影響梵文而有。該詞亦可考證於耆那教典籍中，為pasina，它是將神祇召喚至鏡中等等。prasena後來發展為prasenā-praśna，意指經由媒介「praśna」以解決問題的技藝。也包括召呼神祇入夢以決吉凶事等。⁸上述現象在印度吠陀傳統中並未被認可，對照可說明以孩童作為靈媒，顯受到中國地方認同且合理化，並給予深度的描述。⁹

上述相關研究大致以司馬虛的判斷為基礎，認為阿尾奢於唐朝是以附身的概念被理解，其中又以戴維斯的定義較為精細。然而，相關研究是以印度為基礎來理解唐朝密宗的傳承，卻忽略唐密傳入中國它是基於何種基礎？在意識型態、宗教實踐上，中國的理解基礎是什麼

？或許經由這些相關探討，吾人方能對於宋代密教和道教、民間宗教間，這些法術、儀式實踐的技術轉移交流，得到更多的了解。

釋阿尾奢

阿尾奢今音作āwěishē，這是根據目前我們使用的中文發音拼出，它的中文字音看來和梵文原音āveśa有所不同。然而，推敲「尾」字的發音，唐音應作ve或vi，與今之閩音、台語接近。因此，阿尾奢的唐朝拼音表記應作aveshe或avishē。對照其它同音義詞，如阿尾捨、阿毘舍，或是日文發音あびしゃ(abissha)，也可發現v、b轉音的痕跡。因此，唐朝阿尾奢與印度的發音應是相當接近的，似乎可以不需考慮它在中亞的發音轉變。然而，阿尾奢在唐密中並無具體的意譯，唯一出現過的解釋作「遍入」，這部分將在稍後的討論中說明。

於印度方面，āveśa依現今梵文釋義，a乃接頭詞，在此表示「接近」之意。vis是其動詞語根，有「進入」之意。最後的a是名詞語尾。該詞作動詞表意時，主動型有進入、沉浸的意思，被動型態有被充滿、被貫穿的意思。¹⁰ 據史密斯的考證，āveśa在《梨俱吠陀》裡以不同形式出現有一〇三次，六十九次在字首加有a。¹¹ 《梨俱吠陀》十·一二〇·五誦顯āveśa之詞義

並不只是進入，而是神這類的實體，它由一方進入一方；另一誦九·三八·五是描述蘇摩酒神(soma)穿越濾器，化身成為無染污的童子。雖然相關句子顯示穿越未必等於附身，但是史密斯主張諸如因陀羅在喝下蘇摩後，以其力量和神威摧破魔王。可比賦為一大群鳥停在某一樹上，其喧鬧足以改變一棵樹的本質，這正是在呈現一種附身的意象。相關類比還可取證於南亞的附身的文本性。¹² 礙於筆者對梵文的理解限制，除了史密斯強調阿尾奢一詞出現多次以外的意涵，無法有其它更深入的理解以決定認同或反對史密斯的觀點。

史密斯意圖將附身在印度教的歷史傳統，往更早的時代推衍，但史密斯對附身的定義和研究方法，有值得商榷之處。因為，史密斯一方面藉由分析相關字彙的運用情形，強調人們能夠自梨俱吠陀、奧義書、《摩訶波羅多》和《薄伽梵歌》兩大史詩等印度教主要文獻裡，發現附身一詞的蹤跡。然而，另一方面史密斯卻又認為在梵文文獻中，並沒有如中國唐密完全以附身儀式為經典者，也就是以附身為專著的儀式書。¹³ 因此，史密斯的論述，無助於申論阿尾奢一詞在印度教裡堪為重要的概念，卻間接說明唐密僧侶似乎有意將此概念，轉化為有特色的詞彙引介入中國。

中國的濫觴

司馬虛認為阿尾奢的相關概念最早可見於寶思惟（天后長壽二年，六九三後入唐）七世紀末譯作之《不空罽索陀羅尼自在王咒經》（以下簡稱《王咒經》），其中一小段落可說是阿尾奢在中國發展的濫觴。相關內容載於卷二「成就除鬼著病法分第十二」，此段著錄法術以「除著鬼魅」為目的。換言之，主要目的是去除被鬼魅附身等病。經中所載對治病狀範圍廣泛，包括諸鬼擾亂之病、瘡鬼病，或是因為時節變化引起的病症，如熱病，乃至使人們免除無法避免的種種災厄，或是呈現君主將蒙厄運、政爭的星相；或社會發生饑饉等等。其中與阿尾奢直接相關的段落如下：

（線由筆者所加）

復次有法，若欲呪人，其持呪者洗浴清淨著新淨衣，先誦神呪自防其身，後以牛糞而用作壇，隨四方面畫種種色，散諸雜華及置白食供養壇場。應取童男或復童女，洗浴清淨妙香塗身，著白淨衣種種莊具而嚴其身，令於壇中結加趺坐。應誦此呪結童子髮，呪曰：。誦此神呪結童子髮已，復取雜華滿於所呪童子手中，又以妙香若熏若塗及末散之。

復呪粳米及與華水灑散壇內，應燒沈香誦不空罽索神呪，呪華三遍散童子面，童子身動。若欲令語應誦此呪，呪淨水灑童子面。

曰：。不得以手觸所呪人。如此呪已童子即語，若問去來現在好惡之事，皆能答之。其持呪者若欲發遣著童子神，復應誦此呪。¹⁴

此段落中，能說明它是運用童子附身的法術的地方，是「若問去來現在好惡之事」和「發遣著童子神」兩處。然而，沒有人知道這些童男女看見什麼？聽見什麼？或是發生何事？但是他們在適當的儀式程序後，即能成為問事的對象，且需有送神離開的程序，應當是附身無誤。至於「童子身動」在此階段應是不太清楚的描述，只能從後設的立場解釋它正是附身的徵兆，關於此節，待討論不空三藏著譯經典時申述之。（未完待續）

註：

1. 此一觀點係參考洪邁《夷堅志》甲卷志九，〈穢跡金剛〉，頁一七一。

2. 阿爾夫(Hiltebeitel, Alf)著有書評，他認為該書對司馬虛和戴維斯的研究為本書之菁華。但是這篇文章認為阿尾奢是道教的傳統，應該是誤讀。

3. 司馬虛，頁二〇三—四。
4. 司馬虛，頁二〇四。
5. 司馬虛的解讀不知從何而得。依《蘇婆呼童子請問經》
》，應作「遍入」。於佛典中亦不用遍注一詞。
6. 戴維斯，頁一二三—五。
7. 史密斯，頁四一七、四二二。
8. 史密斯，頁四二三—五。該文中有更深入的文析。
9. 史密斯，頁四二六。

第十二屆「印順導師思想之理論與實踐」國際學術會議在妙雲蘭若舉行

第十二屆「印順導師思想之理論與實踐」國際學術會議暨二〇一三關懷生命協會成立二〇週年「動保暨生態倫理」論壇，於四月六日至七日假嘉義妙雲蘭若舉辦。

六日上午九時舉行開幕典禮，隨後首先登場的是德國心靈導師古倫神父與昭慧法師的對談實錄《你信什麼？——基督教與佛教的生命對話》新書發表會，由玄奘大學法律系系主任葛祥林教授主持，先請譯者吳信如女士介紹本書的出版過程，接著古倫神父與昭慧法師分享，對於這場殊勝的宗教對談，其印象最

10. 此段詞義分析由鍾文秀提示。她認為原意還有更負面的意思，指被魔等所附身。
11. 出現次數的統計和部分分析參考史密斯，頁一七七。
12. 同前註。
13. 史密斯，頁四三二—四四一。
14. 《不空罽索陀羅尼自在王咒經》〈成就除鬼著病法分第十二〉，《大正藏》二十冊，頁四二六—七。

為深刻、最有啟發性的內涵。接著安排了六場共十五篇的論文發表，研討會首日共計約五百人共襄盛會。

翌日進行第二天的議程，除了發表一本關懷生命協會動物保護運動史的新書《動保足履關懷二十年》外，尚有動保、生態與性別倫理共六個場次的論壇、一場論文研討會，共計十六篇論文；以及一場以「普世價值與倫理關懷」為題的綜合座談。傍晚六時舉行閉幕典禮，妙雲蘭若住持常光法師致謝詞並帶領迴向，讓本次學術會議畫下溫馨而圓滿的句點。