

密法、道術與童子：穢跡金剛法與靈官馬元帥 秘法中的驅邪法式研究*

謝世維**

（收稿日期：100 年 9 月 10 日；接受刊登日期：101 年 4 月 19 日）

提要

本研究從驅邪法式的角度比較穢跡金剛法與靈官馬元帥秘法之異同與其間之關係。本文首先論述穢跡金剛法，其中以《大威力烏樞瑟摩明王經》、《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》、《穢跡金剛禁百變法經》等穢跡金剛法相關文獻分析穢跡金剛的形象與法術特徵。另外也分析靈官馬元帥秘法，以《道法會元》卷 220 至卷 231 中的靈官馬元帥相關形象與法術為分析對象，筆者認為，宋代時期的靈官馬元帥形象並不固定，而某些早期的靈官馬元帥三頭九目六臂的形象則援用自穢跡金剛的形象，其中某些靈官馬元帥的咒語也直接取自穢跡金剛咒。這可以看出密法與道法兩者之間有借用關係。本文同時分析靈官馬元帥秘法之中的童子驅邪法式，以〈附體秘要〉與〈附生童法〉為核心，進而分析靈官馬元帥秘法中驅邪法式的程序模式與其特色。這種靈官馬元帥秘法之中透過童子而施行的驅邪法式與印度所傳來的阿尾奢（*āveśa*）法有關，阿尾奢法是以童子為媒介，用以問事、醫病、驅邪。這種法術唐代以後逐漸轉向民間發展，與道士、民間的法術儀式專家結合。從本文的分析中可以發現於宋代時期佛教與道教有許多法術的交流、借用與轉化，並形成道教豐富而多元的法術文化。

關鍵詞：驅邪、穢跡金剛、靈官馬元帥、佛道交涉

* 本研究獲九十九年度國科會專題計畫補助，並獲頂尖大學策略聯盟獎勵計畫，至美國加州大學柏克萊分校進行研究，在此特表謝忱。撰文期間曾在第十六屆國際佛學研究會議 International Association of Buddhist Studies (IABS) 當中發表部份成果，並感謝穆瑞明 (Christine Mollier) 以及康若柏 (Robert Campany) 在會議中給予寶貴意見。投稿本刊時，並獲得兩位匿名審查人惠賜建議，在此誠摯表達感謝。

** 國立政治大學宗教研究所副教授。

一、前言

由於學術學門的分類，過去佛教與道教研究分屬兩個研究學門，佛教學界與道教學界彼此的交流整合並不多。在學術主題上各學門也都是在個別宗教傳統中進行研究，鮮少以各宗教交涉的廣闊視角來檢視該主題。但二十世紀後葉開始有學者致力於佛道教交涉的跨領域研究，並在近數十年有不少成果出現。此領域目前的研究多以經典文獻為基本素材，從各種宗教文獻之中去探討佛教道教之術語、概念、教義、宇宙觀、救贖論等之借用與轉化，從而研究佛教語彙如何呈現與運用於道教經典中，以及佛教又如何借用與詮釋道教語彙。從這種現象檢視兩種文化在中國本土的交流與轉化。不過，在方法論上仍有諸多可以探討之處，學者討論佛教如何「影響」道教或者是佛教的「中國化」，但忽略兩者在實際上更為複雜細緻的交融滲透、磨合和轉化，也因此忽略信仰者及信仰現象。最早致力此領域研究的是許理和（Erik Zürcher），許理和以中古佛教研究為基礎，除探索早期來自中亞的佛教經典如何被中國人所翻譯吸收，並研究佛教對道教的「影響」，認為佛道的區別看似兩個互不相涉實體，但表面以下卻有很複雜的連繫與交流。例如以末世思想為主題，研究《月光童子經》和《首羅比丘經》這兩部體現了中古時期佛道揉雜的信仰狀態。¹賀碧來（Isabelle Robinet）則指出一些表面上看似相同的語彙，例如「輪迴」、「三界」、「十方」等，在佛教脈絡中意涵往往有別於道教，從這角度更細緻地比較了佛道對報應、救度、宇宙等觀念的不同概念，提醒研究者不應單從語彙的表面上談論「影響」。²司馬虛（Michel Strickmann）關注過去受忽略的所謂「疑偽經典」，也就是在漢地成立的佛典，這些被長久

¹ **Erik Zürcher**, "Buddhist Influence on Early Taoism." *T'oung Pao*, vol. LXVI (1980), pp.84-147. **Erik Zürcher**, "Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations." *Journal of the Chinese Language Teachers Association*, 12.3 (1979), pp.177-203; "Han Buddhism and the Western Region." In *Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of His Eightieth Birthday*, edited by W. L. Idema and E. Zürcher, (Leiden: Brill, 1990), pp.158-182; "Perspectives in the Study of Chinese Buddhism." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1982), pp. 161-176; "A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts," in Koichi Shinohara and Gregory Schopen eds., *From Benares to Beijing: Essay on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yun-hua* (Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1991), pp. 277-304; "Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism." in **W.L. Idema ed.**, *Leyden Studies in Sinology: papers presented at the conference held in celebration of the fiftieth anniversary of the Sinological Institute of Leyden University, December 8-12, 1980* (Leiden: Brill, 1981); "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism." *T'oung Pao* 68.1-3 (1982), pp.1-75.

² **Isabelle Robinet**, "Notes préliminaires sur quelques antinomies fondamentales entre le bouddhisme et le taoïsme." in Lionello Lanciotti, ed., *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d. C.* (Firenze; Leo S. Olschki Editore, 1984), pp.217-242.

忽略的文獻展現中古漢地如何以其獨有的方式來理解並轉化佛教。³而九〇年代後許多佛教學者也開始關注在此研究課題。其中太史文（Stephen Teiser）多年來的著作秉持其對漢地民間信仰如何理解並轉化佛教觀念與思想，持續對不同議題展開討論。⁴柏夷（Stephen Bokenkamp）以中世紀文獻為材料，尤其專注於古靈寶經典，分析佛教道教的相互借用與轉化，將重點放在隨著佛教經典而進入中國的印度、中亞思想如何被本地的道教經典所轉化與再呈現，並把焦點放在佛、道的相遇、交會和相互借用、滲透上。⁵柏夷的研究也促使學界思考將「佛教」、「道教」視為互不滲透的實體所帶來諸多限制與危險，同時指出以往佛教「影響」道教說法的框架缺陷，並正視道教自身主動借用、轉化其中內涵的自主性。⁶對佛道交涉的方法論作反省的相關研究還有沙夫（Robert Sharf），其研究以漢地成立的佛典《寶藏論》為基礎，討論其中呈現複雜的佛道交融現象。⁷而穆瑞明（Christine Mollier）長久以來亦持續探討佛道教經典的交涉關係，同時涉及圖象研究，並將其多年研究集結成

³ Michel Strickmann, "The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells," in Robert E. Buswell, ed. *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 75-118.

⁴ Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (N.J.: Princeton University Press, 1988); *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (University of Hawaii Press, 1994); *Reinventing the Wheel: Pictures of Rebirth in Chinese Buddhism* (WA: University of Washington Press, 2006).

⁵ Stephen R. Bokenkamp, "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of R.A. Stein* (Bruxelles: Instute Belge des Hautes Etudes Chinoises, vol. 2, 1983), pp. 434-486; "Stages of Transcendence: *Bhūmi* Concept in Taoist Scripture," in Robert E. Buswell, ed. *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 119-147; "Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty," *Asian Major* 3. Vol. VII (1994), pp. 59-88; *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007); "The *Viśvantara-jātaka* in Buddhist and Daoist translation," in Benjamin Penny ed. *Daoism in History—Essays in honour of Liu Ts'un-yan* (London and New York: Routledge, 2006), pp. 56-73; "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in The Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie* 14 (2004), pp. 403-421; "Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist canon," in Scott Pearce, Audrey Spiro and Patrica Ebrey ed., *Culture and Power in the reconstruction of the Chinese realm, 200-600* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asian Center, 2001), pp.191-99; "The Silkworm and Bodhi Tree: The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism," in John Lagerwey ed. *Religion and Chinese Society: Volume I, Ancient and Medieval China* (Hong Kong and Paris: Chinese University of Hong Kong, École française d'Extrême-Orient, 2004), pp. 317-139; "The Yao Boduo Stele as Evidence for "Dao-Buddhism," *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1997), pp. 55-67.

⁶ Robert Campany, "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Medieval China," *Taoist Resources* 4.1 (1993), pp.1-2; 以及 "Making Scenes: Disciplines of Visualization in Early Medieval China," 發表於「中國文人生活之道與藝：自我技術之探討」研討會，臺北：中研院文哲所，2007。

⁷ Robert Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002).

書。此書的出版也將佛道交涉的研究推向一個更寬廣的面向。⁸近來日本、大陸和臺灣學界也開始出現相關的研究，中文學界學者則以李豐楙、李養正、蕭登福與劉屹為主。⁹

學術界在探討佛道教交涉的情形，乃至在討論靈寶經對佛教大乘經典的借用時，常會用到宗教「融合」(Syncretism)的概念，甚至可以進一步從佛道的交涉研究來重新思考佛教的「漢化」與佛道「融合」的議題。不過，宗教融合能否適切地運用在古靈寶經對大乘佛典的借鑑上，實際上仍有疑問。首先，對於「融合」這個概念的有效性，學界就有著許多反思。學者諸如貝琳(Judith Berling)或卜正民(Timothy Brook)皆對融合作了深入的分析，分析對象則以明清宗教最為普遍。¹⁰不過，就如同司馬虛(Michel Strickmann)所說的，只要談到宗教融合，學界就以明清時期中的三教合一為研究對象，但忽略了在六朝時期佛教與道教就已經面臨各種宗教融合的問題，¹¹因此我們還欠缺宗教融合的全面歷史觀照以及各時代獨特宗教融合現象的各別考察。事實上單純地談論融合或只是貼上融合標籤未能真切地說明中古時期佛道交涉的實際情況，但是透過經典內容的詳細分析可以窺見一個概念如何在不同層面逐漸被借用轉化，並在不同脈絡中呈現，進而建立新的經典型態與救度之道。

從學術研究的發展脈絡來看，學者已經不再將焦點放在佛道教之間的影響關係，而是從更深更廣的脈絡來探討佛道教如何在共同的文化結構當中以不同的觀點模塑其宗教實踐，並符合宗教實踐者的核心關懷。本文在前輩學者的基礎上，在佛道交涉的研究議題上

⁸ Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008) .

⁹ 相關論著如李豐楙：〈六朝道教的終末論——末世、陽九百六與劫運說〉，《道家文化研究》第9輯(1996年6月)，頁82-99；〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》第五期(1996年10月)，頁138-160。王承文：〈古靈寶經定期齋戒的淵源及其與佛教的關係〉，《華林》第2卷(2002年1月)，頁237-269；〈從敦煌本古靈寶經兩部佚經論中古早期道佛關係〉，收於《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(北京：中華書局，2002年11月)，頁31-137。劉屹：〈《笑道論》引用道典之書志學研究〉，《天問》(南京：江蘇人民出版社，2006年12月)，頁257-295。Livia Kohn, *Laughing at the Tao—Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 3-41。李養正：《佛道交涉史論要》(香港：香港道教學院，1999年6月)。日本方面如神塚淑子：〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，《道教與文化學術研討會論文集》(臺北：國立歷史博物館，2001年2月)，頁181-202；〈《海空智藏經》與《涅槃經》—唐初道教經典的佛教受容〉，《日本東方學》1(2007年8月)，頁98-132。另可參考謝世維：〈聖典與傳譯：六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》31期(2007年9月)，頁185-233。

¹⁰ Judith Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980), pp. 14-31; Timothy Brook, "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late- Imperial China," *Journal of Chinese Religions* 21 (1993), pp. 13-44.

¹¹ Michel Strickmann, "The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells," in Robert E. Buswell, ed. *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 75-118.

繼續深化並擴展新的面向。首先，佛道教涉研究過去集中在義理方面的借用轉化，較缺乏實踐與儀式面向的研究；其次，過去佛道交涉研究多以經典為主，尤其集中在大乘佛典與道教經典，對於密教儀式方面的文獻以及道教法術性的文獻都較少關注；其三，由於著重在經典，也就是規範文類為主，以往也較忽略傳記、小說、方志乃至圖像等其他類型的文類與素材。¹²本文試圖在以上三方面作不同的思考，以經典為初步探討的基礎材料，選擇特定神祇的法術實踐為基礎，展開不同面向的佛道交涉觀點，以提供佛道交涉研究新的視角。在論述時，本文避免將重點放在所謂「影響」的賓主與先後關係，其理由在於現實的宗教情境常常不是單方面「影響」的先與後，而是不斷在操作與實踐當中，不間斷地交互作用，進而衍生出新形態的宗教實踐與模式，其所歸屬的宗教類別以及借用的賓主關係常常是綿密而模糊的，很難以單線的關係去論斷。本文將以唐末至宋元時期為時代背景，探討密教與道教之間的交涉，並且將關注焦點放在經典所呈現的法術實踐操作層面。其中的比較關係旨在說明其間的深刻關聯性，並非在論證「影響」的賓主關係。

有關「法術」的界定與探討，在西方宗教學界已經有相當的成果，¹³但是在中國宗教方面，由於民國以來的科學理性思潮以及儒家正統概念的影響，往往將法術視為「迷信」，

¹² 道教與密教的交涉研究，過去研究者很少，這幾年開始有學者關注這個主題。參見長部和雄：〈道密管見〉、〈龍樹五明論小考〉，收於氏著：《唐宋密教史論考》（京都：永田文昌堂，1982年2月），頁211-247。Michel Strickmann, "The Seal of the Law: A Ritual Implement and the Origins of Printing," *Asia Major* (Third Series) 6, no.2 (1993), pp. 1-84. Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine* (Stanford: Stanford University Press, 2002). 蕭登福：《道教星斗符印與佛教密宗》（臺北：新文豐出版公司出版，1993年4月）；《道教與密宗》（臺北：新文豐出版公司出版，1993年4月）；《道教術儀與密教典籍》（臺北：新文豐出版公司出版，1994年3月）。James Robson, "Signs of Power: Talismanic Writing in Chinese Buddhism," *History of Religions* 48, no.2 (2008), pp. 130-169. Mitamura Keiko, "Daoist Hand Signs and Buddhist Mudras," in Livia Kohn and Harold D. Roth eds., *Daoist Identity* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 235-255. Christine Mollier, "In Pursuit of the Sorcerers," in *Buddhism and Taoism Face to Face* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008), pp. 55-99. Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001). Paul Copp, "Altar, Amulet, Icon: Transformations in Dhâraṇī Amulet Culture, 740-980," *Cahiers d'Extrême-Asie* 17 (2010), pp. 239-264; "Notes on the Term 'Dhâraṇī' in Medieval Chinese Buddhist Thought," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71, 3 (2008), pp. 493-508. Clarke Hudson, "Daoist Elements in Esoteric Buddhist Texts of the Tang Dynasty," in *Cultural Crossings: China and Beyond in the Medieval Period Conference*, March 11-13, 2010. 岩崎日出男：〈道教と密教〉、《講座道教》4《道教と中國思想》（東京：雄山閣，2000年8月），頁130-150；坂出祥伸：〈密教と道教の交渉〉收於氏著：《道家道教の思想とその方術の研究》（東京：汲古書院，2009年2月），頁287-318。Monica Esposito：〈清代道教と密教—龍門西竺心宗〉，收於《三教交涉論叢》（京都：道氣社，2005年3月），頁289-342。

¹³ Valerie Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1991). Christopher Faraone, *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1991). Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic and Science in Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Marvin W Meyer and Richard Smith eds., *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power* (Princeton: Princeton University Press, 1999). Daniel

因此有關中國宗教當中的法術層面的研究長期受到忽略，相關的研究成果也相對較少，這種現象直到近年才略有改變，¹⁴但是學界仍然普遍缺乏對「法術」的界定有所討論，亦缺少對中國傳統法術有一個普遍性的認知。事實上，中國宗教最普遍的特色在於其實踐層面，而法術是其中最重要的一環，也是與各階層的人民生活最貼近的宗教實踐。透過中國法術的研究能夠更清晰的呈現古代中國的宗教形態。

為使討論能夠聚焦，本文將以兩個分屬密法與道法的神祇為討論核心，從驅邪法式的角度比較穢跡金剛法與靈官馬元帥秘法之異同與其間之關係。本文在方法上主要採文獻與圖像比較分析研究法。而研究上集中於穢跡金剛與馬元帥的文獻與圖像兩個主軸，分別作文獻整理，並進行比較分析。在穢跡金剛與馬元帥此二主題之上，本文將進行三個面向的比較研究。此三面向分別為形象、密呪以及童子附體法。本文先介紹穢跡金剛與馬元帥相關的經典與研究概況，然後以形象、密呪、童子附體法等三個層面的證據分別論證穢跡金

Ogden, *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, USA, 2002). **Roberta Anderson and Dominic Aidan Bellenger** eds., *Medieval Religion: A Sourcebook* (New York: Routledge, 2006). **Richard Kieckhefer**, *Magic in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). **Marek Tamm**, "Saints and the Demoniacs: Exorcistic Rites in Medieval Europe (11th - 13th Century)," *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 23-24 (2003), pp. 7-24. **Girolamo Menghi and Gaetano Paxia**, *The Devil's Scourge: Exorcism in Renaissance Italy* (Boston: Weiser Books, 2002). Georg Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006). **Keith Thomas**, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (New York: Oxford University Press, 1997). **Claire Fanger and Richard Kieckhefer and Nicholas Watson**, *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic* (Penn: Pennsylvania State University Press, 1998). **Richard Kieckhefer**, *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century* (Penn: Pennsylvania State University Press, 1998). **Carlo Ginzburg**, *The Night Battles: Witchcraft & Agrarian Cults in the Sixteenth & Seventeenth Centuries* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992).

¹⁴ 參見松本浩一：《宋代の道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006年11月）。皮慶生：《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008年10月）。王章偉：〈溝通古今的薩滿：研究宋代巫覡信仰的幾個看法〉，收於復旦大學文史研究院編，《「民間」何在？「誰之」信仰？》（北京：中華書局，2009年3月），頁140-154。中村治兵衛：《中國シャーマニズムの研究》（東京：刀水書房，1992年6月）。**Edward Davis**, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001)。廖咸惠：〈體驗小道：宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》20卷第4期（2009年12月），頁1-58。廖咸惠：〈宋代士人與民間信仰〉，收於復旦大學文史研究院編，《「民間」何在？「誰之」信仰？》（北京：中華書局，2009年3月），頁57-77。**Lowell Skar**, "Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times," in Livia Kohn ed., *Daoism handbook* (Leiden: Brill, 2000), pp. 413-463. **Richard von Glahn**, *The Sinister Way* (Berkeley: University of California Press, 2004). **Liao Sien-huei**, "Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation (存想冥界：宋代世人的死後世界觀)," 《漢學研究》20, no.1 (2002), pp. 399-440. **Shin-yi Chao**, *Daoist Ritual, State Religion, and Popular Practices: Zhenwu Worship from Song to Ming (960-1644)* (London and New York: Routledge, 2011).

剛與馬元帥之間的借用與轉化關係。從這種形象與法術之間的分享來討論唐末至宋元時期佛教密法與道教法術之間的複雜交涉關係。

二、穢跡金剛法與馬元帥相關經典與研究

有關穢跡金剛相關研究目前多集中在文本方面以及在法派研究上，過去司馬虛（Michel Strickmann）與戴維斯（Edward Davis）做過相關探討。¹⁵當代穢跡金剛研究有史丹佛大學的楊朝華，其研究重點在於經典文獻，尤其以敦煌文獻為核心。¹⁶不過對於穢跡金剛法與道教法術之間的關聯，目前並無相關研究，筆者將在此部分作比較。

穢跡金剛，亦稱為烏樞瑟摩，梵名 Ucchuṣma。又作烏芻沙摩明王、烏芻瑟摩明王。意譯為不潔淨、除穢焚燒、穢惡。為密教與禪宗寺院中所安置的忿怒尊之一。又稱受觸金剛、火頭金剛、不淨金剛、廁神。即北方羯磨部之教令輪身。與金剛夜叉（亦為不空成就如來之教令輪身）有同體異體之論，同體之說，則以烏樞沙摩明王為五大明王之一。而也有將穢跡金剛視為釋迦、普賢、不動、金剛手等化現。¹⁷

與穢跡金剛相關的最重要經典首推《大威力烏樞瑟摩明王經》，此經為北天竺國三藏阿質達霰所譯，阿質達霰主要的活動時間約為唐代德宗年間，因此推測本經應在德宗年代左右譯出、流傳。在阿質達霰之前與穢跡金剛有關的經典的不空所譯的《大威怒烏芻澁麼儀軌經》（T.1225），採五言詩歌形式，其內容所述包括了供養穢跡金剛的方法（未詳細說明壇城方法）、手印、真言等。此外，另有一部《烏芻澁明王儀軌梵字》（T.1226），不知何人所傳。今傳阿質達霰翻譯的佛經共有三部，分別為《大威力烏樞瑟摩明王經》（三卷）、《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》（一卷）、《穢跡金剛禁百變法經》（一卷），全都與穢跡金剛法有關，其中後二部經典皆是殘經。《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》明顯缺下半部。而《禁百變法經》開頭云：「爾時金剛復白佛言……」，接著則是傳手印與（符）印法（包括神變延命法）。從經文結構來看，明顯缺前半部，而後半部則是從

¹⁵ Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, pp. 156-170; Edward Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, pp. 136-148.

¹⁶ Yang Zhaohua, "The Cult of Uccusma in Dunhuang During the Return to Allegiance Army Period (851-1006)," American Academy of Religion Annual Meeting, Montreal, Canada, November 7, 2009.

¹⁷ 穢跡金剛也具有轉不淨為清淨的能力，因此也被置於廁中祭祀。此尊以深淨大悲，不避穢觸，以大威光，猶如猛火，燒除眾生煩惱妄見分別垢淨生滅之心，故亦稱除穢金剛。《佛光大辭典》，頁 4180。

「印法第二」為開始，似乎也不齊全，其體例與一般佛經結構大同，其後半部所列的是中國式的「印」與「符」，因此過去多被視為偽經而遭到忽略。¹⁸

從以上流傳的穢跡金剛經典中可以看出，阿質達霰是翻譯穢跡金剛相關經典的關鍵人物。阿質達霰，梵名 Ajitasena，意譯無能勝將，北印度人。據傳唐開元年間，於安西（即龜茲）譯出《大威力烏樞瑟摩明王經》三卷（T.1227，三十五紙）、《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》一卷（T.1228，五紙）、《穢跡金剛禁百變法經》一卷（T.1229 三紙）。《貞元新定釋教目錄·卷十四》（T.2157）中除列出上記之三部經，並載（大五五·八七八中）：「開元二十年，因法月三藏貢獻入朝，附上件經至于京邑，不及得入開元目錄，准敕編入貞元新定釋教目錄。」（T.2158《續開元錄·卷上》亦同）從這些文獻來看，阿質達霰似乎未至中國，而僅在安西地區譯經。¹⁹

筆者認為，現存穢跡金剛經典中只有《大威怒烏芻澁麼儀軌經》與《大威力烏樞瑟摩明王經》比較可能是印度中亞傳來的密法，其他則可能是在敦煌安西一帶被製作出來。其中又以《大威力烏樞瑟摩明王經》所載的法式最為齊全，包含了「烏樞瑟摩秘密曼荼羅法」、「曼荼羅相」、「畫像法」、「羯磨壇」以及各種護摩儀軌、呪、印等。²⁰其他如《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》中則充滿漢地民間宗教或道教的色彩，如重視井華水，以桃柳枝驅役鬼神等，而《穢跡金剛禁百變法經》中則充滿符印的施用法術，顯然是摹仿漢地與河西地區的民間宗教與道教符印而造構。從這個觀點來看，穢跡金剛的經典進入漢地當中，其中有許多經本就富含漢地特色，乃至民間宗教或道教特色的經典，這些經典也許是在河西走廊或漢地被造構出來，然後進入漢地流行。這也是說，部份的穢跡金剛經典最

¹⁸ 學界對佛教「偽經」的定義與討論已經有相當的研究成果，參見 Robert E. Buswell, ed. *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990)。

¹⁹ 《佛光大辭典》，頁 3673。此外，在《金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法》（T.876）中有唐代喬匡舜所撰的〈新得貞元錄大小乘經等序〉，其中提到：「其《貞元錄》藏經者，即我德宗神武孝文皇帝貞元甲戌歲敕梵僧阿質達霰等七人所同翻譯也。」但纂敘《貞元錄》的圓照法師則未提此事，有關此時譯經的詳情似乎仍有一些探討的空間。而在之後的《密跡力士大權神王經偈頌序》（T.1688）中提到：「《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門經》者，北天竺國三藏沙門無能勝，與三藏沙門阿質達霰同譯二經，同卷闕流通分，已入大藏經伊字函第一卷中。」此時沙門智昌已將阿質達霰與無能勝誤認為兩人了。

²⁰ 《大威力烏樞瑟摩明王經》，又名《金剛恐怖及惠方廣儀軌觀自在菩薩三世最勝心明王大威力烏樞瑟摩明王經》，或有此別稱應與本經一開始金剛手菩薩入「怖畏金剛大憤怒遍喜三摩地」的示象有關。整部經的結構大抵包括了一開始金剛手菩薩示象，然後傳經法，經法內容包括了「烏樞瑟摩秘密曼荼羅法」、「曼荼羅相」、「無上秘密曼荼羅」、「畫像法」、「羯磨壇」、「阿毘遮嚕迦法」、「扇底迦壇」、「刻畫本尊」（白檀香木、爵金、按俱陀木、阿說他木）、「供養法」、「止雨」、「心密言事法」、「烏芻瑟摩明王教法」、「密言」、「大威力明王守護密言」、「觀門法」、「大威力根本密言」、「心密言」、「教法能做一切事」、「畫像」、「心密言」、「甲冑密言」、「器仗密言」、「頂髻密言」、「頂密言」、「坐密言」、「心中中心根本明」、「薄伽梵根本印」、「制止印」、「棒印」、「頭印」、「頂印」、「甲印」、「牆院印」、「鉤印」、「驚怖印」、「頂髻印」、「普焰印」、「杵印」、「打車棒印」、「重杵印」、「羂索印」、「鉞斧印」、「畫像法」、「素皤明王密言門及諸法要密言」等。

初進入漢地時就以漢地所熟習的宗教形態呈現，從經典傳入的起始就已經與漢人宗教與道教有所交涉。

有關馬元帥的研究，過去多集中在馬元帥與華光菩薩、五顯之關聯性，而且多是以《南遊記》、《北遊記》與《三教搜神大全》等文獻為主。²¹一般將馬元帥視為華光大帝，又稱靈官馬元帥、三眼靈光、華光天王、馬天君等，為道教護法四帥之一。這些文獻顯示馬元帥姓馬名靈耀，因生有三隻眼，故民間又稱「馬王爺三隻眼」。《五顯靈官大帝華光天王傳》也載有華光大帝的傳記。²²

筆者認為上述的馬元帥形象與傳說為明代以後的發展，可能並非馬元帥早期的形象。而且馬元帥相關的法術，在明代以後的文獻相關記載並不多。《道法會元》雖然是明代所結集而成，但是從其內容來看，其中確實保存了較早時期各種紛歧的法術傳統與神祇形象。當中保存了宋代以來道教、密教與民間法術交涉的諸種面向。²³其中，《道法會元》卷二二〇至卷二三一當中是以靈官馬元帥相關形象與法術為核心，但是其中所包含的馬元帥形象與祕法卻相當紛歧，從中大致可以看出不同傳統對馬元帥祕法的詮釋與發揮。此

²¹ 相關研究以二階堂善弘為代表，參見二階堂善弘：《道教・民間信仰における元帥神の變容》（吹田市：關西大學，2006年10月），頁180-189。

²² 《三教搜神大全》提到馬靈耀曾經三次「顯聖」，首先投胎於馬耳山馬姓家，殺東海龍王，放江南八十一州火珠精，盜紫微大帝鎮妖槍，被困九曲珠內；其次投胎於斗牛宮天王夫人腹中，拜妙樂天尊為師，盜龍王聚寶珠，砸碎鎮鬼稜婆鏡，放走二鬼，收服順風耳師曠、千里眼離婁、火漂將；第三次投胎於南京徽州婺源縣蕭家莊蕭水富之妻蕭太婆腹中，降五百火鴉，為救母親大鬧地獄，後來玉皇大帝看他是一位將才，封他為真武大帝部將，護法天界。《五顯靈官大帝華光天王傳》中描述馬靈官善於耍火。身上藏有金磚火丹，隨時用火降妖伏魔，所以後來民間又把他視為「火神」，常在八、九月間舉行「華光醮」，祈求免除火災，長年康順。相關研究見二階堂善弘：〈靈官馬元帥華光考〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要・別冊》第18期（1991年6月），頁23-35。二階堂善弘，〈華光大帝信仰の變容——杭州と福州・馬祖を例に〉，《アジア文化交流研究》4（大阪：關西大學アジア文化交流研究センター，2009年3月），頁369-375。二階堂善弘：〈東アジアにおける華光信仰の広がり〉，收於吾妻重二、二階堂善弘編：《東アジアの儀禮と宗教》（東京：雄松堂，2008年8月），頁405-416。

²³ **Florian Reiter**, *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic* (Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007). 康豹 (**Paul R. Katz**):〈道教與地方信仰-以溫元帥信仰為例〉，《台灣宗教研究通訊》第4期（2002年10月），頁1-31。二階堂善弘：《道教・民間信仰における元帥神の變容》，頁110-245。**Judith Boltz**, "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural." In Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp. 241-305. **Edward L Davis**, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001). **Valerie Hansen**, (著)，包偉民 (譯):《變遷之神—南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999年9月）。**Paul R Katz**, "Taoism and Local Cults--A Case Study of the Cult of Marshal Wen." in Liu Kwang-ching, ed., *Heterodoxy in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press). **Paul Katz**, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture* (London and New York: Routledge, 2009). 朱越利：〈《道法會元》中的關元帥〉，發表於「關帝信仰與現代社會國際學術研討會」（臺中：臺中技術學院，2011年10月7日）。

外，《道法會元》卷三十六還專門載有《清微馬、趙、溫、關四帥大法》，列出了四帥的名字，其中也有馬元帥相關的祕法。從這些不同的形象與方法中也可以看出其與密教關係的深淺。本文的分析重點放在《道法會元》卷二二四與二二五當中靈官馬元帥祕法中的驅邪法式，筆者認為此二卷馬元帥的形象與其祕法與密教關係最為密切，或許也保存了馬元帥早期與密教神祇複雜關係的狀態。²⁴

三、穢跡金剛與馬元帥的形象

有關穢跡金剛的形象，各經典有不同的敘述，在形象上，穢跡金剛呈忿怒相，由諸毛孔流出火焰，有二臂、四臂、六臂或八臂等形象，以四臂穢跡金剛而言，通常是右手執劍，下手持羂索，左手持棒，下手持三股叉，一一器械皆起火焰；若據《陀羅尼集經》卷九所載，則非忿怒之形，四臂之器械亦有別。《大威力烏樞瑟摩明王經》記載：「明王大忿怒形，目赤色通身青黑色，舉體焰起而有四臂，右上執劍，次下羂索，左上打車棒，下三股叉，器械上並焰起。」²⁵同經畫像法云：「化大威力明王，通身黑色焰起忿怒形，左目碧色，髮黃色上豎，咬下唇狗牙上出，衣虎皮褌，蛇為瓔珞，四臂，左上手執杵，下羂索，右上手並屈豎頭指擬勢，下手施願，眉間顰蹙，其目可怖。」²⁶此外，《大正藏圖像部》第六冊有烏樞瑟摩明王像，其中有二臂、四臂、六臂等形象。《攝無礙大悲心大陀羅尼經計一法中出無量義南方滿願補陀落海會五部諸尊等弘誓力方位及威儀形色執持三摩耶幟幟曼荼羅儀軌》當中記載六臂穢跡金剛形象如下：「北門烏芻濕摩菩薩：髮髻遶白蛇，身相大青色。金剛寶瓔珞，甚大忿怒相。六臂六足體，左理檀拏印。左定執鉞鎗，左理握金輪。右慧執寶劍，右智鉞斧相。金剛寶瓔珞，嚴身不可量。左理寶數珠，右慧執三股。右智滿願印，以慧方願屈。智力真如嘴，以獸皮為衣。右肩二赤蛇，蟠結垂胸臆。令頭本尊向。亦四臂兩膊，有一蛇遶之。其色甚青白，住寶池蓮上。」²⁷若以六臂的穢跡金剛為主，則《大正藏圖像部》第六冊烏樞瑟摩明王像當中的兩幅六臂穢跡金剛像大致與經文描述相符，可互為參照。（參照圖一、圖二）

²⁴ 筆者以下即將論述此二卷與密教之關聯性，至於《道法會元》其他與馬元帥相關的記載與法術，筆者初步認為與密教關係較淺，由於篇幅關係，在本文當中暫時不進行分析，待日後作進一步研究。

²⁵ T1227, 143, c8-11。

²⁶ T1227, 155, b15-19。

²⁷ T1067, 133a21-b5。

目前有關馬元帥的法術大多被搜集在《道法會元》當中，其中以卷二二二至二三一等十卷為主。而這幾卷中馬元帥的形象也呈現許多紛雜的情況。其中《道法會元》卷二百二十四，《金臂圓光火犀大仙正一靈官馬元帥秘法》當中〈法中將帥源流〉提到：「三十三天金臂圓光火犀大仙封山破洞都天大元帥正一靈官馬勝，三頭九目，六臂藍身，兩手火鈴火索，兩手金槍金磚，兩手斗訣仗劍，青面赤鬚，豎紅髮，蹙金羅帽，緋抹額，絳袍金甲，玉束帶，天帶綠吊鞦靴，足踏火輪，白蛇繞輪，中吐火，背負火瓢，火鴉萬群。部領十二員副將，乃南方火帝也。」²⁸另外，《道法會元》卷二百二十九，《靈官陳馬朱三帥考召大法》當中〈正一靈官橫天馬元帥〉提到：「三頭六臂九目，青面藍身，金睛圓眼，朱髮赤鬚，戴天丁冠，絳袍金甲，玉束帶。左手執金磚按心，二手執索，三手火瓢，右一手執金槍，二手執火劍，三手執印。足穿綠靴，踏火車。下有白蛇繞輪，背負火瓢。」²⁹這是馬元帥形象當中相當富密教性格的兩段描述。筆者推測這可能是馬元帥早期的形象，明代以後馬元帥多以二臂三眼的形象呈現。從現存圖像來看，保留有六臂馬元帥造形的相當稀少，現存大英圖書館藏的《玉樞寶經》四註本中所附的刻版神將立像四十五尊之中的馬元帥即是以六臂三面的形式出現（參見圖三左一），³⁰而天理大學藏的《玉樞寶經》圖繪神將中的馬元帥也是此造形。在《三教搜神大全》中的插畫就已經是以二臂三眼的形式出現，而這也是日後最廣為流傳的馬元帥造形。從圖像的歷史關係看，現在僅存少數三面六臂的形象多是保存在明代中葉以前的文獻，而二臂三眼的形象則普遍存在於明代以後的文獻當中，筆者因此推斷，部份早期馬元帥的形象可能與密教神祇形象關係較深。

雖然三頭六臂的形象在密教當中比比皆是，而道教神祇當中如天蓬、天猷、殷郊、斗姆等也都有多首多臂的形象，但是從三頭六臂、青藍身、青面、執索、仗劍、身繞蛇等相重疊的意象來看，馬元帥的早期形象與穢跡金剛可能還是有圖像上的關連。從圖像來比對的話，六臂穢跡金剛與馬元帥有幾點雷同之處：第一，這兩位神祇都是三頭九目，唐本六臂烏樞瑟摩明王即是這種形象。第二，二者身體與面部多是被描述為青色或藍色。第三，二位神祇都有白蛇圍繞的意象。第四，在執持法器上，兩者有很多重疊的部份，馬元帥是持火鈴、火索、金槍、金磚，寶劍以及持斗訣。（見圖三左一）穢跡金剛則是持鉞鎗、金輪、寶劍、鉞斧、數珠、胃索或三股等，部份手持檀拏印或與願印。（見圖一、圖二）其中，鉞鎗與金磚形象類似；而鉞斧與金槍亦皆屬長矛式的兵器。第五，兩位神祇都是以火的意象為主，穢跡金剛又稱「火頭金剛」，某些穢跡金剛有足踏火輪的形象；而馬元帥則

²⁸ 《道法會元》224.1a。

²⁹ 《道法會元》229.2a-b。

³⁰ 相關研究參見尹翠琪：〈道教版畫研究：大英圖書館藏《玉樞寶經》四註本之年代及插畫考〉，《道教研究學報：宗教歷史與社會》2期（2010年12月），頁135-183。

又稱「火犀大仙」，不但足踏火輪，背負火瓢，火鴉萬群，更是被視為「南方火帝」。從以上五點圖像的比對來看，六臂穢跡金剛與六臂馬元帥有著共享的圖像關係。

四、穢跡金剛與馬元帥之密呪

除了形象之外，從密咒的內容也可以發現穢跡金剛與馬元帥有諸多交涉及共同之處。筆者認為密咒的一致性為證明兩個傳統的法術關聯之最直接證據，從中可以看出宗教傳統對法術當中最核心的元素，也就是密咒，採取最保守的態度，對其改寫變動最少。

《穢跡金剛禁百變經》當中載有穢跡金剛的根本呪。其內容如下：

唵佛呬 囉摩訶般囉 很那嚩訶訶 (醯)(摩)(尼) 嚩咭嚩 摩那棲 (唵)
(斫)(急)(那) 烏深暮 囉摩訶 (吽) 泮泮泮 (泮)(泮) 娑訶。³¹

《穢跡金剛禁百變法經》特別說明：「古經本咒四十三字。唐太宗朝人多持誦，感驗非一。除去十字，今就錄出，速獲靈應，無過是咒。」此根本呪與《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》當中所載的呪相差不多。³²《穢跡金剛禁百變法經》同時錄有另一短咒：

唵佛呬窟聿 摩訶般那很那訶 訶泮訶尾訶尾 摩那棲 烏澀謨 窟聿吽吽吽發
發發 莎訶。³³

該經亦特別提到此呪為「真覺彈師所傳神呪，與今經咒同，但梵音賒切字語少異。」值得注意的是，在不空譯的《大威怒烏芻澁麼儀軌經》與《穢跡金剛禁百變法經》一樣，在最後都有提到譯字調整的問題，可能是經典與實際操作的方法略有出入，因此補說明於後。

《穢跡金剛禁百變法經》當中所載的兩個呪皆出現在馬元帥相關祕法之中，有些是部分呪文出現，但是最完整的保存在《道法會元》卷二二九，《靈官陳馬朱三帥考召大法》當中的三十二字呪與四十九字呪當中。

³¹ T1229, 161, b4-8。

³² T1228, 158, b18-20。

³³ T1229, 161, b9-12。

唵佛哂囉摩訶嚩哪囉囉得叻咭咭嚩嚩呢嚩咭嚩摩囉嚩唵急哪嚩咭囉嚩嚩暮唵囉
嚩吽吽吽泮泮泮唵嚩吒野娑縛訶。³⁴

比較之下可看出只有幾個字的差異，除卻異體字外，而實際上的發音則近乎一樣。再看看三十二字短呪的內容：

唵佛哂囉摩訶嚩哪囉囉得叻咭咭嚩嚩哪嚩嚩暮唵囉嚩吽吽泮泮娑縛訶。³⁵

比較《穢跡金剛禁百變法經》的短呪同樣可觀察出只有少數用字的差異，若考量其發音則近乎一致。這種比對可以證明，馬元帥秘法當中完全完整保留了穢跡金剛的根本呪而未加更動。而從這裡也可以看出馬元帥秘法與穢跡金剛密法的密切關聯性。

五、穢跡金剛與馬元帥之童子附體法

中國自上古即有以童子作為人與神靈中介的例子，或是在儀式當中使用童男女祀神。³⁶因此在中國的文化當中童子介入宗教儀式並不陌生，在這種文化氛圍之下，唐代中葉以後以童男女附體施行法術開始普遍。穢跡金剛與馬元帥秘法同時都是以童子附體為其主要的法術之一，在這一層面上，筆者認為穢跡金剛與馬元帥在法術上有某種程度的交流、借用與轉化。以下就此層面作探討。

在穢跡金剛相關的經典當中，實際上提到童子附體的法術，或是阿尾奢法，其實並不多。《大威力烏樞瑟摩明王經》當中簡略提到：「若令童子沐浴，塗紫檀香，衣以新衣、瓔珞。牛糞塗壇，遍散赤花，令頭戴赤花鬘，加持赤花七遍，令捧而掩目。焚安悉香，結娜拏印，加持。本尊降問事。」³⁷這是使神尊降臨以問事的法術。但是宋代以後，似乎童子附體的方法與穢跡金剛有很大的關聯，而這種法術又在福建流傳。所謂「阿尾奢」(āveśa)源於印度梵文，意指附身(spirit possession)，於漢譯佛典又作阿尾舍、阿尾捨、阿毘舍等。

³⁴ 《道法會元》229.5a。

³⁵ 《道法會元》229.5a。

³⁶ 上古已有以童子為「尸」，秦漢方士亦重視童男女，《史記·秦始皇本紀》載：「齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。」見漢·司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年9月），頁247。六朝道經當中也有以童男女來侍經傳言的例子。亦參見蕭登福：《道教與密宗》，頁129-149。

³⁷ T1227, 149, c19-22。

此法在唐代的善無畏、金剛智、不空等，這些來自印度、中亞的僧侶翻譯著作當中出現，其內容屬於一套法術程序。此法術的特色是以孩童為靈媒，用以問事、醫病。推測最早傳入時流傳於唐代宮廷，但於唐末武宗毀佛後，逐漸轉向民間發展，與道士、民間的法術儀式專家結合，成為民間流傳的一種法術。從《夷堅志》的記載來看，阿尾奢法似乎與穢跡金剛法、道教法術或民間宗教的儀式專家結合，以不同的法術樣貌呈現於民間各種宗教實踐之中，其中穢跡金剛法在閩地特別流行。³⁸有關阿尾奢法，最早賴富本宏已經提及，但是真正的研究以司馬虛 (Michel Strickmann)、戴維斯 (Edward L. Davis)、史密斯 (Frederick M. Smith) 為主。³⁹司馬虛認為阿尾奢是一種附身，但是阿尾奢法的附身概念有別於西方理解，附身並不是一種被動或病態的現象，在東亞的宗教脈絡中，阿尾奢法是一種由儀式專家主動或主導的附身現象 (voluntary spirit possession)。具體而言，阿尾奢法藉由操作一系列的儀式程序，如設壇、念咒、結手印之後，能導致神祇或鬼魂附身於靈媒，或者是使某種事物成為媒介，透過靈媒或媒介物，達到驅邪和宗教醫療的目的或功用。⁴⁰在中國有關佛教運用童子的記錄，最早的材料可見於《幽冥錄》當中有關佛圖澄 (-348) 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。⁴¹

《幽冥錄》相傳由南朝劉義慶 (403-444) 所編。可貴的是這則故事有相應之史料可作參證，且延續數百年有不同版本的記載。這顯示六朝佛教僧侶可能已傳入以童子為靈媒的法術，或是經由童子實行施咒以觀過去未來事。在中國翻譯經典當中最早出現類似阿尾奢法的概念和實踐的就屬寶思惟 (fl. 693) 七世紀末譯作之《不空罽索陀羅尼自在王咒經》，這

³⁸ 此一觀點係參考洪邁：《夷堅志》甲卷志九，〈穢跡金剛〉，頁 171。

³⁹ 賴富本宏在探討金剛智時，已經注意到阿尾奢法，參見賴富本宏：《中国密教の研究》（東京：大東出版社，1979 年 9 月），頁 184-186。司馬虛 (Michel Strickmann) 則是最早開始探討阿尾奢現象的學者，司馬虛注意到中國以孩童為靈媒的現象，這種研究關懷與司馬虛後期研究結合道教、密教、民間宗教的研究傾向有關。參見 Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, pp. 203-204. 其後戴維斯 (Edward L. Davis) 亦以阿尾奢為研究焦點，其研究以《夷堅志》為史料來源，研究宋朝社會呈現的中國宗教。Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, pp. 87-152. 最近的相關研究則為史密斯 (Frederick M. Smith)，是以印度教和南亞宗教的立場提出相關回應，其著作中第十一章為回應司馬虛和戴維斯之研究。見 Frederick M. Smith, *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization* (New York: Columbia University Press, 2006), pp. 417-426.

⁴⁰ Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, pp. 203-4.

⁴¹ 南朝宋·劉義慶：《幽冥錄》，收於王根林等點校：《漢魏六朝小說筆記大觀》（上海：上海古籍出版社，1999 年 12 月），頁 708。

部經典中描述透過施加咒術於童子而向神祇「問事」的相關步驟與儀式程序。⁴²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「遍入」、「鉢私那」、「私那」等相關詞彙。戴維斯認為阿尾奢是一種持咒來召喚佛教神祇憑附於人或物的法術。這種法術可以召來這些神靈至發光體或反光物，如水、鏡子、珠寶或珍珠等等，使其形象呈現於這些反光體之上，亦可使神祇降至塑像或畫像，或降至男童身上。以童子降神的法術來說，其程序中會規定孩童的外觀、數目及年紀，以及實行法術前後對童子所應行的儀式程序。依據經典所述，在降神之後，童子即能言過去現在未來三世之事，也能助人向各種神祇問事。至宋朝時期，童子降神法為道教與民間宗教所吸收而成為考召之法，佛教則轉變為三壇法，此時期阿尾奢法也不再施行於宮廷之中，而是流傳於村落和諸州郡。⁴³

宋代在漳泉一帶曾盛行一種「穢跡金剛法」。這種法術似乎興行於佛、道壇中。宋人洪邁（1123-1202 年）《夷堅志》「穢跡金剛」條記載：

漳泉間人，好持穢跡金剛法治病禳禱，神降則憑童子以言。紹興二十二年，僧若沖往泉之西山廣福院，中夜有僧求見，沖訝其非時。僧曰：「某貧甚，衣鉢才有銀數兩，為人盜去。適請一道者行法，神曰：『須長老來乃言。』」幸和尚暫往。」沖與偕造其室，乃一村童按劍倚（原「倚」今改）上，見沖即揖曰：「和尚且坐，深夜不合相屈。」沖曰：「不知尊神降臨，失於焚香，所問欲見若沖何也？」曰：「吾天之貴神，以寺中失物，須主人證明，此甚易知，但恐興爭訟，違吾本心，客果不告官，當為尋索。」沖再三謝曰：「謹奉戒。」神曰：「吾作法矣。」即仗劍出，或躍或行，忽投身入大井，良久躍出，徑趨寺門外牛糞積邊，周匝跳擲，以劍三築之，瞥然僕地。逾時，童醒，問之莫知。乃發糞下，見一磚泉兀不平，舉之，銀在其下，蓋竊者所匿云。⁴⁴

這個記載說明，民間之儀式專家以「穢跡金剛法」借童子以降神作法，用來「治病禳禱」。這反映了其時民間密法之流傳狀況，也證實了密教是與巫道相結合的可能性，同時也揭示了密法在民間的一種轉變現象。《夷堅志》當中另有〈全師穢跡〉，描述鳳林寺僧全師持穢跡呪驅鬼，並以童子作觀伺，來輔助其法術。⁴⁵其中〈聖七娘〉一條則記載女巫聖

⁴² Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, p. 204.

⁴³ Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, pp.123-125. 相關討論亦可見李建弘，〈阿尾奢：內外緣的考察〉（待刊稿）。

⁴⁴ 見宋·洪邁：《夷堅志》，何卓點校本：第一冊〈夷堅甲志〉卷十九（北京：中華書局，1981 年 10 月），頁 171。

⁴⁵ 同註 44，頁 304-305。

七娘行穢跡法通靈，透過降神法，能夠預知未來。⁴⁶這也保留了阿尾奢法降神通靈問事的特質。此外還有幾條與穢跡金剛有關但未提到用童子，反而接近考召法。例如〈張知縣婢崇〉則記載了梁縵事奉穢跡金剛法，而梁氏亦在民間為人治崇驅鬼。⁴⁷〈楊靖償冤〉一條則敘述臨平鎮僧人以穢跡法治鬼；⁴⁸〈小令村民〉一條則敘述行者誦穢跡呪來驅斥鬼物。⁴⁹

值得關注的是，穢跡金剛法以及佛教密法中的阿尾奢法皆是借童子以憑附神祇來問事。而元帥祕法當中的童子則是藉由童子來治崇驅邪，也就是透過童子讓邪崇附體，然後加以考召的方法。雖然這兩種法術都用到童子，但是其功能有著不同，而附體的概念與邏輯也有差異。

馬元帥的祕法也多用到童子，其中以卷二二四當中的〈附體秘要〉較為重要，其中還包含了兩套附體的方法。這是一個包含程序、觀想、秘呪、符等完整有序的童子附體法式。在卷二二五當中另外保留有一個〈附生童法〉，其法式與〈附體秘要〉結構大體相近，但是較為簡略，呪法觀想也多不同，可作為比較，也足見與馬元帥相關的童子附體法式同時流傳有不同的方法，其法術型態豐富而多元。

馬元帥〈附體秘要〉程序相當繁雜。首先，法師燒太一飛符於水中，念唵伽嚩呪，存想元帥與部將在水中，再存想金光罩在水中，念折指呪，以北炁罩住童子的身體，用金光罩水喚童子身，使童子準備進入附體狀態，然後引出童子的三魂：

法師定心，臨壇迷附。卻燒太一飛符一道於水中，掐玉皇訣，多念唵伽嚩呪，存元帥同諸將在水中。即左手再挑金光罩入水。

「魁（丑）魍（申）魍（辰）魍（巳）魍（未）魍（亥）魍（戌）魍（寅）攝（午文出）」

存罡字皆金色綿帶，存為寨在水中。仍取北炁加入，存水黑炁黑霧自水湧上，以紙蓋之，勿容人衝，恐炁脫。再念折指呪

「唵咭嘶嚩訶吽唎攝」

次以左手握斗訣，右手劍訣，念呪如前，取北炁罩童身。吸金光罩水起，喚在童身，存為寨，童子在寨中，立於黑霧幽暗之間。次書太一飛符於水中，做迷魂水，剔迷魂罡。

魂魂速出頂門（丑），台光幽精爽靈（申），魄散魂亡（辰），三魂已離（巳），七

⁴⁶ 同註 44，頁 919。

⁴⁷ 同前註，頁 1252-1253。

⁴⁸ 同前註，頁 156-157。

⁴⁹ 同前註，頁 403。

魂不全（中），吾今迷汝（亥），鬼炁通傳（戌），鬼精鬼精（寅），急攝急攝速迷速迷攝（午文）。⁵⁰

其次，法師提童子三魂後，召請賀將軍監守童子生魂：

右手煞文，左手劍訣，虛書魂字於童子頂門上。念前咒，別訣於童子頂魂字上，三七遍。再左煞文，右劍訣，男左女右轉，虛除上魂字，存其字金色內有三魂神，如道士狀。即喝云：「賀大將軍監生魂」。存賀大將白面貌，逍遙巾，如十八歲秀才形，管生魂在壇前。再念咒：

「謹請飛火大神，疾速蒙魂，天丁困鬼敕煞攝。三魂七魄，六府神君。速離頂門，昏昏沉沉。魂無逃形，與吾加昏沉。疾疾。

謹請日宮使者鄧元真，速提生魂攝。

別魁魍罡速昏迷於童前。

謹請月宮使者丁文富，速倒生魂攝。

別魁魍罡速蒙攝於童後。

唵（寅）吽（辰）咧（午）攝（子出）

唵（辰）吽（午）吒（子）咧（亥）攝（順寅）。⁵¹

這是童子附體法的前置程序，將童子的魂神提出，使童子本身成為一個純粹的載體，然後準備讓鬼崇能夠被押入童子之身中。這也隱含著中國身體與魂魄觀。再次，透過呪法，使童子撼動，在賀將軍監守童子魂之時，請馬元帥押鬼崇入童子身體中：

手布三遍，各一炁念四十九遍，愈多愈佳，童子自然撼，既撼之後，再掐玉皇訣就念騰魂咒：

「天（亥）地（申）日（卯）月（酉）水（子）火（午）交（中）接（煞），上下騰魂（午），堅固如鐵（離文）」。

右咒三遍了，仍喝賀大將軍固監守生魂。次念：「靈官元帥，押祟入體。」念捉咒：

⁵⁰ 《道法會元》224.19a-20a。

⁵¹ 同前註 224.20a-21a。

「唵藥叉來藥叉來。猖狂散髮捉將來，輪刀舞劍捉將來。蘇嚧蘇嚧嚩嚧嚩嚧伽訶耶婆訶。」

以左手掐玉訣，多多念此咒，并加咒，自然立附。⁵²

以上是透過童子使鬼崇附身，再加以考召的方法。其重點是在使童子附體的程序與步驟之上。整個儀式的目的是設法使鬼崇進入童子的身體之中，而這與唐代密教運用童子施用阿尾奢法的目的剛好相反。善無畏所翻譯的《蘇婆呼童子請問經》當中運用童子降下鉢私那神，《蘇婆呼童子請問經》對於所降下的是否為鉢私那神有嚴格的檢驗，為的是防止鬼崇或魔、夜叉等進入童子身中。經典中提供分辨真假鉢私那神的判準，依照童子的面貌、氣色、眼神、眼球色澤、眨眼的狀況，以及精神與呼吸狀態等來判斷。如果附身的是魔崇或夜叉等，則必須以適當的法術加以驅除。⁵³從中可看出密教請神附身的儀式提供完整嚴密的程序，謹慎地防止鬼崇進入童子體中，並使其降下的神祇可得到控制。比較之下，〈附體秘要〉則是要設法使鬼崇進入童子身體，並將儀式重心放在提出童子魂魄，動用日月宮使者提魂，賀將軍監魂，確定童子魂魄提出後，才命靈官押崇入體，對於是否是邪崇附身則無進一步檢驗，必須透過考召程序來確定。

〈附體秘要〉進一步說明，如果以上方法不管用，此段落的附體法式提供另一個方法：

如未應，再作金銀罡，水嚙童身，仍與童喫，復以劍訣剔開童子印堂，存其面胸皆裂開，存五藏亦裂，見其心肝肺中有魂神三人如道士狀，即喝云：「靈官部下賀大將，以今疾速赴壇。」（午文，南炁）

存賀大將乘紅雲來自丹天，急吸水布水盂中，見賀將服色如前。即吸水，嚙童子身，存賀大將隨水入童三宮，捍出三魂，自水袞上。卻以劍訣略壓，存三魂轉自食管下，存將軍即以虎皮斑袋於喉下盛之。存將軍封袋頭，送下丹田安之。其童立附。如附了，如意施行。問訖，喝云：「賀大將速還生魂。」存大將開虎皮斑袋，放魂各歸心肝肺三宮去（卯文）。青炁入水中（午文）。南炁同吸，嚙童，喝云：「鬼魂速出，人魂速入。」仍以卯文指童子人中，念天靈節榮咒三遍，喚童子名，即醒。⁵⁴

⁵² 同註 50 224.21a-21b。

⁵³ 參見《蘇婆呼童子請問經》T 895.728, c7-27。

⁵⁴ 《道法會元》224.21b-22a。

以上這個方法較為簡易，與前法相較，前法將童子魂提出身外，由賀將軍監管，然後請馬元帥押崇入童子體內；後法則是賀將軍入童子體內，將童子魂封於袋內，並送入下丹田安藏，隨後再命鬼崇附於童體，實行考召，施行完畢後，再請賀將軍放魂歸回三宮。

在邪崇附體時，法師必須執行考崇，其中附有考崇符。該符會請劉岩、鄧伯溫、辛漢臣拷鬼使其速通姓名。以考崇符燻燒童子鼻，若有崇附身，則此邪崇會自己通報姓名。隨後再以「都天大雷火獄符」配合「火輪符」以火燒鬼滅形。考崇後中會透過「都天大雷火獄符」請天獄神君、地獄神君等及其吏兵押崇入獄，然後以五方真火燒殺邪鬼。

在整個考召驅邪的過程中馬元帥扮演關鍵角色。馬元帥透過符令，至人家中捕捉邪崇，行火罩法捉遣，並指揮該人家住居土地司命，內外香火六神醫童捕捉邪崇，並加以驅遣。

《道法會元》卷二二五另有〈附生童法〉，其法結構及程序與前法相差不多，但是更富有道教色彩。其法仍是以水施咒，然後以水喂童子身，存想黑霧罩童，然後開始提童子魂，隨後命鬼崇入童子體，並通報姓名：

先焚香，凝定，以淨水一盂，右手劍訣書五黑字入水內，念：

天黑地黑，人黑鬼黑，天地山河如墨黑，一切鬼神自煞攝。

咒畢，取煞炁一口吹之。又剔九宮斗罡于前：

魍魎魍魎速迷攝

布罡畢，再以劍訣畫一井字于地，以水喂在罡上，存黑霧昏濛罩定。次念後呪：

「天地黑暗，勦絕邪源。入魂出體，鬼魂附身。分明通說，呵亨利貞。禁摩囉嚩嚩噴救煞攝。」

右咒畢，引上生童，以水洒之，瞑目熏手。再喂水，存如黑霧籠之。飛斗一座在面前，存光芒交射。念曰：

「謹召提魂倒降梅將軍，監魂賀使者，速赴陽體捉生魂。（存自天門而下，以劍訣於生童頂門上劈）云：金刀一劈頂門開，三魂七魄隨訣來。（存提出第一台子魂，第二遊變魂，第三普光魂，如三嬰兒，又如青紅黃三炁。）彭琚、彭矯、彭質速出身中。（以口吸丹田，卻云：賀使者牢監生魂。）」⁵⁵

此法與附體秘要有較多共同之處，其目的是將童子的魂魄提出，首先為喂水存黑霧罩童子，這相當於「附體秘要」當中存思童子罩於寨中，其目的是讓童子昏迷。接著召請提魂與監魂使者，提魂之時先存想劈開童子頂門，然後進行提魂。在結構上與「附體秘要」

⁵⁵ 同註 54 225.8b-10a。

相似。比較特別的是該法透過呪語分別命三尸彭琚、彭矯、彭質速出頂門，而三魂台光、幽精、爽靈則必須速下中營。其中對身體中魂魄分為兩個部份處理，以三魂與三尸作為代表，這種魂神認知概念充分顯示其道教特色。在數度確認三魂三尸已離身體之後，隨之再使鬼魂或邪祟附體。

以劍訣於頂上書一〇，念：

「彭琚、彭矯、彭質速出頂門，台光、幽精、爽靈速下中營。陽魂出體，鬼魂附身。三魂已離，七魄不全。吾今通靈，鬼精鬼精。急急急急急疾。」

咒畢，別順逆九宮斗坎坤卯辰中乾兌艮離，再自離艮兌乾中辰卯坤。次念咒：

「一轉天地動，二轉日月昏，三轉精神迷，四轉魂魄不全，五轉移山倒嶽，六轉收三百六十骨節神，七轉收萬二千精光神，八轉收八萬四千形影神，九轉收三魂七魄攝（邪祟、亡人）附身。魁罡斗牛攝。火速附降疾。」（勒取煞炁吹布再念）：

「戢戢慘慘，疾速神君。蓬頭將，把頂門。禹步將，監生魂。台光、幽精、爽靈，速下中營。陽魂出體，鬼魂附身。禁摩羅琚矯質敕煞攝。

飛龍騎，飛水雲。飛虎騎，哮吼奔。神將吏兵，飛捉飛騰。顰墨侵凌攝，南陽魍魎魍魎星壓兇神。魍魎自然消，魍魎捉邪祟，輔弼看鬼招。吾呼靈官將，火急撼身搖。天水聖，地水靈，疾速與顛邪。謹請九天雲雷使者，速降天雷霹靂，助吾行壇。天關地軸，入吾水中，天地昏沉墨黑。負風猛吏，飛沙走石。撼天天崩，撼地地裂。撼神神愁，撼鬼鬼滅。謹召韓高姚三大將付吾水中。天也顛，地也顛，二十八宿走似箭。邪也顛，鬼也顛，押赴壇前疾速顛。」

右咒畢，嚥水下令，喝云：「疾速顛。」未上，再依前作用。

噯吽吽聚魂攝噯吽吽聚魂攝。⁵⁶

鬼祟附身後，必須先開咽喉，此時需行開咽喉呪，開咽喉後則展開訊問，拷問邪祟姓名及禍端，這是審問的過程。其中「開咽喉」與「咽喉呪」的施用則充分顯現其受到佛教焰口施食法的影響。這也是中國鬼魂觀接受佛教的餓鬼形像，認為鬼魂的咽喉極細，無法吞嚥食物，必須開咽喉才能進行施食。⁵⁷不過，此處開咽喉並非為施食之用，而是為「開其聾啞，立便通說」，亦即是為法師考問鬼祟之用。

⁵⁶ 同註 54 225.10a-11a。

⁵⁷ Charles D. Orzech, "Fang Yankou and Pudu: Translation, Metaphor, and Religious Identity," in Livia Kohn and Harold D. Roth eds., *Daoist Identity* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 213-234.

此外，除了以火帝之精來燒殺邪鬼外，隨後召請馬元帥部下無面大將軍拷鬼，並由法師以劍訣在童子頭頂上虛書一個「田」字，代表天索地索，用來吊縛邪祟的手腳。邪祟束手就縛後，驅邪儀式即告一個段落。此時法師以斗印命「鬼魂速出，人魂速入」，然後呼喚童子的姓名，給予熱湯使之甦醒，如果還未能甦醒，則再透過醒魂符使童子回魂。

從儀式結構來看，童子附體的過程與儀式結構大體相似。綜合以上幾種童子附體方法，我們大致可以將整個附體考召的過程整理如下：臨壇存帥、喂水、濛魂、提魂、監魂、騰魂、押祟入體、開咽喉、考祟、縛鬼、還生魂、醒魂等步驟。其中卷 224 當中的〈附體秘要〉是一個包含程序、觀想、秘呪、符等完整有序的童子附體法式。當中包含了兩種不同的附體方法，其中第二種顯然較簡易也較中國化，當中未用到任何擬梵音密呪。而在卷 225 當中的〈附生童法〉，其法式與〈附體秘要〉兩個附體法結構大體相近，但是較為簡略，其呪語也較為中國化的，或者是漢文與擬梵音的混合咒文。從這些不同的附體法式可看出馬元帥相關的童子附體法式在歷史發展中流傳著多元的方法。

值得關注的是，穢跡金剛法以及佛教密法中的阿尾奢法大多是借童子以憑附神祇來問事。而元帥秘法當中的童子則是藉由童子來治祟驅邪，也就是透過童子讓邪祟附體，然後加以考召的方法。雖然這兩種法術都用到童子，但是其功能有著不同，而附體的概念與邏輯也有差異。從這個案例可以看出法術的工具性與流動性，亦即在特定的宗教氛圍當中，不同傳統共享類似的法術儀式元素，在法術效驗性的前提之下，各傳統的儀式專家與信眾可以擷取不同的法術元素來解決信眾的生活問題，而法術進入特定宗教脈絡中時，會轉化其形式以符合該宗教傳統的儀式結構，因而法術在此過程中會增衍、變異、轉化、複合，進而產生質變，甚至一個法術能演化出多種樣貌，從而豐富了宗教傳統當中的儀式文化。

六、結論

過去學界在探討佛道交涉的議題上，多注重在佛道之間的抄襲、借鑑、挪用等議題之上，而近年來的研究已經開始反省這種佛道「影響」模式的有效性與局限性。本文所關注的重點並非僅在佛道之間的借用關係上，而希望進一步呈現佛教與道教在法術層面更深層的共享關係。由於法術是一種宗教實踐，其中涉及信仰者的宗教認同、儀式專家的儀式操作與展演、法術的有效性與靈驗性、人觀與宇宙觀等諸多層面，因此在一個共享的文化層面當中，法術能夠在其有效性與靈驗性前題下，借用不同的宗教資源，並轉化為一套有效的宗教展演模式，並在特定的社會層面中被儀式專家所使用，而發揮一定的治療功能。

從這個角度來套討佛道交涉，就不只是佛教抄襲道教或道教模仿佛教這麼單純。穆瑞明（Christine Mollier）早已經從經典的層面中探討佛道之間的借用與轉化是一種相互關係，而非單方面的，其兩者間的關係遠比想像複雜。⁵⁸柏夷（Stephen Bokenkamp）也同樣在死後世界與輪迴當中探討佛道之間更深層的交流相融關係。⁵⁹因此，筆者認為有必要重新去思考佛道交涉的議題。首先，當一個宗教傳統面對另一個宗教傳統時，雖然不是兩個物體的碰撞，但至少對其中一個傳統而言是面對另一個文化與傳統元素，而此宗教傳統又可從另一個宗教傳統當中擷取一些元素來豐富自身的宗教傳統。而這種文化元素進入某一個文化土壤時，會依照當地的傳統與習俗而產生質變，以因應當地的宗教需求。而同時每一個個體乃至群體，包括宗教儀式專家與信眾，又會依照其獨特的需求而去撿選、擷取這些宗教元素，而在這過程當中，就會產生融合、轉化、交換、互補、扭曲、再造等種種複雜的現象。這種現象在宗教的實踐面顯得尤為突出，因為宗教實踐層面是完全貼近信眾的種種現實需求，其講求的是效驗。面對激烈的宗教市場競爭，儀式專家講究的是在儀式與法術的有效性，在此前提之下，其儀式可以在符合信眾文化脈絡的情況下，結合各種新型態的法術環節與元素，也因此不斷豐富了儀式的內涵。而對信眾而言，其關懷的是生命與生活問題的解決與心理焦慮的紓解，宗教的正統性與教義的權威性並非信徒所最關心，因此信徒會在不同的宗教元素與實踐中周旋、比較、揀選，最後選擇對信眾最有利的宗教實踐，並以效驗為標準逐漸排除不適任的宗教專家。在這種氛圍之下，法術即成為宗教工具性的載具，可以被不同宗教傳統所運用、交換、轉化，只要在效驗的前提下，法術可以轉換其外觀，以類似的法術邏輯展現，並進一步與該宗教傳統的脈絡結合，以合理的形式呈現在儀式結構之中。從這個觀點來看，在刺激與援用兩種面向上，佛教與道教有著多層次的複雜交互關係，佛教與道教的界線顯得更加模糊，而上述的交互關係也更加複雜。

以本文探討的兩個案例之間的關係來說，其間就有相當複雜的關係。首先，穢跡金剛的經典進入漢地當中，其中有許多經本就是漢地經典，也就是富含漢地特色，乃至道教特色的經典，這些經典也許是在河西走廊或漢地被造構出來，然後進入漢地流行。然而經典的流行與實際的宗教實踐又有一段落差，從穢跡金剛經典看來，阿尾舍法只是其中的一小部分，但是從民間的記錄來看，似乎在到宋代以後福建一帶所流行的穢跡金剛法就是以童子降神為主的法術。而穢跡金剛的形象與呪法似乎也在法術的層面當中被運用，其中部分的馬元帥相關法術就借用了這些共享的元素，而分化出一個獨特的元帥法。而這當中最富興味的是附童子法，這也是在以阿尾舍法為基礎的一種文化共享，但是不同的法術傳統則

⁵⁸ Christine Mollier, *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*, pp. 1-22.

⁵⁹ Stephen R. Bokenkamp, *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China* (Berkeley: University of California Press, 2007), pp. 158-198.

對此文化共享元素有著不同的模塑。這似乎也牽涉到基本的人觀與宇宙觀，以印度文化為根源的密教法術在使用童子附身時是直接降神問事，但是到了以漢地文化為主的道教法術在運用童子附體法時則側重魂神的安置，無論是招魂附體或押崇入體，都需要先提出童子魂神，並加以守護安置，讓童子身體成為一個容器，然後再引魂或押崇入體，加以問事或考召。這種原理也同樣運用在法師的變神儀式之中。換言之，當一個新的宗教文化元素進入一個文化脈絡之中，會先形成一種刺激，然後經過實踐而逐漸形成一種文化元素，在文化的接受度高以後則進而成為一種文化共享，當民間法術與道教法術進一步在此文化共享當中運用這些元素時則會進一步轉化這些元素而形成自身的特色。這種過程並非單向式的，而是不斷交互作用以後的結果，在法術層面更是開放性的交揉多種元素，其中宗教傳統的界域更加隱晦，而形成豐富的法術文化，同時也提升其在法術市場當中的競爭力。

徵引文獻

（一）古籍

漢・司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年9月）。

南朝宋・劉義慶：《幽明錄》，收於王根林等點校：《漢魏六朝小說筆記大觀》（上海：上海古籍出版社，1999年12月）。

唐・不空：《大正新脩大藏經》，《攝無礙大悲心大陀羅尼經計一法中出無量義南方滿願補陀落海會五部諸尊等弘誓力方位及威儀形色執持三摩耶[巾*票]幟曼荼羅儀軌》T.1067，第20冊，（臺北：新文豐，1983年1月）。

唐・阿質達霰：《大正新脩大藏經》，《大威力烏樞瑟摩明王經》T.1227，第21冊，（臺北：新文豐，1983年1月）。

唐・阿質達霰：《大正新脩大藏經》，《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要門》T.1228，第21冊，（臺北：新文豐，1983年1月）。

唐・阿質達霰：《大正新脩大藏經》，《穢跡金剛禁百變法經》T.1229，第21冊，（臺北：新文豐，1983年1月）。

唐・金剛智：《大正新脩大藏經》，《金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法》T.876，第18冊，（臺北：新文豐，1983年1月）。

唐・輸波迦羅：《大正新脩大藏經》，《蘇婆呼童子請問經》T.895，第18冊，（臺北：新文豐，1983年1月）。

宋・洪邁：《夷堅志》（北京：中華書局，1981年10月）。

元・管主八：《大正新脩大藏經》，《密跡力士大權神王經偈頌序》T.1688，第32冊，（臺北：新文豐，1983年1月）。

明・《正統道藏》，《道法會元》，第48-51冊，（臺北：新文豐，1997年3月）。

明・余象斗：《五顯靈官大帝華光天王傳》（又名《南遊記》），《近代中國史料叢刊》第32輯，（臺北：文海，1969年3月）。

清・葉德輝校勘：《三教源流搜神大全》，《道教文獻》12，（臺北：丹青，1983年12月）。

民國・慈怡編：《佛光大辭典》（高雄：佛光，1989年6月）。

（二）近人論著

二階堂善弘：《道教・民間信仰における元帥神の變容》（吹田市：關西大學，2006年10月）。

- 二階堂善弘：〈靈官馬元帥華光考〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要・別冊》第18期（1991年6月），頁23-35。
- 二階堂善弘：〈東アジアにおける華光信仰の広がり〉，收於吾妻重二、二階堂善弘編，《東アジアの儀禮と宗教》（東京：雄松堂，2008年8月）。
- 二階堂善弘：〈華光大帝信仰の變容-杭州と福州・馬祖を例に〉，《アジア文化交流研究》第4期（大阪：關西大學アジア文化交流研究センター，2009年3月），頁369-375。
- 中村治兵衛：《中國シャーマニズムの研究》（東京：刀水書房，1992年6月）。
- 王承文：〈古靈寶經定期齋戒的淵源及其與佛教的關係〉，《華林》，第二卷（北京：中華書局，2002年1月）。
- *王承文：《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002年11月）。
- 王章偉：〈溝通古今的薩滿：研究宋代巫覡信仰的幾個看法〉，收於復旦大學文史研究院編《「民間」何在？「誰之」信仰？》（北京：中華書局，2009年3月）。
- *皮慶生：《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008年10月）。
- 尹翠琪：〈道教版畫研究：大英圖書館藏《玉樞寶經》四註本之年代及插畫考〉，《道教研究學報：宗教歷史與社會》第2期（2010年12月），頁135-183。
- 朱越利：〈《道法會元》中的關元帥〉，發表於「關帝信仰與現代社會國際學術研討會」（台中：台中技術學院，2011年10月7日）。
- *李養正：《佛道交涉史論要》（香港：香港道教學院，1999年6月）。
- *李豐楙：〈六朝道教的度救觀：真君、種民與度世〉，《東方宗教研究》新五期（臺北：1996年10月），頁138-160。
- 李豐楙：〈六朝道教的終末論：末世、陽九百六與劫運說〉，收於陳鼓應編：《道家文化研究》第九輯（北京：生活・讀書・新知三聯書店，1996年6月），頁82-99。
- *坂出祥伸：《道家道教の思想とその方術の研究》（東京：汲古書院，2009年2月）。
- 長部和雄：〈道密管見〉、〈龍樹五明論小考〉，收於氏著：《唐宋密教史論考》（京都：永田文昌堂，1982年2月）。
- 岩崎日出男，〈道教と密教〉，《講座道教》4《道教と中國思想》（東京：雄山閣，2000年8月），頁130-150。
- 松本浩一：《宋代の道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006年11月）。
- 神塚淑子：〈六朝道經中的因果報應說與初期江南佛教〉，收於國立歷史博物館編：《道教與文化學術研討會論文集》（臺北：國立歷史博物館，2001年8月），頁181-202。
- 神塚淑子：〈《海空智藏經》與《涅槃經》—唐初道教經典的佛教受容〉，《日本東方學》第1期（京都：2007年2月），頁98-132。
- *康豹（Katz, Paul R.）：〈道教與地方信仰-以溫元帥信仰為個例〉，《台灣宗教研究通訊》第4期（臺北：2002年10月），頁1-31。

- 廖咸惠：〈宋代士人與民間信仰〉，收於復旦大學文史研究院編，《「民間」何在？「誰之」信仰？》（北京：中華書局，2009年3月），頁57-77。
- 廖咸惠：〈體驗小道：宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》20卷第4期（臺北：2009年12月），頁1-58。
- 劉屹：〈《笑道論》引用道典之書志學研究〉，《天問》（南京：江蘇人民出版社，2006年12月），頁257-295。
- 賴富本宏：《中国密教の研究》（東京：大東出版社，1979年9月）。
- 韓森（Hansen, Valerie）著，包偉民譯：《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999年9月）。
- *謝世維：〈聖典與傳譯：六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中央研究院中國文哲研究所集刊》31第31期（臺北：2007年），頁185-233。
- 蕭登福：《道教星斗符印與佛教密宗》（臺北：新文豐出版公司出版，1993年4月）。
- *蕭登福：《道教與密宗》（臺北：新文豐出版公司出版，1993年4月）。
- *蕭登福：《道教術儀與密教典籍》（臺北：新文豐出版公司出版，1994年3月）。
- Anderson, Roberta and Bellenger, Dominic Aidan.** *Medieval Religion: A Sourcebook*. (New York: Routledge, 2006) .
- Berling, Judith.** *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. (New York: Columbia University Press, 1980) .
- Bokenkamp, Stephen R.** *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. (California: University of California Press, 2007) .
- Bokenkamp, Stephen R.** "Sources of the Ling-pao Scriptures," in Michel Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honor of R.A. Stein*. (Brussels: Institute Belge des Hautes Etudes Chinoises) , vol. 2, 1983, pp. 434-486.
- Bokenkamp, Stephen R.** "Stages of Transcendence: Bhūmi Concept in Taoist Scripture," in Robert E. Buswell ed., *Buddhist Apocrypha in East Asia and Tibet*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990) , pp. 119-147.
- Bokenkamp, Stephen R.** "Time after Time: Taoist Apocalyptic History and the Founding of the T'ang Dynasty," *Asian Major*, 3.7, 1994, pp. 59-88.
- Bokenkamp, Stephen R.** "The Yao Boduo Stele as Evidence for the 'Dao-Buddhism' of the Early Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extreme-Asie*, 9, 1996-1997, pp. 55-67.
- Bokenkamp, Stephen R.** "Lu Xiuqing, Buddhism, and the First Daoist Canon," in Scott Pearce, Audrey Spiro and Patrica Ebrey eds., *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm, 200-600*. (Cambridge: Harvard University Press, 2001) , pp.191-199.
- Bokenkamp, Stephen R.** "The Prehistory of Laozi: His Prior Career as a Woman in The Lingbao Scriptures," *Cahiers d'Extrême-Asie*, 14, 2004, pp. 403-421.

- Bokenkamp, Stephen R.** "The Silkworm and the Bodhi Tree : The Lingbao Attempt to Replace Buddhism in China and Our Attempt to Place Lingbao Daoism," In John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society: Volume I, Ancient and Medieval China*. (Hong Kong and Paris: Chinese University of Hong Kong, École française d'Extrême-Orient, 2004) , pp. 317-339.
- Bokenkamp, Stephen R.** "The Viśvantara-jātaka in Buddhist and Daoist Translation," in Benjamin Penny ed., *Daoism in History: Essays in Honor of Liu Ts'un-yan*. (London and New York: Routledge, 2006) , pp. 56-73.
- Boltz, Judith M.** "Not by the Seal of Office Alone: New Weapons in the Battle with the Supernatural," In Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993) , pp. 241-305.
- Brook, Timothy.** "Rethinking Syncretism: The Unity of the Three Teachings and their Joint Worship in Late- Imperial China," *Journal of Chinese Religions*, 21, 1993, pp. 13-44.
- Buswell, Robert E.** *Chinese Buddhist Apocrypha*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990) .
- Campany, Robert F.** "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China," *Taoist Resources*, 4.1, 1993, pp. 1-30.
- Campany, Robert F.** "Making Scenes: Disciplines of Visualization in Early Medieval China," 中央研究院文哲研究所主辦，「中國文人生活之道與藝：自我技術之探討研討會」（臺北：中研院文哲所，2007 年）。
- Chao, Shin-yi.** *Daoist Ritual, State Religion, and Popular Practices: Zhenwu Worship from Song to Ming (960-1644)*. (London and New York: Routledge, 2011) .
- Copp, Paul.** "Altar, Amulet, Icon: Transformations in Dhāraṇī Amulet Culture, 740-980," *Cahiers d'Extrême-Asie* 17, 2010, pp. 239-264.
- Copp, Paul.** "Notes on the Term 'Dhāraṇī' in Medieval Chinese Buddhist Thought," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 71, 3, 2008, pp. 493-508.
- Davis, Edward L.** *Society and the Supernatural in Song China*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001) .
- * **Esposito, Monica** :〈清代道教と密教 — 龍門西竺心宗〉，收於《三教交涉論叢》（京都：道氣社，2005 年 3 月），頁 289-342。
- Fanger, Claire and Kieckhefer, Richard and Watson, Nicholas.** *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*. (Penn: Pennsylvania State University Press, 1998) .
- Faraone, Christopher.** *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*. (Oxford: Oxford University Press, 1991) .
- Flint, Valerie.** *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. (Princeton: Princeton University Press, 1991) .
- Ginzburg, Carlo.** *The Night Battles: Witchcraft & Agrarian Cults in the Sixteenth & Seventeenth*

- Centuries*. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992) .
- Hudson, Clarke**. “Daoist Elements in Esoteric Buddhist Texts of the Tang Dynasty.” in Cultural Crossings: China and Beyond in the Medieval Period Conference, March 11-13, 2010.
- Katz, Paul R**. “Taoism and Local Cults- A Case Study of the Cult of Marshal Wen,” in Kwang-ching Liu ed., *Heterodoxy in Late Imperial China*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004) , pp. 172-208.
- Katz, Paul R**. *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. (London and New York: Routledge, 2009) .
- Kieckhefer, Richard**. *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*. (Penn: Pennsylvania State University Press, 1998) .
- Kieckhefer, Richard**. *Magic in the Middle Ages*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989) .
- Keiko, Mitamura** “Daoist Hand Signs and Buddhist Mudras,” in Livia Kohn and Harold D. Roth eds., *Daoist Identity*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002) , pp. 235-255.
- Kohn, Livia**. *Laughing at the Tao-Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*. (Princeton: Princeton University Press, 1995) .
- Liao, Sien-huei**. “Visualizing the Afterlife: The Song Elite’s Obsession with Death, the Underworld, and Salvation (存想冥界：宋代世人的死後世界觀),” 《漢學研究》, 20.1, 2002, pp. 399-440.
- Luck, Georg**. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts*. (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006) .
- Menghi, Girolamo and Paxia, Gaetano**. *The Devil's Scourge: Exorcism in Renaissance Italy*. (Boston: Weiser Books, 2002) .
- Meyer, Marvin W. and Smith, Richard**. *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*. (Princeton University Press, 1999) .
- Mollier, Christine**. *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008) .
- Ogden, Daniel**. *Magic, Witchcraft and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. (Oxford: Oxford University Press, 2002) .
- Reiter, Florian C**. *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic*. (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007) .
- Robinet, Isabelle**. “Notes Préliminaires sur Quelques Antinomies Fondamentales Entre le Bouddhisme et le Taoïsme,” in Lionello Lanciotti ed., *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d. C. Atti del Convegno internazionale di studi storico-religiosi* (Venezia, 16-18 novembre 1981). (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1984) , pp. 217-242.
- Robson, James**. “Signs of Power: Talismanic Writing in Chinese Buddhism,” *History of Religions*, 48.2, 2008, pp. 130-169.

- Sharf, Robert H.** *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002) .
- Skar, Lowell.** "Ritual Movements, Deity Cults and the Transformation of Daoism in Song and Yuan Times," in Livia Kohn ed., *Daoism Handbook*. Leiden: Brill, 2000, pp. 413-463.
- Smith, Frederick M.** *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. (New York: Columbia University Press, 2006) .
- Strickmann, Michel.** *Chinese Magical Medicine*. (Stanford: Stanford University Press, 2002) .
- Strickmann, Michel.** "The Consecration Sutra: A Buddhist Book of Spells," in Robert E. Buswell ed., *Chinese Buddhist Apocrypha*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990) , pp. 75-118.
- Strickmann, Michel.** "The Seal of the Law: A Ritual Implement and the Origins of Printing," *Asia Major*, Third Series, 6.2, 1993, pp. 1-84.
- Styers, Randall.** *Making Magic: Religion, Magic and Science in Modern World*. (Oxford: Oxford University Press, 2004) .
- Tamm, Marek.** "Saints and the Demoniacs: Exorcistic Rites in Medieval Europe (11th - 13th Century)," *Folklore*, 23-24, 2003, pp. 7-24.
- Teiser, Stephen.** *Reinventing the Wheel: Pictures of Rebirth in Chinese Buddhism*. (Washington: University of Washington Press, 2006) .
- Teiser, Stephen.** *The Ghost Festival in Medieval China*. (New Jersey: Princeton University Press, 1988) .
- Teiser, Stephen.** *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003) .
- Thomas, Keith.** *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. (New York: Oxford University Press, 1997) .
- Von Glahn, Richard.** *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. (Berkeley: University of California Press, 2004) .
- Zürcher, Erik.** "Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations," *Journal of the Chinese Language Teachers Association*, 12.3, 1977, pp. 177-203.
- Zürcher, Erik.** "Buddhist Influence on Early Taoism: A survey of scriptural evidence," *T'oung Pao*, 66, 1980, pp. 84-147.
- Zürcher, Erik.** "Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism," in W.L. Idema ed., *Leyden Studies in Sinology: Papers Presented at the Conference Held in Celebration of the Fiftieth Anniversary of the Sinological Institute of Leyden University*. (Leiden: Brill, 1981) , pp. 34-56.
- Zürcher, Erik.** "Prince Moonlight: Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism," *T'oung Pao*, 68, 1-3, 1982, pp. 1-75.

Zürcher, Erik. “Perspectives in the Study of Chinese Buddhism,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2, 1982, pp. 161-176.

Zürcher, Erik. “Han Buddhism and the Western Region,” In W. L. Idema and E. Zürcher eds., *Thought and Law in Qin and Han China: Studies Dedicated to Anthony Hulsewé on the Occasion of His Eightieth Birthday*. (Leiden: E. J. Brill, 1990) , pp. 158-182.

Zürcher, Erik. “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts,” in Koichi Shinohara and Gregory Schopen eds., *From Benares to Beijing: Essay on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yun-hua*. (Oakville: Mosaic Press, 1991) , pp. 277-304.

(說明：徵引文獻前標示*號者，已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Esposito, Monica. "An Example of Daoist and Tantric Interaction during the Qing Dynasty: The Longmen Heart Lineage of Western India." Mugitani Kunio ed., *Interactions Between the Three Teachings*. Kyoto: Dokisha, 2005, pp. 289-342.
- Hsieh, Shu-wei. "Sacred Texts and Transmission: The "Translation" in Six Dynasties Daoist Scriptures." *Bulletin of Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 31, 2007, pp. 185-233.
- Katz, Paul R. "Daoism and Local Religions: An Example of the Cult of Marshal Wen." *Journal of Studies in Taiwan Religions*, 4, 2002, pp. 1-31.
- Li, Fengmao. "The Salvation in Six Dynasties Daoism: Perfect Lord, Seed People, and Transformation." *Studies of Eastern Religions*, 5, 1996, pp. 138-160.
- Li, Yangzhen. *Studies of Buddho-Daoist Interactions*. Hong Kong: Hong Kong Daoist Institute, 1999.
- Pi, Qinshen. *Studies of Popular Religions during Song Dynasty*. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2008.
- Sakade, Yoshinobu. *Studies on the Thoughts of Daoism and their Magic*. Tokyo: Kyuko shoin, 2009.
- Wang, Chenwen. *Dunhuang Lingbao Scriptures and Daoism during Jin and Tang*. Beijing: Zhonghua shuju, 2002.
- Xiao, Dengfu, *Daoism and Esoteric Buddhism*. Taipei: Xinwen feng chuban gongsi, 1993.
- Xiao, Dengfu, *Daois Ritual and Esoteric Buddhist Sutras*. Taipei: Xinwen feng chuban gongsi, 1994.



圖一，六臂烏樞瑟摩像，《大正新脩大藏經·圖像部》，第6冊，頁283。



圖二，六臂烏樞瑟摩像，《大正新脩大藏經·圖像部》，第6冊，頁281。



圖三，大英圖書館藏《玉樞寶經》四註本插畫片段（左一靈官馬元帥），
香港中文大學尹翠琪教授提供。

Esoteric Buddhism, Daoist Ritual and Child Medium: A Study of Exorcism in the Method of Ucchuşma and Luminous Agent Marshal Ma

Hsieh, Shu-wei

(Received September 10,2011; Accepted April 19,2012)

Abstract

This research compares and contrasts the apotropaic rituals of the Ucchuşma and Luminous Agent Marshal Ma, and analyses the relationship between them. This paper first discusses Ucchuşma and analyses its images and ritual methods in the light of related texts. Additionally, this paper analyses “the esoteric rites of the Numinous Official Martial Ma”, taking as its subject the images and ritual magic from *juan* 220 to 231 of the *Daofa huiyuan*. The author finds that Song Dynasty images of Luminous Agent Marshal Ma are not stabilized, and that certain early images, with three heads, nine eyes and six arms, are derivative from those of Ucchuşma, in addition to various incantations which show similar derivation. This demonstrates the close syncretic relationship between Tantric and Daoist ritual. This paper also focuses on tantric possession and child-possession to identify the role of young boys in apotropaic rituals of exorcism, and proceeds from this to analyse the overall structure of the ritual. This method for using young boys in apotropaic rites bears a strong relationship to the *āveśa* rites transmitted from India, which also use boys as mediums to perform divination and exorcism. From the Tang dynasty onwards, this kind of ritual gradually spread in common religion, by both Daoist priests and specialists of common religious magical rites. From the analysis in this paper, it can be demonstrated that there was a great deal of interchange, borrowing and transformation between Song dynasty Daoism and Buddhism, generating a rich and multi-valent ritual culture.

Keywords: Exorcism, Ucchuşma, Luminous Agent Marshal Ma, Buddho-Daoist interactions