

《夷坚志》与南宋江南密宗信仰

刘黎明

(四川大学文学与新闻学院, 四川成都 610064)

摘要:密宗作大乘佛教的一个派别传入中国,经过一个相当复杂的发展过程,在唐代开元年间鼎盛一时,受到最高统治者的青睐。许多学者认为:由于密宗与中国传统的伦理观念存在着根本性的冲突,它在开元之后不久,很快就夭折了。其实,这并不符合实际情况。密宗并没有因为武宗灭佛而消亡,它在民间依然拥有大量的信徒,时至宋代依然如此,特别是在江南则更为兴盛,洪迈《夷坚志》对此多有记载。

关键词:《夷坚志》;佛教;密宗;民间巫术;江南

中图分类号:B946.6 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5315(2002)03-0045-07

密宗是大乘佛教的一个派别,倡“三密”(身密、口密、意密)之说。一般以为,密宗在公元7世纪左右在印度形成系统,然而它的一些组成部分,如某些咒语、仪规、密经等,几乎是随着佛教的壮大而发展的。在公元3世纪时,早期密宗(学术界称为“杂密”)的一些文献开始传入中国,经过一个相当复杂的发展过程,在盛唐及其之后的中晚唐,密宗信仰普遍流行于社会的各个阶层,“从密宗活动的中心长安及洛阳,普及到了全国”[1](350页)。

许多学者认为:由于密宗与中国传统的伦理观念存在着根本性的冲突,它在晚唐之后就基本上销声匿迹了。如,郭明先生说:“(密宗)在‘开元之治’下‘应运’而‘转生’到了中国,但是,由于它那种过分露骨的海淫思想,同中国传统的伦理观念发生了抵触,所以,它在‘开元’之后不久,很快就‘夭折’了。(以后,则以“东密”的面貌,流行于日本。)”[2](610—611页)汤用彤先生说:“密宗自玄宗到唐末极盛,……然经唐武法难及以后之社会动荡,典籍散失,学者稀少,在中国可谓其教早已失传,而在日本反较盛行也。”[3](196页)十分明显的事实是,对

密教经典的翻译在宋代的文献中仍时有记载,对此,黄心川先生以为:“法天、安息灾等人在北宋初年传播的密教主要是流行在印度孟加拉、奥利萨地区波罗王朝时期兴起的无上瑜伽一系。……由于左道密教吸收了印度教性力派的大乐思想和实践,推行灌顶、双修、轮坐等密法,这与中国传统封建伦理思想不合,因而统治阶级不得不公开出面干预密教经典的翻译和传布,使密教的活动只限于一部分封建上层之间,随着佛教在印度的灭亡,印度僧人来华被隔绝,我国汉地的密教也就衰亡了。”[4]

近年来,随着学术界对密宗研究的不断深入,人们发现以上说法并不符合实际情况。比如,吕建福先生以为:“唐末五代的很长一段时期,地方势力分裂割据,战乱频仍,佛教的流传和发展受到了很大限制。但密宗仍然不绝如缕,各地都有流传,仍有不少印度僧人入中国弘密,开坛冠顶,传法授教,大都代有传人。”[1](432页)不过,吕建福先生在对宋代密宗的论述中,所举材料基本上限于北方以及四川[1](434—463页)。其实,宋代的江南地区才是密宗信仰最有势力的地区。对此,严耀中先生在《江南

收稿日期:2001-10-15

作者简介:刘黎明(1956—),男,吉林省长春市人,四川大学文学与新闻学院副教授,四川大学古典文献学博士研究生。

佛教史》中有初步的分析[5](180—184页)。

现在,我们则根据南宋人洪迈的笔记小说《夷坚志》,进一步讨论南宋江南地区的民间密宗信仰问题。

一

在中国历史上,所谓“江南”,既是一个区域概念,在某种程度上也有一定的文化意味。作为一种区域概念,“其范围大体上先秦时期为吴越,汉属扬州,六朝则称江左、江东或江表”[5](1页)。而《宋史·地理志四》则说:“江南东西路,盖《禹贡》扬州之域,当牵牛、须女之分。东限七闽,西略夏口,南抵大庾,北际大江。”[6]本文所说的“江南”,大致就是这一范围。由于特定的历史、地理情形,江南文化与黄河流域的北方文化有着明显的不同,尚鬼、好祀、迷信巫术为其突出特征。关于这个问题,历代史书之《地理志》与其他相关文献多有说明,今人也有许多研究成果,此不冗述。

正是由于江南地区的这种文化特征,使其地区的民众具有一种浓郁的宗教心理气氛,这就为宗教的生存提供了非常有利的环境。江南由此成为最早接受道教的地区是十分自然的^①。也正是由于同样的原因,江南也是佛教立足的极好环境,特别是对于具有浓郁巫术色彩的密宗,其生存条件更是得天独厚。这不仅是因为江南有传统的巫术信仰,还因为江南是大乘般若学独领风骚之地区。为行文方便,本文对南宋民间对密宗文献的运用情况,列项作出分析说明。

1.《宝楼阁呪》

《夷坚甲志》卷一《宝楼阁呪》:

袁可久尝教其弟昶以《宝楼阁呪》,昶不甚深信,然旦起必诵三五十遍,初未知其功效也。绍兴三年夏,隶(肆)业府学。方大军之后,城邑荒残。直斋卒汪城,每番宿室中,必梦魇,达旦方已,无一夕安寝,成殊以为苦。或询其所见,云:“被人捽发欲加箠,故呼叫拒之。”昶令徙于己房,犹不止。同舍生恶其妨睡,共议遣逐。昶试书呪语,贴于柱,此夜晏然。由是一斋妖祟绝迹。其呪语即所谓“唵摩尼达哩吽拔吒”八字,但世俗所传讹谬,写皆从口,而不得其音,要当取大藏中善本初译师言为证,自有大

功。昶因悔昔慢,始笃奉之,秘其事。[7](第1册,2—3页)

《宝楼阁呪》出自密宗文献《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》,唐代的菩提流志和不空先后有译本。陀罗尼为佛教术语,指呪语。“唵摩尼达哩吽拔吒”八字,在《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》卷上作“唵麽拏驮礼吽泮吒”[8](第19册,624页中)。“唵摩尼达哩吽拔吒”与“唵麽拏驮礼吽泮吒”,只是译音之不同。

2.《炽盛光呪》

《夷坚甲志》卷七《炽盛光呪》:

瑞安士人曹穀,字觉老,少出家为行者。其家累世病传尸,主门户者一旦尽死,无人以奉祭祀,穀乃还儒冠。后数年亦病作,念无以为计,但昼夜诵《炽盛光呪》。一日,读最多,至万遍,觉三虫自身出,二在项背,一在腹上,周匝急行,如走避之状。穀恐畏,不敢视,但益诵呪。忽项上有光如电,虫失所之,疾遂愈。[7](第1册,62页)

《炽盛光呪》,即密宗文献《佛说大威德消灭吉祥陀罗尼经》,唐不空译;另有唐佚名译为《佛说大威德金轮佛顶炽盛光如来消除一切灾难陀罗尼经》,均收《大正藏》第19册[8]。

3.《大悲呪》

《夷坚甲志》卷一四《建德妖鬼》:

祁门汪氏子,自番阳如池洲,欲宿建德县,未至。一舍间,过亲故居,留与饮。行李已先发,饮罢,独乘马行,遂迷失道,与从者不复相值。深入支径榛莽中,日且曛黑,数人突出执之。行十里许,至深山古庙中,反缚于柱。数人皆焚香酌酒,拜神像前,有自得之色,祷曰:“请大王自取。”乃扃庙门而去。汪始知其杀人祭鬼,悲惧不自胜。平时习《大悲呪》,至是但默诵乞灵而已。中夜大风雨,林木振动,声如雷吼,门轧然豁开,有物从外入,目光如炬,照映廊庑。视之,大鳞也,奋迅张口,欲趋就汪。汪战栗,诵呪愈苦。蛇相去丈余,若有碍其前,退而复进者三,弭首径出。欲晓,外人鼓箫以来,欲饮神胙,见汪依然,大骇。问故,具以事语之。顾曰:“此官人有福,我辈不当得献也。”解缚谢之,送出官道,戒勿敢言。汪既脱,竟不能穷其盗。[7](第1册,126页)^②

《大悲呪》，亦名《大悲神呪》，全名为《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》，密宗文献，唐伽梵达摩译。该经称，观音自言往昔为初地菩萨时，于千光王静住佛处闻此呪，即超第八位，乃发愿成就千手千眼普度众生，此呪一宿持满五遍，可“除灭身中百千亿劫生死重罪”[8]（第20册，107页上）。由此可见，这个故事有着密宗信仰的背景。另外，据《夷坚甲志》卷六《宗演去猴妖》记载：福州永福县能仁寺护山林神，乃生缚猕猴，以泥裹塑，谓之猴王，岁月滋久，遂为居民妖祟，后寺院长老宗演以诵《大悲呪》解除祸患[7]（第1册，47—48页）。另据《夷坚志补》卷一四《观音洗眼呪》记载：台州僧处瑫，中年病眼，常持诵《大悲呪》。梦观音传授法偈，令每旦呪水七遍，或四十九遍，用以洗眼，凡积年障翳，近患赤肿，无不痊愈；处瑫跪受而寤，悉能记忆，如说诵持，不踰时平愈，寿至八十[7]（第4册，1681页）。在这两个故事中，虽然诵《大悲呪》者为僧人而不是平头百姓，但也可以说明密宗在当时具有比较广泛的影响。

4. 《龙树呪》

《夷坚乙志》卷二《树中甕》记载：

毗陵胡氏家欲广堂屋，以中庭朴树为碍，伐去之。剖其中，得陶甕，可受三斗米，而皮节宛然。即日山魃见怪。有行者善诵《龙树呪》，召使治之，命童子观焉。见人物皆长数寸，为龙树所逐，入妇人榻上，遂凭以语。乃结坛考击逐去，盖扰扰半年乃定。[7]（第1册，195页）

严耀中先生曾指出：“龙树被密宗奉为始祖，其结坛所诵之呪当属密宗无疑。”[5]（181页）《龙树呪》亦出于密宗文献。

5. 《楞严经》

《夷坚补志》卷一七《段氏疫病》：

都昌蒋坛段氏，素为富室。庆元二年，全家染疫，二子继亡，婢仆多死，夫妇危笃不能起。邻里来视及供承汤粥者，亦皆传染以死，虽至亲莫敢窥其门。有子年甫二十，在鄱阳莲山院为行者，新买度牒为沙弥，闻家祸之酷，往省问。方至厅下，黑雾如山，未敢即入，退憩近寺。念父母危殆如此，为人子岂可坐视？即邀僧众诵《楞严呪》而行。沙弥一步一拜，才及门，妖雾如扫，进至中堂，坐少定，一巨蛇自病房出，群僧登时惊惧，亟登高，敛足踟趺，朗诵经卷。未半，蛇自举首击户限数十，流血而毙。病人登时悉

愈。人以为孝心所感。沙弥复归莲山。去饶州八十里太阳埠地藏院行童方如海能为巫，见其事也。[7]（第4册，1713页）

故事中的《楞严经》即密宗文献《大佛顶如来密因修正了义诸菩萨万行首楞严经》，唐般刺蜜帝译，称佛因阿难被淫女幻术所摄一事而说，以常住真心性净明体为宗，收《大藏经》第19册。而故事中的“袖手掐印”，即手指结为特定的形状。唐阿地瞿多译《陀罗尼集经》卷二说：“诵呪有身印等种种印法。若作手印诵呪法，易得成验。”[8]（第18册，803页中）另外，据《夷坚三志》己卷《东乡僧园女》记载：庆元三年，浮梁东乡寺僧法净，以暮冬草枯之际入茶园培根株，在林深处遇见一化为美女之鬼魅，法净遂袖手掐印，诵《楞严经》而逐之[7]（第3册，1312—1313页）。这一故事依然有密宗信仰作为背景。

6. 《白伞盖真言》

《夷坚补志》卷一四《蜀士白伞盖》：

范东叔说，蜀士有登科者，因赴调，投宿失道，至暮不遇店，一仆一马，栖迟怖恐。忽野望灯烛甚盛，罗列几案，五六客据案，酒肉狼籍。士往前揖，皆相顾有喜色，曰：“我曹相会，正恨冷落，得人既临，可谓大幸。”遂邀驻鞍同饮。仍请居东向，士辞不敢，往复良久，竟处主席，且使著官服拜神。酌数杯后，一髯者起，曰：“敢问尊官所能？”士说：“本书生，幸科第，只解作诗赋，他无所长。”固问之，曰：“实然，与诸公昧平生，遽蒙延款，苟有薄伎，尚敢靳之。”髯者发怒，语诋突，意若不善状。士阳为便溺，跨上马，疾驰而去。彼亦不追。行三四十里，渐五更，见孤寺，叩门，僧出问故，即推之出，曰：“切勿相累，事既至此，无可奈何。”士垂泪乞救，僧云：“君子释道二典中有所习否？”曰：“粗记，《白伞盖真言》。”僧曰：“是矣。但坚坐金刚背后，仆马莫相远。若见异境，但诵此文。”士如其戒。俄顷，刀剑铿然，飞集无数，士闭目默诵真言。又闻兵器戛击，甲骑纵横，而皆不能相近。迨天明愈剧，逼暮方止。士饥渴忧畏，忽见僧来招入寺，谓曰：“此辈皆习南法，害人极多，每岁必择日具礼祭神，而餽其胙，然后较艺。或得新法，即彼此传授。渠见君内至，以为同业，故相待如此。既不如所欲，致加谋害。昨夕吾所以不敢留君者，畏其迁怒也。今不得有所施，彼诸人行

且自促蚌咎,他日当知之。”留至次日登途,沿路兵甲矛剑,以千万计,悉剪纸所为者。[7] (第4册,1682—1683页)

这一故事为我们提供了宋代民间杀人祭鬼神的一些细节,但同时也为我们提供了宋代民间对密宗咒语之威力的认同。洪迈叙述完此故事之后说:“《白伞盖咒》三千一百三十字,在诸咒中最为难读,颇与《孔雀明王经》相似。僧徒亦罕诵习,故妖魔外道敬畏之。《白伞盖真言》,云即《楞严咒》。”白伞盖者,佛顶尊之名。真言,梵文 Mantra 之意译,亦译为“咒”、“神咒”等,其由真如心中流出,故名真言。密宗极力宣扬真言之威力,谓真言为佛菩萨所密授、加持,虔诚持诵时,可获佛菩萨慈悲法力的加持,有灭罪、消障、护身等功效。《楞严咒》出密宗文献《大佛顶如来密因修证了诸义菩萨万行首楞严经》(简称《楞严经》,唐般刺蜜帝译)卷七,名为《佛顶光聚悉怛多般怛罗》,共427句。密宗极言此咒之威力,称“十方如来因此咒心,得成无上正遍知觉”[8](第19册,136页下)。

7.《孔雀明王经》

前面故事中所提及的孔雀明王,梵名摩诃摩瑜利(Mahamyuri),亦称“佛母大孔雀明王”、“孔雀佛母菩萨”等,密号佛母金刚。《孔雀明王经》,即密宗文献《大孔雀王神咒经》,该经先有东晋帛尸梨蜜多罗译本,后又有其他人译本,名称不一^⑤。《夷坚三志》辛卷《古步仙童》:

徐千古步民陈青,为里中王氏童奴。一日晨起至门,逢一女子立当前,容貌娟秀,风仪华梵。陈虽处身仆隶,觉其非常人。问为谁,曰:“我乃汝前生妻室,夙缘未断,故特来相问。”陈未及再发语,已隐不见。至夜继来,叩其寝所,以通衽席之好。达旦始去,次夕复然。经月余日,女谓陈曰:“汝可用仙童术游行乡间,我当纤悉报汝。”陈遂舍主人家,自称仙童。凡遇人邀请致祝,香烟才起,辄降言于梁上,吉凶应验,尽如亲履其间。及就寝,女陪侍自若。旬日后,陈坚坐不出,而四远传闻,叠迹踵至,皆适其所祷而退。俄一旦招之不应,迨夜问之,曰:“今日遇入地府,理对一事甚急,故不获来,以是误汝。”期年,女怀孕诞子,细如瓜大,体冷若冰霜,至夏日亦尔。未晬而夭。凡往来通岁。忽盛饰,置酒饌,从容言:“我生前曾诵《佛母咒》

百万遍,上帝命往生西方,兹来叙别。”询其托生何地,不肯说,曰:“天机秘密,轻泄之,且受灾罚。”乃尽醉竟夕,泣别而去。虽夜寝绝迹,而赴仙童之约如初,陈缘此都受赂谢致富,至今尚存。绍熙初,赴同村李氏请。李素持《天蓬咒》,默念于室中。陈焚香启白,久而不降。李为辍诵,始唧唧言云:“曩间呼即至,而此家有甲兵无数,蔽空环绕,金刚大神,长十余丈,执斧而立,无路可进。伺其稍退,方得前耳。”他所向答甚多。仙童之为术,最名幻妄,独是事彰灼如此。[7](第3册,1395页)

故事中的《佛母咒》,即《佛母大孔雀明王经》,简称《孔雀经》,唐不空译。

我们如果剖去这些故事中的荒诞情节,则可以知晓宋代江南民间的密宗信仰情形,特别是对密宗咒语、咒术之威力的认同情形。密宗的咒语、咒术在一定程度上渊源于古代印度人民的生活实践,是对人类自身力量不足的一种补充,它当然也可以满足外民族一般民众的某些心理要求。

二

《夷坚志》不仅为我们展示了南宋江南地区广为存在的密宗信仰,也有助于我们了解密宗与其他宗教的关系以及密宗与佛教内部其他流派的关系。

我们知道,密宗传入中国后,为了适应中国的社会情况,迎合一部分封建上层人士的需要和民众的习尚,也作了不少相应的改变,摄取了儒家和民间信仰的一些内容,例如,后汉失译的《安宅神咒经》中写道:“佛告,日月五星,二十八宿,天神龙鬼皆来受教明德……青龙白虎,朱雀玄武,岁月却杀。六甲禁忌……百子千孙,父慈子孝,男女忠贞,兄良弟顺,崇义仁贤,所愿如意。”[8](第21册,912页上一中)赵宋王朝奉行三教合流的国策,这就使得密宗与儒、道的结合更为紧密,在当时所翻译的一些密宗经典中,儒、释、道三教的用语几乎难以区分。如天息们灾所译的《文殊仪轨经》,不仅公开宣扬儒家的伦理思想,也大谈道家的阴阳之术。由此,在南宋时期的江南民间信仰中,密宗与道教往往被认为具有同等的意义。如,《夷坚甲志》卷二《齐宜哥教母》:

江阴齐三哥妻欧氏,产乳多艰,几于死,乃得免。一子宜哥年六岁,警悟解事,不忍母困

苦，咨于老人，问何术可脱此厄。老人云：“唯道家《九天生神章》、释家《佛顶心陀罗尼》为上。”即求二经，从一史道者学持诵。三日，悉能暗忆。于是每以清旦各诵十过，焚香仰天，书写诚恳，凡越两岁。绍熙元年，欧有孕，更无疾恼。至十月，将就蓐，宜哥焚诵之次，见神人十辈立侍于旁，异光照室，少焉生。〔7〕（第1册，12—13页）

《佛顶心陀罗尼》，全称《佛顶尊胜心破地狱转业障出三界秘密陀罗尼》，唐善无畏译，收《大正藏》18册。《九天生神章》，即《灵宝自然九天生神三宝大有金书》，亦称《九天生神三宝大有金书》，为《洞玄灵宝自然九天生神章》之前半部，刘宋时已出，《无上秘要》等曾引录^⑥。在阅历丰富的“老人”看来，道家《九天生神章》与释家《佛顶心陀罗尼》均为解脱人厄之上品，而其不同的宗教背景是不值得在意的。

我们知道，与天台宗、禅宗、净土宗的结合，是密宗的一种重要的生存方式。在这种结合中，密宗与天台宗的关系比较密切。这不仅是由于天台宗内有着密法咒术世代相传的传统，也是由于《法华经》中本身就有《陀罗尼品》。因此，天台宗僧人熟悉密宗典籍或运用密宗咒术的记载，时有所见。如，《夷坚丙志》卷一六《陶彖子》：

嘉兴令陶彖，有子得疾甚异，形色语笑非复平日。彖患之，聘谒巫祝，厌胜百方，终莫能治。会天竺辩才法师元净适以事至秀，净传天台教，特善咒水，疾病者饮之辄愈，吴人尊事之。彖素闻其名，即诣谒，具状告曰：“儿始得疾时，一女子自外来，相调笑，久之俱去。稍行至水滨，遗诗曰：‘生为木卯人，死作幽独鬼。泉门长夜开，衾帟待君来。’自是屡来，且言曰：‘仲冬之月，二七之间，月盈之夕，车马来迎。’今去妖期逼矣，未知所处，愿赐哀怜。”净许诺，杖策从至其家，除地为坛，设观世音菩萨像，取杨枝沾水而咒之，三绕坛而去。是夜，儿寝安然。明日，净结跏趺坐，引儿问曰：“汝居何地而来至此？”答曰：“会稽之东，卞山之阳，是吾之宅，古木苍苍。”又问：“姓谁氏？”答曰：“吴王山上无人处，几度临风学舞腰。”净曰：“汝柳氏乎？”蹶然而笑。净曰：“汝无始以来，迷已逐物，为物所缚，溺于淫邪，流浪千劫，不自解脱，入魔趣中，横生

灾害，延及亡辜。汝今当知，魔即非魔，魔即法界。我今为汝宣说首楞严秘密神咒，汝当谛听，痛自悔恨，讼既往过愆，返本来清净觉性。”于是号泣，不复有云。是夜谓儿曰：“辩才之功，汝父之虔，无以加，吾将去矣。”……道去不复见。〔7〕（第二册，498—499页）^⑦

在这一神奇的故事中，传天台宗的辩才法师对“楞严秘密神咒”的熟悉以及自如的运用，是最具有现实意义的细节。此外，辩才法师“持善咒水”也是一个值得注意的细节，在宋代之前，天台僧众中就已经普遍流行密宗的咒水之术了^⑧。

《夷坚志》不仅为我们展示了南宋江南地区广为存在的密宗信仰，也为我们提供了密宗与瑜伽派相互融合的种种情形，从而有助于我们把握在这一特定历史时期内佛教文化的走向。瑜伽，梵文 Yoga 之音译，原出婆罗门教《梨俱吠陀》，词根本义是给牛马套轭，引申为自我调控身心、控制意志，后来成为印度教多种修行体系的总称。瑜伽派传入中国后，对禅宗、天台宗、密宗都有一定影响，并与道教、中医气功术等相结合。其中，瑜伽派与密宗之间的相互融合最为引人注目，以至于人们有时将南宋时期的密宗称为瑜伽密教。

关于南宋江南民间信仰中瑜伽派与密宗的融合，《夷坚甲志》卷一九《秘迹金刚》之记载值得注意：

漳泉间人，好持《秘迹金刚法》治病禳禳，神降则凭童子以言。绍兴二十二年，僧若冲住泉之西山广福院，中夜有僧求见，冲讶其非时。僧曰：“某贫甚，衣钵才有银数两，为人盗去。适请一道者行法，神曰：‘须长老来乃言。’幸和尚暂往。”冲与偕造其屋，乃一村童按剑立椅上，见冲即揖曰：“和尚且坐，深夜不合相屈。”冲曰：“不知尊神降临，失于焚香，所问欲见若冲何也？”曰：“吾天之贵神，以寺中失物，须主人证明，此甚易知，但恐与争讼，违吾本心。若果不告官，当为寻索。”冲再三谢曰：“谨奉戒。”神曰：“吾作法矣。”即仗剑出，或跃或行，忽投身入大井，良久跃出，径趋寺门外牛粪积边，周匝跳掷，以剑三筑之，忽投身入大井，良久跃出，径趋寺门外牛粪积边，周匝跳掷，以剑三筑之，然仆地。踰时，童醒。问之，莫知。乃发粪下，见一砖桌兀不平，举之，银在其下，盖盗者所

匿云[7]。(第二册,171页)

《秽迹金刚法》,即《秽迹金刚禁百变法经》,密宗经典之一,唐阿质达霰译,一卷,说秽迹金刚之神呪及其用法。同类撰述还有阿质达霰译《秽迹金刚说神通大满陀罗尼法术灵要门》一卷,均收《大藏经》第21册。秽迹金刚,亦称“受触金刚”、“不坏金刚”、“火头金刚”、“不净金刚”、“乌乌沙(Ucchusman)明王”。《秽迹金刚经》称此金刚乃释迦佛从左心化现,以扫除不净,降伏魔王,有除病避难、伏敌、得福等功德,其形相以一面四臂居多,身青黑色或蓝色,手持剑、棒等,足踩莲花,赤发上竖,放大光焰。

“秽迹金刚法”与瑜伽派的关系,可以从《海琼白真人语录》中得到说明:

问曰:“今之瑜伽之为教者,何如?”答曰:“彼之教中谓之释迦之遗教也。释迦化为秽迹金刚,以降螺髻梵王,是故流传。此教降伏诸魔,制诸外道,不过只三十三字金刚秽迹呪也。然其教虽有龙树医王以佐之焉;外则有香山、雪山二大圣,猪头,象鼻二大圣,威雄、华光二大圣,与夫那叉太子、顶轮圣王及深沙神、揭谛神以相其法,故有诸金刚力士以为之佐使。所谓将吏,惟有虎伽罗、马伽罗、牛头罗、金头罗四将而已,其他则无也。今之邪师杂诸道法之辞,而有步罡捻诀,高声大叫,胡跳汉舞,摇铃撼铎,鞭麻蛇,打桃棒,而于古教甚失其真,似非释迦之所为矣!然瑜伽亦是佛家服魔之一法相。”[9](第55册,662页下)

所谓“白真人”,即南宋时闽籍道士白玉蟾,其主要活动地域在闽中及闽北武夷山一带,所以,白玉蟾所述即可能为闽地所见之瑜伽密教的情况,而前面所引的故事正发生在福建“漳泉间”。据研究,早在北宋时期,瑜伽派就在福建地区流传了[10]。与此性质相同的故事,还有《夷坚丙志》卷六《福州大悲巫》:

福州有巫,能持《秽迹呪》行法,为人治祟甚验,俗呼为大悲。里民家有处女,忽怀孕,父母诘其故,处不知其所,召巫考治之。才至,即有小儿盘辟入门,舞跃良久,径投舍前池中。此儿乃比邻富家子也。迨暮,不复出。明日,别

一儿又如是。两家之父相聚诘击巫,欲执以送官。巫曰:“少缓我,容我尽术,汝子自出矣,无他伤。”观者踵至,四绕池边以待。移时,闻若千万人声起于池,众皆辟易。两儿自水中出,一以绳缚大鲤,一从后箠之。曳登岸,鲤已死。两儿扬扬如平常,略无所知觉。巫命累瓶甃于女腹上,举杖悉碎之。已而暴下,孕即失去,乃验鲤为祟云。[7](第一册,417页)

当然,《夷坚志》中关于“秽迹呪”的故事还有一些。如,《夷坚乙志》卷一四《全师秽迹》记载:乐平人许吉先,买程氏宅以居。居数年,鬼瞰其屋,或时形见。吉先招迎术士作法祛逐,延道流醮谢祀神祷请,略不效。所居侧凤林寺僧全师者,能持《秽迹呪》,召之。僧既受请,先于寺舍结坛,诵呪七日夜。僧至,命一童子立室中观伺,谓之开光。见大神持戈戟幡旗,杳杳而入。一神捧巨熏,题其上曰“秽迹甚神兵”,周行百匝,鬼自是遂绝不至[7](第二册,304—305页)。再如,《夷坚支景》卷五《圣七娘》记载:建炎初年,扬州女巫圣七娘行秽迹法通灵,能预知未来事,邦人盛称之;其行法时,跣足立于通红火砖之上,首戴热釜,所言无不应验[7](第2册,919页)。凡此种种,生动地说明了瑜伽、密宗以及传统民间巫术相互融合的具体情形。

以上,我们依据《夷坚志》中的材料,说明南宋时期江南地区的民间密宗信仰。我们可以认为,当宋代的某些知识分子在禅宗里兜圈子的时候,下层民众则更倾向于具有“实用”意义的密宗。这种不同的文化选择是十分自然的。同时,即使是知识分子中,也有不少密宗的信奉者,以至于形成了对佛教的两种取向。朱熹在《释氏论·下》说:“其说皆萃于书首。其无以继之,然后佛之本真乃如结坛诵呪二十五轮之类,以至大力金刚、吉盘茶鬼之属,则其粗鄙俗恶之状,校之道章重玄极妙之指,盖水火之不相入矣。”[11](第9册,5528—5529页)朱熹把佛教哲学与佛教巫术(主要是密宗巫术)对立起来,正说明了士大夫阶层与一般民众对佛教各取所需的实用主义态度。

注释:

①参阅陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》,载《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社1991年版。

- ②此类杀人祭鬼的故事又见《夷坚支癸》卷四《澧陵店主人》、《夷坚志补》卷一四《莆田处子》。
- ③参阅吕建福《中国密教史》第123—126页。
- ④又见《夷坚三志》己卷第四、《夷坚志》第3册第1330—1331页。
- ⑤参阅任继愈主编《道藏提要》第120页,中国社会科学出版社1991年版。
- ⑥洪迈自注云:“秦少游记此事。”
- ⑦参阅严耀中《江南佛教史》第175—176页。

参考文献:

- [1]吕建福. 中国密教史[M]. 北京:中国社会科学出版社,1995.
- [2]郭朋. 隋唐佛教[M]. 济南:齐鲁书社,1981.
- [3]汤用彤. 隋唐佛教史稿[M]. 北京:中华书局,1982.
- [4]黄心川. 密教的中国化[J]. 世界宗教研究,1990,(2).
- [5]严耀中. 江南佛教史[M]. 上海:上海人民出版社,2000.
- [6]宋史[M]. 北京:中华书局,1977.
- [7]洪迈. 夷坚志[M]. 北京:中华书局,1987.
- [8]大正藏[M]. 日本大藏出版株式会社,1933.
- [9]正统道教藏[M]. 台北:台湾新丰出版公司,1977.
- [10]叶明生. 试论“瑜伽教”之衍变及其世俗化事象[J]. 中国佛教,1999.
- [11]朱熹集[M]. 成都:四川教育出版社,1996.

Yi Jian Zhi and Mi Sect Belief in Regions South of the Yangtze in Bei Song

LIU Li-ming

(Chinese and Journalism Institute, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610064, China)

Abstract: The Mi Sect, introduced into China as a faction of Mahayana, reaches a period of prime after a complicated development and finds favour in the eyes of the supreme rulers. Many scholars believe that, due to the basic conflict between Mi Sect and traditional Chinese ethical concepts, it comes to an early end soon after the Kaiyuan Years. This standpoint does not accord with the fact. The Mi Sect does not die out because Wu Zong exterminates Buddhism. Instead, it has a lot of followers among the people, which is true till in the Song Dynasty, especially in the regions south of the Yangtze, of which *Yi Jian Zhi* by Hong Mai has adequate accounts.

Key words: *Ji Jian Zhi*; Buddhism; Mi Sect; folk witchcraft; regions south of the Yangtze

[责任编辑:李大明]