

消災佛教—— 以法術消災庇佑的宗教(一)

香光莊嚴【第七十三期】民國九十一年三月 ▼ 一四

前言

「救世佛教」無法完全滿足想要處理苦難的普遍心理需求，「消災佛教」藉由某種特定的法術，召喚超自然實體與力量，使佛教的信仰、儀式與經典，成為抵禦現世危難的保護盾。

到目前為止，我們一直在探討佛教救世論的意識型態，撇開其秘傳型態的邊緣救世論不談，

作為救世宗教的佛教具有以下的特徵：

第一、它極少關切與日常生活有關的世俗事務，所關心的不外如涅槃或來生等的救世目標。

第二、雖然「涅槃佛教」與「業力佛教」在詮釋上有所不同，但都認同持戒、布施與禪修是達到解脫的方法。

第三、它們一致贊同這些方法並未涉及超自然實體，或救世主的援助。雖然佛陀指示出解脫道，但解脫要靠信徒的自力達成，而非靠神、佛的任何幫助。在本文中我們所討論的「消



災佛教」，其意識型態與「救世佛教」在以上各方面都不同。

第一、它關心的是當前存在的重要問題，如健康與疾病、天雨與天旱、災難與太平等。

第二、不若救世佛教的意識型態，消災佛教假定可藉由某種特定的法術，產生即刻的功德，或召喚超自然實體與（或）力量，來援助其達到目標。對消災佛教來說，佛教的整體——信仰、儀式、倫理與經典——是抵

禦現世危難（最普遍與廣義的「危難」）的保護盾。

例如，緬甸人眼中的世界充

滿危難，處處都是鬼魅、惡魔、納特（nat）與壞人，人們對有害的危險常常無法預測（cf. Spiro, 1967）。佛教有著全面防護的作

用，以對抗所有的危險，而庇護是如何達成（如我們將看到的）則完全無從得知，但比較重要的是，它「確實」達成了，且是以佛教的方式達成的。

心理壓力與規範性教義的重新詮釋

雖然「苦」與「離苦」是救

世佛教唯一關心的事，但大部分

人類的苦痛，它卻（相當矛盾地）無法處理。因為：（一）救世佛教對這問題的認知相當有限；

（二）其所提供的解決方法是出世的；（三）它所主張的業的因果理論，幾乎不給人機會從似乎不可避免的現前苦痛中逃脫；（四）也因為（至少在東南亞的文化背景中）某些造成苦難的原因，很難適用於業說的模式。

基於以上所有的原因，救世佛教無法完全滿足想要處理苦難的普遍心理需求。在這需求的壓力下，許多規範性佛教的教義已



很顯然地，只有已飽足且厭世的社會階層，才會創造出這種對治苦難的方法，且它能繼續吸引的也只有這種社會階層。事實上，我們都知道這對治法的某部分（它對苦難的分析與提出的解決方法），對認為苦並非欲望的結果，而是挫折結果的佛教徒，與認為達到極樂狀態才是究竟解決苦難之道的佛教徒而言，只獲得少許迴響，他們的救世目標是由極樂與接近極樂的來生所組成。

他們之所以能忍受當前欲望受挫——由於地位、權勢、

物質享樂等所導致的不適，是因他們相信現前的損失是暫時的，欲望的滿足不過是被延後罷了。

但即使是業力佛教（如我直稱其為接近佛教救世論的宗教），也未以另一個傳統佛教處理苦的基礎，來對治苦的問題。雖然因欲望受挫所帶來的苦痛，可以延後至來生再解決，但其他的壓力仍然存在。例如，損害穀物的旱災、危急的產難、邪靈侵襲、因星象所造成的傳染病，這些並非由欲望所引起，也無法延後解決。天堂可以等待，但被眼鏡蛇咬傷則必須馬上治療（或最

好能避免）；業的教說雖然能解釋人為何會遭到眼鏡蛇襲擊，卻無法讓受難者有處理的能力。

受難者想要的並非對自身受苦的解释——更不是會妨礙對治苦的可能性的解释，而是要獲得治療。而且無論哲學上多麼合理，邏輯上多麼一致，以業的教說解释當前的苦痛，卻令人感到沮喪。人們不想尋求受苦的解釋，更想要處理它，而不願為它所屈服。

總之，就群眾而言，即使是業力佛教，在處理苦的問題上也未必能令人滿意。如韋伯所觀

察的，因為「它不可能滿足：

…對於……內、外在苦難緊急救助……的需求。」他更進一步地說，這種無法滿足的需求

「對群眾的宗教心理性格，總是有決定性的影響。」（Weber 1983:237）

所以我假定，消災佛教即是為回應這心理需求所造成的強大壓力而產生的。為了滿足這項需求，它在意識型態上的首要任務，即是修正業的教說，以柔化它的嚴苛，並允許其變通。

事實上，如此修正可以更恰當地詮釋為：試圖將一系列明顯

違背這教義的大多數行持合法

化。甚至早在這意識型態修正之前，上座部佛教內已發展出持咒、禮佛、作法等許多儀式，以免除苦痛與危險。總之，為回應

無法抑制的心理需求，上座部佛教已將非救世論的目標，囊括在

佛教徒合法的關心範疇中，同時也將法術的儀式加入以往正統佛教行持的清單中。

八正道——佛教達到解脫的途徑，並未包括任何儀軌，慈愛的行為、持戒與禪修是解脫的唯一方法。雖然這項說法依然正確

（只有上述三種行為是達到解脫的方

法），然而，非救世佛教的發展

意味著另一種形式——儀式活動的發展。不論如何解釋，以任何對「法術」的定義來看，這樣的行為都是屬於法術的。

關於佛教法術，最有趣的一件事是其自古承襲的正統性，這點恰與許多佛教徒及佛教辯護者所聲稱的相反。事實上，在傳統業的教說中，所發現的種種修正

都來自於「佛教徒」，並未併入規範性「佛教」架構中，但關於消災目標與儀式的發展，則早在

聖典結集時代就已合法化，兩者的合法性皆來自於經典。



總之，消災佛教之所以能稱為「佛教的」，不僅因為它的儀式幾乎只用佛教的象徵與聖物

——佛語、佛像、佛陀舍利等，

也因它建立在經典的基礎上。

藉由某個經典模式（canonical model）所歸納出的原則，使消災佛教的其他儀式也隨之正統化。由於這經典模式——救護咒的儀式（paritta ritual）形成消災

佛教的核心，且由於上座部佛教幾乎一致地被（同時為西化的代

人與西方的皈依者）

描述成不具法術的

宗教^①，所以詳盡

地描述這儀式的經典根據便顯得很重要了。

救護咒（paritta）的確出自

於經典，被認為是佛陀所說，但

並不表示它們為原始的教派所奉

行。當然很有可能在原始佛教中

並無這種法術，至晚期時才被納

入，因為公認屬於佛陀的教誨，

大部分在他死後的三世紀內尚未

被紀錄下來。

雖然這是個很重要的歷史疑

案，但對我們來說並不重要。既

然救護咒的使用為經典所認可，

即使晚於原始教派，當然仍屬於

規範性上座部佛教的一部分。

消災佛教的經典基礎

救護咒就是咒語，或如李

斯·大衛斯（Rhys Davids）所

稱的「護咒」（wardrunes）^②，

是由眾多正典的篇章所組成，大

多來自於契經（sūta），以吟唱

來防避危險。

雖然並非所有作為救護咒的

契經，都是為了這目的而形成，

但其中至少有一個（據傳說）是

佛陀親自創作為咒語而使用，只

有兩個是例外，其他所有組成

「摩訶護咒」（mahāparitta，

payigyī) 的契經，一定都曾在發生。

上座部佛教初期時被當作咒語來使用，因為一世紀時的上座部權威經典(但非正典)——《彌蘭

他繼續說道，若所有的比丘能「讓他們的慈心遍滿……」，他們就能避開蛇。佛陀保

人魅力的誘惑而屈服。即使是佛陀，當他身為一隻金孔雀時，都曾如下述故事般地屈服了。

陀王所問經》⁽²⁾，有記載並認可護咒的使用。

證藉由念誦其所創作的救護咒⁽³⁾，就能達到這結果。

身為孔雀的牠，一直未遭到任何動物侵害，因為牠每日晨昏都會念咒讚美太陽與諸佛，並請求牠們的保護。當時有位獵人連

〔蘊護咒〕

傳說由佛陀親自創作的救護

「孔雀護咒」(mora parita)

咒為「蘊護咒」(khandha parita)。根據毗奈耶記載

源自《孔雀本生經》(Mora Jataka, Vol. II, No. 159)。根據這個

續接到六位波羅奈(Benares)國王的命令，試圖捉捕牠，由於牠受咒語保護，始終未能成功。

(Kullavagga V, 6)，當佛陀知道某位比丘因蛇咬而致死時，他說若這位比丘「將他的慈心遍滿四種蛇王族」的話，這事便不會

故事，有位比丘告訴佛陀，他因看到一位「盛裝華麗」的女士，而破了不淫戒。佛陀同情地說，即使最聖潔的男人，也會受到女

在觀察牠的習慣後，獵人帶

著一隻雌孔雀，並在牠尚未念咒之前，讓雌孔雀鳴叫。一聽到這叫聲，牠的欲望全被激起，忘記念咒而走向雌孔雀，就被獵人逮



住了。這隻孔雀所念誦的咒語，就形成了當代的「孔雀護咒」。

〔幢頂護咒〕

「幢頂護咒」(Dhajajaga parita)也是根據佛陀所說的一則故事。(The Book of the Kindred Sayings. Ch.11)當眾神與阿修羅交戰時，眾神之天帝釋告訴眾神，若驚慌時，只需仰視祂旗幟的飾章(以及其他諸神的旗幟)，「就能克服任何人性可能產生的恐懼、驚慌與戰慄」。但佛陀對

弟子們說，這個技巧可能有幫助，也

可能毫無用處，因為帝釋雖是眾神之王，但仍是膽小且習慣驚慌的。

因此，佛陀指示弟子們，當「進入森林、樹下或空曠的地方」而感到害怕時，他們應該想著「佛」(「法」或「僧」)，同時應念誦他為讚頌三寶所作的偈頌。他們若這麼做，佛陀保證「將能克服任何人性可能產生的恐懼、驚慌與戰慄等」，因為佛陀與帝釋不同，他是「無上等正覺，解脫了貪、瞋、癡，無有膽怯、驚恐或害怕，而且不會逃避。」

〔阿吒曇抵護咒〕

「阿吒曇抵護咒」(Atāntāya parita. Dialogues of the Buddha. Pt. III, Ch.32)是佛陀與四位國王相遇的故事。

這四位國王前往告訴佛陀，在這塊土地上有許多既未信佛，也不遵守五戒的夜叉，會恐嚇、攻擊在寂靜處隱修的佛弟子們。由於為四位國王的抱怨所動，佛陀同意將國王們向他出示的護咒——「藉此咒(如他所述)，所有僧伽的兄弟姐妹、男女信眾，都能自在生活，得到守

護而無有損害」——傳授給所有弟子們使用。

〔鴛掘魔羅護咒〕

「鴛掘魔羅護咒」(*Āṅgulimā-*

la paritta, The Middle Length

Suttas. Vol. III, Ch.86) 是根據一

位聲名狼籍的強盜、殺人者而命名，這是由於他戴著受害者手指所作出的花鬘而得名。

雖然人們曾警告佛陀，經過鴛掘魔羅的住處會有生命危險，佛陀卻故意忽視這個警告。當鴛掘魔羅試圖抓住佛陀，但即使佛陀放緩腳步，都無法抓到時（佛

陀示現奇蹟），他因而認知到佛陀的偉大，並成為皈依者，而當佛陀度化他成為比丘時，即擔任佛陀的侍者。(4)

有一天，鴛掘魔羅去舍衛國托鉢，途中看到一位婦人難產，而感到倉皇失措。他將自己的痛苦告訴佛陀，佛陀說他應回去找那婦人，並告訴她（大概是可以作為拯救她生命的神奇方法），他從未故意殺生，且「以此真實之語，祝福你與未出世的孩子。」(5)

鴛掘魔羅認為那是在說謊，而無法對婦人說。佛陀指示他對

那婦人說，自從成為比丘後，他便從未故意殺生了，且「以此真實語，祝福……」。當鴛掘魔羅如此做之後，這咒語便拯救了那對母子的性命。

〔寶護咒〕

根據註釋書之說 (c.f. Malalasekera 1960: Vol. II, 710)，「寶護咒」(*Woven Cadences, Ch. 2*) 是佛陀應離車人 (*Licchavis*) 的請求，為讓毘舍離 (*Vesālī*) 免於邪靈所帶來的許多災難，而教授給阿難的。

佛陀教阿難一面在毘舍離的



四周巡繞，一面從佛鉢中灑水，

並念誦讚頌三寶的讚美詩《寶經》

(*Jewel Sutta*)。當阿難遵從佛陀

的指示後，邪靈都逃走了，人們

也由饑荒、傳染病與其他的危難

中解脫。(6)

〔鶴鴉咒〕

「鶴鴉咒」(*Vaitaka paritta*)

來自於本生故事 (*Jataka*, Vol. 1,

No. 35)。當佛陀的弟子們在一次

烈火中逃向佛陀時，他們看到他

站在一塊不被火焰侵襲的地方，

但四周卻燃燒著熊

熊大火。弟子們因

那不可思議的力量而大聲驚呼，

佛陀說大火在觸及他之前便止

住，並非因他自己的力量，而是

在過去生中，他身為一隻鶴鴉時

的真實誓言的力量。

當他還是隻小鶴鴉時，森林

發生大火，為恐性命不保，包括

小鶴鴉父母在內的所有鳥兒都逃

走了，而年幼的牠由於無法飛

行，只好任其自生自滅。小鶴鴉

想：「我孤單在世，無人保護或

援助，該怎麼辦呢？」牠隨即想

到，若能憶念過去諸佛與「他們

所擁有的法力」，就能因「真實

的誓言」而滅除大火，藉由「真

誠的信心」而拯救自己與其他所

有的鳥類。所以，牠創作出「鶴

鴉護咒」，大火也因而熄滅。

緬甸甚至還有更著名的咒

語，但這些咒語（雖然是由正典

的契經所組成）卻並非以歷史或

傳說的事蹟為基礎。

消災佛教的「神學」

基礎

〔佛教聖物的力量〕

經典並未解釋咒語如何產生

效用——為何念誦這些詞句能使

人免於危險？或若它真的有效，

又如何能與業的教義融和？後面這顯然有問題的疑問，在《彌蘭陀王所問經》中曾被提出，我們將在下面探討。

信咒語的效力，與佛教其他的教義相衝突）。

然而，這是個無法輕忽的問題。為了防避各種危險，緬甸人

然而，前面的問題既未在《彌蘭陀王所問經》中討論（就我目前所知），也未在任何其他傳

不但誦這些咒語，更進行各種消災儀式。因此，他們念誦禱詞並供養特別的佛像與佛塔，也供養

我先前說過，這問題很清楚地沒有單一或簡單的答案。不僅不同的村民會提供（言語上與行持上）不同的答案，即使同一個人，也可能會提供不同的答案，並加以奉行。以下我將描述各種的回答。

統的經文中探討。由於沒有傳統的解答，使佛教徒必須想出自己的答案。從緬甸人對我所提出這

佛陀與佛教聖者的舍利，他們建塔、數念珠、使用佛教的護身符、放生，執行許多其他儀式。

相信這些儀軌的效力所引生的第一類問題之一，便是人們認為如此行為能獲得佛陀多少護

問題的普遍反應，至少對大部分的人來說，它明顯地無關緊要，根本不成問題，誦咒才是唯一重

到涅槃的存有論基礎，而獲得功德是（業力佛教）幸福來生的存有論基礎，那麼（消災佛教）護

佑。至少有某種暗示顯示可能如此，然而它卻是個矛盾的暗示，因為無論以涅槃或業力佛教的說法來看，幾乎所有緬甸人都贊

不感興趣（此外，更少人注意到相

佑儀式靈驗的存有論基礎為何？

同，若靠佛陀以達到解脫是無效



的，因為佛陀無法拯救世人。

佛陀既然不被視為救世主，那麼，是否可能視為保護者呢？

但要作為保護者，佛陀必須活著才行，而這是個難以成立的命

題，因為根據經典，佛陀在八十歲時便逝世而入涅槃了。然而，

當我向菁英諮詢小組提出這問題時，所獲得的答案卻模糊不清。

專題小組中的五位成員說，他們確實認為佛陀仍活著。有五位則說他不可能活著——佛陀已

經入滅。剩下的四位，雖然照字面的

意義而否認佛陀仍

活著，但在某種隱喻的涵意上，

卻認為佛陀依然活著。因此，「他活在崇拜者的心中」；「他

活在『法』中，活在每個布施的行為中」；「他活在佛德

中」；「他活在『觀慧』中」。

總之，在這問題上雖然意見分歧（即使在菁英諮詢小組中亦

然），但多數人非常清楚地認為佛陀已死。佛陀確實是「天人

師」、「世尊」、「無上士」，但由於他已去世，大家似乎共同認

為：「佛陀無法提供幫助」，在困難之際呼喚他是無用的。

然而，這並非說在連菁英諮

詢小組成員都奉行的護佑儀軌中，佛陀未扮演任何角色。他們

大多數認為，佛陀雖未關照信眾的祈禱或祝願，但祈禱或祝願若

能獲得允諾，是由於佛德或舍利

的力量。總之，（對他們來說）雖然佛陀並非不可思議地活著，

卻散發著不可思議的力量。雖然大部分抽樣的成員視佛

陀已死，但有某些理由使我們相信，在教育程度較低的村民中

——在世俗與佛教知識上皆較少受教育——有較大比例的人相信佛陀仍活著。既然相信佛陀已死

代表著規範性的信念，這便是連缺乏佛教知識的佛教徒，都會對這問題給予的最初預期反應。

因此，當某晚與十或十一位男士組成的團體共處時（他們正在準備隔天在佛塔中上供的精緻祭品），我向他們提出這個問題，全體一致的反應是：佛陀已死。若果真如此，我問他們，當進行種種護佑儀式時，來援助他們的是誰？這團體在進行長時間的內部討論後（我只傾聽而未參與），所得到的共識是——佛陀在協助祈願者。從這點來看，他們大多數認定佛陀還活著。(7)

無論佛陀是否還活著，大部分緬甸人相信，若佛陀本人並未介入，護佑儀式的效力便是由佛陀的力量所保證，但只有在信眾對他有信心時才有效。若不是由於佛陀的力量，便是由潛藏在佛德中的力量（因為若某人對佛陀有信心，並能全神貫注於佛德上，佛德的力量便會保護此人）。若非受佛德的力量保護，便是由含藏在佛語中的力量。

然而，這只是對這些儀式效力的一種解釋。由於有些儀軌是在佛像前進行，或為了禮敬佛像而舉行，所以，另一個解釋更提到佛像本身的力量，或（如某些

等，由這些語詞的力量而獲得保護。若是如此，我問道為何必須在「這個」塔中，對「這個」佛像舉行儀式？若在其他塔或自己家中唱誦祈禱文，為何沒有相同的效力？答案是（再度顯示緬甸人對這類問題並不太關心）建造這佛塔的國王具有堅定的信仰，因此，在該處吟誦禱詞是很重要的。

教說、五取蘊、戒行、《慈經》



人所提出的)由佛像所產生的力量，或(更有人如此提出)佛像中的力量。若有人對這種力量有信心，他便獲得一種自信的感覺，心靈情境也會改變，而這些將反過來保護他。

然而，這股力量卻難以名狀。有些人就以阿拉干塔(Ara-kan)中有名的佛像為例，說佛陀的精神住在佛像中，而使其擁有佛陀的力量，但其他大部分的佛像卻非如此。我們此處所擁有的

甸人都相信，佛像只有在受到禮拜後，才能獲得這股力量。其他人則補充說，這種力量是生理可以感受到的，佛像也許會有光量或發出火花。

對某些治療儀式而言，雖然在佛像前進行，但重要的並非佛像(或佛像中)的力量。更確切地說，治療的力量在舉行儀式的地塔所埋藏的佛陀舍利。

有些護佑儀式完全是言辭上的，如誦咒典禮，全然由咒語所組成，而非禱詞或獻供。例如讚頌三寶德行的《寶經》，可以唱誦來驅凶、治病、避開因星象所

造成的危險、馴服野獸等。這咒語之所以有用，不只因含有佛陀的話語而具有力量，也是因咒語在宗教行為者的心中所產生的力量——它創造出足以影響外在世界意念的力量。以下針對早期佛教徒關於《慈經》效力所持態度的評論，刻劃出許多當代緬甸人對救護咒的普遍態度。

根據佛教教義，慈愛的表達不只是說動聽的話，而是以慈心(metta)——仁慈、友愛的情感，在心理上遍及不友善的人、野獸或鬼神。由於如此強烈堅

信「思想即事物」能戰勝人類（的憤怒）。

（thoughts are things），使心理活動——無論情緒或理性的，得以凌駕一切力量而運作。（C. A. F. Rhys Davids 1921:185-86）

一位當代的緬甸比丘告訴我（在一九六二年時），他每天念誦這同一部經，以促成美國總統甘迺迪與蘇聯赫魯雪夫之間的和平時，表達了同樣的想法。當我問道，他的祈禱是如何達到目的時，他解釋是藉由「心的力量」。心能克服許多事物，能藉由慈愛的力量戰勝野獸，當然也

誦佛教禱詞或咒語所確保。這些

力量是：佛、法、僧、辟支佛、父母、師長、梵天的武器、帝釋的閃電、六欲天的火、食人妖的武器、迦樓羅鳥（garuda）的振翅、龍的火光與獅子吼等。曼德勒某間寺院的比丘們，也就是最先向我介紹這些項目的人說，他們感到十分安全，因為藉由每天禮佛，他們確信會獲得這些力量的保護。

〔能護佑的十三種力量來源〕

然而，與佛陀有關的力量，只是這些儀式所接通的力量源頭之一。據某些比丘之說，共有十三種力量的來源，其護佑力由念

這些力量中最重要的是六欲

天神（samma，緬甸語，thama，Cf. Spiro 1967:43-46）的力量。許多緬甸人相信，當念誦佛教經文



（任何與佛、法、僧有關的字詞）時，這些為佛教護法的神明，便會看顧並保佑念誦者。然而，要

獲得保佑，還必須信仰三寶，神明是因三寶而提供保護，不信三寶的人便無法獲得庇佑。但光信仰三寶還不夠，想要受到保佑，必須依佛教的戒律來生活，破戒的人便無法享有庇護。

例如，若某人在偷竊或說謊時被蛇咬了，即使他對著能療癒蛇嚙的佛像敬拜，諸神也不會保護他。事實上，持

續犯戒的人會被某種看不見的力量所

阻擋，甚至連舉行儀軌的佛塔院子都無法進入，只有道德純淨的人，才能走進這扇門。

無論如何，若是虔誠的佛教徒，六欲天會在他行佛教護佑儀式時援助他。不同的受訪者對天神之所以給予援助，提供了不同的解釋：因為行為者相信祂們；因為祂們對行為者執行儀式所得

的功德作出回應；因為行為者的虔誠，藉由儀式而引起祂們的注意。無論著重那個理由，所有受訪者都同意，若行為者虔誠又有

道德，神明就會義不容辭地援助——祂們「必須」去幫他。

對於這些護佑儀式的第三

個，也是最後一個解釋，並未訴諸力量的觀念，而是一種頗為不同的模式。由於許多儀式中，也包含布施（對佛或僧伽的奉獻），於是便產生了功德，這些功德不在行為者下一世產生業報，而是立即改變他的業的淨值，於是具有避開急難，或（若已發生）使其消滅的效力。對於相信「速效

業」(instant karma, 如 Manning Nash [1965:136] 巧妙的命名) 最引人注目的例子，便是幾年前緬甸建造了數以千計的沙塔，以避開星象所指示的世界災難。只有巨

大的集體功德，才被視為足以避開這迫在眉睫的大劫難。

這些便是緬甸所發現對於消災佛教儀軌效力的三個解釋，基本上是屬於在家人的。在此必須強調，這些解釋並不被視為非此即彼的選擇題，更不相互排斥。

它們與任何不同的宗派或「神學」立場——一個具正統性，另一個就較不具正統性——無關。大多數在家人，當思考這些問題時，會同時支持這三個解釋。

當人類學家詢問他們時，可能只會提出當中的一個——第一個浮現腦海的解釋；但當提到其

他解釋時，也會樂意地贊同。將他們與佛教僧侶作比較十分有趣

（原則上至少應該接近規範性佛教所提供的理由），與在家人不同的是，我抽樣中的所有比丘都堅持佛陀已死，除了以經典為依據的救護咒外，許多比丘都懷疑護佑儀式的效力。例如，三分之二的比丘否認任何佛像能治療蛇嚙，有些則斷然聲稱，為這種目的而執行的儀式「無效」。其他比丘雖贊同佛像並不具力量，然而卻說這些儀軌仍然值得舉行。

首先，他們說無論是佛像或佛陀都無法提供援助，但人卻能

因儀式所帶給病人的自信、堅毅與努力而痊癒，這種自信源於對佛陀及其力量的信仰，藉由以信心為基礎的自信來治癒自己。

第二、就如我早已指出的，佛教的禮拜若包含布施，會賜與禮拜者功德，將在即刻與未來世中開花結果，但佛像本身並無力量。在另一方面，幾乎所有比丘都同意：佛陀的力量在其舍利中，藉由禮拜擁有佛舍利的塔，就可能獲得援助。雖然使其發生的方法模糊不清，但通常都解釋成改善業之後的結果。

於是，我從比丘分歧且有時



矛盾的陳述中，勾勒出一個認知結構，似乎得到以下的觀念：

(一) 佛陀已死，不可能幫助人；(二) 祈求佛陀援助的禱辭是無用的，但禮拜他仍然有效，因為如此能提昇我們的業，隨後冀求的結果便可能產生；(三) 我們可能會獲得援助，但這幫助並非來自具人格的實體，而是來自於非人格的力量或程序。

在這方面，若以佛教與基督教來作比較，可以說在兩個宗教

儀式。對基督教來說，這儀式

(一般是祈禱)會使具人格的實體

回應某人的需求。對佛教來說，

由這儀式所獲得的功德，使非人

格的力量(業)產生作用，以回

應某人需求的方式而決定其命

運，兩者的結果都是未定的。對

基督徒來說，上帝可能會幫忙，

也可能不會；對佛教徒來說，他

過去加上現在的業，可能會產生

期望中的結果，也可能不會。

至於救護咒，所有的比丘都

相信它們的效力，同樣地，對於

使其生效的機制還存在許多爭

議。四分之一的比丘說，救護咒

有效是因它使人充滿自信心。然

而，大多數的比丘則將其效力歸

於由誦經而釋出的超自然力量

——佛語本身就具有力量。因

此，雖然佛陀或其他有情都未介

入幫助或保護，但佛陀的力量仍

持續存在其言語中，而「比丘們」

在儀式中念誦這些語詞時，力量

便釋放了出來。然而，會如此並

非只是因為佛語，也是由於佛陀

親制了救護咒的儀式。如在家人

一般，比丘們也強調咒語不會自

動生效，必須要先相信其效力，

並依佛教的戒律而生活。

至於誦咒以獲得天神的幫

需要靠個人的努力

——必須舉行某種

助，則幾乎獲得所有比丘的贊同，當請求天神協助時，祂們有能力且真的會伸出援手。然而，同樣只有在請願者是虔誠佛教徒的情況，不道德的人是不會獲得天神協助的。

一如常例，當中有位比丘詳述《本生經》，以「證明」這信念無可反駁的真實性。從前有對婆羅門父子，父親死後成為天神，因為見到兒子十分貧窮，而送給他一個許願盆。父親告訴兒子，可從盆中取得任何想要的東西，同時也警告他，不要捧到許願盆。有一回，兒子喝醉酒而摔

破盆子，再也無法得到想要的東西。這位比丘指出，從故事的第二部分可以推論出，天神能對人類伸出援手。

另外一位比丘，則為天神會幫助人類的信念，提供了另一個經證。不論何時，只要是未來佛的比丘僧進入森林中，總會發現一間為他準備好的寺院，這些寺院都是天神為他建造的。

〔心理學上的詮釋〕

由這相當冗長的討論中，可以明顯看出，緬甸人對於消災佛教整體架構的概念，是混淆不清

的。不僅不同的行為者對於儀式如何生效與為何生效，或超自然實體（佛陀與天神）是否會提供保護等，有著相異而矛盾的觀念，就連行為者對自己的概念都是模糊的——模糊到每個人都持有不同而矛盾的答案。從我們先前對宗教信仰的經驗與認知基礎的討論看來，這種情形不足為奇，相信人可以藉祈願與其他儀式獲得超自然的援助與保護，代表的不僅是一廂情願的想法。無庸置疑地，這信念雖然是由求得幫助與保護的欲望所激起，但確信欲望能獲得滿足，則必須建



立在經驗的基礎上。

根據上述的理論，能造成堅定信仰的經驗，源於某種特定的親子互動，在這種互動中，父母一一滿足了孩子所表達出來的需求與欲望。這種經驗產生請求援助與保護，與期望父母的援助相結合的認知結構。這認知結構投射在超自然的實體上，使人產生堅定的信仰，相信祈願與其他儀式可以喚來祂們的援助。

然而，如在緬甸的情況，父母們若不是一直可預期地關注孩子的需求，以致於孩子

對父母援助的期待模糊而不確定，那麼，我們便可假定，當這

孩子長大成人時，他對超自然援助的期待也會模糊不清。由於他對求取這般援助的動機並未漸弱，缺乏這必要的認知結構，將不會妨礙他請求援助；然而，卻會使他對超自然實體與其援助的概念混淆且曖昧不明。(8)

我認為，這說明了緬甸信仰的混淆與認知上的鬆散。禮拜佛陀可能會產生所希冀的結果，但援助或許並非來自佛陀，而是佛語與舍利中固有的力量，或由禮佛而獲得的功德。另一方面，念

誦特定咒語能喚來天神的援助，可能是因為咒語的強制性力量，而非天神們慈愛的關照。同樣地，祈願與儀式之所以有效，並非因為徵得任何實體（或實體們）的援助，而是因為這些語言或儀式本身固有的力量。

我們會注意到，在鬆散而模糊的超自然援助的概念下，並非存在有撫慰性的超自然實體的觀念，而是強制性的超自然力量。就好像緬甸人對於佛教超自然援助的認知模式，多半源自溺愛式養育的嬰兒經驗（如我在第五章所提出的，這經驗創造出一種堅定

的信仰——即人自身的行為與願望，會使其希冀的目標自動達成），而非源自童年期受人幫助的經驗，這經驗通常會產生一種感覺——援助取決於向他人懇求幫助。

這點與緬甸的社會化一致，我們記得緬甸的社會化中，嬰兒期獲得充分的關愛，但童年期對父母的依賴則經常受挫。或許這就是為何天神的形象如此模糊的原因，即使相信天神會提供直接的幫助，人們也只是將天神鬆散地加以區別。這與佛陀不同，因為他們一般相信會提供援助的，

幾乎是不特定的神，而非以姓名、性別等區別的特定或個體化的神或諸神。這與以姓名、性別而區分的大乘佛教菩薩，或個人化的緬甸納特（nat）有著顯著的對比（確實如我們的預期，因為我們假設童年期受懲罰的經驗投射在他們身上）。（Spiro 1967:76-80）（下期待續）

【註釋】

(1) 以下的引文是典型的例子。

佛教中沒有祈禱，取而代之的是，能淨化心靈以了悟真理的禪修。據佛教之說，宇宙由永恆不變的正義律法（laws of righteous-

ness）所統理，而非由任何能聽到並回應祈禱的神或至上本體來統治。這些律法如此完美，以致於無任何的神或人，能藉讚美或對它們哭訴而使其改變。

……對佛教徒來說，那統理宇宙的正義律法，平等對待眾生，亙古不變。因此，人類的責任便是不受觸犯這些律法，也不要試圖藉由祈禱或任何其他方法改變它們……（U Thittila, in Morgan(ed.) 1956:76）

(2) 見該經第四卷，第十四難（Book IV, 14th Dilemma）。對人類學的田野工作者來說，組成這經文對話最有趣的特徵，便是它的同時性。那先



比丘為彌蘭陀王說明使用救護咒的基本原理，與當代緬甸（佛教）提供的基本原理幾乎相同。那先比丘指出，這些咒語的力量無法改變我們的業；若依據他的業報註定得死，咒語就無法保護他。然而，若業的必然性並非死亡，唱誦救護咒，即可將他由可能導致死亡的種種危險中解救出來。

而當某人背誦出救護咒之後，本來準備要咬他的蛇，不但不咬他，還會閉嘴；強盜們高握著想襲擊他的棍棒，將不會揮出去，

反而會丟下棍棒並親切地對待他；向他衝來的憤怒大象

會突然停下來；迎面燒來的熊熊大火也會熄滅；他吃下的劇毒變得無害，還變成食物；想殺他的刺客也會變成服侍他的奴隸；而他所踏入的陷阱將不會困住他。

(Ibd:216)

但根據那先比丘（以及他的緬甸繼承者）之說，光以業的狀態來決定咒語是否有效還不夠，也必須考慮此人的道德與心靈狀態。只有在過著道德的生活且有信仰時，救護咒才會有效。(Ibd:218-19)

(3)《毘度本生經》(Khandhavaya Jataka,

Jataka Vol. II, No.103)中也有同樣的救護咒。當前世為苦行者的未來佛，聽到其他苦行者抱怨他們遭遇

蛇的侵襲時，便教他們念這個咒語。

(4)雖然其他所有緬甸版本中，救護咒出處的經典故事與原始經文相符（除小細節以外），但奮掘摩羅的故事則是以有趣且（對緬甸人來說）明顯曲解的方式敘述。在我訪問的版本

中，因掘摩羅 (Ingumala, 緬語如此稱呼他) 是位砍掉自己臣民手指的國王，當他無法砍掉佛陀的手指時，便捨下王位而成為比丘。

(5)在佛教中稱為「真實的誓言」、[「真言」] (saccakiriya)。

(6)本經的全文也出現在《小誦》(Khuddakapāṭha, vi)。據瓦德爾 (Waddel) 的觀察，將珠寶作為具

法力的護身符來使用，是一種古老的印度習俗。在《阿闍婆吠陀》(Atharvaveda) 中可看到，並被佛陀指為在他那時代中流行的作法。因此，據瓦德爾(1926:557)之說，這根據「史前的許願石或護身符之據傳神效」所作的契經，被當作「幸運符」而使用。

(7) 根據譚屯(Than Tun)的說法，相信佛陀仍然活著，至少是古蒲甘對佛像的供奉中，有學者斷言同時期的錫蘭人相信佛陀仍然活著，並因而禮拜他。(Gombich 1966)

時「某些」緬甸人所持有的信念。在十二與十三世紀時，他寫道：「……某些人將佛陀視為上帝或某種活著的神祇，並且將各種職業的奴僕與日常用品都奉獻給佛陀，以供享用。」(Than Tun 1955:174-75) 同樣地，從分析錫蘭人編者按：本文摘譯自麥爾福·史拜羅(Melford E. Spiro) 所著《佛教與社會》(Buddhism and Society) 一書。文中部分標題為編者所加。

(8) 這個解釋，當然是來自於卡迪納(Kardiner, 1945)。

【譯註】

[1] wardme 為 ward 與 rune 二字的結合，前者為「避開危險」，後者為「具有神秘或魔力的符號」之意。

【春風化雨】

和平的願望

釋悟因

二〇〇三年三月二十日，美、英聯軍以伊拉克製造生化核武危害世界和平為名攻打伊拉克，引