

中國佛教聖者的身體與智慧：

以《高僧傳·亡身篇》為主

釋知文

佛光大學佛教學系博士生二年級

摘要

本文提出，作為「中國佛教的產物」(Sinitic Buddhist creation)的「捨身」實踐，之所以與印度佛教有著重大區別，並不只因其帶有中國特色之觀念和作法，而是有更深層與基礎性的原因，即其背後的「聖人觀」——中國人的成聖之道，重視「身體」所能承受的磨練，更甚於「智慧」方面的表現。

再者，印度佛教的聖人觀，也影響了中國佛教徒的聖人觀和對聖人的敘事手法。對此，本文從《高僧傳·亡身篇》觀察出兩點：其一，印度大乘佛教的利他主義與頭陀苦行的結合，讓中國傳統裡以兼濟天下為聖者的儒家聖人觀，和以超然物外為聖者的道家聖人觀，實現了融合，由此產生出不同於中國本土的聖人觀。其二，印度佛教主張，必須至少通過對自身五蘊「無我」的了悟，才能躋身聖者之流，超脫輪迴；而這番帶有「智慧決定論」的聖人觀，也影響了傳記對這些捨身僧的書寫手法，意圖凸顯這些苦行僧不僅要在身體上有著超凡的鍛鍊，更意圖暗示這些捨身僧「恍如」已具有對五蘊無我的悟境，這也彰顯在傳記裡的篇名「亡身」或「遺身」之雙關意涵上——否則，編纂僧傳的律學沙門們，便難以有為這些「離經叛道」的僧侶立傳的合理性。

最後，筆者關注到船山徹將僧傳裡的聖者敘事看作某種「願望」而非「史實」的紀錄的說法，進一步指出：中國文化往往會對亡者的生平書寫有溢美之詞，這也道出在世者對他們的祝福和感念，那麼，這類「輓辭性格」其實也在《高僧傳·亡身篇》的筆下，展露無遺。

關鍵詞：捨身、燃身、聖人觀、苦行、《高僧傳·亡身篇》

一、前言：「捨身」作為成聖之道

梁·慧皎（497-554）編纂的《高僧傳》第六類〈亡身篇〉收錄十二名僧侶捨身的傳記。為捨身僧立傳，是慧皎繼踵寶唱（495-528）《名僧傳》的分類法而來。

根據船山徹先生對六朝佛教史傳文獻的分析，「捨身」的原義，依目的與動機分為四類：一、為救度他者而捨去身命，二、為供養三寶而療身或刺血寫經等，三、為求法而捨身，四、為解放肉體束縛而厭身、厭世而往生。¹在《高僧傳·亡身篇》裡，則主要收錄第一類、第二類的捨身。

學界不約而同地指出，中國佛教綿延千年不斷的捨身實踐，背後有著中國本土文化的支撐。如謝和耐（Jacques Gernet, 1921-2018）先生指出：僧侶燃身帶來的影響，並不出聖賢透過獻身而締造新社會秩序的中國傳統觀念²；捨身帶來的種種瑞相、感應，緊扣古代中國人相信的天人感應觀；自焚之前的齋戒過程，應用了道教的「火解」尸解之術；僧人捨身的場所，會為當地創造新的聖地之思維等。³ James A. Benn 先生甚至認為，雖然在印度也有這類極端的苦行，但它從四世紀晚期一直到今日都不斷被中國人奉行著，呈現出一個可被各個佛教徒接受的「中國實踐的特定模式」（a distinct mode of practice in China），這可從諸高僧傳纂集與傳頌這類僧尼而得到證實，並被某些中國撰述的疑偽經所支持。就此而言，他聲稱，燃身可謂是「中國佛教的產物」（Sinitic Buddhist creation）。⁴

然而，竊以若是從「苦行」來審察的話，中印文化其實並無重大的差別。這是因為，正如 Benn 也坦承的，印度也有這類極端的苦行；或如玄奘、義淨遊歷印度時親睹的，時至七世紀左右，印度佛教徒仍不乏有會基於信仰而捨身的情事——那

* 本文撰寫期間蒙萬金川教授指導，並曾發表於佛光大學「佛教的死亡、生靈與化導：佛光大學研究生佛學論文發表會」（2022年5月5日），謹此致謝！

¹ 船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，京都：法藏館，2019，頁398-408。

² 何高濟先生將原書此處譯為「獻身」，實則在先秦時期，但有「捨生取義」與「殺身成仁」，而應無「獻身而締結新社會秩序」之說。現存文獻記載中，有關中國人燃身的最古老的例子，即是殷商時期有燔祭焚巫以求雨之事，見陳夢家，〈商代的神話與巫術〉中〈赤一暴巫焚巫〉之篇，《燕京學報》20，1936.12，頁563-566。由此顯示，中國的燃身不見得與聖賢意象或改革社會的企圖心有關；此外，焚身是出於自願還是被迫？在討論中國傳統的燃身文化時，或許也須加以區別。

³ 謝和耐（Gernet, Jacques）著，何高濟譯，〈5-10世紀中國佛教徒的火殉〉，《中國人的智慧》（*L'Intelligence de la Chine: Le Social et Le Mental Gallimard*），上海：上海古籍出版社，2004（原著1994），頁108-110。亦見Benn, James A., *Burning for the Buddha: self-immolation in Chinese Buddhism*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007, pp. 19-53。亦見：船山徹，〈異香、室に満つ〉，《仏教の聖者—史実と願望の記録》，京都：臨川書店，2019，頁145-168。

⁴ Benn, James A., *Burning for the Buddha*, p.11.

麼，中印佛教兩邊同樣都有這種捨身苦行，只不過他們依據的文化背景或文本教義有異罷了。

不過，中國捨身的佛教徒，無論是齋戒、自焚或瑞相，並不是一些零散的元素，而是統合在一個更大的敘事當中。亦即，中國僧侶並非為了苦行而苦行，並非為了捨身而捨身，或者為了感得瑞相而捨身；他們是為了成聖成佛而捨身。

成聖之道與聖者觀，都是中國固有的思想。於是我們要問：中國聖者觀多大程度上指導了佛教僧侶成聖的修道公式或敘事方式，使得它必須要有瑞相，甚至要對「身體」——而不只是「知識」——進行諸如「勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身」⁵般的修鍊？印度佛教的聖者觀——聖者必須對自身五蘊乃至諸法的無我空性，有所體察與證悟——又是如何嵌進中國本土形塑聖者的機制當中，而對中國的聖者觀進行了或多或少的改動？

因此，加入聖者觀的視角，或許可以為中國佛教徒的捨身或燃身乃是「中國佛教的產物」之說，再進一解。

二、捨身在中印文化的共性

首先要確認的是，捨身苦行無論從其「自殺」的本質或「獻祭」的特徵來看，都有著跨越不同民族、地域乃至信仰的普遍性。

（一）捨身的「自殺」本質

涂爾幹先生（Durkheim, Émile, 1858-1917）在他對社會自殺率的研究裡，認為「獻祭」在本質上和「自殺」並無二致。因此，不難理解中國僧侶即便聲稱自己是為佛法或為眾生而捨身，仍難免遭受其違法印度聲聞戒律中的禁殺生戒之批評。如七世紀的義淨於《南海寄歸內法傳》論「燒身不合」，說：

諸出家眾內，頗有一途初學之流，情存猛利，未閑聖典，取信先人將燒指作精勤，用然肌為大福。隨情即作，斷在自心。然經中所明，事存通俗。己身

⁵ 《孟子·告子 下》：「舜發於畎畝之中，傳說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。」中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/mengzi/gaozi-ii/zh#n1789>。閱覽於 2022.03.28。

尚勸供養，何況諸餘外財？是故經中但言：「若人發心，不道出家之眾」，意者：出家之人局乎律藏，戒中無犯，方得通經；於戒有違，未見其可。縱使香臺草茂，豈損一莖；曠野獨飢，寧⁶食半粒。然眾生喜見⁷斯乃俗流，燒臂供養，誠其宜矣！可⁸以菩薩捨男捨女，遂遣苾芻求男女以捨之；大士捐目捐身，即令乞士⁹將身目而行施？仙預¹⁰斷命，豈律者所為？慈力¹¹捨身，非僧徒應作。……自殺之罪，事亞初篇矣！……破重戒而隨自意，金口遮而不從，以此歸心，誠非聖教！必有行菩薩行，不受律儀，亡己濟生，固在言外耳！¹²

義淨批評當時教界的歪風，頗有一些初出家者在尚未深入經教之前，就盲信過去以來的人們「將燒指作精勤，用然肌為大福」。他認為這些初學者不明此事本是為居士而說，甚至只是在打個比況，寓意著寶貴的身體尚應供養，何況是長身之物更不該吝於施捨。由此導出，這種有關不惜一切去布施供養的勸誡，其實並不通於出家之輩，這是因為出家須以持戒為先——假饒香積如臺、草木茂盛當前，持戒者也不

⁶ 寧，音「ㄋㄧㄥˊ」，猶何、豈，應作反詰意。參見宗福邦等主編，《故訓匯纂》，北京：商務印書館，2003，頁590d。

⁷ 即一切眾生喜見菩薩，為藥王菩薩的前生，典出《添品妙法蓮華經》：「爾時，一切眾生喜見菩薩見佛滅度，悲感懊惱，戀慕於佛，即以海彼岸栴檀為積，供養佛身而以燒之；火滅已後，收取舍利，作八萬四千寶瓶，以起八萬四千塔，高三世界，表刹莊嚴，垂諸幡蓋，懸眾寶鈴。爾時，一切眾生喜見菩薩復自念言：『我雖作是供養，心猶未足，我今當更供養舍利。』……即於八萬四千塔前，然百福莊嚴臂七萬二千歲而以供養，令無數求聲聞眾、無量阿僧祇人發阿耨多羅三藐三菩提心，皆使得住現一切色身三昧。……于時，一切眾生喜見菩薩於大眾中立此誓言：『我捨兩臂，必當得佛金色之身，若實不虛，令我兩臂還復如故。』作是誓已，自然還復，由斯菩薩福德智慧淳厚所致。……佛告宿王華菩薩：『於汝意云何？一切眾生喜見菩薩豈異人乎？今藥王菩薩是也。』」，T09, no. 264, p. 188b23-c17。

⁸ 可，猶何，應作反詰意。《故訓匯纂》釋「可」條：「～，與何通。《左傳·宣公十二年》：『又～以為京觀乎。』洪亮吉詁。」參見《故訓匯纂》，頁311b。

⁹ 大士，即菩薩。乞士，即比丘。

¹⁰ 仙預大王，是釋迦佛本生，典出《大般涅槃經》：「我念往昔，於此閻浮提作大國王，名曰仙預……。時世無佛、聲聞、緣覺，我於爾時愛樂大乘方等經典……婆羅門言：『大王！菩提之性是無所有，大乘經典亦復如是。大王！云何乃令人物同於虛空？』善男子！我於爾時心重大乘，聞婆羅門誹謗方等，聞已即時斷其命根。善男子！以是因緣，從是已來不墮地獄。」T12, no. 374, p. 434c8-20。

¹¹ 慈力大王，指釋迦佛本生，典出《賢愚經》：「過去久遠阿僧祇劫，此閻浮提有大國王，名彌伽羅拔羅（晉言慈力）……。時五夜叉，來至王所，『我等徒類，仰人血氣，得全身命。由王教導，咸持十善，我等自是無復飲食，飢渴頓乏，求活無路。大王慈悲！豈不矜愍？』王聞是語，甚懷哀傷，即自放脈，刺身五處。時五夜叉，各自持器，來承血飲，飲血飽滿，咸賴王恩，欣喜無量。王復告曰：『汝若充足，念修十善，我今以身血濟汝飢渴，令得安隱；後成佛時，當以法身戒定慧血，除汝三毒諸欲飢渴，安置涅槃安隱之處。』」T04, no. 202, p. 360b21-c9。

¹² 《南海寄歸內法傳》卷4，T54, no. 2125, p. 231a28-b28。

能盜取分毫；縱使曠野無人、處於飢餓下，仍如十目所視一般，豈會盜食田稼半粒？從這來看，出家人如此清貧，遑論還有什麼財物作施捨？他又舉《法華》、《涅槃》、《賢愚》等經的菩薩燒身之例，稱在家菩薩燒身是合適的，但豈能類推諸須嚴守不殺生戒等律儀規範的出家者？

宋代的從義認為，義淨不當地引用聲聞戒而非大乘戒，來論斷志在大乘的僧侶燒身之事。他的原因是，大乘僧侶的燃身，在戒律上仍是有所本的，那即是依據大乘戒經——《梵網經》。¹³此經云：

見後新學菩薩，有從百里千里來求大乘經律，應如法為說一切苦行——若燒身、燒臂、燒指，若不燒身、臂、指供養諸佛，非出家菩薩；乃至餓虎、狼、獅子、一切餓鬼，悉應捨身肉手足，而供養之。——後一一次第為說正法，使心開意解。¹⁴

上述顯示，隋唐以後有些僧侶認為，燃身不適合受持聲聞戒律的出家人，而只適合讓在家菩薩奉行。但是，對於信仰大乘的大多數中國佛教徒而言，即便接受了《梵網經》的大乘戒學思想¹⁵，另一面仍以三聚淨戒為戒學的最高綱領，將聲聞戒律融攝於其中。¹⁶因此，對他們而言要持守的戒，並不是指純粹的聲聞戒律，甚至也不是指純粹的大乘戒《梵網經》。在中國佛教的脈絡下，戒往往不是只從聲聞戒律的意義上來談，而是從融攝聲聞戒律在內的大乘三聚淨戒來談。這或許是一般僧侶認為燃身教義並不違戒的更深層的根據，甚至燃身就被認為是貫徹戒律的極致

¹³ 「餘謂義淨妄有破立，非小非大——若約小乘，何得辨眾生喜見耶？若約大乘，何不引《梵網》而卻用小乘律藏耶？諒是未讀梵網戒耳！」從義，《法華經三大部補注》卷10，X28，no. 586，p. 324a1-5。他又提到《梵網經》講的燒身，應是針對性地已上菩薩：「（南山道宣）引《五分》、《四分》云『自殺者偷蘭遮罪』，又引《十誦》『自傷毀形乃至斷指，皆犯罪也。』故自殺得蘭，殺人犯夷，廣如小乘律文說也。引《梵網》中『若不燒身非出家菩薩』者，准戒疏中，性地已上方能此制也。」同書，p. 323c16-19。

¹⁴ 《梵網經》卷2，T24，no. 1484，p. 1006a17-22。

¹⁵ Benn 考察《梵網經》甚至為了替中國本有的燒身文化作背書，而特意寫入與燒身有關的段落，並最終影響了在元代時菩薩受戒儀式當中出現象徵大乘苦行的燃頂戒疤的作法；而這個儀式中運用到中國傳統的術語與觀念，如：艾灸（moxibustion），以及在古代祈雨儀式為了感應奇蹟而自焚身體（auto cremation）的文化。JA Benn, “Where text meets flesh: Burning the body as an apocryphal practice in Chinese Buddhism,” *History of Religion* 37, 4 (1998.05): 297-309.

¹⁶ 如〔隋〕智顗相當用心於大、小乘戒的融會，其著現存最早一部注解《梵網經》的《菩薩戒經義疏》，即用三聚淨戒統攝大乘戒，將梵網十重戒認定為攝律儀戒的內容，並主張聲聞二百五十具足戒「皆是摩訶衍」，見《妙法蓮華經玄義》卷3，T33，no. 1716，pp. 717c27-718a7。又如律宗祖師〔唐〕道宣主張「《四分》分通大乘義」，視三聚淨戒中的「攝律儀戒」是聲聞戒與菩薩戒共通的部分，見《四分律刪繁補闕行事鈔》卷3，T40，no. 1804，p. 149b7-8。

表現，等同於頭陀行。

就在慧皎為〈亡身篇〉撰寫的論贊裡，表達對僧侶捨身違反聲聞戒律特別是殺生戒的疑慮。他認為，只有證得無生法忍的大權菩薩，而且不是出家者，始能為之。

¹⁷見謝和耐指陳，這些捨身的僧侶「常常不屬於正規的宗教團體。他們一般是苦行僧，而且是隱居者」，因此身為律學沙門的慧皎，雖為這些捨身僧立傳，在態度上則有所保留。¹⁸

然而，應加以留意的是，就在慧皎的筆下，他所收錄的捨身僧當中不乏有許多學律者，如曇弘「少修戒行，專精律部」；且多數貫徹嚴謹的頭陀行，如法羽「為慧始弟子。始立行精苦，修頭陀之業；羽操心勇猛，深達其道」，法光「苦行頭陀」，慧紹「精勤懷勵，苦行標節」，慧益「精勤苦行」¹⁹等。儘管不被慧皎歸納為一般的戒行，收錄這些頭陀行者的〈亡身篇〉就被安排在緊接著〈明律篇〉之後。

由是，從僧傳的書寫手法來看，中國佛教的持戒修為，大抵表現在兩個向度上：一種是在僧院生活，弘通律藏、以誦戒為業的型態，他們的德操展現在面臨顛沛流離或病苦交加的情況下，仍不違背聲聞戒條；另一種則是走出寺院堂宇，隱逸林間或混跡紅塵俗世的捨身之行，這類苦行往往有著利世濟人的大乘色彩，且多數貫徹最嚴苛的苦行——頭陀行。

採取後一向度的戒行的僧人，時而被視為教團的異類，這番態度也見於印度佛教的情形。根據印度佛教文獻的定義，苦行僧除了向居士托鉢、向僧院裡的博學僧問道，在其他場合則幾乎不與外界互動。他們在林塚間專務禪修，遠離世俗人事。

¹⁷ 「然聖教不同，開遮亦異。若是大權為物，適時而動，利現萬端，非教所制……。若是出家凡僧，本以威儀攝物，而今殘毀形骸，壞福田相，考而為談，有得有失——得在忘身，失在違戒……。又佛說身有八萬戶蟲與人同氣，人命既盡，蟲亦俱逝。是故羅漢死後，佛許燒身。而今未死便燒，或於蟲命有失……。若其位隣得忍，俯迹同凡，或時為物捨身，此非言論所及。至如凡夫之徒，鑒察無廣，竟不知盡壽行道，何如棄捨身命。」《高僧傳》卷 12，《大正藏》冊 50, no. 2059, p. 406a17-b11。有此一說：慧皎之所以有此燃身違反戒律的疑慮，應與慧皎本身即是律學沙門的學養背景有關，見謝和耐著，何高濟譯，〈5-10 世紀中國佛教徒的火殉〉，頁 107。然而，據傳記記載慧皎曾為一部規範菩薩應當燃身的訓誡的《梵網經》做過疏解，「撰《涅槃義疏》十卷及《梵網經疏》行世」（《續高僧傳》卷 6，《大正藏》冊 50, no. 2060, p. 471b14-16），而這在後世也引發了調和菩薩戒與聲聞戒的話題。但由於在慧皎編纂的〈亡身篇〉筆下，都是以《法華經》的藥王菩薩本事為典據，而未有引用《梵網經》的相關說法，何況這部菩薩戒在當時應該並不盛行，所以慧皎的疑慮或許尚未觸及菩薩戒行與聲聞戒行的調和議題，而只限於聲聞部派所傳持的殺生戒本身觸及到的道德倫理問題。有關六朝時流行菩薩戒的情形，參見田湖著，遠藤祐介譯，〈南北朝期における「地持学」兼学の伝統とその要因について〉，《武蔵野大学仏教文化研究所紀要》34，2018，頁 210-187。

¹⁸ 謝和耐著，何高濟譯，〈5-10 世紀中國佛教徒的火殉〉，頁 107。

¹⁹ 《高僧傳》卷 12，《大正藏》冊 50, no. 2059, p. 405 c19-b3。

大乘佛教還強調苦行菩薩需具備慈悲，甚至不惜以自己的身命來餵食野獸等。他們被認為擁有一定的神通且接近覺悟的境地。但到了後來，因他們威脅到日益強調僧臘與階層且不允許特殊優越個體存在的僧團組織之運作，故而不被認同。犍度文獻即反映出，在印度僧團從林棲型為主轉向定居型為主的趨勢下，苦行僧逐漸被視為僧團體制之外的存在，頭陀行甚至被巴利文獻否定其在戒律裡的地位。²⁰與此有關的是，早期的文獻如《經集》是讚美苦行，但隨著佛陀的教團面臨到主張極端苦行而吸引廣大信徒的其他沙門教團——特別是耆那教——的競爭之下，佛傳也發展出，佛陀在實踐極端苦行之後發現「中道」的這種敘事傳統。²¹

（二）捨身的「獻祭」特徵

接著想談的是，印度文化本身即是一個開許個人可以基於信仰理念而捨身的文明，而印度佛教自是不出其外。這類捨身，一般稱之為「獻祭」；但在反對婆羅門祭祀主義的印度佛教的場合，這裡所謂的「獻祭」是指對佛或法的「供養」，或者對眾生的「布施」，並伴隨著部份身體或全部生命的犧牲。

這種為特定信仰而捨身的行為，雖然本質上是自殺，但在一般人的眼中，終究不會拿它與自殺相提並論。或如雅斯培先生（Jaspers, Karl Theodor, 1883-1969）憑藉在不同宗教、不同地域的人類學考察結果而得確認的，將這類自殘（*mutilation*）解釋為獻祭（*sacrifice*）是適切的，其與單純的自殺行為有別，其再現了人們想完美模仿一位理想對象的欲望。而在神話學中，理想的對象往往被描述為一位撕開並扯出自己器官的太陽神；到了現代，或是不再有獻祭習俗的社會，獻祭轉換為一種由內在體驗所揭示之犧牲情操，並展現在自殘行為上。²²

至於捨身的中國佛教僧侶，深信透過模仿與經典人物同樣的行為也可得道，他們總是伴隨各種瑞相與奇蹟的傳頌或書寫，在在顯示這些行為並不被人們認為是單純的自殺，而是清楚定位在，為佛、為法所作的供養乃至成佛之道上。

²⁰ Ray, Reginald A., *Buddhist saints in India: a study in Buddhist values and orientations*, New York: Oxford University Press, 1994, pp. 293-295; 270; 26-31. 亦見 Schopen, Gregory., *Bones, Stones, and Buddhist Monks: collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, p.187.

²¹ 參見 Liz Wilson, "Buddhism and Asceticism", *Oxford Bibliographies*, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393521/obo-9780195393521-0206.xml> (last reviewed: 18 AUGUST 2021), accessed on 27 March 2022.

²² 米歇爾·福柯（Michel Foucault）等著，孔銳才等譯，《瘋狂的譜系：從荷爾德林、尼采、梵·高到阿爾托》，重慶：西南師範大學出版社，2019，頁 257-258。

在印度，宗教情操導致個人或集體自殘、殉身者時常有之，甚至曾是被明文法律允許的，如古印度的法典，原則上禁止自殺，但若是「為從輪迴解脫，而在特定的聖地入水、斷食、投身、燒身等」則是被開許的。²³

儘管《法華經》的藥王菩薩本事或各類本生譚（jataka）有關捨身的故事，在很大程度上影響了中國佛教徒將這些捨身付諸實行，捨身於是被認為是中國佛教徒的特色；但無可否認這些故事終究是源自印度本土，²⁴而這些佛典故事傳達的思想，事實上鑲嵌在整個印度社會文化當中，這可以由近代的社會學研究獲得依據。

涂爾幹根據其調查結果，指出這類為理想、信仰而自殘的實踐，固然根源於特定的宗教教義，但宗教更根源於其所屬的社會環境、民族的深層氣質。他將自殺的社會原因分為「利己主義的自殺」與「利他主義的自殺」等類，後者是出於極端看輕個體生命、否定自我所致的自殺，並舉出佛教的涅槃觀、身體不淨觀與彌陀淨土信仰等——即使這些是出於誤解——都是促使信徒殉教的思想溫床。²⁵此外，他也提到這與宗教本身的戒條規範不可相提而論，就像基督新教的信條雖與天主教一樣都明確譴責自殺，但由於前者較大幅度地允許教徒自由思考、跳脫傳統，所以其教徒的自殺率遠高於天主教徒。

於是我們可以看到，儘管中國僧侶要譴責捨身特別是燃身的行為時，往往根據

²³ 船山徹，〈捨身的思想——極端な仏教行為〉，《六朝隋唐仏教展開史》，頁 420-426；449-450。

²⁴ 除了這些眾所周知的故事之外，筆者也發現一部在高齊時，由印度的那連提耶舍譯出的大乘經典《月燈三昧經》，記載了一名「始受具戒」的年輕比丘「安隱德菩薩」燒臂，還令皇族與宮人感動而投身自盡的敘事「爾時安隱德比丘見百千億那由他燈熾然遍照，觀大眾會，即作是念：『我亦行於大乘，樂求一切諸法體性平等無戲論三昧。若我今欲獲是三昧者，應當供養此佛廟塔。我今當作如斯供養，令諸天、人、阿修羅等生奇特想，歡喜踊躍得法光明，令我供具映蔽彼王所有供具，令德音王及宮人眷屬見我供養，皆悉歡喜。』爾時安隱德菩薩見於大眾在於塔前為聽法故，即於其夜在佛塔前，衣纏右臂，以油塗之，為供養佛故而熾然之。時安隱德菩薩住增上信，求阿耨多羅三藐三菩提。然右臂已，其心無異、顏色不變。童子！爾時安隱德比丘然臂之時，大地震動，其明映蔽無量，百千行燈悉無光照，以此臂光遍照十方。爾時安隱德菩薩歡喜充滿，於一切諸法體性平等無戲論三昧，以和雅美妙、辯正言音辭句而作歌頌，令諸大眾悉皆普聞。爾時，眾中萬二千切利天子心生歡喜設種種供養，皆為法故而來會此。

「爾時德音王在高樓上，並後宮眷屬——妃后、姝女——，見安隱德比丘然其右臂，炯然紅焰，遍照諸方。見已，心作是念：『此比丘必獲神足，乃作如斯希有變現，於其身命無有吝惜。』爾時德音王見安隱德比丘希有神變，心生愛樂，以淨信心及自善根力之所熏資，與諸后妃、八萬姝女從千肘高殿放身投下，為欲見此菩薩比丘，恭敬善根之力，得現果報，即為天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、摩睺羅伽之所護持不令墮落。以天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、摩睺羅伽護持力故，是德音王及后妃、姝女雖墮高殿而於身心無所傷損，不疲不怖。」「爾時，德音王兩手抱臂而大號泣，一切大眾皆亦如是，以見安隱德比丘然其臂膊如瞻波花鬘，臂復纖長如象王鼻。一切眾人見者奇歎，莫不呼嗟、悲泣雨淚。」《月燈三昧經》卷 7，《大正藏》冊 15, no. 639, p. 598a22-b27。

²⁵ 埃米爾·迪爾凱姆著，馮韻文譯，《自殺論：社會學研究》，北京：商務印書館，2001，頁 235。

的是印度佛教聲聞戒律的不殺生戒；但事實上，印度佛教雖將禁止自殺的原則納入律法，律典與經典仍記載不少已證道的阿羅漢出於病苦難受而自殺，卻被佛陀默許的例子。²⁶

再者，玄奘的《大唐西域記》與義淨的《南海寄歸內法傳》也都記載到，七世紀後半時，印度有許多人自溺、斷食、上樹投身而墮，而這些都不限於非佛教徒。

因此，當學界一面指出中國佛教徒的捨身實踐運用了中國傳統文化特有的觀念和作法，是將印度佛教本來只存在於文本的虛擬故事加以具現化時，另一方面，也無可忽視這種基於信仰或教義而自殘或捨命的民族特質，是中印文化共有的，只不過是以各自的理解來展現出不同的捨身面貌。而真正凸顯中國佛教與印度佛教在捨身這一主題的重大差別，筆者以為，應是呈現在與聖者身體觀有關的方面。

三、調和本土倫理的大乘苦行

慧皎在〈亡身篇〉的論贊裡，首先點出中印身體觀的不同。他直指中國道教的斷食捨身，為的是養生延壽；佛教的苦行，即便應用了道教的作法，但其旨並不在求長生²⁷，而是與頭陀持戒²⁸或燃身齋戒等佛教式修持配成一體的苦行實踐，而在這苦行修持的背後則是由他們對色身是虛妄不淨、無常無我的身體觀所支撐。然而，這番用以證明他們行止不妄的內在體悟，不得不透過對外在苦行的精心書寫，來加以揭示。

慧皎與時人對佛教聖者的形象，終究不超出中國傳統對聖賢的理解。在〈亡身篇〉舉出的第一個人物釋僧群，就被描述其所居茅室「是群仙所宅」，採行「絕粒」的道教飲食習慣，詭異的氣象變化也隔絕了僧群與外界的往來。這些描述，都離中國人所理解的變幻莫測的神仙不遠。慧皎更藉由地方官陶夔之口稱：「俗內凡夫，

²⁶ 參見釋恆清，〈論佛教的自殺觀〉，《國立臺灣大學哲學論評》9，1986，頁181-196。

²⁷ 約成書於三世紀前半的《牟子理惑論》批判當時佛教徒學習道教辟穀是不無法的，謂：「末世愚惑，欲服食辟穀求無窮之壽，哀哉！」《弘明集》卷1，《大正藏》冊52，no. 2102，p. 6b3-4。但就如單道開（3-4世紀）澄清的，僧侶採道家的斷食是念在「山遠糧粒難」之故，「非是求仙侶」。亦參見：屈大成，〈三至五世紀中國佛教僧眾的飲食形態〉，《漢學研究期刊》10，2010.06，頁91-125。

²⁸ 〈亡身篇〉「釋法光……至二十九方出家，苦行頭陀，不服綿繡，絕五穀，唯餌松葉。」《高僧傳》卷12，《大正藏》冊50，no. 2059，p. 405c11-13。〈興福篇〉「沙門竺慧直……精苦有戒節，後絕粒，唯餌松柏，因登山蟬蛻焉。」同書，p. 410a14-16。

遂為賢聖所隔」，直明時人——包含慧皎本人在內——對聖凡之別的理解，已有中國式的觀念在先，而這裡都不問及傳主僧群是否有印度佛教教義所強調的緣起性空或四聖諦之類的體證，或者止觀禪修的工夫等，作為談論佛教「聖者」的首要定義。

綜觀〈亡身篇〉收錄的四位傳主：僧群、曇稱、法進、僧富等人，在動物倫理或社會倫理方面展現超凡的慈愛。例如：僧群寧可「絕水不飲，數日而終」，也不願傷損一隻擋住取水管甚至還會咬其身的「鴨」。曇稱年少時愛護「昆蟲」，出家後為了贍養一對不認識的「老夫妻」而捨戒為奴，親身奉養，也不忘將來「事畢欲還入道」；更甘願用自己的身肉充飽「老虎」的飢渴，以解救「村民」的虎患；他甚至對老虎發願「令汝從今息怨害意，未來當得無上法食」。法進「自割肉和鹽」乃至「兩股肉盡」，只為令「貧人」啖食充飢，促使君王感觸而別開倉廩賑濟貧民；在這之前，法進還對那些貧人「授以三歸」。²⁹僧富為了救脫「一小兒」而自割劃胸至臍，當下還在思維「我幻炎之軀，會有一死」的佛法義理。

在對這四位捨身僧的論評裡，慧皎先指出一般人的過失在於會為了珍愛自己的身命而不願為「天下」、「餘命」（其餘人的性命）付出奉獻；而這些僧侶，本著對世界與生命虛妄的體悟，故能「遺己贍³⁰人」，故能「摩頂至足曾不介心，國城妻子捨若草芥」³¹，故能「尚乎兼濟之道，忘我利物」。而以上這些捨身敘事，幾乎都可以在《六度集經》卷一〈布施度無極〉的敘事裡找到其對應版本，都媲美世尊過去本生，如：曾為虎而「王子投身」、為鷹而「割肌貿鳥」³²等事蹟，不由得懷疑慧

²⁹ 此外也留意到〈亡身篇〉所收的「法進」，就是記載在〈譯經篇〉裡的那位曾從曇無讖受菩薩戒的「道進」，其受持的是地持菩薩戒。《菩薩地持經》的〈施品〉提到：「菩薩捨身，是名內施……。菩薩內施復有二種：一者隨所欲作，他力自在，捨身布施。譬如有人為衣食故，繫屬於人，為他僕使。如是菩薩不為利養，但為無上菩提、為安樂眾生、為滿足檀波羅蜜，隨所欲作，他力自在，捨身布施。二者隨他所須，頭目、手足種種支節、血肉、筋骨乃至髓腦，隨其所求，一切施與。」為此而捨具足戒的出家比丘，除了〈亡身篇〉的曇稱「晉末至彭城，見有老人年八十，夫妻窮悴，迺捨戒為奴，累年執役，而內修道德，未嘗有廢」之外，亦如晉右將軍王羲之曾孫釋道敬「為供養眾僧，乃捨具足，專精十戒」；一些僧人看見某僧明馭帶來的舍利綻放奇瑞而「捨戒為奴，供養三寶」；與智顗同時代的三階教創始人信行「捨具足戒，親執勞役，供諸悲敬，禮通道俗」等。《高僧傳》卷2，《大正藏》冊50，no. 2059，pp. 336c19-337a4。同書，p. 404a16-19；p. 410c17-20。《續高僧傳》卷26，T50，no. 2060，p. 674c19-20；同書，p. 560a9-10。《菩薩地持經》卷4，《大正藏》冊30，no. 1581，p. 906a24-b6。

³⁰ 「遺己贍人」意指給出自己的身命以救濟或供養他人。《大正藏》作「贍」，今依《高麗藏》再雕本及前後文意改作「贍」。《高僧傳》卷12，K1074.12.10.3。

³¹ 前句「摩頂至足」典出《孟子·盡心》當中描述墨子「摩頂放踵，利天下為之」之語，後句典據為佛教的「本生譚」。

³² 《高僧傳》卷12，《大正藏》冊50，no. 2059，pp. 405c29-406a14。

皎的敘事模型是來自《六度集經》。不過，這些座落在世俗倫理道德的捨身，對於有著捨身取義、殺身成仁、苦心盡孝乃至兼濟天下等觀念的中國人而言，其實並不陌生。³³

就慧皎特別彙整的上述這些捨身僧的事蹟來看，其反映出中國佛教的大乘苦行僧，將苦行的實踐範疇強烈地直接聯繫到眾生身上，迥異於印度佛教對苦行的規範。中國苦行者是恪守聲聞頭陀戒律的僧侶，同時也是為救濟眾苦而不顧持戒甚至捨戒為奴的菩薩。

如果我們可以把在〈亡身篇〉裡頭諸如辟穀、神秘莫測、遺世獨立等的意象，粗略地對應到道家的向度，那麼後面這些為了愛護、救濟眾生而犧牲自我的形象，或許就可理解為儒家的向度。由此顯示，佛教調和了儒家與道家兩種本來相左的倫理道德價值觀，而這也彰顯在篇題「亡身」（或遺身）的豐富語義上。

Benn 觀察到僧傳文獻裡「捨身」與「遺身」、「亡身」等詞彙會交替使用，但也有些微的差別。「亡身」（或「忘³⁴身」）與「遺身」都可以解讀出兩種用法：第一種是捨棄（to abandon）³⁵，第二種是忘懷（to be oblivious）自己的身體³⁶或公而忘私。至於「捨身」³⁷，就船山徹的分類來談，其「原義」意指捨棄身命（to relinquish or abandon the body）。³⁸這三種用法在《高僧傳》裡的出現頻率幾乎均等。

Benn 稱上述理解是得自於船山的研究³⁹，但其實船山的文章裡似乎並未提及「遺身」一詞。⁴⁰而在《高僧傳》裡的一篇內容介紹文當中，就是以「遺身」來指

³³ 這裡不免也聯想到，《孟子·盡心章句下》提到的聖人觀：「大而化之之謂聖，聖而不可知之之為神。」《疏》道：「具此善，不特充實於己，而推之以化人，自近以及遠，自內以及外，是為聖人，故謂之聖。」《孟子注疏附校勘記》，重刊宋本，臺北：藝文印書館，1976，頁254。

³⁴ 「亡，忘也。《文選·出師表》：『忠志之士亡身於外者。』」《故訓匯纂》，宗福邦等編，北京：商務印書館，2003，頁67。

³⁵ 如云：「僧群心為一鴨，而絕水以亡身。」《高僧傳》卷12，《大正藏》冊50，no. 2059，p. 406a9。這裡的「亡身」宜作喪命解。

³⁶ 遺身，猶忘懷也。（《故訓匯纂》，頁2312）如迦攝摩騰、竺法蘭「傍峻壁而臨深，躡飛絙而渡險。遺身為物，處難能夷。」《高僧傳》卷3，《大正藏》冊50，no. 2059，p. 345c1-4；又如于法蘭曾遭逢一虎卻「神色無忤」，而被傳頌「蘭公遺身，高尚妙迹，殆至人之流」。同書，p. 350a3-4。又如釋寶雲「求法懇惻，亡身殉道……涉履流沙，登踰雪嶺，懃苦艱危，不以為難。」同書，p. 339c18-23。在這裡的遺身、亡身，都可作忘身或忘我的修辭。

³⁷ 如〈亡身篇〉舉出的法羽、慧益燃身自盡之例，以及最後的〈論贊〉提到的「捨身」用法。

³⁸ Benn, James A., *Burning for the Buddha*, p. 9.

³⁹ Benn 引用了船山徹著〈捨身的思想—六朝佛教史の一斷面—〉，《東方學報》74，2002，頁349-348。這篇文章後來被收錄在氏著《六朝隋唐仏教展開史》第三章裡的〈捨身の思想—一極端な仏教行為〉，頁391-458。

⁴⁰ 根據船山徹先生對六朝佛教史傳文獻的分析，「捨身」有四種意義：第一種是指「原義的捨身」，以出家者居多；第二種「象徵性的捨身」，指布施財物，或如梁武帝那樣的「捨身為奴」，這類以

稱這個篇名「亡身」⁴¹，這顯示在慧皎的眼裡，遺身等同於亡身。透過瞭解「遺身」在中國佛教以外的本土文獻之用例或典故，或許有助於理解慧皎，連同其他歷代高僧傳記的編纂者，何以會為這些遺身僧侶保留其在高僧傳記中的一席之地。

正如前述的，「遺身」有兩個意涵：第一種是超然忘我的修辭表現，如晉·成公綏《嘯賦》：「精性命之至機，研道德之玄奧，邈跨俗而遺身，乃慷慨而長嘯。」⁴²，充盈著超越世俗羈絆的道家理趣。第二種意涵是指捨棄身命，且往往是基於特定理想或信仰而行，如漢·桓寬《鹽鐵論·散不足》曰：「夫賢人君子，以天下為任者也。任大者思遠，思遠者忘近。誠心閔悼，惻隱加爾。故忠心獨而無累，此詩人所以傷而作，比干、子胥遺身忘禍也。」這則有儒家強調的道德倫理觀。按比干、伍子胥在傳說中都因心念社稷而進諫君主，卻導致剖心酷刑或自殘挖眼的結局，但他們都以忠臣之名垂於後世。「遺身」（或亡身）一詞，特別設置在佛教的傳記裡，其實離不開中國知識或文化的傳統。它呈現的是受到中國人肯定的賢者德行。

而莊子不以為然地對此有「比干剖心，子胥抉眼——忠之禍也」之論，⁴³反映出儒家與道家在兼濟或獨善兩類理想上的衝突道德觀。但在佛教僧傳裡，卻將這兩家理想綜合地體現而無所齟齬。這正是因為，唯有達到真正忘我的境界——在佛教脈絡裡講的就是「無我」之出世智慧——才能徹底地犧牲身命，實現入世利他的菩薩道。

四、大乘佛教的「恍惚」聖者觀

佛教對「解」與「行」的二分，揭示了與身體或實踐相對的是理解或知識；唯有二者並進，才能修成正果。不過，我們可以看到中、印兩邊都有特別重視「見解」以獲取智慧、覺悟或解脫的傾向。

在家者為多；第三種「捨身」，單純為捨命、喪生、死亡的同義詞；第四種，是從《楞伽師資記》所見、在印度佛教文獻尚未見過的用例，意味從肉身的束縛解放，與「瞑想法」有關。而慧皎編集的〈亡身篇〉，主要涉及第一種「原義的捨身」，也就是僧侶殘害自己生命的行為，包括殘損部分器官，或者完全捨命。船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，頁 398-408。

⁴¹ 「始于漢明帝永平十年，終至梁天監十八年，凡四百五十三載，二百五十七人，又傍出附見者二百餘人。開其德業，大為十例：一曰譯經，二曰義解，三曰神異，四曰習禪，五曰明律，六曰遺身，七曰誦經，八曰興福，九曰經師，十曰唱導。」《高僧傳》卷 14，《大正藏》冊 50, no. 2059, p. 418c21-26。

⁴² 《嘯賦》，中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/dictionary.pl?if=gb&id=542401>，關於 2022.01.23。

⁴³ 《莊子·盜跖篇》，中國哲學書電子化計劃，<https://reurl.cc/bkGD0E>，關於 2022.01.23。

正如有學者指出的，透過漢語語料的分析，揭示中國文化存在透過眼睛之「觀看」來獲得「智慧」的觀念，亦即是，從生理的、肉體的「視覺」領域，映射到「理解」、「知覺」的智慧範疇。而「觀」有勝、劣兩義之分，例如儒家認為出於本能欲望的「觀」需要被禮加以節制與教化；另一方面，如「仰觀俯察」一詞即彰顯從「觀」、「察」的視覺範域投射對整個人文時變的體悟之智慧。在道家，對「觀」的貶義理解莫過是老子評價「五色令人目盲」；另一方面，則以「滌除玄覽」、「萬物並作，吾以觀復」等詞彰顯「觀」之勝義。至於佛教，「肉眼、天眼、法眼、慧眼、佛眼」是以眼觀能力之勝劣，來區別智慧悟境的典型，此外還有諸如「禪觀」、「觀念」、「一心三觀」、「事事無礙法界觀」等說法，「觀」構成佛教的修學文化。透過觀看能獲得智慧，這是因為，觀看不是僅停留在感官表面的活動，而是藉之進行深度的哲學省思，對於既知的世界帶來新的體驗與理解。⁴⁴

同樣地，印度佛教也高舉了「觀」在修學裡的地位。見萬金川先生在〈存在、言說與真理：一個印度的觀點〉⁴⁵的前言裡，似言猶未盡地點到古印度人的思維以「見真實得解脫」為特色，並且從「內觀」到「現觀」逐步生起智慧。

但是，即便如萬金川也強調印度的真理觀、救贖論並不離開諸如八正道、六度等倫理實踐，當把中國佛教苦行彰顯用「身體」來成聖的觀念拿來對照時，印度佛教可以說仍是以「見真實」作為成佛之道的基調。至於印度佛教苦行或瑜伽行派所重的禪修，固然也是身體力行的展現，但精確說來這也是為讓「觀」得更為清晰如實的修持的一環。

在〈亡身篇〉的下半篇章，集中收錄了一系列燃身僧的事蹟。應留意的是，比起前半篇章，慧皎在這裡更側重視覺詞彙的應用，⁴⁶彰顯燃身及其引來的瑞相都經

⁴⁴ 參見：周玟觀，《中國思想文獻中的概念譬喻管窺》，臺北：萬卷樓，2016，頁 33-68。

⁴⁵ 萬金川，〈存在、言說與真理：一個印度的觀點〉，《詞義之爭與義理之辨——佛教思想研究論文集》，南投：正觀，1998，頁 201-246。

⁴⁶ 燃身的準備過程、異相等特別涉及觀看或者隱藏性觀看之書寫，概舉如下：

1 釋法羽「以火自燎。道俗觀視，莫不悲慕焉。」

2 釋慧紹「執燭然薪，入中而坐，誦《藥王本事品》，眾既不見紹……奄絕，大眾咸見有一星其大如斗直下烟中……。燒身處當生梧桐。」

3 釋僧瑜「是日雲霧晦合，密雨交零，瑜迺誓曰……言已，雲景明霽。……火焰交至，猶合掌不散。道俗知者，奔赴彌山，並稽首作禮，願結因緣。咸見紫氣騰空，久之乃歇……瑜房中生雙梧桐……吳郡張辯為平南長史，親觀其事。」

4 釋慧益「斷蘇油，唯服香丸。雖四大綿微，而神情警正，孝武深加敬異……。帝盡日方還宮，夜夢見益振錫而至，更囑以佛法。」

5 釋僧慶「焚身供養，刺史張悅躬出臨視，道俗僑舊觀者傾邑。……天色澄淨，見一物如龍從積昇

過當時的道俗大眾、君王與地方官員等人士「見」證而非虛傳。

尤其是描繪了中國人本已熟悉的種種異相感應，例如舌頭燒不爛、生梧桐樹、龍騰雲、舍利等，這些對於燃身者本人或傳記都相當重要：它傳達燃身是有效而成功的；若無異相感應，燃身也許只不過是自殺的一種特殊形式。⁴⁷

此外，可以看到慧皎千篇一律地強調傳主們燃身的權威依據是《法華經》，試圖為這些超凡行為賦予解釋的原型。如釋法羽「常欲仰軌藥王，燒身供養」，釋慧紹、釋僧瑜、釋慧益等都在燒身朗誦《藥王本事品》，並且如實重現了藥王菩薩的燒身作法；釋僧慶則是在維摩詰菩薩像前焚身以作為「供養」。

筆者以為，這種基於眼見為憑而側重視覺書寫的筆法，應與燃身不若前面的諸道德實踐那樣容易讓一般人理解的考量有關。當時人們觀看這類燃身苦行時，多抱以驚駭、哀惋或不解的回應，褒貶不一。如偽晉王姚緒對法羽說：「入道多方，何必燒身」；慧紹被他的師父僧要「苦諫」卻仍不改其志。僧瑜燃身之後，吳郡張辯為他撰寫傳贊；慧益燒身而「眾人聞者或毀或讚」，君王遣臣「詣寺諫（慧）益」勸他「道行多方，何必殞命？幸願三思，更就異途」等。縱使中國本土也有類似燃身的信仰，但在中國社會文化裡也屬極端反常之事。⁴⁸因此，燃身無論在教內或社會都是有爭議的。由此吾人或可深思慧皎為何特別為這些充滿爭議的燃身僧立傳的原因。在這一點上，Benn 提供了頗具啟發性的觀察：

燃身者運用他們的身體，作為乘往天界（「彼寶城」⁴⁹）或涅槃的手段。慧皎似乎在強調感應的機制，暗陳這些拔地而出的同樣的梧桐雙樹象徵燃身的成就。⁵⁰

在這些亡僧事例當中，長出梧桐樹的瑞相出現兩次。當僧瑜燃身之後，不僅「紫

天。」

⁴⁷ 釋法光「於隴西記城寺內集薪焚身，以滿先志。火來至目，誦聲猶記。」

⁴⁸ 釋法存「亦燒身供養。郡守蕭緬遣沙門慧深為起灰塔。」

⁴⁹ 釋曇弘「以火自燒，弟子追及，抱持將還，半身已爛……復入谷燒身，村人追求，命已絕矣。……居民咸見弘身黃金色，乘一金鹿，西行甚急，不暇暄涼。道俗方悟其神異。」

⁴⁷ Benn, James A., *Burning for the Buddha*, p. 61.

⁴⁸ Benn, James A., "Where text meets flesh: Burning the body as an apocryphal practice in Chinese Buddhism," *History of Religion* 37(4), 1998, pp. 295-322.

⁴⁹ 引慧皎贊語：「若人挺志，金石非英。鑠茲所重，祈彼寶城。芬梧蓊蔚，紫館浮輕。騰煙曜彩，吐瑞含禎。千秋尚美，萬代傳馨。」《高僧傳》卷12，《大正藏》冊50, no. 2059, p. 406b11-13。

⁵⁰ Benn, James A., *Burning for the Buddha*, p. 52. (My translation)

氣騰空」，且正如預言的那樣，房子裡長出「雙梧桐」，時人視作昔日世尊圓寂所在的娑羅雙樹，由此證明僧瑜證入「涅槃」。吳郡張辯為他傳下來的贊偈裡，即稱：「英英沙門，慧定心固。凝神紫氣，表迹雙樹。」

同樣的暗示，也見在另外的傳主慧紹之例。慧紹燒身後，「大眾咸見有一星，其大如斗，直下烟中，俄而上天，時見者咸謂天宮迎紹」，且在燒身的地方也長出梧桐樹。⁵¹

慧皎最後評論「出家凡僧」不宜效法這種自殘或燒身行為，除非是「大權為物，適時而動，利現萬端，非教所制」抑或「位隣得忍，俯迹同凡，或時為物捨身，此非言論所及」。所以，慧皎應是深信他所收錄的這些流傳瑞相於世的傳主們，必然都是已證無生法忍的大權菩薩，甚至，正如雙梧桐暗示的那樣，是不可測的佛。如此一來，為真正的大聖佛菩薩立傳，對於身為佛教徒的慧皎而言，其理由再充分不過。

回過頭來看這些亡僧的成佛之道，被深刻地刻畫其投入燃身之前的齋戒過程，如釋法羽「誓志既重，即服香屑」；釋慧益「誓欲燒身……始就却粒，唯餌麻麥。到六年，又絕麥等，但食蘇油。有頃，又斷蘇油，唯服香丸。雖四大綿微，而神情警正」；釋僧慶「漸絕糧粒，唯服香油」；釋法光「絕五穀，唯餌松葉，後誓志燒身，乃服松膏及飲油」⁵²等。須留意的是，諸如「餌麻」、「服香屑」、「服香丸」等傳統服食藥物，據稱有麻醉、產生幻覺的作用，和中國古代的狂熱祭典相關。⁵³由此也不能排除其會隨著燃身時散發出來而使現場大眾嗅聞「異香芬苾」⁵⁴導致共睹「異相」幻覺的可能。雖然，在佛經裡講述的香，是獻給佛的供物。⁵⁵

⁵¹ 《高僧傳》卷 12，《大正藏》冊 50, no. 2059, p. 405a2-b1。

⁵² 《高僧傳》卷 12，《大正藏》冊 50, no. 2059, p. 404c11-405c13。

⁵³ 楊儒賓，《原儒：從帝堯到孔子》，新竹：國立清華大學出版社，2020，頁 215-221。

⁵⁴ 「火至明旦迺盡，帝於時，聞空中笳管，異香芬苾。」《高僧傳》卷 12，《大正藏》冊 50, no. 2059, p. 405b27。

⁵⁵ 「（一切眾生喜見菩薩）即時入是三昧，於虛空中雨曼陀羅華、摩訶曼陀羅華，細末堅黑栴檀滿虛空中，如雲而下。又雨海彼岸栴檀之香——此香六銖，價直娑婆世界——以供養佛。作是供養已，從三昧起，而自念言：『我雖以神力供養於佛，不如以身供養。』即服諸香：栴檀、薰陸、兜婁婆、畢力迦、沈水、膠香，又飲瞻蔔諸華香油，滿千二百歲已，香油塗身。於日月淨明德佛前，以天寶衣而自纏身，灌諸香油，以神通力願而自燃身，光明遍照八十億恒河沙世界。其中諸佛同時讚言：『善哉！善哉！善男子！是真精進，是真名法供養如來。若以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、幡蓋及海彼岸栴檀之香如是等種種諸物供養，所不能及。』」《妙法蓮華經》卷 6，《大正藏》冊 9, no. 262, p. 53a29- b14。

這裡的齋戒是為淨潔自己的身體，作為奉獻給佛菩薩的供物。⁵⁶而齋戒在中國本來就是「達到一種『聖』的存在次元的修行」，古來中國人會透過齋戒達到身心變異、改變體質以期登霞。與此相關的是在燃身傳記裡頻頻出現龍、金鹿的意象，正是古代巫師經由服食、齋戒等途徑獲得聖之資格而升天遊霧、乘龍駕鹿的表徵。⁵⁷於是，燃身結合齋戒的實踐，塑造出「藉由身體或與軀體相關的途徑以達到成佛」之佛教修行型態。⁵⁸這加深了這樣的觀點：中國佛教的聖者觀保留了本土傳統藉由「身」苦之極致以換取得道的思維；而印度佛教的聖者觀，仍以「見」之透徹作為解脫乃至覺悟的不二途徑。

最後，這種藉由一生一世之內完成的一場齋戒——而非聲聞部派或大乘教義強調的漸次修行觀，如戒定慧三學、費時萬億劫的菩薩階位等說法——以達到「恍如佛」般的混沌聖者觀，令人驚異的是，也與印度大乘佛教的苦行僧的印象重疊。正如 Reginald A. Ray 先生觀察的，印度佛教文獻反映的林棲菩薩，展現以下特點：

雖然林棲的阿羅漢和辟支佛，在很多方面不言明地效法佛陀的生活方式，卻顯然不被認為與佛同類；相對的，大乘菩薩則明顯地被視為同於佛陀。⁵⁹

菩薩成就的境界一直予人含糊不清(ambiguous)的感覺：一方面，縱使還是菩薩之身，在《寶德藏經》(Ratnaguṇasamcayagāthā) 卻描述他是已有所成就的眾生，具備智慧、慈悲與神通，就像那些其他的佛教聖者一樣；另一方面，他的修行道路尚未圓滿，因其仍不斷進取，追求世尊的圓滿覺悟為目的。⁶⁰

透過《六度集經》所出〈割肉餵鷹〉、〈捨身飼虎〉乃至〈鹿王本生〉等敘事的描繪，影響漢地佛教大乘苦行中有「捨生」乃至「殺身」作為成聖之道，就這點來看，與印度佛教的大乘苦行予人超然物外甚至是接近覺悟者的形象——即便這可能與實情有距離⁶¹——有異曲同工之處。

如此混沌、恍惚的聖者觀，也出現在船山徹的考察結果裡。於此，船山徹提出

⁵⁶ Benn, James A., *Burning for the Buddha*, p. 39-40.

⁵⁷ 楊儒賓，《原儒：從帝堯到孔子》，頁 242；頁 228-229。

⁵⁸ Benn, James A., *Burning for the Buddha*, p. 199.

⁵⁹ Ray, Reginald A., *Buddhist saints in India*, p. 270. (My translation)

⁶⁰ Ray, Reginald A., *Buddhist saints in India*, p. 257. (My translation)

⁶¹ 正如從一塊西元前兩百年的古老印度碑文看到的，不少僧侶參與了透過布施將功德迴向給其在世或往生父母的世俗孝順行為，一反文獻與教義所勾勒的僧侶出世印象。Schopen, Gregory., *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, p. 56-67.

「初地」之「二重性」，亦即：初地既是修道的起點，同時也被中國佛教徒視為畢生追求圓滿的終點。

有別於基督宗教、伊斯蘭教的列聖公式，在佛教的場合裡「聖者」的認定與修道論緊密相關。船山綜合佛教的文獻、古印度的碑文表現等，試圖為佛教「聖者」作出適切的定義，即：在大乘教義是以登地以後的菩薩為聖者；在聲聞乘，則是以「見道」之後的四向四果⁶²皆屬聖者。菩薩的初地與聲聞的見道，後來被視為齊等。睽之佛教史上著名的印度與中國佛教學僧當中，如中觀學派開祖的龍樹、瑜伽行派的無著都是初地菩薩，而世親則仍是地前的凡夫菩薩。⁶³從《十地經》的編纂意圖來看，初地不過是菩薩行的出發點；但從中國佛教創作的、影響當時教界思想至鉅的《菩薩瓔珞本業經》所翻轉出的五十二階位觀——這階位說以十地為最後的修道階段——來論，初地同時也可說是一生追求的至高目標，登地便象徵著修行目標的圓滿——即便還有未盡的菩薩行，需俟不斷的輪迴再生以遂。⁶⁴

五、結論：兼談〈亡身篇〉的輓辭性格

本文首先從捨身所具有的「自殺」本質和「獻祭」特徵來論述，從苦行的視角來看待這類實踐，其實並不與印度佛教的信仰文化相距甚遠。首先，捨身具有「自殺」本質，使得僧侶在實踐捨身時，會引來其違反聲聞戒律的疑慮；但是，另一方面，捨身也被認為是貫徹戒律的極致表現，也就是具有濃厚的大乘利他情操之頭陀行，這類苦行僧被視為教團的異類，而這番態度也見於印度佛教的情形。再者，印度文化開許個人可以基於信仰理念而捨身，在這情況下的捨身稱為「獻祭」，在佛教是獻出身命以對佛或法的「供養」，或是對眾生的「布施」，《法華經》的藥王菩薩本事或各類本生譚（*Jātaka*）記載這類捨身故事，其傳達的思想，事實上鑲嵌在整個印度社會文化當中，因此我們可以看到，基於宗教因素而自殺，是被佛陀默許的；直到七世紀，尚有印度佛教徒基於信仰而捨身的記載。

⁶² 四向四果：預流向、預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向、阿羅漢果。

⁶³ 船山還點出，佛教文獻多有描述修行者達到大乘十地或聲聞乘修行果位的記載，但未有人被描述為達到十地之前的「十住、十行、十迴向」。他認為，這正顯示此「十住、十行、十迴向」等三十心，亦即中國撰述經典《菩薩瓔珞本業經》所建構的菩薩五十二階位觀，「本非印度正統的修行體系，是偽經的教說而普及於中國」。船山徹，《仏教の聖者—史実と願望の記録》，頁 124-126。

⁶⁴ 船山徹，《仏教の聖者—史実と願望の記録》，頁 40-42；頁 54-58；頁 66-68；頁 179-180。

更根本性地將中國佛教的捨身實踐與印度佛教區別開來的深層因素，在於兩邊對「聖人觀」的理解不同。

印度佛教的佛陀本生故事或藥王菩薩本事，對中國人而言其實並不是稀奇的東西。慧皎塑造捨身成聖的敘事筆法，雖然引用了這些印度佛教故事的元素，但實際並不出中國本土文化固有的聖者觀念。特別是主張以出世心實踐入世利他的大乘佛教，將儒家與道家的聖人觀加以綜合體現，而這也反映在〈亡身篇〉的敘事筆法裡。此外，就從篇題「亡身」或「遺身」二字的語義與典故分析來看，中國人歌頌「遺身」的聖賢君子之事淵源已久。在中國僧侶的眼裡，一個人若沒有儒家所強調的兼濟天下的向度，或者沒有道家所強調的遺世超然的向度，都不可為聖賢。

除了前述的世俗倫理向度的捨身苦行，在〈亡身篇〉還集中收錄了超乎世俗道德倫理觀的燃身苦行。有別於印度佛教教義展現出以「見」作為證悟成佛不二要徑的特色，中國僧侶的燃身敘事，則展現以「身」作為成聖捷徑的特色。為了證明這些燃身在成佛之道上是有效的，慧皎還加強了中國人所熟悉的瑞相感應之筆觸。再者，僧侶在燃身之前的齋戒和服食，也是中國人所認可的轉凡為聖的儀式。透過這儀式輸出的聖者意象，是恍惚而不可測的，而這與印度佛教對大乘苦行者的理解，並無二致。

由上論述，或許可以進而推敲這樣的觀點是否成立：佛教傳入中國之後，中國人醒悟到：自身固有的道德倫理觀，原來也是成佛之道。因此，與其說是中國人「接受」佛教教義、「效法」印度佛教各種修行方法的「原型」，倒不如說，就是這些教義與故事確保了中國本土的東西在佛教的脈絡下也是有效的。中國已存在成聖之道，只不過在佛教徒眼裡，中國的聖賢或許仍不可與釋迦那樣的「大聖」相提並論，因為兩邊存在根本的差別，那就是有關身體——當然，這裡是指將身與心合在一起談的身體——的智慧，也就是僧傳裡常用以表達「無我空性」的「遺身」、「亡身」等這類修辭吧。

另外，關注到船山徹將佛教的聖者敘事看作「願望」而非「史實」的紀錄的說法。其指出歷來高僧傳所記載的僧侶，在他們往生時，傳記會以各種象徵筆法暗示他們恍如已階聖者的果位。然而，這些「聖者」宣言，或許反映更多的是亡者本人

以及與他有關係的人們的「願望」，而不見得關涉史實。⁶⁵

同樣，筆者也留意到在 Schopen 的考察裡，印度過去的君王曾為當地僧侶舍利建立大量的碑文，也賦予了他們（它們）與佛陀在世時同等的特質。如一塊西元 1 世紀的碑文記載「這些舍利充盈著戒，充盈著禪定、智慧、解脫以及知與見」；同樣地，另一塊約莫在西元 25 年以佉盧文書寫的碑文，也為僧侶的舍利描繪成具有與世尊相同的五分法身之德性，「也就是說，這些舍利本身被認為仍留存著——充盈著、浸滿著——用來描繪、定義活生生的佛的特質。」⁶⁶由此看來，這些舍利生前的主人翁，也被相信都已是佛或阿羅漢的聖者。

因此，或許可以把這裡提到的印度僧侶之碑文，連同中國捨身僧們的傳記——畢竟不能排除〈亡身篇〉的內容就是從各地舍利塔銘採集而來的可能——看待為，祝福已逝者的往生去處、美化其生平事蹟的「輓詞」。如是，這些捨身僧總是被賦予高尚的修行功夫或瑞相之描寫，也就不足為奇了。而這也反映出，無論中國或印度、大乘佛教或聲聞部派，他們建構「聖者」的欲望和手法，其實並無多大差距。

最後，筆者對有關中國儒家或道家身體哲學的研究現況或一手文獻之瞭解，相當貧乏，導致無能為此份論文裡涉及「身體」的很多議題，提供更深刻與到位的見解，這是筆者接下來想要繼續探究的部分。

⁶⁵ 船山解讀諸史料有兩種願望交纏著：一是修行者本人直到臨終之際持續懷抱的願望；一是觀看向他們告別而去的師父的弟子們懷抱的願望。「直接體驗到瑞相的弟子們，祈願著並試圖確信：師父的願望應該實現了，真希望必定如此！正因如此，餘下的弟子們，針對那些不信之徒，連同令人難以置信的瑞相包含在內作為如實展現師父生前修行成果的證據而留傳後世。應該把這些弟子們所見到的臨終樣貌以及他們的紀錄，看作濃厚地包含這樣的願望：師父的心願終於實現了，真希望必定如此！」船山徹，《仏教の聖者—史実と願望の記録》，頁 183-184。（自譯）

⁶⁶ Schopen, Gregory. *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, pp. 126-127.

參考文獻

（一）佛典、古籍

《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9, no. 262。

《月燈三昧經》，《大正藏》冊 15, no. 639。

《梵網經》，《大正藏》冊 24, no. 1484。

《菩薩地持經》，《大正藏》冊 30, no. 1581。

《高僧傳》，《大正藏》冊 50, no. 2059。

《續高僧傳》，《大正藏》冊 50, no. 2060。

《弘明集》，《大正藏》冊 52, no. 2102。

《孟子注疏附校勘記》，重刊宋本，臺北：藝文印書館，1976。

（二）專書

米歇爾·福柯（Michel Foucault）等著，孔銳才等譯，《瘋狂的譜系：從荷爾德林、尼采、梵·高到阿爾托》。重慶：西南師範大學出版社，2019。

周玟觀著，《中國思想文獻中的概念譬喻管窺》。臺北：萬卷樓，2016。

埃米爾·迪爾凱姆（Émile Durkheim）著，馮韻文譯，《自殺論：社會學研究》。北京：商務印書館，2001。

船山徹著，《仏教の聖者—史実と願望の記録》。京都：臨川書店，2019。

——著，《六朝隋唐仏教展開史》。京都：法藏館，2019。

楊儒賓著，《原儒：從帝堯到孔子》。新竹：國立清華大學出版社，2020。

萬金川著，《詞義之爭與義理之辨——佛教思想研究論文集》。南投：正觀，1998。

Benn, James A. *Burning for the Buddha: self-immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

Kieschnick, John. *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Ray, Reginald A. *Buddhist saints in India: a study in Buddhist values and orientations*.

New York: Oxford University Press, 1994.

Schopen, Gregory. *Bones, Stones, and Buddhist Monks: collected papers on the archaeology, epigraphy, and texts of monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

（三）論文、書評

田湖著，遠藤祐介譯，〈南北朝期における「地持学」兼学の伝統とその要因について〉。《武蔵野大学仏教文化研究所紀要》34，2018，頁 210-187。

屈大成著，〈三至五世紀中國佛教僧眾的飲食形態〉。《漢學研究期刊》10，2010.06，頁 91-125。

張德偉著，〈簡評《為佛而焚：中國佛教裡的燒身》〉。《漢語佛學評論》4，2014，頁 405-408。

陳夢家著，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》20，1936.12，頁 486-576。

謝和耐（Gernet, Jacques）著，何高濟譯，《中國人的智慧》。上海：上海古籍出版社，2004（原著 1994）。

釋恆清著，〈論佛教的自殺觀〉，《國立臺灣大學哲學論評》9，1986，頁 181-196。

Benn, James A. "Where text meets flesh: Burning the body as an apocryphal practice in Chinese Buddhism." *History of Religion* 37(4), 1998, pp. 295-322.

（四）工具書與其他

《故訓匯纂》，宗福邦等編，北京：商務印書館，2003。

中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/pre-qin-and-han/zh>。

Wilson, Liz. "Buddhism and Asceticism." *Oxford Bibliographies*, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393521/obo-9780195393521-0206.xml> (last reviewed: 18 AUGUST 2021), accessed on 22 Feb. 2022.