

完滿與傳播：佛教捨身思想之推進 ——論《華嚴經》與《報恩經》捨身本生的不同傾向

南京大學哲學系 博士生一年級

呂昂

摘 要

捨身是佛教的一種修行理念，也是實踐法門。雖然佛教在戒律中禁止自殺，但也有不少特殊的例子；佛教也不太贊同苦行，但無論在小乘中還是大乘中，佛教中的苦行從來沒有消失。再加上對涅槃的贊許與對佈施的重視，從原始佛教到大乘佛教，捨身思想一直廣泛的存在於佛教的思想脈絡中。但論及捨身思想集中、細緻的表現，還要以大乘本生經中為最。《報恩經》中的捨身本生是非常標準的大乘本緣本生，共有四則：即須闍提太子本生、轉輪聖王本生、忍辱太子本生和大光明王本生。《華嚴經》的捨身本生與之不同，皆為略說本生，集中在〈十回向品〉「隨順堅固一切善根迴向」中，按捨身的種類而分為十九種。《報恩經》的捨身本生把捨身與孝結合起來，著眼於佛教思想的世俗化。其在中國的傳播也確實取得了很大的成功，捨身的對象一旦聚焦在父母身上，在中國這個以孝為倫理基礎的社會就產生了合法性。人們接受了捨身行孝這一行為，進而贊同佛教的捨身。這樣的思想對儒家也產生了影響，也被儒家應用在世俗傳播中。《華嚴經》的捨身本生則站在菩薩的角度，把捨身視作一種普通的修證方法。菩薩並不認為捨身是極苦之事，只要對眾生有利，菩薩就甘願捨身，毫不猶豫。如果是捨身便能得法，那菩薩更是大為歡喜了。捨棄變動不居的肉身，回向以普度眾生，是佛道修行中普通的次第。由於菩薩與凡夫了知的不同，捨身在菩薩這裡成為了普通的修行法門。《報恩經》與《華嚴經》本生對捨身思想的發展走向了兩個方向，前者是世俗的，後者是神聖的；前者是解釋的，後者是修證的；前者是完善的鋪陳，後者是義理的上升。兩者並沒有什麼高下之分，而是佛教思想在不同層面的發展。

關鍵字：華嚴經、報恩經、捨身

一、前言

本文所探討的「捨身 (âṭma-parityâga)」，指為踐行佛道，對肉身整體或部分的真實捨棄。並非如梁武帝一類的捨身入寺為奴的短期修行方式。其與儒家所講的「殺身成仁」¹、「捨生取義」²意涵也頗有不同。對儒家而言，「生」不是不重要，只是在不能與「義」兼得時才捨棄。而佛教的「捨身」卻另外有著一重厭棄不執著五蘊和合之色身的內涵。

捨身具體到修行實踐上可以分為兩種：捨身供佛與捨身于眾生。捨身供佛包括燃指供佛，燃臂供佛，燒身供佛等。禪宗二祖慧可大師立雪斷臂，漢傳佛教僧侶受戒時燃頂香，也都類似於此。捨身于眾生包括舍血，舍眼，舍肉等。兩者的區別在於：前者主要是信仰的強化，佛並不需要供養者捨棄的肉身以及任何東西，這樣的捨身本質上是一種近於苦行³的修行法門；後者則是為了眾生之需要，不吝惜自己的肉身而施捨，供眾生使用甚至因己之本願，只是滿足眾生願望的菩薩行。在佛經中，這兩種情況都有出現。

二、捨身思想的淵源

無論怎樣概括佛教的基本義理，緣起性空、三法印、四聖諦或是其他，一個基本特徵是無從否認的，即在解脫，或者說成佛之前一切的變化狀態。⁴因為變化，所以捨棄對這一切的執著可以說是開悟理所應當的條件。以上大概是捨身思想最根本的理論基礎，但在事實層面上，卻有兩點要加以說明。

其一，佛教在戒律中禁止自殺。世尊在講解了「不淨觀」⁵的修行法門後，很多比丘在修行過程中對自己的肉身起了極大的厭棄之心，紛紛「自殺」⁶。「或以刀自殺，或服毒藥，或繩自絞、投岩自殺，或令餘比丘殺。」⁷世尊出定後得知此事，告誡諸比丘此種行為不合教法，與佛教「慈忍護念眾生」⁸的思想相違背。自己親手殺人（自殺），給他人自殺用具（與人自殺之具），教唆他人去殺人（教人殺），教唆他人自殺（教人自殺），乃至讚歎死亡（譽死贊死）等行為，都犯波羅夷戒⁹。真正的自殺雖然沒有波羅夷這樣嚴重，也犯偷羅遮罪¹⁰，是世尊明令禁止的。不過

¹ 《論語·衛靈公》：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」

² 《孟子·告子上》：「生，亦我所欲也，義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。」

³ 佛教反對苦行，理論上菩薩在捨身供佛時並不覺苦。但在世俗界的修行實踐中，這種行為確實近於苦行。

⁴ 即便成佛後，不變的，或者說能掌控的也只有自我的生命歷程，而非其他。

⁵ 不淨觀是通過觀想肉身的種種穢汙不淨來對治貪欲的法門。

⁶ 律典中的「自殺」意為「親自動手殺」，也就是說包含殺別人在內。

⁷ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 207b25-26。

⁸ 《彌沙塞部和醯五分律》，T22, no. 1421, p. 7c4。

⁹ 戒律中的極重罪，根本重罪，犯者被開除僧團。

¹⁰ 戒律中的重罪，但不及波羅夷罪。

把自殺從「殺」中區分開來，不把它當作極重的波羅夷罪，某種程度上也透露出佛教在這一問題上的曖昧。從律典中比丘種種重病自殺的例子可以看出，這種情況當時還頗為普遍。不僅原始佛教如此，唐時印度那爛陀寺住持戒賢也曾經因為病痛難以忍受，要絕食自殺，因文殊菩薩夢中規勸他要等待玄奘前來求法才不再絕食。¹¹唐高僧釋常達亦「因臥疾不起。絕食七日而逝。」¹²因病而欲自殺雖可理解，但比起信仰之類的自殺動機可以說是頗為下等的了，但對其的批判似乎也並不強烈，有些部派甚至比較寬容¹³，更多的譴責在於協助自殺的行為。

其二，佛教不太贊同苦行。世尊出世前，苦行是印度的一大傳統。世尊為探尋世間真理，也曾修習苦行。但「苦行於六年，極受諸苦惱，知此非真道，棄舍所習行。」¹⁴而後，世尊接受牧羊女乳糜的供養，使身體安頓，方才於菩提樹下入定成佛。初成正覺時，世尊作念：「我今解脫苦行。善哉！我今善解脫苦行，先修正願，今已果得無上菩提。」¹⁵波旬魔王為壞世尊道果，變化為年少者前往勸說世尊不要放棄苦行，苦行能得清淨。世尊識破了波旬的陰謀，告誡他苦行並無意義，修習戒定慧方才能得清淨。《長阿含經》中，世尊也指出苦行者種種繁瑣的規矩與吃牛糞等不合常理的苦行是卑陋的做法，與成道無益。¹⁶苦行之所以為世尊所棄，是因為苦行不殊勝。也就是說苦行本身並不是成道的根本條件。雖然如此，但無論在小乘中還是大乘中，佛教中的苦行從來沒有消失。世尊住世時，大迦葉修習十二頭陀苦行¹⁷，被稱為「頭陀第一」。對迦葉的頭陀修行，世尊毫不吝惜讚美：「若有毀訾頭陀法者，則毀於我；若有稱歎頭陀法者，則稱歎我。所以者何？頭陀法

¹¹ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，T50, no. 2053, p. 236c9-p. 237a15。

¹² 《宋高僧傳》，T50, no. 2061, p. 807c28-29。

¹³ 如《善見律毗婆沙》言：「若比丘病極，若見眾僧及看病比丘料理辛苦，而自念言，此等正為我故、辛苦乃爾。自觀壽命不得久活，而不食不服藥善。又有比丘我病極苦，我壽命亦盡，我道跡如在手掌，若見如此不食死無罪。」《善見律毘婆沙》，T24, no. 1462, p. 752c20-26。

¹⁴ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 167a16-17。

¹⁵ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 287c23-25。

¹⁶ 《長阿含經》卷8：「佛告梵志：『汝所行者皆為卑陋，離服裸形，以手障蔽，不受瓊食，不受孟食，不受兩壁中間食，不受二人中間食，不受兩刀中間食，不受兩孟中間食，不受共食家食，不受懷妊家食，見狗在門則不受其食，不受多蠅家食，不受請食，他言先識則不受其食；不食魚，不食肉，不飲酒，不兩器食，一餐一咽，至七餐止，受人益食，不過七益；或一日一食，或二日、三日、四日、五日、六日、七日一食；或複食果，或複食莠，或食飯汁，或食麻米，或食糠稻，或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根、枝葉、果實，或食自落果。或被衣，或披莎衣，或衣樹皮，或草擔身，或衣鹿皮，或留頭髮，或被毛編，或著塚間衣，或有常舉手者，或不坐床席，或有常蹲者，或有剃髮留鬚須者，或有臥荊棘者，或有臥果蔬上者，或有裸形臥牛糞上者；或一日三浴，或有一夜三浴，以無數眾苦，苦役此身。』」《長阿含經》，T01, no. 1, p. 47c14-p. 48a3。

¹⁷ 據《摩訶般若波羅蜜經》卷14，十二頭陀行為：「一作阿蘭若，二常乞食，三納衣，四一坐食，五節量食，六中後不飲漿，七塚間住，八樹下住，九露地住，十常坐不臥，十一次第乞食，十二但三衣。」《摩訶般若波羅蜜經》，T08, no. 223, p. 320c5-9。

者，我所長夜稱譽讚歎。是故，迦葉！阿練若者，當稱歎阿練若；糞掃衣、乞食者，當稱歎糞掃衣、乞食法。」¹⁸當其他比丘對大迦葉苦行有所輕視時，世尊讓半座與大迦葉，以顯明其修行功德，使得人人敬畏。有趣的是，靈山法會上知佛心印，拈花微笑的也是大迦葉。在中國，大迦葉更為人所熟知的身份是禪宗初祖。這似乎在暗示，真正的修行者行苦行能得道清淨，不行苦行也能得道清淨。

即便佛教禁止自殺，不喜苦行，但捨身思想在佛經中，尤其在本生經中還是發展到了相當的程度。之所以如此，下面兩點是值得強調的。

其一，對涅槃的贊許。對涅槃的解讀是隨著佛教的發展而有變化的，但任何經論都將涅槃看作是佛教的終極修行境界，也是與其他修行者或宗派的根本區別所在。¹⁹既然涅槃如此殊勝，那為了達到這一境界，自己的生命就也沒有什麼好顧惜的了。²⁰尊者瞿低迦六次證得阿羅漢涅槃道果，又六次退轉。第七次證果後，瞿低迦為不再退轉而以刀自殺。魔王波旬查知了尊者的想法，不想讓他入於涅槃，便去通知釋尊。釋尊卻讚歎了瞿低迦的自殺行為是精進求法不惜性命。²¹而且成為阿羅漢後，只有今生，再無來世，既然已經擺脫了輪回，完成了最終目的，那麼提前進入涅槃境界就也無可厚非了。所以釋尊言：「若有舍此身，餘身相續者，我說彼等則有大過；若有舍此身已，餘身不相續者，我不說彼有大過也。」²²因此羅漢弟子多有現神通自焚者，如陀驪摩羅子尊者²³。這樣的思想對後世也有很大影響，得道法師常示來去自在以增人信心，亦有求早生淨土者。宋時瑩珂法師因犯戒自感罪孽深重，絕食念佛，夢見阿彌陀佛前來告知陽壽還有十年。法師覺自己習氣難除，苦苦哀求提前往生淨土。佛答允三日後來接引，法師果然三日後坐化。²⁴

其二，對佈施的重視。在熱衷於修行的印度，乞食與佈施這對相應的傳統流行已久。對於不事生產的宗教而言，佈施當然是需要提倡的德行。早期佛教雖然不將佈施當做究竟法，但也認為佈施能得人天福報。隨著大乘菩薩行思想廣泛的興起，佈施作為六波羅蜜之首，已經成為一種究竟的修行法門。佈施的概念在這一過程中也得到了大幅度的外延與擴充，不再局限於物質，「佈施者，有二種：一者財施，二者法施」²⁵，「雲何佈施？謂財施、法施及無畏施。」²⁶雖然如此，捨身

¹⁸ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 301c25-29。

¹⁹ 如五神通外道凡夫皆可修行，唯有第六神通漏盡通才是聖人境界。

²⁰ 歷代高僧為求法求經都可以不惜身命，更何況于得法。

²¹ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 286a2-b21。

²² 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 348a25-27。

²³ 《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 280b29-c10。

²⁴ 《淨土聖賢錄》，X78, no. 1549, p. 258b15-21。

²⁵ 《法界次第初門》，T46, no. 1925, p. 686b7-8。

²⁶ 《佛說大乘菩薩藏正法經》卷 38，T11, no. 316, p. 881a28-29。

作為財施的最大程度，一樣被認為功德無量。小乘重視自利，那麼一旦得到道果，捨身便可以理解。同樣的邏輯，大乘重視利他，那麼一旦為利益眾生，捨身也是理所當然。

總而言之，從原始佛教到大乘佛教，捨身思想一直廣泛的存在於佛教的思想脈絡中。但論及捨身思想集中、細緻的表現，還要以大乘本生經中為最。

三、《華嚴經》與《報恩經》的捨身本生

本生即釋迦牟尼佛、其他佛菩薩及佛弟子前生種種有教化意義的故事。捨身本生，指的是前生故事的主要內容為捨身。可見，本生這種文體是捨身思想的極好載體，因為很多捨身行為意味著一段生命的結束。把捨身故事放在前生之中講述，可以避免很多邏輯衝突。大乘本生經中有許多捨身本生，可以說佛教的捨身思想很大程度上是由捨身本生表現出來的。

（一）、《報恩經》的捨身本生

《報恩經》中的本生是非常標準的大乘本緣本生，無論是結構還是語言都屬於非常完善的本生。本文按時間、地點、人物、緣起、故事、目的六個條目進行梳理。【今】表示今世，【昔】表示過去世。「=」表示前世與今世人物之間是對應的，即「爾時某某，今時某某是」。

1、須闍提太子本生²⁷

時間	【今】不定；【昔】毘婆屍如來時
地點	【今】王舍城耆闍崛山；【昔】波羅奈國
人物	【今】佛=【昔】須闍提太子；【今】白淨王=【昔】父王；【今】摩耶夫人=【昔】母后；【今】阿若憍陳如=【昔】天王釋；【昔】波羅奈國王；【昔】羅睺大臣；【昔】守宮殿神；【昔】鄰國王
緣起	阿難問佛佛法中之孝。
故事	佛前世為須闍提太子，為波羅奈國王最小子小國王之子。羅睺大臣叛亂，弑波羅奈國王，小國王得守宮殿神警告，攜妻子逃難，誤入遠道無糧。須闍提太子阻父殺母，割身上肉為糧供父母食用，使父母逃生。天王釋前去相試，須闍提太子毫不後悔，並發願普度眾生，全身復原如初。鄰國王為之感動，發兵討伐羅睺大臣。
目的	說明佛法中之孝。

²⁷ 《大方便佛報恩經》，T03, no. 156, p. 128b1-p. 130b3。

2、轉輪聖王本生²⁸

時間	【今】不定；【昔】不定
地點	【今】王舍城耆闍崛山；【昔】不定
人物	【今】佛=【昔】轉輪聖王；【昔喻】無智施主；【昔】婆羅門；【昔】諸夫人；【昔】五百太子；【昔】旃陀羅；【昔】天帝釋
緣起	佛言慈悲眾生。
故事	佛前世為轉輪聖王，見人民不免生老病死，不能解脫，心中痛苦廣為求法。為求得婆羅門一偈，不惜剗身做千燈供養。天帝釋前去相問，轉輪聖王並發願普度眾生，全身復原如初。
目的	說明菩薩之慈悲。

3、忍辱太子本生²⁹

時間	【今】不定；【昔】不定
地點	【今】不定；【昔】波羅奈國
人物	【今】佛=【昔】忍辱太子；【今】白淨王=【昔】波羅奈王；【今】摩耶夫人=【昔】母；【昔】六大臣
緣起	彌勒菩薩問佛為何寶塔從地湧出。
故事	佛前世為忍辱太子，為父王治病不惜剗眼出髓而喪命，父母起塔供養。
目的	說明寶塔為何從地湧出。

4、大光明王本生³⁰

時間	【今】不定；【昔】不定
地點	【今】王舍城耆闍崛山；【昔】波羅奈國
人物	【今】佛=【昔】大光明王；【今】舍利弗=【昔】第一大臣；【昔】邊小國王；【昔】婆羅門
緣起	阿難問佛舍利弗過去世如何先取滅度。
故事	佛前世為大光明王，佈施一切，邊小國王嫉妒，派遣惡婆羅門去求取大光明王頭顱。大光明王欣然佈施，舍利弗前世為第一大臣，不忍見王喪命，先行自殺。

²⁸ 《大方便佛報恩經》，T03, no. 156, p. 131c17-p. 135b1。

²⁹ 《大方便佛報恩經》，T03, no. 156, p. 137b27-p. 138c12。

³⁰ 《大方便佛報恩經》，T03, no. 156, p. 149b14-p. 150b24。

目的	說明舍利弗今世先取滅度原因，說明菩薩慈悲佈施。
----	-------------------------

(二)《華嚴經》的捨身本生

《華嚴經》中對捨身的描繪集中在〈十回向品〉「隨順堅固一切善根迴向」中，「隨順堅固一切善根迴向」在篇幅上佔據了〈十回向品〉的三分之一，講的是菩薩行佈施的回向。因《華嚴經》此處的本生皆為略說本生，故整理格式與上文不同，按捨身的種類而分類。

序號	施捨物	緣起	例證
1	捨其所有一切財寶、妻子、眷屬及以自身	救度牢獄被縛苦眾生	大悲菩薩、妙眼王菩薩
2	自捨身命，受諸苦毒	救贖苦毒將死獄囚	阿逸多菩薩、殊勝行王菩薩及餘無量諸大菩薩
3	連膚頂髻	滿足乞者所求	寶髻王菩薩、勝妙身菩薩，及餘無量諸菩薩
4	眼	滿足乞者所求	歡喜行菩薩、月光王菩薩，及餘無量諸菩薩
5	耳、鼻	滿足乞者所求	勝行王菩薩、無怨勝菩薩，及餘無量諸菩薩
6	牙齒	滿足乞者所求	華齒王菩薩、六牙象王菩薩，及餘無量諸菩薩
7	舌	滿足乞者所求	端正面王菩薩、不退轉菩薩，及餘無量諸菩薩
8	頭	滿足乞者所求	最勝智菩薩，及大丈夫迦屍國王等諸大菩薩
9	手、足	滿足乞者所求	常精進菩薩、無憂王菩薩，及餘無量諸菩薩
10	血	滿足乞者所求	法業菩薩、善意王菩薩，及餘無量諸菩薩
11	髓肉	滿足乞者所求	饒益菩薩、一切施王菩薩，及餘無量諸菩薩
12	心	滿足乞者所求	無悔厭菩薩、無礙王菩薩，及餘無量諸大菩薩
13	腸、腎、肝、肺	滿足乞者所求	善施菩薩、降魔自在王菩薩，及餘無量諸大菩薩
14	肢節諸骨	滿足乞者所求	法藏菩薩、光明王菩薩，及餘無量諸大菩薩
15	皮	滿足乞者所求	清淨藏菩薩、金脇鹿王菩薩，及餘無量諸大菩薩
16	手足指	滿足乞者所求	堅精進菩薩、閻浮提自在王菩薩

			薩，及餘無量諸大菩薩
17	連肉爪甲	求法	求法自在王菩薩、無盡菩薩，及餘無量諸大菩薩
18	投身七仞火坑	求法	求善法王菩薩、金剛思惟菩薩
19	以身具受無量苦惱	求法	求善法菩薩、勇猛王菩薩，及餘無量諸大菩薩
	海內所有若近若遠國土、城邑、人民、庫藏、園池、屋宅、樹林、華果，乃至一切珍奇妙物、宮殿樓閣、妻子眷屬，及以王位	求法	大勢德菩薩、勝德王菩薩，及餘無量諸大菩薩

可以看出，同樣為大乘經典，但《報恩經》與《華嚴經》的捨身本生大不相同。這不僅是由於一為詳說本生，一為略說本生，這只是表面上的形式罷了。更重要的是，捨身本生在經文中扮演的角色不同。

四、世俗化與傳播：捨身與孝的結合

從歷史的角度言，「孝」是以家庭為基本體系的社會中必然出現的德行，《大方便佛報恩經》的出現就是為了回答「孝」這個越來越被廣大信徒乃至人民關注的問題。從何而言孝？世尊說法入手處便是捨身本生。事實上，捨身思想在中國的傳播就是一個極好的例子。

毫無疑問，「孝」是中國歷來的美德，但以人文主義為根本精神的儒家對其內涵的定義絕不會到達「捨身」的境地。若以先秦而論，至少以孔孟而言，「不孝有三，無後為大」³¹，「小棰則待過，大杖則逃走」³²。若捨身事奉父母而使得血脈無法傳承或是陷父母于不義，是否稱得上孝還需進行一番經義上的辨析。至於《孝經》，更是開宗明義的指出「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」³³前半句顯然站在了捨身的反面，後半句也絕對是儒家本位的修身思想。曾子重病時，命令弟子「啟予足，啟予手」³⁴，極其重視身體的完好。可見儒家最初主張的孝基本上是沒有捨身的意涵的。

在儒家思想的影響下，孝親思想可以說是中國社會中最根本的道德基礎，也是主張剃髮出家的佛教必然要面對的批判。而且建立在宗法血緣關係之上的儒家

³¹ 《孟子·離婁上》。

³² (三國)王肅，《孔子家語》，第116頁。

³³ 《孝經·開宗明義》。

³⁴ 《論語·泰伯》。

孝道，對維護社會穩定起了極大作用，歷代統治者無不對之奉為圭臬。如果佛教不能對此做出恰當的應對，也就難以真正的融入中國並廣泛傳播。但王權對孝道的提倡並不僅僅是佛教面臨的困境，也是一條解決問題的道路。雖然尊王與孝親的基本價值取向可以說是一致的，「其為人也孝悌，而好犯上者，鮮矣。」³⁵但事實上，家族的利益與國家的利益一定是有所差異的，很多時候會遇到兩難的抉擇³⁶，「忠孝不能兩全」也是中國耳熟能詳的習語。在這種情況下，從「孝在忠先」到「移孝作忠」的理論完善走向也就逐漸的形成。

從忠到孝，這樣的一種理論發展是一種解釋的發展而不是事實的發展，「移孝作忠」的重點不是把孝當作忠³⁷，而是用忠的內涵重新定義孝。或者說，擴大孝的內涵，使其包容不與孝相容的忠在內。

既然如此，佛教也可以用同樣的思路重新解釋孝。捨身固然傷害了父母賦予的肉體，但如果加之以特定的情境，當捨身是為了行孝順父母之事，甚至是為了拯救父母生命時，這就成了一個在儒家道德體系內部可以討論的問題。須闍提太子捨身割肉，忍辱太子剜眼出髓，雖然有損於身體髮膚，但卻救了父母之命。這樣的理論完全可以相容傳統，在傳播層面也很能激起讀者的共鳴。捨身的物件一旦聚焦在父母身上，在中國這個以孝為倫理基礎的社會就產生了合法性。

再進一步，下事上曰孝，上愛下曰慈，父慈子孝，方為完滿。父母愛護子女，也是天下之公理。雖然中國自古更看重孝，但無論如何也不可能反對慈的重要意義。既然如此，君父臣子，君主對臣民是有慈愛的義務的，而且中國向來不乏君王罪己的傳統。「萬方有罪，罪在朕躬」³⁸，「百姓有過，在予一人。」³⁹這樣，轉輪聖王為普度眾生捨身求法的合法性就也得到了彰顯。且與中國君主輕飄飄的一紙罪己詔相比，剜肉燃燈何其感人！以此為基礎，大光明王普施天下，最後甚至以頭施捨給一婆羅門，雖然難行，但也不顯得突兀了。至此，《報恩經》中的四則捨身本生就構建成了一條完整的邏輯解釋鏈。本生之數何止千百，共現一經豈為偶然！

此外，捨身本身作為極端的苦行，其宗教神聖性非常強烈。在宗教心理學上，雖然對苦行的心理起源有性力⁴⁰，退隱⁴¹，祭祀⁴²等多種解釋，但不可否認，在苦

³⁵ 《論語·學而》。

³⁶ 如石他伏劍《韓詩外傳卷六·章十二》，這種兩難的抉擇在實踐中並沒有隨著理論的完善而完善。

³⁷ 這種情況確實存在，但是在不衝突和可利用的情況下統治者的做法。

³⁸ 《論語·堯曰》。

³⁹ 同上。

⁴⁰ 即苦行和禁欲是為了獲取更強的生殖能力。

⁴¹ 即苦行是為了將自己與世俗區分開來。

⁴² 即苦行是將自己當作祭品奉獻給神。

行較為流行之後，苦行者自我的神聖感與旁觀眾人的神聖認知成為了苦行很關鍵的心理因素。進而，苦行也形成了一種宗教傳播方式，廣泛存在於各大宗教之中。大眾之所以「讚歎」苦行，是因為低程度的苦行常常帶有節儉、為人的意蘊，自然會產生一種人格魅力。以此聚攝諸眾，傳播理念，並不限於宗教，中國亦不乏此。墨子「摩頂放踵」⁴³而成天下「顯學」⁴⁴，明教「喫菜事魔」⁴⁵而興盛一時，皆可為例。而高程度的苦行則必須要與宗教信仰與神通相搭配，才能令大眾在心理上接受，並產生更好的傳播效果。佛教傳入前，中國缺乏對死後世界與超越世界的具體描述，因此也不可能有捨身這種極端苦行的慣例，更不會用這種方式來進行世俗傳播。但佛教一旦將捨身披上來世的外衣，這種行為本身也在孝的導向下慢慢為大眾所接受，進而可以脫離孝，成為一種獨立的德行。普陀山至今仍有明嘉靖年間「禁止捨身燃指碑」⁴⁶留存，可見其風之盛。

捨身行孝，可謂至矣盡矣。此種講法雖不免「以生死恐動人」之譏，但儒學世俗之傳播，最後亦不得不托庇於此。捨身之義，論及勸善為孝，有教化之功；談至虛偽巧言，有流毒之弊。其功其罪，一言難盡，但這樣的思想，確實成功的在中國佔據了一席之地。

五、修行與完滿：捨身的普通化

宗教傳播固然是理解捨身的一種角度，不過佛教捨身思想的第一義，顯然並不在於此。如果說《報恩經》的捨身本生是用世俗的倫理去接受菩薩的捨身行為。那《華嚴經》的捨身本生就是在菩薩的視角來認識捨身。與《報恩經》代表的本緣本生不同，《華嚴經》的捨身本生並沒有濃墨重彩的描繪捨身的具體情節，而是一帶而過。這樣難行能行的菩薩行，對於凡夫而言只看到了難行，而對菩薩而言重點在於能行。

難行的第一個問題在於：捨身是否是苦的。凡夫的答案當然是肯定的，我們執著於肉體的疼痛，也會由此產生精神的痛苦。但對於已經證得空性的菩薩，答案則有所不同。「知身虛妄空無所有，無所貪惜」。⁴⁷所以在菩薩那裡，捨身雖然談不上樂事，但至少是中性的，行于無形，不假功用。

難行的第二個問題在於：捨身的理由是否值得。在理由充分的時候，即便是凡夫也能在忍受極大痛苦的前提下捨身，如上文所言的「孝」。菩薩所以捨身的理

⁴³ 《荀子》。

⁴⁴ 《韓非子》。

⁴⁵ 《佛祖統紀》，T49, no. 2035, p. 430c29-p. 431a1。

⁴⁶ 見於不肯去觀音院前。

⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 145a7-8。

由是欲普度眾生，也即菩薩之所以稱為菩薩的根本大願，甚至在成就佛道之前。因此只要能夠度脫眾生，不必說捨身，地藏菩薩甚至有「地獄不空，誓不成佛」這樣的誓願。

所以對於菩薩而言，沒有任何肉體是不能捨棄的，也沒有任何理由是微小的。所以哪怕只是乞者乞求而已，菩薩也甘願捨身，毫不猶豫。如果是捨身便能得法，那菩薩更是大為歡喜了：

我為法故，尚應久住阿鼻獄等一切惡趣受無量苦，何況纔入人間火坑即得聞法？奇哉！正法甚為易得，不受地獄無量楚毒，但入火坑即便得聞。但為我說，我入火坑。⁴⁸

失去身體的某個部分甚至是失去生命，在世俗的視角可能是無法接受的，但在菩薩的視角則非常尋常，是修行過程中微不足道且司空見慣的一小步。正如《妙法蓮華經》言：「觀三千大千世界，乃至無有如芥子許非是菩薩捨身命處，為眾生故，然後乃得成菩提道。」⁴⁹也正因此，《華嚴經》捨身的種類非常全面，可以說幾乎囊括了佛經中所有的捨身描述。從總體的捨棄身命，捨身投火到連膚頂髻、眼、耳、鼻、牙齒、舌、頭、手、足、血、髓肉、心、腸、腎、肝、肺、肢節諸骨、皮、手足指、連肉爪甲，確實面面俱到。但本生本身卻以略說本生的形式展現，一提而過不詳細敘述。這不僅是因為故事的詳細內容可能都是大同小異的，更是由於並不需要交代前因後果。無論是因為怎樣複雜的原因而捨身，無非是為救度眾生。無論捨身之後結果如何，無非是虛妄不實。如兔王本生，無論兔王投身火坑後，是火馬上熄滅，還是兔王命終升天，甚至是什麼都沒交代，其實都並不是菩薩本身所關心的重點。而《華嚴經》正是將菩薩所看重的揭示出來，即回向所指向的目標，以舍眼之回向為例：

願一切眾生得最勝眼，示導一切；願一切眾生得無礙眼，開廣智藏；願一切眾生得淨肉眼，光明鑒徹，無能蔽者；願一切眾生得淨天眼，悉見眾生生死業果；願一切眾生得淨法眼，能隨順入如來境界；願一切眾生得智慧眼，捨離一切分別取著；願一切眾生具足佛眼，悉能覺悟一切諸法；願一切眾生成就普眼，盡諸境界無所障礙；願一切眾生成就清淨離癡瞋眼，了眾生界空無所有；願一切眾生具足清淨無障礙眼，皆得究竟如來十力。⁵⁰

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 148c9-13。

⁴⁹ 《妙法蓮華經》，T09, no. 262, p. 35b23-25。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》，T10, no. 279, p. 144c18-28。

與現實的肉眼相比，無礙眼、淨肉眼、淨天眼、淨法眼、智慧眼、佛眼、普眼、清淨離癡瞽眼、清淨無障礙眼都是境界之眼。也可以說它們並不是眼，之所以以眼來命名是因為它們在修證中發揮了類似眼的功用，而指向的都是解脫的次第。也因這樣的邏輯，肉眼與佛道的種種指向對應起來。其他部位的捨身也莫不如是，凡捨棄的都得到了足夠的補償，反而使自己與眾生的生命更加完滿鮮活。由於菩薩與凡夫了知的不同，捨身在菩薩這裡成為了普通的修行法門。

六、結論

《報恩經》以孝為核心。目的就是為瞭解釋佛教思想在世俗層面與「孝」的衝突。以孝作為切入點，捨身思想也就可以融入其中，逐步為人們接受，進而以此為引，導入佛法殿堂。

《華嚴經》則立足於完滿，把捨身從傳統意義上的認知解除開來，消除不必要的恐懼，也不必加以過多的描述。捨身的普通化其實是境界的圓滿化，把外在的捨身真正的化為內在的修證。

《報恩經》與《華嚴經》本生對捨身思想的發展走向了兩個方向，前者是世俗的，後者是神聖的；前者是解釋的，後者是修證的；前者是完善的鋪陳，後者是義理的上升。兩者並沒有什麼高下之分，而是佛教思想在不同層面的發展。正如火宅三車之喻，方便法門本身就是佛法中不可或缺的部分。而且在成佛之前，也很少有不是方便法的。捨身思想的兩種發展方向只是一個例證，事實上，任何一種佛教思想都有這兩種發展的傾向，而在上下貫通中圓融無礙。

參考文獻

- 《大方廣佛華嚴經》。T10, no. 279。
- 《大方便佛報恩經》。T03, no. 156。
- 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》。T50, no. 2053。
- 《孔子家語》。蘭州市：蘭州大學出版社。2004 年。
- 《孝經》。北京市：中國紡織出版社。2007 年。
- 《妙法蓮華經》。T09, no. 262。
- 《宋高僧傳》。T50, no. 2061。
- 《孟子》。北京市：中華書局。2006 年。
- 《佛說大乘菩薩藏正法經》。T11, no. 316。
- 《佛祖統紀》。T49, no. 2035。
- 《法界次第初門》。T46, no. 1925。
- 《長阿含經》。T01, no. 1。
- 《荀子》。北京市：中華書局。2011 年。
- 《淨土聖賢錄》。X78, no. 1549。
- 《善見律毘婆沙》。T24, no. 1462。
- 《論語》。西安：陝西人民出版社。2006 年。
- 《韓非子》。瀋陽市：遼寧教育出版社。1997 年。
- 《摩訶般若波羅蜜經》。T08, no. 223。
- 《彌沙塞部和醯五分律》。T22, no. 1421。
- 《雜阿含經》。T02, no. 99。