

## 結 論

這些年我一直從事有關捨身的研究和著述，最經常提的問題是，“他們為什麼那樣做？”我希望這項研究業已證明，這個問題永遠沒有單一的答案。現在我們更加瞭解的是實踐的包羅萬象，踐行者的千差萬別，他們實踐此事的時間、地點也頗有差異。顯而易見，問題中的“他們”和“那樣”都所指不明，因而沒有意義。我們需要針對史料提出更好的問題。

讀者閱讀至此，不免會問，我何以堅持如此連篇累牘地堆疊與捨身者傳記有關的諸多細節？這一方面是因我永無休止的好奇心，希望盡可能地復原那些生活在很久以前、萬里之外的人們經驗中的即使小小的片段；除此之外，我還想提出這樣做的四點理由。第一，有必要指出，捨身並非一種邊緣的或者左道旁門的實踐，並非祇有一小撮厭世自殺的失敗者纔鍾情於此。相信我所提出的證據足以說明，捨身實踐不僅頗為普遍，而且綿延不絕，受人尊敬。第二，大量史料表明，捨身並非單一的現象，而是一個類別，中國佛教徒可以於其中構想各種可以不斷地被探討和解釋的實踐、理念和訴求。

第三，我還有意揭示捨身者如何與他人互動，如何改變他們周遭的世界，特別是中國佛教與前近代中國社會的各種制度和世界觀。第四，我認為，對於我們作為通過文本尋求對宗教理解的學者來說，要連篇累牘地直面那些令我們最感不適的材料——有關人們對自己的身體所作所為的書寫——這點很重要。對大多數前近代的中國佛教徒來說，在他們生活的世界裏，身體髮膚都意義重大。如果不能體察當時觀念如何以及何以如此，我們還怎能指望去談論中國整體的佛教呢？

捨身也並非僅局限於寺院之內。它還影響到國家，流風所被，還涉及中國的思想史和政治史：韓愈《諫迎佛骨表》描寫信眾奉迎佛舍利時的燒身實踐，成為千古名篇。割股療親之類“儒家”的孝道，也受到佛教觀念和實踐的影響。自焚的舉動，也被宋以後的官員所採用：一些地方的長官，甚至還有一位宋代皇帝，都聲言要焚身求雨。<sup>1</sup>

因此，我試圖避免人為地強加一套整齊劃一的標準。捨身本是一套包含差異的理念和實踐——從燒身到在市集上自然地死去。對於一些看似古怪和費解的舉動，比如燃指或者以身體餵食昆蟲，我仔細地挖掘它們在經典和歷史上的原型，以期在細節中找到其深層的意義。我們集中地關注捨身者的傳記，他們在經典中的範例，以及那些博學的辯護者，意在表明捨身這一門類是一個虛擬的門類。傳記編撰者決定哪些實踐構成了這一範型。有時這個門類可以包含並非有意的各種死法（如在寺院起火時被燒死）；另外一些時候，

---

<sup>1</sup> 有關的各種案例，參見 Benn 1998: 311.

道宣這樣的編纂者還會巧妙地選取一些傳記以構築一個更宏大的敘事，寄託批判或者說教的目的。

我同樣不願把捨身描述為某種更宏大的解釋範疇（interpretative category）之下的一個子目。例如，我相信捨身在中國基本上是一種苦行的傳統。但至少在早期的記載中，身體所做的各種準備似乎強調的是其積極的方面：身體並非需要克制，而是需要修養、轉化。儘管傳記中時常提到頭陀、苦行之類的術語，但我沒有找到有力的證據，證明捨身屬於一個更大的、而且被清晰地表達出的苦行計畫。

仔細地閱讀傳記史料，我們能看到在經文和藝術作品中所見的理想印度模式和中國寺院所面對的現實之間存在鴻溝。在有關本生故事的方面，這點特別值得注意。傳說中的主人公經常是一位君主，至少也是王子。儘管大臣反對他捐捨頭、眼、身軀，但他畢竟是現世的掌權者。他有能力按照自己的意願行事，捐出自己的身體，乃至妻子兒女。而在中國，僧尼沒有世俗的權力。他們必定仰賴君主，因而燒身以前，需要申請皇帝的許可。事情還不止於此，捨身者還需找到某種方式，將他們的行為與戒律保持一致；他們要按自己的意願以身體實踐，戒律在此構成了限制。這也就可以解釋，當中國的僧人竭力尋找權威的典據時，何以圍繞著戒律有那麼多的討論：是選擇“小乘”律，律條（明確地）告訴他們勿傷損自身，勿自殺；還是選擇大乘經典，特別是菩薩戒，這些經典告訴他們應當焚身？有趣的是，似乎沒有太多人試圖在印度本土或印度僧團中尋找合法性的依據。證實此事的一個例外是比丘尼慧耀傳中出現的波羅奈國胡僧。義淨稱印度未見燒身之行，但他的不滿似乎也無足重輕：人們可以從文本中找到依據加以反駁——甚至

有時不惜偽造文本。<sup>2</sup>

捨身的經典依據、執行權以及捨身行爲的種種限制，這些問題可能還揭示出中、印兩地實際狀況的另外一點不同。概而言之，在印度，佛教的自我定位，部分地是要在其他沙門傳統的“極度”厭世與婆羅門以祭司爲中心的儀式實踐中給出一個中道。佛教徒刻意地與更爲苦行的教徒拉開距離，這無疑對那些他們認爲有益的、適合的實踐構成一種有力的約束<sup>3</sup>。換言之，在印度佛教徒不可能是狂熱分子；他們要扮演“中道”的角色。在中國，佛教徒沒有其他標榜苦行的傳統與之競爭，這樣一些佛教徒就可能以狂熱者的面貌出現，對其行爲的唯一約束是他們想像的邊界——這點從傅大士的追隨者和其他一些人那裏可以看得很清楚。以燒身作爲燃燈或燒香（從頭頂向下燃燒）的事例史不絕書，這顯然是模仿人們以燈燭和香火供養佛像的實踐，也顯示出自焚者如何將熱情與概念的創造力結合到自身的實踐當中。

捨身的正當性問題從來沒有完滿地解決。明代著名僧人袞宏（1535–1615）寫過一篇極力批評燒身實踐的文字，收載在他的《正訛集》（1614年成書）中。文章以“活焚”爲題，努力將討論從戒律與經典出處之類問題移開，轉而引向更爲基本的“佛學”（Buddhological）命題：他將抵禦燒身之苦的能力歸因於魔的力量，而魔則是開悟的最大敵人。順帶提一句，從這篇文章的內容看，袞宏可能親眼見證過燒身的過程：

---

<sup>2</sup> 偽經《大佛頂首楞嚴經》之撰作，疑與對付義淨的指責有關。具體討論參見 Benn 1998, 2008.

<sup>3</sup> 這點可以從永明延壽論尼乾子時所引用的那些段落中窺得端倪。

有魔人灌油疊薪，活焚其軀。觀者驚歎，以為得道。此訛也。凡人念有所著，則魔從生。一念慕活焚為奇勝，慕之不已，魔入其心而不自覺。端坐火中，似無所苦。不知魔力所加，暫得如是。氣絕魔去，慘毒痛苦，不可云喻。百劫千生，常在火中，號呼奔走，為橫死鬼，良可悲悼。或曰：“經稱藥王焚身，如何？”噫！青蠅何上擬金翅耶？藥王焚身，光明照耀，歷多劫而周十方。彼活焚者，光及幾許。圭峰（宗密，780-841）之徒，燃臂慶法，清涼（澄觀，738-839）猶切戒不可。況燃身乎<sup>4</sup>？溫陵謂苦因還招苦果，信夫！<sup>5</sup>

株宏的觀點似乎很難提起人們的興趣，整個論述都圍繞著兩點，這兩點又都有點靠不住：(1) 捨身者被魔附體，受其支配；(2) 一位唐代的高僧曾呼籲對焚身的實踐稍加約束。我並沒找到什麼證據證明這一觀點產生過多少影響。將僧傳中暗示的主旨以最清晰明快的方式表達出來的人是永明延壽——捨身不但是普遍的，而且是一種正當的修行實踐。作為捨身實踐的鼓吹者，延壽絕對不是淺見寡聞之人。他對相關經文、歷史以及修行實踐的掌握當時無人能及。在他寫作的時代，他並不是帶著某種懷舊情緒回望舊日的“善行”，而是在十世紀中國南方得風氣之先。

4 株宏此處所指的是這樣一件事。唐代華嚴祖師宗密一次在講法時，聽眾中一人名泰恭（?-811年後卒）自斷一臂，宗密因此捲入官司。宗密在給澄觀的信中讚揚此事（《圭峰定慧禪師遙乘清涼國師書》，《大正藏》編號1795，第39冊，第577頁中欄，第26-28行），澄觀的答書卻頗為謹慎，告誡宗密不要鼓勵此類行為。關於二人往復書信更全面的討論，參見Chen Jinhua 2007。感謝作者與我分享此書的初稿。

5 《大藏經補編》23冊，第291頁a-b欄。溫陵指戒環（卒年不詳），宋代《法華經》注釋者。這條引文的出處待考。

中國的捨身實踐比我們之前想像的有更多史料支持，同時也比我們預想的複雜。在前面的幾章裏，我們考察了大量的傳記史料，它們記載了從四世紀至二十世紀初人們捐捨身體的事蹟。我們還討論了這些捨身事蹟在經典中的原型，將教義上支持和質疑捨身實踐的觀點加以綜合考慮，我們已能比較清楚地看到，對中國歷史上許多僧人和在家信眾來說，捨身是佛教修行的一種形式，這種形式模仿和表達了一種通過軀體或說肉身成佛的途徑。

以身體獻祭的歷史，它的形成以及作為文學加工對象的流傳，揭示出佛教與反佛者之間的衝突，以及佛教內部存在的巨大張力。在歷史的語境中觀察，捨身者和傳記的作者、編纂者的行為從來與古代中國的歷史大勢密不可分——特別是中古和近代早期佛教與國家關係的歷史。將傳記作為史料加以檢視，會發現此前並不知道的信仰，並且對以下這些話題增添了新的證據，比如舍利的歷史，對自然災害、乾旱、疾病的應對，對屍體的態度及其處置，末世觀念和彌賽亞信仰，以及地方歷史對中國佛教發展的重要意義。

本研究強調將捨身理解為建構的產物，這點非常重要：捨身是經由歷史演繹者(actors)不斷重構形成的概念，歷史演繹者本身則受社會、政治和地緣力量的塑造。我們也看到，捨身出現的不同時間、地點和方式賦予了它豐富的含義。史傳集的編纂者根據各自立論的需要來選取、使用僧傳材料，其中不無或顯或隱的用心。這一規則不僅適用於捨身，對於其他宗教門類也同樣有效，然而這一點卻沒有得到學者的充分重視。我們使用《高僧傳》時似乎仍然把它當作立場中立的史料，而事實上《高僧傳》的文字經過了嚴重的組織剪裁和修辭潤色。如果我們還祇是把目光鎖定在單獨的傳記上，而不去試圖瞭解這一史料的整體性質，中國佛教的總體面貌在很大程度

上仍將晦暗不明。

199

的確有些僧人是在相對和平、昌盛的時代捨身，但顯然，捨身更多地出現在危機時代，特別是在世俗勢力敵視佛教的時代。這在道宣的作品中表現得尤為顯著。我們看到道宣如何利用捨身者的傳記向北周法難的殉道者致敬，並認為他們影響了隋文帝時期佛教復興，使得唐代統治者不致進一步迫害僧團。視捨身為殉道並不是中古時期獨有的現象；明初僧人為保護教徒而獻身的例子，是個明顯的證據。捨身雖非佛教所允許的唯一一種、甚至不是最有效的一種抗議途徑，但卻有著綿延不絕的傳統。從國家以及自命的衛道士如韓愈等人的角度來看，熱烈到近乎迷狂的捨身，特別是為佛舍利獻身的做法，不僅有悖倫理，對公共秩序也構成了威脅。然而僧傳的編纂者卻能夠運用誇張、藝術的大乘經典語言緣飾這種血腥的行為，將捨身變成濟度一切眾生的宇宙戲劇的一部分。

本書中所見的僧徒苦行，可以向我們揭示中國大乘佛教性質及其演變的許多方面。讀者起初震撼於實踐者對身體採取的種種暴力行為，但其背後則是大乘經典中娓娓講述的有關自我犧牲的種種可怕的描寫。這些大乘文獻在中古早期不僅翻譯的數量巨大，接受的熱情也十分高漲。印度和中亞佛教文獻傳入中國的方式，使得中國從未形成完全確定的修行、戒律和教義體系。隨著文獻的相繼輸入，中國佛教徒必須自己整合相關材料。到五世紀初，中國僧人已經開始相信，通過修行可以成為菩薩和成佛。當他們將目光轉向經典，研究修行的要素時，纔發現修行不僅需要禪定和智慧，還要有崇拜儀式、獻身、廣大的施捨，包括完全或部分地獻出身體。《法華經》、譬喻和本生故事都許諾了最高的開悟作為修行的回報，並且詳細描述了那些血與火的磨練——前代聖賢經歷了這種種磨煉，

最終大徹大悟。由於脫離了印度捨身文獻的語境，那時的中國人根本無法意識到還有不按照字面意思去理解那些經文的可能。這不僅是中古早期的一個特徵，彼時中國的大乘佛教可說正在形成時期；我們在遲至十世紀末延壽的作品中，仍然可以發現這種意識，雖然他無疑是熟諳佛典、精通教義的。

從中古早期開始，佛教徒將這些文字從經典中提取出來，移植到中國的宗教土壤中。大乘經典的主人公在一定程度上被本土人物取代，其中許多男女僧眾成爲崇拜的中心。這類信仰的證據可見如下諸端：王公貴族、地方官員、甚至皇帝都對獻身者的舍利頗懷敬畏；說法人的殷勤勸導；信徒集會上神跡顯靈；甚至於在六世紀燒身者僧崖的例子中，捨身者有單行的傳記和民間歌謠流傳。<sup>6</sup>一些較晚的捨身者更得到國家的認可，最終被官方封爲地方神祇。顯然，這些僧人已被當成土生土長的菩薩。

在前面的幾章，我一再強調捨身的豐富內涵。它可能挽救了人類或其他衆生，或是仿效模擬了經典文獻中的菩薩。有時，成功的捨身被視爲獲得了無上的證悟；有時，它是通往西方淨土或者天堂的重生之路。少數捨身者被視爲救世主；有些捨身者或保護僧團不受國家摧毀，或捍衛家國免受內憂外患之害。有些捨身的僧人，帶來的是地方性的應驗，直接消除洪澇、饑荒、疾病、旱災。與佛教教義所教導的精神一脈相承，捨身是方便法門 (upāya)，形式極爲靈活，可以多方變通。

我在序言裏介紹過許理和指出的方法；如果我們要沿著這一方  
向宏觀地重新把握中國佛教，對中國佛教進行全面的重新評估之

---

<sup>6</sup> 詳見附錄一“僧崖”條。

前就必須注意到宗教景觀的複雜性，以及前面幾章提到的諸多細節。這祇是第一步。撰寫一部新的中國中古佛教史，不僅要重視大人物和偉大的思想，還須考慮這些思想如何影響信徒的身體、態度、宗教熱情和修行實踐，以及人物生活其中的物質材料（佛塔、石刻、造像）和活動場所（佛教名山聖地）。

可以說，中國佛教徒的身體實踐代表了佛教展演 (performative) 的一面，帶來了顯著的肉體上的後果：以斷指燃臂等形式改變身體形態，通過烙燒軀體、臂膀或頭顱，捨身者把佛陀的教導刻在皮膚上。他們留下舍利子、乾屍和不壞的舌頭。有的捨身者在挽救人、畜的同時，影響了見證人的生活，他們治癒疾病，或成功引導人們持素齋。捨身者據說在僧團遭受迫害之時保存了僧團，在大劫將盡之時阻止了災難，他們熄滅戰火，降下甘霖，拂退洪水。因此，他們的捨身並非簡單地出離此世，而是積極入世。這些行為雖是少數異人所為，但我希望我的研究已經說明，他們的捨身並不全是受了迷惑或者誤導。事實上，我想說的是，他們和中國其他佛教實踐一樣，牢固地建立在經典和教義的基礎之上，這些實踐大部分被理解為一項更廣義的計畫的一部分，即將普通人轉化為大乘經典中所稱頌的英勇、利他的菩薩。

對捨身的研究並不是現代學術人為強加的話題，不是刻意地專注於中國佛教中駭人聽聞、荒誕怪異的一面。就像我始終努力展示的那樣，自寶唱編纂的第一部僧傳以來，捨身一直都被視為正當的佛教實踐。中國的佛教作者並沒有將捨身邊緣化，而是嚴肅地把它視為成佛之路的一部分。如果我們拒絕用同樣嚴肅的態度來看待捨身，我認為這將是對該傳統和其中的主人公的極大不公。