

引 論

從 526 年 12 月末到 527 年 1 月初的幾個星期裏，東揚州若耶山上的一座寺院裏發生了一系列引人注目的反常事件。¹ 寺院及其周圍發出奇怪的聲響，又為各種顏色的光芒所照亮；成群的香客，以前所未有的數量被吸引上山，熱烈地參加受戒儀式；群鳥也以罕見的形式，表現出兇兆。處於這些貫穿自然界和人類社會的活動的中心的，則是一位僧人的入滅。

這一系列事件肇始於普通七年農曆十一月三日（526 年 12 月 22 日），其時該寺鐘自虛鳴。五天後，鐘又自鳴。二十三日（527 年 1 月 11 日），一位名叫道度（462–527）的僧人，邀請百位同道到山行道，僧俗三百多人回應，其中有 170 位從他受菩薩戒，正式皈

¹ 關於道度捨身的故事，我採用的是由蕭綱（503–551），即後來的梁簡文帝（549–551 年在位），所撰寫的碑文《梁小莊嚴寺道度禪師傳》。該文收錄於韓國碑銘集《釋苑詞林》卷一九三，《韓國佛教全書》第 4 冊，第 660–662 頁。道度傳又見於《弘讚法華傳》卷五，《大正藏》編號 2067，第 51 冊，第 24–25 頁；《法苑珠林》卷九六，《大正藏》編號 2122，第 53 冊，第 992–993 頁。

依大乘佛教。

在使這些他即將與之作別的大眾皈依、與他們共結善緣之後，道度就不再進食。他用一個僧人通常用來貯存洗澡水的澡瓶，每天從井中汲取不到一升的清水飲用。1月13日清晨，寺眾前來看望道度，驚奇地發現那個不起眼的澡瓶發出五彩光芒，雜氣氛氳。四天後，寺主及其他幾位僧人一同進入道度的禪室，看見一個龕中紫光外射。當天向晚，忽然有一大群鳥，約五、六百隻，飛臨寺院。它們落在寺院中的一棵樹上，不久又一起向西飛去。

這晚剛過二更，各色光芒照亮整個寺院，長達數小時。到了大約午夜時分，山頂上傳來敲擊石磬的聲音，還有人在念誦無常偈。僧人們聽到木柴開始燃燒時發出的劈啪聲，就爬上山頂，結果看見道度平靜地在大火中合掌面向西方，全身都被火焰吞噬了。

後來，當地刺史武陵王命人收斂和清潔道度焚燒後留下的殘骸，結塔埋葬。² 通過以如此精心的方式來收斂其屍骨，武陵王以與一位高僧地位相當的葬禮，來表達了他對道度的敬意（在中世紀中國，絕大多數普通僧人的屍骨，很可能都是被隨意地埋葬在不起眼的墳墓中的）。³ 即使在道度寂滅之後，這一地區也一直有反常事件發生。人們後來時常聽到山頂上有石磬聲，非常清澈。道度曾在其下坐禪的一棵大柿樹，已經枯死了10年，卻突然長出了枝葉。

從有關道度的碑銘和中世紀中國與其生平有關的資料中，我

² 碑文中提到的武陵王，可能是梁武帝（502-549年在位）的第八子蕭紀（508-553），參見他在《梁書》第55卷第825至828頁中的傳記。《梁書》第3卷第68頁載：“戊子（普通五年即524年7月17日至8月14日），以會稽太守武陵王紀為東揚州刺史。”譯者按：碑文原文作“武陵王紀”，故為蕭紀無疑。

³ Prip-Møller 1967: 178.

們能獲取的資料就這麼多，但我們能說清 1500 年前若耶山上究竟發生了什麼嗎？鑒於我們的材料都出於對神跡有濃厚興趣和信仰的中世紀作者之手這一事實，現在不可能發現任何有意義的“客觀”看法，或以一種能夠滿足二十一世紀讀者感受的方式重新構建這些事件了。不過，我們可以努力地理解道度的同時代人及此後的中世紀佛教徒是如何看待這些事件，以及他們是如何領會這些事件的意義的。道度之死，肯定對那些為之撰文或讀過這些文字的人產生過意義：這不是一個有心理疾病之人的偶發行爲，而是在前現代中國歷史上一再盛行的、深深紮根於中國佛教中的一系列觀念與理想的一次展現。

讓我們把目光從道度的最後幾天拉回來，沉思他的整個生命以體會他在中世紀社會中所處的地位。儘管現在少有人知，但是道度在當時並非藉藉無名；他有顯赫的宗教傳承，又與在六世紀前半葉統治南中國大部分地區並且護持佛教的梁朝王族，保持聯繫。在我們現有的資料中，道度在 66 歲時的死亡，被呈現爲他一生修行的圓滿，而非一件缺少計畫的荒唐行爲。在這些敘述中，他的激烈離世，被記錄爲具有宇宙意義的時刻，隨後大量的吉兆使其寺院及若耶山成爲神聖的所在。道度的形像 (*persona*) 或他的超常魅力，沒有隨著其肉體的焚燒而消失，而是在他燒身之後繼續被僧俗兩界的人們所記憶和頌揚。

關於道度的生平，現存最詳細的資料，是由梁朝王子、後來成爲簡文帝 (549–551 年在位) 的蕭綱 (503–551) 所撰 (或至少以其名義) 的墓誌銘。我們很幸運能有這通碑文——正如我們將要看到的，儘管許多捨身者都曾經有過爲他們撰寫的這類碑文，但祇有很少能夠保留下來。這篇罕見文獻，像許多僧傳一樣，以

傳主的出生地及姓氏開始；道度是平陽人，俗姓劉。⁴ 人們認為其祖先是著名的劉勃（卒於公元前 143 年），即漢朝（公元前 202—公元 220 年）的濟北王。⁵ 道度的祖父和父親都曾服務於北魏（386—574），這是一個統治中國北方達 150 年之久的外族政權，在很大程度上都護持佛教。道度 20 歲時（481）剃度為僧，在法王寺佛陀（Bhadra，卒年不詳）禪師門下修行。⁶ 道度以戒行淳直、喜居高山而聞名。他在 502 年首先到達梁國，駐錫靠近都城的鍾山定林寺，在其中禪修。⁷ 正是在這座寺院裏，他初步奠定了與王室的關係：梁武帝（502—549 年在位）的異母弟安成康王，變成了他的弟子。⁸

碑文顯示，道度從《法華經》中汲取了燒身的靈感。該經是大乘佛教的一部主要經典，除了其他被人稱頌的和影響深遠的故事外，還包含了藥王（Bhaiṣajyarāja）燒身這個最著名的文學典型。道度先前之渴望成為僧人，正是由於《法華經》的激發；此後在 518 年，他又抄寫了這部篇幅冗長的經文一百遍。⁹ 如此全神貫注、歷盡千辛萬苦地奉持《法華經》的行為，在中世紀的中國並不罕見；它們顯示出：中國佛教徒在搬演他們所想像的這部經的世界並使之成

⁴ 平陽位於現在的山西省臨汾市。

⁵ 劉勃的傳記，見《漢書》卷 44，第 2157 頁。

⁶ 中國推算年齡的方法是人在出生時為一歲。因此，中國的 20 歲相當於西方的 19 歲。這位佛陀（Bhadra）很有可能是作為僧稠（480—560）老師的佛陀跋陀羅（Buddha-bhadra）。參見 Chen Jinhua 2002: 152, n. 9。碑文裏提到城王寺，但據我所知並沒有這一名稱的寺院存在，我懷疑它是嵩山的著名寺院法王寺。感謝陳金華提示我這一解讀方式。

⁷ 鍾山即現在的紫金山，位於梁都城建康的東北部，瀕臨長江。

⁸ 參見《梁書》卷 22，第 341 頁：“安成康王秀（475—518），字彥達，太祖第七子也。”

⁹ 道度帶著這些抄本，加上 500 卷《涅槃經》及梁武帝賜給他的自著《摩訶般若波羅蜜經注解》，到北方傳揚佛教直到普通四年（523）。

為現實時是多麼的努力。

道度的淳直戒行為他贏得了梁武帝本人的欽重。在 526 年 1 月 11 日，他被允許在內道場單獨晉見梁武帝，解釋了他想做的事情及其原因。¹⁰

3 身為毒樹，實宜焚滅。厭此形骸，為日已久。願同喜見供養諸佛。¹¹

儘管初看起來，道度的陳述似乎充滿了典故，難以索解，但他實際上很明確地提到了《法華經》中的藥王菩薩。這個菩薩點燃自己的身體供養佛，以“一切衆生喜見菩薩”而聞名。梁武帝一定瞭解這個典故，也十分明白道度想做的事情，但是他並不同意：

必欲利益蒼生，自可隨緣修道。若身命無常，棄屍陀林，施以鳥獸，於檀度成滿，亦為善業。八萬戶蟲，不容燒燼。非所勸也。¹²

換言之，武帝給道度提出了另一種選擇：將身體作為一種布施，不是燒身，而是棄屍陀林施之鳥獸，豈不更好？

在我們分析高僧與虔誠的帝王這次交談的內容之前，這次交談本身的性質值得思考。這次交談的意義是多層次的：首先，它似乎呼應了印度佛教文獻，尤其是其中關於英勇的自我犧牲或“身施”

¹⁰ 碑文中所提到的“華林等覺殿”，亦即“華林”中被稱作“等覺殿”的建築。一個相關的例子，見《續高僧傳》卷十二，《大正藏》編號 2060，第 50 冊，第 469 頁中欄的慧覺（450–535）傳；該傳有譯文：Janousch 1999: 114. 陳金華（Chen Jinhua 2006b）在研究梁武帝的內道場時討論了這座建築。

¹¹ 《韓國佛教全書》第 4 冊，第 661 頁中欄。

¹² 《韓國佛教全書》第 4 冊，第 661 頁下欄。《弘讚法華傳》卷五，《大正藏》2067 號，第 51 冊，第 24 頁下欄行 21–24。

的比喻 (trope)。正像大沼玲子 (Reiko Ohnuma) 的分析所表明的：這類文獻中有許多關於菩薩宣佈要獻出 (dāna) 自己全部身體或部分肢體的故事。¹³ 無私而慷慨的菩薩常常遭到一些人的反對，試圖勸阻他不要獻出自己。¹⁴ 大沼玲子確定了四類反對捨身的人：第一種是官員和大臣，她把他們視為世俗政治利益的代表。¹⁵ 在印度故事中，菩薩不會屈從於這種力量，而是為了眾生的利益，無私而戲劇化地獻出自己的身體。世俗與超凡之間的這種特殊的緊張，不可能以同樣的方式表現於中國關於自我犧牲的故事之中。印度文獻中捨身的菩薩，通常都被表現為國王而非出家的僧人，他們因此擁有現世和力量的精神，而這是中國僧人所不具備的。

其次，武帝與道度之間的交談，提供了與中國佛教一個教義問題有關的簡潔事例。這個問題經常出現在捨身 (self-immolation) 史上，有時以“捨身這種行為是否適合僧人，尤其在與俗眾相比時”這種明確的形式出現。道度將其計畫中的燒身 (auto-cremation) 呈現為是在模仿佛經中的典型，即藥王菩薩，一位其激烈捨身在《法華經》中得到長篇頌揚的在家菩薩。我們將要看到，這個記載於東亞佛教最重要佛典之一中的榜樣，為許多捨身者提供了靈感、合法性和樣板。

梁武帝不允許道度燒身出於以下兩條具體的理由：(1) 道度最好是自然死亡而不是自殺之後獻出自己的身體；(2) 燒身實際上會傷害生活在身體中的寄生蟲 (八萬戶蟲)。第一條理由可能與道度所處

¹³ Ohnuma 1997: 1998.

¹⁴ Ohnuma 1997: 84–82.

¹⁵ Ohnuma 1997: 85.

時代和地域的特殊性有關，需要做一些解釋。它反映了中世紀早期在中國佛教徒中流行的喪葬習俗，即主要是讓死者的遺體暴置於野外，讓鳥獸食用，而不是埋葬或焚燒。¹⁶ 武帝的第二條理由——燒身必然會傷害許多寄生蟲——來自規範僧人行爲的戒律。¹⁷ 換言之，武帝對捨身的反對可能並不符合我們對一位帝王的預期：它們並不是以世俗的權威或儒家的道德爲根據，而是來自於流行的佛教習俗和戒律這些武帝顯然有濃厚興趣的宗教生活的方方面面。

在他的一些臣民面前，梁武帝有時也許會扮演謙卑的佛陀弟子的角色，但他依然是一位帝王。在上述會面中，我們很容易覺察出宗教與世俗權威之間潛在的緊張。¹⁸ 在中世紀中國這樣一個等級森嚴、組織嚴密的社會中，百姓很少被允許按照他們自己所選擇的生活而自由行動，而捨身的僧人總是對社會控制帶來潛在的威脅。國家很難寬恕或鼓勵自殺；除此之外，還有這樣的危險：英勇的（heroic）僧人可能會成爲威脅到政治穩定的崇拜的中心，或者至少分散對帝王的注意和支持。

正像我們所知道的那樣，道度違反梁武帝的敕令而燒了身。儘管他冒犯了君主，但這對武陵王和對蕭綱來說都不是一個問題，對於監督安葬其屍骨和撰寫碑文的官員來說也不是問題。國家與僧伽的關係在中世紀似乎並不是很明確的；當雙方以協商達到一個常常是不穩定的權力平衡時，他們又不得不經常適應快速變化的環境。

5

¹⁶ 關於這一習俗，參見 Liu 1998。該文後來以英語發表，見 Liu 2000。

¹⁷ 例如，《大正藏》第 23 冊中《十誦律》第 284 頁。關於佛教徒對燒身的看法，參見《法寶義林》第 6 卷第 803–815 頁中的“Dabi”條。Granoff 1988 討論了燒身過程中殺死寄生蟲的問題。

¹⁸ 關於梁武帝的佛教徒人格，參見 Janousch 1999 和 Chen Jinhua 2006b。

但是，僧伽與國家之間的關係或一位僧人與其統治者之間關係的緊張與調整，並不是能從該故事中引出的惟一主題。我們還能在這些材料中發現一些矛盾和片斷：它們為中世紀中國宗教的狀況提供了誘人的一瞥，我們將在本書中詳加探究。例如，道度為其行為在佛經中找到了一個輝煌的先例，但很明顯地他選擇的是秘密燒身。並且，他的捨身是他最後行為之前、當中及此後出現奇跡的原因。甚至還有證據顯示對道度死後的崇拜：他的屍骨被當成聖物，山頂能聽到清澈的石磬聲，枯樹重生枝葉。最後，道度甚至在其顯然違反了帝王敕令之後，還保持著與王室的緊密聯繫。

在道度虔誠誦持並且在他多次抄寫後一定會爛熟於心的《法華經》中，藥王燒身不是在山上悄悄地進行的，而是作為供養佛的公開行為。正像我們將要看到的，中國的燒身常常採取廣為宣傳的表演形式，在情緒激昂的觀眾面前行之如儀地展開。但是，道度和其他人以一種較為隱密的方式而獻出他們的身體這一事實表明：僧人捨身，有時會面臨著對他們計畫的激烈反對。

捨身與感應

道度的碑銘和其他許多有關燒身的記載，都對傳主去世（或遷化）的時間不甚措意，反而特別關注記錄祥瑞，這提醒我們注意關於燒身的性質與功效的基本假設。儘管我們在道度的傳記中並未清晰地發現這一假設，但捨身好像是被按照“刺激—反應”或“感應”這一廣泛存在於中世紀思想各個方面的模式來理解的。¹⁹ 正如夏復

¹⁹ 對“感應”的最全面的討論，可參見 Sharf 2002: 77–133.

(Robert Sharf) 所論：“感應的概念出奇地簡單：同類物體彼此共鳴，就像一對齊特琴(zither)*上兩根同調的弦一樣。”²⁰ 在道度燒身前、後和過程中所發生的奇跡，表明他的行為激發了(感)宇宙的反應(應)，因而證明了他的燒身是靈驗從而是“正確”的。捨身非但不是一種破壞性力量，反而是一種與中世紀人們生活的宇宙高度和諧的行為。

6 正如我們將看到的，感應模式為我們提供了一種方式，由此可以理解我們將要討論的捨身的許多例子。但是，在應用這一模式時，我們需要注意感應可能同時在幾個層次上發生。首先，在人類社會中，上、下級之間(典型者如統治者與其臣民之間)的相互作用，以統治者對人民的需求做出反應為基礎。感應的這一方面，有助於我們理解為何皇室成員如此敬重地處理死去的道度：他們承擔不起忽視或蔑視其行為之真誠的後果，以免被認為是違反了宇宙和人類秩序。

其次，感應決定了天人關係：人類的行為和情感，被認為能夠並且確實帶來了自然的反應和變化。因其無私因而是最為真誠的行為(比如捨身)，將會促使自然界按照該祈請者的意願做出反應。我們在有關捨身者的記錄中，將看到許多諸如此類的例子：他們燒身是為了祈雨，或者解救饑荒等其他災難。

再次，人與佛的關係，在中國也被視為由感應決定的關係之一。中國佛教徒在大乘經典諸如《法華經》中找到了這一觀念：諸佛和

* 齊特琴是一種民間音器，流行於奧地利的蒂羅爾好巴伐利亞。它由一個扁平的木質共鳴箱，上面張以4或5根旋律弦和多達37根的伴奏弦組成。旋律弦靠近演奏者，用左手指上的撥子彈奏。伴奏弦可用任何一手的手指撥奏。——譯者注。

²⁰ Sharf 2002: 83.

諸菩薩能夠以不同的形式化現於人間，對人的需求做出反應。在我們將要討論的材料中，經常有暗示甚或有時是公然的宣告：捨身者事實上是高階菩薩，他們的現身是爲了以一種適應時代的方式弘揚佛法。同時，捨身也提供了成佛的一種方式，這是爲《法華經》和其他大乘經典所承諾了的、對無私地捨身這一刺激的一種反應。

捨身歷史

“捨身”之理念與實踐貫穿了從四世紀末到二十世紀初的中國佛教傳統，道度的故事僅僅是這一漫長歷史的一部分。在這約1,600年間，我們有幾百位僧尼和居士的故事，他們出於各種原因，以不同的方式供奉了他們的身體。他們代表了中國僧伽的所有人等：禪師、傑出注疏家、勸化者 (proselytizer)、行奇跡者 (wonder workers) 和頭陀僧，以及其他普通的或無名的僧人和俗衆，都實施過這種行爲。捨身者的行爲通常都被大量的觀衆見證；政府官員，有時甚至是皇帝，都親自見證其最後時刻，埋葬聖骨，並且撰寫頌詞以讚頌他們的行爲。燒身行爲常常是一種戲劇性十足的壯觀場面，其實施和追憶緊緊抓住中國佛教徒的想像。

通過檢查對捨身者的描述、他們的動機和有關他們的故事的文學技巧，將有助於我們更好地理解佛教中身體的功能這一更大的議題。我們將會發現捨身不是必須爲之辯解的一種越軌行爲，而是提供了一條通過身體 (bodily) 或肉體 (somatic) 覺悟並最終成佛的途徑。這一道路看起來與得到了西方佛教研究者最大關注的、強調心之修行 (諸如坐禪和習慧) 的救世之學迥異。然而，正如我們將看

到的，這是一條被許多中國佛教徒視為行之有效的解脫途徑。

中國佛教中捨身的非比尋常的歷史，仍未得到學界較多而持久的關注。幾位佛教研究奠基者在諸如概述“自殺”時對此已經有所觸及；儘管如此，迄今為止，在西方語言中研究捨身的祇有三篇短文：發表於上世紀 60 年代初的謝和耐 (Jacques Gernet) 和冉雲華 (Jan Yün-hua) 的論文，以及更近期我的論文。²¹ 冉雲華和謝和耐的開創性研究所用的原始材料範圍相當狹窄；鑒於過去約 40 年中國佛教研究中已經取得的進步，他們的研究現在都有點過時了。我自己的文章，特別關注了疑偽經在燒身及其他燃身行為中的作用。在船山徹於最近發表其對中世紀早期捨身的詳細研究論文之前，日本在此領域的研究，多半簡短且範圍狹窄。²² 至於中國學者，他們直至上世紀 90 年代末期纔開始對捨身有了興趣。²³

²¹ Gernet 1960, Jan 1965 和 Benn 1998。謝和耐 (Jacques Gernet) 的文章，促成了讓·菲利奧紮 (Jean Filliozat) 發表了他自己對印度文獻中燒身的研究 (Filliozat 1963)。Orzech 1994 和 Raveri 1992 對冉雲華 (Jan Yün-hua) 和謝和耐研究的材料進行了理論上的反思。研究過佛教中的自殺包括捨身的，還有 La Vallee Poussin 1919 和 Lamotte 1965，後者後來譯成了英語即 Lamotte 1987。Lingat 1965 簡略地論及了泰國的自焚。

²² Funayama 2002。顯然，沒有多少學者追隨名畑応順的著作 (Nabata 1931)。Mizuno 1963 祇有短短一頁篇幅，Okamoto 1974 祇是一個引論。明神洋 (Myōjin Firoshi) 的兩篇短文 (1985 和 1996) 提供了本書中沒有的很有趣的材料。Naitō 1986 探討了日本的捨身和其他有關的行為。

²³ 參見 Lin 2001；又見 Cai 1996: 85–88 對尼衆捨身的論述。Yan 1999: 147–159 對捨身與中國密教之間的關聯提出了一些有趣的見解。張勇 (Zhang Yong 2000, 尤其第 341–350 頁) 在 6 世紀民間崇拜領袖傅大士的背景下游論了捨身。

捨身術語

“捨身”是學者們最常採用的一個術語，用來指代我們所感興趣的這一系列行爲，不過也許我們有必要注意一下這個詞的含義。在其最嚴格的意義上，它的意思是“自我犧牲”，來源於拉丁語的 *molare*，意爲“以穀物獻祭”。它的意思並不是自焚，儘管這一術語現在通常在這一意義上使用。²⁴ 在記著這些用法的前提下，我將採用“燒身”（*auto-cremation*）指代焚燒身體的行爲，而“捨身”（*self-immolation*）指代我們將要討論的更加廣泛的行爲，諸如溺死、絕食而死、用身體餵食野獸或昆蟲等等。我們的材料中，常常出現三個漢語詞彙，它們多少可以交換使用：“亡身”，意思是“失去或捨棄身體”，或者可能是“忘記身體”；“遺身”，意思是“放開、放棄身體，或忘身”；和“捨身”，“放棄或捨棄身體”。這裏的“身”（*body*）一詞也指“自我”（*self*），或作爲整體的個人。這些雙音複合詞（*binome*）也被用於翻譯印度佛教文獻中的術語，如 *ātmabhāva-parityāga*（自體圓滿）、*ātma-parityāga*（不惜身命）、*svadeha-parityāga*（施自身命）等。²⁵ 因此，至少在教義層面上，“捨身”可被視爲不執著於虛假的自我這一更爲普遍的佛教理想的一種特殊表達。“燒身”通常以諸如“燒身”（*burning the body*）和“自焚”（*self-burning*）的形式來表達，但是，這些術語在大多數情況下都用於描述而非用作概念。也就是說，在我們的文獻中，燒身被視爲一種捐棄自我的方法，而很少被

8

²⁴ 參見 King 2000: 148, n. 6。作者選擇這個詞以“指代出於宗教動機而燒身的自我犧牲”。

²⁵ 參見 Funayama 2002: 349–348（日本期刊反向標記頁數）。

作為一種獨立的修行方式或其本身即為一種理想來看待。

為了理解捨身這一肉體之道如何被看待和實施，我們將不得不認真地利用大量至今尚在很大程度上未被學術界所觸及的資料。為了理解捨身行為意欲何為以及如何被記憶，我們將首先在中國中世紀社會與宗教環境中，然後在中國佛教後期發展的背景下，對其進行探討。

捨身或放棄自我在中國歷史上有各種形式，而且並不是所有形式都涉及到死亡或自殘。²⁶ 例如，在佛教與道教的文獻與碑刻中，“捨身”與詞語“受身”成對出現，表示無盡輪回裏在一生的盡頭所發生的事情——當人捨棄一個身體時，他又獲得另一個身體。²⁷ “捨身”還相當於另一個普通的佛教術語“出家”，字面意思即“離家”，成了一名僧或尼。在一個更極端的例子中，虔誠的梁武帝多次捐身為僧伽之奴，而他的大臣們祇得付出巨額贖金將其贖回。²⁸ 這種並不罕見的身體供奉，也被稱為捨身。

但“捨身”還包括一系列廣泛的、更為激烈的行為（它們並不必然導致死亡）：將身體餵食昆蟲；割下自己的肉；燃燒自己的手指或手臂；在皮膚上燒香；餓死自己，一塊一塊地割自身肉至死，或自溺而死；從懸崖或樹上跳下；將身體餵食野獸；肉身不腐（self-mummification，為死亡先做準備以致屍體不受腐蝕）；當然還有燒身。因此，儘管本書題名為“*Burning for the Buddha: Self-Immolation in*

²⁶ 對“捨身”各種意義的最完整的討論，參見 Funayama 2002，尤其是第 351–346 頁。

²⁷ 參見 Funayama 2002: 348–347，其中所引這一用法的一些例子。

²⁸ 參見 Funayama 2002: 321–320 頁和 Gernet 1995: 245–245。

Chinese Buddhism”（中國佛教捨身攷），但它並不僅僅是關於燒身的研究，而是對一種更廣泛的、包含或關於身體的宗教修行方式的研究。我們將要看到，這種方式無論如何不是靜態的，它不斷地被實踐者和那些講述他們故事的人所塑造和重塑。有時燒身被塑造為捨身的最主要形式，有時又退回到背景之中。

捨身在中國

捨身概念的流動性，部分來說是出於歷史的偶然：在中古中國佛教徒所能看到的經典文獻中，對它並沒有前後一貫的定義或解釋。同時，它也是中國佛教作者著述方式的結果。在本書我們將要討論的三類歷史角色——修行者、傳記作家和高僧傳的編纂者——中，在把捨身作為中國僧尼的一種修行實踐這一創造中，編纂者的作用最為重要。通過將高僧的個人傳記安排在“遺身”這一標題之下，他們從多樣的修行中創造出了一種統一的樣式；但是，在他們對此分類的思考中，他們常常不願為他們所創造的這一傳統劃出明確的界限。確定哪些行為構成捨身，捨身需要具備哪些精神狀態，以及捨身目的究竟為何，這些困難不僅是我們現在作為學者所要面對的問題；它們也困擾著曾經更深入地介入捨身者的那些佛教著述者。

在我們的研究中，將會反覆出現兩個相關的問題。第一，為何這些編纂者要把他們所編寫的這些傳記放在一起？第二，如果寺院的戒律譴責自殺，他們如何為把捨身者的傳記作為高僧的傳記（即僧尼行為之模範）而傳播而辯護？對於這些問題，並沒一個簡單或唯一的答案。佛教著述家們總是糾結於這些問題，同時也經常關注

其他一些形成他們關於可仿效行爲之觀點的問題：國家對作為整體的僧伽和對某類修行方式的態度；佛典中呈現的正統教義；中國去印度朝聖者所報告的正統行爲。這些因素和其他因素一起，影響了那些著錄捨身者的看法。

10 在以下章節中，我試圖通過較為詳細地檢討文獻與實踐，對捨身這一複雜的概念給予歷史性的描述。通過把對捨身的更深的理解，重新整合進我們有關中國佛教實踐這一更大的概念中，我們也許能對佛教傳統作為整體得到一個更為豐滿的圖景。通過深入地研究中國佛教中身體如何被利用的一些具體例子，我們對於身體在宗教中的可能性，也會得到更為廣泛的理解。

在捨身的各種形式中，燒身似乎主要是中國佛教的創造，於四世紀晚期首次在中國出現。儘管印度似乎曾經有過一些燃燒其身體的修行者，但正如由中國僧傳所記載與讚美的一些獨特僧尼的行爲所證實的，佛教徒的燒身在中國纔成爲一種清晰可辨的修行方式。²⁹ 就我們所能辨別的而言，捨身不是一種對印度實踐的繼承或改造，而是在中國土地上的建構，吸收了包括對一部印度典籍（《法華經》）的特殊解讀和本土傳統——比如燒身祈雨這一遠在佛教傳入中國之前即已存在的實踐——的各種觀念。³⁰ 燒身的行爲，被中國疑偽經的製作、燒身者傳記的寫作與將這些文獻作為英勇行爲的典

²⁹ 最為西方所知的印度燒身者，是在亞歷山大帝國時代（公元前 356–323 年）燒身的印度秘密信仰修行者卡蘭諾斯（Kalanos）和奧古斯丁時代一位沙門凱加斯（Khegas）。他們二人的行爲，都被地理學家和歷史學家斯特雷波（Strabo，公元前 64 或 63 年 – 約公元 21 年在世）記錄了下來，參見 Filliozat 1963: 35。有關印度薩蒂（sati，寡婦燒身）的行爲，參見 Weinberger-Thomas 1999。

³⁰ 參見 Benn 1998。

範而收入大藏經，所強調、辯護和渲染。隨著時間推移，更多的傳記被創作和搜集起來，而這些事例在數量和種類上的增加，則進一步為這種實踐提供了合法性。儘管非佛教修行者的極端苦行在印度佛教文獻中屢見不鮮，在當代印度宗教生活中也處處可見，但在中國，燒身成了所有種類佛教徒都可以選擇的一種實踐方式。³¹

因此，捨身可以被視為佛教中國化這一宏大進程的一部分。近年來，關於這一進程在教義的探討比較深入，因而我們現有具有更好的認識和理解。³² 對於捨身的研究，則為我們提供了一個機會，不僅可以檢討高僧們以何種方式理解他們在佛教文獻中所發現的複雜的救世學說，而且還可以探討佛教觀念和理想被付諸實踐的各種方式。在以下章節中，我們將看到中國佛教徒在活著和死亡時所實施的多種身體修行。我們將試圖理解，這些男人和女人，為何和如何力求以其身體在中國移植和實踐佛陀的教誨。有一點也將愈加明確：他們以身體進行的修行，不是越軌、異端或變態，而是在中國土地上成為菩薩這一嚴肅努力的一部分。

關於捨身的研究，對於前現代中國佛教這一更為宏大的圖景能貢獻什麼？20 多年前，許理和 (Erik Zürcher) 以三種悖論的形式，對該領域的狀況有一個十分重要的評論：

11

首先，我們對作為一種歷史現象的中國佛教的看法，被我們所擁有的豐富的文獻資料嚴重地“遮蔽”了。其次，

³¹ Lin 2001 討論了中國人所熟悉的印度佛教經典中所記載的非佛教徒所從事的各種苦行實踐。

³² 我在這裏僅想提及三部關於佛教中國化的重要著作：Buswell 1990, Gregory 1991 和 Sharf 2002。

如果我們想定義什麼是中世紀中國佛教的正常狀態，我們應該聚焦於那些看起來似乎是“反常”的事情上。再次，如果我們想要豐滿我們有關何為中國佛教的圖像，我們不得不到中國佛教之外去尋找。³³

在本書中，我自始至終努力將許理和的建議牢記在心。通過將注意力集中在捨身實踐中，我們可以衝破佛教徒所編著的、模糊了我們對這一宗教總體形態觀察的大量材料。作為一種明顯“異常”的實踐，捨身使中國佛教正常的（或規範的）狀態更為鮮明。最後，為了理解本研究中捨身的政治與社會背景，我力求既利用歷史編纂學(historiographical)資料，也利用佛教材料。

對捨身，並無統一而簡單的解釋或闡釋。捨身的例子不是祇被記錄和歸檔，而是繼續激發讀者和聽眾。僧尼、皇帝和官員在不同時間以不同方式思索這一實踐。大體而言，佛教徒傾向於支持那些捨身以作虔誠供養的同道，而文人學士（至少在公開場所）則通常鄙棄或非難此類實踐。但是相反地，我們也將看到參與捨身崇拜的許多文人學士，以及激烈地反對這一實踐的一些佛教僧人。捨身帶來了宗教內部以及社會上的緊張。在某種意義上，任何事例都得單獨解決，其中地域差別明顯。對捨身者的崇拜，既是地方的——在特定地點以聖壇、佛塔、圖像和石碑來讚頌——又通過僧傳集成，以及更為流行的、對特定經典如《法華經》的崇拜的讚頌，而具有普遍性。因此，對捨身的研究，要求我們從多重視野來審視中國佛教。

³³ Zürcher 1982a: 161–162.

資料來源

這裏所研究的材料，很多都保存在高僧傳這一文獻體裁集成裏。這些集子中的捨身者傳記，大部分以為傳主所作的碑文，而不是以神幻故事和奇聞逸事的材料為基礎。這些碑文有的還被保存在其他文獻集中，或者其石碑依然存在，但在大多數情況下這類物證都已經遺憾地消失了。幾部高僧傳，尤其是第一部《高僧傳》，在很大程度上以由著名文人（通常是中世紀的貴族）所撰寫的碑文為基礎，因此毫不奇怪他們都強調僧人與朝廷的聯繫。³⁴ 很難獲得有關中古中國普通百姓日常行為的有關資料，我們的大部分資料也很遺憾地對這些事情未作記錄。因此，本研究不妄稱提供了一種“大眾”佛教實踐（但是我們希望定義這一術語）的描述；它的大部分重心，放在了如道度這樣的精英僧侶身上。

12

迄今為止，對捨身的研究，在很大程度上集中在一部日本於二十世紀初葉編撰的《大正藏》所提供的材料上，偶爾也會在保存中國世俗文獻中的大量材料中尋求支持性證據。這版漢語大藏經當然包含許多可以用來重構中國佛教實踐歷史的有用材料，但是，其編者所選擇的文本所呈現的，可能是從晚期日本宗派角度觀察中國佛教史的、有點片面的圖景。更直接的問題在於：《大正藏》中有關捨身的傳記，祇搜集了較易獲得的、大約從 350 年至 988 年間的資料。在如惺（約 1617 年在世）編纂的《大明高僧傳》（《大正藏》

³⁴ 關於這點，參見 Shinohara 1988: 122. 對碑刻資料對中國佛教研究的重要性，參見八木宣諦 (Yagi Sentai 1981, 1982, 1983) 的著作。更為晚近一些的，請注意 Ding 1998.

第 50 冊第 2062 號) 中，由於缺少此前三部《高僧傳》中都有的捨身這一範疇，尤其導致了一種錯誤印象：或者捨身自十世紀以降很少發生，或者在佛教文獻中很少被記錄。³⁵ 事實上，當我們查閱其他版本的漢語大藏經的材料時，立刻就會發現在五代(907–960)末期以後，從宋(960–1279)、元(1279–1368)到明(1368–1644)和清(1644–1912)，捨身一直在持續進行而且也在被詳細地記錄著。捨身不祇是後來為其他形式的崇拜所取代了的、中世紀的虔信形式；它至今依然重要：儘管燒身在中國現在已經非常少見了，中國與韓國的僧俗還在通過燃指來進行供養。³⁶

13 無論我們如何辛勤地搜集材料，我們都不能假定捨身在這些“原始材料”中等待著被揭露；相反，是它們的編纂者，通過把各人的傳記歸置於這一標題之下，把捨身創造成了一種知識的對象並使其流傳下來。例如，同一傳記在不同的集子中就可能被安排到不同的類別裏，靜藹(534–575)的情況就是如此。在《法苑珠林》(由道世[596?–683]編纂；序作於668年)中，他被歸類為捨身者，但在道宣(596–667)的《續高僧傳》中，卻被當作護法者。³⁷ 這些集子也沒有聲稱它們是詳盡無遺的；我們要找到幾部《高僧傳》都沒有收錄的捨身者的簡短介紹，並不困難。³⁸

³⁵ 參見 Jan 1965: 265.

³⁶ Buswell 1992, 第 198 頁指出燒身在當代朝鮮“極其少見”，但有許多僧人燃指(第 195–197 頁)。至於當代中國的燃指，歐陽慈住(Raoul Birnbaum)在過去幾年中一直與我分享有關這一問題的知識。

³⁷ 《大正藏》第 2122 號，第 53 冊，第 994 頁下欄–995 頁下欄；《大正藏》第 2060 號，第 50 冊，第 625 頁下欄–627 頁下欄。

³⁸ 例如，在與仁壽年間(601–604)舍利分送有關的感應中，曾簡要提及一個孩子能誦《法華經》並燒身至死。參見《廣弘明集》第 17 卷，《大正藏》第 2013 號，第 52 冊，第 215 頁下欄。感謝陳金華提供這條材料。

正如我們要看到的，捨身一直是一個有一定彈性的範疇，在單個的捨身者傳記中對此通常不會有非常明確的表述。僧傳的編纂者們，也在討論這一實踐的“論”中採取了一種慎重態度。因此，我們不應以一個何謂捨身的先驗設定開始，然後挑選出能夠證實這一假設的文獻材料；我們應該讓這一實踐的輪廓，從材料中自己浮現出來。接下來我們的工作可以被認為是一種文本民族志 (textual ethnography)，它對背景、時間、地點和細節非常敏感。定義捨身之意義 (或多種意義) 的任何嘗試，都必須以對那些最初看起來祇是偶然的大量細節的徹底探究為條件。

大乘佛教文獻中的捨身

對於像道度那樣的捨身行爲，傳記作者經常將其描述為好像是以對某些文獻 (尤其是記錄釋迦牟尼前世生平與行跡的本生故事和《法華經》) 的字面 (literal) 理解為基礎。但是，人們會問：除了按字面意義理解外，中古早期的中國人，還能怎樣理解這些英勇的故事呢？尤其是，大乘佛教文獻把成就菩薩的藍圖呈現給了中國人，其中一再清楚地指出，這些極端慷慨的行爲是此一過程中必不可少的部分。例如，為中古中國人所熟悉的、最有影響的大乘佛典之一的《大智度論》(其作者據稱是偉大的印度思想家龍樹 [約 150–250 在世]) 指出：

云何名結業生身檀波羅蜜滿？答曰：未得法身，結使未盡，能以一切寶物、頭、目、髓、腦、國、財、妻、子，內、外所有，盡以布施，心不動轉。³⁹

換言之，按照常常被中古中國佛教徒所參考的那些佛經，菩薩在開悟（獲得法身）之前很久，就要不動情感地獻出自己的身體甚至自己的所愛。《大智度論》接著詳細講述了如下故事：須達拏（Viśvantara）太子，他因以其二子和妻子布施而聞名；薩婆達（Sarvada）王，因被篡位失國，把自己捨給了一個貧窮的婆羅門以使後者能從新王那裏得到獎賞。還有月光（Candraprabha）太子，獻出自己的鮮血和骨髓以治療麻風病人。⁴⁰ 這些英雄的故事，都是被當作事實作為布施的範式（paradigm）呈現出來的。因此，中古的中國讀者，確實不應為這些最初創作於一個迥異於他們自己古典遺產的文學環境中的故事而受責備。

這種差異，對於能夠廣泛地查閱各種文獻資料的二十一世紀的學者來說，是再明顯不過的了，但在那個時代則幾乎不可能被覺察。中國佛教徒對大乘佛教教理的接受，不是以一套完整的、配有教程和閱讀指南的文集為基礎，而是在許多世紀裏一步一步地逐步進行的。這一事實大概祇能造成解釋問題，後者與他們試圖弄懂這些分歧很大的、常常是完全矛盾的材料這一真誠願望一起產生的。中古中國佛教徒沒有認識到大乘佛教文獻祇是其中一部分的、更為廣大的印度文學的存在，所以當他們看到它時，就無法辨認出印度的修辭手法。但是他們敏銳地意識到這些珍貴的教誨出自佛陀本人的金口。他們能夠指出，在佛經中許多地方，佛陀都在或明或暗地教導他們去做他們以及他們的同胞以如此高的熱情去做的事情。

³⁹ 《大正藏》第 1509 號，第 25 冊，第 146 頁中欄。

⁴⁰ 在 Lamotte 1944–1981，第 2 卷，第 713–723 頁中有該故事譯文以及它在各種語言的藏經、圖像和二手研究中的資料。

貫穿本書的一個重要主題，是探究為佛經所描繪、佛教藝術所呈現的神異世界，是如何在中國土地上紮地生根的。比如說，這點可以從早期僧人對本生故事和《法華經》的仿倣發展至後期在中國與文殊菩薩直接相遇而無需仲介，以及越來越流行的高僧人體自燃 (spontaneous combustion) 中看到。我們也可以通過注意僧傳中對舍利的提及來追蹤這一過程。概括地說，在早期的記載中舍利很少出現，後來佛舍利開始發揮重要的作用，但是到了十世紀，捨身者自身通常被描繪為能夠產生數量眾多的舍利，有時甚至在活著時就會產生。我把持續變化的舍利性質，看作中國僧人對他們在中國成就菩薩越來越自信這一持續發展過程的一部分。禪宗的興起祇是這一過程最有名的例子，而本書可以揭示發生這一過程的其他方式。

本書的內容和範圍

遺憾的是，本書限定的範圍意味著許多有趣的例子都不得不得被捨棄。例如，我不會詳細地討論神異人物柳本尊，他大約在九世紀末十世紀初活躍於四川西部。在大足和安岳縣，各有精美的他的“十煉圖”(煉指、立雪、煉踝、剜眼、割耳、煉心、煉頂、斷臂、煉陰、煉膝) 浮雕。⁴¹ 我祇是附帶地提及傅大士 (傅歙, 497–569) 大量追隨者的燒身。⁴² 我沒有機會討論宋代天台高僧四明知禮法師 (960–1028)，他在 1017 年“結十僧，修法華懺三年，懺滿共焚。” 儘

⁴¹ Howard 2001.

⁴² 傅歙生平的這一方面，在 Hsiao 1995 中有所討論。相關的漢語文獻，參見 Zhang Yong 2000.

管他在此事上與文士楊億(974–1020)有長篇通信，但最終沒有實施這一計畫。⁴³ 在正史上還有捨身和燒身的其他例子，但我沒有去繼續尋找，因為它們與我選擇研究的例子沒有直接關聯。⁴⁴

我還知道有兩個偽造的燒身例子。據稱一位唐代(618–907)的無名僧人與著名的將軍李抱真(733–794)密謀，通過上演一場假燒身來哄騙虔誠的布施者。計畫是這樣的：當這位僧人從房屋下面事先鑿好的地道悄悄溜走時，將軍收走旁觀者捐獻的財物，點燃柴堆。但是結果卻是將軍派人填塞了地道，使這位僧人難逃一死，也不再可能與其分贓。⁴⁵ 另一故事來自日本有名的教育故事集《沙石集》(1279–1283)。來自常陸國(Hitachi province)的一位年老的在家信徒認識一位“托鉢僧”，後者靠表演“身燈儀式”(Body Lamp Ritual)過著相當不錯的生活：他把一具假屍首用木柴蓋上，然後從地道逃走，溜進人群，得到布施的錢和米。有一次，這位僧人勉強得以逃生。後來，他遇到了一位明明看見他被燒死的虔誠的在家信徒，這位僧人就再一次愚弄他，讓那位信徒相信他自己已經死了，他們祇是在再生前的中陰中相見。在使那位信徒相信他能使其復

16

⁴³ 《四明尊者教行錄》卷一，《大正藏》第1937號，第46冊，第898頁上欄9行–901頁上欄。

⁴⁴ 以下是幾個相關的例子：1)《舊唐書》第189卷，第4961–4962頁和《新唐書》第199卷，第5659–5660頁的郎餘令(卒年不詳)傳：郎餘令為幽州錄事參軍，其下屬想看一位游方僧人自焚，郎堅持其為詐偽。他抓來僧人審問，後者果然招供。2)《南史》第32卷，第833頁和《宋書》第46卷，第1400頁的張淹(?–466年在世)傳：“東陽太守，逼郡吏燒臂照佛。百姓有罪，使禮佛贖刑，動至數千拜。”)《宋史·孝義列傳》第456卷，第1304–1305頁：朱壽昌(1070年後去世)與母親分離，在尋找母親的過程中，他灼背燒頂，刺血書寫佛經。

⁴⁵ 參見《尚書故實》卷1，第12頁。MacGowan 1889: 9–10頁對此有概述，但未說明出處。

活之後，托鉢僧偷了他的衣服。⁴⁶

但是撇開這些事件不談，還有大量的材料需要我們研究。因為本書想要寫成一部捨身史，它的六章或多或少是按時間順序來安排的。第一章詳細研究了最早的捨身記載，這些記載來源於五世紀的高僧或尼的傳記。第二章探討了《法華經》（以及相關大乘文獻）作為中世紀中國燒身靈感來源的重要性，而且研究了《法華經》信奉者傳記集中出現的捨身例子。

到六世紀，中國佛教徒已經有了大量的翻譯文獻，以及日漸增長的、像捨身這樣固定下來的實踐可供利用。一些人越來越清楚地意識到，僧伽竭力想在中國土地上移植和培育的佛陀教誨，不僅受世俗力量的威脅，而且由於他們自己與佛陀的時間間隔在不斷拉大，也在失去其有效性。在第三章，我探討了新近統一的帝國政治現實與對佛法衰落的擔憂，如何影響了捨身的實踐。

儘管本書大部分篇幅集中在傳記資料中所記載的身體實踐上，但是為中國僧人所闡釋的捨身在教義和倫理方面的問題也值得考慮。十世紀僧人永明延壽（904–975）對捨身特別有趣的辯護，構成第四章的核心。儘管道世在七世紀中葉已經對這一實踐提出了熱情洋溢的辯護，延壽的著作則從教理方面提供了我們現在所擁有的、對捨身最為充分的討論，因此值得展開討論。

到八世紀，捨身在中國已經成為牢固地確定下來了的實踐。但是，唐末和五代時期帝國的日趨動盪和分裂狀態，意味著它常常被用於直接的地方目的或者支撐搖搖欲墜的帝國。第五章檢討了這一

⁴⁶ 參見 Morrell 1985: 279–280.

常常混亂時期的捨身例子。

17 在第六章我梳理了捨身從宋朝至民國早期——亦即從十世紀至二十世紀初——的後期歷史。這一漫長時期所保留下來的各種例子顯示，捨身依然是一種根深蒂固的佛教實踐形式，並且依然向新的解釋可能開放。我尤其注意到在中國歷史上一些危急和創痛的時刻——諸如 1126 年華北落到女真金國手裏、1644 年明朝的滅亡和 1911 年中華帝國的終結——捨身的類型。在結論中，我對捨身在中國佛教史上的重要性提出最後的反思，並提出建議，重新思考我們關於中國以及東亞宗教實踐的視野。

本書有兩個附錄。第一個附錄按照它們在傳記集中最初出現的順序，提供了我所研究的所有傳記的提要。爲了使讀者對捨身者的傳記是如何在僧伽之外傳播有所瞭解，在附錄中，我提供了包含在諸如《釋氏六帖》和《六學僧傳》等流行的佛教類書中的傳記細節。我也把《弘讚法華傳》——一部重要的以《法華經》爲中心的虔誠修行的唐代類書——裏的傳記呈現在這裏。

18 第二個附錄，完整地翻譯並評注了前三部《高僧傳》編纂者對捨身所作的批評性評論。我之所以提供譯文，是因爲這些評論中的典故和微妙論點很難被概括。我認爲，準確地理解這些人對那些他們所記載的行爲說了一些什麼，對我們來說十分重要。