

燃指焚身^{3/4}_{3/4}中國中世法華信仰之一面向

Self-burning of Fingers and Body—One Important Facet of The Lotus (法華) Belief in Middle Age of China

林惠勝

Lin Hui Sheng

摘要

自佛教傳入中國以來，面對完全不同的文化環境，如何被接受、信仰，成為當時佛教傳播最重要的問題，佛教僧徒也無不盡力於此。上層的知識階層，從譯經活動、格義佛教到判教的建立，歷歷可見佛教中國化的痕跡。然而除了知識階層的傳播外，經由經師、唱導師、說法師、俗講僧、遊行僧、邑師、社僧為名，對佛教的喧講倡化，展開了佛教的民眾化運動，使佛教廣泛的深入庶民社會中。在士人筆下的遺棄中，呈現一番不同景象的以普泛庶民為中心的佛教信仰世界。

「燃指焚身」是中世紀以來，佛教信仰的一個重要面向。它一方面表現對宗教的虔敬，一方面象徵大乘菩薩行的「利他」精神。直至今日，我國佛教的傳戒，猶有於頂燃香，燒「香疤」的制度。作為一種捨身行的「燃指焚身」，或許從理性的檢証，它是非理性的迷信，自殘身命的行徑，更是驚世駭俗。然而就宗教的虔信上來說，「燃指焚身」是「殉教」精神的表現，「自殘身命」的行為，則是難行能行的崇高宗教道德實踐。本文試圖就中國中世時期——六朝至隋唐，庶民大眾的佛教信仰，探討「燃指焚臂燒身」等激烈的宗教信仰的社會現象，追索此一現象的源流，及其宗教意義。

關鍵詞：焚身，捨身供養，布施，法華信仰，誦經，瑞應

Abstract

Since Buddhism preached into China, the most important problem was how Buddhism could be accepted in totally different culture environment. All monks and fellow believers at that time were trying their best to solve this problem. Some teachers of classics all made efforts on the publicity and promotion of Buddhism, which made Buddhism deeply immerse into common people's society.

Self-burning of body is one important facet in Buddhism belief since Middle Age. On one hand, it represents sincerity to religion. On the other hand, it symbolizes Mahayana Bodhisattva's (大乘菩薩) spirit, benefiting others. Until now, we still have some practices such as burning incenses on the head, or burning a scar on the body in Buddhism. From the service, those behaviors might be unreasonable superstitions, self-hurting actions to life. However, the meaning of self-burning of fingers and body has the same meaning as dying for the religious cause. Self-hurting of life is upright moral practice that is hard to put into. This article tries to explore such fierce religious relief as self-burning of fingers, arms and body from the Six Dynasty to Sui, Tang Dynasty, to trace its origin, and to figure out its religious meaning.

Key words : self-burning, body sacrifice, donation, Lotus Belief,
canon reciting, auspicious sign

燃指焚身^{3/4}^{3/4}中國中世法華信仰之一面向

林惠勝

一、前言

一九四八年五月十六日，隱居哈爾濱附近的果舜和尚，為了抗議中國共產黨「屠殺和尚，搗毀佛像，焚燒經書。」而自焚¹。一九六三年一群越南和尚，以「自焚」的激烈手段，表達對越南政府貪污腐敗的強烈抗議，引起了全世界的震驚。清光緒三年（西元1877年）秋天，近代的詩僧敬安寄禪和尚（1852—1912），掛單於浙江四明山阿育王寺時，在佛舍利塔前燒去二指，並割下四塊銅錢大的臂肉燃燈供佛，因此自號「八指頭陀」²。高僧虛雲和尚（1840—1959），也同樣在阿育王寺「燃指供佛」以報母恩，他自述「燃指」的緣由說：「余以生而無母，未見慈容，僅於在家時睹真儀耳。每思之，輒覺心痛。夙願往阿育王寺，

¹ 1950年十月二十二日的《華僑日報》。轉引自《中華佛教百科全書(六)》p.3425.1。

² 章亞昕《八指頭陀：評傳、作品選》，P.8，中國文史出版社，1988年6月北京第一版。

禮舍利，燃指供佛，超度慈親。」他自述燃指時安祥的情狀：「予一心念佛，超度慈母。初尚覺痛，繼而心漸清定，終而智覺朗然。念至『法界藏身阿彌陀佛』，予全身八萬四千毛孔，一齊豎起。指已燃畢，予自起立禮佛，不用人扶，此時不知自己之有病也，於是步行酬謝大眾，回寮。咸歎希有！即日遷出如意寮。翌日入鹽水泡一天，亦未流血。不數日膚肉完復。」³八指頭陀與虛雲和尚的「燃指」被傳為佛教界的佳話。

「燃指焚身」自六朝以來，就非常盛行，相傳雙林傅大士欲焚身以救眾生苦，門弟子前後數十人，願代師焚身，請師住世，以教化有情⁴。梁寶唱《比丘尼傳》載法音寺法淨尼弟子曇簡、淨珪同夜燒身，其後曇簡姊曇勇亦於齊東昏侯永元三年（西元 501 年）燒身，同門三比丘尼前後燒身，不可不謂難得。梁慧皎《高僧傳》⁵即列有「亡身」一科，記

³ Holmes Welch 著 阿含譯《近代中國的佛教制度》第十章第五節，轉引自《中華佛教百科全書(六)》p.3425.1。

⁴ 參張勇《傅大士研究》附《燒身考》，P341-350，巴蜀書社，2000年7月第一版。此一傳說是否屬實，尚多可疑。但燒身已成為當時風氣，則無可疑。永明延壽《萬善同歸集》卷中云：「雙林傅大士，欲焚身救眾生苦，門人等前後四十八人，代師焚身，請師住世，教化有情。」（石峻等編《中國佛教思想資料選編》第三卷，第一冊，P.38，北京中華書局，1991年10月）

⁵ 本文《高僧傳》引文，以梁釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理，北京中華書局印

載「捨身」僧人的事蹟，其中多「燒身」者，此後唐道宣《續高僧傳》、宋贊寧《宋高僧傳》⁶皆列有「遺身」一科。其他如梁寶唱《比丘尼傳》⁷、唐惠祥《弘贊法華傳》⁸也都列有「遺身」類。經由這些「燒身」史料的探討，或許可以對「燃指焚身」的「捨身」行，能有更深入的了解。

自佛教傳入中國以來，面對完全不同的文化環境，如何被接受、信仰，成為當時佛教傳播最重要的問題，佛教僧徒也無不盡力於此。上層的知識階層，從譯經活動，格義佛教到判教的建立，歷歷可見佛教中國化的痕跡。在諸多佛教史著中，對於佛教的輸入、譯經、格義，到宗派佛教的建立，多有詳盡的論述。它所呈現的佛教世界風貌，是貴族士人階層與名僧高僧所建立的上層佛教世界⁹。這是否為當時中國佛教的全貌呢？我們當然不能否認知識階層在建立佛教世界的重要貢獻，更不能

行，1992年10月。

⁶本文《續高僧傳》引文，依大正藏第五十冊，史傳二，新文豐影印出版；《宋高僧傳》，依文津出版社印行標點本。

⁷寶唱《比丘尼傳》，大正藏第五十一冊，史傳三，新文豐影印出版。

⁸惠祥《弘贊法華傳》，大正藏第五十一冊，史傳三，新文豐影印出版。

⁹名士與名僧的交相輝映，構成六朝上層文化的一個重要風貌，湯用彤云：「夫般若理趣，同符老莊；而名僧風格，酷肖清流。宜佛教玄風，大振於華夏也。」（《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，P.153，駱駝出版社，民國七十六年八月）

否認他們的主導地位。然而佛教世界的載體，除了知識階層的傳播外，更不能忽視普泛庶民大眾的佛教信仰，或許這才是作為宗教的佛教¹⁰的真正載體。遺憾的是，在浩瀚的佛教史的論著中，多偏重在知識階層的佛教學方面。對庶民大眾的信仰世界，卻罕有著墨。以《高僧傳》為主的僧傳著作中，人們的眼光，往往專注在譯經、義解等知識僧的活動上，幾乎無人注意到《高僧傳》後半部如亡身、興福等較關涉庶民佛教信仰方面的數卷。佛教史中無不大力推崇鳩摩羅什在譯經上的貢獻、僧肇的《肇論》對般若闡釋的深刻、竺道生佛性說的偉大創見。然而文淑的俗講，聽者「填咽寺舍」¹¹寶巖登座唱導「案几顧望，未及吐言，擲物雲奔，須臾坐沒」(《續高僧傳》，卷三十，P.705 中)這群以經師、唱導師、說法師、俗講僧、遊行僧、邑師、社僧為名，對佛教的喧講倡化，

¹⁰ 佛法是否為宗教或是哲學？曾引起頗大的爭議，歐陽竟無有《佛法非宗教非哲學》之說，參石峻等篇《中國佛教思想資料選編》第三卷，第四冊，P.289-302，北京中華書局，1991年10月；章太炎則主「佛教是宗教亦哲學。」詳參氏著《論佛法與宗教、哲學及現實之關係》，《中國哲學》第六輯，1981年5月。

¹¹ 趙璘《因話錄》卷四云：「有文淑僧者，公為聚眾談說，假託經論，所言無非淫穢鄙褻之事。不逞之徒轉相鼓扇扶樹，愚夫冶婦樂聞其說，聽者填咽寺舍，瞻禮崇奉，呼為和尚。」轉引自向達《唐代長安與西域文明》，P.298，三聯書店，1987年4月。

展開了佛教的民眾化運動，使佛教廣泛的深入庶民社會中¹²。《孟蘭盆經》中目蓮救母故事所衍生的每年七月中元孟蘭盆會的盛況，《父母恩重經》在民間的流傳。「家家觀世音，戶戶阿彌陀」的景象，在士人筆下的遺棄中，呈現一番不同景象的以普泛庶民為中心的佛教信仰世界。

在佛教世界中，環繞《法華經》為中心，最足以呈顯士人與庶民階層截然不同的取向。在知識佛教中，慧思、慧文、智顛等「一祖三宗」，以《法華經》主，創立了天台宗。一念三千、實相中道、性具善惡，成為知識人對天台宗的基本認識。天台三大部：《法華經文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》，是人們掌握法華思想的源頭。然而在庶民大眾的信仰中，反而遵循《法華經》中的教導，而衍生出種種法華信仰，如聞經、寫經、讀誦、多寶塔信仰----等¹³。《法華經》中《觀世音菩薩普門品》，成為凡俗僧民日常誦讀的經典，在遇到困難逆境時，口誦觀世音，即能得到觀世音的救助，觀音崇拜成為庶民崇拜的主體，在六朝的靈驗小說

¹² 參道端良秀《中國佛教の民眾化》，見氏著《中國佛教史全集》第三卷《中國佛教思想史の研究》P.31-59，昭和六十年十一月。

¹³ 參道端良秀《中國佛教における法華經の信仰》，見氏著《中國佛教の社會との交渉》P.94-110，平樂寺書店，昭和五十五年五月。

甚至僧傳中，充斥著觀世音救苦救難的靈驗事蹟¹⁴。其中最激烈，最能呈顯庶民宗教信仰熱情的，莫過於《藥王菩薩本事品》中，記述藥王菩薩燃身供佛的事蹟。其對斷指、燃臂、焚身等「身施」行為的讚揚，表現出庶民大眾是佛教的虔誠信仰¹⁵。

本文試圖就中國中世時期——六朝至隋唐，庶民大眾的佛教信仰，探討「燃指焚臂燒身」等激烈的宗教信仰的社會現象，追索此一現象的源流，及其宗教意義。

二、燃指焚身的宗教現象

捨身供養是宗教信仰中的極致表現。在僧傳中，自慧皎的《高僧傳》以來，將高僧列為十科，其中「亡身」（《續高僧傳》、《宋高僧傳》作「遺身」）一科，表彰捨身供養的僧人，其他如寶唱的《比丘尼傳》中，

¹⁴ 如《宣驗記》、《冥祥記》等多記載觀音靈驗的事蹟，詳參魯迅《古小說鉤沉》，齊魯書社，1997年11月。在僧傳中，也充斥著觀音靈驗的事蹟，如《高僧傳》中的法顯（P.89）、曇無竭（P.94）、求那跋陀羅（P.131）、竺法義（P.172）、慧虔（P.209）、僧苞（P.271）、道汪（P.283）、法純（P.460）、道冏（P.462）、僧洪（P.484）、帛法橋（P.497）、曇穎（P.511）等。

¹⁵ 錢鐘書謂：「信徒能不惜以身殉，足以明其心志之真誠。」《管錐編》第四冊，二六七《全後周文》卷二四，P.1542。

也有記載比丘尼的焚身供養，焚身供養更是法華信仰¹⁶中的大事，在唐惠祥《弘贊法華傳》中，也有「焚身」的記載。茲就此所見¹⁷，表述中世僧俗燃指焚身的過程，以作為本文論述的基礎。

(一) 焚身過程分析表

姓名	性別	出處	立志焚身			焚身準備			焚身過程		日期	功德	瑞象	其他
			苦行	誦法	誓燒	集薪	食香	設齋	公開	誦法華				
			華	身		油			藥王品					
善妙	女	比丘尼傳									4月8日			
慧耀	女	比丘尼傳							誦經 不輟			胡僧送銀 鬘乘其舍利	刺史劉亮禁 之.941 中	
法羽	男	高僧傳亡身							誦捨身 品				晉王姚緒曰 入道多方,何 必燒身	
慧紹	男	高僧傳亡身					行香				元嘉28年 (451)	眾咸見一 大星直下 中俄而上 天咸謂天 宮迎紹燒 身處當生 梧桐	又見《弘贊 法華傳》卷 五遺身	
僧瑜	男	高僧傳亡身									宋孝建二	紫氣騰空	又見《弘贊	

¹⁶ 關於法華經的信仰，詳參道端良秀 中國佛教における法華經の信仰 見氏著《中國佛教の社會との交渉》P94-110，平樂寺書店，昭和五十五年五月。

¹⁷ 中世燒身的風氣頗為盛行，《續高僧傳 法曠傳》云：「博訪遺身，其類甚眾。且隨疏出，示為一例，餘者蓋闕。」(P.683 下)又如傳說傅大士欲焚身，弟子前後數十人欲代師焚身，可見當時焚身風氣之一般，本文所述，以史傳有具體記載者為主。又各類僧傳，所載詳略偏重不同，統合論述，亦多有不便。

										年(455) 6月3日	房中生雙 桐遂成連 理識者以 為沙羅寶 樹因號雙 桐少門	法華傳》卷 五遺身;《冥 祥記》(《古 小說鈎沈》 p.324)
曇弘	男	高僧傳亡身		誦無 量壽 及觀 音經						孝建二年 (455)	眾咸見弘 身黃金色 乘一金鹿 西行甚急	始以火自燒, 弟子追及,抱 持還歸,半身 已爛,經月稍 差,後近村設 會,舉寺皆 赴,弘於是 日,復入谷燒 身,村人追 求,命已絕 矣::
僧慶	男	高僧傳亡身		先捨 三指 未誓 燒身						大明三年 (459) 2月8日	天色澄淨, 見一物如 龍,從積昇 天	對其所造淨 名像前,焚 身供養。 家世事五斗 米道。
道綜	女	比丘尼傳								大明七年 (463) 3月15日	發菩 提心	

慧益	男	高僧傳亡身				餌麻 麥→ 食蘇 油→ 服香 丸				大明七年 (463) 4月8日	願度 二十 人出 家。明 日帝 又為 設會 度人	聞空中筋 管異香芬 苾。帝夜夢 益振錫而 至,更屬以 佛法	又見《弘贊 法華傳》五 卷遺身 辭帝。帝令太 宰喻曰:道行 多方,何必殞 命。
法光	男	高僧傳亡身							火來自 目誦聲 猶記	齊永明五 年(487) 10月20 日			
曇簡	女	比丘尼傳								建武元年 (494)			

											2月18夜			
淨珪	女	比丘尼傳									建武元年 (494) 2月8日			與曇簡尼同住法音寺,為法淨尼弟子,與曇簡同夜燒身
曇勇	女	比丘尼傳									永元三年 (501) 2月15日	發道 心		曇簡姊
僧明	男	《弘贊法華傳》遺身									梁天監年中(502-519)		其石方四五尺忽陷成池信宿花生鮮榮絕代,諸飲此池者,疾病皆愈	累磚造彌勒天宮一所,并彌勒像。奏訴梁武請欲焚身,頻繁再三,方蒙聞許。乃於彌勒宮前方石上,遂其先志。
道度	男	《弘贊法華傳》遺身									梁普通七年(526) 11月29日		鐘自虛鳴,山頂有石磬聲甚清澈,燒身處有大柿樹枯死十餘年,後春遂生枝葉	
法存	男	高僧傳亡身												付法光傳後。
法凝	男	續高僧傳遺身												初燒一指火燃及臂,焰爾熾遂及身。
僧崖	男	續高僧傳遺身									周武成元年(559) 六月		崖自生及終,頻現異象,有數十條	又見《弘贊法華傳》卷五遺身。
大志	男	續高僧傳遺身												又見《弘贊法華傳》卷五遺身師天台智者讚華師慨法委遲往東

																			都上表,願然一臂,以報國恩。帝許之臂,燼燼盡七日,入定加坐而卒。	
住力	男	續高僧傳興福																武德六年(623)十月八日	命終火滅,合掌凝然。焚時群鵲哀鳴	願燒身以留寺宇。
比丘尼姊妹	女	續高僧傳遺身																貞觀三年(629)二月八日	骸骨摧朽,二舌俱存	又見《弘贊法華傳》卷五遺身。
會通	男	續高僧傳遺身																貞觀末年		又見《弘贊法華傳》卷五遺身。
井州書生	男	續高僧傳遺身																		又見《弘贊法華傳》卷五遺身。
信士	男	《弘贊法華傳》遺身																		焚身之地隆起如人形。父往掘之,乃見金象一軀大如人形,捧光欲舉,忽然不見
蔣王家曲	男	《弘贊法華傳》遺身																		形骨都盡,唯得一舌,肉色鮮澤
曇猷	男	《弘贊法華傳》遺身																乾封元年(666)二月十五日		願見日月淨明德佛,人問苦否?答曰:心如金剛,無有退轉,甚大涼樂,無有苦也。
無染	男	宋高僧傳遺身																		廣興供施,每設一百萬僧,乃然一指,以

																					為記驗,及千萬供畢,十指然盡..後然身供養諸佛。	
定蘭		宋高僧傳遺身														大中六年 (852) 二月					父母早亡,每遇諱辰,輒裸入青城山,縱蚊蚋蠅咬膚體,且云:捨內財也,用答劬勞..次則刺血寫經,後則鍊臂,至于拔耳剝目,餒餉鷲鳥猛獸.常謂人曰:吾聞善戒經中名為無上施,吾願勤行,速要上果矣.願焚臂膊,帝累勸勉,不奉詔,遂焚焉而絕。	
元慧	男	宋高僧傳遺身																			焚指復生如故	立志持三白法,諷誦《五部曼拏羅》於臂上,煎香炷.然香於臂供養報恩.山佛牙,咸通中,隨送佛中指骨舍利往鳳翔重真寺,鍊左拇指,口誦法華經.其指不踰月,復生如故。

束草	男	宋高僧傳遺身																	以束蒿焚身。或云其起三昧火而自焚也。
息塵	男	宋高僧傳遺身																	嘗以身飼狼虎。又於林薄禪禮以啖蚊。看大藏經。設齋然一指。伸其報慶。又一字一禮華嚴經一遍。字字禮大佛名經。復鍊一指。前結計燃五指。聞鳳翔。却時有佛拈指骨節真身。乃鑿帝瞻禮。睹其稀奇。又燃一指。塵之雙手唯存二指。
景超	男	宋高僧傳遺身																	嘗禮華嚴經一字拜之。計已二遍。乃燒一指。為燈供養。慶禮經周矣。次禮法華經。
道舟	男	宋高僧傳遺身																	中和二年。聞關輔擾攘。乃於城南念定院塔下。斷左肱焚之。供養大悲像。願倒冒干戈。中原塞上。早見弭兵。又嘗截左耳為民祈。

																				雨。
洪真	男	宋高僧傳遺身																		誦法華經約一萬部,詣朝門表乞焚全軀,供養佛塔。帝命弗俞,當年無坐滅。
惠明	男	宋高僧傳遺身																		明鍊指為燈,於天台供養,後相繼燒三指。
普靜	男	宋高僧傳遺身																		周顯德二年(955)四月八日 斷食發願,願捨千身,速登正覺。至周顯德二年陳狀州牧楊君,願焚軀供養。楊君允其意,至四月八日真身塔前廣發大願曰:願焚千身,今千中之一也。
詔嚴	男	宋高僧傳遺身																		經願云滿,誓同孛王焚身以供養。時漢南國王錢氏篤重歸心,苦留乃止。尋潛遁,投身曹娥江,用飼魚腹,會有魚者拯之。
文肇	男	宋高僧傳遺身																		太平興國三年(978) 自持火炬,誓之曰:以此殘喘焚之,供養十方佛諸聖賢。
懷德	男	宋高僧傳遺身																		發火誦 太平興國

	身								經	八年 (983)四 月八日			
--	---	--	--	--	--	--	--	--	---	---------------------	--	--	--

(二) 附註

1.本表的材料主要取自《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》、《比丘尼傳》、《弘贊法華傳》。

2.依取材資料的記載，分就姓名、性別、出處、立志焚身、焚身準備、焚身過程、功德、瑞象、其他諸項。

3.在傳記資料中，如載有此事蹟者，則以「」表示，如無記載，則該欄空白（並不表示必無此事），如「苦行」，焚身諸人雖然多修苦行，史料中如明載其「苦行」或「頭陀行」，則以「」標示，否則該欄空白。

4.本表大抵依焚身日期的先後依次排列，如無記載焚身日期者，則依史料出現先後編排。

三、焚身行為的特點

就上表對「焚身」的記述，諸人的焚身，大抵修習苦行，誦讀《法華經》，讀誦至《藥王菩薩本事品》時，深受藥王菩薩「焚身供佛」偉大願行的感動，而立下「焚身」的志願。於是積薪、疏食、服食香油，選在特定的日子，訴諸大眾，公開焚身。焚身時，群眾雲集，焚身者口誦經典不輟，在群眾「悲慕」的目光中，完成了焚身的願行。焚身的崇高行為，產生了種種的瑞相奇蹟；群眾也受其感化，而發菩提心。於是收其舍利，造塔供奉。在焚身的過程中，約具有下述諸特點：

（一）厲節苦行：苦行原是印度宗教的重要修持方法，《北本大般涅槃經》卷十六載，諸外道¹⁸的苦行有自餓法、投淵赴火、自墜高巖、常翹一腳、五熱炙身、常臥於灰土、棘刺、編椽、樹葉、惡草、牛糞等；又有受持牛戒、狗雞雉戒、以灰塗身、長髮為相等諸多苦行法。現今印度教徒尚存有修此類慘痛苦行，以期生天者。釋尊大捨離出家求道時，曾

¹⁸ 印度苦行外道，主要有六種。即：（一）自餓外道，斷食而忍饑餓者。（二）投淵外道，寒時入深淵，忍受凍苦者。（三）赴火外道，以五熱燒炙其身者。（四）自坐外道，不分寒暑，裸身坐於露地者。（五）寂默外道，住於屍林塚間，默而不語者。（六）牛狗外道，持守牛戒、狗戒，盼得生天者。隋信行所創的「三階教」，即以「忍辱苦行」為宗旨。而盛行於隋、初唐。

於雪山修苦行六年，後來覺悟苦行非聖道，斷然中止苦行。而提出不著二邊的「中道」。《四分律》卷三十二云：「比丘出家者，不得親近二邊，樂習愛欲，或自苦行，非賢聖法，勞疲形神，不能有所辦，比丘除此二邊已，更有中道。」(大正 22 788 上)《雜阿含經》卷三十二云：「爾時，世尊告王頂聚落主：今者眾生依於二邊，何等為二？一者樂著卑下田舍常人凡夫五欲，二者自苦方便不正非義饒益。」(大正 2 228 下)

「七覺支」中的「精進覺支」也提出：覺了且息止「無益的苦行」，而於真正法中，專心一意，無有間歇。然而佛陀雪山苦行六年的經驗，加上印度的文化環境，「苦行」依然被佛教徒眾所奉行，稱為「頭陀行」，佛陀十大弟子中，摩訶迦葉即以「苦行」著稱，他修十二頭陀行¹⁹，能堪苦行，有「頭陀第一」之稱。在佛教的本生譚和各經論中，不乏對苦行的倡導。「焚身」即是苦行的一種，也是諸苦行中的最難行。立志焚身的僧徒，平素即厲節苦行，所以較易做到「人之所難行」的「燒身」。

¹⁹ 十二頭陀行：1、在阿蘭若處。2、常行乞食。3、次第乞食。4、受一食法。5、節量食。6、中後不得飲漿。7、著弊納(衲)衣。8、但三衣，但持安陀會、鬱多羅僧、僧伽梨三衣。9、塚間住。10、樹下止。11、露地住。12、但坐不臥(《十二頭陀經》、《大品般若經》卷十四《兩通品》、《瑜伽師地論》卷二十五)

(二) 誦習《法華》²⁰：《法華經》本是六朝非常流行的經典，在民間流行尤其廣泛，由《法華經》衍生的各種法華信仰，成為庶民大眾佛教信仰的主要方式。「誦經」原是中國佛教重要的修行法門，在《高僧傳》中即列有「讀誦」一科，北周道安臨終，作《遺誡》九章，以訓門人，其八曰：「上士坐禪，中士『誦經』，下士堪能塔寺經營。」(《續高僧傳》卷二十三，P.630 中) 北魏慧凝暴卒而復生，說冥間報應，見五沙門，「一是寶明寺智聖，以坐禪苦行，得升天堂；次一是般若寺道品，以誦《涅槃經》四十卷，同前智聖。」(《宋高僧傳》卷二十九，P717 718) 二人以坐禪、誦經得生善處，在僧傳中，誦經的感應譚頗多，慧皎《高僧傳 誦經科》論曰：「諷誦之利大矣！是以曇邃通神於石塢，僧生感衛於空中，道罔臨危而獲濟，慧慶將沒而蒙全。」(P.475) 誦讀的經典，又以《法華經》為最²¹。讀誦《法華經》可以得到無量的

²⁰ 誦經也是法華信仰之一，在《法華經》中極力稱美誦經的功德，使「讀誦」成為佛教信仰中重要的一環，關於讀誦《法華經》的功德，詳參《弘贊法華傳》誦持第六，卷六 八。《弘贊法華傳》共分為圖像、翻譯、講解、修觀、遺身、誦持、轉讀、書寫八科，除誦持外，每科皆一卷，誦持一科則分為三卷，此亦可見讀誦在法華信仰中的普遍性。

²¹ 以《高僧傳》誦經科所記為例，正傳二十一人，明載誦《法華經》者十六人；附傳十一人，多云「素行誦經」，極少記載誦某經，唯僧念誦《法華經》、《金光明》；慧溫

功德²²。尤其誦至《藥王菩薩本事品》時，藥王菩薩焚身供佛的偉蹟，更易感動諸人，生出效法藥王菩薩「焚身供養」的偉大願行。在焚身時，僧徒大抵皆合掌誦經不輟，所誦經典以《藥王菩薩本事品》為主。除表明誦經的功德外，專心一致的「誦經」，也是一種「禪定」的方式，使他們能專心一致於誦經上，減輕烈火焚身痛苦。如慧紹「執燭然薪，入中而坐，誦《藥王本事品》積已恫然，誦聲未息。」（《高僧傳》P.450）僧瑜「合掌平坐，誦《藥王品》，火焰交至，猶合掌不散。」（《高僧傳》P.451）慧益「誦《藥王品》，火至眉，誦聲猶分明，及眼乃昧。」（《高僧傳》P.453）法光「火來至目，誦聲猶記，至鼻乃昧。」（《高僧傳》P.455）

（三）公開儀式：僧徒在「焚身」之前，多設齋會，以「告眾辭別」，焚身時，更是道俗雲集，以廣結善緣，如慧紹「於焚身之日，於東山設大眾八關，并告別知識。其日闔境奔波，車馬人眾及齎金寶者，不可稱

誦《法華經》、《維摩》、《首楞嚴》。可見「誦經」所誦經典，《法華經》當居首位。

²² 關於誦讀《法華經》的興盛、功德及各種神蹟，詳參唐惠祥《弘贊法華傳》卷六八誦持，卷九載讀。

數。」(《高僧傳》P.450)「焚身供養」以「公開」的方式，在「道俗雲集」的觀注下，使「焚身」具有「模範」的意義，引發眾人皈向佛道，成為「法施」的一種方式。如道綜尼的自焚，使「率土聞風，皆發菩提心。」(《比丘尼傳》，P.940下)曇勇尼「永元三年二月十五日夜，積薪自燒，以身供養，當時聞見，咸發道心。」(《比丘尼傳》，P.944中)其次，諸人在焚身之前，或有徵求皇帝允許者，如慧益欲捨身，「詢門奉辭，深以佛法仰累。」(《弘贊法華傳》，P.24中)僧明「奏訴梁武，請欲焚身，頻繁再三，方蒙聞許。」(《弘贊法華傳》，P.24下)這也說明佛教與政治的關係，僧徒已從方外之賓，逐漸成為天子的子民，而生活在王者的統治之下。

(四) 焚身日期：在僧傳中，諸人焚身的日期雖然多不記載，但就少數載有焚身日期的文獻看來，他們對焚身日期的選擇，太抵是選擇在佛陀的出家日、成道日或涅槃日，佛教經典中，對此日期的記載或有異同，大抵出家日為二月八日，涅槃日為四月八日或二月十五日²³。曇簡、淨

²³ 佛陀的誕生、出家、成道、涅槃日，有各種不同的異說，大抵出家、成道日有：二月八日、四月八日及二月十五日三說。入滅有二月八日、二月十五日及四月八日三說等。

珪²⁴、比丘尼姊妹、僧慶等皆選在二月八日焚身；善妙、普靜、懷德則選在四月八日；其他道綜於三月十五日焚身；曇勇、曇猷則選擇二月十五日焚身。他們選擇在佛陀的出家日、成道日或涅槃日焚身，似有遵循佛陀的路子，希冀他們的焚身能夠如佛陀成道或入涅槃一般。

(五) 奇蹟瑞相：僧徒焚身之後，往往有各種奇蹟瑞相產生，表現出對焚身功德的報應，也增強觀者的信仰之心，如慧紹焚身後，「大眾咸見有一星，其大如斗，直下湏中，俄而上天。時見者咸謂天宮迎紹。」(《高僧傳》，P.450) 僧瑜則「咸見紫氣騰空，久之乃歇。」(《高僧傳》，P.451) 慧益則「聞空中笳管，異香芬苾。」(《高僧傳》，P.453) 僧慶則「天色澄淨，見一物如龍，從積昇天。」(《高僧傳》，P.454) 曇弘則村民「咸見弘身黃金色，乘一金鹿，西行甚急。」(《高僧傳》，P.456) 不管瑞相的形式如何，再再表現出人們相信焚身者已因其偉大的願行，

入滅及初轉法輪之說，係說一切有部所傳者，二月十五日（吠舍佉月後半十五日，玄奘之譯，當是唐曆三月十五日）。大抵不出二月八日、二月十五日、三月十五日、四月八日。詳參《中華佛教百科全書(九)》p.5942.1「釋迦牟尼」條。

²⁴ 《比丘尼傳》中，《曇簡傳》云：曇於建武元年二月十八日焚身（P.943下），《淨珪傳》則記載「建元年二月八日，與曇簡同夜燒身。」（P.943下）二者記載不同，以僧尼焚身多選在佛陀的出家、成道日為例，當以《淨珪傳》記載二月八日為是。

而得到應得的果報。

四、焚身的動機與理據

以人作「犧牲」以供奉神明，本是原始宗教信仰常見的現象，在考古的挖掘或甲骨文的記載中，就有許多「人殉」、「人祭」的情形²⁵。尤其在祈雨的祭典中，更有「焚巫」的情形，卜辭中時常提到「祭求雨，」字像投入于火，「祭是用人犧求雨之祭²⁶。在《左傳》中記載魯僖公欲「焚巫尪」以祈雨，曰：

夏，大旱，公欲焚巫尪。臧文仲曰：「非旱備也。脩城郭，貶食
省用，務穡勸分，此其務也。巫尪何為？天欲殺之，則如勿生。

若能為旱，焚之滋甚。」公從之。是歲也，饑而不害。（《左傳》

僖公二十一年）

《論衡 明雩篇》亦記載：「魯繆公之時，歲旱，繆公問縣子：『寡
人欲暴巫，奚如？』」

臧文仲雖然反對「焚巫」祈雨，魯穆公時「焚巫」雖然演變成「暴

²⁵ 參見胡厚宣《中國奴隸社會的人殉和人祭》下，《文物》1974年八期，P.56-67。

²⁶ 裘錫圭《說卜辭的焚巫尪與作土龍》，文見胡厚宣編《甲骨文與殷商史》，P.21-35，上海古籍，1983年3月；又見氏著《古文字學論集》P.226-227，中華書局，1992年

巫」，但依然可推見「焚巫」祈雨的習俗，在古代行的情況。由「焚巫」又進而「自焚」，尤其在巫史合一的時代，「巫君合一」²⁷，國君「焚身」以祈雨，猶如焚巫以祈雨，傳說中商湯曾焚身以禱雨即是一明顯的例子，《墨子 兼愛下》云：

湯曰：「今天下大旱，即當朕身。萬方有罪，即當朕身；朕身有罪，無及萬方。」即此言湯貴為天子，富有天下，然且不憚「以身為牲」以祠悅于上帝鬼神。

此處說及湯時大旱，禱告上天祈雨，願「以身為犧牲」，並未說及焚身禱雨，《呂氏春秋 順民篇》則謂湯「于是剪其髮，磨其手，以身為犧牲，用祈福于上帝。民乃大悅，雨乃大至。」「剪髮磨手」或與「髮鬚爪」的巫術有關²⁸；《文選 思玄賦》「湯觸體以禱祈兮，蒙龐褫以拯民」李善注引《淮南子》曰：

8月。

²⁷ 參李澤厚《說巫史傳統》，見氏著《波齋新說》P.34-72，允晨，民國八十九年十一月。

²⁸ 詳參陳來《古代宗教與倫理》，P.33。三聯書店，1996年3月。

湯時大旱七年，卜用人祀天。湯曰：「我本卜祭為民，豈乎自當之。」乃使人薪，剪髮及爪，自絜，居柴上，將『自焚』以祭天。火將然，即降大雨²⁹。

湯的「自焚」以祈雨，以自己為犧牲，成為湯仁愛萬民百姓的典範，而廣為流傳³⁰。東漢時諒輔亦有「焚身禱雨」的行動，《後漢書 卷八十一 獨行傳 諒輔傳》曰：

諒輔字漢儒，廣漢新都人也。仕郡為五官掾。時夏大旱，太守自出祈禱山川，連日而無所降。輔乃自暴庭中，慷慨咒曰：「輔為股肱，不能進諫納忠，薦賢退惡，和調陰陽，承順天意。至令天地否隔，萬物焦枯，百姓喁喁，無所訴告，咎盡在輔。今郡太守改服責己，為民祈福，精誠懇到，未有感徹。輔今敢自祈請，若至日中不雨，乞以身塞無狀。」於是積薪柴聚芟茅以自環，搆火

²⁹ 蕭統編，李善注《文選》，P.371，五南，民國 80 年 10 月。本文不見於今本《淮南子》。《淮南子 主術篇》云：「湯之時七年旱，以身禱于桑林之際，而四海之雲奏，千里之雨至。」

³⁰ 關於「湯禱」的文獻分析，艾蘭（Sarah Allan）在《尚書一段散佚篇章中的旱災、人祭和天命》一文中的文獻參考中，有詳細的比較分析，見氏著 楊民等譯《早期中

其傍，將自焚焉。未及日中時，而天雲晦合，須臾澍雨，一郡沾潤。世以此稱其至誠³¹。

諒輔師法湯的焚身禱雨，說明了「湯禱」流傳的廣泛。湯禱的「焚身」或可作為佛教「燃指焚身」的先導，使佛教的「焚身供養」更易於為中土人士所接受。

僧徒的「燃指焚身」，可以分為二類，一是「焚身供養」的純粹宗教信仰的表現；一是為某種宗教目的的「利他」的焚身³²。

作為純粹宗教信仰的「焚身」，主要緣於誦讀《法華經 藥王菩薩本事品》，受到藥王菩薩「焚身供佛」的偉大願行的感動，而生起師法藥王菩薩的「焚身」願行，如法羽「常欲仰軌藥王，燒身供養。」（《高僧傳》，P449）僧瑜「藥王之轍，獨何云遠，於是屢發言誓，始契燒身。」（《高僧傳》，P451）會通「讀《法華經》，至《藥王品》，便欣厭捨。」

國歷史——思想與文化》，P.151-163，遼寧教育出版社，1999年2月。

³¹ 諒輔欲焚身祈雨一事，又見於《搜神記 卷十一》。

³² 名 應順《支那中世における捨身に就つて》云：捨身大別來說有一往自行與化他二種。就便宜上說，前者名捨身供養，後者叫捨身施與。文見《大谷學報》第十二

(《續高僧傳》，P683 下) 荊州比丘尼姊妹「同誦《法華》，深厭形器，俱欲捨身。」(《續高僧傳》，P683 下) 因此在焚身時，大抵誦《藥王品》不輟，如慧紹、僧瑜、慧益 等。

藥王菩薩「燒身供佛」的事蹟，見於《法華經 藥王菩薩本事品》，曰：

即時入是三昧，於虛空中，雨曼陀羅花、摩訶曼陀羅花、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，兜樓婆，畢力迦，沈水、膠香，又飲薔蔔諸華
香油；滿千兩百歲已，香油塗身，於日月淨明德佛前，以天寶衣而自纏
身，灌諸香油，以神通力願而自然身，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，是真法

供養如來！若以花、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、旛蓋及海此岸旃檀之香，如是等種種諸物供養所不能及。假使國城，妻子布施，亦所不及。善男子！是名第一之施，於諸施中，最尊最上，以法供養諸如來故。」

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。」便語諸菩薩大弟子及天、龍、夜叉等一切大眾：「汝等當一心念，我今供養日月淨明德佛舍利。」作是語已，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。

爾時，諸菩薩、天人、阿修羅等見其無臂，憂惱悲哀而作是言：「此一切眾生喜見菩薩，是我等師，教化我者。而今燒臂，身不俱足。」於時，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，自然而復。由斯菩薩福德智慧淳厚所致。當爾之時，三千大千世界，六種震動，天雨寶花，一切人天得未曾有。

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。其所捨身布施，如是無量百千萬億那由他數。宿王華，若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能然手指，乃至足一指，供養佛塔，勝以國城、妻子及三千大千世界國土、山林、河池、諸珍寶物而供養者。」

《法華經 藥王菩薩本事品》中，藥王菩薩的「捨身供養」，成為後世僧徒們師法的主要典型。「捨身供養」佛法的功德，在本品中，一切眾生喜見菩薩（即藥王菩薩的前身）在與聞佛法後，得現一切色身三昧，心大歡喜，乃作念言：「我得現一切色身三昧，皆是得聞《法華經》力。我今當供養日月淨明德佛及《法華經》。」於是以神通力，於虛空中雨諸香花，以供養佛。復念「以神力供養於佛，不如以身供養。」於是才有「焚身供養」的壯舉。因此藥王焚身的第一義，乃是「供養佛法」，這是對佛及法使其得悟三昧的感恩，也是宗教信仰的崇高表現，當然也反映對佛法的讚美之情。

其次「捨身」本身也是「布施」的一種。《大智度論》云：「布施乃

大乘之本。」大乘佛教的實踐，以「六波羅蜜」為主，「六波羅蜜」又以「檀波羅蜜」即「布施」居首，在諸多的經典中，也經常可見對「布施」的贊歎，如《大智度論 釋初品中讚檀波羅蜜義》中，用許多的比喻，贊美布施的種種利益³³。論述布施，可就施者、施物、受者三方面立說。捨身布施，供養佛法，即以佛法作為布施對象的受者，它的意義除了前述感恩、贊美佛法外，尚有「法施」的意義，在諸佛同時讚言：「是(焚身供養)名第一之施，於諸施中最尊最上，以法供養諸如來故。」太虛大師說：「行此法供養者，即真能行法之人。如是布施，必一切捨，即無妄不除，無真不顯，成就法施波羅蜜，故曰第一最尊最上之施。」

34

其次就施物說，布施又可分為「外布施」、「內布施」，《大智度論》闡述外、內布施的意義，說：

云何名內布施？不惜身命，施諸眾生。 如是等頭目、髓腦給

³³ 《大智度論》卷11詳述布施的種種利益，如云：「檀為寶藏，常隨逐人；檀為破苦，能與人樂；檀為善御，開示天道 -」（P.406 408），世華，民國七十七年十二月。

³⁴ 太虛大師著、唐一玄編解《法華經教釋》，佛光出版社，民國七十七年六月，P.454。

施眾生，種種本生因緣經，此中應廣說。如是等種種，是名內布施。(P.423)

「外布施」的功德，顯然不及「內布施」，「捨身布施」即是「內布施」，因此佛讚美「捨身布施」是「第一、最尊、最上」之施³⁵，是所有「外布施」所不及，故佛讚言：

若以華香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、旛蓋、及海彼岸旃檀之香，如是等種種諸物供養所不能及。假使國城、妻子布施亦所不能及。

又云：

宿王華！若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能然手一指，乃至足一指，供養佛塔。勝以國城、妻子，及三千大千國土、山林、

³⁵ 從施物上立說，「檀有上、中、下：從下生中，從中生上。若以飲食粗物，軟心布施，是名為下；習施轉增，能以衣服、寶物布施，是為從下生中；施心轉增，無所愛惜，能以頭目血肉、國財妻子，盡用布施，是為從中生上。如釋迦文尼佛本身作仙人，見憍陳若佛端正殊妙，便從高山上自投佛前，其身安隱，在一面立。又如眾生喜見菩薩，以身為燈，供養日月光德佛。如是等種種不惜身命，供養諸佛，是為菩薩上布施。是名菩薩三種布施。」(《大智度論》卷 12, P.26 27)

河池、諸珍寶物而供養者。

「捨身供養」的功德，是檀波羅蜜的極致。就「大乘」佛教的精神而言，它要具有「普濟眾生」的意義。因此在「焚身供養」的當下，如何迴向眾生，使具有「法施」的意義？所以「焚身供養」的實踐，必須以「公開」的方式，在「道俗雲集」的觀注下，「焚身」始具有「模範」的意義，引發眾人皈向佛道³⁶，如道綜焚身，「率土聞風，皆發『菩提心』。」(《比丘尼傳》卷二，P.944 中)；曇勇焚身供養，「當時聞見，咸發道心。」(《比丘尼傳》卷三，P.940 下)。其次行「焚身供養」必須先悟此「三昧」，如一切眾生喜見菩薩，得此三昧，始行此供養，方是有得於心的「真供養」，使供養本身具有「法施」的意義³⁷。

³⁶ 大、小乘布施的異同，《大智度論》中，區分聲聞檀與諸佛菩薩檀的不同，云：「不為眾生，亦不為知諸法實相故施，但求脫生老病死，是為聲聞檀；為一切眾生故施，亦為知諸法實相故施，是為諸佛菩薩檀。於諸功德不能具足，但欲得少許分，是為聲聞檀；一切諸功德欲具足滿，是為諸佛菩薩檀。畏老病死故施，是為聲聞施；為助佛道，為化眾生，不畏老病死，是為諸佛菩薩檀。」(P.416) 因此「焚身供養」成為一最上布施，必須具有「諸佛菩薩檀」的意義。不只是自我的解脫生死，而且必也能夠迴向眾生。

³⁷ 所謂「法施」，不限於以言說教化人，「常以淨心、善思以教一切，是名法施。說法者能以淨心善思，讚嘆三寶，開罪福門，示四真諦，教化眾生，令入佛道，是為

在大乘菩薩戒中也明白鼓勵這種做法，《梵網經》菩薩戒中有一戒是：

「若佛子，應好心先學大乘威儀經律，廣開解義味，見新學菩薩有從百里千里來求大乘經論，應如法說一切苦行，若燒身、燒臂、燒指。若不燒身臂指供養諸佛，非出家菩薩。乃至饑虎狼獅子、一切饑鬼，悉應捨身手足而供養之。若不如是，犯輕垢罪。」

(《大正藏》卷 24，頁 1006 上)

《梵網經》中明言「身施」的必要性，否則「犯輕垢罪」。有經律二方面典籍的根據，自然地燒身燃指等種種表現宗教熱誠和信仰的行為，成為中國佛教的一大特徵。³⁸

在《楞嚴經》中，佛陀也稱美「燃指供養」的功德，《楞嚴經》卷六佛告阿難曰：

若我滅後，其有比丘，發心決定修三摩提，能於如來形象之前，

真淨法施。」(《大智度論》P.424) 因此「焚身供養」以公開的方式，迴向眾生，也是一種「法施」。

³⁸詳參釋恒清《論佛教的自殺觀》，台大《哲學評論》第九期，P.193，1986年1月。

身燃一燈，燒一指節，及於身上爇一香炷。我說是人，無始宿債，一時酬畢，長挹世間，永脫諸漏。雖未即明無上覺路，是人於法，已決定心。

隨著《楞嚴經》在唐代的譯出、流行後，加以鳳翔法門寺中的「佛骨」崇拜，加上唐憲宗迎佛骨的盛事，「燒指供佛」幾使僧徒趨之若鶩。如元慧「咸通中，隨送佛中指骨舍利，往鳳翔重真寺，鍊左拇指，口誦《法華經》。」（《宋高僧傳》，P.589）息塵「聞鳳翔府法門寺有佛中指骨節真身，乃辭帝往歧陽瞻禮，睹其希奇，又然一指。」（《宋高僧傳》，P.593）

「殉教(martyrdom)」也是大乘佛教裏常見的一種自殺動機。大乘經典中常常提到為了維護佛法或某一種教義，佛教徒應有殉教的精神³⁹。例如《央掘摩羅經》中就說：「我當於爾時任荷正法，一切閻浮提及諸洲間不惜身命，演說如來常恆不變如來之藏。」（《大正藏》卷2，P.542上）《勝鬘夫人經》裏三大願也說到「捨身命財，護持正法，於所

³⁹ 同上。

生身不惜軀命。」（《大正藏》卷 11，P.673 下）在末法時代，佛教遭受嚴重破壞時，「焚身」殉教，以維護佛教的命脈者，所在多有，如釋大志的為法燒臂，頗為驚心動魄，《續高僧傳 釋大志傳》曰：

會大業屏除，流徙隱逸，慨法凌遲，一至於此，乃變服毀形，頭環孝服，羸布為衣，在佛堂中高聲慟哭，三日三弘，初不斷絕，寺僧忍喻，志曰：「余歎惡業，乃如此耶？要盡此形骸，申明正教耳。」遂往東都，上表曰：「願陛下興顯三寶，當然一臂於嵩岳，用報國恩。」帝許之。敕設大齋，七眾通集。志不食三日，登大棚上，燒鐵赫然，用烙其臂，並令焦黑，以刀截斷，肉裂骨現。又烙其骨，令焦黑已，布裹蠟灌，下火然之。于時大眾見其行苦，皆痛心貫髓，不安其足，而志雖加燒烙，詞色不變，言笑如初，時誦法句，或歎佛德，為眾說法，聲聲不絕，臂燒既盡，如先下棚，七日入定，跏坐而卒。（P.683 中）

又如釋道舟感於中原的戰亂擾攘，而有焚臂以祈弭兵的願行，《宋高僧傳 道舟傳》曰：「中和二年，聞關輔擾攘，乃於城南念定院塔下，斷

左肱焚之，供養大悲像。願倒冒干戈，中原塞上，早見弭兵。」(P.597)

五、焚身的自我期許與瑞應

「焚身」是極難行的「苦行」⁴⁰，時人對焚身者多稱許為「難行能行」。燒身時的慘烈情景，實令人觸目驚心。如釋大志焚身時的情景，《續高僧傳 釋大志傳》曰：「志不食三日，登大棚上，燒鐵赫然，用烙其臂，並令焦黑。以刀截斷，肉裂骨現，又烙其骨，令焦黑已，布裹蠟灌，下火然之，光耀巖岫。于時大眾，見其行苦，皆痛心貫髓，不安其足。」(P.683 中)⁴¹面對如此痛苦的烈火焚身，旁觀者且感同身受「痛心貫髓，不安其足」，然而作為當事人的自焚者反而安之若素，談笑自如，如釋大志的自焚，「于時大眾見其行苦，皆痛心貫髓，不安其足。而志雖加燒烙，詞色不變，言笑如初，時誦法句，或歎佛德，為眾說法，聲

⁴⁰ 日本傳「捨身」行者，著重在忍難忍之忍的「忍辱」之義，如朝師鍊之《元亨釋書》傳捨身行諸人，立「忍行」一科，序說曰：「忍行者，遺身也。古傳遺身之目，無含蓄也。」師蠻《本朝高僧傳》承《釋書》之說，云：「沙門者，本捨身之行也。乘願隨法，忍可決定而死者，志士仁人之所為也。《釋書》科目，為有深意。」，參名應順前引文，P.212 213。

⁴¹ 最慘烈者，莫過於靜藹的「捨身」：「自條身肉，段段布於石上，引腸掛於松枝，五藏都皆外見，筋肉手足頭面，剛折都盡，並惟骨現，以刀割心，捧之而卒。」(《續

聲不絕。」(《續高僧傳》P.682 中)他是如何面臨這種痛苦呢?僧崖

對此有深切的體認,《續高僧傳 釋僧崖傳》曰:

周武成元年六月,於益州城西路首,以布裹左右五指燒之。

有問:「燒指可不痛耶?」

崖曰:「痛由心起,心既無痛,指何所痛。」(P.678 下)

又:

初焚日,州寺大德沙門寶問曰:「等是一火,何故菩薩受燒,都無痛相?」

崖曰:「眾生有相故痛耳。」

又曰:「常云:『代眾生受苦。』為實得否?」

答曰:「既作心代受,何以不得?」

又曰:「菩薩自燒,眾生罪熟,各自受苦,何由可代?」

答曰:「猶如燒手,一念善根,即能滅惡,豈非代耶?」(P.679

下)

高僧傳》卷 23 護法上, P.6271 中)

曇猷「願見日月淨明德佛」而焚身，

人問：「苦否？」

答曰：「心如金剛，無有退轉，甚大涼樂，無有苦也。」（《弘贊

法華傳》，P.26 中）

僧崖燒指時的無痛，是對「空慧」破除身相，既是無相，是以無痛。其次是對「心」的體認，「痛由心生」，燒指不是燒心，心無痛相，是以不痛。曇猷則以「心如金剛」，是以無痛，反而能享「法樂」。焚身時，「心」的工夫不可少，這也是去除「焚身」之痛的良方，能做到本心不亂，念念在「焚身的本願」，所謂「心如金剛」，這也是一種「禪定」工夫，自然不會受到外境的干擾，焚身時的「苦痛」也無動於心，因此焚身時也無所謂「痛、不痛苦」。

諸人在「焚身」時，往往「誦經」不絕。「誦經」本是一種「禪定」工夫，使一「心」全在「經典」上，而免除肉身的苦痛。「誦經」的「本心」工夫，也發生焚身後，全身身骨皆盡，而「心」或「舌」完好如初

的瑞相，如僧崖焚身後，「薪盡火滅，骨肉皆化，惟心尚存，赤而且濕。」

⁴²（《續高僧傳》，P.679 中）荊州比丘尼姊妹「一時火花，骸骨摧朽，二舌俱存，合眾欣嗟。」（《續高僧傳》，P.684 上）蔣王家部曲「形骨都盡，乃於灰中唯得一舌，肉色鮮澤，猶若生時。」（《弘贊法華傳》，P26 上）釋洪真「當年無疾坐滅，經數日，顏貌如生。遷就茶毗，唯舌根不壞，益更鮮紅。時眾觀之，嘆希有事。」（《宋高僧傳》，P.597）釋師蘊「無疾坐終，煨燼中收舍利外，舌根不壞。灰寒拾之，如紅葉色，柔軟可憐。或曰：『伊僧別無奇物，此物偶存。』乃重燔熬其舌，隨同火色，遲久還如蓮葉，遂議結小塔于寺中緘藏。後有不信者重鍛燒，凡數十過。」（《宋高僧傳》，P.600）「心」不隨烈火焚化，象徵禪定工夫，在於使一心不亂，使本心如「金剛」，永恒不滅，故不為烈火所焚。

「舌」在焚身之後，猶能完好如生時，則象徵「誦經」功德的呈顯，「誦經」主要是依靠舌頭，焚身者在平時固然多「讀誦經典」，在焚身猶然「誦經不綴」，故以「舌根不壞」隱喻即使身體已焚化，但「誦經」依

⁴² 《弘贊法華傳 僧崖傳》記載其燒身情狀，曰：「告四眾曰：『崖心存利物，意靡貪求。今捨穢軀，建立淨刹。若斯言不爽，要當示以肉心。』，誓已，因令縱火。」

然並未停止。⁴³在法華信仰中，尤其推崇「誦經」的功德，這也是佛教信仰中頗為重要的一環，所以在《高僧傳》《弘贊法華傳》《法苑珠林》中多列有「讀誦」一科，以表彰誦經的功德。

群眾在目睹「焚身」此一神聖的「捨身」儀式，感動之餘，必然也相信焚身者必定能夠得到相對的應報。他們脫離污穢的肉體，必能償其所願，進入清淨的境界，於是產生各種奇蹟式的瑞象，象徵焚身者的解脫。焚身者「焚身」的動機，除了「利益眾生」的偉大願行外，「自我的解脫」也是不可少的。象徵解脫的瑞象，在時人的目光中，無過於升天或進入佛教所宣揚的西方極樂淨土，因此焚身後的奇蹟也以象徵「升天」或「入西方」為主。如慧紹焚身後，「大眾咸見有一星，其大如斗，直下煙中，俄而『上天』時見者咸見天宮迎紹。」（《高僧傳》P.450）

燒身既盡，肉心獨存。此豈非位階不退，故得言誓不差乎！」（P.25 中）

⁴³ 誦讀《法華經》而生出關於「舌」的瑞象，金陵「瓦棺寺」的創建緣由，即與誦讀《法華經》的瑞象有關。張敦頤《六朝事跡編類》云：「寺之名起自西晉長興年中，長沙城阿陸地，生青蓮兩朵，民間聞之官府，掘得一瓦棺，開見一僧，形貌儼然，其花從舌根頂顛生出。詢及父老，曰：『昔有一僧，不說姓名，平生『誦《法華經》萬餘部』，臨終，遺言曰：以瓦棺葬之此地。』所司具奏朝庭，乃賜建蓮花寺。」（卷之下，P.31，百部叢書集成據明吳琯校刊古今逸史本影印）

人們相信「星斗」是天宮的使者，「直下煙中」是迎接焚身的慧紹，「上天」表示慧紹已被迎入天宮。僧瑜焚身後，「咸見紫氣騰空，久之乃歇。」（《高僧傳》P.451）「紫氣」也是祥瑞之氣，象徵焚身後的僧瑜，烈火已焚去肉身的污穢，只剩清淨的神魂，如同紫氣般的神聖，騰空而去，進入了天宮。慧益焚身後，「帝於時聞空中笳管，異香芬苾。」（《高僧傳》P.453）「笳管」是迎接慧益的儀式，「異香」表示慧益焚身後的清淨。這也暗示慧益焚身後，被迎入了天宮。僧慶焚身後，「見一物如龍，從積昇天」，顯見僧慶焚身後，也「化龍昇天」了。曇弘則「村民咸見弘身金黃色，乘一金鹿西行甚急，不暇暄涼。」（《高僧傳》P.456）「身金黃色」表示曇弘已脫胎換骨，換去污穢的色身，成為清淨的金色神聖之身。「西行」乃是往西方淨土的喻意。僧崖焚身後，更有各種的「異相」傳出⁴⁴，使人們相信僧崖被迎入天宮或西方極樂世界。迎接僧崖的儀式，更是隆重盛大，如「或見圓蓋覆崖，有三道人處其蓋上」；「或見五色光如人形像在四門者」；或「雨諸花幡，香煙滿空繽紛。」「郟縣人

⁴⁴ 《續高僧傳》僧崖傳中，詳細記載僧崖焚身後，所出現的各種異相，附記云：「其往往現形，豫知人意，率皆此也。具如《沙門忘名集》及《費氏三寶錄》，《益部集異

於鄆江邊見空中有油絡輿，崖在其上，身服班納黃，偏袒紫被，捉錫杖，後有五六百僧，皆罩竹傘，乘空『西沒』。」僧崖也隨之「乘空西沒」，進入了西方極樂淨土。「迎入西方」的奇蹟，猶且是佛教中西方淨土的隱喻。「升天」、「星斗」、「化龍昇天」、「紫氣騰空」等奇蹟，顯然不是佛教的特色，反而更富有濃厚民間信仰或道教的色彩。它更顯現「焚身」中民間庶民信仰的意義。

六、燒身的批判

僧徒「燒身」的壯烈行為，對於社會確實產生極大的刺激，尤其是他們公開的「燒身」行動，在「闔境奔波」、「道俗知者，奔赴如山」的群眾目光下，激烈的「燒身」，對「填滿山谷」的「道俗士庶」的震撼，絕對非同小可。「燒身」的行為，也不免引發各種議論。

在凡俗庶民的眼光中，他們是以虔敬的宗教信仰，面對如此崇高神聖的「自焚」。他們面對僧徒「自焚」的苦難，在悲歎之餘，多懷有贊歎的目光，贊歎勇敢的「自焚」，使他們能夠超離世俗的苦難，昇入涅

記》(P.678 中 680 中)

槃的極樂世界，如慧益自焚時，「貴賤哀嗟，響振幽谷，莫不彈指稱佛，惆悵淚下。」（《高僧傳》P.453）他們的「惆悵淚下」，是對生命的「哀嗟」。在傷逝之餘，還有更深的敬慕，如對於荊州比丘尼的「自焚」，「合眾欣嗟」（《續高僧傳》P.684上）；束草師的自焚，「眾皆稱歎，民多觀禮焉。」（《宋高僧傳》P.590）「欣嗟」、「稱歎」皆表明肯定的敬慕之情。法羽自焚時，「道俗觀者，莫不悲慕焉。」「悲慕」正傳神的點出庶民大眾的情感，雖然有悲傷的情感，但並無反對的意味。

統治階層對於「焚身」的態度，則有異於庶民大眾，他們多持反對的立場，或許「焚身」時，群眾的聚集，恐不利於統治階層的統治。如後漢釋洪真的焚身，「（真）詢朝門表乞焚全軀，供養佛塔，帝命弗俞。時政出多門，或譖云『惑眾』，或言『不利國家』下來嚴阻。」（《宋高僧傳》，P.597）朝廷嚴阻釋洪真的焚身，不論是因「惑眾」或是「不利國家」，都表明焚身時公開聚眾的情形，確實不利於統治階層⁴⁵。又如

⁴⁵ 僧人弘法時，群眾的聚集，時或引起統治階層的疑慮，如釋慧暲弘法時，眾聚彌結，或奏及之，云：「結徒日盛，道俗屯擁，非是異術，何能動世。」武德初年下敕窮討。（《續高僧傳》卷13，P.522下）最後雖然「事本不實」，但弘法時的聚眾行為，實為統治者所忌諱。

刺史劉亮禁止慧耀尼的燒身，《比丘尼傳 慧耀傳》曰：

慧耀本姓周，西平人也。少出家，常誓燒身，供養三寶。泰始末，言於刺史劉亮，亮初許之。有趙處思妾王氏斃塔。耀請塔上燒身，王氏許諾。正月十五日夜，將諸弟子，齎持油布，往至塔所。裝束未訖，劉亮遣信語諸尼云：「若耀尼果燒身者，永康一寺，並與重罪。」耀不得已，於此便停。王氏大嗔云：「尼要名利，詐現奇特，密貨內人。不爾，夜半城內那知？」耀曰：「新婦勿橫生煩惱，捨身關我，傍人豈知？」於是還寺，斷穀、服香油。至昇明元年（477），於寺燒身。（P.941 中）

慧耀尼的燒身，橫生波折。「焚身」是否需要經過統治者的同意？慧耀尼首先欲行燒身時，「言於刺史劉亮」，經過劉亮的許可，才開始準備燒身。又因劉亮的堅決反對，而停止燒身的行動。後來在昇平元年（477），「於寺燒身」。是否經過刺史的許諾，雖不可知。然而燒身或許必須經由統治階層的允諾，如梁武帝時代的僧明、道度的焚身（《弘贊法華傳》卷五），也都奏請梁武帝的同意，說明統治層對佛教僧人的統

治。雖然說「捨身由我」，「出家為方外之人」，但已不能自外於「率土之濱，莫非王臣」的政治圈外。刺史劉亮的態度，正代表統治階層對「焚身」的態度，而稍微嚴厲些，他嚴厲禁止慧耀尼的焚身，甚至要永康寺連帶受重罪，迫使慧耀尼暫時停止焚身的行動。梁武帝是歷史上著名佞佛的「皇帝菩薩⁴⁶」，尚且對僧明、道度的焚身，持著委婉反對的態度。僧明欲焚身，經過「頻繁再三」的努力，始蒙梁武帝的同意（《弘贊法華傳》，P.24 下）；道度在徵求梁武帝的同意焚身時，遭到梁武帝的反對⁴⁷而中止，他說：「道度此心不可奪。既蒙令敕，且當奉持。」（《弘贊法華傳》，P.24 下）其他如晉王姚緒反對法羽的焚身，他說：「入道多方，何必燒身。不敢固違，幸願三思。」（《高僧傳》，P.449）「不敢固違」的委婉反對，可說是統治階層對待僧徒焚身的主要態度。「入道多方」是消極反對的最佳理由。

⁴⁶ 梁武帝與佛教的關係，如何創造「皇帝菩薩」的理念，並因此建立「佛教國家」，詳參顏尚文《梁武帝》，東大圖書，民國八十八年十二月。

⁴⁷ 《弘贊法華傳》載：道度啟梁武曰：「身為毒樹，實宜焚滅。厭此形骸，為日已久。願同嘉見，供養諸佛。」敕句答云：「必欲利益蒼生，自可隨緣修道。若身命無常，棄尸陀林，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。」（P.24 下）

知識階層對於「焚身」，則秉持「理性」批判的態度。一般士人與知識僧的態度又稍有不同。一般士人持著儒家的「身體觀」批判僧徒的「焚身」。在佛教初傳入中國時，面對以父子軸為中心，重視「孝」倫理的儒家文化環境，佛教的「剃髮出家」，立即受到衛道人士的強烈質疑。在「剃髮」方面，張融的《三破論》即以為「入身破身」⁴⁸，牟子《理惑論》中，即引用時人以儒家的身體觀質疑佛教的「剃髮」，違反儒家的「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」⁴⁹的「孝道」觀。《理惑論》云：「問曰：《孝經》言：『身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。』曾子臨沒，『啟予手，啟予足』。今沙門剃頭，何其違聖人之語，不合孝子之道也。」(P.2 下)「剃髮」尚且如此，何況「燒身」對「身體」的毀傷，何止千百倍於「剃髮」，因此「燒身」受到違反儒家孝道的批評，乃是必然的。

⁴⁸ 劉勰《滅惑論》引《三破論》云：「第三曰『入身而破身』：人生之體，一有毀傷之疾，二有髡頭之苦，三有不孝之逆，四有絕種之罪。」(P.50 中)

⁴⁹ 《孝經 開宗明義章》云：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」

《禮記 祭義篇》云：「樂正子春下堂而傷其足，數月不出，猶有憂色，門弟子曰：『夫子之足瘳矣，數月不出，猶有憂色，何也？』樂正子春曰：『善如爾之問也！善如爾之問也！吾聞諸曾子，曾子聞諸夫子曰：『天之所生，地之所養，唯人為大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。』」

知識僧對「焚身」的批評，主要針對「焚身」為一種「自殺」的行為，而「自殺」是違背佛教的戒律，因此「焚身」是否也違反了佛教的戒規？《梵網經》曰：「佛子若自殺、教人殺、方便讚歎殺、見作隨喜乃至誣殺，殺因、殺緣、殺法、殺業乃至一切有命者不得故殺，是菩薩應起常住慈悲心、孝順心，方便救護一切眾生。而自恣心快意殺生者，是菩薩波羅夷罪。」（大正 24，P.1004 中）

《梵網經》以大乘菩薩的「利他精神」，強調菩薩行應以救渡眾生為本，不能以一己的解脫是尚，故云「不住涅槃」，涅槃尚且不住，必也倒駕慈航，濟渡眾生，如地藏菩薩的本願「地獄不空，誓不成佛。」如何能夠以「自殺」的方式，求一己的解脫。

「自焚」或許是虔敬「供養佛陀」的嚴肅宗教行為。不可否認的「自焚」也是一種「自殺」的行為，它是否違反佛教「反對自殺」的戒律呢？義淨在《南海寄歸內法傳》中，即再三反對「然鍊」，卷四「燒身不合」條云：

初學之流，情存猛利，未閑聖典，取信先人，將燒指作精勤，用

燃肌為大福。隨情即作，斷在自心。然經中所明，事存通俗。己身尚勸供養，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，寧餐半粒。然眾生喜見，斯乃俗流，燒臂供養，誠其宜矣。可以菩薩捨男捨女，遂遣苾芻求男女以捨之；大士捐目捐身，即令乞士將身目而行施。仙預斷命，豈律者所為。慈力捨身，非僧徒應作。比聞少年之輩，勇猛發心，意謂燒身便登正覺，遂相踵習，輕棄其軀。始忽忽自斷軀命，實亦未聞其理。自殺之罪，事亞初篇矣。檢尋律藏，不見遣為；滅愛親說要方，斷惑豈由燒己。⁵⁰

義淨首先指出初學年少之輩，勇猛發心，燃指燒身，以追求速登正覺的大福，尤其在淨土信仰盛行的時代，「捨身」成為追求急速「往生」的捷徑。如北周靜藹的遺偈：「出離四淵，捨此穢形，願生淨土，一念華開，彌陀佛所。速見十方，諸佛賢聖。」（《續高僧傳 護法》P.627

⁵⁰ 王邦維校注《南海寄歸內法傳校注》，P.222-223。北京中華書局，2000年4月。

下)釋定蘭常謂人曰：「吾聞《善戒經》中名為無上施，吾願勤行，速要上果矣！」(《宋高僧傳》，P.587)釋志通「因覽《西方淨土靈瑞傳》變行迴心，願生彼土，通登此投身，願速生淨土。」(《宋高僧傳》，P.595-596)初學少年，「未聞聖典」，唯求速登正覺，往生淨土，無非是一種功利行為。「正覺」豈能以「功利」求？又如是廉價？其次義淨分別世俗人與出家眾的不同，「經中所明，事存通俗」，「焚身」乃是一種「勸俗」的信仰。出家之人，必需遵守戒律，「捨身」乃違反戒律的行為。何況缺乏經典的正信，徒然倣效菩薩捨男女、大士捐身目，豈無「畫虎不成反類犬」之譏？最後義淨明確的出「自殺之罪，事亞初篇⁵¹」，其罪固重矣！

在「傍人獲罪」條中，義淨詳述燒身違戒之罪曰：

凡燒身之類，各表中誠。或三人兩人，同心結契，誘諸初學，詳為勸死。在前亡者，自獲偷蘭；末後命終，定召夷罪。不肯持禁，

⁵¹ 《南海寄歸內法傳》卷二「隨意成規」條云：「初篇若犯，事不可治。」王邦維校注云：「初篇指戒律中波羅夷，僧人違犯此類戒條，即逐出教門，無可救治。」(同上，P.116)

而存欲得，破戒求死，固守專心，曾不窺教。儻有傍人勸作，即犯針穴之言，若道何不投火？便招折石之過。嗚呼！此事誠可慎哉！然恒河之內，日殺幾人；伽耶山邊，自殞非一。或餓而不食，或上樹投身，斯等迷途，世尊判為外道。（P.225）

義淨在此文中，明確的指出，不論是燒身或是勸人燒身，皆為犯戒的大罪過。即使在印度所見，投恒河自溺，或墜崖自殞⁵²，以求升天者不少，義淨也認為此皆誤入迷途，「世尊判為外道」，並非正信佛教。本文之末，義淨總結燃指燒身等自殘身命的行為，「佛因理，制而不許；上人通識，自不肯為。」（P.225）在「古德不為」（P.227-238）條中，又正面的敘述自己的師承二法師善遇法師、慧習禪師，不願「獨善」，而廣行「盛興福業」的菩薩行。僧朗親教二師：「燒指焚肌，曾無此教。門徒訓匠，判不許為。」（P.235）再歷數前賢往哲，如康僧會、法顯、道安、慧遠等，「未聞遣行燒指，亦不見令焚身。」（P.235）

⁵² 中國僧人也有投崖、赴水的捨身行者，投崖者如普濟（《續高僧傳》，P.680下）汾州大乘寺無名僧（《續高僧傳》，P.683下）志通（《宋高僧傳》，P.596）法充（《弘贊法華傳》P.25中）；赴水者如玄覽（《續高僧傳》，P.683中）紹巖（《宋高僧傳》，P.601）

慧皎《高僧傳 亡身篇》論曰又提出「焚身是否有殺生之嫌」的問題，他說：「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。」(P.457) 梁武帝反對釋道度的燒身，亦曰：「必欲利益蒼生，自可隨緣修道。若身命無常，棄尸陀林，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。」(《弘贊法華傳》卷五，P.24 下)「不殺生」是佛教最基本的五戒之一。即使蝸飛蠕動，微細昆蟲，凡有命者，皆不得故殺。如僧衣不可著絲帛，以蠶桑紡紗，有傷蠶殺生之嫌。佛說人身上有八萬寄生戶蟲，「燒身」也難免有殺生的嫌疑。

佛教為解決上述諸質疑，乃有「大乘不違戒，小乘違戒」的論說。

湛然《法華文句記》卷第十下云：

有人問云：「律制燒身得蘭，燒指得吉，此中贊燒，其事如何？」

今為答之：「大小開制，教法不同，小制結過，大制令燒。故《梵

網》中，若不燒者，非出家菩薩，豈獨令俗而不制道。故知順小

行易，不燒何難；從大誠難，燒乃不易。」(大正 34，354 下)

胡吉藏《法華義疏》卷十一：

問：依毗尼結戒，燒身得偷蘭遮，燒臂得突吉羅，此菩薩將不犯罪耶？

答：此或可在家菩薩不預犯之例。設令出家，適時而化，如身子與須達共載一車而不犯罪也。

問者皆從佛教的戒律立說，謂「律制燒身得蘭，燒指得吉」蘭是偷蘭遮，屬於重罪；吉是突吉羅，屬於輕罪。然而不論輕罪、重罪，違反戒律則無不同，因此他們質疑藥王菩薩的焚身，豈不也是犯罪嗎？湛然則以「大小開制，教法不同」立說，昌言「大乘不違戒，小乘違戒」之理。大乘燒身所以不違戒，乃在其燒身行動，並非只是求一己解脫，而是「法施」的表現，也是一種「利他」的菩薩行。小乘人的燒身，唯求「一己」的解脫而已，故為佛戒所禁止。是以宋元照律師在《四分律行事鈔資持記》中批評義淨的反對燒身，是「不知機有淺深，教分化制。」他解釋說：「此蓋小機急於自行期盡報以超生。大士專在利他歷塵劫而弘濟。是以小律結其大過，大教歎其深功。」（《大正藏》卷 40，頁 285

上)

總括而言，佛教「燒身」的捨身行，原來即是「大乘悲願」的「利他行」的展現。「身施」是布施中的極致，也是「大悲」的表現，大悲正是大乘的根本⁵³，《瑜伽師地論》卷四十四云：所以名大悲，由四緣故，一為「於所緣猛利作意而發起故，謂諸菩薩由是作意悲所執持，為息有情眾苦因緣，尚能棄捨百千身命，況一身命及以資財，於一切種治罰大苦為諸有情悉能堪忍。」（大正 30，P537 上）諸僧徒的「捨身」，正是「大悲」願行的表現，釋契嵩《萬善同歸集》卷中云：

過去諸佛，本尊釋迦，從無量劫來，捨無數身命。或為求法，則出髓而剝身；或為行慈，則施鷹而飼虎。《般若論》云：「如來無量劫來，捨身命財，為攝持正法。正法無有邊際，即無窮之因，得無窮之果。果即三身也。乃至西天此土，菩薩高僧，自古及今，遺身不少，皆釋迦之正典，盡效藥王之遺風。」《高僧傳》謫法師入南山，自剝身肉，布於石上，引腸掛樹，捧心而卒。書偈於

⁵³ 《大智度論》卷七十七云：四無量心中的「大悲」是大乘之本。

石曰：「願捨此身已，早令身自在。法身自在已，在在諸趣中。

隨有利益處，護法救眾生。」又僧崖菩薩燒身，云：「代一切眾生苦。」⁵⁴

「燒身」的「大悲」精神，猶如儒家「殺身成仁、捨生取義」的展現⁵⁵。這是佛教大乘的「利他行」，固無違戒的問題。然而後人徒然執持「自焚」的形式，希求「焚身」的無上功德，不具「焚身」的「利他」願行，只求單純的「自利」——自求解脫。妄執「燒身便登正覺」，速求往生，輕易倣效，失去前賢燒身中的利他菩薩行的精神，徒有燒身之名，而輕易喪失身命，是以「燒身」於小乘為「違戒」。在宗教的「世俗化」中，經常碰到此一難題。宗教最重要的本質，莫過於宗教的「神聖性」⁵⁶。隨著宗教的理性化、世俗化，此「神聖性」也逐漸喪失。從

⁵⁴ 參石峻等編《中國佛教思想資料選編》第三卷第一冊，P.37，北京中華書局，1991年10月。

⁵⁵ 《宋高僧傳 遺身篇》論曰：「許友以死，殺身成仁，漸契不拘，將鄰於道。」(P.603)

⁵⁶ 奧托 (Rudolf Otto)《論神聖 (The Idea of The Holy)》云：「神聖」即「神聖者」(the holy) 是一個宗教領域特有的解釋範疇與評價範疇。任何一種宗教的真正核心處，都活躍著這種東西。沒有這種東西，宗教就不再成其為宗教。(P.6~7) 成窮、周邦憲譯，四川人民出版社，1995,12.

理性化方面來說，理性的發展本身，就有「去神聖化」的意味，智者大師以「空觀」來體悟燒身，可說是燒身觀最理性的解悟，智者大師讀誦《法華經》，讀到讚嘆藥王菩薩的燒身是「真精進是名法供養」時，他豁然悟道⁵⁷。他體悟到：

真法供養者，當是內運智觀，觀煩惱因果，皆用空慧蕩之，故言真法也。又觀若身若火，能供所供，皆是實相。誰燒誰燃，能供所供，皆不可得。故名真法也。（《法華文句》大正 34，P.143 中）

智顛所瞭解的真法供養是以智慧火燒煩惱身，以空觀悟入能所不可得的實相，而不在於肉身的焚燒。他的這種解釋或許更能符合大乘般若空觀的真義。但就世俗的宗教信仰上說，反而失去了「焚身」行為所表現出來的虔敬與「神聖」的本質。而眾多僧人「然指燒身」的行為，反而成為多餘。又如佛教是宗教抑是哲學的爭論，其焦點無非是作為宗教

⁵⁷ 《續高僧傳 習禪二 釋智顛傳》云：「顛乃於此山行法華三昧，始經三夕，誦至《藥王品》『心緣苦行至是真精進句』，解悟便發。」（《大正》50，P.564 中）

的佛教的理性化過程中，逐漸「去神聖化」，使佛教成為佛學，也使得佛教中宗教信仰的「神聖性」層面逐漸喪失，虔敬的「焚身供佛」成為使人喪失身命的迷信。中國的文化傳統，即有過早「理性化」的傾向，使得宗教意識較為淡薄，如「躩一足」、「黃帝四面」⁵⁸孔子給予理性化的新詮釋，使其「去神話化」。躩、黃帝失去了作為神話人物的意義，成為歷史上的聖君賢相。

其次隨著宗教的世俗化，也容易使宗教儀式的「神聖性」喪失，成為「形式化」，淪為虛偽的表象，甚至成為欺騙人的工具。在《宋史紹欽傳》中，敘述一段關於「焚身」的趣事：

紹欽苛愎少恩，不為眾所附。太平興國中，江東有僧詢闕，請修天台壽昌寺，且言寺成願「焚身」以報。太宗允其請，命紹欽往督營繕。既訖役，遽積薪於廷，請僧如願。僧言：「欲見至尊面

⁵⁸ 《太平御覽》卷 79 引《尸子》云：子貢曰：「古者黃帝四面，信乎？」孔子曰：「黃帝取合己者四人，使治四方，不計其耦，不約而成，此之謂四面。」按黃帝原為「四面神」，孔子將他解為人王，「四面」也成為幫助黃帝治理四方的四位大臣，這是神話理性化的明顯例証。詳參葉舒憲《中國神話哲學》第六章 黃帝四面 P.177 227。

中國社會科學出版社，1997 年 4 月

謝。」紹欽曰：「昨辭朝日，親奉德音，不煩致謝。」僧惴怖偃蹇，顧道俗，望有救之者。紹欽即促令躋薪上。火既盛，僧欲投下，紹欽遣左右以 抑按而焚之。

本來「焚身」是一「神聖」信仰的表現，它是對生命的自覺體悟下的自願的表現，本是無懼無悔的。此僧人自願「焚身」以報，原是一「神聖」的宏願。但是當寺成欲求其實踐誓願時，面對生命交關的現實境況下，僧人的後悔、恐懼，希求道俗的救助，相對於前述僧人焚身時無懼無悔、安然而去的偉大宗教願行，反映出此僧人並沒有對「焚身」此一神聖行為的真正體悟，只是人云亦云的誇誇大言而已。「焚身」在此也淪為一種「形式化」的儀式而已。慧皎《高僧傳 亡身篇》「論曰」中，對於此種焚身的虛偽性，亦有所批評，他說：

至如凡夫之徒，鑒察無廣，竟不知盡壽行道，何如棄捨身命。或欲邀譽一時，或欲流名萬代。及臨火薪，悔怖交切。彰言既廣，恥奪其操，於是僂俛從事，空嬰萬苦，若然非所謂也。（P.457）

韓愈在《論佛骨表》中，批評百姓在「迎佛骨」時，「焚頂燒指」

的熱烈說道：

百姓愚冥，易惑難曉，苟見陛下如此，將謂真心事佛，皆云「天子大聖，猶一心敬信；百姓何人，豈何更惜身命？」焚頂燒指，百十為群，解衣散錢，自朝至暮，轉相仿效，惟恐後時。老少奔波，棄其業次。若不即加禁遏，更歷諸寺，必有斷臂斃身，以為供養者。傷風敗俗，傳笑四方，非細事也。

韓愈的批評，就韓愈的立場言，乃是以理性的態度看待「迎佛骨」的宗教儀式，是一種傷風敗俗的行為。從被批評的百姓來說，韓愈認為「百姓愚冥」，他們無法體認宗教儀式的「神聖性」，他們所追逐的「焚頂燒指」、「解衣散錢」，甚至「斷臂斃身」只是一種「轉相仿效」的「摹仿」而已。「儀式」成為被「摹仿」的對象時，已喪失其神聖性，而成為僵化的「形式」而已。至此「捨身」已喪失作為宗教儀式的「神聖性」，徒然成為人們仿效的「形式」，被批評為「迷信」，而成為一必然之惡。

七、結 論

「燃指焚身」是中世紀以來，佛教信仰的一個重要面向。它一方面表現對宗教的虔敬，一方面象徵大乘菩薩行的「利他」精神。直至今日，我國佛教的傳戒，猶有於頂燃香，燒「香疤」（或稱「戒疤」）的制度，它應是「融灌頂與『燃身』而為一，用表捨身供養，住佛種性，蒙佛光耀之義。⁵⁹」作為一種捨身行的「燃指焚身」，或許從理性的檢証，它是非理性的迷信，自殘身命的行徑，更是驚世駭俗。然而就宗教的虔信上來說，「燃指焚身」是「殉教」精神的表現，「自殘身命」的行為，則是難行能行的崇高宗教道德實踐。由前文的論述，茲總括其要點如下：

1、「燃指焚身」成為佛教信仰的一個重要面向，必然有教理、經典上的依據。就「燃指焚身」為捨身行的重要方式，佛陀的《本生譚》中眾多的「捨身」故事，如雪山大士為半偈捨身與羅刹（《大般涅槃經》卷十四）、摩訶太子投身施餓虎（《金光明經》卷四）、尸毗王割肉代鴿命（《大智度論》卷四）等，經由文字、講說、圖像（各種壁畫）等各

⁵⁹ 印順導師《華雨香雲》，P.181，正聞出版社，民國七十七年六月。

種方式，廣泛的流行於社會，使「捨身」成為人們頌揚的菩薩行。其次《法華經 藥王菩薩本事品》中，藥王菩薩的「焚身供養」，成為法華行人「焚身」的主要依據。行「燃指焚身」者，也多半為法華行者。其次《梵網經》中對「刺血寫經」、「燒身燒臂燒指」⁶⁰的倡導。淨土信仰的盛行，人人希冀速求淨土，自捨身命，成為脫離污穢濁世的方便方門。

2、「燃指焚身」成為法華及庶民信仰的一環，實踐「燃指焚身」者，多半為法華行者，而女性焚身者，也占有一定的比例⁶¹，在寶唱的《比丘尼傳》中，行「焚身」者即有六位之多，它不但反映六朝女性意識的高漲⁶²，也呈顯「焚身」信仰中的庶民性。只有從庶民信仰的視角，始能體認「焚身」此一「殉教」行為的「神聖」意義。

⁶⁰ 《梵網經》卷下勸眾：「剝皮為紙，刺血為墨，以髓為水，析骨為筆，以書寫佛戒。」又公開提倡「燒身燒指」云：「見新學菩薩，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。」

⁶¹ 《法華經 藥王菩薩本事品》也強調女性奉持本品的功德，曰：「若有女人，聞是藥王菩薩事品，能受持者，盡是女身，後不復受。若如來滅後五百歲中，若有女人，聞是經典，如說修行，於此命終，即往安樂世界。」此或比丘尼奉持藥王品而行燒身者不少的重緣由。

⁶² 六朝諸史的孝行傳中，對孝子的記載也反映此一現象，女性及庶民占有重要的比例，詳參拙著 試說南朝孝倫理：以《南史孝義傳》為主的析論，文見《暨南學報》第4卷第2期，P1 26，民國89年7月。

3、焚身大抵以藥王菩薩的焚身為榜樣，他不但受到藥王菩薩的感動，而立志焚身，焚身的過程也大抵遵循《法華經 藥王菩薩本事品》所記載藥王焚身的過程。「焚身」是一種苦行，因此焚身諸人大抵多行苦行，修頭陀行，嚴守戒律。在誦讀《法華經》的過程中，受到藥王菩薩焚身供養的感動，而立志燒身。於是疏食、減食，後來唯服食香油。集薪為龕，設齋辭眾，於選定日期（多為二月十五日或四月八日）夜，入薪龕中，執燭燃薪，合掌誦經（多誦《法華經 藥王菩薩本事品》）不輟。生出種種瑞應，人們共收其骨灰，起塔供奉。

4、燒身多採「公開」形式：或有徵詢統治者（太守或皇帝）的許可，表明燒身的合法化。燒身之日，僧俗雲集，有「辭眾」及功德迴向眾人的用意，使燒身不只是個人的行為，而是社會群體行動，燒身的身教意義，成為另一種形式的「講經」，使燒身具有「法施」的意義。

5、作為庶民宗教信仰的「焚身」，此一神聖的「殉教」行為，在世俗化的過程中，不免會有「異化」的現象。在群眾的激勵下，勇敢的焚身行為，究竟為了什麼？他們在怎樣的宗教體驗中，作出「焚身」的

決定。只是單純的誦讀《法華經 藥王品》的感悟，是虔敬的「焚身供養」？還是速求正覺，早生淨土的希求？若是後者，焚身成為一種手段，往生淨土的優先入場卷，「焚身」豈不成為一種「利益交換」的行為，而喪失了宗教的神聖性。然而此一入場卷能否兌現呢？這又是不能「否認」信仰行為，在理性的檢証下，只能被譏為迷信的行為，成為傷風敗俗的妖行惑眾。即使焚身之後，真能速登正覺，在大乘菩薩行的眼光中，也只是「自了漢」的自私行動，燒身也是一種「自殺」，為戒律所不許。只有在真正的宗教體認下，單純虔敬的「燒身」，表現出殉教精神的宗教神聖性的燒身，才是真正的「燒身」。

在六朝至隋唐時代，「燃指焚身」的風氣頗為盛行。今日科學理性掛帥的時代，雖然罕聞有人「燃指焚身」。然而就「燃指焚身」所表現的殉教精神及「法施」的大乘菩薩行的意義，在今日 e 世代中，猶有其必要性。証嚴法師所提倡的「慈濟志業」何嘗不是此一精神的體現，他必須虔敬的獻身宗教，如藥王菩薩「焚身供養」的宗教獻身，始能發揮大乘菩薩行的「利他」精神。我們固然不必執守仿效前賢「燃指焚身」

的行為，然而「人身難得」，我們又如何運用有用之身，實踐前賢在「燃指焚身」中所表現的神聖宗教意義，這也是本文撰作的精神所在。

參考書目

慧皎《高僧傳》大正藏，第五十冊，史傳部。

道宣《續高僧傳》大正藏，第五十冊，史傳部。

贊寧《宋高僧傳》大正藏，第五十冊，史傳部。

唐惠祥《弘贊法華傳》大正藏，第五十冊，史傳部。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，駱駝出版社。

道端良秀《中國佛教思想史の研究》，昭和六十年十一月。

王邦維校注《南海寄歸內法傳校注》，北京中華書局，2000年4月。

參顏尚文《梁武帝》，東大圖書，民國八十八年十二月。

張勇《傅大士研究》，巴蜀書社，2000年7月。

李澤厚《波齋新說》，允晨，民國八十九年十一月。

陳來《古代宗教與倫理》，三聯書店，1996年3月。

奧托 (Rudolf Otto)《論神聖 (The Idea of The Holy)》周邦憲譯，四川人民出版社，1995,12。

葉舒憲《中國神話哲學》，中國社會科學出版社，1997年4月。

胡厚宣《中國奴隸社會的人殉和人祭》，《文物》1974年八期。

胡厚宣編《甲骨文與殷商史》，上海古籍，1983年3月。

參釋恒清 論佛教的自殺觀，台大《哲學評論》第九期。

