

遺身高僧僧崖傳記研究

池麗梅

日本鶴見大學佛教文化研究所

中文摘要

為了撥開層雲疊霧的靈異因素，真正理解一代高僧僧崖的人物性格，不免要反省長期以來存在的毫無批判地單方面依賴《續傳》的僧傳解讀的傾向。本論文則採取以《法華傳》為基本脈絡，以《續傳》補充細節的方法，再現僧崖自狩獵為生的獮族部落步入佛門的坎坷人生的軌跡，重新評析其出家乃至最終焚身涅槃的歷史和社會背景，通過這一看似特殊的事例，思考佛教乃至信仰之於普通社會邊緣的弱勢群體的影響和意義。

關鍵詞：道宣、僧崖、慧詳、中國佛教史、續高僧傳、法華傳

A Study on the Biographies of the Self-Immolating Monk, Sengya 僧崖

CHI, Li-mei

Associate Professor, Institute of Buddhist Culture of Tsurumi University, JAPAN

Abstract

With supernatural elements abundant in the narratives about Sengya, one has to revise the long-standing tendency in studies to rely simply on the account given in the *Further Biographies of Eminent Monks* 續高僧傳, in order to achieve any true understanding of this eminent monk in Chinese medieval history. This essay picks the *Fahua Biographies* 法華傳 as the primary source and *Further Biographies of Eminent Monks* as a supplement, in tracing anew Sengya's bumpy life story, ever since his stepping into monastic Buddhism from his native hunting tribe. It re-examines the historical and social contexts of his ordination and especially his final self-immolation. Through discussing such an unusual event, the essay draws some concluding thoughts over the significances or influences that Buddhism, as well as religious belief generally, may exert on disadvantaged groups living on the margins of society.

Keywords: Daoxuan, Sengya, Huixiang, Chinese Buddhist history, *Further Biographies of Eminent Monks*, *Fahua Biographies*

一、序論

《續高僧傳》（30卷，下文中簡稱《續傳》）是中國南山律宗的開祖，唐代佛教史學家道宣（596-667）的代表性史傳著作之一。根據道宣的自序，《續傳》繼承南朝梁慧皎撰《高僧傳》（自佛教初傳到西元519年為止的高僧傳記），收錄了519年以後乃至唐貞觀19年（645）長達144年間的數百位高僧的傳記。根據其生前成就及其貢獻，將這些傳記分為「譯經篇」、「義解篇」、「習禪篇」等10種類別（十科），並在各科的末尾處以「論曰」引出作者的綜合評述。該書第27卷「遺身篇」中，收錄了隋代智顥（538-598）的門下大志（567-609），因兼述淨土祖師善導的事蹟而備受重視的會通傳，以及其他以身殉法或自殘的高僧傳記。其中，6世紀北周時代，於益州（現在四川省成都附近）焚身殉法的僧崖傳（493以前-562）內容詳盡，也倍受學者的重視¹。

筆者注意到僧崖這一人物，原因有二：(1)因為僧崖出身異族，也是目前我們知道唯一來自獮族的高僧；(2)是因為傳世的僧崖傳共有兩種版本，兩者之間有明顯的差異。僅就第二點而言，從6世紀中期直至18世紀左右成立的僧傳、佛教史書、類書以及地方志當中收錄了形形色色又大同小異的僧崖傳²。這些傳記中，成書最早、內容最為詳實的莫過於《續傳》卷27中的僧崖傳。而其餘的，除了慧詳（或慧祥）撰《弘

※ 收稿日期 2014.9.19，通過審稿日期 2014.11.10。

¹ 例如：丸山宏，〈佛教受容に關する接觸的考察—六朝隋唐期の四川をテーマとして—〉，野口鐵郎編《中國史における亂の構圖》，東京：雄山閣，1986年，頁65-95；James A. Benn, “Written in flames: Self-immolation in Sixth-century Sichuan.” *T'oung Pao* 92(4-5), (2006): 410-465.; James A. Benn, *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*, 2007.

² 池麗梅，〈僧崖傳の變遷〉（未發表論文）。

贊法華傳》（CBETA, T51, no. 2067。下文中簡稱《法華傳》）³以外，幾乎都或多或少繼承了《續傳》的結構或細節。《續傳》和《法華傳》的成書年代相距不過數十年，但是兩者收錄的僧崖傳有著極為明顯的差異。例如，《續傳》對僧崖燒身場面的描寫非常詳盡生動，但對當時的歷史背景卻明顯含糊其詞；而《法華傳》雖然對僧崖生平的交待平淡簡短，但字裡行間透露的歷史背景卻能夠符合當時的史實，其史料價值不容忽視。

目前，我們面臨的困惑在於，《法華傳》繼《續傳》幾十年後成書，該傳卷5收錄的11人正傳當中，有5人的傳記（包括周益州大乘寺釋僧崖、隋廬山化城寺釋法充、隋廬山峯頂寺釋大志、唐荊州比丘尼姊妹（附并州書生）、唐雍州豹林谷釋會通）與《續傳》相互重合，其中法充等4人的傳記明顯摘抄自《續傳》，唯有僧崖傳似乎另有所本。設想在《法華傳》作者慧詳的年代，業已步入晚年的道宣可以說德高望重，其代表作《續傳》更是炙手可熱。在僧崖傳的問題上，慧詳刻意迴避《續傳》，想必一則事出有因，二來別有依據。

³ 藍谷沙門慧詳撰《弘贊法華傳》（10卷），收錄了自東晉乃至唐代的法華經流傳的相關靈驗逸聞，分為「圖像」、「翻譯」、「講解」、「修觀」、「遺身」、「誦持」、「轉讀」、「書寫」8個類別。本書中成文最晚的記載是唐神龍2年（706）的一段記事，因此學者認為該書的最終成書年代為706年以後。有關該書作者慧詳，參見：小笠原宣秀，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，《龍谷學報》315，1936年，頁25-44；伊吹敦，〈唐僧慧祥に就いて〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》（別冊：哲學・史學編）14，1987年，頁33-45。有關《弘贊法華傳》的內容，尤其是「講解」、「誦持」、「轉讀」、「書寫」4種分類、分6卷收錄的138人僧俗感應事蹟的研究，參見：周語彤《《弘贊法華傳》持經感應研究》，雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2009年。其中關於慧詳（慧祥）及其對《弘贊法華傳》、《古清涼傳》的撰述態度，皆有明確的分析和評斷。

所謂事出有因，我們可以通過兩傳的內容差異略窺端倪。如前所述，《法華傳》中的僧崖傳雖然簡短，但是反映了一定的歷史背景；相較之下，《續傳》呈顯了更濃郁的創作意圖，也增加了諸多的靈異和祥瑞的細節性描述。這些大量筆墨的渲染，令僧崖的形象，即使同《續傳》中其他遺身高僧相比，也鶴立雞群地豐滿而突出。與其說它是「僧傳」，莫如稱其為「聖傳」。這些靈異細節的增加，與道宣撰寫該傳之際，不但依據北周亡名（516-567 以後）⁴所撰《僧崖菩薩傳》，更加參照了一部叫做《益部集異記》（失傳）⁵的志怪筆記不無關係。

而《法華傳》於僧崖傳的撰寫之際，棄《續傳》而不顧的原因，應該也就在於後者在靈異細節上過多渲染和對僧崖燒身的歷史背景的含糊其詞。而支撐其決斷的另外一個原因，應該在於慧詳的確看到了成書時期更為接近僧崖的生存年代，因此較《續傳》更有權威、更接近史實的原始文獻，不然生於唐代的慧詳終究無從猜測北周僧崖所處的歷史背景。而這部比《續傳》更有權威的第一手資料，則必屬北周亡名筆下的《僧崖菩薩傳》無疑。

為了撥開層雲疊霧的靈異因素，真正理解一代高僧僧崖的人物性

⁴ 有關亡名的傳記，參照：池麗梅，〈高僧亡名伝の一考察〉，大正大學「東亞佛教研究會 2014 年度第一次研究例會」，2014 年 5 月 17 日發表資料。

⁵ 《續高僧傳》卷 27 所收〈僧崖傳〉的末尾寫道：「具如沙門亡名集，及費氏《三寶錄》，並《益部集異記》」(CBETA, T50, no. 2060, p. 680, b21-22)。根據這一記載，我們知道道宣撰寫〈僧崖傳〉之際，主要參考了亡名撰《僧崖菩薩傳》、費長房《歷代三寶紀》、《益部集異記》這三種文獻。其中的《益部集異記》這一書名，除了《續高僧傳》〈僧崖傳〉以外，尚未見於其他文獻。我們目前推測，這一文獻，應該是寫作於南北朝乃至隋唐時代的巴蜀地區，記載了當地民間相傳的各種趣聞軼事，流通範圍應該僅限於巴蜀當地。具體討論參見：池麗梅，〈僧崖傳の變遷〉（即將公開的論文）。

格，不免要反省長期以來存在的毫無批判地單方面依賴《續傳》的僧傳解讀的傾向。本論文則採取以《法華傳》為基本脈絡，以《續傳》補充細節的方法，再現僧崖自狩獵為生的獮族部落，步入佛門的坎坷人生的軌跡，重新評析其出家乃至最終焚身涅槃的歷史和社會背景，通過這一看似特殊的事例，思考佛教乃至信仰之於普通社會邊緣的弱勢群體的影響和意義。

二、僧崖的出身

在拙論〔2014〕⁶中，筆者曾經指出，巴蜀佛教史可以區分為南北朝時代和隋唐時代，區隔兩者的，就是北周末期的廢佛運動和叛亂帶來的6年動蕩（574-580）。此前南北朝時代的巴蜀地區，經歷了由劉宋至南梁、經西魏至北周等一系列政權的交替，在特殊的地理環境中發展出的佛教則是一種混雜佛道俗、融合南北教風的多元化佛教。而且，南北朝時代頻繁的政權交遞並未造成巴蜀佛教的斷層，反倒給其發展帶來了持續性、適度的壓力和張力，提供了多樣化的發展模式，促成了巴蜀佛教特有的多層次信仰形態。劉宋至北周廢佛之前的這段時期，可以說是巴蜀佛教的形成階段，而本論文的主題僧崖正是這一階段的代表性人物。

有關僧崖的出身，《法華傳》中僅提到僧崖本為獮人，並未言及其俗家姓名和出身地⁷。與此相對，《續傳》記載僧崖的原籍和出身時說他是涪陵的獮族部落，姓牟氏。東晉義熙9年（413），劉裕的部下朱齡石為討伐巴西豪族譙縱創立的後蜀而徵兵入伍，其先祖以此為契機，

⁶ 詳見：池麗梅，〈高僧亡名伝の一考察〉。

⁷ 《弘贊法華傳》卷5〈僧崖傳〉記載：「釋僧岸〔崖〕，本獮人也。」CBETA, T51, no. 2067, p. 25, a22。

背井離鄉輾轉移居益州廣漢郡金淵縣的山地⁸。歷史上有若干地區曾經稱為涪陵，東晉時代的涪陵，是指梁州涪陵郡，後來隋代改名為黔安郡，治所在彭水（過去的涪陵縣）⁹。現在大致相當於重慶市的東南，四川盆地、雲貴高原、湘漢平原相接的武陵山脈地區的彭水苗族土家族自治縣附近，這裡自古就是苗族、土家族等11個少數民族的聚居地。

根據東晉常璩的《華陽國志》（416）¹⁰，涪陵郡地處山岳，自然環境優美，適宜茶、丹、漆、密臘等生長，為蠻、蠻等少數民族提供了廣闊的生存空間。該地區的居民的風俗習慣與漢民族不同，雖然「無蠶桑，少文學」，但由於長期驅巡山林以狩獵為生，以擅長弓箭術而聞名。但這種得天獨厚的才能也為他們招致災禍，每當外來政權徵兵之時，部落的壯年男子經常被徵用為射手。因此，原本聚居在涪陵郡山地的蠻族和蠻族居民，因服兵役而開始散居至蜀、漢、關中等地，徙居其他方的事例亦不在少數。僧崖的先祖想必是出於同樣的理由應徵入伍，被編入朱齡石的部隊，隨軍遠離故鄉涪陵，輾轉來到遙遠的蜀地。戰爭結束後，他們定居在「廣漢金淵山谷」。廣漢與蜀郡、犍為郡並稱為三蜀，同

⁸ 《續高僧傳》卷27「僧崖傳」記載：「釋僧崖，姓牟氏，祖居涪陵。晉義熙九年，朱齡石伐蜀，涪陵蠻三百家，隨軍平討，因止於廣漢金淵山谷。崖即其後也。」CBETA, T50, no. 2060, p. 678, b14-16。

⁹ 劉鈞仁、鹽英哲，〈涪陵條〉，《中國歷史地名大辭典》第3卷，1980年，頁1162。

¹⁰ 《華陽國志》卷1記載，涪陵郡「土地山險水灘，人多慙勇，多蠻蠻之民。縣邑阿黨，鬪訟必死。無蠶桑，少文學，惟出茶、丹、漆、密臘。漢時赤甲軍常取其民，蜀丞相亮亦發其勁卒三千人，為連弩士，遂移家漢中。延熙十三年，大姓徐巨反，車騎將軍鄧芝討平之。……乃移其豪徐、蘭、謝、范五千家於蜀，為獵射官，分羸弱以配督將。韓蔣名為助郡軍，遂世掌部。曲為大姓，晉初移弩士于馮翊、蓮勺。其人性質直，雖徙他所，風俗不變。故迄今有蜀、漢、關中、涪陵，其為軍在南方者猶存。」

為東晉時代益州的廣漢郡的組成部份¹¹。蜀「以成都、廣都、新都為三都」，其中新都是指東晉時期廣漢郡內的新都縣。縣內橫亘金堂山，金堂水及其支流（當時亦稱作中江，即現在的沱江），通向下游地區¹²。因這條河流，朱齡石將治所命名為「金淵戍」。南北朝時代，西魏襲用此名，稱為金淵縣。唐代則為避高祖李淵之諱，改名金水縣¹³。金淵戍隸屬於益州的中心新都縣，位於現在成都的東北郊。包括僧崖的先祖在內，當年為朱齡石伐蜀做出貢獻的蠻族人戰後被安置在這裡。後來隨著東晉政權的瓦解，他們也從兵役中解放出來，但卻沒有離開這林水豐美的金堂山地，而是恢復了蠻族的傳統，以漁獵營生，代代傳延。

到了僧崖的時代，距蠻族定居益州金淵已逾百年。此時的蠻族，並非與漢族社會完全隔絕的深山「生蕃」。特別是金淵地區，周邊不僅有廣漢、新都等都市，而且距離成都這樣的繁華都市不過 150 里。在這樣的地理環境下，為了販賣山中特產用以購買生活、狩獵工具的必須用品，蠻族人自然同生活在周邊都市中的漢族人往來。雖然最初由於山林、河川等自然環境頗為富饒，在這樣相對獨立的空間中，蠻族固有的

¹¹ 《華陽國志卷 3：「益州以蜀郡、廣漢、犍為三蜀，土地沃美，人士俊乂。」

¹² 《華陽國志》卷 3：「〔廣漢郡〕新都縣，蜀以成都、廣都、新都為三都，號名城。有金堂山水，通於巴漢。」

¹³ 《元和郡縣志》卷 32 記載：「金水縣〔上南至州一百五十里〕。本漢廣漢郡之新都縣地也，縣有金堂山水通於巴、漢。東晉義熙末，刺史朱齡石征蜀，於東山立金泉戍。後魏平蜀，置金泉縣，隸金泉郡。隋開皇三年罷郡，以縣屬益州。武德元年，以避神堯諱，改為金水縣，屬簡州。」

北宋歐陽忞撰《輿地廣記》卷 31 記載：「懷安軍，春秋戰國為蜀地，秦屬蜀郡，二漢屬廣漢郡，晉屬析都郡，西魏立金淵郡，後周郡廢，隋屬蜀郡，唐屬簡州，皇朝乾德五年立懷安軍。今縣二。望金水縣，漢新都縣地，東晉朱齡石於東山置金淵戍，西魏置金淵縣，及立郡焉。隋屬蜀郡，唐武德元年避高祖名改曰『金水』，皇朝立懷安軍。有金臺山中江。」

語言、風俗、習慣得以保存下來。但隨著後期越來越頻繁的交易往來，儂族人也漸漸開始被漢族的生活物資、語言、習慣乃至社會所同化，最終必然出現憧憬漢族的生活模式、文化、宗教等的趨勢。這種在華、夷之間發生，並逐漸擴大的民族、文化身份的對立和轉換¹⁴，正是《法華傳》的主要旋律之一。而實際上，同傳的開篇即有所言明：

釋僧岸（崖），本儂人也。雖居夷俗，情慕華風。威容端儼，舉止閑雅。加以性戒成就，不行殘忍。儂之猥俗，多居山藪，好行殺獵，終日網捕。僧崖端拱，獨自不為。父兄每瞋，云其儻劣。崖意不免，杖刃而行。每見群鹿，挽弓射之，要附毛而過，卒無傷害。父兄雖見，亦無感悟。崖亦知其不可教化，遂辭而行焉。¹⁵

¹⁴ 《太平寰宇記》卷 76，〈劍南西道五・簡州條〉記載：「有儂人，言語與夏人不同。嫁娶但鼓笛而已。遭喪乃立竿懸布置其門庭，殯於別所，至其體骸燥，以木函盛置於山穴中。云，此四郡儂也。」

李膺，〈蜀記〉，〈益州記〉的佚文記載：「此四郡儂也。有夷人，與儂類一同，又有僚人與儂夷一同，但名字有異而已」。「四郡儂」的意思不明，估計指代漢人統治地區居住的儂民。

〈婆利・丹丹・盤盤〉，《北史》卷 95，《列傳》83 記載「南蠻」、「百越」血統的少數民族言：「禮云『南方曰蠻，有不火食者矣。』然其種類非一，與華人錯居。其流曰蠻、曰儂、曰俚、曰僚、曰厓。居無君長，隨山洞而居。其俗，斷髮文身，好相攻討。自秦併三楚，漢平百越，地窮丹徼，景極日南，水陸可居，咸為郡縣。洎乎境分南北，割據各殊，蠻、僚之族，遞為去就。」似乎南北朝時代他們已經開始逐漸與漢人雜居。

另外，〈南蠻條〉，《隋書》卷 82，《列傳》47 記載：「南蠻雜類，與華人錯居，曰蠻、曰儂、曰俚、曰僚、曰厓，俱無君長，隨山洞而居，古先所謂百越是也。其俗斷髮文身，好相攻討，浸以微弱，稍屬於中國，皆列為郡縣，同之齊人，不復詳載」。此時，因受漢族統治而日益頻繁地與漢人接觸，這些少數民族的文化開始出現漢化的傾向。到了明代，相傳儂民已經「今則文質彬彬矣」，〈簡州〉，《蜀中廣記》卷 55。

¹⁵ 《弘贊法華傳》，CBETA, T51, no. 2067, p. 25, a22-28。

我們看到，僧崖雖然出生於非漢民族（夷）的獮族，成長在山地的自然環境和風俗當中，但內心卻十分憧憬漢族優雅高尚的風氣、習慣。這裡首先表明的是他在民族、文化認同上的糾葛，並以此奠定了僧崖傳的基調。僧崖生來威容端儼、舉止閑雅，僅此一點就已經與周圍環境頗不和諧。不僅如此，僧崖還認為其部落賴以維生的狩獵和捕魚很殘忍，拒絕接受祖祖輩輩世代相傳的營生手段。他與周遭格格不入的態度，理所當然地激化了他與家族及族群之間的矛盾。僧崖的父兄終於不能繼續忍受他的叛逆，強行帶他出獵，但結果僧崖卻將獵物悉數放生。通過這樣的事件，雙方不得不面對令人痛心的現實，僧崖的人生觀與其族群的傳統和價值觀完全水火不容。至此，僧崖亦決意離開故鄉，離開先祖世代生存的山地，前往大都會益州，去追求他心目中更為文明而優雅的生活方式。

三、僧崖的出家

僧崖雖然背棄了自身的民族屬性及其族群，來到了益州，然而等待他的是更為嚴峻的現實。以益州之大，仍舊沒有容他生存的立足之地。在崇尚祖籍地域的中國社會，一旦離開本籍，不僅變得一文不名，同時也成了不被社會所認同的「流民」。尤其僧崖來自山地異族，從漢人角度而言不過一介「蠻族」，更加談不上擁有任何社會地位。而以他的出身，不但不具備務農、經商、手工等漢人社會的普通營生手段，更不要說文章、學問等才能了。這樣看來，僧崖在益州幾乎沒有獨立營生的可能性，最後可以說是走投無路。然而不知是何等因緣，他來到了佛教寺院。《法華傳》簡短交待了其出家的情況，「來至益州，投充闍梨，願為弟子」¹⁶。而《續傳》用「三十年間，大弘救濟，年踰七十，心力尚

¹⁶ 《弘贊法華傳》，CBETA, T51, no. 2067, p. 25, a28-29。

強」¹⁷ 來概括他的僧侶生活。根據這一記載，我們推測僧崖出家時，也已年逾 40。

雖然有關僧崖離開獮族部落之後，流落益州，乃至入寺為僧之間的經歷、境遇等，傳記中沒有任何記載，但有關他在寺院侍奉僧侶的逸話，在後期開寶藏系統以後的《續傳》中則有所記載：

時依悉禪師，施力供侍。雖充驅使，而言語訥澀，舉動若癡。然一對一言，時合大理。經留數載，無所異焉。至玄冬之月，禪師患足冷，命之取火。乃將大鑪炎炭，直頓於前。禪師責之曰，「癡人！何煩汝許多火？」乃正色答曰：「須火却寒，得火嫌熱，孰是癡人？情性若斯，何由得道？」禪師謂曰：「汝不畏熱，試將手置火中。」崖即應聲將指置火中，振吒作聲，卒煙涌出，都不改容。禪師陰異之，未即行敬。又以他日，諸弟子曰崖耐火，共推之火爐。被燒之處，皆並成瘡，而忻笑自如，竟無痛色。諸弟子等具諭禪師，禪師喚來謂曰：「汝於此學佛法，更莫漫作舉動，或亂百姓。」答曰：「若不苦身，焉得成道。如得出家，一日便足。」禪師遂度出家，自為剃髮，但覺鬢鬚易除，猶如自落。禪師置刀於地，攝衣作禮曰：「崖法師，來為我作師，我請為弟子。」崖謙謝而已。既法衣著體，四輩尊崇，歸命輸誠，無所吝惜。或有疾病之處，往到無不得除。三十年間，大弘救濟，年踰七十，心力尚強。¹⁸

表面看來，上文講述的是一段神奇的故事，描述了僧崖侍奉悉禪師（詳情不明）數年之後得度出家，此後倍受悉禪師和眾人尊敬的經歷。

¹⁷ 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 678, c19-20。

¹⁸ 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 678, b29-c20。

而他與生俱來的神奇能力，更是在為遠近民眾治癒疾病方面發揮得淋漓盡致，救濟眾生，美名弘揚四方。

但是，若我們仔細體會上述的故事，我們不難讀出其中的辛酸。最初侍奉悉禪師之時，僧崖既非皈依弟子，亦非為了出家為僧，而是以僕役的身份進入寺院。我們可以推測，在當時，像僧崖這樣以蠻族流民的身份生活在益州的人，能夠從事的職業非常有限，主要以體力勞動為主，諸如在官僚、大地主家中，或者在寺院中充當僕役等。雖然僧崖在寺院中找到了生計，但由於出身少數民族，言語交流有障礙，生活習慣也頗為不同，在行動上多少表現得有些笨拙無能。一年的冬天，他為禪師準備火爐時，未能掌握好炭火的火候而遭到訓斥，又因口頭頂撞而激怒禪師。最終，僧崖誤將禪師的氣話當真，竟然將手伸入炭火之中。此次怪異的言行，雖然讓禪師本人肅然起敬，卻也招來了禪師弟子的惡意相欺。《續傳》將這些事件作為後來燒身的前兆，儘量突出僧崖與火焰的不思議因緣，及其不畏烈火的特殊能力。但是，若剔除多種神秘要素，我們不難看到，出身貧苦低賤的蠻族草民，在試圖融入漢人社會時不可避免地四處碰壁。而突破這道銅牆鐵壁的道路，看上去是如此的漫長而渺茫。

日漸習慣的寺院生活使得僧崖開闊了眼界，於佛教經教耳濡目染，對投身佛教修行的出家生活也日漸嚮往。當年，僧崖就是因為憧憬漢族的文明社會、其風俗文化及生活模式，才毅然背棄了自身的族群，義無反顧地來到了益州。但是漢族社會以其嚴格的門閥和階級等制度而著稱，在普通的社會環境中，僧崖早就發現自身實難立足。為了實現自己的存在和價值，僧崖將最後的希望全部寄託在寺院，剃度為僧步入佛門。或許對於僧崖而言，佛門和道場並非相對於俗世的「神聖空間」，

而是具有絕對意義，也是唯一能夠容納自我的生存和成就的空間。而且，擺在僧崖面前的，似乎也只有這唯一的選項，只有佛門一途，才能令他打破長年束身掣肘的「身份」枷鎖，獲得解脫和自由；也只有佛門中義無反顧的全身心的奉獻，才能填補他內心深處的空洞。如果佛道之於僧崖的確具備這樣絕對而終極的意義，那麼他晚年震撼人心的燃指和燒身行為，可以說是再自然不過又無從避免的悲壯結局。

四、僧崖的晚年——從燃指乃至焚身

僧崖剃度後的事跡，主要包括「燃指」和「燒身」兩則記載。長期以來，學者由於受《續傳》的影響，往往認為僧崖的「燃指」是「燒身」的前奏，兩個事件不但目的相同，且發生在同一時期。但是綜合各種資料，筆者得出了新的結論，那就是僧崖的燃指和燒身是兩個不同的歷史事件。兩者不僅目的不同，發生的時間亦不相同，燃指發生在武成元年（559）6月，而燒身則發生在3年後的保定2年（562）7月15日。但是，由於《續傳》記載這兩個事件時，分界非常模糊，因而影響了學者的理解。而《法華傳》雖然亦沒有明確記載事件的發生時間，但如果仔細推敲其內容，則不難發現它的確是將燃指和燒身作為兩個獨立的事件來處理：

出家以後，篤志精懃，身無長衣，鉢無餘食。每讀《法花經》至〈藥王菩薩品〉，聞燒身供佛，焚指弘經。覃思斯言，內興誓願。遂燒一指，造《法花經》。當燒之日，觀者填咽，噓物委積。

後營殿塔，爰及房廊，剋日燒身，擬營斯福。時周趙王，褰帷益郡，撫政臨民，除煩去苛。加以敬愛三寶，匡護四依。崖以此事諮王，王即許諾，剋日傍告，遠近咸知。薪柴累積，香油豐溢。

其日，王親率官寮，同來觀禮。崖於是手執香燒（爐），足躡柴積，端坐其上，告四眾云：「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。端坐誦經，音聲清亮。火至其面，聲乃絕焉。於是上天雨花，下遍城邑。遠近悲哭，老少咨嗟。噓施填委，珍賄山積。竝以入寺，用興殿塔。燒身既盡，肉心獨存。此豈非位階不退，故得言誓不差乎？王視肉心，撫而慟哭。「菩薩聖人，於焉永往。嗚呼痛矣，失蔭如何！」時人皆號為「僧崖菩薩」。王奉肉心，起一大塔，朝夕虔禮，供養無闕焉。¹⁹

為了明確區分燃指和燒身，筆者將上述引文分作兩段。第一段落中描寫了出家後的僧崖嚴守戒律，三衣之外身無長衣，鉢無餘食，專心修行的情形。僧崖偏好誦讀《法華經》，尤其對〈藥王菩薩品〉中講述的一切眾生見菩薩（藥王菩薩的前世）曾先後兩次燒身——初次燒身供養佛和《法華經》，再次燒兩腕供養佛舍利²⁰——頗有共鳴，心中起誓

¹⁹ 《弘贊法華傳》，CBETA, T51, no. 2067, p. 25, a29-b19。

²⁰ 〈藥王菩薩本事品〉，言：「是一切眾生見菩薩，樂習苦行，於日月淨明德佛法中，精進經行，一心求佛，滿萬二千歲已，得現一切色身三昧。……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、兜樓婆、畢力迦、沈水、膠香，又飲瞻蓄諸華香油，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，以神通力願而自然身，光明遍照八十億恆河沙世界。其中諸佛同時讚言：『善哉，善哉！善男子！是真精進，是名真法供養如來。若以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、幡蓋及海此岸栴檀之香，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。』作是語已而各默然。其身火燃千二百歲，過是已後，其身乃盡。」《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 53, a23-b18。

又寫道：「爾時一切眾生見菩薩復自念言，我雖作是供養，心猶未足，

要效仿偉大的菩薩。此後則踏出了行願的第一步，為了弘揚《法華經》，當眾自燃一指。文中亦以「觀者填咽，噉物委積」兩句生動地描繪了當時圍觀民眾雲集，供養之物堆積如山的盛況。如此，雖然《法華傳》對此事的記載寥寥數行，但重點卻在僧崖效仿藥王菩薩弘傳《法華經》。於此相對，《續傳》中則對燃指的場景，有著極為具體的描述。

以周武成元年六月，於益州城西路首，以布裹左右〔手？〕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？」時人同號以為「僧崖菩薩」。

或有問曰：「似有風疾，何不治之？」

答曰：「身皆空耳，知何所治？」

又曰：「根大有對，何謂為空？」

答曰：「四大五根，復何住耶？」眾服其言。

孝愛寺悅法師者，有大見解，承崖發迹，乃率弟子數十人往彼禮敬，解衣施之。顧大眾曰：「真解波若，非徒口說。」由是道俗通集，倍加崇信。如是經日，左手指盡，火次掌骨，髓沸上涌，將滅火焰。乃以右手殘指，挾竹挑之。有問其故。崖曰：「緣諸

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。」《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 53, c22-p. 54, a1。

眾生不能行忍，今勸不忍者忍，不燒者燒耳。」兼又說法勸勵，令行慈斷肉。

雖煙焰俱熾，以日繼夕，並燒二手，眉目不動。又為四眾說法誦經，或及諸切詞要義，則領頭微笑。時或心怠，私有言者，崖顧曰：「我在山中，初不識字，今聞經語，句句與心相應。何不至心靜聽！若乖此者，則空燒此手，何異樵頭耶？」於是大眾懷然，莫不專到。其後復告眾曰：「末劫²¹輕慢，心轉薄淡。見像如木頭，聞經如風過馬耳。今為寫大乘經教，故燒手滅身，欲令信重佛法也。」

闔境士女，聞者皆來，達數萬匝。崖夷然澄靜，容色不動。頻集城西大道，談論法化。初有細雨，殆將霑漬，便斂心入定，即雲散月明。而燒臂掌骨五枚，如殘燭燼，忽然各生，並長三寸，白如珂雪。僧尼僉曰：「若菩薩滅後，願奉舍利起塔供養。」崖乃以口齒新生五骨，拔而折之，吐施大眾曰：「可為塔也。」²²

筆者曾在另一篇文稿中對《續傳》的這一記載做過詳細的解析²³，在此則主要是以此記載為根據，考證燃指事件發生的時間、場所、目的等細節。上文記載「周武成元年六月，於益州城西路首，以布裹左右五指燒之」。雖然此記載中燃化手指的數目與《法華傳》中的「燒一指」，

²¹ 有關「末劫」的解釋，參見 James A. Benn, “Written in flames: Self-immolation in Sixth-century Sichuan.” *T'oung Pao* 92(4-5), (2006): 430-433.

²² 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 678, c20-679, a20。

²³ 參見：池麗梅，〈宗教實踐としての「燒身」は戒律に違反するのか？—《續高僧傳》「僧崖傳」の成立から窺える中國における佛教受容の一斷面—〉，北京大學佛教典籍與藝術研究中心主辦「戒律的文獻與傳播歷史：新視野與新方法」學術研討會，2013年8月21-22日。

造《法花經》」的記載有所差異，但目的同樣是為了書寫《法華經》等「大乘經教」。由於基本性質相一致，我們可以認為這兩部文獻所記載的是同一事件。如果在這點上沒有異議的話，那麼兩部文獻所記載的燃指事件，可以概括如下。即僧崖從《法華經·藥王菩薩品》獲得啟示並立下誓願，為弘揚《法華經》、《大集經》等大乘經典，於武成元年6月在益州城西街頭，以浸油的棉布裹繞左手後點燃手指。當時圍觀人數眾多，其中亦有人不能理解僧崖的行為，懷疑他可能患有精神上的疾病（風疾）。此時亡名之師孝愛寺兌法師率弟子數十人現身，稱讚僧崖是以實際行動來體現真實智慧的實踐者，並當場脫下袈裟披在僧崖身上。既然德高望重的兌法師如此推崇，人們對僧崖的疑惑也頓時煙消雲散。於是更多人圍攏而來，不論僧俗，均對僧崖倍加崇信。左手一直燃燒至傍晚時分，僧崖冷靜地面對眾人說法，講述自己在山中之時尚不識漢字，抵達益州之後開始學習佛典，字字句句均與心靈相應，更宣明了自己誓願弘揚大乘經典的決心。到了夜裡，左手的火勢如蠟燭燃盡一般熄滅，因皮膚和筋肉燒焦而裸露可見的掌骨突然生長三寸，在月光下潔白如雪。僧尼均呼僧崖「菩薩」，請求「若菩薩滅後，願奉舍利起塔供養」。僧崖當場用牙齒咬斷新生的五根指骨，吐在地上，施與眾僧。以上，就是益州城西街頭眾多民眾圍觀的僧崖燃指事件的概況。

僧崖燃燒左手發生在武成元年（559）的6月，與焚化全身的保定2年（562）7月15日相隔3年之久，而這期間的事跡全無記載。從常識來考慮，當時已經70餘歲高齡的僧崖，在此之後理應立即治療左手的火傷，並且暫時需要看護療養。而且，他為了促進大乘經典的書寫事業而燒指，收穫了大量的資材和資金。若利用這些淨財來寫經和傳播，還須要有當地條件具足的寺院來協助，負責諸如資產管理、人員配置等實際業務。而這些事情對於當時已經高齡且手有殘疾的僧崖來說，無論

如何也難以獨自成就。在這種情況下，能夠解決這一難題的，不外乎兌法師所在的孝愛寺了。因為，孝愛寺是益州非常重要的寺院，有眾多諸如亡名這樣的人才，而且，兌法師自身亦是高僧大德，曾公開支持僧崖的行動。如果這一推測可靠，那麼武成元年（559）6月之後，僧崖被迎入孝愛寺，並在此居住了3年，其間在接受治療的同時，亦致力於寫經事業的監督。雖然僧崖與亡名的初次見面應是在燃指的現場，但二人真正相互了解，卻應是共居孝愛寺的3年之間。

《法華傳》記載，後期為了營造寺院的殿堂、佛塔以及僧房，僧崖再次以燒身來募捐淨財。所要營造的寺院，或許是指一間新建寺院，可能性更大的或是由於寫經事業的開展而急需擴建的孝愛寺內部的工程。與此前有所不同的是，自從燒指事件以後，僧崖已經從默默無聞的異族僧人一舉成為舉足輕重的高僧，身份地位已是截然不同。並且，此次他準備實施的不是身體某一部分的自殘行為，而是明確也是致命的全身焚化。不但需要詳細的計劃和籌備，還需要向所屬教團和地方政府事先申請許可。

雖然《續傳》不知為何，幾乎沒有提到任何政治背景，《法華傳》卻提到一位與僧崖燒身自始至終都有關係的地方官員「周趙王」。周趙王，即北周的趙國公（建德3年〈573〉之後被封為「趙王」）宇文招，他繼北周齊國公（建德3年〈573〉之後被封為「齊王」）宇文憲之後，於保定2年（562）11月被任命為益州總管。宇文招任職益州總管長達8年之久，直至天和5年（570）7月謙國公宇文儉奉旨接任為止。僧崖燒身的時間若確為保定2年（562），則最早為其著傳的亡名在目睹燒身圓寂之後就與宇文憲共同上京。那麼僧崖、亡名和宇文招三人則不可能同時出現在益州。更進一步來說，《續傳》中雖然並未記載燒身的年

代，但卻具體給出了7月15日。如果這一記載可信，則僧崖燒身的年代就在保定二年（562）的7月15日。而燒身前，宇文招理應或正在趕赴益州的途中，或尚未收到接任的敕命。此外，《法華傳》稱讚此公「撫政臨民、除煩去苛」，與〈周上柱國齊王憲神道碑〉稱頌宇文憲在益州的德政²⁴ 基本相符。綜上所述，《法華傳》中的「周趙王」，很可能應該是「周齊王」的筆誤。

據以上訂正，可以將僧崖燒身前後的情況整理如下。僧崖為了新建寺院，或者為了孝愛寺增設殿堂、佛塔等事，而決意燒身，向地方官員宇文憲表明了此意圖後，很快獲得許可。確定日期之後，此事很快就風傳到了周邊各地。到了燒身當天，在成都縣的東南角積柴木為樓，高達數丈，眾多僧俗四方雲集，宇文憲也帶領官員抵達現場，並由始至終見證了這一事件。僧崖端坐於柴山之上，宣言：「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。」如此，僧崖向人們闡述自己建立寺院的目的，同時也預言自己的心臟不會被燒化。點火後，僧崖保持端坐，聲音清亮地持誦經文，直到烈火吞噬他的頭部時，聲音方才消逝。此時，天空中降下花雨，遍至城邑，人群中悲泣和感歎此起彼伏。正如僧崖所預言，他的心臟沒有被烈火融化摧毀，宇文憲手捧心臟舍利，感慨之餘痛哭失色。此後，心臟舍利被供奉在新建佛塔當中，宇文憲亦經常禮敬供養。人們為了表示對僧崖之崇敬，稱其為「僧

²⁴ 〈周上柱國齊王憲神道碑〉記載：「武成二年，授使持節、大將軍、都督益壽寧等二十四州諸軍事，益州刺史、改封齊國公，食邑萬戶。公時年十有六。王武子以上將開府，未滿立年；荀中郎為十州都督，才逾弱冠。方之於公，已為老矣。加復營丘負海，齊桓公受賑之城，岷山導江，漢武帝求仙之地。自非名陵孤竹，聲振沉黎，豈得南至穆陵，西登積石？幸無白虎之患，寧待黃龍之盟？邛、笮畏威，微盧仰德，生為立廟，刻石頌功。成都有文翁之祀，非謂生前；漢陽有諸葛之碑，止論身後。比之今日，豈可同年而語哉！」

崖菩薩」。

在上文中，筆者概括了《法華傳》中的僧崖燒身故事，與《續傳》²⁵相比，兩者之間有兩個重要的不同。（1）《法華傳》非常明確地記載了僧崖和宇文憲負責的地方政府之間的往來，但對燒身所在的益州當地佛教教團的參與和他們的角色等則十分模糊。於此相反，《續傳》沒有提及宇文憲等人的參與，卻用眾多的筆墨記載以孝愛寺為中心的佛教教團的參與。（2）《法華傳》中，除了天降花雨和心臟舍利兩件事以外，並未積極加入靈異元素。而《續傳》卻色彩濃郁地描述了僧崖生前死後的神奇事蹟，悉數記載了預言、祛病、他心通、控制天氣的神通；特別是燒身前後出現的滿城天花、祥雲瑞氣等各種超自然現象²⁶。

兩部傳記於以上兩點差異顯著，其原因在於《續傳》用心良苦的撰述意圖²⁷。道宣為僧崖著傳，與其說是為了單純展示真實的歷史人物，不如說是在刻畫一個充滿了濃厚宗教神秘色彩的理想聖人形象。而《法華傳》，正因為注意到前者的編纂意圖，而無法苟同。並且，道宣筆下的僧崖形像，由於筆墨過多的渲染，導致與其所依據的原始資料《僧崖菩薩傳》的人物形象相去甚遠。而《法華傳》則試圖復原《僧崖菩薩傳》中的部分記載，強調僧崖的燃指和燒身是兩個不同的歷史事件，並補充了僧崖燒身事件的歷史背景，力圖重新向世人重新展示真實的僧崖

²⁵ 參見：〈僧崖傳〉，《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 679a21-b22。

²⁶ 參見：〈僧崖傳〉，《續高僧傳》，後半部分 CBETA, T50, no. 2060, p.679b23-680b22，其中記載了僧崖生前滅後的種種靈異現象，多達 13 條記載。

²⁷ 有關《續高僧傳》的撰述意圖的具體討論，參見：池麗梅，〈宗教實踐としての「燒身」は戒律に違反するのか？—《續高僧傳》「僧崖傳」の成立から窺える中國における佛教受容の一斷面—〉。

形象。明確兩者之間的差異，並非為了評斷《法華傳》和《續傳》孰是孰非，而是為了更為準確地把握作為歷史人物的僧崖如何被塑造成聖人的過程，進一步洞察推動僧傳聖化背後隱藏的動機，藉此理解佛教傳入中國之後面臨的現實考驗和妥協策略。

五、結論

如前所述，南北朝時代的巴蜀地區經歷了由劉宋至南梁、西魏至北周等一系列的政權交替，但政治環境的劇烈變化並未導致佛教發展的斷層，相反卻通過適度的壓力和張力，促成了層次繁多的信仰形態，也源源不斷提供了多樣性的發展模式。在此意義上，從劉宋到北周廢佛之前，南北朝時代的巴蜀佛呈現出較強的連續性和統一特徵，可以說是當地佛教的形成時期。本稿的研究對象僧崖，就生活在這個巴蜀佛教形成階段的末期，是該階段巴蜀佛教極具代表性的佛教人物。

至此，筆者對《續傳》賦予僧崖的神秘性和宗教性，也就是道宣刻意強調的「聖性」，進行了脫色處理，根據《法華傳》的記載復原了歷史上質樸、平實的僧崖形像。如果這才是歷史人物僧崖的真實形像的話，那麼這位歷盡人間坎坷的僧人，究竟為何在人生的終點，選擇燒身這般慘烈的方式渡化民眾，究竟是何種動力讓他全副身心地投入佛教，義無反顧地犧牲自我呢？或者說，他為何不得不將他的奉獻推向終極呢？

要回答這一問題，正如本文的論述，就需要追溯至僧崖選擇「不符合其身份的生存方式」——出身於山區的獮族部落卻憧憬在高度的平原文明中的漢族風尚和生活模式，進而放棄了本民族的身份投身漢族社會。但是，當時的益州是一個以嚴格的門閥和階級制度為基礎的中世紀漢族社會，在這裡僧崖無法找到自己的立足點。在這種情況下，為了實

現自我的存在價值，僧崖將最後的希望寄託在了「佛門」之中，經歷了一系列的考驗之後，最終獲得「僧崖」的法號，成為精進佛道的僧人。對於獲得新生的僧崖來說，佛門是絕對意義上的容納和實現自我的神聖空間，也是唯一讓他獲得解脫和自由，用大愛奉獻來超越民族文化的隔閡，克服邊緣群體特有的失落與掙扎。在政局動蕩的南北朝末期，對於經歷國破家亡或者背井離鄉的政治、民族、乃至文化的弱勢群體而言，如同僧崖這樣飽經挫折、深深體會人生的失落和無常的人不在少數。他們為了尋求一絲希望和一份救贖而投身佛門，在這個神聖空間中得以短暫的喘息和重整人生的契機。然後，再次鼓起勇氣回歸人世間，以其奮不顧身的現身說法，有時甚至採取某種刻骨銘心的悲壯方式來履行他們渡化眾生的誓言，實現他們人成佛成的宗教理想。千百年間，僧崖的人生留給世間的震憾，並非源自天花祥雲乃至超自然的靈驗感應的神力，而在於那是用常人的血肉之軀譜寫的佛教人文情懷。



引用書目

- 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262。
- 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060。
- 《弘贊法華傳》，CBETA, T51, no. 2067。
- 《太平寰宇記》，北宋·樂史編著，《欽定四庫全書》。
- 《華陽國志》，東晉·常璩，《欽定四庫全書》。
- 《元和郡縣志》，唐·李吉甫，《欽定四庫全書》。
- 《輿地廣記》，北宋·歐陽忞，《欽定四庫全書》。
- 《北史》，唐·李延壽，《欽定四庫全書》。
- 《隋書》，唐·魏徵，《欽定四庫全書》。
- 《蜀中廣記》，明·曹學佺，《欽定四庫全書》。
- 〈周上柱國齊王憲神道碑〉，《後周文紀》，《欽定四庫全書》。
- 小笠原宣秀，1936，〈藍谷沙門慧詳に就いて〉，《龍谷學報》315，頁25-44。
- 丸山宏，1986，〈佛教受容に關する接觸的考察—六朝隋唐期の四川をテーマとして—〉，野口鐵郎編《中國史における亂の構圖》，東京：雄山閣，頁65-95。
- 伊吹敦，1987，〈唐僧慧祥に就いて〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要（別冊：哲學·史學編）》14，頁33-45。
- 池麗梅，2013，〈宗教實踐としての「燒身」は戒律に違反するのか？—《續高僧傳》「僧崖傳」の成立から窺える中國における佛教受容の一斷面—〉，北京大學佛教典籍與藝術研究中心主辦「戒律的文獻與傳播歷史：新視野與新方法」學術研討會，2013年8月21-22日。
- 池麗梅，2014，〈高僧亡名伝の一考察〉，大正大學「東亞佛教研究會2014年度第一次研究例會」2014年5月17日發表資料。
- 池麗梅，〈僧崖傳の變遷〉，近期公開。
- 周語彤，2009，《《弘贊法華傳》持經感應研究》，雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文。

劉鈞仁、鹽英哲編，1980，《中國歷史地名大辭典》，東京：凌雲書房。

Benn, A.James. 2006, "Written in flames: Self-immolation in Sixth-century Sichuan." *T'oung Pao* 92(4-5): 410-465.

Benn, A.James. 2007, *Burning for the Buddha: Self-immolation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

