

西藏佛教施身供養的互文分析*

法鼓文理學院 助理教授 梅靜軒

摘要

施身是圓滿布施波羅蜜的終極實踐。施身的主題從部派佛教時期的本生經與譬喻文學開始不斷地被讚揚推崇。這精神延續到了後期大乘以及密續的修法當中。本文的研究發現，施身供養的觀想雖然是「決斷法」鮮明的一大特色，然而透過文本的互文分析，也再現了一個「決斷法」所建構的傳承系譜之外的修行慣例。西藏傳統認為施身供養的觀修法是源自於瑪紀拉准，然而我們卻在修心文類中的〈八座修心〉法發現了施身觀想的運用。這互文現象一方面指的是〈八座修心〉的八個修法之間結構內容的重覆，另一方面指的是「帶血帶肉的修行」觀想與「決斷法」的肉身供養觀想之參照。筆者嘗試從不同的

視角來解讀西藏宗教書寫傳統。希望此系列的研究能夠發掘各種範例來詮釋西藏佛教後弘期所展開的文本書寫傳統。

關鍵字：施身供養、修心、布施、互文、我執



*2015/11/14 收稿，2016/01/08 通過審稿。

* 本文初稿〈瑪紀拉准的決斷法〉發表於蒙藏委員會主辦的西藏宗教與文化學術研討會(12.20.2014)，感謝與會先進諸賢惠予意見。

一、前言

身體作為精神修持的媒介或者說工具是許多宗教共通的特質。¹ 特別是在強調身心一體的東方宗教中，有關身體的規訓與控制的方法更是多得不勝枚舉。就佛教傳統來看，早期的論述是透過苦、無常觀察五蘊相互依賴的特質，並且指出由色蘊肉身的感官為媒介促發了其他四蘊的作用，終究來說，此身非我的事實。後來的論師逐漸地偏離這種較為中性的論述，轉以否定的角度來解析身體變異後令人憎惡的現象，並因此歸納出例如不淨業處等禪修法。² 而另一種論述的轉向是強調應該

珍視難得的人身，並且極力讚揚捨身布施、自我犧牲等行為。這類的表述可見於大量的本生故事、譬喻文學等文獻，乃至於在後來的大乘經典中更將之推崇為圓滿布施波羅蜜的極致表現。密續佛教承續了大乘時期的菩提心與空性的核心教義，並在此基礎上統整了理論與實踐，產生了大量的儀式性的教法。這種種致力於修持之路的努力並非為個人的解脫而是為了救渡眾生的輪迴之苦。本文的研究焦點放在西藏佛教傳統中的施身供養。一般論及施身供養的修法，多半以瑪紀拉准所傳的「決斷法」(gcod yul)為代表。雖然傳統與學界都接受此源流，然而筆者推測施身供養這觀修法尚有待發掘的傳承系譜。

追溯經典的源頭、版本之間的衍生或相關性等問題雖然一直以來都是印度學、佛學文獻研究的一個重點，然而注意到文本中的引文 (quotations)、段落排列組合並且以文學理論中的互文性 (intertextuality) 概念來分析文本的傳承與創新則是近年來佛學研究圈一個比較新的發展趨勢。³ 就筆者所知，

¹ 比較宗教學領域有許多相關討論，如 Law (1995) 所編輯的 *Religious Reflections on the Human Body*, Coakley (1997) *Religion and the Body* 這一類的專書。關於佛教的身體觀之討論，可參考 Law (1995) 書中收錄 Hamilton 的文章 “From the Buddha to Buddhaghosa—Changing Attitudes toward the Human Body in Theravāda Buddhism”。Coakley (1997) 書中第三部分：東方宗教傳統與身體中，有三篇與佛教相關的文章值得參考。三篇文章的主題分別是：上座部佛教戒律系統中的身體 (Steven Collins)，大乘佛教對身體的看法 (Paul Williams) 以及日本佛教中的身體觀 (Michael Pye)。

² Hamilton (1995) 認為早期佛教對身體中性的論述在巴利聖典中逐漸偏向否定式的一身體為不潔淨的說法是受到印度婆羅門文化的影響。其中她指出對後世影響最大的是覺音論師的《清淨道論》。

³ Elisa Freschi (2011) 指出，印度註解文學傳統中的引言研究是一個尚未被開發的領域。而引言的研究對於探討文本的建構、評估文本在所代表的思想史中的作用，以及了解印度的作者如何使用過去的文本以作為自己創作的基石等議題都有重大的意義。Freschi (2015) 持續此主題的研究，深入分析了印度哲學文本的再度使用現象。在佛學研究領域，這裡僅舉數篇論文為例來說明。Ulrich Timme Kragh 所編輯的一部探討在印度、東亞與西藏不同佛教傳統所改編的《瑜伽師地論》的研究論文集。Hank Glassman



2013年九月德國慕斯特（Münster）大學所舉辦的東方研究會議中，以「文本、思想與意象的再造」（Adaptive Reuse of Texts, Ideas and Images）為主題，討論了印度文化中的知識體系、文學與藝術的原創性。核心論題在探討舊有的素材如何被後來的作者所使用？以此衍伸出相關的問題諸如這類文創再造的目的為何？他們是如何被達成的？原創與重新改造的創作之間的關係又是如何等議題。⁴ 同年牛津大學也有一場從文學的角度探討佛教文獻的會議。⁵ 2014年的國際佛學研究協會會議

（2007）從世尊的本生故事分析佈教、互文性與日本流行的高僧傳之間的關係。中文論著部分，有關薩迦派八思巴所著的《彰所知論》與《阿毘達摩集論》、《大乘五蘊論》之間的關係，見陳寅恪（1931）、王啟龍（2002）等。上述這些例子說明了文本相互影響的探索在印度學、佛學文獻研究領域中，有著歷久彌新的特性。

⁴ 其中值得注意的是學者 Jowita Kramer 所提出的安慧《五蘊論注》的創新與互文性之研究。她在該會議中發表的篇名為 *Innovation and the Role of Intertextuality in Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā*。

⁵ 2013年牛津大學的「亞洲佛教文學傳統中的作者與編者」（Authors and Editors in the Literary Traditions of Asian Buddhism）會議。此會議中 Jowita Kramer 探討了《五蘊論》與其他三本註解書之間的關聯性（*Originality and Intertextuality in the Pañcaskandhaka and its Three Commentaries*）。

中，也出現了一個以佛教文本的原創性及互文運用為議題的討論。⁶ 同樣以上述問題為核心，與會學者從不同時期、不同傳統的佛教文獻分析其間的互文關係。論文主題涉及了西藏佛教的修法傳承、梵文《長阿含》寫本與漢譯《長阿含經》、巴利《尼科耶》文本之間的互文性、本生經與譬喻文學的互文現象、吠檀多學派引用自佛教的觀念與引文、巴利戒律註解本乃至安慧在《大乘莊嚴經論》中表現的註解手法與策略等等。由上述事例可見，將互文理論運用在佛學研究的範疇中是個新興的嘗試。不同文本之間諸如引用、釋義、參照與重組等，都被視為是互文的現象。這個新觀點的帶入，與傳統文獻學在探討文本之間的「影響」問題，在角度上有所不同。互文性的解讀是更為開放的，有助於以另一種新的視角解構佛教文本之間的依存關係。或者說瞭解新文本如何在舊有的基礎上開創出新的意義與可能性。⁷ 不過仍須注意的是，多樣的佛教文化傳統以

⁶ 第十七屆國際佛學研究會議（17th Congress of the International Association of Buddhist Studies, IABS）會議於2014年八月在維也納大學舉行。該場次議題為 *Originality and the Role of Intertextuality in the Context of Buddhists Texts*。

⁷ 以中文書寫的佛學研究，除了註解3所舉的相關例子外，筆者尚未發現有運用互文理論的著作。文學領域方面，在國內零星可見一些碩博士論文。陳金現（2010）的《宋詩與白居易》，其緒論中不只回顧西方互文理論，同時做了「互文性」與「影響」之比



及不同語境的因素等，都將使問題變得異常複雜。因此必須以個別的經論為例來探討，過早的定論都會有以偏概全的缺失。

在進入本文討論之前，首先須概要回顧互文理論的發展。互文性 (Intertextuality) 是當今文學批評理論與文化研究領域中經常被討論的一個概念。這個詞最早由茱莉亞·克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) 在 1966 年所提出。⁸ 她在“*Word, Dialogue and Novel*”這篇文章中，介紹了俄羅斯哲學家巴赫金 (Mikhail Bakhtine) 的文本「對話理論」(dialogism) 給西方讀者，並且在巴赫金的文本間之「互為主體性」(Inter-subjectivity) 觀念上，提出 Intertextuality 這個新詞。她指出：

每一個語詞 (或文本) 都是與其他語詞 (或文本) 的交會，人們至少可以從中讀出另一個語詞 (或文本) 來。在巴赫金的作品中，他並未清楚的區別所謂的對話 (dialogue) 與雙關語 (ambivalence)。儘管缺乏嚴密的論述，但這

較 (2010: 19-24) 以及釐清漢語語境下的「互文」修辭概念，很值得參考。

⁸ 也有學者認為這並不是一項新發現，如 Haberer (2007) 認為後現代主義只是現代主義特性的一種延伸。他指出在“Intertextuality”這個詞被創造出來之前，互文現象就已經被現代主義學者艾略特 (T.S.Eliot)、瓊斯 (David Jones) 等人所討論。參考 Haberer, *Intertextuality in Theory and Practice*, (2007: 54-67)。

個觀察的確是巴赫金首先引入文學理論的：任何文本都是語詞交織而成的馬賽克；任何文本都是對另一個文本的吸收與轉化。因此，互文性概念應該取代主體間性概念，詩性語言應該被雙重解讀。⁹

這個在結構主義與後結構主義的思潮發展過程中所產生的概念受到了一些注目，隨後被加以補充、引伸與發展。羅蘭·巴特 (Roland Barthes) 就是一個將互文的概念發揮到極致的例子。在克莉斯蒂娃的理論中，每個文本都展現了對前文的引用、模仿、改寫或是影射，因此主體是多樣的、異質化的。而巴特更進一步將之轉化並且把重心移轉到讀者這一端。他認為寫作本身就是對任何聲音的一種消解。作者僅僅是具有寫作能力的人，並非作品的中心。文本一旦完成，作者就失去他的權威地位、失去了他生產與詮釋作品意義的壟斷權。文本所留下來的話語痕跡、其中隱含的寓意是由讀者來解讀與生產新的意義。換言之，巴特宣告了作者之死，作者的主體性不復存在。這個取消作者的論述無異地在當時的文學批評界引發了一場思想解放運動。除此之外，巴特又提出了「讀者文本」(readerly text) 與「作者文本」(writerly text) 的互文理論；而這中

⁹ 此核心概念經常被討論互文性的作品(部分)引用；例如蒂費納·薩莫瓦約 (2003:4)、王瑾(2005:5)、張曉紅(2008:55)等。此段完整引言為作者參考前人翻譯之彙整，出處見於 Kristeva (1986: 37)。



間的過度是由讀者來參與發揮。其內涵是在消解結構，以達到文本非中心化和多元化的目的。¹⁰ 在互文理論的發展上，巴特扮演了功不可沒的推波助瀾的角色。他將互文性的概念從語言哲學推展到文本的研究上。

此外也有一些法國理論家在文學的領域開展了所謂的應用型或操作型的互文性研究。這與前者強調定義型的文本構成了互文理論發展的兩大方向。麥克·里法特爾（Michael Riffaterre）建立了一套互文閱讀理論，他強調從閱讀出發來理解互文性。他認為互文是一種非線性的閱讀手法。讀者在動態的閱讀過程中，引發連串的覺察、相關記憶與文化直覺反應，也就是在理解文本與其他文本相關性的基礎上來解讀作品。因此他歸結，這些文本之間之所以有關聯是由於他們皆是一個相同的文本母體（matrix）的變異。¹¹ 換言之，若不參照其他文本而僅從單一文本的閱讀，將無法對該文本適當的解碼。此外，解碼的關鍵在於對傳統、語言與文化相當熟稔。

另一個從閱讀角度出發談互文性的學者是吉拉爾·及奈特（Gérard Genette），他歸納了種種的互文現象，提出了五種類型之說使得互文性最終成為文學領域的理論。他統稱這些互文現象為跨文本性（trans-textuality）。第一類是最狹隘定義

的“互文性”；指的是一個文本與其他文本之間實質的重疊存在關係。這種重疊可能是引述（加註）、抄襲（不加註）、模仿、影射或暗示等。第二種是“副文本性”（para-textuality），所謂的副文本是指該文學作品的前言、後記、致謝；題記、各層的標題等。其作用在指引讀者閱讀的方向，試圖透露或還原作者寫作的意圖。及奈特認為副文本的用意是確保文本與作者的目的的一致。這與巴特的消解作者立場是完全對立的。第三種類型是“後設文本性”（meta-textuality），指的是在某文本中談論、批評另一文本所構成的關係。第四種類型是“原文本性”（archi-textuality），指文本與所隸屬的文學體例之間的關係；例如《詩集》、《評論集》等。第五種類型是“超文本性”（hyper-textuality），指文本與前文本（preceding hypo-text）之間的衍生關係，可能經過刪減、改編、擴充或是翻譯過程所形成。¹²

以上簡要回顧互文性觀念被提出之後所引發的一連串回應與效應。有趣的是，這個發展、補充、解釋互文性的現象本身就是一個互文交織活生生的例子。近半世紀以來，此理論廣泛地被運用在各種文學、多媒體、社會等範疇，成為文化研究中熱門的一個術語。

¹⁰ 王瑾（2005：48-68）。

¹¹ 秦文華（2006：27-29）；王瑾（2005：120-124）。

¹² 蒂費納·薩莫瓦約《互文性研究》（2003：18-20）；《熱奈特論文集》（2001）。



以下回到佛學研究的脈絡，筆者將焦點放置於實際的文脈中，亦即嘗試透過文獻資料，分析不同西藏傳承體系下的施身文本之間有何關聯性？而更廣的來看，布施身體的觀修法在不同的脈絡下，又是如何地被詮釋運用。本文將根據噶當派早期所傳的「修心法」(*blo sbyong*)為文獻基礎來討論他們與「決斷法」文本的關係並以「互文性」角度來詮釋文本援引交織的現象。本文嘗試從傳統教法傳承史的思維中抽離，希望從不同的視角來理解西藏本土所發展出的宗教書寫傳統。本文中所涉及的藏文皆以 Wylie 轉寫系統來表示。人名、地名、教派傳承或佛菩薩、本尊之名以正體顯示，書名、教法或專有術語以斜體表示。除人名在稱號頭銜與本名的第一個音節之基字大寫之外，其餘術語不特別標示基字。

貳、噶當「修心法」的施身 (*lus sbyin*)

一、〈修心七義註〉

《修心百法》(*Blo sbyong brgya rtsa*)彙編由玄奴嘉裘 (*gZhon nu rgyal mchog*, b.14th C.)與他的學生裊裘嘉琛 (*dKon mchog rgyal mtshan*, 1388-1469)所編輯成冊。成書年代應該在 15 世紀左右。後世陸續出現許多版本，所輯錄內容有繁有簡。

¹³ 筆者在《修心百法》(*Blo sbyong brgya rtsa*)當中，主要

¹³ 筆者手邊收集到的 *Blo sbyong brgya rtsa* 有五個版本。以下依出版時間順序介紹。《修心法卷》*Blo sbyon glegs bam : a collection*

發現了兩部含有施身供養的教法指引。一是色契布·卻吉嘉參 (*Se spyil bu Chos kyi rgyal mtshan*, 1121-1189) 為切喀瓦·耶謝多傑 (*'Chad kha ba Ye shes rdo rje*, 1101-1175) 的〈修心七義〉(*Blo sbyong don bdun ma*) 所整理的註解〈修心七義註〉(*Blo sbyong don bdun ma'i 'grel pa*)¹⁴；另一部是〈八座修心〉(*Blo sbyong thun brgya ma*)¹⁵。雖然這兩部教法的內容中並沒有出

of blo sbyon teachings of the bKa' gdams pa masters, 1983 年印度 Bir, H.P 出版。其二是 Thupten Jinpa 所創立的 Institute of Tibetan Classics 在 2004 完成校對、重新輸入排版的《大乘修心百法》*Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa*。第三個版本《修心百法》*Blo sbyon brgya rtsa*, 2007 年加德滿都出版。第四個版本 *Blo sbyong brgya rtsa phyogs bsgrigs*, 2010 拉薩出版。第五個版本 *Byang chub sems sbyod gigdams pa blo sbyong brgya rtsa*《藏傳佛教修心百則》2011 蘭州出版。本文主要參考前三個版本，詳細出版資訊請見參考書目。另外五世達賴喇嘛著有 *blo sbyong legs bshad kun 'dus*《修心格言全集》。

¹⁴ 見《修心法卷》*Blo sbyong brgya rtsa* (1983 : 73-125)；《修心百法》*Blo sbyon brgya rtsa* (2007 : 56-108)；《大乘修心百法》*Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa* (2004 : 41-80)。

¹⁵ 印度版的《修心法卷》中並未收列〈八座修心〉。見《修心百法》*Blo sbyon brgya rtsa* (2007 : 176-193)；《大乘修心百法》*Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa* (2004 : 136-148)；《藏傳佛教修心百則》*Byang chub sems sbyod gigdams pa blo sbyong brgya rtsa* (2011 : 181-193)。



現 *gcod yul* 或 *lus sbyin* 這兩個關鍵字，但其中所運用的施身供養觀想部分與「決斷法」的內容有相當程度的雷同。

切喀瓦最初跟隨密勒日巴 (Mi la ras pa, c.1028/40–1111/23) 弟子 (Ras chung pa rDo rje grags p, 1084–1161) 學習，成年後受戒為僧人。隨後從噶當派大師處得到修心的教法指引。他將當時所聽到的〈修心八偈〉改以長行方式重新組織，整理出七項重點，名之為〈修心七義〉。〈修心七義〉極富盛名，日後甚至成為噶當派「修心法」最重要的代表文本。這裡所採用的〈修心七義註〉(以下簡稱〈七義註〉) 被認為是切喀瓦的弟子色契布紀錄上師說法的筆記。¹⁶

〈修心七義〉的七項要點為：前行基礎、修二菩提心、轉逆緣為道用、持續一生的修持、修心成就的徵兆、誓願修心與持守誓言。七項要點當中，最核心的部分在於「修二菩提心」(*byang chub kyi sems gnyis sbyangs ba*) 與「轉逆緣為道用」(*rkyen ngan grogs su bsgyur ba*) 的方法。「修二菩提心」中的勝義菩提心修法要點在觀諸法如夢、無實之外，能觀之心也了不可得；因此將心安住在實相光明中。世俗菩提心的修法要點在修慈心與悲心，配合呼吸結合取捨 (*gtong len*) 以完成自他交換 (*bdag dang gzhan du brje bya ba*)。因此能完全的對如



母有情獻出所有一身體 (*lus*)、財富 (*longs spyod*)、善根 (*dge ba'i rtsa ba*) 等以利樂有情。

「轉逆緣為道用」的方法中又分為：(1)修習兩種菩提心作為殊勝見以及 (2)聚集資糧與淨除罪障作為廣大行。在依世俗菩提心取逆緣為修行道用的方法上，首先思維「我執」乃一切過失煩惱的根源，是故應視己如敵、視他如友。接著召喚一切天龍八部幫助行者對治我執，瞭解五蘊身如幻不實乃空性之顯現的道理。在視眾生為友的部份，這種所謂「帶血帶肉的修行」(*sha khyer khrag khyer gyi chos*) 重點在於依次禪修慈心、悲心並做自他交換的觀想。即思維眾生曾為大恩之母，現在擁有此肉身也是該當的。如此的思維下，召請非人精靈來到面前虛空並且表述：

*sha la dgyes na sha zo/ khrag la dgyes na khrag
'thung/
rus pa la dgyes na rus pa mur/ lpags pa la
dgyes na lpags pa bshus la gyon/
rings na brjen par zo/ mi rings na tshos la zo
byas la lus 'di ltos pa med bar de la sbyin pa
btang*¹⁷

¹⁶ 見 Thupten Jinpa (2006: 2)

¹⁷ 《大乘修心百法》*Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa* (2004: 56)，英譯本可見 Thupten Jinpa (2006: 105)。

若喜歡肉的就吃肉，喜歡血的就飲血，喜歡骨的就嚼骨，喜歡皮的就剝皮；若趕時間就生吃，不趕時間就煮熟來吃。

隨後觀想精靈們條然起身，生吞活剝行者的身肉、暢飲行者的鮮血。如是一遍又一遍地觀想自己的身體切割成無數的淌血肉塊，布施給四方靈魔、下三惡道的眾生。透過這樣熱血沸騰的施身供養，行者可逐漸地放下對五蘊肉身的貪愛執著。

總結來說，〈七義註〉旨在論述消除我執與珍愛他人兩個要點。整部教說以視己如敵、視他為友的精神修習慈心與悲心，並將一切的逆境消融、轉化為增上道業的助緣。以兩種菩提心的修持為殊勝見的基礎，以廣大供養來累積福德智慧二資糧。其中所謂的「帶血帶肉的修行」更是施身供養之極致表現。

二、〈八座修心〉

修心法文獻中，另一個顯著地運用了帶血帶肉的施身供養觀想方法的是〈八座修心〉。〈八座修心〉的弘傳者據說是釋迦雲丹（Kham lung pa Shakya yon tan, c. 1023/25-1115）¹⁸。根

¹⁸ 〈八座修心〉的作者並不明確。有些人認為是種敦巴（'Brom ston pa, 1004-1064）所傳；不過由於 Kham lung pa 特別著力於此法的傳播，因此後來流傳著「Kham lung pa 的〈八座修心〉」這樣的說法。見 Thupten Jinpa（2006：606），Vetturini（2013：35）。

據筆者的觀察，這是早期的修心法中比較罕見地融入許多儀式性觀想修法要素的文本。〈八座修心〉的內容，正如標題所示，是指依八種所緣的修心方法。此法本在交代了傳承系譜之後，接著闡釋所謂的「大乘修心」是如理思維我執為一切煩惱與輪迴之因，是故應放捨珍愛的自身。此外，因一切眾生都曾具恩父母，為之去除惡因（*rgyu'i dus kyi sdig pa*）苦果（*'bras bu'i dus kyi sdug bsngal*）就像是以利刃剝皮般淨除並全然地將惡因苦果移轉於自身之上；而自己的喜樂亦轉為成熟於一切有情。交替觀想自、他兩者的離苦得樂並將菩提善根植於眾生心田。而這也就是所謂的自我犧牲（*bdag khyad du bsad*）以恭敬眾生。¹⁹ 這樣的與樂拔苦、自他交換、自我犧牲的概念不斷重複出現在以下的八種情境中，摘錄要點如下。

第一種基於飲食的修心（*zas la brten pa'i blo sbyong*）。自他的苦樂交換是運用在吞嚥食物（往內）與呼氣（往外）之時。吞嚥時觀想將眾生的一切惡因苦果如剝皮般去除，並完全

從〈八座修心〉法本中所交代的傳承系譜來看，阿底峽從金洲大師處得到修心的精隨，之後傳給弟子種敦巴，並往下傳給三兄弟。關於噶當派初期的傳承系譜，可參考 Vetturini（2013：112-149）。

¹⁹ 見《大乘修心百法》*Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa*（2004：137-138）；〈八座修心〉*Blo sbyong thun brgya ma*（2007：178-179），以下只提供《大乘修心百法》的頁碼。英譯本可見 Thupten Jinpa（2006：225-237）。



地轉移至自身。呼氣時觀想自己的喜樂完全成熟於眾生。除自他苦樂兩者交替地觀想之外，也觀想諸佛菩薩的善根成熟於眾生，離苦樂並升起殊勝菩提心，最終因圓滿福德、智慧兩種資糧而成就佛果。²⁰ 隨後觀想智慧本尊不動如來（*bCom ldan 'das mi gyo ba ye shes sems dpa'*）。

第二種所緣是依出入息修心（*dbugs la brten pa'i blo sbyong*），也是運用上述拔苦與樂、自他交換原則來練習。

第三種方法是觀想自身幻化如恆河沙數之身，以承受六道眾生之苦。進一步觀想如恆河沙數的地獄眾化身（*sems can dmyal ba rnams*）承受諸苦。同樣地，如上述觀想諸佛菩薩的善根成熟於有情等等。又觀想有如恆河沙數的人身（*mi lus*），承受人道眾生之苦；並予喜樂。接著觀想外部器世間如一個珍寶所成的廣大容器。行者觀想自身肢解，血肉充滿此容器中。然後持誦 *Oṃ Āh Hūṃ* 三次，將血肉轉化為甘露；並且從佛菩薩的心間降下甘露，注滿器世間。不僅如此，三十三天、北俱盧洲（*Byang sgra mi snyan*）乃至整個世界的甘露精華也都溢滿於世間。最後上供甘露給上師、本尊、諸佛菩薩並施予六道眾生。觀想所有眾生都得到無分別的智慧法身（*rnam par mi rtoḡ pa'i ye shes chos sku*）。此時，行者之身已捨不復存，心

²⁰ 見《大乘修心百法》*Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa*（2004：138-139）。

自然地安置於非自性之所成之境（*rang bzhin grub pa med pa'i ngang la lhan gyis bzhag*）。²¹

第四種依於血肉的修心（*sha khrag la brten pa'i blo sbyong*）。原則上與第三種觀想內容相同，差別在於行者觀想自己的房內充滿血肉之後，召喚惡鬼（*yi dwags*）前來享用；並表述：

*de nas sha la dga' ba sha zo/ khrag la dga' ba
khrag 'thung/
mgo bo ya bdud rgyal pos khyer/ rkang pa ma
bdud rgyal mos khyer/
bar rnams lha 'dre gnyen dgus khyer/
rings na rjen par zo/ mi rings na tshos la zo/*

喜歡肉的就吃肉，喜歡血就飲血
腦袋讓上方的魔王帶走，雙腳讓下方的魔后帶走
中間身軀讓九類神魔邪靈帶走！
趕時間的話就生吃，不趕時間的話煮熟再吃

以這樣的方法布施身體之後，觀想自己的身肉被吃、身血被飲、身骨被啃。之後將心自然地安置於非自性之所成之境。隨

²¹ 同上，頁 140-141。



著心量的擴展，空間的觀想從房間延展到所處的環境、地區乃至整個宇宙。此禪修觀想下坐前應觀一切如夢幻。²²

第五種依於食子供養的修心（*gtor ma la brten pa'i blo sbyong*）。這裡的方法也與前述供養原則一般，將支解的身體血肉填滿器世間。行者稱念四如來之名以祈請曾發誓言守護佛法的諸神眾前來聚集；持誦咒語三次後，觀想六道眾生享用此供。最終下座前的如幻觀想也與前者相同。²³

第六種依於四大的修心（*'byung ba la brten pa'i blo sbyong*），起首引用了《入菩薩行論》的一段話：「願我恆常地如地等四大、如虛空般，成為無量眾生的各種生計」。其修法是觀想將自身的骨、肉融入地大、血液溶入水大、呼吸融入風大、體溫融入火大中。化為四大的此身以日月為雙眼，透過地—堅固與穩定的本質、水—濕潤與流動的本質、火—熱與燃燒的本質、風—輕盈與動態的本質來造福眾生。接著觀想眾生所食之物為自己的肉，所穿之衣為自己的皮，口渴所飲的是自己的血。進一步做自他苦樂的替換。接著持誦 *Oṃ Āh Hūṃ* 七次，轉化四大所成之身為甘露。之後的上供下施則同上述三種修心之觀想。²⁴

²² 同上，頁 142。

²³ 同上，頁 142-143。

²⁴ 同上，頁 143-144。

第七種，轉化自身為如意寶的修心（*lus yid bzhin gyi nor bu rin po cher ba bsgyur ba'i blo sbyong*）。行者觀想自身化為一個藍色八面、如腿骨般大小的如意寶。對此如意寶做供養祈請之後，無量的雨灑落大地、風吹拂過四洲；再次供養祈請之後，降下甘露之雨，淨化眾生凡常的血肉之軀、業與煩惱。隨後升起殊勝菩提心、圓滿二資糧乃至成佛等亦與前述相同。²⁵

第八種，臨終的修心訣竅（*blo sbyong 'chi kha ma'i man ngag*）指的是依六波羅蜜的修持來圓滿臨終的死亡大事。首先在布施（*sbyin pa*）上，應將資具財產分為三份，一份供養上師三寶，一份布施以累積資糧，最後一份可分送給任何人。持戒（*tshul khrims*）部分，應懺悔所違犯的別解脫戒，並發起過去入解脫道的願心。忍辱（*bzod pa*）部分，若過去與人冤結未解應請求他的原諒。若該對象在遠處，仍應表述過去的恩怨並以任何的小物做供養。即便無法取得該對象的諒解，臨終者不安之心可以透過這過程撫平。精進（*brtson 'grus*）是指不論做任何事都懷著愉悅的心來完成。而禪定（*bsam gtan*）與智慧（*shes rab*）的實踐已經包含在前述的四波羅蜜中。並且做廣大的七支供養，祈願在容易遺忘的四個情況—臨終、中陰、入胎、來生時還能不忘失修心的操作方法。有行為能力者，接著可採毘盧七支坐法禪修，重複上述的自他苦樂交換的修法。臨終修心的最後，提到從瀕死到進入中陰的過程。所謂的中陰

²⁵ 同上，頁 144-145。



身，被描述為如五歲大兒童的身軀並具有五種光。若在經歷八種幻象的過程中能正確的認知這五種光則可轉五毒為五智、並成就法、報、化三身。若未能如實認知並產生貪著的話，此五光將轉為五毒；行者也因此繼續於六道中流轉。²⁶

綜觀此〈八座修心〉的內容，「為利眾生願成佛」的基調不斷地重複出現在每一座的修法中。從修心文類的角度來看，這完全是合理甚至是理所當然的。然而，以肢解身體作為布施觀想的所緣就並非是個普遍的觀法。從修心百法彙編資料來看，只有少數修心文本提及。²⁷ 其中又以〈八座修心〉大幅度地以「帶血帶肉的修行」之敘事貫穿整套修法最為顯著。對於熟悉希解派瑪紀拉准的「決斷」修行法的讀者來說，〈八座修心〉的這個特色自然的產生了指涉的作用。以下筆者將從互文的閱讀角度來分析這些文本之間的關係。

參、「施身供養」文本間的交織

²⁶ 同上，頁 146-148。

²⁷ 除了〈七義註〉與〈八座修心〉之外，筆者目前僅注意到〈捨棄一切分別念註解〉（*Blo sbyong rtog pa 'bur 'joms kyi grel pa*）；以及〈普賢菩薩修心法〉（*Byang chub sems dpa' kun tu bzang po'i blo sbyong*）、〈除障修心法〉（*Gegs sel blo sbyong*）中有相似的段落。見《大乘修心百法》*Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa*（2004：189-193；129-135；149）。內容分析請見於下節。

根據互文理論，每一篇文本都不是單獨的存在，而是對前文本的模仿、改寫或參照，這引發了筆者思考文本間的交織是如何存在於西藏佛教的書寫傳統？透過互文性的閱讀，又是否能開啟有別於傳統的文獻分析的視角呢？本節將嘗試就「施身供養」的主題分析此概念在不同佛教文本中被運用的情形。

雖然互文理論枝繁葉茂的開展，筆者主要擬從上述及奈特所歸納的五種類型中的最狹義的互文性，也就是文本間實質存在的重疊關係來開始分析。這種重疊關係透過加註的引文（quotations）或不加註的引述（allusion）表現出來。其次也將從超文本性的角度來探討施身供養在不同的佛典編輯過程中如何被運用與在不同的脈絡以傳達訊息。同主題的文獻中出現互文現象似乎是理所當然、不足為奇的。不過為了分析所謂的改寫、參照式的互文性，這裡簡要的舉數例來說明。

一、「修心法」的互文性

1. 〈八座修心〉的互文結構

首先從最小範圍——單一文本來談。單一文本本身可能存在的互文現象最顯著的是表現在結構性的段落重覆。八種修法中，一致的基調是代受眾生之苦、祈願喜樂善根成熟於眾生的自他苦樂替換。前兩座修法藉著飲食的吞嚥與呼吸為所緣持續地做此觀想。重覆出現在幾座修法中的段落為：



*de gnyis phar log tshur log tu bsgom/ sangs rgyas
dang byang chub sems dpa' rnams kyi dge ba'i
rtsa ba yang blos blangs nas sems can la smin par
bsgom/*²⁸

彼二往來反覆觀想，觀想諸佛菩薩之善根以心
取之而成熟於有情

隨後的句子則有些細微的變化，列舉如下：²⁹

(1) *de ltar sems can rnams kyi rgyu dus kyi sdig pa/ 'bras
bu'i dus kyi sdug bsngal bral/byang chub mchog tu
sems bskyed/tshogs gnyis rdzogs nas sangs rgyas thob
pa bsgom/*

如此觀想諸眾生離惡因苦果，生起殊勝菩提心、圓
滿二資糧後獲佛[果]

(2) *de ltar rang yang sdig sdug dang bral/ byang chub
mchog tu sems bskyed la/
yi dam gyi bsgom bzlas sngar bzhin byas la/*



如此自己也離惡[因]苦[果]，生起殊勝菩提心，本尊
觀想如前述

(3) *de ltar mi rnams sdig sdug dang bral/ byang chub
mchog tu sems bskyed/*

tshogs gnyis rdzogs nas sangs rgyas par bsgom/
如此觀想人們離惡[因]苦[果]，生起殊勝菩提心、圓
滿二資糧後成佛

(4) *de ltar sems can rnams sdig sdug dang bral/ byang
chub tu sems bskyed nas tshogs gnyis rdzogs/ sgrib
gnyis dag nas sangs rgyas par bsgom/*

如此觀想諸眾生離惡[因]苦[果]，生起菩提心、圓滿
二資糧、淨化二障後成佛

(5) *de ltar sems can rnams sdig sdug dang bral nas sangs
rgyas par bsgom/ rang yang sdig sdug dang bral nas yi
dam gyi lha'i bsgom bzlas gong dang mthun no/*

如此觀想諸眾生離惡[因]苦[果]後成佛。自己也離惡
[因]苦[果]，本尊觀想與前述相同

²⁸ 《大乘修心百法》*Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa* (2004 : 138, 140)。

²⁹ 引言前數字表示該修法出處。如(1)表第一座修法，(2)表第二座修法，依此類推。

除此之外，肢解自身的血肉供養觀想從第三座修法開始，同性質的觀想供養延續至第四、第五座修法中。第六座修法中將身體徹底的分解為四大而與自然界融為一體，進而全然的奉

獻自身。雖然支解肉身的過程不再具體的描述，但仍持續相同的旨意——以自身做為上供下施的供品。

2. 諸修心法之間的互文

以下擴大討論範疇，從修心百法彙編的資料來看修心文本之間的互文狀況。就本文所關心的「血肉供養」主題，值得討論的有以下幾個法本：〈等捨一切分別念註解〉(*Blo sbyong rtog pa 'bur 'joms kyi grel pa*，以下簡稱〈等捨法〉)、〈普賢菩薩修心法〉(*Byang chub sems dpa' kun tu bzang po'i blo sbyong*，以下簡稱〈普賢法〉)以及〈除障修心法〉(*Gegs sel blo sbyong*，以下簡稱〈除障法〉)。

〈等捨法〉的精神在於轉化逆境。取受眾生的痛苦、疾病，對於鬼魅精靈的傷害也全然的接受。更甚者，出於悲心、慈心與菩提心，將身體的血肉獻給加害者；然後轉化所受的傷害為證悟之因。應斷然捨棄造成萬惡根源的自我並思維：

*bdag mi 'dod pa thams cad kyi 'byung gnas las
ngan thams cad kyi rtsa ba yin pas 'di la gces
spras ma byed par lings te bskyur la/ dgra dga' na
dgras khyer/ 'dre dga' na 'dres khyer mi rings na
tshos la zo/ rings na khur la rgyug/)* ³⁰

³⁰ 見《大乘修心百法》*Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa* (2004: 192)。

“我”是一切的不欲樂之事所生起之處，一切痛苦的根源，因此不應珍愛執著，且應完全的捨離。仇敵啊！如果你喜歡就拿去吧。邪魔啊！如果你喜歡就拿去吧。如果不趕時間就煮熟了來吃，趕時間就把包帶走！

這段話雖然不帶任何血肉字眼，但顯然的是參照了上述〈八座修心〉之第四座修法的內容，或者說他們有更早的共同參照源頭。至於〈普賢法〉中在供養上師、冤親債主等的段落提到：

*de bzhin du sha khrag rus pa don snying/ yan lag
dang nying lag dpag tu med par sprul la gang
'dod 'dod la blos byin/ rings na brjen par/ mi
rings na tshos la zo bya/*

同樣地，變化出無量的肉、血、骨、內臟、四肢與肢末節，或者是任何[他們]想要的都可供養。趕時間的話就生吃，不趕時間的話就煮熟再吃。

而〈除障法〉中教導去除我執所造成的痛苦時，提到應如此觀想：

*lus la mi dang mi ma yin pa'i gnod pa byung ba'i
dus su nga ni 'dis sdug tu bcug nas 'dug/ khyed 'di*

*la dga' na da lta khyer/ mgo sogs ya bdud rgyal
po khyer cig/ 'di la gnod pa skyel ba rnams bka'
drin che/*

當人與非人對身體造成傷害時思維「是這個我讓我受苦。魔王您如果喜歡的話現在就帶走吧，帶走我的頭顱。是您的大恩德讓我受到各種傷害」

這個段落也同樣地參照了帶血帶肉的修行概念，全然地以肉身供養作為離我執的方法。以上是從單一的法本〈八座修心〉分析其內部結構的互文，之後筆者將範圍擴充到修心百法彙編，篩選出帶有施身供養的文句段落。從上述的引文可看出其中有文句一致但未加註的複製，也有文句不同但概念一致的參照改寫。針對這個現象，值得進一步思考的是，在西藏佛教的教法書寫過程中，是否有一個關於施身供養的共同模型或母體（matrix）的概念一再地被運用？如果有的話，我們是否能在其他主題的教誡修法中也找到參照的痕跡呢？以下討論將從更廣的脈絡來思考。

二、「修心法」與「決斷法」

談及施身供養的概念，西藏傳承的訣竅教誡中最廣為人知的修法當屬「決斷法」（*gcod yul*）了。回顧歷史，十世紀左

右西藏佛教的後弘期進入了一個新的發展階段。³¹ 十一、十二世紀出現於西藏的「決斷法」在動盪的社會與佛教復興的背景脈絡下產生。傳統認為由瑪紀拉准（Ma gcig Lab sgron, 1055-1129）所傳下的「決斷法」是希解派（Zhi byed pa）傳統中的重要一支；此教法日後為其他教派吸收而得以廣為流傳。³² 根據筆者初步的研究發現，「決斷法」文本的發展脈絡是有跡可循的。早期的文本以傳達般若空觀之教義為核心，而兩、三個世紀之後則累積出了為數可觀的修法儀軌。抽象的



³¹ 隨著吐蕃王朝的崩解，原本由王室所支持的中央西藏寺院也步向衰敗。十到十三世紀之間中央西藏的復興與幾個因素有關。其一是由三賢哲所傳下的戒律傳統在西藏東北部安多地區找到再生火苗的根據地。他們確保了根本說一切有部戒律（*Mūlasarvāstivāda-vinaya*）得以重新傳回中央西藏。另外一方面，朗達瑪的後裔在西藏西部的古格（Guge）與普蘭（Purang）等地建立了王國，也是佛教復興的另一個重要據點。雖然古格王朝時期從印度超戒寺迎請阿底峽（Atiśa）入藏一事在傳統西藏歷史上被奉為佛教復興的一大盛事，不過在中央西藏寺院的發展也扮演了舉足輕重的要素。其他諸如個別的修行者也對西藏文明的再生有著不可忽略的份量。參見 Davidson（2005），*Tibetan Renaissance*, New York: Columbia University, pp. 84-116.

³² 關於「決斷法」的初步研究與相關教法內容將不在此贅述，請參考拙作〈西藏佛教的「決斷法」初探〉一文。《正觀》72，頁 91-133。

思想被融入儀式當中，成為儀軌的一部分，也成為禪修的一環。³³

以下從「修心法」與「決斷法」這兩類不同教法來談施身供養的互文軌跡。「決斷法」傳承脈絡下的不同時期的文本—例如聖天的〈斷魔法〉根本頌、壤瓊多傑的〈甚深斷魔法指南〉與瑪紀拉准的〈決斷訣竅教法大全〉之間主題、思想的衍伸將略過不談。

1. 主題的互文表現

就「修心法」而言，我執為痛苦的根源，執著肉身為「我」是致使煩惱叢生的主要原因。「我」所引發的痛苦可粗略的歸納為物質性的身體病苦與精神層面的「自我」被侵損傷害。從捨我執的修法需求來看，最粗質、最直接的所緣便是肉身。筆者推測這是西藏佛教之所以發展出施身供養這類觀想修法的因素之一。此外，在慈悲心的策動下，菩薩「拔苦與樂」精神的具體實踐也落實在自他苦樂交換或者稱為取捨修的修法中。而不論是血腥的施身供養觀想或者是溫馨的自他交換，最終希求的目標都導向「為利眾生願成佛」此一標的。這從閱讀文本的前後文脈便可得知。

³³ Bentor (1996) 指出，西藏的禪修高度的儀式化，因此禪修的方法指南也可見於儀軌一類的文獻中，頁 290。

在「決斷法」的修持中，核心精神是斷除四種魔礙。不過為無法直接從空性體證無我的下根修行者另開了一個漸進式的禪修方式，那就是以施身供養的觀想來轉化我執。十三世紀的〈甚深斷魔法指南〉中列舉了施捨頭顱、四肢、器官等次第地觀想步驟。這個以行者自己的肉身作為觀想所緣的禪修在十九世紀蔣貢康楚的〈歡喜林園〉中仍然被詳細地描述。可見施身供養此一觀修法歷久彌新的特質。如筆者在「決斷法」初探一文中已指出的，蔣貢康楚將取捨修的修法融入了〈歡喜林園〉中。³⁴ 就筆者所接觸的「決斷法」文本範圍而言，這是較為罕見的。這個例子很適切的呼應了文本之間的互文交織特性。從捨我執的精神修練動機出發，進而實踐施身供養乃至自他的苦樂交換，最終圓滿成就菩提。這像是一條成佛之道的探險地圖，完全的在一個法本中鋪陳開來。

2. 互文手法的使用

筆者在前面文引述了幾段「喜歡吃肉便吃肉、喜歡飲血便飲血....若趕時間則生吃，若不趕時間就煮熟來吃」的原文。這段引文不只重複出現在前文討論的幾個「修心法」文本中，也出

³⁴ 梅靜軒 (2015: 120)。



現在後期的「決斷法」儀軌文本。例如在《決斷法寶鬘》³⁵ 的〈獻身壇城紅宴施身〉段落我們讀到：

*'dir shog 'dir 'dus sha zo khrag 'thung/
sha la dga' bas sha zo/
khrag la dga' bas khrag 'thung/
rus pa la dga' bas rus pa mur/
pags pa la dga' bas pags pa gyon*³⁶

來啊!來這兒吃肉飲血!喜歡吃肉的就吃肉、喜歡飲血的就飲血、喜歡啃骨的就啃骨、喜歡皮的就剝皮

*khyed snang zhing srid pa'i lha 'dre rnams/
rings pa rnams kyis rlon pa zo/
mi rings pa rnams kyis tshos la zo/
sha zan lcab sgra di ri ri/
khrag 'thung hub sgra ho ro ro/*

³⁵ 全名《尊者壤瓊多傑所作的決斷教法之寶鬘—決斷法傳承念誦儀軌》*rJe Rang byung rdo rjes mdzad pa'i gcod kyi tshogs las rin po che'i phreng ba 'don bsgrigs bltas chog tu bkod pa gcod kyi lugs sor bzhag bzhugs so*, 本文中簡稱《決斷法寶鬘》(*gCod tshogs rin chen phreng ba*)。

³⁶ *gCod tshogs rin chen phreng ba* (1981 : 46) .

*rus mur so sgra khra la la/
rkang brdungs lha ba ljibs se ljib*³⁷

一切的神魔眾啊! 趕時間的就生吃, 不趕時間的就煮熟來吃。大聲的嚼肉、痛快地飲血, 盡情地啃骨、用力地吸食碎骨後的骨髓³⁸

〈七義註〉與〈八座修心〉流傳於十一、二世紀之間, 遠遠早於蔣貢康楚的時代, 甚至早於壤瓊多傑。這段句型並未出現在十三世紀壤瓊多傑的「決斷法」修法儀軌中, 是否意味著其實〈八座修心〉有可能是具體實踐施身供養觀法的參考文本呢? 當然我們無法因此就推論〈八座修心〉等與《決斷法寶鬘》以及後期的法本有直接的系譜關係。因為形式內容上看似相關或同類型的文本並不代表他們有著傳承上的淵源。³⁹ 如果我們只因上述的發現就認為〈八座修心〉是西藏的施身供養修法

³⁷ *gCod tshogs rin chen phreng ba* (1981 : 48) .

³⁸ 後四句原文用了狀聲詞來描述吃肉飲血等的聲音。此處以改寫表達, 非逐字翻譯。

³⁹ 許多學者都曾指出這一點。例如在探討桑耶論誦的議題時, David Seyfort Ruegg (2013 : 108-120) 就認為儘管中國禪宗與某些大圓滿、大手印的法本引用了看似相同的概念, 但這些教法之間的歷史淵源是難以確立的。這是我們在處理類似主題的內容時應該留意的地方。



的源頭將有失之武斷之嫌。考慮到佛教經論、註解書的長期發展歷史，從文學創作的角度來看，西藏施身供養修法的出現更有可能是醞釀自大乘乃至部派時期佛典中所宣揚的教義思想與精神。也就是說會不會是施身供養在發展為一套修行儀軌之前，佛教文化中已累積了一個同質的文本母體呢？以下嘗試舉數例分析。

三、超文本的身體修練

本節擬從阿底峽所帶入西藏的「修心法」為起點，回溯施身供養在更早的佛教經論中被討論的情形與其在修行上的運用。

1. 《入行論》中的修心

寂天菩薩的三部名著從長度來排序的話，依次為《集學論》（Skt. *Śikṣāsamuccaya*, Tib. *bsLab pa kun las btus pa*）⁴⁰、《入菩薩行論》（Skt. *Bodhicaryāvatāra*, Tib. *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa*，以下簡稱《入行論》）⁴¹ 與《集經論》（Skt. *Sūtrasamuccaya*, Tib. *mDo kun las btus pa*）⁴²。《入行論》是為

⁴⁰ 漢譯本為宋法護等所譯，誤植作者為法稱，見 T1636《大乘集菩薩學論》。

⁴¹ 漢譯本為宋天息災譯，誤植作者為龍樹，見 T1662《菩提行經》。

⁴² 漢譯本為宋法護等所譯，載作者佚失，見 T1635《大乘寶要義論》。

註解般若經而以偈頌寫成，歷來不乏西藏學者加以演繹廣說。⁴³ 全書在闡述菩薩道的修持，該書的鋪陳邏輯是從教授菩提心的生起開始，透過六波羅蜜的行持以穩固、增長菩提心乃致獲得最終的利他之果。阿底峽所傳入西藏的「修心法」精神可說是承襲自寂天的《入行論》教法。諸如願、行兩種菩提心，「我」的虛幻不實、自他苦樂交換的取捨法等「修心」要點已在《入行論》中被標舉出。以下列舉與施身供養有關的教示。

《入行論》第二〈懺悔品〉為對治慳貪而提出發心的前行七支供養，包括了豐淨的有主物、甘露珍寶等無主物、現未來行者的諸肉身、以及意念變化所成的妙善美飾。第五〈護正知〉品中再次提出行者唯有能捨身、財、果德之心方能圓滿布施。⁴⁴ 此品對不應貪戀身體的論述首先以審視肉身之不淨來推論貪身之無益。接著勸說應將此身視為橫渡彼岸之舟，為利眾生

⁴³ 較為人知的註解本如無著賢（Thogs med bzang po, 1295-1432）所作的《入菩薩行論妙解大海》（*Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i 'grel pa Legs par bshad pa'i rgya mtsho*）TBRC[W00KG03]；賈曹傑（rGyal tshab rje, 1364-1432）之《入菩薩行論廣解—佛子津梁》（*Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa'i rnam bshad rGyal sras 'jug ngogs*）TBRC[W1KG4472]等。

⁴⁴ 漢譯參考自釋如石（1997）《入菩薩行衍義》第五〈護正知〉品偈頌 10「心樂與眾生，身財集果德，依此施度圓，故施唯依心」，頁 111。



而修練。⁴⁵ 此外，與「修心法」最直接相關的應該是《入行論》的第八〈禪定品〉，其中首先廣說應修習禪定的原因，其次說明實修禪定的方法。修定是為了身心寂靜，故應放捨對無常變異世間的貪愛執著，並捨棄對內、對外諸不淨的妄念分別。關於實修禪定的方法，此品舉出了「自他平等」與「自他交換」兩法。避苦求樂是眾生一致的願望，因此當同理他人的苦痛為自己的苦痛而悲憫之。這是由「自他平等」引發悲心的修法。具足悲心後，急切地救護自己與他人從輪迴解脫的方法是進一步強化替換自樂與他苦的「自他交換」。依不同對象分別修習對治不善心所。因此，寂天結論不應貪戀汙穢不淨之身，進而應捨身以利他，將無常之身轉為成就道業的工具。⁴⁶

〈禪定品〉所揭示的「自他平等」與「自他交換」兩種修法是運用在真實情境下的禪修法，透過捨身供養以滋養菩提心，使之從一種祈願的心念落實為行動。因此我執的真切處所—肉身既是垢穢的積聚，卻也可同時轉化為珍貴的道器。這是金剛乘佛教所開展出的積極進取精神。「自他平等」與「自他交換」兩種修法落實在「修心法」這修持法門中，成為具體可操作的練習。寂天的論著歸納了後期大乘中觀思想的精髓，

⁴⁵ 漢譯參考自貢噶旺秋（2001）張惠娟譯《入菩薩行論》第五〈護正知〉品偈頌 59-70，頁 109-111。

⁴⁶ 同上，第八〈禪定品〉偈頌 184「故吾不貪戀，為利眾捨身。此身雖多患，為事業所用」，頁 218。

鋪陳了六波羅蜜的修持之道。而《入行論》又是阿底峽所傳入西藏的「修心法」重要的參照文本。抽象教義逐漸被濃縮，落實為可操作的指南。這些修行指南在「決斷法」文本中漸漸演化為繁瑣的儀軌觀想修法。換言之，《入行論》、「修心法」與「決斷法」這些文本之間基本上有相承的脈絡可循的，亦即斷除我執之理想的實踐。此外，本文所探討的施身供養主題，甚至可回溯至更早的本生故事與譬喻文學一類的佛教文學。以下小節將探討施身供養的前文本敘事。

2. 本生故事中的施身供養

菩薩捨身布施的行為是印度佛教傳統文獻中引人注目的主題。⁴⁷ 這類文學敘事中，滴血割肉的戲劇性情節被仔細地描述。最具代表性的諸如《佛說普曜經》（又稱《方等本起經》*Lalitavistara*）、《護國尊者所問經》（*Rāṣṭrapālāpariprcchā sūtra*）、《佛本生讚》（*Jātaka stava*）等，佛過去世中各種犧牲身體的例子被高度推崇讚揚。這些捨身犧牲暴力美學式的敘事延續於印度佛教的大乘經典中。Ohnuma（2007）的專書根據保存於巴利文、梵文中的印度佛教施身故事文集，從施身文類與施身的宗教意涵這兩個進路來分析這些文本。透過佛教倫理學的論述，Ohnuma 精細地解析了布施的概念與範疇以及佛教的身體觀。雖然她沒有使用「互文性」的術語來分析這些

⁴⁷ 《大正藏》第三、四冊本緣部中收錄了許多精彩的佛與弟子本生的故事。



文本之間以不同敘事手法與脈絡來鋪陳相同主題，但以施身為主題所開展出的豐富佛教文學確實是互文式創作的一個範例。

關於佛教所倡導的布施行為及其產生的業果，Ohnuma 指出經論中對布施教義的探討存在著不一致的矛盾。⁴⁸ 有些上供下施的論述認為，供養可敬的對象、福田在未來可獲得善的業果，至於施予無德的受者、貧田純粹是出於慷慨的慈悲並且施者不會因此希求回報。然而某些經論中認為探視、協助病患有無上的功德。也就是說，對於受者的身分與地位是否直接影響隨布施而來的業果有不同的看法。該書中也補充 Egge (2002) 歸納巴利聖典中早期的「犧牲論述」與後期的「業果論述」的轉變。⁴⁹ 這種救贖式的犧牲被認為與印度文化中的自我犧牲傳統有關。佛教文學的施身故事中，或者以象徵性的死亡清除累世的罪業，或者更具開創性的放眼未來。自我獻祭的目的並非死亡，而是更高精神層次的再生。而登地菩薩毫無雜染、以純淨心態下所做的身供養是為積累成就道業的資糧。

⁴⁸ 詳見該書第四章的討論，Ohnuma (2007: 152-155)。

⁴⁹ 也就是說，布施的論述從對「供品」與「受供對象」的強調轉為重視「施者」本身的心念動機。「受供對象」是否為有德行的人逐漸不重要了。不過，種福田的概念也未完然地從佛教論述中消失，Egge 認為與僧團經濟上的考量有關。Ohnuma (2007: 156-157)。

⁵⁰ 布施波羅蜜的圓滿有賴於全然的奉獻所有，一切的財物乃至自身。因為唯有施者布施了自己的肉身—血、肉、骨、髓才代表完全的放捨世間執著、完全的捨棄自我。初登歡喜地的菩薩所做的身供養無疑是一種完美捐獻的宣告。菩薩的身供養乃邁向成就之旅的第一步。

「修心法」將《入行論》中的「自他平等」與「自他交換」的精神落實，配合呼吸的觀想使之成為日常實修指南中的重要原則。而晚期的「決斷法」文本與佛教長久以來的捨身傳統結合，鉅細靡遺的血肉供養開啟了全然奉獻自身的觀想。如此的施身供養觀想也巧妙地化解了未登地菩薩不應捨身⁵¹ 的兩難。「決斷法」的施身供養兼顧了上供與下施的不同對象，一方面對三寶、聖眾做廣大供養以累積修行的資糧，另一方面毫無保留的獻祭自身給冤親債主以償還過往的債務。全面性的兼顧了上述布施理論的各種面向。

筆者在前言段落列舉了一些將互文性概念引入佛學研究的範例。特別值得一提的是 Skilling (2013) 的研究，他指出《瑜伽師地論》與早期的阿毘達摩論書一樣都大量地引用了經

⁵⁰ 參見任遠，2006。〈一份特殊的禮物：論寶髻的施捨及其宗教意義〉《宗教學研究》4，頁 96-100。該文中作者稱之為「後顧式」、「開端式」的布施。

⁵¹ 《入行論》偈頌 87 提到雖視身如仇敵，仍應保護。未登地菩薩或凡夫未到時候，不應捨身。



典文學。透過引經據典、參考書目、直接引用或改寫、重組、摘錄要點等形式表現出與早期經論的密切關係。他在文中以「植入」(embedded)一詞說明這些非直接引用的特色。⁵²這樣的特色也同樣的可見於以施身供養為主題的佛典文獻中。施身的概念被植入於不同的文脈與論述需求，成為被一再闡釋的宗教行為。在閱讀「決斷法」文本或「修心法」中帶血帶肉的修行段落時，熟悉佛教文學的讀者一再的被召喚起菩薩本生敘事的記憶。

肆、結論

施身是圓滿布施波羅蜜的終極實踐。施身的主題從部派佛教時期的本生經與譬喻文學開始不斷地被讚揚推崇。這精神延續到了後期大乘以及密續的修法當中。筆者的研究文獻範圍設定在十一世紀之後發展於西藏社會的兩個修法傳統——「決斷法」與「修心法」。宏觀來說，這是從不同的進路來教導修行人從我執的煩惱魔障中解脫的方法。從佛教內部的觀點來看，

⁵² Peter Skilling 的一篇名為「互文之網」(Nets of Intertextuality: Embedded Scriptural Citations in the Yogācārabhūmi) 的文中以根本說一切有部傳承中的重要大經 (mahasūtra) 之一的《幻網經》(Māyājālasūtra) 為例，來舉證經中的重要思想段落如何巧妙地被編織於《瑜伽師地論》中的有尋有伺等三地、聲聞地以及菩薩地的論述中。見 Kragh (2013: 772-790)。

似乎可以簡單的解釋為佛法一味；然而經過仔細的文本研究分析，筆者發現兩個修法傳統的文本之間有著微妙的互動。〈八座修心〉的弘傳者釋迦雲丹與「決斷法」的傳法者瑪紀拉准應該是活躍於同時代的瑜伽師。西藏傳統認為施身供養的觀修法是源自於瑪紀拉准，然而我們卻在修心文類中的〈八座修心〉法發現了施身觀想的互文運用。這互文現象一方面指的是〈八座修心〉的八個修法之間結構內容的重覆，另一方面指的是「帶血帶肉的修行」觀想與「決斷法」的肉身供養觀想之參照。借用 Skilling 的用語，也可說是文本被「植入」另一文本中。本文的研究發現，施身供養的觀想雖然是「決斷法」鮮明的一大特色，然而透過文本的互文分析，也再現了一個「決斷法」所建構的傳承系譜之外的修行慣例。從本文所討論的原始材料與二手研究資料可看出，不同佛教傳統時期對施身供養有不同教義上的詮釋。「修心法」與「決斷法」中的施身供養不再只是贖罪式的清除累世的債務，更重要的是利他意念，菩提心與空性的證悟。

互文性的閱讀需要讀者對其他相關文本有一定程度的熟稔。若讀者能進一步了解該文本與其他文本書寫的關聯性，將可增添閱讀的效益並延伸閱讀的廣度。就佛教文學而言，將可提昇教化意義與觸類旁通的效果。這些佛教文獻的重要意義在於啟發讀者，將其核心價值內化成為生命實踐的一環。當然筆者也意識到佛學教義的闡述與文學互文性的自由創作無法全然的類比。本文嘗試透過施身供養的主題來探討西藏佛教不同修法傳統的文本之間的互文現象。在互文性的討論部分，主要



專注於相同或相仿的詞句之重述、互用。雖然以互文閱讀所引發的幾個問題目前尚無定論，不過這是筆者從不同的視角來解讀西藏宗教書寫傳統的一個嘗試。希望後續的研究能夠有更明確的證據來詮釋西藏佛教後弘期所展開的文本書寫傳統。

參考書目 藏文文獻

'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i zab don bdud kyi gcod yul gyi gzhung* In *gDams ngag mdzod*. vol. 14. edited by Kong sprul Blo gros mtha' yas. Paro: Lama Ngodrup and Sherab Drimey. pp. 9-34.

'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas. *Lus mchod sbyin gyi zin bris mdor bsdus kun dga'i skyed tshal* In *gDams ngag mdzod*. vol. 14. edited by Kong sprul Blo gros mtha' yas. Paro: Lama Ngodrup and Sherab Drimey. pp. 387-405.

Anonymous. *gCod tshogs rin chen phreng ba*. Paro: lama ngodrup and sherab drimey.

Karma pa 3rd Rang byung rdo rje. *gCod bka' tshoms chen mo'i sa bcad* In *gDams ngag mdzod*. vol. 14. edited by Kong sprul

Blo gros mtha' yas. Paro: Lama Ngodrup and Sherab Drimey. pp. 53-79.

Karma pa 3rd Rang byung rdo rje. *Zab mo bdud kyi gcod yul gyi khrid yig bzhugs* In *gDams ngag mdzod*. vol. 14. edited by Kong sprul Blo gros mtha' yas. Paro: Lama Ngodrup and Sherab Drimey. pp. 173-184.

Kham lung pa Shakya Yon tan. *Blo sbyong thun brgya ma* in *Theg pa chen po blo sbyong brgya rtsa*, edited by gZhon nu rgyal mchog & Mus chen dKon mchog rgyal mtshan, Institute of Tibetan Classics, 2004, pp.136-148.

Se spyil bu Chos kyi rgyal mtshan. *Blo sbyong don bdun ma'i 'grel pa* in *Blo sbyon glegs bam: a collection of blo sbyon teachings of the bKa' gdams pa masters*, edited by Sems dpa' chen po dKon mchog rgyal mtshan, Bir, H.P, India: D. Tsondu Senghe, 1983, pp.73-125.

Se spyil bu Chos kyi rgyal mtshan. *Blo sbyong don bdun ma'i 'grel pa* in *Blo sbyon brgya rtsa*, edited by dKon mchog rgyal mtshan, Kathmandu: Sa skya rgyal yongs sgung rab slob gnyer khang, 2007, pp.56-108.

外文著作



- Coakley, S. 2000. *Religion and the Body*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Collins, S. 2000. “The Body in Theravāda Buddhist Monasticism” in *Religion and the Body*, Sarah Coakley ed., Cambridge, New York: Cambridge University Press, pp.185-204.
- Dujom Rinpoche. 1991. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals & History*, Boston: Wisdom Publications.
- Bentor, Y. 1996. “Literature on Consecration (Rab gnas)” in *Tibetan Literature: Studies in Genre*, edited by Jose Cabezon & Roger Jackson, pp.290-311.
- Davidson, R. 2005. *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*, New York: Columbia University Press.
- Edou, Jerome. 1996. *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*, New York: Snow Lion.
- Freschi, Elisa. 2012. “Proposals for the study of quotations in Indian philosophical texts” in *Religions in South Asia*, 6 (2), pp.161-189.



- 2015. “The Reuse of Texts in Indian Philosophy: Introduction” in *Journal of Indian Philosophy*, vol.43, pp.85-108.
- Glassman, H. 2007. “Shaka no Honji: Preaching, Intertextuality, and Popular Hagiography” in *Monumenta Nipponica*, 62, pp. 299-321.
- Gyatso, Janet. 1981. *The Literary Transmission of the Traditions of Thang stong rgyal po: A Study of Visionary Buddhism in Tibet*, Berkeley: University of California.
- 1985. “The Development of the gcod Tradition” in *Soundings in Tibetan Civilization*, Delhi: Manohar pp. 320-341.
- Haberer A. 2007. “Intertextuality in Theory and Practice” in *Literatūra* 49 (5), pp.54-67.
- Hamilton, S. 1995, “From the Buddha to Buddhaghosa—Changing Attitudes toward the Human Body in Theravāda Buddhism” in *Religious Reflections on the Human Body*, edited by Jane Marie Law, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 46-63.
- Harding, S. 2007. “Introduction” in *The Treasury of Knowledge: book 8 part 4 Esoteric Instructions, A Detailed Presentation of the Process of Meditation in Vajrayana*,

- translated by Sarah Harding, pp.17-48, New York: Snow Lion.
- Jamgön Kongtrül Lodö Taye, 2007. *The Treasury of Knowledge: book 8 part 4 Esoteric Instructions, A Detailed Presentation of the Process of Meditation in Vajrayana*, translated by Sarah Harding. New York: Snow Lion.
- Kramer, J. 2013. *Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā*, part I: critical edition. Beijing-Vienna: China Tibetology Publishing House & Austrian Academy of Science Press.
- 2013. *Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā*, part II: diplomatic edition. Beijing-Vienna: China Tibetology Publishing House & Austrian Academy of Science Press.
- Kragh, Ulrich Timme. 2013. *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia and Tibet*, Massachusetts & London: Harvard University.
- Kristeva. J. 1986. *The Kristeva Reader*, edited by Toril Moi, New York: Columbia University Press.
- Law, J.M. 1995. *Religious Reflections on the Human Body*, Bloomington and Indianapolis, Ind: Indiana University Press.

- Lodo Lama trans. 2007. *Chöd Practice Manual and Commentary* by the 14th Karmapa, Thekchok Dorje and Jamgön Kongtrül Lodö Taye, New York: Snow Lion.
- Mrozik, Susanne. 2007. *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*, New York: Oxford University Press.
- Ohnuma, Reiko. 2007. *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving away the body in Indian Buddhist literature*, New York: Columbia University.
- Patrul Rinpoche. 1988. *The Words of My Perfect Teacher*, Boston: Shambhala.
- Pye, M. 2000. "Perceptions of the Body in Japanese Religion" in *Religion and the Body*, Sarah Coakley ed., Cambridge, New York: Cambridge University Press, pp.248-261.
- Roerich, George, trans. 1976. *The Blue Annals*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Reugg, D.S. 2013. "On the Tibetan Historiography and Doxography of the Great Debate of Samye" in *The Tibetan History Reader*, edited by Gray Tuttle & Kurtis R. Schaeffer, New York: Columbia University Press, pp. 108-120.



Skilling, Peter. 2013. "Nets of Intertextuality—Embedded Scriptural Citations in the Yogācārabhūmi" in *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*. edited by Ulrich Timme Kragh, pp.772-790, Cambridge MA: Harvard University Press.

Steinkellner, E. 1988. "Methodological remarks on the constitution of Sanskrit texts from the Buddhist Pramāṇa-tradition" in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol.32, pp.103-129.

Thupten Jinpa. 2006. *Mind Training: The Great Collection*, Boston: Wisdom Publications.

Vetturini, G. 2013. *The bKa gdams pa School of Tibetan Buddhism* revised from Ph.D. dissertation of SOAS, 2007.
http://himalaya.socanth.cam.ac.uk/collections/rarebooks/downloads/Gianpaolo_Vetturini_PhD.pdf [accessed date 2014 Oct 4]

Williams, P. 1998. *Altruism and Reality: Studies in the Philosophy of the Bodhicaryāvatāra*, Surrey: Curzon.

——— 2000. "Some Mahāyāna Buddhist Perspectives on the Body" in *Religion and the Body*, Sarah Coakley ed.,

Cambridge, New York: Cambridge University Press, pp.205-230.

中文/譯著作

王瑾（2005）。《互文性》。桂林：廣西師範大學出版社。

王啟龍（2002）。〈《彰所知論》傳承過程及〈情世間品〉補訂〉。《中華佛學學報》15，台北：中華佛學研究所，頁 367-397。

任遠（2006）。〈一份特殊的禮物：論寶髻的施捨及其宗教意義〉。《宗教學研究》4，頁 96-100。

杰操大師（2005）。《入菩薩行論廣解》。釋隆蓮漢譯。台北：大千出版社。

貢噶旺秋（2001）。《入菩薩行論》。張惠娟漢譯。台北：正法源學佛會。

秦文華（2006）。《翻譯研究的互文性視野》。上海：譯文出版社。

陳寅恪（1931）。〈彰所知論與蒙古源流〉，後重載於《陳寅恪史學論文選集》，上海：古籍出版社，1992 年版，頁 70-80。

陳金現（2010）。《宋詩與白居易的互文性研究》。台北：文津出版社。



- 梅靜軒 (2015)。〈西藏佛教的「決斷法」初探〉。《正觀》72, 頁 91-133。
- 張曉紅 (2008)。互文視野中的女性詩歌。桂林: 廣西師範大學出版社。
- 蒂費納·薩莫瓦約 (2003)。《互文性研究》。邵煒譯。天津: 人民出版社。
- 熱拉爾·熱奈特 (2001)。《熱奈特論文集》。史忠義譯。天津: 百花文藝出版社。
- 羅蘭巴特 (2007)。《寫作的零度》。李幼蒸譯。台北: 桂冠出版社。
- 羅蘭巴特 (2004)。《S/Z》。屠友祥譯。台北: 桂冠出版社。
- 釋如石 (1997)。《入菩薩行衍義》, 台北: 諦聽文化。

*Inter-textual analysis on bodily offering
in Tibetan Buddhism*

Mei, Ching Hsuan

Dharma Drum Institute of Liberal Arts, Assistant Professor

Renunciation of the body is the ultimate training on *dāna-pāramitā*. The theme of giving away the body had been celebrated since the main stream Buddhism in *Jātaka* and *Avadāna* literature. The spirit has been sustained into the practice of later Mahayana and Vajrayana traditions. Through inter-textual analysis, this study reveals that the visualization of bodily offering is yet the character of Tibetan *gcod yul* teachings; but also in *blo sbyong* literature, such as *Eight Sessions of Mind Training*. The intertextual phenomenon not only refers to actual repeated contents within *Eight Sessions of Mind Training*, but also among texts of *gcod yul* and *blo sbyong*. This study is an attempt to understand religious writing of early medieval Tibet from different angle. I hope the series of studies can shed some light on the local writing tradition cultivated during the second-spread of Tibetan Buddhism.



Keywords: *bodily offering, mind training, dāna, intertextuality, self-grasping*

