

《高僧傳》「亡身」書寫意蘊初探—— 兼與列維納斯「絕對他者」的對話*

楊建國**

【提要】

〈亡身〉做為《高僧傳》獨立一科，從作者慧皎（497-554）之〈論〉而觀，乃將捨身布施一者視為一「難行而行」之修行途徑；另者，也視其為殘毀形骸、壞福田相，得在忘身，失在違戒。然而揆諸〈亡身〉眾僧之悲願及其承繼《佛本生傳》所載佛陀捨身的精神意蘊，或者就其體證《蓮華經·藥王品》「燒身供佛」一事，無論是慧皎、道宣（596-667）的褒貶並陳，或是贊寧（919-1001）的全然肯定，都無法忽視〈亡身〉高僧們憫恤眾生、為他者忘我的那一分初心，確為樹立大乘「不捨世間」之慈悲真正要義。本文擬參酌猶太裔法國哲學家列維納斯（Emmanuel Levinas, 1905-1995）「絕對他者」的觀點，重新審視《高僧傳》中「亡身」背後潛在的意涵，在相異時空背景下，檢視兩者思想在宗教與倫理雙向度上的異同與交會，並以之做為相互詮釋視域下另一種跨文化之對話。

關鍵詞：《高僧傳》 亡身 列維納斯 自我與他者 慈悲

2023 年 10 月 3 日收稿，2024 年 3 月 13 日通過修改後刊登

* 感謝兩位審查人提供的審查意見及貴刊英文編輯所作的訂正與修飾，使本文更臻完善。謹此致上最深的謝意。

** 國立中正大學中國文學系文學博士、南開科技大學通識中心退休講師

一、前言

《高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》的三朝高僧傳中，¹ 亡身、遺身均獨立為一科，記錄了高僧們或為眾生利益或為修行成就，² 不惜以燒身、燃指、自殘乃至飼虎等行為做為證道的方式，一般咸認為此乃承繼印度六師外道的苦行傳統，而與佛陀菩提證悟扞格不入。³ 然據《佛陀本生故事》中多生累劫諸多捨身事蹟而觀，⁴ 似乎又不悖離佛陀「捨」的原始觀念，⁵ 尤其與位居六度波羅蜜之首的布施波羅蜜密切相關，⁶ 甚且堪稱布施之極致。文本中的十一位高僧的敘事大

¹ 本文採用三朝高僧傳的版本分別為：梁·慧皎著，《高僧傳》（北京：中華書局，1991）；唐·道宣著，郭紹林點校，《續高僧傳》（北京：中華書局，2014）；宋·贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》（上海：上海古籍出版社，2014）。另外亦參考南朝梁·慧皎著，《高僧傳》T50, No. 2059，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，（瀏覽時間：2021年8月1日）。文中再次徵引此資訊，僅註明頁碼及電子佛典經、冊、段落號，不再另註；唐·道宣著，《續高僧傳》T50, No.2060，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，（瀏覽時間：2021年8月1日）；宋·贊寧著，《宋高僧傳》T50, No. 2061，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，（瀏覽時間：2021年8月1日）。

² 《高僧傳》共十四卷，所載時間起自東漢永平十年（西元67年）到梁天監十八年（西元519年），前後四百五十三年。全書按照所錄僧人突出的品行業績分為十科，卷十二將「亡身」與「誦經」合為一卷，「亡身」載正傳十一人，附見四人。《續高僧傳》延續十科框架略有調整，把「亡身」改名為「遺身」，與「讀誦」一篇收在卷二十九，正傳十二人，附見四人。《宋高僧傳》「遺身」篇收在卷第二十三，正傳二十二人，附見二人。

³ 湛然在《摩訶止觀輔行傳弘決》總結印度外道的諸多苦行，共分六種：一自餓，二投淵，三赴火，四自墜，五寂默，六持雞犬。釋迦牟尼的修道，歷經苦行到尋求覺悟，他鑑於當時比丘因修不淨觀，一時自殺、相殺蔚然成風，佛陀因此立下戒條，此載於《四分律》；另外佛教將過分的苦行和自我傷害行為斥為「無義苦行」，《十誦律》就規定僧人「不得自傷毀形，乃至斷指犯罪」，對於自殺行為，更是嚴加禁止。詳陳瑾淵，《續高僧傳研究》（上海：復旦大學中國古代文學專業博士論文，2012年9月），頁126-127。

⁴ 關於記載佛本生故事的經典有《六度集經》、《菩薩本緣經》、《生經》、《菩薩本行經》、《大方便佛報恩經》、《菩薩本生登論》、《義足經》、《五百弟子自說本紀經》等。主要內容有：毗楞竭梨王身釘千釘、屍毗王割肉餵鴿、月光王施頭、快目王施眼、九色鹿拯救溺人、善事太子入海求珠、鹿母夫人蓮花、須達拿太子本生等。詳郭良燾、黃寶生編譯，《佛本生故事》（臺北：漢欣出版社，1987）。

⁵ 詳參勞思光，《新編中國哲學史》卷3上（臺北：三民書局，1981），頁51-52。對勞氏於儒佛肯定世界與否定世界的觀點析論，另可詳參沈亨民，〈勞思光論儒佛之異：以肯定世界與否定世界的主體性理論為核心〉，《哲學與文化》第40卷第8期（2013年8月），頁71-95。

⁶ 詳參陳柏達，《圓滿生命的實現：布施波羅蜜》（臺北：東大出版社，1990），頁232-240。

抵可分為兩組，一是「捨己爲他」的純然以他者爲本位前提，而另一組「燃身供佛」的自證自悟則看似以自我爲本位前提，在「亡身」文本中呈現「自我與他者」議題上兩極的糾纏關係。同爲捨身，捨身飼虎、利眾是「爲他」，而「燒身供佛」難道純然只是「爲己」？這徘徊於自我與他者的議題，究竟有無「之間」的向度可尋，亦即這兩組所做的捨身在爲他與爲己中呈現出「既是……又是」的交集？

關於「自我與他者」之間的思索，不禁令人聯想到法哲列維納斯（Emmanuel Levinas, 1905-1995）將「他者」列爲優先於自我的絕對主體。所謂的「絕對他者」思想，乃是西方對「主體主義」哲學的一種反思及反動。列維納斯認爲笛卡兒的「我思故我在」中的「我思」，是一個預設可行使「意向」於對象的「先驗自我」，是絕對的本原性存在，而外部世界及其一切事物均由它派生，這是一種「唯我之學」，一種唯我論，其結果是客體不可能是自在的客體，而主體也被封閉在自我的意識內，所謂的他者，也不過是自我中心的他者。列維納斯以「絕對他者」試圖突破此一主體中心的困境，他者是他者的他者，不是我主體另一個他者。⁷

「亡身」的敘事文本糾纏於自我與他者、倫理與宗教之間的向度，成了本文最感興趣的課題。就自我與他者關係的糾結誠如上述提問，另從倫理與宗教面向言，宗教偏向信仰，著重自我修持與解脫，也著重以缺乏理性根據的「顯化」來教化世人，⁸ 達至天人相感的目標與

⁷ 詳參金惠敏，〈無限的他者——對列維納斯一個核心觀念的閱讀〉，《哲學與文化》第32卷第1期（2005年1月），頁132-140。關於「絕對他者」的進一步解析，可參考第三節的論述。

⁸ 中西宗教或政權以天示祥瑞或災異等顯化事蹟以達成信徒或民眾虔誠信服之例，不勝枚舉，如西漢董仲舒《春秋繁露》所載「天人感應」之祥瑞、災異說，即爲鞏固政權之例，而《高僧傳》所載顯化之例可參詳本文所舉，可以不論，另如西方《舊約·出埃及記》所載：「摩西向海伸杖，耶和華便用大東風使海水一夜退去，水便分開，海就成了乾地。以色列人下海中走乾地，水在他們的左右做了牆垣。」詳〈出埃及記〉收入《聖經和合本·舊約全書》（香港：香港聖經公會，2011），頁86；又如《新約》記載耶穌使死人復活，如馬可福音第5章21-43節所載睚魯的女兒復活，便是眾多例子之一。詳《聖經和合本·新約全書》（香港：香港聖經公會，2011），頁53-54。

理想；相對地，倫理則重視情感與和諧，著重人與人之間的關係及相處之道，**做為宗教文本的「亡身」是否應捨棄倫理向度？**同樣地，在列維納斯的「絕對他者」以他者為中心的思想中，自我的主體性究竟居於何種處境與地位？在主體居於「回應—責任」的被動情境下，是否仍然存有「為己」的空間，使「絕對他者」仍徘徊於自我與他者的「之間」向度？以倫理為第一哲學的他者哲學，**難道應捨去宗教向度？**當捨身為他或燃身為己交纏於同一文本中，列維納斯的「自我與他者」的課題也隱然浮現。本文首先聚焦於《高僧傳》〈亡身〉書寫的敘事文本呈現的感人事蹟為主，並參酌慧皎的論點，深溯其根源及意蘊，繼而試圖與列維納斯「絕對他者」的倫理思想做詮釋性的對話，並從中探索：亡身的捨身之行，不惟做為修行「為己」的一種頭陀行，更是慈悲襟懷、悲天憫人「為他人」的動人實踐。

二、「亡身」書寫的「自我與他者」

（一）傳主與事蹟

慧皎《高僧傳》將〈亡身〉排在十科的第六，收錄釋僧群等共十一位高僧。依慧皎〈論〉中評述，概可分為布施捨身與燃身供佛兩組類型，以下先就其傳主與事蹟略述於後：

1. 布施捨身

〈論〉云：「僧群止為一鴨，而絕水以亡身。僧富止救一童，而畫腹以全命。法進割肉以啖人，曇稱自餒於災虎，斯皆尚乎兼濟之道，忘我利物者也。昔王子投身，功踰九劫，剝肌貿鳥，駭震三千，惟夫若人，固亦超邁高絕矣」（頁 216；T50, No. 2059）。依〈論〉所言，慧皎把僧群、曇稱、法進、僧富四僧之行為，視為亡身第一類，將之比附**佛本生捨身利他**之行，並讚之以超邁高絕。其記敘大抵先簡述傳主**生平修行風範**，繼而鋪陳「亡身」之**因緣背景**，結以「亡身」事蹟之**具體呈現**。其記釋僧群云：

清貧守節，蔬食誦經。後遷居羅江縣之霍山，構立茅室。山孤在海中，上有石盂，逕數丈許，水深六七尺，常有清流。（頁 211；T50, No. 2059, 0404a02）

清貧守節云云，乃簡略述其修行生活；至於「遷居羅江縣之霍山」則為「亡身」之場景，此段隱居生活，更有一段神話相傳，謂其飲水可以不飢，是以絕粒不食，於是晉安太守派人索水，水離山後竟至發臭，逼使太守親自越海索水，然原本天晴日豔，及至是山竟數日風雨交加，故而慨嘆而返。接續鋪陳亡身具體事例並補敘其緣由云：

群菴舍與盂隔一小澗，常以一木為梁，由之汲水。後時忽有一折翅鴨，舒翼當梁，頭就啜群。群欲舉錫撥之，恐畏傷損，因此迴還，絕水不飲，數日而終，春秋一百四十矣。臨終向人說年少時經折一鴨翅，驗此以為現報。（頁 212；T50, No. 2059, 0404a02）

這段故事透露的訊息值得留意：僧群本想舉杖撥開想咬他的折翅鴨，這是當下正常的身體反應，但舉杖同時，慈悲心亦同步升起，怕有一絲對鴨造成傷害，因此終止取水回返居處。這段慈心不殺本可告一段落，然當其返回茅庵後竟「絕水不飲，數日而終」。之所以絕水不飲的轉折，據傳記結尾補敘其臨終之言，乃「年少時，經折一鴨翅」，透過其神通感應，以絕水不飲類似自殺式行爲，償還之前的殺生之行，則此亡身之由除慈悲爲他之外，乃不脫因緣果報的畢對。⁹ 折翅隱喻殺生，以業報論觀之，年少折翅之鴨乃此鴨之前世，投生今世欲索前報，重點是僧群面對折翅鴨的兩層心理轉折：落杖不殺是「慈悲不忍」第一層，而後以自絕償還前報，乃經細思反省後之第二層慈悲願行。如果前者是單純的「爲他」，則後者的「自絕償還」恐怕難脫「爲己」，此段故事除突顯僧群兩層慈悲襟懷的轉折之外，畢對之輪迴觀及因緣

⁹ 丁敏，〈《高僧傳》中前世今生「畢宿對」的敘事模式與意涵〉，《中正大學中文學術年刊》第 18 期（2011 年 12 月），頁 275。註 8 引紀贊「慧皎《高僧傳》研究」觀點，認爲《梁傳》有一個「畢對」的觀點，「畢對」的意思就是自己了解宿緣。

果報乃爲此故事之另一重點。

記釋曇稱云：「少而仁愛，惠及昆蟲。晉末至彭城，見有老人，年八十，夫妻窮悴，迺捨戒爲奴。累年執役，而內修道德，未嘗有廢，鄉鄰嗟之。及二老卒，傭賃獲直，悉爲二老福用。」（頁 212；T50, No. 2059, 0404a16）他自小就有仁愛天性，對象遍於一切萬物，非僅止於人倫，相較於儒家「己利利人」的愛有等差，曇稱與八十老翁的關係不僅非親非故，甚且甘願還俗當他們的奴婢，一直到他們身亡後又受雇於他人，並以所得工錢爲老人料理後事；人雖還俗卻依然在自我修行上精進不已，未嘗稍歇，且思在了卻俗事之後，再度出家。以下記其爲息彭城虎災，可謂驚心動魄：

稱乃謂村人曰：「虎若食我，災必當消。」村人苦諫不從，即於是夜，獨坐草中。咒願曰：「以我此身，充汝飢渴，令汝從今息怨害意，未來當得無上法食。」村人知其意正，各泣拜而還。至四更中，聞虎取稱，村人逐至南山，噉身都盡，唯有頭存，因葬而起塔，爾後虎災遂息。（頁 212；T50, No. 2059, 0404a16）

曇稱爲息虎災，捨身餵虎，當他向村人宣稱「虎若食我，災必當消」，首先顯示的是曇稱**若非有神通**，則無法有此**自信地預知未來**；其次，他的咒願不僅是自許的心願，甚且能發揮神通感應力與虎隔空對話，而虎竟也能懂「無上法食」之意，¹⁰ 在食完曇稱後從此不再騷擾村民。曇稱的捨身飼虎布施，一者不僅拯救彭城鄉親父老，二者在滿足虎之口腹之欲後，亦同時度化了虎。此則故事與前者在「自我與他者」的比較而言，則全然偏重了「爲他」之行。

記釋法進、釋僧富的筆法亦同上述進路。記釋法進云：「幼而精苦習誦，有超邁之德，爲沮渠蒙遜所重。遜卒，子景環爲胡寇所破，問進曰：『今欲轉略高昌，爲可剋不？』進曰：『必捷，但憂災餓耳。』」

¹⁰ 所謂無上法食乃指出世間的法食，亦即念食、法喜食、禪悅食、願食與解脫食。詳參〈無上法食〉，「七葉佛教書舍」，<http://www.book853.com/>，（瀏覽時間：2021 年 8 月 18 日）。

(頁 212；T50, No. 2059, 0404a29) 憂災餓之神通預言，實為下節之捨身布施預做伏筆：

進屢從求乞，以賑貧餓。國蓄稍竭，進不復求。迺淨洗浴，取刀鹽，至深窮窟餓人所聚之處，次第授以三歸。便掛衣鉢著樹，投身餓者前云：「施汝共食。」眾雖飢困，猶義不忍受。進即自割肉拄鹽，以啖之。兩股肉盡，心悶不能自割。因語餓人云：「汝取我皮肉，猶足數日，若王使來，必當將去，但取藏之。」餓者悲悼，無能取者。(頁 212；T50, No. 2059, 0404a29)

此節記敘之所以動人，首先是法進捨身之前，先向餓人授以「三歸」要旨，¹¹ 在餵食之前猶不忘先以法布施啓迪餓人的法身真性。其次，在捨身之前，怕味淡腥臭妨害餓人進食，不但先淨身，又帶刀鹽，以「自割」方式，在肉上灑鹽令其食用，割到不能再割，還叮囑窮人繼續「取其皮肉，猶足數日」，種種捨身景狀令「餓者悲悼，無能取者」。最後法進被送回宮中，隔天早晨嚙氣後「闍維」¹²，煙燄衝天七日乃歇，且出現「屍骸都盡，唯舌在不爛」(頁 212-213；T50, No. 2059, 0404a29)之靈異顯化。此則顯化描述並非四則故事之唯一，如上則記曇稱死後，虎患偃息不再肆虐，似乎亦是另一種顯化。

記釋僧富年少貧而好學，美姿容、善言談，後聽釋道安講《放光般若波羅蜜多經》，於是剃髮出家。釋道安亡後，歸魏郡的廷尉寺潛心修行。某天散步途中：

時村中有劫，劫得一小兒，欲取心肝以解神。富逍遙路口，遇見劫，具問其意，因脫衣以易小兒，群劫不許。富曰：「大人五藏亦可用不？」劫謂富不能忘身，因妄言亦好。富乃念曰：「我幻

¹¹ 三歸即指皈依佛、皈依法、皈依僧。

¹² 梵語。音「都維」，指人死後火化。晉·法顯《佛國記》：「火然之時，人人敬心，各脫上服及羽儀傘蓋，遙擲火中，以助闍維。」詳參〈闍維〉，「Easyatm」，<https://www.easyatm.com.tw/>，(瀏覽時間：2021年8月17日)。

斂之軀，會有一死，今以濟人，雖死猶生。」即自取劫刀畫胸至臍，群劫更相咎責，四散奔走，即送小兒還其家路口。（頁 213；T50, No. 2059, 0404b22）

這段記載充分表達僧富捨身背後的慈悲信念，他堅定認為人的生命其實是短促、空幻而且必然一死，如果「爲他人而死」，是死而不死，雖然軀體沒了，但是生命才真正擁有意義。他義無反顧地拿起劫匪的刀當眾開腸破肚欲取出內臟，賊人本以為他只不過說說玩笑，一見此景嚇得四散逃逸，而僧富捨身相救的村中小兒，乃得以安然返家。傳未記載：「時行路一人見富如此，因問其故。富雖復頓悶，口猶能言，迺具答以此事。此人悲悼傷心，還家取針縫其腹皮，塗以驗藥。輦還寺將息，少時而差。後不知所終。」（頁 213；T50, No. 2059, 0404b22）「少時而差」之「差」，通「瘡」，病癒之意，僧富雖癒，故事卻以行蹤成謎作結，然從此故事可推知其「畫胸至臍」斷非皮肉小傷，否則群劫不致四散奔走；「頓悶」一詞，頗顯傷勢沉重，而路人見狀之「悲悼傷心」，分明是視其已回天乏術，之所以取一般針線縫其腹皮，其實只是爲保其全屍，恐其腸臟外流，並未思及一絲救治希望，所以當他「還寺將息，少時而差」，則又是另一種顯化之徵。

綜上所述，布施捨身的四則故事大致上可歸納出幾個特點：其一，傳主在修行功夫上，皆屬勇猛精進性格，尤其於慈悲爲他之實踐，成爲其基本人格特質。其二，處事上在自我與他者的考量均以他者爲重，寧可犧牲自己爲他者而死，且在捨身當下幾乎義無反顧。其三，四則記載都沒有描述殘身時所遭受的痛苦，只略記法進「心悶不能自割」、僧富「雖復頓悶，口猶能言」；而捨身當下亦無任何符應瑞象。但關於傳主所具之神通力及亡身後之靈異顯化，如「爾後虎災遂息」、「唯舌在而不爛」、「少時而差」等，則頗有記載。¹³ 其四，僧群的亡身

¹³ 除僧富之外，其餘三人都記載具有神通力，可以預知、前見，此與其年少精進苦修不無關係。而僧富雖無載其預知感通之靈力，但其當胸剖腹，在簡單縫合塗藥後，竟能逐漸痊癒，

事蹟關涉畢宿對「因果輪迴」，大體上呼應《高僧傳》中建構死亡的神聖性及反映漢魏佛教神靈不滅、輪迴報應的重要觀念，¹⁴ 此為四則故事中之特例。其五，不論僧群對畢宿對所做的回應或者體認生命的意義也好，抑或以靈異顯化以證行為所具的神聖性也罷，率皆在「爲他」之行中業已潛伏「爲己」生命的完成。

2. 燃身供佛

亡身的第二批，從法羽到曇弘共七人，〈論〉云「皆灰燼形骸，棄捨珍愛。或以情祈安養，或以願生知足」（頁 216；T50, No. 2059, 0405c29），都是燃身供佛，且從其所述燃身時所誦的經典來看，明顯受到《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品》¹⁵ 的影響。在敘事上幾乎先言其少時苦行，後言立志以燒身供佛為畢生宏願。

法羽從小就「立行精苦，修頭陀之業」（頁 213；T50, No. 2059, 0404c11），並「常欲仰軌藥王，燒身供養」（頁 213；T50, No. 2059, 0404c11）。雖經僞秦晉王姚緒勸阻，但他「誓志既重，即服香油，以布纏體，誦〈舍身品〉竟，以火自燎」（頁 213；T50, No. 2059, 0404c11）。此則記載涉及「頭陀行」及「仰軌藥王燒身供佛」，隱約透露此捨身之源頭法門。

慧紹也是從小立志苦行，並有燒身之志，「至八歲出家，為僧要弟子。精勤慍厲，苦行標節。後隨要止臨川招提寺，乃密有燒身之意」（頁 213；T50, No. 2059, 0404c19）。在其師僧要苦勸不聽下，在大庭廣眾中引火自焚：

即於焚身之日，於東山設大眾八關，並告別知識。其日，闔境奔

雖記後來「不知所終」，但也可推知其亦必具某種神通力，方能使傷口在短時間癒合。

¹⁴ 詳參丁敏，〈《高僧傳》中前世今生「畢宿對」的敘事模式與意涵〉，《中正大學中文學術年刊》第 18 期，頁 273。另外，有關佛教傳入中土前，死亡與神滅的爭論，可詳參余英時著，侯旭東等譯，〈第三章：死與神滅的爭論〉，收入《東漢生死觀》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008），頁 101-141。

¹⁵ 本文所採版本為後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 6，T09, No.0262，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，（瀏覽時間：2021 年 8 月 1 日）。

波，車馬人眾及費金寶者不可稱數。至初夜行道，紹自行香，行香既竟，執燭燃薪，入中而坐，誦〈藥王·本事品〉。眾既不見紹，悟其已去，禮拜未畢，悉至薪所。薪已洞燃，誦聲未息。火至額，聞唱一心，言已奄絕。大眾咸見有一星，其大如斗，直下煙中，俄而上天。時見者咸謂天宮迎紹。經三日，薪聚乃盡。紹臨終謂同學曰：「吾燒身處，當生梧桐，慎莫伐之。」其後三日，果生焉。紹焚身是元嘉二十八年，年二十八。（頁 213-214；T50, No. 2059, 0404c19）

此則所記錄的燒身與上則相同的是兩人皆從小立志苦行，並受〈藥王·本事品〉影響甚深；前則法羽之焚雖屬私密之行，但「道俗觀視，莫不悲慕焉」（頁 213；T50, No. 2059, 0404c19），想見其焚身之場景亦引來眾多人之眼光，則又與此則慧紹在大庭廣眾中行之並無太多差異；所不同者，前者於燒身前後並無記載靈異，後者則於燒身時便已出現「大眾咸見有一星，其大如斗，直下煙中，俄而上天」之瑞應顯化，又預言燒身處三日必生梧桐，後果靈驗。

接續的僧瑜，其記云：「藥王之轍，獨何云遠」（頁 214；T50, No. 2059, 0405a08），顯見亦受藥王經之影響，且其「請僧設齋，告眾辭別」（頁 214；T50, No. 2059, 0405a08），亦在大庭廣眾中燃身。至於顯化，亦出現在燃身前後：

是日，雲霧晦合，密雨交零。瑜乃誓曰：「若我所志克明，天當晴朗，如其無感，便當滂注。使此四輩知神應之無昧也。」言已，雲景明霽。至初夜竟，便入薪龕中，合掌平坐，誦〈藥王品〉。火焰交至，猶合掌不散。道俗知者，奔赴彌山，並稽首作禮，願結因緣。咸見紫氣騰空，久之迺歇。時年四十四。其卒後旬有四日，瑜房中生雙桐，根枝豐茂，巨細相似，貫壤直聳，遂成連奇樹理，識者以為娑羅寶樹。剋炳泥洹，瑜之庶幾，故見斯證，因號為雙桐沙門。（頁 214；T50, No. 2059, 0405a08）

僧瑜此則記載與慧紹相同的是**靈異顯化**及在**大庭中**火焚示眾，並以身後的梧桐象徵證悟；不同的是前者於火焚處生梧桐，此則是生於他的住處，且前者是單梧桐，此處則是雙梧桐。¹⁶

慧益也是從小「精勤苦行，誓欲燒身」（頁 214；T50, No. 2059, 0405b02），雖經人勸阻，但卻意志堅定。其燒身排場更大，上至皇帝、后妃，下至販夫走卒，「道俗士庶填滿山谷，投衣棄寶不可勝計」（頁 215；T50, No. 2059, 0405b02），燒身之時、之後亦有**靈異顯化**：「帝於于時，聞空中笳管，異香芬苾。帝盡日方還宮。夜夢見益振錫而至，更囑以佛法」（頁 215；T50, No. 2059, 0405b02）。與法羽所記相較，「貴賤哀嗟，響震幽谷。莫不彈指稱佛，惆悵拭淚」（頁 215；T50, No. 2059, 0405b02），眾人所受之**精神感召**實有過之而無不及。與慧紹、僧瑜所記相較，於燃身處雖無梧桐長出，然感化僧俗大眾的攝受力則完全一致。

僧慶十三歲出家，「淨修梵行，願求見佛」（頁 215；T50, No. 2059, 0405c02），其燒身則是有計劃步驟，「先捨三指，末誓燒身，漸絕糧粒，唯服香油」（頁 215；T50, No. 2059, 0405c02），燒身之志昭然若揭。此則所載雖未聚眾焚身，但於燒身之時，「刺史張悅躬出臨視，道俗僑舊，觀者傾邑」（頁 215；T50, No. 2059, 0405c02），也是造成相當的轟動。與前幾則相同的則是**靈異顯化**，「行雲爲結，苦雨悲零。俄而晴景開明，天色澄淨。見一物如龍，從薪升天。」（頁 215；T50, No. 2059, 0405c02）

釋法光「苦行頭陀。不服綿纈，絕五穀，唯餌松葉。後誓志燒身，迺服松膏及飲油。經于半年。至齊永明五年十月二十日，於隴西記城寺內，集薪焚身，以滿先志。火來至目，誦聲猶了。至鼻迺味，奄然而絕」（頁 215；T50, No. 2059, 0405c11）。此段記載雖短，然從小

¹⁶ 按梧桐爲高大的落葉喬木，除象徵愛情之堅貞外，更有品格高潔之意。在三朝《高僧傳》中，梧桐甚罕出現，在《高僧傳》中亦僅在〈亡身〉中出現。

苦行頭陀、且立志燒身，則與前面幾則相同。所不同者，乃**未記顯化**。

釋曇弘之燒身因徒眾搶救以致有前後兩次，頭次燒身被救，半身已爛，再次燒身搶救不及，氣絕身亡，徒眾索性更投柴將法身燒盡，雖無圍觀群眾，但「爾日村居民，咸見弘身黃金色，乘一金鹿，西行甚急，不暇喧涼，道俗方悟其神異」(頁 216; T50, No. 2059, 0405c19)，在**靈異顯化**上與前幾則是一致的。

綜上所述，為法燒身供佛大致可歸納幾個要點：其一，七人都是年少即修苦行，除曇弘所誦為《無量壽經》及《觀音經》，並未言受〈藥王品〉影響外，其於六僧，僧慶、法光雖未明言燃身時是否誦〈藥王品〉，但顯見皆受《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品》的影響甚深。其二，慧紹、僧瑜、慧益三人所載明顯為聚眾燒身，而法羽、僧慶、法光、曇弘雖未明言聚眾，然記法羽「道俗觀視」，僧慶「觀者傾邑」，法光「誦聲猶了」，曇弘「弟子追及」、「村人追救」，又顯現其燒身在叢林內實**無法成為私密之行**，且其燒身前之佈局及誓志，恐亦早已為眾人熟知。其三，除法光與法羽外，其餘五人所載於燒身中、前、後，都有祥瑞符應靈異顯化。其四，燒身與修頭陀行、藥王燃身供佛信仰息息相關。

(二) 慧皎〈亡身·論〉主要觀點

慧皎《高僧傳》的書寫體例，在每一科之結尾，都附上〈論〉與〈贊〉，較之〈贊〉的短小且以韻文書寫，〈論〉的書寫則屬散文體論述之長篇，通常都藉以表達立場並闡述此科的特色，其具有的批判性，常從正反角度做客觀的分析，甚具參考價值。以下對於亡身一科的論點，大致歸納有四：

其一，體空與布施：

自有宏知達見，遺己贍人。體三界為長夜之宅，悟四生為夢幻之境。精神逸乎蜚羽，形骸滯於瓶穀。是故摩頂至足，曾不介心。國城妻子，捨若遺芥。今之所論，蓋其人也。(頁 216; T50, No. 2059,

0405c29)

肯定亡身的十一位高僧之行，不管是捨身布施或燒身供佛，都是視三界、四生爲幽暗與夢幻，¹⁷ 體悟三界是火宅、輪迴是幻象，而後生起捨心。所謂「精神逸乎蜚羽，形骸滯於瓶穀」，咸認形軀肉身、精神意志都微不足道，乃至「國城妻子，捨若遺芥」，在適宜適時的情況下，能捨則捨則成了體悟空相之後必然的行誼。

其二，得失與戒律：

若是出家凡僧，本以威儀攝物。而今殘毀形骸，壞福田相，考而為談，有得有失。得在忘身，失在違戒。故龍樹云：「新行菩薩，不能一時備行諸度。或滿檀而乖孝，如王子投虎；或滿慧而乖慈，如檢他斷食等。」皆由行未全美，不無盈缺。（頁 217；T50, No. 2059, 0405c29)

捨身行爲有得有失，得在忘身，失在毀戒。他認爲，一般的僧人只要如法修行靠著威儀即可攝眾，並非一定要殘害身體來達到目的。再者，他引龍樹之語，「或滿檀而乖孝，如王子投虎；或滿慧而乖慈，如檢他斷食」，認爲自己修成正果卻讓父母妻兒傷慟欲絕，不但自私，而且有損人倫之德。

¹⁷ 三界即：一、欲界，即具有姪欲、情欲、色欲、食欲等有情所居之世界。上自第六他化自在天，中包括人界之四大洲，下至無間地獄等二十處；因男女參居，多諸染欲，故稱欲界。二、色界，色爲變礙之義或示現之義，乃遠離欲界姪、食二欲而仍具有清淨色質等有情所居之世界。此界在欲界之上，無有欲染，亦無女形，其眾生皆由化生；其宮殿高大，係由色之化生，一切均殊妙精好。以其尚有色質，故稱色界。此界依禪定之深淺粗妙而分四級，從初禪梵天，終至阿迦膩吒天，凡有十八天。三、無色界，唯有受、想、行、識四心而無物質之有情所住之世界。此界無一物質之物，亦無身體、宮殿、國土，唯以心識住於深妙之禪定，故稱無色界。四生即：一、卵生，由卵殼出生者，稱爲卵生。如鵝、孔雀、雞、蛇、魚、蟻等。二、胎生，又作腹生。從母胎而出生者，稱爲胎生。如人、象、馬、牛、豬、羊、驢等。三、濕生，又作因緣生、寒熱和合生。即由糞聚、注道、穢廁、腐肉、叢草等潤濕地之濕氣所產生者，稱爲濕生。如飛蛾、蚊蚋、蠓蚋、麻生蟲等。四、化生，無所託而忽有，稱爲化生。如諸天、地獄、中有之有情，皆由其過去之業力而化生。以上四生，以化生之眾生爲最多。詳參〈三界、四生〉，「佛光大辭典」<https://www.fgs.org.tw/>，（瀏覽時間：2023 年 9 月 21 日）。

其三，傷生與害性：

又佛說身有八萬戶蟲，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，便燒或損，於蟲命有失。說者或言羅漢尚入火光，夫復何怪？有言入火光者，先已捨命，用神智力，後乃自燒。然性地菩薩亦未免報軀。或時投形火聚，或時裂體分人，當知殺蟲之論，其究莫詳焉。（頁 217；T50, No. 2059, 0405c29）

「而今未死，便燒或損，於蟲命有失」，說的是燒身成全自己，卻無端殺害身上的八萬蟲隻，表面上是布施，實則是另一種傷生害性，但此說究竟是否成立，他引述另說認為在燒身之前，其實人已捨命，其燒身當下只是運其神力，使其自燒，所以究竟燒身是否傷生害性，在他認為莫衷一是，但深值檢視。

其四，悖行與求譽：

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。及臨火就薪，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。（頁 217；T50, No. 2059, 0405c29）

亡身布施如果是為揚名萬世博取讚譽，不但不值得稱許，甚且是倒行逆施的作為。而且硬著頭皮，只為顧及面子而燒身，其悔怖恐懼所受的萬般痛苦，其實並不值得標榜。

綜上所論，就第一點言，慧皎認定亡身諸僧所體會的世界觀，基本上是持「否定世界」立場，此固然是大小乘佛教一貫教義，然揆諸第一類慈悲捨身之四僧與第二類燃身供佛之七僧相較，前者進取、樂天、好善、樂施之入世精神，又未必如慧皎所論之對世界採否定之進路，亦即，即便「否定世界」為前四僧基本立場，然其處世之態度卻以安於當下情境為其旨歸，是以前四僧自小篤志以燒身供佛

為職志，在其樂觀進取的生命旅程中，捨身之行乃隨情境適時適地而展露，所以這又不能全然以「因『體空』而『捨身』」觀念一概論之；就第二點言，論點雖褒貶各半，看似持平，實則從戒律及人倫觀點，並引龍樹所言，認定亡身之行其實並未全美，未能成為一完滿無缺之修行法門。¹⁸ 至於第三、第四點，則從亡身行為之缺失處不留情面的全面批判，主要批判對象並非所舉之十一僧，而是以教化角度期許未來修證者對於亡身的三思而後行。

〈論〉的觀點與所述及的亡身事蹟，同時指向亡身的兩個源頭：一者是佛本生故事中王子捨身飼虎、慈悲利他的事蹟；二者是來自於藥王菩薩的燒身供佛。比較令人感興趣的是：此兩者的「亡身」究竟是同一理念或是分屬不同的修行證道？亦即其究是一或二？其次，《續高僧傳》及《宋高僧傳》的亡身與遺身，便出現與慧皎相異的論點，¹⁹ 換言之，慧皎的觀點並非不刊之定論，其對捨身飼虎及燒身供佛的看法，果真如實地體悟出兩者的本意？本文大致同意慧皎所提出亡身觀的兩個源頭，但兩者從表面上雖分屬慈悲利他與苦行利己，然呼應上述提問仍有進一步探討的空間，倘若以列維納斯的「絕對他者」角度來看，「亡身」究竟可以在跨文化的視域下進行何種更深入的詮釋？凡此諸多疑問必先取徑於兩個進路：一是對亡身源頭的理解與意義詮釋；二是展開「亡身」與「他者哲學」在倫理與宗教向度上的對話。以下先針對亡身源頭及意義先做論述，至於他者哲學及其與亡身的對

¹⁸ 慧皎的觀點同時兼具正反兩面，一者誠如「贊」中所言：「若人挺志，金石非英。鑠茲所重，祈彼寶城。芬梧蔚蔚，紫館浮輕。騰煙曜彩，吐瑞含禎。千秋尚美，萬代傳馨。」（頁217；T50, No. 2059, 0405c29），對捨身證悟大大肯定嘉許；二者卻又引證諸多反面的看法，尤以「燒身」方式的捨身之行，實應三思而後行，而且即便是王子捨身飼虎或與鷹交換身軀的捨身布施，雖是慈悲濟世，難免造成乖孝與人倫決絕，仍然不脫逆倫。

¹⁹ 慧皎、道宣、贊寧對燒身的觀點不盡相同，如贊寧云：「小乘教以自殺犯重戒前諸方便罪。是以無敢操炬就燎者。然自殺二例。一畏殺。須結蘭吉。二願往生。強猛之心命終身往。蘭吉可能作礙邪。復次大心一發百年閻室一燈能破。何罪之有。是故行人無以小道而拘大根者乎。」北宋·贊寧，《宋高僧傳》T50, No. 2061, 0860c23，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>。便認為燒身乃無我利他的極致發心，認為視燒身為違反戒律，是執著於小乘戒法。相關論述詳參黃敬家，〈僧史家贊寧對高僧遺身爭議的詮釋〉，《玄奘人文學報》第8期（2008年7月），頁211-231。

話則另節述之。

(三) 「亡身」的源頭與意義

1. 「亡身」的源頭

(1) 關於佛本生故事

在佛陀《本生經》中，有「尸毗王割肉貿鴿」的故事，²⁰ 大意是說：釋迦牟尼佛過去世為尸毗王時，帝釋天為了考驗尸毗王是不是真正行布施波羅蜜，他化作了一隻鷹，並派遣毗首羯摩天化作了一隻鴿。鷹追鴿，鴿飛到尸毗王懷中請求救護。鷹請尸毗王還鴿，以救牠的饑餓之軀。尸毗王誓願救度一切眾生，既要保護鴿，又要布施鷹，於是，同鷹達成協議，以自身的肉，秤好與鴿等量（等重），來換取鴿的生命。他自剝盡了腿肉、臂肉，仍然不足鴿的份量，就想以自己的整個身體上秤，結果昏倒在地。醒來後，他責怪自己為身所累，為了一切有情眾生，布施自己，正是時候，豈可懈怠？此時，大地出現了六種震動，諸天神祇，讚歎不已。帝釋天使尸毗王恢復原形後，再探詢尸毗王的本心之願。尸毗王說，我割肉流血時，既沒有嗔心，沒有煩惱，也沒有一點點悔恨之心，我祇有為來世得成正覺、度脫眾生所發之大願。²¹

在《賢愚經·摩訶薩埵以身施虎第二》²² 中亦有記載另一則捨身飼虎的故事，大意是：釋迦牟尼前生曾是大車國王的第三子——薩埵王子。一日，國王帶領三子遊賞山谷，見到一虎生下七子，七日未得飲食，羸瘦將死。大王子認為餓虎「飢渴所逼，必啖其子」。二王子自嘆無能為力。薩埵王子卻尋思：眾生祇是愛戀自己的身體；唯有大

²⁰ 故事文本詳參〈尸毗王割肉貿鴿命緣起第二〉，收入宋·紹德、慧詢譯，《菩薩本生鬘論》卷1, T03, No. 0160, 「CBETA 電子佛典」, <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>, (瀏覽時間：2021年8月1日)。

²¹ 此段「尸毗王割肉貿鴿」解讀，另詳參釋覺光，〈慈悲思想的義理與現代意義——「佛教與慈善」論壇論文〉，《香港佛教》第588期（2009年5月），頁35。

²² 故事文本詳參〈摩訶薩埵以身施虎第二〉，收入北魏·慧覺譯，《賢愚經》卷1, T04, No.0202, 「CBETA 電子佛典」, <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>, (瀏覽時間：2021年8月1日)。

智大悲的人，才能爲了利他濟物而捨身忘死啊！王子發弘大誓願：「此身不堅，於我無益，可畏如賊，不淨如糞。我於今日當捨此身，修廣大業，於生死海作大舟航，棄捨輪回，令得出離！」於是，薩埵王子無所畏懼地走進竹林，來到餓虎邊，脫去衣服，再次發誓：「**我爲法界諸眾生**，志求無上菩提處；起大悲心不傾動，當棄凡夫所愛身。」誓畢，「委身而臥」。餓虎懼於王子的壯舉，呆呆地不動。王子認爲餓虎虛弱無力，「即上高山，投身於地」，復以干竹刺頸出血。「是時餓虎既見菩薩（指王子）頸下血流，即便舐血，啗肉皆盡，唯留餘骨」。薩埵王子「捨身飼虎」時，**諸天雨花，大地震動**。後來，國王、王后和其他兩名王子來到捨身處，祇見骸骨縱橫，血流成泥，於是悲哀號哭，共收遺骨，造塔供養。²³

這裡所引述的兩則故事都是**悲愍他者**並且義無反顧地獻身，其動人處除了慈悲捨身之外，具有以下幾點特色：

其一，第一則帝釋天化爲鷹鴿的目的是爲了考驗王子是否真正踐行「布施波羅蜜」，換言之，**慈悲捨身與布施波羅蜜**息息相關。捨身即是布施，又屬異於財施、法施、無畏施之「內財布施」。²⁴ 此內財布施從表面看，絕對是利他之行，然深探其究有何功德，則必牽涉利他與自利之關係。根據《發菩提心經論》卷上「六波羅蜜」之內涵而解釋自、他二利之義：

修布施，故善名流布，隨所生處財寶豐盈，是名自利；能令眾生心得滿足，教化調伏，使無慳吝，是名利他。²⁵

²³ 此段「以身飼虎」解讀，另詳參釋覺光，〈慈悲思想的義理與現代意義——「佛教與慈善」論壇論文〉，頁 35-36。

²⁴ 又稱爲內布施，「云何名內布施？不惜身命，施諸眾生。」「如是等頭、目、髓、腦給施眾生，種種本生因緣經，此中應廣說。如是等種種，是名內布施。」詳參龍樹著，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 11，T25, No. 2509, 0143b28、0143c14，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，（瀏覽時間：2021 年 8 月 17 日）

²⁵ 詳參〈檀波羅蜜品第四〉，收入世親著，後秦·鳩摩羅什譯，《發菩提心經論》卷 2，T32, No. 1659，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，（瀏覽時間：2021 年 8 月 17 日）。

布己所有，施與眾生，而使己之善名遠布，這是「以利他爲自利」，轉個彎說，既是自利也是利他，**布施者在行布施時實則完成雙向獲益**。然《發菩提心經論》所論畢竟仍有名有相，其施法於一般大眾，非對上根利器而言，更非宣說布施之究竟義，其究竟者，在利他的同時，也因此開放自身的局限，將自己向無盡的虛空敞開，這一無限性的敞開，其實是生命的解脫，一種自我的證成。所謂「隨所生處財寶豐盈」只能是比喻，而「善名流布」亦只是假借，其所謂布施之「自利」，乃因之證成生命的解脫，是企近於三法印之諸法無我、諸行無常乃至涅槃寂靜。布施者最高境界乃是「無相布施」，²⁶ 真正的悲心行施，是無所條件的，乃至犧牲自己的生命，亦無怨言。在《彌勒所問本願經》記載：

又往去世有王。號曰月明。端正姝好。從宮而出。道見盲者。貧窮飢餓隨道乞丐。往趣王所。爾時月明王。見此盲人。哀之淚出。謂於盲者有何等藥得療脚病。盲者答曰。唯得王眼。能愈我病。眼乃得視。是時明王自取兩眼。以施盲者。其心清然無一悔意。²⁷

誠如月明之捨雙眼，捨身布施既非財施，亦非法施，更非無畏施，而是高於此三施的最慈悲示現；當一個人行無相布施時，施財、施法、施無畏都只是一種「有限的名相」，**唯有在捨身當下，將他者視爲「第一主體」**的一種無限開展，方能在無我中體會無常，「其心清然無一悔意」，並因之**證得涅槃寂靜，而完成真我**。

其二，兩則故事的「他者」都是動物，而非僅限於人類，換言之，

²⁶ 布施在大乘佛法中佔有重要的地位。凡夫眾生爲了追求來世人天福報更爲殊勝而行布施；二乘人發出離心爲了證涅槃而行布施；而菩薩是發菩提心，廣集一切功德，迴施一切眾生，使眾生因而成佛。菩薩以慈悲心行布施，是無條件的施捨。當菩薩行財施、法施、無畏施等一切行施時，內心不求人天果報，不觀所布施的福田是好或是壞，不選擇時節，而且要常常的行布施。詳參釋大律，〈菩薩慈悲利他之探討〉，《福嚴學生論文集》第 8 屆初級部（2009 年 9 月），頁 933。

²⁷ 詳參〈瞻病部〉，收入唐·道世譯，《法苑珠林》T53, No. 2122，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，（瀏覽時間：2021 年 8 月 17 日）。

慈悲的對象是遍及一切法界所有眾生，眾生平等不二。

其三，在割肉獻身時，因悟及此身難得不再，當及時保握機會完成利他之行，其中雖經歷肉體極大痛苦卻沒有痛苦相，更沒有一絲遲疑，所以即便「骸骨縱橫，血流成泥」，仍一往無悔。此中所謂沒有痛苦相，就《金剛經》所言，²⁸ 必得在證入「法身菩薩」²⁹ 時方能免除此痛苦。

亡身前四僧之行止確實倣行於佛本生之捨身為他的「無相布施」，也確實是「利他」但實亦「利己」之行。其所利於己者，無關乎任何回報自己有形、有相之任何一切，而是己身生命價值在無限開展時的一種證成及自我完成。比較值得關切的是上述的第三點而為慧皎在〈論〉中三復斯言的問題是：「至如凡夫之徒，鑒察無廣，竟不知盡壽行道，何如棄捨身命。……及臨火就薪，悔怖交切。彰言既廣，恥奪其操，於是僂俛從事，空嬰萬苦。」（頁 217；T50, No. 2059, 0405c29）此段雖言燃身供佛的痛苦，但也必然及於前四僧在捨身時所經歷的痛苦，其衍生的問題是：亡身中前四僧在絕水、割肉、切腹、飼虎時是否已具備法身菩薩之條件？如已具備，依《金剛經》所說當能免除痛苦；如未具備，則在捨身自戕時之痛苦可以想見。然從文本所述，並未有強化其痛苦之徵，故在聞聲救苦的當下，並未得知其是否為法身菩薩？文本所留下的線索僅是四僧在捨身之前的神通力及捨身後的顯化，顯化或神通力是否是法身菩薩的保證，恐難定論，至於法身菩薩

²⁸ 《金剛經·離相寂滅分第十四》：「……忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜，是名忍辱波羅蜜。何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生嗔恨。須菩提！又念過去，於五百世作忍辱仙人，於爾所世無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。是故須菩提！菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心！不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心！若心有住，即為非住，是故佛說菩薩心不應住色布施……」，詳參後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》T08, No. 0236a, 「CBETA 電子佛典」，<https://betaonline.dila.edu.tw/zh/>，（瀏覽時間：2023 年 8 月 1 日）。

²⁹ 關於「法身菩薩」，鳩摩羅什云：「法身菩薩……無有生死，存亡自在，隨所變現，無所罣礙。」詳參周紹賢、劉貴傑，《魏晉哲學》（臺北：五南出版有限公司，1996），頁 266。劉貴傑引羅什之語認為法身菩薩已超脫生死，來去自如，不論身在何處，均能隨緣變現，了無罣礙。

是自證抑或他證，文本亦並未提出強而有力的說明。如果是自證，捨身當下的瑞象或可權充說明，但此四僧之捨身當下並無強化其瑞象；如果是他證，誰能提供證明？反過來看，或者是藉由捨身布施，方能證得法身菩薩？凡此關於亡身篇所涉佛本生捨身故事，必然會衍生上述提問，然文本中並無明白提供任何解答，可以確定的是四僧所行確為布施之極致，是無條件的犧牲自己的生命，亦無任何怨言的「無相布施」，至於是否證入「法身菩薩」，則並非此文本的重點。

(2) 關於《法華經·藥王菩薩本事品》

如果說大乘的苦行，是由釋迦牟尼佛因地修行的方式而來，而「投身飼虎」是基於「難行能行，難忍能忍」的菩薩精神，那麼做為大乘教義經中之王的《法華經》，³⁰ 尤其在二十三品〈藥王菩薩本事品〉中所載的燒身供佛事蹟，究竟只是延續印度六師外道的頭陀苦行？³¹ 或亦為大乘普施濟眾的慈悲布施？這裡涉及前述的提問，亡身中的兩類究竟是一或二？是自利或利他？抑或也是融合自利與利他的一種無相布施？

根據《法華經·藥王菩薩本事品》：藥王菩薩的前身叫作一切眾生喜見菩薩，他因為樂修苦行，而得現一切色身三昧。得到這種三昧，生起大歡喜心，就進入三昧中，以各種妙華妙香供養佛。供養完畢，自念不如以己身供養，於是服食妙香，又把自己的身體塗上香油，燃

³⁰ 本文所引《妙法蓮華經》，詳參後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》T09, No. 0262, 「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>。

³¹ 在「燃身供佛」觀點上，印順等人皆側重於燒身是「苦行」的宗教行為，唯智顛認為「真法供養」，在於對「空慧」的體證。由此可見歷代重要註釋家對《法華經》詮釋之異同。印順《法華經筆記》對〈藥王菩薩本事品第二十三〉之「燃身」行為云：（燃身）這是一種最高的難行、苦行之事。……這種人出發至誠，將身供佛。為學佛法連身都可捨，還有什麼作不到的呢？起初用意是表示身心奉獻於三寶，任何艱難困苦都可以吃，後來演為制度，凡是出家受戒即得燃香疤。……可以說是大乘法中一種考驗，從其根本精神去瞭解，是貫徹始終，立定堅固的志向。這是一種極偉大的精神表現。印順《初期大乘佛教之起源與開展》進一步說：「藥王菩薩本事——一切眾生喜見，燒身供佛，燃臂供佛的苦行，意味著更深一層的，適合印度宗教的形相！」他認為「燃身供佛」之苦行有其印度宗教意味。詳邱敏捷，〈印順對《法華經》詮釋的觀點——兼與其他重要註釋家的比較〉，《玄奘佛學研究》第17期（2012年3月），頁86-90。

燒身體，布施供養於佛。又說：「若有發心，欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃頭指，乃至足一指，供養佛塔，勝於國城妻子，及三千大千國土、山森河池、諸珍寶物而供養者。」因為一切眾生喜見菩薩早已得「現一切色身三昧」，已有神力變化，所以在燒身供佛時，「其身火燃千二百歲」。嗣又化生轉世出家，又燃其「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」。聖嚴法師指出這不是普通凡夫可以做得的，經中也並未鼓勵凡夫修行此一法門。此外，釋聖嚴進一步指出在《法華經》〈勸持品〉中，³² 也曾二度說到「不惜身命」，這是為了向「難可教化」的眾生說《法華經》時，因為受到了輕慢、恐怖、罵詈毀辱時，所以發揮無比堅強的忍辱心，以燒身、燃臂、煉指供佛的苦行，達到布施濟眾的目的。³³

關於〈藥王菩薩本事品〉的燒身供佛，究竟只是發心供養於佛，抑或誠如聖嚴所說以達布施濟眾之利他之行？綜合經文之意大致可歸納以下幾個要點：

其一，如就布施之品級而言，經文稱許此種布施是「真精進」、
「是名真法供養如來」，而且是種種諸物供養所不能及，「是名第一之施，於諸施中最尊、最上，以法供養諸如來故」，所以燒身既是一

³² 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 4，T09, No.0262，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>。

³³ 聖嚴法師研究指出：若以中國佛教史的資料所見，對於《法華經》的修行方法，用得最多的是受持、讀誦，其次是講解、為他人說。至於禪觀的三昧行法，則極少有人修持。例如唐朝惠詳撰《弘贊法華傳》十卷，自東晉迄李唐，共收二百零六人，各行門所佔的人數則為：翻譯十四人，講解四十五人，修禪觀三人，捨身遺身十二人，持誦一百零八人，轉讀十二人，寫書十二人。另有一部清初周克復所纂《法華經持驗記》二卷，共收二百二十八人，唯其有許多例子是一人兼有數種修行事蹟的，經過統計，所得數字如下：受持讀誦《法華經》者一百六十人。誦《法華經》而得感應神異現象者一百人。講說《法華經》者四十四人。修行法華三昧者二十六人。書寫《法華經》者二十五人。精研《法華經》者二十三人。修習禪定者二十三人。撰著《法華經》注疏及感通錄者十四人。修《法華三昧懺儀》者十二人。焚身、燃手指、煉足指、投江等捨身供佛者六人。詳釋聖嚴，〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第 7 期（1994 年 7 月），頁 9-10；另外可參考黃敬家，〈僧史家贊寧對高僧遺身爭議的詮釋〉，《玄奘人文學報》第 8 期，頁 215-217。

種難行能行的頭陀苦行，也是一種秉持大乘精神的慈悲布施。

其二，據釋聖嚴之見，對《法華經·藥王菩薩本事品》的燒身並不鼓勵，吾人推測若無得現「一切色身三昧」的神力變化，燒身應是極端痛苦的行爲，倘若在痛苦中一念之間而墮惡道，豈非功虧一簣？

其三，藥王菩薩在燒身前實已具備自在示現一切眾生的色身而自心不亂的三昧，並且認爲他之所以有此境界乃因聆聽《法華經》的緣故。

其四，燒身供佛雖是法布施，是屬於頭陀苦行的一種自我證悟，但〈藥王菩薩本事品〉一再強調這是一種最艱難的內布施，尤其選在大庭廣眾中實施燒身，真正目的是要使無量無邊的聲聞弟子都萌發修習阿耨多羅三藐三菩提的心願，一起同登佛國。

其五，〈藥王菩薩本事品〉中有一段記敘不容忽視的是：不管是燒身、燃臂，都會有「瑞象」示現。如一切喜見菩薩於燒臂後說：「我捨兩臂，必當得佛金色之身，若實不虛，令我兩臂還復如故。」話一說完，兩臂不僅立刻自然還復，甚且「當爾之時，三千大千世界，六種震動，天雨寶華，一切人天，得未曾有。」這種瑞象示現，陳桂市引用柳田聖山在《禪與中國》一書中指出歷代《高僧傳》中所記載的神異事蹟與世俗的奇蹟靈異的區別，乃在於「最深邃智慧的具體表現」，而此所謂的深邃智慧，無非是藉此神通或靈異瑞象顯化達成「慈悲化眾」，當神異瑞象顯示時，使親見耳聞者，強烈感受神聖臨在的宗教體驗。³⁴ 慧皎在〈神異〉之「論」中認爲「夫理之所貴者合道也，事之所貴者濟物也。故權者反常而合道，利用以成務。」（頁 186；T50, No. 2059, 0395a04）所謂濟物的最終目的仍以利益眾生爲主，而之所以「反常」乃因時代不得不然，「神道之爲化也，蓋以抑誇強、摧侮慢、挫凶銳、解塵紛」（頁 186；T50, No. 2059, 0395a04），彼

³⁴ 陳桂市，〈衝突與調和：從《高僧傳》的神異敘事看佛教初至中國的傳播歷程〉，《樹德科技大學學報》第 9 卷第 1 期（2007 年 1 月），頁 145-147。另參柳田聖山（Seizan Yanagida）著，毛丹青譯，《禪與中國》（臺北：桂冠圖書有限公司，1992），頁 29-42。

時「自晉惠失政，懷愍播遷，中州寇蕩，群羯亂交。淵曜篡虐於前，勒虎潛兇於後，郡國分崩，民遭屠炭」（頁 186；T50, No. 2059, 0395a04），自有其時代意義。

綜合上述兩個源頭，不管是捨身布施或燒身供佛，都共同指向：這不僅是一種類似小乘的頭陀苦行，更確切地說，這是一種慈悲、布施、利他、化眾，且不脫佛陀教義中關於「捨」的核心命題。在「捨身」的過程中，除了成就所謂的第一義諦——證得空性法身的自利之外，更重要的是它亦是一種關係到「利他」的世俗諦——自我與他者之間所形成的一種倫理道德；換言之，做為「亡身」源頭的「佛本生」故事群及「《法華經·藥王菩薩本事品》」的捨身之行，除了宗教向度的自我解脫，同時也具備了倫理向度的不捨世間。

2. 「亡身」的意義

(1) 捨身與慈悲

如以大乘菩薩行者重在利他的實踐來看，利益他人、不講條件、有求必應當然是大乘精神的展現。然而在捨田產珍寶之所謂「外布施」之捨與捨棄自己生命之所謂「內布施」之捨，當有極大之差別。因為所有的割捨，在面臨捨棄自己的生命時，常會陷入兩難困境，因為所捨的不是身外之物，而是身體，是生命本身。就大乘行者而言，色身一者是不潔的，二者是如泡沫聚集，虛幻不實，隨時可棄。從菩薩行的觀點來看，修六度萬行，圓滿他人即是圓滿自己。燒身與燃指、燒臂不同，是面對死亡極大的挑戰，所以捨身之行，若非已體悟肉體非實、生死自在，並視捨身為生命之救贖，面臨兩難困境乃在所難免。但在我們所閱讀的歷史乃至生活的周遭，透過耳聞目睹，諸多為了理想或為了解救他人而捨身的義行故事總是不絕如縷，在捨棄生命時，往往模糊了所謂的兩難困境，幾乎是奮不顧身、行所當為，這讓我們也思考如孟子的「捨生取義」在兩難中義無反顧的以「義」為先。

做為「亡身」的「義」何在？除了肯認人都具有善心仁心的本質

成了捨身的先決條件外，捨身者對於生命、身軀的體悟當然是極重要的關鍵。生命的意義在哪裡？生命的價值在何處？死有重於泰山，亦有輕於鴻毛，為「義」而死，固然雖死猶生；然而為一虎、為一鴨、為一幼子、為喚起眾生法命而死，也算是重於泰山？當我們讀到林靖娟奮不顧身撲向火燒的車中企圖救出車內的幼童而身陷火窟；³⁵ 林覺民與妻訣別書中的大義凜然為國殞命；³⁶ 為遂行理想而自焚的鄭南榕事蹟；³⁷ 或是在野柳海濱救人無數，最後卻捨生殞命的林添禎的故事，³⁸ 我們讀到的「義」其實是千差萬別的殊相，但在這殊相的背後其實有一共同的實象，都指向「慈悲」。慈悲是萬千之義的總名，萬千之義是慈悲的化身，正如千江映月，千江之月固然千殊萬別，但映的確然是同一個月：同樣的慈悲。而此中所呈現的如如實相都是「為他」，「他」可以是理想，可以是家國民族，可以是個人，當然也可以是一虎、一鴨、一蛇、一子，甚且可以是一蚊一蚋。

關於「慈悲」的意義，日人中村元引述龍樹的看法給予一個恰切的釋義：

慈名愛念眾生，常求安穩樂事以饒益之。悲名愍念眾生，受五道中種種身苦心苦。……大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦。大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。³⁹

慈與悲本是一者與樂，一者共苦，後來連用為一詞，共同指向「為眾生」的悲憫之情，為眾生拔苦與樂，不設定對象，不因為是自己的父

³⁵ 詳參黃佩君，〈林靖娟老師的大悲與大愛〉，《中央月刊》第25卷第7期（1992年7月），頁138-142。

³⁶ 詳參潘少瑜，〈感傷的力量：林覺民〈與妻訣別書〉的正典化歷程與社會文化意義〉，《臺大中文學報》第45期（2014年6月），頁269-322。

³⁷ 詳參林佳龍、曾建元，〈反抗精神：臺灣歷史的伏流與巨流：以蔣渭水、郭雨新與鄭南榕為例〉，《中華行政學報》第15期（2014年12月），頁205-225；鄭南榕部份詳頁218-222。

³⁸ 詳參李王瀚，〈以生命譜寫的道德神話——戰後臺灣義人塑像初探〉，《雕塑研究》創刊號（2008年9月），頁1-76。

³⁹ 中村元（Nakamura Hajime）著、江支地譯，《慈悲》（臺北：東大圖書公司，1997），頁16。

母、親戚、朋友等有特定關係者，才去關心他、幫助他。所以慈悲一詞有一個指向性，都是指向「他者」，都是意向為他者承擔或為他者犧牲奉獻。人為什麼肯為他者犧牲？在孟子而言，這是因為人先天本具有仁心善性，所以「乍見孺子將入於井」的當下所興起的一念之仁，⁴⁰是出於內心本具的仁心善性的自然湧現，是純粹而不帶有任何雜質，它既非受迫，亦非邀功的想去救，完全是人的善性的自然流露，但是孟子的這個故事並無討論到是否應捨身去救的問題，「捨生取義」是孟子文本另外一個命題，但一念之仁，或可做為儒家「人為何慈悲」的一個解答。佛教對「人為何慈悲」持另一種看法，中村元指出「守護自己，也就是守護他人」，⁴¹倒過來說，「守護他人，也是守護自己」，這是一種「自他不二」的倫理觀，「不是犧牲他方得利的自己，而是一個透過與他人協力，更加能夠實現的自己。消除自我的觀念與他我的觀念時，自己的利益才能實現。」⁴²

慈悲做為一種「自他不二」的精義，首先立基於眾生平等；其次是自己與他者不二，傷害他者等同於傷害自己；三者是消弭自我與他者的對立，他者是獨立於我之外的另一主體，我與他者的關係是主體對主體，甚且在「為眾生」的前提下，他者成了我的責任。佛教界中的南無千手千眼、大慈大悲、聞聲救苦的觀世音菩薩與地獄不空、誓不成佛的地藏王菩薩都是慈悲的典範人物。前者為他而甘願永遠是求道人，自己不成佛，只專徹於利他願行；後者投身於救度輪迴六道的惡人，自己不入涅槃之樂。⁴³

（2）捨身的「自我與他者」

中村元提出的「自他不二」，實則讓吾人更進一步反省慧皎在〈亡

⁴⁰ 詳參楊伯峻譯注，〈公孫丑章句上〉，收入《孟子譯注》（香港：中華書局香港分局，1984），頁 79。

⁴¹ 中村元著、江支地譯，《慈悲》，頁 58。

⁴² 同上註。

⁴³ 同上註，頁 50。

身·論)的觀點。縱然慧皎於捨身多所肯定，也站在持平立場對於亡身的正反義多所評論，其所見固然有一定高度慧見，但其漏失捨身做為「慈悲為他」的大乘精神而只斤兩衡稱其乖孝逆倫及殺蟲之見，可謂見之小體而遺其大者。本文於此立場並非視燒身供佛或捨身飼虎為唯一慈悲之最高行徑而予以無限倡導並加以鼓勵，而是認為此慈悲精神之「自我與他者」中隱含倫理向度的漏失，殊覺可惜。「自他不二」，是既肯定自我又肯定他者，從「肯定自我」立場著眼，自可挺立所謂的焚身、捨身絕非棄世消極的自殘、自殺或是爭名、圖利之行；相反的，它乃是一種自我生命的最終完成，或至少是一條通往生命完成的光明坦徑。從「肯定他者」的立場著眼，視他者為異於自己的獨立主體，每一主體恆有一自存於世的獨特性，自我與他者生命的遭逢，自我因此一他者而開顯生命的意義。之所以可以「開顯」而非走向「封閉」，乃因自我恆以他者為主，「以他者為主體」，打破自我主體中心，所謂的「開顯」方有可能。開顯不是站在「自己主體」立場的開顯，開顯是「自我與他者」之間均站在「以他者為主體」的立場，才有所謂真正開顯的可能；換言之，「自他不二」突破自我與他者的二元對立，當彼此消融自我主體，而純粹的「慈悲為他」，自我與他者的相互開顯才有可能。

從這個角度來檢視第一類型的四僧，僧群在第二個慈悲願行的轉折裡，選擇「絕水不飲」來回應、償報折翅鴨過去生的痛苦，他無法逃離的做出「責任」的抉擇；至於曇稱亦以行動面對彭城駕山下的虎災，他本可逃離或遷居，卻以村民垂死的面容做為他必須面對處理的「責任」；法進、僧富亦然，在他者無告之苦、垂死面容的呼喚下，做出純然為他的行動。這種「責無旁貸」、「為他者負責」的回應，正表現出「以他者為主體」的倫理情懷。至於執意燒身的七僧，如果從以「靈異瑞象顯化」而達成「慈悲化眾」的目的來看，更應跳脫頭陀苦行利己的法身供養，而歸諸以他者為主體的倫理面向，方得其深邃的意涵。關於以他者為主體的倫理面向，勢必無法略過法哲列維納

斯的「絕對他者」，以下容進一步探索。

三、列維納斯的「絕對他者」

「他者」之所以成了列維納斯哲學的主題，與自身在二戰的遭遇、做為猶太人受屠殺迫害及他的猶太教的信仰等不無關係，⁴⁴ 然而單從其承繼海德格思想，從信仰、質疑到背反，⁴⁵ 亦都促成了他者思想成為其哲學重點的背景，甚而將倫理學稱為第一哲學，這就徹底扭轉了傳統形上學，並也對海氏存在論以「能是」為優位的徹底轉向。⁴⁶ 本節將說明列氏「他者」與「絕對他者」的見解，並進一步從自我與他者的關係來衡定其「他者哲學」的意涵。

(一) 他者、絕對他者與「為他人」

列維納斯哲學的精深博大，是他不僅提出「他者哲學」在倫理學所做的貢獻，而是他在反省整個西方傳統思想的「主體中心主義」所做的一系列批判後，「為他者」的義無反顧的「責任」觀，使他邁向宗教無限性的思考向度。列維納斯對「他者」的思考，從單純的「他者」到「絕對他者」到「為他者」，有一連串推衍的軌跡。就「他者」而言，來自於幾個關鍵的面向：

其一，「他者」在他哲學裡的誕生，乃是欲圖破除同一性哲學框架，⁴⁷ 同一性哲學把所有一切歸結到一致化，尤其是傳統形上學把整

⁴⁴ 詳參孫向晨，《面對他者：萊維納斯哲學思想研究》（上海：上海三聯書店，2015），頁9、36-46。

⁴⁵ 詳列維納斯著，王嘉軍譯，《時間與他者》（武漢：長江文藝出版社，2020），頁6-7、13-20、41-43。另外，劉國英批判海德格的基本存有論，認為海氏實質上把倫理學的功能消除掉，或則否認倫理學有其獨立於基本存有論之外的功能。在海氏理解的倫理學，根本不可能發展出一種能容納異見及開往異己的他者的哲學。詳劉國英，《法國現象學的蹤跡：從沙特到德里達》（臺北：漫遊者文化，2018），頁348。

⁴⁶ 兩人因為對「存有」看法的異趣，海德格是以「能是」為優位的存在，而列維納斯則以「身體的感受」為優位；前者是先「能是」再談「感受」，後者是先「感受」再談「能是」；前者的「此有」是生存結構之環結，後者的「生存者」卻是活生生的以感受為主的「人」。

⁴⁷ 詳列維納斯著，王嘉軍譯，《時間與他者》，頁35-47。

個世界依循一個標準，所謂倫理學所塑造的人格或典範，更是他亟欲破除的框架，所以他樹立另一個標準，即是回到倫理學建立之前的倫理，從現有倫理學系統的「我該如何」、「我該如何對待他人」的議題，回溯到「我為何要關心如何對待他人」的問題。⁴⁸ 在批判海德格的向來屬我性所建構「此有論」及「存有論」的「以自我為中心」之後，⁴⁹ 他提出以自我為「被動」的回應。⁵⁰ 就列維納斯對倫理的見解而言，倫理是與生俱來的關係，你可以不理會倫理，但你從一出生就註定被綁在倫理上，你的存在從一開始便落入倫理境遇，與他者的關係在倫理上的「回應—責任」，乃是一種類似被問罪而不得不回答的處境。

其二，基於他在《時間與他者》中說：「存在者之間可以交換任何東西，唯獨不可交換實存」，⁵¹ 他所認定的主體乃一絕對孤獨的主體，如實存的不可交換，每個實存者註定要成為孤絕的主體，而孤獨者要超離自己以便使自己遠離孤獨，唯一的管道與訴求乃是「渴望」於主體的外部和他者。在《人本主義的他者》（*Humanism of the other*）中，⁵² 他闡明「渴望」與「需求」的不同：

需求恰恰是回歸對自我的自我焦慮，是自我主義、認同的原初形式，它是從與自我巧遇以及從幸福視角的世界融合。在《圓柱之歌》中，瓦萊里提及「無瑕的欲望」。這肯定是柏拉圖對純粹愉悅分析的參考，而在柏氏的分析中，他發現了不受先決需求所限的渴望。⁵³

⁴⁸ 同上註，頁 67-77。

⁴⁹ 同上註，頁 13-14。另詳列維納斯著，吳蕙儀譯，〈導論〉，收入《從存在到存在者》（南京：江蘇教育出版社，2006），頁 1-5。

⁵⁰ 詳列維納斯著，朱剛譯，〈形而上學與超越〉，收入《總體與無限——論外在性》（北京：北京大學出版社，2016），頁 3-25。

⁵¹ 列維納斯著，王嘉軍譯，《時間與他者》，頁 9。

⁵² Emmanuel Levinas, *Humanism of the other*. Translated from the French by Nidra Poller; introduction by Richard A. Cohen (Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2006).

⁵³ 英文原文為：Need is precisely return, the Ego's anxiety for self, egoism, the original form of

「需求」以自我為主（向內、內需），而渴望、欲求以他人為主（向外、外求）。他進一步說：「對他者的欲望——社會性——源自於某種無所缺的存在，或者更確切地說，源自於所缺之物之外，或對他所能滿足一切之外。」⁵⁴ 這種對欲望的渴求，毋寧視之為「形而上學的他者」：

形而上的欲望並不滿足於這種欲望的同化，而傾向接近「某個全然不同者」（something else entirely），即「絕對他者」（the absolute other）。……形而上欲望並不渴求回歸，因為它不企求回返原鄉，而是眺望陌生的他處。……惟有當我們了解完全的欲望滿足是一種虛幻，或感官需求是無法能被完全滿足時，才更貼近形而上欲望。⁵⁵

簡言之，對「他者」的渴望，並非來自人內在的必需，反而是人欲脫離孤獨的管道與動能，「他者」使自己超越了同一性的「整體」，而邁向「無限」的可能。

其三，他對死亡的體認，認為吾人在面對死亡的無能為力，相異於海德格體認的主體主動的能動性，讓他體認主體處於一種**完全的被動**，生存既是孤獨，死亡則終結了主體的孤獨，所以死亡也成了主體之外的另一個他者。換言之，人必然會死，所以「死亡／他者」成了人生存無可逃的最後歸宿。上述這三點指明**「他者」乃人生存（存在）必然之遭逢，且他者先於我者、又外於我者而存在，我人必然要對其回應，若無回應，則無法構成自我與他者的關係。**

identification, assimilation of the world in view of coincidence with self, in view of happiness. In *Cantique des Colonnes*, Valéry speaks of “desire without deficiency.” This is surely a reference to Plato’s analysis of pure pleasures, where he finds aspiration conditioned by no prior need. Emmanuel Levinas, *Humanism of the other*, 29.

⁵⁴ 譯自 *The Desire for Others-sociality-arises in a being who lacks nothing or, more exactly, arises beyond all that could be lacking or satisfying to him.* Emmanuel Levinas, *Humanism of the other*, 29.

⁵⁵ 此段譯文詳參汪素芳譯，賴俊雄校譯，〈形上學與超越〉，收入賴俊雄，〈回應他者：列維納斯再探〉（臺北：書林出版有限公司，2014），頁 488；另可參詳列維納斯著，朱剛譯，〈形而上學與超越〉，收入《總體與無限——論外在性》，頁 4。

「絕對他者」的提法，較之「他者」更進一步，「絕對」是個副詞，是把他者視為「絕對地」**超越我的存在**；他者，以**絕對地**方式被看成他者、以**絕對地**方式現身爲他者、以**絕對地**方式被當成他者。換言之，他者是無法被同一化的生存主體，我們永遠無法對等地將他視爲平行相待的主體，並要求對等的回報。他者的絕對性，意謂著在任何時刻，他者都優先於我的存在，我只能採取被動的回應，而且是不得不回應。

「絕對地」觀念與列維納斯的猶太教信仰有很大的關係。猶太教的神祇不同於基督教的上帝，祂不說話，也沒有面貌，更不與人有任何互動，祂是絕對的外在，在列維納斯形上學超越的趨勢與傾向而言，與猶太教的神祇密不可分，神因不會現身、不會發言，所以在人間唯一可以替神被我遇到的就是「他人」，所以要了解他人的他者性之所以推到絕對的地位，就要明白猶太教的神是絕對的超越者、絕對的不在場者。⁵⁶ 此外，絕對他者，乃爲破除同一性哲學的「整體性」，而將目光朝向遙不可及的無限，面對一個無話可說、無可衡量的無限，就如同一個絕對的陌異、陌生人。

從「他者」到「絕對他者」乃至發展爲「爲他者」，其中一條線索，仍是上述的孤獨及面對死亡的向來屬我性。死亡既是我人自己的事，必須由我自己來承擔，同樣的，他人的死亡也必須由他自己來承擔，**那麼就自我與他者的關係而言，我與他人最高的價值，便因生存的不可交換性**而只能是「爲他人」，我雖不能「代替你去死」，但我卻可以「爲你去死」。當成爲他人爲不可能，「爲他人」的向度在其倫理思想上便於焉展開。⁵⁷ 這個「爲他者」的「責任」之思的一個重

⁵⁶ 有關猶太教的「上帝」與猶太人的關係，詳參魏道思拉比（Rabbi Wayne Dosick）著，劉幸枝譯，《猶太信仰之旅：猶太人的信仰、傳統與生活》（新北：華宣出版有限公司，2006），頁 28-53；另詳參丹·康-沙塞保（Dan Cohn-Sherbok）著，傅湘雯譯，《猶太教的世界》（臺北：貓頭鷹出版，1999），頁 85-87。

⁵⁷ 詳楊婉儀，〈爲他人——以生存爲核心所開展的倫理意義〉，《哲學與文化》第 41 卷第 5 期（2014 年 5 月），頁 164；另詳楊婉儀，〈生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思〉，《東海大學文學院學報》第 50 卷（2009 年 7 月），頁 162-163。

要介面，首先便來自於「面容」。「面容」與其說做為一個他哲學思考的具體載體，毋寧說是他經歷大屠殺之後，六百萬猶太人悲傷呼號、求救無門、悲慘無助的歷史印記，這個印記內化為他心中無法抹去的罪疚，也成為一個追索他哲思中關於宗教的向度思考：

在裸露面貌中表達自己的某個人，是一個這樣的人，他已經在依賴於我，已經置身於我的責任心之下，我已經需要回答他。他人的一切行為都是向我發出的信息……⁵⁸

臉在言說。諸多臉的表現就是第一個話語。言說首先是一種來自某人顯示之外，某人形體之外的方式；一種在敞開之中的敞開。……臉是抽象或是赤裸的。臉由自身的形象所裸露。藉由臉的赤裸，赤裸本身在這個世界之中是可能的。……臉的赤裸是匱乏，並且在看見我的正直之中已然是懇求。但這種懇求是一種義務。謙卑與高升相結合。進而宣告了探訪的倫理面向。⁵⁹

列維納斯所關心的是活生生的「人」如何生存的問題，而「他者」的絕對性便成為他在生存論首要關注的焦點。在與每個人照面的初始，臉孔或眼神的裸露成了無法逃避的深邃黑洞，眼神會說話，而且無論怎麼說都說不完。他重視「所說」(saying)甚於「已說」(said)，「已說」的內容是理所當然、是前人言行、社會教化，是手前式的有限；而「所說」的正在說，則包含行為、舉止、肢體、言談等等，是上手式的無限。裸露的臉孔帶來無盡的話語，也帶來無法釐測的陌異，像

⁵⁸ 列維納斯著，余中先譯，《上帝·死亡與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1997），頁8。

⁵⁹ Emmanuel Levinas, *Humanism of the other*, 31-32. 譯自 the face speaks. The manifestation of the faces the first discourse. Speaking is first and foremost this way of coming from behind one's appearance, behind one's form; an opening in the opening. ... the face is abstract or naked. It is denuded of its own image. By the nudity of the face, nudity in itself is simply possible in the world. ... The nakedness of the face is destitution and already supplication in the rectitude that sights me. But this supplication is an obligation. Humility unites with elevation. And announces thereby the ethical dimension of visitation.

問罪一般逼使我必須回應，而且在他者的時間與我的時間落差下，我的回應永遠是遲來的。⁶⁰

臉孔或眼神，對於列維納斯而言並非現象，而是當我發現他人的眼睛看著我時，我不是擁有現象的主人，反倒是我成為被看，眼睛的這兩個深不可測的孔洞，成了現象的漏洞，它不屬於在我之前的對象，反倒像是從後面來、從外面來緊緊壓迫著我、懇求著我，讓我成為被動——我必須回應。

劉文瑾指出列維納斯的哲學之所以有那麼強烈的「為他人」，乃是他深刻的烙上「倖存者」的印記，這個印記銘寫了對他人之死的過分負疚感和唯恐他人受傷的恐懼感，甚至認為倖存是「不公正的特權」，所以必須償還，而這償還來自於「無端由」的責任感：

他人的面容所包含的最獨特的資訊，就是對那正在到來的「他人之死」的哀痛。「他人的面容」是他人向死亡展示的「赤裸」、「貧困」和「全然虛弱」。「面容相當於他人必死性本身」，其瞬間超越了一切有形內容，迫使我來面對他的「不可見的死亡」和「孤獨無依」。⁶¹

「無端由」的責任感不來自於道德律令，也非源於「我」的意識，而是源於超越記憶的「愛鄰人」之命令，源於人對無限的敬畏。⁶² 這個對無限的敬畏，這種「對愛的愛」，是「愛的智慧」而非「愛智慧」，無疑地打開了一條哲學或倫理之外邁向宗教思考之路。⁶³

⁶⁰ 詳參宋灝，〈由列維納斯的回應思維與日本石庭來談論《莊子》「與物化」〉，《臺大文史哲學報》第 87 期（2017 年 8 月），頁 153-157。

⁶¹ 劉文瑾，〈「虛空的虛空……」〉（《傳道書》1:2）：歐洲精神的悲劇與勒維那斯的反思》，《道風：基督教文化評論》第 33 期（2010 年 7 月），頁 226。

⁶² 同上註，頁 204。

⁶³ A 審查人質疑「對無限的敬畏打開了邁向宗教思考之路」與對宗教的定義「偏向信仰」、「著重自我修持與解脫」、「達至天人相感的目標與理想」云云有「如何契合」的問題，本文認為前述所指乃一般宗教的普遍義，而此處所指乃西方宗教之特殊義，尤其是列維納斯所虔誠信仰的猶太教，猶太教的神是絕對的超越者、絕對的不在場者。此外，列氏所倡導的「絕對他者」，乃為破除同一性哲學的「整體性」，而將目光朝向遙不可及的無限，

列維納斯終其一生探索「為他人」的哲學，論者指出這是出於他的猶太背景及他所受的猶太經典「塔勒目」（Talmud）的影響，⁶⁴ 關於這方面的神學之思，尤其是「他者」與上帝的關聯，因所涉及的討論過於龐大，暫且不論，此處吾人較關注的是慈悲或愛與宗教關聯的課題，而列維納斯在他的《異於存在》（或譯為《另外於是，或在超過是其所是之處》）一書中引用了舊約的雅歌書的兩處經文：「我給我的良人開了門，我的良人卻已轉身走了」、「……我因思愛成病。」⁶⁵ 傳達了「為他者」動人的宗教向度。劉文瑾指出：

「我給我的良人開了門，我的良人卻已轉身走了。」「……我因思愛成病。」前一處是為了說明「我」的回應於他人的需要而言總是已經太遲，而他人總是對「我」的時間構成了質疑。後一處經文則是說：為他人的責任心成了「我」的牽掛，在「我」的內心縈繞不去，直至將「我」置於一種「為他人」的「人質」境地。這種為他人的敏感心靈有如「瘋狂的種子」，它相對於這個世界的秩序而言，彷彿是一種病態。⁶⁶

劉文瑾精闢的指出這個與他人因時間認知差距的「錯過」，甚且是錯過了上帝對我們的「神顯」，也拒絕他人給我們帶來偶然性的時候，同時也拒絕生命中最大的奇蹟：

與他人相遇即意謂著看到他人的「脆弱不幸」，並接受來自不可

面對一個無話可說、無可衡量的無限。關於宗教的普遍義及分殊義，誠如 B 審查人所說：「西方哲學宗教中的絕對他者與佛學中的他者不同，佛學中沒有『絕對他者』的觀念。『佛』與『上帝』不同者在於後者是『唯一的真神』，為一主體之優位，所以人與上帝究竟是二元」。本文完全同意 B 審查人的見解，並引用其睿見補述如上。

⁶⁴ 鄧元尉，〈列維納斯面容現象學中的上帝之思及其神學蘊義〉，《哲學與文化》第 38 卷第 3 期（2011 年 3 月），頁 95-115；另詳鄧元尉，《通往他者之路——列維納斯對猶太法典的詮釋》（新北：臺灣基督教文藝出版社有限公司，2008），頁 29-37。

⁶⁵ 列維納斯著，伍曉明譯注，《另外於是，或在超過是其所是之處》（北京：北京大學出版社，2019），頁 215。

⁶⁶ 劉文瑾，〈「虛空的虛空……」〉（《傳道書》1：2）：歐洲精神的悲劇與勒維那斯的反思〉，《道風：基督教文化評論》第 33 期，頁 222。

延擱的要求，這就是列維納斯引用經文「我因思愛成病」的用意所在。……如果不是因為上帝，「沒有愛欲的愛」是不可能的，但是列維納斯堅持：愛不是被哲學家的上帝觀念推導出來的，相反，上帝觀念倒是從對愛的見證中被揭示出來。愛是在人們接受以先就「放置」在人的心中，「有如熊熊烈火吞噬那個地方」——這正是完整意義的獻祭。⁶⁷

這個奇蹟或這個神顯或來自於對上帝的獻祭，無疑的就是慈悲與愛，我們錯過一個與我們照面的臉孔，不是只錯過一個人而已，而是錯過一個愛與慈悲的機會，錯過了做爲人在無限中尋覓自我、完成自我、如實面對人生的機會。

（二）自我與他者——面對面的承擔關係——我與你的關係

列維那斯透過「臉孔」，透顯人與人之間第一原初的倫理關係，「請你幫助我！」永遠是臉孔所綻放最深沉的呼喚。他者與我的關係不是建立在認識論，不是存有論的「彼此共在」，也不是只是互為主體的平等關係，王心運指出，對列維納斯而言，他人與我的關係，在倫理學上是徹底向他人傾斜、不對稱的，他向我呼喚著，呼喚出我的責任與義務，並請求我捨棄我的暴力、不公與不義，並向他回答：是的，我在這裡！⁶⁸ 所謂的倫理上的不對稱在於「自我」這個主體是必先在他者之前，由他者呼喚前來的主體，王心運舉例說，兒子若不處在父親的呼喚，兒子還稱爲兒子嗎？⁶⁹

這個呼喚以及我必須做的回應，形成了「責任」，對一個不具慈悲心的人而言，他可以不回應，也可以用冰冷的態度回應，但這都不是責任；責任是一種對自我與他者倫理關係的正面肯認，直面承當，並以無所逃於天地間的態度迎上前去，不回避不退卻，「我在這裡！」

⁶⁷ 同上註，頁 225-226。

⁶⁸ 王心運，〈他者的倫理學〉，《護理雜誌》第 55 卷第 1 期（2008 年 2 月），頁 10。

⁶⁹ 同上註，頁 11。

不僅是直面回應的責任，而且更顯現在當下沒有任何人可以取代我對他負責的獨一性。⁷⁰ 鄭慧觀在詮釋列維納斯的倫理學特別指出「愛、責任與回應」三者是必具的鐵三角，其中在責任一節引用李家同對德蕾莎修女訪問的觀感，極盡慈悲與悲憫：

「一顆純潔的心會自由的給予自由的愛，直到它受到創傷。」李家同在垂死之家擔任義工的過程中，看見垂死之家裡面骨瘦如柴的病人，更因火葬場二小時的悲慘情景，看見四位死者，其中一位低垂的手，對著蒼天望的雙眼而有深刻的體會。這些死者不僅在露天被雨淋，還要被烏鴉啄，真的感受到難過到極點，同時也能真正感受到受到創傷之後才能給予的愛是真正的愛。這是在苦痛之後所產生的回應，也清楚意識到面對他者的回應。⁷¹

李家同在垂死之家的感同身受與面對苦難的直視、無法回避的痛苦與創傷，真正體會到這種面對苦難「責無旁貸的回應」是倫理關懷的主要特質。而倫理主體做為列維那斯的倫理本質就是「為他者負責」的主體，所謂的「第一哲學」，優先於「我思」為主的存有論本質，正是一種「為他者」的哲學，以「他者」為主的倫理哲學。猶有進者，龔卓軍透過列維那斯對死亡概念的線索更進一步指出他所關心的不只是對他者單純的回應如何出現的問題，而是對「我如何對我會出現的回應負起責任」，不是依據表象或現象領域，而是依據「我應該要對之負責的他者」來問問題。⁷² 對「回應」負責，對「他者」負責，它已非「倫理學」把倫理責任當做抽象制定出來的義務大綱所能解決與處理，

⁷⁰ 回應他人是我的責任，我的唯一性從他人那裡來，我負的責任越多，我丟掉的自我就越多。……他者是他者，他是唯一的，做為被愛者，在世上他也是唯一的。而我也唯一的，由我負責的時候沒有人能代替，**我的責任就是我的主體性，當然不能被讓渡，一方面我為他人受苦，但另一方面我的主體性也得到保全。**詳參顏秀安，「他者甦醒之路——列維那斯倫理學研究」（桃園：國立中央大學哲學研究所碩士論文，2010年1月），頁53-54。

⁷¹ 鄭惠觀，「責任、回應與愛的教育——Levinas 他者倫理學的啟示」（嘉義：國立嘉義大學教育學系博士論文，2015年7月），頁100。

⁷² 龔卓軍，〈現象學論死亡以列維納斯為線索〉，《揭諦》第6期（2004年4月），頁217。

更具體的倫理回應與責任，是「透過他者的臉孔表情、他者的死亡，當下向我展現其靜默的要求」。⁷³

四、「絕對他者」與「亡身」之倫理／ 宗教雙向度交會

(一) 倫理與宗教雙向交會的意義

「絕對他者」以他者為優位，就自我而言，主體成為「責任-回應」的主體，而且是具有時間差的被動主體，在他者面孔的呼求下，自我與他者的關係永遠處於以「為他者」為優先考量的「不得不然」，此類似一種「被脅迫而徹底傾斜」的處境，實則在列維納斯看來，正是人通往「無限」的必然之路。⁷⁴ 而此所謂的「無限」並非僅止於形上思維所指的根源或上帝的代稱，⁷⁵ 而正是「絕對他者」本身，亦即人只要存在，便已註定要走向無限，而走向無限的途徑，捨此無他。⁷⁶ 當「非對稱性」的自我與他者關係落實於「捨身」議題時，「為他人而死」與「亡身」的布施捨身、燃身供佛便無法簡單的區分為前者是倫理向度而後者是宗教向度，兩者產生對話的可能性乃在於他們所面對的「死亡」不僅是自己的死，而都指向「為他人而死」。當呼求的眼神，不僅止於食物、金錢乃至外在於生命的一切，而是生命本身時，前者已無法只以倫理向度直承概括，而後者亦無法逕以宗教向度簡單化約。

⁷³ 龔卓軍的這些觀點，楊婉儀也做了深度的論證及回應。詳楊婉儀，〈以「在同一當中的大寫他者」論萊維納斯的責任與倫理意涵〉，《東吳哲學學報》第 26 期（2012 年 9 月），頁 123-133；楊婉儀，〈生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思〉，《東海大學文學院學報》第 50 卷，頁 162-164。

⁷⁴ 無限的觀念是純然的外在性，是不相容於整體的同一性，列維納斯所構築無限的邏輯是：他者即是純然的外在性，他者與我者的關係是我必須被迫去呼應他並對他負起責任，自我與他者的關係即是一種從內在的整體通往外在無限的必然之路，沒有「無限」，自然也沒有所謂的自我與他者。

⁷⁵ 將無限等同於上帝或形上之根源的討論，詳參鄧元尉，〈列維納斯面容現象學中的上帝之思及其神學蘊義〉，《哲學與文化》第 38 卷第 3 期，頁 95-118。

⁷⁶ 將無限等同絕對他者，詳參列維納斯著，朱剛譯，《總體與無限——論外在性》，頁 21。

倫理與宗教所關懷的主題，不論東方西方，向來皆屬不同的範疇，或為不共的面向。倫理著重世間，著重人與萬物相處相待所達至的和諧共存；而反觀宗教，不管是西方的天國或東方的彼岸，所著重的卻是尚未到來的理想。從現象學角度言，一是意向著當今在場的滿實現狀，一是意向著未來不在場的空乏場所。從原始佛教或大、小乘的角度言，否定世界的標記正是要達成脫離一切干擾達致未來世界的倫理範疇，尤其是情感一直是倫理所重的核心，卻是佛教一意要捨棄的首要目標；而西方自蘇格拉底以來，即認為擺脫肉身的束縛返回天國乃是人間解脫的一條神聖之路。⁷⁷ 倫理與宗教這看似截然有別的人生取向，之所以會形成典範式的不共，源頭來自於當確認一方則採否定另一方的雙向平行論點，在邏輯上則是 $A \neq \sim A$ ($A \neq \sim A$)， A 與 $\sim A$ 為不共，這固然是邏輯上的實情，但卻忽略了既是 A 又是 $\sim A$ 的實事。這裡區分了實情與實事，實情是現象（學）的「顯」，而實事則是現象（學）的「隱」，顯與隱必須是同時並存才能構成所謂的現象，單就一方否定另一方，永遠都無法構成「實事」，從這個意義來說，倫理與宗教在看似「不共」的表象上，實則隱含著「共」的一面，因為著重現世世間並不意謂著必須排斥尚未到來的理想，反之亦然。從這點而言，倫理與宗教兩個面向必然要採取雙向交會的策略，此交會並非所謂的交叉於一點或一個面之後，雙方又各自分道揚鑣，而是倫理既是宗教，又不是宗教，反之，宗教既是倫理又非倫理，而所謂交會的意義便在此呈露而出。換言之，倫理可以有宗教的向度，而宗教亦可以有倫理的面向，從亡身與絕對他者來看，都立基於以他者為優位主體，從而從「為他人」發展至「為他人而死」，其中共同的立基，不論是以臉孔為中介的列維納斯抑或亡身的十一位高僧，都共同指向「慈悲」，慈悲者，恩慈待物、悲天憫人，慈悲的指向性不

⁷⁷ 柏拉圖 (Plátōn) 著，嚴群譯，《游敘弗倫，蘇格拉底的申辯，克力同》（北京：商務印書館，2009），頁 49-50。

僅如前述指向眾生的他者，其實亦指向也是眾生的自己。慈悲就意向「他者」而言，此「他者」也不僅止於呈現苦相的眾生，而指著更廣大的芸芸眾生，在大乘眼中，生命本身即不脫「苦」，即便是仍在樂中的眾生亦不脫生老病死苦，苦即生，生即苦；而就意向自己而言，慈悲乃意謂著自我解脫。就列維納斯而言，透過臉孔、透過眼神的深邃黑洞以進入無限，慈悲即意謂著無所逃於天地間的對「絕對他者」的責任、回應與承擔。自我與他者，孰先孰後，必然切出倫理與宗教不同的面向，「亡身」如此，「絕對他者」亦然。⁷⁸

（二）「亡身」與「他者哲學」倫理／宗教向度的開展⁷⁹

如果捨身是最上乘的「布施」，那所謂的「自他不二」，就自我而言，完成捨身等同證成「慈悲為他」，他者得以獲得拯救；而從他者而言，完成捨身卻等同於證成「自我完成」，我者得以解脫，從這意義來說，「自他不二」即是「慈悲為他」又是「自我完成」，既是利己同時也是利他。亡身的十一僧在「慈悲為他」又同時是「自我完成」的向度上頗類似列維納斯在倫理學中，對他人之責任心所涉及的——「是他人的一種臨近，他無休止地困擾著我」，⁸⁰ 在列維納斯認為，我與他的關係，「我是人質，承擔著所有其他人的主觀性，但又

⁷⁸ B 審查人在此特別提醒指出：佛教主張「心、佛、眾生三無差別」，佛身與眾生身一體。因此高僧傳亡身科中所敘為眾生捨身或燒身而死的行為，表面上是以身布施或以身供佛，然實際本質上卻是透過對肉身執著的捨離實踐了在自我生命境界上的提升。此時的絕對他者就是自我本體。這是佛教思想與列維納斯的「絕對他者」觀念最大的不同。本文欣然同意審查人的睿見，而在本文的立意中實已做出這樣的區辨。

⁷⁹ 倫理不論在東方或西方，皆指人與人之間的關係，而人又是一種社會性的生存者，因此在生活中的個人與個人、個人與集體、個人與社會的關係一定都包含著倫理關係。詳參林火旺，《倫理學》（臺北：五南書局，2004）；宋希仁主編，《西方倫理思想史》（北京：中國人民大學出版社，2004）；施羅撒，「他者倫理學之主體的誕生——借徑列維納斯死亡概念的哲學探究」（嘉義：南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013年6月），頁50-51。上述這些關於倫理的討論幾乎都限定於人與人的關聯，至於人與萬物的倫理向度思維，莊子的「天地與我同生，萬物與我為一」的「天地萬物一體觀」已然萌芽，而儒家的孟子在以牛代羊的悲憫中亦可見及於動物禽獸之悲憫，張載的「民胞物與」更是一種萬物一體的倫理思想的發微。

⁸⁰ 列維納斯著，余中先譯，《上帝·死亡和時間》，頁163。

是唯一的，不可能被替代」。⁸¹ 所謂無休止地困擾，乃因我與他的關係中，「我」永遠無法逃開「我對他的責任」，「我」不但必須承擔著所有其他人，而且是唯一的、無法被取代的。楊婉儀對列氏「自我與他者」思想指出：

生存做為迎接他人來臨的可能性拒絕了存有論式的詮釋而顯現為「肯定生命」的倫理。在對他人的責任心中我們超越了生存的界域，但此屬於人的超越並未遠離「人之本性」，而僅只是在對他人的情感中暫時遺忘自身。我在對他人的愛中忽略了自己存在而顯得如同他人的人質，但並不能由此推論出倫理與生存的對立，而是體悟到他人之所以在我對他的責任心中感動我，正是因為我對自己生命的責任已經擴及到對他人的承擔。當生存的意義不再被簡單的化約為「為自己」的存有論，而是「對他人的責任感」時，責任心的意涵將是「本於人之本性」的、以生存的真誠性所展現的生命力對於他人的承擔。⁸²

捨身做為肯定生命最高布施的一種體現，展現一種慈悲為他的崇高情懷，此情懷不僅不違背人的本性，甚且是從對己的責任擴及到對他人的承擔，生存的意義從「為自己」到「對他人的責任」，實則是捨身背後精神的一道靈光，此靈光在「自他不二」的詮釋意義下是貞定「在真誠意義下所實現的『自我保存』，是朝向健康人格的實現」，⁸³ 亦同時肯定「承擔為他人」是真誠的面對生命的真實性；換言之，當無力擔負對自己的生命責任時，如何肯認生命的責任？楊婉儀指出：「當無力肩負自己生命的責任時所認識的與他人的關係，常常只是思維所虛

⁸¹ 同上註。

⁸² 楊婉儀，〈生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思〉，《東海大學文學院學報》第 50 卷，頁 163。

⁸³ 楊婉儀認為一個有能力以真誠性面對自己生存真實的人，才可能成爲一個有責任感的人，也才有可能承擔「為他人」的責任。詳參楊婉儀，〈生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思〉，《東海大學文學院學報》第 50 卷，頁 163，註 21。

構出來的人與人的理想關係。理想關係有其絕對性，但一落實到人與人之間卻常常是傷害，因為為他人而傷人。」⁸⁴ 捨身做為為己責任及為他承擔的同時，在自我與他者的關係上，從宗教向度的第一義諦向倫理向度的世俗諦過渡，甚且這兩個向度是如循環圈般旋轉而相互激盪，此靈光之火花或可稱之為對生命如實的面對，一面對己，一面對他，或從「自他不二」的觀點來看，更無所謂自我與他者，一切都是如如不動的本相。

當「捨身」出離了捨身飼虎與燒身供佛而展現大乘精神的「慈悲為他」的底蘊，向具有世俗諦意涵的倫理向度挺進，在此時空交錯中，列維納斯「以他者為主體」的「絕對他者」的倫理關懷，成了異時異地卻可相濡以沫的知音，這之間共同的交會乃是當他者「以垂死的面容」向我呼喚、照面的同時，他者義不容辭的成了我生命的責任。⁸⁵ 「垂死」在此或應以廣義視之，因為所有面容在悲憫的觀照下，均具現為一種對生命內在深沉無盡地向死存在的呼喚。正如死亡的不可知，⁸⁶ 面容的隱喻也從具體的面與面的召喚，化身為「慈悲為他」的千手千眼，聞聲救苦本無須只局限於具體的面容照面，而是心靈的呼喚與交會。所以當〈亡身〉所列的十一位高僧在面對廣義「垂死」的呼喚或本就立志以身殉道示現救苦，其實都是以他者為主體所示現的倫理關懷，在列維納斯，即稱之為「他者哲學」：

列維納斯提出一個新的主體觀，即責任主體觀：「我」擔負著關心他人的重任。這個主體不同於近現代哲學中與客體相對佔有性的主體，而是帶有主體間性的主體。這個主體的挺立是以他者為

⁸⁴ 同上註。

⁸⁵ 「正在垂死的他人之死在富有責任心的我的同一性之中感動我，這一同一性不是實體的，不是各種同一化行為簡單的吻合，而是由難以表述的責任感構成。」詳參列維納斯著，余中先譯，《上帝·死亡和時間》，頁9。

⁸⁶ 列維納斯在《上帝·死亡與時間》一書中表達「死亡的問題是無法被理解的」。同上註，頁7-19。

前提的。正是以他者的關係提示了主體之為主體的獨特性。⁸⁷

「責任主體觀」的「我」「擔負著關心他人的重任」與「慈悲為他」無條件的及於一切人的愛十分近似，中村元在闡釋慈悲的倫理性格首先肯認慈悲是「純粹的愛」，是不限於自己、自己的家族、自己的宗派、自己的國家。⁸⁸ 慈悲的愛超越親疏遠近，一律都以平等待之，有慈悲心的人，沒有什麼叫敵人，即便是敵人也須慈悲，甚且及於禽獸。中村元甚至認為人把動物說成禽獸基本上是違反眾生平等的，而且人就常為欲望所執及唯利是圖這點來看，人與動物相異幾希。⁸⁹ 中村元分析慈悲的倫理性格，認為它既透過愛又超越愛，並非教人滅卻人間的愛情，所以舉凡人間父子的親情、夫妻的恩愛、朋友的親愛、兄弟的友愛，都是慈悲展現的道場。⁹⁰ 能愛而不泥於愛，於愛中如實面對，並能從中體會到他者是主體，主體的挺立是以他者為前提，從而在愛中修行，我雖不能替他去死，但我卻可以為他而死，與他人的關係的最高價值，在慈悲的倫理關懷上，展現著既是「為他人的責任」，又是「對自己生命的承擔」。如果吾人從這個角度來審視《高僧傳》中〈亡身〉所載的故事，對這些高僧在證得第一義諦的成就之外，更以無比對他者無盡的慈悲所展現的世俗諦的倫理關懷投以崇高的敬意。⁹¹

做為宗教之書〈高僧傳〉的「亡身書寫」與做為展現倫理思維的「他者哲學」，在東西異地且時空差異的背景下，因著慈悲與愛，展現「為他者」義不容辭的捨身、獻身，兩者義理背景不同，或有第一義諦與世俗諦追求的差異，然而其與他者遭逢而產生悲憫之動人情懷

⁸⁷ 顧紅亮，〈責任與他者——列維納斯的責任觀〉，《社會科學研究》第1期（2006年1月），頁37-40。

⁸⁸ 中村元著、江支地譯，《慈悲》，頁82。

⁸⁹ 同上註，頁93。

⁹⁰ 同上註，頁100-118。

⁹¹ 釋覺光，〈慈悲思想的義理與現代意義——「佛教與慈善」論壇論文〉，《香港佛教》第588期。轉引楊曾文，〈大乘佛教倫理與現代社會〉。楊曾文指出「上求菩提」只是認識論，「下化眾生」才是進入倫理學範疇。楊曾文，〈大乘佛教倫理與現代社會〉，收入傅偉勳編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（臺北：東大圖書公司，2009），頁211-232。

則如出一轍。本文於兩個向度的雙重交會指出：做為倫理面向的「自我與他者」，潛藏著具有宗教情懷邁向無限的探索，並意圖證成世俗諦中人生本真的真實實相，這是既具備倫理性格且具有宗教情懷的哲思；而〈亡身〉所舉的為法燒身的法布施或類似捨身飼虎的捨身布施，在第一義諦的證成背後卻隱含深沉世俗諦的倫理面向。此兩者的交會所隱藏的義蘊：一者，能為「亡身」一科所傳的慧命開出另一視域，從而擺脫在自殺、自殘、頭陀、為法等詮釋的糾結；⁹² 二者，在他者哲學中，一直被糾結的「自我與他者」所產生的困惑——如「主體脫離對自身的關注而朝向無限界域的超越」，⁹³ 或如賴俊雄所言的「為他人」在實踐上必定產生如自虐般的困頓，⁹⁴ 或如質疑列維納斯的「他者」是否包含了人之外的動物等等，⁹⁵ 吾人在慈悲與愛的詮釋觀點下，得以從中得到更高的啓示：所有「為他人」或以「他者為主體」的他者哲學，都有一個相似的共通點，那就是在跳脫自私為己的思考下，形成另一種「觀看」，這種「觀看」突破了「自我中心」的封閉系統，突破了猶如「從一個封閉的屋子裏透過玻璃窗向外的張望，看到的只是窗外朝外的視野，而世界其他的部份卻進不了視野」，⁹⁶ 這很類似西谷啓治在《宗教是什麼》一書中不斷地要告訴我們的：「自己以自己為中心所掌握到的自己」，用佛教用語來說就是「我執」，一旦陷入自我中心的我執，「每一個個別的自我變成宛如漂浮於死寂

⁹² 詳參釋恆清，〈論佛教的自殺觀〉，《國立臺灣大學哲學論評》第9期（1986年1月），頁181-196。

⁹³ 楊婉儀，〈生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思〉，《東海大學文學院學報》第50卷，頁110。

⁹⁴ 賴俊雄，〈如果／愛：論愛的三種欲望經濟〉，《中外文學》第40卷第2期（2011年6月），頁36-37。賴俊雄以為列維納斯的倫理主體如果可能，必須像陳樹菊女士一般，終身未嫁，每天勞碌工作，凌晨三點多到市場批貨，四點左右再將青菜載到市場，辛苦賣菜，到晚上才結束一天的工作。一年三百六十五天只有大年初一休息，且絕不花費一毛錢在個人的娛樂或吃喝的欲望上始能達成。

⁹⁵ 梁孫傑，〈狗臉的歲／水月：列維納斯與動物〉，《中外文學》第34卷第8期（2006年1月），頁125-148。

⁹⁶ 劉文瑾，〈「虛空的虛空……」〉（《傳道書》1：2）：歐洲精神的悲劇與列維那斯的反思〉，《道風：基督教文化評論》第33期，頁227。

的物質之海中的孤島，也就不得被禁錮在自己自身當中。生命從自然以及自然的事物中消失，不再是流貫在人與事物之底的紐帶。」⁹⁷

「慈悲為他」或許是這個反思的真正實踐，也是最有意義的啓示。

然而即便有如許的義理交會，捨身或「自我與他者」的為他者而死，都必然牽涉對死亡的看法與意義，兩者關於死亡的體認也截然不同。⁹⁸ 在海德格所體認的死亡是人存在的一個向度，所謂的「向死存在」即是人之所以人本己的處境，換言之，海德格所認定的「死亡」，並非外於存在，它早便存在我們生活的一部份；至於列維納斯對海德格死亡觀的批判，最重要的區別在於前者的死亡是自己主體的事，而列維納斯站在他者主體的立場，認為他者的死亡與自己的死亡都是自己必須背負的責任；猶有進者，死亡在列維納斯認為是「不可理解」與「虛無」的，它既非存在的一部份，也是一個永遠的他者，它不斷地向我們迫近，逼使我們必須背負像原罪一樣的無可逃於它所帶來的責任。⁹⁹ 至於「亡身」諸僧的死亡觀乃大致承襲佛教業報、輪迴的觀點，誠如慧皎〈論〉中的「體空與布施」，認為人生一切即如夢幻泡影，非實相所在，若能捨身而自利利他，乃是生命第一義諦所在。

五、結語

《高僧傳》做為中國第一部佛教僧人傳記，在敘事手法上雖不脫說故事的型態，¹⁰⁰ 在分科上則已開啓了中國僧傳書寫的創舉。¹⁰¹ 其中第六科〈亡身〉所列舉的十一位高僧，依慧皎〈論〉中評述可概分

⁹⁷ 西谷啓治 (Nishitani Keiji) 著，陳一標、吳翠華譯注，《宗教是什麼》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011），頁 21、24。

⁹⁸ 龔卓軍，〈現象學論死亡以列維納斯為線索〉，《揭諦》第 6 期，頁 195-221。

⁹⁹ 詳參列維納斯著，余中先譯，《上帝·死亡和時間》，頁 16-26。

¹⁰⁰ 蔡榮婷，〈《祖堂集》死亡書寫研究——以佛陀與西土祖師為核心〉，《東華漢學》第 14 期（2011 年 12 月），頁 57。

¹⁰¹ 紀贊，「慧皎《高僧傳》研究」（上海：復旦大學佛教與中國文學專業博士論文，2006 年 6 月），頁 76。

為兩類：「尚乎兼濟，忘我利物」者四，「灰燼形骸，棄捨珍寶」者七。在《續高》、《宋高》〈遺身〉篇章所載錄的捨身行誼中，大致也傾向於「燒身供佛」的事蹟居多；但是，基於佛陀並不主張苦行及愛生立場，此類燒身事蹟並沒有成為佛教修行主流，甚或不予以鼓勵。¹⁰² 其實，就「燒身供佛」一事，無論是慧皎、道宣的褒貶並陳，或是贊寧的全然肯定，都不可忽略亡身高僧們憫恤眾生、為他者忘我的那一分初心，那是真正「慈悲為他」的崇高情懷。

本文立場傾向於贊成「燒身」或「燃指」只是修行證道的法門之一，不僅不是唯一，也不必然要透過燒身方式證得空性或法身。筆者認為不論捨身布施或捨身為法兩類都是大乘「慈悲為他」的具體實踐，燒身供佛絕非僅僅是個人的頭陀苦行，隱含在燒身背後的濟世悲願實如捨身飼虎一樣，深深值得世人敬仰，而僧傳所載燒身之後的靈異顯化及眾人的悲泣哀悼，更令吾人心靈潛沉淨化，真切體徹到悲憫的真諦。

無獨有偶，西方哲學從笛卡兒揭櫫「我思故我在」開始，便一直以「主體中心主義」、「主體同一性」為導向，直到歷經現代化及二戰大屠殺之後，列維納斯乃突破海德格「從存在者到存在」的觀點，提出「從存在到存在者」的「他者主體」哲學。¹⁰³ 其中最大的差異在於：將主體從自我中心拋向他者，以他者為優先，以悲憫之心在人與人照面的「臉孔」上尋回一條救贖之道。因為一味強調自我主體，必有一終結；而聆聽他者則永無止境，有無窮開顯的可能。「慈悲為他」與「他者哲學」，容或有中西異時異地的時空差異，然而兩者「以他者為先」的宗教襟懷卻遙相輝映，本文企冀能藉此一跨文化的對話，

¹⁰² 釋聖嚴，〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第7期。

¹⁰³ 詳參列維納斯著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，頁116-119。另外可詳參金惠敏，〈無限的他者——對列維納斯一個核心概念的閱讀〉，《哲學與文化》第32卷第1期；孫小玲，〈從絕對自我到絕對他者：胡塞爾到列維納斯哲學中的主體際性問題〉（上海：人民出版社，2009）；蔣興儀，〈在「他人之主體性」之中的「主體之它者性」〉，《應用心理研究》第32期（2006年11月）。

彰顯出慈悲利他、不捨世間的精神意蘊。

不同於文天祥在生死與道義的交鋒上，寧願為義而死；本文所突顯的慈悲議題，展現出另一個倫理關懷或宗教情操的思維面向，容或其中高下有別，但「古道照顏色」的神聖之光則歷久彌新。

引用書目

一、傳統文獻

- 世親著，後秦·鳩摩羅什譯，《發菩提心經論》T32，No.1659，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2021年8月17日。
- 龍樹著，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》T25，No. 2509，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2021年8月17日。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》T08，No. 0236a，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2023年8月1日。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》T09，No. 0262，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2021年8月1日。
- 北魏·慧覺譯，《賢愚經》T04，No. 0202，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2021年8月1日。
- 南朝梁·慧皎，《高僧傳》，北京：中華書局，1991年。
- 南朝梁·慧皎，《高僧傳》T50，No. 2059，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2021年8月1日。
- 唐·道宣著、郭紹林點校，《續高僧傳》，北京：中華書局，2014年。
- 唐·道宣，《續高僧傳》T50，No. 2060，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2021年8月1日。
- 唐·道世譯，《法苑珠林》T53，No. 2122，「CBETA 電子佛典」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2021年8月17日。
- 北宋·贊寧著、范祥雍點校，《宋高僧傳》，上海：上海古籍出版社，2014年。

北宋·贊寧，《宋高僧傳》T50，No. 2061，「CBETA 電子佛典」，
<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2021年8月1日。

北宋·紹德、慧詢譯，《菩薩本生鬘論》T03，No. 0160，「CBETA 電子佛典」，
<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>，瀏覽時間：2021年8月1日。

楊伯峻譯注，《孟子譯注》，香港：中華書局香港分局，1984年。

〈三界、四生〉，「佛光大辭典」，<https://www.fgs.org.tw/>，瀏覽時間：2023年
9月21日。

二、近人論著

丁敏，〈《高僧傳》中前世今生「畢宿對」的敘事模式與意涵〉，《中正大學中
文學術年刊》第18期，2011年12月，頁273-296。

中村元(Nakamura Hajime)著，江支地譯，《慈悲》，臺北：東大圖書公司，1997
年。

丹·康-沙塞保(Dan Cohn-Sherbok)著，傅湘雯譯，《猶太教的世界》，臺北：
貓頭鷹出版，1999年。

王心運，〈他者的倫理學〉，《護理雜誌》第55卷第1期，2008年2月，頁9-13。

列維納斯(Emmanuel Levinas)著，余中先譯，《上帝·死亡和時間》，北京：
生活·新知·讀書三聯書店，1997年。

列維納斯(Emmanuel Levinas)著，吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：江
蘇教育出版社，2006年。

列維納斯(Emmanuel Levinas)著，朱剛譯，《總體與無限——論外在性》，北
京：北京大學出版社，2016年。

列維納斯(Emmanuel Levinas)著，伍曉明譯注，《另外於是，或在超過是其所
是之處》，北京：北京大學出版社，2019年。

列維納斯(Emmanuel Levinas)著，王嘉軍譯，《時間與他者》，武漢：長江文
藝出版社，2020年。

西谷啓治(Nishitani Keiji)著，陳一標、吳翠華譯注，《宗教是什麼》，臺北：

- 聯經出版事業股份有限公司，2011年。
- 余英時著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年。
- 宋希仁主編，《西方倫理思想史》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 宋灝，〈由列維納斯的回應思維與日本石庭來談論《莊子》「與物化」〉，《臺大文史哲學報》第87期，2017年8月，頁1-24。
- 沈享民，〈勞思光論儒佛之異：以肯定世界與否定世界的主體性理論為核心〉，《哲學與文化》第40卷第8期，2013年8月，頁71-95。
- 周紹賢、劉貴傑，《魏晉哲學》，臺北：五南出版有限公司，1996年。
- 林火旺，《倫理學》，臺北：五南書局，2004年。
- 李王瀚，〈以生命譜寫的道德神話——戰後臺灣義人塑像初探〉，《雕塑研究》創刊號，2008年9月，頁1-76。
- 邱敏捷，〈印順對《法華經》詮釋的觀點——兼與其他重要註釋家的比較〉，《玄奘佛學研究》第17期，2012年3月，頁59-92。
- 金惠敏，〈無限的他者——對列維納斯一個核心概念的閱讀〉，《哲學與文化》第32卷第1期，2005年1月，頁129-144。
- 施羅撒，「他者倫理學之主體的誕生——借徑列維納斯死亡概念的哲學探究」，嘉義：南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013年6月。
- 柏拉圖（Plátōn）著，嚴群譯，《游敘弗倫，蘇格拉底的申辯，克力同》，北京：商務印書館，2009年。
- 柳田聖山（Seizan Yanagida）著，毛丹青譯，《禪與中國》，臺北：桂冠圖書有限公司，1992年。
- 紀贇，「慧皎《高僧傳》研究」，上海：復旦大學佛教與中國文學專業博士論文，2006年6月。
- 孫小玲，《從絕對自我到絕對他者：胡塞爾到列維納斯哲學中的主體際性問題》，上海：人民出版社，2009年。

- 孫向晨，《面對他者：萊維納斯哲學思想研究》，上海：上海三聯書店，2015年。
- 黃佩君，〈林靖娟老師的大悲與大愛〉，《中央月刊》第25卷第7期，1992年7月，頁138-142。
- 梁孫傑，〈狗臉的歲/水月：列維納斯與動物〉，《中外文學》第34卷第8期，2006年1月，頁123-150。
- 潘少瑜，〈感傷的力量：林覺民〈與妻訣別書〉的正典化歷程與社會文化意義〉，《臺大中文學報》第45期，2014年6月，頁269-322。
- 郭良鋆、黃寶生編譯，《佛本生故事》，臺北：漢欣出版社，1987年。
- 陳柏達，《圓滿生命的實現：布施波羅蜜》，臺北：東大出版社，1990年。
- 陳桂市，〈衝突與調和：從《高僧傳》的神異敘事看佛教初至中國的傳播歷程〉，《樹德科技大學學報》第9卷第1期，2007年1月，頁143-155。
- 陳瑾淵，「續高僧傳研究」，上海：復旦大學中國古代文學專業博士論文，2012年9月。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1981年。
- 〈無上法食〉，「七葉佛教書舍」，<http://www.book853.com/>，瀏覽時間：2021年8月18日。
- 黃敬家，〈僧史家贊寧對高僧遺身爭議的詮釋〉，《玄奘人文學報》第8期，2008年7月，頁211-234。
- 楊婉儀，〈以「在同一當中的大寫他者」論萊維納斯的責任與倫理意涵〉，《東吳哲學學報》第26期，2012年9月，頁109-135。
- 楊婉儀，〈生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思〉，《東海大學文學院學報》第50卷，2009年7月，頁155-168。
- 楊婉儀，〈為他人——以生存為核心所開展的倫理意義〉，《哲學與文化》第41卷第5期，2014年5月，頁153-168。
- 楊曾文，〈大乘佛教倫理與現代社會〉，收入傅偉勳編，《從傳統到現代——佛

- 教倫理與現代社會》，臺北：東大圖書公司，2009年。
- 劉文瑾，〈「虛空的虛空……」〉（《傳道書》1：2）：歐洲精神的悲劇與列維那斯的反思〉，《道風：基督教文化評論》第33期，2010年7月，頁199-227。
- 蔡榮婷，〈《祖堂集》死亡書寫研究——以佛陀與西土祖師為核心〉，《東華漢學》第14期，2011年12月，頁55-82。
- 蔣興儀，〈在「他人之主體性」之中的「主體之它者性」〉，《應用心理研究》第32期，2006年11月，頁29-33。
- 鄧元尉，《通往他者之路——列維那斯對猶太法典的詮釋》，新北市：臺灣基督教文藝出版社有限公司，2008年。
- 鄧元尉，〈列維納斯面容現象學中的上帝之思及其神學蘊義〉，《哲學與文化》第38卷第3期，2011年3月，頁95-118。
- 林佳龍、曾建元，〈反抗精神：臺灣歷史的伏流與巨流：以蔣渭水、郭雨新與鄭南榕為例〉，《中華行政學報》第15期，2014年12月，頁205-225。
- 鄭惠觀，「責任、回應與愛的教育——Levinas 他者倫理學的啟示」，嘉義：國立嘉義大學教育學系博士論文，2015年7月。
- 劉國英，《法國現象學的蹤跡：從沙特到德里達》，臺北：漫遊者文化，2018年。
- 賴俊雄，〈如果／愛：論愛的三種欲望經濟〉，《中外文學》第40卷第2期，2011年6月，頁9-54。
- 賴俊雄，《回應他者：列維納斯再探》，臺北：書林出版有限公司，2014年。
- 〈闍維〉，「Easyatm」，<https://www.easyatm.com.tw/>，瀏覽時間：2021年11月17日。
- 顏秀安，「他者甦醒之路——列維那斯倫理學研究」，桃園：國立中央大學哲學研究所碩士論文，2010年1月。
- 魏道思拉比（Rabbi Wayne Dosick）著，劉幸枝譯，《猶太信仰之旅：猶太人的信仰、傳統與生活》，新北：華宣出版有限公司，2006年。

釋大律，〈菩薩慈悲利他之探討〉，《福嚴學生論文集》第八屆初級部，2009年9月，頁925-941。

釋恆清，〈論佛教的自殺觀〉，《國立臺灣大學哲學論評》第9期，1986年1月，頁181-196。

釋聖嚴，〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第7期，1994年7月，頁1-16。

釋覺光，〈慈悲思想的義理與現代意義——「佛教與慈善」論壇論文〉，《香港佛教》第588期，2009年5月，頁35-39。

顧紅亮，〈責任與他者——列維納斯的責任觀〉，《社會科學研究》第1期，2006年1月，頁1-16。

龔卓軍，〈現象學論死亡以列維納斯為線索〉，《揭諦》第6期，2004年4月，頁195-221。

《聖經和合本·舊約全書》，香港：香港聖經公會，2011年。

《聖經和合本·新約全書》，香港：香港聖經公會，2011年。

Levinas, Emmanuel. *Humanism of the other*. Translated from the French by Nidra Poller; introduction by Richard A. Cohen (Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2006).

On the Writing of “The Dead Bodies” in *The Biographies of Eminent Monks*: A Dialogue between Huijiao and Levinas’ Concept of the “Absolute Other”

Yang, Chien-Kuo*

【Abstract】

As a separate section of *The Biographies of Eminent Monks*, “The Dead Bodies” considers a Buddhist practice of “doing the difficult tasks” of sacrificing one’s life from the viewpoint of Huijiao’s (497-554) “discourse.” On the other hand, it also regards the doctrine of sacrificing one’s life as the destruction of one’s skeleton. Also, one gains from forgetting his body yet loses from violating the Buddhist doctrine if he disfigures his face. However, as one regards the sad wishes of the monks in “The Dead Bodies” and the spiritual implications of Buddha’s sacrifice of himself or the event of “Burning One’s Self” embodied in *The Lotus Sūtra*, the Buddhist scholar monks such as Huijiao and Daoxuan (596-667) hold both positive and negative viewpoints on the matter of “Burning One’s Self,” whilst Zanning (919-1001) holds a positive viewpoint on it. Despite the disputes of these scholar monks, one can hardly ignore these eminent monks’ initial intention, as revealed in “The Dead Bodies,” to empathize compassion with the human beings and never forget

* Ph. D., Department of Chinese Literature, National Chung Cheng University.

their original intention of sacrificing themselves for the other. This is indeed the true essence of Mahayana's compassion of "never abandoning the world." From Levinas' viewpoint of the absolute other, this paper attempts to (1) re-examine the potential sense behind "The Dead Bodies" in *The Biographies of Eminent Monks*, (2) survey the intersection between the similarities and differences concerning the religious and ethical dimensions of the two thinkers in the two different time and space, and (3) use it as a cross-cultural dialogue of mutual interpretation.

Keywords: *The Biographies of Eminent Monks*, "The Dead Bodies," Levinas, self and the other, compassion