

幻化之影：唐代狂僧垂跡的形象及其意涵

黃敬家*

提 要

在《宋高僧傳》、《太平廣記》，乃至唐代志怪筆記中，收錄多位表面佯狂，實則具有某種證量的僧侶，他們行化人間的方式與多數「高僧」的行為模式有相當大的反差，既看不到他們勤修戒定慧學，也不見他們積極廣修福德資糧；雖現僧相，卻佯狂於世，在其展現神異能力之前，根本被視之為瘋子。他們遊走市井，透過種種奇幻神通的展演，或為眾生解除種種苦厄，或以此作為佛法的直接示現。這些狂僧為什麼會有這樣的行為？如果他們不是真瘋，那麼，以佯狂作為一種手段，其所要傳達的旨意或達到的目的地是什麼呢？本文重在反映唐代狂僧垂跡的文化現象，歸納其行化的形象特徵，以見其行為的共相；並從佛教修證的核心精神和宗教文化心理兩個層面，探討狂僧瘋癲表演所涵攝的宗教意義，以及此種行徑對佛教發展的作用。希望藉此更貼近狂僧存在的核心價值，同時能懂得欣賞或讚嘆他們的表演。

關鍵字：《宋高僧傳》、《太平廣記》、遊戲神通、狂僧、唐代

2010.10.15 收稿，2010.12.25 通過刊登。

* 作者係國立臺東大學華語文學系助理教授。

前言

佯狂、瘋癲的行為或人格特質，在中國文化傳統中，一直是一個逸出或被排除於主流文化之外的人格特質，面對瘋癲議題，若僅僅從行為表象簡單地加以理解或評價，便很難看見其超越常態文化價值之外所展現的更為自由或強烈的生命姿采。

「高僧」在世俗的印象裡，可能是遠離塵世，精進不懈，苦行求證的「慣性」形象，從這樣的高僧標準來看，狂僧就比較近於例外特出或者被邊緣化的異行份子。在唐代即出現多位狀似癲狂，實則證量難測的高僧，跳脫修行常軌，以瘋癲嬉戲的姿態行化於世間。既看不到他們勤修戒定慧，也不見他們積極廣修福德資糧；雖現僧相，卻佯狂於世，在其展現神通能力之前，根本被視為瘋子。

狂、瘋、癲等概念，在漢語語境的意義相當接近，都是指涉一種異於社會常態，具有瘋狂、癲狂的行為特質，所以「狂」在常態意識下，相對地被視為偏離正道的行徑。然而光從外在行為未必能精準判別其人究竟是真瘋或假傻，必須從其行徑背後的心理狀態來加以細究，方能一窺其癲狂之實相。真瘋子無法有穩定的判斷能力，而佯狂僧侶的瘋癲背後，卻有清楚的意識判斷作為其行徑的取決基礎。

過去對於佯狂人物的研究，以逸出儒家道統常態的人物為主，尤以亂世或衰世易見此輩，所關注的人物主要環繞在「士」階層面對社會政治的不可為，或不見容於當朝時，採取的一種較為激烈的自我棄捨的行為模式，以尋求另一種自我安頓的可能，甚少注意到宗教人物也有這樣的行為趨向。近年關於藏傳佛教中的瑜伽士的狂慧研究頗受注目，其中八十四大成就者的

修行歷程是最典型的例子。¹關於中國僧侶的佯狂研究，日本學者船本和則做過相關研究。²西方學界中，Kieschnick John 曾討論過三部高僧傳中的「酒肉僧」，Bernard Faure 亦曾討論過佛教文獻中的「幻師」。³漢語學界僅吳汝鈞、龔雋在討論「游戲三昧」的議題時略為觸及。⁴

在以解脫為目的的出世修行中，相對於苦行求證的另一種強烈的形象，便是佯狂市朝，因為形跡難測而更增添其神秘色彩。根據筆者統計，《宋高僧傳》中所收錄的狂僧有四五十位（詳見附錄），多集中於〈感通篇〉，他們有些可以在禪宗系譜中找到

¹ 中國唐宋時期，正值印度大乘佛教發展的晚期，趨於繁瑣的理論或教義的爭辯，不易為一般的信徒所了解。自十世紀起，密教成為晚期印度大乘佛教發展的主流。參考呂澂，《印度佛學思想概論》（臺北：天華，1987年），頁251。此期的代表人物為八十四位密乘修行成就者，他們以奇特的言行和神通示現，展示其實修的成果。這些修行者來自各種不同階層，有出身王族，也有出身寒微階層，男女都有。James Burnell Robinson 認為印度八十四大成就者的傳記中，含納了歷史、聖徒傳和神話三個層次。James Burnell Robinson, "The Lives of Indian Buddhist Saints: Biography, Hagiography and Myth," in *Tibetan Literature: Studies in Genre*, ed. José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson (New York: Snow Lion, 1996), 57-69. 劉婉俐認為西藏佛教瘋行者傳統的出現，代表對印度繁瑣性思維模式的顛覆，並往中道所做的導正。「藏傳佛教的『瘋行者』(the Divine Madman)，是不同於經院系統，也就是一般僧院教育系統外實修傳統代表人物的一環。他們特殊的行為方式，常以異於正常理性範疇的『瘋狂』言行出現，目的在打破傳統的、固著的知覺概念，顯示出某種精神修持境界以凡夫概念來理解時的超越性與特異，故被稱為『瘋行者』。」參見劉婉俐，〈神聖與瘋狂：藏傳佛教的「瘋行者」傳統 vs. 傳柯瘋狂病史的權力論述〉，《中外文學》32卷10期（2004年3月），頁156。

² 船本和則，〈風狂の思想：禪宗成立以前の狂觀〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要別冊・史學編》冊6（1980年3月），頁22-32；〈梁唐高僧伝における神異と狂と禪〉，《フィロソフィア》冊71（1983年12月），頁141-156。

³ John Kieschnick (柯嘉豪), *The eminent monk: Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography* (Honolulu: University of Hawai'i Press), 51-63. Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy—A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991), 115-125.

⁴ 吳汝鈞，《游戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁164。龔雋，〈尊戒與慢戒——略論禪風中的「游戲三昧」與內外法度〉，《禪史鉤沈——以問題為中心的思想史論述》（上海：三聯書店，2006年），頁73。筆者博士論文《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》第八章第一節亦曾以四五千字討論過《宋高僧傳》中佯狂神異的表現，後就狂僧主題，發展為此篇論文。

所屬法系，有些則宗派不明。這些狂僧事蹟，多數亦見於《太平廣記》的異人、異僧、幻術之部。而《太平廣記》的內容，又多是輯錄自唐人的各種筆記小說。⁵其類似雜傳野史而以樸素筆法所書寫的狂僧故事，雖近於神異志怪，卻反映了唐代狂僧遊走民間的部分實況。這些狂僧皆具有鮮明的形象特徵，詭異的行爲舉措，難以理解的瘋言讖語，然而過去相關研究卻甚少注意到這群形象突出的狂僧。

本文主要透過《宋高僧傳》和《太平廣記》中所記的唐代狂僧文本，以佯狂高僧群相爲討論中心，而非單一佯狂僧侶。先回顧僧侶佯狂型態的歷史脈絡，其次，從佛教思維和文化精神兩個層面，探討狂僧瘋癲表演所涵攝的意義，以見其行爲的共相，以及深層的宗教意義，並反省此種行徑對佛教發展的意義。⁶詮釋重點不在狂僧產生的歷史時空因緣的理解，而重在反映狂僧垂跡表演的文化現象及其價值省思

二、狂僧傳統的歷史脈絡

佯狂人物在中國文化史上一直存在，宗教人物的瘋癲行爲也

⁵ 例如懶殘故事出自《甘澤謠》，難陀故事出自《西陽雜俎》，廣陵大師故事出自《宣室志》。

⁶ 福科從社會進化的歷程，將瘋癲與理性視爲對立的兩種精神狀態，並試圖對瘋癲的存在進行歷史考古。福科(Foucault, Michel, 1926-1984)著、劉北成等譯，《瘋癲與文明：理性時代的瘋癲史》（北京：三聯書店，1999年），頁1-12。巴赫金（或譯爲巴赫汀）從文藝的創造性，注意到藉由瘋癲母題，可以使人用未被眾所公認的觀念和評價遮蔽的眼光來看世界，並認爲瘋癲也可以視爲是對官方片面嚴肅的真理的一種戲擬和顛覆。巴赫金著、李兆林、夏忠憲等譯，《巴赫金全集》卷6（石家莊：河北教育，1998年），《弗朗索瓦·拉伯雷的創作與中世紀和文藝復興時期的民間文化》，第一章〈談諧史上的拉伯雷〉，頁69-164。胡伊青加則從人類遊戲的本能角度，將遊戲的態度提升到與人本質的神聖的精神領域等而視之。荷·胡伊青加著，成窮譯，《人：遊戲者——對文化中遊戲因素的研究》（貴陽：貴州人民，1998年），第一章〈作爲一種文化現象的遊戲之本質與意義〉，頁22-4。這些觀念都有助於筆者對於僧侶佯狂遊戲的行爲，做更多層面的理解和思考。

屢見不鮮。狂狷是中國文士的一種精神傳統，當讀書人無法順應儒家理想的行事法則——「中行」之道而為時，狂與狷至少較之隨波逐流的鄉愿品格，更能保有對於道德理想和社會實踐的內在真誠。《論語·子路篇》中，子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不為也。」何晏《集解》引包咸曰：「狂者進取於善道，狷者守節無為。」⁷朱熹《集注》曰：「狂者，志極高而行不掩；狷者，知未及而守有餘。」⁸孔子認為如果無法與中行者為伍，則寧可退而與狂狷者為友，因為狂者志向高遠，具有勇猛進取的氣概；狷者至少不隨波逐流，而能保持節操，堅持自我的理想，以之體現為對外部秩序的挑戰或反抗，達到追求個人主體自由的一種行為方式。楚狂接輿便是游離於「中行」之外的代表。⁹孔子將狂狷行為視為次於中庸人格的典型，這樣的觀點，對後世文士的生命取徑影響深遠。

就根本發心而言，儒道之狂與僧侶以佯狂神異為教化濟世之方便截然不同。佯狂瘋癲的行為在佛典所記載的佛陀、阿羅漢弟子及諸大菩薩的行為模式中都不曾見，比較近似的行動概念是「遊戲」。印度文化性格較傾向於內在的、本質性的反省，¹⁰而佛教的根本思維基礎來自對生命是苦的體認，因此，必須以全副生命來尋求解脫、出離無常的現世，這樣一種深沈的、自省的思維模式，就很難以另一種任運、幽默的方式來看待或處理

⁷ 以上兩段引文，引自曹魏·何晏集解、宋·邢昺疏，《論語注疏·第十三·子路篇》（臺北：新文豐，2001年），頁299。

⁸ 宋·朱熹，《論語集注》卷7，《文淵閣四庫全書》冊197（臺北：臺灣商務，1984年），頁65下。

⁹ 曹魏·何晏集解、宋·邢昺疏，《論語注疏·第十八·微子篇》：「楚狂接輿歌而過孔子曰：『鳳兮，鳳兮，何德之衰？往者不可諫，來者不可追。已而，已而，今之從政者殆而！』孔子下，欲與之言，趨而辟之，不得與之言。」（頁409）。

¹⁰ 中村元著、陳俊輝譯，《東方民族的思維方式·印度篇》（臺北：結構群，1989年），頁98-110。

人生的問題。僅有維摩詰居士招待前來探病的文殊菩薩時，曾小露一手「遊戲神通」的隨意施用戲碼來引入辯論正題。¹¹柳田聖山和龔雋都認為中國禪的「遊戲」特質，應與印度佛教原始法流中的「樂道」觀念，將冥想與精神統一有關，用以展現其樂道或禪悅自在的一種生活方式。¹²

事實上，將遊戲的態度導入修行生活，應是中國禪宗特殊的創發，特別是慧能(638-713)以下的南宗禪，《六祖大師法寶壇經》云：「見性之人，立亦得，不立亦得，去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通，遊戲三昧，是名見性。」¹³所以，禪者的心靈本質是充滿動進的，能隨日常生活起不取不捨的妙用。吳汝鈞認為「遊戲三昧」，是指禪者以三昧為基礎，在世間自在無礙地進行種種教化、點化、轉化的工夫，對於不同情境、不同眾生，都能以適切的方便，使他們獲得覺悟的利益。所以，遊戲是在世間自在無礙的點化活動，三昧則是遊戲的基礎，以貞定遊戲，不使之汨濫，二者不能截然分開，必須結合在一起，才是整全的禪實踐的表現。¹⁴

中國僧侶代有以佯狂之姿行化於世者，南朝時期就出現過像杯渡、寶誌之流，乍愚乍智，居止無定，飲酒食肉，卻時而顯露神蹟。¹⁵杯渡一出現便能以杯渡水，甚且分身多處，去來無

¹¹ 參見《維摩詰所說經·文殊師利問疾品第五》，《大正藏》冊 14，頁 544 上。

¹² 參見柳田聖山著、毛丹青譯，《禪與中國》（北京：三聯書店，1988 年），頁 15。龔雋，〈尊戒與慢戒——略論禪風中的「遊戲三昧」與內外法度〉，《禪史鉤沈——以問題為中心的思想史論述》，頁 74。

¹³ 《大正藏》冊 48，頁 358 下。

¹⁴ 參見氏著，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》，頁 164-5。

¹⁵ 杯渡的傳記，參見慧皎，《高僧傳》卷 10〈杯度〉，《大正藏》冊 50，頁 390 中。李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，2006 年），卷 90〈杯渡〉，頁 590。《高僧傳》記載寶誌識記預言，後皆效驗，京城士庶皆共事之。齊武帝謂其惑眾，將之收於建康，隔日，人見其入市，還檢獄中，寶誌猶在。可見他已能分身自在。寶誌的傳記，參見《高僧傳》卷 10〈釋寶誌〉，《大正藏》冊 50，頁 394 上；《太平廣記》卷 90〈釋寶誌〉，頁 594。《景德傳燈錄》卷

礙。而從寶誌求道歷程來看，他先是修習禪定一段時間之後，才突然轉變行徑。爲什麼他會有這種性格的轉變呢？從禪宗流傳的歷程來看，達摩禪法初傳之時，尙未獲得廣大迴響，甚且有不信者欲危害其性命。像慧可(487-593)原本即博通內外典，遇達摩之後，「從學六載，精究一乘，理事兼融，苦樂無滯，而解非方便，慧出神心。」可見他是經過一番苦修才悟道。其後本欲廣傳心要，卻屢有道恆禪師欲置之於死地，始悟「一音所演，欣怖交懷。」¹⁶從此懂得從容順俗。因此，慧可傳法僧璨後，囑其「宜處深山，未可行化。」¹⁷自己也隱跡行化於民間。¹⁸由於眾生心性難以捉摸，難信之法易於生謗，因此慧可傳法之後，無視於眾人異樣眼光，變易形象，混跡於市井、酒肆、屠門，靜待時機因緣。後代禪宗法系下的高僧，若非潛隱山林禪修，而混跡於民間，則往往採行佯狂瘋癲的姿態，與世浮沈，隨機以各種善巧方便度化眾生。

唐代以來，不同於傳統山林清修型的高僧群出，以佯狂遊戲的姿態混跡民間，打破世、出世間的空間隔礙。尤有進者，以佯狂遊戲的表演方式，呈現禪門全無倚傍、自性自度的創造精神。這種作法，與其說它是荒誕不經或玩世不恭，毋寧說是旨在拆解了程序化或公式化的系統法則，回到自性的解悟來。於是，

27，收錄「禪門達者雖不出世有名於時者十人」，包括寶誌禪師、善慧大士、泗州僧伽和尚、萬迴、豐干、寒山、拾得、布袋和尚等，皆是屬於佯狂神異的高僧。其中首位即寶誌禪師。他少出家止道林寺修習禪定，宋太始初，忽居止無定，飲食無時，髮長數寸，徒跣執錫，數日不食無飢容，時或歌吟，詞如讖記。（《大正藏》冊 51，頁 429 下）。

¹⁶ 以上兩段引文，引自道宣，《續高僧傳》卷 19〈釋僧可傳〉，《大正藏》冊 50，頁 550 上。

¹⁷ 道原，《景德傳燈錄》卷 3「第二十九祖慧可大師」，《大正藏》冊 51，頁 220 中。

¹⁸ 《祖堂集》卷 2〈第二十九祖慧可禪師傳〉：「（慧可）告璨曰：『吾往鄴都還債。』便去彼所，化導群生，得三十四年。或在城市，隨處任緣；或爲人所使，事畢卻還彼所。有智者每勸之曰：『和尚是高人，莫與他所使。』師云：『我自調心，非關他事。』」張華點校，《祖堂集》（鄭州：中州古籍，2001 年），頁 74。

在南宗禪法盛行的唐代，即出現更多修行之跡難測，應跡化俗之方異於常情的佯狂高僧，他們雖然有些傳承法系不甚明確，卻與南宗禪法強調自性覺悟的精神頗為吻合。而且，他們多具有一定程度的神異感通能力，行為模式與寶誌之流近似，可說是印度佛教神通施化與中國禪宗「游戲三昧」精神的融合。不過，佯狂禪僧所對抗的不是像中國隱士文化中的政治亂世，也不是個人才性不得發揮的不遇落拓，更近於對修行本質逐漸制式僵化的一種反動呼聲。

同樣屬於大乘佛教系統的西藏佛教傳統中，也有類似於佯狂禪僧的「瘋行者」存在，劉婉俐認為「瘋行者」更具有西方瘋狂論述中所沒有的神聖性和智慧面向，強調鮮活、不拘形式，以心性體驗而非知識（語言、理性）系統，包含傳統/創新兼容並蓄的特色。這和傅柯以西方文化傳統為基礎，認為瘋癲與理性對立，在理性/非理性的拉鋸中所產生的文化斷裂感是截然不同的。¹⁹瘋行者傳統的出現，代表對印度繁瑣性思維模式的顛覆，並往中道所做的導正。對照於中國僧侶所展現的佯狂神異行為，應該也是相應於所傳播地區的文化環境而產生的一種帶有與正規佛教僧院傳統背反的行為模式。

三、瘋癲、違戒與讖言：狂僧垂跡行化的形象特質

唐代狂僧的形象具有濃厚的表演性質和高度的相似性行事準則，予人神秘難測的印象。然而，直接面對這些癲狂聖僧的信徒，卻很難識其真面目，多數是經後設反省後，才會發現不同狂僧的行為之間可以相互註解。

佯狂高僧最明顯的特質是癡傻瘋癲。就佛教看來，這是一

¹⁹ 劉婉俐，〈神聖與瘋狂：藏傳佛教的「瘋行者」傳統 vs. 傅柯瘋狂病史的權力論述〉，頁 160。

種無法掌握或理解心性本質的無明相狀，然而，有道高僧卻以癡傻瘋癲、滑稽突梯之行，作為掩蔽自己道行的手段。例如《宋高僧傳》中描寫布袋和尚的形象：

釋契此者，不詳氏族，或云四明人也。形裁臞瘦，蹙頰蟠腹，言語無恒，寢臥隨處。常以杖荷布囊入鄜肆，見物則乞，至于醯醬魚菹，纔接入口，分少許入囊，號為長汀子布袋師也。曾於雪中臥而身上無雪，人以此奇之。有偈云：「彌勒真彌勒，時人皆不識」等句。人言慈氏垂跡也。²⁰

他形質委鈍，蹙眉大肚，語無倫次，居無定所，因臥雪無沾而人異之。又如神鼎「狂狷而純直，髮垂眉際。」²¹萬迴幼時白癡不語，「見貧賤不加其慢，富貴不足其恭。東西狂走，終日不息。或笑或哭，略無定容，口角恒滴涎沫，人皆異之。」²²當然，若是全然的瘋癲，乃至周圍的人毫無懷疑其為瘋子，那麼，這樣的瘋癲表演其實是失敗的，必得在其瘋癲的表象中，似有若無地滲透一點智者或神異的訊息，才能扣擊當機者的覺知，從懷疑中體悟狂僧內在的聖者品質。

天台三聖封干、寒山和拾得，可謂唐代狂僧的典型人物，三人同居國清寺。封干剪髮齊眉，樂獨舂穀，能乘虎入寺，言事多中。寒山子與拾得多於寺中執爨，兩人的對話，他人無從理解。《宋高僧傳》描述寒山子的外在形象：

寒山子者，世謂為貧子風狂之士，弗可恒度推之。隱天台始豐縣西七十里，號為寒暗二巖。每於寒巖幽窟中居之，以為定止。時來國清寺有拾得者，寺僧令知食堂。恒時收

²⁰ 范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1993年），卷21〈唐明州奉化縣契此傳〉，頁552。《景德傳燈錄》卷27亦有傳，內容近似。

²¹ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷29〈唐京兆神鼎傳〉，頁720。

²² 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷18〈唐虢州閿鄉萬迴傳〉，頁454。

拾眾僧殘食菜滓，斷巨竹為筒，投藏于內，若寒山子來，即負而去。或廊下徐行，或時叫噪凌人，或望空曼罵。寺僧不耐，以杖逼逐，翻身撫掌，呵呵徐退。然其布襦零落，面貌枯瘁，以樺皮為冠，曳大木屐。或發辭氣，宛有所歸，歸于佛理。

拾得形象則瘋狂中又多讖言：

（拾得）於寺莊牧牛，歌詠呼天。當其寺僧布薩時，拾得驅牛至僧集堂前，倚門撫掌大笑曰：「悠悠者聚頭。」時持律首座咄曰：「風人，何以喧礙說戒？」拾得曰：「我不放牛也，此群牛者多是此寺知僧事人也。」拾得各呼亡僧法號，牛各應聲而過，舉眾錯愕，咸思改往修來，感菩薩垂跡度脫。²³

寒山子世謂之「貧子風狂之士」，其喜怒行止全無定法，然寫於林葉的詩，卻都闡合佛理。²⁴拾得藉由呼牛之前身法名，眾人乃悟其為垂跡度化之聖僧而有所警悟。最後，寒、拾二人因閭丘至寒巖謁拜，遂相攜縮入石穴，杳然無蹤。

由上諸例證可見，佯狂僧侶的形象具有兩面性，一面是癡狂瘋傻，另一面或密行不輟，或料事如神，或時出警語。這便關連到證果之人，如何迴入世俗裡生活，以及如何指點眾生解脫之徑的問題；或者，因為不合適以相同的模式去度化根基差異的眾生，因此癡傻以對，可說是一種有所不為的表象。此中顯示見道者與凡夫之間理解溝通的差異和困難，或許也因為這

²³ 以上兩段引文，引自范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 19〈唐天台山封干傳〉，附傳寒山子、拾得，頁 483。

²⁴ 例如〈時人〉詩云：「時人見寒山，各謂是風顛。貌不起人目，身唯布裘纏。我語他不曾，他語我不言。為報往來者，請來向寒山。」引自《寒山子詩集》（四部叢刊本，冊 31，臺北：臺灣商務印書館，1965 年），頁 18。

種歧異的難以克服，只好使用瘋狂的語言和行爲來與一般人交通。

其次，佯狂高僧往往展現其對戒儀的蔑視。戒律是世尊根據弟子修行規範的需要而逐漸制訂的，其根本精神在於輔助學法者在戒律的基礎上，由定發慧，終期達到解脫。原始的戒律是在印度文化背景之下形成的，當佛教隨時間推移而傳播到不同地域方俗時，往往必須面對針對印度文化所制訂的戒律與佛教傳播當地社會風俗差異的衝突，溝通這種抵觸心理的方法便是隨順方俗而加以調整。事實上，佛陀制戒時，便已主張戒律應因時、因地制宜。²⁵狂僧往往遊走於戒律邊緣，完全違背中國佛教僧侶的生活軌範。但是，若僅僅破戒犯齋，只是個人行爲，無法傳達任何制衡戒律權威的效用，必須在違犯戒律的同時，顯露其證悟工夫，或者施用神異，方能使後學對戒律的存在作用產生衝擊和反省。例如鵝鳩和尚日食二鵝鳩，雙鳩自其口中吐出而能行。²⁶法照性格「立行多輕率，遊方不恆。」煮彘肉夾胡餅吃而旁若無人，毫無慚恥心，有詬罵欲毆打者，一皆不應。然以誦《金剛經》故，一室通明，異香充滿。²⁷這都是一邊違戒，一邊修行無礙的表演。唐貞元中，有一廣陵大師不但形質寢陋，又好飲酒食肉，即使盛暑也穿著一件厚重而且滿是蚤蝨的布裘。狂性大發時，還會殺狗宰豬，聚惡少鬥毆，甚至剽奪市人錢帛！這形象簡直比地皮流氓還不如，所以廣陵人甚惡之。有佛門耆僧誡之云：

汝胡不謹守戒法，奈何食酒肉、屠犬豕，彊抄市人錢物，

²⁵ 《五分律》卷 22：「雖是我所制，而於餘方不以爲清淨者，皆不應行；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得行。」（《大正藏》冊 22，頁 153 上）。

²⁶ 范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷 21〈唐代州北臺山隱峰傳〉附傳鵝鳩和尚，頁 549。亦見於李昉等編，《太平廣記》卷 96〈鵝鳩和尚〉，頁 644。

²⁷ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 25〈唐陝府法照傳〉，頁 636。

又與無賴子弟鬪競，不律儀甚，豈是僧人本事耶？一旦眾所不容，執見官吏，按法治之，何處逃隱？且深累佛法！

這番話說得語重心長，僧侶一旦穿著一身袈裟，其存在便是佛法住世的代表，而非僅僅作為個人的存在。結果，廣陵怒對斥責他的老僧云：

蠅蚋徒嗜腥羶，爾安知鴻鵠之志乎？然則我道非爾所知也？且我清中混外者，豈同爾齷齪無大度乎？²⁸

廣陵以蠅蚋之喻貶低拘守戒律者，自言其內清外混，非凡庸之輩所能理解。隔日於坐席上眉間大放神光，一室晃耀，觀者爭相禮拜、懺悔。又隔一日，當眾人恭謁大師時，發現他已然禪定坐化。其戲劇化地短暫透露神蹟，旋即入滅，留給後人無限的追悔空間。問題是他既是修證有得的人，為什麼要表現出全然對反的行止呢？或許他違背律儀，是為了破除人們對高僧形象的崇拜仰望，同時挑戰僧院所建立的權威與秩序。其不合戒法，刻意地驚世駭俗的舉措，實是對僧院表面拘守戒律，實則忘失戒學本質意義的一種警誡。

又如亡名上座嗜酒食肉，言行無常，不合律儀，學人也爭相模仿，於是他集眾於荒塚間大啖腐屍，眾人驚懼而走，上座大叫：「汝等能餒此肉，方可餒他肉。」大眾從此警悟，化成精苦。所以，贊寧系曰：

上座始則爾之教矣，後則民胥效矣。曾不知果證之人，逆化於物，終作佛事，用警未萌。故若歸其實，乃對法論中諸大威德菩薩示現食力住故也。如有妄云得果，此例而行，

²⁸ 以上兩段引文，引自范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 19〈唐揚州孝感寺廣陵大師傳〉，頁 490。亦見於李昉等編，《太平廣記》卷 97〈廣陵大師〉，頁 646-7。

則如何野干鳴，擬學師子吼者乎？²⁹

亡名僧奇蹤異跡不少，施為雖不合律儀，卻有化物警策的用心，對照於凡夫僧往往僅能看到事情的表象，毫無抉擇智慧便一意模仿，學他啖肉佯狂而妄言自在無礙，不受戒法拘牽。或許，他的示現正是爲了對治唐代佛教禪風鼎盛，祖師以呵佛罵祖爲佛事，下劣根器者則學得禪師表面不讀經教、不拘律法，唯求頓悟的主張，在眾人酣於禪機峻切的風氣中，已嗅聞到禪門走向偏峰發展的危機，而以身教給予喝斥點醒。

從上諸例，可見狂僧多示現極端破壞戒儀的處世方式，從正面來看，對於主體心性的全然肯定，有助於學子往戒律的深層意義反思，把握佛教心地工夫的正行。從反面來看，其以極端手段蔑視戒法，所能獲得的反應恐怕不易掌握。一方面可能爲持法者所不容，而更嚴於戒律的規範；另一方面可能爲無法持戒者所利用，而作爲其破戒違犯的仿效對象，從而使佛教戒儀凌夷。

讖記預言亦是狂僧展現其預見因果本末的神通智慧之手段。預言未來是庶民社會信靠的一種心靈寄託，巫師、方士透過讖言預示未來的命運發展，在民間具有相當的影響力。佛教認爲只要禪定能力達到四禪以上，自然能有宿命通，可以逆料來事，所以有神通變化能力的狂僧，對事件因緣本末發展能有更細微的掌握，其讖記往往準確無比。例如萬迴「不好華侈，尤少言語。言必讖記，事過乃知。」他十歲就已展現一日去來萬里的神跡，因其出言必有故，武后甚至迎入內道場供奉，朝中大臣名士爭相恭問吉凶。他能預知韋后和安樂公主之誅、玄宗得位、祿山之反、睿宗繼位等國事，因此，人多觀其舉止，

²⁹ 以上兩段引文，引自范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 21〈唐興元府梁山寺上座亡名傳〉，頁 550。

以知禍福。玄奘法師曾參訪天竺石藏寺，見一空房，因問此中大德何在？人告之曰：「此僧緣闕法事，罰在東方，國名震旦，地號閩鄉，于茲萬迴矣。」因此，他返國後即求見萬迴，萬迴竟請其母預為準備蔬食款待，並向玄奘詢問西域之事。³⁰

和和僧「狂而不亂，愚而有知，罔測其由，發言多中，時號為聖。」³¹明瓚因為「性懶而食殘」，所以又號懶殘。³²他白天為寺役，夜晚則與群牛共住，二十年而無倦容。李泌寄宿寺中，潛察懶殘所為，聞其中宵梵唄之聲響徹山谷，而謂：「經音悽愴而後喜悅，必謫墮之人時將去矣！」明瓚即告之：「慎勿多言，領取十年宰相。」後懶殘因展現神力，移動巨石，開通山路，眾僧乃至太守奉如神明，因而即懷去意，寺外忽而虎豹成群，懶殘欲持荆梃以驅之，結果一出寺門，即被虎銜之而去。從此虎豹絕蹤，而李氏果如所言居於相位十年。³³所以，能準確逆料來事，成為分判狂僧真瘋假傻的憑藉，也是其向世人透露內在修證消息的線索。其遊走於市井之間，被摒除於僧院之外，只能運用讖記警示來引起有緣者注意。當然，狂僧的預言通常不會直接表達，而須透過一種隱晦曲折的暗示來呈現，必待事態進展得到印證方知為非常之人。

歸納起來，佯狂高僧的形象特質，約有如下特點：一者，忽愚忽智，能自在表演神通；二者，飲酒吃肉，突破戒律的拘禁；三者，言默不定，每言必中。這些佯狂高僧所展現的神通能力，顯見其應是達到某種證量，修行生活已完全脫離印度佛教的矩度，並展現其對傳統修行體制的反制。他們的神異能力

³⁰ 以上兩段引文，引自范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 18〈唐虢州閩鄉萬迴傳〉，頁 454。亦見於李昉等編，《太平廣記》卷 92〈萬迴〉，頁 606-7。

³¹ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 19〈唐京師大安國寺和和傳〉，頁 490。

³² 李昉等編，《太平廣記》卷 96〈懶殘〉，頁 640。

³³ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 19〈唐南嶽山明瓚傳〉，頁 491。此即「懶殘煨芋」故事的原型。

從何而來？若是天生而有，就是再來人；若否，則其內在或佯狂之前應有更精勤的苦修過程，只是缺乏其修行歷程的史料記載。因為無跡可循，可確有神通能力，像普化和尚就被禪宗系譜列於「散聖」，而非正員。³⁴這種分判本身，即透露就佛教解脫道的修行次第而言，此種行徑並非修行常道的訊息。因此，我們不免會起疑，佛教的苦修斷愛，到了中國文化中，如何融色空於一？如何以方便即智慧？這是一條險路，華人也許不耐煩印度式繁瑣綿密的修行階漸，而更具自信的創造力，擅長掌握義理後自創門徑。如何看待這樣的示現，仍算在佛教修行正軌之中而未偏於他道呢？誠如贊寧所言：「曾不知果證之人，逆化於物，終作佛事，用警未萌。」³⁵「如有妄云得果，此例而行，則如何野干鳴擬學獅子吼者乎？」³⁵

佯狂僧侶由表面的瘋癲破戒，到內在的定慧等持所展現的預言神通，以似傻非傻、似瘋非瘋的樣貌混跡人世，以超乎常理的生活模式示現神蹟。他們奇特的言行，顛覆世俗對於高僧形象的既定看法，以各種遊戲神通超越固定的時、空、身體的區隔和疆界，突破理性思維世界的理解模式，展現心靈高度自由的任運變化，打破人們對於高僧的期待與依賴，這也許可以視為另一種破除偶像崇拜的方式。

四、以幻離幻：狂僧的遊戲神通與空性的展演

遊戲神通的展演是一種較為個人化的行爲，除了外在瘋癲不經的行徑，本質意義的基礎，才是發動其佯狂外相的內在動力；也就是佯狂只是一種手段，其背後有更深刻的思想內涵和存在作用值得深思。姑且不論可能存在無修無證僅僅處於東施效

³⁴ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 20〈唐真定府普化傳〉，頁 510。

³⁵ 以上兩段引文，引自范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 21〈唐興元府梁山寺上座亡名傳〉「系曰」，頁 550。

鬻式的表面張狂一類人物，以真正達到「游戲三昧」而能自在施用的佯狂高僧為依準，來討論其「狂」何以為「佯」的運作基礎。

游戲是一種從日常真實跳入另一個短暫的，但完全由自己自由意志主宰的活動，可以說帶有某種假裝而又充分投入，甚至能暫時忘卻其偽裝的行為，我們從兒童的游戲最能夠明顯地理解這種情形。兒童都清楚他是在「玩」、在「演」，但是在游戲過程中又能全然入神地扮演他在游戲中的角色，也就是游戲者本身具有能自由出入於所游之戲的本能。³⁶狂僧的游戲，也是在專一凝定、自在點化中進行，絕不是任意散亂、中心無主。也就是僧侶佯狂從覺知層面而言，其內在清醒，絕不是真瘋；但又能完全融入游戲情境當中逢場作戲。

在《華嚴經》、《大般若經》、《維摩詰經》中多次出現諸佛菩薩於諸神通，出入施化，無礙自在，而為游戲。因為心無定執，乃能任運地示現種種游戲神通境界。³⁷以《華嚴經》卷八十〈入法界品〉為例，善財童子因見聞普賢菩薩無量不可思議游戲神通，即得十種智波羅蜜。³⁸所以，當我們檢視從慧皎、道宣到贊寧所撰高僧傳中收錄高僧的共通傾向和特質，就會發現雖然僧傳類分十科，但「神異」或「感通」的事蹟，卻散見於每一科，也就是整本高僧傳幾乎多數高僧的生平敘述中，或多或少都有特殊神異的能力或事蹟，這是高僧共有的特質，並不限於神異或感通篇，只是緣於其對佛教的貢獻不同而被歸於不同科中，否

³⁶ 荷·胡伊青加著、成窮譯，《人：游戲者——對文化中游戲因素的研究》，頁10-12。這與文藝心理學所說的移情作用有點類似，因極其專注地投入情境中，而忘卻物、我的分別。朱光潛，《文藝心理學》（臺南：大夏，1988年），頁204-7。

³⁷ 《佛光大辭典》（高雄：佛光，1989年），頁5619，「游戲神通」條云：佛菩薩藉神通力，以度化眾生而自娛之謂。戲，意謂自在、無礙，含遊化、遊行之意。《大智度論》卷7：「戲名自在，如師子在鹿中自在無畏，故名為戲。」（《大正藏》冊25，頁110下）蓋佛菩薩於神通中歷涉為遊，出入無礙，如戲相似，故稱為戲。其如外道、二乘亦有通力，然其神通即有礙，不稱遊戲。

³⁸ 參見《大正藏》冊10，頁441上。

則僧傳的分科幾乎可以拿掉，而改成神異高僧傳了。可見，面對世俗社會對修行人的看法和期待，高僧的行為準則很難排除神通的運用。問題就在於這些高僧的超能力從何而得？從佛教的觀點來看，神通本身是按照戒定慧的修行次第，在深度禪定的狀態下自然開發的一種能力，這並不是領受自外在任何非自然的力量，從而得到的一種能力；也就是神通不是被賦予的，而是眾生內在本然具有的能力，只是一般人長期處於散亂無明當中，使這種能力無法被開發出來。若能透過禪定訓練，隨著證入的程度，自然伴隨不同層級的神異感通能力的發用；然而，這完全不是佛教修行的目的。

佛陀的教示不重視世間五通，而強調趨於解脫才有的漏盡通。因此佛陀在制戒時，即特別強調除非在以智慧為引導的前提下，否則不准許弟子輕易顯現神通。大乘經典中諸多菩薩為救度眾生，而運用各種智慧善巧，顯現種種不可思議的神通變化，這原是其實踐利他精神的一種方便。只因佛經中對諸佛、菩薩、羅漢等神通奇蹟的生動描述，使得這些佛菩薩的形象逐漸成為眾生心靈依怙的對象而趨於他力信仰。慧皎《高僧傳·習禪篇》「論曰」：「禪用為顯，屬在神通。」³⁹適足以點出「禪定」與「神通」二者的關係。又說：「四等六通，由禪而起；八除十入，藉定方成。故知禪定為用大矣哉！」⁴⁰所以，神通能力來自修行者禪定之功的自然發用，差別只在外顯與否，也就是神通能力是具證量高僧的一種基本特質。⁴¹高僧神通感應的事蹟，可說是僧傳中最具戲劇性的情節，特別能夠引發讀者的信仰共鳴，但是，同樣的也可能引導讀者對神通產生幻想和追求，因

³⁹ 《大正藏》冊 50，頁 395 上。

⁴⁰ 《大正藏》冊 50，頁 400 中。

⁴¹ 那些未有神通事蹟記錄的高僧，未必沒有神異經驗，很可能限於篇幅，或者為呼應高僧所歸類的科別，在擇要記錄的原則下，只好略去不錄。

此，慧皎在神異篇末「論曰」特別強調神通是「權」法施用，非佛法的究竟。⁴²

若以信解行證的修行歷程而言，神異感通是「果證也。」⁴³贊寧云：

動經生劫，依正法而修致，自然顯無漏果位中之運用也。知此怪正怪也。在人情則謂之怪，在諸聖則謂之通。感而遂通，故目篇也。故智論云：「以禪定力，服智慧藥。」⁴⁴得其力已，遂化眾生。⁴⁵

神異感通來自依正法修行，斷除煩惱，證得無漏果位後，任運而有的能力，雖然超出人情理解的範圍之外，卻異於神鬼之怪。難陀即是一個典型的例證。

釋難陀者，華言喜也。未詳種姓何國人乎。其為人也，詭異不倫，恭慢無定。當建中年中，無何至于岷蜀，時張魏公延賞之任成都，喜自言我得如幻三昧，嘗入水不濡，投火無灼，能變金石，化現無窮。初入蜀，與三少尼俱行，或大醉狂歌，或聚眾說法，戍將深惡之，亟令擒捉。喜被捉隨至，乃曰：「貧道寄跡僧門，別有藥術。」因指三尼曰：「此皆妙於歌舞。」戍將乃重之，遂留連為置酒肉夜宴，與之飲唱。乃假襦袴巾櫛，三尼各施粉黛，並皆列坐，含睇調笑，逸態絕世。飲欲半酣，喜謂尼曰：「可為押衙蹋舞乎？」因徐進對舞，曳練迴雪，迅起摩趺，伎又絕倫。良

⁴² 《高僧傳·神異篇》「論曰」：「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。然前傳所紀，其詳莫究。或由法身應感，或是遁仙高逸，但使一介兼人，又便足矣。」（《大正藏》冊 50，頁 395 上）。

⁴³ 范祥雍點校，《宋高僧傳·感通篇》「論曰」，頁 578。

⁴⁴ 引自《大智度論》卷 17，《大正藏》冊 25，頁 180 中。

⁴⁵ 范祥雍點校，《宋高僧傳·感通篇》「論曰」，頁 578。

久，曲終而舞不已，喜乃咄曰：「婦女風邪？」喜忽起，取戍將刀，眾謂酒狂，坐者悉皆驚走。遂斫三尼頭，皆踣於地，血及數丈。戍將大驚，呼左右縛喜。喜笑曰：「無草草也。」徐舉三尼，乃筇竹杖也，血乃向來所飲之酒耳。⁴⁶

這個故事同時見於《酉陽雜俎》和《太平廣記》⁴⁷，而且此三文本故事情節相當一致，僅敘述詳略和修辭上略有差異，而這修辭上的小差異並不致影響詮釋意義。文中並無對難陀的修行法門和修道歷程加以著墨，而是直接展現其游戲神通的表演。根據上文描述，難陀為人詭異不倫，恭慢無定，自言已得「如幻三昧」，所以入水不濡，投火無灼，能變金石，化現無窮。他帶著三名妙齡女尼入蜀，或大醉狂歌，或聚眾說法，因而為當地戍將所惡。難陀乃以酒肉夜宴戍將，並命三尼粉黛歌舞來助興，此三尼含睇調笑，可謂逸態絕世。這種世俗世界中的聲色縱情，若是俗人並不為過，然而主角換成僧尼，不但犯了佛門酒、肉和色戒，從世俗者眼光看來，也是一件違俗而令人震驚的事。這齣荒唐鬧劇，就在參與的眾人酒酣耳熱十分投入，而讀者反感情緒已然被這荒腔走板的鬧劇推至情緒臨界點之際，但見難陀舉刀立斷三尼頭，血及數丈。所有的情色至此戛然而止，只剩下鮮血淋漓的皮囊。眾人震驚之餘，方知這三尼頭原來是筇竹杖，而血乃剛才所飲之酒耳。至此，這個游戲「演完」了。眼前這一場虛驚，原來是如幻之影。在場的人，包括讀者，不禁驚疑，剛才那一幕到底是真？是幻？難陀用這種戲劇化，超乎常情的激烈手段，上演一齣超越色空有無界線的戲碼，多麼驚心動魄！其氣魄豈是理性邏輯可推。甚至還使人斷其頭，復取頭安之，當作游戲表演。

⁴⁶ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 20〈唐西域難陀傳〉，頁 512。

⁴⁷ 唐·段成式，《酉陽雜俎》（北京：中華書局，1985 年），卷 5，頁 42。李昉等編，《太平廣記》卷 285〈梵僧難陀〉，頁 2275。

難陀的神通變化，來自他已證得「如幻三昧」⁴⁸，對此贊寧於難陀傳末「系曰」：

難陀之狀跡，為邪正邪？而自言得如幻三昧，與無厭足王同。⁴⁹此三昧者，即諸佛之大定也。唯如幻見如幻，不可以言論分境界矣。四神通有如幻通，能轉變外事。故難陀警覺庸蜀之人，多尚鬼道神仙。非此三昧，不足以化難化之俗也。⁵⁰

證得「如幻三昧」，能了達一切諸法如幻，從而自在任運地於現象界做種種如幻變化以度化有情。因為蜀地崇尚鬼神，所以，難陀透過對世俗男女歌舞調笑的戲仿，幻變出三名妙齡女尼，使其模仿世間情色的演出，「非此三昧，不足以化難化之俗也。」蓋五陰身心皆是緣起法，緣起法本質為空，其所傳達的空觀智慧，就在整個情境展演當下不言自明了。

在《大方廣圓覺修多羅了義經》中，世尊教導普賢菩薩如何為諸眾生「修習菩薩如幻三昧方便，漸次令諸眾生得離諸幻」⁵¹的方法。在《大智度論》卷五十亦提到證得「如幻三昧」的功德：

入如幻三昧者，如幻人一處住，所作幻事遍滿世界，所謂四種兵眾、宮殿、城郭、飲食、歌舞、殺活、憂苦等。菩

⁴⁸ 《佛光大辭典》「如幻三昧」條云：指通達一切諸法如幻之理的三昧，亦指變現種種如幻之事的三昧。此三昧如幻師之變現男女、兵眾等，皆能如意而無所拘礙。菩薩即住於此三昧中，雖以如幻三昧之變化無礙廣度眾生，亦了知一切諸法如幻之理，故菩薩不執著度化眾生之相而化用自在。（頁 2345）。

⁴⁹ 無厭足王是善才童子參訪的五十三位善知識之一，他證得菩薩如幻解脫法門，幻化種種造惡眾生所受的惡果，令其國中造惡眾生見此惡果之苦而心生厭離，並能捨諸惡事，發菩提心，行菩薩道。參見《華嚴經》卷 66，《大正藏》冊 10，頁 355 中。

⁵⁰ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 20〈唐西域難陀傳〉「系曰」，頁 513。

⁵¹ 引自《大正藏》冊 17，頁 914 上。

薩亦如是，住是三昧中，能於十方世界變化遍滿其中。⁵²

所以，證得如幻三昧，則能自在無礙地於現象界做諸變幻，作為化導眾生的方便。這與西方文化藉由瘋癲而與超我聖靈接通截然不同，西方的瘋癲狀態中，天啓的神性靈覺是一種突發的、被選擇的聖靈示現的器皿，則癲狂的人本身是受聖靈控制不能自主的，這也使得瘋癲充滿神秘難解的色彩。中國狂僧正好與之相反，他們是內在既有本然的智慧，自覺地用癲狂的方式來與世俗世界交流，其神異也不是得處在癲狂狀態才能與聖靈交通而獲得啓示或靈感，而是其內在定慧的自然發用，所以其瘋癲是一種自主性的抉擇，非必如此不可，完全可以按主體自覺和當下所處環境因緣而隨機施用。

又如僧伽大師的行為模式，無非行為乖張、外貌癡傻、衣著不整，他頂門有一穴，日則以棉絮塞之，夜則去絮，煙氣滿室，香味芬馥。⁵³他能預知災禍，先觀因果本末，後以奇特的方法治療各種疑難雜症：

或以柳枝拂者，或令洗石師子而瘳，或擲水瓶，或令謝過。驗非虛設，功不唐捐。卻彼身災，則求馬也；警其風厄，則索扇歟。或認盜夫之錢，或咋黑繩之頸，或尋羅漢之井，或悟裴氏之溺，或預知大雪，或救旱飛雨，神變無方，測非恆度。⁵⁴

僧伽能變現十一面觀音之形，萬迴師指其乃觀音菩薩的化身。滅度之後，仍時時化現解救各種災厄，對於信徒而言，即是其

⁵² 引自《大正藏》冊 25，頁 418 中。

⁵³ 李昉等編，《太平廣記》卷 96〈僧伽大師〉，頁 638。

⁵⁴ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 18〈唐泗州普光王寺僧伽傳〉，頁 448。

成道的明證。⁵⁵

元曉「發言狂悖，示跡乖疏，同居士入酒肆倡家，若誌公持金刀鐵錫，或製疏以講雜華，或撫琴以樂祠宇，或閭閻寓宿，或山水坐禪，任意隨機，都無定檢。」他化跡不恆，「或擲盤而救眾，或噴水而撲焚，或數處現形，或六方告滅。」⁵⁶

智廣善以摑打治病，「凡百病者造之，則以片竹爲杖，指其痛端，或一撲之，無不立愈。至有癩者則起，跛者則奔，其他小疾，何足言哉！」其後益加神驗，「或遇病者，一摑一叱皆起。或令燒紙緝，掇散飲食。或遇甚痛腦者，搥紙蘸水，貼之亦差。」⁵⁷以上這些治病過程，就像一種公開的神蹟表演，爲眾生打開另一扇認識實相的大門，如果參與者沒有深刻的信心，便不可能接受。故贊寧云：「菩薩作用，隨類化身。以神通爲遊戲耳，於遊戲而利益世主焉。」⁵⁸

神鼎外表狂狷，內在純直，髮垂眉際，一副似僧非僧的形象，他常在長安市中乞食，每得食，就而食之。如有施予蔽布、綺羅，他都毫無分別取捨地綴補爲衣。他曾在利貞法師講法時，當眾與之對辯：

（神鼎）問貞師曰：「萬物定否？」貞曰：「定。」鼎曰：「闍梨言若定，何因高岸為谷，深谷為陵，有死即生，有生即死，萬物相糾，六道輪迴，何得為定耶？」貞曰：「萬物不

⁵⁵ 僧伽信仰經由傳記流通，從地方擴大流行於全國而更形普及。參考黃啓江，〈泗州大聖僧伽傳奇新論——宋代佛教居士與僧伽崇拜〉，《佛學研究中心學報》9期（2004年7月），頁177-220。

⁵⁶ 以上兩段引文，引自范祥雍點校，《宋高僧傳》卷4〈唐新羅國黃龍寺元曉傳〉，頁78。

⁵⁷ 以上兩段引文，引自范祥雍點校，《宋高僧傳》卷27〈唐雅州開元寺智廣傳〉，頁687。

⁵⁸ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷18〈隋洛州欽師傳〉「通曰」，頁447。

定。」鼎曰：「若不定，何不喚天為地，喚地為天，喚月為星，喚星為月，何得為不定？」貞無以應之。⁵⁹

神鼎佯狂於世，辯答如流，從萬物定或不定兩面詰問利貞法師，使利貞啞口無言，萬物定與不定，都落入現象界的兩端思維中，現象界既無本質的存在性，則現象界究竟是定或不定，其實是一個不存在的命題。從神鼎的詰難、舉證，可以看出他在狂狷背後，其實對於空性意義有深刻的掌握，所以，人謂其必為菩薩行位之人，神鼎隨即把世人對菩薩的外在印象加以顛覆：「菩薩得之不喜，失之不悲，打之不怒，罵之不嗔，此乃菩薩行也。鼎今乞得即喜，不得即悲，打之即怒，罵之即嗔。以此論之，去菩薩遠矣。」⁶⁰菩薩位階似乎象徵著修行已達毫無個人好惡喜怒的境界，而神鼎說自己恰恰相反，即生活一切境而產生瞋怨喜怒，贊寧則代神鼎作解云：「有喜怒非菩薩者，菩薩雖喜怒非喜怒，非菩薩而誰也？」⁶¹這顯示菩薩不是非人或超人，而完全視其情境之需來示現點化。

由於我人活在一個徹底「有」的世界，很難理解神通感應存在的可能，除了神蹟、恩典、異象，這些外加而「有」的想像之外，對於佛教主張當人體證生命本質的空性時，自然能夠打破實質的有，任運轉換物質空間的能量的說法，除了自證，或者採取相信或不相信之外，確實難以檢證。

大乘佛教將原始佛教「諸法無我」的概念加以延伸，從空的本質而言諸法無自性，就是因為一切自他諸法不是一個本然的、自存的實體，變動才有可能發生，人才有生死，時間才有生滅，宇宙才有成壞。我人慣性地生存在定執的相對世界中，並以此為正常，然而，有沒有可能這種執萬法為實體存在，容不下任何

⁵⁹ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 29〈唐京兆神鼎傳〉，頁 720。

⁶⁰ 李昉等編，《太平廣記》卷 97〈神鼎〉，頁 646。

⁶¹ 范祥雍點校，《宋高僧傳》卷 29〈唐京兆神鼎傳〉，頁 720。

非理性存在的定見本身，才是一種真實的謬見？也就是很可能執著於常態現狀為實有本身，才是最荒謬的瘋狂。而一個現證空性的智者，對於現象界的所見，可能與一般人有所不同，因而能以各種神異言行，自在遊戲於身體內外，打破時間空間的疆界，展現超越理性的認知面向。⁶²

證得空性者，即能自在轉化色空有無的存在，這時煩惱與菩提原是一體兩面，便能迴入如常的作務中，裝聾作癡而任運長養菩提。通過高度重視內在自性自度，則一切外在施為都只是作為引渡回歸自性的中介手段。騰騰和尚〈了元歌〉云：

修道道無可修，問法法無可問。迷人不了色空，悟者本無逆順。

八萬四千法門，至理不離方寸。識取自家城郭，莫謾尋他鄉郡。

不用廣學多聞，不要辯才聰俊。不知月之大小，不管歲之餘閏。

煩惱即是菩提，淨華生於泥糞。人來問我若為，不能共伊談論。

寅朝用粥充饑，齋時更餐一頓。今日任運騰騰，明日騰騰任運。

心中了了總知，且作佯癡縛鈍。⁶³

由於主體精神的能動性作主，所以能夠自然任運地隨所在因緣環境，以超越世俗常軌的言行舉措而施化。因此，其人往往展

⁶² 宗薩蔣揚欽哲仁波切在《近乎佛教徒》（臺北：簡周，2007年），第三章〈一切是空〉，一再地用密勒日巴如何能躲進犛牛角一事來說明空性。（頁96）。

⁶³ 〈南嶽懶瓚和尚歌〉：「饑來吃飯，困來即眠。愚人笑我，智乃知焉。不是癡鈍，本體如然。要去即去，要住即住。身披一破衲，腳著娘生襪。多言復多語，由來反相誤。若欲度眾生，無過且自度。」意義與前詩相當接近，可作為參照。以上二歌，引自《景德傳燈錄》卷30，《大正藏》冊51，頁461中。

現非凡的智慧，提供參與者深沈的反思空間。從萬法本質的空性來看，瘋癲也是眾生相中的一種，相對於正常性的概念，它並不是有一個堅實存在的獨立事實所能對應的相狀，而只不過是異於多數他者的一種形貌的展現。當然，遊戲神通的展現，是奠基於深厚的禪定三昧，若無此基礎，則只是徒有外表的佯狂光景，假禪悟之名而欺世流蕩而已。

綜之，這些唐代佯狂高僧的行爲多半帶有表演性質，在現象界中自己扮演瘋子的角色，藉由瘋子的眼光來顛覆現象世界，當群眾能理解其瘋時，便有可能超越現象界的拘限，那麼，所謂神通之與日用並非相對的，當神通如日用一般可以被理解接受，不再是一種神怪或者人們追求的奇異神變時，才能走向實相之道。這是因爲內在真理體悟的難以傳達，而採行一種較難以令常人接受的癲狂形貌來面世，以令有同樣根基或法緣的人，從其異俗的表演中獲得啓悟。

五、狂僧遊戲神通形象的文化精神

（一）創造性與幽默感

僧侶佯狂行爲，從正面來看，一方面表現出不合常理的舉措，以警悟學人在學法的過程中保持反省力；一方面使自己形跡不外露，以免無知凡夫徒增異心。他們的行徑，表面上與僧院中依循次第漸修的作法相反，跳脫固定的修行框架，實則內在有更細密嚴格的解證工夫，不是一般凡夫僧所堪任能解。其不合常規邏輯的舉措，帶領周遭的人或後世的讀者，將執現象世界爲實存的認知加以顛覆、點化，從而使吾人切身感受其身處相對世界的荒謬，看到聖者與凡夫看待既定世界的眼光的不同，從而重新理解常態世界。

那麼，狂僧爲何要選擇瘋癲的形象遊走於世間呢？對世俗觀

點和信徒思維而言，神異本身非常容易吸引信徒，但是眾生因為神異而接受佛教未必是好的發心，要救度眾生出離苦難，不得不使用神通時，如何施用而能不著跡且恰到好處則是一種智慧。透過瘋癲作為一種聖與俗溝通的中介橋樑，這時聖與俗二元對立自然不存在，或者完全融合於狂僧一身，其活動本身就是佛教二元對立消解的實踐者，加之隨機對於世俗人事的戲擬，更具有進一層警悟世俗的意味。

就精神自覺層面而言，若更本質地看待戒律的根源，重點仍不離自性的開顯。狂僧刻意違犯戒律，裝瘋賣傻，或許可以視為是一種對於以嚴格的戒律自期的僧侶的另類戲擬，帶有戲謔、調侃的性質，然而其背後卻有非常嚴肅深刻的意蘊。也就是狂僧並不是為違犯戒律而違犯戒律，其刻意違犯戒律，有其更深刻的用意的，或許是對個別修行人的警誡，或許是對整個教內看待戒律角度的反省，或許是對戒律本身的一種反諷式的「戲擬」。⁶⁴

其次，在狂僧身上，神異與癲狂的結合，充滿詼諧與睿智。他們以一種揚棄理性的特殊行動，來敲擊當機眾的心靈，所以瘋癲是非常人的、超越常態理性的，藉此將其超越現象界的靈覺加以轉化，產生更強烈的覺性共鳴。其癲與狂，只是表象，內在理地則難以測知，所以是「佯」狂而非真狂。若是真正的瘋癲，將與現實社會人群產生無法溝通的裂痕，但是，狂僧並非如此，他們的表演常常帶有相當的遊戲成份，站在旁觀者的立場，用戲謔、戲擬或嘲諷的形式，來針砭或點化他人。他們是屬於旁觀的智者，面對無明愚癡的眾生，基於菩薩不捨眾生苦的願力，而以狂者姿態示現化度，和沒有思考能力的真瘋子截然不同。

⁶⁴ 「戲擬」(Parody)，參見劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》(臺北：麥田，2005年)，頁229-231。

（二）異端色彩和叛逆精神

若從社會文化層面來看，狂僧帶有反傳統、反權威的性格特質，剝落嚴肅的教證模式，代之以逍遙任運、隨機應化、逢場作戲的態度來施化。⁶⁵這類人物在唐代群出，有其特殊的時代意義。癡狂本身就是對於既定的社會禮法，或者佛教內部戒律規範下，次第明確位階嚴正的寺院倫理的一種反動或顛覆，藉此行爲方式向佛教僧團共修系統的模式可能日漸固定或僵化的偏鋒提出警誡，以瓦解宗教生活教條式的理性運作日益僵化的趨向，使個體超越既定價值系統或認知系統之外，嘗試另一種進路的教化方式。所以，狂僧是以佯狂神異展現其反叛傳統的主體自覺，在主流佛教發展的法度上，具有強烈的異端色彩和叛逆精神。事實上，這些行徑或許可視爲他們超越理性疆界的一種策略，以及對佛教既有的權威和秩序的一種挑戰，即百姓日用之所需，作爲神通變化的場域。

細觀這些瘋癡僧侶的行爲模式和表現方式，往往具有相似性的發展歷程，從瘋癡、被誤解、展現神異到眾人崇拜。瘋癡成爲信徒理解神異現象的一個中介。然而，佯狂神異行爲模式一再出現之後，也將帶來另一種困擾，信徒對於神通可能因此產生錯誤的理解，而使佯狂僧侶的形象變得單一凝固，逐漸地被賦予某種神異性質。因此，當我們思考如何看待僧侶佯狂的同時，是否想過狂僧是以何種眼光來看待這個看似正常的世界？有沒有可能反而是我們蔽於僵化的眼光和觀念而扭曲他們，而他們才是真正能本然地看待事物實相的人？

⁶⁵ 反文化的現象，特別適用於解釋社會文化變遷加遽的轉型時期的文化現象。彌爾頓·英格（Yinger, J.Milton）著、高丙中等譯，《反文化：亂世的希望與危險》（臺北：桂冠文化，1995年），頁27。

六、結語

六朝以來即有零星的瘋癲神異高僧存在，到了唐代，跳脫傳統僧院體制，看似瘋狂而混跡人世的狂僧群出，藉由外在的癡傻瘋癲、飲酒食肉，配合隱微的識記徵驗，引發世人耳目，更進一步以種種遊戲神通內顯其證悟實質，外應有緣眾生的病徵，善巧行化於人間。實則狂僧垂跡行化，必須有三昧的定慧力做基礎，才能隨緣起用。其表面上佯狂而無視戒儀，卻又具有難測的神通變化，帶有對僧院日漸穩固的共修體制的顛覆和挑戰的意義，以瓦解宗教教條實行日久，可能淪為形式並日益僵化的危機。瘋癲、遊戲與神通的連結，凸顯其垂跡施化的方式充滿活潑創意和詼諧警策，有助於唐代主流宗派與個別行動之間的相互折衝，保持佛教的發展動力。在此，清醒與瘋狂或許不再是對立的概念，而能於世間做種種幻化，根本上是奠基於其內在定慧等持，對於萬法本質空性的證悟，才得以自在無礙地轉化物質時空。表面上看來，這似乎是修行法門的一種簡化的表現，退卻宗教儀式、苦行所能達至的對於染污的淨除，而朝向簡易普及的世俗意向發展。事實上，從另一個角度而言，其泯除聖俗的界線，並非向下俗化，相反地，反而是連日常舉心動念全盤提升到體證之道，這時宗教修持與內在心念更緊密結合，是更綿密艱難的一種門徑，全然之俗務即是全然之聖境。

其次，僧侶佯狂的現象，可視為是對佛教苦行修持的一種背反，從而傳達另外一種個別修行方式的需求的呼聲，也為集體共住的寺院文化，開闢一個走向自我獨一無二的啟悟之道的空間。對於主流寺院共修模式而言，是一種互補性的邊緣少數的存在，透過狂態逸格使修行者自我特質能完全展現，而不致被主流僧人形象所淹沒。或者，更進一步而言，甚且可以說它是對於傳統次第漸修共住模式，可能對個別修行者產生壓制或

失去個人修行活力的一種警策機制，挑戰過去的成佛之道的權威性，回歸到個人按其心性所走的獨一無二的成佛之道。

尤其唐代以來禪僧為求證悟，喝佛罵祖，佯狂不經的生活態度，由佛門的歧出逐漸演變成世俗對禪僧的印象，這樣的認知，歸結於南宋道濟(1150?-1209)的出現而成熟，「濟癲」從禪僧逐漸為小說、話本改造神化，瘋癲和尚神通濟世的形象遂深入於民間。⁶⁶中國社會之所以可以接受或容忍狂僧的存在，可能是由於他們示現神通，如同濟度眾生解除苦難的人間菩薩，對重實用性格的中國文化而言，因此能於戒律禮法之外，認同這類人的存在。

從狂僧被收入代表官方僧傳體系的《宋高僧傳》中，可說是對於這些在民間受到大眾崇拜或信仰的狂僧，給予正式的認可，強化其特異行為的合理性。這不是傳統藉由高僧具有道德的、模範的形象以激勵信徒的方式，而在於認可主流聖僧傳統之外，方便而另類的指引傳統的存在。同樣書寫狂僧，小說和僧傳的修辭系統，書寫策略有所不同，從筆記志怪到佛教僧傳，不同的書寫體製和創作意圖，對狂僧形象塑造的差異，所展現的狂僧形象聖化的發展歷程，將是筆者繼續深入考察的重點。以期能更貼近當時狂僧群出並被不同文本體製書寫下來的時代意義，同時能懂得欣賞或讚嘆他們的表演。

*感謝兩位匿名審查者惠賜修正意見，並提供相關補充資料，使筆者獲益良多，於此特申謝忱。

⁶⁶ 參見周純一，〈濟公形象之完成及其社會意義〉，《漢學研究》8卷1期（1990年6月），頁535-556。

附錄：《宋高僧傳》狂僧一覽表

序號	卷數	科別	傳主	頁數
1	4	義解	元曉	78
2	4	義解	附傳大安	78
3	12	習禪	惟靖	293
4	18	感通	河禿	444
5	18	感通	法喜	446
6	18	感通	檀特	443
7	18	感通	欽師	447
8	18	感通	萬迴	454
9	19	感通	附傳徐果師	479
10	19	感通	阿足	482
11	19	感通	封干	483
12	19	感通	附傳木貢師	483
13	19	感通	寒山子	483
14	19	感通	附傳捨得	483
15	19	感通	辛七師	489

16	19	感通	和和	490
17	19	感通	廣陵	490
18	19	感通	明瓚	491
19	20	感通	普化	510
20	20	感通	難陀	512
21	20	感通	普滿	523
22	20	感通	些些	524
23	20	感通	附傳食油師	524
24	20	感通	義師	525
25	20	感通	清觀	526
26	21	感通	常遇	542
27	21	感通	隱峰	547
28	21	感通	附傳鳩鳩和尚	547
29	21	感通	上座亡名	549
30	21	感通	契此	552
31	22	感通	懷濬	562
32	22	感通	狂僧	565

33	22	感通	附傳曹和尚	565
34	22	感通	師簡	568
35	22	感通	王羅漢	569
36	22	感通	點點師	570
37	23	遺身	束草師	590
38	23	遺身	師蘊	600
39	25	讀誦	法照	636
40	25	讀誦	附傳竇八郎	642
41	26	興福	代病師	669
42	27	興福	智廣	687
43	29	雜科聲德	智一	717
44	29	雜科聲德	神鼎	720
45	29	雜科聲德	泓師	721
46	29	雜科聲德	歡喜	727

(說明：所標頁碼為北京中華書局范祥雍點校本之頁碼。)

引用書目

一、原典

曹魏·何晏

2001 《論語集解》(臺北：新文豐，2001年)

姚秦·鳩摩羅什(譯)

1924a 《維摩詰所說經》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊14

1924b 《大智度論》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊25

劉宋·佛陀什、竺道生等(譯)

1924 《五分律》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊22

梁·釋慧皎

1924 《高僧傳》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊50

唐·釋寒山

1965 《寒山子詩集》(臺北：臺灣商務印書館，1965年)

唐·段成式

1985 《酉陽雜俎》(北京：中華書局，1985年)

唐·佛陀多羅(譯)

1924 《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊17

唐·實叉難陀(譯)

1924 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊10

唐·釋玄奘(譯)

1924 《瑜伽師地論》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊30

唐·釋道宣

1924 《續高僧傳》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 50

南唐·釋靜、釋筠（編）

2001 《祖堂集》（鄭州：中州古籍，2001年，張華點校本）

宋·釋道原

1924 《景德傳燈錄》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 51

宋·釋贊寧

1993 《宋高僧傳》（北京：中華書局，1993年，范祥雍點校本）

宋·朱熹

1984 《論語集注》（文淵閣四庫全書，臺北：臺灣商務，1984年），冊 197

宋·李昉等（編）

2006 《太平廣記》（北京：中華書局，2006年）

元·釋宗寶（編）

1924 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 48

二、專書

朱光潛 Zhu, Guangqian

1988 《文藝心理學》（台南：大夏，1988年）
Wen yi xin li xue (Tainan: Da Xia, 1988)

余英時 Yu, Ying-shih

1980 《中國知識階層史論·古代篇》（臺北：聯經，1980年）
Zhong guo zhi shi jie ceng shi lun (gu dai pian) (Taipei: Lian Jing, 1980)

呂澂 Lu, Cheng

- 1987 《印度佛學思想概論》(臺北：天華，1987年)
Yindu fo xue si xiang gai lun (Taipei: Tian Hua, 1987)

吳汝鈞 Wu, Ru-jun

- 1993 《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》(臺北：臺灣學生書局，1993年)
You xi san mei : chan di shi jian yu zhong ji guan huai
(Taipei: Taiwan Xue Sheng Shu Ju, 1993)

宗薩蔣揚欽哲 Khyentse, Dzongsar Jamyang

- 2007 《近乎佛教徒》，姚仁喜(譯)(臺北：商周，2007年)
Almost Buddhist, trans. by Yao, Ren-xi (Taipei: Shang Zhou, 2007)

黃敬家 Huang, Jing-jia

- 2008 《贊寧《宋高僧傳》敘事研究》(臺北：臺灣學生書局，2008年)
Zanning "Song Gao Seng Zhuan" xu shi yan jiu (Taipei: Taiwan Xue Sheng Shu Ju, 2008)

劉康 Liu, Kang

- 2005 《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》(臺北：麥田，2005年)
Dui hua de xuan sheng : baheting wen hua li lun shu ping (Taipei: Mai Tian, 2005)

龔雋 Gong, Jun

- 2006 《禪史鈎沈——以問題為中心的思想史論述》(上海：三聯書店，2006年)
Chan shi gou chen : yi wen ti wei zhong xin de si xiang shi lun shu (Beijing: San Lian Shu Dian, 2006)

中村元 Nakamura, Hajime

- 1989 《東方民族的思維方式》，陳俊輝(譯)(臺北：結構

群，1989年)

Dong fang min zu de si wei fang shi, trans. by Chen, Jun-hui (Taipei: Jie Gou Qun, 1989)

柳田聖山 Yanagida, Seizan

1988 《禪與中國》，毛丹青(譯)(北京：三聯書店，1988年)

Chan yu zhongguo, trans. by Mao, Danqing (Beijing: San Lian Shu Dian, 1998)

M.M. Bakhtin

1998 《巴赫金全集》，曉河等(譯)(石家莊：河北教育，1998年)

Ba he jin quan ji, trans. by Xiao, He (Shi Jia Zhuang : He Bei Jiao Yu, 1998)

Johan Huizinga

1998 《人：遊戲者——對文化中游戲因素的研究》，成窮(譯)(貴陽：貴州人民，1998年)

Ren: you xi zhe— dui wen hua zhong you xi yin su de yan jiu, trans. by Cheng, Qiong (Gui Yang : Gui Zhou Ren Min, 1998)

Foucault, Michel

1992 《瘋癲與文明：理性時代的瘋癲史》，劉北成等(譯)(臺北：桂冠，1992年)

Feng dian yu wen ming : li xing shi dai de feng dian shi, trans. by Liu, Bei-cheng etc. (Taipei: Gui Guan , 1992)

Yinger, J. Milton

1995 《反文化：亂世的希望與危險》，高丙中等(譯)(臺北：桂冠文化，1995年)

Countercultures : the Promise and the Peril of A World Turned Upside Down, trans. by Gao, Bingzhong (Taipei: Gui Guan , 1995)

Faure, Bernard

- 1991 *The Rhetoric of Immediacy—A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991)

Kieschnick, John

- 1997 *The eminent monk : Buddhist ideals in medieval Chinese hagiography* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997)

三、論文

毛文芳 Mao, Wen-fang

- 2001 〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》19卷2期（2001年12月），頁171-200
“Late Ming Dynasty’s ‘Wild Chan’,” *Chinese Studies*, 19:2(Dec. 2001), pp. 171-200

朱萍 Zhu, Ping

- 2005 〈中西古典文學中的瘋癲形象〉，《中國比較文學》2005年4期，頁124-152
“The Images of Madness in Chinese and Western Classic Literatures,” *Comparative Literature in China*, 4(2005), pp. 124-152

周純一

- 1990 〈濟公形象之完成其社會意義〉，《漢學研究》8卷1期（1990年6月），頁535-556
“Ji gong xing xiang zhi wan cheng ji qi she hui yi yi,” *Chinese Studies*, 8:1(June 1990), pp. 535-556

凌建侯 Ling, Jianhou

- 2007 〈從狂歡理論視角看瘋癲形象〉，《國外文學》2007年3期，頁105-112。

“The Literary Images of Madness from the Perspective of Carnival Theory,” *Foreign Literatures*, 3(2007), pp. 105-112

黃啓江 Huang, Chi-chiang

2004 〈泗州大聖僧伽傳奇新論——宋代佛教居士與僧伽崇拜〉，《佛學研究中心學報》9期（2004年7月），頁177-220

“Revisiting the Legend of Sengqie, The Great Sage of Sizhou—Lay Buddhists and the Cult of Sengqie during the Song Dynasty,” *Journal of the Center for Buddhist Studies*, 9(July 2004), pp. 177-220

劉婉俐

2004 〈神聖與瘋狂：藏傳佛教的「瘋行者」傳統 vs. 傅柯瘋狂病史的權力論述〉，《中外文學》32卷10期（2004年3月），頁145-171

“Divinity and Madness: The ‘Crazy Yogi’ Tradition of Tibetan Buddhism vs. Michel Foucault's Madness of Clinical History within Power Discourse,” *Chung-Wai Literary Monthly*, 32:10(Mar. 2004), pp. 145-171

船本和則 Funamoto, Kazunori

1983 〈梁唐高僧伝における神異と狂と禪〉，《フィロソフィア》冊71（1983年12月），頁141-156

“Ryou tou kousou den ni o ke ru shini to kyou to zen: kuang,” *philosophia*, 71(Dec. 1983), pp. 141-156

1980 〈風狂の思想：禪宗成立以前の狂觀〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要別冊·哲學、史學編》冊6（1980年3月），頁22-32

“The Thought of Fūkyou: the Sense of Kuang Before

the Formation of Zen Sect,” *Waseda Daigaku Daigakuin Bungaku Kenkyūka kiyo. Bessatsu. Tetsugaku shigaku hen*, 6(Mar. 1980), pp. 22-32

Robinson, James Burnell

1996 “The Lives of Indian Buddhist Saints: Biography, Hagiography and Myth,” in Jose Ingacio Cabezon and Roger R. Jackson (ed.), *Tibetan Literature: Studies in Genre* (New York : Snow Lion, 1996)

四、其他

釋慈怡（主編）

1989 《佛光大辭典》（第三版），高雄：佛光，1989年。
Fo guang da ci dian, Shi, Ci-yi (ed.)(Kaohsiung: Fo Guang, 1989, 3rd edition)

The Image and Meaning of the Mad Monks in Tang dynasty

Huang, Jing-jia *

Abstract

According to the “*Song Gaoseng zhuan*”, “*Taiping Guangji*” and “*Records of the Anomalies*,” there are many monks who have attained pramana yet presented themselves as lunatics. Apparently quite different from most “Eminent monks”, they neither practice Sila, Samadhi, and Prajna nor carefully cultivate their nutriment of blessedness. Without showing their supernatural abilities, people would have taken them as lunatics. These mad monks walk around the streets and eliminate people's pain by using their supernatural abilities, seeing this as a divine revelation of the power of Buddha. Why do they act this way? If they are not lunatics basically and taking madness as a device for delivering some message, then what is it aim to? By generalizing the features of these mad monks, this article aims to highlight the cultural phenomenon of the mad monks in Tang dynasty and their general attributes. Also examine the religious meanings of the madness performance of them by the following two perspectives: one is the core value of practise and realization of meditation in Buddhism, the other is the religious psychology. I believe if we could ascertain the core value of these madness performances, then we might be able to appreciate their performances

Keywords: Song Gaoseng Zhuan, Tai Ping Guang Ji, You Xi Shen Tong, Mad Monk, Tang Dynasty.

* Assistant Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Taitung University.