

# 佯狂、游戲與神通：唐代狂僧垂跡的行為模式 ——以《宋高僧傳》為例

黃敬家

台東大學華文系助理教授

## 一、前 言

佯狂、瘋癲的行為，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一種人格特質。以佛教修行人物社群為例，「高僧」在世俗的印象裡，可能是遠離塵世，道貌岸然，精進不懈，苦行求證的「慣性」形象，可是在唐代卻出現一群跳脫高僧既定的行為範式的僧人，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，在其展現神通能力之前，根本被視為瘋子。<sup>1</sup>前者被社會視為修行者的行為典範，成為衡量同類行道者的重要憑藉，從這樣的高僧標準看來，後者就成為邊緣化的異行份子了。

狂、瘋、顛等概念，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，而佯狂者的瘋癲背後，卻有明確的自覺意識作為其行徑的判斷基礎。因此，面對瘋癲人物，若僅僅從行為表象簡單地加以理解或評價，便很難看見其逸出常態文化價值之外所展現的更為自由或強烈的生命姿采。

佛教中，以解脫為目的的出世修行之道，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。本文主要以《宋高僧傳》中所見的「佯狂」僧侶為討論中心，意圖從文化現象的視角來探討僧侶瘋癲表演的存在意義。首先探索僧侶佯狂態度的歷史脈絡，其次，歸納狂僧具有什麼樣的行為特質？並就這些特質背後的文化意涵，乃至更深一層的佛教義理的角度所含攝的意義加以反省，找到一個看待狂僧的適當觀點。

---

<sup>1</sup> 根據筆者統計，《宋高僧傳》中有提及高僧佯狂性格或行徑的，約有四十多位，多集中於〈感通篇〉和〈習禪篇〉，他們多數屬於禪宗法系的僧人。

過去對於宗教人物的佯狂行爲的研究關注不多。近年有些關於藏傳佛教中瑜伽士的狂慧研究，其中最典型的八十四大成就者的修行歷程的討論不少。<sup>2</sup>關於中國僧侶的佯狂研究，僅有日本學者船本和則做過相關研究。<sup>3</sup>漢語學界吳汝鈞、龔雋討論「游戲三昧」時略爲觸及。<sup>4</sup>

本文分析對象爲「佯狂」僧侶群相，以歸納其行爲的共相，以及宗教現象的意義，而非單一佯狂僧侶個別性、差異性行爲。當然，詮釋必須立基於佛教解脫道的根本精神，才不致落入另一種無根狂言之中。

## 二、僧侶佯狂的歷史脈絡

佯狂瘋癲的行爲在佛典所記載的佛陀、阿羅漢弟子及諸大菩薩的行爲模式中都不曾見，比較近似的行動概念是「游戲」。印度文化性格較傾向於內在的、本質性的反省，<sup>5</sup>而佛教的根本思維基礎來自對生命是苦的體認，因此，

---

<sup>2</sup> 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，不易爲一般的信徒所了解。自十世紀起，密教成爲晚期印度大乘佛教發展的主流。呂澂：《印度佛學思想概論》（台北：天華出版社，1987年），頁251。此期的代表人物爲八十四大成就者，即是密乘修行成就者，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。詹姆士·柏諾·羅賓森認爲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"收錄於Tibetan Literature: Studies in Genre. Ed. By Jose Ingacio Cabezon and Roger R. Jackson. New York: Snow Lion, 1996.57-69.西藏佛教傳統中，也有類似於佯狂禪僧的「瘋行者」存在。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。因此，這個「瘋」字，在西藏佛教傳統中帶有某種神聖和智慧的意蘊。「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。他們特殊的行爲方式，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，故被稱爲『瘋行者』。」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〉，《中外文學》第32卷第10期，2004.03，頁156。

<sup>3</sup> 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》第6冊，1980.3.1，頁22-32，和〈梁唐高僧伝における神異と狂と禪〉，早稻田大學哲學會《Philosophia》第71冊，1983.12.25。

<sup>4</sup> 吳汝鈞，《游戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（台北：臺灣學生書局，1993年）。龔雋，《禪史鈞沈—以問題爲中心的思想史論述》（上海：三聯書店，2006年），第二章尊戒與慢戒——略論禪風中的「游戲三昧」與內外法度，頁73。

<sup>5</sup> 中村元：《東方民族的思維方式》（印度篇）（台北：結構群出版社，1989年），頁98-110。

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人生的問題。只有維摩詰居士招待前來探病的文殊菩薩時，曾小露一手「游戲神通」的隨意施用戲碼來引入辯論正題。<sup>6</sup>柳田聖山和龔雋都認為中國禪的「游戲」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方式。<sup>7</sup>事實上，將游戲的態度導入修行生活，應是中國禪宗特殊的創發，特別是惠能以下的南宗禪，《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，游戲三昧，是名見性。」<sup>8</sup>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，吳汝鈞謂：所謂「游戲三昧」，是禪者以三昧為基礎，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，游戲是在世間自在無礙的點化活動，三昧則是游戲的基礎，以貞定游戲，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。<sup>9</sup>筆者以為這種任運自在的「游戲」心態，應該也受到中國道家逍遙任運的自由精神的啟發，使得禪的精神在中國能夠轉向更為自由活潑的創造力。

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，<sup>10</sup>乍愚乍智，居止無定，飲酒食肉，卻時而顯露神蹟。杯渡一出現便能以杯渡水，甚且分身多處，去來無礙。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。為什麼他會有這種性格的轉變呢？這可以從兩個方面來理解。首先，從禪宗流傳的歷程來看，達摩禪法初傳之時，尚未獲得廣大迴響，甚且有不信者欲危害其性命。像慧可原本即博通內外典，

<sup>6</sup> 參見《維摩詰所說經·文殊師利問疾品第五》，《大正藏》第14冊，頁544上。

<sup>7</sup> 參見柳田聖山：《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〉，《禪學發微——以問題為中心的禪思想史研究》（台北：新文豐出版社，2002年），頁92。

<sup>8</sup> 《大正藏》第48冊，頁358下。

<sup>9</sup> 參見氏著：《游戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（台北：台灣學生書局，1993年），頁164-5。

<sup>10</sup> 參見《高僧傳》卷10〈杯度傳〉和〈梁京師釋寶誌〉。《大正藏》第50冊，394上。其（寶誌）讖記預言後皆效驗，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。《景德傳燈錄》卷27，收錄「禪門達者雖不出世有名於時」者十人，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》第51冊，頁429下。

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。」<sup>11</sup>可見他是經過一番苦修才悟道。<sup>12</sup>之後廣傳心要，卻屢有道恆禪師欲置之於死地，始悟「一音所演，欣怖交懷」<sup>13</sup>，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。」<sup>14</sup>自己也隱跡行化於民間：

（慧可）大師付囑已，即於鄴都隨宜說法，一音演暢，四眾歸依，如是積三十四載，遂韜光混跡，變易儀相，或入諸酒肆，或過於屠門，或習街談，或隨廝役。人問之曰：「師是道人，何故如是？」師曰：「我自調心，何關汝事？」<sup>15</sup>

「我自調心」強調禪者所重不是外境，而是心念的調伏。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，靜待傳法的時機因緣。因此，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，隨機以各種善巧的神異方便度化眾生。

其次，就禪法的特質而言，從佛典中的「遊戲神通」進而發展為中國禪宗強調的「遊戲三昧」，可見禪宗刻意淡化神通的成分，重視主體自性的覺悟，而神通或感應易使焦點從內在自覺落到外在的這些奇蹟現象上，因此禪師是不喜歡運用神通，並非不能。<sup>16</sup>不過內在的自律無法構成一種普遍有效的規範，取法雖高卻無外在律制那種可供掌握的具體行儀，因此，可以作為悟道禪師的法則，卻難以成為叢林眾人的清規。末流者，自心持犯難免名存實亡而為流弊的滋生提供無數的方便。

《宋高僧傳》收錄了唐代以來，一群不同於傳統山林清修型的高僧，以佯狂

<sup>11</sup> 《續高僧傳》卷 19〈釋僧可傳〉，《大正藏》第 50 冊，頁 550 上。

<sup>12</sup> 張華點校：《祖堂集》卷 2〈第二十八祖菩提達摩和尚傳〉中描述神光為求法立雪斷臂，終得達摩之教，並為其改名惠可。（鄭州：中州古籍出版社，2001 年），頁 69。

<sup>13</sup> 《續高僧傳》卷 19〈釋僧可傳〉，《大正藏》第 50 冊，頁 550 上。

<sup>14</sup> 《景德傳燈錄》卷 3〈第二十九祖慧可大師〉，《大正藏》第 51 冊，頁 221 上。

<sup>15</sup> 《景德傳燈錄》卷 3。此段文字應是由《祖堂集》卷 2〈第二十九祖慧可禪師傳〉加以增飾而得：「說此偈已，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；或為人所使，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》，頁 74。

<sup>16</sup> 龔雋認為禪者的遊戲不是不重法則，真正嚴肅的遊戲是在法則與需要之間建立一種平衡。參見氏著：〈在自由與規範之間——略論中國禪的「遊戲三昧」及其與律制的關係〉，《哲學研究》第 9 期，2003 年，頁 65-67。

遊戲的姿態混跡世俗，打破世、出世間的空間隔礙，他們無視戒儀，卻又具有難測的神通變化。從文化行爲的角度而言，禪師帶有反傳統、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、逢場作戲的態度來會晤本心，具有某種反文化的性格。<sup>17</sup>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了的系統法則，回到自性的解悟來。於是，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，行爲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「遊戲三昧」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，也不是個人才能不得發揮的不遇落拓，更近於是對修行本質逐漸制式僵化而有的一種「反向運作」式的警示。

### 三、《宋高僧傳》中佯狂僧侶的行為模式

高僧佯狂神異的舉措具有濃厚的表演性質，其行爲具有高度的相似性特徵，適足以彙整出佯狂高僧神秘難測的行事準則。然而，直接面對這些癡狂聖僧的信徒，卻很難直接識其真面目，多數是經過後設回顧，才會發現不同佯狂高僧的行爲之間，具有可以相互註解的情形。

#### (一) 裝瘋賣傻

癡傻瘋癲就佛教看來，是一種無法掌握或理解心性本質的無明象狀，然而，有道高僧卻是以癡傻瘋癲之行，作為掩蔽自己道行的手段。

佯狂高僧往往不知其所從來，性格滑稽突梯，例如布袋和尚的形象：

釋契此者，不詳氏族，或云四明人也。形裁臞瘦，蹙頰皤腹，言語無恒，寢臥隨處。常以杖荷布囊入鄜肆，見物則乞，至于醢醬魚菹，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。

---

<sup>17</sup> 反文化特別適用於解釋社會文化變遷加遽的轉型時期的現象。Yinger, J. Milton (彌爾頓·英格)著，高丙中等譯：《反文化：亂世的希望與危險》(台北：桂冠文化出版社，1995年)，頁27。

有偈云：「彌勒真彌勒，時人皆不識」等句。人言慈氏垂跡也。<sup>18</sup>

又如：神鼎「狂狷而純直，髮垂眉際。」<sup>19</sup>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。」<sup>20</sup>當然，若是全然的瘋顛，乃至周圍的人毫無懷疑其為瘋子，那麼，這樣的瘋顛表演其實是失敗的，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，從懷疑中尋找瘋癲者內在的聖者品質。

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。寒山子與拾得二人多於寺中執爨，兩人的對話，他人無從理解。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。

<sup>21</sup>

寒、拾二人因閭丘至寒巖謁拜，遂相攜縮入石穴而杳然無蹤。但寒山寫於林葉的三百餘首詩，卻都闡合佛理。如〈時人〉詩云：「時人見寒山，各謂是瘋

<sup>18</sup> 贊寧撰，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。

<sup>19</sup> 《宋高僧傳》，卷29〈唐京兆神鼎傳〉，頁720。

<sup>20</sup> 《宋高僧傳》，卷18〈唐虢州閭鄉萬迴傳〉，頁454。

<sup>21</sup> 以上兩段引文，引自《宋高僧傳》，卷19〈唐天台山封干傳〉附傳寒山子、拾得，頁483。《景德傳燈錄》卷27，「禪門達者雖不出世有名於時者十人」，亦收錄此三人傳記。

癡。貌不起人目，身唯布裘纏。我語他不會，他語我不言。」<sup>22</sup>

由上諸例證可見佯狂僧侶的行爲具有兩面性，一面是癡狂瘋傻，另一面卻是或密行不輟，或料事如神，或時出警語。這便關連到證果之人，如何迴入世俗生活，以及如何指點眾生解脫之徑的問題；或者，因爲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，可說是一種有所不爲的表象。此中顯示見道者與凡夫之間理解溝通的差異和困難，或許也因爲這種歧異的難以克服，只好使用瘋狂的語言和行爲來與一般人交通。

實則僧侶佯狂行爲可能出於兩種目的，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，實則是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。這些裝瘋賣傻的高僧，不合常規邏輯的舉措，帶領狂僧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，從而對於吾人所處的相對世界有更切身的感受。所以，由其瘋傻的行狀，一方面可以看到聖者眼光與凡夫看待既定世界的眼光不同；另一方面，由其瘋傻的眼光所看待世界的方式，可以做爲吾人之借鏡，前者對比出相對世界的荒謬，後者延伸了旁觀者的視角，以一種新的觀待世界的視野，而能重新理解習以爲常的世界。

## （二）無視戒儀

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，往往必須面對印度文化背景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。<sup>23</sup>

佯狂難測的高僧往往遊走於戒律邊緣之外，完全違背中國佛教僧侶的生活軌範，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。像鶻鳩和尚日食二鶻鳩，雙鶻自其口中

<sup>22</sup> 《寒山子詩集》（四部叢刊本，台北：臺灣商務印書館，1965年）〈時人〉。

<sup>23</sup> 《五分律》：「雖非我所制，于余方不爲清淨者，則不應用；雖非我所制，于余方必應行者，皆不得不行。」《大正藏》第22冊，頁153上。

吐出而能行。贊寧告訴讀者此僧「實不食此禽」。<sup>24</sup>法照性格「立行多輕率，遊方不恒。」買彘肉來煮，夾胡餅吃而無慚恥心，旁若無人，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。<sup>25</sup>這都是一邊違戒，一邊修行無礙的表演。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蟲的布裘。狂性大發時，還會殺狗宰豬，聚惡少鬥毆，甚至剽奪市人錢帛！這形象簡直比流浪漢、地皮流氓還不如，所以廣陵人甚惡之。有佛門耆僧誡之曰：

汝胡不謹守戒法，奈何食酒肉、屠犬豕，彊抄市人錢物，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，而非僅僅做為個人，所以，廣陵不如法的行止，將「深累佛法」。結果，廣陵怒對斥責他的老僧曰：

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？<sup>26</sup>

廣陵自言其內清外渾，非凡庸之輩所能理解，可見他的心智是非常清醒的。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，當眾人恭謁大師之時，發現他已然禪定坐化。廣陵戲劇化地短暫透露神蹟，旋即入滅，留給後人無限的追悔反思。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，是為了破除了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，實是對世俗表面拘守戒律，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：

<sup>24</sup> 《宋高僧傳》，卷 21〈唐代州北臺山隱峰傳〉附傳鵝鳩和尚，頁 549。

<sup>25</sup> 《宋高僧傳》，卷 25〈唐陝府法照傳〉，頁 636。

<sup>26</sup> 以上兩段引文，《宋高僧傳》，卷 19〈唐揚州孝感寺廣陵大師傳〉，頁 490。



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，則如何野干鳴擬學師子吼者乎？<sup>27</sup>

亡名僧是已住淨心地（初地）之人，其施為雖不合律儀，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，正是為了對治唐代佛教禪風鼎盛，祖師以呵佛罵祖為佛事，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，亡名僧在眾人酣於禪機峻切的風氣中，已嗅聞到佛教走向偏峰發展的危機，而以身教給予喝斥點醒吧！

佯狂僧侶多以極端破壞戒儀的方式處世，如此示現，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，狂僧蔑視戒法是一種極端的手段，所能獲得的反應恐怕不易掌握，其率性乖張，一方面可能為持理法者所不容，而更嚴於戒律的規範；另一方面可能為無法持戒者所利用，而作為其破戒違犯的仿效對象，從而使佛教戒儀凌夷。若更本質地看待戒律的根源，仍不離自性的開顯與否，所以禪宗重視戒律與自性合一，使規範在內在化的形式中恢復其意義。律範的內化，形成由自性清淨來作為行為的合理與否的準則，使得禪師外在的舉措展現更活潑自由的面貌。所以表面行為的任性、慢戒，其實是對戒法有更深一層的見解。

再者，對於佯狂僧侶刻意違犯戒律，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，帶有不甚恭維、不太嚴肅的成分，具有戲謔、調侃的性質，然而在其戲謔調侃背後，卻有非常嚴肅深刻的意蘊。<sup>28</sup>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，或許是對戒律規條本身的一種反諷式的戲擬。

### （三）讖記預言

讖記預言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。在佛教中，只要禪定能力達到四

<sup>27</sup> 《宋高僧傳》，卷 21〈唐興元府梁山寺上座亡名傳〉，頁 550

<sup>28</sup> 此處運用巴赫汀所說的「戲擬」（parody）來理解。參考劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（台北：麥田出版社，2005 年），頁 229-231。

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高僧，其對事物因緣本末發展能有更細微的掌握，其識記往往準確無比。

佯狂僧共通的特徵是能準確預知後事，像檀特師「逆論來事，後必如言。」<sup>29</sup>萬迴十歲就已展現一日去來萬里的神跡，「不好華侈，尤少言語。言必識記，事過乃知。」因為他出言必有故，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，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？人告知曰：「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。<sup>30</sup>

和和僧「狂而不亂，愚而有知，罔測其由，發言多中，時號為聖。」<sup>31</sup>明瓚因為性懶而食殘，所以又號懶殘。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，認為是非常之人。其中宵梵唄之聲響徹山谷，李泌聞而謂：「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。」後懶殘因展現超常神力，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。<sup>32</sup>可見能準確逆料來事，成為分判佯狂僧真瘋假瘋的憑藉，也是其向世人透露內在修證消息的線索。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。

這些狂僧其實是智者與瘋狂的結合，在宗教體制內部並不具領導地位，而是運用其識記警示，遊走於市井之間，對於社會現狀給予忠告。因為狂僧本身不具公眾權威性，因此其識記只能運用言行與常規世界的背反來引起有緣者注意，而能注意到瘋狂先知的提點者，便是狂僧的當機眾生。所以，即使運用識記方式，狂僧並無意成為大眾膜拜諮詢的對象，相反地，佯狂僧侶唯有保持其與社會既定知見的扞格，以避免群眾落入另一種外力崇拜，方能接引能跳脫定執思維的有情。

---

<sup>29</sup> 《宋高僧傳》，卷 18〈後魏西涼府檀特師傳〉，頁 443。

<sup>30</sup> 《宋高僧傳》卷 18〈唐虢州閩鄉萬迴傳〉，頁 454。

<sup>31</sup> 《宋高僧傳》，卷 19〈唐京師大安國寺和和傳〉，頁 490。

<sup>32</sup> 《宋高僧傳》，卷 19〈唐南嶽山明瓚傳〉，頁 491。這個故事，即是「懶殘煨芋」故事的原型。

#### (四) 遊戲神通

遊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中，可以說帶有某種假裝而又充分投入甚至暫時忘卻其偽裝的行為，我們從兒童的遊戲最能夠明顯地理解這種情形，兒童都清楚他是在「玩」、在「扮演」某種角色，但是在遊戲過程中又能全然入神地接受他在遊戲中的角色，也就是遊戲者本身具有能自由出入於所游之戲的本能。<sup>33</sup>在《華嚴經》、《大般若經》、《維摩詰經》中，多次出現諸佛菩薩種種遊戲神通境界，於諸神通，出入施化，無礙自在，故為遊戲，因為心無定執，任運地利用神通點化，而具有無窮的創造力。<sup>34</sup>

我們很難理解佯狂僧侶的修行法門和歷程，尤其他們的行止完全超乎一位宗教家所應具備的道德典範。然而，他們所展現的遊戲神通又是令人折服的，難陀即是一個典型的例證。

釋難陀者，華言喜也。未詳種性何國人乎。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，迅起摩跌，伎又絕倫。良久，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，皆踏於地，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。<sup>35</sup>

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，在世俗者自己看來並不為過，然而

<sup>33</sup> [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：貴州人民出版社，1998年），頁10-12。

<sup>34</sup> 《佛光大辭典》解釋「遊戲神通」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》卷七：「戲名自在，如師子在鹿中自在無畏，故名為戲。」（《大正藏》第25冊，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。頁5619。

<sup>35</sup> 《宋高僧傳》，卷20〈唐西域難陀傳〉，頁513。

主導者和參與者換成僧尼，不但犯了佛門酒、肉和色戒，從讀者眼光看來，就變成一件令人反感或震驚至極的事。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提到最高點之際，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，難陀舉起這三尼頭，原來是筇竹杖，而血乃是剛才所飲之酒耳。至此，這個遊戲「演完」(play out)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。甚至常使人斷其頭，復取頭安之，當作遊戲表演。

難陀的神通變化，來自他所證的「如幻三昧」<sup>36</sup>，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。<sup>37</sup>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。<sup>38</sup>

三昧乃三摩地之意，為禪定之異稱，即將心專注於一境。證此三昧能以如幻之眼了達一切諸法如幻，從而自在任運做種種變幻以度化有情。《大方廣圓覺修多羅了義經》中，即有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」的方法：

善男子。一切眾生。種種幻化。皆生如來圓覺妙心。猶如空花從空而有。幻花雖滅空性不壞。眾生幻心。還依幻滅。諸幻盡滅。覺心不動。依幻說覺。亦名為幻。若說有覺。猶未離幻。說無覺者。亦復如是。是故。幻滅名為不動。善男子。一切菩薩及末世眾生。應當遠離一切幻化虛妄境界。

<sup>36</sup> 《佛光大辭典》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。

<sup>37</sup> 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》第 10 冊，頁 355 中。

<sup>38</sup> 《宋高僧傳》，卷 20〈唐西域難陀傳〉「系曰」，頁 513。

由堅執持遠離心故。心如幻者。亦復遠離。遠離為幻。亦復遠離離遠離幻亦復遠離得無所離。即除諸幻。譬如鑽火兩木相因火出木盡灰飛煙滅。以幻修幻。亦復如是。諸幻雖盡。不入斷滅。善男子。知幻即離。不作方便。離幻即覺。亦無漸次。一切菩薩及末世眾生。依此修行。如是乃能永離諸幻。<sup>39</sup>

《大智度論》卷五十云：「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。菩薩亦如是，住是三昧中，能於十方世界變化遍滿其中。」<sup>40</sup>從證悟層次而言，神通遊戲是以三昧之定慧力作基礎，藉由此種禪定的基礎，能於不同情境自在無礙地點化不同根器的眾生。又因為蜀地崇尚鬼神，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。

僧伽大師能臥床而使身長超於床榻三尺，變現十一面觀音形，並以奇特的方法為人治療各種疑難雜症：

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。<sup>41</sup>

僧伽變現十一面觀音形，萬迴師指其乃觀音菩薩的化身。滅度之後，仍時時現形解救各種災厄，乃至北宋太宗太平興國七年，有尼遊五台山，見僧伽於塔頂，作嬰孩相，遂登剎柱，捨身供養。隔年有僧焚身供養，炎燎之中，經聲不絕。僧伽的肉身也許不在，但其形象的影現（化身），對於信徒而言，是其神聖性、成道的明證。智廣善以摑打治病，「凡百病者造之，則以片竹為杖，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。或令燒紙緡，掇散飲食。或遇甚痛腦者，搥紙蘸水，貼之亦差。」<sup>42</sup>這樣的治病過程，就像一種公

<sup>39</sup> 《大正藏》第 17 冊，頁 914 上。

<sup>40</sup> 《大正藏》第 25 冊，頁 418 中。

<sup>41</sup> 《宋高僧傳》，卷 18〈唐泗州普光王寺僧伽傳〉，頁 448。

<sup>42</sup> 《宋高僧傳》，卷 27〈唐雅州開元寺智廣傳〉，頁 687。

開的神蹟表演，為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。以神通為遊戲耳，於遊戲而利益世主焉。」<sup>43</sup>

#### 四、狂僧遊戲行化的精神特質與時代意義

以上可以歸納出佯狂高僧的特點，一者，忽愚忽智，非常態情理所能溝通；二者，突破戒律的拘禁，飲酒吃肉；三者，言默不定，每言必中；四者，喜怒無常，能自在表演神通。從筆者所歸納的四個特點，可以看到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。

順此可以進一步反省，當我們思考該如何看待僧侶佯狂的同時，是否思考過佯狂僧侶以何種眼光來看待這個看似常態的正常世界？我們是否蔽於正常的眼光和觀念，而曲解佯狂僧侶？其狂是真是佯？有沒有可能反而是我們的眼光因理性教育而扭曲僵化，而這些佯狂者才是真正能本然地看待事物實相的人？其實，癲狂人物在中國文化史上一直存在，宗教人物的瘋癲行為也屢見不鮮。細觀這些瘋癲僧侶的行為模式和表現方式，往往具有相似性的發展歷程，可以歸納為從瘋癲、被誤解、展現神異到眾人崇拜的歷程。瘋癲變成是一種媒介，做為信徒理解神異現象的一個中介，甚至可以使神異變得不那麼難以理解，因為它來自於瘋癲僧侶的行徑。然而，佯狂神異行為模式一再出現之後，也將帶來另一種困擾，信徒對於神通的理解，也可能因此產生錯誤的認識，而使佯狂僧侶的形象變得單一凝固，逐漸地使僧侶的癲狂被賦予某種神異性質。

另一方面，在佯狂僧侶身上，神異與癲狂的結合，是充滿創造性和喜感的，他們是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、超越常態的、超理性的，藉由瘋癲將其超越現象界的靈覺加以轉化或偽裝，利用佯狂產生更強烈的覺性共鳴的力量。其顛與狂，只是表象，內心理地則難以測知，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，對於現實世界中的人們而言，狂僧是站在旁觀者的立場，用帶有戲謔、戲仿或嘲諷的形式，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

<sup>43</sup> 《宋高僧傳》，卷 18〈隋洛州欽師傳〉「通曰」，頁 447。

菩薩不捨眾生苦，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。

這些佯狂僧所展現的神通能力，顯見其所證應是達到某種位階，其修行生活已完全脫離印度佛教的矩度，更近於中國道家式的反常合道，及對社會生活形式的反制，他們的神異能力從何而來？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，只是缺乏他們修行過程的史料可資印證。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。<sup>44</sup>這種分判本身，即透露就佛教證悟位階而言，此種行徑並非常道的訊息。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？「曾不知果證之人，逆化於物，終作佛事，用警未萌。」<sup>45</sup>「如有妄云得果，此例而行，則如何野干鳴擬學獅子吼者乎？」<sup>45</sup>

狂僧癡狂與智慧的結合，是內在既有本然的智慧，自覺地用癡狂的方式來與世俗世界交流，其神異也不是得處在癡狂狀態才能與聖靈交通而獲得啓示或靈感，而是其內在定慧的發用，所以其瘋顛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決定施用與否。那麼，神異僧侶為何要選擇瘋癡的形象遊走於世間呢？必得有某種更特殊的功能或作用才作如此的示現的吧？這便得考慮世俗世界和信徒的思維和觀點的問題，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，不得不使用神通能力時，如何施用而能不著跡且恰到好處呢？佯狂讓人半信半疑，必得先接受其癡狂，方能接受其神異能力，這使得人們在獲得神異啓發前後，藉由佯狂角色扮演的中介，而能產生更多思考反省，強化狂僧的智慧特質。而狂僧平凡如愚卻充滿人性特質，透過瘋癡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，使其神蹟表現充滿睿智與詼諧。

從體制面反省，佯狂行徑帶有對既有的佛教制式體系和當時社會文化的一種反動或顛覆，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。

---

<sup>44</sup> 《宋高僧傳》，卷 20〈唐真定府普化傳〉，頁 510。《景德傳燈錄》卷 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，也是屬於佯狂神異的高僧。

<sup>45</sup> 《宋高僧傳》，卷 21〈唐興元府梁山寺上座亡名傳〉「系曰」，頁 550。

事實上，這些行徑或許可視為他們超越理性疆界的一種策略；其遊戲神通示現，可視為對佛教既有的權威和秩序的一種挑戰。

唐代佯狂僧侶群出，這是隨機巧合？還是有特殊的歷史機緣？僧侶採取瘋癲型態面世，除了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癡狂形貌來與過去畫一界線，並令有同樣根基或法緣的人，從其異俗的表演中獲得啓悟。若從社會文化層面來看，癡狂本身就是對於既定的社會禮法，或者說是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抗或反動，使個體超越既定價值系統或認知系統之外，嘗試另一種進路的修行或教化方式。所以，從社會層面來解讀，高僧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。這類人物在唐末群出，或許是對發展日漸穩固的僧團共修體制趨於僵化的一種顛覆和警示，有其特殊的時代意義。

回顧唐代中期，禪宗因應其修行方式和持戒態度不適合傳統律寺生活規範，因而有百丈懷海根據禪門修行所需，起而另制禪門清規，建立一個與傳統僧院不同的叢林制度，採行集體勞動的農禪生活模式，以適應日益增多的禪徒僧眾。這是一種透過外在生活制度來對僧侶修行模式進行的改革，而行為上的佯狂，則是一種透過個人行為模式的轉變所做的改革。南宗禪法重視平常心是道，生活當下任何情境都可以是修行悟道的契機，因此，將僧院過於重視外在生活形式的訓練，轉向對內在心念的掌握，如此發展則修行重點就從身體上的磨練，轉向放棄形式戒法的路線，這可以說是對戒律更本質性的反省的結果。禪宗燈錄中對這種形象的書寫更為鮮明，龔雋認為這顯示燈錄作者對律師僧傳中所建立的苦行和持戒形象的破斥和嘲諷。<sup>46</sup>因此，展現在宗門修行方式上，即具有不重細行，不拘小節，高深莫測的狂態成分。

禪宗祖師呵佛罵祖的動人氣魄和叛逆性格，具有成佛做祖的承擔，這與大乘佛教我不入地獄，誰入地獄的大悲心所展現的氣度相侔，所以，也把修行成佛的手段，從參禪求悟放到日用尋常的著衣吃飯中實踐。表面上看來，這似乎是修行法門的一種簡化的表現，退卻宗教儀式苦行過程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，並非整體向下俗化，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。所以，佯狂禪師可以即百姓日用之所需，作為神通變化的場域。這些佯狂僧侶雖然行為乖於修行正軌，但他們身上卻具足菩薩度眾的各種條件，而能以各種神異能力為眾生排解千奇

---

<sup>46</sup> 龔雋，〈唐宋佛教史傳中的禪師想像——比較僧傳與燈錄有關禪師的書寫〉，《台大佛學研究中心學報》第10期，2005年，頁180。



百怪的困境，滿足眾生各式各樣的欲求。另一方面，也與當時禪門中自以為是正法而貶低他宗，宗門內更是爲了爭奪系譜傳承的正統地位而相互排擠的現象，形成對比和反諷。

《六祖壇經·第八頓漸品》：「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。」<sup>47</sup>可以說，通過高度重視內在自性自度，則一切外在施爲都只是作爲引渡回歸自性的中介手段。順此一路，所以禪宗才會特別重視心性主體的覺悟，發之於行，則形成崇尚精神自由和自我個性的展現，使個體生命的展演得到前所未見的自由。

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，超越世俗常軌的言行舉措而施化。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，便能回入如常的作務中，裝聾作癡而任運長養菩提。因此，其人往往展現非凡的智慧，提供參與者深沈的反思空間。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。

唐代以來禪師爲求證悟，喝佛罵祖，跡近瘋癲，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（1130-1209）的出現而成熟，「濟顛」從一禪僧逐漸爲小說、話本改造神化，瘋癲和尚神通濟世的形象遂深入於民間。<sup>48</sup>中國社會之所以可以接受或容忍這些佯狂僧的存在，應該是由於他們能示現神通，具有濟度眾生解除苦難的人間菩薩能力，對具實用性格的中國文化而言，方能於戒律禮法之外，認同這類人的存在。

因此，僧侶佯狂的現象，可視爲是對佛教主流苦修文化的一種背反，或者說是反抗，從而傳達另外一種個人式修行需求的呼聲，也爲集體共修的寺院環境，開闢一個走向自我獨一無二的啓悟之道的空間，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。《宋高僧傳》收錄佯狂僧侶，可說是透過官方正式的書寫體制，對於這些在民間受到大眾崇拜或信仰的特異人士，給予官方的認可，強化其特異行爲的合理性。這不是傳統藉由高僧具有道德的、模範的

<sup>47</sup> 《大正藏》第 48 冊，頁 358 下。

<sup>48</sup> 參見周純一：〈濟公形象之完成其社會意義〉，《漢學研究》8：1，1990.6，頁 535-556。

形象以激勵信徒的方式，而在於認可主流聖僧傳統之外，另一種深具啟發性的聖僧的特殊而方便的指引。

綜之，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，便有可能理解超越現象界的能動性，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，才能走向實相之道。

## 五、結 語

綜合以上的討論，對於唐代僧侶佯狂的行爲模式和其背後的隱義做一總結。僧侶佯狂並非始於唐代，從六朝以來即有零星的瘋癲神異高僧存在，禪宗盛行以來，禪者以內在禪定爲基礎，即日常生活自起妙用智慧，而出現諸多跳脫僧院傳統修行體制，看似瘋狂而混跡人世的高僧，藉由外在的癡傻瘋癲、飲酒食肉，配合隱微的讖記徵驗，引發世人耳目，更進一步以種種游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，打破世、出世間的空間隔礙。

這種游戲神通的行爲模式，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，勇於挑戰僧院的傳統規範，帶有對佛教制式修學體系的顛覆和挑戰的意義，使修行從外在形式的磨練，轉向對內在更本質的反省，以瓦解宗教教條實行日久，可能淪爲形式並日益僵化的危機。這類人物在唐末群出，或許是對發展日漸穩固的佛教修行社群共修體制趨於僵化的一種顛覆和警示，有其特殊的時代意義。

佯狂、游戲與神通的連結，凸顯了其修行方式充滿活潑創意和詼諧警策的意義，更有助於唐代佛教主流宗派與個別僧侶行動之間的相互折衝，保持佛教的發展動力。在此，清醒/癡狂或許不再是對立的概念，而其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，而得以自在無礙地轉化物質時空。

未來關於世出世間佯狂人物的流衍變異，仍是一個值得觀察的文化面向。但是，詮釋上不能僅停留在探尋僧侶現象面佯狂事蹟如何展演，更應深思其表演背後更本質的行爲意義以及和時代的呼應；同時站在存在當下，反思游戲神通對此在的我們產生什麼啟發。藉此更貼近佯狂的核心價值，同時能懂得欣賞或讚嘆他們的表演。