

《三言》中僧人的死亡書寫研究

釋証煜（鍾媿嬪）

國立中正大學中文所博士三年級

摘要

《三言》乃是明末馮夢龍在廣泛收集宋元話本和明代擬話本的基礎上，經過加工編成之《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》三部短篇小說集。其強調通俗小說的教化作用，描畫廣闊複雜的社會生活，體現市民階層的思想、願望和道德標準。《三言》裡有關佛教題材作品相當多，學者雖然已研究過其佛教僧侶形象，但多著重於僧人破戒或是因果報應，而非分析僧人死亡書寫，因而本文藉由《三言》對佛教僧人死亡的書寫梳理，探究明末廣大社會市民階層所接觸或是認同的僧人修行樣態。

首先、《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》依序對僧人死亡的描述愈來愈簡化也愈來愈趨於單一性。其次、《三言》運用禪師的尊稱、自己掌控死亡時間、沐浴、換衣、留辭世頌、結跏趺坐或是坐化、入龕、請證悟長老下火、下火長老口念偈誦或是詞句揭示被火化者的修行以及死亡因緣和往生歸處、火化後化做煙、在煙中現身形、圓寂等做為有修行之僧人死亡的書寫特色。而其中禪師的稱謂、圓寂、以及請長老下火、火化後化做煙和長老預記其往生歸處是亡僧修行境界的更進一步確認。而最終確認往生僧人是否證悟的描述方式是亡僧是否能在火化煙中現身形。第三、雖然《三言》認可超薦、拜飯、燒紙錢的拔度力量，但這只適用於鬼道眾生。沒有墮入鬼道的僧侶則以誦經、開示佛教法義的方式助其往生。在《三言》中，禪坐、誦經、聽經、修橋造福的修持雖有功德力，卻都不比對法義、禪理領悟更能助益僧人的往生。第三、《三言》上的佛教人物事跡雖然和史實有所出入，但卻也呈現出明末女性僧人不受重視及禪淨雙修的實情。

關鍵字：《三言》、《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》、死亡書寫、明末

《三言》中僧人的死亡書寫研究

壹、前言

佛教從印度傳到中國之後，在中國生根成長，因應中國的社會而融攝、調和，甚或產生簡易的修行法門——淨土宗及禪宗，最後產生獨特的中國佛教¹，這具有中華民族特色的佛教進而成為中國文化的一部份。佛教雖然可因時因地而有方便教化，但是其基本義理是依往生者生前所做的善惡之業來決定來生的去處。其所追求的最高境界是了悟無常、無我之理，不再有貪嗔痴，不起執著，超越生死，得到涅槃寂靜。就算不能得到涅槃，也希望生在此方善處或是他方淨土，繼續學習佛法，以期未來能得到究竟涅槃解脫。

然而，講求義理思維及實踐的佛教，在明朝之時起了劃時代的轉變。明太祖將教僧（即瑜伽教僧，專門從事禮懺、誦經、持咒等諸瑜伽法事者）與禪、講僧之地位等同，把倡行於民間經懺事業專業化、儀軌整治化，並肯定其善俗的社會功能。換言之，明太祖以政策定位化了非知識體系而是信仰性的大眾佛教。又因在人群中的瑜伽教寺比其他二宗的寺院多，造成以往的山林佛教傾向轉變成與社會深入接觸的佛教性格。再者，因為社會需求高，瑜伽教僧的收入豐厚，造成本來從事禪修及研究教論的禪講僧也投入其中。更甚者，後為財利出家者眾，佛門素質滑落，又經懺盛行，與世俗往來日繁，僧俗男女之防日漸蕩然。²不僅如此，明嘉靖以後，用以辨別佛教出家身份的度牒，因國家的財力不足變成了非買不給，若不納銀，便不得成為僧尼。另一方面，許多人買度牒成僧人以躲避義務的勞動，免除兵役。經懺的提倡，度牒的買賣造成了明末佛教僧人的素質低下。至於一般的信仰者，大多亦僅專念於自我現世利益的追求，又以與其身分不相應地消費大量金錢，修建水陸法會等的齋會。³至此，中國佛教彷彿進入了以經懺為主的宗教，僧人的主要職責似乎轉變了度亡。然而，這確實是明末普羅大眾所接觸的佛教嗎？

本文想藉由《三言》來一窺明末市民所接觸或是所認同的佛教僧人的樣態。《三言》乃是明末天啟年間，馮夢龍（西元 1574~1646 年）在廣泛收集宋元話本和明代擬話本的基礎上，經過加工編成了《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》三部各四十卷一百二十篇短篇小說集。《三言》強調的是通俗小說的教化作用，收錄的作品題材廣泛，描畫了廣闊複雜的社會生活，尤其是城市市民生活的真實風

¹ 參見方立天著，〈略論中國佛教的特質〉，趙樸初、任繼愈等著《佛教與中國文化》，（臺北：國文天地雜誌社，1980年），頁 34-43。

² 參見陳玉女著，《明代的佛教與社會》，（北京：北京大學出版社，2011年），頁 249、257-258、282。

³ 參見野上俊靜著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，（臺北：台灣商務印書館，1972年），頁 178。

貌，體現的是市民階層的思想、願望和道德標準。⁴雖然《三言》故事中有關佛教題材作品相當多，然而其中呈現佛教死亡意義的作品，即輪迴轉生、因果報應、佛門坐化觀念為主的故事卻極為有限，呈現出家修行之僧人死亡的篇幅更是不多。《三言》裡的佛教僧侶形象已有前人做過研究⁵，其中多著重在佛教僧人的破戒或是因果報應上，而非故事中對僧人死亡書寫的分析，因而本文將藉由《三言》⁶對佛教僧人死亡的書寫梳理，探究明末廣大社會市民階層所理解的佛教僧人修行樣態。

二、《喻世明言》中的僧人死亡書寫

爬梳《三言》裡所描述的僧人死亡發現，《喻世明言》有關僧人死亡的篇章共五篇，茲簡介如下：

《喻 3·新橋市韓五賣春情》桑菜園水月寺的住持因犯了色戒，自殺身亡，其靈魂滯留幽冥，不能脫鬼道。剛好吳山也到此住持自殺處和韓五淫媾，變為鬼的住持想藉此機會找吳山當替頭，後得吳山父母焚香點燭、擺設羹飯，燒化紙錢，又請僧人設醮追拔，才使此住持脫離鬼道。

《喻 29·明月禪師度柳翠》柳翠的前世——水月寺的玉通禪師，被柳翠之父所遣派的紅蓮所誘破戒，坐化而去，遺下八句辭世頌，投胎為柳門之女，壞其家風。後得法空長老點化，豁然明白，亦坐化而去。

《喻 30·明悟禪師趕五戒》明悟禪師點破五戒禪師犯戒之事，五戒禪師羞愧坐化而去，留下辭世頌，投胎成蘇東坡。明悟禪師看其辭世頌後，知其未開悟，有滅佛謗僧之虞，故隨之坐化，後投胎出家為佛印禪師，度化東坡。

《喻 35·簡帖僧巧騙皇甫妻》墻臺寺的和尚偷了他師父寺中的二百兩銀器，逃走他鄉，後又設計騙了殿直皇甫松的妻子。最後，這位和尚的惡行被拆

⁴ 參見韓秋白·顧青著，《中國小說史》，《中國文化史叢書》（劉如仲·李澤奉主編），（臺北：文津出版社，1995年1刷），頁235-236。

⁵ 如徐志平著，〈從「三言」看明代僧尼〉，《嘉義農專學報》17期，（1988年4月）。劉翊群著，〈「三言二拍」佛道人物形象研究〉，（臺北：台灣大學中文研究所碩士論文，2003）。高若蘭著，〈初探宋代化本中僧尼形象塑造之意義〉，《雲漢學刊》4期，（1997年）。金明求著，〈《三言》故事中佛教死亡思惟探索——超越因果輪迴後的涅槃世界〉，《中華佛學研究》第五期（2001.03），頁441-463。

⁶ 本文所用之《喻世明言》是台北市桂冠圖書股份有限公司於1994年4月再版4刷的版本。《警世通言》的版本是台北市文化圖書公司於1993年6月再版。《醒世恆言》是台北市桂冠圖書股份有限公司於1988年11月再版2刷的版本。本文並將三書內所包含之僧人的死亡書寫製作成表格置於附錄內，以下文中探討的死亡書寫除了引文中的簡短描述外並參酌附錄之表格內容。

穿，被重杖處死。

《喻 37·梁武帝累修歸極樂》化光寺的空穀禪師知道梁武帝的過去、未來及其死亡因緣，也知道支道林禪師的前世。支道林知道梁武帝已逝，隨之坐化，兩人後來一起歸往西天竺極樂國。榼頭和尚前世為千佛寺一小沙彌奉大通禪師之命除草，卻不小心傷了一條聽大通禪師誦《法華經》三年的白頸曲蟾之命。此曲蟾後轉生為光化寺普能之後，往後又陸續轉生為小火赤練蛇、有錢人家唯一兒子黃復仁，最後轉生為梁武帝。小沙彌於梁時轉生為榼頭和尚，精通釋典，受梁武帝之召，欲入殿闡明教理，卻遭武帝誤殺，殺前留言告知前世殺曲蟾，今世償命之因果報應。

由以上簡介可得知，除了《喻 35·簡帖僧巧騙皇甫妻》墦臺寺的和尚既犯偷盜戒，又欺騙誘拐他人妻室，犯了妄語戒及淫戒，總共犯了佛教殺盜淫妄酒五大根本戒律中的偷、妄、淫三大戒律，因而不見容於社會，被重杖打死，並沒有論及其死後歸往之處外，其他只犯一條戒律或是兩條戒律的僧人皆論及其往生前及往生後的種種。而在剩下的僧人往生書寫內，只有《喻 3·新橋市韓五賣春情》中的桑菜園水月寺住持因犯了兩條戒律，色戒（即淫戒）又自殺（即殺戒），因而靈魂滯留在幽冥外，也就是成為鬼道眾生徘徊在其自殺之處尋找替死鬼，沒有馬上轉生為人。此住持是藉由僧眾的追薦拔度及其本來欲抓之替死鬼的父母為其燒香、拜祭食物、及燒化紙錢，才得以脫離鬼道。由此看出《喻世明言》中顯示一位沒有修行之僧人的死亡是與一般人無異。此外，這兩位僧人只被稱為和尚、住持，並沒有法號，於此彰顯出《三言》的書寫者認為住持這樣的行政身分並不是證悟的保證。此外，這兩位僧人雖然犯了戒也沒有特別有修為，卻沒有危及他人生命，因而也沒有需要將其名號告知世人。

不過，同樣犯色戒又自行了卻此世生命的《喻 29·明月禪師度柳翠》中的玉通禪師以及《喻 30·明悟禪師趕五戒》的五戒禪師卻是一往生立即再生為人，只是兩位的再生都不再是出家人。不過，從作者對此兩位禪師的死亡書寫可以看出此二位並非一般出家人。玉通禪師是因為不隨順世俗而被陷害犯了色戒，五戒禪師則是一向修行用心，犯了色戒，被點破之後，還起了羞愧之心。這兩位禪師都非常清楚犯色戒的不應當，也因為他們平常修行得力，所以犯戒後，立即決定結束自己的生命，其方式都是沐浴、更新衣、留辭世誦、坐化而去。換句話說，這兩位禪師是可以自己決定自己的死亡時間及方式，因而不該將他們視為平常僧人。

這兩位僧人雖然有一定的修行功力，玉通禪師卻因臨終時，立誓報仇，導致其隨願力生為仇人的女兒，敗壞仇人的家風，而五戒禪師雖然可以決定自己的死亡卻尚未開悟，滿懷羞愧之情，轉世為蘇東坡，可能滅佛謗僧。作者這裡對僧人的死亡書寫帶出另一個重要的訊息，就算禪修到能自行坐化，也不能算是已經開

悟，只要還懷有報仇之心，就不可能在來生轉生為僧人，而是會隨其願力轉生並從事報怨之事。雖然此二位禪師都懷瞋心往生，但是這兩位禪師在其轉世之後，都具有其他開悟且知其前世今生的法師的開導度化的善因緣，因而能體悟佛理，不再糾纏於原本的惡因緣，進而坐化而去。這裡面的書寫繼而帶出另一個觀念，真正開悟者是可以知道他人的前世今生，而開悟者最後一世度化他人時是現出家僧人相。其中的明悟禪師可以在前世點破五戒禪師破戒之事，也可以在此得知五戒禪師坐化後知道他沒有開悟，即刻沐浴更衣隨五戒禪師圓寂，又能在此世度化五戒轉世之蘇東坡後立即圓寂。換句話說，五戒禪師之前世對佛教義理並非真正明瞭通達，故明悟轉生之佛印禪師才要在此世以佛教義理度化他。這裡說明就辨認僧人開悟與否而言，佛教義理的深徹了解領悟比自行結跏趺坐往生更重要。

至此，可以看出在《喻世明言》在書寫有道僧人的往生都是稱呼其為禪師，都是先沐浴、換衣、留辭世頌、結跏趺坐或是坐化、圓寂。然而，真正開悟僧人除了必須理解佛教義理內涵外，還必須包含往生前可預記自己或他人往生之處，可以了知前世今生業報因緣。這樣的書寫體例還可以在《喻 30·明悟禪師趕五戒》內的慧林寺首僧圓澤死亡書寫中看到，圓澤一樣可以預知其未來兩世往生之處，從容不迫地香湯沐浴，吩咐弟子畢，與友訣別，留辭世頌，跏趺而化。

《喻 37·梁武帝累修歸極樂》中的光化寺的僧人普能范道的往生雖然與五戒及玉通禪師一樣可以自己決定往生時間、沐浴、換潔淨的衣服、盤坐而逝，但是他往生後卻先轉生為畜生道的小赤練蛇，後得空谷禪師點化立即由蛇身往生為富人之子。這裡帶出很有趣的觀念，同樣為僧人，同樣的往生方式，卻得到不同的往生結果，其因是普能雖為僧人，卻是火工道人⁷，在僧院煮茶做飯、服侍長老⁸，然而因為其前世是千佛寺的白頸曲蟾，聽大通禪師誦《法華經》三年，因而此生對此經倒背如流，雖然對此經義理不甚理解，卻也因此種了善因緣，因而可以出家為僧人，也會對有修證者灑脫坐化產生欣羨之情，因而可以自在決定自己死亡的時間。不過，普能的往生有別於之前自在往生僧人的還有他往生前拜別佛、天地、父母及眾僧，這是在《三言》其他僧人死亡書寫看不到的。換句話說，他並不能算是全然的出家僧人，因為出家僧人在出家剃度前已然拜別父母、天地，出家為僧，受完比丘戒之後，是不再拜父母及天地。由此可知，普能應該是尚未受具足戒⁹之僧人，或是已受戒卻對佛教戒律不甚了解者。作者在此明顯的突顯出他與前面禪師的不同之處。也因此，普能接下來的轉世都是在富貴人家，甚至最後貴為君王——梁武帝，且因為他曾經聽經、拜託空谷禪師開示，所以他雖沒有再轉世為僧人，卻都有有修證的修行人在其身邊引領他修學佛法。他為富人子黃復仁時，有摩訶迦葉祖師身邊女侍降生之童小姐與其結為夫妻，兩人一起學佛，

⁷ 火工道人是指僧寺的雜工。參見《漢語大詞電子版》。

⁸ 參見《喻世明言》，頁 569。

⁹ 具足戒乃是佛教出家僧人於二十歲後所受之戒律，以此認證此僧人具有男眾比丘或是女眾比丘尼的資格，相當於世俗人二十歲成年的認證一樣。

以看經、念佛、參禪、打坐等方式修行。然而，黃復仁在禪坐還是受色魔所迷，幸得空谷禪師開示沒有破戒，回家沐浴之後，在佛前禮拜，坐化而去。比起上一世只能服務寺眾、憶持經典，卻無法理解經典之義的黃復仁在這一世會運用的修行方式更多，一同修行的道友本身的體證能力也更強，故修行比上一世更加進步，因而轉世為皇帝又繼續得到童小姐轉世的支道林禪師的度化。

《喻 37·梁武帝累修歸極樂》中的僧人普能范道雖然有所修持，但是因為沒有深切理解義理，故沒有再出家為僧的因緣。與普能范道息息相關的支道林禪師其生為童小姐是為了「道緣」。換句話說，她從摩訶迦葉祖師身邊女侍轉生為童小姐，不是因為她犯戒，從女身轉世還是為女身，是為了度化已有修行卻尚未開悟之黃復仁。此外，童小姐雖然和黃復仁結為夫妻，卻是猶如摩訶迦葉未出家前與其妻子的修行方式，是未有夫妻之實的梵行在家修持方式¹⁰。因此，由迦葉身邊轉世為童小姐是隨其願力，之後隨黃復仁一起坐化，也是隨其願力要度化黃復仁，故而再轉世為支道林禪師。在最後一世，此女侍已轉生為禪師，且展現神通力，不但點化了武帝其前世之事，還與武帝參就禪理，待梁武帝這一世因緣盡了，支道林禪師的任務也完成，故也隨之坐化。由此可知，本來就是有修行的支道林禪師可以隨其願力現在家身或出家身，可以現女人身或男人身，唯其最後度化成功這一世是身為男性禪師，具有神通力，懂得禪理。這最後一世的書寫與本文之前討論之有證悟僧人的書寫特徵是一致的。不同的是其自在變化男女身分，及最後與梁武帝往西天竺極樂國的書寫，明確標示其往生淨土，是此則故事僧人往生之後歸處的書寫特點。

《喻 37·梁武帝累修歸極樂》另一僧人榼頭和尚的死亡書寫又帶出另一類有修持僧人的死亡方式。榼頭和尚精通佛典，因為前幾世為千佛寺小沙彌，奉師命除草時，不小心傷了白頸曲蟾之命，故此世雖受白頸曲蟾轉世之梁武帝的召請要入殿闡明佛理，卻遭武帝誤殺。這理標示的《三言》一貫的因果報應概念，誤殺他人者其受報方式是一樣遭受他人誤殺，但是不同於一般人，得道僧人是確知自己被殺之因，並將之看待為償命之因緣報應。這裡再一次揭示，了悟佛理及能知前世今生因緣是《喻世明言》判別僧人修行是否得力之方的書寫特色。

¹⁰ 參見《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷 1：「迦攝波曰：『賢女，必如此者，我是其人。我今與爾，共立盟誓，父母之教，誠不可違。除初婚時，暫爾執手。過斯已後，所有身分，誓不相觸。』時迦攝波，共立契已，歸會宗親，以成大禮。妻歸之後，於一柱觀。敷設床座，男女同居。隨處一邊，各修善業。共厭世事，專求出道。曾無一念起染欲心。時迦攝波，告妙賢曰：『遍觀生死諸過患 咸由愛染作因緣 世人皆悉共行非 豈悟長淪三有海』」(CBETA, T23, no. 1443, p. 910, a27-b7) 「迦攝波」就是「摩訶迦葉」的別譯。

三、《警世通言》及《醒世恒言》中的僧人死亡書寫

有別於《喻世明言》對僧人死亡書寫包含犯盜戒、妄語戒以及色戒而被鞭打至死，或是犯色戒自殺後再生為鬼，和犯色戒卻有禪定功夫可自在往生，以及證悟者隨願力自在往生等等的多樣性，《警世通言》及《醒世恒言》各包含三則的僧人死亡書寫則趨於單一性，其書寫內容簡述如下：

《警 7·陳可常端陽仙化》僧人陳可常因詩得寵，又因得寵被誣陷，身繫囹圄，在其得知冤屈之事已得伸冤，於草舍結跏趺座，圓寂，並寫下辭世頌。

《警 22·宋小官團圓破氈笠》陝西老和尚，平時律己甚嚴，居住在蘆蓆棚裡，平日誦持《金剛經》，向來往的人募化建庵，過著清苦的生活，最後得病身亡。

《警 28·白娘子永鎮雷峰塔》許仙在白娘子及青青被封於雷峰塔下之後，禮法海禪師為師，出家為僧，修行數年，坐化而去，並留下詩四句以警世。

《醒 15·赫大卿遺恨鴛鴦滌》非空庵東西二院之尼僧空照、靜真二人設計恣淫，傷人性命，後依律處斬。庵中住持老尼餓死床上，地方報官盛殮。

《醒 22·張淑兒巧智脫楊生》寶華寺僧人貪財害命，殺害楊元禮一行七位衣著華麗赴京趕考的舉人以奪其財物，僅楊元禮脫身，後元禮會試得魁，告知其會試同年，其同年之父，即山東巡按，極刑拷問寺僧，後處以滅寺屠僧。

《醒 39·汪大尹火焚寶蓮寺》寶蓮寺僧人以送子觀音為名，對留宿婦女進行辣手摧花的惡行，被汪大尹查出，關入監獄，後又越獄殺人，終至全寺僧人被斬首，寶蓮寺被燒毀。

由上敘述內容可以看出，《警世通言》的僧人都是有修行的僧人，而《醒世恒言》的僧人不是既破色戒又破殺戒，就是既破盜戒又破殺戒。也因為如此，《醒世恒言》的僧人之死都是被處以極刑斬首至死，甚而寺院被焚毀。在《醒世恒言》僧人死亡書寫內唯一沒有遭受斬首的是《醒 15·赫大卿遺恨鴛鴦滌》的非空庵住持尼師，雖然她是無人照顧，餓死在床上，但是事後卻得到官府的盛殮。換句話說，《醒世恒言》顯示出明末一般人可以接受只要僧人安分守己修行，就算沒有證悟，官府人員應該加以尊重。然而，對於犯殺他人戒者則會依造國家律法處以極刑，甚至會將僧人所在的寺院加以毀壞滅跡。此外，有別於《喻世明言》和《警世通言》

的僧人死亡書寫主角都是比丘，《醒世恒言》終於出現女性僧人的死亡書寫，然而卻都沒提及其有禪定修行或是對義理有所理解，這些尼師的特色都是蓄藏眾多沙彌尼。除了上段所論及之非空庵住持尼師外，其他女性出家眾並非真心願意出家，她們對紅塵俗世的眷戀很深¹¹，進而導致了誘惑窩藏男眾的出格行為，破了色戒，間接造成他人死亡的事件。由此書寫體例可以略窺明末市民階層對女性出家僧人的觀感，也依此可推論當時尼眾不受重視之實況。

反觀《警世通言》的僧人死亡書寫，其主角人物卻都是用心於修持的男性僧人。其中，尤以《警 7·陳可常端陽仙化》的陳可常的死亡書寫更能突顯《三言》如何看待男性出家人修行是否得力。陳可常雖然受誣陷犯了色戒（實際上並沒有犯戒）、受杖行、被追討回戒牒、迫其還俗，卻不加辯白，至冤屈洗刷，留辭世頌，沐浴之後，結跏趺坐圓寂。陳可常的往生狀況似乎與《喻世明言》中的〈明悟禪師趕五戒〉之五戒禪師以及〈明月禪師度柳翠〉的玉通禪師很相像，但是其基本點卻有所不同。首先，陳可常並沒有犯色戒，被誣陷之後也非像玉通禪師有報仇之心，反而是安忍承受這一切，就算被處罰，被奪其僧人資格，他還是不為自己辯白。陳可常在其火化之後，於煙中顯現身形告知眾人，揭示他原是已證悟之羅漢¹²。在火化中現身行的描述也可以在《喻世明言》〈明悟禪師趕五戒〉的僧首圓澤的死亡書寫中見到，他也是在其荼毘的青煙中現全身¹³。陳可常與僧首圓澤兩人都被視為已證悟者。如果在火化之後，像〈梁武帝累修歸極樂〉中的普能范道般化成青煙者¹⁴，或是〈明月禪師度柳翠〉中的玉通禪師在火化的火光中化成一道金光沖天而去者¹⁵，只能被視為有修行之僧人，而非證悟者。

在《三言》的僧人死亡書寫中，除了以化做青煙當做僧人是否有修持的標記，以及在青煙中是否出現身形當作是否證悟的書寫體例外，還有運用「圓寂」一詞來標示僧人死亡時的修行境界。證悟之陳可常的往生是被稱為圓寂，往生之後是去兜率天。¹⁶僧首圓澤的往生¹⁷、玉通禪師的往生¹⁸、普能范道的往生¹⁹、五戒禪師的往生、和度化五戒之明悟禪師的往生以及明悟轉生之佛印禪師的坐化都被稱為圓寂。²⁰乍看之下，《三言》作者似乎是不會稱在家人的死亡為圓寂²¹，反而是

¹¹ 參見「他原是個真念佛，假修行，愛風月，嫌冷靜，怨恨出家的主兒。」以及「二女童在當時，情竇已開。見師父容情，落得快活。」《醒世恒言》，頁 265、267。

¹² 參見《警世通言》，頁 69。

¹³ 參見《喻世明言》，頁 458。

¹⁴ 參見《喻世明言》，頁 570。

¹⁵ 參見《喻世明言》，頁 448。

¹⁶ 參見《警世通言》，頁 69。

¹⁷ 參見《喻世明言》，頁 458。

¹⁸ 參見《喻世明言》，頁 446-447。

¹⁹ 參見《喻世明言》，頁 571。

²⁰ 參見《喻世明言》，頁 464、470。

²¹ 如在家居士黃復仁與童小姐也是沐浴、自行坐化往生，卻沒有被稱為圓寂。參見參見《喻世明言》，頁 574。

只要出家人死亡就稱圓寂。事實卻非如此，犯戒自殺而亡²²、犯眾戒律被國法處斬之僧侶的死亡²³、餓死在床上的老尼師²⁴、病死之廣做福田的陝西老和尚²⁵、甚至為償債被武帝處死之自知宿命的榼頭和尚等人的死亡並沒有被稱為圓寂。由以上可知，死於非命之出家人的死亡是不會被稱為圓寂的。再者，出家的許仙雖也是自行坐化往生，也沒有死於非命，卻沒有被稱為圓寂。²⁶因此，在《三言》僧人死亡書寫中，被稱為圓寂者是指既能自在往生，不是死於非命，又有一定修持的僧人。

以上被稱為圓寂的僧人，其喪禮的舉行都是用火化的方式。而在他們火化過程的書寫內容中，除了五戒和明悟禪師是到另一間寺院焚化拾骨外²⁷，其餘圓寂僧人的火化過程都包含入龕、將龕移置寺院後或是附近的空地處、禮請有修持的長老下火、長老於下火前都會口道此僧人的修行歷程並指出其是否證悟、以及僧眾念經（除玉通禪師的火化過程外）。²⁸然而，在這些圓寂僧人的火化過程中，只有普能范道沒有被舉行下火儀式的長老稱為和尚或是禪師，而是被直呼范道，長老也沒有親自舉火點燃，而由他人代勞。這透顯出一個特別的意趣，普能范道並沒有被稱為禪師，雖然能夠自行決定往生時間，能對《法華經》倒背如流，在出家其間，也老實修行、用心於其職務，但是他對佛教義理卻不甚了解，因而他在一往生後，立即投胎的地方是小赤鏈蛇這樣愚痴的畜生道，幸而得長老及時點化，才沒被火化，後於長老開示後，轉投胎為大財主之子。除了以上僧人外，《警 28·白娘子永鎮雷峰塔》的許仙出家修行數年坐化後，也是由眾僧買龕燒化，為其造一骨塔。然而，出家之後的許仙既沒有被稱為禪師，其往生也沒有被稱為圓寂，更沒有得道長老為許仙舉行火化儀式，當然也沒有對於往生歸處的預記。²⁹由此可知，依《三言》的僧人死亡書寫體例來看，許仙的修行應該更在普能范道之下。除了以上僧人外，不能自行坐化的僧人的喪禮都不是以火化的方式舉行，陝西老和尚³⁰以及餓死老尼³¹是以棺材殮之，其餘罪刑重大的僧人則是完全沒有其死後喪禮的敘述。

四、結 論

²² 參見《喻世明言》，頁 74-77。

²³ 如《醒 15·赫大卿遺恨鴛鴦滌》之尼僧空照、靜真；《醒 22·張淑兒巧智脫楊生》寶華寺僧人；《醒 39·汪大尹火焚寶蓮寺》寶蓮寺僧人。

²⁴ 參見《醒世恆言》，頁 287。

²⁵ 參見《警世通言》，頁 248-249。

²⁶ 參見《警世通言》，頁 356-357。

²⁷ 參見《喻世明言》，頁 464-465。

²⁸ 參見《喻世明言》，頁 447-448、458、464-465、570。以及《警世通言》，頁 69。

²⁹ 參見《警世通言》，頁 356。

³⁰ 參見《警世通言》，頁 248。

³¹ 參見《醒世恆言》，頁 287。

雖然《喻世明言》的〈梁武帝累修歸極樂〉書寫佛教僧人支道林度化梁武帝的因緣，然而歷史上的支道林生存年代³²與梁武帝的生存年代³³相差將近百年。此外，在此則故事中的支道林是摩訶迦葉身邊的侍女也與佛教史實不符，身為男眾出家人身邊是不會有女侍，況且摩訶迦葉在佛經紀載是以厭惡女性出名。又，佛教經典內的僧人死亡有可化成虹，卻不會像《三言》的描述一樣化成煙。佛教的西方極樂淨土並非是在西天竺。再者，《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》依序對僧人死亡的描述愈來愈簡化也愈來愈趨於單一性，其內的僧人品性修持愈來愈糟糕，在《醒世恒言》的僧人幾乎都是貪財、貪色、殺人這種違犯國法被處以極刑者。然而，即使如此，我們卻不能由以上《三言》對僧人死亡的書寫認定其為體現明末市民階層對佛教有嚴重誤會或是不尊重佛教僧人。

首先，《三言》內描述僧人死亡書寫都沒有提到僧人往生阿修羅道、地獄或是天道，只提及其再生為人、為畜生、為鬼、或是往生安養國。這並非意味《三言》的作者或是編纂者不知道有地獄等處以及僧人有墮落地獄之虞，因為玉通禪師在破色戒後，自言會墮入地獄。³⁴另外，犯重罪被處以極刑的僧人之死亡過程也著墨不多，甚至完全不提及其來生的去處。而對一般僧人，如餓死尼師，卻以官府盛殮來描述其喪禮。由此可知，《三言》的作者或是編纂者突顯出明末市民還是對佛教僧人有一定的尊重。

第二，《三言》在描述有修持的僧人的死亡時是運用禪師的尊稱、自己掌控死亡時間、沐浴、換衣、留辭世頌、結跏趺坐或是坐化、入龕、請證悟長老下火、下火長老口念偈誦或是詞句揭示被火化者的修行以及死亡因緣和往生歸處、火化後化做煙、在煙中現身形、圓寂等做為的有修行之僧人的書寫體例。而其中禪師的尊稱、圓寂、以及請長老下火、火化後化做煙和長老預記其往生歸處是死亡僧人修行境界的更進一步確認。而最終確認往生僧人是否證悟的描述方式，是亡僧是否能在火化後，於煙中現身形。

第三，雖然《三言》認可超薦、拜飯、燒紙錢的拔度力量，但這只適用於鬼道眾生。沒有墮入鬼道者的亡僧是以誦經、開示佛教法義的方式助其往生。《三言》認可禪坐、誦經、聽經、修橋造福的功德力，但是這都比不上對法義或是禪理的領悟。此外，《喻世明言》描述僧人死亡時，常出現以古佛來稱呼僧人的用法。這些被稱為古佛的僧人都是禪師。僧首圓澤是宿世古佛³⁵，救度蘇東坡的佛印禪師

³² 沙門支遁(314-366)字道林，是東晉佛玄交流會通的思想界中，最引人注目、貢獻最為突出的人物。參見《中國佛教思想史稿·第一卷漢魏兩晉南北朝卷(上)》，(南京：江蘇人民出版社，2009.11)，頁149。

³³ 梁武帝(464-549)名蕭衍，字叔達，是梁朝開國皇帝，也是著名的儒釋道三教學者，於即位第三年(504)開始提倡佛教。參見《中國佛教思想史稿·第一卷漢魏兩晉南北朝卷(上)》，(南京：江蘇人民出版社，2009.11)，頁477。

³⁴ 參見《喻世明言》，頁446。

³⁵ 圓澤和尚圓寂之後，月峰長老為其下火前尊稱他為「圓寂圓澤禪師堂頭大和尚」，見《喻世明言》，

是古佛出世³⁶，度化玉通禪師的明月禪師是古佛再來。³⁷然而，被月明禪師度化的玉通禪師也被稱為古佛再來，如果他是佛，為甚麼還會犯色戒，還會起瞋心，辭世頌裡還會有報復之心，還有墮落成畜生之虞³⁸？竟然一個古佛玉通禪師，比不上一位只證得四果的羅漢陳可常！由此可知，《三言》中的古佛不能理解為已成就佛道者，或許將之理解為前世有所修行但卻尚未完全開悟者的尊稱是比較適當的。當然，這需要更多的佐證資料方才能下定論。

又，瑜伽教這種經懺佛事在《三言》的僧人死亡書寫中不像明朝政府推崇的這麼重要。但是尼僧的修行是確如明朝佛教史所載那般不受重視，甚至是被輕視。自知時至在往生僧人的修行上雖是被認可，卻不被視為證悟的認證標準。雖然明末四大師抨擊禪林的腐壞、禪師的盲修瞎練，但是在《三言》內，禪修還是被尊重的，如用「禪師」來尊稱有修行者。但是，禪修卻遠不如對佛教義理深入理解的重要，而聽經、誦經的功德更是在禪修之下。這與明末四大師對經教的重視提倡是一致的。這也彰顯出《三言》的僧人死亡書寫反映出佛教與其他修行方式最根本也最重要的差別是在對法義的理解上。又，禪師往生時，念佛的鋪陳描述，突顯明末禪淨雙修的樣態。最後，有修持之僧人的往生姿態都是嚴肅以待、以坐姿往生，這與禪宗高僧傳《祖堂集》所呈現西土祖師的往生身體姿態的多樣性及西土祖師對死亡嬉笑怒罵的輕鬆態度是很不同的³⁹。當然，是不是中土祖師的死亡書寫也如西土祖師一般，還是他們的死亡與《三言》所描述的更一致，這需要更進一步爬梳相關文本之後方能下結論。

頁 457-458。

³⁶ 參見《喻世明言》，頁 470-471。

³⁷ 參見《喻世明言》，頁 450。

³⁸ 參見《喻世明言》，頁 443-448。

³⁹ 參見蔡榮婷著，〈《祖堂集》死亡書寫研究——以佛陀與西土祖師為核心〉，《東華學報》第 14 期，(2011.11)，頁 55-82

