

因而，雖從佛教義學發展上看，憨山的思想並無大多推陳出新之處。“一心三觀”理論，雖然兼取兩家，卻無意於成為整合融貫兩家的龐大複雜的理論系統，相反，其特色恰在簡約、質樸上，它欲將中國佛學中佛性論與般若中觀法結合的基本原理簡要曉暢地概括表現出來。因此，空、假、中三觀雖源自天臺，然從憨山以“三觀”融貫一代時教上看，其實更是憨山對全體佛法精髓的概括和體會。^①而空、假、中三觀確實涵攝了佛學“緣起性空”之要義，台賢二家的理論再繁複精巧，均在此上搭建而起。但天臺觀法理上圓融，行上卻不易入。憨山批評道：

“天臺智者，大小止觀，乃成佛要門。其大止觀文繁難於理會，其小止觀，雖簡易，其實要說解明白而下手安心，亦不易入。即能知能行，亦難得親切，日用現前，境界逆順處多用不上，況末後大事乎”。^②

故此，身處教門零落、宗門寡真的晚明佛教界，憨山亟求方便易入的真修實證之法，亦是他不重台家不思議圓頓止觀而重其三觀次第法門並對之多所發揮的動因。他之以次第的三觀會通華嚴法界觀，理亦因此。

憨山不僅在觀法上進行了當機的方便安立，而且將其觀法直接落實於他自己的參禪念佛實踐中：

“日用工夫，只消看破妄念，不被他使，無別用心處，一切空不下時如何，只了知是假，一切能空，一切能輕。”^③

此將“空觀”落實於參禪。又：

“正當念佛觀時，要將身心內外，一起放下，絲毫不存，心地如空，不見一法，此是空觀。即於此空心中，提一聲佛，隨學念處，即觀佛像，如觀目前，歷歷分明不昧，即是假觀。然於正觀念時，返照能觀，能念心體，空空寂寂，當空寂中，又觀念不忘，如此不忘不著，一心靈然，即中道觀。然此三觀，不用安排，但只舉念，則三觀一心，一念具足。”^④

這樣，憨山就真正實現了教觀雙運、教禪合一。後人或有批評此是對禪的明白化而使禪失禪意，但當其時，這于世、于教、于宗都不失為一種振作。

由此見，一心三觀的思想，是從憨山悟心中流出的^⑤，亦是從他的利他悲心中流出的。

^① 《化生儀軌》，頁 41，《憨山老人夢遊集》，第四冊，卷四六，總頁 2519）。

^② 《答德王問》，頁 25-26，《憨山老人夢遊集》，第一冊，卷十總頁，497-498）。

^③ 《徑山雜言》，頁 7，《憨山老人夢遊集》，第四冊，卷四十六，總頁 2485）。

^④ 轉引至忽滑毅快天：《中國禪學思想史》，頁 821，上海古籍出版社 1994 年 5 月第一版。

^⑤ 錢謙益：《楞嚴經解蒙鈔》，《續藏經》第十三卷 頁 505 上）。

《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

金明求

國立台灣師範大學國文所博士班

提要

佛教追求的理想國度，與現實中呈現仙界的道教思想不同，它是在死後以生前罪惡善行的程度，來決定來生的富貴榮華，以輪迴轉生過程中不斷積累的「業」來決定來生。佛教思想目標尋求「解脫」，就是能離「苦」得「樂」，獲得「真正的自由」。《三言》中含有佛教死亡觀的作品，都因覺悟生命的本質，而進入涅槃的境界。佛教的覺悟過程，難以具體地分類為生死、情慾而簡單說明，因而精神覺悟就是精神上的一種衝擊，喚醒「自我」的過程，以產生新「自我」的動力。覺悟過程中，無論是自己直接經驗輪迴過程，或目睹別人的輪迴過程，都有強調「輪迴轉生」、「因果報應」的觀念，這些在作品裏面表現得相當豐富，經過許多時代、人物、環境來確認「業報輪迴」的事實。而人物經過佛教的磨練之後的自我，與經過試煉之前的自我完全不同，其人生觀、精神價值都已改變。現實上追求功名富貴之心、生死存亡之事，全轉化為「空」。雖然有的作品淡化「四大皆空」的觀念，但精神覺悟之後而歸於佛門，或通過佛教式考驗而得到覺悟過程來看，具有充分地呈現出以佛教式的精神覺悟來超越生死，而邁向解脫境界。

關鍵詞：1. 三言 2. 死亡 3. 佛教 4. 覺悟

一、前言

佛教的死亡觀，在傳統中國死亡觀中佔了相當重要的位置。佛教追求的理想國度，與現實中呈現仙界的道教思想不同，它是在死後以生前罪惡善行的程度，來決定來生的窮苦潦倒或富貴榮華，以輪迴轉生過程中不斷積累的「業」來決定來生。佛教自印度傳入中國以後，在中國傳統社會的土壤上，經過「嫁接」、生根、成長，產生了自己的獨特特徵，¹形成了具有民族特色的宗教體系，呈現出了可謂中國的氣象和特質，²從而成為中國社會文化的組成部分和中國古代思想文化的重要內容。

佛教思想目標尋求「解脫」，就是能離「苦」得「樂」，獲得「真正的自由」。且佛教死亡觀的最高境界是「解脫」而進入「涅槃」。「涅槃」的境界，³超越生死存亡的所有有限，而進入覺悟「生生死死」即「空」的世界。進入這樣境界，已經超越生命的長短、死亡的恐懼、現實生活的掙扎等，享受沒有拘束而歸於「無我」的境界。人們一旦通達了「無我」的原理，其思想境界也就得到了昇華。沒有了「我」，就不會起貪心，就能節制自己的慾望；沒有了「我」，才能心地磊落，胸懷坦蕩，才會去捨身忘己為大眾服務，而且能勇往直前、無所畏懼的走人生的路。破除了「我」，因而才通達了「無我」，品德、人格才會得到圓滿與完善，精神、心靈才會得到充實與淨化。

佛教傳入中國以後，也衍生許多佛教宗派，而對於現在有較大影響的宗派，就是禪宗與淨土宗。禪宗特別強調「見性成佛」和「頓悟佛性」的觀念。禪宗認為人人都具有佛性（本性），「佛性常清淨」；人人先天具有成佛的智慧（菩提），因而能夠覺悟

¹ 方立天先生主張，中國佛教的特徵分成三個部分，就是調和性、融攝性與簡易性。調和性：所謂中國佛教的調和性，指對佛教外部的不同思想、觀點的妥協、依從、迎合、附會，自然更包括對某些類似或一致的觀點的贊同、推崇，吸取和融合。融攝性：這是指中國佛教統攝內部各類經典和各派學說、統各地學風的特性。簡易性：中國佛教中真正延綿不絕的是，在印度也沒有成宗的禪宗和淨土宗，而禪宗和淨土宗的久遠流傳，與他們的教義和修行方法的簡易分不開的。參見方立天《略論中國佛教的特質》，趙樸初、任繼愈等著《佛教與中國文化》（台北：國文天地雜誌社，民國79年3月），頁34-43。

² 佛教自入漢土始，的確有向道教和儒學靠近的傾向，在其後的流傳發展中，佛學不斷調整與固有傳統的矛盾，從而適應中國的政治、倫理、哲學和文化而演變。佛教初入時，首先與講究「清虛無為」的老莊之學找到了相通之處。人們把佛和黃老視為同樣的神，又並列為祠祭崇拜的對象。佛教適應在中國文化土壤中，不僅憑藉於道教神仙思想，也絕離不開儒家思想。佛教原理所主張的了斷生死、超脫世俗、離棄家庭以及眾生平等的觀念，主張都與儒家的倫理政治和道德規範相衝突，形成矛盾和對立。但佛教面對儒學的抨擊挑戰總是採取調和妥協態度，在不斷的適應協調中找到自己的立足之地。雖然佛教吸收中國的傳統文化過程中，有所改變，使得本來的面貌與適應中國傳統文化的佛教面貌有一點不同，但重視生死的這一個觀念卻沒有改變。參考郭于華《死的困惑與生的執著》（台北：洪葉文化實業有限公司，民國83年），頁173-175。

³ 原始佛教借用婆羅門教的涅槃概念，來標明佛教的最高理想境界。涅槃是梵文 Nirvana 的音譯，也譯為「泥洹」、「泥洹」。其意譯，鳩摩羅什譯為「滅」或「滅度」，唐玄奘則譯為「圓寂」。所謂滅、滅度，是指滅煩惱，滅生死因果。所謂圓寂，圓者圓滿，不可增減；寂者寂靜，不可變壞。圓寂是說涅槃體周遍一切，真性湛然。中國在玄奘以前，多用滅或滅度，玄奘以後，多用圓寂。參考方立天《中國佛教與傳統文化》（台北：桂冠圖書有限公司，民國83年，初版2刷），頁140-141。

佛性而成佛。淨土宗則是強調「西方淨土」，建立只有快樂而沒有痛苦的再生世界。淨土宗之所以影響甚鉅，不僅在於西方極樂世界美妙的特色、死後往生極樂世界的美好想望，還在其修行方法極其簡單易行，透過不停地誠心「念佛」就能實現死後往生極樂世界的願望。⁴人們只須專心致志地沈浸在西方淨土的想像性精神生活中，耐心地、充滿希望地去迎接死亡的到來。因而中國人受這兩種宗派的影響，且混合一起，以佛法來解脫現實的苦難，以佛教的精神力量來克服所有現實煩惱之事而邁向精神安慰之處。以平民為主角，並以平民生活為主要背景的話本小說，受佛教的影響相當濃厚，⁵甚至是以道教的神仙思想做為外套，而以佛教的成分來構成內涵的作品也頗為不少，而且有的作品表面上沒有具體的宗教思想，但主要人物、情節結構中卻明確地表現出佛教思想的痕跡。正因為小說反應當時人民的生活，自然呈現出這樣的成分。《三言》小說中的佛教思想，就是以各宗派的佛教思想混合，⁶或佛、道思想融合於小說各處。

《三言》是馮夢龍（1574—1646）所編的短篇小說集，指《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恆言》（以下簡稱《喻》、《警》、《醒》）之合稱。每本均收話本小說四十篇，合共一百二十篇。《喻世明言》原名《古今小說》，宋、元、明代作品，兼而有之。《三言》故事的題材、人物、思想內容非常廣闊，每一篇故事中豐富的題材、十分活躍的人物、深刻的主題思想等都涉及當時社會背景，也反映了各個階層和各個方面的生活。

《三言》故事中有關佛教題材作品相當多，包括宗教事跡的神魔鬼怪故事，以和尚、尼姑為主角的社會故事，以寺院為現場的公案故事等，例如〈月明和尚度柳翠〉（喻29）、〈呂洞賓飛劍斬黃龍〉（醒22）、〈楊謙之客舫遇俠僧〉（喻19）、〈佛印師四調琴娘〉（醒12）、〈赫大卿遺恨鴛鴦條〉（醒15）、〈汪大尹火燒寶蓮寺〉（醒39）等。雖然許

⁴ 淨土宗的具體修行法門是「念佛」。淨土宗的先驅、北魏名僧曇鸞，提出成佛有難行和易行二道，只靠「自力」，沒有「他力」（佛的本願力）的扶持，想要修行成佛的，是極為痛苦的、也是困難的。反之，乘著阿彌陀佛的本願力以往生淨土，就非常快樂，也易於達到目的。唐代道綽繼承曇鸞的思想，進一步把佛的教法分為聖道、淨土二門。宣揚離聖人久遠，聖道不是一般眾生所能悟證的，只有淨土門簡要易行，乘阿彌陀佛的本願力就能往生淨土。參見同註1，頁39。

⁵ 關於話本小說與佛教思想影響關係之論述，可以參考熊琬《中國小說與佛理之會通》，中國古典文學研究會主編《文學與佛學關係》（台北：學生書局，民國83年），頁35-36；孫昌武《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1996年），266-269；袁陽《生死事大——生死智慧與中國文化》（北京：東方出版社，1996年），頁168-169。

⁶ 如〈梁武帝累修歸極樂〉（喻37）述說梁武帝覺悟前世輪迴業報之事而產生佛性，也放棄痛苦與快樂共存的世俗世界，跟支長老同往西天竺極樂國去，則有呈現禪宗的「見性成佛」、「頓悟佛性」觀念和淨土宗的「西方淨土」思想。

⁷ 如〈薛綠事魚服證仙〉（醒26）是道教故事，縣尹薛偉因為重病熱極魂離體附在鯉魚身上，結果被釣回縣署，聽到其中一個衙役提議把鯉魚放生，而戒殺放生主要是佛教的義理。除此之外，〈白娘子永鎮雷峰塔〉（警28）中的蘇孟鎮妖的法海便是個和尚。不過，和尚驅邪，較接近書符召將、授劍斬妖的道士形象。參考潘銘燦《“三言”“二拍”中的佛道關係》，黃子平主編《中國小說與宗教》（香港：中華書局，1998年），頁141-142。

多佛教題材故事在《三言》中實為佔有頗大的比重，但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。

《三言》中有佛教超越死亡的觀點作品是：〈陳可常端陽仙化〉（警 7）、〈白娘子永鎮雷峰塔〉（警 28）、〈明悟禪師趕五戒〉（喻 30）、〈梁武帝累修歸極樂〉（喻 37）、〈鬧陰司司馬貌斷獄〉（喻 31）、〈遊酆都胡母迪吟詩〉（喻 32）等，其中有的作品特別強調佛教的「輪迴轉生」、「因緣說法」，有的作品只有強調地獄苦楚。雖然周遊「地獄」、「冥府」的小說作品，較之其他以超越生死為主要對象的作品，佛教生死觀念成分更淡泊，但就佛教解脫現實苦惱的「醒悟」過程而言，均有共同的特性。「覺悟」不只是佛教的專用名詞，且對解脫現世懊惱而進入涅槃的作用上，發揮相當重要的功能，而且佛教宗派中，禪宗思想方面特別強調「頓醒」的特質，因而《三言》中有關佛教生死觀的作品中，有豐富的「覺悟」特質。

《三言》中，雖然覺悟過程在道教的成仙思想作品中也有出現，但佛教與道教覺悟方式不同。道教覺悟過程是通過現實考驗，經過某一種試煉之後覺悟，但其主要意義並不限於強調覺悟過程，也在覺悟之後成仙的落實。經過道教方式的考驗之後，就超越現實的拘束而進入神仙境界，或繼續修道、作神丹服用之，成就長生不死的理想，因此其主要的內涵，還是以現實中的長生觀念為生死觀的基礎。而佛教的覺悟過程與道教截然不同，佛教覺悟過程中，注意觀察的部分是「覺悟本體」，即覺悟什麼？但《三言》有關佛教死亡觀的作品中，無法全部具體地表現出其答案。佛教的覺悟過程，難以具體地分類為生死、情慾而簡單說明，因而精神覺悟就是精神上的一種衝擊，喚醒「自我」的過程，以產生新「自我」的動力。佛教思想主要目標在於「解脫」、「涅槃」，「解脫」已經超越生死，而且覺悟目的不是著迷現實的「富貴功名」，而是解脫現實的所有限制，而歸於「無」、「空」之境界，了悟「四大皆空」，⁸因而歸於「涅槃」的境界。《三言》中含有佛教死亡觀的作品，都因覺悟生命的本質，而進入涅槃的境界。覺悟的過程中，無論是自己直接經驗輪迴過程，或目睹別人的輪迴過程，都有強調「輪迴轉生」、「因果報應」的觀念，這些在作品裏面表現得相當豐富，經過許多時代、人物、環境來確認「業報輪迴」的事實。並且還有強烈呈現出「因緣說法」，雖然已經覺悟而超越生死，但並未圓寂還在留在世俗，必須等到現世上因緣成熟才結束。

⁸ 「四大皆空」，這是佛教的基本思想。「四大」，是梵文 (atumanabnuta) 的意譯，也叫「四界」，具體指的是地、水、火、風。印度古代認為這四種是構成一切物質的元素，故名之為「四大」。佛教所稱「四大」，除含有上述意義外，主要指的是堅、濕、暖、動四種性能。佛教認為，四大和合而身生，分散而身滅，成壞無常，虛幻不實。正是基於人的身體是四大的組成物，四大最終分離而消散，所以人就根本沒有一個真實的本體存在。同時，佛教之所謂「空」，並不是待人死後四大分裂才說它是「空」，而是在未死時，也是四大假合，也是空的。四大只是暫時的聚合，並不是真實不變的實體，所以說「四大皆空」。參考聖輝〈何謂「四大皆空」〉，趙樸初、任繼愈等著《佛教與中國文化》（台北：國文天地雜誌社，民國 79 年），頁 351-353。

人物經過佛教的磨練之後的自我，與經過試煉之前的自我完全不同，其人生觀、精神價值都改變了。現實上追求功名富貴之心、生死存亡之事，全轉化為「空」。雖然有的作品淡化「四大皆空」的觀念，但精神覺悟之後而歸於佛門，或通過佛教式考驗而得到覺悟過程來看，具有充分地呈現出以佛教式的精神覺悟來超越生死，而邁向解脫境界。

二、覺悟色空而修行坐化

——〈陳可常端陽仙化〉（警 7）、〈白娘子永鎮雷峰塔〉（警 28）

《三言》故事中以佛教方式來超越生死的作品是〈陳可常端陽仙化〉（警 7）。陳可常三試不中，就投靈隱寺中，在十個侍者中做了第二位侍者。紹興十一年端午節，高宗母舅吳七郡王到靈隱齋僧，見壁上題詩，知是陳可常所題，便將他剃度為僧。第二年端午，郡王把陳可常帶回府中，要他作詞，並叫歌婢新荷歌唱。後來新荷懷孕，供說曾與陳可常奸宿。可常被拷打而坐牢，供稱是實，但免斬死。為眾僧所不齒，但只長老知道可常的真心。其實姦污新荷的是郡王府幹辦錢原。後來新荷向錢原索供養費不得，才說出實情。郡王知陳可常蒙冤受辱，派人去請他。正好又是端午，他寫下了一首〈辭世頌〉，在草舍坐化圓寂了。

故事內容中佛教的色彩相當濃厚，而且陳可常的在現實追求功名富貴上的挫折、憂鬱，表現得相當獨特。佛教死亡觀的主要目標，就在解脫所有現世拘束，包括生死。陳可常以沈默地接受世俗的所有苦難，終於解脫而坐化。從「佛門坐化」的事實來看整個作品的情節：坐化之前一連串的事件中，他看破世俗的真假，所以在對質審問之時仍有超然態度。他心理上由掙扎、憂鬱轉向解脫的過程，都在端午節的感想中表現出來。每次端午節時，他對人生苦悶、憂鬱的心情就猛烈地湧出。不但他在端午節之時十分感傷，而且自己與端午節也有緊密的因緣，即端午節出生、出家、圓寂。以解脫現世的歷程而言，端午節對陳可常的意識變化發揮相當重要的意義。端午節不只是使陳可常喚起現實富貴功名的虛飾，使他有出家修行的意志，且是超越生死的重要關鍵。所有事情因端午節而發生，因端午節而結束的，出生、出家、考驗、解脫都以端午節為轉捩點。

陳可常於被拷打的現實考驗過程中，心裏上具有很大的掙扎。第一次被抓審問的時候，是持否認的態度。但再次審問時，他承認所有的事情，負擔起與新荷有姦的所有責任。人家對他的看法一瞬間改變了，都斥責他罪惡的表象，而且沒有留意可常無辜的可能性。他的心裏上雖有不滿的情感，但這樣的不滿昇華為消除宿債的意願，所以願意承受巨大的壓力。若他頑強地否認與新荷奸宿的事情，可能會解除嚴重的現實

負擔，但新荷卻會被嚴格處罰。他以因緣輪迴的觀點來看，明白若這樣則會誕生新的惡因，不斷地反覆，所以他就情願代替新荷受責罰，而承當新荷的苦難。雖然他第一次被審問時，就表達否認的態度，但因人們在第一次碰到意外之事時，首先的反應當是頑強拒絕，何況平時沒有傷害別人的陳可常，突然被抓到官府審問與新荷私通之事，自然持否認的態度。可是當他知道事實的全貌之後，為了免除新荷的懲罰，了卻前世因緣，所以抉擇自己犧牲。最後以新荷的證明來揭露陳可常的無辜之時，他就作〈辭世頌〉來表現自己的心情感想。

生時重午，為僧重午，得罪重午，死時重午。為前生欠他債負，若不當時承認，又恐他人受苦。今日事已分明，不若抽身回去！五月五日午時書，赤口白舌盡消除；五月五日天中節，赤口白舌盡消滅。

陳可常作了〈辭世頌〉，走出草舍邊，有一泉水，就脫了衣裳，遍身抹淨，入草舍結跏趺坐圓寂了。現實的苦難、誣陷都對他沒有太大的意義，因為看破前世因緣所連結的現世苦難，且世俗的富貴功名都是不實、虛相，所以他徹底地覺悟現實的虛無。若沒有突破前世因緣的拘束，不能超越世俗的限制而成就「涅槃」境界，因為超越世俗的因緣業報中的掙扎、衝突、誣陷，才昇華為「空」。當他寫了〈辭世頌〉時，已經分明地了悟前世因緣的所生果。雖然看破現實富貴功名的虛相而出家修行，但前世的宿債還沒有結束，所以擔當與新荷奸事的責任，而試行解開前世宿債之結。所以當事情已經發露時，便解脫了所有因果、前世業報的纏擾，超越了肉體外殼的束縛而進入圓寂。

陳可常的坐化，是首先覺悟追求富貴的空虛而出家修行，經過嚴格的現實障礙，終於醒悟「三世」因緣業報、輪迴轉生的道理，最後才解脫世俗限制而進入圓寂。〈白娘子永鎮雷峰塔〉（警 28）的許宣也與陳可常一樣經過現實的嚴格考驗，出家而坐化。其實〈白娘子永鎮雷峰塔〉（警 28）從許宣與白娘子非常之愛，或宗教事跡的神魔鬼怪觀念等，可能會以許多的方式來進行分析，但從死亡角度來看，許宣的超越死亡過程，在作品中有不可忽略的重要性。在許宣與白娘子的愛情生活中，次次因白娘子的好意使許宣遭遇現實危難，而達到極度危難之地步後才消除。白娘子一再出現使許宣落於為難之事，終於使他看破白娘子的真相，而拒絕白娘子的愛情。最後白娘子被法海永鎮雷峰塔下，許宣就自己覺悟出家而坐化。

在許宣與白娘子的愛情過程中，許宣因白娘子的偷物而連累坐獄，每次因白娘子而坐牢時，許宣心裏皆充滿悔意，並對白娘子產生強烈的憤怒，但白娘子一再找許宣辯護自己不得已的情況，這樣的過程一連三次。三次的過程中，許宣已經知道白娘子

的真實身分，甚至於對白娘子哀求饒命。他要離開白娘子所用的種種方法，例如請道士、呼蛇先生抓白蛇等，都沒有效果，反而被白娘子打敗了。終於白娘子威脅許宣說：「你好大膽，又叫什麼捉蛇的來！你若和我好意，佛眼相看，若不好時，帶累一城百姓受苦，都死於非命！」他沒有方法脫離白娘子的手心，因而心理上有沈重的失望感，活著的價值意義也消失了。對白娘子的愛情，變為強大的恐懼，也變為對妖怪有不能除止的無力感。他對白娘子的愛情受到巨大的影響，就消逝對白娘子的愛情，只有存在要擺脫掉妖怪的不安、恐懼，而現實上不能解脫的情況下產生的煩惱，就使他一直悶悶不樂。之後去找法海禪師，但沒有見到，心裏上更為懊惱。自己追求愛情的幻覺，不能脫離白娘子的束縛，加以心理上對人生的懷疑，一瞬間衝出來，形成對人生強烈的疑惑、反感。在許宣心目中，對白娘子的愛情已不存在，他對現實所有的希望、自由生命意志全部消失了。

折身便回來長橋堍下，自言自語道：「『時衰鬼弄人』，我要性命何用？」看著一湖清水，卻待要跳！正是：閻王判你三更到，定不容人到四更。許宣正欲跳水，只聽得背後有人叫道：「男子漢何故輕生？死了一萬口，只當五千雙，有事何不問我？」許宣回頭看時，正是法海禪師。背馱衣鉢，手提禪杖，原來真個纔到。也是不該命盡，再遲一碗飯時，性命也休了。

他剛要跳水自盡，但幸好被法海救活，又在法海禪師的幫助下，使白娘子鎮於雷峰塔。他經過這樣的過程，從自己對白娘子的感情，變化為巨大的憤怒，在人妖混合的人生中，自己徹底地醒悟人妖不能共存的冷漠現實。許宣明白白娘子的真相，馬上以對付妖怪的態度來畏懼她，而忘記許多恩愛，因為許宣的愛情結構是以人的條件之下而形成，加以現實上人妖不能共存的理性，比與白娘子的愛情更為強烈，因而變為強大的恐懼而拒絕她。反而白娘子對許宣的愛情是更為強烈、執著。許宣對白娘子的愛情，是在對人的條件之下成立的，這樣的基礎有所動搖時，愛情也就不能成立，而且人生的意義也就失去均衡而墜落深谷，因而就要以自盡的方式來脫離現實的困境。後來他因法海的幫助而鎮壓白娘子，就決定出家，修行數年就坐化了。他經過與白娘子的愛情過程，醒悟人生意義、生死之理，而分別出人鬼混合的現實真假，自己看破生死的感傷、現世的執著。他主要以「色」的念頭來開始對人生價值意義的省察，就得到「色」、「空」、「生」、「死」全部歸於「無我」，因而對生命現象沒有執著，自然而然覺悟生死輪迴的道理。

惟有許宣情願出家，禮拜禪師為師，就雷峰塔披剃為僧。修行數年，一夕坐化

去了。眾僧買龕燒化，造一座骨塔，千年不朽。臨去世時，亦有請四句，留以警世，詩曰：「祖師度我出紅塵，鐵樹開花始見春；化化輪迴重化化，生生轉變再生生，欲知有色還無色，須識無形卻有形；色即是空空即色，空空色色要分明。」

雖然出家之前是著迷「色」相，但也因「色」的纏擾過程而重新省察人生本質的問題，最後終於解脫現實的限制而坐化了。如此的精神覺悟過程中，對死亡觀念也產生改變。出家之前，對現實一直維持世俗的想法，而對白娘子的愛情也這樣對待的。現實「愛情」終於給他很大的衝擊，徹底地覺悟到現世的空虛性，所以決定要以自盡來結束現實生命，但自盡的理由不是精神覺悟，只是現實的逃避、脫離心靈痛苦。以死亡的方式來逃避現實，是沒有多大的意義的，所以他經過心理傷害過程之後而出家修行，終於醒悟一切都是「空」而歸於「無我」境界。

陳可常與許宣的覺悟與坐化過程，是經過具體的現實考驗，得到解脫境界的重要例子。解脫境界是超越所有現實拘束，即「生死」、「你我」、「有無」等相對概念，而覺悟於「無我」、「空」的絕對境界。他們經過精神覺悟的過程，在精神方面產生了新的自我。他們最後覺悟的考驗，就是前世因緣的業報，在現世的苦難中，覺悟前世宿債與現實苦難的根源，而產生新的精神自我，這已經超越現實肉體生命、死亡、世事，享受精神解脫境界。

超越死亡而覺悟輪迴業報之事中，現實的死亡只是解脫的另一個關卡，若已超越死亡而進入解脫境界，就能突破現世的有限性，而覺悟前世、現世、來世都是相互連結、補償的原理，這就是脫離「輪迴業報」的重要的關鍵。陳可常真正地醒悟「三世」的業報，⁹解脫因果報應、輪迴轉生。要達到這樣的境界，必定通過現世因緣上的考驗使之覺悟，而且精神覺悟對他們來講，帶有嚴重的肉體痛苦、巨大的心理傷痕，因此才能看破「三世」因緣輪迴真相。他們出家之前只是一般落第的文人，而經過現世考驗，終於解脫現實的「因果」、「輪迴」，而進入涅槃的境界。

三、解脫三世輪迴業報以成就涅槃

⁹ 佛教的「三世」概念，是輪迴報應說的主要理論依據，所謂「三世」，是把個體一生的存在時間劃分為過去（前世、前生）、現在（現世、現生）、未來（來世、來生）三個部分。儘管佛教各派對「三世」有不同的講法，但它的基本思想無外乎是鑄造一組人生因果鏈。「前世」的作用是為「現世」的存在找到一種無法驗證的「因」，而「來世」的功能是為「現世」的存在預設一種無法驗證的「果」。前世和來世的因果報應，無非是給現世的人以一種精神上或心理上的安慰、開導。參考張三夕《死亡之思》（台北：洪葉文化實業有限公司，民國85年），頁112-113；方立天《中國佛教與傳統文化》（台北：桂冠圖書有限公司，民國83年，初版2刷），頁136。

——〈明悟禪師趕五戒〉（喻30）、〈梁武帝累修歸極樂〉（喻37）

《三言》故事中，以修行的和尚身分來經驗輪迴過程，終於覺悟而圓寂，重視佛教輪迴業報思想的作品，相當出色。〈明悟禪師趕五戒〉（喻30）是強調輪迴思想，其中解脫現世苦難而明悟與五戒禪師同去涅槃為主要內容。〈明悟禪師趕五戒〉（喻30）的主要結構分成兩個部分，一個是五戒禪師破戒而坐化，因而明悟禪師趕上五戒禪師的轉生；另外一個是五戒禪師轉生為蘇軾，而明悟禪師轉生為佛印啟導蘇軾，就一起解脫現實苦難而歸於「涅槃」。

五戒禪師與明悟禪師在南山淨慈孝光禪寺修行，平時相互感情深厚。有一天，下了大雪，發現一個嬰兒，在寺中使清一收養而長大。五戒禪師過了十餘年，一直忘記這件事情，突然想起來，叫清一而看紅蓮，就有私心而與紅蓮私通，被明悟禪師看破，以作詩來斥責破色戒的罪過。五戒禪師「心中一時解悟，面皮紅一回、青一回，便轉身辭回臥房」而坐化，明悟禪師知道五戒禪師轉生墜落現實的苦海，自己也坐化趕上五戒禪師。這樣的過程中，明悟禪師為了擔心五戒禪師墜落苦海的心情以及在救渡五戒禪師的努力上，可知五戒禪師與明悟禪師感情的深厚，這是具有佛教思想背景的友誼故事。¹⁰

明悟禪師以紅蓮的詩題來斥責五戒禪師時，五戒禪師覺得慚愧而心中一時覺悟，作〈辭世頌〉。

「吾年四十七，萬法本歸一；只為念頭差，今朝去得急。傳與悟和尚，何勞苦相逼？幻身如雷電，依舊蒼天碧。」寫罷〈辭世頌〉，教焚一爐香在面前，長老上禪椅上，左腳壓右腳，右腳壓左腳，合掌坐化。

五戒禪師坐化過程中，對明悟禪師的慚愧之心，佔了相當重要部分。五戒禪師還沒覺醒破色戒之事的嚴重性，但被明悟禪師斥責與紅蓮私通之事，就情況不同，一直對自己妥協的觀念突然變化為嚴酷地使他面對自己。他覺醒了「色慾」之事，加上了悟現實上的生死執著，都是歸於「空虛」，所以「色即空空即色，生即死死即生」，心中發生了巨大的變化。如此的精神覺悟引起不執著現實肉體外殼的思考，而進行解脫留在現實外殼的努力，雖然如此，但仍不能免除業報輪迴的作用，所以明悟禪師就趕上五戒禪師的轉生，要來啟導他。

¹⁰ 參見（日）小野四平著、施小煒等譯《中國近代白話短篇小說研究》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁184。

五戒禪師轉生為蘇軾，明悟禪師轉生為謝瑞卿，兩個人追求的理想目標完全不同，蘇軾追求富貴功名，反而謝瑞卿一直想出家。因而二人每次都發生對不同目標上的掙扎，反而成為竹馬之友。後來謝瑞卿由仁宗御賜度牒，剃發為僧，名佛印。佛印經常勸蘇軾歸於佛門，蘇軾不肯，因而佛印故意冤枉自己當和尚的事情再勸他修行。後來蘇軾得罪王安石而被貶杭州通判，佛印隨行。而後又因得罪坐牢時，才產生對人生的感嘆、生命的惋惜，而深沈地覺悟現實人生的苦難，後悔對佛印勸他歸於佛門之時不從其言。

經過現實苦難的過程才有機會回顧人生的真義，自己平時不聽佛印之言，在生死不分明之極限現實之時，自然而然進行對過去人生的反省、思索。在獄中不知生死存亡之極限情況，一方面對自己心裏上有巨大的衝擊、傷痕；另一方面因心理死亡的過程，而引發精神覺悟的啟導作用。蘇軾在獄中感嘆於人生苦惱，透過夢境裏與佛印一起拜訪光禪寺，喚起了前世與紅蓮之事。

醒將轉來，乃是南柯一夢，獄中更鼓正打五更。東坡尋思，此夢非常，四句詩一字不忘，正不知甚麼緣故。忽聽得遠遠曉鐘聲響，心中頓然開悟：「分明前世在孝光寺出家，為色慾墮落，今生受此苦楚。若得佛力覆庇，重見天日，當一心護法，學佛修行。」

夢中醒過來時，渺渺聽到遠遠的鐘聲而心中突然開悟。他以夢境來覺悟前世業報之事，才產生真正地歸於佛門的念頭。在故事中，夢境的作用相當有意義，若夢境意義只限於現實苦難，而試圖尋求精神安慰的作用，夢醒之後就只有心理上更加惋惜、憂鬱、傷痕而已，根本沒有覺悟因果業報的道理。小說結構上，安排夢境來喚起蘇軾前世因果業報。精神覺悟過程中已經有心理上受到了巨大的衝擊，而且心理衝擊轉為對人生的深沈的省察。他因此覺悟了「三世」業報的真理，而決定歸於佛門。「夢境」使蘇軾的心理上有了巨大的轉變，也是引起開悟的主要關鍵。

他經過多災多難的過程，得到醒悟而出家，但佛印不允從，「宦緣未斷，二十年後，方能脫離塵俗。但願堅持道心，休得改變。」以後蘇軾在現實上修行而從此「不殺生，不多飲酒，渾身內外，皆穿布衣，每日看經禮佛」。蘇軾實際上沒有出家，但他的精神上如同出家一樣，實踐出家修行。追求富貴功名之時的蘇軾，及經過坐牢與夢境而醒悟的蘇軾，人生態度有巨大的不同。他透過現實苦難而覺悟三世業報，實踐了不執著現實虛假之事，不追求富貴功名的虛相。雖然因緣業報還沒有結束而繼續維持官職，但精神上已經超越現實的富貴功名、生死存亡，達到一種「有餘涅槃」境界。

11 後來佛印在相國寺圓寂，蘇軾也無疾而逝。二人的死亡方式不同，是因為各自身分、空間的不同，但他們超越生死而進入「涅槃」境界的內涵是一樣的。

〈梁武帝累修歸極樂〉(喻 37) 的故事內容也是強調佛教的輪迴轉生、因果業報思想。〈梁武帝累修歸極樂〉(喻 37) 全篇情節分成三個部分，都以宣揚輪迴業報的觀念貫穿全篇。三個故事主角主體相同，只是同樣人物轉生為不同時代的不同人物，而襯托輪迴轉生與因果業報的道理，即蚶蟪轉生為普能；普能轉生為黃復仁；黃復仁、童小姐轉生為蕭衍、道林支長老。普能、黃復仁、童小姐、蕭衍、道林支長老，他們的超越死亡方式，都是覺悟而後坐化，解脫業報的過程。

千佛寺大通禪師房中，有一條蚶蟪，因常聽講經而有了佛性。一天小和尚鋤地鋤死了蚶蟪。蚶蟪轉生為普能，捨身於光化寺，而在空谷禪師座下做一個火工道人，常時念誦修行。在寺二十餘年，突然「聞得千佛寺大通禪師坐化了，去得甚是脫洒，動了個念頭」。大通禪師圓寂的事情使普能喚起前世因緣、輪迴轉世的啟發，所以突然對長老說請安身去處，而表示要進入圓寂的意思。他在兩次嘗試之後，終於坐化了。雖然他修行的過程不同於其他和尚那樣正統、有體系，但修行樸實，終於進入解脫之境。

普能圓寂之後，轉生為黃復仁，娶童小姐，二人都信佛而要出家，所以成為兄妹一起修行。三年有餘的修行中，黃復仁被美女誘惑而落於色魔，突然驚醒。二人找空谷禪師求個解脫啟發，空谷長老道：「慾念一興，四大無著。再求轉脫，方始圓明」，因而夫婦二人一起坐化了。

黃復仁與童小姐轉生為蕭衍與支長老，蕭衍從小「長於談兵，料敵制勝，謀無遺策」，計破叛將李賁，名聲大振，得齊明帝眷寵，官至雍州刺史，後為帝。蕭衍成為帝之後，以夢境而去遊冥府，周遊冥府的經驗中更明確得覺悟業報輪迴、因果報應的事實。以後拜見支長老時，因支長老的幾句話，就開悟了，而明白了前世輪迴業報之事。

支公說道：「陛下講坐，受和尚的拜。」武帝說道：「那曾見師拜弟？」支公答道：「亦不曾見妻抗夫。」只這一句話頭，武帝聽了，就如提一桶冷水，從頂門上澆下來，遍身蘇麻。此時武帝心地不知怎地忽然開明，就省悟前世黃復仁、

11 涅槃的分類很多，通常分為有餘涅槃（有餘依涅槃）和無餘涅槃（無餘依涅槃）兩種。有餘涅槃是指斷除貪欲，斷絕煩惱，即已滅除生死的因，但作為前世惑業造成的果報身即肉身還在，仍然活在世間，而且還有思慮活動，是不徹底的涅槃。無餘涅槃是相對於有餘涅槃而言，是比有餘涅槃更高一層的境界。在這種境界中，不僅滅除生死的因，也滅盡生死的果，即不僅原來的肉體不存在了，而且思慮也沒有了，在這種境界中，死後焚骨揚灰滅智，生死的因果都盡，不再受生，是最高理想境界。這兩種涅槃有區別也有聯繫，無餘涅槃是有餘涅槃的繼續和發展。參考方立天《中國佛教與傳統文化》（台北：桂冠圖書有限公司，民國 83 年，初版 2 刷），頁 140-141。

童小姐之事，二人點頭解意，眷眷不已。武帝就請支公一同在鑿與裏回朝，供養在便殿齋閣裏。武帝每日退朝，使到閣子中，與支公參究禪理，求解了悟。

武帝平時信佛教而修行，聽到支長老的話頭突然覺悟前世輪迴業報之事。以後與支長老關係深密，越信奉佛教。有一天昭明太子得病而找支長老救活之後，與太子一起捨身出家，但支長老反對說：「愛慾一念，輾轉相侵，與陛下還有數年魔債未完，如何便能解脫得去？陛下必須還朝，了這孽緣，待時日到來，自無仕礙。」經群臣贖出才回朝為帝。¹²後來東魏侯景降梁後復反，圍臺城而拘蕭衍。蕭衍既為侯景所制，不得來見支公，因此「所求多不遂意，飲膳亦為所裁節。憂憤成疾，口苦索蜜不得，荷荷而殂」，以後跟支長老同往西天竺極樂國去。

武帝的憂憤而死的過程，在表面上與普能、黃復仁、童小姐、道林支長老的坐化過程，有不同之處，但其解脫世俗限制而進入解脫境界意義是相同的。武帝憂死之前，已經超越肉體生死，只是前世宿債沒有結束，因而不得不在現實上繼續修行而維持生命。憂死的主要原因不是對現實生命的惋惜、憂鬱，而是在已經解脫所生死的束縛，但不能見面支長老的情況引起強烈的絕望感，便斷食而身亡了。雖然全編故事中普能、黃復仁的身分不是屬於修行和尚（其實普能是空谷禪師的火工道人，黃復仁是修行之人），但佛門死亡方式中，仍是以坐化來解脫現實拘束；反而蕭衍世俗身分是帝王，自然其解脫方式不是坐化，而是呈現世俗死亡形式的特質，但歸於佛門而解脫的內涵沒有差別。武帝與支長老的死亡過程，與〈明悟禪師趕五戒〉（喻 30）的蘇軾與佛印相當相似，而且故事的主題思想與結構也有類似性。他們都同一天圓寂，蘇軾與武帝的死亡方式都不限於坐化，都由輪迴轉生而覺悟，歸於佛門而修行，雖然故事進行上有不同的面貌，但從全體的結構來觀察，相當有緊密性。

現世追求的富貴功名、生死存亡都歸於「空」；前世的業力決定現世的果報，來世也是因現世的業力來輪迴，「四大皆空」、「輪迴轉生」、「因果業報」的佛教觀念，在作品中有相當重要的份量。前兩個故事中，五戒禪師與蘇軾，明悟禪師與佛印；普能、黃復仁、蕭衍、童小姐、道林支長老等，這些主要人物的外表的形象不同，但其內面

¹² 實際歷史上梁武帝信佛程度達到極度的地步，他採取各種各樣的形式和手段提倡佛教，竭力抬高佛教的地位，強化信仰佛教的社會效果。其信仰生活中，除了建寺造像、舉辦齋會、講經說法之外，最有反映梁武帝迷信佛教活動是「捨身」之事件。按照佛教的說法，所謂「捨身」，一是捨資財，即將個人所有的身資服用捨結寺院，二是捨自身，即自願入手為僧眾執役。據《梁書·本紀》載，梁武帝捨身第一次是大通元年（西元五二七），時年六十四歲。第二次是中大通元年（西元五二九）。第三次是太清元年（西元五四七），時年八十四歲。這三次捨身，在佛寺停留的時間，第一次是四天，第二次是十六天，第三次是三十七天，時間越來越長。群臣奏表上書，稱蕭衍為「皇帝菩薩」，並且公卿以下以錢一億萬奉贖。有關梁武帝捨身之事，可以參考方立天〈三次捨身寺院的梁武帝〉，趙樸初、任繼愈等著《佛教與中國文化》（台北：國文天地雜誌社，民國 79 年），頁 248-251；陳永正《三言二拍的世界》（台北：遠流出版

人物性格、意志傾向都是一樣的，而且他們的現實生活中，「輪迴轉生」的思想佔了重要的位置。他們覺悟輪迴、業報與「空虛」的事實，因而解脫一切現實拘束，而走向極樂世界。他們醒悟、修行、坐化的過程中，雖經歷現實障礙，但覺悟過程之前的自我，在經過巨大的心理衝擊之下，變成為新的自我，而歸於佛門修行，脫離生死現象的限制。不用執著於自我與一切現象，將一切都轉化為「空」的思想。

肉體生死現象佔了人生生活的重要部分，但不一定絕對掌握人生的精神意識世界，武帝的修行過程中，雖然表面上維持生生活動，但已覺悟輪迴轉生的道理而脫離肉體生死的束縛。《三言》故事中，有醒悟之後馬上圓寂的人物，也有經過修行之後才坐化，其過程都和前世宿債、因緣的結束與否有密切關係，但都有瞬間的覺悟、失去肉體生死意義的特徵。武帝覺悟輪迴轉生的道理，歸於佛門，在作品的死亡觀念中，佔有相當重要意義。死亡是人的生活中，不可避免的事情，但以歸於佛門修行而成就涅槃的佛教理想觀念來看，可以超越被世俗之物所纏擾的人生。達到解脫境界時，已經超然於肉體的生死，而精神上產生新的自我觀念，享受永遠超越生死，而進入「四大皆空」的「無我」境界。

四、周遊地獄後體會「天地無私」、「因果報應」 ——〈鬧陰司司馬貌斷獄〉（喻 31）、〈遊酆都胡母迪吟詩〉（喻 32）

與上述的故事不同，情節內容中沒有具體地說明佛教輪迴轉生的道理，但其內容中以周遊地獄為材料而宣揚「因果報應」、「天地無私」，在超越死亡主題中有獨特的特質。雖然表面上以恐怖、威嚴的地獄、冥府來宣揚因果報應思想，但其內在涵意是以地獄形式來吐露現實的不如意以消除心理憂憤。故事內容中主要人物經過地獄周遊之前，心裏上充滿對現實坎坷不滿與「天地有私」的憤怒，然而周遊地獄過程中使主角產生不同的自我觀念，因此擁護「因果報應」、「天地無私」的思想，而且不介意肉體生死問題，因為今生的苦難可以在來世補償。所以主要人物在肉體生死問題上，在進入地獄之前後，呈現出完全不同的態度。這樣過程中產生的所有對現實世界的憂鬱、煩惱、苦悶等，全部消滅於在來世保障的信念上。

《三言》的故事中，以地獄為材料的獨特小說作品之一，是〈鬧陰司司馬貌斷獄〉（喻 31）。司馬貌從小時，資性聰明，縱筆成文，但出言不遜，而衝突了試官，打落下去。心中雖有雄大的意志，但都在鄉里推薦之時，屢次被權勢的人奪去，憂鬱不得志，對現實有強烈的不平不滿，所以趁酒醉寫〈怨詞〉表達沈積的憂憤、不如意的感

情。

詞曰：「天生我才兮，豈無用之？豪杰自期兮，奈此數奇。五十不遇兮，因跡蓬萊。紛紛金紫兮，彼何人斯？胸無一物兮，囊有餘貲。富者乘雲兮，貧者墮泥。賢愚顛倒兮，題雄為雌。世運淪夷兮，俾我嶽峙。天道何知兮，將無有私？欲叩末曲兮，悲涕淋漓。」寫畢，諷詠再四。餘情不盡，又題八句：「得失與窮通，前生都注定；問彼注定時，何不判忠佞？善士歎沉埋，兇人得暴橫；我若作閻羅，世事皆更正。」

這篇〈怨詞〉中，把自己對現實的強烈憂憤全部吐露出來。對現實的不滿擴大為對現世世界的憤怒，進而懷疑「天道無私」。現實世界上沒有伸展雄志，對他來講，是冷酷的現實障礙。所以他被鬼卒抓到陰司的時候，心中有歡喜，而且對閻王毫無畏懼的態度，勇敢地訴訟。這是因心理上壓制的憂鬱程度，已經到生死存亡的地步，強烈湧起對天道不平的憤慨，形成不介意自己身亡的衝動表現。他對閻王吐露胸中不平之氣：

閻君，你說奉天行道，天道以愛人為心，以勸善懲惡為公。如今世人有等慳吝的，偏教他財積如山；有等肯做好事的，偏教他手中空乏；有等刻薄害人的，偏教他處富貴之位，得肆其惡；有等忠厚肯扶持人的，偏教他喫虧受辱，不遂其願。……一生苦志讀書，力行孝弟，有甚不合天心處，卻教我終身蹭蹬，屈於庸流之下？似此顛倒賢愚，要你閻君何用？若讓我司馬貌坐於森羅殿上，怎得有此不平之事？

面對閻王威脅的死亡恐懼中，呈現出維持強烈的信念與迫切的抗議。閻王對「天地有私」的解答，就是「天道報應，或遲成早，若明若暗；或食報於前生，或留報於後代」，「人見目前，天見久遠。人每不能測天，致汝紛紜議論，皆由淺見薄識之故也」，但這樣的說法不能紓解司馬貌心裏的不滿情緒，反而更強烈的斥責閻王的藉口，而反問「既說陰司報應不爽，陰間豈無冤鬼？」而玉帝認為司馬貌情有可原，讓他代理閻王半天處理地獄訟事。司馬貌首先解決從前案卷，有些到現在還沒有解決的訟事，他再考察、審問。他代替閻王判決訟事，毫無畏懼，有充分地自信。所有訟事中的種種恩怨，都判分清楚。他解決訟事的標準準則，就以「逆之報之」、「因果報應」的方式來消除前世的冤枉，而以來世的相互補償與交換立場方式來試圖圓滿的解決。例如，讓韓信、彭越、英布三人轉世為曹操、劉備、孫權，三分漢家；劉邦、呂氏轉世為獻

帝夫婦，受曹操欺凌；項羽轉世為關羽，王翳、楊喜等轉世為曹將，被關羽過五關時斬訖；丁公轉世為周瑜，戚氏轉世為劉備正宮等。判決過程中值得注意的部分，是司馬貌價值觀的變化。他進入地獄之前對「天地無私」、「因果報應」上有強烈的懷疑。然而他解決地獄訟事的方式，不是判決善惡、是非、真假，而是以「天地無私」、「因果報應」為基礎作交換、補償，就是以他自己所懷疑、反抗的道德觀念來當為判決的標準。

司馬貌自己經過地獄判決的過程中，表現出以「天地無私」、「因果報應」的思想觀念來處理訟事，致使他深沈地醒悟「天地無私」的道理。從舊我死亡的角度來看，自己的價值觀在進入地獄之後，呈現出完全不同的面貌。他判決地獄訟事過程中已經覺悟且宣揚「天地無私」、「因果報應」的觀念，而且現實沈積的憂憤已經消滅，且再產生對「天地無私」強烈的確信。「天地無私」這個觀念的肯定，使他對現實生活態度有了巨大的變化，對人生有了完全不同的價值觀。他克服現世的憂思、掙扎、不如意，確定來世必補償的信念。那個充滿憂鬱，對「天地無私」的懷疑的舊自我死亡了，重新產生確信「因果報應」、「天地無私」的新自我。

然而〈遊酆都胡母迪吟詩〉（喻 32）中的胡母迪與司馬貌判決地獄訟事上的勇敢、積極、擊怒的態度不同，他心中有憂憤，但解決憂思的過程中表現出較溫和、消極的面貌。胡母迪與司馬貌一樣進入地獄，但在威嚴的冥王面前表現相當脆弱。但他也確信「天地無私」、「因果報應」，而引起精神覺悟。與司馬貌的周遊地獄不同的是，胡母迪遊酆都的許多地獄，目睹殘酷的地獄刑罰之後，¹³心中的疑惑就消失了，所以回來現實時超脫了世俗限制且願意修行。他精神上有巨大的變化，現實的所有歡樂已經對他沒有大的意義，自己徹底地覺悟「因果報應」、「天地無私」的道理，而呈現出新的自我價值觀念。

胡母迪為人剛直無私，常說「我若一朝際會風雲，定要扶持善類，驅盡奸邪，使朝正清明，方遂其願」。但時運不利，十科不中，心中充滿不平之氣，因看《秦檜東窗傳》而湧起深沈的憂憤，大罵奸臣，又看《文文山丞相遺稿》以後，更加憂思，吐露對天道存在與否的強烈懷疑，因而被抓到酆都見閻王。閻王雖然以因果報應的說法說服胡母迪，但胡母迪仍請求遊看地獄各府。他看過「風雷之獄」、「火車之獄」、「金剛

¹³ 地獄的統治者叫做閻羅亦譯「閻魔王」，他屬下有十八判官，分管十八地獄。一千多年來，地獄的陰影，籠罩在中國大地無數的善男信女的心上。佛教的地獄，與中國本地的原始信仰相結合，已成為恐怖的形象了。〈遊酆都胡母迪吟詩〉（喻 32）中有關地獄的描寫，正是民眾心目中地獄的情狀：「被髮裸體，以臣釘釘其手足於鐵床之上，項荷鐵枷，舉身皆刀杖痕，膿血腥穢不可近。……一夜又以沸湯澆之，皮肉潰爛。……一卒以鞭打其環，即有風刀亂至，透刺其身，檜等體如篩底。良久，震雷一聲，擊其身如糞粉，血流凝地。少頃，惡風盤旋，吹其骨肉，復聚為人形。……吏呼夜叉擲於鑊湯中烹之，但見皮肉消融，只存白骨。」

之獄」、「溟冷之獄」、「奸回之獄」、「不忠內臣之獄」¹⁴而目睹秦檜、万俊契、王俊、王氏等都在受苦，或轉生為畜類，故而確信「天地無私」、「因果報應」的事實。以後再請求看「天爵之府」，閻王親自帶胡母迪去看，歷代忠良之臣在「天爵之府」享受天樂，每遇明君治世，則生為王侯將相。胡母迪經過各種地獄與「天爵之府」之後，對世界的觀念截然不同，以前充滿對現實不滿且不信因果報應，但在看地獄之後，對因果報應、天地無私的懷疑全部消失了。地獄經驗對他來講，是喚起新的精神衝擊的重要因素，因而回世俗之後就脫離現實所有的掙扎、糾纏而修道。在完全堅定的意念之下，超越現世的生命、死亡、富貴、功名，而皈依於「空」的境界。

胡母迪的地獄經驗過程中，雖然沒有上述幾個作品那樣歸於佛門而坐化的具體死亡現象，但其精神價值方面已經覺悟天道公平之事且解脫肉體死亡，對現實維持超然的人生態度，所以他「修身樂道，再二十三年，壽六十六，一日午後，忽見冥吏持牒來，迎迪赴任」，而後新任到冥府享受超越生死的理想國度。其表現、實現的佛教教義方式雖不同，但追求終極目標總是一樣的，在現實限制條件下，覺悟因果報應、天地無私，且超越現實拘束而進入解脫境界。突破現實所有觀念思想、價值意義才達到理想境界，而且嚴重的舊我死亡經驗，才引起明哲的精神覺悟。

五、結語

以上觀察《三言》中有關佛教死亡思惟的主要作品。佛教的超越生死觀主要的目標在於解脫現實所有的束縛，而覺悟前世、現世、來世的輪迴轉生及進入涅槃境界。作品中完全符合佛教超越生死觀的作品不多，因為作品中的人物不是專門修行的和尚，而多是出家之前的普通人物，經過平常生活中獨特的經驗來覺悟人生的價值意義、世界的省察，而進入坐化的境界。小說中人物覺悟之前後的心理、精神的變化相當突顯，所以巨大的價值動搖就產生他們希望歸於佛門得到倚靠與安慰。這樣的精神覺悟過程中各有獨特的特色，因為自己的生活環境、人生歷程、心理狀態都不同，因而不同的人生經驗、價值觀念，呈現出覺悟的動機、覺悟過程的不同面貌。雖然他們追求的人生目標、價值有差別，但同樣產生人生中最關鍵性的重要事件，因而引起心理上巨大的衝擊。衝擊的程度、強度、過程都不一樣，但契入接近覺悟的過程中卻有共同的特性：

其一，作品的人物首先經過開悟、覺悟過程之後，加以繼續修行而進入解脫境界。

¹⁴ 在鄧都（曜靈之府）裏「風雷之獄」、「火車之獄」、「金剛之獄」、「溟冷之獄」、「奸回之獄」、「不忠內臣之獄」、「天爵之府」結構之圖，參考（日）小野四平著、施小煒等譯《中國近代白話短篇小說研究》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁143-144。

進入坐化過程之前，是現實上重大的心理、精神衝擊，而引起重新思考人生意義、世界的真假，而對生死進行深沈地省察活動。精神覺悟的過程就是覺悟之前自我已死亡，而新的自我誕生，新價值觀完全不同於覺悟之前的價值觀。從作品的「坐化」過程而言，「坐化」境界是就已超越現實所有的限制，而歸於「空」境界，即分別「真假」、「你我」、「是非」之事就毫無意義的極高精神理想。因而覺悟之後立刻解脫肉體生死的拘束而享受永遠自由理想。但〈明悟禪師趕五戒〉（喻30）的蘇軾、〈梁武帝累修歸極樂〉（喻37）的武帝是覺悟之後，經過一段時間修行而坐化，但只是時間的長短不同而已，其精神喚醒程度沒有大的差別。雖然作品的主要人物覺悟內容、程度、修煉的過程、有無現實修行過程等都不同，但他們進入坐化之前，都經過覺悟的階段而喚起精神波浪是共同的特質。精神覺悟最後達到的地方，就是宗教的解脫，他們歸於宗教的精神覺悟程式而脫離現實限制，獲得超越生死之境界。

其二，覺悟過程中都有深刻的親身歷程。現實歷程中產生的事件給他們肉體、心理上很大的衝擊。例如〈白娘子永鎮雷峰塔〉（警28）中的許宣與白娘子非常之愛，而許宣終於出家。許宣抑制與白娘子的愛情，心中有強烈的掙扎、猶豫、憂思，這樣過程對許宣來講，是喚醒覺悟的深刻的人生經驗。〈鬧陰司司馬貌斷獄〉（喻31）、〈遊鄧都胡母迪吟詩〉（喻32）的以地獄、輪迴為主題的作品中，去遊地獄的事情，對人物來說，不是夢中經驗，是比實際更逼真的考驗歷程。親自目睹地獄之過程中，心理、精神上受到很大的動搖，這樣的衝擊使他歸於宗教而解脫。

其三，作品中不管覺悟形式、程度、內容如何，都有宣揚佛教的超越生死觀念，如因果報應、輪迴轉生、因緣業報等。所以主要人物經過現實歷程而覺悟之後都歸於佛門。特別值得注意的部分是，佛教道理是覺悟的重要動因。現實上種種人生歷程，全部都與前世的輪迴、轉生有密切關係，因而看破人生的疑惑，馬上喚起精神醒悟。作品中覺悟的根本目標，涉及人生、生死、是非、三世、萬物的本質，且超越因時間、空間而產生的所有萬物，而進入解脫境界。作品中覺悟的方式、內容不同，但均有以佛教理想目標來實現超越拘束的精神理想。

佛教達到精神覺悟的方式，就是脫離現實的所有束縛，看破對世界的疑惑。因而獲得精神覺悟是不區分「你我」、「是非」、「真假」的相對世界，而自我與萬物融合為一，所以現世生、死、存、亡的掙扎與衝突也成為「空」、「無」。經過精神覺悟而歸於佛門之後，對現實人生的價值觀、生死觀具有變化，再也不因執著於喜、怒、哀、樂、愛、惡、慾而憂鬱、懊惱，已經超越生死而更接近解脫境界。