

【文摘】

「二拍」與佛教

李雪濤

德國波恩大學漢學系講師

主：真是難得見面，我這裡剛好有朋友送的上好的龍井，今晚就在我這間寒舍裡一敘為快吧！

客：是啊！今天不品個盡興，聊個痛快是不會回去的。前些日子翻出來你送給我的一篇刊在香港佛教刊物《內明》上的大作〈「三言」與佛教〉[註 1]，又讀了讀。正巧在書攤上看到上海古籍出版社依據日本內閣文庫所藏尙友堂本，重新標點分段的《拍案驚奇》和《二刻拍案驚奇》，遂買了回來，研讀了一番，感到很有收穫。

主：你說的是「二拍」，幾年前寫〈「三言」與佛教〉一文時，我也仔細讀過凌濛初（一五八〇—一六四四）的這兩部小說集，還做過一些筆記，後來因為總覺得考慮得不成熟，一直未敢貿然動筆。今天難得你來，我們可以就〈「二拍」與佛教〉這個題目聊聊。

客：「三言」與「二拍」幾乎成了家喻戶曉的古代白話作品。但跟「三言」之多依傍宋、元舊話不同，「二拍」實為中國第一部由個人創作的白話小說集。但歷來說起「三言」，沒有不提及「二拍」的，它們幾乎成為一體了。

主：正因為如此，今天我們也來說說「二拍」。

客：首先我讀這兩部明代小說集的總的印象是，同老百姓的日常生活直接或間接發生著關係的佛教在當時的社會中起著很重要的作用：在道德倫理方面對作為正統地位的儒教作必要的補充，並且已經形成了一種社會力量。正如你在〈「三言」與佛教〉一文中所概括的：佛教對人們行為的制約則提到了心理的、精神的高度。這就把倫理道德的規範範圍擴大了，從而它不僅規範人的行為，而且制約人的思想。

主：有道理。不過，我在這裡首先想指出的是，佛教在當時可粗略畫分為三個層面：即士林佛教，僧伽佛教以及民間佛教。士林佛教可以說是哲學的佛教，體現著士階層對玄妙的佛理的玩味，這可以僅僅是一種信仰或生活態度。僧伽佛教是作為出家僧尼們的信仰和生活

方式而存在著的。而民間佛教則體現了民眾對佛教的信仰，它主要在下層平民大眾中傳播，這同時也是個複雜的諸教、諸神並存的大雜燴。「二拍」所涉及到的基本上是後兩個層面的佛教，而這些內容在正統的佛教史中是很少或不屑談及的。佛教作為一種社會力量，對傳統的倫理道德予以補充，這種情景在今天的台灣、新加坡、香港等華人社會中依然能夠看得到，儘管現代社會已經處於法律的時代了。

客：佛教對當時人們思想的影響，從說書人所講的內容及其對這些故事的分析、評判中看得一清二楚，那就是因果報應的思想——業報輪迴說。且看《初刻》卷十一〈惡船家計賺假屍銀 狠僕人誤投真命狀〉入話中的一首詩通俗地表現了這一思想：

湛湛青天不可欺，未曾舉意已先知。

善惡到頭終有報，只爭來早與來遲。[註 2]

主：打住！請稍候，待我把以前的筆記找出來。對，對，是這裡，《二刻》卷二十四〈庵內看惡鬼善神 井中談前因後果〉一開篇便說：

要知前世因，今生受者是。

要知來世因，今生作者是。[註 3]

並且作者在《初刻》卷三十〈王大使威行部下 李參軍冤報生前〉的入話中，講了兩則故事。一件是《唐逸史》中採桑女的三生果報；另一件是宋《夷堅志》上所記載的吳將仕兩世果報。在正話中，則敘述了唐時河朔李參軍少時打劫財物，曾害死一少年，後雖出仕做官，二十七年後仍被王士真（重又投胎的少年）所殺。這又是一篇現世報的故事。在太守問及李參軍事由時，他道出了原委：「……曾聞釋家有現世果報，向道是感人的說話，今日方知此話不虛了。」[註 4]這實際上是說書人勸戒的話。

客：讓小說中的人物說出作者所要表達的意思則更顯得自然。業報輪迴說所強調的是個人的「業力」作用，一切都是自作自受，主張人們的活動會帶來一定的後果，得到果報。這在客觀上對人們的行為有一定勸戒和約束的作用。但這也同樣容易使人誤解而倒向宿命。如《二刻》卷七〈呂使君情媾宦家妻 吳太守義配儒門女〉中的薛倩對自己的不幸（父母雙亡，

繼母又跟呂使君私奔，自己則失身妓籍），嘆息道：「……只是前生業債所欠，今世償還，說他怎的？」[註 5]人在遭受痛苦、威脅或喪失親人的時候，是很容易接受宿命論的思想的。《初刻》卷四十〈華陰道獨逢異客 江陵郡三拆仙書〉的本話中，李君受白衣人三封書，所有事體都如仙書上所言。在拆得最後一封書後，知道自己沒救時，李君對他妻子說道：「仙兄數已定矣，哭他何干？吾貧，仙兄能指點富吾；吾賤，仙兄能指點貴吾；今吾死，仙兄豈不能指點活吾？蓋因是數，去不得了。就是當初富吾、貴吾，也元是吾命中所有之物。前數分明，止是仙兄前知，費得一番引路。……天下事大約強求不得的。……」[註 6]作者接著又寫道：「……奉勸世人看取：數皆前定如此，不必多生妄想。那有才不遇時之人，也只索引命自安，不必抑鬱不快了。」[註 7]這些都是典型的宿命論。

主：《二刻》卷三十二〈張福娘一心貞守 朱天錫萬里符名〉卷首的詩更毫無修飾地道出了宿命觀：

耕牛無宿草，倉鼠有餘糧。

萬事分已定，浮生空自忙。[註 8]

我一直在思考這樣一個問題：宿命論同佛教的業報輪迴學說究竟有什麼不同呢？人們為什麼又總是將這兩者混為一談呢？實際上這兩種思想的區別還是滿大的：宿命論認為，人的命運都是被安排好了的，只是你我還不知道罷了。人們只有服從這種安排，任何想改變現實的積極努力都是徒勞的。而佛教的業報說所講的是三世六道輪迴，前世雖無法改變，但在現世完全可以通過自己的努力改變其命運。佛教大德們所倡導的六波羅蜜（六度），亦即布施、持戒、忍辱、精進、禪定以及智慧，強調的正是個人的勇猛精進，也就是說非常重視作為主體的人的自覺能動性。從這點來看，宿命論跟業力說還是有根本的差別的。有趣的是「宿命」一詞來自佛教典籍之中：比如後漢·安世高[註 9]所譯的《佛說尸迦羅越六方禮經》中的一句偈就說：「父母家室居，譬如寄客人，宿命壽以盡，捨故當受新。」[註 10]又比如在由唐·釋道世（總章元年—西元六六八年後卒[註 11]）所著佛教類書《法苑珠林》中的第十八篇〈宿命篇〉[註 12]所引的故事也只是跟以往世的命運有關。在佛教典籍中，「宿命」所指的僅是過去世之命數，是一個中義詞。今天談到「宿命論」一詞，實際上是英文 Fatalism 一詞的意譯，並非真是由宿而定的，主要是由天、上帝安排好的。

客：說得好！這使我想起了《金瓶梅》中的一段：一次有個和尚化緣，西門慶因生了兒子，一時高興，便在疏簿上寫下了五百兩。吳月娘趁機勸他多做些善事，少淫欲。且看西門慶如何回答：

你的醋話兒又來了，卻不道天地尚有陰陽，男女自然配合。今生偷情的、苟合的，都是前生分定，姻緣簿上注名，今生了還。難道是生刺刺，胡搗亂扯，歪廝纏做的？咱聞那佛祖西天，也止不過要黃金鋪地。陰司十殿，也要些楮鏹營求。咱只消盡這家私廣為善事，就使強奸了姮娥，和奸了織女，拐了許飛瓊，盜了西王母的女兒，也不減我潑天富貴。[註 13]

西門慶那貪財好色、厚顏卑鄙之嘴臉躍然紙上。他這一段胡言亂語實際上是用宿命論的觀點來解釋佛教的業力說，目的自然是為自己無恥行為的辯護。

主：從佛教對人們思想的影響來看，除了我們上面談到的業報輪迴說之外，在「二拍」中還能瞭解到佛教對人的本質和價值的看法。在《初刻》卷十四〈酒謀財於郊肆惡 鬼對案楊化借屍〉中便寫到官府斷案時的心理活動：「因曉得人身四大，乃是假合，形有時盡，神則常存……」[註 14]五蘊之中的「色」乃地、水、火、風四大和合組成人的身體。自然，人還有精神活動，這便是五蘊之中的受、想、行、識。人便是由這五蘊暫時和合而成的。但五蘊畢竟是要分離的，故而人根本就沒有一個所謂真實存在、恒常不變的本體（人無我）。由此我們可以推論出，人的本質是空的。不僅人的本質是空，世間一切都是空，因為一切法無非是由種種因緣和合而成，不斷變遷，無常恒堅實之自體（法無我）。《初刻》卷二十二〈錢多處白丁橫帶 運退時刺史當艚〉的一開頭便說：「人生榮華富貴，眼前的多是空花，不可認為實相。」[註 15]人的本質都是空，更何況身外之榮華富貴了。

客：苦乃是佛教對存在的一種普遍的感受。苦之形成是由於不合自己意趣的感受而引發的，而生命之苦則是伴隨著心理上的迷執而來的。明朝晚期，由於經濟活動日益頻繁，形成了市民階層，他們所進行的商業活動常常得冒極大的風險，故而福禍無常，很容易引發他們對有缺陷、不圓滿的「苦」之信仰。生老病死、諸事無常，在小說中比比皆是。《二刻》卷十九〈田舍翁時時經理 牧童兒夜夜尊榮〉借道人之言說出了人間之不圓滿：

我這五字真言，乃是主夜神咒。《華嚴經》云：「善財童子參善知識，至閻浮提摩竭提國迦毗羅城，見主夜神，名曰婆珊婆演底。神言：我得菩薩破一切生癡暗法，光明解脫。」……人世有好必有歉，有榮華必有銷歇。……[註 16]

這段話終於使享受過榮華也倍受苦痛的莫繼大悟到：「師父，弟子而今曉得世上沒有十全的事，要那富貴無干，總來與我前日封侯拜將一般，不如跟得師父出家去罷。」[註 17]瞭解到並體驗過苦之後，下一步便是去追求常樂我淨的究竟圓滿的人生了。

主：下面我建議再順著〈「三言」與佛教〉中的思路，來具體看看佛教在當時社會生活中所起的作用。如果我沒記錯的話，在〈「三言」與佛教〉中我曾總結出以下四個方面：

- 一、把信仰佛教作為暫時的避難所；
- 二、作為祭典的儀式；
- 三、燒香拜佛，寄託自己的心願；
- 四、寺院作為人們布施積善的場所。

客：這些方面在「二拍」中也都同樣有所反映，且聽我一一道來：

一、把信仰佛教（實則是把佛寺、尼庵）作為暫時的避難所

如《初刻》卷二十七〈顧阿秀喜捨檀那物 崔俊臣巧會芙蓉屏〉中，崔俊臣之妻王氏因船上遭盜賊而流落至尼庵。庵主勸她道：

……老身在此住跡，甚覺清修味長。娘子雖然年芳貌美，爭奈命蹇時乖，何不捨離愛欲，披緇削髮，就此出家？禪榻佛燈，晨餐暮粥，且隨緣度其日月，豈不強如做人婢妾，受今世的苦惱，結來世的冤家麼？[註 18]

王氏遂落髮歸依，法號慧圓。後來待強盜得誅，夫婦重又團圓，王氏復又還俗。

「二拍」的故事中，也有起初只把寺庵作為暫時避難所，後來恩怨瞭解，真心發願出家的。如《初刻》卷十九〈李公佐巧解夢中緣 謝小娥智擒船上盜〉中，謝小娥所乘之船因被強盜搶劫，小娥流落他鄉，至妙果寺出家為尼，「一身無歸，畢竟是歸依佛門，可了終身」[註 19]。待了卻了心願，她心想：「昔年妙果寺中，已願為尼，只因冤仇未報，不敢落髮。今吾事已畢，少不得歸依三寶，以了終身。……」[註 20]終於真正出家為尼。

二、僧人在人死後作水陸道場，助念超度亡靈

佛寺乃清淨之聖地，在明代，一般人死之後有將棺木暫放寺觀中的習俗。如《初刻》卷九〈宣徽院仕女秋千會 清安寺夫婦笑啼緣〉中速哥失里自縊身亡之後，他家爲他買了棺木，並「將棺木暫寄清安寺中」[註 21]。《初刻》卷二十〈李克讓竟達空函 劉元普雙生貴子〉中，也講到了當時的這一習俗：李克讓死時對他妻子言：「身死之後，權寄棺木浮丘寺中……」[註 22]同卷裴習死後，蘭孫「雇人抬出屍首，盛殮好了，停在清真觀中」[註 23]。

僧人們爲死者所做的水陸道場等各種法事活動，可以說是中國古代喪禮中最爲重要的形式之一。生老病死是人生的大事，佛教對死亡的看法不同於世俗，肉體的死亡，只不過意味著依據各自的業力轉生而已。佛門弟子們應施主的請求，爲剛剛亡去的人誦經設齋，能使之免去惡鬼的糾纏，在菩薩的接引之下，早日轉生，並以此超度水中及陸地一切鬼魂，普濟六道眾生。《初刻》卷二十七中，崔俊臣同王氏團圓後，在經過他們的恩人高公的故鄉蘇州時，便「問到他（指高公——引者）墓下，拜奠了，就請舊日尼院中各眾，在墓前建起水陸道場三晝夜，以報大恩」[註 24]。又《二刻》卷十六〈遲取券毛烈賴原錢 失還魂牙僧索剩命〉中因大勝寺高公的鬼魂纏著毛家子，「第二日，急急去尋請僧道做道場，一來追薦毛烈，二來超度這個高公」[註 25]。

主：爲施主做佛事，寺院和僧人在經濟上固然可以得到一些實惠，但弊端著實也不少。記得印順法師在他的演講《切莫誤解佛教》中說過：「有的寺院，天天以做佛事爲唯一事業，出家的主要事業放棄不管，這難怪佛教要衰敗了。……不要把禮懺，做功德，當作出家人的職業，這不但毫無好處，只有增加世俗的毀謗與誤會。」[註 26]

客：此言得之！記得明末萬曆年間來中國傳教的耶穌會士利瑪竇 (Matteo Ricci, 1552-1610) 在介紹中國佛教時，也講道：「爲了不致全然無法爲生，他們（指和尚們——引者）應邀到別人家裡去誦經禱告。」[註 27]任何事情都有一個度，超過這個度就變得濫了。下面讓我來談談這第三個方面：

三、燒香拜佛，寄託自己的心願

信佛禮佛是當時人們日常生活中很重要的一部分，不論有什麼樣的心願，人們習慣於去寺廟，在那裡許個願。「二拍」故事中，有關拜佛燒香許願的描寫，舉不勝舉。值得注意的是，《初刻》卷二十四〈鹽官邑老魔魅色 會骸山大士誅邪〉一篇的本話，所講的是：「有個大姓仇氏，夫妻兩個，年登四十，極是好善，並無子嗣，乃捨錢刻一慈悲大士像，供禮於家。朝夕香花燈果，拜求如願。每年二月十九日，是大士生辰，夫妻兩個齋戒虔誠，躬往天竺。三步一拜，拜將上去，燒香祈禱：不論男女，求生一個，以續後代，如是三年，其妻果

然有了妊孕。十月期滿，晚間生下一個女孩。」[註 28]仇氏的女兒喚作夜珠，後被老道用妖術挾入洞中，而夜珠這時求死不得，無計可施，自怕不免遭受污辱，「只是心裡暗禱觀世音」。[註 29]而仇氏夫婦也「日日在慈悲大士像前，悲哭拜祝道：『靈感菩薩，女兒夜珠，元是在菩薩面前求得的。今遭此妖術攝去，若菩薩不救拔還我，當時何不不要見賜，也倒罷了！望菩薩有靈有感。』」[註 30]後來觀音果然顯靈，救護了夜珠。從這裡我們可以看得出觀音信仰在當時是非常普及的。

主：隋唐以降，觀音信仰長盛不衰。並且在這之後，將觀音造成女像的風氣越來越盛行，人們從她那安詳、慈悲、仁愛、寧靜的面容中獲得慰藉以及拯救的希望。據《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》[註 31]說，觀音能現三十三化身，救七十二種大難，遇難眾生只須「聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫」[註 32]。正因為這一信仰在行持方面簡單易行，才在民間流傳如此之廣！

客：高見！在「二拍」中無論是僧俗，往往開口先道一聲：「阿彌陀佛！」這一淨土信仰的口頭禪也是因為其簡單易行而迅速流行起來的。你看，在中國佛教宗派中，最深奧繁瑣、最印度化的唯識宗的壽命最短；以大乘龍樹「空」的概念為中心學說的三論宗亦隨即在中國消失了；而與宋明理學「心」、「性」之說頗多相通的華嚴、天台、禪，在知識份子中卻非常盛行，尤以方法直截了當、義理簡明的天台、禪更為流行；方法和義理都最為簡單易行的淨土則綿延千餘年，信徒眾多。回過頭來我們接著看這第三個方面：

寄託自己的心願，除了在佛、菩薩前燒香頂拜之外，較為正式的場合也請僧人做佛事。《二刻》卷二十四〈庵內看惡鬼善神 井中談前因後果〉的入話講述了這樣一個故事：伯皋受南少營之托，保管少營的金銀。後因少營杳無音訊，伯皋便跟妻子商議道：「我而今有個主意：在他包裡取出五十金來，替他廣請高僧，做一壇佛事。祈求佛力，保佑他早早回來；倘若真個死了，求他得免罪苦，早早受生。……」[註 33]「算計已定，果然請了幾眾僧人，做了七晝夜功課。伯皋是致誠人，佛前至心祈禱，願他生得早歸，死得早脫。」[註 34]好，我們再來看一看第四個方面：

四、寺院作為人們布施積善的場所

在「二拍」中，這已不僅僅限於寺院之內了。在《初刻》卷三十五〈訴窮漢暫管別人錢看財奴刁買冤家主〉的入話中，提到一位因佛殿坍塌，下山來抄化修造的五台山僧人。[註 35]《二刻》卷三十六〈王漁翁捨鏡崇三寶 白水僧盜物喪雙生〉講到，王甲在打魚時打撈上來軒轅古鏡，便送至娥眉山白水禪院，捨在聖像上做了圓光的故事。[註 36]在這裡，既有金錢的布施，也有財物上的布施。

主：這又令我想起了《二刻》卷一〈進香客莽看金剛經 出獄僧巧完法會分〉一卷，其中有相府夫人以五十石米賑濟災中寺僧的事。[註 37]這卷書便是以一部《金剛經》作為紅線，貫穿始終的。故事以白樂天因母病而發願手寫《金剛般若經》百卷，散施在各處寺廟中為起因。後來由於兵戈擾亂，數百年間百卷經卷佚失殆盡，唯有吳中太湖洞庭山一座寺中流傳得一卷。後因吳中大水，寺僧辨悟同住持、眾僧商議定，將以此經當些米以度災年。於是辨悟便拿此經到王相國府中當了大米五十石。後相國夫人知曉此事，發心將這五十石米施與該寺。就在辨悟從王相國府中取回《金剛經》時，因在船上炫耀而被風吹去了第一葉。常州府的柳太守是個極其貪婪的人，他聽說蘇州某寺藏有白居易手書的《金剛經》值千金時，便動了心，竟不惜卑劣地唆使已被捕下獄的行腳頭陀僧，誣攀該寺所藏《金剛經》是贓物。柳太守終於如願以償，但當他翻看該經時，發現缺了第一葉，太守道：「……今是不全之書，頭一板就無了，成得甚用？說什麼千金百金，多被這些酸子傳聞誤了，空費了許多心機！」[註 38]於是便放了住持和辨悟，還了經卷。住持及辨悟在回寺的路上，在一戶漁家的草舍之中無意尋得了散落的《金剛經》第一葉。從而白居易的這本手抄的《金剛經》，又成了一部完整的珍品了。

這一卷精緻完整的書，所依據的理論同樣是「已作不失，未作不得」的因果理論，卷末住持和辨悟分析了這一錯綜複雜的關係，住持道：「起初我們恨柳太守，如今想起來，也是天意。你失去首葉，寺中無一人知道，珍藏到今。若非此一番跋涉，也無從遇著原紙來完全了。」辨悟道：「上天曉得柳太守起了不良之心，怕奪了全卷去，故先吹掉了一紙。今全卷重歸，仍舊還了此一紙。實是天公之巧，此卷之靈。想此老亦是會中人。所云道人，安知不是白侍郎托化來的？」[註 39]

客：講到早年習禪、晚年又篤信淨土的白居易（七七二—八四六）[註 40]，《初刻》卷二十八的入話中，一開頭便引用了他的兩首詩：

詩云：近有人從海上回，海山深處見樓台。

中有仙童開一室，皆言此待樂天來。

又云：吾學空門不學仙，恐君此語是虛傳。

海山不是吾歸處，歸即應歸兜率天。[註 41]

以樂天自己的話道出他一生精研內典，勤修上乘之業，一心超脫輪迴，往生淨土，而不希罕蓬萊仙島之實。這跟你上面談到的一則故事是相符的。

此外，我們在二拍中還能瞭解到和佛教有關或源於佛教的民俗。《初刻》卷三十四〈聞人生野戰翠浮庵 靜觀尼晝錦黃沙巷〉中有關於盂蘭盆會的描寫：「……又值七月半盂蘭盆

大齋時節，杭州年例，人家做功果，點放河燈。那日還是七月十二日，有一大戶人家，差人來庵裡請師父們念經、做功果，……十三至十五有三日停留。」[註 42]

主：說到風俗，我想起了《二刻》卷十六所提到的火化：「……人回來說：『三日之前，寺中師徒已把他荼毘了。』說話的，怎麼叫做『荼毘』？看官，這就是僧家西方的說話，又有叫得『闍維』的，總是我們華言『火化』也。」[註 43]實際上，「荼毗」一詞乃是巴利文 *jhāpita* 的音譯，原文乃是燃燒的意思。從這一段說書人的解釋來看，當時的人對火化還是很熟悉的。

據北宋初釋道誠集《釋氏要覽》卷下「葬法」條記載，在古代印度最為流行的有四種葬法：水葬、火葬、土葬以及林葬（亦即天葬）。[註 44]印度自古重視火葬（梵文：*agnidhagha*），佛教的這一葬法，就是從印度傳統中繼承下來的。佛教傳入我國後，起初只是那些西域、天竺的僧人死後施行火葬。顧炎武（一六一三—一六八二）《日知錄》卷十五「火葬」條說，宋代民間已經出現了火葬的習俗，[註 45]我們熟悉的《金瓶梅》中，武大和宋惠蓮的喪葬方式，就是在他們死後，抬到火化場進行的。因為這一源於印度的火葬，跟中國傳統的葬法相衝突，所謂「人之焚其親，不孝之大者也」[註 46]！在南宋高宗時（一一二七—一一六二）政府曾禁止過民間火葬之法。顧炎武曾就此感慨道：「焚人之親以罔利，傷風敗俗，莫此為甚。天幸廢之，何可興之。」[註 47]

此外，我們從「二拍」的描寫中還可以看到當時的民間節日，如二月十九日觀音菩薩聖誕（《初刻》卷八、卷二十四），七月十五日自恣日舉行盂蘭盆會的中元節（《初刻》卷三十四）等等。

客：跟「三言」一樣，「二拍」所塑造的僧侶形象中，正面的人物不多，大都是些混跡佛門，假借說法、勸善，一心只想著撈錢、淫欲的佛門敗類。在「二拍」中，我們可以看到和尚經營房地產、放高利貸（昭慶寺慧空《初刻》卷十五）；一心只想賺錢獲利（大勝寺智高《二刻》卷十六）；惡僧惡尼犯淫（慶福寺廣明、大正禪寺大覺、智圓《初刻》卷二十六；功德庵王尼《初刻》卷三十四）；殺人取財（光善寺無塵《二刻》卷二十一）；遊方和尚殺人（《二刻》卷二十八）；賣春藥害人（性月《二刻》卷三十五）等等。諸如此類的描寫，在「二拍」中，比比皆是。至於說書人為什麼要著力在這方面進行渲染，其原因你在〈「三言」與佛教〉一文中分析得甚是精闢：「……由於『三言』是通俗小說，說書人的聽眾大都是市民這個階層，所以『三言』中的故事很能反映當時市民的心態，他們的思想感情及興趣愛好。如果我們注意一下『三言』中所描寫的僧尼的故事，就會發現市民最感興趣的就是僧尼犯色戒的故事。」[註 48]同時我認為這也跟當時的社會風氣有關，因為他們所處的時代正是明朝晚期，聽眾和作者都不可能不受當時淫蕩縱欲的社會風氣影響。

主：跟在「三言」中的情形類似，「二拍」裡也常常把尼庵描寫成暗裡行淫的場所。在「三言」中有《醒世恒言》〈赫大卿遺恨鴛鴦條〉、《喻世明言》〈閑雲庵阮三償冤債〉等，在「二拍」中則有：《初刻》卷三十四〈聞人生野戰翠浮庵 靜觀尼畫錦黃沙巷〉、《二刻》

卷二十一〈許察院感夢擒僧 王氏子因風獲盜〉等。究其原因，除了我在〈「三言」與佛教〉一文中講到的以及你剛才所補充的之外，前些日子我讀了荷蘭漢學家高羅佩（Robert van Gulik, 1910-1967）所著的《中國古代房內考》一書，在述及女子出家時，高氏頗有感觸，有一點說得極為中肯，我讀給你聽聽：

另一方面，必須切記的是，在中國古代，輿論主要是由男人一手製造的，而且依據的是雙重的道德原則。況且，女人放棄為家庭生兒育女的神聖職責，而生活在一個獨立自主的團體裡，再也用不著受制於她們的男性親屬，單憑這種想法，對儒家來說，這已經是大逆不道。而明代小說和故事的作者也大多數是儒家文人，他們實際上對佛家的一切都充滿偏見。佛家的僧尼是他們最好的攻擊對象。因此閱讀這類文學作品，切忌籠而統之，要注意他們對尼僧的橫加指責是摻有許多水份的。[註 49]

客：自然，「二拍」以及其他明代小說對此的描寫更是誇大其詞，過分渲染。但是，毋庸諱言，當時的寺庵的確存在不少流弊，如尼僧充當媒婆：在《二刻》卷三〈權學士權認遠鄉姑 白孺人白嫁親生女〉中，作者講到權翰林住在吳門城外月波庵隔壁的靜室中，並常到庵中走動。庵中有個法號喚作妙通法師的老尼，有六十多歲，「專在各大家往來，禮度熟閑，世情透徹」[註 50]。後來當白孺人想撮合自己的女兒跟權翰林的婚事時，很自然就想到了這位妙通師父。[註 51]可見，尼僧作媒婆在當時已是很普遍的事。此外我們還可以看到，大戶人家常常請些會手藝如會寫作、刺繡等的尼僧到家中，教閨閣中的女孩識字、讀書和做女紅（《初刻》卷三十四）[註 52]。明僧圓澄（一五六一一一六二六）[註 53]在《慨古錄》中即對當時佛教的現狀極為不滿，他分析了僧尼的來源：

……故或為打劫事露而為僧者，或牢獄脫逃而為僧者，或悖逆父母而為僧者，或妻子鬥氣而為僧者，或負債無還而為僧者，或衣食所窘而為僧者，或妻為僧而夫戴髮者，或夫為僧而妻戴髮者，謂之雙修……以致姦盜詐偽，技藝百工，皆有僧在焉。如此之輩，既不精於學問，則禮儀廉恥皆不之顧，唯於人前裝假善知識，說大妄語……致生他事。[註 54]

主：正如高羅佩在同一本書中所指出的一樣：

確實，當時，真心渴望過度誠生活而信教的女人畢竟較少。女孩往往是被父母不容商量就送進尼僧庵的，甚至還在他們出生以前這一切就已經決定了。為了禳除災禍，父母常常發願讓尚未出生的女兒將來當尼僧；或者碰上女兒得了大病，為了乞求康復，他們也會這麼做。[註 55]

客：在《初刻》卷三十四中，我們可以看到當時的說書人跟高氏有共同的感嘆：

看官聽說：但凡出家人，必須四大皆空，自己發得念盡，死心塌地做個佛門弟子，早夜修持，凡心一點不動，卻才算得有功行。若今世上，小時憑著父母蠻做，動不動許在空門，那曉得起頭易到底難。……為此，就有那不守分的，汙穢了禪堂佛殿，……。[註 56]

主：正是由於出家為僧一時為濫，自明太祖洪武十四年（一三八一）依然實行宋代的由祠部頒發度牒的制度。據《明史》卷七十七〈食貨志〉記載，當時太祖發佈詔書規定「僧道給度牒，有田者編冊如民科，無田者亦為畸零」[註 57]。此中情況我們在《二刻》卷三十六中可略知一二：「那法輪自得此鏡之後，金銀財寶不求自至，……以至衣鉢充牣，買祠部度牒度的童奴，多至三百餘人，寺刹興旺，富不可言。」[註 58]

客：從以上的分析中我們可以看得出，「二拍」既以極為冷峻的寫實態度精雕細刻出人們對欲望無休止的追求，又以傳統的儒家觀念表示出對這一現象的憂慮。作者的主旨是既要人們看到那一特定時代人欲橫流的社會現實，又要人們從各不相同的主人公命運中思索人生的真正價值。由於這些故事的側重面不在佛教方面，有關佛教的描寫只是為故事情景作陪襯，因此跟一般佛教史不同，它更真實、更客觀地反映了當時佛教的現狀。記得羅香林先生在給龐德新所著《宋代兩京市民生活》一書所作的〈序〉中在言及話本體裁的特徵時說：「……無所用其顧忌隱諱，與偏袒取容，故最為適於比較分析，集證考信。」[註 59]此言得之！

主：儘管我們在明代的佛教中，很難再尋得到隋唐鼎盛時期光輝燦爛的影子，但通過人們日常生活對佛教活動的需求，可以知道佛教已深深滲透到了人們的心中，化為了血肉，成為了人們生活的一個重要組成部分。

客：茶品得差不多了吧，天也快亮了，真是很久沒這麼盡興地聊過了。

主：「人必須先說很多話然後保持靜默。」[註 60]

【註釋】

[註 1] 〈「三言」與佛教〉一文刊於香港佛教刊物《內明》第二二六期（一九九一年一月），第八一十一頁。

[註 2] 《初刻》，第一〇九頁。

[註 3] 《二刻》，第三〇〇頁。

[註 4] 同 [註 2]，第三三二頁。

[註 5] 同 [註 3]，第九十三頁。

[註 6] 同 [註 2]，第四五一頁。

[註 7] 同 [註 6]。

[註 8] 同 [註 3]，第三八二頁。

[註 9] 漢桓帝建和二年（一四八）經西域至洛陽譯經。

[註 10] 《大正藏》第一冊，第二五二頁上。

[註 11] 見陳垣，《釋氏疑年錄》，第九十九—一〇〇頁。

[註 12] 見《大正藏》第五十三冊，第四七五頁下—四八〇頁下。

[註 13]（蘭陵）笑笑生，《新核繡像批評金瓶梅》卷之十二，第五十七回，第九—十頁上。

[註 14] 同 [註 2]，第一四一頁。

[註 15] 同 [註 2]，第二三九頁。

[註 16] 同 [註 3]，第二四九頁。

[註 17] 同 [註 3]，第二五九頁。

[註 18] 同 [註 2]，第二九五頁。

[註 19] 同 [註 2]，第二〇二頁。

[註 20] 同 [註 2]，第二一〇頁。

[註 21] 同 [註 2]，第九十五頁。

[註 22] 同 [註 2]，第二一六頁。

[註 23] 同 [註 2]，第二二〇頁。

[註 24] 同 [註 2]，第三〇二頁。

[註 25] 同 [註 3]，第二〇七頁。

[註 26] 印順，《切莫誤解佛教》，第十六頁。

[註 27] 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，《利瑪竇中國札記》，第一〇九頁。

[註 28] 同 [註 2]，第二六三頁。

[註 29] 同 [註 2]，第二六六頁。

[註 30] 同 [註 2]，第二六七頁。

[註 31] 見《大正藏》第九冊，第五十六頁下—五十八頁中。

[註 32] 同 [註 31]，第五十六頁下。

[註 33] 同 [註 3]，第三〇一頁。

[註 34] 同 [註 33]。

[註 35] 同 [註 2]，第三九二頁。

[註 36] 同 [註 3]，第四三一頁。

[註 37] 同 [註 3]，第三頁。

[註 38] 同 [註 3]，第九頁。

[註 39] 同 [註 3]，第十一頁。

[註 40] 有關白居易對佛教的信仰以及佛教對他文學創作的影響，參考孫昌武，《佛教與中國文學》，第一二八—一四三頁；加地哲定，《中國佛教文學研究》，第八十八—一〇一頁。

[註 41] 同 [註 2]，第三〇三頁。

[註 42] 同 [註 2]，第三八五頁。

[註 43] 同 [註 3]，第二〇六頁。

[註 44] 見《大正藏》第五十四冊，第三〇八頁下。

[註 45] 黃汝成，《日知錄集釋》，第三六六頁。

[註 46] 同 [註 45]，第三六七頁。

[註 47] 同 [註 45]，第三六八頁。

[註 48] 《內明》第二二六期，第十一頁。

[註 49] 高羅佩，《中國古代房內考》，第三九五頁。

[註 50] 同 [註 3]，第三十三頁。

[註 51] 同 [註 3]，第三十九頁。

[註 52] 同 [註 2]，第三七七頁。

[註 53] 見同 [註 11]，第三九七頁。

[註 54] 《卍續藏經》第一輯第二編，第十九套第四冊，第三六六葉 b 下。

[註 55] 同 [註 49] , 第三五六—三五七頁。

[註 56] 同 [註 2] , 第三八二頁。

[註 57] 張廷玉等, 《明史》, 第一八七八頁。

[註 58] 同 [註 3] , 第四三二頁。

[註 59] 龐德新, 《宋代兩京市民生活》, 〈序〉第三頁。

[註 60] 馮友蘭著, 涂又光譯, 《中國哲學簡史》, 第三九五頁。

【縮略語及參考書目】

- 1.《初刻》：凌濛初著，冷時峻標註，《拍案驚奇》（上海：上海古籍出版社，一九九二年。）
- 2.《二刻》：凌濛初著，王根林標註，《二刻拍案驚奇》（上海：上海古籍出版社，一九九二年。）
- 3.《大正藏》：高楠順次郎、渡邊海旭主編《大正新修大藏經》（東京：大正一切經刊行會，一九二四—一九三五年）。
- 4.《卍續藏經》：前田惠雲、中也達慧等編，《大日本續藏經》（上海：商務印書館〔影印本〕，一九二三年）。
- 5.陳垣，《釋氏疑年錄》（北京：中華書局，一九六四年）。
- 6.馮友蘭著，涂又光譯，《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，一九八五年）。
- 7.高羅佩，《中國古代房內考》（上海：上海人民出版社，一九九〇年）。
- 8.黃汝成，《日知錄集釋》（台北：世界書局，一九六二年）。
- 9.加地哲定，《中國佛教文學研究》（京都：加地哲定著作刊行會，一九六五年）。
- 10.利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯，《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，一九八三年）。
- 11.（蘭陵）笑笑生，《新刻繡像批評金瓶梅》（據北京大學圖書館藏本影印，無出版年月、地點）。
- 12.龐德新，《宋代兩京市民生活》（香港：龍門書店，一九七四年）。
- 13.孫昌武，《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，一九八八年）。
- 14.田光烈，「度牒」，收入：《中國佛教》第二輯（北京：知識出版社，一九八二年）三四三—三四七頁。
- 15.印順，《切莫誤解佛教》（香港：香港佛學書局，一九八六年）。
- 16.星雲監修、慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，一九八九年第三版）。
- 17.望月信亨主編，《佛教大辭典》（東京：一九三二—一九六三年）。