

《東度記》研究

——由「願」與「度」展開的詮釋觀點

劉苑如

中央研究院中國文哲研究所副研究員

前言

神魔小說繼歷史演義小說之後，獨立為一個重要的小說創作流派，魯迅將其與人情小說並列，稱為明代小說的兩大潮流¹，在明清兩代創作不歇，先後出現了七十餘部作品，除了《西遊記》外，頗具影響力者不下十餘部，構成中國小說史上重要的景觀。

明末清初清溪道人（方汝浩）撰《東度記》，全名題為《新編掃魅敦倫東度記》，又稱《續證道書東遊記》²，全書二十卷一百回，歷來評家視其為一部宣揚達摩事蹟的長篇神魔小說³，藉由正邪角色之間的勢力消長、對立競爭，推展故

本文曾於二〇〇三年十月九日先行在中央研究院中國文哲研究所講論會上宣讀，承蒙本所明清研究的同仁指正，今已盡量修正，尤其是廖肇亨博士、李豐楙教授、江日新先生和王福楨先生的建議與指正，對本文助益甚多，特銘誌謝意。

- ¹ 見魯迅《中國小說史略》目錄第十六至二十篇，收入魯迅撰，蔣秋華校：《魯迅小說史論文集——中國小說史略及其他》（臺北：里仁書局，1992年）。
- ² 見石弘、吳強：《東度記·前言》，〔明〕清溪道人編，石弘、吳強校點：《東度記》，收入侯忠義主編：《明代小說輯刊》（成都：巴蜀書社，1993年），第1輯，第3冊，頁11。以下該書皆引此本，不一一註出，直接標示頁碼於後。
- ³ 如胡勝：《神魔小說的價值論》，《周口師範高等專科學校學報》2000年第1期；因革期神魔小說試論，《保定師專學報》2000年第1期；皋于厚：《神魔小說的世俗化傾向與入世情結》，《學海》2000年第4期。

事，構成神魔小說獨特的閱讀趣味⁴。然而該書演繹菩提達摩⁵ (Bodhidharma, ? - 528) 繼承不如密多尊者佛旨，「發願普度眾生，闡揚宗教，自南而東，化及有情」(《掃魅敦倫東度記·序》)，宣揚佛教教義和儒家倫理不遺餘力，引來說教難懂、情節矛盾等微詞⁶。細讀該書，描寫人情，發明因果，是否可以簡單地以魯迅等人所指出的正邪對立的模式來概括？宗教思想對於中國小說的情節構造、敘述模式究竟有何影響？再從該書的題名和別稱看來，明顯可見其與《西遊記》、《東遊記》、《北遊記》、《西遊記證道書》等書具有某些潛對話關係，究竟《東度記》只是這類遊歷小說、證道小說的仿作？還是名符其實地有所「新編」改作？其在小說史中所具有的意義為何？筆者以為應有更深刻的閱讀。

明末佛教，雖以禪為高，但實際上念佛的淨宗仍占有重要地位⁷。淨宗念佛法門，由彌陀願力、名號法力與行人自功德力之因緣和合，顯現聖眾接引之盛況。而在錯綜複雜的因行果報中，發願具有不可思議的作用，達摩信解彌陀悲智願心，興起演化眾生之願，立誓展開震旦普度之行。因此本文將緊扣「願」與「度」兩大概念，詮釋神魔小說如何汲取佛教思想轉化為敘述動力，營造出獨特的情節構造。

一、時代氛圍——《東度記》及其相關問題

眾所周知，神魔小說與歷史、英雄、世情小說並列，為明代四大小說創作流派之一，《西遊記》在萬曆二十年(1592)首次出版後，它的熱銷行情帶動了此一創作出版的風潮，萬曆三十年(1602)年前後，在書坊主積極介入下，集中出現了《三寶太監西洋記通俗演義》、《北方真武玄天上帝出身志傳》、《許仙鐵樹記》、

⁴ 參見林珊姘：談《東度記》小說中的矛盾——從作者試圖融合「宗教立意」與「娛樂效果」角度分析，《國家圖書館刊》2000年第2期，頁220；陳大康：《明代小說史》(上海：上海文藝出版社，2000年)，頁657-658。

⁵ 《續高僧傳》作「菩提達摩」，《景德傳燈錄》作「菩提達磨」，《東度記》多作「達摩」，但本文因不同系統的論述而依照原書而有兩引，在此先行註明，後文不再一一說明。

⁶ 見林珊姘：談《東度記》小說中的矛盾——從作者試圖融合「宗教立意」與「娛樂效果」角度分析一文。

⁷ 見顧偉康：《禪淨合一略論》(臺北：東大圖書公司，1997年)，頁216-217。另可參考中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》(上)(臺北：天華出版公司，1984年)，頁487-491有關「明代佛教的精華——禪淨合一」一節；麻天祥：《中國禪宗思想發展史》(湖南：湖南教育出版社，1997年)，第3編 元明禪宗思想之變異，頁193-270。

《二十四尊得道羅漢傳》、《達摩出身傳燈錄》、《三教開迷歸正演義》等近二十部的神魔小說，在情節構思方面常有明顯彼此模仿的痕跡，甚至雜取各書材料，整段地直接加以挪用⁸，像是《二十四尊得道羅漢傳》、《達摩出身傳燈錄》，二書都記載了達摩的出身、得道到渡海來中國，其後繼以神光（慧可）從師，達摩傳法的故事，所有情節大致雷同，都是大幅採用了《景德傳燈錄》、《續傳燈錄》的記載⁹。在這樣大量襲用的基礎上，二書的作者雖分別題為朱星祚與朱開泰，二者敘事又都半文半白，敘事簡約，文風頗為一致，大陸學者林辰因而臆測前者在刊刻時把達摩的故事刪掉，直接以《達摩出身傳燈錄》取代，以適應市場的需求，來說明《二十四尊得道羅漢傳》只講了二十三位的疑義¹⁰。這樣的判斷顯然有誤，卻也凸顯了晚明神魔小說競出，時雜取舊說，大量產製的現象。

在商業考量之外，當時的神魔小說實具有宣教的義涵，大多藉由渲染佛、道等宗教人物的神異性格及事蹟，以此自神其教，甚至發揮小說創作造神的社會文化功能，充實宗教布化施教的效能，最明顯的莫過於八仙與濟顛的例子¹¹；其次，或有將佛、道、儒，甚至是社會倫理道德等的思想滲透於小說之中，運用象徵的手法轉化為具體的角色者，像是潘鏡若《三教開迷歸正演義》就創造了宗孔、寶光、袁靈明等人，分別代表儒、釋、道三家立場，與林兆恩（1517-1589）共創三教合一之說，齊心掃蕩好色迷、財貨迷、忿怒迷、阿諛迷、忌妒迷等邪妖，破除世人頑疾。林兆恩所創的三一教，產生於明代的中後期，盛行於明末清初，

⁸ 參見陳大康：《明代小說史》，頁415-439。陳先生在情節挪用方面的意見，措詞比較強烈，以「剽竊」名之。從現代著作權觀點，固可如此說，但中國小說的源流與史傳書寫有密切的血緣關係，而中國史傳書寫常用編上情節的方式，大量引用第一手材料，其觀點的變化常在上下文的互文關係中產生。可參見拙作：《六朝雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀點的考察》，《中國文哲研究集刊》第8期（1996年3月）。而《東度記》即大量引用了宗教史傳材料，但立意卻不完全同於原始材料。因此，筆者以為在個別作品研究完成之前，寧可用互文性或挪用來陳述這種現象。

⁹ 參見張火慶：《中國羅漢小說舉例——〈二十四尊得道羅漢傳〉論析》，二〇〇三年三月十四日—十五日於國立中興大學中文系主辦之「第四屆通俗與雅正文學與宗教學術研討會」發表之論文，頁170。

¹⁰ 見林辰：《神怪小說史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁317-319。但據張火慶研究，在《二十四尊得道羅漢傳》中達摩為第十四尊，號為「持履尊者」，見同前註。

¹¹ 見林辰：《神怪小說史》，頁316；王漢民：《八仙小說的淵源暨嬗變》，《明清小說研究》，1999年第3期，頁142-155；Meir Shahar, *Crazy Ji: Chinese Religion and Popular Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1998)。

在林兆恩死後已逐漸形成一種民間宗教團體¹²。而林兆恩思想本屬時代發展下的世俗思想，具一般通論性之特質，故林兆恩思想足以反映明末士人普遍性的思想特色¹³。職是之故，明末清初有許多宣教型神魔小說，都可見「三教合一」的論述，除了《三教開迷歸正演義》直接與林兆恩的三教合一思想相合外，還有清溪道人的《禪真逸史》亦然，褚允修《奇俠禪真逸史序》云：「修真練性，即是禪真；而修練又不是三昧空寂。粗定五戒，則去殺、盜、淫、妄言、飲酒，而大有與儒家仁、義、禮、智、信同精。究根源，則唯以智慧刀割斷煩惱，用光明拳打破癡迷。節烈豪雄，便是禪真真正面目。」¹⁴全書的整體架構即以釋氏高人澹然師徒為主線，強調佛家的精神修煉，卻又得仙家傳示，崇尚神仙符籙，精通觀星望氣、驅神役鬼等法術，儼然是一批道人。他們不唯修真煉神，內心還滿是綱常名教的思想，一心拯世救民。凡此皆充分反映該書人物釋而道、道而儒三教合流的思想特徵¹⁵。

《禪真逸史》的作者清溪道人，也稱清心道人，即明代的方汝浩，除《禪真逸史》外，著作尚有《禪真後史》十卷六十回、《東度記》二十卷一百回。世裕堂主人指出：

清溪道人喜談禪，樂勸善，雖於盡虛空界昭然，無色相處解悟。然解悟者，明心之宗教，而立意者，有情之世法。（《掃魅敦倫東度記·序》）

他的幾部作品確實都是「喜談禪，樂勸善」，每以佛教禪宗故事作為全書的整體架構；而所謂「有情之世法」，則是繫以前代史事，直刺明代宗教「談空說妙」與「好奇信誕」的時代弊病¹⁶，社會性極強，故古杭爽閣主人稱其「事有據，言有倫，主持風教，範圍人心」，「處處咸伏勸懲，在在都寓因果」¹⁷。譬如《禪真逸史》即通過梁末侯景之亂（548-549），以及東魏、北齊薛舉（?-618）、繆一麟、杜伏威（?-624）等揭竿起義的社會現實描寫，總結「干戈四境尚談經，國破家亡佛不靈」

¹² 參見林國平：《林兆恩與三一教》（福州：福建人民出版社，1992年），特別是「論三一教的形成與演變」一節，頁102-118。

¹³ 參見中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》（上），頁479-481、486-487；林珊姘：談《三教開迷歸正演義》小說中的林兆恩思想，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁313-314。

¹⁴ 見〔明〕清溪道人編著、江巨榮、李平校點：《禪真逸史》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁669。

¹⁵ 詳參江巨榮、李平：《禪真逸史·前言》，頁1-3。

¹⁶ 見〔明〕久久老人：《掃魅敦倫東度記·引》，頁15。

¹⁷ 見〔明〕古杭爽閣主人履先：《禪真逸史·凡例》，頁1。

的歷史教訓，影射「明代中後期昏君庸主崇釋好道，寵用奸佞，朝廷腐敗，以致外族入侵」的社會現實¹⁸；其亟言「禪真」，實寓抨擊明代逃禪之微意¹⁹。《東度記》寫達摩遙聞北魏崔（浩，382-450）²⁰、寇（謙之，365-488）滅佛，欲行解救，乃攜門徒道副、道育、尼總持自南印度經東印度來中國的歷史，時代關懷卻轉移到明末三教合一的歷史情境，以及禪淨合一的修行方法，將「人心之好惡，勢也」擴大演繹，幻化出一連串邪魅擾心的故事，用以解釋僧人不守戒行，以及寇謙之因著一點恚忿根因，處處尋僧人不是的今昔因緣²¹，以批評明代佛教悖離「明心」的宗教本質，特立司掌死者葬儀、年忌法要、祈福攘災諸事的赴應僧或瑜伽教僧一宗，促使不具備信念內容的佛教法會大為盛行，並直筆指出那些追求供奉，破戒無行的僧侶醜態²²。

再者，前文所謂「解悟者，明心之宗教」，儼然禪家聲口，在《東度記》中藉由元通和尚的小讚，對於此有進一步的詮釋：

佛即是心，無心佛在何處？心即是佛，有心佛又非真。有有無無，何處是佛？只在那一聲感應，便啟愚還覺。又恐定靜不常，昏愚復昧，所以千聲萬句，念念叫省。（頁172）

在此，禪宗的「佛即是心」和淨土的「老實念佛」自然交會，表現出明代禪淨合一的現象。若溯本尋源，「是心是佛」、「是心作佛」作為禪宗重要口號，實出於淨土三大部之一的《觀無量壽佛經》²³。顧偉康指出，禪淨二宗同奉大乘般若學，同源異流，不約而同超越佛教複雜體系，直接把握成佛的最高境界，將「人和神」的宗教命題，轉化為「心和佛」的特殊命題，不透過任何中介，直捷入得門來，人即是佛。只不過禪宗走的是內在、個體、當世成佛的道路，倡一行三昧；淨土

¹⁸ 見江巨榮、李平：《禪真逸史·前言》，頁3-4。

¹⁹ 見〔明〕徐良輔：《禪真逸史·題奇俠禪真逸史》，頁670。

²⁰ 這？崔指北魏的崔浩，然《東度記》中多誤為「崔皓」，以下皆逕予改正，不再一一註明。

²¹ 見拙作：文學、歷史與宗教的交涉——以崔浩滅佛事件為例，二〇一三年三月十四—十五日於國立中興大學中文系主辦之「第四屆通俗與雅正文學與宗教學術研討會」發表之論文，頁268。

²² 中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》（上）一書指出，探究明代宗教真相不可輕忽明太祖易「禪、講、律」三宗為「禪、講、教」三宗的影響性。（見頁490）。該書並特立「見於小說中的佛教」一小節，所用的材料雖是《金瓶梅》，但時代與《東度記》等書大致相仿，可互為參照。（見頁461-463）

²³ 經云：「是心作佛，是心是佛，諸佛正遍知海，從心想生。」見〔劉宋〕？良耶舍譯：《觀無量壽佛經》，收入《大正藏》，第12冊，頁343上。

走的則是外在、群體、來世的成佛道路，倡念佛三昧，宋明以後禪淨合一的大勢，水到渠成，終於再度攜手²⁴。但顧偉康也特別提醒：禪淨姿態還是略有不同，禪宗獨立的自我意識還是非常強，也常用禪的「心」、「性」去解釋淨。隨著時事推移，一直要到明末，禪淨的關係有了改變，基於狂禪危機克服的自覺，「老實念佛」取代了「唯心淨土，自性彌陀」(蓮華勝會錄文)的領導地位，例證可見諸明末四大師《憨山老人夢遊集》、《紫柏尊者全集》、《雲棲法彙》、《蕩益大師全集》中，執念名號、一心念佛之說隨處可見²⁵。

根據淨土法門，持名念佛，簡要直捷，只要能持念不亂，便得往生。因此憨山德清(1546-1623)梵室偶談即曰：「參禪者欲生西方不必改為念佛，但具信願二字，則參禪即淨土行也。」²⁶這就提到淨土法門與參禪的關係。淨土法門一般可概括為信願行三門，從性質上來說，稱念佛名為行持之門，信願則屬般若智慧之行，三者構成相輔相成的內在關係：非信不足以啟願，非願不足以導行，非持名妙行不滿足所願而證所信，三者缺一不可²⁷。其中唯一願字，位居首要。在錯綜複雜的因行果報中，具有不可思議的作用，三界六道的因果循環，悉隨眾生心願²⁸。故《勸發菩提心文》說：「入道要門，發心為首；修行急務，立願居先。願立則眾生可度，心發則佛道堪成。」²⁹至此，則禪宗的「明心見性」乃得與淨土彌陀的「悲智願心」從容交涉，彼此發明。

《東度記》在晚明儒釋道三家合流與禪淨合一的宗教文化背景下，敘寫達摩信解彌陀悲智願心，興起演化眾生之願，立誓展開震旦普度之行。於是雖素聞緘默，伸無言之教，藉由三大弟子、諸天神佛神力的感應，縱有紛紜折辨，水火文部(簿)³⁰之難，善自降伏(頁251)。接下來本文將從人物結構與敘事結構兩個

²⁴ 見顧偉康：《禪淨合一略論》(臺北：東大圖書公司，1997年)，頁200-202。

²⁵ 同前註，頁202-217。

²⁶ 見〔明〕智旭著，〔明〕果海錄：《梵室偶談》，《蕩益大師佛學十種》，收入《嘉興藏》(臺北：新文豐出版公司，1987年)，第28冊，頁561下。

²⁷ 參見魏磊：《淨土法門 唯信為本——略述淨宗信願行之一》，《法音論壇》2001年第1期，頁10。

²⁸ 參見魏磊：《彌陀大願慈力 至誠感通即攝——略述淨宗信願行之二》，《法音論壇》2001年第2期，頁1。

²⁹ 見〔清〕釋實堅：《勸發菩提心文》(臺北：圓覺禪寺，1970年)，頁1。

³⁰ 「水火文部之難」，《傳法正宗記》、《五燈會元》、《祖堂集》等作「彼國有難，水中文布」，未詳其義。在佛典與佛教小說中卻常見水火之難的記載，從《東度記》上下文判斷，比較符合水火之難的記載，如此則「文部」應為「文簿」之誤，意指南印度自東行的「善惡文卷」，記載著各人善惡輪轉的根因，參見清溪道人編，石弘、吳強校點：《東

面向，分析「願」與「度」兩大概念如何積蓄醞釀出人物複雜的意向網，而這些意志性的行動又如何交織出該書的敘述框架。

二、在予一心——《東度記》中的人物結構

《東度記》二十卷百回的篇幅中，事起於東晉孝武寧康年間(373-375)的南印度海邊，終於梁大同初年(535-536)達摩在禹門千聖寺的坐化，地跨南印度至東印度以至於震旦中土，在這遼闊的時空行旅之途中，廣泛容納了上至神仙、僧道、帝王、貴臣，下至士、農、工、商及僕役者流，還有各類物怪妖魅等眾多的角色。若說這些角色從整個遊歷的行動方向來說，大致可分為動因/執行者(agent)和反動因/阻撓者(counter-agent)³¹，運用在中國傳統神魔小說中，也即是代表義/正/善/是/真的正方神人，以及代表利/邪/惡/非/妄的反方邪魔³²。談到正邪間的分別，以及邪魅的定義，該書第一回開宗明義即宣稱：「這五倫道理，正大光明，人能永保不失，自然邪魅不侵，災害不作，福善資身，以完全生人道理。便是聖賢仙佛，也不過克全了這道，少有所失，便入邪宗。」(頁28)正邪的關鍵只在於「五倫道理」的恪守完成，即使聖賢仙佛，也有墜入邪宗的可能性。因此，在東行證道的主線之外，另外還有一條對照的副線，也即是梵志及誤入歧途的徒眾。換言之，「人心惟危，道心惟微」³³，作為執行者的證道者與聽道者同樣隨時處於阻撓者——邪魅侵擾的威脅下，必須立定心志「敦倫」、「掃魅」，可見「敦倫」、「掃魅」乃是「證道」的一體的兩面。而心、願在《東度記》中錯綜複雜的因行果報中，更具有不可思議的作用，三界六道的因果循環，悉隨眾生心願。試分析如下：

首先值得注意的是，全書的開端，既非起自聖賢仙佛，也無精怪邪魅，說的卻是遠在南印度海邊惺惺里的卜漁夫夫婦。二老因著一時的「憐慈動念」的仁心，願把捕得的活魚，縱放入海，從此持齋改業，而得到來自中華的笑和尚所助，贈與「遠則九萬鵬程路尚近，近則一剎那間取即來」的舍利寶貝，進獻國

度記》第十九回，頁174-178。

³¹ 有關洛特曼(Jurij M. Lotman)藝術文式中的人物分類，參見高辛勇：《形名學與敘事理論：結構主義的小說分析法》(臺北：聯經出版事業公司，1987年)，頁248-249。

³² 見魯迅：《中國小說史略》，頁135。

³³ 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等疏：《尚書注疏》(臺北：藝文印書館，1985年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本)，卷4 虞書·大禹謨，頁55。

王，使得國王願意興建道場，一方面成就自己風調雨順、國泰民安之心，也遂了不如密多尊者普度化緣之願；另一方面且吸引了隨喜而至的玄隱道士等師徒，駕鶴而至。然而就在師徒回歸洞府的途中，道童竟誤入旁門，投入兩教雙修、又好旁門外術的梵志道人門下；而白鶴則倦投屢腹，後來在陰陽變轉、脫化生死的機制？，鶴化為卜漁夫子——卜垢，屢轉生為卜公平子——卜淨。於是尊者、梵志、玄隱、道童，以及其後相關的眾人，一一上場，先後相遇於東方行度的旅程中，因緣際會地展開鬥法、阻攔、幫助與開悟等行動。這些情節透過前劫因緣將代代相承的普度隊伍和全書眾多擺盪於正邪之間的人物交織在一起，構成幅員廣大、篇幅厚重的百回作品，詳見後文。試先就人物結構與題旨的關係分析於下：

《東度記》慣用命名的象徵手法，除了歷史上真實的人物、地點之外，其他大部分的命名可視為文化意識的表徵，代表文化中的某種範式，該書常不厭其煩地加入插敘，或稍後補敘，以說明命名其中的義涵。像是全書的開始，並不直接切入東度的一行人，而著墨於惺惺里波濤洶湧的海邊——「惺惺之義，實乃方寸一竅通靈」（頁38）。說道惺惺里的海邊，此中人平日有魚便有酒，有酒便有笑，有笑乃不老，看似豁達，其實受制於生計口腹之慾，一旦有所困乏，則陷入憂愁煩惱。幸遇那深得三笑禪機的笑和尚——笑那三教入左道，笑那名利圈套，笑那是非爭鬧鬧，授與笑不老一個資生的計策，不是金銀，也非珠寶，乃是「從靜定中生出」、「自虛靈處發祥」的舍利寶貝（頁31）。而這個寶貝在全書中也經常以不同的形態反覆出現，構成至為重要的題旨、意象，比如第二回，不如密多尊者東遊行度前，手內數珠以試弟子禪機，前面三徒分別以數珠兒、菩提子、念頭兒相答，唯元通答道：「師父手中卻是不忘佛」（頁40），一言直指尊者一心向佛的居心。第十八回記二十七祖傳大法，追溯到南印度王香至捨寶，般若多羅尊者欲試探三個王子的悟性，乃以所受寶珠問三位王子，第一和第二王子同聲：「此寶七寶中，貴重無二。」三王子菩提多羅則答道：「此是世寶，未足為上，於眾寶中法寶為上。師如有道，其寶自光；眾生有道，心寶亦然。」（頁168）即是以自光的法寶、心寶說明尊者與眾生之心，強調其為真正寶貝的第一性。凡此有關「心」的詮釋，形成了一個修真得佛的階梯過程，從最初被紅塵嗜欲所誤的凡心，到靜定中生出的禪心，到不忘佛的佛心，進而為智光自現的明心。

相對於具有認識與思維功能的「心」，「願」乃是透過心的認識作用，激發出一種對理想實踐的期盼。因此佛陀在證悟「苦、集、滅、道」四聖諦的真理後，經過了世間的實踐，延伸開展出四弘誓願：眾生無邊誓願度、煩惱無盡誓願斷、

法門無量誓願學和佛道無上誓願成³⁴。由此可見，「心」比較像是一種靜態的存在，一方面可以表現出一種正面的燭照真知，帶出行動的「信心」；另一方面也可能易被蒙蔽籠罩，表現出負面的渾噩迷失；「願」則更是一種動態的力量，具有實踐的念力，可促使狀態隨著時間流轉而改變，趨向另一種狀態。可見「信」、「願」、「行」三者相輔相成，透過「心」的轉化，將佛教的話語收編進入三教合一的話語中。

《東度記》百回篇幅中，從二十九回達摩收得道副、尼總持、道育三大弟子，十八尊者齊發弘深正願，助成高僧演化之功後，大部分所寫的都是如何導正本真內鑿、大道喪失的有情大眾，諸如錢百萬、趙一品、向老、郁全、昌遠、金百輛、李老吝、阿諾、舒鄉、高尚志、商禮、把來思、石克辱、駱周善、金來、古往、仲孝義、莫來等，亦多是一批深具有象徵意義的人名，然在人物形象塑造時，相對於明清小說奇書的才子佳人、英雄豪傑複雜的性格系統，毋寧說只是作為某一種迷悟執著的扁平形象，代表的是普遍人心的墮落淪喪；卻也如實地反映出明代社會與家庭生活的矛盾，諸如父子爭鬥、兄弟衝突、夫婦不睦、婆媳摩擦和朋友傾軋等等。這些百姓廣泛地分布在由南印度到東印度國土上的村落中，但在敘述沿途風光時，竟全無印度地理與民族文化的色彩，反倒是充滿了漢人氣息。因此，當這些人、事層層展開之際，充滿了勸化的言說與相應的神異情節，使得東向闡化的旅程上，時間顯得相當模糊，卻有效地發揮了延宕情節推展的作用，方便構成東度路上普遍的社會氛圍。是以在第二十三回，達摩老祖令波羅提救正異見王不信後，關切震旦國的秉教如何，不禁感慨道：「一切惡業，不獨異國眾生，誤造迷染，便是本國多有。予欲演化本國，賴汝首開方便之功。」（頁211）即是從「業」的觀點出發，藉由小說人物來闡明題旨，但在此同時，卻將中國與印度諸國的眾生視為一體，抹卻了個人特徵與地方色彩。

在塵世中，迷惑有情大眾的，正是酒、色、財、氣；貪、瞋、癡，及欺心、反目、懶惰等系列邪魅妖怪。大凡人身上所具有的各種貪欲，透過小說敘述而一一幻化為雨？霧（酒）、雲？雨（色）、淘？沙（財）、膽？生（氣）、吳厭（貪）、真強（瞋）、不癡（癡）、侮逆魔、欺罔魔、上達（欺心）、反目魔（反目）、懶妖惰怪（懶惰）等諸般情魔與意魔。這些邪魅纏縛附著人心，便會陷害生人，因而被設計成為貫串全書敘述的反動因與阻撓者。在故事的開端，雨？霧、雲？雨、

³⁴ 見釋星雲：《從四聖諦到四弘誓願——論大小乘佛教融合的開展》，《普門學報》第2期（2001年3月），頁1。

淘？沙（財）、膽？生四孽原據靈通關，做些買賣，因被元通和尚說破，四散而去；竟又改名為陶情、王陽、艾多和分心魔，在分心寨合著貪、瞋、癡等魔，共計前往震旦國另尋生理；此時間得真僧東來，普度演化，更生計阻，忽而海島、忽而名山，忽而人間，忽而地獄的，惹出欺心、反目、懶惰 等更多的魔障，皆是小說中東度路上必須一一掃除的對象，特別是陶情等四孽乃「世間割不斷的幾種多情業障，能益人能損人」（頁 776），以致新園道士警戒也不聽，墜入輪迴也不省，神司警戒也不怕，唯得由高僧說破度化，才能傾心各自去做善男子（頁 771-783），藉以象徵邪魔無所不在和擺盪難伏的特質。

與邪魔相仿的，還有瓜精、狐妖、龜精、虎豹、猿精、蛇蠍等精怪，此類角色往往是亦正亦邪，曖昧多變，有時代正面的角色懲惡除妖，像是瓜精即因著「敬讓昆弟」一種根因，便附著一個瓜精正氣，專攻不悌不遜邪妖（第三十八、三十九回）；或是山林修煉多年的虎豹，曾經在山間得聞尊者禪機，又在海潮庵聽得高僧演化，故變化出兩個僧人、道士，只因存了善心，收了龜精，服了陶情，不復入獸類，後又助老叟驅除土農商三宗妖魔等等（第六十二至六十七回）。有時這些精怪又是忽正忽邪，像是狐妖先是變了個婦女，引誘了村間一個流蕩子弟，吸了他的風流精血，作妖弄怪。一會兒在神明勸說下，為孟光女將所驅使，設計拿下反目魔；一會兒又與陶情等結友，阻僧演化；一會兒又隨本智全真懲創惡家（第四十至四十八回）。

凡此魔障大抵不出「世上人心一正，便是怪異也化作安祥；若是人心一邪，就是好事也翻成古怪」的範圍，也正因著人心的迷誤，智光的淪喪，才使得三祖誓願普度群迷，同歸大道。大乘佛教說菩薩的本願 (*pūrva-praṇidhāna*)，也即是菩薩在他修行時，對於那最終所欲實現建設佛國淨土的念願。這樣的念願，又可分為「總願」與「別願」。所謂「總願」，意指共通於一切菩薩的誓願，可用四弘誓願加以囊括，若再予濃縮，則可歸於上求菩提、下化眾生兩願，無乃是大乘佛教的基調³⁵。《東度記》第一回不如密多尊者請國王建佛會道場，說明勸世化俗的功德，說道：

若上智不須佛會，君子可無道場，化善信，修陰功，前人留下這功課，願王遂臣僧普度化緣之行。（頁 33）

又尊者臨辭王東遊行度，作者賦詩讚嘆東度盛舉，說道：

³⁵ 見木村泰賢著，釋演培譯：《大乘佛教思想論》（臺北：內明出版社，1954年），第5章本願思想的展開及其道德的、文化的、宗教的意義，頁318-368。

世俗染多迷，何獨東印度。各具明鏡臺，苦被紅塵誤。

尊者大慈悲，指引光明路。願拂一朝新，而無有恐怖。（頁40）

可見尊者普度化緣之願，正緣於世人困於迷誤，缺乏佛陀「上智」，基於慈悲心，乃發願普化眾生。這？所謂「上智」，乃指照了諸法實相，窮盡一切智慧之邊際，度生死此岸至涅槃彼岸的菩薩大慧，也即是般若波羅蜜，梵語作 *prajñāpāramitā*，又作般若波羅蜜多、般羅若波羅蜜。其中般若 (*prajñā*) 具有「知識」、「判斷」和「智慧」之意；而波羅蜜 (*pāramitā*)，可意譯「度」或「度彼岸」，即度經生死迷惑之大海，從生死此岸到達解脫覺悟的涅槃彼岸。因此，在《東度記》中的「度」，既包含本義上從開始向目標前進到完成，中間所經歷的過程、方法；同時依照佛法，「般若波羅蜜」則不僅寓含了彼岸、到彼岸、度無極等層的意思，還包含著超度解脫生死困厄的過程、方法、目的之種種智慧。

這支大法相繼的普化隊伍，成員包括二十六祖不如密多尊者與元通師徒、二十七祖纓絡童子（般若多羅）到二十八祖達摩（本名菩提多羅）與道副、尼總持、道育、惠可師徒等人，一路本著普度群迷的誓願，隨方而化，因類而度，無所成心的普化。此一誓願，代代相承，大法相繼，使得「東度」的構成本書敘述發展的主線。因此，所謂「東度」，不僅意指了這支隊伍由南印度往東印度，以致跨海東來中土的空間移動，也是道法東傳、啟悟眾生的度化行動。

書中記三祖大法相繼，所傳的正是以心印心的法門：第十八回二十七祖傳大法，尊者付法與般若多羅，即以「真性心地藏，無頭亦無尾。應緣而化物，方便呼為智」（頁166）的正法眼藏³⁶相傳；接下來第一百回，達摩祖師傳法，也是要四位弟子各言所得，唯有惠可無言，三拜即止，正所謂「內傳印法，以契真心」（頁811），表現出正法的第一義恰恰需要自己體會，不落言詮；對應於同回達摩見梁武帝事，達摩以「廓然無聖」，作為梁武帝問「聖諦第一義」的回答，並以「靜智妙明，體自空寂」為真功德（頁806）。這幾個故事生動地相互補充說明了禪宗大法的真意，也即是超度解脫生死困厄的法門。

相對於「總願」，「別願」則意指有關下化眾生所產生的特殊念願。由於各種的菩薩或佛陀，各有其特殊的性質與嗜好，所生之誓願也就自然不同；另外隨無

³⁶〔宋〕道原：《景德傳燈錄》，卷一 第一祖摩訶迦葉：「佛告諸大弟子，迦葉來時，可令宣揚正法眼藏。」（見《大正藏》，第51冊，頁206上）；又〔宋〕陸游《普燈錄·序》：「不立文字，不形言語，謂之正法眼藏。」〔宋〕釋正受：《嘉慶普燈錄》（北京：中國藏學出版社，1993年），頁1。禪宗稱釋迦牟尼佛所付予迦葉的法為正法眼藏，也就是禪宗以心印心的法門。後或比喻事物的要旨精義。

限眾生之無限弱點，菩薩的救濟，特別著力之點也必各不相同³⁷。是以在不如密多尊者等人度化眾生正是共通一切菩薩的誓願外，更令人感興趣的，應是針對個人宿業所起之別願³⁸。

《東度記》中這支普化隊伍，不如密多尊者的徒弟元通，隨師東行普化，一路上僅遵從師命，直到第十八回，尊者寂滅前，囑元通說：「汝尚有東來一路因緣，返國須當收拾。莫遺因中之因，以造未完之度。」（頁166）元通回國後閉關多年，被祖師彈關四下，方突然了悟四緣不了之因。他說：

汝等只知出家，雖然是了生死大事，那？知是報四重大恩。人生在世，要知天地蓋載之恩，日月照臨之恩，皇王水土之恩，父母養育之恩。

若不知報此四重大恩，出家何用？（頁170）

此際元通功行已滿，願未終消，乃在上求菩提、脫離生死輪迴之外，承繼尊者未完之度，立下報四重大恩之別願——願眾生苦行實修，完全了忠孝二字。也即是儘管「教他不能完普度之局，當指引四個向道之人」（頁174）。因此當他入定神遊，首先重回惺惺里，指引卜垢向道，成就清寧觀拜師、助達摩東度的功果；復到靈通關上，使賽新園投清寧觀，了四？因緣；繼而訪同門舊友，識得輪轉惡業；即使在第二十三回，被印度國王焚化後，元通神魂見卜淨脫生後，名在出家，卻不守僧戒，依然不辭辛勞地化身風魔和尚，點化妖氛未盡的猶然；並在二十六回，化為風行者，警戒寇謙之作法變幻終屬狡詐。後又因崔浩、寇謙之專恃權威，興建靚輪天宮，弄得民力繁傷怒氣沖，乃神降崔浩府前，勸其早日回頭，忠君秉公，並贈其夫人《金剛經》一卷，欲保其得終；又因陶情等人勾引沙門壞教，憐其大遭殺戮，乃顯神通，付靈於沙門元會曇，展現刀劍無能斫，虎皆怖伏的異能，使魏王驚畏止殺，方才返清虛極樂。

達摩在元通焚化後，承繼尊者演化眾生之願，立誓展開震旦普度之行，但「素聞緘默，欲伸無言之教」（頁251），非端賴三大弟子道副、尼總持和道育的協助。而在本書中，道副本白鶴轉生的卜漁夫之子——卜垢，因「止識惺惺」，乃「志願歸依」（頁174）；尼總持乃一心要報父娘恩，發願出家（頁247）；道育則為報君恩，發願剃度（頁250）。凡此皆根據個人特殊的因緣，發心立願，堅心向道，達摩分析其間的差別道：

³⁷ 見木村泰賢著，釋演培譯：《大乘佛教思想論》，頁318-368。

³⁸ 有關業與本願的關係，參見？尾慈覺：《業說？本願思想》，日本佛教學會編：《佛教？淨土思想》（京都：平樂寺書店，1989年），頁33-49。

為父母出家，只這一念與那為生死出家的，公私略異。但由此入彼，進步更顯。（頁250）

為父母出家如此，為報君恩出家亦然，都是以正願入門，必可登達彼岸。於是諸天尊者亦感應其正大光明，恐其法力尚微，紛紛試法，助其普行東度之功。至此，這支普化隊伍由早期《傳法正宗記》、《景德傳燈錄》等傳法的歷史宗教圖像³⁹，透過敬天、謝地、忠、孝等中國化的別願，投射上特殊的時代關懷。

相對於普化隊伍的，乃是半從釋教半從仙的梵志道人，及其誤入旁門的徒眾，包括道童本智、本慧、本定、巫師和寶新園等，屬於被抵制掣肘而不能帶動事件的非動因 (non-agent) 人物。這些人個個具有神通法術，指山成路，畫路成河，呼邪逞怪，撒豆成兵，遇景生情，追隨梵志從南印度一路東行，卻發現這樣栖栖惶惶奔走東途，「原來梵師尋問大頭腦，只為勢力」（頁138），一心所念乃在尋個大施主供養（頁155），構成與不如密多尊者普化隊伍前後平行的副線。最後梵志得尊者度化，尋訪高真了道去（頁164）。本智為纏絡童子度脫（頁154）。本慧、巫師弄幻生拙，誤入旁門，少不得輪迴劫轉（頁224）。本定成假鸞，跌落塵埃而亡，陰魂四大無收，後終仗著雙修玄功，輪轉不離道岸（頁189）。新園為遁法，一時計拙出醜，逃復舊廟，受元通戒，改投正路，助眾生了四？因緣，終成就道行（頁807），此一副線方纔又歸入度化的主線，啟動了達摩東來的因緣。

根據上面的敘述，可以發現本書的人物結構，實與歷來評者將神魔小說人物正邪二分的說法有別，不但人配天地為之三才最靈者，有個正大光明的五倫道理，包含五內，克全了這道，就是聖賢仙佛（頁28）；即便是屢化人、人化鶴，雖暫迷正道，也少不得使他得聞正道，仍復真元，自成正果（頁51）。至於禽獸雖蠢，卻有至靈，只要已歸善道，無傷人之意，走獸飛禽也堪化度（頁534-535）。在這種萬物有情、陰陽輪轉的宇宙觀下，即使對於作惡多端的妖怪，也主張「執法以法滅其魔」（頁336），反對世俗驅魔而直滅其黨的做法。更深刻有趣的，作者雖然從宗教的角度強調「誓」、「願」、「心」等心念具有超越時空、感應鬼神的力量，更不無誇張地渲染了君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等五倫秩序的影響力，但在寫那些象徵人類滯欲的邪魔時，卻也未忽略了文學中善與惡掙扎的永恆主題，藉由其忽正忽邪，因類變化的性格，表現出儘管可以一時說破，卻難以完

³⁹ 有關達摩諸多傳記的問題，十分複雜，本非筆者該文所能處理，感謝本所廖肇亨博士提供日本學者關口真大《達磨？研究》（東京：岩波書店，1967年），該書對於達磨傳已做了十分完整的比較研究，幫助本文解決許多難題。

全消滅的擺盪性。

另外，值得注意的是，《東度記》透過「願」與「度」形成虛實相襯、交互相關的人物意向網。其中由二十六祖不如密多尊者與元通師徒、二十七祖纓絡童子（般若多羅）到二十八祖達摩（菩提多羅）與道副、尼總持、道育、惠可師徒等人大法相繼的普化隊伍，皆本著普度群迷的誓願，構成全書的主線。以達摩為界，前四分之一的篇幅，集中在不如密多尊者、纓絡童子的事蹟，與一心求富貴的梵志道人師徒的副線，虛實相對，以對照出修「道」與修「心」間的辯證關係，在菩提智慧與塵世欲望的擺盪下，逐步強化「度」的誓願；繼而此一副線轉化出沙門破戒、寇謙之尋僧人不是等宿業因緣，終於醞釀出達摩東度的直接動因，所涉複雜，詳見下節討論。

三、前劫因緣——《東度記》中的敘事結構

崔浩滅佛為中國佛教史上第一次的法難，儘管維時不長，但塔寺經像遭大量摧毀，同時這個事件既涉及崔浩、太武帝（408-452）、太子晃（428-451）等漢臣與胡主間的合作與對立；又關乎玄高（402-444）、崇慧、寇謙之等佛、道領袖間的競爭與護持，無論從胡漢政治，或是宗教反省的角度，都能引發許多古今人士的關注。筆者曾根據研究《魏書》、《佛祖統紀》和《東度記》等三種不同性質的記載，比較其對此一事件的敘述方式，發現《魏書》從歷史資鑑的角度，反映出北魏時期以崔浩為首所展開的民族競爭與文化衝突；在《佛祖統紀》中，則從宗教發展的角度，記錄檢討了此一法難的發生，企圖利用勢與數的論述，消解道、釋兩教的正面對立，而《東度記》將其轉化為解釋僧人不守戒行，和寇謙之因著一點恚忿根因，處處尋僧人不是的今昔因緣⁴⁰。

然而，在菩提達摩的諸多傳記⁴¹，雖不乏有關達摩東來的因由記載，卻完全沒有提到崔浩滅佛之事件。從最早《續高僧傳》，直接以「悲此邊隅，以法相導」⁴¹，說明達摩遠來之因；到《寶林傳》記道：「觀震旦眾生有大乘性，與彼緣熟，而可堪化 欲往東土」⁴²，認為東來之行緣起於中土眾生之佛性；較複雜

⁴⁰ 參見拙作：《文學、歷史與宗教的交涉——以崔浩滅佛為例》，頁255-268。

⁴¹ 見〔唐〕道宣：《續高僧傳·習禪·齊鄴下南天竺僧傳菩提達磨傳》，收入《大正藏》，第50冊，頁551中。

⁴² 見〔宋〕智炬：《雙峰山曹侯溪寶林傳》，收入《中華大藏經》（臺北：脩訂中華大藏經會編審部，1965年），第1輯，第10集，第75冊，頁32837。

者，如《五燈會元》所記：

祖乃告尊者曰：「我既得法，當往何國而作佛事？願垂開示。」〔尊〕者曰：「汝雖得法，未可遠遊，且止南天。待吾滅後六十七載，當往震旦，設大法藥，直接上根。慎勿速行，衰於日下。」祖又曰：「彼有大士，堪為法器否？千載之下有留難否？」〔尊〕者曰：「汝所化之方，獲菩提者不可勝數。吾滅後六十餘年，彼國有難，水中文布，自善降之。汝至時，南方勿住。彼唯好有為功業，不見佛理，汝縱到彼，亦不可久留。聽吾偈曰：路逢跨水復逢羊，獨自栖栖暗渡江。日下可憐雙象馬，二株嫩桂久昌昌。」⁴³

該段記載前往震旦的因由，著重在「設大法藥，直接上根」的傳法。雖然也提到「彼國有難」，但所指應是傳法的過程是否有所留難，預告了梁武不見佛理，達摩獨自北上洛陽等事⁴⁴，也與崔浩滅佛的法難毫無相關。然而到了《東度記》，在其故事架構中，假借崔浩滅佛，達摩「遙聞僧難，欲行解救」，發下東來的誓願，度化東土百姓，卻成了全書最重要的事綱 (sequence) 以及內在動因。

話雖如此，在《東度記》一書中，崔浩滅佛的相關記載卻遲至第二十五回「神元捐金救雞豕 道士設法試尼僧」才遠因萌動，到第二十七回方才具體見其行跡。而且，在第二十八回中，達摩老祖已在道寧觀中聞知震旦國眾生，苦被邪魔擾正，東土諸有情破戒毀教，欲自西而東，隨緣度化（頁248）。遲至第九十七回，達摩師徒驅掃四孽之後，自知演化本國之功已竟，方擬乘著三弟子與眾商賈發心喜捨，正欲修復舊廟之際，獨自向海東渡，跨越南海，抵達中土。此時已距僧難時隔多年，人事全非。是以當達摩上得廣州海岸，問當地窮民說：「我聞此地不重僧人，犯界（戒）沙門，盡被屠戮。」窮民道：「如今不是當時了。當時是崔浩當權，信重寇謙之，不喜沙門，卻也是沙門不守戒行，做出事來。如今釋氏復興，我太爺崇重師父們，十分敬禮。」（頁791-792）至此，祖師方不惜打破「不言之教」，隨類方便，以祈雨之舉和先知方式，贏得蕭刺史（昂）敬異。而等

⁴³ 見〔宋〕普濟：《五燈會元》，收入《嘉興藏》（臺北：新文豐出版公司，1987年），第24冊，卷1 東土祖師·初祖菩提達摩大師，頁33中。

⁴⁴ 有關般若多羅的預言研究，參見關口真大：《達磨？研究》，頁99-105。

待多時的波羅提，在與杯渡道人⁴⁵在聞知祖師的車輿香幡路過時，杯渡道人笑道：

老僧生未早，來已遲，崔、寇異世，釋教雖興，中華自有聖教，老僧演化功果，還歸震旦。（頁798）

似乎藉由杯渡道人之口發出達摩遲來的質疑。達摩真的來遲了？崔浩滅佛在全書結構中本非不是一個不得不處理的歷史事件，若說它是一個具有推動故事發展的關鍵事目（function），卻又為何在故事進行了四分之一的篇幅，才遲遲出現？更啟人疑竇的是，在所有達摩的傳記記載中，達摩在中土的種種行跡才是敘事重點，何以在《東度記》中卻將其濃縮在最後三回？似乎造成全書結構的失衡。

若深一層探究杯渡道人的話語，從事件表面上看來，崔、寇異世，釋教恢復了表面上的興盛，但「中華自有聖教」，指的應是儒家五倫之教，彼此是否相容？佛教是否保證不再遭難，得以永續發展？換言之，這個崔、寇滅佛的敘述在推動故事發展的功能之外，更重要的是寓含著三教的對話，也即是闡明佛、道競爭之害，以及破解儒、佛相妨的迷失。因此，早在第二十七回，玄高作懺致令先祖托夢，解救太子晃緩詔滅佛而披難之際，他即告知徒眾：

人法應化，隨緣盛衰（衰）。盛衰在遮，理恆？然。惟玄暢南渡，汝等死後，法當更興，善自修心，毋令中悔。（頁247）

預言了法難之後，「法當更興」；第二十八回，十八位尊者也已從慧光中照見，「魏法滅僧，乃奸浩之讒」，崔、寇不久即自取罪業，遭到夷滅，釋教得以復興。凡此正是「人法應化，隨緣盛衰」的必然之理。緊接下來，儒、道、佛三家都必須面對的是七情染惹，六欲交攻的惡眾，誰能解救？而達摩有東度之願，正是為解救眾生而來，故十八尊者發願試法，大力助其普行東度之功（頁251）。於是從二十九回開始，藉由十八尊者的偈語，預伏了後面十八種不同類型的遭遇，或化出各種試煉，像是持書禮請的幻境，對弟子僧眾試以葷擾、貪念或色欲之誘，再由尊者予以即時的警戒提醒，使其悟得佛理；或對喪失本心的有情大眾，使弟子藉說理，使神通，下通地獄，上問仙官，啟悟有情眾生；或對諸精怪，以神力相助，滅卻邪魅，救其脫離畜道，一直到第九十七回為止，對象囊括了三大弟子、

⁴⁵ 根據《太平廣記·異僧》錄自《高僧傳》的記載，杯渡者，不知姓名，常乘木杯渡水。因而為號。初在冀州，不修細行，不甚持齋，飲酒噉肉，然神力卓越，世莫測其由。然不見其與達摩師徒相遇的記載。見〔宋〕李昉等編：《太平廣記》（北京：中華書局，1990年），卷90，頁590-593。

精怪邪魔，以及芸芸眾生，藉以闡釋因果業力之理。

業，梵語是 *karman*，音譯為「羯磨」，本有造作、行動的意思。根據學者研究指出，漢譯佛典使用音譯「羯磨」時，所指的通常只限於狹義的業，與耆那教尼犍陀派把一切行為造作皆稱為業不同。蓋釋迦牟尼認為個人有意識地或故意，有心的發起的行為、語言、思考，才會引生果報。故《阿含經》中，有所謂「身業」（身體所作的動作、行為）、「口業」（開口講話、念咒、撰文）和「意業」（思慮、思維等心意的活動），眾生思想言行的業因，將導致不同的果報，是以或有稱之為「因果律」者。另外，業亦可從宗教的社會教化和解脫等角度來立論，而有所謂善惡業、福非福業、有漏無漏業、黑白業、共業不共業 等不同的分類法⁴⁶。因此，誠如《東度記·前言》宣稱該書旨在「描寫人情，發明因果」⁴⁷，從第三十回「道副論悔逆根因 祖師度續絃說偈」開始，至第九十七回「諷經商真心呈露 惡鬼漢磨折疑心」，故事環繞著君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友、鄰里、雇傭、買賣 等市井關係，卻因著酒、色、財、氣、貪、瞋、癡、欺心、反目、懶惰、疑心，或種下各種的業障，像是第三十二回「執迷不悟墜鄴都 侮逆妖魔降正法」郁富等人動輒怨懟，干犯父親，不知悔悟，而在第三十三回被押入地獄，獄主指出：「汝等不孝之罪，雖未發覺，然已跡著。 逆理犯順，無邊罪業，皆從你不孝中積出」（頁288-289）；又如第四十一回至四十三回，金百輛流連於妓家風流，其妻罵聲不止，尼總持備開應墜的罪獄說道：「夫不愛妻墮地獄，當審何因行此毒。 此等地獄有豐都，罪下油鍋煉皮骨」、「若是妻妾不循良，報應也不差毫忽。 此等地獄有刀山，罪人火坑燒肌肉。」（頁364-365）凡此正所謂現世惡報。至於像是第五十六回至五十七回，把來思家世積惡，只因祖上略有些善根，故此還不滅他後代，則是所謂先世業的異熟果；而他因下鄉討債，見一寡婦賣俏，一時有了個邪念，但隨即歸正；就在此同時，他同村？一個專好鑽隙姦淫人婦的淫人，和一個掘窟行偷、壞心術的賊，都想乘著來思不在，到他家？奸淫偷盜，不巧兩個撞在一起，打奪起來，淫人力弱而被打死，賊也倉皇逃跑之際，磚牆倒塌，弄得不得動彈，而被送官法辦。來思方才悟得我不淫人婦，人難淫我妻，更免遭賊手，正是「善惡業因必生同類果報」的例子。

⁴⁶ 參見陳兵：《生與死——佛教輪迴說》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1994年），第3章「業」與輪迴，頁44-74；雲井昭善：《業思想研究》（京都：平樂寺書店，1979年），頁1-71。

⁴⁷ 見石弘、吳強：《東度記·前言》，頁12。

然佛教業的思想最深層的規律，也就是業由心生，三業的體性皆為「思」。即使菩薩也不例外，《成唯識論》卷八所謂：「諸無漏有分別業，由所知障緣助勢力，所感殊勝細異熟果。由悲願力，改轉身命，無定齊限，故名變易。何用資感生死苦為？自證菩提，利樂他故。」⁴⁸意指聖者的生死狀態乃是長期延續，沒有終止的期限，它是由無漏業和所知障所感招。在使自己證得菩提之外，同時又藉由無漏的定力與願力來資助有漏的業，也即是經由眾生相似的生死身，度化被無明纏縛的眾生，以獲得利益和安樂⁴⁹。可見聖者的悲願大智，欲使自己和眾生皆脫離生死輪迴的業力⁵⁰。在明代心學盛行的文化氛圍下，很自然地將這種「知」、「悲願」與「心」連結在一起。換言之，達摩祖師不速來東土，先普化本國，無疑與諸魔阻攔有關，他「止有演化普度之願，願化本國一切有情，各發善心成就無上菩提，共登彼岸。然後化他國，以消滅惡業真因」（頁215）。也即是他深知惡業真因本不分本國、他國，而沙門破戒毀教，不守戒行，才是滅佛的內因，也正是眾生業力所感，中土僧徒的共業，故要真正解救僧難，必須從敗壞僧人的根由下手。

而此一根由何在？大抵在第二十七回中已透露，話說北魏執事官王玄，在其妻臨盆之日，忽得一異夢，夢見四個漢子領著無數醜陋惡像的孩童，分門散戶與人鞠養，十分不解，於是向寇謙之求教。這才知道那四個漢子正代表那能亂正而卻畏正，能導邪而復陷邪的「前劫四？」（頁241），而那些孩子則是那輪轉的貪瞋癡等一派，吳厭、陶情等脫生，無時無刻不想引壞了僧人，吃葷酒破戒行，做出墮地獄的根因（頁240）。果不其然，在第二十八回中，元通老和尚神遊八極，就發現沙門在遠近寺院持齋修行的，被茹葷破戒的連累，也都是陶情一般，勾引壞教（頁247）。

正因如此，第二十九回祖師法駕一動，人天歡喜無窮。唯陶情、吳厭這些七情六欲，劫劫輪轉，紛紛亂竄，定意要迷惑人心，聞得普度演化的真僧東來，心生畏懼，而興起了阻計。於是單是在萬聖禪林，便生出無數事端，先有一魔前來，欲擾祖師等人靜中，其他人一無影響，唯尼總持因入道未久，受到波及，動了赴齋會的根因，所幸羅漢尊者護持，當下穎悟，應持咒謹防魔業不淨之擾。繼

⁴⁸ 見〔唐〕玄奘譯：《成唯識論》，收入《大正藏》，第31冊，頁45上。

⁴⁹ 參見林國良撰：《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，2000年），頁594-595。

⁵⁰ 參見武內紹晃：《瑜伽行唯識學派？業？諸問題》，雲井昭善編：《業思想研究》，頁377。

而又陸續有向老、郁全、昌遠 等來請駕祖師師徒下臨，化解種種災病纏冤，甚至連那些崔、寇陷害的僧眾冤魂，沒有來歷的東飛西越，也正好見到萬聖寺鐘聲鼓響，欲進山門，均沾法露。無奈被守山門大神阻擋打逐，飛到海山冷處，遇著陶情等人，冤孽忿道：

正是說我們知法犯法，比列位又加一等，不肯放入。如今事已到此，所謂一不做，二不休，想當時不受戒行，吃葷飲酒，與列位相親，倒不致如此。如今反被戒行誤了。我聞他師徒，演化震旦國度，因欲東行，不附付搭著列位，阻撓他東行去路，教他難行演化。（頁313）

而加入阻攔東行去路，報個冤仇的行列。決議與陶情、瞋魔等，好歹使作幾個，勞他師父口吻，費他徒弟精神，阻攔他東行，延挨他時日，叫他西來沒興，東度無緣。這樣纏擾一直持續到第四十三回，邪魔方纔滅跡，祖師一行人方離了萬聖寺，來到東海邊的海潮庵、鐵鉤灣 等，隨路演教，度化眾生，到處庵觀寺院，有靜室可坐，便經旬住宿，逢著僧尼道俗有緣，便隨遇開悟（頁456）。此類情況反覆進行，直到第九十七回。換言之，《東度記》基本上採取雙環與雙線共構的結構方式，第一個小環也就是前一節談到不如密多尊者普度化眾之願，第二個大環則是達摩東度之願；而所謂雙線，也即是世情（人間）與魔心（異界）錯綜穿插，不如密多尊者師徒原本與達摩師徒一脈相承，一行人一邊藉由因果業力開解迷誤的大眾；一邊利用神通，或召請神將精怪，紛起奮戰，廝殺驅趕邪魔，只不過這些邪魔絕非一時能化，於是一波繼平，一波再起，形成波瀾起伏的東度旅程。而雙環與雙線間의 交會點則在於種種的前劫因緣；雙環與雙線間運行的動力則在於人心迷誤的共業，以及欲行解救的誓願。

因此，達摩東度，固緣於震旦緣熟，欲行普化；僧難逢聞，欲行解救；以及彈關四下，元通和尚叫明大地眾生，上報四重之恩，凡此皆屬前劫因緣。但真正普化解救的關鍵，還是在於四孽無情，欲弟子助成驅掃，使正大光明綱常，不混於人心。最後還在一百回，收弟子惠可，以繼法器於身後，才能確實完成其「吾本來茲土，傳法救迷情」的誓願。足見崔浩滅佛在《東度記》的結構中，它既是陶情四？等輩被不如密多尊者說破，倉皇東來，在震旦國營生，引壞僧眾所生的果；也是達摩祖師等不辭辛勞，自南而東，遠行萬里的因，推動此後近七十回的情節進行，具有承先啟後的作用。

結論

《東度記》雖然篇帙繁浩，人物眾多，但大致可歸結為東行證道，和阻攔東行兩股勢力。而東行的主線，也就是誓願普度群迷的隊伍，從不如密多尊者開始，大法相繼，傳遞至達摩，其動力不外上求菩提，下化眾生兩願；另外忠孝別願，則更能針對時弊，直指世道人心；然在東行的主線之外，另外還有一條對照的副線，也即是梵志及誤入歧途的徒眾，梵志雖是修道之人，僅因一時心生勢力，只願尋個大施主，反倒迷誤，須得度化。至於攔阻的勢力，其實也往往在予一心，幻化出各種邪魅，如何正心轉意，端賴高僧點化，立一正願，方可堅心向道。凡此交互作用，在正願與邪心的拉鋸中，「度」既是「誓願」的最終目標，「度」也是「行願」的擺盪過程，不但扣緊「東度」之名，發展成整部小說明顯的題旨，也超越了談禪說教的平面性，經由「願」轉化為強而有力的心理動機，形成情節推動的動因。

其次，從情節結構來說，在《東度記》不平衡的結構中，「度」既包含了地理空間的「跨越」，從南印度一路跨山、越海，到達摩一葦渡江，透顯出佛教百劫一瞬的時空美感；「度」也意指修道者的「通過」，包括東度隊伍歷經了四？邪魔等一再阻撓，以及副線人物梵志師徒的迷返歷程；最後「度」無疑終指向全書的關鍵，「度化」群迷。

綜言之，願既是對未來佛國的嚮往，代代相承，生生不息；願既是自度，也是度他；願既為本國，也遍及他國；同時願一旦在啟動開始，落實在現實生活，則具有相當的倫理性質，也正是本書「假聖僧東度，而發明人倫」的最佳詮釋。

最後必須面對反省的乃是《東度記》的定位問題。《東度記》這樣一部以禪宗祖師達摩東來傳法的歷程為主題的小說，從選材上來說，不可不謂之取乎上者，然而十分可惜的是該書並未因此而進入明清小說中的名篇之列，主要必須歸因於該書對於靈魂人物——達摩形象的塑造，受限於既定的宗教形象與歷史事蹟的牽制，從始至終都是以得道者的身分出現，再加上又拘於禪宗「不言之教」的刻板印象，註定了這個角色趨於枯寂、扁平的命運，反倒不及明代萬曆以降一系列道教仙真的記傳小說，諸如鄧志謨所編有關淨明道教主許遜降凡除妖和修道成仙事蹟的《新鐫晉代許旌陽得道擒蛟鐵樹記》、鍾、呂金丹派宗師呂洞賓度化事蹟的《鐫唐代呂純陽得道飛劍記》，或是道教神霄派仙真薩守堅出身、學道、修煉到得道成仙事蹟的《鐫五代薩真人得道？棗記》，凡此人物不但皆有異生或轉世的傳

說，並且必須歷經多次剋服心魔和魔精的「魔考」試煉，最後才得道成仙，因而塑造出一個個漸進變化的圓形人物⁵¹；甚至不如吳元泰、余象斗和楊志和等人根據戲曲雜劇和民間傳說，演化八仙、華光天王、玄天上帝和孫悟空等人出身修行歷程之中篇小說《四遊記》來得熱鬧精采，更遑論像是世德堂本《西遊記》鉅作，創造出五聖這般從心猿意馬到取得《心經》的多變角色。長期研究道教文學的李豐楙教授，將這類具有謫降、解罪到回歸仙班道教神話架構的志傳小說，根據其名題方式和主題類型而名之為「出身修行傳」；若從小說文類的角度來說，則可稱之為「奇傳文體」，所謂「奇」除主人翁出身之奇特，能力性格之「非常」，在修行過程也必是曲折離奇，同時也意指編撰者之間的競奇⁵²，用以區隔於六朝的雜傳或別傳小說的徵實性格，筆者認為此說頗能精確地掌握明清之際大量奇人奇事小說共同的書寫特徵和文化風氣，這些「非常」人基本上均遵循著由異到常的方向，將原始生命的本能衝動釋放出來，轉化成合乎天道秩序的生命形態，如此不僅消解了自我的劫數，也為世間消除了劫難，重新回歸到公滿行圓的太平境界。

相對來說，《東度記》雖在人物塑造上略遜，但從其題名《新編掃魅敦倫東度記》，又稱《續證道書東遊記》，更有意識的標舉出「新編」或「續」看來，編撰者方汝浩顯然無法置身於競奇風氣之外，亟欲有別於明萬曆以降大量以主人翁或「志傳」名題的神魔小說，也自許承繼《西遊記》明心證道的意旨。因此，《東度記》超越了上述儼然已成一種程式化的道教神話結構，另外營造出一種宇宙生命秩序的敘述架構：在因果輪迴的生命流轉中，透過信、願、行化解種種的前劫因緣，掃蕩邪魅，同享上智，同歸佛國淨土。而信即是心之所向，願則透過心的認識作用，激發出上求菩提，下化眾生的盼望，產生實踐的念力，簡單歸納來

⁵¹ 有關鄧志謨的小說研究，早期有小野四平《鄧志謨道教小說》主要探討鄧氏三種道教小說的思想內容，見靜宜文學院中國古典小說研究中心編：《中國古典小說研究專集》（第四集）（臺北：聯經出版事業公司，1982年），頁151-178。後李豐楙：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1996年）更是這個論題的專著。其中鄧志謨《鐵樹記》研究和鄧志謨《薩真人？棗記》研究兩篇分別從道教教派史、道教文學史的立場，比較分析仙傳與小說的承襲和創化之所在，更重要的是在該書《出身與修行：鄧志謨道教小說的敘事結構與主題》首先提出「出身修行傳」的概念。

⁵² 除同前註李豐楙文外，亦可參見李豐楙：《出身與修行：〈忠義水滸傳〉的奇傳文體與謫凡敘事——〈水滸傳〉研究緒論》一文，其中一節即為「奇傳：從『出身與修行』新解志傳體」，又對奇傳文體做了更進一步的闡釋，見中興大學中文系編：《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》（臺北：新文豐出版公司，2003年），頁400-411。

說，也即是由行願到度化的過程，而其樞紐則在「心的解悟」。凡此既都是「心」的作用，時間（歷程）和空間（歷險）也只是為了落實「行」，也即是「度」的方便場域，是以即便《東度記》實有所據，而大量採用了禪宗史傳的記載，然編撰者巧妙地運用當時流行的神魔小說形式，將達摩東來傳道的事蹟與情魔、意魔的阻撓熱鬧地熔鑄為一體，於是虛實相間，既有確切的歷史時間點和具體的聖蹟所在，又可上溯至多世以前模糊的印度傳承和象徵性的行動地點，真真假假很自然的融合在一起；另一方面在明末三教合一的歷史情境下，方氏深沈老練地選用了南北朝時期非常重要的歷史事件——崔浩滅佛重新詮釋，設定成全書業、劫之所在，以供佛教內部自我警策，也作為道教惑於法術和自我托大的借鑒。同時突破道教神魔小說一味除滅妖魔精怪的筆法，重新定義「魅」為人的迷誤，智光的淪喪，並強調「掃魅」與「敦倫」間的互動關係。凡此都是《東度記》刻意出新之處。

從整個小說發展史的角度來說，自南朝佛教志怪始，特別是感應故事即多見「願」和「度」的母題⁵³，延此不絕。然《東度記》首次將「願」與「度」發展為佛教敘事的大架構，惜這種偏於「解心」的文人創作，終不如民間佛教「因緣」、「果報」所開出的敘事架構通俗可解，因而缺乏持續不斷的承繼者，而獨顯憔悴。

⁵³ 此一論題將另撰專文闡述。

《東度記》研究

——由「願」與「度」展開的詮釋觀點

劉苑如

明末清初清溪道人《東度記》，歷來評家視其為一部宣揚達摩事蹟的長篇神魔小說。細讀該書，描寫人情，發明因果，是否可以簡單地以魯迅等人所指出的正邪對立的模式來概括？宗教思想對於中國小說的情節構造、敘述模式究竟有何影響？予以全面的反省。

本文緊扣「願」與「度」兩大概念，詮釋這支從不如密多尊者至達摩誓願普度群迷的隊伍，本著上求菩提，下化眾生的誓願，以及忠孝別願，針對時弊，直指世道人心。另外，還有一支東行的副線——梵志及誤入歧途的徒眾，所願只是尋個大施主，幸得度化。至於攔阻的勢力，其實也往往在予一心，幻化出各種邪魅，如何正心轉意，端賴高僧點化，立一正願，方可堅心向道。凡此交互作用，在正願與邪心的拉鋸中，「度」既是誓願的最終目標，「度」也是行願的擺盪過程。

其次，從情節結構來說，在《東度記》不平衡的結構中，「度」既包含了地理空間的「跨越」，從南印度一路跨山、越海，到達摩一葦渡江，透顯出佛教百劫一瞬的時空美感；「度」也意指修道者的「通過」，東度隊伍歷經四？邪魔等一再阻撓；「度」無疑最後終指向全書的關鍵，「度化」群迷。

同時，《東度記》在面對一系列神魔小說的挪用、仿作與競爭之下，一方面承繼《西遊》證道明心的傳統，另一方面企圖以「願」與「度」區隔於「出身修行傳」謫凡的敘事架構，別具巧思地將其轉化為具體的人物意向和敘述架構，並欲以消彌儒、道、佛三家的衝突。

關鍵詞：《東度記》 達摩 願 度 神魔小說 三教合一

The *Dongdu ji* in Light of “Making the Vow” and “Attaining Enlightenment”

LIU Yuan-ju

Associate Research Fellow

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

Critics have traditionally viewed the *Dongdu ji* (Passage to the East), a work of the Ming-Qing transition, as a novel of spirits and demons propagating the cult of Bodhidharma. Its plot has been understood as a struggle between the orthodox and the evil. However, a close reading of the text, focusing on its descriptions of human emotions, and the ways in which it presents the doctrine of retribution, renders such a view inconclusive. This reading also leads to a reconsideration of the influence of religious thought on plot structure and narrative form in Chinese fiction.

My analysis revolves around the two major concepts of *yuan* (making the vow) and *du* (attaining enlightenment) in light of Amitabha's vow to Bodhidharma to bring all sentient beings to nirvana. The “making the vow” is reflected in Fan Zhi and his disciples' journey east. At first, all Fan Zhi wishes is to find a rich patron. This inevitably leads the group astray. A high monk appears to enlighten them. The demons actually arise from their own minds. They eventually establish a correct vow and embark on the correct way. The attainment of nirvana is the final goal of the vow, but nirvana resides also in the very vicissitudes of making the vow.

The concept of *du* within the plot informs the physical crossing over the mountains and sea from southern India, or in Bodhidharma's crossing the river on a reed. This expresses the Buddhist belief that one can meet countless obstacles in a split second. *Du* also implies the stage of having passed through, i.e., having overcome the obstacles set up by demons such as Sili. *Du*, of course, points also to the salvation of humankind, the moral of the story.

The *Dongdu ji*, compared to works such as the *Journey to the West* or Daoist tales of the supernatural, not only inherits the trope of displaying wisdom and understanding the mind, but also uses *yuan* and *du* innovatively. It aims to stand out from the conventional structure of fall from divinity, faces squarely the desires and experiences of particular individuals, and aspires to resolve some of the conflicts between Buddhism, Daoism and Confucianism.

Keywords: *Dongdu ji* Bodhidharma making the vow
attaining enlightenment novels of spirits and demons
unity of the Three Teachings