

聖教與戲言

——論世本《西遊記》中意義的遊戲

劉瓊云

中央研究院中國文哲研究所助研究員

一、楔子

儘管關於百回本《西遊記》的研究，為數已多，這部作品宗教義理與諧謔語言交雜的特質，兩者間的交互運作，及其與晚明文化間的聯繫，仍然尚未得到充分的分析與討論。對《西遊記》宗教哲學寓意的闡發，往往無法兼及瀟灑小說中的滑稽之言、促狹之趣。對《西遊記》喜劇藝術的討論，則鮮少涵蓋小說中同樣時時可見的宗教論述。講道與諧謔之聲融混的敘事語言，既是《西遊記》文本迷人獨特之處，也是小說複雜而仍待深探的部分。

本文目的即在透過聚焦分析世德堂本《西遊記》結尾中宗教論述與諧謔敘事語言之間的互動、辯證與轉化，立論小說的遊戲筆法，絕非僅止於為了義理之教增添趣味，而是在嘻笑中重新鋪排、構造典出多方的宗教論述，置經典義理於小說虛構的新語境，而衍生新的意義¹。《西遊記》諧謔語言的重要性必須就著其與書中宗教論述糾纏的關係被理解。小說的遊戲性不只是「高明的喜劇手法」一類簡單陳述可以帶過，也並非為闡道說理而服務。反方向來說，小說也依賴宗教

¹ 以下本文所稱之《西遊記》，若非特別註明，皆指世本《西遊記》。本文所引世本《西遊記》，主要依據二十卷一百回善本〔明〕華陽洞天主人校：《新刻出像官板大字西遊記》（臺北：天一出版社，1985年《明清善本小說叢刊·初編》，第5輯《西遊記》專輯第1種影印壬辰年陳元之序刊本）以下簡稱《西遊記》。世本缺頁不清楚，則參考一九五四年北京作家出版社以世本為底本的點校本《西遊記》。

論述、典故為遊戲材料，非透過這些材料，亦無以為戲。而宗教義理和諧謔語言的交互運作之間，小說中改寫、戲寫之處，正透露出作者對其時代知識內容的擴張、經典的意義、修身成聖等問題所進行的反思。《西遊記》結尾的特異處，也正是不同宗派義理、話語辯論的場域；經典所載真理與小說虛構書寫之間辯證的焦點。

戲言與正道之間潛在的緊張性，甚至衝突，在《西遊記》的續書之一，《續西遊記》的序文之中，已可見端倪。此篇序文的作者真復居士（真實身分待考）解釋《續西遊記》作者所以續寫前書之由，寫道：「前《記》謬悠譎誑，滑稽之雄……世多愛而傳之。作者猶以荒唐毀褻為憂。兼之機變太熟，擾攘日生，理舛虛無，道乖平等。繼撰是編，一歸鏗削……作者苦心，略見於此。」²根據這段文字，百回本《西遊記》機巧遊戲太過，荒唐之言太多，以致說理偏失不明。續書作者立意正在剷除這些擾攘不經的文字，以明正道³。

二十世紀初期，胡適對《西遊記》結局的不滿，也可以從此一角度理解。胡適認為：「……《西遊記》的第八十一難（九十九回）未免太寒儉了，應該大大的改作，才襯得住一部大書。」⁴胡適對《西遊記》第八十一難的改寫，拿掉了取經人重返通天河落水一節，重新設計讓取經人回程中途落在《大唐西域記》中記載的「婆羅涅斯國」。國中有古蹟「三獸窳堵波」，為如來修行時燒身供養天帝釋之地。在此，唐僧見到取經路上被打殺共五萬九千零四十九名妖精成為哀號的鬼魂。慈悲不忍，唐僧決定捨一己肉身，超度這些亡魂。他以戒刀割肉，一片一片分食於眾亡魂，內心卻平靜快活。最後聽得半空中傳來一聲「善哉！是真菩薩行」，方才如大夢初醒。即使對《西遊記》的「滑稽意味」讚譽有加如胡適，仍忍不住想給小說一個比較「體面」的結尾。在這節改作內，沿途怯懦無能的唐僧轉而奮勇捨身；原作中與孫悟空叫陣比劃，機變鬥智，饒富喜感的妖魔人物，

² [清]真復居士：〈續西遊記序〉，收入[清]季曉：《續西遊記》（上海：上海古籍出版社，1990年《古本小說集成》，第182冊影印嘉慶十年刊本），序頁4a-5b。

³ 至於《續西遊記》文本是否成功達到其作者宣稱的寫作目標，還是在改寫前作的過程中，因為新舊文化的糾葛，知識類型的錯離，世本《西遊記》遊戲言說的範式，而另外衍生複雜意義，則是又一值得探討的問題。對於《西遊記》續書話語的精采分析，參見高桂惠：〈類型錯誤／理念先行？由明末《西遊記》三本續書的「神魔」談起〉，收入蒲慕州編：《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版，2005年），頁279-300。

⁴ 胡適：〈《西遊記》的第八十一難〉，《胡適論學近著》（上海：商務印書館，1936年），下冊，頁425。

化爲形殘血污的陰森亡魂。原小說充滿嘻笑、慶賀與讚頌之聲的結尾，胡適嫌其「寒儻」，以加入捨身滌罪、超度救贖的細節爲理想。

當代研究《西遊記》的重要學者余國藩，有文題爲〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉，也點出了小說混雜說道和遊戲的問題，並提出從中國佛教禪宗的傳統來理解《西遊記》寓修身之道於幽默嘲諷的敘事風格⁵。而我們可以進一步再追問的是：宗教傳統中以超越解脫之教爲宗旨的遊戲論述，重置於小說書寫的語境中，其經典意義是否發生變化？《西遊記》與晚明三教合一的宗教文化關係密切，已是學界共識⁶。相對目前的詮釋研究多引明代以前的佛、道典籍（如佛經、宋元兩代之內丹論述）以解釋小說寓意，我們還需再探究：《西遊記》混雜三教的論述，究竟只是對前代宗教思想的繼承？還是有其新變、創發之處？回到文章開頭所提出的問題，戲言與正道間的緊張性，是因爲戲言模糊了正道的表述，還是戲言所傳達的原非聖典正教，而是別有所指？

本文回答上述問題的方式，首先掌握《西遊記》所引用宗教典故、語彙之出處，進而分析小說中這些經典意符如何被改造變用。這些宗教典故在經典中原意爲何？別置於雜陳各家之教的小說敘事中，原意如何發生改動？這些改動變異與晚明文化如何聯繫？何谷理 (Robert Hegel) 在一篇明清小說研究概述中已經指出，明清文人將小說的寫作與閱讀視爲一種文學遊戲 (literary game) 的現象。這裏文學遊戲一詞指的是小說徵引、模擬、改寫，甚至在某種程度上顛覆前作之

⁵ Anthony C. Yu, "Religion and Literature in China: The 'Obscure Way' of *The Journey to the West*," in *Tradition and Creativity: Essays on East Asian Civilization*, ed. Ching-I Tu (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1987), pp. 109-154. 中譯見余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經出版事業公司，2003年），頁181-220。

⁶ 從儒、釋、道不同思想理路對《西遊記》所作的討論，可參見 Andrew H. Plaks, "Hsi-yu chi: Transcendence of Emptiness," *The Four Masterworks of the Ming Novel: Ssu ta ch'i-shu* (Princeton: Princeton University Press, 1987), pp. 183-276. Francisca Cho Bantly, "Buddhist Allegory in the Journey to the West," *Journal of Asian Studies* 48.3 (Aug. 1989): 512-524. 王國光：《西遊記別論》（上海：學林出版社，1990年）。柳存仁：〈全真教和小說《西遊記》〉，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991年），下冊，頁1319-1391。王崗：〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修練過程〉，《清華學報》第25卷第1期（1995年3月），頁51-86。Ping Shao, "Monkey and Chinese Scriptural Tradition: A Rereading of the Novel *Xiyou ji*" (Ph.D. diss., Washington University, 1997). Li Qiancheng, *Fictions of Enlightenment: Journey to the West, Tower of Myriad Mirrors, and Dream of the Red Chamber* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), pp. 6-89. 李安綱：《李安綱批評西遊記》（北京：中國社會科學出版社，2004年）。謝明勳：〈《西遊記》修心歷程詮釋：以孫悟空爲中心之考察〉，《東華漢學》第8期（2008年12月），頁37-62。

舉。何氏強調，欲深入掌握明清小說的複雜性，面對文本的遊戲性，並掌握中國小說作者與其所屬文學傳統和當代社會氛圍的密切關係，至關重要。換言之，細理一部小說中以何為戲，如何遊戲，同時也是在探究一部作品、一位作者與其文化傳統的對話，使我們一方面得以分析小說語言修辭的運用，及其藝術創作上的成就，另一方面切入小說成書時代的文化特質⁷。

何氏之論著眼於明清小說文本的大致情況。若將關注點稍微轉至經典義理與文學遊戲的關係，這裏我們或可藉由幾個例子，簡略呈現明代中期以來好挪用經典，戲謔諧擬的文化現象。以儒生、僧人、道士為揶揄對象之風，遠早於明代。就目前存世的笑話集來看，宋元間仁興堂刊《笑海叢珠》的笑話分類，當中就有「三教門」⁸。根據學者王國良推測，刻於嘉靖(1522-1566)、隆慶(1567-1572)時期的《解慍編》，也有「儒箴」、「方外」之類別。

同一期間，李開先(1502-1568)作有總集名為《一笑散》的院本六齣，其中現存《園林午夢》、《打啞禪》兩齣。後者講述一廟中高僧與殺豬屠戶打啞禪。兩人不出言語，但以一連串手勢、動作對答，最後高僧以自己境界不如屠戶認輸，與屠戶十兩葉子黃金。高僧徒弟不服，請師父解釋，於是高僧一一說明與屠戶比劃對答的內容。小僧先問高僧：「舒出一箇指頭來，有何生意？」

(老云)是一佛出世。(小僧云)賈屠可怎麼舒出兩箇指頭來?(老云)是三菩薩來涅槃。(小僧云)師傅怎麼舒出三箇指頭來?(老云)佛法僧為三寶。(小僧云)賈屠舒出五箇指頭來?(老云)達摩傳流五祖，皆在西方，未嘗流入中國。(小僧云)師傅點點頭?(老云)我點頭知來意……。⁹

高僧的詮釋方向大抵如此，依循佛教經典、禪宗公案的脈絡，解讀屠戶的一舉一動。小僧聽完解說，想自稱「在世活佛」的師父竟然還遜屠戶一籌，不如轉拜屠戶為師。至賈屠處，說明來意，又問屠戶：

(小僧云)我且問你，俺師傅舒出一箇指頭來，你便舒出兩箇來，這是何故?(屠云)你師傅舒出一箇指頭來，說寺中有一箇豬要賣。我說道：

⁷ Robert E. Hegel, "Traditional Chinese Fiction—The State of the Field," *Journal of Asian Studies* 53.2 (May 1994): 409.

⁸ 關於《解慍編》的文獻考察，原書的編輯形式與內容，見王國良：〈從《解慍編》到《廣笑府》——談一部明刊笑話書的流傳與改編〉，《漢學研究集刊》第6期(2008年6月)，頁113-128。

⁹ [明]李開先著，路工輯校：《李開先集》(北京：中華書局，1959年)，下冊，頁865。

你這寺中道糧不多，徒弟又懶，豬又不大，且又不肥。我舒出兩箇指頭來，我說道：不多不少，還兩百箇好錢。（小僧云）俺師傅舒出三箇指頭來，你便舒五箇來，是甚麼意思？（屠云）你師傅道：寺中一闌三箇豬都要賣，零買二百錢一箇，共該六百錢。總買少不的討些便宜，還他五百好錢。（小僧云）俺師傅點點頭，你將俺師傅指一指，又將自家指一指，是何故？（屠云）將你師傅指一指，又將自家指一指，平的過你心，就平的過我心……。¹⁰

此處，高僧依循著禪宗經典、義理的脈絡解讀兩人的舉止手勢，並無大誤。然而，高僧沒有想到的是：相同的動作，在禪宗之教的脈絡之外，還可能有全然不同的詮釋方式。高僧向小僧徒兒解釋自己敗於賈屠時曾說：「徒弟，你不知世事。方今之人，多有賢而隱居下位，才而老死林泉……寄跡塗泥，藏身塵市，以卑微度日，宰剝爲生，你怎麼曉的！」¹¹高僧揣想市井俚俗中可能存在的賢者隱士，以高士之心度俗人之腹。可惜賈屠實爲一道地的屠戶商人，一如高僧的認識總是本於禪宗之教出發，賈屠也只會有一套買豬經可以用來解讀打啞禪的機鋒。《打啞禪》院本與章回小說《西遊記》，在文學形式與篇幅上皆有相當差距。然而，這部院本中作者對既有論述範式的諧擬 (parody)，對經典義理的翻轉、戲弄，與後文我們將細論的世本《西遊記》，兩者在採用經典論述，置換行文脈絡，以致別生新義的做法，卻有近似之處。

李開先和《西遊記》作者在明代也並非個案。黃慶聲研究託名於李贄的《李卓吾評點四書笑》，也觀察到此書編者「運用『諧擬 (parody)』這種文學技巧……扭曲和醜化聖賢經傳」，「在醞釀『笑果』裡『解構』經典」，「彰顯經典文字意義之不穩定性」¹²。《四書笑》的編寫者不詳，據黃氏推測，其成書時代約在十六世紀末，十七世紀初。若是，則此書問世的時間稍晚於《西遊記》；其笑話書的形式，專以儒家典籍爲嘲諷對象，與《西遊記》爲長篇章回小說出入三教，自是不同；連帶兩者的遊戲筆法及其背後的社會文化意涵，異同處皆有討論空間。但是，《打啞禪》、《西遊記》乃至於《四書笑》，皆透過諧擬手法打破經典權威，玩弄經典文字意義的不確定性，這點卻是一致的。而馮夢

¹⁰ 同前註，頁 866-867。

¹¹ 同前註，頁 865。

¹² 黃慶聲：〈論《李卓吾評點四書笑》之諧擬性質〉，《中華學苑》第 51 期（1998 年 2 月），頁 79、130。

龍(1574-1646)《笑府》序，也用另一種有別於諧擬的描述文字，透露著明代中後期文化中的嘻笑之風：「古今世界一大笑府，我與若皆在其中供人話柄。不話不成人，不笑不成話，不笑不話不成世界。」¹³

明代中晚期文學文化中的諧謔，其多樣面向遠非此處可以窮盡¹⁴。以上略論目的僅在試圖將本文對《西遊記》的閱讀分析，置於晚明諧謔書寫的脈絡中。而同時必須強調的是：本文檢視《西遊記》如何為戲，並非轉回上世紀初，學者們認為此書不過「出於遊戲」的觀點¹⁵。而是奠基於過去近四十年，東西方學界對《西遊記》中儒、釋、道寓意的討論，更進一步探究此作中經典義理與諧謔語言之間複雜的作用。換言之，本文中談的「遊戲」概念，絕非輕淺小道，而是涵蓋聖教與戲言，用以檢視兩者在《西遊記》文本中如何相互為用以轉生新意的切入點。從「文學遊戲」的角度，我們於是也能更密切聯繫《西遊記》與晚明的文學文化，具體呈現小說作者對其文化傳統的繼承與創造。

在討論開始之前，筆者以為有必要對《西遊記》文本的幾個外緣問題提出說明，為之後的論說立基。首先，關於此作之成書，筆者基本上同意學者蒲安迪(Andrew Plaks)與余國藩的觀點，認為從我們目前可見的《西遊記》前本到世德堂本，後者無論是篇幅內容的涵蓋、結構與文字功力，都有顯著的躍進。整部世德堂本的情節安排與角色發展，除少數細處，完整性相當高，當是一位才情不凡的作者統整重寫的成果，而非湊集前本稍加編輯即可致¹⁶。以吳承恩是否為世德

¹³ [明]馮夢龍：〈笑府序〉，《笑府》，收入魏同賢主編：《馮夢龍全集》（上海：上海古籍出版社，1993年），第41冊，頁3-4。關於《笑府》的研究，可參見黃慶聲：〈馮夢龍《笑府》研究〉，《中華學苑》第48期（1996年7月），頁79-150。

¹⁴ 相關研究，尚可參考Henry W. Wells, *Traditional Chinese Humor: A Study in Art and Literature* (Bloomington: Indiana University Press, 1971). Hsu Pi-ching, "Feng Meng-lung's *Treasury of Laughs*: Humorous Satire on Seventeenth-Century Chinese Culture and Society," *Journal of Asian Studies* 57.4 (Nov. 1998): 1042-1067. Huang Ching-sheng, "Jokes on the Four Books: Cultural Criticism in Early Modern China" (Ph.D. diss., University of Arizona, 1998). 黃克武、李心怡合著：〈明清笑話中的身體與情慾：以《笑林廣記》為中心之分析〉，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁343-374。

¹⁵ 魯迅：《中國小說史略》，《魯迅全集》第九卷（北京：人民文學出版社，1987年），頁166。類似的觀點還可見於胡適：《西遊記考證》，《胡適文存》第二集（臺北：遠東圖書公司，1985年），頁390。Hu Shih, "Introduction to the American Edition," in *Monkey: Folk Novel of China by Wu Ch'eng-en*, trans. Arthur Waley (New York: Grove Press, 1943), p. 5.

¹⁶ Plaks, pp. 183-202. Anthony C. Yu, "Introduction," in *The Journey to the West* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), pp. 13-21.

堂本《西遊記》作者仍未成定論，本文行文間僅稱小說作者，而不言人名。

其次，在肯定《西遊記》作者改寫的精湛筆力與巧思的同時，目前研究也顯示，小說情節，諸如取經人行經之地，沿途遭遇的精怪，確實有不少取資於前作¹⁷。其中現存於《朴通事諺解》的「車遲國」片段，是目前唯一可見，一個較長的（約一二〇〇字）十四世紀《西遊記》故事的片段，在世本《西遊記》中以三回長度擴展敷演成孫悟空與鹿力、虎力、羊力大仙鬥法之事¹⁸。其實，目前可見各種較早的或缺或全的西遊故事文本，與世本《西遊記》在語言的流暢成熟度、意涵之包羅豐富，仍有相當距離。情節梗概、地名、精怪名目的承襲，亦無損於作者繼之發揮開創的可能。儘管如此，為求盡可能區別世本的敘事特質與前本的影響，本文選擇將討論大致集中在小說尾聲，取經一行人入雷音寺取經，功成行滿，證果成真的敘述。相對於小說之前的玄奘取經故事，作者對取經行結尾的呈現，皆刻意突顯玄奘的智慧與虔心，並著力表現佛境的完美，以及取經行完成時刻之圓滿與神聖秩序，世本《西遊記》寫索賄的尊者，殘缺的經文，和一個枝節叢生擾攘之中證果的過程¹⁹。這個以缺疵不全為基調的結尾，其中的細節及其可能的意涵，頗堪玩味。

現存早於小說的《西遊記》文本，無一處提及這樣一個迥異於玄奘取經故事傳統的結尾。而就在取經人入佛境，敘事成規上一般正是要展現旅行者親臨聖地，感受諸佛神通法力、圓融智慧，肯定取經人功德圓滿的時刻，《西遊記》敘事中的戲謔之聲卻尤其高張。前述小說語言上宗教義理與嘲諷戲謔的緊張，在此尤甚。本文以小說最後數章為討論重點，一方面得以將世本《西遊記》與前本可能的糾葛降至最低，另一方面，亦是有見於此部分的敘事語言乃析論小說遊戲筆法的絕佳切入點。

以下，本文以「解讀靈山之相」、「缺偽的經文」、「變質的聖教」「瑕疵

¹⁷ 張靜二：《西遊記人物研究》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁267-280。太田辰夫：《西遊記の研究》（東京：研文出版，1984年）。磯部彰：《『西遊記』形成史の研究》（東京：創文社，1993年）。鄭明嫻：《西遊記探源》（臺北：里仁書局，2003年），頁165-265。

¹⁸ 《朴通事諺解》（首爾：首爾大學校奎章閣，2004年），頁298-315。關於《朴通事諺解》成書時代及與《西遊記》故事關係的研究，可參考太田辰夫：《西遊記の研究》，頁69-111；磯部彰：《『西遊記』形成史の研究》，頁174-176。

¹⁹ 關於世本《西遊記》前本中對玄奘取經故事的想像，筆者另有專文討論。見拙作：〈搬演神聖：以玄奘取經行故事為中心〉，《戲劇研究》第4期（2009年7月），頁119-154。

的封號」為題，分四節逐步檢視取經人在靈山上意外橫生、引人深思的際遇。

二、解讀靈山之相

《西遊記》第九十七回末，孫悟空救活了熱心齋僧的員外寇洪；九十八回開始，取經一行人離開銅臺府，重上旅途。此時，取經人已進入西天佛地，但見四周，花草松柏，景致不凡；齋僧、修行、誦經者不絕於途。行間，前方得見道觀一座，沖天凌霄，靈氣繚繞。三藏正遙指此建築說道：「好去處耶！」悟空隨即接言：「師父，你在那假境界，假佛像處，倒強要下拜；今日到了這真境界，真佛像處，倒還不下馬，是怎的說？」²⁰唐僧這裏的「不識」雷音還要從他先前的「錯識」雷音說起。而唐僧的「不識」與「錯識」，又牽涉到《西遊記》對取經人「虔信」特質的反思以及對佛境的想像。

小說第六十五回，取經一行人因唐僧堅持誤入小雷音寺遭難一事。此回首先強調的，便是唐僧的至信虔誠。當行者報告勘察到一座「禪光瑞藹之中又有些凶氣」，「景象看似雷音卻又路道差池」的寺廟時，唐僧反應：

既有雷音之景，莫不就是靈山？你休誤了我誠心，擔（閣）〔攔〕了我未意。²¹

這裏唐僧以表象為實質的誤判很明顯，有雷音之「景」，就該是靈山；而導致如此草率不察的原因，正是來自唐僧對其「誠心」被耽誤的憂慮。「至誠」這個原本在宗教意義上表現信仰的極致，愈堅信無疑愈能感通神佛的正面特質，在這裏成為盲目不識的根源，「至誠」之「至」不再指信仰的深切可貴，而變成「過度」的同義詞，一種執迷的症候，引發唐僧更多可笑的身體反應：

那長老策馬加鞭，至山門前，見「雷音寺」三个大字，慌得滾下馬來，倒在地下，口裡罵道：「潑猢猻，害殺我也！現是雷音寺，還哄我哩！」²²

從「策馬加鞭」到「慌得滾下馬來」是從奮勇到滑稽形象的急速逆轉。聽到「雷音之景」的出現促使唐僧英氣勃發，急急驅馬前馳。然而這個慇懃求道的動作接下來並沒有指向高僧得道的畫面，「慇懃」成為「過度」慇懃，而導致驚恐，最後的結果是唐僧一見「雷音寺」三字便慌得滾下馬來，止不住的驚恐與怠慢神佛

²⁰ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷20，頁27b。

²¹ 同前註，卷13，頁54b。

²² 同前註，卷13，頁55a。

的憂慮正表現在對潑猴孫的責備。

「虔信」這個在之前取經求法故事中的核心條件，在此成爲質疑反省的對象。在小說之前的《西遊記》故事文本，取經人虔敬的對象從來不是問題，「識別」真神假佛並非此類敘事對取經人的要求；取經人心堅志誠，自然有神佛感應嘉許²³。但在小說中，玄奘的「信心」成了「愚誠」，導致諸般不智之舉。學者如夏志清早已注意到唐僧在小說中「恆常受表象奴役 (forever enslaved by phenomena)」的形象²⁴。余國藩也有敏銳的觀察：

三藏堅拒女色，雖然因此贏得眾徒欽佩景仰不已，但是他一碰上狐仙樹精，不是變得軟弱無力，就是怕得無所適從。旅程臨近結束，他的性格也一無改變的跡象，好似從未能自經驗中記取教訓一般，更不用提道德或精神上會有任何進展。²⁵

從社會批評的角度來看，這類對唐僧負面的描寫可以被理解爲作者對當時宗教社會現象的嘲諷。或者我們也可以說，從「信」到「盲信」的逆轉是重新將玄奘塑造爲喜劇人物的一種寫作手法。

筆者認爲這裏還可以提出另一種觀察，那就是「相」的元素在宗教旅行書寫中性質的演變。唐僧的愚誠和他識「相」不明是息息相關的。旅途中他因爲識人不明，誤信妖魔化生的幻象，錯以妖怪假扮之人爲真好人的例子屢見不鮮。唐僧的膽怯愚誠，前人討論已多。在此之外，筆者認爲：還有必要給予小說中唐僧辨明事相時所遭遇到的困難，更多關注。文學評論家向來多注意作者對唐僧形象的改造，然而細理小說文本顯示，作者對改造取經人身處世界的興趣亦絲毫不少，對建構幻惑誑騙取經人的事相饒富興致。他孜孜於提高取經人辨識事相的難度，打亂、重組取經敘事傳統中的符號秩序，造前此未有之景，未生之相，置取經人於意符、意指關係曖昧不明的嶄新現象界。如果《西遊記》作者所構築的佛境，沿襲了玄奘取經行故事的傳統，以進入佛天肯定取經人對神佛的虔誠禮敬，那麼，小說中的唐僧形象當不致於如此狼狽。然而，這位作者顯然對靈山聖境別有

²³ 見拙作：〈搬演神聖：以玄奘取經行故事爲中心〉。關於玄奘形象在西遊故事中的演變，可參見劉蔭柏：《西遊記發微》（臺北：文津出版社，1995年）。張錦池：《西遊記考論》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1997年）。

²⁴ C. T. Hsia, *The Classical Chinese Novel: A Critical Introduction* (Ithaca: Cornell University, 1996), p. 127.

²⁵ 余國藩著，李爽學譯：〈源流、版本、史詩與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，《余國藩西遊記論集》，頁113。

想像，另有看法。

在小說前身的西遊取經故事裏，有神佛化爲女色，有妖魔幻身人形；然而妖魔化出假雷音寺矇騙取經人還是第一次。唐僧誠然不識，但的確曾經嘗試解讀關於靈山的種種形跡，對於審度情勢，不是不曾費心。唐僧首先把握雷音之「景」與山門上「雷音寺」三字，以名爲實。經悟空提醒山門上乃四個字——「小」雷音寺，原有的意符產生了突變，缺乏與之對應的意指，「小」雷音寺究竟是什麼？與知識體系中原有的雷音寺有何差別？面對這個逸出既有知識體系的符號，唐僧作了他個人的解讀：

就是小雷音寺，必定也有個佛祖在內。經上言三千諸佛，想是不在一方。

似觀音在南海，普賢在峨眉，文殊在五臺。這不知是那一位佛祖的道場。²⁶

我們當然可以說，這是唐僧又一執著名相的表現，望文取義。據其推論，「小」雷音寺與雷音寺或有大小等級之別，但本質應是相近的，既然雷音寺是佛祖的居所，小雷音寺至少也該有個小佛。唐僧絲毫不以小雷音寺爲幻，爲假，當然也和小說欲表現其輕信、盲信的特質有關。過度敬畏崇拜神佛致使唐僧無法視任何與神佛有關的名相爲空幻，於是「小」雷音寺在他的推斷裏只能是雷音寺的類比，而非截然相對的反差。

除了嘲弄執著表相和盲目信仰這兩個實際上在人類宗教文化中長期存在的問題，引文中更值得注意的是唐僧努力解讀種種線索卻無濟於事的徒勞，以及隱含在他看似迂腐的言行之中，一個新的認識困境的出現。「小」雷音寺最大的問題在於它與唐僧既有認知體系若有似無的關係。這個既陌生又熟悉的名相不存在於唐僧的佛教知識版圖，卻又迫切地需要被理解，虔信如唐僧，情急之下只得重新詮釋經典並臆測：「經上言三千諸佛，想是不在一方。」根據讀者的後見之明，我們都知道唐僧這裏「想」錯了，小雷音寺裏只有妖魔沒有佛。然而除了臆測結果的正確與否，此「想」同時也透露出唐僧開始試想經典記載之外其他的可能性，或者換個方式說，唐僧開始意識到經書所記載的認識體系以外或許別有其他，已知之外或許尚有未知。於是，該怎麼理解小雷音寺？也許經上說西方有三千諸佛只是個約略之數，或有一二缺漏不在西方？也許經書上的記載不再涵蓋信徒所須掌握神聖知識的全部？唐僧在小說開始，離開大唐國境之前，身爲都城

²⁶ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷13，頁55a。

名寺高僧，力能「開演諸品妙經」²⁷。然而這諸般經典知識，在大唐境外，精怪出沒，各種幻象偽裝層出的異域，作用卻相當有限，經典知識甚至矛盾地，同時也是障蔽事相本質的根源。

唐僧旅途終點的「不識」雷音與之前的「錯識」雷音遙相呼應。延續之前錯拜小雷音，唐僧抵達真靈山時渾然不覺。這裏作者又一次玩弄、搗亂唐僧原有的認知體系。取經人對小雷音寺和靈山開始進行識別之前，作者在兩處各提供了一首寫景詩供其解讀。若不是悟空一人得見寺院「祥光藹藹，彩霧紛紛」之中隱含的凶氣，詩中小雷音寺的景象其實並無異狀，反而是祥光彩霧繚繞更甚一般寺院，並有「上刹名方」、「談經香滿座」、「舍衛光」、「有僧情散淡」等意符透露關於此未知之地的訊息。取經人抵達真靈山時所見，則完全是一派神仙傳傳統中充滿奇花異果珍禽的仙山光景。如此一來，靈山的樣貌完全不是小說中唐僧依著玄奘取經史傳、故事追索遍尋的佛天形象。唐僧既有的認知體系再度誤導了他對靈山景象的解讀。

三教合一可以是解讀作者設計靈山腳下道觀一座的一種角度。小說四十七回針對車遲國國君奉道毀佛，悟空有言規勸：「望你把三教歸一，也敬僧，也敬道。」²⁸取經一行人由金頂大仙帶領，白玉真觀中堂穿出後門，直接上靈山之路徑，對此，託稱為李卓吾所評的《李卓吾先生批評西遊記》也有批注：「禪玄原是一家。」²⁹然而，當我們繼續細審取經人從靈山腳下上行至山頂的細節，卻發現作者的用心似乎不止於此。

在金頂大仙指引之下，取經一行人開始緩步登山，不久來到了滾浪飛流，水面寬闊洶湧的「凌雲渡」。靈山頂與取經人之間隔著翻滾的水勢，不免讓人想起《大唐三藏取經詩話》中，玄奘法師在進入佛天之前，也曾一度絕望地面對一片波瀾萬重的翻浪溪水。不同的是，小說中的飛流並非人力不可跨越，必得仰仗神

²⁷ 同前註，卷3，頁13b-14a。

²⁸ 同前註，卷10，頁15a。

²⁹ 李卓吾與《西遊記》評點的關係可疑，這點向為學界所共知。近來另有一說認為托李氏之名評點者乃晚明無錫人葉畫。此說根據出於明末清初筆記中三筆資料：一、〔明〕盛於斯：《休庵影語·西游記誤》，收入劉蔭柏編：《西遊記研究資料》下集（上海：上海古籍出版社，1990年），頁677-678。二、〔清〕周亮工：《書影》，收入《明清筆記叢書》（上海：上海古籍出版社，1981年），頁8。三、錢希言：《戲瑕》（臺北：新文豐出版公司，1985年《叢書集成新編》，第88冊），頁656。引文見吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注：《西遊記校注》（臺北：里仁書局，2000年），第3冊，頁1707。

力的人天之隔，反而是個渡口，有獨木橋連接兩岸，是取經人蛻變的契機³⁰。問題是這座有重要象徵意義，要人脫凡成佛的過渡通道，並不受取經人青睞：

三藏心驚胆戰道：「悟空，這橋不是人走的，我們別尋路徑去來。」行者
嘆道：「正是路，正是路。」八戒慌了道：「這是路？那個敢走？水面又
寬，波浪又湧，獨獨一根木頭，又細又滑，怎生動腳？」……唐僧搖手，
八戒、沙僧咬指道：「難！難！難！」³¹

小說中取經人最後的考驗之一是被要求「識路」。一路洞見不凡的悟空識者恆識，是唯一認得獨木橋象徵意義的取經人，「必須從此橋上走過，方可成佛」³²。其他三眾則不識者恆不識，與悟空「滾滾爬爬，拉拉扯扯」，對不過橋一事展現了無比的堅持。與之前的取經故事中取經人的義無反顧相較，小說中入靈山境卻堅持裹足不前的取經三眾的確是全新形象。這裏作者已經不只是將唐僧在將取經行書寫傳統中的「誠」刻畫為「愚誠」，而是根本上倒轉了此一特質。如果「誠」包含了為宗教奉獻的元素，「愚誠」往往也伴隨盲目為宗教奉獻的不智之勇。無論是正面的「誠」抑或負面的「愚誠」，都不至於踟躕缺乏行動力如凌雲渡旁的唐僧。其堅持不前無疑是小說通篇處處可見其懦弱性格的極端化。脫胎換骨身死成佛，原應是傳統取經人物最勇決光榮的關鍵時刻，作者在此卻反諷地呈現了一個堅決「求生」、「保身」的唐僧。

諸佛菩薩的慈悲為懷在這裏起了作用。儘管悟空再三強調眾人必須從橋上過去，方成正果，然而佛祖對取經人成佛的標準似乎較為寬和，就在悟空和三眾僵持不下之際，適時地由南無寶幢光王佛撐來一艘渡船。這裏佛祖菩薩普度眾生的意涵再清楚不過，經典中以菩薩為船師的比喻亦是耳熟能詳：

譬如船師常以大船，於河流中，不依此岸，不著彼岸，不住中流，而度眾生，無有休息。³³

這個不在兩岸停頓，永恆於生死流中往來，無有休息的形象，突顯著菩薩為了普

³⁰ 「橋」、「船」是佛教經典描繪諸佛菩薩濟世形象常用的意象，《華嚴經·入法界品》有彌勒菩薩讚美善財行菩薩道：「為被四流漂泊者造大法船，為被見泥沒溺者立大法橋。」〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷 78，見《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年），第 10 冊，頁 429a。《大正新脩大藏經》以下簡稱《大正藏》。

³¹ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷 20，頁 30b。

³² 同前註。

³³ 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷 73，頁 398c。

度衆生選擇能入但不入涅槃，捨個人的解脫，留於塵世以濟衆生的大慈大悲。然而，小說中的渡船並非一般，而是一艘「無底船」，其承載的意義便似乎超出了大乘佛教普度慈航的基本教理。

根據筆者探究，儘管船度衆生之喻在大乘佛教經典中早就出現，無底船在佛典中卻並非一個普遍常用的意象。現存典籍中出現「無底船」一詞者，最早只能追溯到宋代的《景德傳燈錄》與《大慧普覺禪師語錄》。《大慧普覺禪師語錄》中，無底船出現在大慧(1089-1163)邀訪友人的書信中：

欲來年春夏間，棹無底船，吹無孔笛，施無盡供，說無生話，要了無窮無始不有不無巴鼻，但請來與遮無面目漢商量。³⁴

《景德傳燈錄》中逍遙山懷忠禪師一則語錄中記載：

問：「不敵魔軍，如何證道？」

師曰：「海水不勞杓子舀。」

問：「不住有雲山，常居無底船時如何？」

師曰：「果熟自然。」

曰：「更請師道。」

師曰：「門前真佛子。」

曰：「學人爲什麼不見？」

師曰：「處處王老師。」³⁵

這裏「無底船」與「海水不勞杓子舀」、「處處王老師」兩個概念指涉相近。據懷忠禪師之教，證道不似伏魔，不是一一斬殺魔軍的對抗，若此行爲與杓子舀海水一般，只是徒勞無功。道無處不在，故而門前任何一人都可以是真佛子，對求道者而言，處處可爲師。煩惱與涅槃不二，若是身處煩惱海，把煩惱當做外緣造作則杓子舀也舀不盡瓢瓢煩惱，若是一念之間認識翻轉，徹然大悟，則煩惱海頓成涅槃海，風清月明。於是當被問及尙未超脫「不住有雲山」，而沉潛於煩惱海中不進不退不著邊岸的無底船時如何，禪師有「果熟自然」之答。這裏悟道不是船行由此岸到彼岸的有時序性可見軌跡進程的動作，而是如同一顆逐日成熟的果

³⁴ [宋]大慧宗杲：〈答楊教授彥侯〉，《大慧普覺禪師書》，卷7，收入《卍正藏經》（臺北：新文豐出版公司，1980年），第60冊，頁550a。

³⁵ [宋]道原：《景德傳燈錄》，卷16，收入《大正藏》，第51冊，頁332b-c。亦見於[宋]普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》（北京：中華書局，1986年），中冊，卷6，頁322。

實，累積蘊育，不形於外，不見軌跡，時候到了，果實自香。這也呼應著《古尊宿語錄》中慈明禪師之語：「天地與我同根，萬法與我一體……渡河須用筏，到岸不須船。」³⁶

大體上，我們可以說「無底船」這個和禪宗語言關係密切的意象所代表的意義，是對之前菩薩道度衆生由此岸至彼岸的回應與反動。就上述幾則禪語看來，「到岸」是不需要船隻的，或者需要的其實是「非船之船」的「無底船」。一如大慧信中的「無孔笛」、「無生話」；無孔笛吹來無聲，無聲之聲，於是對解者而言無處不聞；無生話爲滅斷一切想、思後所發之言，或者言而不言，不起心念，不動心識的言說。無底船於常理是不得航行的，而此一意象恰恰可以被用來傳達從佛祖、菩薩普度衆生到禪宗強調「佛性自在人心」的轉移。渡船的意象仍在，但是去了底。是否抵達彼岸，要看人是否有此決斷上船，沉入煩惱海死中求新生。吹笛、語言、渡船都是工具，都是媒介物，而真正的悟入，應是不需要實質工具媒介的。

如果從慈航普度到無底船標誌著一脈新起的佛教思想，小說《西遊記》呈現的是一幅刻意融混捏合兩者造成的荒謬情境。當取經人正爲不敢過橋而陷入僵局時，此刻現身的渡船與舟子無疑如及時雨，作者也不忘描繪唐僧急嚷著叫船，喜形於色的模樣，以便突顯當他見到渡船無底時，失望惶恐又心驚的情緒反差。小說中的唐僧自然沒想到，在他的取經行裏，佛祖的慈航渡船竟和禪家的無底船合併了一起。以其求生意志之強，過橋尙且不可，更別提自沉海中經歷象徵性的死亡脫卻凡胎了。慈航渡船與無底船的混合並沒有使唐僧的證悟超越加速或加倍，而是產生了以下的景象：

長老還自驚疑，行者扳著脖子，往上一推，那師父踏不住脚，轂轆的跌在水裡，早被撐船人一把扯起，站在船上。師父還抖衣服，擦鞋脚，（報）〔抱〕怨行者。行者却引沙僧、八戒，牽馬挑担，也上了船，都立在解艙之上。³⁷

隨著佛祖輕撐渡船，水面浮現出唐僧的死屍³⁸。唐僧自身大驚，然而佛祖與三徒

³⁶ [宋]蹟藏主編集，蕭萇父、呂有祥點校：《古尊宿語錄》（北京：中華書局，1996年），卷11〈慈明禪師語錄〉，頁183。

³⁷ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷20，頁31a、32b。

³⁸ 關於唐僧見水面浮現己身死屍一幕，學者余國藩有精闢見解認爲小說是「把道教用的『尸解』一語揉合進佛家『脫骸』的觀念之中。」見余國藩著，李爽學譯：〈朝聖行——論《神曲》與《西遊記》〉，《余國藩西遊記論集》，頁177。

皆齊聲恭賀。作者也以詩為證：

脫却胎胞骨肉身，相親相愛是元神。今朝行滿方成佛，洗淨當年六六塵。³⁹
形式上，唐僧的確是完成了脫胎換骨，洗淨六塵的程序，然而此一神聖時刻前後，敘事中多次插入稱頌取經人功德圓滿的詩句，諸如「功滿行完宜沐浴」，「洗塵滌垢全無染」⁴⁰種種洗塵自新之讚語，與唐僧一把被推入水中的描述卻構成強烈反諷的效果。這裏的「洗塵滌垢」似乎難以引發超越象徵意義，亦非神聖的宗教儀式，作者筆下的唐僧是在一不小心萬般不願的情況下被推入水中，滿懷抱怨渾然不覺的行滿成佛。

三、缺偽的經文

進入雷音寺的大雄寶殿之後，取經人還必須面對更多的「出乎意料」。眾人拜見過如來，跟從其隨侍阿難、迦葉入寶閣取經時，竟遭遇兩位佛教歷史與典籍中身分赫赫的尊者索賄：

阿（儺）〔難〕、迦葉引唐僧看遍經名，對唐僧道：「聖僧東土到此，有些甚麼人事送我們？快拿出來，好傳經與你去。」三藏聞言道：「弟子玄奘，末路迢遙，不曾備得。」二尊者笑道：「好，好，好！白手傳經繼世，後人當餓死矣！」行者見他講口扭捏，不肯傳經，他忍不住叫噪道：「師父，我們去告如來，教他自家來把經與老孫也。」阿（儺）〔難〕道：「莫嚷，此是甚麼來去處，你還撒野放刁？到這邊來接着經。」⁴¹

索賄不成，不情願的阿難、迦葉仍舊授予經卷，只是其所傳付乃無字之經。寶閣上暗中知悉阿難、迦葉傳無字真經的燃燈古佛，便有此想：

東土眾（僧）〔生〕愚迷，不識無字之經，却不枉費了聖僧這場跋涉？⁴²
於是著白雄尊者尾隨取經人，出手奪取無字之經，好教他再來求取有字之經。

這裏小說的敘述碰觸到了佛法不可再現性問題。理論上，佛法無邊，文字言說為有侷限的媒介，不足以窮盡佛法的無窮奧妙。任何有字的經文，都不可避免為無上大法不完整的再現。因此靈山上有無字真經，內容不受文字媒介之限，以

³⁹ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷20，頁32b。

⁴⁰ 同前註，卷20，頁29b。

⁴¹ 同前註，卷20，頁36a-b。

⁴² 同前註。

此解決經、法之隔的問題。然而小說中取經人卻未能因此受惠，因為在小說《西遊記》中的世界，上至聖僧三藏、唐朝皇帝，下至東土衆生，皆以無能認識無字真經的真實價值。爾後唐僧發現經卷無字時的反應，直接點出無字真經之不適於取經任務。

三藏叫：「通打開来看看！」卷卷俱是白紙。長老短嘆長吁的道：「我東土人果是沒福！似這般無字的空本，取去何用？怎麼敢見唐王？誑君之罪，誠不容誅也！」⁴³

唐僧在意的是爲人臣下的責任，擔心的是「誑君之罪」。儘管無字真經實質上較有字真經優越，但對於必須仰賴文字傳法的愚迷東土衆生而言，無字之經，在其認識裏只能是「無字的空本」。在這裏，有缺憾而不完整的傳法媒介——有字真經——是必須的選擇，除此以外任何其他形式的經書皆不能成其傳法之功。

小說中改變的不只是東土衆生的認識能力，還有靈山神佛的形象。如果作者筆下的聖僧、唐王愚迷加劇，靈山佛祖尊者們也多了一種世故，甚至市儈氣⁴⁴。阿難、迦葉索賄已是出人意表，取經人回頭換經，一狀告到如來面前，如來的回應也是史無先例：

佛祖笑道：「……他兩個問你要人事之情，我已知矣。但只是經不可以輕傳，亦不可以空取。向時眾比丘聖僧下山，曾將此經在舍衛國趙長者家與他誦了一遍，保他家生者安全，亡者超脫，只討得他三斗三升交（正體作麥）粒黃金（曰）〔回〕來。我還說他們忒（買）〔賣〕賤了，教後代兒孫沒錢使用。你如今空手來取，是以傳了白本。白本者，乃無字真經，倒也是好來。因你那東土眾（僧）〔生〕愚迷不悟，只可以此傳之耳。」⁴⁵

這裏已經不只是無限量不可思議大法與經書傳法之有限性的問題。經書不僅是受侷限的實體，在如來口中，它還成了有價的商品。過去「經不可以輕傳」，著重的是取經人的修行德行，承載廣大妙法的寶經自當授與能妥善保存並弘揚其內容的能者、智者。如來的新看法是：「（經）亦不可以空取」，經書的價值是可以，甚至必須以物或金錢計的。好似比丘聖僧誦經保生超度，收取酬勞本爲應

⁴³ 同前註，卷 20，頁 37b。

⁴⁴ 如來的世故在此並非第一次出現。小說第五十二回，孫悟空上靈鷲峰請求如來相助制服金峴山的獨角兇大王，如來有此回應：「那怪物我雖知之，但不可與你說。你這猴兒口（廠）〔敞〕，一傳道是我說他，他就不與你鬪，定要嚷上靈山，（返）〔反〕遺禍于我也。我這里著法力助你擒他去罷。」同前註，卷 11，頁 23a。

⁴⁵ 同前註，卷 20，頁 38a。

該，而且在如來的計算中，類此功德，實有其認定最合宜的定價，「三斗三升變粒黃金」，就他的理財智慧看來，還是「忒賣賤了」。正是依照這「（經）亦不可以空取」的邏輯，當阿難、迦葉第二次領取經人入閣取有字真經時，兩位尊者有恃無恐堅持再度索賄，「二尊者復領四衆到珍樓寶閣之下，仍問唐僧要些人事」⁴⁶。唐僧在如來的「開示」之下，也很快領略了雷音寺中的交易法則：

三藏無物奉承，即命沙僧取出紫金鉢盂，雙手奉上道：「弟子委是窮寒路遠，不曾備得人事。這鉢盂乃唐王親手所賜，教弟子持此，沿路化齋。今特奉上，聊表寸心。萬望尊者不鄙輕褻，將此收下，待回朝奏上唐王，定有厚謝。只是以有字真經賜下，庶不孤欵差之意，遠涉之勞也。」⁴⁷

唐僧將自己定位為「欵差」，而非高僧，在這樣特殊的情境下證明是有效的策略。以唐王親賜的紫金鉢盂換得唐王授意求取的經文，確實頗有外交使節交換品物，互取所需的意味。「萬望尊者不鄙輕褻，將此收下，待回朝奏上唐王，定有厚謝」當然是慣見的外交辭令，但同時也將唐王描述成取經任務背後的有力的出資者，言下之意，倘若當下紫金鉢盂價值不及有字真經，之後唐王尚有厚謝支付，足以保障這筆交易的公平性，不至於讓真經「忒賣賤了」。唐僧在取經行中對超越智慧的領悟也許不盡令人滿意，但此處顯示他對雷音寺中如來世尊們處世態度的改變，確能迅速的掌握，成功地取得回朝覆命所需的有字經書。

取經人們沒有察覺的是，他們所取得的經書隨著如來對取經一事看法的轉變，也產生了改異。首先是如來對「三藏」的定義：

我今有經三藏，可以超脫苦惱，解釋災愆。三藏：有《法》一藏，談天；有《論》一藏，說地；有《經》一藏，度鬼。共計三十五部，該一萬五千一百四十四卷。真是修真之經，正善之門。凡天下四大部洲之天文、地理、人物、鳥獸、花木、器用、人事，無般不載。⁴⁸

根據印度佛典集結發展史而形成佛教經典的三大分類為經（*sūtra* 傳佛陀所教的經文）、律（*vinaya* 佛陀所制定的戒律）、論（*abhidharma* 佛弟子所造闡釋佛教專有名詞概念的著述），合稱「三藏」，在藏經後來的發展中，第三類「論」逐漸引申包括闡述註解佛經的專著⁴⁹。這個普遍的佛教常識在小說中卻被更動為

⁴⁶ 同前註，卷 20，頁 38a、39b。

⁴⁷ 同前註，卷 20，頁 39b。

⁴⁸ 同前註，卷 20，頁 34b。

⁴⁹ 參見印順：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，2002 年），頁 20。Rupert

法、論、經。原本應是透過經、律、論被教授、實踐、闡明的無邊佛「法」，在這裏縮減而成「三藏」中的一藏，與論、經並列。究竟該如何解讀這樣的改易有其困難之處。佛教傳統中的《三藏》並無「法藏」此一獨立項目，但與小說約略同時的晚明道教人物陸西星（1520-1606）的《三藏真詮》中，卻可見陸氏將其作分為「法藏」、「華藏」、「論藏」三類⁵⁰。據此，小說中有別於一般的「三藏」或可被視為作者混雜佛教經典傳統與道書內容分門的結果。

其次，經文的性質也發生了變化。《三藏》的內容從傳播解釋佛法轉成「談天」、「說地」、「度鬼」，延伸涵蓋「凡天下四大部洲之天文、地理、人物、鳥獸、花木、器用、人事，無般不載」。理論上，既然經書為佛法實體的再現，佛法無邊，佛經自然應是周遍廣備。如來宣說《三藏》無般不載，就推尊聖典的修辭習慣來看，並無特殊之處。然而，如來道出的《三藏》內容名目，越往後，到了「鳥獸」、「花木」、「器用」之類，卻越引發讀者對日常知識的聯想，彷彿這《三藏》在相當程度上是現世性普遍知識的累積，性質近似百科全書。而的確，如來口中的「天文」、「地理」、「人物」、「鳥獸」、「花木」、「器用」、「人事」，與唐宋類書如《藝文類聚》、《太平御覽》中，自天、地、人、器物、植物、動物以降排序的分類結構，大體類似。

再進一步考察，這裏如來對《三藏》的敘述，和著作於南宋，流傳於元明的日用類書《事林廣記》，可能關係又更密切。因為不僅《事林廣記》中的知識分門，在用字上與小說這裏的敘述更為貼近；小說第九十六回行文中，更是直接提到《事林廣記》一書。此回，取經一行人接受銅臺府禮敬僧佛的員外寇洪款待，與寇洪二子，兩位年少秀才相見。寇洪向其子介紹，唐僧一行乃自南瞻部洲而來，秀才答：「我看《事林廣記》上，蓋天下只有四大部洲。我（每）〔們〕這裏叫做西牛賀（州）〔洲〕，還有個東勝神洲。想南瞻部洲至此，不知走了多少年代？」⁵¹

Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford & New York: Oxford University Press, 1998), pp. 40-49, 258-259.

⁵⁰ 《三藏真詮》目前僅存其序，以及部分〈法藏〉，其中所載多為陸氏扶乩即修煉內外丹道之談。見卿希泰：《中國道教史》（臺北：中國道統出版社，1997年），第4冊。《三藏真詮》殘文收入蕭天石主編：《道藏精華》第十二集之二（臺北：自由出版社，1990年）。

⁵¹ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷20，頁6a。

中國民間日用類書應源於南宋，至明代普遍發展⁵²。其中較早的南宋陳元靚(1137-1181)所著《事林廣記》，原書失傳，但於元、明兩代多次經過增補新刻。筆者所見複印本有現存最早的元至順間(1330-1332)建安椿莊書院刻本；比之稍後，後至元六年(1340)的建陽鄭氏積誠堂刻本。另外，是據日本內閣文庫藏，明弘治年間(1488-1505)的詹氏進德精舍新刊本⁵³。這三個版本的知識分門，略有出入。至順本共有四十三類，後至元本分五十三類，弘治本分五十七類，大體上時代愈後，分類愈增。儘管類數不同，三部刊本有高達三十九個分門基本上還是一致的，分別是：「天象、曆候、節序、地輿、郡邑、方國、勝蹟、仙境、人紀、人事、家禮、儀禮、農桑、花品（弘治本作「卉」）、果實、竹木、帝系、紀年、歷代、聖賢、先賢、文籍、辭章、儒教、幼學、文房、閨妝、器用、音樂、音譜、武藝、道教、佛教（至順本作「禪教」）、文藝、官制、貨寶、算法、茶葉、酒麴。（黑點爲筆者所加）。」⁵⁴而如來口中的「天文」、「地理」、「人物」、「花木」、「器用」、「人事」，在這些知識分門中，一一可見。後至元本與弘治本，又另有「禽獸」一類，與如來提到的「鳥獸」相合。

由於《事林廣記》的刊行，橫跨元、明兩朝，《西遊記》文本牽涉《事林廣記》之處，究竟屬於何時發生的文學現象，目前尚難定論。然而值得注意的是《事林廣記》明刻本之多，反映了明代此書的流行。根據森田憲司的版本研究，《事林廣記》在明代洪武、永樂、成化、弘治、嘉靖年間都有刊本，其中詹氏進德精舍刊本在弘治五年(1492)和九年(1496)各刊刻了一次，刊年僅隔四年。森田氏因此結論：「我們可以知道在明代《事林廣記》仍是一部暢銷書。」⁵⁵《西遊記》作者在嘉靖、萬曆年間，引述或化用《事林廣記》的材料，可能性仍大。

⁵² 酒井忠夫：〈明代日用類書と庶民教育〉，收入林友春編：《近世中國教育史研究：その文教政策と庶民教育》（東京：國土社，1958年），頁25-154。坂出祥伸：〈明代日用類書について〉，收入坂出祥伸、小川陽一編：《中國日用類書集成》第1集（東京：汲古書院，1999年），頁7-30。

⁵³ 元至順間建安椿莊書院刻本，全名《新編纂圖增類羣書類要事林廣記》，較常見的有一九六三年北京中華書局影印本，和收入《續修四庫全書》第一二一八冊兩種。後至元六年的建陽鄭氏積誠堂刻本，全名《纂圖增新群書類要事林廣記》，較常見的有一九九九年中華書局影印本。明弘治詹氏進德精舍新刊本中央研究院傅斯年圖書館藏有影印本。

⁵⁴ 兩個元代本子的目次編排倒是差異較大。最明顯的是，至順本地理類的幾個分門——地輿、郡邑、方國、勝蹟、仙境——排序上僅次於天象、曆候、節序，位於全書首部。同樣五個地理類分門，在後至元本中則位於全書最末。明弘治本同至順本。

⁵⁵ 森田憲司：〈關於在日本的《事林廣記》諸本〉，收入〔宋〕陳元靚：《事林廣記》（北京：中華書局，1999年），〈附錄〉，頁568。

而兩書的關連性確切顯露的是，小說中《三藏》的性質向日用類書知識分類的靠攏⁵⁶。

之後，當取經人拜謝佛祖賜有字真經，即將離開佛國回程東土時，如來尚有叮嚀如下：

此經功德，不可稱量。雖爲我（們）〔門〕之龜鑑，實乃三教之源流……。蓋此內有成仙了道之奧妙，有發明萬化之奇方也。⁵⁷

以佛典《三藏》爲「三教之源流」，當然與三教融混的宗教文化現象關係密切。不僅上述日用類書皆類列「儒教」、「道教」、「佛教」，簡述歷代源流，佛法、道法源流，以及儒家禮儀道德規範之要；明代編纂的《三教源流搜神大全》、《新刻出像增補搜神記大全》等宗教通俗類書，也在元代的《新編連相搜神廣記》的基礎上，試圖更廣泛地蒐羅匯集三教諸仙佛聖人於一書⁵⁸。然而，值得注意的是，無論是日用類書，抑或《搜神》之作，在明代都是將知識化繁爲簡，便利查閱，投合大眾需要，以利銷售的書籍產品。兩類書籍的編纂，除了反映晚明三教合一思想之普遍；也顯示在這個時代，此說的作用分衍多方。在上，是學者、宗教家們致力融通的對象⁵⁹。在下，是書商編輯通俗讀物時採用的熱門

⁵⁶ 目前小說與日用類書關係的研究，多集中在晚明小說與萬曆以後編纂風行的日用類書。最具代表性的有小川陽一：《日用類書による明清小説の研究》（東京：研文出版，1995年）。Shang Wei, "The Making of the Everyday World: *Jin Ping Mei cihua* and Encyclopedias for Daily Use," in *Dynastic Crisis and Cultural Innovation: From the Late Ming to the Late Qing and Beyond*, ed. David Der-wei Wang and Shang Wei (Cambridge: Harvard University Press, 2005), pp. 63-92. 其他關於明清時期日用類書的研究，還可參考吳蕙芳：《萬寶全書：明清時期的民間生活實錄》（臺北：國立政治大學歷史學系，2001年）。王正華：〈生活、知識與文化商品：晚明福建版「日用類書」與其書畫門〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第41期（2003年9月），頁1-85。劉天振：《明代通俗類書研究》（濟南：齊魯書社，2006年）。

⁵⁷ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷20，頁41a-b。

⁵⁸ 關於此二書的時代與版本問題，參見李豐楙：〈提要〉，《中國民間信仰資料彙編》第一輯（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁3-7；二階堂善弘：〈《三教搜神大全》の構成〉，《道教・民間信仰における元帥神の變容》（吹田：關西大學出版部，2006年），頁49-75。

⁵⁹ 參見 Araki Kengo, "Confucianism and Buddhism in the Late Ming," in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. Wm. Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1975), pp. 39-66. Sung-peng Hsu, *A Buddhist Leader in Ming China: the Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1979). Judith Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980). Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (New York:

材料⁶⁰。也許正是在這樣的文化氛圍中，如來口中描述的《三藏》，帶著神聖與世俗知識融混集結的意味。修身之道超越之學與普遍日常知識，匯聚一處。

除了對《三藏》兼含三教、混雜經典性與日常性的描述，在《西遊記》作者筆下，如來所傳的究竟是什麼樣的經書，這點也值得深究。以博學並精通於《西遊記》研究著稱的學者余國藩，在其百回本《西遊記》英譯本九十八回的一條註解中，提到如來所賜的三十五部經書中，「有幾部是多方廣泛研究考察之後，仍然無法鑑別的。」⁶¹大陸學者曹炳建以及筆者個人的考察也得到相同的結果，三十五部經書中的七部——《恩意經大集》、《禮真如經》、《寶常經》、《西天論經》、《寶威經》、《本閣經》、《正律文經》——並不存在於現存藏經中⁶²。如此，這裏所謂「三教之源流」，成了真實與杜撰的混合。杜撰一方面當然有偽造竄改之意，此乃與真、常、無可改異之「經典」的概念相對而生。但同時，杜撰亦為一種發明創造。作者似乎亦非無見於此，因而藉如來之口叮嚀其所摻雜竄生的經文「有發明萬化之奇方也」。如果我們從書寫的角度看待經典的創造，也許，作者在暗示：三教的源流，無非是文字的「發明萬化」；而三教創生千餘年後的明代，既是繼承了宗教文字長期「發明萬化」，三教混雜轉通流布的結果，則又何妨作家進一步繼承此悠久的精神，在專事不經之言的小說中也「發明萬化」一番？就當時實際情況而言，明中葉以來，民間教派領導者多編撰融混三教義理的寶卷（其中不少這類寶卷直以「經」、「真經」、「寶經」、「妙經」為題），作為宣教之用，或亦可視為小說中寫「三教源流」「發明萬化」的社會背景⁶³。

Columbia University Press, 1981). Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming* (New York: Columbia University Press, 1986). 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版事業公司，2009年）。

⁶⁰ 林桂如：〈從《三臺萬用正宗》論余象斗之神魔小說〉，為二〇〇九年五月二十一至二十二日，臺北：國科會人文學研究中心主辦「人文理念的傳承創新——青年學者論壇」學術研討會發表之論文。

⁶¹ “Several titles...have eluded identification even after extensive research.” Anthony Yu, *The Journey to the West*, vol. 4, p. 449.

⁶² 曹炳建：〈《西遊記》中所見佛教經目考〉，《河南大學學報》2004年第1期，頁79-82。

⁶³ 關於寶卷與民間宗教的研究，可參見 Daniel L. Overmyer, “Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing Pao-ch'uan,” in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 219-254. 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》（北京：中國社會科學出版

除了經文本質，作者對如來所授經文的數量也有發明之處。表面上，小說取經人取得的經文卷數與《西遊記》之前的《大唐三藏取經詩話》、《楊東來先生批評西遊記雜劇》相同，都是五千零四十八卷⁶⁴。然而，相對於《詩話》中從天直降五千四十八經卷，或《雜劇》中直言「今西天竺有大藏金經五千四十八卷欲傳東土」，兩部文本皆以此數經卷為一不可分割的整體；小說中的五千零四十八經卷卻被描述成任意抽取的結果。小說第八回寫取經任務的緣起，如來向靈山上諸佛菩薩宣告：「我有《法》一藏，談天；《論》一藏，說地；《經》一藏，度鬼。三藏共計三十五部，該一萬五千一百四十四卷，乃是修真之經，正善之門。」⁶⁵言下之意，要傳的似乎是《三藏》之全，共計一萬五千一百四十四卷。然而當取經人終於「苦歷千山，詢經萬水」⁶⁶抵達靈山，如來卻別有指示，要阿難、迦葉「將我那《三藏》經中，三十五部之內，各撿幾卷與他。」⁶⁷小說甚至不厭其煩地羅列諸經名及其卷數，先寫取經人第一次入經閣所見經櫃上的經卷名目，稍後取經人回頭換取有字真經，再列一次實際取回東土的經卷數目。兩筆名錄乍看相當類似，因為經名皆同，部數都是三十五部。然而仔細比較其卷數，取經人攜回唐朝的經卷比起如來寶閣中的《三藏》其實削減許多，三十五部經書部部是刪節本，無一完整。其中刪節最劇的當屬《金剛經》，原一百卷取經人只得了一卷，僅全文的百分之一（見附表）。

於是，小說中取經人最後取得的五千零四十八卷，儘管「數目」本身是繼承了取經故事的敘事傳統，但意義卻大不相同。在《西遊記》之前的文本中，五千零四十八卷是諸佛著意安排的完整天成之數；小說中，同樣的數字卻是縮減、省略的結果。作者刻意將取經敘事傳統中的五千零四十八經卷數膨脹三倍，成為一萬五千一百四十四卷；再寫取經人獲得的卷數實僅為如來寶閣藏經數的三分之一。如來有「無般不載」的《三藏》，但取經人所得只是尊者們隨意檢取，各部經書的片段零星；總而加之，恰成一藏之數。這五千零四十八之數，在小說中是任意巧合的結果；作者表面上合成了一個看似圓滿的數字結構，細節中卻透露著如來授經疏闊隨意的態度，經卷缺脫不足的實質。

社，2004年）。

⁶⁴ 藏經合「五千四十八卷」此卷數一般認為定於《開元釋教錄》。見〔唐〕智昇：《開元釋教錄》，卷19，收入《大正藏》，第55冊，頁700c。

⁶⁵ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷2，頁25b。

⁶⁶ 同前註，卷2，頁25b-26a。

⁶⁷ 同前註，卷20，頁35a。

該如何理解取經人攜回東土的這些「不全」的經卷呢？歷史上玄奘西行取經便是起自不滿於當時流傳中國的佛教經典不足，法師們只長於各自宗派之學，導致各家說法矛盾不協的情況⁶⁸。史實與後來取經敘事的神異化差別不在話下，沒有神佛神通相助的玄奘自然攜不回藏於那爛陀寺的所有經文⁶⁹。然而玄奘取經的初衷是盡一己之力彌補中國佛經的不全，釐清因原典有限導致的義理不明，這點卻是可以確定的。由史傳變身文學想像，無論是《大唐三藏取經詩話》或《楊東來先生批評西遊記雜劇》，亦皆透過鋪敘諸佛神力、如來傳經過程之莊重，致力描寫經書之「全」。而小說中一反傳統，刻意寫如來尊者賜經吝惜算計的態度；寫取經人入佛國後仍幾次受其中神佛擺弄，以至唐僧還垂淚抱怨原來「這個極樂世界，也還有兇魔欺害」⁷⁰；加上幾經磨難後取得的還是缺落不整的「有字」真經；此間遊戲取經行書寫傳統之意，清晰可見。

四、變質的聖教

作為傳道神聖媒介的經文，小說結尾特寫其雜偽脫缺。那麼，聖教大法本身，小說又如何呈現？我們不妨從六十四回唐僧入荊棘嶺與松、柏、檜、竹四樹精論道談詩一節，先看小說對「談禪」、「論道」的態度。

此節迥異於小說其他章回之處，在於其寫精怪之「不妖」。一開始，一切看似與他回無異，又是一座荒無人跡的山頭，一陣陰風吹起，將唐僧攝了去。熟悉的橋段讓讀者以為，唐僧又將面對一或數個之前小說已經出現多次，吃人食肉的妖獸精怪。然而，出乎意料之外，這次唐僧被帶到了一座「烟霞石屋」之前，四周有「漠漠烟雲」，如「清清仙境」，一幅山林隱逸潔身修煉的脫俗境地。攝來唐僧的老者也沒有現出猙獰本相，反而是一派溫文，輕輕放下唐僧，

與他攜手相換道：「聖僧休怕。我等不是歹人，乃荊棘嶺十八公是也。因

⁶⁸ 「法師既遍謁眾師，備餐其說。詳考其理，各擅宗塗，驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方以問所惑。」〔唐〕慧立本，〔唐〕彥悰箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷1，見《大正藏》，第50冊，頁222c。

⁶⁹ 玄奘自印度攜回經文「凡五百二十夾，六百五十七部，以二十四匹馬負而至。」玄奘所攜經文名目，包括大乘經、大乘論、數部不同部派版本的經律論、因明論、聲論。見同前註，卷6，頁252c。

⁷⁰ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷20，頁37b。

風清月霽之霄，特請你来會友談詩，消遣情懷故耳。」⁷¹

加上之後出現的其他三位長者，四人分別為松、柏、檜、竹所化，四人個個是仙顏鶴髮，瀟灑超然之態，引得唐僧揣測如此「丰采清奇，得非漢時之『四皓』乎？」⁷²

自稱實為深山「四操」的老者們與唐僧互敘年齒，自述梗概之後，便開始請教禪法。唐僧聞言，也「慨然不懼」地開講：

禪者，靜也；法者，度也。靜中之度，非悟不成。悟者，洗心滌慮，脫俗離塵是也……至德妙道，渺漠希夷，六根六識，遂可掃除。菩提者，不死不生，無餘無欠，空色包羅，聖凡俱遣。訪真了元始鉗鏈，悟實了牟尼手段。發揮象罔，踏碎（捏）〔涅〕槃。必須覺中覺了悟中悟，一點靈光全保護。放開烈焰照婆娑，法界縱橫獨顯露。至幽微，更守固，玄關口說誰人度？我本元修大覺禪，有緣有志方能悟。⁷³

這裏反諷之處在於，唐僧自認所談之「禪」，其實半數皆出自道教典籍。從「訪真了元始鉗鏈」到「踏碎涅槃」出自元代道士馮尊師之作《鳴鶴餘音》⁷⁴。從「覺中覺了悟中悟」到「法界縱橫獨顯露」一段，筆者發現晚明試圖融合三教授內丹修煉之法的《性命圭旨》一書中，亦出現同樣文字⁷⁵。倘若作者標舉佛道融合之論，則唐僧之言理當備受推崇。然而代表道家的深山四操，似乎並未意識到唐僧所談的禪法與道教語言巧妙的融合，反而嚴詞批評：

道也者，本安中國，反來求證西方，空費了草鞋，不知尋个甚麼？石獅子剗了心肝，野狐涎灌徹骨髓。恁本參禪，妄求佛果，都似我荊棘嶺葛藤謎語，蘿菔渾言。此般君子，怎生接引？這等規模，如何印授……。⁷⁶

不同宗派間的對話與辯論，在宗教史上常見，相互激盪之中亦往往展現出思想的活力，語言的活躍性。然而，這裏的論道卻是陳言套語的往來，深山四操對禪法

⁷¹ 同前註，卷 13，頁 43a-b。

⁷² 同前註，卷 13，頁 44b。

⁷³ 同前註，卷 13，頁 45a。

⁷⁴ 柳存仁：〈全真教和小說《西遊記》〉。

⁷⁵ 〔明〕尹真人傳，門人撰述：《性命圭旨》，收入《道藏精華》第 1 集之 3（臺北：自由出版社，1990 年），〈卯酉周天口訣〉，頁 276。《性命圭旨》一書全名《性命雙修萬神圭旨》，作者不詳，書序中僅提及為尹真人弟子所作。關於此書作者、版本、時代等相關問題的考證，參見白井順：〈性命圭旨書誌考〉，《東方宗教》104 號（東京：日本道教學會，2004 年），頁 1-22。

⁷⁶ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷 13，頁 45b。

的批評再度取自《鳴鶴餘音》。更重要的是，就小說的安排，談禪論道在這裏實非以討論辨明大道為目的，而只是後來眾人吟詩賞月活動的序曲。唐僧聽聞四操中拂雲叟對其禪論的批評後，絲毫沒有再進一步深論大道之意，反而「叩頭拜謝」。繼而受邀與四老和詩吟哦，乃至引出杏花仙女欲與唐僧匹配，婉語胡纏，拉扯直到天明。待唐僧掙脫出門與眾徒會合，才知道四老實為樹木成精。小說中唯一一組植物化身的精怪，不求啖食唐僧之肉，沒有其他獸類妖魔的粗莽。然而，其談真說道，溫文超塵的仙姿文采，卻構成另一種陷人於不覺的語言荊棘。談禪也好，說道也罷，即便是看似象徵著剛健正直，高潔不阿等高貴品格的「深山四操」，最終都免不了成為文字障。小說實在並不標舉三教中的任一家，如果唐僧是個腐儒迂僧，那麼這裏論道時指責其迂腐的仙人道士，也不過是落得悟空八戒一把砍倒掃除的精怪，作為妄談贅言，兩者並無二致。

小說中以語言為荊棘，文字為葛藤，卻並不以為去除了野、偽、妄，便能挽回雅、正、真。然而作者對「真/妄」、「正/偽」似乎另有看法。相對於取經行敘事以取經回朝，功德圓滿作結的傳統，小說的結尾屢屢出現的是「錯誤」、「不全」、「殘缺」的主題。取經人得有字真經離開靈山後，菩薩計算其一路所經歷之艱險，發現佛門中「九九」歸真該有八十一難，取經人卻還少了一難。於是只好半途放下原本應該一路乘風飛回唐朝的取經人，使之乘著往年通天河岸的舊相識——大白賴頭鼉之背渡河。老鼉當年與取經人作別時，曾請託代問如來其所剩年壽幾何。依照小說專寫「錯誤」、「不全」的主題邏輯，取經人在靈山上「專心拜佛，及叅諸佛菩薩聖僧等眾，意念只在取經」，自然是忘了此事。於是老鼉「將身一幌，唵喇的淬下水去，把他四眾連馬并經，通皆落水」⁷⁷。眾人方登岸整理，又遇上風雷霧電陰魔作怪來奪經，此為第九九八十一難。風息後落水經卷被置於高崖石上曬乾，乾後三藏收拾經卷，

不期石上把《佛本行經》沾住了幾卷，遂將經尾沾破了。所以至今《本行

⁷⁷ 同前註，卷20，頁46a-b，據《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷五記載，玄奘攜經回程途中亦有經卷落水之事，值得參看：「……又西北行三日至信度大河，河廣五六里，經像及同侶人並坐船而進，法師乘象涉渡。時遣一人在船看守經及印度諸異花種，將至中流，忽然風波亂起，搖動船舫，數將覆沒。守經者惶懼墮水，眾人共救得出。遂失五十夾經本及花果種等，自餘僅得保全。時迦畢試王先在烏鐸迦漢茶城，聞法師至，躬到河側奉迎，問曰：『承師河中失經，師不將印度花果種來？』答曰：『將來。』王曰：『鼓浪傾船，事由於此。自昔以來，欲將花種渡者，並然。』」（頁249b-c）

經》不全，晒經石上，猶有字跡。⁷⁸

唐僧的懊惱可想而知，直覺得是「我們怠慢了，不曾看顧得」。行者之言既是安慰，卻又彷彿一語總括了小說中取經行本質：

不在此，不在此。蓋天地不全，這經原是全全的，今沾破了，乃是應不全之奧妙也，豈人力所能與耶？⁷⁹

小說中的經文先是有從無字真經到有字真經的降格，再有二尊者的任意刪取，最後是落水吹風，《佛本行經》沾破黏在石上，可謂不全中之不全。一方面，我們可以說，小說裏的取經人經歷所有取經行故事中最多最長的八十一磨難，卻換得最殘缺不整的經文，此行的反諷之意，作者對取經敘事的顛覆，莫過於此。如來以精明商賈的姿態，坐擁取經敘事史以來藏書量最大的書庫，內有百科全書式《三藏》上萬卷，以論價交易的方式，供取經人換取。或許上萬卷的經文的確已經超出了取經人所能攜帶的極限；或許面對整座寶閣的文字障，如來睿智深知：取其缺或全，再多人言說流傳，也還是葛藤荊棘；求經書之全，以及此舉背後所代表一個完整思想體系的傳遞，已經是不可能的追求。佛教經典中時時提醒信眾應珍寶傳布的經典，小說中寫來彷彿身外之物，只招來陰魔奪取，令取經人勞碌體力，一如唐僧那令各方妖魔精怪垂涎的肉身。至於其是否真蘊藏終極解脫，「成仙了道之奧妙」，小說則費心書寫種種「不全」的細節，對此提出質疑。

此時在一個新的語境中閱讀作者摘取化入故事情節的史料〈大唐三藏聖教序〉，陳文中亦似有新的意義衍生。〈聖教序〉在歷史上原為唐太宗為玄奘東歸後所譯佛典之序，內容主要讚揚玄奘取經之功⁸⁰。文中幾個重要的主題——道、象、傳法——與本文討論小說《西遊記》結尾問題時的關注點，恰有契合之處。

⁷⁸ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷20，頁48a。

⁷⁹ 同前註。

⁸⁰ 參見慧立本，彥悰箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷6，頁256b-c；〔唐〕道宣：《廣弘明集》，卷22，見《大正藏》，第52冊，頁258a-c。小說第一百回中錄有〈聖教序〉全文，作為唐太宗對三藏取經之功的讚揚，善於嫁接拼貼多方材料的作者，自然也沒忘記將〈聖教序〉原文中玄奘「爰自所歷之國，總將《三藏》要文，凡六百五十七部」一句，改為「爰自所歷之國無涯，求取之經有數。總得大聖要文，凡三十五部，計五千四十八卷。」余國藩《西遊記》英譯本仔細詳實的譯註中也注意到這點（*The Journey to the West*, vol. 4, p. 451）。另外，玄奘西行時間也從〈聖教序〉中記載的十七年改為十四年，原因同是為配合五千零四十八此一藏之數。取經人離開靈山，傳經會散會後，有觀世音菩薩啟佛祖：「弟子當年領金旨向東土尋取經之人，今已成功，共計得一十四年，乃五千零四十日，還少八日，不合藏數。」見華陽洞天主人校：《西遊記》，卷20，頁41b。

文章一開始便從「明幽微之道於顯象之難」切入：

嘗聞二儀有象，顯覆載以含生；四序無形，潛寒暑以化物。是以窺天鑑地，庸愚皆識其端；明陰洞陽，賢哲罕窮其數。然天地包乎陰陽，而易識者，以其有象也；陰陽處乎天地，而難窮者，以其無形也。故知象顯可證，雖愚不惑；形潛莫覩，在智猶迷。況乎佛道沖虛，乘幽空寂（正體作寂）……。⁸¹

此段以天地兩儀與四時陰陽相對。天地「象顯可證」，即便庸愚之人也能多少見其端倪；陰陽化於天地間而無形，因而就算智者賢哲亦難完全掌握。可感知的四季遞嬗尚且「形潛莫覩」，更何況是崇虛言空的佛家之道？於是下文一方面描述佛道「弘濟萬品」、「威靈無上」的神力，一方面提出識隱了奧之難處：

妙道凝玄，遵之莫知其際；法流湛寂，挹之莫測其源。故知蠢蠢凡愚，區區庸鄙，投其旨趣，能無疑惑者哉？⁸²

除了妙道法流玄奧隱微，文章緊接著又提出另一層困難。佛教大興於西土，釋迦牟尼在世時，其教、其言與其身俱在，顯而可徵，「言未馳而成化」，「民仰德而知遵」；然而，

及乎晦影歸真，遷移越世。金容掩色，不鏡三千之光；麗像開圖，空端四八之相。⁸³

佛祖遷化，在教理上是短暫虛幻如晦影的肉身進入涅槃回歸真常，當屬幸事。然而一旦可供信眾尊仰的形體消滅，則佛祖之教如光燦感發人的力量亦隨之失色；肉體消逝引發的是佛祖形象廣付於圖畫，然而圖中儘管描繪了佛祖的三十二異相，仍只是色身的再現而非法身。佛祖遷化之後，一方面其「微言遺訓」廣泛流布，「拯禽類於三途」，「導群生于十地」；但同時佛教亦開始分化，佛法產生訛誤：

佛有經，能分大小之乘；更有法，傳訛邪正之術。⁸⁴

陳述了辨識隱藏於顯象背後幽微之大道的困境以後，文章不意外地轉向對玄奘德

⁸¹ 華陽洞天主人：《西遊記》，卷 20，頁 55b。

⁸² 同前註，卷 20，頁 56a。

⁸³ 同前註。

⁸⁴ 同前註。這裏小說所錄與《大唐大慈恩寺三藏法師傳》及《廣弘明集》中收錄的〈聖教序〉文字有明顯差異，後兩者中此段文字為「然而真教難仰，莫能一其旨（指）歸；曲學易遵，邪正於焉紛亂。所以空有之論，或習俗而是非；大小之乘，乍沿時而隆替。」見《大正藏》，第 50 冊，頁 256b 以及第 52 冊，頁 258b。

行、智慧、西行勇氣見識及其傳經之功的讚揚。根據序文，玄奘最重要的功績便是解決了文章之前陳述的困境。其取經之舉「截偽續真，開茲後學」，「引慈雲于西極，注法雨于東陲。聖教闕而復全，蒼生罪而還福」⁸⁵。佛教分化，佛法訛誤的問題在〈聖教序〉中因為玄奘英勇西行取經而得到解決，真、偽重新被釐清，聖教缺而不明之處得以被恢復完整。

當然〈聖教序〉旨在頌揚，文字修辭自有誇飾之處，玄奘取經回中土是否真的就「截偽續真全聖教」，就歷史事實看其實不然。然而就小說的討論而言，辨別修辭 (rhetoric)、史實之外，更重要也有意思的，是檢視取之於史料的〈聖教序〉在小說中出現的語境，亦即序文所言及其前後小說文字間的對話關係。「截偽續真全聖教」雖非佛教史發展的實況，這樣的修辭語言卻代表著一種宗教或者知識上的理想，或者至少是小說中的唐皇「認為」、「以為」唐僧取經行重要性之所在。小說中，〈聖教序〉出現在一片迎歸三藏，帝王宴請封功的氣氛之中。太宗因思三藏之功「至深至大」，一夜無寐，決定「口占幾句俚談，權表謝意」，請文官抄錄遍傳；並感於真經之寶貴，又請三藏演誦真經。三藏以其對經文佛法的關注，亦不忘提醒：

主公欲將真經傳流天下，須當謄錄（附）〔副〕本，方可佈散。原本還當珍藏，不可輕褻。⁸⁶

太宗三藏皇兄御弟二人對真經一致尊崇，彷彿延續著〈聖教序〉中對求正法取真經的看重。然而在此之外，作者還引入了另一個聲音。正當三藏捧著經卷登臺準備誦讀：

半空中有八大金剛現身高叫道：「誦經的，放下經卷，跟我回西去也。」⁸⁷

佛國得經後，由如來命佛國仙神護送取經人駕雲乘風回東土的情節，已見於《楊東來先生批評西遊記雜劇》中。只不過，《雜劇》中是使取經人安立雲頭的平穩護送，小說中的八大金剛使風旋起旋住，護送之外更有指引磨練督察之意。八金剛三次開口，第一次是剛受如來吩咐駕送聖僧回東，八金剛隨即趕上唐僧叫道：「取經的，跟我來。」⁸⁸緊接著得知取經人尚有一難未滿，八金剛「刷的

⁸⁵ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷 20，頁 56b。

⁸⁶ 同前註，卷 20，頁 57b。

⁸⁷ 同前註。

⁸⁸ 同前註，卷 20，頁 41b。

把風按下，將他四衆，連馬與經，墜落下地。」⁸⁹回東土前，八金剛必須先「護送」取經人連同經卷遭遇最後一難，令衆人體會經卷亦似天地不全之理。取經人遭難落水後，得通天河畔昔日曾承其恩典的陳家莊人接待，衆人的盛情款待使取經人不得不在深夜悄悄離開，出陳家莊門不久，半空中有八大金剛第二次叫：「逃走的，跟我未！」⁹⁰八金剛口中短短的三句話格外引人注目，因為連如來都稱呼為聖僧的三藏，在小說中空前絕後的被喚為「取經的」、「逃走的」、「誦經的」。這些看似無禮的稱謂，從另一角度看似乎直指出「聖僧」三藏的本質，一百回的敘事中，三藏所為一言以蔽之不外乎是取經、誦經以及不斷逃離諸般妖怪的魔掌。傳經在〈聖教序〉中是與日月乾坤同大的功業；取經、誦經在八金剛直陳不諱的語言中卻是平庸無奇之舉，經卷失去了因承載妙法而俱的神力，「放下經卷」之語於是既可以是平鋪直述，也可以是八金剛直率洞見。在十六世紀的文化氛圍中重讀唐代的〈聖教序〉，有八金剛打斷真經演誦，高叫放下經卷，或許是作者給「截偽續真」傳經功德的新註腳。

五、瑕疵的封號

從唐僧的盲信無智，到經書的脫缺雜偽，聖教的侷限不足，小說結尾諸多「不全」中若還有一絲圓滿，只能從取經人積功贖罪的角度來看。如學者余國藩評論：「三藏的旅程也是功果修持的一種方式」，衆徒和師父皆藉此贖罪，在塵世立功積德，彌補過去在天界犯下的罪過⁹¹：

西行的最高功德已不僅在走畢全程，同時包括了沿途積善。取經人克服的諸難，經驗到的痛苦，以及所作的各種施捨善行，早就化解了他們的罪愆，最後行到佛駕座前，眾人加功晉果。⁹²

學者李豐楙也從道教謫凡神話的角度，提出小說《西遊記》中謫罰者在凡間受罰、受難以解除罪愆的出身修行敘事結構⁹³。如果小說結尾的細節多有悖於佛家

⁸⁹ 同前註，卷 20，頁 43b。

⁹⁰ 同前註，卷 20，頁 50a。

⁹¹ 余國藩著，李爽學譯：〈源流、版本、史詩與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，頁 131。

⁹² 同前註。

⁹³ 李豐楙：〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，收入林明德策畫：《中國文學新境界：反思與觀照》（臺北：立緒文化事業公司，2005 年），頁 59-98。

之教與取經敘事傳統，至少取經人沿途積善累積的功果，在道教謫仙的概念中得到一種解釋。儘管取經人的智慧超越及誠心都成問題，沿途降妖伏怪累積的功德，已足贖償以往的罪過並使其由凡塵反歸天界。

依循此一詮釋脈絡，則小說第一百回最末，取經一行人在靈山佛前受封一幕，作為此行結構和義理兩方面的理想收束，當有其特殊的重要性。任務既已達成，取經任務的原始發起人——佛祖——冊封示諭眾取經人；這個加功晉果的儀式，其作用應當同時也在最後確認、定義取經人此行的神聖價值與意義。然而眾人所得的封號，語帶雙關模糊曖昧之處卻多，讓人難以確定其究竟為嘉許還是調笑⁹⁴。此處從「瑕疵」的角度討論封號，立意並不在批評取經人領受的職稱有任何不妥，而是在顯示其巧妙，指出這些封號，當與小說其他部分的細節對照閱讀時，背後可能的雙關意涵與辯證性。

首先，唐僧所受旃檀功德佛的稱號在《佛名經》中是可考的，累積功德種善因成善果亦是佛家的核心之教，再則完成遠赴西天取經回東土度化眾生的艱鉅任務，想當然爾是廣大慈悲功德一件，唐僧受封旃檀功德佛，從這個角度看似乎並無不妥。然而唐僧和「功德」之間可能的聯繫尚有其他面向。我們還必須考慮，小說通篇實質上是不斷從負面寫唐僧的慈悲行善不殺生，以之為取笑的對象和迂腐執迷的表現，依夏志清之言，「（唐僧）的人道悲憫本身就是一種束縛的形式」⁹⁵。慈悲心軟，憐孤憫弱，慇懃禮佛並及佛像所在的塔寺，持戒不殺生，這些特質皆合於經典中所教的菩薩道⁹⁶。但小說中唐僧矜憫的孤弱，慇懃禮拜的佛像塔寺，若非妖魔化身便是精怪出沒之處。其恪守不殺生之戒，結果多是誤解、驅逐悟空，並自陷險境。極端之處，小說甚至將唐僧的持戒不殺生推演而成為怕

⁹⁴ 最早在《大唐三藏取經詩話》的結尾，唐太宗分別封玄奘為「三藏法師」，猴行者為「銅筋鐵骨大聖」，後者當和文本前部行者自稱其身分為「花果山紫雲洞八萬四千銅頭鐵額獼猴王」關係匪淺。以禪宗精神為主要的《雜劇》，只言眾人證成正果，不言封號。與百回本《西遊記》結尾出現的封號關係最密切的，是朝鮮學者崔世珍(?-1542)譯釋元末明初朝鮮漢語學習教科書《朴通事諺解》中，關於平話《唐三藏西遊記》的記載。崔世珍在簡介《西遊記》時提到：「法師到西天受經《三藏》東還，法師證果旃檀佛如來，孫行者證果大力王菩薩，朱八戒證果香華會上淨壇使者。」見《朴通事諺解》，頁300。關於《朴通事諺解》成書時代及與《西遊記》故事關係的研究，可參考太田辰夫：《西遊記の研究》，頁69-111。

⁹⁵ "His humanitarian pity...is itself a form of enslavement." C. T. Hsia, *The Classic Chinese Novel: A Critical Introduction* (Ithaca: Cornell University, 1996), p. 129.

⁹⁶ 關於菩薩道的形成與內涵，參見印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1989年），頁125-151。

事貪生之態，表現在第五十六回，悟空棒殺一夥強盜，惱怒的唐僧為死者超度所念的《倒頭經》中：

這是三藏離鞍悲野塚，聖僧善念祝荒墳。祝云：

拜惟好漢，聽禱原因：念我弟子，東土唐人。奉太宗皇帝旨意，上西方求取經文。適來此地，逢尔多人，不知是何府、何州、何縣，都在此山內結黨成群。我以好話，哀告懇懃。尔等不聽，（返）〔反〕善生嗔。却遭行者，棍下傷身。切念屍骸暴露，吾隨掩土盤墳。折青竹為光燭，無光彩，有心勤；取頑石作施食，無滋味，有誠真。你到森羅殿下興詞，倒樹尋根，他姓孫，我姓陳，各居異姓。冤有頭，債有主，切莫告我取經僧人。⁹⁷

僧人誦經超度亡者，本是功德一件，但此處與功德之舉並存的卻是唐僧人格的缺陷與丑化的形象。小說寫唐僧的積累功德，於是可說是玩弄著理想與實質之間的不協調乃至於矛盾。理想上，唐僧最後受封，當是對其沿途所積累之功果的肯定；然而小說的敘事細節，對唐僧的種種功德表現，卻是質疑多於肯定，引發讀者思辨：小說最後在《朴通事諺解》既有的「栴檀佛如來」外加上「功德」，究竟是在肯定取經人的功成行滿，還是著意提醒受封者的缺陷？小說的收束之筆究竟是歌頌，是戲謔，抑或是擺盪其間，刻意製造敘事結構與敘述實質之間的罅隙？

孫悟空受封的「鬪戰勝佛」與豬八戒的「淨壇使者」都有類似解讀的問題。從「銅筋鐵骨大聖」、「大力王菩薩」到「鬪戰勝佛」，作為法師取經沿途的守護人，孫行者的封號一直與勇力、戰鬥相關是很可以理解的。然而小說中孫悟空並不只限於守護者的形象。其封號「鬪戰」一詞同時也直指其好勇喜戰的性格，具體表現在悟空向天界集體宣戰的「大鬧天宮」一事；口語上，取經路上與諸妖魔常見的叫陣對罵；與八戒沿途頻繁的鬥嘴，對八戒言語上的戲弄挑動。孫悟空作為小說主角的人物形象，與其武力並言語上好勇好鬥的缺陷，同時也是特質，息息相關。沒有小說中或嚴肅激烈，或詼諧滑稽的各色大小爭鬥，便不成孫悟空集行者、英雄、喜感人物於一身的獨特人物生命。另一方面，特質也是缺陷，如唐僧對積功累德的執迷一般，悟空的好勇喜鬥也時常是危及朝聖團隊安危的因素之一。

⁹⁷ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷12，頁7b-8a。

倘若必然要從正面理解此一封號，我們是否能說：孫悟空正是因為超越了其自身好戰的性格而得封「鬪戰勝佛」？兩個問題：首先，以小說結尾如前文所論證對細節的關照，卻並無一段落特別突顯取經眾人的蛻變轉化，可見作者意不在此。其次，在比較隱微的層次上，隨著小說接近尾聲，讀者確實可以觀察到悟空和唐僧之間衝突有減少的趨勢。然而烈性漸趨和緩的悟空，卻多了嫻熟於天界人事的世故。在九十回玉華國剛命屠子殺了六頭活獅怪剝皮，將肉安排與王府大小受用的孫悟空，在九十二回對三隻犀牛精亦做了類似，小說前數十回少見的處置。此回中，孫悟空上天向玉帝借將四木禽星，並得西海龍王的幫助才制伏犀牛精。見到犀牛精其一辟寒兒已被井木犴咬斃，行者反應：

既是如此……取鋸子來，鋸下他的這兩隻角，剝了皮帶去。犀牛肉還畱與龍王賢父子享之。⁹⁸

之後又見八戒斬殺辟塵兒、辟暑兒：

孫大聖更有主張，就教：「四位星官，將此四隻犀角擎上界去，進貢玉帝，回繳聖旨。」把自己帶來的二隻：「畱一隻在府堂鎮庫……我們帶一隻去獻靈山佛祖。」⁹⁹

相對於前此對沿途與天界無涉，自練成精的魔怪僅止於斬殺，這裏悟空似乎已經諳於天界的社交禮節與互惠之道，其所見不只是終結精怪性命的必要，更有其屍首所帶的附加價值。所有參與捕獲犀牛精的職司都獲得悟空的禮物犒賞。龍王賢父子得享犀牛肉；對於忠心嚴守玉帝聖旨，不奉旨意，不敢擅離職守下界降妖的四木禽星，悟空則謝將不如謝其主，直請四位星官拿四隻犀牛角進貢玉帝，並回繳聖旨。果然「四星心中大喜」，即時拜別上界繳旨而去。

小說近尾聲處，悟空終能融入其初時鄙夷抗拒的天界官僚秩序，遵循其與世俗現世極端近似的應對進退之道。悟空的「進步」，必須從其好鬥性格轉而為圓滑世故來理解。然而，「鬪戰勝佛」兩面取義的模糊性仍在。一方面，好戰喜鬥既是缺陷，同時也是孫悟空自我獨特性的展現，兩者交織密不可分。而當他成為天界眾官眼中知禮守分的一員時，也正是其不時透過好鬥的身體、精神、語言所表現的能量與魅力，逐步消退的時刻。

由於《朴通事諺解》中提及的平話《唐三藏西遊記》今已不存，我們無從得

⁹⁸ 同前註，卷19，頁24a。

⁹⁹ 同前註，卷19，頁25a。

知其中豬八戒是在什麼樣的語境之下受封為「淨壇使者」。我們確知的是：小說中「淨壇使者」不只是個封號，還是八戒與佛祖爭論的焦點。倘若之前「旃檀功德佛」、「鬪戰勝佛」指涉取經人本性缺陷之意還只能是一種推測，這裏藉如來之口便直接點出了封號與取經人之間除了稱頌以外的關係。當豬八戒對佛祖的冊封提出異議：「他們都成佛，如何把我做个淨壇使者？」如來回答：

因汝口壯身慵，食腸寬大。蓋天下四大部（州）〔洲〕瞻仰吾教者甚多，凡諸佛事，教汝淨壇，乃是个有受用的品級。如何不好？¹⁰⁰

據佛祖解釋，淨壇使者這樣一個「有受用的品級」，正是針對豬八戒的好吃之性而設。換言之，豬八戒的天性在旅途終點不僅無所改變，受封時還得到佛祖特別的考量與照顧¹⁰¹。如此，小說最末了的敘述帶有雙重意味。就功成行滿，謫仙證果的敘事結構，末了的冊封肯定、宣告取經人已洗淨前罪，功德圓滿。不聽說法，輕慢大教的金蟬子成為慇懃禮敬此教的旃檀功德佛；大鬧天宮，自負易怒的齊天大聖與天庭佛國都取得和解，成為在取經路上煉魔降怪用力最多的鬪戰勝佛。蟠桃會上因酒戲嫦娥的天蓬元帥，其慾心也從色慾減輕為口腹之慾。有趣的是，這些封號亦同時提示著取經人無大改異的本性弱點。慇懃禮敬佛教功德佛頗有執迷於功德表象之虞；鬪戰勝佛的好鬥易怒在面對天界神佛時是收斂了，但取經沿途與群妖往來交鋒之際，仍時時發動，並構成小說敘述精采高潮之處；淨壇使者封號的內容實質並非八戒已鍛鍊成就得以眼見壇上供品不動心，反而是個特別能配合其口腹之慾的職位。於是小說頻用於結尾處的宗教術語——返本歸真，也產生了歧出的意義。一方面「本真」在道家為天然天成的本性，是修道的最高理想；在佛教，「真」為相對於妄，甚或超越真妄之別的圓融不二境界。這裏「本真」所意味的天然本性與全然超越卻涵蓋了人性的瑕疵，此「真」之義已近乎晚明張岱所主張：「人無癖，不可與交，以其無深情也。人無疵，不可與交，以其無真氣也。」¹⁰²宗教上，修行求道的理想是圓滿脫化；文學上，精采為人則本真裏需帶瑕疵。於是，取經一行人中最規矩本分的沙僧與龍馬，也最平淡無味。相較於昏昧的唐僧，惹事的悟空，和憊懶的八戒，如來授與二人的封號，亦

¹⁰⁰ 同前註，卷 20，頁 59b。

¹⁰¹ 小說九十九回曾寫取經人因在靈山受了佛祖的仙品仙肴，食慾消滅，連八戒也「不知怎麼，脾胃一時就弱了。」同前註，卷 20，頁 48b。然而其寡食慾的狀態並沒有維持太久，同一回稍後，禁不住村眾頻頻獻齋，八戒一提氣，「畧動手，又吃（勾）〔鉤〕八九盤素食；縱然胃傷，又吃了二三十個饅頭。」見同上書，卷 20，頁 49b。

¹⁰² [明]張岱：〈祁止祥癖〉，《陶庵夢憶》（臺北：新文豐出版公司，1982年），頁 35。

屈居五衆之末，彷彿疵癬越重，封神時品級越高。此處取經人的「瑕疵」與之前討論經卷的「不全」是一貫的敘述脈絡，兩相呼應；經文殘缺；取經人亦未臻完美。

這裏作者以戲謔之筆玩弄文字雙關，創造出了一群以個人疵癬結合功行的諸佛菩薩。疵與癬隱藏在佛祖所賜的神聖封號之下，浮現檯面。小說文本最後羅列了長串佛名，受職正果大會後供與會所有佛祖菩薩、聖僧羅漢、揭諦比丘、優婆夷塞、神仙土地、功曹伽藍等等誦唸。依照《佛名經》一類經文的形式，佛名在先，諸菩薩名隨後。新授稱號「旃檀功德佛」與「鬪戰勝佛」列於所有既有佛名之末，之後緊接「南無觀世音菩薩」，然後有「南無淨壇使者菩薩」、「南無八寶金身羅漢菩薩」、「南無八部天龍廣力菩薩」附於所有菩薩名之末：

南無大慧力王佛。南無金海光佛。南無大通光佛。南無才光佛。南無旃檀功德佛。南無鬪戰勝佛。南無觀世音菩薩。南無大勢至菩薩……南無金剛大士聖菩薩。南無淨壇使者菩薩。南無八寶金身羅漢菩薩。南無八部天龍廣力菩薩。¹⁰³

「三藏行者位居觀世音之上矣，人可不努力哉。」¹⁰⁴《李卓吾先生批評西遊記》中有此評語一條，頗堪玩味。的確，這是新的佛名譜系，無論怯懦無智、衝動好鬥、好色貪食抑或循規蹈矩幾近鄉愿如沙僧，個人未盡除的缺陷在小說中並不妨礙其晉升成諸佛菩薩。作者筆下的神佛無一是聖者完人，小說不求經文之全，亦不求神格之全。在《華嚴經·入法界品》理想求法行的原型中，一位善知識總是指向下一位善知識，提供求法人行旅必要的指標。相形之下，小說中取經人每每需要為確認妖魔的身分、巢穴所在，多方奔波詢問，周旋於不同神界佛境。或許隨著小說中經典、神佛體系的擴張膨脹，多數的仙佛皆已經不再可能全知全能（儘管慈悲的觀世音仍願為取經人奔走），在某一個程度上，取經人必須憑自力奔走於各家神祇之間，自尋路徑。然而，若非神佛不才，取經人如何展現個性？豈不是在一個以缺陷、侷限、不全為主流現象的天界佛境裏，取經一行人才能各以疵癬證果成佛？小說中取經人面對的是一個最壞也最好的世界：最壞，因為色相魔障重重，應該被收束降服的妄心、動心，往往同時也是勃發生命力的來源¹⁰⁵；最好，因為能保留個性甚至缺陷而光榮成佛，神性與人性折衷，這當是明

¹⁰³ 華陽洞天主人校：《西遊記》，卷20，頁61b。

¹⁰⁴ 吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注：《西遊記校注》，第3冊，頁1752。

¹⁰⁵ 夏志清曾經討論過小說《西遊記》中妖魔所代表的原始生命力。Hsia, pp.141-149。

代文學中的新可能。

六、結語

本文透過檢視取經人在靈山的際遇，配合小說其他相關段落，析論《西遊記》作者如何並置不同論述體系下的意符，混雜宗教經典的出世理想與俗世的價值關懷，呈現一個大異於以往的取經行結尾。小說中所呈現的，除了朝聖修身的主題，還有在表面功成行滿的結構下，作為一個人，身處於三教語言雜然並陳，各方真理對話競爭的文化氛圍中，其處境以及可能面對的矛盾、荒謬與兩難。在這裏，神人界線模糊，取經人時時需面對認識的侷限與困境，經典增生但指引之效卻似乎有限，乃至於金剛護法要高喊「放下經卷」。

然而，放下經卷並不等於不立文字。經典因為質變導致神聖意義體系的鬆動，卻成就了百回本《西遊記》的精采生命。作者穿插錯置來自不同系統的宗教意符，創造出取經人前所未遇的宗教處境，此間源出多方的意指相互作用碰撞，結果或是荒謬，或是可笑，更或是對作者所處的時代宗教情境的反思。在經典中造相生幻，垂教衆生的是佛祖；這裏玩弄變化，寓洞見於嘻笑的是小說作者。在經典文字的交鋒競爭中，小說作者看到的不只是經典的權威，而是經典權威的建構，重點不在權威本身，而是文字的力量。於是，小說以三教的語言、教理，構成了一部「不」指向真理的「遊戲之作」。相對於西方近代才開始從心理學、社會學、文化人類學的角度討論「遊」的概念或「遊戲」活動，「遊」、「遊戲」在中國精神文化的傳統中，有著更深長的宗教哲學底蘊¹⁰⁶。從莊子的〈逍遙遊〉到佛家的「遊戲神通」，中國文化中的「遊戲」一直帶有精神超越的面向，遊戲者以高於塵俗的超然姿態，優游出入於聖／凡、天／人之間。傳統上，遊戲精神要超越的是塵俗的羈絆，無盡輪迴的苦惱，以得精神的自由。然而當這些精神超越之教皆經典化形諸文字，成為如來經閣中萬卷藏書的一部分，其自身卻成了另

¹⁰⁶ 參見 Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture* (London: Routledge & Kegan Paul, 1949)。John W. Loy, ed., *The Paradoxes of Play: Proceedings of the 69th [i.e. 6th] Annual Meeting of the Association for the Anthropological Study of Play* (West Point, N.Y.: Leisure Press, 1982)。關於禪宗的遊戲精神，參見龔雋：〈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》（臺北：新文豐出版公司，2002年），頁91-114。

一種智識的羈絆，需要被超越的對象。於是小說作者再不求書寫真理，而是呈現當各家真理並置一處時可能產生的窘境與困境。小說作者必須遊戲，不遊戲則不能超越其時代為數已多，衆聲喧嘩的經典。而小說家解構經典、真理的書寫，同時也反轉了宗教上真／妄的關係：記載、傳布、教授「真理」或「終極真實」的經典已然成為求法人所面臨體系最龐大的障妄；而求法人渾不自覺的真實處境，要在小說家著意建構戲寫的虛妄中才得以窺見。

附表

經名	如來寶閣內藏經卷數	取經人攜回唐朝經卷數
涅槃經	748 卷	400 卷
菩薩經	1021 卷	360 卷
虛空藏經	400 卷	20 卷
首楞嚴經	110 卷	30 卷
恩意集大經	50 卷	40 卷
決定經	140 卷	40 卷
寶藏經	45 卷	20 卷
華嚴經	500 卷	81 卷
禮真如經	90 卷	30 卷
大般若經	916 卷	600 卷
大光明經（金光明品經）	300 卷	50 卷
未曾有經	1110 卷	550 卷
維摩經	170 卷	30 卷
三論別經	270 卷	42 卷
金剛經	100 卷	1 卷
正法論經	120 卷	20 卷
佛本行經	800 卷	116 卷
五龍經	32 卷	20 卷
菩薩戒經	116 卷	60 卷
大集經	130 卷	30 卷
摩竭經	350 卷	140 卷
法華經	100 卷	10 卷
瑜伽經	100 卷	30 卷
寶常經	360 卷	170 卷
西天論經	130 卷	30 卷
僧祇經	157 卷	110 卷
佛國雜經	1950 卷	1638 卷
起信論經	1000 卷	50 卷
大智度經	1080 卷	90 卷
寶威經	1280 卷	140 卷
本閣經	850 卷	56 卷
正律文經	200 卷	10 卷
大孔雀經	220 卷	14 卷
（維）〔唯〕識論經	100 卷	10 卷
（具）〔俱〕舍論經	200 卷	10 卷

聖教與戲言

——論世本《西遊記》中意義的遊戲

劉瓊云

儘管關於百回本《西遊記》的研究，為數已多，這部作品宗教義理與諧謔語言交雜的特質，兩者間的交互運作，及其與晚明文化間的聯繫，仍然尚未得到充分的分析與討論。本文透過聚焦分析世德堂本《西遊記》結尾中宗教論述與諧謔敘事語言之間的互動、辯證、轉化，立論小說的遊戲筆法，絕非僅止於為了義理之教增添趣味，而是在嘻笑中重新鋪排、構造典出多方的宗教論述，置經典義理於小說虛構的新語境，而衍生新的意義。《西遊記》諧謔語言的重要性必須就著其與書中的宗教論述糾纏的關係被理解。小說的遊戲性不只是「高明的喜劇手法」一類簡單陳述可以帶過，也並非為闡道說理而服務。小說遊戲經典文本與各家之教，反方向來說，小說也依賴宗教論述、典故為遊戲材料，非透過這些材料，亦無以為戲。而宗教義理和諧謔語言的交互運作之間，小說中改寫、戲寫之處，正透露出作者對其時代知識內容的擴張、經典的意義、修身成聖等問題所進行的反思。《西遊記》結尾的特異處，也正是不同宗派義理、話語辯論的場域；經典所載真理與小說虛構書寫之間辯證的焦點。

關鍵詞：《西遊記》 世德堂 遊戲 三教 晚明文化 宗教旅行

Sacred Teaching and Facetious Talk: Playing with Meanings in the Shidetang *Journey to the West*

LIU Chiung-yun

Critical scholarship on the one-hundred-chapter *Journey to the West* (henceforth *Journey*) has tended to choose between allegorical meanings and the art of comedy. Despite the copious studies on the novel, the complex interplay between the religio-philosophical discourses and the comical language in this novel has not been sufficiently investigated. Through analyzing how the author manipulates and twists conventional religious and philosophical signifiers and conjoins religious ideals of divergent traditions in renewed contexts, this article demonstrates the interdependent entanglement between the edifying and risible dimensions of the novel. It argues that the comical language is by no means mere humorous flavor to “spice up” the religious messages embedded in the text. The meanings of the established religious discourses alter within the parodic narrative of *Journey*, while the art of comedy of the novel relies on the rich religious texts serving as sources for rewriting.

The dynamic relationship between the two modes of discourse not only characterizes the unique narrative voice in *Journey*, but also reveals the changes in epistemology in late Ming culture, including the problems with self-cultivation, the expansion of knowledge, and the transmission of “correct” teachings. Through playing with the established religious traditions, the author presents a scripture-seeking journey that highlights muddled scriptures, inadequate sacred teachings, and flawed apotheosis. This peculiar journey forms an arena, in which heterogeneous discourses and truth claims converse and contend with each other, and the jesting narrative voice celebrates the power of fictional writing to reinvent, ridicule, and challenge the established canon.

Keywords: *Journey to the West* (*Xiyou ji*) Shidetang play Three Teachings
late Ming pilgrimage

徵引書目

- 《三藏真詮》，收入蕭天石主編：《道藏精華》第12集之2，臺北：自由出版社，1990年。
- 大慧宗杲：《大慧普覺禪師書》，收入《卍正藏經》第60冊，臺北：新文豐出版公司，1980年。
- 王正華：〈生活、知識與文化商品：晚明福建版「日用類書」與其書畫門〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第10期，2003年9月，頁1-85。
- 王岡：〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修鍊過程〉，《清華學報》第25卷第1期，1995年3月，頁51-86。
- 王國光：《西遊記別論》，上海：學林出版社，1990年。
- 王國良：〈從《解慍編》到《廣笑府》——談一部明刊笑話書的流傳與改編〉，《漢學研究集刊》第6期，2008年6月，頁113-128。
- 尹真人傳，門人撰述：《性命圭旨》，收入蕭天石主編：《道藏精華》第1集之3，臺北：自由出版社，1990年。
- 印順：《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，2002年。
- _____：《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1989年。
- 《朴通事諺解》，首爾：首爾大學校奎章閣，2004年。
- 余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版事業公司，2003年。
- 吳承恩著：《西遊記》，北京：作家出版社，1954年。
- _____，徐少知校，朱彤、周中明注：《西遊記校注》，臺北：里仁書局，2000年。
- 吳蕙芳：《萬寶全書：明清時期的民間生活實錄》，臺北：國立政治大學歷史學系，2001年。
- 李安綱：《李安綱批評西遊記》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 李開先著，路工輯校：《李開先集》，北京：中華書局，1959年。
- 李豐楙：〈提要〉，《中國民間信仰資料彙編》第1輯，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- _____：〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，收入林明德策畫：《中國文學新境界：反思與觀照》，臺北：立緒文化事業公司，2005年。
- 周亮工：《書影》，收入《明清筆記叢書》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 林桂如：〈從《三臺萬用正宗》論余象斗之神魔小說〉，臺北：國科會人文學研究中心主辦「人文理念的傳承創新——青年學者論壇」學術研討會發表之論文，2009年5月21-22日。
- 柳存仁：《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 胡適：《胡適論學近著》，上海：商務印書館，1936年。
- _____：《西遊記考證》，《胡適文存》第2集，臺北：遠東圖書公司，1985年。
- 卿希泰：《中國道教史》，臺北：中國道統出版社，1997年。
- 眞復居士：〈續西遊記序〉，收入季跪：《續西遊記》，收入《古本小說集成》第182冊，

- 上海：上海古籍出版社，1990年。
- 荒木見悟著，廖肇亨譯：《明末清初的思想與佛教》，臺北：聯經出版事業公司，2009年。
- 馬西沙、韓秉方：《中國民間宗教史》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 高桂惠：〈類型錯誤／理念先行？由明末《西遊記》三本續書的「神魔」談起〉，收入浦慕州編：《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版，2005年。
- 張岱：《陶庵夢憶》，臺北：新文豐出版公司，1982年。
- 張錦池：《西遊記考論》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1997年。
- 張靜二：《西遊記人物研究》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 曹炳建：〈《西遊記》中所見佛教經目考〉，《河南大學學報》2004年第1期，頁79-82。
- 盛於斯：《休庵影語》，收入劉蔭柏編：《西遊記研究資料》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 普濟著，蘇淵雷點校：《五燈會元》，北京：中華書局，1986年。
- 智昇：《開元釋教錄》，收入《大正新脩大藏經》第55冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年。
- 華陽洞天主人校：《新刻出像官板大字西遊記》，收入《明清善本小說叢刊》初編第5輯《西遊記》專輯第1種，臺北：天一出版社，1985年。
- 馮夢龍：《笑府》，收入魏同賢主編：《馮夢龍全集》第41冊，上海：上海古籍出版社。
- 黃克武、李心怡：〈明清笑話中的身體與情慾：以《笑林廣記》為中心之分析〉，《漢學研究》第19卷第2期，民國90年12月，頁343-374。
- 黃慶聲：〈馮夢龍《笑府》研究〉，《中華學苑》第48期，1996年7月，頁79-150。
- ：〈論《李卓吾評點四書笑》之諧擬性質〉，《中華學苑》第51期，1998年2月，頁79-130。
- 森田憲司：〈關於在日本的《事林廣記》諸本〉，收入陳元靚《事林廣記》，北京：中華書局，1999年。
- 道宣：《廣弘明集》，收入《大正新脩大藏經》第52冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年。
- 道原：《景德傳燈錄》，收入《大正新脩大藏經》第51冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年。
- 實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》第10冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年。
- 劉天振：《明代通俗類書研究》，濟南：齊魯書社，2006年。
- 劉蔭柏：《西遊記發微》，臺北：文津出版社，1995年。
- 劉瓊云：〈搬演神聖：以玄奘取經行故事為中心〉，《戲劇研究》第4期，2009年7月，頁119-154。
- 慧立本，彥棕箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，收入《大正新脩大藏經》第50冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934年。
- 鄭明嫻：《西遊記探源》，臺北：里仁書局，2003年。
- 魯迅：《中國小說史略》，《魯迅全集》第9卷，北京：人民文學出版社，1987年。

- 錢希言：《戲瑕》，收入《叢書集成初編》第88冊，臺北：新文豐出版公司，1985年。
- 隨藏主編集，蕭蕭父、呂有祥點校：《古尊宿語錄》，北京：中華書局，1996年。
- 謝明勳：〈《西遊記》修心歷程詮釋：以孫悟空為中心之考察〉，《東華漢學》第8期，2008年12月，頁37-62。
- 龔雋：《禪學發微——以問題為中心的禪思想史研究》，臺北：新文豐出版公司，2002年。
- 二階堂善弘：《道教・民間信仰における元帥神の變容》，吹田：關西大學出版部，2006年。
- 小川陽一：《日用類書による明清小説の研究》，東京：研文出版，1995年。
- 太田辰夫：《西遊記の研究》，東京：研文出版，1984年。
- 白井順：〈性命圭旨書誌考〉，《東方宗教》第104號，2004年11月，頁1-22。
- 坂出祥伸，〈明代日用類書について〉，收入坂出祥伸、小川陽一編：《中國日用類書集成》第1集，東京：汲古書院，1999年。
- 酒井忠夫：〈明代日用類書と庶民教育〉，收入林友春編：《近世中國教育史研究：その文教政策と庶民教育》，東京：國土社，1958年。
- 磯部彰：《西遊記形成史の研究》，東京：創文社，1993年。
- Araki, Kengo. "Confucianism and Buddhism in the Late Ming." In *The Unfolding of Neo-Confucianism*. Ed. Wm. Theodore de Bary. New York: Columbia University Press, 1975.
- Bantly, Francisca Cho. "Buddhist Allegory in the Journey to the West," *Journal of Asian Studies* 48.3 (Aug. 1989): 512-524.
- Berling, Judith. *The Syncretic Religion of Lin Chao-en*. New York: Columbia University Press, 1980.
- Ch'ien, Edward T. *Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1998.
- Hegel, Robert E. "Traditional Chinese Fiction—The State of the Field." *Journal of Asian Studies* 53.2 (May 1994): 394-426.
- Hsia, C. T. *The Classical Chinese Novel: A Critical Introduction*. Ithaca: Cornell University, 1996.
- Hsu, Pi-ching. "Feng Meng-lung's *Treasury of Laughs*: Humorous Satire on Seventeenth-Century Chinese Culture and Society." *Journal of Asian Studies* 57.4 (Nov. 1998): 1042-1067.
- Hsu, Sung-peng. *A Buddhist Leader in Ming China: the Life and Thought of Han-shan Te-ch'ing*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1979.
- Hu, Shih. "Introduction to the American Edition." In *Monkey: Folk Novel of China by Wu Ch'eng-en*. Trans. Arthur Waley. New York: Grove Press, 1943.
- Huang, Ching-sheng. "Jokes on the Four Books: Cultural Criticism in Early Modern China." Ph.D. diss., University of Arizona, 1998.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- Li, Qiancheng. *Fictions of Enlightenment: Journey to the West, Tower of Myriad Mirrors, and Dream of the Red Chamber*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

- Loy, John W., ed. *The Paradoxes of Play: Proceedings of the 69th [i.e.6th] Annual Meeting of the Association for the Anthropological Study of Play*. West Point, N.Y: Leisure Press, 1982.
- Overmyer, Daniel L. "Values in Chinese Sectarian Literature: Ming and Ch'ing *Pao-chüan*." In *Popular Culture in Late Imperial China*. Ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Plaks, Andrew H. *The Four Masterworks of the Ming Novel: Ssu ta ch'i-shu*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Shang, Wei. "The Making of the Everyday World: *Jin Ping Mei cihua* and Encyclopedias for Daily Use." In *Dynastic Crisis and Cultural Innovation: From the Late Ming to the Late Qing and Beyond*. Ed. David Der-wei Wang and Wei Shang. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Shao, Ping. "Monkey and Chinese Scriptural Tradition: A Rereading of the Novel *Xiyou ji*." Ph.D. diss., Washington University, 1997.
- Wells, Henry W. *Traditional Chinese Humor: A Study in Art and Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1971.
- Wu, Chengen. *The Journey to the West*. Trans. and notes. Anthony C. Yu. Chicago: University of Chicago Press, 1977-1984.
- Yu, Anthony C. "Religion and Literature in China: The 'Obscure Way' of *The Journey to the West*." In *Tradition and Creativity: Essays on East Asian Civilization*. Ed. Ching-I Tu. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1987.
- Yü, Chün-fang. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.