

神聖與褻瀆：《西遊記》諧謔書寫下的宗教觀*

王雪卿**

摘 要

《西遊記》的宗教論述與諧謔書寫複雜又糾葛，未必只是「愛罵人的玩世主義」、「不用深求」；或「出於遊戲，亦非語道」，如此輕淺。宗教與遊戲、神聖與褻瀆，既衝撞又神奇的融合，相互為用又轉生新意。此「神聖的褻瀆」佛道並舉，對道教的諧謔書寫，包括人間「妖道」形象的諷刺與天上道教群仙的揶揄；對佛教則表現玄奘取經英雄形象的脫冕。將道教諧謔一番，但煉丹術語卻隨處可見；刻意扭曲唐僧的取經英雄宗教形象，「我佛慈悲」卻始終是小說主題。反映出明中葉的政治、社會與宗教氛圍。小說作者以遊戲之筆多次提出「修行之理則同」、「三教歸一」的看法；有意無意模糊佛、道二教界線。《西遊記》宗教觀複雜又混亂，此混亂雖常見於民俗信仰與俗文學；但由於《西遊記》文本的宗教題材，以及作者精湛的遊戲之筆，讓此一世俗化宗教觀以更具吸引力的方式呈現，一再挑戰讀者的理解力。《西遊記》以諧謔書寫進行宗教顛覆、解構；遊戲化宗教精神所傳達的重點，或許不是出自某一特定宗教視角的「輔教之書」，或「三教歸一」歸於哪一個「一」；而是一個「去中心化」的宗教思想。這當中雖存在不合乎佛、道教義的「誤讀」，這些「誤讀」傳遞出來的《西遊記》宗教觀，卻是「實出於遊戲，亦可語道」。

關鍵詞：《西遊記》、宗教觀、諧謔書寫、佛道爭勝

* 收件日期：2015/11/15；修改日期：2016/03/03；接受日期：2016/03/08

** 吳鳳科技大學通識教育中心助理教授

Sacred and profane: the conception of religion under banter writing in “The Journey to the West”*

Wang HsuehChing**

Abstract

The relationship of the narrative of the religious conception and the banter writing in “*The Journey to the West*” is complex and intriguing. Religion and game with sacred and profane, they are the integration of magical collision in the novel, complementary and innovative. The “sacred profaneness” is banter writing towards Taoism, including the sarcasm of the “diabolistic” image of the Taoist priest and the teasing of the god and goddess in heaven. For Buddhism, it is represented by the decrowning of the heroic image of Xuanzang. Several alchemist terms appear along with the teasing of Taoism. The heroic religious image of Xuanzang is distorted, while “Bhuddism is compassionate” has always been the theme of the novel. Different stories such as “the contest in Buddhism” and “suppression of Buddhism” have reflected the political, social and religious atmosphere in mid-Ming Dynasty. The author of the novel has proposed several time the concepts of “the same practice” and “three religions in one” which blurs the division of Buddhism and Taoism with or without intention. The religious concepts in “*The Journey to the West*” are complex and chaotic, which are common in folk beliefs and popular literature. However, the secularized religious view is very attractive as it is presented as a novel with religion as its theme and under the superb writing of the author in “*The Journey to the West*”. This again challenges the interpretation ability of the readers. “*The Journey to the West*” is written in a teasing tone, under a game spirit and reversing and restructuring the view of religion. The gaming of religious spirit does not originate from a certain “coaching book” from a religious perspective and the “three religions in one” does not refer to any single one. All goes to the “decentralization” of the religious thinking. There are certainly some “misinterpretation” of the Buddhist and Taoist concepts which be done on purpose or not, yet the message conveyed by “*The Journey to the*

* Received : November 15,2015 ; Sent out for revision : March 03,2016 ; Accepted : March 08,2016

** Assistant Professor, General Education Center, WuFeng University

West” is definitely “coming from games, said by words.”

Key words: “*Journey to the West*”, the concept of religion, banter writing, contest in Buddhism

一、前言

百回本《西遊記》¹的宗教問題一向爭論甚大，明清時期不少論著將《西遊記》視為闡釋特定宗教教義的「輔教」之書。²如果它是一部「輔教」之書，那麼究竟所輔之教為何？這是一個令人困惑的問題。因為儒釋道三教之說皆可在文本找到眾多支持自己的論據，但反對者亦同樣可隨處找出不同論點予以反駁。論者或主張《西遊記》一書敷演的是道教「金丹大道」³，但如果《西遊記》真是道教「輔教」書，書中為何充斥主要人物欲修成正果都有一個「由道向佛」的過程？妖精為何與道士身分密切關聯而形塑出種種「妖道」形象？作者為何對道教祖師太上老君與三清採取嘲諷不恭的態度？這些故事情節如何合理解釋？另一方面，《西遊記》取材自唐代高僧玄奘天竺求法的真實歷史，由此本事到《大唐三藏取經詩話》、《西遊記平話》、《西遊記雜劇》、百回本《西遊記》，在這個「世代積累型」集體創作小說的成書過程中，玄奘天竺求法由佛教歷史故事演變成爲佛教文學故事，如果將《西遊記》視為佛教「輔教」書，原本應該是再自然不過的事。但論者亦發現「書中連篇累牘諷刺取經人和佛門，非特聖僧懦弱，連靈山勝境都不免行賄納賂，證明這部小說對釋教只有不敬，那裡稱得上是舉發教義的『宗教小說』？」⁴《西遊記》對佛教的嘲諷和道教相比，大約也是五十步與百步的距離。《西遊記》對佛教與道教的觀點可說是既複雜又充滿矛盾，僅取某一宗教視角，難免給人以偏概全之感。但書中確實又存在著隨處可得的各種宗教題材與術語，因此論者或以「三教合流」、「三教歸一」說解釋《西遊記》的主題思想。但「三教歸一」究竟是歸於哪個「一」？至今說法仍是紛繁複雜。⁵

¹ 《西遊記》的版本甚多，本論文所據以探討的《西遊記》版本，是指以《李卓吾先生批評西遊記》（「李評本」，天一出版社景印日本內閣文庫藏本，未題刻書人姓名堂號。）為底本的里仁版《西遊記校注》。（明）吳承恩原著、徐少知校、朱彤、周中明注：《西遊記校注》（台北：里仁書局，1996）。以下本論文所用《西遊記》原文資料皆同此，將僅標示頁數，不再說明版本、出處。至於《西遊記》作者是否為吳承恩學界仍未有定論，為避免爭議，本論文行文間僅稱呼「小說作者」，而不具論人名。

² 如汪象旭：《西遊證道書》、陳士斌：《西遊真詮》、劉一明：《西遊原旨》、張含章《通易西遊正旨》等。

³ 以《西遊記》敷演道教「金丹大道」者如陳士斌評點的《西遊真詮》、劉一明《西遊原旨》，當代學者力主此說且有新意，受到學界重視者為李安綱。他認為小說主旨是「金丹大道」，全書反映一個凡人在修煉「金丹大道」過程中「修心成佛」的心路歷程。李安綱：〈心路歷程——《西遊記》主題新論〉，《晉陽學刊》1993年第5期。

⁴ 持此說者如童思高：〈試論《西遊記》的主題思想〉；彭海：〈《西遊記》對佛教的批判態度〉。參李爽學：〈兩腳踏東西文化，一心評宇宙文章——《余國藩西遊記論集》編譯序〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》（台北：聯經出版，1989），頁16-17。

⁵ 如楊峰研究指出此一《西遊記》的三教合流主題說「比較多的學者認為三教歸一『是以儒為主體，以釋道為補充的整合，儒高於釋，釋高於道。』」楊峰：〈20世紀80年代以來「佛教與《西遊記》的關係」研究綜述〉，《明清小說研究》2008年第1期（總87期），頁137。有的學者則認為「吳承恩『三教合流』的觀點傾向於禪宗『頓悟』和陸王心學的『明心見性』。」參毛曉陽、金甦：〈《西遊記》與三教合流觀〉，《運城高等專科學校學報》2000年第18卷第4期（2000年8月），頁20-23。

胡適、魯迅則反對種種的「輔教」說，提出知名的「遊戲」說。胡適認為：「《西遊記》被這三、四百年來的道士和尚秀才弄壞了，道士說這部書是一部金丹妙訣，和尚說，這部書是禪門心法，秀才說，這部書是一部正心誠意的理學書，這些解說都是《西遊記》的大仇敵。……《西遊記》至多不過是一部很有趣味的滑稽小說，神話小說，他並沒有甚麼微妙的意思，他至多不過是有一點愛罵人的玩世主義。這點玩世主義也是很明白的；他並不隱藏，我們也不用深求。」⁶魯迅亦說：「此書則實出於遊戲，亦非語道，故全書僅偶見五行生剋之常談，尤未學佛，故未回至有荒唐無稽之經目，特緣混同之教，流行來久，故其著作，乃亦釋迦與老君同流，真性與元神雜出，使三教之徒，皆得隨宜附會而已。」⁷這兩種對《西遊記》主題的不同詮釋大致被歸類為「宗教主題說」與「遊戲主題說」。⁸「遊戲主題說」對民初以來的《西遊記》研究影響深遠，但論者卻也認為「這個說法，多少貶低了這部傑作的價值，所以難以苟同。說《西遊記》有遊戲精神尚可，因為它確實寫得幽默、詼諧、滑稽，但卻是寓莊於諧，頗有深意。」⁹

「宗教主題說」與「遊戲主題說」間的論辯，道出《西遊記》的宗教論述與諧謔敘事間的複雜、糾葛關係。在某個層次上，「遊戲主題說」還原了《西遊記》作為一部「世代積累型」集體創作的通俗小說之娛樂性、趣味性面貌。明代文人將小說寫作、閱讀視為一種「文學遊戲」，並且也喜歡以三教的儒生、僧人、道士為揶揄對象，此有其文學傳統與社會氛圍。宋元間仁興堂刊《笑海叢珠》的笑話分類中就有「三教門」一類；根據王國良推測刊刻於明嘉靖、隆慶年間的《解慍篇》中，亦有「儒箴」、「方外」的類別。¹⁰對宗教人物的諧謔書寫，同樣也表現在以唐僧取經為主題的《西遊記》中，但此一諧謔書寫卻未必如上世紀初胡適所說只是「愛罵人的玩世主義」、「不用深求」；或魯迅所說《西遊記》「出於遊戲，亦非語道」，如此的輕淺。當代《西遊記》研究的重要學者余國藩〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉一文，已注意到《西遊記》研究中「批評家經常針對宗教式的詮釋提出質疑：『小說中的宗教意義，如何與充斥全書的諷寓和幽默相提並論？』後二者不但尖銳無比，而且洋溢書中，正是《西遊記》所以

⁶ 胡適：《中國章回小說考證》（上海：實業印書館，1942），頁366。

⁷ 魯迅：〈明之神魔小說（中）〉，《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2011），頁115。

⁸ 參王紀人：〈成長與救贖——《西遊記》主題新解〉，《江西社會科學》（2007年12月），頁56-57。此文將歷來有關《西遊記》主題的研究分為「宗教主題說」、「遊戲主題說」、「政治主題說」、「哲理主題說」四大類型。此外，楊峰將《西遊記》主題研究歸納為「主要有宗教主題說、遊戲主題說、社會主題說等三種。」楊峰：〈20世紀80年代以來「佛教與《西遊記》的關係」研究綜述〉，《明清小說研究》2008年第1期（總87期），頁137。

⁹ 王紀人：〈成長與救贖——《西遊記》主題新解〉，《江西社會科學》（2007年12月），頁57。此外，謝明勳亦就「西遊書中涉及『二心』、『多心』之事例」來說明「此數事率皆與『佛教』事物相涉，從中自不難看出，此類故事在文學之『故事性』、『趣味性』之外，實隱含有『宗教』、『哲理』之深層寓意。」參謝明勳：〈《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47。

¹⁰ 參劉瓊云：〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉，《中國文哲研究期刊》第36期（2010年3月），頁4。王國良對《解慍篇》文獻考察，見王國良：〈從《解慍篇》到《笑廣府》——談一部明刊笑話書的流傳與改編〉，《漢學研究集刊》第6期，頁113-128。

生動的主因。」¹¹並且試著藉由禪宗傳統的「笑謔之詞、幽默與真理如何能同時並存的道理」，來理解《西遊記》寓修身之道於諧謔嘲諷的敘事風格。劉瓊云〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉一文則以小說尾聲（97-100回）取經人的靈山際遇為研究對象，認為「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與的宗教處境，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。」¹²神聖與諧謔既衝撞又神奇的融合，劉瓊云因此提出：

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。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。……「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。¹³

《西遊記》以其滑稽、諧謔的遊戲精神，進行宗教的顛覆、解構；這當中確實存在著一些不合乎佛、道教宗教思想與教義的「誤讀」，這些有意或無意的「誤讀」所傳遞出來的《西遊記》卻是「實出於遊戲，亦可語道」。《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；另一方面，《西遊記》的宗教精神也同樣要在它與諧謔語言的互動、辯證過程中才得以呈現其面貌。本文擬在前輩學者的研究基礎上，在《西遊記》的諧謔書寫與宗教論述的糾纏中，呈現其不僅是禪宗，也不僅是佛教的聖教經典，而是三教語言雜然並陳、眾聲喧嘩的宗教觀。《西遊記》的遊戲精神同時也是其宗教精神，如同巴赫金《拉伯雷研究》中對國王所進行的脫冕戲法，以及毆打、辱罵、死亡下的廣場語言與狂歡，所傳遞出來打破秩序後的流動與重生；《西遊記》的遊戲化宗教精神所傳達的重點，或許不是出自某一特定宗教視角的「輔教之書」，或「三教歸一」的歸於哪一個「一」；而是一個「去中心化」的宗教思想。《西遊記》的宗教觀看起來亦佛亦道，卻又非佛非道，傳達出明代通俗小說作者的俗世化宗教觀。

二、《西遊記》對道教與佛教的諧謔書寫

《西遊記》之所以不是出自某一特定宗教視角的「輔教之書」，首先必須被正視的即是它對宗教神聖性的顛覆，書中充斥著尖銳諷刺、戲謔笑鬧之詞，有些甚至如低級喜劇。這些對宗教神聖性的顛覆，最常透過小說靈魂人物悟空之眼呈

¹¹ 余國藩：〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》（台北：聯經出版，1989），頁 214。

¹² 劉瓊云：〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉，《中國文哲研究期刊》第 36 期（2010 年 3 月），頁 35。

¹³ 劉瓊云：〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉，頁 6。

現。對於孫悟空此一角色，余國藩說：

象徵下列矛盾性格的組合，十分有趣：普羅米修斯的勇氣與小丑般的戲謔作風、一心奉獻與再三瀆神、鞭辟入裏的洞察力及盲目的熱情。像悟空這類矛盾的性格，世界神話中不乏熟悉的典型。皮爾登（Robert D. Pelton）嘗謂：「卑微的虛誇之辭，腐朽的神聖感，乃及神聖的褻瀆，都是機智之徒要向我們理解力挑戰時所用的反諷語。」¹⁴

正如悟空「一心奉獻與再三瀆神」的矛盾性格，《西遊記》書中所展示的宗教觀，也是一再的挑戰閱讀者的理解力，宗教與遊戲、神聖與褻瀆，其間存在著看似矛盾衝突，卻又巧妙融合的辯證過程。這個「神聖的褻瀆」佛道並舉，既嘲諷「不濟的和尚」，也戲謔「膿包的道士」。如第 67 回駝羅莊紅麟大蟒作怪，描述和尚形象如下：

那個僧伽，披領袈裟。先談《孔雀》後念《法華》。香焚爐內，手把鈴拿。正然念處，驚動妖邪。風生雲起，徑至庄家。僧和怪鬪，其實堪誇。一遞一拳倒，一遞一把抓。和尚還相應，相應沒頭髮。須臾妖怪勝，徑直返煙霞。原來曬乾疤。我等近前看，光頭打的似箇爛西瓜！（頁 1202-1203）

道士形象則如下：

頭戴金冠，身穿法衣。令牌敲响，符水施為。驅神使將，拘到妖魑。狂風滾滾，黑霧迷迷。即與道士，兩箇相持。鬪到天晚，怪返雲霓。乾坤清朗朗，我等眾人齊。出來尋道士，淪死在山溪。撈得上來大家看，却如一箇落湯雞！（頁 1203）

和尚只會念經做法事，道士慣用符籙收妖邪，但是在 67 回中與妖怪鬥法，二者半斤八兩，最後都落得被妖怪打死的下場。代表神聖宗教一方的和尚、道士慘死，在《西遊記》的書寫中卻如同一場笑鬧喜劇，作者帶領讀者觀賞和尚、道士的屍骸，和尚被打爆的光頭巧妙聯想為「似箇爛西瓜」，原本的血腥立刻變成令人發噱的滑稽畫面；道士「頭戴金冠，身穿法衣」，道袍如同公雞，淹死後原本雄起氣昂的公雞頓時「却如一箇落湯雞」。這裡的毆打與死亡畫面很容易讓人聯想到巴赫金在《拉伯雷研究》中所提到的「狂歡式的毆打」，神聖的「『國王』的形象實質上是與歡樂毆打與歡樂辱罵聯繫在一起的。」¹⁵毆打、辱罵乃是對神聖與權力（不管是政治的或宗教）的脫冕。在巴赫金看來：

¹⁴ 余國藩：〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》（台北：聯經出版，1989），頁 218。

¹⁵ 〔俄〕巴赫金：〈拉伯雷小說中民間節日的形式與形象〉，《拉伯雷研究》，收入〔俄〕巴赫金著，李兆林、夏忠實譯：《巴赫金全集》（石家莊：河北教育出版社，1998），頁 225。

我們已經確定了毆打、辱罵跟脫冕的本質關係。在拉伯雷小說裡，辱罵從不具有單純私人謾罵的性質；它們是包羅萬象的，並且歸根結底總是瞄準最高點。在每一個被毆打與被辱罵者後面，拉伯雷彷彿都看到了國王、過去的國王、王位覬覦者。而所有脫冕者形象同時又都是充分現實的和符合生活真實的。他所毆打著、驅趕著和辱罵著的這些執達吏、訟棍、陰鷲的偽君子 and 毀謗者都是完全現實的。所有這些人物都是作為行將過時的權力和真理曾占統治地位的思想、法律、信仰、美德的個體化身，而遭受嘲弄、辱罵和毆打的。¹⁶

和尚與道士作為代表神聖宗教的個體化身，《西遊記》所描述的「狂歡式的毆打」，乃是一種對宗教神聖性的脫冕。此一宗教脫冕在書中俯拾皆是，不僅存在於 67 回。鄭明娟指出：「《西遊記》固然深深濡染三教的色彩，但它並不是一本傳教的書。從反方面看，它對釋道二教且多諷刺揶揄。」¹⁷這個諷刺揶揄尤以道教為甚，以下先來看《西遊記》對道教的諧謔書寫。

（一）《西遊記》對道教的諧謔書寫

《西遊記》對道教的諧謔書寫，包括對人間道士形象的諷刺與天上道教群仙的揶揄兩方面。先來談《西遊記》中的人間道士形象。取經路上橫行的妖怪，往往以道士身分出現禍害人間，形塑出一個鮮明的「妖道」形象，道士一出場，幾乎就和邪惡、汙穢畫上等號。如：37-39 回烏雞國中青毛獅怪作亂害死國王、竊奪王位，即以「全真」道士面目出現。¹⁸44-47 回車遲國窮凶極惡、迫害僧眾的白鹿、黃虎、羚羊三怪，化成鹿力、虎力、羊力大仙，亦是以道士身分出現。這些道士都具有「術」，能「呼風喚雨」、「點石成金」，甚至「能奪天地之造化，換星斗之玄微」（頁 806）但他們的本質都是禍國殃民的妖怪。「車遲國」三妖為何叫「鹿力」、「虎力」、「羊力」大仙？似乎和道教內丹修煉中的「鹿車」、「牛車」、「羊車」理論有著某種連結。王沐《〈悟真篇〉丹法要旨》說：「丹法在講運火採藥時，用火候有三個階段即羊車、鹿車、牛車。由尾閭關至頭脊關，細步慎行，如羊駕車之輕柔；由頭脊關至玉枕關巨步急奔，如鹿駕車之迅捷；由玉枕關極細極微，必須用大力猛沖，如牛駕車之奮猛。」¹⁹脫胎自內丹修煉理論「鹿車」、「牛車」、「羊車」三車的「鹿力」、「虎力」、「羊力」三妖道，「妖」與「道」的連結，何其緊密又何其諷刺！乃至 72-73 回黃花觀裡蜈蚣精化成「燒茅煉藥，弄爐火，提罐子的道士。」（頁 1303）欲以毒茶謀害唐僧等人性命。78-79 回比

¹⁶ 巴赫金：〈拉伯雷小說中民間節日的形式與形象〉，《拉伯雷研究》，頁 243。

¹⁷ 鄭明娟：〈內容的醞釀〉，《西遊記探源》下冊（台北：里仁書局，2003），頁 59。

¹⁸ 《西遊記校注》，頁 807。

¹⁹ 王沐：《〈悟真篇〉丹法要旨（下）》（中國道教出版社，1982），頁 63。

丘國南極仙翁坐騎白鹿下凡作亂，也是「打扮做道人模樣」；獻美后蠱惑君王，弄得君王「精神瘦倦，身體尪羸」（頁 1390）。白鹿國丈因此建議用 1111 個小兒心肝煎湯服藥做藥引的駭人情節，更可視為「妖道」禍國殃民的極致表現。人間道士的形象在《西遊記》中與汙穢醜陋畫上等號應該已經很清楚了。

《西遊記》對道教的脫冕除了危害人間的「妖道」外，對於道教至尊太上老君與三清²⁰，書中也極盡揶揄、褻瀆。第 39 回悟空為救烏雞國王，向太上老君借九轉還魂丹，書中寫道：

行者道：「老官兒，既然曉得老孫的手段，快把金丹拿出來，與我四六分分，還是你的造化哩；不然，就送你個『皮笊蓆——一撈箇罄盡』。」那老祖取過葫蘆來，倒吊過底子，傾出一粒金丹，遞與行者道：「止有此了。拿去，拿去！送你這一粒，醫活那皇帝，只算你的功果罷。」行者接了道：「且休忙，等我嘗嘗看。只怕是假的，莫被他哄了。」撲的往口裡一丟，慌得那老祖上前扯住，一把揪著頂瓜皮，搭著拳頭罵道：「這潑猴！若要嚥下去。就直打殺了！」行者笑道：「嘴臉！小家子樣！那箇吃你的哩。能值幾箇錢？虛多實少的。在這裡不是？」（頁 717）

服用道教金丹可以求長生，但諷刺的是身為道教至尊太上老君早已得長生，應該不再需要借助任何丹藥，仍然表現出對金丹的貪吝鄙態；道教祖師爺被形塑成猥瑣的小氣仙人，任由猴子戲耍、調侃、譏笑，玩弄於股掌間。除了太上老君被恣意揶揄，《西遊記》對三清所進行的「神聖的褻瀆」更為徹底。44 回車遲國，悟空等三徒半夜到三清大殿要偷吃供品，八戒想移動三清，悟空說：「那裡面穢氣觸人，想必是箇五穀輪迴之所。你把他送到那裏去罷。」聽從悟空建議，將道教的三清聖人丟到糞坑。丟下糞坑還不忘「口裡囁囁嚶嚶的禱道」：

三清，三清，我說你聽：遠方到此，慣滅妖精。欲享供養，無處安寧。借你坐位，略略少停。你等坐久，也且暫下毛坑。你平日家受用無窮，做箇清淨道士；今日裡不免享些穢物，也坐箇受臭氣的天尊。（頁 814-815）

因此，潘慎、王曉瓏說：「如果是一個虔誠的道徒，就應該維護本教的尊嚴和形象，尊敬本教的祖師——三清，可是作者卻讓一只被騙了的青毛獅子變作全真道士，去篡奪烏雞國的王位，特別是『騙』了的。在車遲國，表面上是敬道滅僧，卻把三清像丟進了茅坑裡，讓三個國師道士虎力、鹿力、羊力喝尿，這能說『敬道』嗎？有人說那是作者反對旁門邪道，也未免有點『褻瀆聖賢』。」²¹曹炳建也

²⁰ 道教建立之初，只供奉太上老君一位尊神。後來，道教徒看到佛教有過去、未來、三世佛，道教只有一個太上老君未免勢單力薄，於是才有「老子一氣化三清」之說。因此，三清便是道教最尊貴的神靈。參曹炳建：《《西遊記》版本源流考》（北京：人民出版社，2012），頁 10。

²¹ 潘慎、王曉瓏：〈修身·煉性·悟空·正心·澄心·無心〉，收入《西遊記文化學刊》編委會：《西遊記文化學刊（1）》（北京：東方出版社，1998），頁 256。

說：「筆者總在想，既然那些『奉道弟子』們把《西遊記》稱為一部宣揚道教金丹大道的道書。不知他們該如何解釋作品對道教的這種侮辱和褻瀆。」²²三清與屎溺同在，可以被視為對道教的神聖褻瀆與脫冕，最極致、尖銳的表現。問題是，此一神聖褻瀆在文本中所要陳述的究竟應該如何被解讀？討論此一論題之前，先來一併看看《西遊記》文本所呈現的對佛教的態度。

（二）《西遊記》對佛教的諧謔書寫

故事本事源自佛教高僧玄奘取經的《西遊記》，在體質上與佛教的關係更為密切。小說作者對佛教的態度和道教相較也確實相對友善，除了取經人是佛教高僧，取的經是佛教經典，取經目的地是佛教靈山大雷音寺之外，唐僧師徒取經所經歷之國度多次上演的「佛道爭勝」糾紛中，作者顯然也是選邊站——以佛為正，以道為妖。不同於人間「妖道」形象的敷演，確實沒有在《西遊記》文本中出現「妖僧」；除了 16 回觀音禪院老和尚貪圖袈裟而謀財害命，36 回寶林寺和尚十足勢力、欺善怕惡之外。但《西遊記》宗教觀的複雜性卻也不是可以用「崇佛抑道」四字簡單的概括。以「佛道爭勝」主題中不斷上演的「妖道」禍國、迫害僧眾為例，這些國家之棄佛從道，往往來自於祈雨事件，僧祈雨無術，道祈雨有術。人間佛法雖高貴卻「無術」所導致的災難，被典型的體現在取經主人翁唐僧的「肉眼凡胎」上。

《西遊記》文本對佛教的諧謔書寫，大部分表現在玄奘取經英雄形象的顛覆、解構上。〈大唐大慈恩寺三藏法師傳〉所記載的玄奘是個「孑然孤游沙漠」的獨力取經英雄，其形象是「踐流沙之漫漫，陟雪嶺之巍巍。鐵門巉嶮之塗，熱海波濤之路，始自長安神邑，終於王舍新城，中間所經五萬餘里。」在原本的宗教論述脈絡下取經的玄奘法師是令人讚嘆的「如來真子」：

嗟乎！若不為眾生求無上正法者，寧有稟父母遺體，而游此哉？昔王遵登九折之坂，自云我為漢室忠臣。法師今陟雪嶺求經，亦可謂如來真子矣。

23

〈大唐大慈恩寺三藏法師傳〉對於玄奘取經行採取的宗教式神聖禮讚，到了《西遊記》，唐僧形象書寫卻出現大異其趣的反差。「宗教玄奘」到「小說三藏」，中間存在著一個對神聖性的脫冕，論者指出：「我們看到一個十世修行的和尚做了三個半路出家的徒弟的管理者，而西行一路走來，除魔的不是這個老和尚的『九環錫杖』或什麼《心經》，而是金公木母的配合加一些外援，惹禍的少有徒弟們

²² 曹炳建：《《西遊記》版本源流考》（北京：人民出版社，2012），頁 10。

²³ 〔唐〕慧立彥棕：〈大唐大慈恩寺三藏法師傳〉。參朱一玄、劉毓忱編：《西遊記資料彙編》（天津：南開大學出版社，2002），頁 19-26。

的各種貪念，多是那位十世修行的好人一點元陽未洩的肉體。」²⁴《西遊記》創造出來的唐僧有個「不凡」來歷，他是如來座下第二大弟子「金蟬轉世」，「十世修行」的好人。²⁵可是唐僧的「十世修行」除了吸引一路上的眾多男女妖精垂涎他的肉體之外，並沒有改變他來自於「肉眼凡胎」的特質，小說作者對唐僧的諧謔往往透過他和悟空的衝突來表現，悟空「經常抱怨師傅『膿包形』、『忒不濟』、『膽小』、『不識時務』。而師傅的毛病確實不少，比如好猜疑、耳朵根軟、喜埋怨、婆婆媽媽、嘮嘮叨叨、不識賢愚，對孫悟空有時心狠手辣、不仁不義。」²⁶三藏的「肉眼凡胎」使他經常被虛妄表象所蒙蔽，對此余國藩有深刻的觀察：

玄奘在這種情況下學到的教訓，亦難讓他永誌心頭。作者不斷的把玄奘刻畫成一位喜劇人物，用嘲弄的態度來看待他的奮鬥。因此，筆下三藏的「自覺」，當然多屬吉光片羽，稍縱即逝，而不能激發任何行動上的改變。²⁷

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。旅程鄰近結束，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樣，更不用提道德或精神上會有任何進展。²⁸

余國藩所觀察到的旅程鄰近結束，「小說三藏」性格也一無改變的跡象所言不虛，98回即使到了「凌雲渡」，悟空告知三藏「要從那橋上行過去，方成正果哩。」（頁1707）「成正果」理應是修行者百千劫來的夢寐想望，歷盡千辛萬苦終於達到的最光榮、關鍵時刻，唐僧的「肉眼」仍是「不識」真相，其「凡胎」仍然一意執取佛教傳統中早該被捐棄的「身見」。面對凌雲渡的獨木橋，小說作者嘲諷寫道：「三藏心驚膽戰道：『悟空，這橋不是人走的。我們別尋路徑去來。』」（頁1708）寶幢光王佛慈航普渡划來「無底船」，讀者看到的仍是一個堅持求生、保身的「肉眼凡胎」僧：

長老還自驚疑。行者又著膊子，往上一推，那師父踏不住腳，韋韋的跌在水裡，早被撐船人一把扯起，站在船上。師父還抖衣服，垛鞋腳，報怨行者。行者卻引沙僧、八戒，牽馬挑擔，也上了船，都立在舢舨之上。那佛

²⁴ 劉辰瑩：〈《西遊記》中三教地位辨析〉，《華僑大學學報》（人文社科版）（2001年第3期），頁85。

²⁵ 小說唐僧的「十世修行」說的詳細、精闢討論，參謝明勳：〈百回本《西遊記》之唐僧「十世修行」說考論〉，《東華人文學報》第1期（1999年7月），頁122-123。此文〈附件一〉並進一步條舉百回本《西遊記》中言及唐僧「十世修行」的相關文字，凡十餘則。同前文，頁128-130。

²⁶ 王紀人：〈成長與救贖——《西遊記》主題新解〉，《江西社會科學》（2007年12月），頁60。

²⁷ 余國藩：〈《西遊記》的敘事結構與第九回的問題〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁17。

²⁸ 余國藩：〈源流、版本、史詩與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁113。

祖輕輕用力撐開，只見上溜頭決下一箇死屍。長老見了大驚。行者笑道：「師父莫怕。那箇原來是你。」八戒也道：「是你，是你。」沙僧拍著手，也道：「是你，是你。」那撐船的打著號子，也說：「那是你，可賀！可賀！」他們三人也一齊聲相賀。（頁 1709）

「橋」和「船」是佛教經典中描繪諸佛菩薩普渡眾生常用的意象。²⁹對於肉身的執著，三藏不僅無法靠自力跨越那座銜接此岸與彼岸的「獨木橋」，即使佛菩薩慈悲為他撐來普渡眾生的無底法船，他也不識其意。悟空推他一把使他跌落水中，他只顧著抱怨。沉入水中是個象徵性的肉身死亡儀式，小說三藏的一生和「水」有緣，從江流兒出生的水難到凌雲渡成正果的落水，河流、水難的主題不斷的被運用在三藏身上。一直到水面漂來死屍，三徒與佛祖齊聲道賀，三藏才驚覺自己終於「金蟬脫殼」，已然脫去「肉眼凡胎」之身。³⁰小說作者的「有詩為證」雖然大力讚嘆唐僧「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。」（頁 1709）劉瓊云卻指出：「這裡的『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。」³¹即使在唐僧行滿成佛的重大時刻，小說作者都沒有停止他的諧謔書寫，成佛的莊嚴神聖夾混唐僧一路的不甘不願、抱怨蹣跚，形成一個強烈的喜劇性反諷效果，唐僧果然是一路到底的糊塗與「無術」，連成佛都是被揶揄的。

《西遊記》對佛教的諧謔除了表現在對取經聖僧宗教神聖性的脫冕之外，對於貫穿全書最重要的佛教經典《心經》也充滿了不少顛覆性的書寫。除了把《心經》說成《多心經》之外，19 回烏巢禪師授《心經》時曾交代唐僧「若遇魔障之處，但念此經，自無傷害。」（頁 383）《心經》是否如其經文所言，具有「度一切苦厄」的神效？20 回中小說文本一面描述「玄奘法師悟徹了《多心經》，打開了門戶。那長老常念長存，一點靈光自透。」（頁 391）依前文烏巢禪師之意，讀者似乎應該預期著會看到《心經》如何大顯神通，讓持誦者化險為夷；接下來的畫面卻是虎精騙過行者、八戒，「那師父正念《多心經》，被他一把拿住，駕長風攝將去了。」（頁 398）三藏並沒有因為念《心經》而逃過被捉的命運，類似情節在 80 回黑松林中又搬演了一遍。《心經》是否真能成為「度一切苦厄」的保身之「術」？應該不言而喻了。後來故事發展中，每次遇魔障，幫助唐僧化險

²⁹ 《華嚴經·入法界品》彌勒菩薩讚美財行菩薩功德：「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。收入《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934），第 10 冊，頁 429a。

³⁰ 關於「水」對三藏的獨特意義，余國藩以「河流母題」進行精闢的說明：「在主人公一生中，河流不但是毀滅的象徵，也是再生的徵兆。無庸置疑，玄奘心裡的河流經驗，乃包括生前的災難，出世後的遺棄，以及最後的獲救等等。這一切，皆和他一生的遭遇名實相符。」參余國藩：〈《西遊記》的敘事結構和第九回的問題〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 19。至於見水面浮出己身死屍一幕，余國藩提出小說是「把道教用的『尸解』一語揉合進佛家『脫骸』的觀念之中。」參余國藩：〈朝聖行——論《神曲》與《西遊記》〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 177。

³¹ 劉瓊云：〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉，頁 15。

為夷的都是他那半路出家，曾經得道成仙的三徒，而不是佛教的神聖經典《心經》。《西遊記》神聖與褻瀆共在的諧謔書寫也沒有完全放過天上的佛菩薩們，雖然沒有把佛像連同三清像一併丟下所謂的「五穀輪迴之所」，但他的排泄書寫卻也在釋迦牟尼佛手上留下「到此一遊」的紀念品，撒了一泡猴尿。第7回寫道：

那大聖睜圓火眼金睛，低頭看時，原來佛祖右手中指寫著「齊天大聖，到此一遊」；大指丫裡，還有些猴尿臊氣。（頁131）

同樣也可視為「道在屎溺」式的戲耍。此外，77回悟空嘲笑佛教中地位最崇高的如來佛「你還是妖精的外甥哩。」（頁1381）即使面對受到最多尊敬的觀音菩薩，35回中透過悟空的嘴巴，小說作者也不改其刻薄、嘲諷：

大聖聞言，心中作念道：「這菩薩也老大憊懶！當時解脫老孫，教保唐僧西去取經，我說路途艱澀難行，他曾許我到急難處親來相救；如今反使精邪損害，語言不的，該他一世無夫！」（頁655）

按照以上諧謔思路，或許可以這麼說：三藏好儀表，內在是膿包；《心經》雖好，自救不了；我佛慈悲，與妖精同類；觀音言行不一，難怪嫁不出去。如此看來，孫大聖在佛手上撒泡臊尿也不奇怪！那麼，延續前一小節對道教信徒如果要把「《西遊記》稱為一部宣揚道教金丹大道的道書。不知他們該如何解釋作品對道教的這種侮辱和褻瀆。」的質疑和困惑；我們也可以接著問《西遊記》如何可以被視為一部佛教的輔教之書？鄭明嫻說：「但如做為一部傳教之書，又何必曲改佛門典故，又處處揭露佛門弟子不法之事？歷史上玄奘的偉大事蹟，光輝人格，在《西遊記》中已被一百八十度的扭曲。」³²如果要把《西遊記》視為一部宣揚佛教教義的佛書，又該怎麼處理這些對神聖的褻瀆？

三、《西遊記》神聖脫冕後的「去中心化」宗教精神

如前所說，《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；另一方面，《西遊記》的宗教精神也同樣要在它與諧謔語言的互動、辯證過程中才得以呈現其面貌。談過《西遊記》對佛、道二教的諧謔書寫後，接下來的問題是——如果不打算如上世紀初的「遊戲主題說」那般，僅把《西遊記》的遊戲視為不足以語道的遊戲，並不值得深究，那麼討論可就此打住。如果，遊戲可以不如此輕淺，那麼必然要接著追問該怎麼解釋這些神聖的褻瀆。神聖與褻瀆共存的排泄物書寫，在中國思想史上可以上溯到道家莊子與佛家禪宗傳統。莊子〈知北遊〉：

³² 鄭明嫻：〈內容的醞釀〉，《西遊記探源》下冊（台北：里仁書局，2003），頁59。

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，故不及質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。」³³

道無所不在，在螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺，每下愈況，最後莊子駭人聽聞，卻擲地有聲的宣稱——最神聖、高貴的道也可以存在於最卑污、低下的屎溺之中。莊子「道在屎溺」式的真理顛覆遊戲，也常出現在禪宗的公案中，後者甚至更為生動精彩。余國藩點出《西遊記》的諧謔語言和禪宗的關聯，他說：

在中國宗教史上，毫無疑問，只有佛教才能提供最顯著的例子，說明笑謔之詞、幽默與真理如何能同時並存的道理。尤其在禪宗大師如謎一般的言談舉止中，戲謔笑鬧之詞和突兀之語，甚至是低級喜劇，都具有誘人省悟的功效。我們一讀到禪門各式各樣的語錄，難免邊讀邊笑，印象深刻。這種場合裡的笑意，常意味著突如其來的洞見。禪宗長老所以借助於謎語、笑話和荒謬的推理，無非是要幫助和他對話的人，能及時參透真理和世俗推理間的矛盾性。³⁴

禪宗公案的「喝佛罵祖」語言，辛辣到如雲門文偃禪師要將佛「一棒子打殺與狗子吃卻」的神聖褻瀆傳統，被更經典的體現在《五燈會元》卷 7，德山宣鑑禪師的話語中：

這裡無祖無佛，達摩是老臊胡。釋迦老子是乾屎橛，文殊普賢是擔屎漢，等覺妙覺是破執凡夫，菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神簿，拭瘡疣紙，四果三賢，初心十地是守古塚鬼，自救不了。³⁵

佛菩薩是「乾屎橛」、「擔屎漢」，佛經是「拭瘡疣紙」，這可說是禪宗版的「道在屎溺」。莊子與禪宗「道在屎溺」脈絡下的著名公案，或許可以被視為桀傲不馴的悟空在佛祖右手中指灑尿，把三清神像丟到茅坑，欺騙三清信徒把自己的尿液當聖水喝，這些對宗教大不敬，卻喜感十足的惡作劇行為的靈感來源。

神聖與褻瀆可以巧妙的結合，共存於真理的兩端，經驗最為神聖的一刻，也可以摻雜著喜劇笑鬧式的瀆神之舉。那麼前面提到的曹炳建「那些『奉道弟子』

³³ [清]郭慶藩輯：《莊子集釋》（台北：華正書局，1985），頁 749-750。

³⁴ 余國藩：〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 216。

³⁵ [宋]釋普濟：〈龍潭信禪師法嗣〉，《五燈會元》卷 7（台北：德昌出版社，1976），頁 144 下-145 上。

們把《西遊記》稱為一部宣揚道教金丹大道的道書。不知他們該如何解釋作品對道教的這種侮辱和褻瀆。」以及鄭明嫻「但如做為一部傳教之書，又何必曲改佛門典故，又處處揭露佛門弟子不法之事？」的困惑似乎並非無解。余國藩認為：「如此大不敬的小說，怎能稱得上宗教感十足呢？對於這個問題，我的回答是：要視《西遊記》所推演的係屬何種宗教而定。」³⁶至少在道家莊子、佛家禪宗，都有對神聖性進行顛覆的諧謔書寫脈絡。《西遊記》對佛、道二教的褻瀆就無礙其宗教性，與成為一部「喜劇性的宗教預言」的可能。雖如此，本論文並無意將《西遊記》視為宣揚某一特定宗教的「佛書」或「道書」。因為，如果要將《西遊記》文本的宗教性定於一尊，成為高高在上的真理，馬上就會讓人想起巴赫金《拉伯雷研究》所做的對權力與真理的「脫冕」。在巴赫金看來，毀滅／復活、脫冕／更新是相聯繫的概念，權力與真理必須在被嘲弄的場面脫冕、顛覆之後，生命或文化才得以更新、復活。巴赫金說：

所有的激戰、打架、毆鬥、嘲弄的場面，既對人（舊權力與舊真理的代表）又對物（例如大鐘）的脫冕，無不是拉伯雷以民間節日狂歡化的精神進行創作及確立其風格的。因此他們全都是雙重化的：毀滅、脫冕跟復活、更新相聯繫，舊事物的死亡跟新事物的誕生相聯繫：一切形象都被歸於垂死世界與新生世界的矛盾統一體。³⁷

將宗教神聖性脫冕後的《西遊記》宗教觀可能是甚麼狀態？小說作者狠狠將道教諧謔了一頓後，讀者卻也同時可以輕易地發現道教煉丹術術語在小說中隨處可見，那麼把《西遊記》視為道教之書，看來又並非全然無稽。柳存仁〈全真教和小說《西遊記》〉的研究證明了小說作者嫻熟全真祖師王喆和第二代掌門馬丹陽及再傳弟子思想的事實。³⁸玄奘弟子們述及自己的出身時也都有一個不變的主題：對於道教內丹一心修煉的過程。他們都曾因此一道教修煉功夫而羽化登仙；也使他們有本事在取經過程中，成為唐僧降妖除魔的保護者，甚至是唐僧修煉時的指導者。至於佛教，即使小說作者刻意背離佛教史上唐僧的取經英雄歷史形象，進行喜劇性的扭曲改造，「佛祖的般若智慧和慈悲心腸，仍是他大力強調的主題。道教群仙就缺乏慈悲觀世的胸懷和睿智的宇宙觀。」³⁹觀音的甘霖普及三藏及四徒，廣運佛祖慈悲，在取經行中出力最多。17回降伏熊怪，饒其性命，令守普陀山，悟空也忍不住讚嘆道：「誠然是個救苦菩薩，一靈不損。」小說中

³⁶ 余國藩：〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 215。

³⁷ 巴赫金：〈拉伯雷小說中民間節日的形式與形象〉，《拉伯雷研究》，收入巴赫金：《巴赫金全集》（石家莊：河北教育出版社，1998），頁 249。

³⁸ 柳存仁的研究見柳存仁：〈全真教和小說《西遊記》〉。此文一篇分 5 次連載於《明報月刊》233 期（1985 年 5 月），頁 55-62。234 期（1985 年 6 月），頁 59-64。235 期（1985 年 7 月），頁 85-90。236 期（1985 年 8 月），頁 85-90。237 期（1985 年 9 月），頁 70-74。

³⁹ 余國藩：〈源流、版本、史詩與寓言〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 127。

的菩薩契合其傳統形象。雖然《西遊記》文本可以溯源佛教經典的情節並不多(除了《心經》),也不強調某一特定宗派的正統性(包括禪宗);「我佛慈悲」卻始終是小說中要強調的主題。除此之外,原先學道的三徒儘管有通天本領,到底要在「無術」的佛教肉眼凡胎僧帶領下,棄道歸佛,才能完成層次更高的修行。那麼,把《西遊記》視為佛書,也有一定的道理。

遊戲文字下的《西遊記》是佛書?非佛書?是道書?非道書?魯小俊說:

《西遊記》宗教「誤讀」及其解構性質,決定了它是一部「去中心化」的書。換言之,在宗教問題上謂《西遊記》「是某書」(佛教、道教或三教合一),試圖將其定於一尊,與它的解構性質迥不相侔。⁴⁰

或者,如同劉瓊云所說:「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』。」⁴¹但是這一部用三教語言表述的「『不』指向真理的『遊戲之作』」,卻也傳達出他對三教的一番看法。神聖脫冕後的《西遊記》宗教觀或許表現的是一個「去中心化」的解構態度,混雜喧鬧下的多音複調、眾聲喧嘩。

四、修心與煉丹:「三教歸一」的世俗化宗教

《西遊記》宗教觀乍看之下確實存在一個「棄道歸佛」的主題,原先學道的三徒儘管有通天本領,到底要在「無術」的佛教肉眼凡胎僧的帶領下,才能完成層次更高的修行。57回沙僧對悟空說道:

自來沒箇「孫行者取經」之說。我佛如來,造下三藏真經,原著觀音菩薩向東土尋取經人求經,要我們苦歷千山,尋求諸國,保護那取經人。菩薩曾言,取經人乃如來門生號曰金蟬長老。只因他不聽佛祖談經,貶下靈山,轉生東土,教他果正西方,復修大道。遇路上該有這般魔瘴,解脫我等山人,與他做護法。兄若不得唐僧去,那箇佛祖肯傳經與你?卻不是空勞一場神思也。(頁 1037)

道教修行者就算有通天法術,也無法取得真經,修成正果。但是 98 回「凌雲渡」脫本骸,取經任務尾聲讀者看到的卻是:

行者道:「兩不相謝,彼此皆扶持也。我等窺師父解脫,借門路修功,幸成了正果;師父也賴我等保護,秉教伽持,幸脫了凡胎。」(頁 1710)

⁴⁰ 魯小俊:〈《西遊記》的宗教「誤讀」及解構性質〉,《哈爾濱工業大學學報》(社會科學版)第 13 卷第 3 期(2011 年 5 月),頁 102。

⁴¹ 劉瓊云:〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉,頁 35。

小說中三徒和三藏間的關係，其實也是作者對道教和佛教關係的看法。二者之間雖一路充滿緊張、衝突，但最後要修成正果，卻需彼此相扶持。佛教的修行一向重視「修心」，從第 13 回三藏在西行之前與「眾僧們燈下議論佛門定旨，上西天取經的原由」時，就已經揭示佛門教法中獨重「修心」的宗旨：

三藏箱口不言，但以手指自心，點頭幾度。眾僧們莫解其意，合掌請問道：「法師指心點頭者，何也？」三藏答曰：「心生，種種魔生；心滅，種種魔滅。我弟子曾在化生寺，對佛說下洪誓大願，不由我不盡此心。」（頁 264）

在佛教看來魔的生滅可以歸結為心的問題，靠「修心」即可解決，各種「修心」意象在《西遊記》中的地位確實十分顯題，小說在佛典中獨重《心經》也和此有關。但是，《西遊記》小說結構中還有其他不同成分，從三藏誦持《心經》卻仍免不了被魔捉，似乎也意味著宗教修持不單僅是「修心」就能解決一切的問題，「道」之外還要有「術」。余國藩說：「我們必須記住：《西遊記》強調的不僅止於修心的寓言，還應該包括修身、修道和修煉等課題。如此觀之，反映各種修行的意象，便又會突顯出所謂的『煉丹之術』。」⁴²《西遊記》的內容中「修心」與「煉丹」同樣的顯題，想要祛魔有術，宗教修持需要正視「身體」層面的修煉，否則，儘管是佛教「十世修行」的聖僧，在小說文本描繪下仍是個「肉眼凡胎」的麻煩製造者。身體修煉，卻正是道教內丹學的擅場，佛教師父卻也要仰賴道教三徒的「煉丹術」保護，才能了卻「凡胎」（肉身）。另一方面，取經三徒雖然精通丹道修煉，而可位列仙班，求得長生；但小說作者顯然認為這並不是最高層次的宗教修持，所以他們即使法力高強，也不免成為天庭的逐客。⁴³必經「棄道從僧」過程，以及取經行的重重考驗。說明宗教修持也不應僅是煉丹術「逆反先天」的內化旅行，而必須在護師取經的實際旅程中通過試煉魔難，在這個過程中同時學習大乘菩薩濟世度人精神，如在比丘國救 1111 小兒免於被屠殺，降妖除魔的同時，也才能真正降伏自己的心魔，累積個人功德果位，達到更高層次的體悟與修行。道教徒也要借佛教「門路修功，幸成了正果」。因此，《西遊記》的宗教觀重點並不在誰是「中心」、誰是最高的宗教，而是佛道合體後，彼此的兩相扶持。

小說作者對其所處時代宗教情境的反思是甚麼？儒釋道三教間在歷史上一路爭鋒較量，各有擅場。小說作者在第 1 回就藉著通臂猿猴之口說出「如今五蟲之內，惟有三等名色，不伏閻王老子所管。……乃是佛與仙與神聖三者，躲過輪迴，不生不滅，與天地山川齊壽。」（頁 8）肯定儒釋道的聖佛仙同樣都能達到

⁴² 余國藩：〈朝聖行——論《神曲》與《西遊記》〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 171。

⁴³ 取經三徒加上龍馬，除了悟空大鬧天宮，情節嚴重外，其餘八戒、悟淨、龍馬皆因微罪謫降。此問題余國藩指出：「現代讀者或許會認為他們刑罰過重，但是，刑罰顯非主要問題，作者其實是想藉此深思另一『層次更高』的目的。」參余國藩：〈源流、版本、史詩與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 128。

超越生死的宗教境界。但由於儒家原為士階層的文化思想，後來雖因佛、道教衝擊而帶有相當的宗教性，但此一宗教性不管是就宗教組織或宗教儀式來看，和佛、道相比都相對薄弱。三教中，儒家是不是也可以被認定為一個嚴格意義下的宗教，非本文所能處理。但就佛教傳入中國以來的歷史事實來看，三教間一路爭鋒較量確實集中在「佛道爭勝」的問題上，形成宗教迫害現象也多在佛、道之間，如「三武一宗」就是以道滅佛顯例。《西遊記》對三教宗教問題的論述便集中在佛、道二教上。⁴⁴以《西遊記》來說，取經過程中不斷出現的「佛道爭勝」、「崇道滅佛」主題，從文藝社會學角度看，《西遊記》部分內容也反映了明中葉的政治與宗教氛圍。明世宗崇道，好用丹藥求長生，搞得整個社會烏煙瘴氣，明沈德符《萬曆野獲編》提到：「嘉靖中葉，上餌丹藥有驗，至壬子冬，命京師內外選女八歲至十四歲者三百人入宮。乙卯九月，又選十歲以下者一百六十人。蓋從陶仲文言，供煉藥用也。」⁴⁵除了這則以童女提煉丹藥，《萬曆野獲篇》還有一則更令人驚駭的記載，太監高竈「謬聽方士言，食小兒腦千餘，其陽道可復生如故，乃遍買童稚潛殺之。久而事彰聞，民間無肯鬻者，則令人遍往他所盜至送入。」⁴⁶比丘國白鹿國丈欲以 1111 小兒心肝做藥引，和《萬曆野獲篇》的記載有一定的相似性連結。⁴⁷這也是《西遊記》宗教觀雖然一面諧謔佛、道，一面要佛、道相扶持，卻也忍不住對道教進行更多批判的歷史因素。

對於「佛道爭勝」問題，小說作者以遊戲之筆多次提出「修行之理則同」、「三教歸一」的看法，為「佛道爭勝」宗教糾紛解套。第 47 回悟空解決鹿力三怪，對車遲國王說：「望你把三道歸一，也敬僧，也敬道，也養育人才。我保你江山永固。」（頁 856）余國藩也指出：「《西遊記》伊始，作者就已強調所謂『三教歸一』的思想，而這也正是小說的宗教觀。『三教歸一』亦為《道藏》裡眾多宋元作者的思想。」⁴⁸這種「三教歸一」思想，小說作者有意無意的模糊佛、道二教間的界線，不論是人物、建築、教義與經典。如悟空，「悟空之名雖源自佛門，但是他的姓——如同須菩提所述——說明的乃是『嬰兒』之本。在內丹術語裡，

⁴⁴ 李爽學認為「確然，比起小說中充斥的佛道語詞，儒教意象薄弱的多了，『成聖』的需求因之相形失色。但是，我們不要忘了新儒學本合釋道生成，儒教的多數思想已寓於二教某些義理之中，《西遊記》作者也就無需特別拈出成聖之道。」參李爽學：〈兩腳踏東西文化，一心評宇宙文章——《余國藩西遊記論集》編譯序〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 20。

⁴⁵ 〔明〕沈德符：《萬曆野獲編補遺》（北京：中華書局，1959），卷 1，頁 803-804。

⁴⁶ 〔明〕沈德符：《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959），卷 28，頁 725。

⁴⁷ 比丘國故事與明世宗服食丹藥「求長生」（其實是春藥）的研究，參謝明勳：〈《西遊記》與明世宗：以「比丘國」故事為中心考察〉，收入：《傳播與交融：第二屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》（台北：里仁書局 2006），頁 681-706。

⁴⁸ 余國藩：〈源流、版本、史詩與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 106。除了余國藩，鄭明嫻也指出「唐孫思邈亦作『三教論』。《遼史》太祖紀神冊三年五月，詔建孔子廟、佛寺、道觀，以示三教並重。明代，林兆恩更欲合三教為一。故三教思想，多同時為人所接受，其影響於民間習俗信仰，往往混雜不辯，而呈三教混融之迹。反映在俗文學中處處可見。《西遊記》亦然。」鄭明嫻：〈內容的醞釀〉，《西遊記探源》下冊（台北：里仁書局，2003），頁 56。

後一名詞指的是人體內『聖胎』成熟時的長生正壽狀態。」⁴⁹除了悟空之名，「須菩提」明明是釋迦十大弟子「解空第一」人物，但在《西遊記》文本中，他口中吟的卻是：「道最玄，莫把金丹做等閑。」（頁 32）開講的大道是「說一會道，講一會禪，三家配合本如然。」（頁 29）唐僧前身「金蟬子」，從命名來看，應是道教人物，小說作者卻說他是釋迦第二大弟子。不管是悟空、須菩提，還是金蟬子，這些人物身上處處可見佛道混融之迹。必須說明的是雖然「三教歸一」宗教觀，使得《西遊記》呈現三教混融、佛道合體現象，小說作者說的是「三教歸一」，而不是「三教合一」。並非提出一個具體方案，將三者合成一個完整的宗教體系，以「一教」取代「三教」。⁵⁰而只是如 33 回三藏對妖道所說：「先生呵，你我都是一命之人，我是僧，你是道。衣冠雖別，修行之理則同。」（頁 614）同時尊重、保留三教多元價值，要求執政者「也敬僧，也敬道，也養育人才（儒）」。讓三教的多音複調能在不被政治干預中有一個對話空間，彼此扶持，共生共榮。

《西遊記》的宗教觀確實既複雜又混亂，這種複雜、混亂其實在民間習俗信仰與俗文學中也常常可見。只是由於小說文本的宗教題材，以及作者精湛的遊戲、諧謔之筆，讓此一世俗化的宗教觀以更具有吸引力的方式被呈現，一再的挑戰讀者的理解力。第 5 回悟空仗著酒撞入兜率天宮，看到的畫面卻是「原來那老君與燃燈古佛在三層高閣朱丹陵臺上講道，眾仙童、仙將、仙官、仙吏，都侍立左右聽講。」（頁 94）66 回「東來佛祖」彌勒笑和尚赴道教元始天尊的盛宴「元始會」（頁 1193）天上的「仙佛一家」、「佛道為友」，或許正是小說作者對人間「佛道爭勝」宗教糾紛的最大諧謔之筆。

五、結語

《西遊記》寓修身之道於諧謔嘲諷，其宗教論述與諧謔敘事間關係既複雜又糾葛。此一諧謔書寫未必只是「愛罵人的玩世主義」、「不用深求」；或「出於遊戲，亦非語道」，如此的輕淺。宗教與遊戲、神聖與褻瀆既衝撞又神奇的融合，相互為用又轉生新意。《西遊記》書中所展示的宗教觀，從一開始便一再挑戰閱讀者的理解力。這個「神聖的褻瀆」佛道並舉，對道教包括人間道士「妖道」形象的諷刺與天上道教群仙的揶揄；對佛教則表現為玄奘取經英雄神聖形象的脫冕。「宗教玄奘」到「小說三藏」，小說作者不斷的把玄奘刻畫成一位喜劇人物，用嘲弄的態度來看待他的奮鬥；對於《心經》與佛菩薩，也有不少諧謔。神聖與褻瀆共存的諧謔書寫，在中國可上溯至道家莊子與佛家禪宗傳統，莊子與禪宗「道在屎溺」脈絡下的著名公案，可被視為佛手灑尿，三清像丟茅坑，這些對宗教大

⁴⁹ 余國藩：〈源流、版本、史詩與寓言——英譯本《西遊記》導論〉，收入余國藩著、李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，頁 106。

⁵⁰ 潘慎、王曉瓏：「作者『三教歸』的具體行動方案，但並未把儒、釋、道三教基本教義融合在一起成為一個整體的教義，只是把三教的中心思想『歸』在一本書裡，雞是雞，肉是肉，是大雜燴式而已。」參潘慎、王曉瓏：〈修身·煉性·悟空·正心·澄心·無心〉，收入《西遊記文化學刊》編委會：《西遊記文化學刊（1）》（北京：東方出版社，1998），頁 261。

不敬，卻喜感十足的惡作劇行為之靈感來源。

將宗教神聖性脫冕後的《西遊記》宗教觀，可說是「非佛」、「非道」；「亦佛」、「亦道」。小說作者將道教諧謔一番，道教煉丹術語卻在小說中隨處可見；至於佛教，即使小說作者刻意背離佛教史上唐僧的取經英雄歷史形象，進行喜劇性的扭曲改造；「我佛慈悲」卻始終是小說的主題。遊戲文字下的《西遊記》是一部用三教語言表述的「『不』指向真理的『遊戲之作』」，表現一個「去中心化」的解構態度，混雜喧鬧下的多音複調、眾聲喧嘩。佛、道關係如同三藏、三徒間的關係，一路充滿緊張、衝突，卻需彼此扶持，才能修成正果。佛教重視「修心」，各種「修心」意象在《西遊記》十分顯題，小說在佛典中獨重《心經》也和此有關。但是，三藏誦持《心經》卻仍免不了被魔捉，似乎也意味著宗教修持不單僅是「修心」就能解決一切問題，還應該包括「身」之修煉，才能有「道」亦有「術」。身體修煉，卻正是道教內丹學的擅場。《西遊記》的內容中「修心」與「煉丹」同樣顯題，想要祛魔有術，宗教修持需要正視「身體」層面的修煉。佛教師父卻也要仰賴道教三徒的「煉丹術」保護，才能了卻「凡胎」（肉身）。《西遊記》的宗教觀重點並不在誰是「中心」、最高的宗教，而是佛道合體後，彼此的兩相扶持。《西遊記》以諧謔書寫、遊戲精神，進行宗教顛覆、解構；遊戲化宗教精神所傳達的重點，或許不是出自某一特定宗教視角的「輔教之書」，或「三教歸一」的歸於哪一個「一」；而是一個「去中心化」的宗教思想。

小說作者對其所處時代宗教情境的反思是甚麼？儒釋道三教間在歷史上一路爭鋒較量，取經過程中不斷出現的「佛道爭勝」、「崇道滅佛」主題，或許反映了明中葉的政治、社會與宗教氛圍。這也是《西遊記》雖然一面諧謔佛、道，一面要佛、道相扶持，卻忍不住對道教形象進行更多批判的歷史因素。小說作者以遊戲之筆多次提出「修行之理則同」、「三教歸一」的看法，作為「佛道爭勝」宗教糾紛的解答；並且有意無意的模糊佛、道二教界線，不論是人物、建築、教義與經典。《西遊記》的宗教觀確實既複雜又混亂，這種複雜、混亂常見於民間習俗信仰與俗文學；但由於《西遊記》小說文本的宗教題材，以及作者精湛的遊戲之筆，讓此一世俗化宗教觀以更具有吸引力的方式被呈現，一再的挑戰讀者的理解力。天上的「仙佛一家」、「佛道為友」，或許是小說作者對人間「佛道爭勝」宗教糾紛下的另一諧謔之筆。《西遊記》以其諧謔書寫與遊戲精神，進行宗教的顛覆、解構；這當中確實存在著一些不合乎佛、道教義的「誤讀」，這些有意或無意的「誤讀」，傳遞出來的《西遊記》卻是「實出於遊戲，亦可語道」。

六、引用文獻

(一) 古籍：

〔宋〕釋普濟，〈龍潭信禪師法嗣〉，《五燈會元》卷 7（台北：德昌出版社，1976）

〔明〕沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959）

〔明〕沈德符，《萬曆野獲編補遺》（北京：中華書局，1959）

〔明〕吳承恩原著、徐少知校、朱彤、周中明注，《西遊記校注》（台北：里仁書局，1996）

〔清〕郭慶藩輯，《莊子集釋》（台北：華正書局，1985）

《華嚴經·入法界品》，收入《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1934），第 10 冊，頁 429a。

(二) 專書：

〔俄〕巴赫金著，李兆林、夏忠實譯，《拉伯雷研究》，收入《巴赫金全集》（石家莊：河北教育出版社，1998）

王沐，《〈悟真篇〉丹法要旨（下）》（中國道教出版社，1982）

朱一玄、劉毓忱編，《西遊記資料彙編》（天津：南開大學出版社，2002）

胡適，《中國章回小說考證》（上海：實業印書館，1942）

曹炳建，《《西遊記》版本源流考》（北京：人民出版社，2012）

鄭明嫻，《西遊記探源》（台北：里仁書局，2003）

魯迅，《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2011）

(三) 期刊論文：

毛曉陽、金甦，〈《西遊記》與三教合流觀〉，《運城高等專科學校學報》2000 年第 18 卷第 4 期（2000 年 8 月），頁 20-23。

王紀人，〈成長與救贖——《西遊記》主題新解〉，《江西社會科學》（2007 年 12 月），頁 56-62。

王國良，〈從《解慍篇》到《笑廣府》——談一部明刊笑話書的流傳與改編〉，《漢學研究集刊》第 6 期，頁 113-128。

李安綱，〈心路歷程——《西遊記》主題新論〉，《晉陽學刊》1993 年第 5 期。

柳存仁，〈全真教和小說《西遊記》〉，《明報月刊》233 期（1985 年 5 月），頁 55-62。234 期（1985 年 6 月），頁 59-64。235 期（1985 年 7 月），頁 85-90。236 期（1985 年 8 月），頁 85-90。237 期（1985 年 9 月），頁 70-74。

楊峰，〈20 世紀 80 年代以來「佛教與《西遊記》的關係」研究綜述〉，《明清小說研究》2008 年第 1 期（總 87 期），頁 133-143。

劉辰瑩，〈《西遊記》中三教地位辨析〉，《華僑大學學報》（人文社科版）2001 年第 3 期，頁 83-90。

劉瓊云，〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉，《中國文哲研究期刊》第 36 期（2010 年 3 月），頁 1-43。

魯小俊，〈《西遊記》的宗教『誤讀』及解構性質〉，《哈爾濱工業大學學報》（社會科學版）第 13 卷第 3 期（2011 年 5 月），頁 98-102。

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。

謝明勳：〈百回本《西遊記》之唐僧「十世修行」說考論〉，《東華人文學報》第 1 期（1999 年 7 月），頁 115-130。

（四）專書論文與研討會論文：

潘慎、王曉瓏，〈修身·煉性·悟空·正心·澄心·無心〉，收入《西遊記文化學刊》編委會：《西遊記文化學刊（1）》（北京：東方出版社，1998），頁 255-263。

李爽學，〈兩腳踏東西文化，一心評宇宙文章——《余國藩西遊記論集》編譯序〉，收入余國藩著、李爽學譯，《余國藩西遊記論集》（台北：聯經出版，1989），頁 1-29。

謝明勳，〈《西遊記》與明世宗：以「比丘國」故事為中心考察〉，收入徐志平主編，《傳播與交融：第二屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》（台北：里仁書局 2006），頁 681-706。