

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 《西遊記》研究二題

Two Subjects of Research on The Journey to the West (Xiyouji 西遊記)

doi:10.6720/SCR.201512_(6).0004

華人宗教研究, (6), 2015

Studies in Chinese Religions, (6), 2015

作者/Author：許蔚(Xu Wei)

頁數/Page：87-135

出版日期/Publication Date：2015/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6720/SCR.201512_\(6\).0004](http://dx.doi.org/10.6720/SCR.201512_(6).0004)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



《西遊記》研究二題

許蔚^{*}

摘要

《西遊記》作為神魔小說的代表作品一直引起人們的興趣。儘管菁英讀者們可以作出各種深刻的解析，但由於缺乏或者迴避一般民眾的日常知識背景，對小說文本賴以成立以及被閱讀的一般語境往往難以體認。本文力圖迴避精英立場，通過趨近或建構一般民眾的思維語境，來重新看待《西遊記》的特質。通過此路徑可以發現，一方面，對於一般民眾而言，《西遊記》可以作為齊天大聖的聖傳來看待；同時，齊天大聖的信仰者也不滿足於小說文本，更另外造構相關經典，反映其對《西遊記》的認知與互動。另一方面，《西遊記》文本潛藏有儀式結構與死亡、度亡意涵，但並非僅僅通過文本解析才能夠得出。在民眾的日常生活中，西遊題材的器物、圖像、故事存在於喪葬或度亡儀式，表明一般民眾的確能夠充分地認知《西遊記》相關結構與意涵。

關鍵字：西遊記、齊天大聖經、聖傳、入冥、度亡科儀

^{*} 上海社會科學院文學研究所助理研究員。

前言

《西遊記》作為神魔小說的代表作品一直引起人們的興趣。混一三教的文本生態，是《西遊記》耐人尋味的重要原因。而由於知識背景與立場的不同，有關《西遊記》的深層意義，各有異見，在道家看來是金丹大論，在釋家看來是禪門心法，在儒者看來則是聖學門徑，甚至在章學誠這樣的史家看來還有天文意義。¹ 在眾多解說之中，雖多有附會之論，但也不乏可圓之說，不論站在何種立場，大體可以「修煉觀」概括之。

需要注意到，此種解說或者閱讀感受，儘管多有文本上的依據，卻也無不是精英階層「注我」的體現；而一般的讀者對於在在可見的所謂金丹術語可能也就是輕輕放過，能否直覺此中深層的意涵實在很成問題。此處所說的一般讀者，可以是具有閱讀能力的一般知識者，比如：「《西遊記》熱鬧，悶時節好看。有唐三藏引孫行者，到車遲國，和伯眼大仙鬥勝的，你知道麼」，² 就是比較典型的一般識字者的最為直接的一種閱讀印象；而更多的則是指沒有閱讀能力的一般人，他們無法直接閱讀小說，而是完全依靠聽、看或者參與來「閱讀」西遊故事，³ 他們也當然可以用音聲、圖像或行動來表達其閱讀感受，⁴ 卻基本上不能以文字的形式將其記錄下來。而由於缺乏文字上的直接記錄，想要繞開精英敘述而去直探一般讀者的閱讀體驗，便十分困難。

¹ 章學誠撰，馮惠民校點，《乙卯劄記 丙辰劄記 知非日札》，頁 58。

² 《朴通事諺解》正文，引自朱一玄、劉毓忱編，《西遊記資料彙編》，頁 111。

³ 不一定是小說，也可以是評書、戲劇、善書、儀式以及繪畫、雕塑等各種形式。當然，也可以是直接接受二手閱讀經驗。

⁴ 周錫瑞提到義和團所請神靈的來源之一是流行於鄉間的白話文學與戲劇，其中就包括《西遊記》；而作為義和團請孫悟空上身的文化背景，他引用了德國傳教士所記錄的魯西南農村的請神巫術活動中，請孫悟空上身的實例，見 Joseph W. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 62. 另外，他還指出，義和團請神上身後，還會表現（模擬）出像他們在看戲中所見到該神靈的行為，比如請豬八戒上身就會用鼻子拱泥，見 Joseph W. Esherick, *The Origins of the Boxer Uprising*, p. 329.

當然，如果迴避知識精英的立場，個人閱讀的直觀感受或許可以作為一個抽樣。而如果能夠盡量迫近、嘗試還原小說文本之產生，或者其被閱讀、接受的社會、宗教環境，也就是說盡量去建構一般人的思維「語境」的話，作為個人閱讀經驗的樣本或許便能提供不同於以往那種刻意深求的見解，而得出比較淺出的、通俗的一般性解讀。

一、魔力的文學：齊天大聖的《西遊記》

無論是書寫或者展演，閱讀還是觀看，打鬥場面都是吸引人的。熱鬧的鬥法，無疑是神魔文學大都具備的情節，但就讀者而言，顯然是太過一般的感受，無法讓人立即與《西遊記》聯繫起來。而提起「中國有一只猴子」，在進一步定義之前，很難不叫人聯想到《西遊記》。

《西遊記》主體講述的是唐僧取經的故事，並由一系列的「釋厄」或者說打鬥情節構成。對於一般的讀者而言，記住了熱鬧的降妖伏魔場面，特別是令人印象深刻的大鬧天宮，也就不得不記住了齊天大聖孫悟空。而在進入取經故事以前，孫悟空的出身故事佔據了小說《西遊記》的前數回，作為超長篇幅的「入話」，顯然改變了取經故事的基調，也改變了人物的主次。取經的主要人物唐僧，成為被人遺忘的配角；甚至孫悟空的名字，都不是唐僧或者觀音菩薩取的，⁵ 而是來自須菩提祖師，本與取經無關。而孫悟空的出身成道、歷劫歸正反成為《西遊記》的敘述中心，取經則成為外圍敘述。這是一般讀者的閱讀感受，⁶ 也是從小說整體結構得出的判斷。此點與雜劇《西遊記》，特別是與日本真宗僧人以宣教為目的，將孫悟空出身置後，而改以玄奘出身為敘述起點的《玄奘三藏渡天由來緣起》相較而言，

⁵ 雜劇《西遊記》中，「孫悟空」之法名是觀音所取。本文所謂小說《西遊記》，如不註明，一般均指世本。

⁶ Arthur Waley 的譯本取名 *Monkey*，就可以看作是這種閱讀感受的體現。余國藩的譯本，全本為 *The Journey to the West*，後來的簡本則改為 *The Monkey and the Monk*。

更覺明確。⁷

有趣的是，孫悟空的凸顯，他的降妖伏魔，特別是受封齊天大聖、成就鬥戰勝佛，帶來的一個現象，就是作為一種神靈，而獲得一般讀者的崇拜。當然，這只是從小說閱讀的角度出發所看到的現象；實際情形或許沒有這麼簡單，也可能是先有崇拜影響小說文本的形成與形象的凸顯，並經由小說的傳佈鞏固了原有的崇拜。而就西遊故事演變軌跡來看，猴行者的進入與猴神崇拜確實有密切的關係。但就目前所知的文獻材料以及田野實況而言，猴神崇拜與齊天大聖崇拜的結合並不很早，似乎主要還是小說閱讀改變了原有的猴神崇拜。

（一）

關於孫悟空的來源，議論紛紜。其中，哈努曼是最廣為人知的一個假設來源，當然還有巫支祁、白猿精以及石猴。⁸ 太田辰夫在討論《大唐三藏取經詩話》所受佛典影響時，一方面指出猴行者的白衣秀才形象在漢譯佛典中找不到根據，是具有中國特色的形象；另一方面也注意到日本流傳的藥師十二神將圖像中有白衣猴行者的形象。⁹ 關於十二神將，磯部彰根據東密文獻《覺禪鈔·藥師法》所引《大集經》的有關記載，認為猴頭人身、白衣的安底羅大將與白衣秀才具有共通性，而該神將本地為觀世音菩薩，因而與猴行者密切相關。¹⁰ 鑒於《大唐三藏取經詩話》是以毘沙門天信仰為背景，與密宗關係密切的文本，¹¹ 因此，這一猜想存在合理性，當然也

⁷ 太田辰夫認為，相較明本《西遊記》作為孫悟空物語的立場，該書則可以看作是玄奘的旅行記，見氏著，《西遊記の研究》，頁 181。雜劇《西遊記》以玄奘出身為敘述起點，而孫悟空出場就是〈神佛降孫〉，幾乎不涉及其出身，完全是作為玄奘西行的助力者出現，因此，也可以看作是所謂「玄奘的旅行記」。

⁸ 蘇軾〈楊康功有石，狀如醉道士，為賦此詩〉中提到的一個化身狂道士偷酒，被茅君囚禁於茅山華陽洞的楚地野猿，太田辰夫認為與小說中石猴誕生及五行山等情節有關，見太田辰夫，《西遊記の研究》，頁 67。

⁹ 太田辰夫，《西遊記の研究》，頁 26。

¹⁰ 磯部彰著，趙博源譯，〈元本《西遊記》中孫行者的形成——從猴行者到孫行者〉，頁 308。

¹¹ 《大唐三藏取經詩話》出現深沙神，雜劇《西遊記》中豬八戒自稱摩利支天部下御車

還有進一步討論的必要。

儘管《覺禪鈔》所述安底羅大將爲猴頭人身、持刀的形象，但是《覺禪鈔》所附十二神將圖像中安底羅大將卻註明是持「弓」而非持「刀」，可見記述與圖像之間已有矛盾。另就磯部彰引文本身來看，僅標出《大集經》的書名，應是將以上記載及圖像都看作是出自《大集經》。但《大集經》中雖然有關於十二獸的記載，卻並無十二獸與十二神將相匹配的內容。覆案《覺禪鈔》原文，可知有關安底羅大將本地爲申神、觀音的記載並非出自《大集經》，而是出自《一行阿闍黎詮集》；有關十二神將形象的描述與相應圖像，也非出自《大集經》，而是出自《妙見神咒經》與《北辰別行法》。

以上諸書本身是否存在問題姑且不論，《覺禪鈔》所錄除了十二位獸首人身的秀才圖像之外，也還有另一種所謂「世流佈像」，爲十二位身穿鎧甲、持兵器的武士形象，僅在頭頂冠髮中裝飾相應之獸。¹² 其中，安底羅大將，對應「卯」位，「身赤色」，未執兵器，頭部則飾兔形，與前一種圖像顯然差別較大。而在抄寫年代早於《覺禪鈔》成書年代的《淨琉璃淨土標》中，依次見有第四神將安儼羅和第五神將安底羅，安儼羅的形象爲「其色帶炎上黃煙，駕蛇，執戰茶鉞，左手拳申風指火珠也」，安底羅的形象爲「其色赤，放炎，雷眼，火髮，駕兩翼馬，左執代月盧，右執鏡上炎也」，¹³ 均未提到猴頭人身，也無白衣，不持刀，並且第四安儼羅對應的是「巳」位。

另據台密文獻《阿婆縛抄·藥師》所載「十二神形象」，安底羅大將的形象根據有二，一爲前舉《淨琉璃淨土標》所載第四安儼羅的駕「蛇」形象，一爲《妙見神咒法》所載「次巳位，下巳神，蛇頭人身，持戟」，與《覺禪鈔》所錄截然不同。不過，有意思的是，同書的描述中，對應猴的則是

將軍，均來自密宗。

¹² 《覺禪鈔》，卷1，頁76。

¹³ 《淨琉璃淨土標》，頁67。但此第五安底羅似乎並非《覺禪鈔》所說的安底羅大將。安底羅出玄奘譯本，義淨譯本作頽儼羅，帛尸黎密多羅譯本作安陀羅，達摩笈多譯本作安捺羅。依照次序，第四安儼羅應即安底羅（安陀羅），第五安底羅應即摩尼羅，《阿婆縛抄》即分別抄錄在安陀羅、摩尼羅名下。

因達羅大將，並且《妙見神咒法》的描述為「次申位。甲申將軍。猴頭人身，持刀」，¹⁴ 竟與《覺禪鈔》根據《妙見神咒經》及《北辰別行法》對安底羅的描述一致。而因達羅的本地，根據《覺禪鈔》所引《一行阿闍黎詮集》，則應該是「巳神，地藏菩薩」。可見，關於安底羅神將，或者猴神將的記載，諸書之間存在牴牾之處。

此點應是在將十二神將與十二支相配時，以何支建歲產生的差異。對此，《阿婆縛抄》也有所討論，凡有建子、建寅、建亥等三種序列，其中建子、建寅據說是唐土與日本的差別，在此二種序列下，安底羅分別為「卯」位、「巳」位；建亥則最為特殊，不是順序，而為逆向，並且，也只有在此種序列下，至第四安底羅才為「申」位。而建亥的情況，據說出自弘法大師（空海）攜至日本的經藏雜文《一行詮集》（當即《一行阿闍黎詮集》）所引「書（舊？）說」，雖然「不知真偽」，但因為是出自所謂「御經藏」，所以也被保留下來。¹⁵《覺禪鈔》據《一行阿闍黎詮集》述十二神將本地，正是建亥，逆向的序列。鑒於僅在建寅的解說中出現了傳教大師（最澄）的名字，而《阿婆縛抄》也遵循建寅的序列，那麼，似乎也可以認為，《覺禪鈔》的這一描述應該是具有鮮明的東密立場的選擇。

當然，關於「世流佈像」，《阿婆縛抄》也說「或頭冠上各戴當獸；或各乘當獸，有一眷屬獸頭人身，執器械；或踏時數獸，謂午神踏九馬，未神踏八羊也」。¹⁶ 前舉《覺禪鈔》所附「世流佈像」即頭冠各戴當獸。而此種頭飾十二獸、呈武士形象的十二神將，亦見於敦煌 220 窟，被認定時代為初唐的〈藥師經變〉，其神將頭戴寶冠上據說仍能辨認出蛇、兔、虎等，¹⁷ 表明中土佛教圖像中至少在初唐，確實存在十二神將與十二獸相匹配的形式。此外，作為世間流佈的圖像形式，作為「隨從」的眷屬呈獸首人身

¹⁴ 《阿婆縛抄》，頁 322。

¹⁵ 《阿婆縛抄》，頁 324。

¹⁶ 《阿婆縛抄》，頁 323。

¹⁷ 羅華慶，〈敦煌壁畫中的〈東方藥師淨土變〉〉，頁 7。

的圖像，類似榆林窟等有關取經圖像中，唐僧、馬及猴行者的組合，或許比神將本身作獸首人身的圖像更值得注意。無論如何，可以認為，至少在日本佛教東密、台密所認識的十二神將中，確實都有猴頭人身、持刀的形象。¹⁸

此外，鑒於泉州開元寺南宋石塔中的西塔（仁壽塔）上雕刻有持刀的猴頭人身形象，那麼，也可以認為，至晚到南宋時，中土佛教圖像中即便不存在獸首人身的藥師十二神將，但猴頭人身的猴神將形象確實存在。這個猴頭人身的戎裝神將，長髮帶箍，上身內穿鎧甲帶護肩、護臂，外罩無袖右衽長衫，胸挂念珠，一手撚珠，一手持刀，腰繫長繩，挂經本與葫蘆。¹⁹儘管如余國藩指出的，這個猴頭神將與小說中的孫悟空形象有很大的差別，但據伊克和戴密微所說，開元寺的僧眾傳統上都把它看作是孫悟空。²⁰那麼，可以認為，就一般人的印象而言，密宗猴頭神將作為孫悟空形象的來源之一，存在一定的可能性。

不過，還需要指出的是，太田辰夫與磯部彰之所以將藥師神將與猴行者聯繫起來，所考慮的因素，除了「猴」以外，還有「白衣」。而「白衣」的猴頭人身形象，僅見於前舉《覺禪鈔》所附之一的圖像，此外，並沒有其他的文字或圖像資料可予佐證。儘管磯部彰一再強調孫悟空不能單純看

¹⁸ 中野美代子懷疑僅在日本流傳的圖像資料「究竟在多大程度上與中國唐代的圖像相通」。見中野美代子著，王秀文等譯，《孫悟空的誕生——猴的民間文學與《西遊記》》，收入氏著，《《西遊記》的秘密（外二種）》，頁306，注12。另外，她還指出安底羅大將一般對應的是卯位，則與前舉《覺禪鈔》的「世流佈像」是一致的。

¹⁹ 太田辰夫指出所懸經本為《孔雀明王經》，另外，他還指出韓國慶州金庚信墓（673）發現的十二支雕像中，申神的雕像為猴頭人身，一手按腰，一手持刀，與開元寺的猴頭人身神將很相似，見《西遊記の研究》，頁13。這個從鎮墓的十二支演變而來的十二支神將，如果可以看作是中土鎮墓十二獸圖像演變軌跡的忠實鏡像的話，那麼，似乎可以認為中土至少在唐初就已存在猴頭人身的持刀神將形象。不過，我疑心這個猴行者浮雕的來源或許並非十二支神將，儘管缺少行笈和老虎，從浮雕右上方的的小佛像、行者裝束特別是腰懸葫蘆和經本等細節來看，至少應部分來自寶勝如來圖像的變型。

²⁰ 余國藩，《《西遊記》、《紅樓夢》與其他：余國藩論學文選》，頁243。

作來自野猿，應與〈補江總白猿傳〉等宋以前資料中的野猿劃清界限，²¹但也認為孫悟空形象可分為齊天大聖和孫行者兩段，其中，花果山的齊天大聖有濃厚的野猿烙印。²² 實際上，相比以十二支匹配十二神將的複雜程序推演出來的「白衣猴」而言，中國文學傳統中的這些「白猿」，與無論是作為「白衣秀才」的猴行者還是作為「齊天大聖」的孫悟空都存在更為直接的聯繫。

〈補江總白猿傳〉中的白猿是修煉成精的千歲老猿，「遍身白毛」，平日「著帽，加白袷，被素羅衣」，雖然不知是否猴身著衣，但小說描述他的出場，則是如匹練飛入洞中，「少選，有美髯丈夫，長六尺餘，白衣，曳杖，擁諸婦人而出」，²³ 則是變化人形後，再著「白衣」。而《大唐三藏取經詩話》中的白衣秀才，卻也並不像太田辰夫和磯部彰所理解的就是猴頭人身，而是經一番介紹才知道是獼猴王，可見「白衣秀才」也應當是現人身，而非猴頭人身，否則點明「白衣」即可，不必稱「秀才」。當然，不管是猴頭人身還是幻化人形，相比白衣神將，白衣美髯的千歲猿精，²⁴ 顯然與「白衣」的千歲獼猴王更為近似。實際上，《目連救母勸善戲文》過黑松林、寒冰池、火焰山、爛沙河，遭遇沙和尚，引導目連上西天的那個神通廣大、相當於孫悟空角色的人物，正是千歲白猿。²⁵ 這個好色的千歲白猿，到了

²¹ 磯部彰，〈元本《西遊記》中孫行者的形成—從猴行者到孫行者〉，頁 309。磯部彰重申前文觀點之餘，猜測《大唐三藏取經詩話》中的猴行者是西湖呼猿洞的白猿行者傳說與密宗護法神將等要素結合的產物，不能看成是簡單的來自野猿，應與《補江總白猿傳》劃清界限，見磯部彰，『西遊記』資料の研究，頁 82（此書承段紅偉先生代為借閱，謹致謝忱）。注意到，磯部彰所承認的西湖呼猿洞白猿，除了是來自《大唐三藏取經詩話》刊行地的當地傳說，更重要的是，其為僧人所蓄養，由此可以很清楚地看出磯部的立場，是猴行者來自佛教。

²² 磯部彰，〈元本《西遊記》中孫行者的形成—從猴行者到孫行者〉，頁 314。

²³ 汪辟疆校錄，《唐人小說》，頁 16。

²⁴ 猿猴盜女的傳說雖然古老，但如果要往前追溯，這個變化人形的千年白猿，只可追溯到《吳越春秋》所載變化成老人，與越女比劍的白猿。後者儘管沒有明確說盜女，但其比劍的描述充滿性暗示。

²⁵ 東京大學東洋文化研究所藏明金陵富春堂刊本《新刻出像音註勸善目連救母行孝戲

〈陳巡檢梅嶺失妻記〉便叫作「齊天大聖」，²⁶ 名號都和後來的孫悟空一致。儘管《大唐三藏取經詩話》中已經出現了「銅頭鐵骨大聖」的名號，但是這個所謂的皇帝敕封似乎並沒有留下深刻的影響。僅就「齊天大聖」的名號而言，也可以認為孫悟空與白猿關係更為緊密。

更何況，這個齊天大聖「神通廣大，變化多端，能降各洞山魃，管領諸山猛獸，興妖作法，攝偷可意佳人，嘯月吟風，醉飲非凡美酒，與天地齊休，日月同長」，²⁷ 除了盜人妻女以外，與孫悟空幾乎沒有區別。而雜劇《西遊記》中的孫悟空（自稱「通天大聖」）卻也曾強佔金鼎國女。²⁸ 此外，他兄妹四人，通天大聖、彌天大聖、齊天大聖、泗州聖母；雜劇《二郎神鎖齊天大聖》改成兄妹五人，通天大聖、齊天大聖、龜山水母（即泗州）、鐵色獼猴、耍耍三郎；雜劇《西遊記》作姐弟五人，驪山老母、巫枝祇聖母（當指泗州）、齊天大聖、通天大聖、耍耍三郎。²⁹ 其中，通天大聖、齊天大聖、泗州聖母三個名號始終存在。而它們都不能單純地看作是文學傳統生成的產物，而是實際的信仰存在。

（二）

泗州水猿不必論，通天大聖、齊天大聖信仰的相關遺跡近來在全國各地多有發現，比如福建順昌的通天大聖石刻遺跡、福建福州的齊天大聖廟宇遺跡、山東、山西的齊天大聖廟宇遺跡以及河南宜陽等地的齊天大聖廟

文》，中冊，卷2，第25、26、28、32、33、34折。此處敘述原誤以白猿曾戰豬百介，承復旦大學中文系朱剛先生指出，謹致謝忱。

²⁶ 雜劇《時真人四聖鎖白猿》中另有杭州的煙霞大聖，明文說「不弱如庾嶺多年白中公」，可知是仿自「齊天大聖」的一個文學形象。

²⁷ 譚正璧校點，《清平山堂話本》，頁124。

²⁸ 楊景賢，《西遊記》，第九齣，頁654。余國藩指出：「《西遊記》裏的悟空雖然不如《雜劇》裏的行者那般粗野，但是對於男女調情也不全然陌生」，見余國藩，《《西遊記》、《紅樓夢》與其他：余國藩論學文選》，頁244，注27。

²⁹ 小說《西遊記》中改作結義七兄弟，孫悟空稱齊天大聖後，其他六位也各稱大聖；另外也提到泗州的水猿大聖，為泗州大聖國師王菩薩所降伏。

字遺跡等。

福建順昌的通天大聖石刻遺跡所存眾多，有少量情況還同時出現了通天大聖、齊天大聖雙石碑或石碑，並且，在一例同時供奉通天大聖、齊天大聖雙石碑中，齊天大聖碑題作「通天教主齊天大聖」，顯現出合二為一的傾向。而包括最受關注的寶山頂發現的通天大聖、齊天大聖雙石碑在內的多數遺跡雖然都難以確證年代，但也有部分通天大聖石碑或石碑具有紀年信息，較早的凡有「洪武甲子」（1384）、「正德二年」（1507）、「萬曆八年」（1580）、「萬曆十二年」（1584）等。可見，儘管齊天大聖信仰何時融入當地難以確證，但可以知道，當地的通天大聖信仰確實淵源較古，至少不應晚於元明之際。³⁰

根據石碑或石碑，「通天大聖」有時前綴「玉封」二字，有時又稱作「通天大聖仁濟真君」，³¹ 顯現出道教化的傾向。葉明生結合田野經驗與文獻記錄，指出順昌寶山寺雖發現通天大聖、齊天大聖雙石碑，但該寺主殿祀瑜伽教三濟祖師，而通天大聖或齊天大聖則是三濟祖師降伏的妖猴，並且通天大聖祭壇多為設置於村頭、水尾或山頂的露天壇，其性質類似五通與厲鬼；而三濟祖師雖然是唐宋之際的人物，但當地的此種猴妖信仰的形成卻難以追溯，不過，三濟祖師、陳靖姑降猴妖的傳說至少在明代嘉、萬時已通過小說《海遊記》得以記錄下來。³² 此外，值得注意的是，在一般情況下，伴隨通天大聖石碑或石碑的，往往還有「黃公道者」（或稱「開山黃石尊公」）、「本壇土地正神」的石碑或石碑。而鄭振鐸所藏《先天原始土地寶卷》講述土地公大鬧天宮，其中〈地搖物動品第十〉載「通天大聖、齊天大聖率領群仙，齊來交戰」，「敕旨到，眾群仙，一齊來到。惟獨有，齊天

³⁰ 另外，江西泰和現存元大德十年（1306）《敬供先聖碑》，也提到通天大聖，是目力所及現存有關通天大聖的最早實物，見高立人主編，《廬陵古碑錄》，頁 225。

³¹ 以上見王益民，〈孫悟空的前身「通天大聖」歷史文化遺存調查〉，頁 24-27。

³² 葉明生，〈閩北順昌三濟祖師與猴神信仰文化初探〉，頁 58-70。在熱鬧的支持與反對的聲音中，其看法並不急於附會《西遊記》，而是探尋通天大聖信仰所處的信仰環境與歷史境遇，是比較清醒的。

聖，越眾出班。通天聖，黃石公，神仙領袖」，³³ 不僅提到齊天大聖、通天大聖奉旨與土地公交戰，在韻文部分還提到「黃石公」。這樣一個體現了土地與黃石公、齊天大聖、通天大聖相爭鬥的文本恰可為順昌所見田野實況作一注腳。可以推測，從被鎮壓的妖精到被天封、受差遣的神仙，順昌通天大聖信仰得以從精怪祭祀蛻變，從而得到更廣泛的崇拜。

此外，順昌當地尚流傳有《通天經》、《齊天大聖經》及《八戒經》等口傳資料，為農曆七月十七日大聖誕祭祀儀式中，³⁴ 奉請分靈時所念誦。其中《齊天大聖經》有兩種，其一曰「大聖菩薩大聖經，大聖菩薩保平安。大聖菩薩來護佑，護佑我闔家弟子心。護得唐僧得滿堂，救苦救難觀世音。大聖菩薩來增壽，增福增壽壽緣長。消災消難，南無阿彌陀佛」，其二曰「天

³³ 鄭振鐸，《中國俗文學史》，頁 508。關於此寶卷的時代，鄭振鐸未有討論，只說是明清間的刊本（頁 511），而車錫倫則稱作明末清初刊本，見氏著，《信仰·教化·娛樂——中國寶卷研究及其他》，頁 13。而出於論證孫悟空原型為土地公的需要，大塚秀高懷疑《土地寶卷》產生時代較早，並影響了《西遊記》的成書，並在輾轉抄錄過程中，其文本最終又受到《西遊記》的影響，見大塚秀高，冷錦繡、董皓譯，〈鎮元子和太上老君——齊天大聖為什麼變作土地廟〉，頁 8。

³⁴ 雖然現在是作為齊天大聖聖誕舉行的祭祀活動（王益民、潘棋興，〈順昌齊天大聖生日慶典民俗〉，頁 39），但是根據《通天經》，實際上本應是通天大聖誕。而臺南各廟宇的齊天大聖誕多為農曆二月二十五日或十月十二日，也有一例為七月二十五日，見江柏煒、林建育，〈大聖爺信仰初探：以金門與臺南為中心〉，頁 18、20。新加坡與香港的齊天大聖誕正日則在農曆八月十六日。新加坡閩南裔社群供奉齊天大聖，稱大聖爺或大聖佛祖，相關壇廟在每年農曆正月十六日及八月十六日兩次聖誕搬演戲劇酬神，參見尾上兼英〈東南アジア華人社会の伝統芸能——農曆七・八・九月の祭祀と地方劇〉，頁 1-12。關於新加坡閩南僑民齊天大聖誕祭祀活動較詳細的敘述，參見田仲一成，〈中國鄉村祭祀研究：地方劇の環境〉，頁 687-731（此書承上海社會科學院文學研究所黃江平女士借閱，謹致謝忱）。關於香港九龍秀茂坪海陸豐移民八月十六日齊天大聖誕的迎賽、演劇及超幽建醮（八月十五至廿三日），以及齊天大聖在太公姑娘神、地藏王聖誕祭祀等場合合祀的情況，參見田仲一成，〈中國祭祀演劇研究〉，頁 715-742。而之所以會出現同樣是供奉齊天大聖，聖誕日卻各不相同的情況，就通天大聖的個案而言，可以認為是新興的齊天大聖信仰與當地原初的猴神信仰結合的產物；就臺南各地廟宇差異的情況，以及新加坡與香港的閩南裔社群的個案而言，也可以認為是不同地域的不同裔群各自獨立產生一種齊天大聖信仰。

靈靈，地靈靈，齊天大聖是個忠心上人。九天封我萬歲救人民，救男男清吉，救女女平安。我在石巖出生受了幾多苦，沒有吃凡間白米飯，吃了山上花果品。我命中是個帶路人，帶得師傅去取經，取得《心經》一本真。白馬馱，救良民，度得唐僧來念經。每日早起保佑大小男女要清吉、要平安」，³⁵ 均為祝語性質（《通天經》、《八戒經》均為此類性質，並無更多內容）。其中，前者提到唐僧、觀音，後者提到出生及取得《心經》，似可認為是受到《西遊記》影響。也就是說，儘管沒有任何證據能夠證明當地的齊天大聖信仰是在小說《西遊記》文本定型之前產生的，但不論是三濟祖師、陳靖姑、張聖者還是紫陽真人，又或者西天佛祖，就降伏妖猴一節而言，順昌的通天大聖以及齊天大聖信仰確實與孫悟空有關。

與此種可能存在交互影響的複雜情況不同，其它許多地區發現的齊天大聖廟宇遺跡所留存下來的可靠資料一般比較晚近，基本都可以看作是《西遊記》影響下的產物。比如河南宜陽花山寺所保存的乾隆十五年（1751）〈重修花山山廟碑記〉稱「斯山也，即《西遊記》所稱齊天孫佛成聖處也」、³⁶ 山東平陰發現的乾隆四十三年（1778）〈創建齊天大聖廟宇碑記〉載「齊天大聖者，《西遊記》所借以喻心體也」、³⁷ 山東東平發現的嘉慶十年（1805）齊天大聖廟碑則說「大聖即齊天大聖，《西遊記》中所寫者」。³⁸

至於山西樓煩發現的，據說曾供奉孫悟空石像，並曾有石刻楹聯「東勝神洲地，悟空舊居鄉」的清涼寺，其保存下來的正德四年（1510）〈重修花果山記〉中卻沒有提到孫悟空或者齊天大聖。³⁹ 而即便將那些已經消失

³⁵ 王益民，〈孫悟空的前身「通天大聖」歷史文化遺存調查〉，頁 41。潘棋興，〈順昌縣大聖崇拜習俗與孫悟空原型淵源探析〉，頁 198。

³⁶ 河南省宜陽縣委宣傳部，〈提升西遊文化品牌 展現宜陽民間文化〉。另外，河南焦作、新鄉、武安等地都有齊天大聖廟，許多家庭也供奉齊天大聖。需要指出的是，河南新野猴戲藝人奉孫悟空為行業神，與一般所謂齊天大聖信仰不同。關於新野祀孫悟空事，承上海社會科學院文學研究所袁紅濤先生告知，謹致謝忱。

³⁷ 趙曉林、劉霄雲，〈創建齊天大聖廟宇碑現身濟南〉，《濟南日報》，2010 年 8 月 5 日。

³⁸ 杜貴晨，〈古今載論中的孫悟空崇祀之俗〉，頁 22。

³⁹ 孟繁仁，〈《西遊記》與山西〉，頁 131。

而無法確定年代的證據考慮在內，也不能不令人懷疑清涼寺是否自始至終都供奉孫悟空或者齊天大聖。畢竟，如果當地的孫悟空或者齊天大聖信仰是後來興起或者傳入的，清涼寺隨之增加或者改變崇祀的對象也是極其正常的。山東新泰的大聖廟就屬於這種情況。該廟雖有萬曆紀年碑記，但原本為三義祠，到清代增祀孫悟空，才改稱大聖廟。⁴⁰ 另外，山東濟南發現的大聖寺也值得注意，該寺殘存大殿一所，南牆有大鬧天宮等《西遊記》題材壁畫，並有萬曆二十三年（1595）的重修碑記、光緒十一年（1885）的重修題梁。⁴¹ 不過，雖然可以肯定大聖寺在萬曆二十三年之前已經存在，但除了壁畫以外，並不能確定該寺崇奉齊天大聖，而壁畫的年代目前並不清楚，不排除後代重修時所繪製的可能。當然，這個可能在明萬曆以前早已存在的大聖寺，最初就與齊天大聖信仰有關的可能性確實存在的。同樣，泰安的大聖院，根據地方誌記載在至元三十一年（1294）以前即已存在，⁴² 無疑也是極其重要的發現，但除了村民記憶認為大聖就是齊天大聖以外，也並沒有任何直接證據表明大聖院與齊天大聖有關。當然，即便村民記憶可靠，也僅說明近代或者清代該寺有孫悟空塑像。也就是說，除非存在年代可以認定為元代或更早的造像，或者存在有明確的「齊天大聖」字樣的元代碑刻等可靠資料，僅憑「大聖院」的名字，無法證明元代泰安就已經存在齊天大聖信仰。當然，如果將來能夠找到確實可靠的證據，證明山東、山西的齊天大聖信仰在元、明時期或者更早即已存在，那麼，對於探討小說《西遊記》文本定型過程中受到業已存在的齊天大聖信仰影響而言，自然是有力的支持。⁴³

⁴⁰ 趙曉林，〈山東境內已知有 7 座大聖寺〉，《濟南日報》，2010 年 8 月 11 日。

⁴¹ 趙曉林，〈「大聖寺」現身章丘張乙郎村〉，《濟南日報》，2010 年 8 月 9 日。

⁴² 有關信息見當地記者對周郢的參訪，未見，此據杜貴晨，〈古今載論中的孫悟空崇祀之俗〉，頁 21。

⁴³ 當然，即使證據成立，還需要注意到，孫悟空並不就等同於齊天大聖，孫悟空信仰與齊天大聖信仰需要作進一步的區別分析。

(三)

福建順昌口傳的《齊天大聖經》雖然體現西遊故事的因素，表明與《西遊記》有關，但不過是簡單的祝頌，對於探討《西遊記》影響下的齊天大聖信仰而言，缺乏足夠的可資參考的信息。香港、臺灣地區流行一種《齊天大聖經》，與順昌口傳者不同。根據該經所列齊天大聖誕為農曆八月十六日，可知應與閩南裔的齊天大聖信仰有關。這種《齊天大聖經》產生時代似不太早，目前所見凡有臺灣新北市世界宗教博物館藏民國廿九年（1940年）五桂堂鉛印本《威靈顯應齊天大聖真經》線裝一冊，及香港1993年印製《威靈顯應齊天大聖佛祖真經》一冊，二者文字互有錯訛，除前者首有淨口咒，後者末有回向偈以外，內容則基本一致。經文不甚長，依內容大致可分自述、經德和結末三部分：

(1)吾在花菓山，家住水濂洞。吾本佛聖身，不使受牢籠。方恐轉輪回，悟道入色空。菩提師指示，打破暗謎中。秘傳真咒訣，智慧演神通。移山山可動，到海困蛟龍。慣演翻根斗，喚雨又呼風。癡心多妄想，大鬧水晶宮。英雄驚地府，術大怒天宮。如來降伏我，盡在一掌中。五指山頭壓，怒氣霧雲中。遇感慈悲佛，指示出牢籠。願隨三藏佛，受戒有奇功。共同西域去，得道度佛門中。普陀巖靜坐，看破孽塵中。空現身來說，法經咒萬重。

(2)此經非繆語，誦讀啟愚蒙。若誦經一遍，趨吉避得凶。若誦經十遍，衣祿得昌隆。若誦經百遍，名利兩皆通。若誦千萬遍，得上九重。日則午時誦，夜則子時中。吾在雲端聽，歡喜笑顏容。猿猴孫行者，與汝一般同。發誓眾生聽，頃刻到堂中。起死回生術，同回天地春。

(3)南無救苦救難大慈大悲觀世音菩薩。南無佛。南無法。南無僧。

與佛有因，與佛有緣，佛法相思，常樂我靜。朝念猿猴經，暮念猿猴經。念念從心起，念佛不離心。天羅神，地羅神，人離難，難離身，一切災殃化為塵。南無佛。摩訶般若波羅蜜。

該經為「金剛大聖」自述，從奉請大聖及誦畢遣神來看，似應是鸞筆，內容側重功德和「靈感響應」。其中，第一部分述齊天大聖出身事，雖極簡略，並且對取經僅一筆帶過，但內容與《西遊記》還是大體一致的。而「英雄驚地府，術大怒天宮」則是值得注意的有趣表達，這雖然是帶有尊神意味的文本操作，也顯現出一般讀者的閱讀感受。⁴⁴ 另外，該經開經稱「瑤池大王齊天大聖經」，似乎與無生老母有關，類似的，河南宜陽民間供奉的神位即稱「無生老母齊天大聖」，⁴⁵ 當然，這也可能只是沿襲了民間宗教話語習慣而已。而經名在結末中又稱作「猿猴經」，開經又稱齊天大聖作「威靈感應猿猴大王、降蕩魔怪齊天大聖、鬥戰勝佛孫行者」及「金剛大聖」，經德部分還有「猿猴孫行者」的自稱，似乎可以認為是尚保留了原始猴神崇拜特徵的過渡性或者糅合性文本。

與這種可能是由閩南地方性的猴神崇拜與孫悟空信仰融和而產生的文本不同，另有一種《齊天大聖經》，則基本上可以認為是完全由於《西遊記》的閱讀經驗而生成的一種齊天大聖信仰文本。這種《齊天大聖經》，如不來室⁴⁶近從湖南益陽收得鈔本線裝一冊。該鈔本分兩部分內容，二者之間可能存在關聯，也可能完全無關。其中，第一部分字跡潦草，為禱鈔性質，包

⁴⁴ 小說亦取同情的立場，稱被壓五行山下的孫悟空為「英雄」。

⁴⁵ 據新聞照片，當地人家供奉齊天大聖神位，為「威靈顯應 敕封無生老母齊天大聖尊神之位」，見宋會傑，〈宜陽縣榮膺「中國西遊文化之鄉」稱號〉，《河南日報》，2011年4月7日。值得注意的是，廣東雷州雷祖祠周邊的西邊村，其天后宮所奉天后稱為「會主宣封輔斗護國庇民天妃齊天大聖后」（見賀喜，〈祭祀空間與地域社會——雷州雷祖祠及其周邊鄉村的靈物、神廟與祠堂〉，頁197。此書承香港中文大學勞格文（John Lagerwey）先生贈閱，謹致謝忱），雖然有「齊天大聖」字樣出現，卻是指「大聖后」，那麼，所謂「無生老母齊天大聖」如果沒有確切的依據，則可能只是指無生老母。

⁴⁶ 如不來室為敝人書室。

括《心經》、〈八仙讚〉、〈普陀讚〉、〈赦過文〉及請神、送神文字等各種文書，似應為鸞壇儀式所用。第二部分字跡較規整，則為《南無齊天大聖新降真經》上、中、下三卷全部。而該經主要內容則為託名「齊天大聖鬥戰勝佛」鸞筆所說出身、修道、取經、成佛事跡，形式為五言韻文，情節則基本上與《西遊記》所述一致，雖然應當看作是一部齊天大聖的「自傳」，但實際上卻也相當於是專門為齊天大聖信仰群體所改寫的一種韻文《西遊記》，對於《西遊記》以及齊天大聖信仰研究而言，均屬難得的資料。

該經各卷所題經名不一，凡有《南無齊天大聖新降真經》、《南無齊天大聖新降真經法》、《南無齊天大聖真經》、《南無齊天大聖真經法》、《南無齊天大聖真經寶懺》等，可見保存了經卷初降未及整編時的形態，並且也顯示出經卷儀式文獻的屬性。該經卷前有〈讚〉，〈淨口〉、〈淨身〉、〈安土地〉真言及〈開經偈〉，每卷終亦附迴向、發願性質的偈讚。其中，卷前的〈讚〉曰：「齊天尊神降福經文，字字堂堂寫分明，流傳世間人，世人遵敬，合境免災迍。南無鬥戰勝佛菩薩摩訶莎（三稱）」，〈開經偈〉曰：「手執金棒耳內藏，花果山上我為王。一個觔斗萬里拾，即刻一時便回鄉」，宣揚抄寫、流佈此經的功德和齊天大聖的靈感響應，與一般的偈、讚不同，值得注意。此外，正文亦註明「每句上念南無，下稱聖號，或一句一拜，或兩句一拜」，所謂聖號即「齊天大聖鬥戰勝佛」，可見該經十分強調念誦、修持，也顯示出該經潛在的儀式功能。該經篇幅並不很大，雖分為三卷，實際上是連貫敘述：

(1)東勝神洲地，一個傲來國。仙地花果山，山中一大石。日月過宮時，懷孕在石穴。天地開張日，忽然石分裂。石中纔生我，金光沖天射。上帝座靈霄，心中不要忒。即命千里眼，打開南門覓。望見花果山，石中生猴獼。即旨奏上帝，上帝無疑特。吾今出身時，與猴共一脈。朝與眾猴遊，夜與眾猴歇。與猴上山去，山中摘菓悅。與猴下水去，水中浴塵潔。尋到源頭水，水中有石碣。金銀並瑠璃，

珊瑚與琥珀。玉石爲欄杆，金錢成蝴蝶。諸寶作景致，賽過龍王宅。山中好奢華，與猴好玩劣。稱吾美猴王，眾猴作呼協。取篙放竹排，飄洋過海浙。聽人說言語，看人學法則。奪得鈎客衣，遍身好佩鞮。參拜須菩提，求師學道訣。蒙師取姓氏，取姓爲孫子。取名號悟空，姓名從此決。學道三年滿，道學未全叶。一朝祖師怒，打吾三玉劍。等至三更後，纔把後門輓。雙膝跪床前，祖師傳默訣。稱吾是能人，伶俐聰明哲。蒙師而指點，不分晝與夜。教吾演變化，洗耳聽師曰。教吾觔斗雲，一時任南北。拾萬八千里，不肖一時刻。毫毛八萬四，變化無窮極。寺前演變化，變作松與柏。眾人好喧嘩，祖師怒氣訣。要吾歸家去，不許在寺閱。休說我徒弟，道風莫陋洩。來到花果山，眾猴將悲泣。大聖去後時，卻被魔王獵。傷我子孫們，個個都流血。捉我猴家子，不知無數隻。追我無出處，躲在山間隙。吾今聞大怒，便與魔王劫。與吾交戰時，魔王好蠻貊。連戰十數合，魔王被吾折。奪得魔王刀，山中作武功。

(2)相求海龍王，賜我方天戟。吾拿無用處，復賜神珍鐵。小如綉花針，大似轉輪車。復賜黃金甲，魚鱗金疊疊。上賜沖天冠，下賜步雲靴。歸來見眾猴，眾猴彩猴色。復至森羅殿，燒了輪回冊。眾猴四萬七，不受閻王迫。長生永不老，不怕追魂魄。龍王與冥王，上天奏金闕。告吾是妖孽，便把眾神尅。上帝聞此語，即差李太白。宣吾上天曹，侍立上帝側。上帝問眾臣，何處官職缺。眾臣奏上帝，馬監少官例。封吾弼馬溫，吾嫌官職挾。倘若馬有錯，還要受罰責。一時心中怒，便把官職曳。來到花果山，自把旄杆攝。稱齊天大聖，自己把名貼。獨角鬼王至，進供黃袍獻。上帝聞此語，咬牙嚼齒齧。宣吾復天曹，侍立眾臣列。命吾管桃園，吾將蟠桃竊。王母祝壽誕，便將酒宴設。即命七仙姑，摘桃迎賓客。吾去偷美酒，瓊漿與玉液。美酒偷下山，便把朋友結。上帝聞知道，即差天兵滅。來至花果山，

兩下動兵革。哪吒用金棍，巨靈用斧鉞。又差五雷神，半空顯威烈。又差四天王，動傘彈琴瑟。舉劍放鱷魚，便把猴兵隔。又差二郎神，便把長鎗現。他變金彈鳥，吾變戲水蛇。諸神無奈何，老君弄詭譎。丟下金鋼琢，一時傷吾額。吾今渾迷裡，將吾上繯線。授吾八卦爐，四面用火燐。七七四九日，全不見火烈。煉紅金精眼，識得妖與孽。復至靈霄殿，靈官來阻塞。上帝無奈何，頒求老佛面。受吾五行山，上面用押帖。山中無春秋，不記甲和乙。日月少轉輪，陰陽失調變。銅汁鐵丸飲，不賤年五百。頭上生石芽，耳後生草蕨。唐僧取經去，吾今喊救救。唸動六個字，上把押帖揭。吾今纔出去，一身打流血。路上剝虎皮，方把下體現。長老解袍袖，賜我短衣襪。將吾取名字，名叫孫行者。與師挑擔去，同把路途涉。

(3)來至雲棧洞，諸妖稱豪傑。手拿九齒鉞，大耳長嘴舌。與吾交戰時，諸妖力不儉。諸妖被吾捉，大耳被吾滅。捉來見長老，長老解放赦。取名豬八戒，便把洞府捨。同師取經去，別了高小姐。來至浮沙河，沙怪好猛烈。八戒用釘鉞，沙怪舉杖接。一聞取經人，丟杖來拜謁。一師三徒弟，同把道路涉。師徒來上路，同至西涼國。此國無男子，盡是女人列。大國男子肉，女國做香麝。女王聞師至，拱手相迎接。接至金鑾殿，待為家王客。長老求玉筆，女王換文牒。尊師為帝主，女王願為妾。長老心不喜，要吾用計策。吾用托身計，纔把女王別。來至火焰山，師徒受火熱。相求牛魔王，纔把寶扇借。借得芭蕉扇，一扇火熄滅。一連數扇搨，火焰化成雪。張停國天旱，三年六個月。井底起青煙，河中水無拙。吾去求上帝，上帝怒氣鐵。此國人混賴，全無陰果德。上把神靈欺，下將五穀褻。餘穀收上界，如山堆成砌。一雞吃三米，一犬吃三麥。麥兒要吃完，米兒要吃沒。燈火燒鐵鎖，要斷為兩截。了完三件事，纔把滂沱洩。大聖無奈何，推倒硯池碟。即降滂沱雨，三日雨墨黑。師徒同上路，來至西天國。

來至雷音寺，跪地把佛謁。佛令傳經人，阿難和迦葉。水中湧波濤，透漚經書頁。將經坡前灑，風吹見白帙。本本都看到，全無半點墨。復去求經字，鉢盂相酬謝。歸來見唐主，唐主心歡悅。將吾封官職，又賞金和帛。吾本吃齋人，不受公侯伯。上帝傳旨意，師徒受敕封。封吾爲佛神，同生極樂國。吾今之聖像，世人來雕刊。豎庵立廟宇，便把明山擇。永世受香煙，四時亨豐節。爲富來求吾，田產任阡陌。爲貴來求吾，金榜定報捷。爲壽來求吾，再加你耄耋。爲嗣來求吾，定賜你英傑。爲病來求吾，定除你災厄。爲亂來求吾，定除你寇賊。爲禾來求吾，除螟害苗蟬。爲雨來求吾，即賜滂沱澤。凡有所求者，即求即時得。

卷一講述孫悟空石中出生、在山稱美猴王，外出尋仙、從須菩提祖師修道以及返回花果山，打敗魔王，奪得大刀之事，相當於小說前兩回的內容。卷二講述鬧龍宮、地府，自立爲齊天大聖以及大鬧天宮、被壓五行山，被唐僧解救，得虎皮裙，稱孫行者之事，相當於小說第三回至第七回以及第十四回「心猿歸正」。卷三除去卷末的本願外，講述收伏豬八戒、沙和尚，過女人國、火焰山、張停（即小說的鳳仙郡）以及傳無字白經、歸唐之事，相當於小說第十九回、第二十二回、第五十四回、第六十一回、第八十七回、第九十八回及第一百回的內容。就整體而言，雖然文字上簡省過甚，有些細節也有所出入，但與《西遊記》基本上還是一致的。而孫悟空出身佔據兩卷的篇幅，相較取經故事僅佔一卷篇幅而言，容量更大，更爲詳細，這當然是出於齊天大聖信仰的立場、符合《齊天大聖經》名義的處理，同時也反映了一般民眾對《西遊記》的閱讀體驗。由此也可以看出，儘管《西遊記》是以西天取經故事爲依托，取經故事篇幅是孫悟空出身故事的好幾倍，但由於是以長篇的孫悟空出身故事爲敘述起點，使得小說本身成爲所謂「孫悟空物語」；且不論此種文本形態是否淵源於某種齊天大聖或者猴神信仰的立場，對於初心未必持有某種齊天大聖或猴神信仰的一般讀者而

言，將《西遊記》作為孫悟空的「出身成道傳」來看待也是極其自然的；而由於這樣一種閱讀反應，進而將這一「出身成道傳」的傳主作為神靈加以崇拜也就不難理解了。隨著此種新生或者新舊融和的信仰的發展，作為一種具有宗教功能的神聖傳記，《南無齊天大聖新降真經》也就得以誕生。

這一齊天大聖「聖傳」的抄寫年代雖然比較晚近，大約就是民國，至多也不過清、民之際；然其成立年代雖未必很早，但或許也並沒有這麼晚。如不來室近從山西運城收得清光緒刊巾箱本《鄉黨應酬》殘本一冊，存卷六，中有〈齊天大聖疏（還願疏）〉一首，曰：

惟神功德齊天，常憫蒼生之受厄；靈顯南楚，恆憑威力以扶危。智愚無分，均歸默佑。茲以某人之某上年受病將危，會詣大聖案前，叩許某願，得家庇廕，漸獲安康。今不昧恩，備儀酬謝。伏冀聖靈弗鄙，蕙目垂青，塗銷昔許之條；恩酬已往，鑑納今酬之願。澤及將來，老安少懷，一室享清平之福；迎祥迪吉，四時遊熙皞之天。不盡心依，曷勝頂祀。謹疏。

其中「靈顯南楚」值得注意，正如澤田瑞穗所指出的，表明齊天大聖信仰與湖南地區有關。⁴⁷ 而《南無齊天大聖新降真經》也是來自湖南地區的抄本。儘管不排除存在外埠流入的可能，但如果該經也是湖南地區齊天大聖信仰的產物，⁴⁸ 那麼，似乎可以推測該經至少不應晚於〈齊天大聖還願疏〉

⁴⁷ 宣統元年（1909）石印本《成都通覽》第四冊《迷信禮式》中有〈齊天大聖還願疏〉一首，與此本文字相同，見澤田瑞穗，《中国の民間信仰》，頁90。該文較全面地梳理了明清之際藏籍所見齊天大聖信仰記錄，並注意到了猴精、五通等問題。

⁴⁸ 有意思的是，這樣一種照葫蘆畫瓢式的「真經」似乎並不能完全滿足信眾的需要；義理提升似乎在所必需。東京大學總合圖書館藏民國湖南楚善堂雅亭刊本《大聖有若無心經》雖然是為頌揚齊天大聖之德而造作，卻是參照《般若波羅蜜多心經》敷衍出來的作品，所以也簡稱《大聖心經》。該經提到「齊天大聖人，本是日月煉丹成，陰功浩大自修心，西天取經度眾生。師徒遇路收妖精，常在雲中敷教化，道法齊天無比倫，呼雲……南無西天無上頂蓋氣丹變覆曲安玄奇奧義噠叭囉啤通天降魔王佛」云云，仍

的成立年代。而〈齊天大聖還願疏〉的成立年代雖然無法認定，但至少可以肯定在光緒年間刊入《鄉黨應酬》一類的民間通書以前早已廣為流傳。也就是說，雖然該經的產生肯定在《西遊記》之後，是否能上推至晚明、明清之際或者清早期卻難以找到依據；而將其下限置於光緒以前，或許是尚可接受的吧。

儘管相比《西遊記》的出版年代晚了數百年，《南無齊天大聖新降真經》本身作為一種聖傳，其內容與小說基本一致，卻也提醒我們重新認識作為「神魔小說」的《西遊記》。注意到，小說中除了前七回講述孫悟空出身故事之外，在其他諸回孫悟空出場與妖魔打鬥時往往也有或長或短或韻語或散文的自道出身文字。⁴⁹當然，鑒於豬八戒、沙和尚在出場時也有自道出身文字（第十九回收八戒、第二十二回收沙僧），並且各人還有自讚武器（如第七十五回讚金箍棒）的文字，可以認為不過是延續了說話人提示、吸引聽眾的傳統。而孫悟空的反復自道，雖然帶有震懾妖魔的意味，卻也一次次地提醒讀者或者聽者，這部書的主人公是孫悟空。特別需要注意的是，如第十七回、第五十二回等的韻語長篇自道，幾乎將小說前七回的故事完整複述一遍，無論從形式還是內容來看，都與《南無齊天大聖新降真經》前兩卷極為接近，如果有某個閱讀群體徑將其作為《齊天大聖經》來傳寫、誦習，也是完全可以理解的。

另外，小說第四十四回載車遲國僧人說神人託夢：「齊天大聖，神通廣

可見出是以《西遊記》為本來演說齊天大聖的神德。但是，在《開經咒》之後，為經文五章：〈幻形章第一〉、〈藏形章第二〉、〈遁形章第三〉、〈歸形章第四〉、〈化形章第五〉，只是討論空、實，盈、虛等相對概念，經文本身與《西遊記》並無關係。以上關於該經內容的介紹，見磯部彰，〈清代の『西遊記』と民間芸能〉，頁97（此文承浙江大學中文系林曉光先生代為複製，謹致謝忱）。值得注意的是，經中奉孫悟空為「南無西天無上頂蓋氣丹變覆曲安玄奇奧義噠叭囉咤通天降魔王佛」，其根據何在雖難確知，但無疑是對擁有強大影響力的「齊天大聖」、「鬥戰勝佛」名號的一種反動，或許與知識精英的批判以及清理淫祀的舉措有關。

⁴⁹ 余國藩所舉即有七回，見氏著，《〈西遊記〉、〈紅樓夢〉與其他：余國藩論學文選》，頁233。此外，還見於第67回、第81回。

大，專秉忠良之心，與人間報不平之事，濟困扶危，恤孤念寡」，「那大聖……專救人間災害」。⁵⁰ 第八十一回，孫悟空對唐僧說「你若是病重，要死要活，只消問我。我老孫自有個本事。問道那個閻王敢起心？那個判官敢出票？那個鬼使來勾取？若惱了我，我拿出那大鬧天宮之性子，又一路棍，打入幽冥，捉住十代閻王，一個個抽了他的筋，還不饒他哩！」⁵¹ 扶危救困是民間信仰最普遍的需求，而起死回生雖然是很奢侈的祈求，卻也是凡人都希望能夠達成的願望。因此，像這樣明白的宣示文字，對於一般讀者而言，顯然也不能純粹當作消遣看待。何況，小說結束時眾人念誦的佛名中也包括「南無鬥戰勝佛」，⁵² 並且後面緊接著就是「南無觀世音菩薩」，已經將齊天大聖作為佛敬禮。那麼，如果站在齊天大聖信仰的立場，將《西遊記》看作是講述齊天大聖出身成道、歷劫歸正的聖傳，也是可以的吧。

如前所述，儘管作為商業出版的章回小說，《西遊記》本身不具有《南無齊天大聖新降真經》那樣的念誦功能，其預期的讀者顯然也並不會限定於齊天大聖或者猴神信仰群體，但是作為「孫悟空物語」，並不妨礙具有齊天大聖信仰的一般讀者或者對一切神魔充滿敬畏的一般民眾將其作為描繪齊天大聖「出身成道」的聖傳看待。實際上，這也符合當時的小說出版實況。在與《西遊記》大約同時代的十九部神魔小說中，除了《三寶太監西洋記通俗演義》、《三教開迷歸正演義》、《三遂平妖傳》以外，絕大部分都是某位或幾位神聖者的出身成道傳記。⁵³ 可注意的是，《唐三藏西遊釋厄傳》的編者朱鼎臣還參與編輯了一部《南海觀音菩薩出身修行傳》。鑒於《西遊

⁵⁰ 《西遊記》，第44回，頁546-547。

⁵¹ 《西遊記》，第81回，頁994。

⁵² 此一部份佛名讚誦類似《千佛名經》，而尤其值得注意的是，《過去莊嚴劫千佛名經》中過去第七百佛中見有「南無勝鬥戰佛」（頁368），與「南無鬥戰勝佛」幾乎完全一致。

⁵³ 這十九部小說參見陳大康，《明代小說史》，頁418。《封神演義》的情況比較複雜，需要另行分析。另外，這些小說大多或由建陽書坊刊刻，或為與建陽書業有關的人士編訂。

記》是以觀音信仰為背景的文本，而香港、新加坡以及臺灣部分地區的齊天大聖在多數情況下正是陪祀於觀音之側，前舉《威靈顯應齊天大聖真經》結末、順昌口傳《齊天大聖經》也都要回溯到觀音；專門講述觀音出身成道傳的出現，雖然是符合一時風潮的商業出版行為，但也滿足了部分讀者的信仰需求，同時也從另一側面反映了《西遊記》作為一位聖者的出身成道傳記，被一般的書商和讀者充分認知的事實。

同樣值得注意的是，包括楊致和本《西遊記傳》⁵⁴ 在內的「四遊記」中，《五顯靈官大帝華光天王傳》、《北方真武玄天上帝出身志傳》、《八仙出處東遊記》等其他三種均為道教神真的出身成道傳記，並且華光、真武、八仙均為實際存在的信仰對象。⁵⁵ 其中，關於《北遊記》，沈雅禮（Gary Seaman）認為遠非徒供娛樂的小說而已。他基於自己在臺灣的田野經驗特別是對善書印送和扶鸞的觀察，認為小說產生於一種宗教啓示語境，其文本的形成，至少部分源自某種玄天上帝自己的敘述（即鸞書）。而基於對善書、寶卷等民間宗教文獻的認識，他還進一步指出《北遊記》屬於「遊記」文類，除受到《西遊記》那樣的流行故事的影響以外，更顯著的來自度亡和自我修證的「指南」傳統。⁵⁶ 此點可由《北遊記》的文本結構、敘述方式，特別是明刊本等文本所附錄的設壇、神誕等儀式性內容以及《玄帝聖號勸文》等特徵所確認。因而，他認為《北遊記》的刊行或寫作最初的動

⁵⁴ 楊致和本或題《繡像西遊記》、《唐三藏西遊全傳》等，《古本小說集成》景印牛津大學博德康圖書館藏明朱蒼巖刊本題作《新鐫唐三藏出身全傳》，因為小說主體內容是西遊取經，所以題目稱唐僧出身傳也沒什麼問題，且可與其他三遊記的命名取得一致，但具體行文則並無完整的唐僧出身故事。另外，《古本小說集成》景印日本日光山輪王寺慈應堂藏明劉蓮台刊本《唐三藏西遊釋厄傳》扉頁亦作《全像唐僧出身西遊記傳》。

⁵⁵ 有意思的是，華光、真武在《西遊記》中均曾提及。華光見於小說第 96 回，雖一筆帶過，但也借唐僧之口介紹華光出身。另外，華光亦見於雜劇《西遊記》第八齣。而真武則見於小說第 66 回，與泗州大聖同為整部小說中孫悟空唯一未能請出山的兩位仙真。值得指出的是，馮夢龍輯《三教偶拈》所收儒道釋三傳均為出身志傳，而王陽明、許遜、濟癩也都是明代社會中實際存在的祭祀、崇拜對象。

⁵⁶ Gary Seaman, "The Divine Authorship of *Pei-yu Chi* [Journey to the North]," pp. 487-489.

因並不是娛樂或商業利潤，而是施功德；同時，百回本《西遊記》末附錄諸佛名的形式與《北遊記》、《南遊記》、《封神演義》等書一致，同樣也是此種功德觀的體現。⁵⁷ 儘管他的看法充滿懸測，既未考慮小說出版風潮的影響，也對這種商業行為過於淡化，但是值得肯定的是，與明刊本《北遊記》鮮明的儀式文本特徵相比，《西遊記》文本也確實存在一些特徵，顯示出娛樂或商業以外的意義。

二、文學的魔力：《西遊記》的度亡意涵與儀式功能

《西遊記》儘管在一定程度上可以看作是齊天大聖的出身成道傳，但其主要內容還是唐僧西行取經故事。與小說《西遊記》不同，就其成立之前的相關系列文本來看，齊天大聖信仰的因素也並沒有那麼重要。而僅就西行取經故事本身而言，即使不經過文本改造，《西遊記》也可以看作是一位高僧的遊記。

然而，正如沈雅禮所察覺到的，這種遊記並不是一般意義上的旅行記錄，而是民間宗教文獻的一個文類。這種面向一般民眾的「遊記」，是以勸善為目的的入冥文學，淵源古老。實際上，除了唐僧師徒一路上歷經艱險，最終到達西方極樂土，證得金身佛果，其結構本身具有「遊記」的度亡意義以外；《西遊記》中還內嵌有多個入冥故事，並且也多次描述薦拔亡靈的法會儀式或誦經感應，特別是終章時眾人同讚諸佛名（類似《千佛名經》，重在功德）並以發願偈結束全書，顯示出寶卷、善書、經懺一類民間宗教文書的特徵。

這一頌讚佛名的內容，在一般的解閱者或者脫離了宗教、社會背景的文學賞鑑者看來，顯得累贅而無意義。楊致和本《西遊記傳》就體現了此種閱讀感受。該本將佛名讚頌盡數刪落，而僅保留發願偈，可見對於「為了消閒的」閱讀而言，並非必要的內容；只有出於諸如勸善、功德等特別

⁵⁷ Gary Seaman, "The Divine Authorship of *Pei-yu Chi* [Journey to the North]," pp. 493-494.

的目的，才有費辭的需要。而朱鼎臣《西遊釋厄傳》雖然也完全未出現這一內容，但該本一些文本細節卻也體現了類似的功德觀念與民間宗教文書特徵。比如該書卷六〈玄奘秉誠建大會〉節末有詩曰「三乘妙法請展開，諸佛菩薩降臨來。積善之人宣一卷，三災八難免熬煎」。⁵⁸ 儘管朱鼎臣本與百回本之間的關係尚無定論，但不論是認為《西遊記》前身可能是供宣講的寶卷一類的民間宗教文學，還是認為朱鼎臣突出了《西遊記》的一些文本細節所具有的類似寶卷的特徵或功能；「宣一卷」的表達都可以認為是透露出，《西遊記》面向讀者時所意欲展現的功能與意義，以及熟悉寶卷宣講的一般讀者對《西遊記》的閱讀體驗，均潛在地指向了超度亡魂的神聖功德。⁵⁹ 若結合儀式社會中的民眾生活來看，此點尤為明確。

那麼，如果不對文本予以深究，並且又脫離具體的社會、宗教背景，而將《西遊記》看作是徒供消遣的玩意兒，或者遊戲文學甚至是兒童文學，顯然既不能滿足知識精英「深求」的需要，也與一般讀者的「淺見」不相符合。

（一）

儘管是由高僧西行求法的歷史事實敷衍而來，但是從《大唐三藏取經詩話》到《西遊記》，西遊故事成型過程中始終存在的隱含主題，確為死亡。

《大唐三藏取經詩話》下〈轉至香林寺受心經本第十六〉載定光佛授唐僧《心經》畢，說「七月十五日，法師等七人，時至當返天堂」，然後對升天時金蓮祥雲、寶幢瓔珞等作一描繪，末又有詩曰「竺國取經回東土，經今十月到香林。三生功果當緣滿，密授真言各諦聽。定光古佛雲中現，速

⁵⁸ 《唐三藏西遊釋厄傳》，頁 323。

⁵⁹ 柳存仁認為這「說明在百回本《西遊》以前『舊本』的通俗性。它果然還是介於講唱文學和長篇作品之間的產物」，見柳存仁，《和風堂文集》，頁 1306。另外，他根據同卷〈觀音顯像化金蟬〉，中有詩提到「羅卜尋娘破地關」，百回本改作「羅蔔」，認為這「也可以告訴我們《釋厄傳》本是民間的舊本」（頁 1306）。但這一證據過於牽強，蓋「羅卜」源自「羅菰根」，為「大目犍連」的早期意譯，有關考證參見陳允吉，〈《目連變》故事基型的素材結構與生成時代之推考〉，頁 165-173。

令裝束急回程。謂言七月十五日，七人僧行返天庭」。⁶⁰〈到陝西王長者妻殺兒處第十七〉記七人升天：「十五日午時五刻，天宮降下採蓮缸，定光佛在雲中，正果法師，宣公不得遲遲，忽卒辭於皇帝。七人上缸，望正西乘空上仙去也。九龍興霧，十鳳來迎，千鶴萬祥，光明閃爍。皇帝別無報答，再欲大齋一筵，滿座散香，咸憶三藏。皇帝與太子諸官，遊四門哭泣」。⁶¹七月十五日是中元節/盂蘭盆節，在佛、道都是超幽濟孤的節日。天堂是死後去的地方，返天堂就是上西天，三生緣滿也就是生命終結。而採蓮船為殯具，設齋、哭四門則是喪禮。儘管說得還是比較含蓄，但是所用均為一般民眾所熟識的表達，因而也可以明確知道唐僧師徒的結局不外乎肉體的死亡。

雜劇《西遊記》則毫不修飾，直白地說唐僧師徒正果即圓寂。第二十二齣〈參佛取經〉載唐僧眾人得經之後：

[沙和尚云]徒弟從師父數年，今日我正果。玉皇閣下寄前身，罪貶流沙要食人，今日東來聞妙法，水光山色一般新。[下]

[行者云]弟子功行也到，今日辭了師父圓寂。花果山中千萬春，西天路上受艱辛，今朝收拾平生事，來作龍華會上人。[下]

[豬八戒云]弟子也辭師父，朝天去也。豬八戒自幼決斷，一路將師相伴，圓寂時砍下頭來，連尾巴則賣五貫。[下]

[唐僧云]三箇徒弟都圓寂了。貧僧與他作把火。四箇西行一箇歸，三箇解脫是和非，老僧獨往中原去，急急回來採紫薇。咦！絕憐孫悟空，神通真箇有，東土中脫卻輪回，西天路上番箇筋斗。念沙和尚，有像作無像，喉中三寸元陽，胸中一點靈光。好箇豬八戒，神通世間大，已得除新害。既有成必有敗，陰陽剝始消除快，有心我你不

⁶⁰ 《大唐三藏取經詩話》，下卷，頁34-35。

⁶¹ 《大唐三藏取經詩話》，下卷，頁41。

能安，無念大家得自在。咄！是非場上迷將去，人我池中跳出來。⁶²

這是孫悟空等三人圓寂，豬八戒說得尤其直白。第二十四齣〈三藏朝元〉載「今日唐僧東土開壇闡教，今當西來正果朝元。教飛仙引入靈山會上來者」，⁶³ 則是唐僧圓寂，雖然沒有說砍下頭顱這樣的話，結合前文，則除了死亡，亦不能有第二種解釋。

《西遊記》雖然沒有完全繼承以往文本的表述，並對故事主題作了自己的調整，但行文中對死亡或者肉體的消滅也有所暗示。第九十八回，孫悟空引唐僧等上了靈山，到凌雲渡，孫悟空引豬八戒上獨木橋，說「必須從此橋上走過，方可成佛」，此時接引佛祖（寶幢光王佛）撐一條無底船來接引唐僧，孫悟空往上一推，唐僧「踏不住腳，轂轆的跌在水裏，早被撐船人一把扯起，站在船上」，「那佛祖輕輕用力撐開，只見上溜頭決下一個死屍」，孫悟空等人都說是唐僧，並祝賀他「脫了凡胎」，而文中尚有詩讚「行滿成佛」，並說這是「廣大智慧，登彼岸無極之法」。⁶⁴ 考慮到《西遊記》文本中充斥著金丹術語，就修煉觀而言，這當然可以看作是一種工夫上的比喻。但就敘述本身而言，這也確實是對生命終結的描述。當然，《西遊記》的最終結局是師徒重返靈山，四人受封，成就佛果金身，白龍馬化為天龍，「五聖成真」，相比前述二者而言，顯然是對直露的死亡敘事的弱化，但也可以認為是更加突出了肉體死亡的宗教意涵。無論站在金丹的立場還是覺悟的立場，這顯然都是符合修煉觀的調整。而由於唐僧師徒西行之旅本身具有的死亡意涵不再突出，死亡之旅也就可以認為是超凡入聖之旅，或者說是老樹抽新的蛻變之旅。⁶⁵ 不過，此種修證層面的意義，究竟在多大程

⁶² 楊景賢，《西遊記》，頁 691。

⁶³ 楊景賢，《西遊記》，頁 693。

⁶⁴ 《西遊記》，第 98 回，頁 1189。朱鼎臣《西遊釋厄傳》、楊致和《西遊記傳》此段記孫悟空引唐僧落在船底，說是佛祖替唐僧脫凡胎，而唐僧見到自己的屍首，尚有「垂淚」一節。

⁶⁵ 中鉢雅量指出《西遊記》成立於古代死生觀念之上，唐僧西行達佛國仙境的宗教意義，

度上能夠被缺乏宗教知識的一般讀者所理解，值得懷疑；⁶⁶ 而熟悉喪葬語言的一般讀者顯然是能夠理解故事的死亡意涵的。

唐僧師徒的西天取經，簡單說就是「上西天」。正如余國藩指出的，「上西天一詞每指死亡或死亡的狀態而言」，而「《西遊記》到處充斥這個活生生的俚語。因此，其涵義就不僅止於西行的目的地，不止是如來佛駕之所在，而應該包括凡人皆得面對的駭人結局。如此一來，取經朝聖之旅的意義，便在剎那間又擴大架構，變成更具共性的生命朝聖行。易言之，取經行已變成類人的死亡之旅」。⁶⁷ 這就如「向死而生」，排除了知識精英的深刻話語，其實也就是一般現象，尤其對中國的普通民眾而言，是日常生活的一部分，完全不存在理解的問題。換句話說，對於一般讀者而言，無論《西遊記》究可作何種解釋，一般直觀的印象總繞不開「上西天」這個俚語，可以說這是閱讀《西遊記》必然產生的聯想。

明人孫緒在談及唐僧不空取經西天及孫行者事時，說「追薦死者，必曰往西天。人既滅亡，四大分散，何得更有所往？言往西天者，西乃兌地，爲少女身中復生爲人，不墮鬼道也」；⁶⁸ 所謂四大分散云云當然是知識精英的話語，可以忽略不計，而「追薦死者，必曰往西天」則同樣是爲民眾日常生活所習熟的一般事實。第六十一回，孫悟空被牛魔王騙了芭蕉扇，豬八戒心有懈怠，孫悟空鼓勵他說「行滿超升極樂天，大家同赴龍華宴」，豬八戒也說「晝夜休離苦盡功，功完趕赴盂蘭會」，⁶⁹ 就指明大家的結局是往

是肉體死亡，「新生命」再生，完成得道的表現，見中鉢雅量，〈西遊記の成立〉，頁 61。亦可參見入谷仙介，〈死と再生の物語としての西遊記〉。

⁶⁶ 《八仙出處東遊記》記李玄靜坐出神，囑楊子守屍七日，楊子家人以爲人死不能復生，終於將其火化，李玄歸來只得附身餓殍，成爲鐵拐李（《新刊八仙出處東遊記》，頁 29-34）。這當然是一個極端的例子，但也反映了一般民眾對於宗教體驗或者宗教現象的一種理解。

⁶⁷ 余國藩，《《西遊記》、《紅樓夢》與其他：余國藩論學文選》，頁 352。

⁶⁸ 孫緒，《沙溪集》，卷 15，〈無用閒談〉，頁 649。參見曹炳建，《《西遊記》版本源流考》，頁 84。

⁶⁹ 《西遊記》，第 61 回，頁 752。

生極樂。死亡與往生本為兩個不同的概念，往生是死亡之後的事情，是「上西天」的本來意義，但也可以看作是一個問題的兩個面向，即對生者而言是死亡，對死者而言便是往生。唐僧師徒的西行之旅，對於死亡之前的唐僧來說是死亡之旅，其結局是肉體消滅；對於死亡之後的唐僧（或者說對其靈魂）而言，則是往生之旅，其結局是登上了彼岸極樂淨土。《目連救母勸善戲文》中敷衍白猿精引羅卜，歷經黑松林、寒冰池、火焰山、瀾沙河、百梅嶺等，終到西天，⁷⁰ 即反映了一般讀者對西遊故事所蘊含的死後赴西方意義的認識。⁷¹

當然，死亡之後並非一定是往生，也可能是沉淪地獄苦海，所以要有「追薦」。玄奘自己就說「如不到西天，不得真經，即死也不敢回國，永墮沉淪地獄」。⁷² 這當然是宏願，但也可以認為是說不到西天，不得真經，就得不到超升，只能沉淪地獄。在經過一番充滿儀式意味的「西遊釋厄」之後，取得真經，送回東土，唐僧升台宣講，八大金剛現身高叫「誦經的，放下經卷，跟我回西去也」，四眾連白馬一起升天，脫離沉淪，往生極樂。⁷³ 當然，這只是就唐僧師徒個人層面而言，⁷⁴ 而就普遍的意義而言，也是如此。目連上西天見佛祖，再回到地獄救母往生，體現的正是西行之旅所具有的此種普度亡魂的意義。

⁷⁰ 太田辰夫認為明代目連戲文的有關情節是模擬《西遊記》故事，見《西遊記の研究》，頁161。朱恆夫認為《目連救母勸善戲文》雖作於明萬曆，但內容與山西饒鼓雜戲《白猿鬧路》出入不大，進而認為其主要內容應襲自北宋目連戲，並以此為基準，認為唐僧取經故事情節實受到目連戲影響，見朱恆夫，〈目連變文、目連戲與唐僧取經故事之關係〉，頁250。

⁷¹ 田仲一成著，布和譯，《中國祭祀戲劇研究》，頁340。

⁷² 《西遊記》，第12回，頁152。

⁷³ 《西遊記》，第100回，頁1215。

⁷⁴ 余國藩指出「《西遊記》強調的宗教上的中心課題，十分類似但丁的《神曲》，恆與個人的救贖有關——玄奘或者是眾徒的救贖」，見《《西遊記》、《紅樓夢》與其他：余國藩論學文選》，頁345。就小說的敘述而言，唐僧師徒都是待罪之身，他們的西行具有戴罪立功的意味，對唐僧師徒而言首先還是個人的救贖之旅，而贖罪正是入冥文學與濟孤懺悔儀式的特徵。

(二)

《西遊記》以孫悟空出身故事為敘述起點。孫悟空被佛祖鎮壓五行山後，天界得到安寧，佛祖舉辦盂蘭盆會，遂引出談天、說地、度鬼的「三藏真經」，這是天界的取經緣起。而唐太宗入冥還魂，舉辦水陸大會，超度無主孤魂，遂引出金蟬子託生的玄奘法師，是為人間的取經緣起。無論是從天界，還是從人間來看，取經的緣起都是超度亡魂。

唐太宗入冥故事流傳很早，⁷⁵ 不僅為小說、善書、寶卷等所廣泛吸收，也有《唐太宗入冥記》、《唐王游地獄寶卷》這樣的單行文本，是典型的入冥文學。鑒於《大唐三藏取經詩話》缺失了第一處的內容，是否包含太宗入冥故事難以認定，而雜劇《西遊記》也完全不提太宗入冥；那麼，小說中引入太宗入冥故事，也就值得充分重視。⁷⁶

該故事以涇河龍王違犯天條為楔子，以太宗入冥為主體內容，殿以劉全進瓜、水陸法會。涇河龍王故事，為太宗命終的怨結，不見於敦煌變文，但見於《永樂大典》所引《西遊記》，是新引入的故事，⁷⁷ 破以漁樵唱和，帶有民間文學的特徵。而漁樵二人的名字也值得注意。考慮到如僅為行文計，則不必為二人取名，「張稍」、「李定」顯然是具有一定意味的安排，鑒於下文是死亡主題的故事，則很可能來自冥俗文書的傳統，即參照買地券的保人「張堅固」、「李定度」改寫而來（可以認為這在舊本已經發生）。⁷⁸ 類

⁷⁵ 該故事早見於《朝野僉載》，而敦煌變文的抄寫年代則在天祐三年（906），見陳毓熙，《〈大唐太宗入冥記〉校補》，頁 97。

⁷⁶ 在世德堂本以前，《永樂大典》所引《西遊記》雖止於魏徵斬龍，但可以認為已引入太宗入冥故事。另外，朱鼎臣本、楊致和本均含有完整的太宗入冥故事。

⁷⁷ 磯部彰猜測舊有的唐太宗因殺兄而入冥的故事，可能冒犯了靖難稱帝的「太宗」明成祖的忌諱，因而為了避免被禁，涇河龍王故事才得以引入《西遊記》，見氏著，《旅行く孫悟空：東アジアの西遊記》，頁 40（此書承段紅偉先生代為借閱，謹致謝忱）。這自然是很有趣的說法，但是也必須注意到《西遊記》中太宗入地獄，仍然有建成、元吉出來扭打。

⁷⁸ 「李定度」有時候就寫作「李定」，比如廣西桂林出土的劉宋泰始六年（270）歐陽景熙石券。另外，匿名審查人對此一推測證據薄弱的質疑，我完全接受並表感謝。需要

似的，玄奘前世「金蟬子」的名字也應與一般民眾對蟬具有死而復生能力的印象有關，或許淵源自玉蟬這樣的殮葬器物。⁷⁹ 至於太宗入冥，死而復生，更涉及寄庫的冥俗。而結末為太宗實踐諾言，於化生寺舉行水陸大會，「高僧羅列誦真經，願拔孤魂離苦難」，於小說文本中搬演儀式場面，顯然是期望得到一般讀者的切身共感與嚴肅對待。尤其「濟孤榜文」並附詩，就小說行文而言點明即可，完全沒有必要全文錄出，朱鼎臣本述唐僧出身故事就僅點出臨水燒祭文一道；但同樣是朱鼎臣本，也正是在完整錄出「濟孤榜文」之後，附詩提到了「積善之人宣一卷，三災八難免煎熬」；而即便是刪節嚴重的楊致和本，也部分保留了「濟孤榜文」的內容，可見其宗教性的意味顯然要遠遠大於文學修飾或者炫耀才學的意味。

正是這場水陸大會，才引起上西天、求真經之事。但這場法會並沒有完成。一七日正會講經，觀音對玄奘說「你這小乘教法，度不得亡者超升，只可渾俗和光而已；我有大乘佛法三藏，能超亡者升天，能度難人脫苦，能修無量壽身，能作無來無去」，又對太宗重說一遍「你那法師講的是小乘教法，度不得亡者升天。我有大乘佛法三藏，可以度亡脫苦，壽身無壞」，「能解百冤之結，能消無妄之災」，並現「救苦原身」，留頌又說「此經回上國，能超鬼出群」，⁸⁰ 凡三致意。很明確，只有大乘才可以度鬼，以小乘講法不能超亡；沒有大乘真經，水陸法會也就失去了意義。反覆地言說，無非就是要提醒讀者，唐僧西天取經的現實目的是超度亡者升天。⁸¹

說明的是，此一推測，如同金蟬子的推想一樣，均未必成立，既不排除隨意取名的可能，也並不是想要證明張稍、李定就一定是照搬自買地券中的張堅固、李定度，只是想就隨意性中提取出可能存在的語境因素。二者可以是只取其名而無其實，重要的是其潛藏著一種文本印象的可能。

⁷⁹ 西周已有蟬形含玉，漢襲周制，墓葬中往往見有蟬形含玉，參見錢玄，《三禮通論》，頁 288。

⁸⁰ 《西遊記》，第 12 回，頁 150-151。

⁸¹ 不過，畢竟是累積成書，《西遊記》的行文並沒有那麼嚴密，13 回雙叉嶺，唐僧剛剛踏上西天路，即為劉伯欽父親周年誦經，其鬼魂託夢說已得超生中華富地長者人家，有讚曰「萬法莊嚴端有意，薦亡離苦出沉淪」（頁 163），則在取得真經前已可超度亡

西行路上還有一個與這場水陸大會密切相關的細節，即通關文牒，小說中一再出現，甚至稱為「佛門至寶」，⁸² 無論就文章結構還是隱含意義而言都相當重要。第十二回初次提到太宗命人「寫了取經文牒」，但並未提到文牒的具體內容，似乎只是過場道具，一筆帶過而已。而第二十九、五十七回卻兩次將文牒全文錄出，雖然文字、形式上略有差異，但內容都是講述太宗因龍入冥、修建度亡道場、感觀音菩薩示現「指示西方有佛有經，可度幽亡，超脫孤魂」。⁸³ 此外，第三十九、五十四、六十二、六十五回或提及文牒一事或轉述文牒內容；而第六十八、八十五、九十一回雖然並未出現文牒一詞，但都出現重申因太宗入冥，受命取經以期超度亡魂的內容。可見，第十二回不錄文牒內容，只是因為太宗入冥及法會的敘述剛剛結束，不必再予重申。而通關文牒的功能是行經各國，不得阻礙，照牒放行，這當然是現實文案經驗的反映，但若非有所寓意，則就小說行文計，文牒的內容在全書中就都沒有必要出現，也沒有必要一再提到倒換文牒之事。正如六耳獼猴所說「我今熟讀了牒文，我自己上西方拜佛求經」，⁸⁴ 有了通關文牒就可以「上西方」，這纔是所謂「佛門至寶」的意義所在。文牒既講述入冥等事，又是「上西天」所必需，那麼，其頻繁出現，自然就不僅作為提示的說話遺風，而是有意識地提醒讀者注意取經緣起是超度亡魂，並且也因此在小說閱讀過程中一次次將讀者拉回到儀式現場。

所謂儀式現場，首先當然是指文牒中提到的那個小說中的水陸大會，

魂。另外，唐僧所念經包括《度亡經》、《金剛經》、《觀音經》、《法華經》、《彌陀經》、《孔雀經》，其中《金剛經》、《法華經》、《觀音經》、《孔雀經》見於第 98 回的真經目。

⁸² 第 65 回小雷音遇難，孫悟空救了唐僧等人，又去找行李，亢金龍說他重物輕人，他說「人固要緊，衣鉢尤要緊。包袱中有通關文牒、錦綢袈裟、紫金鉢盂，俱是佛門至寶」（頁 803）。錦綢袈裟是佛祖所賜、觀音所與，紫金鉢盂為太宗所賜，本為貴重器物，稱為佛門至寶可以理解；通關文牒雖蓋有寶印，不過一紙公文，稱為佛門至寶，顯然是別有寓意。

⁸³ 《西遊記》，第 29 回，頁 355。

⁸⁴ 《西遊記》，第 57 回，頁 708。

其次則是現實生活中的喪葬儀式。⁸⁵ 民間葬儀中有黃泉路引，⁸⁶ 為模擬人間路引產生的儀式文書，供亡魂持以通過冥途關隘所用，與通關文牒在功能上是一致的，何況又是「上西天」的旅程，那麼，認為小說中的通關文牒實際指黃泉路引應該沒有大的問題。有意思的是，小說中的文牒本為唐僧一人所用，至女兒國方添註孫悟空、豬悟能、沙悟淨三人名諱，⁸⁷ 這是有意的安排，只有添加了新加入到西行路上的這三人的名字，他們才有憑證可以通關，才能同赴極樂。⁸⁸ 而唐僧師徒將真經送回東土，飛升之後，

⁸⁵ 清代全真龍門派高道劉一明指出：「西遊通關牒文乃行道者之執照憑信，為全部之大關目。所以有各國寶印，上西而領，回東而交，始終鄭重，須臾不離。大要慎思明辨，方得真真」，「通關牒文有各國寶印，乃西遊之妙旨，為修行人安身立命之處，即他家不死之方。此等處，須要追究出個真正原由來」，見劉一明，《西遊原旨》，卷上，頁452。儘管這一認識建立於丹道修煉的立場之上，所論是不死，重在「回東」，但對於討論「上西」也具有重要的提示意義。余國藩也意識到小說中的通關文牒具有政治與宗教意涵，提請學者注意研究，見余國藩，《《西遊記》、《紅樓夢》與其他：余國藩論學文選》，頁301，注8。值得注意的是，余國藩英譯了《西遊原旨》一書，他所謂的宗教意涵似可理解為指的就是丹道意涵。

⁸⁶ 黃泉路引在今日的民間喪葬儀式中仍然能夠見到，或焚滅，或隨身。佛道教均有，佛教多稱西方公據／路引，有的也稱護照、合同等，所見有五台山路引、九華山路引等；道教信仰者多用酆都山路引、武當山路引、龍虎山路引，後者形式上由張天師簽發。一般的路引只是文書，部分附刻圖像，佛教路引一般為地藏形象，也有附刻藥師七佛形象的；道教一般為太乙救苦天尊形象，常熟出土的明代武當山路引僅用文字標明太乙救苦天尊，圖像分三個層次，為童子持幡幢護棺（轎）升天，這種圖像形式可以追溯到漢代，見蔣偉國，〈明代木刻朱印路引〉，頁115。

⁸⁷ 《西遊記》，第54回，頁673。

⁸⁸ 據明宣德間刊行的《佛說皇極結果寶卷》（簡稱《皇極寶卷》），通往靈山（天堂）之路有許多查驗文憑的關口，僅允許持有相應文憑的靈魂通過。這些文憑包括事先呈送的「表」和隨身攜帶的「牌」，其中記錄的最重要信息則是個人的名號。如果查驗不符，靈魂便被遣返人間，重墮輪回，見歐大年（Daniel L. Overmyer）著，馬睿譯，《寶卷——十六至十七世紀中國宗教經卷導論》，頁67。重刊於嘉靖間的《皇極金丹九蓮正信皈真返鄉寶卷》（簡稱《九蓮寶卷》）亦有類似的表述，「雲街萬眾傳佳信，天花接引眾嬰孩。通關牒文隨身寶，答香對號赴雲街。躲了三災合八難，脫了凡胎入聖胎。八十一劫隨佛轉，九重天外坐蓮臺」，見同書第四章，頁189。需要說明的是，唐僧等西行五眾，均是事先在佛祖處有名的戴罪之身，都是要重返天堂，所以雖然沒有類似寶卷中

太宗命修水陸大會，「看誦大藏真經，超脫幽冥孽鬼，普施善慶」，⁸⁹ 才又將前度中斷的法會完成。而完成水陸法會，太宗入冥故事才最終得以圓滿。那麼，可以認為，實際上太宗入冥故事是《西遊記》小說結構上的基幹，也就是說《西遊記》可以認為是依托久在民間流傳的太宗入冥故事，結合具有往生意涵的唐僧取經故事而定型的，因而一方面帶有個人成道或個人往生的意味，另一方面也就保持了入冥文學鮮明的勸善、普度特徵。

小說中玄奘的標準形象也正是在這場超度孤魂的法會之中完成的。《西遊記》中沒有江流和尚一節，僅用長詩說明其出身。到太宗選僧主持法會，賜玄奘「五彩織金袈裟一件，毗盧帽一頂」，身披袈裟，頭戴毗盧帽便是玄奘的最初形象；而後觀音菩薩售賣佛祖授與的「錦襴袈裟」、「九環錫杖」，太宗教玄奘穿來看看，身披袈裟，手持錫杖，頭戴毗盧帽便成為玄奘的標準形象。這「錦襴袈裟」、「九環錫杖」，佛祖交與觀音時，只說是「免墮輪回」、「不遭毒害」；觀音誇讚時，則說「錦襴袈裟」具有「不入沉淪，不墮地獄，不遭惡毒之難，不遇虎狼之災」的功德，錫杖則為「銅鑲鐵造九連

那種模仿度亡科儀而安排預先申奏的表文，卻也是有名號可以查驗的。另外，值得注意的是，《皇極寶卷》下卷封底題詞為：「佛在靈山莫遠求，靈山只在你心頭。人人有座靈山寺，好向靈山塔下修」，在寶卷語境下是指靈魂死後歸靈山，那麼，我們在理解《西遊記》引用該詩偈時，就不能簡單地採取佛教的立場，而應考慮民間教派的因素，特別是度亡的意涵。同樣，《九蓮寶卷》中的「返本還源赴靈山」等借用金丹術語的表述，也提醒我們從民間教派的角度來重新審視《西遊記》中的道教表達是否僅僅就是金丹論，而非有更廣泛的意涵。關於《西遊記》與寶卷，以往多在情節、人物的記載上用功，試圖通過寶卷的記載追尋《西遊記》古本的影跡，實際上，除前述兩種寶卷的相關語彙與《西遊記》有密切關係以外，明清之際刊行的《姚秦三藏西天取清（經）解論》、《普覆週流五十三參寶卷》中有關「無字真經」的記述也與《西遊記》有關（磯部彰編，《清初刊教派系寶卷二種の原典と解題—『普覆週流五十三參寶卷』と『姚秦三藏西天取清解論』》，頁7、10。承復旦大學文史研究院白若思（Rostislav Berezkin）先生告知，並提供複製，謹致謝忱），那麼，對有關寶卷中此類語彙的探討，無疑有助於我們回到小說文本最終成立的複雜多元的社會宗教語境，從而重新認識《西遊記》對於一般讀者的意義。

⁸⁹ 《西遊記》，第100回，頁1216。

環，九節仙藤永駐顏」，「摩呵立祖游天闕，羅卜尋娘破地關」。⁹⁰ 值得注意的是，地藏菩薩最爲流行的形象之一正是披袈裟，持錫杖，有的也戴毗盧帽。九連環的錫杖雖然與六連環的地藏錫杖在細節上略有差異，卻是佛祖授予目連破地獄的錫杖，與地藏救度的功能並無不同，⁹¹ 而小說整編者對這一細節差異似乎也並未理會，實際上，小說也明確提到眾人「一見他披此袈裟，執此錫杖，都道是地藏王來了」，可以認爲是有意將玄奘塑造爲地藏形象，如此則不僅突出了水陸法會的儀式特徵，而且也符合「往生之旅」的潛在意涵。

另外，就孫悟空出身故事而言，內嵌有入冥情節，⁹² 即大鬧冥府、銷生死籍的部分。這一情節與第九十七回孫悟空徑入幽冥，撞入森羅殿，取寇洪還陽的情節類似，儘管不具有一般入冥故事那麼強烈的勸善意味，卻具有類似破地獄的儀式性特徵，彰顯孫悟空法力無邊。⁹³ 而孫悟空被佛祖

⁹⁰ 《西遊記》，第12回，頁145-149。

⁹¹ 智如（Zhiru）指出地藏菩薩所持錫杖，一般頂部是一個大環挂六個小環，代表六道輪回；並且引用目連救母的例子，指出錫杖具有破地獄的功能，見 Zhiru, *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China*, p. 124.（此書承新加坡佛學院紀贊先生提供，謹致謝忱）大環穿小環的錫杖組件，在民間法師所用法器中經常能夠見到，使用時與長木棍拼接，或者直接持柄端；有的頂端爲尖薄片形制並刻七星，往往也稱師刀或七星刀，其實就是這種錫杖組件的變型。另外，在舉行葬儀時，除持錫杖外，一些法師往往戴五老冠（毗盧帽），有的還披袈裟或者代替袈裟的紅色長袍甚至紅地綉花棉被。

⁹² 《西遊記》內嵌的入冥故事還有劉全入冥（附見太宗入冥）、寇洪入冥等，而陳光蕊、烏雞國王等暫死留水府雖未入冥，也可看作是具有入冥性質的故事。大塚秀高認爲《西遊記》的大鬧天宮、江流和尚及太宗入冥是以天、水、地爲代表的孫悟空、三藏、太宗的死亡與再生的物語，三者構成三位一體的擴大的地獄，見大塚秀高，〈福州平話西遊記からみる原『西遊記』〉，頁104（據註，此說原出氏著〈『西遊記』の構想—再生した善神と治水神話〉一文，未見）。應當說，儘管從整體而言，西行可以認爲是出離地獄之旅，但以大鬧天宮和拋江都看作是經歷地獄還是有些牽強的。

⁹³ 據葉明生介紹，閩西龍岩、漳平等地道壇度亡科儀「破沙墩」所演道壇戲劇《目連救母》中亦有孫悟空隨目連下地獄救母的情節，見葉明生，〈閩北順昌三濟祖師與猴神信仰文化初探〉，頁63。

壓於五行山，無疑是山外有山的民間智慧的反映，卻也是出自入冥文學，具有入地獄受難意味的處理。小說中，佛祖不僅將孫悟空鎮壓在山下，而且命土地等監押，「但他飢時，與他鐵丸子吃；渴時，與他溶化的銅汁飲」。⁹⁴ 鐵丸銅汁是地獄之刑，見於《佛說地藏菩薩經》對於地獄之苦的描述，為「飢則吞熱鐵丸，渴飲銅汁」，也見於《地藏菩薩本願經》卷上〈觀眾生業緣品第三〉對無間地獄的描述，為「飢吞鐵丸，渴飲鐵汁」。⁹⁵ 很明顯，對於熟悉地藏經典的讀者而言，孫悟空被壓五行山，就相當於是入了無間地獄。⁹⁶ 這個時候，如果無人救度，法力無邊的孫悟空只能受苦；而拯救孫悟空的並非觀音菩薩而是玄奘，不能否認這一安排存在因襲舊文的因素，但也正與小說所刻意塑造玄奘「地藏王」的形象相合。

(三)

作為一種死亡文學或者度亡文學，《西遊記》在民眾的日常生活中具有特殊的意義。

首先是作為一種器物的題材而出現於喪葬或度亡道具中。安徽天長縣至今仍流行以唐僧師徒西遊題材泥塑作為陪葬明器。⁹⁷ 臺灣醮祭道具中也有一種紙糊的觀音山，其「上段有觀音、善才、良女等小像，下段有大士，旁有三藏、孫行者、豬八戒、沙僧等小像，表示《西遊記》之一齣」；此種觀音山，在臺北的部分地區也用於出殯的場合。⁹⁸ 另外，磯部彰個人收藏

⁹⁴ 《西遊記》，卷7，頁83。

⁹⁵ 《佛說地藏菩薩經》，頁1455。《地藏菩薩本願經》，卷上，頁779。

⁹⁶ 就小說中的人物而言，孫悟空是不壞之身，銅汁鐵丸造成不了什麼傷害，但總不如蟠桃仙酒或者人間花果來得爽口，如果要與凡人下地獄作比較，效果當然有天壤之別，其意義則應可理解還是體現在「刑罰」本身。

⁹⁷ 車錫倫，《信仰·教化·娛樂——中國寶卷研究及其他》，頁84。

⁹⁸ 劉枝萬，《臺北市松山祈安建醮祭典》，頁145。關於觀音山，淺野春二在介紹臺灣道教煉度科儀時，提到在舉行大型的祈安醮的場合，會有超度孤魂滯魄的普度儀式，道具則有觀音山，又稱普陀山，然僅為施設於案桌上的糊紙，與劉枝萬所述不同，但據所附照片及解說，則觀音紙偶右側仍有三藏、孫悟空紙偶，見淺野春二，《飛翔天界：道士の技法》，頁216。

有民國十五年（1926）印製的五十圓冥幣一種，票面印有包括唐僧、孫悟空、豬八戒、沙僧及白龍馬在內的唐僧師徒形象。⁹⁹ 這些用於喪葬或者度亡場合的道具，作為《西遊記》的縮影，應可視為反映了一般民眾對《西遊記》度亡意涵的普遍認識。

其次是作為一種儀式性的文本出現於度亡或喪葬場合。前文已提到《目連救母勸善戲文》中以傳羅卜為主角的「西遊記」故事，具有「上西天」的意味；而實際的目連戲演出活動中，《西遊記》的共同或獨立搬演，更鮮明地體現了其超度亡者升天的意義。當然，這只是就其作為儀式戲劇所體現的功能而言。¹⁰⁰ 從目連戲《西遊記》的文本，實際也可以看出對此種意涵的強調或者凸顯。江西南戲目連中的《西遊記》，作為「七本目連」必演劇目之一，共三十齣，分兩大部分，即太宗入冥與西天取經。太宗入冥雖為《西遊記》內容，原本為獨自成立的入冥文學。而後者則以太宗還陽後的「超度」法會始，並以「超度」法會及玄奘「回家」團聚終，就結構而言，正與前文所論，作為《西遊記》基幹，以水陸大會為始終的太宗入冥故事相吻合。而該劇作為結束的「超度」一齣則特別講述了到達西天之後，一陣風把唐僧送回大唐，鋪設壇場，超度亡魂，東海龍王、太上皇和李世民二位皇兄俱登仙境，¹⁰¹ 較《西遊記》所述超度對象更為具體，更為明確地與太宗入冥故事相關聯，也更加突出了《西遊記》文本之中的度亡儀式的現實意義。另外，福建泉州提線木偶目連戲包含《西遊》與《目連》兩個部分，《西遊》同樣分為《李世民遊地獄》和《三藏取經》，其中，後者

⁹⁹ 磯部彰，〈清代の『西遊記』と民間芸能〉，頁218，附圖IV。亦見磯部彰，〈『西遊記』物語絵史略〉，頁31，圖7；磯部彰，〈『西遊記』資料の研究〉，頁53，圖45。遺憾的是，儘管一再收錄此券，磯部彰並未加以討論，也未引起其他研究者的注意。

¹⁰⁰ 《西遊記》題材如唐僧取經、太宗入冥等亦見於南通童子戲，作為儀式戲劇，也應具有類似的功能。

¹⁰¹ 關於該劇的詳細介紹，見毛禮錫，〈江西儺與目連戲〉，頁187-192。另外，她認為此劇較小說早出，並根據〈作錢〉一出與吳昌齡殘文故事內容相同，所用曲牌也相同，推測可能是根據吳昌齡雜劇改編而成。

在第三天晚上所演齣目，末齣為「奉旨回寺閱讀真經超渡眾生」，¹⁰² 同樣突顯了取經度亡的意義。

而除了在中元節／盂蘭盆節等場合，作為儀式戲劇搬演以外，在具體度亡或喪葬儀式中，《西遊記》也作為度亡經卷或科儀被使用。在洞庭湖垸區（湖南長沙、岳陽和益陽交界地帶）的民間佛教道場中，第二日午朝進表唱偈即為唐僧取經內容。¹⁰³ 廣西則曾發現兩種《西遊記》題材科儀本：《佛門取經道場·科書卷》與《佛門西遊慈悲寶卷道場》，據稱為百色、田林等地流行的魔公教所使用的度亡科儀文書。前者前半講述西遊故事，後半為《十王道場》，用於為新亡者餞行。後者全卷講述西遊故事，末尾唱詞「《昇天寶卷》才展開」云云，陳毓熙推測該本在內容上應銜接《昇天寶卷》，即《目連救母出離地獄昇天寶卷》，因此認為其使用場合為盂蘭盆會。¹⁰⁴ 另外，此種科儀本亦見貴州獨山布依族漢文經典《佛說西天請經科取經道場二冊

¹⁰² 朱恆夫，《目連戲研究》，頁 263。

¹⁰³ 楊賽，〈洞庭湖垸區佛教道場喪葬音樂儀式〉，頁 285-286。需要說明的是，此一所謂「佛教道場」，實際上是湘贛地區頗為流行的普庵教（也稱普庵佛教或者道教普庵法）的葬儀，就主要程序、結構以及文書發奏看來，實際是帶有佛教色彩的道教儀式。根據楊賽的記錄，全程共三天。第一日請神，午朝上《請佛表》，晚朝上《地藏表》。其中，午朝進表後是開通內五方冥路。第二日的早朝誦《觀音經》、上《觀音表》，午朝上《迎經表》，晚朝上《地藏表》。其中，唐僧取經故事為午朝宣表後唱偈，此一程序結束後，即開通外五方冥路。晚朝進表後為遊城、破獄、解結等。第三日，誦《觀音經》，入棺下葬，午朝上《十王表》等，當日回聖安息諸神後，法事即告結束。從整個程序與文書使用情況來看，可以知道是將西天取經與冥路開通相聯結，這與白猿引目連上西天再「開路」的意義上也是一致的。我最初僅注意該葬儀涉及唐僧故事，並未留意唐僧取經故事在具體儀程語境中的運用情況，承匿名審查人建議詳細介紹並分析西遊單元在具體儀程中的意義，謹致謝忱。

¹⁰⁴ 陳毓熙，〈新發現的兩種西遊寶卷考辨〉，頁 48。經與《朴通事諺解》、《銷釋真空寶卷》等比對，陳毓熙認為這兩種寶卷所述西遊故事源出元代《西遊記平話》，本身的時代則推定在元大德十一年（1307）至明嘉靖九年（1530）之間（頁 49）。而經與《昇天寶卷》比對，車錫倫則認為這兩種寶卷的演唱結構與格式同《昇天寶卷》一致，進而推定其產生時代應在元代，見車錫倫，《信仰·教化·娛樂——中國寶卷研究及其他》，頁 84。

全部》，含《佛說西天請經道場》、《佛門慈化氏救苦道場》及《掩土呼龍一宗》，用於喪葬儀式。其中後二者講述地藏、目連超度亡魂事及破土安葬事；前者講述西遊故事，並且起首便明確說唐王囑咐唐僧「取得真經散天下，留傳東土度亡魂／眾生」，而唐僧取經回朝「將真經，散天下，流傳人念。世間人，陰司裏，即得超升」，又說師徒成正果「師徒們，成佛位，盡上天宮。能救苦，般若經，金剛科儀。今宵夜，開寶卷，度脫亡魂／眾生。勸大眾，志誠心，同音讚詠。念彌陀，稱佛號，即得超升」。¹⁰⁵ 此科儀本為典型的三三四格式，與廣西本《取經道場》相同，內容也大體一致，互有詳略，而從「能救苦，般若經，金剛科儀」的表述來看，則似乎應是配合《金剛般若波羅蜜經》與《銷釋金剛經科儀》一同使用，¹⁰⁶ 與該科儀本用於度亡儀式的性質一致。

顯然，在現實生活中，《西遊記》並非僅供娛樂的遊戲文學或者兒童文學。《西遊記》故事一方面作為連台大戲的劇目之一，與目連戲結合，在中元節／盂蘭盆節的儀式性演藝活動中進行搬演；另一方面還作為一種度亡科儀，與科儀文書結合，運用於民間法壇的度亡儀式。而無論是作為儀式戲劇，還是作為儀式文書，《西遊記》所體現出來的超度亡者的儀式功能，一方面正反映了儀式社會中的一般讀者對小說或西遊故事的「閱讀」經驗或接受經驗；另一方面也作為一種間接的「閱讀」經驗或接受經驗，而影響著更多的讀者來如此看待小說或西遊故事。

然這也並非孤立的現象。前文提到的八仙，亦非徒供娛樂的文學形象，

¹⁰⁵ 劉琳，《獨山布依族民間信仰與漢文宗教典籍研究》，頁 139-140。儘管只是提到湖南、湖北、山東、福建、甘肅等地均有類似的科儀文本發現，而並沒有提供新的資料，侯沖卻也注意到了《西遊記》取經目的是超度孤魂，指出劉琳錄本所述取經度亡與《西遊記》所述一致，見侯沖，〈《佛門請經科》：《西遊記》研究的新資料〉，頁 106。

¹⁰⁶ 《銷釋金剛經科儀》須與坊間所刻，卷首有奉請八金剛、四菩薩的《金剛經》配合，纔能舉行法會，見侯沖整理、題解，《銷釋金剛經科儀》，頁 314。該科儀又稱《金剛經科儀寶卷》，《卍續藏經》所收本首為唐義淨三藏法師題取經詩、唐太宗題焚經臺詩，末有詩偈曰：「唐僧取經往西天，一去十萬零八千。昔日如來金口演，至今拈起又重宣」，唐僧似指義淨，宣經則為度亡。

在現實生活中也是作為度亡或者喪葬儀式現場的意義單元出現的。¹⁰⁷而著名的禪宗幡動風動公案，也出現於道教濟煉科儀中，具有覺悟幽魂，使之超生的功能。¹⁰⁸可見，所謂神魔文學或者宗教文學，實際上大體都不能夠簡單地看成只是神魔或者宗教題材的一種文學，其成立有其深厚的宗教信仰和社會生活背景，並且往往具有文學賞玩以外的現實指歸，不了解這些，就不能理解宗教文學何以成其為宗教之文學。¹⁰⁹

三、結語

本文討論的問題，雖然是圍繞《西遊記》或《西遊記》題材而展開，實際上則是各自獨立的兩個個案研究，即對「魔力的文學」與「文學的魔力」的分別探討。

面對宗教與文學關係，雖然學界有長期的討論，但對我個人而言，一直沒有得到比較滿意的答案。在從事宗教相關研究過程中，我一直在反覆

¹⁰⁷ 在我的家鄉江西省進賢縣常湖村，操辦白事及擡棺、下葬的專門人員，稱為八仙。八仙在道教黃籙科儀中也具有超度亡魂意義。上海道教科儀中有一種八仙燈儀，以八卦方位供奉八仙，八仙前各燃一燈，「以照眾仙開度亡靈，升入天堂，晉登仙品」，見王華，〈上海道教齋醮科儀—八仙燈儀〉，頁198。此外，江浙道士《焰口小條》中有《嘆八仙》，中元建醮時用於超度孤魂，見田仲一成，〈中國鄉村祭祀研究：地方劇の環境〉，頁782-787。另，我前在上海虹廟見到八仙旌幡一套，不知是否用於度亡儀式。早稻田大學見有澤田瑞穗舊藏八仙版畫一紙，則明確為冥事用品。

¹⁰⁸ 道教濟煉科儀中的「幡動風動」用例見於《先天斛食濟煉幽科》中的〈太微回黃旗〉、〈揚幡攝招〉。有關文本，可參見曹本冶，〈道教儀式音樂—香港道觀之「盂蘭盆會」個案研究〉，頁248-250、265-267，亦可參見黎志添、游子安、吳真等，〈香港道堂科儀歷史與傳承〉，頁303。當然，這個例子比較複雜，可以看作是道教的一種轉化運用，至於佛教方面是否亦有此種涵義，尚待深究。

¹⁰⁹ 即使是講史一類的作品，其情節也可能具有特殊的淵源，如著名的楊家將「十二寡婦征西」即訛自葬儀，而「昭君出塞」、「孟日紅破賊」作為「十二寡婦」的替代，也出現於葬儀，見張政娘，〈「十二寡婦征西」及其相關問題—〈柳如是別傳〉下冊題記〉，頁371-383。另外，孟姜女故事也具有度亡意涵，參見吳真，〈招魂と施食：敦煌孟姜女物語における宗教救済〉，頁497-534（承作者贈閱，謹致謝忱）。

考量宗教文學與宗教題材的文學有何區別？宗教文學是文學中的宗教題材還是宗教中的文學樣式？宗教題材的文學，除了題材本身以外，是否有足夠的特色以區別於其他題材的文學？而宗教的文學樣式在宗教文化中又有何值得標舉的特色？也就是說，站在文學研究的立場上，宗教題材的文學與其他世俗題材的文學，宗教的文學樣式與世俗社會所運用的文學樣式相比，有何特殊之處？站在宗教研究的立場上，宗教題材的文學與宗教的文學樣式對於宗教而言意義何在，根本的問題是宗教文學何以成其為宗教之文學？所謂「魔力的文學」與「文學的魔力」，就是我面對上述問題時逐漸形成的一種看法。

其中，「文學的魔力」，我在討論許遜相關鎮蛟碑刻時已經採用，¹¹⁰ 儘管沒有給出一個明確的定義，但在該名目之下，我討論的是作為宗教的文學，其宗教意義與功能何在。所以，實際上是在較接近原初的意義上來使用「魔力」一詞。在本文中，則通過對西遊故事的死亡主題與往生意涵、小說《西遊記》的文本結構與入冥文學特徵以及西遊題材的冥俗器物、儀式戲劇及儀式文本在日常喪葬儀式中的運用等問題的討論，揭示西遊故事或者西遊文學對於那些未必熟悉金丹理論卻對喪葬儀式有著切身體會的一般民眾而言，所具有的宗教意義與儀式功能。

至於「魔力的文學」，是本文的初次使用，本身是配合「文學的魔力」而提出。主要還是站在宗教的立場上來看待宗教題材的文學與宗教的文學樣式之間的關係，在該名目之下，本文討論的是猴神信仰與《西遊記》成書、《西遊記》對齊天大聖信仰的影響以及普通讀者與具有相關信仰背景的一般民眾如何看待《西遊記》等相互聯結的宗教、文學互動問題，實際上是在「神魔」的偏指意義上使用「魔力」一詞。孫悟空的來源，歷來研究已多有討論，本文並不否認各種外來的假說，但更重視本土的來源。而之所以首先對本土猴神信仰在前《西遊記》時代的發展演變予以簡單梳理，目的則在於進入齊天大聖信仰的討論以前，展示猴神信仰影響西遊故事及

¹¹⁰ 許蔚，《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，頁 211。

小說形成的面向。至於受到《西遊記》影響，在比較廣泛的區域內產生的各種齊天大聖信仰群體以及相關經典，本身當然是文學影響宗教的一個生動的實例，而我還想藉由這樣的實例來反觀相應民眾對於《西遊記》的閱讀體驗與認知。從普通讀者閱讀小說時的直觀感受，晚明神魔小說出版潮流，以及小說文本保留的宗教文書特徵、相關信仰者所造作的經典（特別是可能出自湖南的《南無齊天大聖真經》），對於具有齊天大聖或者猴神信仰背景的一般民眾而言，將《西遊記》作為齊天大聖之聖傳來看待的思路，應當說是可以成立的。

（本文於 2015 年 5 月 14 日收稿，9 月 3 日通過刊登）

引用書目

傳統文獻

- 《大唐三藏取經詩話》，上海：中國古典文學出版社，1954。
- 《地藏菩薩本願經》，收入《大正新修大藏經》，第13冊，第412號，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 《西遊記》，北京：人民文學出版社，2010。
- 《佛說地藏菩薩經》，收入《大正新修大藏經》，第85冊，第2909號，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 《阿婆縛抄》，收入《大日本佛教全書》，第36冊，東京：佛書刊行會，1912。
- 《過去莊嚴劫千佛名經》，收入《大正新修大藏經》，第14冊，第446號，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 《淨琉璃淨土標》，收入《大正新修大藏經》，第19冊，第929號，臺北：新文豐出版公司，1983。
- 《新刻出像音註勸善目連救母行孝戲文》，東京大學東洋文化研究所藏，明金陵富春堂刊本。
- 《覺禪鈔》，收入《大日本佛教全書》，第45冊，東京：佛書刊行會，1914。
- 朱鼎臣，《唐三藏西遊釋厄傳》，收入《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1992，景印劉蓮台刊本。
- 吳元泰，《新刊八仙出處東遊記》，收入《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1992，景印余象斗刊本。
- 孫緒，《沙溪集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1264冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。
- 章學誠撰，馮惠民校點，《乙卯筮記 丙辰筮記 知非日札》，北京：中華書局，1986。
- 楊景賢，《西遊記》，收入隋樹森編，《元曲選外編》，北京：中華書局，1959。

劉一明，《西遊原旨》，收入《藏外道書》，第8冊，成都：巴蜀書社，1992，景印光緒刊本。

譚正璧校點，《清平山堂話本》，上海：上海古籍出版社，1967。

近人論著

入谷仙介，〈死と再生の物語としての西遊記〉，《アジアの歴史と文化》，2，山口，1995，頁89-104。

大塚秀高著，冷錦繡、董皓譯，〈鎮元子和太上老君—齊天大聖為什麼變作土地廟〉，《保定師範專科學校學報》，7，保定，2005，頁1-8。

大塚秀高，〈福州平話西遊記からみる原『西遊記』〉，《日本アジア研究》，3，埼玉，2006，頁99-112。

太田辰夫，《西遊記の研究》，東京：研文出版，1984。

王華，〈上海道教齋醮科儀—八仙燈儀〉，《正一道教研究》，2，北京：宗教文化出版社，2013，頁198-206。

王益民，〈孫悟空的前身「通天大聖」歷史文化遺存調查〉，收入王益民，《心繫寶山》，福州：海峽文藝出版社，2008，頁24-47。

王益民、潘棋興，〈順昌齊天大聖生日慶典民俗〉，《海峽兩岸齊天大聖論壇文集》，福州：福建教育出版社，2011。

毛禮鎡，《江西儺與目連戲》，北京：中國戲劇出版社，2004。

中鉢雅量，〈西遊記の成立〉，《中國文學報》，35，京都：1983，頁54-90。

中野美代子著，王秀文等譯，〈《西遊記》的秘密（外二種）〉，北京：中華書局，2002。

田仲一成，《中国祭祀演劇研究》，東京：東京大学東洋文化研究所，1981。

田仲一成，《中国鄉村祭祀研究：地方劇の環境》，東京：東京大学東洋文化研究所，1989。

田仲一成著，布和譯，《中國祭祀戲劇研究》，北京：北京大學出版社，2008。

余國藩著，李爽學編譯，《《西遊記》、《紅樓夢》與其他：余國藩論學文選》，

北京：三聯書店，2006。

朱一玄、劉毓忱編，《西遊記資料彙編》，鄭州：中州書畫社，1983。

朱恆夫，〈目連變文、目連戲與唐僧取經故事之關係〉，載氏著，《目連戲研究》，南京：南京大學出版社，1993，頁 246-259。

江柏煒、林建育，〈大聖爺信仰初探：以金門與臺南為中心〉，《海峽兩岸齊天大聖論壇文集》，福州：福建教育出版社，2011。

汪辟疆校錄，《唐人小說》，上海：上海古籍出版社，1978。

尾上兼英，〈東南アジア華人社会の伝統芸能—農曆七・八・九月の祭祀と地方劇〉（第二部分），《東洋文化研究所紀要》，83，東京，1981，頁 1-52。

宋會傑，〈宜陽縣榮膺「中國西遊文化之鄉」稱號〉，《河南日報》（開封），2011年4月7日。

車錫倫，《信仰·教化·娛樂—中國寶卷研究及其他》，臺北：臺灣學生書局，2002。

吳眞，〈招魂と施食：敦煌孟姜女物語における宗教救済〉，《東洋文化研究所紀要》，160，東京，2011，頁 497-534。

杜貴晨，〈古今載論中的孫悟空崇祀之俗〉，《濟寧學院學報》，31：1，濟寧，2010，頁 20-23。

孟繁仁，〈《西遊記》與山西〉，《明清小說研究》，2，南京，2003，頁 130-138。

河南省宜陽縣委宣傳部，〈提升西遊文化品牌 展現宜陽民間文化〉，《中國藝術報·中國民間文藝專刊》，13，北京，2011年5月13日。

侯沖整理、題解，《銷釋金剛經科儀》，《藏外佛教文獻》，6，北京：宗教文化出版社，1998，頁 314-359。

侯沖，〈《佛門請經科》：《西遊記》研究的新資料〉，《宗教學研究》，3，成都：2013，頁 104-109。

柳存仁，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991。

陳大康，《明代小說史》，上海：上海文藝出版社，2000。

陳允吉，〈《目連變》故事基型的素材結構與生成時代之推考〉，收入陳允吉，

- 《佛教與中國文學論稿》，上海：上海古籍出版社，2010，頁 165-173。
- 陳毓熙，〈《大唐太宗入冥記》校補〉，《文學遺產》，1，北京，1994，頁 93-97。
- 陳毓熙，〈新發現的兩種西遊寶卷考辨〉，《中國文化》，13，北京，1996，頁 48-58。
- 高立人主編，《廬陵古碑錄》，南昌：江西人民出版社，2007。
- 張政烺，〈「十二寡婦征西」及其相關問題——〈柳如是別傳〉下冊題記〉，收入張政烺，《張政烺文集·文史叢考》，北京：中華書局，2012，頁 371-383。
- 許蔚，《斷裂與建構：淨明道的歷史與文獻》，上海：上海書店出版社，2014。
- 淺野春二，《飛翔天界：道士の技法》，東京：春秋社，2003。
- 曹本冶，《道教儀式音樂——香港道觀之「盂蘭盆會」個案研究》，北京：文化藝術出版社，2011。
- 曹炳建，《《西遊記》版本源流考》，北京：人民出版社，2012。
- 葉明生，〈閩北順昌三濟祖師與猴神信仰文化初探〉，收入胡小偉等著，《走進寶山》，福州：海峽文藝出版社，2008，頁 58-70。
- 賀喜，〈祭祀空間與地域社會——雷州雷祖祠及其周邊鄉村的靈物、神廟與祠堂〉，收入勞格文（John Lagerwey）、科大衛（David Faure）編，《中國鄉村與墟鎮神聖空間的建構》，北京：社會科學文獻出版社，2014，頁 188-230。
- 鄭振鐸，《中國俗文學史》，北京：東方出版社，1996。
- 楊賽，〈洞庭湖垸區佛教道場喪葬音樂儀式〉，收入劉紅主編，《中國民間儀式音樂研究·華中卷》，北京：文化藝術出版社，2012。
- 趙曉林、劉霄雲，〈創建齊天大聖廟宇碑現身濟南〉，《濟南日報》（濟南），2010 年 8 月 5 日。
- 趙曉林，〈「大聖寺」現身章丘張乙郎村〉，《濟南日報》（濟南），2010 年 8 月 9 日。
- 趙曉林，〈山東境內已知有 7 座大聖寺〉，《濟南日報》（濟南），2010 年 8 月 11 日。

- 黎志添、游子安、吳真等，《香港道堂科儀歷史與傳承》，香港：中華書局，2007。
- 錢玄，《三禮通論》，南京：南京師範大學出版社，1996。
- 劉枝萬，《臺北市松山祈安建醮祭典》，臺北：中央研究院民族學研究所，1967。
- 劉琳，《獨山布依族民間信仰與漢文宗教典籍研究》，貴陽：貴州師範大學碩士學位論文，2008。
- 蔣偉國，〈明代木刻朱印路引〉，《東南文化》，8，南京，2000，頁 114-115。
- 潘棋興，〈順昌縣大聖崇拜習俗與孫悟空原型淵源探析〉，收入胡小偉等著，《走進寶山》，福州：海峽文藝出版社，2008，頁 197-204。
- 澤田瑞穗，《中国の民間信仰》，東京：工作舍，1982。
- 歐大年（Daniel L. Overmyer）著，馬睿譯，《寶卷—十六至十七世紀中國宗教經卷導論》，北京：中央編譯出版社，2012。
- 磯部彰著，趙博源譯，〈元本《西遊記》中孫行者的形成—從猴行者到孫行者〉，收入趙景深主編，《中國古典小說戲曲論集》，上海：上海古籍出版社，1985，頁 301-327。
- 磯部彰，〈清代の『西遊記』と民間芸能〉，《富山大学人文学部紀要》，13，富山，1988，頁 81-110。
- 磯部彰，〈『西遊記』物語絵史略〉，《東北アジア研究》，3，仙台，1999，頁 1-37。
- 磯部彰，《『西遊記』資料の研究》，仙台：東北大学出版会，2007。
- 磯部彰編，《清初刊教派系宝卷二种の原典と解題—『普覆週流五十三参宝卷』と『姚秦三蔵西天取清解論』》，仙台：東北大学東北アジア研究センター，2010。
- 磯部彰，《旅行く孫悟空：東アジアの西遊記》，東京：塙書房，2011。
- 羅華慶，〈敦煌壁畫中的〈東方藥師淨土變〉〉，《敦煌研究》，2，蘭州，1989，頁 5-19。
- Seaman, Gary. "The Divine Authorship of *Pei-yu Chi* [Journey to the North]," *The*

Journal of Asian Studies, Vol. 45, no. 3, 1986, pp. 483-497.

Esherick, Joseph W. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley: University of California Press, 1987.

Zhiru. *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

Two Subjects of Research on *The Journey to the West* (*Xiyouji* 西遊記)

Xu Wei^{*}

Abstract

The *Xiyou ji*, as a representative work of "novels of gods and demons" (*shenmo xiaoshuo* 神魔小說), has always engendered people's interest. Although elite readers can put forward all kinds of penetrating analyses, but because they lack or are distanced from the everyday knowledge and background of ordinary people, it is often difficult for them to understand the general context that the fictional texts depend on to be established, as well as the context in which the works are read. This paper strives to avoid this elitist position, and, by approaching or perhaps constructing the context of ordinary people's thinking, to treat anew the characteristics of the *Xiyou ji*. Through this route, we may realize, on the one hand, that for the ordinary reader, the *Xiyou ji* may have been perceived as the sacred herald of the Great Sage, Equal to Heaven (*Qitian dasheng* 齊天大聖). At the same time, *Qitian dasheng* faithful were not simply satisfied with fictional texts, and furthermore created related scriptures that reflect their understanding and interaction with the text. On the other hand, the *Xiyou ji* text conceals ritual structures and connotations of death and salvation, but it's not only through a textual analysis that we are able to grasp them. In the daily lives of people, *Xiyou ji* themed implements, images, and stories exist in funerals and salvation rituals, indicating that ordinary people certainly are capable of fully understanding the structures and connotations related to the *Xiyou ji*.

Keywords: *Journey to the West* (*Xiyou ji* 西遊記), *Scripture of the Great Sage, Equal to Heaven* (*Qitian dasheng jing* 齊天大聖經), hagiography (*shengzhuan* 聖傳), entering the underworld (*ruming* 入冥), liturgies of salvation (*duwang keyi* 度亡科儀)

^{*} Assistant Research Fellow, Shanghai Academy of Social Sciences (SASS).