

蔡铁鹰 著

# 《西游记》的诞生

中华书局



本书对《西游记》所表现的唐僧取经故事从历史角度、地域概念和传播意义诸方面进行了详细分析，并在形式演变上将其发育过程划分为原生自发的传说、初步成型的俗讲、酝酿发育的队戏、文化变异的杂剧、形态进步的平话和定型的章回小说六个阶段，最终告诉我们《西游记》是如何诞生的。

ISBN 978-7-101-05901-4



9 787101 059014 >

定价：49.00元

蔡铁鹰 著

# 《西游记》的诞生

中华书局

**图书在版编目(CIP)数据**

《西游记》的诞生/蔡铁鹰著.-北京:中华书局,2007.10  
ISBN 978-7-101-05901-4

I. 西… II. 蔡… III. 西游记-文学研究 IV.  
I207.419

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 157325 号

---

**书 名** 《西游记》的诞生

**著 者** 蔡铁鹰

**责任编辑** 刘彦捷

**出版发行** 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

http: //www.zhbc.com.cn

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

**印 刷** 北京市白帆印务有限公司

**版 次** 2007 年 10 月北京第 1 版

2007 年 10 月北京第 1 次印刷

**规 格** 开本/700×1000 毫米 1/16

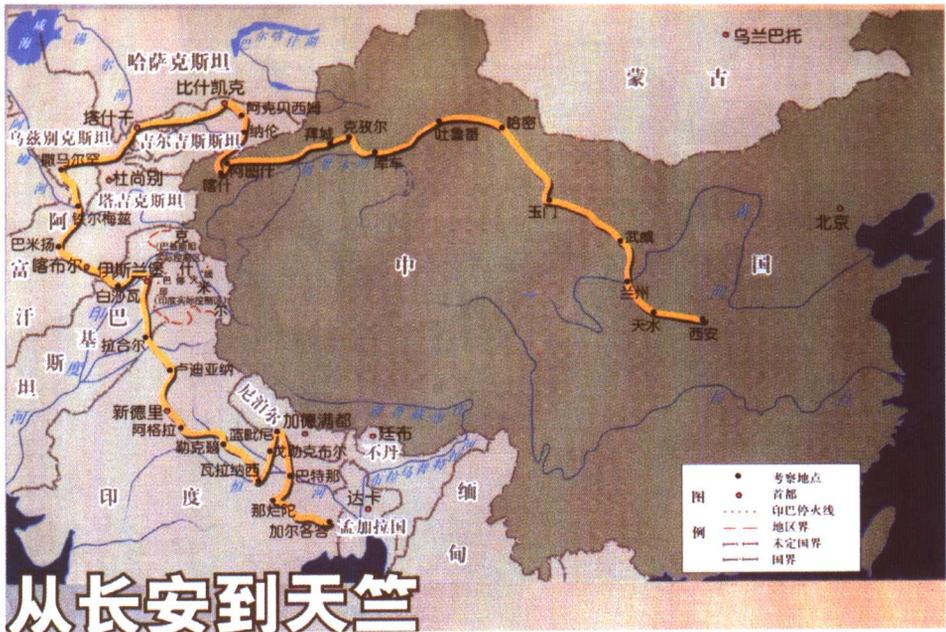
印张 23 $\frac{1}{2}$  插页 4 字数 340 千字

**印 数** 1-3000 册

**国际书号** ISBN 978-7-101-05901-4

**定 价** 49.00 元

---



从长安到天竺——玄奘取经路线示意图



张掖大佛寺取经壁画

玄奘取经图





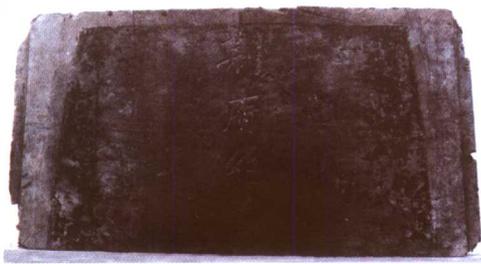
印度寺庙壁画《罗摩衍那》  
“长尾巴神猴哈奴曼”



泉州开元寺西塔  
南宋带刀猴形神将雕像



吴承恩之父  
吴锐（号菊翁）墓志



残存吴承恩棺头挡板



元《唐僧取经图册》之石槃陀盗马



元《唐僧取经图册》之玉肌夫人

# 序

胡小伟

序者，始也。为蔡铁鹰新著系序，着实使我踌躇了一阵子。如能洋洋洒洒，妙笔生花，吸引读者眼球，更添阅读正文的兴趣，固然为锦上添花之事；但若搜索枯肠，言不及义，徒令观者生厌，岂不是佛头着粪？故为序实难，不可轻易应之。所以勉为其难，乃是近年我的个人旨趣，也凝聚于《西游记》成书过程，并与铁鹰时有切磋，略知其中艰辛甘苦。

《西游记》可谓普及率最高的古代小说之一，下至童稚黄口，上至耄耋哲宿，无不兴趣盎然，津津乐道。且借助卡通动漫无所不及的普及、“后现代”影视的重新诠释，已经轻而易举突破了文字藩篱、文化隔膜，从容走向了世界。我曾有缘蒙钱锺书先生耳提面命，说他最喜欢的小说，就是《西游记》，尤其是其中恣肆的想象和诙谐的语言。即便在《管锥编》这样学理深奥、引征广博的大作中，征引《西游记》亦无虑百十处之多。但它到底是一部什么书？数百年来也是人言言殊，莫衷一是。即以“五四”新文学观念奠定者而论，说法也各异其趣。如鲁迅以为“我们看了，但觉好玩，所谓忘怀得失，独存赏鉴了”（《中国小说的历史变迁》），胡适则认为是“至多不过是一部很有趣味的滑稽小说，神话小说；他并没有什么微妙的意思，他至多不过有一点爱骂人的玩世主义”（《〈西游记〉考证》）。这样惊世骇俗、立异标新的小说，

何以会在素重“文以载道”，且理学盛行的中晚明诞生？实难想象。故中外学界的长期纷争，不绝如缕，于是话题又反复纠缠于《西游记》成书过程及作者何人的诘难考辨之中。而学兄刘荫柏及南开朱一玄先生前些年花费心力编辑的《西游记》研究资料，嘉惠学人，既为这些争辩提供着源源不绝的弹药火力，另一方面——说句不太恭敬的话，又局限了躁进之士的视野，尤其是网络盛行以后。所以近二十年来有关《西游记》的争论，虽然新说迭出，辩题广泛，颇有一点熙熙攘攘、“百家争鸣”的样子，但仔细看去，大多或者祖述陈说，或者凿空立论，并没有取得多少实质性的进展，遑论“突破”了。

《西游记》当然不会是像孙悟空那样，从石头缝里蹦出来的。它的渊源也不会只是《大唐西域记》为母，无支祁或哈奴曼为父那样单纯。实际上它的诞生既有《太平广记》这样的丰沃土壤，又有“三教论衡”那样优越的先天，需要我们耐心地追溯梳理，分源别流。比起其它几部小说，尤其与《红楼梦》时不时的媒体爆炒、《三国演义》动不动的信口品评相较，《西游记》受到学界关注的程度仍然很不够。这一方面缘于当代学人宗教常识的退化，于“五四”大家的争议背景不甚了然；另一方面则是“现实主义”理论影响太深，难以回归文学本义。此为多年蓄积沉淀，一时难以廓清，更需同志努力。

难得的是铁鹰自1982年涉足《西游记》研究以来，一方面于文献典籍孜孜以求，另一方面在1988年开始孤身远游，足迹遍及吴承恩生前履及的荆楚大地，以及从未到过的敦煌、吐鲁番、哈密等地，访求资料，搜集证据。同时又结合近年山西发现的重要民间戏曲资料万历抄本《礼节传簿》中的西游故事人物等材料，力图用亲自采集的新资料，对《西游记》的成书过程进行综核贯通的新解读，包括孙悟空形象的多方面来源、唐僧形象的演变、全书结构的形成，复杂的宗教背景，以及作者确为吴承恩的新证据等，实为二十年来不可多得的重要成果。我曾写有一篇文章，对此予以肯定，同时也从不同角度提出自己一些看法。<sup>①</sup>铁鹰正论既已全文可鉴，毋庸赘述。聊效《水浒传》景阳冈酒家一反广告只能讨好的“潜规则”，非要以“三碗不过岗”与顾客叫板的做法，且将我的不同谬见先说几句，以充标靶，或许能够提调读者兴趣。

首先是佛道儒三家既有冲突，又经磨合，终至圆融的问题，自陈寅恪列举此题以来，似乎还没有进入现代学人的学术视野。他在《冯友兰〈中国哲

学史》下册审查报告》中曾言：

“南北朝时，即有儒释道三教之目（北周卫元嵩撰《齐三教论》七卷，见《旧唐书》肆柒《经籍志》下）。至李唐之世，遂成固定之制度。如国家有庆典，则召三教之学士，讲论于殿庭，是其一例。故自晋至今，言中国之思想，可以儒释道三教代表之。此虽通俗之谈，然稽之旧史之事实，验以今世之人情，则是三教之说，要为不易之论。”

其中也包含一些“斗法”趣事。《西游记》所表现的，颇有此中肯綮。其实有关资料存留尚多，只是逸出学人眼界，故梳理剔罗得不够。我以为需要建立这样一个通贯的视野，才能为《西游记》成书的过程、价值和意义，作出更为准确的定位。

再次是《西游记》尽管是以《大唐西域记》为蓝本，保留了一些西域唐时地名，但总的说来，已与玄奘当年取经路途无甚干系了。我的印象仿佛是在佛教寺庙基础上，盖起的却是一座道教的官观，但供奉甚为复杂，虽然佛祖、弥勒、普贤、文殊、观音都位置高座，但台前表演的还多为道教杂神。所以探究《西游记》渊源，寻路西域，固不可少，同样重要的是后世信息大通道，例如元明时代运河漕运传输的宗教、民间信仰及其兴替，就非常丰富多姿，值得下功夫追究。

第三是关注《西游记》想象力的研究。钱锺书先生《管锥编》尝言：

“当代一法国文家，惜忘其名，尝曰：‘有史以来，世人心胸中即为梦想三端所蟠踞：飞行也，预知未来也，长生不死也。’”

归纳三端，无非都是希冀缩短时间、空间的维度而已。《西游记》中的“神通变化”正表达着这个幻梦，而且这个幻梦并未随19世纪以来理性精神与科技进步而消失。近年英国女作家罗琳(J. K. Rowling)的系列小说《哈利波特(Harry Potter)》虽然在评论界充满争议，却能借助影视“疯”靡了全世界，就是明证。其实从某种意义上看，想象力也是由民族自身传统发露出来的一种特殊才智，未必就与今天的激烈的科技竞争无缘。可惜晚明以后，尤其是鸦片战争带来的精神创伤和西方文化的影响，使我们的文学基础及其理论愈来愈多地偏重现实关照，及其衍生出来的“现实主义”理论，以致几百年来鲜见有影响力的想象迸发。从这个意义上看，《西游记》颇有一些独步

一时，未见来者的寂寥。这方面的研究几乎还没有起步，对于后来者尤有望焉。

话题回到开头，铁鹰潜心多年推出的这部著作，把自己心得和新见奉献给学者和读者，也为《西游记》研究的重新起步，踏出了自己坚实的脚步。希望引起关注，引起争论，以便使学界和普通阅读者对于这部焕发异彩的名著又有新的，进一步的理解。

2007年6月20日

### 注释

- ①《藏传密教与〈西游记〉》，载《淮阴师范学院学报》2005年第4期。

# 目 录

序 .....	胡小伟(1)
<b>绪论 《西游记》诞生的历史与宗教背景</b> .....	(1)
一、取经故事依托的历史原型 .....	(2)
二、取经故事形成的文化精神 .....	(6)
三、取经故事题材的宗教背景 .....	(9)
<b>第一章 寻找古道上的原生故事</b> .....	(17)
一、攥起西域古道的驼蹄马迹 .....	(19)
原生的取经故事——僧行七人——火焰山——车迟国——深沙神——北方毘沙门大梵天王——地勇夫人——多心经——女人国——十世修行——榆林窟壁画——贫婆国——晒经台——张掖大佛寺取经壁画应是《西游记》的衍生物	
二、寻找原生故事的学术障碍 .....	(42)
由王国维引起的误说——说经话本本无可稽——《大唐三藏取经诗话》——误说的深远影响	
三、为《大唐三藏取经诗话》重新定位 .....	(48)
语音：唐五代西北方言——语法：有别于宋人话本——语汇：与变文同时——形制：亦是俗讲变文规范	

## 第二章 故事之结集与猴行者探源 ..... (69)

### 一、敦煌发现的唐僧取经故事壁画 ..... (69)

关于榆林窟取经壁画——第二窟水月观音变与取经图——第三窟普贤变与取经图——第二十九窟取经图通说辨误——东千佛洞二窟取经图——二十九窟净土变的猴形神将——壁画对猴行者文化背景与生成地域的圈定

### 二、《大唐三藏取经诗话》生成推想 ..... (76)

《取经诗话》取资《慈恩传》说存疑——《取经诗话》的生成首先是宗教问题——《取经诗话》中的三藏原非玄奘——中唐密宗高僧三藏法师不空——海路：不空取经记的痕迹——西域：玄奘取经记的扉入——关于福建的猴行者

### 三、白衣秀才猴行者探源诸说质疑 ..... (86)

前提：区分“原型”与“影响”——第一问：本土说，归宿何在？——第二问：外来说，实证何在？——第三问：混同说，层次何在？——阶段影响说的表述

### 四、猴行者探源：麝香之路上的《罗摩衍那》与哈奴曼 ..... (99)

哈奴曼与中国文化的距离——大众所知的三条传播通道——麝香之路：第四条传播渠道——藏传佛教可能是《罗摩衍那》的传播平台

### 五、猴行者探源：戴猴面具的西王母与古羌族的猴图腾 ..... (108)

石槃陀说与释悟空说——羌：西王母的族属——猴：古羌族的图腾——西南次生民族的图腾崇拜——玄奘事迹在党项羌区域内的传播

### 六、猴行者探源：佛教密宗典籍中数不胜数的猴形神将 ..... (117)

日本学者的佛典说——佛典说不可忽视——榆林窟的猴形神将对佛典说是有力的支持

## 第三章 三晋钺铍打造了孙悟空 ..... (127)

### 一、堪称“天赐奇书”的《礼节传簿》 ..... (128)

- 三晋的祭赛古风——《迎神赛社礼节传簿四十曲宫调》——队戏《唐僧西天取经》
- 二、《礼节传簿》若干问题的疑与辨 …………… (134)
- 《礼节传簿》的抄写年代与形成年代——《礼节传簿》的修  
    订期——《唐僧西天取经》生成年代的判断依据
- 三、《唐僧西天取经》应是宋、金古剧 …………… (139)
- 队戏:古老的戏剧形式——队舞与队戏——正队与哑队
- 四、《唐僧西天取经》演化进程定位 …………… (143)
- 宋元明取经故事戏曲资料的梳理——《唐三藏西天取经》  
    当属晚出生剧本——《销释真空宝卷》代表明代取经故  
    事——西域的取经故事为何生根三晋

#### 第四章 齐天大圣闯入《西游记》…………… (151)

- 一、杂剧《西游记》是旧话新说的整合 …………… (152)
- 杨景贤疑是剧本的增饰整理者——第一、四本乃是完整  
    剧本的规制——《唐僧西天取经》才是情节的本源——齐天大  
    圣悄然降临
- 二、“江流儿”唐僧出身故事有谜可解 …………… (157)
- 唐僧出身之谜的来龙去脉——世德堂本是弃用而非刊  
    落——朱鼎臣本补出这一节的动因——三官、三元及三元  
    官——江流儿故事的社会基础——吴承恩弃用的理由
- 三、福建顺昌齐天大圣提示本土妖猴 …………… (166)
- 顺昌发现的齐天大圣——媒体的误读误判——新来的齐  
    天大圣与孙悟空无关——中野的“孙悟空生于福建说”
- 四、又来一只猴与道教文化的入侵 …………… (171)
- 闹天宫不是传统的取经故事——南方淫祀民风与山精水  
    怪——齐天大圣猴的家族史——区分两只秉性完全不同的猴
- 五、谁是“西游记”的第一使用者 …………… (181)
- “西游记”的第一次使用——取经故事原本不与道教沾

边——“西游记”是道教用语——从此取经故事风生水起

## 第五章 元明复杂的体系与形态 ..... (185)

### 一、不同体系的标志：《唐僧取经图册》 ..... (185)

日本发现的元代取经图册——一个未知的取经故事体系

### 二、不同形态之一：平话《西游记》 ..... (189)

《永乐大典》的平话残存——《唐太宗入冥》曾经的形式——《朴通事谚解》留下的残文

### 三、不同形态之二：《西游记》与“宝卷” ..... (195)

《销释真空宝卷》乃明中叶罗祖教经典——道教编织的怪异文化之结——《西游记》内丹术语的定性评判——“金丹大道”在嘉靖初由民间宗教鼻入《西游记》

### 四、考量吴承恩——前《西游记》(百回本)总汇 ..... (204)

六个阶段取经故事的陈列——可信属于吴氏创作的故事

## 第六章 百回本作者的疑是两题 ..... (209)

### 一、关于李志常《长春真人西游记》的澄清 ..... (214)

长春真人署名之始末——伪造的虞集《序》及丘处机其人——成吉思汗与丘处机的西域之行——《长春真人西游记》其书

### 二、《淮安府志》、《千顷堂书目》谁更可信？ ..... (218)

同名异书说只是一种纯粹的假想——方志一般不录通俗小说是虚幻的“旧例”——有何依据说“杂记”不能包括通俗小说？——前人对《西游记》一字未提另有其因——所谓《西湖记》之笔误纯属臆想——《千顷堂书目》的著录更可能是一处错误——花絮：曾任河阴知县的又一位吴承恩

### 三、吴承恩“荆府纪善”之任真的不值一提？ ..... (227)

“荆府纪善”向被忽视的原因——“荆府”与“纪善”——关于吴氏长兴下狱的时间——“荆府纪善之补”应是李春芳的运

作——吴承恩有湖北赴任的时间——以诗证史：吴承恩曾经赴任——蛛丝马迹：荆王府有位仰慕八公之徒的王——寻找内证：玉华国就是荆王府

#### 四、《西游记》的方言研究是科学还是垃圾？ …… (245)

对方言研究的误解——前人关于《西游记》方言的历史陈述——江淮方言的基本描述——《西游记》江淮方言的定性——《西游记》出现吴方言词的解释——《西游记》淮安土语的历史资料求证——《西游记》淮安土语的等语线求证——难以原谅的种种曲解

#### 五、“周邸本”、“鲁府本”信息的不确定性 …… (261)

鲁府本和周邸本本非同一回事——鲁府本也许只是翻刻《长春真人西游记》而已——周邸本虽指百回本但疑点重重

### 第七章 吴承恩的综合素质考评 …… (271)

#### 一、吴承恩的家世背景与其生卒年考订 …… (272)

吴氏家族墓地的意外发现——迄今所见的《吴承恩年谱》——吴承恩家世生平简述——1506-1582：吴承恩的生卒年

#### 二、无可救药的博杂与仕途坎坷之间 …… (284)

吴承恩的鉴赏能力与《西游记》作者的绘画修养——吴承恩的上佳书法与《娑罗树碑》——吴承恩的围棋水准与《烂柯经》——吴承恩的诗文个性与《西游记》的艺术风格

#### 三、“卑飞不免鸦嘲凤”叹出的天生傲骨 …… (298)

古镇河下的文化底蕴——注定须承受的未来之重——科举仕途上的彻骨之痛——生活的磨难铸就个性文风

#### 四、《西游记》儒学本原与现实精神解读 …… (307)

封建社会政治生活的形象教科书——用儒学解读《西游记》——关于塑造天堂的依据——取经到底为谁服务——二郎神为何不受玉帝重用——二郎神为何住灌口不驻天宫——神仙为何不吃唐僧肉——唐僧头上为什么没有“紧箍儿”——

为何昏君身旁多恶道——延年益寿的小儿心肝——索贿的西  
天灵山神仙——取经为什么也要收钱

<b>第八章 《西游记》的定型与早期流播</b> .....	(327)
一、《西游记》的诞生状态 .....	(328)
隆庆四年吴承恩在荆王府完成了《西游记》——关于陈元 之的《序》——前世本与世补本——中年说与晚年说	
二、《西游记》的版本关系 .....	(334)
《西游记》百回本的版本来源——现存《西游记》明刊本的 关系——《西游记》的主要清刊本——“朱本”、“杨本”的判断	
三、《西游记》的早期流播 .....	(340)
第一次社会反应——第一次读者议论——第一次列为奇 书——第一次官方记载——第一个批评本——第一个署名 本——第一个“江流儿”故事——第一次记录大众流行	
四、《西游记》的明清批评 .....	(341)
陈元之、袁于令、谢肇淛的批评——《李卓吾先生批评西游 记》——尤侗《西游真诠序》——张书绅《新说西游记》“总批”	
<b>主要参考文献</b> .....	(353)
<b>附录 西北万里行：艰难欣喜两心知</b>	
——谈我《西游记》成书史研究的形成 .....	(355)
<b>后记</b> .....	(361)

## 绪 论

# 《西游记》诞生的历史与宗教背景

现代意义上的《西游记》研究开始于1915年(乙卯)。这一年,学人罗振玉借回了发现于日本的《大唐三藏取经诗话》影印,有国学大师之称的王国维则以影印本跋文的形式发表了最初意见。跋文虽然不长,且结论也非常值得商榷,但毕竟是第一批关于《西游记》的现代研究成果。<sup>①</sup>由此开始,鲁迅、胡适、郑振铎、赵景深等一批前辈学者先后介入,《西游记》研究遂蔚为大观。建国以后,尤其是20世纪80年代,我们更是经历了一轮又一轮的学术浪潮。

毫无疑问,今天的研究借助了前人的努力,从远处迢迢而来的脚印让我们得以站在学术的前沿,总是可以看得更多更远;而作为后来者的我们,当然也有责任弥补前人的不足,在前人止步的地方向前跨出自己的一步。

前人的不足有客观的,也有主观的。之前《西游记》研究最重要的主观不足,在于太过拘束于《西游记》本身而忽视了取经故事漫长的演变过程,忽视了这个过程的历史背景、地域背景、宗教背景,当然也就无法真正理清纠缠在《西游记》之中的文化纠葛,无法理解它实际存在的深刻内蕴。

因此,在我们探讨《西游记》诞生的过程时,首先需要以“绪论”的形式交待我们所借助和依托的历史、文化、宗教背景。

## 一、取经故事依托的历史原型

我们从古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人，……虽是等于为帝王将相作家谱的所有“正史”，也往往掩不住他们的光耀，这就是中国的脊梁。

——鲁迅《中国人失掉自信力了吗？》

鲁迅所说的“舍身求法的人”，应当包含《西游记》里唐僧的历史原型——唐代远赴印度取经求学的高僧玄奘。

玄奘俗姓陈，名祜，洛州缑氏镇（今河南偃师）人，生于公元602年。陈祜从小受过良好的教育，父亲陈惠精通儒术，先入仕途，后又辞官务农，耕读之余精研佛学，少年陈祜受其影响很大。耳濡目染之下，陈祜很小便产生了出家做和尚的念头，公元608年，7岁的陈祜在洛阳接受了朝廷的剃度，取法名玄奘，正式成为一名披袈裟的小小出家人。21岁时，玄奘受了“具足戒”——“具足戒”又称为“大戒”，是佛教僧尼的最高戒律，佛教认为，要成为一个合格的僧侣，必须经过长期的修行，而一旦被授予“具足戒”，就说明这个修行者在佛学上已经具有了很高的、精湛的造诣。

在读完了多部佛教经典以后，玄奘发现佛教的宗派很多，教义各不相同，研究越深，疑问越多。虽然他跟随国内不少佛学权威学习过，又几乎访遍了著名学者，但仍然觉得不能解开心中的疑团，便想学习前贤法显和尚，往印度求取真经。说来也巧，这时印度和尚波颇法师带着梵文佛经多部，从海道辗转来到长安，住在长安兴善寺。波颇法师是印度佛教的权威学者——那烂陀寺戒贤法师的学生，戒贤法师深通佛教各派学说，对大乘佛教的“瑜伽宗”学说很有研究。玄奘从波颇法师嘴里得知戒贤法师还在那烂陀寺讲学，于是就有了到那烂陀寺拜戒贤法师为师的念头。玄奘邀请了一些志同道合的人，一起上表给朝廷，申请出国到印度去留学取经。但是，由于

唐王朝建立还没有几年,全国还没有完全统一,加上突厥不时入侵河西走廊一带,所以朝廷对出国西行控制得相当严格,绝不允许随意进出,因此玄奘他们的出国申请没有得到批准。

其他的人都心灰意懒,唯独玄奘于贞观二年,趁长安一带饥民外逃的机会,混在逃荒的人群中,离开长安西行。在长安(今西安)至瓜州(今安西)一线,玄奘躲过了朝廷的追捕;出瓜州,玄奘经历九死一生,穿越了号称八百里绝无人烟的莫贺延碛戈壁;在高昌古国(今吐鲁番),玄奘以绝食为手段,生死相博,谢绝了高昌国王的盛情挽留;然后经过龟兹(今新疆库车)、跋禄迦国(今新疆拜城、阿克苏一带)、凌山(今新疆乌什别迭里山口)、大清池(今吉尔吉斯斯坦伊塞克湖)、素叶城(即碎叶城,今吉尔吉斯斯坦托克马克),取道迦毕试城(今阿富汗喀布尔),翻越克什米尔大雪山,经过一年多的长途跋涉,终于进入了北印度。

在印度,玄奘首先来到群山围绕的迦湿弥罗国(在今克什米尔境内)。迦湿弥罗国地处喜马拉雅山西麓,是小乘佛教的发源地之一,佛教占有至高无上的地位。玄奘在这里用两年的时间学习了小乘佛教的主要经典和“声明学”(语言文字学)、“因明学”(逻辑学);在当时佛教的中心印度,玄奘参观了为纪念释迦牟尼说法而建立的一座二百多尺高的佛塔、为纪念大乘佛教瑜伽宗学说的创建者无著而建立的一座佛寺、为纪念印度古代佛教哲学家世亲而建立的寺院等等;然后玄奘继续东行,参观了舍卫国佛教圣迹祇园、净饭王(释迦牟尼的父亲)的正殿以及释迦牟尼诞生处、释迦牟尼苦悟六年得道的菩提树、得道后首先说法的鹿野寺等古迹,最后到达了玄奘在国内时就十分仰慕的那烂陀寺——相当于《西游记》中的西天雷音寺。

那烂陀寺在今天印度的巴腊贡地方,是当时印度的文化中心,佛教的最高学府。当时的那烂陀寺有八个大院,规模宏大、气势雄伟、高高矗立,与周围的五十多所佛寺交相辉映。寺内僧人主要研究大乘佛教,占统治地位的是以戒贤法师为代表的瑜伽宗。主持戒贤法师已经一百多岁了,被尊称为“正法藏”(指通晓了佛教全部经、律、论的人);是印度公认的佛学权威。因为年事已高,体弱多病,戒贤法师已经多年不说法讲经了,但他破例为玄奘开讲了大乘佛教瑜伽宗的主要经典——《瑜伽师地论》,并且一连讲了十五

个月。玄奘在那烂陀寺潜心研习数年，读尽寺内珍藏的佛教经典；还诵读了婆罗门教的经典，研究了印度佛教各家各派的学说，学习了五印度各国的语言，终于取得了“三藏法师”的称号——这个称号并非像《西游记》里所说是唐太宗李世民随意所赐，而是一个非常难得的至高荣誉。按照印度佛教的规则，精通五十部经、律、论的僧人才可以称为三藏。如何理解精通五十部经、律、论这个概念？还以那烂陀寺为例，那烂陀寺常驻僧人过万，精通二十部经、律、论的有一千多人，精通三十部经、律、论的有五百多人，而精通五十部的三藏法师多年来只有九人。

十多年后，玄奘已经学有所成，于是决定返回祖国。他拒绝了印度各国国王的挽留与赠送的物品，只要了一些随行人员和一头驮经的大象，然后与一些流落在印度的北方（即中亚与我国新疆一带）僧人一起结伴踏上返程。归国的途程，同样充满困难与艰险，在翻越大雪山之后，原有一百多人的队伍只剩下七位僧人和二十多个脚夫，其余的都在漫天冰雪中消失了；在今塔什库尔干一带，他们又遇到了强盗，连驮经的大象都因受惊吓跌入山谷而溺水死亡。

贞观十九年（645）正月，玄奘经过历时十七年，往返五万里的旅程后，平安地回到了唐朝的首都长安。玄奘法师将要回来的消息早已传开，官民人等当时并不太清楚这位法师的经历，但大家都知道他西游印度十七年取经回来了——这已足够了。玄奘进城那天，留守长安的宰相房玄龄命令重要官员都到城门外迎接；长安城里的百姓也倾城而出，排成数十里的长队，欢迎这位从西天取经归来的大法师。

太宗李世民当时正在洛阳准备征伐辽东，当他得知玄奘回国的消息后，不仅要求西域古道沿线的官员细心迎送，而且自己也很快召见了玄奘。在以后的二十年，李世民与他的儿子唐高宗李治，为玄奘的译经提供了一切需要的条件。到逝世为止，玄奘译出了他从印度带回的六百多部梵文佛经中的七十三部一千多卷，创建了中国佛教的唯识宗（法相宗），成为中西文化交流史上难以企及的一座高峰。<sup>②</sup>

玄奘的西行求法，催生了我们必须介绍的两本书：《大唐西域记》（简称

《西域记》)和《大慈恩寺三藏法师传》(简称《慈恩传》)。

唐太宗李世民第一次与玄奘见面时,对玄奘提出了两个要求,第一是希望他还俗做官;第二是希望他将西行经历写出来。第一条,玄奘拒绝了;第二条,他接受了。玄奘毕竟是从西域过来的人,他对西域各国的政治、民族关系有着深刻的了解,对李世民在西域扩疆建功的意图也了然在胸,因此他心领神会地答应李世民,将西行的各种经历见闻记录下来,呈送御览。这部书,就是玄奘口授,其弟子辨机笔录,至今仍在中西交通史及南亚中亚史研究中占有重要地位的《大唐西域记》。玄奘在末卷赞颂了唐王朝的统一事业,并希望这部《西域记》能发挥作用;他说自己仰慕张骞、班超为统一西域立下的历史功绩,又为自己的见闻能够超越前人而感到高兴。这应当是玄奘撰写《西域记》时的真实心态,正因为这样,玄奘以佛教徒身份修撰的《西域记》中,着重叙述的却是西域各国的国俗民情和政治地理现状。

玄奘在这部书中追述了亲身经历的一百一十个和传闻得知的二十八个以上的城邦、地区、国家的情况,内容十分丰富。山川地形、城邑关防、交通道路、风土习俗、物产气候、文化政治等等,文笔朴素严谨,绚烂雅致,简扼流畅而无不历历在目;涉及的地区又异常广阔,从我国新疆西抵伊朗和地中海东岸,南达印度半岛、斯里兰卡,北面包括今中亚细亚南部和阿富汗东北部,东到今印度支那半岛和印度尼西亚一带。由于这部书的记载,中世纪中亚、南亚等国的概况跃然纸上,而这些地区有关古代历史和地理的文字资料留传下来的很少,《西域记》因此显得格外可贵,近代相关研究领域的学者,无不把《西域记》当作一种重要的基础资料。

由于《西域记》包含有特定的目的,因而偏重于记录西域各国的政治、文化、经济、交通状况,对于崇拜玄奘的普通百姓和他的弟子们而言,未免过于严肃。所以在玄奘逝世后,他的两位弟子慧立、彦棕将他的生平及西行细节编纂成一本《大慈恩寺三藏法师传》行世。

《慈恩传》的前五卷为慧立所撰。慧立原为幽州照仁寺住持,后被召集到京城参加玄奘主持的译经工作,以弟子身份与玄奘朝夕相处达二十年之久。他将日常听到的未见于《西域记》的玄奘取经事迹,汇集成书,从玄奘的家世写起,至玄奘回国为止,共五卷。初稿完成后,慧立怕有缺失遗漏,影响

玄奘声誉，将书藏在地窖里密不示人，直到自己生命垂危时，才叫门徒取出公布。其后玄奘的另一位弟子彦棕受众僧之托，对这五卷传记重新作了整理，又将玄奘回国后译经的过程及逝世后的情形写成后五卷，两者合一形成了完整的玄奘传记。

《慈恩传》与《西域记》有明显的分工。相对于《西域记》的以风俗、民情、地理、宗教为主，《慈恩传》则以生平事迹、游学经历为主。在一般意义上，两者堪称双璧，都是相关领域的珍贵资料，也都是我国古籍中传记文学和游记文学的名著。但作为传记，《慈恩传》的特点更明显些，这部八万余字的传记叙事层次分明，行文典雅，文字措辞都很有特色，较之《西域记》要生动得多。梁启超曾在《支那内学院精校本玄奘传书后》一文中赞誉其于“古今所有名人谱传中，价值应推第一”。

我们今天对玄奘的了解基本上都来自上述两本书。但是，这两本书的重要性还是在一定程度上被忽视了，在相当长的一段时间里，我们很少把话题延伸到《西域记》和《慈恩传》，而实际上我们应当充分注意到，正是《西域记》和《慈恩传》为后来各种各样的玄奘神话故事提供了故事素材和文学精神，追根溯源，它们应当是《西游记》所有话题的开始。<sup>③</sup>

## 二、取经故事形成的文化精神

作为一个整体的人类文化，可以被称之为人类不断自我解放的历程。语言、艺术、宗教、科学，是这一历程的不同阶段。在所有这些阶段中，人都发现并且证实了一种新的力量——建设一个人自己的世界，一个“理想”世界的力量。

——[德]恩斯特·卡西尔《人论》<sup>④</sup>

在开列研究《西游记》的各种各样的问题之前，我们似乎应该考虑一个最基本的问题：玄奘取经为什么会变为故事？这是一个看似简单其实异常复杂的问题，本书有相当的篇幅是在寻找这个问题的答案。由于在以下的

论述中,对这个问题的回答会被许多技术性的探讨所淹没,所以我们在这里先作提要。

题记引用了当代德国著名哲学家恩斯特·卡西尔的一段话。这是关于“文化”的一段哲学化的归纳,如果换成通俗的语言,就是说“文化”(包括语言、艺术、宗教、科学)的核心,乃是人类对理想的追求。人类“发现”和“证实”理想的过程,就是文化的形成过程。

借助于这段表述,我们可以归纳出上述问题的第一个答案:在哲学意义上,玄奘证实了任何理想都是可以实现的。

《慈恩传》告诉我们,当年玄奘归国到达于阗时(今新疆和田),曾忐忑不安地上表给朝廷,表示了对多年前私自出关的歉意,希望得到谅解。但让他意想不到的是,李世民不仅亲自给他回了信,而且安排于阗至长安一路的官员沿途接送。玄奘进城那天,除了官员在城门外迎接,长安城里的百姓也倾城而出,欢迎这位从西天取经归来的大法师,按照《法师传》的说法,“其从如云”;数日后观看法物展示的官吏、僧侣和百姓,排成数十里的长队,以致有关部门为防止发生踩踏事故严令观看的人不得移动。百姓们并不了解这位玄奘法师的经历也并不全都信佛,为何迸发出如此热情?

二十年后玄奘逝世,安葬在长安城东的白鹿塬。那一天,方圆五百里内有一百多万人赶来;入夜后,有三万多人露宿在他的墓旁。再五年后,玄奘迁葬到樊州(今陕西西安南),迁葬那天,许多人又来送葬,情景不下于五年前初葬时。这是相当令人不解的,虽然他翻译出卷帙繁浩的佛经数十部,也基本奠定了唯识宗的基础,但这与普通百姓的关系毕竟有限,为何竟有百万之众为他送葬?

即以李世民而论,他对玄奘的兴趣与关心似乎也与佛学无关,因为他本人就不是一个佛教徒,在政治上他也号称是道教祖师老子的后裔。玄奘归国的第二年,当玄奘按照要求完成《大唐西域记》并与新近译出的佛经一起呈上时,他说了一段大实话:

朕学浅心拙,在物犹迷,况佛教幽微,岂能仰测?请为经题,非己所闻。又云新撰《西域记》者,当自披览。

这段话出自《答玄奘法师进西域记书诏》,记录在《慈恩传》里<sup>⑤</sup>,表现了李世

民对佛经与对《西域记》完全不同的态度：佛教太高深，为佛经题名的事情免吧；但《西域记》一定是要看的。那么，又是什么使得他与儿子高宗能二十年如一日为玄奘提供了所需的一切？

应该说，当时的人们——包括李世民父子——对玄奘的热情乃是基于以上题记里说到的“发现”和“证实”。玄奘的西行，最本质的内容就是体现了人类对理想的执着追求，以及追求所必须的信念和征服各种阻碍的毅力。玄奘的理想并非高不可攀，但他的信念、毅力却是常人所不具备的，难怪李世民在《大唐三藏圣教序》用一句“诚重劳轻”评价玄奘，把玄奘百折不回的诚意看得最为重要。对于所有的人，理想都是永恒的存在，白日尚可做梦，何况入寝之后，套用时下的流行语，“一个不小心”，就有了数不清的美梦。但大家也都知道，美梦成真的前提是很苛刻的，常人并不具备那种信念和毅力，因而在和自己的对比中，每个人都会由衷地感受到玄奘的可敬可佩。这是玄奘取经为何会变为永久故事的第一个答案。

第二个答案是，在现实意义上，玄奘证明了任何理想都是可能实现的。这是唐初特有的社会背景赋予玄奘西行的意义。我们回顾历史的时候，往往慨叹唐朝人的气势恢宏与自信，想一想贞观初年玄奘走出时，正逢朝廷为防突厥骚扰而封闭玉门关，玄奘历尽千辛万苦；而他归国时，大唐的势力已经到了数千里之外的于阗，李世民在答玄奘的信中已经可以很轻松地说：沿途我已经安排了官员接送，他们不会让你再遇到困难。这仅仅才过了十多年。李世民接见玄奘的时候，正在洛阳组织兵马征讨辽东，而他心里想的却已经是如何解决在极西的西突厥，这种雄才，怎能不影响社会的风尚？通过玄奘的成功，刚刚完成统一壮举跨入盛世的人们再一次证实了追求理想的可能，发现了达到目的的力量，于是就由好奇而至由衷地钦服并直接表现为巨大的热情。这种热情的迸发，与我们今天对体育、探险、发明等超凡行为的兴趣和崇拜是完全一致的，其意义已经完全超越了玄奘取经的具体目的。而正是这种超越了具体目的的意义，使玄奘取经具备了成为文学表现对象的价值。

第三个答案在文学本身。在文学的意义上，玄奘的西行，提供了文学必须的自由创作空间。文学的形成，除了核心的哲学支柱与合适的社会背景

之外,还需要事件本身具有必须的自由创作空间——历史上许多惊世骇俗的壮举,之所以没有被文学吸收,重要的原因就在于缺少这种空间。玄奘取经事件的宗教色彩和西域的传奇色彩恰恰为文学提供了充分的创作空间——宗教是神秘的,异域是新奇的,神秘和新奇都是酝酿文学的土壤。尽管玄奘并没有刻意渲染,但他的《大唐西域记》“采其山川谣俗”却不可避免地承袭了印度的许多宗教传说,这些传说,都被后人视为极好的创作素材,也成了玄奘本事切入文学的重要契机。

玄奘取经所激发出来的热情,对于文学来说,是极有活力、极有意义的社会因素,也是制约因素、规定因素,不管取经故事如何变化发展,它不能离开玄奘,也不能离开玄奘的精神。看看最后定稿的《西游记》吧,那里故事的实际主角已经演变为孙悟空,然而因为孙悟空而产生的情节不管多么眼花缭乱,唐僧坚忍不拔的精神仍然是不朽的灵魂。

### 三、取经故事题材的宗教背景

印度理应得到比他通常享有的更高的声誉,因为仅据最低的估计,印度就曾深深地影响过亚洲大部分地区的宗教生活,为东南亚整个文化提供了极为重要的部分,并直接或间接地将它的文化影响扩展到世界各地。

——A·L·巴沙姆《印度文化史》<sup>⑤</sup>

由于题材的关系,印度和佛教都是首先要涉及的话题。

世界上有四大文明摇篮,文化的种子就从这些地区传播到全球各地。按照文化传统延续的时间长短而言,印度与中国都应该排在四大文明的前列——古埃及的文明史虽然更长,但它中断了,古希腊也一样;中国的“五千年文明”由于夏商周断代工程的成就而得到肯定,而印度河文明在大约四千多年前就已经繁盛起来,且延续得非常稳定,以致今天的印度人还能毫不费力地吟诵三千多年前的史诗颂歌。

大约三千多年前，原来在欧亚大陆草原上游荡的雅利安人入侵了印度河流域。雅利安人以自己的吠陀文化为主体，加上一些原住民的原始宗教，创造了印度的婆罗门教——婆罗门教从那时起一直延续到现在，现在叫印度教，是印度的国教。

大约二千五百年前，在相当于我国春秋的时候，释迦牟尼创立了佛教。释迦牟尼俗姓乔答摩，名悉达多，与孔子是同时代人。他原是古印度北部迦毗罗卫国（在今尼泊尔境内）的王子，释迦牟尼是对他的尊称，意为“释迦族的王子”，释迦，族名；牟尼，有王子、圣人的意思。在成佛之后，他被尊称为如来即佛陀，意为“觉悟者”。

佛教的教理教义非常繁富，而且极具思辩特色，绝非轻易可以省得，中国土生土长的道教，与佛教争斗了一千多年，可以说吃够了佛教教理思辩的苦头，最后，还是从佛教那儿——说偷来也行，说学来也可以——弄了点东西糅进道教的教理教义中，才勉强形成了可以与佛教抗衡的体系。我们这里不讨论佛教的教义，只是交待一些与阅读、研究《西游记》有关的内容：

佛教有大、小乘之分。佛教创立的时候本无所谓大乘、小乘，那时可以称为“原始佛教”；后来由于对教义的理解不同，出现了一些大众化的教派，自称大乘佛教，而将以前的都称为小乘佛教。乘，意思是道路、运载，所谓的“大乘佛教”往往都是自称，说自己的修行就像大船大道一样，能够把更多的人运载到永生的极乐世界去，在中国就叫做“普度众生”；而所谓的“小乘佛教”，往往是他称，指那些比较原始的、只会自修自救的教派，套用中国的一句俗语，就是属于“自扫门前雪”的那种。中国的佛教早期传入的是小乘教，但不久便普遍流行大乘佛教。玄奘本人所修行的主要也是大乘教，并不像《西游记》里所说只懂小乘而对大乘佛教一无所知。

大乘佛教还有显、密之分。在经过一段黄金发展期之后，佛教中有些教派求变，与印度教及原始宗教结合，形成密宗；所谓“密宗”（也叫作密教），是说自己得自于佛的秘密传授，即“秘密佛教”之意。而相对的其他教派，得自于佛的公开传授，就叫“显宗”了。密宗有明显的特点，一是有强烈的神秘色彩，二是有系统的咒术仪轨。传入中国的佛教，大多是显宗，但在特定时期比如中唐以后，有大量的密宗传入。经过西域各国及西藏本土化的佛教，则

有浓厚的密宗特点。这对于我们探讨《西游记》取经故事的形成,有重要意义。

密宗中仍有杂密、纯密之分。密宗的出现很早,印度的婆罗门教一直就有使用咒术密法的传统,因而佛教从出现的时候起就受到了咒术密法的诱惑;释迦牟尼是明确反对使用咒术密法的,但使用咒术的一派在佛教里几乎就没有停止过。这一派不自觉地使用了咒术密法的,在中国被称为杂密,与后来在中唐时期进入中国的更为系统化的纯密相区别。由于使用咒术密法制造神秘气氛是所有原始宗教共同的特点,所以印度佛教向外扩张传播时更容易被输出、也更先被他人接受的往往是密教,因此在佛教传播的过程中,密宗事实上担任了先锋的角色。

大约在公元八、九世纪前后,也就是中国的中晚唐时期,原本不自觉的杂密形成了系统化的纯密。我们知道,早期的佛教有反婆罗门教的传统,对于婆罗门教的多神崇拜、吠陀思想中的真言、密语乃至宗教仪轨,一概都是排斥、批判和反对的。可是到了大乘佛教兴盛乃至走向衰微之后,这一严格的反对立场渐渐动摇,转而开始引进世俗的咒法观念,逐渐将真言、密咒佛教化,亦即把印度传统婆罗门教的属于禳灾、祈福和多神信仰的比较原始的宗教观念全部吸收到佛教中来,而成为正式的有特殊地位的一宗——密宗(纯密)。这对于印度的佛教而言,可以说是致命伤,它失去了本来面目,自然也就失去其独特立场,直至逐渐失去存在于印度的必要性,最终佛教退出了印度的舞台。

但密宗虽在印度消失,却在中国传播开来,并在中国内地一度强盛发展(中晚唐时期);而以中国的内地为平台,密宗又传入日本、朝鲜。尤其是在西藏,由于密宗充分显示了自己对付藏地原始宗教本教的拿手好戏,因此格外旺盛而形成独树一帜的藏传佛教(藏密),建立了政教合一的一统天下直至今今天。

藏传佛教是与《西游记》取经故事有关的另一支重要异质文化。在《西游记》研究中,虽然有时我们眼睛的余光扫到藏传佛教,但正视藏传佛教影响的时候却不多。其实,取经故事成长的过程中,若即若离、时隐时现总有一些藏传佛教的气味。

西藏之接受佛教,大约在唐朝初期,也就是在玄奘赴印度取经的同时,就时间上说较内地接受佛教要晚得多。西藏最早的佛教可能来自印度,因为西藏传说很早的时候,天上掉下一个宝篋,内有金塔、经书、咒语,从此西藏有了佛教,考虑到当时西藏与内地几乎没有交通和交流,因此一般认为这些早期的零星佛教来自印度。松赞干布时期,西藏建立了最早的强力政权,制定了藏文与官制,在文化上也开始了对周边先进文化形态包括对佛教的吸纳。我们都知道,就是这位松赞干布,主动向大唐求婚,文成公主就此嫁到了西藏;而在文成公主到达之前,松赞干布已经娶回了一位尼泊尔公主,这位公主与文成公主一样,都是虔诚的佛教徒,她们不约而同地带去了佛教的佛像、法物与经卷,而且尼泊尔公主从家乡召来工匠建了大昭寺,文成公主从内地找来了工匠建了小昭寺,这对非常渴望学习先进文化的松赞干布显然有很大的影响,一般认为佛教在西藏出现并且得到扩展,是在这个时候。

西藏固有的原始宗教叫本教(苯教),也叫黑教。本教与内地的巫覡很相似,以占卜休咎、驱鬼降神、祈福禳灾为主要活动,在松赞干布之前,西藏基本是本教治国。佛教进入,必然要受到本教的抵制,据说在两位公主建大、小昭寺时,就不断有本教装神弄鬼破坏,因此佛教的传播受到了一定的影响。稍后的赤松德赞(755—797年在位)时期,赤松德赞为了清除在朝廷中尾大不掉的本教贵族势力与缓和贵族与下层社会的矛盾,在西藏重又倡导佛教。他首先从印度请来了佛教大师寂护,但遗憾的是,寂护虽然是印度佛教大乘教派的正宗传人,但似乎有点书生气,对付神神道道的本教心有余力不足,因此只呆了几个月便被本教的装神弄鬼搞得不得不返回印度了,临行前他表示,对于西藏这些“魔障”自己无能为力,必须请邬仗那(今巴基斯坦)的密宗大师莲花生来,才能降伏“群魔”。后来赤松德赞派人将莲花生大师请来,而密宗恰像是本教的克星——西藏宗教史中有许多对莲花生的神化描写,如说他预知吐蕃要请他,便主动起身与迎请他的人相会;又说他在一路上逢妖捉妖,遇怪降怪,许多“魔障”都被他用密咒降伏了。不管如何,莲花生降服了本教,从此佛教在西藏站住了脚。但不是显宗而是密宗,这和内地的佛教以显为主的传播是不一样的。<sup>⑦</sup>

关于佛教传入中国内地的时间、路线以及文化特点,我们也要做一些探讨,这对于理解取经故事的产生同样是重要的。

佛教传入中国的时间,有很多种说法,特别是在佛教的典籍中,我们能找到各种各样的传说,但大多不可信。例如南朝刘宋时僧人宗炳说,对于如来的“大慈之训”,早在“三五之世”中原就已有所闻。“三五之世”什么概念?即三皇五帝也,大约相当于五千年之前,宗炳实在夸张得有点搞笑了。其他又有周代传入佛教说、孔子已知佛教说、秦代有僧来华说等等,都是出自僧人的记载,既不可考,也无处查。<sup>⑧</sup>比较通行的说法是在东汉明帝(公元58年即位)之时,佛教正式被人所知,正式记载可见于比较严谨的史书——范曄的《后汉书》<sup>⑨</sup>,以此作为佛教正式进入中国的标志相对比较可信,如果考虑到这是上层的情况,那么把佛教在民间传播的时间稍作提前也是可行的。

佛教传入的线路一般没有争议,大家都认可由印度出发,经过今天的巴基斯坦、克什米尔、阿富汗,到达中亚和我国的新疆地区,再经由丝绸之路的东段进入内地——也有经由海路,经由西藏传入的内容,那是另外的话题——但是宗教的传播,不是交通上的直通车概念,而是波浪形的扩张。印度的佛教自公元前3世纪阿育王时期得到极大的发展后,便开始了扩张,大规模地向四方派出传道师,这一举动甚至被西方的研究者称为“人文史上第一重要之事实”、传道史上“最广大的计划”。扩张的第一波是将佛教由中心地区扩张到今日印度的北部及克什米尔、巴基斯坦地区,时间在公元前3世纪;第二波是将佛教扩张到今日阿富汗、吉尔吉斯斯坦、哈萨克斯坦及中国的新疆一带,在古代这一带叫作大月氏、安息、康居及于阗,时间大约在公元前一、二世纪;第三波就是经由西域将佛教扩张到中国内地,但是这一波扩张的出发地首先不是印度而是西域诸国。<sup>⑩</sup>

从传入的时间与方式中,我们可以看出几个值得注意的特点:一是最早的佛教来自西域,经过了西域文化的本土化改造,传播佛教的人也多是西域人。<sup>⑪</sup>第二是翻译佛经所依据的底本,大多是西域方言而非梵文<sup>⑫</sup>。第三,传播佛教的人大致有两类:自发的商人与自觉的传道者,无论送经来的还是取经去的,这类活动基本上没有官方的介入。<sup>⑬</sup>这些特点对于中国的佛教深有影响:

首先,传入中国的佛教是西域佛教而非纯正的印度佛教,西域佛教具有的“杂质”本身就是开放、包容的范例,所以中原的汉传佛教是很容易发生变异的。

其次,传入中国的佛教很少有完整的体系,绝大部分都是传教人个人所为,最早传入中国的经卷据说只有几页纸。这样,对佛教的理解就有“见仁见智”的问题,而中国佛教对各家各说也是非常宽容的,比印度佛教要开放得多。

第三,由于没有官方的介入,佛教传入内地后宗派繁多,对传播多有妨碍。但对于文学而言,这却是可乘之机,因此中国的佛教非常容易文学化,而且不像印度佛教那样仅在佛教的圈子内文学化,比如造几个生动的佛本生故事;中国佛教的文学化经常与世俗的内容相结合走入民间,而后又往往脱离宗教的束缚而仅仅成为文学的一个题材。

对于认识这些特点的重要性我们就不一一举例而只以毘沙门崇拜笼统说明。毘沙门崇拜是典型的西域本土化了的佛教。毘沙门原是印度婆罗门教的神,后来被佛教吸收成为佛教中的护法神,在密宗中较受推崇,因而也就较早地随密宗进入西域并且被本土化,在西域一带有相当广泛的影响,《大唐西域记》卷十二“瞿萨旦那国”(今新疆和田)有一条关于毘沙门的详细记载,说这个国家乃是受毘沙门所赐而产生。这个故事已经具有了创世纪传说的文化特征,说明佛教的本土化已经完成。对于我们来说,毘沙门就是西域佛教的识别标志,这一点对以下的研究有重要意义,它作为一个证据,可以非常有力地说明最早的取经故事乃是在西域产生的。

荷兰学者许里安在《佛教征服中国》一书里有这样一个归纳:“早期中国佛教是一个自生系统,是一种独立发展的结果;并且,仅仅在与这种发展所赖以产生的文化环境相联系,以及在盛行于这一时期的中国世界观的背景下,它能够被研究和理解。”<sup>⑨</sup>这种归纳非常富有启示,在微观的层面上,我们更应当注意中国佛教的驳杂和它的开放性、包容性、变异性——直接地说,玄奘当年取经的原因,就是因为中国的佛教歧义太多——而这些,也就是后来取经故事为何发生,又为何不断揉进新故事的最重要、最深层的文化秉性。

最后,对本书频繁使用的“西域”这个概念要稍作解说。“西域”这个词经常使用,但含义并不相同,至少有广义的和狭义两种:

广义的“西域”:把我国的西部及中亚、南亚,甚至西亚都称为西域,代表就是玄奘的《大唐西域记》,他把出了玉门关以西的所有地方都叫作西域;

狭义的“西域”:专指我国的新疆及中亚各国所包括的地域,但不包含南亚和西亚。我国古代史籍中的西域,大都是这一概念。

一般说这两个概念差别并不大,但对于我们却有重要的不同,所以应当加以区别。我们的论述围绕着玄奘的《大唐西域记》展开时,许多时候会把话题延伸到印度及南亚诸国,所以使用的是广义的西域概念;而以下我们将要讨论取经故事诞生的问题,所使用的西域则是狭义的概念,也就是专指我国的新疆及中亚一带。

## 注释

①王国维、罗振玉的跋文和影印本的有关情况,可参见《〈大唐三藏取经诗话〉校注》一书。李时人、蔡镜浩校注,中华书局1991年出版。

②本书关于玄奘取经的介绍均依据于玄奘本人所著的《大唐西域记》和慧立、彦惊的《大慈恩寺三藏法师传》。《大唐西域记》目前常用版本有上海人民出版社1977年出版的章巽校点本、中华书局2000年出版的季羨林校注本;《大慈恩寺三藏法师传》有中华书局1983年出版的孙毓棠、谢方校点本。

③所谓的“所有话题”,并不是严格的科学概念而只是一种描述。以下我们将要提出“原生取经故事”的概念,说明有些取经故事源出于玄奘取经的途程之中,这些故事也可能与《西域记》、《慈恩传》没有多少直接关系。这里使用“所有话题”,只是表示强调后来出现的对取经故事的创造与加工,都应该受到了玄奘事迹直接或间接的影响。

④[德]恩斯特·卡西尔《人论》,上海译文出版社1984年出版,288页。

⑤《大慈恩寺三藏法师传》,中华书局1983年出版,136页。

⑥[澳]A·L·巴沙姆主编《印度文化史》,商务印书馆1997年出版,1页。

⑦关于西藏佛教的发展情况,本书所列的参考书中有相关论述,如任继愈的《中国佛教史》、王森的《西藏佛教发展史略》、许里安《佛教征服中国》、

李骥诚《西藏佛教密宗》等,详情请参见。

⑧任继愈主编的《中国佛教史》第一卷对此有详细罗列与辨析,请参见。中国社会科学出版社,1985年出版。

⑨[南朝]范晔《后汉书》卷一一八《西域传·天竺》:“世传明帝梦见金人长大,项有光明,以问群臣。或曰:‘西方有神,名曰佛,其形长丈六尺,而黄金色。’帝于是遣使天竺,问佛道法,遂于中国图画形象焉。”关于佛教传入的各种说法,日本学者镰田茂雄在《简明中国佛教史》一书中有详细介绍。见上海译文出版社1986年版,第一章第二节“佛教传入的各种传说”。

⑩关于佛教在西域的传播,日本学者羽溪了谛有详细的考证,请参见他的《西域之佛教》。《西域之佛教》上世纪20年代有译本,这里依据的是商务印书馆1999年的新版本,引文见32页。关于佛教传播的三波,是我为了表述的形象而根据羽溪了谛的研究所做的自行归纳,并非严格的学术概念,特此说明。

⑪《中国翻译简史——五四以前部分》曾引蒋惟乔与梁启超的统计,从东汉桓帝到唐时,来中国的西方僧侣约80人,就籍贯而言,东汉时以安息、月氏、康居人(均在中亚)为多;西晋时以龟兹、罽宾(新疆、克什米尔)人为多;南北朝时,西域与印度人各半;隋唐时,印度人占优势。马祖毅《中国翻译简史——五四以前部分》,中国对外翻译出版公司,1984年出版,14页。

⑫请参见《中国翻译简史——五四以前部分》15~16页。其中介绍任继愈认为早期佛经中可能有不少是西域当地的语言;季羨林认为后汉至南北朝所译佛经的原文,以俗语及西域古代文字为多;而法国学者列维发现,最早的佛经所用的术语,多半不是由梵文翻译过来的,而是经过了西域文字的中介。

⑬在一些佛教典籍中(如东汉的《四十二章经序》、《理惑论》),有关于汉明帝梦见西方佛祖后,遣使者通西域,从大月氏国抄回《四十二章经》,藏在国家档案馆中,并在洛阳建白马寺的记录,但均不可信。即使前引范晔《后汉书》里关于明帝的“遣使天竺”,前面也有“世传”二字,不可深究。大规模的由官方组织的去西方取经,较早的是宋太祖赵匡胤时,曾一次派遣157人去印度取经。参见《中国翻译简史——五四以前部分》第二章第一节“佛经翻译”。

⑭[荷]许里安《佛教征服中国》,江苏人民出版社1998年出版,1页。

## 第一章 寻找古道上的原生故事

这个故事是中国佛教史上一件极伟大的故事，所以这个故事的传播，和一切大故事的传播一样，渐渐地把详细节目却丢开了，都“神话化”过了。……他的游记里有许多的事实，如沙漠幻景及鬼火之类，虽然都可有理性的解释，在他自己和别的信徒眼里自然都是“灵异”，都是“神迹”。

——胡适《〈西游记〉考证》

这一章里，我们提出了“原生的取经故事”这一概念，将《西游记》取经故事的诞生时间推定到玄奘取经的东归之时——即公元640年左右的大唐贞观年间；也将诞生地点推定到当年玄奘回国的途程之中——即今日的中亚、南疆到敦煌一带，丝绸之路沿线。推定的证据未必已经周详，但一得之见，也许可观。这些证据，是在多年的研究过程中拨去尘封，从浩如烟海的资料中一丝一缕地抠出来的，是集中许多研究者的成果，在电光石火般的智慧碰撞中一点一滴积聚起来的。但是，这个概念的最终清晰明确，却是得益于冯其庸先生的启示。

1998年，冯其庸先生以76岁高龄第七次去新疆实地考察玄奘归国回程的线路，目标是考实玄奘翻过克什米尔的重重雪山，跨越阿富汗众多的异邦

小国，从明铁盖山口入境后到达于阗的路线（即：阿富汗——明铁盖山口——中国境内的公主堡——塔斯库尔干——喀什——于阗）。冯其庸先生借助于边防部队的帮助，一直上到中国 与阿富汗交界的海拔 4700 米的边防哨所。在冰雪高原绝少人烟的边防哨卡，冯先生听到了关于公主堡的故事和关于波斯商人一千只羊的故事，这两则故事在玄奘的《大唐西域记》卷十二里都有记载：

（羯盘陀国）今王淳质，敬重三宝，仪容闲雅，笃志好学。建国已来，多历年所。其自称云是至那堤婆瞿旦罗（唐言汉日天种）。此国之先，葱岭中荒川也。昔波利刺斯国王娶妇汉土，迎归至此，时属兵乱，东西路绝，遂以王女置於孤峰，极危峻，梯崖而上，下设周卫，警昼巡夜。时经三月，寇贼方静，欲趋归路，女已有娠。使臣惶惧，谓徒属曰：“王命迎妇，属斯寇乱，野次荒川，朝不谋夕，吾王德感，妖氛已静，今将归国，王妇有娠，顾此为忧，不知死地，宜推首恶，或以后诛。”讯问喧哗，莫究其实。时彼侍儿谓使臣曰：“勿相尤也，乃神会耳。每日正中，有一丈夫从日轮中乘马会此。”使臣曰：“若然者，何以雪罪？归必见诛，留亦来讨，进退若是，何所宜行？”金曰：“斯事不细，谁就深诛？待罪境外，且推旦夕。”於是即石峰上筑宫起馆，周三百余步，环宫筑城，立女为主，建官垂宪。至期产男，容貌妍丽，母摄政事，子称尊号，飞行虚空，控驭风云，威德遐被，声教远洽，邻域异国，莫不称臣。……以其先祖之世，母则汉土之人，父乃日天之种，故其自称汉日天种。然其王族，貌同中国，首饰方冠，身衣胡服。

建在山上的城堡在新疆的塔什库尔干境内，至今犹在，叫公主堡，乃是当年英国探险家斯坦因发现时如此命名，此后大家都沿用了；在当地塔吉克族人中古堡则被称为“克孜库尔干”，即“姑娘城”，与斯坦因的命名暗合。冯先生隔河已经可以见到古堡，只可惜山水冲坏了桥梁，以致一行人只得望河兴叹。而关于波斯商人一千只羊的故事，《大唐西域记》的原文是：

大崖东北，踰岭履险，行二百余里，至奔攘舍罗（唐言福舍）。葱岭东冈，四山之中，地方百余顷，正中垫下，冬夏积雪，风寒飘劲，畴珑鸟鹵，稼穡不滋，既无林树，唯有细草。时虽暑热，而多风雪，人徒才入，云

雾已兴，商侣往来，苦斯艰险。闻诸耆旧曰：昔有贾客，其徒万余，橐驼数千，贾货逐利，遭风遇雪，人畜俱丧。时竭盘陀国有大罗汉，遥观见之，悯其危厄，欲运神通拯斯沦溺，迺来至此，商人已丧。于是收诸珍宝，集其所有，构立馆舍，储积资财，买地邻国，鬻户边城，以赈往来，故今行人商侣，咸蒙周给。

现实版的故事与记载稍有出入，大意说波斯商人赶着一千只羊和骆驼，在这个山谷里遇到了大风雪，商人们看到了危险，便将财宝聚集起来埋藏在一个山洞里，留下标志，希望有一、二个人生还，将来还来取这些珍宝。但可惜商人们全部冻死了，财宝也被后人捡走了。现在，在明铁盖山口还有一座波斯商人的墓。据说，明铁盖的“明”在波斯语里就是一千的意思，指在这里死了一千只羊。

冯先生对此非常感兴趣，这两个故事在《大唐西域记》中出现，足以说明当年玄奘经过了这里；凭借这两个故事与《西域记》的对比，冯先生找到了当年玄奘回国时的确切路线。

我们对这两个故事也感兴趣，因为这两个玄奘时代的故事，竟能以口头传说的形式保存下来，实在是意想不到。冯其庸先生说：“我一到前哨班，战士们就告诉我玄奘当年就是从这里回来的，战士们话当然来自当地的老百姓（牧民），这是一种世代相传的信息，应该是有根据的。”战士和边民大概没读过《大唐西域记》，关于玄奘归途究竟经过哪个山口的问題，至今专门研究中亚史、中亚地理的学者仍有分歧，当然也不会是战士们杜撰出来的，只能来自世世代代的传说。这是一种多么强大的文化力量！<sup>①</sup>

这对我们探讨唐僧取经故事的原生问题，是一个非常好的启示。既然玄奘时代的故事能够以口头流传的形式保存下来，那么玄奘的事为何不能变成故事，也以各种各样的形式保留下来呢？

## 一、攢起西域古道的驼蹄马迹

经过半天的颠簸，车终于驶进硫磺沟煤田火区。眼前的景

象让人觉得恍若置身吴承恩笔下的火焰山：蓝幽幽的火苗从地底下呼呼窜出，漫山遍野烟气氤氲，空气中弥漫着浓浓的硫磺味，离火区还有几百米就觉炙人的热浪扑面而来。

——2003年6月21日“人民网”

西域古道之始，不知何时出自何人心裁，自大汉张骞出使西域之后，日渐繁忙。玄奘曾经从这条路上走过，在这条路上发生和传播一些关于玄奘的悲情壮举，理论上说得通，但关键是实证。

寻找我们认为当时应该存在的故事，就像寻找古道上一千多年前的驼蹄马迹，异常之困难。但这项工作必须得做，否则破解《西游记》取经故事的诞生之谜根本无从谈起。好在冯其庸先生不仅做出了身体力行的榜样，而且也证明了这项工作并不虚妄。

## 僧行七人

《大唐三藏取经诗话》说玄奘取经，随行了五个“小师”，也就是随从，“僧行六人”一路行来——由于原书第一节缺失，我们不知这五个随行从何而来——后来加了一个白衣秀才猴行者，就成了“僧行七人”。

为何是“僧行七人”？无论是取经的需要还是故事的需要，五个随行几乎没有发生过作用。而玄奘当年出发时是没有随行的。

很庆幸自己读书时注意到《大慈恩寺三藏法师传》里记载了玄奘回程时“时唯七僧”的记载。《大慈恩寺三藏法师传》卷五云：玄奘回程经北印度的僧河补罗国时，“时有百余僧皆北人，赍经像等依法师而还”，由于沿途遭遇雪崩、盗贼等原因，至翻越最困难的克什米尔大雪山时，“时唯七僧并雇人等约二十余”。<sup>②</sup>

请注意，这里包含了一个重要而真实的事实：玄奘从印度回程，景况与当年已不可同日而语，既有大象也有各国国王派出的随行，因此就有家在北方的僧人要与他搭伴上路，返回自己的家乡。玄奘翻过大雪山到了今阿富汗之后，最艰苦的路程已经结束，下山就到了老朋友叶护可汗的领地，就会

有人护送了(事实也是如此,玄奘在叶护可汗孙子的衙门里呆了一个月,然后由可汗派人护送,与商旅结伴前行至于阆),这时玄奘松了一口气,点了一下这支队伍的人数,只有僧人七人及雇用的脚夫等二十余人。

随行的僧人都是“北人”,北方人。北方究竟在那儿?按照玄奘《大唐西域记》记载,当年的克什米尔和阿富汗一带的众多小国,是突厥人(叶护可汗即其一支)的领地,并不信仰佛教,“人性犷暴”、“少信佛法”、“僧徒甚少”,只有到了今新疆境内,才重新回到了佛教的领地。因此,那些随玄奘返回北方家乡的僧人显然不可能是克什米尔和阿富汗一带众多小国的人,而只应该是于阆周围一带的人。当时的喀什、于阆既是佛教的传播区,又是西域丝路重镇,所以玄奘在此逗留,一边整理经卷,一边向大唐的皇帝写了要求回国的表文,与他随行的僧人也就在此分手各回家乡。那么,这六个与玄奘一起历经艰辛,同路归来而在喀什、于阆留下来的僧人,无论是出于自身的炫耀,还是出于对玄奘的尊崇,都完全可能成为取经故事的最早创造者。顺便,他们也将自己编进了故事。

我认为,《大唐三藏取经诗话》的“僧行七人”和玄奘《大唐西域记》“时唯七僧”的关系,已经建立了必然性而没有巧合可言。不知这一判断能否让读者接受?如果成立,就是西域古道上早有取经故事的铁证;反之,请继续与我们一起寻找。

## 火焰山

我曾见过吐鲁番的火焰山,从远处看,导游手指的那座山真有点像一团巨大的火焰。正因为如此,这座山一向被当作《西游记》里火焰山的原型。但从学术的角度看,这座赭红色的山峰虽然早已被称为“火山”,但它与《西游记》发生联系,倒确实可能是一种附会。

关于火焰山,《西游记》写道:

敝地唤作火焰山,无春无秋,四季皆热。……(那山)却有八百里火焰,四周寸草不生。若过得山,就是铜脑袋,铁身躯,也要化成汁哩!

这火焰山不是吴承恩的创造而是《西游记》取经故事的传统关目,至少在《大

唐三藏取经诗话》中就有了火焰山,当时称作“火类坳”。其第六节写道:

又忽遇一道野火连天,大生烟焰,行走不得。

我们应当能注意到,这里的火类坳以及《西游记》的火焰山,“火”是野火,“烟”因焰而生,言之凿凿,与吐鲁番导游指给我们看的其实并不一样。

但如果注意到新疆特有的煤田自燃,就应该省悟到吐鲁番的火焰山虽然是附会,但这个故事原生于西域不应有任何疑问。只不过原型不是那座有点像火焰的山,而是真火真焰遍地生烟的煤田自燃。

新疆的煤田大火是一个特有的历史现象,我国北方的地下,蕴藏有一条从新疆准噶尔盆地开始,自西向东延伸至甘肃、内蒙、陕西、山西直至辽宁、黑龙江大兴安岭脚下的巨厚优质煤层,藏煤丰富且埋藏较浅,有的甚至露天;同时煤质好,燃点较低,因此遇雷电、野火甚至于与空气接触氧化都会引起自燃;一旦火起则连片蔓延,遍地烟焰,火高数尺,颇为壮观,很难自己熄灭,因此会有持续几个世纪大火的现象。据前几年国家科委与欧共体合作项目《中国北方煤田自燃环境调查与研究》的报告,我国上个世纪末北方正在燃烧的和潜在燃烧的煤田面积达720平方公里,已烧掉煤炭42亿吨,现在每年还要烧掉1000多万吨,破坏掉煤资源2亿吨。从经济上说,这真是一个让人大叹可惜的数字。由于人烟稀少,历来煤田自燃以新疆为甚,请看一篇来自网络的亲历记:

这些活火区过去被人们称为火焰山。煤田燃烧时的景象正如古典小说《西游记》描述的一样,烈焰腾腾,浓烟滚滚。据测定,火区内温度高达摄氏700度,周围几十公里也热浪袭人。弥漫的烟雾里,白色、橙黄色、蓝色的火焰喷吐窜跃,高达3~5米,发出的声音若地底惊雷,声震耳鼓。方圆几百米外内外,弥散着令人窒息的臭硫磺味和煤焦味儿。

专家们都说这些大火的历史很悠久。由于这些煤田都在边远地区,因此在当时的条件下没人会去注意它,更不会有人试图扑灭它,大火往往就在地下肆无忌惮地蔓延,直到把整个煤田烧掉。《宋史·外国传》的“高昌传”中,记载了宋初太平兴国七年(982)大宋派使臣王延德出使西域的事,可以证明自燃的煤田大火在宋初或者唐代已经存在。王延德在从高昌(今吐鲁番)赴北庭(今吉木萨尔)途中写道:<sup>③</sup>

北庭北山中出礞砂，山中尝有烟气涌起，无云雾。至夕火焰若炬火，照见禽鼠皆赤。采者着木底鞋取之，皮者即焦。

这座熊熊燃烧，夜晚火光如炬，能照出满地乱跑的野兔野鼠的煤田，就是今天新疆奇台县的北山煤田。煤田大火就这么日夜不息的燃烧着，直到清代还在延续，光绪三十四年(1908)的《奇台县乡土志》说：

红沙泉迄于老君庙煤矿火焰四时不息。凡窑户挖取必俟秋末冬初，方可前往。若春秋二季，火气逼人，不敢向迳。

直到前几年，熊熊的大火才被扑灭。<sup>④</sup>

这则资料对于我们的论证是非常有力的支持。时间上，王延德出使是宋初的事，当时北山煤田已经熊熊燃烧，把这么大的火上推个几十年、一二百年应该是合理的，允许的，这证明了唐代的人完全有可能依据自燃煤田而创造出火焰山(火类坳)故事；地点上，这北山煤田属于丝绸之路哈密以西段的北线，是玄奘当年计划经过的地方；后来只是由于高昌王派人在哈密专候并苦劝，玄奘才改走南线去了高昌(经吐鲁番)。而不论是北线南线，也不管玄奘是否亲践，这北山距西域古道的主线和枢纽哈密都不算远。

我们这里并不讨论究竟哪一块煤田才是后来的火焰山，但我们应当明白，“八百里火焰，遍地寸草不生”的奇景，天生不是中原内地人所能欣赏的。直到今天，有了现代媒体的传播，能知道新疆煤田自燃的仍然寥寥无几，更别提见过煤田大火。显然，最早将自燃大火嵌进取经故事者，非生于斯长于斯的西域人莫属。

在写这本书的时候，我又注意到杨国学先生提到的一则资料，虽是传说，但与我们的推测不谋而合。关于杨文，我们以下将要详细讨论，此处先引一段：

古丝绸之路上有两处火焰山。一处在今新疆吐鲁番……。另一处火焰山东起张掖北武当山，西经金塔县境直至内蒙古额济纳旗的马鬃山，绵延八百里，山上的岩石、沙土全呈焦红色。古传此处火焰山本为一座煤山，不知何时，来了一个魔王(未说是否姓牛)，有意将煤山点燃，致使八百里煤山烈焰腾空，煤山变成了火焰山，附近的土地寸草不生。

它的意义就在于肯定了造成遍地大火的现实原因就是西域煤田的燃烧。

## 车迟国

《西游记》中有个车迟国，唐僧师徒在此遇上了号称虎力大仙、鹿力大仙、羊力大仙的三个妖道，双方比试法力，三位大仙先后落败丧命。这个故事在朝鲜的《朴通事谚解》中有记载。《朴通事谚解》是朝鲜人学汉语的教材，大约成书于明代前期，其中保留了《西游记》的前身平话《西游记》的故事梗概，而最详细的一节就是“车迟国斗圣”<sup>⑤</sup>：

“唐僧往西天取经去时节，到一个城子，唤做车迟国。那国王好善，恭敬佛法。国中有一个先生，唤伯眼，外名唤烧金子道人。（《西游记》云：“有一个先生到车迟国，吹口气，以砖瓦皆化为金，惊动国王，拜为国师，号伯眼大仙。”）见国王敬佛法，便使黑心，要灭佛教。但见和尚，拿着曳车解锯，起盖三清大殿，如此定害三宝。一日，先生们做罗天大醮，唐僧师徒二人，正到城里智海禅寺投宿，听的道人们祭星，孙行者师傅上说知，到罗天大醮坛场上藏身，夺吃了祭星茶果，却把伯眼打了一铁棒。小先生到前面叫点灯，又打了一铁棒。伯眼道：‘这秃厮好没道理！’便焦燥起来，到国王前面告未毕，唐僧也引徒弟去到王所，王请唐僧上殿，见大仙打罢问讯，先生也稽首回礼。先生对唐僧道：‘咱两个冤仇不小可里。’三藏道：‘贫僧是东土人，不曾认的，你有何冤仇？’大仙睁开双眼道：‘你教徒弟，坏了我罗天大醮，更打了我两铁棒。这的不是大仇？咱两个对君王面前斗圣，那一个输了时，强的上拜为师傅。’唐僧道：‘那般着？’伯眼道：‘起头坐静，第二柜中猜物，第三滚油洗澡，第四割头再接。’……”

以上情节与《西游记》大致相仿，只是稍欠细腻而已。这本《朴通事谚解》的问世虽然还不够早，但只要它能证明“车迟国斗圣”是一个传统的故事而非吴承恩创造就足够了——在我们以下将要详细叙说的队戏《唐僧西天取经》中也有“车迟国”的情节关目，虽无细节，但足证故事起源的时间更早，按照我的说法，应该是在宋金时代，很可能是在北宋。

“车迟”者，车师之音转也——也就是说，与车师是同一个外来词的不同音译。这点在音韵学上可以得到明确的认可，在《广韵》中，师与迟都属脂韵，后人将其同归止摄，上古亦然<sup>⑥</sup>。车师，汉代时古西域国名，后为高昌国所灭，具体位置在今新疆吐鲁番附近，各断代史的《西域传》在谈到高昌时，均会有“高昌者，车师前王之故地”之类的记载（如《北史》、《宋史》）；唐代著名诗人岑参在西域从军时有“虏骑闻之应胆慑，料知短兵不敢接，车师西门伫献捷”的诗句（《走马川行奉送封大夫出师西征》），“车师”为用典，指的就是当时安西都护府所在地——高昌故城。

高昌，与玄奘取经有一段特殊的渊源。当年玄奘走出八百里戈壁到达伊吾（今新疆哈密）时，已经有一位高昌国的使者在伊吾专候。原来高昌国王笃信佛教，他已经听到玄奘的大名并知道他将穿越沙漠，于是早早派人在此等候迎接。玄奘为国王的诚意感动，改变了原来计划的线路，随使者去了高昌。国王对玄奘尽弟子礼，并盛情邀请玄奘在高昌留驻弘法，甚至不惜动粗扣留玄奘。玄奘坚辞，直至以绝食为手段，坐禅四天水米不进，几致虚脱，最后终于感动国王，得以脱身。这次磨难算不算一次斗法？似乎说不清，但我们相信车迟国故事的出现与玄奘在高昌的经历应该不会是巧合，否则不能解释一个问题：车师是一个汉代小国，晋代时已经被高昌所灭，以后除了在史书中说明高昌国的演变时，或者文人用典时会偶尔提到外，基本上已经见不到这个名词了。如果不是被取经故事贯穿，内地的市井小民怎么想得起来用一个“车迟国”？

## 深沙神

《大唐三藏取经诗话》第三节提到阻路的深沙神，第八节讲降服深沙神，深沙神就是后来的沙和尚（宋金队戏《唐僧西天取经》已经提到沙悟净）。这个故事也是典型的西域题材。玄奘往印度取经时，曾在大沙漠中有过一次九死一生的经历。当时他孤身一人，进入了莫贺延碛，这莫贺延碛“长八百余里，古曰沙河，上无飞鸟，下无走兽，复无水草”，玄奘恰恰又打翻了水袋，并且迷失了方向，以致人与马均渴倒不能前行。据《大慈恩寺三藏法师传》

记载，玄奘连续四夜五天滴水未进，只能倒卧在沙漠里，口念观音名号，实际上已临绝境。直到第五夜，玄奘在昏迷中梦见一位大神身长数丈，执戟麾曰：“何不强行，而更卧也！”玄奘被神喝醒，惊寤迸发，老马找到了水草，才算逃得一条生路。这段经历由弟子们写进了《大慈恩寺三藏法师传》（卷一）。

按照今天科学的解释，这个奇迹只能归功于老马识途，《慈恩传》里记载当初瓜州的老者对玄奘叮咛“师必去，可乘我马。此马往返伊吾已有十五度，健而知道”（卷一）不无道理。但玄奘却宁愿归功于沙漠神的关照。在《慈恩传》里虽然没有明确说那位执戟大神就是深沙神，但学者们向来认为两者是同一件事的附会，我们这里也就不再重复证明了。

而深沙神只能来自佛教，尤其是印度和西域佛教。深沙神脖子下挂着的两个骷髅，是明确的证据：

（前原缺）一物否？”答曰：“不识。”深沙云：“项下是和尚两度被我吃你，袋得枯骨在此。”

以骷髅为饰，是许多原始民族的习俗，但对于进化到文明世界的民族，保留这个习俗的就很少了，而堂而皇之保存在宗教里面，我们确切知道的就是在印度。玄奘的《大唐西域记》曾记载<sup>⑦</sup>：

外道服饰，纷杂异制，或衣孔雀双尾，或饰骷髅缨络。

“外道”在《西域记》里一般指印度的婆罗门教，包括已经流行的佛教密宗。外道的习惯因为密宗而进入佛教，又因为佛教而进入西域一带。大沙漠横卧在通往西域的要道中间，自古以来不知夺去了多少过往行人的性命，人们因此把它看作是一条由妖魔主宰着的、阔无边际的流沙河，并认为凶恶的外道、戴骷髅的深沙神是这儿的看守。陈寅恪先生当年在《〈西域记〉玄奘弟子故事之演变》一文中曾以县学、威德造《贤愚经》为例，叙述了印度故事进入西域，又经西域进入内地成为佛经故事的经过，我觉得非常有说服力。陈先生所引僧祐《出三藏记集》九《贤愚经》讲述道，当年县学、威德等八人结伴游学至于阆，恰逢般遮于瑟大会，也就是汉人所说的五年一次的无遮大会、集结大会。会上各寺高僧各自宣讲心得，县学等八人随缘听讲，然后将各人所听到的记下来，翻译出来，汇集在一起，于是就有了《贤愚经》。陈先生说<sup>⑧</sup>：

据此，则《贤愚经》者，本当时县学等八僧听讲之笔记也。今检其内

容,乃一杂集印度故事之书。由此推之,可知当日中央亚细亚说经,例引故事以阐经义,此风盖导源于天竺,后渐及于东方。

在这种情况下,深沙神的故事被引进中亚,再转而进入取经故事,就一点也不奇怪了。

另外,有个细节也证明了这个故事只能来自西域。《大唐三藏取经诗话》用“红尘隐隐”、“白雪纷纷”、“深沙滚滚”、“雷声喊喊”形容深沙,而到《西游记》中,深沙变成了波涛滚滚、深不可测的阻路水波,以“洋洋浩浩”、“漠漠茫茫”为形容。这纯粹是见识上的问题,不可勉强,吴承恩没有见过沙漠,所以也不理解什么叫“深沙滚滚”,尽管他保留了原来形容流沙河地域之广的“东连沙碛,西抵诸番”(《西游记》第八回),但把它理解为浪涛如山的弱水。

### 北方毘沙门大梵天王

《大唐三藏取经诗话》前十节出现的“北方毘沙门大梵天王”是非常特殊的佛教密宗神,对于了解取经故事的诞生,是一个确切的、带有规定性的文化宗教信息,是考虑它生成地域的一个重要因素。

李时人、蔡镜浩先生在附于《大唐三藏取经诗话校注》之后的考辨中,曾指出:在佛教中,“毘沙门”与“大梵天王”并非同一位神祇。大梵天王原是婆罗门教的神,佛教产生以后被“佛梵合一”的密宗吸收为护法神;“毘沙门”原为古印度的天神“俱毘罗”,也同样被密宗吸收为佛教护法“四大天王”之一,称“北方多闻天王”。由于二位大神都在密宗之中,且身份相似,所以在唐代密宗盛行时,大梵天王和毘沙门天王极易混淆,甚至被误认为是一个人,《取经诗话》的“北方毘沙门大梵天王”正是一个时代的烙印,显示了《取经诗话》应当产生于中晚唐密宗尚未衰退时。<sup>⑨</sup>

这个论断无疑是对的,但我们还可以进一步查看这位“北方毘沙门大梵天王”。

前面我们已经说到,毘沙门崇拜是佛教在西域本土化的典型,《大唐西域记》卷十二“瞿萨旦那国”(今新疆和田)有一条关于毘沙门的详细记载<sup>⑩</sup>:

(瞿萨旦那)王甚骁勇,敬重佛法,自云“毘沙门天之祚胤也”。昔

者，此国虚旷无人，毘沙门天于此栖止。……其王迁都作邑，建国安人，功绩已成，齿耄云暮，未有胤嗣，恐绝宗绪，乃往毘沙门天神所，祈祷请嗣。神像额上，剖出婴孩，捧以回驾，国人称庆。既不饮乳，恐其不寿，寻诣神祠，重请育养。神前之地忽然隆起，其状如乳，神童饮吮，遂至成立。智勇光前，风教遐被，遂营神祠，宗先祖也。自兹已降，奕世相承，传国君临，不失其绪。故今神庙多诸珍宝，拜祠享祭，无替于时。地乳所育，因为国号。

显然这位天王具有至高无上的地位。《大唐三藏取经诗话》中的北方毘沙门大梵天王地位基本也是如此，请看《取经诗话》第三节“入大梵天子宫”<sup>⑩</sup>：

良久之间，才始开眼，僧行七人，都在北方大梵天官了。且见香花千座，斋果万种，鼓乐嘹唳，木鱼高挂；五百罗汉，眉垂口伴，都会官中，诸佛演法。

偶然一阵凡人气，大梵天王问曰：“今日因何有凡人俗气？”尊者答曰：“今日下界大唐国内，有僧玄奘，僧行七人赴水晶斋，是致有俗人气。”当时天王与罗汉曰：“此人三生出世，佛教俱全。”便请下界法师玄奘升座讲经。请上水晶座，法师上之不得。罗汉曰：“凡俗肉身，上之不得，请上沉香座。”一上便得。

罗汉问曰：“今日谢师入官，师善讲经否？”玄奘曰：“是经讲得，无经不讲。”罗汉曰：“会讲《法华经》？”玄奘：“此是小事。”当时五百尊者、大梵王，一千余人，咸集听经。玄奘一气讲说，如瓶注水，大开玄妙。众皆称赞不可思议。

斋罢辞行。罗汉曰：“师曾两回往西天取经，为佛法未全，常被深沙神作孽，损害性命。今日幸赴此官，可近前告知天王，乞示佛法，前去免得多难。”法师与猴行者，近前咨告请法。天王赐得隐形帽一事，金镶锡杖一条，钵盂一只。三件齐全，领讫。法师告谢已了，回头问猴行者曰：“如何得下人间？”行者曰：“未言下地。法师且更咨问天王，前程有魔难处，如何救用？”法师再近前告问。天王曰：“有难之处，遥指天官大叫‘天王’一声，当有救用。”法师领指，遂乃拜辞。猴行者与师同辞五百罗

汉，合会真人。是时，尊者一时送出，咸愿法师取经早回。

但是这位天王至高的地位可能只出现在西域。进入中原以后，毘沙门汉化的速度十分惊人，它的威力尽管被吹嘘的更大，但他的身份只是护国法师。请将本书往下翻几页，看一下“地勇夫人”条下所引的中唐《毘沙门仪轨》，那里的毘沙门就是一位带兵打仗的将领，尽管威风凛凛但我们都知道他称不上主宰。请再看《酉阳杂俎》前集卷八“李夷简”<sup>⑩</sup>：

李夷简，元和末在蜀。蜀市人赵高好斗，常入狱。满背镂毘沙门天王，吏欲杖背，见之辄止，恃此转为坊市祸害。左右言于李，李大怒，擒就厅前，索新造筋棒，头径三寸，叱杖子打天王，尽则已，数三十余不绝。这也是晚唐中原的的毘沙门，算什么呢？还是神，但已经没了一点霸气，成了小混混的护身符。

以上《取经诗话》、《酉阳杂俎》中不同的毘沙门显然带上了不同文化背景的烙印，应该是容易区别的。在《大唐三藏取经诗话》中出现的充满权威、充满霸气的毘沙门天王应当是非常原始的佛教密宗大神，具备这样条件的，只能来自西域。

## 地勇夫人

《西游记》81~83回写陷空山无底洞有个金鼻白毛老鼠精，抢了唐僧，要逼配成婚。孙悟空查出底细，原来这位美女妖精是托塔天王的恩女、太子哪吒的结拜义妹，自称地勇夫人。

这个故事有悠久的历史，虽然在《取经诗话》中我们没有发现这个故事，但早期的资料如队戏《唐僧西天取经》中有“地勇夫人”的身影，表明这又是一个典型的西域题材故事。

西域多草原，而草原多鼠，这在现在已是常识，但在当时，对于内地的人来说应是新鲜事，故玄奘在《大唐西域记》卷十二“瞿萨旦那国”记下了“鼠壤坟传说”的故事：

王城西百五六十里，大沙磧正路中，有堆阜，并鼠壤坟也。闻之土俗曰：此沙磧中，鼠大如蝟，其毛则金银异色，为其群之酋长，每出穴游

止，则群鼠为从。昔者，匈奴率数十万众，寇掠边城，至鼠坟侧屯军。时瞿萨旦那王率数万兵，恐力不敌，素知磻中鼠奇，而未神也，泊乎寇至，无所求救，君臣震恐，莫知图计，苟复设祭，焚香请鼠，冀其有灵，少加军力。其夜瞿萨旦那王梦见大鼠曰：“敬欲相助。愿早治兵，旦日合战、必当克胜。”瞿萨旦那王知有灵佑，遂整戎马，申令将士，未明而行，长驱掩袭。匈奴之闻也，莫不惧焉。方欲驾乘被铠，而诸马鞍、人服、弓弦、甲裊，凡厥带系，鼠皆啮断，兵寇既临，面缚受戮。于是杀其将，虏其兵，匈奴震慑，以为神灵所佑也。瞿萨旦那王感鼠厚恩，建祠设祭，奕世遵敬，特深珍异。

这个故事后来进入中原，在中唐著名密宗僧人不空的《毘沙门仪轨》中再次出现<sup>④</sup>：

唐天宝元载壬午岁，大石康五国围安西城。其年二月十一日，有表请兵救援，圣人（案：玄宗）告一行禅师曰：“和尚，安西被大石康□□□□□国围城，有表请兵。安西去京一万二千里，兵程八个月到其安西，即无朕之所有。”一行曰：“陛下何不请北方毘沙门天王神兵应援？”圣人云：“朕如何请得？”一行曰：“唤取胡僧大广智即请得。”有敕唤得大广智（案：即不空）到内云：“圣人所唤臣僧者，岂不缘安西城被五国贼围城？”圣人云：“是。”大广智曰：“陛下执香炉入道场，与陛下请北方天王神兵救。”急入道场，请真言未二七遍，圣人忽见有神人二三百人，带甲于道场前立。圣人问僧曰：“此是何人？”大广智曰：“此是北方毘沙门天王第二子独健，领天兵救援安西，故来辞。”圣人设食发遣。至其年四月日，安西表到云：“去二月十一日巳后午前，去城东北三十里，有云雾斗闇，雾中有人，身长一丈，约三五百人尽著金甲，至酉后鼓角大鸣，声震三百里，地动山崩停住三日。五国大惧，尽退兵。抽兵诸营坠中，并是金鼠咬弓弩弦，及器械损断尽不堪用，有老弱去不得者，臣所管兵欲损之，空中云：‘放去不须杀。’寻声反顾，城北门楼上有大光明，毘沙门天王见身于楼上。”（《大正新修大藏经》卷二一密教部·四）

在后来毘沙门变成了托塔天王，独健变成了哪吒，他们的部下金鼠也就成了更具中国人人情味的“恩女”和“结拜义妹”。

把《大唐西域记》、《北方毘沙门天王随军护法仪》和《西游记》联系起来看，其中的演进关系非常清晰，我们认为，这个故事是从西域传来的。

内地人对鼠的情感基调完全不同，所以吴承恩尽管知道老鼠精地勇夫人与托塔天王的关系，还是将她写成了反角。

## 多心经

《西游记》十九回唐僧、悟空收服八戒后，在乌斯藏国见到了鸟巢禅师。禅师传了唐僧一部《多心经》，后来成了唐僧遇到魔障时的护身符。这个故事的起源极早，最初出现在《慈恩传》里，在谈到《般若心经》时回忆了一个旧时故事：

初，法师在蜀，见一病人，身疮臭秽，衣服破污，愍将向寺施与衣服饮食之直。病者惭愧，乃授法师此《经》，因常诵习。至沙河间，逢诸恶鬼，其状异类，绕人前后，虽念观音不得全去；即诵此《经》，发声皆散，在危获济，实所凭焉。（卷一）

这则故事后来出现在《太平广记》中。《太平广记》虽然成书于宋代，搜罗的却是唐代的旧闻，所以这则被标明出自《独异记》的也是唐代故事：

沙门玄奘俗姓陈，偃师县人也。幼聪慧，有操行。唐武德初，往西域取经。行至罽宾国，道险，虎豹不可过。奘不知为计，乃锁房门而坐。至夕开门，见一老僧，头面疮痍，身体脓血，床上独坐，莫知来由。奘乃礼拜勤求，僧口授《多心经》一卷，令奘诵之，遂得山川平易，道路开辟，虎豹藏形，魔鬼潜迹。遂至佛国，取经六百多部而归。其《多心经》至今诵之。（卷九二·异僧六）

在《大唐三藏取经诗话》的“转至香林寺受心经本第十六”中，这个故事正式作为一个取经故事亮相了：

竺国回程，经十个月至盘律国，地名香林市内止宿。夜至三更，法师忽梦神人告云：“来日有人将《心经》本相惠，助汝回朝。”良久惊觉，遂与猴行者云：“适来得梦甚异常。”行者云：“依梦说看经。”一时间眼瞶耳热，遥望正面，见祥云霭霭，瑞气盈盈，渐睹云中有一僧人，年约十五，容

貌端严，手执金环杖，袖出《多心经》，谓法师曰：“授汝《心经》，归朝切须护惜。此经上达天官，下管地府，阴阳莫测，慎勿轻传；薄福众生，故难承受。”法师顶礼白佛言：“只为东土众生，今幸缘满，何以不传？”佛在云中再曰：“此经才开，毫光闪烁，鬼哭神号，风波自息，日月不光，如何传度？”法师再谢：“铭感，铭感！”佛再告言：“吾是定光佛，今来授汝《心经》。回到唐朝之时，委嘱皇王，令天下急造寺院，广度僧尼，兴崇佛法。今乃四月，授汝《心经》；七月十五日，法师等七人，时至当返天堂。……”

请注意这个故事中包含的一个有趣的问题，《多心经》不过是佛教中比较基本的经典，国内早有鸠摩罗什译本，玄奘何等样高僧，怎么会不知道这本经卷，又何须神秘老僧传授？这显然是一个编造的故事。这样的故事其实并不新鲜，类似的异僧传授等等在其他场合也可见到，这只不过是佛教、道教中人自神其技的一个惯常花招，在《慈恩传》中出现这个故事，只能说明玄奘的弟子们已经有了神化他的意图；然后《太平广记》编造故事又更加放肆些。

这里面包含着一个值得注意的问题：《西游记》里的《多心经》究竟是哪一部经？

一般认为这部经的全称是《般若波罗蜜多心经》，简称《心经》，因为人们通常不知道“波罗蜜多”是一个词，因此往往误读为《多心经》。就这部经的名称而言，“般若”是梵语音译，音为“波惹”，可以翻译为汉语所说的“大智慧”；“波罗”为彼岸，“蜜多”为到达。《般若波罗蜜多心经》的全名可以理解为：使你明心见性、到达彼岸的大智慧。有人说过，六百卷的《大般若经》是大乘佛教的精华；五千字的《金刚经》是《大般若经》的精华；而二百六十字的《心经》又是五千字《金刚经》的精华。这实际是说《心经》是佛教的精华，因为是核心，所以称为《心经》。——插一句，鲁迅认为《西游记》称《多心经》乃是吴承恩不懂佛学的证据，其实是冤枉了吴承恩。吴氏懂不懂佛学可另作别论，但将《心经》误为《多心经》却不是他的错误——和《慈恩传》的记载相呼应，我们发现历史人物玄奘法师确实喜欢《心经》。因为他翻译过这部有260个字的经（也有说258、259字），而且在现在尚存的十几个译本中最为流畅传神，当然流传也最广，我们在《西游记》中见到的就是他的译本。

问题是《取经诗话》中说到的《多心经》却未必是《般若波罗蜜多心经》。张乘健先生发现了这个问题，他认为《多心经》原本只不过概括了佛教的基本教义，指出痛苦的根源和涅槃的境界以及求得解脱的道路，称得上是佛教的入门经，却根本不具备《取经诗话》中所说的“此经上达天宫，下管地府，阴阳莫测……此经才开，毫光闪烁，鬼哭神号，风波自息，日月不光”的法力；而其传授方式也很特殊，玄奘到了西天没有取到这部经，反而要劳动定光佛极为郑重地亲自送到东土，岂不怪哉？因此张乘健先生认为，这其实是另一部在密宗中有重要地位、以张扬法力见长、号称有辅佐帝王功效的《仁王护国般若波罗蜜多经》，被后人擅改为《多心经》。<sup>⑩</sup>

《仁王护国般若波罗蜜多经》是中唐时出现的密宗经，翻译者就是中唐时期名震一时、来自印度的密宗大师不空。张先生的这一发现说明什么？说明《取经诗话》的原始框架乃与密宗有关，而中唐时密宗来自西域或印度。

## 女人国

女人国是《西游记》的一个大故事。这个故事的版权不能归到吴承恩名下，我们可以清楚地看到，在百回本《西游记》之前的所有有关取经故事的记录中，女人国都赫然在目，吴承恩不过起了描枝绘叶的作用。值得赞叹的是他把女王写得风情万种但又不像其他美艳女子那样透出妖气，为故事平添了一层凄美。

西域有女人国，东土没有，所以东土之人对女人国的事颇感新奇，往往捕风捉影地记上几句，玄奘也不例外。在《大唐西域记》中，他记了一个东女国，一个西女国，还有一个全是女罗刹的宝洲大铁城：

此国境北大雪山中，有伐苏刺拏瞿旦罗国（唐言金氏），出上黄金，故以名焉。东西长，南北狭，即东女国也。世以女为王，因以女称国。夫亦为王，不知政事，丈夫唯征伐田种而已。（卷四）

……拂懔国西南海岛有西女国，皆是女人，略无男子。多诸珍宝货，附拂懔国，故拂懔王岁遣丈夫配焉。其俗产男皆不举也。（卷十一）

以上东、西女国并无妖气，只是习俗不同而已，现在人类学的考察与研究已

经表明,我国西南和川西北、川西南一直都有一些处于母系社会状态的部落和民族。在那里有至高无上的女王,每个家庭也都以女性为家长,国事家事都由女子说了算,男子只负责打仗和劳动,甚至连一个固定的家都没有。如云南的丽江、泸沽湖和四川甘孜的丹巴藏区,至今还有走婚和女儿成人礼这样的习俗,这样的民族和部落被称为女国是可以理解的。应该说《大唐西域记》关于女儿国的记载还是比较客观的。

这样的故事也进入了《大唐三藏取经诗话》,我们看到:

……女王见诗,遂诏法师一行,入内官看赏。僧行入内,见香花满座,七宝层层;两行尽是女人,年方二八,美貌轻盈,星眼柳眉,朱唇榴齿,桃脸蝉发,衣服光鲜,语话柔和,世间无此。一见僧行入来,满面含笑,低眉促黛,近前相揖:“起咨和尚,此是女人之国,都无丈夫。今日得睹僧行一来,奉为此中,起造寺院,请师七人,就此住持。且缘合国女人,早起晚来,入寺烧香,闻经听法,种植善根,又且得见丈夫,夙世因缘。不知和尚意旨如何?”法师曰:“我为东土众生,又怎得此中住院?”女王曰:“和尚师兄,岂不闻古人说:‘人过一生,不过两世。’便只住此中,为我作个国主,也甚好一段风流事!”和尚再三不肯,遂乃辞行。两伴女人,泪珠流脸,眉黛愁生,乃相谓言:“此去何时再睹丈夫之面?”女王遂取夜明珠五颗、白马一匹,赠与和尚前去使用。……

女王与女众,香花送师行出城,诗曰:

此中别是一家仙,送汝前程往竺天。

要识女王姓名字,便是文殊及普贤。

应该说这里虽然有了文学的描述与夸张,但故事框架也还是客观的。这样的客观来自何处?我认为来自对女国的真切了解,这种客观的真切了解又只能产生于西域。我们不妨看一下中原人心目中的女儿国是什么样的。有一本志怪小说《梁四公传》,说传说中的女国一共有六个:

北方的女国,有男有女,风俗与内地相近,但由于有天女下降成为国君而称为女国。

西南的女国,其女子彪悍,世代为国君;而男子温顺,处于妻妾的地位,所以称女国。

昆明东南的女国，以猿为夫，生下的男裔像父亲一样进入深山，女孩则筑巢定居。

南海东南的女国，以鬼为夫，鬼夫要准备饮食供养女子。

勃律以西的女国，全国没有男子，女子浴水而怀孕。

狗国以南的女国，原来的国王死去，其妻代行国王的职责，长达百年。

显然误解和歪曲比比皆是，与《取经诗话》的女儿国并不是一回事。

## 十世修行

《西游记》称唐僧玄奘前身系如来弟子，在人世已是十世修行，前九世的取经都是半途而废。

《大慈恩寺三藏法师传》卷十记载玄奘逝世后，曾有神现身昭示说玄奘生生修行，现已功德圆满，今后将不再来人间受生，而大众也才悟到玄奘之事非凡夫俗子所能知：

法师亡后，西明寺上座道宣律师有感神之德，至乾封年中见有神现，自云：“弟子是韦将军诸天之子，主领鬼神。如来欲入涅槃，敕弟子护持瞻部遗法。……”宣闻之悚慄悲喜，因问……，又问古来传法之僧德位高下，并问法师。神答云：“自古诸师解行互有短长而不一准，且如奘师一人，九生已来备修福慧，生生之中多闻博洽，聪慧辩才，于瞻部洲支那国常为第一，福德亦然。其所翻译，文质相兼，无违梵本。由善业力，今见生睹史多天慈氏内众，闻法悟解，更不来人间受生。”神授语讫，辞别而还。宣因录入别记，见西明寺藏矣。据此而言，自非法师高才懿德乃神明知之，岂凡情所测度。

在《慈恩传》里加上这一段，当然是弟子们自神其师。“九生已来备修福慧”当然可以认为是后来“十世修行”的出处。

但《西游记》的“十世修行”似乎并非直接来自《慈恩传》而另有所本。请看《取经诗话》第八：

深沙云：“项下是和尚两度被我吃你，袋得枯骨在此。”……

法师诗曰：

两度曾遭汝吃来，更将枯骨问元才。

而今赦汝残生去，东土专心次第排。……

对照《西游记》，第八回观音在流沙河收服沙和尚时，沙和尚有一段话：

……又向前道：“菩萨，我在此间吃人无数，向来有几次取经人来，都被我吃了。凡吃的人头，抛落流沙，竟沉水底。这个水，鹅毛也不能浮。唯有九个取经人的骷髅，浮在水面，再不能沉。我以为异物，将索儿穿在一起，闲时拿来玩耍。……”

从以取经人骷髅挂于项下的情节看，《取经诗话》应是前世修行取经故事的来源；而《取经诗话》中的深沙神已如前述，是一位西域的神，不应有任何疑问。

### 榆林窟壁画

上个世纪80年代初王静如先生在敦煌附近榆林窟的西夏壁画中发现了唐僧取经壁画，其特征是有猴行者伴随玄奘西行礼佛。这些壁画引起了广泛关注，非常有效地将大家的目光引向了西域。

关于这些壁画，以下还会有专章讨论，这里略提一下。王静如将发现榆林窟唐僧取经壁画的消息公布之后，1988年笔者曾专程往敦煌考察，希望能见一见壁画。当时的敦煌研究院美术所所长关友惠先生惠告，在莫高窟以南数十公里的肃北县五个庙石窟中，又发现了数幅唐僧取经壁画；并从资料库中找出了榆林窟取经壁画的照片，较之王静如先生公布的要更丰富一些，笔者曾将其发表于《淮阴师专学报》1989年第2期，并携之参加了次年的“金陵海峡两岸明清小说研讨会”；后来在敦煌的东千佛洞又发现了一些大致相似的壁画。这些壁画的猴头是不是《大唐三藏取经诗话》中的白衣秀才，还有待细究，但不管是与不是，壁画所表现的取经故事应该有文字或口头传说的阶段，也就是说，含有猴行者的取经故事在西域曾经广泛流传是不争的事实。

## 贫婆国(频波国)

在宋元队戏《唐僧西天取经》(全文以下有引)中有一段话颇为费解:

下降观音张伏儿起僧伽帽频波国

据整理者反复研究认为,“下降观音”应是“半截观音”,即《西游记》第81~83回的金毛鼠地勇夫人,她自称“半截观音”,曾经假冒贫婆国女,因此这句话应该如此理解<sup>⑤</sup>:

半截观音仗法儿欺(唐)僧,假冒贫婆国(女)

这是非常正确的。在杨景贤杂剧《西游记》中,第六本有一则“贫婆心印”,讲悟空与贫婆讲经谈禅被难倒的事,也出现“贫婆”字样。

这里的几处“贫婆”显然有继承关系(频波是不同的音译),我认为这个隐隐约约的故事也是一个传统的取经故事,源出于玄奘取经本身。玄奘在《大唐西域记》中以第八、第九整整两卷的大篇幅记载了在摩揭陀国的见闻,这摩揭陀国是阿育王(在《西域记》里作无忧王)的故城,那烂陀寺的所在,是玄奘在印度活动的重点地区。关于这座故城,玄奘记道<sup>⑥</sup>:

释迦如来涅槃后第一百年,由阿输迦(唐言无忧。旧曰阿育,讹也)

王者,频毘娑罗(唐言影坚。旧曰贫婆娑罗)王之曾孙也……

我怀疑以上所说的“贫婆”就是由中国译为“贫婆娑罗”的频毘娑罗王而来。“贫婆娑罗”是印度很有名的一位古代君王,是佛教诞生早期的一位大保护者,在中国早有介绍,敦煌写卷里有一本《频婆娑罗王后宫綵女功德亿供养塔生天因缘变》,又有一本《不知名变文》,讲的都是这位有时译为“频婆娑罗”,有时译为“贫婆娑罗”,又有时译为“频毘娑罗”的印度大王的故事。很可能他的故事曾经进入唐僧的取经故事,但后来不知在哪个环节上又被删除了,只留下一些零零星星的痕迹。

我们现在并不奢望复原贫婆王的故事,但这个故事的残留应当有助于我们认识取经故事早期所具有的西域气息。

## 晒(晾)经台

《西游记》99回说唐僧师徒回程过通天河,自有白头老鼋来接;老鼋渡师

徒四人及白马到河中时，因唐僧忘了在佛祖前问所托之事，一怒之下沉入水底。次日师徒四人在河边高崖上，开包晾晒，至今彼处晒经台尚在。

在《西游记》之前的各种资料中，我们没有见到关于晒经台的记载，但我们仍然相信这是一个古老的原生故事。

据《大慈恩寺三藏法师传》所记，玄奘回程，谢绝了印度诸王的一切馈赠，仅接受了一头大象，用以驮经。途中，两次由于意外而丢失、打湿经卷，一次在伽湿弥罗国（即今克什米尔），另一次在玄奘进入我国新疆境内，到羯盘陀国（今新疆塔什库尔干）时：

复东北行五日，逢群贼，商旅惊怖登山，象被逐溺水而死。（《慈恩传》卷五 118 页）

到达瞿萨旦那国即于阗国时，玄奘稍作停留，一边派人在于阗寻访所遗失的经卷，一面修书向朝廷禀报，在《还至于阗国进表》中，他也提到大象溺水的事：

为所将大象溺死，经本众多，未得鞍乘，以是少停。（《慈恩传》卷五 123 页）

大象溺水，晒经是必然的，对经卷比较系统的整理应该是在于阗。

玄奘在于阗晒经的事情本来与《西游记》之间没有发现直接的关系，我们也不过认为是吴承恩或是其他人，在《西游记》中附会了一个晒经的故事。但长期在西北工作的杨国学、朱瑜章先生提供的一个统计引起了我们的注意。他们说，在甘肃附近就有六处晒经台遗迹（也有六条通天河）<sup>①</sup>：

第一处，在甘肃天水市社棠镇西北，有一处孤立的小山包，当地称是孙悟空选的晒经台；

第二处，在甘南藏族自治州夏河县境内大夏河畔，是一处藏族风格的晒经台，有塔；

第三处，在青海玉树州境内通天河大桥附近，有几块平整的巨石，当地人说是当年唐僧的晒经台；

第四处，在甘肃临泽县板桥乡土桥村境内；

第五处，在新疆巴音郭楞州和静县境内的开都河下游；

第六处，在甘肃高台县县西十公里的宣化乡台子寺村。

这些所谓的“遗迹”肯定都不是真的，都是附会的。但附会也要有契机，这么多、这么集中的附会需要一个合理的解释。最基本的解释就是它们应该有一个共同的故事源，这个故事源是不是吴承恩的《西游记》呢？

上述第六处遗迹，也就是甘肃高台县的晒经台对我们似乎有重要的启示。高台置县，始于西汉，初名乐涇，唐代叫福禄，明初改名为高台县。而之所以取名“高台”，《高台县志》有说明：“明洪武五年，冯胜平定河西，置高台县，因台子寺为名。”这已经明明白白地告诉我们，被称为玄奘取经归来晒经处的台子寺早在明初就已存在，而且还有相当的规模，否则岂可因此而定为县名。《高台县志》还记载了台子寺旧时一个戏台上的楹联：“台虽不高，县名因斯而立；寺本甚大，圣经赖以得存。”<sup>⑩</sup>看来这个台子寺的来源，因依附玄奘取经晒经而得名，出现在明初之前，且有相当规模，这几点都不应有问题。

这样看来，这个台子寺的故事与吴承恩的《西游记》就没有关系了。

不难看出，我们提出“原生的取经故事”这个概念，目前依据的还只是一些蛛丝马迹——在西域沙漠戈壁上也许用驼蹄马迹形容更贴切些。玄奘已经离我们远去，虽然可以相信当年的古道上一定有如歌如泣的玄奘故事，但要找到这些故事何其之难，也是可以预计的。笔者仅以这寥寥几条为先导，冀求将来有更多的发现。

### 张掖大佛寺取经壁画应是《西游记》的衍生物

张掖大佛寺建于北宋(1098年)，除了题中应有之意的大卧佛驰名天下之外，大佛寺还有一件镇寺之宝——后殿高墙壁上色彩斑驳的取经故事壁画。网上可查的资料说这幅壁画面积有十五、六平方米，由若干个独立的故事组成，画面上险山怪石，云缠雾绕，有参天之古木，亦有奔流之溪水，四十多个神魔及其坐骑纵横其间，或动或静，或隐或现，或明或暗，极其生动传神，内容都是大家熟悉的西游故事。当2004年6月全国44家晚报的50多名记者组成“新西游记取经团”，沿丝绸之路寻访当年玄奘西行取经的遗迹而在张掖活动时，有关方面宣布，这幅幸存寺内、绝不允许游客拍照的壁画

绘制于元代,是《西游记》的创作原型。这对于以“西游”、“取经”为主题的记者团来说正是一个适宜炒作的惊喜“发现”,于是,“大佛寺壁画早于《西游记》200年(300年、400年)”、“猪八戒一路挑担,原来勤劳可爱”、“吴承恩没有走过河西走廊,错写八戒”等种种报道瞬时从张掖发出,布满全国各类媒体。

有关方面宣布的结论据说经过专家的反复考证。笔者没有亲见壁画,只是在一些甘肃学者的文章中简略了解了一些情况,据说近年本地文博部门的研究人员曾先后与北京、南京、兰州等地一些高校或科研院所的有关专家就壁画的时间问题进行过多次探讨,但没有取得共识。大致有两种意见:有的专家根据大佛寺建筑物的沿革变迁,以及取经壁画剥落、残缺的程度,特别是壁画的风格特点,推测壁画应是元末明初的作品;而有的研究者根据卧佛体态臃肿,后世数次修葺时加覆泥层及佛坛屏壁质地与大殿墙壁质地的细微差异等情况,认为壁画应是清代所绘制。

笔者没有亲见鉴定报告,所以并不想就此发表意见,但我要说的是,从另一条思路出发,也就是根据壁画的内容判断,壁画应是《西游记》的衍生物——也就是说,只能是清代作品。

理由只有一点:这些壁画太像吴承恩的《西游记》。广而言之,在元代不可能出现如此精细的取经故事;具体而言,壁画中的某些内容只能出自于吴承恩的《西游记》。

据介绍,壁画有四十多个人物,大致可分为五个或六个部分,分别是“大闹天宫”、“活人参果树”、“恨逐美猴王”、“大战火云洞”、“路阻火焰山”、“四众西行”等,画面形象与大家熟悉的《西游记》故事差不多,其人物与《西游记》多吻合而稍有差异——这就够了,破绽已经出现了。(案:几个故事的名称可能会有不同表述,但我们以下的讨论并没有以文字的表述为依据,所以不同的名称并不会产生歧义。)

正如本书致力考订的那样,《西游记》从比较原始的故事出现到吴承恩最后写定,经过了长达九百多年的演变,大致可分为早期西域的原生故事、晚唐五代的《取经诗话》(包括敦煌榆林窟取经壁画)、宋金时期的队戏《唐僧西天取经》、元末的杂剧《西游记》、明初的平话《西游记》和吴承恩《西游记》

六个阶段,我们现在已经知道各个阶段取经故事的基本状况和特征,因此就可以判断出在百回本《西游记》中见到的那些取经故事诞生在什么时候。

第一阶段的唐代原生的取经故事寥寥无几,“火焰山”是其中之一,熊熊大火遍地生烟的景象应是新疆露天煤田自燃的故事化。整体上看大佛寺壁画的内容较原生取经故事要多得多,显然不可与之同论。

第二阶段晚唐五代初步成型的取经故事以《大唐三藏取经诗话》为标志,取经的助手除了几个不知名的“小师”之外,只有“猴行者”一人,显然大佛寺的取经壁画也非这个阶段的产物。

第三阶段的取经故事以《礼节传簿》所载的三晋队戏《唐僧西天取经》为标志,取经故事在这一时期得到了较大的发展,有了许多复杂的情节。但壁画所表现的“大闹天宫”与“恨逐美猴王”在队戏里都没有出现——“恨逐美猴王”可以理解为《西游记》中的“三打白骨精”或“神狂诛草寇”——因而壁画的出现不应早于这个时期。

第四阶段的标志性作品是元末杂剧《西游记》,其中提到了孙悟空的履历中有闹天宫的事,但单独的“大闹天宫”故事还没有完全成型,与“恨逐美猴王”可能有关的“三打白骨精”或“神狂诛草寇”故事尚没有生成。

第五个阶段以明初的平话《西游记》为标志,《永乐大典》和朝鲜的翻译教材《朴通事谚解》中,保存了主要情节提要,可以认为“大闹天宫”的故事已经出现,但“恨逐美猴王”(“三打白骨精”或“神狂诛草寇”)仍然不见踪影。

至此已经很清楚,在吴承恩最后为《西游记》定稿之前,取经故事大体上还是稳定的,几种资料反映出的都是那几个共同的故事,显然,在以上几个阶段没有出现的故事都应该认为是吴承恩的创作,“恨逐美猴王”当然不能例外。而“恨逐美猴王”这一壁画局部的照片恰恰是我见到的,不会有误读。

另外,以我见到的壁画局部照片与可以认为同在一个地区出现的榆林窟、东千佛洞取经壁画相比,两者的细腻、丰富程度差别很大。榆林窟壁画虽然有数幅,其实只有一个画面:唐僧合掌礼拜,猴行者牵马随后,与《大唐三藏取经诗话》的内容基本一致;而大佛寺有四十多个栩栩如生人物的壁画,与榆林窟、千佛洞壁画相比真是不可同日而语。本书对榆林窟取经壁画有专门的章节介绍,榆林窟壁画尽管故事题材产生得比较早,但绘制的时间

却比较晚,大约在西夏的中晚期,距元代顶多也就一百年,在这短短的时间里,取经故事和取经壁画能有这样大的变化和差别?真是不可思议。

再次,按照一般的传播规律,大佛寺如此精细的壁画故事应该有文字故事为依据,而从中国通俗小说的发展情况来看,元代不应该有精细到如此程度、可与《西游记》相比的取经故事。小说的划时代变化出现元末明初,以罗贯中写定《三国演义》、施耐庵写定《水浒传》为标志。但这两位实在是异数,前无古人不说,而后面相当一段时期也没有来者,甚至这两部作品问世后也没有得到及时的喝彩——无人赏识,直到一百五十多年后的嘉靖年间才被重新推出。应该说,明代中后期嘉靖以后的《西游记》、《金瓶梅》、《封神演义》才是中国长篇通俗小说正式登场的时候,到那个时候才有适合长篇小说产生和发展的社会气候与具有相应修养的文人,这是一个综合社会条件的问题,不具备这样的综合社会条件,即使精彩如《三国演义》、《水浒传》也只能呆在冷宫里,元代怎么可能有与《西游记》相近的取经故事?

至于大佛寺取经壁画内容与《西游记》的少许不同,我认为并不构成实质性的差别。《西游记》毕竟是故事,绘画人在细部做一些即兴发挥也是可能的——比如,沙和尚牵马、八戒挑担与八戒牵马、沙和尚挑担有什么重要不同吗?请打开《西游记》第36回,第三行“猪八戒挑着行李,沙和尚拢着马头”,与壁画不是完全一致吗?八戒在《西游记》中逢山开路、遇水搭桥不也有勤劳勇敢的一面吗?

## 二、寻找原生故事的学术障碍

南宋的《大唐三藏取经诗话》开始把各种各样的神话与取经故事串联起来,形式近乎寺院的“俗讲”。……

和取经故事在话本中逐步定型的同时,类似的戏曲创作也产生了。

——游国恩等编《中国文学史》<sup>①</sup>

游国恩等主编的《中国文学史》，自1964年出版直至今日，都是高校选用率甚高的教材，以它为范例来说明文学史对《西游记》成书过程的描述，代表性毋庸置疑。

除了上述的游编《中国文学史》之外，把《大唐三藏取经诗话》视为“南宋”的“话本”，非常普遍<sup>①</sup>，却非常有疑问。我们几乎可以肯定地说，这是一个学术误说。

1915年（乙卯），罗振玉从日本借回《大唐三藏取经诗话》影印，王国维作“跋”说：

《大唐三藏取经诗话》卷末有“中瓦子张家印”款一行。中瓦子为宋临安府衙名，倡优剧场之所在也。……此云“中瓦子张家印”，盖即《梦梁录》之张官人经史子集文籍铺。

这个认定本身顺理成章，但他又说：

“此书与《五代平话》、《京本小说》及《宣和遗事》，体例略同。……皆《梦梁录》、《都城纪胜》所谓说话之一种也。

这就是一个信口随意，并无证据的判断了。我们只要将《五代平话》、《京本小说》及《宣和遗事》与《大唐三藏取经诗话》作一简单比照，就会发现它们其实并无多少相似之处。但由于王国维为一时大家，认定《取经诗话》为南宋杭州刊刻又似乎有据可查，因此并没有人认真追究《取经诗话》与《五代平话》、《京本小说》及《宣和遗事》有多少“体例略同”。而由此发端，又由于南宋说话中有“说经”一家，恰恰这门“说经”又没有留下确切的可资对照的作品，因此后人往往沿袭王国维之说，不经意中将《大唐三藏取经诗话》的刊刻时间当成了作品的形成时间，认定它就是南宋的“说经”话本。胡适在《〈西游记〉考证》中就有这样一段话：

民国四年，罗振玉先生和王国维先生在日本三浦将军处借得一部《大唐三藏取经诗话》……因定为南宋“说话”的一种。……我们看完这个目录，可以知道在南宋时，民间已有一种唐三藏取经的小说，完全是神话的，完全脱离玄奘取经的真故事了。

……这一段自然是《西游记》里偷吃蟠桃的故事的来源，但又可见南宋“说话”的人把猴行者写的颇知畏惧……。

这里把《大唐三藏取经诗话》产生于南宋说已说得言之凿凿。鲁迅的《中国小说史略》“宋元之拟话本”则更认为中瓦子张家的名号一直延袭到元代，“则此书或为元人撰，未可知矣”。

所谓的南宋说话中的“说经”一家，可见诸南宋当时人《都城纪胜》、《古杭梦游录》、《梦粱录》的记载，似无可疑，但各家记载都很简略，仅“谓演说佛书”数字而已，大略相同。元人杨维桢《东维子文集》卷六“送朱女士桂英演史序”中亦曾提到“说经”：<sup>①</sup>

（孝宗）奉太皇寿，一时侍前应制多女流也。若棋待召为沈姑姑；演史为张氏、宋氏、陈氏；说经为陆妙静、妙慧；小说为史慧英；队戏为李瑞娘；影戏为王润卿，皆一时慧黠之选也。

“说经”之外，往往还附有“说浑经”的名目，记载同样不详，仅有“戴忻庵”这么一个人名。研究者认为，说经于演说佛经，可能比较严肃，虽是讲故事，但不能插科打诨；说浑经则可能是在说经时稍微插入一些滑稽说笑甚或带点色情调侃。胡士莹先生怀疑，《五戒禅师私红莲记》、《明悟禅师赶五戒》、《花灯轿莲女成佛记》可能都属于说浑经。<sup>②</sup>

但是我们没有任何证据证明《大唐三藏取经诗话》是说经或说浑经话本。1991年，中州古籍出版社邀欧阳健、萧相恺二位先生编《宋元话本小说集》，第一次在“讲史”、“小说”之外将“说经”话本单独成集，但广收博采，“说经话本集”的本集也只收了《大唐三藏取经诗话》、《华严经感应故事》、《花灯轿莲女成佛记》三篇。<sup>③</sup>

第一篇《花灯轿莲女成佛记》内容是“说个女娘子因诵《莲经》得成正果”，前有八句韵语“入话”，后有“却才白过这八句诗，是大宋皇帝第四帝仁宗皇帝做的”开场，形式、语气，篇幅，大体上都和当时的话本相似：

### 花灯轿莲女成佛记

入话：

六万余言七幅装，无边妙义广含藏。

白玉齿边流舍利，红莲舌上放毫光。

喉中甘露涓涓滴，灌顶醍醐滴滴凉。

假饶造罪如山岳，只须妙法两三行。

却才白过这八句诗，是大宋皇帝第四帝仁宗皇帝做的，单做着赞一部《大乘妙法莲花经》，极有功德。为何说他？自家今日说个女娘子因诵《莲经》得成正果。这女娘子的父亲，姓张字元善，母王氏。夫妻二人，无一男半女。原是襄阳人氏，家传做花为生，流寓在湖南潭州，开个花铺。平日好善，只好看经念佛，斋僧布施。二人心中常常不乐，自思量：“傍中年之寿，不曾生一男半女，如何是了？”每日在门前坐地，只见一个婆婆，双目不明，年纪七旬之上，头如堆雪，朗朗之声，背诵念一部《莲经》，如瓶注水……。

张待诏夫妻两个，动了善念，将婆婆收养。一日婆婆去世，投入王氏腹中，王氏遂生一女，因念想婆婆好诵《莲经》而取名莲女。莲女自小便喜与能仁寺长老斗禅机，长大堪描堪画，18岁上出嫁，就在花轿上坐化。能仁寺长老前来断送，点明莲女乃佛子降生：

长老讨条凳子立了，打个圆象与莲女下火，念下火文曰：

可惜当年二八春，不沾风雨共微尘。如何两脚番身去，虚作阎浮一世人？如今花已谢，移根别处新。百骨头上生火焰，九重台上现金身。曹娥女十四投江，名传天下；龙女八岁成佛，声动十方。这两个女子，风流怎比莲女俏，惜未嫁早死，已知色是空。可惜未成花烛洞房，且免得儿啼女哭。咄！一段祥云成两足，逍遥直到梵王宫。

惠光长老念罢，须臾火着化了，把骨殖送到寺中。张待诏夫妻二人亦弃俗出家。不过三年，夫妻二人成双坐化而去。善有善报，莲女即是无眼婆婆后身，子母一门，俱得成其正果。作善的俱以成佛，奉劝世人：看经念佛不亏人。

就题材、内容认定此篇为“说经”话本应该不错，胡士莹也认为这是说诨经中的一篇。

第二篇《华严经感应故事》出自山西应县辽代木塔所藏，是一个残存写本，仅保留区区五、六百字：

盈掌之水，尚拯生灵者，即僧伽弥多罗，本师子国人，来到东土，化显众生。高宗大帝，甚加尊重。此法师戒行孤高，后于清凉山礼敬文殊

师利，行道求圣境。因出至太原寺，时属诸僧转读《花严经》，乃问曰：此是何经？答云：是《花严经》。多罗法师肃然改容曰：此是边国，此处亦有经耶？法师合掌，欢喜赞叹久之。言曰：此大方广功德难思，西国相传有人读此经，以水盈掌，水沾虫蚁而舍命者，皆得生天。何况受持读诵，观察思惟，获福无量。□□□□讲说则华梵通韵者，是中天竺人功德贤，诸经靡不该通，后崇佛法，深入三藏。此师欲度化众生，到来唐国。高祖神尧皇帝请得在内，供养多日。有南谯王义宣等，并师事之。集义学沙门七百余众，谯王欲请功德贤法师讲《花严经》，以华言未通，有怀愧叹，即昼夜精勤，行道礼讫，虔请观音，以求冥应。遂梦有人执剑，持一人首来，至其前曰：何忧？于是具陈上事，即刎劫法师头，便置新头，语令回转，得无痛耶？答曰：不痛。豁然便觉，备悟华言。遂讲《华严经》，至数十余遍。表要至成之心，感得菩萨来加被诸善友等。不受辛勤，又不运菩提心，只凭海神听，而时雨傍流者，即僧道英，姓陈氏，蒲州人，至年十八，二亲为娶，五载同居，誓不相触。……于并州□法师处听《花严经》，便落彩(发)入太行山柏梯寺修行。(下缺)

看内容，的确是讲佛法的故事，但就这五、六百字的表述而言，怎么也不能与南宋临安说话艺人的“说话”相提并论，因此我怀疑这不是当时瓦肆中说话艺人口中高度商业化的故事。欧阳健与萧相恺二位先生似乎也拿不准，在附记中说：“虽无论内容还是体制，都与宋元话本相去甚远，即与唐人话本也颇不同，但作为研究‘说经’话本内容的资料，却弥足珍贵，故录以备考。”<sup>②</sup>这其实是有点矛盾的，既然与宋元话本都相去甚远，作为说经话本处理就更勉强了。

第三篇即《大唐三藏取经诗话》。全文无头有尾，分为十七节，除第一节缺失外，其余大体完整。这十七节有长有短，最短一节不到百字，最长一节两千多字，各节大多在千字左右。

因原书第一节缺，第二节姑且算作情节介绍；第五节比较典型，大部分都是如此形态；第十二节最短，但并非仅有，至少十三、十四节与之类似；第十七节最长，也有点故事的眉目，如此形态仅此一节。

如果认为这是说话人的底本，疑问就很多：这样的底本说书人准备几次

讲完？假如一次讲完，分这么多节干吗？话本中似乎没有太多的先例；假如分多次讲完，那话本通常的标志和形式在哪儿呢？十七节中有故事情节的不到一半，即使说书人口吐莲花，又怎能凭那些数百字甚至不足百字的文字吸引听众？而书坊刻印这本书如果是出于商业运作的目的，恐怕也必赔无疑。

因此，说《大唐三藏取经诗话》刻于南宋临安中瓦子张家，这是可以接受的结论，但这本书决不会是产生于说话人手中的话本。

早有研究者提出，从形制上看《大唐三藏取经诗话》倒更像晚唐五代时寺庙里对普通香客讲的故事，也就是“俗讲”使用的教材——“变文”，是书店翻刻的一本来自西域的俗讲教材。这在以下我们将要证明。现在说说将《大唐三藏取经诗话》误判为南宋话本对《西游记》研究的影响。

这个误判是典型的将“发现”当“发生”——将这一本《大唐三藏取经诗话》的刊刻时间当作了取经故事的发生时间，从而错误地界定了取经故事发生的地点与时间。在这个界定之下，我们受到了太多的限制，走了太多的弯路，曾造成我们难以驱除的迷茫：

我们总是相信取经故事起源于南宋，而很少去想从唐初玄奘本事发生起到南宋的五、六百年间的空白，在我们习惯上排定的研究资料的序列中，从南宋往前看，漫长的数百年中没有比《大唐三藏取经诗话》更古朴的材料，取经故事的出现似乎是在不可理解的沉寂中飘然而至；往后看，《大唐三藏取经诗话》与在年代上相差无几的“队戏”、“杂剧”、“平话”形态上有太大的差距，中间没有可信的过渡演变，取经故事进化之快又让人难以相信——研究者深受其困。

同样，我们总是认为唐僧取经故事发生在中原内地，而很少去想其中浓浓的西域风情与宗教色彩，从而忽视了它丰富的内蕴，也放过了许多可以一窥庐山真面目的机会。早期原生取经故事的研究至今还是空白，与此有极大的关系。

### 三、为《大唐三藏取经诗话》重新定位

但是书里面的这些诗，虽然都是中国七言（也有三言和五言）诗歌的形式，性质却接近佛经的偈赞；活文也和佛经相近；因此，它的体裁与唐朝、五代的“讲唱经文”的“俗讲”类似，可能受了它们的影响。

——《大唐三藏取经诗话·出版者前言》

被引为题记的这段话出自中国古典文学出版社1954年版《大唐三藏取经诗话》的“出版者前言”，这大概是对《大唐三藏取经诗话》的最早怀疑，但这种疑问表述得较为委婉。

程毅中先生也有类似的说法，在《宋元话本》一书里，他虽然说“现存的《大唐三藏取经诗话》，应该是一本早期的说经性质的话本”，但他认为，“唐代讲佛经故事的变文，如《降魔变文》里所讲的舍利佛与劳度叉斗法的故事，和它很有些相似的地方。这本取经诗话可以看作唐代变文的直接后裔”<sup>⑤</sup>。王力先生则在《汉语史稿》的一条脚注里认为《大唐三藏取经诗话》是宋代作品，可能还是北宋的作品，虽然王力先生并没有更多的陈述理由，但至少表示他对传统的认识有所怀疑。<sup>⑥</sup>

1982年，几乎同时出现了两篇对《取经诗话》出于南宋话本的传统观点直接表示怀疑的重要文章。鉴于这两篇文章的重要性，以下我们要以相当的篇幅详加介绍。

一篇是语言学家刘坚的《〈大唐三藏取经诗话〉写作时代蠡测》<sup>⑦</sup>。从语言学的角度对《取经诗话》的诞生时间问题作了非常充分的论证。由于“南宋说经话本”的误判非常顽固，而语言学的研究非常专业，因此我们要直接借助刘坚先生的成果：<sup>⑧</sup>

#### 语音：唐五代的西北方言

刘文有一个重要的观点，即以《取经诗话》的语音与敦煌变文的语音相

比较,可以得出《取经诗话》使用的乃是唐五代西北方音的印象。刘文从《取经诗话》全书二十九首诗中,剔除用韵符合《广韵》“独用”、“同用”规定不必讨论的十二首,而以其余与《广韵》规定不合的十七首同变文相比较。

### 1. 通摄

《张淮深变文》押韵字:龙、戎、浓、容、冲、胸、红、重、公。东、鍾通押。

《取经诗话》27(数字表示第27首诗,下同)押韵字:十、逢。东、鍾通押。

### 2. 止摄

(1)《降魔变文》押韵字:希、之、期、恹、谁、违、宜、时、儿。支、脂、之、微通押。

《取经诗话》17押韵字:时、鼻、眉、衣。之、至、脂、微通押。(案:“千生万劫落阿鼻”句的阿鼻是专名,无法代替,故大体上说,其用韵与《降魔变文》仍是一致的。变文《太子成道经》有同样的例子。)

(2)《昭君变文》押韵字:妃、微、绯、旗、围、危、辉、衣、肥、归、帙、西。微、之、支与蟹摄齐韵通押。

《取经诗话》22押韵字:西、悲、围、归、知、随、溪、儿。齐、脂、微、之通押。

### 3. 蟹摄

《八相变》押韵字:来、阶、哉、腮。哈、皆通押。

《取经诗话》10押韵字:来、才、排。哈、皆通押。

《取经诗话》16押韵字:斋、怀、台。皆、哈通押。

《取经诗话》19押韵字:乖、来。皆、哈通押。

### 4. 山摄

(1)《王昭君变文》押韵字:山、团、川、关、千、连、年、前。山、桓、仙、删、先通押。

《取经诗话》1押韵字:边、前、山。先、山通押。

《取经诗话》5押韵字:山、缘。山、仙通押。

《取经诗话》14押韵字:盘、颜。桓、删通押。

《取经诗话》28押韵字:缘、天、般。仙、先、桓通押。

(2)《将王陵变》押韵字:然、言、安、愆、天、泉。仙、元、寒、山、先通押。

《取经诗话》11押韵字:偏、安、前。仙、寒、先通押。

《取经诗话》3 押韵字：还、难、间。删、寒、山通押。

### 5. 梗摄

《维摩诘经讲经文》押韵字：成、争、程、惊。清、耕、庚通押。

《李陵变文》押韵字：迎、声、征、情、经、城。清、青、庚通押。

《取经诗话》8 押韵字：精、宁、坑。清、青、庚通押。

《取经诗话》15 押韵字：耕、城、庭、程。耕、清、青通押。

### 6. 不同摄的字押韵

(1)《无常经讲经文》押韵字：闻、轮、春、云、身、巡、邻、文、陵、尊、根、嗔。臻摄文、淳、真、魂、痕韵与曾摄蒸韵通押。

《取经诗话》24 押韵字：程、膺、身、津、经、呈。梗摄清、青韵与曾摄蒸韵，臻摄真韵通押。

(2)《太子成道经》押韵字：声、吟、春、人。梗摄清韵，深摄侵韵与臻摄淳、真韵通押。

《取经诗话》25 押韵字：林、听、庭。深摄侵韵与梗摄青、清韵通押。

《取经诗话》20 押韵字：人、寻、经。臻摄真韵，深摄侵韵与梗摄青韵通押。

此外，刘文还从上面所举《取经诗话》十七首诗用韵情况与部分变文的比较中，可以归纳出一些共同点：

(1)止摄各韵合并，且与蟹摄齐韵合并。(2)蟹摄皆、哈二韵合并。(3)通摄东、锺二韵合并。(4)臻摄真、淳、文、魂、痕五韵合并。(5)山摄各韵合并。(6)梗摄各韵合并。(7)从真、蒸等韵通押看来，一部分 - n 尾韵与一部分 - ŋ 尾韵合并。(8)从真、侵等韵通押看来，一部分 - n 尾韵与一部分 - m 尾韵合并。

以上是韵母的对比情况，刘坚先生还举了一个声母的例子。《取经诗话》第十七则：“仆夫寻到渔父船家，果得买大鱼一头，约重百斤。当时扛回家内，启白长者，鱼已买回。长者遂问法师作何修治。法师曰：‘借刀，我自修事。’”这里的修治与修事仅写法不同，而意思相同。征诸唐代文献袁郊《甘泽谣·獭残》，唐人修治与修事也通用：“居一月，刺史祭岳，修道甚严。忽中夜风雷，而一峰颓下，其缘山磴道，为大石所拦。乃以十牛縻绊以挽之，

又以数百人鼓噪以推之，力竭而愈固，更无他途可以修事。”《降魔变文》：“长者忽于一夜，大小匆忙，扫洒堂房，修治院宇，香泥涂饰，异种精华。”这与《取经诗话》的用例相同。这些用例使人进一步猜想，事与治在当时可能是同音字。这个猜想可以从变文里的别字异文得到证实。《敦煌变文集》的《庐山远公话》里有这样的例子：“况是白庄累行要（恶？）迹，伴涉凶徒，好杀恶生，以劫为治。”……可见在唐五代西北方音里，事、治应是同音字（现代有些方言里，这两个字仍同音）。《取经诗话》修事与修治并用，与变文一样，也是崇、澄二母字混用的例子。

刘文认为，上述几点与邵荣芬先生归纳出的关于变文中的别字异文所反映出来的西北方音现象，也相当一致。<sup>⑨</sup>虽然还不能仅仅根据《取经诗话》反映出来的语音情况，与变文所反映出来的语音情况有相当大的一致性，就认定《取经诗话》和变文是同一时期的作品，但这是说明问题的。

## 语法：有别于宋人话本

刘文认为，语法结构是语言里比较稳定的因素，我们不能只根据两部作品共有某些语法格式就断定它们是同时代的作品。不过语法的稳定性是相对的，语言总是在不断地演变的，新的语法格式不断产生，会由萌芽状态一步步发展到比较完备的地步。因此，如果我们在两部作品里都发现了处于萌芽状态的语法现象，那么就可以说这两部作品大致同时或时代相近。

### 1. 得字虚化，并发展为动词词尾

得字用在动词后面表示“获得”，起源相当早；得字虚化，是从放在动词后面表示“可能”开始的，动词和得之间可以加不表示否定。真正的动词词尾得不见于唐以前的文献，可是变文和《取经诗话》里却不乏这样的例子：

(1) 改换衣装，作一百姓装裹，担得一栲栳馒头。直到箫磨呵寨内，当时便卖。（《韩擒虎话本》）

(2) 唤得园人来借问：园主当今是阿谁。（《降魔变文》）

(3) 排兵在于长川，喊得山崩石裂。（《庐山远公话》）

(4) 推得精怪出门。（《丑女缘起》）

(5) 法师与猴行者近前咨告请法，天王赐得隐形帽一事、金镶锡杖一条、钵盂一只。（《取经诗话·三》）

(6) 此日感得唐朝皇帝，一国士民，咸思三藏，人人发哀。（《取经诗话·十五》）

(7) 明日可藏铁甲于手，领痴那往后园讨樱桃吃，待佗开口，铁甲钩断舌根，图得长者回来，不能说话。（《取经诗话·十七》）

这种得紧贴在动词后面，表示某种结果的实现。跟表示可能的得不同，宾语只能放在得字之后，动词与得字之间也不能加进不字。这种得字可以说已经发展成真正的动词词尾了。

**2. 在变文里，了字开始虚化为动词词尾；《取经诗话》里，了字还没有虚化。**

变文和《取经诗话》里的了字有时表示“终了、完结”，这是动词，常常受副词已、既修饰。在变文的多数用例和《取经诗话》里，了还没有成为真正的动词词尾，因为动词的宾语通常在动词和了字之间。真正的词尾是附在动词后面，表示动作行为的完成，宾语只能放在“动+了”后面。“动+了+宾”的句式在《敦煌变文》里仅有四例：

(1) 说了夫人及大王，两情相顾又回惶。（《欢喜国王缘》）

(2) 见了师兄便入来。（《难陀出家缘起》）

(3) 切怕门徒起妄猜，迷了提多谏断。（《维摩诘经讲经文》）

(4) 唱喏走入，拜了起居，再拜走出。（《唐太宗入冥记》）

除例(1)可疑(说了在这里可能是“说完以后”的意思，与“夫人及大王”非动宾关系)以外，其余三例都是“动+了+宾”的格式。与大量的“动+宾+了”的句式相比，这类“动+了+宾”的句式在变文中当然只占极少数。由此可以设想，动词词尾了在晚唐五代时期还只处于萌芽状态，这时候了字刚刚开始虚化为动词词尾。值得注意的是，这种动词词尾了不见于《取经诗话》。《取经诗话》里只有“动+宾+了”的句式，而没有“动+了+宾”的句式，仅从这一点就可以看出《取经诗话》的时代应该是比较早的。

**3. 把字和将字开始由动词虚化为介词。**

现代汉语里的介词把和将(将一般用于书面)本来都是动词，是“拿”的

意思。但变文与《取经诗话》里已有一部分把或将已经不是单纯表示“拿”，而是表示拿着某物(以某物为工具)去做某事。这种用法可以说是把和将由动词虚化为表示处置的介词的过渡，在变文和《取经诗话》里也可以找到比较典型的介词把和将的例子：

(1)却思城外花台礼，不把庭前竹马骑。(《维摩诘经讲经文》)

(2)莫将天人施沙门，休把娇姿与菩萨。(同上)

(3)猴行者当下怒发，却将主人家新妇，年方二八，美貌过人，行动轻盈，西施难比，被猴行者作法，化此新妇作一束青草，放在驴子口伴(畔)。(《取经诗话·五》)

(4)被猴行者将金钹杖变作一个夜叉。(《取经诗话·六》)

(5)遂将财帛分作二分。(《取经诗话·十七》)

在变文和《取经诗话》里这类例子没有把、将作动词的例子多，可见《取经诗话》的时代正是把和将开始由动词转变为介词的时期。王力先生曾指出：“处置式的产生大约在第七世纪到八世纪之间。到了中、晚唐以后，‘把’字用于处置式的情况更加普遍起来。”<sup>③</sup>如果拿这一点来衡量《取经诗话》里的介词把和将，那么我们大概可以说：它的时代当不会迟于晚唐。

以上三点是就某些新出现的语法现象在变文和《取经诗话》中的反映来说的，下面还可以从另一个角度来考察：

#### 4. 变文和《取经诗话》中表示动量的格式，与宋人话本中表示动量的格式有所不同

变文和《取经诗话》中表示动量的格式主要有这几种：

(1)数词+动词

(2)动词+数量

(3)动词+数词+动词。

宋人话本里保留着这三种格式，同时又产生了一种新的表示动量的格式“打+一+动词”：

(1)皇甫松去衣架上取下一条绦来，把妮子缚了两只手，掉过屋梁去，直下打一抽，吊将妮子起去。(《清平山堂话本·简帖和尚》)

(2)老妈打一·看道：“叔叔，多时不见，今日如何到此？”(《清平山堂话

本·西湖三塔记》)

(3)老鸦落地,猛然跳几跳,去地上打一变,变成个着皂衣的婆婆,正是去年见的。(同上)

(4)两个媒人用五轮八光左右两点瞳人打一看时,只见屋山头堆垛着一便价十万贯小钱儿。(《古今小说·张古老种瓜娶文女》)

(5)打一认时,却是东京白樊楼过卖陈三儿。(《古今小说·杨思温燕山逢故人》)

(6)正看里,被康、张二圣用手打一推,颠将下峭壁岩崖里去。(《古今小说·史弘肇龙虎君臣会》)

这种新出现的表示动量的格式不见于宋以前的文献,给作品断代,这不失为一项有用的标准。变文里固然没有这种格式,《取经诗话》里也同样没有这种格式,不难看出《取经诗话》在句法格式上不同于宋人话本处,可以说,从这个侧面也反映出这两者不是同一个时代的作品。

## 语汇:与变文同时

变文和《取经诗话》在语汇方面相同的也很多,有些有助于考订《取经诗话》的时代,下面略举数例:

### 万福

韩愈《与孟尚书书》中有“未审入秋来眠食何似,伏惟万福”的话。万福本来是一般的寒暄语。它成为妇女请安问候的用语,是南宋的事。陆游《老学庵笔记》卷五:“下广津《宫词》云:‘新睡起来思旧梦,见人忘却道胜常。’胜常,犹今妇人言‘万福’也。”罗大经《鹤林玉露》卷五说,陆象山家“每晨兴,家长率众子弟致恭于祖祢祠堂,聚揖于厅,妇女道‘万福’于堂;暮安置亦如之。”这里说的都是南宋的情况。妇女口称“万福”的情况在宋人话本里更为常见:

(1)小娘子还了万福,道:“是奴家要往爹娘家去,因走不上,权歇在此。”(《京本通俗小说·错斩崔宁》)

(2)那女子启一点朱唇,露两行碎玉,向前道个万福。(《清平山堂话

本·董永遇仙传》)

跟这些用例不同,变文和《取经诗话》里,万福还是一般的问候话,并非妇女专用。下面例子中的万福都出于男子之口,这种用法绝不见于宋人话本。

(1)卢绛得对,拜舞礼讫,霸王便问:“汉主来时万福?”答曰:“臣主来时万福。”(《汉将王陵变》)

(2)树神亦(一)见,……直至庵前,高声:“不审和尚。”远公曰:“万福。”(《庐山远公话》)

(3)行经一国已来,偶于一日午时。见一白衣秀才从正东而来,便揖和尚:“万福,万福,和尚今往何处,莫不是再往西天取经否?”(《取经诗话·二》)

### 新妇

宋王得臣《麈史》卷中:“按今之尊者斥卑者之妇曰新妇,卑对尊称其妻及妇人自称者则亦然,则世人之语岂无所稽哉?而不学者辄易之曰媳妇,又曰室妇,不知何也!”王得臣是北宋中叶人,其时新妇一词已开始为媳妇所替代。变文和《取经诗话》里只有新妇,没有媳妇。例如:

(1)愧汝新妇,九年孤眠独宿。汝今得贵,不是汝学问勤劳,是我孝顺新妇功课。(《秋胡变文》)

(2)阿婆语新妇曰:“你若著天衣,弃我飞去。”新妇曰:“先是天女,今与阿婆儿为夫妻,又产一子,岂容离背而去,必无此事。”阿婆恐畏新妇一日去,但令牢守堂门。(敦煌本《搜神记》)

(3)妻对夫曰:“唯有一人密来唾新妇耳中即去也,更无余语,不得姓名。”(同上)

(4)主人曰:“我新妇何处去也?”猴行者曰:“驴子口边青草一束,便是你家新妇。”主人曰:“然你也会邪法,我将为无人会使此法。今告师兄,放还我家新妇。”猴行者曰:“你且放还我小行者。”主人喂水一口,驴子便成行者;猴行者喂水一口,青草化成新妇。(《取经诗话·五》)

这里的新妇,有自称,也有旁称;反映着这一称呼改变为媳妇以前的情况。

## 装束

装束在变文和《取经诗话》里有收拾行装的意思，这种用法在宋人话本里是没有的。

(1) 今为平王无道，信受佞臣之言，囚系慈父之身，拟将严峻。吾今远至，唤弟相随，事急不得久停，愿弟急须装束。（《伍子胥变文》）

(2) 僧行七人，密记于心，举具装束。（《取经诗话·十六》）

(3) 定光古佛云中现，速令装束急回程。（同上）

## 周回、周迴

周迴一词见于六朝以下书籍的，例如：

(1) 于楼下开马埒射场，周迴百步，皆文石丹沙及采画于埒旁。（王嘉《拾遗记》卷九）

(2) 犬即奔往，入水湿身，走来卧处，周迴以身湿之。（稗海本《搜神记》卷五）

(3) 太仓西南有翟泉，周迴三里。（杨銜之《洛阳伽蓝记》卷一）

(4) 相州汤阴县北有羗里城，周回可三百余步。（封演《封氏闻见记》卷八）

(5) 身是五阴城，周迴无里数。（《敦煌掇琐》白话五言诗，伯3418）

见于变文和《取经诗话》的，例如：

(1) 太子不忿此事，乘马出城，躬身自观，与须达相随。直至园所，周迴顾望，与本无殊，四面瞻相，都无变怪。（《降魔变文》）

(2) 左右不见余人，唯见须达大臣，兼有龙神八部，前后捧拥，四面周回。（同上）

(3) 法师闻语，冷笑低头，看遍周回，相邀便出。（《取经诗话·四》）

宋人话本里写作周围；更多的是四下或四下里，意思相同：

(1) 到得床前，灯火尚明，周围看时，并无一物可取。（《京本通俗小说·错斩崔宁》）

(2) 着眼四下看时，元来是一座崩败花园。（《清平山堂活本·洛阳三怪记》）

(3) 那厮四下里没寻处，迤里沿江岸走来。（《警世通言·福祿寿三星度

世》)

到了宋代,周回或周迴只在脱离口语的文言作品中出现而见于口语体的文章,它大约已渐被新词周围等淘汰。

### 举身自扑

变文多以浑碓自扑、自扑魂碓等表现极度痛苦的动态,当“全身自己覆倒”讲,因而又有举身自扑的说法,意思相同:

(1)远公曰:“我适来于门外设誓,与他将军为奴来,更久住不得,汝往后切须努力。”云庆闻语,举身自扑,七孔之中,皆流鲜血,良久乃苏。(《庐山远公话》)

这里是说远公的上足弟子云庆听说要与远公诀别,极度悲伤而举身自扑。《取经诗话》也有同样的说法:

(2)长者在路中早见人说痴那落水去了,行行啼哭,才入到门,举身自扑。(《取经诗话·十七》)

无论举身自扑或浑碓自扑,都不见于宋人话本。

### 生宁、生狞

(1)铁骑磊落已(以)争奔,勇夫生宁而竞透。(《伍子胥变文》)

(2)法师与猴行者不免进上寺门歇息。见门下左右金刚,精神猛烈,气象生狞,古貌楞层,威风凛冽。(《取经诗话·四》)

《敦煌变文集》校《伍子胥变文》生宁作狰狞,误。这里的“勇夫”是伍子胥征发以讨楚的“天兵”,生宁状其威严勇猛而非面目狰狞之意。《取经诗话》例中的“气象”亦无所谓狰狞而也应该是威严勇猛,与变文用例义同。生狞的狰狞义,大约是比较晚出的。元代张可久散曲《双调落梅风》:“生狞面黄金兽,蜜多心白玉浆。”此生狞当是狰狞之意。

在对《取经诗话》和变文进行了从语音、语法、语汇三个方面的比较之后,刘文认为:说《大唐三藏取经诗话》与敦煌所出《庐山远公话》、《韩擒虎诗话》、《唐太宗入冥记》、《叶净能诗》一样,其时代早于现今所见宋人话本,大概不能算过于武断。……据我们在前面所作的考察,这部话本的时代还有可能往上推到晚唐五代。

另外一篇重要文章是李时人、蔡镜浩的《〈大唐三藏取经诗话〉成书时代考辨》，发表于《徐州师院学报》1982年第3期。这篇文章与刘坚先生的观点称得上不谋而合，非常自信地认为《取经诗话》应是晚唐、五代的作品，实是唐、五代寺院“俗讲”的底本。不同之处在于它考察的内容要比刘文更宽泛一些，除了语言学方面以外，还在作品的形制与思想倾向上作了很多考订，也是相当令人信服的。这篇文章后来作为附录收入二位先生的《大唐三藏取经诗话校注》，下面我们将其中关于《取经诗话》形制特点的内容介绍给大家。<sup>⑩</sup>

### 形制：亦是俗讲变文规范

#### ……处

文章认为，现存所有的宋元话本，都没有标明“……处”的标题形式，叙述中也没有“入……处”、“到……处”、“过……处”这种表明故事场景变化的句子。但是，在敦煌保存下来的唐、五代讲唱底本“变文”中，则有很多这种情况，如《李陵变文》残卷有六个地方使用“处”字；其他《降魔变文》、《大目乾连冥间救母变文》各有十五个地方这样使用“处”字；《王昭君变文》、《汉将王陵变》、《张淮深变文》（所引敦煌变文篇名，均据《敦煌变文集》）也都有四处以上这样使用“处”字。敦煌变文中的“处”字，一般用在韵、散交替的地方，这些地方也往往表明故事情节的转折和场面的变换。《取经诗话》没有韵文叙述的部分（敦煌变文也有没有韵文叙述部分的篇章），但在情节转折和场面变换时用“处”字，显然和变文一致。

“处”字在敦煌变文中频繁出现，应与当时俗讲和尚、民间艺人往往借助寺院壁画或自备的挂图演唱的表演形式有关，文章引程毅中说：“我认为这个‘处’字是指变相图中的某一场面，图文对照，近似后世的‘全相’平话或‘出像’小说。众‘看官’眼看变相，耳听变文，自得相映成趣之乐。……在讲唱故事时如果不具体指明讲到何‘处’，恐怕听众会弄不清楚，所以每一段唱词都要说明讲到何处，以便听众按图索骥。”又以敦煌莫高窟保存的唐、五代祇园记图等内容连续的多幅壁画，论证这种借助画图的讲唱形式在底本上

留下的痕迹,形成了唐、五代变文体制上的显著特点。在解释为何宋代话本中已经完全不见这种性质特点的问题时,文章引陈汝衡先生《宋代说书史》中的话,“说唱话本的人随带图像,宋代瓦肆艺人似乎没有过”,接着又介绍了许多前辈学者的意见,如引胡士莹曾经说过的:“对于说话艺术来说,画卷曾经起过醒目的作用,但又是落后的形式,因为它远不如艺人绘声绘色的表演,因而在用形体表演来塑造形象方面,和尚总敌不过艺人。这样,一旦统治者不那末崇佛了,俗讲也就很容易为市民所淘汰。”<sup>⑧</sup>结论是:唐、五代寺院“俗讲”由于采用了一些民间艺人说唱的题材,吸收了许多民间说唱的形式和技巧,形成了在当时来说内容丰富、形式完备的讲唱艺术,给后世的讲唱文学和小说、戏曲以巨大的影响。但就说唱艺术本身的发展来说,它仍然处在表演形式杂驳的初级阶段。随着内容和形式的变化,说唱艺术分工日趋严密,表演技艺大大提高,俗讲的一些表演手段,如“以图配话(唱)”等,就显得十分幼稚,必然要被摒弃。既然“以图配话”这种表演形式在宋代“说话”中已经消亡,那么作为其底本怎么会出现了“……处”这种体制呢?《取经诗话》标明“……处”,明显说明它曾经是配有图画的,作为讲唱文学的底本,它只能产生于广泛采用这种表演形式的唐、五代时期。

### 以诗代话

《取经诗话》在表现形式上有一个明显不同于宋代话本的地方,即《取经诗话》每一节都有书中人物“以诗代话”情况,如缺题第八节末既有深沙的诗,也有法师、猴行者的诗,这种形式在敦煌变文中经常出现,如《破魔变文》。

变文的发展,大体经历了三个阶段:最初的形式是前面有经文,接着是说白,最后是唱词;最盛时期则主要包括说白和唱词两部分;到其末期,则很多只有说白(杂以诗词)而无唱词了。但自始至终,它都没有完全改变以韵文(包括诗词)代替故事中人物说话的习惯。本来,变文中有韵文(唱词)叙述部分,人物说话用诗词也可以吟唱,尚能保持体例的一致。但到后来变文中的韵文叙述部分被说白所代替,人物以诗代话就显得别扭了。这种方法在表演上限制了艺人模仿故事中人物的口吻语调,难以表现人物的性格特征,无疑影响了说话艺人的艺术发挥。所以到了宋代“说话”,就再也没有人

使用这种表现形式了(宋代话本中也有不少韵文,包括诗词、骈文、偶句等,但这些韵文有其特定的作用)。既然宋代话本已经没有这种表现形式,那么说《取经诗话》是宋代话本就显然没有根据了。从它的表现形式看,也应归属于广泛采用这种形式的唐、五代“变文”。

至于为何称诗话,文章解释道:对于变文,宋人越到后来越缺乏认识。但是,拿到这篇作品的人显然已经看出了它和当时话本在体裁上有所不同,于是取书中人物“以诗代话”的特点,命其名为“诗话”。(其又名《大唐三藏取经记》,可见书名为刻书人任意为之,并未守其旧名;或者原本同于某些敦煌写卷,并无题名,亦未可知。)在中国古代讲唱文学中“诗话”之名,前无旧例,后无继者,千百年来,仅此一例,大概就是这样产生的。

### 崇佛

文章认为,《取经诗话》在相当程度上可看成是宗教书籍,它所表现出来的思想内容主要是对西行求法行动的赞美,对佛和佛法的崇拜,对西方极乐世界的宣扬,对正果西方的向往等,而这些,又都是唐、五代流行的佛教思想观念的反映。

《取经诗话》反复宣传“为东土众生未有佛教”,所以唐皇诏敕三藏去西天“求取大乘”。称赞三藏取经是“满国福田大利益,免教东土堕尘笼”,又极度夸张佛的崇高和神秘,竺国佛主远在云端,“灵异光明”,但“人所不至,鸟不能飞”。虔诚的三藏师徒,只能“炉爇名香,地铺座具,面向鸡足山祷祝,求请法教”。佛不仅崇高、伟大、神秘,而且无处不在,法力无边。在《取经诗话》中,佛是最强大的力量,万事万物都表现出对佛的皈依,不仅是帝王和民众,甚至“怒目如灯,张牙如剑”的大蛇、小蛇也“皆有佛性”,狮子、麒麟也“口衔香花,皆来供养”。猴行者自动前来助法,降妖伏怪,显了身手,但一路消灾化难,靠的主要还是佛法。“大梵天王”赠给取经师徒隐形帽、金镶锡杖、钵盂三件佛宝,几乎是无所不能。在《取经诗话》中,越往西天越光明,只有西方才是佛天净土,到优钵罗国已经是“满国瑞气,尽是优钵罗菩提花”,到竺国更是妙不可言。西天的美妙就在于信佛、敬佛,“竺国西天都是佛,孩儿周岁便通经”,所以作者让定光佛郑重嘱咐三藏:“回到唐朝之时,委嘱皇王,令天下急造寺院,广度僧尼,兴崇佛法”。在《取经诗话》中,唐僧师徒由于虔

心礼佛求法，终于被佛迎去西天，“九龙兴雾，十凤来迎，千鹤万祥，光明闪耀”。

从《取经诗话》所表现出来的对佛教的狂迷和幻想，尤其是那种佛教压倒一切、咄咄逼人的气势，都表明它只能是佛教极盛时期的作品，而不大可能是更多反映市民阶层思想和意识的宋代话本。就其中的佛教观念而言，大都也是较早的密宗、净土宗等粗俗的僧侣主义的货色，很少反映入宋以后在佛教中占统治地位的禅宗思想。

以上介绍，事实上已足可证明《大唐三藏取经诗话》与南宋的“说经”话本并无干系，也就是南宋的临安有个书坊刻印了一本寺院的“俗讲”教材而已。这本“俗讲”教材本身也没有什么特别之处，它之所以重要，乃是因为后人将它演绎成一本大书。

虽然已无关宏旨，但我所注意到的一些证据也是说明问题的：

### “大唐”

《大唐三藏取经诗话》的书名应该说也值得考校。以“大唐”冠在书名之前，本身就是唐人的习惯，如《大唐西域记》。检《中国文言小说书目》<sup>⑤</sup>，此类书有《大唐传载》、《大唐奇事》、《大唐奇事记》、《大唐新语》，都是唐人所作，无一例外；而唐代以后以“大×”（如大宋、大明之类）冠以书名的书，没有见到一本。检《中国通俗小说书目》<sup>⑥</sup>，以“大×”冠书名的，除《大唐三藏取经诗话》、《大唐三藏取经记》（实为同一书）以外，有《大汉三合明珠宝剑传》、《大隋志传》、《大元龙兴记》、《大明正德皇游江南传》、《大宋中兴通俗演义》五种，其中前四种均为清人所为，只有《大宋中兴通俗演义》出于明人熊大木之手。也就是说，宋、元、明人写前代前朝事极多（讲史），但都未以“大×”冠名，只是到了清代才有冠以“大×”的习惯。我们注意到，明人写到当朝事，则多以“皇明”冠之，如《皇明开运英武传》、《皇明诸司公案传》、《皇明诸司廉明奇判公案传》、《皇明中兴圣烈传》。宋人小说，无论是说前朝事还是说当朝事，未见一例书名冠“大×”。

以“大唐”冠在《取经诗话》之前，实在应是唐朝人自己的口吻。

## 换骨

《取经诗话》在“过长坑大蛇岭处第六”中提到明皇太子换骨一事。“换骨”本是道家术语，在东汉人伪托刘向所作的《列仙传》中即有记载：

王可交棹渔舟入江，见一花舫漾于中流，有道士七人。一道士引可交上舫与酒吃，泻之不出。道士曰：“酒乃灵物，若得入口，常换其骨。”

翻检《佩文韵府》，发现这个词比较频繁地出现在唐、宋之交，而且在词义上悄悄地发生了变化，如李商隐诗“郁金堂北画楼东，换骨神方上药通”；范仲淹诗“窃药嫦娥常换骨”，都是属于道教的方术。但大约也就是在这个时期（晚唐宋初），这个法术为佛教吸收，宋初编成的《传灯录》中有关于慧可换骨的记载：<sup>⑤</sup>

慧可初坐香山八载，有神人曰：“将欲受果，何滞此邪？”翌日头痛如刺。欲治之，空中曰：“此换骨，非常痛也。”其师视顶如五峰秀出。

明皇换骨事可见于宋王铎《默记》中<sup>⑥</sup>：

晏元献守长安，有村中富民异财，云素事一玉髑髅，因大富。今兄弟异居，欲分为数段。元献取而观之，自颞骨左右皆玉也，环异非常者可比。见之公喟然叹曰：“此岂得于华州蒲城县唐明皇泰陵乎？”民言其祖实于彼得之也。元献因为僚属言唐小说：唐元宗为上皇，迁西内，李辅国令刺客夜携铁槌击其脑，元宗卧未起，中其脑，皆作磬声。上皇惊谓刺客曰：“我固知命尽于汝手。然叶法善曾劝我服玉，今我脑骨皆成玉。且法善劝我服金丹，今有丹在首，固自难死。汝可破脑取丹，我乃可死矣。”刺客如其言取丹，乃死。孙光宪《续通历》云：“元宗将死，云上帝命我作孔升真人。爆然有声，视之崩也。”亦微意也。然则此乃真元宗髑髅骨也。因潜命瘞于泰陵，肃宗之罪著矣。或云，肃宗如武宗之死，可验其非虚也。

其中提到叶法善，又提到金丹，还是道家的事情；这道家的事情怎么掺入到佛教的书中暂且不论，但显然这是唐宋之交比较流行的一个词。

## 怎、恁

有研究者提出怎、恁这两个字是宋代用语，对《取经诗话》出于晚唐五代的结论构成了疑问。对此，刘坚先生在文中已经给予关注：“《取经诗话》里

也偶见宋人用语，一个是怎字，一个是恁字，怎字一见，恁字两见。”他说，翻检变文，唐人确实多用争字，但也不是绝对没有怎字。《维摩诘经讲经文》就接连出现六句“怎生得受菩提记”，或者说，五代已开始有怎字，到宋代才开始大量使用。关于恁字，刘坚先生承认也不见诸唐代文献而习见于宋人作品，但他又说，宋以前的用语是大量的，而宋人用语则是极个别的，比较合理的解释是《取经诗话》作为说话人的底本，在口头演述的过程中必然会有所改动，我们今天所见到的南宋刊本里留下一些宋人改动的痕迹是很自然的。但是它的基本面貌并没有改变，还保留着前代的语言特点，这是可以肯定的。

我们认为刘坚先生的解释并非不能成立。前面他举了大量正在演变中的语言现象，有些非常清晰地表明了某语言现象在晚唐五代这一段时间里从无到有、从少到多的变化，这无意中也就向我们证明了这一段时间语言现象变化之大、之多。按此情况可以设想，这两个字正是晚唐五代刚刚开始演变中的语言现象，还较少见于文献，因而只是在《取经诗话》与《维摩诘经讲经文》这样少数的资料中出现；何况，在《取经诗话》中所见也很少，也不是普遍的语言现象。

### 陕西、京东路

有研究者提出，《取经诗话》第十七节“到陕西王长者妻杀儿处第十七”中提到的“陕西”、“京东路”都是宋代地名，在臧励龢《中国古今地名大辞典》“陕西省”条下、复旦大学历史地理研究所《中国历史地名辞典》“陕西省”、“京东路”条下，都有资料说陕西路、京东路作为行省，是在宋至道三年（997）才建置的，“这就足以说明，现存《诗话》只能成书于宋至道三年之后，而不可能在此之前”。<sup>⑩</sup>

我认为“陕西”并不能作为否定《取经诗话》出现于晚唐五代的证据，因为“陕西”不同于“陕西省”。陕西省作为行省是宋代出现的，但陕西作为一个地理概念却早已有之，《辞海》“陕西”条下第一义项就是“古地名”，并说明始于周成王时。

“京东路”确是宋代才有，但也不是不能解释。我们前面提到，《取经诗话》的第十七节在形态上比较特殊，最长也最像故事，和其他部分有点不同，

现在具体说明相关的几点：

1. 《取经诗话》中提到的几个具体的地名都在这一节，如陕西、京东路、河中府等等（还有个很世俗、很专业的名词“游奕”），而其它小节没有如此具体可查的地名。

2. 本节有了地名，但方位却很混乱。故事说到法师等先到河中府，然后到京师，未到之前，却被京东路游奕探知。事实是河中府在今山西运城、蒲城一带，京东路在今商丘一带（包括山东、江苏、安徽一部，类似于今淮海地区），无论这京城是唐代的西安，还是宋代的开封，取经都与京东路、河中府不相干。这里并不是考证法师的行程，只是为了说明这“京东路”的使用可能另有隐情。

3. 本节故事中有“江”，而其他章节对于水的概念用“水”、“溪”、“河”、“池”，只在第七节用过一江字，但那是作为形容词使用的，“波澜渺渺，白浪茫茫，千里乌江，万重黑浪”，不是具体所指可忽略不计。“水”、“溪”、“河”、“池”都是通用概念，而“江”一般用在南方，这也可以说明本节与其它的不同。

有以上几条，我们很怀疑这一小节是经过后人改动的。应该承认，从晚唐、五代到南宋之间，有近三百年的时间，这期间有一些晚出的东西窜入，也不奇怪，但这些窜入的成份都不足以影响对《取经诗话》的总体判断。

## 注释

①关于冯其庸先生的考察，请见《玄奘取经东归入境古道考实——帕米尔高原明铁盖山口考察记》，《文艺研究》1999年3期。

②[唐]慧立、彦惊《大慈恩寺三藏法师传》，中华书局1983年出版，116页。

③《宋史》卷四九〇“外国·六”，中华书局1974年出版，14113页。

④《奇台县乡土志》的记录得之于网络的搜索，因条件所限未能过目，北山煤田之火近年才被扑灭的事实可广泛见于媒体报道。

⑤朱一玄、刘毓忱编《西游记资料汇编》，中州书画社1983年出版，112页。

⑥我曾请教过多位古汉语专家如周本淳、颜景常、张继平先生等，均无疑词。

⑦《大唐西域记》卷二“印度总述·衣饰”。关于这一问题，夏敏《沙僧与西域因缘考释》一文有更详细的考证，请见《西藏研究》1998年第1期。

⑧陈寅恪《〈西游记〉玄奘弟子故事之演变》，原发表于《历史语言研究所集刊》第二本第二分册，后收入《金明馆丛稿二编》；又收入《中印文化关系源流》一书（湖南文艺出版社，1987年出版）。

⑨请参见李时人、蔡镜浩《大唐三藏取经诗话校注》“附录二”《大唐三藏取经诗话成书时代考辨》，中华书局1997年出版，72~73页。另，密宗于中唐以后盛行中原，但其起也快、落也快，晚唐便濒绝响，目前一般著述至晚唐就已不涉密宗。尽管有些著作认为密宗并没有消失，到宋代甚至还有高潮，如严耀中《汉传密教》中还专设“宋代的密教高潮”一章，但其所指还是局部，整体上看这时的密宗已经泛化、汉化，与中晚唐的纯密大不相同。

⑩季羨林《大唐西域记校注》，中华书局2000年出版，1006~1008页。以下所引《西域记》均出同书，恕不再一一注出。

⑪李时人、蔡镜浩《大唐三藏取经诗话校注》“附录二”《大唐三藏取经诗话成书时代考辨》，5~7页。

⑫段成式《酉阳杂俎》，前集卷八。中华书局1981年出版，76页。

⑬本书所引之《大正新修大藏经》，均为网络版，可方便搜得，以下不再详注出处。

⑭张乘健《〈大唐三藏法师取经记〉史实考原》，原发表于《文史》第38辑、台北《十方》第九卷第8~12期，后收入《古代文学与宗教论集》，文字稍有改动。见《古代文学与宗教论集》，吉林人民出版社2001年12月出版，103~135页。

⑮队戏《唐僧西天取经》的校注记(21)。见《中华戏曲》第3辑，山西人民出版社1987年出版，112页。

⑯《大唐西域记》，173页，版本同上。以下关于摩揭陀国与“贫婆娑罗”的介绍请参620~629页。

⑰杨国学、朱瑜章《玄奘取经与〈西游记〉“遗迹”现象透视》，2003年河南

大学“《西游记》与中国文化国际学术研讨会”论文。

⑮《高台县志辑要》，甘肃人民出版社，1998年出版，147、12页。

⑯游国恩等编《中国文学史》第四册，人民文学出版社，1964年第1版，1994年湖北第11次印刷本，104~105页。

⑰关于这个问题，我们还可以举出非常多的例子，如：近年高校选用率相当不错的郭预衡主编《中国古代文学史》，其第十章“宋代的其他文学样式”中称“《西游记》是由说经话本《大唐三藏取经诗话》而来”（上海古籍出版社1998年第1版第三册294页）；在师范类专科高校中选用率曾经独占半壁江山的于非主编《中国古代文学教程》（下），也称：“南宋话本《大唐三藏取经诗话》开始把各种各样的神话传说与取经故事融会起来，这是今所见关于西游故事的最早话本，是取经故事艺术化的开始。”（高等教育出版社，1989年第1版，231页）；而在话本研究中被视为基本资料的胡士莹《话本小说概论》，则将《大唐三藏取经诗话》明确归入“现存的宋人话本”（中华书局1980年出版，198页）。

⑱杨维桢《东维子文集》卷六，《四部丛刊集刊》上海涵芬楼鸣野山房钞本。

⑲胡士莹《话本小说概论》，中华书局1980年出版，118页。

⑳欧阳健、萧相恺编订《宋元说经话本集》，中州古籍出版社，1991年出版。其中怀疑属于说经的以“附录”形式收入，计有《秋胡变文》、《前汉刘家太子传》、《庐山远公话》、《韩擒虎话本》、《唐太宗入冥记》、《叶净能话》等六篇。这六篇有话本的特征，但其时代一般公认在五代之前，与南宋的话本本无关系，从来无人称为“说经”话本，故不再一一讨论。

㉑欧阳健、萧相恺编订《宋元说经话本集》，24页。

㉒程毅中《宋元话本》，中华书局1980年第2版，29页。

㉓王力《汉语史稿》（中），中华书局1980年新1版，413页。

㉔刘坚《〈大唐三藏取经诗话〉写作时代蠡测》，《中国语文》1982年5期。

㉕以下省略了刘文大部分关于语言现象变化过程的论述与例证，但结论仍是刘文的原意，仅为表述的方便对语句作了少许调整。刘文引用的变文均出自王重民等编《敦煌变文集》。

⑳ 邵荣芬《敦煌俗文学中别字异文和唐五代西北方音》，《中国语文》1963年3期。

㉑ 王力《汉语史稿》，中册，413页，中华书局，1980年新1版。

㉒ 李时人、蔡镜浩《〈大唐三藏取经诗话〉成书时代考辨》，《徐州师院学报》1982年第3期；《大唐三藏取经诗话校注》“附录”，中华书局，1997年出版。

㉓ 程毅中《关于变文的几点探索》，《文学遗产增刊》第十辑。胡士莹《话本小说概论》，中华书局，1980年出版。

㉔ 所据为袁行霈、侯忠义编《中国文言小说书目》，北京大学出版社1981年出版。

㉕ 孙楷第《中国通俗小说书目》，人民文学出版社1982年北京新1版。

㉖ 以上所引均见《佩文韵府》“换骨”条。

㉗ 王铨《默记》卷上。中华书局1981年出版《默记·燕翼诒谋录》，7页。

㉘ 曹炳建《也谈〈大唐三藏取经诗话〉的成书时代》，《河南大学学报》1995年2期。



## 第二章 故事之结集与猴行者探源

把《大唐三藏取经诗话》作为唐五代作品来研读，是《西游记》研究发生变化的一个极为重要的环节——一个怎么强调都不过分的重要环节。

《取经诗话》的时代和性质确定以后，自然锁定的下一个难点更具挑战性：《取经诗话》是在何处、如何生成的？前引刘坚和李时人、蔡镜浩先生的大作都提到了《取经诗话》具有西北方言的特征，和敦煌变文有相似的形式因素。但是要进一步证明这一点很不容易，需要一点机遇，需要一点缘份。

机遇真的来了。我们在敦煌发现了可以认为与《取经诗话》同源的唐僧取经壁画，也从中晚唐佛教内部教派整合的角度上看到了《取经诗话》演变的痕迹。这对于我们恢复零散的取经故事逐渐结集的过程，对于探讨孙悟空形象的文化原型，应该是一种启示。

### 一、敦煌发现的唐僧取经故事壁画

这些壁画最重要的意义在于猴行者的出现。它与《取经诗话》的故事两相映照，从而证明“白衣秀才”猴行者的存在决不是一个偶然事件。两个猴行者一定有一个共同的故事源头和文化圈，而

地域概念相对明确的壁画则圈定了其范围一定在敦煌附近。

——作者自题

我们现在所说的敦煌石窟主要指莫高窟(也称千佛洞)。其实莫高窟只是整个敦煌艺术宝库中开放出来的一个点,敦煌艺术至少应包括莫高窟、东千佛洞、小千佛洞、榆林窟这四个部分,它们基本上属于同一艺术系统,只是后者因规模较小、交通不便、至今尚未开放等原因很少为人所知。1980年,美术史学者王静如先生首次在《文物》上公布了榆林窟发现的取经壁画,王文介绍说<sup>①</sup>:

这三处壁画即第二九窟东壁北端观音像下、第二窟西壁北端水月观音像北下角、第三窟西壁南端普贤像南。三处《唐僧取经图》有个共同的特点,就是只画唐僧、孙行者与白马,没有猪八戒与沙和尚。第二九窟《唐僧取经图》自左而右画的是白马,唐僧弯腰拜询,孙行者在前方,最前是白衣人,手执鲜花,作答语状,其像较唐僧、孙行者为大。第二窟《唐僧取经图》自左而右画的是唐僧隔水向观音合十礼拜、孙行者牵马(马仅画出头部)。第三窟《唐僧取经图》自右而左画的是唐僧(头顶有灵光圈)、孙行者牵白马(马背驮宝物)。……第二九窟东壁北端观音像下《取经图》后段年久发黑,但仍可认出唐僧、孙行者以及白马,另一白衣秀士是谁,难以断定。

后来,著名敦煌学学者段文杰先生再次撰文介绍榆林窟的取经壁画,说在敦煌一带榆林窟、东千佛洞已经发现唐僧取经图6幅(但实际只见介绍了5幅)——除榆林窟第2窟、第3窟、第29窟的三幅外,还有两幅出现在东千佛洞第2窟的水月观音图中,左右相对各一幅。<sup>②</sup>

由于对榆林窟取经壁画的浓厚兴趣,1988年夏我曾去敦煌考察。一路寻访下去,在敦煌见到了与王静如先生一起发现榆林窟壁画的美术史专家,时任敦煌研究院美术所所长的关友惠先生。由于王静如先生公布取经壁画的资料时,未曾说到勘察石窟的困难,因而我很冒昧地问关先生,是否可以去安西榆林窟亲眼看一看取经壁画。和善的关先生有点惊异但坚决地摇了摇头,告诉我榆林窟深藏在离安西尚有四十公里的戈壁中,几乎无路可行,

要去得用越野车带上全部生活用品。这对我来说已经意味着不可能。但大约是为我的诚意所感动,关先生尽其所知向我介绍了敦煌周围发现的取经壁画的情况,让我毕竟也捕捉到一些重要的信息。下面我将这几年来收集的比较完整的取经壁画资料介绍给读者。请参见图版:

榆林窟第二窟:壁画为“水月观音变”,主像为水月观音,取经图位于这幅壁画的右下角,自左而右画的是唐僧隔水向观音合十礼拜,猴行者牵马随后,马仅露出头部,猴行者右手搭在前额作远望状。图 1-1 为取经图;图 1-2 为取经图临摹图;图 1-3 为水月观音变全图。

榆林窟第三窟:壁画为“普贤变”,主像为普贤,取经图位于左侧边缘的中部,自右而左画的是唐僧面临深渊,俯首礼拜,其后猴行者牵着白马,双手合十,仰天大叫,马背驮有莲花宝座,上置一包袱。图 2-1 为取经图;图 2-2 为普贤变全图。

榆林窟第二十九窟的壁画据王文原介绍为“自左而右画的是白马,唐僧弯腰拜询,孙行者



图 1-1 榆林窟第二窟唐僧取经图



图 1-2 榆林窟第二窟唐僧取经图临摹图

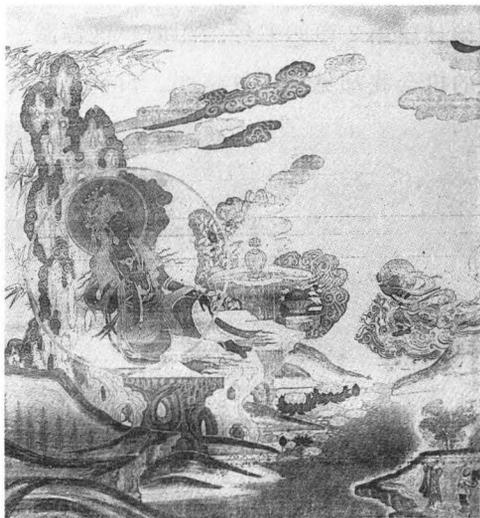


图 1-3 榆林窟第二窟水月观音全图  
(取经图在右下角)



图 2-1 榆林窟第三窟唐僧取经图

在前下方，最前是白衣人，手执鲜花，作答语状”，段文杰先生的介绍也重复了这段话，但我们一直没有见到这幅壁画的图像。关于这幅壁画是有争议的，而争议又涉及到极为重要的问题，所以下面专为您介绍。

东千佛洞的壁画出现在第二窟。段文杰先生原介绍说，主像是水月观音，左右相对各一幅，据描绘“唐僧、猴行者及白马驮经步行于海边”，似乎与榆林窟第2窟的取经图相似。这幅图一直没有公布，但前不久因为一个偶然的

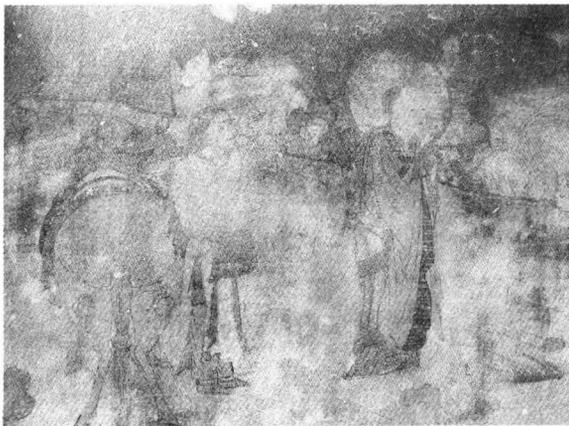


图 3 敦煌东千佛洞二窟唐僧取经图



图 2-2 榆林窟第三窟普贤变全图  
(取经图在左侧中间)

机会我却见到了这幅图。事情是这样的：2006年5月，《中国国家地理》杂志参加由央视牵头的“重走玄奘路”大型纪念活动，约我在“名著地理”栏目中写几期关于《西游记》的稿子，当时承诺，只要我写出文字，他们都能配上合适的图片；而我因为涉及的都是历史问题，对能搞到什么样的图片心中无数，所以对他们的

承诺也没放在心上。《西游记：从大漠古道上幻化而来(1)》(《中国国家地理》2006年7期)发稿时,责编告诉我,他们为本期配了记者摄于东千佛洞的一幅取经图,而我没见到图片就想当然地说那应当是榆林窟的取经图,弄得责编满腹狐疑,最后还是尊重我的意见标上“榆林窟”三个字。但当刊物拿到手里时,我立即发现是我错了,图片并非榆林窟取经图而应当就是来自东千佛洞。(见图3)

另外,据关友惠先生介绍,敦煌周围还有一些取经壁画,如在敦煌以南五十公里的五个庙石窟就见到过。

关友惠先生还说:他曾经仔细地看过那几幅壁画,认为其中二十九窟的一幅并不如人们认为的是取经故事,而可以有把握地判定是一幅佛教的经变图,他认为这幅画上被误认的“孙行者”应是一位手持金箍杖的猴形神将(见图4-1、4-2、4-3)。在以后的通信中,关先生为我寄来了从资料库中找出的第二十九窟壁画的照片,并详细解释了关于取经壁画的一些疑问。



图4-1 榆林窟第二十九窟猴形神将图



图4-2 榆林窟第二窟  
猴形神将临摹图

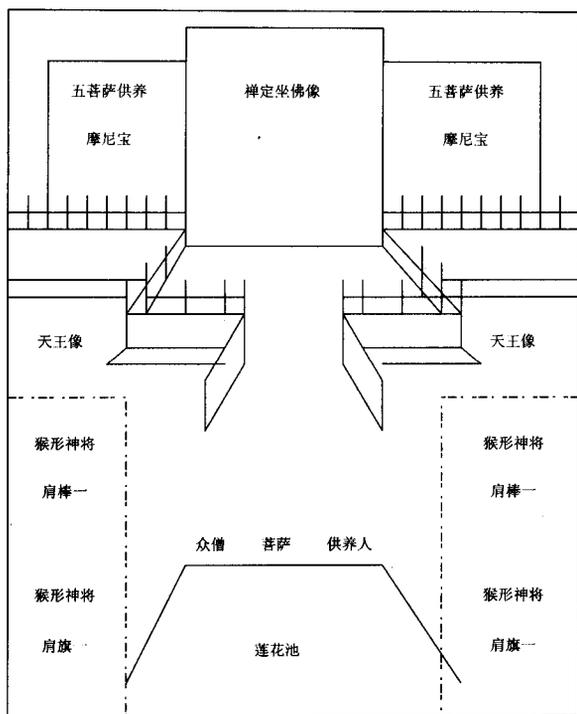


图 4-3 榆林窟第二十九窟壁画及猴形神将位置示意图

一，风格略有差异，看过照片，你就知道了。

29窟的那张，手头没有照片，明天要上北京，也来不及为你办了。但可以肯定，那不是行者，而是四个神将，并且是和四个穿铠甲的神将处在一起（也可以说就是四大天王和四大金刚、力士），值得注意的是这四个猴形神将中，二个肩扛旗帜，一个合掌，一个肩一长棒，其动态神情很像孙行者，所以王静如先生也误为行者了。他说的那个“白衣秀才”正是另外四个穿甲衣的神将之一。

问题在于这些神将为何也画成猴像？29窟是个密宗洞不错，2窟的“水月观音”、3窟的“普贤变”也都属密宗系统，但我觉得猴像与密宗没有多少关系。问题是敦煌的密教画来源于内地还是西藏，应该是两地都有关系。《文物》月刊88年8月号集中介绍了四川石窟中的密宗造像，另外杭州也有很多密宗造像，了解他们与敦煌的关系，或许对猴像

现将关先生关于榆林窟取经壁画的两封信公布如下，一则是关先生对第二十九窟取经壁画的不同解释是一件重要资料，我们不敢掠美；二则借此向关先生再致谢意。

第一封：1988年10月5日

蔡铁鹰同志：

你好！9月27日信收到。寄上榆林窟2窟、3窟的孙悟空照片各一张，3窟的那幅你见过了（案：指王静如先生公布的那张），两幅画时代同

的形成有一些启发。

过去我们没有考虑过猴像的问题,说不出什么来,只能为你提供些敦煌壁画中的线索,供参考。

两幅照片是以我的名义要求提供的,留作纪念吧。

祝好!

关友惠

10.5

第二封:1988年11月28日

蔡铁鹰同志:

两次来信都已收到,寄上榆林窟29窟“净土变”画面示意图一张,以及原壁猴相神将照片一张。因为此窟壁画曾经烟熏,只能如此。但这张照片已足以说明问题。

这幅画不是“观音变”,而是“西方净土变”,最主要的依据是那个莲花水池,并有童子。“九品往生”是阿弥陀净土的主要内容。在密宗中,依据此窟的布局,可能是昆庐舍那五圣之一的“西方阿弥陀净土”,主尊像也就是阿弥陀佛了。那么画中的猴相神将就不应称为“孙悟空”了。为什么要把神将画作猴像,肩上棒端还有点如同“金箍棒”闪光样的装饰,这就是现在要研究的问题了。

日人的文章是否有图?文章能否复印一份寄我。

祝好!

关友惠

11.28

这是一个很有意义的事情,以下将会详细讨论。

这些壁画最重要的意义在于猴行者的出现,这就可以与《取经诗话》的故事两相映照,从而证明《取经诗话》中“白衣秀才”猴行者的出现,决不是一个偶然的事件:

两个猴行者一定有一个共同的故事源头和文化圈,而地域概念相对明确的壁画则圈定了其范围一定在敦煌附近。

两个猴行者共同的故事源头和文化圈,证明了我们关于原生取经故事

这一概念的合理性,也为我们寻找猴行者的原型提供了参考因素。

有人曾提出这些壁画出现时间较晚,其洞窟开凿时间有可能迟至南宋初年,壁画的价值不应当高估。榆林窟和莫高窟虽同属敦煌艺术,但时间上确实要稍晚一些,大多是西夏时期开凿的(西夏,1032—1227,大致兴起于北宋中期仁宗年间,亡于南宋后期)。我们认为这个问题要从两方面来看:

第一,这个时间并没有决定性的否定意义。虽然壁画的具体时代不能确定,只能大致判断形成于西夏,相当于中原的南、北宋之交,但故事的形成一定早得多,我们知道,佛教是一个历史悠久的宗教体系,佛教的故事包括其中的人物,往往都是长期历史积累的产物,新创造出来的人物是很难马上得到承认的。取经故事与取经图既然能被积累进佛教故事,一定有它长期的流传过程,这点应当考虑进去。

第二、正是由于这些壁画绘制于南北宋之交,它们艺术风格上的特殊性为我们判别其生成地域创造了条件。敦煌艺术在唐代的社会条件下,已经发展到了顶峰,而宋代朝廷对河西基本上失去了控制,河西被西夏人占领。西夏人同样信佛,所以继续开凿石窟,但西夏的敦煌艺术,环境要封闭得多,无论在内容和形式上都缺乏创造性,表现出简单重复的保守主义倾向。这也是一个可以参考的背景。李时人、蔡镜浩先生便认为,从当时中原绘画的写实风格 and 多姿多彩的技巧对榆林窟壁画几乎没有影响的情况看,“如果说西夏壁画中的猴行者形象来自当时中原地区的‘说话’,是不可能的”<sup>③</sup>。

## 二、《大唐三藏取经诗话》生成推想

西游故事的真正始因是“唐僧”不空的取经故事,后人将不空易名为玄奘,将玄奘的一些轶事附加在不空取经故事的主干上,并力欲补罅弥缝,但无论怎么补罅弥缝,还是漏洞百出……。

——张乘健《〈大唐三藏法师取经记〉史实考原》

多年来,探讨《大唐三藏取经诗话》生成问题的不多。这其实有一定的

必然性,因为“南宋说经话本”是误加的,误加一个结论容易,但我们无法在“南宋”、“临安”、“话本”这些条件下再误造出更多的背景资料。换一句话说,《取经诗话》本就不是南宋的话本,在大宋的临安到哪儿去找与其相关的资料?在此限定下研究《取经诗话》,无异于缘木求鱼!——而前引刘坚与李时人、蔡镜浩的研究,能打破《取经诗话》的生成时间与地点成说,实是不易;虽然对《取经诗话》的生成机制、环境、背景等均未涉及,但那是由于条件尚不成熟,这些正是我们现在要做的。

张锦池先生是为数不多的、试图对《西游记》作系统化研究的学者中的一位。张先生浸润于《西游记》研究多年,在《〈西游记〉考论》一书中,特辟“《大唐三藏取经诗话》故事源流考论”一章,主要内容如<sup>④</sup>：

1. 关于《取经诗话》的故事摇篮问题
2. 说猴行者的现实原型是石槃陀
3. 说两大护法神的由来与主次易位
4. 说深沙神的文化原型是沙漠恶煞
5. 说女人国与狮子林同源而异流
6. 说宋元取经故事的演化
7. 说《取经诗话》乃“取经烦猴行者”故事发轫作

张先生把取经故事的源头追溯到《大慈恩寺三藏法师传》,称其为“故事摇篮”,认为《取经诗话》的主要故事均可在《慈恩传》中窥见先鞭<sup>⑤</sup>：

……以至于鲜有研究者用心去从《三藏法师传》中探讨《取经诗话》的故事渊源。这实在是个不小的疏忽,以至于认为《取经诗话》的故事来自民间,几成学界的共识。事实上,只要略加考察,便不难发现:《三藏法师传》乃是《取经诗话》的故事摇篮。其主要故事大多源出于此。

而对于《慈恩传》(即张先生所说的《三藏法师传》)与《取经诗话》之间的衔接,张先生认为<sup>⑥</sup>：

《取经诗话》的故事来源具有博采的特点,但主要取资于《三藏法师传》,其中也包括猴行者的形象。……《取经诗话》的成书当然有这方面的民间传说可供资取,但作品中作者个人创作的故事似乎相对多一些,其主要取资于《三藏法师传》一事似应从这方面获得解释。

这里寻找《取经诗话》故事源头的意图很明显，张先生尝试在《慈恩传》与《取经诗话》之间建立联系的思路也是比较清晰的，而且认为“个人创作的故事似乎相对多一些”。

我非常赞成探讨《取经诗话》的源头，也非常赞成将《慈恩传》作为重要的源头之一加以考虑，我的这本书对于《大唐西域记》和《慈恩传》的引用之多大概在《西游记》研究中是少有的，但我认为那只是一个广义上的产生影响的源头，并非创作上直接引为参考的源头。

因此我对张先生所言是有疑问的，张先生坚持《取经诗话》乃“北宋中后期说经话本”，现在要在唐初的《慈恩传》与北宋中后期的《取经诗话》之间建立一条贯穿近400年的，以个人创作为主要形式的直线联系，恐怕太简单了。而且将《取经诗话》称为个人创作也难以取信。

我认为极有道理的意见来自张乘健先生。在鲜有人注意的情况下，张先生极为认真地探讨了《取经诗话》的生成机理。

张乘健先生认为《取经诗话》的生成首先是一个宗教的问题，要从佛教内部的宗派冲突去了解生成的动因。下面我比较详细地介绍一下张乘健先生长文的主要内容。需要说明的是，张文将《大唐三藏取经诗话》称为《大唐三藏法师取经记》，这是《取经诗话》原始版本之一所用的书名，自从王国维影印时定名《大唐三藏取经诗话》之后，一般少用。张先生在这里使用《大唐三藏法师取经记》的书名，并非标新立异而是自有用场，也正是说明所谓的“诗话”并非法定名称，并无多少实在意义。但我们为叙述的统一起见，仍是称其为《取经诗话》，特此说明，以不辜负张先生的一番深意。

张文首先考出《取经诗话》的许多讹误，当然不是从文学的角度，而是着眼于宗教史实方面。主要有<sup>⑦</sup>：

(一)《取经诗话》所表现的宗教教义不是唯识宗而是密宗。理由是：

1.《入香山寺第四》记三藏法师经过蛇子国，见到许多可怕的大蛇小蛇。猴行者曰：“我师不用惊惶。国名蛇子，有此众蛇，虽大小差殊，且缘皆有佛性，逢人不伤，见物不害。”这即是所谓“一切众生悉有佛性”论，而明确反对这种“一切众生悉有佛性”论的恰恰是玄奘的唯识宗。

2.《取经诗话》结尾，“天宫降下采莲船”，三藏法师一行“七人上船，望正

西乘空上仙去也”，这即是密宗所谓的“即身成佛”。

3.《取经诗话》中着力描绘虔诚崇拜的宗教人物是“北方毘沙门大梵天王”和“定光佛”，都来自密教，而自始至终没有出现显宗的教主——释迦牟尼佛。

4. 取经途中所见的“天宫”，是毘沙门的天宫，所授的“三般法”，既不是般若、戒律，也不是禅定，而是隐形帽一顶、金镶锡杖一条、钵盂一只。这三件法物，不是一般意义上的佛法，而是秘宗的法术。

(二)《取经诗话》中共六次写到皇帝，其中五次称“明皇”，一次称“太宗”。通考全书，对照史实，这一位大唐皇帝不是唐太宗李世民而应是唐明皇李隆基。理由是：

1. 唐太宗不是中国的阿育王，而是一位不为异端所惑的“明主”，太宗斥萧瑀，囚法琳，在原则立场绝不向佛教让步，只是出于成熟政治家的全局考虑和出于自信能容纳一切外来文化的“大唐风度”，使他没有对佛教采取粗暴做法，而以明主御天下之术对佛教加以利用。（案：我们在前面也分析到，太宗之尊崇玄奘，与佛教并无太大的关系，而主要源于对玄奘人格力量的敬慕，其实也可算是一种御国之术。）

2. 从敦煌变文《唐太宗入冥记》，竟把唐太宗置于冥府当做灵魂的罪人拷问勒索，逼其认罪忏悔，语气甚为粗劣，可略窥唐世佛教徒心目中的唐太宗形象。

3.《过长坑大蛇岭处第六》载：“又过火类坳，坳下下望，见坳上有一具枯骨，长四十余里。法师问猴行者曰：‘山顶白色枯骨一具如雪？’猴行者曰：‘此是明皇太子换骨之处。’法师闻语，合掌顶礼而行。”这位明皇太子即是唐明皇李隆基的第二子、曾被立为太子的李瑛，李瑛是唐宫廷争斗中极无辜的牺牲品，先立后废，二十五年后才恢复名誉。

(三)玄奘生前并未被皇帝封为“三藏法师”。《取经诗话》说：“皇帝宣谢，三年往西天取经一藏回归，法师三度受经，封为‘三藏法师’。”查唐太宗、唐高宗和玄奘往来的皇家文件，均称玄奘为“法师”、“玄奘法师”而从未有封“三藏法师”之说。《大唐三藏圣教序》和《大唐三藏取经诗话》之所谓“三藏”，两者名同而实异，前者所指的是佛教经籍，后者指取经僧人。

(四)玄奘西行求法并非“奉唐帝敕命”，取经之初也未得到来自官方的赞助。而《取经诗话》中三藏法师多次声明：“贫僧奉敕”，“奉唐帝敕命东土众生往西天取经作大福田”。

(五)玄奘乘危远迈，杖策孤征，从无弟子助手始终随行。而《取经诗话》载三藏法师取经之初有“僧行六人”，猴行者加入后成“僧行七人”，归国时也是“僧行七人”。

(六)《取经诗话》说玄奘“三年往西天取经一藏而归”，但玄奘赴印度取经往返时间绝不是三年而是十七年。

(七)玄奘圆寂月日不是《取经诗话》所说的七月十五日午时五刻，而是二月五日中夜，逝世前关心的是译经的情况，而且以一位伟大学者的胸怀、一位真正佛教虔诚信徒的寂灭境界，视此身为“死狗”，并无《取经诗话》所说的“九龙兴雾，十凤来迎，千鹤万祥，光明闪烁”、“乘空上仙”的神话。

(八)《转至香林寺受心经处》定光佛秘而不传的不是《般若波罗蜜多心经》而应是《仁王护国般若波罗蜜多经》，在唐代宗时（也就是唐明皇死后三年），确曾有过一次盛大的迎接《仁王护国般若波罗蜜多经》的事件。

张文的这些考证，看起来有点吹毛求疵，但当我们明白所有这些并不是在寻找文学创作留下的“疵点”，而是试图恢复另外一种真实的历史时，就应该感到惊讶了。

张文认为，《大唐三藏取经诗话》真正的主人——即取经的人，并不是玄奘，而是另有其人——中唐时期学贯中西、名震大唐的三藏法师不空。这本书原来应该是“不空取经记”之类，后来密宗消退，便被改为玄奘的取经记。

不空，印度婆罗门族人，年幼时失去父母，随叔父来到大唐，十五岁时拜当时的另一位密宗名僧金刚智为师，意译华名为不空金刚，略称不空。不空在华时，正是唐代的玄宗、肃宗、代宗时期，这个时期与玄奘大约相隔一百年。

一百年时间不算太长，但对于佛教尤其是印度佛教来说，已恍如隔世。在印度，玄奘走后，显教已入末运，体系性密教兴起——一般称为纯密，以与之前的杂密相区别。自唐开元初年起，密教也开始向东土渗透，开元四年（716），印度密宗大师善无畏以八十岁的高龄，经克什米尔到西域，进入中原

到达长安,并受到玄宗的欢迎。开元八年(720),另一位密宗大师金刚智取道海路来到中国,与善无畏一起将密宗移植中国,并奠定了基础,至此中国有了体系性的“纯密”。不空与金刚智一起来华,并在善无畏、金刚智相继圆寂后继承了他们的事业并发扬光大,使密宗在玄宗、肃宗、代宗时期得到了极大的发展,他与善无畏、金刚智一起有“开元三大士”之称,他本人更有三代帝师之称。在中国,密宗后被称为真言宗,不空也被称为二祖。

开元二十九年(741)或天宝二年(743),不空遵师遗命,取海路经狮子国(今斯里兰卡)到达印度,携带大量的密宗经典,于天宝五年(746)回到长安。与玄奘不同的是,不空与三代皇上交往密切而且有很多的世俗成分,并不限于教务方面,比如不空曾为玄宗、代宗灌顶,也曾被授予特进鸿胪寺卿,加封大光智三藏,封肃国公等等,圆寂后赠司空,谥“大辨正广智不空三藏和尚”。<sup>③</sup>

在简单介绍了中唐时的密宗与不空之后,我们再来看张乘健先生的对应:

(一)不空是密宗导师,《取经诗话》里的一切密宗色彩都好解释。

(二)不空生活的时期正在唐玄宗、肃宗、代宗期间,玄宗就是那位《取经诗话》提到的明皇李隆基,明皇太子李瑛也正是在代宗时期恢复太子名誉的。

(三)不空曾正式受封为“三藏法师”。

(四)不空西行求法虽未必奉敕,但得到官方赞助,沿途有官员接送却是事实,称得上是一种以国家为背景的宗教活动。

(五)不空西行有弟子随行。

(六)不空西行取经的时间是三年。

(七)不空圆寂的时间是六月十五日,且有祥瑞的记载。这一时间与《取经诗话》所言相隔整整一个月,或许“七月十五”是误记。

(八)专为“皇王”说法的《仁王护国般若波罗蜜多经》是不空取回并翻译的,不空将其慎重其事地交给了唐代宗,唐代宗也曾举办过盛大的迎接仪式。这应当是《取经诗话》定光佛郑重传授《心经》的故事原型。

这些对应简直就到了严丝合缝的程度。除此之外,张文还有很多辨析

考证,如对其“玄奘”的六次出现也作了“订伪”,认为都是后人篡改时加入的,以至出现语句不通、前后矛盾的现象等等,恕不一一罗列。

读者至此应该发现一个极为关键的问题尚未交待,即不空取经走的是海路,是从南海出发经马六甲海峡而到达狮子国,再从狮子国入印度的。对此,张乘健先生认为,《取经诗话》原本讲述的就是海路故事,虽然后来经过删改,增加了沙漠、火类劫等,但仍可见出原来大海的痕迹——其中出现的几个奇怪的“溪”,原来都是大海。例如:

(一)《入竺国度海之处第十五》,标题便泄露天机。

(二)将近女人国时,遇一“溪”,“洪水茫茫”。猴行者神通广大,钵盂可盛万里之水,面对这个“溪”竟无可奈何,须得“行者大叫‘天王’一声,溪水断流,洪浪干绝”,才越过这个广大的“溪”。

(三)将近佛地鸡足山时,又遇到一道更不寻常的“溪”。这个“溪”有千里之遥,“溪水番浪,波澜万重”,面对这样的“溪”,隐形帽、金镶锡杖、钵盂这三件法宝竟都无济于事,只有直接“面向西竺鸡足山祷告”。世界上有这样的“洪水茫茫”、“波澜万重,鸟不能飞”的“溪”吗?

(四)取经回国到了河中府,又遇见一道“万丈红(洪)波”的“溪”,并且其中有一条大得出奇的鱼。

(五)在《入九龙池处第七》有一段猴行者与九龙池馘头鼉龙相斗的故事,“忽见波澜渺渺,白浪茫茫,千里乌江,万重黑浪;只见馘龙哮吼,火鬣毫光,喊动前来。被猴行者隐形帽化作遮天阵,钵盂盛却万里之水,金镶锡杖化作一条铁龙。无日无夜,二边相斗。被猴行者骑定馘龙,要抽背脊筋一条,与我法师结条子。九龙咸伏,被抽背脊筋了;更被脊铁棒八百下。从今日去,善眼相看。若更准前,尽皆除灭!困龙半死,隐迹藏形。”这段故事根本就像是在大海中相斗。在《不空传》中有事实的胚基:“离南海至诃陵国界,遇大黑风。众商惶怖,各作本国法禳之无验,皆膜拜求哀,乞加救护,慧誓等亦恸哭。空曰:‘吾今有法,汝等勿忧。’遂右手执五股菩提心杵,左手持《般若佛母经》夹,作法诵《大随求》一遍,即时风偃海澄。”又有一段,记载不空等遇大鲸一事:“大鲸出水,喷浪若山,甚于前患。众商甘心委命。空同前作法,令慧誓诵《娑竭龙王经》。逡巡众难俱息。”

(六)将《大唐三藏取经诗话》和《大唐西域记》两书所载国名、地名相对照,简直风马牛不相及。《大唐西域记》所记的是雪岭冰原的严酷场景,如凌山“山谷积雪,春夏合冻”,“暴风奋发,飞沙雨石”;如大雪山“山谷高深,峰谷危险,风雪相继,盛夏合冻,积雪弥谷,蹊径难行”。而《取经诗话》中,“藤萝绕绕,花萼纷纷,万里之间,都是花木”,一片亚热带风光。特别是“大蛇小蛇,交杂无数,拢乱纷纷”,“四十余里,尽是蛇乡”。这类描写,显然和古印度的蛇崇拜有关,但在《大唐西域记》中却没有一点反应,原因可能是玄奘主要活动的地域在北印度、中印度,而不空首先到达的则是东印度、南印度所致。

在详细介绍了张先生的观点之后,我也说说自己的意见——其实在叙述中我已经将自己的好恶不知不觉中窜入了,这是难免的,所以再次提醒读者,如果要准确使用张先生的意见,请翻检原文。

张先生的考证,从纯粹的文本出发去看,还做不到无可辩驳,关键是不空曾经有一部通俗取经故事的前提是假设的,因此后面所有被篡改成《取经诗话》的推测都有假说的成分。这个问题目前恐怕还难以解决。

但这个设想却非常诱人。不仅以上所举出的那些例证显现出巨大的说服力,而且在这个设想之下,我们过去对《取经诗话》的许多疑团都可能得到解释。比如,我们一直想不通这个不中不西、半文半白、长短不齐、有佛有俗的东西究竟是如何被炮制出来的:佛家人写的吗?不像;俗家人写的吗?也不像。话本吗?不像;变文吗?也不完全像。原来它是寄生物,难怪会这样。

中唐一段,密宗取得了得天独厚的极大发展,不空在当时的朝廷位同三公,肃宗以天子之尊尚且不称其名但称其号,“三藏法师”无人不晓。但一时的鼎盛也加剧了佛教与道教、儒教的冲突,以致过分集中于密法真言的密宗一脉骤起骤落,到晚唐甚至已无人知晓不空的大名了,远不如玄奘的声名来的持久。这时将原本歌颂不空的《取经记》改换人物变为以玄奘为主角的《取经诗话》也就不奇怪了——无论是有意还是无意。

这和我们前面关于《取经诗话》的一些研究成果简直不谋而合,一个是前因,一个则是后果。在这基础上可作进一步推想:

不空的《取经记》原来应该是相当于“僧讲”的东西，从佛教的角度讲还是比较严肃的，没有太多的故事成分，我们从现在可辨的内容能够看出，如大梵天宫、香林寺、九龙池等等；

到晚唐五代，不空消失了，不知在什么契机催动下《取经记》的主角被代之以玄奘。都是取经，稍作改动即可，但这是一个世俗化的进程，大概已经相当于“俗讲”，因为已经不必太认真了。

增入的故事与原有的故事基本是可以辨别的，标准是：

凡热带风光的，与海路行程有关系的，都是原有的。除上述大梵天宫、香林寺、九龙池外，大概还有竺国、鸡足山、蛇子国、沉香国、波罗国、优钵罗国等等，我原来总是怀疑这些故事如此之短，即使是以信徒为对象的“俗讲”而非商业性的演出，也难以保持它的故事吸引力。现在想来，颇有恍然大悟的感觉，原来人家根本就不是讲故事而是严肃的宣教内容，就如《大藏经》里众多的佛经都是一段一段的一样。关于这一点还有一个反证，即这些故事在后来的《西游记》资料如《唐僧西天取经》、杂剧《西游记》中都没有出现，这也间接证明它们本来就不是玄奘取经故事系统中的。

凡是与西域有关的，都是后增入的，如毘沙门、火类坳、深沙神、猴行者。这正是我们前面猜测的所谓的原生取经故事。这又证明了在当时确实有一些单独存在的与玄奘有关的取经故事，正是这些故事，寻机寄生于不空的《取经记》而取得了扩展的机会。

关于猴行者的问题这里要多说几句。张乘健先生在文中提到猴行者的原型是哈奴曼，应是不空从印度带入的，不空是印度人，介绍哈奴曼顺理成章。但我认为这是靠不住的，其一，不空本身是密宗的大法师，密宗以法术见长，不空本身就有不少神迹，如果真的有一本他的取经记，他在其中决不会像玄奘一样只会念经，为他配一个神通广大、无事不能的助手，岂不大煞风景。其二，猴行者并不仅出现在《取经诗话》中，在敦煌附近的安西榆林窟壁画中，也有猴行者出现，这两个猴行者应当同源，但我们看不出后者的“源”是《取经诗话》。也就是说，没有证据表示榆林窟壁画中的猴行者是从《取经诗话》中来的。共同的“源”只能是更古老的原生的取经故事。

大家都注意到《取经诗话》中“大梵天王”与“毘沙门”的相混，而如我们

前面所说,这二位大神虽然有相似之处,但毘沙门崇拜更多的是在西域一带,应当是玄奘取经故事的内容;大梵天王才是比较正宗的印度的神,可能是不空从印度直接带人的。这两者在《取经诗话》中相混,正是不空的取经故事与玄奘的取经故事相混的反映。

最后,我还认为在《大唐三藏取经诗话》晚唐五代基本定型之后,一直到南宋临安中瓦子张家刻印为止,这中间还应有一些插曲,导致“东方朔偷桃”“九度黄河清”这些带有道教色彩的内容,“京东路”这些宋代才有的名词、“太宗后封猴行者铜头铁额大圣”这些不伦不类的东西出现于其中。

对在宋代临安、泉州出现的关于猴行者的一些资料我们也应有所交待。前面说过,将《大唐三藏取经诗话》判为南宋临安的“说经”话本乃是误读。误读的原因,主要是王国维等的误导,其次也是因为有一些似是而非的资料的支持。通常应用的资料有:

1. 南宋刘克庄《后村大全集·释老六言十首》诗中的第四首:“一笔受楞严义,三书赠大颠衣。取经烦猴行者,吟诗输鹤阿师。”对此,钱锺书《小说识小》有一段按语:“刘后村诗文好用本朝故事,王渔洋、赵瓠北皆诤议之。按《后村大全集》卷四十三《释老六言十首》之第四云:‘取经烦猴行者,吟诗输鹤阿师。’……《西游记》事见南宋人诗中,当自后村始。”<sup>⑨</sup>

2. 南宋福建人张世南《游宦纪闻》中有一则小故事“张圣”,隐约也与猴行者有关<sup>⑩</sup>:

永福下乡有农家子,姓张……因度为僧人,号为张圣者。……时里有吴氏,建重光寺轮藏成。求赞于僧,援笔立就,云:“无上雄文贝叶鲜,几生三藏往西天。行行字字为珍宝,句句言言是福田。苦海波中猴行复,沈毛江上马駝前。长沙过了金沙难,望岸还知到岸缘。夜叉欢喜随心答,菩萨精虔合掌传。半千六十余函在,功德难量熟处圆。”笔力遒劲可爱。

3. 泉州南宋所建开元寺西塔第四层带刀的猴形神将石雕像。日本学者中野美代子在《孙悟空的诞生》一书中,直指它就是猴行者的原型。<sup>⑪</sup>

我们先说中野美代子的观点。中野先生对于孙悟空形象的来源主要持“佛典说”,也就是认为与佛教典籍中的神将有关(关于“佛典说”我们在下一

章将会详细讨论),这里的佛典神将,也包括印度《罗摩衍那》中的哈奴曼。中野认为佛典中的神将传入中国,是有痕迹与途径可循的(通过海路),在泉州发现的带刀猴形神将,就是佛典中神将的证明,或者这个带刀的猴子就是哈奴曼也未可知。她的这一观点,除了在福建时有地方人士引用外,并没有被中国的学者广泛接受,主要是因为:首先,塔上的带刀猴可以认为是一位神将,在“佛典说”方面是有意义的,但并无证据说明他就是哈奴曼;其次,即使《罗摩衍那》甚或哈奴曼由海路传入中国东南一带,也不能说就与《取经诗话》的猴行者有关,我们在上一章介绍了很多《取经诗话》产生于晚唐西域一代的证据,这些证据绝非一个南宋的泉州带刀石猴所能推翻,也不是一点南宋泉州哈奴曼的痕迹所能推翻。即使南宋的泉州确有哈奴曼的痕迹,也只能是《罗摩衍那》传入中国的又一个波次,并不意味一定会产生为玄奘取经护法的猴行者。因此尽管中野美代子在她的著作中将泉州的石猴与刘克庄、张世南提到的猴行者放在一起讨论,但我认为其实不是一回事。

刘克庄、张世南提到的猴行者,我认为就是《大唐三藏取经诗话》在临安刊布后的反应。有些资料提到,密宗在经过唐代的“会昌灭佛”之后,虽然影响有所衰退,但在民间却仍然风行,包括在南方<sup>⑩</sup>。南方出现的猴行者大概就是带有浓厚密宗色彩的《取经诗话》影响南移进而形成的。

### 三、白衣秀才猴行者探源诸说质疑

学术研究中出现不同观点并不奇怪,奇怪的是“孙悟空形象探源”这一主要属于实证的问题,经过八十年的争论,各说之间却没有丝毫接近的迹象,甚至连局部的交叉研究也不存在。这在通常意义上显然是说不通的,其中必然包含着一些值得思考的问题,或许,这场争论的各方从一开始就没有走在一条路上。

——作者自题

1919年“五四”之后,鲁迅心意消沉,转而专心治学,开讲《中国小说史

略》，其中于“唐之传奇文(下)”一节中引李公佐传奇《李汤》之后，说<sup>⑬</sup>：

……知宋元以来，此说(案：指无支祁的传说)流传不绝，且广被民间，致劳学者纠弹，而实则仅出李公佐假设之作而已。惟后来渐误禹为僧伽或泗洲大圣，明吴承恩演《西游记》，又移其神变奋迅之状于孙悟空，于是禹伏无支祁故事遂以湮没也。

这大概是关于孙悟空形象探源的最早一说。胡适1923年作《〈西游记〉考证》一文时注意到了鲁迅的观点，但他更赞成当时在北大教书的沙俄旧贵族钢和泰的看法<sup>⑭</sup>，于是说了一段同样著名的话<sup>⑮</sup>：

前不多时，周豫才先生指出《纳书楹曲谱》“补遗·卷一”中选之《西游记》四出，中有两出提到“巫枝祇”和“无支祁”……周先生指出，作《西游记》的人或亦受这个巫枝祇故事的影响。……

……或者猴行者的故事确曾从无支祁的神话里得着一点暗示，也未可知……但我总疑心这个神通广大的猴子不是国货，乃是一件从印度进口的。也许连无支祁的神话也是受了印度影响而仿造的。……因此，我依着钢和泰博士的指引，在印度最古的纪事诗《拉麻传》(案：现译《罗摩衍那》)里寻得一个哈奴曼，大概可以算是齐天大圣的影子。

以下胡适用相当一段文字大致介绍了《罗摩衍那》的情况，说<sup>⑯</sup>：

中国同印度有了一千多年的文化上的交通，印度人来中国的不计其数，这样一桩伟大的哈奴曼故事是不会不传进中国来的。所以我假定哈奴曼是猴行者的根本。

稍后，鲁迅在《中国小说的历史的变迁》再次谈了自己的意见<sup>⑰</sup>：

……我以为《西游记》中的孙悟空正类无支祁，但北大教授胡适之先生则以为是由印度传来的；俄国人钢和泰教授也曾说印度也有这样的故事。可是由我看去：1. 作《西游记》的人，并未看过佛经；2. 中国所译的印度经论中，没有和这相类的话；3. 作者——吴承恩——熟于唐人小说，《西游记》中受唐人小说的影响的地方很不少。所以我还以为孙悟空是袭取无支祁的。但胡适之先生仿佛并以为李公佐就受了印度传说的影响，这是我现在还不能说然否的话。

一场延续至今，长达近百年的论争，就此开始了。这场争论由鲁、胡二

位的各执己见开始,至后来的学者各取一说,分歧之大,争论之激烈,始作俑的二位前辈大概是想不到的。到上世纪80年代小说研究出现高潮时,致力于《西游记》研究的学者大概没有不就此发表意见的。

鲁迅的观点后来被称为“本土说”,亦称“民族传统说”,胡适的观点被称为“外来说”,亦称“印度进口说”,在二者之间,还有一种较有影响的“混同说”,这三说构成了聚讼的主体;此外还有“佛典说”、“石槃陀说”、“释悟空说”等等,我们下面就作简要介绍:

1.“本土说”亦称“民族传统说”。此说始自鲁迅,认为孙悟空正类唐人传奇中出现的淮水水怪无支祁。这一说的研究主要集中于探寻民族文化传统对孙悟空的影响,和批驳《罗摩衍那》足以影响孙悟空形成的说法。分支有“传统猿猴故事说”、“君子之喻说”、“大禹或夏启说”等等。以鲁迅《中国小说史略》、《中国小说的历史的变迁》、吴晓铃《〈西游记〉和〈罗摩延书〉》(《文学研究》1958年第1期)、刘毓忱《关于孙悟空“国籍”问题的争论和辨正》(《作品与争鸣》1981年第8期)、萧相恺《为有源头活水来》(《贵州文史丛刊》1983年第2辑)、李谷鸣《〈西游记〉中孙悟空原型新论》(《安徽教育学院学报》1986年第3期)等等为代表。

2.“外来说”亦称“印度进口说”。这一观点肇端于胡适,认为孙悟空的影子是古代印度史诗《罗摩衍那》中神猴哈奴曼。这一说的研究主要集中在《西游记》与《罗摩衍那》、孙悟空与哈奴曼情节行为的比较,以及《罗摩衍那》在中国的传播;也有将搜寻的范围扩展到由汉译佛经体现出来的印度文学。以胡适的《西游记考证》、季羨林的《西游记里面的印度成份》、《印度文学在中国》(《中印文学关系源流》,湖南文艺出版社1987年版)、《罗摩衍那在中国》(《中国比较文学》第3期)、赵国华的《论孙悟空神猴形象的来历》(原载《南亚研究》1986年第1、2期)、陈邵群、连光文的《试论两个神猴的渊源关系》(《暨南学报》1986年第1期)等等为代表。

3.“混同说”亦称“综合典型说”。此说形成于上个世纪80年代初期,认为孙悟空的形象不能排除两个方面的影响,应该说它是一个受多元影响兼收并蓄的艺术典型。以蔡国梁的《孙悟空的血统》(《学林漫录》第2辑,中华书局1981年)、萧兵的《无支祁、哈奴曼、孙悟空通考》(《文学评论》1982年第

5期)等等为代表。

4.“佛典说”。此说持论者多为日本学者,认为孙悟空主要源自佛教典籍中的猴形神将。大陆学者对此说少有响应,但我却认为此说有相当大的合理成分,应予注意。下文将有详论。

5.“石槃陀说”。这个石槃陀,就是玄奘在初出瓜州时剃度的弟子,张锦池先生认为有可能是孙悟空形象的原型。理由是石槃陀和玄奘有师徒之份,算个行者;又石槃陀乃胡僧,胡僧与“猢猻”音近,由“唐僧取经,胡僧帮忙”易传为“唐僧取经,猢猻帮忙”,从而也就为石槃陀在玄奘取经故事中的神魔化提供了契机(张锦池《〈大唐三藏取经诗话〉故事源流考论》,《求是学刊》1990年第1期)。最近在日本发现的元代画册《唐僧取经图册》(下文详细介绍)中,有“石槃陀盗马”一幅,客观上对张先生的这一说有支持的意义。

张先生在《西游记》研究中多有卓见,但这一说的疑问其实是比较大的,且不说由“胡僧”音转“猢猻”只是一种猜测,就是西北一带的胡人是否将猴子叫作“猢猻”都是个问题。而且就外貌而言,石槃陀出现时“法师见其明健,貌又恭肃”(《大慈恩寺三藏法师传》卷一),与安西壁画中早期的尖嘴猴腮随行实在有太大的差别。更重要的是,石槃陀与玄奘虽有师徒之关系,但从记载来看,这一关系仅仅维持了三天左右便不欢而散,最后石槃陀对玄奘的要求近乎胁迫,《大慈恩寺三藏法师传》记下此事,毋宁说是在记录一件意外的挫折。

2001年12月11日《工人日报》又有文章报道,说敦煌学学者段文杰先生多次考察敦煌壁画并根据历史资料确证:孙悟空原型是石槃陀,其家乡在今甘肃省安西县锁阳城一带。然后,又有文章为张锦池先生争这一说的知识产权。但查询之后,并未见有资料证明段文杰先生说过这段话,大约也就是记者的自以为是吧。

6.“释悟空说”。20世纪50年代起流行至今,这里的悟空指唐代高僧释悟空。释悟空的俗家姓名叫车奉朝,天宝十年随张光韬出使西域,因病在犍陀罗国出家,贞元五年回到京师。释悟空较玄奘晚了数十年,但是他的出境地点也始自安西,并且回来时在龟兹、于阗等地从事翻译和传教活动多年,当时在西域地区影响很大,亦在民间留下了许多事迹和传说。由此,多有学

者认为,在取经故事漫长的流变过程中,人们逐渐将释悟空的名字与传说中陪同唐僧取经的“猴行者”的名字联系并捏合在一起,逐渐形成后来《西游记》故事里的“孙悟空”艺术形象。后史双元先生于80年代重提此说,经人民大学《报刊资料选汇》复印而广为人知。(原载《文学遗产》[沪]1986年第6期,《中国古代、近代文学专题》1987年第2期复印)

史文认为,艺术形象的创造大多为“杂取种种”而形成“这一个”,不可过份胶执,应当看到它可能受到的多极影响;在《西游记》一书后半部分中,孙悟空的主要特征是:不畏艰险,排除万难,保护唐三藏西天取经,终成正果。而《宋高僧传》中有一段记载也可作为孙悟空原型讨论的资料:

释悟空,京兆云阳人,姓车氏,后魏拓跋之远裔也。天假聪明,志尚《典》《坟》,孝悌之声藹于乡里。属玄宗德被遐方,颶宾国愿附大唐,遣大首领萨婆远干与三藏舍利越摩于天宝九载来朝阙廷,请使巡按。明年,敕中使张韬光将国信行官吏四十余人西迈。时空未出俗,名奉朝,授左卫泾州府别将,令随使臣自安西路去。至十二载,至健陀罗国,颶宾东都城也,其王礼接唐使。使回,空笃疾留健陀罗,病中发愿,痊当出家,遂投舍利越摩落发。……为忆君亲,因咨本师舍利越摩,再三方允;摩手授梵本十地回向轮十力三经,共一夹,并佛牙舍利以赠别。空行从北路,至睹货罗国,五十七番中有一城,号骨咄国城,果有小海。空行次南岸,地辄摇动,云阴雨暴,霆击雹飞。乃奔就一大树间,时有众商咸投其下。商主告众曰:谁贲佛舍利异物殊珍耶,不尔龙神何斯忿怒,有则投于海中,无令众人惶怖,如藏匿者自贻伊咎。空为利东夏之故,潜乞龙神宥过。自卯达申,雨雹方霁。回及龟兹,居莲花寺,遇三藏法师勿提提犀鱼,善于传译,空因将十力经夹请翻之。寻抵北庭大使复命。空出梵夹,于阗三藏戒法为译主,空证梵文并度语,翻成十地回向轮经,事讫,随中使段明秀,以贞元五年己巳达京师,敕于跃龙门使院安置。(《宋高僧传》卷三《唐上都章敬寺悟空传》)

史文提出这一说的主要依据,是因为“上引这段资料中,有关悟空随行出使西域,从三藏落发受戒,途遇怪异,取佛经回京师等主要情节皆已具备”。但这一说有一个极大的缺陷,即取经故事中唐僧最初的随行,是一位“白衣秀

才”打扮的猴行者，并不叫悟空，这与俗名车奉朝的悟空和尚似乎拉不上多大关系；而猴行者改称孙悟空，大约是在宋代，为何叫孙悟空，目前还没有可靠的线索，是否因为前朝有位取经的和尚叫悟空，就很难说。

读者也许会注意到，以上各说的代表意见除了祖师爷鲁迅、胡适之外，大部分代表作品都出于上个世纪80年代。各种意见在这一时期其实已经表述得非常充分，此后争论虽然还有，但研究却未见太大长进。（案：以下提到的各说内容，均出自上述文章，恕不一一注出。）

我的《西游记》研究正是开始于80年代关于孙悟空形象探源的大讨论中。以一篇《孙悟空形象来源诸说质疑》发端，在1990年前后先后发表了以“孙悟空形象探源”命名的系列文章十余篇，在与大家不太相同的思路下开始了孙悟空形象的研究，由于新的东西总要有个渐进的接受期，那些论文当时并没有产生太大的影响，当然也就没被命名为“说”，直到2001年底我将旧文汇总归入《〈西游记〉成书研究》一书，在“成书研究”的总体框架下，这些旧有的观点才重新得到注意。<sup>⑧</sup>

以下，我们再来审视关于孙悟空形象来源的主要各家，当然也要充分表述我自我标榜的“不同的思路”的孙悟空研究。如果允许自我命名的话，我想将这些叫作“阶段影响说”。

另外要说的是，前面说到“争论虽然还在，但研究却未见太大长进”，指的是以上列出的各种旧说至今未见有内涵的延伸，并无他意。

我们首先要对从鲁迅、胡适开始的旧说作一番分析评价。

### 第一问：本土说，归宿何在？

第一个问题是，围绕孙悟空的探源（或称渊源、来源、来历、原型），究竟是要解决孙悟空“猴”的身份特征的原型，还是要探寻这个形象在形成过程中所受的主要影响？这个问题似乎从一开始就是含糊的。鲁迅最早涉及孙悟空时，所谓“明吴承恩演《西游记》，又移其神变奋迅之状于孙悟空”一句应该是指孙悟空所受主要影响；所以胡适在提出“外来说”之前，首先很谨慎地说了一句“或者猴行者故事确曾从无支祁的神话中得着一点暗示，也未可

知”，对无支祁的影响表示了一定程度的承认，但又明确将他自己的研究对象限定为猴行者，隐约暗示了他所表述的问题与鲁迅并不完全一致。

请注意，鲁迅所说的是吴承恩《西游记》中的“孙悟空”，胡适所说的是《取经诗话》中的“猴行者”，这是两个完全不同的概念。孙悟空是业已完成的艺术形象，考虑到它漫长的演变过程，我们根本无法排除它所受到的多元影响（尽管有主次之分），在这一点上展开的讨论也是相当宽泛的，可以有无支祁，可以有哈奴曼，还可以有其他，只要区别出讨论的层次，符合《西游记》成书及孙悟空演变的实际过程，所有这些都是互不排斥的；相反，相互承认与融合倒是必然的趋势。我们可以将这方面的探讨称为“影响”研究。

而猴行者则是孙悟空的雏形，不仅与吴承恩，与孙悟空无关，而且由于受到了《取经诗话》产生的年代、地域及其自身文化色彩等等的严格限制，围绕它所展开的讨论，只能导向于解决猴行者“猴”的身份特征的出处。我们可将这类研究称为“原型”研究。

“影响”和“原型”虽然原则上是有关的，但范围有宽窄的不同，不能等同看待。可惜，胡适与鲁迅的分歧没有引起他们自己的注意，也没有为后来的持论者注意，许多争论实际上都是由于概念不同而引起的。

如果我们按照以上的限定，将探源分为“影响”与“原型”两个宽窄不同的层面，并要求分别讨论相关问题的话，那么各说的自身缺陷就会比较清楚地暴露出来。而“本土说”的问题显然要严重一些。

一方面，“本土说”继承了鲁迅“影响”研究的路子，却误将“影响”当作“原型”，导致进退失据。

例证1：有论者以“石出北方而启生”及刑天与帝争位等神话故事为例，试图证明传统文化中早已有孙悟空的原型及精神存在，对“吴承恩塑造孙悟空应有所启示”。案：孙悟空“石中生人”的来历及与帝争位的事迹，只见于百回本《西游记》，而与《取经诗话》中的猴行者无关。此例对《西游记》中某些情节的出处当然是很好的说明，但这是关于孙悟空所受到的“影响”而非猴行者的“原型”。

例证2：有论者以《陈巡检梅岭失妻记》为例，证明猢狲自称“齐天大圣”早已有之，孙悟空之为“猴”，当是源出于此。案：孙悟空自称齐天大圣，直接

证据只见于《西游记》杂剧,已是相当晚出,而《取经诗话》出现于晚唐五代,并无此事。此例只能证明猴行者演变到明初时吸收了传统文化中的某些成份,也不能说猴行者由此衍生。

另一方面,“本土说”人为的排它性,导致了自我封闭。按照“本土说”的主要构想,其合理的归宿是演变为以孙悟空形象和故事为本体的完整的“影响”研究。但“本土说”的排它性却堵塞了这一可行的通路。

例证1:“外来说”已经致力于寻找《罗摩衍那》进入中国的途径和传播方式,这是针对“本土说”批评的重要进步。《罗衍摩那》在中国的传播必然要借助于本土的传统文化作为媒介,这本是“本土说”与之契合研究的机会,但“本土说”坚持认为在传统文化的宝库中,“吴承恩完全可以找到孙悟空的原型,用不着向国外乞求”,否认《罗摩衍那》产生影响的任何可能。这种固执的态度不仅与大文化传播的实际情况不符,而且也使自己失去了共同讨论外来文化为传统文化吸收,以致最后影响到孙悟空的机缘。假如“本土说”意识到自己应是一种完整的“影响”研究,那很可能就会发现,将哈奴曼排除在外的影响研究事实上是不完整的。

例证2:已有“外来说”持论者将搜寻印度文化对《取经诗话》产生影响的范围扩大到了汉译佛经,这是从《罗摩衍那》立场上的合理的退让,也是更现实更灵活的态度。如果一定说汉译佛经中的猿猴故事就是触发《取经诗话》作者创作意想的直接源泉,这个论题可能还稍过宽泛,但作为一种较为原始的影响,显然还是值得讨论的。汉译佛经对印度文学(佛经)的选择、改造、变形,以及传播的中间环节,都包含着传统文化的作用之类的问题。“本土说”对此至今仍未予注意。

所有这些,都使得“本土说”在猴行者的原型这一需要确切回答的问题上,显得过于宽泛;而在孙悟空所受影响这一需要宽泛的问题上,又显得过于局促。“本土说”的归宿究竟在于何处,实在是一个值得一问的问题。

相对于“本土说”而言,“外来说”的论证较多地集中于猴行者的原型上。但在大多数情况下这也并非是自觉的意识(只有极少数研究者如赵国华、李时人等明确提出猴行者和孙悟空应在不同的层次上讨论),概念游移的情况也时有发生。如有以二郎神与孙悟空斗法酷似佛经故事,证明“为什么单单

这个孙悟空就不能是从印度借来的呢”；有以哈奴曼力大无比、蔑视权贵与孙悟空七十二变、大闹天宫冥府比较……，都是比较典型的以“影响”代“原型”。

## 第二问：外来说：实证何在？

第二个问题是，究竟是佛经影响了猴行者，还是《罗摩衍那》影响了猴行者？“外来说”自提出以来，发生过两次值得注意的变化：一次是比较专注地研究《罗摩衍那》在中国的传播，一次是将搜寻印度文学影响的范围，扩大到两汉以来的汉译佛经。这两次变化，固然可以看作是讨论的合理发展，但不应否认同时也反映了“外来说”本身的危机。

“外来说”面临的最严重的挑战，是直到季羨林先生译出为止，《罗摩衍那》在中国一直没有哪怕是能反映出原书主要情节的译本，当初胡适提出问题，引用的也仅仅是俄国人钢和泰的意见。这不能不说是一个无法躲避的巨大阴影。所以郑振铎在他的《西游记的演化》一文中，除表示同意胡适的观点外，又声明说：“什么时候哈奴曼的事迹输入中国变为孙悟空，我不能确知。”

《罗摩衍那》或者哈奴曼何时以何种方式传入中国，并通过何种途径影响到猴行者，正是问题的关键，如果不解决这一点，所有关于《罗摩衍那》与《西游记》、哈奴曼与孙悟空的比较，都只具有潜在的合理性而不能成为确切的结论。

建国之后争论再起时，“本土说”正是在这一关键问题上发难的。1958年吴晓铃先生检出汉译佛经中几乎全部有关《罗摩衍那》的材料，证明汉译佛经虽然介绍过《罗摩衍那》书名和某些重要人物，但不仅简单零碎而且经过了佛教徒的改造，凭借这些东鳞西爪的材料根本不可能窥知《罗摩衍那》的全部和本来面目。吴晓铃先生这一论述的力度是“外来说”持论者都会感觉到的，所以之后的各家论说都试图寻找哈奴曼影响猴行者的途径。但由于大多数持论者既无《罗摩衍那》的第一手资料，又无寻检汉译佛经的条件，因此这方面的论证几乎都是苍白无力的。

例证 1:有论者试图以汉译佛经的源远流长来证明《罗摩衍那》和哈奴曼有可能进入中国文学。案:佛经与《罗摩衍那》并不是一回事,《罗摩衍那》在印度属于婆罗门教的作品,而婆罗门教与佛教的斗争是人所共知的。《罗摩衍那》进入佛经必然经过了一番改造,而佛经经过汉译后又会出现某种变形。因此,汉译佛经可以作为了解《罗摩衍那》的一条渠道,但绝不能因为有了这条渠道,就认为中国人早已熟知《罗摩衍那》的原本,如果有那种奢望,就大错特错了。

例证 2:有论者认为《六度集经》和《杂宝藏经》中的两个故事拼合,就可得到《罗摩衍那》的基本轮廓。案:这里有很多疑问。首先,有谁知道这两个已经改头换面名目并不相同的故事同源于一本,因而刻意去拼凑以恢复它的原来面目?汉译佛经中故事极多,为什么偏要将这两个一有猴王,一无猴王的故事拼合?即使有拼合的可能,为什么又会促成创作猴行者的意想?这些问题不解决,论证是很难有说服力的。另外,不论这两个故事拼合后与《罗摩衍那》多么相像,事实上《杂宝藏经》根本就没有涉及哈奴曼或猴王,《六度集经》涉及猴王的不超过五百字、真正说到猴王神通的仅百字左右,而且与猴行者附会不出任何关系。希望据此说明中国人早已知道哈奴曼的事迹,说明猴行者乃是源出于其中的猴王,实在有点不可思议。

在我看来,“外来说”的主将季羨林先生持论最力,危机感也最强。季先生“文革”之后的论述,虽然也有将“影响”当作“原型”,将汉译佛经当作《罗摩衍那》的问题,但总的来说是围绕着《罗摩衍那》进入中国的途径进行的。季先生已经证明《罗摩衍那》曾在西南、西藏、新疆、蒙古等地的许多民族中有过传播,影响的范围已经达到藏、傣、蒙古、和阗、巴利、吐火罗等文种及其相应的使用区域,也大致上说明了《罗摩衍那》进入中国是通过两汉以来西域的丝绸之路、宋代大为畅通的南海海路及川滇缅印通道这三条途径。这些论述无疑是“外来说”的一大进步,但由于季先生还未来得及将这些可能的途径与《取经诗话》直接相连,因此这些途径和传播在这些途径上经过改造的故事,是否足以导致哈奴曼对猴行者的影响,还有待于进一步的证明。

作为危机感的另一种体现,赵国华先生比较注意将搜寻印度文学影响的范围,扩大到全部汉译佛经,其中最重要的是他所做的汉译佛经与《取经

诗话》的十点比较(这和以上所说的潜意识中将汉译佛经中的有关材料当作《罗摩衍那》是完全不同的问题)。如前所说,这是一种很灵活也很现实的态度,就已经比较的十点而论,大多数都比较符合比较文学的对应原则,也都能够证明《取经诗话》确实受到了汉译佛经的广泛影响。但这种以整个印度佛教文学为对象的比较,已经不是在探求猴行者的“原型”,它所能解决的问题,实际上是猴行者身份和《取经诗话》中某些故事情节的出处,是孙悟空初起阶段所受到的印度文学的影响。这种比较,与其说是探求“原型”,毋宁也看作是“影响”研究。

“外来说”是一种很有吸引力的假说,但要使人们真正承认哈奴曼是孙悟空的远祖,还必须拿出实证来。这里所说的实证,主要是指哈奴曼影响猴行者的途径。

### 第三问:混同说,层次何在?

第三个疑问是,孙悟空原型的研究究竟是一个一般的艺术形象塑造的问题,还是一个考据学上的问题?“混同说”自80年代初形成以来,已经成为异军突起的一种新说,它以“兼收并蓄”为学说的核心,似乎希望成为一个公正的裁决人,但是这多少有点一厢情愿的意味。

从论述的总体情况看,“混同说”对于澄清讨论中的某些争执,显然是有积极意义的。例如萧兵先生关于“到吴承恩手里才最后完成的孙悟空,既是一个综合的典型,又是一个独立的形象,在这个典型身上,既有传统的、继承的、移植的、外来的因素,更有创造的、本土的成份”的意见,就得到了很多赞同。但重要的是,“混同说”虽然有助于防止讨论走向极端,然而它能调解“原型”与“影响”的矛盾吗?它在实质性的问题上能走多远?

对“混同说”可以有两种理解。一种是把它“兼收并蓄”、“综合典型”的提法,看作是艺术形象塑造的一般法则。从这个意义上来说,“混同说”无疑是正确的,任何一个成功的艺术形象都不会只有单一的来源,而只能是鲁迅曾经形象比喻过的“捏合种种”,何况孙悟空已经经历了那么一个漫长的演变期。对“混同说”的这一层面上的理解太一般了,所以价值也就有限,在人

们约定俗成的概念中,孙悟空形象的探源主要还是一个寻找实证的问题,无论说孙悟空受过多少种文化的影响,都必须以切实的证据说明,而不能以大文化范畴内的互相融通和趋同代替。

如果要在实证的探源研究范畴内,混同地求证孙悟空这个艺术形象所受的多源影响(包括猴行者的身份特征),“混同说”当然也是合理的。但有一点是先决条件,即这种求证必须有坚实的成书过程研究为基础,切实避免将“影响”与“原型”混淆的情况,也就是说求证必须是分层次的,必须按照《西游记》的演变阶段逐层寻找孙悟空所受的各种影响,否则混同是会出现偏差的。

例证1:有论者认为中国古代的水怪无支祁是猴行者身份特征的来源之一,证据是无支祁故事早在《取经诗话》诞生之前已经盛行,其“金目电光,力逾九泉,搏击腾跃疾奔,轻利倏忽”,与孙悟空的神通十分相似。

案:这种比较其实是不能够接受的。按照《西游记》成书的不同阶段,混同研究应相应分为不同层次。无支祁的身份特征如果是创造“猴”的最初启示,那讨论应在第一层次内进行,属于“原型”问题,它影响的应该是《取经诗话》,而《取经诗话》里的猴行者并没有“金目电光,力逾九泉,搏击腾跃疾奔,轻利倏忽”的神通。两者神通的比较,其实是第二层次乃至更以下层次的问题,属于“影响”的范围,显然不能混同。

例证2:有论者发现百回本中孙悟空去救金圣娘娘时朱紫国王以黄金宝串作为身份证明的细节,与《罗摩衍那》中罗摩让哈奴曼带上一只戒指去见悉达的细节十分相似,认为这是孙悟空受哈奴曼影响的重要证据。案:这里也有层次混淆的问题。哈奴曼与孙悟空(应是猴行者)的比较,只能在第一层次内进行,只能是哈奴曼和猴行者相比。以上的两个细节不论多么相似,一个事实是,中国流传的罗摩故事并没有戒指这一细节,而《取经诗话》中并没有黄金宝串的细节,《西游记》中黄金宝串细节,几乎可以肯定是明人加入的。这实际上是讨论《罗摩衍那》在明人中的传播,至少暂时还不能作为哈奴曼影响猴行者的证据。

以上我们对各说作了一些原则分析与批评,其中绝无全盘否定各说具体研究成果的意思,作这样分析的切近的功利目的,就是为我们以下的探源

申明一些基本原则,这点想不致产生误解。

我们的探源,前面已经自我命名为“阶段影响说”,最直接简单的表述就是:按照《西游记》成书的阶段,分别探讨孙悟空形象的文化构成与形象的形成机制。而具体细致的表述则是:

第一阶段:时间:初唐开始到晚唐五代;对象:原生的取经故事;主要问题:寻找与鉴别更多的原生取经故事,解决《取经诗话》的生成问题和故事来源问题。

第二阶段:时间:晚唐五代;对象:《取经诗话》和榆林窟壁画中的猴行者;主要问题:是什么因素决定了帮助取经的是个“猴”而不是其他,着力解决猴行者的身份特征的来源。

第三阶段:时间:宋金(宋元?);对象:队戏《唐僧西天取经》与孙悟空等;主要问题:猴行者是如何演化为孙悟空的,零星的取经故事又是如何系统化的,着力解决取经故事从佛教背景中走出和取经队伍定型的问题。

第四阶段:时间:元代;对象:杂剧《西游记》;主要问题:孙悟空如何具备“齐天大圣”的身份秉性的,着力解决道教文化侵入取经故事和取经故事改名为《西游记》的内在原因。

第五阶段:时间:元明;对象:平话《西游记》;主要问题:取经故事白话文本的形成。

第六阶段:时间:明代;对象:百回本《西游记》与吴承恩;主要问题:孙悟空如何成为“美猴王”并具有儒家的入世精神,在《西游记》中透视社会现实的问题。

其实本书的全部内容也是围绕着这几个方面展开的。以上我们已经讨论了第一阶段的问题,本章内容则是致力解决第二阶段的问题。

但相信有一个问题我们已经说清,即这里的探源探的只是猴行者的源,而非孙悟空的源。孙悟空到目前为止尚未从石头里蹦出来。

## 四、猴行者探源：

### 麝香之路上的《罗摩衍那》与哈奴曼

《罗摩衍那》的极其简略的故事梗概虽然曾随着佛教经典传入我国，但流传的范围极其有限，《摩诃婆罗多》则更不为人所知晓了。这是由于这两部史诗被列入印度教的经典，思想体系不属于佛教而属于印度教。传入我国的佛教并未把它们列入自己的文献，虽然个别著作中曾采用《罗摩衍那》的某些故事情节。然而，藏语和蒙语中都有罗摩故事的改写本。罗摩故事还流行于中国云南傣族地区，只是有一些改变。

——《印度两大史诗评论汇编·编选后记》<sup>⑨</sup>

《罗摩衍那》是梵语的一部“最初的诗”（最古老的诗），其作者是蚁垤大仙。根据印度神话传说，世界历史共分四个“时代”：圆满时代、三分时代、二分时代、争斗时代。现在处于争斗时代，这个时代最坏，人的道德品质以及体质都不好，等这个时代结束，世界归于毁灭，然后又重新回到圆满时代。蚁垤大仙生活在美好的三分时代，所以他给人们留下了美好的《罗摩衍那》。“罗摩”是人名，故事的主人公；“衍那”即“故事”、“传记”的意思，《罗摩衍那》译成中文就是《罗摩的故事》或《罗摩传》（曾经也叫《拉麻传》）。

《罗摩衍那》篇幅很长，共分七篇，即《童年篇》、《阿逾陀篇》、《森林篇》、《猴国篇》、《美妙篇》、《战斗篇》和《后篇》，每一篇又分若干章。核心内容讲的是住在楞伽岛上（即今之斯里兰卡）的恶魔中有个十首王，他具有与诸天神大战时每战必胜的天赋才能，不断欺凌天神和修道士仙人。只有人类才能挫败这个十首王。为了惩罚这个凶恶的魔王，并恢复世上的正义，大梵天吩咐毘湿奴下凡到大地上为人，这个人就是罗摩——阿逾陀国十车王的长子。罗摩在英勇善战和美德方面胜过任何人，特别是他在诸王子争取赢得悉多公主垂青的竞争中获胜，悉多成了他的妻子。十车王选中罗摩为自己继承人的决定，在王国里得到普遍的赞许。可是由于第二个妻子施展了阴

谋诡计，国王改而指定婆罗多(第二个妻子的儿子)为继承人，而将罗摩放逐到森林里达十四年之久。跟随罗摩前往放逐地的，还有他的妻子——贤良的悉多和忠于罗摩的弟弟罗什曼那。

罗摩、悉多和罗什曼那生活在森林里。过了一些时候，恶魔十首王把悉多劫到自己的岛上。罗摩在寻找悉多时遇到了被哥哥逐出其王国的猴王。罗摩帮助猴王恢复王位，猴王为了报答罗摩，把自己的军队交给他使用。罗摩通过能在空中飞行的神猴哈奴曼的帮助，由猴子和熊组成的一支大军，通过由猴子建造的桥，从大陆开到了岛上，展开了激烈的决战。在决斗中，十首王被罗摩所杀，罗摩救出了在被劫期间始终保持贞操的悉多。罗摩流放期结束了，他返回阿逾陀，继承了父亲的王位，幸福地生活。

被认为是孙悟空原型的哈奴曼出现在《罗摩衍那》的第五、第六两篇。第五篇《猴国篇》中写罗摩和猴王建立了友情，猴王命令众猴去寻找悉多，其中叙述了哈奴曼出生的故事。哈奴曼是天风的孩子，神通广大。他身高如山，尾长无比，脸放金光，变化多端，能把大山背走，能在空中飞行，能一步跳过大海。第六篇《美妙篇》细致地描绘了哈奴曼越过大海，侦查魔王所在的楞伽城。有一次，哈奴曼飞向楞伽时，途中被一个老母怪一口吞下肚去。于是哈奴曼在老怪的肚子里把身子变大，逼得老母怪也不得不将身子变大，直到张开嘴就有几百里宽。这时哈奴曼忽然把身子一缩，缩成拇指一般大小，从老母怪的左耳朵里跳了出来。哈奴曼同魔王最后决斗时，魔王用计把油涂在哈奴曼的尾巴上，点起火来，那其长无比的尾巴就烧起来了。然而反被哈奴曼利用尾巴上的大火把楞伽城烧光。哈奴曼终于保护着罗摩，救出了悉多。罗摩为了感谢哈奴曼，赐他长生不老。

在印度，《罗摩衍那》有着至高的地位，每天晚上都有千百万人聆听《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》的故事。在结婚的喜筵上，在宗教仪式上，在节日庆典上，在酋长首领或王孙贵族的酒席上——在所有这些大规模的民众集会上，都要吟唱史诗。哈奴曼同样是一个家喻户晓的神猴，1982年在印度召开的第九届亚运会的吉祥物，就是印度人心目中无所不能的英雄哈奴曼。我在2005年6月搜索了“中国文化旅游网”，看到了一节关于“哈奴曼诞辰节”的介绍，转录如下：<sup>②</sup>

（“哈奴曼诞辰节”在）印历正月15日（公历3月）流行于印度各地。哈奴曼是位神猴，自称为罗摩的忠实信徒，在罗摩与十首王罗婆那的大战中，他伸张正义，支持罗摩。他能跑会飞，力大无穷，有非凡的本领，他可以手举喜马拉雅山，能锁住急驶的飞云，一步能从印度大陆跨到楞伽岛。他的尾巴又重又长，连大力士毘摩都提不动他的尾巴。十首王罗婆那曾一度小看他的尾巴，结果哈奴曼一怒之下，把尾巴点着，使整个楞伽岛转眼化为灰烬。哈奴曼是罗摩的使者和军师，他帮助罗摩打败了罗婆那，救出悉多。后来又跟罗摩和悉多一起回到阔别多年的阿踰陀城，受到当地居民的热烈欢迎。以后，人们每年过哈奴曼诞辰节，以示纪念。……人们还认为，斋戒可以洗刷罪过；拜哈奴曼不仅可以使自己成为罗摩的忠实信徒哈奴曼，而且还可以成为罗摩。因此，人们都积极参加，虔诚地礼拜。所以在哈奴曼庙里，人来人往，拥挤不堪。那里还有大量活猴跑来跑去，跳上跳下，行人一旦进庙大门，许多猴子蜂拥而上，拦路抢劫，不过，它们并不图财害命，而是向你索食。

但在中国，情况迥然不同。中国和印度的文化交流虽然有两千年左右的历史，然而直到20世纪中叶，这两部大史诗在中国却没有直接介绍过。正如“题记”所言：“《罗摩衍那》的极其简略的故事梗概虽然曾随着佛教经典传入我国，但流传的范围极其有限。这是由于这两部史诗被列入印度教的经典，思想体系不属于佛教而属于印度教，传入我国的佛教并未把它们列入自己的文献，虽然个别著作中曾采用《罗摩衍那》的某些故事情节。”汉族地区对这两部史诗的介绍和研究是新中国成立后近三十年的事，1959年和1962年，我国先后出版了由现代印度著名作家用散文缩写故事中文译本，其中1962年出版的译诗《腊玛延那》（也就是《罗摩衍那》）是一个从英语转译的诗体提要。季羨林先生直接从原文译的七卷本《罗摩衍那》，1981年开始出版，1984年方才出齐。

“外来说”一方将哈奴曼作为孙悟空的原型，不无理由。以下是2001年出版的《神猴哈奴曼》的目录<sup>①</sup>，作者曾在印度作高级访问学者，他将《罗摩衍那》中关于哈奴曼的情节单独挑出成册，我们看看目录就大概知道哈奴曼的神通了：

- 第一章 大梵天的烦恼
- 第二章 哈奴曼降生在金陀山
- 第三章 哈奴曼学艺
- 第四章 哈奴曼出征
- 第五章 哈奴曼一进楞伽城
- 第六章 哈奴曼捣毁甘果林
- 第七章 哈奴曼火烧楞伽城
- 第八章 哈奴曼降伏白玉猴
- 第九章 维昆沙那出走
- 第十章 海上架桥
- 第十一章 包围楞伽城
- 第十二章 因陀罗耆大战罗摩
- 第十三章 大梵天梦托哈奴曼
- 第十四章 哈奴曼怒杀因陀罗耆
- 第十五章 孔婆伽那
- 第十六章 死神的长矛
- 第十七章 把太阳神挟在腋下
- 第十八章 影子王后与摩西罗波那的复仇
- 第十九章 十头魔王罗波那之死
- 第二十章 哈奴曼喜结良缘

有这样的神通，哈奴曼与孙悟空确有一比，也不算委屈孙悟空了。但是最大的争议，就在于“外来说”不能提供《罗摩衍那》在中国的传播和传播途径，“本土说”也正是在这一点上攻击最力。季羨林先生在1986年发表的《罗摩衍那在中国》一文介绍了罗摩故事在汉、傣、藏、蒙等民族及西北、西南、东南等地区的流播情况，也提供了丝绸之路、海上丝绸之路和川滇通道这三条《罗摩衍那》进入中国的途径。<sup>②</sup>这无疑“外来说”的一大进步，但季先生所说的《罗摩衍那》无论是传播情况还是传播的途径时间，还都没有与取经故事直接发生关系，因此还不足以使人真正承认哈奴曼是孙悟空的远祖。

但是我们不应该放弃努力。尽管我同意对“外来说”的诸多批评，但我

还是认为由哈奴曼演化为孙悟空的可能性最大,关键是找到哈奴曼影响到中国内地的文化传播渠道。

日本学者中野美代子 80 年代初曾到中国考察,在泉州开元寺(建于南宋)西塔上发现了一尊带刀的猴形神将雕像,她认为那是哈奴曼于宋代通过海路传入泉州的证据。<sup>③</sup>

前引张乘健《〈大唐三藏法师取经记〉史实考原》一文,在考证《大唐三藏取经诗话》原为中唐三藏法师不空的《取经记》之后,顺便也说到从《取经诗话》的密宗色彩来看,猴行者有可能是空从印度带来的<sup>④</sup>:

可以肯定地说,《大唐三藏法师取经记》中的猴行者即是哈奴曼的中国变相,传入的媒介即是佛教的密宗,传入的渠道即是不空为首的求法者一行。三藏法师(案:指不空三藏)原籍印度,则他介绍哈奴曼的故事,正如中国古代读书人做诗,是使故事,用熟典。

这二位的意见都值得考虑,《罗摩衍那》之影响中国文化,完全可能还有其他多种渠道。我们下面再提出一种,供参考。

季羨林先生提出古代《罗摩衍那》影响中国有丝绸之路、海上丝绸之路和川滇通道这三条途径。但其实还有第四条通道,较之以上三条,可能性要大得多,那就是青藏之间的麝香之路。这条通道从《取经诗话》的原产地敦煌以南数百公里的现青海省格尔木市开始,经拉萨、日喀则到达印度,因为以经营珍贵的香料麝香为多,因此又被称为麝香之路。这条通道为《取经诗话》的密宗色彩提供了一个解释,也为《罗摩衍那》从藏区进入敦煌并影响《取经诗话》提供了一种解释。

中西文化交流的通道,现在人们确认的有三条:一条是大家熟知的丝绸之路,即从长安出发,经敦煌、哈密,转向中亚细亚及地中海周围;第二条被称为海上丝绸之路或香料之路,它从东南沿海港口出发,经南海到达印度洋,然后转向东南亚及非洲东海岸;第三条被称为川、滇、缅通道,即由成都出发,经云南、缅甸转入印度后,分别同第一、二条通道汇合。

第四条通道即麝香——丝绸之路,多年来湮没无闻,直到近年才又重新提出。湮没无闻并非没有,而事实上是古已有之,只是后来由于经济、自然

和政治环境的变化而失去了它的重要性,以致被人们遗忘。

这条通道类似于一个斜躺着的英文字母 Y,拉萨是中点,在拉萨以北分北、东两线。北线的位置,大致上是由长安至格尔木,或长安经敦煌至格尔木,再由格尔木经昆仑山口、唐古拉山口到达拉萨、日喀则,转向印度,在中国境内的部分,大致与现在的青藏公路、青藏铁路平行(近年在考古发掘中发现,离青藏公路路址约 6 公里处,确有一条与该公路平行的入藏古道);东线则由四川经昌都、那曲到达拉萨,大致与川藏公路平行。两条线在拉萨会合,然后向西延伸至日喀则,转向印度。

这条通道内地至西藏部分的提出,乃是由于以下一些事实,即唐初松赞干布遣使到长安迎婚,文成公主入藏,唐使刘之鼎奉命到达拉萨附近与吐蕃王朝举行“唐蕃会盟”,都必然有一条由长安入藏的道路。之后吐蕃与唐帝国进行了长期的战争,兵锋远达敦煌以东,大量的军队运行,也就非有一条可靠的通道不可。而西藏至印度以西部分的提出,则主要由于商业和宗教传播两方面的原因。商业原因自不待说,教徒们为了传播神的旨意,为了想进入永生的境界而开辟传教之路的执拗力量,也是不可忽视的,唐代初期西藏与印度之间的频繁宗教来往以及《罗摩衍那》传入西藏,都是很好的证明。<sup>⑤</sup>

上述四条通道,都可能与《罗摩衍那》在中国境内的传播有关,但具体地联系到《取经诗话》,它们的份量却是有轻重区别的。

第一条通道在中西文化交流中负载最大,影响最大,与敦煌的关系也最密切,但我们在这一带却没有发现更多的与《罗摩衍那》有关材料(敦煌的《罗摩衍那》写卷是藏文,属第四通道),新疆的古和阗语、吐火罗文、焉耆文中虽有《罗摩衍那》故事,但比较简单且经过较大的改造,还不足以证明《罗摩衍那》已为这条通道沿线的人们所熟知。

第二条通道在宋以后才大为畅道,它所带来的罗摩故事目前只是在泉州发现了一些南宋或之后的浮雕石刻——如开元寺西塔第四层上有一处持刀的猴形神将,另一座婆罗门教寺院的门柱上有一处长尾猴像。以上已经说到,中野美代子女士认为它们是《罗摩衍那》中的哈奴曼,与猴行者有关,但从时间(南宋以后)、地点(远离《取经诗话》的原产地)上判断,我认为这条

通道上带来的罗摩故事与《取经诗话》没有什么密切的关系。

第三条通道上罗摩故事传播较广，泰国的《拉玛坚》史诗和傣族史诗《拉夏西贺》（又译《兰夏西贺》）都与它有密切关系。但传入时间较晚，据泰国人考证，《罗摩衍那》传到泰国当在13世纪前后泰国有了文字之后，泰国形成《拉玛坚》，最早是在公元1350—1766年之间的大城王朝时期，而且《拉玛坚》与《罗摩衍那》已有较大的不同，它形成之后《罗摩衍那》反而不行于世。傣族的《拉夏西贺》与《拉玛坚》为姊妹篇，其成书时间也不可能太早。<sup>②</sup>更重要的是我们目前还没有发现这些已经改动的罗摩故事进入内地即汉文化区的确切证据。

但在第四条没有为人注意的中西通道上，情况就大不一样了。在我国各民族中，首先大量介绍印度梵语古典文学作品的，当推藏族；《罗摩衍那》的最早译本，也无疑是藏文译本。据介绍，藏文有三种较完整的《罗摩衍那》译本，其中两种是古代的，另外在许多学者的著述中，也都有繁简不同的罗摩故事。时至今日，罗摩故事已成为藏族人民的口头传说、故事和人的姓名。<sup>③</sup>

关于《罗摩衍那》传入藏地的确切时间，季羨林先生估计“当在佛教传入之后，也就是7世纪之后”<sup>④</sup>，藏族学者洛珠加措在《〈罗摩衍那〉故事在藏族地区的流行和发展》（《青海社会科学》1982年1期）一文中认为，藏王热巴（815—836年在位）时期《罗摩衍那》已广泛流传，7世纪可以看作是上限，下限也应该在《取经诗话》问世（约11世纪）之前，因为敦煌写卷中就已发现了五个编号的藏文罗摩故事，至1439年则有了根据梵文藏译内容创作的藏族罗摩故事《司使乐仙女多弦妙音》<sup>⑤</sup>。季先生曾据敦煌写卷的译本与梵文原作进行了比较，认为“二者的骨干故事基本相同，连一些细节皆然。二者的主题思想完全一致。”<sup>⑥</sup>

当然，证明了11世纪之前藏地有《罗摩衍那》流传，还不足以说明它对《取经诗话》产生了影响。但是如果考虑到佛教密宗这一传播媒介，问题就可能明确得多。

《取经诗话》的密宗色彩与成份无须赘言。纯正密宗之传入并吸收中国文化形成一个宗派，一般公认是在唐玄宗时“开元三大士”出现之后，其后盛

行一时,但为时不久,至晚唐则已濒绝,至五代、宋时已很少见,一般著述至此也都不涉及密宗的传播和影响。但在四川和敦煌一带,密宗却仍盛行。安西榆林窟壁画普遍都带有密宗色彩,第十九窟则几乎“可以说是个密宗窟……窟中间多层塔柱式的圆坛,还有真言莲花座,以及第三窟中的坛纹藻林,这些形式与风格,具有早期密宗的风貌”<sup>⑧</sup>。四川的密宗则于晚唐以后达到了新的规模,大量的石窟造像和寺院壁画都出现于这一时期。这些密宗来自何处?丁明夷先生认为“从川北到川中,我们可以看到四川石窟由较多受中原地方影响,到逐渐形成具有鲜明时代和地方特色的川中石窟区的发展过程”,“可以肯定,四川石窟曾与中原北方,特别是西北地区敦煌一带的文化艺术,有过十分密切的关系”<sup>⑨</sup>。这就是说,当内地密宗已渐衰微之时,敦煌的密宗却又南渐,在川北至川中形成了一次小小的复兴。

敦煌的密宗又来自何处?来自西藏!

敦煌是第一条中西通道丝绸之路的要冲,中原密宗盛行后,敦煌必然受其影响,这是毫无疑问的。国内现存为数不多的初唐密宗造像,就有两座是在敦煌——莫高窟312窟东壁和334窟东壁初唐十一面观音菩萨像<sup>⑩</sup>;盛唐密宗造像莫高窟中也较多,这些都是两方面影响的明证。但是在五代、宋初以后,两方面的来源都已断绝,敦煌密宗何以仍盛并能南渐波及川北?又何以西夏壁画仍呈“早期密宗的风貌”?实际上,敦煌的密宗还有另一个来源,那就是从第四条中西通道——麝香之路上传来的藏传密宗。

藏传佛教历来是显密并重,和汉传佛教比较起来,密宗的地位重要得多。我们前面曾经提到,公元7世纪吐蕃王松赞干布从内地、印度引入佛教时,曾一度受到西藏土著本教的顽强抵抗,松赞干布之后不久,佛教就受到了毁灭性的打击。到赤松德赞后期,才又积极提倡佛教,具体措施是一面迎请汉僧入藏,一面迎请印度僧人到吐蕃传教。

最初入藏的是印度高僧寂护,对他传教的功绩,英国人啞德在《印度佛教史》中曾评价说:“担当起在西藏确定佛教责任的就是寂护……只有在寂护菩萨被西藏政府邀请过去之后,才有一个有成果而且持久的宗派确立于西藏的一座寺院里。”然而实际情况却并不如此简单,寂护虽是大乘佛教显宗的大师,但他未能躲避本教的攻击,本教把当时的一切异常灾变都归咎

于寂护，迫使寂护不得不离开西藏回到尼泊尔。为了战胜本教，寂护“请来了印度佛教密宗大师莲花生，想通过咒术来制服本教徒。……莲花生到吐蕃后，把本教众多的神都收归为佛教的护法神，如本教的‘十二丹玛’神被他封为佛教的护法神。”莲花生所做的工作，“以宗教学的理论来分析，这实际上是将佛教密宗西藏化的一项工作。正是由于实行了这种文化上的改造，使佛教接近于本教文化，就比较容易地为具有本教文化心态的广大人民所接受。”“这说明以深奥的文字为教义的佛教显宗，当时在西藏并无发展余地，而以念咒、幻术等为手段具有强烈神秘色彩和原始气息的密宗，才有可能为长期具有本教文化传统的藏族人民所接受。”莲花生之后，约在10世纪末，西藏僧人任钦桑狡又从克什米尔翻译回了密宗经典达108篇之多，此后密宗在西藏佛教中占据了主要地位，在此前后派生的藏传佛教重要教派如宁玛派、萨伽派等，都和密宗有直接关系。<sup>⑤</sup>

唐代后期，吐蕃曾长期占据敦煌一带，敦煌一带的吐谷浑、党项甚至汉人都有臣服的历史，文化影响自不待言。我们可以查到，公元9世纪间藏僧管·法成曾在敦煌永康寺讲经译经，所译经籍分为两个部分：一是由汉文译成藏文，一是由藏文译成汉文。汤用彤先生说：“法成实通华、梵、蕃文三种。”并列出家成译著九种<sup>⑥</sup>（一说五种）；西夏立国后，“同吐蕃联系日广”，曾大量翻译佛经，“既用汉文佛经，又用藏文佛经为底本”<sup>⑦</sup>。我就敦煌密宗来源请教敦煌研究院关友惠先生时，关先生也很肯定地说：“应该说，两地（指内地和西藏）都有。”

另外，前引丁明夷先生的文章也发现四川密宗石窟中有些影响并非来自中原北方，由南往北越来越明显。他认为这里就有一个受到印度和吐蕃后期密宗的影响的问题。吐蕃密宗既能在五代后进入四川，其进入敦煌应该更是不成问题的。

现在将《罗摩衍那》、《取经诗话》和第四条中西通道、藏传佛教联系起来看。

首先，密宗在印度是一种并不纯正的佛教，在它的形成过程中吸收了很多的所谓“外道”，如《取经诗话》中的毘沙门大梵天王就是从婆罗门教、印度

教中引进的。入藏之后,密宗吸收了很多西藏本教的成份,本教中的许多神祇都成了密宗的护法神,<sup>⑤</sup>这就使密宗特别是西藏密宗有了一种宽容和杂糅的秉性,对异教的东西如《罗摩衍那》不仅会加以利用,而且允许并存,这就是《罗摩衍那》最先传入藏地并在西藏产生广泛影响的重要原因。可以说,《罗摩衍那》在西藏的生存条件最好,保存的也最好,在整个中国境内,只有西藏的《罗摩衍那》才真正地具备了影响《取经诗话》的资格。

其次,从《罗摩衍那》在中国的传播情况和《取经诗话》的形成地点看,两者之间关系的影响源最有可能来自西藏。从敦煌到拉萨的麝香之路,载送这种影响又最为便捷,最为直接,敦煌出现五个编号《罗摩衍那》藏文写卷就是最好的证明。

再次,西藏向敦煌方向的大规模的宗教传播,其效果远不是一般的文化交流所能比拟的,挟带在这种宗教传播中的文学冲击也当然会比一般的因子交流猛烈得多。

因此,我认为如果《罗摩衍那》确实影响了《取经诗话》,那么最有可能是通过麝香之路这条通道;而这条通道以密宗为媒介对两端的密切联系,又反过来证明影响的可能是存在的。

## 五、猴行者探源:

### 戴猴面具的西王母与古羌族的猴图腾

吉日甲子,天子宾于西王母。乃执白圭玄璧以见西王母,好献锦组百纯,□组三百纯,西王母再拜受之□。乙丑,天子觴西王母于瑶池之上,西王母为天子谣曰:“白云在天,山陵自出。道里悠远,山川间之。将子无死,尚能复来。”天子答之曰:“予归东土,和治诸夏。万民平均,吾愿见汝。比及三年,将复而野。”天子遂驱升于奔山,乃纪丌迹于奔山之石,而树之槐,眉曰“西王母之山”。

数年前,关于孙悟空的原型有桩小小的公案。2001年12月11日《工人日报》发表一篇署名文章,说著名的敦煌学学者段文杰先生多次考察敦煌壁画并根据历史资料确证:孙悟空原型是《大唐三藏取经诗话》中出现的石槃陀,其家乡在今甘肃省安西县锁阳城一带;甘肃省安西县据此在日本东冈、东京举办了敦煌壁画临摹摄影展,影响很大云云。这一报道随即引来反击,张锦池先生的一位学生以钟雯的笔名写了一篇题为《孙悟空形象原型研究与石槃陀》的文章,说张锦池先生在80年代的研究中便得出结论,认为孙悟空的现实原型为玄奘西行最困难时所收胡人弟子石槃陀。作者为此又查检了段文杰先生的文章,认为段先生提出的孙悟空的现实原型是释悟空而非石槃陀,报道中的所谓“根据史料确证”云云在段文杰先生的论述中寻不到蛛丝马迹。是记者的疏忽甚至是蓄意生发导致了“张冠段戴”?其结果是对张、段二位先生都有伤害。<sup>⑨</sup>

误会最后还是澄清了。对于释悟空、石槃陀两说,我们前面都有简要介绍,对这两说,我持不同意见,已如前述。但我却认为释悟空也好,石槃陀也好,思路都是可贵的,在原来泛指哈奴曼、无支祁的基础上,显然都进了一步。

下面我们也要介绍一个有点匪夷所思的可能选择,即猴行者的最初的创意来自西域一带古羌人的图腾。这个观点是我80年代提出的,后来很有些反响,有些虽然是批评意见,但仍是我所欢迎的,如福建社科院的徐晓望先生在研究东南一带猴精故事坚持孙悟空诞生在东南沿海的同时,就将我的这一说作为主要反方意见列出,我也撰文对孙悟空老家福建一说作出了回应,有关内容在下面还要详说。

晋太康二年,汲郡人不准盗掘出了《穆天子传》,书说周代第五位君主穆王乘车西游,离开镐京(今西安)直达昆仑山,与他日夜思念的西王母相会。以前,相当多的人对这本小书不屑一顾,认为在周穆王时代根本不可能有如此轻松的长途漫游;而现在却有越来越多的人觉得,此书绝非后人编造那么简单,越来越多可以对应的地名与历史事件,使得人们觉得编造此书也非易事。

清代学者姚际恒是力主《穆天子传》为伪书的代表。他认为《穆天子传》源出《左传》、《史记》，多用《山海经》语，体例则类似起居注，应当是汉朝以后好事者的伪作。一些疑古派文献学者，则进一步断定其为晋人伪造。甚至有人以为“穆天子”并非指周穆王，而是指秦穆公，故《穆天子传》与《山海经》一样，属于荒诞之书，毫无史料价值。

但《穆天子传》之所以能够面世并流传至今，必定因为有学者信其为真。西晋年间，郭璞第一个替《穆天子传》作注，此风一开，随之者不下十数家，大多据后世情状释三代山川部落，说周穆王曾经西征犬戎于陇西，入黄河于兰州一带，观昆仑丘于青海湖头，巡重黎部落于武威地区，会西王母于张掖南山……，进而驱驰于阴山、蒙古高原、塔里木盆地、葱岭、中亚，共计行程十九万里（周里，比今里要小），其内容极为丰富。而近年又有学者常征旧题新作，完成《穆天子传新注》一书，力证其书不伪，并且明确指出，《穆天子传》非晋人伪造，非汉人伪文，亦非战国时人作，而是身随周穆王征巡四海的周史官作的先秦古籍之一。

穆王作一次西北方的大旅行，目标似乎有两个：一是看昆仑山的宝玉，一是访问西王母这位女王。但周穆王欢会西王母的“西王母之邦”在何处，各家阐释的地域范围相差悬殊。往远说的，有人认为在亚述海边，有人认为位于高加索山脉的厄尔布鲁斯峰，还有人认为在今波兰的华沙，郭沫若主编的《中国史稿》则认为在中亚；往近说的，有说在青海，顾颉刚先生认为在河西走廊，还有人说没出山东。以我比较外行的看法，其说理比较具体可行的是王守春先生，他在《〈穆天子传〉与古代新疆历史地理相关问题研究》<sup>④</sup>一文中，说“西王母之邦”可能相当于今伊犁河谷地，“瑶池”为新疆准噶尔盆地西端的赛里木湖。

在昆仑山、青海湖或新疆伊犁河河谷一带，曾经有古老的母系社会的部族存在，这就是我们通过介绍《穆天子传》希望引起大家注意的。

这个古老的部族叫“羌”。虽然《穆天子传》并没有明确地将他所去的地方称为羌，但中国古代史籍对西域一带的古老民族一直都称呼为羌。这个羌与现代民族之一的羌族不是同一概念，现代的羌族只是古羌族的极小的

一部分。

将猴行者与古羌人联系起来，主要是由于原生取经故事形成地点确定之后，客观上出现了一个猴行者文化归属的问题。青海湖周围的广袤草原，自古以来就是古羌人生活的核心地区，从两汉至唐宋以来与汉人杂处在敦煌一带的，无论是吐蕃、吐谷浑，还是党项羌、白狼羌，都是古羌族的分支。至西夏立国，那一带更是党项羌稳固的统治区，从敦煌莫高窟晚期壁画，及安西榆林窟壁画的总体情况看，民族文化对当时那一带的文化艺术有着强烈的影响。在榆林窟中，无论是反映农耕、手工业的《犁耕图》、《踏碓图》、《酿酒图》，反映宗教生活的《国师像》，还是反映上层社会的供养人像、命妇像，都充分体现了民族经济文化的特点。<sup>④</sup>和这些壁画同出一源的《唐僧取经图》壁画（榆林窟第二、三窟及肃北五个庙石窟），诞生在这种氛围中的《取经诗话》，当然不能与西北的民族文化特质无关。

古羌族是最古老的民族之一，是西南、西北许多少数民族的母族。任乃强先生对古羌族的族源有过系统的解说：当猿类由泰缅地区向北移进、开始向人类进化时，缘横断山猎食而进的一支在康、藏、青大草原的顶部停留下来，形成了一个自呼为羌的民族。他们在世界各民族中，最先创造了灿烂的游牧文化，并向四方扩散，派生出若干的支系种族，整个中亚地区的草原牧民，都涵盖在这一文化之下，我国西南、西北的各游牧、农业部落，基本都是羌族的分支或与其有血缘关系<sup>⑤</sup>，今日上古史和原始文化史研究中或称之为姜戎集群<sup>⑥</sup>。

近年的原始文化研究表明，在古羌人生活的泛西域区域里，曾经存在过广泛的猿猴图腾崇拜，又曾出现过许多以猿猴为主体的祖先传说，这当然也是值得注意的。

对古羌人的氏族图腾，过去少有涉及，也无确切的结论，但大致认为游牧民族的图腾均以牛、羊为主，古羌人似不例外。然而这种观点正在受到怀疑。如纳西族研究者杨福泉指出，《宋史》叙述宕昌羌的风俗时说：“俗无文字，但候草木荣落，记其岁时。三年一相聚，杀牛羊以祭天。”而民俗学家们一般都认为，在原始部落图腾初起时，是“禁止人们杀害作为图腾的动物或植物，也禁止以这种动物或植物充作食品”<sup>⑦</sup>，这种禁令之被废除，是在母权

制后期原始农业发展以后。而“古代羌族文化最大的特点是，在其社会组织中女性中心持续的时间很长……直到公元第八世纪以前，都一直保持着女性中心的社会制度。例如《唐书》记载的‘女国’和‘东女国’，就是世代以女子为王和朝官来统治男子的，只有分支而出的羌族部，由于已接近进入农业社会，才有可能变成男性中心的社会。”这也就是说，羌人之所以向农业普遍转化，是在唐宋之际接触了汉族文化之后。因此，牛、羊只能是羌人祭天的牺牲品，而不可能是羌人的图腾，这和赫哲人以捕鱼为生而终不敬鱼神的情况相似。

古羌人的氏族图腾究竟是什么？这正是近年有关学科中的一个热门话题。近几十年来，相当一批原始文化史和民俗学研究者将目光投向了西南、西北的少数民族，这是因为从这些民族的民俗调查中，发现了大量的以猿类为主体的祖先传说，很可能意味着这些民族的共同母族——古羌族最早生活的中西地区（即喜马拉雅山北麓），曾经有过广泛的猿猴崇拜机制，而这一点一旦形成结论，将有助于中国文化中许多疑点的解决。从笔者了解的资料来看，研究者们趋向于认为，猿猴崇拜在原始世界虽然少见，但古羌族部确实有可能存在过能与喜马拉雅南麓猿猴崇拜对应的图腾机制。主要理由为：

1. 《西藏国经》、《西藏王统记》等屡将猿猴变人传说作为史实记载，这是中古时期图腾机制尚存的直接证据，《北史》、《隋书》等屡称“党项羌者，三苗之后也，其种有宕昌、白狼，皆自称猕猴种”，也应视作是一种可信的原始记录。

2. 西部民族中现在仍保留着大量与猿猴图腾有关的民俗。如杨福泉先生归纳了西南少数民族大量的民俗传说后认为“古羌人许多部落都曾有过猴图腾崇拜”<sup>④</sup>，刘尧汉先生也说，“从民族学和历史资料来看，彝族和古羌以猴为图腾应无疑的了，甚至可能是原生图腾”<sup>⑤</sup>。

3. 上古文献也能证实羌文化与猿猴确有密切关系。这方面，萧兵先生在《楚辞与神话》中论述颇详，现简述如下<sup>⑥</sup>：

(1)《礼·王制》云：“西方曰戎。”戎者古籍多指犬戎，但其初不一定只是指犬戎图腾族。戎，或从女作媿，已见于甲骨文，殷人之先妣或大母神简狄，

就称为“有娥氏”或“有戎之佚女。”娥则原指猻，为猿猴的一种，即今人所说的金丝猴。戎虽不一定确指金丝猴，但其初义为某种猿猴，则似无可疑。卜辞之高祖夔(猻)即绘作猿猴之状，面角锐小，颜颧低洼，颌部突出，手似有爪，特大其脚，人身而有尾，专家于其猿猴体貌均无疑辞。

(2)戎字从戈、从十，《说文》作从戈、从甲。十、甲古通，有人以为十、甲指面甲，即冑。但已有人精到地指出最古意的十、甲显示为雕面的习俗。这和鬼字中间的十字是一致的，鬼字面部为割痕，反映纹面的习惯，是某种图腾徽识的标志。自章太炎《文始》起，许多学者已经指出鬼就是狒或禺(禺，《说文》训作母猴)之类的猿猴，而十字就是这种狒猩猴图腾纹饰的简化或象征，这就是为什么鬼、鬼头、禺及狒的古文都从甲、从十的原因。而古代称西域的羌人即为鬼方，彝族的猴字就直接写作⊙，表示猴子那双圆溜溜的眼睛，其读音也与猻、夔完全一致。所以从十、从甲之戎，最初以狒、猩、猴为图腾均属无疑。

萧兵先生最有创意的发现是关于西王母族的图腾。

除了以前人们不太愿意相信的《穆天子传》以外，传统上关于西王母的最早记载来自《山海经》<sup>⑧</sup>：

又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母，其状如人，豹尾，虎齿而善啸，蓬发而戴胜。(《西次三经》)

西海之南，流散之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。

……有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。(《大荒西经》)

古人宁愿相信《汉武内传》里的雍容华贵的女神西王母，而多斥《山海经》荒诞不经。只是在人类文化学发展起来之后，才意识到《山海经》荒诞不经的外表后面，有先民们古朴的历史。以《穆天子传》与《山海经》相印证，人们相信曾经与周穆王有过一段款款深情的西王母，就是远古西域一带一位还处于母系社会状态的氏族部落(古羌族)的首领。

《穆天子传》里的西王母的社会形态与周穆王时的中华内地差不多，周穆王与她相会时“执白圭玄璧”之类的玉器，送了她许多锦缎丝绸，又为之设宴款待；西王母风情万种，欢饮之中还为周穆王唱出一段海誓山盟式的情歌。而《山海经》里的西王母，所谓“戴胜，虎齿，有豹尾，穴处”，则是她的盛

装——无意中留下的关于她的族属图腾的描写。

西王母的图腾——也就是古羌族的图腾，一般学者认为属于虎豹图腾和鸟图腾，其实是很可商量的，萧兵先生认为西王母的图腾应该是猴。他认为，西王母“其状如人”却又“有豹尾”，自然界里只有猴有这种体征；所谓“虎齿”，是对猿猴尖锐齿牙的夸张，猿类许多种属的牙齿都十分锐利；所谓“善啸”，是对猿啼的夸张和美化；至于“戴胜”，是对狒猴猩之类额部丛毛的夸张和模仿；“蓬发”，《逸周书》、《尔雅》等都说狒狒如人，披发，而羌人的习俗也是披发，《后汉书·西羌传》有具体记载。

《穆天子传》告诉我们当时的西域有个多情的民族，犹如唱起《大阪城的姑娘》；《山海经》对西王母作了细致的描写，就像一曲《掀起你的盖头来》。

作为图腾的补充和世俗形式，古羌人的许多次生民族都一直保留着与猿猴有关的祖先传说。

四川羌族（今日羌族）的祖先传说《木姐珠与冉必娃》中说：当初猴子冉必娃为了与天上阿爸（天神）木巴的女儿木姐珠结合，在一天之内烧了好几条沟的火地，当大火烧到自己时，冉必娃双臂紧合，一手护住头顶，一手护住阴部，结果大火烧掉了全身的猴毛（只在腋窝，头顶和阴部留下少许），冉必娃变成了美男子，成了羌人的祖先。<sup>⑩</sup>

永宁纳西族（西北白狼羌后裔）的祖先传说中说：大洪水时代，仙女柴红吉吉美与“唯一幸免于难的男子曹德鲁若结为配偶。柴红吉吉美之姐木默甲子因曹德鲁若没有选中她为伴侣而怀恨在心，先使曹德鲁若在野外中毒，然后派一只公猴去柴红吉吉美那儿，说曹德鲁若已经死去。公猴遂与柴红吉吉美结合生下一半像猴一半像人的二男二女。这二男二女互相婚配，繁衍出了永宁纳西族。传说还说，柴红吉吉美给半人半猴的二男二女烫毛时，只烫掉他们身上的长毛，而细毛还留着，才使现在的人们留下了头发、腋毛和汗毛，至今永宁纳西族还把汗毛叫做“育夫”，意思就是“猴毛”。而记载在东巴经上的丽江纳西族的祖先传说，也有类似的故事。东巴经是用一种象形文字书写的，其中把祖先称为“育”，直译就是“猴”。<sup>⑪</sup>

这类故事在藏族也广为流传。据介绍，成书于1388年的《西藏王统世系

明鉴》(藏传佛教萨迦派僧人索南坚参所著,又称《西藏王统论》)一书中,保留了藏族“猕猴变人”的祖先传说。大意是说一个受菩萨点化的猕猴去雪域修法,遭到罗刹女的逼婚,在征得菩萨同意后,猕猴与罗刹女结为眷属,生了六个小猴雏。菩萨自须弥山中取青稞、小麦、大麦和高粱等播种于地,命猴雏取食。猴雏饱食诸谷,毛尾变短,能通语言,遂变为人。<sup>⑧</sup>这个故事从形式上看似乎不会早于七、八世纪,而且有外来成份。但研究者们认为故事中所谓菩萨、罗刹女之类是佛教侵入藏区后添加的,揭去佛教文化的外衣,就可以发现它的真正内核是反映了藏族人民亦即古羌人对自己氏族图腾的记忆。常霞青《麝香之路上的西藏宗教文化》一书在引用上述传说后,就认为它是相信“精灵附身”的藏人希望有猕猴那样的技能,由羡慕发展到崇拜。随着时间的推移,“有关猕猴精灵附身的传说就被这个氏族世代相传下来,……终于形成了对猕猴的图腾崇拜,并出现了祖先是猕猴变来的神话传说”<sup>⑨</sup>。

云南藏族关于人类起源的传说也说到自己是由猴子变来的。《创世纪》中说地上原只有两只猴子,他们生下三个儿子。大儿子到了内地,成了汉人;二儿子到了藏地,成了藏族;三儿子到了纳西地区,就成了纳西族。<sup>⑩</sup>

另外,同为古羌分支的傈僳族也有以猴为图腾的传说和猕猴育人的传说,哈尼族的祖先传说中也说人是猕猴变的。<sup>⑪</sup>

对猴的尊敬崇拜,在今日羌族的原始巫术遗存中还有活的材料。在羌族的巫法中,与一切鬼神发生关系的祭司叫端公(羌语称为“许”)。端公熟知本民族的历史传说,能背诵各种神话故事,会念各种咒语,有一套能贯通鬼神的法器,在社会生活中占有重要地位。人们相信端公有控制自然,决定牲畜繁殖、五谷生长以及人们命运的力量,相信能通过他取得神灵的保佑。端公实际上就是羌人的精神领袖。由于端公要与神沟通,还要与恶魔打交道,因此端公往往还有自己的保护神,而大部分情况下,端公的保护神都是“猴头祖师”。人们认为端公的法力来自猴头祖师的传授,只有拜过猴头祖师的端公才是真正的端公;也只有正式的端公才有资格取得区别于普通人的服饰标志——戴上猴头帽。

1941年的《边疆论丛》介绍了这一习俗的来源:

他们原有经书；在端公睡觉时被白羊偷吃了，端公因而哭泣，有一金丝猴来问时，端公才以实相告。金丝猴告诉端公将白羊杀了，食其肉，用其皮做鼓，敲鼓一下，即能诵出经文一句。端公照办，果然灵验。后又因端公缺乏旅资而哭，金丝猴又引导其归路。端公感谢金丝猴的大恩大德，世代不忘金丝猴，从此以猴皮为帽，猴尾作帽之三尖，并尊称猴子为老祖宗、老师父。

显然，猴不仅是巫师的保护神，而且，巫师会直接装扮成猴的形状。这对羌人宗教活动中猴的重要地位是最好的说明（按，这对于“西王母形象为猴”的假说也是一个有力的证据）。

对这类祖先传说，显然不能做为一般的民间故事看待，它们所证实的，无疑是古羌各次生民族所共有的，深深契入各民族文化的秉赋。

这些与猿猴有关的事实，虽然还不意味着与猴行者发生必然的联系，但肯定是值得注意的。因为就唐僧取经故事的演变而言，当它的内部结构调整到需要增加故事角色时，一方面可以说增加什么样的人物的偶然性，多种灵感都可造就出不同的故事角色，但另一方面，这种创造角色的灵感又必须基于一种能为众多的故事接受者所认可的共同文化心理。例如汉族人常常崇拜龙、凤，也可以将牛、羊等作为正面角色，但一般不会选择鼠、蛇作为尊崇的对象；如在较晚出的故事《白蛇传》里，我们就可以感受到对白娘子和小青身份的强烈排斥。又如伊斯兰地区不能出现以猪为形象的故事，这都是十分明显的例证。因此，现在我们讨论猴行者“猴”的身份特征的来源，应该考虑地域文化的特质，而就敦煌这个特定的区域而言，古羌人的猿猴图腾与猴行者“猴”的身份，似乎就不属于偶然的对应。也就是说，我们不能排除在特定的社会条件下，激烈的文化冲突导致猿猴图腾与取经事迹附会的可能。特别是唐宋之际在敦煌一带与汉人杂居的主要是古羌人的次生民族，而党项羌人建立的西夏国以佛教为国教。又有证据表明玄奘的事迹在这一带广泛传播过。

在唐僧故事的神化倾向已经十分明显的情况下，任何一点灵感都可能成为产生猴行者的契机，羌人是否会因为崇敬玄奘而将同样崇敬的本民族

猿猴故事掺和进去，亦庄亦谐地为唐僧增加个神通广大的助手呢？你看，古羌人故事中的猿猴大都是正面形象，这在汉文化中是少见的，又乐于助人（如端公所遇之金丝猴）；又崇信佛法（如藏人猴菩萨系的猴雏），与猴行者多少都有点相似。这让我们相信，至少古羌人的猿猴故事可以看作《取经诗话》产生的重要文化背景。

## 六、猴行者探源：

### 佛教密宗典籍中数不胜数的猴形神将

日本中国学家提出的种种猴行者来源于佛教典籍的看法，对我们是有一定启发的。……但是，日本众家所列举的佛教典籍中的猕猴、猿猴或有猴类形体特征的猴形神将，他们往往是仅作为一种动物或者是以动物形体的神做为佛、菩萨的附庸而被提及。

——李时人《〈西游记〉的成书过程和孙悟空形象的渊源》<sup>⑧</sup>

在孙悟空原型研究中，日本学者针对“猴”的身份特征，曾提出一种“佛典说”，即认为《大唐三藏取经诗话》中的猴行者，乃是由佛教典籍（主要是密宗典籍）中的猴形护法神将转化而成。如太田辰夫先生认为，猴行者有“八万四千铜头铁额猕猴王”的称号，这个称号中的“八万四千”，正是佛典中常用的数目，如烦恼多称为“八万四千尘劳”，教派法术多称为“八万四千法门”，连须弥山的高度，也用了虚指的“八万四千由旬”，这样的例子不胜枚举，可能显示了《取经诗话》与佛典的一种特殊关系；而“猕猴”这一称呼也是值得注意的，佛典中有很多“猕猴”故事，这些猕猴崇敬三宝，喜听佛法，与中国传统猿猴故事中那些被称为“猿”的反派角色完全不同。穿白衣的猴形神将在汉译佛典中也曾出现过（如《药师十二神图》中即有），这和猴行者“白衣秀才”的形象是一致的<sup>⑨</sup>。中野美代子女士在她列出的孙悟空诞生的谱系中，排出一条由唐代僧人善无畏来华传播密宗——大悲观音信仰——猕猴从者的线索。<sup>⑩</sup>矶部彰先生在《关于元本〈西游记〉中孙行者的形成》中也曾致

力于这一问题的考证,他介绍说日本12世纪撰写的佛典《觉禅钞》卷三《药师法》中,十二护法神将之一的西方申位安底罗大将,“猴头人身”,原图并注明“白衣”二字,可能是“白衣秀才”的原型,他还认为,与玄奘关系密切的大慈恩寺中有一幅大悲观音像,在《千手观音法杂集》中观音的扈从护法即为大猕猴摩迦罗,在玄奘——观音——大猕猴护法神——猴行者之间应该存在着一条值得思考的线索,猴行者很有可能来自佛教密宗的典籍。下面我们引其一段来了解一下日本学者的基本意见<sup>⑧</sup>:

……我想提出这样的看法:承担玄奘的护持任务的“猕猴”,似是以唐代的观音信仰为背景而登场的;“猕猴”与玄奘有关系的那种传说的雏型,似在唐代就已经有了。……当时被普遍信仰,在慈恩寺里也被描绘着的这个千手观音的眷属,由二十八部众构成,而在二十八部众内就包含着“猕猴”,这不是值得注意的有价值的事情吗?……这个千手观音的二十八部众承担着象行者一样的护法任务,因而可以设想出玄奘——观音——大猕猴——护法神这样的一连串形象来。宋本(案:即《大唐三藏取经诗话》)的观音是千手观音(宋本第四:“遇一座山,名号香山,是千手千眼菩萨之地”)这一点,同《白宝抄》的记载合在一起,应该引人注目。在密教繁荣的唐代,作为密教系护法神的“猕猴”是相当深地进入了中国社会的。《觉禅钞》卷三《药师法》中被当作十二神将申位安底罗大将的“猕猴”,可说具有作为护法神的“猕猴”的代表资格:

《大集经》二十四云:东方海中有琉璃山,高二十由旬,中有虎、兔、龙。南方海中有颇梨山,高二十由旬,有蛇、马、羊。西方海中有白银山,高二十由旬,中有猴、鸡、犬。北方海中有黄金山,高六由旬,中有猪、鼠、牛。所住之窟,经各有名。……或传云:十二神将者,药师如来分身也,非眷属,十二时分形守护给云云……申:安底罗大将,钝徒鲁徒鲁,安陀罗……申位甲申将军,猴头人身,持刀……

《成菩提集》卷一也有:《大集经》三十五云:……南方海中有颇梨山云云,其山有窟,名曰上色云云,有一猕猴修声闻慈……安陀罗者是传送,即申神、观世音菩萨也。……可知猕猴居于西方或南方海中的山(窟)上,皈依于佛的事,是密教所经常谈到的。这样,密教护法神猕猴

的事例,在当时似是相当多地存在着的。尤其是安底罗大将的形象是作为“白衣的猕猴”显现出来,这表明了它跟宋本的白衣秀才猴行者的共同性;它在其本地作为观音这一点,使人想起观音与“猕猴”的深刻因缘,进而想起《西游记》故事里的孙行者和观音的深刻关系。考虑到密教的十二神将已同民间的十二支相结合,这个十二神将不是已渗透到当时的社会之中,以寺院为轴心而受到人们的广泛信仰了吗?我认为,宋本中的猴行者作为护持者的作用(即并非作为取经途中的向导,而是作为守护三藏法师赴西天的角色)的部分,似乎并不是取材于《大日经序》中的“猿猴”,而是取材于作为密教神将的“猕猴”——千手观音眷属的毕婆伽罗王(大猕猴)和充当十二神将中的安底罗大将的“白衣猕猴”等——的。

不知是出于何种原因,国内研究者对“佛典说”都甚为淡漠,偶尔注意到此说的如李时人、赵国华先生等,都认为将猴行者与猴形神将联系起来,显得过分简单化,认为猴形神将仅仅是一种动物或以动物为形体的护法神,也仅仅作为神佛菩萨的附庸而偶然被提及,少有自己的故事、经历和思想感情,因而不具备派生出猴行者的条件。<sup>⑨</sup>

国内比较关注佛典的是刘荫柏先生。在上海古籍出版社1990年出版的《〈西游记〉研究资料》中,刘先生收入不少佛经资料,认为《西游记》中的许多情节包括孙悟空的一些习性行为,最初都可能来自于佛经。2005年3月3日,刘先生在中国现代文学馆讲课时,再次提到这个问题,他认为孙悟空骨子里的文化倾向是中国的,但在形成过程的初期受到了佛经的影响。以下是在“中国网”上见到的一段刘先生的讲话:

在翻译的佛经里有一个《佛说出生一切如来法眼遍照大力明王经》,在这《大力明王经》里提到有个大力明王,这个人有时穿着虎皮裙,头发如火,眼露金光,手拿金刚棒,而且翻译过来的名字叫孙拿利。在《一字佛顶轮经》里还有他的图像。我觉得孙悟空早期的形象中可能影射过大力明王,理由有这样两点:第一,元代人写的《西游记》平话的注释中说孙悟空的正果是大力明王菩萨,不是斗战胜佛。第二,我们在《西游记》“车迟国斗法”那一节中看到,很多和尚受到道士的欺压时,大

白金星给他们托梦,说将来有一个人能救你们,把孙悟空的样子告诉他们了,那些人在痛苦的时候喊“大力明王菩萨”,喊的是孙悟空,惊动了孙悟空,这里还留着大力明王和孙悟空之间的瓜葛。

我也认为佛经的影响是存在的,而且可能性很大。这里我先强调一下我们曾重点讨论过的“原型”研究与“影响”研究的问题。在从前围绕孙悟空展开的讨论中,实际上揉杂着“原型”与“影响”这两种概念的宽窄不一样,内涵也不相同的路数。“孙悟空”与“猴行者”其实是不一样的,如果从以孙悟空为对象的“影响”研究的路数去看,我们需要钩稽出孙悟空在漫长的演变过程中所受的各种文化影响,这就相当复杂,“佛典说”虽然不应排除,但还是远远不够的。但如果我们遵循的是“原型”研究的路数,即以孙悟空的最初形态猴行者为对象,重点探寻它“猴”的身份特征出现的最初动因,就没有理由一定要在猴形神将与猴行者之间提出性格、经历、思想感情完全一致的要求,因为文学形象的每一次移植都会发生或大或小的变化,对于《取经诗话》的创作者来说,需要给取经的玄奘配备一名助手是首要任务,至于这名助手的身份是猪、是羊还是猴,还多少带有偶然因素,只要有“护法神”之类的暗示或触动,就可以使他将助手的身份确定为“猴”。<sup>⑥</sup>

我觉得“佛典说”提出的问题是不可忽视的。这一说之所以没有引起中国同行的共鸣,在于日本学者在佛经中找到的猴形神将,与猴行者既缺乏神似,又缺乏形似,还不具备足够的说服力;但并不说明这一说不值得注意。以下我想为“佛典说”提供一条非常有利的证据。

我们前面曾经提到1980年《文物》杂志第9期刊出了王静如先生的《敦煌莫高窟和安西榆林窟中的西夏壁画》一文,披露了他与敦煌研究院的研究者在安西榆林窟中发现了唐僧取经壁画的消息。在对壁画的介绍中,我们对王文关于第二十九窟壁画的说明提出保留。上一章我公布了关友惠先生的信和这幅壁画的实际图样,已足证当初王静如关于这幅画的介绍是误说。

但这幅壁画虽非唐僧取经图,对猴行者“猴”的身份特征的来源却提供了重要的线索。这幅壁画的左右下角基本对称,分别有两个猴形神将和两个穿甲神将,其中右下角的两个猴形神将一个肩旗,一个合掌,左下角的两个一个肩旗,一个肩棒。而肩棒的一个活脱脱就是我们今天想像中的孙悟

空,连那根长棒也与孙悟空的金箍棒几无二致,区别只在于一个是莲花箍,一个是金箍。(见图4-1、图4-2)

这些猴形神将的故事和经历还不太清楚,但它们的发现,已经给了我们重要启示:

1. 佛教密宗典籍中不仅有猴形神将,而且很多,不仅日本的密宗典籍中有,中国的密宗典籍中也确曾有过。考虑到我们现在所知的关于早期取经故事的资料都有浓厚密宗色彩,因此可以认为将猴行者与密宗典籍中的猴形神将联系起来考察的思路是合理的。

2. 榆林窟第二、三、二十九窟同为西夏中晚窟<sup>④</sup>,有可能出自同一批匠人之手,那些唐僧取经图与猴形神将发生直接联系的可能性相当大。

3. 二十九窟壁画中与猴形神将同时出现的,是四个穿甲神将,应当就是所谓四大天王或四大金刚,其中无疑当包括密宗重要人物北方毘沙门天王,而《取经诗话》中恰也有北方毘沙门大梵天王出现;第三窟唐僧取经图中猴行者双手合十仰天大叫,与《取经诗话》中猴行者大叫“天王”即可得助的情节十分相似,看来原有的故事也与毘沙门大梵天王有关。

按照壁画的一般布局规律,主要佛像均居画面中间,其余神佛按其法力大小和重要性依次扩散。二十九窟壁画中,四大天王的位置均在猴形神将的里圈,显示地位要较猴形神将重要;猴形神将在其外围(或后面),不仅显示出是次一等的护法神,而且表示出对四大金刚的一种从属关系。而《取经诗话》中猴行者不仅护法神的神格很明显,而且恰恰处处有赖于毘沙门大梵天王。(见图4-3)

4. 中国传统文学中似乎从未发现较为接近孙悟空金箍棒的法器或武器,而现在猴形神将肩上的长棒,使我们觉得它与金箍棒之间的联系几乎没有疑问。《取经诗话》中猴行者有一根“金钹锡杖”,我们还不太了解佛教中最早的金钹锡杖究竟是何形状,但相信它应该与猴形神将肩上带莲花箍(或者就是“金钹”?)的长棒十分相似,或许所谓“金钹锡杖”本身就是长棒之类武器的美称也未可知。

综上所述,我们认为榆林窟二十九窟猴形神将壁画的发现,对“佛典说”应该说是一种有力的支持。

## 注释

①、⑤王静如《敦煌莫高窟和安西榆林窟中的西夏壁画》，《文物》1980年9期，49～53页。

②段文杰《榆林窟党项、蒙古时期的壁画艺术》，《敦煌研究》1989年第4期。

③李时人、蔡镜浩《〈大唐三藏取经诗话〉成书时代考辨》，《徐州师院学报》1982年第3期371～380页。亦见于《大唐三藏取经诗话校注》，中华书局1997年版，58～85页。

④张锦池《〈西游记〉考论》，黑龙江教育出版社2003年10月第2版，59～79页。

⑤、⑥同上书，60页，78页。

⑦张乘健先生的原文长达二万多字，且考证甚详，为叙述方便，此处尽力保不误解原意的基础上，对张先生的观点在文字上适当作了些调整，如需使用张先生的观点与文字，请以原文为准。原文出处为：张乘健《〈大唐三藏法师取经记〉史实考原》，原发表于《文史》第38辑、台北《十方》第九卷第8～12期，后收入《古代文学与宗教论集》，吉林人民出版社，2001年12月出版。

⑧以上关于密宗与三大士的介绍参考了[日]镰田茂雄的《简明中国佛教史》，上海译文出版社1986年出版，232～235页。

⑨见朱一玄《〈西游记〉资料汇编》，中州书画社1983年出版，38页。

⑩见抱经堂主人钞本鲍廷博辑《知不足斋丛书》第七集，[宋]张世南《游宦纪闻》卷四。

⑪[日]中野美代子《孙悟空的诞生》，日本福武书店，1987年出版。

⑫请参见严耀中《汉传密教》，学林出版社，1999年出版。

⑬鲁迅《中国小说史略》，引自《鲁迅全集》卷九，人民文学出版社1981年出版，85页。

⑭钢和泰，沙俄时代贵族，十月革命后曾来北京大学教古印度宗教学与梵文。见人民文学版《鲁迅全集》卷九，《中国小说的历史的变迁》“唐之传奇文”一节下注释，318页。

⑮胡适《〈西游记〉考证》，收入易竹贤辑录《胡适论中国古典小说》，长江

文艺出版社 1987 年出版,297~299 页。

⑩胡适《〈西游记〉考证》,见《胡适论中国古典小说》,300 页。

⑪《鲁迅全集》卷九,317 页。

⑫蔡铁鹰《〈西游记〉成书研究》,中国文联出版社,2001 年 12 月出版。

⑬季羨林、刘安武编《印度两大史诗评论汇编》,550 页。中国社会科学出版社,1984 年出版。本书以下关于《罗摩衍那》的介绍,也参考了其中的文章,恕未一一注出。

⑭2005 年 6 月 25 日“中国文化旅游网”页面。

⑮吴永年《神猴哈奴曼》,上海译文出版社,2001 年出版。

⑯、⑰、⑱季羨林《〈罗摩衍那〉在中国》,《中国比较文学》第 3 辑,13 页、17 页、22 页。浙江文艺出版社 1988 年出版。

⑲[日]中野美代子《孙悟空的诞生》,日本福武书店,1987 年出版。

⑳张文出处见前引,134 页。

㉑关于第四条通道的介绍,请参见常霞青《麝香之路上的西藏宗教文化》第六章,浙江人民出版社 1989 年出版,191~216 页。

㉒参见李沅《从印度的〈罗摩衍那〉到泰国的〈拉玛坚〉》和傣族的〈拉夏西贺〉》,收入《中印文学关系源流》,湖南文艺出版社 1997 年出版。

㉓、㉔马祖毅《中国翻译简史——五四运动以前部分》,中国对外翻译出版公司 1988 年出版,119 页。

㉕张广福《略谈西夏美术》,《中央民族学院学报》1986 年第 4 期。

㉖参见丁明夷《四川石窟杂记》,《文物》1988 年第 8 期。

㉗《敦煌莫高窟内容总录》,文物出版社 1988 年出版。

㉘[英]啞德爾著,王世安译《印度佛教史》,商务印书馆 1987 年出版,445 页。

㉙汤用彤《隋唐佛教简史》,中华书局 1982 年出版,69~70 页。

㉚蔡美彪等《中国通史》第 6 册,人民出版社 1979 年出版,222 页。

㉛常霞青《麝香之路上的西藏宗教文化》103 页,浙江人民出版社,1989 年出版。

㉜据《四部丛刊初编》,[晋]郭璞注,上海书店,1989 年影印版。

㉝钟雯《孙悟空形象原型研究与石槃陀》,《光明日报》2002 年 4 月

27日。

④⑩王守春《〈穆天子传〉与古代新疆历史地理相关问题研究》，《西域研究》1998年第2期。以上介绍亦参见王守春《〈穆天子传〉地域范围试析》一文，见《中国历史地理论丛》2000年第1期。

④⑪参见王静如《敦煌莫高窟和安西榆林窟中的西夏壁画》，《文物》1980年第9期；张光福《略谈西夏的美术》，《中央民族学院学报》1986年第4期。

④⑫任乃强《羌族源流探索》，重庆出版社1984年出版，6页。

④⑬《后汉书·西羌传》：“西羌之本，出自苗，姜姓之别也。”故多有学者亦称之为姜戎集团。

④⑭、④⑮、④⑯、⑤⑰、⑤⑱参见（纳西族）杨福泉《纳西族人猴婚配神话刍议》，《民间文学论坛》1984年第5期。

④⑲刘尧汉《中国文明源头新探》，云南人民出版社1985年出版，256页。

④⑳萧兵《楚辞与神话·西王母以猿猴为图腾考》，江苏古籍出版社1987年出版。

④㉑袁珂、周明译注《山海经全译》，贵州人民出版社“中国历代名著全译丛书”，1991年出版，38页，300页。

④㉒参见萧兵《盗火英雄：夸父与普罗米修斯》，淮阴师专《活页文史丛刊》198号。

④㉓据丹珠昂奔《谈藏族神话“猕猴变人”》，《中央民族学院学报》1986年第1期。

④㉔常霞青《麝香之路上的西藏宗教文化》，浙江人民出版社1988年出版，9页。

④㉕王重民《敦煌古籍叙录》，中华书局1979年出版。

④㉖黄盛璋《回鹘译文〈玄奘传〉残卷玄奘回程之地望与对音研究》，《西北史地》1984年第2期。

④㉗李时人《〈西游记〉的成书过程和孙悟空形象的渊源》，见《〈西游记〉研究》，江苏古籍出版社1984年出版，174页。

④㉘〔日〕太田辰夫《〈西游记〉研究·大唐三藏取经诗话》，日本研文出版，1984年第1版，25页。

④㉙〔日〕中野美代子《孙悟空的诞生》，日本福武书店，1987年出版，

224 页。

⑥①[日]矶部彰《日本〈西游记〉中孙行者的形成》，日本《东洋学集刊》38号，1977年，106~110页。后收入上海古籍出版社1985年出版、由赵景深主编的《中国古典小说戏曲论集》，301~327页。

⑥②李时人《〈西游记〉的成书过程和孙悟空形象的渊源》，见《〈西游记〉研究》，江苏古籍出版社1984年出版，169~189页。赵国华《论孙悟空神猴形象的来历》，《南亚研究》1986年1、2期。

⑥③参见蔡铁鹰《论唐僧的演变及〈西游记〉的内部艺术结构》，《淮阴师专学报》1988年第2期。

⑥④张光福《略谈西夏美术》，《中央民族学院学报》1985年第4期。



## 第三章 三晋钹铙打造了孙悟空

唐太宗驾，唐十宰相，唐僧领孙悟空、朱悟能、沙悟净、白马，行至师陀国；黑熊精盗锦兰袈沙；八百里黄风大王，灵吉菩萨，飞龙柱杖；前至宝象国，黄袍郎君、绣花公主；镇元大仙献人参果；蜘蛛精；地勇夫人；夕用（多目）妖怪一百只眼，盖波降金光霞佩；观音菩萨，木叉行者，孩儿妖精；到车罕（迟）国；天仙，李天王，哪吒太子降地勇；六丁六甲将军；到乌鸡国；文殊菩萨降狮子精；八百里，小罗女，铁扇子，山神，牛魔王；万岁官主，胡王官主，九头附马，夜叉；到女儿国；蝎子精；房日兔；下降观音张伏儿起僧伽帽频波国（半截观音仗法儿欺唐僧，假冒贫婆国女）；西番大使，降龙伏虎，到西天雷音寺，文殊菩萨，阿难，伽舍，十八罗汉，四天王，护法神，揭地神，九天仙女，天仙，地仙，人仙，五岳，四渎，七星，九曜，千山真君，四海龙王，东岳帝君，四海龙王，金童，玉女，十大高僧，释迦依（佛），上，散。

——《礼节传簿·（队戏）唐僧西天取经》<sup>①</sup>

上个世纪80年代，山西省文化厅结合编写《中国戏曲志》，举办了一次戏曲方面的抢救性普查，成果颇丰。其中两件事对我们有深刻的影响。

一件属于花絮性质,即这次普查在戏曲资料最为丰富的上党地区组织了传统剧目仿古演出录音录像。我们无缘现场观看当时的演出,也没有机会察看演出的录像,但山西师范大学戏剧文物研究所的黄竹三先生介绍了其中一次队戏《过五关》的演出情况:<sup>②</sup>

《过五关》的演出,就是由村民装扮成关羽、甘糜夫人、部将等人物,骑马乘车,沿路表演。每到一“关”,即上舞台与敌将对垒开打,然后又车骑驱驰,再到另一舞台。如此路上台上往复表演,直至过了五关斩了六将才告结束。沿途“关羽”还可随意与观众谈笑,甚至取吃街上小贩的食物。

《过五关》剧目与我们没有太大的直接关系,但让我们直观地了解了队戏的演出情况,对于理解这种不太常见的戏剧形式有一定的帮助。

另一件则是《迎神赛社礼节传簿四十曲宫调》(以下简称《礼节传簿》)的发现,尤其是在其中发现了一个队戏《唐僧西天取经》的节目单,让我们大为惊喜。这一章的“题记”就是《唐僧西天取经》的节目单,作为宋金(宋元?下同)的资料它已经够丰富了。而由于它的出现,使我们对宋金时期取经故事的发展有了基本的了解,在晚唐五代以《取经诗话》、敦煌壁画为代表的取经故事和元明间以杂剧为形式的取经故事之间,补齐了一个关键的环节。

## 一、堪称“天赐奇书”的《礼节传簿》

《礼节传簿》的节目虽多产生于隋唐迄明之间,但他的赛社本质却为我们指示出戏剧的源头。即是说,赛社不但是戏剧史料的宝库,也是戏剧的发祥地之一,理应受到戏曲学术界的重视。

——冯俊杰《赛社:戏剧史的巡礼》<sup>③</sup>

三晋地区昔日祭赛风气甚浓,晋东南包括今河北一带的区域内,每年都要按照该地神庙的传统祀神节目举行活动,如潞城县城隍庙、潞城县南贾村

的碧霞宫、长子县三峻庙、平顺县东河村九天圣母庙、壶关县神郊村真泽宫、陵川县西溪真泽宫等，都有悠久的办赛传统，而且据参加普查的寒声先生介绍，这一地区的迎神赛社和一般村社的社火节目不同，形式上、组织上都有自己的一套程式规矩，极有特色。

祭赛一般分“官赛”和“调家龟”两种。“官赛”是围绕一座神庙由许多村联合举办的，总负责人称“维首”，具体组织赛社祭祀者称“科头”，每年按照该神庙的传统祀神节目举行；官赛除由堪舆家担任“科头”（主礼生）外，其演出节目均由乐户担任；唱的戏总称“队戏”，又名“乐剧”，包括队戏（又可分为正队戏、供盞队戏、哑队戏三种）、院本、杂剧、清戏等。办赛一次，往往要组织全县或几个县的乐户参与组班。

“调家龟”是由一个自然村的村民自办的赛事，发现《礼节传簿》的潞城县崇道乡南舍村就是一个传统上自办“调家龟”的村子，据说为了保佑全村男女平安，每五年要举办一次。南舍村的“调家龟”是本村男丁在本村办赛，不出村服务，其演出程序与官赛相同，差异就在规模稍小。由于“队舞”、“队戏”、“哑队戏”演出规模庞大，有些节目需百多名演员上场，加上四班后行乐队演奏，祀神供盞仪式等等，用人很多，因此除了本村玉皇庙舞台外，尚需临时再搭草台五座，戏棚一个。这样，南舍村办一次赛，就需动员全村近千人参加，还必须请一些乐户排戏和协助演奏，耗资很多。

无论“官赛”或“调家龟”，赛期均为三天，即头场、正赛、末赛。举赛之前一天，要把各路神祇从村内各庙迎进大庙，还要按流年月日十二辰次，决定二十八宿神祇当值。赛期全村张灯结彩，每天从早上起要在神殿前举行一套像宋代皇帝大宴一样的祀神供盞仪式，按主礼生唱礼程序，在上七盞酒的过程中，一方面向神祇们供献饌肴，同时要在拜殿或露台上献演器乐曲、献歌和“曲破”一类歌舞，以及队舞、百戏和有故事情节的队戏。祭祀供饌完毕，舞队“合唱”“收队”后，便转移至神殿对面的舞台上，表演“正队戏”、“院本”和“杂剧”。这种赛社活动，在上述地区一直延续到抗战时期方才停止，队戏、院本、杂剧的演出也相应地停止了。

祭赛既有如此规模与繁杂的仪式，一定需要有人操持，这种核心人物也就是所谓的科头与仪式的主礼生——在当地，也就是俗称阴阳先生的堪舆

家。堪輿家一般是世代相传的，他们主持祭赛也是世代相传的。他们手中一般都有一件记录各种祭赛规格、仪式的秩序册，也就是《礼节传簿》。

在潞城，调查人员见到了一本《礼节传簿》实物，持有者是潞城县崇道乡南舍村的曹占标兄弟。曹氏兄弟对家世了解甚详，说他们家从上溯 22 代的远祖曹震兴于明中叶充当阴阳官起，世代都操堪輿业。明万历二年，曹震兴之孙曹国宰从办官赛的南贾村抄来《礼节传簿》，珍藏如至宝，当作看家饭碗。也正因为该村的“调家龟”基本没有停止，曹家亦世代以此为业，是以这本《礼节传簿》才得以躲过一次次劫难而保存至今。文革中，阴阳先生所受的冲击可想而知，但这本曹家家藏的至宝被塞在破棉絮中幸存了下来。由于现在仍竖在该村玉皇庙的明崇祯十年的碑刻上有“阴阳曹国宰”的字样，因此曹家的这段身世可以相信。

从《礼节传簿》的全称《迎神赛社礼节传簿四十曲宫调》即可以看出，它是为迎神赛社的传统活动服务的，是赛社完整运作仪程的记录，而其内容的重点则是以音乐为基础的“曲”（可以理解为早期戏剧各种形式的总称）。的确，《礼节传簿》记录了这一地区古代迎神赛社、驱傩逐疫原始民俗遗风和西周以后延续两千多年的音乐教化传统，记录了“唐教坊俗乐二十八调”和“两宋四十大曲”在民间赛社祀神活动中的运用，内容相当丰富。据统计，其中保留了大曲“曲破”与宋词曲、金元俗曲曲名 47 个，叙事曲破、叙事歌舞队戏名 115 个，正队戏名 24 个，哑队戏角色排场单 25 个，院本名目 8 个，杂剧名 26 个，综上所述全部音乐、歌舞、队舞、队戏、院本、杂剧等名目达 245 个之多。其中有一部分剧名存在于宋杂剧、金院本、元杂剧中，而另一批剧名则可能是新的发现。专家们普遍认为，这本《礼节传簿》不仅是研究上党地区音乐、歌舞、戏曲史的重要史料，也对研究我国古代民间歌舞、戏曲史，民间与宫廷乐舞、民间与宗教祀神驱傩乐舞的相互关系，词曲体歌舞与诗赞体歌舞戏剧在民间的演变，提供了重要的史料与线索。<sup>④</sup>

《礼节传簿》全文两万余字，分为四个部分：

第一部分为“周乐星图本正传四十曲宫调”，介绍了我国古代音乐中八种不同材料制作的乐器——钟（金）、磬（石）、琴（丝）、箫（竹）、笙（匏）、埙（土）、鼓（革）、祝敔（木），并与传说中的八位星君比附；

第二部分记载了汉光武帝敕封的云台二十八将，又与星象家所说的二十八宿比附，示例如下：

- 第一星 角木蛟邓禹，为左丞相，授封高密侯；
- 第二星 亢金龙吴汉，为大司马，授封广平侯；
- 第三星 氏土貉贾复，为执金吾上将，授封怀安侯；
- .....

第三部分介绍了二十八宿值日及供饌献乐的情况，供饌仪式音乐及戏曲剧目均有记录，是《礼节传簿》的核心部分，占了大部分篇幅。例录两条如下(括号内不加“案：”的均为原有，下同)：

牛金牛 其宿女面人形，披发长角，身穿赤衣绿裙白袖，白履。右手执莲花而立。喜酉卯，怒寅时。好食咸硬物，置下大鼓，[正平调]，第二品，不行曲。外行三曲：《伊州》、《降黄龙》。上居摩蝎宫，下临吴地。分。前衙七盏，队戏开列于后。

计开：前行说《酒词》

- 第一盏，《老人星歌》曲，补空，《金殿乐》；
- 第二盏，靠乐歌唱，补空，《倾杯乐》；
- 第三盏，《杨妃单舞盘中曲》，补空，再撞再杀；
- 第四盏，《雄精盗宝》，补空，《伏挂午时牌》；
- 第五盏，《武林赶脚》，补空，《陈桥兵变》；
- 第六盏，《咬齐打韦》，补空，《火烧上元驿》；
- 第七盏，合唱，收队。

正队：《十八骑误入长安》；

院本：《错立身》；

杂剧：《七擒孟获》。

昴日鸡 其宿男人形，披发，青衣白裙，乌履。双手执象戟而立。好食硬物，置下拍板。[双调]，第四品，行三曲：《新水令》、《降圣乐》、《彩云归》。此七星行十一度。上居金羊官，下临赵地。酉。队戏陈列于后。

计开：前行说《酒词》

- 第一盏，《老人星歌》曲，补空，《天净沙》；

- 第二盏，靠乐歌唱，补空，《本调慢词》；  
 第三盏，“温习曲破”，补空，再撞再杀；  
 第四盏，《出岑彭》，补空，《独行千里》；  
 第五盏，《水淹张韩》，补空，《秋胡过关》；  
 第六盏，《风花雪月》，补空，《拷打高童》；  
 第七盏，合唱，收队。

正队：《唐僧西天取经》舞；

院本：《错立身》；

杂剧：《赵氏孤儿大报仇》。

第四部分为“哑队戏”角色排场单，也就是祭赛的主要演出剧目、压轴戏的演出节目单二十五个，《唐僧西天取经》就保存在这一部分中。因为下文会有所涉及，我们将二十五个剧目的名称全部录出，并录出五个完整的角色排场单供参考：

- 《齐王乐·鬼子母揭钵记》一单 舞“曲破”  
 《巫山神女阳台梦》一单 舞  
 《五岳朝后土》一单 《齐天乐》“曲破”  
 《樊哙脚党鸿门会》一单 舞  
 《二仙行道老子开御》一单  
 《关大王破蚩尤》一单  
 《习达太子游四门》一单 舞  
 《王母娘娘蟠桃会》一单  
 《炽盛光佛降九曜》一单 舞  
 《二仙行道朝后土》一单 舞  
 《周琼姬子道遇三清》一单 舞  
 《二十八宿朝三清》一单  
 《泾河龙王难神课先生》一单 舞  
 《唐僧西天取经》一单 舞  
 《武王伐纣》一单 舞  
 《霸王设朝封官》一单 舞

- 《徐福采灵芝草》一单 舞  
 《王昭君和北番》一单 舞  
 《二十八宿闹天官》一单 舞  
 《八仙过海》一单 舞  
 《文殊菩萨降狮子》一单 舞  
 《圣道化论春秋》一单 舞  
 《八百诸侯朝武王》一单 舞  
 《十二湘江会》一单  
 《青提刘氏游地狱》一单 舞

以下录出五个完整的角色排场单，选取这几个是因为它们实际上或看起来与取经故事有点关系，有可能成为我们的参考：

《唐僧西天取经》一单 舞

唐太宗驾，唐十宰相，唐僧领孙悟空、朱悟能、沙悟净、白马，行至师陀国；黑熊精盗锦兰袈沙；八百里黄风大王，灵吉菩萨，飞龙柱杖；前至宝象国，黄袍郎君、绣花公主；镇元大仙献人参果；蜘蛛精；地勇夫人；夕用（案：多目）妖怪一百只眼，盖波降金光霞佩；观音菩萨，木叉行者，孩儿妖精；到车罕（案：迟）国，天仙，李天王，哪吒太子降地勇，六丁六甲将军；到乌鸡国，文殊菩萨降狮子精；八百里，小罗女铁扇子，山神，牛魔王；万岁官主，胡王官主，九头附马，夜叉；到女儿国；蝎子精，房日兔；下降观音张伏儿起僧伽帽频波国（案：疑为半截观音仗法儿欺唐僧，假冒贫婆国女）；西番大使，降龙伏虎，到西天雷音寺，文殊菩萨，阿难，伽舍，十八罗汉，西天王，护法神，揭地神，九天仙女，天仙，地仙，人仙，五岳，四渎，七星，九曜，千山真君，四海龙王，东岳帝君，四海龙王，金童，玉女，十大高僧，释迦伏，上，散。

《文殊菩萨降狮子》一单 舞

散花队子（案：疑为童子），护法善神，狮子精，积善太子，禅院寺长老，孙行者，猪八戒，唐僧，沙和尚，文殊，上，散。

《王母娘娘蟠桃会》一单

青龙、白虎、朱雀、玄武，左辅，右弼，天蓬，天猷（案：疑为猷），雷神，

太白,三清上圣,杜康,九天玄女,肖夫人,白莲,皇君,献花童子(二位),后土娘娘,王母,上,散。

《泾河龙王难神课先生》

唐太宗驾,十宰总管(十个),袁天罡,李淳风,袁守成,四鱼夫(四个),天伏使者,天曹,地曹,泾河龙王,清江圣母,四海龙王,四渎龙王(四个),魏徵丞相,巡海夜叉,上,散。

《二十八宿闹天宫》一单 舞

王皇驾,镇殿将军,十二元辰,天地水符三官,关公,二郎,五斗星君,九曜星君,二十八宿,左辅,右弼,天蓬,天猷,雷神,真武,北极紫微大帝,六丁六甲,上元神将,刘中信,哪吒,中元神将,下元神将,赵进达,李天王,上,散。

在全部剧目中,可以肯定与《西游记》直接有关的剧目有:1.《唐僧西天取经》——出现于昴日鸡,正队,哑队戏角色排场单;2.《雄精盗宝》——出现于亢金龙第六盏,牛金牛第四盏。“雄”为“熊”之误,疑即《唐僧西天取经》中“黑熊精盗锦兰袈沙”情节;3.《文殊菩萨降狮子》——出现于角色排场。

与以后的《西游记》有关但此处尚未发生联系的有:1.《齐天乐·鬼子母捧钵》——出现于张日漉,杂剧,角色排场单,这个故事在杂剧《西游记》中出现过;2.《泾河龙王难神课先生》,——出现于角色排场单,这个故事后为《西游记》平话吸收。

与《西游记》若即若离作为背景有关的有:1.《东方朔偷桃》——出现于翼火蛇,第六盏;《王母娘娘蟠桃会》——出现于角色排场单;2.《二十八宿闹天宫》——出现于角色排场单……等。

显然,探究以上剧目的意义,首先必须确定其中大部分剧目和主要剧目如《唐僧西天取经》的形成时代。

## 二、《礼节传簿》若干问题的疑与辨

《迎神赛社礼节传簿四十曲宫调》手抄本原件长 23.3 厘米、宽 14.6 厘米,麻纸无格,毛笔楷书竖写。半叶八行,全抄本共二

十四全页，约两万余字。线装封面靠书口书签处，竖写“迎神赛社礼节传簿四十曲宫调”书名，正中竖写“万历二年正月十三日抄立”。右下方靠近线装针眼处，写“选择堂曹国宪志”。

根据抄本纸张、墨色和开篇初写时习用明代中叶刚脱离软体、字形方正的书写特点，经古籍专家鉴定，确系明代抄本。

——寒声等《〈迎神赛社礼节传簿四十曲宫调〉初探》<sup>⑤</sup>

### 第一个问题：《礼节传簿》的抄写年代与形成年代

我们所说的《礼节传簿》全名应为《迎神赛社礼节传簿四十曲宫调》，据主持整理了《礼节传簿》的寒声先生介绍（见题记），现在所见的手抄本标明抄成于万历二年，经鉴定，也确系明代抄本。

但万历二年只是抄写的年代，由于在《礼节传簿》中所见的剧本最迟都可判定出现在明初而没有年代非常切近的作品，因此研究者们一般认为这个版本的《礼节传簿》实际形成年代要早一些，应该是在明代前期永乐年间或稍后，应该与当时山西猛增大量的乐户有关。

乐户以吹弹歌唱为业，是中国古代社会地位最为低下的一等人，有时就与娼妓相类，明清的小说中往往直接将妓院称为乐户。与野鸡娼妓稍有不同的是，入籍的乐户是官妓，在随时应付官府之召以外，也算正当从业。乐户有籍，世代相承，一入乐籍，则不得与良民为伍，从此与功名、仕途、军功等无缘，甚至也不能改行经商为匠。乐户的来源，除了世代从业的继承以外，主要就是犯罪人员的家属或受株连的人员，到明代，政治犯的家属也加入了这个行列，《儒林外史》就写道，（明）太祖平定天下后，将元朝功勋重臣的家人都没入乐籍，用一个教坊司管着（五十三回）。永乐靖难之役以后，朱棣又将大批建文帝追随者的妻孥都编入了乐籍，发配山西。《清文献通考》卷十九就记载道，因为雍正曾在山西亲自体验过乐户的生活，心生怜悯，于即位元年即下诏将那些因当年不附燕兵（即朱棣的军队）而被编入的乐户解禁归复为良民，二月河的历史小说《雍正王朝》曾根据这一段史实，为雍正安排了一段凄惋欲绝的情话。

上党地区应该是当年朱棣流放乐户的主要目的地之一。因为上党过去有很多乐户,今天还有许多乐户的后裔。这些乐户的到来,对于传统的祭赛活动来说,无疑增添了新鲜力量,他们的祖先不少做过朝廷重臣,有的甚至还是皇亲国戚,只因触犯了所谓“天颜”,被贬为“贱民”并定其子孙“世世代代不得与民同齿”,他们的文化修养比当地的乐户当然要高出一筹。当这些人心情平静下来接受命运之后,当地的祭赛显然就会成为他们施展才华的道具,在这种情况下,对传统的祭赛礼仪做一些修订、完善是完全可能的。

对于我们所见的潞城本《礼节传簿》在明前期形成这一点研究者们几乎没有异议,但对于这个本子 in 明代前期时究竟是修订还是新创,尚有较大的分歧。

## 第二个问题:关于《礼节传簿》的修订期

我在《西游记》研究中引入《礼节传簿》,得益于黄竹三先生的惠示,之后黄先生又告诉我,在潞城本之后,潞城的邻县也发现了一份清嘉庆年间的《礼节传簿》,所收主要剧目与明万历本基本相同(指明以前剧目),不同的是另添了明万历至清初之剧目若干。这真是一个很有意义的发现,将这两份《礼节传簿》对照起来,可以发现3个问题:

(1)《礼节传簿》是传统的祭祀仪式,是一种在实际使用中会根据需要不断修订的世代积累性作品,很可能并不是在明代前期新创的——案:即使没有这本嘉庆本《礼节传簿》,我也不太相信《礼节传簿》就是在明前期新创的,一是因为祭赛的严肃性而导致了仪式的稳定性和延续性,既然祭赛是从更早的古代延续下来的,那它的主要仪式也应世代相承;二是不用说明中叶以前的通俗小说都是世代积累型,戏剧也是如此,大名鼎鼎的汤显祖“临川四梦”都是旧题材的沿袭,像《礼节传簿》这样复杂的系统工程显然不可能一蹴而就,应当也是一个世代积累的东西。

(2)可以认为明代前期《礼节传簿》只是做了一次修订。而且可以认为每次修订之间的间隔期都很长。潞城本至1949年已近四百年没有修订,嘉庆本至1949年也近一百五十年没有修订。而假如将潞城本的形成定在明永

乐年间(暂定公元1400年左右),将嘉庆本看作是潞城本的修订本并将其修订时间定在清乾隆年间(暂定公元1750年左右,因其中所有剧目截止于清前期),那么正常修订期的间隔就有了三百多年。

(3)赛社的基本程式和剧目都是比较固定的,传统节目在世代相传中都能被保留下来,而新增剧目研究者们一般都能辨认。

修订期的问题是很现实的问题,也是一个不能否认的问题。以上述三点为基点,我们还可以做一些适当的延伸:

(1)如果承认《礼节传簿》是这样一次次修订而来的,那么明前期完成一次修订的《礼节传簿》,其底本来自更早时代。

(2)按照现在所知的修订间隔来看,明前期这个修订的底本毫无疑问是在元代甚至更早。那再上一次修订呢?由于祭祀赛社传统久远,我们不能排除还有更多的修订,更久远的底本,甚至可以肯定会有。

(3)如何确定更久远的底本?依据对剧本的判断。作为核心和传统剧目的《唐僧西天取经》等,被录入《礼节传簿》至迟应在明前期;如果再上推一个修订期,也就是说如果这个剧目在明前期修订时的底本中就已存在,那它的出现就至少是在金、元甚或更前。而上推一个修订期的可能是存在的,具体的以下再说,这里我们先解决理论上的可能。

### 第三个问题:《唐僧西天取经》生成年代的判断依据

《礼节传簿》面世后,仅全部245个节目就着实让研究者忙活了一阵。这些剧目中,有的以前在录,有的则不为人所知;有的以前仅仅存目,但这次却有了尚算详细的节目单;有的被认为已经消失了,但实际到明代还在舞台上演出;有的以往被标错了体裁,而这次得到了确切的纠正……这其中的意义,恐怕还得有相当一段时期才能真正搞明白。

基础的工作当然是剧目的分类。分类的形式很多,有的与我们的研究关联不大,如通过归类发现《礼节传簿》所载剧目与南戏名目相类的不多,可以说明至明前期传奇之风尚未影响到北方等等;但有的于我们却有明确的意义。

以下介绍几种对我们的研究有明确意义的归类研究：

(1)黄竹三先生将其中174个剧目分为两类，第一类以宋杂剧、金院本、南戏、元杂剧与之比较，“即可发现他们和宋杂剧、金院本、南戏，以及与元杂剧有密切的关系，其中一部分本身就是宋元时期的作品”；另一类较晚出，基本上可以肯定是明前期繁盛的民间戏曲演出<sup>⑥</sup>。

《唐僧西天取经》被黄先生列为第一类，其参照对象是吴昌龄的杂剧《唐三藏西天取经》。事实上《礼节传簿》的剧目不仅是“从宋元剧目发展而来”，还有一些可能是我们所知的宋元剧目的祖本。我赞成另一位研究者张之中文先生的意见：《唐僧西天取经》即有可能是《唐三藏西天取经》的祖本。（下详）

(2)张之中先生也将剧目分为两类，但分类原则不同。一类为未盞供酒之后在舞台上演出的正队戏、院本、杂剧，他认为这类剧目都比较古老，很少宋元以后的作品，“多是宋元之前的剧目”；另一类为四至六盞供酒中在献殿上演出的剧目，这类剧目较杂，已经出现了明代早期的剧目。张先生有一段话值得注意，他发现《礼节传簿》的25个队戏剧目，大部分取材于历史故事，少数为神话传说，至于生活琐事、儿女私情的戏一个也没有，他认为这“都是出于敬神的严肃要求”<sup>⑦</sup>。这正是古老祭祀仪式的基本需要和主要特征。

《唐僧西天取经》的演出被列为正队，当然也是久远的剧目。

(3)从《礼节传簿》用于祭赛压轴演出的25个哑队戏的角色排场单看，其中有18个为神仙道化剧，其余7个为历史剧，竟无一个表现现实的世俗生活，这应该是古老祭祀活动的遗存痕迹。窦楷先生还分析过这些哑队戏中的人物，发现其特色是人神混杂，朝代不分，写佛祖释迦摩尼的《习达太子游四门》竟然有中国传统的十大美女杨妃、西施、昭君、妲己、绿珠等相伴；人物中有周人、春秋战国人、汉人、晋人、唐人，“唯独宋以后便没有了，这说明……它很可能是宋以前的作品，至少是宋代才有的”<sup>⑧</sup>。而《唐僧西天取经》是这25个角色排场单中的一个。

至此我们完全应当相信《唐僧西天取经》是遗存在《礼节传簿》中的古剧旧响。

### 三、《唐僧西天取经》应是宋、金古剧

《礼节传簿》中有明显的元末明初痕迹这不奇怪,因为《礼节传簿》是在永乐之后修订的;说《唐僧西天取经》是宋金旧响也不奇怪,因为修订不会改动世代相传包含祭赛活动核心内容的底本,《唐僧西天取经》无论从哪个角度看,都带有沧桑久远的痕迹。

我趋向于认为《唐僧西天取经》形成于宋代,如果不能肯定在北宋,至少是在金代,在我们所知的取经故事资料中,它是一个重要的祖本,称其为宋金作品最为合适。除了上一节提到的理由以外,还在于它是队戏。

在《礼节传簿》中,队戏占有异乎寻常的重要地位,在祭祀(供盃)后于舞台上正式献演的剧种中,队戏、院本与杂剧三者并列,说明都是郑重的祭赛仪式;又专门录有25个队戏剧目的角色排场单也就是情节简介,最长的达到350字;25个队戏剧目,有18个是神仙道化内容,7个是历史人物剧,从祭祀的角度看,表现出了应有的严肃性和神圣庄严;而且不仅明标是队戏,还分出哑队、正队,队舞……,在所有我们已知的戏曲史资料中,都堪称罕见,一系列与队戏相关联的概念如“队舞”、“队戏”、“哑队”、“正队”等等,不由得我们不为之一惊。所以《礼节传簿》刚一面世,它的整理者就断然肯定它与杂剧、院本并列,有着非同小可的意义,“可以为戏剧史补入空白”:因为“以往戏剧史家研究宋、金、元戏剧,更多的着眼于说唱诸宫调、元杂剧等曲牌体音乐流变脉络”,而通过队戏的发现,我们“可以明显地看出形成中国戏剧,还有一条路子,即由乐舞、叙事乐舞、供盃队戏、哑队戏、正队戏,即从歌舞、叙事歌舞、进而吸收诗赋体念白、诗赞体吟诵,到诗赞体说唱往下延续的板腔体戏曲”。<sup>⑨</sup>这段话已足可体现队戏的重要意义。

“队戏”这个名词在早期的戏剧资料中曾经出现过,实际上包含了中国古代戏剧的一个重要构成部分——也就是说,中国戏剧的主要早期形式除了杂剧、院本之外,还有第三种:队戏。但是由于杂剧在元代的特定条件下异样发展,院本与队戏却没有进入文人的视野,失去了精加工的机会,虽然

还在民间搬演,但在繁盛的杂剧的挤压下,生存的空间越来越小,最后终至被杂剧、南戏淹没。而队戏较之院本似乎更为不幸,长期以来竟然没有实物为证,因而并没有引起认真的关注。

现在当然已经具备了条件,可以将它作为一条构成中国戏剧重要组成部分的完整的发展线索往下清理。对于我们来说,“队戏”的发展进程还有一个具体的意义,就是根据《礼节传簿》中各种概念的相互关联带来的可比性,排出它们之间的演进顺序:乐舞——队舞——队戏——(哑队戏、正队戏)——直至与杂剧、南戏重叠,从而大致确定《唐僧西天取经》的生成时间。

那么,这个过程起于何时,止于何时?

队戏应该是一种比较初级的戏剧形式,文字资料首见于宋代刘斧《青琐高议》后集卷五“隋炀帝海山记”下,记载隋炀帝游北海,梦遇陈后主,其中有这样一段话:<sup>⑩</sup>

大业六年,文帝泛舟游北海,惟宫人数十辈相随。帝升海山殿,是时月初朦胧,晚风轻软,浮浪无声,万籁俱息。帝恍惚,忽见水上一舟,只容两人。帝谓十六院中美入。泊至,首先一人登赞道:“陈后主谒帝。”帝亦忘其死,乃起迎之。后主再拜,帝亦躬劳谢。既坐,后主曰:“忆昔与帝同队戏时,情爱甚于同气,今陛下富有四海,令人钦佩不已。”

以此而论,队戏于隋时已有,但研究者多不相信,认为宋人所记隋事不一定可靠,在唐代流行的不是队戏而应该是队舞,队戏是从队舞中后起演变而来的。但是这条资料告诉我们,起码在刘斧生活的时代,即北宋仁宗朝,队戏应已普遍流行,不然,没有生活依据,刘斧绝不可能凭空设想出来。

先说“队舞”。“队舞”一词最早见于中唐诗人王建的宫词:“青楼小妇研裙长,总被抄名人教坊。春设殿前多队舞,朋头各自请衣裳”,与唐代盛极一时的乐舞有关。对于唐代乐舞,主张从宽界定戏剧因素的前辈任半塘先生,极力主张应从中分出一种可以称为戏剧的“歌舞剧”来,而筛选的标志就是其中有扮演故事的情节人物。他曾经说过:<sup>⑪</sup>

唐代歌舞盛行,为学者先入之见,意识中每每过分夸大,于是凡遇稍涉歌舞者,无不歌舞目之;纵有歌舞剧当前,确已成戏,亦多被上项之夸大主观所吞没,终于不见,无从分辨。

这对我们判断队戏的产生有重要的基础意义,告诉我们,在唐人的乐舞中其实早已孕育着戏剧的因素,哪天发现从乐舞中生长出一种带有戏剧性的队舞,无须奇怪。

对“队舞”这个词,任先生作过解释,说“队舞”是相对于“白舞”与“方舞”而言的,唐代制度,一人起舞叫“白舞”,四人或五人按照东西南北中的方位站定而分舞,叫“方舞”,多人表演的集体舞蹈则叫“队舞”。对于起初的集体舞蹈,任先生并没有夸大它的戏剧性,而是说“队舞多人同场,动作一致,故难演故事,亦难用傀儡”(《唐戏弄》375页)。但是到了五代、宋以下,情况有变,宋人在继承唐人遗制的基础上有了明显的改进和发展,将唐人单纯的情绪舞蹈进而发展成为有一定故事情节的舞蹈,似乎成了一种趋势。如唐时的《柘枝》、《剑器》、《浑脱》、《菩萨蛮》、《解红》等,至宋便成为《柘枝队舞》、《剑器队舞》、《玉兔浑脱队舞》、《菩萨蛮队舞》、《小儿解红队舞》。从乐舞向队舞的演化,难道就是表演人数的变化么?否。其表现形式除继承唐大曲并加以发展外,前面加入了引舞、致语,中间角色的相互问答,以及“勾队”、“放队”等系列表演的形式(所有这些都《礼节传簿》中有所反映)。虽然王国维的《戏曲考源》认为《柘枝队》、《菩萨蛮队》之类,仍不过乐舞而已,但许之衡《戏曲史》则认为这些表演颇类故事,“已入戏剧范围矣”。<sup>⑩</sup>

前面说过,隋炀帝时的队戏不太可能,但北宋有队戏却应无疑。前引元人杨维桢《东维子文集》卷六“送朱女士桂英演史序”中,提到了“队戏”:

孝宗奉太皇寿,一时侍前应制多女流也。若棋待召为沈姑姑;演史为张氏、宋氏、陈氏;说经为陆妙静、妙慧;小说为史慧英;队戏为李瑞娘;影戏为王润卿,皆一时慧黠之选也。

这里不像刘斧把事情说得恍恍惚惚,而是精确地把队戏出现的时间说得非常清楚——“孝宗”时,也就是南宋之初;对队戏性质表述得也再确切不过,与“演史”、“说经”、“影戏”、“小说”为伍,也就不外乎故事、情节、说唱、表演,脱不开“有声有色”四字。

我们再看窦楷先生对《樊哙脚党鸿门会》的分析,其中包含了一个间接证据。《樊哙脚党鸿门会》(窦楷原注:“脚党”疑为“搅档”)是《礼节传簿》开出角色排场单的25个队戏之一:

### 《樊哙脚党鸿门会》一单 舞

范增定计，陈平斟酒。丁公、雍齿。项庄、项伯舞剑。樊哙喝开鸿门会，收兵。韩信执戟郎中，汉王，张良保驾。上，散。

角色排场单，本应以介绍角色为主，可这里把主要情节也大致勾勒出来了。先是范增定计，这一情节事关重大，因为范增是项羽手下唯一的足智多谋的军师，如不是他预谋杀害刘邦，那么名噪古今的鸿门宴也就不会有了。接着是陈平斟酒，说明宴会已正式开始。丁公、雍齿史书有记载，可在戏曲里不曾有过，这里他没有任何动作，大约是象龙套一类的陪衬人物。紧接着是项庄、项伯当场舞剑，这是戏的高潮，所谓“项庄舞剑，意在沛公”，已近于戏的主题了。在这千钧一发的时刻，樊哙大喝一声，破门而入，刘邦这才化险为夷，转危为安。不知为什么，韩信这时也执戟临场，似在保护汉王，这是传统戏里没有的。就情节来讲，和历来的《鸿门宴》基本上相吻合；所不同的是它是通过定计、斟酒、舞剑、解围、保驾这样一些舞蹈化的动作来表达剧情的。这正是“哑队戏”的特征，有故事有情节，其故事更主要是通过演员的动作、舞蹈、表情、身段表达，这便是初具基本条件的戏剧了。

以舞的形式表演刘邦和项羽的故事，这在汉代便有了，当时称《公莫舞》，后改称《巾舞》，唐代表演这一题材的舞蹈叫《剑舞》，唐又出现了《樊哙排君难》戏，宋代的官本杂剧有《霸王剑器》这一名称，到金院本，以霸王为题材的剧目越发丰富了，象《悲怨霸王》、《范增霸王》、《散楚霸王》等。按照《樊哙脚党鸿门会》名称和构思，它应该是处于唐代《樊哙排君难》戏与金院本《范增霸王》之类剧本的中间。所以窦楷先生认为“《范增霸王》看来有可能就是《鸿门宴》的变种”<sup>③</sup>，其时代大致应该在宋金时期。

至于“哑队”、“正队”的概念，研究者们还有一些分歧，但这不重要，或者只是有一些形式、程度上的差别而已。也许正如研究者们猜想的，所谓哑队戏，即是初起的队戏，其故事情节主要是通过演员的动作、舞蹈、表情、身段表达，演出形式也不限舞台；而所谓正队，则从身段、动作中发展出台词、唱段，有了核心的情节，可以相对集中地在一处舞台上表演。

重要的是，既然队戏曾经有声有色地存在过，那它后来到哪儿去了，为何再也见不到了？我们可以说队戏完成了自己的历史使命而汇入了新的戏

剧形式；也可以说在杂剧、传奇发育成熟后，队戏失去了自己的发展空间而退出舞台，《礼节传簿》所提供的事实，对这不同的说法都可以支持。然而一个确凿的事实是，入元之后，我们再也没有见到主流文献关于队戏的正式记载，只有《礼节传簿》证实它在明代仍在民间被搬演——显然，尽管它没有立即消亡，但显然已经失去了旺盛的生命力。当然，也就很难相信入元之后甚至到明代，已经走下坡路的队戏还会产生像《唐僧西天取经》那样丰富、庞杂的作品。

#### 四、《唐僧西天取经》演化进程定位

元杂剧《唐三藏西天取经》有可能是从队戏《唐僧西天取经》中汲取营养加工提高而成的。反过来，如果舞台上早已有了《唐三藏西天取经》这样的杂剧演出，农民何必增添出这么多角色，把它弄得如此庞杂粗糙呢？艺术是不会倒退的，要言之，同一剧目的两种演出形式，必然存在一种借鉴、提高的关系。而在元杂剧与队戏之间，显然元杂剧是提高了的艺术。

——张之中《队戏、院本与杂剧的兴起》<sup>④</sup>

以上所有考证直接的结果是解决《唐僧西天取经》的时代问题，而其最终的实用目的是界定它与其他相类的取经资料之间的关系。如果不能理清它们之间的关系，《唐僧西天取经》的绝大部分价值将不能兑现。

所谓相类的取经资料，指的是在宋、元、明之间出现的有关取经故事戏剧形式的记录。最早的记录应该是“题记”已经提到的吴昌龄杂剧《唐三藏西天取经》，这条记录出现于元代钟嗣成的《录鬼簿》中。但《录鬼簿》除了在吴昌龄名下记录了《唐三藏西天取经》剧目以外，没有提供其他资料而剧本本身已有缺失<sup>⑤</sup>，因此后人很快就将杨景贤的《西游记杂剧》误认为就是《唐三藏西天取经》，这一来又导致了更多的误记误说。这些资料混杂一团，初入门者确实很难理清头绪。鲁迅《小说旧闻钞·西游记》在“焦循《剧说》”条

下曾有一条引文套引文的案语,其中提到不少关于取经戏剧的资料。尽管鲁迅在学术上向来谨慎,但在这条案语里仍然沿袭了过去的错误。所幸的是,刘荫柏先生在编辑《西游记研究资料》时,对这些资料作了整理,应算清晰,故此处借来,对其要点重做归纳如下<sup>⑥</sup>:

1. 现存的杂剧《西游记》据孙楷第先生考出系元末明初人杨景贤的作品,与吴昌龄的《唐三藏西天取经》无关;

2. 明人胡应麟《少室山房笔丛》卷四十一说,“《辍耕录》记元人杂剧,有《唐三藏》一段”。陶宗仪《辍耕录》记《唐三藏》确有其事,但《唐三藏》在卷二十五“院本名目”条“打略拴搐”栏内,为宋杂剧,早已亡佚,也与吴昌龄的《唐三藏西天取经》无关;

3. 清代《纳书楹曲谱》所收录《唐三藏》之《回回》一段,《唐三藏》剧名为误记,《回回》是吴昌龄《唐三藏西天取经》中的残曲;

4. 《纳书楹曲谱》所收录《俗西游记》之《思春》,写的是牛魔王妾狐狸精玉面公主事,录自《升平宝筏》宫廷大戏,实是晚出的衍生物;

5. 《纳书楹曲谱》“补遗卷”所收录《西游记》的四段皆出杨景贤杂剧《西游记》(其中《钱行》一段可能与吴昌龄杂剧有继承关系)。

这样一来,在宋、元、明时间段内的取经题材戏曲就比较清楚了:

1. 宋代的院本《唐三藏》,早已亡佚;
2. 元吴昌龄的《唐三藏西天取经》,有辑佚;
3. 杨景贤的杂剧《西游记》,尚存于世。

《唐三藏》亡佚不存,可不论;杨景贤杂剧《西游记》时间太晚,全剧尚存,其相当一部分内容是“江流儿”与“齐(通)天大圣”,显系晚出,也可另论,需要讨论的只是吴昌龄的《唐三藏西天取经》。

讨论吴昌龄的《唐三藏西天取经》其实也不复杂,《唐三藏西天取经》在赵景深的《元人杂剧钩沉》中有辑佚,其实就是《纳书楹曲谱》中的“钱行”与“回回”。看上去这个剧本与《唐僧西天取经》实在是无法比较的,因为依据杂剧一本四折的规则,“钱行”与“回回”至少已经占了两折,其中“钱行”一折在《唐僧西天取经》中只算是对应了“唐十丞相”四个字,大不了再加上“唐太宗驾”四个字,这个容量上的差别是没法比的,看起来吴昌龄只是从当时的

取经故事中取了一点点内容加以放大敷衍成剧本。

也许有人会说,为什么就不可能是《唐僧西天取经》源出自《唐三藏》?回答:第一,前者内容庞杂,后者集中细腻,两者的精细程度不可比拟,按照艺术的发展规律,不可能再从个人创作的那么细腻的舞台表演剧本回到粗放庞杂的祭祀表演;第二,如果《唐僧西天取经》的内容是压缩自一个个像《唐三藏》那样的剧本,那该要有多少这样的剧本供压缩?可能吗?这样一看,孰前孰后一目了然。

吴昌龄在《录鬼簿》中被定位为“前辈已死名公才人”,排第九,与第七的马致远、第十的王实甫相近,这样看来《唐三藏西天取经》显然应该是元前期的作品,而《唐僧西天取经》必在其前,这也再一次证明了《礼节传簿》应是宋、金古剧的推定。

在戏曲之外,还有一些资料要交待一下,即大家都比较熟悉的以《销释真空宝卷》为代表的宝卷,其中提到一些取经故事的章节,这些材料在下一章里讨论,但因为学界有人以为它们是元代的取经故事,所以要在这里先作简要辨析。

宝卷可以看作是元、明、清之间出现的一种新的通俗文学体裁,不算多见。主要流行在民间宗教之中,作为宣讲佛教教理教义的一种方式,其功用与变文相似,其形式也被认为与变文有密切关系:一般用韵语,三、三、四句式(也有用三、四句式,或五言、七言),边说边唱,讲述一些与佛教有关的故事。

《销释真空宝卷》于上世纪初在宁夏和大量的元代西夏文藏经一起被发现,因此郑振铎认为“颇有即为元人抄本的可能”,因为其中称孔子为“大成至圣文宣王”,而这一封号始于元大德十一年(1307)。<sup>①</sup>

而胡适却认为此说不当。胡适治学“大胆假设、小心求证”,也极认真,针对这本《销释真空宝卷》讲的是一位法号真空的老法师的事,因此他遍查元、明两代的佛教史传试图找到线索,可惜始终没有查到这位真空和尚的来路。他认为《销释真空宝卷》极可能是明代的作品,甚至可能在吴承恩《西游记》之后:“颇疑心此卷是明朝的写本,也许是晚明的本子。”他的证据有

4 条：<sup>⑮</sup>

1. 与元刻的经文一起被发现并不意味着一定是元代的写卷；

2. 称孔子为“大成至圣文宣王”始于元大德十一年，但这个封号流传到民间需要时间，这条证据“可以证明此卷不会写在元大德之前，却不足证明此卷不出于明嘉靖之后”；

3. 写卷中有许多故事与吴承恩《西游记》相同，而杨景贤杂剧《西游记》中没有出现，如牛魔王、地勇夫人、蜘蛛精、黑松林；元剧中称孙悟空为通天大圣，而此卷已称齐天大圣；

4. 明嘉靖中刻印的《二郎宝卷》也提到唐僧取经，但与吴承恩《西游记》有所不同，因此胡适认为《二郎宝卷》依据的取经故事尚在自由改写的状态，而到《真空宝卷》时取经故事已经定型，即吴承恩《西游记》已经出现。

对于上述两种意见，目前学界还是接受郑说较多，还视其为元代写本。但我认为胡适的意见基本是对的，这本《销释真空宝卷》不可能是元代的；但也不会是在吴承恩《西游记》之后，应当是明前期的东西，与《永乐大典》中保存的平话《西游记》大约是同一出处。理由如下：

1. 胡适的第 1、第 2 两条都有道理，虽不足以成为主证，但可以作为旁证；

2. 胡适的第 3 点有一半是错的，他列出的那些如牛魔王、地勇夫人、蜘蛛精、黑松林等等，在杂剧《西游记》中虽然没有，但确实是比较古老的故事，并非吴承恩的创造，这是由于资料的问题，胡适当时没有见到《永乐大典》中保存的平话《西游记》，当然更没有见过队戏《唐僧西天取经》，现在我们对此已经一目了然。但他说元剧中称孙悟空为通天大圣，而此宝卷已称齐天大圣却没错。下一章我们将要详证“齐(通)天大圣”原是正宗的中国民间道教中的神猴，在杨景贤杂剧《西游记》中第一次被吸收进取经故事，与孙悟空这个道教猴合二为一，成为“齐天大圣孙悟空”，因此所有提到这个名词的都不可能早于元末明初。而在杂剧《西游记》中，最初确实是称“通天大圣”而非“齐天大圣”，何时称“齐天大圣”不得而知，大约在其后不久也即明初吧。

3. 与吴承恩《西游记》相比较，可以肯定出于明人之手的、较有文人气息的那些故事如玉华州、朱紫国、铜台府、木仙庵、真假美猴王、三打白骨精、神

狂诛草寇都不在其中，因此这份《真空宝卷》也不会出于吴承恩《西游记》之后。

4. 最直接的证据是，当年胡适穷尽典籍没有找到的“真空”老法师现在已经现身。在明代中叶的民间宗教中，我们已经发现了其它以“销释真空”标榜的宝卷，所谓的“真空”并不是正宗的佛门弟子而是民间宗教中的术语，难怪胡适寻遍佛教史也没找到他老人家的踪迹。这样一来，关于《销释真空宝卷》的价值问题就要另作别论，至少是不能视作元代资料讨论了。

此外，研究者经常提到广东省博物馆馆藏的一件元代磁州窑唐僧取经瓷枕。这件瓷枕上绘有舞棒的孙悟空、肩耙的猪八戒、骑马的唐僧、张伞的沙和尚（这个伞是仪仗中的华盖而非雨伞），据说是宋代磁州窑制品。磁州窑在今河北，宋代时烧造（也出土过晚于宋的遗存，可见宋以后仍在烧制）。断定这个瓷枕为元代物品不知何据，但已是成说。过去都将它作为元代已有取经故事的证据，现在由于有了诸如《唐僧西天取经》这样的资料，它的重要性明显下降，但仍不失为一件重要物证，可以证明在元代已经有整齐鲜明的师徒四人的取经队伍，它对于“《唐僧西天取经》为宋金作品”这一推断虽然不能正面证实完全成立，但至少能从侧面证实并不荒谬。

在解决了《唐僧西天取经》在整个取经故事演化进程中的定位之后，它的全部意义就显现无疑了：

在时间方面，我们已经可以确定它生成于宋金时期（至迟为宋元）；空间方面，则确定了它是晚唐俗讲教材《大唐三藏取经诗话》与元杂剧《西游记》之间的一个环节；再加上一个三晋大地的地域定位，我们已经具备了描述晚唐至元末取经故事流行状况的基本要素——当然，要强调的是，我们说队戏《大唐三藏西天取经》是介于《取经诗话》和元杂剧《西游记》之间的一个环节，并不意味着认为它们之间有直接的文本关系。我们说的是取经故事，是它们所代表的某一发育阶段的取经故事，是一种文化传承意义上的前后顺序关系。如果要搞清他们文本关系，还需要做更多的工作。

张之中先生对于队戏、院本与杂剧的兴起及其相互关系有过一段简洁到位的论述：<sup>⑬</sup>

队戏是相当古老的原始剧种，它是随着农村这种迎神赛社习俗的形成而形成的。古上党地区，早在北宋年间建庙祀神已是普遍的事，至今仍有碑石记载。……早在北宋年间，院本和杂剧还没有登台的时候，活跃在这些神庙舞楼上的，应该说，主要是民间产生的祀神戏——在上党是队戏，在晋南是锣鼓杂戏，在晋北是赛社，在豫北也叫队戏，在陕北则有跳戏。至于宋杂剧，……此时还没有取得像队戏这样祀神的正宗地位。”

对我们而言，当时最早登上舞台的究竟是队戏还是院本或者杂剧并不是十分首要的问题，重要的是三晋大地是孕育戏剧的肥沃土壤，早在宋代，队戏已经在这里占据了民间祭祀的舞台。当原生的取经故事随佛教从西域传入后，在三晋大地的钹铙声中迅速世俗化而成为初期戏剧的题材，诞生了《唐僧西天取经》这样的早期剧本。

最后回答一个前面提到但无暇插话的问题：西域的故事为何会在三晋落地生根而不是在其他地方？

答曰：三晋是当时文化交流碰撞最激烈的地区，远说北朝隋唐，近说五代辽金西夏，在三晋大地上发生的文化交流几乎没有停止过。动乱时期，碰撞是强制的；太平时期，交流又是自然的。就佛教的传播而言，西域与三晋也有近乎天然的联系，敦煌第61窟里有一张巨幅壁画《五台山图》，是敦煌最大的壁画，计有46平方米，形成于五代，内容是五台山地区的地形和寺庙的分布。据研究，壁画中描述的情形跟现实相差无几（著名建筑学家梁思成曾经依靠这幅“五台山图”，在深山中找到了极为重要但久寻不见的佛光寺），这证明在敦煌与三晋地区之间事实上存在文化交流尤其是佛教的交流，西域题材的取经故事从这里进入中原，真得顺理成章，不应奇怪。

最后再强调一个值得重视的问题，即猴行者进化为孙悟空的问题。

对于在安西榆林窟发现的毛头毛脑的猴我们已不陌生，这个猴究竟出于何典，是印度的《罗摩衍那》？是西域远古民族的氏族图腾？是西域佛教的护法神将？还是绕道西藏传入中国的佛密大神？我们以上已经将多种可能交给了读者。重要的是，这个人物在整个取经故事的发展过程中是逐渐强化的，最终成为取经故事的文学中心。而这个猴第一次被称为“孙悟空”，

开始一个新的演变阶段,据现在资料所知则是在队戏《唐僧西天取经》中。

正是在古老粗拙的队戏中,在三晋百姓娱神自娱的钹铙声中,原来零星流传的取经故事,原来在佛教中作为教材的取经故事,被搜集起来,又被悄悄的发展起来。我们还不知道“猴行者”是因为什么原因被改称为“孙悟空”,也不知什么时候“孙悟空”有了师弟“朱悟能”、“沙悟净”,但我们知道,正是以此为标志,取经故事进化了。

### 注释

①《礼节传簿》的影印件与整理本均可见山西师大戏曲文物研究所编《中华戏曲》第3辑,山西人民出版社,1987年出版。

②、⑥黄竹三《我国戏曲史料的重大发现——山西潞城明代〈礼节传簿〉考述》,《中华戏曲》第3辑,145页、137页。

③冯俊杰《赛社:戏剧史的巡礼》,《中华戏曲》第3辑,180页。

④以上介绍据《中华戏曲》第3辑所载寒声《〈迎神赛社礼节传簿四十曲官调〉注释》“前言”及寒声、栗守田、原双喜、常之坦《〈迎神赛社礼节传簿四十曲官调〉初探》,但文字已作整理;另外对于《礼节传簿》中各类剧目的分类与数量,在其他著述中有不同的统计,由于这些细微的差异对我们的研究不产生重要影响,故以下径直引用,不再一一说明。

⑤寒声、栗守田、原双喜、常之坦《〈迎神赛社礼节传簿四十曲官调〉初探》,《中华戏曲》第3辑,118页。

⑦张之中《队戏、院本与杂剧的兴起》,《中华戏曲》第3辑,157页。

⑧窦楷《试论“哑队戏”》,《中华戏曲》第3辑,176~177页。

⑨寒声、栗守田、原双喜、常之坦《迎神赛社礼节传簿四十曲官调初探》,《中华戏曲》第3辑,128页。

⑩[宋]刘斧《青琐高议》后集卷之五“隋炀帝海山记”下。见《四库全书存目丛书》,子246册,81页。

⑪任半塘《唐戏弄》,作家出版社,1958年第1版,212页。

⑫转引自任半塘《唐戏弄》,213页。

⑬窦楷《试论“哑队戏”》,《中华戏曲》第3辑,172~174页。

⑭张之中《队戏、院本与杂剧的兴起》，《中华戏曲》第3辑，160页。

⑮明人贾仲明增补的《录鬼簿》（天一阁蓝格抄本）著录：题目“老回回东楼叫佛”，正名“唐三藏西天取经”。正是凭借这一点，我们断定其与杨景贤的杂剧《西游记》不是同一所指。见《中国古典戏曲论著集成》（二）《录鬼簿》注334。中国戏剧出版社，1959年第1版，172页。

⑯刘荫柏《西游记研究资料》，上海古籍出版社，1990年出版，201～203页。

⑰郑振铎《三十年来中国文学新资料发现记》，见刘荫柏《西游记研究资料》，240页。

⑱胡适《跋〈销释真空宝卷〉》，原载《国立北平图书馆馆刊》第五卷第三号，见刘荫柏《西游记研究资料》，235～239页。

⑲张之中《队戏、院本与杂剧的兴起》，《中华戏曲》第3辑，154页。

## 第四章 齐天大圣闯入《西游记》

在杨景贤杂剧《西游记》之前，凡是取经的猴都叫“孙悟空”，孙悟空降魔伏怪但自己不作怪；而凡叫“齐天大圣”的猴都是好色贪财之徒，绝无取经之事，两者完全不是一回事。

将此猴、彼猴合为一猴，正是杨景贤的创意。为了提请读者注意，也为了适应业已变化的文化内涵，他第一次将取经故事命名为《西游记》。

——作者自题

在旧文中，我曾认为《礼节传簿》存留的剧目中，除了队戏《唐僧西天取经》以外，还有相当一部分的剧目与取经故事有关，这些剧目包括：《雄精盗宝》、《文殊菩萨降狮子》、《齐天乐·鬼子母捧钵》、《泾河龙王难神课先生》、《东方朔偷桃》、《王母娘娘蟠桃会》、《二十八宿闹天宫》等。

但是错了。这些剧目中，除了《雄精盗宝》、《文殊菩萨降狮子》（《齐天乐·鬼子母捧钵》存疑）以外，其余的剧目在当时与取经故事其实没有任何关系。我们因为后来的《西游记》中有王母娘娘，有二十八宿，有大闹蟠桃会等等的关目，就想当然地认为这些情节天生应该与取经故事有关，其实是错了。

事实上,《泾河龙王难神课先生》、《东方朔偷桃》、《王母娘娘蟠桃会》、《二十八宿闹天宫》这些与道教有关的内容都是后来陆续被吸收的。细细看来,《唐僧西天取经》的人物角色虽然庞杂,但佛教的家世根底和西域原籍还是非常明显的,把那些跑龙套的天仙、地仙、人仙;金童、玉女等杂七杂八的人物剔除后,剩下来的主要故事和主要人物都是佛教或西域范畴内的人和神,其血统还是相当纯正的。不仅如此,如果再往下看,在杂剧《西游记》问世之前,所有二郎神、泾河龙、金丹、御酒之类的与道教沾边的故事,都与取经无关;所谓王母娘娘、二郎神、泾河龙、金丹、御酒之类,也都是在杂剧《西游记》之中或之后才被网罗进取经故事的大系统的。

## 一、杂剧《西游记》是旧话新说的整合

《西游记杂剧》第一本、第四本情节安排集中,曲白通畅,很可能出于“当行”文人之手;中间的三本,结构粗疏,语言质朴,有较浓的民间文学色彩。

——熊发恕《〈西游记杂剧〉作者及时代考辨》<sup>①</sup>

杂剧《西游记》原名《杨东来先生批评西游记》,因为实在看不出这位杨东来先生批了点什么,所以一般都简称为杂剧《西游记》或《西游记杂剧》而将杨东来撇在一边。现在所见的剧本是明万历甲寅年(1614)刊刻的本子,1928年发现于日本内阁文库秘藏的《传奇四十种》中,后排印本传回中国。

杂剧《西游记》六本二十四折,附弥勒弟子“小引”<sup>②</sup>：

曲之盛于胡元故矣,自《西厢》而外,长套者绝少,后得是本,乃与之颉颃。其各折为：

- 第一本：之官逢盗、逼母弃儿、江流认亲、擒贼雪仇
- 第二本：昭饯西行、村姑演说、木叉售马、华光署保
- 第三本：神佛降孙、收孙演咒、行者除妖、鬼母皈依
- 第四本：妖猪幻惑、海棠传耗、导女还裴、细犬擒猪

第五本：女王逼配、迷路问仙、铁扇凶威、水部灭火

第六本：贫婆心印、参佛取经、送归东土、三藏朝元

这样的长度在元杂剧中数一数二，颇有特色。

剧本原有勾吴蕴空居士的总论，称杂剧《西游记》为元人吴昌龄所撰。孙楷第先生在《吴昌龄与杂剧西游记》（收入《沧州集》）一文中指出所谓吴昌龄之说实为误植，真正的作者应是元末明初人杨景贤，此说现被广泛接受；又因多称杨景贤为元人，所以又习称为元人杨景贤作。

杨景贤，蒙古族，因跟从姐夫杨镇抚移居钱塘，人即以杨姓称之。原名暹，后易名讷，字景贤、景言，别号汝斋。在元末明初之际，杨景贤也是一个小有名的人物，擅长杂剧、散曲，有杂剧 18 种，可惜传世不多。明永乐期间，曾受宠于朱棣，后卒于金陵。与《续录鬼簿》的作者贾仲明甚善，相交达五十年，故贾在《续录鬼簿》中对其记载较他人要详细一些，除介绍身世，录齐 18 种杂剧剧目以外，还介绍他“善琵琶，好戏谑，乐府出人头地。锦阵花营，悠悠乐志”。<sup>③</sup>

关于杂剧《西游记》是否为杨景贤所作，还有一些疑问，熊发恕先生《〈西游记杂剧〉作者及时代考辨》一文所言甚有道理。熊文认为：

1. 关于元人的取经故事题材戏曲的记载甚为混乱，实际作品更有许多误植，所谓《续录鬼簿》杨景贤条下的“《西游记》”未必就是杂剧《西游记》；

2. 《续录鬼簿》记杨景贤“《西游记》”，只是孤证，其他的证据都有疑点。以杨景贤存世的《马丹阳度脱刘行首》与杂剧《西游记》对照，则两剧风格各异，显然非出一人之手；

3. 杂剧《西游记》有很多修饰的痕迹，但其骨架仍是典型的元杂剧风格，杨景贤距杂剧鼎盛时期有一百多年，参加过杂剧《西游记》的修改是可能的，但要他谨守典型元杂剧风格是不可能的。

因此，熊文认为“今存《西游记杂剧》，是经过增饰的元代无名氏作品，这既符合《西游记杂剧》的实际情况，也并不妨碍杨景贤作为写过《西游记》的元末明初有成就的剧作家的地位，只不过他写的不必就是这个《西游记杂剧》罢了”。<sup>④</sup>

熊文说“今存《西游记杂剧》，是经过增饰的元代无名氏作品”，这点我是

赞成的；但我不赞成将杨景贤完全剥离出去，而认为其增饰者就是杨景贤。理由很简单，出现在《续录鬼簿》里的“西游记”三个字作为取经故事的名称，在杂剧里是第一次出现，这是一个完全独创的标志性的名称，因此不太可能有同名出现，也就不会别有他指；而这个名称又有一定的新奇性，如果出现在他人身上，也会较易被记录下来。

杂剧《西游记》所用的底本或者所依据的故事的骨架，是元代的，这点对我们很重要，这实际上是将杂剧《西游记》的创作时间提前了——提前到元前期或中期。我觉得这非常合理，这使得它上承宋、金队戏《唐僧西天取经》、下启明初平话《西游记》，在时间、空间上更为合理；而原来将杂剧《西游记》定位元末明初，与同样可以肯定出于明初的平话《西游记》几乎在同一时间段里出现，实际两者又有一定的差距，因此总觉得演化的时间、空间过于局促。

更重要的是熊文的这段话：“《西游记杂剧》杂剧第一本、第四本情节安排集中，曲白通畅，很可能出于‘当行’文人之手；中间的三本，结构粗疏，语言质朴，有较浓的民间文学色彩。”这很重要。作一冒昧的猜测，熊先生看出了这个问题，但并未就此深究，未必认为这正是为杂剧《西游记》定性的一个突破口。

我们且从以下方面来分析：

1. 先看这两本体制的完整与其在剧本整体中分量的不平衡。且看第一本，四折讲一个故事正是完整的杂剧剧本规制：

之官逢盗、逼母弃儿、江流认亲、擒贼雪仇

再看第四本，也是一个独立演出的杂剧剧本的规制，是一个完整的猪八戒出身故事：

妖猪幻惑、海棠传耗、导女还裴、细犬擒猪

在杂剧《西游记》中，除齐天大圣孙悟空的故事占两折以外，其余各事均只占一折，比较均衡也算合理。但是唐僧出身、八戒出身这两个在以前毫无迹象的故事竟然各占了整整一本，抢了悟空的风头，实在有点不应该。尤其是猪八戒，试想，在唐僧取经故事中，猪八戒有何资格享有六分之一的篇幅，

沙僧的资格不是比他老得多吗？唯一的解释就是这个故事原来已经有了单独的剧本，又被整体加入杂剧《西游记》。

2. 在杂剧《西游记》中，已经看到了吸取南戏表演形式的痕迹，比如不再严格区分旦本、末本而采用轮唱的方法，六本二十四折中，主唱一折以上的人物有近二十人，例如第二本四折由尉迟恭、胖村姑、木叉、华光各唱一折；第三本由金鼎国女、山神、刘太公、鬼子母各唱一折，应该说也很均衡。但第一本则全由“夫人”唱，是一个典型的旦本；第四折也是比较完整的旦本，前三折全由“裴女”演唱，第四折“细犬擒猪”因为全是武戏，才改由二郎演唱。这不是巧合，正说明第一、第四两本原是两个独立的剧本。

3. 按照杂剧规制，每本应该有一、二个楔子。杂剧《西游记》六本都没有标出楔子，但不标出不代表没有，而是附载于某一折里。巧得很，也正是第一、第四本有楔子出现。第一本第一折前面的一段：

[观世音上云]旃檀紫竹隔凡尘，七宝浮屠五色新。佛号自称观自在，寻声普救世间人。老僧南海普陀洛伽山，七珍八宝寺居住。西天如来座下上足弟子……

[陈光蕊引夫人上云]几年积学老明经，一举高标上甲名。金牒两朝分铁券，玉壶千尺倚冰清。下官姓陈名萼，字光蕊，淮阴海州弘农人也。妻殷氏，乃大将殷开山之女……

[夫人云]相公说的是也。咱着王安去觅船，明日早行。[唱]

【仙吕赏花时】放鱼的都言子产良，射虎的皆称周处强。你之任到他乡，买得活鱼尚不忍坏，今恩足以及禽兽矣。百姓行必有个主张。咱两个携手上河梁。[下]

以下接刘洪上：

[水手刘洪上云]自家姓刘名洪，专在江上打劫为活……

这就是典型的楔子。再看第四本第十三出“妖猪幻惑”：

[猪八戒上云]自离天门到下方，只身难恨少糟糠。神通若使些几个，三界神祇恼得忙。某乃摩利支天部下御车将军……

[裴女引梅香上云]妾身裴太公之女，小字海棠……，梅香，你与我将这一封书去，对那生言道，我为他夜夜烧香花园里，等着他来厮见，说

一句话咱。

[梅香云]怕太公知道，连累我。

[裴女云]不妨事。[梅香下][裴女唱]

【仙吕赏花时】一纸书缄万种愁，数日忧成两鬓秋。疾忙去莫迟留，休误了鸾交凤友，且跳过短墙头。

【么】捡着这竹径花溪阴处走，则着他柳影松斜深处有，休烦恼莫羞涩，黄昏时候，休着我和月倚南楼。[下]

这也是一只楔子，以下梅香上场才是正场：

[梅香上云]小姐着我寄书与朱郎，朱郎今夜来赴期也。我已回过小姐了，安排下香桌儿，月儿上时，请小姐烧夜香。

以上第一、第四两本，已经在细微处显示出与众不同，说明在杂剧《西游记》改造的过程中，他们是作为整体加入的。剔除这两本，再看剩下的四本：

第二本：昭饯西行、村姑演说、木叉售马、华光署保

第三本：神佛降孙、收孙演咒、行者除妖、鬼母皈依

第五本：女王逼配、迷路问仙、铁扇凶威、水部灭火

第六本：贫婆心印、参佛取经、送归东土、三藏朝元

以这四本与前一章我们谈到的队戏《唐僧西天取经》、吴昌龄杂剧《唐三藏西天取经》相比，“昭饯西行”出自吴昌龄杂剧“饯行”，但其源头仍在队戏《唐僧西天取经》中“唐太宗驾，唐十丞相”一句；“村姑演说”可能与“回回”有关，因为村姑口中提到“见几个回回，舞着面旌旗，阿喇喇口里不知甚的妆做鬼”的话头——可惜不知道吴昌龄杂剧遗失的另两折是何关目，不过相信应该也在队戏的包含之中；“贫婆”在队戏中称“频波”，其缘由前面已有交待。其他的则不用再说了，完全都在《唐僧西天取经》的包含之中，一脉相承的线索竟明白如是。

以上我们花相当篇幅从整体上分析了杂剧《西游记》，其目的是为了说明两点：

1. 在鉴别了一些现象之后，现在可以看出杂剧《西游记》和吴昌龄的杂剧都是源自更古老的队戏《唐僧西天取经》，在取经故事的演化中，确实存在

着一根主线；

2. 可以看到除了吸收第一本江流儿故事、第四本猪八戒故事之外，杨景贤更重要的功绩已经凸现出来，那就是在第三本的“神佛降孙”、“收孙演咒”两折中对孙悟空的故事作了重要的改造。在队戏《唐僧西天取经》，有了孙悟空的名头，虽然可以猜测其中许多故事都应与孙悟空有关，但那里的孙悟空与杂剧《西游记》的孙悟空有一个重要的不同，即杂剧《西游记》的孙悟空已经叫“齐天大圣”，这齐天大圣原是中国本土的、道教的神圣，自有出身，正是在杂剧《西游记》中才将它与外来的、佛教的孙悟空合二为一。这是杂剧《西游记》最大的创造、最大的贡献，也应该是杨景贤将取经故事重新命名为《西游记》的一个首要考虑。

最后说明一个小问题：在杂剧《西游记》中孙悟空其实叫“通天大圣”，在猴精家族中另有一位叫齐天大圣，但后世不知何时起概将孙悟空称作齐天大圣，为方便我们姑且按惯例沿袭称“齐天大圣”，特此说明。

## 二、“江流儿”唐僧出身故事有谜可解

杂剧《西游记》中出现一个整本的“江流儿”故事，并不意味着它就是后来所有同类故事的出处，而只是告诉我们这个故事在明初杨景贤时代已经有了，是杨景贤在整理杂剧《西游记》时，将这个本来独立存在的故事塞了进来。

——作者自题

《西游记》有一个不大不小的是非公案，即唐僧出身的问题——或者叫江流儿问题、第九回问题，至今聚讼虽多但仍无解。

中国古代通俗小说中，《西游记》的版本不算复杂，明、清两代的各种《西游记》均无大异，唯一重大的不同就是唐僧出身一段情节的有无。

现在行世的各种《西游记》的祖本——明万历二十年刻印的世德堂本，在孙悟空大闹天宫的七回之后，于第八回安排观音长安寻访取经人，于第九

回、第十回插入唐太宗入冥，第十一回引出陈玄奘：“次日，三位朝臣，聚众僧，在那山川坛里，逐一从头查选。内中选得一位有德行的高僧，你道他是谁人？”以下对于陈玄奘的身世只是用一段韵文介绍；第十二回陈玄奘即主持水陆大会，从观音处接受西天取经之任务。其回目为：

第八回：我佛造经传极乐 观音奉旨上长安

第九回：袁守城妙算无私曲 老龙王拙计犯天条

第十回：二将军官门镇鬼 唐太宗地府还魂

十一回：还生受唐王遵善果 度孤魂萧瑀正空门

十二回：玄奘秉诚建大会 观音显象化金蝉

但是在与世德堂本几乎同时行世的朱鼎臣本《西游释厄传》却插入了一段关于唐僧身世的故事。这个通常称为朱本的《西游释厄传》分十卷，前三卷相当于世德堂本的前八回，第四卷即为唐僧出身故事，第五卷便下接唐太宗入冥故事。其第四卷的回目为：

唐太宗昭开南省 陈光蕊及第成婚

刘洪谋死陈光蕊 小龙王救醒陈光蕊

殷小姐思夫生子 江流和尚思报本

小姐囑儿寻殷相 殷丞相为婿报仇

整整一卷，占全部的十分之一，有九千多字，非常引人注目。

世德堂本和朱鼎臣本在当时可能是平行流行的（这两个本子的差距还是很大的），但后来显然世德堂本占了上风，各种流行本基本都以世德堂本为据删削翻刻。清初的汪澹漪刻《西游证道书》也是如此，但他别出心裁地宣称找到了一个叫“大略堂《释厄传》”的古本，在其中发现了被世德堂本刊落的唐僧出身故事，其第九回评语云：<sup>⑤</sup>

童时见俗本竟删去此回，杳不知唐僧家世履历，混疑与花果山顶石卵相同……后得大略堂《释厄传》古本读之，备载陈光蕊赴官遇难始末，然后畅然无憾。

当然他也就将这段故事补了进去。他对回目作了一些调整，将唐僧出身故事变成第九回，而将原来的第九回压缩进了后面的三回，变成：

第八回：我佛造经传极乐 观音奉旨上长安

第九回：陈光蕊赴任逢灾 江流僧复仇报本

第十回：老龙王拙计犯天条 魏将军遣书托冥吏

十一回：游地府太宗还魂 进瓜果刘全续配

十二回：唐王秉诚建大会 观音显象化金蝉

汪澹漪的这个本子清代很流行，人民文学出版社1955年整理出版《西游记》时，也认为世德堂本刊落了唐僧取经故事，是一个缺陷，于是采用了汪澹漪《西游证道书》的安排。但1980年出第2版时考虑到补出的这一回既然不像吴承恩的原作，直接补进去不合适，于是又恢复了世德堂的原貌，但将唐僧出身的故事用“附录”形式加在了第八回之后。<sup>⑥</sup>

由于对这段故事的来龙去脉没有解释清楚，因此现在各种版本的《西游记》各行其是，实际上就有了有、无、附录三种情况。从阅读的角度看，加上这一段也没有什么不好，但作为学术研究则必然追求对其中原委的清晰了解。

汪澹漪增补的这一段从哪来的？由于他所说的古本“大略堂《释厄传》”来路不明且语焉不详，因此向来没有明确的答案。但我觉得李金泉先生的一段考证值得注意，如果意见成立，那关于唐僧出身的问题就要简明的多。<sup>⑦</sup>

李文的前提是朱鼎臣的《西游释厄传》是世德堂本的删改本。这点我大致赞同，以下有详说。李文首先提醒大家注意所谓朱本的版本问题。以前人们所谈的朱本，依据的是20世纪30年代初在日本村口书店发现，现藏台湾，北京图书馆藏有缩微胶卷的本子，这个本子不完整，有缺页，扉页有“唐三藏西游传”六字。而中华书局1987年6月影印出版的《古本小说丛刊》本，使用的是原藏日本日光轮王寺慈眼堂法库的另一个本子，这个本子早在1941年王古鲁先生就在日本发现了它，并全部摄有照片回来。可惜几十年来我们一直未能利用过它。此书同北图本完全一样，但珍贵的是这个本子完整无缺且尚存一张封面，封面略有破损，同正文一样也是上图下文，图占三分之一。画面是取经四人并一匹马，图下书名是《全像唐僧出身西游记传》十个粗体大字，中间一行细体字“书林刘莲台梓”。借助于这个完整的本子，李金泉先生得出结论：

1. 汪所说的古本“大略堂《释厄传》”其实就是朱鼎臣的《释厄传》，汪本

的唐僧出身故事来源于是，不过汪澹漪作了一些修订工作，使文字顺畅一些，情节漏洞少了一些，文字从九千多字删减到五千多字。

2. 从朱本的封面书名来看，过去我们一直将朱本叫做《唐三藏西游释厄传》是不确切的，还是应该按照封面书名叫做《全像唐僧出身西游记传》，这同朱鼎臣编辑的另一部书《全像观音出身南游记传》书名统一；同时也突出了此书的特点——即有详细的唐僧出身故事。

3. 朱本所写的唐僧出身故事不是源自于世德堂本，而是另外加进去的。除了文字上比较粗糙之外，从朱本用大量篇幅来写这个故事的情况看，这正是朱鼎臣本显示自己不同于世德堂本的卖点。朱鼎臣在删节作为底本的《西游记》——案：可能是世德堂本，也可能是世德堂的底本即有些学者提出的“前世本”。这个问题比较复杂，但大致范围可以判定——过程中，为了牟利的需要，既别出心裁地弄了一卷唐僧出身故事插入删节本中，又在书名上强调这一内容，显示出和别本的不同以扩大销路。其实这一种手法也不是朱鼎臣的独创，如万历年间刊行的一些《水浒》简本，一面大肆删节原本，另一面又增加田虎王庆故事，将书名称做《插增田虎王庆忠义水浒传》，手法上同朱本如出一辙，这是当时一些书商惯用的花招。

对李先生的这个意见，我很乐意接受，因为我在旧文《〈西游记〉“附录”考》<sup>⑧</sup>中，仔细比对了唐僧出身这段文字与《西游记》其他章节提到唐僧身世的文字，也认为汪澹漪增补的这一段既不是吴承恩的手笔，也非世德堂所原有。方法不同，结论一致，算是殊途同归。

现在问题已比较清楚，当年世德堂本并没有唐僧出身这一段，这不是所谓的刊落与否的问题，而是吴承恩在写定《西游记》时，压根就没有采用整段故事，只使用韵语一带而过。这一“缺陷”被受书商之邀正在盗用《西游记》的朱鼎臣“发现”，于是他就找来民间流行的这段故事的文本，稍作修整，不惜篇幅地插入到取经故事之中，并将书名定为《全像唐僧出身西游记传》，以此作为卖点；而汪澹漪在刻印《西游证道书》时，似乎感觉到吴承恩弃用这段故事有失合理，于是以他所说的古本“大略堂《释厄传》”的名义，从朱本中抄来这一段再加润色补入其中。这也揭示了几个长期困扰我们的问题：

1. 为何明代各本均无唐僧出身，而朱本独有——朱是始作俑者，而明代

各本同为世德堂本系统；

2. 为何汪氏补出的唐僧出身与世德堂本的唐僧身世的描写不能合榫——原非同源，汪氏补出的来自朱本，朱本来自民间其他渠道。

3. 为何汪氏言之凿凿的“大略堂《释厄传》”古本未见踪影——本就捕风捉影，所依据的只是朱本。

在现在的背景下，我们无须再去谈论汪氏以下清代各本的有无，也无须比对汪氏补出的唐僧出身与世本的细节差异，而需要集中解决“江流儿”故事的来源问题。

朱鼎臣弄出来的唐僧身世故事，文字虽然粗糙，但毕竟还是一个比较完整的故事，显然不会出自朱鼎臣之手——朱鼎臣是书商请来的盗版枪手，不会有那种才情、那种心境去创作故事。那他是从哪儿抄来的这个故事呢？

最容易想到的答案是抄自杂剧《西游记》，但可能错了。请看一下比较：

	朱鼎臣本	世德堂本	杂剧《西游记》	杨致和本
殷开山的身份	丞相	总管	大将	总管
陈光蕊任职时间	贞观十三年		贞观三年	
陈光蕊任职地点	江州	洪州	洪州	
玄奘前世身份	金蝉子	毗庐伽尊者	金蝉	
玄奘的收养长者	法明	迁安	丹霞	迁安
玄奘报仇日期	十八年后	贞观十三年	贞观二十一年	贞观十三年
玄奘报仇地点	赴京	赴京	洪州本地	
玄奘出家地点	龙兴寺 <sup>①</sup>	洪福寺	化生寺	

可以看出，故事的基本要素在各本中均不相同，这正是民间故事流传期间的特点，显见在明中叶之前，唐僧出身的故事流传甚广，且有多个版本，世德堂本（用韵语表示的简单情节）和朱鼎臣本依据的不仅不相同，而且也都不是出于杂剧《西游记》。杂剧《西游记》中出现一个整本的唐僧出生故事，并不意味着它就是后来所有同类故事的出处，而只是告诉我们这个故事在明初杨景贤时代已经有了，当时应当就叫“江流儿”之类的名称。

“江流儿”故事又是如何形成的？这个故事本来与取经故事没有关系，而只是江苏淮海地区流传的一个三元大帝的故事；后来附会上历史人物玄

奘法师，变成了玄奘法师的出生故事，并且可能有相当完整的形态，如被编成了剧本；大约在元代，这个故事被杨景贤引进取经故事，在取经故事中增加了唐僧的身世。我认为事情就是这么一个过程顺序，下面将说明理由。

先说这个故事的基本框架。古代交通、信息两不便，赴任、经商途中遇险遇难乃是常事，所以在一些笔记中就有了这类先遇险后报仇的故事，我们不妨把它们看作一个叫做“赴任(经商)遇难”的母题，在这个母题下有各种各样的故事。且看大家经常会提到的《太平广记》卷一二二的“陈义郎”：

陈义郎，父彝爽，与周茂方皆东洛福昌人，同于三乡习业。彝爽擢第，归娶郭愔女，茂方名竟不就，唯与彝爽交结相誓。唐天宝中，彝爽调集，受蓬州仪陇令。其母恋旧居，不从子之官。行李有日，郭氏以自织染缣一匹，裁衣欲上其姑，误为交刀伤指，血沾衣上。启姑曰：“新妇七八年，温清晨昏，今将随夫之官，远违左右，不胜咽恋。然手自成此衫子，上有剪刀误伤血痕，不能浣去，大家见之，即不忘息妇。”其姑亦哭。彝爽固请茂方同行。其子义郎，才二岁，茂方见之，甚于骨肉。及去仪陇五百余里，磴石临险，巴江浩渺，攀萝游览，茂方忽生异志，命仆夫等先行，为吾邮亭具饌。二人徐步，自牵马行，忽于山路斗拔之所，抽金链击彝爽，碎颞，挤之于浚湍之中，佯号哭云：“某内逼，北回，见马惊践长官租矣，今将何之？”一夜会丧，爽妻及仆御致酒感恻。茂方曰：“事既如此，如之何？况天下四方人一无知者，吾便权与夫人乘名之官，且利一政俸禄，速可归北。”即与发哀，仆御等皆悬厚利，妻不知本末，乃从其计。到任，安帖其仆。一年已后，谓郭曰：“吾志已成，誓无相背。”郭氏藏恨，未有所施，茂方防虞甚切。秩满，移官，家于遂州长江，又一选，授遂州曹掾。居无何，已十七年，子长十九岁矣，茂方谓必无人知，教子经业，既而欲成，遂州秩满，挈其子应举。是年东都举选，茂方取北路，令子取南路，茂方意令觐故园之存没。涂次三乡，有鬻饭媪留食，再三瞻瞩。食讫，将酬其直，媪曰：“不然，吾怜子似吾孙姿状。”因启衣筐，出郭氏所留血污衫子以遗，泣而送之。其子秘于囊，亦不知其由，与父之本末。明年下第，归长江，其母忽见血迹衫子，惊问其故，子具以三乡媪所对。及问年状，即其姑也，因大泣。引子于静室，具言之：“此非汝父，汝

父为此人所害，吾久欲言，虑汝之幼，吾妇人，谋有不臧，则汝亡父之冤，无复雪矣，非惜死也。今此吾手留血襦还，乃天意乎？”其子密砺霜刃，候茂方寝，乃断吭，仍挈其首诣官。连帅义之，免罪，即侍母东归。其姑尚存，且叙契阔，取衫子验之，歔歔对泣，郭氏养姑三年而终。（出《乾鏢子》）

《太平广记》卷一二一中，还有一个类似的故事“崔尉子”。南宋周密《齐东野语》有一则与后来的江流儿的故事似乎更为接近：

吴季谦愈，初为鄂州邑尉，常获劫盗。讯之，则昔年有某郡倅者，江行遇盗，杀之。其妻有色，盗胁之曰：“汝能从我乎？”妻曰：“汝能从我，则我亦从汝，否则杀我。”盗问故，曰：“吾事夫若干年，今至此已矣，无可言者。仅有一儿才数月，吾欲浮之江中，幸而有育之者，庶其有遗种，吾然后从汝无悔。”盗许之，乃以黑漆团合盛此儿，藉以文襟，且置银二片其旁，使随流去。如是十余年。一日，盗至鄂，舫舟。挟其家至某寺设供。至一僧房，度间黑合在焉，妻一见识之，惊绝几倒。因曰：“吾疾作，姑小憩于此，毋挠我。”乘间密问僧，何从得此合？僧言：“某年月日得于水滨，有婴儿及白金在焉。吾收育之，为求乳食。今在此，年长矣。”呼视之，酷肖其父。乃为僧言始末，且言：“在某所，能为我闻之有司，密捕之可以为功受赏，吾冤亦释矣。”僧为报尉，一掩获之，遂取其子以归。季谦用是改秩。（卷八）

在江苏淮海地区也就是海州地区（今连云港市，历史上曾归属淮安府管辖），“赴任（经商）遇难”的母题形成了一个“三元大帝”的故事。三元是道教中重要的神仙，又称三官，旧时各地三官殿供奉的就是这几位。三元大帝和三官基本上是一回事，全称是：

上元一品赐福天官紫微大帝

中元二品赦罪地官清虚大帝

下元三品解厄水官洞阴大帝

供奉三元的习俗，大约起于唐，盛于宋。按照道书所说，天官居住在上界，统管诸天帝王、土圣高真、万象星君；地官居住在中界，统管五岳帝君、九地土皇及四维八极神君；水官居住在下界，统管九江水帝、四渎神君、四海龙王

等。在他们的管辖范围内，三官要仔细考察神仙的功过，随时记录，有功即降福，有过即降祸，毫厘不爽，点滴不漏，其职责有点类似今天的纪委或监察部门的领导。

关于三元的来历，有多种说法，其中较为流行的一种是说三元俗姓陈，本是三兄弟，家住海州，父亲陈光蕊贞观中状元及第后被丞相殷开山招赘为婿，先后生下三子，均在云台山（即连云港市的花果山）得道，受封三元大帝。这个故事在海州一带流传很广，连云港所存的不少明清时期碑刻等文物支持这一点。现今云台山上有一座海林禅寺，是云台山历史建筑的主体。这座禅寺本名三元宫，据说初建于唐，重建于宋，供奉道教的三元大帝；明代万历十五年淮安人谢淳大规模扩建后，仍称三元宫；但到万历三十一年神宗皇帝敕赐《大藏经》予各地名山大寺，其中有一部赐予了三元宫，于是该寺被敕封为“护国三元宫海林禅寺”。<sup>⑩</sup>当然这是一个典型的民间传说，查贞观中既没有状元陈光蕊，也未见有丞相殷开山。

但是这个故事不知何时——至少是在元代之前吧，理由下详——与历史人物玄奘法师发生了关系，情节也进一步发生了变化。有研究者提到据说民间有唱本《陈子春遇难游龙宫》，说的是海州人陈子春（陈光蕊）遇难团圆的事，所以又叫《团圆记》。开头几句是：

奉告诸君一古文，表白子春天下听。

家住江南海州界，弘龙镇上是一家。

故事大意说陈子春考中状元，被宰相殷开山招赘为婿；赴任途中，子春遇盗溺水，殷小姐生下的一子为强盗所不容，被逼作了和尚；而陈子春为龙王所救，在龙宫娶了三位龙女，生了三元兄弟，后三元兄弟救父成功，在云台山修炼飞升，成为三元大帝。做了和尚的这位兄弟就是后来取经的陈玄奘。<sup>⑪</sup>这个故事在淮海一带传播很广，称得上妇孺皆知。旧志《云台新志》也记载过去的云台山有“云台二十四景”，其中一景叫塔影团圆，说云台上有个九圣团圆宫，塑了三元兄弟一家的像：殷开山夫妇、陈光蕊母亲、陈光蕊殷小姐夫妇、三元兄弟和陈玄奘共九人。还有的资料说过去云台山三元宫宫殿里，除了供奉三元大帝外，还在一边加了一把椅子，供陈玄奘位。

这个故事目前只是与历史人物陈玄奘有了关系，但和《西游记》还是有多少瓜葛。至于为何会在三元大帝故事里加上个陈玄奘，胡适在《西游记考证》中猜测大概是玄奘成名后：<sup>⑩</sup>

玄奘的家世与幼年事迹实在太平常了，没有小说的兴趣，故有改变的必要。况且玄奘既被后人看作神人，他的父母也该高升了，故升作了状元与相府小姐。

胡适不知道海州三元大帝传说的详情，但他的猜测也许是最贴切的解释，也就是说，有好事者觉得陈的童年太平淡，不足以与他西行取经的壮举相配，于是将此陈改为彼陈，海州状元及第的陈光蕊也就代替河南辞官不就的陈惠成了玄奘法师的父亲。

那么又是哪位好事者将陈玄奘的身世即“江流儿故事”加入到取经故事里的呢？我相信就是杨景贤。是他在整理杂剧《西游记》时，将已经成型的“江流儿故事”（完整的一本四折）塞进了《西游记》。

那么，我们现在要问：既然在元代之前已经有了陈光蕊故事，并且在杂剧《西游记》中已经作为唐僧的身世被引入取经故事的体系中，为何吴承恩反而弃用？目前我们没有回答这个问题的确凿证据，但有推测的理由：

1. 在杂剧《西游记》中的“江流儿”故事占了整整一本，这是元杂剧一个完整故事的规格，表明它可能并非为民间的取经故事所原有，而是杂剧《西游记》的整理者杨景贤后加入的。在大致同时期或稍后的取经故事资料如《永乐大典·梦斩泾河龙》、《朴通事谚解·西游记》等等之中，我们都没有见到“江流儿”故事的丝毫痕迹，这也说明“江流儿”本来的确并不属于取经故事系统。也就是说，到明代为止，这个故事在整个《西游记》取经故事体系中的地位尚不牢固，吴承恩并没有一定取用的外界要求和压力。

2. 以上朱本、世本和杂剧《西游记》的主要情节要素的比较，说明这个故事在当时流传很广且有多个版本，而从商业的观点看，一个读者太熟悉的故事市场前景有限。也许吴承恩并不认为这个故事有多重要，因而只用一些韵语加以介绍。

3. 按照《西游记》对取经者身世的统一处理规格，我们也没有理由对吴氏作太多的批评。在吴氏之前，《西游记》的主角已经转化为孙悟空，吴承恩

则再次强化了这一趋势，这是共识；关于孙悟空的前七回，已经不是单纯的身世问题，而成为了《西游记》的重要构成部分，这也是共识；吴承恩对于孙悟空之外的取经主要人物的身世介绍，事实上有他的集中安排，就是第八回，以观音为线索依次介绍出沙和尚、猪八戒、白龙马和孙悟空，从行文上说，这是一个很巧妙的梳理线索的安排；从结构上说，这也是一个很合理的过渡。连同如来造经、观音奉旨奔赴东土一起，这么多内容只占了一回篇幅，这样看在第十一回用一段韵语介绍唐僧也应视为正常，并不违制。

### 三、福建顺昌齐天大圣提示本土妖猴

数年前，福建顺昌县博物馆馆长王益民先生在该县宝峰山发现了供奉“齐天大圣”、“通天大圣”牌位的双圣庙与相关碑刻、石雕，称有确凿的证据证明孙悟空乃是福建顺昌人；大约2002年初，有关报道见诸大众媒体，当年《炎黄纵横》第5期以《孙悟空兄弟合葬于此》为题作了正式报道。

2004年6月，《海峡都市报》以《石破天惊新观点，孙悟空是顺昌人》为题，介绍了王益民的发现与相关研究；6月22日“新浪”网予以转载，引起公众一片喧哗。而新华社2005年1月12日的再次报道，则导致了一次新的炒作狂潮。短短的十多天内，竞相转载的媒体多达百家，所涉文章则以数百计，俨然成为当时的热门文化话题。相关的报道都配发了精美的图片，的确引人眼球。

比较详细的报道除了《孙悟空兄弟合葬于此》一文之外，还有题为《孙悟空的形象出自闽北宝山》的同类文章发表于《武夷文化研究》2004年第1期；在2004年7月网络等媒体广泛报道之后，王益民先生又以《孙悟空的原籍在福建宝山》为名，将经过补订的文本发布在《顺昌党建网》上。

就在新华社2005年1月12日再次报道的次日，我接受了《北京科技报》“探索”专栏的电话采访——报社的迅速反应，说明了这条新闻对他们来说，确实有报道的价值。我在表示了对王益民先生辛勤发掘的感谢之后，谈了一些个人看法，主要有两点：

如果确实能证明顺昌发现的齐天大圣雕像早于明代,那就是非常重要的,顺昌的发现打开了一个新的领域,一定会引起学界的注意。王益民先生的发现不仅可以证明猴形的齐天大圣早已有之,而且由于连他兄弟、姐姐都找到了,证明这个家族也是存在的。那么,《西游记》杂剧乃至吴承恩小说,受福建地方文化(应该说受南方文化或道教文化)的影响多么直接,已经不言自明。不过,顺昌发现的石雕必须可以证明产生于明中叶之前才有意义。

根据双圣庙的发现,得出孙悟空的出生地就在顺昌的结论是不妥的。“齐天大圣”不等于孙悟空,孙悟空的演变过程很复杂,早期来自佛教土壤和西北地域基本无疑。“齐天大圣”在元代代表的是道教文化,后来加入了取经故事系统,称为“齐天大圣孙悟空”,因此不能说孙的祖籍是福建。

这些意见被基本准确地反映在《北京科技报》2005年1月19日的专栏上,遗憾的是将我对王先生的感谢刊落了。

但是对愈演愈烈的炒作和由此引出的越来越离奇的新闻,我渐渐感到不安,因此当连云港的淮海工学院学报索稿时,我在《福建顺昌“齐天大圣”资料判读——兼评王益民先生的“孙悟空生于顺昌说”》一文中除了补上对王益民工作的敬意之外,也比较尖锐地表示了我的不满和担忧:<sup>⑬</sup>

这是一次充满误读误判的炒作,从一开始,王益民先生就表现出了许多学术常识方面的缺陷,而对这些资料作出了远离其应有价值的判断;而更为麻烦的是,如果王先生的错误仅限于新闻报道,那么有些缺陷原本并非不可容忍,但高强度的炒作极度地放大了王先生的缺陷而出现了严重的负面效果,成为不可原谅的谬误。

当远离喧嚣坐在书斋里细细品味时,我们可以比较客观地看待顺昌资料的价值——当然不仅仅是“孙悟空生于顺昌”之类的论断。先看王益民先生的发现(依据的是在《顺昌党建网》上发布的修订稿):

宝山系武夷山脉的一个支脉。座落在闽北武夷山脉东南麓的顺昌县大千镇和元坑镇境内。……主峰宝峰(石宝峰)卫星定位路标点为东经117.4度,北纬26.5度,海拔1305米(2002年7月21日卫星定位测

量)。古时为顺昌县境内最高山。

“齐天大圣”墓即发现于座落在海拔1270米的宝山正峰峰巅的第五批全国重点文物保护单位宝山寺大殿：

该大殿始建于元朝至正二十三年(1363)。据明朝正德版《顺昌邑志》记载：“宝山在娄山都，峭拔秀丽，群峰次第而列。正峰绝顶一庵，梁柱椽瓦之类，皆断石为之。”宝山寺由上庵(南天门、双圣庙)、下庵(宝山寺大殿)、半岭庵三庵组成。近年，在宝山寺大殿附属文物——位于宝山寺大殿西南方不远处的宝山主峰宝峰绝顶(海拔1305米)的上庵南天门后的双圣庙内，我们考古发现了孙悟空兄弟合葬神墓。

构成上庵的两座建筑南天门、双圣庙为一组仿木砂岩石构古建筑。南天门座西北朝东南。大圣庙相距南天门约2米，座东南朝西北，在南天门后门前的低洼处依山势而筑。两建筑背对背，一大一小，一高一低平行分布在宝山的最高峰峰尖。南天门建筑面积约120平方米，根据发现的残件上“大明嘉靖二十七年(1548)戊申岁六月吉日良时重修”和“时大明洪武二十四年(1391)岁次辛未八月二十……”等阴刻纪年款，可以判断该组建筑应为始建年代不晚于明洪武二十四年(1391)的元末明初之建筑。以下是王益民对供奉“齐天大圣”和“通天大圣”的双圣庙的详细介绍：

双圣庙建筑面积约18平方米，原仿木石质庙顶已毁，现存乃后世改加。庙内孙行者供像(后加)之后，是一座并立着两通石碑的古代合葬神墓。该墓形制和顺昌当地狮峰寺僧人墓群中明代同期石构古墓相似。……墓顶石前并立的两通墓碑间距0.18米。左碑宽0.3米，高0.8米，厚0.12米，半圆弧碑顶，碑额浮雕一授带法螺法器图案，法螺呈牛角状。碑文为上方横行阴刻“宝峰”二个楷书小字，中间竖行阴刻“齐天大圣”四个楷书大字，大字下端横行阴刻“神位”二个小字，碑文外框以浮雕如意卷草装饰。右碑宽0.33米，高0.8米，碑厚0.11米，桃尖形碑顶，碑额浮雕花卉图案，碑文竖行阴刻“通天大圣”四个楷书大字，大字下端横行阴刻“神位”两个小字，碑文外框以浮雕如意卷草花纹。两通石碑正立在高出地面0.43米的墓台上。

这些介绍都配有图片，非常直观。以王益民先生博物馆馆长的身份和专业

水准,介绍应是真实可信的,也应当是比较准确的。但他由此得出的结论却是

是有问题的:

我们推断此乃孙悟空兄弟合葬神墓,该墓的发现意义十分重大:

1. 它是历史遗存的有关文字资料之外的不可多得的重要实物佐证,是研究西游故事主人翁转换和成型的重要实物资料。闽北、闽东、福州乃至福建各地至今保存下来许多祀奉齐天大圣的庙宇、神位,但以其原型“通天大圣”作为膜拜的对象并以墓的形式保存下来的古代遗存除此之外便尚未发现,……况且以兄弟合葬之神墓的形式存世更是绝无仅有;

2. 左碑碑额下方“宝峰”二字很显然地提示我们,这个“齐天大圣”系“宝峰人氏也”,乃宝峰的齐天大圣……;

3. 按照中华民族传统习惯的落叶归根习俗,生于斯葬于斯。由此推测,宝峰(又称石宝峰)便很可能就是石猴的“出生”地;

4. 既葬于此,它们必于葬此之前的“有生之年”有……足够的影响,……且那些足够影响的丰功伟绩至迟从明嘉靖二十七年(1548)上溯到1368年前的元朝,再上溯到1279年前的南宋,在当地民间演绎流传二百多年亦不好说不可能;

5. 从“通天大圣”乃齐天大圣之原形来分析,该墓早于吴承恩《西游记》成书时间已很显然。……若以目前发现的明洪武二十四年(1391)为期限来分析,此合葬神墓则早于吴老夫子的《西游记》成书时间近二个世纪。因此说,后来夫子为刻划人物个性之需把齐天大圣的名号用到了通天大圣头上,且兄弟姊妹的本事都集中到了后来的齐天大圣一人身上,而渐渐埋没通天大圣等其他兄弟姊妹的演变过程,因了有此实物佐证,反使这件公案变化的时序脉略清晰地突现出来。

针对以上的判断,我先简单地说几点意见:

1. “双圣庙”只是一座神庙而非墓地,因而我怀疑庙中的碑刻是神位而非墓碑,而严格意义上的神位与墓碑是有重要区别的。据王文,在闽北有很多供奉齐天大圣的小庙,则更证明墓碑一说的不确切;

2. “齐天大圣”的发现,既非首次也非顺昌特产。南方古来多淫祠,号称

“齐天大圣”的猴精至少在宋代就已出现，且与顺昌无关。从王文中也可看出，在浙、闽一带供奉齐天大圣的小庙也很多。

3. 我们相信庙、墓碑和石雕像都是明代前期建造的，排除《西游记》问世后附会的可能。但是王先生忽视了一个根本事实：所有这些石碑、石雕，叫齐天大圣也好，叫通天大圣也好，都与《西游记》中孙悟空无关，所有他说的“孙悟空”，都是臆想。取经的孙悟空与“齐天大圣”首次发生关联，就是在杂剧《西游记》之中，大约也就在元末明初。

4. “齐天大圣”这个猴精家族通过杂剧《西游记》影响过《西游记》是不争的事实，孙悟空身上有南方的血缘是不可否认的。但“齐天大圣”只是构成“孙悟空”的一个部分，还不等于“孙悟空”。孙悟空形象是一个有长期演变过程的多元文化结合体，这点我们前面已多有详述，不赘。

5. 南方的猴精家族确有“齐天大圣”、“通天大圣”兄弟，在杂剧《西游记》里的主角也确实是通天大圣，后来不知何故变成了齐天大圣，也许并没有什么特殊的原因，只是民间传说的随意发挥而已。但这个过程发生的很早，在明前期的《朴通事谚解·西游记》中，已经称孙悟空为齐天大圣，这与吴承恩老夫子无关。

可以看出，由于王益民先生对《西游记》成书和孙悟空形象形成的了解过于狭窄，从而导致了一系列阐述上的片面——现在再看“孙悟空出生地”、“孙悟空祖籍福建”之类的断语，是否言之过急？

另外，王益民先生多次引用前述日本学者中野美代子“孙悟空诞生于福建”的观点，试图证明“孙悟空出生于顺昌”言之有据。但他对中野的观点也有误读。中野美代子的观点，我们在前面已经介绍，二十多年前，中野美代子在泉州开元寺西塔上看到带刀的猴形神将，便结合当时她对孙悟空的了解写了《孙悟空的诞生》一书。中野曾将此书赠送笔者，笔者日文不精，但大致可以判断出内容。中野提出孙悟空的原型可能是经海上丝绸之路，从印度经泉州传入的。中野的学说影响如何且不谈，即她所说的对象，指的也只是印度史诗《罗摩衍那》中的神猴哈奴曼，她认为孙悟空源自于哈奴曼，这与胡适当年的“印度进口说”是一致的，由于当时很多人质疑说中国人从来就

不知道有个哈奴曼，又如何会依据哈奴曼去创造孙悟空？中野便有针对性地试图找出一条比较合理可行的哈奴曼传入中国的途径。她认为泉州是中国古代海上丝绸之路的起点，同时也是佛教传入中国的一条重要通道，哈奴曼有可能由此而进入，而泉州开元寺西塔的猴是其证明。中野在研究中提到了许多与东南沿海有关的猴资料，其重点却还是《大唐三藏取经诗话》、刘克庄诗之类的佛教猴，这在她的论证体系里是可以说通的，但对于顺昌的齐天大圣来说，则完全是两码事。可以说，虽然都在福建，但中野说的是一只印度传来的佛教猴，而王益民说的却是一只道教影响下的本土猴。

当然这里绝没有完全否定王益民先生功绩的意思。顺昌齐天大圣的发现，以实物证明了古代南方受道教文化影响的猴精家族的存在以及在民间的影响，王益民先生功不可没。媒体的误读也醍醐灌顶般地提醒我们：孙悟空与齐天大圣原本不是同一只猴！是我们自己犯了数百年的糊涂，将两只猴当成了一只猴。（2003年10月，承张乘健先生惠赐《古代文学与宗教论集》一书，其中收有张先生《孙悟空成型考》<sup>⑨</sup>一文，已经比较清晰地谈到了“齐天大圣”作为道教神对于孙悟空的意义，对于我们以下的研究有莫大的帮助。）

#### 四、又来一只猴与道教文化的入侵

取经故事以西域的口头故事、以佛教俗讲教材的形式开始，本土化是其文化变异的题中应有之义。“齐天大圣”是中国本土文化中与孙悟空完全不同的另一只猴，它加入取经故事，代表了道教的文化入侵，或者说是道教为《西游记》颁发的入股凭证和通行证；

故事的集约化管理是艺术发展的必由之路，如果说一个个取经故事已经被装进了取经的筐子里，那成为故事核心的齐天大圣孙悟空的出现，就是找到了把筐子里的珍珠串成项链的金丝线。

杂剧《西游记》第一本“江流儿”与第四本“八戒出身”都是完整的全本杂剧规格，情节集中，曲白流畅，与其他各本内容的拼凑杂合不太一样；而从内容上看，这两本所占比例也不相称，照当时取经故事的构成来看，唐僧与八戒都没有资格占据如此的分量。因此我们怀疑这两本都是以整本的形式初次加入取经故事体系的——这一点，在“江流儿”一本上几乎没有疑问，只是我们暂时还没有找到“八戒出身”的出处。

剔出了第一本和第四本之后的杂剧《西游记》，与《唐僧西天取经》之间的继承性已经非常明显。

但是，杂剧《西游记》的整理者——应该是杨景贤——最大的贡献并不在加入第一、第四两本，而是在第三本前两折对孙悟空故事的改造。正是从这里开始，孙悟空有了新的身份“齐天大圣”与自己的身世故事“大闹天宫”，取经故事发生了革命性的变化。

当然应该事先解决一个问题，即“齐天大圣”、“大闹天宫”绝非来自传统的取经故事。可能会被研究者责问的地方有两处：

1. 在杂剧《西游记》中齐天大圣被“毘沙门李天王”和“毘沙门第三子哪吒”所收服，而李天王与哪吒已经在队戏《唐僧西天取经》中出现，这是否意味着故事有一定的延续性？

答：《唐僧西天取经》的文字是这样的：“……观音菩萨，木叉行者，孩儿妖精；到车窄（迟）国；天仙，李天王，哪吒太子降地勇。”这就是说，李天王父子虽然在两个剧本中都有，但所涉及的是完全不同的故事，两不相关。只能说明李天王故事影响广泛，在两个故事中都有出现，而不能说明杂剧中的齐天大圣来自队戏剧本。

2. 在《大唐三藏取经诗话》中，出现过猴行者偷王母仙桃的情节，这经常被认为是杂剧《西游记》齐天大圣偷王母蟠桃大闹天宫的先驱，我认为这是巧合加误会的结果，巧合指的是两处都出现了偷仙桃的故事；所谓两处偷桃的继承关系，则是误会。我们先看《大唐三藏取经诗话》的相关一段：

登途行数百里，法师嗟叹。猴行者曰：“我师且行，前去五十里地，乃是西王母池。”法师曰：“汝曾到否？”行者曰：“我八百岁时，到此中偷桃吃了，至今二万七千岁，不曾来也。”法师曰：“愿今日蟠桃结实，可偷

三五个吃。”猴行者曰：“我因八百岁时，偷吃十颗，被王母捉下，左肋判八百，右肋判三千铁棒，配在花果山紫云洞。至今肋下尚痛。我今定是不敢偷吃也。”法师曰：“此行者亦是大罗神仙。元初说他九度见黄河清，我将谓他妄语，今见他说小年曾来此处偷桃，乃是真言。”

这段故事出自《汉武故事》，没有多少疑义：

东郡送一短人……上疑其山精，常令在案上行，召东方朔问。朔至，呼短人曰：“巨灵，汝何忽叛来？阿母还未？”短人不对，因指朔谓上曰：“王母偷桃，三千年一作子，此儿不良，已三过偷之矣。遂失王母意，故被谪来此。”

张乘健先生认为猴行者的偷桃，完全不同于齐天大圣的偷桃：<sup>⑤</sup>

1. 偷桃的地点是在取经途中的西王母池，而不是在玉皇大帝的天宫。猴行者在大梵天王的的天宫绝没有捣乱，而是虔诚地“咨告请法”。

2. 仙桃的主人不是那个玉皇大帝的作威作福的皇后，而应是中国古神话中的西王母。

3. 插入这则偷桃故事的目的是为了证明猴行者寿二万七千岁“九度见黄河清”并不是妄语。猴行者原本不敢再偷桃，倒是三藏法师执意要去偷。

至于佛教色彩极强的《取经诗话》故事中，为什么会突兀地插入这么一段中国古事，张乘健先生认为：

目的是为印度血统的神猴编造中国履历，犹如佛教初传中国时，佛教徒引证《列子》书中孔子曾闻“西方圣人”的故事，为佛教在中国古籍中找根据。……东方朔滑稽风趣而有点淘气，他的偷仙桃，不仅没有什么不光彩，反而成了仙家美谈。将偷桃故事安在猴行者身上，也只是记叙神猴的少年孟浪，以说明这位猴行者有仙家风骨和寿命极长的神猴履历。但是，偷桃故事栽在“齐天大圣”身上，便成了妖猴邪恶本性的发作，《西游记杂剧》中的那个妖猴，自称“十万总魔君”，不仅偷仙桃，甚至也想吃唐僧肉：“好个胖和尚，到前面吃得一顿饱，依旧回花果山。”这样的妖猴，非由佛门加以剿灭不可了。

这样的解释，我觉得已经够了。

大家都知道，胡适与鲁迅二位大师曾经有过孙悟空原型“外来说”与“本土说”的争论，这一争论已持续近百年，不仅裹挟了几乎所有《西游记》的研究者，而且牵进了许多关心《西游记》的大师级人物。我们前面剖析过，“外来说”与“本土说”无所谓对错，只不过是站在不同的角度看到了不同的东西，打个不太恰当的比方，就如摸象的分别摸到了象腿和象耳朵。

如果从我们的“阶段影响说”的角度去看，取经故事在各个阶段所受到的文化影响的主体，是可以区分清楚的。就杂剧《西游记》而言，在此之前，取经故事主要在佛教文化环境中生长，猴行者、孙悟空都是佛教文化孕育出来的文质彬彬、神通广大、降妖服怪的猴；但此后情况就不同了，杨景贤为我们引进了一只流氓成性、犯上作乱、但最终皈依佛法的道教猴——也许杨景贤是为了强调佛法的感召力，但事实上是为我们介绍了一只充满道教妖气的猴。当然最后这只猴还是改邪归正了。

这只猴来自何方？来自南方的民间。我国南方民间，自古以来就盛行淫祀民风，无论正史野史，都不乏吴、楚、闽、越“俗多淫祀”、“地多淫祠”的记载。所谓“淫祀”，古代官方的注解是“非其所祭而祭之”（《礼记》），用现代语言的解释就是原始民间宗教中的多神崇拜，再用俗语土话说就是山精水怪都是神。从乡村百姓的撮土为庙，到大张旗鼓地祭妈祖，拜黄大仙，到处都有残留的“淫祀”痕迹；而且这些淫祀的升华，就是道教。所以道教尤其是民间道教中多神、多圣、多仙，既无编制也无标准，只要有人拜有人信，都可以成神、成圣、成仙。

古代民间“淫祀”也就是多神崇拜的对象，并不专一，既有蛇、蛙，也有猿、鳄之类，大体说来，山精树怪均可成百姓祭祀的对象。宋人洪迈《夷坚志》提到过，“大江以南多山地，而俗机鬼，其神怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，村村有之。”而当年大文学家韩愈在潮州祭鳄、杀鳄，作《祭鳄鱼文》，也可见民间精怪崇拜之滋生与盛行。这些山精水怪，被祭的多了，影响大了，也就会在道教中占有一席之地，称为什么大圣。道教是一个多神教，每个人都可以按照自己的意愿去拜神，而且随时可以造神：高等级的是神、是仙，普通的则称圣。猴精之类的山精水怪当然只能称为圣——大圣、小圣，其中猿猴精怪一类，逐渐成为一个系统的家族——齐天大圣家族。

由于有孙悟空原型的论战，所以关于中国古代猿猴的记录已经被大致滤出，我们只须按照需要整理便可。早期的记录当然都比较简单零散：

有兽焉，其状如猿，而白首赤足，名曰朱厌，见则大兵。（《山海经·西山经》“朱厌”）

荆廷尝有神白猿，荆之善射者莫能中之。（《吕氏春秋》卷二四“当赏”）

南山大获，盗我媚妾。怯不敢逐，退然独宿。（《易林》卷一“坤之剥”）

猿寿五百岁，则变为獾；千岁则变为老人。（《抱朴子》）

《吴越春秋》有个很著名的越女袁公的故事：

越王问范蠡手战之术，范蠡曰：“臣闻越有处女，国人称之，愿王请问手战之道也。”于是王乃请女。女将北见王，道逢老人，自称袁公，问女曰：“闻子善为剑，得一观之乎？”处女曰：“妾不敢有所隐也，唯公所试。”公即挽林杪之竹，似枯槁，未折堕地，女接取其末。袁公操其本而刺处女，处女应节入之三。女因举杖击之，袁公飞上树，化为白猿。（卷四四一“畜兽·十一”）

鲁迅说到的唐传奇《李汤》也有一只与远古文化有联系的猿猴——淮水水怪无支祁：

……永泰中，李汤任楚州刺史时，有渔人夜钓于龟山之下。其钓因物所制，不复出。渔者健水，疾沉于下五十丈。见大铁锁，盘绕山足，寻不知极。遂告汤，汤命渔人及能水者数十，获其锁，力莫能制。加以牛五十余头，锁乃振动，稍稍就岸。时无风涛，惊浪翻湧，观者大骇。锁之末，见一兽，状有如猿，白首长鬣，雪牙金爪，闾然上岸，高五丈许。蹲踞之状若猿猴，但两目不能开，兀若昏昧。目鼻水流如泉，涎沫腥秽，人不可近。久乃引颈伸欠，双目忽开，光彩若电。顾视人焉，欲发狂怒。观者奔走。兽亦徐徐引锁拽牛，入水去，竟不复出。……禹理水，三至桐柏山，惊风走雷，石号木鸣；五伯拥川，天老肃兵，不能兴。禹怒，……乃获淮、涡水神，名无支祁，善应对言语，辨江淮之浅深，原隰之远近。形若猿猴，缩鼻高额，青躯白首，金目雪牙，颈伸百尺，力窳九象，搏击腾踔

疾奔，轻利倏忽，闻视不可久。

在逐次具体化的过程中，猿猴故事善盗、好色、霸道的毛病逐渐成为其主要象征，《搜神记》有一段记录：

蜀中西南高山之上，有物与猴相类，长七尺，能作人行，善走逐人，名曰“猴国”，一名“马化”，或曰“獾”。伺道行妇女有美者，辄盗取将去，人不得知。若有人经过其旁，皆以长绳相引，尤故不免。此物能别男女气臭，故取女，男不取也。若取得人女，则为家室，其无子者终身不得还，十年之后，形皆类之，意亦迷惑，不复思归。若有子者，辄报送还其家，产子皆如人形。有不养者，其母辄死，故惧怕之，无敢不养。及长，与人不异，皆以杨为姓。故今蜀中西南多姓杨，皆是猴国、马化子孙也。（卷十二“猴国马化”）

《续搜神记》也有一则有关猿猴的风流事，说晋朝太元年间，丁零王翟昭在自己的王宫养了一只猕猴，与宫中的歌伎优伶一班人住在一起。不久，宫中有六名歌妓竟同时怀孕，先后生了十个孩子。翟昭心中惊疑，暗中观察，很快发现这十个孩子跳跃不安，很象猕猴，才想到是这个猴子干的风流事。于是怒杀十子。六名歌妓一时悲伤号哭，说当初见到的都是一位轻衫白帽、英俊可爱的黄衣少年。看来这位丁零王大概为人比较麻烦，所以被人借猿猴骂了一顿。

但被骂得更狠的是唐代著名书法家欧阳询。传奇《补江总白猿传》中的欧阳纆是他的父亲，据说欧阳询虽然书法出众却其貌不扬，太尉长孙无忌曾经有诗嘲讽他“耸膊成山字，埋肩畏出头。谁言麟阁上，画此一猕猴”，编出这个故事的初衷就是讥消欧阳询长相类猴。故事大意说欧阳纆领兵携美妻出征广西长乐，其部人告诫说，“将军何为携丽人经此？地有神，善窃少女，而美者尤所难免”。尽管他将美妻密藏室中，用女奴十余人伺守，自己带兵环绕周围，但夜里也仅仅似有所觉，其妻已经不见。欧阳纆愤怒至极，每日带人搜山，后来终于在百里之外的山谷里拾得其妻绣花鞋一只，又循迹找到藏匿其妻的山洞：

东向石门，有妇人数十，被服鲜泽，嬉游歌笑，出入其中。见人皆慢视迎立，至则问曰：“何因来此？”纆具以对。相视叹曰：“贤妻至此月余

矣，今病在床，宜遣视之。”入其门，……其妻卧石上……诸妇人曰：“我等与公之妻，比来久者十年。此神物所居，力能杀人，虽百夫操兵，不能制也。幸其未返，宜速避之。但求美酒两斛，食犬十头，麻数十斤，当相与谋杀之。其来必以正午后，慎勿太早，以十日为期。”因促之去。纛亦遽退，遂求醇醪与麻、犬，如期而往。妇人曰：“彼好酒，往往致醉，醉必骋力，俾吾等以彩练缚手足于床，一踊皆断，尝纫三幅，则力尽不解。今麻隐帛中束之，度不能矣。遍体皆如铁，唯脐下数寸，常护蔽之，此必不能御兵刃。”……日晡，有物如匹练，自他山下，透至若飞，径入洞中。少选，有美髯丈夫长六尺余，白衣曳杖，拥诸妇人而出。见犬惊视，腾身执之，披裂吮咀，食之致饱。妇人竟以玉杯进酒，谐笑甚欢。既饮数斗，则扶之而去，又闻嬉笑之音。良久，妇人出招之，乃持兵而入，见大白猿缚四足於床头，顾人蹙缩，求脱不得，目光如电。竟兵之，如中铁石，刺其脐下，即饮刃，血射如注。乃大叹咤曰：“此天杀我，岂尔之能。然尔妇已孕，勿杀其子，将逢圣帝，必大其宗。”言绝乃死。搜其藏，宝器丰积，珍羞盈品，罗列案几，凡人世所珍，靡不尤备。名香数斛，宝剑一双，妇人三十辈，皆绝色。其久者至十年，云色衰必被提去，莫知所置。又捕采唯止其身，更无党类。旦，盥洗着帽，加白袷、被素罗衣，不知寒暑，遍身白毛长数寸。所居常读木简，字若符篆，了不可识；已，则置石磴下。晴书，或舞双剑，环身电飞，光圆若月。

显然，这里的猴精已经不是一般盗人盗色的蠹贼，其修炼出来的功夫，已入道教轨范。

宋人话本《陈巡检梅岭失妻记》的基本情节，仍是从《补江总白猿传》延伸出来的，只是更复杂些。而夺人妻女人申阳洞的猴精不仅神通广大，而且也形成了一个家族，声称弟兄三人，一个是通天大圣，一个是弥天大圣，一个是齐天大圣，小妹便是泗州圣母：

且说梅岭之北有一洞，名曰申阳洞。洞中有一怪，号曰白申公，乃獼狒精也。弟兄三人：一个是通天大圣，一个是弥天大圣，一个是齐天大圣，小妹便泗州圣母。这齐天大圣神通广大，变化多端，能降各洞山魃，管领诸山猛兽。兴妖作法，撮偷可意佳人；啸月吟风，醉饮非凡美

酒。与天地齐休，日月同长。这齐天大圣在洞中观见岭下轿中抬着个佳人，娇嫩如花似玉，意欲取他，乃唤山神分付：“听吾号令，便化客店，你做小二哥，我做店主人。他必到此店投宿，更深夜静，撮此妇人入洞中。”

齐天大圣的名号算是打出来了，其秉性也算定型。按照这个路子发展下去，偷仙衣、盗仙丹只是早晚的事。

元杂剧《二郎神锁齐天大圣》其实应是这个故事的巅峰，大闹天宫的情节正是在这里展现出来的：

（齐天大圣上云）吾神乃齐天大圣是也。我与天地同生，日月并长，神通广大，变化多般。闲游洞府，赏异卉奇花；闲绕清溪，玩青松桧柏。衣飘惨雾，袖拂狂风。轻舒猿臂起春雷，举步频那轰霹雳。天下神鬼尽归降，盖世邪魔闻吾怕。吾神三人，姊妹五个。大哥通天大圣，吾神乃齐天大圣，姐姐是龟山水母，妹子铁色猕猴，兄弟是要耍三郎。姐姐龟山水母，因水淹了泗州，损害生灵极多，被释迦如来擒拿住，锁在碧油坛中，不能翻身。我听知的太上老君，炼九转金丹，食之者延年益寿。吾神想来，我摇身一变，化作一个看药炉的仙童，扳倒药炉，先偷去金丹数颗，后去天厨御酒局中，再盗了仙酒数十余瓶，回到于花果山水帘洞中，大排筵会，庆赏金丹御酒，岂不乐哉！不怕天符玉帝差，吾身忿怒奔胸怀。仙酒灵丹延寿永，洞中排宴乐开怀。

……

（乾天大仙云）二郎真君！吾奉上帝敕令，着你统十万天兵，擒拿齐天大圣，走一遭。若拿住呵，上帝必有加封仙位也。（正末云）小圣既奉上仙法旨，便点就神兵，擒拿齐天大圣，走一遭去……

请特别注意，这本杂剧与唐僧取经毫无关系，这是一个典型的神仙道化剧，是典型的道教降妖伏怪的剧本，这点非常重要，我们现在应该明白，齐天大圣的身世经历，完全是一个自行发展的系统。

最后看杨景贤杂剧《西游记》：

（孙行者上云）一自开天辟地，两仪便有吾身，曾教三界费精神，四方神道怕，五岳鬼兵嗔，六合乾坤混扰，七冥北斗难分，八方世界有谁

尊？九天难捕我，十万总魔君。小圣弟兄姊妹五人：大姊骊山老母，二妹巫枝祇圣母，大兄齐天大圣，小圣通天大圣，三弟耍耍三郎。喜时攀藤揽葛，怒时揽海翻江。金鼎国女子我为妻，玉皇殿琼浆咱得饮。我盗了太上老君炼就金丹，九转炼得铜筋铁骨，火眼金睛，瑜石屁眼，摆锡鸡巴。我偷得王母仙桃百颗，仙衣一套，与夫人穿着，今日作庆仙衣会也。齐天大圣家族的成员名色稍有变化，但看得出来，齐天大圣的出身不是飞来之笔，这位齐天大圣我们很熟悉。

这就是杨景贤为我们引进的道教的猴，与孙悟空完全不同齐天大圣猴。

作为对照，这里似乎也需要说一说佛光照耀下的猴。前面说到佛教典籍里有很多猴形神将，其实在文字故事里这类故事更多。请看《六度集经》的两个片断：

**(四七) 猕猴本生** 昔者菩萨身为猕猴，力干匙辈，明哲踰人，常怀普慈拯济众生。处在深山，登树采果，睹山谷中有穷陷人，不能自出，数日哀号，呼天乞活。猕猴闻哀怆，为流泪曰：吾誓求佛，唯为斯类耳，今不出此人，其必穷死，吾当寻岸下谷，负出之也。遂入幽谷，使人负己。攀草上山，置之平地，示其径路曰：在尔所之，别去之后慎无为恶也。出人疲极，就闲卧息，人曰：处谷饥谨，今出亦然，将何异哉？心念当杀猕猴，噉之以济吾命，不亦可乎？以石椎首，血流丹地，猴卧惊起，眩倒缘树，心无恚意，慈哀愍伤，悲其怀恶。自念曰：吾势所不能度者，愿其来世常逢诸佛，信受道教，行之得度，世世莫有念恶如斯人也。佛告诸比丘：猕猴者吾身是也，谷中人者调达是。菩萨法忍度无极行忍辱如是。

**(五六) 猕猴王本生经** 昔者菩萨为猕猴王，常从五百猕猴游戏。时世枯旱，众果不丰，其国王城去山不远，隔以小水。猴王将其众入苑食果。苑司以闻，王曰：密守无令得去。猴王知之，怆然而曰：“吾为众长，祸福所由，贪果济命而更误众。”敕其众曰：“布行求藤。”众还藤至，竞各连续，以其一端缚大树枝。猴王自系腰登树投身，攀彼树枝，藤短身垂。敕其众曰：“疾缘藤度。”众以过毕，两腋俱绝，堕水边岸，绝而复苏。国王晨往案行获大猕猴，能为人语，叩头自陈云：“野兽贪生恃泽附

国，时旱果乏，干犯天苑，咎过在我，原赦其余。虫身朽肉，可供太官一朝之肴也。”王仰叹曰：“虫兽之长，杀身济众，有古贤之弘仁，吾为人君，岂能如乎？”为之挥涕。命解其缚，扶著安土。敕一国中恣猴所食，有犯之者罪与贼同。还向皇后陈其仁泽：“古贤之行未等于兹。吾仁系发，彼逾昆仑矣。”后曰：“善哉，奇矣斯虫也。王当恣其所食，无令众害。”王曰：“吾已命矣。”佛告诸比丘，猕猴王者吾身是也，国王者阿难是也，五百猕猴者今五百比丘是。菩萨锐志度无极，精进如是。（大正新修大藏经·本缘部上）

再看《杂宝藏经》的本生故事：

**善恶猕猴缘** 佛告比丘言：非但今日，乃往过去时，有二猕猴，各有五百眷属。值迦尸王子游猎围将欲至，一善猕猴语一恶猕猴言：我等今渡此河，可得免难。恶猕猴言：我不能渡。善猕猴语诸猕猴言：毘多罗树枝杆极长。即挽树枝，渡五百眷属。恶猕猴眷属以不渡故，即为王子之所获得。尔时善猕猴者，我身是也；尔时恶猕猴者，提婆达多是。（大正新修大藏经·本缘部下）

在民间，佛教中的猴即使有危害行为，其归根结底也是要归化于无边佛法的。《夷坚志》甲志六：

福州永福县能仁寺护山林，乃生缚猕猴，以泥裹塑，谓之猴王。岁月滋久，遂为居民妖祟。寺当福、泉、南剑、兴化四郡界，村俗怖闻其名，遭之者初作大寒热，渐病狂不食，缘篱竹木，自投于地，往往致死。小儿被害尤甚。于是祠者益众，祭血未尝一日干也。祭之不痊，则召巫覡，乘夜至寺前，鸣锣吹角，目曰取摄。寺众闻之，亦撞钟击鼓，与相应，言助神战。邪习已日甚，莫之或改。长老宗演闻而叹曰：“汝可谓至苦！其杀汝者既受报，而乃横淫及平人，积业转深，何时可脱？”为诵梵语《大悲咒》资度之。是夜独坐，见妇人之身，猴足，血污左腋下，旁一小猴，腰间铁索挚两手，抱稚女，再拜于前曰：“弟子猴王也，久抱沉冤之痛。今赖法力，得解脱生天，故来致谢，复乞解小猴索。”演从之。且说偈曰：“猴王久受幽沉苦，法力冥资得上天。须信自心原是佛，灵光洞耀照无边。”听偈已，又拜而隐。间日启其堂，施锁三重，盖顷年曾为巫者射中

左腋，以故常深闭。猴负小女，如所睹。乃碎之。其部从三十余人，悉皆鸟雀鹰鹞之类所为也，投之溪流。其怪遂息。

这里的猕猴，本身就是受害者，其后虽为妖祟，但其佛性犹在，听偈即悟，与号称“齐天大圣”偷桃偷酒闹天宫的猴从秉性上就不是一回事。

## 五、谁是“西游记”的第一次使用者

现在我们终于明白，杂剧《西游记》里的齐天大圣孙悟空，其实由两只来源完全不同的猴构成。

叫孙悟空的猴，伴随着原始的取经故事出现，开始叫猴行者，然后叫孙悟空、孙行者，是佛教文化的延伸物，应该可以视作一个“外来猴”，前面我们提到的猴都是他，取经途中伏妖降怪，包括降伏猪悟能、沙悟净的也是他。

而在杂剧《西游记》里新引进的大闹天宫的猴叫齐(通)天大圣，是中国文化中土生土长的一只妖猴。这个“本土猴”也就是“齐天大圣”的家族早已形成，并生成了有明显道教色彩的盗仙桃、盗金丹之类的大闹天宮的故事。但它和孙悟空、与唐僧取经毫不相干。

我们现在还应该注意以下几个不争的事实：

一个是，根据目前所知的资料看，取经故事题名“西游记”也就是第一次使用“西游记”的名称，是从杨景贤的杂剧开始的。此前无论是记述性的《大唐西域记》、传记性的《大慈恩寺三藏法师传》，还是俗讲《大唐三藏取经诗话》(又称《大唐三藏法师取经记》)、队戏《唐僧西天取经》，包括元代前期吴昌龄的杂剧《唐三藏西天取经》，从来都没有出现“西游”这个词。而从杂剧《西游记》出现以后，所有故事全部以“西游”题名，如《永乐大典》和《朴通事谚解》中的平话片段都径称《西游记》，朱本、杨本也分别称《西游释厄传》和《西游记传》。

另一个是，取经故事到杂剧《西游记》之前，基本没有包含道教的内容。之所以用“基本”这个有些弹性的词，一是指《大唐三藏取经诗话》有一个“明皇太子换骨处”，“换骨”在唐宋是佛、道都用的词，我们暂时不能肯定其最初

的出处与意义。二是指队戏《唐僧西天取经》中庞杂的龙套人物中,有些道家仙长,但我们可以认为那不过是星辰运行过程中的一些散落尘埃,所有实质性的故事均没有道教色彩。而杂剧《西游记》从宗教色彩上说,已经是“城头变幻大王旗”,原本的佛教题材已经被罩上一层厚厚的道教色。

再一个是,“西游”是道教用语。“西”表示方向,这是题材本身的规定;而“游”是典型的道教用语。从先秦庄子的《逍遥游》开始,到魏晋的游仙诗,再到唐代的游仙枕等等,道教(家)对这个“游”赋予了一种似乎可意会而不可言传的特殊意义。在杂剧中用“西游”代替“西天取经”,其实仔细想想正是暗损他人、偷天换日的一着妙棋。

三个事实归结为一点结论,即杂剧所演绎的取经故事,已经由道教作了脱胎换骨的改造。

谁是始作俑者?是杂剧《西游记》的作者——也许是杨景贤。是他看中了唐僧取经故事,将其从比较庞杂原始的队戏状态改造成六本的杂剧。在这过程中,他做了三件有意义的事:一是灵机一动,嫁接了齐天大圣与孙悟空;二是顺手牵羊,塞进了江流儿和猪八戒;三是偷天换日,将“取经”换成了“西游”。从此,取经故事的口味有点不同了。

我们不难判定这次合并的革命性意义。原本佛教的题材为道教所接受,这是取经故事最终走向世俗化的标志,在元明时期俗文化兴旺发达的社会条件下,无异于打开了与社会最广泛接触的大门,取经故事的大量增殖指日可待,我们戏称是道教颁发了通行证;其次,两个猴系统的故事互相补充,形成了明确的杂交优势,给取经故事增加了若干风生水起、鹜落霞飞的精彩故事——比如大闹天宫,本土文化正是它的活水之源。

“外来说”、“本土说”的争论还会延续吗?答案其实很清楚:在齐天大圣孙悟空身上,外来的、本土的影响都有,但得区分不同的阶段。今后,当我们面对吴承恩改造过的美猴王齐天大圣孙悟空时,还会发现这个人物身上还有点儒家的浩然之气。

## 注释

①熊发怒《〈西游记杂剧〉作者及时代考辨》,《四川师范大学学报》1990

年第2期,53页。

②引自隋树森编《元曲选外编》所录杨景贤《西游记》,第二册694页。中华书局,1959年出版。以下所有杂剧内容均出自这个版本,恕不另注。

③《中国古典戏曲论著集成》(二)《录鬼簿续编》。中国戏剧出版社,1959年第1版,284页。原称《录鬼簿续编》为“明无名氏著”,本书按一般习惯称贾仲明作。

④熊发恕《〈西游记杂剧〉作者及时代考辨》,《四川师范大学学报》1990年第2期,46~54页。

⑤[清]西陵残梦道人汪澹漪笺评《西游证道书》第九回评语。见刘荫柏《西游记研究资料》,600页。

⑥请参见人民文学出版社《西游记》1980年第2版所附“关于本书的整理情况”。

⑦请见李金泉《〈西游记〉唐僧出身故事再探讨》,《明清小说研究》1993年1期,63~76页。

⑧蔡铁鹰《〈西游记〉“附录”考》,《南京师院学报》1982年第4期,48~53页。

⑨现通行的《唐三藏西游释厄传》(朱本,人民文学出版社1984年出版),其第四卷末尾关于玄奘出家地点的数行文字原缺,出版时系根据汪澹漪《西游证道书》补出,故修行地点是汪氏修改过的“洪福寺”。但据李金泉先生介绍,朱本原缺部分现已可以补齐,玄奘的修行地点原作“龙兴寺”。请见李金泉《〈西游记〉唐僧出身故事再探讨》,《明清小说研究》1993年1期,66页。

⑩介绍据《连云港论坛·〈西游记〉文化》2003年第1期。

⑪据张传藻、颜景常《从唐玄奘和孙悟空的籍贯问题看淮海民间传说对〈西游记〉的影响》一文介绍的唱本和李洪甫《西游索故》等有关介绍综合。张、颜文章见《淮阴师专学报》1980年第2期,25~28页;《西游索故》,中国文史出版社,2005年出版。

⑫胡适《西游记考证》,见《胡适论中国古典小说》。长江文艺出版社,1987年出版,309页。

⑬蔡铁鹰《福建顺昌“齐天大圣”资料判读——兼评王益民先生的“孙悟空生于顺昌说”》，《淮海工学院学报(社科版)》2005年2期，40~43页。

⑭见张乘健《古代文学与宗教论集》，吉林人民出版社，2001年12月出版。

⑮张乘健《孙悟空成型考》，原载《温州师院学报》2001年1期，亦可见《古代文学与宗教论集》143~144页。

## 第五章 元明复杂的体系与形态

杂剧《西游记》显然是取经故事演变中的一个重要阶段。它是否直接上承队戏《唐僧西天取经》并不是关键，关键是它首创了新的名称“西游记”，而后来的取经故事也都相继采用了“西游记”的题名。在这个意义上，它是承上启下的关键一环，是成书阶段划分的必然标志，其重要性无论如何评价都不过分。

但是，杂剧《西游记》并不是取经故事在这一阶段演变的全部。根据现有资料已经可以肯定，取经故事在元明时期既有不同的体系，也有不同的形态，非常复杂。多种体系、多种形态并行的局面一直延续到吴承恩的百回本问世。

### 一、不同体系的标志：《唐僧取经图册》

《唐僧取经图册》是1992年初秋，田仲成一先生、户田禎佑先生二位初次介绍的《西游记》资料，这组画不仅提供了一部小说的形成史资料，它对研究元明时代的文化史也具有重要意义。

《唐僧取经图册》被认为是出之于元代画家王振鹏之笔，由

清人梁章钜收藏。田仲一成、户田禎佑两位先生在图册中发现了和世德堂刊本西游记有关的“初期西游记(北宋~金)”。

——[日] 矶部彰《元代〈唐僧取经图册〉研究要旨》<sup>①</sup>

2000年,李安纲先生向我提供了一张取经图照片,标题为“白骨夫人”。因为我深知“三打白骨精”故事出现较晚,很可能是吴承恩的首创,因而也就认为这张取经图应当是明清的晚出而没有深究出处。2001年我的《〈西游记〉成书研究》出版时,因为这幅画画相当漂亮,便将这张图片选做了封底,用为装饰。

2005年底,胡小伟、曹炳健二位先生几乎同时用电子邮件向我发来了一些取经图,并告诉我这是在日本发现的大型画册《唐僧取经图册》的一部分,说现在看到的画册是日本近年重印的,但可考出原作出于元代;取经图共有32幅之多,不仅数量惊人,而且相当部分与现在的《西游记》故事不同。比如我曾经见过的“白骨夫人”也在其中,但正式的名称是“玉肌夫人”。

当时的惊讶可想而知。我自认为对《西游记》的有关资料至少可以做到基本了解,但居然对如此大型的画册一无所知——而且是闻所未闻。不久以后,有幸在胡小伟先生处见到了画册。画册相当于A3篇幅,印刷相当考究,把原作的精美淋漓尽致地表现出来,真有一种震撼心灵的魅力。

此后我与亦师亦友的二位先生经常探讨,由于这部画册对我们来说太过陌生,相关资料几乎阙如,因此很难说有多大进展,但我愿意利用本书出版的机会将这这本画册介绍给读者,也以自己的一些心得与大家切磋。

这本图册1992年在日本首次见到介绍,后来由日本著名学者矶部彰先生和板仓圣哲申请到日本文部科学省特定领域研究费资助而印刷出版。矶部彰和板仓圣哲在画册前面各撰有一篇文章,介绍自己的初步成果。本章题记所引矶部彰在《元代〈唐僧取经图册〉研究要旨》一文中的一段话,已经介绍了这部画册的作者是元代画家王振鹏,后为清人梁章钜所藏。板仓圣哲在《传王振鹏〈唐僧取经图册〉在元代画史中的位置》有更详细的介绍:<sup>②</sup>

现存《唐僧取经图册》分为上、下2册,蝴蝶装,卷末有清代福州文人梁章钜(字闳中、荪林等,号退庵、古瓦研斋,1755—1849)6跋。根据此6

跋之记载,知本图册原为梁氏同乡,名叔重者所藏。道光18年(1838)梁氏初次观览本图册时,以为乃唐人尉迟乙僧所作,其后,经不断阅览,发现册上书有“孤云处士”名款,才定为元代画家王振鹏(1280?—1329?)所作。到了道光22年(1842)时梁章钜虽已老迈,但终于收得本图册云。梁章钜之书画收藏在当时颇为知名,这在自著《退庵金石书画跋》及《归田琐记》等中可见一斑。不过,却未见有任何关于本图册之记载。

但是板仓圣哲对于作者王振鹏的确认也还比较谨慎,他又说:

由于传称作者王振鹏之画风与本图册颇有不同,因此传称归传称,并不能一味相信。在32幅册页当中,画风不尽相同,以在山水背景上加上蟹爪树、云头皱等为特征的李郭派山水表现为最多。从画风上来看,其中大部分与同时代的李郭派似有密切关连。另一方面,上册第1图、第9图、下册第14图、第16图等4幅,使人联想起南宋画院代表画家李唐、萧照、李嵩等之画风,可以认为是继承了南宋画院故事人物画之传统。其他作品中,并有与南宋林庭珪、周季常合作的《五百罗汉图》(京都大德寺等藏)类似的表现。也就是说,同时包涵各种风格要素在内的本画册,反映了元代画坛上汇聚华北、江南等不同绘画传统及多样性之特征,在此该特别加以提出。

造成这种状况的原因,板仓圣哲认为可能是因为这是工房作品,也就是有集体流水线作业的可能:

因为是元代后期南人绘画工房之制作,并且,在此工房集团中,由在年龄上相差几近一代之画工们所共同制作的。虽然当时分工作业之详情情况并无法确定,并且,由目前片断般之现状想加以复原恐怕也很困难,不过,即便如此,仍该认为是一件出自同一画家之手,且颇为复杂的作品的吧!

画册原有梁章钜的跋文6篇,记录了梁章钜从第一次见到此画册到最终收藏于己手的经过与感受,以下录2、5两篇以助了解:

此册人物楼台工细非常,每幅似须一月可竟。上下册计三十二幅,几费三年之工力然后乃成,谓非巨制可乎?题此使览者知古人一物之微,苦心如此。册内藏经签标题,宋宣和御府画册往往如此,并为表出

之。荃林又记。

余初观此册，据叔重所言，谓为尉迟乙僧之迹，遂信以跋之。今再借观，白日谛审，隐隐有孤云处士款字，半边尚存。考之孤云处士乃元王振鹏之赐号也。今以孤云处士《汉宫秋月图》对看，用笔着色，其气味正复相同，定为孤云处士真迹无疑。前题之误，今特表而出之，真大快事也。梁章钜。

画册的32幅取经图原来大概都有题签，但现在有些失落，有些在装裱时被错贴，造成不少张冠李戴的混乱，给我们研究画册的内容造成一定困难。矾部彰和板仓圣哲对此都有说明并曾试图恢复原貌，读者作进一步研究的时候可以参考。我们目前只能按照原状、原顺序将这32幅取经图的内容介绍如下。

原序号	原题签	日本研究者所拟题签
上1:		玄奘京城揭取经皇榜
上2:	张守信谋唐僧财	
上3:		烽官追逐私出境唐僧
上4:	遇观音得火龙马	
上5:	流沙河降沙和尚	毘沙门天王送来龙马
上6:	石槃陀盗马	唐僧逃脱追赶入西域
上7:	毘沙门天王与索行者	
上8:	八风山收猪八戒	妖女现原形仓皇逃窜
上9:	唐僧过女人国	
上10:	佛赐法水救唐僧	
上11:	飞虎国降大班	
上12:	飞虎国降小班	
上13:	五方伞盖经度白蛇	深沙神皈依走出沙漠
上14:	佛影国降瞿波罗龙	
上15:	玉肌夫人	唐僧师徒遇到鬼子母
上16:	旃檀大仙说野狐精	唐僧劝化鬼母救小孩
下1:	释迦林龟子夫人	龙王受命帮助唐三藏
下2:	金葫芦寺过火焰山	毘沙门天王救出唐僧
下3:	过魔女国	

下 4:	东同国捉狮子精	神龙救唐僧飞见天王
下 5:	六通尊者降树生囊行者	鬼神带路天王赴妖宅
下 6:	金鼎国长爪大仙斗法	
下 7:	中印度寻法迦寺	
下 8:	哑女镇逢哑女大仙	
下 9:	明显国降大罗真人	唐僧迷途得山人指点
下 10:	悬空寺遇阿罗律师	护唐僧神龙妖狐格斗
下 11:	过截天关见香因尊者	唐僧与侍者走散迷途
下 12:	毘蓝园见摩耶夫人	
下 13:	白莲公主听唐僧说法	
下 14:	万程河降大威显胜龙	押送街上抓的老胡商
下 15:	唐僧随五百罗汉赴天斋	
下 16:	唐僧取经回国	

对照原题签和研究者所拟题签,可以看出原图有些题签已缺,有些图、题不符。如前面提到的被我们误认为是“白骨夫人”的那幅,原题签是“玉肌夫人”,而实际则可能是鬼子母故事。这种状况当然会给研究造成很大困难。日本研究者拟出的题签是否准确也很难说,但说实在话,目前我们对这本画册的了解之少使得我们还不能发表更多的意见,所以只能参考他们的成果。

但我们更应该注意的是这些画的内容,这是我见到这些取经图后最重要的心得。不管是依据原题签,还是依据日本研究者的初步推测,这些取经图的内容显然和我们所知的取经故事有相当大的差距;无论以杂剧《西游记》还是以下面将要介绍的平话、宝卷,还是以吴承恩的百回本章回小说《西游记》与之对照,我们都发现了以前闻所未闻的取经故事内容,非常肯定地说明了在元代之前,取经故事还有不同的体系存在。

## 二、不同形态之一:平话《西游记》

我们在《永乐大典》第 13139 卷里看到《魏徵梦斩泾河龙》的一条,与《西游记》骨干内容几乎完全相同,虽然可以由此证明《西游记》是有祖本的,可惜只有一条,未免是一个孤证。……最

近我看到了《朴通事谚解》里引用了《魏徵梦斩泾河龙》以外的八条古本西游记残文,让我们更加相信“吴承恩《西游记》不完全是创作,而是有祖本的”这个论点。

——赵景深《谈西游记平话残文》<sup>③</sup>

战事甫定的公元1403年即永乐元年,明成祖朱棣即召集翰林院学士,要求他们将天下学问“备辑为一书,无厌浩繁”——不要考虑篇幅问题。第二年,书成,命名为《文献大成》。但虽曰“大成”,朱棣还是不满意,颁命重新开馆,召募四方宿学老儒为编修,国子监及郡县生员为缮写,约三千人,并给予早晚酒饌的待遇。至永乐五年,共成书22937卷,11095册,3.7亿字,定名《永乐大典》。

《永乐大典》的原抄本已毁于战火至今荡然无存,只有嘉靖间誊抄的一部副本尚残存约400册,700余卷。就在其中送字韵、梦字类有一则“魏徵梦斩泾河龙”的文字,被视为《西游记》研究的重要资料,现照录如下:<sup>④</sup>

**《西游记》** 长安城西南上,有一条河,唤作泾河。贞观十三年,河边有两个渔翁,一个唤张梢,一个唤李定。张梢与李定道:“长安西门里,有个卦铺,唤神言山人。我每日与那先生鲤鱼一尾,他便指教下网方位,依随着百下百着。”李定曰:“我来日也问先生则个。”这二人正说之间,怎想水里有个巡水夜叉,听得二人所言,“我报与龙王去。”

龙王正唤做泾河龙,此时正在水晶宫正面而坐。忽然夜叉来到,言曰:“岸边有二人,却是渔翁,说西门里有一卖卦先生,能知河中之事。若依着他算,打尽河中水族。”龙王闻之大怒,扮作白衣秀士,入城中。见一道布额,写道:“神相袁守成于斯讲命。”老龙见之,就对先生坐了,乃作百端磨问,难道先生,问何日下雨。先生曰:“来日辰时布云,午时升雷,未时下雨,申时雨足。”老龙问:“下多少?”先生曰:“下三尺三寸四十八点。”龙笑道:“未必都由你说。”先生曰:“来日不下雨,到了时甘罚五十两银。”龙道:“好,如此来日却得厮见。”辞退,直回水晶宫。须臾,一个黄巾力士言曰:“玉帝圣旨道:你是八河都总泾河龙,教来日辰时布云,午时升雷,未时下雨,申时雨足。”力士随去。老龙言:“不想都应着

先生谬说。到了时辰，少下些雨便是，向先生要了罚钱。”次日，申时布云，酉时降雨二尺。

第三日，老龙又变为秀士，入长安卦铺，向先生道：“你卦不灵，快把五十两银来。”先生曰：“我本算术无差，却被你改了天条，错下了雨也。你本非人，自是夜来降雨的龙。瞒得众人，瞒不得我。”老龙当时大怒，对先生变出真相，霎时间：

黄河摧两岸，华岳振三峰。威雄惊万里，风雨喷长空。

那时走尽众人，唯有袁守成巍然不动。老龙欲向前伤先生，先生曰：“吾不惧死。你违了天条，刻减了甘雨，你命在须臾，刚龙台上难免一刀。”龙乃大惊悔过，复变为秀士，跪下告先生道：“果如此呵！却望先生明说与我因由。”守成曰：“来日你死，乃是当今唐丞相魏徵来日午时断你。”龙曰：“先生救咱。”守成曰：“你若要不死，除非见得唐王，与魏丞相行说劝救时节，或可免灾。”老龙感谢，拜辞先生回也。

**玉帝差魏徵斩龙** 天色已晚，唐王宫中睡思半酣，神魂出殿，步月闲行。只见西南上有一片黑云落地，降下一个老龙，当前跪拜。唐王惊怖曰：“为何？”龙曰：“只因夜来错降芒雨，违了天条，臣该死也。我王是真龙，臣是假龙，真龙必可救假龙。”唐王曰：“吾怎救你？”龙曰：“臣罪正该丞相魏徵来日午时断罪。”唐王曰：“事若干魏徵，须救你无事。”龙拜谢去了。天子觉来，却是一梦。次日设朝，宣尉迟敬德总管上殿，曰：“夜来朕得一梦，梦见泾河龙来告寡人道：因错行了雨，违了天条，该丞相魏徵断罪。朕许救之。朕欲今日于后官里宣丞相与朕下棋一日，须直到晚乃出，此龙必可免灾。”敬德曰：“所言是矣。”乃宣魏徵至。帝曰：“召卿无事，朕欲与卿下棋一日。”唐王故迟延下着，将近午，忽然魏相闭目笼睛，寂然不动。至未时却醒。帝曰：“卿为何？”魏徵曰：“臣暗风疾发，陛下恕臣不敬之罪。”又对帝下棋。未至三着，听得长安市上百姓喧闹异常。帝问何为，近臣所奏：“千步廊南，十字街头，云端吊下一只龙头来，因此百姓喧闹。”帝问魏徵曰：“怎生来？”魏徵曰：“陛下不问，臣不敢言。泾河龙违天获罪，奉玉帝圣旨，令臣斩之。臣若不从，臣罪与龙无异矣。臣适来合眼一霎，斩了此龙。”正唤作魏徵梦斩泾河龙。唐皇

曰：“本欲救之，岂期有此。”遂罢棋。

从字面上做最基本的判断，这则资料有两点可以注意：

1. 由于《永乐大典》许多条目下采用摘录的方式，因此一般会注出原文出处，篇首《西游记》三字应是原书的书名无疑；

2. 孙楷第先生曾说“此书语意大类话本”，确是的当之言。其中突兀插入的“玉帝差魏徵斩龙”和末尾的“正唤作‘魏徵梦斩泾河龙’”应是说话的段落标志，而“黄河摧两岸，华岳振三峰。威雄惊万里，风雨喷长空”四句韵语，也是说话的老套格式。

《永乐大典》本身就是时间坐标，这就告诉我们，至迟在明初已经有了话本或类似形态的《西游记》。我们习惯上将其称为平话《西游记》。

就我们今天的了解而言，“魏徵梦斩泾河龙”是一个久远故事“唐太宗入冥记”的构成部分。“唐太宗入冥记”至少在中唐就可以见到。以下出张鷟《朝野僉载》卷六：<sup>⑤</sup>

太宗极康豫，太史令李淳风见上，流泪无言。上问之，对曰：“陛下夕当晏驾。”太宗曰：“人生有命，亦何忧也。”留淳风宿。太宗至夜半，奄然入定，见一人云：“陛下暂合来，还即去也。”帝问：“君是何人？”对曰：“臣是生人判冥事。”太宗入见，冥官问六月四日事，即令还。向见者又迎送引导出。淳风即观玄象，不许哭泣，须臾乃寤。至曙，求昨所见者，令所司与一官，遂注蜀道一丞。上怪问之，选司奏，奉进止与此官。上亦不记，旁人悉闻，方知官皆由天也。

这个大概还称不上故事，只是为了说明生死由命、富贵在天而举的例证。但在敦煌变文里，我们已经可以见到非常详细的太宗入冥故事，只可惜是残文，缺失太多，所剩主要是太宗入冥见到崔子玉一段，但从残文的篇幅可以判断出这个故事已经相当成熟：<sup>⑥</sup>

六朝官唱诺，却归本□□□□皇帝曰：“此案上三卷文书，便是陛下命禄，及造□□，一一见在其中。今欲与陛下检寻勾改，未敢擅□。”□(皇)帝曰：“依卿所奏，与朕尽意如法勾改。”崔子玉却据□□而坐，检寻文部(簿)。皇帝命禄归尽。遂依命禄上□□命禄额上添禄，又注：“十年天子，再归阳道。”崔子玉添□(禄)已讫，心□思惟：“我缘生时官

卑，不因追皇帝至□□，凭何得见皇帝面？今此觅取一员政官。”

……皇帝闻所奏，语□□(崔子)玉：“朕深愧卿与朕再三添注。朕若到长安城，□□有进贡钱物，悉恕赐卿。”崔子玉又心□思惟：“皇□(帝)两度只与我钱物，尽不道与崔子玉官职，将知皇□(帝)大惜官职。”崔子玉见皇帝不道与官，心□思□(惟)，良久不语。皇帝遂问崔子玉：“卿适来奏朕，□朕却归阳道。朕到长安取卿，卿须朝朕。”崔□□(子玉)曰：“臣当朝陛下。”帝曰：“卿早晚放朕归去？”崔□□(子玉)奏曰：“伏惟陛下通一纸文状，以为案底。”帝曰：“朕□之日，不曾解通文状，如何通得。”崔子玉曰又心□思惟：“□不痛(痛)吓，然可觅得官职！”子玉遂乃奏曰：“陛下若□□(不通)文状，臣有一个问头，陛下若答得，即却归长安；若□□(答不)得，应不及再归生路。”皇帝闻已，忙怕极甚……

皇帝语子玉：“卿要何官职？卿何不早道！”又□(问)：“是何处人事(氏)？”崔子玉奏曰：“臣是蒲州人事(氏)。”皇帝曰：“□卿蒲州刺史兼河北甘四州采访使，官至御史大夫，赐□□(紫金)鱼袋，仍赐蒲州县库钱二万贯，与卿资家。”崔□□(子玉)奉口敕赐官，下厅拜舞，谢皇帝讫，上厅坐定。□(答)问头次，报：“天符(符)使下。”崔子玉问：“何来？”使启判官：“判官往□□授蒲州刺史兼河北甘四州采访使，官至御史大夫，赐紫□(金)□(鱼)袋，仍赐辅阳县正库钱二万贯。今日天符崔子玉云。”□(皇)帝曰：“天符早知，朕闻阴补阳授，盖不虚矣。”

在上一章我们提到的《礼节传簿》中，25个哑队戏的角色排场单里，也有一个《泾河龙王难神课先生》：

《泾河龙王难神课先生》一单 舞

唐太宗驾，十宰总管(十个)，袁天罡，李淳风，袁守成，四鱼夫(四个)，天伏使者，天曹，地曹，人曹，泾河龙王，清江圣母，四海龙王，四渎龙王(四个)，魏徵承相，巡海夜叉，上，散。

按照我们处理《唐僧西天取经》的原则，这个剧本似乎也应该出于宋金、宋元时期。其情节大要未见出入。

但是，无论是敦煌变文还是宋元剧本，都没有迹象表明这个故事与取经

有关；反过来，从取经故事的资料中，我们也没有发现更早于《永乐大典》中这一段文字的太宗入冥故事，相信这个故事与取经发生关系，也就是在我们猜测的平话生成过程之中——元末明初。

让我们真正相信平话《西游记》存在的证据出现在一本朝鲜人的著作里。1959年日本学者太田辰夫在《神户大学学报》上发表了《〈朴通事谚解〉所引〈西游记〉考》一文，提出在吴承恩《西游记》之前还有一个平话性质的《西游记》。中日在古典文学研究方面向来有频繁交流，太田辰夫的文章很快引起了国内的注意。赵景深先生于1961年撰文说中国在解放后影印过这本书，北京大学还作了索引，但没人介绍，然后赵先生将《朴通事谚解》所记录的几段平话一一做了介绍，他的结论请见题记。1962年出版的中国社科院文学所编写的《中国文学史》在论述《西游记》的成书过程时也引用了这几段残文，作为文学史来说反应的确够快。

关于在《朴通事谚解》中发现《西游记》研究资料的原委是这样的：相当于中国元代时的朝鲜，出现了两本帮助朝鲜人学汉语的会话教材《老乞大》与《朴通事》。“乞大”，是“契丹”的音转，用以指代中国；“老乞大”则指久住中国，精通中国语言文化的老人，犹如称“中国通”，《老乞大》则是以中国通标榜的意思。“通事”在朝语里指翻译，《朴通事》则是一位自称翻译官的老朴所著的教材。这两本书都使用汉语原文，摘抄了不少当时的流行文字和生活语汇，对于今天的中国元代文学等研究颇有参考价值。

《老乞大》与《朴通事》至迟在元末明初已经出现，因为朝鲜的史料在相当于中国明代永乐年间时已经提到这两本教材。稍后，明代正统年间（1443）朝鲜颁布“谚文”，也就是朝鲜的拼音文字；再以后，相当于中国的嘉靖前期的时候，一位叫崔士珍的人（1506—1544）对《老乞大》与《朴通事》作了注疏，在原来汉文的下面加注谚文对音、义训，书名也就改称《老乞大谚解》与《朴通事谚解》，并将其中精要汇编成一本《老朴辑览》。这两本书都已经亡佚，我们现在所看到的是清代康熙年间（1670、1677年）由边暹、朴正华等人根据《老朴辑览》重新补订的本子，所以在作者的位置有时也写“边暹”二字。<sup>⑦</sup>其中关于平话《西游记》的文字是以摘录的形式出现的。<sup>⑧</sup>

现在所见的《朴通事谚解》已经经过多次改动，在相当于中国明成化年

间的朝鲜成宗时(1480年),曾有朝廷明令说其中使用的是元代语言,与今日中国的语言已经有了很大的不同而要求加以修改;<sup>⑨</sup>此后崔士珍作注疏,边暹重新补订时,亦有修订改动;而且,其中使用的是叙述语言,故事与情节都只是说其大要,对于精细的研究有较大的局限性。但对于我们来说,能证明其并非出现于吴承恩《西游记》之后即足矣。

平话《西游记》在元末明初时已经存在,这没有太大的疑问,只可惜飞龙在天,仅仅留下几片鳞甲。

### 三、不同形态之二:《西游记》与“宝卷”

宝卷是一种不算多见的通俗讲唱形式,诞生于元代,明中叶后至清代流行在佛教和其他一些民间宗教之间,主要承担着宣讲教理教义的人物,其功用与变文相似。郑振铎曾有一篇短文谈宝卷与变文的关系,除了说宝卷是变文的长房子孙外,还说到“初以为宝卷是很近代的东西的假设是完全被破坏了。虽然宋版的宝卷尚未被发现,然元代写本的《目连救母出离地狱升天宝卷》一册已足以证明宝卷的生命力是紧接变文的”。<sup>⑩</sup>

《西游记》研究中有一种使用频率不低的资料《销释真空宝卷》,其中提到一些取经故事并且大致上概括了《西游记》的主要章节:

唐圣主,烧宝香,三参九转。祝香停,排鸾驾,送离金门。将领定,孙行者,齐天大圣。猪八戒,沙和尚,四圣随跟。正遇着,火焰山,黑松林过。见妖精,和鬼怪,魍魉成群。罗刹女,铁扇子,降下甘露。流沙河,红孩儿,地勇夫人。牛魔王,蜘蛛精,设入洞去。南海里,观世音,救出唐僧。说师父,好佛法,神通广大。谁敢去,佛国里,去取真经?灭法国,显神通,僧道斗圣。勇师力,降邪魔,披荆为僧。兜率天,弥勒佛,愿听法旨。极乐国,火龙驹,白马驮经。从东土,到西天,十万余里。戏世洞,女人国,匿了唐僧。到西天,望圣人,殷勤礼拜。告我佛,发慈悲,开大沙门。开宝藏,取真经,三乘教典。暂时间,一刹那,离了雷音。取真经,回东土,得见帝王。

由于这种宝卷上世纪初与元代西夏文藏经一起被发现,因此它本身形成的时间颇费猜详。郑振铎以为当与西夏文藏经一样是元代遗物,给予了相当高的评价,但胡适却认为此卷是明朝甚至是晚明的写本,而且可以明确地认为“此卷大概作于吴承恩的《西游记》之后”。对于查找确切的证据,胡氏认为宝卷中多次提到的“真空”、“真空祖师”是突破口,于是“遍查元明两代的佛教史传”,但“总寻不着这位真空和尚的来踪去路”<sup>⑩</sup>,很有点失望惆怅。

从研究的潜意识上讲,人们都希望自己所见到的材料有无限的重要性,因此在胡适和郑振铎两种意见中,大家一般趋向于采用郑氏的意见,将这种宝卷视为元代作品。我也曾经将这种宝卷当作元代的材料使用,认为它是从戏剧向平话过渡的一种形态。但是在察觉到“齐天大圣”是在杂剧《西游记》中麝人的民间道教故事之后,我便觉得《销释真空宝卷》不可能产生于元代的,因为这个故事梗概中,孙悟空已经被叫做“齐天大圣”,前面我们已经仔细分析过,“齐天大圣”元末明初被引进了取经故事,带有“齐天大圣”标志的取经故事都不会早于那个时期。但我也不同意胡适宝卷可能产生在吴承恩《西游记》之后的意见,因为仔细看这个宝卷所描述的取经故事与吴承恩的百回本还有一些区别,带有吴承恩个人气息的故事如朱紫国、玉华县、比丘国、白骨精、神狂诛草寇、真假美猴王等等也都还没有出现,因此它出现在百回本之前是可以肯定的。

近来读马西沙、韩秉方先生的《中国民间宗教史》<sup>⑪</sup>,无意中发现了—些能够弄明白《销释真空宝卷》的材料。原来它是明代民间宗教罗教的经卷。

罗教,又称无为教、罗祖教,是明代中后期诞生而对明清民间各教各派都产生过深巨影响的一种民间宗教。创始人罗梦鸿,主要生活在正德、弘治间(1442—1527)。罗教的经典称“五部六册宝卷”,形成于正德四年(1509),其中的《叹世无为卷》、《巍巍不动泰山深根结果宝卷》等都提到了唐僧取经故事。<sup>⑫</sup>据《中国民间宗教史》介绍,罗教“实质是一种释、道、儒三教融合或杂糅的产物,而以佛教的色彩较为突出”,它“把三教玄妙的哲学思想世俗化,转化为老百姓容易接受的道理,然后用一种群众喜闻乐见的宗教文学形式——宝卷——表达出来”。罗教讲究悟道明心,成佛成祖,但认为光靠口念弥陀佛希望借助于神力是不够的,必须自己“明心见性”,悟出“真空妙

有”的境界。“真空”是罗教常用的一个术语，有时指世界本源，要求信徒体悟出“我是真空”的境界；有时又将冥冥之中无所不在的真空拟人化为“老真空”，所以胡适将“真空”当成了一位法师。罗教又有可查的七代传灯，《销释真空宝卷》是哪位传灯留下的经卷我们还不清楚，但知道四代传灯有《销释真空扫心宝卷》，简称《真空宝卷》；七代传灯有《销释童子保命宝卷》、《销释印空世纪宝卷等等》<sup>④</sup>。如此看来，《销释真空宝卷》是罗教的东西基本可以肯定了。这个时间定位，对于正确使用《销释真空宝卷》研究《西游记》是有意义的。

《中国民间宗教史》在介绍罗教时提到的罗教“炼内丹，修长生”的问题，我觉得更有价值，它有可能为我们揭出取经故事在明代中期的又一种形态——宝卷。这不仅仅指取经故事被宝卷提到过，而且指《西游记》的取经故事可能以宝卷形态存在过，至少曾经被民间宗教借用，受到过民间宗教的改造。

相信我们大家在《西游记》研究中都会发现一个难以解释的现象，即《西游记》讲唐代玄奘取经事，是一个非常确定的佛教题材故事，但从来都有人说它出自道长之手，演绎了道教金丹派的修行理论，暗喻了一种修行的功夫——“金丹大道”。持此说者，前有清初以来刻印《西游记》的道徒汪象旭、陈士斌、刘一明一干，近有今人李安纲等等。这不能不说是一个有点怪异的文化之结。

我们先将“金丹大道”解释一下。

中国道教中，很早就发展出了炼丹术。魏晋以来的道教中人往往在山中支起鼎炉，伐木为薪，以铅、汞为原料，引发一系列化学反应，产生新的化合物，这些化合物便被称之为“丹”——外丹。道教认为服下这些丹，便会白日飞仙。但这些丹其实不少是剧毒品，服下之后会以各种形式导致人中毒身亡。唐代以后，太多的炼丹人夭亡的事实，终于使人们认识到外丹成仙的荒唐，外丹学渐趋中落——当然没有消亡，明清两代都有帝王服丹而亡的记载。代外丹而起占据主导地位的是新的内丹学，内丹学号称以人的身体为鼎炉，以人的精、气、神为药物，认为只要依据一定的口诀，运用一定的方法

火候,就可以在体内炼出“丹”——内丹,从而达到成仙的目的。宋代时道教中钟吕系内丹派渐成气候,而其南宗又从中创出金丹派,创始人即《西游记》中提到的在道教中名气不小的紫阳真人张伯端。金丹派也属于内丹一脉,但主张先修心性后修命,其所谓心性又有三教合一的意味,因而在内丹各派中独树一帜。金元时期诞生的全真道,奉行的主要就是金丹学说,随着全真道的大行天下,金丹派也就得到了发扬光大——号称“金丹大道”,成为元明清最有影响道家学说内核。<sup>④</sup>

金丹派的修行有一套口诀,主要是用于控制修行者的实际操作和精神状态,如精、气、神,心猿、意马等等;由于内丹学是从外丹学演变而来,所以其许多名词还是借用自外丹学,如铅、汞、金公、木母等等;同时又由于它是以人体为炼丹的鼎炉,所以它的许多术语又是暗示人的器官,如姹女、婴儿、玄牝、脊关等等。《西游记》研究中的“金丹大道”说,即认为《西游记》的情节人物都是围绕金丹修炼而设计展开的,实际上是在解说、演绎“金丹大道”的修行方法,当然也都可以与内丹修炼的方式、程序以及结果一一对应。

我对古今“出于道长说”、“金丹大道说”持有强烈的批评意见,认为从约定俗成的学术意义上说,有证据不足之弊、牵强附会之嫌;但我们——包括激烈质疑的我本人,也无法忽视一个客观的现象,即《西游记》里确有一些属于道教金丹派的修行术语,这在研究中令人颇费思量。“出于道长说”、“金丹大道说”如百足之虫死而不僵,与此有绝大关系。近年《西游记》研究的发展有向宗教文化方面延伸的趋向,如胡小伟先生注意到元代佛道之间惨烈争斗对《西游记》的影响,苗怀明先生认为取经故事与元代目连戏似有文化渊源,而万晴川先生的研究则选择了一个向来很少涉及到的参照物——民间秘密宗教等等,总的说来,其中都包含有试图解释“金丹大道”的想法,这些都应该看作是《西游记》研究由局促走向舒展,由文学走向文化,走向宗教领域的深入发展,但是要解开我们面对的文化之绞缠,还显得不够具体。

下面我们举例。先看《西游记》的回目,如:

邪魔侵正法 意马忆心猿(第三十回)

心猿识得丹头 姹女还归本性(第八十三回)

婴儿戏化禅心乱 猿马刀归木母空(第四十回)

猿熟马驯方脱壳 功成行满见真如(第九十八回)

还有一些韵语,如第一回描绘石猴惊天问世:

三阳交泰产群生,仙石胞含日月精。

借卵化猴完大道,假他名姓配成丹。

又如第二回须菩提祖师三更时分单独传给悟空的修炼口诀:

显密圆通真妙诀,惜修姓名无他说。

都来总是精气神,谨固牢藏休漏泄。

休漏泄,体中藏,汝受吾传道自长。

口诀记来多有益,屏除邪欲得清凉。

得清凉,光皎洁,好向丹台赏明月。

月藏玉兔日藏乌,自有龟蛇相盘结。

相盘结,性命坚,却能火里种金莲。

攒簇五行颠倒用,功完随作佛和仙。

对于这些金丹道的术语,我们应当形成一些基本认识:

1. 基本可以认定这些是《西游记》取经故事中的浮沫。因为它的枯燥无趣、似是而非与《西游记》的紧凑情节及诙谐幽默很不和谐地总是处于游离的状态。这点,乾隆间人张书坤早已注意到,他非常直白的说,从来就没有见到有人弄懂所谓的“心猿意马”<sup>⑩</sup>:

予幼读《西游记》,见其奇奇怪怪,忽而天官,忽而海藏,忽说妖魔,忽说仙佛,及所谓心猿意马,八戒沙僧者,茫然不知其旨。……及游都中,乃天下人文之汇,高明卓见者时见其人。及聆其议论,仍不外心猿意马之旧套,至心猿意马之所以,究不可得而知。迨今十余年来,予亦自安于不知而不复究论矣。

这样的疑惑相信非张书坤一人所有,也非笔者一人有共鸣,潜藏在其中的一个结论就是:“金丹大道”只是后人纂入的一种非常主观的附加解释。

2. 基本上也可以排除这些金丹术语系《西游记》定型之后翻刻之际有人篡改的可能。我们知道金陵世德堂本《西游记》的前面有一篇陈元之写的《西游记序》,说当时金陵世德堂的主人购得的《西游记》原书稿前面“旧有叙”,云:

其叙以孙，狻也，以为心之神；马，马也，以为意之驰；八戒，其所戒八也，以为肝气之木；沙，流沙，以为肾气之水；三藏，藏神、藏声、藏气之三藏，以为郭郭之主；魔，魔，以为口耳鼻舌身意恐怖颠倒幻想之障，故魔以心生，亦心以摄。是故摄心以摄魔，摄魔以还理，还理以归之太初，即心无可摄，此类以为道道成耳。此其书直寓言者哉！彼以为大丹丹数也，东生西成，故西以为纪。

所谓“大丹丹数”之类也就是我们所说的“金丹大道”。

3. 吴承恩始作俑的可能性几乎没有。作为一个旧知识分子，吴承恩应当了解道教，但他的本质仍是一个儒生，在意识形态上真正执着的道徒与儒生两者是不易融合的——所以《西游记》中将道士骂个狗血喷头的地方尽多；而且吴承恩是一个文学家，他的思维方式使得他这个才子与科举尚且格格不入，我们又怎么能想象一个满脸诡诈坏笑的老顽童去做庄严布道的事业呢？这些当然不都是猜测，我们有存世的《射阳先生存稿》可以作证。如果说这些装神弄鬼的丹道修炼术与吴承恩有关，那也只能是说吴承恩在最后关头没能将这些浮沫清除干净。

那么，究竟如何解释《西游记》中的“金丹大道”呢？

现在我们把民间宗教的宝卷联系起来看，就有意义了。请看下面有明确时间标定的资料：

第一条：明人孙绪《沙溪集》中的一段：

释氏相传，唐僧不空取经西天。西天者，金方也，兑地，金经所自出也。经来白马寺，意马也。其曰孙行者，心猿也。这回打个翻筋斗者，邪心外驰也。用咒拘之者，用慧剑止之，所谓万里之妖一电光也。诸魔女障碍阻敌临期取经采药魔情纷起也，皆凭行者驱敌，悉由心所制也。白马驮经，行者敌魔，炼丹采药全由心意也。

孙绪，明弘治至嘉靖人，1474—1547年，他看到的所谓心猿意马、炼丹采药的《西游记》显然不迟于嘉靖二十五年。

第二条：胡适介绍过一种关于清源妙道真君二郎神的宝卷，由二郎救母而牵扯到唐僧取经，其中有大量的金丹道的术语。这本宝卷有确切的抄写时间“大明嘉靖岁次壬戌三十四年”。<sup>①</sup>

### 心猿不动品第十一

二郎变化有神通，八装圣宝紧随跟。……

一切神圣全旌表，后收行者孙悟空。猿猴锁在无影树，意马拴住不动身。

死了心来亡了意，提胡灌顶闷昏昏。无影山前菩提树，双林古地涅槃宗。

般若堂中狮子叫，二郎门前点慧灯。口吐大法牟尼宝，紧跟四位偈谛神。

移山倒海拿行者，翻江搅海捉悟空。龙翻金顶三花聚，五气朝元上下通。

撒下天罗合地网，拿住行者压山中。悟空若得脱身去，单等东土取经僧。

### 五眼六通品第十三

因为二郎来救母，太山压住孙悟空。唐僧领旨辞圣主，出了长安望西行。

单身独自无护法，步步游行一个人。登山迈岭多劳苦，沟沟涧涧最难行。

凹凹凸凸山山涧，岖岖湾湾路不平。辛辛苦苦往前走，主天主地一座山。

到了山中无出路，要见活佛难上难。唐僧祝赞天合地，阿弥陀佛念万千。

正是长老为难处，猛听人语叫连天。叫声师父救救我，情愿为徒把经担。

唐僧一见忙念咒，太山崩烈在两边。行者翻身拜师父，担经开路向西天。

唐僧取经出了长安，步步受艰难，几时得到佛国西天。猛然抬头，目前一山。高声大叫，救我把身翻。

无名一高山，佛到化天堂，九环锡杖响，送出古灵光。

## 行者翻身品第十四

(乐道歌)

老唐僧，去取经，丹墀领旨拜主公。谢圣主，出朝门，前行来到一山中。收行者，做先行，逢山开路无人阻，遇水叠桥鬼怪惊。老祖一见心欢喜，高叫徒弟孙悟空。望前走，有妖精，师徒俩，各用心，又收八戒猪悟能。两家山，遇白龙，流沙河里收沙僧。望前走，奔雷音，连人带马五众僧。唐僧随着意马走，心猿就是孙悟空。猪八戒，精气神，沙僧血脉遍身通。师徒们，不消停，竟奔雷音取真经。见活佛，拜世尊，开宝藏，悟心空，三华聚顶五气生。悟性客，看分明，唐僧譬语不离身。只怕我，二郎卷，不是正法哄你们。现如今，二郎爷，合关公，随南海，观世音。二郎伏魔两部卷，体用双行护国经。二郎宝卷内藏真，唐僧譬语不离身。行者八戒白龙马，沙僧譬在血脉中。

二郎卷，说的是，通凡达圣。扫邪踪，合外道，劈破傍门。

老唐僧，为譬语，不离身体。孙行者，他就是，七孔之心。

猪八戒，精气神，养住不动。白龙马，意不走，锁住无能。

沙僧譬，血脉转，浑身运动。人人有，五个人，遍体通行。……

大明嘉靖岁次壬戌三十四年九月朔日旦吉日敬造

第三条：明代嘉、万间黄天教教主李宾所撰经典《普明如来无为了义宝卷》中，也有一段提到了包含有金丹术语的取经故事。这个宝卷撰成于嘉靖三十七年<sup>⑧</sup>：

迷人不识朱八戒，沙僧北方小婴童。

性命两家同一处，黄婆守在戊巳官。

锁心猿，合意马，炼得自乾。真阳火，为蛇女，妙理玄玄。

朱八戒，按南方，九转神丹。思婴儿，壬癸水，两意欢然。

沙和尚，是佛子，妙有无边。……

这几条资料的时间下限都在嘉靖前期，显然要早于吴承恩修订的百回本，也显然在说明嘉靖之前可能有一个以宝卷形态存在的取经故事体系。当然，把这个取经故事体系说成以宝卷形态存在，也许还有点猜想的成分，但它已经经过了金丹道的洗礼，却是千真万确。

现在我们回到罗教的经典宝卷上来。它也许可以帮助我们进一步推测金丹道侵入取经故事的时间和状态。

以上列举了三条有关取经故事侵入了“金丹大道”的材料，时间都在嘉靖前期。但是很奇怪，再往前的宝卷资料却仅仅有《西游记》的取经故事而并没有“金丹大道”的内容，不信请仔细比较大约诞生在弘治、正德年间的《销释真空宝卷》与以上的三条资料，它们之间真有些不同呢！请看罗教“五部六册宝卷”中的《叹世无为卷》：<sup>⑩</sup>

三藏师，取真经，多亏护法。孙行者，护唐僧，取了真经。

三藏师，取真经，多亏护法。猪八戒，护唐僧，度脱众生。

唐三藏，取真经，多亏护法。沙和尚，护唐僧，取了真经。

老唐僧，取真经，多亏护法。火龙驹，护唐僧，取了真经。

三藏师，度众生，成佛去了。功德佛，成佛位，即是唐僧。

孙行者，护佛法，成佛去了。他如今，佛国里，掌教世尊。

猪八戒，护佛法，成佛去了。他如今，现世佛，执掌乾坤。

沙和尚，做佛法，成佛去了。他如今，在佛国，七宝金身。

火龙驹，护唐僧，成佛去了。他如今，佛国里，不坏金身。

这也是在弘治、正德年间出现的，也丝毫不涉“金丹大道”事，这是为什么？

《中国民间宗教史》提到的一个现象也许就是谜底。说罗教曾有八位传人，其中二代传人秦洞山“发展了罗教的教义思想或者说显示了他的独创性”，其中一条就是在自撰经典《无为了义卷》中增加了炼内丹、修长生的内容，“这些在五部经中，罗祖一般是持否定态度的，而在《无为了义卷》中随处可见。……对炼外丹、烧铅汞、服食仙丹药丸，秦洞山是坚决反对的。然而，他却不反对炼内丹。在宝卷里曾有几处专门谈到炼内丹”<sup>⑪</sup>。也就是说，在第一代祖师的《叹世无为卷》中不涉及“金丹大道”的情况后来有所改变，唐僧取经的故事也就得为炼内丹服务了。秦洞山何时人？我没有查到确切的年代，但他既是罗教的第二代传灯，那创始人罗门鸿以85岁高龄于嘉靖初年去世，秦洞山生活的年代据此也不会很远吧。这个时间，正好与我们上面提到的嘉靖前期集中出现取经故事夹杂“金丹大道”的时间吻合。

显然，一个合理的推测是：嘉靖初，曾经出现过一次民间宗教对《西游记》取经故事的利用和改造。是否曾经有过以宝卷形式存在的《西游记》取经故事我们还不能确定，但这是后来百回本中“金丹大道”的来源却是无可怀疑的。

#### 四、考量吴承恩——前《西游记》(百回本)总汇

《西游记》的中心故事虽然是玄奘的取经，但著者的想象力真不小！他得了玄奘的故事的暗示，采取了金元戏剧的材料，加上他自己的想象力，居然造出一部大神话来！……

……上面那三个来源都不能供给那八十一难的材料，至多也不过供给许多暗示，或供给一小部分的材料。我们可以说，《西游记》的八十一难大部分是著者想象出来的。

——胡适《〈西游记〉考证》<sup>②</sup>

题记所引的胡适所言在今天已经成为共识，郑振铎在《〈西游记〉的演化》中也曾说过一段经典的话<sup>③</sup>：

惟那么古拙的《西游记》被吴承恩改造得那么神骏丰腴，逸趣横生，几乎另成了一部新作，其功力的壮健，文采的秀丽，言谈的幽默，却确远在罗氏改作《三国志演义》，冯氏改作《列国志传》以上。只要把《永乐大典》本的那条残文和吴氏改本第九回一对读，我们便知道吴氏的功力是如何的艰巨。

但他们并没有确认吴承恩创造了哪些故事，改造了那些故事。

现在的条件应该说比前贤们要优越得多，尤其是队戏《唐僧西天取经》的发现，使我们已经能够整理出一条比较完整的取经故事的演进线路，我们不妨试着完成前贤们事实上已经提出的课题：考量吴承恩。

我们根据前面已经排出的取经故事的演进线路，将这一时期的主要资

料中包含的取经故事列出(为简洁起见,我们仅从各种资料提取完整的故事,其余不明确包含故事的叙述语言则不录):

### 第一阶段:唐代西域流传的原生取经故事

毘沙门大梵天王、火焰山、深沙神、车迟国、地勇夫人、女儿国、僧行七人、晒经台(通天河)

“毘沙门大梵天王”后来演化为托塔李天王及哪吒父子,“僧行七人”首先演化为《取经诗话》中的五个先行者与猴行者,以后再次演化为师徒四人。

### 第二阶段:晚唐五代的变文《大唐三藏取经诗话》

唐王(? 应有)玄奘、猴行者、毘沙门大梵天王、火焰山、深沙神、香山寺、蛇子国、狮子林、树人国、火类坳、白虎精、九龙池、深沙神、鬼子母、女人国、王母池、沉香国、菠萝国、优钵罗国、竺国、香林寺、陕西河间府。

加下划线者与第一阶段的原生故事有一定的继承关系。请注意那些没有划线的部分,既无前因,也没有在以后的故事里留下痕迹,在第三章里,我们介绍了张乘健先生关于《取经诗话》乃是中唐高僧不空的取经记偷梁换柱而来的观点,其中提到尚遗留的痕迹之一就是不空取经走的是海路,因而《取经诗话》有不少去处带有热带风光。这些没有划线的不知从何处来又不知去了何处的内容,大都具有热带风光痕迹,似乎印证了张先生的观点。

### 第三阶段:宋金时期的队戏《唐僧西天取经》

唐太宗驾、唐十丞相、唐僧、孙悟空、朱悟能、沙悟净、白马、师陀国、黑熊精、盗袈沙、黄风大王(灵吉菩萨,飞龙拄杖)、宝象国(黄袍郎君、绣花公主)、镇元大仙、蜘蛛精、地勇(李天王、哪吒)、多目妖怪(蓝波降金光霞佩)、孩儿妖精、车迟国、乌鸡国、文殊菩萨降狮子精、八百里(小罗女、铁扇子、牛魔王,即火焰山)、万岁官主、胡王官主、九头附马、女儿国、蝎子精、房日兔、半截观音(疑即地勇)、贫婆国……

取经故事体系的成型主要在这一阶段,所以大量的新故事涌现出来,其中明显带有西域风情的也许不少本来就是原生的故事,只不过《取经诗话》没有收入。在《取经诗话》中没有被划线的部分,一个也没有被继承下来,这是很值得注意的现象,张乘健先生说得似乎很有道理,《取经诗话》的有些内容原本不属于取经故事;同时也印证了《唐僧西天取经》对于《取经诗话》有一定

的继承性但也许不是直线的继承。

#### 第四阶段：元吴昌龄杂剧片断《唐三藏西天取经》、杨景贤杂剧《西游记》

唐僧（江流儿）、唐丞相、村姑、回回、白马、华光、孙悟空（闹天宫）、沙悟净、猪八戒（裴家庄）、鬼子母、女儿国、火焰山、贫婆

戏剧剧本叙述精细容量较小，因此故事总量少可以理解，但从中亦可以看出取经故事的核心关目已经形成。新增加的故事大部分如回回、村姑、华光、裴家庄、鬼子母并没有被后来的故事继承下去，但附加在唐僧之下的江流儿，附加在孙悟空后面的闹天宫却成为日后的核心内容。

#### 第五阶段：残存的平话《西游记》与宝卷片断

唐太宗（应有入冥部分）、孙行者（闹天宫）、猪八戒、沙和尚、白马、黑松林（疑黑熊精）、火焰山（牛魔王、罗刹女、铁扇子）、红孩儿、地勇夫人、蜘蛛精、灭法国、车迟国、戏世洞（薄屎洞）、女人国、师陀国、黄风怪、多目怪、狮子怪、棘钩洞

这些就是吴承恩百回本《西游记》之前取经故事的基本面貌，也是我们考量吴承恩的基本对比依据。

#### 第六阶段：吴承恩百回本《西游记》

孙悟空（闹天宫）、唐僧（江流儿）、唐太宗（入冥）、八戒、沙僧、白马、双叉岭遇怪（刘伯钦打虎）、黑熊精、黄风怪、四圣显化、五庄观（镇元大仙）、白骨精、黄袍怪（宝象国）、金银角大王、女人国、车迟国、乌鸡国狮子怪（文殊菩萨降狮子）、红孩儿、车迟国、金鱼怪、青牛精、琵琶洞（蝎子精）、真假美猴王、火焰山、祭赛国九头鸟怪、荆棘岭（木仙庵谈诗，疑即棘钩洞）、黄眉童子、稀柿衕、朱紫国（金毛吼）、蜘蛛精、多目怪、狮陀国、比丘国、地涌夫人、灭法国、豹子精、凤仙郡、玉华县（黄狮精、九头狮）、金平府（犀牛精）、玉兔怪、铜台府、通天河

这样比较以后，吴承恩在百回本中究竟自己创造了多少取经故事便已基本清楚了，胡适说八十一难大部分是作者（吴承恩）想象出来的，显然是受到当时资料的制约；我在旧文《〈西游记〉附录考》中曾说吴承恩创作了十七个左右的故事，看来也是多说了，因为当时我也还不知道有宋金时期的队戏《唐

僧西天取经》存在。

在扣除有继承关系的故事(也就是去除划线的部分)之后,可能属于吴承恩创作的故事就剩下:

双叉岭遇怪(刘伯钦打虎)、白骨精、金银角大王、真假美猴王、荆棘岭的木仙庵谈诗部分、黄眉童子、朱紫国(金毛吼)、比丘国、豹子精、凤仙郡、玉华县(黄狮精、九头狮)、金平府(犀牛精)、铜台府

其中并不完全肯定都是新创作品,但相信相差不会太多。

这就是考量吴承恩的依据。由于我们通常认为与吴承恩有直接关系的几个故事如朱紫国、玉华县、灭法国都在其中,因此这也是证明吴承恩确为百回本作者的有力依据。

## 注释

①[日]矶部彰《元代〈唐僧取经图册〉研究要旨》,《唐僧取经图册》卷首,日本株式会社二玄社平成十三年出版发行。

②[日]板仓圣哲《传王振鹏〈唐僧取经图册〉在元代画史中的位置》,《唐僧取经图册》卷首。

③赵景深《谈西游记平话残文》,《文汇报》1961年7月8日。

④据朱一玄、刘毓忱编《西游记资料汇编》,116~118页,中州书画社,1983年出版。

⑤张鹭《朝野僉载》,中华书局赵守俨校点本,1979年出版。

⑥见王重民等编《敦煌变文集》(上),人民文学出版社,1984年出版。

⑦以上介绍据杨栋《元曲研究失落的两部珍贵域外文献》,人民大学复印资料《中国古代、近代文学研究》2001年6期,112~115页[原载《山东科技大学学报》(社科版)2000年4期];胡明扬《〈老乞大谚解〉和〈朴通事谚解〉中所见的汉语、朝鲜语对音》,《中国语文》1963年3期,185~192页。

⑧据刘荫柏《西游记研究资料》,249~253页,上海古籍出版社,1990年出版。

⑨《成宗实录》十一年十月乙丑日载,原文为:“此乃元朝时语也,与今华语顿异。或有未解处,即以时语改数节,皆可解读。请今能汉语者尽改之

……上曰：……请其能汉语者删改《老乞大》、《朴通事》。”据杨栋《元曲研究失落的两部珍贵域外文献》。

⑩郑振铎《什么叫做变文？和后来的宝卷、诸官调、弹词、鼓词等文体有怎样的关系》，《郑振铎古典文学论文集》（上），490页。上海古籍出版社，1984年出版。

⑪胡适《跋〈销释真空宝卷〉》，原载《国立北平图书馆馆刊》第五卷第三号，见刘荫柏《西游记研究资料》235~139页。

⑫马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，中国社科出版社，2004年出版。

⑬刘荫柏《西游记研究资料》246页有一小段转引。

⑭请参见《中国民间宗教史》第五章“罗教与五部经典”。

⑮请参见任继愈主编的《中国道教史》第十至十四章。上海人民出版社，1990年出版。

⑯张书坤《西游记总论》卷首，收入朱一玄、刘毓忱《西游记资料汇编》和刘荫柏《西游记研究资料》。

⑰胡适《跋〈销释真空宝卷〉》，收入刘荫柏《西游记研究资料》。

⑱《普明如来无为了义宝卷》，据（台北）新文丰出版公司1999年版《民间宗教经卷文献》第四册，154页。

⑲《叹世无为卷》，据（台北）新文丰出版公司1999年版《民间宗教经卷文献》第一册，159页。

⑳马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，179页。

㉑易竹贤编《胡适论中国古典小说》，307、312页，长江文艺出版社，1987年出版。

㉒郑振铎《中国文学研究》，作家出版社，1957年出版。

## 第六章 百回本作者的疑是两题

搞清《西游记》作者为谁的问题,是个老老实实的工作,来不得半点意气用事。我自己是主张吴作的,但并不鄙薄反对的意见,所以把国外及我国台湾否吴论的原文汇集而介绍之,目的就是引起更多的研究者重视此问题,找证据,讲道理,参加到这一争论中来,以期早日使问题澄清。

——苏兴《介绍、简评国外及我国台湾学术界对  
〈西游记〉作者问题的论述》<sup>①</sup>

有俗语云,身前富贵,死后文章,谓两者是文人的千古所求,其实能同时求到两者的真是凤毛麟角,通常情况下,死后存世的文章是要用生前的富贵去换取的。对那些写小说的文人来说,一部部我们今天所说的巨著,都是用他们的功名前程换来的。你看,罗贯中“有志图王”,但只留下《三国演义》而未见霸业在何处;施耐庵有谋国之才,却甘愿流窜江湖为水泊梁山发英雄之叹;曹雪芹深谙仕宦之家的艰险,而掬一把辛酸泪,说隐去真事的“假语村言”;吴敬梓“家门鼎盛”,为留下读书人的文行出处,断然与科举分道扬镳,而被乡人视为败家子、子弟戒;蒲老先生数度科举不中,两鬓皆白还是幕僚之身,只因其尽展才华于花妖狐魅的世界;而“兰陵笑笑生”,于世情“诚极洞

达”，一本《金瓶梅》骂尽天下诸色，真名实姓却至今隐而不达。“开谈不讲《红楼梦》，读尽诗书也枉然”式的风流，如果显现在他们的生前，该是何等的惬意风光！但，那是春梦。

吴承恩也是罗贯中、施耐庵、兰陵笑笑生与蒲松龄老先生的同类人——“吾侪”。万历二十年世德堂出版《西游记》时，距吴承恩逝世不过十多年，却没有想到为吴承恩署名，理由是“不知其何人所为”（陈元之语），其实根子上是风气使然：就作者自身而言，即使是风行天下的小说，于功名前程何补？就商家而言，随便署上个“华阳洞天主人校”不也同样卖钱吗？但与那些同辈的、不同辈的“吾侪”相比，吴承恩是幸运的，有意无意之间，历史为他保留了更多的片断。

最早的百回本《西游记》是万历二十年（1592）刻印的金陵世德堂本。这个本子刻上了“华阳洞天主人校”数字，但没有署出作者姓名；对于作者，仅仅是一位叫陈元之的人受书坊主人之托作序时，以“或曰”的形式作了含糊的交待，大意是本书的书稿与某王府有关。明代其他的《西游记》刻本，均属世德堂系统，因而也都没有署出作者姓名，至多就是循世德堂本旧例，称华阳洞天主人校。

第一个署上作者的本子是清初“钟山黄太鸿笑苍子西陵汪象旭澹漪子同笺评”的《西游证道书》，不过署的是“长春真人丘处机”。这个本子其实也属世德堂本系统，但刻印者却故弄玄虚弄出一个所谓的“大略堂古本”，不知是有意还是无意，将这个百回的通俗小说与元代道士丘处机纪行的《长春真人西游记》相混，又伪托元人虞集造了一个序，就此制造了一个流行长达三百年几乎弄假成真的谎言。

清代几乎所有的刻本都把作者署为“长春真人”。直到乾隆年间，读书仔细的纪晓岚似乎发现了问题，他说：“其中祭赛国之锦衣卫，朱紫国之司礼监，灭法国之东城兵马司，唐太宗之大学士、翰林院、中书科，皆同明制……，然则《西游记》为明人依托无疑也。”<sup>②</sup>更为较真的是钱大昕，他怀疑两者误植后，特意跑到苏州玄妙观从《道藏》中找出了《长春真人西游记》，以证明流行的小说《西游记》和长春真人无关。<sup>③</sup>

清中期以后，与纪晓岚、钱大昕相呼应，陆续有淮籍学者如阮葵生、丁晏

等提到《西游记》的作者应为淮安人吴承恩。然而这种文人间纯学术的意见,传播范围有限,影响力也无从谈起,因而市面上的《西游记》仍挂之于长春真人丘处机名下。直到进入20世纪后,新的小说研究的概念开始出现,鲁迅、胡适等着手研究《西游记》并提出吴承恩为作者一说,关于“长春真人”的提法才渐行渐远——但没有绝迹,迨至今日,《西游记》研究中沿袭旧说者甚至有意含糊其辞拿长春真人说事者,都还时常可见。

上世纪二、三十年代,鲁迅根据前辈学人的记载和有关文献,第一次在现代意义上的小说研究专著《中国小说史略》中,提出了《西游记》作者为淮安人吴承恩的观点;同时,胡适、董作宾及稍后的郑振铎、赵景深等人也开始了吴承恩的研究,赵景深还于1936年首次撰成《西游记作者吴承恩年谱》。至此,原本在清代学人笔下尚且模糊的吴承恩的轮廓逐渐被勾勒出来。这一时期研究的重点,主要仍在吴承恩其人其事,原因大约在于资料的积累还不足以支撑更多的扩展。特别值得一提的是,刘修业先生从故宫馆藏中抄出了《射阳先生存稿》,这份珍贵的资料50年代由古籍出版社出版,定名为《吴承恩诗文集》,这为后来吴承恩与《西游记》研究的飞跃留下了极重要的伏笔。

80年代初,吴承恩研究有了明显的进展和变化。苏兴先生的《吴承恩年谱》、《吴承恩小传》相继出版,加之发现了很多有关吴承恩的重要资料,终于促成1982年吴承恩逝世四百周年时首届全国西游记学术讨论会的召开(江苏的淮安与连云港)。这一阶段的研究,不仅使得吴承恩的形象被描绘得更清楚,而且吴承恩与《西游记》的关系开始占据重要位置,诸如吴承恩何时何地写成《西游记》、吴承恩身世、经历以及他的性格、思想与《西游记》的关系、《西游记》题材来源与地域文化氛围等重要问题都有了初步成果。

随着研究的深入和研究者对资料越来越精细的剖析,作为吴承恩与《西游记》之间联系桥梁的一些重要资料尚有一定模糊性的缺陷开始暴露出来。1983年,章培恒先生撰文提出怀疑,认为明清史料著录的“吴承恩《西游记》”,并不能指实为是一本通俗小说,而很可能属于地理游记,写定通俗小说亦即百回本《西游记》的也许另有其人。这一说虽然出现在章先生的笔下,但却代表了一批研究者(包括海外研究者)郁结在心中的疑虑,所以一经

提出,即刻便引起广泛关注;其后,有杨秉祺先生等的附议,也有苏兴、谢巍等先生的反诘,争论陆续延续到90年代,逐步形成了“挺吴”与“疑吴”两种鲜明的观点。<sup>④</sup>

1986年,坚定的“挺吴”派、已故苏兴先生以《介绍、简评国外及我国台湾学术界对〈西游记〉作者问题的论述》一文对海外的否定意见作了比较全面的介绍。苏先生的介绍,很多并不是第一手资料,这些意见其实早已反映在内地学者的文章中,但对介绍者苏兴先生来说,这是一种让后学钦敬的胸襟与态度。我们愿意以苏兴先生为楷模,以严谨的态度做一些实实在在的工作,为最后澄清这一问题努力。

关于吴承恩(字汝忠,号射阳)作《西游记》一事,最早的明确记载,是距吴承恩不过四十多年的天启《淮安府志》的著录:

《淮安府志·近代文苑》(卷十六·人物志·二)

吴承恩,性敏而多慧,博极群书,为诗文下笔立成,清雅流丽,有秦少游之风。复善谐剧,所著杂记几种,名震一时。数奇,竟以明经授县贰,未久,耻折腰,遂拂袖而归,放浪诗酒,卒。有文集存于家,丘少司徒汇而刻之。

《淮贤文目》(卷十九·艺文志·一)

吴承恩 《射阳集》四册□卷 《春秋列传序》 《西游记》

此后康熙《淮安府志》等方志所记略同。其他比较重要的还有明万历人吴国荣的《射阳先生存稿跋》:

射阳先生髫龄,即以文鸣于淮,投刺造庐乞言问字者恒相属。顾屡困场屋,为母屈就长兴倅,又不谐于长官,是以有荆府纪善之补。归田来,益以诗文自娱。十余年以寿终。奈绝世无继,手泽随亡。乌乎伤哉!昔人谓生前富贵,死后文章,先生所值,一何奇也!文福难兼齐,而造物忌多取,信矣!

丘子汝洪,亲犹表孙,义近高弟,从亲交中,遍索先生遗稿,将汇而刻之,庶几存十一于千百,为先生图不朽耳。谋诸荣,荣以张子以衷、蔡子世卿,皆辱先生忘年交者,相与校焉。夫三子何能供是役哉?鱼豕之

讹,不免矣。独念先生尝谓近之刻者,类博而不精,嗟乎斯刻也,倘曰精焉,世必有知先生者矣。

万历己丑仲春七日通家晚生吴国荣顿首书。

另外散见的记载还有清初淮安学人吴玉搢的《山阳志遗》、嘉庆同治间著名经学家丁晏《重修山阳县志》等等,鲁迅、胡适当年就是从这些材料着手开始《西游记》作者研究的。胡适在《西游记考证》中说:

我前年做《西游记考证》时,还不知道《西游记》的作者是谁,只能说:“《西游记》小说之作必在明朝中叶以后”,“是明朝中叶以后一位无名的小说家做的”。后来见《小说考证》卷二,页七六,引山阳丁晏的话,说据淮安府康熙初旧志艺文书目,《西游记》是淮安嘉靖中岁贡生吴承恩作的。《小说考证》收的材料最滥,但丁晏是经学家,他的话又是根据《淮安府志》的,所以我们依着他的指引,去访寻关于吴承恩的材料。

那么,丁晏和阮葵生说了些什么?我们也引述如下。先看阮葵生的《茶余客话》卷二十一“吴承恩西游记”:

金漳山先生令山阳,修邑志,以吴射阳撰《西游记》事,欲入志,余谓此事真伪不值一辨也。按旧志称:射阳性敏多慧,为诗文下笔立成。复善谐谑,著杂记数种。惜未注杂记书名,惟《淮贤文目》载射阳撰《西游记通俗演义》。是书明季始大行,里巷细人乐道之,而前此亦未之有闻。……按明《郡志》谓出自射阳手,射阳去修志时未远,岂能以世俗通行之元人小说攘列己名?……观其中方言俚语,皆淮上之乡音街谈,巷弄市井妇孺皆解,而他方人读之不尽然,是则出淮人之手无疑。

丁晏的《石亭记事续编》“淮阴脞录自序”云:

承恩,明嘉靖时岁贡生,所著有《西游记》,载康熙旧志艺文目。钱竹汀《潜研堂集》,谓《长春真人西游记》二卷,别自为书,小说《西游演义》乃明人所作,而不知为吾乡吴承恩作也。

“书《西游记》后”则云:

及考吾郡康熙初旧志艺文书目,吴承恩下有《西游记》一种。承恩字汝忠,吾乡人,明嘉靖中岁贡生,官长兴县丞。旧志文苑传称:“承恩性慧而多敏,博极群书,复善谐剧,所著杂记几种,名震一时,《西游记》

即其一也。”今记中多吾乡方言，足征其为淮人作。

(案：这些材料今天已经为大家所熟知，在朱一玄、刘毓忱先生编的《西游记资料汇编》和刘荫柏先生的《西游记研究资料》中都可以方便的查到，故不一一加注了，下同。)

这个证据链应该说已经具有相当的说服力，先是《淮安府志》作了记载，然后是所有的人予以认同——的确是“所有人”，我们至今没有发现一位古人有过怀疑——并补充了证据，如吴承恩的“性敏多慧”、“博极群书”、“复善谐剧”和“记中多吾乡方言”，这些特点大家都觉得与《西游记》作者所应具备的条件是相符的。

然而今人却试图将此前所有的肯定都推翻，我们所说的证据链的每一个环节都被怀疑，以致我们要反反复复地论证自己的证据体系——但是，这并非坏事，相信一切怀疑都会被解释清楚，也相信面对怀疑而逐步完成的证据体系会更坚实。

在解释所有的怀疑之前，我们先要就丘处机的《长春真人〈西游记〉》作一点澄清。

## 一、关于李志常《长春真人西游记》的澄清

全真之为道，本兼儒释，自重阳以下，丹阳、长春并善诗颂。

自常尤文采斐然。其为是记，文约事尽，求之外典，惟释家《慈恩传》可与抗衡，三洞之中，未尝有是作也。

——王国维《长春真人西游记校注》<sup>⑤</sup>

说起来有点荒唐，但却是事实：小说《西游记》尽管演绎的是佛家取经的题材，道教在其中扮演的角色并不太光彩，但《西游记》在长达三百多年的时间里，却一直被认为是元代著名道士丘处机的作品。原因也很简单：因为道号长春真人的丘处机确有一本《长春真人西游记》。这部《西游记》作为道教的经书被收入了《道藏》，少有人见但已被记录在案，因而当小说《西游记》大

行于世而作者无可稽考时，有人就想到了丘处机。

始作俑者自称“钟山黄太鸿笑苍子、西陵汪象旭澹漪子”，这二位对我们来说算是“麻烦”人物，他们刻印《西游证道书》时很是动了点脑筋，也大胆地做了点手脚。前面提到他们假托“大略堂古本”在百回本中增加了“唐僧身世”一段，制造了一个是非公案；而后又自作主张署了个作者“长春真人丘处机”，还伪托元人虞集编了一个故事，称：<sup>⑥</sup>

一日有衡岳紫琼道人，持老友危敬夫手札来谒，余与流连浹月，道人将归，乃出一帙示余，曰：“此国初丘长春真君所纂《西游记》也，敢乞公一序以传。”余受而读之，见书中所载乃唐玄奘法师取经事迹。

故事编得煞有介事，虞集、危敬夫确为元人，且都是名人，说他们曾经写过一篇序言，还真有点难以澄清。但故事编造者忽视了一个问题：元代有长春真人《西游记》，哪有玄奘取经的小说《西游记》？相信大家记得，前面我们说过，“西游记”三个字的第一次出现，是在元末明初；而体裁是杂剧，并非小说，从小说发展的进程上说，在元代虞集时期根本就不可能出现这个百回本的小说。这就是编造者露出的一个大马脚。今人因为既有丘处机的《西游记》，又有吴承恩的《西游记》而相混尚情有可原，说元代中叶人看到了玄奘取经的《西游记》，显然就是弥天大谎了。

我们这里不去追究笑苍子、澹漪子的责任，后人受其迷惑，说到底还是对《长春真人西游记》了解太少。

丘处机的《长春真人西游记》虽然并未风行，但要说清来龙去脉还得介绍一大段背景。

如所周知，唐代以后，道教的颓势已成，北宋的灭亡，对道教是一个沉重的打击，道教在北方基本上是土崩瓦解。也就是在金人入主中原后不久，新道教在民间应运而生，代表人物就是因金庸《射雕英雄传》而家喻户晓的王重阳。王重阳原名王喆，号重阳子，世称王重阳，陕西咸阳人。少年时既习文又修武，后因文武二道均一事无成，于47岁时加入道教。王重阳是个很有独立思考能力的人，入道后他就以振兴道教为己任，苦苦思索如何走出一条变革道教的道路。方法具体地说就是首先放弃与佛教的直接对抗，提出“三教从来一祖风”，号召三教合一；其次淡化道教传统的符篆、役鬼之术，转而

提出“修道就是修心”，强调清修、内修；再次就是转而学习佛教的教规教义和儒教的一些学说以完善自己，比如改变了道教一贯没有严格戒律的状况，要求道徒生活应简朴不可腐败等，一个新的具有较为完整教规教义的道教教派就此诞生了，王重阳称之为“全真道”。而王国维对这个新教派的根本则说得再清楚不过，“全真之为道，本兼儒释”，一语中的。后来王重阳带着他的全真道教义外出云游，在山东得到了意想不到的响应，先后收了七个在当地有一定影响的人物马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、孙不二、王处一、郝大通为弟子（称全真七子），全真道就此以山东为中心发展起来。王重阳死后，他的弟子们先后执掌道门，全真道的规模也不断扩大，成为北方道教的主体。

丘处机掌道时，正值金元交替时期，错综复杂的政治形势，给丘处机出了一道不小的难题：当时拥有大量道众的全真道，已经成为一支不可小觑的力量，而山东金人的统治已经比较薄弱，他们非常希望借助这股力量稳定自己的统治；处于南方的宋人似乎想从这里得到北伐的后援内应；而北方的元人也早已打好了南下的算盘，山东是其伸手可及的范围及南下必经之地，当然希望有全真道的配合，因此，全真道事实上成了三股政治力量争夺的筹码。丘处机意识到此时政治形势的微妙，看到了金廷的不稳和南宋的无所作为，找借口回绝了这两方面的召见。这就是丘处机西行的远背景，《长春真人西游记》开篇明义就谈到了这件事：<sup>⑦</sup>

戊寅岁之前，师在邓州，河南屡欲遣使征聘，事有齟齬，遂已。明年，住莱州昊天观。夏四月，河南提控边鄙使至，邀师同往；师不可，使者携所书诗颂归。既而复有使自大梁来，闻道山东为宋人所据乃还。其年八月，江南大帅李公全、彭公义斌来请，不赴。尔后，随处往来邀，莱之主事者难其事。师乃言曰：“我之行止天也，非若辈所及知，当有留不住时去也。”

这里的“戊寅”指的是金兴定二年、南宋嘉定十一年、元太祖成吉思汗十三年、公元1218年；“师”指的就是丘处机；“河南”指汴梁，即金廷的中央政府。对于金廷的来使，丘处机开始是想谈判但意见不合，此后便采取了敷衍的态度，送些歌功颂德的诗歌颂词；“江南”即指南宋政府，丘处机看出其成事不

足,也是不愿与他们打交道的。再稍后,意想不到的但其实也是丘处机所说的、默默等待的“天意”出现了,远在穷荒大漠中的成吉思汗派来使者召见。当时元人并未实际统治山东,但这封来使携来的诏书却让丘处机不敢怠慢,因为成吉思汗的部队已于数年前(1215年)攻陷燕京,其实力和未来的战略走向已经显露,丘处机必须考虑元人来了之后全真道的生存问题。一向极善于审时度势观察向背的丘处机,意识到这是与蒙古人结交的机会,于是答应使者赴成吉思汗之召。而对外的解释则是邱真人要去重复一个古老而伟大的命题:“化胡”。

金兴定四年(1220)春,丘处机以72岁的高龄,带着他挑选的18个弟子上路,前往当时成吉思汗所在的乃蛮行宫应招。由于有元人的军队护送,丘处机一行出了山东界直到燕京(今北京)都比较顺利。但到了燕京才知道,成吉思汗的远征军已继续向西开进。丘处机本来并不知道成吉思汗的乃蛮行宫有多远,所以七十多岁高龄还贸然上路,听说成吉思汗已去西域极边之地,丘处机觉得自己实在难耐风霜之苦,便上表成吉思汗,说打算等成吉思汗御驾回朝时再行觐见。但此时已是箭在弦上不得不发,去留之事由不得丘处机决定了。尚未等到成吉思汗的回复,使者就催促丘处机出燕京前行。1221年春上路西行,穿过蒙古大草原和沙漠,跨越阿尔泰山、天山、兴都库什山脉,走过中亚异邦,行程万里,最后终于在今阿富汗境内追上成吉思汗的大军。

1222年秋,成吉思汗三次召见丘处机,询问长生之事。丘处机却一反传统道教装神弄鬼的习惯,老老实实答以别无他术,唯清静无为、清心寡欲而已,并劝成吉思汗节欲养身以介眉寿;成吉思汗很是高兴,丘处机趁机又以敬天、爱民、止杀进言,希望成吉思汗能内固精神、外修阴德,体恤民间疾苦,保护黎民生命。应该说,丘处机确实在履行他“化胡”的使命,而他带去的这一套实际上是儒家的治国要义,确实也让成吉思汗开了眼界,他当即即为丘处机赐名“神仙”,表示神仙说的虽然都很难做到,但他一定尽力去做。

丘处机的随行弟子中,有一位叫李志常,题记中王国维所言“自常尤文采斐然”,指的就是他。他对丘处机的西行做了详细的记录,起于1218年丘处机在蓬莱传道,先后拒绝金、宋使者召见等等;止于丘处机1224年回燕京,

并于1227年逝世、1230年下葬等等，核心部分则是西行途中的所见所闻。书成，冠名《长春真人西游记》。我们现在一般都说丘处机的《长春真人西游记》，但其实作者却是这位李志常。

这部《长春真人西游记》后来虽然被收进《道藏》成为经典，但在当时，流传似乎并不广泛。因为虽然当时全真道得到了迅速的发展，但在膨胀的过程中，不可避免地会与佛教的利益发生冲突，而蒙古人的原始宗教是萨满教，虽然对道教感兴趣，但他们进入中原后更乐意也更快接受的却是佛教。《长春真人西游记》问世二十多年之后，佛道的矛盾开始激化。1255年李志常奉命与佛教徒在御前辩论《老子化胡经》的真伪，辞屈，次年愤愤而死。数年后，道教遭到更大的打击，忽必烈召集佛道双方各17人辩论，结果道士失败，道教的17人虽然免了砍脑袋的血光之灾，却被强令落发为僧，蒙受了极大的羞辱。《长春真人西游记》问世不久便被冷落，传世极少，也是可以想象的。但这部书文字流畅，资料翔实，今天已被视为研究中亚史地和中西交通史的重要资料，正如王国维所言，学界常将其和玄奘的《大唐西域记》相媲美。

## 二、《淮安府志》、《千顷堂书目》谁更可信？

否定比肯定容易，因为肯定是多重条件组合，必须自身没有矛盾；否定则只需突破一点即可。当年纪晓岚作《阅微草堂笔记》，仅凭《西游记》有明代特有官职一点，一下就把丘处机作西游说推入深渊。今日李安纲君若有纪昀式的证据在手，亦可能将吴作说推入万劫不复之深渊。然而，拿出的证据又如何呢？

——刘振农《再论〈西游记〉的作者与性质》<sup>⑧</sup>

针对《淮安府志》著录的怀疑，归纳起来主要有以下几条：

1. 《淮安府志》在著录“吴承恩《西游记》”时，并未注明多少卷多少回，是一部什么性质的著作，所以便有同名异书的可能，《西游记》未必就是通俗

小说；

2. 旧例方志一般不录通俗小说，这也间接说明吴承恩的《西游记》可能不是通俗小说；

3. 吴承恩“所著杂记数种，名震一时”，但这“杂记”也不一定就是通俗小说，将通俗小说称为“杂记”少见。

4. 与吴承恩直接接触过的同时代人或稍晚的李维楨、吴国荣、陈文烛、丘度等人对吴承恩的诗文均有评论，但均未提及《西游记》。

5. 《西游记》有可能是《西湖记》之笔误。

6. 清初黄虞稷在《千顷堂书目》中将“吴承恩，《西游记》”纳入“舆地类”，表明吴承恩的《西游记》很可能与小说《西游记》不是同一回事。

下面我们逐项回答：

**答 1：《淮安府志》的“吴承恩 《西游记》”同名异书是一种纯粹假想** 从证据完整的角度看，《淮安府志》的著录的确不够尽善尽美，所以这个问题理论上确有存在的可能。但仅仅是在理论上，假想的成份太重，不能构成实际的反驳。

第一，要弄清是否属于异书，最有效的方法就是找出异书或有关资料。《长春真人西游记》与百回本曾经有过误植，就是通过从《道藏》中找出丘处机的异书，使两书互见的方法解决的。现在对《淮安府志》“吴承恩 《西游记》”的疑义，也仍须如法炮制。法律上有个原则叫谁主张谁举证，在学术上也应该适用。但言否者目前却没有掌握任何一点吴承恩“异书”的证据，而且一点头绪都没有，纯粹是在空想。

也许会有人举出《千顷堂书目》曾将吴承恩《西游记》列入地理类，这个证据首先是孤证，孤证不立；当然“孤证不立”不是绝对的，问题是这个孤证本身是否成立，也大有疑问，我们以下将对其中的疑点详细讨论。有一点不知“否吴”者想过没有：在现有资料里提到的吴承恩的生平事迹与著作，包括《淮安府志》中与“《西游记》”并列在一起的《射阳集》四册□卷《春秋列传序》，我们现在都可以从其他渠道得到证实，唯独所谓的《西游记》的“异书”也就是“地理类”的《西游记》，没有任何材料提到过，这不奇怪吗？作为吴承恩代表作品被载入府志的“地理类”的《西游记》却没有被收入《射阳先生存

稿》，这不奇怪吗？请看《春秋列传序》可是名列《射阳先生存稿》第二卷首篇的。

第二，要弄清是否属于异书，另一个有效的方法就是找出小说《西游记》的“真正作者”，这样也可以说明《淮安府志》的“吴承恩《西游记》”确实是异书。而这点言否者同样没有做到，同样几乎凭空就要人相信当年《淮安府志》上清清楚楚的记载是一本莫名其妙的“异书”，岂不是有点强人所难？

第三，相信吴承恩是《西游记》的最后写定者，并非仅仅由于《淮安府志》上有“吴承恩《西游记》”这几个字。首先，从最广义的证据体系上说，把《西游记》安插在吴承恩的头上有时代的合理性。明代的弘治、正德、嘉靖之间的几十年时间，是社会悄悄发生重大变革的时期，文学上的“前、后七子”、经济上的资本主义萌芽，都发生在这个时期；只有完成这个变革后，社会才具备了流行通俗小说的条件，试看《水浒传》、《三国演义》已经完成了一百多年，可就是没有受到追捧，甚至连被关注都谈不上，非得在进入嘉靖之后，才成为所谓的“奇书”。其次，从《西游记》表现的对道教的厌恶以及它回目形式的成熟看，人们理性地相信它应该写定在嘉靖之后、万历之前。这一点我想所有研究小说的人都不会有不同意见，而在这个时间段里，吴承恩是一个合适的人选，他所生活的时期（1506—1580），其著作的最佳年龄恰恰覆盖了百回本成书的全部间隙。而且，这个合适的人选还是唯一的，至今尚未见哪一位提出另外一个稍微靠谱的候选人。再次，在吴承恩本身的范畴里，认定他是《西游记》的写定者，还由于《西游记》的方言色彩，还由于世德堂本陈元之《序》里说到的三个“或曰”与“荆府纪善”之任的对应联系，这些都是不能忽视的。又次，在《淮安府志》的著录里，有“性敏而多慧，博极群书，为诗文下笔立成”、“所著杂记几种，名震一时”这样相应的描述为辅证，岂是“吴承恩《西游记》”几个字那么简单。我们可以举出一个极好的例子，就在朱一玄的《西游记资料汇编》中收有清人桂馥《晚学集》中的一段话（查阅起来很方便）：

《唐高僧传》：“三藏法师元奘，……”馥案：许白云《西游记》，由此而作。

这里的《西游记》就是玄奘取经的《西游记》，许白云作！言之凿凿，清楚楚

楚,明明白白,但就是没人相信。何也?许白云是元代福建人,虽然小有名气但他是理学家,没人相信在那个时候、在那个地点、在那个人身上会有《西游记》出现——这个例子还不能说明问题吗?要怀疑“吴承恩《西游记》”这几个字,其实面临着推翻整个证据体系的任务,必须有这样的学术准备,否则是做不到的。

**答2:方志一般不录通俗小说是虚幻的“旧例”** 有人举了不少清代的例子,说明官修志书不会以通俗小说入志。旧时鄙视小说的风气是有的,有可能出现修志时剔除通俗小说的情况,但所谓的“旧例”二字却不宜轻用,那只是后人的看法,并不是政府的规定,甚至约定俗成都不是。我们无须再举更多的例证,眼前即有:前有阮葵生、丁晏、吴玉搢、冒广生,后有胡适、鲁迅、郑振铎、赵景深等这些记录和研 究吴承恩生平事迹的人,他们都是著名学者,对“旧例”应该更为通晓,或者说他们就是构成“旧例”的一部分——比如吴玉搢是《山阳县志》的修撰者之一(山阳,旧时淮安府的首县,即今日淮安市的楚州区,吴承恩的家乡),他的《山阳志遗》就是搜罗新志剔除未收的内容而编成的——他们都认为《淮安府志》中著录的“吴承恩《西游记》”就是通俗小说《西游记》,所谓“所著杂记数种,名震一时”,就包括通俗小说《西游记》,对《淮安府志》的著录一点也不觉得奇怪,我们为什么要觉得奇怪呢?还有什么理由谈“旧例”呢?

**答3:有何依据说“杂记”不能包括通俗小说?** 《淮安府志》说吴承恩“所著杂记数种,名震一时”其实已经为“吴承恩《西游记》”作了注脚:名震一时的杂记就是《西游记》。这本已非常明确,但言否者却引出了一个中国文学史上不曾有过将杂记当作小说的话题——首倡者是日本的田中严。杂记不包括小说,似乎是一个新鲜的话题,能成立吗?请看唐人刘知几在《史通·杂述》中分小说为十流,“八曰杂记……求其怪物,有广异闻,若祖台《志怪》,干宝《搜神》、刘义庆《幽明》、刘叔敬《异苑》,此皆谓杂记也”,这其中的杂记显然是包含了小说;再看清初褚人获《隋唐演义序》,“昔人以通鉴为古今大账簿,斯固然也。第既有总记之大账簿,又当有杂记之小账簿。此历代传志演义诸书所以不废于世也”,这“传志演义诸书”数语明明白白的把通俗小说都包括在内,吴承恩的《西游记》为什么就不能被称为杂记?

答4:陈文烛、陈耀文、李维桢、丘度、吴国荣对《西游记》一字未提另有其因。陈文烛是吴承恩归田时的淮安知府,与吴承恩有过密切的交往;陈耀文是吴承恩时代的淮安府推官,淮安兵备副使;李维桢是吴承恩同时代的诗友;丘度是吴承恩的表外孙,吴承恩非常喜爱的一个晚辈,官至太仆寺少卿、光禄寺卿,《射阳先生存稿》的汇编整理主持者;吴国荣自称是吴承恩的“通家晚生”、“忘年交”,《射阳先生存稿》汇编整理的参与者,他们都留下了关于吴承恩生平事迹的记录,但对《西游记》也都只字未提,给我们留下了一个谜团。

一般解释是传统观念使之然,是回避了通俗小说。但我认为不是。陈文烛、李维桢,包括丘度、吴国荣等人很可能均未见过《西游记》,甚至根本不知道有这回事。吴承恩也许早有写作动机,但真正动笔完成却是在他离开长兴县丞的岗位,赴湖北蕲州荆王府任纪善一职期间,写完《西游记》后他也就回乡诗酒度日了。根据以下理由,我们认为吴承恩完成《西游记》后极可能将书稿留在荆王府等待王府出资刊刻,这样吴承恩卸任回乡后,手边并无书稿,不谈或少谈此书就很正常,陈文烛等人不提此书也就不足为怪。这一推论基于如下基础:

其一,明代王府有刻书的风气,其版本称藩府本;藩府本的刻工、校勘一般都比较好的,为后来藏书家所重视,成为中国印刷史上的特有现象,这点以下将要细说。现存资料中提到的刻书的藩府,虽然荆府没有名列其中,但相信不会不受这种风气的影响。因此,陈元之所谓出于王府说,当然不是空穴来风;荆王府刻《西游记》,至少在理论上是可以成立的。

其二,至天启年间为止,没有任何关于百回本《西游记》的著录,以天启以后《西游记》见于著录的高频率为参照,可以认为在万历前期并无此书流播——包括抄本。

其三,我们都知道《西游记》的最早版本是万历二十年刻成的世德堂本,我们的潜意识中也就以为这一年《西游记》应该大行于世,人人皆知了。其实早已有人注意到万历二十年刻成的世德堂本中杂有“荣寿堂梓行”字样,它告诉我们,世德堂在万历二十年并没有刻成或刻完后并未立即印行,尔后不知经过什么曲折,书版易手荣寿堂,经荣寿堂补版才得以行世。侯会先生

估计,有证据表明《西游记》的大行于世应在万历三十年甚至四十年之后,也就是在吴承恩去世二十年以至三十年之后。<sup>⑨</sup>这一发现,使《西游记》真正的问世时间与天启《淮安府志》第一次著录“吴承恩《西游记》”的时间正相衔接,也恰恰说明了与吴承恩有交往的人士不可能看到这本巨著,还坐实了阮葵生《茶余客话》“是书明季始大行,里巷细人乐道之,而前此亦未之有闻”的说法,非常有助于解释吴承恩同时代人为何不提《西游记》的问题。

**答 5:《西游记》有可能是《西湖记》之笔误纯属臆想** 这纯粹是一个臆想的问题。淮安有一个西湖,吴承恩写过一些关于西湖的小诗,这些诗歌在《射阳先生存稿》(现在的《吴承恩诗文集》)中可以查到。但谁也没有说吴承恩写过《西湖记》,谁也没有见过吴承恩的《西湖记》;而即使是《西湖记》,怎么就一定笔误成《西游记》?

**答 6:《千顷堂书目》的著录更可能是一处错误** 清初黄虞稷的《千顷堂书目》中收录了“吴承恩《西游记》”,并将其归入史部輿地类,这就成了认定吴承恩非百回本《西游记》作者的主要证据:<sup>⑩</sup>

唐鹤征《南游记》三卷 吴承恩《西游记》 沈明臣《四明山游籍》  
一卷

《千顷堂书目》的著录是一个很特殊的问题。以这条资料的来源(过录),著者的身份(非淮安人、非明人),著录的时间(清代)而论,均不能与“挺吴”者所持的主证、旁证相抗衡,但因其恰是规定了“吴承恩西游记”的性质(輿地类),发《淮安府志》所未发,所以就有了特殊的意义。

但是,特殊并不意味着有力。要使它变为有力的证据,还有赖于其他几个相关问题的解决:

第一,《千顷堂书目》所录书目是否皆为黄虞稷所藏或亲见,分类是否确保无误?

第二,黄虞稷何以得见吴承恩纪行的《西游记》?

第三,吴承恩是否可能作一部纪行的《西游记》?

第一点在争论中是一个重要的论题。有研究者认为《千顷堂书目》皆黄氏亲藏目睹,便有人言之凿凿的指出《千顷堂书目》收录图书达十四万卷,但黄氏自称家藏图书为六万余卷,其余均为过录;有人认为黄氏的分类不会有

误,便有人找出黄氏的错处,说明《千顷堂书目》确有想当然误记和分类上的错误。

我十分怀疑这个问题是否能说得清,所以也就不再转录那些详细的考证。试想,即使能证明黄氏所录并非全部目睹,那么又怎能证明吴承恩的纪行《西游记》并非目睹?即使证明了黄氏分类有误,那又怎能证明“吴承恩《西游记》”一条也是错误?请注意一位著名学者的一个观点:

即使它(《千顷堂书目》)确是《国史经籍志》那样的性质,但既然黄虞稷是著名的藏书家,也就不能排除黄虞稷确实藏有吴承恩《西游记》的可能;纵使的确未藏有此书,但也不能就此断定他之把吴承恩《西游记》列入地理类乃是毫无根据的瞎编。

这一条,实际上已使自己立于不败之地,从论辩技巧上来说是很高明的。但这也是让后学对“学问”二字迷茫的地方,假如我们也按照原文的逻辑编出一段话来,会出现什么结果:

即使它(《淮安府志》)确是没有说明吴承恩《西游记》的性质,但既然阮葵生、丁晏、鲁迅、胡适都是著名的学者,也就不能排除吴承恩《西游记》确系通俗小说的可能;纵使他们确未考虑到此书的性质,但也不能就此断定他们之把吴承恩《西游记》认定为通俗小说乃是毫无根据的瞎编。

显然,我们也站在了不败的立场上,除非你能把阮、丁、鲁、胡“著名学者”的头衔摘掉。请仔细想一想,它与以上的引文使用的逻辑其实是一样的,这样的讨论,既不会有什么结果也没有任何意义。

曾经有学者提出地理类是黄氏功力最差的一类,许多地理书都未著录,如《徐霞客游记》等,在《千顷堂书目》原未提及,后来由吴騫补入。谢巍先生在《百回本〈西游记〉作者又研究》一文中引出了前人对《千顷堂书目》的一些负面评价:

今《千顷堂书目》乃由此出,虽增添甚多,而杂乱无序,是贾客之账簿而已。

直是书贾所为,俱失体裁。

《千顷堂书目》本,搜采虽富,而体例似不及倪本之正。

我们并不准备以此为证据讨论《千顷堂书目》的是非功过,更不想否认该书的重大价值而只是想说明它也有可能出错,在整体上也许少有人超越《千顷堂书目》,但在每个专项上定会有更高的高手,如此而已。我们既不必因为《千顷堂书目》有些许失误而整体否定,也不必因为它有很高的价值就不承认有失误的可能。我以为恰当的方法是暂且离开实际意义不大的对《千顷堂书目》考证,再从一般的逻辑关系上想想,如果能证明黄氏收藏吴承恩纪行游记一说和吴承恩作游记的推理与事理悖行,那么争论也许就比较容易解决了。

第二点便是一个逻辑问题,即:如果《千顷堂书目》的著录不误,那么黄氏是何以见到这本书的?明末清初,著录了吴承恩资料的人不在少数,至少陈文烛、陈耀文、吴国荣、丘度的直接记载是相当可信的,他们都参与了吴承恩《射阳先生存稿》的收集、整理、出版工作;清初同乡的学者吴玉搢、阮葵生等的记述也应有一定参考价值。但他们都没有说过吴承恩有过一本纪行的游记。请注意,纪行游记可不象通俗小说是不登大雅之堂的东西,说他们回避提及百回本小说《西游记》至少在理论上是可能的,而说他们回避提及纪行的《西游记》就说不通了;这也不像一些应酬诗文,特定情境之下随手写了,丢了也就丢了。请问,他们都没有见过《淮安府志》已经著录过的吴承恩的《西游记》(不管是通俗小说还是纪行的游记),那么和吴承恩并非同乡,又非同时人,且未见有任何联系的黄虞稷是怎么见到的呢?难道黄氏有比他们更优越的条件吗?这点疑吴者至少要有个解释吧。

谢巍先生注意到的以下问题很值注意,原文较长,考证较细,我将其归纳一下:

1.《千顷堂书目》后来成为编纂《明史·艺文志》的主要依据,但中间经过黄氏的一次删订,黄氏的《明史·艺文志稿》已经亡佚,但有相关材料可以证明其中已经没有“吴承恩《西游记》”一条。为何删去?排除黄氏发现《西游记》乃是通俗小说,原因只有卷数不详、氏里莫考、疑信不定等等了,这至少显示了黄氏对著录“吴承恩《西游记》”的不自信。

2.《千顷堂书目》著录了“宋祖舜《淮安府志》二十四卷”,从著录方式上看应是黄氏家藏,这就说明黄氏有了照录《淮安府志》的条件与可能。巧得

很,《淮安府志》在“吴承恩《西游记》”条下没有注出卷数,《千顷堂书目》在“吴承恩《西游记》”条下也没有注出卷数,而前面的一条“唐鹤征《南游记》三卷”,后面一条“沈明臣《四明山游籍》一卷”都将卷数标得清清楚楚,这不说明《千顷堂书目》有极大的可能是照录《淮安府志》吗?那为何《千顷堂书目》没有照录“吴承恩《射阳集》四册□卷”?因为《千顷堂书目》收录名人别集的体例,以是否中进士为标准,吴承恩没有这段经历,当然不会享受这份荣誉;而府志上《西游记》已经被黄虞稷误认为是地理书,所以也被抄入了《千顷堂书目》的舆地类。

3.《千顷堂书目》卷十六补宋、辽、金、元艺文中,录丘处机的著作中有“又,《西游记》二卷”,标有卷数,说明是见过的,知道是地理类,因而极可能据此将《淮安府志》中的“吴承恩《西游记》”划到了地理类中。

第三点是吴承恩是否可能作一部纪行《西游记》的问题。疑吴者说吴承恩有过“荆府纪善”之任,应该到过湖北,而就这一路行程写一部游记纪行《西游记》的可能不应排除;以往挺吴者包括我自己的回答基本是沿袭苏兴先生的意见,说吴承恩并没有去湖北实际赴任,吴承恩一生走南闯北,北至京城,南至杭州,就是没有西行,因而也就没有可能写一部纪行的《西游记》。而现在看来,吴承恩不仅去了湖北的荆王府,而且在那里写成了《西游记》——当然是小说《西游记》。具体我们在下一节详证,现在我们要说的,就是吴承恩一生西行只有一次,而西行只证明其写了小说《西游记》,而无助于证明《淮安府志》的“吴承恩《西游记》”是纪行游记。

说来挺有意思。正当此西游、彼西游争得不可开交之时,又出了一个此承恩、彼承恩的问题。《许昌师专学报》1985年第3期发表靳今的《吴承恩曾当过河阴知县——河南荥阳县发现吴承恩撰写的碑文》一文,称新发现的《重修卢医庙记》碑文作者吴承恩疑即为《西游记》作者吴承恩。作者显然对淮安吴承恩有所了解,在指出写碑文的吴承恩与淮安吴承恩存在着“姓名一致”、“活动年代一致”、“为官的年代一致”、“官阶的大小也是基本一致”、“爱好一致”以及“痛恨时弊、同情人民的思想一致”等共同点之后,也认为碑文吴承恩落款的前面所署的“古桐乡平川”不好落实,故而推测“是否属当时山阳县吴承恩家乡的一个小地名”。

后来欧阳健先生查明这实在是一个很巧的巧合，并在《许昌师专学报》1986年第1期予以澄清。靳今的六个“一致”大体成立，但吴承恩却另有其人。康熙二十年的《河阴县志》，在卷之三“职官·知县”一项中有吴承恩传云：“吴承恩，字公赐，号平川，桐城选贡。”这一条材料，解决了“古桐乡平川”这五个字的问题，“古桐乡”，即安庆府之桐城；“平川”乃吴承恩之号，与地名无涉。康熙十二年《桐城县志》，在卷之四“人物·仕绩”中，亦有吴承恩传：

吴承恩，字本赐，嘉靖选贡，为河阴令。

小小插曲，聊为一笑。

### 三、吴承恩“荆府纪善”之任真的不值一提？

射阳先生髫龄，即以文鸣于淮，投刺造庐、乞言问字者恒相属。顾屡困场屋，为母屈就长兴倅，又不谐于长官，是以有荆府纪善之补。归田来，益以诗文自娱。十余年，以寿终。

——[明]吴国荣《射阳先生存稿跋》

《西游记》一书，不知其何人所为。或曰出今天潢何侯王之国，或曰出八公之徒，或曰出王自制。

——金陵世德堂本陈元之《西游记序》<sup>①</sup>

吴国荣对吴承恩生平的记载简洁而完整，是研究吴承恩生平的最重要的资料。现在除了“荆府纪善之补”之外，所有的记载——几乎每一个字——都已被证实。

吴国荣自称是吴承恩“通家晚生”、“忘年交”，并且参与了《射阳先生存稿》的搜集、整理和校刻工作，这篇跋文写作时间距吴承恩谢世又仅七年，故《淮安府志》“吴承恩”条下对“荆府纪善”虽然失载，但人们却并不怀疑吴承恩有“荆府纪善”经历的可靠性。后来淮安出土了吴承恩的棺头板，再次证实了“荆府纪善”经历的存在。棺头板发现于吴氏茔域，位于吴承恩之父吴菊翁墓旁，发现时虽已残缺，但“荆府纪善”四字却完好，而淮安有明一代具

此职衔者仅吴承恩一人。

从鲁迅、胡适开始研究吴承恩起,就没有对荆府纪善问题予以足够的重视,这可以理解,当时百事草创,研究的空间很大,一时难以兼顾。但上世纪80年代初期发现吴承恩的刻有“荆府纪善”字样的棺头板本是一个引起重视的极好契机,1982年在“全国首届《西游记》学术研讨会”上,淮安的会议组织者也向与会代表介绍了有关情况,刘怀玉先生还有专文介绍。<sup>⑩</sup>但当时正是苏兴先生《吴承恩年谱》出版之时,苏兴先生有两个观点事实上阻碍了这一研究的进展:

1. 苏兴先生认为,《西游记》应是作于吴承恩的中壮年,在《吴承恩年谱》中《西游记》被系在嘉靖二十一年(1542),吴承恩约三十八、九岁时。在吴国荣排列的顺序中,“荆府纪善”是在“为母屈就长兴倅”之后。吴承恩任长兴县丞的时间现在已经清楚:嘉靖四十五年,即1566年。<sup>⑪</sup>在此之后的荆府纪善之任,显然被认为与《西游记》没有太大的关系,其重要性也就降了一等。

2. 苏兴先生认为,吴承恩在长兴任职期间,因为牵连到一桩贪污案中蒙冤被捕,事情搞清释放后有了这个补偿性的任命,而因为没有见到吴承恩去过湖北和在“荆府纪善”任内活动的痕迹,因此“很有理由认为吴承恩得到名誉的补偿,便退官回乡,干脆没有去湖北到任”。在《吴承恩年谱》中,苏兴先生还认为事件发生的时间在隆庆三年,而吴承恩隆庆二年、四年都有在淮安活动的痕迹,因此客观上也没有到任的时间。<sup>⑫</sup>

另外,关于“荆府纪善”的真实性虽然没有问题,但相关资料实在太少,在《吴承恩诗文集》里有一些与“荆府纪善”有关材料,但都非常隐蔽,只有形成一个完整的证据链时才会让人有恍然大悟的感觉。在湖北荆王府方面,明末张献忠一把火把荆王府烧成白地,又经过清代三百多年时间的冲刷,所有的痕迹也已经基本被荡平了,要找到资料谈何容易。

由于《吴承恩年谱》的影响,也由于研究的实际困难,因此研究者多采苏说,认为吴承恩没有实际到任,而实际上放弃了对这一段经历的研究。

但也有人没有忘记,在80年代苏兴先生的《吴承恩年谱》出版之后,先后有张宏梁、彭海和陈澈提出了疑问,大意都是相信无论从吴承恩的生平资料透露的蛛丝马迹看,还是从《西游记》的内证看,吴承恩都是实际赴湖北就任

荆府纪善的。而我于1988年赴荆王府旧地蕲州(今属湖北蕲春县)考察后,便完全否定了吴承恩没有到任的观念,在《吴承恩“荆府纪善”之任与〈西游记〉》一文中,提出了吴承恩不仅到过荆府,而且《西游记》有可能就完成于荆王府。2004年,我再次考察蕲州,对地方资料重作爬梳,比较系统地审视了新老资料,肯定吴承恩确实任过荆府纪善,并以此为基础,认为吴承恩的作者身份无可怀疑,《西游记》完成的时间、地点均可确认。<sup>⑮</sup>

我相信当时苏兴先生认为吴承恩没有实际到任,确实是囿于资料和条件,但苏先生的结论下得多少有点仓促,为后来的一些吴承恩作者身份怀疑论者留下了省力省事的借口,疑吴者则更是认为所谓的“荆府纪善”不值一谈,而根本不考虑在陈元之《西游记序》“出今天潢何侯王之国”——荆王府——吴承恩“荆府纪善”及《西游记》之间存在的合理的内在联系。

现在,面临着对吴承恩写定者身份的怀疑,我们有必要在“荆府纪善”问题上下点功夫。

**“荆府”与“纪善”** “荆府”,是明代荆王府的简称。永乐二十二年,明成祖驾崩,仁宗即位,立长子朱瞻基为太子,其余各子同时封藩;庶六子朱瞻垺受封为荆王,开府于建昌(今南昌)。宣宗朱瞻基即位后,改元宣德,宣德四年各藩王包括荆王就藩。关于荆王府的沿袭更替,《明史》卷一一九“诸王列传·四”和卷一〇三“诸王世表·四”有详细介绍,为了清晰起见,我们整理并略加说明如下:

第一代荆王朱瞻垺,称荆宪王。王府初建于江西建昌,但开府不久即发现有大蛇盘旋于王座之上,荆宪王认为不吉,于是申报朝廷,于正统十年移藩蕲州(今湖北蕲春县蕲州镇)。

第二代荆王朱祁镐,称荆靖王。

第三代荆王起初由荆靖王长子朱见潇嗣任,但朱见潇弑母、杀弟、奸嫂,又图谋不轨,被贬为庶人。后由其弟朱见溥的儿子朱祐橧嗣为荆王,后世称为荆和王。

第四代为荆端王朱厚烜。此人被《明史》称为“性谦和,锐意典籍”,有贤王声名。

第五代为荆恭王朱翊钺。因朱厚烜长子朱载堉早卒,故荆王王位由朱

厚烜之孙朱翊钜嗣。朱翊钜于嘉靖三十二年登上王位，于隆庆四年去世。有三子，世子常冷，因残暴骄横被废，由次子常信承嗣，为第六代荆王。另有三子长盎，万历中封安城王。

第六代荆敬王朱常信。

第七代荆定王朱由樊。

第八代荆王于崇祯十五年薨，因朝局动乱未有封号。<sup>⑩</sup>

最值得注意的是第五代荆王荆恭王朱翊钜，吴承恩实任荆府纪善，侍奉的就是这一位荆王。这位荆王应该是吴承恩动手写作《西游记》的支持者，也就是金陵世德堂本陈元之《序》里说到的“王”。

“纪善”，明代藩王府的一项官职。明制，藩王府职官由朝廷直接配置任命。朝廷设在藩王府的管理机构称长史司，设左、右长史各一人，正五品，配属九品的典簿一人；职责是“长史掌王府之政令，辅相规讽以匡王失，率府僚各供乃事，而总共庶务焉。凡请名、朝封、请婚、请恩泽，及陈谢、进献表启书疏，长史为王奏上。若王有过，则诘长史”。

长史司之下有若干职能单位，主要有：

审理所；典膳所；奉祠所；典宝所；纪善所等等。纪善所设纪善二人，正八品，“纪善掌讽导礼法，开谕古谊，及国家恩义大节，以诏王善”、“凡宗室年十岁以上，入宗学，教授与纪善为之师”。<sup>⑪</sup>

从嘉靖九年《蕲州志》卷四“荆封”所记录的情况看，荆王府确实是按照以上标准规格配备官员的，“纪善”也在实际配备之中。

**关于吴承恩长兴下狱的时间** 吴国荣告诉我们，吴承恩的荆府纪善之任在他长兴任职之后。吴承恩于嘉靖四十五年任长兴县丞，当时的县令为归有光，也是一个文才出众但科场屡败，直到六十岁才中进士当个县令的老书生，二人当时相处甚洽。隆庆二年，归有光例应入京朝觐，县里政事另由知府派员处理，即所谓的“摄令”或“署印”，而作为县丞，吴承恩也就得和这位署印官一起共事了。后来署印官在征粮时贪赃，事发后吴承恩牵连被捕，但不久真相大白，于是吴承恩有了“荆府纪善”的任命。<sup>⑫</sup>

苏兴先生对这一节考证甚有成绩，大体已经描绘出事情经过，但有些细节语焉不详，特别是吴承恩被捕的时间。他认为此事发生在隆庆二年，对此

我们需要再详细看一下。为方便起见，先引归有光《乞休申文》与《再乞休文》的片段<sup>⑨</sup>，其中提到的县丞就是吴承恩：

署印与丞之以赃败也，由其发狂而自宣露，囚服露首于太守之前，昨有岁贡自京还者，言京师皆已知之。今被访逮——即其发狂，乃职尚在河北者。今府中籍籍归咎于职，若然，则察院不当访人耶？又因缘其所访之自而欲扳以为仇耶？

（《乞休申文》）

署印官与县丞被察院蒙访逮，职前入覲在途，彼事已败。特以察院访单委悉，疑以为县中有言，恨之切骨。

（《再乞休文》）

请注意事发的时间。按明制，外官三年一朝，朝以辰、戌、丑、未年。然而入覲者必须于前一年即卯、酉、子、午年年底入京，由鸿胪寺依次引见，并参加正旦大朝仪，即所谓“元会”。隆庆二年为戊辰年，归有光按例进京朝覲，但上路赴京的时间应是隆庆元年即丁卯年秋冬。查吴承恩与归有光有合作的碑刻《梦鼎堂记》、《圣井铭》、《长兴县令题名记》，时间均为隆庆元年十月十日<sup>⑩</sup>，因此他上路入朝应该在此之后，但不会很久。

按照归有光所说，“职前入覲在途，彼事已败”、“即其发狂，乃职尚在河北者”，也就是说，归有光刚刚离开赴京，长兴城里的案子就出现了。如此算来，吴承恩被捕的时间应是在隆庆元年冬天十一月前后，此时正是征秋粮之时，和吴承恩因征粮出事一节相合。

这就否定了苏兴先生事件发生在隆庆二年的猜想。这是有意义的。

“荆府纪善之补”应是李春芳的运作，吴承恩不能拒绝。按照归有光《乞休申文》的说法，吴承恩被捕的事传得很快，不久京师就知道了。请注意，京师中有吴承恩的一位好友，重量级的人物——当朝宰辅李春芳。

李春芳中举较早，但春战多次不利，大约嘉靖二十年左右还在淮安授徒，与吴承恩相交。因二人当时的情况相仿，所以交谊深厚，一直延续多年，吴承恩的诗文中有多篇与李春芳有关。吴承恩心高气傲，这种交往当然基本是淡如水的君子之交，但李春芳一直是认同吴承恩这个朋友的，包括他发达之后。在适当的时候，李春芳用适当的方式帮了老朋友一把——吴承恩

嘉靖二十九年左右成为岁贡生，后又入南监，但直到十年后还没有选官。嘉靖四十一年吴承恩在当时已是礼部侍郎的李春芳的敦促下，进京谒选，吴承恩在嘉靖四十三年于北京为李春芳父亲七十寿诞所做的《元寿颂》中，称“承恩蒙公殊遇垂二十年，谒选来都，又出公之敦喻”——注意“敦喻”二字，说得非常明白，年近六十的吴承恩本来也许已经心灰意冷，是李春芳真心帮他，催促他来京谒选，因为李春芳此时觉得自己已经有了帮朋友一把的力量。此后吴在北京断断续续住了一段时间，等到嘉靖四十五年李春芳改吏部尚书后，吴承恩终于在这一年选为长兴县丞。<sup>④</sup>

受李春芳保荐任职的吴承恩到任仅一年多，就受到如此牵连，当时已经成为大学士、内阁宰辅的李春芳既已知道，当然不能不问，既是为了朋友，也是为了自己，这事也关系到他本人。

“荆府纪善之补”应当就是李春芳运作的结果。苏兴先生考出，当时对赃吏的处理，“轻者改调，或升王府官属，重者褫其任职”<sup>⑤</sup>，吴承恩受牵连的情况我们尚未完全清楚，在当时选官极其艰难的情况下，能被从轻处理，升任王府官属，没有重量级的人物干预，几乎不可想象。即使吴承恩在案子中没有任何责任，但一个小小的县丞，既然已被牵进案子，主官归有光又不肯担待，想脱身谈何容易，何敢奢望弄个升任王府官员的结局为他恢复名誉！有人认为当时在家丁忧的著名诗人徐中行曾为吴承恩的出狱用力，我认为这是不可能的，一是徐中行当时与吴承恩初识并无深交；二是徐中行也就是一个丁忧的知府级人物，以他的力量几乎不可能弄出这个结局。而只有李春芳出面，从轻、从快处理以减轻负面影响，才是自然结果。

请注意，李春芳与吴承恩交往多年，关系持续未断，李春芳嘉靖四十一年由礼部侍郎改吏部侍郎、四十二年加礼部尚书衔，吴承恩这年赴京选官，并明确说是受李春芳敦喻——注意“敦喻”二字，这等于明说是受李春芳催促开导才赴京选官的；嘉靖四十四年李春芳实任礼部尚书、四十五年改任吏部尚书，吴承恩此时选官成功，这其中的关系不言而喻。隆庆元年李春芳已入阁为宰辅，这时的他为受牵连的吴承恩改派任职，应是顺理成章。

对于李春芳的这个运作结果，吴承恩没有理由、也不可能拒绝。他理即到任。

**吴承恩有湖北赴任的时间** 苏兴先生认为吴承恩出狱后,有可能回了淮安,因为吴承恩作于隆庆二年的《赠邑侯汤宾喻入觐幃词》有可能是在淮安写的;隆庆三年没有吴承恩的活动痕迹,但他应是在淮安,隆庆四年又有了吴在淮安活动的证据,因此他认为吴承恩虽然有了“荆府纪善之补”,但没有赴任的时间。

苏兴先生的说法是有疑问的,吴承恩客观上有湖北赴任的时间。

苏兴先生将《赠邑侯汤宾喻入觐幃词》系于隆庆二年是错误的。刘怀玉先生有一文专论此事,他考定这是吴承恩在嘉靖二十八年为为一位当时淮安府属县盐城县父母官喻希纯写的,所说甚有道理,<sup>③</sup>这就告诉我们,吴承恩隆庆二年、三年的活动都是空白。

如此看来,吴承恩在隆庆元年冬天被捕,直到隆庆四年在淮安出现之间,有两年以上近三年的时间不知去向,没有任何活动痕迹。

他没有在牢里,也不可能呆在长兴,又没有回淮安,他去哪了?他是去荆府赴任了。以下我们将提到吴承恩的一首诗《宴凤凰台》,这是吴承恩到达荆府纪善的任上时,在同僚们的接风宴上的答谢之作,诗的写作时间是春暖之时。吴承恩在隆庆元年初冬归有光进京时被捕,那补任荆府纪善显然就是在隆庆二年的春天。这中间大约有三、四个月的时间,按照归有光的说法,长兴案发的事传播很快,消息很快就到了京城,李春芳如果从快处理,将事情处理在萌芽状态,有这几个月的时间已经够了。而从归有光后来的记载看,这件案子确实没有闹大,大约归有光觐见回到长兴时,案子已经悄无声息了,这其中已经透露出有大力者干预的痕迹。

这样,吴承恩在蕪州荆府应该有二年多的任职时间,正是在这段时间里,他利用王府比较清闲,经济条件也较好,而且可能得到鼓励允诺的有利条件,完成了《西游记》的最后整理。

还有一个有趣的发现,见于刘振农先生的文章中,可为佐证。说《西游记》第二十三回“三藏不忘本,四圣试禅心”中,观音化作妇人,带着女儿,要招赘唐僧四人为婿:

那夫人道:“我是丁亥年三月初三日酉时生……我今年四十五岁。”

据说这是《西游记》中唯一有根据的干支纪年,也与小说中虚构的年号纪年

(贞观)无关,“只能解释为作者写至此时,适逢丁亥年生的人四十五岁,就习惯性的套上了。”<sup>②</sup>查丁亥年为嘉靖七年(1527),下推四十三年(扣除虚岁),正好是隆庆四年(1570)。我们可以将这件事想象为:隆庆四年,吴承恩正在写作(或最后润色)《西游记》,此时需要为观音变化的妇人编年龄生肖,而正好身边有个时年四十五岁的人(虚岁,按照农历纪年常有虚两岁的情况),吴承恩问了他的生辰,顺手就将“丁亥年”写了上去。这个推想似乎匪夷所思,却并非完全不可能,它与我们推定的吴承恩的写作时间大致相当,也算吴承恩行藏的无意透露吧。

**以诗证史:吴承恩曾经赴任** 《射阳先生存稿》中有两首小诗《送友人游匡庐》、《送友人游洞庭》,诗本身没有多少特别之处,但吴承恩是在何处送友人出游的?吴承恩行踪所至,大概只有荆王府的所在地蕲州符合条件,因为蕲州历来有“左控匡庐,右接洞庭”之称(嘉靖九年《蕲州志》)。陈寅恪和钱锺书先生都曾运用以诗证史的方法解决过疑难问题,以下我们也尝试使用,看是否可以打开思路。

吴承恩有一首《宴凤凰台》诗:

梅花融雪丽香台,仙旅凭高锦席开。  
山水四围龙虎抱,云霞五彩凤凰来。  
客乡喜入阳和侯,尊酒叨承将相才。  
独倚东风番醉墨,遍题春色对蓬莱。

我考定这是他到任蕲州荆王府后在一次同僚接风的酒会上的答谢之作,解析如下:

首先,以上的诗作中我们可以肯定的因素有:

诗作于早春——诗作于酒宴之上——酒宴开在凤凰台上——作者身处客乡——主客初次见面——作者是客人身份,证据:“尊酒叨承”、“喜入”——主人身份为同僚,证据:“将相才”。

这首诗应酬的意味明显,以作者郑重恭谨的态度看,判断这是一次作者初入客乡,主客初次见面的接风酒宴不应有错。现在需要解决的问题则是:这是哪儿的凤凰台?

从吴承恩一生的经历看,他的活动范围在北京——淮安——金陵(今南

京)、镇江——杭州、长兴一线,据所知这一线上著名的凤凰台只有金陵的一处,因李白的《登金陵凤凰台》而著名。吴承恩曾经在南监读书,在南京生活过几年,与南京的一帮文人有过交往,凤凰台饮酒是可能的。但看《宴凤凰台》拘谨而落俗,当是酬答而非文友唱和,似乎吴承恩和主人还是初次见面,“尊酒叨承将相才”这类客套是一个证明。这就和吴承恩就读南监时的情况不合了。吴承恩的行迹不算狂放张扬,但内心其实生就傲骨,从他的诗文如我们下一节作为题记的《送我入门来》就可以十分清楚地看到,通常在与文人的交往中往往于平和中透出一股郁塞不平之气。嘉靖二十九年左右吴承恩以岁贡入京,最终放弃了由科举走上仕途的努力,在无可奈何的情况下走上了入监的道路。在南京吴承恩与金陵一班人称“白下风流”的文士有所往来,但吴承恩作为寒门士子,与这些人物交往,既无通家之好,又无乡谊之雅,所凭者唯诗文而已。倘若应邀赴席,也多半因文名而起,即使与主人初会,座中也会有文友作陪,此时吴承恩呈牢骚太盛状也可,发及时行乐论也可,唯不能作寒虫之鸣唯唯应声,唯不能以平平之作搪塞敷衍,而《宴凤凰台》却心平气和,一本正经,细细咀嚼还可品出一股受宠若惊的味道,实在不应是吴承恩南监时的面目。

而很多人不知道的是,蕲州也有一座凤凰山,就在荆王府的家门口。

蕲州在武汉之东约 100 公里,紧靠长江北岸,是一处∩形的小盆地。盆地的开口处南临长江,对岸为黄石幕阜山;盆地的中心是前后排列的两座小山,前面一座位于∩形开口处,临近长江,名凤凰山,凤凰台即在此山之上,形如∩;后面一座位于∩形略深处,称麒麟山,形如∩。两山虽不高峻,但在小小的盆地中间,却也十分醒目,成∩形。小山的周围是环绕的湖泊,而湖泊的外面又是一圈山峰,成环抱之形。嘉靖《蕲州志》称“大江襟其前,诸湖带其后”,确是言之不虚。

旧蕲州中的主要建筑,均在凤凰、麒麟两山周围,州治“背麟岗,面凤岭”,就在两山之间,而荆王府的位置,“在麒麟山之阳”,也就是在麒麟山阳面的山坡上,位置比州治稍高一点,同样面对凤凰山上的凤凰台。

和大多数有点文化底蕴的古城一样,蕲州的文人也为蕲州凑了所谓的“八景”,谓:麟阁江山、太清夜月、凤岗晨钟,龙矶夕照、城北荷花、东湖春水、

鸿洲烟雨，龟鹤梅花。又有州人陈溱写了首咏八景诗：

麟阁江山献绮罗，太清夜月宿嫦娥。

凤凰岗上晨钟响，龙眼矶头夕照多。

城北荷花开锦障，东湖春水泛金波。

鸿州烟雨将收尽，龟鹤梅花雪满坡。（以上引文均录自《蕲州志》）

以上说明白了蕲州和凤凰台的地理位置，对于理解吴承恩《宴凤凰台》诗，有重要的作用。请看：

首联：梅花融雪丽香台，仙旅凭高锦席开。开篇说事，谓高雅的宴席开在高高的凤凰台上，主客面对的是梅雪美景。从“仙旅”、“锦席”的用词看，这是一次比较拘谨、客套的应酬，结合以下的作者身在“客乡”和“尊酒叨承”，可以判断是接风。而“梅花融雪”，我以为应该就是蕲州“八景”中的“龟鹤梅花雪满坡”。“龟鹤梅花雪满坡”是蕲州的应时风景，吴承恩其时以此事入诗，既是当令雅事，又是乡俗盛景，确是酬唱正选。这一句已决定了这时所在的凤凰台并非金陵凤凰台，因为金陵凤凰台既不在高地，又未闻有梅雪之景。

颌联：山水四围龙虎抱，云霞五彩凤凰来。凤凰台因曾有凤凰来的传说而得名，毋庸细说，“山水四围龙虎抱”一句，我觉得用来指证写蕲州形势，的确再合适不过，以上详细介绍蕲州的地理形势，正是为了说明这一点。南京虽有龙蟠虎踞一说，但那所指的范围实在太大，远不与一桌应酬的酒席相适应，而在蕲州的凤凰台上，所谓的山水四围都是实实在在能看到的景致。

颈联：客乡喜入阳和候，尊酒叨承将相才。这是关键的一联。为吴承恩接风的主人是谁？“将相才”三字已表露无遗。除了戏词、曲词，“将相才”并不是一个随意可用的形容词，以吴承恩当时的年龄，更不会随意给别人戴一顶“将相才”的帽子。但王府的官员尽管品秩不高，却恰恰可称为“将相才”！明代马中锡《赠汤纪善序》中记载了秦府纪善易潜的说法：“始吾之舍家食而游上国，以事吾君也。身不得厕鹤班，名不获缀于象魏，束书西迈，执笔藩服，则藩服之于吾，固吾君也。”——也就是说，王府的官员自尊自重地认为，藩王对于自己来说，就是君王；自己官职虽低，执事虽闲，但在王府也犹如出

将入相。吴承恩在拘谨、客套的应酬中一本正经地称对方为“将相才”，不是已经明确的表示，对方——也就是为他接风的人是藩府官员吗？

尾联：客套，指酬唱之事。

这首诗作于蕲州荆王府，我认为毫无疑问。除此之外，吴承恩《白燕》二首也是值得怀疑的，张宏梁、彭海二位多年前曾就此作过考证，我觉得甚有道理，现也将他们的主要意见介绍如下，其中痕迹比较明显的一首：<sup>⑤</sup>

#### 《白燕二首》之一

映日浑疑带月归，卷帘遥认是耶非？  
省中秋色初惊鬓，洛下风尘不染衣。  
舞近梨花微影动，相亲鸥鸟定忘机。  
何当剪取银河水，散作青天雪片飞，

证据在第二联所用的典。张宏梁、彭海二位认为：

“省中秋色初惊鬓”一句，很能说明吴承恩任职王府。“省中”：官禁之中。汉制，王所居曰禁中，诸公所居曰“省中”。唐代中枢机构为中书省、尚书省、门下省；宋代中央机构与唐代不同，设立了平章政事的宰相，中央机构也仍然称做省中。王安石《省中》一诗就是写在他被任命为辅宰之后。明代诗文中的“省中”，是借用典故来指中央机构。任职刑部尚书的王世贞也写了省中有感的诗歌。吴承恩是县里推举出的岁贡生，曾经进京参加了吏部的岁贡生考试，并不是身居省中。《白燕二首》之一里的“省中”，是说的王府。……纪善官职，侍奉藩王，吴承恩的诗里才有了“省中秋色初惊鬓”。

“洛下风尘不染衣”，典出于陆机《为顾彦先赠妇二首》之一：“辞家远行游，悠悠三千里。京洛多风尘，素衣化为缁。……愿假归鸿翼，翻飞游江汜。”陆机讲“京洛多风尘，素衣化为缁”，而吴承恩却声言自己在京洛风尘之中不曾染衣，真是出污泥而不染。这种“洛下风尘不染衣”，当然不是指刚踏上考场企图进入官场的岁贡生应试，而是就任于荆府以后的省中迷怀了。

他们还发现，《西游记》第三十六回乌鸡国唐僧在宝林寺有首下榻诗，其中有一句“乍临汉苑惊秋鬓”，在句式、诗境上与“省中秋色初惊鬓”完全一致，“汉

苑”指湖北，“省中”荆王府不也是湖北？

这是应当引起注意的。以诗证史有一定的不确定性，但数量多了，诗歌用语、典故、意境都是同一指向，不就说明问题了吗？

**蛛丝马迹：荆王府有位仰慕“淮南八公”的王** 这样再看陈元之的《序》中的三个“或曰”：

或曰出今天潢何侯王之国，或曰出八公之徒，或曰出王自制。

翻译成白话就是：有人说可能出自王府，有人说可能是出自王府宾客之手，有人说也可能是王爷亲笔。多么流畅且顺理成章的一段叙述！请特别注意这其中的一个“今”字，这个字最初孙楷第先生抄录时被漏掉，后来陈新先生、刘荫柏先生分别根据北图所藏的世德堂本微缩胶卷重新移录时予以了补正，所以今天见到的朱一玄、刘毓忱《资料》是没有这个字的；而后来的刘荫柏《资料》则已经补上了。有了这个“今”字，陈元之的所指就更具体，就是指明事情的“当前”性质，使人不得怀疑。

三个“或曰”中，王爷自己亲手炮制《西游记》的可能性不大，王府的“八公之徒”就成了唯一合理的选择。而吴承恩已有“荆府纪善”的身份，如果他实际到任，就真的成了“八公之徒”，那他写定《西游记》又是多么顺理成章，我们看到了“吴承恩——荆府纪善——八公之徒——天潢侯国——陈元之叙——世德堂本”这样一个完整的证据链。

由于陈元之的《西游记序》是无法改变的事实，其中的三个“或曰”也没有可能作不同的解释，于是有的疑吴者便试图否认吴承恩的“八公之徒”的身份，割开这一证据链。有位研究者在引用《太平广记》卷八《刘安》关于八位仙长神通的记载后说<sup>②</sup>：

可见，这八位仙长也好，童子也好，都是移天挪地、神通变化、自由自在的世外高人或者天上神仙，能够练已修身、铅汞化合的真人。最后，这八位仙长传授给刘安《丹经》等仙术。那么，陈元之所说的“八公之徒”也就是修真炼丹的高道、济世度人的仙长。

“八公之徒”是这样解释的吗？“八公”典出汉代淮南王刘安，刘安不喜狗马而好读书鼓琴，好讲学编书，《淮南子》就是他召集门人宾客集体编写的。其中重要的八位文人宾客便被后世称为“八公”。《史记·淮南衡山

传》云：

淮南王……阴结宾客，附循百姓，为畔（叛）逆事。

司马贞《索隐》于“阴结宾客”后注：

《淮南要略》云：养士数千，高才者八人：苏非、李尚、左吴、田由、雷被、武被、毛被、晋昌，号曰八公。

王逸《招隐士序》：

昔淮南王安，博雅好古，招怀天下俊伟之士，自八公之徒，咸慕其德而归其仁，各竭才智，著作篇章，分造辞赋。

这和神仙高道有多大的关系？当然魏晋后附会上一些仙道的内容，但后世还主要是将其作为宾客门人解释，如《词源》、《辞海》“八公”条下第一义项，都将其解释为宾客。

吴承恩自己其实是自认属于“八公之徒”的，这里还要引一下刘振农先生的发现：<sup>②</sup>

否吴的俞平伯先生说：“……（吴）虽非天潢，却大可以做八公的，此固可通，奈拿不出证据来何。”其实证据是有的，就在《吴承恩诗文集》中。平心而论，吴承恩身份是不足当八公之称的，但封建文人偏爱自拔身价，吴承恩就是这么一位“勇于”以八公自比的人物。他在嘉靖二十三年为徐达的后裔徐天赐作《寿魏国徐公子六十障词》（《吴集》299页），其结句为“四子为之廛德，八公闻而授词。金光满把，遥分日月之华；银字双填，更奏烟霞之曲。奉劳玉羽，寄侑瑶舟。其词曰：……”这里的八公看似用典，实际上双关自己的身份，“闻而授词”的词指的即吴为徐填写的寿词《醉蓬莱》。徐天赐为国公位不至王，吴承恩此时尚是白衣，已出言若此，当他晚年得为荆府纪善……以他早年的心性习惯，能不以此而沾沾自喜，以“八公之徒”自命吗？

无独有偶，我们也在荆王府中找到了一位仰慕并喜好结交“八公之徒”的王爷，想不到“八公之徒”竟然事出有因。十多年前笔者去蕲州考察，发现地方志书于藩府的事情极少记录，意识到找寻资料的希望只有寄托在当地士人的杂录笔记上；当时只见到了极其珍贵的《荆藩家乘》，也听说当地有一本康熙年间乡绅顾景星所著的《白茅堂集》可能有这方面的记录，但很可惜，

没有见到。2004年再赴蕪州，终于在蕪春图书馆找到了《白茅堂集》。据《白茅堂集》记载，荆王府中竟然真有一位仰慕“淮南八公”的王。请看《白茅堂集》卷四五“家传·祖·桂岩公”，其下附“桂岩公诸客传”，有“樊山王”条，记载说：

樊山王讳翊砥（《荆献》记讳载岑，误），字升甫，别号震岳，荆靖王第三子见瀑之后，仁宗皇帝七世孙也。少颖，目十行下，闻古有淮南八公、梁四公，慕之，折节名士。师事桂岩公，陈玉帛、少牢形盐簋，问不死之道，屏息，膝行，委蛇。桂岩公谢不敢，王葡伏固请，桂岩公亦长跪。……皆如所言，自号大隐山人，年七十薨，有《广燕堂集》百集行世。

樊山王是荆王的一个支系（郡王），第二代荆王荆靖王的第三子即封为第一代樊山王。《白茅堂集》的记载对第四代樊山王和第五代樊山王有点混淆，据《明史》，第四代讳载岑，号大隐山人，有《大隐山人集》；而第五代讳翊砥，有《广燕堂集》。我们现在搞不清《白茅堂集》所说的仰慕“淮南八公”的樊山王究竟是哪一位（按照“仁宗皇帝七世孙”的说法，似乎应是第四代载岑），但这两位都生活在嘉靖、隆庆、万历年间，这是没有问题的，因为《明史》已经说明第四代樊山王载岑于嘉靖三十六年袭封，他和他的儿子第五代王都可能与吴承恩同时生活过。

这个“折节名士”，素慕“淮南八公”的樊山王，和陈元之的“或曰出八公之徒”，不会是纯粹的巧合吧？搞不好这位王也许参与过《西游记》的创作。

寻找内证：《西游记》的玉华国就是荆王府 早有学者发现《西游记》中的朱紫国与王府可能有点关系，“朱紫”二字谐音“朱子”也就是朱家子孙的意思。这个推测因为难以证明而没有引起重视。循着这个思路，我们再看《西游记》八十八回——九十回写到的玉华国，情况就不一样了，如果点破玄关，这玉华国其实就是蕪州的荆王府。为方便起见，录《西游记》的片断如下：

忽见树丛里走出一个老者，手持竹杖，身着轻衣，足踏一对棕鞋，腰束一条扁带，慌得唐僧滚鞍下马，上前道个问讯。那老者扶杖还礼道：“长老那方来的？”唐僧合掌道：“贫僧东土唐朝差往雷音拜佛求经者。今至宝方，遥望城垣，不知是甚去处，特问老施主指教。”那老者闻言，口

称：“有道禅师，我这敝处，乃天竺国下郡，地名玉华县。县中城主，就是天竺皇帝之宗室，封为玉华王。此王甚贤，专敬僧道，重爱黎民。老禅师若去相见，必有重敬。”三藏谢了。那老者径穿树林而去。（八十八回）

行轂多时，方到玉华王府。府门左右，有长史府、审理厅、典膳所、待客馆。三藏道：“徒弟，此间是府，等我进去，朝王验牒而行。”（八十八回）

（兵器丢失之后）正嚷处，只见老王子出来，问及前事，却也面无人色，沉吟半晌，道：“神师兵器，本不同凡，就有百十余人也禁挫不动；孤在此城，今已五代，不是大胆海口，孤也颇有个贤名在外；这城中军民匠作人等，也颇惧孤之法度，断是不敢欺心。望神师再思可矣。”（八十九回）

说这玉华国就是荆王府，有以下8条理由：

1. 玉华国的故事，在百回本《西游记》问世之前，没有在任何早期唐僧取经故事中出现过，无论《大唐三藏取经诗话》，还是《唐僧西天取经》、《销释真空宝卷》、杂剧《西游记》、平话《西游记》。查与百回本关系尚未搞清的杨致和《西游记传》、朱鼎臣的《西游释厄传》，其中类似的故事仅有数行、百十余字，但未提玉华国一字，因此无论杨本《西游记传》、朱本《西游释厄传》在前在后，都无妨我们将玉华国的故事视为百回本的首创，这是一个非常重要的前提。

2. 这玉华王为皇室宗裔，封在此地为王，与荆王的身份完全一致。而其国号“玉华”，我相信与玄奘仙逝于长安玉华宫无关（同样是因为在百回本之前，有关取经的笔记、话本、戏曲多至百种，从无一种提到过玉华宫），而应该就是来自荆王藩府，应该就是荆藩的别称，我在蕲州看到唯一的一本荆府资料《荆藩家乘》，其中《荆藩宫殿考》称荆府共有七宫，其中主宫即有玉华宫一处，因此，以“玉华”指代荆府是完全可能的。这是铁证。

3. 玉华王自称“孤在此城，今已五代”，而荆王延续到吴承恩任“荆府纪善”的隆庆初年时，恰是五代。当时的荆王是朱翊钜，朱翊钜于嘉靖三十二年登上王位，于隆庆四年去世，为荆王传承的第五代；需要说明的是，到朱翊

钜为止，前后任过荆王的有六人，为何说五代？因为第三个任荆王的朱见潇因罪被废为庶人，是没有封号的，不能称为一代荆王，这在《明史》的“诸王世表·四”中“荆王”的列表中看得很清楚——朱见潇虽然占了一列，但没有封号。另外，《黄州府志》卷三十“封建志论”说：“正统八年，迁荆宪王于蕲，凡传八王。”计算起来，任荆王的有九人，这里说传八王，也是将朱见潇剔除在外的。而这八王中，排在朱翊钜之后，也就是在隆庆四年之后传嗣的，另有三人，吴承恩侍奉的荆王朱翊钜无论如何算法，都是第五代。

这又是一个铁证，天下事没有这么许多巧合。

4. 玉华王王府“府门左右，有长史府、审理厅、典膳所、待客馆”。前面已经说过明朝藩王府的制度，这显然是典型的王府配置。嘉靖《蕲州志》卷四“荆封”说到王府官员配置时，前三位就是“长史司”、“审理所”、“典膳所”，与《西游记》的描述连顺序都一样。这还是铁证。如果没有王府的任职经历，能有如此精确的描述吗？请注意，王府并非各地都有，王府的制度也并非常识。

5. 玉华王自称“贤王”、“有个贤名在外”，而老者称“此王甚贤”。前面已述及，朱见潇因其弑母、杀弟、奸嫂，又图谋不轨的恶行而被废为庶人，这在荆王府系统中是一件大事，事后新一代荆王痛定思痛，家族内的关系有所改观，嘉靖三十二年去世的第四代荆王朱厚烜被《明史》称为“性谦和，锐意典籍”；于嘉靖三十六年袭封的第四代樊山王载堦《明史》称“尤折节恭谨，以文行称。……子翊铍、翊镞、翊翎皆工诗，兄弟尝共处一楼，号花萼社”。第五代荆王朱翊钜声名也不错，曾作表表扬叔叔载堦的贤行以训诸子，当发现其长子也就是应当继承王位的世子朱常泠残恣不堪教时，翊钜断然请示朝廷，将朱常泠革为庶人。

吴承恩任“荆府纪善”，正是荆王府上下一心，铸造贤名的时候。从《明史》的记载看，所谓的玉华王“贤名在外”，不可谓没有着落。

6. 关于玉华王的三个小王子，也有不可思议的出处：第五代荆王朱翊钜于嘉靖三十二年登上王位，于隆庆四年去世，有三子，常泠、常信、常盎；嘉靖三十六年袭封，于万历二十五年谢世的第四代樊山王载堦，也有三子翊铍、翊镞、翊翎。如果吴承恩实际到任，那他们应该在一起生活过。

这两个系统的三位小王子虽然辈份不同,但在理论上都是“纪善”的学生,“凡宗室年十岁以上,入宗学,教授与纪善为之师”;不管纪善是否能实际管教,但纪善的职责就是“掌讽导礼法,开谕古谊,及国家恩义大节,以诏王善”,身份上是这些王子的老师,这样看来,玉华国三个小王子拜师学艺的情节,也非空穴来风。现在我们再来看《西游记》关于玉华县三个小王子拜师的描写:

当时父子四个,不摆驾,不张盖,步行来到暴纱亭。他四众收拾行李,欲进府谢斋,辞王启行,偶见玉华王父子上亭来倒身下拜,慌得长老舒身,扑地还礼。……随命大排宴席,就与本府正堂摆列。……又即叫于暴纱亭铺设床帟,请师安宿,待明早竭诚焚香,再拜求传武艺。

……明早,那老王父子,又来相见长老。昨日相见,还是王礼,今日就行师礼。

……三个小王子闻言,满心欢喜。即便亲抬香案,沐手焚香,朝天礼拜。

……老王见了,欢喜不胜,又排素宴,启谢他师徒四众。

这反反复复的描写,其实就是吴承恩对当年的幸福回忆,受王爷之拜,除了为师这一途,还有其他可能吗?也只有纪善在职份上能享受到这份荣誉。

7.《西游记》共写了九个人间国度,其中作者正面称颂的只有一个,就是玉华国。这也是一个重要前提,表达了作者的特殊感情。玉华国是吴承恩写进去的,这种情感的出现非常合理。

8.《西游记》中玉华既称国,又多处称为玉华州、玉华县,这很让人迷茫,似为作者疏忽,但作者对于国与州、府、县的关系其实区分得很清楚,你看《西游记》七十八回师徒行到比丘国,三藏问前面何处时,行者道:“到跟前自知。若是西邸王位,需要倒换关文;若是府州县,径过。”

而从蕲州荆王府的特殊情况看,此则毫不足怪。

首先,玉华国是宗室封国,封地在玉华县(州),县主又称王;所以玉华县虽然是县,但要倒换关文。而荆王府也是宗室封国,封地在蕲州,荆王虽说不是县主,但享受着王室的一切威仪,吴承恩等也都自认为是“将相才”。

其次,玉华县州、县混称,正源于蕲州特殊的州、县混称的历史状态。

《明史·地理志五》载：“黄州府……领州一，县八。”这一州就是蕲州；“蕲州，太祖甲辰年为府。九年四月降为州，以州治蕲春省入……领县二。”可见是一个散州，即县级州；蕲州的沿革比较稳定，名称至今未变，但景泰后领域已极小，实际上已降为县的规格，因此县、州混称倒正显出玉华国的背景就是蕲州无疑。

过去我们往往先入为主，认为吴承恩的一生中没有时间去荆府赴任，也没有发现赴任的痕迹，但其实我们换一个思路看：

1. 吴国荣关于吴承恩生平的记载简洁明确，准确度极高，几乎每一个字都可落实，为何我们偏偏不相信“是以有荆府纪善之补”而要将这个“补”解释为遥受而没有到任？对于挺吴的研究者来说，这可是自己打断“吴承恩——荆府纪善——八公之徒——天潢侯国——陈元之《序》——世德堂本”这样一个完整的证据链！

2. 我们关于吴承恩诗文的系年并不是完全准确的，因此不宜断言吴承恩没有时间到任。在隆庆元年年底到四年期间吴承恩诗文的缺失本身就是问题——请查苏兴先生的《吴承恩年谱》，除了那篇已经被证明系年错了的《赠邑侯汤滨俞入觐幃词》以外，从隆庆元年十月至四年的七月没有发现一篇吴承恩的诗文，如果先入为主就会认为他此时在狱中，但他为何不会在湖北荆府？现在看来完全有可能，事实上倒是说他在狱中没有一点证据。

3. 吴承恩的诗文有许多因为没有明确的意义而无法系年，如果我们带着吴承恩赴任湖北的视野去看，情况则完全不一样。我们上面提到了《宴凤凰台》是他在荆府同僚为他接风的宴席上所作，《白燕》是他在荆府中思乡所作，《送友人游匡庐》、《送友人游洞庭》从行程上看都应是在湖北所作，另有一首《送魏子还江西兼赴省试》我怀疑也是在湖北所作：

君今何事滞归航，六月南风日日强。一夜江神吹转北，应催王勃序滕王。

江西的省试在洪州（今南昌），首场考试的时间是八月初九<sup>⑧</sup>，而作诗时已经进入六月，南风日强，时间对于这位在北方未归的魏子显得非常紧迫，所以吴承恩用了王勃与滕王阁的典故，表示希望能有神风相助，让这位姓魏的朋

友能早日回到江西一展才华。江神以风力助王勃一夜到洪州的典故发生在九江的长江边上,现在用这个典故怎么才算切题?在北方是肯定的,距离也不能太远,如果说在淮安,这个典故用的根本不靠边;说在南京也不太现实,南京不仅较远,而且是在东北边,用典不算切题,而荆王府的所在地蕪州就在江边,几乎就是与九江隔江相望(在九江西北数十公里),只有在蕪州,用王勃的典故才是合适的,所以我相信这首《送魏子还江西兼赴省试》就是在蕪州所作。

上面极有可能作于蕪州的诗歌已经有了五首,一首可以说是偶然,二是巧合,五首呢?

以上提供了我们对吴承恩“荆府纪善之补”的认识,希望有助于构成我们以上多次提到的证据链,从而据此确定吴承恩的作者身份。

#### 四、《西游记》的方言研究是科学还是垃圾?

是书明季始大行,里巷细人乐道之,而前此亦未之有闻。  
……观其中方言俚语,皆淮上之乡音街谈,巷弄市井妇孺皆解,  
而他方人读之不尽然,是则出淮人之手无疑。

——[清]阮葵生《茶余客话》

因为我曾经用方言论证过《西游记》的作者是吴承恩,所以李安纲先生就有了以下一段驳斥:<sup>②</sup>

生活在淮安的人读了《西游记》小说,便发现了其中的淮安方言;但生活在其他地方的人,在读小说的时候也同样会发现,小说的方言属于他们自己的方言系统。……章培恒先生发现了《西游记》所使用的是吴语方言系统,内蒙古师范大学的教授杨秉祺先生也发现了小说中的方言属于山西晋南或者内蒙西部系统。这是因为他们都从自己的母语中,找到了小说语言的对应。吴玉搢、丁晏等人说小说中多用的是淮安方言,正是因为他们也从自己的母语中找到了一种语言的对应。我们

是山西晋南人,在读《西游记》的时候,也发现小说采用了我们晋南的方言系统。而且我们也能够用晋南的方言词汇系统,来解决那些淮安方言词汇系统所解决不了的问题。

这里提到了《西游记》方言的“吴语说”、“内蒙说”、“晋南说”,除此之外,我知道的还有“闽南说”等等。

据我所知,将方言研究应用于古代小说,上世纪80年代为盛,当时小说研究正是热门显学,方言色彩较浓的《金瓶梅》则是研究的最初载体;稍后《淮阴师专学报》和《西游记研究》相继刊发了一批《西游记》的方言研究成果。由此生发,方言研究成了相当一批小说的研究分支。

当年方言研究走入《金瓶梅》,确有别开生面、耳目一新的效果,章培恒先生提出《西游记》中有吴方言词的问题之后,在《西游记》中也引发了一场方言大战,足见方言研究的影响力。但方言研究太容易被人误解了,以至许多爱好者包括一部分学者置方言学基本的研究要素如方言区的划分、韵类的归纳确定、等语线原理的运用等等于不顾,在方言研究上信口开河,认为找几个方言词加以解释就是方言研究,哪部小说中有几个我懂的方言词它就是我本地方言,把方言学研究搞得如鲍鱼之肆。前引李安纲先生的高论就是典型,罗列所谓《西游记》的“吴语说”、“内蒙说”、“晋南说”,正说明了他对方言学的一无所知。

尽管有许多对方言研究的误解,方言学的科学特性是改变不了的,我们也还要用方言学的原理来证明《西游记》的作者是吴承恩。为了说明什么是真正的方言研究,以下我们摘录已故著名语言学家颜景常先生的《〈西游记〉诗歌韵类与作者问题》一文,除了作为有力的证据以外,其他用意就无需明言了。

需要说明的是,用方言学的原理来证明《西游记》的作者是吴承恩,有一个前提:即本方言区内只有吴承恩一位候选者。因为方言研究者只能确定方言使用的大致地区(面)而不能确定到人(点)。《西游记》所使用的方言,在方言学上被称为江淮方言北区,大致包括苏北大部地区、苏南西部地区、安徽东部地区,包括江苏的连云港、淮安、盐城、扬州、镇江、南京,安徽的滁州、马鞍山等市县,在这个区域里出现其他的候选人,本方言研究对确定他

们的唯一性无效。也就是说,假如有第二位候选人那在他们中间确定身份的“唯一”,只能靠其他资料。

**前人关于《西游记》方言的历史陈述** 百回本《西游记》问世以后,不只一位学者注意到它的方言色彩,我们汇录如下:

最早注意到《西游记》方言的恐怕并不如通常所认为的是清初淮安籍学者、《山阳县志》修订的参与者吴玉搢,而是翻刻百回本为《西游证道书》的“钟山黄太鸿笑苍子、西陵汪象旭澹漪子”,黄太鸿的《西游证道书跋》说<sup>⑧</sup>:

笑苍子与澹漪子订交有年,未尝共事笔墨也。单阙维夏,始邀过蠲集,出大略堂《西游》古本,属其评正。笑苍子于是书,固童而习之者,因受读而叹曰:“古本较之俗本,有三善焉:俗本遗却唐僧出世四难,一也;有意续凫就鹤,半用俚语填凑,二也;篇中多金陵方言,三也。而古本应有者有,应无者无。令人一览了然,岂非文坛快事乎。”

所谓的“古本”似有若无,我们暂且不去理会;“俗本”,则是指世德堂百回本。笑苍子对于“古本”、“俗本”的不同,看得非常准确的,所谓“有意续凫就鹤,半用俚语填凑”和“篇中多金陵方言”都是吴承恩改写后的《西游记》的显著特点。而“金陵方言”本就是江淮方言中的一个土语,在江淮方言区内没有第二位作者候选人的情况下,两者可以视为等同。

吴玉搢应当是在看到笑苍子的议论后把以下一段话写进了他的《山阳志遗》(卷四):

《西游记》旧称为证道书,谓其合于金丹大旨;元虞道园先生有序,称此书系国初丘长春真人所撰。而《郡志》谓出先生手,天启时去先生未远,其言必有所本。……书中多吾乡方言,其出淮人之手无疑。

因为他看过《西游证道书》,我们相信他的这段话是针对“篇中多金陵方言”而言的,有点较真的意思;也就是认为“金陵方言”并不准确,而应该是淮上的“吾乡方言”(淮安话属于江淮方言中的另一个土语);这本《西游记》的作者也就应当是天启《淮安府志》提到的前辈老先生吴承恩。

乾隆年间淮安籍学者阮葵生在《茶余客话》中又说:

是书明季始大行,里巷细人乐道之,而前此亦未之有闻。……观其中方言俚语,皆淮上之乡音街谈,巷弄市井妇孺皆解,而他方人读之不

尽然，是则出淮人之手无疑。

对方言的问题又强调一次，叙述上更具体一些，也更肯定一些。

到嘉庆、道光年间，著名的淮安籍经学家丁晏在《石亭记事续编》中再次提到“记中多吾乡方言，足征其为淮人作”。另外，焦循在《剧说》中复述了阮葵生的原话；陆以湑在《冷庐杂识》说到“又多淮郡方言，此足以证俗传之讹”。

这些资料现在都不难查找，但几乎所有的否吴者似乎都不愿正视这些资料，或者以没有具体论证，并不具备说服力为由将其否定。这个态度在我看来是不科学的。

前辈学者没有作具体论证属实，但并非就没有价值。不同时期的淮安学者持同一意见决非偶然，试问历史上曾有过另外地方的人声称《西游记》多“吾乡方言”否？百回本曾误植于丘处机名下，有哪位山东人因此说过“多吾鲁方言”？都没有。桂馥《晚学集》说：“许白云《西游记》由此而作”，又有哪位福建人因此声明“多吾闽方言”？也没有。杨致和、朱鼎臣都有一本《西游记》，有哪个二位的同乡说百回本使用了他们的方言？还是没有。甚至否定《西游记》为“淮郡方言”的也没有。质疑激烈者如章培恒先生，也只是说其中有一些吴方言词，作者“可能”是吴方言区人。因为章先生也很清楚，《西游记》和吴方言的《海上花列传》等的方言色彩是不可同日而语的。

尤其值得注意的是笑苍子的“篇中多金陵方言”和陆以湑对“又多淮郡方言”的确认。笑苍子的乡籍不太清楚，但他所操的方言肯定与吴承恩的问题无关——因为正是他参与了误植作者为丘处机的阴谋，他在方言问题上没有任何功利，因此应当认为是非常客观的。陆以湑是浙江桐乡人，属吴语区，也是一位有影响的学者，他对《西游记》“淮郡方言”的确认，也是纯学术的，没有任何功利目的，这一确认应该是对“吴语说”更早的否定。

**江淮方言的基本描述** 前面多次提到“淮郡方言”、“吾乡方音”，这些称呼当然都不很规范，我们在讨论之前首先需要按照现代语言学的概念作一些说明。中国的方言大致分为几个方言大区，江苏北部的徐州和安徽北部、山东、河南一线以北（原则上是淮河流域以北），称为北方方言区；江苏东南部、浙江一带称为吴语方言区（原则上是长江之南），方言特征非常明显；夹

在这两大方言区之间的江苏北部、安徽中南部(原则上是淮河与长江之间)是北方方言向吴语过渡的一个分支,有时也被作为一个独立的方言区,在方言学上叫作江淮次方言或者叫江淮话,古称下江官话。关于下江官话的特点,古代虽然没有科学化的归纳,但有共识。在现代汉语里,则可以简略的用以下归纳表示:

1. z、c、s 与 zh、ch、sh 不分,大部分只有 z、c、s 而没有 zh、ch、sh;
2. n、l 不分,有的只有 n 没有 l,有的只有 l 没有 n,大部分情况下两者混用;
3. 有些地方没有 r,r 有时用 y 代替,如“容”、“荣”念为“yong”;
4. 大量的入声。

这些都是有明确意义的,举几个例子:

《西游记》第五回

一天瑞霭光摇曳,五色祥云飞不绝。  
白鹤声鸣振九皋,紫芝色秀分千叶。  
中间现出一尊仙,相貌昂然丰采别。  
神舞虹霓幌汉霄,腰悬宝箬无生灭。  
名称赤脚大罗仙,特赴蟠桃添寿节。

这是一首押入声韵的韵语诗,双句即“绝(ue)”、“叶(e)”、“别(ie)”、“灭(ie)”、“节(ie)”押韵,如果用普通话,“绝(ue)”、“叶(e)”则押韵不畅;而如果用人声朗读,则没有任何障碍。押入声韵的诗词作品不多见,但一旦出现,就可证明作者绝不可能是北方人。北方的读者可取王安石押入声韵的词《桂枝香·金陵怀古》一试。

三十五回:

头上盔缨光焰焰,腰间带束彩霞鲜。  
身穿铠甲龙鳞砌,上罩红袍烈火然。  
圆眼睁开光掣电,钢须飘起乱飞烟。  
七星宝剑轻提手,芭蕉扇子半遮肩。  
行似流云离海岳,声如霹雳震山川。  
威风凜凜欺天将,怒帅群妖出洞前。

九十三回：

大丹不漏要三全，苦行难成恨恶缘。

道在圣传修在己，善由人积福由天。

休逞六根多贪欲，顿开一性本来原。

无爱无思自清净，管教解脱得超然。

这两首也都是双句押韵的韵语，请注意其中的两个“然(燃)”字，用普通话朗读也是不太顺畅的，尤其是第二首的“然”，位于本首韵语的最后，不押韵是不可想象的。但如果将“然(ran)”按照江淮方言的读音读为“yan”(读如严，半擦音)试试，一切障碍都消失了。将r转换为y正是江淮方言的特征之一。

如前所述，江淮方言大致包括江苏北部的大部地区、长江以南的西部地区、安徽东南部地区，包括江苏的连云港、淮安、盐城、扬州、镇江、南京，安徽的滁州、马鞍山等市县。其中受南方吴方言影响较多的又被叫做江淮次方言南区，受北方话影响较多的被叫做江淮次方言北区；江淮次方言北区通常指就是扬州、盐城、连云港、淮安、南京几个市的地域。以下是江苏的方言分布图，取自我的语言学启蒙教材、江苏各高校1980年代之前使用的《现代汉语》(上)。<sup>⑧</sup>这份教材现在看来已经很老了，但是有地方特色，也就是根据1960年江苏人民出版社出版的《江苏省和上海市方言概况》对江苏方言作了简要概述，有一张江苏省方言分布示意图。“文革”前江苏的师范院校中有一批非常著名的语言学家，搞过规模可观的江苏省方言调查，这份教材正是出于他们之手。

江淮次方言北区再细分下去，又分为淮扬、盐阜、淮海几个土语，一般外地人很难区别出这几个土语方面的差别。下面我们会试着利用其中的差别进一步论证。请参看下页《江苏省方言区划示意图》。

对江淮方言的认识应是我们讨论《西游记》方言问题的基点。

**《西游记》江淮方言的定性** 著名语言学家颜景常先生发现《西游记》不仅叙述语言使用的是方言，而且罕见地在大量的韵文中也押了方言韵<sup>⑨</sup>：

幸而《西游记》诗歌押的正是方言韵，不仅古体诗、词、赋是方言韵；近体诗也是方言韵。这是一份极宝贵的资料，它保存着元明时代某个时期某个方言的韵类系统，研究一下这个韵类系统，可以取得关于作者



江苏省方言区划示意图

籍贯的内证。有助于解决作者问题。

……古体诗、词、赋押韵宽，一般用方言韵，近体诗传统用平水韵。

但《西游记》不然，平仄、对仗都很讲究，押韵则按方言。

颜先生对《西游记》韵语的数百个韵组进行了统计，并与元、明以来的中原音韵比照，归纳出了《西游记》的语言学特征——除了大量的入声之外，还有：

《西游记》里没有支思，车遮两部，它只有十七个舒声韵部，支思和

齐微不分，车遮和家麻不分。

利用这些特征，颜先生首先解决了《西游记》是否属于北方话的问题：

从平水韵发展到《中原音韵》，入声韵消失，从支韵中分化出支思；从麻韵中分化出车遮。从《中原音韵》到现代的北方话，这三个变化都没有走回头路。现代北方话里，没有入声；支思发展为十三辙中的衣期；车辙发展为十三辙中的乜斜（部份字入梭坡）。《西游记》韵类有入声，没有支思和车遮，如果说它是明代北方话，那就是这三个变化同时走了回头路。……无论如何，这是不可能的。

结论非常明确，《西游记》决不可能属于北方话。

其次，颜先生以《西游记》与几乎同期流行、但属吴方言的《醒世恒言》相比较，指出：

《西游记》押上声韵的诗歌至少有《醒世恒言》的两倍，入韵字在三倍以上，我们没有发现一个全浊声母上声字，这些字都押去声韵，吴语区方言上述三个特点在《西游记》里无所发现。一个吴语区作家会写出不反映方言特点的几百首诗歌吗？

结论是：“我们只能说《西游记》不是吴语作品，不是吴语区作家写的。”

最后，颜先生认为：

用北方话和吴语解释不了的现象，用淮海话可以迎刃而解。由于它和《中原音韵》不属于同一方言，发展道路、速度不同，所以在某些方面它比《中原音韵》保守，如有入声，无支思，车遮，某些方面它又比《中原音韵》离中古音更远，如n尾、ng尾、m尾的并合。

……皆来、齐微不合用，歌戈，鱼模不合用，中古全浊声母上声字读去声。这三个和吴语的差异，证明《西游记》不是吴语区人写的。这三个特点现代淮海话都保存着。我们的结论是《西游记》韵类属于淮海话。从音韵学的角度上看《西游记》作者应是淮安人吴承恩。

这是一位真正的语言学家研究的成果，我觉得把“吴承恩”三个字暂且放在一边不谈，在确定《西游记》的方言韵类性质方面，已经做到了铁证无疑的程度。

**《西游记》出现吴方言词的解释** 吴语说的力主者章培恒先生曾经举出

十例说明《西游记》的作者有可能是吴语区人。这些例证中,有些并不是典型的吴语,如“安”(安置、安放),清末民初修成的《曹甸志·方言》即有“置物为安”一条,曹甸镇,旧属淮安,现属宝应县,距吴承恩的祖茔也就十多公里,正在江淮方言区,而且属于淮安土语,在实际生活中这个词的使用频率也比较高;但有些确是吴方言词,如章先生提到的“落下”。除此而外,我还可以补充一些《西游记》中出现的吴方言词,如出现过一次词尾“格”,出现过数次缀在词尾的“家(价)”,出现过两次“伊”,这些都是比较典型的吴方言词。但这种情况并不奇怪。我们完全可以作出充分的解释:

1. 江淮次方言本来就有北方方言向吴方言过渡的性质,不少词汇如章先生提到的“亮月”、“雷堆”等都是共有的。

2. 淮安自春秋战国时期吴、越修邗沟(一条从江南北通淮安的早期运河)始就一直是交通要道,运河沟通后,尤其如此。天启《淮安府志》记“淮总南北之会,杂江、浙、山、陕、徽、吴以居,至长子孙,俗尚亦有不尽然”。这里所说的“俗尚”,当然包括方言。外地商人中,主要经营绸布业的浙江、江南人不仅势力很大,且由于运河的关系,又都集中在吴承恩所居住的河下镇上;河下镇有浙江、江南人的大布店多处,经营绸布批发业务等,吴承恩家中又多年做丝线、彩带、花边生意,和经营丝绸的江南客商接触必然很多,毫无疑问。

3. 元代至明初之间有过大的迁徙,移民多来自吴方言区。据地方方志和族谱等有关资料记载,元末由于连年战争,江淮一带已是赤地千里,荒无人烟,明太祖朱元璋得天下后,从江南大规模地向江淮间移民,而淮安的居民大都来自苏州。直至今日,淮安的乡贤耆老仍依稀记得自己的祖先来自苏州阊门,许多人家家藏的族谱也都说远祖来自苏州。吴承恩的好友,嘉靖间状元沈坤,其家族的有关墓文就清楚地记载来自苏州。明初大迁移距吴承恩时代仅一百多年,语言中有点吴方言有何奇怪?

4. 吴承恩本人曾频繁往来于大江南北,和江南名士徐中行(浙江长兴人)、何良俊(华亭人,今属苏州市)、文征明、文彭父子(长洲人,今属苏州市)等均有密切往来。特别是有过浙江长兴任职的经历。由于这些情况,百回本中出现一些吴方言词或其他方言词都是可能的。

显然不能因为出现了几个吴语的方言词就认为其作者一定是吴语区人,重要的是判断基本的方言色彩,就是解决方言词的量的问题,量的积累是质的最关键的因素。鉴别方言词的工作已有不少同志做了,其中还有几位是专门研究语言的,找出江淮次方言词已逾几百条且都可以在淮安的日常口语中找到例证,不仅常见且无法替换,如“捏脓”(糊弄人)、“没头蹲”(全身投入水中)、“刺闹”(痒)、“迄迸迸”(咬的声音响亮清脆)、“滑古几的”(滑溜抓不住)、“穿换”(调换)、“二滴水门楼”(淮安明清的一种建筑风格。第一次全国《西游记》学术讨论会召开时,曾有人多方寻找这种建筑,最后恰是在淮安河下找到的)、“回了性”(醒悟)等,避繁不一一引出。其他方言区域或许能够占有其中一部分,但绝不可能占有全部。这就印证了“他方人读之不尽然”的说法。而吴方言词不仅在书中出现甚少,且最常用的一些基本词汇如表人称的阿拉、我侬(我)、侬(你),表时间的旧年(去年)、开年(明年)、今朝(今天)、明朝(明天)、辰光(时间)等都没有出现,因此再提“吴语说”应当慎重。

**《西游记》淮安土语的历史资料求证** 疑吴的研究者往往批评吴玉搢、阮葵生等只提出《西游记》属于江淮方言的命题而没有作具体的论证,现在我们试着做一些弥补。淮安明清期间治学刻书之风甚浓,其中保留下不少土风民俗可以为证;另外,有些他人论著中确认或反映出的方言问题也可为证:

1. 二十五回:“镇元子问唐僧四众可曾从五庄观经过,行者闻言,他心中有物的人,忙答道:‘不曾,不曾,我们是打上路来的。’”“有物”,一般指胸有城府,心中有数,反之则为“没料”。明代淮安人、吴承恩的乡前辈潘坝《熙台公集》(明刻本,现藏淮安楚州图书馆)《送中丞毛滇移镇江南》诗中有“胸中有物自经济”;明末扬州人李清所著《樗机闲评》中“丑驴日终心中有物”亦可为证。

2. 八十六回:“今日哭一日,明日哭一日,后日复了三,好道回去。”复三,是淮海地区旧日迷信风俗,人死下葬,当日只堆土高出地面,第三天家人再去烧纸,添土成坟,表示埋葬过程结束,叫做“复三”。天启《淮安府志·艺文志》录北宋淮安人徐绩《北神烈妇序》:“烈妇既葬之,三日复墓以归。”近年出

版的《盐城民俗》也有“入土为安再复山(三)”<sup>⑧</sup>之说。盐城,与淮安相距 100 公里,同属江淮方言。

3. 七十二回:“一个个汗流粉腻透衣裳,兴懒情疏方叫海。”海,意为某事结束,完结。民初《王家营志·方言》有“罢休曰海”一条。

4. 二十八回:悟空被逐,重回花果山,“把旗拆洗,总斗做一面杂彩花旗”。斗,拼凑。荆贵生《古代汉语》称其为典型的江淮方言。

5. 二十六回:小妖寻宝,“都去地下乱摸,草里胡寻,吞袖子,揣腰里,那里得有。”吞,方言。清代各本因不懂,大多误刻为“各”,《李卓吾先生批评〈西游记〉》改为“挖”。在淮安话中“吞”是摸、掏的意思,如“吞雀子窝”,此义项正与文意相符。

6. 六十八回:“行者道:‘我有几个草头方子,能治大病,管情医治得好他便是。’”是,是江淮方言中常用的词尾(读如沙)。明代在江南刻印的《李卓吾先生批评〈西游记〉》因不懂,而将“是”改为“了”。

**《西游记》淮安土语的等语线求证** 前面说到吴玉搢强调“吾乡方言”乃针对笑苍子“篇中多金陵方言”而言,有点较真的意思;在江淮方言的范围内,确实还可以分为淮海、淮扬,盐阜,金陵几个土语区,相互之间也有少许差别。根据上面看到的“江苏省方言区划示意图”,我们大致可以划分出几个土语区的范围(金陵土语区相距相对较远,暂不论):

淮海土语区:大致包括今连云港市、宿迁市、淮安市市区以北的小部;

淮扬土语区:大致包括今扬州市、淮安市市区以南的大部;

盐阜土语区:大致包括今盐城市、淮安市市区以东的小部;

巧得是,淮安恰是处于这几个土语区的中间,分别都具备这几个土语区的特点,比如:淮安以“淮海”为地名、店名、厂名的很多,著名的淮海战役就包括了在淮安发生过的一些战斗,今淮安市的北部、东北部都属于淮海地区,地方戏的剧种就叫淮海戏;淮安又和扬州有密切的联系,尤其是市区的楚州区(历史上的淮安府,吴承恩故居所在地),历史上曾经有过行政区划“淮扬道”,现在的著名菜系“淮扬菜”,淮安每年一届的“淮扬菜美食节”都表示的是淮安与扬州的密切联系;淮安市的东部又与盐阜地区接壤,盐阜历史上就是淮安府的属地,抗日战争、解放战争时的盐阜根据地就包括淮安的地

域在内,建国后阜宁县长期属于淮安市范围,江苏省淮剧团的驻地就在盐城市。

这一特征,为我们运用等语线(又称同语线)原理测定百回本所用方言提供了可能性。等语线是语言学上的术语,它采用在方言地图上将具有某种同一方言特征的地点联结成线的方式,来表示某种方言特征的分布范围。如果某人使用的若干方言词的等语线在某地交叉,那这个人就应该是相应地方的人。举例:

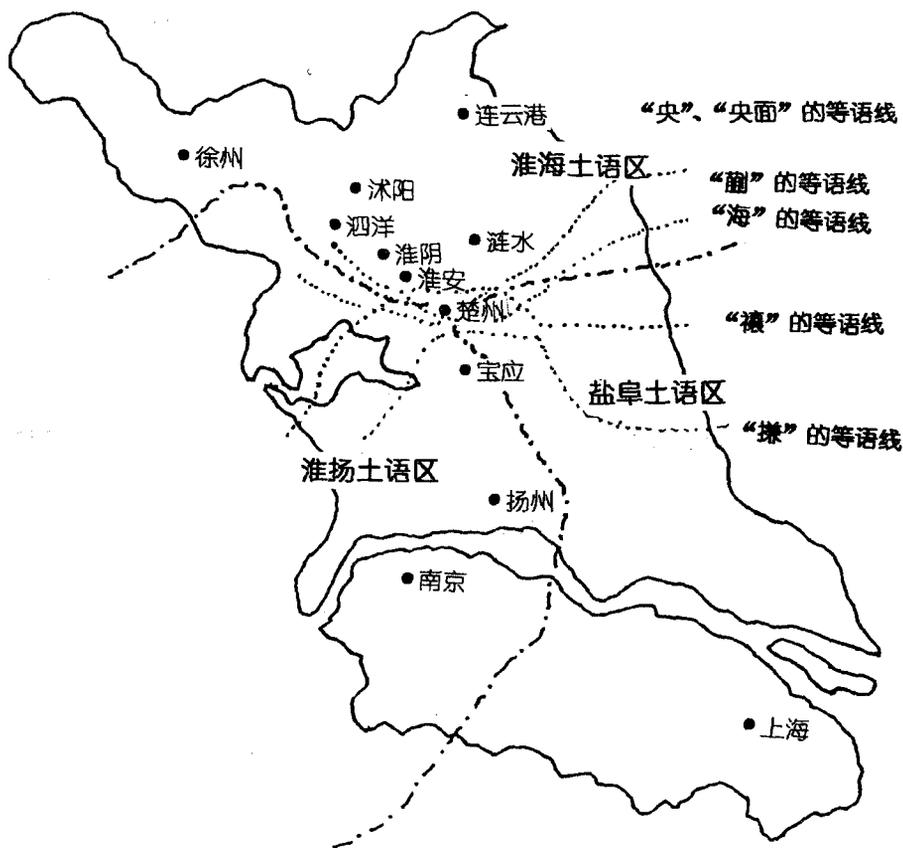
1.《西游记》二十六回:“你却要好生伏侍我师父……衣服褰了,与他浆洗浆洗。”《西游记》人民文学版原注:褰——秽、脏(《现代汉语词典》同)。原注显然不妥,旧时穿衣服要上浆,使之硬挺,穿的时间长了,软了皱了,就意味着要浆洗了。淮安话中“褰”作软讲,如“这条扁担太褰担不起”,与文意相符。这个意思在淮安以南的淮扬土语中使用较多,但在淮安以北淮海土语的涟水县,褰已引申为“累了”、“吃不消”的意思。可见“褰”的等语线北端在淮安。

2.六回:“二郎见了……变作一只大海鹤,钻上云霄来撵。”撵,江淮方言南部的淮扬土语(包括吴语区的一些地方)称用细长的东西夹物体为“撵”,如用筷子“撵菜”,适用范围应该说较广。但其使用区域仅限于淮安以南,在淮安的楚州区还是难以置换的,但在楚州以北数十里的淮阴区、涟水县均已用“叨”来表达了。显然,“撵”的等语线北端在淮安。

3.十四回:“三藏闻言,回头央浼刘伯钦道:‘太保啊,我与你上山走一遭。’”(另多处出现“央”)。央、央浼,请、请求的意思,是一个在北方常用的方言词。今淮安市区出现频率很高,特别是“央”。但自淮安始,在以东以南的盐阜土语区、淮扬土语区这个词便逐渐少用,故其等语线的东端、南端应在淮安。

4.六十六回:“抓肠崩腹。”崩,原注:抓、挠、搔,在淮安以北淮海土语区的沭阳县、涟水县一带使用较多,淮安以南的淮扬土语区渐少。其等语线南端在淮安。

5.七十二回:“一个个汗流粉腻透衣裳,兴懒惰疏方叫海。”海,意为某事结束,完结。民初《王家营志·方言》有“罢休曰海”一条。王家营,在今淮安市区。这个词在市区的淮阴区、淮海土语区的沭阳县等地及以北地区是常



《西游记》若干方言词等语线示意图

用口语之一，而在淮安市区以南、以东的淮扬土语区、盐阜土语区则逐渐减少。它的等语线南端、东端在淮安。

我们将这几条等语线再绘制成一张图，结论就一目了然了。能同时使用这几个方言词的人，其母语非淮安话莫属。

**难以原谅的种种曲解** 除了在注释⑳里提到的几篇文章，在网上还可以搜索到李安纲先生关于方言问题的高论，其中有对我的正面的、侧面的批驳。正是在这其中，我们看到了对《西游记》方言研究的种种曲解。以下的论点都出自他的《为什么说吴承恩不是〈西游记〉的作者》，其中提到方言的有一千多字，在否吴研究者关于方言的议论中也算是难得一见的具有代表性的大篇幅。需要说明的是，由于客观的原因，李安纲先生不具备研究《西

游记》方言的优越条件,因此我并不介意其中的一些具体的错误,我所要批驳的是他对于方言研究的具有代表性的曲解。

科学地说,即使是小说中全部使用的是淮安方言,这也最多只能作为一个参考,是绝对不能当作判定作者的依据的。

这段话貌似科学,但其实不科学。只要你承认它是方言,那它对于作者就是一个明确的、肯定的限制。一个作者创作使用的语言,或者是官话、普通话,或者是自己所操的方言,没有其他的选择;方言不能作为判断作者的唯一依据,但无疑是一个重要的依据,是判断作者地域范围的决定性依据,这点不应有任何疑问。《海上花列传》的作者决不会是吴语区之外的人,就是铁证;《金瓶梅》的作者应是山东人,也是被大家所认可的。《西游记》作者操下江官话(江淮方言),殆无可疑,从古到今的语言学家都是这么说的,《西游记》的作者一定就是江淮区域里的人,根本没有必要硬抬杠说是晋南系统、蒙古系统。有一个相反的例证给我的印象非常深刻,80年代初在淮安召开的首届全国《西游记》学术研讨会上,有位前辈学者曾提出《金瓶梅》的作者应当是淮安人,可能是吴承恩,根据是淮安的码头乡历史上曾有南清河之称,也曾是南北交通的要道水陆大码头;而吴承恩生活的时间,与《金瓶梅》问世的时间也大致吻合。但据我所知,这一说提出多年,学界没有人附和,连淮安人也没有附和。原因很简单,大家都知道,从《金瓶梅》使用的方言来看,根本不会是淮安人所写。

我们所谓的方言,应该包括两个方面的内容,一个是词汇,一个是方音。词汇的分别的确是越来越小,而方音的变化并不见得很大。不过纯粹用方音来写的小说,并不是多见的。况且,当时并没有什么记录器,也没有给我们留下任何声音材料,使得无法判定《西游记》小说作者当时使用的方言是哪里的。

以为没有记录器,就无法了解方音的情况,这是大错特错,完全忽视了音韵学的科学性。每一种方音都有它音韵学上的特征,在变成文字时都会有反映。以江淮方言为例,z、c、s与zh、ch、sh不分,n、l不分就是音韵学上的特点,在日常生活中,分辨姓刘与姓牛就很成问题,假如靠辨音记录成文字,刘、牛根本就无从辨别;出现刘、牛不分的问题,定是江淮人无疑——也许有

点绝对,南方还有其他地方的方音也有不分 n、l 的情况,但至少说 n、l 不分的是南方人不会错。方音的特点在诗歌的押韵上会反映得非常明显,南方人的 z、c、s 与 zh、ch、sh 不分,n、l 不分会造成诗歌押韵时的许多串烧,而那些错误北方人会看得清清楚楚。在高校里北方同学取笑南方同学的方言 z、c、s 与 zh、ch、sh 不分,n、l 不分太常见了。

而《西游记》里大量的诗歌押的恰恰是方言韵,就犹如是一部声音记录器,忠实地反映出了作者的方音,这是李安纲所没有发现的。由于我也是 z、c、s 与 zh、ch、sh 不分,n、l 不分,这个问题我说不好,所以在上面摘录了颜景常先生的文章,请参看。希望读过之后,能减少安纲先生对于方言学科学性的误解。

生活在其他地方的人,在读小说(案:《西游记》)的时候同样会发现,小说的方言属于他们自己的方言系统。如果他们的方言中没有那些词汇,怎么能够读懂小说呢。

这是典型的曲解。大家使用的都是汉语,绝大多数词汇在书面状态下都能沟通自属必然,何况还有一种大家共同认可的官话!这并不能否认方言系统的存在。方言词汇在书面状态下能否被读懂,与它是否属于方言词汇并不是一回事,如北方话中的“姑娘”、川湘话中的“妹子”、江淮话中“丫头”、吴语中的“毛丫头”(读如“冒乌豆”),大家都能读懂,都知道它们是一个意思,但我们不能否认它们是方言词;即如我们前面提到的《海上花列传》等,我们大概的也能读懂它,但它是吴语小说绝无差错。方言词能否被读懂,与方言系统是否存在也不是一回事。我们读懂方言词汇,可能是由于我们经历了较多的文化交流,文化水平理解力有所提高,对有些适用范围较广的方言词能够理解;也可能由于恰恰这个方言词是我们所共有的,大家都是使用汉语,有些方言词共有或差别不大完全可能,但这不说明我们同属一个方言系统。共同的方言系统的成立,至少要具有以下我们提到的几个条件:方言的音韵特征、方言词的独有义项和方言词的数量。

在对我的批驳中,安纲先生说我举的例子“襁”与“央”也能用晋南方言读懂。这其实是用了一个偷换概念的技巧。我举这个例子是用来在江淮方言的大前提下区别各个土语的不同,而并不是说这个词为江淮方言所独

有——江淮方言的特征不是靠几个词汇就能描述出来的——而江淮方言本来就是北方话的一个次方言，有些词汇与北方话相同有何可怪？我所举的这两个词汇只要在江淮方言的不同土语中有不同的义项，能够在一定区域内绘出它的等语线就足够了。

我们在读《西游记》时，也发现小说采用了我们晋南的方言系统，而且我们也能用晋南的方言系统，来解决那些淮安方言词汇系统所解决不了的问题。但是，我们却绝对不敢就此来判断，作者就是我们晋南人。所以，用方言系统来判断作者的出生地，实在是不可靠的。

这代表了对方言研究最大的误解，是多年来研究者对方言研究的不严肃引出的后果。80年代小说研究的大热潮中，尤其是在《金瓶梅》、《西游记》的研究中，大家都认识到方言的重要性，却忽视了方言研究的科学性，以为方言研究是天下最好做的学问，以为找到几个自己能读懂的词就是方言研究，以致研究方言的文章数量猛增，含金量猛降，以致全国人民都说《金瓶梅》、《西游记》使用了他们的方言，以致人们一听说方言研究便是一脸的不屑。

对于小说方言的研究来说，至少应该具有以下几个特点：

1. 特定音韵：要能够确切地证明其音韵特点本地有，还要尽量证明其他地方无（这点当然是很难的）；证明的方法可以是调查，也可以是利用地方史籍；

2. 独有义项：要能够证明它确实有不同于其他地方的意义。这其中应该包括不同方言系统之间的词汇义项的比较。

3. 数量优势：诚如以上所说，大家使用的都是汉语，有一些方言词相同根本不足为怪，但在数量上必定会有差异，数量的积累最终会体现统计学的意义，体现质的区别。

具备了这些条件，才是方言系统，据此判定作者的生活地域就是非常可靠的，所谓方言判断“不可靠”云云，实在是对方言研究的科学性缺乏了解。

有篇综述文章提到作者问题的讨论时，说“多年来还是没有跳出方言研究的框框”云云，言下颇为不屑。这里既算是对他的一点解释，也算是对今后方言研究的希望，等到我们的方言研究真正体现了科学性，尊重自然随之而来。

## 五、“周邸本”、“鲁府本”信息的不确定性

照我看来,鲁府本与登州府本与其说是小说,倒还不如说是《长春真人西游记》显得更为合理。李志常所撰记叙其师丘处机西行事迹的《长春真人西游记》,据我所见除作为该书正文题目为全称之外,前人几乎都简称为《西游记》。……像丘处机这样在道教中享有盛名堪称红得发紫的全真祖师爷,作为其原籍的地方政府登州府刊刻他的西行纪事的《长春真人西游记》,亦可理解,不过是获取名人效应,借以重其乡土。若从这个角度来分析,很可能是登州府刊刻《西游记》在前,而鲁府本也许只是翻刻而已。

——吴圣昔《论〈西游记〉鲁本和周本信息的异同性》<sup>④</sup>

周邸本、鲁府本以及登州本在《西游记》研究中是与版本相关的专用术语,比较冷僻;但在近年,与否定吴承恩作者身份的观点相适应,关于周邸本、鲁府本的研究热闹了许多,各种推测意见经常可见于报章刊物。

所谓的周邸、鲁府,指的都是明代的王府。明代各朝太子就位,同时其他的皇子也就要分封王位;新皇就位,成年的各王也要相继就藩。老王要继承下去,新王不断增加,所以明朝的王府很多。周邸也就是周王府,封地在大梁,即今开封,只是因为资料中用了别称周邸,我们因而沿用如旧;鲁府封地在山东兖州。二者与前面提到的、吴承恩曾任“纪善”的荆府大致上都是相同规格,在《明史》中可查到其详细沿革。

所谓的周邸本、鲁府本,指的是有关资料中提到《西游记》与这两个王府有点牵连。

鲁府本,只见于《古今书刻》上编“山东”部分“鲁府”一栏,著录有“《西游记》”一书。《古今书刻》,明人周弘祖编。周弘祖,湖北麻城人,嘉靖三十八年进士,官至南京光禄卿,后被罢官,卒年不详,应在万历中期,《明史》有传。

《古今书刻》上编著录有京师和各地官、私所刻书目 2497 种，下编则著录全国各地碑刻、石雕和崖刻等目录 908 则，是一种重要的目录书籍，至今仍有价值，所以建国后曾经重印，其所记应属可信。

所谓周邸本的资料也是一见，即见于明人盛于斯《休庵影语》中的“《西游记》误”：<sup>⑤</sup>

余幼时读《西游记》，至《清风岭唐僧遇怪，木棉庵三藏谈诗》，心识其为后人之伪笔，遂抹杀之。后十余年，会周如山云：“此样抄本，初出自周邸。及授梓时，订书，以其数不满百，遂增入一回。先生疑者，得毋是乎？”盖《西游记》，作者极有深意，每立一题，必有所指，即中间斜（科）诨语，亦皆关合性命真宗，决不作寻常影响。其末回云：《九九数完归大道，三三行满见真如》。九，阳也，九九，阳之极也。阳，孩于一，茁于三，盛于五，老于七，终于九。则三，九数也。不用一而用九，犹“初九，潜龙勿用”之意云。三三，九九，正合九十九回。而此回为后人之伪笔，决定无疑。

盛于斯，安徽南陵人，生于明万历二十六年（1598），卒于崇祯十二年（1639），《休庵影语》是他的笔记类文字的结集。以上“《西游记》误”已被收入《西游记》的资料汇编，易见。

明代不少藩王喜看书，喜印书，其版本称藩府本。由于藩王有富裕的资金，他们刻印书的用料、刻工都十分考究，代表了当时当地的较高水准。在藩府本中，有不少古代特有的书，如医学、棋书、音乐书、茶谱、花卉、法帖等，这些版本都很珍贵，为后来藏书家所重视，有人甚至直接说明代刻本当中，刻印最好，校勘精当的，应属各地藩府刻本。而藩府本数量也很可观，据不完全统计，总数超过 500 种。《古今书刻》上编著录的书目中，就有淮府、益府、楚府、吉府、辽府、汝府、赵府、德府、鲁府、代府、秦府、韩府、庆府、蜀府等等，其中虽然仅有鲁府而未列周府，但据其他资料，周府也曾经刻书数种。

暂且不论以上两则资料里的《西游记》是什么名目的图书，至少“王府——《西游记》”的关键词已经与陈元之《西游记序》所谓的出“今天潢何侯王”说产生了遥相呼应的效果，留出了一片想象的空间。加之世德堂《西游记》本全名为“新刻官板大字出像西游记”，“新刻”、“官版”同样容易让人浮

想联翩,认为称“新刻”是因为有旧本;称“官板”,无疑是指它借以梓刻印行的那部《西游记》底本,可能是藩王府的刻本。因此周邸本、鲁府本是世德堂本的原刻本等等意见相应出现,我在网上搜索到一篇“明清小说”的教案,其中非常有代表性的说道:

现在一般学者认为,刊刻于万历年间的金陵世德堂本是初刻本。因为书前有篇陈元之的序,明言作于壬辰年。金陵世德堂是万历年间的书坊,万历壬辰是二十年(1592)。但国内屈指可数的版本学家黄永年教授经过仔细考证,认为现存最早的刻本不是万历年间二十年(1592)金陵世德堂刊本,而是早在嘉靖初年就有个已佚的鲁王府刻本,理由是万历初年死的周弘祖的《古今书刻》中提到鲁王府刻的书里有《西游记》,故此书只能成于隆庆之前。而陈元之序里提到“《西游》一书,不知其何人所为,或曰出今天潢何侯王之国,或曰出八公之徒,或曰出王自制。”其天潢侯王之说,与鲁王府之书合。而陈序中的壬辰,应是万历壬辰六十年前的嘉靖壬辰,即嘉靖十一年,这个本子是据鲁王府本重刻的,但这个重刻本亦佚。另外,有个现存的百回删节本成书于隆庆年间,故金陵本不是初刻,只是翻刻嘉靖本而已。(《古代文献集林》第二集)。

其中虽然只提到黄永年先生,但发表过类似意见的远不止黄先生一人,以为鲁府本和周邸本都是《西游记》早期版本的有程毅中先生(《西游记版本探索》),以为鲁府本是百回本《西游记》原本初刻本可成定论的有徐朔方先生(《小说考信编》)……。

在讨论这两种藩府本之前,我们要将周邸本、鲁府本区分一下,两者其实是不同的问题。

鲁王府刻过《西游记》虽然可以当真,但这部《西游记》是何性质却值得考较,我们无法证明鲁府所刻《西游记》确实是指百回本小说《西游记》。《古今书刻》对此没有任何说明,仅只“西游记”三字。

对《西游记》版本极为了解的吴圣昔先生在被我引为题记的一段话中已经说得很清楚,鲁王府刻过《西游记》其实应当是我们前面已经详细介绍过

的《长春真人西游记》。我们还可补充吴圣昔先生的理由如下：<sup>⑤</sup>

1. 鲁府除《西游记》外，还刻有《蓬莱图》和《抱朴子》。《抱朴子》著者为葛洪，好神仙术，是道教中著名人物，该书内篇专言神仙炼丹养气之术。《蓬莱图》虽未知其具体内容，但即使是一份蓬莱地区的地图，也与传说中的蓬莱仙山不无关联，而且也有可能就是一份构画海外仙山蓬莱的图画。总之，既喜欢刊刻与道教极有关联的《蓬莱图》和《抱朴子》一类书籍和图画，再刊刻一册《长春真人西游记》无疑也在情理之中。另外，还有一个敏感的问题。按有关论者的看法，鲁府本《西游记》刊刻于嘉靖时代，众所周知，嘉靖佞道成风，小说《西游记》却对道教和佞道的皇帝持批判态度，鲁府和登州府敢于将它刊刻行世而不怕由此招祸？这不能不考虑。相反，若刊刻的是《长春真人西游记》，则显然是迎合潮流，至少在客观上是追随朝廷。

2. 《古今书刻》紧接“鲁府”一栏尚著录“登州府”刻书两种，即《海道经》和《西游记》。这本《西游记》我们也称为登州本，其性质亦很难说，但有一点大体可以肯定，即鲁府刻《西游记》和登州府刻《西游记》应该是同一性质的书，否则，书目编著者周弘祖极应该也极可能作必要的说明。而且，丘处机恰是登州府人，《长春真人西游记》两次提到登州。登州府为获取名人效应，借以重其乡土而刊刻《长春真人西游记》，完全可以理解。从这个角度来分析，倒很可能是登州府刊刻《西游记》在前，鲁府本也许只是翻刻而已。

在无法证实鲁府本和登州府本《西游记》便是描写唐僧西天取经的百回本小说情况下，就把鲁府刻当做百回本小说《西游记》研究，显然缺少根据。或者说，并无任何根据。

《休庵影语》中所记载的《西游记》，所指的确是小说，而且具体分析起来，还与现在的《西游记》有所不同：

1. 据周如山说，这个本子的底本出于开封的周邸，后授梓；
2. 底本总回目原为九十九回，后补出“清风岭唐僧遇怪，木棉庵三藏谈诗”一回；
3. 后补出的一回，相应于今《西游记》第64回“荆棘岭悟能努力，木仙庵三藏谈诗”，内容类似，但文字稍有不同。
4. 末回回目为“九九数完归大道，三三行满见真如”，与今本《西游记》第

100回回目文字“径回东土，五圣成真”不同。

这四点体现出的差距是明显的，在版本研究上无疑有它的意义。但是将周邸抄本及其“授梓”本作为百回本《西游记》的作者或版本研究的大前提来推断其他论题，还要慎重，因为盛于斯所说的这些内容并不能确定它的真实性和合理性：

1. 盛于斯生于明万历二十六年(1598)，卒于崇祯十二年(1639)，他写“《西游记》误”的时间大约应在1630年至1639年之间。重要的是，这时《西游记》取经故事已经是世德堂百回本的一统天下：天启《淮安府志》已经将“吴承恩《西游记》”正式记载；阮葵生《茶余客话》说“是书明季始大行”；而以世德堂的百回本为蓝本的《李卓吾先生批评西游记》已经流行（钱希言1613年写成的《戏瑕》里提到这本书，孙楷第先生也考出此书不应迟于昌、启间也就是1620年左右）——事实上我们知道在百回本流行之前有杨致和《四游记》系列内的《西游记传》（万历初面世）和朱鼎臣本《西游释厄传》（隆、万间刻印），而在百回本万历二十年刻印之后，就再也没有见到其他的《西游记》版本，那些没有修成正果的野狐禅的《西游记》都被世德堂精美的百回本消灭了，取而代之的是根据世德堂翻印的本子，前有《李卓吾先生批评西游记》，后有清前期的《西游证道书》。就在盛于斯的“《西游记》误”的同一条里，就有以下文字：

近日《续藏书》，貌李卓吾名，更是可笑。若卓老止于如此，亦不成其为卓吾也。又若《四眼书》、《四书评》、批点《西游》、《水浒》等书，皆称李卓吾，其实乃叶文通笔也。

这时盛于斯读到的《西游记》应该就是百回本或李评本，而他说到的有所不同的《西游记》只能是对“幼时”读书的回忆。

2. 盛于斯读到另类《西游记》的“幼时”，应该是在万历后期，约公元1615年左右。“后十余年”见到周如山，时间约在1629年后，盛于斯时在金陵；而吴圣昔先生文中引王重民提到周如山可能是江南人，在金陵开过书坊，从时间上、地点上说两者是吻合的。但当时已是世德堂本刻印的四十多年之后（世德堂本面世是在万历二十年即1592年之后，但其动手开工至少要提前几年），周如山多大年龄？参与过此事？陈元之都没说清世德堂底本的来龙去

脉,周如山还能记得世德堂的底本出自何处?因此我认为,盛于斯1615年左右读到一种另类的出自周邸的《西游记》的可能性并不大,即使确有,也与百回本无关。

3. 所谓的“九十九回”,不仅是第一次,也是唯一一次听说,以我们今天的常识判断有点匪夷所思,今天流行的各种各样的小说,似乎还没有见到九十九回的。这也让人顿生怀疑。

4. 我在第一次读到盛于斯的见解时,对他关于《清风岭唐僧遇怪,木棉庵三藏谈诗》“为后人之伪笔”的判断深有同感。盛于斯没有说出他的理由,我可以补充一些:《西游记》的大部分故事都是占了二、三回的篇目,在一回里完完整整交待清楚的不多,此其一;大部分故事都有打斗,妖精都是青面獠牙,但这一回里的妖精文雅的多,居然和唐僧一递一句的对起诗来,实为仅见,此其二;在这一回里,诗歌不仅多,长长短短近二十首,远远超出其他各回;而且有许多文乎文乎的诗,如果与吴承恩的诗文对照起来看,会发现很多熟悉的对应,绝非市井勾栏里的说书人所能及,也不是大众所爱读的东西。但我与盛于斯的判断有所不同,我认为这一定是吴承恩的创作手笔。现在经过这许多年,我们对取经故事的演变进程已经有了更多的了解,我的这一判断还是没变,关于荆棘岭的故事不能保证在世德堂本之前就没有(如平话《西游记》的棘钩洞),但当时的故事应当只是说过岭的艰难而不会有对诗这么一出。

现在我们暂且不说这一回是吴承恩加入的,但它是世德堂本加入的这点应该可信,盛于斯事实上也是这么说的,因为他用作九十九回本对照的一百回本显然是世德堂本。但这样一来问题又出现了,假如前面已经有了九十九回的出自周邸的底本,那意味着世德堂仅仅加了这么一回,这也有点不可置信,能说通吗?

在说了上面这些互相之间有些矛盾的问题之后,我的意见是:“《西游记》误”带来的信息有相当大的不确定性,其中所提到的周邸本虽然不能肯定就没有存在过,但仅仅以一个口述回忆的记录作为百回本作者和版本研究的前提,至少在目前是不合适的。

## 注释

① 苏兴《介绍、简评国外及我国台湾学术界对〈西游记〉作者问题的论述》，《东北师大学报》，1986年第3期。

② 纪昀《阅微草堂笔记·如是我闻·三》，据朱一玄、刘毓忱编《西游记资料汇编》，174页，中州书画社1983年出版。

③ 钱大昕《潜研堂文集》卷二九，据朱一玄、刘毓忱编《西游记资料汇编》，174页，中州书画社1983年版。

④ 上世纪80年代中期开始的关于吴承恩是否为《西游记》作者的争论涉及范围较广，现将主要文章介绍如下。疑吴的观点主要体现在：章培恒：《百回本〈西游记〉是否吴承恩所作》，《社会科学战线》1983年第4期；《再论百回本〈西游记〉是否吴承恩所作》，《复旦学报》1986年第1期；杨秉琪：《章回小说〈西游记〉疑非吴承恩所作》，《内蒙古师大学报》1985年第2期；李安纲：《吴承恩不是〈西游记〉的作者》，《山西大学学报》1995年第3期；《再论吴承恩不是〈西游记〉的作者》，《唐都学刊》2004年第4期。挺吴的主要观点体现在：苏兴：《也谈百回本〈西游记〉是否为吴承恩所作》，《社会科学战线》1985年第1期；《吴承恩年谱》、《吴承恩小传》；谢巍：《百回本〈西游记〉作者研究》，《中华文史论丛》1985年第4期；《百回本〈西游记〉作者又研究》，淮安市“西游记研究会”编辑《西游记研究》第2辑，1988年；蔡铁鹰：《关于百回本〈西游记〉作者之争的思考与辨证》，《明清小说研究》1990年第3~4期合刊；刘怀玉及淮阴师院颜景常等多位先生的方言研究；刘振农：《“八公之徒”斯人考》，《中国人民警官大学学报》1995年第2期；《再论〈西游记〉的作者与性质》，《中国人民警官大学学报》1997年第1期；蔡铁鹰：《〈西游记〉作者确为吴承恩辨》，《晋阳学刊》1997年第2期。为简洁起见，以下引用时我们将双方的主要观点作了概括，不再一一注出。

⑤ 王国维《长春真人西游记校注》，据纪流《成吉思汗封赏长春真人之谜》“前言”，第6页，旅游出版社，1988年出版。

⑥ 虞集《西游记证道书序》，刘荫柏《西游记研究资料》，554页。

⑦ 《长春真人西游记》文本据纪流注《成吉思汗封赏长春真人之谜》一书，该书收有李志常《长春真人西游记》及耶律楚材《玄风庆会录》全文，并附

有纪流先生详细的注释和译文。本节以下的介绍参考颇多,恕不一一注出。

⑧、⑭刘振农《再论〈西游记〉的作者与性质》,《中国人民警官大学学报》,1997年第1期,81页、84页。

⑨请参见侯会《从“乌鸡国”的增插看〈西游记〉早期刊本的演变》,《文学遗产》1996年第4期。

⑩转引自章培恒《百回本〈西游记〉是否吴承恩所作》,《社会科学战线》1983年第4期。

⑪刘荫柏《〈西游记〉研究资料》14、555页,上海古籍出版社,1990年出版。

⑫棺头板实物1981年被淮安市政府的调查组发现搜集,现藏淮安“吴承恩故居”,详情可查阅刘怀玉《吴承恩墓地调查散记》一文,见《西游记研究》215~222页,江苏古籍出版社,1984年出版。收入刘荫柏《西游记研究资料》,上海古籍出版社,1990年出版,24页。

⑬、⑭苏兴《吴承恩年谱》,人民文学出版社,1980年出版。苏兴《吴承恩小传》,百花文艺出版社1981年出版。

⑮张宏梁、彭海《吴承恩出任荆府纪善考略》,淮安市“西游记研究会”编辑《西游记研究》第1辑111~119页,1986年;陈澈《吴承恩的“荆府纪善之任”和〈西游记〉的写作刊刻》,《西游记研究》206~215页,江苏古籍出版社,1984年出版;蔡铁鹰《吴承恩“荆府纪善”之任与〈西游记〉》,《江汉论坛》1988年第10期。近文《关于〈西游记〉定型的相关推定——吴承恩实任“荆府纪善”详考》,《明清小说研究》,2006年第4期。

⑯《明史》卷一一九“诸王列传·四”载荆藩世系,中华书局,1974年出版。

⑰《明史》卷七五“职官·四”,中华书局,1974年出版。“长史掌王府之政令,辅相规讽以匡王失,率府僚各供乃事,而总共庶务焉。凡请名、朝封、请婚、请恩泽,及陈谢、进献表启、书疏,长史为王奏上。若王有过,则诘长史。曾经过犯之人,毋得选用是职。审理掌推按刑狱,禁诘横暴,无干国纪。典膳掌祭祀、宾客、王若妃之膳羞。奉祠掌祭祀乐舞。典宝掌王宝符牌。纪善掌讽导礼法,开谕古谊,及国家恩义大节,以诏王善。良医掌医。典仪掌

陈仪式。……凡宗室年十岁以上，入宗学，教授与纪善为之师，引理掌接对宾客，赞相威仪。”

⑮ 苏兴《吴承恩年谱》，人民文学出版社，1980年出版。苏兴《吴承恩小传》，百花文艺出版社1981年出版。

⑯ 周本淳校点《震川先生集·下》“别集·卷九·公移”，928、934页，上海古籍出版社1981年出版。

⑰ 夏星南《归有光、吴承恩共同制作〈长兴县令题名记〉碑》，淮安市“西游记研究会”编辑《西游记研究》第1辑（1986年），120页。

⑱ 吴承恩《元寿颂》，见刘修业、刘怀玉笺校《吴承恩诗文集笺校》，94页。另李、吴二人的交往可参见苏兴《吴承恩小传》。

⑳ 见苏兴《吴承恩年谱》引隆庆四年陈以勤《批袁献议少裨圣政疏》，87页。

㉑ 刘怀玉《光耀海邑——吴承恩嘉靖二十八年盐城之行考》，《盐城师专学报》1986年第4期。

㉒ 张宏梁、彭海《吴承恩出仕荆府纪善考略》，淮安市“西游记研究会”编辑《西游记研究》第1辑（1986年）111~119页。

㉓ 李安纲《再论吴承恩不是西游记的作者》，《唐都学刊》2001年第4期。

㉔ 刘振农《“八公之徒”斯人考》，《中国人民警官大学学报》1995年第2期，46页。

㉕ 许树安《明朝的科举选官制度》〈下〉，《文献》1985年第3期，258页。

㉖ 以下所引李安纲的论述均见《为什么说吴承恩不是〈西游记〉的作者》，《运城高专学报》1999年第1期；李安纲《再论吴承恩不是西游记的作者》，《唐都学刊》2001年第4期；《〈西游记〉新评新校》“前言”，山西古籍出版社，1995年出版。

㉗ 朱一玄、刘毓忱《〈西游记〉资料汇编》，216页。以下所引阮葵生、丁晏等论述均出同书。

㉘ 江苏省四所师范学院《现代汉语》教材编写组《现代汉语》，1977年第3次修订本。

㉙ 颜景常《〈西游记〉诗歌韵类与作者问题》，《明清小说研究》1988年

第3期。

③③周士奇编《盐城风俗》，南京大学出版社2004年出版，139页。

③④、③⑤吴圣昔《论〈西游记〉鲁本和周本信息的异同性》，《上海大学学报》2000年第2期，122页。

③⑥朱一玄、刘毓忱《〈西游记〉资料汇编》，214页。

## 第七章 吴承恩的综合素质考评

玄鬓垂云，忽然而雪，不知何处潜来？吟啸临风，未许壮心灰。严霜积雪俱经过，试探取梅花开未开？安排事付与、天公管领，我肯安排。

狗有三分糠性，马有三分龙性，况丈夫哉！富贵无心、只恐转相催。虽贫杜甫还诗伯，纵老廉颇是将才。漫说些痴话，赚他儿女辈，乱惊猜。

——吴承恩《送我入门来》<sup>①</sup>

《送我入门来》是吴承恩晚年写的一首词：“玄鬓垂云，忽然而雪”之时，但以杜甫、廉颇为榜样，“未许壮心灰”；虽然天生糠食，却有三分龙性，毕竟本性难移——这就是晚年的吴承恩，一位命运坎坷但浑身透出天生傲气的旧知识分子。至于“赚他儿女辈，乱惊猜”的“痴话”是什么，我觉得有可能便是《西游记》——六十余岁，正是我们认定的吴承恩完成《西游记》的时间。

认定吴承恩是《西游记》的作者，其实并不仅仅是由于天启《淮安府志》之类资料的记载。我一直认为，构成对吴承恩作者身份的确认，至少要包括以下几个方面的要素：

1. 鉴于现在已能见到刻成于万历二十年的世德堂本《西游记》，应断定

该书成书不晚于这一年；而从长篇通俗小说发展的总体趋势及《西游记》回目标题的对仗形式看，上限则不应早于嘉靖初年，也就是说，其作者生活的年代在此期间。而据其中对道教的尖刻讽刺来看，这位作者更应该经历过嘉靖朝佞道的世风。

2. 根据《西游记》中大量方言词和入声的广泛使用来看，作者应操下江官话。前一章我们已经详细地讨论了这个问题，此处不再赘言。

3. 从《西游记》基本行文风格看，作者应是知识博杂、性情诙谐的读书人，三教九流、琴棋书画、工商医农都懂一些。否则，那些与笔记、传奇若合符节的描写，古里古怪的妖精、神仙名目，数百首之多的诗歌韵语，随手点染的《棋经》、药名，都不是随便可以应付的。

4. 还应有点心高气傲、郁塞不平的情绪，其身份不会太尊贵，但文笔应可观，这一点在多年的研究中得到了广泛的认可。

如果有研究者认为这几条有偏袒吴承恩的意思，那就既对又错。对在你已经发现这太像吴承恩了；错在“偏袒”二字有误，这几条是已被广泛认同的共识，而决非一己之见。对于任何一位符合这样条件的人，我们都会一视同仁——但可惜现在没有。

以上第一点是一条大背景基本框架的勾勒，这样的判断是研究者的基本功，吴承恩无疑是符合要求的，不应产生疑义；第二点的证明已在上一章完成，不需重复。证明第三、第四点也同样非吴承恩莫属，则是这一章的任务。

## 一、吴承恩的家世背景与其生卒年考订

盖淮自陆贾，枚乘、匡衡、陈琳、鲍照、赵嘏诸人，咸有声艺苑，  
至宋张耒而盛。乃汝忠崛起国朝，收百代之阙文，采千载之遗韵，  
沉辞渊深，浮藻云峻，文潜以后，一人而已。真大河韩山之所钟哉！

——陈文烛《吴射阳先生存稿叙》

正如我们前面所说的，相比于那些同辈的、不同辈的“吾侪”，吴承恩是

幸运的，有意无意之间，历史为他保留了更多的片断。而更幸运的事发生在他逝世四百多年之后：

1975年1月的一个早晨，淮安马甸乡一位去学校上课的小学教师发现了路边被人盗挖的吴承恩父亲吴菊翁的墓志铭。这位小学教师由“明吴菊翁之墓”的铭盖和铭文上“呜乎！孤小子承恩不惠于天，天降严罚，乃夺予父”几个字，猜想到了这可能与《西游记》的作者有关，于是报告了当地的文管部门。事情逐级报告到南京博物馆，博物馆来人收去了石头墓碑，但没有做更多的探究，当时正在“文革”中，说来也难怪。

1981年，淮安县政府派员调查吴承恩的墓地。调查人员首先想到了被盗挖的吴菊翁墓并很快查到了当时的盗墓人。据他们说，在吴菊翁墓的旁边，他们还挖了另一个墓，这座墓的棺材上也有吴字，棺材板被卖给当地一所中学时，老师们曾说那上面的字可能是吴承恩的官职。

这让调查人员大为兴奋。他们找到那所中学，老师们证实确有其事，但棺材已被改制为门窗，上面的字，大家记得是一个奇怪的官职与一个“吴”，有的老师记得有“射阳”二字，他们当时将这两个字当成了墓主的籍贯，因为他们并不知道吴承恩号射阳山人，只是晓得百里之外有个射阳县。正在大家议论纷纷的时候，一个姓吴的木匠插上了嘴，原来他就是用这块棺材改制门窗的当事人。他说：棺材买来时，因为上面有吴字，所以有人开玩笑说是我们吴家的老祖宗，我便信以为真，将用剩的半截前档板也就是有字的那部分拿回家藏了起来。真是皇天不负吴承恩！吴木匠找来那半截档板，果然有“荆府纪善”四个字，断处为第五个字的开头，似为“射”字。由于木板的出现，又引起了曾见过完整木板的老师们的回忆，说以下可以肯定是“射阳吴公之枢”。

其实，下半截是否有“射阳吴公之枢”几个字已不重要，只要有“荆府纪善”已足够了。淮安历史上出任过荆府纪善官职的只有吴承恩一人，而且这又发现于吴菊翁墓一侧子孙穴的位置上，墓主是吴承恩已完全可以肯定。按照盗墓人的引导，调查组重新打开了吴承恩的墓穴，清理出当初被重新回填到墓坑里的三具骨骼，经测定为一男二女，显然这就是吴承恩和他的两位夫人。<sup>②</sup>

在进一步的调查中，人们又找到了吴承恩的故居。故居的老房子虽然已经毁于抗战时期，但曾居住故宅的老人尚在，不仅能够描绘出故宅的规模体制，而且说亲见当年尚有“射阳簃”堂匾（“射阳簃”，吴承恩的书屋）。这又是一件极其幸运的事。吴承恩本人为单传，虽有一子但早夭，所有资料里都没有提到晚年有嫡系近支，他的老宅居然能一代代传下来，虽然已经易主，但尚知道老主人吴承恩的事迹，堪称奇迹。这其中的复杂原因无法探讨，连当年的老人也是知其然而不知其所以然。这个过程是笔者亲历的，当时我正在学校读书，暑假回来听说政府正在调查，便主动参加，为刘怀玉、章万宽等先生做一些辅助工作，为自己的毕业论文作准备。当时并不知道做学问的一些要则，加上又曾有一段时间远离学术，所以调查笔记既粗糙，在做完毕业论文后，也没有好好保存，当年与章万宽先生联名发表在《文物天地》上的一篇介绍文章我的手头也已经没有了。现在想到这些，就觉得非常遗憾——因为当年接受我们调查的老人已经作古，当时还能看到的一些资料今天已经不知踪影。但有一点是肯定的，当时正是“文革”后刚刚恢复学术研究的时期，人们并不知道吴承恩这三个字的分量，甚至不少人不知道他是《西游记》的作者，头脑里没有任何作伪的意识，所有的叙述至少在主观上是没有问题的。

正是根据这次调查的结果，淮安地方政府重整了吴承恩的墓地和故居。

有关吴承恩的史料，现在看来还算不少，当然都是陆续发掘出来的。正式的专项研究应该是始于胡适，在《〈西游记〉考证》中，胡适借助于鲁迅与董作宾二位的帮助，以一节之篇幅汇集了当时所能见到的资料，第一次排出了吴承恩的生平系年。胡适认为吴承恩大约生于正德之末，公元1520年左右（后调整为1505年，再调整为1500年）：

嘉靖末（约1550年），岁贡生；

嘉靖末（约1560年），任长兴县丞；

隆庆初（约1570年），在淮安与陈文烛、徐子与往来应酬，酒酣论文；

万历初（约1580年），吴承恩死。

当时之所知就是如此简单，但毕竟有了开始。

其后赵景深于上世纪30年代排出了一个较为完整的《〈西游记〉作者吴承恩年谱》(简称赵谱),收入北新书局为其出版的《小说闲话》中;50年代刘修业整理《吴承恩诗文集》(即最早的《射阳集》,后来的《射阳先生存稿》),并由古典文学出版社出版时,作为“附录”也整理出了一个年谱(刘谱);90年代上海古籍出版社出版刘修业校点、刘怀玉笺校的《吴承恩诗文集笺校》时删去过去的刘修业谱,增加了由刘怀玉整理的《吴承恩年表》作为“附录”。

1980年,苏兴先生出版了迄今考订最详,影响也最大的《吴承恩年谱》(苏谱);作为年谱的演绎,苏兴先生还出版了一本《吴承恩小传》,用文学化的语言描述了吴承恩的一生。这两本重要的著述,其实我们前面已经多次提及。本书中对吴承恩的生平的研究与描述,很多都借助了苏兴、刘修业、刘怀玉先生的成果(苏谱、刘谱),但为避繁以下不再一一详注。

关于吴承恩生平的材料,还有几条需要在这里补录。尤其重要的是自称“通家晚生”的吴国荣的《射阳先生存稿跋》,它的重要性在于对吴承恩的生平有全面的概括:

射阳先生髫龄,即以文鸣于淮,投刺造庐、乞言问字者恒相属。顾屡困场屋,为母屈就长兴倅,又不谐于长官,是以有荆府纪善之补。归田来,益以诗文自娱。十余年,以寿终。

其次是吴承恩为其父亲写的《先府君墓志铭》,《射阳先生存稿》当年即有收录且有实物为证——我们前面提到被小学老师发现的墓碑即是。这是研究吴承恩家世最重要的第一手资料,所有关于吴承恩家世的叙述都来自于此:

乌乎!孤小子承恩不惠于天,天降严罚,乃夺予父。然又平时不学问,不自奋庸,使予父奄然没于布衣,天乎?痛何言哉!乌乎!有父生不能养,今没矣!孤小子又何忍怀世俗之情嫌,不执笔,俾先美旷队,不昭于世焉。乌乎!孤小子又何敢陵驾润色,不模放事实,使后世览予文辞者,闷然不信予父。于是顿首系述曰,先君讳锐字廷器。先世涟水人,然不知何时徙山阳。遭家穷孤,失谱牒,故三世以上,莫能详也。曾祖讳鼎,祖讳铭,余姚训导,皇考讳贞,仁和教谕。两世相继为学官,皆不显。方仁和君教谕仁和时,先君四岁矣。……晚年特爱菊,自号菊

翁，然又不种菊。生来鲜疾病，一日买船泛城西太泽中，意欣欣出门去矣，归即不起，盖嘉靖十一年三月十九日也。天乎！痛何言哉！天乎！痛何言哉！距生时为天顺五年七月二十一日，寿盖七十二云。以是岁十二月二十九日，葬灌沟先垄。公壮岁时，置侧室张，实生承恩，娶叶氏。徐夫人生一女承嘉，适同郡沈山。……

亲朋故知提供的资料除了吴国荣的记载以外，最重要的当属淮安知府陈文烛的《吴射阳先生存稿序》和他为吴承恩已佚词集写的《花草新编序》。

#### 《吴射阳先生存稿叙》：

吴汝忠卒，几十年矣。友人陆子遥收其遗文，而表孙进士丘子度梓焉。问叙于陈子。往陈子守淮安时，长兴徐子与过淮，汝忠往丞长兴，与子与善，三人者，呼酒韩侯祠内，酒酣论文论诗不倦也。

汝忠谓文自六经后，惟汉魏为近古；诗自三百篇后，惟唐人为近古。近时学者，徒谢朝华而不知畜多识，去陈言而不知漱芳润，即欲敷文陈诗，溢缥囊于无穷也难矣！徐先生与余深韪其言。今观汝忠之作，缘情而绮丽，体物而浏亮，其词微而显，其旨情而深。《明堂》一赋，铿然金石，至于书记碑叙之文，虽不拟古何人，班孟坚、柳子厚之遗也；诗词虽不拟古何人，李太白、辛幼安之遗也。

盖淮自陆贾、枚乘、匡衡、陈琳、鲍照、赵嘏诸人，咸有声艺苑，至宋张耒而盛。乃汝忠崛起国朝，收百代之阙文，采千载之遗韵，沉辞渊深，浮藻云峻，文潜以后，一人而已。真大河韩山之所钟哉！

汝忠与宝应朱子价自少友善，其文名与之颉颃，乃子价为太守，而汝忠沉下寮。兹稿出，当与《山带阁集》并传，射阳、射陂之上，有两明珠也。因缀数语，冠于简端。

万历庚寅夏日五岳山人沔阳陈文烛撰。

这篇文章写在吴承恩逝世约十年之时，作为一位旧友的回忆，真实可信。陈文烛，吴承恩晚年归乡时的淮安知府，亦是嘉、万间颇有名气的诗人，吴承恩的翰墨交；徐子与，即著名的“后七子”中的徐中行，浙江长兴人，吴承恩任长兴县丞时相识交往，吴归乡后徐中行曾在途经淮安时过访；陆贾、枚乘、匡衡、陈琳、鲍照、赵嘏诸人皆为前代淮上名流；张耒，字文潜，宋代“苏门四学

士”之一，也是淮安人；朱子价，即曾任九江知府的嘉靖知名文士朱曰藩，吴承恩的幼年发小之一，有《山带阁集》。在叙文中陈文烛对吴承恩的文学才华做了很高的评价，远以吴承恩与陆贾、枚乘、匡衡、陈琳、鲍照、赵嘏诸人相比，说他是自北宋以来数百年中淮上第一人；近以当时名士徐中行、朱曰藩相映衬，喻以当时淮上明珠双璧（射阳、射陂，指古代淮安毗邻的射阳湖，吴承恩号射阳即由此而来），这种评鉴，对于我们理解吴承恩的文学才华，应当有所帮助。

#### 陈文烛《花草新编序》：

此亡友吴（原刻误做胡）汝忠词选也，命名以“花草”，盖本《花间集》、《草堂诗余》所从出云。夫词自开元以逮至正，凡诸家所咏歌与翰墨所遗留，大都具备，乃分派而择之精，会通而收之广，同官而不必合，异拍而不必分，因人而重言，取艺而略类。其汝忠所究心者与！拔奇花于玄圃，拾瑶草于艺林，俾修词者永式焉。汝忠既没，计部丘君抱渭阳之情，深宅相之感，奉使九江，捐俸梓行。遇不佞，语曰：“吾舅氏有属于先生否乎？”忆守淮安，汝忠罢长兴丞，家居在委巷中，与不佞莫逆，时造其庐而访焉。曾出订是编而幸传于世，汝忠托之不朽矣。汝忠讳承恩，号射阳居士，海内操染家无不知淮有汝忠者。生有异质，甫周岁未行时，从壁间以粉土为画，无不肖物；而邻父老命其画鹅，画一飞者，邻父老曰：“鹅安能飞？”汝忠仰天而笑，盖指天鹅云。邻父老吐舌异之，谓汝忠幼敏，不师而能也。比长，读书目数行下，督学使者奇其文，谓汝忠一第如拾芥耳。汝忠工制义，博极群书。宝应有朱凌溪者，弘德间才子也，有奇子曰子价。朱公爱之如子，谓汝忠可尽读天下书，而以家所藏图史分其半与之，得与子价并名，射湖之上，双璧竞爽也。子价后守九江，汝忠肮脏终身，仅以贡为长兴丞。长兴有徐子与者，嘉隆间才子也，一见汝忠即为投合，把臂论心，意在千古。过淮，访之。谓汝忠高士，当悬榻待之，而吾三人谈竹素之业，娓娓不厌，夜分乃罢。汝忠舐笔和墨，间作山水人物，观者以为通神佳手。弱冠以后，绝不落笔。家四壁立，所藏名画法书颇多。人谓汝忠于王方庆之积书，张弘靖之聚画，俾诸秘府者可十一焉。且也，平生恬淡自守，廉而不秽。其诗文出入六朝三

唐，而词尤妙绝，江湖宝之。其稿与所藏，泯灭殆尽，而家无炊火矣。余于汝忠有人琴俱亡之痛云。幸此编之行，而述其大概，俟续高士传者采焉。

这篇序文进一步讲了许多交往的细节。两篇文章都提到的丘度，是吴承恩的表外孙，自小曾受吴承恩的精心培养，万历中中进士，官至光禄寺卿，曾刊刻《射阳先生存稿》——这里提一句，丘度曾经两次编辑刻印过《射阳先生存稿》，第一次有吴国荣参加，当时由于吴承恩的一个朋友叫陆遥，收集了不少遗文，丘度因而决心编刻存稿，于是再“从亲交中遍索先生遗稿”，“得其友人马清溪、马竹泉所手录，又益以乡人所藏”，请吴国荣及吴承恩生前“忘年交”张以衷、蔡世卿相与校勘，“汇而刻之”，共分为四卷。据吴国荣讲，这个集子中所收入的文章，“庶几存十一于千百”，其余大部分作品，因为吴承恩家贫无子，散失殆尽了。时在己丑即万历十七年，次年由陈文烛作序刊出；第二次大约在万历四十年左右，补充了一些遗文，但根据吴承恩生前一贯的“务精不务博”主张，又删去了不少当时认为无用的内容。现在存世的便是这个本子，但所存极少。淮安地方曾流传过一个《射阳先生文存》，其实是《射阳先生存稿》的节录本。到了1929年，原刻本的《射阳先生存稿》四卷本，忽然从故宫博物院图书馆中发现，并在《故宫周刊》第12期至第53期上择要连载，又于1930年依原书铅印出版（原刻本《射阳先生存稿》四卷，据说被运往台湾去了）。建国后，刘修业先生根据故宫本整理为《吴承恩诗文集》。

根据这些基本资料，各谱对吴承恩的生平都有基本勾勒，而苏谱则在几个重要的关节上有所突破，以下便是我们整理出的吴承恩身世的主要关节：

#### 家世：

吴承恩，字汝忠，号射阳（山人？居士？），明代淮安府山阳县人（今江苏淮安市楚州区），居住于河下镇打铜巷。

高祖：吴鼎。布衣。

曾祖：吴铭。曾经进学，任浙江余姚县学训导，即县学的副教官。

祖父：吴贞。纳资入监，任浙江仁和县学教谕，即县学教官。

父亲：吴锐。布衣。

母：徐氏，生一女承嘉，适沈氏。即丘度的外祖母。

生母：张氏，吴锐壮年时纳的侧室，生承恩。高寿，到吴承恩六十岁左右时尚健在。

子：吴凤毛，幼年与吴承恩发小密友沈坤之女定亲，但凤毛早夭。其余未见有子女。（但吴承恩“家贫无子”一说仍然可疑。因为吴承恩晚年纳妾牛氏。谨记待考）

#### 生平：

正德元年(1506)：吴承恩出生。

嘉靖十年(1531)：吴承恩约25岁(周岁，下同)。这一年对于吴承恩是比较重要的。吴承恩入学甚早，但乡试却屡屡失利。这年乡试，吴承恩的二位好友朱曰藩、沈坤同时举人中式，算是跨上进入仕途的关键台阶(后朱曰藩举进士，官九江知府；沈坤状元及第，官至南监祭酒)，而与他们同时读书、同时应试的吴承恩却黯然落榜，这对吴承恩包括他的家人实在是一次沉重打击。次年春，一向身体康健的吴父溘然长逝，应该与吴承恩的此次科场再失利有关。

嘉靖十三年(1534)，吴承恩再次参加乡试，又铩羽而归。在这时留下的文章中，吴承恩表现出了浓重的伤感，并在从南京回乡后大病一场。

嘉靖二十一年(1542)：吴承恩约36岁，在淮安。苏谱力证吴承恩于此时创作了《西游记》(中年成书说)，但有力证据并不多。大约在此时，吴承恩结识了在淮安任教职的李春芳，后五年，李春芳状元及第。

嘉靖二十九年(1550)：吴承恩约44岁。这年吴承恩完全放弃科举入仕的念头，挨次成为一名岁贡生，这是他人生观念的一个重大转折。此后数年，进入南监象征性地读书候选，结识了号称“白下风流”的何良傅、何良俊、文彭、文嘉等人。这个时间是由苏谱力主的，一般认为比较可信。

嘉靖四十年(1561)：吴承恩约55岁。大约在此时前后，吴的好友朱曰藩、沈坤先后离开人世，而吴承恩却在此后的数年里奔走于北京、淮安之间挂选等候任职。原因有二：一是为了给年老的母亲一个荣誉安慰，这在吴国荣的记载里说得很清楚，“为母屈就长兴倅”；二是受好友李春芳的敦促，李春芳从此时起仕途渐畅，有可能为老友出点力，所以动员吴承恩还是来京候选。

嘉靖四十五年(1566):吴承恩约60岁。在已任吏部尚书的李春芳的帮助下,吴承恩于本年任长兴县丞。次年(隆庆元年)秋冬,于长兴受冤下狱,不久获释。

隆庆二年(1568):吴承恩约62岁,长兴获释后有“荆府纪善”之补。也就是在此后的二、三年里,吴承恩于湖北蕲州的荆王府中完成了《西游记》。约在隆庆四年,吴承恩回乡,诗酒自娱,《西游记》书稿,应是留在了荆王府。明代王府有刻书的风气,且荆王府中有好结交“八公之徒”的王爷,似应对书稿有一个承诺。

万历八年(1580):吴承恩约74岁,逝世。

万历二十年(1592):吴承恩逝世后十余年,《西游记》书稿经数年变故,流落到书商手中,由金陵世德堂刻印于本年或稍后行世。

以上即为根据前贤成果概括的吴承恩身世简况。开列吴承恩一生的主要关节,目的还是为以下将要讨论的问题张目。

需要说明的是,以上简况与我们引为依据的各谱并不完全一样,因为已经掺进了我自己的意见。我的意见与苏谱不同的地方主要有三处:

1. 关于吴承恩是否实任“荆府纪善”的问题。苏谱认为吴承恩只有“荆府纪善”的任命而没有实际到任,吴在隆庆二年出狱后即回了家乡;而我考出吴承恩确实到过荆王府并且在那儿完成了《西游记》,这对苏谱是有重大牵动的,将动摇苏谱中关于吴承恩中年作《西游记》的众多推论。

2. 关于吴承恩创作《西游记》的时间。苏谱猜测《西游记》作于吴承恩的中壮年,具体说是嘉靖二十一年(1542)吴承恩约36岁时,而我认为《西游记》应当是完成在吴承恩的晚年,即隆庆四年(1570)吴承恩约64岁前后。

3. 也是我们这里要重点交代的问题——吴承恩的生卒年的问题。这个问题从胡适开始大致已经圈定,但是缺少精确的定位,而各谱也稍有出入。由于机缘巧合,我得到了关于吴承恩逝世时年龄的比较精确的数据,因而对于吴承恩的生卒年做了些许调整,将吴承恩的生卒年进一步确定为1506年—1580年。理由如下:

1577年(明万历五年),洪泽湖大堤高家堰段决口,洪水浸漫下游近两年。1579年(万历七年)一月,下游宝应县黄埔乡积水干涸,现出巨大动物骨

骼(可能是大水冲刷出土的恐龙化石),当地人认为是巨龙尸解化去留下的遗蜕,称其为龙骨,送往府治淮安陈列。当时人们认为龙骨的出现是祥瑞之事,驻淮官吏和文人士绅多有以诗文称颂者,吴承恩的《瑞龙歌》即作于此时。<sup>③</sup>《瑞龙歌》是我们可考的吴承恩的最后一首作品,此后再也没有见到他的踪迹,估计他的谢世距此不会太远。

当年鲁迅、胡适开始研究吴承恩时,不约而同地将吴承恩的卒年定为 1580 年。虽然他们都没有说明证据,但估计与注意到了《瑞龙歌》有关。后来董作宾给胡适的信中明确提到了《瑞龙歌》:“蜕龙潭故事,在万历七年(一五七九),承恩还够得上替他作《瑞龙歌》,可以推想他的死在万历七年之后。”<sup>④</sup>

当时的 1580 年说,只是猜测,只是给出了吴承恩谢世时间的一个上限。但后来,大家注意到了前引陈文烛于万历十八年夏(1590)写的《吴射阳先生存稿叙》中说的“吴汝忠卒,几十年矣”一句。“几”是文言词,意为“几乎”、“将近”、“大概已”,“卒几十年矣”就是逝世已近乎十年的意思,这肯定了吴承恩谢世于 1580 年前后的猜测是对的。但“几近十年”毕竟是一个语气上有弹性的说法,究竟是几年,目前还有歧见。以苏谱为主,近些年流行的意见认为“几近十年”虽然表示的是将近十年意思,但语气中看出与十年还是应有一段距离,所以以提 1582 年说为宜。

我认为,合理的时间仍是 1580 年。

1. 从一般的语言习惯看,所谓“吴汝忠卒,几十年矣”的追述,语气中强调的是非常接近十年,更可能是指 1580 年。如果吴逝世于 1580 年秋冬,那陈文烛 1590 年夏日作序时说“几近十年”也是通的。

2. 以苏谱和刘怀玉《吴承恩诗文集笺校》的系年为据,可以看出吴承恩自隆庆四年从蕲州荆王府回乡之后,仍年年有有据可查的作品和事迹,如隆庆四年与知府陈文烛交往,有作品 1 篇;五年与李春芳交往,有作品 3 篇;六年与陈文烛、李春芳交往,有作品 1 篇;万历元年与陈文烛、徐中行交往,有作品 2 篇;二年与陈文烛交往,有作品 1 篇;三年有作品 1 篇;四年有作品 2 篇;五年与知府邵元哲等有交往,有作品 4 篇;六年与知府邵元哲等有交往,有作品 1 篇;七年参予庆祥瑞活动,有作品 1 篇。但万历七年之后,也就是从 1580 年起,却再也没有见到吴承恩的墨迹和活动痕迹,这应该缘于他已经谢

世的原因。否则，吴承恩的表外孙丘度万历四年已中进士选官，前后几任知府都以文友相称，吴承恩乡著的身份日显，不应该忽然就此默默无闻。而且，丘度在吴承恩逝世后刻印了《射阳先生存稿》，关于吴承恩诗文的搜集应当是越近越详，如果吴成恩在1579年之后还有作品，相信会在《射阳先生存稿》中反映出来。

这些意见当然还不足以推翻1582年说，我们更重要的理由在下面，待生年确定之后，自然水落石出。

关于生年，目前分歧较大，各年谱与各文学史有多种说法。

1. 较为传统的1510年说。鲁迅《中国小说史略》、北大中文系的《中国小说史》、游国恩主编的《中国文学史》都取这一说。这一说并无可靠证据，似乎只是一种大致的判断。

2. 刘谱主张的1500年说。1958年，刘修业根据1930年故宫的铅印本《射阳先生存稿》辑校出版《吴承恩诗文集》时提出吴生于1500年一说，但也没有明确的直接证据。由于刘谱的影响，接受1500年说的人不少，如刘大杰《中国文学发展史》，淮安的吴承恩故居等纪念场馆一度也以此说为主。

3. 苏兴力主的1504年说。苏谱利用吴承恩诗文的系年，指出1510年说和1500年说不合理之处甚多，而将吴承恩的生年定为1504年。但苏兴先生也承认1504年并不是一个确定的数据，而只是一个区间，1506年或稍后也有可能。近年来采用此说的人渐多。

4. 1506年说。最早为汪馥泉提出。苏兴曾提到过吴承恩生于1506年的可能，未予否定。1991年刘怀玉笺校《吴承恩诗文集》时附录的“吴承恩年表”，也定吴承恩生于1506年，但以上几位在提出这一问题时，证据均过于简略，未见更多理由。

把吴承恩的生年圈定于1500—1510年之间，主要的根据是吴承恩的诗文，但从现有文字资料看，一时还无法进一步精确判断具体年份。

然而机遇终于出现了。我们知道，吴承恩的头骨尚存，1982年，著名考古学家贾兰坡先生亲自主持，对头骨作了鉴定，“贾兰坡教授看后，认为从齿损程度看属老年男性个体，年龄可达七、八十岁”<sup>⑤</sup>。这个判断与资料考证的1500年—1510年的结果大体相符，但限于当时的科技水平，其精确度仍然

不够。2003年,我国著名刑事侦破专家,中国刑警学院的赵成文教授在淮安吴承恩故居内对吴承恩的头骨进行一次新的测量。赵成文被认为是中国刑事相貌学的开创者和学术带头人,他对人体相貌和年龄的鉴定已非常准确,由恢复马王堆汉墓女尸、西汉仓利侯夫人的原貌起,他将这一技术运用于文化领域。他介绍说,由于有了数码技术和有计算机处理数据,因此目前头骨年龄鉴定的技术可以认为已经比较成熟,他和同事们对吴承恩头骨做过精确的分析后确定,吴承恩逝世时大约在72岁左右,上下可能会有两岁的误差,但不会再多。<sup>⑥</sup>

这个结论对于确定吴承恩的生年大有用处,应该可以称为我们通常追求的铁证。现在我们以1580—1582年为吴承恩逝世年,以72岁为吴承恩逝世时的年龄,将正负误差考虑在内——即不排除逝世时70~74岁的可能性,则可以将吴承恩出生时间的极限范围确定在1506—1512之间。也就是说,生理上的证据已可以肯定排除了1500年说和1504年说,而保留1506年说和1510年说。

在这两说之中,我们可以再参考旁证加以选择:

1. 前面已经提到吴承恩童年有两个年龄相仿的朋友朱曰藩、沈坤。这二人都与吴承恩保持了多年的交往,互有诗文往来。苏兴先生在《吴承恩年谱》、《吴承恩小传》中对他们之间的关系作过比较详细的研究,认为朱曰藩在赠诗中对吴有期待、责备的口吻,年龄应长于吴承恩;而以吴承恩对沈坤的口气上看,其年龄无论如何要大于沈坤。这个判断学界是接受的,朱、沈二人由于比较显赫,身世有较为详细的记录,据苏谱,朱曰藩生于1501年,沈坤生于1507年,吴承恩的年龄不能长于朱曰藩,不能小于沈坤,那在以上我们提供的主证的背景下就只有1506年一个选择。

2. 吴承恩在1570年曾经写过一篇《贺笛翁太丈七十寿词》,其中有一句:“承恩缔姻门下,余四十年。”吴承恩的夫人姓叶,受贺人叶笛翁是吴承恩的叔岳。吴承恩说与叶家联姻已经四十余年,所谓的“余”是多少?2~5年之间应是正常推测,那吴承恩结婚应是在1525—1528年前后。以古代一般人结婚的年龄论(18~22岁),显然也更支持吴承恩生于1506年之说。

3. 吴承恩在1541年(嘉靖二十年)曾经写过一篇《鹤江先生谏》,凭吊前

一年去世现棺木回乡安葬的乡先贤、正德九年探花官至侍讲学士的蔡昂(号鹤江),其中说道:“昔受公知,昉于童孺,登龙识李,即以诗文见赏,有怀雅遇,二纪于兹。”二纪为约数,指二十多年吧。正德十五年(1520)蔡昂因病乞假回淮<sup>⑦</sup>，“童孺”之年的吴承恩在未被邀请的情况之下登门拜访了这位乡前辈并受到赏识。童,古代8~19岁都可称童,《说文》称15岁为童;但孺则一般指幼童,年龄偏小。吴承恩自称1520年的自己是“童孺”,又用“登龙识李”的典故自比孔融(当时孔融10岁),表明他当时的年纪不会太大(当然也不能太小),也应是十多岁或略大些。这和他生于1506年的推定又是相符的,当时吴承恩14岁,正与“童孺”吻合。

4. 吴承恩在1546年(嘉靖二十五年)写过一篇《石鼎联句图题词》,其中有句:“……是时或谓是昌黎戏作,或以为真出弥明,虽晦翁亦尝有辩。因忆少小时,侍客谈此,仆率尔对曰:‘道士既云不解人间书,何以知礼部韵邪?’客悟而笑。回思此对,二十余年矣。”这里说的事见《太平广记》卷五五“轩辕弥明”,也就是石鼎联句的神话故事。吴承恩说道士“轩辕弥明”自称是唐人,却用宋人韵书,其真伪不值一辩,言下颇有讥朱熹(晦翁)之意。回溯“二十余年矣”,“余”仍取2~5年,其事应在1521—1524年之间。吴承恩称当时为“少小时”,也有相当的弹性,但他与“客”交谈的内容,却是非常入行的,应该不是15岁以下能说的。如果定吴生于1506年,1521年—1524年之间正是15~18岁,既符合自我回忆的“少小时”,又大体上与内容不悖。

以上四条,都没有精确的年份,因此只能做旁证。但当主证出现时,这些旁证的共同指向当然就是非常有力的。因此吴承恩生于1506年是成立的。以确定生于1506年为基点,按照吴承恩逝世时可能的最大年龄74岁上推,那他卒于1580年则是一个必然的选择。

## 二、无可救药的博杂与仕途坎坷之间

余幼年即好奇闻。在童子社学时,每偷市野言稗史,惧为父  
师诃夺,私求隐处读之。比长,好益甚,闻益奇。迨于既壮,旁求

曲致，几贮满胸中矣。尝爱唐人如牛奇章、段柯古辈所著传记，善模写物情，每欲作一书对之，懒未暇也。转懒转忘，胸中之贮者消尽。独此十数事，磊块尚存，日与懒战，幸而胜焉，于是吾书始成。……

——吴承恩《〈禹鼎志〉序》

读书博塞总亡羊，况复我才非盖世。

——吴承恩《后围棋歌赠小李》

《禹鼎志》是吴承恩的另一部小说，大概类似于唐代的传奇。可惜已不存，仅留下吴承恩自己的一篇序言。这篇序言对于吴承恩的作者身份其实是极好的附加说明，吴承恩爱不爱小说，写不写小说，一目了然。有人曾说吴承恩善写文言笔记体而未必善写白话，如果不是着意抬杠，那就请注意“尝爱……善模写物情”一句，有了对创作的热爱和领悟，从文言到白话只是一步之隔，并非不可逾越。还有人说吴承恩的《禹鼎志序》显示他自己很懒，十余事的《禹鼎志》竟然“转懒转忘”，需要“日与懒战”，哪还有可能去写长篇巨著《西游记》？这实在是缺了一点幽默感，不知吴公若有灵，听到此话时是歌是哭？此为闲话。

苏兴《吴承恩小传》与刘怀玉先生的《吴承恩论稿》<sup>⑧</sup>对吴承恩少小聪慧与多才多艺都有过介绍，刘氏的考述尤为详细。我们这里虽然不是吴承恩生平的专论，但为了证明吴承恩具有写作《西游记》的博杂，也还要概略地介绍一下这位奇才的方方面面。

**绘画** 这是吴承恩最早显示才华的领域。陈文烛任淮安知府时，曾经与已经回乡的吴承恩及当时的著名诗人徐中行有过一段煮酒夜话。徐中行是浙江长兴人，吴承恩任长兴县丞时与当时在家丁忧的徐中行有密切的交往，因而徐中行路过淮安时便登门过访。兴酣之时，吴承恩舐笔和墨，作山水人物。这一定让陈文烛惊讶不已，因为吴承恩“弱冠以后，绝不落笔”，这一天真得是酒酣耳热，兴致陡起，才露了一手绝活。陈文烛想起曾经去过吴府，家徒四壁但名画法书甚多，而又有传闻说吴承恩藏有可以传世的珍品，因此他相信吴承恩是一位“通神佳手”。若干年后，他在记下这件事时，仍然

慨叹不已，顺便记下了吴承恩幼年时的一则故事：当年，因为吴承恩周岁尚未能行走时即能“从壁间以粉土为画，无不肖物”，所以邻里老人有时会出题考考这个可爱的小人。一次老人们让他画一只鹅，承恩立刻画了一只展翅高飞的鹅，邻舍们问：“鹅怎么能飞呢？”承恩没有回答，只是仰天大笑起来，邻舍们这才领悟，承恩画的不是一只普通“白毛浮绿水，红掌拨清波”的鹅，而是一只能在天地间翱翔的天鹅，于是都咋舌，感到十分惊异。陈文烛记下此事已是几十年之后，我们没有理由也没有必要怀疑事情的真实性，而只应当看到陈文烛对吴承恩绘画才能的惊讶和印象深刻。

今天我们回过头来看，虽然吴承恩“弱冠以后，绝不落笔”，我们也没有见到他的任何作品，但在他的诗文交往中可以见到相关的证据。在他现存的诗文中，与绘画有直接关系的有十多篇。其中有题画诗，如《画松》、《桃源图》、《二郎搜山图歌》、《海鹤蟠桃篇》等，也有绘画题跋，如《范宽溪山霁雪图跋》、《云湖画菊跋》、《石鼎联句图题词》等。在《范宽溪山霁雪图跋》中，他表现出了对绘画很深刻的见解：

雪一也，而其景有三：故天同水玄，群木僵立，飘瞥林岫，归渔罢樵，索然而如闷者为初雪；林际深黯，山形模糊，桥约藩篱，遮盖灭没，浑然而如睡者为密雪；山挥豁以显露，水通融而怒流，楼观洞明，原野映带，欣然而如笑者为霁雪。若但见其皓然一白，即以雪景慨之，失真趣矣。

这样的叙述在中国传统绘画技法中是非常到位的。

更值得注意的是吴承恩的鉴赏能力以及对于中国古代画家流派的研究。他见到李在画的《二郎搜山图》以后，便说“李在唯闻画山水，不谓兼能貌神鬼”，强调李在最擅长的是山水而在人物上稍微欠缺。无独有偶，这个判断竟然得到了印证。1982年4月，在淮安城东王镇墓中出土的一批古字画中，有两幅李在的画，均非人物画。吴承恩见到范宽的《溪山霁雪图》时，“舒未盈尺，即指之曰：此范宽《溪山霁雪图》也”。画卷尚未完全展开，他已经道出作者与名称，而当画面完全展开后，视其题识，果然如此，足见他鉴别之精。有鉴于此，他与文征明父子等当时著名的画家过从甚密，文征明曾画了一幅《兰花图》寄赠吴承恩，并赠以诗。

《西游记》恰恰在无意中显示出作者对绘画的理解与熟悉。第十四回，

孙悟空鲁莽打死叫做眼见喜、耳听怒、鼻爱嗅、舌尝思、意见欲、身本忧的六个蠢贼，遭到唐僧的谴责，一气之下离开唐僧，到东海龙宫游玩了一趟。他在龙宫里看到悬挂在那儿的一幅《圯桥进履》的画儿，便问龙王是何画意：

龙王道：“此仙乃是黄石公。此子乃是汉世张良。石公坐在圯桥上，忽然失履于桥下，遂唤张良取来。此子急忙取来，跪献于前。如此三度，张良略无一丝倨傲怠慢之心，石公遂爱他勤谨，夜授天数，着他扶汉。后果然运筹帷幄之中，决胜千里之外。太平后，弃职归山，从赤松子游，悟成仙道。大圣，你若不保唐僧，不尽勤劳，不受教诲，到底是个妖仙，休想成正果。”

这幅《圯桥进履》在这儿是个道具，难得的是讲解切题，合适得体。第四十八回，唐僧师徒过通天河的时候，住在陈家庄陈澄的家中。当时外面漫天大雪，而陈家四壁挂的几幅名公古画，有《七贤过关》、《寒江钓雪》、《苏武餐毡》、《折梅逢使》等，恰也都与雪有关，这些画既点缀了陈家的幽雅环境，也契合了当时大雪天气候严寒的实际，同样可以看出作者的绘画修养。

**书法** 吴承恩的书法上佳，少时就已成名，即如吴国荣说“射阳先生髫龄，即以文鸣于淮，投刺造庐、乞言问字者恒相属”，他人之相求，自应以字画为主；而且有多件实物印证。淮安的吴承恩故居现存吴承恩的两合墓志铭：为其父所撰《先府君墓志铭》，为好友沈坤父母撰写的《赠翰院修撰儒林郎沈公合葬墓志铭》，撰文、篆盖、书写上石，皆出自吴承恩一人之手。在长兴任职期间，也留下了当时县令归有光撰文，吴承恩手书的碑刻《圣井铭并叙》和《梦鼎堂记》。据行家所见，他的书法“取法于虞世南、欧阳询，上追二王，尤得力于虞体，并掺以黄山谷的笔意”<sup>①</sup>。也有人说吴承恩的书法“得力于米芾，又受王羲之的影响较深，他融合了两家之长，创造了自己的书法风格”（徐伟达、石兆麟《吴承恩跋朱曰藩书诗歌字卷》）。

吴承恩曾收藏过唐代海州刺史李邕的一幅《娑罗树碑》旧拓，娑罗树，不仅与佛教有密切的关系（传说佛祖释迦牟尼就是在娑罗树下涅槃的），而且与淮安有更特别的关系。《淮郡典故》云：“娑罗树本西域之木，不知何时移植淮阴，土人莫之识也。武后证圣中，僧义净还自西城，过而名之。开元中，李北海始为之记。”这是说，淮阴先有此树，至唐方知树名，为此邑宰张松质

特请李邕述文建碑。碑立于淮阴，宋代此碑尚存，元代亡佚不存，明代已无法见到此碑真迹，所以董其昌说，“即宋拓，亦无全本”。不知是什么原因，吴承恩居然得一个旧拓全本，可谓宝贵之至，地方官员文士多有记载。而《西游记》中多处说到了“娑罗双树”，似乎作者对此非常熟悉，这与吴承恩的情况是相符的。

**围棋** 《西游记》在第十回开始写唐太宗与魏征对弈时引了一段古棋谱《烂柯经》。这段《烂柯经》并非杜撰，实为宋代张靖所撰的《棋经十三篇》之第四《合战篇》，在引用的过程中略有改动。我们且注意一下《合战篇》与《烂柯经》的几处不同：

《合战篇》

法曰：“宁输数子，勿失一先。”  
与其恋子而求生，不若弃之而取势  
与其无事而强行，不若因之而自补  
弃小而不就者，有图大之心

《烂柯经》

法曰：“宁输一子，不失一先。”  
与其恋子而求生，不若弃之而取胜  
与其无事而独行，不若固之而自补  
弃小而不救者，有图大之心

这几处改动，既非笔误，也非文字调整，更非不懂博弈者所妄为，一定是围棋水平非同凡响的人以心得为基础的字斟句酌——笔者略懂围棋，也曾从《西游记》中抄过背过这一段，以我等之粗通，不仅对前人的棋经奉若神明，绝不敢乱动一字，而且相信这数处删改俱有其道理，改动者绝非通常所说的三脚猫水平——而《西游记》中，提及围棋的并非这一段：

第一回：孙悟空求仙访道遇见的一个樵夫，其歌词中有“观棋柯烂，伐木丁丁”；

第九回：长安城外渔樵对话，樵夫诗中有“无事训儿开卷读，有时对客把棋围”；

第二十六回：蓬莱岛福禄寿三星闲来无事，围棋消遣。福星、禄星对局，寿星作壁上观。

这些同作者的围棋兴趣与水平都是可以印证的。

而吴承恩恰恰是一位围棋高手。其水平高到可以与当时的国手对局交往，这绝非等闲可办的事，因此向来有“棋高一着，缩手缩脚”的民谚。在吴承恩的《射阳先生存稿》中，现在尚保存着两首围棋歌：《围棋歌赠鲍景远》、

《后围棋歌赠小李》，非常生动地描写了棋手们相见手谈的热闹场面：

去年我客大江东，鸡鸣寺中欣相逢。四方豪隽会观局，丈室之间围再重。架肩骈头密无缝，四座寂然凝若梦。忽时下子巧成功，一笑齐声海潮哄。劫来解臂各天涯，胡为又见条侯家（案：淮安周家，再次相见）。  
围宾转主十日饮，欢喜连宵通烛花。（《围棋歌赠鲍景远》）

描述棋手们下棋的战略战术，更是引经据典：

其初不过三与六，保角依旁起边幅。忽然变作常山蛇，八阵旌旗耀鱼复。或时乘危断更续，蚁附猿攀下绵竹；或时脱险去莫逐，夜半鸡鸣出函谷。横飞夹寨王彦章，据险当阳张翼德。或有时而松，四围垓下歌楚声；或有时而快，白马坡前犯麾益；或有时而暗，赵帜满营俄变汉；或有时而奇，火鼓连夫泉郅支。相持广武只斗智，坚忍时为汉高帝。渭南护战奉节制，独立毅然辛佐治。飞书燕将献降城，手剑齐人返侵地。  
（《后围棋歌赠小李》）

这里的“鲍景远”和“小李”（李釜），都是可考的当时国手。小李年岁较小，对吴承恩更尊重一些，“李君谓我能谈艺，苦苦索诗攀鲍例”，希望吴承恩按照作诗赠鲍景远的前例也为自己写点什么。这大概不仅是因为吴承恩有点文才吧？如果在棋艺上没点说道，年轻气盛的国手会“苦苦”索诗吗？！

补充说一句，《西游记》的《烂柯经》一段，未见于以前的取经故事，可以相信是百回本作者的创作，读者可翻至前引《永乐大典》本的《梦斩泾河龙》的“渔樵对话”与“太宗、魏徵弈棋”二段，看其中对围棋描写的简略，与《西游记》两相对照，可见《西游记》作者必精围棋。

诗文。我们相信，吴承恩一定是位高产的诗人，但究竟有多少诗作，现在还不完全清楚。他的《射阳先生存稿》大约有 170 篇 240 余首诗词歌赋曲，但这远不是全部。丘度、吴国荣第一次编的《射阳先生存稿》，已经“庶几存十一于千百”；第二次重新刻印时，又根据吴承恩生前一贯的“务精不务博”主张，删去了不少内容。看起来，如果不是散失凋零，总的数量肯定不会少。

大概是由于《射阳先生存稿》过于驳杂，真正具有艺术价值的精品数量上不占多数，因而现代对吴承恩诗文的研究相当漠然，不仅少有研究文章，各类文学史也是绝口不提。其实在明末清初吴承恩过世后不算太久的时间

里,当时的学者对吴承恩的诗文还是给了不错的评价。除了前引陈文烛《吴射阳先生存稿序》和《花草新编序》之外,尚有李维楨的《吴射阳先生集选叙》,其中说吴承恩虽然与“后七子”中的徐中行相友善,但在创作上“独不类七子友”,所作:

率自胸臆出之,而不染于色泽,舒徐不迫,而亦不至于促弦而窘幅。人情物理,即之在耳目之前,而不必尽其变。盖诗在唐,与钱、刘、元、白相上下;而文在宋,与庐陵、南丰相出入。至于扭织四六若苏端明,小令新声若《花间》、《草堂》,调宫徵而理经纬,可讽可歌,是偏至之长技也。大要汝忠师心匠意,不傍人门户篱落,以钧一时声誉,故所就如此。

天启《淮安府志》卷十六《近代文苑》中首列吴承恩的小传,说:

吴承恩性敏而多慧,博极群书,为诗文下笔立成,清雅流丽,有秦少游之风。

其余较有影响的尚有曹溶的《明人小传》、朱彝尊的《静志居诗话》、《明诗综》、陈田的《明诗纪事》、郭麐的《灵芬馆诗话》等。现代研究吴承恩诗文的极少,一般不过是在讨论吴承恩的思想倾向时捎带而已,但最近读到杨俊先生的《似曾相识同归来——吴承恩与陶渊明文风之比较》<sup>⑩</sup>,觉得他虽然还没有摆脱证明吴承恩为《西游记》作者的历史任务,但对吴承恩的文风确实有了比较深刻的理解,认识之到位还是少见的。

杨俊先生在探讨吴承恩的文风时似乎没有必要一定与作者问题相关联,因为吴承恩的诗文研究本来就是一篇大文章,就是明清文学研究中的题中应有之意。但对本书来说,证明吴承恩为《西游记》作者还是首屈一指的历史任务。下面我们就扣住这一主题谈吴承恩的诗文。

1. “善模写情物”乃是创作叙事类作品的基本要素。吴承恩在《禹鼎志序》中说得很清楚,创作这部小说的动机,乃是因为喜爱唐人传奇摹写情物的高超技巧,创作的冲动酝酿了多年,终于在进入壮年之后,科举的压力日渐增大的情况下完成。有如此强烈的创作要求,不产生出一些作品倒是奇怪。

我们现在虽然已经无法从《禹鼎志》中窥见吴承恩对唐人“善模写情物”的追求,但所幸的是他留下了《先府君墓志铭》,这篇充满真情、充满个性的

悼文，完全可以作为吴承恩本人生动文笔的范本。

中国的墓志铭很早已经成为应景的程式，有固定的格式。一般都是请某名人撰写，首先是表明撰写人的身份——由“进士及第”、“进士出身”、某某“郎”、具有某某官职的人撰写，正文首先介绍墓主的身份、世系、官职和事迹，然后介绍其子女的身份及家庭组成，最后来几句“呜呼哀哉，尚飨！”之类的话。这种程式化的墓志铭具有一定的史料价值，但可读性不高。只有少数几位大家如韩愈（《祭十二郎文》、《柳子厚墓志铭》）、王安石（《祭欧阳文忠公文》）等可以把墓志铭写得语出肺腑、情深意切。而吴承恩的《先府君墓志铭》在我看来，除了格局稍小纯为私情以外，其真情、其文才、其摹情状物、其独出机杼，都不遑多让。

首先，为自己的父亲写墓志铭就非常少见。这与子女能不能动笔无关，而意味着打破请名公贵人捧场的常规，是一个观念的问题，几乎也是一件冒天下大不韪的事情。但由于吴承恩认为父亲的去世与自己有关，心中的难言之隐别人无从表述，所以决定自己动手。劈头一句：

乌乎！孤小子承恩不惠于天，天降严罚，乃夺予父。

在别人也许以为这还是常规。但在吴承恩却是内心沉痛的喷发。吴父逝世时虽然已72岁高寿，但吴承恩仍然不能原谅自己，因为父亲的去世是由于自己：

然又平时不学问，不自奋庸，使予父奄然没于布衣，天乎？痛何言哉！乌乎！有父生不能养，今没矣！

以下对家世稍作交待，请看写到祖父在浙江仁和任上早逝，祖母携仅有四岁的父亲回乡后的情景。由于高祖父、祖父作的都是学官，薪俸低薄，素无积蓄，且颠沛宦游，因此贫困是不免的，但吴承恩没有正面描述，而是写先父一个四岁小孩的懂事：

是时先公已有性资，不妄啼哭笑言，但时时向梁夫人索书读。以贫故，逾数岁，始遣就社学先生。社中诸学生率岁时节朔持钱物献社学先生，吴氏不能也，社学先生则勤勤教诸学生书，不教先君书。先君辄从旁听窥，尽得诸学生所业者，于是通小学，《论语》、《孝经》矣。社学先生反以为奇，欲遣就乡学。梁夫人闻之……于是泣，先公亦泣。

这种笔调，与归有光名扬天下的《项脊轩志》几乎是异曲同工。以下写父亲的忠厚慈爱，但却并不直接彰扬，而是写出一个为人们（包括吴承恩自己）认识和接受的过程：

时众率尚便利机械善俯仰者，先公则木讷迟钝，循循然。人尝以诈，不之解，反大以为诚；侮之，不应亦不怒。其贾也，辄不屑屑然，且不貳价。又日日读古人书。于是一市中哄然以为痴也。里中有赋役，当出钱，公率先贯钱待胥。胥至，曰：女钱当倍，则倍；当再倍，则再倍。曰：女当倍人之庸，则倍人之庸。人或劝之讼理，曰：吾室中孰非官者？然又胥怒，吾岂敢怒胥，又犯官哉？于是众人益痴之。承恩记忆少小时入市中，市中人指曰：是痴人家儿。承恩归，恚啼不食饮，公知之，笑曰：儿翁诚痴，儿免为痴翁儿乎？及承恩冠矣，先君且年老，见旧时易侮先君者，尽改节为敬恭。里中有争斗较量，竞趋先公求平；面折之，亦欣欣去。或胸怀有隐匿，难人知者，即不难公知，且诉以臆。乡里无赖儿相聚为不善，卒遇公，一时散去，皇皇赤发面也。……盖终其身未尝入州府，郡太守卮山公闻之以为贤，乡饮召为宾，不至，三命然后赴，然频频自谓不敢当也。

这时候出现的父亲的形象，显然已经不是只由吴承恩生花妙笔描绘的父亲，而是一位经过几十年生活磨砺，为大家所尊重的乡贤耆老。但是吴承恩并未就此打住，在写了父亲“若愚”的一面之后，更没有忘记交代其“大智”的一面：

性一无所好，独爱玩群籍，不问寒暑雨旸，日把一编坐户内，大官过，亦不知，前驺呵之，乃徐起。自六经诸子百家，莫不流览，独《尚书》、左丘明《春秋》未尝一日置也。于诸书训诂声切不甚通悉，然独得大旨要归焉。居尝逸逸，口不能道辞，乃与人谭说史传，上下数千载，能竟日不休。每读书至屈平见放，伍大夫畴夷，诸葛孔明出师不竟，周子隐战没，檀公被收，岳鄂武穆死诏狱，未尝不双双流泪也。

虽然木讷，但在人生大节上丝丝不爽，正是可敬可爱的老人。

在吴承恩的诗文中，类似的将人物写得栩栩如生的还有。请看《金陵客窗对雪戏柬朱祠曹》，当时吴承恩在金陵南监读书，正值寒冬大雪，吴承恩诗

兴大发,以极类李白、欧阳修、苏轼的豪情,以令人目不暇接的比喻、夸张,描写了漫天飞舞的大雪,其中“我欲倒骑银甲龙,夜半乘云入天阙”似极李白的《梦游天姥吟留别》;“呼童问此何物邪,童子无知强名雪”化用自欧阳修的《秋声赋》。而等候同窗到来表示“茶香酒美君倘来,火簇铜瓶水方热”时,又戏谑正值苦读的同窗一番:

祠曹老郎隔桥住,鼻气吹珠挂寒鬣。披书缩颈映窗读,声与饥鸦和呜咽。

这是何等的生动,而又是何等的超脱风度。

这样的文笔和摹情状物的高超技巧,岂非写作《西游记》的基本条件?

2. 对神话的熟悉、爱好乃是创作《西游记》的特质。《禹鼎志》是一部仿照牛僧儒《玄怪录》、段成式《酉阳杂俎》体制的文言传奇,题材内容无疑与神话、志怪有关。因此这部书虽然已经亡佚,但其重要性却不可小视。近承胡小伟先生将近作《从〈太平广记〉到〈西游记〉——“三教论衡”与“神怪小说”关系刍议》赐寄先睹,颇有感触。为《西游记》的情节(细节)寻源,向来就有,如“以酒化雨救他处火灾”出《太平广记》、“虎成精称寅将军、牛成精称特处士”出唐裴铏《传奇》等等,虽零碎不成体系但反映了大家的一个共识:即从文化的渊源承袭关系上来说,《西游记》的许多情节(细节)与传奇、志怪是分不开的。而胡小伟先生则系统地从文化的整体继承的角度来研究这一问题,其中有一段话颇可咀嚼:

横亘于玄奘西行史实与“奉道流羽客之隆重,极于宋宣和时”之间,形成“搭桥摆渡”关系之最为重要的作品总集,正是《太平广记》。

胡文把一个本来为佛教题材的故事如何渐次演变为道流羽客也感兴趣的世俗故事的过程,在文化继承的层面上作了详细的阐述,待该文刊出后读者可以参见。在我们现在的角度,《禹鼎志》正是具有在一位传统文人与《西游记》之间“搭桥摆渡”功能的志怪,它让吴承恩再一次无可争议地具备了写定《西游记》的条件。

我们现在即使不去猜测《禹鼎志》,吴承恩熟悉和喜爱神话志怪的话题也俯拾皆是。研究者经常引用的是《二郎搜山图歌》:

李在唯闻画山水,不谓兼能貌神鬼。笔端变幻真骇人,意态如生状

奇诡。少年都美清源公，指挥部从扬灵风。星飞电掣各奉命，搜罗要使山林空。名鹰搏拏犬腾啮，大剑长刀莹霜雪。猴老难延欲断魂，狐娘空洒娇啼血。江翻海搅走六丁，纷纷水怪无留踪。青锋一下断狂虺，金锁交缠擒毒龙。神兵猎妖犹猎兽，探穴捣巢无逸寇。平生气焰安在哉，牙爪虽存敢驰骤。我闻古圣开鸿蒙，命官绝地天之通。轩辕铸镜禹铸鼎，四方民物俱昭融。后来群魔出孔窍，白昼搏人繁聚啸。终南进士老钟馗，空向官闾陷虚耗。民灾翻出衣冠中，不为猿鹤为沙虫。坐观宋室用五鬼，不见虞廷诛四凶。野夫有怀多感激，抚事临风三叹息。胸中磨损斩邪刀，欲起平之恨无力。救月有矢救日弓，世间岂谓无英雄？谁能为我致麟凤，长令万年保合清宁功。

有研究者对于用这首诗印证吴承恩为《西游记》作者表示不满，认为《二郎搜山图歌》中的二郎与《西游记》中的二郎不太相同。这个意见我觉得还是机械了点。文学创作不是点对点的复制，既然有不同版本的二郎故事，就应当允许别人使用不同的故事，何况《二郎搜山图歌》作于吴承恩的青壮年，而《西游记》完成于他的晚年，中间约有30年的间隔。

现在我们不妨将《二郎搜山图歌》再撇开，来看吴承恩的其他作品。《射阳先生存稿》（今《吴承恩诗文集》）分四卷，内容相当驳杂，但分类编排大致上有章可循：

第一卷：赋、骚、颂及五、七言古诗、律诗、绝句等；

第二卷：序——文集序、颂寿序、悼亡序等等；

第三卷：表、论、赞、诔、跋、启、志铭、祭告文等杂著；

第四卷：障词

第二、三卷多为应酬之作，就事论事者多，有相当一部分是代人之作，暂时搁置。第一卷基本是传统意义上的文学创作，出自胸臆者不少；第四卷是吴承恩的看家本领。我们就取这两卷为例。先看第一卷：

#### 寿陈拙翁（骚）

桂室兮兰户，鲜云流兮白鹤举，粲金芝兮泫琼露。崇桃累累兮丹崖，锵鸣璆兮金母斯来。金母降兮云旆张，霞姝列兮来中堂，享翁兮喜洋洋。翁大笑兮朱颜怡，彤鲤跃兮琴仙嬉，玉箫咽兮羸女徘徊。斑斓举

兮玉觞齐，祝翁寿兮指南山以为期。

### 金陵客窗对雪戏柬朱祠曹(七古)

我梦倒骑银甲龙，夜半乘云上天阙。星河下瞰冻成石，卷起随风散为屑。划然长啸斗柄摇，两岸缤纷堕榆叶。仙娥并驾白鸾凤，顾我殷勤赠环玦。觉来开户仰视天，拊掌惊呼太奇绝。乾坤表里总一色，但见梅花扑香月。狂铺鹿革坐翳花，长笛横吹古时铁。飞来老鹤鸣向我，顾影踟蹰弄明灭。是时身在水精域，肝胆森森共澄澈。呼童问此何物邪？童子无知强名雪。祠曹老郎隔桥住，鼻气吹珠挂寒鬣。披书缩颈映窗读，声与饥鸦和呜咽。茶香酒美君倘来，火蕨铜瓶水方热。

### 海鹤蟠桃篇(七古)

蟠桃西蟠几万里，云在昆仑之山瑶池之水。海波吹春日五色，树树蒸霞瑞烟起。倚天翠岫云峩峩，下临星斗森盘罗。开花结子六千岁，明珠乱缀珊瑚柯。彼翮知是辽东鹤，一举圆方识寥廓。八极孤抟海峤风，千年遥寄神仙药。此桃此鹤世有无，细视始惊为画图。灵光散宝轴，辉映黄金涂。函之拜送仰天祝，我公心寄南飞鸟。……金门更问东方朔，华表重逢丁令威。令威挥动白云袍，春酒年年艳碧桃。北斗一星随婺女，瑞华长傍紫微高。

第一卷前半部的赋、骚、颂及五、七言古诗中，风格与此相似者比比皆是。

第四卷的障词是吴承恩最为擅长的，代人所作居多，吴承恩晚年大概就是以此谋生的——江淮及江南旧俗，大户及官宦人家凡有添丁、升迁、寿秩等喜事，有赠“障(幃)”相贺的习俗(丧事也如此)。障，类似于屏风，可以用布匹，可以用绸缎，也可以用织锦；简单的，写几个字表示祝贺就可以了，精致的，则要配上一篇华美的障词，做成屏风等装饰的样式。障词，是一种以四六骈文为基础的实用文体，既讲究形式规整、文字华美，用典切题，内容达意等一般的文法技巧，还特别要求俗事雅说，雅中见俗，吉祥如意，可供把玩，这可不是急火的工夫可以做到的，尤其是送给达官贵胄的障词，要放在大堂里展示，要供清客们雅评，几乎可以称为文字工夫的比拼，所以既送人障词，那就一定非常考究；请人代写障词，当然就是大多数送礼人的考虑。吴承恩肚里的货色比较杂，释道儒三教皆通，笔下工夫扎实，诗、词、论、表、

骚、赋、曲、颂及各种启、跋、铭、诔、赞、序、祭文等等无一不精，棋、茶、书、画、兵、医、佛、道等等玩意儿也无一不晓，除了赌以外，百事不缺，天生是写障词的上选。从现存障词的内容看，几乎都是为当地士绅贺人代做的，地方史料《楚台闻见录》（楚州图书馆藏）中可以见到大商人阎双溪高价求购吴承恩障词的记录。下面我们随手摘录一篇瞧瞧：

#### 贺杨封君七十障词

气含海岳，协嘉运于千龄；庆集乾坤，动精光于七政。故福地天全，人中上瑞，寿乡日晋，物外奇观。恭惟执事，盛世道贤，名邦大隐，勤劳树德，澹泊藏真。心能木石，宁怀牺象之文；道在丘樊，自服龙蛇之气。鹿门舒啸，汉渚忘机。躬耕谷口，居身夷、惠之间；避世墙东，托志羲皇以上。仁能急病，义不离群。山公爱弟，尤钟隔世之情；窦氏传家，自有义方之训。是以天惟助顺，民复归仁。门辉风采，朗麝月于兰枝；地启龙光，接鹏云于梓树。恩推琐闼，礼振簧官。日华制蜜之章，云拥象天之席。弥深退挹，无变冲夷。兹者华岁开夫曼龄，嘉庆昉于七袞。神明益茂，体力逾康。紫泥绣黻，寓轩冕于山林；玄发青瞳，见神仙于邑里。户对三花，卧游嵩少；门环一水，坐对蓬莱。千岁庄生之树，粤自心生；三公王氏之槐，益徵手植。雀报弘农，环留世世；鹤飞辽海，书寄年年。是月也，阴律中乎应钟，阳馭络其玄辔。萸苗瑶阶，上旬未浹；梅披璧户，华诞重临。倾白社之芳尊，接青山之雅会。玉盏齐挥，欢生绮阁；班衣起舞，光间珠袍。云漱九气，共传世外之音；玉检三章，别有仙家之谱。……

这样的障词，可以见到吴承恩的行文风格和肚中货色的驳杂，远非一般的老书虫可比，所谓的神话、旧典，各种稀奇古怪的奇思妙想，什么“开花结子六千岁”的“蟠桃”、偷桃的老祖宗“东方朔”、唐僧老家的“弘农郡”、西王母的“瑶池”，吴承恩都是信手拈来，脱口而出，哪还用得着苦思冥想。尽管这不能彻底证明吴承恩就是《西游记》的作者，但可以证明吴承恩具备了成为《西游记》作者的条件。

疑吴的李安纲先生曾说，吴承恩是一个儒生，没有接触过玄门释宗，没有学过佛修过道，家中没有佛道之书，更不要说读过《道藏》了，因而不可能

是《西游记》的作者。刘振农先生曾做过批驳，有一段虽然尖锐，但可说一语中的<sup>⑩</sup>：

更令人吃惊的是，李安纲君极力否吴，却连《吴承恩诗文集》这样的基础材料都置之不顾，仅凭《西游记研究资料》中收录的不到《吴集》十分之一的诗文，就说出了我们上引如此确切的论点，这又如何能说服人呢？

的确如此。如果多读几篇吴承恩的东西，就不会再有说出“吴承恩不懂道教，写不出《西游记》”之类臆想的勇气。

3.《西游记》的田园诗乃是吴承恩抒情情调的流露。《射阳先生存稿》第一卷的下半部，主要是吴承恩的律绝短诗，这部分诗歌的题材风格与其他大有不同，充满了恬淡超脱的田园情调，这也就是杨俊先生将吴承恩与陶渊明文风进行比较研究的由来。

据杨俊先生统计，吴承恩现存诗 123 首，涉及田园风光的有 37 首，占 30.8%；现存词 23 首，涉及田园风光的 19 首，占 82.6%；现存小令 5 首，涉及田园风光的 3 首，占 60%。结论是：“描写田园风光是吴氏诗词创作中十分重要的内容，可以说，关注田园风光，热爱自然、山水、田园是吴承恩诗词（令）创作的主旋律。”<sup>⑪</sup>愚以为这个结论非常正确，《射阳先生存稿》除去比较秾丽奔放的障词、骚颂及各种各样的序、表、论、赞、谏、跋、启等等，纯正的诗词创作，正是以山水田园题材为主。

重要的是，《西游记》中也有大量的山水田园诗词。《西游记》的每一回都有多少不等的通俗韵语，其数量非常可观。这些韵语，除去描绘妖魔和争斗的场景之外，很多都是山水田园题材；而在故事的叙述之中，也不断的间杂山景水境的描写，两者相加总数应以数百计。韵语中，有一部分应属底本原有，是通俗口头文学的常例，但那些极有文采、极有士大夫气息的东西，恐怕就是写定者的创意了。如前面提到木仙庵唐僧与松、柏、桧、竹四老及杏仙的对诗，虽说不上有多么高深雅致，但也绝非说书人口吻，自是文人加工的结果。而这位文人又喜欢山水田园题材，就是个性的显露了，这就是线索。

在这一点上，吴承恩又是一位符合条件的候选人。

围绕构成对《西游记》作者身份确认的几点要素，我们说到了吴承恩的博杂。但这对于吴承恩来说，却显然并非好事。与之相对应的是吴承恩仕途的坎坷。正是肩负多才多艺的沉重压力，吴承恩在仕途上蹭蹬难行。

### 三、“卑飞不免鸦嘲凤”叹出的天生傲骨

忆昔龙溪鸣鼓钟，后有王公前葛公。君方弱冠游其中，玉树青葱明曙风。当场小战号佳手，乌府柏榜连作首。挥毫四顾气腾虹，擢第登科亦何有？风飞雨送三十年，襦衫犹在灯窗前。后尘衮衮总新样，万事纷纭休问天。昨来始得随宾贡，共道文章小成用。骏骨谁知马首龙，卑飞不免鸦嘲凤。潞河冰尽春帆开，隔年重上黄金台。舒颜就教恍疑梦，执笔金凭犹自猜。丈夫功名未可必，时运到时终俯拾。处世还须算晚来，逢人且莫夸畴昔。洞庭湖波摇绿烟，辰陵矾柳吹香绵。樵竿一带密如比，到日多逢乡里船。奉亲传道两不恶，高揖公卿未为薄。岁登功绩月支钱，未任何如此行乐？送君动我昔年心，付与长安糒米春。莫笑狂奴仍故态，龙溪我亦法筵人。

——吴承恩《忆昔行赠汪云岚分教巴陵》

我们之所以将这首长长的古诗引为题记，实在是由于它对解开吴承恩的心结太有意义了。

这首诗作于吴承恩约五十多岁时。汪云岚，当年与吴承恩一起读书的同窗，想来也应与吴承恩年龄相仿，是时以岁贡身份选官岳州（今岳阳）巴陵县儒学训导，临行前吴承恩以诗相赠。龙溪，淮安府的一个书院，由诗中提到的知府葛公与王公创办，吴承恩与汪云岚当年都在这个书院读书。吴承恩的这首诗，名为送行，实际不如说是借为他人送行以叹自己的辛酸——正所谓借他人杯中酒，浇我心中块垒也。他说，你（实应是指自己与汪二人）当年年方弱冠，风华正茂，如玉树临风，在学中连登榜首，其势如虹，号称科场

佳手，似乎擢第登科不过指日可待之事。但风飞雨送，命运难料，三十年过去，后学已纷纷超越，你我却依然如旧。你以岁贡选官，而我却连这点希望还没看到。今天为你送行，真的又让我想起了当年的雄心，请莫笑我狂态复生，毕竟当年我也是书院的高才佳手。

在这首诗里，“骏骨谁知马首龙，卑飞不免鸦嘲凤”两句说得异常辛酸，原因正在于当年“龙溪我亦法筵人”。

吴承恩年少时读书和进学的情况我们不太了解，但显然完成童子试，成为秀才不会太晚。从现有资料看，幼年时表现出了极高聪慧的吴承恩当时受到了各方的关注，承受了家族友朋的厚爱，一如我们今天的“神童”。

我们先从吴承恩的家世谈起。吴承恩住在城边的河下镇。淮安至唐代起就极为繁华，与扬州并称“淮扬”，是明代运河沿岸数一数二的重镇，享有“壮丽东南第一州”的美誉，明清时代只有两个中央部委在外地驻扎，一个是盐务总督衙门，在扬州；一个是漕运总督衙门，掌管南方各省粮草运往京城事宜，其驻在地就是淮安。河下是一个傍城的大镇，是船运码头所在，淮安真正的繁华之处。这个镇子的文化底蕴极浓，古有汉代大赋的代表人物枚乘，唐宋有诗人赵嘏、张耒，几百年来，弹丸之地，出过2名状元、1名榜眼、1名探花、11名翰林及67名进士、123名举人，有的人家五世巍科，一门六进士；有的人家兄弟同科进士、父子同赴博学鸿辞试，其盛况等闲不可相比<sup>③</sup>。从前面的列表看，吴家从曾祖开始，两代进学做官，虽说官不高位不重，但也算是以儒为业了，社会地位较那些工商渔农、贩夫走卒要高出一些。

到吴承恩的父亲吴锐，应该也是走这条道路的，但由于父亲早逝，家境太过贫寒，无从读书，不得已成年后入赘做小生意的徐家作了地位低下的“倒插门”女婿，成了看管店面的小老板。在河下这样的人文环境里，一个业儒出身的人最终选择做一个卖丝线、彩巾、小装饰品的小商人，其内心的痛苦可想而知。吴老先生已经无从对我们敞开他的心扉，但他的儿子理解他，在为他写下的墓志铭里记下了这位老人的种种“木讷迟钝”，做生意不斤斤计较，也不二价，只是每日读书，当然会被人误以为“痴”；任人欺凌，每出数倍于他人的苛捐杂税，不争亦不怒，当然也会被人当作是“痴”。我们今天不会再用一个“痴”字来剖析老人的行为，我们只能说他的注意力实在与经商

做生意的本业游离太远了。他的内心世界还是吴承恩最为清楚：

性一无所好，独爱玩群籍，不问寒暑雨暘，日把一编坐户内，大官过，亦不知，前啇呵之，乃徐起。……于诸书训诂声切不甚通悉，然独得大旨要归焉。居尝逡逡，口不能道辞，乃与人谭说史传，上下数千载，能竟日不休。每读书至屈平见放，伍大夫鸱夷，诸葛孔明出师不竟，周子隐战没，檀公被收，岳鄂武穆死诏狱，未尝不双双流泪也。

而对于儿子，这位老人寄予了极大的希望，尽管在《先府君墓志铭》里只有一句话，但言简意赅，尽在其中矣：“人或劝之讼理，曰：吾室中孰非官者？”原来他把希望全都寄托在儿子身上，相信儿子将来一定有灿烂的仕途。

吴承恩幼时的书应当是读得很好的。陈文烛说“汝忠工制义，博极群书”，制义即是科举的基本功课，科举时代所谓诗文之类并非读书人的主课，在学中（县学、府学）主要就是学习制义，《儒林外史》有形象的描述。陈文烛还说：

比长，读书目数行下，督学使者奇其文，谓汝忠一第如拾芥耳。

大概是由于在学中成绩优良，能与汪云岚一样“乌府柏榜连作首”，因此受到了上级领导即督学使者的称赞。芥，菜籽，草籽，比喻其小；一第，即得一第，指取得功名；说吴承恩取得功名轻而易举，就像弯腰捡起菜籽那么容易。这在当时一定传为佳话，若干年后又被陈文烛记下。《忆昔行赠汪云岚分教巴陵》中吴承恩回忆昔日在学时“挥毫四顾气腾虹，擢第登科亦何有”可以作为印证。

还有一件事也值得一提。前面已经说到，吴承恩有一篇《鹤江先生诔》，凭吊去世的乡先贤、正德九年探花、官至侍讲学士的蔡昂（号鹤江）。蔡昂在吴承恩大约十四、五岁时曾回乡养病，少年的吴承恩在未被邀请的情况下登门拜访了这位乡前辈并受到赏识，因而他在诔文里写道：

昔受公知，昉于童孺，登龙识李，即以诗文见赏，有怀雅遇，二纪于兹。

另外还有两件事可以说明吴承恩年轻时书读得很好。一件仍出于陈文烛的记载：

宝应有朱凌溪者，弘德间才子也，有奇子曰子价。朱公爱之如子，

谓汝忠可尽读天下书，而以家所藏图史分其半与之，得与子价并名，射湖之上，双璧竞爽也。

宝应，邻县，在淮安以南 40 公里；朱凌溪，宝应前辈才子，朱曰藩的父亲；子价即朱曰藩。朱曰藩是吴承恩的终身好友，在诗文中留有很多交往的痕迹，但他们的订交却是由朱父欣赏吴承恩的才智而引起的，朱父不知因何机缘见到吴承恩，即爱如己子，表示愿将家藏图书分与其共读。喜爱的基本动机，当然是由于吴承恩极其聪慧，朱父有一种为儿子寻找读伴的初衷。

一件出于吴承恩的《赠翰林院修撰儒林郎沈公合葬墓志铭》，这是为好友沈坤的父母合葬而写的，其中叙述到自己与沈坤的订交。沈坤的情况前已述及，他的家也在淮安河下，与吴承恩的故居相距不远；沈坤与吴承恩年龄相仿，曾在一起读书，后沈坤于嘉靖十年吴承恩约 25 岁时中举，于嘉靖二十年吴承恩约 35 岁时状元第一，官拜南京国子监祭酒。两人过从甚密，通家往来，曾定为儿女亲家，只是后来吴承恩的儿子吴凤毛早夭。从吴承恩所写的这篇墓志铭看，两人之交往之初也并不是由于比邻而居：

昔承恩与祭酒（沈坤）俱童稚，同试生儒郡县，一见相钦异，定交数百人中，因互拜父母。时卓亭公爱十洲（沈坤字）甚，肆之家，谢诸闲往來者；唯承恩至，公辄喜，屣履延迓，与对谈古今，洒洒无倦，出嘉羞珍果啖之。公一日命承恩饮，坐祭酒其旁，酒半视之笑，因呼谓承恩曰：吴君，此我不凡子也，状元耶？卿相耶？顾见十洲有嫌客色，则又大笑曰：状元耶？卿相耶？汝何嫌？读书不尔，非夫也。

这段记载真是意味深长。吴、沈两家相距甚近，但两个童稚却无往来，答案应只有一个：家境的区别——吴承恩只是一个卖丝绸彩带的“痴”老汉的儿子，而沈坤是当地的世家。沈公之所以喜爱少小的承恩，原因就在于他的聪慧，可以作为儿子的读伴。

这些都是吴承恩少年时的事情，吴承恩对所有的赞扬也都坦然受之。但是命运却和他开了个很残酷的玩笑。

嘉靖十年（1531）吴承恩大约 25 岁时，朱曰藩、沈坤同时举人中式，而与他们同时读书、同时应试的吴承恩却黯然落榜。据苏兴《吴承恩年谱》，吴承恩在嘉靖十三年（1534）、十六年（1537）都有赴南京乡试的行程（1540 年应该

也有),但显然都没有中式。而嘉靖二十年(1541)沈坤在春闱中进士第一,二十三年(1544)朱曰藩进士及第,嘉靖二十六年(1547)另一位好友李春芳也是状元及第。别人的一系列喜报,对吴承恩来说,却都是刺在心头的尖刀。

1982年全国第一次《西游记》学术讨论会在淮安召开时,会议上散发了一套包括《先府君墓志铭》墓碑照片在内的材料,一位与会的老先生叹了口气对我说:“吴承恩的父亲就是被他气死的。你们年轻,不理解做父亲的心情,所以不懂。”当时我真的没有听懂,但印象很深。现在想来,这确乎是可以考虑的一说。吴家的先辈尽管只做了教喻、训导之类的学官,但也可以认为是世代以儒为业了,到吴锐这一辈却被迫弃儒经商,在吴老夫子内心不知有多少委屈酸楚。而一切又已无可奈何,老先生只有忍辱负重,将委屈埋在心底,将希望寄托在未来。而这个儿子看来聪慧可人,似乎前途无量,却才不正用,喜爱什么传奇、志怪,写什么《禹鼎志》之类,用他自己的话说:

余幼年即好奇闻。在童子社学时,每偷市野稗官,惧为父师诃夺,私求隐处读之。比长好益甚,闻益奇。迨于既壮,旁求曲致,几贮满胸中矣。

这让老人家实在不太受用。嘉靖十年秋闱,吴承恩与沈坤、朱曰藩等同赴南京应考,沈、朱二家门楣生辉,而自家的汝忠却名在孙山之外,这又让老人家遭受了一次打击。苏兴《吴承恩小传》转录了有关沈坤的一则故事:<sup>④</sup>

江南淮安府沈坤虔奉关帝。是年大比,坤祈祷帝前,赐示闱中题目,诚心哀告。一友诣其家,从背后窃听之,掩口大笑而去。其友即拟七题,潜置香炉座下。次日,坤焚香见之,喜曰:“此帝赐也。”即依题模拟七篇,心记不忘。中秋进场,主考所出之题,即前日所拟之题,不谋而合。不假思维,挥成七艺。及放榜,而坤已中式。其友亦进场,未中。后,坤状元及第。

苏兴先生认为那位开玩笑的同学就是吴承恩,理由:一、吴承恩是能直进沈坤书房的密友;二、吴承恩“善谐谑”,开这样的玩笑当是他常有之举;三、吴承恩也参加了这次乡试并且落第而归。这个故事的原意是褒奖沈坤敬奉关

帝有报,说关帝有灵,虽然试题出自同学,不过是假其手而已,所以出题的同学自己却落了榜。事情发生的时间,只能是嘉靖十年,因为这一年沈坤中了举;同学的名字,原文没有提及,但正如苏兴先生的推测,这位同学非吴承恩莫属。

这件事也许确有其事也未可知。假如——姑且先用上这个词——这件事是真实的,那对于吴承恩该是多大的讽刺,对吴老先生又该是多大的打击!而这种郁闷却又只能沉在心底无法宣泄。所以次年春上,这位“生来鲜疾病”的老人,“一日买船泛城西太泽中,意欣欣出门去矣,归即不起”。

“意欣欣”实在只是吴承恩的粉饰。对于父亲去世的原因,吴承恩不能不说;但对于真实的原因,他又难以启齿,所以他畅酣笔墨,写他父亲一生的压抑、一生的期望;写他自己因辜负期望而形成刻骨铭心的苦痛。他的《先府君墓志铭》,与其说是一个孝子的祭奠,不若说是他们父子的对话,是吴承恩对他父亲的道歉。

在数年之后,他还有一次沉痛的道歉,对象是在吴承恩青年时任淮安知府的葛木。葛木大概是一位比较亲民和关注教育的官员,在淮安任上创办了龙溪书院,亲自给学员讲课;似乎曾对吴承恩表示过特别的关注。嘉靖十四年,死于山西任上的葛木灵柩回家乡浙江上虞时途经淮安,吴承恩痛哭流涕地写了一篇祭文《祭卮山先生文》,其中说到当年葛木的关心,其大要还是说葛木对他这个寒门出身的人青睐有加:

昔人有言:感恩易尔,知己实难。承恩,淮海之竖儒也。迂疏漫浪,不比数于时人,而公顾辱知之;泥涂困穷,笑骂沓至,而公之信仆,甚于仆之自信也。

因为两次错过与葛木见面的机会,且葛木都使人传言勉励,所以吴承恩觉得非常遗憾:

前不得拜公于门,后不得从公于远。遇承遣使,锡以教言。会晤参差,尔时不以为恨,意以为他日可酬。岂知遂为永别耶?……今与公辞矣。碌碌人中,尘土如旧,我实负公,其又何言?自今以往,亦愿努力自飭,以求无忝于我公知人之明,庶他日少有所树立,亦卮山公门下士也,持此以报公而已。

“我实负公，其又何言”其实包含了吴承恩欲说还休的惭愧心情。此时他只有表示，希望有朝一日有所建树，可以自豪地称出自葛公门下，以此报答葛公。

当时的吴承恩，才三十左右，尚可以以将来为筹码，向自己的父亲、恩师许诺。但是，命运却没有给他兑现诺言的机会。

相信科举的压力伴随了他一生。到他近六十岁时，他还不得不“为母屈就长兴”。为母，当然不是生活所迫，吴承恩的晚年虽然不算富裕，但卖文为生尚能支持。这只是给母亲一个精神上的安慰，大概是老母亲一定要实现家中有官的愿望——当然也是吴承恩亡父的夙愿。我们可以想见，以吴承恩的玩世不恭的性情，到了晚年却还不得不“屈就”一个小小的八品县丞，还不得不时时触动他的伤疤，这又是何等残酷的心灵折磨！

45岁左右，吴承恩以岁贡生的名义取得进入国子监读书等候选官的资格。所谓的岁贡，就是府、县学中每年会有一、两个成为贡生的名额，有需求的生员要熬资格排队等候。有了贡生的资格，就可以享受举人的某些待遇，主要是有了选官的资格——所谓的选官资格，也仅仅是个资格，何时能选上官职，遥遥无期；所谓的官职，说来好听，其实也就是八、九品的佐杂小吏。即吴承恩本人，便是望穿秋水似地等了十多年，才选了浙江长兴这个当时落后贫穷的山区小县的县丞。上任仅仅一年便被诬陷下狱，如果不是有位高权重眼中也还有故交情谊的李春芳照顾，吴承恩的结局真的很难预料，冤死狱中也未可知。因此，与其说吴承恩有了岁贡生的名义可以选官，毋宁说事实上已经放弃了以科举入仕途的这一选择。

仕途的艰难，对读书人既是难以忍受的心理折磨，同时也是难得的洗礼——

如果吴敬梓没有“一时名公巨卿多出其门”的家门鼎盛的背景，他就不可能有透彻入骨的大彻大悟，也就不可能有《儒林外史》对科举鞭辟入里的深刻批判；如果曹雪芹没有一段“锦衣纨绔”、“饫甘餍肥”的生活经历，没有经过盛极而衰的变故，他就不可能理解从“烈火烹油”到“白茫茫一片大地真干净”之间的深刻社会意义，因而也就不可能有“字字看来皆是血，十年辛苦不寻常”的《红楼梦》；如果蒲松龄没有19岁时连考县、府、道三个第一但在乡

试中却屡试不第,设帐坐馆数十年的经历,他就不会有接触社会各色人等,“见行者过,必强与语,搜奇说异,随人所知”的机会,当然也就不会有“寄托如此”的“孤愤之书”《聊斋志异》。

吴承恩科举不第的原因,大而言之,有科举制度的问题,所以蒲松龄曾痛斥这种制度道:“天孙老矣,颠倒了天下几多杰士。蕊宫放榜,直教那抱玉卞和哭死……”(《大江东去·寄王如水》);小而言之,也有吴承恩自己的原因——我们知道,吴承恩自己也知道,他在《后围棋歌赠小李》中说:

读书博塞总亡羊,况复我才非盖世。

博塞,古代一种类似于五子棋的博戏,也是围棋之类游戏的代名词,他说这类游戏与读书总是相妨的,难得两全其美。

在所有的才艺中,对吴承恩危害最大的当然是对杂书的喜爱和创作的欲望,这点我们无需重复了。但应当强调,这并不是吴承恩多读杂书浪费了时间的问题,创作与科举根本就是不同的思维方式,而且不相容。我们多读几遍《儒林外史》就会有深切的理解。

从今天的角度看,如果当年吴承恩潜心科举,也许会多出一位举人、进士,甚或是多了一位状元,但就一定少一位文学家;多一位或者少一位状元对我们不会有多大的影响,但如果吴承恩去做了状元,《西游记》就不会如今天这样好看了,我们有理由将损失上升到民族文化的层面上。

那么,吴承恩在生活的磨难中受到了什么样的洗礼呢?

他不是天生的政治人物,因而他没有对命运做剧烈的反抗;他也不是天生的心理残缺,因而他也没有做自暴自弃的社会弃儿。对于命运,他做了一个与绝大多数人相同的选择:认命。他隐藏住内心的痛苦,一次次地向朱曰藩、沈坤、李春芳等等的乡试中举、进士及第表示祝贺;一次次地站在仰视他人的位置上与各种各样的官员士绅周旋,甚至不得不违心地接受他人(如李春芳)敦喻帮助;他一次次地出于谋生的需要而言不由衷地为他人的晋级、迁升卖文,就如他周围的人出卖劳力一样。但是现实生活的规则可以让他在命运的残酷戏弄面前低下高贵的头,却不能抹去他内心的高傲;可以让他因为生活所迫而将文字技艺当作商品出售,但不能禁止他在自己可以驾驭

的天地里用自己的方式表现和发泄。

吴承恩不像吴敬梓那样对科举有深刻的彻悟，因而《西游记》没有《儒林外史》如鲁迅所说的“秉持公心，指摘时弊，机锋所向，尤在士林”的效果和“戚而能谐，婉而多讽”的文风；吴承恩不像曹雪芹那样对政治有深刻的理解，因而《西游记》没有《红楼梦》“说到辛酸事，荒唐愈可悲。由来同一梦，休笑世人痴”的宗旨和“满纸荒唐言，一把辛酸泪”（《红楼梦》）的警示；吴承恩不像蒲松龄那样长期与下层人等接触，因而《西游记》与《聊斋志异》虽都是神仙精怪题材，但《聊斋志异》是“出于幻域，顿入人间”，写精怪实是为了写人，乃是因人间性情而选鬼魅故事，因而“花妖狐魅，多具人情”（鲁迅语）。但吴承恩有自己非常独特的地方，那就是他把自己的“性敏多慧”与“复善谐剧”，把一生的怨气委屈，把多年来“旁求曲致，几贮满胸中”的陈年杂货发挥到极限，淋漓尽致地倾注在《西游记》之中，形成了独特的风格。这方面的论述已经很多，我想还是引几段经典更为合适：

又作者稟性，“复善谐剧”，故虽述变幻恍惚之事，亦每杂解颐之言，使神魔皆有人情，精魅亦通世故，而玩世不恭之意寓焉。（鲁迅《中国小说史略》）

著者一定是一个满肚牢骚的人，但他又是一个玩世不恭的人，故这七回虽是骂人，却不是板着面孔骂人。他骂了你，你还觉得这是一篇极滑稽、极有趣，无论谁看了都要大笑的神话小说。

……我们可以说，《西游记》的八十一难大部分是著者想象出来的。想出这许多妖怪灾难，想出这一大堆神话，本来不算什么难事。但《西游记》有一点特别长处，就是他的滑稽意味。拉长了面孔，整日说正经话，那是圣人菩萨的行为，不是人的行为。《西游记》之所以能成为世界的一部绝大神话小说，正因为《西游记》里种种神话都带有一点诙谐意味，能使人开口一笑。这一笑就把那神话“人化”过了。（胡适《〈西游记〉考证》）

## 四、《西游记》儒学本原与现实精神解读

虽然吾书名为志怪，盖不专明鬼，时纪人间变异，亦微有鉴戒寓焉。昔禹受贡金，写形魑魅，欲使民违弗若。读兹编者，倘愊然易虑，庶几哉有夏氏之遗乎？国史非余敢议，野史氏其何让焉。

——吴承恩《禹鼎志序》

其实我们更需要关注《西游记》诙谐幽默、玩世不恭的艺术风格所承载的文化与社会意识。诙谐幽默是读者接受《西游记》的重要原因，但远不是全部——一位读者儿童时期喜欢《西游记》可能是因为孙悟空一把毫毛变出一大堆小猴子，但当他过了舞枪弄棒的年龄却仍然喜欢《西游记》，就需要另外的解释了。

欧洲有一部与《西游记》几乎同时诞生，艺术风格有点相似的小说《唐·吉河德》。从文字的最表层看，《唐·吉河德》也只够得上“荒诞不经”四字——有谁真的会提着长矛去挑战风车呢？有谁真的会拿羊群当马弁呢？但欧洲人给了《唐·吉河德》极高的地位，说它广泛地反映了16世纪的欧洲社会和作为中世纪标志的骑士制度，是欧洲文艺复兴的代表性成果。西班牙政府还郑重其事地把作者塞万提斯的铜像作为礼品，送到中国，让他坐落在中国的最高学府——北京大学的草坪上。我曾站在那座铜像前神游，在一种历史沧桑感中油然而生敬意。那时，我想到了《西游记》，想到了吴承恩——

我们通常仅仅将《西游记》当作儿童作品；或者说它惩恶扬善、伸张正义；或者说它有点讽刺精神。这多少有点小瞧了《西游记》。其实《西游记》的内涵远不止这些。李希凡先生有一段话我觉得应该重提一下<sup>⑤</sup>：

就神魔小说这一类型作品而言，能够通过这种题材创造出伟大的艺术精品，而有超脱于神魔的“幻惑”，使其作品具有强烈的现实意义，

这却只有《西游记》一部。

更具体一点说，我们应该说它是一部中国封建社会政治生活的形象教科书，是当时那个社会政治活动的另一种形式的再现。

原因很简单，吴承恩首先是一个儒生。

儒学可以表述得很复杂，也可以表述得非常简单。简单到用我们都很熟悉的几句话就可以表述：王道、德治、仁政、民本。儒生的基本追求，则是修身、齐家、治国、平天下；基本道德则是居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君。吴承恩的意识中应当浸透了这样的原则，他没有成为良相的机会，却不会忘记忧其民、忧其君——这就是范仲淹在《岳阳楼记》中说的“进亦忧，退亦忧”，也就是吴承恩在《禹鼎志》中说的“虽然吾书名为志怪，盖不专明鬼，时纪人间变异，亦微有鉴戒寓焉”，“国史非余敢议，野史氏其何让焉”。

《西游记》在吴承恩手中得到了最后的完善，这是共识；但完善不仅在于表现形式的“滑稽”“诙谐”（胡适语），也不仅仅在于故事情节的“神骏丰腴”（郑振铎语），还在于其儒学精神的浸润，在于其神话故事形式下现实精神的形成，这是我的心得。只要我们掌握了读懂它的思路，《西游记》就不再是哄小孩的故事，原本压缩了的文化底蕴就会源源不断地流淌出来。我们就会发现，《西游记》就像一部中国古代政治、社会学的大百科全书，不经意之间，吴承恩已经轻声慢语地为我们讲解了中国古代社会的结构、框架和构成因子——与塞万提斯用唐·吉河德大战风车来介绍当时西班牙的骑士制度一样。

胡适曾说过的一段非常著名的话：

我不能不用我的笨眼光，指出……这部书起于民间的传说和神话，并无微言大义可说；指出现在的小说《西游记》的作者是一位“放浪诗酒，复善谐剧”的大文豪作的，我们看他的诗，晓得他确有“斩鬼”的清兴，而绝无“金丹”的道心；指出这部《西游记》至多不过是一部很有趣味的滑稽小说，神话小说；他并没有什么微妙的意思，他至多不过有一点爱骂人的玩世主义。这点玩世主义也是很明白的；他并不隐藏，我们也不用深求。（《西游记考证》）

大约后来说《西游记》“玩世”都始于此，我也曾多次引用过这段话。但是对这个“玩世”不应当有误解。如果我们原谅吴承恩没有像吴敬梓、曹雪芹、蒲松龄那样对社会作尖刻的讽刺和批判而仍然将他视为“大文豪”，那我们就会理解吴承恩的“玩世”其实就是用他自己的方式玩味着一种人生，玩味着一个世界：一个故事讲述的世界，同时又是一个由他眼中看出的世界；一个虚幻的文字世界，同时又是一个现实的世界。

这个世界，就是16世纪的中国——明代，吴承恩生活的那个时代。

儒学，就是解读《西游记》文化内核和现实精神的钥匙和解码器。发现这一点，还得提到台湾萨孟武先生的《西游记与中国政治》。二十多年前，一位忘年交的朋友从图书馆抄来《西游记与中国政治》示我，一读之下便视若珍宝，复又誊抄了一份自用。后来萨先生的《红楼梦与中国旧家庭》、《水浒传与中国社会》、《西游记与中国政治》陆续在大陆出版，我也先后购得前两种，但《西游记与中国政治》则始终没有访得，是以至今用的还是当年的手抄本。实际并不是书有多么难访，不过是在潜意识里还是有一份对手抄本的珍爱而已。由于手抄本不够精确，所以此处也就不再转录，但萨先生在这本也就几万字的小册子里对《西游记》研究的思路，却应该说是我们从这一角度认识《西游记》的先导。吴承恩的确如胡适所言没有什么“微妙的意思”，也就是没有明确的政治诉求，但他在有意无意之间还是带进了他所拥有的文化蕴含，带进了他对世界的认识，带进了一位儒者应有的现实精神。

### 关于塑造天堂的依据

李希凡先生的一句话“一个严整有序的天上世界，是《西游记》的首创”<sup>⑧</sup>，曾给我留下比较深刻的影响，此后对天宫便留了心。也真的发现各种各样的小说、戏剧、说唱，关于天上世界的描述尽管五花八门，但其起源的确都依赖于《西游记》。以后再注意道书，竟然发现道书中也没有关于天上世界的统一口径，各路、各派、各系的神仙，究竟谁大谁小、谁尊谁卑，一本糊涂账，全都说不清。的确是吴承恩整理出一个释、道、儒三家摆平、尊卑分明、大小有序的神仙体系，描摹出一个威势森严、包罗万象的天宫世界。自《西

游记》问世之后，大家都跟着说：西天是佛的世界，如来最大；东天——也就是我们头上的这块天，玉帝最大，三清老道士太上老君是顾问，太白金星是总管家。

吴承恩据何而定？似乎有点茫然不可解，但其实吴承恩的心中有一个准则，一个模型。

准则，就是“三教合一”。三教相争，横亘中国历史近千年，对文化的正面、负面作用都已很明显，而这种相争又显然不会有终极结果，所以到明代，知识分子大多倾向于接受在儒学主导下“三教合一”的调和。因此以儒教中人的身份，吴承恩能够比较客观地置身于佛、道相争和佛、道内部各教派高下之争的矛盾之外，因而能够摆平佛、道的关系，厘清佛、道内部的派系线索，给各位大神一个合适的位置。由于大家对吴承恩设计的天宫中各教的位置都能接受，因此尽管吴承恩对佛、道都有尖刻的讽刺，但大家似乎都“宽容”地表示了接受，好像没有见到那家那派对《西游记》表示抗议，这也说得上是文化史上的一个奇迹。尤其是道教，出于对嘉靖帝佞道的反感，吴承恩对道教尤其是天师道的讽刺批判不可谓不辛辣，但是道教对《西游记》特别感兴趣，不知多少道士前赴后继，一定要将《西游记》寄于祖师丘处机名下，一定要将《西游记》说成是修炼金丹大道的教科书。

模型就是他生活的那个时代的朝廷，不仅规格铺排像，人物的性格秉性更像。特别是那个玉帝，浑浑噩噩，除了关心老道士为他炼制的金丹御酒，除了派兵剿杀作乱者外毫无所谋，臣下一有奏本，就只会说“依卿所奏”，这正是嘉、万两代的朝风；还有那个无事不管、处处当家的太白金星，象煞了嘉、万朝权倾朝野的首辅。

事实上，吴承恩无意中艺术化地、形象地描绘了中国封建社会的深刻的制度危机。史学家们都认为，中国近代的衰弱落后并非一朝一夕之事，并非一人一事之祸，究其根源是制度的问题；而制度出现问题开始制约社会的发展，是在明代。明代是中国封建社会由最成熟而走向没落的转折期，标志之一就是它的封建官僚制度已经极为完善，完善到不要皇帝官僚机器照常运转的程度，嘉靖、万历两朝皇帝几十年不理朝政而朝政并不紊乱，就是明证。最早察觉到这种成熟的官僚机构厉害的便是皇帝本人。美籍华人史学家黄

仁宇在他的《万历十五年》中，由万历十五年发生的几件事入手，深刻地分析了万历帝为什么由一个早期还算勤勉的皇帝，演变到后来几十年深居后宫而不理朝政。他认为万历帝早期也想有所作为，但朝廷这部自行运作的大机器已经不允许他做任何与惯性不合的事情了，表面看来仍然至高无上的皇帝其实已是傀儡，实际当家的是首辅大臣。在与朝臣们的冲突中，皇帝屡战屡败，在稍大些的事情上根本无法以自己的意见左右朝政，而站在对立面的又不是哪一个朝臣而是全体，杀一批换一批都无济于事，只有退居后宫不理朝政以表示一点无奈的抗议。其实，再往前，嘉靖帝的昏庸、正德帝的荒淫，也有史学家肯定地认为不无这方面的原因。当然，这种由制度决定的皇帝与朝臣的冲突，尤其是皇上败于朝臣的局面，并不是每个人都能理解的，也不是都能解释清楚的。从最直接的后果看，就是皇帝昏庸、无断，只会说“依卿所奏”。具体表现在嘉靖、万历皇帝身上，就是养一批道士，每天应付一下朝政（这两朝，取消早朝是非常平常的事，皇上有时整月整年不见朝臣），然后就躲到后宫去体验老道士的长生不老的“金丹”——不是很像玉帝么？而朝中的大臣，表面上是秉承皇上的旨意，其实是自行其是地处理着朝中大事，嘉靖、万历朝的首辅，不论忠奸，权力都很大，都很出名（如严嵩、张居正）——不是很像太白金星吗？

这时期正是吴承恩生活的时代，秩序谨严而毫无生气的天官，表象至尊而毫无决断的玉帝，正应脱胎于吴承恩看到的现世朝廷。尽管他可能是不经意的，对其中更深刻的东西未必了解，但他有艺术家的眼睛——会看，就足够了。

### 取经到底为谁服务

中国的文化史相当重要的一个部分是佛、道教的争斗史。佛教进入中国以来，基本上处于扩张的态势中，就如爆发的新贵，张扬跋扈；而道教就像不思进取的世家子弟，总是被动地对付日子，但毕竟受到刺激，也在适应新的社会环境。我们的许多艺术、许多社会思潮都与这两大宗教的思想碰撞有关，包括《西游记》演化的内在动因——这一点，本书因宗旨所限，基本上

没有涉及,但近年胡小伟先生于这一课题用力甚勤,有《从〈至元辨伪录〉到〈西游记〉》、《藏传密教与〈西游记〉——蔡铁鹰〈西游记〉成书研究续论》等文发表<sup>⑦</sup>,所论精到,可参看。

佛教强势的形成,自有它自身的内在原因:佛教教义比较贴近小民,对普通民众和上层都有吸引力;佛教比较强调思辨,教理比较严谨,宣传也比较得力;佛教有一股进取精神和长远目标,总是有计划地持之以恒地主动扩张;佛教工于心计,强调缘分诚意而不讲当场验证,因此很少像道教的法术那样穿帮等等。因此,尽管吴承恩所在的嘉靖朝是道教的天下,但佛教的强势,吴承恩看得很清。我们不妨细看《西游记》。

《西游记》中写了难以计数的神仙妖魔,他们都有吴承恩式的狡猾阴险,但谁最狡猾最阴险?

妖魔够狡猾,白骨精想吃唐僧肉,三番两次变化,却还逃不过孙悟空的火眼金睛;车迟国三怪与孙悟空斗静斗动,也没能赢得半分。妖魔的狡猾,是小伎俩。

孙悟空够狡猾,在天上撒泼耍赖,什么招数都使得出来,玉皇大帝难受,太上老君头痛;斗妖魔硬打软磨,再狠的妖魔听到孙悟空的名头,头皮都有点发麻。但他斗不过如来、观音,不论情愿不情愿,还得乖乖地一路到西天。孙悟空的狡猾,是小把戏。

玉皇大帝、太白金星狡猾,对孙悟空先是欺其未见过世面,以未入流的弼马温哄其养马;继而又欺其不识事,以有职无俸的空头齐天大圣骗骗图个安宁,但终于导致孙悟空大闹天宫。玉皇大帝的狡猾,小家子气。

真正狡猾的,是如来。别看他坐在西天静养,可眼观六路,耳听八方,指掐过去,心算未来,自从玉帝请他降猴开始,一切都已在他预算之中。请看:

孙悟空闹天宫,玉皇派人请如来相助。如来听说,立即起身。试想如来何等尊贵身份,更何况灵山上猛将如云,一个小猴值得如来亲往?非为此也。本来,玉帝在东土,如来在西天,各占一方,互不相扰。而其实东西方明里和平友好,暗地里如来还想着在东方弘扬我佛,现在不正是机会来了?到了东方,立即拿出绝招,让孙悟空稀里糊涂地便败下阵来,根本没有另生枝节的机会。这一手,已经压倒了玉帝,玉帝欠了如来一个极大的人情,将来

如来是随时可以追回的。

果然,五百年后如来想到了利用压在五行山下的猴头。如来要想在东土扩张佛教,但又怕被人看轻,要拿点架势,搞点作派。他想出了让东土人苦历千山万水来西天取经的办法,既要让人来取,让他觉得难,感到这真经来之不易,又要让他能逢凶化吉,来到灵山。不难,显不出真经的价值;太难,吓倒取经人,也是白忙一场,所以要为取经人准备几个能干的徒弟。谁来当取经人的徒弟,如来当时虽然没说,但实际上早已考虑好了。他给观音五件宝贝,其中金、紧、禁三个箍儿,专门作收徒之用,已经给收伏孙悟空留下了伏笔。

三个箍儿中的两个被观音贪污了。一个收了熊精做了她自己的守山神将,一个收了红孩儿做了自己的善财童子。观音为什么贪污?因为她知道孙悟空的本领。有了他,西天路上基本上就无甚险碍,不愁取经人到了西天,用不着黑熊精等等去凑热闹,还是留作自己用吧。为什么观音又不敢一起都贪污了?因为她知道如来早已想到安排这个猴头做取经人的徒弟,将来悟空到西天,头上没箍儿,岂不难以交待?至于用箍儿管束猴头,那实在是很次要的理由,没有这个箍儿,观音也是能使猴头服贴的。

至于取经人,也是如来安排好的。唐僧也许不知道,他的前身是如来的弟子金蝉子,只因无心听佛讲经被贬凡尘,已经十世修行。这个金蝉子本是西方修行人,在如来阶下听讲,即使犯错该贬,也应贬在西方,如来悄悄地贬他在东土又是为什么?安排观音到东土来找旧年的弟子当取经人,又安排一个被自己收伏的猴头做取经人的徒弟,如此简直是在导演一场戏,一场不宣而战的文化侵略战。

精彩的戏还在后头。

唐僧师徒去西天,难易也在如来掌握之中。为了不让他们走得太容易,如来组织了一批又一批的妖魔阻挠取经。如来灵山脚下有个得道老鼠,因偷了琉璃盏内的清油而逃走;如来已经照见这个老鼠躲在唐僧师徒必经的黄风岭,却不急于追回,而是让灵吉菩萨照看着。干什么?让老鼠与唐僧师徒干上一场,为难为难他们。

再看平顶山的金角大王、银角大王,凭着几件宝贝,给孙悟空着实添了

不少麻烦,可到后来才弄明白,这两个魔头都是太上老君看炉子的童儿,宝贝都是太上老君的用物。这可把悟空气得七窍生烟,太上老君却说:“不干我事,不可错怪了人,此乃海上菩萨问我借了三次,送他在此处托化妖魔,看你师徒可有真心往西去也。”

再看乌鸡国遇到的妖怪,原是文殊菩萨座下的一头狮狒王,悟空等费了多少周折才占上风,正要动手结束其性命,文殊出面了,说这青毛狮王原是奉佛旨降临,也是故意在这儿添麻烦的。

除了直接派遣以外,还有不少麻烦大概也是如来弄出来的。比如唐僧原是如来弟子金蝉子,十世修行,吃他一块肉即可长生不老,一路上许多真正的妖魔都是冲唐僧肉而来的。但这个信息是谁告诉他们的呢?恐怕只有如来,是他有意无意放出风来的。

假如没有如来的“照顾”,一路上唐僧师徒四人恐怕要顺利得多。当然,如来的照顾也很精确,每到关键时刻,就会有救星出现。

观音很能领会如来的意图,一路上安排了一难又一难,即使到了西天,发现唐僧已经历了八十难,不合佛门的九九归真之数,还抓紧在其回程中安排了一难。真把取经人折腾个够。

整个取经的过程,岂不都是如来操纵的!以道教为支撑的东土及那位貌似至高无上的玉帝,其实不过是一个提线傀儡。取经还是为东土的大众服务吗?

## 二郎神为何不受玉帝重用

悟空大闹天宫,反回花果山,玉帝派托塔天王和哪吒父子征剿,却又落败,当时玉帝脸上确是有点挂不住,虽还是“笑着说”,但话里却透着底气儿不足:“却将哪路神兵助之?”心里虽说不太愿意,却不得不接受了观音的推荐,派人宣旨调二郎神的人马去花果山参战。二郎神虽说费了点劲,但到底把孙悟空捉了起来,凯旋归来,玉帝却连一点笑脸都没有,当初许诺的“成功之后,高升重赏”,也只兑现了一半——有重赏,无高升。

玉帝在调用二郎神问题上的态度颇有点耐人寻味:孙悟空大闹天宫,天

宫已无兵可派，可玉帝就是没有想起二郎神，按理说，二郎神是他的外甥，最了解的就应该就是他，何必要等观音提醒？萨孟武先生在《西游记与中国政治》中已指出，玉帝便宁可自低身份向西天佛主请兵，也不肯去调二郎神的人马，盖因其身份特殊，防其功劳太高也。

这其中的意味得从玉帝和二郎神的关系说起。关于二郎神的神话故事，版本很多，《西游记》是取其中两个组成的。家住灌口，取的是四川灌口的治水李二郎的故事；玉帝外甥，取得是西汉桃山杨二郎的故事。杨二郎的故事有点像董永、七仙女。相传书生杨天佑在桃山读书，被思凡的玉帝之妹张仙姑看中，结为夫妻，生子二郎。玉帝知道后惩罚张仙姑，将其压在桃山下。是二郎学成武艺，劈开桃山，救出母亲。玉帝无奈，只得赦免仙姑，认二郎为外甥。所以孙悟空见面就说：“我记得当年玉帝妹子思凡下界，配合杨君，生一男子，曾使斧劈开桃山的，是你么？”但玉帝对二郎神似乎并不亲热，只让他住在灌江口，无事不得上天。

问题就出在二郎是玉帝的外甥这一点上。中国古代的皇帝，虽然都把自己说成是天生该坐皇位的真命天子，但心里随时都在提防着别人。曹操、赵匡胤那样欺负皇家孤儿寡母的大臣固然要防，但像那样的大奸大恶毕竟不多，真正要防的还是宦官、内戚——没有他们起内乱，外面的大臣翻不了天。吴三桂的实力可谓强矣，康熙一下决心就把他灭了；年羹尧的权力可谓大矣，雍正的一纸诏书就把他废了。只有宦官、内戚才日日夜夜、时时刻刻构成对皇权的威胁，不见痕迹而又防不胜防。一部《三国》，起因正是汉廷的内乱，正是由宦官十常侍、内戚何进引出汉室江山的百年动荡。

明初，出于对历史教训的记取，朱元璋对宦官、内戚干政的防范非常严格，有许多条款规定“杀无赦”。到明中叶，宦官势力有所抬头，但内戚一直比较安定。这种防范的意识和措施，表现在《西游记》中，就是玉帝对二郎神这位至戚不冷不热的态度，和不接触、不使用、更不重用的政策。

而二郎神对此心知肚明，因此处事比较低调也比较自爱，对天官从来是“听调不听宣”——调是调他带兵勤王，属特殊情况，他责无旁贷；宣是宣他人朝觐见，属例行公事，他应回避。这样一来，二郎神尽管有盖世神功，便也只有灌江口打猎为戏了。

## 二郎神为何住灌口不驻天宫

二郎神平时居住于灌江口，与天宫没有多少往来，帮玉帝捉拿了孙悟空之后，也就是领了些赏赐便回家了。二郎神住灌口不驻天宫，这多少有点令人奇怪。

其实这一情节正是明代在皇室中实行的封藩制度的写照。明代的宗法规定，皇帝的长子为太子，其他兄弟自幼封王；太子继位后，各王便当去自己的封地生活了，称“就藩”，所以明代的藩王很多。这些藩王生活当然很优渥，但只可享受却不得与闻朝政，未经同意不得入京，连探望太后都并非易事，王与王之间也不得违规联络；可以在地方上做点“强抢民女”之类横行霸道的事，但不得干涉地方官员哪怕是七品芝麻官的行政事务，这样的情况我们在一些传统戏剧（如《春草闯堂》）里可以见到。

清人入关之后，总结明代亡国的原因，将这一制度视为明代亡国的原因之一，据说康熙曾说过一段话，大意是：明朝宗法，使皇家骨肉分离，众王尸位素餐，毫无作为，以至于国事紧要时竟无人能援手相帮，远不如大清制度能使皇家兄弟齐心协力。或许基于这一认识，康熙朝对设太子问题态度暧昧，太子时立时废，大有让诸皇子中原逐鹿，捷足者先登的意思。清人的这一制度，让他们避开了明代宗室王软弱无能的结果，但也给他们带来了无穷的麻烦：康熙朝参与党争的皇子有十多人，史称“九王夺嫡”，时间长达二十多年，祸害延至雍正朝，直弄得非死即伤；雍正帝为了不给自己选定的继承人遗祸，不得不处死了暗中争位的名为三子实为长子的弘时。有清一代，皇位的传承远不如明代稳定。

两相比较，两代制度各有千秋。明代的封国制其实也是血泪的结晶。按礼法，明太祖朱元璋的继承人应是长子，出于治国能力的考虑，太祖曾想传位于四子朱棣，但遭到了群臣的反对，太祖后来似乎也认识到了礼法制度稳定的重要性，同意传位长子（因长子早逝，实际即位者为长孙，帝号建文）。然而仅仅是传位于朱棣这一想法，便已留下祸根，太祖死后，朱棣起兵夺位，征战四年，终于从侄儿手中夺来皇位，史书称此为“靖难”，盖为朱棣掩饰也，

其实是又一次改朝换代，又一次血流成河。朱棣坐稳江山后，赶忙完善封国制度，把太祖时的有实权的封国改成有名无实的封国，把除太子以外的皇子早早都赶出京城，免生事端。此后明代二百年稳定，帝位传接有序，不能不说得益于这一制度。

可怜朱家子孙，在自己一小片宫殿里，虽说不缺吃穿，但无调不得进京，甚至不得离开封地，大多数就从此没有见过自己的父母兄弟；不管有无才干，都终身不能从政，养肥终老完事，想来也很可悲。二郎神不就是这样一名皇家至亲吗？

### 神仙为何不吃唐僧肉

“唐僧肉”如今已经成为社会熟语。按照《西游记》的说法，唐僧是如来弟子金禅子转世，已经十世修行，只要吃他一块肉，就可以长生不老。对于女妖精们来说，消息更加振奋——吸其元阳，就能修成太乙真仙。于是大大小小的妖魔，都作了精心的准备。

神仙为什么不吃唐僧肉？——问。神仙有金丹仙桃，吃唐僧肉干吗！——答。

一问一答，虽然简单，但和吴承恩的思路很合拍。吴承恩就是用这个十分简单的比喻，为我们讲解了中国古代财富分配的原则。财富积累是所有的人共同追求的目标，但求得的方法却有所不同，就如《西游记》中神与魔共同追求长生不老，但方法各各不同是一样的道理。

《西游记》中，所有神与魔共同追求的目标是长生不老——玉皇大帝苦历过一千七百五十劫，每劫是十二万九千六百年，即使坐上了天宫第一把交椅，还要太上老君为他炼丹；五庄观主与天同寿，神通大到孙悟空根本不是对手，可对延年益寿的人参果还斤斤计较；天上地下的小毛神、小毛精当然更要求长生……

细细看，天上的神仙分为几类：玉皇大帝、西王母、太上老君、观音、三星、还有那个镇元子大仙等，是天上世界的主宰者；太白金星、托塔天王、哪吒、巨灵神及文武百官，是天上的食禄者；各路散仙、十万天兵等是天上的百

姓；妖魔则是神仙中的不安分守己者、落草为寇者、败则为贼者。不用说，世上人也分几类：真命天子、皇亲国戚是天下的主宰者；公侯将相、大小官吏是人间的食禄者；绿林好汉、地痞恶霸、鸡鸣狗盗之辈，则和妖魔相等。

求长生，太上老君有金丹，西王母有仙桃，三星有交梨红枣，南极寿星有紫芝瑶草，镇元子有人参果子，这些又随时可供玉帝享用——就象人间的帝王拥有天下，何处何物不为我所有？至少享用赋税是天经地义的；天上的食禄者，虽然自己没有仙桃、金丹，但在效劳的过程中，也有机会参加“仙桃会”、“御酒会”、“金丹会”等等活动，所以长生不老也是不成问题的——就象人间的官吏，也会从社会财富中分得一份，有自己的一份俸禄一样；天上的各路散仙，为了长生不老，则要自己修炼，打坐、炼气，等等不一，各炼所宜，若干年修出一个变化，再若干年修出一项神通，积少成多，慢慢走完漫漫长生路。这条路也能走通，但是太慢、太长、太费力，而且总要勤勉——就像人间的百姓须自己劳作一样；至于魔，天上和人间的一样，都是想取不义之财者，想走捷径。走捷径就是想歪点子，象比丘国的鹿精国丈，要用一千一百一十一个小儿心肝不知炼什么东西。而走捷径最好的办法，就是吃唐僧肉，效果既好又省事——这就难怪那些神通不太大的小妖魔对吃唐僧肉趋之若鹜了。就像平顶山银角大王所说：“若是吃了他肉就可以延寿长生，我们打什么坐，立什么功，炼什么龙与虎，配什么雌与雄？只该吃他去了。”比照人间，总有人不甘心于种田经商，不甘心于俸禄，于是就有了偷盗行窃、坑蒙拐骗、敲诈勒索、卖官鬻爵的行为。这都属于想吃唐僧肉一类。

岂不知，唐僧肉哪有那么好吃，近处有孙悟空师兄弟护着，远一点有六丁六甲、五方揭谛看着，再远一点有观音、如来掐指算着，妖魔吃个把凡夫俗子就算了，唐僧岂能让你动得！——禁不起诱惑，贪得不义之财，就已堕入魔道；堕入魔道者岂会有好结果！所以神仙不吃唐僧肉。

这就是《西游记》理解的社会秩序。

### 唐僧头上为什么没有“紧箍儿”

如果没有“紧箍咒”约束，把孙悟空这样的徒弟，放在唐僧这样的师父身边，的确让人有点不放心：一个神通广大，一个无力缚鸡；一个刁钻凶顽，一

个绵弱偏执；一个徒弟当得实在有点勉强，一个师父来得也太容易……所以观音菩萨在孙悟空还没有闹出大乱子之前，在他头上加了个“紧箍儿”。这在情理上说得通。从此以后，孙悟空算是捣不了蛋了。

但唐僧怎么念“紧箍咒”却又让人不放心。从他后来使用这法宝的情况看，还是错的多，孙悟空着实让他冤了几回——唐僧让人讨厌，也正在于此，斩妖除魔，本是孙悟空所长，但唐僧肉眼凡胎却偏要瞎掺乎，惹出多少麻烦。然而，麻烦还不是最坏的结果，如果唐僧哪天改变了主意，不去西天了，让孙悟空为他抢一个民女、霸一处寺院、占一份国土，由于这“紧箍咒”的威力，孙悟空不也要乖乖的去吗。这虽然是假设，可能却是存在的。

唐僧头上为什么没有“紧箍儿”约束他的权利？就因为唐僧是观音信任的好人？

吴承恩在这里已经触到了中国封建制度的一个弊病：权力的缺乏制约和人治因素。

首先，使用权力的规则不明确。古代的中国，皇上（朝廷）对下的权力是无限的、绝对的，就像拥有“紧箍咒”一样，想要治治那些不听话的小人物，真是太容易了，非得使你“痛得竖蜻蜓，翻筋斗，耳红面赤，眼睛发麻”；而使用权力的规则是什么？仅“随心所欲”而已，一切忠言逆耳、刚愎自用、自以为是情况的发生，都不意外；甚至滥用权力、为非作歹，也不用承担任何责任；就像唐僧使用“紧箍咒”一样。就在吴承恩生活的时代，屡有官员因上疏劝告嘉靖帝不要听信道士之言——话，都是忠言；人，也是尽职——却被下狱拷打致死或当庭杖死，这不是很好的注脚吗？

其次，对权力的制约不健全。观音把“紧箍咒”教给唐僧，并没有交待哪些事不可以让悟空去做，显然观音信任唐僧的道德水准，省略了一个环节。中国古代的权力体系，恰恰也是如此。对官员的道德教育，即教导他们如何做一个好官，从来都没有忘记，孔孟学说中都是这方面的内容。但如何制约官员滥用权力，却从来没有好好研究，以至于官员的道德一旦发生变化，做起坏事来毫无拘束。就像唐僧，假如某一天不想取经了而想做一些坏事，就凭“紧箍咒”指使孙悟空，有什么做不到哩。而要想做个好官，就得像唐僧一样，凭自己的真修养功夫，经受住九九八十一难的考验，也真是不容易哩。

## 为何昏君身旁多恶道

唐僧师徒除了穷山恶水以外，还经过了九个人间国度。不过这些人间国度并不美妙，大多“文也不贤，武也不良”，颠颠倒倒，奇奇怪怪，国君总有点昏。而且昏君身边总有道士——恶道士，如比丘国的道士国丈、车迟国的道士国师、乌鸡国的道士假王，再加上妖精中的道士，如黑风山的狼精道士凌虚子、盘丝洞蜘蛛精的蝎子精道兄等等，让人觉得吴承恩很有点和道士过不去。

其实并不。吴承恩的学术仍宗于儒学，仅旁骛其他而已。在旁骛的佛、道两教中，比较起来，虽然《西游记》是佛教题材，但鲁迅当年就说过，吴承恩于佛学了解并不多，正经计较起来错处百出。而从吴承恩的诗文中看，他对道教却所知不少，常常引用道教典故，得心应手，甚至说得上有所偏爱，孙悟空的师父须菩提祖师、老友镇元子大师，也都是道士。在《西游记》中吴承恩曾借题发挥，劝那些国王“望你把三教归一：也敬僧，也敬道，也养育人才。我保你江山永固。”这是明朝知识分子中流行的典型的社会思潮，应该也是吴承恩的认识。

那他对道士的仇恨和不屑来自何处？请注意一个事实，《西游记》中的道士实际分为两类：一类是不太坏的全真道，极少。孙悟空外出探听情况化装的是全真道；乌鸡国那个狮子精，化妆的也是全真道，虽然他把国王推入井下泡了三年，但他是奉命行事，且让乌鸡国“这三年间，风调雨顺，国泰民安”，并未行恶。另一类就是昏君身旁的坏道士，如车迟国的三大仙、比丘国的老国丈，都会呼风唤雨、腾云驾雾，也就是道教中以法术标榜的另一派——天师道。吴承恩讨厌的正是天师道这一派。

明代嘉靖朝，也就是吴承恩生活的时代，正是天师道最得势、最得意的时期。明代嘉靖前各朝，大多以礼佛为主，而嘉靖朝风气一改，变为毁佛崇道。嘉靖初，天师道的道士邵元节应召入京，因祈雪成功而受到宠信，封二品，赐真人号；十五年，又因皇子出生，被认为是邵元节的功劳，加封一品。十八年，邵元节死，嘉靖改而宠信另一个天师道道士陶仲文，并准备让四岁的儿子“监国”，自己退居后宫专门体验陶仲文的房中术和金丹。据《明史纪

事本末》和《万历野获篇》记载，嘉靖对陶仲文的宠信已到了“见则与上同坐绣墩，君臣相迎送，必于门庭握手方别”的程度。这当然成了士大夫知识分子关心的问题，相信儒学是治国之本的读书人，岂能容忍道士如此张狂。所以，吴承恩尽管并不能干预朝政，尽管并不斥道，也还是要骂一骂那些恶道的。你看，他写比丘国国王，“那昏君自谨身殿后面走来”，谨身殿是明朝最大的宫殿，是皇上办公的地方，这不是已经把事情表现得很明白了吗。

### 延年益寿的小儿心肝

西天路上，有个比丘国，国王有个宠妃叫美后（白面狐狸精），有个恶道国丈（寿星老儿的坐骑白鹿）。国王生病，听信恶道国丈的蛊惑，要取一千一百一十一个小儿的心肝治病。这事恰巧被唐僧师徒撞上，管了回“闲事”。

用小儿心肝治病，这看似荒唐，其实却是吴承恩生活的嘉靖朝流行的时尚，只不过在说法上稍稍有一点点不同而已。

我们来看国王是如何生病的：自从恶道国丈进贡美女之后，“陛下爱其色美，宠幸在宫，号为美后。近来把三宫娘娘，六院妃子，全无正眼相觑，不分昼夜，贪欢不已。如今弄的精神疲倦，身体汪羸，饮食少进，命在须臾”。显然这是纵欲过度，肾亏阳绝的症状。从医学上说，有两种治疗方案，一是温补，滋肾养阳，禁绝色欲；一是恶补，提精壮阳，以纵性欲。恶道国丈以一千一百一十一个小儿心肝做药引，“服后有千年不老之功”，已经表明这是一种壮阳药（当时流行以长生不老作为壮阳药的代名词）。以长生为名，行纵欲之实，是国丈那样的道士最常用的骗术，也是历来昏君最喜欢的办法：鱼，我所欲也；熊掌，我所欲也，两者能兼得，不是最好嘛。

比丘国王的原型就是吴承恩的如天之君——嘉靖帝。嘉靖帝先后宠信邵元节、陶仲文，在位四十五年，有一大半时间主要精力不在朝政上，而是躲在后宫和道士一起“静摄”。以求长生为名，一边纵欲，一边壮阳。嘉靖的好色，丝毫不逊色于他的前任——臭名昭著的武宗正德帝，区别只在于武宗是走上社会的、公开的好色，而这位世宗嘉靖帝是躲在后宫以长生为名悄悄进行的。在明朝历代君王中，嘉靖的嫔妃最多，有名号的多达五、六十人；他

玩过的房中秘术花样也最多,仅壮阳药就有道士献的含真饼(初生婴儿尚未啼哭时口中含的血块)、红铅(用女童初次月经炼成的药末);有无耻大臣迎逢进献的秋石(用男童小便炼成的一种无机盐)、百花药酒等。据《万历野获篇》记载,为了取用女童的初次月经,仅仅在嘉靖三十一年至三十四年之间,嘉靖就命人从民间选取八至十四岁的女孩进宫,共四百六十名,这和比丘国国王用一千一百一十一个小人心肝做药引还有什么区别?而且,虽然没有明确的记载,但并不保证宫中就没有发生杀害儿童的事情。万历期间,宫中有个派往福建的太监,听信方士之言,相信食小儿脑千余,即可恢复阳道,于是到处买小儿取脑服食,买不到就偷,偷不到就抢,最后闹成民变才被制止。又有往来于京师缙绅家中的方士,所献的壮阳药,竟是让买来的小男孩喝下热性药,等小鸡鸡胀得又红又肿,然后活生生将其割下晒干配制的。这样的事情虽然发生在宫外,但完全可能是宫中秘术的外流;这件事情的发生虽然稍晚,但本质上还是嘉靖朝风气的延续。所以说,吴承恩写的这件事,看似荒唐,但在艺术上却是非常真实的。吴承恩以一个读书人的本能良知,让我们记起还有那个残酷的时代。

### 索贿的西天灵山神仙

唐僧师徒一路艰难到达西天,看到灵山,老远便整理行装,唐僧特意换上一路舍不得穿的锦斓袈裟,内心的激动可想而知。果然如来褒奖一番,让去阿傩、伽叶处取经卷,眼看取经大事今日可毕。谁知到了藏经阁,阿傩、伽叶这两位如来的大弟子,竟伸手向唐僧索要“人事”。唐僧真正意想不到,说“来路迢迢,不曾备得”,二人阴笑一阵,便以无字经冒充,唐僧师徒全然不知,捆起一堆白纸便放马还家,如果不是有位燃灯古佛热心,唐僧师徒这趟取经兴许就白跑了一趟。悟空在如来面前告发,如来笑道:“他两个问你要人事之情,我已知矣。但只是经不可轻传,亦不可空取。”一脸的怂恿。唐僧无可奈何,只得将化斋的紫金盂——唐僧唯一的贵重东西,也就是他老人家的饭碗拿出送上。这东西一路上没被妖精抢去,倒是葬送在了西天。

西天灵山,佛祖眼皮底下,居然有这等大胆贪墨;万里取经,何等庄重,

竟容如此亵渎，真是不可思议。但如果看看明代官场制度，也就不奇怪了。

过去皇帝身边的京官，向来比较“穷”，正规的收入，根本无法维持开支，而弄外快又无路可入，只有向外官（地方官）伸手。外官虽然正规的收入也不高，但捞钱的方法多，不必说敲诈勒索的黑钱，就比如所谓的“火耗银子”，就是一项不菲的收入。“火耗银子”指的是地方官从百姓那儿征税征费，会收到大量的散碎银子，这些银子经熔化后铸成大锭上交国库时，会产生一些损耗，叫火耗。火耗是要加到百姓头上的。开始时加收火耗还遮遮掩掩，后来，也就是在明中叶——吴承恩生活的那个时代稍前，朝廷明文规定在赋税之外另收火耗，使之合法化。收多少哩？朝廷的规定从来没有被认真执行，官员们总是要在标准之上再加一些，几乎是公开的；加多少，凭官员的良心，多出来的都是他自己的，有的黑心官员要加到20%~30%，少的也要加到10%左右，所谓的“三年清知府，十万雪花银”，就是指这一类的并不十分违规的进项。

既然外官有这么多的好处，那京官为何不能分一杯羹？所以，京官利用手中的权力向外官伸手、外官为办事方便向京官贿赂（冬天送炭敬、夏天送冰敬——意即冬天送些烤火费，夏天送些冷饮费），也就成了常例。严重时下级官员想见上司，不备足送给看门人的“红包”，怕是连领导的面都见不到。和吴承恩同时期的文人宗臣，在著名的《报刘一丈书》中，就描绘过朝中一些佞臣，为了要见一见权相严嵩，不得不低声下气地向门人送钱的情形。朝廷对此种风气了如指掌，但官员的俸禄和他们的开支、和他们的消费实在不成比例，风气已成，没有高薪怕是养不出“廉”来；而朝廷又支不出或不愿支出高薪，就只好睁一只眼闭一只眼。

阿傩、伽叶向唐僧索要“人事”，还奇怪吗？难怪如来不加责备。这又是一个制度性的问题。

### 取经为什么也要收钱

唐僧师徒的取经结果并不十分圆满，在西天不仅让人戏弄了一回（传了无字经），被索了一回贿，拿去了唯一值钱的东西——紫金盃，还让如来说了一番

不咸不淡的话：“他两个问你要人事之情，我已知矣。但只是经不可轻传，亦不可以空取。向时众比丘圣僧下山，曾将此经在舍卫国赵长者家与他诵了一遍，保他家生者安全，亡者超脱，只讨得他三斗三升米粒黄金回来。我还是说他们卖贱了，教后代儿孙没钱使用。你如今空手来取，是以传了白本。”

这段插曲让取经的庄严大大地打了个折扣。唐僧大概也觉得意外，回到东土的时候，又把这事原原本本地向唐太宗讲了一遍。

但如来说的确是真情，“天下没有免费的午餐”，东西方都是如此——西方，中世纪的基督教可以花钱买一种叫做“赎罪券”的东西，以换取未来的幸福；东方，无论佛教、道教，做道场诵经，都是要“自愿”地捐一笔香火钱，价钱没谈好是不出场的——天上的神仙可以吃自产的仙桃金丹，地上的和尚道士可得每日花钱。

中国历史上，佛教从东汉传入中国，迅速扩大，“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。”这遍地的楼台，都是社会财富，而且，大大小小的寺院，还聚敛了大量的土地、大量的劳力，佛教的聚敛有方，是不争的事实。有时这种过度的敛财，甚至对皇室的统治、对社会的安定构成威胁，所以中国古代既有崇佛的时代，也有不少毁佛的时代。毁佛，某种意义上也是一次社会财富的重新分配。

鲁迅曾说过，写《西游记》的人并不懂佛，更不敬佛，无非是借取经的故事，骂骂人而已。的确如此，吴承恩一路骂过皇帝，骂过道士，方便的时候刀之笔忽然也向如来戳了一下。

## 注释

①见刘修业辑校、刘怀玉笺校《吴承恩诗文集笺校》，上海古籍出版社，1991年出版。以下吴承恩诗文出处均同，故只标篇名不另注出处。

②请参见刘怀玉《吴承恩墓地调查散记》，原载于《〈西游记〉研究》论文集，215~222页，江苏古籍出版社，1984年出版。收入刘荫柏《〈西游记〉研究资料》。

③见《吴承恩诗文集笺校》“《瑞龙歌》笺校”，22~24页。

④鲁迅在《中国小说史略》中称“吴承恩……万历初卒（约1510—

1580)”,见《鲁迅全集》第九卷,人民文学出版社1982年出版,161页。胡适在《西游记考证》中称“万历初(约1580),吴承恩卒”,见《胡适论中国古典小说》,长江文艺出版社,1987年出版,306页。董作宾的信即附于胡文之后,见同书318页。

⑤张建军《吴承恩的面貌复原》,原载《化石》1983年第1期。收入刘荫柏编《〈西游记〉研究资料》,23页,上海古籍出版社,1990年出版。

⑥鉴定的时间为2003年7、8月,参加人有淮安市、常州市公安系统的法医和中国刑警学院的研究人员,其结论由赵成文于2003年9月25日在淮安吴承恩故居召开的“吴承恩人像复原新闻发布会”上宣布,9月26日当地媒体《淮安日报》、《淮海晚报》均有报道。2004年7月24日20:30、7月26日9:00央视十套“走进科学”栏目播出的《复原吴承恩》节目,赵成文再次肯定吴承恩逝世时72岁左右,误差不超过两岁。

⑦据刘怀玉笺校、刘修业辑校的《吴承恩诗文集笺校》“附录·吴承恩年表”,411页。

⑧刘怀玉《吴承恩论稿》,南京大学出版社,1991年出版。

⑨高子《采拓吴承恩书写的碑文散记》,《书法》1979年第4期。

⑩、⑪杨俊《似曾相识同归来——吴承恩与陶渊明文风之比较》,《淮海工学院学报》2005年第2期,44~48页。

⑫刘振农《再论〈西游记〉的作者与性质》,《中国人民警官大学学报》1997年第1期,81页。

⑬参见《古镇河下》“序言”,中国文史出版社,2005年出版。

⑭转引自苏兴《吴承恩小传》,40页。原出《古今图书集成·神异典》卷三八引《关帝圣迹图志》。

⑮李希凡《〈西游记〉的演化及其神话浪漫精神的特色》,《论古典小说的艺术形象》,338页。上海文艺出版社1962年第2版。

⑯同上,306页。

⑰《从〈至元辨伪录〉到〈西游记〉》,《河南大学学报》2004年第1期,《新华文摘》转发。《藏传密教与〈西游记〉——蔡铁鹰〈西游记〉成书研究续论》,《淮阴师院学报》2005年第4期。



## 第八章 《西游记》的定型与早期流播

我们前面着力探讨了取经故事的源流和演变，犹如回忆了《西游记》的十月怀胎。孕育的过程漫长而又悄无声息，许多后来看上去对演变产生重要影响的事情在当时都只是灵光一现的偶然，因此现在回忆追溯这个过程是相当困难的；而这一章我们将要介绍《西游记》的诞生状态与早期流播，就如讲述《西游记》的一朝分娩。孕育过程中的痛苦将会随着婴儿呱呱坠地的一刹那消逝，迎来的则是《西游记》绝世惊艳的亮相。

——作者自题

明万历二十年(1592)，在金陵，一个小有名气、叫世德堂的书坊首次推出了一百回的通俗小说《西游记》(通常称为“世德堂本”或“世本”)。

这是我们现在所知的百回本的最早刻本。这个版本在日后的四百多年里没有发生太多的嬗变，至今仍是我们阅读的主要版本。这是一个得天独厚的有利条件，为我们解决许多文化之谜提供了诸多方便，因此相比于明代的其他三部“奇书”，《西游记》首先具备了比较清晰地描绘其生成、诞生、流播环境的条件。

作为交待，我们首先要提到不同意见。世德堂本的书名叫《新刻出像官

板大字西游记》，所以有些研究者对于“最早刻本”的评语还有保留，认为既有“新刻”就有旧刻，既有“官版”，就有“私版”；尤其是相信“周邸本”存在的研究者，更认为这个世德堂本所依据的就是周邸本。但所谓周邸本与世德堂本在时间上显然是无法合榫的，因此坚持要将它排在世德堂本之前的似乎也不多见。关于“新刻”、“官版”，大多数研究者都认为不过是书商的标榜，并不意味着一定要对应“旧版”、“私刻”，在没有更多证据出现的情况下作联想丰富的猜测于事无益，因此大家基本上还是肯定世德堂本是百回本《西游记》的第一次出现。关于比较重要的“前世本”和“世补本”，我们以下要另为介绍。

另外，世德堂本的原件现藏台湾，大陆只有微缩胶卷，能够亲见者不多。但问题还是被发现了：在世德堂本的版心中，仍时时夹有“荣寿堂”的字样。这个现象的意义我们也在以下详说。

## 一、《西游记》的诞生状态

明隆庆四年(1570年)，吴承恩在蕪州的荆王府中完成了百回本《西游记》的最后修订。这个命题的描述事实上我们在上几章里已经完成，这里不过是重新归纳，但也许会让线索更清晰些。以下的描述有一些细节上的猜测推想，但我认为这些猜测推想都是合理的，并无妄言；相信大家也会理解，合理的猜测推想正是在严格考证基础上对未知的一种补充。

隆庆二年春上，吴承恩在浙江长兴县丞的职位上经受了短暂的牢狱之灾之后，来到了位于湖北蕪州的荆王府，出任朝廷派驻王府掌管礼仪教育事务的职位纪善。这个职位与县丞一样都是八品，但要清闲得多——当然也就意味着要干净得多。由于没有多少实权，也没有多少利益，同僚们相处也就要容易得多，这对于刚刚经历过宦海风波的吴承恩来说，应该有一身轻松的感受。在同僚们为他举行的接风宴会上，吴承恩客气拘谨而又有点兴奋地写下了我们曾经引过的《宴凤凰台》诗。这首诗的关键词是“将相才”。在王府任职，品级虽然不高，但感觉是不一样的。王府的事务由五品的长史统

管,六品的审理辅之,其余的八品的纪善、奉祠、典膳、典宝各管一方。王府的王爷虽然不理朝政,但派头和待遇的规格却是参照皇室制定的。长史与王爷只有一层之隔,因此犹如朝廷中的首辅;审理犹如大学士;而吴承恩他们这一层也就有了各部衙门主管的感觉。一旦能将实际利益(地方官的外快)抛开,这种感觉还是不错的,所以王府的同僚们半开玩笑半正经地称自己都是“将相才”。

吴承恩时代的荆王与荆王府的主要支系樊山王恰巧都是比较贤明的王爷,且有一个王孙公子们读书的组织“花萼社”,这些都受到朝廷的嘉奖,也被载入《明史》。而没有载入正史的还有一条,即王爷中有一位素仰“淮南八公”、“梁四公”,既喜搜罗门下清客又好神仙道术。这个环境对吴承恩来说实在难得,他的职责是教导王子王孙,与他们谈谈诗说说词,正是本分;闲来与王爷说说仙道谈谈养生,也是擅长。也就是在这种状况下,或许在某位王爷的支持下,吴承恩开始了《西游记》的最后修订。

明代的很多王府都有刻书的记录,在第六章我们曾引用的《古今书刻》中,称有过刻书记录的王府多达十多处。其中虽然没有提到荆府,但我相信荆府也会有的——前面已经提到,荆府的前几代屡出状况,始终不够平静;但到了第五代荆王也就是吴承恩侍奉的这一代,情况有所改变,荆王有贤名,王子肯读书,出现了向王府应有气象转化的迹象。在这以后,刻点书或者有这样的想法,应属情理之中,文人常说“盛世修志”,刻书也应当是盛世的事。

隆庆四年,第五代荆王薨,吴承恩的三年任期也已到期,遂离开王府回乡。从后来他的家乡亲友没有提到《西游记》的情况看,吴承恩似乎没有将书稿带回。这也容易理解:其一,刻书需要资金,这笔费用可不是吴承恩承受得了的,而王府可以,应当是王爷对《西游记》的去向有所考虑,或者直接有刻书的承诺。其次,对于当时的文人而言,写一本这样的小说也不是什么光荣的事,不过是闲来游戏而已,无论吴承恩多么狂傲,他都绝对想象不到《西游记》今日的风光。

可能是由于荆王府的原因,吴承恩的稿本并没有成为王府的刻本,而是流落到市井中成为书坊的刻本——从吴承恩在荆王府完成《西游记》,到《西

游记》问世流行的这二三十年之间，究竟发生了什么，颇费猜详。

世德堂主人在刊刻百回本时，称“华阳洞天主人校”，但没有署上作者的姓名（也许他确实不知道），又请了一个叫陈元之的人写了一篇《序》。“陈元之”不知是否是真实姓名，至今无考，有人曾猜测应是一位类似于书会先生的文人，从他所作的这篇序文看，文笔可观，似乎有点像。其中说到：“《西游记》一书，不知其何人所为。或曰出今天潢何侯王之国，或曰出八公之徒，或曰出王自制。”这是目前为止对百回本作者的最有价值，也最可信赖的提示。

陈元之《西游记序》最早由孙楷第先生据杨闽斋本从日本抄回，收入《日本东京所见小说书目》。但由于条件限制，孙先生抄回的文字屡有错漏，还有了一处错简，以致文义不通。这个文本后来又被朱一玄、刘毓忱收入《〈西游记〉资料汇编》，影响颇广。1986年，陈新先生找到北京图书馆所藏的世德堂本微缩胶卷，重新移录，并在《再论〈西游记〉的版本源流》一文中公布；1990年刘荫柏的《〈西游记〉研究资料》也根据微缩胶卷录制了新的文本。新旧两个文本，有些差异还是很重要的；而两个新的文本中，陈新先生的更好一些，现在我们将陈新先生公布的文本移录如下<sup>①</sup>：

太史公曰：“天道恢恢，岂不大哉！谈言微中，亦可以解纷。”庄子曰：“道在屎溺。”善乎立言！是故“道恶乎往而不存，言恶乎存而不可。”若必以庄雅之言求之，则几乎遗《西游》一书，（案，当有“西游”二字）不知其何人所为。或曰：“出今天潢何侯王之国”；或曰：“出八公之徒”；或曰：“出王自制。”余览其意近近驰骋滑稽之雄，卮言漫衍之为也。旧有叙，余读一过，亦不著其姓氏作者之名，岂嫌其丘里之言与？其叙以孙，狝也；以为心之神。马，马也；以为意之驰。八戒，其所戒八也；以为肝气之木。沙，流沙；以为肾气之水。三藏，藏神、藏声、藏气之三藏；以为郭郭之主。魔，魔；以为口耳鼻舌身意恐怖颠倒幻想之障。故魔以心生，亦心以摄。是故摄心以摄魔，摄魔以还理。还理以归之太初，即心无可摄。此类以为道道成耳。此其书直寓言者哉！彼以为大丹丹数也，东生西成，故西以为纪。彼以为浊世不可以庄语也，故委蛇以浮世。委蛇不可以为教也，故微言以中道理。道之言不可以入俗也，故浪谑笑虐以恣肆。笑谑不可以见世也，故流连比以明意。于是其言始参差而傲诡

可观；谬悠荒唐，无端崖湮，而谈言微中，有作者之心傲世之意，大不可没已。唐光禄既购是书，奇之，益俾好事者为之订校，秩其卷目梓之，凡二十卷数千万言有余，而充叙于余。余维太史、漆园之意，道之所存，不欲尽废，况中虑者哉？故聊为缀其轶叙叙之。不欲其志之尽湮，而使后之人有览，得其意忘其言也。或曰：“此东野之语，非君子所志。以为史则非信，以为子则非伦，以言道则近诬。吾为吾子之辱。”余曰：“否，否！不然！子以为子之史皆信邪？子之子皆伦邪？子之子史皆中道邪？一有非信非伦，则子史之诬均。诬均则去此书非远。余何从而定之，故以大道观，皆非所宜有矣。以天地之大观，何所不有哉？故以彼见非者，非也；以我见非者，非也。人非人之非者，非非人之非；人之非者，又与非者也。是故必兼存之后可。于是兼存焉。”而或者乃示以信。属梓成，遂书冠之。

时壬辰夏端四日也。

这个新文本与孙楷第先生的旧文本相比，比较重要的区别有三点：

1. 错简。上文划线的部分(两种)分别是原文的两页，孙楷第先生的旧文本将这两页颠倒，造成错简，不可读。这个错误不知是杨闽斋本原来如此还是孙楷第先生抄错。

2. 缺字。旧文本“或曰：‘出今天潢何侯王之国’”一句中漏一个“今”字。此处不同对研究版本与作者有直接的影响，因为陈元之的话中既然有“今”字，表示围绕底本发生的一切故事在时间上都不会太远。

3. 擅改落款。杨闽斋本的原落款时间是“癸卯夏念一日”，癸卯，万历三十一年(1603)，这是杨闽斋本刻印的时间。这本来就是用了世德堂本的旧序，而随手将原来的时间“时壬辰夏端四日也”改为刻印当时的时间。但旧文本不知为何又出了一个“时壬辰夏念一日也”，徒然增加了混乱。

对于这篇《序》的重要性我们不做空洞的描述，而是用其延伸出来的相关问题来显示。

除了在作者问题上被反复引用外，这篇《序》还衍生出了“前世本”和“世补本”的概念：

“前世本” 根据《序》中“旧有叙”和“唐光禄既购是书，奇之，益俾好事

者为之订校，秩其卷目梓之，凡二十卷数千万言有余，而充叙于余”的描述，在世德堂本之前应该有一个底本——这句话似乎有点奇怪，既然刊刻当然要有底本，但这里想要表达的其实是“这个底本是否就是吴承恩手稿”的问题。吴圣昔先生为此提出了“前世本”的概念，用以专指世德堂本所依据的底本<sup>②</sup>：

所谓《西游记》的“前世本”，是笔者为了论述方便而选定的简单命名，指的是明代世德堂刊行《新刻出像官板大字西游记》（即世本）所借以翻刻的那部底本。

吴先生提出“前世本”并不表示他对吴承恩写定者身份的怀疑，但显然他认为世德堂本的底本并不一定就是吴承恩的手稿，也许在两者之间还有一个不确定的本子，究竟是手稿本还是刻印本现在都不能确定。

“世补本” 陈元之的《序》是为世德堂本做的，我们一般也认为这个本子当然是从世德堂的书店发出去卖的。但有人认为未必，世德堂购进了底本，开始刻印这本《西游记》但并没有完工，而最后完工发售的却是另一家书店荣寿堂。这就是“世补本”提出的来由。《中国通俗小说总目提要》“《西游记》”条目下提到一个谜<sup>③</sup>：

《新刻出像官板大字西游记》，题“华阳洞天主人校”，“金陵世德堂梓”；间题“金陵荣寿堂梓行”，“书林熊云滨重锲”。

为何会有“金陵荣寿堂梓行”？侯会先生曾有一篇文章解释过这个问题，“世补本”就是在该文中提出的<sup>④</sup>：

我们今天见到的世本，亦即今藏于台湾外双溪故宫博物院的这部《西游记》（北京图书馆藏有该本胶片），可能并不是世本的原刻。该刊本各卷首页第一行，均刻有“新刻出像官板大字西游记某字卷之几”字样。第二、三行则分别刻有“华阳洞天主人校”、“金陵世德堂梓行”字样。值得注意的是，在第九、十、十九、二十诸卷卷首，第三行忽然换作“金陵荣寿堂梓行”——这是世本经过改版的重要证据！也就是说，我们今天所见，并非世本原刻；其某些卷帙是由一个名叫荣寿堂的书肆补刻的，内容很可能已有所改动。严格地说，这个本子不应称作世本，而应称作“世补本”。

为什么世德堂开工刻印在前却没有完成，侯会解释道：

世本的发行很可能并不顺利。当其印行未久、甚至尚未印行，发行工作就被迫中断了。我们不能肯定那原因一定是经济上的，然而刊印这样一部言近百万、文图并茂的巨著，对任何一家书肆的财力，都将是严峻考验。……梓行这样一部费工耗时、占压资金的大型作品，风险之大，可以想见。假如书肆因此而陷入危机、功败垂成，那不是什么不可理解的事。当然，阻断世本发行的可能原因还有很多；然从种种迹象看，世本始终未能面世，或所印不多，影响有限，大概确是事实。

……若干时日之后（那也许会长达数年的一段时间），这副书版易手为荣寿堂所有。然而彼时书版或已部分残损、遗失，这除了水火兵虫等常见原因外，也不应排除人为抽撤的可能。

围绕这个基本的认识和对世德堂本微缩胶卷的仔细观察，侯会先生对《西游记》中故事的增删变化有一系列的推测，工作做得非常仔细，对《西游记》的版本研究应该会有重要的启发。但我认为，尽管荣寿堂改版属实，百回本刻印完工后的发行也可能是由荣寿堂完成的，但将易手的原因归之发行情况不好以致造成经济困难似乎难以成立。金陵世德堂是明代后期有名的书肆，先后刊刻过《三遂平妖传》、《唐书志传通俗演义》、《南北两宋志传》等著名小说，既然已经将《西游记》刻印大半，很难说会轻易放手，否则损失不是更大嘛；而且仅仅在十一年之后（实际的间隔还要小的多）闽书林杨闽斋梓本就已经出现了，再稍后十年左右李卓吾批评本也出现了，说明《西游记》的发行情况至少还说过得去。

以上“前世本”、“世补本”当然都是推想，实际情况如何还得进一步寻找证据，但发现问题是今后所有进展的第一步，至少我们现在相信，在吴承恩手稿与行世的百回本之间，应该发生过一些事情。

作为《西游记》诞生状态的构成部分，与我们“王府完成说”不一样的“中年说”、“晚年家居说”尚需交待。早期关于《西游记》的研究，虽然都已经注意到作者并已经初步勾勒出吴承恩的生活轮廓，但均没有真正涉及吴承恩何时完成《西游记》的问题——所谓“没有真正涉及”主要指的是无论“中年说”还是“老年家居说”，均没有比较过硬的证据。

**中年说:**其根源来自阮葵生《茶余客话》中的一句“然射阳才士,此或其少年狡狴,游戏三昧,亦未可知”。后来日本学者由此生出“中年完成”说。由于日本学者对吴承恩的生卒年取1500—1582的通说,所以推断吴承恩写定《西游记》的时间约在嘉靖九年(1530)左右<sup>⑤</sup>,也即吴承恩约三十岁时——按照我们考出的吴承恩的生卒年,此时应为24岁。

**晚年家居说:**即认为《西游记》乃是吴承恩晚年家居时所做。国内一般文学史大致均取此说,但并无证据,只是一种建立在常理上的推测,与本书主张的晚年说其实不是一回事。

苏兴先生在《吴承恩年谱》中极力主张中年说,但他的中年说与传统的也不一样。他认为吴承恩作《西游记》的时间应该在嘉靖二十一年(1542),证据是吴承恩与好友朱曰藩有过意义不明的诗文酬答,双方意见不一的争论可能就是由于《西游记》而产生的。与传统的中年说相比,苏先生的考证要详细得多,但其中吴承恩与朱曰藩讨论的问题也不明确,因此我们现在实在无法确定苏先生的假设是否成立;而与我们现在主张的“王府完成说”所建立的“陈元之序——今天潢侯国——荆府纪善——吴承恩”这样的证据链相比,苏先生的中年说仍是缺少说服力的。

当然,吴承恩是否在中年接触过取经故事,或者确实与朱曰藩讨论过此事,也未可知。这与“王府完成说”并非水火不容。

## 二、《西游记》的版本关系

《西游记》经吴承恩改定,由世德堂刊印之后,便已定型。所谓定型是由流行确定的——在世德堂本之后不长的一段时间里,市面上各种各样的取经故事便都消失了,代之而起的是从世德堂本翻刻出来的新的取经故事体系。在此后长达四百多年的时间里,似乎也没有人试图向吴承恩挑战重写《西游记》,而各种续书如《西游补》、《续西游记》、《后西游记》倒是相继而出。这就是对吴承恩《西游记》广泛的社会承认。

**《西游记》百回本的版本来源** 吴承恩写定的百回《西游记》——也就是世德堂本——来自于古老的平话《西游记》是倾向性意见，我个人也这样认为。但理由并不是“有点像”或“不太像”那么简单，在本书以前的章节中，我们介绍过整个取经故事在传承过程中已经形成了一个系统，平话《西游记》是其中的最接近也最成熟的一环，既承续又代表了延绵了数百年的故事传统，而百回本是其自然延伸：

从时间关系上看，初唐零散的原生取经故事——中晚唐的俗讲《取经诗话》——宋金的队戏《唐僧西天取经》——元末明初的杂剧《西游记》——明初的平话《西游记》——明嘉靖之后的百回本，已经构成了一种完整的演变序列。虽然这其中的各个阶段并不一定是直接的承袭关系，但它们无疑是一个系列，标志是“师徒四人”的取经团队和“美猴王齐天大圣孙悟空”的发展。这点在前面已经详述，此处再行强调。

从地域关系上说，中亚西域的零散故事——敦煌一带的佛家俗讲——三晋大地的初级戏剧——中原内地的杂剧、平话直至百回本，已经勾勒了一条能够让人信服的演进路线：

从内容题材上说，佛徒口中的零散故事——佛徒加工的俗讲——揉进了民间文化的戏剧——世俗化并经民间宗教（主要是民间道教）点染的杂剧、平话——文人加工的书面阅读作品，则完全符合文学的演变规律。

在本书的叙述中，取经故事的演变具体被划分为：

原生自发的传说（初唐开始）

初步成型的俗讲（晚唐五代）

酝酿发育的队戏（宋金、宋元）

文化变异的杂剧（元末明初）

形态进步的平话（元末明初）

定型的章回小说（明代隆万）

百回本的问世为这个长达九百年的演变过程画上了一个完满的句号。

**现存《西游记》明刊本的关系** 现存吴承恩明刊本计四种，可分两类：

第一类：“华阳洞天主人校”本，计三种，二十卷一百回。

1.《新刻出像官板大字西游记》(简称世德堂本)。题“华阳洞天主人校”,“金陵世德堂梓”;问题“金陵荣寿堂梓行”,“书林熊云滨重锲”。首秣陵陈元之“壬辰夏端四日”序(今藏于台湾外双溪故宫博物院,北京图书馆藏有该本胶片),今通行本《西游记》即据此校印。

2.《新镌全像西游记传》(简称杨闽斋本)。该书名称多处不统一:封面为《新镌全像西游记传》,目录曰《新镌京板全像西游记》,叙曰《全像西游记》,卷一曰《鼎锲京本全像西游记》,问题“鼎锲原本全像唐僧取经西游记”。卷一题“华阳洞天主人校”,“闽书林杨闽斋梓”,问题“清白堂杨闽斋梓”,“书林清白堂重梓”。首秣陵陈元之序,序署“癸卯夏念一日”。二十卷,以“月到天心处,风来水面时,一般清意味,料得少人知”为序,每卷五回。(藏日本内阁文库)。

3.《唐僧西游记》。署题回目与以上两本全同。每卷第一行题“唐僧西游记”,未有长方木记曰“全像唐三藏西游记卷终”。该书有残缺,未见刊布,研究中也较少提及。(藏日本帝国图书馆)

第二类:《李卓吾先生批评西游记》,一百回,卷首有题词,尾署“幔亭过客”,下有“字令昭”、“白宾”墨章。据此知题词为袁于令(1592—1674)作。该书的内容全同世德堂本,只有刻印时由于方言等原因造成文字上有少量改动。最大的特点是以夹评、总评等形式出现的批评文字。孙楷第考定为昌、启时书。(藏中国历史博物馆、河南省图书馆、日本内阁文库。中州书画社已有影印本行世)

明代的各种《西游记》的版本,其实都出于世德堂本,只是《李卓吾先生批评西游记》多了评语。这些版本有共同的特点:不署作者,只署校者;均无唐僧身世的故事。

### 《西游记》的主要清刊本

1.《西游证道书》一百回。首创撰者为丘长春说。清初原刻本目录前题“新镌出象古本西游记道书”。目录题“钟山黄太鸿笑苍子、西陵汪象旭澹漪子同笺评”;正文题“西陵残梦道人汪澹漪笺评”、“钟山半非居士黄笑苍印正”。首刻虞集序,次《丘长春真君传》,又次《玄奘取经事迹》。卷末黄太鸿

跋,有回前总评和夹批。二十册。(藏日本内阁文库)

清文盛堂刻本,二十册。内封上横题“圣叹外书”,中为“绣像西游证道书”,左为“西陵澹漪子笺注,秣陵蔡元放重订”。卷首为乾隆十五年(1750)金陵野云主人(即蔡元放)《增评证道奇书序》,次为《读法》,前题“西游证道奇书。西陵澹漪道人汪象旭原评,金陵野云主人蔡宙愁订”。(藏浙江图书馆)

2.《西游真诠》,一百回。清陈士斌评,士斌字允生,号悟一子,浙江绍兴府山阴县人。此种有清乾隆庚子(1780)刊本,又有芥子园刊中小型本,内封题“绣像”,中题“金圣叹加评西游真诠芥子园藏版”,右“悟一子批评”,左“丘长春真人证道书”。二十四册,正文卷端上署“西游真诠”,下署“山阴悟一子陈士斌允生甫诠解”,每回末有长评。(藏北京图书馆)

光绪甲申(1884)良月校经山房校刻本,首有康熙丙子(1696)西堂老人尤侗序,正文卷端题“西游真诠”,“山阴悟一子陈士斌允生甫诠解”。(藏大连图书馆)

3.《新说西游记》,一百回。清张书绅评,书绅字南熏,山西西河人。内封上横题“第一奇书”,中题“新说西游记”,左“三晋张南熏注”,右“晋省书业公记藏板”。首自序,乾隆十三年戊辰(1748)总论,总批,回前回后皆有长评,文中有夹批,“晋省书业公记藏板”本。(藏北京图书馆)

4.《西游原旨》,一百回,清刘一明评,一明,甘肃兰州金天观道士,自号栖霞山素朴散人悟元子。初刻于嘉庆十三年,有乾隆戊寅(1758)刘一明自序、读法,嘉庆十五年(1810)再叙和《山居歌》,有梁联第、杨春和、苏宁阿序,张阳全等跋。封面题“指南针西游原旨”,内封题“嘉庆十三年刊长春业真君著西游原旨,素朴刘一明解栖霞山藏板”。分二十四卷,每卷一册。(藏甘肃省图书馆)

5.《通易西游正旨》,一百回,清张含章评,含章字逢源,四川成都人。道光己亥(1839年)眉山何氏德馨堂刊本,题“通易西游正旨分章注释”,首门人何廷椿序,又自序及后跋。(藏北大图书馆)。

清代百回本《西游记》中,《西游证道书》应是第一种。这个版本除了在文字上少许变化外,最大的变动就是加了伪造的虞集的序,提出撰者乃是元

代道士丘处机；又称根据至今毫无踪影的所谓古本大略堂本增加了唐僧身世的故事，并相应地改动了第九回至第十一回的回目。此后清代各版本基本上都是据《西游证道书》翻印，以上两个变动遂被沿袭，成为《西游记》定本。

**“朱本”、“杨本”的判断** 几乎在百回本行世的同时，还有两种《西游记》也悄然登场，这两种《西游记》与百回本的关系，是一个复杂而又无法回避的问题。

一个简称“朱本”，全称为《唐三藏西游释厄传》，称“书林刘永茂刊刻朱鼎臣编辑”。其刊本上世纪20年代在日本被发现，据郑振铎、孙楷第等考定，其刊刻时间大约在明代万历初年，比百回本略早数年。其全文十卷，前七卷基本等同于百回本的前十五回，后三卷则明显压缩，越压越紧，竟然包含了相当于百回本八十五回的内容。

一个简称“杨本”，全称《西游记传》，称“齐云杨致和编天水赵毓真校”。是书至迟在万历初出现，后被万历时著名书坊主人余象斗收入《四游记》。全书四十回，文字比较粗劣，与百回本有较明显的不同；结构上也有前松后紧的现象，只是比较“朱本”要匀称一些。鲁迅先生曾将它作为《西游记》的祖本，但后来采用郑振铎的意见予以改正。

关于这两个本子与百回本的关系，分歧极大，意见多到几乎和排列组合的结果相等，许多学者为了搞清朱本、杨本与世德堂本之间的关系，几乎对这三个本子作了逐字逐句的比勘，其认真严谨的态度令人钦佩。但奇怪的是各种意见看起来都有相当动人的理由，每一种意见都能找到支持的依据——即尽管这些意见是互相矛盾不相容的，但每个依据却都是难以否认的，在其意见的框架里看都是相当合理的。这个现象相当奇怪也相当少见，简单的评判谁对谁错实在难以开口。

我对此有一个基本的判断，即朱本、杨本都是旁支逸出的改写本，与世德堂本并无直接的承袭关系：

1. 这两个本子都有明显的前松后紧的现象——尤其是朱本，呈现了结构上的极度不平衡，后半部甚至是一句话就带过一个故事，没有任何的展开

与描述,而且这样的故事是一个接一个。从文学形态上判断,这不可能是创作本(指类似于吴承恩那样根据古本加工扩展),而只能是改写本——而且是纯粹的缩写本,只有改写才会造成这种状况。这是非常客观的问题。以往的研究者对此多有忽视,过于追究一字一句的得失,而缺少宏观的把握,即:任何一个搞原创的人,都不会写出这么一个怪胎;朱本、杨本只能是大砍大削的改写本。

2. 这两个本子都不可能改自百回本,因为只要有百回本行世,就不会再有傻瓜书商和傻瓜读者去碰这两种本子,这二个本子几乎相同的、都略早于世德堂本的面世时间可以说明这个问题;而最有可能是吴承恩独自创作的“玉华国”故事没有在朱、杨本中出现也说明问题。

3. 百回本也不可能改自“朱本”、“杨本”。这并不仅仅因为学者多数倾向于这样认为,而是文学创作的规律也是不容忽视的,这两个本子前后密度差距太大,后半部的故事极其粗略简单,用这样的祖本改写恐怕比创作还要困难,而事实上百回本写得起落有致、严丝合缝。

既然如此,朱本、杨本和百回本应该各有自己的来源——也许共同来自平话《西游记》,那他们就是兄弟关系;也许他们各自依赖了平话《西游记》的分支,那他们就是堂兄弟关系;朱本的前十五回像极百回本,有可能是在百回本刻印的过程中与其发生过某种联系,那他们就是杂交关系……既然有着许多亲缘血统关系,那各本之间有一些相似、交叉就不奇怪;既然这些关系又是不确定的,单纯的比勘结果就可能是不可靠的(当然不是指比勘本身而是指对比勘结果的解释)。联系有些学者所持的各有依凭的“前世本”、“世补本”说,我们相信在世德堂本问世前后——从平话《西游记》古本经由吴承恩手稿到世德堂本广为接受之间——一定发生过许多我们现在还不太清楚的事情。

我有一个推测,也就是前面简单提到的,在吴承恩与平话《西游记》之间应该还有一个被道教中人改写过的“金丹大道本”(也就是有些学者所说的“前世本”,不过我将它的文化色彩也推测进去)。理由就是前面我们在说到宝卷时看到的所谓“心猿”、“意马”、“精气神”等等。我认为这个本子可能有许多关于“金丹大道”的描述,但吴承恩在改写时将这些东西删掉了不少,以

致今天的百回本只是在回目、韵语等等地方能看到一些痕迹，而正式的故事描述中已经少见。这从荆王府的樊山王好道也可解释，说不定就有这位好道的王爷在里面做了些工作。

与这个推测相对应，所谓的朱本、杨本很少见到“金丹大道”的内容，那他们与百回本的关系就相对较远了，在不排除发生过一些特殊关系的前提下（如朱本与世德堂本前五回的相似），我们甚至可以认为朱本、杨本直接来自于平话《西游记》——或者说朱本的后半段、杨本的全部就是《西游记》平话。

### 三、《西游记》的早期流播

在《西游记》问世后长达四百多年的流播过程中，百回本是一条清晰的主线。其中过程，我们希望用一些数据说明：

**第一次社会反应** 第一次社会反应应该是伴随世德堂本出现的陈元之《西游记序》，准确的时间是万历二十年，即1592年。这篇序言交待了对作者情况的一些了解，也谈到了对《西游记》艺术特征和技巧手法的认识。虽然这是陈元之受人之请的应景之作，但它对《西游记》的评说，并非完全敷衍，把握得也还准确。对于这一点，少有人注意，重视显然不够。

**第一次读者议论** 第一次自发的读者议论我以为应当是谢肇淛的《五杂俎》（卷十五），虽然还难以断定具体时间，但应当是在万历年间。其次是张誉《北宋三遂平妖传序》，序作于泰昌元年，也就是万历四十八年（1620）。

**第一次列为奇书** 第一次将《西游记》与《三国演义》、《水浒传》、《金瓶梅》相提并论，实际上形成“明代四大奇书”的提法的，是烟霞外史于天启三年（1623）撰写的《韩湘子全传序》。

**第一次官方记载** 第一次官方关于《西游记》的记载、第一次提到《西游记》作者的是天启《淮安府志》，其年代大约在1625年前后，其《艺文志·淮贤文目》有“吴承恩《西游记》”的记录。

**第一个批评本** 第一个有评点的本子标示为《李卓吾先生批评西游

记》，这个本子孙楷第《日本东京所见中国小说书目》断为“昌、启时刻书”，即大约刻印于1620—1627年，但实际的刻印时间可能还要早一些，有可能提前到万历四十年左右。批评的形式主要是正文中的夹评和回末的总评。这开创了《西游记》批评本的先河。但有人认为评语并非出于李卓吾，而是稍晚的叶昼盗用李贽名义而作。

**第一个署名本** 第一个署上作者的本子是清初“钟山黄太鸿笑苍子西陵汪象旭澹漪子同笈评”的《西游证道书》，不过署错了。汪象旭自作聪明地（更可能是故意）说《西游记》的作者是元代道士丘处机，制造了一个流行长达三百年几乎弄假成真的谎言。

**第一个“江流儿”故事** 第一个增加了“江流儿”故事的也是《西游证道书》。该书将“江流儿”故事列为第九回，据该书评语，故事得之于一个叫大略堂本的古本《释厄传》。所谓大略堂本古本《释厄传》，颇为可疑，我们没有见到其他关于大略堂的任何信息。前面已经专门说过，“江流儿”故事实际产生得很早，原本是独立的故事，在元杨景贤的杂剧《西游记》中被引入，但世德堂本中却未见踪影，有人怀疑是被世德堂因为避讳的原因而删落。但恐怕事实并非如此，也许只是吴承恩觉得这个故事太熟而不需要详细展开。事实究竟如何，由于资料缺乏而难以证实，但从《西游证道书》之后，几乎所有的《西游记》都挂上了这个故事，甚至当今以世德堂本为底本重新校勘的，发行量最大的人民文学出版社版《西游记》，也以“附录”的形式增加了这个故事。

**第一次记录大众流行** 第一次记录《西游记》在大众社会中普及流行情况的是清初阮葵生的《茶余客话》，其中说到：“是书明季始大行，里巷细人乐道之，而前此亦未之有闻。”

## 四、《西游记》的明清批评

**《西游记》的明代批评** 陈元之受人之邀，为《西游记》写了我们现在能看到的第一篇序言——据陈元之说，他看过一篇更古老的序，但可惜我们现

在看不到了。陈元之看来是一位很负责的写手，他尽其所知介绍了书店老板购书的情况与原书的作者及旧叙，又有板有眼地发表了自己的读书心得。对于陈元之的序，以往我们太多地注意它的史料价值，而忽视了它的艺术价值。

今天关于《西游记》最流行的“玩世说”应该说就是始于陈元之。他注意到了“此其书直寓言者哉”，并借庄子之语说作者借寓言的外衣，表达了自己的“傲世之心”：“彼以为浊世不可以庄语也，故委蛇以浮世；委蛇不可以为教也，故微言以中道理；道之言不可以入俗，故浪谑笑虐以恣肆；笑谑不可以见世也，故流连类比以明意。”这里一连串的排比，将《西游记》在浮世神话中以笑谑之语，流连类比的伎俩说得明白无误。这应该是对《西游记》艺术特点的第一次归纳描述，我想胡适著名的“玩世说”“滑稽说”应即本于此。

万历中期之后，《西游记》逐渐流行，相关的评论陆续出现，现在我们可以从资料汇编上查到的《李卓吾先生批评西游记》所附的袁于令《西游记题词》、谢肇淛的《五杂俎》、睡乡居士的《二刻拍案惊奇序》，都有可观之词：

袁于令《西游记题词》中有一段是值得注意的：

说者以为寓五行生克之理，玄门修炼之道。余谓三教已括于一部，能读是书者于其变化横生之处引而伸之，何境不通？何道不治？而必问玄机于玉匱，探禅蕴于龙藏，乃始有得于心也哉？

至于文章之妙，《西游》、《水浒》实并驰中原。今日雕空凿影，画脂镂冰，呕心沥血，断数茎髭而不得惊人只字者，何如此书驾虚游刃，洋洋洒洒数百万言，而不复一境，不离本宗……

袁于令在这里第一次提到了“三教合一”的问题，并驳斥了所谓丹道之说，这正是明代知识分子中流行的一种思潮，也正是吴承恩在《西游记》中屡次表述的思想；而对于《西游记》艺术上的高度评价，也是陈元之没有涉及的。这正是一个纯粹读者的直观感受，第一次道出了《西游记》问世之初便受到欢迎的根本原因。

谢肇淛在《五杂俎》中提到《西游记》的篇幅虽然不长，却提出了对《西游记》主旨的独到见解：

《西游记》曼衍虚诞，而其纵横变化，以猿为心之神，以猪为意之驰，

其始之放纵，上天下地，莫能禁制，而归于紧箍一咒，能使心猿驯服，至死靡它，盖亦求放心之喻，非浪作也。

所言之“放心”，语出《尚书·毕命》的“虽收放心，闲之维艰”。“放心”指的是人的自由放纵之心；“收放心”，就是把不受拘束的精神管起来，收敛起来。孟子接过这一概念，发挥成为“学问之道无他，求其放心而已矣”（《孟子·告子上》），并纳入了他的“性善说”，意思也是要人们把失去的良心、本心收聚起来，回归到“善”的本性上去。用“求放心”来表述《西游记》的主旨，简洁明了，言简意赅。清初的《西游证道书》虽然是说道的，刊在其首页的所谓虞集《西游记原序》虽然也是为说道张目的，但它也承认“求放心”确是可以考虑的，是真君（丘处机）的写作要旨：

虽其书离奇浩汗，亡虑数十万言，而大要可以一言蔽之，曰“收放心”而已。盖吾人作魔、成佛，皆由此心：此心放则为妄心，妄心一起，则能作魔，其纵横变化无所不至，如心猿之称王、称圣，而闹天宫是也；此心收则为真心，真心一见，则能灭魔，其纵横变化亦无所不至，如心猿之降妖缚怪，而证佛果是也。然则同一心也，放之则其害如彼，收之则其功如此，其神妙非有加于前，而魔与佛则异矣。故学者但患放心之难收，不患正果之难就，真君之谆谆觉世，其大旨宁外此哉！

这一说至今在《西游记》研究中仍被经常言及，堪称经典概括。正是在这一思路下，当代的学者往往将孙悟空的经历归纳为“追求——挫折——成功”的人生三部曲，认为从大大的“放心”追求无限制的所谓自由幸福到四处碰壁，最后在紧箍儿的约束下收了“放心”终成正果的历史，是一条完整的人生道路，是一部很典型的精神发展史，认为从这个角度看，《西游记》可以说是中国的《浮士德》。

睡乡居士在《二刻拍案惊奇序》中则涉及到《西游记》的写作技巧：

《西游》一记，怪诞不经，读者皆知其谬。然据其所载，师第四人，各一心情，各一动止，试摘取其一言一事，遂使暗中摸索，亦知出其自何人，则正以幻中有真，乃为传神阿堵。

中国的文艺批评向不发达，睡乡居士能注意到《西游记》人物个性的塑造，已属不易。

对于这些意见，后人给予了充分的注意和重视。我想还是引用鲁迅《中国小说史略》中的一句话来概括：

然作者虽儒生，此书则实出于游戏，亦非语道，故全书仅见五行生克之常谈，尤未学佛，故未回至有荒唐无稽之经目，特缘混同之教，流行来久，故其著作，乃亦释迦与老君同流，真性与元神杂出，使三教之徒，皆得随宜附会而已。假欲勉求大旨，则谢肇淛（《五杂俎》十五）之“《西游记》曼衍虚诞，而其纵横变化，以猿为心之神，以猪为意之驰，其始之放纵，上天下地，莫能禁制，而归于紧箍一咒，能使心猿驯伏，至死靡他，盖亦求放心之喻，非浪作也”数语，已足尽之。

**《李卓吾先生批评西游记》** 在百回的世德堂本问世二十年之后，《西游记》的一部系统批评本《李卓吾先生批评西游记》也即闪亮登场了。所谓的闪亮登场，指本书有图二百幅，二幅写一回事，附于每回前；图为刘君裕刻，刻绘精绝，显见书商是下了大本钱的，也是经过精心策划的。此时距世德堂本问世至多才二十年，这个反应堪称神速，非常肯定地显示了《西游记》的社会反响。

但关于“李卓吾”批评的事，似乎不太可信，同时期稍晚一些的钱希言《戏瑕》、盛于斯《休庵影语》都有说法：

比来盛行温陵李贽书，则有梁溪人叶阳开名叶昼者，刻画摹仿，次第勒成，托于温陵之名以行。……于是有李宏父批点《水浒传》、《三国志》、《西游记》……并出叶手，何关于李。（钱希言《戏瑕》卷三）

近日《续藏书》，貌李卓吾之名，更是可笑。若卓老止于如此，亦不成其为卓吾也。若《四书眼》、《四书评》、批点《西游》、《水浒》等书，皆称李卓吾，其实乃叶文通笔也。（盛于斯《休庵影语》“《西游记》误”）“若卓老止于如此，亦不成其为卓吾也”一句足可概括两者之间的差异。但我认为这仅局限于评点内容的社会性方面，在对《西游记》艺术技巧的鉴赏上，叶昼绝非低能之辈。

有关叶昼我们知道得很少，仅仅根据一鳞半爪的资料（包括《戏瑕》、《休庵影语》）大概知道他是梁溪（今无锡）人，是一个穷困潦倒而且好酒的读书

人,因为维持生活的需要,经常与书商们在一起,每每写了书之后就把书稿卖给书商以偿酒债。除了评点以外,叶昼还写过其他许多著作,但今天都已经亡佚,能见到的只有《四书眼》与《樗斋漫录》。

叶昼与李贽一样也是明代小说评点的重要人物,但长期被埋没了。由于他的许多评点和著作都借用了他人的名字,因此恢复他本来的面目需要更多的时间与精力,也因此文学史、文学批评史上都少有他的地位,偶尔提到也不过说他是一个冒名顶替、徒添许多麻烦的作伪者。但著名美学家叶朗先生给予了叶昼很高的评价<sup>⑥</sup>:

叶昼作为明代的一位大评点家,无论在文学批评史上或在小说美学的发展史上,都是有很大贡献的。叶昼所写的小说评点,主要是《水浒传》的评点,确实在中国美学史(或中国文艺思想史、中国文学批评史)上开辟了新的项目,提出了新的问题,并做出了某些新的理论概括。比起明代那些陈腐繁琐而又同艺术创造毫无关系的古文理论来,叶昼的评点是更值得我们重视的。……丢掉叶昼,中国美学史(或中国文艺思想史、中国文学批评史)就会缺少一个重要的环节。

《西游记》的评点肯定不是叶昼的最好作品,在社会性、思想性方面确实有负于他假冒的李卓吾先生,但在艺术的评判上仍有偶显才华的时候。我们将其归纳为以下几点(案:引用的评语仍按习惯称为“李评”):

**1. 探幽发微,开掘大旨** 一部《西游记》曼衍虚诞,神怪交杂,极尽人天上种种幻状,但“李评”看出《西游记》在“游戏之中,暗传密谛”,因而也就竭力想从作品的折射中,归纳出作者对社会生活的理解,“庶几不埋没了作者的苦心”(第一回总评)。

“读者不知作者宗旨定作戏论”。“李评”认定的《西游记》的宗旨,倒是秉承了李贽的“童心”、“赤子之心”说,也有点像我们前面介绍过的谢肇淛在《五杂俎》中提出的“求放心”说。

“李评”认为,“心生种种魔生,心灭种种魔灭。一部《西游记》只是如此,别无剩却矣”(第十三回回批),孙悟空由石猴而为孙悟空,即“大有微意”,“孙”可以分解为“子”、“系”,“‘子’者,儿男也;‘系’者,婴细也,正合婴儿之本论”,作者借助于孙悟空这个形象所要表达的即是“孟子失赤子之心之意”

(第一回回批)。孙悟空隐去了“石”字,就是失去了本心的开始,对于孙悟空学道的地方取名“灵台方寸山”、“斜月三星洞”(案:均指心字)，“李评”认为“一部西游,此是宗旨……言学仙不必在远,只在此心。”这和孟子“学问之道无他,求其放心而已矣”已是如出一辙。

“李评”对《西游记》宗旨的理解更多地用善、恶表示。“李评”认为,“妖魔反复处极似世上人情,世上人情反复乃真妖魔,作《西游》不过借妖魔画个影子耳”(第七十六回回批),众多的降妖灭怪故事所传给人们的“密谛”,也就是惩恶扬善,斩断世缘,求得“解脱”。“李评”从它所认定的宗旨出发,在批评时竭力褒贬是非,分辨善恶。在第七回“也能善也能恶,眼前善恶凭他作,善时成佛与成仙,恶处披毛并带角”一段韵语下批道“和盘托出”;第四十二回悟空变作牛魔王,以正处斋期为由诓骗红孩儿,红孩儿怀疑“我父王……想当初作恶多端,这三、四日斋戒,那里就积得过来”?“李评”夹批道:“吃三、四日斋要折平日过恶,令人极多。”总评中又说“此处极可提醒佛口恶心的斋公”;第九十三回八戒、沙僧议论斯文处“天下多少斯文,若论起肚子里来,正替你我一般哩”,“李评”道“此回说斯文肚里空空处,真是活佛出世,才能说此妙语。今日这班做举子业的斯文不识一瞎字,真正可怜,不知是何缘故被八戒沙和尚看出破绽来也,大羞大羞。”第八十七回又批凤仙郡“米山面山处,亦可提醒不敬天地愚人。太守一念恶则不下雨,太守一念善则雨,百姓死活全在太守手里。寄语天下太守,也要知他百姓死活方好”。

**2. 点化文笔,意存鉴赏** 对《西游记》艺术虚构和浪漫主义创作方法的肯定,是“李评”最重要的部分。中国正统的文学批评,向来是不大愿意正视小说的,也向来不愿意承认浪漫主义事实上的价值,《论语》说“子不语怪力乱神”,司马迁表示“所有怪物余不敢言”,班固则觉得“奇言怪语”“皆非实事”。在正统的观念中,“史”的概念往往就是衡量作品的标准,以致七实三虚的《三国演义》直到清末还被斥为“惑乱”(章学诚《丙辰札记》)。在这样的文化环境下,“李评”从一开始就能够冲出藩篱,自然也就弥足珍贵。

“文章之妙,《西游》《水浒》并驰中原”,“驾虚游刃,洋洋洒洒数百万言而不复一境,不离本宗”(袁于令《西游记·序》),是“李评”对《西游记》最基本的评价。《西游记》之所以能达到这个境界,则是因为它的“说假如真令人解

颐”(第九十回总评),在“幻”的手法的运用上达到了出神入化的地步,在“极幻之事”中包容了“极真之事”,从“极幻之理”中揭示了“极真之理”。

“李评”对《西游记》“幻”的推崇几至无以复加,常常发出“奇甚”、“幻甚”、“文笔至此,灵异极矣”的赞叹,认为“种种想头,出人意表,大作手也。一味扯淡,又成一回矣。说家荒唐,大率如此,然此亦具见才思”(第九回总批)。悟空平顶山装天,“李评”批道:“说到装天处,令人绝倒,何物文人,奇幻至此,大抵文人之笔,无所不至,然到装天葫芦,亦观止矣。”(第三十三回总评);又说:“唐僧化虎,白龙变马,都是文心极灵极妙,文笔极奇极幻处,做举子业的秀才,如何有此,有此亦为龙虎也。”(第三十回总批)这些认识抓住了《西游记》艺术上最本质的特征,统一了“荒唐”与“才思”这两种趋向极端的评价,从而肯定了《西游记》作为一部“奇书”的地位。再推而广之,也就从欣赏角度肯定了长篇神魔小说中的浪漫主义的创作方法,把它作为文坛上的一种“龙虎”气相看待,应当说,这在中国古代的文学批评中是有积极意义的。

“李评”对《西游记》文笔的赏析有时是相当具体的,已经具备了相当多的现代文学理论中的概念。《西游记》的第九回至第十二回,是情节由孙悟空闹天宫向西天取经的过渡,篇幅不长,而容量很大,不仅交待了唐僧身世,而且贯穿了许多民间的故事。“李评”注意到了作者结构艺术上的高妙,批道:“此回最为奇幻,刘全、李翠莲,相公相婆,俱从笔端幻出,殊为骇异,而贯串傅弈、萧隅事尤为妙合”(第十一回总批)。第九十七回铜台府寇员外因斋僧而遭劫,寇老太太对唐僧四人爱极生恨,遂以抢劫罪名相加,唐僧四人途中又巧捉盗贼归案。“李评”批道“强盗处两转,可谓绝处逢生,且置之死地而生,置之恶地而存,真文人之雄也。其更妙处,豆腐老儿夫妻私语,咄咄如画,且从此透出张氏穿针儿来,行者方可使用神通,世上安得如此文人哉!”第九十九回作者借白鼋发一难,以完成唐僧西天取经磨难九九之数,“李评”也深表赞赏,批道:“此一回转折更出人意表。”指点读者注意作品的高潮之后推出的这一道余波。这些批注,不能不说是“李评”的一点特色。

3. 雕璞镂玉、勾描浓淡 以眉批、夹注、回评的方式对作品加以评点,是我国古代文学批评的一种特殊形式,评论家往往借助这种形式言简意赅地

评论作品，画龙点睛，在读者和作品之间搭起一座交流的桥梁。自宋元以来，这种形式就成了小说批评的主体。“李评”在运用这种形式时，抓住其最擅长的特点，细致地推敲了《西游记》作者刻划人物形象的设想和手法，往往以独到的见解道出作者的苦心。这一点，“李评”和当时大量用封建教条代替艺术评判的其他许多批评本相比，显然是走上了刘辰翁草创的小说评点的正路。这里不妨以评点孙悟空这个人物为例，看看“李评”的独到之处。

现在的文学史之类的教材对孙悟空的形象都会有一段精彩的论述：孙悟空是猴，是人，又是神。猴，表现了他的生物性；人，表现了他的社会性；神，表现了他的传奇性。理解孙悟空这一典型，不能离开猴、人、神三者互相渗透、融合——也就是生物性、社会性和传奇性互相渗透、融合这一奇妙的特点。这么精彩论述的“知识产权”似乎应该属于“李评”，“李评”关于孙悟空形象的论述也可以归结为这三个方面。第一回总批中，“李评”对孙悟空形象有一个总体上的把握：“猴，言心之动也。石，言心之刚也。心不刚，斩尘缘不断不可以入道。入道之初，用得刚字着，故显个石字。心终刚，入道味不深，不可以得道，得道之后用刚字不着，故隐了石字。大有微意，何可埋没。”实际已经概括了孙悟空由石猴（生物性）——入道（社会性）——得道（传奇性）的三部曲和猴、人、神共存的事实。

“李评”最为欣赏《西游记》作者对孙悟空猴性的刻划，“描画猴处，都是匪夷所思”，“令人绝倒”（第七十五回总批）。凡有特色，皆审其妙趣，以夹注标出，描写猴子猴貌体态行为冠以为“趣猴”；描写诙谐恶状冠以为“恶猴”；描写不谙人情世事或执着事理冠以为“痴猴”；讥刺世情，涉笔成趣则冠以为“妙猴”，其名色不下十余种。在细致勾描孙悟空形象轮廓的同时，“李评”还觉察到《西游纪》情节的发展和孙悟空的猴性有极大的关系。如玉帝让孙悟空“权管那蟠桃园，早晚好生在意”，“李评”批道：“着他管蟠桃分明是使猫管盘”；在“猴王脱了冠服，爬上大树，拣熟透了的大桃，摘了许多，就在树枝上自在受用”这一节后，“李评”又批道：“这才是本色。”认为大闹蟠桃园从一开始就注定是不可避免的。

对于孙悟空这个与众不同的猴子身上所表现出来的“神”性，“李评”是大加赞赏的，以探查水帘洞而言，“李评”批道：“今世上哪一有本事钻过去讨

出个源头来”，“省得受老天之气，如此说话，谁说得出来？”孙悟空不恋山中尊位，出海求道，则又批道：“如此勇决，跳出生死，可羨可法。”（第一回夹批）孙悟空闹地府时，“李评”赞叹道：“把生死簿一笔勾销，此等举动，真是天生圣人，不可及也，彼自以为天生圣人，非妄也。”（第三回总批）孙悟空树起“齐天大圣”的旗号，“李评”则批道“要做便自家做了，不必在他人喉头取气”（第四回夹批）。虽然“李评”最终未能冲出他的局限，觉得孙悟空终究没能跳出如来的手心，但这已足以给我们启示，从古到今，众多的《西游记》读者，包括托名李卓吾的封建时代文人，对孙悟空大无畏的“斗战胜佛”气概都给予很高的评价。

和孙悟空这个形象本身所包容的意义相一致，“李评”的独到之处还体现在孙悟空作为“人”所具有的属性上。这方面的评点除了一般性的说教以外，也包含了不少有教益的探讨。一方面，认为孙悟空嫉恶如仇，急难好义，通天河陈家庄“替人性命，真是大侠，然又谈笑而为之，不动一毫声色，真圣也”（第四十七回总评）。另一方面，孙悟空身上存在矛盾，认为他的某些行为一定程度是由于他“名根不断”，好虚名，好戴高帽引起的，“所以还受人束缚，受人驱使”（第四回总评）。例如鹰愁涧白龙已有观音收伏，只等取经人到来，而悟空“那猴头专倚自强，那肯称赞他人”，绝口不提“取经”二字，一味以武力逞强，终至波折再生。

清代的《西游记》批评 胡适说《西游记》被“这三、四百年来的无数道士和尚秀才”弄坏了，“道士说，这部书是一部金丹妙法。和尚说，这部书是禅门心法。秀才说，这部书是一部正心诚意的理学书。这些解说都是《西游记》的大敌”。用这段话来归纳清代《西游记》的各种批评本，再恰当不过。

《西游记》的批评本，在小说中数量堪称第一。这与《西游记》的表现形式似乎有关，由于《西游记》毫无疑问是借神魔说世事，大家都能体会到其中的玄妙；但《西游记》的说事又是以玩世、游戏的面目，包含无数的双关、谐谑，因此道士、和尚、秀才都觉得可以伸腿、插足、置喙。这些解说是不是“都是《西游记》的大敌”可以另作别论，但由于都有狭窄的教理教义的限制，这些解说或局限于皮毛，或求之过深，并没有形成真正影响却是事实。

清代《西游记》的批评以道教为主。汪象旭的《西游证道书》和后来的

《西游真诠》、《西游原旨》，都是为了阐述道教的教义而翻刻、批评的——把道教的金丹大道搬进《西游记》，不厌其烦的试图证明这本书是专为证明金丹大道而写的。

清初的《西游证道书》是把《西游记》解释为道书的开始。这本书第一次别出心裁地将丘处机署为《西游记》的作者，并且仿冒元代人虞集的名义伪造了一篇《西游证道书原序》（见前引）。

陈士斌注解的《西游真诠》本是秉承讲道之意，但卷首尤侗的《西游真诠序》却挺有意思地来了个三家皆宜：

吾尝读《华严》一部而惊焉。一天下也，分而为四；一世界也，累而为小千、中千、大千；天一而已，有忉利、夜摩诸名；地一而已，有欢喜、离垢诸名。且有轮围山，香水海，风轮宝焰，日月云雨，宫殿园林，香花鬘盖，金银琉璃，摩尼之类，无数无量无边，至于不可说。不可说总以一言蔽之曰：一切惟心造而已。后人有《西游记》者，殆《华严》之外篇也。其言虽幻，可以喻大；其事虽奇，可以证真；其意虽游戏三昧，而广大神通具焉。知其说者，三藏即菩萨之化身；行者、八戒、沙僧、龙马，即梵释天王之分体；所遇牛魔、虎力诸物，即阿修罗、迦楼罗、紧那罗、摩睺罗迦之变相。……记《西游记》者，传《华严》之心法也。

这是讲《西游记》于佛教之宜。以下笔锋一转：

虽然，吾于此有疑焉。夫西游取经，如来教之也。而世传为丘长春之作。《元史·丘处机传》称为神仙宗伯，何慕乎西游？岂空空、玄元有殊途同归者耶？然长春微意，引而不发。今有悟一子陈君，起而诠释之，于是钩《参同》之机，扶《悟真》之奥，收六通于三宝，运十度于五行，将见修多罗中有炉鼎焉，优昙钵中有梨枣焉，阿闭黎中有婴儿姹女焉。

这是讲《西游记》于道教之宜。然而，笔锋又一转：

更有奇者，合二氏之妙而通之于易，开以乾坤，交以坎离，乘以媚复，终以既济、未济，遂使太极、两仪、四象、八卦，三百八十四爻，皆会归于《西游》一部。……然则奘之名玄也，空、能、净之名悟也，兼佛老之谓也。举夫子之道一以贯之，悟之，所以贞夫一也。

似乎又相宜为夫子的儒学。最后则是“三教合一”：

老子曰：“道生一”，佛子曰：“万法归一”，一而三，三而一者也。以悟一之书，告之三教圣人，必有相视而笑者。昌黎先生有云：“老者曰：‘孔子吾师之弟子也。’佛者曰：‘孔子吾师之弟子也。’孔子者习闻其说，亦曰：‘吾师亦尝师之云尔。’吾师乎？吾不知其为谁乎？若悟一者，岂非三教一大弟子乎？吾故曰：能解《西游记》者，圣人之徒也。”

相信这与请他做序的原意并不相符，却非常客观地为我们留下了当时真实的社会思潮。这是我们在《西游真诠》中得到的一个意外收获。

乾隆间人张书绅对于以“说禅”、“谈道”来批评《西游记》深为不满，说：“予今批《西游记》一百回，亦一言以蔽之，曰：只是教人诚心为学，不要退悔。”“今《西游记》，是把《大学》诚意正心、克己明德之要，竭力被细，写了一尽，明显易见，确然可据，不过借取经一事，以寓其意耳。亦何有于仙佛之事哉？”这就是胡适所谓的凑热闹的秀才了。在《新说西游记》的《总批》之始，张书绅猛批所谓修仙成佛说：

《西游》一书，古人命为证道书，原是证圣贤儒者之道。至谓证仙佛之道，则误矣。何也？如来对三藏云：“阎浮之人，不忠不孝，不仁不义，多淫多佞，多欺多诈，此皆拘蔽中事。”彼仙佛门中，何尝有此字样？故前就孟兰会，以及化金蝉，已将作书的题目大旨，一一点明。且不特此也，就如传中黑风山、黄风岭、乌鸡国，火焰山、通天河、朱紫国、凤仙郡，是说道家那一段修仙？是说僧家那一种成佛？又何以见得仙佛同源？金丹大旨，求其注解，恐不能确然明白指出，直乃强为渺幻，故作支离，不知《西游记》者也。

按照张书绅的看法，《西游记》正是一部圣贤书：

《孟子》云：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为。所以动心忍性，曾益其所不能。”方才作得将相，方才建得功业，方才成得大圣大贤，是正面写而明言之。彼三藏之千魔百怪，备极苦处，历尽艰难，方才到得西天，取得真经，成得正果，是对面写而隐喻之。《孟子》一章，是言纲领指趣，《西游》一部，正是细论条目功夫。把一部《西游记》，即当作《孟子》读亦可。

从《西游记》中看到精神意志的力量，看到事业历程的艰苦，本无可厚非，但越

往下张书绅的读法就越离奇。当年初读胡适“和尚、道士、秀才”的话，总想不到秀才如何坏事，后来看到张书绅的读法才知道圣人弟子们是如何读西游的：

游字即是学字，人所易知；西字即是大字，人所罕知。是“西游”二字，实注解“大学”二字，故云《大学》之别名，人必于此二字，体会了然全部文义，则自不难晓矣。

《西游》每笔必寓三意：其事，则取经也；其旨，则《大学》也；其文，又文章也。是以写取经处，先要照定正旨，又要成其文章。手弹丝弦，目送飞鸿。一笔写三义，已难；以一笔解三义，更难。

这两段本已与我们没有太大干系，但在我的记忆中却有其印象，也算是对古人读书的了解，故录之以为一笑。

道光年间刻印的《西游正旨》，张含章的《后跋》则又是一番说词：“《西游》之大义，乃明示三教同源。故以《周易》作骨，以金丹为脉络，以瑜伽之教作无微妙相。”

各家都承认《西游记》是游戏文字，但各家又都试图把《西游记》哲学化；各家都试图排除异己，但各说又都振振有词，《西游记》就是如此五彩缤纷。

## 注释

①陈新《再论〈西游记〉的版本源流》，《明清小说研究》第3辑，158～167页。中国文联出版公司，1986年出版。

②吴圣昔《西游记新考》“论《西游记》的‘前世本’”，据 [www.xyjg.com](http://www.xyjg.com)（西游记官）网站查阅。

③江苏省社会明清小说研究中心编《中国通俗小说总目提要》，72页；条目撰写人吴圣昔。中国文联出版公司，1990年出版。

④侯会《从乌鸡国的增插看〈西游记〉早期刊本的演变》，《文学遗产》1996年第4期，67～77页。

⑤据苏兴《吴承恩年谱》34页，日本学者的意见可见昭和三十年（1955）东京小山书店出版的《小山人文科学史年表》，由小叶泽精一执笔的中国文学部分。

⑥叶朗《中国小说美学》，26页。北京大学出版社，1982年出版。

## 主要参考文献

(常用资料工具书恕未录出,单篇论文请见注释)

- |          |                 |                       |
|----------|-----------------|-----------------------|
| 季羨林等校注   | 《大唐西域记校注》(上、下)  | 中华书局 2004 年出版         |
| 孙毓棠、谢方校点 | 《大慈恩寺三藏法师传》     | 中华书局 1983 年出版         |
| 唐卫寰      | 《唐僧取经》          | 江西人民出版社 1980 年出版      |
| 黄坤       | 《玄奘西行》          | 上海古籍出版社 1996 年出版      |
| 黄肃秋注释    | 《西游记》           | 人民文学出版社 1980 年北京第 2 版 |
| 陈新整理     | 《唐三藏西游释厄传 西游记传》 | 人民文学出版社 1984 年出版      |
| 纪流注释     | 《成吉思汗封赏长春真人之谜》  | 中国旅游出版社 1988 年出版      |
|          | (李志常《长春真人西游记》)  |                       |
| 汤一介主编    | 《道书集成》          | 九州图书出版社 1999 年出版      |
| 任继愈主编    | 《中国道教史》         | 上海人民出版社 1990 年出版      |
| 葛兆光      | 《道教与中国文化》       | 上海人民出版社 1987 年出版      |
| 任继愈主编    | 《中国佛教史》         | 中国社会科学出版社 1985 年出版    |
| 日本编修     | 《大正新修大藏经》       | 网络版                   |
| [荷]许里和   | 《佛教征服中国》        | 江苏人民出版社 1998 年出版      |
| [日]羽溪了谛  | 《西域之佛教》         | 商务印书馆 1999 年出版        |
| 王森       | 《西藏佛教发展史略》      | 中国社会科学出版社 1997 年修订版   |
| 徐丽华      | 《藏传佛教探秘》        | 巴蜀书社 2001 年出版         |
| 任乃强      | 《羌族源流探索》        | 重庆出版社 1984 年出版        |
| 马西沙、韩秉方  | 《中国民间宗教史》       | 中国社会科学出版社 2004 年出版    |

- 王重民等编 《敦煌变文集》(上、下) 人民文学出版社 1984 年出版
- 周绍良、白化文编 《敦煌变文论文集》(上、下) 上海古籍出版社 1982 年出版
- 常霞青 《麝香之路上的西藏宗教文化》 浙江人民出版社 1988 年出版
- 季羨林译 《罗摩衍那》(1~6 篇) 人民文学出版社 1980 年起陆续出版
- [澳]A.L 巴沙姆主编 《印度文化史》 商务印书馆 1997 年出版
- 郁龙余编 《中印文学关系源流》 湖南文艺出版社 1987 年出版
- 朱一玄、刘毓枕编 《〈西游记〉资料汇编》 中州书画社 1983 年出版
- 刘荫柏编 《〈西游记〉研究资料汇编》 上海古籍出版社 1990 年出版
- 苏兴 《吴承恩年谱》 人民文学出版社 1980 年出版
- 苏兴 《吴承恩小传》 百花文艺出版社 1981 年出版
- 李时人 《〈西游记〉考论》 浙江古籍出版社 1991 年出版
- 刘修业、刘怀玉 《吴承恩诗文集笺校》 上海古籍出版社 1991 年出版
- 刘怀玉 《吴承恩论稿》 南京大学出版社 1991 年出版
- 张锦池 《〈西游记〉考论》 黑龙江教育出版社 2003 年第 2 版
- 蔡铁鹰 《〈西游记〉成书研究》 中国文联出版社 2001 年出版
- 蔡铁鹰 《〈西游记〉之谜》 中州古籍出版社 1998 年出版
- 萨孟武 《〈西游记〉与中国政治》 岳麓书社 1988 年出版
- [日]中野美代子 《〈西游记〉的秘密》(外二种) 中华书局 2000 年出版
- 江苏社科院编 《〈西游记〉研究》 江苏古籍出版社 1984 年出版
- 山西师大戏曲文物所 《中华戏曲》(第 3 辑) 山西人民出版社 1987 年出版
- 李时人、蔡镜浩校注 《大唐三藏取经诗话》 中华书局 1997 年出版
- 隋树森编 《元曲选外编·西游记》(二) 中华书局 1959 年出版
- 冯俊杰编著 《山西戏曲碑刻辑考》 中华书局 2002 年出版
- 乔健、刘贯文、李天生 《乐户》 江西人民出版社 2002 年出版
- 胡士莹 《话本小说概论》 中华书局 1980 年出版
- 欧阳健、萧相恺 《宋元说话本集》 中州古籍出版社 1991 年出版
- 江苏省社科院文学所编 《中国通俗小说总目提要》 文联出版公司 1990 年出版
- 中国戏曲研究院编 《中国古典戏曲论著集成》 中国戏剧出版社 1959 年出版
- 马祖毅 《中国翻译简史——五四运动之前》 中国对外出版公司 1984 年出版

## 附录

# 西北万里行：艰难欣喜两心知

## ——谈我《西游记》成书史研究的形成

1988年暑假，我揣着“学校给一点、自己掏一点”凑起来的路费，启程开始了以新疆为目的地的、我的第一次实地考察。

阮囊羞涩，自然有艰辛与之共生。从南京乘船到黄石，蜗居五等舱，与昏暗污浊为伴度过了难熬的36个小时；在湖北蕲春，住的是3块钱一天还带伙食的招待所，那天天不变又苦又涩的炒荷叶杆，至今仍无法从记忆中抹去；从武汉到新疆，几乎每一站都是在不可思议的拥挤中生还的，到兰州时，我的一件白色恤衫竟被邻座当成工作服，猜度我应是往返于兰州与近郊工业区的翻砂工；而从柳园到乌鲁木齐，20个小时只喝了一杯水。在我并不算很单一的人生经历中，我从未遇到过如许之多的艰难困苦，但也从未获得过如许丰厚的报偿。借助于这次考察所得到的第一手资料，终于形成了我的《西游记》成书史研究的主体框架——“孙悟空形象探源”系列论文。

我是1982年涉足《西游记》研究的。那年10月，我以毕业论文《吴承恩任荆府纪善的时间》送交“第一届全国《西游记》学术讨论会”筹委会预审得以与会；几乎是同时，我的另一篇论文《〈西游记〉“附录”考》也在母校学报——《南京师院学报》上刊出，这两件事的接踵而来，在对学术还保留着一丝崇拜的当时，对一个刚走出校门正为未来踟蹰的学生来说，无疑是很刺激

的,我的自信心几乎在一夜之间促成了志向的选择。从那以后,无论是明月惊鹊,还是秋雨夜灯,一卷《西游》在手,似乎就成了最好消遣,并由此铸成了我对古代小说的一片苦恋痴情。

1987年,我重返教育岗位,从那时起,开始接触到曾经给我许多教诲的周本淳、萧兵、魏家骏诸位先生及诸多的热心师友,开始学到了他们或重于实证,或长于理论的多治学方法与严谨的学风。同时也开始了着眼于实证,注重整体文化效应的《西游记》成书史研究。那一年,我在《淮阴师专学报》上刊出了一篇《〈西游记〉本事杂考》(汗颜),其中有一则提到了孙悟空金箍棒的出处,记得萧兵先生当时对我说:“未必正确;但可以看作是一种新思考的生长点。”这一鼓励,使我的思绪长期萦绕缠结,难以排解。后来当我怀疑已经写在教科书上的《西游记》成书过程时,孙悟空的身世就成了思考的突破口。

我首先怀疑把孙悟空的文化背景限定于中原本土或印度宗教影响的“本土说”和“外来说”都不是合理的解释,与中国小说生成的实际情况相比,似乎都有点删繁就简的意味;继而我又注意到通常说明《西游记》成书过程时对材料的引用,往往缺乏一种说服力赖以生成的内在逻辑力量。当我把所有已知材料认真地审察一遍后,在我的意识中已经确定了一个原则:必须寻找一个能对所有材料重新组织,发现它们之间内在联系的新思路,新角度。1988年的西北之行,也就是为了解决这问题。

我把《取经诗话》地域及文化背景作为关注的重点。1982年,已经有刘坚、李时人等跳出定势思维的束缚,比较确凿地证明了《取经诗话》使用的乃是西北方言,可能形成于晚唐五代。但他们没有进一步讨论取经故事的生成地域及文化背景。我决定从这里入手,突破口就是猴行者(孙悟空的前身)的身世。理由很简单,人们公认猴行者的出现是取经故事演变为《西游记》的最重要的环节,而既然《取经诗话》形成于晚唐五代,那猴行者和中原文化形不成直接关系(不能衔接),就应该寻找新的源头和生成机制;既然《取经诗话》使用西北方言,那它与榆林窟壁画就应该有一些共同的文化背景,当时已经有人(如萧兵先生)提出西夏党项羌人图腾为猴属,我想证实它们的关系。

在兰州，我拜访了甘肃博物院的西夏文化史专家陈炳应先生，陈先生让我看了博物院的藏品及介绍后，很坦率地告诉我，西夏文化研究非常困难，甚至能读懂西夏文字的人都屈指可数，大量的原始资料还被封存在苏联至今尚未公布，西夏党项羌人的图腾族属也还没有定说。他话中的潜台词我能听懂，但我考虑到党项与吐蕃（今藏族）同属古羌族，藏族人的猴崇拜及祖先传说大体上已能确定，因此党项人猴图腾的问题也不完全是凿空之谈，还有一些资料可以挪借，所以我仍然把这一点演绎成了关于猴行者来源假说中的一个。

按照陈先生的推荐，我在蕴藏着近千年文化积淀的莫高窟旁，见到了敦煌研究院美术所所长、美术史专家关友惠先生。我问关先生，是否可以去安西榆林窟亲眼看一看取经壁画，和善的关先生有点惊异但却坚决地摇了摇头，告诉我榆林窟深藏在离安西尚有40公里戈壁中，几乎无路可行，要去得用越野车带上全部生活用品。这对我来说已经意味着不可能。但失望中我毕竟也捕捉到一些重要的信息：一是在敦煌以南50公里的五个庙石窟及方圆数十公里的范围内，又发现了一些唐僧取经壁画，总数可能已有六幅、七幅以上；二是敦煌研究院藏有榆林窟的全部胶卷，只是调用翻找要一定的手续和时间。这两条信息，前者使我相信此行不虚，后者则留下了一丝给我插足的希望。当我们谈到榆林窟取经壁画的文化内涵时，关先生说：他曾经仔细地看过那几幅壁画，认为其中有一幅并不如人们认为的是取经故事，而可以有把握地判定是一幅佛教的经变图。当时的一刹那，我不知从何处涌出一股灵感，忽然如醍醐灌顶般地想到：为什么会被误认？是什么特征引起了联想？果然，当后来接到关先生寄来的原版照片时（照片当时尚未公开，见《淮阴师专学报》1986年第4期封三），我立即发现那经变图中的猴形神将，几乎与现在已为人们普遍认可的孙悟空几无二致，我简直怀疑现在为孙悟空造型的艺术家们都曾临摹过这幅经变图。在日本，许多研究者倾向于孙悟空来自于佛典中的神将（佛典说），但他们穷尽坟典都未能找到实物证据，而我，却在无意中弥补了这一说的缺憾。尽管我自己也还没有十分肯定佛典就是猴行者唯一的直接来源；但是猴行者与西域文化的关系显然是贴近了一步，如果把羌人图腾作为联系《取经诗话》与西域文化的第一个环节

还比较勉强的话,那这就是比较肯定的第二个环节。就为这一点,我也有理由对旅途中的种种艰辛释然了。

在吐鲁番,我去了高昌故城,也去了火焰山。唐代显赫一时,雄踞丝路要冲的高昌故城,如今只剩一片断壁残垣,但昔日雄风依稀可辨,那些黄土塑成的高达数米层层迭迭的城廓,仍然清晰地展现出当年鼎盛时宫殿、街道、集市的风貌,玄奘当年在这里所受到的隆重的欢迎,应当能成为这个异域都市千百万人的记忆,这一点给我留下的印象也相当深刻。火焰山位于吐鲁番盆地的边缘,赭色,通体都是纵向皱折波纹,远看的确象一团燃烧的巨火,再加上吐鲁番盆地灼人的炽热,身临其境的感觉相当强烈;火焰山背后的大山深处,就是著名的克孜柏里克石窟,那是一处类似莫高窟的佛教石窟,只是价值和规模稍逊一些。在石窟面前的空地上,塑有一组唐僧师徒西天取经的大型塑像。那是石窟成为旅游点后的产物,面对着透过塑像间隙迎面而来的彤红落日,我自问,这也是一种“大兴”式(假古董)的附会吗?当时的结论大致是肯定的,但后来看到一篇文章说,新疆内蒙一带有大量的露天煤田没有开采,有时会因各种原因自燃,一旦火起,烟焰遍地,火头有时高达数尺,颇为壮观,而且经久不熄,我这才觉得几乎错过了又一个契机。

火焰山的故事是最早的取经故事之一——在《取经诗话》中称为火类坳,是什么让取经故事的最早创造者觉得这是一个值得提出来的障碍呢?中原人会有这种感受吗?不会!中原人可以想象出地狱的刀山油锅,但绝不会有创造八百里火焰山的气魄,他们没有体验过吐鲁番盆地经常高达四十多度的酷热,没有那种能够引起联想的特异形态的大山,更没有见过广漠大地遍地腾烟的奇景。后来,当我在教学中重温岑参“车师西门伫献捷”一句诗时,不由又联想到吐鲁番充满异域风情的日日夜夜(吐鲁番唐代称车师),无意中又悟出取经故事中另一个故事的至今无解的地名——车迟国,很可能是车师的异译或音转。这在音韵学上可以得到证明,用它来证明取经故事的异域文化背景也应是有力的。高昌、火焰山、车师构成的一个小小的文化圈,不是可以作为联系《取经诗话》与西域文化的第三个环节吗。

最后一个环节的发现要稍晚一些,但最为关键。《取经诗话》中玄奘西行时,带有五个小行者,加上后来加入的猴行者,计师徒七人。那五个小行

者在绝大多数的小故事中形同虚设，他们又有什么资格加入光荣而神圣的取经队伍？这曾使我煞费苦心而不得其解，但是当我从西北回来，借考察余绪重读《大慈恩寺三藏法师传》时，才发现并非没有依据可寻。玄奘从印度返回时，曾有一百多名流落异乡西域僧人（“北僧”）随之回乡，行至大雪山时，这一支原来颇为壮观的队伍已经大大缩小了——“时唯七僧并雇人等二十余”，也就是只有包括玄奘在内的七名僧人翻过大雪山回到西域，发现了这一点，“七”这个数字的象征性就不言而喻了，把“七”带进取经故事的，只能是西域人。而取经故事进入中原以后，后来的故事创造者都没有那种同生共死的体验，因而“七”的象征性也随之消失了。

至此，我的西北之行算是功德圆满地完成了，我拟议中的第一个研究重点（确定《取经诗话》与西域文化的关系）也算初具形态。我把它归纳为取经故事的双源头说，即主源头来自西域，很可能是由玄奘当年的随行人员在西北传播开来的，最后在敦煌一带汇集，带着原生的秉赋，也吸收了西藏传来的印度文化因素和土著羌人的传统，成为一个相对独立的故事系统，《取经诗话》就是这个体系的一个部分，或者说是一个汉化了的部分；而中原唐宋笔记中的取经故事，则是另一个故事系统，相比之下，它们正统一些，文人气息重一些，也单薄得多。

最后，考虑到《西游记》成书史的整体效果，我还想交待一下另外两个与西北之行不甚相关的问题。

在确定了取经故事最早的文化基色之后，面临的一个疑难是：它是如何传入内地，如何与内地的取经故事衔接的？当可能的诘难还没有出现时，我又一次受到机遇的关照。1985年在山西上党发现了一本钞录于明代，而较有把握判定形成于元代之前的《迎神赛社四十曲礼节传簿》，它保留了当地祭赛时上演的各种剧目，其中一出据认为当出于宋元的队戏《唐僧西天取经》的角色排场单，以三百字左右的篇幅相当宝贵地交待了当时取经故事的角色组成与主要故事情节。它以佛教文化为主，间杂着中原道教文化的成份，正显示一种揉合的趋向。更难得的是，《礼节传簿》表明后来加入《西游记》的一些剧目当时还是独立存在的（如《泾河龙王难神课先生》），这雄辩地证明了西域取经故事系统对中原文化呈现逐步吸收、内移的态势，当然也就

证明了西域取经故事系统无疑是《西游记》的主源头。写到这里,我想特别感谢山西师大的黄竹三先生,《礼节传簿》本来只在戏曲史研究圈子里流传,是黄先生把它介绍给了我,有了它,以后我在解释西域故事系统如何与中原文化合流时,一定会从容得多。这是要交待的第一个问题。

另外是关于百回本《西游记》的作者。百回本是否为吴承恩写定,曾有争议,我也写过一些文章试图加以证明,但最后解决这一问题还得拿出吴承恩于何时何地写定《西游记》的证据,而目前一切的焦点都集中在吴承恩是否去过位于湖北蕲春的明代荆王府任职。所以在赴西北之前,我绕道蕲春,在强咽荷叶杆的同时,居然也找到了能证明吴承恩到过蕲春,写过《西游记》的资料,顺便也大致解决了《西游记》完成时间及写作地点的问题。

这样,我的《西游记》成书史研究虽未全部完成,但现已发表的八九篇文章大致上已勾出了一个轮廓。

在莫高窟,因为在敦煌研究院的耽搁,我误了车,在戈壁滩上被烈日烤了整整6个小时,当我信步踱上莫高窟对面的三危山时,我看到了一块许多人不曾注意过的小小的墓地,那些碎石堆成的坟包仅仅高出地面一点,与茫茫无垠的大戈壁相比,实在小得可怜,但粗糙的石碑,大致都向着对面的莫高窟。长眠者都是敦煌研究院的工作人员——那里不可能有其他人——他们对莫高窟迷恋了一辈子,现在仍然对莫高窟顶礼膜拜。也许不会有人关心他们生前死后的行踪,也许他们的墓地上不会出现鲜花,但他们的业绩已不会被历史抹去,他们始终面对着人类最宝贵的遗产,他们有理由感到满足而静静地长眠了。当时,我登三危山时,只是一个旅游者,因此也没有想到要记下什么,但当现在我对莫高窟无比的文化容量有所理解而不再被漫漫风沙困惑时,他们就和莫高窟一起,在我的记忆中永存了,或许,他们就是我的莫高窟。

(原载《淮阴师专学报》1991年第2期)

## 后 记

写完最后一章，袭来一阵古人叫做遍体通泰的轻松——这是读书人应有的享受，我也不例外。

照例还有机会对相关话题的题内题外话作点交待和补充。这时我首先想起的是作为附录收入本书的一篇旧文——当年《淮阴师专学报》辟出“蔡铁鹰学术专辑”时的一篇“自我介绍”，由于它既是我关注《西游记》成书史来龙去脉的系统介绍，又是我倾心倾意于《西游记》研究的真情告白，所以我对这篇旧文称得上是情有独钟。今天，二十年前开始的《西游记》成书研究已经成形，自己在人生事业中许下的诺言应该说已经可以以本书作为交待，在这个既平淡又难忘的时刻，我愿意以它作为本书的一部分，为从它开始的这个过程画上一个句号。当然，这篇旧文中的许多观点已经被更新修正，有些已经显得不合时宜，但这当初的原始面貌，正是一个过程的见证，所以也就没有必要修改了。

此时还想到了许多需要感谢的人，有当年我还是毛头小伙的时候能屈尊俯身给予热情鼓励的著名西夏文化史专家陈炳应先生，敦煌研究院美术所所长、著名美术史专家关友惠先生，至今我还无缘面谢的陕西师大戏曲文物研究所的著名戏曲史专家黄竹三先生；有在最初就支持我把《西游记》成书研究作为专项深入研究的周本淳先生、萧兵先生、魏家骏先生和最早以书

评形式给予鼓励掌声的冯保善先生；有多年来教诲、帮助我或一起切磋的师友中国社科院研究员胡小伟先生，山东大学博导徐传武先生，江苏社科院的萧相恺、王学均先生，河南大学的曹炳健先生，淮安《西游记》研究会的刘怀玉先生，蕲春文化馆的郑伯成先生及常为论敌但私交其实不错的李安纲博士以及淮阴师院中文系、图书馆的许多同事。

最后需要特别感谢的还有：

首先是中华书局的领导和本书的责任编辑，尽管此前我们素昧平生，但自从以选题为媒介结识之后，他们尤其是顾青先生便对本书给予了极大的关注；每当改完稿件之后，我都会由衷地钦服于他们以学者和编辑双重身份提出的建议。

另外是我的太太张凯鸣女士，她在二十多年的工作余暇里，为我做了数不清的案头工作，关于本书的第一反映也是从她那儿得来的；她的辛劳得不到其他回报，只有我的一声问候而已。

另外，本书作为江苏省社会科学基金项目，得到了江苏省社科规划办公室的关心和资助；本课题课题组成员许芳红、王广超二位为本书提供了很好的建议并做了很多资料工作，在此专诚致谢！

蔡铁鹰

2007年1月于古楚淮阴听湖轩