

《西游记》“讲道说”的发展及其理论系统

曹炳建

(河南大学文学院, 河南开封 475001)

[摘要] 《西游记》研究的“讲道说”是明清《西游记》学术史上最为盛行的一种观点。这种观点渊源于明代的《西游记》评论,确立于清初汪象旭的《西游证道书》,发展于陈士斌的《西游真詮》,至刘一明的《西游原旨》达到高峰。此后,张含章的《通易西游正旨》、含晶子的《西游记评注》和怀明的手抄本《西游记记》,都是“讲道说”的余声。“讲道说”脱离《西游记》的文学性质谈论其思想内涵,便不免天马行空,牵强附会。但是,这些评点对《西游记》的传播,对于帮助我们理解《西游记》中相关道教内容,都具有重要意义;其中所蕴含的道教思想精华,又是我们研究明清道教史的重要资料。

[关键词] 西游记; 学术史; 讲道说; 道教

[中图分类号] I207.419 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1671-1696(2016)08-0001-10

《西游记》学术史上的一大“奇观”,便是“讲道说”的泛滥。但是,对于“讲道说”这一奇特的《西游记》学术现象,却很少有人进行系统研究和总结;纵有学者涉猎这一问题,也不免言之不详。以致进入20世纪90年代以来,个别学者重提《西游记》的“讲道说”,并一时似有风行之势。种种迹象告诉我们,系统梳理《西游记》“讲道说”的发展及其理论要点,既有《西游记》研究的学术史意义,又具有一定的现实意义,于研究清代道教亦当大有助益。所幸最近几年,笔者于儒、佛、道三教均稍加涉猎,虽仅得其皮毛,但对“讲道说”也算是小有认识。略述己见,以就教于学界诸贤。

一、《西游记》研究“讲道说”的渊源

《西游记》研究“讲道说”的源头,在吴承恩百回本《西游记》还未成书便已经产生。今知有关《西游记》的第一篇评论文字,见于明人孙绪的《无用闲谈》。其文曰:

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。追荐死者,必曰往西天。人既灭亡,四大分散,何得更有所往?言往西天者,西乃兑地,为少女身中复生为人,不堕鬼道也。异端谬悠,本不足究,因与方外友谈之,漫识于此,不说明哲以为何如!^{[1](PP.475-476)}

孙绪(1474—1547),河间府故城人,字诚甫,号沙溪。弘治十二年(1499)进士,官至吏部郎中。因为被人中伤而革职,嘉靖初复出为太仆卿。著有《沙溪集》二十三卷。《四库全书总目》称其《无用闲谈》“多深切著明之语,论文论诗,亦各有确见”^{[2](P.959)}。现存百回本《西游记》最早的版本世德堂本刊刻于万历二十年(1592),孙绪既卒于1547年,其所见到的肯定并非世德堂本,而是早于世本的另一版《西游记》版本。

孙绪这篇文字可以视为《西游记》研究“讲道说”的最早源头。虽然作者自称站在儒家的立场解释佛教有关内容,“使归于正”,实际上却在用道

[收稿日期] 2016-06-05

[作者简介] 曹炳建,男,河南大学文学院、河南大学国学研究所教授。

教理论来解读佛教并解读《西游记》。文中所谓“坎离交媾，水火既济”、“和合四象，攒簇五行”、“若问真经，癸是、铅是也”、“白马驮经，行者敌魔，炼丹采药全由心意也”等语，都是道教的常用语。特别是孙绪文中有“因与方外友谈之，漫识于此”等语，这里的“方外友”当即指道士。因此，孙绪此文应当视为道教徒直接参与《西游记》评论的重要证据。

百回本《西游记》产生之后，相关道教评论文字更是时时可见。世德堂本卷首陈元之《刊西游记序》，就提出《西游记》“旧有叙”，但已经“湮漫不全”。陈元之仅仅摘录了“旧叙”部分文字：

其《叙》以为：孙，猢也，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，此其以为道之成耳。^[3]（卷首）

很明显，残存“旧叙”便是用道教内丹派理论来概括《西游记》主旨的。道教在进行修炼的时候，不能心猿意马，要摄心收意，配以五行，自身的神、声、气不能外泄。在修炼过程中会产生“恐怖颠倒幻想之障”，这些不良幻觉就是“魔”。魔是由心产生的，还必须用心来慑服；只有慑服了心，才能百魔不生。最后达到心静如水，即“心无可摄”的程度，道就算炼成了。

世本后的《李卓吾先生批评西游记》，也有涉及道教的评论文字。如其书第二回回末总评就说：

混世魔王处亦有意。盖道高一尺，魔高一丈，理势然也。若成道之后，不灭得魔，道非其道也。所以于小猴归处露二语曰：脚踏实地，认得是家乡。此灭魔成道之真光景也。^[4]（本文所引《李卓吾先生批评西游记》相关文字，据台湾天一出版社1984年景印本。原刊本缺页及模糊之处，则据上海古籍出版社1994年版陈先行、包于飞点校《李卓吾评本西游记》）

此外，第一回“斜月三星洞”下又夹批说：“言学仙不必在远，只在此心。”这些，都和道教修炼理论相

吻合。

李评本卷首，又有袁于令《西游记题辞》一篇。文中曰：

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，何道不洽，而必问玄机于玉匮，探禅蕴于龙藏，乃始有得于心也哉？

可见，早在明代，就有人认为《西游记》“寓五行生克之理，玄门修炼之道”。袁于令对于“讲道说”并不同意，认为“讲道说”是“于其变化横生之处引而伸之”的结果，这实在是说到了“讲道说”的痛处。不过，袁于令《西游记》“三教已括于一部”的说法，对其后的“讲道说”却产生了重要影响。

二、《西游记》研究“讲道说”的确立——《西游证道书》

《西游证道书》（以下简称证道本）是清人汪象旭和黄周星批评本。它不仅是清代第一种《西游记》刊本——清代其他版本大多都与“证道本”有着直接或间接的关系；也是《西游记》批评史上“讲道说”的确立者——此前虽有种种说法，并未形成一个明确的理论系统。只有到了“证道本”，才明确将《西游记》称之为宣扬道教金丹大道的道书。

证道本评点者宣扬道教金丹大道的意图是十分明显的，但这种意图却是在“仙佛同源”的旗帜之下进行的。第一回的总批中即说：

《西游记》一书，仙佛同源之书也。何以知之？曰：即以其书知之。彼一百回中，自取经以至正果，首尾皆佛家之事，而其间心猿意马、木母金公、婴儿姹女、夹脊双关等类，又无一非玄门妙谛，岂非仙佛合一者乎？……今观书中开卷，即言心猿求仙学道，而所拜之仙，乃名须菩提祖师。按，须菩提为如来大弟子，神仙中初无此名号。即此可见仙即是佛，业已显然明白。^[5]（本文所引《西游证道书》评点文字，据上海古籍出版社1990年《古本小说集成》影印本。原刊本缺页及模糊之处，则据中华书局1998年版黄永年、黄寿成点校《西游记（黄周星定本西游证道书）》）

在此后的评点中，如“仙佛同源，此处又明明说出”（第2回夹批）、“仙佛同源，处处照映”（第7

回夹批)、“仙佛同源,到此不但明明说出,且明明画出矣”(第98回夹批)等等,随处可见。

其实,作者表面上宣扬“仙佛同源”,是囿于作品大量不可回避的佛教内容,实质上却是以佛证仙、以禅证道,其根本目的在于宣扬道教的“金丹大道”。第一回总批中作者说:

古月老阴,不能化育;子系细男,正合婴儿。如此妙论,天然吻合,金丹大旨,跃跃现前。即使三教圣人撞钟擂鼓,登坛说法数十年,不过尔尔。而世人犹只作稗史小说,草草看过,无乃以《西游》为猢猻演义耶?

第二回的总批又说:

此一回内指点道要,至明至显,至详至备,蔑以加矣。人能熟读细玩,以当全部《西游》可,即以当《道藏》全书亦可。只看此猿迅应四个“不学,不学”,一心只要长生,咬钉嚼铁,刚决无比。具此愿力,何患不能成道?今人因循苟且,才得一知半见,辄沾沾自喜,曰:“道在是矣。”毫厘千里,差谬无穷。非熟读此回万遍,不见其妙。

由此可见评点者对道教金丹学的热切推崇。第二十回夹批中又说:“《西游》中偈颂尽有极玄极妙者,所谓一言半句便通玄,何用丹经千万篇,岂不信然?”第九回总批又说:“按《西游》一书,处处皆借物证道。”

作者在论述《西游记》的道教理论时,是把修心作为其丹道学的核心内容的。如第三回总批说:

篇中忽着“放下心”三字,是一回中大关键。盖心宜存不宜放,一存则魔死道生,一放则魔生道死。……此心才一放下,便有六怪相随而来。……心既为六贼所迷,又安得惺惺如故。于是乐而醉,醉而睡,睡而勾死人来矣,神昏意乱,乐极悲生。此又放心之大效验也。……观此,则知此心存放之关,即生死之界。三教圣人,门径不同,工夫各别,其大指所归,无非教人存心而已矣。

因此,在评点者眼中,《西游记》中的一切似乎都和“心”产生了联系。说到花果山仙石“上有九窍八孔,按九宫八卦”,便认为“不过只是说心耳”;花果山所产石卵“似圆球样大”,便认为“此是心之形状”(第一回夹批)。甚至孙悟空及其金箍棒之

神通变化,也被说成是“心”之变化。

在揭示《西游记》丹道学内容时,评点者又主要结合阴阳五行观念来论述,甚至认为“一部《西游》,无处不暗合五行”(第七回总批)。作品第一回总批说:

按此书师徒四众,并马而五,已明明列为五项矣。若以五项配五行,则心猿主心,行者自应属火无疑。而传中屡以木母、金公,分指能、净,则八戒应属木,沙僧应属金矣。……愚谓土为万物之母,三藏既称师父,居四众之中央,理应属土。龙马生于海,起于涧,理应属水。如是庶五行和合,不致偏枯乎?

第七回总批又说:

盖心猿犹火也,火之为物,盈天地间皆是。然生我者木,我生者土,克我者水,我克者金,数者原互为消息。……始而御马监则偏于火,既而蟠桃园则偏于木。偏于火,则以火济火而不定;偏于木,则木能生火而益不定,遂致猖狂决裂,不可收拾。至此无计可施,只得请老佛救驾。而老佛亦无他谬巧,惟有用五行山一法。彼知心猿之搅乱,原因五行偏枯而起。今既五行俱全,则不期定而自定。

诸如此类文字,在《证道书》中触目皆是。

然而,《证道书》的评点者虽然有宣扬道教的热情,但对道教金丹学理论却似乎知之不多,因而其评点文字纵然从道教理论来看,亦显得驳杂不纯。如孙悟空本属金,八戒本属木,沙僧本属土——这是作者多次提示清楚的,如第八十八回回目为“心猿木土授门人”,第八十九回回目为“金木土计闹豹头山”——但由于评点者认定心猿代表了火,便错误地将沙僧归于金。有此一错,便全盘皆错。特别是第五十三回回目为:“禅主吞餐怀鬼孕,黄婆运水解邪胎”。这明明是说唐僧喝了子母河水受孕怀胎,沙僧帮助悟空运来解阳山落胎泉之水打掉了唐僧的怪胎,其中黄婆显然是指沙僧。但由于评点者将唐僧认作和合五行的“土”,便强加解释说:

提纲中云“黄婆运水解邪胎”,黄婆者谁?即三藏耳。行者为真汞,沙僧为真铅,则黄婆之胎,自怀之,自运之,而自解之,夫复何疑!

如此解释,便不免贻笑大方,因而也受到了后人的

诟病。清人刘廷玑就批评《证道书》“刻画美人，唐突西子，其批注处，大半摸索皮毛”^{[6](P.84)}。《西游原旨》的评点者刘一明亦说：证道本“妄议私猜，仅取一叶半简，以心猿意马，毕其全旨，……不特埋没作者之苦心，亦且大误后世之志士”^[7]（本文所引《西游原旨》评点文字，均据嘉庆二十四年湖南常德府护国庵藏版本）。但是，也许正因为证道本的评点文字存在着诸多缺陷，才引起了后来陈士斌、刘一明等人纷纷步其后尘，而形成了《西游记》研究的讲道说这一大“奇观”。

三、《西游记》研究“讲道说”的发展——《西游真诠》

《西游真诠》（以下简称真诠本）是清人陈士斌的评点本。对于其评点文字，学界曾有争论。有人认为，清代《西游记》的评点本中，并没有“谈禅”的，至今也没有发现和尚们作的《西游记》评本，也没有人将《西游记》说成是一部“禅门心法”^[8]。但也有学者认为，“如从三教合一、仙佛同源的文化视野来看，‘谈禅’一说还是成立的”；真诠本中谈禅的内容“比比皆是，崇佛倾向甚为突出”；真诠本的“大旨”便是“谈禅”^{[9](PP.81-88)}。笔者认为，前一种观点似乎更符合清代《西游记》评点的实际。

真诠本中的评点冗长繁复，简直可以用连篇累牍来形容。真诠本录用《西游记》原文不过五十万字左右，但是评点文字就达到十几万字。在具体的评点中，陈士斌对儒家和佛教都进行了某种程度的攻击。在第一回总评中，他就攻击儒家学派，认为：“俗儒下士，识浅学陋，不晓《河》、《洛》无字之真经，未明《周易》、《参同》之妙理；胶执儒书，解悟未及一隅；摈斥《道藏》，搜览亦皆糟粕。”^[10]（本文所引《西游真诠》评点文字，均据上海古籍出版社1990年影印本《古本小说集成》）第一百回他又攻击佛教，认为：“后人不识为仙家大道，而目为佛氏小说，持心猿意马、心灭魔灭之浮谈，管窥蠡测，失之远矣！”特别是在第六十四回总评中，更着意将道教凌驾于儒家和佛教之上：

按《黄帝内传》：道教始自元始天王，开辟混沌，以定三才，化生万物，至周而老子传《道德》五千言。按《周书》：儒教始于黄帝，命苍颉制字，始有书契，至周景王二十年孔子生，而宣明其教。按梁王《佛统》：佛生于东印度

国，其时周庄王九年四月初八日也。自汉明帝永平八年，其法始入中国大行。尝稽东印度国人，性强健，好杀伐，以战死为吉利，以善终为不祥。老子出函关，作浮屠法化之，令其内外剪除，不伤形体，名曰浮屠（屠字原缺——笔者）。周至庄王九年四月初八日，恒星不见，星陨如雨，是夜释氏生，能修伯阳之道，国人宗之曰“佛”。……然则佛教由中国而及西度，由西度而复回中国，非彝教冉。老子实为佛祖，佛实演老子之法。神即佛，佛即神，不过中外字音之不同耳。

这里，他借用道教徒自神其教的说法，将道教的产生追溯至天地开辟时的“元始天王”，不仅要早于儒家创始人黄帝（实际上孔子才是儒家学说的创始人），更早于佛教创始人释迦牟尼，明显崇道而贬儒、佛。“老子化胡说”是历史上颇为著名的佛教与道教争讼的一大公案。早在三国时期，有人就根据《史记》中老子西出函谷关而“莫知其所终”^{[11](P.2141)}的记载，生造出“老子西出关，过西域之天竺，教胡”^{[12](PP.859-860)}的说法。进而，西晋道士王浮杜撰出《老子化胡经》。此后，围绕着《老子化胡经》的真伪，佛、道两教进行了长期的激烈斗争。唐高宗与武则天时期，佛教徒甚至将此事告到皇帝面前，请求禁毁《老子化胡经》，但终于未能完全禁毁。到了元代，佛、道两教又围绕着《化胡经》，在朝廷中展开新一轮论辩。在元蒙统治者贬道扬佛政策影响下，道教徒两次论辩失败，于是《化胡经》才被彻底焚毁，至今不见流传^[13]。这里，陈士斌再提老子化胡的公案，明显表现出其宗教立场的道教性质。因此，陈士斌所谓的“仙佛同源”，和前述汪象旭所倡“仙佛同源”，实际上并非同一概念。汪象旭所谓的“仙佛同源”，是认为佛教和道教在哲理上的一致性，是因为《西游记》“自取经以至正果，首尾皆佛家之事，而其间心猿意马、木母金公、婴儿姹女、夹脊双关等类，又无一非玄门妙谛”，故谓其“仙佛同源”。而陈士斌所谓的“仙佛同源”，却是认为“老子实为佛祖，佛实演老子之法”，将道教凌驾于佛教之上。

在评点过程中，陈士斌虽然也强调三教合一，但其最主要的则是运用金丹大道学说解读《西游记》。在第一回总批中他便说：

此明大道之根源，乃阴阳之祖气，即混元

太极之先天,无中生有之真乙。能尽心知性而修持之,便成金身不坏,与天地齐寿也。……予特悯夫有志斯道而未得真詮,既昧性命之源流,罔达修持之归要,揭数百年褻视之《西游》,示千万世知音之向往。但惜前人索解纰谬,韞贖已久,不得不逐节剖正,以指迷津。

这段文字,可以视为陈士斌评点《西游记》的宣言。在他看来,前人所有的解读都是不正确的,只有他的评点文字才能够“揭数百年褻视之《西游》,示千万世知音之向往”。岂不知正是他的解读,将《西游记》研究引上了歧途。

那么,陈士斌又是如何曲解《西游记》呢?我们从他的一段评语就可以看出来。作品第十八回,写唐僧和悟空取经来到乌斯藏国的高老庄,高太公正要寻人捉妖怪。原来是猪八戒招赘到高太公家,做了倒插门的女婿,兴妖作怪。对这件事陈士斌是这样解释的:

曰“乌斯藏国界之地,叫做高老庄”。乌者,日之精;兔者,月之精。乌斯藏,则兔斯现,彼此交感,具界甚清,老、庄之高端,在于斯。说出个女儿招了妖精,正是老、庄之妙。以女嫁人,谓之娶;以男入赘,谓之招。老、庄之道,善事阴阳,不以顺行,而以逆用。顺行,则凡父、凡母而成人道;逆用,则灵父、灵母而成仙道。女之招男而配,如月之得日而明也。故道家以月喻道体,其旨甚显。

本来,乌斯藏国是古人对西藏的称呼。元人吴昌龄《唐三藏西天取经》杂剧即提到“狗西番乌斯藏”^{[14](P.79)}。但是,陈士斌竟然将“乌斯藏”解释为太阳隐藏起来,即太阳落山。太阳落山,月亮便升起,这在陈士斌看来,便是日月“彼此交感”之象。特别是“高老庄”这个地名,本和老子、庄子风马牛不相及,却被陈士斌曲解为“老、庄之高端”。道教修炼中有“逆行”的说法。如心为火,火是上升的,要让其逆行下降,以温丹田;肾为水,水是下降的,要让其逆行上升,以息心火,即所谓“心肾相交”。再如“道生一,一生二,二生三,三生万物”,道教修炼就是要由“人”而逆行回归于道,即所谓“顺则生人,逆则生仙”云云。陈士斌从这种理论出发,认为男人将女人娶回家,这就是顺;而猪八戒招赘到高太公家中,这就是逆,就隐喻了道教的

逆行修炼方法。诸如此类解释,在真詮本中比比皆是。

相比于陈士斌的评点文字,真詮本卷首尤侗的《西游真詮序》,却和陈士斌观点迥异。尤侗在序中并非一味强调道教,而是更多地强调三教合一。在尤侗看来,儒释道三教虽然各有自己的理论和实践,但其在“心”、“性”等问题上却是一致的:“东鲁之书,存心养性之学也;函关之书,修心炼性之功也;西竺之书,明心见性之旨也。”尤侗的评价,的确抓住了明清时代儒、释、道三教合一思想的核心。徐朔方先生曾经说:“在宋元明士大夫中间”,“只有三教合一而以儒为主的儒者,或三教合一而以道为主的道者,或三教合一而以佛为主的和尚或居士”^[15]。其实,徐先生这里只是就三教合一的表面形式而言的,三教合一的真正内容,却是合在对“心”与“性”的认识方面。特别是在释、道两教中,尤侗却似乎更偏向于佛教。他认为:“吾尝读《华严》一部而惊焉。……后人有《西游记》者,殆《华严》之外篇也。”在他看来,《西游记》包含有《华严经》的精髓,即所谓“记西游者,传《华严》之心法也”。但在儒、释、道三教中,尤侗似乎又更倾向于儒家。他认为:“然则樊之名玄也,空、能、静之名悟也,兼佛老之谓也。举夫子之道一以贯之,悟之所以贞夫一也。”这里的“举夫子之道一以贯之”,指的便是用儒家思想贯通和统领佛、道二教。韩愈在《原道》中就曾揭露这种现象:“老者曰:‘孔子,吾师之弟子也。’佛者曰:‘孔子,吾师之弟子也。’为孔子者,习闻其说,乐其诞而自小也,亦曰:‘吾师亦尝云尔。’”^{[16](P.216)}并对这种现象深恶痛绝。尤侗在序言中,便引用韩愈的这段话,大声疾呼:“吾师乎?吾不知其为谁乎?”明显地表达了其儒家的思想立场。

四、《西游记》研究“讲道说”的高峰——《西游原旨》

《西游原旨》(以下简称原旨本)是清代道士刘一明的评点本。刘一明是清代著名道士,道教内丹学大家,全真教龙门派第十一代宗师。他二十余岁即对《西游记》产生浓厚兴趣,后“二十余年,细玩白文,详味詮注”^[17],至乾隆四十三年(1778)才完成全部詮注工作。正是因为刘一明在道教理论上造诣精深,再加上他评点态度的慎重,所以他的评点文字达到了“讲道说”的最高峰。

对于前代的《西游记》评点,刘一明同样表示不满。他在《西游原旨序》中就说:

檐漪道人汪象旭未达此义,妄议私猜,仅取一叶半简,以心猿意马毕其全旨,且注脚每多戏谑之语、狂妄之词。嗟!此解一出,不特埋没作者之苦心,亦且大误后世之志士,使千百世不知《西游》为何书者,皆自汪氏始。其后蔡、金之辈,亦遵其说而附和解注之。凡此其遗害,尚可言乎?

可见,他对汪象旭攻击特别激烈,对其他各家批评也持否定态度。但是,对陈士斌的《西游真诠》,他虽然也略有批评,更多的却是赞美之词:

自悟一子陈先生《真诠》一出,诸伪显然,数百年埋没之《西游》,至此方得释然矣。但其解虽精,其理虽明,而于次第之间,仍未贯通,使当年原旨,不能尽彰,未免尽美而未善耳。

所谓“仍未贯通”,实际上指的就是《西游真诠》在不少地方牵强附会过甚,对道教金丹学的理解还不够深刻。

大致说来,刘一明的评点文字表现出三种特色:

其一,他更强调《西游记》思想内涵上的三教合一。在《西游原旨序》中他就认为:《西游记》“阐三教一家之理,传性命双修之道。俗语常言中,暗藏天机;戏谑笑谈处,显露心法。”在《西游原旨读法》中他说得更为清楚:“《西游》贯通三教一家之理:在释则为《金刚》、《法华》,在儒则为《河洛》、《周易》,在道则为《参同》、《悟真》。”特别是他不像陈士斌那样,仅仅打着三教合一、仙佛同源的幌子,实质上却既排斥儒家,更贬低佛教,而是对三家都表示了一定程度的尊重。如第六十六回总批中,他赞美佛教“有七宝庄严之体,利益众生之机,由妙相而入真空,以一毫而照大千,其大无外,其小无内,上柱天,下柱地,旨意幽深”;赞美儒家“有执两用中之学,诚明兼该之理,能为天地立心,为生民立命,一本而万殊,万殊而一本,天德具,王道备,滋味深长”。这些语言,甚至可以称得上达到了谀美的程度,其实都是过去儒家或佛教徒自神其教常用的语言。基于这种认识,他对儒、释、道三家之间相互攻击表示不满。他说:

三教门人,不知有天下无二道、圣人无两

心之旨。在儒者呼释、道为异端之徒,在释、道呼儒门为名利之鬼。且释谓仙不如佛,道谓佛师于仙,各争其胜,竟不知道为何物。……殊不知三教圣人,门虽不同,而理则惟一。若不知《中庸》心法之道,即不知教外别传之道,亦不知金液还丹之道;如知金液还丹之道,即知教外别传之道,亦知《中庸》心法之道。

在同回他还这样批道:“国王惑于‘三力’(指车迟国虎力、鹿力、羊力三位道士——引者注),兴道灭僧,是已不知有释氏之道矣。不知释氏之道,焉知老氏之道;不知老氏之道,焉知孔门之道。一灭三灭,一兴三兴。”这样的说法,从三教来说,还是比较公允的。正因此,就使他的观点远较陈士斌的评点更显客观。

其二,减少了过去讲道说过分牵强附会的成分,增加了道教内丹派的理论内涵。刘一明本人具有高深的道教素养,对金丹大道特别是全真道的思想理论内涵理解透彻,因此,当他把全真教的内丹学理论用之于评点《西游记》的时候,就显得圆融贯通,深邃精奥。在刘一明看来,《西游记》就是“阐三教一家之理,传性命双修之道”。这里所谓的“命”,通俗一点说就是人的肉体生命。道教内丹派认为,人的生命体本来就是“道”的派生物,是由先天灵气凝聚而成;虽然这种先天灵气在出生后被后天掩盖了,却可以通过修炼使身体内凝结出金丹来,使人的生命潜能得到开发,从而长生不死。至于所谓的“性”,通俗一点说就是人的精神和思想。全真道内丹派认为,人类出生之后,受到现实社会的名缰利锁、情爱色欲的纠缠,于是精神上(心)的喜怒忧惧等情感左右着人们,使人们本体的生命受到破坏,从而造成人类生命的短促。所以要真正达到长生不死,就必须在心性上进行修炼,彻底摆脱现实物欲的牵累。在此基础上,刘一明评点说:

试申首回之义:夫所谓灵根者,乃先天虚无之一气,即生天、生地、生人、生物之祖气;儒曰太极,释曰圆觉,道曰金丹。虽名不一,无非形容此一气也。

如首回大书特书曰“灵根育孕源流出,心性修持大道生”,可谓拔天根而凿理窟,何等简当?何等显亮?人或以心意猜《西游》,不

但不识灵根，而并不识心意。殊不知灵根是灵根，心意是心意。所言“心性修持”者，特用心性修持灵根以生道，非修心性即是道。

这里说的就是，人的生命是本于“先天虚无之一气”的，道教修炼就是要“用心性修持灵根以生道”。那么，为什么人的生命本来已经具有“灵根”，还要进行修炼呢？刘一明说：

“服饵水食，金光潜息”者，先天入于后天，知识开而灵根昧，真变为假，于是邪正不分，理欲交杂，鸟兽同居矣。即孟子所谓“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之者”是也。然虽先天灵根为后天所昧，而犹未尽泯于后天，是在有志者，善为钻研出道之源流，返本還元耳。

这里是说，人生于这个世界之后，物欲就会遮蔽灵根，因此，就需要进行心性的修炼，以达到“返本還元”之目的。那么，怎么做才能“返本還元”呢？刘一明认为：

然仙道必自人道始，倘人道未尽，仙道远矣。……猴王过大海到南瞻部洲，学人穿衣，学人礼，学人话，总以见去兽地而学人道也；学成人道，仙道可望。……能尽人道，是作佛成仙之阶梯，而非作佛成仙之实迹。仙佛者一尘不染，万缘俱空。人道中未免犹为衣食劳碌，富贵萦心，不能出乎阴阳之外，终为阴阳所规弄。此猴王不得不于西牛贺洲，别求神仙下落矣。

这里实际上是说，要修“仙道”，先要修好“人道”；要成仙人，先做好人。但“人道”只是“作佛成仙之阶梯”，不能以修人道来代替修仙道。那么，具体说应该如何进行“仙道”修炼呢？刘一明说：

诗曰：“显密圆通真妙诀，借修性命无他说。”“显、密、圆、通”四字，乃金丹作用之着紧合尖处。“显”者，验之于外，用刚道也；“密”者，存之于内，用柔道也；“圆”者，不偏不倚，执中也；“通”者，变通不拘，行权也。以此四法，借修大丹，刚柔不拘，执中用权，深造自得，可以为圣，可以为仙，可以为佛，乃至真至妙之诀也。“都来总是精气神，谨固牢藏休漏泄”者，精、气、神为修丹上药三品，稍有漏泄，灵丹不结，故必谨固牢藏，会三归一，不敢少有懈怠耳。“休漏泄，体中藏，汝受吾传道自

昌。口诀记来多有益，屏除邪欲得清凉”者，言若欲保此精、气、神之三物，须先屏除邪欲，炼己持心。邪欲去而燥火不生，则三品大药凝结，身心大定，而得以清凉矣。“得清凉，光皎洁，好向丹台赏明月”者，心无所染，空空洞洞，虚室生白，神明自来，如一轮明月当空，光无不通矣。“月藏玉兔日藏乌，自有龟蛇相盘结”者，月藏兔，阴中有阳之象；日藏乌，阳中有阴之象。阴中有阳，阳中有阴，阴阳合一，龟蛇自然盘结，而水火相济矣。“相盘结，性命坚，却能火里种金莲”者，阴阳凝结，性命到手，如火中种出金莲矣。“攒簇五行颠倒用，功完随作佛和仙”者，金丹之道，全在攒簇五行，逆施造化，于杀机中求生气，在死关口运活法。木本上浮，金本下沉，水本下流，火本上焰，土本重浊，此顺行之道，五行各一其性，法界火坑，则生人物也。今也木上浮而使之下沉，金下沉而使之上浮，水下流而使之反上，火上焰而使之就下，土本滞而使之平和，此颠倒之法，五行合为一性，大地七宝，则作佛成仙矣。

这段文字，说的就是道教具体的修炼方法。就外丹派来说，要炼金丹，就必须有铅、汞等化学物质，即“药物”。将药物投入反应炉（炉鼎）中加火让其产生化学反应，就是炼丹。炼丹的时候要使各种“药物”充分化合，从而形成新的物质（金丹），就必须掌握“火候”，即加火的不同时间和不同强度。内丹派和外丹派最大的不同，就在于不用外在的“药物”，而把自己身体内部的“精、气、神”作为“药物”，把下丹田作为“炉鼎”。自身的“精、气、神”不能外泄，“药物”一旦外泄，当然就炼不成金丹了。要使“精、气、神”不外泄，就要“屏除邪欲”，保持心境通泰安定，不烦不躁，否则就会走火入魔。在炼丹过程中，要求配以五行，使其攒聚一处，相生相克，凝结成丹；并且五行要倒行逆施。比如“气”的性质是上升的，要使之下降于下丹田（炼气成精）；“精”的性质是下行的，要逆行上升于上丹田（炼精还神）等。当然，什么时候应该进行何项修炼，并不是随意的，而是要掌握时机和强度的，这种时机和强度就被称为“火候”。但一般人很难掌握“火候”，故在修炼过程中，必须有明师指导，方能炼成金丹。

从以上文字不难见出,刘一明道教内丹学的造诣的确是相当精深的。实际上,《西游记》主旨的“讲道说”并非空穴来风。《西游记》中有着大量道教金丹学的内容,如道教丹道学的名词术语:灵根、元神、婴儿、姹女、金公、木母、刀圭、黄婆、心猿、意马、外道、正法、参玄等;还穿插了不少道教修炼方法、神仙法术、宗教仪式等描写。这些内容不仅一般读者难于理解,即使不少《西游记》研究者也很少真正读懂。刘一明对《西游记》研究的贡献,正在于他揭示了《西游记》中有关道教的内容,为我们解读《西游记》提供了借鉴。

其三,就刘一明评点文字的具体内容来看,他是将《西游记》的前七回和后九十三回分为两个部分。他认为:

《西游》有合说者,有分说者。首七回,合说也:自有为而入无为,由修命而至修性,丹法次序、火候工程无不俱备。其下九十三回,或言正,或言邪;或言性,或言命;或言性而兼命,或言命而兼性;或言火候之真,或拨火候之差,不过就一事而分晰之,总不出首七回之妙义。

这里的意思是说,《西游记》的前七回已经贯穿了道教的金丹大道,后九十三回只不过是“借玄奘西天取经,三徒真五行护持,写出火候工程、大道奥妙,使人身体力行,步步脚踏实地,从有为入无为,由勉强而神化,以了性命双修之道”(第八回评语)。这样,在前七回的评语中,揭示道教修炼的基本内容,后九十三回从不同角度详加解释,使前后形成一个完整的道教内丹学的修炼体系。

但是,刘一明的理论也并不是没有丝毫破绽。如他在第七回的评语中这样说:

然了命之后,即是了性之首;有为之终,即是为无为之始。若只知了命,而不知了性;只知有为,而不知无为,则圣变为魔,寿同天地一愚夫耳,焉能到不生不灭之地乎?……盖了命之道,只完的父母生身之初本来面目,尚未完的父母未生身以前面目。若只知完生身之初面目,不知再完未生身之前面目,自满自足,自尊自大,便是不能明心而欺心。欺心便是欺天,欺天便是不能了性;不能了性,即不能与太虚同体,有生终有灭。一遇劫运,如遇毒手,性命顷刻而休,岂不可惜本来面目乎?

这里,刘一明强调“了命之后,即是了性之首;有为之终,即是为无为之始”,似乎把“命”和“性”的修炼分为两个阶段,显然又是不太合适的,和他本人“性命双修”的理论也是相矛盾的。

但是,我们说刘一明的评点达到了《西游记》研究“讲道说”的最高成就,是仅就“讲道说”本身的发展来说的,并不是说他的理论就符合《西游记》的实际。由于《西游记》实际上并不是一部道书,并非在讲述道教的金丹大道,所以刘一明的理论,仍然免不了牵强附会之处。如他在第三十六回的评点中说:

“此山凹里一座寺院,上有五个大字,乃是‘敕赐宝林寺’。”此大书特书,示人以真宝聚积之处,使学者留心细认,而不可当面错过也。何以见之?“山门里两边坐着一对金刚”,此乃真阴真阳之法象;“二层门内有四大天王”,此乃金、木、水、火之四象;“三层门里有大雄宝殿”,此乃太极涵万象,道之体;“后面有倒座观音普渡南海之相”,此乃回光返照,道之用。有体有用,真宝在是,谓之宝林寺。

把“宝林寺”解释为“真宝聚积之处”,已经够牵强附会了。特别是寺院中金刚、四大天王、大雄宝殿、倒座观音等雕塑,只是佛教寺院的一般体制。可是,在刘一明看来,这些都和道教的“真阴真阳”、五行四象、太极万像、回光返照联系起来——难道佛教寺院造像反而是从道教而来?可见其牵强之处。

不仅如此,甚至《西游记》一些情节不严密之处,亦被刘一明曲解。他在《西游记读法》中这样说:

《西游》大有破绽处,正是大有口诀处。惟有破绽,然后可以起后人之疑心,不疑不能用心思。……如悟空齐天大圣,曾经八卦炉锻炼,已成金刚不坏之躯,何以又被五行山压住?玄奘生于贞观十三年,经十八年报仇,已是贞观三十一年,何以取经时又是贞观十三年?莲花洞,悟空已将巴山虎、倚海龙打死,老妖已经识破,何以盗葫芦时,又变倚海龙?此等处大要着意。

把缺陷说成“妙处”,把糟粕说成精华,正可见出刘一明评点的牵强附会之处。

五、《西游记》研究“讲道说”的余韵——《西游正旨》等

自《西游原旨》之后,虽然又有《通易西游正旨》、《西游记评注》和手抄本《西游记记》等评点本,但在道教理论上却少有进一步发挥。

《通易西游正旨》(下简称正旨本)是清人张含章的评点本。其评点文字表现为以下几个特点:

首先,书名和评点名实不符。虽然作者题其书名为“通易西游正旨”,但实际上既没有揭示《易经》各卦各爻和《西游记》的联系,也没有从总体上把握《易经》精神内涵和《西游记》精神内涵的联系。评点者实际上还是在用道教金丹大道学说来解读《西游记》,却又没有陈士斌和刘一明解释的深入。其中虽然涉及乾、坤、坎、离四卦,也只是就和道教金丹大道有关者而谈论,其核心并未脱离道教的“抽坎填离”之说。过去一些评论者仅从书名来判断此书的评点内容,认为此书为“解易”之作,显然并没有对原书评点文字进行过深入的研究。

其次,旁征博引,却杂乱无章,不伦不类。评点中或引儒家学说,或引佛教教义,或引老庄之言,表面看去似乎三教合一,公正持平,实际上却似儒非儒,似佛非佛,似道不道。如第一回写群猴发现了水帘洞,有猴子说谁能进去寻个源头出来,石猴便高叫“我进去!我进去”。张含章在此处夹批说:“孟子所谓豪杰之士。”第七回写孙悟空被放入八卦炉中烧炼,“原来那炉是乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑八卦。他即将身钻在巽宫位下”。这些文字,本来是《西游记》中最能体现《易经》八卦之处,但张含章却这样评点道:

先天月卦乾位,后天八卦巽位。巽,顺也。当苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,动心忍性,增益其所不能之时,将一切福善祸淫,余庆余殃,心中万起万灭,纷纷之念,俱置而不问,惟听天所命,委和委顺而已。

这里,并没有就巽卦加以解释,反而引用《孟子》中“苦其心志,劳其筋骨”诸说。再如第十五回,写观音将杨柳枝上叶子摘下三片,“变做三根救命的毫毛”,张含章于此处夹批说:“是名三昧,是名智、仁、勇,是名戒、定、慧。”其中“智、仁、勇”是儒家观念,“戒、定、慧”是佛教观念,二者并无相同之处,

却被生扭到了一起。

其三,天马行空,牵强附会。这一点是讲道说的通病,张含章却做得更甚。第二十五回写镇元大仙命令人拷打悟空,把孙悟空的“两腿似明镜一般通打亮了”,张含章于此夹批说:“孝弟为本,自然脚下明亮。”第七十七回他解释文殊和普贤的佛号时说:“经书分,教理一,而文殊”;“人皆可以为尧舜,故号普贤”。假如说陈士斌和刘一明的牵强附会还略有那么一点点缘由的话,张含章则是根本不顾原文而随意解说。

《西游记评注》因其题署中有“含晶子评注”等字样,学术界简称为“含评本”。此本和真诠本有着很重要的联系。含晶子在《西游记评注自序》中说:

(《西游记》)虽有悟一子诠解之本,然辞费矣,费则隐,阅者仍昧然,如河汉之渺无津溪也。……此书探源《参同》,节取《悟真》,所言皆亲历之境,所述皆性命之符。……与悟一子之诠,若合若离,而辟邪崇正之心,或较悟一子而更切也。^[18]

因此,此本虽然也有个别发挥之处,但基本上可以视为真诠本的一个删节本,不仅其中的《西游记》原文出自于真诠本,连不少评论文字也取自真诠本,只不过比真诠简略而已,故不赘述。

《西游记记》是现存《西游记》诸版本中唯一的手抄本,学者或简称其为清抄本。

从清抄本评点文字的内容来看,仍然不脱三教合一,又以宣扬道教金丹大道为主的老路。但其评点者怀明似乎丝毫不顾忌学术研究规范,胡批乱判者极多。为了支持《西游记》“讲道说”的观点,汪象旭已经作伪,硬把《西游记》著作权归于金末元初道士丘处机。而怀明则走得更远,竟然把《西游记》著作权归于北宋道士张伯端。他在第七十一回夹批中说:“此书的系紫阳真人仙笔,记演唐事。要知真人却是北宋元丰年间天台人也。真人精医理,所说草头方儿庸医杀人等语,寓言中又讽世耳。”^[19]第一百回夹批又说:“这一部记西游,传衣钵,自真人,张紫阳。把一体真如,演出个,戏同场。是推崇素王,是推崇空王。并素王空王,都画成色相。落红尘,拼不了许多情障,合成轮,只空劳巧心工匠。复修身,那有得闹天伎俩,且联那渔樵歌唱。”在批点者看来,西天取经的过程就是

内丹九转功成的过程。如第二十九回回前评云：“此是西游取经第一次倒换，宝象还丹也。”第三十九回评曰：“此是西游取经第二转倒换，乌鸡还丹也。”第四十六回曰：“此是西游取经第三转倒换，车迟圣水金丹也。”甚至《西游记》中的山川草木、花鸟虫鱼、妖魔鬼怪、刀枪器械、人物服饰，在批点者眼中均有所指。如解释猪八戒的九齿钉耙为“钉耙者，丁神，即六丁神”（第十九回眉批），二郎手中的三尖两刃神锋“为心也。心之苗，舌也。尖乃小来大往，否泰反其类也。刃在心上，处世须存忍”（第六回夹批）等。再如批鸟巢禅师栖身的香桧树“是顶上百会穴”（第十九回）；通天河则“是昆仑顶上督脉尽头处，此河通天”（第四十七回）等等，较真詮本之牵强附会有过之而无不及。

《西游记》学术史上的讲道说，毫无例外都脱离了《西游记》的文学性质谈论其思想内涵，把《西游记》看成一部演说道教金丹大道的道书，结果就不免天马行空，牵强附会，歪曲《西游记》真正的思想意蕴。但是，这些评点本也并非毫无积极意义。它们对《西游记》的传播，毫无疑问都起到了重要作用；其评点文字对我们理解《西游记》中相关道教内容，亦有一定的帮助；至于其中所蕴含的道教思想精华，又是我们研究清代道教的重要资料，并不能一概予以简单的否定。

[参 考 文 献]

- [1] 董道. 广川画跋卷四, 四库全书第 813 册[M]. 台北: 商务印书馆, 1986.
- [2] 四库全书总目[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [3] 吴承恩. 西游记(世德堂本)[M]. 古本小说集成

- (第四辑)[A]. 上海: 上海古籍出版社, 1990.
- [4] 李卓吾先生批评西游记[M]. 台北: 天一出版社, 1984.
- [5] 西游证道书[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1990.
- [6] 刘廷玑. 在园杂志卷二[M]. 北京: 中华书局, 2005.
- [7] 刘一明. 西游原旨[M]. 嘉庆二十四年湖南常德府护国庵藏版本.
- [8] 袁世硕. 清代《西游记》道家评本解读[J]. 文史哲 2003(4).
- [9] 竺洪波. 四百年《西游记》学术史[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2006.
- [10] 西游真詮[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1990.
- [11] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1972.
- [12] 陈寿. 三国志[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [13] 胡小伟. 从《至元辨伪录》到《西游记》[J]. 河南大学学报, 2004(1).
- [14] 朱一玄. 西游记资料汇编[M]. 天津: 南开大学出版社, 2002.
- [15] 徐朔方. 评《全真教和小说西游记》[J]. 文学遗产, 1993(6).
- [16] 童第德. 韩愈文选[M]. 北京: 人民文学出版社, 1980.
- [17] 杨春和. 悟元子西游原旨序. 西游原旨卷首[M]. 台北: 天一出版社, 1984.
- [18] 含晶子. 西游记评注自序, 西游记评注卷首[M]. 上海图书馆馆藏本.
- [19] 怀明. 西游记记[M]. 北京: 书目文献出版社, 1996.

(责任编辑 南山)