戲劇研究　第4期
Journal of Theater Studies
2009年7月　頁119-154

搬演神聖：以玄奘取經行故事為中心

劉瓊云
行政院國家科學委員會人文學研究中心博士後研究員

時善財童子……見普賢身一一毛孔……，念念中出一切佛剎微塵數淨不淨佛剎雲，遍法界虛空界，令雜染眾生皆得清淨……見一一毛孔，念念中，出一切佛剎微塵數眾生身雲，遍法界虛空界，隨其所應教化眾生，皆令發阿耨多羅三藐三菩提心……見一一毛孔，念念中出普賢菩薩行雲，令一切眾生心得滿足，具足修集一切智道。見一一毛孔，出一切佛剎微塵數正覺身雲，於一切佛剎，現成正覺，令諸菩薩增長大法成一切智。
——《華嚴經．入法界品》

法師七人，焚香望雞足山禱告，齊聲動哭。此日感得唐朝皇帝、一國士民，咸思三藏，人人發哀。天地陡黑，人面不分。一時之間，雷聲喊喊，萬道毫光，只見耳伴鈸聲而響。良久，漸漸開光，只見坐具上堆一藏經卷。一寺僧徒，盡皆合掌道：『此和尚果有德行。』
——《大唐三藏取經詩話》

（貧婆云）：「……我問師兄，心可點乎？」
（唐僧云）：「心無所住，將何以點？」
（貧婆云)：「人無心何主？心乃人之根本。」
（唐僧云)：「未得時，在他非在我；既得時，在我非在他。如筏喻者，筏尚應捨，何況非法。」
——《西遊記雜劇》

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

朝聖行爲可見於世界各個主要的宗教傳統。以基督教、猶太教以及伊斯蘭教爲中心，西方學者自上世紀初已經開始對這三大宗教傳統中的朝聖活動和朝聖文學進行討論。此一源遠流長又富含文化意蘊的人類活動，涉及宗教、文化、歷史、人類學、乃至文學。從此種種不同的研究領域出發，學者們對朝聖議題的討論，至今仍方興未艾[1]。

將西方朝聖行的概念帶入中國文學研究，最廣爲人知的有1960年代，夏志清以英國十七世紀作家班揚（1628-1688）的寓言式小說《天路歷程》（*The Pilgrim's Progress*）與十六世紀末出版的百回本小說《西遊記》相對照，精要地點出了朝聖主題在兩部作品中寫作手法和根本精神上的差異。之後又有余國藩從比較文學的角度更詳盡地分析了《西遊記》與十四世紀但丁（Dante Alighieri, 約1265-1321）的《神曲》（*Divina Commedia*）的異同，以及兩部作品中的宗教義涵。

值得一提的是，當英語學界的朝聖研究不斷擴展的同時，日本學者的研究也展現了對中國聖山文化的興趣[2]。這些研究多以固定地域爲討論中心，關注焦點重在某一特定聖山中的僧人活動或佛教藝術。然而，僧人的活動之外，朝聖者的

---

1 關於西方學者1980年以前對朝聖議題的研究，可參見余國藩著，李奭學譯：〈朝聖行—論《神曲》與《西遊記》〉，《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁139-141，註腳1。較近期的相關研究還有Alan Morinis, *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage* (Westport: Greenwood, 1992). Simon Coleman and John Elsner, *Pilgrimage: Past and Present in the World Religions* (Cambridge: Harvard University Press, 1995). Debra J. Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: Continuity and Change* (Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1998). Diana Webb, *Pilgrimage in Medieval England* (London: Hambledon and London, 2000). Dee Dyas, *Pilgrimage in Medieval English Literature, 700-1500* (Woodbridge, Suffolk: D.S. Brewer, 2001). Colin Morris and Peter Roberts eds., *Pilgrimage: the English Experience from Becket to Bunyan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). Philip Edward, *Pilgrimage and Literary Tradition* (New York: Cambridge University Press, 2005). John Ure, *Pilgrimages: The Great Adventure of the Middle Ages* (New York: Carroll & Graf, 2006).

2 鷲尾順敬監修，增田龜三郎、岡田栄太郎編：《菩提達摩嵩山史蹟大観》（東京：菩提達摩嵩山史蹟大観刊行会，1932年）。小野勝年：《五臺山》（東京：座右寶刊行會，1942年）。日比野丈夫：〈敦煌の五臺山圖について〉，《佛教藝術》第34號（1958年），頁75-86。鎌田茂雄、廣瀨哲雄：《佛教勝地—五臺山日本人三藏法師の物語》（東京：日本放送出版協會，1986年）。

臺灣人文學術期刊資料庫

足跡也是聖山文化重要的一部份。在中國境內，聖山上的佛寺道觀向爲信衆巡禮參訪的目的地，而上山的路途，也就是信徒朝聖旅行的過程。 聖山研究或傾向以固定地域爲討論中心，朝聖行或偏重線性流動的旅行過程，然而兩者在中國宗教文化中密切相關難以二分。於是近十多年來，有韓書瑞（Susan Naquin）與于君方 （Yu Chun-fang）合編的會議論文集《中國的朝聖者與聖地》（*Pilgrims in Sacred Sites in China*）[3]。書中學者各自以個案方式檢視泰山、五臺山、普陀山、武當山、妙峯山上的相關朝聖活動，期望從聖山研究的角度出發，一方面爲中國宗教文化的研究另闢蹊徑，另一方面與西方朝聖行的研究進行對話。

此書具體肯定了朝聖行主題對拓展中國宗教文化研究視野的有效性。在中國文學的研究領域，近年來學者們對高僧如法顯（342?-423?）《佛國記》中的西行求法的敘事，已做出精彩的論述[4]。歷史上玄奘（約596-664）印度取經的旅程細節，亦是長久以來文史學者細心考證重構的對象[5]。歷史輾轉演繹而爲虛構，前述小說《西遊記》與西方朝聖行敘事比較研究的成果，更不在話下。相形之下，中國戲曲文本中對朝聖主題的呈現，所得到的關注仍然有限[6]。

其實，玄奘取經一事，在數百年從史傳演變爲長篇章回小說的過程中，先有宋代的《大唐三藏取經詩話》（以下簡稱《詩話》），繼之有明代一般稱爲《西遊記雜劇》的《楊東來先生批評西遊記》（以下簡稱《雜劇》）。前者屬講唱文學，後者爲長篇雜劇形式，兩部文本皆與表演藝術密切相關。然而，截至目前爲止，這兩部作品多被定位爲文學史料，用以研究小說《西遊記》的成書史和玄奘取經故事的演變。《詩話》和《雜劇》作爲文學史料以外的價值，其他閱讀這兩部文本的可能方式，都仍有待發掘、開創。

---

[3] Susan Naquin and Chun-fang Yu eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley: University of California Press, 1992).

[4] 劉苑如：〈涉遠與歸返－法顯求法的行旅與傳記敘述研究〉，臺北：漢學研究中心、國立臺灣大學文學院、國立中興大學文學院、中央研究院中國文哲研究所主辦「空間移動之文化詮釋國際學術研討會」論文（2008年3月26-28日）。Xiaofei Tian, "Paradise Gained and Lost: Faxian's (ca. 340-421) Passage to India," Medieval Workshop at Columbia University, New York, 3 May 2008.

[5] 較近的研究可見Sally Hovey Wriggins, *The Silk Road Journey with Xuanzang* (Boulder, Colo.: Westview Press, 2004). 錢文忠：《玄奘西遊記》（上海：上海書店，2007年）。

[6] 少數注意到此一議題的研究有 Wilt L. Idema, "The Pilgrimage to Taishan in the Dramatic Literature of the Thirteenth and Fourteenth Centuries," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 19 (Dec. 1997): 23-57.

臺灣古典學術期刊資料庫

本文的目的，即在透過朝聖行的概念，開展閱讀《詩話》和《雜劇》的可能角度。筆者認爲，除了可供從「發展史」的角度解釋小說《西遊記》最後的成功，這兩部文本還可以被放在中國宗教旅行想像書寫的脈絡中，讓我們藉此檢視，歷史上玄奘取經一事，進入文學虛構之域，在不同歷史時空中分殊的呈現以及關懷重點的轉移。

宗教學上對朝聖行的討論多有，Freddy Raphael簡明扼要的定義，至今仍值得參考。他提出宗教上指的「朝聖」，至少必須含括三種特質：「第一，有『聖地』之存在；第二，個人或團體朝『聖地』而行；第三，這種行動可以爲『朝聖者』帶來物質或精神上的報償。」[7]而在文學研究的領域中，以玄奘取經故事爲中心，我們還可以進一步問：同樣的題材，《詩話》和《雜劇》如何以各自的方式想像此一旅程？朝聖行終點的出塵氛圍以及此行的神聖意義，如何透過語言文字呈現？尤其從表演藝術的角度來看，玄奘取經行的終點既爲西天佛國，其中佛境的完美，取經人內在的淨化提升，取經行完成時刻的圓滿秩序，在舞臺上如何搬演表現？

關於筆者對朝聖行概念的使用，此處有兩點需要說明。首先，由於「朝聖行」（pilgrimage）一詞實源自西方宗教傳統，指涉廣泛，在討論玄奘西行之旅時，我仍選擇沿用中國佛教傳統中固有的「取經行」或「求法行」之稱。換言之，本文檢視《詩話》和《雜劇》的角度確實受到「朝聖行」相關研究的啓發。然而，在具體析論兩部文本時，　由於玄奘西行的目的，無論在史傳或是後來的改編文學中，都是以「取經」和「求法」的用語表述，筆者以爲，採用「取經行」或「求法行」之稱，是更貼近中國宗教旅行書寫傳統的做法。

其次，朝聖活動與朝聖文學中，聖俗面向的辯證，是一個複雜的問題。在宗教理想的層次上，朝聖行毫無疑問有其終極的神聖意義。然而在實際的執行面上，神聖與世俗的成份則往往並存。朝聖者的身分，從高僧到一般販夫走卒都有；朝聖文學的作者，依據各自關懷重點與寫作文類的不同，在聖俗比重之間所做的選擇也各異。《詩話》和《雜劇》以唐代高僧玄奘的取經行爲主題，對表現行旅終點的圓滿，朝聖者的解脫智慧，特有著力。也因此本文著重討論兩部文本中對取經求法行完成時刻理想的呈現。《雜劇》因爲帶入了中國戲曲中丑角的傳統，取經行的神聖意義與丑角人物的插科打諢交錯並行，這點後文會附帶論及。

[7] 轉引自余國藩：〈朝聖行—論《神曲》與《西遊記》〉，頁139。

臺灣大學學術期刊資料庫

在開始討論《詩話》與《雜劇》之前，筆者認爲有必要先對《華嚴經．入法界品》作一簡單的討論。理由是：《華嚴經》中的最後一部《入法界品》爲佛典中對求法行最詳盡的描述。此經講述主人翁善財參五十三善知識求法之旅，故事性強而少議論，自傳入中國以來，影響持續不墜[8]。最明顯者，以《華嚴經》思想爲中心的華嚴宗，爲唐代佛教主要宗派之一。在宋代，禪宗語錄中藉善財五十三參談論參禪了悟之精義者，爲數甚多[9]。在明代， 從明初的宋濂到晚明的李贄（1527-1602）、焦竑（1540-1620）、紫柏眞可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）、袁宏道（1568-1610）、錢謙益（1582-1664）等人，都對《華嚴經》或其經論註解有過討論[10]。

另外，《詩話》與《雜劇》中的宗教旅行想像，與《入法界品》中所敘寫求法行的理想原型，也有著似遠實近的關係。 歷史上的玄奘取經是帶有濃厚學術意味的宗教活動，它肇因於玄奘想解決當時傳至中國的佛教經典有限，漢譯佛經中矛盾叢生的問題，旅行的基調一方面是宗教熱忱，另一方面也有同樣強烈的追求智識原典的熱望。它的終點是地理上實有的印度；目標是取得具體的經卷；抵達那爛陀寺（Nalanda）後，玄奘尚不斷與西域、印度各宗派僧侶、外道論經辯難[11]。 這與後來傳奇化了的《詩話》、《雜劇》中，旅行的終點爲西天佛境，取得經書同時成爲旅行的最終點以及取經人得道成佛的象徵，其實有很大的不同。傳奇人物在後代的文學想像中逐漸神異化是非常合理的解釋。筆者在此想補充的是：《詩話》和《雜劇》中的宗教旅行想像可能並不只取資於玄奘的歷史旅行。玄奘的宗教之旅從學術取向到強調旅程終點的不可思議境，佛典中虛構的《入法界品》的影響也不可輕忽。從東土進入西天佛國，在聖域中感受神蹟，終得超越成佛，是《詩話》、《雜劇》的共同關注。而類此形而上求法之旅文學想像的原

8 善財有參五十三及五十四善知識兩說 。原因是其中兩位善知識－德生童子與有德童女－地處一處，因此計算時若兩人合計便是五十三參，分計則是五十四參。

9 馮國棟：〈善財童子五十三參故事的影響〉，《法音論壇》第288期 （2003年8月），頁8-13。

10 參見荒木見悟著、廖肇亨譯：〈李通玄在明代〉，《明末清初的思想與佛教》（臺北：聯經出版事業公司，2006年），頁111-140。Robert M. Gimello, “Li T’ung-hsüan and the Practical Dimension of Huyen,” in *Studies in Ch’an and Hua-yen*, ed. Gimello and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), pp.321-87.

11 〔唐〕慧立本、彥悰箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷3-4，收入《大正新脩大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1925-1927年），第50冊。以下凡引《大正新脩大藏經》皆簡稱《大正藏》。

臺灣華語學術期刊資料庫

型，恐怕還得追溯到《入法界品》。

本文結構於是依序討論《入法界品》、《詩話》與《雜劇》，並視需要兼論及記述玄奘印度之行最詳盡的史傳文本，由玄奘弟子慧立及彥悰撰箋的《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，以凸顯後代文學、舞臺想像中對原始材料的改造。《華嚴經》在漢譯佛經中以其篇幅之長，內容之豐富著稱。此經並非一個整體，而是多部單行經典的合輯。《入法界品》就是其中之一。《華嚴經》全文在唐代實叉難陀（Siksananda, 652-710）的譯本中爲八十卷，分三十九品。最後一部份《入法界品》爲全經高潮，占八十卷中的二十卷[12]。另外，《西遊記雜劇》亦爲雜劇作品中的巨製，共六卷二十四齣。限於篇幅，也因爲筆者關注的焦點在於語言、文字、舞臺等媒介如何構造取經行終點圓滿秩序的問題，本文偏重討論幾部文本的結尾。雖然只是局部，但因爲求法行敘事中，結尾往往正是高潮所在，也是賦予此行神聖意義的重要時刻，這樣的討論應當能收以小見大之效，足以呈現中國宗教與文學戲劇傳統之間的互動與融攝。

二、毛孔、微塵、光明相

> 於是善財……獲一切智清淨光明，普照十方。
>
> ——《大方廣佛華嚴經》[13]

《華嚴經》中《入法界品》的最後三卷，依序講善財訪彌勒、文殊及普賢菩薩，問如何學菩薩行，修菩薩道。在此之前，善財因發阿耨多羅三藐三菩提心（anuttara-samyak-sambodhi 無上正等正覺心），已經參訪了五十位身分包括比

[12] 一般簡稱的《華嚴經》，較知名的有東晉佛陀跋陀羅（Buddhabhadra, 359-429）所譯的六十卷《大方廣佛華嚴經》，稱「六十華嚴」；唐代實叉難陀（Siksananda, 652-710）所譯八十卷《大方廣佛華嚴經》，簡稱「八十華嚴」；以及唐般若（Prajna, 活躍於八世紀末）所譯四十卷《大方廣佛華嚴經》，簡稱「四十卷本」。般若的譯本雖題爲《大方廣佛華嚴經》，實只是「八十華嚴」中《入法界品》異譯。此處採用一般認爲較完整的實叉難陀八十卷《大方廣佛華嚴經》中的《入法界品》。收於大正新脩大正藏經第十冊，經號279，60-80卷。關於《華嚴經》的簡介及傳譯，可參見印順法師：〈華嚴法門〉，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1994年），頁999-1025。或 Robert E. Buswell Jr. ed., *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Macmillan Reference, 2004), pp.340-41.

[13] 〔唐〕實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，卷 80，收入《大正藏》，第10冊，頁439c05。

臺灣大學學術期刊資料庫

丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、仙、神、菩薩、外道、船師、妓女等的善知識。經文的基本結構是：善財訪一位善知識，提問：「何爲菩薩行？如何修菩薩道？」善知識們依個人經驗、知見提供答案，並在最後指出其解答的片面性，而將善財指向下一位善知識；善財參訪下一位善知識，再提出同樣的問題，聆聽善知識指教，如此循環遞進。在多方訪道之後，善財最後與彌勒、文殊、普賢菩薩的交會，重點已不只是問道行爲本身知聞的累積，更要表現善財在旅行最後階段如何得無上自在清淨智慧，亦即「入法界」。

何謂華嚴「法界」？在佛教哲學的領域，這是一個極爲複雜的問題。歷代華嚴祖師們對華嚴「法界」義涵的解釋和闡發，往往與其本身的參學過程及當時佛教界的狀況息息相關。釋經者以「法界」爲題立論，背後主要目的實爲與同時代其他思想宗派相互對話，或辯異分說，或融攝調和。這背後牽涉到佛教學說體系的建構、衍義與流變，佛教哲學和中國思想史學者已有精闢專論[14]。限於篇幅，也由於本文主要關注《入法界品》中對求法行終點超越境界的呈現，關於經疏中環繞華嚴「法界」而建立的細膩且牽涉廣泛的論述系統，此處不再贅言。筆者以爲，對於《華嚴經》中法界最簡要的定義，反而更能有效聚焦、協助本文檢視文學作品中書寫、搬演「聖境」的主題。

《華嚴經》中的「法界」，可簡要定義：「華嚴謂之法界……爲諸法本眞之理，諸佛所證之境。證入法界之理，曰入法界。」[15]呂澂講述華嚴宗源流時，亦說：「《華嚴經》本以佛的境界做對象，來發揮佛境原是衆生心地所具的理論。」[16]並論及《入法界品》在龍樹的《大智度論》中引用時稱爲《不思議解脫經》，意指「佛地的境界說爲不可思議解脫，而由清淨了的法界構成，所以能入

14 《華嚴經》疏中主要包括法藏（643-712）的《華嚴經探玄記》、《華嚴經旨歸》、《華嚴五教章》（《華嚴一乘教義分齊章》）、《華嚴遊心法界記》、《華嚴經問答》、《華嚴經義海百門》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《華嚴金獅子章》；李通玄（647-740）的《新華嚴經論》（《華嚴經合論》）、《華嚴經決疑論》；澄觀（738-839）的《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴精隨疏演義鈔》、《華嚴法界玄鏡》、《華嚴行願品疏》、《華嚴經入法界品十八問答》、《三乘圓融觀門》；宗密（780-841）的《註華嚴法界觀門》等等。關於華嚴學，包括法界觀，可參考方東美和荒木見悟精彩的討論。方東美：《華嚴宗哲學》（臺北：黎明出版社，1981年）。荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》（臺北：聯經出版事業公司，2008年）。陳琪瑛討論《入法界品》的空間美學，書中簡要列述了華嚴五祖對法界的論說。陳琪瑛：《〈華嚴經．入法界品〉空間美感的當代詮釋》（臺北：法鼓文化，2007年），頁54-60。

15 丁福保：《佛學大辭典》（臺北：天華出版公司，1989年），第1冊，頁264。

16 呂澂：《中國佛學源流略稱》（臺北：里仁書局，1985年），頁378。

臺灣大學學術期刊資料庫

不思議解脫法門的也就能入法界。」[17]換言之，《入法界品》中的「法界」即爲「佛的不可思議境界」。「入法界」，則是進入諸佛境界，見佛所見，感佛所感，得諸佛之智，爲求法者得道成佛的終極表現。相對於其他善知識提供局部的眞知（partial truth），與彌勒菩薩之會使善財智慧精進，得以進入象徵華嚴法界妙象的「毘盧遮那（Vairocana）莊嚴藏大樓閣」；以此爲進階，善財最後得受文殊、普賢菩薩大神力之教，成圓融智，與諸佛等。

「智慧」、「清淨智」、「自在智」、「無邊際智」，種種智慧，是華嚴經文中描述菩薩境界常用之詞。善財一路所求菩薩行的極致終點，便是證入法界得大智慧。在《入法界品》中，「智」與「見」或「所見」（vision）是相因相生的。《入法界品》以「無智無明」的反例爲始。如大多數佛經，此品從佛陀世尊與諸菩薩在逝多林給孤獨園中聚會稱法說起；會中佛祖顯大神力，現種種不可思議樓閣、雲海、光影寶象。然而在一片炫目的神變之後，經文文脈一轉而言：「諸大弟子，皆悉不見」，原因是他們尚未累積足夠的善根，其修行「遠離大悲，捨於衆生，往於自事」。因此

> 不能知不能見，不能入不能證，不能住不能解……不見如來廣大神力，捨一切智。無明翳瞙，覆其眼故。[18]

「視而不見」是此處經文中再三出現的隱喻。諸佛菩薩，實與人一處，然而天常見人，人不見天，對於爲業障所覆，尚未發心成正覺者，即使佛境就在眼前，仍不可得見。經文中採用了一個突出的意象說明此理：

> 如恒河岸，有百千億無量餓鬼，裸形飢渴，舉體焦然。烏鷲豺狼，競來搏撮。爲渴所逼，欲求水飲，雖住河邊，而不見河。設有見者，見其枯竭。[19]

餓鬼形體卑瑣，處境危殆，身在河邊卻見不著有水。這一切都是智慧眼力的問題。法界無所不在，然而未證悟者只是睜眼瞎子。見與不見，是有智與無明之間最大的分野。而善財求法之行的記述正具有示範的作用，向其他有心求法者提供了從昏昧到光明，盲目到智慧，證道的重要細節。

首先，如前所述，善財的求法之旅始於發願心求超脫世間，「淨諸業惑輪，

[17] 同前註，頁389。
[18] 《大方廣佛華嚴經》，卷60，頁323a26-323b14。
[19] 同前註，頁323b09-323b11。

臺灣大學學術期刊資料庫

斷諸流轉苦」[20]。見其願心之眞誠，文殊菩薩將善財指向第一位善知識，開始了他的求法之旅。接近旅行終點時，善財與彌勒菩薩之會再次強調「願心」，並加上「信心」之重要。願心是一時所發深切的意念，重在求法者起心動念間那「一念」的強度（intensity）；信心是持久堅定的信仰，重在其恆定性（duration）。善財的願心一開始已得認可，其信心則表現在周遊各處問道不懈之舉。善財參彌勒菩薩一節，將求法者之願與信做了更進一步的呈現。相對於之前其他的善知識皆有肉身或實像存於現實界，此處彌勒菩薩並不實存於有形的空間，其光明寶相只向願心信心俱足的求法者顯示。

因而善財初入彌勒地時，並不立即得見菩薩，而必須先經歷了以下幾個步驟：首先，累積並誠心領受之前數十位善知識之教，善財先自憶往昔曾生出的不淨之想並「即時發意」修正懺悔；然後誠心作念：「一切佛興皆從信起」，「一切佛事從大願起」。正念加上虔心發願，使善財進入了更高一層次的「了」、「知」，例如「了」果因起故，「了」報業集故，「知」法界無邊，「知」不生滅，「了知」一切諸功德法。儘管這樣的「了」、「知」與善財最後在文殊菩薩處所證的無量智慧仍有差別，但已是旅行人身體力行苦心求得的精深知解。智慧的精進，加上深信、願力，以及對一切菩薩的尊重、供養、稱讚：

> （善財）於觀樓前，舉體投地，慇懃頂禮，不思議善根，流注身心。清涼悅澤，從地而起。一心瞻仰，目不暫捨。合掌圍遶，經無量匝。[21]

終使彌勒菩薩顯像並讚嘆：

> 此長者子勇猛精進志願無雜，深心堅固恆不退轉……發菩提心未嘗休息，求大乘道曾無懈怠，飲諸法水不生厭足，恆勤積集助道之行，常樂清淨一切法門，修菩薩行不捨精進，成滿諸願善行方便。見善知識情無厭足，事善知識身不疲懈，聞善知識所有教誨，常樂順行未曾違逆。[22]

「勇猛精進」、「深心堅固」、「恆勤積集」、「身不疲懈」而得法成道，此正是善財之所以得見彌勒菩薩的理由；而其之所以「能見」，亦說明善財已得智慧眼，入智慧境。儘管以最繁複的視象所現示的最高層次智慧，要待善財見普賢菩薩時才得以展現。

值得注意的是：當善財向彌勒菩薩提出同樣「云何學菩薩行，修菩薩道」的

20 《大方廣佛華嚴經》，卷62，頁333b13。
21 《大方廣佛華嚴經》，卷77，頁423a19-22。
22 《大方廣佛華嚴經》，卷78，頁428c20-429a27。

臺灣大學學術期刊資料庫

問題時，彌勒回答：

> 汝可入此毘盧遮那莊嚴藏大樓閣中，周遍觀察，則能了知學菩薩行，學已成就無量功德。[23]

彌勒菩薩不再如之前的善知識以「言說」教；對於已經修行「能見」的善財，彌勒菩薩以「相」教。善財在樓閣中所見，是一幅「無量百千諸妙樓閣」的景象，在每一樓閣中復可見一切百千樓閣，以一映一切，廣博嚴麗，同時卻又「不相障礙亦無雜亂」。

善財智慧的表現亦在此。見此不可思議層疊無盡之狀，善財不僅「所思不亂」，還能「普運其心」，「普見一切」，更進一步「自見其身，遍在一切諸樓閣中」。至此，善財已經不只是觀看者，菩薩界的觀想者，並且同時進入了菩薩界，成爲被觀想的華妙法界的一部分 。 接著不只是在諸樓閣中，善財甚至見到自身出現在「一切諸如來所」，同時參與其處的一切衆會佛事，並且對所見「持憶不忘，通達無礙」。跟隨著「視見」而來的是「聽聞」神力。善財不僅見到自己身現一切如來所，並且能聽到一切如來所所有的寶鈴樂器聲，以及諸佛所說「不可思議微妙法音」。得道者的視見與聽聞持續不斷擴張，從諸如來的淨世界延伸到地獄畜生餓鬼所住的不淨世界；穿越歷史時空，回見彌勒菩薩過去無數劫修行菩薩道時種種經歷，種種施捨，爲度化救護衆生所設種種化身。

在《入法界品》中，智慧表現在求道者所能見的無盡華麗妙相。所見之相越是緜緜無盡、光燦鮮明、貫穿各界、相互映照，表示觀者所達的智慧之境越高。經文表示，善財之所以得「悉見如是及餘無量不可思議自在境界諸莊嚴事」，是因爲他已經得到十方清淨眼，能觀察無礙，並得到諸菩薩廣大自在智的緣故。菩薩行菩薩道的無量境界超越任何言說解釋的可能；在這裡，善財求法最後是透過觀、想、見、聞、感知體會，終悟得菩薩之境。

善財旅途終點最後參的是文殊及普賢菩薩。與彌勒及普賢菩薩相較，善財參文殊一節只有其不到十分之一的長度，相當簡潔。如果我們參考華嚴四祖澄觀（738-839）《三聖圓融觀門》的解讀，這樣篇幅上的差距可能是因爲文殊普賢在經文中象徵內涵的不同[24]。根據澄觀所言，文殊普賢二聖所代表的法門以1.能信所信，2.解行，3.智理，相對。文殊代表的是「能信」而發的願心，對事理的

[23] 同前註，頁434c20-21。

[24] 澄觀：《三聖圓融觀門》，收入《大正藏》，第45冊。

臺灣大學學術期刊資料庫

通「解」以及力足證道的大「智」。「能信」所表示的是能發心信仰的主體，相對於普賢代表「所」被「信」仰的客體，亦即佛法；對事理的通「解」相對於普賢所代表的施「行」實踐的能力；力足證道的大「智」則相對於普賢所代表的「理」，亦即求道者最後所證得的，以法界爲代表的佛法之理。能信，尚須有被信仰的客體；有知解，需輔以能實踐所知的行動；智慧具足，則終能入法界，與佛陀所教之圓融理法合而爲一。因此彌勒菩薩對善財有言：「汝先所見諸善知識，聞菩薩行，入解脫門，滿足大願，皆是文殊威神之力。」[25]善財的求法之旅中，最早出現的文殊菩薩，其重要性在於扮演回應善財最初所發願心，助其開始問道於衆善知識累積知解的過程。當旅途即將終結的時刻，文殊菩薩的再出現只需確認善財至此已「具足無量大智光明」。《入法界品》更重要的尾聲，還在展現「獲一切智清淨光明」的善財眼中所見，由普賢菩薩所象徵的「法界」景緻。

關於「法界」廣大無盡紛然神妙之相，善財參彌勒菩薩一節，在毘盧遮那莊嚴藏大樓閣中，已經有所展示。但彼時還未行滿旅途的最終點，觀想的能力，視界的深廣，畢竟未臻極致。相形之下，善財與普賢菩薩之會，較之與彌勒之會，既有形式上的重疊，但內容細節上又更顯這終極智慧境的獨特之處。首先，善財已經獲得了隨心所欲的觀想能力，較之前爲見彌勒菩薩所施行的種種步驟，匍伏頂禮，這次欲見普賢菩薩的善財已能輕易地「念念隨逐普賢菩薩」，「入如來境住普賢地…即見普賢菩薩，在如來前會衆之中，坐寶蓮華師子之座」。起念欲入諸菩薩境，此念即能自行實現而無須如前藉儀式祈求於彌勒菩薩，亦顯示此時的善財已經具有和衆菩薩一般的威神之力。

除了觀想之速，善財的視象也產生了變化，這裡經文不只描述其周遍，還強調其精微。他不只是「看見」種種不可思議象，還能「看入」一切世界所有微塵以及普賢菩薩身上一一毛孔。參彌勒菩薩一節中，毘盧遮那莊嚴藏大樓閣是引發、含容無限自在視境的主要意象；善財透過樓閣、閣中寶鏡、寶柱、菩薩寶像看見種種妙象。參普賢菩薩一節中，貫穿善財所見的無量大智光明的主要意象則是「微塵」和「毛孔」。

> 所謂見一切世界所有微塵。一一塵中出一切世界微塵數佛光明網雲周遍照耀……一一塵中出一切世界微塵數日月星宿雲，皆放普賢菩薩光明遍照法界。一一塵中出一切世界微塵數一切衆生身色像雲，放佛光明遍照法

[25] 《大方廣佛華嚴經》，卷 79，頁439a22-23。

臺灣大學學術期刊資料庫

界……一一塵中出一切世界微塵數菩薩身色像雲，充滿法界令一切眾生皆得出離所願滿足。一一塵中出一切世界微塵數如來身色像雲，說一切佛廣大誓願，周遍法界。[26]

時善財童子……見普賢身一一毛孔……見一一毛孔，出一切佛剎微塵數色界天身雲，充滿法界歎菩提心……見一一毛孔，念念中出一切佛剎微塵數淨不淨佛剎雲，遍法界虛空界，令雜染眾生皆得清淨……見一一毛孔，念念中，出一切佛剎微塵數眾生身雲，遍法界虛空界，隨其所應教化眾生，皆令發阿耨多羅三藐三菩提心……見一一毛孔，念念中出普賢菩薩行雲，令一切眾生心得滿足，具足修集一切智道。見一一毛孔，出一切佛剎微塵數正覺身雲，於一切佛剎，現成正覺，令諸菩薩增長大法成一切智。[27]

由「微塵」和「毛孔」象徵的極小中見無限廣大，對應著《入法界品》開頭描述未證道者視而不見，無智無明的狀態。所謂無上智境，便是在最細微不可能不爲人注意處「看出」遍法界虛空界一切佛界的能力和境界。華嚴三祖法藏對微塵與法界的聯繫，有此申論：

當知一塵即理即事，即人即法，即彼即此，即依即正，即染即淨，即因即果，即同即異，即一即多，即廣即狹，即情即非情，即三身即十身。何以故？理事無礙，事事無礙，法如是故，十身互作自在用故。[28]

這裡法藏強調法界的周遍流行，圓滿常備。究竟眞理的普遍性與萬事萬物的個別性並存無礙，互遍相涵。究竟大法雖涵融一切，但並不因此模糊了一一事象的個別性；世間森然萬象井然羅列，每一個個體，同時也是普遍法理的體現。「事」與「理」非對立差別的概念，而是相互融貫統一的有機整體。

這樣的「法界」觀，在經文中如何透過語言表現？「微塵」和「毛孔」是《入法界品》中表達此「言之不盡」之理最重要的修辭意象。正因其細、微、小，於是顯示智慧法界的無所不包無所不在。層疊重複的句式中，以固定韻律不斷出現的「一一塵中」「一一毛孔」彷彿成了具有法力的神幻文字，緊隨其後興起，生發無窮的奇蹟妙相。智慧的無上，在這裡透過「微塵」和「毛孔」的極細和極多，以及這「極細」和「極多」中所蘊含的「更多」、「無限」世界被具象化。善財的視見有多精微，其智慧就有多精微；其眼界有多廣大，其智慧就有多

[26] 《大方廣佛華嚴經》，卷80，頁440a04-18。
[27] 同前註，頁440a28-440c19。
[28] 法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，收入《大正藏》，第45冊，頁637c-638a。

臺灣大學學術期刊資料庫

廣大；其觀相有多不可思議，法界便有多不可思議，諸佛菩薩的神力便有多不可思議。在《入法界品》中，諸佛菩薩的神力，求法者證得的智慧與無盡華麗妙相息息相關。

無盡華麗妙相顯示諸佛菩薩的神力；反過來看，則法界智慧的神妙，實緊緊依附於文字設幻興相的能力。文字之幻障敝住萬相皆空的根本教理，是潛伏的危機。於是在羅列萬般妙境之後，經文必須提醒：終極智慧除了表現在所見之不可思議相，還需要得道者能領會：這華嚴萬象實出於幻力，如夢如影，是「如善巧大幻師」的菩薩行威神力，與求法者所修善根智力共同作用的結果。

> 此是菩薩知諸法智因緣聚集所現之相。如是自性，如夢如幻，如影如像，悉不成就。[29]

事事無礙周遍含容，極盡廣大無限不可思議的幻象，可以說就是《入法界品》對「法界」的描述，而能觀想出入這華嚴種種相者，即是證得無量清境智慧。依此，我們也就來到了華嚴之教的核心：一方面，法界是證道者可以隨想隨見，隨念緣起，一層進一層無窮無盡的無限多世界，得見無限相，正是最高智境的表現。另一方面，這最高智境必須同時能看透華嚴無限相起於「幻力」、「幻智」，本來虛空的本質。觀者必須知幻，才能見相而不執於相。如是，經文既明空幻之教，亦同時肯定眼力所及的現象界；求道者證入的智慧境並非死寂的空無，而是奇麗之象相互映照生生不息的妙界。

Paul Williams 對《華嚴經》中所言「法界」（*dharmadhatu*） 的特質有非常切要清楚的說明：

> 法界，是正確觀照下的宇宙；是識幻眼力得見，一切皆空無明確邊際如水銀般變化流動的宇宙。經文形容此爲光明遍照無礙之地。[30]

華嚴法界一方面是以卓越敘述修辭語言，長篇描繪出的繁複細緻美妙光明景象；另一方面是空無。法界的不可思議境地，需要最攝人眼目的幻相表現；眼見炫目光景而不動於心，反之則更標舉了諸佛菩薩的清淨智慧。更進一步，Paul Williams直指出《華嚴經》所描述法界當中眞與幻的辯證關係：

---

29 《大方廣佛華嚴經》，卷79，頁437c19-20。

30 "… the *dharmadhātu* is the universe seen correctly, the quick-silver universe of the visionary perspective wherein all is empty and therefore is seen as a flow lacking hard edges. This is described by the *sūtra* as a universe of radiance, luminosity with no shadows." Paul Williams, *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations* (London and New York: Routledge, 1989), p. 123.

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

> 倘若一切皆無自性，則一切皆如夢幻…倘若一切皆無自性，或者一切皆爲心，則此際諸相、諸多神通變化不僅和其他任何事物一般眞實，並且，作爲心，或者說無自性，它們還能與其他任何一切同等地，揭示出事物的本質……在諸佛所見境界裏，「虛構」成爲「眞實」，「眞實」亦爲「虛構」。[31]

這是最眞實的虛妄，也是最華麗神妙無邊無際的幻境。其動人心魄的幻美將在晚明的文學界中以各種不同的分身變相再次出現[32]。

至此我們可以歸納《入法界品》中所表現求法行想像的幾點特質。首先，「善根」與「願心」是一切之始。善財五十三參，遍訪各界，人間天上如此大規模的旅程，皆始於求無上正等正覺一心之發。其次，發心之後等待求道者的是漫長遙遠的問道過程，強調「行」、「實踐」的重要性。憑藉著「信」與「行」，求道者最後獲得能自由出入種種菩薩境地的眼力，透過親臨感受不可思議幻境，證成無上智慧。善財眼中看到的菩薩諸行，菩薩心腸，菩薩境界，最後全部匯集入其一身，表示此身不再是凡夫肉身，而是「與普賢等」，「與諸佛等」：

> 一身充滿一切世界，刹等行等正覺等神通等，法輪等辯才等，言辭等音聲等，力無畏等，佛所住等，大慈悲等，不可思議，解脫自在，悉皆同等。[33]

簡言之，《入法界品》中呈現的求法之旅，以願、信、行、智爲理想的次第[34]。

---

[31] "If all is lacking in inherent existence, all is dream-like or illusory…If all lacks inherent existence, or all is Mind, then not only are these images, these magical interventions, as real as anything else, but also, as mind, or lacking in inherent existence, they reveal the true nature of things as much as anything else…In the world as seen by the Buddhas, 'fictions' becomes 'reality' and 'reality' becomes 'fiction.'" 同前註，頁122。

[32] 對晚明文學中「眞幻」、「眞妄」的討論，參見Wai-yee Li, *Enchantment and Disenchantment: Love and Illusion in Chinese Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1993)。廖肇亨：〈禪門說戲－一個佛教文化史觀點的嘗試〉，《漢學研究》1999年第2期：頁277-298。

[33] 《大方廣佛華嚴經》，卷80，頁442b23-25。

[34] 佛教經典所載的修行次第，有幾種大同小異的說法。澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》、《大方廣佛華嚴精隨疏演義鈔》中以「信、解、行、證」四大分來闡明《華嚴經》的教理。其中「證」，意爲以行動證入諸佛境界。明代雲棲袾宏（1535-1615）在其《阿彌陀經疏鈔》中，以如下文字注疏「文殊師利」菩薩一條：「文殊師利，亦云曼舒室利，言妙首等者。準華嚴宗，表三法門，曰信行智。」視文殊爲集合「信、行、智」於一的理想典型（收入《卍新纂大日本續藏經》，第22冊，頁631b08）。藕益智旭（1599-1655）在《佛說阿彌陀經要解》中標舉「信、願、行」，言「信願行成必得往生見佛聞法。」（收入

臺灣博碩士論文學術期刊資料庫

而我們接著要問的是：「求法行」在轉化爲玄奘「取經行」的敘事文學中又是如何被想像？兩者間的變化、聯繫爲何？

三、「經」等於「法」？

> 你〔玄奘〕道求請佛法。法在何處？佛在何方？你是癡人。
>
> ——〈入竺國渡海之處第十五〉，《大唐三藏取經詩話》[35]

《大唐三藏取經詩話》顧名思義，取材於歷史上玄奘赴印度求取經書一事。然而與記載此事最早也最詳盡的史傳類材料《大唐大慈恩寺三藏法師傳》相對照，除了對《心經》的特殊著墨，《詩話》之於《法師傳》實改寫的多，繼承的少。歷史的玄奘因個人對中土缺乏佛經原典的不滿，秉持求眞解的宗教熱忱，干犯唐律擅離國境，以流亡者的身分開始其求法之旅[36]。《詩話》儘管其開頭殘缺不存，但從內文玄奘法師自言「奉唐帝勅命，爲東土衆生往西天取經作大福田」，以及結尾唐王「遂排大駕，出百里之間迎接」的細節看，結構上應該已經改換爲「奉詔西行取經」，旅行以受皇命始，取得經書回朝覆命終。《詩話》在篇幅上較《法師傳》短得多，少有取之於後者的歷史細節，多見妖魔神異題材，與佛教密宗的關係似乎尤爲密切[37]。法師和猴行者沿途所遇或善或惡的妖、獸有：蛇、獅子、麒麟、白虎精、九條尨頭黿龍，深沙神[38]。 所入天界神域有：北方毗沙門大

《大正藏》，第37冊，頁 367b02）。株宏與智旭的經注，又有其晚明佛教揉雜淨土、華嚴與禪宗的思想背景。可參考Chun-fang Yu, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981). 釋聖嚴：《明末中國佛教之研究》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。本文以「信、行、智」三特質爲討論焦點，因爲《詩話》與《雜劇》中，信與願、諸佛境界與諸佛智慧，多合而表現；並且二書中，玄奘在取經行伊始的形象即爲精通佛法的高僧，取經人由不解而解的學法過程非描述重點。

35 李時人、蔡鏡浩校注：《大唐三藏取經詩話校注》（北京：中華書局，1997年），頁39。

36 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷1，頁222c24-224c14。

37 參見 Glen Dudbridge, *The Hsi-yu chi: A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp.29-42。太田辰夫：《西遊記の研究》（東京都：研文出版，1984年），頁19-50。磯部彰：《西遊記形成史の研究》（東京市：創文社，1993年），頁103-116。

38 後演變爲雜劇中的沙和尚，百回本西遊記中的沙悟淨。參考Dudbridge, The Hsi-yu chi, pp.18-21。

臺灣大學學術期刊資料庫

梵天王宮、西王母池；鬼域有鬼子母國[39]；人間則有文殊普賢菩薩設幻考驗法師的女人國[40]、優鉢羅國、西天竺國。

《詩話》的成書年代至今仍無定論。今慣稱爲「大唐三藏取經詩話」之作有兩個版本，舊藏日本高山寺，一題爲《新雕大唐三藏法師取經記》，另一題爲《大唐三藏取經詩話》，兩者內文近似，後者缺卷少於前者，故現今校注版多沿用其題。二十世紀初，羅振玉分別自日人德富蘇峰（Tokutomi Soho, 1863-1957）和三浦梧楼將軍（General Miura Goro, 1847-1926 ）手中見到《取經記》及《詩話》，並將其整理出版。王國維主要據《詩話》本中卷末有「中瓦子張家印」款一行，推論此張家爲南宋臨安書肆，《詩話》爲南宋作品。杜德橋以《取經記》全文一致避開宋太祖趙匡胤祖父名諱「敬」字，以及文中所出現地名「京東路」爲北宋獨有，認爲《取經記》和《詩話》當爲宋代的本子，其中《取經記》又比《詩話》早[41]。大陸學者李時人、蔡鏡浩則就結構、用字、敘述模式上的相似處，論證《詩話》與五代時期敦煌變文的密切關係。至於《詩話》文本的性質，筆者認爲可以參考王國維的解釋：「此書與《五代平話》、《京本小說》及《宣和遺事》，體例略同…其稱詩話，非唐、宋士大夫所謂詩話，以其有詩有話，故得其名。」當代學者伊維德（Wilt L. Idema）亦將《詩話》歸類爲平話的一種。他描述平話此一文類爲 「受當代〔十三十四世紀〕口語影響，風格極簡單，大衆熟知的傳奇或歷史故事。」[42]伊氏認爲，雖然平話在敘述風格和用語上明顯有

39 《詩話》之前，「鬼子母國」記事傳說可見於《大唐西域記》，卷2，「健馱邏國」（收入《大正藏》，第51冊，頁881b01-02）及《佛說鬼子母經》（收入《大正藏》，第21冊）。之後「鬼子母國」的情節保留在雜劇《西遊記》中「鬼母皈依」一節，參見Dudbridge, *The Hsi-yu chi*, pp.16-18。百回本《西遊記》78、79回寫白鹿精欲食一千一百一十一個小兒心肝，似亦可見「鬼子母國」傳說之跡。

40 此一情節在《雜劇》第五卷《女王逼配》，百回本小說二十三回「四聖試禪心」、五十四回「西梁女國」中有更進一步的分化和發展。

41 《詩話》成書年代，學者看法不一，羅振玉、王國維持論爲南宋刻本，魯迅傾向元代，杜德橋、張錦池斷爲宋代，較近期有李時人、蔡鏡浩論證上推至五代。參見魯迅：〈關於三藏取經記等〉，《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1987年），第三集，頁385-90；〈關於唐三藏取經詩話的版本〉，《魯迅全集》，第4集，頁275-277。李時人、蔡鏡浩：〈大唐三藏取經詩話成書時代考辨〉，收於《大唐三藏取經詩話校注》，頁58-85。羅振玉、王國維以書跋爲形式的考證見同書附錄，頁55-57。張錦池：《西遊記考論》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1997年），頁3-25。 Glen Dudbridge, *The Hsi-yu chi*, pp.25-9。杜氏的考證又有受日本學者長澤規矩也的研究啓發之處。長澤規矩也：〈大唐三藏法師取經記と大唐三藏取經詩話〉，《書誌學》13卷第6期（1939年12月）：頁165-9。

42 "…familiar legends or historical stories in a very simple style influenced by the contemporary

臺灣大學學術期刊資料庫

取自口述文學傳統之處，但現有的材料尚不足夠論斷平話即爲說書藝人的底本。在多大程度上現存的平話材料已受過潤飾增加可讀性，仍是問題。目前「最安全的做法是將平話主要視爲專爲讀寫能力有限的聽衆而寫，並且主要爲其閱讀的娛樂性讀物。」[43]

如前所述，《法師傳》與《大唐三藏取經詩話》及之後的三藏取經故事一個很大的不同還在於敘事的基本結構。《法師傳》以歷史時間爲軸線，以玄奘一生爲始終，儘管對於高僧玄奘感應神蹟的神異經驗亦有所紀錄，對於取經一事，只提到玄奘告別鳩摩羅王，攜經像啓程東歸的時刻：

> 於是告別，王及諸眾相餞數十里而歸。將分之際，嗚咽各不能已。法師以經像等附北印度王烏地多軍，鞍乘漸進。[44]

「攜經像」一事在傳記的敘述中只是玄奘旅行諸多作爲中的一件，沒有戲劇性終結的意味。《大唐三藏取經詩話》則以旅行的起訖作爲敘述的起始點，取得經書的時刻表徵著旅途的完成。當中「取經」一事，除了其原本在佛教學術史上的重要性，更被賦予了在敘事結構上作爲關鍵時刻的特殊位置。敘述上三藏取經的故事以奉詔離開長安爲始，還必須以回京面聖覆命爲終。但是既然奉詔所受的任務是「取經」，此事決定著艱險西行之旅成敗和終極意義，於是成了敘事完結前最重要的高潮。「三藏必然取得經書」，這是歷史上的已知。但旅途的終點，傳說中的西天佛國是怎樣的景況？經書是「如何」被取得？三藏作爲取經高僧的智慧德行如何被表現？這些都是敘述中必須處理的問題。

在這層意義上，《詩話》雖然取材玄奘取經的歷史事件，但在結構本質上，反而較近似《入法界品》。兩者都描述一段具有終極目的性的求法之旅，以旅行者得「法」的時刻爲敘事最高潮， 突顯長途跋涉追尋，最後開花結果的時刻。

以此爲基礎，我們現在進入《大唐三藏取經詩話》的尾聲，檢視三藏取經故事在文本中的第一種想像。

之前，我們歸納出《入法界品》中的求法之旅是以「信、行、智」爲軸線次第向前發展的。《詩話》由於第一節殘缺，無法確認其中是否也有玄奘「發願

---

spoken language." See Wilt Idema and Lloyd Haft, *A Guide to Chinese Literature* (Ann Arbor: University of Michigan, 1997), pp.163.

43 "…it seems safest to regard *pinghua* primarily as a form of amusement reading specially written for, and mainly read by, and audience of limited literacy." 出處同前註。

44 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷5，頁249a25-27。

臺灣大學學術期刊資料庫

心」之舉。但文本的其他部分幾次提到，「法師前生兩迴去西天取經，途中遇害」，儘管如此，此生法師念及「東土衆生少佛因」，對於取經之任依舊「一心迎請不逡巡」，其信願之心因此而展現[45]。在「行」—「實踐」方面，善財有四處問道的五十三參，法師行者則多需面對鬼、怪、妖、獸；旅途的內容不同，但身體力行，以行腳累積知解功果的性質則同。

《詩話》和《入法界品》的求法之旅，最大的不同在於對「智」與「法」的呈現。在《入法界品》中，「智慧」與「法」是一體兩面的關係，得智慧，即表示旅行者已經領略、見識紛然現象界背後超越統攝一切的大法；反之，得入法界，見法相，即表示旅行者已證入智慧境。善財以孑然一身的個人身分周遊求法，成就了一己的菩薩行。

《詩話》中因爲玄奘乃「奉詔取經」的設計，使得「智慧」和「求法」的問題產生了改變。在這裡，求法之行求的不只是抽象的智慧，對菩薩行的理解印證，還有具體的經書。旅行的主旨不是個人的精神追尋，而是奉聖意「爲東土衆生往西天取經作大福田」的使命[46]。智慧在《詩話》中成爲取經人的先決條件，必須是具備德行智慧的法師，才能擔當取經之任；而玄奘的「資格」，在文本中透過兩方面被肯定。首先，唐皇授命，是透過世俗政權的角度給予認可；其次，書中第三節，緊接著法師與猴行者的遇合，安排了法師藉行者飛行法力入毗沙門天王水晶宮講經的情節。其時，

> ……香花千座，齋果萬種，鼓樂嘹亮，木魚高掛。五百羅漢，眉垂口伴，都會宮中，諸佛演法。[47]

玄奘到達的時刻，天王及諸羅漢忽覺「偶然一陣凡人氣」。這個身帶「凡人俗氣」的法師卻有講經神力，「是經講得，無經不講」。

> 羅漢曰：「會講法華經？」玄奘：「此事小事。」當時五百尊者、大梵王，一千餘人，咸集聽經。玄奘一氣講說，如瓶注水，大開玄妙。衆皆稱讚不可思議。[48]

這裡玄奘超越了在人間教化凡俗之衆的法師身分。其講經的地點在天宮，講經的對象是天王以及「諸漏已盡，無復煩惱，心得自在」的諸羅漢，講經之效則予人

[45] 李時人、蔡鏡浩校注：〈入大梵天王宮第三〉，《大唐三藏取經詩話》，頁5-6。
[46] 〈經過女人國處第十〉，《大唐三藏取經詩話》，頁28。
[47] 〈入大梵天王宮第三〉，《大唐三藏取經詩話》，頁5。
[48] 同前註，頁6。

臺灣大學學術期刊資料庫

大開玄妙不可思議之感，這些面相都與佛經中佛陀說法的情形有所類似。《詩話》對玄奘講經的描述在這些關鍵點上模仿經文中佛陀說法的特質，以此表現其理解與傳遞佛法的廣妙之力。即使仍是「凡人俗身」，這裡玄奘表現的智慧顯然已臻上乘，因而有天王「此人三生出世，佛教俱全」的讚語。玄奘前兩世取經不成，文中解釋乃因其「當日佛法未全，道緣未滿」，如今有天宮講經一事證明其佛法道緣的完滿，亦預言了玄奘第三次取經最後的成功。

《詩話》的結尾，玄奘的取經，於是非關乎個人解脫智慧的獲得，而是解脫智慧的傳遞，度化衆生的慈悲願心。在個人解脫智慧之上發無量慈悲普求衆生之智慧解脫，這本是大乘佛教講菩薩行的基本教理。《詩話》中玄奘的取經之旅基本上也可以說是建立在此一教旨之上的。然而，在理想的教旨之下，《詩話》中描寫西天竺國的一些敘事細節卻有意無意暗示了佛法傳遞上的問題，亦即佛經作爲傳揚佛法媒介的侷限性 。要談佛經的缺陷，我們必須先從烏托邦佛天講起。

優鉢羅國是緊鄰西天竺國，法師抵達取經終點的前一站。此節無敘事，多寫景描述，作用在先鋪陳出此國在佛山瑞氣的氤氳薰息之下，如桃花源般恆常祥和的景象。此地長春永晝，花色常香，無猛風亦無炎日，詩文描述：「佛天無四季，紅日不沉西。孩童顏不老，人死也無悲。」[49]優鉢羅國已經如此，則西天竺國更不在話下，如此《詩話》中西天竺國一節不再寫景，而將焦點放在法師參謁當地「福仙寺」僧衆之事。呼應佛天的祥瑞景緻，其地人心自然也是圓滿俱足。佛國的完美境界，出人意料也略微反諷地，竟將在東土被視爲壯舉的取經之行，相形對比爲痴愚可笑之舉。

> 寺主……遂問法師：「遠奔來此，有何所爲？」
>
> 法師起曰：「奉唐帝詔勅，爲東土衆生未有佛教，特奔是國，求請大乘。」
>
> 時寺僧聞語，冷笑低頭道：「我福仙寺中，數千餘年，經歷萬代，佛法未聞。你道求請佛法，法在何處？佛在何方？你是痴人。」
>
> 法師問曰：「此中既無佛法，因何有寺有僧？」
>
> 僧曰：「此中人周歲教經，法性自通，豈用尋請？」[50]

在佛天籠罩的竺國中，佛法乃自然與當然，無處不在，佛子聽經則法性自然貫

49 〈入優鉢羅國處第十四〉，《大唐三藏取經詩話》，頁37。

50 〈入竺國度海之處第十五〉，《大唐三藏取經詩話》，頁39。

臺灣大學學術期刊資料庫

通，無須外求，於是沒有必須以經書爲媒介「重現」佛法的問題，當然也沒有實體的「經書」可供法師之「取」。甚至，竺國人連「佛法」之名都未聞。既然法性遍佈國境四方，充滿衆生身心，爲不教之教，佛法的「實質」在此地恆常體現，如周流遍佈卻無形的空氣，則其「名號」－認識論上用以區別、界定物物之別的指稱－便沒有存在的必要。在此我們看到的是佛法原生天成，依舊渾成一體，尚未受名相之隔的狀態。對遠道而來以傳法爲志的東土法師，竺國無名無相無依著的純然大法反而成了他求法的阻礙[51]。

然而，《詩話》並沒有據此再進一步探入取經與傳法之間可能有的矛盾，亦即取經所傳不可避免爲次等之法的問題。經文本質上爲佛法不完整的再現，這不是《詩話》的宗教旅行想像中想表現的重點；玄奘能夠讓在竺國原本並不存在的經書從天而降，以虔心感動神佛，使之現神蹟無中生有，賜經書入凡世，這才是《詩話》的高潮。文本敘事先置玄奘於現實世界中，取經眼看不可能之地。除了竺國無經書可取，當玄奘向寺僧詢問佛祖居所，將希望指向佛法最根本的出處時，得到的答案是：佛山靈異光明，自竺國西望即可見，但由此到彼實際卻仍有千五百餘里的距離；佛地高居千餘里絕壁之上，絕壁底下又是「溪水番浪，波瀾萬重」，「人所不至，鳥不能飛」。

取經一事從理性現實的角度已不可能，此正足以突顯取經人至誠的重要，展現宗教虔信化不可能爲可能，超越智識知見，感通天地的力量。面對取經的阻礙，法師、猴行者並從僧共七人「爐爇名香，地舖坐具，面向西竺雞足山禱祝，求請法教。」衆人虔心請求，齊聲動哭[52]。此舉在人間當日「感得唐朝皇帝、一國士民，咸思三藏，人人發哀。」於上則使天示異相，「天地陡黑……雷聲喊喊，萬道毫光」，自天賜下經文五千四十八卷供玄奘東土傳法。天賜經文肯定了

51 「法」（Dharma）根本之意指釋迦牟尼佛所悟，能令人解脫生老病死諸苦的一乘道、眞如法。然而佛所教之法並不只是智識上的領會，還包括心靈的冥想及身體的修行，具有高度親身實踐要求，是故佛教以「佛」爲「法」理想具體的表現、身教。也因此佛教史上僧人以經傳法和以身教法之間，一直存在某種緊張。參見Rupert Gethin, The Foundations of Buddhism (Oxford & New York: Oxford University Press, 1998), pp.34-40。《雜阿含經》，卷44，收入《大正藏》，第2冊，頁322a28-322c02。

52 求法遭遇困難而憂愁啼泣感諸佛菩薩之舉，在佛典中有常啼菩薩的前例可循。參考〈常啼菩薩品第三十〉，《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，卷23-25，收入《大正藏》，第8冊。以及 Qiancheng Li, *Fictions of Enlightenment: Journey to the West, Tower of Myriad Mirrors, and Dream of the Red Chamber* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), pp.28-30。

臺灣大學學術期刊資料庫

玄奘虔心取經之舉。取經人願心，足以致使原本並不存在的經卷無中生有，可見其神通，因而也改變了竺國僧人對法師取經之舉最初的輕視，「盡皆合掌道：『此和尚果有德行。』」如果《詩話》的確或多或少意識到經書作爲傳法媒介的問題性 ，那麼將經書從實地儲存那爛陀寺的歷史改寫爲自天而降的神蹟，可以是淡化此一問題的一種方式[53]。在整個感通天地，佛應誠心的過程中，一切都是直接、超自然念力的作爲，將外在媒介的介入減到最低。《詩話》中經書不依史實，不是釋迦牟尼弟子在其逝後各依憑記憶背誦祖師言行的紀錄；而是自佛居天降，理論上乃佛祖神力直下生成的產物。

有趣的是，《詩話》在肯定了經書傳法之後，又多生一事轉回佛法難以重現的問題。當時天界賜下的五千四十八卷經文，「各各俱足，只無多心經本。」直至法師一行人離開竺國的十個月後，一夜法師忽夢神人告知心經本之將至，醒後：

> 一時間眼〔目閏〕耳熱，遙望正面，見祥雲靄靄，瑞氣盈盈，漸睹雲中有一僧人，年約十五，容貌端嚴，手執金鏁杖，袖出多心經，謂法師曰：「受汝心經歸朝，切須護惜。此經上達天宮，下管地府，陰陽莫測，甚勿輕傳，薄福眾生，故難承受。」法師頂禮白佛言：「只爲東土眾生，今幸緣滿，何以不傳？」佛在雲中再曰：「此經纔開，毫光閃爍，鬼哭神號，風波自息，日月不光，如何傳度？」[54]

《心經》在《大唐大慈恩寺三藏法師傳》中地位已然特殊，來路神秘卻有驅邪避魔的大神力[55]。根據其中紀載，玄奘取得《心經》於西行前，當其爲避關中隋唐易代之亂赴蜀地求法之時：

> 初法師在蜀見一病人。身瘡臭穢衣服破污。愍將向寺施與衣服飲食之直。病者慚愧乃授法師此經。[56]

---

53 《詩話》中這樣的處理與可能與佛、道教中的天書觀亦有所關連。參見謝世維：〈聖典與傳譯—六朝道教經典中的「翻譯」〉，《中國文哲研究集刊》31期（2007年9月），頁185-233。

54 〈轉至香林寺受心經處第十六〉，《大唐三藏取經詩話》，頁44。

55 《心經》堪稱在中國流傳最廣，影響最大的佛經之一。關於其成書歷史、思想內涵及佛學上的重要性，可參考印順法師：《般若波羅密多心經講記》（臺北：慧日講堂，1963年）。李開濟：《般若波羅蜜多心經研究》（臺北：文津，1998年）。福井文雅：《般若心経の総和的研究：歴史、社會、資料》（東京都：春秋社，2000年）。

56 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，卷1，頁224b08-13。

臺灣大學學術期刊資料庫

後西行旅途沙漠，時常誦習：

> 逢諸惡鬼奇狀異類遶人前後，雖念觀音不能令去，及誦此經發聲皆散，在危獲濟實所憑焉。[57]

《詩話》將《法師傳》中《心經》此兩項特質加以改變並發揮。施授經書之人不再是身分不明的神秘人物，而是顯神異之相的定光佛。經書驅鬼避邪的神力在《詩話》中沒有具體的事例，然而經書開時「毫光閃爍，鬼哭神號，風波自息，日月不光」的狂猛之勢，似乎亦間接顯示了其鎮攝天、地、人三界的威力。

《詩話》中的《心經》特殊之處在於其「不能輕傳」。定光佛指示此經只能傳於唐皇，但無法傳度於薄福眾生。「無法」之由，是因爲經書本身特殊的形式—它不是固定於紙卷上的經文，而是活生生的現象。這裡的《心經》並不「傳」法，它「化身」爲法；翻開經卷，它向讀者展現的不是文字，而是法的威力與神效。它讓人直接「感受」，而不是「理解」佛法。它不是經卷一部，而是以經卷外形包裹的「活法」。

我們可以從幾個角度看《詩話》中這部不得輕傳，撼天動地的《心經》。我們可以說它是彌合經法之隔的神來之筆。更甚前一節「天賜經卷」，企圖藉由從佛天而降的神蹟顯示經書與佛法之不隔，這裡《心經》甚至並不眞是經卷，不是法透過文字媒介的再現，而是類似《入法界品》造了一個「法境」，讓人能「身歷其境」親身感受佛法神力的超自然現象。另一方面，此欲彌合經法之筆又再度透露出傳法的困境。《心經》由定光佛單獨另行授與法師，正因此經神妙之至，能以境示法，超越諸經。然而，其高妙獨步也正是它不得輕傳的原因。於法不隔如《心經》，其直下的威力眾生難以承受；方便普遍傳法的經卷，其神效威力又不比此處的《心經》。

《詩話》最後的結尾，因而是多層次的。與《入法界品》以個人求法證道爲軸線的旅行不同，《詩話》加入了更多現世的面向，取經行的成果同時牽涉到唐皇、東土眾生與法師個人。法師取經回朝，在唐皇，「皇王收得般若心經，如獲眼精〔同「睛」」〕」；於眾生，「滿國福田大利益，免教東土墮塵籠」；完成使命的法師乘採蓮舡升天，在雲中受定光佛正果[58]。諸經造福眾生，《心經》針對皇王，法師直接面佛上天，依階等各以不同的形式接受佛法，藉此解決了藉經

57　同前註。

58　〈到陝西王長者妻殺兒處第十七〉，《大唐三藏取經詩話》，頁50。

臺灣大學學術期刊資料庫

傳法的問題，肯定玄奘西行兼及個人證道與度化衆生的成就。

四、西行如夢

> （木叉唱）：你〔玄奘〕西行似入遊仙夢……到前途，莫驚恐，有山精，有大蟲，有猿猴，有馬熊……到花果山亂峯，相遇著悟空，取經回來受恩寵。[59]
>
> ——《西遊記雜劇》

《西遊記雜劇》，我們目前可見的是明代萬曆甲寅年（1614）的本子，1928年發現於日本宮內省圖書寮所收藏的《傳奇四十種》之中。原題爲《楊東來先生批評西遊記》，爲與其他西遊記文本區別，一般多以《西遊記雜劇》稱之。楊東來究竟爲誰目前不可考。此劇的作者、確切時代目前亦無定論。劇本起首總論中提及元代吳昌齡爲此劇作者。孫楷第於1939年發文指出《雜劇》作者應爲元末明初劇作家楊景賢。因爲吳、楊兩人皆有以西遊記爲名之劇作，以致總論之說誤以吳昌齡爲《雜劇》作者[60]。孫氏之論頗具影響力，但仍有商榷餘地。首先，元、明時期以唐僧取經爲題材的戲曲不少，相關記載多簡短不明，孫氏所認定《錄鬼簿》楊景賢條下的《西遊記》，未必就是我們所見的這部《西遊記雜劇》。另外，太田辰夫也指出，明初到萬曆本間隔有兩百年，即使《雜劇》確爲楊景賢於明初所作，兩百年間楊作頗有受到後人改動的機會，若說今見萬曆本《雜劇》爲楊東來修訂楊景賢之作而成，亦不無可能[61]。總言之，學者一般皆同意《雜劇》爲明代作品，但對於明代何時，作者身分，仍持保留態度[62]。

《西遊記雜劇》繼承了《詩話》中玄奘奉詔取經，至天竺得經回朝，最後正

---

59 《楊東來先生批評西遊記》第7齣〈木叉售馬〉，收入陳萬鼐主編：《全明雜劇》（臺北：鼎文書局，1978年），第2集，頁496。

60 參見孫楷第：〈吳昌齡與雜劇西遊記〉，《輔仁學誌》8卷1期 （1939年），頁2273-2300。

61 Dudbridge, *The Hsi-yu chi*, pp.75-87. 太田辰夫：《西遊記の研究》，頁117-185。磯部彰，《西遊記形成史の研究》，頁301-317。

62 最遲者有Howard Goldblatt 持論《雜劇》爲晚於百回本《西遊記》的作品。見 Howard Goldblatt, “The *Hsi-yu chi* Play. A Critical Look at its Discovery, Authorship and Content,” *Asian Pacific Quarterly of Cultural and Social Affairs* 5.1 (1975): 31-46.

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

果升天的結構；然而在文學體裁、內容、情節諸多細節上，變化頗多。六卷中，第一卷演的是玄奘出身江流兒的故事；第二卷演述唐僧奉召西行至與孫行者遇合前的情節；第三卷主寫孫行者，以「神佛降孫」始，行者收伏鬼子母作結；第四卷寫收服豬精一事；第五卷寫取經人沿途所遭遇的劫難，其中包括〈女王逼配〉、〈迷路問仙〉、〈鐵扇兇威〉；第六卷搬演取經人入天竺國取經升天，分〈貧婆心印〉、〈參佛取經〉、〈送歸東土〉、〈三藏朝元〉四齣。除了情節、內容拓展，因爲文類的不同，《雜劇》全文較《詩話》具有更多面向。第六卷宗教氛圍特別濃重以外，他卷中亦多見武打熱鬧、插科說諢的喜劇橋段穿插。相對於玄奘的高僧形象，孫行者在《雜劇》中的角色設定爲丑角，一聖一俗，以行者之俚俗烘托玄奘之明慧。

爲求理路清楚、方便比較，此節仍然以玄奘形象的塑造和取經行的本質爲關注重點，依循前文的脈絡，就1.唐僧智慧的呈現，以及2.取經人最後面佛得經的情節高潮兩點，對文本的敘述手法進行檢視。

《詩話》中玄奘及其取經之旅的特質，我們或可以「法」爲中心概念概括之。文中對玄奘最常見的稱謂是法師；玄奘智慧境界的表現，在於其入毗沙門天王水晶宮講經說法；玄奘爲東土衆生所做的努力，在於自佛天求得了於佛法最無乖隔的經文。對照之下，《雜劇》則多以「夢」、「幻」描寫取經之行，以「了夢識幻」作爲玄奘智慧的表現，玄奘的形象，在舊有的法師之外又多了禪師的面向[63]。先從禪師的角色談起。

首先，《雜劇》中玄奘的師承更進一步脫離史實，成爲金山寺丹霞禪師的弟子。 此處以「丹霞」爲玄奘之師，或有所取資於唐代以「燒木佛」取暖著稱的丹霞天然禪師。玄奘作爲禪師弟子，談禪講道，以禪參佛，成爲突顯其悟力智境的重點。早在朝廷百官送玄奘西行一幕，尉遲恭致贈別詩，言路途多難，勉其保重，玄奘便有和詩：

> 咱禪心善伏山中虎，慧性能降海內龍。直下頓然成一悟，渾如夢覺五更鍾（筆者按：疑作「鐘」）。[64]

之後進入天竺國時，玄奘對孫悟空有此忠告：

---

63 關於佛教，特別是晚明佛教中的夢論，可參見廖肇亨：〈僧人說夢—晚明叢林夢論試析〉，李豐楙、廖肇亨主編：《聖傳與詩禪—中國文學與宗教論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁651-682。

64 《楊東來先生批評西遊記》，第5齣〈詔餞西行〉，頁491。

臺灣大學學術期刊資料庫

此處是佛國了，參禪問道的極多。不要輸了。不比你相殺容易，禪機卻怕人。[65]

這裡取經人沒有進入任何一座廟宇，參會任何一位典型的僧人。玄奘的預期是參禪問道一事無論對象爲誰，時時有可能發生。的確隨後，行者與唐僧便遇著賣胡餅的貧婆，藉買賣點心一語機鋒相對：

你說道要點心，卻是點你那過去心也，見在心也，未來心也？[66]

《雜劇》中旅途最後面佛前的高潮點，表現玄奘智慧的這段機鋒，取材自《金剛經》與《五燈會元》中「德山宣鑒禪師」一則。 德山宣鑒禪師（782-865），劍南人（位於今四川、雲南、貴州交界處），俗姓周。在《五燈會元》中，婆子點心一問不是促成德山悟道的直接觸媒，但卻是使德山從經注轉向禪宗直悟的重要關鍵。「經究律藏，貫通性相諸經」的德山宣鑒善講金剛般若，時稱周金剛，初時對南方禪風盛行頗不以爲然，有言：「南方魔子敢言直指人心，見性成佛，我當摟其窟穴，滅其種類，以報佛恩。」[67]於是擔其作《青龍疏鈔》出蜀，路上見一婆子賣餅，息肩買餅點心：

婆指擔曰：「這箇是什麼文字？」

師曰：「《青龍疏鈔》。」

婆曰：「講何經？」

師曰：「《金剛經》。」

婆曰：「我有一問，你若答得，施與點心。若答不得，且別處去。《金剛經》道：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。』未審上座點那箇心？」

師無語，遂往龍潭。[68]

經婆子點出，既然一切事、相，無論過去、現在、未來，都是隨心而起遷流不息的虛妄，注疏《金剛經》一舉也是對文字象的執著，顯示德山尚未臻入超越悟境。德山受此點撥，於是前往參訪龍潭崇信法師[69]。

---

65 《楊東來先生批評西遊記》，第21齣〈貧婆心印〉，頁530。

66 同前註，頁531。

67 《五燈會元》，卷7，收入《 卍新纂大日本續藏經》（東京：國書刊行會，1975-1989年），第80冊，頁142b12-13。

68 同前註，頁142b14-19。

69 黃敬家對禪門語錄中的禪婆形象，有專文討論。見黃敬家：〈智慧的女性形象：禪門燈錄中禪婆與禪師的對話〉，《佛學研究中心學報》第9期（2004年7月），頁127-154。

臺灣大學學術期刊資料庫

《五燈會元》這段記載所突顯事相皆隨心而起，本質實虛妄的佛門基本教理，在《雜劇》中與《金剛經》相互爲證得到巧妙的運用。與強調虔心、佛陀與經文神異力量的《詩話》不同，在《雜劇》中，這些之前取經行的特質都成爲次要，重點轉成「識事相爲幻」的智慧，以及表現此「不住」智慧的禪宗語言修辭[70]。

在智者唐僧與點心婆子交鋒前，作爲對照組並顧及喜劇效果，先有孫悟空以鈍根俗夫形象與婆子對話，招致婆子批評：

你雖然守著戒律，你雖然受了苦辛，則一卷《金剛經》講未眞。[71]

可見《雜劇》中，謹守戒律承受苦辛走完全程並非此行的關鍵價值，「功行」並不等同於「果悟」。相對於《詩話》將焦點放在「取經傳法」，《雜劇》對「智慧」的強調反而與《入法界品》較爲近似，差別在《入法界品》對智境的表現偏重在求法者眼中所見無盡華嚴相的描寫，《雜劇》則突顯「心」作爲一切虛妄之相生發機制的負面特質。因而儘管兩部文本皆強調「萬象皆幻」，《入法界品》對「相」的呈現是正面的，視相的廣大繁複無盡正是求法者智境的反應，「相」是證道之後的通明光燦的結果；《雜劇》中「相」是悟道的魔障，煩惱的根源，需要被打破超越的，虛妄惑人的表象。

於是唐僧與點心婆子的機鋒落在「不執於心」之理。當貧婆故意問：「人無心何主？心乃人之根本。」唐僧答：「未得時，在他非在我；既得時，在我非在他。如筏喻者，筏尙應捨，何況非法。」「如筏喻者，筏尙應捨，何況非法」一句取自《金剛經》如來「知我說法，如筏喻者，法尙應捨，何況非法」之教。如來講授：「若心取相」、「若取法相」、「若取非法相」皆是執著於相；欲了「空」，則須知「法相」、「非法相」皆不可取，就像如來說法，亦只是藉船筏行方便，既登彼岸，則船筏可捨。唐僧以此答貧婆，表明其對「心生虛幻」的認識，因而不受心相幻惑，「在我非在他」。唐僧與貧婆言「心」，亦如筏喻，是爲談道說法的方便，該捨時即應捨。眞法實超越語言，亦超越心的淨染主客之說，於是有貧婆結論：

---

70 關於禪宗語錄的興起及禪宗語言修辭詳細的討論，參見 Judith A. Berling, “Bringing the Buddha down to Earth: Notes on the Emergence of ‘Yu-lu’ as a Buddhist Genre,” *History of Religion* 27.1 (Aug.1987): 56-88. 周裕鍇：《禪宗語言》（杭州：浙江人民出版社，1999年）。

71 同註64，頁531。

臺灣大學學術期刊資料庫

你若是能傳心印，休說是心，則你那幻軀也猶是微塵。[72]

若能以己心直印佛祖之心，超越一切形而下的實體與佛法最純粹根源的出處－佛心－契合，則己心化入無量佛心，受限於時空的一己之心、形體應如微塵消散。

呼應著《金剛經》經文：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來」，當唐僧顯示已經認識「無住於心」、「見諸相非相」之理，也就是取經人「見如來」的時刻。與貧婆的機鋒問答等同於取經人進入雷音寺的通行證，在貧婆的認可與指引下，取經人得給孤長者接引參見諸佛天帝。此時已經歷長途跋涉磨難以及貧婆禪機試驗的取經人，進入最後階段的智慧提升：取經人拜罷諸佛天帝，獨不見如來，引發唐僧問：「世尊於何處？」給孤長者答：「佛無定主，隨念即見。」這裡《入法界品》中求法者入智慧境以「念」見佛的母題再現。長者並提到取經人見佛時，佛必賜茶：

你若能嚐佛子茶，勝參趙老禪……但得那世尊肯見，恰似著你即時回轉，不須妙法再三言。[73]

這裡「佛子茶」與「趙老禪」典出著名禪宗「趙州茶」公案。趙州（今河北趙縣）觀音院從諗禪師（778-897），曹州（今山東荷澤）郝鄉人，俗姓郝。《祖堂集》中記載：

師問僧：「還曾到這裡麼？」云：「曾到這裡。」師云：「喫茶去！」師雲：「還曾到這裡麼？」對云：「不曾到這裡。」師云：「喫茶去！」又問僧：「還曾到這裡麼？」對云：「和尚問作什麼？」師雲：「喫茶去！」[74]

對話中，無論僧人回答「曾到這裡」、「不曾到這裡」、或欲更進一步探究趙州反覆提問「還曾到這裡麼」的原因，趙州禪師皆以「喫茶去」對。透過這乍看文不對題的應答，「還曾到這裡麼」這個似有具體指涉的問題同時暗示著弦外之音、言外之意，彷彿「這裡」指的並不單只是一個實體的空間地點，還是一種悟道的境界。然而無論已到或未到此類境界，趙州只是不斷重複「喫茶去」，因爲「論」道不如「體」道。延伸前論華嚴學「理事無礙」、「事事無礙」之理，禪

72 同前註，頁532。

73 《楊東來先生批評西遊記》，第22齣〈參佛取經〉，頁534。

74 〔南唐〕靜、筠二禪師編撰，孫昌武、衣川賢次、西口芳男點校：《祖堂集》（北京：中華書局，2007年），卷18，頁791。《五燈會元》，卷4、《古尊宿語錄》，卷14、《指月錄》，卷11亦有類似記載，惟文字細節略異。

臺灣大學學術期刊資料庫

宗強調任何平凡日常事物，包括吃茶，都可以是體證佛法的媒介，悟道的契機。於是無論僧人對「還曾到這裡摩」一問如何應答，趙州皆以「喫茶去」做結，不斷暗示體證佛法的門徑。

《雜劇》同時沿用也改用了「趙州茶」之典。原來趙州禪語中的隱意就是「吃茶」勝於「談佛」。《雜劇》 維持了兩者的基本關係，但以「佛子茶」取代「茶」，以「參趙老禪」替換「談佛」。當「茶」從日常事物轉而成西天佛祖對取經人最終的犒賞，它與吃茶人得道的關係就從或然轉而爲必然。在「趙州茶」公案中，吃茶只是悟道的門徑之一，是禪宗祖師提點未悟之人的一個方向；《雜劇》裡，佛祖所賜的「佛子茶」，保證了取經人必成正果。公案中趙州不斷重複「吃茶去」即爲了強調體證重於言說。《雜劇》繼承此意，但又有所轉換，繫茶於西天佛祖，「佛子茶」就有了絕對的超然意涵。「佛子茶」超越「趙老禪」因爲它超越語言，超越思辨，一經飲取即能致使取經人「即時回轉」，回歸眞如正覺之性。至此境界，則參禪機鋒亦不必，茶入體內，取經人得正果，「清虛成法性，解脫出凡塵」，等同諸佛。

此時，《雜劇》的設計是跟隨唐僧亦成正果的三位弟子行者、沙和尙與豬八戒就地在雷音寺圓寂。讚頌三人旅途終點光榮的寂滅解脫，唐僧有言：

> 有心我你不能安，無念大家得自在，咄！是非場上迷將去，人我池中跳出來。[75]

「有心」、「無念」是之前與貧婆機鋒主題的重覆，但這裡加入了自是非迷境中一躍而出的意象，頗有禪宗截斷衆流，決破生死之意。這是《入法界品》層疊鏡相、《詩話》上天界說法以外，對求法者智慧境界的另一種呈現，有大慧禪「猛著精神，轉身一擲，躍過太虛」特有的精神氣魄[76]。前兩部文本中描寫旅途終點特意凸顯諸佛神力的作用，在這裡逐漸隱退，取而代之的是取經人翻身出世俗籠網，超越有無動靜眞妄的大決斷和悟力。

如果我們考慮前文論及信、行、智爲求法旅行書寫三要素，不難發現《雜劇》尾聲對唐僧「智慧」的著墨遠多於其虔信之心。我們的劇作家似乎也注意到了這點，於是在〈參佛取經〉一齣之後另埋一伏筆。在玄奘飛行回東土的路上，

75　同註72，頁535。

76　〈示沈通判〉，《大慧普覺禪師法語》，卷1，收入《大日本校訂藏經＝卍正藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第59冊，頁481a。關於大慧禪深入的討論見荒木見悟：《佛教與儒教》。

臺灣學術期刊資料庫

佛祖弟子兼護送者成基揭示：

> 沿途來的魔障，皆我世尊聽化，因師父心堅，是以得至此間。今非昔比！【調笑令】……那的是俺世尊強化出魔王，將你心意降。杜子春煉丹成虛誑，則爲心不誠，也有許多模樣。[77]

以諸佛爲幻師，點撥凡俗成就佛法之說，已見於《華嚴》、《法華》、《維摩詰》諸經；由佛陀菩薩設幻考驗取經人，《詩話》中已有前例，再往前推引文中作爲對照帶有道教色彩的杜子春故事也是以幻相爲試鍊[78]。《雜劇》作者選擇以佛祖設幻作爲整個取經行的基本框架，同時有幾種作用。其一，透過強調唐僧之所以能夠脫出諸魔障，皆是由於其「心堅」、「心誠」，補足了唐僧的虔心誠意前文描寫不足的問題。其二，和《入法界品》、《詩話》相較，佛陀神通在《雜劇》以禪悟爲主脈所佈置的結尾中，也是較難表現的環節，取經一行人參見世尊一幕，佛祖最大的動作不過是賜飲「佛子茶」。此時以「沿途魔障皆世尊聽化」，可以多少表現佛陀法力之高強。

然而，《雜劇》最後「世尊幻設魔障」的設計與其之前對禪機、禪悟的強調似有扞格之處，兩者其實來自不同的宗教敘事傳統。考慮《雜劇》寫作於明代，這最後「設幻度化」的手法，似有取資於元代盛行的「度脫劇」之處，符合容世誠對度脫劇原型的分析：「度人者擁有一切超自然力量，可以隨時製造幻象、夢境…而且，他有一個完整、全面的計畫，來度脫被度者。」[79]如果我們往上追溯，這個擁有「設幻」超自然力量的度人者與佛經中「現作種種諸幻事以化衆生」的諸佛菩薩，確有相應之處。不同在於，佛經中用「設幻」強調的是諸佛菩薩隨機變化、解脫衆生、慈悲智者的形象，是佛教方便法門的無盡妙用，但對於「度脫劇」原型的另一要素—啓悟試鍊—著墨卻不多。而在道教煉丹色彩濃厚的唐傳奇故事「杜子春」中，煉丹道士對少數被選中有成仙根基者以「幻相」施加

77 《楊東來先生批評西遊記》，第23齣〈送歸東土〉，頁536。

78 《大唐三藏取經詩話》〈經過女人國處第十〉一節中有詩總結：「此中別是一家仙，送汝前程往西天。要識女王姓名字，便是文殊與普賢」。

79 容世誠：〈度脫劇的原型分析〉，《戲曲人類學初探》（臺北：麥田出版社，1997年），頁254。關於度脫劇的研究，尚可參考 Wilt L. Idema, *The Dramatic Oeuvre of Chu Yu-tun (1379-1439)* (Leiden: Brill, 1985). 李惠綿：〈論析元代佛教度脫劇－以佈教「度」與「解脫」概念爲詮釋觀點〉，《佛教研究中心學報》第6期（2001年7月），頁271-316。李豐楙：〈神話與謫凡：元代度脫劇的主題及其時代意義〉，李豐楙編：《文學文化與世變》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁237-272。

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

的身體與精神暴力，讓讀者窺見了「度脫劇」以「肉體上的折磨、歷險和精神上的痛苦和啓示」作爲啓悟試鍊主軸的先聲。

於佛、道傳統各有所取的度脫劇，形成了其特有的敘述模式，其中：

> 被度者處處處於被動；反之，在劇中扮演的決定性的腳色的，往往是度人者。……被度者被含有強烈父親形象、代表了命運天數的度人者所控制，在這情況下，個性、個人意念、個人力量被淹沒，顯得全無意義。被度者之所以能夠悟道，並非因爲個人的掙扎和力量，反而只是度人者計畫的一項必然產品。[80]

《西遊記雜劇》不是度脫劇，它只是用了其中度人者（在此爲佛祖世尊）「幻設魔障以啓悟」的橋段。然而這已經足以減弱全劇之前對唐僧機鋒禪悟智慧的鋪陳。劇作家一方面費心取材自《金剛經》、作禪詩，以講求「自力」的禪宗語言塑造唐僧縱身跳出是非場的形象。唐僧臨行前和尉遲恭詩「直下頓然成一悟，渾如夢覺五更鍾」一句，對人生、世事如夢，只在箇中人能否頓然翻身了悟，便已經展現了相當程度的自覺。另一方面，同樣借用夢的意象，《雜劇》中奉菩薩之命護送龍馬與唐僧的木叉，曾贈言唐僧「你西行似入遊仙夢」，又預示了尾聲「世尊設幻」的設計。這裡近似度脫劇突顯度人者全知全能，被度者藉由「他力」了悟的設計，在呈現出世尊神力與唐僧虔誠的同時，卻不可避免削弱了前文「人我池中跳出來」那個定慧勇決的形象，又把唐僧推回成爲「度人者計畫的必然產品」，將唐僧以禪心慧性伏虎降龍，鎮攝妄心的智慧化爲被動語態：「是俺世尊強化出魔王，將你心意降。」

表面上，「世尊設魔幻」與前文所討論「諸相非相」之理似乎相合，講的都是萬般事相原本皆幻的本質。但事實上，它是把「諸相非相」這個原需自形上取義的悖論作實了。「諸相非相」之教，原是要人領悟：一切看似「實有」的現象，本質皆空；在紛羅萬象的塵俗直見眞如，這是智慧了悟。但在「世尊設幻」的敘事框架下，「諸相非相」成了名符其實，字面取義。唐僧並沒有勘破任何看似「實有」的現象，他視爲幻相者，的確正是佛祖興起的幻相。「生虛妄」的不是他的自心，而是冥冥中觀照著其一言一行，神力籠罩全程的佛祖。那麼當然，「滅虛妄」的主權也不在唐僧，被度者可以堅心、定性、耐力渡過魔障試鍊，但收滅幻相的能力在度人者、在神佛，不在受試者。以禪宗爲代表的自力了悟智慧

[80] 容世誠：《戲曲人類學初探》，頁255-256。

臺灣大學學術期刊資料庫

與宗教旅行書寫傳統對求法者「誠心虔敬」的要求，在這裡似乎構成一種寫作困境。《雜劇》的安排意欲兼顧求法者的悟力氣魄與神佛的幻力神通，卻反而突顯了兩者間可能的衝突。《雜劇》中選擇以禪宗機鋒爲敘事高潮的結尾爲玄奘取經想像加入了新的成份，但同時也致使敘述中開始出現相拮抗的聲音。

《雜劇》難以平衡表現求法者智慧與仙佛神通的問題，還可以從文類體裁的角度來理解。《雜劇》不似《入法界品》或《詩話》爲供閱讀及說講的文字，而是必須上臺搬演的劇作，因此劇作家的取材設計往往必須考慮到舞臺技術上的可行性。舉例而言，我們之前討論過《入法界品》中所描繪的層層鏡像，無盡光燦奇幻的法界，要表現在明代的舞臺上就有技術上的困難。《詩話》中「毫光閃爍」，足以使「鬼哭神號，日月不光」的《心經》，也有類似表現上的困難。相形之下，禪宗公案中祖師們往往誇張或出人意表的肢體動作和精彩言語機鋒，置於舞臺上既富戲劇效果，又少技術上的困難，不難理解劇作家以此表現唐僧智慧的選擇。同樣地，《雜劇》中出場的佛祖，亦似有所取於禪宗祖師化超凡慧見於日常的簡約形象。取經人參見佛祖時，唱詞描述世尊：「金身丈六長，清光七尺圓，芒鞋竹杖打著行纏，逍遙一身得自然。」[81]金身清光仍不免，但《雜劇》只以兩句唱詞簡短交代，並藉助芒鞋竹杖的簡單裝束解決呈現佛祖形象的問題。

《雜劇》選擇禪風表現玄奘的智慧境界與佛祖的超俗形象，解決了舞臺技術上的問題，卻無法如《入法界品》或《詩話》般展現神蹟，傳達佛境的神妙不可思議處。在結尾處加入世尊設幻的設計，固然削弱了之前凸顯取經人悟力氣魄的鋪陳；然而，爲了兼顧取經人的智慧表現及其足以感通神佛的堅心，而導致敘述聲音的不協調，反而更透露出劇作家對兼顧信、行、智三要素的重視。儘管《雜劇》、《詩話》、《入法界品》對求法取經行的想像各有不同，所設計的敘事高潮各有巧妙，於豐富的佛教傳統中亦各有取材，三部作品卻也都以各自的方式，書寫取經人的信心，實踐與超越智慧；傳遞著信、行、智在求法取經敘事中的重要性。

五、結語

從《入法界品》到《詩話》、《雜劇》，本文檢視了三部求法取經行，特別

[81] 同註72，頁534。

臺灣大學學術期刊資料庫

是其結尾的細節。《入法界品》敘述誠心求法的善財歷經五十三參，旅行各處問道，終於得入法界證成菩薩的理想求法過程。從中我們歸納出信、行、智爲典範求法者的主要特質，也分析了經文如何以文字造生求法人得道入法界時所感悟到的不可思議境界，以及其中對有無、眞幻的辯證。《詩話》中，玄奘不似善財以個人的身分求道，而是奉召至佛法原生地—天竺—取經以造福東土衆生。這裡求法行轉成取經行，所求之法必須透過經書呈現，帶出了經文作爲重現佛法之媒介可能有的問題。而此一問題在《詩話》中一轉，成爲取經行的敘事高潮，表現取經人的信心至誠。儘管《詩話》和《雜劇》對於「信心」和「智慧」的呈現各有偏重，其敘述中同時透露出欲兼顧信、行、智三項特質的努力。原則上，「行」在三部以行旅爲主軸的文本中都不是問題，走完此行，便是滿足了這項要素。以表現玄奘誠心爲敘事高潮的《詩話》開始不久就安排玄奘入毗沙門天王宮說法；以玄奘機鋒智慧做結尾焦點的《雜劇》，最末還加入了佛祖設幻試煉之說，以顯示玄奘誠心，即使如此一來，玄奘之前自力開悟的禪僧形象與強調神佛度化之力的設幻試煉安排，不免扞格。

如此，三部成書時代、地域、文類性質不同的作品中，文學、表演與宗教哲理環繞著同一主題，激盪出風貌各異的求法取經想像。而相同的是：這些想像皆著力涵蓋信、行、智三要素，並敘寫諸佛神力，靈聖佛境，以營造旅程終點圓滿理想之感，肯定求法取經行的理想性，建構神聖意義的秩序。

臺灣大學學術期刊資料庫

搬演神聖：以玄奘取經行故事為中心

劉瓊云

本文透過朝聖行的概念，比較閱讀《大方廣佛華嚴經》中的《入法界品》、《大唐三藏取經詩話》、以及以長篇雜劇爲形式的《楊東來先生批評西遊記》。筆者首先析論《入法界品》作爲佛經中求法行理想原型的特質；繼之比較、討論《大唐三藏取經詩話》與《楊東來先生批評西遊記》所呈現玄奘取經行的理想性，與佛經中的原型之間的異同與轉變。本文關注的中心問題爲：玄奘取經作爲中國文學中一個重要主題，《詩話》和《雜劇》如何以各自的方式想像此一旅程？朝聖行終點的出塵氛圍以及此行的神聖意義，如何透過語言文字呈現？尤其從表演藝術的角度來看，玄奘取經行的終點既爲西天佛國，其中佛境的完美，取經人內在的淨化提升，取經行完成時刻的圓滿秩序，在舞台上如何搬演表現？藉由回答這些問題，本文企圖開展閱讀《詩話》和《雜劇》的可能角度，立論：除了可供從「發展史」的角度解釋小說《西遊記》最後的成功，這兩部文本還可以被放在中國宗教旅行想像書寫的脈絡中，讓我們藉此檢視，歷史上玄奘取經一事，進入文學虛構之域，在不同歷史時空中分殊的呈現以及關懷重點的轉移。

關鍵詞：朝聖行　《華嚴經》　《入法界品》　《大唐三藏取經詩話》　《楊東來先生批評西遊記》

臺灣大學學術期刊資料庫

Staging Divinity: Focusing on Two Fictional Representations of Xuanzang's (ca. 596-664) Scripture-seeking Journey

Chiung-yun E. LIU

From the perspective of pilgrimage literature, this essay examines three main texts: 1) *The Book of Entry into the Dharma Realm* (*Rufajie pin*, *Gandavyuhasutra*), which forms the last book of *The Flower Ornament Sutra* (*Huayan jing*, *Avatamsake Sūtra*); 2) *The Prosimetrical Story of Tripitaka of the Great Tang Acquiring the Sutras* (*Da Tang Sanzang qujing shihua*); and 3) *The Journey to the West with Mr. Yang Donglai's Commentary* (*Yang Donglai xiansheng piping xiyou ji*) in the dramatic form of *zaju*. It addresses the following questions: How does each of the three texts convey the sense of divinity and perfection, which culminates at the end of the pilgrimage when the pilgrims reach the sacred destination? How do the dimensions of religious doctrines, aesthetic, and rhetoric work together in these texts to *re-present* the ideal Buddha land and the pilgrims' spiritual transformation? How do the storyteller and the playwright respectively imagine, design, and perform Xuanzang's scripture-seeking journey, a lasting subject in Chinese literature since it first took place in the seventh century? By analyzing the complex interactions between religious philosophy and literary rhetoric, this essay suggests a fruitful alternative to reading Buddhist sutras as hard philosophical treatises, and to reading *The Prosimetrical Story of Tripitaka of the Great Tang Acquiring the Sutra* and *The Journey to the West with Mr. Yang Donglai's Commentary* as mere source materials that explain the formation of the far better-known sixteenth-century Chinese novel *The Journey to the West* (*Xiyou ji*).

Keywords: Pilgrimage *Huayan jing* *Rufajie pin* Xuanzang *Xiyou ji*

臺灣大學學術期刊資料庫

徵引書目

丁福保：《佛學大辭典》，臺北：天華出版公司，1989年。

大慧宗杲：《大慧普覺禪師法語》，收入《大日本校訂藏經＝卍正藏經》第59冊，臺北：新文豐出版公司，1983年，。

呂澂：《中國佛學源流略稱》，臺北：里仁書局，1985年。

余國藩著，李奭學譯：《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。

李時人、蔡鏡浩校注：《大唐三藏取經詩話校注》，北京：中華書局，1997年。

容世誠：〈度脫劇的原型分析〉，《戲曲人類學初探》，臺北：麥田出版社，1997年。

法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，收入《大正新脩大藏經》第45冊，東京：大正一切經刊行會，1925-1927年。

普濟：《五燈會元》，收入《卍新纂大日本續藏經》第80冊，東京：國書刊行會，1975-1989年。

雲棲株宏：《阿彌陀經疏鈔》，收入《卍新纂大日本續藏經》第22冊，東京：國書刊行會，1975-1989年。

《楊東來先生批評西遊記》，收入陳萬鼐主編，《全明雜劇》第2集，臺北：鼎文書局，1978年。

實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正新脩大藏經》第10冊，東京：大正一切經刊行會，1925-1927年。

慧立本、彥悰箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，收入《大正新脩大藏經》第50冊，東京：大正一切經刊行會，1925-1927年。

澄觀：《三聖圓融觀門》，收入《大正新脩大藏經》第45冊，東京：大正一切經刊行會，1925-1927年。

靜、筠二禪師：《祖堂集》，北京：中華書局，2007年。

藕益智旭：《佛說阿彌陀經要解》，收入《大正新脩大藏經》第37冊，東京：大正一切經刊行會，1925-1927年。

Idema, Wilt, and Lloyd Haft. *A Guide to Chinese Literature.* Ann Arbor: University of Michigan, 1997.

Williams, Paul. *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London and New York: Routledge, 1989.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫