

漫

说

从

书

张锦池 著

漫
说

西游

文字既经神魔化的起哄

《取经路话》读于何时

唐僧取经事僧俗均知

孙悟空与唐僧取经故事

猪八戒是猪八戒

沙和尚是沙和尚

唐僧取经的取经路话

唐僧取经的“取经路话”

《取经路话》的创作背景

《取经路话》的艺术特色

《取经路话》的出版情况

《取经路话》

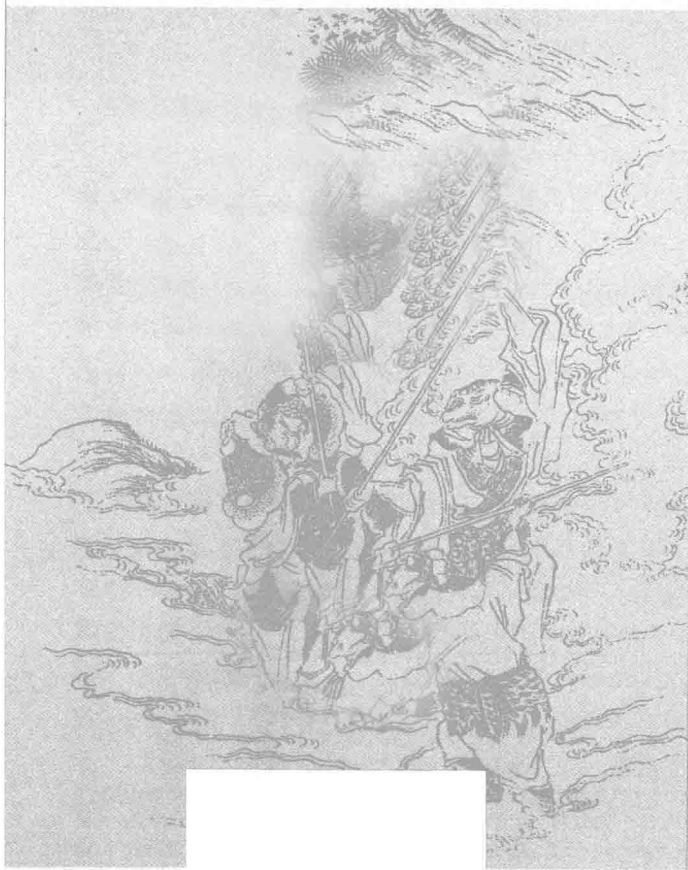
人民文学出版社

漫 说 丛 书

2007
1545

漫 说 西 游

张锦池 著



人民文学出版社

(京)新登字 002 号

图书在版编目(CIP)数据

漫说西游/张锦池著. - 北京:人民文学出版社,
2005.1 重印
(漫说丛书)
ISBN 7-02-003045-9

I. 漫… II. 张… III. 西游记-文学研究
IV. I207.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 48951 号

责任编辑:周绀隆

责任印制:李 博

漫 说 西 游

Man Shuo Xi You

张锦池 著

人 民 文 学 出 版 社 出 版

<http://www.rw-cn.com>

北京市朝内大街 166 号 邮编:100705

北京外文印刷厂印刷 新华书店经销

字数 112 千字 开本 850×1168 毫米 1/32 印张 5.75 插页 2

2001 年 1 月北京第 1 版 2005 年 1 月第 2 次印刷

印数 5001-15000

ISBN 7-02-003045-9

定价 12.00 元

编辑说明

中国古代的文学作品，除了唐诗、宋词中一些广为流传的篇章外，在当代读者中影响最大的，恐怕还得数小说。小说中除了《三国演义》、《水浒传》、《西游记》、《红楼梦》这四大品牌外，读者群较大的还有“三言二拍”、《金瓶梅》、《儒林外史》、《聊斋志异》等。与小说在大众中的广泛传播相反，学术界对它们的研究则有一种向繁琐化考证和形而上的理论方向发展的倾向。如何在学者的案头研究与普通读者的大众化阅读之间架起一座沟通的桥梁，是我们长期以来一直思考的问题和努力的方向。为此，我们设计了这套“漫说丛书”，并在2000年推出了第一辑。在第一辑的“编辑缘起”中，我们写下了这么一段近乎绕口令式的文字：

高头讲章，固然容易严密精深；从容漫说，未必不能翻新出奇。漫说不是戏说，漫说并非闲话。漫说可以不拘一格，各尽所长，漫说更能举一反三，深入浅出。于是，我们决定编辑这套漫说丛书，想从一个宽广的视域引导大家来阅读古典名著、了解古代文化。以大家手笔写小品文章，往往更见精彩；由著名学者作自由漫说，或许愈加活泼。学术性是我们的宗旨，趣味性是我们的追求。是之非之，俟诸读者。

漫
说

西

游

这套书出版后，在读者中引起了良好的反应，很快就获得重印，并且还发售了海外版权。于是我们决定继续推出第二辑。同时借第二辑出版之机，对第一辑也作了全面修订和重新设计，每册都配上了精美的插图，使其成为统一的系列，一并奉献给读者。

目录

1	玄奘取经神魔化的契机
7	《取经诗话》成于何时
19	唐僧是戴着僧帽的儒士
32	孙悟空与贾宝玉是近亲
43	猪八戒是阿 Q 的远祖
63	沙和尚是循吏的典型
74	唐僧弟子的血统问题
90	唐僧弟子的“由道入释”
106	《西游记》的创作本旨
124	《西游记》的艺术结构
137	世本杨本朱本的思想性质
150	世本杨本朱本的源流关系
166	《西游记》非吴承恩所作
179	后记

玄奘取经神魔化的契机

《西游记》是由《取经诗话》演化而来的。《取经诗话》写玄奘西行求法，曾获得妖仙的辅佐。这妖仙就是孙悟空的前身猴行者，他的出现是玄奘取经故事之神魔化的主要标志。

说来也叫人好笑，不少年来令我困惑不解的问题之一竟是：玄奘求法天竺是中印文化交流史上的伟大壮举，可又怎么会出现个猴行者而使这伟大壮举神魔化的呢？这个猴行者有无其现实的原型？求索的结果，我倾向于说“有”，那就是《三藏法师传》中的年轻胡人石游陀。而石游陀与玄奘的一段师徒关系，可能就是猴行者成为玄奘弟子的契机。这是怎么说的呢？

我们知道，玄奘于贞观三年起程求法，时国政尚新，疆场未远，禁约百姓不许出蕃。玄奘欲结伴西行，有诏不许；乃潜抵瓜州，拟偷渡玉门。不数日，凉州访牒亦至，云“有僧字玄奘，欲入西蕃，所在州县宜严候捉。”《三藏法师传》写此时此刻的玄奘，其文云：

遂贸易得马一匹，但苦无人相引。即于所停寺弥勒像前启请，愿得一人相引渡关。其夜，寺有胡僧达磨梦法师坐一莲花向西而去。达磨私怪，旦而来白。法师心

喜为得行之征，然语达磨云：“梦为虚妄，何足涉言。”更入道场礼请，俄有一胡人来入礼佛，逐法师行二三匝。问其姓名，云姓石字游陀。此胡即请受戒，乃为授五戒。胡甚喜，辞还。少时赏饼果更来。法师见其明健，貌又恭肃，遂告行意。胡人许诺，言送师过五烽。法师大喜，乃更贸衣资为买马而期焉。

正当玄奘“苦无人相引”西行而凉州访牒又至之际，正当玄奘于“弥勒像前启请，愿得一人相引渡关”之时，石游陀“来入礼佛，逐法师行二三匝”，并“即请受戒”，且“言送师过五烽”，这从宗教的经验心理看问题，石游陀之成为玄奘弟子，岂但是玄奘的“得行之征”，简直可以看作是神灵遣来送玄奘向西而去的一座“莲花”。这与《取经诗话》所写三藏法师行程遇猴行者，这与《西游记》杂剧所写唐僧于花果山解救孙行者，这与世本《西游记》所写唐僧于五行山救度孙悟空，其思想寓意是相同的。这是不可不注意的第一点。下文云：

明日日欲下，遂入草间，须臾彼胡更与一胡老翁乘一瘦老赤马相逐而至，法师心不怪。少胡曰：“此翁极谙西路，来去伊吾三十馀返，故共俱来，望有平章耳。”胡公因说西路险恶，沙河阻远，鬼魅热风，遇无免者。徒侣众多，犹数迷失，况师单独，如何可行？愿自料量，勿轻身命。法师报曰：“贫道为求大法，发趣西方，若不至婆罗门国，终不东归。纵死中途，非所悔也。”胡翁曰：“师必去，可乘我马，此马往返伊吾已有十五度，健而知道。师马少，不堪远涉。”法师乃窃念在长安将发志西方日，有术人何弘达者，诵咒占观，多有所

中。法师令占行事，达曰：“师得去。去状似乘一老赤瘦马，漆鞍桥前有铁。”既睹胡人所乘马瘦赤，漆鞍有铁，与何言合，心以为当，遂即换马。胡翁欢喜，礼敬而别。

玄奘西行求法，其苦难历程是从瓜州至伊吾。如果说，从伊吾至天竺，他是位“名王拜首，胜侣摩肩”的“著名访问学者”，那么，从瓜州至伊吾，他则是个“乘危远迈，杖策孤征”（李世民《大唐三藏圣教序》，见《全唐文》卷十）的地道苦行僧。真是否泰如天地。然而任他惊风拥沙，空外迷天，玄奘没有在八百里渺无人烟的莫贺延碛中失道，此无他，就在于所乘骑的是一匹“往返伊吾已有十五度”的瘦老赤马。“有术人何弘达者”云云固然是种不足征信的宗教迷信心理，但由此亦可以看出玄奘于多少年后在回首往事时也一直没有忘记这匹马的作用，甚至还自神其迹。因此，这么想问题显然是可以的：如果没有石游陀的大力帮助，玄奘便不会有这匹“极谙西路”的瘦老赤马；石游陀虽然没有相引玄奘至伊吾，可实际上却起了这种护法弟子的作用。《取经诗话》里的猴行者，一路降妖伏怪，主要是靠大梵天王所赐的三件法宝；《西游记》杂剧里的孙行者，一路降妖伏怪，主要是靠请神佛前来解厄。二者在唐僧取经过程中的实际作用，充当着向导的一面显然是更为基本的。甚至直到《西游记》里的孙悟空，其一路所起的向导作用，还远远超过猪八戒与沙和尚哩。凡此说明，可万万不能小看这一向导作用，假若中道失路，玄奘也就到不了天竺，因而昔日谁充了法师的向导，也就成为人们所最关心的问题，翘首以待回答的问题，不论孙悟空的形象怎么演化，其向导作用一如既往，正是人们在孙悟空身上的这一心理积淀使之然。石游陀之于玄

奘求法和孙猴子之于唐僧取经，二者的基本作用是颇为一致的。这是不可不注意的第二点。下文又云：

于是装束，与少胡夜发。三更许到河，遥见玉门关。去关上流十里许，两岸可阔丈馀，傍有梧桐树丛。胡人乃斩木为桥，布草填沙，驱马而过。法师既渡而喜，因解驾停憩，与胡人相去可五十馀步，各下褥而眠。少时胡人乃拔刀而起，徐向法师，未到十步许又回，不知何意，疑有异心。即起诵经，念观音菩萨。胡人见已，还卧遂睡。天欲明，法师唤令起取水盥漱，解斋讫欲发，胡人曰：“弟子将前途险远，又无水草，唯五烽下有水，必须夜到偷水而过，但一处被觉，即是死人。不如归还，用为安稳。”法师确然不回。乃俛仰而进，露刀张弓，命法师前行。法师不肯居前，胡人自行数里而住，曰：“弟子不能去。家累既大而王法不可忤也。”法师知其意，遂任还。胡人曰：“师必不达。如被擒捉，相引奈何？”法师报曰：“纵使切割此身如微尘者，终不相引。”为陈重誓，其意乃止。与马一匹，劳谢而别。

石游陀相引玄奘三更天偷渡的那条河，显然是“下广上狭，洄波甚急，深不可渡”的瓠卢河，它曾使玄奘闻而益增忧惴。然而，重要的是，石游陀在受戒时曾“言送师过五烽”，一到玉门关下却生了异心；其路上的行为简直令人难以捉摸，堪说是个心猿意马的人。正因如此，所以他虽则给了玄奘以诸多的切实帮助，但玄奘对他却并不怎么信任。这种师徒间的关系显得很微妙，好像对这位保驾弟子应该有所提防似的。《取经诗话》第三节写三藏法师问猴行者：“汝年

几岁？”行者答曰：“九度见黄河清。”法师“不觉失笑”，认为是“妄语”。第四节写猴行者告诉法师：“此去人烟都是邪法。”法师闻言“冷笑低头”。第十一节写法师让猴行者偷西王母的蟠桃，行者呈上由蟠桃变成的人参果，法师以为这是行者在作弄他，遂转身便走。《西游记》杂剧写唐僧行至花果山解救了孙行者，孙行者却想吃掉唐僧；多亏观音菩萨前来给孙行者戴上一个“铁戒箍”，才确保了唐僧的安全。甚至直到《西游记》里唐僧对孙悟空的信任，也远不如对猪八戒和沙和尚的信任。凡此，不难看出：既收其作保驾弟子而又怀有疑心，玄奘和石游陀与唐僧和孙猴子，就其师徒关系的微妙性来说，二者又何其相似乃尔！这是不可不注意的第三点。

还有第四点，那就是：石游陀于礼佛时受“五戒”，是佛教中不落发的教徒。其在家修行则相当于居士，其在寺庙劳作则相当于行者。石游陀作为玄奘西行时的相引，其实际身份也是与后来取经故事中的孙猴子相符的。直到《西游记》杂剧和世本《西游记》里，孙悟空虽已成为唐僧的大弟子，但其在释门的名份却依然是个“行者”。

最后，这个胡人既然是由玄奘亲为授戒的佛门弟子，当然也就易于被人们认为是胡僧。“胡”与“猢”同音，“僧”与“猢”音近；中国又多猿猴故事，《宣室志·杨叟》中便有猢猻变成胡僧以戏人的传说。或以讹传讹，或从中获得灵感，那位曾助玄奘偷渡玉门的“胡僧”便随之而被幻化为神通广大的“猢猻”。于是，一个神魔型的唐僧取经故事就衍化出来了，其主要特点是说：玄奘取经，猴精保驾。这也符合宗教社会的普遍心理；况且，佛教密宗“护法神猕猴的事甚多”（刘荫柏《西游记研究资料》案语，见该书第299页，

上海古籍出版社 1990 年版)。玄奘求法天竺，本是个历史壮举，可人们却于幻想中让一个“老猴精”加入取经队伍使之充当法师的向导，其契机，我以为亦即在此。质之高明，以为何如？

足见，猴行者之入取经故事并成为唐僧的护法弟子，是既有其外因而又有其内因的。外因是中国具有丰富的猿猴故事，既有佛教思想系统的“听经猿”形象，也有道教思想系统的“修炼猿”形象，可供借鉴与提炼（详见拙著《西游记考论》第五章《论孙悟空形象的演化》第二节，黑龙江教育出版社 1997 年版）。内因是《三藏法师传》中曾浓墨重彩地描述了石游陀这个人物及其在玄奘西行求法过程中所起的实际作用。二者一结合便出现了取经故事中猴行者这个形象，从而导致了玄奘取经故事的日益神魔化。这么看孙悟空形象的由来，与鲁迅的来自无支祁说以及胡适的来自哈奴曼说等相比，似乎还是较为密合事理些。至于孙悟空的幻相原型究竟是佛教文化系统的“听经猿”，还是道教文化系统的“修炼猿”，当另题探讨，这里也就从略了。

《取经诗话》成于何时

文学史上所说的“唐僧取经故事”，是以“取经烦猴行者”为其标志的。《大唐三藏取经诗话》作为文学巨著《西游记》的先导，考察其成书年代，事关有据的“取经烦猴行者”故事究竟产生于何时，这是文学史上应予弄清而又尚未弄清的重要问题。

《取经诗话》最早的传布者罗振玉说它是“宋人平话”。王国维的《跋》根据“中瓦子张家印”的牌记定为“南宋人所撰话本”，但后来在《两浙古刊本考》中又认为是元刻本。说得比较圆通的是鲁迅《中国小说史略》，道是：“张家为宋时临安书铺，世因以为宋刊，然逮于元朝，张家或亦无恙，则此书或为元人撰，未可知矣。”说法自相牴牾的是胡士莹《话本小说概论》，当其论及成书年代时写道：“此书刻工字体质朴中有圆活之致，证以王氏跋语，当为南宋晚期的刊本”，当其论及“话本与诗话”的关系时又写道：“‘诗话’这一形式和名称，可能在宋以前就有了，如《大唐三藏取经诗话》。”而李时人和蔡镜浩的《〈大唐三藏取经诗话〉成书时代考辨》，则接过胡士莹的这后一说法予以畅而论之，其结论是：“《取经诗话》的最后写定时间不会晚于晚唐、五代。”遂出现了“宋元”说、“南宋”说、“晚唐五代”说，

当前势成鼎足。

照我看来，这三说皆难以成立。无论外证，还是内证，均在证明：《取经诗话》的成书年代，其上限不会早于北宋仁宗年间，下限不会晚于南宋立国之君高宗年间，当是北宋中后期的作品，甚或成书于徽宗年间亦未可知。

其一，众所周知，杭州早在北宋以前便是花柳繁华地，五代时吴越就曾建都于此。两宋书铺一般皆世代为业，张官人经史子文籍铺或亦如此。则《取经诗话》既有可能刊于南宋中期以后或更晚，也有可能刊于南宋中期以前或更早。足见，光凭对“中瓦子张家印”数字的考证，实难对《取经诗话》成书于何时作出科学的结论。既然如此，又怎可以王国维的断语或鲁迅的推测之辞定讞！况且，今见《取经诗话》似非初刻，其初刻本当是十八节，而不是十七节。何以知之？这有其第十七节可证，它当是将初刻本中的两节误刻如此。一节从“回到河中府，有一长者姓王，平生好善，年三十一，先丧一妻，后又娶孟氏”起，至“众会共成诗曰：‘法师今日好姻缘，长者痴那再出天。孟氏居那无两样，从今衣禄一般般。’”此为初刻本“到陕西王长者妻杀儿处第十七”，即今见之回目。一节从“法师七人，离大演之中，旬日到京”起，至“皇帝与太子诸官，游四门哭泣，代代留名；乃成诗曰：‘法师今日上天宫，足衬莲花步步通。满国福田大利益，免教东土堕尘笼。’太宗后封猴行者为铜筋铁骨大圣。”此为初刻本第十八节，不妨名之曰“法师入朝覆旨成大道处第十八”。若然，则既合全书各节以话起以诗结而一节叙一事的体例，全书节数又合“三”的倍数，而佛教是崇“三”的。更有一层，“到陕西王长者妻杀儿处第十七”，绝非取经故事之末回的应有回目，其末回的回目应点

明法师取经的结果，于事理始为密合。既然今见《取经诗话》非初刻本，当然也就不能以其刊行年代作为其成书年代，明矣！所以，要对《取经诗话》的成书年代作出比较精当的结论，就不可不注意这一点。

其二，正如钱锺书所说：“《西游记》事见南宋人诗中，当自后村始。”（《小说识小》，转引自朱一玄、刘毓忱编《〈西游记〉资料汇编》第38页）其《释老六言十首》之四云：“一笔受楞严义，三书赠大颠衣。取经烦猴行者，吟诗输鹤阿师。”刘后村生于宋孝宗淳熙十四年（1187），卒于宋度宗咸淳五年（1269），享年八十二岁，生活于南宋中后期，官至工部尚书兼侍读，以龙图阁学士致仕，是个典型的封建士大夫。其诗文虽好用本朝故事，亦不致草草征引民间传说。“取经烦猴行者”云云，似反映了当时即便没有一个“本本”，亦必有个相沿已久的完整的口头故事，否则他不会引以入诗。如果此说还比较密合事理，那至晚在南宋中期以前当有一个“取经烦猴行者”的完整故事盛传于民间，而它的“本本”可能就是《取经诗话》。

其三，现存最早的唐僧取经壁画，是甘肃安西榆林窟的三处《唐僧取经图》。这三处《唐僧取经图》有个共同的特点，就是只画唐僧、猴行者和白马，没有猪八戒和沙和尚，与《取经诗话》中的人物设置基本相符。问题在于：这三幅《唐僧取经图》与《取经诗话》在时序上孰先孰后？要想作出令人信服的回答，最好莫过于以《西游记》杂剧中的孙行者形象作为参照物。《取经诗话》中的猴行者，性情比较善良，不肯轻易杀生，手无兵刃，靠佛宝降魔，一路呈白衣秀士相。《西游记》杂剧中的孙行者，性情甚是酷烈，曾以人肉果腹，手执生金棍，斗妖伏魔，一路呈猴相。《唐僧取经

图》中的猴行者，满脸放荡不羁的野气，其中一幅已经出现持棒的猴行者的形象，三幅壁画中的形态莫不呈猴相。问题很清楚，若就孙悟空的形象演化来说，《唐僧取经图》是上承《取经诗话》而下启《西游记》杂剧。问题还在于：这三幅《唐僧取经图》，绘于何时？当前有三种说法：一认为“大约作于西夏初年”，一认为“绘于西夏鼎盛时期”，一认为“是明显的西夏晚期洞窟”。西夏自李元昊于1038年称帝至帝昀于1227年出降成吉思汗，凡享国一百九十年而亡。其初年相当于北宋中期，是元昊及其子谅祚在位时期；其鼎盛时期相当于南宋前期，是一代雄主仁宗在位时期；其晚期相当于南宋中期，而仁宗之崩距西夏亡仅二十六年。所以，“鼎盛时期”说和“晚期洞窟”说在时间上的差异实无关紧要，是可信的；而“西夏初年”说则难以成立，这有洞窟的“布局与壁画内容皆有较浓厚的所谓早期藏密成份”可证（白滨编《西夏史论文集》第396页，宁夏人民出版社1984年版）。要之，当南宋中前期，其时“取经烦猴行者”作为一个完整的故事形态，已家喻户晓，已发生变异，已传入西夏，已成为榆林窟壁画的题材，则《取经诗话》的成书年代至晚当亦不会晚于南宋初年。

其四，如果说，猴行者的出现是玄奘取经故事神魔化的主要标志，那么，标题大多带一个“处”字则反映了《取经诗话》体制上的主要特征：

（第一节全佚），行程遇猴行者处第二；入大梵天王宫第三；入香山寺第四；过狮子林及树人国第五；过长坑大蛇岭处第六；入九龙池处第七；（题原佚）第八；入鬼子母国处第九；经过女人国处第十；入王母池之处第十一；入沉香国处第十二；入波罗国处第十三；入优

钵罗国处第十四；入竺国度海之处第十五；转至香林寺受心经本第十六；到陕西王长者妻杀儿处第十七。

我们知道，叙述中在韵文和散文交替的地方以“处”字表明故事情节的转折和场面的变换，这是唐五代变文体制上的显著特点。而变文这样使用“处”字，则是起于“俗讲”僧人以图文相映的讲说方式——他们“以文字显经中神变之事，谓之变文”，“以图画显经中神变之事，谓之变相”（周绍良《敦煌变文汇录叙》）；某节变文就是对变相中某一场面的“陈说”，某某“处”就是指给“看官”看的变相中的某某场面，以便听众按图索骥。《取经诗话》现存十五个小节标题竟有十一个带“处”字，这无疑是受了变文的影响。然而，却不是将之用于叙述中韵文和散文交替的地方以示故事情节的转折和场面的变换，而是将之置于标题创为关目以提挈该节的故事情节；且在叙述中跳出了变文一段诗、一段话，联珠间玉的程式，而创为每节皆以话起、以诗结，珠玉生辉的格局。这一体制上的戛戛独造又使《取经诗话》成为章回小说和诸宫调之祖。李时人等鉴于“《取经诗话》中的用词习惯和变文有很多一致的地方”，便认为“《取经诗话》的最后写定时间不会晚于晚唐五代”。王国维等则鉴于“此书与《五代平话》、《京本小说》及《宣和遗事》体例略同，三卷之书共分十七节，亦后世小说分章回之祖”，认为它是“南宋人所撰话本”。其实，现在我们所能看到的唐宋文学，与《取经诗话》的体制最为接近的当是残卷诸宫调《刘知远传》。“它的创作时期，大约在南宋初年。”（胡士莹《话本小说概论》第177页注）全书分十二节，今缺第四节至第十节，第一、第三、第十一诸节亦残。重要的是，它每节有一个标题，如“知远走慕家庄沙陀村入舍第一，知远别三娘太