

論《西遊記》的《心經》與「無字真經」

謝文華*

(收稿日期: 98年12月1日; 接受刊登日期: 99年10月25日)

提 要

本文聚焦在《西遊記》的《心經》和「無字真經」二個現象進行觀察,發現二事雖為各自獨立之故事情節,卻彼此潛藏微妙地內在呼應,在交會點上呈顯對「語言文字」的高度反省,作者似有意透過故事鋪陳,使讀者明白:用再多言語詮解《心經》,反不如「靜默」更能獲致「真解」;如來佛所傳授的「無字經書」,才是對東土眾生最好的「真經」,由此似乎歸結出:「真解」不待語言溝通,「真經」否定文字功能的矛盾觀感。如此作為,可謂作者別出心裁之警筆,畢竟用奇幻動人的故事吸引閱讀脾胃乃情非得已之策略,故藉由兩個文學衝突點的精心營造,使讀者在此駐足留心,感受「語言文字」的認知迷障,體察《心經》的潛在內涵,並瞭解「無字真經」之價值依歸,當讀者有此自覺地閱讀認知時,最終或可領略《西遊記》作者刻意凸顯《心經》和「無字真經」二事,其文學意圖指涉之對象,其實正是小說自身。若此說得以確立,則小說「價值」將因不同閱讀視角而有重新定位之契機。

關鍵詞:《西遊記》、《心經》、「無字真經」

* 謝文華,台灣宜蘭縣人,國立中正大學中文所博士生。現於國立中正大學、南華大學、國立虎尾科技大學等校通識中心兼任。著有《金陵世德堂本《西遊記》成書考》(碩士論文)、〈論百回本《西遊記》的土地公〉(《東華中國文學研究》第三期)、〈論《西遊補》作者及其成書〉(《成大中文學報》第二十四期)等。研究領域為古典小說、版本考證。

一、前言：《西遊記》創作動機的反思

《西遊記》問世四百年來，所有讀者總想一窺作者的創作動機與寫作主旨，胡適（1891-1962）在〈西遊記考證〉曾說到：

《西遊記》被這三四百年來的無數道士、和尚、秀才弄壞了。道士說，這部書是一部金丹妙訣。和尚說，這部書是禪門心法。秀才說，這部書是一部正心誠意的理學書。這些解說都是《西遊記》的大仇敵。……不過因為這幾百年來讀《西遊記》的人都太聰明了，都不肯領略那極淺極明白的滑稽意味和玩世精神，都要妄想透過紙背去尋那「微言大義」，遂把一部《西遊記》罩上了儒釋道三教的袍子。¹

胡氏之論，真切反映出探求小說主題之發展態勢，這從清代盛行《西遊證道書》、《西遊真詮》、《新說西遊記》、《西遊原旨》等書之出版動機可茲印證。²儘管諸書在故事內容上更動不多，但包藏各類意圖之觀念灌輸，已在無形中「潛移默化」閱讀者對取經故事的認知理解。此外，商業導向衍生增、繁、刪、改的版本問題，加以「名家」評點或序跋評論，使引導與誤導並行，因著種種人為主觀和外在客觀因素的相互

¹ 參胡適：《西遊記考證》（臺北：遠流出版，1986年），頁75-76。胡適對「亂象」分析確有精到之處，只是他認為小說形成起於民間傳說和神話，其中並無「微言大義」可說之見解，不免落入另一理解困境之中。因作品是作者費盡心思之菁華結晶，若其文學價值僅是談諧中「含有一種尖刻的玩世主義」（頁75）而已，就有過於簡化創作動機的商榷空間。

² 《西遊證道書》全稱《新鐫出像古本西遊證道書》，刊於清康熙元年（1662），為清刻本中最早者，參見鄭明嫻：《西遊記探源》（臺北：里仁書局，2003年），頁25。另，孫楷第有言：「『西遊記』吾國通行者有三本：一為乾隆庚子陳士斌『西遊真詮』；二為乾隆己巳張書紳『新說西遊記』本；三為嘉慶間劉一明『西遊原旨』本。明本概未之見。」參氏著：《日本東京所見中國小說書目》（臺北：鳳凰出版社，1974年），頁72。

交融，終使小說原貌渺不可辨。

民國廿年前後，明萬曆金陵世德堂本《西遊記》在日本發現，以其歷史序位之優先性，帶來相對未受點染的純粹樣態，使後世研究者得以跳脫清人構織的固定視角，顯露一道重探小說主題之黎明曙光。³然而，閱讀詮釋總是充滿不可預期的多樣變因，在豐富各種觀看面向之外，也引發另一場規模更大、範圍更廣的主題紛爭。以 1949 年以降大陸地區《西遊記》研究風潮為例，郭健〈建國以來《西遊記》主題研究述評〉可謂反映此一階段學術風潮之概觀評述。文中依時序先後，概括小說研究之若干趨向，包括：政治圖解說、遊戲說、哲理說、全真教金丹大道說、佛道儒三教思想說、佛教（主要是禪宗）思想說、儒家理學（心學）說等。就其發展歷程，誠如郭氏評論：

回顧建國以來（筆者案：謂西元 1949 年）學術界對《西遊記》主題的研究，我們可以看出，學者們的研究方法總體上經歷了一條從「套用理論」、「千篇一律」到「大膽假設」、「不拘一格」再到「以文為本」、「小心求證」的歷程。⁴

政治思想滲透文學範疇，致使小說研究不免隨時代政策、社會風氣而亦步亦趨，集體性趨向分外鮮明，研究成果也就容有思辨必要。至於在國際漢學界，則以相對多元、自由之態度探討小說主題，如蒲安迪、余國藩等從比較文學中汲取觀念，或對理論方法適切掌握，形成別具風格的

³ 案：清代刻本既出，讀者深受編輯者之特定觀念影響，難以跳脫侷囿。民初學者如魯迅、胡適等人，因未能及見較早版本，故所作推論或有不確，此乃不得已之故。民國廿年，孫楷第前往日本東京訪書，於村口書店發現金陵世德堂本與朱鼎臣本，加上隨後迭續出現數種李卓吾評本，至此，明刊本全然取代清刊本，研究小說主題之基礎由此確立。上述論述，參見孫楷第《日本東京所見中國小說書目》「序言」部分，並及謝文華：《金陵世德堂本《西遊記》成書考》（花蓮：東華大學中文研究所碩士論文，2006 年）第四章所論。

⁴ 郭健：〈建國以來《西遊記》主題研究述評〉，《江淮論壇》2004 年第 2 期，頁 154。

主題研究。⁵

就創作動機與寫作主題而言，無論是作為儒、釋、道三教用以宣傳教義之思想載體，或對任一教派極盡嘲諷譏刺之能事的影射書，甚至是為政治革命提供典範形象的英雄史詩，乃至批判權力結構腐化污濁的喻世之言，在各倡其說之際，卻都無法有效取代其他諸說，間接暴露出以偏概全、互為矛盾關係的論述困境。若此，則小說的主題動機究竟為何？本文擬另闢蹊徑觀察《西遊記》⁶中的兩個現象——《心經》與「無字真經」，作為此一命題的思考起點：前者歷經唐僧、悟空師徒二人多次言語論辯，歸結出「捨棄語言」的弔詭結論；後者在第 98 回登場，一場顛覆西天眾佛形象之傳經「鬧劇」，間接傳達「剔除文字」之違常理論。本文擬對二事探究箇中同異，再由三個省思強化議論效度，思考作者在營造這些文學衝突之背後，究竟寓藏何種創作動機？而此一設計又對讀者理解《西遊記》產生何種影響？

二、兩個矛盾：《心經》和「無字真經」

(一)《心經》的矛盾

從第 19 回烏巢禪師傳授《心經》⁷予唐僧，直到第 93 回退場，全

⁵ 如蒲安迪著/孫康宜譯：〈西遊記、紅樓夢寓意探討〉，《中外文學》八卷二期（1979），收入王秋桂編：《中國文學論著譯叢》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁437-468。余國藩：〈朝聖行——論《神曲》與《西遊記》〉（1983），〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉（1987），二文並見余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁139-180；181-220。

⁶ 本文引用小說回目、文字概以〔明〕吳承恩原著，徐少知等校注：《西遊記校注》（據日本內閣文庫藏《李卓吾先生批評西遊記》校勘，臺北：里仁書局，1996年）一書為討論底本，文中再次引用僅標明回目，不另贅述。

⁷ 《心經》（又作《多心經》，為《摩訶般若波羅蜜多心經》之簡稱）傳入中土甚早，三國時已有翻譯紀錄，後經姚秦鳩摩羅什再譯，逐漸為世人所知。《心經》的大量普及，得力於唐代玄奘法師，在其西行求法的偉大旅行之後，各種神奇應驗的聖顯事蹟，不斷在民間繁衍孳乳，廣為盛傳。《西遊記》小說以西天取經為故事主軸，

書前後共有八次關於《心經》的言說或論辯，⁸以其出現頻繁，可間接體認該部經典在作者心中之位階。值得觀察的是，唐僧、悟空師徒二人分別在第 32、43、85 以及 93 回，四度專就經文內容進行深度「論辯」，敘述模式十分雷同，具體言之，每當取經僧眾度脫前難，重登旅途之際，唐僧因前途險阻而焦躁恐懼，此時悟空在好言寬慰之外，也用《心經》內涵加以延伸提點，勸解師父能體悟經義而放心勿憂。（見後詳說）但是，相同模式在第 93 回出現迥異於前的轉變，且觀此段文字：

卻說唐僧四眾，淪風宿水，一路平寧，行有半箇多月。忽一日，見座高山，唐僧又悚懼道：「徒弟，那前面山嶺拱峭，是必小心！」行者笑道：「這邊路上，將近佛地，斷乎無甚妖邪。師父放懷勿慮。」唐僧道：「徒弟，雖然佛地不遠；但前日那寺僧說，到天竺國都下有二千里，還不知是有多少路哩。」行者道：「師父，你好是又把烏巢禪師《心經》忘記了。」三藏道：「《般若心經》是我隨身衣鉢。自那烏巢禪師教後，那一日不念！那一時得忘！顛倒也念得來，怎會忘得？」行者道：「師父，只是念得，不曾求那師父解得。」三藏說：「猴頭！怎又說我不曾解得！你解得麼？」行者道：「我解得，我解得。」自此，三藏、行者不再作聲。傍邊笑倒一箇八戒，喜壞一箇沙僧，說道：「嘴巴！替我一般的做妖精出身，又不是那裡禪和子，聽過講經；那裡應佛僧，也曾見過說法。弄虛頭，找架子，說甚麼『曉得，解得』！怎麼就不作聲？聽講！請解！」沙僧說：「二哥，你也信他。大哥扯長話，哄師父走路。他曉得弄棒罷了，他那裡曉得講經！」三藏

大量承襲諸多關涉玄奘生平梗概的歷史紀載與民間傳說，將《心經》的吸收與化用，正反映小說在汲取多樣養料之後的具體成果。關於《心經》的歷史傳承與發展概況，可參見方廣錫編纂：《般若心經譯注集成》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁 1-32。是書於「前言」部分討論甚多，並有深入探析，足資參酌。

⁸ 分別在第 19、20、32、43、45、80、85、93 等回。

道：「悟能、悟淨，休要亂說。悟空解得是無言語文字，乃是真解。」

顯而易見，該段情節特異之處厥在師徒二人理解《心經》的取徑方法上。前此三次，雙方率以言語對話進行論辯，表現一己對經書之解悟，唯獨此次用「沈默」解經，進路截然不同，但卻是唐僧所認同的《心經》「真解」。閱讀至此，自不免啓人疑竇，小說藉由「無言語文字」獲得《心經》「真解」，並讓該部經典在此次論辯之後正式退場，顯然是對此一解經方法的「拍板定論」。若此，則前此三次悟空對經文的精彩闡釋，似乎就顯得矛盾且多餘，甚至略帶否定前說之意味。假若作者實有意爲之，則其意圖應當如何認知？

(二)「無字真經」的矛盾

與《心經》情況相似是第 98 回如來佛祖處理「無字經書」的態度。唐僧等人歷險抵達天竺雷音寺，承如來遵囑，吩咐阿難、伽葉二尊者引領彼等往寶閣取經，期間卻因二尊者索討「人事」不成，遂私自以無字經書（白本）傳度。燃燈古佛感惜唐僧十萬八千里長途跋涉之苦，命白雄尊者暗中施法，使真相分明。悟空等人盛怒重返靈山告狀，孰料具有神聖莊嚴與道德修爲雙重象徵意義的佛祖，卻道出令人驚愕之見解：

佛祖笑道：「你且休嚷。他兩箇問你要人事之情，我已知矣。但只是經不可輕傳，亦不可以空取。向時，眾比丘聖僧下山，曾將此經在舍衛國趙長者家與他誦了一遍，保他家生者安全，亡者超脫，只討得他三斗三升米粒黃金白銀。我還說他們忒賣賤了，教後代兒孫沒錢使用。你如今空手來取，是以傳了白本。白本者，乃無字真經，倒也是好的。因你那東土眾生，愚迷不悟，只可以此傳之耳。」

以常理度之，假若唐僧西行最終取回一批無字經書，相信對殷盼十四載的唐太宗與東土眾生，甚至對取經僧眾來說都是無法被接受、被原諒的騙局，無怪乎當唐僧得知第一次拿到的是無字經書時，會短歎長吁說道：「似這般無字的空本，取去何用？怎麼敢見唐王！誑君之罪，誠不容誅也。」（第 98 回）矛盾的是，這批「打開看時，原來雪白，並無半點字跡」的「白本」，竟是如來認可之「真經」，若此，普行於世的有字經書又該如何認知？

細翫這場波瀾，顯然著眼點並不在唐僧等人禮數是否周到，或是諷刺佛徒的貪財重利，而是瞭解如來（或言作者）何以以「愚迷不悟」一語評論東土眾生，這樣的評價背後，究竟蘊藏什麼動機？再者，小說以經書有字、無字作為衝突焦點，本身就帶有對文字進行重新思辨之想像空間，其充滿趣味的文學衝突，須以意在言外的象徵性指涉來觀看，從中體會作者費心營構的啓示，而這也聯繫到讀者對《西遊記》創作動機的反思。

三、三個反思：認知迷障之破除

清人劉一明編《西遊原旨》，書首留有〈西遊記讀法〉一篇，其第二則所言與本文意旨頗有互通之處：

《西遊》立言，與禪機頗同。其用意處，盡在言外。或藏於俗語常言中，或託於山川人物中。或在一笑一戲裏，分其邪正；或在一言一字上，別其真假。或借假以發真，或從正以劈邪。千變萬化，神出鬼沒，最難測度。學者須要極深研幾，莫在文字上隔靴搔癢。知此者，方可讀《西遊》。⁹

⁹ [清]劉一明：《西遊原旨》，收入《古本小說集成》（據嘉慶二十五年（1820）湖南常德府護國菴重刊本影印，上海：上海古籍出版社，1994年），頁61。

省觀《西遊記》整體故事內容，禪味鮮明濃厚，在小說回目已可粗見端倪。¹⁰此外，小說並未承襲歷來《心經》流傳緣起的諸種說法，而是新創一位虛構的「烏巢禪師」，扮演傳授給唐僧的過場角色（第 19 回），¹¹由此可知，作者引「禪」入小說，並非漫無組織或信手拈來的借用。至於劉一明所謂「其用意處，盡在言外」，確是觀看《心經》和「無字真經」的中肯之論，但如何瞭解作者用意，聆賞弦外之音，讓閱讀時不流於「在文字上隔靴搔癢」，本文擬由小說三個現象深入耙梳箇中脈絡。

(一)矛盾的構設——對語言文字的反思

由前述文本概述可知，小說有意留予讀者兩個認知——靜默解《心經》，始得「真解」；無字經書，實為「真經」。前者排除語言的溝通意義，後者則否定文字的媒介功能，二者可謂殊途同歸的挑戰世俗之眾對「理解」的常態認知，表達對「語言文字」的保留態度。儘管作者並未在小說中直接明言，然後世評論多有點出，如李卓吾評本《西遊記》第 98 回夾批直言：「可惜此經不傳，至今令人墮文字中。」¹²同回回末總批，更尖銳批判道：

¹⁰ 小說提及「禪」字頗多，見於小說回目有「四聖試禪心」（23 回）「嬰兒戲化禪心亂」（40 回）「禪主吞餐懷鬼孕」（53 回）「拯救駝羅禪性穩」（67 回）「魔王計吞禪」（85 回）「禪到玉華施法會」（88 回）「盜道纏禪靜九靈」（90 回）等例，內文言及次數更不勝枚舉。

¹¹ 《心經》之來源，歷代所言頗有分歧，據唐代《開元釋教錄》卷第八所載，貞觀廿三年（649）五月廿四日玄奘在終南山翠微宮完成《般若波羅蜜多心經》一卷的翻譯工作，或為可信記錄，見《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，民 76 年〔1987〕）第 55 冊，頁 555 下。然而，唐代以降，流俗多喜附會增異，故另有觀音化身凡僧、定光佛、癩癘和尚等多種人物傳授玄奘之記載，《西遊記》作者不承舊說，另創烏巢禪師角色，確實值得關注。關於《心經》來源在歷代之繁衍變化，以其事涉甚廣，容待他日專文深入考察。

¹² 該回言燃燈古佛眼見唐僧取走無字之經，即將東返，在「原是阿難、伽葉將無字之經傳去」處有此句夾批。參見〔明〕吳承恩原著，徐少知等校注：《西遊記校注》，頁 1716。

可惜無字經不曾取來，所以如今東土都是箇鑽故紙的蒼蠅。可惜！可痛！雖然一藏無字經，完完全全都在此處，只要人合著眼去看耳。¹³

合（同「闔」）眼觀書雖是荒謬激情之論，但也淋漓譏刺世人為求解經而在文句上推敲琢磨的固執。署名陳元之撰〈刊西遊記序〉則點出讀者應採「寓言」角度觀看小說，並資取莊子言說策略，在「正言若反」中體會箇中意涵，其言：

此其書直寓言者哉！彼以為大丹之數也，東生西成，故西以為紀；彼以為濁世不可以莊語也，故委蛇以浮世；委蛇不可以為教也，故微言以中道理；道之言不可以入俗也，故浪謔笑虐以恣肆；笑謔不可以見世也，故流連比類以明意。於是，其言始參差而詼詭可觀；謬悠荒唐，無端崖涯涘，而譚言微中，有作者之心，傲世之意。¹⁴

無論是小說故事描繪，抑或評論者看法，皆意識到藉由「語言文字」傳達小說意旨之疑慮，故有意藉由「逆向操作」手法破除人們對其過度依賴之迷思。只是，對「語言文字」儘管充滿顧慮，將之根本抽離或剔除，卻是絕無可能，畢竟在溝通的兩端之間——如烏巢禪師與唐僧、無字之經與東土俗眾——幾乎無法在欠缺傳導媒介的情況下，便能達致意蘊深邃的交流。因此，「凡五十四句，共計二百七十字」的《心經》，或是

¹³ 同前註，頁 1722。

¹⁴ 見《新刻出像官版大字西遊記》，收錄《古本小說集成》（據金陵世德堂刊本影印，上海：上海古籍出版社，1994年），頁 5-6。清人張書紳在《新說西遊記·總批》也有同樣意見：「《南華莊子》是喻言，一部《西遊》亦是喻言。故其言近而指遠也。讀之不在于能解，全貴乎能悟，惟悟而後解也。」收錄《古本小說集成》（據上海古籍出版社藏本影印，上海：上海古籍出版社，1990年），葉四 b。

五千零四十八卷的經書，小說最後讓唐僧「永傳東土」的仍是「有字之經」，甚至可以說，一百回本《西遊記》，以數十餘萬字之長篇面世，已直接表明作者仍需仰賴「語言文字」寫出別有寄託之「寓言」，以精妙手法使充滿奇幻想像之神魔故事兼融故事性、趣味性，達到「引人入勝」的目的，如此自能有效攫獲讀者閱讀脾胃，收到「流連比類以明意」之效果，希冀讀者從中意會，間接感知作者的創作題旨，猶如李卓吾評語所謂「遊戲之中，暗傳密諦」之意，¹⁵畢竟有了被閱讀之前提，作者才有向讀者展示其思想內涵之契機，而讀者透過小說感受寫作主旨也就成爲可能。

因此，小說用《心經》和「無字真經」直接挑明對「語言文字」的質疑，當可使讀者在閱讀過程因突兀感而產生疑惑，因疑惑而有省思，亦因有了省思，而能跨入小說創作主旨之探求。

(二)真解的對比——對《心經》內涵的反思

李卓吾評本《西遊記》第 19 回總批曾言：

學者著意《心經》，方不枉讀《西遊》一記，孤負了作者婆心。
不然寶山空手，亦付之無可奈何而已。¹⁶

《心經》在《西遊記》中被稱爲「修真之總經，作佛之會門。」（第 19 回語），如此評價實爲飄渺玄遠，反不及烏巢禪師所言：「若遇魔瘴之處，但念此經，自無傷害。」（同上回）那般直截了當。諷刺的是，取經路上每當面對前有高山擋路、水聲振耳、惡獸盤據，唐僧屢屢驚奇

¹⁵ [明]吳承恩原著，徐少知等校注：《西遊記校注》第 19 回「總批」，頁 385。

¹⁶ 同前註。清人張書紳《新說西遊記·總批》亦有相似呼應，其云：「《西遊》凡如許的妙論，始終不外一個「心」字，是一部《西遊》，即是一部《心經》。」（葉九 b、十 a）儘管彼等對《心經》已有關涉，然所論內涵尚有許多開展空間。

悚懼、胡思幻想，甚有力倦思鄉的愁緒縈繞心頭。¹⁷即便勉力持誦《心經》以祈求內心平寧，卻反而兩度招致妖魔捉攝，幾乎傷命。其中一次是在甫受《心經》後的黃風嶺上（第 20 回），作者雖已前言「玄奘法師悟徹了《多心經》，打開了門戶。那長老常念常存，一點靈光自透。」但面對黃風大王部下虎先鋒的翦徑搦戰，三藏仍驚慌跌落馬下，嗣後妖魔使「金蟬脫殼」之計，瞞過悟空、八戒，將正在念《多心經》的唐僧一把抓住，駕風攝去。¹⁸這段情節彷彿是對唐僧領會《心經》成果的初步驗收，儘管對經文十分熟稔，也遵照烏巢禪師吩咐在逢凶之際唸誦，然最終結果確實令人錯愕，不免使讀者懷疑《心經》的真正功效。

《心經》能消災解厄，並非《西遊記》首見，唐朝玄奘法師圓寂不久即問世的《大慈恩寺三藏法師傳》中已有記載，當法師道經莫賀延磧（即古沙河）時，舉目所見，甚為荒涼孤寂，其文載：

是時顧影唯一，心但念「觀音菩薩」及《般若心經》。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》，因常誦習。至沙河間，逢諸惡鬼，奇狀異類，遶人前後，雖念觀音不得全去，即誦此《經》，發聲皆散，在危獲濟，實所憑焉。¹⁹

與六朝盛行之靈驗故事略顯不同之處，在於靈驗故事之主人翁都是因持誦「觀（世）音菩薩」法號而得以逢難化吉，普獲救濟，這項傳統在上

¹⁷ 分別見於第 19、22、24、27、32、36、40、43、50、56、74、80、85、93、98 等回。

¹⁸ 另一次在第八十回，當取經僧眾行至黑松林，三藏正坐在林中誦念《摩訶般若波羅密多心經》，隨即聽見金鼻白毛精（即地湧夫人）化身落難女子求救之聲，由此開啟另一場修心試煉。

¹⁹ [唐]慧立、彥棕著：《大慈恩寺三藏法師傳》（北京：中華書局，2000 年），頁 16。

引書中仍可見其延續。²⁰然而，由於《般若心經》譯入中國所引發的廣泛流行，²¹促使這類祝禱模式逐漸轉化，尤其是透過玄奘法師親身驗證祛魔除怪功效，是明顯優於唸誦觀音法號時，自然而然就會影響後人在臨危逢災之際的持誦內容。²²無論是唸誦「觀音菩薩」或是《心經》，其動機不外出於「厭勝」思維，²³將《心經》視為具有特殊法力之「咒語」，透過該經末段文字可見一端：

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：「揭諦！揭諦！波羅揭諦！波羅僧揭諦！菩提薩婆訶！」²⁴

以情理揣度，西方路上處處魔障，唐僧將《心經》視為趨吉避凶之咒語的心態不難體會，彼認為只需經由持誦，便能獲得「在危獲濟」之功效。只是，小說以唐僧作為《心經》的傳世者，並塑造其佛法造詣深厚之形

²⁰ 這類現象，在六朝怪小說中以王琰《冥祥記》和傅亮等人所作《觀世音應驗記》等書最具代表性，大抵以遇難時念誦觀音佛號得濟為基本構型。

²¹ 《般若心經》在唐代以降的流行可由二事佐證，其一是從事註疏者甚多，據方廣錫統計目今現存約八十種以上，且幾乎全是以玄奘所譯之本的註疏作品；其次是敦煌變文材料中常見後人以抄寫《般若心經》作為救贖、消災乃至酬謝的憑藉。詳細論述可參方廣錫編纂：《般若心經譯注集成》「前言」所論，頁 2-3，15-26。

²² 關於此一現象，隱約透顯出宗教信仰之轉向，亦即從外在力量（觀音）的依賴，回歸內在深處（心）尋得救贖力量。此一論題因涉及文獻縱向承衍考察，有待另文專論。

²³ 「厭勝」概念可參嵇童（林富士）：〈壓抑與安頓——厭勝的傳統〉，《歷史月刊》第 132 期（1999 年 1 月），頁 28-35，以及胡新生：〈古代巫術靈物的厭勝辟邪法術〉，《歷史月刊》第 248 期（2008 年 9 月），頁 44-89。

²⁴ 姚秦時，鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜大明咒經》亦作相似翻譯，僅有若干字句不同，茲引錄對應文句如下：「故知般若波羅蜜是大明呪，無上明呪，無等等呪，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜呪，即說呪曰：『竭帝！竭帝！波羅竭帝！波羅僧竭帝！菩提僧莎呵！』」參見方廣錫編纂：《般若心經譯注集成》（據《中華大藏經》本），頁 3。

象，²⁵如此作為彷彿有意告訴讀者：唐僧是位深諳佛理，且慧根出眾之高僧。只是，小說卻又一再渲染其臨事恐懼，欠缺堅定心志的愚昧可笑，在遭遇妖魔時，持念《心經》更反常「失靈」，如此安排確實可堪玩味。職是之故，從小說對唐僧與悟空二人的形象對比著眼，²⁶包括數次《心經》論辯內容之探查，當能尋致若干蛛絲馬跡。

眾所周知，在保護唐僧、降妖伏魔之外，孫悟空是取經路上真正的領航者，除引導前進方向，也引領僧眾對《心經》（或「心」之意涵）之正確理解。試觀悟空在第 93 回之前，三次針對《心經》所提出的解釋：

△行者道：「師父，出家人莫說在家話。你記得那烏巢和尚的《心經》云『心無罣礙；無罣礙，方無恐怖，遠離顛倒夢想』之言？但只是『掃除心上垢，洗淨耳邊塵。不受苦中苦，難為人上人。』你莫生憂慮，但有老孫，就是塌下天來，可保無事。怕甚麼虎狼！」（第 32 回）

△行者笑道：「你這老師父忒也多疑，做不得和尚。我們一同四眾，偏你聽見甚麼水聲。你把那《多心經》又忘了也？」……行者道：「老師父，你忘了『無眼耳鼻舌身意』。我等出家之

²⁵ 此可藉二事觀察：其一，當魏徵等人遵太宗旨意，欲辦水陸大會，遍訪天下有德高僧時，有一段高度讚賞：「查得他（指陳玄奘）根源又好，德行又高；千經萬典，無所不通；佛號仙音，無般不會。」（第 11 回）；其次，小說描述烏巢禪師口授《心經》，有「唐朝法師本有根源，耳聞一遍《多心經》，即能記憶，至今傳世。」（第 19 回）的說法，據此言之。

²⁶ 唐僧自幼習佛，根源深厚，相較於從妖到仙，由道入釋，在取經路上從未展讀諷誦佛典，或如沙僧所言，只會弄棒降妖的悟空而言，自是難以使唐僧拋棄本位而心悅誠服。但是，歷經多次論辯可知，二人「先知」、「後覺」判然若分，悟空理解能力確屬上乘。在烏巢禪師傳《心經》末後留下一段「詩偈」的情節中，已可略見端倪（第 19 回）。唐僧懇問西天路途之事，烏巢禪師並未正面回應，反在偈語寓藏嘲弄悟空、八戒之意，小說描寫唐僧聽了「還不解其意」。悟空則先是冷笑，繼以心中大怒，舉棒向上亂搗巢穴，此舉還引來唐僧不解與苛責。由此可見，二人參悟事件背後寓意之能力，存有相當落差。此後論辯諸例，不外是延續相同基調逐次開展的對比。

人，眼不視色，耳不聽聲，鼻不嗅香，舌不嘗味，身不知寒暑，意不存妄想。如此謂之祛褪六賊。你如今為求經，念念在意；怕妖魔，不肯捨身；要齋吃，動舌；喜香甜，嗅鼻；聞聲音，驚耳；觀事物，凝眸；招來這六賊紛紛，怎生得西天見佛？」
(第 43 回)

△行者笑道：「你把烏巢禪師的《密多心經》早已忘了。」三藏道：「我記得。」行者道：「你雖記得，還有四句頌子，你却忘了哩。」三藏道：「那四句？」行者道：「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭。人人有箇靈山塔，好向靈山塔下修。」三藏道：「徒弟，我豈不知？若依此四句，千經萬典，也只是修心。」行者道：「不消說了。心淨孤明獨照，心存萬境皆清。差錯些兒成懈怠，千年萬載不成功。但要一片志誠，雷音只在眼下。似你這般恐懼驚惶，神思不安，大道遠矣，雷音亦遠矣。且莫胡疑，隨我去。」(第 85 回)

悟空之語，乍聞或有調弄玄虛之含糊感，然思索其中意涵，無論是象徵性清掃「心上垢，耳邊塵」，或節制自我感官紛馳，祛退迷亂心性的六賊，甚至告訴唐僧，靈山不在十萬八千里之外，而是在一己心中等等。凡此觀點，無不透顯出悟空領悟超群的「智慧」，以及溢出原始經文甚多的創造與詮釋。²⁷就文本詮釋角度觀之，悟空作為《心經》「注疏者」的身份格外鮮明，他同時具現作者個人對經典之深度領會與靈巧發揮，並造就典籍注疏傳統在通俗文學的另類呈現。其目的，顯而易見是因經

²⁷ 《心經》進入西遊故事，目前所知最早出現在《大唐三藏取經詩話》，由定光佛傳授給三藏法師，與孫悟空的雛形——猴行者毫無關涉；其後《西遊記平話》（分見於《永樂大典》、《朴通事諺解》）也尚未見及相關內容，百回本《西遊記》賦予悟空詮解「心」與《心經》的能力，應當是歷來流傳西遊故事中，所見最早展現此一特質之形象。

書文字深邃凝煉而發，期望藉由更加通達易懂之言語，將意旨「稀釋」，令讀者（通俗大眾）得以獲得清晰曉暢之理解。²⁸

此外，小說營構之精當，還表現在悟空三度「註解」《心經》之後，還能翻創新意，將禪宗「不立文字」之傳道精神融整發揮，在第 93 回用「靜默」解經，可說是立基於「語言文字」，又是對「語言文字」的再行顛覆，正如同《莊子·外物篇》「得魚忘筌」、「得意忘言」之謂也。經由這一系列層層遞進的精密組織，使小說以全然超越具象符碼之終極樣態呈現，留予讀者攸攸不盡的品賞空間，同時也融整出一個認知概念：《心經》在口頭念誦之外，尤須跨越文字藩籬！務使自我心志秉持專精，如此方能透悟義理並篤誠實踐，真切體會「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖。」的境界，也強化悟空所言：「但要一片志誠，雷音只在眼下。」的深層隱喻。假若因外在表象而驚惶不安，自然「大道遠矣，雷音亦遠矣」，無法體悟一切所見盡是「諸法空相」的事實。正因為唐僧欠缺關鍵環節的掌握，導致《心經》唸誦愈勤，心中反而愈加不寧靜，魔難（磨難）也無止盡地生發。誠如張靜二〈論『心經』與西遊故事〉一文所言：

（烏巢）禪師以口授經，為的是不要他執著文字，而要他把握其真義以開展智慧、貫穿法理；但唐僧依舊被文字所障，對經文惑而不解，以致魔難屢生，險阻重重。²⁹

²⁸ 同樣例證在明人修髯子所作〈三國志通俗演義引〉亦可參見，其云：「史氏所志，事詳而文古，義微而旨深，非通儒夙學，展卷間，鮮不便思困睡。故好事者，以俗近語，櫟括成編，欲天下之人，入耳而通其事，因事而悟其義，因義而興乎感，不待研精覃思，知正統必當扶，竊位必當誅，忠孝節義必當師，奸貪諛佞必當去，是是非非，了然于心目之下，裨益風教廣且大焉。」此文雖是因史籍文字典雅古奧而發，但取譬於精深博大的釋教經典，亦有相通之處，故據以附之。參見〔元〕羅貫中：《三國志通俗演義（萬卷樓本）》，收錄《古本小說集成》（據日本內閣文庫藏本影印，上海：上海古籍出版社，1994年），葉一 a、一 b。

²⁹ 參張靜二：〈論『心經』與西遊故事〉，《國立政治大學學報》第五十一期，民國

換言之，義理層次的誤讀，可說是唐僧無法正常發揮《心經》功能的主要原因。³⁰

《西遊記》對《心經》進行系統性的層層鋪墊，透過兩個主要角色對經書理解的鮮明映襯，其中穿插「心」概念的思索，以及對「語言文字」的反省、抽離，由此間接手法達到「提點」的目的——在小說裡，悟空提點唐僧如何認識《心經》，勿因執守「語言文字」而失焦；在小說外，作者則提點讀者如何觀看《西遊記》，避免如唐僧般陷入「執泥於外，忽略於內」的弔詭之中。³¹

74年5月，頁262。本條資料於筆者撰文時未及引用，承蒙審查先生提點，在此誌之，以示謝忱。

³⁰ 追根究底，造成理解落差的原因可大略區分為二種：其一，是因為讀者不自覺性的忽略所導致，特別是閱讀文本時，遺落若干關鍵環節，進而未能精確掌握作品的核心訴求，導致在破碎而不連續的閱讀過程中，無法綜覽歸結出相應的文本主旨或意涵。唐僧無法正確發揮《心經》功能，祛除魔難，當肇因於此。其二，是出於讀者自覺性的成見，或出於特殊需求加以附會，透過文本內容或詞彙運用，對作品加以拆解、重整和組織，以「建構」一套符合己意的論述系統。清人解讀《西遊記》題旨多帶這類趨向。無論自覺與不自覺，都與閱讀者本身的敏銳程度、生活閱歷和時代風氣息息相關，從而形成對小說理解產生誤解。

³¹ 在此處，審查先生曾提舉一個重要觀點，以為小說作者將《心經》稱為「多心經」，特別是以「多心」作為詞組，「在《西遊記》中可說具體反映在唐僧遇險受阻之際只會口誦經文，卻無法參透頓悟經文的真解。」作者「藉相關情節創造表達『修心』之看法，其意昭然若揭。」也因此，審查先生建議筆者可針對「《心經》一文的主題及其內涵」及「『不假語言文字以修心』，如何達到『即心成佛』的修行目的。」二事稍作討論。關於「多心」一詞在小說中的應用，作者究竟是否「有意為之」一事，筆者曾嘗試檢索歷代史料，藉以釐清其承衍脈絡，發現將《心經》稱為「多心經」者，自唐代以降，於諸多釋教經典、稗官筆記，乃至西遊故事之中，實已然可以及見，顯見其非為《西遊記》小說僅有之語。筆者十分贊同審查先生所言，小說屢屢以「多心經」指稱，頗有間接嘲諷唐僧未能參解《心經》本義之意，然此一論題所涉及之範圍頗為廣泛，牽及釋典流傳背景和經文具體意涵之辯證等等，若以大篇幅針對前述史料對於「多心經」一詞之使用情況與動機目的，及其與小說之間的區隔為何進行討論，如此或有歧出本文原初架構之疑慮；且因本刊有兩萬字之字數限定，囿於篇幅，恐未能將之納入討論，故暫誌之，未來或可連同小說運用「多心經」詞語之動機，一併探究。在此感謝審查先生的寶貴見解。

(三)神聖的建立——對「真經」價值的反思

小說言及如來獲悉阿難、伽葉勒索唐僧之後，並未因彼等違反戒律而加以整飭，相反地，還藉往昔為趙長者家誦經一事提出「經不可輕傳」的看法（第 98 回），此事直到第 100 回唐僧回到東土，在向唐太宗報告傳經過程時，還隱有微詞描述道：

臣僧到了靈山，參見佛祖，蒙差阿難、伽葉二尊者，先引至珍樓內賜齋，次到寶閣內傳經。那尊者需索人事，因未曾備得，不曾送他，他遂以經與了。當謝佛祖之恩，東行，忽被妖風搶了經去。幸小徒有些神通趕奪，卻俱拋擲散漫。因展看，皆是無字空本。臣等著驚，復去拜告懇求。佛祖道：『此經成就之時，有比丘聖僧，將下山與舍衛國趙長者家看誦了一遍，保佑他家生者安全，亡者超脫，止討了他三斗三升米粒黃金。意思還嫌賣賤了，後代子孫沒錢使用。』我等知二尊者需索人事，佛祖明知；只得將欽賜紫金鉢盂送他，方傳了有字真經。³²

從種種跡象觀察，整個事件確實都在佛祖意料當中開展，當眾佛、金剛在山門外拱手相迎，專候唐僧等人重返換經，間接揭示這是一場依本排演的「傳經儀式」，期間諸般曲折、殊令費解的象徵儀式，無不在營造「神聖性」的同時，強化僧眾、世人乃至讀者應當慎重其事之動機。此處所謂之「神聖性」，可從如來第二次吩咐阿難、伽葉，重新將「有字經書」傳授唐僧時所述之語充分感受：

³² 參〔明〕吳承恩原著，徐少知等校注：《西遊記校注》，頁 1743。此處唐僧還是以「有字真經」對比「無字空本」，與如來揭示「無字真經」概念相左，反映唐僧內心對此事的看法和評價，也折射出世俗大眾對有字、無字的慣常認知。

此經功德，不可稱量。雖為我門之龜鑑，實乃三教之源流。若到你那南瞻部洲，示與一切眾僧，不可輕慢；非沐浴齋戒，不可開卷。寶之！重之！蓋此內有成仙了道之奧妙，有發明萬化之奇方也。³³

姑且不論經書是否具有神奇功能，且著眼小說（或言作者）如何經由外緣現象疊砌經書之「神聖性」，這包括典藏經書之「寶閣」，於開閣時，「霞光瑞氣，籠罩千重；綵霧祥雲，遮漫萬道。」若欲將經書傳示眾生，如來再三叮嚀「非沐浴齋戒，不可開卷。」其價值，絕非世俗所重之「黃金白銀」所能比擬，何況內有「成仙了道」、「發明萬化」之方，可總結三教源流等難以言喻之無上意義。³⁴然而，假若能看穿言語所營造的莊嚴靜穆，並跳脫宗教性的運作思維，從而回歸審思經典之本質意義，不難發現經書的神聖意義，其實是來自於人為意識之賦予，在理性所無法具體分析的神聖光環背後，埋藏諸多隱密的特定動機。小說透過如來之言，以及對經書的神聖描繪，無非是要讓世人清楚明白：經書蘊藏莊重嚴肅，不可輕慢褻翫的超越意義，絕不容許俗眾等閒視之。正因如此，始能引發人們出自誠心的敬重和珍惜，如此作為，正是出於打破常人對事物價值之認知迷思——當事物是唾手可得，無須付出相應代價時，無法真切感受其真正價值而不知珍重，便成為人情通病，即如悟空所言「若將容易得，定作等閑看。」（第 22 回語）因此，當讀者能透過文本意識到此一普遍心態時，相信就能知悉阿難、伽葉用略帶恐嚇口吻的對僧眾說道：「好，好，好！白手傳經繼世，後人當餓死矣。」以及如來所言：「你如今空手來取，是以傳了白本。」這類誇張無稽、形象衝突說法背後的真正用意，誠如清人黃周星在《西遊證道書》所作箋評：「俗

³³ 同上註，頁 1721。

³⁴ 如來在第 8 回與第 98 回，曾兩度說明「三藏」經書之內涵，其中以 98 回所論最詳，可參看。

諺云：『和尚要錢經也賣。豈佛祖真將經賣錢耶？不過設詞以示珍重耳。』³⁵因為「叫後代兒孫沒錢使用」的指稱對象，並非只是針對趙長者家的後代子孫，同時也影射手持「真經」寶典，卻渾然不覺的東土眾生，甚至是手中展翫《西遊記》小說的閱讀者們。

此外，劉一明在《西遊原旨·讀法》曾對「無字真經」與小說之間，點出一條潛藏的類比關係：

《西遊》取真經，即取《西遊》之真經。非《西遊》之外，別有真經可取。是不過借如來傳經，以傳《西遊》耳。能明《西遊》，則如來三藏真經，即在是矣。知此者，方可讀《西遊》。（第十一則）

也就是說，「真經」不假遠求，能真正瞭解《西遊記》，就能獲致作者心中預設之「真經」，小說揭示世人勿用輕漫態度看視經書，其實也一語雙關標定小說在讀者心中之位置。此外，劉氏還進一步模仿小說塑造「神聖性」的手法，提高小說的世俗地位：

是書在處，有天神護守。讀者須當淨手焚香，誠敬開讀。如覺悶倦，即合卷高供，不得褻慢。知此者，方可讀《西遊》。³⁶

此說在「自神其教」目的之外，其實也委曲折射世人對通俗小說的普遍

³⁵ [清]黃周星、汪象旭箋評：《西遊證道書》，收入《古本小說集成》（據日本內閣文庫藏清原刊本影印，上海：上海古籍出版社，1990年），頁1949。杜貴晨〈唐僧的「紫金鉢盂」〉則分析地更為深入，以為：「總之，取經要『人事』以及誦經討黃金之說，不是一般文學的虛構，而是佛祖為傳經而設的公案。其意在表明，世俗惟知以錢論重輕之俗牢不可破，連佛祖也只好因勢利導、以金錢勸誘為功了。」收入氏著：《數理批評與小說考論》（濟南：齊魯書社，2006年），頁194。

³⁶ [清]劉一明：《西遊原旨》，收入《古本小說集成》（據嘉慶二十五年（1820）湖南常德府護國菴重刊本影印，上海：上海古籍出版社，1994年），頁61。

認知。域外文獻《朴通事諺解》便曾言：「《西遊記》熱鬧，悶時節好看。」³⁷此語雖是專就流行於明代初年之《西遊記平話》所作評論，但也間接反映「西遊故事」長期盛傳民間，從消閒解悶態度觀看「熱鬧」的閱讀心理，這在萬曆時期，旅華之朝鮮人許筠（1569～1618）〈西遊錄跋〉可找到印證：

余時存之，修真之暇，倦則以攻睡魔焉。³⁸

明人（佚名）作〈新刻續編三國志引〉同樣指出小說的娛樂效果：

今世所刻通俗列傳并梓《西遊》、《水滸》，皆不過快一時之耳目。³⁹

換言之，小說在新奇趣味之外，還有解悶醒神，消暑快心之功能，甚至在晚明迄清代講史類小說序跋中，更將《西遊記》奇幻想像的特色視為虛誕荒唐，抨擊力道尤勁。⁴⁰秉此觀看態度，小說費心形塑之神聖性光

³⁷ [韓] 佚名：《朴通事諺解》（臺北：聯經出版事業公司，民 67 年 [1978]，據日本昭和十九年（1944）韓國京城帝大圖書館影印奎章閣叢書活字排印本影印），葉 16b。

³⁸ [韓] 許筠：《惺所覆瓿叢》卷 13（收《韓國文集叢刊》74，肅蘭：民族文化推進會，1991 年），頁 249。

³⁹ 收入 [元] 羅貫中撰，西陽野史編次：《三國誌後傳》，收入《古本小說集成》（據上海圖書館藏本影印，上海：上海古籍出版社，1990 年），葉一 a。

⁴⁰ 這類序跋作者多強調小說應當「補史之闕遺」，使小說發揮輔弼史傳，教化人心，提高作品地位之正向功能。因此，刻意劃清「虛一實」界線來「淨化」自身，如前引〈新刻續編三國志引〉即言：「今是書之編，無過欲泄憤一時，取快千載，以顯後關趙諸位忠良也……。其視《西遊》、《西洋》、《北遊》、《華光》等傳不根諸說遠矣。」（同前註）清人李漁〈三國志演義序〉亦云：「《西遊》詞句雖達，第鑿空捏造，人皆知其誕而不經，詭怪幻妄，是奇而滅沒聖賢為治之心者也。」轉引丁錫根編著：《中國歷代小說序跋集》（北京：人民文學出版社，1996 年），頁 902。

環自然消褪靡遺，「真經」價值也就蕩然無存，非但無法達到傳達小說意旨的初衷，也淪為日常生活中可有可無之文學點綴，陷入「買櫝還珠」、「喧賓奪主」（即熱衷故事趣味，導致忽略寫作意旨）的窘境。即便作者早有自覺意識並已試圖避免，但作品的精心經營還是有待讀者細心體悟和慧眼明察，畢竟在評點者匠心獨具提示之下（如常見之「著眼」，「讀者用心此處……」等語），觀看視野有了「導正」或「拓展」之可能，進而啟動文本與讀者之間的「互動機制」，⁴¹但作品之最終評價，仍舊是取決於讀者之觀看態度。因此，如何正確「閱讀」小說，便有了可供辯證的討論空間。

四、閱讀的方法：自覺地閱讀認知

不容否認，閱讀本身充滿多樣主、客觀變因，能自覺排除既有認知局限，使作品意義超然公正呈現，實屬不易，洪漢鼎《詮釋學史》嘗云：

一切理解都不是對對象的無前題的理解，對象其實已經在某種模糊的方式裡被理解，理解是基於解釋者的前結構的先行的前理解，前結構將構成解釋者的不言而喻的無可爭論的先入之見。⁴²

正因如此，欲避免常人通病，擁有融通達觀的生命智慧，便有待自我意識之覺醒與敏銳探求，而此與《西遊記》在《心經》、「無字真經」二

⁴¹ 在古典小說方面，作者（編撰者）常於正文之外，以序跋、答問、表、題識及評點等型態與讀者進行互動，其中尤以答問、評點最能直接建立文本與讀者之間關係，當作者精心策劃之核心意旨在故事中陳述時，答問以「潛在記憶」提醒讀者，評點（或批語）則以文字位置有意識的對應關係，同樣造成突然被抽離故事的閱讀感受，產生一種「被預設、被引導的思考」，故謂之。

⁴² 洪漢鼎：《詮釋學史》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2002年），頁197。本引文提到之「前理解」，乃海德格提出，在本質上包含：前有（Vorhabe）、前見（Vorsicht）和前把握（Vorgriff）等三種要素，以此為基礎並加以融攝掌握之後，所產生（獲得）對某一事物的理解過程。詳參同書所論，頁196-197。

事之鋪陳，頗有相互會通發明之處。透過上述三個向度之深度反思，可察知作者標舉「真解」、「真經」，二個高度關涉「語言文字」之情節，當是防止讀者落入「誤讀」之精心設計。若此，各類適用於該項設計之閱讀方法，就值得廣泛探查、借鏡和運用。

首先，曾昭旭（1941-）在〈論語言與生命的詭譎辯證〉文中，曾提出「跳躍」一目，作為諸多觀看《莊子·逍遙遊》的閱讀方法，以及瞭解作品意義之途徑：

此所謂的跳躍是指從文本或語言脈絡跳躍到讀者身上。原來讀者之悟才是此文被閱讀的真正目的。當讀者真因讀此文本而有悟，此文本才算有了存在的意義（亦可說它的意義是被那有悟的讀者所賦予的）。⁴³

由曾氏觀點延伸思索，可知作品意義在某種程度是被動的等待讀者之悟而「賦予」，若讀者與作品兩端絕緣，不能從中獲得任何感悟，則作品之意義將永遠封閉深藏，無以顯露。因此，讀者若能自覺而嫻熟運用「跳躍」的閱讀方法，而非僅在文字堆中尋覓追逐，或許有助改善讀者與作品之間的壁壘態勢。

其次，與曾氏概念不同，海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）認為作品意義是主動透過作者展現自身，也是先行存在的「存有」：

存有思想中達乎語言。語言是存有的家。人居住在語言的寓所中。思想者和作詩者乃是這個寓所的看護者。只要這些看護者通過他們的道說，把存有之敞開狀態帶向語言，並且保持在語言

⁴³ 曾昭旭：〈論語言與生命的詭譎辯證〉，《鵝湖月刊》第28卷第5期（2002年11月），頁15。

中，則他們的看護就是對存有之敞開狀態的完成。⁴⁴

在掌握「作品意義」共通前提之下，曾氏著眼於「讀者與作品」之相對關係，海德格則聚焦「作者與作品」的主客定位，⁴⁵二者言說旨趣雖有層次差異，但共同將「語言文字」視為探觸作品意義不可或缺的敲門磚，形成兩種閱讀小說然卻可以並行不悖的方法。本文進一步借取文學理論中「作者、作品、讀者」三者關係的基礎模型，添入「語言文字」元素作為影響閱讀成果的「關鍵變因」。在此模型中，以作品為中心，一方面可向作者、讀者兩端進行鉤聯，構成縱向線性連結，凸顯作品之樞紐意義；再方面，上述二說又可彼此互為補充，構成讀者在閱讀小說作品時的兩種自覺認知，秉此態度重新對「作品本質」進行省思。至若作為關鍵變因的「語言文字」，則扮演催化角色，因為當讀者明顯感受「語言文字」所引發的迷思大量佔有閱讀思維時，一股游離文本之外的深度省思，或許將為讀者帶來更接近作者所期望的「解悟」。

以此認知回到《西遊記》之討論，不難發現，小說作者清楚體認「語言文字」可嚴重干擾讀者對作品意旨之接收，故採逆向操作費心改造，刻意應用「語言文字」形成閱讀突兀感，以「警示」讀者避免侷困在理解障礙中，達到提醒之效用。正因作者有此安排動機，讀者若能「逆而推之」，清楚意識「變因」在小說中之標示意義，便能有效跨越「語言文字」迷障，還能善加利用以作為理解創作本意之參照座標。落實到具體作為上，讀者觀看作品是否秉持自覺認知，就顯得格外重要，此特別

⁴⁴ 海德格清楚意識到：語言文字之於人的功能性價值，是無可取代的事實，但也同時看見在此價值之上的超越意義，也就是語言文字並非僅只被動的在日常生活中「被使用」，它還肩負使「存在」得以呈現的積極功能。參見馬丁·海德格：〈關於人道主義的書信〉，收入孫周興譯：《路標》（臺北：時報文化，1998年），頁313。

⁴⁵ 關於海德格這段話的解釋，也許會歸結到作者只是「存在」的發聲器（媒介）的看法，或有不適用之疑慮。然筆者以為，即便「存有」已先驗性的存在於作者之前，仍須透過作者將感受予以凝結聚合，並藉由良好的書寫表達，以作品型態呈現給讀者。因此，此段文字仍有從「作者與作品」角度觀看的多元空間。

表現在閱讀過程中，因文生意，即事有感，由作品內容產生各種情感反應，往往將使讀者從文本語脈中拋離出去，被迫暫止閱讀旅程，猶如李白〈翰林讀書言懷呈集賢諸學士詩〉云：「觀書散遺帙，探古窮至妙。片言苟會心，掩卷忽而笑。」⁴⁶或如金聖歎記述嘗於友人案頭見及毛宗崗所作《三國志》評稿時，不覺有：「觀其筆墨之快，心思之靈，先得我心之同然，因稱快者再。」⁴⁷的熱烈反應。無論是「掩卷而笑」、「稱快者再」的直觀反應，或如尋常可見「掩卷嘆息」、「一唱三歎」之語，皆肇因於默然神會，心有交契所致。因此，正視此處「停頓」，轉化為深思契機，進而自覺「疏離」文本（如曾氏所言「跳躍」），則文本意涵將隨時因脫離「語言文字」束縛而獲得釋放，由此深刻體會小說凸顯《心經》、「無字真經」這類具「典範性」意義之文學衝突，所帶給讀者由驚奇、困惑、省思、醒悟到玩味的閱讀歷程，而這條嶄新的閱讀路徑，也讓《西遊記》的文學韻味有了新的品賞空間。⁴⁸

⁴⁶ 見王琦注：《李太白全集》（北京：中華書局，1977年），頁1113。

⁴⁷ 金聖歎：〈三國志演義序〉，收錄〔元〕羅貫中撰：《增像全圖三國演義》（據上海鴻文書局石印本影印，北京：中國書店，1985年），葉三a。

⁴⁸ 審查先生曾對本文所論提出不同的思考面向，茲引述如下：「本文嘗試參考詮釋學理論輔助說明《西遊記》作者著意安排《心經》與「無字真經」等文學衝突的用意，雖有助於讀者體會超越語言文字之情節意涵，然尚未能就相關情節之發展進行必要且深入的闡釋，終有未盡之感。此外，本文似乎認為《西遊記》作者有意將小說本身視為《心經》的文學性創造，以此提出應有的閱讀認知，此一說法似在情理之中，卻也可能因此簡化了小說主題寓意的解讀。」對此二項見解，筆者虛心領教，並於省思之後答辯如下：本文試圖建構者為觀看小說之開放性閱讀視角，而非一統眾說，對於某一特定意涵進行辯證或宣傳。畢竟，觀看之感受因人而異，對於主題寓意之解讀，亦多不盡相同，故本文透過小說在《心經》與「無字真經」的情節結構深入分析，掘探作者究竟是如何透過其他「外緣性」的描述，以及情節脈絡的發展（如借用悟空多次對比唐僧解《心經》的悟性、解構「真經」神聖性氛圍的本質等），來為此二事進行「有意識」之系統鋪墊，從而提供讀者一個觀看方法的自我省思，藉此或能觸發讀者跳脫小說故事以外的多元省思，豐富各種主題寓意的可能，這是本文所衷心企盼的。

五、結 語

經由《西遊記》兩個看似矛盾衝突之情節觀察，可以發現：《心經》一事透過層次井然的詮釋推衍，使讀者領略經書意涵首重內心體悟，而非一味執守表層的文字空相；「無字真經」一節藉由經書價值之強化，喚起世人重新反思用以評斷事物價值之基礎究竟為何？二事之間訴求分殊，卻都能引發不同的反視空間。併而觀之，則又可藉由「無言語文字」的沈默是「真解」，「並無半點字跡」的白本始稱「真經」的弔詭論述，凝煉出關於「語言文字」之嚴肅思考。由是可知，作者費心經營貫串全書的《心經》內涵，甚至不惜犧牲如來形象的「無字真經」，並非信手拈出又互不相干的獨立情節，而是清楚瞭解「語言文字」客觀實存之矛盾與侷限，看透讀者閱讀普遍心理之後，大膽面對挑戰的成果。

本文結合小說內容立論，嘗試為《心經》和「無字真經」二個現象提出三個反思向度，期望在反覆破立之間，藉由片鴻泥爪的線索分析，為作者創作動機建構信實可徵的詮釋空間，期使縮短讀者與作品、作者之間的距離，也為世人面對閱讀、面對事物之慣性態度，提供明確的自省方向。⁴⁹

⁴⁹ 歷來研究不乏小說與《心經》之間的探討，而本文是否能夠進一步提出有別於前人之成果，對此，審查先生略持保留之態度。筆者以為，本文與前人之作有別者，概有二點：一是將《心經》與「無字真經」並觀抉微，此二事係小說作者提示讀者勿為「語言文字」迷障所蔽之創作目的，相較於僅論《心經》一項，或可免去「單一事證」之疑慮，更有強化說明作者創作動機之效果。二是藉由本文論述可知，讀者對於《心經》與「無字真經」之理解，多停留在故事表層之上，本文尚可進一步提供讀者於閱讀《西遊記》小說時之反思，意即：理解小說之意涵，絕不能僅只是停留在故事情節之精彩與否這類表層敘述之上，而是必須臆測作者本心，通過種種魔難故事背後所潛蘊的寄寓之意，此一作為，正如同唐僧僅只是會背誦《心經》，然卻無法獲得「真解」；東土眾生徒有「有字經書」，卻不能參透文字之外的真正義理，手中所持者實非意義無窮之「真經」。換言之，將《心經》與「無字真經」類比為《西遊記》小說的文學雙關隱喻，此舉或有別於前賢研究之見解，亦為本文管窺西遊的一隅之見。

後記

本文承蒙二位匿名審查先生費心批閱，對拙文提出諸多寶貴意見和思辨議題，使筆者得以糾謬去誤，並從不同觀點進行多元省思，此一過程著實獲益匪淺，在此致上由衷感謝之意。

徵引文獻

(一)古籍：

- 〔唐〕慧立、彥悰著：《大慈恩寺三藏法師傳》，北京：中華書局，2000。
- 〔唐〕釋智昇：《開元釋教錄》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987。
- 〔元〕羅貫中：《三國志通俗演義（萬卷樓本）》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 〔元〕羅貫中：《增像全圖三國演義》，北京：中國書店，1985。
- 〔元〕羅貫中撰，西陽野史編次：《三國誌後傳》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 〔明〕吳承恩原著，徐少知等校注：《西遊記校注》，臺北：里仁書局，1996。
- 〔明〕華陽洞天主人校：《新刻出像官版大字西遊記》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 〔清〕張書紳：《新說西遊記》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 〔清〕黃周星、汪象旭箋評：《西遊證道書》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 〔清〕劉一明：《西遊原旨》，《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 〔韓〕佚名：《朴通事諺解》，臺北：聯經出版事業公司，1978。
- 〔韓〕許筠：《惺所覆瓿藁》，《韓國文集叢刊》，肅蘭：民族文化推進會，1991。

(二)近人論著：

- 丁錫根編著：《中國歷代小說序跋集》，北京：人民文學出版社，1996。
- 方廣錫編纂：《般若心經譯注集成》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 王琦注：《李太白全集》，北京：北京中華書局，1977。
- 余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版事業公司，1989。
- 杜貴晨：《數理批評與小說考論》，濟南：齊魯書社，2006。
- 洪漢鼎：《詮釋學史》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2002。
- 胡適：《西遊記考證》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，1986。
- 胡新生：〈古代巫術靈物的厭勝辟邪法術〉，《歷史月刊》248，2008：44-89。
- 孫周興譯：〈關於人道主義的書信〉，馬丁·海德格著，孫周興譯：《路標》，臺北：時報文化出版股份有限公司，1998，頁313-364。
- 孫康宜譯：〈西遊記、紅樓夢寓意探討〉，蒲安迪著，孫康宜譯，收入王秋桂編：《中國文學論著譯叢》，臺北：臺灣學生書局，1985，頁437-468。
- 孫楷第：《日本東京所見中國小說書目》，臺北：鳳凰出版社，1974。
- 郭健：〈建國以來《西遊記》主題研究述評〉，《江淮論壇》2，2004：152-154。
- 張靜二：〈論『心經』與西遊故事〉，《國立政治大學學報》51，1985：247-265。
- 嵇童（林富士）：〈壓抑與安頓——厭勝的傳統〉，《歷史月刊》132，1999：28-35。
- 曾昭旭：〈論語言與生命的詭譎辯證〉，《鵝湖月刊》28.5，2002：11-16。
- 鄭明嫻：《西遊記探源》，臺北：里仁書局，2003。
- 謝文華：《金陵世德堂本《西遊記》成書考》，花蓮：東華大學中文研究所碩士論文，2006。

A Discourse of “*The Heart Sutra*” and ‘The Scriptures Without Any Words’ by “*A Journey to the West*”.

Hsieh, Wen-hua

(Received December 1, 2009 ; Accepted October 25, 2010)

Abstract

This article focuses in "*A Journey to the West*" of "*The Heart Sutra*" and ‘The Scriptures Without Any Words’ two phenomena carry on the observation, although discovers two matters of plot for the respective independence, actually each other hides intrinsic echoes subtly, assumes obviously “the language and writing” rightly on the crossover point the high introspection, the author resembles intends to lay out by the story, causes the reader to understand: More annotation solution "*The Heart Sutra*", instead were inferior that “silent” can obtain “the genuine solution”. It’s best for The Buddha Conferment of ‘The Scriptures Without Any Words’ to the Chinese, from this sums up “the genuine solution” not to need the language communication, the Scriptures denial writing function contradictory impression. So takes, it may be said that the author has an unconventional idea to warn of reader, uses the singularly varied story attraction reading is the sentiment must already the strategy after all, so careful building two literature conflict point's, causes the reader to settle down in this, feeling “language and writing” the cognition fan bonds, carefully examines "*The Heart Sutra*" the latent connotation, and understands ‘The Scriptures Without Any Words’ value being converted to, when the reader has this determination reads the cognition, or may understand "*A Journey to the West*" desirably highlights "*The Heart Sutra*" and ‘The Scriptures Without Any Words’ two matters, its literature refers to the object which fords, originally is precisely novel oneself. If this, the novel “the value” will read the angle of view differently, and turning point which locates.

Keywords: “*A Journey to the West*”, “*The Heart Sutra*”, ‘The Scriptures Without Any Words’