

《西游记》的宗教“误读”与解构性质

鲁小俊

(武汉大学文学院,武汉 430072)

摘要:《西游记》是否为“辅教”之书,乃学术史的一桩公案。这一公案形成的文本原因,在于《西游记》具有似佛非佛、似道非道的表象,论争各方皆能从中找到“立”和“破”的依据。《西游记》驳杂的宗教表象是对宗教经典、人物和故事的“误读”,小说也由此具备了解构主义特征。表现之一是“新的文本的产生”,之二是宗教意义的消解。故而,无论视《西游记》为佛教书,还是道教书,任何试图将其定于一尊的努力,皆与《西游记》的解构性质迥不相侔。

关键词:西游记;宗教;误读;解构

中图分类号:I207.413 文献标志码:A 文章编号:1009-4971(2011)03-0098-05

明清时期,不少论著认为《西游记》是阐释宗教教义的“辅教”之书,例如汪象旭的《西游证道书》、陈士斌的《西游真诠》、刘一明的《西游原旨》和张含章的《通易西游正旨》。对此,胡适有一个著名的论断“《西游记》被这三四百年来的无数道士、和尚、秀才弄坏了”,什么“金丹妙诀”、“禅门心法”、“正心诚意的理学书”等解说“都是《西游记》的大仇敌”^[1]。鲁迅对胡适所论表示认同,说此书“实出于游戏”^{[2]132}。自此以后相当长的一段时间内,少有人再视《西游记》为宗教之书。直至20世纪90年代以来,李安纲、郭健等力主“金丹大道”之说,贾三强等重申“禅门心法”之论,《西游记》的宗教问题再度成为“问题”。《西游记》是否为“辅教”之书?如果是,它是佛教之书还是道教之书?如果不是,为什么看起来像是?对此诸家论说截然相对。其间的“死结”在哪里?本文拟借助“误读”理论,对这个问题作些辨析。

一、似佛非佛,似道非道

《西游记》的宗教问题之所以争论甚大,是因为任何一说皆可以在文本中找到自己的论据。鲁迅说“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”^{[2]132}。撇开“随宜附会”这一判断暂时不论,就“同流”、“杂出”的事实而言,鲁迅的概括颇为精当。

以《西游记》为佛教(尤其是禅宗)之书,可举证据甚多。例如,不少回目和诗句用“心猿”指代孙悟空,如第七回回目“八卦炉中逃大圣,五行山下定心猿”、第十九回引诗“意马胸头休放荡,心猿乖劣莫教矍”。“心猿”为佛教术语,语出《维摩经·香积佛品》:“以难化之人,心如猿猴,故以若干种法,制御其心,乃可调伏。”又如,《般若波罗蜜多心经》在整部小说中占有重要地位。第十九回抄录其全文,后面又多次提及。如第八十五回唐僧见“山峰挺立”,“有些凶气,颇觉神思不安”,悟空笑道“你把鸟巢禅师的《多心经》早已忘了。”唐僧表示没忘,悟空又为他讲了四句颂子“佛在灵山莫远求,灵山只在汝心头。人人有个灵山塔,好向灵山塔下修。”第九十三回中唐僧说“《般若心经》是我随身衣钵,自那鸟巢禅师教后,那一日不念,那一日得忘?颠倒也念得来,怎会忘得?”当八戒、沙僧表示不信悟空解得《心经》时,唐僧说“悟空解得是无言语文字,乃是真解。”不落言筌,不立文字,这是禅宗悟道的上乘。孙悟空为书中第一号人物,那么《西游记》难道不是“禅门

收稿日期:2011-04-27

基金项目:武汉大学70后团队项目

作者简介:鲁小俊(1976-),男,江苏东台人,副教授,从事中国古代小说研究。

心法”吗?

以《西游记》为道教(主要是内丹)之书,可举证据更多。例如,书中有大量的丹道术语,如“元神”、“刀圭”、“黄婆”、“木母”、“金公”、“婴儿”、“姹女”等等,其中有些术语系内丹学所专有。书中又有不少诗词韵文出自《鸣鹤余音》、《悟真篇》、《渐悟集》等道教典籍^[3],而一些作者自创的诗词韵文所表达的也是金丹学的主旨^[4]。又如,某些情节与内丹修炼“暗合”。第四十五回《三清观大圣留名 车迟国猴王显法》,为什么叫车迟国?三个妖道为什么叫虎力大仙、鹿力大仙、羊力大仙?这与内丹理论所讲的借助牛车、鹿车和羊车“还精补脑”,似乎有着某种联系。王沐《悟真篇》丹法要旨(下)云:“丹法在讲运火采药时,用火候有三个阶段即羊车、鹿车、牛车。由尾闾关至夹脊关,细步慎行,如羊驾车之轻柔;由夹脊关至玉枕关巨步急奔,如鹿驾车之迅捷;由玉枕至泥丸,因玉枕关极细极微,必需用大力猛冲,如牛驾车之奋猛。此种比喻,必须有药时才用。所谓‘载金三车,宜上昆仑’。”^[5]小说与道教文献和理论如此呼应,似乎不能不让人怀疑它就是一部形象化的“金丹妙诀”。

但人们也不难在《西游记》中找到“反佛教”或者“反道教”的证据。关于佛教,一个最有名的“不利”证据是:第九十八回,阿傩、伽叶两位尊者向唐僧索要人事未果,以无字经文相送。后来悟空告状,佛祖竟说什么“经不可轻传,亦不可以空取”,明显袒护两个“索贿者”。小说写这个情节,不是对佛家的嘲弄吗?又如,小说相当重视《般若波罗蜜多心经》,但多次将其简称为《多心经》,或者《蜜多心经》,似乎又表明作者并不真懂佛教。“般若”音“钵惹”或“巴尼亚”,智慧之意,“波罗蜜多”音“巴拉咪达”,意为度到彼岸,亦作“波罗蜜”,“多”为语气用字。因此《般若波罗蜜多心经》可以简称为《心经》或者《般若心经》,却不应该称作《多心经》或者《蜜多心经》。关于道教,真正的道教徒也会在小说中发现令他们难堪的场景。且不说西行路上不少妖怪都是道士,单单第四十四回,八戒将三清尊像扔进“五谷轮回之所”一事,足以让人怀疑:如此不敬道教最高神灵,《西游记》怎么可能是道教之书?

二、“似”和“非”源于“误读”

佛道两家皆可在小说中找到“有利”的和“不利”的证据,表明《西游记》的文本相当复杂。这种复杂情况可能与小说的成书方式有很大关系。有论者即指出,在《西游记》的成书过程中,曾经有一个“全真化”的阶段,因而在文本中留下了诸多痕迹^[6]。成书过程、成书方式确是一个很好的解释角度,但同时我们也应该注意到,作为一个自足的“话语体系”,它本身是否也有能够解释“似佛非佛,似道非道”问题之处呢?“误读”理论可以提供一个切入的视角。

传统意义上的误读,指的是偏离阅读对象本来面貌的错误解读。自20世纪60年代起,在解构主义思潮的影响之下,“误读”的含义发生了革命性的变化。“误读”不再是错误的、消极的,而是被允许,甚至是被鼓励的(本文即以用引号与否对其加以区别)。美国文艺批评家哈罗德·布鲁姆的“误读”理论,尤其具有广泛的影响。他的代表作《影响的焦虑》中有这样的一段话经常被引用:

诗的影响——当它涉及两位强者诗人、两位真正的诗人时——总是以对前一位诗人的误读而进行的。这种误读是一种创造性的校正,实际上必然是一种误译。一部成果斐然的“诗的影响”的历史——亦即从文艺复兴以来的西方诗歌的主要传统——乃是一部焦虑和自我拯救的漫画的历史,是歪曲和误解的历史,是反常和随心所欲的修正的历史,而没有所有这一切,现代诗歌本身是根本不可能生存的^[7]。

解构主义语境中的“误读”是创造性的解读。布鲁姆等耶鲁学派的学者们“强调从文本不起眼儿的小地方或矛盾、含混的地方去翻掘在既定话语掩盖下的潜在意义,进而使不同意义自由竞争,在阻绝传统批评总要从多种意义、多种解释中突出一种意义、一种解释的道路时,坚持意义的不确定性和自由性,使文本意义解读活动成为一种‘自由游戏’,使一种意义主宰一切让位于多种意义并置或互相对立”^[8]。“误读”内涵的重新建构,对于消解正/误、优/劣的二元对立范式,宣扬多元共生,具有积极意义。从接受

美学的角度看,清人谭献有云“作者之用心未必然而读者之用心何必不然。”^[9]此论颠覆作者和文本的中心地位,突出阐释者的主体性,与“误读”理论有共通之处。而“误读”理论与接收美学的区别在于,后者所谓的阐释是“主体生产出一种书写或口头的陈述,解释或印证先在的本文的意义。因而阐释便被认为是派生的、寄生的或介乎二者之间的。”相反,“后现代派”的批评家们否认这种本文与注解之间的共同的接受关系。在这种参照框架中,批评并没像创造某物一样卷入一种阐释活动。这里强调的不是阐释的次级方面,而是新的文本的产生”^[10]。

作为一部“世代累积型”的作品,《西游记》与“阅读”——对此前各种“文本”的“阅读”——密切相关。而“阅读”正是解构主义关注的核心命题。如果我们抛开简单的二元观念,在解构语境下重新审视《西游记》中似佛非佛、似道非道的诸多矛盾,可以发现,《西游记》正是通过对宗教经典、人物、事件的“误读”而产生了“新的文本”,而且这种文本具有更为广阔的、开放性的阐释空间,可谓“点铁成金”、“脱胎换骨”。

例如,将《般若波罗蜜多心经》简称为《多心经》和《蜜多心经》,是自唐代以来就一直存在的现象,甚至在某些佛教典籍中也有这样的简称^[11]。就佛经本意而言,《多心经》和《蜜多心经》皆为不规范的称谓,丁福保所编《佛学大辞典》“多心经”条云:“《心经》称为《多心经》者,世俗之谬称也。”但在《西游记》中,却别具一番深意。

首先,《心经》之“心”,为“纲要”、“宗要”之意,《佛学大辞典》“般若心经”条云:“说般若之心要,故题为《心经》。”而《西游记》则主要从修心的层面来理解《心经》,特重经文中“依般若波罗蜜多故,心无挂碍,无挂碍故无有恐怖,远离颠倒梦想”之义,至于经文中“度一切苦厄”、“色即是空,空即是色”等义则甚少反映。因此《西游记》中《心经》之“心”不再是“纲要”、“宗要”的本意,而是“修心”、“本心”之“心”。如此“误读”,虽没有背离《心经》的思想,却是以偏概全,以部分概整体。也正因为如此“误读”,《西游记》获得了某种象征意味、隐喻意义——有关“心”的修持。第三十二回,唐僧提醒“徒弟们仔

细,前遇山高,恐有虎狼阻挡”,悟空说道“师父,出家人莫说在家话。你记得那鸟巢和尚的《心经》云‘心无挂碍,无挂碍,方无恐怖,远离颠倒梦想’之言?但只是‘扫除心上垢,洗净耳边尘。不受苦中苦,难为人上人。’你莫生忧虑,但有老孙,就是塌下天来,可保无事。怕甚么虎狼!”第八十五回,唐僧因前方高山阻路,渐觉惊惶,满身麻木,神思不安。悟空再次提起《多心经》以及四句颂子:“佛在灵山莫远求,灵山只在汝心头。人人有个灵山塔,好向灵山塔下修。”唐僧道“若依此四句,千经万典,也只是修心。”悟空道“不消说了。心净孤明独照,心存万境皆清。差错些儿成惰懈,千年万载不成功。但要一片志诚,雷音只在跟下。似你这般恐惧惊惶,神思不安,大道远矣,雷音亦远矣。且莫胡疑,随我去。”唐僧闻言,心神顿爽,万虑皆休。由此,西行途中的种种妖魔,可以视为人内心的种种欲望和纷扰;赶妖除魔,即是心性修持的必经之路。

其次,既然以修心为喻,“多心”之称实为题中应有之义。有一心,就有二心,也有多心。《西游记》对此有充分的表现。第五十八回真假美猴王的情节阐述的是“二心”之义,回目即为“二心搅乱大乾坤,一体难修真寂灭”。书中引诗云“人有二心生祸灾,天涯海角致疑猜。欲思宝马三公位,又忆金銮一品台。南征北讨无休歇,东挡西除未定哉。禅门须学无心诀,静养婴儿结圣胎。”又借如来之口对大众说“汝等俱是一心,且看二心争斗而来也。”第七十九回悟空剖开肚皮,“那里头就骨都都的滚出一堆心来”,“都是些红心、白心、黄心、慳贪心、利名心、嫉妒心、计较心、好胜心、望高心、侮慢心、杀害心、狠毒心、恐怖心、谨慎心、邪妄心、无名阴暗之心、种种不善之心,更无一个黑心。”正如那个白鹿变化的国丈所说“这是个多心的和尚。”无论六耳猕猴之“假心”还是悟空之“多心”,皆为“妄心”。消除“妄心”,“须学无心诀”。明乎此,则《西游记》中的《多心经》之名,不必视做“谬称”。依此而论,第四十五回车迟国斗法,唐僧登坛祈雨,“端然坐下,定性归神,默念那《密多心经》”。用“密”而非“蜜”字,与悟空暗助师父这一情节更为吻合,也更为传神。

三、“是”源于对“误读”的误读

“误读”是一种解构理论。它与接受美学的区别,除前文所论及的“新的文本的产生”之外,还有一点很重要:接受美学在认可诠释的多样性和丰富性的同时,有意无意之间也树立了一个“切合作品实际”的诠释,于是有所谓“正解与误解”、误解又分“正误”和“反误”^[12]。而“解构主义虽然认为意义是在语境中——本文之中或本文之间的一种关系功能——生成的,但却认为语境本身是无限的:永远存在着引进新的语境的可能性,因此我们唯一不能做的事就是设立界限”。“意义生成过程中的这种任意性(缺乏界限的标志)却并不意味着意义是读者的自由创造”,“相反地,它表明,符号的运行机制是很复杂的,我们无法事先确定它的界限”^[13]。解构主义反对任何试图确立中心、权威的努力。

前面说过,《西游记》“误读”《心经》,因而具有了象征意味。但当读者真的以为《心经》可以战无不胜,“度一切苦厄”,很快又看到了相反的状况。鸟巢禅师授经时说“若遇魔障之处,但念此经,自无伤害。”唐僧自然深信不疑,“常念常存”,“一点灵光自透”。然而紧随其后,“黄风岭唐僧有难”,师徒三人路遇黄风怪手下的虎精,唐僧“战兢兢的,口里念着《多心经》。”依前文之意,读者似乎应当看到《多心经》大显神通,然而不,虎精骗过行者和八戒,“脱真身,化一阵狂风,径回路口。路口上那师父正念《多心经》,被他一把拿住,驾长风摄将去了”。相似的例子还有第八十回,“三藏坐在林中,明心见性,讽念那《摩诃般若波罗密多心经》,忽听得嚶嚶的叫声‘救人’”却不知是妖精所化,遂动了“慈心”。《心经》因“误读”而获得解构意味,却又不时实现自我颠覆。或谓这里旨在表达对唐僧、《心经》乃至宗教的嘲讽之意,实为迂阔之论而未能洞悉《西游记》的解构之维。

又如“心猿”本是佛教术语,以《西游记》为佛教之书者多视其为重要证据。然而在小说的具体行文中,“心猿”一词常与“婴儿”、“姹女”等丹道术语联合出现。即以回目而言,有第四十回“婴儿戏化禅心乱,猿马刀归(圭)木母空”、第

八十回“姹女育阳求配偶,心猿护主识妖邪”、第八十三回“心猿识得丹头,姹女还归本性”。有论者指出,《西游记》在宗教问题上具有随意性^[14]。这主要是从作者意图的角度立论的。从文本效果看,这类佛道交杂的现象体现的是解构性。

阿傩、伽叶“索贿”及佛祖“袒护”之事的解构性质尤为典型。在普通读者的想象世界里,西天圣地应该是一方净土。因此出现这等事情,很容易让人以为其中寄寓了批判佛教、讽刺世情之意。但推究佛理,此事非但无贬佛之意,反而能够彰显佛门深意。清陈士斌《西游真诠》对此有一段宏论“解脱凡胎,功成行满,逍遥于灵山之顶,拜身于如来之下;方识如来慈悲,一片之心,尽托于一万五千一百四十四卷之内,总不外于无字之真经也。此经至尊至贵,慎勿白手传经,以致风俗愚迷,殷谛慢取。以无字之经度上智,以有字之经度众生,佛祖之分别传经,与孔氏之因人施教,夫何异哉!阿傩先传无字之真经,非欺也,恐其慢褻也;后换有字之真经五千零四十八卷者,得金钵而传金丹也。盖无字为顿法,有字为渐法。顿为无为,渐为有为。由渐而顿,由有为而无为,皆真经也。”较之于“反腐败”之类见解,此论更为精当。唐僧交出“唐王亲手所赐”的紫金钵盂,也就放下了一切俗念,小说于此有深意存焉。可是,书中文字却又不断干扰读者对此事深意的省察:阿傩接过钵盂,“被那些管珍楼的力士,管香积的庖丁,看阁的尊者,你抹他脸,我扑他背,弹指的,扭唇的,一个个笑道‘不差!不差!需索取经的人事!’须臾把脸皮都羞皱了,只是拿着钵盂不放”。后文引诗又云“须知玄奘登山苦,可笑阿傩却爱钱”。在这段情节中,小说有意“误读”庸常之见,隐寓佛教真义;但读者若执著于在其中寻求佛理,又容易被文字表象引入庸常之见,从而陷入《西游记》的解构迷阵。

对于《西游记》中驳杂的宗教现象,论者或据“有利”证据力主此书当为某种“辅教”之书,至少具有偏于某一宗教的思想倾向;或据“不利”证据指出书中的宗教批判意味,乃至玩世不恭的游戏旨趣;或综观“有利”、“不利”证据而论此书的“三教合一”。这些观点就局部而言,不乏合理性;但就整体而论,皆或多或少地带有逻

各斯中心主义的味道。《西游记》的宗教“误读”及其解构性质,决定了它是一部“去中心化”的书。换言之,在宗教问题上谓《西游记》“是某(佛教、道教或三教合一)书”,试图将其定于一尊,与它的解构性质迥不相侔。

解构主义的代表人物之一保罗·德曼指出,一切文本都因修辞性而具有解构要素。文本需要一个主结构来支撑其意义,但文本的修辞性(转义性)必定会产生出一个具有颠覆功能的亚结构,文本在与另一个文本建立关系以确立自己意义的过程中走向了自我解构^[15]。如果说这一论断具有普遍意义,那么《西游记》的宗教“误读”及其解构性质尤具有典型意义。

参考文献:

- [1]胡适. 中国章回小说考证[M]. 上海: 实业印书馆, 1942: 366.
- [2]鲁迅. 中国小说史略[M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [3]柳存仁. 全真教和小说《西游记》[G]//和风堂文集. 上海: 上海古籍出版社, 1991: 1344 - 1352.
- [4]李安纲. 论《西游记》诗词韵文的金丹学主旨[J]. 晋阳学刊, 1996 (3): 83 - 84.
- [5]王沐. 《悟真篇》丹法要旨(下)[J]. 中国道教, 1982,

(2): 63.

- [6]陈洪 陈宏. 论《西游记》与全真教之缘[J]. 文学遗产, 2003 (6): 110.
- [7][美]哈罗德·布鲁姆. 影响的焦虑——一种诗歌理论[M]. 徐文博, 译. 南京: 江苏教育出版社, 2005: 31.
- [8]王岳川. 二十世纪西方哲性诗学[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999: 444.
- [9][清]谭献. 复堂词话(一)[G]//介存斋论词杂著 复堂词话 蒿庵论词. 北京: 人民文学出版社, 1959: 19.
- [10][德]姚斯, [美]霍拉勃. 接受美学与接受理论[M]. 周宁, 金元浦, 译. 沈阳: 辽宁人民出版社, 1987: 448.
- [11]吴言生. 《西游记》佛经篇目及“多心经”称谓考辨[J]. 世界宗教研究, 2003 (4): 39 - 42.
- [12]童庆炳. 文学理论教程(修订二版)[M]. 北京: 高等教育出版社, 2004: 344 - 345.
- [13][美]卡勒. 为“过度诠释”一辩[G]//诠释与过度诠释. 王宇根, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997: 148 - 149.
- [14]萧相恺. 《西游记》宗教文化的随意性[J]. 明清小说研究, 1999 (4): 159 - 169.
- [15]傅修延. 文本学——文本主义文论系统研究[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004: 132.

Religious Misreading and Deconstruction in *Pilgrimage to the West*

LU Xiao-jun

(School of Literature, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Abstract: Whether *Pilgrimage to the West* is the religious works is a noted public record in academic history, whose reason is the representation in *Pilgrimage to the West* which looks like Buddhism or Taoism, thus researchers can find their evidence of Buddhism or Taoism in the text. This paper points out that there is a misreading of religious classics, characters or stories which result in deconstruction in *Pilgrimage to the West*. The first performance is the generation of new text and the second is the digestion of religious significance. So the viewpoint that *Pilgrimage to the West* is religious works is unsuited to the deconstruction of this fiction.

Key words: *Pilgrimage to the West*; religion; misreading; deconstruction

[责任编辑 郑红翠]