

## 腳躡實地，認得家鄉：李卓吾《西遊記》 評本的本路、雲路與晚明禪淨雙修思潮\*

張閏熙\*\*

### 摘要

歷來探討《西遊記》取經之路的寓意，往往只把它當作一條整體單一的路看待，忽略了小說尾聲對這段旅程的自我正名與定義，第九十八回明白揭示了前往西天的兩個路徑——本路與雲路，這兩條路的內涵與晚明佛教界的禪淨論爭與合流有著密切聯繫。前行研究多已指出《西遊記》富有濃厚的禪宗思想，但小說其實同時呈現了淨土思想，晚明李卓吾《西遊記》評點本中的一部分評點，帶有居士佛教融合禪淨的特質，亦可與小說文本相互參證。本文透過李評本在第二回和第九十八回著眼的腳踏實地、家鄉、本路、雲路等關鍵詞彙，析論其經由歷史積累所蘊含的禪淨思想架構了整部小說的首尾結構，本路與雲路呈現禪宗與淨土法門雙修和互補之觀念，亦呈現了晚明叢林致力於以淨土實修法門補救禪林空疏之弊的隱喻，旁及矯治儒道二教末流忽略實修的隱微用意。

關鍵詞：西遊記、本路、雲路、李卓吾、禪淨雙修

---

\* 本文在撰寫過程中承蒙陳翠英教授和李忠達博士指教與提點，審查期間又蒙匿名審查人詳細審閱，惠賜寶貴修改建議，在此謹致謝忱。

\*\* 國立政治大學中國文學系博士候選人。

## 一、前言

《西遊記》作為一個宗教旅程的敘事文本，歷來許多論者紛從儒、釋、道的個別立場，或從明代三教合一的觀點，探討百回本中各種磨難細節所蘊含的宗教哲理，各回的敘事細節或多或少融合了三教思想，足以支持不同宗教立場的詮釋，然而，就這條前往西天之「路」而言，過往的詮釋似乎忽略了小說本身對這段漫長路途的自我定義。文本脈絡所揭露的定義，關係到敘事者及明清讀者如何看待這條西行之路，此定義出現在接近結尾處，第九十八回敘述五聖終於走到靈山腳下，對這段旅程有一個總結式的收束，頗有將這條取經之路予以正名的意味：

大仙道：「你認得的是雲路，聖僧還未登雲路，當從本路而行。」  
行者道：「這個講得是，老孫雖走了幾遭，只是雲來雲去，實不曾踏著此地，既有本路，還煩你送送。」<sup>1</sup>

此段清楚顯示，抵達西天的方式有兩種道路：本路和雲路，並且藉著金頂大仙和悟空的對話，強調了本路比雲路更為重要的理念，不僅如此，晚明託名李卓吾（李贄，1527-1602）的《西遊記》評本在「實不

---

<sup>1</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第九十八回，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年，據明刻本影印），冊1793，頁514-515。《李卓吾先生批評西遊記》不分卷一百回，主要依據上海古籍出版社《續修四庫全書》影印日本內閣文庫本，以下簡稱李評本，李評本較受矚目的版本是日本內閣文庫所藏明泰昌、天啟年間的大字刻本，以及中國歷史博物館和河南省圖書館所藏的兩本明崇禎年間的刻本，考量版本時間先後與完整度，本文選擇內閣文庫本作為主要引文依據，參[日]太田辰夫著，王言譯，《《西遊記》研究》（上海：復旦大學出版社，2017年），頁263-268；[日]上原究一，〈關於《李卓吾先生批評西遊記》的版本問題〉，《漢學研究通訊》第5期（2012年7月），頁139-151；徐少知校，周中明、朱彤注，《李卓吾批評本西遊記校注》（臺北：里仁書局，1996年），頁34-38；黃玲貴，《《李卓吾先生批評西遊記》評點研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2011年），頁23-24。

曾踏著此地」加以圈點，可謂關鍵，李評本被視為最早的評本，評點者<sup>2</sup> 與寫定者的年代最為接近，<sup>3</sup> 其評點視域處於晚明宗教思想脈絡裡，有助於讀者理解文本欲傳達的宗教寓意，此處圈點並非只是評點者隨意為之，它提醒了讀者，這兩條路確實有特殊之處。

現代已有學者注意到了這點，如王崗以全真教的內丹理論剖析《西遊記》各回情節，認為本路與雲路含藏內丹修煉寓意。全真教主張性命雙修之內丹修煉，其修煉細節已被融匯於西天取經路途中所遭遇的種種關卡，諸如稀柿衖、搬運紫河車、夾脊關等等，並加上道教內典佐證，認為其情節無一遺漏地涵蓋了鍊精化氣、鍊氣化神、鍊神還虛、與道合真等各個階段，其中鍊精化氣和鍊氣化神二階段屬於命功，鍊神還虛及體證仙道二階段屬於性功，若以全真教立場來詮釋，雲路喻性功，意味著悟空已領悟先天太極之理，故能穿雲入霧，自由往來象徵修道最高境界的靈山；本路喻命功，雖然悟空已達成性功階段，但未曾在命功上深刻著力，故須陪著唐僧補足命功修鍊。<sup>4</sup> 然而，

<sup>2</sup> 據明代錢希言（?-?）《戲瑕》之〈贗籍〉和盛于斯（1598-1640）《休庵影語》之〈《西遊記》誤〉條目記載可推知，李評本的實際評點者是葉畫（?-?），現代學者一般認同此觀點，參林雅玲，《清三家《西遊》評點寓意詮釋研究》（臺中：東海大學中國文學系博士論文，2002年），頁22-29。學界一般認為葉畫偽託李卓吾之名評點《西遊記》，但因缺乏更確切的文獻證據，本文採取更為審慎的觀點，僅以評點者稱之。

<sup>3</sup> 李評本《西遊記》的正文與金陵世德堂本（以下稱世本）基本上無太大差別，最早的世本僅有少量單行、雙行小字夾批，因此明泰昌、天啟年間刊刻的《李卓吾先生批評西遊記》可說是《西遊記》一系列評本的始祖。李評本在《西遊記》版本學研究上相當重要，李評本雖刊行在世本之後，但它據以重刻的底本卻較世本所據底本為早，或至少同時，只是世本重刻時做了較多修改，李評本並非以世本為底本或重刻，在版本史上可說是更接近作者原意，參〔日〕太田辰夫著，王言譯，《《西遊記》研究》，頁263；徐少知校，周中明、朱彤注，《李卓吾批評本西遊記校注》，頁34-38；林小涵，〈自度度人，何莫非道？——《西遊證道書》評點研究〉，《清華中文學報》第18期（2017年12月），頁209-273。

<sup>4</sup> 王崗指出，傳統內丹學主張先命功後性功，然而全真教卻主張性功在前命功在後。全真教先性功的主張並不意味著脫殼長生在先，而是指領悟道體之虛在先，也就是說，全真教認為修道者首先須制心絕慮以達到明心見性的境界，從而使心寂意安；然後通過靜坐與氣功，

其他學者對於悟空的性功與命功修鍊則有不同看法，吳光正以佛道融合的觀點分析《西遊記》前七回，認為悟空在道教範疇內的命功修鍊已達到相當高的程度，但悟空大鬧天宮等種種胡亂作為，顯示其不過是個妖猴或妖仙，所以悟空仍必須陪著唐僧去西天取經，也就是在由道入釋的過程中進行性功修鍊，《西遊記》其實已將佛教的心性理論和道教的命功及性功理論巧妙地融合，調解了性命之間的論爭。<sup>5</sup> 王崗和吳光正的論述恰好相反，其原因是二者的立論基礎有別，王崗純粹站在全真教內丹學的立場，吳光正則考量了佛道融合的狀況，其論述可讓筆者重新思考兩位學者所解讀的本路與雲路之寓意是否恰當。

當然，早在少數研究稍微觸及本路與雲路之前，其實學者們早已著重闡發這條取經之路的寓意，余國藩（1938-2015）曾將它類比為西方的朝聖行，其相似之處在於朝聖行揭櫫的「內化旅行」，如同但丁（?-1321）《神曲》中朝聖者心境的變遷為全詩情節提供了力量，《西遊記》中五聖通過夾脊關、稀柿衕等種種關卡，以及在旅途中遭遇的心魔，都可解釋為修心鍊丹時內在的不定與變化，余氏透過「比較研究」的方法，相互發明東西方朝聖之路在神學與美學上的主題，同時使用中國傳統宗教思想重新探討小說寓意。<sup>6</sup> 後起的學者對此研究取徑有所承繼和反思，劉瓊云受朝聖行概念的啟發，開展出閱讀《大唐三藏取經詩話》（以下簡稱《詩話》）和《楊東來先生批評西遊記》（明代一般稱之為《西遊記雜劇》，以下簡稱《雜劇》）的可能面向，劉氏

---

始能按內丹的順序修鍊，簡言之，性功在全真教的觀念裡指的是領悟哲學層次上的自然本性或先天太極，參王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修鍊過程〉，《清華學報》第25卷第1期（1995年3月），頁78。

<sup>5</sup> 吳光正，《神道設教：明清章回小說敘事的民族傳統》（武漢：武漢大學出版社，2012年），頁52-75。

<sup>6</sup> 余國藩著，李爽學譯，〈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139-180。

析論了《入法界品》作為佛經中求法行理想原型的特質，指出《詩話》與《雜劇》所呈現宗教行旅的文學想像與佛經中求法原型的異同與轉變，雖然《詩話》和《雜劇》對於「信心」和「智慧」的呈現各有偏重，但「行」和「實踐」在這三部行旅文本中都是主軸，也就是說，西行取經的意義在於實踐的過程，但必須反省的是，「朝聖行」一詞畢竟源自西方宗教傳統，因此劉氏認為，採用「求法行」或「取經行」之稱，或許更貼近中國宗教行旅書寫傳統。<sup>7</sup>

柳存仁（1917-2009）和李豐楙對於這段旅程的觀點，則回歸中國的道教敘事傳統。柳氏根據全真教文獻比對《西遊記》中的文字，指出小說的情節推進與內丹的修鍊過程有些符合全真教的詩詞義理，有些經過改造則稍嫌勉強，但不可否認的是全真教和《西遊記》有一定程度的關係。<sup>8</sup> 李氏指出明代萬曆年間有大量的仙傳集被編輯出版，形成一種「謫凡」神話敘事結構，其敘事結構強調的是「出身」與「修行」，無論是道教的玄天上帝、佛教的觀音菩薩、或當時仍屬地方信仰的天妃，皆敘述了神佛們出生前的身分、出生時的異象和神異事蹟等神話式「出身」；以及之後經歷了諸多試煉、累功積德，最終修成正果的「修行」，此乃宗教聖者傳的特色。<sup>9</sup> 《水滸傳》亦是使用此敘事結構的過渡作品，《西遊記》承襲之並運用得更為成熟，這種敘事結構影響了佛教和民間信仰，使之同樣強調神佛出身的諸多聖蹟，由於此類「出身修行」敘事模式的固定化，所以道、佛和民間信仰在宗教意識上往往難以區分。<sup>10</sup> 綜上所述，在晚明三教會通的歷史背景下，

<sup>7</sup> 劉瓊云，〈搬演神聖：以玄奘取經行故事為中心〉，《戲劇研究》第4期（2009年7月），頁119-154。

<sup>8</sup> 柳存仁，〈全真教和小說《西遊記》〉，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991年），頁1319-1391。

<sup>9</sup> 李豐楙，〈出身與修行：鄧志謨道教小說的敘事結構與主題〉，《許遜與薩守堅》（臺北：臺灣學生書局，1997年），頁325-326。

<sup>10</sup> 李豐楙，〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西

透過全真教內丹學，或是以佛攝道的觀點，讓筆者解讀西天取經之路有不少啟發，只是過往的研究雖同樣著重闡發西行之路的寓意，但都缺乏關注小說尾聲自身對這條路的正名與定義。

浦安迪（Andrew H. Plaks）論述《西遊記》的「修心」主旨時，對於「路」的寓意亦曾提及相關的思辯，西天取經究竟是需要逐步修行積功累德，還是依靠明心見性的頓悟？此為佛教哲學中的漸法與頓法之爭，西行的終極目標不在於得到旅程盡頭的殘缺經卷，而在於漫漫長路本身。<sup>11</sup> 荒木見悟（1917-2017）探討《西遊證道大奇書》的評點思想時指出，如果根據最初禪的主旨「頓悟頓修」來思考，那麼《西遊記》所展開的八十一難大概都是沒有必要的，因為只要一兩個公案或一舉手一投足就可以頓悟，然而在《西遊證道大奇書》的評點文字裡，可發現評點者認為《西遊記》原本的立場是頓悟漸修，但荒木認為可能是從頓悟頓修的立場退一步，讓小說的價值觀回到普通的現實世界。<sup>12</sup> 浦氏已點出了「本路」的部分寓意：走完漫漫長路的過程本身即是西行的意義；荒木見悟則指出「漸修」觀念在小說中的重要性，但這些觀點仍有值得商榷和補充之處，本文試圖進一步探究，為何漫漫長路才是小說著重的寓意？小說呈現的頓漸之爭反映了何種晚明佛教思想特色？二者呈現何種競合或互補關係？如前所述，若欲釐清本路的寓意，不可忽略作為對照的雲路，就敘事本身而言，悟空既然已登雲路，為何仍必須走一遭本路？這樣的敘事如何構成整部小說的結構和宗教隱喻？在晚明的宗教歷史語境下有何用意？

浦安迪探討《西遊記》的章回結構時指出，百回本首尾兩端構成

---

遊記》為主），《國文學誌》第7期（2003年12月），頁85-113。

<sup>11</sup> 〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）著，沈亨壽譯，《明代小說四大奇書》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年），頁185-186。

<sup>12</sup> 〔日〕荒木見悟，〈頓悟漸修論と「西遊記」——「西遊証道大奇書」の觀點〉，《陽明学と仏教心学》（東京：研文出版，2008年），頁261-284。

一種巧妙的對稱感，例如第九回拋繡球情節以其特殊的意義在第九十三回重複；第十三回師徒一行人跨出唐朝疆界後，在第八十三回重進文明之邦；第二回孫悟空聽須菩提講道說法一幕，在第九十八回靈山上佛祖前重演，其他對稱回目亦有重複前後類似的情節。<sup>13</sup> 本文欲探討的「本路」與「雲路」二詞出現在第九十八回，本路強調的是西天之路必須一步一步行去，無獨有偶，李評本在第二回的「腳踏實地，認得是家鄉」這段話亦評了「著眼」二字，其意義恰可與第九十八回首尾呼應，準此，本文將第二回與第九十八回的結構相互參照，詳細探討這兩回評點所著眼的關鍵語句，以重新解讀「本路」與「雲路」之寓意。

## 二、《西遊記》中的兩種淨土觀

《西遊記》第九十八回將本路與雲路予以正名，第一百回則敘述五聖功行圓滿，證成佛果，可以發現，儘管小說中間許多回目與情節充分隱喻了道教內丹修鍊，最後的結尾仍舊回歸至佛教傳統的敘事成規，並意圖將道教涵攝於佛教之內，種種與道教義理相關的試煉，都成為獲得果位之前必須經歷的過程。尤可注意的是，結尾敘述大眾合掌皈依，誦念一切世界諸佛和菩薩的名號，表面上看來，文本只是羅列了眾多名號，但為何是以「念佛」儀式作為一個大結束？念佛尾聲的迴向偈提供了一些線索：

願以此功德，莊嚴佛淨土。上報四重恩，下濟三途苦。若有見聞者，悉發菩提心。同生極樂國，盡報此一身。十方三世一切佛，諸尊菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅密。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> [美] 浦安迪 (Andrew H. Plaks) 著，沈亨壽譯，《明代小說四大奇書》，頁 185-186。

<sup>14</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第一百回，頁 533。



這段迴向偈，與明中期寧波延慶寺僧一元宗本（?-?）《歸元直指集》所收錄的〈禮佛發願文〉結尾幾乎相同：

願以此功德，普及於一切我等與眾生，皆共成佛道，上報四重恩，下濟三塗苦，若有見聞者，悉發菩提心，盡此一報身，同生極樂國，十方三世一切佛，一切菩薩摩訶薩，摩訶般若波羅蜜。<sup>15</sup>

《歸元直指集》輯錄古今學道之人願生淨土成修德業之遺文，<sup>16</sup> 從《西遊記》結尾所錄的迴向偈可推測，「念佛」作為小說的大結束可能與淨土<sup>17</sup> 思想有關。因此，當筆者實際探究《西遊記》所呈現的淨土觀，發現可歸納為兩種，一是唯心淨土，一是彌陀淨土。所謂唯心淨土，如小說敘述唐僧問悟空幾時方可到西天，悟空回答：

你自小時走到老，老了再小，老小千番也還難。只要你見性志誠，念念回首處，即是靈山。<sup>18</sup>

又如悟空提醒唐僧念《心經》，說道：

佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭。人人有個靈山塔，好向靈

<sup>15</sup> [明]一元宗本，〈禮佛發願文〉，《歸元直指集》，《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），冊108，卷上，頁141。

<sup>16</sup> 陳永革，《近世中國佛教思想史論》（北京：宗教文化出版社，2012年），頁216。

<sup>17</sup> 在中國淨土史中，自東晉慧遠（334-416）結社念佛始，淨土一系即以「易行道」之特色而廣泛傳播，本願他力的阿彌陀佛之西方極樂淨土成為普遍通俗化的法門，但淨土信仰從來沒有形成統一的宗派。宋代以降，天台、華嚴、禪、律等各宗學說或多或少都已融攝了念佛之淨土思想，至明末，念佛甚至有取代其他修行方式而獨尊的趨勢，也出現極力弘揚念佛的雲棲株宏（1535-1615）和藕益智旭（1599-1655）兩大法師，使得淨土一系成為晚明佛教復興的少數法門之一，參夏清瑕，《憨山大師佛學思想研究》（上海：學林出版社，2007年），頁142。

<sup>18</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二十四回，頁628。



山塔下修。」<sup>19</sup>

凡此皆與禪宗《六祖壇經·行由品》所強調「但用此心直了成佛」、「見性之人，言下須見」<sup>20</sup> 或《六祖壇經·般若品》「前念迷即凡夫，後念悟即佛」、「若識自性，一悟即至佛地」<sup>21</sup> 的頓教思想等同，此即禪宗主張的唯心淨土。所謂彌陀淨土，《佛說阿彌陀經》曰：

從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛，號阿彌陀，今現在說法。<sup>22</sup>

此極樂世界在明末專指「西方阿彌陀佛淨土」，是「阿彌陀佛」發四十八願，歷劫修持且渡化眾生所成就的淨土，<sup>23</sup> 若欲往生西方淨土，可依淨土信仰的修行法門，透過誦念佛號，即可獲得佛力的接引和幫助而往生西方，此即淨土法門所主張的他力淨土或他方淨土。小說所呈現的彌陀淨土思想，除了眾人在小說結尾合掌念佛，最明顯的敘事即是當五聖遭逢困厄，悟空無法靠自己的力量解除厄難之時，便屢次尋求神佛的幫助，此即隱喻心無法依靠自身的力量解脫，而需要借助神佛的力量，方能通過一個又一個的關卡；而當五聖抵達靈山，金頂大仙為五聖引路，曰：

聖僧，你看那半天中有祥光五色，瑞靄千重的，就是靈鷲高峰，

<sup>19</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第八十五回，頁 425。

<sup>20</sup> [元] 宗寶編，〈行由第一〉，《六祖壇經》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983年），冊 48，頁 347c、348b。

<sup>21</sup> [元] 宗寶編，〈般若第二〉，《六祖壇經》，頁 350b、351a。

<sup>22</sup> [姚秦] 鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983年），冊 12，頁 346c。

<sup>23</sup> 佛經指出十方都有淨土，如與西方阿彌陀佛淨土相對的，有東方藥師琉璃光如來淨琉璃世界，稱東方淨土，而中國淨土專弘西方阿彌陀佛淨土，參邱敏捷，《參禪與念佛：晚明袁宏道的佛教思想》（臺北：商鼎文化出版社，1993年），頁 76-77。

佛祖之聖境也。<sup>24</sup>

接著五聖經過凌雲渡，走上靈山之頂，進入大雄寶殿，拜見十方諸佛，小說尾聲描繪了一個具體存在於心外的西方彌陀淨土，有別於禪宗強調心所變現且當下即是唯心淨土。值得注意的是，當金頂大仙帶領唐僧一行人自玉真觀中堂穿出後門，直上靈山之路徑時，李評本於此評曰：「禪玄原是一家。」<sup>25</sup> 劉瓊云指出，作者設計靈山腳下立著一座道觀，當然可從三教合一的角度加以解讀，但若細審取經人從靈山腳下行至山頂的細節，可發現其用心不止於此，上靈山的路程中，南無寶幢光王佛撐來一艘無底船載送取經人渡過凌雲渡口，無底船的意象象徵了從佛祖、菩薩普渡眾生到禪宗強調「佛性自在人心」的轉移，此處標誌著一脈新起的佛教思想，而上了靈山後，阿難、伽葉索賄的情節安排，與佛教歷史典籍中記載的莊嚴形象不同，其敘事的荒謬情境凸顯了《西遊記》對西方極樂淨土中神佛內涵的藝術性與諧謔性之改造，<sup>26</sup> 但本文認為，這樣的改造並不違背淨土信仰者認為彌陀極樂淨土實存於心外的基本立場，本文著眼於唐僧師徒步上靈山後，小說對雷音古剎的描繪乃依循著《佛說阿彌陀經》的莊嚴景象，小說描繪如下：

頂摩霄漢中，根接須彌脈。巧峰排列，怪石參差。懸崖下，瑤草琪花；曲徑傍，紫芝香蕙。仙猿摘果入桃林，卻似火燒金；白鶴棲松立枝頭，渾如烟捧玉。彩鳳雙雙，青鸞對對。彩鳳雙雙，向日一鳴天下瑞；青鸞對對，迎風耀舞世間稀。又見那黃森森金瓦疊鴛鴦，明幌幌花磚鋪瑪瑙。東一行，西一行，盡都

<sup>24</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第九十八回，頁515。

<sup>25</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第九十八回，頁515。

<sup>26</sup> 劉瓊云，《聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲》，《中國文哲研究集刊》第36期（2010年3月），頁1-43。

是蕊宮珠闕；南一帶，北一帶，看不了寶閣珍樓。天王殿上放霞光，護法堂前噴紫焰。浮屠塔顯，優鉢花香。正是地勝疑天別，雲間覺晝長。紅塵不到諸緣盡，萬劫無虧大法堂。<sup>27</sup>

《佛說阿彌陀經》對西方極樂淨土的描繪如下：

極樂國土，七重欄楯、七重羅網、七重行樹，皆是四寶周匝圍繞，是故彼國名曰極樂。

極樂國土有七寶池，八功德水充滿其中，池底純以金沙布地。四邊階道，金、銀、琉璃、頗梨合成。上有樓閣，亦以金、銀、琉璃、頗梨、車渠、赤珠、馬瑙而嚴飾之。池中蓮花，大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光，微妙香潔。舍利弗！極樂國土成就如是功德莊嚴。

彼佛國土，常作天樂，黃金為地，晝夜六時天雨曼陀羅華。其國眾生，常以清旦，各以衣祴盛眾妙華，供養他方十萬億佛；即以食時，還到本國，飯食經行。舍利弗！極樂國土成就如是功德莊嚴。

彼國常有種種奇妙雜色之鳥——白鵠、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命之鳥。是諸眾鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法。其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。<sup>28</sup>

由以上兩段描述可知，西方極樂淨土中充滿金、銀、琉璃等珍寶所建造裝飾的樓閣、階道、水池，以及神異的蓮花、曼陀羅花和神鳥，在淨土裡的眾生聽聞神鳥的雅音，皆悉念佛、念法、念僧，全是一幅功德莊嚴的景象。由此可見，儘管小說敘述的荒謬情節改造了西方神佛

<sup>27</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第九十八回，頁516。

<sup>28</sup> [姚秦]鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，頁346c-347a。

的莊嚴內涵，但其描繪彌陀淨土的形象仍與《佛說阿彌陀經》非常類似，本文欲強調的是，就《西遊記》本身脈絡而言，其敘述靈山實存於心外的基本立場，仍與淨土思想中的彌陀淨土相符，換言之，小說尾聲描繪的西方彌陀淨土乃相對於禪宗唯心淨土而設。

必須說明的是，荒木見悟指出「自性彌陀，唯心淨土」這段話本是中國佛教界共同重視的核心思想，即以唯心淨土的觀念為主軸，但這並沒有排除或否定部分宗派所抱持的他方淨土的立場，因中國佛教界偏重自心自力，相對而言便較不重視他土他力。若站在自心自力的立場來看待彌陀淨土，那麼《阿彌陀經》所說的實存於西方的彌陀淨土，就將會變成人們心中某種淨土的遠大象徵，指方立相的彌陀淨土作為淨土法門存立的基礎將會遭到否定，如此一來，淨土系經典所具有的殊勝性也會隱而不彰；而另一方面，在強調識取本來面目的禪宗觀念裡，淨土法門教人念佛與祈願往生西方，不過是鈍根劣機的修行者的一種自我滿足的手段罷了，簡言之，若要徹底以禪為宗，勢必要捨棄淨土；若要安立淨土存在的意義，勢必要對禪有所反逆，禪與淨土具有相反的宗教性，<sup>29</sup> 因此，當禪門衰弱或有所偏失之時，淨土法門便能乘隙找到活路，淨土可說是依禪門之病而起。不可否認，《西遊記》具有濃厚的禪宗思想，過去的研究亦往往側重禪宗，但由前述可知，小說同時呈現了淨土信仰，這讓本文必須重新考量《西遊記》所呈現的禪淨思想之關係。

除了小說本身透露的淨土思想，評點者的佛教思想傾向亦可作為參照。陳永革指出，明末清初，淨土幾乎成為佛教諸宗共通的實修範式，晚明的叢林宗門積弊叢生，禪修難以普及；而佛教居士居家學佛的入世角色，也使得禪宗注重的傳承印可證悟成為空談。相較於看話

---

<sup>29</sup> [日]荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》（臺北：慧明文化，2001年），頁176-191。

參禪，淨土法門對普羅大眾來說更為方便有效，具有廣泛的社會基礎，晚明禪淨合流思潮促使佛教居士禪淨兼修，而尤以淨土為歸。李卓吾和袁宏道(1568-1610)皆是晚明佛教居士中藉由闡釋淨土思想而倡導禪淨兼修的代表人物，李卓吾晚年推崇禪教歸淨論，力主勸修淨業，其所撰《淨土決》集諸上聖勸人修淨土之語，可能是因讀了一元宗本的《歸元直指集》而成。<sup>30</sup> 因此，若李評本託名李卓吾，除了商業考量，某種程度上也意味著當時的評點者受居士佛教的影響而認同其思想和立場，即使評點者存而不論，李評本的評點文字多處批判儒者、僧人、道士的不良行徑與社會現象，同樣呈現出晚明居士佛教關注現實人間的入世精神，那麼，當筆者看到評點者在小說中關於佛教敘事的段落評以「著眼」之處，除了從禪宗取徑，亦可透由淨土思想加以解讀，進一步探討禪淨思想在小說中的交互作用。

### 三、腳躡實地，認得是家鄉：「腳躡實地」與「家鄉」的宗教意涵

釐清了《西遊記》中呈現的兩種淨土觀後，即可回頭探討第二回評點的關鍵詞語所蘊含的佛教思想。第二回敘述孫悟空打倒混世魔王，其旁批云：「不滅此魔，終不成道。」<sup>31</sup> 可說是為整部小說的主旨「滅魔成道」下了一個最初的註解。接著，孫悟空帶著眾小猴回水瀛洞，李卓吾評點本對「腳躡實地，認得是家鄉」一段話加以圈點，並眉批「著眼」二字：

眾猴道：「大王，我們來時，只聽得耳邊風响，虛飄飄到于此地，更不識路徑，今怎得回鄉？」……好猴王！念聲咒語，駕

<sup>30</sup> 陳永革，《近世中國佛教思想史論》，頁211-231。

<sup>31</sup> 〔明〕吳承恩著，〔明〕李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二回，頁478。

陣狂風，雲頭落下。叫：「孩兒們睜眼！」眾猴腳躡實地，認得是家鄉（著眼），個個歡喜，都奔洞門舊路。<sup>32</sup>

此回結束後的總批云：

混世魔王處亦有意。蓋道高一尺，魔高一丈，理勢然也。若成道之後，不滅得魔，道非其道也，所以于小猴歸處，露二語曰：「腳踏實地，認得是家鄉。」此滅魔成道之真光景也。讀者察之。<sup>33</sup>

就表層敘事來看，洞天福地般的花果山水瀛洞本就是眾猴的家鄉，同時也是孫悟空的原點和根源，「心猿的家鄉」之寓意即是心之本處，由此出發展開西行的旅途；除了第二回，李評本亦在第二十二回的「師徒們腳踏實地」一句加以圈點並眉批「著眼」，<sup>34</sup> 可知李評本乃是有意重複強調。

### （一）從「腳踏實地」到「真心之實地」

「腳踏實地」一詞本為禪宗修行與言說中的重要命題。<sup>35</sup> 禪宗語

<sup>32</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二回，頁 478。

<sup>33</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二回，頁 479。小說原文使用「躡」字，總批則是將「踏」字代換「躡」字，其義相同。本文為顯示並尊重小說原文之文字特色，除了標題和引文使用「躡」字以外，其他段落使用總批所改之日常慣用語「腳踏實地」一詞，俾使論述過程的字詞統一。

<sup>34</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二十二回，頁 619。

<sup>35</sup> 北宋學者邵伯溫（1037-1134）所撰《邵氏聞見錄》載：一次司馬光（1019-1086）詢問邵雍（1011-1077）「某何如人？」，邵雍答：「君實腳踏實地人也。」雖然邵伯溫較圓悟克勤（1063-1135）早生二十多年，其書中已記載「腳踏實地」一詞，但邵雍此處乃單純稱讚司馬光是位做事認真，腳踏實地的人，而在北宋圓悟克勤禪師的語境裡，「腳踏實地」一詞意味著即使先有所悟，仍須在日常生活中一步步地踐履，此乃具有宗教性涵義的禪宗修心工夫。《邵氏聞見錄》中的「腳踏實地」出處，參[宋]邵伯溫撰，李劍雄、劉德權點校，《邵

錄裡本有「腳踏實地漢」、「腳踏實地」等詞彙，如北宋圓悟克勤禪師《碧巖錄》評唱〈睦州問僧甚處〉公案時曰：「這裏若是識存亡，別休咎，腳踏實地漢，誰管三喝四喝後作麼生？」<sup>36</sup> 此處「腳踏實地漢」乃與「掠虛頭漢」對照，意在批判只學到機鋒棒喝的表面形式的禪僧；克勤禪師亦在〈示嚴殊二道人〉提到：

參須實參，見須實見，用須實用，證須實證，若纖毫不實，即落虛也。此實地乃三世諸佛所證，歷代祖師所傳，惟此一實，謂之腳踏實地。初則須大悟，若只認門頭戶底，作窠窟，說露布，立機境、照用、取捨、解會，則不徹也。<sup>37</sup>

圓悟克勤禪師的語錄常強調腳踏實地，意指老實綿密不落虛的修行工夫，在掃田掠地、拈箸把匙等日用之間徹底擔荷，一往直前履踐將去。簡言之，禪宗運用「腳踏實地」一詞的主要內涵，即南泉禪師所說的「平常心是道」、「直向那邊會了，卻來者裏行履。」<sup>38</sup> 或《曹洞語錄》記載的「先過那邊知有，卻來遮邊行李。」<sup>39</sup> 其隱喻是即使先有所悟，仍須在世間一步步地實踐日常修行工夫，方能證其所悟。

腳踏實地在日常語言中原本是一個普通的修辭，但從克勤禪師語錄可知，禪宗以此教人在日常生活中老老實實、一步一步地實踐每日的修行，其中「此實地乃三世諸佛所證，歷代祖師所傳，惟此一實，

---

氏聞見錄》（北京：中華書局，1983年），卷18，頁201。感謝匿名審查人提醒，於此註腳說明二者語境的差異。

<sup>36</sup> 〔宋〕重顯頌古，克勤評唱，《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983年），冊48，卷1，頁150b。

<sup>37</sup> 〔宋〕釋克勤撰，釋子文編，《佛果圓悟真覺禪師心要》，收入金程宇編，《和刻本中國古逸書叢刊》（南京：鳳凰出版社，2012年），卷下，頁274-275。

<sup>38</sup> 〔宋〕蹟藏主編集，《古尊宿語錄》（北京：中華書局，1994年），卷12，頁199。

<sup>39</sup> 〔日〕玄契編，《撫州曹山本寂禪師語錄》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983年），冊47，卷2，頁543c。



謂之腳踏實地。」一段，亦呈現了禪宗以心傳心、以心證心之思想，使「實地」一詞隱約帶有「心」的隱喻。其後，評點家們將這詞彙賦予了更明顯的超越性的修行涵義，晚明李卓吾評本首先提醒讀者須著眼「腳踏實地」的重要，而同樣處於晚明的世德堂本《西遊記》則未對此處圈點，雖說世本的圈點和評文本來就稀少，然而這恰好展現了李評本著眼的特出之處，而在李評本之後的《西遊證道書》，也對「腳踏實地」一詞圈點，<sup>40</sup> 因此，僅就「腳踏實地」此一關鍵概念的基礎來說，清代一些《西遊記》評本極有可能受李評本影響，進一步針對「腳踏實地」的重要觀念延伸發揮，以腳踏實地之概念作為指導丹道修鍊的核心原則，並透由小說情節詮釋其意義。以第八回為例，此回敘述如來佛派觀音菩薩前往東土尋找取經人，清初悟一子陳士斌（?-?）《西遊真詮》對此段情節評曰：

如來道：「這一去，要踏看路道，不許在雲霄中行，須是要半雲半霧，謹記路程遠近之數。」言修行者務腳踏實地，循序漸進，不得懸空虛想，躐等妄作。<sup>41</sup>

陳士斌對此段文字乃是藉題發揮，藉由如來佛囑咐菩薩須謹記路程遠近，提點修行者在修行過程中務必腳踏實地，循序漸進。清乾隆時期，悟元子劉一明（1734-1821）《西遊原旨》也對這此段情節評曰：

教「菩薩半雲半霧，謹記程途。」此等處千人萬人無人識得，不知道者，當作閒言看過；或知道者，直以為腳踏實地。噫！

<sup>40</sup> [明]華陽洞天主人校，《新刻出像官版大字西遊記》，《明清善本小說叢刊·初編》（臺北：天一出版社，1985年，據壬辰年陳元之序刊本影印）；《西遊證道書》參[明]黃周星、[清]汪淇同箋評，《新鐫出像古本西遊記證道書》，《明清善本小說叢刊·初編》（臺北：天一出版社，1985年，據日本內閣文庫藏清原刊本影印）。

<sup>41</sup> [清]陳士斌評，《西遊真詮》，收入《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1994年，據上海古籍出版社藏乾隆四十五年庚子〔1780〕刊本影印），頁200。

謂之腳踏實地，是則是矣，而猶未盡是也。蓋後之唐僧西天取經，苦歷千山，方是腳踏實地。今云半雲半霧，謂之腳踏實地，誰其信之？夫聖賢大道，是窮理盡性至命之學，觀音東土度僧，是窮理之實學，而非盡性至命之實行，故不在霄漢中行，亦不在地下行，乃半雲半霧而行也。<sup>42</sup>

劉一明補充修正了陳士斌的評點，他認為菩薩所走的半雲半霧之路不夠透徹，非儒家所謂的窮理盡性至命的聖賢之道，因此不是真正的腳踏實地，唯有唐僧歷經千山萬水的艱苦旅程，才是真正的腳踏實地。又如第六十五回敘述唐僧錯認靈山進拜，一行人陷入了妖魔假設的小雷音寺，劉一明對此回情節評曰：

修行人，若遭此魔，急須暗裡醒悟，自解自脫，將此等著空事業，一概放下，別找尋出個腳踏實地事業，完成大道。然腳踏實地之道，係教外別傳之真衣鉢，其中有五行造化，火候工程，自有為而入無為，真空妙有，無不兼該，乃無言語文字，非竹帛可傳。<sup>43</sup>

劉一明清楚知道「腳踏實地」是禪宗的真正衣鉢，但他認為其中還蘊含了道教內丹修煉所需的五行與火候等各種要素，換言之，他將禪宗的「腳踏實地」一詞融入了道教的修行內涵，把這個詞彙賦予了新義，劉一明的評點可說是三教語彙相互詮解或補充義理的具體表現。綜觀陳士斌與劉一明對《西遊記》的詮釋，皆相當重視「腳踏實地」之涵義，不只前述引文，他們在其他情節的評點中也不斷反覆申論其深刻義理，雖然清代評點者各以己意詮釋之，或有過度發揮義理之嫌，但

<sup>42</sup> 〔清〕劉一明，《西遊原旨》卷3，《明清善本小說叢刊·初編》（臺北：天一出版社，1985年），第5輯，冊2，頁13b-14a。

<sup>43</sup> 〔清〕劉一明，《西遊原旨》卷16，頁10b。

皆顯示李評本所著眼的「腳踏實地」影響深遠。

由於李評本影響了清代《西遊記》評本更細緻地會通三教的思想義理，讓筆者不禁反思，李評本著眼的「腳踏實地」是否僅具備表面上的修辭意義？回顧中晚明文獻可發現，「腳踏實地」一詞亦與中晚明多元化的宗教歷史語境有關。在中晚明的心學家語錄裡，可見到心學家對「心」與「實地」等詞彙多所闡釋，王龍溪（1498-1583）曰：

二氏之學與吾儒異，然與吾儒並傳而不廢，蓋亦有道在焉。均是心也，佛氏從父母交媾時提出，故曰「父母未生前」，曰「一絲不掛」，而其事曰明心見性。道家從出胎時提出，故曰「因地一聲，泰山失足」，「一靈真性既立，而胎息已忘」，而其事曰「修心煉性」。吾儒卻從孩提時提出，故曰「孩提知愛知敬」，「不學不慮」，曰「大人不失其赤子之心」，而其事曰「存心養性」……良知兩字，範圍三教之宗。良知之凝聚為精，流行為氣，妙用為神，無三可住，良知即虛，無一可還。此所以為聖人之學。<sup>44</sup>

又如羅洪先（1504-1564）〈答鄒西渠〉曰：

承手諭，累數百言，惟恐迷鄙昧，不憚啓發，中間指良知為明明德之實地，與古人明明德於天下之願欲真種，而因推寂感一體兼致，極其周悉，皆一一深契於心，不見可疑。<sup>45</sup>

心學家認為良知為範圍三教之宗，故以「良知」兩字涵容統合了三教所指涉的「心」，又另外肯定「良知為明明德之實地」，由此可見，在心學家的論述裡，「實地」已浮現超越的實體之義。

<sup>44</sup> [明]王畿著，吳震編校整理，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷7，頁154。

<sup>45</sup> [明]羅洪先著，徐儒宗編校整理，《羅洪先集》（南京：鳳凰出版社，2007年），卷8，頁339。

此外，在晚明民間教派裡，被歸類為陽明後學的三一教林兆恩（1517-1598），對「實地」的涵義也提出超越性的詮釋。明嘉靖年間，三一教徒大部分是讀書人，很多是各地有聲望的諸生，其思想對知識階層和平民百姓都具有相當的影響力。<sup>46</sup>《林子全集·心經釋略》解釋「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」這段經文時曰：

林子曰：「梵語摩訶，華言大。梵語般若，華言智慧。其曰智慧者，乃余之所謂實地之真心也。梵語波羅蜜，華言到彼岸；其曰彼岸者，乃余之所謂真心之實地，而為色空之所不到處也。……然彼岸實地中，本無一法可得，而萬法皆從此出者。」

林子曰：「即心即佛，而真心元在於實地之中者，是真佛深處於彼岸之際也。故不詣實地，而談真心；不到彼岸，而談真佛者，豈非所謂門外漢耶？」

林子曰：「若離實地，便是離心；若離彼岸，便是離佛。」<sup>47</sup>

而在〈心經槩論〉裡，林兆恩更完整地解釋了「真心實地」之意義：

林子曰：「故真心也者，我所本有之真性，自在之菩薩也。實地也者，我無所有之境界，不動之道場也。余于是而知真心實地，不二之門也；真心實地，三昧之地也；真心實地，無生之處也；真心實地，三世諸佛之母也，無取無捨，無依無倚。」

<sup>46</sup> 林國平，《林兆恩與三一教》（福建：福建人民出版社，1992年），頁103。

<sup>47</sup> 〔明〕林兆恩，〈心經釋略〉，《林子全集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》（北京：書目文獻出版社，1988年，據明崇禎刻本影印），頁615-617。

余生問曰：「先生每曰真心之實地者，非所謂如來地與？林子曰：「然。」<sup>48</sup>

從林兆恩與學生的問答可知，林兆恩對「真心實地」的詮釋符合如來藏真心一系的思想。真心與實地為不二之門、三昧之地、無生之處、三世諸佛之母，換言之，真心即為實地，實地即為真心。讀者們早已知曉《心經》在《西遊記》中頻繁出現，這部佛教經典在小說中的重要性不言而喻，全書共有八次透過小說人物之口展開關於《心經》的深度論辯，<sup>49</sup> 透由林兆恩對《心經》的「真心實地」之超越性詮釋，讓筆者對真心實地有了更深度的體認。除了從佛教本有的義理加以解釋，他在與其他學生的問答裡，也從儒家的角度加以說明：

林子曰：「中庸曰：『肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。』皆我真心之實地，一切而現成也。」

鄭生問曰：「何者謂之真心？何者謂之實地？」林子曰：「未發之中者，真心之實地也；而發而中節，不謂之實地之真心乎？寂然不動者，真心之實地也；而感而遂通，不謂之實地之真心乎？」<sup>50</sup>

林兆恩透過《中庸》解釋「真心實地」，並指其一切現成，其實就是陽明心學宗旨「現成良知」的論述脈絡，在此也可看到，「實地」一詞在林兆恩的思想體系裡，同樣具有超越實體之義。三一教思想在明代多元化的三教合一思潮中，擴充了關於三教合一的視野，其對「實地」的詮釋，深化了原本禪宗所說的「腳踏實地」之內涵。

綜上所述，在晚明李評本的評點視域中，腳踏實地並不僅僅是一

<sup>48</sup> 分見〔明〕林兆恩，〈心經繫論〉，《林子全集》，頁 626；頁 633。

<sup>49</sup> 謝文華，〈論《西遊記》的《心經》與「無字真經」〉，《國文學報》第 48 期（2010 年 12 月），頁 93-120。

<sup>50</sup> 〔明〕林兆恩，〈心經繫論〉，《林子全集》，頁 629。

個單純的修辭，而是以禪宗為主體，融會儒道二教，兼含世俗性與超越性涵義的宗教詞彙，「實地」的超越性涵義意味著當人們腳踏實地，也就是每一步都須與不離真心時，一如禪宗頓悟自性清淨心，靈山和雷音寺即刻唯心所現，當下即是家鄉，然而，此處又產生疑問，評點所指涉的「家鄉」，是否僅限於禪宗唯心所現的淨土？

## （二）家鄉：西方淨土的共同意象

在《西遊記》的韻文裡，可見到關於家鄉或故鄉的意象，如「功完行滿朝金闕，見性明心返故鄉。」、「咬開鐵彈真消息，般若波羅到彼家」或「金蟬長老臨凡世，東土差他拜佛鄉」<sup>51</sup> 很明顯地，「見性明心」後歸返或抵達的家鄉所隱喻的是禪宗悟道之後的境界；「咬開鐵彈」乃禪宗常用比喻，意指公案令人無從下手，無法咀嚼，唯有奮發大勇猛心，從難以下手處橫咬豎咬，方能參透頓悟，抵達彼岸家鄉；<sup>52</sup> 而所謂佛鄉，當指西方淨土而言。透過這些韻文的暗示，便可理解小說為何數次敘述唐三藏思鄉的情節，如第四十三回唐三藏聽到水聲時憂慮地說道：「徒弟啊，我一自當年別聖君，奔波晝夜甚殷勤。……何時滿足三三行，得取如來妙法文？」悟空則笑道：「這師父原來只是思鄉難息！若要那三三行滿，有何難哉！常言道，功到自

<sup>51</sup> 分見〔明〕吳承恩著，〔明〕李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》，頁 623；第二十三回，頁 620；第五十二回，頁 185。

<sup>52</sup> 鐵彈即鐵槩子，如《密庵和尚語錄》曰：「若是著實參禪兄弟，且從那裡參起？只向疑不破處，橫咬豎咬，如咬生鐵槩相似。」見〔宋〕崇岳、了悟等編，《密菴和尚語錄》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983 年），冊 47，頁 975b。又如《無盡燈論》曰：「又有一般，往往以古人公案生容易見。一齊見之曰：『鐵槩子沒滋味。』阿呵呵！恰如生盲者問乳，色言似貝作聲會，言似雪作冷會。夫鐵槩子者，非所以無滋味，無汝下嘴處，是謂鐵槩子。只向難下嘴處，奮發大勇猛心，豎咬橫咬，咬咬不止，則忽然一咬咬破，咬破將來，始知此中有無盡法味，是謂鐵槩子。後人不會，錯作沒滋味會。」見〔日〕東嶺圓慈撰，《宗門無盡燈論》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983 年），冊 81，卷上，頁 591a。

然成哩。」<sup>53</sup> 就表面敘事來看，唐三藏思鄉是思念東土大唐，但一經悟空的口中說出功到自然成，這「思鄉」便凸顯了更深層的寓意，人們欲識取本心的渴望，以及對彼岸的追求所流露的宗教情感，一如久別家鄉而欲歸返故土的思鄉情懷。

誠如前述，《西遊記》中的淨土觀不只限於禪宗，還包含了淨土信仰，如此看來，「家鄉」一詞並非只如韻文所示的片面內涵，若追溯「家鄉」意象的源流，可發現宋元崇信淨土的文獻已開始運用此隱喻修辭，如宋代檀菴有嚴法師（?-?）〈懷安養故鄉詩〉序曰：「余以安養為故鄉，乃即心淨土，雖久思歸，且步履未至，可不哀哉？因作是詩焉。」其中一段詩句曰：「西方真淨本吾家，今憶歸程十萬賒。」<sup>54</sup> 安養為西方極樂世界之異名，在極樂淨土中，可安心、養身，故又稱安養淨土；<sup>55</sup> 而在詩句中，明顯可見檀菴法師將淨土比喻為家鄉，其歸程有十萬里之遙，如此遙遠的距離，讓人不禁聯想到《西遊記》敘述前往西天的路程亦有十萬八千里。元代釋普度（1255-1330）所撰《廬山蓮宗寶鑑》<sup>56</sup> 曰：

<sup>53</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第四十三回，頁116。

<sup>54</sup> [宋]宗曉編，《樂邦文類》，《大正新修大藏經》，（臺北：新文豐出版社，1983年），冊47，卷5，頁223b。

<sup>55</sup> 如《正法華經》曰：「聞是經法能奉行，於是壽終生安養國，見無量壽佛。」[西晉]竺法護譯，《正法華經》，《大正新修大藏經》，（臺北：新文豐出版社，1983年），冊9，卷9，頁126c。安養是西方極樂國之異名，安養淨土乃相對於娑婆之穢土而言，謂極樂為淨土。丁福保，《佛學大辭典》（臺北：新文豐出版社，1985年），頁979。

<sup>56</sup> 《廬山蓮宗寶鑑》凡十卷，一卷一篇，又稱廬山優曇寶鑑、廬山蓮宗寶鑑念佛正因、念佛寶鑑、蓮宗寶鑑。南宋茅子元（?-1166）自稱其白蓮宗（淨土信仰的支派）為東晉廬山慧遠白蓮社念佛之正系，本書即依其教旨，編集有關念佛三昧之經說、史傳等。蓋當時自稱蓮宗者大多違背遠祖慧遠之本意，亦不悟開祖子元之本旨，普度乃廣集諸書之善言，於元成宗大德九年（1305）編成本書。至武宗至大元年（1308），白蓮宗遭禁，普度決計復興，乃奉進本書；皇慶元年（1312），此書得頒行於天下，足見其對白蓮宗之重要性，參釋慈怡編，《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1988年），頁6659。



昔我法藏發弘誓，啓極樂之玄途，……教分九品乃別開方便之門，觀明一心，實徑直還源之路，聖凡際會如久客歸於家鄉，感應道交似稚子投於慈母。<sup>57</sup>

慈照云：……今日有緣得逢佛法，當須究本莫競枝條。一念回光修出世法，願捨娑婆願生淨土，亦如久客在於他鄉，思欲歸于故里也。此願生淨土，願作佛之心，豈可比同凡夫妄想哉。<sup>58</sup>

自東晉慧遠大師精修念佛三昧，唐宋效法之，念佛之風愈加盛行，至南宋僧慈照子元（1069-1166）創白蓮宗，將此宗定位為接化農工商賈等庶民階層的念佛宗團，其後，元代釋普度有感於白蓮宗教義湮沒不彰，為了維護白蓮宗的正宗教義，於是編纂《廬山蓮宗寶鑑》一書，記載廬山白蓮社緣起，並發揚歷代正信念佛教義，他教導修行者若能收攝一心，誦念佛號，即可前往西方極樂淨土，由引文可知，慈照亦以久客他鄉而思歸故里來比喻渴望往生淨土之情感，這兩段文字，後來也都被收錄於李卓吾《淨土決》中。

降及明代，佛教面臨多方困境，尤以禪林衰敗最為切要，憨山德清（1546-1623）（以下稱憨山）有感於晚明禪門日衰，弊端橫生，故認為淨土是拯救禪林時弊的好方法。憨山本為禪者，其修行過程始於參禪而終於淨業，他認為淨土法門具有和合禪教，圓攝頓漸的特色，反映了晚明普遍的淨土思想。憨山云：

然佛者覺也，即眾生之佛性。以迷之而為眾生，悟之即名為佛。今所念之佛，即自性彌陀；所求淨土，即唯心極樂。諸人苟能念念不忘，心心彌陀出現，步步極樂家鄉，又何必遠企於

<sup>57</sup> 〔元〕普度編，〈念佛正信說〉，《廬山蓮宗寶鑑》，《大正新修大藏經》，（臺北：新文豐出版社，1983年），冊47，卷5，頁327b。

<sup>58</sup> 〔元〕普度編，〈勸發大願〉，《廬山蓮宗寶鑑》，卷7，頁336b。

十萬億國之外，別有淨土可歸耶？<sup>59</sup>

憨山繼承永明延壽之論，主張禪淨雙修，以「唯心淨土」作為論述基礎，並用「理」與「事」來說明「唯心淨土」的兩層意義，在「事」上的淨土涉及有相之修為，是接引中下根人之秘訣；在「理」上的淨土，則是諸佛祖自受用境界，即吾人自性之本體，故云唯心淨土，自性彌陀。<sup>60</sup> 憨山不否認西方淨土，認為西方淨土乃是方便開示修行人知所歸向，簡言之，理即唯心淨土，事即西方淨土，<sup>61</sup> 因此在這段引文中，憨山所說的「家鄉」，其實已融合了唯心淨土和西方淨土兩個層次。晚明另一位大師雲棲株宏，亦致力於禪淨一致論，他也沒有完全捨棄禪，而是將「自性彌陀，唯心淨土」與《阿彌陀經》的「執持名號，一心不亂」結合詮釋，認為修行者依念佛行，即可體證「一心不亂」的境界，「一心」又可分為「理一心」和「事一心」，透過「理一心」保留其教學與禪的通路；透過「事一心」則可發揮淨土教法的特色，總言之，「一心不亂」此概念，成為了禪宗與淨土法門的接合點。<sup>62</sup> 憨山德清與雲棲株宏等僧人將參禪引導至淨土念佛法門，矯治空疏狂蕩的禪學，使之更具有實修意味，也讓一般中下根的平民百姓更易實行。

佛教叢林之外，當時還有眾多儒者與僧人、方士交遊，亦參與了禪淨融合的論述，促使晚明居士佛教興盛，獲得佛教叢林的重視，袁宏道和李卓吾可說是其中的代表人物，袁宏道所著的《西方合論》被列為《淨土十要》之一，李卓吾晚年歸宗唯心淨土思想，提倡孝慈念佛，並著有《淨土決》一書，《淨土決·前引》曰：

<sup>59</sup> [明] 憨山德清，〈示優婆塞結念佛社〉，《憨山大師夢遊全集》，《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），冊127，卷2，頁117。

<sup>60</sup> [明] 憨山德清，〈與陳劍南貳師〉，《憨山大師夢遊全集》，卷15，頁213。

<sup>61</sup> 夏清瑕，《憨山大師佛學思想研究》，頁144-152。

<sup>62</sup> [日] 荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁185。

溫陵李卓吾曰：「維摩大士云：『隨其心淨，則佛土淨。』……然則念佛者，念此淨土也；參禪者，參此淨土也，果何以別乎？故念佛者，必定往生淨土矣；參禪者，亦豈能舍此淨土而別有所往耶？若別有所往，是二土也，非淨也。阿彌陀佛極樂國土不容如是也。參禪者固不待往生矣，念佛者亦豈待有所往而後生耶？若必待有所往而後生，則是此以念佛而往彼，彼以念我而來此。一來一往，亦是二土也，非淨也。阿彌陀佛極樂國土亦不容如是也。故知阿彌陀佛淨土，即自心淨土；念佛參禪，即所以自淨其心。奉勸諸學者，無高視禪客，而輕目淨土也。……。」<sup>63</sup>

李卓吾在此段文字辯證了唯心淨土與彌陀淨土之關係，其禪淨觀大抵是以淨心為本，往生為用，故既傾向自力解脫，亦不廢他力作用；他主張心與土當體不二，心淨即是土淨，彌陀淨土不離唯心淨土，唯心淨土也必終歸彌陀淨土，<sup>64</sup> 他奉勸眾人不要高視禪學而輕視淨土，強調禪淨法門可相輔相成。

除了正統佛教使用「家鄉」一詞來指涉西方淨土，中晚明出現的數個民間教派亦吸收了部分佛教思想，自成一套義理系統，羅教即是其中一個影響層面廣泛的民間教派。張培鋒從羅教的寶卷入手，指出羅教的傳播時間和空間與明代中期民間流傳《西遊記》故事的時間和空間恰好對應，《西遊記》中某些由正統佛道思想衍生而來的民間教派思想旨趣亦與羅教教義若合符節，羅教以「真空家鄉，無生老母」為核心宗旨教導百姓，而在《西遊記》第二十回詩曰：「三二年前歸正宗，持齋把素悟真空。誠心要保唐三藏，初秉沙門立此功。」<sup>65</sup> 第

<sup>63</sup> 〔明〕李贄，《淨土決》，《卮續藏經》（臺北：中國佛教會影印卮續藏經委員會，1968年），冊108，頁179。

<sup>64</sup> 陳永革，《晚明佛教思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁227。

<sup>65</sup> 〔明〕吳承恩著，〔明〕李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二十回，頁604。

九十五回詩曰：「沐淨恩波歸了性，出離金海悟真空。」<sup>66</sup> 亦直接點名悟真空的宗旨；又如《西遊記》第十四回與第八十四回敘述菩薩兩次化身老母，點化唐僧一行人的情節，亦與羅教信徒將觀音菩薩與無生老母混為一談的史料記載相同。<sup>67</sup> 其中最重要的是，羅祖反覆引用《金剛科儀》中的一偈：「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭。人人有箇靈山塔，好去靈山塔下修。」<sup>68</sup> 在《西遊記》第八十五回出現：

行者笑道：「你把烏巢禪師的《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，你卻忘了哩。」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。」<sup>69</sup>

《銷釋金剛科儀會要註解》云：「此四句是科家當面拈出本有之靈山，本有之佛性，要人莫向外求，遠指佛在靈山，近指佛及靈山總在汝心。是謂心佛不二也。」<sup>70</sup> 可說是代表了羅教教義的宗旨。《金剛科儀》全名《銷釋金剛科儀》，自明代開始，此科儀便融合了禪淨雙修的思想，透過宗教儀式在民間廣為流傳，成為大眾百姓信佛的教理依據。<sup>71</sup> 此外，《金剛科儀》在別處經文和偈裡，也呈現出對於「家鄉」

<sup>66</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第九十五回，頁498。

<sup>67</sup> 張培鋒，〈《西遊記》與羅教〉，《文學與文化》2010年第2期，頁39-48。

<sup>68</sup> [宋]宗鏡述，[明]覺連重集，《銷釋金剛科儀會要註解》，《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），冊92，卷2，頁139。《銷釋金剛經科儀》作者為宋代釋宗鏡（？-？），據日本學者吉岡義豐考證，「宗鏡」非五代高僧永明延壽（904-975），而是南宋理宗淳祐年間（1241-1252）的宗鏡禪師，其生平無史料可考，參[日]吉岡義豐著，余萬居譯，《中國民間宗教概論》（臺北：華宇出版社，1985年），頁162-163，另參馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁152。

<sup>69</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第八十五回，頁425。

<sup>70</sup> [宋]宗鏡述，[明]覺連重集，《銷釋金剛科儀會要註解》，卷2，頁139。

<sup>71</sup> 鄭志明，〈銷釋金剛科儀義理初探〉，《中國佛教》第29卷第5期（1985年5月），頁28-33。

的追求，如「直截根源說與君，了無些子涉情塵。奈何蹉過西來意，猶道休將境示人。極樂家鄉甚妙哉，無諸憂苦樂常諧。因談果海圓音徹，時禮金容歸去來。」<sup>72</sup> 又如「透關妙達如來境，及第高登本分鄉。」<sup>73</sup> 所謂「本分鄉」，註解云：「佛祖言教，只明唯心淨土。……須要行人，妙達佛心，單明自性也。本分者，自性分中，本有之極樂，故云本分鄉也。」<sup>74</sup> 「本分鄉」實際上也就是羅教推崇的「真空家鄉」。<sup>75</sup>

當時廣泛流行的民間宗教「羅教」雖主要汲取禪宗思想，但也融入淨土信仰，因此同樣援用了「家鄉」一詞來比喻極樂淨土，其經典《五部六冊》屢次提到的「家鄉」，為民間百姓描繪出像家一般溫暖的最後歸宿，是接引信徒的便橋，滿足群眾信仰的心理需求。<sup>76</sup> 羅教成立半世紀後，又產生了一個新教派名為「黃天道」，其教義也敘述無生老母住在三十三天中的黃天，黃天亦名真空家鄉，由此可知，這是明清時代多數教派共同追求的彼岸世界。<sup>77</sup> 萬晴川指出，在民間教派中，「家鄉」成為彼岸樂土的同義詞，與之對應的則是塵世或東土，而佛教的「龍華三會」是民間教派的三佛應劫救世的思想淵源，因此，彌勒佛一旦完成救世使命，意味著東土家鄉化的實現，民間教派的創世神話就是對「還鄉」觀念的言說。<sup>78</sup>

<sup>72</sup> [宋]宗鏡述，[明]覺連重集，《銷釋金剛科儀會要註解》，卷9，頁214-215。

<sup>73</sup> [宋]宗鏡述，[明]覺連重集，《銷釋金剛科儀會要註解》，卷2，頁139。

<sup>74</sup> [宋]宗鏡述，[明]覺連重集，《銷釋金剛科儀會要註解》，卷2，頁139。

<sup>75</sup> 張培鋒，《〈西遊記〉與羅教》，頁39-48。

<sup>76</sup> 馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁159-168。

<sup>77</sup> 馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，頁309。

<sup>78</sup> 萬晴川，〈民間秘密教門經卷書寫與古代小說〉，《明清小說研究》2008年第3期，頁6-17。

### (三) 小結

唐宋以來，淨土已被喻為家鄉，思鄉也隱喻著嚮往淨土之宗教情懷，而綜觀晚明佛教界的論述，不論是正統佛教、居士佛教，抑或民間教派，都共同參與了這股禪淨合流的思潮，「家鄉」可說是當時禪淨二門描述淨土時皆會使用的具體意象。而相較於參禪的「難行道」，雖然淨土法門的結社念佛對一般大眾而言是「易行道」，但仍需要腳踏實地去實踐，雲棲株宏編《淨土資糧全集》所錄〈龍舒淨土起信文〉已強調此重點：

世有專於參禪者，云唯心淨土，豈復更有淨土？自性阿彌，不必更見阿彌。此言似是而非也，何則？西方淨土，有理有跡，論其理，則能淨其心，故一切皆淨，誠為唯心淨土矣；論其跡，則實有極樂世界，佛丁寧詳復言之，豈妄語哉？又或信有淨土，而泥唯心之說，乃謂西方不足生者，謂參禪悟性，超越佛祖，阿彌不足見者，皆失之矣。何則？此言其高，竊恐不易到。……是所謂自性阿彌者，誠不易到也。然則吾心可以為淨土，而猝未能為淨土；吾性可以為阿彌，而猝未能為阿彌，烏得忽淨土而不修？捨阿彌而不欲見乎？故修西方，見佛而得道則甚易，若止在此世界，欲參禪悟性，超越佛祖為甚難。況修淨土者，不礙於參禪，何參禪者，必薄淨土而不為也？由此言之，唯心淨土，自性阿彌者，大而不要，高而不切，修未到者，悞人多矣，不若腳踏實地，持誦修行，則人人必生淨土，徑脫輪迴，與虛言無實者，天地相遠矣。<sup>79</sup>

雲棲株宏藉由此段文字表明，對一般人的現實修行層面而言，參禪的

<sup>79</sup> [明]株宏校正，莊廣還輯，〈龍舒王居士淨土起信文〉，《淨土資糧全集》，《卍續藏經》（臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年），冊108，卷2，頁235。

唯心淨土難度太高，恐不易到達此境界，唯有腳踏實地的持誦修行，則人們必能往生西方淨土，由此可見，腳踏實地的概念乃是為了接引中下根人修淨土念佛法門而設。

因此，當筆者在晚明禪淨合流脈絡中重新檢視李評本所評「腳踏實地，認得是家鄉」一段話，可發現它在小說中確實呈現豐富的意涵。第二回悟空帶領眾猴歸返水瀛洞，腳踏實地踩在心猿的「家鄉」時，評點「著眼」二字乃是有意喚起讀者對西方淨土的具體想像與宗教情感，預示了取經的終點「西天」，也就是西方淨土，讓起點與終點形成首尾對照，建構出小說的整體框架，至於前往西方淨土的路途，如雲棲株宏輯錄〈龍舒淨土起信文〉所開示的，需要人們腳踏實地一步一步前進，方能抵達，此概念即是第九十八回敘述的本路，而與之對照的雲路，將於下文一併詳論。

#### 四、頓悟後尚須漸修：「本路」與「雲路」之對照與合流

##### （一）融道入佛的雲路

相對於腳踏實地抵達西天，有另一條路可瞬間抵達，那就是悟空駕著筋斗雲來回走了好幾遍的雲路，因筋斗雲一翻是十萬八千里，恰好等於東土到西天的路程，<sup>80</sup> 李安綱認為，心猿學會筋斗雲的意義在於其代表的是心中意念的翻騰，筋斗就是念頭，一翻即可抵達西天極

<sup>80</sup> 第七回敘述：「那大聖聞言，暗笑道『這如來，十分好獸！我老孫，一筋斗去十萬八千里。』」；第十二回敘述菩薩留下簡帖上的頌曰：「禮上大唐君，西方有妙文。程途十萬八千里，大乘進懃懃。」分見〔明〕吳承恩著，〔明〕李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第七回，頁 509；第十二回，頁 545。



樂，這說明一念善即是佛，一念迷就是凡，善惡全繫一心的翻轉，<sup>81</sup>此觀點歸結於佛教的善惡一念之說，雖已點出雲路的部分寓意，但未向上一路明白指出其頓悟本質，也未詳細梳理已被轉化的雲路內涵。此外，悟空所走的雲路，也不只有東土到西天這段路程而已，在屢次遭逢厄難的過程裡，悟空曾駕著筋斗雲四處尋求仙佛的幫助，他所走的這些路也都是雲路，那麼，該如何理解雲路？

《西遊記》裡的「雲路」一詞，僅在第九十一回和第九十八回明確出現：

三個妖精異口同聲道：「你是那方來的和尚？怎麼見佛像不躲，卻衝撞我的雲路？」

大仙道：「你認得的是雲路，聖僧還未登雲路，當從本路而行。」

行者道：「這個講得是，老孫雖走了幾遭，只是雲來雲去，實不曾踏著此地，既有本路，還煩你送送。」<sup>82</sup>

第九十八回是本文試圖討論的首尾結構意涵，此回的雲路與本路搭配，照應了整部小說。第九十一回所指的「雲路」，則明顯來自道教語彙，吳真研究敦煌殘卷〈孟姜女變文〉時指出，此變文內容是祭祀客死異鄉的征人，反映出唐代社會流行招魂祭祀的歷史背景，變文中的「還雲之路」，實乃道教超度科儀常見之詞，也就是所謂的「雲路」，用以指代亡魂受度昇天的九天大道；<sup>83</sup> 松本浩一說明宋代黃籙齋鍊度

<sup>81</sup> 李安綱，〈論《西遊記》詩詞韻文的金丹學主旨〉，收入吳光正主編，《想像力的世界：二十世紀「道教與古代文學」論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年），頁492-493。

<sup>82</sup> 分見〔明〕吳承恩著，〔明〕李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第九十一回，頁470；第九十八回，頁514-515。

<sup>83</sup> 吳真舉超度科儀為例，如晚唐道士杜光庭（850-933）輯錄的超度科儀《太上黃籙齋儀》之懺悔科有上章詞曰：「次乞齋主某家，九世七玄，息地司之簡對；幽靈滯識，渺雲路以逍遙。見在宗親，記名仙府。災衰不作，祿算增延。一切生靈，同均福祐。得道之後，昇入無形。和與道合真。」參〔唐〕杜光庭，《太上黃籙齋儀》，《正統道藏》（臺北：新文豐出版社，1988

亡魂的儀禮時則指出，在鍊度儀式中，亡魂被引導到上帝面前，受九真妙戒，傳長生靈符，經過發行昇天券、保舉狀等手續，最後到達仙界。<sup>84</sup> 而在道藏裡，「雲路」亦指與道合真，飛昇成仙，如明代伍守陽（1574-約 1644）《仙佛合宗語錄》曰：「清炁者，天之本體，欲為天仙，必以清炁同於天之本體，而後能與天合德，所以純陽仙翁云：『煉藥方可昇仙。』譚長真仙翁《水雲集》云：『今生若要登雲路，不合虛無不能仙。』此言得同天之清炁，即可必證天仙。」<sup>85</sup> 由此可知，無論是超渡亡魂或是煉丹得道，雲路原義泛指昇天成仙。第九十一回敘述玄英洞妖精假扮佛像，抓了唐僧審問「為何衝撞我的雲路」，正表明這些妖精都希望透過修行而成仙，但柳存仁指出，若從小說呈現的全真教立場來看，因全真教注重內丹修持，所以道教其他派別的修行方式如燒煉、符法之類，自然被全真教視為旁門，遭全真教排斥鄙視，<sup>86</sup> 當這觀念經由作者編排並體現在小說裡，便是這些藏在洞窟裡的妖精，因此，雖然妖精也欲走上雲路而成仙，這種雲路卻是旁門左道。

真正的雲路應該是悟空所走的路，《西遊記》作者對於雲路的敘

---

年），冊 9，卷 41，頁 301。又如宋以後道教煉度科儀專設有「九天雲路正一功曹」共九人，司職是「開導靈幡，接引所薦亡魂，蒙陽光之下燭，指雲路以上升。」參〔唐〕作者不詳，〈遷拔亡靈章〉，《太上三洞表文》，《正統道藏》（臺北：新文豐出版社，1988 年），冊 33，卷中，頁 360，參吳真，〈孟姜女故事的孤魂救濟主題與儀式功〉，《中外宗教與文學裏的他界書寫》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015 年），頁 341-379。

<sup>84</sup> 宋代出現的幾部有關黃籙齋儀的道教儀禮書，皆以唐代杜光庭《太上黃籙齋儀》為基礎，增補新的儀禮，新儀禮包括解放地獄中的亡魂，並招來到壇，幫助他們重生為仙，最後送入仙界。〔日〕松本浩一，〈宋代的道教與民間信仰：以祠廟信仰、喪葬儀禮、道教咒術為主〉，收入黎志添編，《道教圖像、考古與儀式：宋代道教的演變與特色》（香港：香港中文大學出版社，2016 年），頁 276-278。

<sup>85</sup> 〔明〕伍守陽，《仙佛合宗語錄》，《重刊道藏輯要》（成都：巴蜀書社，1992 年，據成都二仙庵藏光緒丙午年〔1906〕重刊版影印），頁 12a。

<sup>86</sup> 柳存仁，〈全真教和小說《西遊記》〉，頁 1355-1356。

事展現出了創意，他巧妙地將道教抽象的昇仙之雲路轉化為具體意象的筋斗雲，藉由悟空駕筋斗雲告訴讀者，唯有「心」所走的路才是正確的雲路，「心」有能力在一瞬間抵達西天，也就是佛教哲學所謂的頓悟；然而在現實的修行過程中，並非人人具有慧根，可在某個時間點當下頓悟，「心」猿作為隱喻，只能陪伴或幫助平凡人走過這段修行之路，如第二十二回在流沙河旁，悟空和八戒的對話：

八戒道：「師父的凡胎肉骨，重似太山，我這駕雲的，怎能得起？須是你的筋斗方可。」

行者道：「我的筋斗，好道也是駕雲，只是去的有遠近些兒。你是駝不動，我却如何駝得動？……但只是師父要窮歷異邦，不能勾超脫苦海，所以寸步難行者也。我和你只做得個擁護，保得他身在命在，替不得這些苦惱，也取不得經來；就是有能先去見了佛，那佛也不肯把經傳與你我。」<sup>87</sup>

這段對話消除了一個疑問：為何悟空和八戒不帶著唐僧駕筋斗雲直飛西天？答案是因唐僧為凡胎肉骨，欲上西天是沒有捷徑的。這段敘述其實指出了一般大眾修行的現實狀況，不是人人都具有慧根可當下頓悟，西天並非一蹴可幾。在這段修行的漫漫長路裡，當五聖遭逢厄難時，悟空更屢次走上雲路向佛、菩薩或仙求救，釋道二教的神祇，都是他求救的對象，但最終降伏妖魔終究是靠佛和菩薩的力量。<sup>88</sup> 小說中不特意區分佛教或道教神祇的現象，其實反映了一般民間信仰的實

<sup>87</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二十二回，頁616。

<sup>88</sup> 例如第二十六回，悟空飛到蓬萊仙境找福祿壽三星救活人參果。第五十二回悟空飛去西天找如來佛，欲查明金兜洞兇大王的真面目，接著又飛去找太上老君，請老君降伏青牛。第六十六回悟空飛到南瞻部洲武當山，找北方真武蕩魔天尊；接著又飛到南瞻部洲盱眙山鱸城、泗洲，找大聖國師王菩薩、小張太子，降伏小雷音寺的妖魔。分見[明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二十六回，頁642-649；第五十二回，頁182-189；第六十六回，284-290頁。

際情形，湯立新指出，中國宗教文化本是多神崇拜，民間宗教崇拜的神祇數量又比官方宗教來的更多且混雜，民眾隨意崇拜眾多混雜的神祇，甚至不問神明的名姓和身分，更重要的因素是依據神祇的功能性而崇拜，如觀音送子或解難、文昌君保佑考試順利、趙公明帶來財運等等；此外，民間宗教依據發展和傳播的需求，將佛道二教的神祇吸納進來，加以編排位階或重新塑造形象，如前述羅教的最高神無生老母來自民間的觀音信仰即是一個例子，真空家鄉與無生老母結合在一起，此後在民間宗教裡更發展出神祇等級化、三教境界與修持融合化的信仰系統，成為民間百姓的終極關懷。<sup>89</sup>

## （二）馱不動的凡胎肉骨：悟空經由雲路所尋求的他力救助

承上節，雖然「雲路」一詞只在小說中出現兩次，但作者將雲路的抽象意義加以具現化，其深意融鑄於情節之中，小說雖未明寫，但可以發現，悟空為了尋求神佛的幫助而踏上筋斗雲所走的路，其實都是雲路，當了解雲路的內涵經過融道入佛的轉化，呈現了以佛教為主體的意義後，並非如金聖嘆（1608-1661）所言：「《西遊記》每到弄不來時，便是南海觀音救了。」<sup>90</sup> 金聖嘆認為悟空四處尋求神佛救援的情節屢次重複，缺乏文采和創意，其觀點是站在敘事美學的立場而言；但在淨土法門的立場，欲前往西方淨土，本就需要彌陀的他力救助。

自第十九回烏巢禪師傳授《心經》開始，在後來的路途中，唐僧師徒若遇魔障之處，唐僧往往持誦《心經》，企求遠避妖魔的傷害，

<sup>89</sup> 湯立新，〈中國民間宗教：文化神與神文化〉，《世界宗教研究》1995年第3期，頁123-126；劉平、隋愛國，〈明清民間宗教中的觀音信仰〉，《世界宗教文化》2014年第1期，頁1-6。

<sup>90</sup> 〔明〕金聖嘆，〈讀第五才子書法〉，收入朱一玄編，《水滸傳資料匯編》（天津：南開大學出版社，2002年），頁220。

但諷刺的是《心經》常常發揮不了效用，如第二十回遭遇黃風大王，當唐僧正念《心經》時，立即被黃風怪的部下虎先鋒攝走；第三十回和四十三回，當悟空提醒唐僧不可忘了《心經》的經文義理，接下來便出現妖魔攝走唐僧；第八十回，當唐僧師徒行至黑松林，唐僧坐在林中誦念《心經》時，隨即聽見金鼻白毛精（即地湧夫人）化身落難女子求救之聲，誦念《心經》可視為定心、收心、安心等修心工夫，但誦念過程遭遇妖魔，亦即「心生，種種魔生」，其實也顯示了禪宗教人明心見性的過程有其危險之處，而補救其侷限的方法，正是淨土法門所借助的神佛他力。

第二十二、二十三、二十四回敘事是對接下來尋求神佛幫助所作的鋪墊。在第二十二回，悟空因馱不動唐僧，藉由雲路前往西天這條路已行不通，一行人只能腳踏實地走本路，這預示了接下來的路途中，有賴悟空經由雲路尋求神佛的助力。第二十三回，菩薩化身美女親自測試四聖的禪心，提醒唐僧師徒「取經之道，不離了一身務本之道也。」第二十四回，唐僧師徒討論到雷音寺的路途遠近，悟空說：「只要你見性志誠，念念回音處，即是靈山。」<sup>91</sup> 統合第二十三和二十四回來看，所謂務本，當指識取本心，這兩回皆表明了須持守本心，則不怕妖魔迷惑糾纏，當下即是淨土，此較偏於禪宗法門，然而，此後所遭遇的數次魔難，卻都是靠悟空尋求神佛才解決的，為清晰呈現悟空尋求了哪幾位神佛，以下列表整理《西遊記》數回中悟空經由雲路所尋求的他力救助，試著詮解小說情節中隱含的淨土思想。

<sup>91</sup> 分見〔明〕吳承恩著，〔明〕李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二十三回，頁 620；第二十四回，頁 628。

表一：《西遊記》中悟空經由雲路所尋求的神佛他力救助與隱含的淨土思想

| 回數 | 情節梗概   | 悟空經由雲路所尋求的他力                              |
|----|--|---|
| 26 | 悟空因推倒了鎮元大仙的人參樹，必須讓人參樹起死回生，便走雲路前往蓬萊仙境，向福、祿、壽三星求助，三星無法救治。悟空又到方丈仙山，向東華帝君求助，帝君也沒有辦法。悟空又到瀛洲海島，向九老求助，九老亦沒有辦法。最後悟空徑轉東洋大海，前往落伽山普陀巖，向觀音菩薩求助。悟空自海上求方，遍遊三島，眾神仙都沒有本事，最後倚靠觀音菩薩淨瓶底的甘露水，方得以救活人參樹。 <sup>92</sup> | 福祿壽三星、東華帝君、九老、觀音菩薩。<br><br>最後解決困厄之神佛：觀音菩薩 |
| 42 | 悟空為滅了紅孩兒的三昧真火，前往落伽山上求助觀音菩薩，靠著裝了一海水的淨瓶，加上菩薩的法力，方得以制伏紅孩兒。 <sup>93</sup>  | 觀音菩薩                                      |
| 49 | 唐僧師徒行經通天河，靈感大王將唐僧捉走，悟空再次前往普陀巖找菩薩，拜問通天河妖怪的來歷，靠著菩薩的魚籃收服了靈感大王，原來靈感大王是菩薩的蓮花池裡養大的金魚。 <sup>94</sup>  | 觀音菩薩                                      |
| 52 | 托塔天王、哪吒太子、火德星君、水德星君皆無法降伏金兜山金兜洞兇大王，悟空想起佛法無邊，故直上西天詢問如來佛，如來佛指示降龍、伏虎羅漢，若賜予悟空的金丹砂無效，便告知悟空可上離恨天兜率宮太上老君處尋   | 托塔天王、哪吒太子、火德星君、水德星君、降龍羅漢、伏虎羅漢、太上老君、如來佛    |

<sup>92</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第二十六回，頁 642-649。

<sup>93</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第四十二回，頁 107-115。

<sup>94</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第四十九回，頁 160-167。

| 回數    | 情節梗概   | 悟空經由雲路所尋求的他力                          |
|-------|--|---------------------------------------|
|       | 此妖魔的蹤跡，太上老君發現青牛走失，便助悟空降伏青牛。 <sup>95</sup>  | 最終指點悟空之神佛：如來佛                         |
| 57-58 | 真假悟空隱喻二心競鬥，當唐僧驅逐悟空，悟空便至落伽山向觀音菩薩訴苦，而為了分辨真假悟空，最後請出如來佛識明假悟空並使其現出本像。 <sup>96</sup>                         | 如來佛                                   |
| 61    | 為擒住牛魔王，如來佛差遣四大金剛幫忙。 <sup>97</sup>  | 如來佛                                   |
| 65    | 妖魔假設小雷音寺，迷惑了唐僧。悟空飛到南瞻部洲武當山，求助北方真武蕩魔天尊，又飛到南瞻部洲盱眙山鱗城，求助大聖國師王菩薩、小張太子，皆失敗。最後彌勒佛自行出現，助悟空降伏妖魔。 <sup>98</sup> | 北方真武蕩魔天尊、大聖國師王菩薩、彌勒佛<br>最終降伏妖魔之神佛：彌勒佛 |
| 73    | 為打倒盤絲洞七個蜘蛛精和黃花觀的百眼魔君，悟空據黎山老姆指示，去南方請紫雲山千花洞的毘藍婆菩薩幫忙。 <sup>99</sup>                                       | 黎山老姆、毘藍婆菩薩<br>最終降伏妖魔之神佛：毘藍婆菩薩         |
| 77    | 唐僧被獅駝山的獅王、象王、大鵬捉走，悟空再度前往靈山找如來佛幫忙，如來佛宣文殊菩薩和普賢菩薩一同降魔。 <sup>100</sup>                                     | 文殊菩薩、普賢菩薩、如來佛<br>最終指點悟空之神佛：如來佛        |

上表所整理的這幾回敘事顯示，雖然悟空也曾求助於道教神仙，

<sup>95</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第五十二回，頁 182-189。

<sup>96</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第五十七回、第五十八回，頁 219-232。

<sup>97</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第六十一回，頁 247-255。

<sup>98</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第六十五回，頁 277-283。

<sup>99</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第七十三回，頁 335-343。

<sup>100</sup> [明] 吳承恩著，[明] 李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第七十七回，頁 367-374。



但道教神仙的力量有限，如第五十二回雖靠著太上老君收回青牛，也是經由如來佛的指點，由此可見，最終能夠解決困厄的畢竟是如來佛、彌勒佛、觀音菩薩、文殊菩薩、普賢菩薩、毘藍婆菩薩等佛教神祇。在淨土信仰中，持名念佛和菩薩名號、誦經、觀想都是可行的法門，都能接引信仰者往生淨土，除了信仰最盛的阿彌陀佛極樂淨土，藥師佛淨琉璃淨土、阿閼佛妙喜淨土、彌勒菩薩兜率內院淨土等也是淨土行人發願往生的選擇。由表一整理可知，小說中除了最常出現的如來佛，彌勒佛和眾菩薩也是幫助唐僧師徒的助力，呈現了淨土信仰尋求各方佛祖和菩薩作為他力救助的法門特色。

前文已談到，現實中欲做到禪宗的明心見性有其侷限，若強調念念回首處即是靈山，那麼每當唐僧師徒遭遇魔難，只要當下明心見性即可克服，又何必再借助如來佛和菩薩之力？換言之，禪宗的自力與淨土信仰的他力，二者法門本是有些矛盾，但路途中，悟空幾次提醒唐僧持誦《心經》，第八十五回更提醒「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭。人人有個靈山塔，好向靈山塔下修。」<sup>101</sup> 此亦顯示小說沒有忽略禪宗明心見性的重要性，只是凡胎肉體如唐僧欲克服種種魔難，仍需要如來佛或菩薩的助力，方能通過試煉。陳永革指出，晚明禪宗沒有拋棄禪宗傳統的佛教心性論，而是對明心見性悟修工夫做出調整，也就是在禪淨合流的歷史趨勢中，藉由淨土念佛法門調整參禪工夫，使禪學更具有實修意味。<sup>102</sup> 因此，透由《西遊記》敘事可以看到，神佛的他力救助與禪宗的自力修持同時並存，雖稱不上如晚明禪淨思想的合流，但卻呈現出明顯的雙修互補之意味。

<sup>101</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第八十五回，頁425。

<sup>102</sup> 陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁18。

### (三) 繼承佛教實踐傳統的本路

在雲路的相互對照下，本路的涵義更加豁顯，《西遊記》裡的「本路」一詞只在第九十八回出現，就小說本身的脈絡而言，可以明顯看出作者將「本路」塑造為回到地面，一步步走向西天之義，當小說尾聲敘述玉真觀金頂大仙作帶領唐僧一行人，自觀宇中堂穿出後門走上靈山，可知道教在此被作為引路者而融攝於佛教之中，呈現出以佛教為主體的思想色彩。「本路」這個詞彙似乎與《西遊記》裡的「本心」、「本體」、「本根」、「本象」、「本相」、「本源」、「本來」等佛教哲學中具有根源或實體意義的詞彙相關，但「本路」一詞並非《西遊記》作者所造作，其實佛教文獻裡早已出現這個詞彙，歷史上玄奘（602-664）翻譯的《阿毘達磨俱舍論》敘述「七覺支」<sup>103</sup> 與「八聖道支」<sup>104</sup> 修行法門的內容時，已使用「本路」的比喻：

於見道位建立覺支，如實覺知四聖諦故。通於二位建立道支，俱通直往涅槃城故。如契經說：「於八道支修圓滿者，於四念住，至七覺支亦修圓滿。」又契經說：「苾芻當知，宣如實言者喻說四聖諦，令依本路速行出者，喻令修習八聖道支。」<sup>105</sup>

<sup>103</sup> 覺，意謂菩提智慧，以七種法能助菩提智慧開展，故稱覺支，乃三十七道品中第六品之行法。釋慈怡，《佛光大辭典》，頁 125。七覺支又曰七菩提分，《俱舍論》謂之七等覺支，此為使定慧均等之法，故名等覺。丁福保，《佛學大辭典》，頁 117。

<sup>104</sup> 八正道是三十七道品中，最能代表佛教的實踐法門，即八種通向涅槃解脫之正確方法或途徑，又可稱為八正道分，俱舍作八聖道支。八聖道乃眾生從迷界之此岸渡到悟界之彼岸所持之力，故以船、筏、車輪為喻，有八道船、八筏、八輪之稱。釋慈怡，《佛光大辭典》，頁 280。八正道是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。其中「正見」意指見苦集滅道四諦之理而明之也，以無漏之慧為體，是八正道之主體。總為無漏，不取有漏，是見道位之行法；七覺支者，是修道位之行法。七覺八正乃數之次第，非修之次第。丁福保，《佛學大辭典》，頁 126-127。

<sup>105</sup> 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983 年），冊 29，卷 25，頁 133a。

《俱舍論》提到，古老佛經所謂「令依本路速行出者」，乃是比喻修習八聖道支，那麼「本路」的具體細節又是何意？玄奘弟子普光（?-?）《俱舍論記》注疏此段曰：

又契經說至八聖道支者，復引經證八道通修。宣如實言者，喻佛世尊說四聖諦，此顯見道，以四聖諦皆如實故。令依本路速行出者，喻令修習八聖道支，此顯修道，以八道支皆是過去佛本遊路故。如契經中說：「有商侶乘船入海，至一海誕，有羅刹女現可愛形，誘諸商侶，漸入己城，各配一女，時經多日。空中天神告商侶曰：『今此城內，非是人類，皆是羅刹幻惑故，爾不久之間，皆被食噉。』」即為宣說如實之言。於是城中皆悉受苦，此喻苦諦；汝勿貪染，此喻集諦；忽求出城，此喻滅諦；急覓出道，此喻道諦。故宣如實言者，此喻四聖諦，顯見道也。空中天神復告商侶：「可依本路速行出去。」即此本路，喻令修習八聖道支，是顯修道。過去諸佛皆悉依此修道，本路而出生死，若欲求出生死海者，可依過去諸佛本路速行出之，求速出者，當勤修習八聖道支。以此故知，亦通修道。又解：本路之言，通喻見、修。若作此解，即證八道通見、修二。<sup>106</sup>

普光的注疏指出，原始佛教的經典所記載的故事已揭示本路的涵意，本路之所以重要，乃因過去諸佛皆悉依此修道，修行者若能走本路，即能出生死而解脫，所以本路即修道之義；普光最後又廣義地解釋，

<sup>106</sup> [唐]普光述，《俱舍論記》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983年），冊41，卷25，頁380b-380c。本書又稱《俱舍論光記》、《光記》，神泰（?-?）、普光、法寶（?-?）同為《俱舍論》譯者玄奘之門人，被並稱為俱舍三大家，三門人之註疏互相對照，能更明瞭玄奘相傳之釋義，參釋慈怡編，《佛光大辭典》，頁4031。

本路可同時比喻見道<sup>107</sup> 和修道，<sup>108</sup> 簡言之，就是正確地認識四聖諦，方能實踐正確的修行。由此可知，《西遊記》中的本路承載了古老佛教經典的寓意，希望修行者能跟隨過去諸佛所走的的道路，正確地修行，而不只是踏著此地走向西天而已。作者在第九十八回使用本路一詞，本文認為並非巧合，而是作者很有可能知曉佛經中羅剎女誘惑商侶並使其受苦的典故，因此援用了本路，以表達五聖同樣經歷了妖魔鬼怪加諸其身的種種魔難，最後出生死海而得涅槃解脫的敘事隱喻。不僅如此，此類強調實踐的本路相關概念在其他佛教經典和前行的西遊作品亦可得見，劉瓊云探討《入法界品》、《大唐三藏取經詩話》、《楊東來先生批評西遊記》三部求法取經行的文本結尾時，曾指出《詩話》的敘事結構本質較近似《入法界品》，《華嚴經》中《入法界品》的善財歷經五十三參，遍訪天上人間各界的旅程，始於無上正等正覺一心之發，發心之後等待求道者的是漫長遙遠的問道過程，此文本強調「行」和「實踐」的重要性，就「行」和「實踐」而言，法師行者必須面對的是鬼、怪、妖、獸，與《入法界品》旅途的內容雖然有別，但身體力行，以行腳累積知解功果的性質則同。<sup>109</sup>

綜上所述，佛教經典長久以來便具有注重實踐的修行傳統，《西遊記》結尾既運用了佛教經典，亦繼承了《詩話》對「行」和「實踐」意涵的呈現，在晚明又融入了淨土法門腳踏實地念佛的實修意義，最

<sup>107</sup> 見道又稱見諦道、見諦，乃修行之階位，與修道、無學道合稱三道。即指以無漏智現觀四諦，見照其理之修行階位。見道前為凡夫，入見道後為聖者，參釋慈怡編，《佛光大辭典》，頁 3000。見道者，初生無漏智照見真諦理之位也，以止中修觀四聖諦，因而生起同等之勝觀，昔所未見之聖諦，如今已見，故名見道。在此位時具有七覺支，參丁福保，《佛學大辭典》，頁 338、1133。

<sup>108</sup> 見道後對具體之事相反覆加以修習之位，即是修道，與見道合稱有學道。相對於此，稱為無學道，意指既入究極之最高悟境，而達於已無所學之位，參釋慈怡編，《佛光大辭典》，頁 3000。既於見道，一旦照見真諦，更修習真觀，故謂為修道。修道位是指在見道位以後，進而獲取之各階位。此階段具足八聖道分，參丁福保，《佛學大辭典》，頁 338、1782。

<sup>109</sup> 劉瓊云，《搬演神聖：以玄奘取經行故事為中心》，頁 119-154。

終構成了小說中「本路」的內涵。

## 五、結論：本路與雲路相互輔助

本文梳理了《西遊記》中本路與雲路的意涵，二者自唐宋以來有所繼承、轉化與建構，當進入晚明禪淨合流的思潮，更融匯了禪與淨土對西方極樂世界的辯證，小說敘事因此呈現出晚明禪宗頓悟與淨土法門漸修的雙修特色，以及針砭三教末流忽略實修的弊病。

### （一）頓悟後尚須漸修

第九十八回悟空自我反省走過西天這條路的方式：「老孫雖走了幾遭，只是雲來雲去，實不曾踏著此地，既有本路，還煩你送送。」<sup>110</sup>如小說敘述，即使已把雲路走了無數遍的悟空，終究得回到地面，一步步走上靈山之頂。在此可以看到，本路與雲路的終點同樣是西天，若抵達西天意味著涅槃解脫，證成佛果，那麼本路與雲路所比喻的就是修行方法論，融道入佛的雲路可瞬間抵達西天，屬於禪宗式的頓悟；本路則繼承了佛教經典注重的實踐精神以及晚明淨土強調腳踏實地持誦的實修，屬於漸修之證悟，二者可說是適合不同根性修行者的方法。

荒木見悟指出「頓悟漸修」的方法論在晚明有不可輕忽的勢力，當時雲棲株宏藉由這個方法論，超越了禪宗性質的頓悟之界線，帶入完全有賴於彌陀本願力的他力性質的淨土門當中，<sup>111</sup>透過淨土法門的矯治，可挽救誇示悟境、廉售頓悟的禪學，他們把參禪引歸淨土念佛法門，使禪學更具實修意味，避免流於既狂且蕩的空疏境界。陳永

<sup>110</sup> [明]吳承恩著，[明]李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第九十八回，頁514-515。

<sup>111</sup> [日]荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，頁161。

革亦指出，晚明叢林尊宿大多重視禪門依靠經教言述以印證心悟的聖言量功能，期望盡可能清除禪修過程中容易出現的內在暗證之弊端，他們一方面主張「以悟為則」，即親證體悟的優先性；另一方面也同時主張「悟後正好修行」，提倡悟後修行、歷境驗心、事上磨練的保任工夫，總之是既重視見地，亦重視踐履實修。<sup>112</sup>

小說敘事明白呈現，對唐僧而言，走本路的過程需要心猿幫忙借助彌陀願力；對悟空而言，雖已臻頓悟之境，但其習氣未能頓淨，故仍須歷境漸修，以其所悟之理關照唐僧，如悟空所言：「兩不相謝，彼此皆扶持也（著眼）。我等虧師父解脫，借門路修功，幸成了正果；師父也賴我等保護，秉教伽持，幸脫了凡胎。」<sup>113</sup> 小說欲告訴讀者，悟後尚須漸修，頓悟與漸修實乃相輔相成。

## （二）針砭晚明三教末流忽略實修的弊病

晚明叢林除了會通禪淨，其藉由淨土信仰以實救虛的概念，亦影響了對儒家或道教經典的佛學化詮解，如憨山德清援佛解儒，以佛解道，為晚明佛教界在理解三教關係的問題上提供了更寬廣的視域，而居士佛教作為晚明叢林滲透民眾和落實經世思想的重要媒介，亦表現出三教圓融調和論的面向，他們對於當時儒道某些流派走向極端後伴隨而生的空疏弊病，都提出了評判之論。

以儒家為例，明末劉宗周（1578-1645）評陽明心學末流：「今天下爭言良知矣，及其弊也，猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊，亦用知之過也。」<sup>114</sup> 黃宗羲（1610-1695）

<sup>112</sup> 陳永革，《晚明佛教思想研究》，頁18。

<sup>113</sup> 〔明〕吳承恩著，〔明〕李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第九十八回，頁516。

<sup>114</sup> 〔明〕劉宗周，〈證學雜解·解二十五〉，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲所，1996年），冊2，頁325。

亦曰：「學者以任情為率性，以媚世為與物同體，以破戒為不好名，以不事檢束為孔、顏樂地，以虛見為超悟，以無所用恥為不動心，以放其心而不求為未嘗致纖毫之力者多矣。」<sup>115</sup> 劉宗周與黃宗羲皆批判心學末流失去了「事上磨練」的為學宗旨，陽明後學王龍溪提出「即本體便是工夫」，此理論易簡直截，卻有消解儒家原本重視的工夫修為的危險，末流便容易導致急於求證本體，而泰州學派雖主張日常生活即道，但偏於光景之描繪，其忽略工夫實踐的歷程，終將成為玩弄光景的境地。此種主張頓見良知的當下現成派的心學末流與狂禪相似，晚明禪界一致認為，為了達到一不退轉的空明境界，每位禪僧都必須經歷一段艱苦的鍛鍊過程，但「狂禪」卻略去這段艱苦修行的歷程，將嚴酷實踐的禪加以通俗化，成為一種反本質的表現，<sup>116</sup> 如袁宏道評曰：

有一種狂禪，於本體偶有所入，便一切討現成去，故大慧語李漢老云：此事極不容易，須生慚愧始得。往往利根上智者得之不費力，遂生容易心，便不修行，多被目前境界奪將去，作主宰不得，日久月深，述而不返，道力不能勝業力，魔得其便，定為魔所攝持，臨命終時，亦不得力。……此病近於高明者往往蹈之。<sup>117</sup>

袁宏道站在佛教的禪、淨兩種法門的脈絡裡，指出狂禪令人詬病之處，在於一開始的覺悟得來容易，日後卻不知如何持行，以至於被眼前境界所轉，最終陷於迷惘之中。<sup>118</sup> 因此，針對狂禪以悟廢修的理論偏

<sup>115</sup> 〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》（北京：中華書局，2008年），卷20，頁482。

<sup>116</sup> 毛文芳，〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》第19卷第2期（2001年12月），頁171-200。

<sup>117</sup> 〔明〕袁宏道，〈論禪〉，收入〔明〕深有撰，明聞刪訂，《黃蘗無念禪師復問》，《嘉興大藏經》（臺北：新文豐出版社，1987年），冊20，卷5，頁524。

<sup>118</sup> 李忠達，〈蒲桃社與晚明講學風氣〉，《承繼與創新——中國文學研究的再反思青年學者會議論文集》（南京：鳳凰出版社，2018年），頁152-185。



向，晚明居士佛學強調頓悟漸修，悟修並舉，注重實修效果，並強化其因果信仰下的功德修行，《西遊記》本路所欲傳達的義理除了矯治狂禪，亦有矯治與狂禪相類的心學末流之意。道教方面，明中葉以後，官方支持的道教在上層政治地位日趨衰落，道教逐漸世俗化，於是民間通俗形式的道教變得更為活躍，<sup>119</sup> 然而，世俗化的結果有利有弊，壞的一面便是容易走向只重視符籙、齋醮等有利可圖的科儀，對於道教思想義理與修鍊則不甚重視，《西遊記》對這現象的反映和批判其實已隱藏於小說情節中，前文述及全真教注重內丹修持，故將道教其他派別的修行方式如燒煉、符法等等視為旁門，因此在本路的歷程中，融入了內丹修鍊的細節隱喻，此類前行研究甚夥，茲不贅述，也正因為強調本路是循序漸進的修鍊過程，所以後來的清代評點家才能從丹道觀點中掘發腳踏實地的意涵。

### （三）呈現晚明禪淨思潮下的文藝理念

《西遊記》呈現禪淨思想並非孤例，晚明禪淨思想的爭論也具體反映於戲曲創作上，雲棲株宏身為淨土大師，受到當時眾多居士文人的支持，這些文人都曾參與江南地區的放生會等善舉，例如屠隆（1543-1605）和湯顯祖（1550-1616）都曾為雲棲株宏〈戒殺放生文〉作過〈序〉，因此當時出現的文人戲曲充滿濃厚的禪淨思想，透過戲曲宣揚禪淨和教化百姓，有些作品雖表達了禪淨一致，如屠隆的《曇花記》、《修文記》、黃粹吾（?-?）的《西廂昇仙記》，但劇中主旨仍擺脫不了以禪宗為主，實禪虛淨的觀念，這些作品引起淨土信仰者的不滿，於是另一派文人如葉憲祖（1566-1641）作《雙修記》，或僧人智達（1596?-1652）編《歸元鏡》，旨在駁斥那些將禪淨互舉、禪主淨

<sup>119</sup> 卿希泰、唐大潮，《道教史》（南京：江蘇人民出版社，2008年），頁332-342。

副的劇作思想，而於劇中專門表現淨土修行法門。<sup>120</sup> 由此可見，晚明的禪淨思潮在叢林尊宿和居士文人的倡導下，其思想滲透至小說和戲曲等文藝領域，影響力遍及居士佛教群體和平民百姓等不同階層。

《西遊記》中的本路與雲路所顯示的禪淨法門之特色，有別於戲曲界的禪淨對抗和爭論，小說呈現的是禪淨法門的雙修和互補，雲路隱喻的頓悟與本路隱喻的漸修，最終都能抵達禪淨思想所共同認可的淨土家鄉；本文凸顯《西遊記》中的淨土思想，指出淨土法門是基於腳踏實地的實修立場，藉以矯治禪林空疏之弊，二者並非對立，而是相輔相成之關係。作者將深奧的佛理融會於小說敘事，評點者更拈出關鍵詞彙，試圖讓一般小說受眾也能理解實修的重要，可謂類似淨土法門貼近普羅大眾的入世實踐。

（責任校對：徐意惟）

---

<sup>120</sup> 林智莉，〈明末清初淨土思想對戲曲的影響——以《歸元鏡》為探討〉，《戲劇學刊》2012年第16期，頁89-117。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔西晉〕竺法護譯，《正法華經》，《大正新修大藏經》，冊 9，臺北：新文豐出版社，1983 年。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，《大正新修大藏經》，冊 12，臺北：新文豐出版社，1983 年。
- 〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新修大藏經》，冊 29，臺北：新文豐出版社，1983 年。
- 〔唐〕杜光庭，《太上黃籙齋儀》，《正統道藏》，冊 9，臺北：新文豐出版社，1988 年。
- 〔唐〕普光述，《俱舍論記》，《大正新修大藏經》，冊 41，臺北：新文豐出版社，1983 年。
- 〔唐〕作者不詳，《太上三洞表文》，《正統道藏》，冊 33，臺北：新文豐出版社，1988 年。
- 〔宋〕邵伯溫撰，李劍雄、劉德權點校，《邵氏聞見錄》，北京：中華書局，1983 年。
- 〔宋〕宗曉編，《樂邦文類》，《大正新修大藏經》，冊 47，臺北：新文豐出版社，1983 年。
- 〔宋〕宗鏡述，〔明〕覺連重集，《銷釋金剛科儀會要註解》，《卍續藏經》，冊 92，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年。
- 〔宋〕重顯頌古，克勤評唱，《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正新修大藏經》，冊 48，臺北：新文豐出版社，1983 年。
- 〔宋〕崇岳、了悟等編，《密菴和尚語錄》，《大正新修大藏經》，冊 47，臺北：新文豐出版社，1983 年。
- 〔宋〕蹟藏主編集，《古尊宿語錄》，北京：中華書局，1994 年。
- 〔宋〕釋克勤撰，釋子文編，《佛果圓悟真覺禪師心要》，收入金程宇

- 編，《和刻本中國古逸書叢刊》，南京：鳳凰出版社，2012年。
- 〔元〕宗寶編，《六祖壇經》，《大正新修大藏經》，冊48，臺北：新文豐出版社，1983年。
- 〔元〕普度編，《廬山蓮宗寶鑑》，《大正新修大藏經》，冊47，臺北：新文豐出版社，1983年。
- 〔明〕一元宗本，《歸元直指集》，《卍續藏經》，冊108，卷上，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年。
- 〔明〕王畿著，吳震編校整理，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔明〕伍守陽，《仙佛合宗語錄》，《重刊道藏輯要》，成都：巴蜀書社，1992年，據成都二仙庵藏光緒丙午年〔1906〕重刊版影印。
- 〔明〕吳承恩著，〔明〕李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》，《續修四庫全書》，冊1792-1793，上海：上海古籍出版社，2002年，據明刻本影印。
- 〔明〕李贄，《淨土決》，《卍續藏經》，冊108，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年。
- 〔明〕林兆恩，《林子全集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，北京：書目文獻出版社，1988年，據明崇禎刻本影印。
- 〔明〕金聖嘆，〈讀第五才子書法〉，收入朱一玄編，《水滸傳資料匯編》，天津：南開大學出版社，2002年。
- 〔明〕袁宏道，〈論禪〉，收入〔明〕深有撰，明閩刪訂，《黃蘗無念禪師復問》，《嘉興大藏經》，冊20，臺北：新文豐出版社，1987年。
- 〔明〕株宏校正，莊廣還輯，《淨土資糧全集》，《卍續藏經》，冊108，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年。
- 〔明〕黃周星、〔清〕汪淇同箋評，《新鐫出像古本西遊記證道書》，《明清善本小說叢刊·初編》，臺北：天一出版社，1985年，據日本內閣文庫藏清原刊本影印。

- 〔明〕華陽洞天主人校，《新刻出像官版大字西遊記》，《明清善本小說叢刊·初編》，臺北：天一出版社，1985年，據壬辰年陳元之序刊本影印。
- 〔明〕劉宗周，《劉宗周全集》，冊2，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。
- 〔明〕憨山德清，《憨山大師夢遊全集》，《卍續藏經》，冊127，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968年。
- 〔明〕羅洪先著，徐儒宗編校整理，《羅洪先集》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 〔清〕陳士斌評，《西遊真詮》，收入《古本小說集成》，上海：古籍出版社，1994年，據上海古籍出版社藏乾隆四十五年庚子〔1780〕刊本影印。
- 〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校，《明儒學案》，北京：中華書局，2008年。
- 〔清〕劉一明，《西遊原旨》，《明清善本小說叢刊·初編》，第5輯，臺北：天一出版社，1985年。
- 〔日〕玄契編，《撫州曹山本寂禪師語錄》，《大正新修大藏經》，冊47，臺北：新文豐出版社，1983年。
- 〔日〕東嶺圓慈撰，《宗門無盡燈論》，《大正新修大藏經》，冊81，臺北：新文豐出版社，1983年。

## 二、近人論著

- 丁福保，《佛學大辭典》，臺北：新文豐出版社，1985年。
- 毛文芳，〈晚明「狂禪」探論〉，《漢學研究》第19卷第2期，2001年12月，頁171-200。
- 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修鍊過程〉，《清華學報》第25卷第1期，1995年3月，頁51-86。

- 吳光正，《神道設教：明清章回小說敘事的民族傳統》，武漢：武漢大學出版社，2012年。
- 李安綱，〈論《西遊記》詩詞韻文的金丹學主旨〉，收入吳光正主編，《想像力的世界：二十世紀「道教與古代文學」論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年，頁485-495。
- 李忠達，〈蒲桃社與晚明講學風氣〉，《承繼與創新——中國文學研究的再反思青年學者會議論文集》，南京：鳳凰出版社，2018年，頁152-185。
- 李豐楙，〈出身與修行：鄧志謨道教小說的敘事結構與主題〉，《許遜與薩守堅》，臺北：臺灣學生書局，1997年，頁313-352。
- \_\_\_\_\_，〈出身與修行：明代小說謫凡敘事模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第7期，2003年12月，頁85-113。
- 吳真，〈孟姜女故事的孤魂救濟主題與儀式功〉，《中外宗教與文學裏的他界書寫》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015年，頁341-379。
- 余國藩著，李爽學譯，〈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139-180。
- 林小涵，〈自度度人，何莫非道？——《西遊證道書》評點研究〉，《清華中文學報》第18期，2017年12月，頁209-273。
- 林國平，《林兆恩與三一教》，福建：福建人民出版社，1992年。
- 林雅玲，《清三家《西遊》評點寓意詮釋研究》，臺中：東海大學中國文學系博士論文，2002年。
- 林智莉，〈明末清初淨土思想對戲曲的影響——以《歸元鏡》為探討〉，《戲劇學刊》第16期，2012年，頁89-117。
- 邱敏捷，《參禪與念佛：晚明袁宏道的佛教思想》，臺北：商鼎文化出版社，1993年。

- 柳存仁，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 徐少知校，周中明、朱彤注，《李卓吾批評本西遊記校注》，臺北：里仁書局，1996年。
- 馬西沙、韓秉方著，《中國民間宗教史》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 卿希泰、唐大潮，《道教史》，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- 夏清瑕，《憨山大師佛學思想研究》，上海：學林出版社，2007年。
- 陳永革，《晚明佛教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2007年。
- \_\_\_\_\_，《近世中國佛教思想史論》，北京：宗教文化出版社，2012年。
- 張培鋒，〈《西遊記》與羅教〉，《文學與文化》2010年第2期，頁39-48。
- 湯立新，〈中國民間宗教：文化神與神文化〉，《世界宗教研究》1995年7月第3期，頁123-126。
- 黃玲貴，《李卓吾先生批評西遊記評點研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2011年。
- 萬晴川，〈民間秘密教門經卷書寫與古代小說〉，《明清小說研究》2008年第3期，頁6-17。
- 劉平、隋愛國，〈明清民間宗教中的觀音信仰〉，《世界宗教文化》2014年第1期，頁1-6。
- 鄭志明，〈銷釋金剛科儀義理初探〉，《中國佛教》第29卷第5期，1985年5月，頁28-33。
- 劉瓊云，《搬演神聖：以玄奘取經行故事為中心》，《戲劇研究》第4期，2009年7月，頁119-154。
- \_\_\_\_\_，《聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲》，《中國文哲研究集刊》第36期，2010年3月，頁1-43。
- 謝文華，〈論《西遊記》的《心經》與「無字真經」〉，《國文學報》第48期，2010年12月，頁93-120。



釋慈怡編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年。

〔日〕上原究一，〈關於《李卓吾先生批評西遊記》的版本問題〉，《漢學研究通訊》第5期，2012年7月，頁41-70。

〔日〕太田辰夫著，王言譯，《《西遊記》研究》，上海：復旦大學出版社，2017年。

〔日〕吉岡義豐著，余萬居譯，《中國民間宗教概論》，臺北：華宇出版社，1985年。

〔日〕松本浩一，〈宋代的道教與民間信仰：以祠廟信仰、喪葬儀禮、道教咒術為主〉，收於黎志添編，《道教圖像、考古與儀式：宋代道教的演變與特色》，香港：香港中文大學出版社，2016年，頁267-312。

〔日〕荒木見悟，〈頓悟漸修論と「西遊記」——「西遊証道大奇書」の観点〉，《陽明学と仏教心学》，東京：研文出版，2008年，頁261-284。

〔日〕荒木見悟著，周賢博譯，《近世中國佛教的曙光：雲棲株宏之研究》，臺北：慧明文化，2001年。

〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks），沈亨壽譯，《明代小說四大奇書》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年。

## Stepping on Solid Ground and Recognizing Home: The Two Roads in Li Zhuowu's Commentary on the *Journey to the West* and the Practice of Chan and Pure Land in the Late Ming

Run-Xi Zhang\*

### Abstract

Previous studies have tended to regard the implied meaning of the *Journey to the West* 西遊記 as a one-way single road, an interpretation that overlooks the self-definition of the work revealed at its end which states that there are two ways to the West: the main road (*benlu* 本路) and the cloud road (*yunlu* 雲路). The metaphor of two roads was related to the controversy, and confluence, between Chan and Pure Land thought in late Ming Buddhist circles. Critical scholarship has argued that the *Journey to the West* is permeated with Chan thought; however, Pure Land ideas are also evident in the work. Furthermore, passages in Li Zhuowu 李卓吾's commentary on the novel, which demonstrate traits of syncretism between Chan and Pure Land in Lay Buddhism, complement the original text and vice versa. Through an analysis of Li's use of the terms "stepping on solid ground" 腳踏實地, "home territory" 家鄉, "the cloud road", and "the main road", in chapters two and ninety-eight, this article explores the

---

\* Ph.D. Candidate, Department of Chinese Literature, National Chengchi University

accumulated history of Chan and Pure Land syncretic thought revealed in these concepts, and the way this syncretic thought was integrated in the structure of the novel. It is argued here that the two ways to the West signify the dual practice of Chan and Pure Land methods. They also represent a metaphor for getting rid of the corrupt practice of Chan through the correct practice of Pure Land, and advance a subtle critique of the same problem in Confucianism and Daoism.

**Key words:** *Journey to the West (Xiyou Ji)* 西遊記, main road 本路, cloud road 雲路, Li Zhuowu 李卓吾, the dual practice of Chan and Pure Land 禪淨雙修

