

# 神話與中國神話接受外來因素 的限度和理由

柳 存 仁

Australian National University

## 一、神話和傳說

傳說和神話，我們現在混用的時候很多。這之間自然應該有一個界限，但是因為一些習慣的或實質上的困難，兩者也確乎會有不易分的時候。<sup>1</sup>傳說這詞的用法是中國固有的，例如《漢書·藝文志》說漢武帝時建閣藏書、寫書，「下及諸子傳說皆充秘府」，說的是公元前一百多年的事情了。但是神話一詞在中國文字裏的用法，恐怕是很遲的。我不知道它是不是在十九世紀末

---

1 如魯迅《中國小說史略》第二篇〈神話與傳說〉曾說：「昔者初民見天地萬物，變異不常，其諸現象又出於人力所能以上，則自造衆說以解釋之：凡所解釋，今謂之神話。神話大抵以一『神格』為中樞」；又說：「迨神話演進，則為中樞者漸近於人性，凡所敘述，今謂之傳說。」見 1923 年初版，北京：北大新潮社，頁 9-10；1953 北京重印第五版，人民文學出版社，頁 22-23。袁珂在他的《中國神話傳說詞典》的〈序〉上說：「起初，我目光所及，大都偏于古代神話。以後，經過幾次對詞目的修訂增補，才逐漸感到中國歷史既然是這麼悠久，在悠久的歷史發展演變過程中，必然會有許多新的神話、新的富於神話意味的民間傳說繁衍滋生。」上海：上海辭書出版社，1985 年，〈序〉頁 4。法國學者馬伯樂（Henri Maspero）著《書經中的神話》，原著論文的題目是“Légendes mythologiques dans le Chou King”，1924 年在 *Journal Asiatique*, CCII 發表，他用了 *légendes mythologiques* 一詞，也很值得尋思。這書有馮沅君譯本，長沙，商務印書館，1939 年。

講求維新的時代從日文的 *shinwa* 借用過來的，但是梁任公先生（啓超）民國十年到十一年間（1921-22）著《中國歷史研究法》時，神話名詞他已用得很嫻熟了，<sup>2</sup> 似乎不用細說。不過照我們幾十年後的人看，神話的涵義還是比較複雜的：舊版的《辭海》在神話一詞的下面要加上括弧（myth）這個字，<sup>3</sup> 新版的《辭海》，條目裏也引了希臘神話來幫助解釋界說，都讓人們知道這個詞有它的普遍的世界性的意義。<sup>4</sup>

中國古代雖然沒有神話一詞，但是我們說的神話之事，古人卻不是不知道。《論語·述而》篇說的「子不語：怪、力、亂、神」這句話，除了神字扣緊本題之外，其他的三個字，大約也和神話脫不了干係。<sup>5</sup>《孟子·萬章上》「齊東野人之語也」，《莊子·逍遙遊》「齊諧者，志怪者也」，不但提到本題，還約略地說明了那時候它的來源和地區。經籍和子書裏有神話內容的地方很多，這裏或者不須泛引，但是在廣泛的記載裏，那些內容在初民的心理裏往往比後來的人覺得真實，大約就可以判別神話和傳說的微異之處罷？《論語·鄉黨》說孔子「迅雷風烈必變」，鄭玄〈注〉引《詩·大雅·板》云「敬天之怒」；《尚書·金縢》「天大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔，邦人大恐」；這些都是可以做神話背景的上好資料。這種對於自然現象和變化的畏懼，在初民渺茫混雜的心理裏不但是真實的，恐怕是最強烈的。大災害、大水、大火、瘟疫流行、赤地千里、天崩地裂，以至於末日來臨的危惴憂慮，在世界上許多民族的神話裏恐怕只有相同，很少例外罷。《大戴禮記·禮三本》篇說：「無天地焉生？無先祖焉出？無君師焉治？」祖先是一個民族或部族最初的領袖，他們或者表現了過人的能力，或者是（或兼是）懂得奇異法術的巫師，這種有誕異事蹟表現的人，也成了神話的主角，像《莊子·齊

2 上海：商務印書館，1922年初版；1926年第五版，頁16指《詩經》中〈玄鳥〉、〈生民〉等詩「半雜神話」；頁134謂「伏羲、神農等，皆神話的人物。」

3 上海中華書局編的《辭海》，1936年出版。我現在手邊用的是1947年出版，1948年再版的《辭海·合訂本》，頁980。

4 中華書局1965年新編本（及1979年香港版），下冊，頁3038。又參看1979年上海辭書出版社本《辭海》，下冊，頁3625。這兩個本子有承襲的關係，所以這一條文字大致皆同。

5 《大戴禮記·曾子立事》篇「君子亂言而弗殖，神言弗致也」，或可替這裏做註腳。

物論》提到夏禹的名字稱他為「神禹」，正反映了這種一般的對他們又敬又畏的心態。像禹、契、后稷這一類型的人，到了《清太祖武皇帝實錄》敘滿洲源流說的布庫里英雄（他的母親是吃了神鵲銜來的朱果有孕的仙女），恐怕就該算是最後的一位了。<sup>6</sup>

像「神禹」那樣的人，歷史上更早的大領袖黃帝自然更當算一個。《史記·五帝本紀》裏雖然把他當做古史裏五帝的頭一位，但是司馬遷仍說「《尚書》獨載堯以來，而百家言黃帝其文不雅馴，薦紳先生難言之。」<sup>7</sup> 古代希臘荷馬的兩大史詩，赫西峨德（Hesiod，約公元前八百年間活躍）的《神譜》（*Theogony*），<sup>8</sup> 裏面所描述的希臘諸神之間淫亂、欺詐、竊盜的事蹟，也是不很雅馴的。公元前六世紀到五世紀末的希臘詩人和宗教思想家齊諾芬尼（Xenophanes）就曾在殘存的他的哀挽體詩《斷簡》（*Fragments*）裏攻擊這種將神描寫為具有人的特點的（anthropomorphic），也是弱點的形象為不當。<sup>9</sup> 其後就有人主張荷馬蓋有隱義，說的不外寓言。到了公元前三世紀神話作家幼希墨魯斯（Euhemerus）的《神聖的歷史》（*Hiera anagraphe*）出來，他可能受了腓尼基人的影響，自己又在旅行中發現了些材料，就主張史詩裏的諸神大抵都是古代的君王被神化了的人，所以說他們是史前人物，也應該算是歷史人物。古史的記載寫的是紊亂思想裏的記憶，在想像裏對初民時代的君王的美化。幼希墨魯斯是和孟子同時代的人，這種構想，也很有《孟子》「吾於《武成》取二三策」（《盡心》下）的味道。<sup>10</sup> 後來

---

6 看湯錫予先生（用彤），〈清始祖布庫里英雄考〉，收入湯著《明清史論著集刊·續編》，臺北：南天書局，1987年臺一版，頁61-72。湯先生認為儘管這故事是依託的，布庫里英雄仍當有其人。

7 《大戴禮記·五帝德》孔子答宰我之問，也說「夫黃帝尚矣！……先生難言之。」「尚矣」是很早很古的意思。下文說他「教熊、羆、貔、豹、虎，以與赤帝戰於阪泉之野」，讀印度史詩《羅摩衍那》（見下文）的人，對此當有會心的正解。

8 有 M. L. West 英譯，Oxford University Press, 1988。

9 《斷簡》有 H. Diels & W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, i., 7th ed. 輯本，Wiedmann, Berlin, 1954；英譯可看 K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford: Blackwell, 1948。

10 《武成》原文在東漢初已佚。《漢書·律歷志下》有三處引《周書·武成篇》，加起來才有八十二個字。《尚書注疏》裏收的《武成》是所謂偽古文。

十八世紀法國的卞尼爾神甫（*abbé Banier*, 1673–1741）深韙其說，在他的《神話及用歷史解說的寓言》<sup>11</sup>裏，對這個看法大加發揮，卻不能獲得一般比較宗教學者們的同意。神話和傳話實際上牽涉了民俗、宗教和文學等多方面，各種學派的滲入，才開了現代研究神話的許多法門。

十九世紀德國的兩位繆勒先生可以說是現代研究神話學的先導，<sup>12</sup>但是麥克思·繆勒（*Max Müller*, 1823–1900）對我們也許更熟悉些，是因為他晚年編輯出版的那五十一冊包括許多哲理和宗教經典的《東方聖典》（*The Sacred Books of the East*）這部偉著。繆勒對比較宗教和神話的研究，貢獻都很大，但是他那著名的「言語之病」的結論，卻又引起了後來代之而興的研究神話的人類學家們的攻擊。所謂「言語之病」，是繆勒以為古代亞利安族（*Aryans*）的言語，大蓋是希臘、拉丁、斯拉夫和梵文這些語言的語源。他用這個說法去解釋希臘神話，以為病在言語不清，以訛傳訛，所以形象複雜：其表現是各種不同的神皆用同一個名字，或一位神被析為幾位神。他這樣說，好像各地的信仰都有一個共同的來源似的。但是人類學家像蘇格蘭的安特路·朗（*Andrew Lang*, 1844–1912）和另一位鼎鼎大名著《金枝》<sup>13</sup>的弗來則（*Sir James George Frazer*, 1854–1941），都有不同的意見。因為事實上在語言系統不同的民族裏，往往也有類似的神話、傳說，主要的恐怕還是它們都產生於類似的心理情態。

---

11 *La Mythologie et la fables expliquées par l'histoire*. 此書有無名氏英譯：*The Mythology and Fables of the Ancient Explained from History*, in 4 vols., New York & London: Garland Publishing Inc., reprint, 1976。

12 我指的一位是 *Karl Otfried Müller*（1797–1840），他著的《科學神話研究導論》（*Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825）有英譯。另一位就是下面提到的 *Max Müller*（1823–1900），他本是德國人，後入英籍。

13 《金枝》（*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*）1890 年出版後，在 1907 到 1915 年間再發行過八卷十二冊本，蔚為大觀。1922 年又出簡本，一冊；1957 年出紙面本二冊。弗來則和安特路·朗都受到較早出版的泰樂（*E. B. Tylor*, 1832–1917）著的《初民文化》（*Primitive Culture*, 1871; *J. Murray*, London, 1929, 2 vols.）和主張初民相信泛靈論（*animism*，不論生物或無生物都有生命、情感和理知）的影響。《左傳》昭公八年「春，石言于晉魏榆。」石能言，即泛靈論的一種見解也。

人類學家們有從未開化民族的禮儀（rituals，若在宗教例如道教就當說科儀了）<sup>14</sup> 方面的探究去了解已開化民族的遠古生活的情況的，這條途徑對研究中國神話也會很有啟發。安特路·朗的《習俗與神話》（*Custom and Myth*, 1884）第一篇〈論民俗學的方法〉曾說：

對於這些奇異的風俗，民俗學的方法是怎樣的呢？這方法是，如在一國見有顯是荒唐怪異的習俗，要去找到別一國，在那裏也有類似的習俗，但是在那裏不特並不荒唐怪異，卻與那人民的禮儀思想相合。希臘人在密宗儀式裏兩手掙了不毒的蛇跳舞，看去完全不可解。但紅印第安人做同樣的事，用了真的響尾蛇試驗勇氣，我們懂得紅人的動機，而且可以猜想在希臘人的祖先或者也有相類的動機存在。<sup>15</sup>

這種情形，在有五千年以上歷史的中國，古書裏也有明確的反映。《禮記·祭義》說：「天下之禮，致反始也」，我們用倒推的想法追溯上去，就明白這些文飾的禮節就包含了更早或更古野蠻時期一些真實生活做它的依歸。《荀子·禮論》又說：「大饗，尚玄尊；俎生魚，先大羹；貴食飲之本也，」這是後世紀念遠古的時候沒有酒只喝白水，吃的魚是腥的，肉汁也沒有調味。<sup>16</sup> 有傳承不斷的歷史並且有書面記載的民族，就是在它的歷史本身，也能夠尋找出許多事物的根源，例子很多，更不用借重活著的落後民族的榜樣了。今天道士做法事，走起路來蹣跚地別有曲折，通常叫做禹步；《抱朴子·登涉》篇裏有些描寫。據《尸子》說，這是禹疏河決江，「生偏枯之病，足不相過，」所以走路才會這個樣子。《尸子》的話或者未必可靠，若言禮儀，這正是主張禮儀說的一條佳例耳。<sup>17</sup>

---

14 道教的科儀，科仍有教訓的意思，儀才是禮儀，例如早朝儀、拜跪儀之類，參看《道藏》761《洞玄靈寶道學科儀上》，頁 17b-19a；20b-21a。

15 周作人〈習俗與神話〉，收《夜讀抄》，上海：北新書局，1934 年，頁 22；這書有香港實用書局 1966 年翻印本，頁碼同。原書有 Longmans, Green 本，London, 1885。

16 這一段話也見《史記·禮書》；《大戴禮記·禮三本》。

17 《抱朴子·登涉》說：「禹步法：正立，右足在前，左足在後，次復前右足，以左足從右足併，是一步也。次復前右足，次前左足，以右足從左足併，是二步也。次復前右足，以左足從右足併，是三步也，」就是這樣地走法。其他的書，有所謂「步天綱，飛地紀」的方法，是象徵天上星斗布列的曲折的，大概是較遲、南北朝時代的說法，可是也沿用禹步的名稱，見《道藏》1027《洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經》，頁 1b。

## 二、傳布的縱、橫面

神話在初民時代，如前文所說，是有它無比的震懾人心的力量的。因為在初民的心裏，那些講的話都被認做事實，像創造天地、人們死後的歸趨、善的和惡的鬥爭，在當時都有它的實用價值。例如古人相信人死後有靈魂，所以人死了，還要派人升到房頂上去招他的魂。<sup>18</sup> 如果是後人寫的擬神話，即使有這同樣的情節，因為失去了那樣的真實的感覺，神話的力量就不免減色了。譬如，《西遊記》小說裏面有孫悟空大鬧天宮，情節不可謂不離奇動人，但是人們聽了看了只覺得它有趣，卻不會害怕，不像初民在古代聽巫師擺布那種感受了。

《說文》卷三上「古」字：「从十口，識前言者也。」傳說從古到今，一代傳一代，是故事縱的方面的紀錄。<sup>19</sup> 元代關漢卿的雜劇《竇娥冤》第三折寫竇娥冤枉身死前在刑場立誓說她死後一腔熱血「休半點兒沾在地下，都飛在〔掛在旗鎗上的〕白練上」，和六月飛霜、楚州有三年亢旱的預言。這些話都應驗了。唱詞提到「豈不聞飛霜六月因鄒衍」，「三年不見甘霖降，也只為東海曾經孝婦冤」的故實，這些俗話的來頭雖見子、史記載，真正的流傳恐怕更賴民間的口頭講唱、傳說。<sup>20</sup>

18 《禮記·喪大記》云：「小臣復，復者朝服。……皆升自東榮，中屋履危，北面三號，卷衣投於前，司服受之，降自西北榮。」復就是招魂的行事，小臣是平時服侍死者（君主）的人。榮是屋翼，這招魂的人要走上屋頂站在屋子東西兩翼的中央、屋棟高聳的地方，去呼叫死者的名字。

19 《春秋》隱公元年「公子益師卒」，不書日子。《公羊傳》解釋這樣的書法是因為「遠也。所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。」徐彥《疏》云：「所見者謂昭、定、哀，己與父時事也；所聞者謂文、宣、成、襄，王父時事也；所傳聞者謂隱、桓、莊、閔、僖，高祖、曾祖時事也」，指的是時間的距離。印度說法稱《吠陀》（*Veda*）為親聞或耳聞（*śruti*），《羅摩衍那》（*Rāmāyaṇa*）、《摩訶婆羅多》（*Mahābhārata*）、《往世書》（*Purāṇa*）、《吠陀支》（*Vedāṅga*）為傳承或回憶（*smṛti*），皆此義。

20 六月飛霜據《論衡·感虛》、《後漢書·劉瑜傳》章懷太子《注》及《太平御覽》卷十四《天部·霜》引《淮南子》，原作五月飛霜，大概民間把它改做六月了。東海太守冤

傳布也有橫的一面，所謂 diffusion，那範圍就更廣泛了。爲了地理接近、交通順利、道路開闢、人口流通的結果，再加上許多其他的繁複的因素，時間久了，記述的材料就很自然地受到了不少外來的影響。拿古代來說罷，前文提過的赫西俄德的《神譜》（它也可以說是韻文體的諸神紀原），就有美索不丹米亞、安納脫利亞（Anatolia，在小亞細亞）和住在敘利亞海岸的腓尼基人的故事做模型、架構。<sup>21</sup> 猶太人的《聖經》裏的〈創世紀〉，所說的六天創造世界的次序，有巴比倫人的創造史詩《安努瑪·厄利士》（*Enuma elish*）供它借鏡。早年的英國漢學家翟理斯（Herbert A. Giles）曾用了一些宋、元人記載的第二手材料，講了個竹王的故事，並說這個竹王可能是摩西。<sup>22</sup> 近年在坎培拉的賴斯雷先生（Dr Donald Leslie）根據《後漢書·南蠻西南夷列傳》「夜郎者，初有女子浣於遯水，有三節大竹，流入足間。聞其中有號聲，剖竹視之，得一男兒，歸而養之。及長，有才武，自立爲夜郎侯，以竹爲姓，」又參用了章懷太子注引《華陽國志》卷四「〔竹〕王嘗從人止大石上，命作羹。從者曰：『無水。』王以劍擊石出水，今竹王水是也」的記載，以爲剖竹得兒一段，雖然和《聖經·出埃及記》（2.3-2.10）所說的摩西出世有多少可以附會之處，還不希奇；但是這一節的敘述若再加上《華陽國志》的擊石出水一段（參看《出埃及記》17.6 及《民數記》20.7-11）合併來看，說這竹王故事受摩西故事的影響，可能性就加大了。<sup>23</sup> 像這一類的研究，和歷史、宗教、神話，都有很密切的關係，我們如果不「掉以輕心」，恐怕有許多陳舊的、未曾解決的問題，到今天也仍舊可以有讓我們發言的餘地。簡單地說，中國古代的神話、傳說，自然是有可能吸收外來的影響的，有些可靠的證據簡直可以說是事實。但是這也不意味著說中國的神話和傳說沒有它

---

殺孝婦，郡中枯旱三年事，見《漢書·于定國傳》。這事也見《搜神記》，血飛上旛竿用的就是《搜神記》的舊典。

21 關於《神譜》所受東方的影響，看 H. G. Güterbock, *Kumarbi*, 1946; *The Song of Ullikummi*, New Haven: Yale University Press, 1952。

22 題爲“Moses”的文章，大約 1905 年在 *Adversaria Sinica*, 3 發表，是翻譯的穆斯林有關的資料，後收入 *Adversaria Sinica*, Shanghai: Kelly & Walsh, 1915, pp.55-57 & 115。

23 Donald Leslie, “Moses, the Bamboo King,” *East Asian History* 6 (1993), pp.75-90。

們本質上獨立的一面。例如說：世界各地許多民族都有古代洪水的記載，中國古代的洪水不但雜見於子、史，還有《尚書》、《詩經》這些所謂經書上面的紀錄。但是我們相信中國的洪水大概和美索不丹米亞或《聖經》上面講的洪水不會有關係。<sup>24</sup> 因為像《聖經》那一類型的神話，洪水的起因是因為上帝對人類的懲罰，浩大的水勢的平息，是因為上帝記念挪亞和方舟裏的牲畜、動物。中國記載洪水之來，不是因為人類犯了罪，也不是因為上帝。故事裏沒有提到船，水的平息也不是由於神力，雖然鯀、禹事蹟也雜有許多別的神話。再譬如說：中國的《易經》、《左傳》這些書裏提到龍，是一種神秘的不可捉摸的動物，古書裏也頗有神話性的描寫。<sup>25</sup> 佛教傳入中國之後，印度的 *nāgarāja* 和中國的龍漸漸地混淆得不可分了，到了四海龍王進入祀典，和傳統的江淮河濟之神並列，<sup>26</sup> 那麼《妙法蓮華經·序品》裏的跋難陀龍王（Upananda）、娑伽羅龍王（Sāgara）……這一連串的神也就不覺得怎麼陌生了。雖然如此，若說中國的龍，和西方神話裏像蝙蝠那樣有兩張翼，能吐火，尾巴上有倒刺的 *drakōn, dragon*……就是同一的神物，我們總覺得其間還該有一段需要琢磨的距離。學者曾主張唐代段成式《酉陽雜俎》卷十四〈諾皋記·上〉「古龜茲國王阿主兒者有神異力，能降伏毒龍」的故事，可能是從日爾曼著名的《尼別龍根賚德》（*Nibelungenlied*）史詩裏的悉格菲（Siegfried, Sigurd）早年斬龍的英雄故事轉化來的，阿主兒就是史詩裏匈奴王 Etzel 的譯音。這個想法是很巧合的，若要證明，我們似乎還可以做更多些的探究。<sup>27</sup> 像這樣牽涉到東西或中外接觸的例子，還有很多很多。瑞典的高本漢先生（Bernhard Karlgren）在四十年代曾著《古代中國的傳說與崇拜》長文，裏面提到《呂氏春秋·孝行覽·本味》記載有伊尹之母化為空桑的

24 世界上大概除了非洲，各地民族都有洪水的故事。參看 Andrew Parrot, *Déluge et arche de Noe*, 1953, 英譯本 *The Flood and Noah's Ark*, London: SCN Press, 1955。這書裏研究洪水和挪亞方舟的故事，對美索不丹米亞和《聖經》的記載，還提了考古方面的證據。

25 《左傳》昭公二十九年晉國的蔡墨對魏獻子說的故事最著名。

26 《通典》卷四十六，天寶十年（751）；《宋史》卷一〇二〈禮志五〉。

27 此說最早見楊憲益《零墨新箋》，上海：中華書局，1947年，頁55-57；這篇原題做〈酉陽雜俎裏的阿主兒故事〉的文章現在也收入楊先生的《譯餘偶拾》，改題〈《酉陽雜俎》裏的英雄降龍故事〉，北京：三聯書店，1983年，頁80-81。



故事，以為這裏講一個婦人化做一棵樹的神話，是受到希臘故事女子達芬尼（Daphne）變成桂樹，或是虔誠信教的小亞細亞非瑞金人（Phrygians）菲蘭蒙（Philemon）和鮑悉斯（Baucis）夫婦暮年雙雙變樹的影響的。<sup>28</sup>我想這恐怕不然。像《金枝》的作者弗來則的研究，<sup>29</sup>他以為植物的周期的死及復生，產生了神話中的一個神的死，幾乎是個通例。這種婦人變樹的故實，中國古書裏除了伊尹的母親，像《山海經·中山經·中次七經》說的「姑嬀之山，帝女死焉，其名曰女尸；化為菰草，其葉胥成；其華黃；其實如菟丘；服之，媚於人，」這段話就常為後來的他書所稱引，看來卻不像有希臘的或非本土的因素。<sup>30</sup>

可是到了唐、宋以降，海陸的交通繁密，這種橫的方面的傳播，就越來越廣了。研究這一個時期的學者們的發現，就有更多更肯定的成就。據楊憲益先生的考證，在歐洲和近東有三百四十多種大同小異的《掃灰娘》（*Cinderella*）的傳說，這故事已經改頭換目收入《酉陽雜俎》續集卷一〈支諾舉·上〉裏，成為一篇完整的中國故事了。這是不錯的，沒有《掃灰娘》，這個女兒葉限（Aschenl）為後母所苦遇到仙人的故事是不會在中國的南海一帶流行的。有趣味的是，現在流行著的這故事的英譯本，是根據十七世紀著名的法國學者培魯（Charles Perrault）的本子 *Cendrillon* 來的，但是卻誤把法文的 *Pantoufle en vair*（毛質拖鞋）看做了 *en verre*（玻璃），所以才出現了玻璃拖鞋這名稱。但是在九世紀用漢語改寫的故事裏，雖說仙人給的是「金履」，卻是「其輕如毛，履石無聲」，可見法文本倒合乎這故事很早的原裝貨。<sup>31</sup>楊先生又發見孫頤的《幻異志》<sup>32</sup>裏有「板橋三娘子」，<sup>33</sup>描

28 "Legends and Cults in Ancient China," *BMFEA* No. 18, 1946, p.329, note 1。  
菲蘭蒙和鮑悉斯夫婦變樹的故事，是公元初羅馬詩人峨維德（Ovid）的六韻步詩《變形》（*Metamorphoses*）裏敘述的。

29 看 J. G. Frazer, *The Golden Bough: Adonis, Attis, Osiris, Studies in the History of Oriental Religion* in 2 vols., London: Macmillan, 1941; 1955.

30 《山海經》卷五。《道藏》676, 5/13b-14a。「其華胥成」指的是葉子相重，菟丘，是菟絲子，見《廣雅》；參看郝懿行《爾雅義疏》下之一，〈釋草〉「唐蒙、女蘿；女蘿、菟絲」句下注。

31 《零墨新箋》內收〈中國的掃灰娘故事〉，頁 53-54；《譯餘偶拾》，頁 77-79。

32 《幻異志》一卷，收入《唐人說薈》六集、《唐代叢書》六集等叢書。

33 亦收入《太平廣記》卷二八六，引《河東記》。

寫住在汴州板橋店的旅客，「圍床食燒餅，未盡，忽一時踏地作驢鳴，須臾，皆變驢」的故事。他指出這故事雖然可以遠紹自希臘史詩《奧德修紀》（*Odyssey*）第十卷巫女竭吉（Kirke）教人吃了麥餅等食物之後變豬，和公元二世紀時活躍的羅馬哲學家和辭章家阿蒲流（Lucius Apuleius）著的《變形記》（*Metamorphoses*，一名《金驢》）裏年輕人變驢的記述，<sup>34</sup>但是像南宋趙汝适《諸蕃志》的〈中理國〉所描寫、經過後人考證的非洲蘇馬里沿岸（Somali coast）包括索科特刺島（Socotra）的情況，似乎更可注意。索科特刺島上多妖巫，據說能令人變身做禽獸，大概就是像〈板橋三娘子〉這種傳說的根源。<sup>35</sup>除了楊先生的考證之外，我看《大唐三藏取經詩話·過獅子林及樹人國第五》所敘奉命去買菜的小行者被一家主人作法，變做驢兒吊在廳前，這情節也是脫胎於上述的人變驢這一個類型的故事的。<sup>36</sup>因為有了那些外來的傳說擴大了聞見，講述故事的人得了些影子，知道這些關目可以增加聽者的趣味，自然不難牽合、提破。印度的史詩《羅摩衍那》（*Rāmāyaṇa*）傳入中國，自然也會有同樣的遭遇。

### 三、關於《羅摩衍那》

《羅摩衍那》這部印度著名的古代史詩是世界聞名的偉著。它的篇幅極大：唐玄奘譯《阿毗達磨大毗婆沙論》（*Abhidharmamahāvibhāṣāsāstra*）卷四十六云：「《羅摩衍拏書》有一萬二千頌，唯明二事：一明邏伐拏（羅波那，十首王 Rāvaṇa）將私多（悉多 Sītā）去，二明邏摩（Rāma）將私多還。」這大概是這篇史詩最短的介紹文字了。一萬二千頌已經很長，現存的

34 還有些較早的根源為阿蒲流的書所取資的，這裏不須繁引。

35 〈板橋三娘子〉，收《零墨新箋》，頁49-52；《譯餘偶拾》，頁72-76。參看 Friedrich Hirth & W. W. Rockhill, *Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitled Chu-fan-chi*, St. Petersburg, 1911, p.130-131, note 35。趙汝适是南宋的宗室，曾任提舉福建路市舶。

36 《大唐三藏取經詩話》（北京：文學古籍刊行社影印本，1955年）上，頁21；上海：中國古典文學出版社排印本，1955，頁9。

普通梵文本已經被後人逐漸增到兩萬四千多頌，是增加了一倍。二、三十年前印度的學者們用力整理它，刪除了他們認為不可靠的一部分，做出來的精校本也還有一萬八千七百五十五頌。這就是這部公元三世紀之前大約已經基本上定了形，傳為印度最初的詩人跋彌（Vālmiki，意譯為蟻垤）<sup>37</sup>的傑作的新面貌了！<sup>38</sup>

在1980年季羨林先生譯《羅摩衍那》第一冊〈童年篇〉出版以前，這部書是沒有漢文譯本的。<sup>39</sup>1984年漢譯的第七冊出版（實係第八冊，因為第六

---

37 出北涼曇無讖（Dharmarakṣa）譯馬鳴（Aśvaghoṣa）造《佛所行讚》（*Buddhacaritakāvya-sūtra*）卷一〈生品第一〉「末後胤跋彌，廣集偈章句」句；參看吳曉鈴《〈西遊記〉和《羅摩延書》》，《文學研究》（北京），1958第1期，頁163。

38 梵本的精校本，是1960到1975間完成的，茲簡述它們的編輯人和書名、出版時地，除第一篇外，餘長題目稍從略，可類推：(1)G. H. Bhatt, *The Bālakāṇḍa*（童年篇）：*The First Book of the Vālmiki Rāmāyaṇa: The National Epic of India*, Baroda: Oriental Institute, 1960. (2)P. C. Vaidya, *The Ayodhyakāṇḍa*（阿逾陀篇），1962. (3)P. C. Divanji, *The Araṇyakāṇḍa*（森林篇），1963. (4)D. R. Mankad, *The Kiśkindhākāṇḍa*（猴國篇），1965. (5)G. C. Jhala, *The Sundarakāṇḍa*（美妙篇），1966. (6)P. L. Vaidya, *The Yuddhakāṇḍa*（戰鬥篇），1971. (7)U. P. Shah, *The Uttarakāṇḍa*（後篇），1975。

39 自然中國人不是不知道這書。照季先生的約計，漢譯的佛教經籍中提到過《羅摩衍那》、《羅摩延書》或《羅摩衍傳》的，除上文已引過的《大毗婆沙論》之外，還有後秦鳩摩羅什（Kumārajīva）譯、馬鳴造《大莊嚴經論》（*Sūtrālaṃkāraśāstra*）卷五、陳真諦（Paramārtha）譯《婆藪槃豆法師傳》等書。《佛所行讚》裏面有幾處出現的羅摩，也可能是史詩裏的同一個人。吳康僧會譯的《六度集經》卷五〈忍辱度無極章第三〉、元魏吉迦夜（Kekaya）、曇曜合譯的《雜寶藏經》卷一〈十奢王緣〉者兩段文字，雖然不曾提《羅摩衍那》，敘述的情節卻有不少地方和《羅摩衍那》相合。季先生還提到幾種《楞伽經》（*Laṅkāvatāra-sūtra*）內部有《羅摩衍那》中的那位惡角色羅波那出現，卻變成對釋迦態度很恭順，要向他拜請了！詳看季羨林《羅摩衍那初探》，北京，外國文學出版社，1979年，頁25-27；125-139。參看吳曉鈴，前引，頁163-169。Victor H. Mair的“Suen Wu-kung = Hanumat?,” *Proceedings on the Second International Conference on Sinology*, Taipei: Academia Sinica, 1989, pp.682-687。在前述之外，還舉出

〈戰鬥篇〉分了兩冊)，全譯本出來，愛讀史詩和神話，愛看域外優美的文學作品的人，可以如願以償了。<sup>40</sup> 季先生的書是用上文說到的梵文精校本漢譯的，文體用的還是韻文。美國普林斯登大學出版社近年也出版了這個精校本的英譯本，我寫本文時他們還只出版到第四冊〈猴國篇〉（*Kiskindhākāṇḍa*），體裁也是韻文。<sup>41</sup> 這兩部譯本各〈頌〉的章（*sarga*）節，次序編號是完全相合的，這對我做比較時很有用。除了這兩個譯本（第二個譯本僅有全書的一半或稍強），我還使用了印度學者若姑那森（N. Raghunathan）在八十年代、<sup>42</sup> 和沙斯特里（Hari Prasad Shastri）在五十、六十年代出版<sup>43</sup> 的兩個全譯本做參考。這兩個譯本根據的梵本都不是精校本，而且譯筆是散文，未必能表出《羅摩衍那》那股在《吠陀》（*Veda*）之後，卻又和比較嚴格化了的（依照波你尼「Pāṇini」文法規範的）古梵文不同的那種文體富有詩意的神韻。還有一層，《羅摩衍那》梵文的傳本也很多，就在這兩個散文譯本用的原本來看，有些地方它們也小有出入。不過，我也偶然發現它們還保存了一些精校本所廢棄了的材料和支節。這就是我需要讀它們的原因。因為我注意的不是這部史詩的文學意境，不是它代表的社會、經濟和意識。我要注意的只是它裏面的故事細節、人物舉動的刻畫和意向，我更要注意裏面

---

鳩摩羅什譯《大智度論》（*Mahāprajñāpāramitā-śāstra*）卷二十三〈釋初品中十想〉，劉宋求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯《寶頭盧突羅闍為優陀延王說法經》，及唐般若（Prajñā）譯《大方廣佛華嚴經》（*Buddhāvataṃsakamahāvaiṣṭvya-sūtra*）卷十五，也曾提到羅摩等的事蹟。

40 季羨林譯《羅摩衍那》，（一）至（七）共八冊，北京：人民文學出版社，1980—84年。

41 美國普林斯登大學出版社（Princeton University Press）印行的這一部 *The Rāmāyaṇa of Vālmiki*，是由Robert P. Goldman先生主編的，分部依照原書的分畫仍做七冊。第一冊 *Bālakāṇḍa* 即由他本人翻譯和寫〈導言〉（1984）；第二冊 *Ayodhyākāṇḍa* 由Sheldon I. Pollock翻譯及寫〈導言〉（1986）；第三冊 *Aranyākāṇḍa* 仍由Pollock翻譯、寫〈導言〉並作註釋（1991）；第四冊 *Kiskindhākāṇḍa* 則由Rosalind Lefebvre負責（1994）。

42 N. Raghunathan, *Srimad Vālmiki Ramayanam*, vols. 1–3, Madras & Bangalore: Vighneswara Publishing House, 1981–82。

43 Hari Prasad Shastri, *The Ramayana of Valmiki*, vols. 1–3, London: Shantisadan, 1953–62。我用的是1976年的第三版本。

的要角之一，叫做哈奴曼（Hanumān）的這隻猴子。我的欣賞是在牝牡驪黃之外的。我要知道哈奴曼和中國小說《西遊記》裏的孫悟空的關係。

在中國小說史上，哈奴曼是否孫悟空的祖先或原貌的不同意見，已經有了七十多年了。這個爭論其實是未成形的：大概討論的雙方那時都不曾把它看做過分嚴重的問題。不過到現在七十年後，《西遊記》的考證已經成熟到可以寫《西遊記》形成史的階段，<sup>44</sup>現在又值《羅摩衍那》新的譯本正在陸續地出現，材料多了，問題又不算太大，也許可以有多一點觀察供大家來分析、深思。

胡適之先生作的《西遊記考證》成於1923年。<sup>45</sup>從1921年十月以來，有好幾年俄國的印度史、佛教史學者鋼和泰男爵（Baron A. von Staël Holstein）在北京大學講古印度宗教史，胡先生經常替他口譯，是從鋼和泰那裏得知《拉麻傳》裏哈奴曼的事蹟，才去覓求這個「齊天大聖的背影」的。胡先生的《考證》裏，也撮述了一下史詩裏的大概故事和哈奴曼的活動，包括哈奴曼能夠把希瑪拉耶山拔起來背著走，又能變形，把自己身體縮成拇指一般小，「從老魔的右耳朵孔裏出來」這些和孫悟空的本領很相像的異能。但是胡先生雖然「假定哈奴曼是猴行者的根本」，他是仍把魯迅先生告訴他的意見「作西遊記的人或亦受這個巫枝祁故事的影響，和巫枝祁（無支祁）這淮渦水神的來源（《太平廣記》卷四六七《李湯》條引《古岳瀆經》第八卷）記在

---

44 蕭兵著《中國文化的精英——太陽神話研究》，上海：文藝出版社，1989年，頁822-846，是綜合多家的研究，再加上個人的意見的。其他如杜德橋 Glen Dudbridge, *The Hsi-yu Chi, A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel*, Cambridge University Press, 1970；余國藩 Anthony C. Yu, *The Journey to the West*, 4 vols, Chicago University Press, 1977-83；Andrew H. Plaks, *The Four Masterworks of the Ming Novels*, Princeton University Press, 1987；中野美代子《孫悟空の誕生》，東京町田，玉川大學出版部，1980年；《西遊記の秘密》，東京：福武書店，1984年；《孫悟空はサルかな？》，東京：日本文藝社，1992年；太田辰夫，《西遊記の研究》，東京：研文出版社，1984年；磯部彰，〈〈西遊記〉研究總覽稿〉，《富山大學人文學部紀要》第15號，1989年；〈〈西遊記〉形成史の研究〉，東京：創文社，1993年，和前引 Victor H. Mair 的研究，皆有可參。

45 《胡適文存》第二集，臺北：遠東圖書公司，1953年重印本，頁370-372。

卷前的（頁368）。」魯迅說的《西遊記》孫悟空或受巫枝祁的影響，除了他寫給胡適的一封信<sup>46</sup>之外，也在《中國小說史略》第九篇〈唐之傳奇文·下〉討論〈李湯〉篇的文字，<sup>47</sup>和他在1924年在西安暑期講學用的講稿《中國小說的歷史的變遷》裏表示過。<sup>48</sup>在後一篇中，他提出「中國所譯的印度經論中，沒有和這相類的話」，指的是佛經中不曾提到（像孫悟空這猴子）那樣的事蹟，卻沒有考慮到《羅摩衍那》基本上並不是弘闡佛教的書，而漢譯的佛經中也實在還有多少利用這部印度教名著的痕跡（參看本文注39）。至於他說「孫悟空是襲取無支祁的」，也不能夠說是全錯：例如吳承恩《西遊記》第六十六回，國師王菩薩不是還對來向他求助的孫行者說過：「你今日之事，誠我佛教之興隆，理當親去，奈時值初夏，正淮水泛漲之時，新收了水猿大聖，那廝遇水即興，恐我去後，他乘空生頑，無神可治」的麼？這裏說的水猿就是無支祁，這裏也號稱大聖，簡直和四十一回六個和悟空稱兄道弟的大聖媲美了。不過書裏提到降水母的事情，就是穿插運用這麼一點點而已。要問孫悟空是不是可以說有了《羅摩衍那》的影響，我們也還得看那所謂影響的深厚程度。<sup>49</sup>

《羅摩衍那》故事的梗概，上述的每個全譯本都分別用了些篇幅敘述過。

46 魯迅的意見，見他在1922年8月21日寫給胡適的一封信署名樹人下的腳注，這信的影本收在《胡適的日記》第三冊，1922年8月14日日記後做附件；臺北：遠流圖書公司，1990年；亦見《胡適的日記》排印本，香港：中華書局，1985年，頁428。

47 《中國小說史略》，初版上冊，前引，頁87-88；北京：人民文學出版社，北京第五版，1953年，頁90-92。

48 見第三講〈唐之傳奇文〉，收《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1957年，第8卷，頁329-330。

49 季羨林先生研究這個問題，以為「除了無支祁的樣子像猿猴之外，二者毫無共同之處」，見《羅摩衍那初探》，前引，頁138。葉德均撰〈無支祁傳說考〉，搜集材料很廣，結論也說「即使其他猴子故事和印度相似，但與無支祁傳說毫無關係」，見《戲曲小說叢考》，北京：中華書局，1979年，下冊，頁495-515。參看陳炳良 Chan Ping-leung, "Chinese Popular Water-god Legends and the Hsi Yu Chi", 《壽羅香林教授論文集》，香港，1970年，頁299-317。陳先生這篇文章涉及《西遊記》吸收民間傳說的多方面。

季羨林《羅摩衍那初探》的第三節，也曾很扼要地介紹其內容（頁12-22）。<sup>50</sup> 下面我順序提到《羅摩》七篇的篇名：〈童年篇〉、〈阿逾陀篇〉、〈森林篇〉、〈猴國篇〉、〈美妙篇〉、〈戰鬥篇〉和〈後篇〉，以及書裏各人地名的譯音，爲了方便讀者查考，也多用的季本。各篇篇名梵文的拼音見前面注38，這裏就不重複了。《西遊記》方面，我只用了簡本即明刻本陽至和編的《新鐫三藏出身全傳》四卷和百回本的吳承恩《西遊記》做爲主要的依歸。朱鼎臣編輯的《鼎鐫全相唐三藏西遊釋厄傳》十卷本文裏沒有提，因爲它的內容大概吳本也可以包括在內了。<sup>51</sup> 這裏要討論的問題重要的是《西遊記》裏有沒有像是承襲《羅摩》裏的猴子的情節和描敘的問題，而吳本自然可以說是《西遊記》的最後的面貌。我在下面試做的分析，用到吳本的就用一個吳字做標記，陽本的用陽字，季先生的譯本用季字，普林斯登出版的譯本用大寫P字，Raghnathan 和 Shastri 兩位的本子也分用R和S字母來說明。陽本頁數號碼指牛津大學 Bodleian Library 藏本。

#### 四、大局和細節

我們先不提細節，只來討論幾個關鍵性的問題。

《阿逾陀篇》（季 2.73.8/449；P, II, 73: 8/238；R, LXXIX/352；S, 79/355）羅摩的弟弟婆羅多（Bharata）說他要在森林住「九年再把五年加」，指的同時也是羅摩在外放逐十四年。陽 4/34a, 37a，吳 96,100 回也說玄奘離家十四年。歷史上的玄奘是貞觀三年仲秋朔旦出發，十九年正月回到京邑，見《大唐西域記》卷十二下面附的〈記贊〉，他離京並非十四年。我想《西遊記》的這個說法，一定有它的通俗的來源。「十四」一詞說九加五，在《羅摩》書裏是一種習慣的說法。

同篇（季 2.47.25-26/302-4；P, II, 47: 25/185-6；R, LIII/293；S, 53

50 就這一點來說，孫用譯《腊瑪延那·瑪哈帕腊達》兩史詩的節本，北京，人民文學出版社，1962年；金鼎漢譯的杜勒西·達斯的《羅摩功行之湖》（Tulasī Dās: *Rāmacaritamānasa*），人民文學出版社，1988年，都可參閱。達斯（1532-1623）的書，實是文學性的創作，但是故事的梗概卻也可見。

51 關於《西遊記》簡本繁本的問題，看拙著《〈西遊記〉簡本陽、朱二本之先後及簡繁本之先後》，《漢學研究》第6卷第1期，臺北，1988年，頁511-528。

/295) 羅摩向他一同在外的弟弟羅什曼那 (Lakṣmana) 表示他隨時有能力打回阿逾陀都城，解決困難的問題，但是那樣做就會壞了教法 (Dharma)，那是他絕不幹的。孫悟空做了唐僧的大徒弟，他隨時筋斗雲一下子就能夠送唐僧上西天去見佛，可是他也不幹，非要師父經歷這八十一難不可。陽4/34b 三藏師徒被收在監獄，「行者知到〔道〕師父難星將滿，只有今夜一夜監星，他故不顯神通，陪師父同坐一夜」，這是個原則問題，吳97回皆同此旨。

《西遊記》裏最大的、最重要的情節是唐僧取經，經過八十一難。這八十一難中，他遭遇的主要地是屢次陷身妖洞，被妖怪捉住。妖怪捉他的目的是要吃唐僧肉，吃了可以長生不老。或是女妖，就要找他合歡，取他的元陽童身。這些妖魔分散各處，也有從天上下凡來吃人的。我們如果仔細想一想，十四年間唐僧所過的疆界，幾乎無處不是吃人的魔怪，這些魔怪莫不吃人，他們也都各有法術，都能變形和飛行，這樣大規模的妖魔地界，在以前中國傳統的所謂六朝鬼神志怪之書，是沒有的。<sup>52</sup>但是我們如果把《羅摩衍那》拿來一看，大部份的篇幅，簡直除了以描寫宮庭的事物做背景的地方之外，森林到處都是羅刹 (rākṣasas) 和羅刹女 (rākṣasis) 的世界，整個的楞伽 (Lāṅkā) 就是羅刹國，就更不用說了！從歷史方面說，羅刹也許是雅利安人征服印度之前某些土著民族的稱呼，但是在史詩裏他們卻被描寫得是既愛吃人，又能變形，也擅飛行的妖精。〈森林篇〉毗羅陀 (Virādha) 的搶悉多 (Sītā, 季 3.2.8/9; P, III, 2: 9cd-10ab/89; R, II-III/3-4; S, 2-3/4-6) 和後來羅波那 (Ravana) 的搶悉多 (季 3.45.22/279; P, III, 45: 22/184; R, XLVII/101; S, 47/99)，實在是跟《西遊》裏妖魔的搶唐僧沒有什麼本質上的分別的。羅刹既然不分大小都能變形，陽2/31b「奉大王嚴命在山巡邏，要拿幾個凡夫去做酒案 (案酒)」的小妖也會變化，他的能力就跟羅刹沒有分別 (吳20回)。羅刹女也都是吃人的，連心肝腸子都吃，像〈美妙篇〉裏旃茶達哩 (Candodari)、鉢羅伽娑 (Praghasā) 她們這些羅波那的侍從說來恫嚇悉多的話都不是鬧著玩兒的 (季 5.22.33-37/221-2; R, XXIV/399; S, 24/394)。陽本沒有羅刹、羅刹女這類名相出現，但是吳本卻有唯一的一位透露了這個名稱，就是第59回的鐵扇公主，也就是大力牛魔王之妻。這裏羅刹女成了專名，讀者模糊看過，頂多會想到羅刹女大概用

52 魯迅先生講「六朝之鬼神志怪書」，已經提到它們有些受印度佛經的影響，見《中國小說史略》，前引，初版上冊，頁47-48；1953年版，頁55-57。



的是佛經裏的名詞，更不記得《大唐西域記》卷十一所記師子國「昔此寶洲，大鐵城中，五百羅刹女之所居也」這一段描寫楞伽的話，可能《羅摩衍那》是它的淵源。《西遊》的羅刹女的丈夫牛魔王我很疑心也是取材於《羅摩衍那》裏的十首王羅波那的 model 的：不僅體壯勢兇相像，吳 61 回寫哪吒用斬妖劍剛把牛頭斬下，「那牛王腔子裏又鑽出一個頭來，……哪吒又砍一劍，頭落處，又鑽出一個頭來。一連砍了十數劍，隨即長出十數個頭」，寫的正是十首王的招牌貨。<sup>53</sup>

〈後篇〉羅摩升天，〈頌〉中說：「有些生物樂從容，潛入薩羅逾（Sarayū）水中；丟掉凡人的軀體，登上雲車行天空」（季 7.100.21/575；R, CX/626-7；S, 110/636）。《西遊記》陽 4/35b 也說三藏功德將滿，要上靈山參佛，「到了凌雲橋，只見一稍子撐著一隻無底船來接。行者知是佛祖替師父脫凡（胎），他就先跳上船。三藏見船無底，不肯上去。行者叫八戒、沙僧同挾師父上船。三藏方纔上船，落在船底一過，行者慌忙扯起，三藏猶且抱怨。行者道：『師父莫怨，此是佛祖替你脫凡胎。你不信，下流尸骸是何人的？』三藏舉目一看，正將垂淚，船已到岸。」吳 98 回也演此旨。

陽 4/29a 有個黃花觀道士，為替七個蜘蛛女怪報仇，和孫行者大戰。其後來了毘藍婆，自言是昂日星官之妻，特來伏此蜘蛛精。吳本的寫法就這材料擴大，73 回這道士成了百眼魔君，兩脅下有一千隻眼，眼中迸放金光，十分厲害。行者被困在金光黃霧中，「只在那金光影裏亂轉，向前不能舉步，退後不能動腳，卻便似在個桶裏轉的一般。」按，這樣的金光罩，《羅摩衍那》裏羅波那的兒子因陀羅耆（Indrajit）和羅摩兩人作起法來，都有相類的大法力。濕婆（Śiva）也有千眼之號，這且不說。73 回黎山老姆指點

---

53 十首，音譯是陀婆羯哩婆（Daśagrīva），生下來時有十個頭。吳本《西遊記》第六十回牛魔王有個玉面公主，所以「棄了羅刹，久不回顧」，固是好色；羅波那的行徑簡直是到處「采花」。〈後篇〉（季 7.24.1-5/173；R, XXIV/453；S, 24/457）言他在路上任意搶國王、仙人（ṛṣis）、乾闥婆（gandharvas）的美女或美婦人，裝在他的雲車中，並把她們的親屬殺死。如果《西遊記》的悟空果然是從哈奴曼脫胎來的，那麼我想中國小說像《清平山堂話本》收的〈陳巡檢梅嶺失妻記〉裏的猿猴的惡行爲，也有可能是受《羅摩衍那》的羅波那的影響的。像陳寅恪先生在他的〈西遊記玄奘弟子故事之演變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 2 本第 2 分，北平，1930 年，頁 160 說的「在一故事中之材料，其本屬於甲者，猶可取而附諸乙」，不是不可能的，但當然仍需要證明。

行者的一段話，尤可注意：

「……我教你去請一位聖賢，他能破得金光，降得道士。」行者聞言，連忙唱喏道：「女菩薩知此來歷，煩為請教請教。果是那位聖賢，我去請來，救我師父之難……。」

後來行者到了千花洞，見那裏靜悄悄的，「心裏暗道：『這聖賢想是不在家了。』」及至毗藍婆和他相見，說：「我自赴了孟蘭會，到今三百餘年，不曾出門。我隱姓埋名，更無一人得知。你卻怎麼知道？」這裏的聖賢兩個字的說法，是很少用在中國傳統的志怪小說裏的。他是 *ṛṣi*，婆羅門教和印度教裏的聖人。<sup>54</sup> 修鍊動輒幾百幾千年，這種情形在《羅摩衍那》許多淨修林裏隱居的聖人，更是常見。

以上寫的所謂關鍵性的地方，要想說《西遊》這些地方，很像在它整個的規模上，是滲透過一股《羅摩》的精神的。下面再述的一些細節，更可以做比較的資料：

前文說過吳本《西遊記》牛魔王砍下頭能夠復生的本領。陽 4/10a-b 和吳 46 回都有孫行者跟車遲國的虎力（大仙）比賽砍頭，行者的頭砍掉之後，頸上又伸出一個頭來的敘述。《羅摩》的〈戰鬥篇〉裏，鏖戰時羅摩砍中羅波那的頭，頭顱滾落地上，頸上又生一個，如此羅摩用箭射掉一百個頭，羅波那仍然無恙（季 6.96.20-24/827-28；R, CX/313-14；S, 109/313）。〈森林篇〉R, LI/111；S, 51/109 兩本都說鷲王闍吒優私（Jatāyus）爲了要救悉多，在天空和羅波那搏鬥，咬斷了羅波那十條左臂，那臂膀也立刻重長出來。精校本（季和 P 本從之）沒有手臂重生的記載。<sup>55</sup>

《羅摩》和《西遊》裏許多角色都能變形，中國以前的記載裏也早有變形，無所謂抄襲。但是身體的小動作和特異的能力別處從來不曾寫的，就不能夠說沒有模擬的師承。影響既多，神而明之，聰明的作家就更能夠把它寫得出神入化了。〈美妙篇〉哈奴曼通過大海時半途被蛇母須羅婆（Surasā）在海面截路，要他進入她嘴裏讓她吃。她的身體龐大，哈奴曼便把身體放大得和她的嘴一樣大，她又把嘴更擴大，這樣比量了多次，哈奴曼再把身體變得小到拇指一樣，鑽進了她的嘴裏再出來，沒有讓她吃著。吳《西遊》67 回也有一

54 吳承恩小說中她又成了昂日星官的母親，和陽本微異。

55 季 49.32-33/310 無此句；P, 49: 33/194 僅云「要想撕斷他 那十條左臂」。

條大蛇「盤做一團，豎起頭來，張開巨口……，行者反迎上前，被他一口吞之，」然後在蛇肚裏將鐵棒撐著亂搥。陽 4/26a 只說「忽過大蟒攔路，被行者掣棒打死。」吳本這裏或可和季 5.1.143-153/31-34；R, I/335；S, 1/335 相比較。更切合的是同篇（季 5.1.171-77/37-8；R, I/337；S, 1/337）敘述哈奴曼在空中又被羅刹女僧醯迦（Simhikā）截住要吃，哈奴曼把身體變小投入她口裏，然後用指甲抓破她腹內的腸臟。季先生原注 32（頁 561）已引用了吳著《西遊記》孫悟空鑽入鐵扇公主肚中的故事，事見吳 59 回。陽本沒有這一段，但是陽 4/25b 有行者變做一瓜，黃眉大王吃了，在他腹中翻攪起來的故事，也見吳 66 回。〈戰鬥篇〉描寫羅波那力大無窮的弟弟鳩槃荼叻拿（Kumbhakarna）在戰場上抓住大堆的敵軍猴子要吃，可是因為他的身軀出奇地大，孔竅也大，「這些猴子從他的鼻子裏，從他的耳朵裏爬出去。」（季 6.55.28/447；R, LXVII/180；S, 69/180）吳 76 回行者在老魔的腹內，答應出來，又怕妖精在他經過口腔時加害，便「從他那上脖子往前爬，爬到他鼻孔裏。那老魔鼻子發癢，阿嚏的一聲，打了個噴嚏，直進行者。」陽 4/29a 經過獅駝國，沒有這樣熱鬧。如果說《羅摩衍那》多少影響過吳承恩，那麼吳汝中在這裏真地可以說是青出於藍了！<sup>56</sup>

哈奴曼氣力很大，能夠背馱人，這不希奇；但是能夠背著大山飛行，這就神奇了。〈美妙篇〉（季 5.33.29/290；R, XXXV/422；S, 35/415）哈奴曼告訴悉多，他曾背了羅摩和羅什曼那兩兄弟一同去見猴王須羯里婆（Sugriva）；後來他見羅摩報告（季 5.66.24/556；R, LXVIII/512），又重述他告訴悉多這話。〈戰鬥篇〉（季 6.4.15/20；R, IV/7；S, 4/9）羅摩發號施令，說他「騎在哈奴曼肩上，像因陀羅（Indra）騎著[他的大象]伊羅

56 季羨林〈《羅摩衍那》在中國〉一文，引用了藏文資料，有一個羅刹名叫香木那，正像鳩槃荼叻拿。「他吞下所有的猴子，獨獨羅摩他吞不下。哈奴曼達被吞下，又逃出。一面兒從耳朵裏鑽出來，一會兒從鼻子裏鑽出來，一會兒又從眼睛裏鑽出來。」季先生說：「他能任意從惡魔的耳朵、鼻子中鑽出鑽進。這同《西遊記》裏的孫悟空完全相同。」見季著《佛教與中印文化交流》，南昌，江西人民出版社，1990，頁 99-100。關於《羅摩衍那》藏文的傳本，參看 J. W. de Jong, "Un Fragment de l'histoire de Rāma en Tibétain", *Études Tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971, pp. 127-141; "An Old Tibetan Version of the Rāmāyaṇa," *T'oung Pao*, LVIII, 1972, pp. 190-202。

波陀（Airāvata）。」同篇（季 6.47.117/367；R, LIX/153；S, 59/154）在戰場上，哈奴曼教羅摩騎在他肩上。同篇（季 6.61.55-64/562-65；R, LXXIV/215-221；S, 74/214-19）大戰中許多人爲因陀羅耆的武器所傷，連羅摩兩兄弟都不能免，哈奴曼須飛過大洋，到哩舍婆（Rshabha）和吉羅娑（Kailāsa）兩山之間去採靈藥。他飛到那裏，仙草都自己隱藏了不肯出現。他大發脾氣，打碎了山峯，把它背了飛回；等各人醫治好了，再把山背還。同篇（季 6.89.20/782；R, CII/295-6；S, 102/296）羅什曼那被羅波那打傷，哈奴曼又被派去採藥，這一次也是手托山峯而還。

如果《西遊記》有些地方真是模擬《羅摩》或流傳的從《羅摩》轉化而來的故事的，那麼陽 3/28b-29a 行者背馱銀角大王，那妖知道行者要害他，「遂念一咒，遣得須彌山壓來，大聖左肩承了，大聖全不在意。又遣峨眉山壓來，大聖右肩承了，又不著（著）意，肩起兩山，忙趕師父。那妖也唬得汗流，復念真語，又遣太山劈頭壓住」，這段話和吳33回的描寫，就不算怎樣新奇了。

孫悟空用的金箍棒，原是海底的一根鐵柱，不過能夠變化，可能變短，也可變粗細，這是陽 1/13b 早已寫出的，吳 3 回把它說得細緻些，也不曾改動什麼。<sup>57</sup>〈美妙篇〉（季 5.40.31/365；R, XLII/446；S, 42/439）哈奴曼在楞伽城被羅刹兵圍攻，他隨手取了門邊一條鐵棍做武器，這棍子原是門門用的。其後他「從一座宮殿上面，用力拔出來一根柱子，他把柱子使勁地揮舞，上面有一百個棱鑲著金子」（季 5.41.14/370；R, XLIII/447；S, 43/440；這裏用的是季譯原文）。再下邊（季 5.51.38-39/445-446；R, LIII/472；S, 53/463）另外一個場合他縮小了自己的身體，把綑綁的繩索弄掉，又抓起拱門的鐵門門來應敵。這樣說，哈奴曼的隨手的武器不是特別講究的。可是〈戰鬥篇〉（季 6.47.21/342；R, LIX/146；S, 59/117）裏有一個叫做尼空波（Nikumbha）的羅刹，他手裏卻「拿著帶著煙的門門，上面裝飾著黃金鑽石。」我們既不想做無謂的比附，說吳75回行者自誇說他的這條棍子「兩頭鎗裹黃金片」也就夠了！58 回寫兩個獼猴攪亂乾坤，也有韻句

57 陽本《西遊記》早說它是「大禹治水之時，定江海淺深的一個定子，是一塊神鐵。」（1/13a），吳著繁本因之。《太平廣記》卷四六七〈李湯〉條也說禹獲淮渦水神名無支祁。《西遊》扯上了一點大禹的關係，也許會引人想到無支祁的思路：但是只憑這些是證據不足的。

說：「這個是如意金箍棒，那個是隨心鐵桿兵。」哈奴曼和悟空兩個猴子都使棍，也是一個相同點。

## 五、幾個神似的地方

《西遊記》裏有幾段表面上看似和《羅摩衍那》的故事無關的筆墨，卻是承襲《羅摩》更得其神的地方。這是中國的藝術家：宣講、說話以及寫作高手們的成就，因為這些敘述的輪廓在陽本《西遊記》裏都已經有了，吳本的加工、渲染、擴大，更顯出一位大作家創造的魅力。

第一個是陽 4/20b-22a 真假行者在水簾洞口掣棒相持，「沙僧不辨真假，無以助力」，一直打到天宮、地府、洛伽山觀音座前，打到如來臺下，被如來識破假的是外種六耳獼猴的故事，又見吳 57-58 回。它的根源，正是《羅摩·猴國篇》（季 4.12.18-20/79；P, IV12: 18-20/79；R, XII/197；S, 12/198）波林（Valin）和須羯哩婆（意譯為妙項）兩個兄弟猴子搏命相鬥，羅摩要替妙項射死他的哥哥，卻分不清楚誰是誰的那段情節。

第二個是《西遊》陽 1/20a-22b 和吳 5 回齊天大聖管理蟠桃園偷吃仙桃，攪亂王母娘娘蟠桃勝會的情節，它的所本是〈美妙篇〉（季 5.59.8-22；5.60.1-33/508-19；R, LXI/497-LXIII/503；S, 61-63/488-493）哈奴曼和羣猴大鬧蜜林園（Madhuvana），大搶喝蜂蜜，喝得酩酊大醉，打傷園中看守這些事端。故事的本事是奉須羯哩婆命南下尋訪悉多下落的猴子部隊，得到了哈奴曼飛回報告的好消息，就大家同還帕拉若槃那山（Prasravana）。中途他們經過這座猴王祖產、輕易不得進入的蜜林園，一向是歸須羯哩婆的舅舅陀底牟迦（Dadhimukha）看守的。哈奴曼在這椿鬧事的行動中，是煽動作亂的主角（季 5.60.1/512-3；5.60.15/515；5.60.23/517；R, LXII/499；S, 62/489）。把這段熱鬧非凡的情節，套在傳統的王母和新編的孫悟空的故事上，可以說真是天衣無縫。和《西遊記》有淵源關係的，《大唐三藏取經詩話·入王母池處第十一》也有行者偷食貌似孩兒壽幾千年的蟠桃的故事，<sup>58</sup>但是那裏的寫法很拙劣，並且又雜有後來陽 3/10a-15b 和吳 24-26 回五莊觀行者偷吃人參果的因子。王母桃的傳說在六

58 前引，影印本，卷中，頁 46-48；排印本，頁 24-26。

朝時早已流行了，<sup>59</sup>但是以前的故事從沒有提到它和猴子有關係。《西遊記》利用了《羅摩》更豐富的内容，便把這段有趣味的故事寫活了。至於〈後篇〉（季 7.10.33/80；R, X/400；S, 10/403）說羅波那的大氣力弟弟鳩槃荼叻拿曾吃掉住在因陀羅的樂園（Nandana）裏的七個仙女（*apsarases*）和十個隨侍。湊巧的是《西遊》陽 1/20b 王母差到蟠桃園來摘桃的，也是七位穿著不同顏色衣服的七衣仙女，吳5回並同。既然陽 4/28a、吳 72 回在濯垢泉洗浴的女妖精也是七個，受她們使喚的小蟲又是七蟲，我想這裏的巧合恐怕也只是巧合。

第三個例我要舉的，不全是情節，其實更是寫作的人構想的意向的問題。陽 4/26b-27b 有下面三段敘述：

- (1)……行到朱紫國中，師徒進朝，倒換關文，正遇朱紫國王因折鳳得疾。行者採藥醫好，細問同（國）王因何失去皇后？國王道：「朕三年前與妃子在御園賞花，忽然昏迷，聞說什麼賽太歲將我正妃攝去，因憂成此病。」行者聞言道：「我去拿此妖來，與你取轉皇后。」言未畢，駕雲而去。
- (2)[麒麟山獬豸洞的]那妖挺鋒來戰……，殺敗大聖，轉洞自嘆道：「攝來朱紫國王的皇后，不知他身上怎樣盡是刺荔，並未諧得半刻夫妻。今又差人來取，被我戰退，且放下金鈴，略睡片時。」
- (3)[後來觀世音菩薩來救，]妖現真形，菩薩帶回南海。行者進洞，救出皇后。又忽見張紫陽仙真來到，高叫悟空道：「皇后自（身）上衣服是我的綜（棕）團，怕妖怪淫她，我故把貼在他身，變成刺荔。今他難星已滿，叫他脫下衣服還我。」兩下交付已畢，行者帶皇后還于朱紫國王，備以妖精、菩薩、仙真之事說與國王，國王聽訖，深欲厚謝。三藏師徒不受，只領關文又行。

失鳳就是男性失去配偶；張紫陽即北宋時的張伯端，道教人物，《悟真篇》的作者。吳本《西遊記》用了 69-71 三回的篇幅細膩地描寫這段情節，要點也跟陽本沒有出入。不論是陽本還是吳本，《西遊記》除了這裏舉的文字，

59 《道藏》137《漢武帝內傳》卷一，頁 3a；《洛陽伽藍記》卷一、建春門下「景陽山南有百果園」條，參看徐高阮，《重刊洛陽伽藍記》卷一，臺北，《中央研究院歷史語言研究所專刊》42，1961 年，上冊，頁 10b；楊勇，《洛陽伽藍記校箋》卷一，臺北：正文書局，1982 年，頁 63。又參看李豐楙，〈漢武內傳的著成及其流傳〉，《幼獅學誌》第 17 卷第 2 期，臺北，1982 年，頁 21-55。

似乎從來不曾談過女子的貞操問題，我們但看陽 3/20b、吳 29 回那位中秋節賞月，一陣風被妖精拿去做了十三年夫妻生男育女的寶象國三公主百花羞對三藏的自述就可以知道。這裏朱紫國的一段，很明顯地是受了《羅摩衍那·戰鬥篇》（季 6.103.1-104.27/872-883；R, CXVIII-CXIX/335-339；S, 117-118/334-338）悉多被羅波那強搶到楞伽，救出後羅摩懷疑地責備她，她悲憤蹈火自明，和〈後篇〉（季 7.42.16-42.23/321-23；R, XLIII/516；S, 43/522）羅摩又聽到流言，放逐了她；悉多被遺棄在恆河對岸（季 7.44.15-7.45.10/330-334；R, XLV-XLVI/518-520；S, 45-46/524-526）；以及她最後在羅摩舉行馬祠的祭場，大庭廣眾之中籲請地母收容她（季 7.88.10-14/523-4；R, XCVII/607；S, 97/617）和大地裂開收容她歸回本土這些曲折的影響。對於悉多和羅摩遭遇的這些倫理和風教的問題，聰明的中國講故事的人，只要請出一位張紫陽 *deus ex machina*，就天下太平了。這也可以省掉多少羅摩和作史詩的跋扈後的後世人的批評。

除了上面舉的三個例證我以為可能《西遊記》也是受《羅摩衍那》的影響的，下面我想再略談《西遊》的悟空和佛祖打賭，被壓在五行山下（陽 1/27a-28b；吳 7 回），和他大鬧天宮（陽 1/16b-27a；吳 4-7 回）的問題。

〈戰鬥篇〉（季 6.19.13-16/120-121；R, XXVIII/68；S, 28/69）裏說有位羅刹蘇伽（Śuka）曾被派到敵軍中做間諜，他被趕回來之後向羅波那報告，說哈奴曼幼時看見太陽（日神）升起，肚子又饑餓，便一騰空躍過了三千由旬（*yojanas*）<sup>60</sup>，一口氣要把太陽吞下肚子，誰知卻摔倒在山下石邊。這有點像猴王和佛祖打賭的那種神氣。〈後篇〉（季 7.16.22/121-2；R, XVI/414-5；S, 16/419）寫羅波那想要拔去濕婆大神所在的那座山，大山巍然不動，卻把羅波那的胳膊壓在山下。

上述的這個比較只能說有點影子，但是鬧天宮的行徑在《羅摩衍那》裏倒有先例。陳寅恪先生在他的〈西遊記玄奘弟子故事之演變〉裏曾引後魏慧覺等譯《賢愚經》卷十三〈頂生王緣品第六十四〉，頂生王上天要奪帝釋（因陀羅）的位子，說這是鬧天宮的故事。<sup>61</sup> 其實，在《羅摩》史詩裏出現的上天造反事

60 一由旬約合三十至四十印度里數。《大唐西域記》卷二譯為踰繕那，云「自古帝王一日軍行也。」

61 前引，頁158。頂生王的故事，從三國吳康僧會譯《六度集經》40〈頂生聖王經〉以來，其他經裏說及的逾十種，詳並見陳先生文，頁157-158。

件，還有很多。下面舉的三條都很明顯：

〈戰鬥篇〉（季 6.18.19-20/113；R, XXVII/68；S, 27/66）說羣猴的祖先散那陀那（Samnādana）從前曾和帝釋交鋒，而且他並沒有被打敗；

〈後篇〉（季 7.59.8/395；R, LXVII/560-1；S, 67/569）說當年在阿逾陀城（Ayodhyā）有個曼陀特哩（Māndhātṛ），在三界中最稱雄強。他已經征服了地球，便覬覦天上帝釋的寶座。他跑到天宮去要奪位，被帝釋用話騙走了他；

〈後篇〉（季 7.29.30/209-236；R, XXVIII-XXX/466-74；S, 28-30/470-78）的另一個例更清楚：羅波那和他的兒子因陀羅耆打上了天宮，因陀羅耆施法術居然把帝釋捉住（他的名字因陀羅耆就是能勝過因陀羅之意）。後來由大梵天（Brahmā）講人情，許了因陀羅耆有條件的不死之願，帝釋才被釋放。

《羅摩》書裏有這些個先例，難怪陽 1/27b、吳 7 回悟空反上天宮時要說：「因在凡間嫌地窄，立心端要住瑤天。靈霄寶殿非他久，歷代人主有分傳。強者為尊該讓我，英雄只此敢爭先」了！

## 六、《封神演義》的例

現在我們看到的《羅摩衍那》的傳本，是在佛教創立以後的；但是《羅摩》書裏有的有些傳說中的故實是婆羅門教的，就不一定比佛經遲。我從前曾寫過關於《封神演義》、《西遊記》裏都有的毗沙門天王（Vaiśravaṇa）父子的故事，用過一些佛經密宗經典裏的材料，嘗試想探尋出多少他們的根源。<sup>62</sup> 現在讀了漢譯的《羅摩衍那》，我又頗懷疑《封神》第十三回哪吒用的乾坤弓、震天箭「自我軒轅黃帝大破蚩尤，留傳至今，並無人拿得起來的」，也許不止《佛本行集經》卷十三〈掬術爭婚品下〉裏悉達太子的祖父師子頗使的弓是它的淵源，因為還有《羅摩衍那·童年篇》（季 1.65.5-66.23/355-65；P, I, 65: 1-66: 23/248-51；R, LXVI-LXVII/127-130；S, 66-67/131-134）

62 見拙著 Liu Ts'un-yan, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*, Vol. I, Wiesbaden, 1962, pp.217-242；又〈毘沙門天王父子與中國小說之關係〉，《和風堂文集》，上海古籍出版社，1991 年，中冊，頁 1045-1094。



裏遮那竭（Janaka）家裏收藏的濕婆的弓，也是爭婚的重要道具。

《羅摩》書裏似乎不曾出現過哪吒的名字。但是他的父親毗沙門，有時候或稱俱毗羅（Kubera），是財神，卻常常出現。他是羅波那的異母兄。〈森林篇〉（季 3.46.2/286；P, III, 46: 2/186；R, XLVIII/102；S, 48/101）羅波那把悉多擄到楞伽之後，向她吹噓說自己的能耐，曾說和財神爺俱毗羅打過一次大仗，俱毗羅打敗逃走了，還丟了他那輛可以到處飛行的雲車（Puspaka），這大概是事實。〈後篇〉第15章寫財神爺和羅波那這一場戰爭，R, XV/413 和 S, 15/416 都說羅波那施用法術，造出一千個假形來攻擊對方。季本沒有這一句，只說他「施展羅刹狡幻術」（7.15.26/116）。像《封神演義》寫的關於毗沙門（小說裏只叫做李靖）父子交惡那樣的熱鬧場面，這裏找不著；就是佛經，說的也不過只得一個輪廓。

可是《封神演義》有一件事或許可以說是受到《羅摩衍那》的影響的，就是封神。過去的考證家們從古書裏去鑽尋資料，舉出《史記·封禪書》「八神將自古而有之，或曰太公以來作之」，和《古文尚書·武成篇》「惟爾有神，尚克相予，以濟兆民」這些話，以為是《封神》的主旨。這是錯的。《封神》有一個很明顯也很特出的地方，就是書裏不但忠盡有功的人，得以受封，就是罪惡極大的人，也都量其情狀，分別封神號，在天上或神界給他一個位置。最有趣的是紂王下面的兩個佞臣飛廉、惡來，第99回尾剛才提斬首，100回一開端姜子牙就在封神臺拍案大呼清福神柏鑑，快領二人魂魄到壇前受封了！《羅摩衍那·童年篇》（R, XV/39；S, 15/40）天上諸神作歌謳頌毗濕奴（Viṣṇu），詛罵惡魔羅刹羅波那，仍肯定地說他死後得以上天，脫離煩惱。（季本和 P 本沒有這首頌歌。）〈猴國篇〉（季 4.17.8/105；P, IV, 17: 8/88；R, XVII/206；S, 17/207）波林被羅摩射死了，〈頌〉云：「中了英雄射出的箭，死後可以升入天庭；羅摩的箭射中了他，他走上最高的路程。」〈戰鬥篇〉（季 6.31.54/210；R, XLI/99；S, 41/99）羅摩教波林的兒子鳶伽陀（Angada）飛去楞伽告訴羅波那，說他惡貫滿盈，一定要被殺死的，但是他死了，就走上「神仙們的道路」。

《封神》裏的這種構想，不管它是不是受到《羅摩》故事流傳的刺激，在它的寫作時代（明嘉靖、萬曆間）這樣說說是不要緊的，也許還可以說是夠新鮮的。要是在古代，這樣說即使不引起官非，也會教學者們聚訟。漢高祖初起兵時，他曾「祠黃帝，祭蚩尤於沛庭而響鼓。」蚩尤也是神話中人，但是他是壞蛋，為什麼要祭他？唐代到清代對這問題打了一千多年的筆墨官司，

也還難辨這一個神話的、宗教的、和民俗學的疑問。<sup>63</sup>

## 七、吸收、揚棄和選擇

《羅摩衍那》自然是一部大書。中國的佛教徒翻譯佛經，業績昭著，他們是不怕艱難的。前引過的《阿毗達磨大毗婆沙論》有二百卷（玄奘之前苻秦時從罽賓來的僧伽跋澄[Sanghabhata，衆現]也譯過十四卷的《鞞婆沙論》），玄奘的《大般若經》（*Mahāprajñāpāramitā-sūtra*）合新譯重譯的有六百卷。爲什麼以前沒有人整部地介紹《羅摩衍那》呢？有些學者們說，因爲印度教（婆羅門教發展出來的）和佛教是對立的，佛教只會利用《羅摩》的一些故實改頭換目做自己的宣傳，並沒有逐譯的意思。這話自然也有道理。不過佛教的變文、俗講，在中國是唐代才開始興旺的，中國的長篇小說要到明代中葉才見萌芽。《羅摩》的材料從唐代到明代中葉，在民間流傳的方式早已不止是講唱、紀述方面，就是詩歌傳誦，戲劇演出，廟宇建築，也無處不露出吸收、滲透的痕跡。現在廈門大學收藏的泉州舊婆羅門寺院門框石柱上的哈奴曼浮雕，季羨林先生說他「尾巴拖得很長很長，手裏拿著草似的東西」的，象徵的正是他利用點了火的尾巴去燒楞伽城，和手抓了採得的仙藥。<sup>64</sup>

說佛教利用了《羅摩》的資料，最早的見於三國吳康僧會譯的《六度集經》卷五〈忍辱度無極章第三〉。康僧會是在印度出世的康居人（Sogdian），在交趾住了很久，十分漢化。《六度集經》裏講的這段故事，要點像(1)國王和妃住在山林，有邪龍化爲梵志，搶走了元妃，中途有巨鳥和他交戰不勝，元妃終被劫渡海去。這裏說的龍其實是羅刹惡魔羅波那。(2)國王尋覓元妃，遇見

63 這些爭論，看王先謙，《漢書補注》，臺北：藝文印書館影光緒庚子（1900）長沙王氏刻本，卷一，上，頁9a/31。

64 季著〈《羅摩衍那》在中國〉，《佛教與中印文化交流》，前引，頁90。這裏說的浮雕，可看中野美代子《孫悟空はサルかな？》，前引，頁145-150；及她原書所引的吳文良《泉州宗教石刻》，北京，科學出版社，1957年；吳捷秋《泉州婆羅門教三石刻見知錄》，《泉州文史》6、7號合刊，1982年。中野教授這書裏的〈泉州開元寺東西塔浮雕考〉一文（頁303-327），有岷雪漢譯，收《中國與日本文化研究》，北京，中國大百科全書出版社，1991年，頁279-301。

獼猴稱他和舅氏並肩做王，被舅氏奪位。國王助他，射跑了舅氏，猴王就答應率部下同他去尋妃。他們遇見受傷的鳥，得知元妃的去處。原詩的波林和須羯哩婆兄弟的爭鬥，在這裏波林變成了舅氏，並且他也没有被射死。(3)他們追蹤臨到海岸，無法渡海。天帝化身為一個生疥癩的小獼猴（這就是哈奴曼），指導他們「負石杜海，可以為高山，何但通洲而已」，終於鋪石填海得渡。(4)他們的大軍在島上包圍了這個邪龍盤踞的巢窩。龍作毒霧，衆猴皆病，那小猴又會用天藥敷他們的鼻孔，病就痊愈。毒龍發威，電光閃耀，霹靂震地。小猴又教國王射耀電的地方，把龍射死；他又拔開了門鑰，救出元妃。(5)猴王的舅氏死了，民衆來覓尋舊君，擁他返國復位。(6)國王奪回元妃，卻責備她，疑她不貞，要她還娘家。元妃悲憤以地裂自誓，大地果然裂開，證明她的話不虛。

上面所講的，除了些細節，大致合乎《羅摩衍那·森林篇》悉多被劫以後的情節。據一般學者們的研究，在公元後二世紀後半期《羅摩衍那》已有了它現在的規模和形式。<sup>65</sup> 我們又從《高僧傳》卷一知道康僧會在赤烏十年（247）從交趾到建業（南京），晉太康元年（280）死，和《羅摩》成書的時代相去不過百年，他所知道的《羅摩》，和現在的本子出入的地方，可能就是因為改寫的緣故。《羅摩衍那》前半部，包括第一、二卷〈童年篇〉和〈阿逾陀篇〉，主要地說十車王（Daśaratha）為了不違他的宿諾，聽從他的第三夫人吉迦伊（Kaikeyi）的唆使，放逐羅摩到森林去的故事，也見於元魏吉迦夜（Kekaya）和曇曜合譯的《雜寶藏經》卷一的〈十奢王緣〉。<sup>66</sup> 這經是孝文帝延興二年（472）譯成的。《羅摩》原篇裏的十車王只有三位王后，〈十奢王緣〉裏竟有四位夫人，把二夫人須彌多羅（Sumitrā）生的雙胞胎兩個兒子之一的設睹盧祇那（Śatrughna），斷給這位小夫人了！羅摩放逐本是十四年，這裏也改做十二。吳曉鈴先生曾舉出西秦聖堅譯的《太子須大拏經》裏須

65 Moriz Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Vol.I, Leipzig, 1904-20, pp.439-440, 季羨林《羅摩衍那初探》，前引，頁38所引。

66 十奢王本當作十車王。十車是 Daśaratha，十奢（奢侈）是 Daśarata，譯經的時候弄錯了。上文引的《六度集經》和《雜寶藏經》這兩段，三十年代已經印度的 Prof. Dr. Raghu Vira 和日本 Dr. Chikyo Yamamoto（山本智修）在他們的 *Rāmāyaṇa in China*, Sarasvati-Vihara Series, Vol. 8, Nagpur, 1938 一書裏英譯過，十奢之誤也是他們指出的。

大拏和王妃放逐檀特山中十二年的故事，說這也是從羅摩漫游衍化出來的。<sup>67</sup>《六度集經·忍辱度無極章》裏又有〈睽道士本生〉，述十車王誤殺一位苦行者的獨子的情節，見《羅摩·阿逾陀篇》57及58兩章。這個《睽子經》就有許多傳本。<sup>68</sup>〈童年篇〉裏第9章全章講的是鹿角仙人（哩濕耶舍楞伽 Rśyaśṛṅga）怎樣被妓女們誘出山林還俗的故事，它也有許多傳本。這故事不止見於漢文佛典<sup>69</sup>，也見於藏文的《甘珠爾》（*Kanjur*）和巴利文的《佛本生故事》（*Jataka*）<sup>70</sup>。其他性質相類夾插在《羅摩》裏面的小故事在佛經裏面出現的，還有不少，而佛經中偶然提起一句半句像《大莊嚴經論》難陀王說偈云：「羅摩造草橋，得至楞伽城」（故事見〈戰鬥篇〉第15章）那樣的話，恐怕更是更僕難數了！說《西遊記》裏面的猴子悟空有《羅摩衍那》裏的哈奴曼做他的影子，我想可信的程度要比說別的猿猴大得多。

不過哈奴曼究竟不是孫悟空，這裏面需要一些改寫。什麼才是改寫最好的條件呢？當然是符合中國本身的生活環境、制度、信仰和習慣。比較短的、簡單的故事，像前文提過的《掃灰娘》、人變驢這些故事，是容易措手的情節複雜了，障礙就多，要想不露馬腳，寫作或說話的人，就要在規定的條件之下動腦筋，要在劃好了的欄干裏面馳騁，看似自由放任，舉手投足都不越出範圍一步，這才是高手躊躇滿志的時候。

中國傳統的禮法、道德，甚至封建制度之下的許多人情、慣例，都不要違反。其中最明顯的慣習是說話的方法。《羅摩衍那》儘管有很美妙的詩句，高尚的情操，但是那講故事說話的方式，從中國人的慣習看來，真是嚙嚙極了：說話不僅常用比喻，比喻又必引故事，講一個現在的故事又會遠溯到更

67 前引吳先生文，頁167。

68 西晉聖堅譯《佛說睽子經》、苻秦僧伽跋澄《僧伽羅刹所集經》中之睽施、姚秦聖堅譯《睽子經》、西秦聖堅譯《睽子經》、失名譯《佛說菩薩睽子經》、《雜寶藏經》卷一〈王子以肉濟父母緣〉、《大唐西域記》卷二〈健馱邏國〉之商莫迦菩薩，皆記睽子事。

69 如後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷十七〈釋初品中禪婆羅蜜〉、北涼曇無讖譯《佛所行讚》卷一、隋闍那崛多（*Jñānagupta*）譯《佛本行集經》（*Abhinīṣkramaṇa-sūtra*）卷十六。

70 看季羨林，〈原始社會風俗殘餘——關於妓女禱雨的問題〉，收入《季羨林學術論著自選集》，北京，北京師範學院出版社，1991年，頁539-548。

早的故事，由兒子溯到祖父，祖父又有他的事蹟，功業烈烈，不但有旁支，旁支還一定要有分歧。看情形有些材料大概是得唱一遍再唱一遍聽熟了才能記得的，倘然要改寫，這些地方就得注意。那些活潑靈活的地方，中國人不止能夠欣賞，並且一定能夠承襲、學樣的，那些呆滯、沉悶的部分，在傳布的過程中，就自自然然地會揚棄。

中國人一般地說對宗教似乎什麼都不妨接受，其實那正可以看出歷史上的我們宗教信仰觀念之薄。大約從《尚書·呂刑》所說「乃命重黎，絕地天通」以來，<sup>71</sup>就不大承認人和天上的神靈有可以上下往還的途徑了。自然像《山海經·大荒西經》說的「十巫從此升降」，《淮南子·地形訓》說「建木在都廣，衆帝所自上下，」我們不容易知道它要說的是什麼。但是在《羅摩衍那》，則地天通還是很尋常的事情。天上的大神的事情固然很複雜，大梵天、帝釋和毗濕奴、濕婆這些神，雖然常常融和無間，無窮無盡地飲食男女，但是神話史上也時常可以發現其間有些像人間的宦海升降錄的冷暖味道。<sup>72</sup>天神和凡人固可來往，和羅刹也未嘗沒有關係，有的羅刹還是大神的骨肉、苗裔。每逢人、神之間，或人和羅刹之間有什麼大戰鬥，天上一大羣的乾闥婆、阿修羅（*asuras*）、緊那羅（*kinnaras*）成羣的在離開人間不很遠的某層天上吶喊助威、唱歌。這些半神半魔的人物在中國大多數的讀者或聽衆的心裏都是陌生的。也許到今天爲止，只有夜叉（*yakṣas*）這個名詞我們可以算是接受了。在佛教，他們是北方毗沙門天王的隨屬，在婆羅門教和印度教亦然。在我們，他們不過是海底歸龍王管的巡海夜叉而已。老實說他的大名還算響亮，其實真要拜《水滸傳》裏孟州十字坡賣酒的孫二娘之賜。

前面我們已經談過一點《羅摩衍那》裏那種善和惡最後同歸於善的哲學，所以史詩中天神、惡魔、國王、凡人、各種次等的神、仙人、苦行者、妖怪，他們之間糾纏的事蹟就非三言兩語辨得清是非曲直。衝突起了的時候，失敗的一方躲到山林裏去苦修，修好了的再得到大神的恩惠，又不妨捲土重來。〈童年篇〉54-58章描寫毗奢蜜多羅（*Viśvāmitra*）和婆私吒（*Vasistha*）兩人反反覆覆的戰鬥就可以做個說明。大神又往往賜給衆生各

71 這些背景，看《國語·楚語下》「昭王問於觀射父」一段。昭王是和孔子同時的人。

72 看劉安武，〈印度神話中的三大神〉，《東方研究論文集》，北京：北京大學出版社，1982年，頁193-205。

種許諾或特別的恩惠：不論善惡神魔都接受過這種好處，而這種好處對情節的發展也往往會網手網腳。譬如說：天神曾經答應羅刹頭子羅波那不死，這種保障使得三界沒有神仙可以制服他，他要死只好死在凡人的手裏。這種具大法力的凡人是不存在的，於是只好又讓毗濕奴分他的一部分身子去下凡投胎。

有些微細的地方中國的和印度的事物比較是不很容易的，因為其間也有相同的因素。然而這也同中有異。譬如中國古代的多妻制度，那一部小說不寫皇家有三宮六院的？但是〈童年篇〉34章羅摩被放逐離宮之前向他的三位母親辭別（其中的一位原來就是陷害他的人），這還罷了，但是他接著又要向三百五十位「其他的母親」告別，<sup>73</sup>在這裏中國的小說家大約只好咋舌了！<sup>74</sup>中國人通常除了名字還有字、號……一大堆的名稱，神也還有封號，看到別人多名堂的習慣應該不以為異。可《羅摩衍那》裏的人名、神名常見的一連串不同的稱謂，有時候爲了某人或某神曾經有過某項的經歷（譬如說像我們的武松打虎罷），就又特別製造一個以那一件事蹟做名稱背景的名詞（譬如說景陽岡打虎人），而那個人經歷的事蹟又奇多。〈戰鬥篇〉R 本 CVII/306 歌頌太陽時，太陽在那詩裏又是大梵天，又是毗濕奴，又是濕婆，又是塞健陀（Skandha），又是生主（Prajapati）……，還有別的。S 本跟他稍異，精校本 93-94 章這個地方索性把它全刪去了！中國的習慣正像《三國演義》第 37 回劉備初到臥龍岡叩門時對童子說：「漢左將軍、宜城亭侯、領豫州牧、皇叔劉備拜見先生」，童子答說：「我記不得許多名字。」這大概是我們的傳統。

改編、吸收、消化，這過程和步驟都不是容易的。哈奴曼這猴子無論如何自是《羅摩衍那》的一位要角。〈後篇〉（季 7.39.16-19/307；R, XL/511；S, 40/516）羅摩對哈奴曼說過：「只要我的這故事，能在人間來流傳；無疑你也就能夠這樣生活在人間」（7.39.19），這是寫作的人對自己創造出來的角色無比的興奮。但是《羅摩衍那》裏的許多地方描寫猴子大軍還是用石頭、樹枝作戰，猴子大將的武器還只是幾棵大樹，這在中國人看是不經的。陽本《西遊記》1/12b 悟空很早的活動時期，他已經率領千百變出來的小猴大

73 *trayaḥ śata-śatārdhā hi dadarśāveksya mātaraḥ.*

74 說笑話我只在《管子·輕重中》見到「桀之時女樂三萬人」可以跟他們比闊，但是那也不是母親。

搶傲來國兵器館裏的兵器，把它們搬得罄盡了！這是中國講故事的人的顧慮。波林和須羯哩婆統治的猴國雖好，但是中國人的心裏恐怕是消化不了這樣大規模的猴子建國的神話的，所以《大唐三藏取經詩話》裏的花果山，就夠猴王風光的了。〈戰鬥篇〉（季 6.17-18/ 100-112；R, XXVI-XXVII/ 61-7；S, 26-27/62-8）那位被羅波那派到敵營做間諜的娑羅那（*Sāraṇa*）回答主子的詢問時，他再三地描寫猴子的尾巴響徹了四方，尾巴毛有幾 *vyāma* 長，「紅的、黃的、白的、亮的、亂的，他的舉動可怕讓人慌張」（6.17.23），說明猴軍的厲害，大概也不會跑進《西遊記》或《封神》的描寫辭典的。

（1995年2月，初稿寫成於坎培拉之和風堂。）