

孙悟空叛逆性格的神话原型与文化解读

宁稼雨

作为叛逆典型出现的《西游记》中孙悟空形象,是超个性的人类共同心理与特定历史文化因素相结合的产物。从原型批评的维度看,孙悟空的叛逆性格来源于追求个性和向往自由的人类共有天性,孙悟空的叛逆性格是代表这种共性的神祇从神话向文学“移位”的结果。从文化的维度看,明代中后期以李贽“童心说”为代表的个性解放思潮和呵佛骂祖的狂禅作风是孙悟空叛逆性格文学定型的思想背景。它与小说后半部分描写的造福众生、追求真理的原型共同回答了关于叛逆精神文化原型及其理想归宿等重大社会问题。

原型批评的权威,加拿大批评家弗莱曾对神话与文学的关系作了这样的认定,神话是“文学的结构因素,因为文学总的说来是‘移位的’神话”。“换言之,在古代是作为宗教信仰的神话,随着这种信仰的过时,在近代已经‘移位’即变化成文学,并且是各种文学类型的原型模式……文学不过是神话的赓续,只是神话‘移位’为文学,神也相应变成文学中的各类人物。”

笔者不能同意把任何文学现象都归结为神话的赓续和“移位”产物的说法,因为你既要包罗整个文学,就要把立论建立在对所有文学作品的定量分析的基础之上,而原型批评显然还缺乏这种分析,所以它就难免先入为主的绝对化倾向。但是对于个案来说,这种观点不但经得起推敲,而且给人以很大的启发。以《西游记》为例,把它说成是“神话的赓续”,是“神话‘移位’为文学,神也相应变成文学中的各类人物”,不但恰如其分,而且它还把我们带入对这部作品更为本体的思索中去。

从外观上看,《西游记》与神话相比可说是同中有异。它的神话题材,它的各种神祇形象及其生存的幻怪世界,无疑都带有浓重的神话色彩,具有浓重的脱胎于神话的痕迹。但它无论是与中

弗莱:《同一的寓言》,转引自叶舒宪《中国神话宇宙观的原型模式》,载《民间文学论坛》1988年第2期。

张隆溪:《诸神的复活——神话与原型批评》,载《读书》1983年第6期。

国古代神话还是外国神话相比,它都显示出人类成年时期的成熟。因为它是自觉的,而不是朦胧的;是系统的,而不是零散的——是文学的,而不是神话的。这同中之异,正是我们挖掘这部小说的文化价值及其根源的韵味所在。

《西游记》研究中的一个争讼已久的矛盾焦点就是书中主要角色的“血统”问题。比如孙悟空的原型是中国神话中的“无支祁”,还是印度史诗《罗摩衍那》中的“哈奴曼”,抑或是二者合一的“混血儿”?猪八戒的原型是出自佛典,还是来自黄河的神祇河伯冯夷?这些问题与这部小说的主题之争同样莫衷一是。然而争论的双方似乎都忽略了这样一个显而易见的事实,无论是来自中国,还是来自外国,这些主要角色都是由古代神话中的神祇变化而来。我们为什么不能将视野再扩大一些,把自己与这部小说的距离再拉远一些,从全人类和全世界的角度,来审视和观照这部小说所积淀的人类共有的精神元素呢?这正是原型批评所要求的“向后站”的视角:“看一幅绘画,我们可以站在它的近处,分析它的工笔和调色刀的细节。这大体上与文学中的新批评是一致的。稍微向后站远一点,画面设计就看得更清楚一些。我们宁可研究它所表现内容:例如,现实主义的荷兰画,那种我们觉得理解画意的地方是最好的距离。再向后退一些,我们就更了解画面构成的设计……在文学批评里,我们也常常不得不从诗‘向后站’,以便看到它的原型组织。”

二

向往和追求个性的自由应当是人类共有的天性,所以在古代中国和外国早期神话中,出现了像普罗米修斯和鲧这样命运极为相似的能量巨大却遭受个性屈辱和压抑的神祇。正是这个原因,所以在哈奴曼和无支祁身上能够同时找到孙悟空的血脉渊源也就毫不奇怪了。因为《西游记》前半部分(取经故事开始之前)孙悟空的形象正是一个神通广大而又遭受镇压的不幸角色。从这个意义上看,孙悟空这一形象的塑造,应当被视为普罗米修斯和鲧这种神祇从神话向文学“移位”的产物。而在这个“移位”的过程中,有关这一母题的各种传说通过各种途径和方式(绝不仅仅是惟一的文本传播方式)流入到孙悟空的形象当中来,就是自然而然了。孙悟空形象的“进口说”和“国产说”之所以各自都理直气壮,但谁也说服不了对方,就是因为从其局部来看,他们都有其相对的正确性。然而他们没有意识到在他们坚持自己意见的同时,他们已经把自己的观点规定在一个非此即彼的前提下了,这显然是把自己的位置安放得与作品太近所致。“混血说”倒是没有非此即彼,但他们仍然是从用中国和外国类似故事——对号的实证法来证明二者同时存在。以致被认为是“无意中把孙悟空的形象变成拆碎了的七宝楼台,用经学式的考证方法,致力于去考察其某处与某形象的异同点,以致在横向的探索中流连忘返”。张锦池在否定了这些经学式的考证方法后,主张从历史思潮的角度考察孙悟空形象演化的轨迹。这种方法是在借助那些“经学式的考证”的成果基础上,把这些考证材料与当时的思想潮流相联系,认为这些材料是那些思潮作用的产物;而这些思潮不是产生在国外,所以他的观点最后实际上仍然

鲁迅《中国小说史略》最早持此说,后来不断为学者们补充,最有代表性者为刘毓忱《孙悟空的演化》一文,载《文学遗产》1984年第3期。

此说由胡适倡导,见《中国章回小说考证·西游记考证》,后来郑振铎《中国文学研究·西游记的演化》、陈寅恪《西游记玄奘弟子故事之演变》(《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社1981年版)及季羨林《印度史诗·罗摩衍那》(《世界文学》1978年第2期)均持此说。

参见蔡国梁《孙悟空的血统》,载《学林漫录》1981年第2辑;萧兵《无支祁哈奴曼孙悟空通考》,载《文学评论》1982年第5期。

黄永武《猪八戒的由来》(江苏古籍出版社《西游记研究》)认为猪八戒的原型是摩里支菩萨的坐骑金色猪,季羨林《罗摩衍那初探》(外国文学出版社1979年版)认为猪八戒的形象可以在佛典里找到副本。

参见龚维英《猪八戒艺术形象的渊源》,载《文学遗产》增刊第15辑。

弗莱:《批评的剖析》,转引自傅修延、夏汉宁《文学批评方法论基础》,江西人民出版社1986年版,第117—118页。

张锦池:《西游记考论·论孙悟空形象的演化》,黑龙江教育出版社1997年版,第115页。

还是回到了“国产说”的起点。这种观点固然有相当的说服力,但仍然不能解释的是,为什么哈奴曼在空中能从印度跳到锡兰的神通与孙悟空一跳十万八千里的本事如此相似?为什么佛教经典《贤愚经》中“顶生王升仙因缘”的故事与孙悟空大闹天宫的故事又如出一辙?

退一步,海阔天空。倘若我们后退一步,退到能够将孙悟空形象产生的各种说法同时收入眼底的位置,再来寻找为什么他们能够同时具备孙悟空身上的基本特征时,就会惊异地发现,原来孙悟空的基本性格特征竟然是全人类向往自由精神的凝聚。有了这个发现,再来看“国产说”与“进口说”之争时,就会感到它们都可以全然化解了。否则,永远无法解释的是,既然孙悟空的基本性格是桀骜不驯的个性自由精神,那么谁能够拿出哪些民族不具备这种精神的证据?

我们之所以用“原型”而不是用对号入座的实证法来解析(或曰还原)孙悟空的形象,就是因为后者实际上是一种自觉意识作用的产物,即如果我们认定某处与某形象特征的相似性,也就肯定了作家对前一种材料的自觉模仿或借用,从而也就无形中认定了孙悟空的形象是作家只有看过《罗摩衍那》和《贤愚经》才可能将其借鉴和模仿。而这个问题恐怕是各派学者们永远也纠缠不清的无头案,所以也就永远无法说服对方。而采用“原型”的说法则完全无须在这些问题上纠缠。因为原型批评的理论基础是荣格的“集体无意识”学说。他认为:“无意识是一个心理学的分野概念,其中包含所有一切不是有意识的精神内容或过程。”其表层为“个人无意识”,深层为“集体无意识”。“选择‘集体’一词是因为这部分无意识不是个别的,而是普遍的。它与个性心理相反,具备了所有地方和所有个人皆有的大体上相似的内容和行为方式。换言之,由于它在所有人身上都是相同的,因此它组成了一种超个性的共同心理基础,并且普遍地存在于我们每一个人身上。”孙悟空身上的桀骜不驯的个性自由精神正是这样一种“普遍地存在于我们每一个人身上”的“超个性的共同心理基础”。

接下来的问题便是,既然集体无意识不是人的自觉意识,那么我们通过什么媒介了解和看到它的存在?荣格的“原型”理论对此作了解答。他认为可以从一些迹象去推测集体无意识的存在,在神话、图腾崇拜及一些怪诞的梦境中,往往包含着人类心理经验中一些反复出现的“原始意象”,它们就是集体无意识显现的形式,因此又被称为“原型”。他说:“原始意象即原型——无论是神怪,是人,还是一个过程——都总是在历史过程中反复出现的一个形象,在创造性幻想得到自由表现的地方,也会见到这种形象。因此,他基本上是神话的形象。我们再仔细审视,就会发现这类意象赋予我们祖先的无数典型经验以形式。因此我们可以说,它们是许许多多同类经验在心理上留下的痕迹。”如果我们用这个视角来审视《西游记》,就不难看出孙悟空的形象正是这样一个在世界各地的历史过程中反复出现的一个形象,最后在吴承恩手里,这种创造性幻想得到了自由表现。反过来说,我们正是通过孙悟空这个充满原始意象的原型,看出了它背后隐含的集中了人类向往自由和个性精神的集体无意识。

三

当然,问题还并非如此简单。因为仅仅从人类共性的方面来理解孙悟空的造反精神,还无法解释为什么《西游记》会出现在15世纪的中国?这就需要从个性自由的精神在中国和外国所遇到的不同土壤及其萌发时间上来深入理解它的内在动因。

生活在海洋型地理环境中的希腊人,由于人员流动频繁、商品交换规模较大,跨入文明社会以后,氏族社会的血缘纽带被挣脱,以地域和财产关系为基础的城邦组织取代以纯人身关系为基础的宗法组织。古希腊神话中津津乐道的泰顿巨族夫妇争权、父子争位;迈锡尼王阿伽门农为

陈寅恪认为孙悟空桀骜不驯的故事是由顶生王故事和哈奴曼故事拼凑而成。见《西游记 玄奘弟子故事之演变》,载《金明馆丛稿二编》,北京三联书店2001年版。

荣格:《集体无意识与原型》,转引自傅修延、夏汉宁《文学批评方法论基础》,江西人民出版社1986年版,第110—111页,第112页。

妻所杀,其子俄瑞斯忒斯又杀母为父报仇;黑暗之神爱莱蒲司逐父娶母和俄狄浦斯弑父娶母等故事,都形象地表现了希腊这一时期氏族制度解体、血缘纽带断裂的事实。与之相比,汉民族的氏族解体就极不充分,血缘纽带在几千年的历史长河中一直牢牢将中国人的亲族关系缠在一起。尽管社会制度和组织发生过种种变迁,但由氏族社会遗留下来的,以父家长为中心、以嫡长子继承制为基本原则的宗法制的家庭、家族却延续数千年之久,构成社会的继承单位。这种由血缘纽带维系着的华夏社会,只承认血缘族类,而不承认个人的独立价值。与之大相径庭的是,解脱了血缘羁绊的城邦化的希腊人,则承认个人独立的原则,进而承认个人之间的后天契约原则,并将这两点认作国家的基石。正如黑格尔所说,他们“个人的意志本身就是国家的创造原则……而共同体或国家本身只是一个外来的契约关系”。

这种以血缘纽带为基础,以道德伦理为价值准绳的中国传统文化,尽管也将人推尊到很高的地位,所谓“人为万物之灵”、“人与天地参”,把人与天地等量齐观。但中国文化中这种“重人”意识,并非尊重个人价值和个人的自由发展,而是将个体与类、将人与自然和社会交融互摄,强调人对宗族和国家的义务。因此,这是一种宗法集体主义(或曰封建集体主义)的“人学”;它与近代社会勃兴的以个性解放为旗帜的人文主义精神大异其趣。

尽管向往个性自由的集体无意识在古代中国社会中不乏存在,但人们在意识形态中对它的评价却一直持否定的态度。直到明代中后期,以“异端”李贽为代表的具有早期启蒙主义倾向的进步社会思潮弥漫于中国大地之后,追求个性自由的“童心说”开始受到人们的重视,人们对这种桀骜不驯的个性自由精神的评价才有了明显的转变。如果我们将吴承恩的《西游记》和此前的各种《西游记》题材的小说和戏曲故事的内容与人物加以对比,就可以清楚地看出这一思想界演变的历史轨迹在文学艺术作品中的曲折反映。

近年来有些学者开始注意到孙悟空形象来源是正面还是反面的问题。如张锦池在《西游记考论·论孙悟空形象的演化》中认为孙悟空的形象是孕育于道教猿猴故事,发展于释道二教思想的争雄,定型于个性解放思潮的兴起。他认为孙悟空的原型先是一个被道教否定的猿猴精,继而又被佛教拿来证明自己佛法的无边,最后成为明代中叶以后伴随资本主义萌芽而出现的个性解放思潮的产物。这个看法在许多具体的论证上都是材料充分而论述有力的,但笔者以为稍嫌不足的是,在看到道教、佛教于孙悟空形象演变中的制约作用的同时,不能忘记与此同时儒家思想起主导作用的大文化背景。因为中国文化的全部过程,儒家思想的主导作用都是不能忽视的。道教和佛教只是对它的补充而已。如果把这个认识作为基本出发点,我们就会看到,同样是表现人类个性自由精神的孙悟空的故事,在吴承恩之前的故事中基本上都是以反面形象出现的。其根本原因就在于以血缘纽带为基础的中国传统宗法集体主义不能接受像孙悟空这样的具有很大能量而又桀骜不驯的叛逆。所以道教、佛教对它的否定,实际上只是这个大背景之下的一个反映而已。明代中期以后出现的个性解放的思潮,不仅是对传统儒家思想的冲击,同时也对受儒家思想影响之下的诸多问题发起了挑战,对孙悟空形象认识的改变,便是其中之一。

在《大唐三藏取经诗话》中,猴行者的身份是花果山紫云洞八万四千铜头铁额猕猴王。我们知道,“铜头铁额”是神话传说中蚩尤兄弟的外貌特征,而蚩尤在中国人的心目中是典型的凶神恶煞。人们对他的厌恶之情,也就在所难免了。更能发人深省的是,书中写到当年具有叛逆精神的猴行者曾经偷吃过十颗仙桃,被王母捉住打了三千八百铁棒,配在花果山紫云洞。而当他二万七千年后保护唐僧取经再次路过此地,法师让他再去偷桃时,猴行者却不敢去了。这不仅说明包括行者本人的整个社会对他那叛逆精神的否定,同时也十分明显地向读者展示了行者本人思想性格的一百八十度的大转折,由目无法纪到敬惧西王母,敬服大梵天王。这固然可以从佛法无边的角度得到解释,但联系到《取经诗话》产生时理学思想的统治地位,我们就有理由将其置于理学思潮作用的更大背景上去认识当时整个社会对这种叛逆行为的排斥态度。并且认识到儒释道

黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆 1981 年版,第 215 页。

三教合一中儒家思想的主导作用。

在后来的《二郎神锁齐天大圣》杂剧、《西游记》杂剧及《朴通事谚解》所引《西游记平话》中，尽管猴行者的名称和故事不尽相同，但其走向却是共同的，那就是随着猴行者的神通越来越大，他的为非作歹，对社会的危害也就越来越大；同时他的不屈服性格也越来越明显。

《二郎神锁齐天大圣》中的齐天大圣虽然“神通广大，变化多般”，曾经偷过太上老君的九转金丹和天厨酒局中的仙酒，二郎神奉玉帝敕令将其锁获，并由驱邪院主亲自发配。这位齐天大圣一旦被锁获，竟然像一条哈叭狗一样摇尾乞怜：“上圣可怜见！小圣误犯天条，望上圣宽恕小圣这一遭者。”并表示：“从今后改恶向善，朝上帝礼拜三清。”一副奴才嘴脸。其他如《西游记》杂剧和《西游记平话》的情况也大抵如此。只不过他闯的祸越来越大，本事比猴行者和齐天大圣也越来越大了，受到的惩罚也更严厉。托塔天王奉玉帝谕旨征讨，又请来二郎神和眉山七圣，终于将其擒获。而观音菩萨一根铁戒箍便使其凡心俱泯，甘心保唐僧取经。

孙悟空内在心性从桀骜不驯到循规蹈矩的这一根本转变，正是宋明理学将伦理价值和道德自律上升为本体这一最高目的的鲜明而具体的体现。不了解这一点，就容易被表面现象迷惑，只见树木，不见森林，把佛法无边看成是孙悟空这一转变的根据所在，夸大释道思想在孙悟空形象演变过程中的表面作用，而忽略释道思想只是儒家思想的补充，尤其是产生这些杂剧和平话的宋元明时代正是儒学的正统地位得到重新恢复，释道思想已经降而为从属地位这些有关中国思想史的重大格局变化的事实。从这个意义上说，以佛家的无边法力来压制那些不安分因素，使其回到理学所规定的服从天理的藩篱中来，应当是“三教合一”结构中儒教主导地位的形象演示。这也正是为什么人类向往个性自由的原型精神在唐宋元明时期尽管也普遍存在于中国人的潜意识当中，但是血缘纽带解体不充分，伦理道德价值观念至上的中国人对其价值判断却是扭曲和否定的这一不争事实的根源所在。

在吴承恩的《西游记》中，孙悟空的个性意志开始得到充分的张扬，而且是作为一种善的化身而受到作者的充分肯定。这不仅表现在作品前半部分孙悟空大闹天宫那些精彩的艺术描写，同时也在作品后半部分的取经故事中得到了极好的展现。他当面指责观音菩萨不该受了人间香火而又让熊罴怪作“邻居”，迫使观音帮助他缚妖；他一身正气地怪罪弥勒佛与李老君不该放纵门下到下界行凶作恶，弥勒佛和李老君倒成了赔笑谢罪的角色。他在上天的至尊那里仍然是桀骜不驯，他嘲笑释迦如来是恶魔大鹏金赤鸟的“亲外甥”，释迦如来只好甘愿替孙悟空降服妖怪；他朝见玉帝仍然傲然不礼，玉帝还得有求必应。与取经前的故事相比，取经阶段的孙悟空除了没有喊出“皇帝轮流做，明年到我家”的口号外，那副桀骜不驯、目无尊者的“老孙派头”，并没有因为戴上紧箍咒而有所收敛。

四

显而易见，孙悟空身上这种人类普遍的个性自由精神在吴承恩所在的明代嘉靖、万历年间得到了正面的描写和评价，与当时作为社会思潮主流的王学左派的张扬个性的“童心说”的深入人心是理所当然的因果关系。对此，近年来已经有若干学者进行了分析评述，尽管他们不是从对这一原型进行解说的角度进行的。这里笔者特别要强调的是，这种桀骜不驯、目无尊者的作风还应当从《西游记》这部佛教题材小说自身的题材上去挖掘内在原因。具体地说，孙悟空这种桀骜不驯性格的出现，在很大程度上还要取决于佛教内部禅宗中那些“呵佛骂祖”的狂禅现象及其内在佛理的作用。

在禅宗看来，成佛的希望不在彼岸，就在自己的心里。《坛经》上说：“迷人念佛生彼，悟者自

参见李泽厚《中国古代思想史论·宋明理学片论》，人民出版社1985年版。

净其心。所以佛言：随其心净则佛土净。”既然人的本心是清静而有佛性的，那么只要顿悟此理的人便可以成佛，而成了佛就可以随心所欲地行动，没有必要去向外在的圣人、佛祖和经典去讨教。禅宗在有意无意之间开发了人的个性意识，承认了个人思考的权威性，并兴起了一股“呵佛骂祖”、反叛一切外在权威的热潮。德山宣鉴禅师说过一段广为人知的话：

这里无祖无佛，达摩是老臊胡，释迦老子是干屎橛，文殊、普贤是担屎汉，等觉妙觉是破执凡夫，菩提涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神簿、拭疮纸，四果三贤、初心十地是守古冢鬼，自救不了。

与此相映照的是禅师们或用佛像来烧火取暖，或把佛祖打死喂狗。这股语言上胡说八道、行动上放荡不羁、思想上放任自流的狂禅之风，从唐代后期，中经宋元明代，大有愈演愈烈之势。

不难看出，德山宣鉴禅师的话与《西游记》中孙悟空的若干犯上之语如出一辙。我们说孙悟空的反叛精神和桀骜不驯的性格是受到狂禅之风的影响，恐怕不至于是无稽之谈。不过值得人们思索的是，这股狂禅之风既然从唐代就开始滋长蔓延，为什么它在宋元时期没有对有关《西游记》的平话和杂剧产生作用，没有对宋元时期孙悟空形象的否定性评价产生正面的引导作用而必须要等到明代？

还是应当从广阔的视角来看待这个问题。在宋代以前，禅宗的兴盛只是生活在山林陋居中的少数禅僧的事情，它距离市井社会有相当的距离。从宋代开始，随着城市经济的繁荣，禅宗开始向城市、都邑及大中寺院发展。在这个潮流中，许多禅僧受到市井各种经济利益和政治地位的诱惑，纷纷开始奔走权门，逢迎官僚，结交士大夫，以积累财富，出人头地。道融曾对此大加斥责：“破法比丘，魔气所钟，狂诞自若，诈现知识身相，指禅林大老为之师承，媚当路权贵为之宗属；申不敬之请，启坏法之端，白衣登床，膜拜其下；曲违圣制，大辱宗风。吾道之衰，极至于此。呜呼，天诛鬼录，万死奚赎，非佞者欤！”这股风气的优劣，我们暂不去评鹭，它倒让我们看到，那时禅僧是有求于市井社会的，因此包括他们狂禅思想在内的禅宗思想就不可能是一种居全社会主导地位的统治思想。可以想见，这种狂禅之风也就不可能取代当时理学思想的统治地位，让全社会都接受其呵佛骂祖、目无尊者的放诞习气。况且宋代社会的高度政治集权和忠义至上的政治意识和“存天理，灭人欲”的思想戒律也绝不会给这种离经叛道者在社会的大范围内以生存的机会。这就是尽管宋元时期已经有了狂禅的意识，有了与之相吻合的孙悟空的叛逆精神，但它在理学思想的价值判断下只能以反面形象出现的原因所在。

还要看到的是，狂禅意识在禅宗思想中只是一种思想的结果，并不是目的本身。它的初衷还是要说明人的心性独立至高无上，而行为方式是无关紧要的。然而正是禅宗对人的心性的发现为明代的理学家王阳明所吸收，创立了将人的心性解释为封建伦理道德的心学思想。而这种对包括人的心性在内的人的价值的承认，又导致了王学左派将狂禅思想视为人的生存前提的、与程朱理学完全相反的思想。这不但将理学扭向了反面，而且也在社会上掀起了一股声势浩大的肯定个人价值、重视自由人格的思想解放运动。吴承恩《西游记》中孙悟空以正面形象的出现，作为这个思想潮流的产物，就是理所当然的了。

五

叛逆性格只是《西游记》中孙悟空形象的原型之一，它主要表现在小说作品的前半部分。与之相关的是作品后半部分作为孙悟空协助唐僧西天取经故事原型精神的以造福人类为目的的

《敦煌新本六祖坛经》，上海古籍出版社 1995 年杨曾文校写本，第 39 页。

普济：《五灯会元》卷七，中华书局 1984 年版，第 374 页。

《禅林宝训》卷二，《大正藏》第四十八册，台湾白马书局影印本。

探索追求精神。

如果按照“农民起义说”的理解,那么孙悟空皈依佛教,跟随唐僧去西天取经的行为就是十足的农民革命的叛徒(或者说变成了镇压农民起义的刽子手)。这在今天已经是不值一驳的谬论,但随着孙悟空头上紧箍咒的出现,他的自由意志受到极大的限制,小说的第一母题也就暂时退到从属的地位。那么《西游记》后半部分的原型精神是什么,前后两部分原型精神的关系应当如何理解,自然也就成了人们继续关注的问题。

首先,吴承恩《西游记》的后半部分对孙悟空仍然持肯定和褒扬的态度。只不过在后半部分所肯定的,已经不是孙悟空的桀骜不驯的自由个性(即叛逆精神原型,简称“原型一”),而是以造福人类为目的的不畏艰险的探索追求精神(即冒险造福人类原型,简称“原型二”)。这一点,仍然是整个人类共有的原型精神。它在人类的潜意识及其外在表现上都占有突出的位置。从中国的夸父逐日,到西方的浮士德精神,都是这种精神的体现。与前一种原型所不同的是,这里的探索追求精神具有造福于人类的目的,所以是容易为社会各方面所接受的。如果说“原型一”体现的是对人的个性价值的尊重和体认的话,那么“原型二”则体现了对人的个性价值与社会价值统一的认识,或者说是提出了个性价值如何在社会价值中得到实现的问题。所谓取经就是取大乘经典,以“普济众生”为目的。因而取经也就成了追求真理、锲而不舍精神的象征,成了为人类冒险和牺牲的正义和壮丽的事业。孙悟空大闹天宫失败,在菩萨的劝说下,放弃了称霸花果山的雄心;猪八戒放弃了他在高老庄的安乐窝,沙僧摆脱了个人的苦难,一句话,他们超越了对个人自由价值的执著,而把“普救众生”作为更高的人生追求。他们在虔诚的唐僧的带领下,以“普救众生”为目标,为此而排除万难,在追求真理的宏伟事业中,求得个人人生价值的实现。这也正是夸父和浮士德的神话精神。

令人费解的倒是作者为什么要把个性自由和为造福人类而献身这两个几乎是悖论的人类原型精神统一到一部作品、一个人物(孙悟空)身上?它的深层意蕴何在?

诚然,孙悟空身上那种桀骜不驯的个性自由精神的确是明代中后期社会新思潮的集中体现。但这种新思潮从它产生那天起,就无法回避一个严峻而现实的问题:这种新的社会思潮的最终归宿是什么?一个封建社会对这样的思潮是否能够容忍,容忍到什么程度?如果无法容忍的话,它将对新思潮采用什么办法?《西游记》中两大原型的并立,正是试图从正面回答这些重大的社会问题。

当人们把自己的价值判断和情感倾向倒向孙悟空一边时,实际上就已经陷入了个人与社会这一对难解难分的矛盾之中。孙悟空的桀骜不驯的个性自由精神固然是美好和正当的,可如果全社会的人都像孙悟空那样无限发展自己的个性,到处“大闹天宫”,那样不仅会把一个社会搞成无政府主义的混乱局面,而且也会对他人的个性自由构成伤害。这就说明人的个性自由要受到社会的一定限制。可另一方面,社会在对个人拥有了限制权力之后,又容易把对这种权力的使用推向极端,从而使人感到没有个性的生存空间。过去人们完全以非此即彼的对立观点来观察和处理二者的矛盾。西方浪漫主义的个人主义理论干脆认为:“人的一切社会成功都意味着他作为个人的失败,而表面看来是失败的东西其反面却是成功。”中国古代士人“穷则独善其身,达则兼济天下”的处世哲学大约也是这种态度。东汉荀爽《贻李膺书》云:“知以直道不容于时,悦山乐水,家于阳城。”仲长统《昌言下》:“使居有良田广宅,背山临流,沟池环匝,竹木周布……与达者数子,论道讲书,俯仰二仪,错综人物。不受当时之责,永保性命之期。如是则可以陵霄汉,出宇宙之外矣。岂羨夫入帝王之门哉?”钱钟书对此总结道:“荀爽)以‘悦山乐水’,缘‘不容于时’;

因此有人将《西游记》的主题概括为“追求真理说”,参见钟婴《西游记新话》,辽宁教育出版社1992年版。

参见前苏联伊·谢·科恩《自我论》,三联书店1986年版。

《全后汉文》卷六七引,中华书局1958年版,第841页。

《全后汉文》卷八九引,第956页。

(仲长)统以‘背山临流’，换‘不受时责’。又可窥山水之好，初不尽出于逸兴野趣，远致闲情，而为不得已之慰藉。达官失意，穷士失职，乃倡幽寻胜赏，聊用乱思遗老，遂开风气耳。”中国历史上的隐逸文化之所以能够延续不衰，从某种意义上来说，也正是这种个人与社会之间对立认识的产物。

然而《西游记》却从一个新的视角对于这种矛盾提出了新的看法。首先引起我们注意的，是孙悟空头上的紧箍咒。从个人与社会矛盾的角度看，这个紧箍咒的确有双重的属性：从个性方面看，紧箍咒是压制个性自由的社会强权意志的象征，因此应当否定；从社会方面看，紧箍咒又是限制个性无限膨胀，保证他人个性与生存自由的有效措施，因此应当肯定。不过在《西游记》中，紧箍咒却起到了化解个性自由与社会意志之间矛盾，使个性自由转化为成全社会利益的积极作用。在作者看来，取经故事并不意味着对个性价值的取缔，而是在充分肯定个性价值基础上对个性的升华——由对个人自我解放的渴望而上升到对众生利益和价值的追求。从大闹天宫的故事中已经分明可以看到作者对个性自由的礼赞，但一个人如果把个性自由作为生命价值的全部，那就不仅有些狭隘和局促，而且也会造成对他人个性自由的阻碍。所以便需要用紧箍咒对其进行限制。但从《西游记》中我们可以看得十分清楚，观音对孙悟空使用紧箍咒，目的决不是将其置于死地，而是在对其限制的前提下，充分利用孙悟空的一技之长来造福于世人和人社会。这就是作者将这两个原型合而为一的用意所在。即如果将个人的解放扩大为众生的解放，那才是最彻底的解放。《西游记》结尾写到唐僧师徒功德圆满——他们完成了造福众生、追求探索的光荣使命时，被封为“斗战胜佛”的孙悟空这才想起自己个人的解放问题，他对唐僧说：“师父，此时我已成佛，与你一般，莫成还戴金箍儿，你还念什么《紧箍咒儿》揶揄我？赶早儿念个《松箍咒儿》，脱下来，打得粉碎，切莫叫那甚么菩萨再去捉弄他人。”不想唐僧回答他道：“当时只为你难管，故以此法制之。今已成佛，自然去矣，岂有还在你头上之理！你试摸摸看。”孙悟空“举手去摸一摸，果然无了”。从大乘佛教所讲的“自未度，先度他”，以达到上求菩萨、下化众生的理想境界，都在这个风趣幽默的故事中得到了淋漓尽致的说明。这样，《西游记》中前后两部分所蕴含的向往个性自由和为人类幸福而进行的探索追求精神这两大原型，就不仅不是矛盾和生硬的拼凑，而是具有深刻内在含义的神话精神体系。

这两大原型的内蕴还具有十分强烈的现实指导意义。它在相当程度上对长期以来困扰人们的关于个人自由与社会意志这一对难以解决的人生难题作了相当深刻和明晰的解答。对个性而言，它既肯定了个性自由的尊严和价值，又指出了个性自由得以升华的价值和途径；对社会而言，它既指出了社会限制和规范过分的个性自由的必要性，又提出了对这些过分的个性自由应当如何因势利导，使其变不利因素为有利因素，达到世界大同和解脱众生的高远境界。

当然，这个解答是虚幻和过于理想化的，因而它带有折中调和的均衡色彩。但正因为如此，它才像一面镜子，照出人们一旦打破这种均衡就必然产生的不利后果。如果说宋代的理学统治将社会意志无限夸大，因而取消了个性的生存空间，所以造成了对个性自由的严重桎梏的话，那么明代后期的纵欲思潮则又将个性自由推向了极端，使社会不得不对其加以限制。清代初期的政治高压统治和文化专制政策，以及整个清代的朴学尚实之风，都是社会为了限制明代后期的过分的个性自由，而加在人们（特别是有关文人）头上的一个“紧箍咒”。从这个意义上说，清代社会的这种令人伤痛的巨变，实际上已经在一百年前《西游记》这部小说中的两大原型精神的内蕴中得到了深刻而又令人震惊的预见。

(作者单位 南开大学文学院中文系)

责任编辑 元亮