

第一章 緒論

在進入論文正文研究前，本章先對民國以來《西遊記》研究做全面性回顧，檢視其中空白地帶，以明《西遊》評點對《西遊記》研究之迫切性。其次論述明清至今《西遊》詮評史之發展，藉以分辨《西遊》詮評與明清小說評點傳統之差異性，並確立「宣教證道」式之寓意詮釋為《西遊》評點系統中心。三則概述明代至今《西遊》金丹詮評相關論辯。四因本論文以〈清三家《西遊》評點寓意詮釋〉為題，研究重心有二：一為解讀清代三家《西遊》評點之取經故事寓意，二對三家以修心、金丹修煉與三教合一思想為主之宗教文化詮釋現象，及其價值與限制，加以分析。因論文涉取經故事寓意及詮釋，故就「寓意」一詞及「詮釋學」研究法相關概念，一併在本章先行論述。

第一節 《西遊記》研究回顧

自萬曆廿年（1592AD）世德堂本《西遊記》刊刻後，從明清至今，學界對它的閱讀與研究未曾停止，論述角度十分多樣化。民國以來《西遊記》研究，觀察面向由人文領域跨向歷史、民俗、社會等學科。相關論文、著述數量之多，成果之豐碩，儼然逐漸形成一門「《西遊》學」¹。以下簡述《西遊》學研究內容及成果，藉此檢視其中乏人問津之空白帶，以明本論文研究動機。

¹「《西遊》學」一詞由楊俊在1986年11月3日中國召開「第二屆《西遊記》術研討會」上提出，將「《西遊》學」與「紅學」並列。楊氏將「科學的《西遊》」定義為「研究《西遊記》的學問」，狹義上屬人文科學的文學研究，而廣義上則包括歷史、民俗、社會、物理、法學、數學、美學、未來學等綜合性科學。楊俊，〈《西遊》學的興起〉，《雲南社會科學》，1991第2期，頁89-94

民國以來數十年間，海內外討論《西遊記》之文蜂擁而出，研究領域與時遞變，成果亦逐一展現。對《西遊記》各種問題探討之縱向改變及橫向拓展，實為一複雜之《西遊》接受史²。其中牽涉內容之廣，非三言兩語可道盡，宜單獨撰文論述。限於本論文之研究範圍，本節只擬彙整民國以來《西遊記》各種研究主題、說法，期能呈現《西遊》學輪廓梗概。總計九十年來，對《西遊記》之研究主題及其論述，計有³：

一 作者

民初關於《西遊記》作者之論述，以胡適之、董作賓、魯迅、鄭振鐸、趙景深等人考證《西遊記》非長春真人丘處機，乃江蘇淮安吳承恩所著，為一大貢獻。之後雖有異議⁴，然學界大體上仍以吳承

² 陳俊宏，〈《西遊》接受史研究〉未定稿，台北：政治大學中國文學研究所碩士論文，2002

³ 本節綜論民國以來《西遊記》所有之研究，為《西遊》學歷史回顧。《西遊記》相關專書及單篇期刊論文駁雜繁多，無法一一殫記，詳細資料參閱：中國期刊網、江蘇淮安市《西遊記》研究會網站 <http://www.huaian.js.cn/xyj/>、寇養厚，〈建國以來《西遊記》討論問題綜述〉，《文史哲》，1983 第 1 期，頁 86-89、陳金枝〈廿世紀九十年代《西遊記》研究綜述〉，2000.07，《湖北大學學報》，27 卷第 4 期，頁 106-110、作家出版社編，《西遊記研究論文集》，北京：作家出版社，1957、朱一玄編，《西遊記資料匯編》，1983，第一版、江蘇社科院編，《西遊記研究》，江蘇：古籍出版社，1984，第一版、劉蔭柏編，《西遊記研究資料》，上海：上海古籍出版社，1990.08，第一版、吳冶，《西遊記研究論文選》，新疆人民出版社，1991，第一版、王民信編，《中國文學論著集目》，高雄：五南圖書出版公司，1996.07，正編初版，及《中國文學論著集目》，高雄：五南圖書出版公司，1997.12，續編初版

⁴ 關於《西遊記》作者綜合論述參見慕閑，〈近幾年來國內學術界關於百回本《西遊記》作者的爭論〉，《西遊記》研究一輯，1986、蘇興，〈介紹簡評國外及我

恩著為主流。與吳氏相關之研究，包括早期對其年譜、交遊考、存稿、著述、思想及後來增補之年譜、出土碑文、手跡、扇面、佚文及其故居、淮安出土頭骨、墓地、仕長興縣考、南行考察報告等。近年來對《西遊》作者之考證則有沈承慶謂作者為吳承恩友人李春芳，此為索隱派之考證詮釋，然此說已為吳聖昔所駁⁵。

二 版本考

版本考先有孫楷第、鄭振鐸對朱鼎臣本（以下簡稱「朱本」）的考證，後有杜德橋對《西遊記》百回本及祖本的商榷，磯部彰對元本《西遊記》的考查，柳存仁、余國藩、趙聰、鄭明嫻等對世德堂本（以下簡稱「世本」）、朱本、陽致和（以下簡稱「陽本」）及祖本先後關係之論述。徐朔方、程毅中、程有慶、吳聖昔及蘇興等人，從比對《大唐三藏取經詩話》《永樂大典》世本、李評本回目夾批，提出己見。後來陸續又有《西遊》評本版本討論，如：河南圖書館發現之李卓吾評本《西遊記》太田辰夫考證《西遊證道書》，以及古彝文《西遊記》的發現。近年則有候會從小說情節的重疊與矛盾，指出今日所見之世本疑為「刪唐僧傳補烏雞國」之「世補本」，為《西遊》版本研究另闢蹊徑⁶。

三 來源史料

國台灣學術界對《西遊記》作者問題的論述」>《東北大學學報》，1986 第 3 期，頁 67-79

⁵ 沈承慶，《話說西遊記》，北京：北京圖書館出版社，2000，07，一版、吳聖昔，〈《西遊記》作者辯〉，《社會科學學報》，2000.10

⁶ 候會，〈從烏雞國的增插看《西遊記》早期刊本的演變〉，《文學遺產》，1996 第 4 期，頁 67-77

對取經故事來源，先有胡適、魯迅、吳曉鈴等對行者來自印度或中國的爭論，後有陳寅恪考證佛典，找出悟空、八戒、沙僧之來源。臺靜農對江流兒本事的考察；太田辰夫考《朴通事諺解》中所引之《西遊記》；曹仕邦讀〈慈恩傳〉劄記，對五莊觀及龍宮等一系列有關《西遊記》史實之探源；其它尚有《西遊記》文本中之金光寺考查。

四 主題寓意

民國以後關於《西遊記》主題的研究相當多，對其寓意解說眾說紛云。反映時代說、鬥爭說、封建意識說、追求理想福祉說、修心修身說、煉丹說、三教一體說等為其犖犖大者。此問題為本論文研究中心，留待第二節再詳述。

五 人物論

《西遊記》中出現之角色包含神界、人間及魔界，對於唐僧五眾、觀世音、如來佛、二郎神、牛魔王之性格、角色、由來、形象、血統、姓氏、神通等論述，議題多如牛毛。如與孫悟空相關的論文就有論其變形、故鄉國籍、在兒童文學中之形象、與賈寶玉比較等。其中張靜二《西遊記人物論》、龍乃吟《從五行看西遊記人物》為專論。

六 文藝論

討論文藝寫作技巧也是《西遊》學研究之大宗。情節結構探討，以簡本、繁本第九回差異為論述主題者最多，此外不乏論《西遊記》時間、空間敘事結構及「三打白骨精」三段式表現手法。對《西遊記》情節結構之研究計有：火燄山、水神、鬧天宮等。如：徐貞姬「《西遊記》之八十一難」，即為專研情節結構之論文。

又有研究《西遊記》諷刺、修辭、象徵、魔幻等文學表現手法及文本之贊賦、審美價值及藝術特色，如彭錦華〈《西遊記》人物的文字與繡像造形〉即為一例。另有將《西遊記》視為「《西遊》計」，鑽研其中之兵法、武器、情報、心理戰略⁷。

七 語言研究

討論《西遊記》文本之詩詞韻語、對句、淮安方言等，如：許麗芳《西遊記》中韻文的運用，楊憶慈論《西遊記》之擬聲詞、重疊詞派生詞，李順慧從語用學看豬八戒話語之笑點，烏居久靖做歇後語考釋，菊春江編詞語匯釋。

八 宗教社會研究

胡光舟、蘇興、王國光討論《西遊記》與明代社會；柳存仁傾全力研究《西遊記》與全真教、余國藩論《西遊記》與宗教間之關係。此外又有《西遊記》與《心經》，《西遊記》對佛教、道教的批判及五行思想、三教合一、民間信仰等問題之探討。

九 區域性流傳考

研究《西遊記》在中國本土傳佈者有：季羨林「羅摩衍那」在中國各少數民族的流傳；磯部彰做明正德到崇禎年間《西遊》流傳考察；蘇興之《西遊記》地方色彩；中野美代子、陳閔都分別討論過福建省與《西遊記》之關係。至於《西遊記》之國外流傳研究則有：磯部彰論安南國之《西遊記》；謝玉冰論《西遊記》在泰國。

⁷ 關紹箕，《戰略西遊記》--吳承恩的兵法世界，台北：遠流出版社，1993.08，初版

十 比較研究

將《西遊記》與《紅樓夢》《封神榜》〈鶯鶯傳〉等文本比對，為小說之比較研究。除了小說以外，與其他文類比較者則有：劉蔭柏論《西遊記》與《西遊》戲；李福清論《西遊記》與民間傳說。也有學者將《西遊記》與外國文學作品比較，如吳曉鈴對《西遊記》與《羅摩延書》之分析，即為一例。其他尚有將之與《神曲》《浮世德》《奧德賽》《格薩爾王傳》等比較。黃永武、李相翊比較中、韓《西遊記》；松村正井論日、韓之《西遊》仿作，皆屬之。

十一 續書研究

包括高辛勇、夏志清、曾永義、林佩芬、夏濟安、吳達芸、林保淳、高桂惠等學者對《西遊》續書：《後西遊記》《續西遊記》《西遊補》等進行文本考證、主題思想、文化形態、審美敘事藝術研究。其中張家仁、林景隆之碩士論文為專論。

十二 綜合研究

俄國、英國、美國、日本、韓國等外國學者均有《西遊記》綜合研究之專著⁸，其中英語系有 Li Qiancheng、Gwo Yun-Han、Wang Jing、Koss Nicholas Andrew、Yeh Alfred Kuang-yao、James Shu-shiea 六本研究《西遊記》之博士論文⁹。其它吳璧雍、鄭明嫻的論文也屬

⁸ 張靜二，「海外學者看《西遊記》」，《中外文學》，14卷第5期，1985，頁78-100。
俄、日語論文參閱江蘇淮安市《西遊記》研究會網站論文索引

⁹ Li Qiancheng, *Fictions of enlightenment: An intertextual study of 'Xiyouji', 'Xiyou bu and 'Honglou meng*, Washington U, Gwo, 1999. Yun-Han, *Homiletical Dialogue between 'The Journey to the west' and The Johannine Logos (Chinese, folktale, pilgrimage, religion, preaching)*, The Southern Baptist Theological Seminary, 1986. Wang Jing, *The*

《西遊記》全面性之研究，而柳存仁、杜德橋、夏志清、余國藩等學者關於《西遊記》之研究，成果輝煌，為其巨擘。趙聰、周芬伶、張靜二、中野美代子等亦有獨特見解。中國大陸學者胡光舟、徐朔方、林庚、劉勇強、屈小強、吳聖昔、李時人、王國光、何錫章、劉蔭柏、張錦池、劉耿大、蔡鐵鷹、李安綱等先後著述《西遊記》研究相關文集。1993年江西中醫學院尚有一系列《西遊記》與醫學氣功之書籍出版。

十三 其它

民國以後英、日、德文《西遊記》譯本叢出¹⁰，如：太田成夫日文本及余國藩英譯本皆為箇中翹楚。其它工具書如：鳥居久靖整理《西遊記》研究論文目錄；朱一玄、劉蔭柏整理《西遊記》資料匯編；作家出版社、江蘇社科院、吳冶分別於1957、1984、1991年出版《西遊記》研究論文集。

整體而言，《西遊記》相關論述，由書評家殘叢小語批判、評點，經學界之版本考證、作家身世、外圍歷史研究，至文本主題思想、情節、人物、語言文學性，以至於小說之宗教社會與域外翻譯等，其內容豐富多樣，已構成一門《西遊》學。而由上述資料分析更可窺出：評點乃《西遊記》研究中之空窗領域。無論作者、版本、文學技巧等

Mythology of stone-A study of intertextuality of ancient Chinese stonelore and three classic novels, U of Massachusetts, 1985. Koss Nicholas Andrew, *The 'Xiyou Ji' in its formative stages*, Indiana U, 1981. Yeh Alfred Kuang-yao, *The evolution of a rebel*, U of Tulsa, 1976. James Shu-shiea, *The Mythic and Comic Aspects in His-Yu Chi*, Indiana U, 1972.

¹⁰ 《西遊記》譯本書目詳見鄭明嫻，《西遊記探源》上，台北：文開出版公司，1982.09，一版，頁61-71

問題，皆不乏宏篇鉅著，唯獨評點欠缺全面通盤之探討，殊為可惜，此正是本論文研究之動機。

第二節 《西遊記》 詮評史

本節依朝代先後分明、清及民國三階段論述《西遊記》詮評之發展。一以呈現《西遊記》評點之全貌，二以明《西遊》詮評觀之嬗變，三由《西遊》評點與明清小說評點之比較，以凸顯其在中國小說評點史上「解經證道」之宗教文化詮評系統。

此處先略述中國評點文學及明清小說評點傳統，再依次論述明清《西遊》短評及專著。以傳統小說評點做為明清解經式詮評之對照，顯示二者之差異。

中國評點文學起源甚早，其始受訓詁學、歷史學發展影響而產生¹¹。以訓詁學而言，「訓」與「詁」字，都是「以今言解釋古言」之意，而評點正是評點家對文本所進行的一種解釋。中國訓詁學約成於漢代，當時有許多的語言家及經學家，如劉向、鄭玄等對經文進行解詁。其經解內容大體包含：宗經徵聖式的主題論與針對文本進行箋註解經。在箋解經文中進而論述其結構、章法、布局、修辭等見解。其中所流露出來的觀點，即解經家對文本的「解釋」，涉及評點學之領域。例如《毛詩》有大、小序；王逸《楚辭章句》也有小序，序中對詩之主題、思想、內容、主題做一闡述。此外兼論詩之文采、藝術風格、寄託、隱喻等表現手法。從論述文章之旨到藝術表現，此皆為評點學之範疇。評點也受歷史學影響，司馬遷於人物傳記後，加入「太史公曰」的評語，表達他對歷史人物的評價。班固模仿此種體例，在《漢書》人物傳記後以「贊」評論之。此種史傳評論，本質上也是評點。

¹¹ 孫琴安，《中國評點文學史》，上海：上海社科院，1999.06，一版一刷，頁4

魏晉南北朝時《文心雕龍》及《詩品》的出現，對評點有推波助瀾之功。《文心雕龍》追溯各種文學源頭，中國文學之詮釋才全面系統地分析創作理論。沈約在〈宋書·謝靈運傳〉中就論述漢魏百年文體變化，從品評人物轉而評論文體，為評點之一大進步。《詩品》將一百廿二位詩人分等級，勾勒師承，解詁詩味，逐漸形成品評、闡釋、詮詁、箋註的中國文學解釋雛型。唐以後散文評集《古文關鍵》、《文章正宗》及詩話詞話等相繼出現。然而宋朝歐陽修《六一詩話》、司馬光《續詩話》則又摒棄《文心雕龍》之系統性評論，代以感悟、欣賞，或逐條或綜論的自由書寫，形成雜纂式闡釋。此種詩話方式將讀者、批評者之閱讀感受置於首位，上承《詩序》欣賞感悟之詮評法。影響所及，宋以降之詞話、曲話、戲曲、小說評點多為詮評者個人體會鑒賞為主，將文本內在潛藏之比興、寄托、寓意，通過妙悟品味，以評者閱讀心得為中心，說明文學作品之意義、意象與意境。顯示中國文學之詮評乃以閱讀、體驗、接受的角度出發，建立品評審美為主體的詩文解釋機制。

自宋元至明清無論詩評、詞評、文評或小說評，眾體兼備。評點大家如劉辰翁、李贄、金聖嘆、沈德潛等備出，評點學逐步成熟。

至於小說評點，宋代劉辰翁評《世說新語》，將評點文學範圍由詩文擴大至筆記小說，為小說評點之先河。明中葉以後，中國評點文學十分興盛。萬曆時匯評、集評、評點合刻本崛起，評家輩出，小說評成為文學評點之強項。當時小說評點形式種類繁多，全書正文前之總評、回文前之讀法、回中之眉批、夾評、回末評點，及書前後之序跋等，皆提供讀者抒發己見的空間。評者或一、二條，三言兩語，或通篇大論，宏偉巨著，表現方式各不相同。明清評點家們從不同的閱

讀面向切入，建立其小說詮評觀。整體而言，明清小說評點最大的成就在於：小說藝術創作詮評理論與小說鑑賞美學標準的建構。若將此視為明清小說評點之主流系統，則《西遊記》以「宗教經解」為中心之評點，顯然不屬於此系統。以下略述李贄等幾位明清小說評點家及其成就，以顯出《西遊》評點在明清小說評點史中與眾不同的解經詮評特性。

明代小說評點家首推李贄，李贄對小說創作強調作家要有識器¹²。他把《水滸》視為發憤之書，打破長久以來，正統文學視小說為消遣遊戲之作的觀點¹³。此外，他對小說評點了解較前人深入。袁無涯刻本《李卓吾評忠義水滸傳》¹⁴中有段論及小說評點的意義、功用、效果之文字，顯示李贄肯定評點之價值，在明代小說評家中慧眼獨具¹⁵。葉晝託名李贄為評，觀點散見《水滸傳》、《三國志》、《西遊記》、

¹² 王先霏、周偉民，1988.10，《明清小說理論批評史》，一版，花城出版社，廣州，頁 123-159

¹³ <讀《忠義水滸全傳》序>，陳曦鍾、侯忠義、魯玉川輯校，《水滸傳》會評本，北京：北京大學出版社，1987.09，二版，頁 28

¹⁴ 題為李卓吾評點之《水滸傳》有二：容與堂及袁無涯刻本，二者皆非李贄原始評本。對照李贄<《忠義水滸傳》序>中之宋江評論，與袁本觀點較一致，知袁本大體上保留李贄手批本原貌。而錢希言《戲瑕》所指葉晝偽託之《水滸傳》評本，所指可能是容本。此二評本對小說創作反映真實生活、小說人物性格描寫、小說結構技巧—懸念、節奏、伏筆、敘述角度等，均有論述。見王先霏、周偉民，《明清小說理論批評史》，頁 159-190

¹⁵ <出像評點《忠義水滸全傳》發凡>：「書尚評點，以能通作者之意，開覽者之心也。得則如著毛點睛，畢露神采；失則如批頰塗面，污辱本來，非可苟而已也。今於一部之旨趣，一回之警策，一句一字之精神，無不拈出，使人知此為稗家史筆，有關於世道，有益於文章，與向來坊刻、匱乎不同。如按曲譜而中節，針銅人而中穴，筆頭有舌有眼，使人可見可聞，斯評點所最貴者耳。」收在侯忠義等輯校，《水滸傳》會評本，北京：北京大學出版社，1987.09，二版二

《紅拂記》、《明珠記》、《玉合記》及《皇明英烈傳》等書。論小說之真實與虛構性，強調情節虛構要建立在真實合理的生活基礎上。由創作藝術真實論，進而引伸出「神」與「趣」等審美觀點。馮夢龍、凌蒙初等吳下諸人在《三言》《二拍》序跋評點中表現他們對世情小說之評價。認為小說可使「怯者勇，淫者貞，薄者敦，頑鈍者汗下」¹⁶，肯定小說的感染力及社會教育作用。至於藝術創作論則提出「幻中有真，乃傳神阿堵」、「事真而理不贗，即事贗而理亦真」¹⁷的看法，認為小說的虛構要反映生活的真實性。

明代另一位小說評點大家為金聖嘆，他腰斬《水滸傳》，提出「怨毒著書」來說明小說之憤世、罵世之情。此外，對小說藝術創作及思維，均有極深刻的見解。例如提出「文料」說，「馬遷之書是馬遷之文也，馬遷書中所敘之事則馬遷之文料也。..是故馬遷之為文也..無非為文計，不為事計也」¹⁸。認為現實生活中的「事件」只是為「文」的材料。對文學與生活、創作主體與描寫對象的討論，金聖嘆開一新里程碑。關於作家創作過程中如何創造出各類人物？金聖嘆提出「因緣生法」¹⁹的概念，「因」即人物之氣質，「緣」是人物所處的境遇，「法」是人物的性格及其變化。作家真誠求實的自我觀照，設身處地在創作中進入人物心理狀態，抓住人物性格發展之邏輯，如此則寫出

刷，頁 31

¹⁶ <《古今小說》序>，馮夢龍，《古今小說》，台北：里仁書局，1991.05，初版

¹⁷ <《警世通言》敘>，馮夢龍，《警世通言》，台北：世界書局，1980.09，三版

¹⁸ 金聖嘆批《水滸傳》，第二十八回總評，《水滸傳》會評本，頁 539

¹⁹ 金聖嘆批《水滸傳》序三：「十年格物而一朝物格，斯以一筆而寫百千萬人，固不以為難也。..格物之法，以忠恕為門。何謂忠？天下因緣生法，故忠不必學而至於忠，天下自然無法不忠。..吾既忠，則人亦忠盜賊亦忠，犬鼠亦忠。盜賊犬鼠無不忠者，所謂恕也。」《水滸傳》會評本，頁 9

個性化的人物、語言、動作和心理。金聖嘆的「因緣生法論」是他成熟的創作經驗的總結。

清代康熙年間主要小說評點家為毛宗崗與張竹坡二人。毛宗崗父子在《三國演義》評點中，表達以蜀漢為正統的政治傾向，闡述「君臣同心，誓討漢賊」，有別於《三國志》之史觀。張竹坡評《金瓶梅》，最大的成就在於從現實主義創作角度看《金瓶梅》作者對藝術和生活的認識。對世情小說而言，寫虛構的人事，又不能流於帳簿式記錄，所以作者得要加工、提煉日常生活，「使大千世界，生生死死之苦海，盡掬入此一百明珠線內」²⁰。乾隆元年（1736AD）有蔡元放評《東周列國志》，對歷史小說提出「記事體」的觀點，以為當「作正史看，莫作小說一例看」²¹。其目的在「明道淑世」，通過記事，發明其隱微，總結歷史經驗與教訓，為讀者提供行動準則。基於此，《東周列國志》是一本勸懲之書，與《水滸》、《西廂》不同。蔡元放藉評《東周列國志》，除表達其政治觀外，更呈現他對現實社會人生之品評勸懲。對小說藝術成就，著重在人物之政治道德評價。好人、壞人差別就在義利之上。蔡元放的評點觀將文藝創作與倫理道德教育結合，是典型儒家的文藝觀。

隨著《紅樓夢》之刊刻，雍正、乾隆年間出現數種不同評本。脂硯齋評《紅樓夢》對該書之寓意，甲戌本第一回的凡例說道：「此書只是著意於閨中，故敘閨中事切，略涉於外事者則簡，不得謂其不

²⁰ 張竹坡批《金瓶梅》，第八十七回評。見侯忠義、王汝梅編，《金瓶梅資料匯編》，北京：北京大學出版社，1985.12，一版，頁181

²¹ 蔡元放〈《東周列國志》讀法〉，蔡元放評，《大字全圖東周列國志》，上海：鑄記書局，1926，石印本

均也」²²。寓意以外，脂評主要在談小說寫作技法。如庚辰本二十七回批曰：「《石頭記》用截法、岔法、突然法、伏線法，由近漸遠法，將繁改簡法，重作輕抹法，虛敲實應法，種種諸法，總在人意料之外」，談筆法和寫作繁簡虛實之要點。脂硯齋又分析《紅樓夢》之煉字、細節描寫，他也注意到小說之結構技巧、閒筆與正文間的關係。脂評《紅樓夢》在小說創作藝術上的評論成就，可謂空前²³。脂硯齋以外，其他評《紅樓夢》者整體成就不如脂評²⁴。其中戚蓼生從《紅樓夢》細膩的文筆，論其小說美學，提示讀者注意作者微婉含蓄的創作法。乾隆五十九年周春撰《閱紅樓夢隨筆》，追溯甄、賈二姓源流，以為《紅樓夢》乃寫金陵一等侯張謙家事。又用考證法則在「十二釵冊」、「十三燈謎」中找尋隱語廋詞，是考據派評點之始。道光二十年(1840AD)王希廉刊《新評繡像紅樓夢全傳》，其評點核心內容為「勸善懲惡」，大半篇幅在於道德說教。至道光、咸豐年間張新之著《妙復軒評石頭記》，謂《紅樓夢》之微言大意为「是《易》道也，是全書無非《易》道也！」將言情之作解釋成演性之書，說《石頭記》是祖《大學》而宗《中庸》。此說非考據派之風，純由一己揣度作者之意，將《紅樓夢》評點帶至另一歧路。

幾與《紅樓夢》同時的《儒林外史》有題為「閒齋老人」之評，回評及序中指出「功名富貴」為《儒林外史》一書之骨，並認為該書反映社會生活之真實性，無論是市儈、道士、得志官宦、失意秀才均可在書中找到影子。此說深化小說之現實主義文學理論，讀者的確可

²² 陳慶浩編，1986.10，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，增訂再版，聯經出版社，台北，頁4

²³ 《明清小說理論批評史》，頁555-570

²⁴ 戚蓼生、周春、王希廉、張新之之說參見《明清小說理論批評史》，頁570-591

藉由小說而反映出現實生活。

明清小說評家，李贄對作家識器、人物及小說評點功用有深刻的見解；葉晝對小說源流、傳神之藝術表現手法有獨特看法；馮夢龍、凌蒙初首重作品之真情與教化作用；金聖歎對創作與生活的關聯性，作家客觀真誠地呈現作品，提出「文料說」、「因緣生法說」；毛宗崗提出別於正史的小說詮釋觀；張竹坡重視小說與現實社會之關係；脂硯齋刻畫曹雪芹寫作心態及《紅樓夢》細節描寫、煉字技巧；閒齋老人對《儒林外史》反映生活面的赤裸剖析等，幾乎每位評家都成一家之言。

總結明末至乾隆幾位小說評點家，他們對小說之詮評內容不出小說本質論、主題論、藝術論及鑒賞論四大類。本質論包括小說之作家識見、動機、創作之評論。主題論針對作品思想主旨評論，如道德教化、勸懲作用。藝術論含蓋小說藝術結構章法、情節安排、人物塑造等表現技巧。鑒賞論則由作品與生活的關聯，論述藝術之真幻性。提出閱讀小說時之神、奇、真、幻、趣、妙等美學品評標準。此四大類可視為小說評點之「主流詮評內容」。其中藝術論提出「襯疊法」、「草蛇灰線」、「千里伏脈」法、「烘雲托月」等寫作筆法，顯然與宋元以來各種論述文章軌範之書有關。而從小說情節、思想、到品味其美學意涵，就文學欣賞而言，強調作品的審美趣味，這是明清小說評點理論中相當傑出的成就。

從綜觀明清小說評點之發展，以下論述《西遊記》評點，二者前後參照，即可窺出清代《西遊》評點多集中在取經故事之寓意評論，此種詮評角度有別於蔡元放以小說寄寓道德訓誡，勸善懲惡之詮評觀。諸評家把《西遊記》視為闡述「收心猿」、「煉金丹」之旨，詮評

角度局限在宗教之宣教證道一項上，缺少對小說藝術及鑒賞之品鑒，與其他明清小說多面向詮評相比，《西遊記》定於「經解」的評點風格顯得較為侷促有限。

一 明清《西遊》短評

三藏取經故事由來甚早，宋元時期已有《大唐三藏取經詩話》及吳昌齡、楊景賢之《西遊記》雜劇。待今百回本《西遊記》小說寫定後，明清小說、戲文中更有不少作品敘及《西遊記》相關情節²⁵。從取經故事廣泛被援引，可窺出《西遊》故事在當時影響層面之廣。世本《西遊》刊行以後，評論者眾。明清時期討論《西遊》故事者，大致可分為筆記雜纂序跋體之短評及撰述集結成冊之評點兩大類。所評之內容包括討論寓意思想之主題論、人物情節寫作技巧之藝術論，及小說美學趣味品評之鑒賞論三者。為免治絲益棼，以下之論述中，明清時期考證、史料式之詮評，及民國以來無關寓旨之評論，因皆非本研究重心，故略述而不深究。此處先論述明清散見於筆記、序跋等雜著中之《西遊記》詮評。

自明至清筆記中論述《西遊記》者不少²⁶，稗官札記及小說序跋

²⁵ 如：《三寶太監西洋記通俗演義》、馮夢龍增補《平妖傳》、《警世通言》、《封神演義》、《隋唐演義》、《女仙外史》、《聊齋志異》、《紅樓夢》、《薛丁山征西樊梨花全傳》、《兒女英雄傳》、《西遊記戲詞》、《天仙聖母源留泰山寶卷》等。引自劉蔭柏編，《西遊記研究資料》，上海：上海古籍出版社，1990.08，第一版，頁461-534

²⁶ 本段關於明清時人對《西遊記》之論述，引自劉蔭柏《西遊記研究資料》，頁534-690及孔另境，《中國小說史料》，台北：中華書局，1982.03，台四版，頁43-53

中零星散見作家們對五聖取經故事之評論，體例上以三言兩語之條列或短篇文論為主。內容包括對《西遊》作者、撰著時代、寫作動機、小說內容、文筆特色、情節結構、作品寓意等論述。

（一）作者考論

關於小說作者問題，明人伍守陽以為為丘處機作²⁷，清人對小說是否為丘處機著，乃有正反不同之見，其中蒲松齡持贊成意見，而錢大昕及俞樾則直接否定出自丘處機之手²⁸。除丘祖之說外，吳玉搢則首倡吳承恩撰²⁹，此後阮葵生、紀昀、陸以恬、丁宴、王韜等多從之³⁰。他們分別由書中名物制度、淮安方言等面向論證，並比較《長春真人西遊記》與小說《西遊記》之內容，斷定作者為明人，贊同吳承恩之說。而對《西遊記》作者創作動機，明齊東野人在〈隋煬帝艷史·凡例〉中將《西遊記》視為唐三藏小史，認為作者寫作目的在於「或揚其芳，或播其穢，以勸懲後世」³¹。與三言之「喻世」、「明世」、「醒世」說雷同，皆將小說視為勸懲工具。清焦循在《劇說》中舉《西遊

²⁷ 伍守陽〈天仙正理·煉己直論〉五註解中云：「丘真人西遊雪山，而作《西遊記》以明心曰心猿。」《天仙正理》作者伍守陽，註者為伍守陽及伍守虛。註解者將《西遊記》作者視為丘處機，然此書宜指小說《西遊記》，非丘處機西行之《長春真人西遊記》。伍守陽，《天仙正理》，台北：新文豐出版社，1978.02，初版，頁40。

²⁸ 蒲松齡，《聊齋誌異》卷十一，蒲松齡，《聊齋誌異》，台北：漢京文化，1984.4，頁1459 錢大昕，〈跋長春真人《西遊記》〉，劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁679。俞樾，《小浮梅閒話》，劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁689

²⁹ 吳玉搢，《山陽志遺》，卷一，冒廣生，〈射陽先生文存跋〉三，《楚州叢書》第四冊《射陽先生文存》。引自劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁8、18

³⁰ 阮葵生，《茶餘客話》、紀昀，《閱微草堂筆記》、丁宴，《石亭記事續編》、陸以恬，《冷廬雜識》，劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁681、680、681、682

³¹ 劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁534

記》中黃袍老怪為奎宿星所化一事，以為「今揆作者之意，則亦老于場屋者憤郁之所發耳」³²，把《西遊》作者創作動機等同吳敬梓、李寶嘉之流，皆藉作品以吐科舉不第之胸中塊壘。

（二） 藝術及鑒賞論

明清筆記對《西遊記》藝術技巧及品味鑒賞之評論，大體上分為評文筆及評情節二者。對《西遊記》奇幻、戲謔，文筆特質提出說明者有：謝肇淛認為《西遊記》是怪誕、俚妄之濫觴。馮夢龍也記載友人陳繼儒評《西遊記》是荒唐不經之作³³。睡鄉居士以為《西遊》「怪誕不經，幻中有真」；戲筆主人形容《西遊》與《金瓶梅》為「專工虛妄」；煙霞外史則指為「謔虐」；張無咎以「幻極」、毛宗崗以「誕而不經」、閒齋老人以「元虛荒渺」、李綠園以「幻而張之」、清浮度山人以「神奇」二字形容之³⁴。由此可知，在明清評論者眼中，《西遊記》極具奇幻特質，文筆異於當時其他章回小說。此外，金人瑞以為《西遊記》像大年煙火，一陣一陣全沒貫串，此說針對小說之情節結構而論，切入點有別於明清其他《西遊記》短評。

另有林紓專論「金箍棒」，別具機趣³⁵；丁國鈞考「高老庄」之址；平步青舉《泗州城》之搬演，謂普門大士登場多襲自《西遊》。此等隨筆瑣談，或考證，或趣譚，為評者鑒賞一二偶得。

³² 劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁 685

³³ 謝肇淛，《文海披沙》，卷七、馮夢龍，《古今談概》，〈荒唐〉部三十三。以上引自蘇興〈《西遊記》瑣談〉，見蘇興，《西遊記與明清小說研究》，上海：上海古籍出版社，1989.12，一版，頁 89-94

³⁴ 以上引自劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁 534-543

³⁵ 丁國鈞，《荷香館瑣言》，卷下，「高老庄」。林紓，《畏廬瑣記》--《飛龍傳》。引自劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁 542、543

(三) 主題論

明清筆記序跋中對《西遊記》的論述，以討論作品內容主題者最多。大體上以為取經故事之旨不外宗教說、心性說及魔幻說三者。說明如下：

1 宗教說

論者由宗教角度切入解讀，提出道教、三教一家說。明袁于令〈李卓吾先生批評《西遊記》題詞〉：「余謂三教已括於一部，能讀是書者於其變化橫生之處引而伸之，何境不通？」³⁶，袁氏首先指出取經故事統括「三教」之旨。之後有清無名氏〈《西遊原旨》跋〉謂《西遊記》「明三教之一源也」。何廷椿在〈《通易西遊正旨》序〉中描述其師張含章手批《西遊》「以明三教一原」。含晶子〈《西遊記》評注序〉中也提到：「道家脈絡，原本一氣，亦本於儒養氣之說。…其不著為道書，而反歸諸佛者，以佛主清淨與道較近。..故以佛為依歸，而與道書實相表裏，此《西遊記》所由作也」。此三者皆以為《西遊記》旨在闡述三教一家之理。

自袁于令以三教觀點論《西遊》以後，清代評論家多視《西遊記》為具宗教意義之作品，其中以闡揚道教煉丹為主流說法。持此說者皆以《西遊記》富含金丹、五行之義。如：吳玉搢在《山陽志遺》卷四：「考《西遊記》舊稱為證道書，謂其合於金丹大旨」。康熙年間劉廷璣《在園雜誌》：「蓋《西遊記》為證道之書，丘長春借說金丹奧旨，以心猿意馬為根本，而五眾以配五行」；野雲主人〈增評《證道

³⁶ 袁于令〈李卓吾先生批評西遊記題詞〉，見於葉晝，《李卓吾批評西遊記》，濟南：齊魯書社，1991.01，第一版

奇書》序>：以為《西遊》與《黃庭》、《悟真》、《參同》等書一樣，所論五行微妙，往往托神靈男女之間。世裕堂主人在<《東遊記》序>中云《西遊記》有「金公木母意馬心猿之義」。楊文會《等不等觀雜錄》中也云：「《西遊記》係邱長春借唐僧取經名相，演道家修煉內丹之術」。以上四人皆將《西遊》當成道教煉丹類作品。丁宴《石亭記事續編》則曰：「《西遊》雖《虞初》之流，然膾炙人口，其推衍五行，頗契道家之旨」；陸以湑《冷廬雜識》也認為「《西遊記》推衍五行之旨」，二人皆以《西遊》旨在五行。而清渾然子<《西遊原旨》敘>：「知《西遊》一記，即《陰符》也，即《參同》也，《周易》也，《修真辨難》也」³⁷，把《西遊記》等同於若干道教經典。雖然論者多以《西遊》寓含丹道之旨，不過也有持反對意見者，如阮葵生在《茶餘客話》中云：「此特射陽遊戲之筆，聊資村翁童子之笑謔；必求得修煉秘訣，亦鑿矣」。將《西遊》視為茶餘飯後笑談之作，不必探求其中金丹意旨。

2 心性說

另有跳脫道教觀點，從「收心」及「心佛」角度切入言其旨。以「心」為《西遊》旨歸，認為《西遊記》旨在「心」、「收心」、「攝心」。持此說者，明代有陳元之、謝肇淛。陳氏序《西遊記》云：「魔以心生，亦心以攝。是故攝心以攝魔，攝魔以還理。還理以歸之太初，即心無可攝」。謝肇淛《五雜俎》：「《西遊記》曼衍虛誕，蓋亦求放心之喻，非浪作也」。清王韜亦承此說，其<《新說西遊記圖像》序>曰：「一切魔劫由心生，即由心滅。此其全書之大旨也」。清代真復居

³⁷ 張書紳，《西遊原旨》，上海：上海古籍出版社，古本小說集成本，據嘉慶二十四年刊本景本

士踵繼之，其〈續《西遊真詮》序〉：「《西遊》佛記也，亦魔記也。…起魔攝魔，近在方寸，.即經即心，即心即佛」。清閑齋老人〈《儒林外史》序〉：「《西遊》元虛荒渺，論者謂為談道之書，所云意馬心猿，金公木母，大抵心即是佛之旨」。稍後，觀鑒我齋序《兒女英雄傳》云：「《西遊記》為自治之書，邱真人見元門之競，借釋教以警元門，意永使之明心性，全軀命，本誠正以立言」³⁸。凡此六者皆以「收心」為《西遊記》要旨。此外，明人盛于斯在「《休庵影語》·《西遊記》誤」一條中云：「蓋《西遊記》，作者極有深意。每立一題，必有所指，即中間斜譚語，亦皆關合性命真宗，決不作尋常影響」，以《西遊》寓含性命之理。

3 魔幻說

明代姑蘇笑花主人〈《今古奇觀》序〉：「《西遊》、《西洋》逞臆于畫鬼，無關風化」；清劉治襄《庚子西狩叢談》謂：「《封神》、《西遊》，侈仙道鬼神魔法」³⁹。此二家將《西遊記》視為神鬼魔幻之作，純就作品風格而言。

由上述資料，知明清雜纂序跋等，評論內容雖含蓋《西遊》作者、故事主題、虛幻之文筆特質等三方面，可惜論述多簡短扼要，不夠鞭辟入裏。而其中又以取經故事寓旨論述最多，評者以《西遊》演道教金丹五行說為主，修心說次之。無論由道教或修心觀點詮釋《西遊記》主題，均為當時宗教及心學思潮之具現，有內在思想上之義蘊。而後之《西遊》評家所論亦不出此二者，則《西遊》評點以寓意為評

³⁸ 此序為假托之作，見胡適「兒女英雄傳考」，然不礙其為一《西遊》詮釋觀點。

胡適，1982.01，《中國章回小說考證》，新校本，里仁書局，台北，頁407

³⁹ 以上引自劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁689、559、682、540、535、543

論中心之宗教文化詮釋，早於明人筆記中露出端倪。

二 明代《西遊》評點專書

短評以外，針對《西遊記》各回逐一評點，今已知彙刻成書之全本評本有葉晝《李卓吾先生批評西遊記》、汪象旭與黃太鴻之《西遊證道書》、陳士斌《西遊真詮》、張書紳《新說西遊記》、劉一明《西遊原旨》、張含章《通易西遊正旨》、含晶子《西遊記評注》、釋懷明《西遊記記》共八本。其中《李卓吾先生批評西遊記》《西遊證道書》《西遊真詮》《新說西遊記》《西遊原旨》《通易西遊正旨》六本都是將評點與《西遊記》正文合刻之評本，其觀點散見於：卷首之小說讀法、回前回末的總評、夾評、序、跋等。評點工作包括對《西遊記》文本之刪節、改動、評論，有圈有評。五書對《西遊記》之詮評內容，大致上分為：世情論、藝術論及取經寓旨論三類。其中《李卓吾先生批評西遊記》與《新說西遊記》有較多之藝術論，《西遊證道書》亦有少許。《西遊真詮》及《西遊原旨》二書，則宏篇鉅製幾乎全在詮釋取經故事之儒、釋、道三教意涵。以下按時間先後研究明清《西遊記》詮評專書，本小節先論述明之《李卓吾先生批評西遊記》。

今日所見最早之明刻本《西遊記》是金陵世德堂刊本，世本有本文而無評點。故明泰昌、天啟年間刊刻，題為《李卓吾先生批評西遊記》一書，乃《西遊》系列評本之始祖。此外，李評本在版本學上有重大意義。它與世本一樣，比後來清代《西遊證道書》等評本保留較多的韻語與方言⁴⁰。它是版本學者研究《西遊記》「祖本」問題，

⁴⁰ 鄧平、式寧，「失而復得倍覺親--李卓吾評本《西遊記》簡介」，《江海學刊》，1983，第1期，引自劉蔭柏編，《西遊記研究資料》，頁664

在世本與清代諸評本間做比對的唯一材料。吳聖昔就曾以此為本校勘比對，懷疑《西遊證道書》及《新說西遊記》二書乃據李評本而非世本刊刻⁴¹。

由於該書刊刻的時間正是通俗小說評點發展初期，故其詮評重心不在《西遊記》之寓意，而在於以一字訣詮釋情節。該書以「心」、「放心」為《西遊記》主題寓意，影響後代批評家甚深。其價值在於完整地反映出明人批評之樣貌，在《西遊》評點史有其前導性。此處擬詳述是書，以為對《西遊》評點傳統的省視。

（一） 作者

題為李卓吾評之《西遊記》，實乃所葉畫⁴²託名，與葉畫同時之錢希言及盛于斯業已揭露。錢希言《戲瑕》卷三「贗籍」⁴³：

比來盛行溫陵李贄書，則有梁溪人葉陽開名畫者，刻劃摹

⁴¹ 吳聖昔，「李評本二探」，《明清小說研究》，1995 第 2 期，頁 117-126

⁴² 葉畫，字文通，江蘇無錫人，自號葉陽開、錦翁、葉五葉、葉不夜、梁無知等。多讀書，有才情，留心二氏之學，為詭異之行。其生平固陋，性嗜酒，鬻稿書商以償酒債。李贄書盛行時，坊間《四書第一評》《第二評》《水滸》《琵琶》《拜月》諸評皆出其手。文通著有《中庸頌》、《法海雪》、《悅容編》。約於天啟四年或五年（1624-1625AD）卒於河南。他曾評點《水滸傳》、《三國演義》、《西遊記》等多種小說及戲曲。不過大半皆託名李贄，如：容與堂刊本一百回《水滸傳》、吳觀明刊《三國志演義》及《四評書》，而《樗齋漫錄》則署名「許自昌」。葉畫生平參看：錢希言《戲瑕》卷三〈贗籍〉條。周亮工，《書影》，第一卷。周亮工，《書影》，台北：漢京文化事業有限公司，1984.03，初版，頁 8。古眾，《李卓吾批評西遊記》校點後記，《李卓吾批評西遊記》，濟南：齊魯書社，1991.01，第一版，頁 1363

⁴³ 《戲瑕》卷三，錢希言《戲瑕》，百部叢刊集成《借月山房彙鈔》第九函，藝文印書館，台北，頁 22

仿，次第勒成，托于溫陵之名以行。往袁小選中郎嘗為余稱李氏《藏書》、《焚書》、《初潭集》、批點《北西廂》四部，即中郎所見者，亦止此而已。數年前，溫陵事敗，當路命毀其籍，吳中鋟藏書板並廢。近年始復大行。於是有李宏父批點《水滸傳》、《三國志》、《西遊記》、《紅拂》、《明珠》、《玉合》數種傳奇，及《皇英烈傳》並出葉畫筆，何關於李？

盛于斯《休庵影語》之〈《西遊記》誤〉條云：「又若《三書眼》、《三書評》、批點《西遊》、《水滸》等書，皆稱李卓吾，其實皆葉文通筆也」⁴⁴。後人不查，以為李贄所評。至清初第一本《西遊》評本《西遊證道書》評者憺漪子在二十二回回評中就寫道：「..若非半非居士與余兩人今日冷眼覷破（筆者按：指看破「金丹大道」之旨），豈不被李卓吾、葉仲子輩瞞殺乎？」憺漪子是汪象旭，而「半非居士」為黃太鴻，二人合評《證道書》。此處汪、黃兩人表示他們看出《西遊記》另有「金丹」寓旨，而非只有李卓吾、葉畫筆評本所提出的「放心」說。根據目前現有資料顯示，當時除「李卓吾先生評《西遊記》」以外，並沒有其他題為「葉畫筆」之《西遊記》評本，故所謂「被李卓吾、葉仲子輩瞞殺」一語，正為清人早已知道題為「李卓吾先生評」之《西遊記》，實際上是「葉畫筆」所撰，提供一旁證。

（二） 詮評內容⁴⁵

據孫楷第稱：日本內閣文庫藏《李卓吾先生批評西遊記》在袁

⁴⁴ 盛于斯《休庵影語》，劉蔭柏編，1990.08，《西遊記研究資料》，第一版，古籍出版社，上海，頁678。

⁴⁵ 以下詮評內容，據濟南齊魯書社出版之《李卓吾先生批評西遊記》為本，參考孫楷第之考證，論述其旨。

于令之「題辭」後又有「凡例」五條⁴⁶。分別是「批著眼處」、「批猴處」、「批趣處」、「總評處」、「碎評處」，對照今之評本，與孫氏所云謀合。五條除「總評」置於回末外，餘皆行間夾批。綜觀「凡例」及評點正文，其內容可分為：評主題、評文藝技巧，及評世情三類。

葉晝之文藝論佔其詮評之最大宗，依其評點內容又可分為評情節及評人物二者。無論是評情節或人物，葉晝最常以一、二字，簡短精當來點染。對小說情節描摹精到處常以「趣」、「著眼」稱之，如第二回須菩提祖師論及「三災利害」，說悟空「比他人不同」，悟空道：「師父沒成算！我雖少腮，卻比人多這個素袋，亦可准折過也」。旁批：「趣」。四十三回悟空以為三藏用心不專，以致招來眼耳鼻舌身意六賊。旁批曰：「著眼」。除了「眼」、「趣」等，尚有「好」、「奇」、「妙」、「真」、「畫」、「快活」、「頑皮」、「老思飛湧」、「匪夷所思」四字訣等語詞來形容情節之精彩⁴⁷。對人物形象的短評，舉悟空為例，常以「猴」、「賊猴」、「乖猴」、「好猴」、「妙猴」、「頑猴」、「惡猴」等語評之。如十七回悟空變成金池長老大鬧黑風山，旁批：「猴」。收拾黑熊怪，菩薩要帶回做守山大神，行者不以為然，無論有多少黑熊，均欲教他了帳。旁批曰：「賊猴」。諸如此類，葉晝慣以一或二字訣補捉人物精神。一個字、兩個字，在最少的字數中，道盡評者對情節人物的品評。將小說人物神韻、精彩情節，點染出來。此法襲自傳統之詩品、詞評，葉晝在評《西遊記》及《水滸傳》亦常用此法。

⁴⁶ 孫楷第，《日本東京所見中國小說書目題要》，頁134

⁴⁷ 「好」，見第二回、「奇」，見第二回、「妙」，見第四回、「真」，見第八回、「快活」，見第九回、「畫」，見二十三回、「頑皮」，見三十五回、「老思飛湧」、「匪夷所思」見第六回等。

除以一、二個字來品評之外，葉晝也用較長的評語詮評。以情節而言，如：第七回對「齊天大聖，到此一游」批為「趣甚，妙甚，何物文人，思筆雙幻乃爾」。評人物角色，則如第四回悟空洞悉弼馬瘟職責後大怒，旁批「大官便做，小官便不做，此猴尚有揀擇，在行」。十八回對悟空假扮高老女兒，總評：「行者妝女兒處，尚少描畫，若能設身做出夫妻模樣，更當令人絕倒」。這種評語取法《世說新語》的寫作風格，以一、二警語，將人物最傳神處發揮得淋漓盡致。此詮評方式常見於明清小說評語中，為小說評點之傳統。

除了文藝評論以外，葉晝評《西遊》另一重心在於對人情世事之回應。這是評者在閱讀中與文本所產生的一種自主性對話，評點家回應文本的召喚。葉晝借此抒發個人之見解，其中自有價值批判。如：四十八回謂通天河居民不顧死生去西梁女國作買賣，旁批：「世情如此，真是可憐」。回末總評又借吃童男童女之事大發議論：

以童男付之庸師，童女付之淫媾，此非父母自吃童男女乎？為男者自甘為凶人，為女者自甘為妒婦，喪失其赤子之心，此非童男女自吃童男女乎？或鼓掌大笑曰：原來今日卻是妖魔世界也？余亦笑而不言。

這段評語認為世上有不是之父母，並指謫當日妖魔邪風。在評世情中，葉晝特別針對假道學者、婦人及僧道提出評判。對不學無術的假道學語多嘲諷，九十三回八戒在給孤獨園寺不顧斯文形象地猛吃，總批：

一部《西遊記》獨此回為第一義矣。此回內說『斯文，肚裏空空』處，真是活佛出世，方能說此妙語。今日這班做舉子業

的斯文，不識一瞎字，真正可憐。

評語中清楚地呈現葉氏不以當日士人為然的態度。評婦人，五十五回悟空被蝎子精兵器所傷，旁批：「看來世上只有婦人毒」，回末又評：「或問：『蝎子毒矣，乃化婦人，何也？』答曰：『以婦人尤毒耳』」。對僧侶道士，葉晝在評點中毫不隱瞞地寫出自己之觀感。六十六回鑊破，佛祖向行者要金，旁批：「佛祖也只要金」，總批：「笑和尚只是要金子，不然便做個哭和尚了。有金便笑，無金便哭，和尚尚如此，而況世人乎！」反映出葉氏對明末僧道世俗化，日趨沉淪的批判。

評文藝及世情乃葉晝評本主要內容。此外，尚有取經故事宗旨之闡述。五聖取經故事的微言大義，葉氏以「心」字來詮評之。若干情節在其解讀下均飽含「心」之意象。如：第一回悟空向須菩提祖師求道，對「靈台方寸山」，夾批曰：「靈台方寸，心也」；「山中有座斜月三星洞」，批曰：「斜月象一勾，三星象三點，也是心。言學仙不必在遠，只在此心」，旁批強調「一部《西遊》，此是宗旨」。對於養「心」，提出「放下」為上策，十三回三藏在雙叉嶺孤身無策，只得放下身心，聽天所命，旁批：「人能常時如此，則近道矣」。把三藏所云「心生，種種魔生；心滅，種種魔滅」一語，視為「宗旨」，且在回末評曰：「一部《西遊記》，只是如此，別無些子剩卻矣」。五十六回三藏放心猿總批曰：「此回極有微意。吾人怒是大病，乃心之奴也，非心之主也。一怒，此心便要走漏愆忿。不遷怒，此聖學之所拳拳也」。對五十八回六耳獼猴的二心擾亂評為「昔人云：『一心可以幹萬事，兩心不可以幹一事』，此回便是他註腳」。主張以「放下」、「崇敬」養心，不可有「怒心」、「二心」及「勝負心」。

除了「心」之寓旨外，又提出「解脫」、「自在」、「無」、「常」

等觀念來補充。第一回總批拈出「解脫」二字為《西遊》要旨，云：

讀《西遊記》者，不知作者宗旨，定作戲論。余為一一拈出，庶幾不埋沒了作者之意。即如第一回，有無限妙處，若得其意，勝如罄翻一大藏了也。篇中云：《釋厄傳》，見此書讀之，可釋厄也。若讀了《西遊》，厄仍不釋，卻不辜負了《西遊記》麼？何以言釋厄？只是能解脫便是。

與「解脫」相關的想法，尚有「自在」_レ「常」等概念。第六回觀音菩薩請出二郎神縛大聖，評曰「自在」。第七回大聖逃不出如來佛掌心，總批提出「常」之概念。

拈出「心」字訣，以「敬」為重點，建構出一「放下」_レ「不動」_レ「不怒」_レ「無二用」之心，再佐以「解脫」_レ「自在」_レ「無」_レ「常」觀念。此即為葉畫眼中之取經故事要旨。

（三）小結：

葉畫《西遊》評本以人情世事、情節分析及藝術表現為其評點重心。以評語內容數量分析，葉畫著重在評《西遊記》之人物情節等文藝論。前者包括「著眼」_レ「趣」_レ「奇」_レ「妙」_レ「真」等一字、二字評，這些語詞同樣也出現於他所評之《水滸傳》、《三國演義》中，為葉畫小說閱讀審美趣味之具體展現。此種批評方式精神源自鍾嶸、司空圖《詩品》、《二十四詩品》所謂「清奇」_レ「高古」_レ「勁健」_レ「曠達」等評語，乃以印象式批評為主，品評、品第各種詩境之味道。此外，晚明提倡反禮教、反偽道學，強調率性自主、重視真感情流露的文學思潮，當然也對葉畫有所影響。至於充斥在文本中，葉畫與故事情節的交流對答，則反應出他個人對現世的價值批判。文學作品一則因讀

者視野不一，二來文字本身在不同的時代背景下有豐富之「語義潛能」，作品意義不斷地在後代延伸。故對於文本不可能只有一種解讀，有多少讀者就有多少不同的閱讀方式。進入閱讀的本體後，任何讀者均能以其與社會之關聯、生活之經驗形成他對世界的理解。葉晝對現世世情、假道學、醫生、婦人等語多批評。這在評點學上的意義在於：將焦點由《西遊記》虛構之情節跳脫出來，文本原來虛擬之世界透過評點者的解讀、聯想與當下世界產生關係。評者提出個人對現實生活具體觀照後之想法批評，舊時之文本在現世有了屬於當下的社會性。在《西遊》評點史上仍值得一書。

葉晝《西遊》評本對後代評家的影響為何？就「文藝論」而言，他繼承明代小說評點傳統，以一、二字訣或短句點染出人物及情節之「神」、「妙」機趣。此印象式品評法，為後來之《西遊證道書》、《新說西遊記》等沿用，如第七回悟空在如來佛肉紅柱子下寫上「齊天大聖到此一遊」，汪象旭及黃太鴻評曰：「文字奇妙至此，真正筆歌墨舞，天花亂墜，頑石點頭」，不難窺出其影子。其次，葉晝以「心」來總括一部《西遊記》，對取經故事提出修心養性之「心」學論述做為寓意架構，乃《西遊證道書》、《新說西遊記》等書中所謂「收放心」說之祖。此外，其世情論更展現評者個人對現實世界的觀察視角。

三 清代《西遊》評點專書

清代已知之《西遊記》評本，汪象旭與黃太鴻之《西遊證道書》、陳士斌《西遊真詮》、張書紳《新說西遊記》、劉一明《西遊原旨》、張含章《通易西遊正旨》、含晶子《西遊記評注》、釋懷明《西遊記記》，

加上明代之《李卓吾先生批評西遊記》，評家及著作數量居明代四大小說之冠⁴⁸。而清代七家評點，年代貫串康熙、乾隆、嘉慶、道光、光緒朝，見解之差異，正忠實地反映出《西遊記》評點史之縱向變化。其中《西遊證道書》、《西遊真詮》、《新說西遊記》及《西遊原旨》四評本，著重以宗教詮釋觀架構小說寓意，與《水滸傳》、《三國演義》、《金瓶梅》、《紅樓夢》評點兼及文藝、鑒賞評論之詮評內容，相去甚遠。此處先綜論四家評點全貌，其取經寓意待第二章分節詳述。

（一）《西遊證道書》

康熙二年（1663AD）汪象旭、黃太鴻著《西遊證道書》，中有夾批、回評，依其內容約可分為三類評論：藝術論、世情論，及對取經故事主題之寓意論。寓意論，汪象旭、黃太鴻認為《西遊記》乃「仙佛同源」之書，取經故事的主題為「收心猿」，同時並以「煉丹」說詮釋歷難取經，將八十一難與煉丹相互比附。藝術論主要針對《西遊記》之故事情節、描寫技巧等加以詮評，例如：第十回評太宗遊地府之事，曰：「此一回乃過接敘事之文，猶元人雜劇中之楔子也」。四十九回對觀音現魚籃之事，云：

總計八十一難中其與大士相關會不過七處，..至于求而來，來而親為解難者，不過鷹愁澗、黑風山、五莊觀、火雲洞、通天河五處耳。五處作用各不同，其中最平易而最神奇者無如通天河之魚籃。

統計觀音出現之場次，並予以分析。六十七回荊棘嶺與稀柿衞，評八

⁴⁸ 已知《水滸傳》評點有金聖歎、李贄、葉晝三家，《三國演義》有毛宗崗評、《金瓶梅》有張竹坡評，而《西遊記》評點則有八家

戒曰：「荊棘嶺則智，稀柿衞則獸，其智可及也，其獸不可及也」。其他尚有一些評者回應情節的心得雜感，如八十四在回評中謂「滅法國」，「滅法之名不知昉于何時？據大士所言，國王殺僧才始于二十年之前，然則因殺僧而後名滅法耶？抑先名滅法而後殺僧耶？此中殊費敲訂」。諸如此類就人物、情節、結構詮評者，佔《西遊證道書》藝術論中的多數。另外尚有少數文筆之評，如：三十回評寶象國百花羞一事曰：「此一回文字妙絕，今古蓋以左史之雄奇而兼莊子之幻肆者。稗史中不可無一不可有二，請問施耐庵水滸傳中何篇可以相敵耶？」六十四回對木仙庵三藏談詩，評曰：「此真文章家鬧中取靜，忙偷閒法也」。諸如此類，提出「文字絕妙」、「文章鬧中取靜」等語評其文筆。

除了寓意論及文藝論以外，世情論是作者與《西遊記》文本的哲思對談。這是一種讀者在閱讀過程中與文本互動，對文本召喚所產生的心理回應。汪象旭、黃太鴻在其回應中流露出修身處世之哲思。其主要觀點為：遁世、戒色與不好名尚氣。借小說情節，勸世諷事，抒發感懷，頗有「借他人酒杯，澆自己塊壘」之意味。就《西遊證道書》之評點內容而言，其詮釋架構在宣教解經之外，多回應小說情節之「世情」論，此為後來評家所少有。

整體而言，做為清代第一本《西遊》評點書，《西遊證道書》主要在評論取經寓旨。但對文本神奇筆法、情節刻劃、人物性格描述等藝術成就之析論，尚承襲葉晝《西遊》評本之風，比起後來之陳士斌及劉一明確有較深入的探討。

（二）《西遊真詮》

康熙三十五年（1696AD）陳士斌著《西遊真詮》，詮評中心全在取經故事主旨，少見文藝技巧或小說美學賞析詮評。對《西遊》寓意，陳氏批判汪象旭、黃太鴻之「收心猿說」，而以道教「金丹修煉」為依歸，以為取經故事既修性復修命。金丹修煉過程中五行攢簇，周天火候，用藥斤兩，結聖胎等，與取經途中之五聖歷難情節合拍。陳士斌雖以《西遊記》為「三教一家」之書，不過就其詮評內容而言，實將儒釋二教歸於一道，架空儒與佛。

（三）《新說西遊記》

乾隆十三年（1748AD）張書紳撰《新說西遊記》，評點內容大體包括：藝術評論及取經寓意論。以寓意論而言，張書紳之詮評與汪象旭黃太鴻及陳士斌二家差異甚大。他將取經故事視為《大學》「格致誠正」、「明德親民至善」、「止定靜安慮得」義理之演繹。

張書紳較清代其他評家重視《西遊》之文藝成就，其藝術論分為評文筆特色及情節結構，二者又以前者居多。如總批中所云「詩詞歌賦學貫天人，文絕地記，左右回環，前伏後應，直奇文也。無一字不奇，所以謂之奇書」⁴⁹；「《西遊》是把理學演成魔傳，又由魔傳演成文章，一層深似一層，一層奇似一層」⁵⁰，這兩條皆在評論《西遊》文本的「奇幻」書寫特質。此外，將第五回鬧天宮寫與李白文章仙境相比擬，認為《西遊記》有「平沙落雁之奇」、「有虛實、有濃淡，如「天孫織錦」般花團錦簇⁵¹，詮評十分細膩。而總論中又云：「章有

⁴⁹ 張書紳，〈《新說西遊記》總批〉，《新說西遊記》，上海：上海古籍出版社，1993，第一版，總評頁4

⁵⁰ 〈張書紳總批〉，頁18

⁵¹ 以上見張書紳《新說西遊記》，頁140、378、467、923、969、152

章法，字有字法，句有句法」；評其章法是「文章顧母之法」、字法是「隔年下種之法」⁵²等，則是就文章書法而言。在清代三家《西遊》評本中，張書紳之《新說西遊記》對文本之藝術鑒賞，論述範圍最廣最深。

（四）《西遊原旨》

嘉慶十三年（1807AD）劉一明著《西遊原旨》，其詮評與陳士斌一脈相承，偏重五聖取經之旨意。把《西遊記》視為一道教煉丹過程。不過劉一明不像陳士斌將儒、釋歸於道，他真正發揮「三教一家」之精神，以儒之孔聖中庸、執中精一，即佛之圓覺、萬法歸一，即道之眾妙之門、守中抱一，合三家為一家，以為取經在於性命雙修，明心見性。

清《西遊記》詮評，除已論述之四本外，尚有張含章《通易西遊正旨》、含晶子《西遊記評注》、釋懷明《西游記記》三本。以未見三書全貌，對其詮評內容不敢管窺蠡測，就所知回評內容、序跋及相關資料，略述於下。另有蔡元放《西遊證道大奇書》，劉廷璣康熙五十四年（1775AD）刊《在園雜誌》已提及是書，一併說明之。

（五）《西遊證道大奇書》

《西遊證道大奇書》又名《增評證道奇書》，編者蔡元放。蔡氏本名蔡昇，字元放，號宙愨、野雲主人、七都夢夫。清江蘇江寧人。生平不詳。曾於乾隆元年（1736AD）評《東周列國志》，對歷史小說

⁵² 以上見張書紳〈總評〉，頁20、32、35

提出「記事體」的觀點⁵³。《西遊證道大奇書》乃蔡元放以汪象旭、黃太鴻之《西遊證道書》為本，刪去原刻本之虞集〈序〉，增加蔡氏所撰〈《增評證道奇書》序〉及長達六十二頁之〈讀法〉，予以校訂重新刊刻。以文盛堂藏版翻刻，九如堂梓行，乾隆十五年（1750AD）刊印。據吳聖昔檢翻該書正文顯示⁵⁴：所謂蔡元放之「增評」，即〈序〉和〈讀法〉，此外並無其它夾批、眉批或回評。故嚴格說來《西遊證道大奇書》中並無蔡元放對取經故事寓意之詮評。

（六）《通易西遊正旨》

道光十九年（1839AD）有《通易西遊正旨》⁵⁵刊行。作者張含

⁵³ 蔡元放，〈《東周列國志》讀法〉，引自王先霈、周偉民，《明清小說理論批評史》，頁462

⁵⁴ 吳聖昔曾在浙江圖書館古籍部看過九如堂梓印之《西遊證道大奇書》，其版刊資料如下：扉頁中間大字分為兩行題《繡像西遊證道書》：「繡像西遊證」在右上、「道書」在左上，左下還有「文盛堂藏板」五小字。右旁上角分兩行題「西陵愴漪子箋注 秣陵蔡元放重訂」。扉頁上方空白處橫書「聖嘆外書」四大字。目錄頁第一行題「西遊證道大奇書目錄」，次行分兩小行，左題「聖嘆外書 西陵汪愴漪子評」；右為「蒼子別集 雲林市隱散人校」。序文第一行題「增評證道奇書序」，署名「西陵愴漪道人汪象旭原評 金陵野雲主人蔡宙愨評」。正文頁第一行上題「《西遊證道大奇書》卷之一」；第二行上題「聖歎外書」、下題「西陵愴漪子評」。另外有序署為「乾隆十五年（1750AD）歲次庚午春二月金陵野雲主人題于支瞬居中」。在讀法頁中縫下有「九如堂」三字。《中國通俗小說總目提要》著錄有圖十七幅。正文半葉九行，行廿字，四冊。浙江圖書館藏。參見吳聖昔，〈《西遊證道書》雜考二題〉：「蔡金注《西遊記》究為何書」，《文教資料》，1995:2，初版，頁50-57；江蘇省社科院明清小說研究中心文學研究所編，《中國通俗小說總目提要》，北京：中國文聯出版社，1991.09，一版二刷，頁72

⁵⁵ 北大圖書館藏清道光十九年（1839AD）何廷樞刊本，西元2001年3月筆者訪問北大至善本書室中借閱。該書百回分章註釋十卷，二函十一冊。內封題「己亥

章，字逢源，四川成都人，生卒年不詳。據何廷椿序文推測張氏生於乾隆年間，卒於道光九年（1829AD）⁵⁶。家貧力學，不求聞達，潛心性理，鑽研周、邵、河洛圖解，通遁甲、堪輿、術數之學。著有《原易篇》、《遵經易注》、《道學薪傳》等⁵⁷。該書有門人何廷椿之序，文中云其師張含章告之：言道之書甚廣，但尚未有以全體示人者。只有元代邱祖所著《西遊》「托幻相以闡精微，力排旁門極弊，誠修持之圭臬，後學之津梁」，故張氏手為批注，以明三教一原⁵⁸。〈《通易西遊正旨》後跋〉亦云：「竊擬我祖師托相作《西遊》之大義，乃明示三教一源。故以《周易》作骨，以金丹作脈絡，以瑜伽之教作無為妙相」，顯示是書旨在明三教一家。

（七）《西遊記記》

清咸豐八年（1858AD）有《西遊記記》，作者為釋懷明⁵⁹，其版

花朝新*（筆者按：文字脫落，以下同）天***邱真人著 通易西遊正旨 校正無訛 眉山城南德馨堂 何氏藏板。寬13公分，長24.5公分，黑口，雙魚尾，圖四幅，葉十行，行廿二字。有門人何廷椿序，邱長春真人事實，無名氏之序、跋。該版刊自第八回起多處脫落，雖經修復，然文字湮滅不易辨識處不少。

⁵⁶ 何廷椿之序撰於「道光己亥（十九年）」，當時張氏「年登大耄，含笑而終」，逝世已十年。則張含章宜生於乾隆年間，卒於道光九年

⁵⁷ 何廷椿〈《易西遊正旨》序〉，《西遊記研究資料》，頁561

⁵⁸ 何廷椿〈《易西遊正旨》序〉，《西遊記研究資料》，頁562

⁵⁹ 據北京圖書館藏本扉頁題為「清釋懷明撰 清抄稿本 《西遊記記》」，知作者為釋懷明。第一回有「咸豐歲在丙辰正月初六日甲子懷明** 戊午重陽後三日甲申重訂」。咸豐丙辰為咸豐六年（1856AD），戊午又重新訂正，則是書最晚成於咸豐八年（1858AD）。一九九六年書目文獻出版社出版「北京圖書館藏珍本小說叢刊」，影印清之《西遊記記》手抄本，無行線。釋懷明，《西遊記記》，北京：書目文獻出版社出版，1996，第一版

刊體例在清代諸《西遊》評本中最特殊，文本無取經故事，非正文及評點之合刊本，純為評點者之詮解。書中收雨香、任蛟及朱敦毅之敘。雨香在敘中批評陳士斌之詮評，像是「做官人官話」，不能「親切有味」，令人觀之心領神會。而《西遊記》本是自在靈虛、玲瓏、活潑潑的，其旨難盡於詮，故釋懷明略節要旨以記之。《西遊記記》為懷明讀《西遊記》之偶得，懷明雖佛教中人，然是書亦不離「三教一家」之旨⁶⁰。

（八）《西遊記評注》

清光緒十八年（1892AD）又有含晶子之《西遊記評注》問世⁶¹。含晶子，生平不詳，光緒年間人⁶²。作者在〈《西遊記評注》序〉文中表示：少時讀《西遊》雖有陳士斌之詮解，但是「辭費矣。費則隱，閱者仍昧然」。又說「余之詮解，雖未面授真人之旨，而不敢臆造，其說實觸類引申，使人易曉，勿墮迷途」⁶³，可見此書乃含晶子為彌補《西遊真詮》文辭太隱之缺點而注。

小結：

綜觀清代之《西遊》詮評，由《西遊證道書》中汪象旭、黃太

⁶⁰ 雨香〈《西遊記》敘言〉，收在釋懷明，《西游記記》

⁶¹ 此書劉蔭柏見於北京柏林寺圖書館，為清光緒十八年(1892AD)刻本。劉蔭柏對孫楷第《中國通俗小說書目》中《西遊記》條之案語，見劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁 552

⁶² 其《西遊記評注》自敘作於「光緒辛卯年（十七年，1891AD）」，引自劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁 573

⁶³ 劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁 571、572

鴻的評述，知此書雖名為「證道」書，但其中兼評人情世事、小說藝術創作等，與後來《西遊真詮》、《西遊原旨》相較，其宣教證道義味顯然較淡些。而評點中之文藝評論及修身處世觀論述，正承襲自葉晝評本之藝術及世情論精神，此為明人小說評點之遺跡。陳士斌《西遊真詮》不論文藝，詮評取經寓意一反「放心猿」之說，全由道教煉丹角度切入，建立性命雙修之煉丹寓意體系。張書紳《新說西遊記》為今存《西遊》評點中，對小說寫作技巧及文藝美學鑒賞析論最深入，最具見地者。而他別開生面地將《西遊記》予以《大學》化，使取經故事儒教化，在《西遊記》寓意評點史上有其特殊成就。至於劉一明之《西遊原旨》，則以金丹修煉為經，三教一家為緯，建構其《西遊》寓意。道光以後之張含章、釋懷明及含晶子《西遊》評點，對其寓意、文藝、鑒賞論，未能窺見全貌，不敢驟下判語。然由筆者已參閱之《通易西遊正旨》及《西遊記記》序跋中，得知此二書亦不離「三教合一」之旨。

四 民國以來之《西遊》寓意詮評

民國以後，學界對《西遊記》研究的方向變得更加的多樣化，對《西遊記》取經寓意、藝術技巧及品評鑒賞之論述，著作之豐遠超過明清時人。關於人物形象、情節結構，及美學鑒賞研究之大概，已於第一節中說明，不再贅述。此處專論取經寓意。

民國以來對三藏取經故事主題的說法，擺脫明清人「放心」、「煉丹」與「三教合一」等觀點。甚至援引西洋文學理論以為詮解，開闢《西遊》寓意詮評新方向。以下借整理眾聲喧嘩的《西遊記》寓意論

述，縱觀明清至民國取經故事寓旨詮釋之變遷，用以凸出明清時期汪象旭等評家，以證道解經方式解讀《西遊記》，宗教文化詮釋之特殊開創性。

自董作賓、胡適等人考證《西遊記》作者為吳承恩⁶⁴，駁斥清朝以來談禪說道之旨，把《西遊記》視為帶玩世主義的滑稽小說後，世人逐漸跳脫前人宣教論述窠臼，開始思索取經故事其他寓意。民國以來學界對《西遊記》主題寓意的探究，著述汗牛充棟，詮釋者見解各不相同。下面就「文學史、小說史」及「期刊論文」兩部分，說明中外學者對此問題之看法。

（一）文學史與小說史中對 《西遊記》主題寓意的論述

文學史中對《西遊記》寓含的主題，極少論述，十之五六將之視為神魔小說，在幻想中諷刺人間，屬於諷刺說。如：鄭振鐸、胡雲翼、兒島獻吉郎、張其昀、葉慶炳、徐季子均主張其中無深刻寓意，非有意談儒釋道，非宣傳宗教道理者。《西遊記》只是借著消滅妖魔，諷刺朝廷、地方勢力，嘲諷宗教，寄寓諷世貶俗之義⁶⁵。其中少數從

⁶⁴ 關於《西遊記》作者問題，至今學界仍議論不休。詳見慕閑，〈近幾年來國內學術界關於百回本《西遊記》作者的爭論〉，1986，《西遊記》研究一輯、蘇興，〈介紹簡評國外及我國台灣學術界對《西遊記》作者問題的論述〉，《東北大學學報》，1986 第 3 期，頁 67-79。在未有新出土資料前，本論文仍以吳承恩為《西遊》作者。

⁶⁵ 鄭振鐸，《插圖本中國文學史》，北京：人民文學出版社，1982.03，第一版，頁 912；胡雲翼，《中國文學史》，台北：三民書局，1966.08，第一版，頁 253；兒島獻吉郎，《支那文學史》，早稻田大學出版社；張其昀，《中國文學史論集》，台北：中華文化出版委員會出版，1958.04，初版，頁 878；葉慶炳，《中國文學

宗教角度試圖詮解者，如：顧實云「託諸遊戲文字，而解釋幽玄高妙之教理」⁶⁶；黃公偉云「為『三道歸一』之因，而取材於佛」，主張《西遊記》談神怪妖魔，也可能是宋明以來理學三教合流的思想表現⁶⁷。其次陳玉剛、錢念孫認為《西遊記》表達人民對封建統治之不滿，反抗壓迫，蔑視神權⁶⁸，為典型「農民起義說」。游國恩、金啟華、馬積高及中國社科院所編之文學史則以《西遊記》之八十一難代表人民挑戰困難的樂觀精神，征服自然的願望和信心，正義戰勝了邪惡⁶⁹。

至於近年中國大陸所出之文學史對《西遊記》寓旨有較異於昔日之說法，其中林庚提出喜劇型英雄傳奇及天真童話的觀點，令人耳目一新。他認為《西遊記》主題在反映市民冒險浪漫生活的渴望，對禮教的反抗，追求精神解放，讓心靈回到原始狀態⁷⁰。章培恒、駱玉明則從《西遊記》追求自由到接受制約、歷險的兩大母題，看出該書「不是有意識地把故事作為一種理性認識的隱喻來寫成的」，認同胡

史》，台北：弘道文化事業，1980.11，初版二刷，頁 653；韋鳳娟，《新編中國文學史》，北京：人民教育出版社，1989.04，一版，頁 250；徐季子，《中國古代文學史》，華東師範大學出版，1990.06，一版，頁 236；李修生，《中國文學史綱要》，北京：北京大學出版社，1998.01，一版，頁 41

⁶⁶ 顧實，《中國文學史大綱》，台北：文海出版社，1971.10，初版，頁 286

⁶⁷ 黃公偉，《中國文學史》，台北：帕米爾書店，1967.08 序，頁 610

⁶⁸ 陳玉剛，《簡明中國文學史》，陝西人民出版社，1985.01，一版，頁 323；錢念孫，《中國文學演義》，上海：上海文藝出版社，1996.11，一版，頁 444

⁶⁹ 金啟華，《新編中國文學簡史》，中州：中州古籍書社，1989.01，一版，頁 497；游國恩，《中國文學史》，香港：三聯書店，1990.07，一版，頁 93；中國社科院文學研究所編，《中國文學史》，北京：人民文學出版社，1991.05，一版，頁 1057；馬積高、黃鈞，《中國古代文學史》，長沙：湖南文藝出版社，1992.05，一版，頁 273

⁷⁰ 林庚，《中國文學簡史》，北京：北京大學出版，1997.11，一版，頁 583-596

適之說以為《西遊記》還是為了提供娛樂，給讀者以閱讀的快感⁷¹。章、駱兩人對《西遊記》之看法，為典型之讀者反應論述。

小說史則以魯迅之「遊戲說」為首，至於取經寓意，三教之徒可隨宜附會，其中若有大旨，則為謝肇淛之「求放心」⁷²。此說一出，後來包括范煙橋、秦孟瀟、郭箴一、孟瑤、譚正璧踵繼之⁷³。

近十年來小說史對《西遊記》之詮解有別於昔，如：徐君慧以為《西遊記》乃作者身處苦難時代，懷才不遇，因文網嚴密，借神佛外衣講人間事⁷⁴。李梅吾則從悟空的形象解讀《西遊記》之寓意，謂鬧天宮以至於取經皆「追求正義」之舉⁷⁵。齊裕焜認為《西遊記》是「宗教的題材包含著對宗教的嘲諷」，揭露教義與行為、行為與效果間的矛盾，戳穿宗教的虛偽⁷⁶。張國風以階級鬥爭角度詮釋《西遊記》，以為作者受到農民起義影響，作品中充滿反叛色彩⁷⁷。此種說法，六十年代一度甚囂塵上，然已為小說史家所棄。徐志平綜合各家說法，認為《西遊記》以「修心」為主題，諷刺明代政治及宗教迷信，

⁷¹ 章培恒、駱玉明，《中國文學史》，上海：復旦大學出版社，1996.03，一版，頁272-277

⁷² 魯迅，《中國小說史》，台北：民文出版社，1977.10，台一版，頁174

⁷³ 魯迅引謝肇淛「求放心」說，但未明言「放心」之義，蓋「放心」之語，出《孟子》〈告子〉，原為求其「放失之心」，即求孟子所謂「善心」、「常心」。與後來諸《西遊記》研究者以「放失之心」一義來指悟空「放逸之心」大異其趣

⁷⁴ 徐君慧，《中國小說史》，南寧：廣西教育出版社，1991.12，一版，頁269

⁷⁵ 李梅吾，《中國小說史漫稿》，湖北教育出版社，1992.07，第一版，頁297

⁷⁶ 齊裕焜、陳惠琴，《鏡與劍—中國諷刺小說史略》，台北：文津出版社，1995.09，初版，頁37

⁷⁷ 張國風，《中國古代小說史話》，北京：商務印書館，1996.12，一版，頁135

以花果山的無拘束和悟空人格獨立，寄託人生自由的理想⁷⁸。李盾亦主「市民平等，解放自由個性」說⁷⁹。歐陽健從神怪小說角度切入，觀察《西遊記》處理人與大自然相互關係，由悟空重回花果山看到的敗山頹景，認為該書關懷戰爭對環境之危害。而取經之路在某種程度上亦是巡視督察自然界生態平衡之路，悟空一路上負責改造惡劣環境，並處理人與萬物之關係⁸⁰。此說十分特殊，完全跳出前人詮釋窠臼。

（二）期刊論文對《西遊記》主題寓意的論述

六〇年代以降，海峽兩岸中外學者論《西遊》之旨，眾說紛紜。以下匯集數家說法，以見《西遊記》詮釋史觀之變化。

1 修心修身說

修心說佔現代學者對《西遊記》寓旨論述之最大宗。論者皆主張《西遊記》是以「心」為主之修道歷程，取經過程為空與悟，心靈之修持，為吳承恩對心靈及自我迷惑的批判。持此說者有羅龍治、吳雍璧、鄭明嫻、劉遠達、劉勇強等⁸¹。另有蒲安迪持修身（修心）說，謂《西遊記》是身心自我整合的作品，成道之路是自身完整性的恢復

⁷⁸ 徐志平，《明清小說》，台北：黎明文化事業公司，1997.04，初版，頁 76

⁷⁹ 李盾，《中國古代小說演進史》，台北：文津出版社，1999.10，初版，頁 193

⁸⁰ 歐陽健，《中國神怪小說通史》，南京：江蘇教育出版社，1997.08，一版，頁 396

⁸¹ 羅龍治，〈《西遊記》的寓言和戲謔特質〉，1977.08，《書評書目》52期，頁 11-20、吳雍璧，《西遊記》，1980.06，台北：師大國文研究所論文，頁 102-125、鄭明嫻，《西遊記探源》，台北：文開出版公司，1982.09，初版，頁 20-43、劉遠達，〈試論學派的思想傾向〉，《思想戰線》，1982 第 1 期，頁 127-32、劉勇強，《西遊記論要》，台北：文津出版社，1991.03，初版，頁 55-80

過程⁸²。

2 丹道說

陳敦甫及王崗均將《西遊記》視為道教全真大周天、小周天之鍊丹過程⁸³。

3 三教說

除丹道說以外，學界亦不乏探討取經故事寓含儒教、佛教或三教寓旨者。如張易克持「三教合一」說，以為丘處機將王重陽之「立教十五論」與小說情節嵌合⁸⁴。另有王國光視《西遊記》為哲學、丹術及社會學之結合⁸⁵。李安綱以為《西遊記》主題在表現中華民族儒、釋、道、易、醫的傳統文化⁸⁶。周文志則以儒、釋、道教及醫學、《易》理詮釋《西遊記》⁸⁷。馮文樓認為《西遊記》乃以宗教形式演繹「士不可以不弘毅，任重而道遠」之儒家精神⁸⁸。花三科則謂《西遊記》是「佛表道裏儒骨髓」，是吳承恩遊心於儒之小說創作⁸⁹。

⁸² 蒲安迪，《明代小說四大奇書》，北京：中國和平出版社，1993.10，一版，頁 149-317

⁸³ 陳敦甫，《西遊記釋義》，台北：全真教出版社，1976.10，初版；王崗，〈《西遊記》：一個完整的道教內丹修鍊過程〉，新竹：《清華學報》，1995：03，頁 51-84

⁸⁴ 張易克，《西遊記研究》，高雄：學術擂台出版社，1998.03，初版、張易克，《西遊記盜名學案》，高雄：學術擂台出版社，1999

⁸⁵ 王國光，《西遊記別論》，上海：學林出版社，1990.02，一版，

⁸⁶ 李安綱，《苦海與極樂》--《西遊記》奧義，北京：東方出版社，1995.10，第一版

⁸⁷ 周文志，《看破西遊記》，昆明：雲南人民出版社，1999.12，一版一刷

⁸⁸ 馮文樓，〈取經：一個多重互補的意義結構〉，《明清小說研究》，1992：1，第 23 期，頁 67

⁸⁹ 花三科，〈佛表道裏儒骨髓--《西遊記》〉，《寧夏大學學報》，1994，16：2，

4 反抗鬥爭說

吳組緝等人把《西遊記》看做是農民起義的階級鬥爭，統治階級與被統治階級，鎮壓和瓦解人民反抗之爭。旨在呈現矛盾意識、玩世氏的反抗⁹⁰。蘇興則以為小說有意批判嘉靖皇帝⁹¹。但同時亦有反對從政治角度切入解說《西遊記》者，如任守春就不認同《西遊記》是「為封建統治階級服務」之作品⁹²。陳遼也以《西遊記》為靈猴神話之集大成，與農民起義無瓜葛⁹³，該書乃儒佛道思想互補之作⁹⁴。

5 反映社會說

此說主張《西遊記》在玩世主義下揭露社會黑暗腐朽⁹⁵。表達明朝腐敗，執政者迫害人民，百姓渴望英雄降鬼除妖的願望⁹⁶。

6 追求正義福祉說

認為唐僧取經故事旨在追求社會正義，尋求人類福祉，在原我、

頁 22-27

⁹⁰ 吳組緝，《中國小說研究論集》，北京：北京大學出版社，1998.01，一版，頁 138；丁黎，〈從神魔關係論《西遊記》的主題思想〉，1982 第 9 期，《學術月刊》，頁 52；胡光舟，〈對《西遊記》主題思想的再認識〉，《江漢論壇》，1980 第 1 期；李辰冬，《三國、水滸與西遊》，台北：水牛出版社，1977.06，初版，頁 105~133；何滿子，《西遊記研究》，江蘇：古籍出版社，1984，一版，頁 767

⁹¹ 蘇興，〈西遊記對明世宗的隱寓批判和嘲諷〉，蘇興，《西遊記與明清小說研究》，上海：上海古籍出版社，1989.12，一版一刷，頁 45-64

⁹² 任守春，〈也談《西遊記》的主題〉，《中州學刊》，1983，第 3 期，頁 74

⁹³ 陳遼，〈《西遊記》究竟是怎樣的一部小說？〉，《安徽大學學報》，1983，第 1 期，頁 78

⁹⁴ 陳遼，〈《西遊記》係儒佛道思想補之作〉，江蘇省社會科學院文學研究所編，《明清小說研究》，江蘇：中國文聯，1988：1，頁 55-67

⁹⁵ 歐陽健，《明清小說采正》，台北：貫雅文化出版社，1992.01，初版，頁 48-54

⁹⁶ 趙聰，《中國五大小說之研究》，台北：時報出版公司，1980.07，初版，頁 121-186

自我、超我中求平衡，克服人性環境危機⁹⁷。

7 哲學思想說

夏志清以為《西遊記》是對《多心經》的哲學評述。悟空求師訪道象徵對精神悟性的追求⁹⁸。

8 實現理想說

袁珂認為《西遊記》是一本有志竟成的童話，旨在宣揚人定勝天。頌揚反正統、蔑視皇權的反抗思想和積極進取，克服困難的理想主義。要實現理想須牢瑣心猿，克制七情六慾，要有智謀，堅貞信念、樂觀情緒，才能達到理想⁹⁹。

9 綜合說

如張錦池謂《西遊記》是一部描寫找尋人材，呼籲勿拋棄才識之士的作品，肯定悟空童心，預防其「反性」發展¹⁰⁰。而楊昌年則認為作品中融合儒、釋、道三家，修身立命，人生忍苦尋求完成之歷程；

⁹⁷ 陳澍，1981.05，〈論《西遊記》中神佛與妖魔的對立〉，頁 52；黃慶萱，〈《西遊記》的象徵世界〉，收在黃慶萱，《與君細論文》，台北：東大書局，1999.03，初版，頁 8-35

⁹⁸ 夏志清，《中國古典小說導論》，合肥：安徽文藝出版社，1994.05，一版一刷，頁 127-179

⁹⁹ 袁珂，《神話論文集》，台北：漢京文化，1987.01，活版一刷，頁 208。黃清泉，《明清小說的藝術世界》，武昌：華中師大出版社，1992.06，一版一刷，頁 15、孫一珍，《明代小說的藝術流變》，成都：四川文藝出版社，1996.10，一版一刷，頁 174。李保均，《明清小說比較研究》，成都：四川大學出版社，1996.10，一版一刷，頁 172

¹⁰⁰ 張錦池，《中國四大古典小說》，北京：華藝出版社，1993.04，一版一刷，頁 204-222

三藏師徒代表超我、自我、原我；五聖有五行生剋之寓意；歷難代表天地不全，是遭貶、返回樂園之歷程¹⁰¹。

民國以來學界對取經故事寓意說法，雖然詮釋切入點各不相同，但詳考眾家說法，佔最大宗者仍不出「修心」與「丹道」說。查《西遊記》寓意之閱讀詮釋歷史，「心學」與「宣教」說其源頭皆出自明清葉晝、憺漪子、陳士斌、張書紳及劉一明以降之評點論述。故從整理民國以來學界詮釋《西遊記》寓旨角度的過程中，除了解其思想之傳承外，更映襯出清《西遊證道書》等評點在宗教文化詮評觀上之創發性。

五 結論

由上述綜覽明清至民國筆記、專書、論文期刊之《西遊記》詮評，發現短評之內容以探究文本寓意為主。而專書中《李卓吾批評西遊記》紹述明代小說評點精神，以世情論及小說鑒賞為評點重心。清代《西遊證道書》部分評點及《新說西遊記》多涉及小說人物、情節、寫作技巧之外，其餘皆將詮評重點放在寓意詮釋，而非文藝論述。顯示無論短評或專書，「取經寓意」皆為明清《西遊記》評本之詮釋中心。此種評點風格不重視小說藝術成就及鑒賞品評，與明代李贄、金聖歎、張竹坡之詮評系統有別。當明清小說評點家努力在人物、情節、結構描寫技巧上創發個人見解，並提出「妙」、「奇」、「趣」等小說美

¹⁰¹ 楊昌年，《古典小說名著析評》，高雄：五南出版社，1994.05，初版，頁160

學鑒賞論述時，清之《西遊》評點家們一致地以取經故事寓意為詮評重點。

而明清《西遊》寓意詮評又以「修心」、「煉丹」為主要論述。把文字情節比附宗教，將文本視為釋教證道（儒、釋、道三教）之作，其批評角度集中於寓旨一項，異於同時期其他小說詮評。此證道式之詮解傳統，在明人之筆記雜纂序跋中，因體例之限制，三言兩語，所論不深。至清代《西遊證道書》、《西遊真詮》及《西遊原旨》三評本之後，此詮釋體系發展更成熟，論述更緊密，並融合「三教一家」思想於其中，奠定《西遊》詮評以宣教證道為主之宗教文化詮釋系統，此正是清代三家《西遊》評本在小說評點史上極為特殊之處。影響所及，民國以後，儘管各種取經寓旨論述傾巢而出，然終究不離「修心」與「煉丹」二旨。

清三家《西遊記》詮評在小說評點史及《西遊記》本身的閱讀史上，該以何觀點視之？就中國文學評點系統而言，以宗教教義為文本作註之源頭，其精神遠紹自《詩》序、史贊，屬於宗經徵聖派，而非文學性之品詩評詩。《詩》序時代，「詩教」之詮釋法受當時解經思潮及時尚影響甚深。由此觀察《西遊記》所顯示出來之「宣教證道」式詮評觀，自有其閱讀史上特殊的時代淵源。換言之，明末至嘉慶年間之儒、釋、道三教合一之風氣，對《西遊》評點產生鉅大的影響力。此外，就詮釋學而言，詮釋的本質是一種交流與對話，《西遊》評點家以讀者身分對文本及作者進行雙向交談，他們試圖對文本提問並回答。在問答過程中，詮釋不可能有絕對客觀的中立性。評者本人之經歷、信仰、潛意識等，均是評點者理解文本之思想基礎，這就是詮釋學上所謂之「前理解」。在解讀文本過程中，評點者無法擺脫詮釋當

下的時空社會環境，使得詮釋具備歷史效應特質。於是《西遊記》三藏師徒取經情節，在清眾評家眼中不僅是後人所見之「神魔小說」，而是別有「修心」、「煉丹」，三教合一之寓意。

《西遊證道書》、《西遊真詮》、《西遊原旨》三書，其詮釋觀脫離李贄至脂硯齋間之小說文藝鑒賞評點模式，既不重視人物性格之揣摩，亦少討論懸念、節奏、伏筆等寫作技巧，也無較深刻之小說創作思維。或許此即為何近代研究小說評點史或小說理論學者不重視《西遊》評點的緣故。然而文學應不會永遠只是「純文學」而已，更是一種宗教、社會、文化思潮的表現。當時之主流觀點也可以藉著文學評點表達、互動。汪象旭等四人在文本中穿梭，試圖尋找儒、釋、道三家之象徵與隱喻，以建立個人之詮釋系統。由中、西不同之詮釋角度觀察清代《西遊記》評點之寓意，即為本論文所欲窺之堂奧。

第三節 《西遊記》金丹寓意詮釋爭論

由上節對《西遊記》寓旨的論述中知：自明至於當代，對五聖取經之旨眾說紛紜，諸家各就所見詮釋，充分顯示《西遊》文本多重解讀之可能性。而眾多論述中，爭議最大者為《西遊記》之宗教性寓旨。以取經故事本質而言，無疑地該書具佛教屬性。但從明迄今，不少讀者將《西遊記》視為道教內丹修煉之書。把五聖西行取經八十一歷難，當成是一完整之金丹煉養過程。對此說贊成及反對之見，始終呈兩極化，為《西遊記》閱讀史上十分特殊之象現。

一 當代《西遊》金丹寓旨論辯

詳考《西遊》之旨，自元陶宗儀、明伍守陽、清毛奇齡、蒲松齡等人將丘處機視為小說《西遊記》作者後¹⁰²，筆記雜著中不乏論述取經故事丹道意義者。吳玉搢、劉廷璣、野雲主人、世裕堂主人、楊文會、丁宴、陸以湑、渾然子等人，皆以《西遊記》為闡述金丹五行要旨之書。其中只有少數人如阮葵生持反對意見，認為求其煉丹意旨，是穿鑿附會之舉。雖然清人多以《西遊記》富含金丹寓旨，不過阮氏說法之提出，顯示清人對此一問題見解之差異。

民國以來關於取經故事寓旨詮解，更是五花八門，神魔說、諷刺說、修心說、丹道說、起義說、精神解放說、追求自由說、改造環境說、反映社會說等，各家解讀角度各不相同。解讀者若能自圓其說，

¹⁰² 陶宗儀，《南村輟耕錄》卷十、毛奇齡據《輟耕錄》以為《西遊記》出自丘處機之手。見柳存仁，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991.10，頁1320

亦為一家之言，呈現《西遊記》眾聲喧嘩的閱讀特色，未嘗不可視為文本解讀多樣化現象之反映。然而其中對《西遊記》是否富含道教煉丹之旨，此論述主題同意與反對者各說各話，見解對立，莫衷一是。「金丹寓言」成為《西遊記》閱讀史上十分棘手之問題。

1923年胡適在其〈《西遊記》考證〉中表示幾百年來《西遊》閱讀的問題出在：讀者都太聰明，不肯領略極淺的滑稽意味和玩世精神，妄想參透微言大義，把《西遊記》罩上儒釋道三教袍子。胡適認為吳承恩撰《西遊記》是「滑稽小說」，無特別深刻寓意¹⁰³。此說一出推翻清人《西遊》寓「丹道」意義之說。而稍後魯迅亦以為《西遊記》出於遊戲，無關金丹道，若有大旨亦不出謝肇淛「求放心之喻」¹⁰⁴。自胡適、魯迅之說提出後，對《西遊》之金丹寓意此一問題，三至六十年代，多數論者如鄭振鐸、胡雲翼等人皆紹述之，否認《西遊記》隱喻道教的煉丹。而八十一歷難象徵金丹修煉過程，似乎是道士們一廂情願地將《西遊》文本與內丹工夫媒合的閱讀詮解。

到七十年代後，對《西遊》與道教間之關聯，一反民初至六十年代《西遊》「遊戲」說之主流論述。研究者開始對文本中之金丹修煉提出考查。他們由文本文字及全真道觀點出發，深入考證全真教王重陽、馬丹陽等人著作，並對《周易》《參同契》《悟真篇》進行檢索，結果發現《西遊記》字裏行間確實援引不少全真高道作品，若干情節明顯地與金丹修煉某些步驟暗合。統合研究成果顯示：百回本《西遊記》在寫定之前，可能經過全真道徒潤飾或修改。基於此，後代道教徒在閱讀《西遊記》時，極易將取經故事與金丹修煉比附。

¹⁰³ 〈《西遊記》考證〉，見胡適，《中國章回小說考證》，台北：里仁書局，1982.01，新校本，頁319

¹⁰⁴ 魯迅，《中國小說史略》，台北：民文出版社，1977.10，台一版，頁174

關於《西遊記》之丹道研究，1970年時杜德橋即提及《西遊記》中寓含道教成分¹⁰⁵。1976年陳敦甫評著專書《西遊記釋義》，主張《西遊記》為丘處機所著之丹經，以道教內丹周天運行、修性修命及五行相生相剋之理詮釋五聖取經百回故事。第一回「靈根育孕源流出」論人天賦之性，第二回「悟徹菩提真妙理」言修命。十三回貞觀十三年九月望前三日玄奘西行，指金丹採藥在望之前。十五回蛇盤山、鷹愁澗之劫為「煉己」工夫。十七回黑風山是以黑熊精後天之氣尋玄奘袈裟真人之氣。十九回悟空收八戒為採藥歸爐。廿二回流沙河之役乃用土封固大藥。廿三回三藏不忘本，為煉精化氣時，心如寒灰，不被陰精擾亂。廿七至五十三回是小周天工夫。五十六回三藏道昧放心猿，此時大丹將成，以煉心為上，但三藏反生其心。六十一回悟空三借芭蕉扇，採大藥息火之候。六十三回演大周天止火功法。六十七回駝羅莊穩禪性，十月胎息，胎將圓，小成。七十一回觀世音收降金毛，乃金液還丹。八十回唐僧大功將成，八十六回則為五氣朝元。九十二回以後三僧大戰青龍山，為三陽聚頂，金丹大就，煉氣成神。

陳敦甫認為：「唐僧、沙僧、八戒、悟空，甚麼山、甚麼洞、甚麼妖、甚麼怪，甚麼佛祖，甚麼觀音菩薩等等名詞，不一而足，其實未離開我身中一絲一毫」¹⁰⁶。悟空、悟能及悟淨，是吾身中之精氣神。紅孩兒、黑風大王等妖魔，與五行相應，乃吾身中之心肝脾肺腎。西天所取之經，非三藏真經，乃是修行之路徑，即吾身中之任督二脈，精氣神所走的道路。總之，一部《西遊記》乃寫修煉人身之精氣神。

陳敦甫通書全以丹道修煉來架構取經故事，使《西遊記》是否富

¹⁰⁵ Glen Dudbridge, *The His-yu chi: A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel*, Cambridge, England, 1970

¹⁰⁶ 陳敦甫，《西遊記釋義》，台北：全真教出版社，1976.10，初版，頁13

含金丹寓旨一問題再度引發爭論。交相爭辯中，論者重新省思，從而對文本進行全面、細膩的探究。

稍後 1978 年余國藩在英譯本《西遊記》中〈導論〉中論述《西遊記》與道教、佛教之關係。余氏之研究成果有三：一就文本書寫，提出五聖與五行之對應關係；二凸出取經故事寓含道教修煉之旨；三將西天取經視為一死亡之旅，凡人尋求不死境與道教徒修煉成仙，在終極目標之追求上無二致。此說對小說何以被道徒解讀成煉金丹，提供合理的論述。余氏以為就道教而言，悟空、八戒與悟淨三人自敘詩，有煉丹術語，詩中夾帶修煉成仙的奮鬥歷程。文本中五行、煉丹語彙與三藏師徒有對應關聯。悟空為「金公」，乃因道教稱「鉛」為「金公」，「真鉛生庚」，天干庚辛為金，配地支申酉，而申為猴，正與小說中悟空相應。八戒為「木母」，丹道中「木母」指「汞」。真汞生於亥，亥屬豬，合於八戒。悟淨配土，稱「土母」、「黃婆」。三十六回論月之詩，把月之圓缺與道家修持相比附。以詩釋道之法，遵循自《周易繫辭傳》、魏伯陽《參同契》及張伯端《悟真篇》。1983 年余國藩〈朝聖行--論《神曲》與《西遊記》〉言及《西遊》隱喻時，提及取經故事強調的不止修心的寓言，還包括修身、修道及修煉等課題。「靈山」一詞，在煉丹術中實指人體某一穴道，借用內丹術架設其部分寓言。對此寓意，余氏強調從宜從明代中國文化與思想環境著手理解。而西行取經之目的地，不止是到達如來佛所在地，乃凡人都得面臨之結局（按：指死亡）。取經行變成人類死亡之旅，故作者藉寓言形式書寫修身煉丹，以超脫凡人成敗愚得。照余氏之說，到西天如來佛祖處除具有取經功德圓滿完成之意義外，更有「屍解」成仙，象徵肉體脫骸，進入不死境界。《西遊記》作者所以融合金丹修煉於文本中，正因煉丹與取經二者終極追尋是一致的。外在朝聖行變成內在修持的

旅程，此觀點為將小說視為演「全真功法」之讀者，提供合理的詮釋點。¹⁰⁷

余國藩之後，1979年浦安迪在《明代小說四大奇書》中大量援引李卓吾等六家評點以討論《西遊記》的寓意。其中與道教有關之論述，包括「九」此一數字之特殊語意、「嬰兒」、「姪女」等丹道術語及情節中的陰陽五行生剋觀等¹⁰⁸。不過浦安迪主要在闡述取經故事之「修心」象徵義，故對《西遊記》中之道教寓意並未有系統性的見解。

到八十年代由於柳存仁的研究，《西遊記》與全真道間的關聯有了突破性的重大發現¹⁰⁹。柳存仁從錢大昕及紀昀駁斥丘處機為《西遊記》作者談起，雖然錢、紀二人的反駁有理，但是明清以來運用「金丹奧旨」演《西遊記》者，一直是主流評論，故以為應仔細聆聽其中道理。

柳存仁援引太田辰夫之研究，指出《西遊證道書》虞集〈序〉中之「紫瓊道人」殆為元道士張模。而張模為宋有道（黃房公）傳李（太虛真人）傳張模（紫瓊真人）傳趙友欽（緣督真人）傳陳致虛（上陽子）一脈之全真道士。柳氏考察大量道教經典及全真道士著作，由此展開《西遊》與全真教間關聯的種種研究。其論點大致可歸納為：一小說文本中作者援用不少道士及道經之韻文；二文本中有大量與道教相關的名詞語彙；三西行取經過程中情節有可與內丹修煉相比附

¹⁰⁷ 余國藩英譯本《西遊記》之〈導論〉及〈朝聖行--論《神曲》與《西遊記》〉二文收在余氏，《余國藩西遊記論集》，台北：聯經出版社，1989.10，初版，頁176、202、211

¹⁰⁸ 浦安迪，沈亨壽譯，《明代小說四大奇書》，北京：中國和平出版社，1993.10，一版，頁149-238

¹⁰⁹ 〈全真教和小說《西遊記》〉，見柳存仁，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991.10，頁1319-1391

者；四為《西遊記》中所提之「三教一家」正合於全真道之旨。

以小說中多道士及道經之韻文而言，除了太田辰夫所指出《西遊》第八回「試問禪關」一詞出自馮尊師「蘇武慢」第五首、三十六回「前弦之後後弦前」為張伯端之《悟真篇》詩以外；柳氏考出五十回「心地頻頻掃」、九十一回「修禪何處用工夫」二詞為馬丹陽作品、七十八回比丘國國丈誇耀唯道獨尊的原文，出自《鳴鶴餘音》。其次關於小說中之道教名詞語彙，諸如：「心猿意馬」，「猿馬」在王重陽、馬丹陽詞中出現過¹¹⁰，是道教徒將小說道教化的表現。「全真」、「老真人」、「全真道人」、「小仙」、「八百」、「三千」、「十二時」、「龍華會」、「玉華會」、「如然」、「六六」、「三三」等與道教相關之詞俯拾皆是。至於與道教相關情節，若干詩文直接或間接服務於內丹修煉，此可視為是全真道用其特有之文句詞彙滲透至小說，利用取經故事精彩情節吸引教外讀者之證據。如六十二回回前「臨江仙」詞把道教內丹修持工夫與三藏取經故事聯繫。而悟空、八戒的自述詩，「詩詞和敘述文字打成一片，情節的描述和修煉功夫在篇幅裏融合無間，仍不失其宗教本色」。柳氏列出文本中不勝枚舉的道教詩詞，以為舉證。又以四十四回車遲國故事為例，將之與《朴通事諺解》雷同情節相較，發現多出拽車過「雙關」、「夾脊」等描寫。而此正是全真教信徒修持之丹法。三十六回三藏師徒「前弦之後後弦前」等論月諸詩，正像《參同契》與《悟真篇》之翻版。此外文本中也充滿了將五行生剋與五聖相配的書寫，如八十六回目「木母助威征怪物，金公施法滅妖邪」，稱悟空為「金公」、八戒為「木母」等。最重要的應是：《西遊記》中如

¹¹⁰ 王重陽〈惜芳時〉：「且莫放猿顛馬劣」、〈雙雁兒·自述〉：「意馬心猿休放劣」。馬丹陽《丹陽神光燦》〈蒙師父訓誨〉：「惟恐猿顛馬劣」。見柳存仁，〈全真教和小說《西遊記》〉，頁 1345

四十六回車遲國悟空對國王曰：「望你把三教統一，也敬僧，也敬道，也養育人才，我保你江山永固」，諸如此種「三教合一」觀念與全真道之旨相契合。

據文本種種與丹道相關之證據顯示：小說《西遊記》在寫定的過程中，可能經過全真道士增刪修改，此一人士嫻熟於全真祖師王重陽、二代掌門馬丹陽及其弟子思想作品。或許在世德堂本之前有一全真教本子之小說《西遊記》。甚至若虞集〈序〉《西遊證道書》一文可信，那麼文中之紫瓊道人張模可能即是託名丘處機之全真本《西遊記》作者。至於文本為何一方面崇道，另一方面卻又詆毀之？柳氏以為全真道只是道教支派之一，對於其它教派燒煉之術，非全真道所長，為其所不齒。

由二 年至八 年，持續六十餘年的論辯，至今雖然仍有人反對從宗教角度詮釋《西遊》寓意¹¹¹，但由於柳存仁詳實科學的考證研究，對《西遊記》文本在寫定過程中極可能經全真道士潤飾修改此一說法，殆已成定論。

九 年代至公元二 二年以來對《西遊記》主題，論者各有不同的觀點。其中延續「金丹奧旨」者仍不乏其人。如王國光、李安綱、王崗、張易克及周文志等人，或以為《西遊記》乃演丹術思想；或將之視為一完整的道教內丹修煉過程；或運用道教道教經典《參同契》、《悟真篇》、王重陽「立教十五論」、丘處機《大丹直指》、石泰《還

¹¹¹ 如吳聖昔以為《西遊記》旨在追求美好理想。若將之視為宗教入門手冊，是一種曲解。見吳聖昔，〈啟示深邃耐於尋味—論《西遊記》的哲理性〉，江蘇省社會科學院文學研究所編，《明清小說研究》二，江蘇：中國文聯，1985.12，頁 128

源篇》及來解釋《西遊記》之八十一難。¹¹²儘管多數讀者未將五聖取經故事當成金丹修煉過程來閱讀，然而上述諸詮評家把《西遊記》文本與道教經典做細膩的比附，具體的詮釋操作。足見在當代以「金丹奧旨」解讀《西遊》者雖為少數，然延續著明人以道教思想來詮釋文本的風氣始終不墜。

二 形成《西遊》金丹寓旨詮釋之因

《西遊記》之所以被解讀成富含金丹寓旨，宜由其內在與外在二大因素釐清。內在指《西遊》文本中之丹道符碼，而外在因素包括解讀者之身份及其所處之宗教、文化環境背景。

以內在因素而言，經過余國藩、柳存仁的考辯，到當代的王崗、李安綱深入研究內丹煉養過程，讀者重新省思胡適以來所謂「遊戲」說是否妥當，重新由《西遊》文本書寫出發，檢視充斥在取經故事字裏行間中之道教符碼。關於內在因素的探討，在小說《西遊記》中，無論詞彙、韻文、情節及「三教合一」要旨，確實皆充滿金丹煉養之要旨。柳存仁詳實之考證成果可謂為此一爭論已久的問題，提供一肯定答案。例證如前所述，此處毋寧贅言。

其次自汪象旭《西遊證道書》以下，包括陳士斌《西遊真詮》、劉一明《西遊原旨》及稍後張含章之《通易西遊正旨》等，全面呈現取經故事金丹寓旨之系統性詮評。上述諸評家以道教思想架構取經故事，顯示出此一系列詮本特有之宗教文化義涵。《西遊記》被全真道士解為金丹修煉過程，主要原因建立在小說文本所富含的道教象徵與

¹¹² 王國光等人之《西遊》「金丹」論述詳見本論文第七章頁 276-281

隱喻性上。加上汪象旭等評點家或為慕道者或為全真道士，具備熟諳道教教義、道藏經文及全真高道著作的優勢。在閱讀中極易將煉魔歷難轉化為內丹煉化精氣神之過程，並將百回故事與《周易》、《參同契》、《悟真篇》等書結合詮解。汪象旭、黃太鴻、陳士斌及劉一明等人可視為一道教信仰群社。汪象旭將《西遊》署為丘處機，其實丘祖不過為其全真信仰之圖騰。諸評家對《西遊》做金丹文化詮釋，乃其全真信仰之痕跡，根本上是信徒的解經、改經行為。其詮釋《西遊記》的思想充滿同代、異代間全真道社群之互涉性。後代詮釋家不斷在其註本中沿用或質疑前代評家之觀點¹¹³。姑不論三家論辯孰是孰非，此中顯現出一以全真道徒為中心之詮評家社群。

外在之宗教文化環境影響評家之詮釋觀甚鉅，以當代在中國引起廣泛討論之李安綱而言，其論述仍不免受到高道啟迪¹¹⁴。而本論文以汪象旭等三家評點為研究文本，詳考汪象旭、黃太鴻、陳士斌及劉一明生平、經歷、著作、思想、宗教信仰等，正欲凸出《西遊記》系列金丹詮釋與全真道士間特有的宗教文化意涵。而此宗教文化詮釋體系除立基於評點家之道教信仰外，與長久以來道士們習於援引道藏經典為其丹道修煉，做金丹納甲化之詮釋傳統關係密切。《西遊》文本豐富之道教符碼，加上詮釋家之道教信仰，為其利用《周易》、《參同契》、《悟真篇》來詮釋取經故事，提供一絕佳之條件。內在、外在因素的配合，為清人《西遊記》評點創造一異於金聖嘆、李贄、毛宗崗、張

¹¹³ 如《西遊證道書》中所揭示之「放心」、「仙佛同源」說，影響陳士斌及劉一明之修「心」及「三教一家」說。而後人對前人的批判與質疑如：劉一明批評陳士斌《西遊真詮》云：「悟一子《真詮》為《西遊》註解第一家，未免亦有見不到處」，見劉一明〈《西遊原旨》讀法〉，劉一明，《西遊原旨》，上海：上海古籍出版社，古本小說集成，據嘉慶二十四年刊本景本，初版

¹¹⁴ 李安綱，《苦海與極樂》，北京：東方出版社，1995.10，頁 361

竹坡等以文藝為主之小說批評風格。

對於《西遊記》寓含道教煉丹之旨此一問題，多數讀者持反對意見。但與其任由讀者做有無之爭，不如回到《西遊》「金丹」詮釋說之源頭，即據明清時人評點探究其成因。而本論文正以汪象旭三家《西遊》詮評為文本，擬由此出發，還原金丹詮釋體系原貌，為今人之《西遊》丹道詮評爭論，探索歷史淵源及道教文化時代背景。

第四節 《西遊記》具寓意性 與詮釋學方法之運用

在闡述論文研究重心後，此處擬先就影響文本多重詮釋之原始要素--《西遊記》為一寓意小說，做一論述。其次就論文所運用「詮釋」學方法學相關概念加以說明。

一 《西遊記》為具寓意之小說

《西遊記》文本豐富的寓意，吸引後代評者不斷推陳出新地從各種不同的角度去詮釋。對於明、清之際《西遊記》諸多詮本，胡適認為：無論是將它視為道士的金丹妙訣、和尚的禪門心法或誠意正心的理學書，這些解說都是《西遊記》的大仇敵。它不過是一位愛罵人的玩世主義者所寫的滑稽小說，神話小說¹¹⁵。然而仔細閱讀汪象旭、黃太鴻、陳士斌、張書紳、劉一明諸人之《西遊》詮評，發現《西遊記》字裏行間確實蘊藏與儒、釋、道三教相關之語彙、訊息。胡適所謂《西遊記》是罵人的小說也是一偏之見，汪象旭、黃太鴻、陳士斌、張書紳、劉一明稱得上是別具隻眼的《西遊記》讀者。或許今人不完全同意汪象旭等四家評點的見解，然其思想、觀點卻值得當代讀者重新思考。不論取經故事是為理學、為禪門或為丹道說法，總之，《西遊記》不是單純之遊戲之作，它絕對是蘊藏豐富義涵之寓意故事。

（一） 寓意、寓言與寓意故事

關於寓言，胡適、魯迅時雖尚未以「寓言小說」來稱呼《西遊

¹¹⁵ 胡適，《中國章回小說考證》新校本，台北：里仁書局，1981.01，初版，頁319

記》，但是他們已注意到該書別有「寓意」¹¹⁶。

關於「寓言」一詞見於《莊子》¹¹⁷，郭象、成玄英二家注疏，「寓」字均解為「寄」，「寓言」二字誠如王先謙所云「意在此而言寄於彼」，為一「有寓意之言談」¹¹⁸。「寓言」與「重言」並稱，首見於《莊子》。此「寄託之言」為莊子典型之寫作技巧，也可將之視為一種文體¹¹⁹。儘管〈寓言〉、〈天下〉篇之撰者、年代眾說紛云，姑不論此二篇成於孰人之手，然諸研究顯示：漢為《莊子》〈外篇〉、〈雜篇〉成書

¹¹⁶ 魯迅云全書「玩世不恭之意寓焉」。見魯迅，《中國小說史略》，台北：民文出版社，1977.10，台一版，頁173

¹¹⁷ 〈莊子·寓言〉：「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。寓言十九，借外論之。」〈莊子·天下〉：「以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。」王先謙，《莊子集解》，台北：華正書局，初版，1985.06，頁230

¹¹⁸ 〈寓言〉篇郭象注為：「寄之他人，則十言而九見信」，「言出於己，俗多不受，故借外耳。肩吾、連叔之類，皆所借者也」。成玄英疏：「寓，寄也。世人愚迷，妄為猜忌，聞道已說，則起嫌疑，寄之他人，則十言而信九矣。故鴻蒙、雲將、肩吾、連叔之類，皆寓言耳」，「藉，假也，所以寄之人。十言九信者，為假託外人論說之也」。〈天下〉篇成玄英疏：「寓，寄也。……耆艾之談，體多真實，寄之他人，其理深廣，則鴻蒙、雲將、海若之徒是也」。郭慶藩，《莊子集釋》，台北：漢京出版公司，1983.09，頁947、948、1100。

¹¹⁹ 所謂「寓言十九，重言十七」，其中「十九」、「十七」，意指「寓言」體占該書十分之九，而「重言」體占十分之七，此語為該書凡例之說明，非郭象、成玄英所謂「寄之他人，十言而九見信」。張默生對十分之九與十分之七重出現象，認為「莊書中或寓言容入重言，或重言容入寓言，故有此交互錯綜之情狀」。見張默生，《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1993.12，頁622。又王夫之解〈寓言〉篇云：「本篇和天下篇同是莊子全書的序例。古人文字，序例即列篇中，漢人猶然」。見王夫之，《莊子解》，台北：里仁書局，1984，初版，頁246；又陳鼓應亦持此一說，陳鼓應，《莊子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1977.04二版，頁791

之底線¹²⁰。則「寓言」一詞遲至漢時，已被莊子或後學視為一表現法、書寫文體，莊子把它運用在書中且佔極大之比例。

《莊子》以言彼意此的「寓言」文體，抒發其逍遙喪我、天人合一之真我思想，其文筆確實異於戰國諸子散文。〈天下〉篇中舉莊周與儒聖、墨翟、宋鈞、彭蒙、老聃、惠施等對照，知莊子在春秋戰國諸子中，睥睨萬物，與眾不同。其獨與天地往來之特殊性，藉著汪洋閎肆、波瀾壯闊之文風與寓言體的應用，表現得淋漓盡致。如上所述，「寓言」在《莊子》成書時，指「意有所託之言」，為莊子書寫手法、文體之一。今雖無由得知莊子是否有意使用這種悠謬荒唐、子虛烏有之書寫體，以架構死生如一、無為坐化之思想；然而郭象等人對「寓言」一詞所提出的詮釋，正是莊子後學對此種奇偉詭瑰、無涯無緒、滔滔宏肆之文的一種解讀與命名。《莊子》書中近似「寓言」之文本，首重表達「弦外之音」，亦即文字表層外所隱藏的寓意。《莊子》之寓言在情節敘述上，比起稍後《孟子》、《韓非子》顯得頗為疏略，欠缺細節描繪。然而前後期之《論語》、《老子》、《荀子》等其他子書，則均尚未大量以此類文體來書寫。此種運用比喻、諷喻、象徵、擬人等寫作技巧，「意在此而言寄於彼」、「藉外論之」寄託寓意之文體，與後來西洋文學中之 *allegory* 若干寫法不謀而合。而《西遊記》文本所流露出之雙關、隱喻、象徵、多義性風格，與《孟子》、《韓非子》明快俐落的寓言敘事方式不同，反倒接近《莊子》浪漫恢闊、瑰怪奇麗之書寫格調。《西遊記》「寓言」性表現手法、技巧，隱晦不顯之多義

¹²⁰ 關於〈〈寓言〉〉、〈天下〉篇的作者及著作時代，黃錦鉉以為〈寓言〉篇首段是莊子序文，餘為漢初道家彙集；、〈天下〉篇則是出自戰國後期或漢初儒家之徒。參見黃錦鉉「莊子書的考證」一文。黃錦鉉，《莊子讀本》，台北：三民書局，1997.01，十三版，頁9-32

書寫精神，可謂上承自《莊子》。

《西遊記》在中國文學中確實具有「寓言」屬性，而西方學者浦安迪將《西遊記》歸屬於 allegory¹²¹。Allegory（寓意故事）來自希臘文 *allegoria*，原義是「換言之」（speaking otherwise）。乃是以詩或散文體寫成，無固定長度，具雙重意義的故事。其中之人、事、行為均有言外之義，至少可有兩個或以上不同的詮釋與解讀。以具體意象（image）表現抽象概念。其中角色多擬人化（personification），動作與地點也都代表抽象概念間的關係。allegory 在於引起雙重興趣，一則以故事本身的人、事、物吸引人；二則希望使人留意故事所影射的思想。人物、事件、環境或出於歷史，也可能是虛構或神話。它的意義脫離外表的故事也能獨立存在，可表現宗教、道德、政治及個人的意義¹²²。Allegory 源於宗教，許多試圖闡示宇宙存在與力量的神話，也是 allegory 形式的一種。在修辭上，allegory 運用的技巧常是暗喻（metaphor）而非單純的象徵（symbols）。前者混合使用類比及象徵等技巧，使故事本身在文字之外別有寓意。後者則只是將某種抽象的觀念、事物透過意象媒介間接加以表述¹²³，在故事書寫中雖也有另一層的意義，但它不像 allegory 有其結構上的想法，操控影響作品。

¹²¹ 浦安迪，〈《西遊記》、《紅樓夢》的寓意探討〉，台北：《中外文學》，1979.07，第8卷第2期

¹²² 《簡明大英百科全書》，第一冊，頁344。C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, pp10 & J.A.Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms*, pp24。台灣中華書局編譯，《簡明大英百科全書》，台北：台灣中華書局，1988.03，初版。C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, 1st Ed, Taipei, The Crane Publishing Company, 1981.03, & J.A.Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms*, revised Ed, London, Andre Deutsch Limited Company, 1979.08

¹²³ 黃慶萱，《修辭學》，台北：三民書局，1997.03，增訂八版，頁337

《西遊記》決非單純書寫故事情節之敘事小說，由於它豐富寓言故事特質，才使該書在後代的閱讀中充滿多面向的詮釋可能。中國文學傳統將「寓言」視為具有「弦外之音」意義的言談；而西洋文學中的「allegory」也是一種運用類比、象徵寫作技巧，書寫雙重意義故事的文類。從中國傳統文學及西洋文學中對具「寓意」性文類的定義中，可清楚地將《西遊記》定義為一「寓意故事」。

以西洋文學定義來看，研究寓意故事的學者已指出：allegory 的來源是哲學與神，而非文學，故事源頭最有可能來自於宗教¹²⁴。《西遊記》正符合 allegory 此項特質，它書寫三藏不畏艱難至西天取經，其本事就是一佛教故事。此外明末至今，有不少學者認為該書故事飽含道教金丹要旨，與道教有密切關係。《西遊記》創作前後儒、釋、道教發展情形及該書與三教間的互涉，問題頗為複雜，然毫無疑問的，《西遊記》與宗教間有絕對緊密之關連。其次，allegory 最大的特色是隱藏在故事表層下多重「言外之意」的寓意。《西遊記》的作者試圖在八十一難歷劫中傳達什麼思考？這是諸多詮釋者在精讀文本後，極力要提供的答案。因此，評點、詮釋家各聘其能在《西遊記》中「借他人酒杯，澆心中塊壘」，這種情形與中世紀基督徒解讀《舊約聖經》寓意故事的背景相仿。《西遊記》擁有 allegory 文類的多義特性，也使多種閱讀詮釋都成為可能。黃太鴻、汪象旭、陳士斌及劉一明如何解讀文本隱含的寓意，與這些人的身分背景、經歷、閱讀的前理解，及當時的社會、宗教、文化均脫離不了關係。但是如果《西遊記》未具多重寓意特質，則諸評本之內容恐怕如其它明清小說評本

¹²⁴ John Macqueen，董崇選譯，《談寓言》，台北：黎明文化出版社，1973.05，一版，頁1

一般，會大篇幅精研其中之人物角色刻劃、情節安排及文筆創作技巧，而非文本寓意之論述。如此一來，對於主旨、寓意的探討也未必可呈現出後代詮釋家眾聲喧嘩的特色。再者《西遊記》文本中除了悟空、八戒、沙僧角色的擬人化之外，無論是文字、情節均大量使用隱晦不明的象徵、隱喻技巧。對人物性格之滑溜描寫，使全文處處充滿了語義的象徵性。瀰漫在對話與故事裏的幽默與諷刺，如第四十八回三藏一行人在陳家庄救了陳關保、一秤金，卻被靈感大王弄法，跌落通天河裏，眾人詢問師父下落，八戒說師父「姓陳（沈），名到底了」，這種潛藏喜劇的特質，及文中擬人、暗喻、象徵、諷刺等技巧的運用，正是 allegory 典型的修辭方式。

（二）詮評家眼中《西遊記》別具寓意性

以中國文學傳統來看，《西遊記》和《莊子》一樣，屬於「寓言」飽含「意在言外」寓意。從《西遊記》問世以來，歷代的評點家在序跋、眉批、行批中均無異議地指出該書富寓意性。早在明陳元之序《西遊記》時就說《西遊記》像《莊子》一樣在屎溺中有道，是「寓言」。葉晝《李卓吾先生評西遊記》第二回總批也認為《西遊記》中多寓言。到清代憺漪子、陳士斌、劉一明等《西遊》評家，也都明白指出《西遊記》是有所寓意。《西遊證道書》中託名「虞集」之序文稱《西遊記》為：

所言者在玄奘，而意實不在玄奘。所記者在取經，而意實不在取經，特假此以喻大道耳。夫大《易》皆取象之文，《南華》多寓言之蘊，所由來尚矣。昔之善讀者，聆周興嗣性靜心動之句而獲長生，誦陸士衡山暉澤媚之詞而悟大道，又何況是書之深切著明者哉？

序者以《易》、《莊子》為喻，清楚地指明「意不在取經」之寓意性。第一回回評汪象旭、黃太鴻也說：

此書乃證道，借喻數人姓名，原屬烏有子虛。是何人真見唐僧取經實實有八戒挑擔，沙僧牽馬乎？若必如此看《西遊記》，又何異刻舟求劍，膠柱鼓瑟，向癡人前說夢乎？

說明其中有寓意，不可據文字而求其實。故六十三回假借「九頭駙馬」一事在回評中云：「君固言《西遊》記載皆屬莊生寓言，今何復為古人擔憂爾？」即指明不必特別去追尋「九頭駙馬」之真實性。汪象旭、黃太鴻在回評中前後共四次指稱《西遊記》為寓言¹²⁵，足見汪黃二人心中《西遊》故事別具意義。

除了《西遊證道書》以外，《西遊真詮》也把《西遊記》視為有「寓意」之作。十一回中論述太宗遊地府先撞見李淵等人，而非遇見鬼魅，陳士斌評曰：「仙師寓春秋之意於隱言之中，予發《西遊》未發之義，以明仙師不言之隱」，以為其中有寓意，是春秋筆法。至於劉一明則在其〈《西遊原旨》讀法〉中指出：「《西遊》立言與禪機頗同，其用意處盡在言外。或藏於俗常言中，或託於山川人物中，或在一笑一戲裏分其邪正，或在一言一字上別其真假」¹²⁶。

不只《西遊》評點家讀出其中的寓意，其他《西遊》讀者也都

¹²⁵ 除上述二則外，在六十九回行者以烏金丹治紫金國王沈痾，憐漪子卻評云：自己親見鄉親老弱服金丹而亡，故知此篇為「寓言」耳。七十七回文本描述大鵬鳥是孔雀之弟，為鳳凰所育，然而《莊子》卻說大鵬是「北冥之鯤」所化。評點中對大鵬鳥出身不同的說法，憐漪子答曰：「從來仙佛寓言本無分別，吾安知《南華》之鯤非即《西遊》之鳳耶？」

¹²⁶ 劉一明，〈《西遊原旨》讀法〉，《西遊原旨》頁61

窺出五聖取經故事的寓意。如章學誠就在《丙辰劄記》中說《西遊記》「雖屬寓言，卻有至理」。無庸置疑，《西遊》文本確實飽藏豐富語意，具有「言在此而意在彼」的寓言特性。

民國以來，魯迅著《中國小說史略》時書中尚無專章論述「寓言小說」，故將《西遊記》歸為「神魔小說」，他賡續胡適的說法，強調因作者善諧劇的性情，使小說中之神魔精魅有人性而通世故，認為全書「玩世不恭之意寓焉」。魯迅此說固然肯定《西遊記》之寓意性，但究竟未將之視為「寓言小說」。在他以後的中國小說史，對《西遊記》的論述大體不離此說。然而當代學者卻開始注意到《西遊記》富含寓意及 allegory 屬性。如：鄭明嫻將《西遊記》視為一寓言小說¹²⁷、陳萬益認為它是一部「將單純的佛教徒取經故事演繹成別有寓意的小說」¹²⁸；蒲安迪認為《西遊》文本藉著寓言方式闡明學人修道的過程本質¹²⁹。確實，《西遊記》以「意在言外」的寓言體書寫，又有 allegory 文類特質，其宗教屬性，運用隱喻、象徵、諷刺、雙關語等修辭技巧，使故事語義的解讀始終無法定於一尊。「公說公有理，婆說婆有理」，對取經之旨的詮解變得更多樣化，後代讀者也因此可以在文本中源源不斷地讀出不同的心得，累積出《西遊記》豐碩的閱讀詮釋果實。

（三）寓意故事之象徵、隱喻修辭法

¹²⁷ 鄭明嫻，《西遊記探源》下，台北：文開出版公司，1982.09，初版，頁 20

¹²⁸ 王夢鷗等著，《中國文學的發展概述》，台北：中央文物供應社，1982.09，初版，頁 292

¹²⁹ 蒲安迪，《明代小說四大奇書》，北京：中國和平出版社，1993.10，一版一刷，p149-317；蒲安迪，〈《西遊記》《紅樓夢》的寓意探討〉，台北：《中外文學》，1979.07，第 8 卷第 2 期，頁 36-49

關於寓意故事常用之兩種修辭法為「象徵」(symbol)與「隱喻」(metaphor)。一并說明如下：

「象徵」《韋氏字典》將其定義為¹³⁰：

用以代表或暗示某種事物，出之於理性的關聯、聯想、約定俗成或偶然而非故意地相似，特別是以一種看得見的符號來表現看不見的事物，有如一種意念，一種品質，或如一個國家或一個教會之整體，一種表徵。

修辭學中則指：「任何一種抽象的觀念、情感與看不見的事物，不直接予以指明，而由於理性的關聯、社會的約定，從而透過某種意象的媒介，間接加以陳述的表達方式」¹³¹。象徵牽涉到人類的意識與潛意識，某物被某人視為一種象徵，與此人對此物的心理聯想有關。但是一旦賦予某物不變的象徵意義，如皇冠被等同於王位時，表示其象徵義被大眾的理性聯結了，或者已被人們約定俗成接受。詮釋之本質，即詮釋者依照自身的參考架構「轉譯」象徵符號。閱讀過程中每個被遺忘之物，都有可能在下個視點刺激下再度復活，生產新意義。讀者對相同的文本各有不一的記憶反應，文本刺激出讀者的意識後，文本才構成意義。此一被激活的記憶做為背景，一再在閱讀中復現，最後成為某些意義的「象徵」。意義的生成為一種心理投射產物，讀者借著對文本表層意義的想像，綜合產生另一種審美的意念或意象，揭示出另一種存在的意義。

「隱喻」一詞來則自希臘語 *metaphora*, *meta* 是「超越」而 *pherein*

¹³⁰ David B.Guralnik,《韋氏新世紀大字典》，台北：馬陵出版社，1977，頁 1847

¹³¹ 黃慶萱，《修辭學》，台北：三民書局，增定八版，1997.03，頁 337

指的是「傳遞」。隱喻是比喻性的修辭學形式，它是「一物的若干面被轉移到另一物上，以致第二物被說得仿佛就是第一物」¹³²。在語言表義的過程中只要「超越語言之字面意義，轉換到另一層隱含的意思」，那就是「隱喻」¹³³。文學批評術語中的「隱喻」是「類比」(analogy)的壓縮形式¹³⁴，包含明喻、借代及轉喻三種變體¹³⁵。西方文學理論史上首先注意隱喻作用的是亞里斯多德，亞里斯多德在其《修辭學》中將隱喻定義為「把屬於一事物的字用到另一事物之上」，他認為明白曉暢的普通語言沒有隱喻性，隱喻是一套「陌生的用法」¹³⁶。亞里斯多德的觀察令人思考到：正是此種「陌生」不平常的特質，使詮釋者得以據此對文本做出兼具私密性及創造性的思考解讀。

二十世紀初語義學派瑞恰茲 (Ivor Armstrong Richards, 1893-1980) 之隱喻理論則強調隱喻與文化的關聯性。他認為一切意義都是相對的，意義僅存在於其存身之文化語境中才有效。語詞本身不表義，人類通過語詞來表義。意義之所以產生是靠「我們心靈中和世界中的習性間經常性相似」的語言學和心理學法則。故語言的使用在本質上是：通過一種現實達到另一種現實，是一「轉換」的過程。「當我們使用一個隱喻時，我們有兩個不同事物的思想活躍在一起，它們受到一個詞或詞組的維繫，而這個詞或詞組的意義將是

¹³² 特倫斯霍克斯，高丙中譯，，〈論隱喻〉，北京：昆侖出版社，1992.02，第一版，頁1

¹³³ 金元浦，〈文學解釋學〉，長春：東北師範大學出版社，1998.05，一版，頁342

¹³⁴ Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin，張京媛等譯，〈文學批評術語〉，牛津：牛津大學出版社，1994，頁112

¹³⁵ 特倫斯霍克斯，〈論隱喻〉，頁4-7

¹³⁶ 亞里斯多德，羅念生譯，〈修辭學〉，北京：三聯書局，1991.10，一版二刷，第三卷

那兩個思想相互作用的結果」¹³⁷。燕卜孫 (William Empson, 1906-1984) 在瑞恰茲之後則強調語言的「多義性」, 燕卜孫指出: 如果每個語詞都只能有單一的意義, 則其意義無法轉換到另一語詞¹³⁸, 隱喻基本上就是語言多義性特質的運用。人類學家李維史陀 (Claude Levi-Strauss) 研究野蠻人的大腦活動時, 發現在沒有文字的狀況下, 他們大量使用圖騰, 「隱喻」就在其中發揮了溝通的作用。因此他認為無論何種文化, 只要是生活方式, 皆源自於分別、對照、對立的特定系統以及其中的「類比轉換」¹³⁹。到李維史陀之說提出, 「隱喻」在人類學中才找到其做為語文工具的文化意涵。當代詮釋學家利科則以為只有打破死摳字面的意義, 才能呈現隱喻意義。隱喻像模型, 通過一相似理論打開新領域。文本藉隱喻的特點指稱其內在世界, 即文本的世界¹⁴⁰。

從亞里斯多德至利科, 文學評論家對隱喻之研究, 已由早期單純之修辭方法, 到橫跨詮釋者之想像、心理活動、文化語境聯結, 涉及語言本身多義性及多元詮釋的可能, 並發展至將隱喻視為人類生活的一種文化類比轉換方式。對於隱喻, 應考慮說話時的語境、聽者和說者共同擁有的信念, 及聽者用於確定說者意思的推論模式¹⁴¹。綜觀之, 與隱喻相關之元素計有: 語言的多義性本質、詮釋者心理活動、認知活動、文化語境及文化類比轉換機能, 它們之間的相互作用。

¹²⁵ 特倫斯霍克斯, 《論隱喻》, 頁 84

¹³⁸ 特倫斯霍克斯, 《論隱喻》, 頁 93

¹³⁹ 特倫斯霍克斯, 《論隱喻》, 頁 129

¹⁴⁰ 保羅利科, 陶遠華等譯, 1987.12, 《解釋學與人文科學》, 一版, 河北人民出版社, 石家莊, 頁 169

¹⁴¹ Robin Wang 王容容 <由隱喻而知>, 趙敦華編, 《歐美哲學與宗教演講錄》, 北京: 北京大學出版社, 2000.05, 第一版, 頁 255-258

筆者以為汪象旭等人把《西遊記》金丹化最主要的原因乃如瑞恰茲、李維史陀所強調：隱喻與文化間之關聯。汪氏等人將取經故事置入其道教金丹修煉文化思維中，加以類比轉換。只有在道教體系中陳士斌、劉一明運用之《周易》象卦比附煉丹與八十一難，才找到意義。意義發生在詮釋者其存身之文化語境中。

二 意義與詮釋

《西遊記》在汪象旭等人詮釋下，呈現豐富之三教旨意，與評家所處時代之三教一家思潮固無法割裂，然而更重要的是評點家個人如何看待文本。對汪象旭等四位《西遊》詮評者而言，為何相同之《西遊》文本，汪象旭、黃太鴻、陳士斌及劉一明接收到的是取經故事之「收心」、「金丹」寓意；但張書紳卻只看到儒教符碼，而把《西遊記》解釋為《大學》明德、親民、止於至善之文。由閱讀《西遊記》文本到寫出《西遊》評點之間，除了時代背景、宗教文化信仰外，與評家如何「解讀」文本有直接關聯。清代三家《西遊》評本對《西遊記》的詮評，乃汪象旭、黃太鴻等人對三藏師徒西行取經故事的「理解」，評點家對文本的釋義，本質上屬於「詮釋」學範圍。後代作家對前代作家文本的觀感，往往透過「評點」型式呈現出來。《西遊證道書》等三書，即汪象旭等四人對《西遊記》的思考、想法。他們借著閱讀來聽，借著寫作來說。聽文本傳達出的話語，說自己體會的心得。在聽與說交流中，評點家賦予作品新的意義，此一過程即為「詮釋」。

而西洋文學詮釋學及加達默爾（Hans-Georg Gadamer）哲學詮釋學，對吾人解讀汪象旭等四家「修心」、「煉丹」之宗教文化詮釋多

所助益。加達默爾提出詮釋者對文學作品的了解乃建築在「前理解」中；又提出「視域」一詞，主張文學詮釋是要溝通時間上的距離，溝通詮釋者的視域與文本視域之歷史間距。當視域融合時，詮釋者的某些觀念會被否定，某些被肯定，如此詮釋進入歷史的循環。汪象旭等四家對《西遊記》寓意之詮評，受其宗教信仰前理解左右甚深。而《西遊》閱讀史中，任何一評家的言詮，事實上都應置於《西遊》詮釋史之長河中，讓其詮釋進入歷史的循環中，自然淘洗出經典性之詮評。

本論文因援引加達默爾《真理與方法》中所論述之「前理解」與詮釋之「歷史性」概念，以為評論清三家《西遊》評點價值與局限之方法論，故說明其意義與指涉如下。

（一） 詮釋

何謂「詮釋」？文學批評術語的 interpretation 被定義為：「可以接受的、近似的翻譯」¹⁴²。它來自拉丁文 interpretatio，指的是「用一個詞來解釋另一個詞」，也就是「同義詞的使用」。Interpretatio 其實是根據 interpretis 引申而來，它是「中介者、媒介、使者」。另一個詮釋學用語「hermeneutics」則源自希臘動詞 hermeneuein。hermeios 本來是指在德爾菲神廟發布神諭的僧侶，動詞 hermeneuein 及名詞 hermeneia 則是指腳上生了羽翼的使者赫密斯。赫密斯帶來命運訊息，被祂所暴露的東西變成訊息，hermeneuein 就是「對帶來訊息的某物之揭示」¹⁴³。帕瑪在其《詮釋學》中指出「詮釋」含有三種意義

¹⁴² Frank Lentricchia & Thomas Mclaughlin，張京媛等譯，《文學批評術語》，頁 159-179

¹⁴³ Richard E Palmer，嚴平譯，1997.09，《詮釋學》，初版三刷，桂冠圖書股份有限公司，台北，頁 14

指向：第一它是「表達 (to express)」、 「斷言 (to assert)」、 或「說話 (to say)」，第二它是「說明 (to explain)」，第三它是「翻譯 (to translate)」¹⁴⁴。

以往客觀主義的詮釋觀認為：文本自身會向讀者展現其意義，理解是解讀者獲取某個給定不變的意象。然而事實上所有的理解應該都是「我覺得文本的意思是..」，換言之，詮釋者的了解是發生在他自己的理解結構與語境中。只有在讀者與文本相遇合，彼此展開對談，詮釋者擁有解讀主體性後，意義才可能產生。而讀者在閱讀中如何使文本產生意義？讀者通過解釋和理解，去佔有 (appropriation) 意義，文本找到了環境與聽眾，它向著讀者當下的語境和讀者本人互動。意義就在讀者和文本相關的對話中，達到「當下」的實現。如此文學的解釋就不在於探討「作品有什麼意義」，而是轉向注意「作品如何在閱讀中生成意義」。其中不只包含文本與讀者要素，也包含了二者在閱讀中的相互溶浸、召喚、吸納、對峙、影響、排斥，直到二者在對立的視野中融合。讀者在每一次的閱讀中，將自己的想像、情感、意願表達出來，並在自由發言中獲得滿足。這是一種對文本的再創造，加達默爾：「所有的理解性的閱讀始終是一種再創造和解釋」¹⁴⁵。相對於作者主動創造文本，讀者閱讀的創造則屬於被動。它只能在文本給定的條件下開展，在文本的引導下馳騁想像，而文本的意義就是在作品與讀者的碰撞運動中生成。

¹⁴⁴ Richard E Palmer, 《詮釋學》，頁 16-35

¹⁴⁵ 加達默爾，洪漢鼎譯，《真理與方法》，台北：時報文化出版社，1999.01，初版，頁 210

(二) 加達默爾：前理解

傳統的文學批評對於文本的詮釋首先關注的是：作品產生的時代背景與作者生平、創作思想等課題。詮釋者向來先接受這些客觀條件之後，根據這些資料再去闡述文本意義。事實上，當我們在解讀任何藝術、文學作品是不可能達到一種「價值中空」的淨化狀態。詮釋者反而應正視進入其解讀系統中的所有觀點。海德格說：「無論何時，只要某事物被解釋為某事物，解釋就將本質地建立在前有、前見和前設的基礎上」¹⁴⁶。他指出無預設的詮釋是不可能的，所謂「詮釋從不是無預設地把握事先給定的某物」¹⁴⁷，而是：¹⁴⁸

解釋奠基在先行具有之中，奠基在先行見到之中，奠基於一種先行掌握之中。..最先的「有典可稽」的東西是解釋者不言自明，無可爭議的先入之見。它是先行給定了的。

加達默爾的哲學詮釋學提出所謂「先見」、「前理解」，打破傳統對現象界有所謂「客觀詮釋」的迷思。前見，就是一種判斷，它是「在一切對於事情具有決定作用的要素被最後考察之前被給予」¹⁴⁹。他說：「一切詮釋學條件中最首要的總是前理解，這種前理解來自於與同一事情相關聯的存在」¹⁵⁰。詮釋者帶著各人的先見或前理解，各自表述，才有詮釋的循環、歷史性出現。對文學作品的了解既然是建築在先

¹⁴⁶ 馬丁海德格，王慶節、陳嘉映譯，1990.01，《存在與時間》，初版，桂冠出版社，台北，頁 191、192

¹⁴⁷ Richard E Palmer, 《詮釋學》，頁 155

¹⁴⁸ 馬丁海德格，《存在與時間》，頁 208

¹⁴⁹ 加達默爾，《真理與方法》，頁 357

¹⁵⁰ 加達默爾，《真理與方法》，頁 386

有、先在、先識構成之「前理解」中，而前理解之本質就是由語言、經驗、記憶、動機、情感、潛意識等共同組成。這種前理解是個人與歷史文化的傳承，它深入語言系統中去解釋所有存在的意義。

「先見」需要經過時間的淬鍊，加達默爾分析：作品在詮釋的境遇中為人理解，在此過程中，作品才發現它自身--它與現在的聯繫。每位詮釋者都帶著自己的先見、前理解進入詮釋系統中。此時文學作品借著解釋釋放出意義，詮釋進入一種文本、讀者、社會、歷史、語境相互的交流、對談、包容、互涉循環中。而文學作品像管弦樂譜，在演奏中不斷獲得讀者新的回響。文本才可能從語言文字形態中解放出來，成為一種當代的存在。後代讀者的理解奠基於前代，閱讀才有可能產生歷史性的關聯。而當代讀者對文本的探求、詮釋，不僅包括人對過去作品的理解，更重要的是指向人的現在及未來，也就是在自己的歷史中理解人自身。藉著時間間距，讓隱藏在事物中的意義昭然若揭，它讓真的前見與假的前見區分開來¹⁵¹。如此一來，時間間距既讓主體原先所持有的假前見消失不見，也讓後代讀者有機會產生屬於自己所理解的真前見。

（三） 加達默爾：詮釋之歷史性

加達默爾認為：我們所理解的是文本所說的意義，不是作者或讀者的心理狀況。理解某個寫下的東西，不再是生產某個過去的東西，而是共有一個現在的意義。他說：

¹⁵¹ 加達默爾，《真理與方法》，頁 391

歷史學理解並非以文本自己的意向去了解，而是用它自身特有的意向偏移（Intentionsverschiebung）來接受它的文本，即把文本視為一歷史資料，試圖從中獲得某種文本自身根本不想說，然我們理解到恰恰表現在文本中的東西¹⁵²。

理解有其歷史性，它是一種歷史累積、歷史運作的基本結構。理解是根據文本內在時間的過去、現在和未來而產生意義。是一種對作品傳達出來主題的參與，是一種歷史性的、辨證性的、語言性的事件。它是經驗，其要素是參與與開放。藉此使得作品可以在當下訴說，使作品成為同時代的東西。人將自身置放在一個向他傳達傳統的「事件」中，過去和現在在其中融合。作用中的理解不在於作者非讀者之主體，而是「歷史意義」本身。真正的歷史意識並不把現在看做是真理的最高點，而是讓它向作品中可能會對自己講述的真理去開放。加達默爾並提出「視界」一詞來說明詮釋者潛意識對文本的前理解，所謂「視界」即人之前判斷，亦即對意義和真理的預期。釋義者進入作者之視界，不斷拓寬檢驗自己之成見，形成「視界融合」，此一融合包括理解者之視界與文本之視界。「時間」對理解是有積極建設性的，意義發現的無窮過程得通過時間來實現。「理解甚至根本不能被認為是一種主體性的行為，而要被認為是一種置自身於傳統過程中的行動」¹⁵³。

不同時代的讀者對作品看法不盡相同，一則是讀者視域的變化，二則作品本身蘊藏豐富的「語義潛能」。視域，就是看視的區域，

¹⁵² 伽達默爾，《真理與方法》，頁 440

¹⁵³ 伽達默爾，《真理與方法》，頁 382

這個區域囊括和包容了從某個立足點出發所能看到的一切¹⁵⁴。作品的意義不可能在某時由某人所窮盡，只有在不斷延伸中，逐漸由不同的讀者開展。舊見解被累積下來，進入讀者視域中成為傳統。新、舊視域間發生「視域融合」，調節了歷史與現實。加達默爾主張：詮釋有其歷史任務，即聆聽作品在過去沒有說出也不能說出的東西。詮釋是要說明文本對我們意味著什麼。詮釋的任務是創新地溝通文本。文學詮釋需將「理解」看做是為了溝通文本和當下處境間的距離而做的努力，不是要挖掘另一世界的真面目。正因文學詮釋是要溝通時間上的距離，溝通詮釋者的視域與文本視域之歷史間距。當視域融合時，詮釋者的視域某些觀念會被否定，某些被肯定；同樣地，作品的視域部分被保留，部分退出。如此，每個真正的詮釋經驗，都應該是一種創新，一種對歷史存在的嶄新開創。故詮釋的內在其實就是一種歷史行為，遭遇歷史¹⁵⁵。

清三《西遊》評本，詮評家主要以道教信仰為詮釋視角，發展出以「宣教證道」為主之詮評體系，此種評點具宗教文化詮釋開創性。評點家之「修心」說、「煉丹」說及「三教合一」說，因詮釋者使用大量《周易》納甲法來象徵隱喻取經情節，當日已造成詮釋者、讀者與文本間之歷史間距，理解遭遇困難。而此種詮釋風格，宜置於《西遊記》之閱讀詮釋長河中受檢驗。

¹⁵⁴ 加達默爾，《真理與方法》，頁 395

¹⁵⁵ 加達默爾，《真理與方法》，頁 352-401

第二章

清三家《西遊》評點之個別觀照： 作者、版本及取經故事寄託

本章論述清代三《西遊》評本作者、版本及其對取經故事寄託之詮解，以此為本論文其他各章研究之基礎。

第一節 《西遊證道書》

《西遊證道書》為清代第一本《西遊》評點，該書無論是在《西遊記》作者問題、回目情節、文字改動及評點內容上，均為後來《西遊真詮》、《西遊原旨》所取法。在清代諸《西遊》評本中，價值首屈一指。

一 作者

《西遊證道書》之作者為汪象旭與黃太鴻，但是歷來學界對誰是主要撰評者，看法不同¹⁵⁶。據康熙二年版（1663AD）之《西遊證道書》封面題為「鍾山黃太鴻笑蒼子 西陵汪象旭憺漪子 同箋評」；

¹⁵⁶ 主張「汪象旭」乃主要撰評者為吳聖昔，見吳氏，〈汪象旭《西遊證道書》評點的貢獻〉，江蘇社科院文學研究所，《明清小說研究》，1989，增刊本，頁183-195。但是後來他又修正為「汪象旭」或「汪象旭和黃周星」，見吳聖昔，〈《西遊證道書》撰者考辨〉，《明清小說研究》，1997第2期，頁59-69。而中華書局出版之《西遊證道書》〈前言〉中則力主「黃太鴻」之說，見黃周星定本，《西遊證道書》，北京：中華書局，1993.10，一版一刷

扉頁題「西陵殘夢道人汪憺漪箋評 鍾山半非居士黃笑蒼印正」。在該書廿二回唐僧收伏沙悟淨之後，取經師徒四象和合、五行攢簇，汪象旭、黃太鴻評曰：「此作者一片苦心，千古未經拈出，若非半非居士與余兩人今日冷眼覷破，豈不被李卓吾、葉仲子輩瞞殺乎？」而黃太鴻寫給汪象旭女婿詹扶九的信亦云：「弟寓令岳蝸寄¹⁵⁷同評《證道書》，與吾兄盤桓，又數載矣」¹⁵⁸。從上述材料顯示《西遊證道書》肯定是汪、黃二人共同評點之作。然而書中之回前總評或回末評語皆以「憺漪子曰」、「憺漪子又曰」撰評，百回評語中完全沒有「笑蒼子曰」之字眼，則不免令人對黃氏是否參與評點工作，大起疑竇。

再檢視其他相關材料，發現：書末有跋曰：「笑蒼子與憺漪子訂交有年，未嘗共事筆墨也。單闕維夏，始邀過蝸寄，出大略堂《西遊》古本屬其評正...」。單闕太歲在卯，或曰康熙二年（癸卯，1663AD），或曰十四年（乙卯，1675AD）。而汪象旭在另一書《分類尺牘新語》中提到云¹⁵⁹：

弟明日復拉二三同人，攜一尊，過放鶴亭奉餞并為足下重續舊盟，諒不遐棄，至《西遊》一書，重辱評驚可為妙絕今古，弟義急，欲公諸寓內，數日後望即過我，竣此丹鉛之業。

《分類尺牘新語》編於康熙二年，所謂「《西遊》一書，重辱評驚」，

¹⁵⁷ 「蝸寄」為汪象旭書齋名。Ellen Widmer, “Hsi-yu Cheng-tao Shu in the Context of Wang Ch’i’s Publishing Enterprise,” 《漢學研究》, 6.1 (1988): 37-63

¹⁵⁸ 《尺牘新語廣編》, 21:10b 18:9b 13:4 引自 Ellen Widmer, “Hsi-yu Cheng-tao Shu in the Context of Wang Ch’i’s Publishing Enterprise,” 《漢學研究》, 6.1 (1988): 41-46

¹⁵⁹ 清汪象旭、徐士俊編，《分類尺牘新語》，台北：廣文出版社，1971.04，初版，頁 17

應指黃太鴻參與《西遊證道書》之評點。由此推知《證道書》之編纂不會晚於康熙二年¹⁶⁰，則書中跋曰「單闕」非康熙二年莫屬，可見該年夏天黃太鴻受汪象旭邀請到蝸寄樓就「大略堂古本《西遊》」進行評論工作。此外呂留良寫給黃太鴻之詩亦為旁證，詩曰：「聞道新修諧俗書，文章賣買價何如？」，下有小註謂：「時在杭為坊人著稗官書」¹⁶¹。查黃太鴻著作中可能之「稗官書」，只有《西遊證道書》及傳奇《人天樂》兩種。而後者黃氏著於六旬¹⁶²，約為康熙十年(1671AD)，此時汪象旭已從其出版事業中退休¹⁶³，不符合黃太鴻所謂「為坊人著稗官書」。此處所註宜為黃太鴻為出版商汪象旭評《西遊》一事。此條所述與前條不謀而合，故《西遊證道書》之評文絕對有出自黃太鴻手者。

然而「出大略堂《西遊》古本屬其評正」以及「《西遊》一書，重辱評驚」二語，對評點工作的敘述過於簡略。期間黃太鴻所評的是什麼文本？而他的「評正」或「評驚」，是指全出自己手，或是在汪象旭原評的基礎下再校對、加工？這些問題，學界至今仍未有定論。問題關鍵在於「大略堂古本《西遊》」，是書在《西遊記》諸版本中沒

¹⁶⁰ 薛亮亦從此說。薛亮，《明清稀見小說匯考》，北京：社會科學文獻出版社，1999.09，一版一刷，頁138、139

¹⁶¹ <寄黃九煙>，呂留良，《呂晚村詩集》--《偃偃集》，線裝，中華圖書館印行，頁20

¹⁶² <《人天樂》自序>，黃周星，全明傳奇續編，《人天樂》，台北：天一出版社，1996.10，初版

¹⁶³ ‘...Wang Qi, a Hangzhou native, who was born around 1600 and retired in 1668....’ Ellen Widmer, “The Huanduzhai of Hangzhou and Suzhou: A Study in Seventeenth-Century Publishing.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 56.1 (1996): 77

有版刊或出土資料可尋。「大略堂」疑為查望之堂號¹⁶⁴，查氏與汪象旭合作關係密切，參與汪氏出版品之編校。所謂「大略堂古本《西遊》」是否為查氏私人收藏，為一本保留唐僧身世之古《西遊記》版本，已不可考¹⁶⁵。然而不管有無大略堂古本《西遊》，就汪象旭所云「《西遊》

¹⁶⁴ ‘since the studio name of Cha Wang ,one of Wang’ s (汪象旭)closest associates, is Ta-lueh t’ ang’, Ellen Widmer, “Hsi-yu Cheng –tao Shu in the Context of Wang Ch’ i’ s Publishing Enterprise,” 《漢學研究》, 6.1 (1988): 49.徐朔方亦以為「大略堂」可能是查望藏書之堂號(徐朔方,《小說考信編》,頁555)薛亮、張家仁從其說。(薛亮,《明清稀見小說匯考》,頁138;張家仁,《西遊記與三種續書之比較研究》,台北:中國文化大學中國文學研究所碩士論文,頁63)但杜德橋則云至今尚未有名為「大略堂」之書坊,杜德橋,〈《西遊》祖本的再商榷〉,《新亞學報》,第6卷第2期,頁497-519。筆者亦遍檢查望及清人書齋堂號資料不獲,不知Ellen Widmer所據為何?Ellen Widme之說尚有可議處。

¹⁶⁵ 關於「大略堂古本《西遊》」問題,孫楷第懷疑其實際存在性(孫楷第,《日本東京所見小說書目》,北京:人民文學出版社,1958,一版,頁79)杜德橋以為是汪象旭偽託,此回直接或間接襲自朱本(杜德橋著,蘇正隆譯,〈百回本《西遊記》及其早期版本〉,收在王秋桂編,《中國文學論著譯叢》上冊,台北:台灣學生書局,1985.03,初版,頁362-377、杜德橋,〈《西遊》祖本的再商榷〉,《新亞學報》第6卷第2期,1964.08,頁497-519)鄭明嫻認為有其書而今亡佚(鄭明嫻,《古典小說藝術新探》上,頁14、127、151、263)大陸學者王輝斌則提出該本為唐光祿購,據以校印世德堂刊本之《西遊記》祖本。見王輝斌,〈《西遊記》祖本新探〉,《寧夏大學學報》社科版,1993年第4期,頁58-62、王輝斌,〈再論《西遊記》的祖本為《西遊釋厄傳》〉,《寧夏大學學報》社科版,1996年第1期,頁106-112。王輝斌之說為吳聖昔所駁,吳氏以為「大略堂古本《西遊》」實際上不存在。見吳聖昔,〈大略堂《釋厄傳》古本之謎試解〉,《明清小說研究》,1992第3、4期合刊,頁103-125、〈《證道書》白文是《西遊記》祖本嗎?〉,《寧夏大學學報》社科版,1995年第2期,頁57-64、〈評再論《西遊記》的祖本為《西遊釋厄傳》〉,《寧夏大學學報》社科版,1996年第3期,頁86-92、〈《西遊釋厄傳》綜考辨證錄〉,《寧夏大學學報》社科版,1997年第1期,頁86-90、〈論《西遊記》的

一書，重辱評驚」，其中「重」字來看，明顯是指「進行再一次的評點」。亦即汪氏事先自己已先評過《西遊記》。對身為出版商的汪象旭而言，評點小說的可能性有多少？事實上汪象旭另外撰有小說《呂祖全傳》，以他對道教傳佈的熱衷，不無可能撰寫《西遊記》回評。試觀第一百回回評中有撰評者（據其原文殊難判斷該文撰者為汪象旭或黃太鴻）對評點動機之闡述，主要乃因《西遊記》「以天地始，以佛菩薩終，永為學者證道之標準」，明顯是以「證道」立場出發，合於汪象旭之道教信仰。後來黃太鴻參與汪象旭出版事業，汪氏出示其《西遊證道書》草稿，力邀黃氏就其文稿加以評驚，故《證道書》中回前總評均以「愴漪子曰」述論。汪象旭所撰之評可能只是初稿，但是黃太鴻肯定對夾評及回評有所修正潤色，甚至自行創作詮評。故汪氏讀閱畢黃太鴻之改動稿後，以為「妙絕今古」，急得要把它「公諸寓內」。也因此出版印行之書名以及跋中，題為「鍾山黃太鴻笑蒼子 西陵汪象旭愴漪子 同箋評」「西陵殘夢道人汪愴漪箋評 鍾山半非居士黃笑蒼印正」，處處流露二人合作痕跡。

值得推敲的是：情節之改動及加入唐僧出世一節究竟出汪氏、黃氏或兩人之聯手？《證道書》第一百回之跋文敘述因汪象旭出示「大略堂《西遊》」，使黃太鴻提出古本三處優於俗本之說。顯然黃氏做過古本、俗本《西遊記》之比對校訂工作。當然此仍不足以直接證明情節之增訂刪改出自黃太鴻一人。然而由汪象旭對黃太鴻的推崇，以及書名、跋語中並列二人名號的證據，顯然《西遊證道書》對《西遊記》

前世本》，《臨沂師專學報》，1997 第 5 期、〈評李安綱《西遊記》論的版本基礎〉，《山西大學學報》哲社版，1999 第 2 期，頁 1-7、〈『祖本』探討的演變與錯位--《西遊記》版本問題世紀回眸之一〉，《中華文化論壇》，2000 第 3 期，頁 74-79

情節之改動增補及回評、夾評之最終定稿者，極可能為汪象旭禮聘而來之黃太鴻。此亦與扉頁所題「汪儻漪箋評 黃笑蒼印正」切合。

關於黃太鴻與汪象旭，生平說明如下：

黃太鴻（1611-1680AD），江寧上元人（今南京），原籍湘潭。字號計有：九煙、景虞、景明、略似、圃菴、圃庵、鍋巴老爹、汰沃主人。父官金陵，取妾生太鴻，父亡往奔喪，嫡母及兄不認¹⁶⁶。返回金陵，冒用母姓，崇禎十三年（1640AD）第二甲第四十一名進士，除戶部主事。入清不仕，恢復本姓黃，曰「黃人」，以周星為名。「笑蒼」、「半非」為明亡後所使用的別號（本文以下稱黃太鴻）。與呂留良為友，呂稱之「崑銅意氣頗豪轟，左絲右壺我不如」¹⁶⁷。黃太鴻稟性正直忠厚，好濟人利物，真率少文，剛腸疾惡。平日布衣素冠，寒暑不易，人有一言不合輒嫚罵。詩文書畫篆刻無不精妙，窮困不改其志，康熙十九年（1680AD）端午，法屈原飲酒沉水而亡。自云「酷嗜詩詞古文...，約計五十年中其所撰著不下數十種。不幸*（筆者按：原文渙滅）罹鋒燹，燔溺剽斂，所存不過千百之一二」¹⁶⁸。著有《九煙詩抄》、《蜀狗齋隻》、《夏為堂集》、《唐詩快》及《將就園記》、傳奇《人天樂》 小說「補張靈崔瑩合傳」¹⁶⁹。後來受出版商汪象旭之聘，

¹⁶⁶ 呂留良，〈次韻和黃九煙民部思古堂詩〉，詩後有呂留良註。《呂晚村詩集》--《偃偃集》，中華圖書館印行，線裝本，頁12

¹⁶⁷ 呂留良，〈黃九煙以奇才吟見贈歌以答之〉，《呂晚村詩集》--《偃偃集》，頁15

¹⁶⁸ 見〈《人天樂》自序〉

¹⁶⁹ 黃太鴻生平參見：《國朝耆獻類徵》初編卷四七三，頁189、265、《皇清史書》卷十七，頁593、《小腆紀傳》卷五十八，頁662、《明遺民錄》卷四十一，頁619、《明代千遺民詩詠初編》卷六，頁215、《清詩紀事初編》卷二，頁204、《今世說》卷八，頁120，以上諸書見台北：明文出版社，1986.01.10，清代

與徐士俊共同編輯《分類尺牘新語》、《尺牘新語廣編》¹⁷⁰。

汪淇原名淇後改名象旭¹⁷¹，字右子，別署愴漪¹⁷²，號愴漪子、殘夢道人（本文以下稱汪象旭）西陵人¹⁷³。生於西元 1600 年左右，卒年不詳，約為清順治至康熙初年人¹⁷⁴。友黃太鴻、陸次雲、查望、

傳記叢刊本，台初版。黃永年〈《西遊記》前言〉亦有黃太鴻略傳，見汪象旭、黃周星，《黃周星定本西遊證道書》，北京：中華書局，一版，1993.10，前言頁 3

¹⁷⁰ Ellen Widmer, “Hsi-yu Cheng-tao Shu in the Context of Wang Ch’i’s Publishing Enterprise,” 《漢學研究》, 6.1 (1988): 38

¹⁷¹ 《呂祖全傳》前卷卷首題字知其原名為淇，後改名象旭。見汪象旭，《呂祖全傳》，北京：中華書局，1991。而「象旭」此名只見於小說作品，Ellen Widmer, “Hsi-yu Cheng-tao Shu in the Context of Wang Ch’i’s Publishing Enterprise,” 《漢學研究》, 6.1 (1988): 55

¹⁷² 關於汪象旭之字號，《四庫全書·皇朝文獻通考》卷 229，「淇字愴漪，一字右子，錢塘人」。楊明考證為「名淇，字右子，一字愴漪」。因《呂祖全傳》中之愴漪子自紀小引 後有三印鑑：一題刻為汪淇之印（陰刻）；一為右子（陰刻）；另一為汪象旭號愴漪（半陽刻半陰刻），見《呂祖全傳研究》第二章第一節〈《呂祖全傳》之作者〉，楊明，《呂祖全傳研究》，台北：政大國文研究所碩士論文未定稿，2002。而在《西遊證道書》封面題為「西陵汪象旭愴漪子」，扉頁則題「西陵殘夢道人汪愴漪」，故筆者亦同意：「愴漪」為其字，而「愴漪子」為其號。

¹⁷³ 「西陵」之說有二：一為杭州西湖的「西泠」，即錢塘。見《四庫全書·皇朝文獻通考》卷 229；徐朔方，〈《西遊證道書》前言〉，汪象旭、黃周星，《西遊證道書》，古本小說集成本，上海：古籍出版社，1990，頁 1。另一說為浙江紹興蕭山。見黃永年〈《西遊記》前言〉，汪象旭、黃周星，《黃周星定本西遊證道書》，頁 32。應以「錢塘」為是。楊明考證汪象旭為休寧（徽州）人，早年居新安，後來移居杭州錢塘。楊明，〈《呂祖全傳》之作者〉，《呂祖全傳研究》

¹⁷⁴ 汪象旭從「還讀齋」退休的時間為 1668 年。「.....Wang Qi, a Hangzhou native, who was born around 1600 and retired in 1668.....」, Ellen Widmer, “The

錢牧齋等¹⁷⁵。好翰墨、道教，花甲之年，仍專意修煉，窺內外真筌之奧¹⁷⁶。有《呂祖全傳》一卷，托名呂祖撰、象旭重訂，實為汪象旭著作¹⁷⁷。《四庫全書總目提要》錄其《保生碎事》一卷、《濟陰綱目箋釋》，與徐士俊同編《分類尺牘新語》、《尺牘新語二編》、《尺牘新語廣編》¹⁷⁸。汪象旭為清初之刻書家，有「還讀齋」書屋，刊刻《西遊證道書》、《呂祖全傳》、《尺牘謀野集》、《分類尺牘新語》、《尺牘新語二編》、《尺牘新語廣編》、《縮春園》、《詩體明辨》、《西陵十子詩選》、《雁樓集》、《還讀齋武經集》、《百戰百勝七書衍義》、《標題武經七書全文》、《歷朝捷錄》、《漢書纂》、《新安要覽》、《濟陰綱目》、《保生碎事》、《萬病回春》、《還讀齋醫方匯編》、《應制集》、《宋氏一家言》等，涵蓋小說、尺牘、劇本、詩選、軍事、歷史、地理及醫藥等範圍，近三十多種書¹⁷⁹。

Huanduzhai of Hangzhou and Suzhou : A Study in Seventeenth-Century Publishing,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 56.1 (1996): 77

¹⁷⁵ 汪象旭生平見楊明《呂祖全傳研究》第二章〈《呂祖全傳》之作者及其產生背景〉。另由《尺牘新語》卷九懷敘〈復錢牧齋先生〉、十二感憤〈答黃九煙〉、十六邀約〈與查于周〉、二十一釋道〈柬汪愴漪〉，知其交友概況。

¹⁷⁶ 《呂祖全傳》卷首題「奉道弟子汪象旭重訂」

¹⁷⁷ 楊明，〈《呂祖全傳》之作者及其產生背景〉，《呂祖全傳研究》

¹⁷⁸ 《四庫全書總目提要》卷一零五，子部十五醫家類存目及卷一九四集部四十七總集類存目。清永瑤，《四庫全書總目提要》，台北：台灣商務印書館，增訂本三版，1985.5，頁2166及4330

¹⁷⁹ Ellen Widmer 列出汪象旭所刻書，計有共廿二種。Ellen Widmer, “Hsi-yu Cheng-tao Shu in the Context of Wang Ch’i’s Publishing Enterprise,” 《漢學研究》, 6.1 (1988): 51。楊明〈《呂祖全傳》之作者〉中統計其刻書有：《還讀齋醫方匯編》、《應制集》、《宋氏一家言》等三十餘種。

二 版本

《西遊證道書》為清代第一本《西遊》評本，在《西遊記》評點史上有其特殊地位。作者在正文前加入題「天曆己巳翰林學士臨川邵庵虞集撰」之偽序¹⁸⁰、丘長春真君傳、玄奘取經事蹟。其價值主要有：「作者署名丘處機」、「加入三藏出身本事」及「改動文字」三項。

關於《西遊記》之作者，世德堂本（以下簡稱「世本」）《西遊》原不署作者名，而曰「華陽洞天主人校」。然而同樣在萬曆年間，伍守陽《天仙正理》之註解中已將丘處機視為《西遊記》作者¹⁸¹。汪象

¹⁸⁰ 虞序之偽，學者考辨甚詳，一般皆以為該序或許即是汪象旭、黃周星偽作。因為三種版本之《長春真人西遊記》，其中皆無虞集序。錢大昕也指出《長春真人西遊記》與小說《西遊記》無關。民國以來日人太田辰夫最早考證該序之偽，見太田辰夫，〈《西遊證道書》考〉，1970，《神戶外大論叢》，21卷第5期，頁5。次有磯部彰從考證現存虞集作品、虞集官階品秩、籍貫等論證該序之偽託，磯部彰，〈圍繞元本《西遊記》的問題--《西遊證道書》所載虞集原序與丘處機的傳記〉，1979，《文化》，42卷第3及第4期，頁60-75。其他相同論述見吳聖昔，〈《西遊記》陳序稱『舊有敘』是指虞序嗎？〉，《南京社會科學》，1990第4期、吳聖昔〈邱處機寫過《西遊記》嗎？〉，《復旦學報》，1990第4期、吳聖昔，〈《西遊證道書》原序是虞集所撰嗎？〉，《明清小說研究》，1991第3期，頁51-63。其他相關論述參見劉蔭柏，《西遊記研究資料》，上海：上海古籍出版社，1990.08，第一版，頁555。柳存仁，〈全真教和小說《西遊記》〉，收在《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991.10，一版，頁1327。徐朔方，〈《西遊證道書》前言〉，頁1

¹⁸¹ 〈天仙正理·煉己直論〉五註解中云：「丘真人西遊雪山，而作《西遊記》以明心曰心猿。按其最有神通，禪宗言獼猴跳六窗。比其輪轉不住，其劣性難*（筆者按：文字脫落），惟煉可制」。《天仙正理》作者伍守陽，註者為伍守陽及伍守虛。註解者將《西遊記》作者視為丘處機，然此書宜指小說《西遊記》，非丘處機西行之《長春真人西遊記》。伍守陽，《天仙正理》，台北：新文豐出版社，1978.02，初版，頁40

旭、黃太鴻不辨真偽，把取經故事的《西遊記》作者署為丘處機，其動機已不可考。當然文本中多道教象徵語義，是促使汪象旭、黃太鴻將作者署為丘處機的原因之一。另外丘處機為全真教創教教主王重陽座下四大弟子之一，長期在磻溪與龍門修道。他與金朝統治階層關係融洽，努力地在金朝貴族中佈道，受到金世宗兩次的召見，後來又西行宏教，雪山論道，利用蒙古人敬天之習俗，把敬天與內丹修煉融合，受到成吉思汗的寵信。他獲頒聖旨，明令罷免全真道徒之賦稅，使金元之間全真教在黃河以北得以全面發展。全真教七真前後歸逝後，門下弟子紛紛投入丘門之中，丘處機創龍門派遂成為全真教之代名詞。而丘之弟子李志常又有《長春真人西遊記》，汪、黃二人在讀了紫瓊道人所藏《丘長春真君西遊記》之後撰寫《西遊證道書》，把記載丘處機西行之歷史紀行書《長春真人西遊記》移花接木，架接於五聖取經之《西遊記》上，此舉殆源於汪象旭與黃太鴻之道教信仰，他們蓄意而為不無可能。

其次加入世本所無，朱鼎臣本有之陳光蕊出身一事，以「陳光蕊赴任逢災，江流僧復仇報本」做為第九回，而將世本九至十二四回，濃縮為第十、十一回¹⁸²。使小說中與三藏出身相關的幾回，在故事情

¹⁸² 關於《西遊證道書》第九回問題，學界多人論述，如：孫楷第，《日本東京所見中國小說書目提要》，頁 78-81、杜德橋著，蘇正隆譯，〈百回本《西遊記》及其早期版本〉，收在王秋桂編，《中國文學論著譯叢》上冊，台北：台灣學生書局，1985.03，初版，頁 362-377。鄭明嫻，《西遊記探源》上，頁 127-146、余國藩，《余國藩西遊記論集》，頁 1-29、張靜二，《西遊記人物研究》，頁 34-38、蘇興，《西遊記及明清小說研究》，頁 105-116、李時人，《西遊記考論》，頁 107-122、李金泉，〈《西遊記》唐僧出身故事再探討〉，《明清小說研究》，1993 第 1 期，頁 63-76、吳聖昔，〈《西遊證道書》雜考二題〉：「《證道書》第九回的演變真相」，《文教資料》，1995 第 2 期，頁 50-57

節敘述上更合邏輯。第三為加入評點家之評語，把原文壓縮改動，修補文字細節漏洞，使故事合情理¹⁸³。又刪改繁本中之詩詞韻文，使之安穩妥貼，流暢簡潔¹⁸⁴。其長度僅及世本的三分之二或更短¹⁸⁵。這些對原文本的更動，也影響後世《西遊》刊本，如陳士斌、劉一明之評本莫不繼踵於斯。

今存最早之《西遊證道書》版本，為汪象旭、黃太鴻跋於康熙二年（癸卯，1663AD）之「新鐫出像古本《西遊證道書》」。回目前有十七幅胡念翼¹⁸⁶所繪左圖右詩精細插圖。其版式正文每回回前有「憺漪子曰」之評，文中有夾評，半葉九行，無行線，行二十六字，板心上頂格題「證道書」，中題「古本西遊第 回」，下題「蝸寄」，廿冊。

此版北京圖書館、日本內閣文庫、京都大學東方文化研究均有藏書¹⁸⁷。一九八五年台北天一出版社出版《明清善本小說叢刊初編》中有函裝十二冊之《西遊證道書》，為康熙二年景本。一九九三年上海古籍出版社古本小說集成《西遊證道書》據日本內閣文庫館藏清影本印行。一九九三年北京中華書局據北京圖書館藏本重新排印。

¹⁸³ 情節改動處如第五、三十四、四十八及八十五等回

¹⁸⁴ 更改第十二、廿三、五十八、六十三、六十四回詩文，使之平仄隱妥

¹⁸⁵ 杜德橋著，蘇正隆譯，〈百回本《西遊記》及其早期版本〉，收在王秋桂編，《中國文學論著譯叢》上冊，台北：台灣學生書局，1985.03，初版，頁345

¹⁸⁶ 孫楷第，1931.06，《日本東京所見中國小說書目提要》，初版，北平圖書館，北平，頁134；1974.10，《中國通俗小說書目》，初版，鳳凰出版社，台北，頁166

¹⁸⁷ 太田辰夫，〈《西遊證道書》考〉，頁1-17、《明清稀見小說匯考》，頁138、139

三 《西遊證道書》取經故事之寄託

汪象旭、黃太鴻為何評點《西遊記》，而《西遊證道書》中又如何詮釋五聖取經故事之寓意？試述如下。

（一）撰《西遊證道書》之因

《西遊證道書》第一百回評：

世俗盛傳之絕大演義如《三國志》、《水滸傳》、《金瓶梅》三書，開場固無源本，結局俱極淒涼，每每令人讀罷掩卷不怡者久之。若是編以天地始，以佛菩薩終，如此開場，如此結局，求之千載上下六合內外僅見此一書而已。吾不知丘祖當日何所觸而發此想？何所會而成此書？傳之後世永為學者證道之標準。即世尊所云修真之徑，正善之門無以踰此。

此段文字單從情節角度闡述《西遊記》以開天闢地始，終於成佛，與一般小說無本源、結局悲涼相異。汪象旭及黃太鴻以為可為學者證道，故加以評註而成《西遊證道書》。而書中第九回評語，則透露更多的評點動機訊息：

童時見俗本竟刪去此回，杳不知唐僧家世履歷，渾疑與花果山頂石卵相同。而九十九回歷難簿上，劈頭卻又載遭貶出胎，拋江報冤四難，令閱者茫然不解其故，殊恨作者之疏謬。後得大略堂《釋厄傳》古本讀之，備載陳光蕊赴官遇難始末，然後暢然無憾。俗子不通文義，輒將前人所作任意割裂，全不顧鼻脛鶴頸之譏，如此類者，不一而足，可勝嘆哉！

《西遊證道書》文末跋中也提到：

笑蒼子與愴漪子訂交有年，未嘗共事筆墨也。單闕維夏，始邀過蝸寄，出大略堂《西遊》古本，屬其評正。笑蒼子于是書，固童而習之者。因受讀而嘆曰：古本之較俗本有三善焉，俗本遺卻唐僧出世四難，一也；有意續鳧就鶴，半用俚詞填湊，二也；篇中多金陵方言，三也。而古本應有者有，應無者無，令人一覽了然，豈非文壇快事乎？

從上述兩條資料得知：在閱畢「大略堂《西遊》」，黃太鴻發現該版本有三項優點：較當時之俗本多了三藏本事，文字、情節也有相異處。根據黃太鴻的敘述推測：大略堂本《西遊》取經故事之情節應近似於百回本《西遊》繁本，有完整的唐僧出世故事。而在不滿坊間粗糙簡本情節之不合理，再加上文字俚俗等毛病，故決定以大略堂《西遊》為本，改動情節回目，再加上夾批、評點而成。此即為《西遊證道書》之撰寫動機。

（二）取經故事之寓旨寄託

《西遊證道書》回目之前有一篇託名「虞集」之序，該序自云《證道書》乃作者閱畢紫瓊道人所藏《丘長春真君西遊記》之後才撰寫，然而虞序曰：「余受而讀之（筆者按：指《丘長春真君西遊記》），見書中所載乃唐玄奘法師取經事跡十數萬言」一語，顯然破綻百出。因為現存之《長春真人西遊記》所載內容與三藏法師取經無關。且全書二萬餘字，非十數萬言，即使在流傳中遭刪削，十去七、八，恐亦失之千里。《長春真人西遊記》題李志常述，記其師丘處機奉元太祖之命，於辛巳年二月由益都西行，過撫州，西南至尋思干城、雪山之

旅。書中對西域山川、風土人情與飲食服飾等皆詳錄所歷。據王國維考證該書原為僧徒攻擊全真教所作，故書中對全真教士占據僧寺一事極盡所能詆毀¹⁸⁸，與玄奘取經事不相涉。另外《四部備要》也將《長春真人西遊記》歸入「史部」，足見虞集序文所指「玄奘取經」者乃小說《西遊記》，非歷史記行書《長春真人西遊記》。然而《西遊證道書》不察偽序之移花接木，反將此序與「丘長春真君傳」、「玄奘取經事蹟」三文並置於回目前，足見評者用心叵測。目前太田辰夫等學者多把此序視為汪象旭、黃太鴻偽撰，正因為該序極有可能是評者託名以自述撰評動機之作，故其中所透露之訊息，更不容忽視。在研究《西遊證道書》寓意時，自宜將此篇偽序併入探討。

汪象旭及黃太鴻流露在偽虞序及《西遊證道書》回評、夾評中的觀點，依其內容約可分為三類：藝術論、世情論，以及對取經故事主題之寓意論。世情論乃是作者與《西遊記》文本的對談，這是一種讀者在閱讀過程中與文本互動，對文本召喚所產生的心理回應。汪象旭、黃太鴻在其回應中顯示出修身處世之哲思，有警世、喻世之旨。故此處分「取經故事」與「世情論警世」兩項，說明其中所寄託之寓意。

1 取經故事寓意

「修心」及「煉丹」是《西遊證道書》對五聖取經故事寓意的主要論述。汪象旭與黃太鴻繼承葉晝「放心」說，把取經人歷盡千辛萬苦，克服種種磨難，帶回五千零四十八卷經文，視為一「修心」的過程。《西遊證道書》原序：

¹⁸⁸ 王國維，《長春真人西遊記校注》，台北：廣文書局，1972.01，初版，頁1

余竊窺真君之旨，所言者在玄奘，而意實不在玄奘；所紀者在取經，而志實不在取經。特假此以喻大道耳。猿馬金木，乃吾身自具之陰陽；鬼魅妖邪，亦人世應有之魔障。雖其書離奇浩汗，亡慮數十萬言，而大要可以一言蔽之曰「收放心」而已。蓋吾人作魔、成佛，皆由此心；此心放則為妄心，妄心一起，則能作魔，其縱橫變化無所不至，如心猿之稱王、稱聖，而鬧天宮是也。此心收則為真心，真心一見，則能滅魔，其縱橫變化亦無所不至，如心猿之降妖縛怪，而證佛果是也。然則同一心也，放之則其害如彼，收之則其功如此，其神妙非有加于前，而魔與佛則異矣。故學者但患放心之難收，不患正果之難就，真君之諄諄覺世，其大旨寧外此哉！

故回評中常可看到「心」、「放心」、「收邪心」的詮釋。

此外，《西遊證道書》也把五聖取經喻為道教之丹道修煉。就寓意的詮釋來看，汪象旭、黃太鴻將丘長春當成《西遊記》作者，並將其評點定位為「證道之書」，突破前代評家葉晝「放心」說單一詮釋觀點，形成另一種宗教詮解潮流。書中以五聖配五行，顛倒五行，攢簇五行，認為《西遊記》寓含金丹大旨。又說《釋厄傳》，即是《證道書》，是「脫殼成真」之書。甚至在第二回回評中云，熟讀細玩《西遊》，將之視為《道藏》全書亦可。汪、黃二人奠定《西遊》評點「解經」的道教文化詮釋系統，在《西遊記》的意旨詮釋上位居龍頭，當之無愧。《西遊證道書》以「收心」、「修真煉丹」為寓旨，將作者比附於道教真人丘處機，加入虞集之偽序、〈丘長春傳〉、〈玄奘取經事蹟〉。如此一來形成其結實之道教詮釋體系，假稗官之書行「證道」之實。汪象旭、黃太鴻以後的《西遊》評者，不加考證地襲用此說，

使《西遊》作者身分持續被錯認。將作者歸為丘處機，諸評家更自然地在文本中尋求「真」義。陳士斌《西遊真詮》、劉一明《西遊原旨》的詮釋體系均不離於丹道。《西遊證道書》之影響，不可謂不大。

《西遊證道書》對取經故事寓旨就建立在「收心」、「仙佛同源」及「煉丹」三者之上。第一回回評中汪象旭及黃太鴻首先提出《西遊》是「仙佛同源」之書的說法。因為取經之事，自始至終，乃為佛家之事；而書中心猿意馬、木母金公、嬰兒姪女及夾脊雙關卻皆玄門妙諦。認為心猿所拜之須菩提祖師乃《金剛經》中如來座下之須菩提，然而拜學求仙而非學佛。故《西遊》文本事涉釋、道二教無疑，為仙佛之書。而仙佛之道，不離一心。「此心果能了悟，則萬法歸一，亦萬法皆空」。第三回悟空把九幽十類除名，使得四海千山拱伏，靠的是神明變化，而其憑藉為如意棒。心猿為吾心，如意棒為吾心之才。回中一大關鍵為「放下心」，心宜存不宜放，放則魔生道死；存則魔死道生。心之存放即生死之界。所謂「三教聖人，門徑不同，工夫各別，其大指所歸，無非教人存心而已」。第四回官封弼馬瘟，心不知足，全因「名」而起。故聖人心如明鏡止水，不分色相，不生知見。亂蟠桃鬧天宮，全因口腹之欲而害心。二郎真君能降大聖，但不能定之。定大聖，惟有能小能大，無小無大之如來佛祖，以其不落形相，無障礙也。第七回心猿為火，御馬監偏於火，蟠桃園偏於木。偏於火，以火濟火而不定；偏於木，木能生火，益不定。以致猖狂不可收拾。心猿之亂，乃五行偏枯而起，待五行山五行俱全，心猿自定。第八回心猿定於五行山警醒悔悟，妄心死，道之生，才能「見性明心歸佛教」。

由於文本中一至七回寫悟空出身，從不受管轄無拘無束的「齊天大聖」，到定在五行山下之心猿，是「心」之修煉，故汪象旭及黃

太鴻在前七節以「收心」、「放下心」寓意詮評之。

十三回唐僧一出長安即墜坑逢虎，取經途中何以多「虎」怪？汪黃二人以為因禪家有降龍伏虎祖師，道家丹訣中亦以降龍伏虎為首。龍乃陽中之陰，主生；虎乃陰中之陽，主殺。虎較龍難伏。學道之人若伏虎，得丹訣，則可呼來叱去，扈衛壇場。且此時心猿未歸，三藏通體是魔，無法禁止白虎猖狂。十四回，以五行喻五聖，唐僧為中宮脾土，悟空為心猿，悟能、悟淨為肝肺。心猿無天無地，失火無所附，為五行山之土所覆，埋沒日久，須三藏發之。一旦去覆我之土，又得我生之土，從此意馬、木母、金公相隨而來。心猿歸正，攢簇五行。十五回鷹愁澗收龍馬，是心意和合，心猿屬火，龍馬屬水，故正代表水火既濟。既濟成道，未既成魔。十六回觀音院為吾心之空中樓閣，黑風山乃心之九疑。何嘗有怪？唯有返照回光，命寶才能入手。且「熊」字為「能」、「火」，熊精亦火。但熊精托身於黑風山洞，火而實水。袈裟先遭火災，繼之水厄。象徵取經必待水火既濟後，大道才可成。袈裟失而復得，三藏命寶在身，水火和合。十九回烏巢禪師以二百七十字授三藏，其實不過「心」一字，此「心」為修真總徑，作佛之會門。廿回鷹愁澗、高老庄之後，水火既濟，木母相從，五行粗備。

財與色，釋、道二教所同忌。取經諸魔中，廿三回與廿七回以美色居先，可見色魔更毒於諸魔。其中黎山老母四聖試禪心，以八戒貪痴來比喻入道未深，見欲心亂。而屍魔戲唐三藏，亦因花容月貌以致迷人敗本，足為世人之鑑。廿四回行者竊人參果，即其心急欲生長，不勝躁銳，不由正道。人參果遇金而落，木而枯，水而化，火而焦，土而入，但遇心而倒。足見心之可畏，推倒人參樹，心之躁銳變忿怒。

所以觀音瓶中甘露能活人參果，是以水勝火，用丹田真液蠲滌忿怒。名為醫樹，實是醫心。廿八回悟空被逐，返回花果山，與三藏身心相離，導致情思紊亂。待行者智降妖怪，放心一收，真宰自現，邪魔自降。三十二回悟空降伏蓮花洞金角銀角二魔五件寶貝，憑藉的是其心之神通變化。可見心一放，遇小怪必凶；心一收，逢大魔不懼。三十六回寶林寺，悟空與悟淨二人借月闡金丹之旨。因空談金丹，毫無驗證，故借老君爐中一粒丹，以烏雞國王三年僵斃之屍試之。一入口，立刻起死回生，與月之由晦而朔無異。鬼質得金丹而活，月魄得陽光而蘇，其理一也。而修道中有嬰兒、阿母，烏雞國也有太子與娘娘，太子問娘娘而知妖魔邪正。正如以吾身之嬰兒引彼嬰兒，以吾身之阿母安彼阿母，以吾身之主人公救彼之主人公。而世人之貴不如國王，世人之死若不遇行者，則千劫沈淪。與其乞金丹於死後，不如煉金丹於生前。金丹人人自有，人人可煉。

四十回紅孩兒之火為一行偏至之火，而心猿之火為五行全備之火。全能勝偏，而偏不能勝全。故紅孩兒終見屈於心猿。但以心猿之火，金石不能匹，而履遭火敗。火之為害，烈也。評中引呂祖所謂「火發七戶密牢關，莫教燒破河車路」，隱喻學道者雖有抽鉛添汞之巧，仍必防野戰之危。四十四回車遲國之鹿力等三國師祈雨、坐禪、砍頭、剖腹乃旁門外道，屬於術、流、動、靜中之動門。文中之夾脊雙關，正是人身之夾脊雙關。此事安排在黑水河與通天河之間，正因河車逆轉之故。人身有五臟之腎水與六腑之膀胱水。腎水與命門之火相合而上夾脊，直透泥丸，稱為通天；膀胱之水幽暗穢濁，下豐都，為黑水。故通天河有養靈延壽之鼃，而黑水只有騁強作孽之鼃。而鼃鼃本為一類，為何鼃解事，而鼃無知？此乃因龍王命鼃養性修真，而鼃不受命；但鼃則省悟本根，養成靈氣，修行一千三百餘年。故二者有天壤之別。

五十回金兜山三藏一出行者所畫之圈，則遇魔，可見天下事未有因寧靜而取禍，吉凶悔吝生自於動。五十三回道家以男子懷胎為金丹第一妙境，蕭紫虛詩所謂「初煉還丹須入室，婦人懷孕更無殊。聖胎凝結圓成後，出入行藏豈有拘」。懷胎須戊己媒聘，金木吞啖而後成。所結之胎為聖胎，仙胎。而三藏所懷為假胎，故飲落胎泉水，銷假胎，結真胎。《西遊記》中女魔雖多，非聖即妖，無如西梁女王，極艷極貴。三藏見色不迷，見欲不亂，故為八十一難中之第一大難。

五十六回行者神狂誅草寇，三藏道昧放心猿。二行者競鬥，上天下地，必至七寶台下佛祖面前，始明其源。如來佛能制二心競鬥，以二心不如一心，一心不如無心。如來以無心照六耳獼猴，六正獼猴當之立現。五十九回悟空三借芭蕉扇，五行中以火最為燥酷飛騰，易生難滅，惟水可勝之。必攝取太陰真氣，而後收坎離既濟之功。芭蕉扇乃昆崙山靈寶，太陰之精葉，能滅火。學道者亦和合陰陽，調停水火。而吾身自有羅剎女，何必至翠雲山遠求？六十二回金光寺之金光霞彩，非祭賽國之金光，為吾身之金光，即紫陽真人所謂「敲竹喚龜吞玉芝，鼓琴招風飲刀圭。近來透體金光現，不與凡人話此規」。六十七回稀柿衞之污穢，即吾身吾心之污穢。六十八回悟空在朱紫國起沈痾、降巨魔、救貞媛，一舉三善，居功厥偉，主要因吾心有善而無惡，體用如此。麒麟山獬豸洞賽太歲放煙火飛沙，其煙、沙、火皆在吾身之內。人一念之鬱然即煙，熾然即火，蓬然勃然即沙。三者皆魔，所使喚之魔兵，為吾身之魔兵，非賽太歲；所謂之主人，為吾身主人，非南海觀世音。七十二回盤絲洞，絲者，思也。心本無思無慮，因思生情，因一情生七情，喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，一心不勝其婪。七情出於心，足以害心，且將迷本，故悟空不得不修其本以勝之。蜘蛛、蜈蚣皆為心頭毒蛇，人能絕思慮，息嗔恚，即是吾心之叉兒棒、

繡花針，不必外求於行者及昆藍。七十四回從盤絲洞至獅駝山，巨蟒、蜘蛛、蜈蚣，至獅、象、鵬，由極大至細小，正如吾心之變化。天下無大無小者，道；有大有小者，魔；能大能小者，心。面對千態萬狀的群魔，只有用寂然不動之心以應之。故獅駝山之如來佛與文殊、普賢菩薩，亦不在吾心之外。七十八回比丘國鹿妖及狐怪欲以小兒心肝為藥引，亦為外道邪魔。

八十回以下，回評多警世喻世之論，少言修心煉丹寓旨。九十八回三藏經千里跋涉之險，過玉真觀後又受阻於凌雲渡獨木橋、無底船。評曰：必得如此，方知脫凡胎見佛祖之難。九十九回九九數完，在通天河又遇老鼃，此為「還元」之義。還元而墮水，因水乃天一所生，地六所成，為天地最初之數。三藏出世拋江，回東墮水，墮水還元成正果。

檢閱汪、黃二人之詮評，一至七回，明顯地將心猿出身一段，視為「收心」，收其邪妄心之過程。只有定心之後，才可能明心見性，一心向西天取經拜佛。十三回唐僧出兩界山以後，汪象旭及黃太鴻開始以金丹修煉來詮釋取經途中之種種劫難，其中仍不離修心之旨。如五行山下救出悟空，是「心猿歸正」，而鷹愁澗收龍馬，則是「心意和合」。故烏巢禪師授《心經》，為修真總徑，作佛會門。取經五聖，至流沙河後攢簇五行。廿三回從西牛賀洲四聖試禪心，經五庄觀、白骨嶺白骨夫人到黑松林黃袍怪、寶象國百花羞、平頂山蓮花洞及三藏放心猿、盤絲洞蜘蛛精，皆在明「心迷」、「躁心」、「色心」、「失心昧道」等病。同時借月闡述金丹之旨，金丹人人皆有，人人可煉，不假外借。而其中車遲國、子母河、火燄山、比丘國、通天河老鼃等則象徵丹道修煉中之河車逆轉、結聖胎、調停水火、辟旁門外道、返本還

元等關鍵。對取經故事寓含的旨意，始終不離「修心」與「煉丹」二者。

2 世情論警世寓旨

除了「心」及「丹道」寓旨之外，《西遊證道書》中還有不少作者回應於取經故事的人生思考，世事評論。其中當然吐露汪象旭、黃太鴻對現世的想法，自有其寄託。這些世情論主要觀點為：遁世、不好名尚氣與戒色。

以遁世修身而言，如第六回二郎神小聖降服了大聖，汪象旭、黃太鴻評曰：「天下之物，大不能制大，而小能制大。世之能大而不能小，與能小而不能大，凡落形相皆屬障礙一而已矣。夫惟能小能大者，始能無小無大。」十六回借三藏失袈裟表達「處世之不可炫耀」的觀念，又云：「用智以殺人，用謀以放火廣之又廣，不過為損人利己耳。究竟人不可得損，而已則家破人亡矣。智謀之效驗明且速如此。」以柔克剛，以小搏大，非智、遁世，皆修身思想。遁世修身之外，尚流露不爭名奪利、勤政敬天之處世觀。如三十三回以平頂山蓮花洞妖魔批判「名」之為害：

古今來為名而喪身者多矣。嘗嘆名之一字真天地間大利大害之所在，使人而不好名則聖賢可以不聖賢，豪傑可以不豪傑。楊朱所謂堯舜桀紂其為朽骨一耳，殆非所以教天下。使人而好名，則小名有小名之害，大名有大名之害。

八十七回以鳳仙郡侯故事說明：「為人上者不可以不勤民，既勤民，不可以不儆天。」

修身處世不好名尚氣以外，要戒之在色。如二十三回在西牛賀

洲面對色誘，三藏法師不忘本，汪象旭、黃太鴻就戒人貪色，回評曰：「世人貪財慕色，甘以身殉慾，古今來不知幾許人嘴腫頭青綁巴叫喊于其間，而究竟毫無所得，可悲也夫。」又舉《西遊記》中之女魔---白骨夫人、西梁國女王、琵琶洞蝎、木仙菴杏仙、盤絲洞蜘蛛、無底洞鼠、天竺國玉兔等，謂「人但知諸魔之狠毒，而不知色魔之很毒更甚于諸魔也」。二十七回以白骨夫人三戲悟空評曰：「方才月貌花容頃刻骷髏白骨，世間猷男子鑒此，固宜遇身汗下知骷髏白骨之不可著迷；世間美婦人鑒此，亦宜急早回頭知月貌花容之不可常保。」

嚴守色戒之餘，亦以禍福因果之理詮釋文本：如第十二回以相公、相婆之事般般確鑿，點醒慳貪的眾生，評曰：「世之不信因果者動輒云地獄之說荒唐，然則汴梁城中明明一座大相國寺，豈亦如海市蜃樓耶？」五十五回以蝎子精之毒說明：「陽毒易制，陰毒難防耳。今人之心豈無有毒于倒馬鉤者乎？天道好還，終須有琵琶現像之日，慎無揚揚得意」。七十一回評中舉烏雞國王及朱紫國王之災，前者將文殊菩薩浸水三日夜得災，後者因射傷佛母二子以致有拆鳳之報，所謂：「小小因果，其影響可畏」。諸如此類，汪懋漪都在評中引因果禍福相因之理以說明。

（三）小結：《西遊證道書》證三教之道

基本上汪象旭及黃太鴻評《西遊記》乃多面向之詮評，其中包含評文藝結構，評人情世事，發感慨，並非回回皆寄託寓旨。且論取經寓旨，修心兼言金丹，不似後之陳士斌偏於煉丹一事。然而故人疑竇的是：汪象旭與黃太鴻將其評點命名為「證道書」，所謂「道」，指

的是「佛道」？「儒道」？或是「道教」之道？《西遊證道書》第一回回評，解說書名曰：

厄者何？即後之種種魔難是。釋厄者何？即後之脫殼成真。明明自詮自解，無煩註腳。但人知為釋厄傳而不知為證道書。證道而不能釋厄，所證何道？釋厄而不能證道，又何貴乎釋厄也？要知釋厄即是證道，證道即是釋厄，原是一部《西遊》，莫作兩部看。

據上文，汪黃二氏將「證道」二字局限於道教「脫殼成仙」。然而在《西遊證道書》中汪象旭及黃太鴻又屢稱是書為「仙佛同源」之書，究竟《證道書》所證之道為何道？筆者以為此書乃證「三教」之道。

「收心」及「煉丹」是《西遊證道書》對取經寓旨主要之二項詮解。《西遊記》文本前七回寫悟空之出身，描述悟空由一上天下地無拘無束之齊天大聖，到困於五行山下，等待取經人揭帖，護衛三藏西天取經。由封為弼馬瘟，「心何足意未寧」，到五行山下「定心猿」，出兩界山「心猿歸正」，悟空從不定至定，「修心」之旨明矣。此「定心」、「收心」寓旨，以儒觀之，自先秦《孟子》，至宋明以下理學、心學家，「心」、「收心」、「定心」皆為中心論述之一。

「放心」一詞，出自《孟子》，〈孟子·告子〉篇曰：

孟子曰：仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬，放則知求之，有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。

孟子用「求放心」來談學問之道，「求其放心」按程子說法是「欲人

將已放之心約之，使反復入身來」¹⁸⁹，心有未定性，故得約束它，使其不致於放逸。伊川後來在〈二程集·遺書〉又對「放其良心」加以發揮曰：

人心惟危，道心惟微。心，道之所在；微，道之體也。心與道渾然一也，對「放其良心」者言之則謂之道心。放其良心則危矣，惟精惟一，所以行道也。

進一步把心看成是道，一旦放失良心就會危險，故得行道。以《西遊記》而言，悟空是心猿，是心，是道。若任其放失，則上天下地，無所不為，危殆之極。故得收心猿，藉著取經行道來收心，待功成圓滿則證道果。故可視為證「儒」道之書。

就道教而言，汪象旭篤信道教，又稱丘處機為「吾黨」，以其宗教立場而言，所欲證者為「道教」無疑。而道教內丹修煉南宗主先命後性，北宗為先性後命，但在南北二宗合流後，「性命雙修」成為中心主張。性功是修心，命功是煉氣。以全真道早期觀點而言，「心」為內丹修煉之現實主體；「性」則是修煉過程中顯現之真實本體¹⁹⁰，修心仍為內丹修煉之樞。汪象旭、黃太鴻以「收放心」論之，亦可視為內丹煉養，修心之性功。收心後了性，而後了命。故十三回以後修心、收放心與煉丹火候、精氣運轉、結聖胎、返本還元等，兼而評之。

就「收心」一旨而言，證儒道可，證仙道亦可，而取經本於佛，評者又自云是「仙佛同源」之書，事實上唐以後，三教合一之風盛，

¹⁸⁹ 朱熹，《四書集註》，台南：東海出版社，1976.02，頁 158

¹⁹⁰ 關於內丹心性之學，參閱張廣保《金元全真道內丹心性論研究》一書，此處援引該書 87 頁說法。張廣保，《金元全真道內丹心性論研究》，台北：文津出版社，1993.07，初版

陽明心學及全真道修心概念，亦多得自禪宗¹⁹¹，故曰證「佛」道亦可。

從「修心」、「收心猿」之旨，《西遊證道書》可視為三教一家之書。此外，書中多兼評人情世事，不好名尚氣、戒色及果報之理等處世哲學，與後來《西遊真詮》、《西遊原旨》相較，汪象旭及黃太鴻之詮評不全然以煉丹結胎來架構取經故事，其評點中之金丹意味不如陳士斌及劉一明。該書不少的世情類評點，以傳統評點系統觀之，可看成是承襲葉晝《西遊》評本對人世批判的精神，為明人小說評點之遺跡。但若從勸善懲惡角度審視，和儒、釋、道三教與人為善，道德教化之旨相符，故所證世道為三教一家之道。因此《西遊證道書》「道」字宜從廣義角度視之。

關於《證道書》何以同時擁有傳統書評之世情論與清《西遊》系列評本特有之宗教性詮釋，既發慨嘆，又混合「修心」、「金丹」寓意？筆者以為乃因二位評家所致。在黃太鴻加入評點工作後，汪象旭對新評本的感覺是「重辱評驚，可為妙絕今古，弟義急，欲公諸寓內」。「妙絕古今」此語或為阿諛之詞，或為對黃氏文筆之讚賞，當然也有可能因為黃太鴻在評中提出不同的詮評觀、架構，而使汪象旭傾心不已。不過《西遊證道書》確實因為汪、黃二人同評，使該書表現出來的詮釋體系稍顯駁雜，不像後來陳士斌、劉一明之評，在道教思想尤其是煉丹傾向上，那麼鮮明統一。不過，值得一提的是：明末至清初三教合一已成為宗教界銳不可當之勢，故無論汪象旭或黃太鴻，在思想上恐怕都難以自外於此股思潮。

¹⁹¹ 張廣保《金元全真道內丹心性論研究》〈比較篇〉中論述全真道與理學、禪宗之互融，頁 194-328

第二節 《西遊真詮》

在《西遊證道書》後的《西遊》評點為陳士斌之《西遊真詮》。乾隆以後，《西遊真詮》是清代中流傳最廣的《西遊記》評本。

一 作者

陳士斌，字允生，號悟一子，浙江山陰（今紹興）人。生平不詳，約生於清聖祖康熙三十一年（1692AD）中前後¹⁹²。關於陳士斌事蹟，現存資料極有限。然由《西遊真詮》流露之觀點，推測陳士斌為一道教信徒。

二 版本

陳士斌《西遊真詮》對取經故事的改動，大體上依《西遊證道書》之制，蕭規曹隨。對世本刊刻若干情節的矛盾，也如汪象旭、黃太鴻般以訛傳訛，未加校正¹⁹³。總計世本全書約八十六萬字，而本書約為五十萬字。乾隆至光緒年間《西遊真詮》有各種不同刊本，顯示當時《西遊記》讀者眾多。《西遊真詮》是清代版刊最多最雜之《西遊》評本，有的有圖，有的則無¹⁹⁴。而芥子園本、懷新樓刻版，標榜李贄、金聖歎、憺漪子加評，此為出版商之廣告促銷手法，實際上為陳士斌評本。以刊刻時將詮評者任意移花接木，導致後來《西遊》系

¹⁹² 孫楷第，《中國通俗小說書目》，頁167。鄭明娉，《西遊記探源》，頁40

¹⁹³ 徐朔方，〈悟一子批點《西遊真詮》前言〉，見悟一子批點，《西遊真詮》，上海：上海古籍出版社，乾隆四十五年庚子版影本，序文頁1

¹⁹⁴ 鳥居久靖，〈東京所見《西遊記》諸本〉，1959，《中國古典文學全集月報》十七。轉引自杜德橋著，蘇正隆譯，〈百回本《西遊記》及其早期版本〉，收在王秋桂編，《中國文學論著譯叢》上冊，台北：台灣學生書局，1985.03，初版，頁346

列評點，出現魚目混珠情形¹⁹⁵。《西遊真詮》主要刻本有：

(一) 康熙三十五年本

繡像《西遊記真詮》，康熙三十五年丙子（1696AD）刊印，為現存最早之《西遊真詮》刊本。原書寬 16 公分，長約 25.8 公分。二十卷一百回二十冊，線裝，半葉十行，行廿二字，單魚尾，版心題「西遊真詮 第 回」。文前有尤侗及悟一子之序，後為目錄及圖二百幅，刻工精美，每幅皆標明回目，圖文相得益彰。本書回目承襲《西遊證道書》加入第九回「陳光蕊赴任逢災，江流僧復仇報本」。濃縮大量韻語、贊詞，減少世本之風光景物描寫刻畫。台北中央研究院傅斯年圖書、四川師範大學圖書館藏¹⁹⁶。而香港中文大學館藏書目題為「康熙刻本」者有三，然經申請覆印比對，皆非丙子本¹⁹⁷。

¹⁹⁵ 如乾隆十三年戊辰（1748AD）善成堂刊本，封面題為《西遊正旨》，實為《新說西遊記》

¹⁹⁶ 四川省高等學校圖書情報工作委員會編，《四川省高校圖書館古籍善本聯合目錄》，成都：四川大學，1994.11，一版，頁 142

¹⁹⁷ 一本扉頁題「金聖歎批點 悟一子參解證道書 繡像西遊真詮 同心堂梓行」。正文卷首署名「山陰悟一子陳士斌允生甫詮解」，有康熙丙子尤侗序、《西遊真詮》圖像「陳玄奘法師」等廿幅。線裝二函廿冊，框高 21.2 公分，寬 14.7 公分，正文半葉十一行，無行線，行廿四字，單魚尾。回末有悟一子評及圈、點，若干回因評文過長，文末幾行以一行廿八字之變款刊行。二為「康熙刻本（1696AD）」，館方依據尤侗序推論，然經比對，發現其版式非康熙丙子本。另一百回本「康熙序刊本」《西遊真詮》，也是線裝一函廿冊，半葉十一行，行廿四字。出版地及出版者不詳，內封題「悟一子批點西遊真詮」，也有康熙丙子尤侗序，如來佛、李老君、唐太宗等圖及題詞廿幅。香港中文大學館藏書目註明為康熙原本，經與康熙本比對，發現非也。館內尚有一版刊年代不詳，內封題「悟一子批評 金聖歎加評《西遊真詮》 天寶樓藏板 丘長春真人證道書」，有尤侗序，廿幅圖與《金聖歎批點繡像西遊真詮》同。百回，線裝二函

(二) 乾隆四十五年本

乾隆四十五年庚子版(1780AD),牌記題「悟一子批點《西遊真詮》」,尤侗序及圖像廿幅。半葉十一行,行廿三字,單魚尾,版心有「西遊真詮 第 回」字樣,原書板匡高 20.8 公分,寬 14.2 公分。與丙子版一樣,刪改世本原有之詩詞韻語贊詞。版藏上海古籍書社,一九九一年,上海古籍出版社《古本小說集成》據影本重刊,計四冊。

此版後有芥子園刊本,內頁題「繡像」、中題「金聖歎加評《西遊真詮》芥子園藏版」¹⁹⁸、右「悟一子批評」、左「丘長春真人證道書」,計廿四冊。正文卷首上署《西遊真詮》,下署「山陰悟一子陳士斌允生甫詮解」。圖廿幅,圖之另一面為贊語,每回末有長評。北京圖書館¹⁹⁹、內閣文庫²⁰⁰、美國耶魯大學東亞圖書館、英國倫敦博物院藏²⁰¹。北京圖書館珍本小說叢刊、一九九六年北京書目文獻出版社據芥子園刊本影印。

(三) 光緒年間活字本

十冊,版框高 17 公分,寬 9.8 公分,正文半葉十行,無行線,行廿四字,白口,單魚尾。

¹⁹⁸ 考金聖歎從未評點過《西遊記》,且康熙丙子悟一子之《西遊真詮》亦無「金聖歎批點」字樣,此或為出版商為宣傳牟利促銷而妄加之語,同心堂、天寶樓藏本亦同。

¹⁹⁹ 孫楷第,《中國通俗小說總目提要》,頁 72

²⁰⁰ 《西遊真詮》內閣文庫藏有四本,其中三本題為「一百回,清陳士斌撰,金唱評,清芥子園刊本(或覆刊本)」;另一本則為「同文堂印本」,《內閣文庫漢籍分類目錄》,頁 439

²⁰¹ 孫楷第,《中國通俗小說書目》,頁 167。鄭明嫻,《西遊記探源》,頁 52

光緒十三年（1887AD）活字版，東京都立日比谷圖書館藏《西遊真詮》²⁰²。另有光緒十六（1890AD）年源記書活字版，八卷，百回，有圖像，東京都立日比谷圖書館藏²⁰³。

（四）懷新樓本

《西遊真詮》十卷，分回方式異於其他版本²⁰⁴。卷一：一至八回、卷二：九至十八回、卷三：十九至廿九回、卷四：三十至四十回、卷五由四十一回起，每十回一卷、卷九：八十一回至九十一回、卷十則為九十二回至一百回。封面題「汪象旭、黃太鴻評 西遊記 懷新樓梓行」，有虞集序，目錄署「嘉平金人瑞聖嘆 西陵汪象旭愴漪 山陰陳士斌悟一子 溫陵李贄卓吾 同評閱」，不著刊刻年代。有圖十幅，本文十一行，行廿八字。摻入一條汪象旭、黃太鴻之評語。太田辰夫撰「《西遊證道書》考」時，將之附錄在後。本書是《西遊真詮》而非《西遊證道書》，目錄所刊之其他評者顯然有灌水之嫌。

（五）民國十三年元昌書局木刻本

《增像全圖加批西遊記》，一九二四年，上海元昌書局木刻版，十二卷，十二冊，有圖像，韓國高麗大學華山文庫藏²⁰⁵。

（六）民國七十四年天一出版社刊本

一九八五年，台北天一出版社之《明清善本小說叢刊初編》有一函十冊之《西遊真詮》，誤刊入《西遊證道書》虞集序，有圖十幅，

²⁰² 鄭明嫻，《西遊記探源》，頁 47

²⁰³ 鄭明嫻，《西遊記探源》，頁 47

²⁰⁴ 太田辰夫，〈《西遊證道書》考〉附錄「《西遊證道書》考」，頁 16-17

²⁰⁵ 鄭明嫻，《西遊記探源》，頁 47

正面為唐太宗、魏徵、李老君、唐僧等人刻像，背面題字，圖像粗糙。第一回有評，乃汪象旭、黃太鴻《西遊證道書》首回部分評文，其餘各回無評文。第一百回末註明：「是書乃蒼子童而習之者」。以下抄錄汪象旭、黃太鴻在《西遊證道書》書末所論俗本劣於古本，包括少了唐僧出世之事、續晷就鶴、多金陵方言等三項缺失。顯然錯把《西遊證道書》當成《西遊真詮》，版刊錯亂，未註明來源。

（七）民國八十四年老古出版社鉛印本

一九九五年台北老古出版社鉛印排版，題為「修真秘典 悟元子劉一明評釋 悟一子陳士斌詮解」之《西遊原旨》，文前錯刊入石印本《西遊原旨》之序、讀法、詩結，正文實為《西遊真詮》悟一子之評點。

三 《西遊真詮》取經故事之寄託

陳士斌為何撰寫《西遊真詮》，而他又如何詮解《西遊記》之寓意，以下闡述之。

（一）撰《西遊真詮》之因

陳士斌既將詮解名為「真詮」，則全書立意於詮「真」，其理甚明。開卷首回即云：

大道之根源乃陰陽之祖氣，即混元太極之先天，無中生有之真乙。能盡之知性而修持之便成金身不壞，與天地齊壽也。俗儒下士識淺學陋，不曉河洛無字之真經，未明《周易》、《參同》之妙理，膠執儒書，解悟未及一隅。擯斥道藏，搜覽亦皆糟粕。

所謂醯雞止知甕大，夏蟲難與語冰者也。予特憫夫有志斯道而未得真詮，既昧性命之源流，罔達修持之歸要，揭數百年褻視之《西遊》示千萬世知音之嚮往，但惜前人索解紕繆聾聵已久，不得不逐節剖正，以指迷津。

評語中對「俗儒下士識淺學陋」語多批判，顯然對當時其他《西遊》評家的看法不以為然。故在《西遊真詮》中企圖駁斥葉晝和汪象旭、黃太鴻以「心」為中心之論述，建立道教「金丹大道」為主的詮評觀。如第一回中，陳士斌就認為「心性修持大道生」不是取經故事的重點，「靈根育孕源流出」才是全書之統要。可是「解者止提『心』字為主，妄揣混註，反昧卻大道之根源，是不知道也。并不知心，竟將仙師度世真諦，全然遺棄，可惜可歎」。第二回對於悟空悟徹菩提祖師盤中之謎，回評評曰：

三教聖人，特用心以修道，非修心即道也。以為道合心猿則可，以為心猿即道則不可。世俗之儒釋道皆「心猿意馬」之解，「收其放心」之識，故仙師特曉之曰「傍門」，而非金丹至真無上之大道也。

把前代評家之「心解」視為烏巢禪師所謂之「傍門」。第四回悟空與哪吒上天下地纏鬥不休，《西遊真詮》藉此回評曰：「讀《西遊》者錯看提綱『心何足』、『意未寧』，而又解作心猿意馬，放心妄想鉤取篇內半句一言，牽合其說。總因未識金丹之道之大也」。第一百回亦評曰：「後人不識為仙家大道，而目為佛氏小說，持心猿意馬，心滅魔滅之浮談，管窺蠡測失之遠矣」。一再批評「心猿意馬」說。陳士斌在各回中不斷指謫「放心猿」說，其目的在破除以「心」為重點的論述，試圖建構一以道教「金丹大道」、「先天真乙之氣」為中心的閱讀

策略。故回回皆以「金丹大道」、「陰陽五行」、「《周易》八卦」為出發點來解讀，如第七回「五行山下定心猿」，陳士斌就明白的說：

批《西遊》者將『心猿意馬』四字罩住全書，不知猿猴乃道體耳。猿性緩主靜，猴性躁主動，喻道體之有動靜，與人心之有動靜相配。蓋道體有靜有動，修道者亦有靜有動，動極則必靜，靜極則又動，動極則必靜。金丹始終之用已盡在其中。

認為「心猿意馬」的重點在於「猿猴道體之動靜」，而動靜本來就是「金丹大道」之用。把「心猿」說與「丹道」說卦勾。第八回回評：「前七篇明金丹大道是修煉先天真一之氣而成，其丹法根源，火候始終，下手秘訣，包括無遺」，將一至七回故事金丹化。其詮評解說不離象卦與象數之法，以「金丹大道」為主幹，輔以道教五行、《周易》八卦，以此做為詮釋《西遊》各節的基本架構，構成以道教煉丹為主之思考。

（二） 取經故事之寓旨寄託

陳士斌批判汪象旭、黃太鴻以「心」為「道」，以「放下心」來詮釋《西遊記》，是錯看了《西遊記》，故力主「三教一家」、「二家同源」等說以矯之。陳氏雖曰「三教一家」，然而細讀其《西遊真詮》，則知仍以道教義理為《西遊》詮釋之重心。如在第一百回評中即云：

長春子丘真人留傳此書，本以金丹至道開示後世，特借佞裝取經故事宣暢敷演，後人不識為仙家大道，而目為佛氏小說，持心猿意馬，心滅魔滅之浮談，管窺蠡測失之遠矣。

否定「佛教」說及「心猿」說，而將西行取經寓旨歸於金丹大道。三十六回師徒一行對月懷歸，三藏、悟空古風對答，明徹真言，陳士斌評曰：「《西遊》一書，闡河洛無子之真經，明陰陽顛倒之妙道，指萬世修真之正路」。九十八回五聖功行完滿之時，陳士斌又總括《西遊》之旨云：「讀者又以此書為仙佛同源，而道為入門升堂，禪為登岸造極似矣。不知此書端為仙家金丹大道而發，篇中『成仙了道』一語為全部註腳」。由此可知：在陳士斌之詮釋架構中，道教凌駕儒、釋二家之上，乃其主體思想。全書在「詮真」的脈絡中，隱約又輔以儒、佛二家之言，以金丹大道為依歸，統攝儒、釋，構成「三教一家」之詮釋結構。

陳士斌既然將《西遊記》視為道教煉丹之過程，故在其詮評中不時將取經情節與《周易》八卦、《參同契》、《悟真篇》、煉金丹及修性修命等概念結合。評文中處處流露丹道寓旨。

第一回先破題，「靈根育孕源流出 心性修持大道生」說明大道之根源乃「陰陽之祖氣」，即混元太極之先天，無中生有之真乙，能盡心知性修持，便成金身。而靈根者，先天真乙之氣。是《老子》所謂的「無，名天地之始；有，名萬物之母」。當它無的時候，因不可見，故為天地之始。當真乙之珠，現於空虛中時，為萬物之母。一氣生陰陽，生四象，生五行，五行生萬物。萬物皆真乙之氣變化而成。也就是《悟真篇》所稱：「道自虛無生一氣，便從一氣產陰陽，陰陽再合成三體，三體重生萬物張」。石猴天產，靈根生於道，道生一氣，一氣生形，形中又含始氣。生在東勝神洲傲來國花果山，為水中之金，先天真乙之真金。認為《西遊記》是借猴假名，以完配金丹。人當體察其妙，盡心知性勉力修持。第二回則暗示「取坎填離」，使人知「斷

魔」乃歸本合元神的大意。須菩提祖師所云「術流動靜」四種，皆旁門左道。金丹之道必師傳，不可求之於心，而三教聖人乃用心以修道，非修心即道。祖師所傳「顯密圓通真妙訣」一詩，其中最重要者為「都來總是精神，謹固牢藏休漏泄」句中之「精神」三字。但這三者又不是「交感精」、「呼吸氣」、「思慮神」，所以不要從身心去摸索，以免落到「心猿意馬」之歧路。其中所蘊藏旨意乃指「金丹」作用，須溫養三年，法性自然圓通。丹成以後可見性明心，超脫凡塵。第三回悟空取得金箍棒，兩頭金箍，中間烏鐵，代表「執兩用中」。又有藕絲履、鎖子甲、鳳翅冠，道體完備。回目「四海千山皆拱服」，發明「金丹大道乃水中金」之理，因為能得其真，則九幽十類、遠近幽顯無所障礙。「金」者，歷劫不壞；「丹」者，日月精神，是一團陽氣。《參同契》所謂的「含精養神，通德三光。眾邪辟除，正氣常存」。悟空名曰「齊天大聖」，正是能了金丹還丹大道，壽與天齊，上天下地，自由出入。第五回偷蟠桃，鬧天宮乃「物極必反」。因先天真乙之氣，自然運用，並非大聖所可以主張。天為上九之宮，豈大聖能反？先天之道，一順一逆，以逆為體，以順為用。亂天宮，是氣運之亂，篇中寄寓「姤」卦之義。第六回觀世音赴蟠桃會，二郎真君擒大聖，發明「陰陽盈虛」消息。泰極而否，大往小來。小聖承天而行，坤陰；以先天之道觀之，在後天為男子。而大聖逆天而行，乾陽；以先天之道觀之，在後天為女子。以順天為反天宮，以討逆為陰柔，老君為調和之主，反助陰制陽，金丹逆用。第七回「八卦爐中逃大聖」，修丹者有鼎有爐，上為鼎下為爐，老君領大聖推入爐中，以文武火煅煉，是金丹順入於鼎而結胎。脫身而出，是金丹逆出於爐而脫胎。被壓在五行山下，明示金丹之道必五行攢簇。即《悟真篇》「嚙津納氣是人行，有物方能造化生。鼎內若無真種子，如將水火煮空鑪」。大聖是

「真種子」，而有為者無為之用，無為者有為之本。必先有為而後歸於無為，方了無上至真妙道。若先無所為，而徒事定靜，命基不固，終落入空亡。倘先有所為而未能超脫，則性地不空。

前七篇談金丹大道乃修煉先天真一之氣而成。其丹法根源、火候始終秘訣，恐怕世人愚昧，以為仙佛乃天生，非凡人可學。故第八回以後提出玄奘及悟空、悟淨、悟能、龍馬，可見仙佛人人有分，非天生性成。金丹須同舟共濟，非一人獨修。而西天乃大道根源之處，借十四年、十萬八千里、八十一苦難，來指明防危慮險、功程火候至要。修煉難在於塵緣迷惑，若能目前頓悟，其道不遠。取經人中沙僧乃丹道中至要至妙所在，流沙，是土之無定者。真土無形，水金火木，無此不和合，其功莫尚，故名「沙和尚」。八戒，豬屬亥，亥中有甲木，木能生火。「亥」字從乙孕，從二人，男女也。有二首，六身為十月，純陰陽無約絕之理。得生生不已之義，金丹非其和合煅煉不能成就。龍馬，純乾之物，乾乾不息，修道者如龍馬有大腳力，大負荷，方能至西方取經。五聖正含「三五」之義，木數三，居東；火數二，居南。木能生火，二物同宮，故二與三合而成一五。悟能，亥也。為木火一家也。金數四，居西；水數一，居北，金能生水，二物同宮，故四與一合成二五。悟空，申也，為金水一家也。戊己本生數五，是三五也。悟淨為土一家也。三五合而為一，即太極也。太者，至大之謂。極者，至要之稱。其理在混沌之中，一動而生陰陽，陰陽者，氣也。所謂理生氣，而氣寓夫理者也。有先天真乙之氣而始能生三家，由三家相見之後，生先天真乙之氣以成嬰兒。嬰兒全賴此一氣之運用，才能脫胎成真人，玄奘即嬰兒也。故玄奘離不得悟空，即悟能、悟淨亦離不得悟空也。即是《悟真篇》所謂：「東三南二同成五，北一西方四共之。戊己本居生數五，三家相見結嬰兒。」回中云大聖明

心見性歸佛教，回評曰：「見性明心是得丹以後之專功，攢簇五行乃作佛成仙之根本。若止見性明心而不知攢簇五行，必不能超脫輪迴也」。提出佛教「明心見性」與金丹五行攢簇之旨和合。

第九回敘述唐僧出身，以明金丹大道之本。救活金色鯉魚，以水生金，顛倒反覆之旨。滿堂嬌，金也；江流兒，水也，金生水，母子相生，丹法備。第十回魏徵夢中斬龍公案，乃唐王與諸臣自造之境。今人以御女採戰之術迷惑世人，正如鱗魚軍師教老龍行雨剋點，皆取殺身之禍。

十三回雙叉嶺為三藏西行第一步，「心生種種魔生，心滅種種魔滅」，寫修行學道頭一層工夫要御人心。人心不可不滅，道心不可不生。道心並非心中思慮之神，乃五行中精一之神，此道心才是鼎內真種子。但也不可執此道心，因精一之妙自虛空來，始於攢簇，終於渾忘，故不可執。雙叉嶺伏虎之後十五回鷹愁澗收龍馬，心為離，屬陽，為龍；腎為坎，屬陰，為虎。離中真水下降降龍，坎中真火上蒸就虎，這是水火既濟，坎離交垢，內煉工夫之要。降龍伏虎以後，龍虎皆在一身之內，此為築基煉己。十六回觀音寺廣智老和尚及黑風山熊羆精謀袈裟，動機心，此為修真大忌。十八回高老庄招婿，逆用陰陽，靈父靈母成仙道。悟空申猴，金水，西四北二，一五；八戒亥豬，木火，東二南三，一五。二五之中有戊己，合為一五，此為「三五之精，妙合而凝」。收了八戒，金丹有象。黃風嶺三藏心遭毒害，悟空與八戒夫妻和諧，內外相助，識透五行，掃除心之固必，打破真空障礙，心法兩忘。廿二回流沙河大戰，沙僧為真土。戊己二土為五行中央，金水得之而凝聚，木火得之而調和，五行攢簇，還為太極。悟空、八戒得此土，金丹之作用備，聖胎結，性命有基。從此保守溫養脫胎，幾

於神化。金丹妙道，恐世人誤以為採陰補陽邪說，見色沈淪，故廿三回西牛賀洲，三藏堅持謹慎，以明不忘本。先天靈根，吾身本有，取經之道，不離一身務本，金公木母黃婆，已識得金丹大道，真消息大智慧，任重道遠有賴精勤。

廿四回五庄觀發明服食金丹為一身原本，而金丹之道以養氣為主，養氣在於集義。集義所生，丹法備矣。守空寂而不知集義養氣，心之功必亡。先天、後天靈根中總是一氣，總是大本，總是五行之祖。學道者能得此先天一氣，即能統後天萬理。廿七回白骨夫人三戲唐僧，正因三藏認不真看不破，信讒遠德，舉錯失宜，屍魔才有機可乘。而金為義，木為仁。八戒請回悟空，木戀金而順義，金愛木而行仁，金木交并，真義精仁，信在其中。黃袍怪一事寫金丹入口後，脫去凡胎，還要明心見性，方不致於棄正容邪。而由勉冀安，由勞冀逸，從有為漸至無為。三十二回平頂山蓮花洞在發明金丹之道本於《周易》八卦，八卦本於《河圖》，三藏師徒連馬五口，為《河圖》三五之精，總一太極。三藏為太極，其中寓含丹去逆用之道。「夫人欲超脫塵囿莫若體全真道，欲全真道，莫若煉服金丹所貴，頓然省悟，神明自來。」取坎填離，還返天機。三十六回寶林寺悟空所論明月中天，先天法象規繩等，皆採煉二八，五行攢簇，先天之真諦。修丹之士若能了解其中消息火候，下手溫養，可結胎脫胎，性命雙修。三十七回烏雞國王誤信全真，以致邪乘離位，真陷坎宮。必等到八戒入井駝回國王，而太子與娘娘母子會合，才是取坎填離，金丹入口。即《悟真篇》所謂：「勸君窮取生身處，返本還元是藥王」。而得丹之後，要見性明心，了悟色即是空，空即是色，掃除六慾，參禪定慧，面壁無為，才臻神化。四十回發明「不善養氣而害心」之旨。紅孩兒赤子之心，心為火藏，怒氣沖天，戲化禪心。八戒撇下行者，未能配義與道，氣餒。沙

僧欲以水剋火，是「不得於心，勿求於氣」。等悟空氣順想到請觀音菩薩，才是集義所生，養氣知言。紅孩兒講「存其心」，黑水河神為「養其性」，其旨在「正定」二字。

四十四回車遲國王誤信河車，虎力、鹿力、羊力三道士為旁門外道。聖水金丹本由修煉，真性悟空全以神用，而非事聲色可得。四十七回通天河一章，三藏有心急欲挽逆境，而鯁婆即大士，救僧伏怪，演「煉性修心」之善法。三教同歸一性，性者天也，知性即知天，一貫而通天。而性為人我一體，有偏有全，若執一而修，鄙滯不通。五十回金兜山一篇只講得「修性」二字。三藏不能在圈內安身立命，思出其外。獨角兇是太上老君之青牛，屬丑，在人為意，意放則心隨意轉。五聖不能格物洞察，則入其圈套，五行散亂，須查出金剛琢方為格物致知。太上老君能容物止意，手持芭蕉扇，執清虛之氣，執中存誠，方能降龍伏虎。五十三回寫「性盡命至」。結聖胎在於得先天真乙之氣以成真，不可執己修成孤陰孤陽之假像。三藏誤飲子母河水，而落胎泉在正南，正南是離明正陽之位，泉乃井，井為坎，坎中有真陽，先天真乙壬水，坎離交感之地。取此真水吞入腹，三藏一身陰氣皆消滅。真乙之水順取易而成人，逆取難而成仙，故須黃婆調劑。五十四回西梁女國要修丹之士勿謬採後天濁亂之陰。成仙成佛，非形交順其所欲，而是神交逆用其機。五十五回毒敵山琵琶洞明「女色傷人」，毒與蝎相敵。

五十六回修性要旨，「心」體空空不於物，故如來說：「諸心非心，是名為心」。長生之訣務無心，無心之訣務死心，死心之訣務忘機，忘機之訣務養氣，養氣之訣務恬靜不狂。悟空神狂，三藏放心猿，二心擾亂，不能滅假從真，則五行紛散。必待如來之前打死六耳獼猴，

才結出死心妙諦，取經人合意同心，才能攢簇五行。五十九回火焰山真陽也，乃大聖先天真乙之氣所化，必須真陰調濟才能中和生萬物。悟空三調芭蕉扇，在坤索乾。芭蕉洞鐵扇仙在西南，坤陰。一扇火寂；再扇，風動；三扇，行雨。火候運用，次第而出。坎離既濟真元合，水火均平大道成。此為修命之妙。六十二回道非虛悟，修身需切實，祭賽國萬聖龍王九頭駙馬偷靈芝草貪竊天功，枉勞奔波。六十四回荊棘嶺荊棘生於人胸中，欲通過，則宜效法八戒努力剪除。木仙庵諷世之修道者，矯托隱逸，高談性命全無實學。學者勿捨性命實功，空談道德，作無益之詩文。六十五回小雷音寺乃竊佛名，飾外貌，害人陷命滅性。小人心存邪僻，執迷不通，不移如金鏡。如行者以角尖鑽孔，執中正之理，力大於身，心細如髮，迷霧頓解。黃眉怪拐騙佛門布袋，假佛作怪，正如假儒盜名託義，敗壞綱常，毒害世人。喻偽儒以學術殺天下後世，指示人人須在根本上務實，毋驚外偽學。六十七回駝羅莊稀柿衞，明大隱隱於市。身入毒蛇腹中，乃身入市心而不為所化，躬親利藪而不為所傷。

六十八回朱紫國王雙鳥失群症，元配不返，獨鳥無偶，雖能養五神，不能合一氣。欲修道者先清心，欲清心先去病，欲去病，先知起其病根。悟空行醫用八百八味藥，即《參同契》二八之數，九還七返，八歸六居。十六男子精全，十四女子天癸至，上弦、下弦之象。兩弦合，乾坤體成，二八成一斤。即《悟真篇》所謂：「月初天際半輪明，早有龍吟虎嘯聲。正好下功修二八，一時辰內管丹成」，陰陽交媾，宜修藥物火候。七十二回盤絲洞發明孤修、採戰、燒煉等旁門左道之非。引鍾離翁詩「涕唾精津氣血液，七般靈物總皆陰。若將此物為丹質，怎得飛神上玉京」。因男子身中不只真精七物屬陰，五藏六腑亦俱陰無陽，若只孤陰無偶，如牝雞欲抱卵成子，萬無可能。獨

修不行，而若妄猜為御女採戰，如八戒迷本忘情，欲以七個蜘蛛精，以陰煉陰，則更是拋身滅身。而黃花觀道士丸藥，即燒煉鉛汞有質無質之物，釀毒而殺身。如張紫陽所云：「休煉三黃及四神，尋眾草更非真。時人要識真鉛汞，不是凡砂及水銀」。七十四回枯修採煉無益長生，務必虛己下人，求明師指示。獅駝嶺獅駝洞喻傲僻之氣，放蕩難馴。若心無主宰，肆無忌禪，則四面八方皆魔口。三魔中，象魔詐降索戰、鵬魔調虎離山皆不伏氣，三僧三怪死苦戰，陰氣陽神混合相持。唐僧昏昏沈沈，陰氣眾盛，真陽溺陷。行者拔下腦後三根毫毛，鑽出陰陽二氣寶瓶，是煉精化 。行者從魔怪鼻中迸出，見風就長，是「煉 而元神出現」，煉 化神。獅喻心，屬火，修道之領袖，行道之起腳。象喻性，屬土，載道之大力，體道之靈明。鵬為鳳，屬南方朱雀，指真陽之氣，修命妙用。伏獅魔之心，得初乘；伏象魔之性，得中乘；未伏鵬魔之氣，上乘未了。心性之魔認得真心性歸正，鵬魔本相為金丹真乙之氣，只有皈依如來佛祖佛門正法眼，是煉神還虛。

七十八回小子城國王、清華府妖怪皆採藥御女，旁門左道。羈押小孩無知之心，妄求得道，乃錮蔽其心、空費其心而無道。大聖開心見誠，此中種種不善心，多假像，不可為藥引。八十回三藏師徒離開小子城，至鎮海禪林寺，遇陷空山無底洞托塔天王義女，寫修道須步步照顧本來面目，還歸本性。若一失足，則陷空無底難以超升。半截妖女，色易動人最難遏止，而諸般色相，乃動念所致。陰陽交感，自然之理，學道之人必返坎中之陽，以求離中之陰煉成真金不壞之體。陷空即陷坎，坎卦上空下空，金丹如何得出？須從心上洞察，尋出主敬保真之路，了悟順則成人，逆則成丹之道。姪女求陽，悟空變成桃子滾入腹中，再縱光從腹中出，金丹出爐，心猿入穴降怪，土木同門接僧，攢簇五行。然而三藏既出又陷，知求丹須精心究識，得其

丹頭。工夫不到，未得其真，不能返本還元。八十四回滅法國，明萬法皆空，無有執著。能人我無法，方成大覺，知形體不可久駐，真靈永存。圓陀陀，赤洒洒，其中有個腳踏實地的根基。八十五回南山艾葉花皮豹子精，把唐僧與樵子綁在樹上，一事君一事親，忠教乃人身之本，從心地做起，拜佛亦從心察識，從根本真性上施為。

八十七回鳳仙郡候把推倒素齋餵狗，旨在發明性體堅而後可修金丹，陰德厚而後可成金丹。修真必先積陰德，修己之天以敬天。陰德未充，須反躬內省。八十八回玉華縣，明大道必藉師傅。「玉華」者，玉液還丹，明心見性之妙。人人俱足，家家自有，到此性體成就，吝而不傳，便是遏天道，傳非其人，是褻天寶。行者三徒表演，王子得師傅授，元神歸本，脫胎換骨。黃獅精，黃冠假流，盜道無師，妄作自用。故「師獅授受同歸一，盜道纏禪靜九靈」，發明「靜思歸一」之旨。玉華州是內五行法象，九十一回金平府是外五行法象，外丹火候不可錯失。正月十五，水中之金平滿，即《悟真篇》所謂「前絃之後後絃前，藥味平平氣象全」。鉛遇癸生，時至子，金逢望遠，月將虧。自初三至十五，陰魄水消，陽魄金盈，十五團圓純陽無陰，宜急乘時下功，不可怠緩，失去天機。三藏師徒元夜觀燈，偷閒失明，以致火候不明，違時誤用。三犀牛精偷油，油者，純陰之水。丹道陰陽有顛倒，進退無一定。真仙之道，逆用先天之陽，以火煉金，而真金現。犀牛假佛，順用後天偷油之陰，如求丹者錯認陰陽採煉，無益真金。

九十三回三藏行者將入給孤園，論《心經》之旨，行者再不作聲，《心經》之妙，不可言傳。非心非佛，非可以心悟，必待師傅。三教聖人，皆不執心為道，必至格物致知之極。無言語文字，乃是真

解，明教外別傳之旨。入天竺國談因遇偶，五聖說取經因緣，辨明真假公主。陰陽交合，天人無二，甘入輪迴者，心隨氣轉，真假互用，能性存氣返，而真假終歸於一相。九十六回修道者須察識關心，不可炫耀財產，銅台府寇洪員外護法之禍與滅法之禍同。倚大德，借大腳力者來護法，知幽明感通之理，運神通力以救原本。九十八回凌雲渡獨木橋，至險至虛，寓含腳踏實地之義。《老子》云：人之有大患者，以吾有身。及吾無身，何患之有？人欲免大患，須體至道，體至道莫若明本心。心為道體，道為心用，若能察心觀性，圓明自照，無為之用自成。不賴於施為，而頓超彼岸，身不累性，境不亂真。一切大患烏有？奈何世人根性迷鈍，執其有身，惡死悅生，難了悟道。金丹之術即為中等之人設一腳踏實地法，使之漸登彼岸。五聖至靈山，唐僧出漸而悟，行者能頓而不由漸。此即《西遊記》唐僧由漸而悟，借取經一事腳踏實地，超脫塵凡。倘能塵視一切，養成浩然之氣，慎獨致知，臨深履薄，則為真履實踐，猿熟馬馴。欲猿熟馬馴，非金丹作用不能。未得金丹，此身不無患，已得金丹，此身終為道患。故還須深明形質不可以常住，真靈萬劫以長存。取經人解脫凡胎，功成行滿，才知如來一片慈悲，盡托於無字真經。以無字度上智，以有字度眾生。無字為頓法，有字為漸法，頓為無為，漸為有為。此為成仙了道之妙，三教之源流。九十九回欲人洞察陰陽，細推火候，方得金丹還元之妙。如有毫髮差池，則功虧一簣。而所取之經經尾沾破，不全奧妙，正待真師傳授。第一百回攢簇五行成金丹，由有為至無為，道果完成，自然安靜，其中險怪皆屬虛空。評者以為是書全部立言，「舍妄成真」而已。

(三) 小結：《西遊真詮》名為三教之書， 實為煉丹之經

從陳士斌各分回之詮評中，可以看出他將《西遊記》歷難取經，視為道教煉丹的過程。十三回出兩界山至十五回收意馬，此為築基煉己之工夫。而收八戒為金丹有象，收沙僧，金丹作用，準備煉養結胎。流沙以後到盤絲洞皆為煉丹過程中之關要，包括修性修心及五行攢簇、養氣集義待金丹、金丹逆用、取坎填離、保守溫養、用藥火候等。而七十四回獅駝嶺獅駝洞與獅、象、鵬之鏖戰，到三魔皈依如來佛祖，是煉精化、煉化神及煉神還虛的過程。玉華縣是玉液還丹，內五行法象，金平府則是外五行，外丹火候行至子時。九十八回凌雲渡獨木橋，代表心為道體，道為心用，要做到察心觀性，身不累性。第一百回攢簇五行，金丹返還，功成圓滿，從有為至無為。其中二心競鬥、三借芭蕉扇、朱紫國等，皆象徵五行攢簇、火候運行、用藥次第。木仙庵四操、黃眉怪、盤絲洞、小子城國王、清華府妖怪等則代表空談性命、孤陰燒煉及御女採戰等旁門外學。到滅法國、鳳仙郡時，金丹修煉回歸本心真性及厚積陰德。給孤園，三教聖人，皆不執心為道，無言語文字，明教外別傳之旨。

綜上所述，知陳士斌對五聖西天取經故事之寓旨，詮評系統主要仍架構在對「金丹大道」、「性命雙修」意涵的詮解，是書假「三教之名」，實際上是「煉丹之書」。在其詮解系統中，加入儒、釋二教理念，如五庄觀人參果一事，以養氣集義與金丹之道合拍；借火燄山融入養氣集義概念；金兜山獨角兇則拈出「格物致知」之理說明。黑松林黃袍怪一劫，象徵金丹入口後，去凡胎，還須明心見性。「養氣集義」出於《孟子》、「格物致知」出自理學心學，而「明心見性」乃源

於禪宗心性觀，然而這些概念普遍都為全真道吸收。以「養氣集義」而言，全真道陳致虛主張：²⁰⁶

性也者，何邪？義也，故孟子曰：是集義所生者，非義襲而取之也。若義襲而取則物也，順也，人也，非金丹也。唯集義所生則逆也，是所謂金丹也。

採取孟子浩然之氣的思想，定義「性」。義可煉金丹，正以其至大、至直、至剛之特性。故《西遊真詮》可說是純粹以「煉金丹」來詮解五聖取經寓意。百餘年後楊春和撰〈悟元子《西遊原旨》序〉中兼論《西遊真詮》就明白地指出：「數百年來有悟一子之《真詮》，而後讀之者始知《西遊記》為修煉性命之書矣」。楊春和所評，一點不差。

²⁰⁶ 〈累行〉卷〈與初陽子王水田〉，陳致虛，《金丹大要》，頁41

第三節 《西遊原旨》

《西遊證道書》等三本評本中，《西遊原旨》徹底以「三教合一」思想詮釋取經故事。其作者、版本及寄託寓旨說明如下：

一 作者

劉一明，生於雍正十二年，卒於道光元年（1734-1821AD），山西曲沃人²⁰⁷，號素樸散人、悟元道人、被褐散人，別署棲雲山悟玄子，道教全真龍門派第十一代道士。劉氏出身巨富，幼年時習儒，但年未廿，大病有三，幾乎隕命，因病而求道²⁰⁸。乾隆廿五年（1760AD）棄家入道，拜龕谷老人為師²⁰⁹。老人口授心印，傳以丹訣，奉師命回鄉里。暇時參看丹經，然尚不能徹底通曉。十三年間，三教經書，無不細玩。乾隆三十七年（1772AD）遊漢上，遇仙留丈人「挖出造化根苗，揭示天地心窩」，拜其為師²¹⁰，學性命之學，「方知大道必要真

²⁰⁷ 劉一明之籍貫有二說，清《金縣志》卷十三題為「山西曲沃」，梁聯第則以為是甘肅皋蘭（今蘭州）。但劉一明在《會心外集》卷下〈自樂記〉中自稱「山右鄙夫，新田懶漢」，則應以「山西曲沃」為是。見《藏外道書》冊八之《道書十二種》，成都：巴蜀書社，1992.08，初版，頁698。後人多持此說，見卿希泰，《中國道教史》四，成都：四川人民出版社，1996.12，修訂二版，頁155及任繼愈編，《中國道教史》，上海：上海人民出版社1997.07，一版五刷，頁664。王志忠，《明清全真教論稿》，成都：巴蜀書社，2000.08，第一版，頁80。梁聯第〈《西遊原旨》序〉之說見劉一明，《西遊原旨》，上海：上海古籍出版社，古本小說集成，初版，序頁18

²⁰⁸ 〈《悟道破疑集》序〉，劉一明，《悟道錄》，《藏外道書》冊八《道書十二種》，頁582

²⁰⁹ 龕谷老人博覽群書，悟先天之理。清《金縣志》卷十三有傳：「時而儒服，時而道冠」，每曰：「聖賢心法妙義，俱在言外」，又曰：「藥自外來，丹由內結，先天之氣自虛無中來，當極深研究，細心窮理」。

²¹⁰ 劉一明，《會心內集》卷下〈窮理說〉、《會心外集》卷下〈逍遙遊〉。見《藏

傳，性命還須雙修，非同旁門曲徑，著空執相之事也」²¹¹。出家期間訪道陝、川、甘，游於甘肅金縣（今榆中縣）興隆山與棲雲山間。

劉一明自敘其性「不喜榮華，只求恬澹」²¹²，通玄教、精易理、擅養生、長醫術。著大量之內丹、易學、醫學。計有《眼科治驗》醫書，《周易闡真》《孔易闡真》《象言破疑》《通關文》《參同直指》、《悟真直指》《陰符經注》《悟道錄》《敲爻歌直解》《百字碑注》、《修真辨難》三卷等發揮內丹之道。另有《會心集》、《道德經會義》四卷、《道德要義》一卷，或為著，或為述，目的皆在「釋惑指迷」²¹³。工文辭，以小說評點《西遊原旨》著稱。早年曾將其中若干種輯為《指南針》，嘉慶年間將廿餘書集結為《道書十二種》，流傳頗廣。《全清散曲》收錄其〈南仙呂入雙調字字雙〉等小令共十二首七十八曲，多以修真、煉丹為內容²¹⁴。

劉一明為乾嘉年間西北地區極著名之內丹高道，其著作多以闡發丹道為主，可分宇宙觀、人性論、修道論及內丹說四項²¹⁵。其宇宙觀繼承老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」說法，以為宇宙原為虛無，道、天地、人、萬物透過「先

外道書》冊八之《道書十二種》，頁 660-691

²¹¹ 〈《悟道破疑集》序〉，《悟道錄》，《藏外道書》八《道書十二種》，頁 582-583

²¹² 劉一明，《會心外集》卷下〈自樂記〉，《藏外道書》冊八《道書十二種》，頁 698

²¹³ 樊於禮，〈讀《西遊原旨》跋〉，劉一明，《西遊原旨》。卿希泰，《中國道教史》四，頁 158

²¹⁴ 凌景埏，謝伯陽編，《全清散曲》，山東：齊魯書社，1985.09，初版，頁 1300。
錢仲聯編，《中國文學家大辭典》清代卷，北京：中華書局，1996.10，第一版，頁 172

²¹⁵ 卿希泰，《中國道教史》四，頁 159-181

天真一之氣」，由此虛無之道化生。人性論則將人性分為天賦之性與氣質之性，認為二八之年（十六歲）開竅後，百感憂心，天賦之性漸泯。主張以道心制人心，五德代五賊，論曰：²¹⁶

借道心制人心，以人心順道心，以真知統靈知，以靈知養真知。..真知靈知乃良知良能之繼體。在先天則謂良知良能，在後天則謂真知靈知，後天中返出先天，則真知即是良知，靈知即是良能。

以先天仁、義、禮、智、信五德統後天喜、怒、哀、樂、欲五賊，此說與理學家「存天理，滅人欲」主張相近。至於其修道及內丹說，劉一明為全真北宗龍門教派，其內丹之學宜主先性後命，但實際上為南北二宗合流後之性命雙修，修道繼承王重陽祖師之儒、釋、道三教合一思想。

二 版本

劉一明之《西遊原旨》百回亦加入世本所無之第九回，與《西遊證道書》及《西遊真詮》為同一系統。此書完成後，劉氏曾於乾隆廿三年戊寅（1758AD）撰一序文，闡述「三教一家」詮評之旨。然而書脫稿三十餘年，始終未刊行。嘉慶二年（1798AD）時曾將其中之〈《西遊原旨》詩結〉百首收入劉氏之《指南針》中。遲至嘉慶十一年（1806AD）門人樊於禮等人再議付梓，方於十三年（1808AD）

²¹⁶ 劉一明，《悟真直指》，《藏外道書》八《道書十二種》，頁338、351

刊行問世²¹⁷。

今流傳版本計有：

（一）嘉慶十三年本

嘉慶十三年刊本²¹⁸，廿四卷，卷一冊，正文半葉十行，行廿四字。木版，仿宋體。封面題「指南針 西遊原旨」，扉頁「嘉慶十三年刊 長春丘真君著 西遊原旨 素樸劉一明解 棲雲山藏板」²¹⁹。版心「西遊原旨」，單魚尾。甘肅省圖書館藏²²⁰，有乾隆廿三年戊寅劉一明〈自序〉、〈讀法〉，卷首有《山居歌》，而〈結詩〉百首因已編入《指南針》，故未再收錄。此版有嘉慶三年（1798AD）梁聯第、嘉慶四年（1799AD）楊春和、嘉慶六年（1801AD）蘇寧阿三人之〈序〉及張陽全〈跋〉。

本版民國以後有重印本四十八冊行世，卷首有一篇張鶴齡序於一九一七年之重印原委。該版本少了一頁《山居歌》，多了一頁「四季函」。因版本散佚，卷十六至十八中約有廿處手寫修補文字²²¹。上海辭書出版社也有修補重印本刊行。

（二）嘉慶廿四年本

²¹⁷ 劉一明，〈《西遊原旨》再序〉

²¹⁸ 孫楷第，《中國通俗小說書目》以為刊於嘉慶十五年，王守泉、徐朔方考證為十三年。參見王守泉，〈《西遊原旨》成書年代及版本源流考〉、徐朔方，《西遊原旨》前言，古籍出版社《西遊原旨》

²¹⁹ 王守泉，〈《西遊原旨》成書年代及版本源流考〉，頁 76

²²⁰ 王守泉，〈《西遊原旨》成書年代及版本源流考〉，頁 76-81

²²¹ 王守泉，〈《西遊原旨》成書年代及版本源流考〉，頁 79

嘉慶二十四年（1819AD）門人夏復恒重刊²²²。百回廿四卷。正文半葉十行，行廿四字。木版，楷書。甘肅省圖書館藏兩套。一套分元亨利貞四函，廿四卷廿四冊，封面題「寶仁堂西遊原旨元集卷首」，扉頁「嘉慶廿四年重刊 長春邱真君著 西遊原旨 素樸劉一明解 湖南常德府護國菴藏版」。本版較嘉慶十三年版少了《山居歌》，增加劉一明寫於嘉慶十五年（1809AD）之〈再敘〉以及瞿家鏊之〈序〉。收錄〈長春演道主教真人丘祖本末〉、〈《西遊原旨》讀法〉卷首、〈《西遊原旨》歌〉。又有如來佛、觀世音、玄奘、行者、八戒、沙僧、丘處機及劉一明圖像八幅。卷末依次附樊於禮、王陽健、張陽全、馮陽貴及夏復恒重刻之跋。另一套廿四卷十二冊，封面題「西遊原旨」，扉頁「悟元道人著 西遊原旨 版存常德同善分社」。此二者為同一版刻，同善分社版較護國菴藏版晚²²³。此本大英博物館及京都人文科學研究所藏²²⁴。一九八五年台北天一出版社《明清善本小說叢刊初編》及上海古籍出版社古本小說集成本，皆據嘉慶二十四年刊本景本。

（三）民國十三年大成書局石印本

繡像《西遊原旨》，一九二四年上海大成書局石印本，百回，廿四卷，有圖，廿五冊²²⁵。

²²² 孫楷第以為重刊於嘉慶二十五年庚辰（1820AD），見《中國通俗小說書目》頁167

²²³ 王守泉，〈《西遊原旨》成書年代及版本源流考〉，頁77

²²⁴ 杜德橋著，蘇正隆譯，〈百回本《西遊記》及其早期版本〉，收在王秋桂編，《中國文學論著譯叢》上冊，台北：台灣學生書局，1985.03，初版，頁347

²²⁵ 西諦，《西諦書目》，頁19496

三 《西遊原旨》取經故事之寄託

劉一明撰寫《西遊原旨》之動機，及其賦予取經故事之寓意，分析如下。

(一) 撰《西遊原旨》之因

劉一明為全真高道，他認為：「丹經自《參同》而後顯。揭其旨者莫過於《悟真篇》，為字字歸元，誠丹經之宗主，大道之航輿也」，可是此二書微奧難通、火候未備，倒是小說《西遊記》「借俗語以演大道，其間性命源流、工程次第與夫火候口訣，無不註明且備」²²⁶，堪為丹道之經解。可惜自元迄明，後人之詮評皆與《西遊》之旨不合，未能解其真義。劉氏以《西遊記》為長春丘真人之作，三藏師徒西天取經一事乃宣揚「三教一家之理，性命雙修之道」。對汪象旭、黃太鴻以「心猿意馬」統攝取經寓意之說頗為不滿，批評他：「妄議私猜，僅取一葉半簡，以心猿意馬畢其全旨，且註腳每多戲謔之語，妄誕之辭。...使千百世不知《西遊》為何書者，皆自汪氏始」。認為直到陳士斌《西遊真詮》一書出，百年來對《西遊記》之誤讀方才冰釋。然而陳氏之作「其為註，炫於行文而略於晰理，遂至辭勝於義，俾書中真妙反掩埋而不彰」²²⁷，又云「其辭雖精，其理雖明，而於次第之間仍未貫通。使當年原旨猶不能盡彰，未免盡美而未盡善耳」²²⁸，可知劉一明雖認同陳士斌丹道之詮解系統，但仍以陳氏之評不夠完善。因此劉一明對《西遊》書中「有遺而未解，解而未詳者逐節繹出，分析

²²⁶ 樊於禮，〈讀《西遊原旨》跋〉，《西遊原旨》，樊於禮〈跋〉，頁6

²²⁷ 樊於禮，〈讀《西遊原旨》跋〉，《西遊原旨》，樊於禮〈跋〉，頁9

²²⁸ 劉一明，《西遊原旨》序，頁1

層次，貫串一氣，若包藏卦象，引證經書處，無不一一釋明」²²⁹。此為劉一明撰寫《西遊》詮評之原始動機。

此外，根據王守泉對《西遊原旨》之考證，認為劉氏之書應成於乾隆四十三年（1778AD）前²³⁰。乾嘉之時雖然高唱三教一家，不過儒、道、佛彼此批判鬥爭，此亦可能刺激劉氏，使其借著《西遊原旨》的書寫以捍衛信仰。如六十六回評，劉一明嚴辭批評佛門外道：

偏執空學，自謂佛法是，而即肆意無忌。遇修道之士，則曰畜生有何法力？見聖人之徒，則曰孩兒無知。借萬法歸空之說，不分好歹，一概抹煞。

此為其寫作動機挹注一股力量，亦不無可能。《西遊原旨》一百回又評：

後世學人不知聖賢大道，各爭門戶，互相謗毀。在儒者，呼釋道為異端之徒；在釋道，呼儒門為名利之鬼。更有一等口孽俗僧，不知仙佛源流，竟謂佛掌世界，大於仙。又有一等自罪道士，乃謂太上胡成佛仙，大於佛。

對三教爭相攻訐頗有微詞。基本上劉一明認為三教皆有優點，其小令「北越調聖藥王帶金焦葉」廿四曲中云：「觀音堂，卻也幽，無數仙佛借此修。道根由，古傳流，三教俱有渡人舟，須要你細推求」²³¹，肯定三教各有所長。故在《西遊原旨》中大聲疾呼三教一家，足見其

²²⁹ 劉一明，《西遊原旨》序，頁2

²³⁰ 王守泉，〈《西遊原旨》成書年代及版本源流考〉，《蘭州大學學報》，1986.01，頁76-81

²³¹ 凌景埏，謝伯陽編，《全清散曲》，頁1311

力挽狂瀾之用心。

（二）取經故事之寓旨寄託

清三《西遊》評本中，劉一明最貫徹以「三教一家」意念統括三藏法師取經故事之旨。其序《西遊原旨》明白地將《西遊記》視為「三教一家」、「性命雙修」之書：

《西遊記》者，..其書闡三教一家之理，傳性命雙修之道，俗語常言中暗藏天機，戲謔笑談處顯露心法。..實還元返本之源流，歸根復命之階梯。蓋西天取經，演《法華》《金剛》之三昧；四眾白馬，發《河洛》《周易》之天機；九九歸真，明《參同》、《悟真》之奧妙；千魔百怪，劈異端傍門之妄作；窮歷異邦，指腳踏實地之工程。三藏收三徒，而到西天，能盡性者必須至命；三徒歸三藏而成正果，能了命者還當修性。..或目以頑空，或指為執相，或猜以採戰，或為閨丹，千枝百葉，各出其說，憑心自造，奇奇怪怪，不可枚舉。..予今不揣愚魯，於每回之下再三推敲，細微注釋，有的已經悟一子道破者茲不復贅，..若包藏卦象、引證經書處，無不一一釋明，俾有志於性命之學者原始要終，一目了然。知此《西遊》乃三教一家之理，性命雙修之道。

第一百回回評又說：

太上金丹之道即孔聖中庸之道，亦即佛祖圓覺之道，一道也。且儒之道義之門，即道之眾妙之門，亦即釋之不二法門，一門也。儒有存心養性，道有修心煉性，釋有明心見性，一性也。儒之執中精一，道之守中抱一，釋之萬法歸一，總是一也，

總是三教之一理也。

劉一明雖云《西遊記》乃「三教一家」之書，然而詳讀其詮評，則可發現基本上他仍沿續陳士斌之詮釋路數，把取經故事視為一「丹道修煉」之過程。書成之後幾位寫序者，在其序文中都明白地指出此點，如梁聯第〈《西遊原旨》序〉說得最清楚：

第於戊午之秋，得晤棲雲山悟元道人於蘭山之金天觀，出其《修真辨難》、《陰符》、《參同契》諸經注解，蓋已大泄先天之秘，顯示還丹之方。最後出其《西遊原旨》一書，其序其注，其詩其結，使丘真君淑言妙旨昭若日星，沛如江海，乃知《西遊》一記即《陰符》也，即《參同契》也，《周易》也，《修真辨難》也。

蘇寧阿在〈《西遊原旨》序〉也說：

由漢唐以來，神仙迭出，丹經日廣，然皆發明微妙之旨，言理者多，言事者少。若是既有悟者，即有味者。長春丘真人復以事明理，作《西遊記》以釋厄，..幸得悟一子陳先生作解注，...然注中尚有未便抉其精蘊者，亦有難筆之於書者。今得悟元子劉先生《原旨》，..是二子之注功翼《西遊》，《西遊》之書功翼宗門元教。

他們把《西遊記》看成像《周易》、《陰符經》、《參同契》、《悟真篇》等一類的書，故《西遊原旨》與《西遊真詮》一樣，皆寓含丹道玄妙語義。

至於劉一明自己之觀點，在《西遊原旨》評文之前有四十五條〈讀法〉，此為了解其劉氏詮解《西遊》寓意之重要資料。其中有云：

「《西遊》世法、道法說盡，天時、人事說盡。至於學道之法、修行應世之法，無不說盡，乃古今丹經中第一部奇書」。又云：「《西遊》大道乃先天虛無之學，非一切後天色相之邪術。先將御女閨丹，爐火燒煉劈開，然後究窮正理，方有著落」。從中可知劉一明自己也把《西遊記》當成是丹經。整體而言，《西遊記》一書在發明「三教一家」、「性命雙修」之理，而五聖取經故事又寓含豐富的丹道寓意。故其詮評自然將《西遊記》予以金丹化。

在此詮釋體系下，《西遊》百回，回回有其蘊藏之旨。如首回針對「靈根育孕源流出，心性修持大道生」回目，指出此二語為全書要旨。一般人以心意猜《西遊記》，不但不識靈根，且不識心意。因為靈根是靈根，心意是心意，二者不同。而所謂「心性修持」，指「用心性修靈根以生道，非修心性即是道」，所修的是靈根，非心性。至於「靈根」者，乃先天虛無之一氣，即生天生地生人生物之祖氣。儒曰「太極」，釋曰「圓覺」，道曰「金丹」，名稱雖不一，無非形容。此靈根也，以氣言之為浩然正氣，以德言之為秉彝之良。此氣此德，非色非空，不有不無，恍恍惚惚，杳杳冥冥，至無而含至有，至虛而含至實。劉一明在第一回中把《西遊》修煉的本體放在人先天固有之「祖氣」，此氣為一抽象，不可捉摸之氣。可將之視為一股「正氣」，或是人之「良能」。三教分別稱之為「太極」、「圓覺」或「金丹」，名稱不同，但本質無異。而因劉氏為全真道士，他把《西遊》當成是一煉丹過程，故所修煉之氣自然是「金丹」。明瞭劉一明對「靈根」之定義後，以下《西遊記》各回自然處處充滿丹道寓意。

第一回靈台方寸山斜月三星洞有須菩提祖師，劉一明引用《華嚴經》：「菩提心者，名為種子，能生一切諸佛法」，菩提心即為天地

心，道心，是成仙作佛之真種子，修性立命之正祖宗。祖師座下有三、四十人隨其修行，三四為七，七日來復之義。祖師坐在台上，是「剝」卦上的一陽爻。三十小仙是「剝」卦下的五陰爻，陰爻為六，所以五六三十。祖師所教明心之法，全在由剝而復之功。第二回祖師打悟空之頭，為「復」卦，先天藥生之候。故祖師倒背手走入，是運轉斗柄，藥自外來。將中門關上，是謹封牢藏送歸土釜。至真妙訣是將精氣神上藥三品謹固牢藏，會三歸一。而回中混世魔王住在直北坎源山水臟府，這是後天坎宮腎臟，為水。悟空為正南方花果山水簾洞主人，為火。把水臟洞燒了，是歸了先天真心實用之一體。即《參同契》：「何況近存身，切在於心胸，陰陽配日月，水火為效徵」。破妄歸真，元神不昧。第三回在悟空斷魔歸本合元神後，向東海、北海、西海及南海龍王要了金箍棒、藕絲履、鎖子黃金甲、鳳翅紫金冠，是攢簇五行，和合四象，合成一中，發明還丹之妙，成就了根本。第四回悟空與托塔天王李靖決鬥是「夬」卦。此回寫煉丹火候次第，運用之妙，是歸根復命，循序進到純陽無陰之處。第五回煉丹要陽火陰符，不失其時，才能成就金丹。悟空在蟠桃園偷吃桃，是借陰以全陽，竊奪造化之妙。偷丹是借後天全先天，諸神捉怪是以後天而傷先天。第六回蟠桃會上王母娘娘與眾仙相見，具姤、遯、否、觀四卦象。而觀音赴會問明其由，是明陰陽消息之機。二郎真君，陰偶之數，大戰悟空，由否而泰，先天之氣，順而止之，由剝而復，可以結金丹。第七回悟空在八卦丹爐中用文武火煨煉，是朝屯暮蒙，抽鉛添汞，了命後了性，性命雙修。打破虛空，七返九還，金液大丹之妙。自有為而入無為，成就無上至真妙道。

劉一明自云：第一至第七回「內外二丹之藥物、斤兩、火候、爻銖、有為無為之道，無不詳明且備」。但大道幽深，一般人難看穿

其中道理，故從第八回起借玄奘取經細演妙道。西天取經是寫火候工程，大道奧妙，使人身體力行，腳踏實地，從有為入無為，以了性命雙修之道，不容差池。三藏袈裟為道之體，錫杖為道之用。一體一用，金丹之能事畢。五行山壓大聖，具有為、無為雙重意義。有為，修命之事，所以復還水金，歸於純陽；無為，修性之事，所以鎔化水金，打破虛空。未修性之前，先須修命，於後天五行中煉此水金。既了命後須了性，於五行混成處脫此水金。第九回陳光蕊之本事，乃溯源推本，棄妄歸真。第十回魏徵斬龍王之事，教人知人生富貴之假，使人勘破塵緣，從假處悟真。十一回太宗遊地府，生死報應。劉全進瓜，教人早修陽世正果。十二回三藏行水陸法會，至西天取經，西天是真金之本鄉。天竺國，天為「二人」，竺為「二竹」，乃真陰真陽相會之地。真經在此，丹頭在此。唐王贈三藏一撮土，代表歸根復命，返本還元。三藏之舉，以無為入有為；而觀音顯像化金蟬，以有為化無為。有為無為，合而為一。但知之非艱，行之惟艱。唯有身體力行，才能完成大道。

十三回從雙叉嶺到凌雲渡是腳踏實地，行持有為之功。劉伯欽之孝是人道之極，仙道之始，但兩界山乃天人相分之路。劉伯欽只有修性不能了命。十四回「心猿歸正」是修仙起腳之大法，使學者不入空性之小乘。修道者宜以無心、道心為仙佛種子。悟空即仙佛種子，雖被壓於五行山下，但未泯滅。三藏法師來救，即是《悟真篇》所謂「認得喚來歸舍養，配將姪女作親情」，也是《參同契》之「金來歸性初，乃得稱還丹」。此後去六欲，心猿歸正，先天之氣來復，為修命之本，丹頭已得，道心常存。金丹之道所難得者，在於道心一味藥，道心已得，本立道生。攢五行，合四象，漸有可造之機。十五回蛇盤山、鷹愁澗寫悟空任重道遠，有真腳力可竭力修持。腳力即煉丹之「火

候」，要以柔為進道，剛中用柔，依次序修持。十六、十七回觀音院、黑風山袈裟失竊，象徵不可執心著空，要陰陽配合。十八、十九回悟空收八戒，老豬木火，老孫金水，金公為真情，木母為真性。烏藏兔現，陰陽交接之處，返本還元。但此處尚少黃婆調和，悟空、八戒陰陽未合。廿、廿一回黃風嶺唐僧有難，三藏心驚，執心而有心，此處教人心法雙忘，腳踏實地不執心。廿二回八戒大戰流沙河是真土收伏，三家相見，和合四象，攢簇五行。

廿三回四聖試禪心，指得丹以後，要防危慮險，靜觀密察。提出「觀」卦，上巽下坤，順時巽行，以示務本之作用。廿四至廿六回行者竊人參果，大鬧五莊觀。人參果即是金丹，是靈根、萬物之母，放太久不中吃，即《悟真篇》「鉛遇癸生須急採，金逢望後不堪嘗」。其中悟空變成石獅子，下油窩，象徵御女閨丹、爐火燒煉皆旁門，小乘頑空，無補於性命。觀音活樹是煉鉛而行，悟空虛心下氣，屈己求人，求得返本還原之訣。廿七回至三十一回，屍魔代表食色空幻，狡性陷真身，三藏不能明心見性怒逐悟空，以至仁至義為不仁不義。此皆夫妻不和，金木不併，水火不交，陰陽散失。黑松林碗子山波月洞的奎木狼為「木巽」，八戒為真木，二木爭持，嬰兒遭難。提醒學道之人要在迷處求悟，假處尋真。本來純陽無陰，金精壯盛，但是一陰生伏陽下而成「姤」，寶象國公主為坤宮，柔木，但無金以剋。必待金順木成，心猿木母合成丹元，真土脫災，五行攢簇，才成正果，了命之後了性。煉丹須藥物、火候要周全，三十二回蓮花洞木母逢災，是不知火候。紫金紅葫蘆象心，屬火；羊脂玉淨瓶象腎，屬水。二者為後天水火，借假歸真，故須哪吒助行者，元神助本心，使本心不昧，以真化假。雌雄二葫蘆，一離一坎，離中虛，為人心；坎中滿，為道心。以道心之真雄，化人心之假雌。坎離顛倒，聖胎有象，待十月溫

養可脫化。故太上老君收金、銀二童，變假為真，五行歸真，聖胎完成。

三十六回寶林寺三聖對月，悟空所言為上弦之金八兩與下弦之水半斤，真陰、真陽得二八之氣，煅煉成丹，可以歸根復命，返本還元。而沙僧所吟則為坎離二藥，賴中土以調和，才能三家會合。烏雞國王真陽失陷，獨陽不長，二八偏枯。王子識得生身處，還須溯本窮源，依世法修道法，轉法界，辨真假，於死處求生機，返本還元。四十回三藏法師心亂性迷，不知誠意正心，故為紅孩兒邪火所陷。悟空三徒金木同功，格物致知，找尋洞府。但八戒不識真假，不能正心誠意降妖。悟空靜觀密察，請菩薩以淨瓶心清性淨之體，來縛紅孩兒。修道以養性為要，火性上炎，速而易降，水性下流，緩而難退。故四十三回黑水河神濁流做怪，在降紅孩兒之火後，急須降水。

四十四回金丹大道係三教一家之理。金丹取先天真一之氣為本，運轉河車，法身元運乃以神運而不在於色相。元神，即先天真性，又名谷神。谷神不舛死，需憑玄牝立根。而玄牝乃陰陽之門戶，在天為元，在人為仁，是陰陽關口，曰「雙關」，夾脊中含先天之氣，非有非無，非色非空，名為「真一之精」，又名「真一之水」、「真一之氣」，又名「真鉛」、「真種」、「河車」。修道者逢此元會，運轉此氣即為「運轉河車」，谷神不死。此為法身之夾脊雙關河車，非有形有象之夾脊雙關。而此先天一氣，人人具足，為三教一家之理。孔門之「中庸」、釋氏之「一乘」、老子之「金丹」，成仙作佛為聖為賢，智慧之源淵。儒釋道三家合為一家，執中精一，抱元守一，萬法歸一，一以貫之。車遲國三清觀三力誦拜求金丹，祈雨鬥法，隔板猜枚，皆旁門法術。道童變和尚，仙佛同源，全性理而不著色相，有為無為合一，

形神俱妙，性命雙修。行者有天機、天性、道心，可下油窩、賭砍頭、剖腹心。丹熟後還丹，溫養十月，歷歷火功，毫髮無差池。悟空由油窩中現出本相，「圓陀陀，光灼灼，淨裸裸，赤洒洒，不掛一絲毫」。金丹大道，大火裏栽蓮，泥水中拖船。從有為入無為，由無形中生有形。

四十七回通天河，至中之道，先天真一之氣寂然感通，陰陽合，則元神不昧。金丹至此，藥物火候已全，悟空八戒金木同功，離坎轉合，救出陳關保、一秤金。性命雙修，方成妙道。通天河為取經中道，精一執中而還丹，還丹為大丹之始，脫化為大丹之終。此時陰陽凝結，金丹有象，但陰陽相合須循序漸進，唐僧夜阻通天河，是急躁之害，學者當剛柔相濟。四十九回三藏沈於水宅，脫胎火候之妙。金丹易得，火候難候，過與不及，皆非精一執中之道。聖胎凝結之後，用十月抽鉛添汞。悟空、八戒、沙僧三家扶持調和，嬰兒有象。胎完十月，嬰兒出胞。黑水河神之劫，魚籃觀音抱一守中，唸七遍頌子，生死機關，口傳心授，還丹妙用，七日來復。明師口訣，得水中金一味。還元之道，河圖之道也，在儒為「精一執中」，在釋為「教外別傳」，在道為「九還七返」。三教一家，無字真經。

五十一回唐僧因動心亂性，悟空金箍棒被金兜山獨角大王套去，失了主意。悟空四處搜尋總落空，因他不能格物致知。而太上老君為乾之九五，其金剛琢為堅固不壞、虛圓不測，至正至中之物。故妄意不起，能滌慮洗心，格物致知。五十三回三藏師徒飲子母河水受孕，須靠正南解陽山破兒洞落胎泉水才能解胎，此為取坎填離，陰陽相合。即煉真鉛要用真水調和真汞，真汞內有虛靈之火，得以真水調之，以鉛制汞，水火相濟。鉛汞雖真，若不得水火調之，靈丹不結。

鉛汞相投，產出先天之氣，溫養十月，鉛飛汞乾，留下一味紫金霜，至靈至聖，即是仙丹。金丹大道用黃婆真土鉤取真陰真陽，以生先天之氣，自無而有，凝結成嬰兒聖胎，非等閒執假相弄後天者可得。子母河一事，推倒旁門，借假寫真，破迷指正，說明燒煉採補之非。

五十四回西梁女國，寫女色外來。志士修道逢女色時，要對景忘情，解脫色魔，打開慾網，不可見色迷心傷本性，宜借寶信煉元神。然而外色易遏，內色難除，毒敵山琵琶洞蜘蛛精，三藏法師不著於色，正性修持體悟禪心。五十六回心本空洞無物，當寂靜無念，不以心著心。大道貴於無心，最忌有心。悟空誅草寇，三藏放心，神不守室意不定，縱放心猿，此為有心之害。悟空金公為道心，存法身失道心，難成正果，道心不可放。三藏又不能靜觀密察，不回心著空，以真作假，招來其假。著於有心、著於無心，皆非修真之正法。只有本性圓明，才能入於真寂滅。而真假二心競鬥難辨，唯有諦聽不著於色、聲，才可判正邪。心不期其無而自無，不期其死而自死，真空妙有如嬰兒般專氣致柔，是真無心訣，才能凝結聖胎，了性妙諦。五十九回三調芭蕉扇乃火候煅煉之妙，命理上事。悟空向羅剎女一借芭蕉扇是自妬而剝，真陽調假陰，水火不調。找玉面公主是陽陷陰假，未濟之義。三借芭蕉扇須悟空、八戒金木相併，以水濟火，才得真陰。沙僧中央真土護持丹元，金情木性並力救真，五行和睦歸正果。羅剎女獻出寶扇，金丹成就，出於自然。

六十二回三藏洗心掃塔，去邪歸正，循序漸進，下學上達，明心見性，了命之後了性，性命雙修。祭賽國亂石山九頭駙馬，竊取金光寺佛家舍利，是有色著相，無色著空，二者盡為魔。須腳踏實地，非色非空，不睹不聞，才是還丹之道。木仙庵四操棄真入假，隱居不

真，仍為著空。須不著於隱居之空，不著於著作之色，了悟真空不空，不空之空，一切虛妄之假，然後可以入大道。小雷音寺黃眉老怪罄鉢搭包，是虛學聲音之妖。彌勒現身，妖精元神回復，返本還原。使學者棄邪歸正，知「真履實踐」才能成就性命雙修之功，而空言決非三教一家之理。駝羅莊七絕山稀柿衞，稀，「稀求」市，「市利」七絕，「七情」，世間貨利情慾錮蔽靈竅，除去穢臭教學者放下妄想，掃除舊污染，剪絕塵情，性穩心清，腳踏實地，下學上達，盡性至命，打通道完成大道。

六十八回朱紫國，朱紫是富貴象徵。教人看破一切世事盡假，萬般塵緣皆空，勿以假傷真，須在根本上下功夫。金丹大道，務求看得透、認得明，富貴不淫、貧賤不移、威武不屈，虛心誠明，煉成足色真金之丹。懸絲問診，將線頭從幽靈穿出，以真性為體，精氣為用，去除固必之病。取陰陽二味藥，採金水之氣，水火相濟成中土，調和三家之方。以真知灼見，大徹大悟。執兩用中，剛健中正，盡心知性，用《悟真篇》的「虛心實腹」來守住滿堂金。七十回金聖娘娘被賽太歲攝去是陽極生陰「姤」之象，陽消陰禍先行。陽寡陰孤，不能結胎。而獬豸洞賽太歲的三個金鈴乃精、氣、神上藥三品，此真靈先天入於後天，變為有質之物，若欲除假，得先盜轉金鈴，順而止之。《悟真篇》云「順其所欲，漸次導之」，循序而進，不得躐等。性盡而後至命，頓悟後用漸修之功，使學者鑽研火候之功，自有為入無為，由勉強而歸自然。金丹之道，有兩段工夫，始則順而止之，順中用逆，借假復真以結丹。既而順而動之，逆中行順，依真化假以脫丹。雄鈴兒是聖胎嬰兒，嬰兒未成須借八卦爐中真火以搏煉，三家相見結聖嬰。待嬰兒已成，則須抱元守一，溫養十月，胎圓入聖基。

七十二回盤絲洞七情喜怒哀懼愛惡慾，採戰害本，八戒忘形迷本。黃花觀，黃芽金花，為燒煉之處。仙人以有象比無象，而後世誤以採戰爐火為有形有象，誤入歧途。七十四回求道者不應走旁門左道，宜求明師口訣，去假修真歸於妙覺。八百里獅駝嶺，獅者，師心自用；駝者，高傲無人，私心自用易昏蔽。禪關機鋒，令人妄猜私議，須言語老實，鑽研實理。老魔之陰陽二氣寶瓶是後天之氣，至於法身之氣不以神運，不假色求，乃虛無中來。悟空變毫毛為鋼鑽，鑽成一孔竅，借假求真。金丹之道，乃真履實踐之道，須定意虛心下實功，才能從火裏煉出圓明本性。以三魔象徵三千六百外道七十二家旁門，而此皆以假亂真，以邪混正，縱後天氣質之性，昧其本來天命之性。學道者須由假歸真，化氣質而復天真，即色即空，非色非空，先有為後無為，性命雙修，了性了命，形神俱妙，與道合真。七十八回金丹之道所採者乃先天真乙無形之氣，而非後天男女有形之物，採煉無功。比丘國王採小子心，道心為一心，人心乃是二心。採二心欲求長生，此為昏心。要三藏心肝作藥引，是去道心而專在人心上作計較。勸學道人改邪歸正，人心為害正因其不能積德修道。

八十回黑松林姪女變幻無測，三藏法師被攝於陷空山無底洞。代表修道之人須對景忘情，遇境不移，內外空絕，才能遏止聲色之念。要「識心」，做到《悟真篇》所謂之「虛心實腹」，發明大丹火候使人明心見性。八十四回三藏固守元陽，還要有「神觀」、「大觀」才能到得大覺之地。金丹之道，中正之觀，為得一畢萬之道，滅法國王殺一萬個和尚，是非不辨，一概寂滅。神觀安在？而和光混俗之道，在於無我、人相、眾生相，陰陽一氣，彼此無分。悟空剃滅法國君臣之髮，則內外圓通，萬法歸一，回到本來法身上修持。而金丹大道乃三教一家之道，三教聖人心法殊途同歸。心為道體，道為心用，道心無心，

即心即佛。悟空為金公道心，八戒為木母真性。然而心猿妒木母，孤陰寡陽，內外不濟，丹道不全。要從根本上下功夫修心，水火相濟，內外相通，才能使道、法並行。

八十七回鳳仙郡候推倒齋天素供，導致亢旱，不仁不義，須唸佛看經。只因金丹乃至尊之物，傳與大德之士，求道者須內積陰德，外施普濟，積德輔道，才是聖賢體用。八十八回普濟之道是闡揚聖教，傳續道脈，禪性不到不可傳，不遇誠信之士，亦不可傳。玉華州三王子求師，而真師授道不得妄洩天機，須授誠信之士。豹頭山黃獅精是假師，外道旁門。師，求師；獅，自思；授者，師授；受者，自得也。道非自思而知，必賴真師傳授，然後可用吾心鑽研其妙。天竺國玉華州，玉華者，柔淨之花，性也；天竺者，天為二人、竺為二竹，陰陽合一，命也。唐僧師徒到玉華州已明心見性，得玉液還丹之道，頓脫群思，潛心正果。了性之終，修命之始。九十一回金平府一回盡性至命，不可以了性為安身立命處，急須勇猛精進，行大丹。青龍山玄英洞犀牛精，以角木蛟、斗木獬、奎木狼及井木犴四木禽星收之，乃「中孚」卦，上巽下兌。中孚，中信也，中有信心則真意現，真意現則妄意消。

九十三回大丹結丹時與天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶，此時最險。若有差池，陰即侵陽，真寶喪失。天竺國公主招親，情愛迷人，急須斷滅，無愛無思，清淨脫然。須辨明正邪公主，以真除假，借假修真。了命者去其假，了性者修其真。了命之後須了性，溫養火候，超脫聖胎，明心見性。有為無為，知行並用。真空妙有，性命雙修，大道完成。九十六回寇員外齋僧，有心修福，但務於外失內，其行非善。而唐僧師徒大道雖成，未離塵世，猶有幻身，若

不深藏潛隱則招禍。故宜韜光養晦，被褐懷玉。有若無，實若虛，混俗和光，方圓應世。九十八回到靈鷲山佛祖聖地，五聖猿熟馬馴，道成後，韜明隱跡，等待脫化，放下幻身存法身，與道合真，登彼岸無極大法門。到此心法兩忘，天人渾化。而金丹大道有體有用，天道、人事各居其半，若無人事，焉能了性了命全天道？故以經傳之。而無字真經，無為之道，有字真經，有為之道。無為者，以道全形，上智頓悟，圓通立證，可以自得。有為者，以術延命，下智真履實踐，配合成丹，而後可以修真。有為之功歸於無為。有字無字皆真經，無字賴有字而傳，有字賴無字而化。一有一無，天地造化之機。而此道此經，順則生天生地生人，逆則為聖為仙為佛，為三教源流。是佛即仙，仙即聖，聖即佛，三教一家，門殊道同。所謂：

仙翁一部《西遊》，即是如來三藏真經。仙翁《西遊》全部共演貞下起元，一陽來復之旨。..仙翁已將有字真經傳與後世，而學者須求明師無字口訣，點破先天一陽來復之旨。勤而修之，盡性至命完成大道，才是見性明心參佛祖，功完行滿即飛昇。

九十九回教學者急訪明師，完成大化神聖妙諦。金丹之道是奪造化之功，與乾坤並久，日月同明，故為鬼神所忌，必來搶奪。須防危慮險，沐浴溫養，謹慎歸著東土。西天取經，有為了命之事，得經回返，無為了性之事。有無兼修，性命俱了，九九純陽，三三行足，畢金丹之事。一百回回目中「徑回東土」是金丹完成，「五聖成真」是「五行渾化」。

劉一明在《西遊原旨》完成後，又有〈《西遊原旨》詩結〉及〈《西遊原旨》歌〉二文。前者以七律提綱挈領寫出每一回意義，後者則以歌謠方式撰述劉氏所認為的「《西遊記》丹頭」。其中〈《西遊

原旨》詩結 > 完整地呈現《西遊》各回金丹之旨，細細品味，即知其寓意。以現行《西遊原旨》鉛印本多未收錄，為還原《西遊原旨》詮評完整原貌，抄錄如下²³²：

1. 靈根育孕本先天，藏在后天是水鉛。悟得真心明本性，不空不色自方圓。
2. 性命天機深又深，工程藥火細追尋。求師訣破生身妙，取坎填離到寶林。
3. 分明一味水中金，收得他來放下心。攢簇五行全體就，長生不死鬼神欽。
4. 歸根復命是還丹，養到純陽再換壇。不曉個中消息意，聖基雖入德難完。
5. 陽極陰生姤即連，此中消息要師傅。含章在內神功妙，知者奪來造化權。
6. 大觀若也更神觀，否泰盈虛怎得瞞。用九隨時兼用六，執中精一結靈丹。
7. 九還七返大丹功，煉就純陽再變通。了命弗知兼了性，法身到底不飛翀。
8. 金液還丹教外傳，五行四象火功全。求師訣破其中奧，了悟源流好上船。
9. 丹法原來造化基，逆生順死妙中奇。仙翁指出還元理，怎奈傍門自己迷。
10. 人生在世是浮漚，背理違天誰肯休。任你多金堆積玉，怎能買得命長留。
11. 天堂地獄在心頭，善惡分明禍福由。富貴不淫貧賤樂，可生可死有何愁。
12. 存誠去妄法雖強，究竟難迷生死鄉。何若金丹微妙訣，超凡入聖了無常。
13. 未修仙道先修人，人與虎蛇作近鄰。急脫諸般凶惡念，小心敬謹保天真。
14. 已修人事急修仙，這個天機要口傳。翻過五行歸正覺，霎時六賊化飛煙。

²³² 錄自劉一明，《道書十二種》，北京：書目文獻出版社，1996.04，一版一刷，頁506

- 15.大道原來仗火功，修持次序要身窮。鑿行閉靜都拋去，步步歸真莫著空。
- 16.迷徒不識本原因，誤認皮囊有寶珍。心腎相交為大道，火生于木自傷身。
- 17.真陽不在腎中藏，強閉陰精非妙方。會得神觀微妙法，消除色欲不張遑。
- 18.辨明心腎假陰陽，急問他家不死方。木母金公同類物，調和決定到仙鄉。
- 19.震兌交歡大道基，金從木順是天機。打開個里真消息，非色非空心不迷。
- 20.心動意迷志不專，修行往往被他牽。勸君戒懼勤防備，莫起風塵障道緣。
- 21.猖狂惑亂失靈明，大要留心念不生。拄杖如能長穩定，何愁妄意不歸誠。
- 22.真土匿藏流性中，恃強戒定不成功。若非伏氣行柔道，彼此何能語言通。
- 23.若還原本急明心，莫被塵緣稍有侵。返照回光離色相，絕情絕欲退群陰。
- 24.五行精一是靈根，生在乾家常在坤。君子得以留碩果，趁時竊取返陽魂。
- 25.人人妄想服金丹，弄盡傍門枉作難。拋去珍珠尋土塊，俱將原本并根剝。
- 26.要活靈根有妙方，不須別處問端詳。慈悲淨水勤澆灌，攢簇五行即返陽。
- 27.人生大患有其身，為食為衣壞本真。若也陰柔無果斷，霎時認假失元神。
- 28.從來用又以成仁，殺里求生最妙神。這個機關知不的，行行步步起魔塵。
- 29.脫難須當脫難根，若無義道難終存。總然信寶忙中現，難免轉時戒定愆。
- 30.若將白骨認為真，便是邪魔害法身。腳力誠然歸實地，何愁斗柄不回寅。
- 31.性去求情仁合義，金來戀木義成仁。智中全信分邪正，禮道兼行保本真。
- 32.修真火候要周全，年月日時一氣連。未悟何圖深奧理，方才舉步有災愆。

33. 河圖妙理是先天，順則生人逆則仙。閉艮開坤離外道，陰陽轉過火生蓮。
34. 休施巧偽枉芳心，別有天機值萬金。撲滅狐疑真土現，騰那變化點群陰。
35. 五行攢簇已通靈，別立乾坤再煉形。剝盡群陰無滓質，虛空打破上雲輶。
36. 身在寶林莫問禪，心猿正處伏諸緣。中和兩用無偏倚，明月當空照大千。
37. 黑中有白是真陽，生在百冥恍惚鄉。若待地雷聲動處，神明默運返靈光。
38. 向生身處問原因，子母相逢便識真。金木同功真寶現，法財兩用返元神。
39. 金丹大落最通神，本是虛天竅里真。竊得歸來吞人腹，霎吋枯骨又品春。
40. 善惡機心最敗行，機心一動燥心生。未明這個凶危事，稍有煙塵道不成。
41. 暴躁無情不可當，陰陽反覆喪天良。真心本性同傷損，怎似虛容是妙方。
42. 清心寡欲是良醫，氣質全消進聖基。性靜原來無暴躁，神明自不入昏迷。
43. 水性漂流最誤人，生情起欲陷天真。此中消息須看破，斷絕貪痴靜養神。
44. 運氣搬精俱作妖，誰知法身自逍遙。若于根本求元運，無限邪行一筆消。
45. 三教原來是一家，牟尼太極即金花。若無大經留真訣，葉葉枝枝盡走差。
46. 傍門外道盡爭強，棄正從邪命不長。別有心傳真口訣，入生出死上天堂。
47. 執中精一有真傳，藥物工程火候全。金木同功離坎轉，后天之內復先天。
48. 五行攢簇已還元，住火停輪是法言。若也持盈心未已，有傷和氣必遭蹇。
49. 心忙性燥道難全，總是丹成有變遷。靜養嬰兒歸自在，隨時脫化出塵緣。
50. 情亂性從愛欲深，出真入假背良心。可嘆皮相癡迷漢，衣食忙忙苦惱侵。

51. 自無拄杖用何功，外面搜求總落空。任你登天能入地，終歸大化入坑中。
52. 窮理必須窮入神，博聞多見未為真。果然悟到如來處，知至意誠養法身。
53. 癡迷每每服紅鉛，懷抱鬼胎妄想仙。怎曉華池真一水，些兒入腹便延年。
54. 煙花寨里最迷真，志士逢之莫可親，對景忘情毫不動，戒他實信煉元神。
55. 色中利害最難防，或著或空俱不良。正性修持歸大覺，有無悉卻保真陽。
56. 大道修持怕有心，有心行道孽根深。卻除妄想重增病，因假失真無處尋。
57. 無心不是著空無，如有著空入假途。試向參禪修靜客，几人曾得到仙都。
58. 隱微真假誰能知，須要幽獨自辨之。非色非空歸妙覺，借真除假見牟尼。
59. 陰陽匹配始成丹，水火不調道不完。用六休教為六用，剝中求復有余歡。
60. 未濟如何才得濟，依真作假運神功。中孚露出虛靈物，絕滅七情道氣沖。
61. 陽極生陰理自然，能明大小火功全。觀天造化隨時用，離坎相交一氣旋。
62. 掃除一切淨心田，循序登高了性天。可笑傍門外道客，著空執相盡虛懸。
63. 著空著色盡為魔，不曉戒行怎奈何。大道分明無怪誕，存誠去妄斬葛夢。
64. 修行急早戒荊棘，不戒荊棘道路迷。饒你談天還論地，棄真入假總庸愚。
65. 禪關話句并機鋒，埋沒如來妙覺宗。不曉其中藏禍害，心思枉費反招凶。
66. 三教聖人有實功，頑空寂滅不相同。存誠去妄盡真道，結果收園稱大雄。
67. 清靜門中意味深，貪圖貨利穢污侵。急須看破尋真路，大隱塵林養道心。
68. 富貴榮華盡枉然，几人活得百來年。休將性命尋常看，急訪明師問大還。

69. 虛靈不昧有神方，清夜良心大藥王。如果打通真道路，憂疑盡去可還陽。
70. 精神與氣藥三般，為聖為魔在此間。不曉個中機秘事，著空怎得盜靈還。
71. 靈寶如何我得來，真中用假趁機裁。陰陽不悖復原本，人聖超凡脫禍災。
72. 可嘆忘形迷本徒，忘形採取盡糊涂。邪行丑態不知戒，羅網纏身氣轉枯。
73. 五金八石煉丹砂，到底無成破盡家。世上盲師多恨毒，何如積德是生涯。
74. 著空執相道中魔，高傲欺心怎奈何。教外別傳藏秘訣，豈容聲色冒猜摩。
75. 陰陽是否細鑽研，才識此天還有天。真著實行神暗運，人心化盡道心圓。
76. 悟得真心不色空，一行一止主人公。如能觀察通權變，氣性降除反掌中。
77. 不能伏氣怎同人，柔弱虛中必有鄰。傲性師心都化盡，如如穩穩自全真。
78. 秉受天良赤子心，聖賢根本煉丹金。可嘆采戰邪行客，昧卻良心向外尋。
79. 邪徑掃去有生机，壞卻天良何益之。大道光明兼正大，人人細辨認親兒。
80. 闕觀習靜欲求陽，便是身居黑暗鄉。怎曉心傳中正理，存亡進退保真常。
81. 有蹇能止在心知，顛倒陰陽在片時。不會其中消息意，些兒失腳便難醫。
82. 陰陽配合要相當，慮險防危是妙方。默運神功無色相，坎離顛倒不張惶。
83. 至中至正是丹頭，神會心知不必憂，用六休教為六用，大觀妙法了真修。
84. 方圓應世大修行，暗運機關神鬼驚。隱顯形蹤人不識，萬殊一本了無生。
85. 金木相間性有偏，中和乖失怎為禪？真心不見外空戒，陷害丹元道不全。
86. 性情如一道何難，真戒實行不隱瞞。內外相通全体就，除邪救正百骸安。

- 87.禍福無門總自招，陰功隱惡錄天曹。如能一念修真善，罪過當時盡化消。
- 88.玉液還丹誰得知？知之可作度人師。輕傳妄泄遭天譴，大法何容慢視之。
- 89.外道傍門信口憑，竊偷天寶亂迷人。明師盡被盲師蔽，學者還須細認真。
- 90.狂言亂語不能欺，似是而非細辨之。授受如真直下悟，纏禪盜道脫群思。
- 91.命之未了性何恃，了性還須立命基。若是偷困恃假慧，泰中必有否來隨。
- 92.空空一性便偷困，破戒傷和入鬼關。怎曉天人相合道，法財兩用出塵寰。
- 93.非心切實有真傳，配合陰陽造化全。竊取生身初受氣，后天之內采先天。
- 94.四個陰陽天外天，是非真假細鑽研。后天造化夫妻理，識得先天作佛仙。
- 95.真中有假假藏真，假假真真定主賓。金火同宮遂本相，陰陽渾化脫凡塵。
- 96.道成急須去韜光，莫露形跡惹禍殃。大抵恩中還有害，當知綿里裏針芒。
- 97.善中起見動人心，怎曉塵情利害深。欲救本原完大道，潛藏默運化群陰。
- 98.大功運到始方圓，由勉抵安道可全。消盡后天離色相，不生不滅大羅仙。
- 99.通前達後理無差，性命雙修是作家。若遇真師傅妙訣，功完行滿赴龍沙。
- 100.貞下還原是首經，五行攢簇最空靈。《西游》演出河圖理，知者修持入聖庭。

(三) 小結： 《西遊原旨》乃三教合一之煉丹書

劉一明認為《西遊原旨》是在闡述「三教一家」之理，不過他終究以丹道之修煉來架構取經故事。一至十三回，包括前七回悟空出身、三藏本事、取經團形成等，多以《周易》十二消息卦來詮解。出了兩界山後，以金丹修煉過程詮釋八十一難。火雲洞三昧真火之後加入儒家之格致誠正寓意。車遲國則象徵河車運轉，所運轉者為「先天一氣」，而此氣人皆有之，即為三教一家之理。行經通天河，先天之氣感通，金丹至此藥物火候已全。而通天河也是為取經中道，精一執中而還丹，還丹為大丹之始，以下逐漸脫化，至大丹終結。以三藏放心猿二心競鬥，揭示真空妙有之諦。至三藏掃塔，表示「腳踏實地」才能性命雙修，三教一家之理決非空言。通天河以後各回反覆陳述金丹修煉過程中之陰陽相合、採煉、用藥、火候、明心見性、真空妙有。五聖到了玉華縣，已是明心見性，得玉液還丹之道。以後金平府、天竺國盡性至命，待金丹結丹完成，宜韜光養晦，沐浴溫養。五聖取經故事，與「金丹」修煉過程合拍。在清代三家《西遊》評點中，《西遊原旨》以道教「金丹大道」會合儒之「精一執中」及佛之「真空」，形成結構緊密之詮解系統。

第三章 清三家《西遊》評點

寓意詮評主題論

清代三《西遊》評家解釋取經故事寓旨，汪象旭與黃太鴻把《西遊記》當成是一「修心」與「煉丹」的過程；陳士斌及劉一明則皆把五聖取經視為金丹的修煉。三家對《西遊記》寓意論述不離「修心煉性」與「煉丹」之旨。此外，在他們的詮評中不約而同地提及：《西遊記》為「仙佛同源」、「三教一家」之書。本章針對「三教合一」、「修心」、「煉丹」說分析三家論述之異同，並說明其與儒、釋、道三教思想間之關聯²³³。

²³³ 由於「三教」及「儒教」二詞普遍出現於清三《西遊》評本中，然而究竟「儒教」是否具宗教屬性，乃一爭議頗大之問題。在正式討論《西遊記》「三教一家」寓目前，對評點家所使用之「儒教」一詞所指為何，宜有所釐清。此處試圖從現代學者對「儒教」一辭之論辯，重新檢討《西遊》評本中相關之「儒教」含義。

關於以孔子為主之中國儒家思想是否具宗教性質，中外學者見解各不相同。早在清末民初即有過「孔學是否為儒教」之爭辯。康有為、陳煥章持肯定，而梁啟超、陳獨秀、蔡元培等人否定意見。（見黃進興，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，1997.07，《亞洲研究》，第23期，頁184-220）德籍學者馬克斯·韋伯於1915年發表《儒教與道教》，指出：中國「儒教」形成於秦帝國統一以後。它是一種倫理，是「道」，是「俗世內部的（innerweltlich）一種俗人道德（Laiensittlichkeit）」。儒教不過是一部為受過教育的世人，確立政治準則與社會禮儀的大法典。其本質為入世，雖然敬畏鬼神，但懷疑巫術之真實性。它與「士人階層」有直接關係，其處世之特徵是以教養為傲。（馬克斯韋伯著 洪天富譯，《儒教與道教》，南京：江蘇人民出版社，1997.01，第一版，頁133，178，181，195，232）柳存仁則以為從西漢以來之儒教，其實不是宗教，乃是「教化」，是倫常觀念及家庭組織。其中有部分如拜祖宗、

山川祝禱等宗教行為，在佛教未進入中國之前，能滿足中國人對「未可知的神祕」之探究。（〈明儒與道教〉，柳存仁，《和風堂文集》，頁819）韋伯與柳存仁雖對儒教是否為宗教看法不一，顯然地，二人皆將儒教重點放在「倫理道德」之教化屬性上。

1980年初中國大陸學者對「儒教是否為宗教」，出現兩極化之爭論。任繼愈以為孔子創立之儒家學說，繼承殷、周天命神學及祖先崇拜觀，經漢武帝罷黜百家，至宋明理學以後，建立一以封建倫理綱常名教為中心之儒教。它雖然缺乏一般宗教外在特徵，但是卻具有包括禁欲主義、蒙昧主義、原罪觀、重內心反省等宗教屬性。其宗教形式上以孔子為教主、六經為經典、崇奉天地君親師，并有「人心惟危」等四句真言，故將儒學確定為宗教，名曰：「儒教」（任繼愈於1978年底提出「儒教」說法。李申，《中國儒教史》上，上海：上海人民出版社，1999.12，一版一刷，序頁1。任氏相關論點見：〈論儒教的形成〉，《中國社會科學》，1980年第1期，頁61-71；〈儒教的再評價〉，《吉林社會科學戰線》，1982年第2期，頁1-7；〈佛教與儒教〉，文史知識編輯部編，《佛教與中國文化》，1992.01，北京：新華書店，第一版二刷，頁16）任氏並將「儒教」列入稍後所編之《宗教大辭典》，分述其教理、經書、神祇、儀禮、廟堂、祭壇。（任繼愈，《宗教大辭典》，上海：上海辭書出版社，1998.08，一版）然而此說隨後遭到李國權、何克讓及崔大華之駁斥。（李國權、何克讓，〈儒教質疑〉，《哲學研究》，1981年07，頁22-29及崔大華，〈『儒教』辨〉，《哲學研究》，1982年06，頁44-51）崔氏以為孔子儒學摒棄殷商之宗教思想，只繼承西周倫理道德，其理論核心始終在「倫理」本質上。儒家學說所關懷者非宗教之來世彼岸，乃是人在現實社會中之各種關係。李國權及何克讓則以為儒家學說於發展過程中，曾部分吸收董仲舒及宋明理學，成為一唯心主義思想，然其本質非宗教。且孔子非教主，亦無入教及神職人員等宗教形式。

歷經近廿年之爭辯，在儒學思想性質及崇拜形式之爭辯以外，學者試圖由其他角度探討此問題，如：張岱年以為「孔學為一以人道為主要內容，以人為終極關懷之宗教」、季羨林「從儒學至儒教為一歷史發展過程」、蔡尚思「儒學非宗教而起了宗教作用」、郭齊勇將儒學視為「入世的人文而又具宗教性品格的精神形態」（〈『儒學是否宗教』筆談〉，《文史哲》，1998第3期，頁32-41）整體而言，學界多持「儒教非宗教，然具宗教性格」之見。任繼愈弟子李申則於1997年撰《中國儒教史》，以為儒者重人事，履行上帝之義務；將儒者所講之倫理道德、仁義理智、三綱五常等，全歸為上帝意志，建立儒教之宗教體系。

第一節 「三教合一」論

《西遊記》無論角色創造、情節敘述，本有三教混融痕跡，人物角色須菩提祖師、悟空四聖師兄弟，及無數仙人道士，細考之皆亦釋亦道。情節中更充斥「三教合一」語義，如第二回須菩提祖師登壇講道：「妙演三乘教，精微萬法全。說一會道，講一會禪，三家配合本如然」，十二回二臣晉見太宗曰：「自古以來，皆云三教至尊而不可毀，不可廢」，四十七回悟空告誡車遲國王「望你把三教歸一，也敬僧，也敬道，也養育人才」，八十六回把三教並列一堂：「李老君乃

（李申，《中國儒教史》下，上海：上海人民出版社，2000.02，一版一刷，自序）

異於上述論述者為黃進興，黃氏以歷史為進路，還原儒教在傳統社會之意義。（黃進興，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，頁184-220）反對以現今某些特定宗教為基礎，襲用其既成之形式、教義做為定義儒是否為宗教之標準。黃氏考察史料得知：東漢桓帝祭祀老子，兼及浮屠，又畫孔子於壁。祭祀目的在於個人延年益壽及國家長治久安。孔子陪祀老子，為人們所祭拜，儒教確實已具備宗教形式。魏晉以降，三教爭勝，不同朝代，各有高低。其結論為：「儒教於『三教鼎立』的狀態，可以成為獨立的宗教個體，其基本性格為官方宗教，但在『三教合一』的情況下，因與釋、道二教結成有機體，遂蛻變成民間宗教」。

按黃氏說法，明末清初儒、釋、道三教并存，釋、道二教迫於現實考量甚且向儒靠攏；社會上普遍存「三教合一」論調。「儒教」在當時可視為與「佛教」、「道教」抗衡，兼具官方與民間色彩之宗教體。故清代《西遊》評家在討論三教及「存心養性」等說法時，皆以「儒教」呼之。本論文基於此亦以「儒教」一詞替代「儒家思想」。此乃以儒教在中國發展之實際情形定義，不宜以當代基督教或佛教之宗教屬性類比。考察清代《西遊》三評家文本中所討論之「心性」儒教思想議題，明顯欠缺如「道教」之內、外丹道，大、小周天等宗教修煉法，亦少有教主、神祇、儀匱等論述。評點家傾向於引用程朱理學及陸王心學「修心」概念。簡言之，即以「修心養性」、「格物致知」等概念為主，建構其心學理論，建立修己以安人，安身立命之道。

開天闢地之祖，尚坐於太清之右；佛如來是治世之尊，還坐於大鵬之下；孔聖人是儒教之尊，亦僅呼為夫子」。而值得玩味的是悟空所追求「佛與仙與神聖三者，躲過輪迴，不生不滅，與天地山川齊壽」，實際上為三教一體的境界。尤其特別的是九十八回三藏等人取回三十五部五千零四十八卷經卷，包含《涅槃經》、《華嚴經》、《首楞嚴經》等真偽相雜之經典，而文本中卻借如來佛口說出：「此經功德，不可稱量。雖為我門之龜鑒，實乃三教之源流。..寶之！重之！蓋此內有成仙了道之奧妙，有發明萬化之奇方」，佛教經典被視為三教共同之淵源，且從如來佛口中說出，極具鮮明之三教合一色彩。

文本豐富之三教觀，自然成為後代讀者閱讀焦點。明代袁于令〈李卓吾先生批評《西遊記》題詞〉曰：「余謂三教已括於一部，能讀是書者於其變化橫生之處引而伸之，何境不通？」自袁氏提出《西遊記》具「三教」性質後，包括《西遊證道書》等三評本，以及後來其他筆記雜著作者多持此說。如：何廷椿在〈《通易西遊正旨》序〉謂其師張含章手批《西遊》，「以明三教一原」；含晶子〈《西遊記》評注序〉中云：「道家脈絡，原本一氣，亦本於儒養氣之說。..其不著為道書，而反歸諸佛者，以佛主清淨與道較近。..故以佛為依歸，而與道書實相表裏，此《西遊記》所由作也」。總計從清初至光緒年間，「三教合一」思想可說是清代《西遊記》詮釋之中心論述。

而清三《西遊》評本，無論評者以心性說或煉丹說，詮釋西天取經故事寓意，他們多把《西遊記》當成是「仙佛同源」或「三教一家」之書，指出其中具「二家」、「三家」會合之思想。而評點家用來詮釋取經故事的語詞，多為三教所共有之概念，如：「心」、「性」、「性命」為儒釋道所共用；儒道二家皆有「養氣」之論；此外佛教說「真

空」，道教也談「真空妙有」。事實上明清之際，儒、釋、道三教合一已成時勢之趨，汪象旭、黃太鴻等人評點具三教色彩之《西遊記》，實難自外於此股風潮。因此不管是崇儒或信道者，在其詮評中無不流露「三教會合」之思想。本節就《西遊證道書》三書中關於三教之旨的論述，分為：「三教合一」、「三教爭勝」二說析論，並說明其與三教思潮之關聯。

一 「三教合一」詮評

清三家《西遊》評點關於「三教會合」之論述，大致包括「仙佛同源」、「儒道合一」與「三教一家」，現依次說明。

（一）《西遊證道書》之「三教」寓旨

汪象旭與黃太鴻之三教寓旨，主要為「佛道一家」論，《西遊證道書》第一回評曰：

《西遊記》一書，仙佛同源之書也。何以知之？即以其書知之。彼一百回中自取經以至正果，首尾皆佛家之事，而其間心猿意馬、木母金公、嬰兒姪女、夾脊雙關等類，又無一非玄門妙諦，豈非仙佛合一者乎？大抵老釋原無二道，世尊曾言過去五百世作忍辱仙人，而紫陽真人亦言如能忘機慮即與二乘坐禪相同。是言仙不能離佛，佛不能離仙也。

評中常以「仙佛同源」的觀點詮釋文本，如第一回中須菩提祖師出場時，夾評謂「此即《金剛經》中之須菩提也。神仙、祖師合而為一，方是仙佛同源」。第九回評「玄奘」：「若夫道教曰『玄』，佛教曰『空』，

其義各別。江流本釋氏弟子，曷為冠『玄』於『奘』之首？曰：『此正仙佛同源之旨也』」。九十八回五聖拜別金頂大仙，大仙引領三藏師徒，不必出山門，只經由玉真觀中堂，即可穿出後門。夾評曰：「仙佛同源到此不但明明說出，且明明畫出矣」。該回回評中汪象旭、黃太鴻亦云：

明乎仙佛同門，道為堂宇而為闔奧也。即大仙所指者，不在平地而在高峰。又明乎仙佛同歸，道為入門升堂，而禪為登峰造極也。兩家會合之妙，明白顯無過于此。不然《西遊》一成佛之書也。何以前有三星洞之神仙，後有玉真觀之大仙耶？

以《西遊》為「仙佛同源」之書。

雖然《西遊證道書》中雖未提及「三教一家」，但其寓意詮評實際上是融會三教思想。評中以煉丹來比附取經情節，又題為「證道書」，看似以道教為詮釋中心。然而對五聖取經故事寓旨，《證道書》仍以「修心」、「收放心」為最主要說法。而唐末以來「心性」問題實是三教共同探討的中心，以「收放心」為《西遊記》寓意，其實是三教合一思想之具體表現。此外，詮評中修身處世哲學、不好名尚氣、戒之在色及果報之理等世情論，皆混合了儒、釋、道三教精神。《西遊證道書》中雖未明白標舉「三教合一」說，實寓三教一家之旨。

（二）《西遊真詮》之「三教合一」寓旨

汪、黃之後，陳士斌首倡《西遊記》為「三教一家」之作。《西遊真詮》書前附錄康熙丙子（三十五年，1696AD）中秋西堂老人尤

侗之序，序曰²³⁴：

吾嘗讀《華嚴》一部而驚焉。一天下也，分而為四。至於不可說，不可說總以一言蔽之曰：一切惟心造而已。後人有《西遊記》者，殆《華嚴》之外篇也。..蓋天下無治妖之法，惟有治心之法，心治則妖治。記《西遊記》者，傳《華嚴經》之心法也。...世傳為丘長春之作，..長春微意，引而不發。今有悟一子陳君，起而詮解之，於是鉤《參同》之機，挾《悟真》之奧，收六通於三寶，運十度於五行，將見脩多羅中有爐鼎，優曇鉢中有梨棗焉，阿闍黎中有嬰兒、姪女焉。彼家采戰，此家燒丹，皆波旬說，非佛說也，佛說如是奇矣。更有奇者，合二氏之妙而通之于易，...使太極、兩儀、四象、八卦，三百八十四爻，皆會歸於《西遊》一部中。..然則奘之名玄也，空、能、靜之名悟也，兼佛老之謂也。舉夫子之道一以貫之，悟之，所以貞夫一也。然老子曰：「道生一」；佛子曰：「萬法歸一」，一而三，三而一者也。..若悟一者，豈非三教一大弟子乎？

序文詮釋西行取經含義，將《西遊記》視為《華嚴經》。然後推崇陳士斌把丘處機隱而不發的微意詮釋出來，會通釋、道於儒。該序文道出陳士斌評點的最大特色，即《西遊真詮》是清三家詮評中最先指出《西遊記》寓含「三教一家」之理者。

陳士斌以「三教一家」解讀《西遊記》，在六十四回評中詮釋最清楚。對三藏與荊棘嶺松、柏、檜、竹的交談，評曰：

²³⁴ 尤侗，〈悟一子批點《西遊真詮》序〉，《西遊真詮》，上海：上海古籍出版社，第一版，正文頁1。

.天生三教，聖人分頭度世，其源同出于河洛太極陰陽造化之道。 ..其儒教執中精一，廓然大公，民胞物與，至當不易。與守中定慧，無欲有欲，無我無人何異？ ..老子出函關作浮屠法化之令，其內外剪，不傷形體，名曰浮屠。 ..佛教由中國而西度，由西度而復回中國，非異教。冉老子實為佛祖，佛實演老子之法。神即佛，佛即神，不過中外字音之不同耳。儒本於黃帝之製字，發三才化生之妙道，黃帝實為儒祖。孔子特宣明具教，奈何後世以黃老為異於儒哉？ .天生三教，聖人分頭度世，其源同出于河洛太極陰陽造化之道。

為強調「三教一家」說法，提出佛與神（道教）為字音不同，此說雖乏歷史根據，但可視為像陳士斌一類崇道者之依託。而「三教合一」確為《西遊真詮》主要論述之一。又如十九回總括觀音院寺僧謀袈裟、黑風山觀音收熊羆怪，到雲棧洞行者降服八戒，陳士斌評曰：

結出金木交并，真陰真陽之大作用。方是打開心中之門戶，而不落於空亡。名為真空，空而不空，即《心經》所謂「色即是空，空即是色」也。故提綱以悟空收八戒，佞奘受《心經》，緊對頂聯。明收得八戒，乃受得《心經》也。雲棧者，上天之車；浮屠者，超地之級。下學上達，層次而進，自有為而至於無為之的旨也。

悟空收八戒為「金木交并」，乃五行生剋觀點；「色空」說法，為佛教觀點；「下學上達」，儒家之說，典型的「三教一家」詮解。其他如以「萬法皆空，無有執著」來評八十四回三藏等人在滅法國遭難之事；以「精勤振攝，穩修禪心」評八十五回南山大王要吃唐僧之害；以「積陰德，弭災消孽」評八十七回天竺國鳳仙郡連年亢旱，這些詮評皆「三

教融合」思想的具體表現。

除了「三教合一」寓意外，陳士斌也以佛道同源、儒道合一來詮釋取經故事。「佛道同源」如：四十六回悟空與羊力等三國師賭鬥，當櫃子裏之小道童變成和尚時，悟一子評為：「此變混人我於無間，渾仙佛為一體」。而「儒道同源」亦為其三教一家之論述，常假借情節發揮義理。如：第七回行者被於壓五行山下，陳氏謂「明示金丹之道必五行攢簇，而從虛空中結就人心，得此配合而有所依據不落空亡，如《大學》知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，可以不事作為，漸摩超脫矣」。又如廿四回鎮元仙自敘與金蟬子相識於五百年前之蘭盆會，此一小節陳士斌評為「指示世人明道與儒之同源也」。

雖然陳士斌以「三教一家」說以矯汪象旭、黃太鴻之「放心猿」論，但是詳讀《西遊真詮》，則知陳氏「三教一家」乃合一於「道教金丹」義理之下。九十八回五聖功行完滿之時，回評總括《西遊》之旨云：「讀者又以此書為仙佛同源，而道為入門升堂，禪為登岸造極似矣。不知此書端為仙家金丹大道而發，篇中『成仙了道』一語為全部註腳」。陳士斌之詮釋架構中，道教凌駕儒、釋二家之上，乃其主體思想。全書在「詮真」的脈絡中，隱約又輔以儒、佛二家之言，以金丹大道為依歸，統攝儒、釋，構成「三教一家」之詮釋結構。

（三）《西遊原旨》之「三教合一」寓意

陳士斌評《西遊》雖然標舉「三教一家」之旨，但其詮釋仍將三家歸於道。至乾、嘉年間，劉一明《西遊原旨》才完全呈現三教合一之詮評觀。劉一明在其書《指南針》序中明白指出「中正之道」為

「貫通三教之理」，所謂中正之道「儒謂之中庸，在釋謂之一乘，在道謂之金丹」²³⁵。著《周易闡幽》、《孔易闡真》，以《易》學論金丹，以金丹釋儒門《易》學。致力三教合一思想論述之作，較陳士斌更為深入，在清代《西遊》諸評家中首屈一指。

<《西遊原旨》讀法>：「《西遊》貫通三教一家之理。在釋則為《金剛》、《法華》，在儒則為《河洛》、《周易》，在道則為《參同》、《悟真》」。四十四回「法身元運逢車力，心正妖邪度脊關」，回評把《西遊記》寓三教一家之理說得最清楚，謂：

三教門人不知有「天下無二道，聖人無兩心之旨」。在儒者別釋、道為異端之徒，在釋、道呼儒門為名利之鬼。且釋謂仙不如佛，道謂佛師於仙，各爭其勝，竟不知道為何物。釋失佛氏教外別傳之訣，將真經竟為騙取十方之資，道失老子金液還丹之旨，將秘籙乃作偽行邪道之言，儒失中庸心法之道，將詩書借為竊取功名之具。自行其行，三而不一。殊不知三教聖人，門雖不同，而理則惟一。

四十五回借三清觀虎力、鹿力、羊力一事，發議論曰：

三教一家之理，孔門所謂中庸者，即此道；釋氏所謂一乘者，即此道；老子所謂金丹者，即此道。三教一家之道，虛靈不昧之道，得之者在儒可以為聖，在釋可以作佛，在道可以成仙。不知有彼此扞格呼吸自然相通之理，失其本而認其枝，各分門戶，爭勝好強，皆無知孩童之小兒。三教聖人，門雖不同，而理則惟一。若不知《中庸》心法之道，即不知教

²³⁵ 任繼愈編，《中國道教史》，頁 671

外別傳之道，亦不知金液還丹之道。如知金液還丹之道，即知教外別傳之道，亦知《中庸》心法之道。一而三，三而一，一以貫之。三教一家之道，虛靈不昧之道。得之者在儒可以為聖；在釋可以作佛，在道可以成仙。

劉一明不像陳士斌假儒佛以為道教真詮，《西遊原旨》的詮釋確實完全建立在「三教合一」的觀點上。他真正融合儒、釋思想於文本詮釋中，並在書中論述儒、釋、道三教之長曰²³⁶：

天竺妙法，有七寶莊嚴之體，利益眾生之機，由妙相而入真空，以一毫而照大千。其大無外，其小無內，上柱天，下柱地，旨意幽深，非是禪關機鋒寂滅者所能知。猶龍氏道德，有陰陽配合之理，五行攢簇之功。自有為而入無為，由殺機而求生機，隱顯不測，變化無端，盜天地，奪造化，天機奧妙，非予聖自雄執一己而修者所可能。泗水心法，有執兩用中之學，誠明兼談之理，能為天地立心，為生民立命。三聖人各立教門，維持世道，蓋欲人人在根本上用工夫，性命上去打點。自下學而上達，由勉強而自然。其門雖殊，其理無二。

在各回評中，劉氏不斷以二教或三教一家之義來統攝《西遊記》寓意，以此觀點詮釋《西遊記》情節，如廿四回將人參果比為「此果在儒門為一善，在釋門為一義，在道門為一氣」。八十四回回評中論及「金丹大道」，曰「在儒為執中精一，在道為九還大丹，在釋為教外別傳，這是三教源流，諸聖道脈。知此為聖，背此者凡」。一百回回評又云：「太上金丹之道即孔聖中庸之道，亦即佛祖圓覺之道」。陳

²³⁶ 劉一明，《西遊原旨》，頁 1894

士斌將儒、佛歸於道教金丹，而劉一明則強調金丹三家皆有，為三教合一觀詮釋《西遊記》的典型。

此外，劉一明亦有合「二家為一體」之語。第廿三回在西牛賀洲，三藏師徒遇到真真、愛愛、憐憐色誘，劉一明以陽明心學之「靜觀密察」與陰陽五行思想合拍，評此劫曰：「取經之道，不離一身務本之道也。務本之道即靜觀密察，神明默運，務此五行攢簇之本」。五行相生相剋，五聖須以儒教靜觀密察、格物致知務本之道與五行合拍，方能免於禍害，融合二家要旨來詮釋。劉一明詮評《西遊記》的「二家一體」、「三教一家」觀點，正是明清之際儒、釋、道三教合流現象有力之佐證。

（五）小結：

清代三家《西遊》評點，受三教合一觀念之影響，尚可從其書評中所引用之經典窺見一斑。汪象旭、黃太鴻《西遊證道書》引用道教經籍詩文以為詮解，數量有限²³⁷。陳士斌則為四家中引最多三教典籍詮釋情節者，但其中以道教居多²³⁸。此點再度印證陳氏假「三教合

²³⁷ 《西遊證道書》評點中引用道教詩文，計有：紫陽真人詩（第十回）《陰符》（四十一回）陳泥丸真人詩（第五十三回）《遺教經》（七十三回）正陽祖師詩（第八十二回）《悟真篇》（第九十五回）等。

²³⁸ 《西遊真詮》回評中所用儒、釋、道三家經典，儒教有：《中庸》（第四回、十九回）《大學》（第七回）《程子》（三十八回）《書》（五十八回）《詩》（五十八回、六十四回）陸象山（六十四回）盧仝（六十九回）。道教有：《悟真篇》（第一回、十四回）《參同契》（七十二回）《陰符經》（七十二回）紫陽真人詩（七十三回）《老子》（第一回、十五回、四十六回）《莊子》（十八回、四十八回）緣督子詩（十八回）陳泥丸詩（十八回）廣成子（四十四回）敲爻歌（七十一回、七十三回）。佛教有：《心經》（十九回）《金剛經》（二十六回）《玄宗內典》（六十七回）《法苑珠林》（六十八回）

一」為口號，行其道教之「真詮」。至於劉一明亦援引三家經籍語彙，打造《西遊記》儒、釋、道互涉之網路²³⁹。四人之中陳士斌與劉一明雜引三教經典，形成一密實牢不可破之「三教合一」意義符碼。

二 「三教爭勝」詮評

因三家詮評將五聖歷劫取經視為寓含「三教」之旨的作品，故在其詮本中對若干情節也出現「三教爭勝」寓意。忠實反應明清之際三教合流過程中，彼此相融又相爭之現象。《西遊證道書》九十一回金平府三藏因賞燈貪歡寬了禪性，以致樂極生悲被攝，回評曰：「禪律之嚴如此，況有大於看燈者乎？」對禪宗宗律，語帶譏諷。此外，陳士斌《西遊真詮》批判俗儒、歪道最力，如六十四回，借著荊棘嶺十八公一劫，大發感慨：

今之儒者掇拾時藝希卜青紫，其發端起念止以賈各媒利榮肥為計，不知性命為何物，康濟為何功？所知能與經書所載迥異，儒教之異端較二氏為更甚。..見世之修道者絕俗避囂，寄跡深山，矯托隱逸曠致，高談性命而全無實學者，皆道學之曹瞞也。

六十六回五聖一行人遇到黃眉大王的搭包子，陳士斌在此回中評曰：

六經皆治心治世之法物，本諸聖賢，精神血脈明體達用，

²³⁹ 《西遊原旨》引用三教經典，儒教有：《尚書》（六十七回）《孟子》（第一回、六十八回）《大學》（三十四回、六十八回）《中庸》（九十八回）。佛教：《華嚴經》（第一回）《法華經》（五十八回）。道教有：《參同契》（第二回、二十回）《悟真篇》（第一回、三十四回、四十四回）《老子》（五十八回、九十八回）《莊子》（第七回）《陰符經》（六十七回）

大小兼該而總不離於一真誠至寶也。後世俗儒偽學莫不剽竊其說，掇取功名，其立心起念止為榮肥之計，竟忘其本來面目，甚至盜名托義，敗壞綱常，行奸作亂，無所不至。是救世之書，而反為禍世之資，罪可勝誅哉？莊生謂儒以詩書發塚，予則謂儒以詩書滅性害命。..今之偽儒借堯舜之道而為蹠躄之行，托孔孟之言而濟漁獵之志，其生心害政之禍烈於洪水猛獸矣。

前後兩回對於攀緣富貴，或走鍾山捷徑之儒士，予以痛斥。四十六回借車遲王國師比坐禪，評曰「坐禪一門即閉息一法，如忘機絕慮，亦能入定出神，奈精神屬陰，難成正果」。顯示陳士斌對當時假儒假道病態文化之強烈批判。

劉一明對三教優劣則有較具體的評述，《西遊原旨》在第八回觀音奉旨上長安一節中論曰：

讀者見『我佛』二字，或疑為釋氏了性一空而已。修道者必一無所有方可成真，或疑為佛高於仙，修道者必得乎佛法而後了道，皆非也。所謂我佛造經傳極樂者，道本無言，言以顯道，造經所以傳示修道之極樂，使人人知有此道也。所謂觀音奉旨上長安者，道貴於悟，尤貴於行，觀音所以明辨其道中之法音，信受奉行，而修持此道也。造之、傳之、觀之、奉之，道本無為，而法有作。以無為體，以有為用，有無兼該，可以上長安而入於極樂之鄉。

劉氏反覆闡述，旨在使仙、佛並列，佛不凌駕於道之上。六十六回三藏等人在小西天被黃眉大王以白布搭包裝去，悟空求得彌勒佛來解救。《西遊原旨》在回評中描述三教相互攻訐之情形曰：

禪客未達此旨，偏執空學，自謂佛法在是，而即肆意無忌。遇修道之士，則曰畜生有何法力？見聖人之徒，則曰孩兒無知。借萬法歸空之說，不分好歹，一概抹煞。假佛作妖，為害百端...當此佛法衰敗之時，安得有個笑嘻嘻慈悲佛心教主叫醒一切頑空之徒？

顯示劉一明對當時禪宗空疏之病，恣意坐大，抨擊儒、道兩家。對此現象，劉氏語多譏彈。

明、清之際三教合一固為儒、釋、道發展之主流，然而三教在合會的過程中，為傳播教義，不免彼此爭鬥、批判、貶抑。明清小說忠實呈現此一現象，如《古今小說》十三回〈張道陵七試趙昇〉，借著唐解元之詩論辯三教曰：

從來混沌初判，便立下了三教：太上老君立了道教、釋祖師立了佛教、孔夫子立了儒教。儒教中出聖賢，佛教中出佛菩薩，道教中出神仙。那三教中，儒教忒平常，佛教忒清苦，只有道教學成長生不死，變化無端，最為灑落。

以道教為尊，打壓儒、釋。又如清初《野叟曝言》中之主角文素臣，終其一生以宣揚儒教，剷除佛、道為志，文末終以夢中榮登孔廷作結。深寓作者揚儒抑佛、老之觀點。這些情節的書寫，正呈現出當時三教相互利用，相互批判的實況。陳士斌非議俗儒歪道，劉一明批評三教鬥爭。恐怕亦為乾、嘉以後，俗僧歪道向百姓趨吉避凶的利益靠近之忠實反映。

三 「三教合一」歸於一「心」

清三家《西遊》詮評中，多「三教一家」語義，實為明清以來宗教時勢之具體呈現。三教合一之歷史發展，道教自魏晉時期即不斷融攝佛教，晚唐以來，儒學也漸漸在釋、道中吸取養分，使得三教一家成為一股新潮流。唐之禪宗思想賦予儒、道二家巨大刺激與轉變動力。宋初儒、釋、道相涉日深，三教共同之傾向為：將外在修養轉向內在，即由注重外在行為規範、律儀要求，轉為各教教義理論上對道德意識、思想目的之講求。三教在「修心」問題上日趨一致²⁴⁰。北宋以來三教歸一論者多從三教中心義理著眼²⁴¹，如佛教天台宗引導人們從日常生活小事懺悔自己罪惡，達到「治心」目的。儒教受佛、道影響，也逐漸加強其哲學理論之探討。道教更因唐末外丹服食金丹致死者累增，使道徒由重視火候修煉轉向內丹心性修持。宋、元以降，三教相互影響，逐步擺脫為政治服務之局面，開始教義的合一。

（一）三教合一之因及其意涵

自漢以來思想界即有儒、釋、道「三家調和」之論，東漢牟融《理惑論》、唐呂岩《三寶心燈》、宋代智圓《閑居編》、契嵩《輔教篇》、張商英《護法論》及元劉謐《三教平心論》等皆站在佛教立場，析辯三教優劣，旨在吸收儒、道思想以抵抗二家之排佛論²⁴²。至於三

²⁴⁰ 王志遠〈唐宋之際三教合一的思潮〉，文史知識編輯部編，《佛教與中國文化》，北京：新華書店，1992.01，第一版，頁73

²⁴¹ 任繼愈編，《中國道教史》頁537

²⁴² 牟融之《理惑論》以問答體方式論述三教異同，內容有佛論、佛教戒律修持、雜論。兼採孔、老，引儒、道二家經典，將三家會異為同，然其中多條成為日後三教論辨的焦點，如：將剃髮出家視為「清躬無為道之妙」，成為韓愈等儒排佛之因；沙門剃髮被赤布，「見人無跪起之禮」，變成慧遠「沙門不敬王者論」等。牟融，《理惑論》，湖北崇文書局原刊本，光緒紀元夏

教混合源起何時？柳存仁以為三教合一肇端於南北朝後期²⁴³。魏晉南北朝時，三教各於其義理爭長論短，相斥又相吸。唐代以老子為本系遠祖之故，特重道教。然為治國安民，不抑儒、釋二教。玄宗同時注《孝經》《道德經》《金剛經》，會三歸一，間接促進三教互相融合。三教學者正視對方之存在，開啟儒、釋、道三教對話機制。其中又以佛教最早在思想層面進行深刻的理論融合。三教在不同程度上聲稱三教同源、同旨，維護三綱五常，以利封建統治，三教融合成為晚唐以來宗教思想發展的趨勢。

明清三教急速融合，乃內在義理及外在環境交相作用使然。就三教義理而言，唐以後，儒、釋、道三教在政治、道德倫理及思想信仰上，產生更緊密之融合²⁴⁴。政治上，漢以後儒家因董仲舒天人感應說之提出，使「君權神授」觀念深植人心。封建王權藉著三綱五常，以仁、義、禮、智、信化民。道教自葛洪起即有「遠取諸物則天尊地卑，以著人倫之體。近取諸身則元首股肱，以表君臣之序」²⁴⁵，與儒家相近之君君臣臣政治思想。而佛教之出世觀本與儒家治國平天下思想衝突，自東傳入中國後，大乘佛教慈悲觀和儒家仁民愛物思想結合。所謂「常以為道法之與名教，如來之與堯孔，發致雖殊，潛相影響，出處誠異，終期則同」²⁴⁶，即為明證。則儒、釋、道三者借仁民愛物思想助益於王教之政治傾向相類似。此外，三教亦有雷同之「導

²⁴³ <明儒與道教>，柳存仁，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991.10，第一版，頁822

²⁴⁴ 唐大潮，<「三教合一」思想成因初探>，台北：《宗教哲學》，1997.01，第3卷第1期，P52-61

²⁴⁵ 《抱朴子》外篇卷四十八<詰鮑>，葛洪著，顧久譯，《抱朴子外篇全譯》，貴陽：貴州人民出版社，1997.08，第一版，頁891

²⁴⁶ 卷五十，《大正藏》

民向善」道德倫理觀²⁴⁷。儒家利用孔孟學說及宋明理學建立百姓「存天理」、「滅人欲」、「格物致知」等修己立人倫常思想，以之約制人民，使其行為模式符合封建王朝需要。至於道教之倫理觀，早期《太平經》強調忠孝，六朝吸收佛教之果報輪迴觀點。宋、元間淨明道有「始於忠孝之本，中於去欲正心，終於直至淨明」的思想²⁴⁸，藉此規範中下層百姓。道教之倫理教化又與神仙信仰結合，「欲求仙者，要當以忠孝和順仁信為本，若德行不修，而但務方術，皆不得長生也」²⁴⁹，倫理道德修養成為人們追求仙道的方便法門。元明之間全真教龍門派尹志平就強調積功累行，把德行踐履納入修道系統中，以道為內，以儒為外。盤山派王志謹也建立包括施諸方便，利益群生，忠孝仁慈，至誠恭謹等，融合儒家道德觀的一套處世準則。而佛教之不殺生、不偷盜、不邪淫妄語、不坐高廣大床等禁欲戒律，規範著人與人、人與萬物間之日常相處，又與孔、孟修己體物博愛思想有相通處。為適應中國國情，佛教甚至在事君孝親祭祖上逐步向儒家靠攏。如宗杲《大慧語》廿四卷所云：「未有忠於君而不孝於親者，亦未有孝於親而不忠於君者。但聖人所贊者依而行之，聖人所訶者不敢違犯，則於忠於孝，於事於理，治身治人，無不周旋，無不明了」，幾乎與儒之禮教無異。在思想信仰上，儒家因天人感應說對君主、王權絕對效忠。道教無論內丹修煉或外丹符錄都強調「天人合一」、「天人相通」。至於佛教果報哲學傳入中土，與庶民所深信的「舉頭三尺有神明」、「老天有眼，

²⁴⁷ 任繼愈謂六朝時的三教合一論者主要是從「導民向善」的社會作用著眼。任繼愈編，《中國道教史》，頁 536

²⁴⁸ 任繼愈編，《中國道教史》頁 579

²⁴⁹ 《抱朴子》內篇卷三〈對俗〉，葛洪著，顧久譯，《抱朴子內篇全譯》，貴陽：貴州人民出版社，1995.03，第一版，頁 76

明察秋毫」融通會合，深植信徒心中。「天人感應」說，遂成為三教共同的思想信仰²⁵⁰。儒、釋、道三教皆有「導民向善」之倫理道德觀、「有助王化」之政治利益，其義理思想均為相似之「天人感應」說，此三者正是三教逐步合攏之基礎。

除了內在因素以外，時代環境亦迫使三教相互交流滲透。明清之際佛、道勢力大不如前，而釋、道二者原有實質利益衝突，如朝廷賦予寺廟、道院免稅田產，僧侶、道士可以不耕而食，坐擁其利等，經濟利益為二教衝突的源頭。對於儒、佛、道三教之爭，問題更加複雜。除了朝廷宗教政策以外，韋伯從經濟、社會角度說明：佛教受到迫害乃因儒教的通貨政策及重商主義所致。而道教與儒教間又存在著「誰該享有帝國的租稅收益」的歧見。且佛、道二者皆有教主、聚會共修、出家別居等宗教倫理規範，與封建王權及儒教社會秩序利益不符²⁵¹。同時隨著朝政改弦易轍，廟宇賴以維生之稅收日益減少，面對儒教勢力壯大，佛、道二教在群眾信仰世俗化的過程中，漸漸走上合會之路。加上明代資本主義經濟萌芽後，社會結構、人們價值觀隨之改變。對宗教信仰的追求，變成以能解決現實生活中之問題為主，不再注意空泛的教義與神仙世界²⁵²。對道教而言，運用陰陽五行生剋、符咒禁忌、去病禳災、祈晴止雨等都成為人們信仰需求的熱門貨。道士不再深居廟堂，他們活在世俗社會，關心現世利益，而非單純的傳播道教信仰。同樣地，佛教為滿足帝王、民眾需求，一方面將理論簡化為因果輪迴，吸收其他宗教法術。明代和尚祀道教之神，行辟谷、黃白、房中術者有之。佛、道處境相似，百姓燒香祈禱不問寺觀，行

²⁵⁰ 唐大潮，〈「三教合一」思想成因初探〉，頁 52-61

²⁵¹ 馬克斯韋伯著，洪天富譯，《儒教與道教》，頁 14、221、228、242

²⁵² 任繼愈，《中國道教史》，頁 635

齋建醮，有僧有道，二教儀匭上漸合流。釋、道二者甚至連袂一起向主流教派儒教會合，正如淨明道劉玉所說：「今每用儒家文字開化，何邪？此是教法變通處。經章符咒開化亦久矣，儒家往往視為虛無荒唐之論，今此都仙真君以實理正學更新教法…」²⁵³。為何需引用儒家文字來變通？其「勢」不得不然也。儒、佛、道三教角力，後二者吸納儒教思想，以求免於被時代潮流所淹沒。

「三教一家」既為明清宗教主流，而三教融於一，「一」所指為何？考三教發展過程，佛由禪宗而革命，道至全真而轉向，儒到陽明乃大變。其中變革轉化的思想關鍵在「心性」二字。「三教合一」重點在於倫理教化目標一致，旨趣全歸向心性²⁵⁴。〈性命圭旨·人道說〉指出三教歸於「心性」²⁵⁵：

儒家之教，教人順性命以還造化，其道公；禪宗之教，教人幻性命以超大覺，其義高；老氏之教，教人修命而得長生，其旨切。教雖三分，其道一也。儒曰「存心養性」，道曰「修心煉性」，釋曰「明心見性」。心性者，本體也。儒之執「中」者，本體之「中」本洞然而空也。道之得「一」者，得此本體之「一」也。釋之歸「一」者，歸此本體之「一」也。儒之「一」者，以

²⁵³ 《淨明忠孝全書》卷三，收在《正統道藏》第 24 冊，北京：文物出版社，1988.03，第一版，頁 639

²⁵⁴ 陳運星，《儒道佛三教調和論之研究——以憨山德清的會通思想為例》，中壢：中央大學哲學研究所碩士論文，1991.04，頁 94；劉學智〈「三教合一」義蘊辨微——兼談心性論與當代倫理實踐〉，1995.10，《宗教哲學》，第 1 卷第 4 期，頁 73

²⁵⁵ 《性命圭旨》題為明代「尹真人高第弟子」著。李建章譯著，《性命圭旨白話解》，北京：人民體育出版社，1994.09，一版二刷，頁 10-17

此本體之「一」而貫之也。

明代陳致虛在其《金丹大要》中也說²⁵⁶：

三教之道，一者也。聖人無兩心，佛則云：明心見性。儒則云：正心誠意。道則云：澄其心而神自清。語殊而心同。是三教之道，惟一心而已。然所言心卻非肉團之心也。當知此心乃天地正中之心也，當知此心乃性命之原也。是《中庸》云：「天命之謂性」；《大道歌》云：神是性兮，氣是命；達摩東來直指人心，見性成佛。是三教之道，皆當明性與命也。

以「心性」統括三教合一精神，而歸結於「性」與「命」二基本概念。三教一家，會合於「心性」。故紀昀〈四庫全書總目提要〉曰：「蓋心學盛行之時，無不講三教歸一者」，此語一則反映出明中葉以後心學與三教合一潮流互相幫襯之事實，二者指出三教一家之旨最終仍統歸於「心性」問題之探討。

（二）三家《西遊》詮評之「三教」論 歸結於「心性」

汪象旭、黃太鴻既生當「三教一家」宗教潮流下，無論是崇儒或奉道者，不管「收心」、「煉丹」或《大學》說，其詮評乃不離「三教合一」寓旨。三教之旨歸於心性，而此歸向心性之特色，亦忠實反映於清代四本《西遊記》評點上。四家之中汪象旭、黃太鴻及張書紳

²⁵⁶ 陳致虛，《金丹大要》，收在《正統道藏》第 24 冊，北京：文物出版社，1988.03，第一版，頁 56

論述中心在「修心」，而陳士斌及劉一明雖然將取經視為煉丹的過程，但煉金丹結聖胎成功與否和「明心見性」工夫關係密切。

《西遊證道書》第一回總評：「《西遊記》一書，仙佛同源之書也。…仙佛之道又總不離乎一心。此心果能了悟則萬法歸一，亦萬法皆空。」將佛道說扣住一「心」字。第三回悟空回到花果山，雖然收伏九幽十類，但無法定心，回評曰：

篇中忽著『放下心』三字，一回中大關鍵，蓋心宜存不宜放，一存則魔死道生，一放則魔生道死。觀猴王以前種種堅猛精專，一心辦道，費多少勤苦脩持之功，方得變化隨身，權柄入手，剛逢一個臟魔，便自立刻勤除，成其無生無滅之體。此皆存心之大效驗也。奈何大道甫成，一旦心滿意足，便忽地放下心乎？…觀此則知此心存放之關即生死之界，三教聖人門徑不同，工夫各別，其大指所歸無非教人存心而已矣。

以為三教聖人教人雖各有不同，但其旨在「存心」。以「心」為三教中心。

陳士斌以「心」、「性」二者為三家共同旨要。《西遊真詮》尤侗之序中云：

三教聖人之書，吾皆得而讀之矣。東魯之書，存心養性之學也；函關之書，脩心煉性之功也；西竺之書，明心見性之旨也。此心與性，放之則彌於六合，捲之則退藏於密，其揆一也，而莫奇於佛說。

三教會合於「心與性」。

劉一明論《西遊記》三教一家之說最詳，而三教一統的基礎為何？六十六回「諸神遭毒手，彌勒縛妖魔」，三藏八戒等為黃眉大王搭包子裝走，回評：「三聖人各立教門，維持世道，蓋欲人人在根本上用工夫，性命上打點。..其門雖殊，其理無二」，根本所指即為「心」。一百回結語：

金丹大道乃仙佛聖一脈源流。得授真者，在儒修之為聖，在道修之為仙，在釋修之為佛。...金丹之道即孔聖中庸之道，亦即佛祖圓覺之道一道也。且儒之道義之門，即道之眾妙之門，亦即釋之不二法門，一門也。儒有存心養性，道有修心煉性，釋有明心見性，一性也。儒之執中精一，道之守中抱一，釋之萬法歸一，總是一也，總是三教之一理也。

三教一理，歸於「心」與「性」。

「心性」論中四家對「心」之詮釋，待第二節「修心論」中詳述。而陳士斌與劉一明因把《西遊記》視為金丹之煉養，故其詮評中涉及「修性修命」概念。以陳士斌為例，其《西遊真詮》四十二回悟空於枯松澗大戰紅孩兒三昧真火一節中，回評評曰：

性者天命也。命其與天同大，命其與天同久，命其由我不由天。特不命其甘食悅色，故渾然天理而無惡，其發也亦渾然天理而盡善，則謂率性，即是執中，即是真如，即是金丹。

將「性」之本體視為「天命」，主張「盡善率性」，將之等同於「金丹」、「真如」與「執中」。陳士斌性命之學與儒、釋、道三教精髓相通。「執中」是儒家《中庸》說法，「真如」為佛教語，「金丹」則為道家之言。把性與天命說合一，重點在於合於「天理」，符合天理又盡善，則是

性，是率性，亦即三教之旨。

綜觀三家評本，汪象旭、黃太鴻等人在其詮評中並未嚴格區分「心」、「性」與「命」三者思想義理上之分別。其所指之「心」與「性」皆泛稱最原始無染之初衷，即「本心」、「本性」，即充塞宇宙間渾然擴充之「天理」。而其「心性」說的重點不在心、性之本體論，而是藉著心性修持工夫達到佛之寂滅、道之成真與儒之允執厥中，三教一家之境。

三教以思想義理、政治教化、倫理道德作用及外在時代環境交互影響，由彼此間之爭鬥至逐步合一。明、清之際，三教混融，僧侶行符籙，道士誦佛號，時有所聞。「心」學成為三教論述之重點，儒家談存心養性、佛家論明心見性、道家言修心煉性，三家修煉的中心，皆心、性也。三教一家為《西遊》詮釋之重點，其旨則緊扣「心」、「性」。此說與明清儒士、法師、高道思想如出一轍。王陽明講三教同一，良知為中心；李贄曰「三教歸儒」，歸於最初一念本心。佛教真可法師在其〈題三教圖〉中云「佛不得我心不能說法，伯陽不得我心二篇奚作，仲尼不得我心則不能集大成也」，說明三教始祖為其「心」。德清法師曰：三教本來一理，無有一事一法不從此心建立，三教同源於一心。道教陸西星以「修性」為三教共同之旨；婁近垣主三教同源，其修道論為「無心」說；傅金銓三教聖人，倡心學與復性。三教一家，統攝於心、性，天命，原始初衷也。清《西遊》評家得其箇中三昧，評「心性」，亦即評「三教」。浦安迪認為：²⁵⁷

²⁵⁷ 浦安迪著，孫康宜譯，〈《西遊記》、《紅樓夢》的寓意探討〉，1979.07，《中外文學》，8卷第2期，頁36-62

《西遊記》中這些有關啟迪心性的語詞，雖多起源於釋、道兩教經典，其實都帶有極其濃厚的儒家心學觀念。這乃是由於在《西遊記》成書時代的文壇裏，已經存有一種融會三教的思想所致。

浦氏之說，誠為洞見。汪象旭、黃太鴻等人將詮評中心扣住「心性」，亦時代思想之具體呈現。

余國藩謂《西遊記》能鵠立於中國小說史，正以其「三教並陳」及大量擷取三教教義所致²⁵⁸。從《西遊證道書》之仙佛同源、放心說，《西遊真詮》合三家於金丹大道，劉一明確實會合三家「心」、「性」要旨，以此詮評《西遊記》之金丹煉養。三家評本可說是清代三教合一宗教思潮影響文學詮解的最佳見證。做為後代讀者，在閱讀前代文本時，經時空阻隔，如何貼近作者原始創作之初衷，準確地掌握作品思想，遂成為評點家最大挑戰。汪象旭、黃太鴻四人之評可謂忠誠地反應了時代風潮。而由於三教合於一「心」，問題複雜，本章在第二節清三家《西遊》詮評之「修心論」中將從由三教心學「修心」、「煉心」思想角度再論述。

²⁵⁸ 余國藩，《余國藩西遊記論集》，頁 196

第二節 修心論

三家《西遊》寓意詮評中與修心相關之論述，包括：「修心」、「收放心」與「明心見性」等觀點。本節討論三家「心」學說法異同，並闡述修心論與三教思想間之關聯。

一 三家《西遊》詮評「心」學論述

(一)《西遊證道書》之修心論

汪象旭與黃太鴻因繼承葉晝「收放心」之詮釋觀，將《西遊記》當成是一個修心的過程，從心猿之出身，到收在三藏法師座下，成為護佑取經工程最主要的徒弟，以至於功行圓滿，取回大乘經典，昇天，無一不是「心」的修持與煉養。

第一回「靈根育孕源流出 心性修持大道生」，由悟空之出身，汪象旭、黃太鴻開宗明義評曰：「仙佛之道又總不離乎一心，此心果能了悟，則萬法歸一，亦萬法皆空」。成仙成佛，全在一心，心之為用，果然大矣。對三藏所謂「心生種種魔生，心滅種種魔滅」，在十三回雙叉嶺劫難，夾評評「一部金丹總不出此二語，即此便是佛真經，何必遠求？」，「心生」與「心滅」是成佛成仙的關鍵。十九回烏巢禪師提及《心經》，汪象旭、黃太鴻以為《心經》「何嘗有二百七十字？不過一字而已。一字者何也？曰『心』也。所謂修真之總徑，作佛之會門，豈有能外此一字者哉？」，再三再四強調「心」之重要。廿二回又提到：收沙僧後，五行攢簇，其中有主（筆者按：即指「心猿」），故一切邪魔，望而卻步。以流沙河以後三藏所經歷之魔境，不過是黎山老母等「四聖」、五庄觀鎮元仙，及三戲之屍魔罷了。待放逐心猿，則毒魔狠怪，無所不至。故即使攢簇五行，仍然不敵一心猿。「心」

之影響甚巨。

回評中多處以「收心」、「不可放心」、「定心」為主題來論述。如第四回玉皇大帝封悟空為「齊天大聖」時，回評就指出此舉目的是在「收心」，謂：「收邪心是一部書中大主意」。至於如何才能收心？二十七回借白骨夫人三戲三藏說明「吾心之放亦非俄頃之失，必由漸積而成」，故欲收之恐須日日經營，方能收效。收不了心，就會心慌、有二心。如此有何弊端？第六回大聖與二郎真君鬥法，見本營妖猴驚散，自覺心慌，汪象旭、黃太鴻曰：「『心慌』二字即是喪敗之根。蓋人身惟心為主宰。主宰一亂，愈遠愈差，愈勞愈拙」。五十六回以神狂誅草寇被放逐與白虎嶺之放心猿對照，以為昔日再三留戀，而今飄然拂衣去，乃因「彼一時無二心，此一時有二心故也。心已二矣，去之安得不速？」，二心之害甚巨。五十八回悟空與六耳獼猴分不出真假，只有如來佛知之，乃因「二心不若一心，一心不若無心。惟如來以無心照物，故物當之而立現」，揭櫫無心之妙。

又有「定心」之說，第四回中行者由石猴變為悟空，悟空變為弼馬瘟、齊天大聖，回評曰：「如此升沉瞬息霄壤，其實不過吾心中一念之起伏耳。今之熱中功名躡躑速化者，睹此不知何如？」心不定，則隨名浮沉。十四回「心猿歸正，六賊無蹤」，悟空打敗眼耳鼻舌身意六毛賊，這是收心的重要關鍵。回評論「緊箍咒」曰：「緊箍兒咒一名『定心真言』，然則此箍非頭間之箍，乃心上之箍耳。或問此咒至今傳否？道人曰：《易經》《論語》俱有之。曰：『君子思不出其位』」。所謂「思不出其位」，回評中指明即不出其「心」。心一箍，則定，評中將「心定」的概念上溯自《易經》及《論語》，心學正統出於儒教。

(二)《西遊真詮》之修心論

陳士斌將取經故事看成是丹道修煉的過程，故不認同前人以「心猿意馬說」詮釋《西遊記》。認為汪象旭、黃太鴻以「心」為「道」，提出「放下心」來詮釋《西遊記》，是錯看了《西遊記》。第一百回評中云：「後人不識為仙家大道，而目為佛氏小說，持心猿意馬，心滅魔滅之浮談，管窺蠡測失之遠矣」，否定「心猿說」。不過，即使否認《西遊記》有「收心猿」寓意，但閱讀其《西遊真詮》，則書中仍不乏與「心」相關之寓旨。尤侗〈《西遊真詮》序〉中提到：《華嚴經》可以一「心」字蔽之，而《西遊記》是「《華嚴經》之外篇」，可知陳士斌以為《西遊記》是在傳《華嚴經》心法。

與汪象旭、黃太鴻不同的是：陳士斌有關於「心」的評論以「修心護持」及「明心見性」為主。如《西遊記》第七回之安天大會，被陳氏喻為具「定靜安」修心之旨。對心的詮釋，常與修道聯結。修心目的在於「求道」，十一回太宗遊地府中，回評曰：「仙師借以大言欲修道者修心煉己，以求大道」，修心為求道之旨明矣。關於修心之法，陳士斌共列出虛心、不執心、洗心無欲、存心養性、去分別心、去智等。十四回寫取經人遇到六賊，回評中就引黃石公一事，並以「虛心」二字評之。四十三回悟空打敗涇河龍子，師徒一人西行，如何才能拜佛求經，評曰：「須是洗心養性，不使心中有一毫愛慾貪癡之害」，提示修心之要在無欲。修心還要學習去愛惡分別心，如六十九回藉朱紫國王生病用藥一事，發揮「蓋欲修道莫先清心，欲清心莫先去病，去病莫先知其病根」。病根何在？「王即心君也，愛惡心即君心也」，君王治國先去病，與凡人修煉除愛惡其理一也。此外，為保有靈明之心還必先「撲滅知識之心」。第十四回悟空趕走六賊，回評揭示「不可

執心」之旨，因為：

精一之妙，自虛空中來，不是心，不是佛，乃無相之真如，無體之真相。始於攢簇，終於渾忘。知人心之不可不滅，道心之不可不生。滅人心生道心，便是修道起腳。

仍是將修人心、生道心歸於修道。而道心最高之境界乃是無心，故云「無心方是一真心」。

（三）《西遊原旨》之無心論

相對於汪象旭、黃太鴻以「修心」、「收放心」詮釋《西遊記》，劉一明則不以為然。第一百回回評曰：「世人多以心猿意馬目之，真管窺蠡測之見焉」。十四回中則特別強調前人以為心猿歸正，悟空是心，三藏收悟空，收心歸正，此說之謬誤。所謂：

心猿者無心之心，悟得無心之空，則為心猿。行得空中之悟，則為歸正。心猿歸正，悟空而行真空，真空而藏妙有，妙有而含真空。無物無心，是真如法身佛，乃他家不死之方。而非言妄心之歸正。

悟空歸正之意在於「悟得無心之空」，即「真空妙有」。那是不死之道心金丹，是先天之氣來復。與三藏收其心，悟空來歸無關。

不認同「收心猿」之論，故在《西遊原旨》中對《西遊記》與「心」相關的情節，所強調的是「無心」、「不生心」。第十三回三藏法師出了雙叉嶺，起得太早，心忙走錯路徑，失足跌落坑坎中，險遇山精樹鬼，回評云：「修行第一大病莫過於生心。生心則有心，有心

則千頭萬緒，而不能自主，魔焉得不生？」而「無心」的本質是什麼？答曰：「道心」。十四回中悟空被壓於五行山下，劉一明認為因為他具備先天真一之精，即道心，故能遠離群魔。回評云：「道心者無心之心，不著於形象，不落於有無，為成仙成佛之真種子」。

對於心之修持，劉氏要人「不執心」、「虛心」，故十六回觀音寺僧密謀袈裟即是「動了奸心，是執心而用心」。二十六回悟空、八戒五庄觀之劫，只有悟空虛心去三島求藥方，才能得到觀音甘泉醫活人參果樹。此外，還得「正心不亂」，四十回紅孩兒變成七歲頑童，赤條條將自身綁在松樹梢頭，長老起了慈悲心，回評曰：「禪心有亂不能正心，欲正其心，必先誠其意。然正心誠意之學全在格物致知」。三藏為善機所迷，禪心一亂，眼力則不明。眼力不明，則不能靜觀密察，除假救真。此處劉一明將心之修持煉養與儒家格致存心之學串聯合拍。

二 清三家《西遊》詮評修心論與心性思想

正因《西遊記》中有不少與心相關之情節描寫，故從明代陳元之、謝肇淛與盛于斯三人始，就有《西遊記》寓含「收心」及「性命」之旨的探索。而從上述四家評點有關「心」的論述中發現：除了汪象旭及黃太鴻以外，其他兩家對心之本質都略有所論。但是三家對於「心」所共同強調的是「修心的實踐工夫」。前者乃心之「本體論」，後者為修心之「方法論」。而「明心見性」則是修心最後欲達到之境界。

以本體論而言，陳士斌和劉一明都把心視為「道心」，是「先天

精一之神」。不過，本體論並非三家修心論之重點。以修心方法論而言：汪象旭、黃太鴻對五聖取經故事寓旨的解讀，乃建立在一「修心收心」為焦點的詮評觀。以「修心」、「收其放心」思想為主，輔以五行之法。陳士斌藉著虛心、清心、去愛憎、存心養性來做為「修心」之要點，然而其心之修，目的仍不離於求道，這與他提倡三教一家，但歸本於道教的思想一致。至於劉一明則提出「虛心」、「不執心」、「不亂心」等實踐功夫，要求從「正心誠意格物致知」做起，「正心不亂，靜觀密察」，不執心、虛心，以期做到「無心」、「不生心」、「明心見性」、「了性了命」之境界。

三《西遊》評家的「修心」論，《西遊真詮》及《西遊原旨》最終目的都在朝向「明心見性」。陳士斌在二十七回三藏師徒服食人參果時，認為那是「明心見性」之象徵。劉一明則要人將心與性合一，「明心見性」。三十一回三藏在寶象國被黃袍老怪以妖術變成老虎身，悟空唸動真言往長老所化之虎一噴，三藏現出原身，定性睜眼，認得是行者，劉一明謂此為「心明而性定，性定而心明」。

從上述關於「修心」及「明心見性」說之論述，可發現汪象旭等評家心論富含「三教一家」意味。此正印證前一節所謂：「三教合一，合於一『心』」之論述。

三教「心性」之學的發展，以儒而言，春秋戰國時孔子談「仁」、孟子除了「盡心」篇以外，也談「性」，與荀子對於性之「善惡」，兩人見解各不相同。唐代三教合一風盛，開啟儒、釋、道三教對「心性」的廣泛討論。宋儒吸收禪宗「明心見性」之說法，張載、二程、朱、陸等人對「心」、「性」本質反覆申辯，逐步構築出儒家心性思想論。由宋明理學家及王陽明學派對「心學」的論述，儒家終於建立心性修

養和倫理實踐體系²⁵⁹。佛教在六朝時竺道生提出「一切眾生有佛性」及「頓悟成佛」說法，與儒教之「人人皆可以為堯舜」相通，促使佛教抽象之「佛性」論，落實至現實生活中。隋唐佛教反覆探討之「心性」論，包括「明心見性」、「性體圓融」、「無情有性」等，為各佛教宗派之實踐修養方法。中唐時期禪宗南宗慧能「即心即佛」、「見性成佛」，融入儒學心性論，自心性之反思，體現於成佛途中，提高人之自主性。禪宗在北宋時發展五家七宗，融合《孟子》、《中庸》有關心性之思想，發展明心見性之旨。從宗教修煉的重心歸結為心性的覺悟，藉著擺脫肉體對靈魂的束縛，務使靈肉分離，使靈（真心真性）超脫到他界。提出「塵心」與「真心」、「識性」與「本性」對立的心性論，以之來解釋頓悟成佛過中之心性理論問題。影響所及，「心性」成為三教共同討論的大課題。至於道教，全真道的「心性」論述，確實受到理學及禪宗心性思想的影響²⁶⁰。以理學而言，全真教本來就由儒士創建，全真道士對理學之心性論頗為熟悉。以禪宗而言，金元時期全真道以「性命雙修」的內丹修煉取代外丹符錄之術，乃受禪宗「明心見性」觀啟發。使其修煉由外在丹鼎提煉，轉向內在心性探索。

「心性」雖為三教中心論述，但清三家《西遊》評點對「心」之詮評，已跳脫儒、釋、道教對「心」本質的闡述。其重點不在義理

²⁵⁹ 關於儒家「心性」思想，牟宗三稱之為「性理之學」、「心性之學」或「內聖之學」。現代研究者稱為「新儒學」，任繼愈則以「儒教」名之。參見牟宗三，《心體與性體》，台北：正中書局，1907.05，台初版，頁4。賴永海，《佛學與儒學》，台北：揚智文化有限公司，1995.04，初版，頁307。苗潤田，《中國儒學史》，廣州：廣東教育出版社，1998.06，第一版，頁3。

²⁶⁰ 全真道「心性論」與理學、禪宗間之關聯，參見張廣保《金元全真道內丹心性論研究》的〈比較篇〉。張廣保，《金元全真道內丹心性論研究》，台北：文津出版社，1993.07，初版，頁193-328。

表述，不在「心」之本體論、「心」之哲學思考。而在「修心」工夫與「明心見性」境界。故本文以下專論此二者與三教「心」學思想間淵源。

汪象旭等人對於修心之實踐工夫，計有：以虛其心、不執心、去分別心、正其心、以學養心等方法。三家修心方法論，已混融儒釋道三教思想。就儒教而言，《西遊記》文本中與「心」相關的書寫，受到陽明心學影響不無可能。因吳承恩之知己李春芳師事湛若水，而湛氏正是明代心學奠基者陳獻章之得意門生。同時李春芳又與羅洪先交友，吳承恩與李春芳交非一日，在心學思想上不可能完全無所接觸²⁶¹。《西遊記》出版後，評家中葉晝生當陽明心學後期，其評本名為《李卓吾先生批評西遊記》，李贄「童心」說，對心性主張解放，故評點中出現不少「心」、「解脫」、「自在」等觀點²⁶²，而撰寫序文之陳元之、謝肇淛及後來之盛于斯等人，則把《西遊記》詮解為「收攝心魔」之作。考陳元之、盛于斯生卒年雖無可考，但葉晝評本最早刻於泰昌、天啟年間，約為西元 1621 年左右。謝肇淛為萬曆戊申年（1608AD）進士，正好與陽明後學泰州學派王艮、李贄等人的時間接近。葉晝等四人提出「收心」以為取經故事寓旨，恐難脫心學之影響。到清初汪象旭、黃太鴻時，仍奉「收心」說為圭臬。四家《西遊》評本中所述包括「定心」、「收放心」、「無欲」、「虛心」等概念，皆強調「心」之修養鍛鍊層面，即實踐工夫，甚至提出《大學》及《心經》做為入門途徑，以「寡欲」、「寧靜」、「學問」等工夫來養心。其大旨

²⁶¹ 李春芳、湛若水及羅洪先之師友關係，見蘇興，〈也談百回本《西遊記》是否吳承恩所作〉，收在《西遊記及明清小說研究》，頁 34。並參見苗潤田，《中國儒學史》，頁 51

²⁶² 葉晝《李卓吾先生批評西遊記》，評點要旨詳見第一章第三節

不外透過收心、定心等修煉以求達到「明心見性」無心之境界。

至於儒家「養心」說，先秦孟子早已論之。明初諸儒對心之將養，宋濂主張以「學習」來明心、識心、治心，學的內容為《六經》。吳與弼將「明心」、「正心」、「存心」看成是為學之要。重視「靜中冥悟」、「反求吾心」，在靜中寸心凝斂。此說後為弟子陳獻章、湛若水所汲取，影響王守仁。陳獻章力主靜坐，靜坐之後進入無己、無欲的境界，由靜而虛，由虛而明，由明而神，最後道心合一。修養方法與佛家坐禪入定以明心見性，及老莊靜觀玄覽，心齋、坐忘的直覺體悟方式相近。湛若水之心學思想促使明代心學走向成熟階段。「何謂心學？萬事萬物莫非心也」²⁶³。既然事事物物皆心，故宜「隨處體認天理」，「知行並進」，借學問、思辨、篤行來啟發良知良能。而關於心的護養，王陽明則提倡「靜坐」，使其心不放。謂「定者，心之本體，天理也」、「心之本體，原自不動。心之本體即是性，性即是理，性元不動，理元不動。集義是復其心之本體」²⁶⁴。清代四《西遊》評本中，張書紳以學養心、劉一明正心靜默，其具體修持方法近於吳與弼、陳獻章、王陽明等人之「定」、「靜」工夫，以此來「明心見性」。

修心的目的在於「明心見性」，達到「虛其心」、「空」，回到太初「道」的境界。「空」、「虛心」的觀念見於陳士斌五十六回悟空誅草寇，一棒打死六耳獼猴，結出「死心」妙諦，拈出「心體空空」、「體本無物，心貴無心」之旨。八十四回藉滅法國王殺和尚之事，評論曰：「此篇只萬法皆空，無有執著，便了大義」。《西遊原旨》六十二回五

²⁶³ 湛若水，《甘泉文集》，卷二講章〈泗洲兩學講章〉，清同治丙寅五年，《甘泉全集》，資政堂藏版

²⁶⁴ 王陽明，《傳習錄》，頁 32、49

聖一行人離開火燄山，本性清涼，全心向西而行，劉一明評曰：「修性之道須要大公無私，死心忘意，不存人我之見，萬物皆空，諸塵不染。而後明心見性，全得一個原本，不生不滅，直達無上一乘之妙道矣」。陳、劉二家都把「明心見性」、「真空妙有」視為修心之終極目標。

然而隨著心學末流空疏之弊，三家評中亦出現反心學之觀點。如第四回悟空官封「弼馬瘟」及「齊天大聖」，汪象旭、黃太鴻於評中意有所指的說：悟空名號，「心猿」、「石猴」、「美猴王」皆未離其類，名「悟空」宜「空諸所有」，至於自稱「天生聖人」則「空失其為空」，此語對陽明學末流侈言空談之病有所譏評。十九回三藏在浮屠山受《心經》，陳士斌亦云：要「打開心中門戶」方能「不落於空亡」。對空言心性之風氣，《西遊記》評家批評其病，第八回豬八戒敘述自己是「吃人度日」，汪象旭、黃太鴻直言：「吃人度日..正如道學先生講書，云此是日用飲食之當然」。又如劉一明將木仙庵四操談詩評為：「隱居之不真，著作之為假..不能腳踏實地在自己性命上作工夫，僅以避世離俗為高，著書立言載之於木以卜虛名，真乃固執不通」，對離群索居，不腳踏實地之道士予以嚴厲的批判。劉氏並指出《西遊記》悟空、悟能、悟淨三人「以悟為命」的「唯名」論，是修道路上之障礙，反應出當時評家對心學過分強調悟性的反感。對心學談空說無之弊，清初顧允成亦云：「吾嘆夫今之講學者，任是天崩地陷，他也不管，只管講學耳」²⁶⁵。此正足以說明何以汪象旭、黃太鴻諸人對《西遊記》「心」學之發明，重在修養工夫，而少義理之陳述。這當然也可視為《西遊》評家對明代心學家、理學家陳義過高之反動。

²⁶⁵ 《明儒學案》卷六十〈東林學案三：顧允成〉，《明儒學案》，頁1469

不過汪象旭等評家之修心、養心工夫及無心真空境界說，終究不是只源於儒教心學觀。因三教合一之故，許多與心相關之概念，為三教共有，修養實踐概念都已共融。如「定心」、「靜坐」、「虛其心」等，同時為佛、道之修煉工夫。而「明心見性」所代表的「無心」境界，也是佛、道教共同的「真空」妙境。簡言之，修心的概念不是單純某一家之說法，而是三教一家共通。清三家《西遊》評本中關於修心之實踐方法及理想境界，正是三教合一觀的具體展現。

以道教發展來觀察：「心」是全真派內丹修煉的重點，修性修命，有為無為關鍵皆離不開「心」之煉養。道教重視「煉心」，在北宋張伯端著《悟真篇》時，已將心性鍛煉做為內丹修煉的一項重要內容。經過道教南宗歷代祖師的體驗與摸索，終於建立獨具特色的內丹心性論。而北方全真道在王重陽的重視下，也日漸建構出其心性理論。對金元間初期之全真道而言，無論是丹陽、龍門或盤山支派，「煉心」都是其修煉架構之核心。如丹陽派就主張以清靜無為，在「心」上下工夫，煉去塵心以顯出本來真心。至於龍門派之煉心，除了從心上下功修心外，還包括了調息、理氣工夫。煉心煉到「定」、「不動」，做到清虛與空寂。而「心」更是吸納禪宗、理學心思想的盤山派修煉理論中心，其宗師王志謹就主張「不動心」。元中期以後，全真教與南方道教各派融合，道教心性論歷經創新，產生後期陳致虛、李道純等心性論大師。在李道純及陳致虛的努力下，形成一套以性命雙修途徑之內修，性功修心，命功修氣，以心、性、神、意、虛、身等為中心概念的「心性論」。這套有別於理學、禪宗的心性論，奠定明清全真道心性論之基本框架。在修煉內丹過程中，性命混融，「全拋世事，心地下功」，以元神統制心，以真性主宰心。修性養命中，性與神皆繫於心，「心」還是修煉主體。整體而言，「心」是全真道內丹修煉之

中心主體²⁶⁶。因此以清三家《西遊》評點而言，汪象旭、黃太鴻把取經視為是在修心、收心、煉丹；陳士斌與劉一明認為《西遊記》是金丹修煉過程。詮釋中心不離於「心」，與全真道以「心」為心性修煉主體，完全相符。既合於儒教心學，何嘗又不是道教之「心解」？以《西遊證道書》為例，汪象旭、黃太鴻把前七回解釋為「收心」，以全真道內丹修煉而言，收悟空，收其放心使之定於五行山下，正是性命雙修中之性功。性功在於煉心，心定不動，煉到心凝神合，心明神化，是為了性。出兩界山，三藏收四徒等，進入命功，了性之後了命。再看劉一明之詮評，劉氏沿用清代另一《西遊》評家張書紳之觀點，以「格致」之道煉心，若以全真道龍門派重視外日用，強調克己復禮的方角度來看，此未嘗不可視為貫通儒道的煉心方式。

且早期全真教融合禪宗心性論思想，心性修煉期望達到「明心見性」之境，「明心見性」為其重要概念²⁶⁷：

心是內丹修煉的現實主體，而性則是修煉過程中顯見的真
實本體。因此，見性功夫實際上全盤體現在明心一事上。明心和
見性二者實際上指謂的是同一件事實。以本心合真性，也是早期
全真道大師的共同主張。

明心即見性，見性即明心，都在「心」上用功。煉心到了見性明心，其實就是效法天道實體無心妙用，回到「五行不到處，父母未生時」之真性，亦即「真空」至靜、至虛、至純之本質，與禪宗所論靈明清湛純粹、「無我無無我」者無二。以此來檢查《西遊》評本，「明心見

²⁶⁶ 全真道各階段之「心性」發展論述，參見張廣保《金元全真道內丹心性論研究》
<心性篇>，張廣保，《金元全真道內丹心性論研究》，頁 83-194

²⁶⁷ 張廣保，《金元全真道內丹心性論研究》，頁 87

性」正是清代三《西遊》評本重要的修心論述。汪象旭等四人皆為奉道者，其中劉一明還是龍門教派高道，運用「明心見性」以為《西遊》詮解，此種具有禪宗色彩的內丹說，融合佛道，呈現出全真教內丹修煉心性說之重要觀點。故清三家《西遊》評本無論是修心的實踐方法論及明心見性的終極目標追求上，皆混和儒、釋、道，為「三教合一」思想的具體呈現。

浦安迪以為探討《西遊記》之寓意，必需透過十六世紀思想背景，尤其是「心學」去理解。書中有三教混雜的心學語言，如文本中「心」的相關詞彙--「放心」、「定心猿」、「寧心」、「存心」，都透露出「心緒安定」的意義。此與當時三教信徒主張「靜坐」工夫不無關係²⁶⁸。夏志清亦云：《西遊記》呈現之三教歸一思想，盡由「心」字道出²⁶⁹。經由以上《西遊》評點「心」之相關論述，證知汪象旭、黃太鴻將取經故事看成具「修心」寓意；陳士斌、劉一明則把它詮釋為是「煉金丹」，其背後都有一最重要的三教思想中心--「心」，隱藏在詮評架構中。如將《西遊記》中眾多關於「心」既隱晦且意在言外之描述，視為文本之隱喻--《西遊記》作者對「修心」的內在詮釋；那麼汪象旭、黃太鴻、陳士斌、劉一明四人，則是利用評點把他們個人的「煉心」、「養心」思想，以寓意化語言闡示出來。

²⁶⁸ 浦安迪，《明代小說四大奇書》，頁 179、192

²⁶⁹ 夏志清，《中國古典小說》，頁 128

第三節 煉丹論

《西遊》評本中，葉晝雖以「收放心」，心生種種魔生，心滅種種魔滅來解釋取經寓意，但他並未援引道教煉丹思想做為詮釋架構。自《西遊證道書》以下之清《西遊》評本，詮評幾乎不離佛道寓意，尤其《西遊真詮》、《西遊原旨》，可說完全將五聖取經過程金丹化。究其因，《西遊》文本中多與道教相關之人物、情節及詩詞韻語。評點家自可從中解讀出煉丹語意。而汪象旭及黃太鴻二人將《西遊記》作者署名為丘處機，更強化取經故事道教色彩。汪黃二人此舉，無異解開《西遊記》作者之謎。在世本原題「華陽洞天主人 校」外，替具道教色彩之《西遊記》找到作者，其身分正好又是全真高道，道士撰寫丹道小說，充滿合理性。後之評家既未懷疑丘處機為《西遊》作者之可靠性，復因信奉道教之故，取丹道思想以為詮解。自陳士斌、劉一明以下，至道光年間張含章《通易西遊正解》，以金丹修煉詮釋取經故事，遂成為《西遊》詮評之主流，因而更確立《西遊記》評點之宗教文化詮釋風格。

汪象旭等人把五聖取經故事比附為金丹修煉，不過三家詮釋各有嚴謹粗疏之別，以下先說明三家詮評中之煉丹論述。而四位評點家中，汪象旭為道教徒，黃太鴻及陳士斌奉道人士，劉一明為龍門派道士，屬於內丹北宗全真道王重陽、丘處機一支，故依全真道內丹修煉理論，比較三家金丹詮評之異同。

一 清三家《西遊》評點之煉丹論

(一) 《西遊證道書》之煉丹詮評

汪象旭與黃太鴻以「收心」、「煉丹」論《西遊記》寓意，其丹道詮評不像後來陳士斌、劉一明繁雜。然在《西遊》評點史上，二人無疑是結構性地遂用金丹思想來架構取經故事之始祖。其詮評中包括：

1 金丹之旨

汪象旭、黃太鴻將《西遊記》視為金丹之書，第七回回評自云：「一部《西遊》暗合五行，金丹大旨過半」。廿二回又說：「一部《西遊》大旨，即一部金丹大旨也」。五聖從取經，歷盡千辛萬苦，種種磨難，最後在靈鷲山凌雲渡渡橋時，從上游飄下死屍，三藏脫去凡身，功成行滿，榮登仙界。從歷劫到脫殼，是《釋厄傳》，是《證道書》，正是修煉金丹功行圓滿一套完整的過程。

其煉丹論中，對金丹修煉法之描述較陳士斌及劉一明簡略，如八十回陷空山無底洞托塔天王義女之劫，評紅孩兒戲化三藏云：

子不聞嚮者之嬰兒戲化禪心亂乎？嬰兒之亂禪心懸于樹上，而姪女之亂禪心轉于樹下。嬰兒屬火故現紅光，姪屬水，故現黑氣，亦陽上陰下，火升水降之義也。

紅孩兒是火，在樹上，托塔天王女為水，在樹下，將之解為「火升水降」。煉丹法中，汪象旭、黃太鴻多對「旁門左道」之批評，四十回回評曰：

從來道家以傍門外道並稱，其實傍門與外道不同。蓋大道猶巨宅，然巨宅必有正門。苟得正門而入，自然升堂入室無疑矣。若不得正門而入，勢不得不由傍門。傍門雖不及正門之直捷，然紆回曲折般徑竇以進步，亦未嘗不可升堂入室也。獨外道則與吾道相背而馳，不特在正門之外且在傍門之外矣。..曾憶祖師之言

曰道有三百六十傍門，傍門皆有正果。夫傍門容有正果，則外道之無正果可知矣。

評中之「傍門」即第二回須菩提祖師所謂的「術、流、動、靜」四門，亦即「外道」。《西遊證道書》中評正道與邪魔之別，如：車遲國三國師屬於「動」門之學，為外道，不敵正果，無法與心猿正果同日而語。顯示作者否定傍門外道成仙說，堅心篤信道教內丹成真的修鍊法。

2 以五行詮釋金丹

汪象旭、黃太鴻把《西遊》視為金丹之旨，二人首開先例將五行生剋之理在詮釋文本時與情節做合拍。第七回「八卦爐中逃大聖 五行山下定心猿」評中明言「一部《西遊》無處不暗合五行」。運用五行詮釋煉丹，在二十二回八戒大戰流沙河，木叉奉命收伏沙悟淨，回評中闡述最明：

取經以三藏為主，則三藏為中意之土無疑矣。土非火不生，故出門即首收心猿，是為南神之火，火無水不能既濟，故次收意馬是為北精之水，水旺則能生木，故次收八戒是為東魂之木，木旺必須金制，故又次收沙僧，是為西魄之金。合而言之，南火北水東木西金，總以衛此中土，正與水火木金土之定位相配。此作者一片苦心，千古未經拈出，若非半非居士與余兩人今日冷眼覷破，豈不被李卓吾、葉仲子輩瞞殺乎？至于四眾之來，各以其時，即節候亦恰恰應之。如心猿之來以秋冬，秋冬為金水之交，大地火俱囚殺，若無心猿，真火炎炎，彼三藏弱土一日安能生活？至于意馬之來以冬，水歸冬旺也。木母之來以春，金公之來以秋，木旺在春，金旺在秋也。五行四時一一配合毫髮不爽。尤見作者

組鍊之奇巧，不然則三藏何日不可出長安，乃獨取于九月望前乎？

悟空來以秋冬，輔三藏弱土，龍馬之來以冬，水歸冬旺也。木母之來以春，金公之來以秋，木旺在春，金旺在秋也。五行四時，一一配合，毫髮不爽。五行攢簇，四象和合是小團圓，而五聖成真才是大團圓。又如九十四回舍衛國國王在御花園宴請五聖，其中悟空、悟能、悟淨各自敘述出身，汪象旭、黃太鴻按曰：

三公皆以悟為名，行者之悟以超脫，似得天分者居多；八戒之悟以樸魯，似得地氣者居多；沙僧之悟以勤勉，似得人事者居多。然則三公即三才也，或以為四象，或以為五行，何居曰，天下豈有三才外之四象，四象外之五行也哉？

諸如此類不勝枚舉，將《西遊記》文本與三才、四季、五行、五臟合拍，構成一其煉丹詮釋系統。

（二）《西遊真詮》之煉丹詮評

《西遊證道書》之後，陳士斌之《西遊真詮》大量援引金丹修煉思想來評點取經故事。關於煉丹火候、法門、途徑等，較汪象旭二人有更詳細之評論，其論述計有：

1 金丹之旨

陳士斌認為《西遊記》發明「金丹」之旨，九十八回猿熟馬馴，三藏師徒脫殼成真，回評曰：

此書專為「金丹大道」而發，「成仙了道」為全部註腳，佛仙非金丹不能成，自有為至無為，仙即佛，佛即仙。佛稱大覺金仙，仙稱大羅真仙，一而二，二而一。

因將五聖取經之事視為金丹大道之鍛煉，故評中對於金丹之來源、修煉法門、火候途徑、旁門左道等詳加詮釋。

關於金丹從何而來？四十五回借車遲國三清觀鹿力、虎力、羊力之事說明：「聖水金丹本由修煉，而非可禱求」，表明金丹要靠修煉而來。而修煉之時機，六十九回行者懸絲診脈下藥一事中，引《悟真篇》「月初天際半輪明，早有龍吟虎嘯聲，正好下功修二八，一時辰內管丹成」，說明其時機。至於金丹何時可結胎？四十九回五聖受阻於通天河，陳士斌將此比喻為煉丹之象，攢簇五行結胎，等到觀音顯相來相救，才是「金丹脫胎」。煉丹、結胎均須火候，火候則須待時機自熟。時機圓熟，丹成而胎脫。

對金丹修煉之門徑，六十八回在朱紫國王雙鳥失群症一節云：「此篇至七十一皆明修煉金丹大道惟張紫陽《悟真篇》為得真宗」，指出張紫陽《悟真篇》才是修真煉丹的門徑。作法上則要堅心忍性，腳踏實地。八十三回行者收拾陷空山無底洞托搭天王義女後，三藏一行人專心西行，評曰：「求丹之要須精心根究識得丹頭。修丹者必先煉伏金精，性體堅忍不磨而後腳根踏實，方能向西前」，提示堅忍踏實為煉丹之要，而不是靠服食之傍門左道。八十七回對天竺國鳳仙郡侯能遷善改過，評為：「要必性體堅而後可修金丹，亦必陰德厚而後可以成金丹」，將金丹大道落實於平日生活之修為中。九十八回五聖功行完滿，以「腳踏實地」為金丹要徑詮解，說明須腳踏實地，體道明心，將養浩然之氣，格慎獨之心，不膠著於人之有身。待道體圓

融，功力悉化，自能脫胎換骨，真靈長存。

修煉金丹依《悟真篇》及明師指示方為正道，故詮評中對其他旁門左道之煉丹法加以批判。批評歪道，如第十回藉老龍計拙，差遲行雨以致於惹禍上身，警告：「今之時，師以御女採戰之術迷惑世人，致取殺身之禍」。四十四回曰：

若傍門道流以運河車為內煉，以燒煉鉛汞服食為外煉，此其內外二丹之始終，以盲引盲，深信誠求如狂如驚，究至老無成，即稍獲延年，終是鬼窟生涯。

三位道士所作所為都是邪魔歪道，無法獲得金丹。七十三回又將回盤絲洞七隻蜘蛛精、黃花觀的百眼魔君比喻為燒煉左道，謂：「若燒煉朱汞黑鉛有質非類之物，乃是釀毒殺身，萬無長生飛騰之理」。評中列舉鹿皮公、季子、黃帝、李玉、墨狄、甯生、務光等人燒煉服食，卻魂歸陰府之事為證，指出盲目燒煉服食為迷途。

2 性命雙修

陳士斌以「金丹」之道來詮釋《西遊記》，而「金丹大道」的實質意涵為「性命」，為「先天真乙之氣」。關於性命雙修，五十回悟空大戰金兜山獨角大王，陳士斌評曰：

《西遊》一書，講金丹大道，止講得『性命』二字，實止是先天真乙之氣。修性命者修此一氣，性命雙全而還歸於一。…諸篇立說，或先明了性而後可了命，或先明了命而後可了性，或明了性即是了命，或明了命即是了性，或耑明性而命無二理，或耑明命而性有同源，或明了性不了命之偏，或明了命不了性之昧。或明了命之先了性，了命之後後了性。或明性之不了而落

於處偽，或明命之不了而入於妖邪。或明傍門不能了命而反失其性，或明枯寂不能了性而無由了命。或明性為物欲所誘而不能了，或明命為幻妄所誤而不能了。或未能盡知其性之初而不能了，或未能盡知其命之妙而不能了。..千魔萬怪無非止講得修性命二字。止修得先天真乙之氣而已。

然而性命之道其理甚微，凡夫俗子難以明白，故援引《易》理以為詮解。如五十三回三藏、八戒誤飲子母河水，若以「性命雙修」解釋，則曲折隱微。所謂「罕言命以其理為至微，恐啟人以幽隱難知之端，唯於《周易》陰陽交泰之道、坎離既濟之妙，萬物化生之機，娓娓言之而不倦」，故陳士斌以《周易》陰陽和合之義解之。

3 先天真乙之氣

陳士斌在第一回詮釋悟空的出身時，就把「靈根」等同於「先天之氣」，等同於「金丹大道」，以此思想來詮釋悟空的石產淵源。對於該回回目「靈根育孕源流出，心性修持大道生」一語，前輩評家葉晝及汪象旭、黃太鴻拈出「心」字，發揮「心猿意馬」之義，而忽略了「靈根」，謂之大錯特錯。陳氏以為《西遊記》作者重視的是上一句，俗儒反以下一句之「心」為主要詮釋重點，此皆不識大道根源。所謂大道根源本質為何？答曰：「陰陽之祖氣，即混元太極之先天，無中生有之真乙」，大道根源即是「陰陽祖氣」，「先天真乙之氣」。回評曰：「靈根也者，先天真乙之氣也，.真乙之氣不可見，故為天地之始。及其有也，真乙之珠現於空虛中，故為萬物之母」。先天真乙之氣是「靈根」，即「大道根源」。此一先天之氣會生出陰陽，陰陽生四象，四象生五行，五行生萬物，宇宙萬物皆真乙之氣的變化。道生一氣，一氣生形，形中又含真氣，正如悟空無父無母化自石卵，即從

先天真乙之氣而來。而在五十回評中又提到修金丹，只修性命，修「先天真乙之氣」。故知在陳士斌之詮評系統中金丹、性命、先天真乙之氣，是三位一體的東西。

而先天真一之氣具體形象為何？在七十回的回評中，陳士斌以賽太歲之紫金鈴說明「金鈴者先天真乙之寶，混而為一氣，分而為三元，人人具足」。可見此陳氏之「先天真乙之氣」是隨物賦形，其來有自，不假外求的。要如何鍛鍊才能獲得真氣？陳士斌以為不能靠「採陰補陽」之法。如五十四回西梁女國王欲招親於三藏，陳士斌即云：「修丹之士才聞真一之氣由陰陽交感而結，遂謬猜為男女配偶，待時採取而得。是採後天濁亂之陰而非採先天真乙之氣也」，足見先天真乙之氣賴盡心知性修持，非由御女採戰而來。

4 五行《易》卦象數化詮評

陳士斌將《西遊記》當成一金丹修煉的過程，採用包括五行生剋、《周易》八卦及象數等思想，來比附取經故事之人物、情節，形成一複雜的詮釋系統。陳氏乃首先使用《周易》解讀取經故事之《西遊》評家。以《周易》卦象為骨架，將《易》卦義理鑲嵌於情節解讀中，全書幾成一結構緊密之《易》卦卦象圖。例如第七十回悟空醫治朱紫國王雙鳥失群症，陳士斌謂：

金丹之道，《易》道也。乾坤其門戶，坎離其妙用，姤復其化機。姤終必至於否，否則必至於剝，剝極則必歸之於復，復則必歸於泰。陰陽消長，循環無端。

將金丹大道與《易經》八卦嵌合一起，以象卦解析《西遊記》情節，成為《西遊真詮》詮解之基本模式。又如第五回以「姤」卦來詮釋此

節，謂大聖撞到赤腳大仙是「姤之初六，羸豕蹢躅」，痛飲瓊漿玉液是「姤之九二，包有魚，不及賓」，醉中走錯路是「姤之九三，臀無膚，其行次且」，行至兜率宮不見一人是「姤之九四，包無魚，起凶」，至丹房吃金丹是「姤之九五，以杞包瓜，含章，有隕自天」。第七回如來定悟空於五行山下是「自無而有，自有而無，而無而復有，復而泰，泰而乾，乾而姤，姤而否，否而坤，坤而復」。

數字與《易》卦詮釋關係密切，陳士斌在二十四回中借五庄觀的人參果闡示金丹之理，曰：

參者參也，《易》曰參天兩地而倚數一。三五參天之數，二四兩地之數。參三而九，老陽之數，參兩而六，老陰之數。兩三一二為八，少陰之數，兩二一三為七，少陽之數，皆參天兩地也。參兩相乘五也，而總歸於一，一益耦而參，參五以變三，相參為參，相五為五，推而至於百千萬億及於無窮，無非參兩也，無非一也。故天道無端，惟數可以推其機。天道至妙，因數可以明其理。理因數顯，數從理出，可相倚而不可違，故曰倚數一者？先天真乙之氣也。

此段詮評與文本似無直接關聯，然而他卻從象徵金丹的人參果論起，把「參」字解為數字，再把數字與先天之氣拍合。在其詮解下，取經事之數字多含《易》理。

除了《易》卦之外，又以五行生剋之理詮釋文本，第九回評三藏母親滿堂嬌是「金」、法師是「水」，三藏出身是「以水生金，顛倒反覆之旨」，所謂：

滿堂者，金也，開出之所出也。江流者，水也，金孀之所

產也，金生水也。私出江邊拋棄，金生水也。直流至金山停住，金生水也。在江州衙內尋我親，水生金也。忙進宅內將母救解，水生金也。慌得玄奘拼命扯住，水生金也。

十五回悟空在鷹愁澗把敖閏龍王三太子收為法師坐騎，認為：心猿為龍、龍馬為虎，乃是「水火既濟」、「坎離交垢」。評曰：

心為離，屬陽，為龍。離中之陰則虎也。腎為坎，屬陰，為虎，坎中之陽，則龍也。惟能伏虎，則離中之真水下降而從龍；惟能降龍，則坎中之真火上蒸而就虎。此謂水火既濟，而坎離交垢。

以此與金丹修煉比附。評中常以「攢簇五行」象五聖和合，三十五回中太上老君看金爐、銀爐的童子偷葫蘆做怪，使水、金、火、木、土五寶轉為五賊，陳士斌詮解曰：

和合其性而互為相生，則金生水，水中之真陽又能生金之陰，金之陰反能生木之陽，金木交并而為寶。木生火中之真陰，又能生木之陽，木之陽反能生水之陰，水火既濟而為寶。交為子母，迭作夫妻而共獲其寶矣。此之謂攢簇五行，逆修造化。

五行攢簇，三五合一，金丹有象。

《西遊真詮》在陳士斌大量運用《周易》象卦、數字及五行概念解讀《西遊記》之下，形成其繁瑣複雜之金丹修煉詮釋體系。汪象旭及黃太鴻之煉丹論，究竟只是其寓意詮評中之一部分，而陳士斌則除金丹寓旨之外，別無它意。

(三) 《西遊原旨》之煉丹詮評

劉一明在清《西遊》三評家中，其金丹詮解，結構最為緊密。其論述包括：

1 金丹大道

《西遊原旨》對金丹之本體、修煉步驟、火候等，評論較陳士斌更細緻具體。關於金丹本體，劉一明在十六回黑風怪一劫中評金丹之形狀，「圓陀陀，光灼灼，無形無象，至無而舍至有，至有而藏至無，乃真陰真陽相濟而成象者。是為先天真一之氣，本於父母未生以前」。第六回回評中並描述它「以清淨為體，以中正為用」。對「金丹之道」妙法之詮釋有別於汪象旭、黃太鴻及陳士斌，他以為「金丹之道」乃三教一家成聖、成仙、成佛修鍊之門徑。真正融合儒、釋、道三教於其金丹詮評中。四十七回通天河是取經之中道，曰：

金丹大道，精一執中之道也。精一執中之道，即窮理盡性至命之道。性者，陰也；命者，陽也。盡心知性，安身立命，陰陽混合，性命俱了，是所謂天命之謂性，率性之謂道。以之希賢希聖希天而無難。

金丹之道，精一執中，了性了命，為儒道聖賢成仙之徑。三十二回評三藏為金角、銀角大王所擒是真假不分、火候不明，故謂：

大抵金丹之道，博學之、審問之、慎思之、明辨之、篤行之。若不能學問思辨，必至真者為假，假者為真，欲求其真，反入於假，欲去其假，反傷其真。

金丹之道與孔門學思之道切合。三十九回青毛獅子假扮烏雞國王，霸

估娘娘，回評曰：

色者非世之有形之色，乃不色之色，是為妙有；空者非世之頑空之空，乃不空之空，是為真空。若悟得真空含妙有，妙有藏真空，真空妙有歸於一性，則了命而了性，有為而無為。即是與佛有緣，而為佛度矣。此金丹之始終，大道之本末。

真空妙有，金丹大道，和合釋道。三情節分別以三教思想互補互證，統攝「金丹之道」實質內涵，真正將金丹之道與儒、佛二教黏合，其「三教合一」之詮解內涵比陳士斌更為複雜豐碩。

對金丹生成、煉養方法，也有詳述。十七回「孫行者大鬧黑風山，觀世音收伏熊羆怪」回評中，劉一明曰：「金丹是陰陽交感而成，從虛無中來者，是為外來主人公，又名真一之精，而非身內腎宮所生」，明指金丹來源為「陰陽交感」。《西遊記》第二回文本中有「顯密圓通真妙訣」一長詩，劉一明認為「顯密圓通」四字，即煉丹之法門。回評中曰：

「顯密圓通」四字乃金丹作用之著緊合尖處。顯者，驗之於外，用剛道也。密者，存之於內，用柔道也。圓者，不偏不倚，執中也。通者，變通不拘，行權也。以此四法借修大丹，剛柔不拘，執中用權，深造自得，可以為聖，可以為仙，可以為佛，乃至真至妙之訣也。

丹結乃藉先天真一之道心鍛鍊，五行攢簇，非後天可成。三十五回藉著蓮花洞金角、銀角大王之災厄說明：「修煉之法，非可強制。當隨氣運，轉濁而歸清，返樸還淳，貞下起元，由東家而求西家，自西家面歸東家，東西相會，金丹到手」。至於採煉外丹，劉氏對當時一般

民眾陰陽採戰之法頗不以為然。七十二回盤絲洞七隻蜘蛛精迷惑八戒，回評批判曰：

世間男女之陰陽，流御女閨丹之術。或採首經以服食，或取梅子以吞嚥，或隔體神交，或隔簾取氣，或三峰採戰。如此等類，數百餘條，皆是在色慾作工夫，不特敗壞於聖教，而且自其性命。

七十八回比丘國小子城以一千一百一十一個小兒心肝為藥引，劉一明藉此再次嚴詞批判：「金丹之道所採者先天真乙無形之氣，而非採後天男女有形之物。古人云：若說三峰採戰，直教九祖沉淪，其曰絕慾養生，非採陰補陽之術也明矣」。不只採戰之事傷身，燒煉之術亦落入為空亡。四十四回車遲國的虎力三魔可以呼風喚雨，點石成金。劉一明堅決否定燒鉛煉汞之法，故批判最嚴厲：

金丹大道，惟取先天真一之氣，以為超凡入聖之本。而一切後天有形滓質皆所不用。天下修行者，多以凝結精血為內丹，燒鉛煉汞為外丹，妄想以此為修性了命之具，直至氣血凝滯而出瘡癬，火毒攻外而爛肌膚，求生不得，求死不得，不過多受苦楚而已。

七十三回黃花觀百眼魔君要吃三藏之肉以延壽長生，《西遊原旨》回再評云：

世人惑於金丹二字隨疑為世間凡鉛凡汞燒煉而成，信任邪師，傾家敗產，捐底罄囊而莫悟。甚至吞服五金八石，傷生害命，古今來遭其禍者，不可枚舉。

否定服食藥石延生之說。

2 性命雙修

劉一明以全真道之性命雙修論詮釋取經故事，〈《西遊原旨》讀法〉中云：

《西遊》前七回由命以及性，自有為而入無為也。後九十三回由性以及命，自無為而歸有為也。通部大義，不過如是。知此者，方可讀《西遊》。

「性命雙修」為劉氏主要之詮評觀，文中悟空化解多次的災難，如黃花觀蜈蚣精、獅駝山三魔之劫，皆被詮釋為「性命雙修，以德助道，以道成德」，「性命須雙修，一了性而一了命」²⁷⁰。又如四十七回八戒在通天河巧裝一秤金，變成丫頭的頭，和尚的身子。回評云：

變過頭，變不過身，了性而必須了命。..行者吹一口仙氣，果然把身子變過。..了命更須了性，性命雙修，有無一致，陰陽混化，形神俱妙之道。學者若能見到此地，寶春完全，真陰真陽，可以留得矣。

藉八戒變化，隱喻性命雙修之理。各篇或具「了性」之義，或為「了命」之義，回回不一。如「三徒皈依佛教，是就三徒了命不了性者言；五行山、雲棧洞、流沙河，是就唐僧了性未了命者言。一筆雙寫，示修性者不可不修命，修命者不可不修性之義」。而了性是無為，了命是有為。九十三回悟空在舍衛國給孤獨園布金禪寺行法力解救真公主，「一則救援良善，上德者以道全其形，無為而了性。二則昭顯神通，下德者以術延其命，有為而了命。有無一致，不二法門，性命雙

²⁷⁰ 劉一明，《西遊原旨》，頁 2127、2243

修，一以貫之」。

了性了命後，明心見性結金丹，四十八回陳澄與陳清二位老爺苦留不住五聖一行人，直得等候積雪融化，備船相送。回評謂通天河一節是「結大丹」，云：

一毫陽氣不盡不死，一毫陰氣不盡不仙。群陰剝盡，丹自成熟，方是性命雙修之大道。若了命之後而不知明心見性，堅執一偏妄冀神化，則性之未了，即命之未全。

九十五回悟空向舍衛國王說明姮娥玉兔假扮公主，去假還真，回評：

外丹了命之事，內丹了性之事。了命者去其假，了性者修其真。..了命之後而須了性，有為事畢而須無為。..溫養火候，超脫聖胎，明心見性，極往知來。..有為無為，知行並用，真空妙有，性命雙修。

只有性命雙修，明心見性後，才能達到真空妙境。

3 先天真一之氣

與陳士斌相同，劉一明也論述金丹本體--先天真氣。在第一回「靈根育孕源流出」中對其本質說明十分詳盡：

這個氣渾渾淪淪，虛圓不測，寂然不動，感而遂通。具眾理而應萬事，故謂靈根。此靈根也，以氣言之為浩然正氣，以德言之為秉彝之良。此氣此德，非色非空，不有不無，恍恍惚惚，杳杳冥冥。至無而含至有，至虛而含至實。..靈根具有先天真一之氣，又名先天真一之水。此水順則生人生物，逆則為聖為仙。

第十四回行者趕走象徵眼、耳、鼻、舌、身、意的六賊，回詮曰：「真空妙有，內含先天真一之氣，此氣號曰真鉛，又名金公，又名真一之精，又名真一之水，乃仙佛之真種子」。除了說明真氣為仙佛種子，煉丹本質真鉛外，強調要「真空」、「無心」，心法雙忘，定性而隨氣運轉、腳踏實地修煉。第八回觀音至長安尋取經人中，又評論曰：

此氣在先天而生五行，在後天而藏五行。為天地之根，生物之祖，成聖**（成仁，原文缺）在他，成仙成佛在他。名為真種子，故有金光萬道，瑞氣千條。知之者，勤而修之，可以入於大聖人之域，與天齊壽，長生不死。但欲得此氣須要教外別傳之口訣，方能濟事。

提示此先天真一之氣，靠祖師口傳心授，教外別傳。

4 五行《易》卦象數化詮釋

劉一明以五行、數理及《周易》十二消息卦架構其取經故事之金丹寓旨。〈《西遊原旨》讀法〉中明白指出：「《西遊》乃三五合一，貞下起元之理」。以五行詮解《西遊記》，〈讀法〉曰：「三藏喻太極之體，三徒喻五行之氣。三藏收三徒，太極而統五行，三徒歸三藏，五行而成太極」。又云：「《西遊》以三徒喻五行之體，以三兵喻五行之用，五行攢簇體用俱備，所以能保唐僧取真經見真佛」。以五行論金丹修煉，在第一百回中解說最詳：

蓋金丹大道惟是配五行，會三家。三家會而五行攢，嬰兒有象，渾然太極。真經到手，待至溫養十月，陰盡陽純，形神俱妙，與道合真。然則五行即真經，攢簇五行，即是去取真經，非五之外別有真經可取真經未得則分而為五行，五行攢簇則合而

為真經。

以《西遊》不離五行攢簇，三家相見之理。又評曰：

行者出身自東勝神洲傲來國花果山水簾洞，金水，為真空之性。八戒出身福陵山雲棧洞，木火，良能之性。悟淨出身流沙河，戊己，淨定之性，真土攢矣。悟空西四金，北一水，合為一五。八戒東三木，南二火，合為一五。沙僧中土戊己自成一五。三藏得此三徒，三家相見結嬰兒，正三五一都之妙旨，五行攢簇之法門。

五聖配五行，又與性命、陰陽、剛柔、動靜相對照呼應。劉一明指出：

行者水中金，乃他家之真陽，屬命，主剛，主動，為生物之祖氣，統七十二候之要津，無物不包，無物不成，全體大用，一以貫之，所以變化萬有，神妙不測。八戒為火中木，乃我家之真陰，屬性，主柔，主靜，為幻身之把柄。只能變化後天氣質，不能變化先天真寶，變化不全，所以七十二變之中僅得三十六變也。至於沙僧者，為真土，鎮位中宮，調和陰陽，所以不變。

不只唐僧師徒五人象徵五行意涵，在文本中劉一明也不斷使用五行觀念來詮釋情節，如三十二回藉著平頂山蓮花洞魔頭劫難，評各種妖魔武器曰：「紫金紅葫蘆」，火也；「羊脂玉淨瓶」，水也；「七星劍」，金也；「芭蕉扇」，木也；「幌金繩」，土也，皆具五行意涵。五行又有先天、後天之別，同樣在三十二回中又說唐僧三徒是先天五行，金角、銀角大王及五寶是後天五行，「先天能以成道，後天能以敗道。欲復先天須當煉後天，後天不化，先天不純」。四十一回以火雲洞悟空與紅孩兒的戰役，來詮釋五行散亂之害，謂：「古仙云：五行順行，法

界火坑，五行顛倒，大地七寶。善用者，五行能以成道，不善用者，五行能以敗道。善與不善，只在順逆之間耳。在其詮釋架構下，《西遊記》處處充滿金木水火土相生相剋之寓意。

五行以外，劉一明也引用《周易》卦象與取經情節結合詮釋。瞿家鏊在〈重刊《西遊原旨》序〉已指出：「道莫備於《易》，而《易》始於一畫。是道之真諦，惟一而已。..及詳閱其（筆者按：指《西遊原旨》）註釋，言言玄妙，字字精微。其間比喻皆取法於《易》象之旨而成」。如第四回悟空與哪吒爭鬥，哪吒變為三頭六臂，這是「夬之九三，壯於頄，決而不和之象」；而悟空的三頭六臂則是「夬之九三，君子夬夬，決而又決之象」；哪吒被悟空在左臂上打了一棒，負痛而逃是「夬之初九，壯於前趾，往不勝，為咎之象」。後來悟空被封為齊天大聖，是個空銜有官無祿，乃「乾之上九」，劉一明以象辭「貴而無位，高而無民也」詮解。又如第五回蟠桃會，回評以「乾」卦、「姤」卦評曰：

亂蟠桃者，自乾而姤也。反天宮者，由姤而遯也。大聖偷丹者，借後天成先天也。諸神捉怪者，以後天而傷先天也。借後天成先天，姤中養乾，以後天傷先天，乾極必姤。

蟠桃前院三千六百樹，為坤卦全體，六六之數。前面一千二百株吃了體健身輕是一陽復、二陽臨，中間一千二百株吃了長生不老是三陽泰、四陽大壯，後面一千二百株吃了與天同壽是五陽夬、六陽乾。自六歸九，故後園之桃為陽，陽氣純金是桃熟，即是金丹成熟。七仙女摘桃是七日一陰來，「姤」卦，下一陰爻，上五陽爻。而大聖變二寸長的人兒在樹梢睡覺，是「夬」卦，上一陰，下五陽。

諸如此類，以十二消息卦詮評者，充滿評文之中。故在一百回評中劉一明也自云：「讀此《西遊》求師一訣，即可脫八十一難之苦，即可免十萬八千之路，即可得三五一都之道。..知唐僧為《河圖》之空象，三徒五行為《河圖》之實理，龍馬腳力為載道之物」。把五行及十二消息卦結合，密密實實地建構出一金丹大道之詮釋系統。

二 清三家《西遊》評點煉丹論 與道教內丹修煉

整體而言，清三家《西遊》詮評之煉丹論皆具三教一家之旨，都把五聖取經故事予以金丹化詮釋，不過詮評體系顯然疏密有別。此處就分別就汪象旭等人之金丹寓旨、煉丹論，參酌道教之內丹修煉理論，比較其異同。

（一）三評家之《西遊》金丹寓旨

汪象旭等三家將《西遊記》比附為道教修煉，寓含「金丹」之旨，以為《西遊記》具「脫胎成仙」煉丹過程的意涵。然「金丹」二字實質內涵為何？

道教煉丹術中本有內丹與外丹之分，外丹丹法借助於化學、冶金術或草藥之服食，以求長生。此法在唐末漸趨沒落。唐以後鍾離權與呂洞賓以煉化精氣神為主的丹法，取代外丹，成為丹功主要修煉法，是為內丹。宋時張伯端撰《悟真篇》，演說道教內丹功法及「三教一理」思想，一般稱為內丹南宗。而金則有王重陽創全真教，提倡

三教合一，內練丹功，性命雙修，是為北宗。就內丹修煉功法言，一般認為人自身有丹藥，只是凡人不識，外求採藥。即《悟真篇》：「人人本有長生藥，自是迷徒枉擺拋。甘露降時天地合，黃芽生處坎離交」²⁷¹。而「金」者，「先天之精」，即先天藥物代稱，煉丹之基礎物質。金生水，所以「水」為「後天之精」。而火剋金，火為「元神」與元精相互約制。丘處機在《大丹直指》中描述「大丹」：²⁷²

蓋心屬火，中藏正陽之精，名曰汞，木龍。腎屬水，中藏元陽真氣，名曰鉛，金虎。先使水火二氣上下相交，升降相接，用意勾引，脫出真精、真氣混合於中宮。用神火烹鍊，使氣周流於一身，氣滿神壯，結成大丹。非特長生益壽，若功行兼修，可躋聖位。

「大丹」即「金丹」，從中可知金丹乃用元神（火）烹煉精（心火）氣（腎水）所得。而陳致虛則謂：²⁷³

金者，非云金也，指鉛以為金也。鉛乃金銀之祖，故總題金。蓋非世上金寶之金，非以凡間土石中出者。此金乃先天之祖氣，卻生於後天。大修行人擬太極未分之前，體而求之，即造真際，是以高仙上聖，於後天地已有形質之中，而求先天地未生之氣，乃以此氣煉成純陽，故名曰丹。夫純陽者，乾也；純陰，坤

²⁷¹ 張伯端撰，王沐淺解，《悟真篇淺解》，北京：中華書局，1990.10，第一版二刷，頁11

²⁷² 丘處機，《大丹直指》，收在《正統道藏》第四冊，頁392。此外丘處機之心性論及內丹丹法可參見〈丘處機、尹清和早期全真龍門派內道外儒的心性論〉，張廣保，《金元內丹心性論研究》，頁103-140

²⁷³ 〈金丹妙用〉章，陳致虛，《金丹大要》，頁17

也；陰中陽者坎也；陽中陰者，離也。喻人之身，亦如離卦，卻向坎心，取出陽爻，而實離中之陰，則成乾卦，故曰純陽。以其坎心中爻屬金，故曰「金丹」。

「金」非真金，而是指「鉛」，依陳致虛語，「金丹」就是指在後天形質中把先天祖氣（金）煉成純陽（丹）的過程。其修煉工夫包含性功與命功，丘處機描述曰：²⁷⁴

金丹之妙，在於一性一命而已。性者，天也，常潛於頂。命者，地也，常潛於臍。頂者，性根也，臍者，命蒂也。..頂中之性者，鉛也，虎也，水也，金也，日也，意也，坎也，坤也，戊也，姤女也，玉關也。臍中之命者，汞也，龍也，火也，根也，月也，魄也，離也，乾也，己也，嬰也，金臺也。頂為成土，臍為己遮土，二土為圭字，所以呂仙翁號又力圭，也是性命二物。千經萬論，只此是也。

「金丹」修煉根基在「性」與「命」。「性」是鉛，是水，是構成生命的基本元素；「命」是汞，是火，是道體的一種精純物質。性，真空，無形無質；命，妙有，有體有用。全真道以為人道基本上是性命分離間隔的狀態，性與命不相親，故人才有生生死死。而內丹修煉就是要使性與命此二元素融為一體，打成一片，以真空合妙有，產生新的生命物質--內丹，最後改變人的存在狀態，到達長生。性功之實踐在「煉心」，通過修心，使塵心絕滅，心靈呈現空明寂靜。命功之基本目標則在「煉氣」，通過真心作用，經調息、煉氣、煉神三段工夫，

²⁷⁴ 《大丹直指》卷下，丘處機，《大丹直指》，頁 402

形成新的內丹²⁷⁵。以煉形統煉心，通過煉精化氣，煉 化神，煉神還虛，顯見本性元神，出塵脫世，與天為徒。丘處機重修心甚於煉命，不刻意追求煉氣工夫。但也不認為煉心即修煉的全部，而是修心之外別有調息、理氣工夫，提倡煉氣、清心雙修雙進。從性命雙修中煉出本命陽神，待陽神出殼，與虛體合一。無論性功或命功皆以虛靜為宗旨，性命互融互合，以性制命，以命合性，才能結丹，返歸道體。大體上，全真內丹性功居十之七，命功居十之三，心還是主要地位。性功煉心的目的在於澄心遣欲，降伏心魔，使之空明湛寂，回到心純陽的本然狀態。但是單修性功，明心見性，還是無法使性體與虛空合一。要完成性功，還必須輔以命功，方能陽神出殼與道合一。修心并煉氣，待功行圓滿，一陽初動，採真藥，取坎填離，才能結大丹。

由於全真道重性輕命的傳統，全真高道一般少言命功，若有亦口傳心授，故其詳細煉養過程，有各種不同說法。張伯端在《悟真篇》及〈金丹四百字〉中對陰陽之氣修煉之過程、火候、採藥等有所描述，但語多譬喻²⁷⁶。丘處機《大丹直指》則有圖及訣義敘述「五行顛倒虎交媾」、「三田返復肘後飛精」、「三田返復金液還丹」、「五 朝元太陽鍊形」、「神水交合三田既濟」等，論述命功之用法、行持。元末陳致虛之《金丹大要》，分虛無、上藥、妙用、須知、積功、累行、發真、越格、超宗共十六卷，言性也言命。其中「須知」兩卷針對「運火行符」、「朔望弦晦」、「防危護失」、「生殺爻銖」、「脫胎換鼎」等命功關鍵丹法，詳加說明。陳致虛在《紫陽真人悟真篇三注》中刪繁就簡地描述「命功」過程曰：

²⁷⁵ 張廣保，《金元內丹心性論研究》，頁 233

²⁷⁶ 〈金丹四百字〉收在張伯端撰，王沐淺解，《悟真篇淺解》，頁 202-204

大修行人煉己純熟，身心不動，魂魄受制，情欲不干，精氣滿盈，如驟富家之家，何處不有金玉。待彼一陽初動之時，先天真鉛將至，則我一身之精氣不動，只於內腎之下就近便處，運一點真鉛以迎之，此謂前行短也。真鉛既渡鵲橋，之家與混合，卻隨真鉛升轆轤三車，由雙關夾脊，上入泥丸，遍九宮，注雙目，降金橋，下重樓，入絳宮冶煉。此為遊行自有方，此謂後須長也。然後返歸黃庭神室，交結成丹。

後來劉一明著〈金丹四百字解〉，分析破解張伯端《悟真篇淺解》及〈金丹四百字〉的譬象。又著《修真辨難》及《修真九要》，亦兼論性命。其中對「先後天陰陽」、「內外五行」、「大小還丹」、「內外藥物」、「前後鼎爐」等命功之煉氣工夫，闡述甚明²⁷⁷。

金丹派自鍾離權呂洞賓以下，各家對金丹修煉見解不一，然大體不出修心與煉氣二者。修心即性功，煉氣即命功。修心煉氣，孰先孰後，南北二宗，各不相同。南宗以為煉丹宜先了命再了性，北宗則謂先性功然後命功，至元末李道純及陳致虛之後，以二人道兼南北，學貫三教，調和各派，在內丹修煉上主性命雙修。明清以來由於全真道內丹主張性命雙修的緣故，在丹法修煉上仍以修心，心體真空為先決條件。至於具體之命功修煉，大體上須經煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛三階段，或以為在煉精化氣之前，還有煉己築基的工夫²⁷⁸。

丹家築基首先要打通任督二脈，使氣循環。其目的在補足人生

²⁷⁷ 《修真辨難》及《修真九要》二書收在劉一明，《道書十二種》，北京：書目文獻出版社，1996.04，一版

²⁷⁸ 王沐，〈《悟真篇》丹法要旨〉，張伯端撰，王沐淺解，《悟真篇淺解》，頁 257-313。本文下述丹法步驟，採王沐之說。

理機能之虧損，使後天之氣貫通二脈。此時尚無藥，是煉精化 的準備。通任督，又名「通三關」，指打通腦後之玉枕關，夾脊之轆轤關及水火之尾閭關。此三關為丹法河車運行通路，氣行至此，常有障礙，故通之。築基階段，運用意念控制精氣神三寶，使之交感配合。意念起中間媒介的作用，叫意媒、意土，或黃婆。把真意留在丹田為「意守」，以意領氣，通任督為「意導」。築基補精，精氣神漸凝合生藥，精氣相合為 ，然後進入煉精化 階段。《悟真篇》：「學仙須是學天仙，惟有金丹最的端。二物會時產情合，五行全處虎龍蟠。本因戊己為媒娉，遂使夫妻鎮合歡。只候功成朝北闕，九霞光裏駕翔鸞」²⁷⁹。詩中隱喻元精、元神以戊己（真意）媒合，使精氣神三歸一，所論即築基工夫。煉精化氣又叫「百日關」，此時外藥生成，用小周天火候退陰符，納入丹田存儲。丹經中之河車運行，指以震巽之木，合離火（元神），運載乾兌之金配合坎水（元精），結合坤艮之土（真意），送至丹田凝煉成丹，此即攢簇五行，歸於一家。河車之路，上昇走尾閭、夾脊、玉枕三關，進陽火；下降經泥丸、黃庭、丹田三田，退陰符。循環一周，叫小周天。外藥運滿三百次後，用丹功使內藥生出。內藥的發生是運元神，使之與元 交於下丹田。外藥用小周天火候煉，有作；內藥係採而後生，無為。內藥生出後與外藥合凝為丹母，此時陽光三現，止火準備「入環」（坐關，佛教稱為「閉關」）七日。待丹母煉成大藥，進入「煉 化神」之階段。煉精化 為初關，精氣神合煉成精 ，三歸二。煉 化神，二歸一，為中關。中關又名「十月關」。內藥外藥凝結成大藥，經七日入環而煉，結成聖胎，即《悟真篇》律詩十四首：「三家相見結嬰兒。嬰兒是一含真 ，十月胎圓入聖基」。聖胎，又名嬰兒，丹經所稱之「金丹」。小周天河車行經上

²⁷⁹ 張伯端撰，王沐淺解，《悟真篇淺解》，頁 3

鼎泥丸至下爐丹田，頂曰乾鼎，下田曰坤爐。大周天以鼎下移，以黃庭為鼎，丹田為爐，元 在黃庭、丹田間自然靈活。大周天不行河車運轉，而是二 沐浴在鼎爐之間。洗心滌慮，以真氣薰蒸，以綿密寂照之功，入定之力，使元神發育。此時丹法由有為至無為，然後進入煉神還虛之上關九年關。九年關純入性功，常定常寂，一切歸元。此時只餘元神，煉一還無，煉神還虛，返本歸根，明心見性。達到無遮無礙，萬象通明，與天地合一，與宇宙同體。

由上述金丹之意義及修煉理論觀察《西遊證道書》等三家對取經寓旨的金丹詮釋，發現：

1 三評本將《西遊記》視為煉丹過程

清三家《西遊》評點，汪象旭、黃太鴻以「修心」及「煉丹」二者，架構取經之旨，然在回評中論修心仍多於論述金丹之法。其詮評較具宋明理學及心學色彩。如前七回收悟空，可視為寓儒教心學之旨，也可視為演全真道內丹修心之性功，至於評中大量的世情評論，不好名當氣、戒色及果報等，可解釋成三教共有之道德訓誡，當然也可看成暗合於早期全真道龍門派及盤山派的處世準則，是為內丹之性功。

其次汪、黃二人將八十一難之若干情節詮解成具金丹之旨，如五十三回「結胎」之說，三藏喝下子母河水，汪象旭、黃太鴻按：「道家以男子懷胎為金丹第一妙境」，詮評中例舉蕭紫虛及陳泥丸詩，以

說明男子懷胎妙境²⁸⁰。因三藏所懷為凡胎、鬼胎、假胎，非道家之聖胎、仙胎、真胎，故最後只好落胎。剛柔相配、陰陽調和結聖胎為金丹妙境。上述皆為《西遊證道書》將情節與煉丹法合拍的例證。其他尚有：烏雞國論金丹效用、紅孩兒論火候、車遲國為車河逆轉，為內丹命功修煉。而火燄山，坎離既濟；稀柿衕、朱紫國、麒麟山賽太歲、盤絲洞、獅駝山等，論心之污穢、善惡、多心迷情、大小變化，則可視為金丹丹法之性功。整體而言，汪象旭、黃太鴻之金丹詮評不像陳士斌及劉一明嚴謹，完全以煉丹修性修命的過程、工夫加以解說。

陳士斌首先將《西遊記》予以金丹化，在其詮釋下，百回《西遊》回回都有煉丹語意。如三藏出兩界山為築基工夫，收四徒，五行攢簇，金丹有象。流沙河之後，西牛賀洲在明務本、人參果代表先天真氣、黑松林黃袍怪明心見性，從有為到無為、蓮花洞與烏雞國談取坎填離、火雲洞紅孩兒及衡陽峪黑水河神喻存心養性、車遲國為旁門外道、通天河論煉性修心、金兜山為修性、子母河性盡命至、西梁女國及琵琶洞蜘蛛精皆明戒色。五十六回三藏放心猿又明修性修心要旨，火燄山煉丹火候，修命之妙。木仙庵四操高談無益，祭賽國萬聖龍王及黃眉怪寓含腳踏實地之旨。朱紫國為乾坤體成，火候藥物，盤絲洞再論燒煉之非。獅駝嶺以後為煉精化氣、煉化神及煉神還虛的過程。玉華縣是玉液還丹，內五行法象，金平府則是外五行，外丹火候行至子時。至取回經卷，金丹返還，功行圓滿。

²⁸⁰ 蕭紫虛詩：「初煉還丹須入室，婦人懷孕更無殊。聖胎凝結圓成後，出入行藏豈有拘？」；陳泥丸詩：「怪事教人笑幾回，男兒今也會懷胎。自家精血自交結，身裏夫妻果妙哉」、「男兒懷孕是胎仙，只為蟾光夜夜圓。奪得天機真造化，身中自有玉清天」。

劉一明之取經故事金丹寓旨，較陳士斌之詮評，丹法顯現更具體細膩。他認為《西遊記》在一至七回中，早已說明煉丹之藥物、斤兩、火候、有為無為之道等，只是凡人不識，所以從第八回起借玄奘取經細演妙道，而西天取經寫火候工程。煉丹蘊含性命雙修之理，十三回出兩界山，是修命起腳，其中鷹愁澗、黑風山、流沙河、四聖試禪心、五庄觀、白虎嶺、黑松林等寓含火候、陰陽交接、攢簇五行、金丹有象，靜觀密察、御女採戰旁門左道、陰陽散失、坎離顛倒等意旨。三十五回太上老君收回金、銀二童，金角、銀角變假成真，五行歸真聖胎完成。寶林寺以月象論金丹採煉之時，車遲國則為真氣運轉。到通天河，金丹火候已全，坎離轉合，脫為大丹。金丹凝後，抽鉛添汞，十月胎完，嬰兒出胞。五十三回以後子母河、西梁女國、蜘蛛精、放心猿等寫心之迷，迷於女色、著有著無。待三藏洗心掃塔，明心見性，了命了性。祭賽國、木仙庵著色、著空。了悟真空不空，不空之空，然後入大道。稀柿衞，除塵情，朱紫國，富貴皆空。懸絲問診，以三家之方採藥鍛煉。金聖宮孤陰寡陽，不能結胎。賽太歲紫金鈴放火，命功漸修火候。金丹鍛煉，始則順而止之，盜轉金鈴，為順中用逆。七十二回以下盤絲洞、獅駝山、比丘國等又評邪魔外道、採煉、識心、守元陽、積陰德。到玉華州明心見性，玉液還丹，金平府則性盡至命。

綜上所述，知三家皆把五聖取經故事，視為一內丹金丹修煉歷程。而各種歷劫遭遇也被隱喻為修心、煉氣，煉己築基、煉精化、煉化神、煉神還虛，各不同的修煉階段。其中陳士斌對金丹的來源、修煉法門、火候途徑、忌諱，詮評較汪黃二人具體。他並明白表示張紫陽的《悟真篇》就是修真煉丹的門徑，認為服食藥石、燒煉鉛汞均非正道。唯有腳踏實地，堅忍心性，等待道體圓熟，才能丹成脫胎。

而劉一明則因具龍門派道士身分及其三教合一之主張，使其丹道詮評更具三教色彩。評點中將取經事與煉丹拍合，大量引用儒、釋、道三家說法，強調「陰陽和合」、「有為無為」、「真空妙有」、「了性了命」等金丹妙境。

除了情節金丹化以外，《西遊真詮》及《西遊原旨》二書中尚對煉丹憑藉--「先天真乙之氣」，其本體加以描述。所謂「先天真一之氣」，陳士斌在第一回中稱「靈根也者，先天真乙之氣也」，即「陰陽之祖氣」。劉一明在第一回中形容其質為「渾渾淪淪，虛圓不測，寂然不動，感而遂通」，而第八回則稱靈根為「真種子」、「先天真氣」，是「天地之根，生物之祖」。依陳、劉二人之說法，「先天真一之氣」即是真鉛、金公、靈根，其實就是腎水、元陽真氣、煉丹的基礎元素。陳士斌、劉一明「真乙之氣」的本體論，加上煉丹的方法論，二者構成其複雜龐大的「金丹寓旨」詮評體系。

2 陳、劉二家性命雙修的煉丹法

陳士斌與劉一明二人都把《西遊記》喻為是人「修煉金丹，脫胎成真」的過程。以陳士斌之詮評而言，各回劫難，以丹法比附，時而修心，時而存性，他在第五十回回評中云：「諸篇立說，或先明了性而後可了命，...千魔萬怪無非止講得修性命二字」。誠如引文所云，《西遊真詮》各回或了命，或了性，總之不離「性命」二字。雖然內丹之學原有先性後命、先命後性不同的修煉主張，不過陳士斌對取經故事之評點系統，既非由性而命，也非由命至性，只是情節中充滿各種煉丹隱喻。劉一明亦然，劉氏將修性與修命融合在八十一難中，故或評性功修心，或評命功煉氣，二者間無法具體分隔。陳、劉二人之《西遊》詮評並未按歷難取經故事發生先後，比附煉己築基、煉精化

之百日關、煉 化神之十月關及煉神還虛之九年關，而是跳動式地詮釋河車初動、抽鉛添汞、顛倒陰陽、玉液還丹、九還七返等各種三關之象。因此，修性與修命，無先後主從之別，陳士斌及劉一明之《西遊》金丹寓旨是「性命雙修」煉丹過程。關於此點，《西遊真詮》第一百回回評說得詳細：

此書本以金丹至道開示後世，特借玄奘取經故事，宣揚敷衍，明三藏之脫胎成真，由修性而至命；三徒之幻身成真，由修命而盡性。雖各有漸頓之殊，而成功則一，皆大道也。分而為五，則各成一聖；命而為一，則共成一真，皆太乙金丹也。

劉一明也在〈《西遊原旨》歌〉中云：

先天氣，是靈根，大道不離玄牝門。悟徹妙理歸原本，執兩用中命長存。還丹到手溫養足，陽極陰生早防愆。趁他一姤奪造化，與天爭權鬼神奔。觀天道，知消長，陰陽變化憑象網。收得大藥入鼎爐，七返火足出羅網。五行渾化見真如，形神俱妙在享。性命雙修始成真，打破虛空方暢爽。..學道的，仔細參，《西遊》不是野狐禪。劈破一切傍門路，貞下起元指先天。了性了命有無理，成仙成佛造化篇。

陳士斌及劉一明此種詮評架構正是明清全真道以「心性」為中心之性命雙修煉丹論的具體例證。

3 三家同中有異的金丹寓旨

雖然汪象旭、黃太鴻、陳士斌及劉一明皆金丹寓旨化《西遊記》，不過細讀之，同中有異。此處以《西遊記》四十四回一節為例，比較三家詮釋，以具體呈現三人金丹詮評的差異。在回中悟空與車遲國全

真鹿力、虎力、羊力道士鬥法，道士命令和尚拽磚瓦，蓋屋宇，文本曰：悟空「過了雙關，轉下夾脊」，《西遊證道書》評曰：

車遲國之夾脊雙關即吾身之夾脊雙關也。顧何以介於黑水、通天兩河之中？蓋雙關之夾，兩水之夾也，以兩河之河，合之車遲國之車，夫是之謂河車。河車有逆轉而無順流，又安得上夾脊，過雙關乎？或曰人身止有一水安得兩水？曰：水有出於五臟者，腎水是也；有出於六腑者，膀胱水是也。腎水與命門之火相合而上夾脊，可以直透泥丸，故謂之通天。若膀胱之水，幽暗穢濁，下匯豐都，只可謂之黑水而已。

汪象旭、黃太鴻把這一小節比附為內丹修煉過程中小周天「河車初動」的丹法。而《西遊真詮》則評曰：

篇中虎力、鹿力、羊力三道士傍門外道，兼而有之。傍門三百六十，惟開三關、運河車、上夾脊、并泥丸，補胸還精之說，《黃庭》《靈樞》暨諸仙真經論具載。後人不得真傳，誤相授受，似是而非，最易迷惑成害。蓋人身有天地一呼一吸，息息自有根蒂，任督二脈隨氣轉運，乃天運自然之盤旋如河車。然妄作者開三關，在意用力，摔觔罷骨，一切惡狀逆天害理，決裂大道。不知河車天造地設神運不停，才經人事造作，便扼塞壅滯，血結氣凝，異毒痛病旋生。

陳士斌也將情節比附為河車運行，此外他批判鹿力、虎力、羊力道士的修煉乃走火入魔，他指出周天火候修煉法在《黃庭經》等真經中都有詳細的記載，只是後人不循正道，誤入傍門歧途。至於《西遊原旨》除了批判無知之徒專務進陽火，退陰符工夫，忘記以先天真氣為本，

又提出「三教一家」為詮評之要，謂：

此回合下五、六回，劈破傍門邪行，使學者急求三教一家之理而修持之也。夫法華三車，所以引愚迷而入真覺；廣成河車，所以示正氣而發道源。金丹大道，惟取先天真一之氣，以為超凡入聖之本。而一切後天有形滓質皆所不用。無知之徒，聞此三車河車之說，遂疑為運腎氣，自尾閭上夾脊，過雙關，至玉枕而還精補腦。或有後升前降，為河車運轉，似此作為，是撇卻先天金玉珍珠有用之寶，而搬弄後天磚瓦木植無用之物。以真換假，十分窮迫，豈是虛語？

比較三家金丹寓旨詮評，陳士斌舉「三教」為名，行「真詮」之實。而劉一明以為煉丹應從攝心煉性入手，強調真空、靜性、無心、無為、窮理、盡性、至命，以此修煉法來為聖、為仙、為佛。故在其《西遊原旨》中以「顯密圓通」四字來詮釋煉丹法門。所謂「顯者，驗之於外，用剛道也。密者，存之於內，用柔道也。圓者，不偏不倚，執中也。通者，變通不拘，行權也」。將道教之攝心了性、煉精還氣凝神與佛教真空妙有，儒家盡心知性、精一執中合而為一，呈現出清代三教融合的丹道修煉法。在丹道修煉中，會合儒、釋思想。

由汪懋漪、黃太鴻、陳士斌到劉一明三家關於「煉丹」的詮評，可看出從康熙到乾隆百餘年來，道教逐漸與儒、釋混合的軌跡。四人對五聖取經故事的詮解，由《西遊證道書》重在將《西遊》情節與種種丹道合拍、批判，到《西遊真詮》的了性了命、丹熟道成，到《西遊原旨》會合三教，顯密圓通。對照前一小節明清道教的發展現象，再觀察三家解讀觀的轉變，足證道教與佛、儒二教教義、思想融會，正潛移默化地影響當代讀者的閱讀文化詮釋。

三 小結：三家《西遊》評點金丹詮釋 奠基於道教信仰

明清道教信仰，在民間呈現多神崇拜，扶乩盛行，多勸善書之特色。民眾求符建醮布施，日益普遍。關帝、玄帝、文昌帝君、城隍廟等遍佈鄉鎮。隨著扶乩風日盛，功過格及善書普遍宣揚封建倫理觀。正統道教衰退，民間宗教乘機興起，吸引更多中下階層百姓，宣揚變形的宗教觀。表現在文學中，如吳元泰《東遊記》、余象斗《北遊記》、陸西星《封神演義》，以及《韓湘子傳》、《綠野仙蹤》等，故事中皆多道教相關題材。而世情小說《金瓶梅》、《肉薄團》中描繪建醮施齋，窮極奢華，又到處可見燒煉、金丹、房中術之書寫。《西遊記》雖寫三藏取經故事，然而文本中道教神祇及其丹道術語不勝枚舉，故三家評本充滿金丹大道、五行、卦象、象數之書寫，汪象旭、黃太鴻等人把《西遊記》視為修真煉丹之書，以道教觀點解碼，文本忠實反應時代風尚，此乃當時道教滲透民間生活，表現於世俗社會文化之具體例證。

汪象旭、黃太鴻、陳士斌及劉一明以象數五行等架構其詮評觀，與明代小說評家李卓吾、金聖歎、張竹坡以小說創作、藝術為主之詮評觀大異其趣。然而汪象旭、黃太鴻三人並非首先讀出《西遊記》道教語義者，早在明萬曆年間伍守陽《天仙正理》之註中，已將《西遊記》當成丘處機之作，並留心其中的道教含義²⁸¹。《西遊》文本在清人眼中既被歸為道教真人作品，評點家在字裏行間找尋道教語義以為

²⁸¹ <天仙正理·煉己直論>五註解中云：「丘真人西遊雪山，而作《西遊記》以明心曰心猿。按其最有神通，禪宗言獼猴跳六窗。比其輪轉不住，其劣性難*（筆者按：文字脫落），惟煉可制」。伍守陽，《天仙正理》，頁40

詮解，自不足為奇。然而使汪象旭、黃太鴻、陳士斌及劉一明以道教觀點凌駕儒、佛二者來詮釋《西遊記》的原因，最主要仍是他們與道教的關聯。汪、黃二人在《西遊證道書》序中曾提及詮評動機，是因為獲得《大略堂西遊釋厄傳》，讀了以後覺得它比俗本《西遊》詳盡合理。不過真正促使二人評述《西遊記》者，仍是其道教信仰思想。

《證道書》評家之一的汪淇是清初杭州有名的書商，年輕時曾於病中夢見呂洞賓，病癒之後即撰寫《呂祖全傳》²⁸²。他在《呂祖全傳》中署名「奉道汪象旭、黃太鴻重訂」，又附一篇「奉道汪象旭、黃太鴻輯」之軼事。在其三十餘種出版品中，小說只有《西遊證道書》、《呂祖全傳》兩本。而眾多的別號中，「象旭」二字也只用於小說評點，汪氏顯然是有意識地把小說出版品與其他類書區別。據 Ellen Widmer 的研究指出：汪氏不可能忽略刻書事業的利潤，而且本來他對刊印小說興趣缺缺，促使他刻此二書之因顯然與該書的道教性質有關，其目的是在於傳佈道教思想²⁸³。

至於《證道書》另一位評點家黃太鴻，也曾在其《人天樂》傳奇自序中表示他對道教信仰之堅定，謂：「自喪亂以來，萬念俱灰，獨著作之志不衰。邇來此念亦灰，獨神仙之志不衰耳」²⁸⁴。傳奇中描述呂祖遣使接引善士軒轅載遊仙境，賜軒轅氏金丹一丸，「一珠圓是九轉還丹又重轉，把乾坤為鼎，烏兔烹煎，生擒住真汞真鉛，經幾度

²⁸² 汪淇，〈《呂祖全傳》自紀小引〉，汪淇，《呂祖全傳》，北京：中華書局，古本小說叢刊一版，1991.10

²⁸³ Ellen Widmer, ‘‘Hsi-yu Cheng -tao Shu in the Context of Wang Ch’i’s Publishing Enterprise,’’ 《漢學研究》, 6.1 (1988): 37-63

²⁸⁴ 〈《人天樂》自序〉，黃周星，《人天樂》，全明傳奇續編，台北：天一出版社，1996.10

陽升陰煉，暢然入口輕輕嚥，澤沛丹田」²⁸⁵，此處對金丹敘述之詳，非道教中人莫屬。而且從《西遊證道書》第七十一、一百回評中，評者都自稱「道人曰」、「道人」，第七十八回總評又云：「書中不斥妖僧而獨斥妖道，如烏雞國、車遲國、破兒洞、黃花觀，與此處清華洞，皆妖道也。窺丘祖之意，豈真以不肖待吾黨哉？」，言下之意把自己視為道教之徒，證據確鑿。在汪象旭之《尺牘新語》及黃太鴻《人天樂》劇本中，黃氏也再三提到呂洞賓是他倆共同的興趣，借著呂洞賓他們才能讓想像飛到道教國度中，以逃避明末令人難以忍受的時代。所以無論《西遊證道書》是由汪象旭或黃太鴻主評，此書的金丹詮評觀基本上是建立在評者的道教信仰上。

在《證道書》之後的《西遊真詮》，其序言中表面上以「三教一家」為《西遊》之旨。然而實際上，陳士斌則是以「道」教為詮釋架構中心。全書在「詮真」的脈絡中，隱約又輔以儒、佛二家之言，但究竟是以金丹大道為依歸，構成其詮釋主幹。陳士斌跳脫汪象旭、黃太鴻「放心」說，將焦點放在道教一家，《西遊記》宗教文化詮釋之風格，至其評中確立。從《西遊真詮》顯現出之丹道思想，陳士斌為一奉道者，殆無疑義。至於《西遊原旨》劉一明，以其全真派道士身分及三教合一之主張，使其丹道詮評大量引用儒、釋、道三家說法，將取經事與煉丹拍合。使其丹道性命雙修與佛教真空妙有，儒家盡心知性、精一執中合而為一，為三教一家丹道修煉的具體展現。

²⁸⁵ 《人天樂》下冊，頁 66

第四章 清三家《西遊》評點 宗教文化詮釋意涵

西洋文學理論有「作者已死」之說，主張文本一旦書寫完成，就如同嬰兒從母親的臍帶脫落一般，作品從此與作者分離，獨立出來。故對文本的詮釋毋需透過作者本人之思想、身世、時代背景去了解。作品「理解」或「詮釋」的機制主要涉及文本與讀者。故文本在後代能產生意義，主要是讀者身處的時代及其主流思想等要素。後代讀者對前代文本的解讀，永遠無法抽離詮釋者本人之當代思潮。當時思想界的主流觀點滲透至讀者腦海中，再反映至其所詮釋的作品身上，故「詮釋」無法與「詮釋者」的時代割裂。這也就是何以作品創作完成後，文本自身即停止生產，但是物換星移，隨著不同的時代潮流，作品的意義卻不斷地增生出來。以當代學者對《西遊》寓意的解讀為例，在《西遊記》的主題詮釋中，主張取經故事寓含「農民起義」、「反抗鬥爭」意義者，多以中國大陸學者為主²⁸⁶。推敲此現象，明顯地是詮釋者在社會主義體制下，特定意識型態思考之具現。由此可知，對於清代《西遊》評點呈現宣教證道的宗教文化詮釋意涵，宜從當時儒、釋、道三教合一發展開始觀察。

清三家《西遊》評本，除了具「三教合一」思潮之宗教文化意涵外，以五聖取經寓意故事特質，評家多用象徵與隱喻修辭技巧，其中涉及詮釋者閱解文本之心理投射與聯想，更易使之選擇符合其儒、釋、道信仰之文字符碼解讀，形成「修心」或「煉丹」文化詮解。此

²⁸⁶ 包括陳玉剛、錢念孫、吳組緇、丁黎、胡光舟、何滿子等人。參見第一章第二節中〈民國以來之《西遊》寓意詮評〉，頁 37-43

外，陳士斌、劉一明大量援引丹經、《易》卦來詮釋取經情節，此種詮評精神繼承自《周易參同契》、《悟真篇》，乃結合養生與《易》象納甲之煉丹書寫傳統。

本章將以三教合一文化詮釋為基礎，就：清《西遊》詮評為「三教一家」詮評具現、三評本之象徵隱喻詮釋傳統，以及評點家結合金丹修煉，把《西遊記》予以《周易》納甲化釋義三項，闡述其宗教文化詮釋意涵。

第一節 「三教合一」觀詮釋小說之具體展現

「三教合一」是《西遊證道書》、《西遊真詮》及《西遊原旨》三評本共同之詮釋觀。明清之際，儒、釋、道三教因時勢所趨，逐漸走向三教合會之路。汪象旭、黃太鴻等四位評家實難自外於此宗教潮流，因此無論崇儒或信道者，在其評點中均混融「三教一家」思想。同時，三教合一思潮也影響其他小說創作。汪象旭等三家詮評乃三教合一思潮在小說評點中最具體之宗教文化詮釋展現。

一 明末清初三教合一發展

三教自唐以來逐漸融合，明清之際三教會合已為大時代潮流。以統治者而言，自明太祖早有〈三教論〉曰：「嘗聞『天下無二道，聖人無兩心』，三教之立，雖持身榮儉之不同，其所濟給之理一。然

於斯世之愚人，於斯三教有不可缺者」²⁸⁷，為高唱「三教合一」政策之君王。朱元璋以儒立教，然而因釋、道二者「佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮。若絕棄之，而杳然則世無鬼神，人無畏天，王綱力焉用？」²⁸⁸，以封建統治所需，善用佛、道倫理教化功能，著〈三教論〉、〈釋道論〉，以帝王之姿大張「三教調和」的旗幟。其明顯地，他是基於政治因素對三教採包容態度。孝宗弘治二年（1489AD）在「重建清真寺記」中明令三教廟宇「在儒則有『大成殿』，尊崇孔子。在釋則有『聖容殿』，尊崇尼牟。在道則有『玉皇殿』，尊崇清真」²⁸⁹，令三教鼎立而祀。

清順治十三年（1656AD）明令禁止白蓮教等民間宗教，然基於政治考量，世祖仍敕諭保護三教：「儒、釋、道三教並垂，皆使人為善去惡，反邪歸正，遵王法而免禍患」²⁹⁰，仍從維護封建綱常角度，肯定三教作用。至聖祖時，有人提議管理佛、道二教發展，然而康熙皇帝卻以詩答曰：「頽波日下豈能回，二氏于今自可哀，何必辟邪猶泥古，留資畫景與詩材」²⁹¹，以「頽波」形容，足見當日釋、道二教勢力之衰微。清世宗為清廷諸帝中倡導三教合一最力者，將禪宗「明心見性」視為道士必修功課，熱衷三教之融合。雍正九年（1731AD）諭曰²⁹²：

域中有三教，曰儒、曰釋、曰道。儒教本乎聖人，為生民

²⁸⁷ 明太祖〈三教論〉，收在《明太祖文集》卷十，《四庫全書》1223冊，頁107

²⁸⁸ 《明太祖文集》卷十〈三教論〉，《明太祖文集》，頁108

²⁸⁹ 引自黃進興，〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉，頁184

²⁹⁰ 《世祖實錄》卷一〇四，《清實錄》三，台北：華聯出版社，頁1236

²⁹¹ 《清詩紀事》，收在《清朝野史大觀》卷十一，頁4601

²⁹² 《御選語錄》卷八〈大慈園通禪仙紫陽真人〉，雍正輯，《御選語錄》

立命，乃治世之大經大法。而釋氏之明心見性，道家之煉氣凝神，亦於吾儒存心養氣之旨不悖。且其教皆主於勸人為善，戒人為惡，亦有補於治化。道家所用經籙符章，能祈晴禱雨，治病驅邪，其濟人利物之功驗，人所共知。

揭示三教「勸善止惡」之倫理道德作用，有益政教。十一年（1733AD）又曰²⁹³：

三教初無異旨，無非欲人同歸於善，..儒以正設教，道以尊設教，佛以大設教。觀其好生惡殺，則同一仁也；視人猶己，則同一公也；懲忿塞欲，禁過防非，則同一操修也。以佛治心，以道治身，以儒治世，..三教雖各具治心、治身、治世之道，然各有所專，其各有所長，各有不及處，亦顯而易見，實缺一不可者。

三教具以有功於封建統治而并行，雍正皇帝利用宗教服務於政治之心昭然若揭。

朝廷因政教利益倡導三教統合，而民間自宋元以來三教鼓吹融合，正反應出當時儒、釋、道彼此實力之消長。以道教而言，自南北朝以後，其勢力即居三教之末。道教全盛之唐，全國道士、女冠人數亦不及僧尼二十分之一。北宋以後，僧尼總數常為道士、女冠十多倍²⁹⁴。〈元史·釋老傳〉稱元代道教勢力不及佛教的十分之一。至於明、清，弱勢之道教漸次與儒、佛會合。明代道教內丹丹法，仍以南

²⁹³ 《三教平心論》卷前，劉謐，《三教平心論》，叢書集成初編本，台北：中華書局，1985，初版，頁3

²⁹⁴ 任繼愈編，《中國道教史》，頁539

北宗合流後之性命雙修為主流。隨著儒教地位抬高，釋、道中人和會理學，唱三教同源以為自保。出身中下層知識分子之內丹家，多出入三教，以道釋儒，援儒入道。而「三教合一」本為全真道教祖王重陽創教之基本精神。清初王常月提出「初真十戒」，第一戒為「不得不忠不孝不仁不信，當盡節君親，推誠萬物」²⁹⁵，與儒家倫理信條完全相同。王常月調和儒、道，強調出世與入世法統一的主張，利於順治、康熙政教。在融合儒、道之餘，也向佛教思想靠攏，提倡明心見性。《龍門心法》中把入道學仙分為皈依三寶、懺悔罪業、斷除障礙、捨絕愛緣、戒行精嚴、忍辱降心等二十要，援佛入道。

道教倡三教合一，佛教亦然。明清之際，佛、道處境雷同，二者勢力均不敵儒教。佛教在東傳入中原時即極力與中國傳統文化融合，如：在教義上吸收道教之清靜無為；在傳教上宣揚「鉢中生蓮」等法。東漢桓帝時黃老、浮屠已並祀²⁹⁶。然而在釋、道合會的同時，道教徒自漢魏以降，從綱常倫理、王道政治、夷夏之辯等議題不斷反佛。彼此鬥爭之結果，佛教徒及道教徒由鑽研對方之佛經、道書中，看似相互排斥實則互相吸收，促進佛教與道教的融合²⁹⁷。魏晉至唐，佛、道各有勝負，故朱熹評為：「理致之見於經典者，釋氏為優，道家強欲效之，則只見其敷淺無味；祈禱之具於科教者，道家為優，釋氏強欲效之，則只見其荒誕不切矣」²⁹⁸。佛、道如此，儒、佛亦相融

²⁹⁵ 王常月，《初真戒律》，收在《道藏輯要》，台北：新文豐出版社，1986.02，再版，頁10474

²⁹⁶ <桓帝紀>：「飾芳林而考濯龍之宮，設華蓋以祠浮圖、老子」，范曄，《後漢書》，台北：鼎文書局，1987.01，五版，頁320

²⁹⁷ 賴永海，《中國佛教文化論》，北京：中國青年出版社，1999.04，第一版，頁89

²⁹⁸ 《文獻通考》卷二二五〈經籍考〉，馬端臨，《文獻通考》，台北：新興書局，

攝。明中葉以來，佛、儒二教更密切地融合。萬曆至順治年間之曹洞宗道盛作詩贊美伊尹、管仲、張良、諸葛亮，提倡：「真儒必不辟佛，真佛必不非儒」，儒、釋合一²⁹⁹。

至於儒教，在明、清時以其政教結合之姿，受寵居三教之首，成為統治者最愛。明中葉以來，儒者思想佛化，以理學汲取佛教理論，且因信仰普及，在家居士研究佛理蔚然成風³⁰⁰，文人兼學釋、道者不在少數。聖嚴論「明末佛教居士」，將當時佛教居士人數增加之因歸於：陽明學及四大法師之出現³⁰¹。又以朝政腐敗，庶民對現世絕望，轉而將希望寄託於西方極樂世界，因而提供了明末儒士向佛教靠攏的機會。陳垣謂³⁰²：

萬曆而後，禪風寢盛，士夫無不談禪，僧亦無不欲與士夫結納。..其時京師學道人如林，..宰官則有黃慎軒、李卓吾、袁中郎、袁小脩、王性海、段幻然、陶石簣、蔡五岳、陶不退、蔡承植諸君，聲氣相求，函蓋相合，至今屈指二十三年矣。

足見當時儒士習禪之盛。他們師承程、朱、陸、王之學，又挹注以禪宗思想。儒士合會佛、道，儒學與陽明心學關係最為密切。明末具理學背景之居士，聖嚴據彭際清《居士傳》統計有：李卓吾、管志道、楊貞復、陶周望、焦弱候、袁中郎等十一位³⁰³。明末居士之三教合一

1958.10，初版，頁 1181

²⁹⁹ 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，頁 610

³⁰⁰ 孫昌武，《佛教與中國文學》，上海：人民出版社，1988.08，第一版，頁 164

³⁰¹ 聖嚴，《明末中國佛教 研究》，台北：東初出版社，1989.09，初版，頁 77

³⁰² 《明季滇黔佛教考》卷三〈士大夫之禪悅及出家第十 馬繼龍〉，陳垣，《中國佛教之歷史研究》，頁 129

³⁰³ 聖嚴，《明末中國佛教 研究》，頁 258-273

思想，乃一普遍存在之事實。崇禎年間幻輪編《釋鑑稽古略續集》，序文中云：「僧而不兼外學者，懶且遇而不博；儒而不究佛典者，庸且僻而不通」，顯現當日儒、釋互涉，雜學卻不通之病。

萬曆十二年（1584AD）以三教合一為名之「三一教」成立，此為三教融合之具體表現。教主林兆恩謂儒、釋、道三教經數百年已分流，儒教病於支離、佛教病於坐禪、道教病於煉丹，故需廓清大道，「其設教也，以明倫為立本，見性為入門，虛空為極則」³⁰⁴。要求僧、道各安其業，貫徹孔教於日常行為中，使三教歸儒，儒歸孔子。將儒教綱常納入三一教中，為自身爭取存在之合理性。不過，三一教雖以儒教為主，佛、道輔之，然因林兆恩推崇張三豐，流傳過程中不斷加入道教符錄、神靈等成分，故仍被評為「道教七八分，佛教二三分，而以儒教飾其表面」³⁰⁵。既然如此，為何須以儒教為教義中心？此亦透露出明末儒教為顯學，新興宗教借力使力之事實。

明末清初江山易主後，士大夫遁入佛門禪宗，所謂「桑海之交，士之不得志於時者，往往逃之二氏」³⁰⁶。佛教對清初學術思想有相當程度之影響，居士們弘揚佛學，成為佛教發展之支柱。清初至中葉，居士中宋文森、彭紹升、錢伊庵、江沅等，皆為儒士。僧人中蒼雪、天然、借庵、八大山人等有名之詩僧、畫僧與文壇往來密切。儒士、居士、藝僧、詩僧交往，擴大儒、釋間影響。三教合一成為宗教主流，此由西南滇黔僧侶與儒生、道士互滲亦可見其一斑，陳垣舉出比丘劉

³⁰⁴ 引自李申，《中國儒教史》，頁 760

³⁰⁵ 卿希泰編，《中國道教史》三，頁 511

³⁰⁶ 《南雷文定後集》卷二〈鄧起西墓志銘〉，黃宗羲，《南雷文定後集》，北京：中華書局，1985，新一版，頁 23

九庵、明鑑、曾倬、李應霖、李宗望、悟澄、祖復、陳祥士，皆「先儒後釋」者³⁰⁷，足證當日援儒入佛之普遍，三教人士互動益形頻繁。

在民間，不分儒、道、佛教，信徒們皆向「三教一家」思想靠攏。以老子、釋迦牟尼佛及孔子繪成之三教圖，家喻戶曉³⁰⁸。乾隆初河南所立三教堂，將老子、釋迦、孔子偶像並置於一殿者，達五百九十餘處³⁰⁹。民眾信仰日趨世俗化，佛、道信仰則更加合流。當時和尚祀道教之神，行辟谷、黃白術；百姓燒香祈禱，不問寺觀，行齋建醮，口誦佛號，祭祀東岳大帝³¹⁰，此皆常態。

三教在晚明後的合流，使它們各自出現新特色。以儒而言，心學與禪學交互作用的結果，使姚江及陽明之學沖破程朱理學之禁錮，提昇「心」之主體性。以佛而言，居士信佛成為趨勢，禪、淨合流之風盛行。以道而言，雖有正一派之燒煉齋醮，但是全真派的三教平等、三教合一主張仍繼承傳統主流思想³¹¹。儒、釋、道三教更緊密地融合。明末清初持「三教一家」思想，已成為儒、釋、道教人士普遍現象。道教如清初之婁近垣、王常月、張清夜、閔一得、劉一明、傅金銓等皆倡三教合一。王常月三教同源、三教一理為其思想重點，直言「三教理無二致」。康熙至乾隆年間龍門派十一代宗師閔一得，三教同修，儒者讀書窮理，治國齊家；釋者參禪悟道，見性明心；道者修身寡過，利物濟人。與劉一明同時之道士傅金銓倡三教合一，堅持融合儒家倫

³⁰⁷ <大夫之禪悅及出家>，陳垣，《中國佛教之歷史研究》，頁 157

³⁰⁸ <明儒與道教>，柳存仁，《和風堂文集》，頁 822

³⁰⁹ 黃進興，<作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討>，頁 205

³¹⁰ 任繼愈編，《中國道教史》，頁 635

³¹¹ 周群，《儒釋道與晚明文學思潮》，上海：上海書店，2000.03，第一版，頁 3-8

理綱常，是典型之淨明道士思想。³¹²

明儒兼學佛、道者，中葉以後至清初，正式於著作學說中會合三教者計有王陽明、李卓吾、袁宏道、王夫之等人。陽明心學為明儒學術主流，其學取吸收佛、道思想。力主「三教一家」，他曾答覆門人關於「三教同異」曰³¹³：

就如此廳事，元是統成一間。其後子孫分居，便有中有旁。又傳，漸設藩籬，猶能往來相助。再久來，漸有相較相爭，甚而致於相敵。其初只是一家，去其藩籬，仍舊是一家。三教之分，亦只似此。其初各以資質相近處，學成片段，再傳至四、五，則失其本之同，而從之者，亦各以資質之近者而往，是以遂不相通。名利所在，至於相爭相敵，亦其勢然也。

以三教同居一廳來比喻三教同源。又有李贄，提倡三教歸儒說，取法禪宗一念淨心，要人體現本來面目，在日常生活中識得真理，所謂「穿衣吃飯，即是人倫物理」³¹⁴。明末清初學兼儒、釋者，不計其數。黃宗羲曾析辯二教之不同。顏元學神仙丹術，靜坐讀書。李光地主「即心即佛」，將儒之理氣心性觀通於佛教。王夫之兼涉佛、道，有「愚鼓詞」藉內丹抒情，表現其內丹研究。王夫之學承張載，痛斥佛老，但對佛教哲學卻能融會後再批判。著《相宗絡索》及《三藏法師八十

³¹² 明末至清持「三教合一」論之道士如陸西星、吳守陽、婁近垣、王常月、張清夜、閔一得、劉一明、傅金銓等人之三教主張，參見卿希泰編，《中國道教史》三，頁 23-208；任繼愈編，《中國道教史》，第四篇〈明清道教〉，頁 590-683

³¹³ 《明儒學案》卷廿五〈南中王門學案一：朱得之語錄〉，黃宗羲，《明儒學案》，頁 588

³¹⁴ 《續焚書》卷二〈三教歸儒說〉、卷一〈答鄧石陽〉，李贄，《續焚書》，北京：北京燕山出版社，1998.01，第一版，頁 425、394

規矩論贊》，被梁啟超譽為晚唐以來發展法相宗僅見之著作。辟佛而能在宗教哲學上有所建樹，足見王夫之深入法相唯識之深³¹⁵。清代前期士大夫皈依佛教者則有宋文森、畢奇、方以智、黃宗羲、周夢顏、彭紹升、羅有高、汪縉等人，他們習佛、編撰禪宗語錄，弘揚佛法³¹⁶。出入於道教全真龍門教派之儒士，則有詹守椿、黃虛堂、程諤山、陶靖庵等人³¹⁷。儒釋道會合之情形，日益普遍。

三教合一亦為明末佛教四大法師共同看法。株宏法師論「三教同源」曰³¹⁸：

三教則誠一家矣。一家之中，寧無長幼尊卑親疏耶？佛明空劫以前，最長也；而儒道言其近。佛者天中天，聖中聖，最尊；而儒道位在凡。佛證一切眾生本來自己，最親；而儒道事乎外。是知理無二致，而深淺歷然，深淺雖殊，而同歸一理。此所以為三教一家也。

把佛視為一家之長，儒為一家之幼。而三教原是一家。真可法師甚至將儒家之仁、義、禮、智、信五常呼為「南無仁」、「南無義」、「南無禮」、「南無智」、「南無信」，皈依於佛，徹底地儒化佛³¹⁹。德清法師

³¹⁵ 梁啟超，《中國近三百年學術史》，台北：台灣中華書局，1978.09，台九版，頁75

³¹⁶ 杜繼文，《中國禪宗通史》，頁587

³¹⁷ 《金蓋心燈》卷二，閔懶雲，《金蓋心燈》，台北：廣文書局，1989.12，初版，頁113

³¹⁸ 《正訛集》〈三教一家〉，收在《蓮池大師全集》，頁4094

³¹⁹ 《紫柏老人全集》卷二十〈五常偈〉，《紫柏老人全集》，頁1349

以佛釋儒，以佛釋老，明末四法師中，其三教同源之理論最透徹。³²⁰：

三教聖人，本來一理，是果然？曰：若以三界唯心，萬法唯識而觀，不獨三教本來一理，無有一事一法不從此心之所建立。若以平等法界而觀，不獨三聖本來一體，無有一人一物不是毗盧遮那海印三昧威神所現。..由是證知，孔子，人乘之聖也，故奉天以治人；老子，天乘之聖也，故清淨無欲，離人而入天；...佛則超聖凡之聖也，故能聖能凡，在天而天，在人而人，乃至異類分形，無往而不入。

三教經世、利民之用有所不同，但三教同源於「一心」，同為「一體」，本為一。智旭法師以「心」為三教之源，用佛教唯心論詮釋《尚書》，把「允執厥中」十六字訣佛化。以禪宗解釋《易經》，以佛解《三書》。其《靈峰宗論》論孝道提出「儒以孝為百行之本，佛以孝為至道之宗」，儒、佛原為一家。智旭不止以佛釋儒，以儒附佛，同時也佛化道家思想。³²¹

明末至清，上自朝廷政策下迨民間宗教發展，帝王將相、儒生、僧侶、道士不分階層，全都向「三教合一」的趨勢靠攏。「三教合一」成為儒、釋、道三教思想主要潮流。

二 三家《西遊》詮評乃「三教合一」 觀小說詮釋之具現

³²⁰ <觀老莊影響論·論教乘>，德清，《憨山老人夢遊全集》頁 2413

³²¹ 明末四大師之「三教」論，參見郭朋，《中國佛教思想史》下，頁 357-464

「三教一家」觀普世盛行的結果，不止汪象旭、黃太鴻等三本《西遊》評點以之為詮釋中心，同時期甚至有以「三教」為名之小說創作。據此可證知，明末至清三教混融對文學寫作所產生的實際影響。

（一）「三教合一」潮流影響明清小說創作

「三教一家」觀念的盛行，反映在文學作品中。明嘉靖以後三教合一風潮襲捲宗教、文化界，當時三教互斥又互滲，上層統治者基於政治考量依附宗教；下層百姓在心理上則將宗教視為一「求富術」、「求福術」、「求子術」甚至驅鬼、避邪之工具。儒、釋、道三教因應於百姓日用，逐漸向世俗化及實用性靠近。連經文都混合他教思想出現於文本，如道教《太上感應篇》《文昌帝君陰騭文》《警世功過格》等，從佛、儒二教吸取養分，將儒家「天人感應」與佛教「因果報應」思想融入其中。文學作品往往是現象界的反射，三教合一的現象忠實地呈現在明清小說中。以《金瓶梅》為例，據統計全書共出現十六位道教相關人物，而佛教神職人員更有廿二位之多³²²。除了僧侶、道士角色充滿文本之外，小說中也書寫儒、釋、道三教思想彼此借力使力，相互融合，吸收有利於宣教佈道的理念，達成其教化功用。

不止汪象旭、黃太鴻等人以「三教合一」來詮釋《西遊》故事，明萬曆以後約與《西遊記》前後同時，就有以「三教」為名之小說創作。一為馮夢龍之《三教偶拈》，一為潘鏡若之《三教開迷歸正演義》。《三教偶拈》三卷，第一卷〈皇明大儒王陽明先生出身靖亂錄〉、第二卷〈濟顛羅漢淨慈寺顯聖記〉、第三卷〈許真君旌陽宮斬蛟記〉。

³²² 余崙、解慶蘭，《金瓶梅與佛道》，北京：燕山出版社，1998.07，第一版，頁

以王陽明、濟顛和尚及許旌陽三人，分別為儒、釋、道三教代表人物，將之彙編成書。《三教偶拈》其編撰目的何在？馮夢龍序云：

是三教者，互相譏而莫能相廢，吾謂得其意皆可以治世。...
余於三教概未有得，然終不敢有所去取。其間，於釋教吾取其慈想，於道教吾取其清淨，於儒教吾取其平實，所謂得其意皆可以治世者此也。因思向有濟顛、旌陽小說，合之而三教備焉。

以三教「慈」、「淨」及「實」教義治世，寓教化於小說的企圖十分明顯。其中〈皇明大儒王陽明先生出身靖亂錄〉一卷，另有日本慶應紀元乙丑（同治四年，1865AD）之單本行世，該本有滿文譯本³²³，可見該書在當時受到滿族人士重視。推究其因，蓋與滿清入關，利用宗教政策以導愚適俗有關。不過值得一提的是編撰者以「三教」為書名，反映出文化人難自外於「三教一家」的宗教潮流。

《三教開迷歸正演義》廿卷一百回，署為「九華潘鏡若編次，蘭嶠朱之蕃評訂」。作者潘鏡若生平不詳，約為嘉靖廿七年至萬曆三十二年間人（1548AD~1604AD左右）³²⁴。評者朱之蕃，萬曆至天啟年間人³²⁵。據《三教開迷歸正演義》三十六、七回所敘，推測該書約作於萬曆廿五年（1597AD）前後。書中敘述林兆恩及儒教徒宗孔、羽流袁靈明及遊僧寶光分別宣揚三教合一、「《大學》之道」、「《道德經》

³²³ 魏同賢〈《三教偶拈》前言〉，見馮夢龍編，《三教偶拈》，古本小說集成本，上海：上海古籍出版社

³²⁴ 黃毅〈《三教開迷歸正演義》前言〉，潘鏡若，《三教開迷歸正演義》，古本小說集成本，上海：上海古籍出版社

³²⁵ 朱之蕃，字元介，號蘭嶠，南京上元人，萬曆乙未年（1595AD）進士，殿試第一，授翰林院修撰等，卒於天啟六年（1626AD）。見《熹宗實錄》卷七十，《熹宗實錄》，成都：中文出版社，1984.05，初版，頁

及佛法，以之破除世人「怨天尤人」、「溺愛不明」、「兄弟鬩牆」等痴迷。書前有凡例八款，其一「本傳獨重吾儒綱常倫理，以嚴政教而參合釋、道。蓋取其見性明心驅邪蕩穢，弗善化惡，以助政教」。其二「本傳指引忠孝之門，發明禮義，下返混元，又是丹經一脈」。潘氏自序：「乃《心經》、《道德》不外《中庸》，此立傳之意」。林兆恩三一教以儒為本，故九十九回亦以「二聖推尊萬世師，大儒開導群迷物」作結。朱之蕃以為此書寓含世教風化之旨，優於《忠義水滸傳》、《西遊解厄傳》。³²⁶

明清小說作品中或為佛說法，或為道演義之作不乏其書，但明白地以「三教合一」為小說主旨者究竟是少數。以「三教」名書者，如元朝劉謐之《三教平心論》，其書宗旨並不在於闡述三教一家思想。馮夢龍《三教偶拈》及潘鏡若《三教開迷歸正演義》此二書開說部以「三教」為名之先河，其旨在藉小說形式表達以儒統釋、道，三教合一的思想。與《三教平心論》以析辯三教優劣為目的者不同，亦異於魏晉以來純宣揚果報，談空說無的小說創作。自此以後，藉小說為「三教合一」說法者，日益增加。明中葉三教混融俗世化後，小說文本中多三教并陳情節。與《三教偶拈》、《三教開迷歸正演義》前後之明清長篇小說，如《封神演義》、《金瓶梅》、《兒女英雄傳》、《紅樓夢》等，文中均不乏參雜佛、道二教神仙、菩薩、僧尼、道士生活及祭典儀甌之描寫。清初丁耀亢（1620-1691AD）著《續金瓶梅》，分前、後二

³²⁶ 朱之蕃敘曰：「其敘曰：《西遊》近荒唐之說而皆流俗之談，《水滸》一遊俠之事而皆無狀之行。其於世教人心移風易俗，俄頃神化。何居而得與《破迷正俗演義》相軒輊也？《演義》者其取喻在夫人身心性命、四肢百骸、情欲玩好之間，而其究極在天地萬物人心底裏，毛髓良知之內。其指摘在片言隻字、美刺冷軟、浮沈深淺，著而不著之際」，潘鏡若，《三教開迷歸正演義》

集，以西門慶、李瓶兒、春梅、孫雪娥、潘金蓮輪迴轉世果報故事為經緯，穿插國家大事及佛典、道經、儒理，以《太上感應篇》為歸宿，合和三教思想。此書雖被魯迅評為佛法不純，混合儒、道，譏諷當時空談三教一致及妄分三教之流弊³²⁷。然而該書較之《金瓶梅》《紅樓夢》等，更大量地雜揉儒、釋、道，卻也是一不爭之事實。文學作品反映時代現象，由上述說明可知明代萬曆以後三教合一思潮對文學寫作所產生的實際影響。

（二）「三教合一」觀詮評小說之具體展現

三教合一之風自唐以降漸成潮流，三教在相互排斥中又彼此滲透，實為一不爭事實。此風傳至明代，已成為思想界與宗教界銳不可擋之勢。宗教力量滲透到大眾百姓，於是對文學作品的閱讀詮釋，逐漸有以三教合一觀來解讀文本的風潮。此一現象在《西遊記》的閱讀中，尤其明顯。

對於宗教思潮左右文本的理解象現，可由西方世界對《聖經》之詮釋窺出一二。考察十六至十八世紀基督教世界，教徒對《聖經》隱寓教義之詮釋，正可與清代《西遊記》評點之宗教詮評觀做一對照。

宗教改革前之西方基督教社會，個人的日常生活經驗，一般而言不如大眾共同的經驗來得重要。百姓對事理的詮釋，常會有許多隱喻性思考。此種隱喻性思考即奠基於大眾集體經驗（包括宗教、社會），故可為一般市民接受。當時的社會對於「世界」有一個基本的

³²⁷ 魯迅，《中國小說史略》，頁 195

隱喻，他們認為：「世界是上帝寫的一本書」，「世界」的實質含義比字面上所顯露要多得多，關鍵在於如何正確「闡釋」此一無字天書³²⁸。故當時中世紀教會的訓誡、佈道文及神學指南，莫不圍繞《舊約聖經》做許多神諭性詮釋。對世界上各種神蹟怪象，神職人員依據他們信仰中上帝所寫的書--《舊約聖經》，將人們所無法理解的事情，由經文中去尋找可供解釋的蛛絲馬跡。此種詮釋可廣為大眾接受，乃立足於百姓對上帝的集體信仰，其思想奠基於基督教宗教文化的盛行。也就是百姓對於所有類似神諭性事蹟的詮釋，皆根植於共同的信仰對象--上帝。故無論世界發生什麼事，世界不出上帝一手所寫，只要在《舊約聖經》中蒐尋，必然可以找到上帝的曉諭與預言。這是一種宗教文化詮釋機制的運作。

正如中世紀基督教社會的百姓將《舊約聖經》視為上帝的隱喻一般，汪象旭、黃太鴻等四家各依其宗教信仰，將《西遊記》解讀為隱含儒、釋、道三教寓旨。了解中世紀基督教盛行下的大眾文化現象，則可知為何清代諸評家解讀《西遊記》亦充滿宗教性之隱喻。這種教徒式的隱喻性詮釋，與中世紀教會神職人員解讀《舊約聖經》如出一轍，正是服務於他們堅信的宗教思想下，所產生的一種社會集體意識。接受美學論者以為：考察該時代對該作品接受情況，要考慮佔支配地位的接受意見³²⁹。因為佔主導地位的接受意見，往往是某時代對該作品一般的理解和評價。此即意謂：當我們企圖了解清代諸《西遊》評家之詮釋時，對當時主流思潮絕不能視若無睹。而明清儒、釋、道三教發展及三教合一情形，正是汪象旭、黃太鴻四家詮評的理論架構

³²⁸ 特倫斯霍克斯，高丙中譯，《論隱喻》，北京：昆侖出版社，第一版，1992.02，頁 24

³²⁹ 張汝倫，《意義的探究》，台北：谷風出版社，1988.05，初版，頁 216

基礎。

《西遊記》描述唐僧至西天取經，故事原屬佛教範疇。自泰昌、天啟年間（1621AD）袁于令為《李卓吾先生批評西遊記》題詞始，袁氏首先以「三教合一」說詮釋《西遊記》之含義，指出「說者以為寓五行生剋之理，玄門修煉之道，余謂三教已括於一部」，足見最遲至明熹宗年間，社會上已有人以三教觀點來閱讀《西遊記》。清初汪象旭、黃太鴻撰《西遊證道書》，以「修心」、「煉丹」、「仙道同源」等旨論述《西遊記》，把《西遊記》視為修真成道之書，開啟以道教觀建構《西遊記》之閱讀時代。而《西遊證道書》雖名「仙佛同源」，然其以「收放心」、「修心」心學為主之詮釋觀，事實上亦為「三教一家」之詮釋架構。

三十餘年後陳士斌《西遊真詮》則完全以「金丹大道」為主要詮釋理論，在其詮本中充滿「先天真乙之氣」、「陰陽合和」、「攢簇五行」等金丹語義。然而陳氏在道教詮釋系統中，又夾雜佛教色空、法空及儒家盡心知性說，企圖以道為依歸，統攝儒、佛，尤侗之序並以「三教一家」來概括陳士斌之觀點。只是《西遊真詮》之詮釋觀，畢竟如其書名「真詮」所示，是以道教為主。

嘉慶十三年劉一明之《西遊原旨》出版，以「三教一家」詮釋《西遊記》，在論述中劉氏不像陳士斌以道教統攝儒、佛，而是以儒之「窮理盡性至命」、道之「養生修真」與佛之「真空妙相」三教觀點並陳，統合三家以演金丹修煉之旨。劉一明之說並影響稍後之《西遊》序跋詮者，如何廷椿、含晶子等人皆持此論。

由上述明末清初三教合一發展情形及對小說創作之影響，此一

宗教背景之了解，可知何以清三家《西遊記》詮評，無論是持「修心」或「煉丹」說，皆兼涉三教一家思想。在此思維之潛移默化下，清代《西遊記》評點中之「三教一家」說法，可說是這股宗教文化風潮最具體的表現。評點家之一的劉一明在其〈三教辨〉中將此思想申明³³⁰：

儒有精一之道，道有得一之道，釋有歸一之道。儒有存心養性之學，道有修心煉性之學，釋有明心見性之學。儒有道義之門，道有眾妙之門，釋有方便之門。溯源窮流，三教一家。..佛者正教，非大忠大孝不度，非大賢大德不引，以性命為大以德行為要著，存誠去妄，棄假歸真。老子觀竅觀妙，佛氏真空妙相，即孔子明德至誠。道之虛無自然，釋之無住無相，即儒之無聲無臭。

儒釋道三教，一以貫之，合於心性，合於一。足見《西遊證道書》等四家評點乃是典型的「三教合一」宗教文化詮釋。

³³⁰ 〈三教辨〉，《會心外集》，收在劉一明，《道書十二種》，《藏外道書》第八冊，成都：巴蜀書社，1992.08，第一版，頁 701

第二節

三教文字之象徵與隱喻性解讀

取經故事本身佛教屬性，《西遊記》在寫定過程中又吸收許多內丹思想，再加上明末清初心學思潮的流行，使文本本身具備極豐富之三教語義。而寓意故事包含兩個或以上解釋的可能性，使汪象旭等三家得以依其宗教信仰，就《西遊》文本的三教意涵，對其中之象徵與隱喻，予以個人化的詮釋，創造出三家以「修心」、「煉金丹」為主體之宣教證道式言詮。

《西遊記》在文類上屬於寓言故事 *allegory*，故事的絃外之音，言外之意使它具有兩個或以上不同詮釋的可能性。而其修辭上最大的特徵為大量使用象徵與隱喻技巧。以下將說明汪象旭、黃太鴻四家如何詮釋文本中的三教文字，及其象徵與隱喻意義。

一 對三教文字符碼的解讀

詮釋學者加達默爾：「可以理解的存在就是語言」，語言是理解本身得以進行的普遍媒介。理解進行的方式就是解釋³³¹。就清代四《西遊》評家之詮釋而言，他們所闡述之宗教意涵，也是從語言文字的解釋出發。四家之中除了張書紳以外，其詮評普遍缺乏文藝鑒賞評論，但是他們仍在字裏行間穿梭，藉著充斥於文本之儒、釋、道三教文字符號，拆解取經故事意義，建構三教寓意。

《西遊記》文本中宗教性的文字、情節多如牛毛。三教中佛教

³³¹ 加達默爾，《真理與方法》，頁 602、499

語彙如：《心經》、諸佛菩薩、護持羅漢佛教神祇、「唵嘛呢叭咪吽」等。而與佛教相關的情節有：八十四回滅法國變欽法國、九十三回給孤獨園布金寺之掌故等。道教如：「嬰兒」、「巽宮」、「九轉金丹」、玉皇大帝、太上老君等名詞與角色。回目中具道教色彩的有：「八卦爐中逃大聖 五行山下定心猿」(第七回)、「度下重樓，轉明堂，徑至丹田，從湧泉倒返泥垣宮」(三十九回)、「金順木馴成正果，心猿木母合丹元。共登極樂世界，同來不二法門。經乃修行之總徑，佛配自己之元神。兄和弟會成三契，妖與魔色應五行」(三十一回)等，文本中到處可見與道教相關的詩詞、煉丹術語與故事情節。此外，取經故事亦富含儒教色彩，文本中有許多與「心」相關的語彙與情節，諸如「二心攪亂大乾坤」、「比丘國大聖剖開一堆不善之心」等。雖然三教都重視心的護持，但是「修心」尤其是理學家與心學家重要概念。而取經團隊中師徒、師兄弟五倫關係，患難與共、疾病相扶持、濟民於倒懸的精神，無一不是儒教仁民愛物、三綱五常倫理精神的發揮。

汪象旭、黃太鴻等人以文本中俯拾皆是之三教文字為元素，建立起其宗教詮釋系統。表現最明顯的是：對文本中人名、器物、地理進行個人化宗教信仰之投射與詮釋。評點家從文本未固定的語義出發，將文字與自己信仰合拍。文本中看似與宗教無關之名物、詩詞韻文，評點者努力將之與三教信仰及取經故事繫聯，在其黏聚下呈現出儒、釋、道教意義。清《西遊記》評家所解讀出之三教寓旨，其基礎正建築於對文字之宗教性聯想與投射。

評本中宗教性詮解最明顯的例子，即是以陰陽五行納甲觀點解讀《西遊記》中之各種角色器物，如：汪象旭、黃太鴻在《西遊證道書》二十一回護教伽藍給悟空「三花九子膏眼藥」，夾評謂：「三者木

之生數，九者金之成數。木能生火，火能剋金，有生有剋，心猿火眼安得不癒？」二十二回九個骷髏穿一處按九宮佈列，安上葫蘆，變成法船，汪象旭、黃太鴻夾評：「葫蘆木屬紅者火色，一者水之生數，九者金之成數，一與九為十，又是土之成數」。《證道書》以外，《西遊真詮》也如法炮製，三十四回詮釋「紫金紅葫蘆」曰：

紫金紅葫蘆象離火炎，上外陽而內陰災，如葫蘆而色紅，乃金烏，紫曰之性也。羊脂玉瓶象坎水溫潤，外陰而內陽，潤如玉瓶而色白，乃玉兔淨月之產也。七星劍象艮七兌金，乃山澤通氣之性。芭蕉扇象震木巽風乃風春相搏之性也。金繩象乾剛柔二氣，互纏長短自如幌然不定，即中土之性也。形備八卦，總屬五行。

除了汪象旭、黃太鴻與陳士斌，由於劉一明為全真道士，自其眼中觀之，《西遊》文本中當然俯拾皆是五行語義，例如《西遊原旨》第四回對「兩個獨角獸獻赭黃袍」給大聖，評曰：「兩個者，偶也。獨角鬼王，陰在上也。赭黃袍者，黃帶赤色，黃之太過，高亢之義。此夬卦之象。悟空為五陽，兩鬼王為一隅，非夬乎？」汪氏等三家將《西遊記》中的事物名稱配以五行、五位、五色，並輔以象卦，使文本中原先簡單的名物，完全變成陰陽化詮釋。

除了人物角色器物以外，其中的「雙關語」經過心理投射，評點家詮釋起來更有發揮的空間，使取經故事的寓意，別具宗教性語義。如文中所稱《多心經》《蜜多心經》、「定心真言」、《般若波羅蜜多心經》即是一例。歷代來佛教界將《般若波羅蜜多心經》簡稱為《心經》，而非《多心經》，《西遊記》文本加上「多」、「蜜多」利用其一語雙關之特性。汪象旭、黃太鴻對此加以發揮評論，云：「本要無心，卻轉

說多心。所謂佛說多心，即非多心，是名多心」³³²。關於「放心」、「多心」，據浦安迪的研究顯示：文本中「放心」一語雙關，的確是構成小說寓意的要素³³³。

至今學界尚有人研究《西遊記》文本中的雙關用語及具有宗教屬性的文字。在當代學者考證下，顯示三教中尤其是道教，與《西遊記》有十分密切的關聯。據統計《西遊記》所引二百餘首歌訣，其中一百七十六首直接寫金丹大道與內氣修煉。且多為張伯端、馬丹陽、馮尊師等人之作品³³⁴。太田辰夫指出《西遊記》文本詩歌韻文，與《悟真篇》的關係。而柳存仁更進一步的研究出《西遊記》詩詞、語彙、情節及宗旨上均與道教全真支派有關³³⁵。柳氏指出百回本《西遊記》中雖有佛教詩詞，然與充斥文中之道教韻文，直是天壤之別。

二 文本之象徵性解讀

除了人名器物及雙關語被評點家以具備宗教語義加以解讀外，修辭學中之象徵與隱喻，也是構成《西遊記》三教詮釋系統之重要元素。

《西遊記》本文確實有極豐富之象徵性在其中³³⁶，汪象旭、黃太鴻等清代《西遊記》評家在《西遊記》佛教、道教、儒教文字符號

³³² 汪象旭、黃太鴻，《西遊證道書》，十九回評

³³³ 浦安迪，〈《西遊記》、《紅樓夢》的寓意探討〉，頁 47

³³⁴ 李安綱，《苦海與樂極》，序頁 6

³³⁵ 〈全真教和小說《西遊記》〉，柳存仁，《和風堂文集》，頁 1819-1382

³³⁶ 黃慶萱〈《西遊記》的象徵世界〉，分「結構」、「人物」、「事物」三項討論《西遊記》之象徵性。黃慶萱，1999.03，《與君細論文》，初版，東大圖書公司，台北，頁 8-34

的刺激下產生記憶聯想，又因其個人宗教文化及生活經驗影響，使他們在閱讀時產生新視角，詮評中充滿象徵性語義。西行取經的故事不只是歷劫患難、功行完滿、求得正果的過程，而是諸評家澆胸中塊壘，為自己信仰說法的文本。汪象旭、黃太鴻等人解讀《西遊記》寓旨，其詮釋視點與文本志在取經的敘述不完全相同，但隨著情節推進，詮釋者與文本遇合，二者在各個語義段落間相互作用、補正，最後文本與詮釋者之視野融合，朝向一致性的意義架構。此時評者之視角已不同於以往最初對情節之觀察，新視角像滾雪球一般地包容、改正以往所有的視點，視點不斷隨情節游移，最後深化評點家對文本個性化的詮解，於是有「金丹說」、「心魔說」、「三教合一說」。文本產生意義的運作過程，全靠評者把文字符號與其個人化的記憶連接，創造某種象徵的語境。清《西遊》評家解讀出取經故事之儒、釋、道三教語義，正是把《西遊》原有的文本符號，放入其宗教信仰記憶中，重新詮釋的結果。汪象旭、黃太鴻等以個人信仰為詮釋立足點，將文字符號與其記憶經驗結合，讀者與文本、過去與現在，視點不斷游移，視野不停地融合，產生一新的《西遊》三教語境。此乃象徵與隱喻在汪氏等四人心中運動的結果。

汪象旭三家評點對文本象徵語義的投射與解讀，此處統整臚列如下：

（一）「心」的象徵：

《西遊記》中與「心」相關的情節，極富象徵性。如文本中兩回「放心猿」，一次是因玄奘「失心」動怒，趕走悟空；另一次則因悟空放心未收攝，導致引來六耳獼猴，而有悟空與六耳獼猴的二心競鬥。汪氏等四家詮本，認為二者具有「動心」及「定心」象徵性要旨。

把這兩段情節與其個人記憶中有關「心」的思考做理性的串聯，賦予象徵意義。評家對「心」的經驗與記憶，正根源於其個人對儒、釋、道三教信仰的特殊語境。

三家中汪象旭、黃太鴻因為把《西遊記》視為「心魔生滅」、「收放心」之演繹，故不止在夾評中明言「一部金丹總不出此二語」³³⁷，所有與「心」相關之文字、情節，在閱讀過程中無時不與其對「心」之語境所保留的記憶、信仰呼應。第三回「四海千山皆拱伏 九幽十類盡除名」，回評開宗明義曰：「《西遊》一書神明變化，總以心猿為主，而心猿之神明變化又以如意一棒為主。蓋心猿者吾之心，而如意棒者吾心之才也」，將悟空擅闖龍宮、幽冥界，詮釋成是心猿、金箍棒變化的象徵。第四回悟空變成三頭六臂拿著三條金箍棒與哪吒鬥法，汪象旭、黃太鴻評為：「三頭六臂總是一心，即金箍棒萬萬千千亦總是一心」，「如意金箍棒」變成「心」的象徵符碼。所有與金箍棒相關之情節皆飽含「心」之象徵語義。孫悟空把鐵柱變成繡花針、三條棒，夾評為「心之靈妙如此」，意指其活潑巧妙靈動無比。五十八回行者與六耳彌猴二心競鬥，兩人上天下地賭鬥，旁人無從分辨真偽，後來幸虧有如來佛協助辨識，而當時如來佛卻是在說法。對此汪象旭、黃太鴻評曰：「二心不若一心，一心不若無心。惟如來以無心照物，故物當之而立現」。明顯地，詮釋者把二心競鬥與「心」、「無心」的象徵義連接，其背後一「空」的語境做為心理聯想基礎。汪象旭、黃太鴻把上述種種情節詮釋為具有「心」之含義，其詮釋轉譯過程都是：把這些情節與其信仰中和「心」有關的記憶黏聚，做出「修心」、「收心猿」的象徵性說法。

³³⁷ 《西遊證道書》十三回夾評

（二） 數字的象徵

數字在清代《西遊》評家眼中具象徵性語義。以《西遊證道書》為例，汪象旭、黃太鴻將文本中的數字與其個人化信仰記憶結合，賦予象徵意義。如第三回悟空至幽冥界檢閱生死簿，發現自己列名「魂字一千三百五十號」，對此數字夾評「三四一千二，三五一百五，正合三三之數」。而悟空乃天產石猴，該壽「三百四十二歲」，汪象旭、黃太鴻曰：「三百者十個三十也，又加三個十，三個四，恰是三百四十二，亦是三三之數」，將數字解析為具「三三」象徵義，而「三三」為八卦中的乾卦，象徵萬物之始。「一千三百五十」及「三百四十二」此二數字，本來並沒有特殊意涵，但是汪象旭、黃太鴻把它們與「三三」做聯結。對詮釋者而言，在其記憶中「三三」為六個陽爻，相疊就是《易》卦中乾卦之形；此外它也是金丹修煉的語彙，有其內丹學上之意義。汪象旭、黃太鴻將此二數字解析為具「三三」義，其中有其個人丹道修煉合理的串聯。

陳士斌對文本中的數字，也有許多象徵性詮釋，如六十九回悟空幫朱紫國王用藥，回評論「八百八味」藥一語曰：

八百八味，明二八之數也，二八即《參同契》所謂九還七返，八歸六居。九七皆陽數，合成十六，男子真精金。八六皆陰數，合成十四，女子天癸至。以月之上弦、下弦為象，故又曰：上弦兌數八，下弦艮亦八，兩弦合其精。乾坤體乃成。二八應一斤。易道正，不傾是也。悟真曰：月初天際半輪明，早有龍吟虎嘯聲。正好下功修二八，一時辰內管丹成。立陰陽交媾，宜修藥物之候。

把「八百八」說成「二八之數」，再與道教九還七返，八歸六居，陰陽交媾煉成丹聯結。九、七是陽之數，而八與六是陰之數，把它們與煉丹之道串聯，乃《周易》納甲化的象徵運用。這些思考對陳氏而言決非任意性的卦鉤，其背後都有詮釋者自己金丹修煉的記憶與語境，合其信仰的心理聯想，故數字產生某種象徵語義。

劉一明也不例外，其《西遊原旨》中也有許多數字的象徵性詮釋。第十回對玉帝下令龍王降「三尺三寸零四十八點」兩數，評曰：

三尺三寸，三十三之數，合之四十八，共得八十一，乃純乾九九之數，陽極而以陰接之，水火相濟，誠一不二。涇龍下三尺零四十點，三十、四十共得七十，七乃火數，火焰上，焰上則水火未濟而偏枯不中。

把「三尺三寸」詮釋為「九九之數」，還是一具有特殊意涵的內丹數字。廿四回五莊觀元始天尊的人參果「三千年一開花，三千年一結果，再三千年方得成熟。短頭一萬年只結三十個，有緣的聞一聞就活三百六十歲；吃一個就活四萬七千年」，對此一小節中之數字，劉一明評「三十個果子」曰：「即《參同契》所謂六五坤承，結括終始，五六得三十」；「三百六十歲」，「三百六十，坤陰六六之數」；「四萬七千年」，「四者金數，七者火數，金火同宮，九還七返，造命之道」。無論是把三十三加四十八所得八十一解為具「九九之數」，或把三十個果子視為「六五坤承」，三百六十以為「六六之數」，這些數字的象徵性，都奠基於數字、象卦與金丹修煉間的聯想。劉一明從數字符號中推行出文本所原無的事物，所憑藉的仍是個人的內丹修煉記憶與回應其道教信仰的思考語境。此種想像與聯結，正如基督教徒將《聖經》視為上帝旨意一般，故能讀出其中的宗教密碼。對於全真高道的劉一明而

言，將《西遊記》中相關數字與其信仰卦勾，使其中的象徵語意發揮至極至，文字符碼與宗教語意間的串連，殆為不費吹灰之力的閱讀反射動作。

人類對於數字的聯想，Lucien Levy-Bruhl 在其著作《原始思維》中說到：³³⁸

對原始民族來說，.被感知的任何東西都同時包括在那些以神秘因素佔優勢的集體表象的複合中。 .每當他想到作為數的數時，他就必然把它與那些屬於這個數的，而且由於同樣神秘的互滲而正是屬於這一個數的什麼神秘的性質和意義一起來想像。數及其名稱同是這些互滲的媒介。因此，每個數都有屬於他自己的個別的面目某種神秘的氣氛，某種「力場」。因此，每個數都是特別地，不同於其他數那地被想像。（甚至可說是被感受）

汪象旭、黃太鴻等人賦予數字象徵性，對數字所做的聯想，正類似於原始人把屬於這個數字所有的神秘性質與意義一起想像的過程。將數與其相關語境，包括《易經》象卦、五行、陰陽及《周易參同契》《悟真篇》等黏合，附予神秘性詮解，其詮釋的原理乃運用這些數字與評點家所保留之儒教、道教金丹修煉文化記憶，作私人性的想像聯結。數字經過他們的抽象類比後，一一顯示出其特殊象徵性。

（三）五行的象徵

《西遊記》文本中有許多被評家解為具五行象徵義，如汪象旭、

³³⁸ Lucien Levy-Bruhl , 1995.03,《原始思維》，一版六刷，商務印書館，北京，頁201

黃太鴻在第一回夾評對悟空所居之花果山、水簾洞、鐵板石橋及各式石製家當，評曰：「花果者木也，水簾者水也，鐵板橋者金也，山石福地則皆土也，心猿以火居其中，可謂五行俱備」。取經之五聖，也被視為具五行象徵義：悟空為金或火德、八戒木德、沙僧土德、三藏水德。故第七回悟空大鬧蟠桃園，汪象旭、黃太鴻解釋為：「御馬監則偏於火，既而蟠桃園則偏於木，偏於火，則以火濟火而不定。偏於木，則木能生火而益不定，遂致猖狂決裂不可收拾」。汪象旭、黃太鴻的詮釋，是將文本中的角色、名物與其腦海中對應的五行生剋記憶黏合。再運用五行相生相剋之理，自然不難獲得出與故事情節相合的推理。

《西遊真詮》亦富含五行象徵語義，第二回混世魔王與悟空的妝扮，一個是「頭戴烏金盔，映日光明；身掛皂羅袍，迎風飄蕩。下穿著黑鐵甲，緊勒皮條；足踏著花褶靴，雄如上將。腰廣十圍，身高三丈。手執一口刀，鋒刃多明亮」。另一個則是「沒什麼器械，光著個頭。穿一領紅色衣，勒一條黃條，足下踏一對烏靴」。對此描寫陳士斌評曰：

洞中之猴亦混入，於正北水臟，故曰混世魔王。正北屬坎，故執有刀。其色黑，故頭戴烏金，身掛皂袍，下穿黑甲，足踏黑靴，坎中有金，惟因混而成魔也。悟空曰：我乃正南方。正南者離宮也，沒器械，光著頭。紅色衣，勒黃條，踏烏靴，俱形容離宮之義。

把二人的服飾視為具五行、五色、五位的含義，都是把文字符號與其道教修信仰境黏聚後，產生象徵意義的典型詮釋例證。

劉一明《西遊原旨》也充滿五行象徵意義的解讀，其「讀法」中開宗明義云：「三藏喻太極之體，三徒喻五行之氣。三藏收三徒，太極而統五行」。第三回悟空向東海龍宮龍王討來全身配件：一雙藕絲步雲履、一副鎖子黃金甲、一頂鳳翅紫金冠等。劉氏註為：

問東海敖廣討神器者，攢簇木也；北海敖順送一雙藕絲履者，攢簇水也；西海敖閏送一鎖子黃金甲者，攢簇金也；南海敖欽送一頂鳳翅紫金冠者，攢簇火也。共東西南北之金木水火而合成一中，全身披掛，金燦燦走上鐵板橋來，四象和合，五行攢簇而金丹成矣。

在其想像下，悟空之妝扮件件皆具五行象徵意象。

三 文本之隱喻（metaphor）性解讀

浦安迪指出《西遊記》中陰陽五行、易學卦爻、煉丹術等隱喻，構成文本的寓言效果³³⁹。自陳元之以來的《西遊記》評家，包括汪象旭、黃太鴻、陳士斌等人都不斷討論《西遊記》的譬喻手法。陳元之在其序中說得精闢：

彼以為濁世不可以莊語也，故委蛇以浮世。委蛇不可以為教也，故微言以中道理。道之言不可以入俗也，故浪謔笑虐以恣肆。笑謔不可以見世也，故流連比喻以明意。

汪象旭、黃太鴻也指出《西遊記》中有「借喻」，如七十八回比丘國王欲取千百十一個小兒心為藥引，評者以為此乃鹿妖狐魅假手於昏

³³⁹ 浦安迪，〈《西遊記》、《紅樓夢》的寓意探討〉，頁 43

君，實非人吃人，曰：「此亦不過外道邪魔之借喻耳。世間自不乏麻叔謀趙，思綰其人者」。對於吃童男童女的靈感大王竟然是「南海菩薩蓮花池中的金魚」，陳士斌在《西遊真詮》四十七回云：

靈感大王，靈為生育之靈，感為雲雨之感。雖甘雨慶雲足以長養萬物，而恣情慾還能斲喪真元，恩中帶殺，慈裏傷人，每每消耗真陰真陽，就如好吃童男童女一般，此喻言其隱微。

上述諸例中各評家都讀出文本比擬的寫法，的確《西遊記》文本中確實有不少的譬喻書寫。不過在《西遊》比喻中佔最大宗的並不是明喻，而是隱喻。《西遊記》為 allegory，文本本身使用大量的隱喻來寫作。據隱喻的元素觀察汪象旭、黃太鴻等人之評本，評點家由文本所架構出之三教寓意體系，除因《西遊記》文本多宗教符碼、雙關語及象徵性文字之外，與詮釋者的認知心理、宗教、文化聯結與類比，有極密切的關係。詮釋者將文本與其宗教信仰相黏聚，想像、心理作用不斷運作，產生意義。《西遊記》之三教意涵，正是詮釋者個人心靈和信仰世界媒合的結果。在閱讀活動中，讀者穿透文字表層，將文本放出的某種意義轉換為另一意義。其中詮釋者通過想像，將自己的想法投射到文本中，此一心理機制運作時，讀者之宗教信仰、文化修養、生活歷練、哲學思考等皆溶入作品中。同時由於語言文字意義的不確定性，使讀者在詮釋時擁有自主權，對語文進行個人性的解讀。因此，隱喻更是充滿讀者個人化的詮解色彩。

與象徵一樣，「隱喻」使文本產生新意義的關鍵，在於複雜的心理聯想。然而閱讀行為之「想像」不同於創作之「想像」，它在文本的引導和召喚下，藉著語言符號開展，沈默的文字轉化成鮮活的心理意象。在閱讀中，文本只提供一個符號框架，讀者時時以想像對無固

定意涵的文字，進行背後空白的填充。在文本導引下，語言文字激起讀者的感覺，透過想像進入形象的黏聚、綜合，產生意象、意味與意義。此過程奠基於想像，但絕非如作家初創作時的自由自主想像。它受制於原創者之文本，需藉著已有之文字，以未定性為仲介，在無固定語義的文字夾縫中穿梭。在詮釋活動中，文本更多樣化的意義於焉產生。意義非來自對現實對象的直觀感知，而是依附於文本背後的心理連結作用。

在文學表現中象徵與隱喻差別何在？象徵一般多建築於約定俗成、理性的心理聯想；而隱喻之類比轉換，則更多涉及個人文化語境，其私密隱晦之想像、轉譯過程，有時似無邏輯可言。以此觀察清《西遊記》四評本，把「金箍棒」大小伸縮看成是「心」的變化；石猴三百四十二歲為「三三」之數、花果山為木，水簾洞為水，鐵板橋者金，有五行生剋義，諸如此類之詮解，多為評點家「金丹修煉」之心理聯想。詮釋者在文字符號刺激下，所產生之想像基本上是根植於其信仰下的記憶、經驗，是一種宗教式的語境。對當時奉道者之詮評家而言，文本與其宗教象徵語義的连接，如把數字三百六十視為「六六之數」，是「六五坤承」，這是很合理並可為公眾（至少是當一般具備內丹修煉及卦象文化知識者）所接受的。至於詮評家對西天取經情節所作之隱喻性解釋，則為其個人道教信仰之心理投射與想像。其中若干聯結隱晦曲折，並不具備一般讀者可輕易理解的普遍性。以下就清代三家《西遊》評本之隱喻性詮評說明之。

（一）《西遊證道書》的隱喻性詮釋

將文本情節與五行認知連結，為《西遊證道書》最常見之隱喻詮釋。在「象徵」的論述中，提到《西遊證道書》把「花果山」、「水

簾洞」、「鐵板橋」、「山石福地」、「心猿」用以象徵木、水、金、土、火五行。在此一心理聯結中，花果確實具有木之屬性，水簾洞確有水之屬性，鐵板橋確含金之屬性。能指（signifier）和所指（signified）之間發生有意義、合理的聯想關係，此關係為既有之慣例，其間之意義轉換可為公眾所了解。然而汪象旭、黃太鴻對情節另有一些五行隱喻式詮釋，其心理想像、意義之連接、建構出之圖像，則不具普遍性。例如汪黃二人認為三藏、悟空、八戒、悟淨分別具備水、金火、木、土五行意涵。五行生剋的次序為：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。木剋土，土剋水，水剋火，火剋金，金剋木。悟空收八戒、八戒降沙僧正符合「金剋木」、「木剋土」之象徵義，這是合理的象徵聯結。但是十八回觀音寺唐僧脫難後在高老莊降八戒，汪象旭、黃太鴻評為：「火為木之子，木為水之子，火非木不生，水非木不嗣，則此日木母之出現其可緩乎？」以「水生木」、「木生火」來詮解八戒此時之受三藏降伏。問題是在《西遊》文本中，三藏收四徒之先後次序為：五行山下定心猿、鷹愁澗意馬收韉、雲棧洞悟空收八戒、流沙河八戒降悟淨。若把龍馬視為具備水德，龍馬之後八戒出現，為「水生木」尚可理解。但悟空之為三藏所收在前，八戒又為悟空所降，故何來「木生火」？汪象旭、黃太鴻之詮評運用心理投射，受制於個人的宗教信仰。情節與詮釋間充滿隱喻，其間缺乏普遍可接受的合理連接，若干詮解，意義的生成、聯結，過程十分隱微曲折，後代讀者難以常理理解。

（二）《西遊真詮》的隱喻性詮釋

前面提及六十九回悟空幫朱紫國王用了八百八味藥，「八百八」

兩個「八」字，為「二八之數」，具煉丹丹法語義，道教象徵義讀者一目了然。但在文本其它情節中，陳士斌詮解則充滿卦象、五行、象數的隱喻性詮釋。如第十一回涇河龍王剋了玉帝原旨「三尺三寸零四十八點」的雨量，《西遊真詮》解為：

老雨水共得三尺三寸零四十八點，隱括『李淵』二字。通二字三橫為三尺，三直為三寸，四并三十八子為零四十八點也。又合并湊用象四字之形，分并各算成四六二十四之數。合之三八字為三八二十四數，共成四十八點也。去二字之三直為剋三寸，去李之八子為剋八點所餘李之一，淵之通而用之。

陳氏以為「李淵」兩字中共有三筆橫劃，代表三尺；三筆直劃，象徵三寸。「李」字由「十」、「八」與「子」合成，三乘八為二十四。「淵」字則由三點水，加一似「四」之「凵」組成，四乘六為二十四。與「李」字廿四合計為四十八，為雨水之數。陳氏這段詮解把降雨量三尺三寸零四十八點視為「李淵」，此說即使是道教徒，恐亦難尋繹出降雨量與李淵間有任何約定俗成之合理想像關聯。其詮解頗為牽強，為隱喻詮釋之典型代表。又如評「三借芭蕉扇」一事曰：

一調者，大聖在坤而索乾也。一索而生長女為巽，巽為風，故為扇，得之於乾金，故為鐵扇公主，土之長女，故為丑之長妻而一陰現。二調者，大聖在坤而再索也。再索而生中女為離，離為火，故坐落正南，南面一王之象，故得玉面公主，土之中女，故為丑之次妻而二陰現。三調者，大聖在坤而三索也。三索而生少女為兌，兌為澤，為水金位乎。西而色白，故為白牛，牛屬土而生金，遍歷九宮為力甚大，故為大力王，為鐵扇公主養身之父，真陰之主也。

以坤、乾、巽、離、兌等卦詮釋三次借調芭蕉扇，此種隱喻詮評系統源自《周易參同契》。將小說情節與《易》象納甲比附，使二者間產生聯結。陳氏之說為其心理聯想作用下之隱喻性詮解。此外，在回評中又不斷以「性命雙修」觀念詮釋《西遊記》情節，例如認為五十七回六耳彌猴扮假猴王一段是「修性」，所以接下來五十九回火焰山三借芭蕉扇即為「修命」，一前一後為性命雙修之寓旨。又如第七十五回至七十七回為三藏師徒與獅駝洞老魔、二魔、三魔爭戰，陳士斌分別詮解為「此明煉精化氣之妙用，施為變化之初乘也」、「此明煉化神之妙用，施為變化之中乘也」、「此煉神還虛之妙用，施為變化之上乘也」，以精、氣、神再配合性命與五行解析情節，於是有：

獅喻心，屬火，多猜故色青，火未發而煙起，火兼木也。
為修道之領袖，行道之起腳。..象喻性，土生金，故色白，土寄體而位乎西，土兼金也。為載道之大力，體道之靈明。..鵬為鳳，屬南方之朱雀也。..俱指真陽之氣而言修命之妙用也。

結合內丹金丹修煉與納甲之隱喻性詮解，為陳士斌個人私密之隱喻性詮解。

（三）《西遊原旨》的隱喻性詮釋

清之三《西遊》評本中，劉一明尤多隱喻性詮解，《西遊原旨》中最常引《周易》象卦來做為情節詮釋。瞿家鏊在其序《西遊原旨》中云：「及詳閱其詮釋，言言元妙，字字精微，其間比喻皆取法于《易》象之旨而成」，指出劉一明之引喻詮釋手法根源於《易經》。其《西遊原旨》幾乎每一回皆以六十四卦之象卦評點。如廿三回用「觀」卦詮釋西牛賀洲莫夫人門樓結構、屋宇擺設及真真、愛愛、憐憐三女曰：

觀卦上二奇非垂簾乎？下四偶非象鼻乎？..向南三間大廳必在北，下三陰也。中間一軸壽山福海的橫披畫，九五一陽也。一張退光黑漆的香几，一二三四五爻，四黑而上一光也..三女三陰也，因坤索乾，陽為陰傷，內外純陰，故三女具有六九五十四之數，是皆觀卦。

完完全全地把《西遊記》給象卦象數了。

在論述《西遊記》評點與「象徵」時，提及劉一明對「三十個人參果」、「三尺三寸零四十八點」兩數或步雲履、黃金甲、鳳翅紫金冠等器物之詮解，他把看得見之文字符號指向看不見的觀念，二者間有著詮釋者的理性思考及心理聯想。此為道教徒所解讀出之《西遊記》象徵性語義。然而以「遯」卦解蟠桃會、「觀」卦解四聖試禪心，「觀」卦解釋莫夫人門樓屋宇等，卦象與情節的聯繫，為其私密性的解讀。劉一明把情節語境與個人道教信仰經驗串聯，其中之想像、投射，與卦象的意象卦鉤，此一過程為隱喻性的詮解，是劉氏道教文化信仰個人化的詮釋。

除了《易》卦之外，劉一明也以窮理性命詮釋《西遊》。〈《西遊原旨》讀法〉剖析最詳：

猴王西牛賀洲學道，窮理也；悟徹菩提妙理，窮理也；斷魔歸本，盡性也；取金箍棒，全身披掛，銷生死簿，作齊天大聖，入八卦爐鍛煉，至命也。觀音度三徒，訪取經人，窮理也；唐僧過雙叉嶺，至兩界山，盡性也；收三徒，過流沙河，至命也。以至群歷異邦，千山萬水，至凌雲渡無底船，無非窮理盡性至命之學。

全以窮理盡性至命詮釋文本情節。所以，劉一明把四十七回悟空同時解救陳關保及一秤金看成是「性命俱了，陰陽歸真，渾然一氣，圓成太極，大丹凝結」³⁴⁰。四十六回對於悟空與車遲國三國師賭鬥，淬在油鍋底不起來一事，以有為無為、了性了命等思想詮釋：

有為無為，合而一之，齊一生死，性命俱了。以言其有，則形神俱妙，以言其無，則萬緣俱寂，非色非空，即色即空。非有非無，即有即無，有無不立，色空一致，即《中庸》所謂「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。

劉一明將佛教空觀、儒教性理之學與道教修性修命說，三教融於一體，將之投射在取經故事中，聯想與文本黏聚、綜合，填充其中的空白，以回應文本對詮釋者心理的召喚。這些評釋不像象徵是奠基於金丹修煉理性或約定俗成的思考，其想像聯結為任意的，且無規則性，凡此種種皆為劉氏個人化之丹道隱喻性詮評。

以上汪象旭、黃太鴻將唐僧降八戒、收龍馬等情節，轉換為火木相生、去火得水之理。陳士斌將悟空大戰獅駝山三魔類比為精、形、神，火、木、土、金或是性命雙修。三人之詮釋為其個人的心理聯結，隱喻性詮解。其中涉及汪象旭、黃太鴻等人之生活經驗、信仰及當時宗教文化思潮。後代讀者中也許有若干宗教教徒可以稍稍領略詮釋者對《西遊》文本所做的隱喻性聯結，體會其中的想像原理及釋放出來的意味。但是，一般讀者恐怕對其幽微之詮釋，有一頭露水之感。誠然，讀者若不了解劉一明具全真高道，信奉三教一家、性命雙修的身份背景、不懂《周易》五行納甲，就不會明白為何簡簡單單的

³⁴⁰ 劉一明，《西遊原旨》，頁 1345

下油鍋一事，會有死生、有無、色空、性命之隱喻。

若干情節在文字表層本來很難咀嚼出三教寓意，詮釋者之所以能將之與宗教意義掛鉤，全賴其隱喻心理聯想發揮作用。隱喻穿透字面，指向詮釋者對《西遊》文本私密主題的挖掘，意蘊的呈現。有趣的是：《西遊記》中若干明顯的佛、道情節，汪象旭、黃太鴻等人反而不多做詮解。如十九回悟空在雲棧洞收八戒，有八戒自敘身世之詩云：

自小生來心性拙，貪閒愛懶無休歇。不曾養性與修真，混沌迷心熬日月。忽朝閒裏遇真仙，就把寒溫坐下說。緣立地拜為師，指示天關並地闕。得傳九轉大還丹，工夫晝夜無時輟。上至頂門泥丸宮，下至腳板湧泉穴。周流腎水入華池，丹田補得溫溫熱。嬰兒姪女配陰陽，鉛汞相投分日月。離龍坎虎用調和，靈龜吸盡金烏血。三花聚頂得歸根，五氣朝元通透徹。功圓行滿卻飛昇，天仙對對來迎接。...

這段詩很明顯地將八戒的自傳，與道家內丹修煉法的過程及其效果，以詩的方式巧妙結合敘述。然而三家《西遊》評點對這一段詩的詮評：劉一明曰：「先言修真之旨，後道隨凡之由」，評得不即不離，十分抽象。只有陳士斌「自敘本事一篇，相對配陰陽，分日月，調龍虎，吸金烏等句俱九轉大還丹之髓」，將八戒出身與丹道連結評述，合於文本原意。又如三十八回卷首有詩：「逢君只說受生因，便作如來會上人。一念靜觀塵世佛，十方同看降威神。欲知今日真家主，須問當年阿母身。別有世間曾未見，一行一步一花新」，指烏雞國王太子至宮中錦香亭面見正宮娘娘，訪求父王一事。本詩將佛教與如來語鑲嵌在其中，三評本也未對此深究，汪象旭、黃太鴻批曰：「此詩意味深幽，

有可解不可解之妙」。陳士斌評為：「能知受生之因從何而來，即知不死之方，亦從此而造。豈不超然大覺為如來會上之人」，談的是生死之理。唯有劉一明詮釋：「言佛在塵世，不在西天，能於塵世中見佛，則為真佛蠢動含靈，與我一體，無所分別。能於十方中同看，則得不神之神，而為至神。《釋典》云：『百尺竿頭不動人，雖然得入未為真。百尺竿頭更進步，十方世界是全身』者是也」，援引佛典為之註解，有較深入切合文本之發揮。

諸如此類不勝枚舉，凡是文本中明明白白之三教文字，因其意義已直接暴露出來，字裏行間缺乏可填充之空白，無幽微處可供穿梭串連，反而不利評點者發揮其個人化的宗教詮釋。倒是表面上缺乏三教語義之情節，詮釋者正可以自行「說法」，做隱喻性解讀。此種隨詮釋者之主觀心理聯結而產生之詮釋，對《西遊》文本造成過度的詮釋，變成後代讀者在閱讀清《西遊》評家文本時之障礙。

汪象旭、黃太鴻三家的詮釋，正充分證明李維史陀為何說：只要是生活方式，我們都可以找到與其系統相對應的隱喻--「類比轉換」。事實上，隱喻作用中的文化意義就在此顯現。當然同樣的宗教文化，詮釋上還是有些微差距。如「三借芭蕉扇」故事，被陳士斌解釋為「坤索乾」，具象卦、五行意義。劉一明則謂一調芭蕉扇是「復真陽而調假陰」、二調芭蕉扇是「取真陰」、三調芭蕉扇是「火候煅煉」³⁴¹。兩人詮評不離道教意涵，因為道教即其生活方式。文字既無固定不變之語義，詮釋者穿梭字裏行間，運用其未定性，透過想像及聯想心理作用，以隱喻連結之手法，將故事中人、事、物、情節，與詮釋者所處之文化語境接合、類比後，解出其中隱微處，架構詮釋者企圖

³⁴¹ 劉一明，《西遊原旨》，頁 1717、頁 1748

表達之思想。

整體而言，汪象旭等三家以信仰為詮釋基礎，把文本豐富之三教語義，賦予象徵、隱喻式之詮評，建構出清《西遊》評點解經式道教文化詮釋之體系。


第三節

金丹《周易》納甲化書寫傳統

三家詮評中陳士斌及劉一明之象徵與隱喻寫作中，又充滿丹經、《易》卦、象數等。此種書寫方式正源分於《周易參同契》與《悟真篇》結合煉丹與《易》經納甲法，以架構其養生理論的書寫傳統。

一 《周易》納甲與金丹書寫

《西遊證道書》、《西遊真詮》及《西遊原旨》引用五行、象數、象卦來說明金丹寓旨。陳士斌及劉一明並屢在書中援引《周易參同契》及《悟真篇》以為詮解。此種詮評方式源於《周易》易理蘊藏天人合一之養生觀，導致長期以來道教徒不斷地撰書探索《周易》與煉丹術間的關聯。

《周易》養生觀表現於其卦象中，如「頤」卦，卦象為「」，震下艮上，象徵頤養。卦辭：「頤，貞吉；觀頤，自求口實」。謂守持正固可獲得吉祥，觀察外在事物的頤養現象，可以明白獲取食物的正道。《彖》曰：「頤，貞吉，養正則吉也。觀頤，觀其所養也；自求口實，觀其自養也」。自求口實，觀察領會事物自養的主觀方法。程頤《周易程氏傳》：「天地造化，養育萬物，各得其宜者，亦正而已矣」。又云：「觀人之所頤，與其自求口實之道，則善惡吉凶可見矣」。³⁴²天地養萬物，以正，這便是一種養生的哲學。蘊藏在六十四卦中豐富的養生觀點，為後代的學者提供一種長生與卦象結合的詮釋體系。而口實，除了解釋成食物，也可理解為養生之「氣體」。宋人以為頤卦，

³⁴² 黃壽祺，張善文，《周易譯注》，上海：上海古籍出版社，1997.02，一版七刷，頁 227

二陽爻在外，四陰爻在中，象徵「頤頰」之象。而「頤肖離，離肖龜，全卦之體，有龜之象。龜以氣為養，不求養於人，此養正之養」³⁴³。把養生與氣功結合，此點正合於內丹修煉之煉氣，故道教徒易於援引《周易》以為其內丹修煉之說明。

至漢時，魏伯陽撰《周易參同契》，借《周易》爻象思想，闡釋煉丹術，根據《易》經納甲法，用月的晦、朔、弦、望和出沒方位來象徵卦體，用它來討論坎、離、水、火、龍、虎、汞、鉛，及煉丹之鼎爐、藥物、義理，並以陰陽五行、昏旦時刻為進退持行之候。說明丹道延年益壽、化形成仙之理，兼及內丹及外丹；強調依從天地陰陽變化之自然法則修煉，融合《周易》、黃老及爐火於其中。所謂「納甲」，即「以十干分納於八卦」，將天干收納於八卦系統中，以八卦符號來說明天體運行之現象，為一包含《易》理、象數、日月關係及五行方位的組合³⁴⁴。納甲相傳為京房所創，一開始用來占卜，魏伯陽應用納甲法主要則為養生提供理論依據。《周易參同契》把八卦與自然界之五行方位、日月消長結合，以解釋內丹術，如第一章云：³⁴⁵

月節有五六，經緯奉日使，兼并為六十，剛柔有表裏。朔旦屯直事，至暮蒙當受，晝夜各一卦，用之依次序。既未至晦爽，終則復更始。日辰為期度，動靜有早晚。春夏據內體，從子到辰巳，秋冬當外用，自午訖戌亥。賞罰應春秋，昏明順寒暑，爻辭有仁義，隨時發喜怒，如是應四時，五行得其序。

³⁴³ 宋代李中正《泰軒易傳》卷三，引自詹石窗，《道教術數與文藝》，頁 85

³⁴⁴ 詹石窗〈試論《參同契》對「納甲法」的應用〉，詹石窗，《道教術數與文藝》，頁 20

³⁴⁵ 魏伯陽著，任法融注，《周易參同契釋義》，西安：西北大學出版社，1993.09，一版，頁 39

此章以一月三十天及一年十二月來比喻。五日為一候，六候為一月，以月為經，以日為緯，配合象卦，由屯蒙到既未，朔旦至晦爽，循三十日配六十卦為周期。以此比喻煉丹小周天火候。而一年有春夏秋冬四季，以年為經，月為緯。春、夏陽主升，從子月至巳月，草木隨之由內向外生長；而秋、冬陰主降，從午月至亥月，草木從外向內斂藏。以喻大周天火候進退。遵循時令，掌握溫涼，五行應五方。丹道之進火退符程序原則，以日月、四季運行，再配以卦象，隱喻其理。自然界之運行，與人身煉丹契合無間。丹道與現象界二者，天人合一。

此種以《周易》納甲法隱喻內丹修煉的寫作方式，在宋代張伯端的《悟真篇》中又得到繼承。《悟真篇》發揮《參同契》奧義，以五言詩一首象太乙，《西江月》十二首以週歲律，六十四首絕句按六十四卦安排。以詩詞形式演說道教內丹命功性功丹法，並宣揚「三教一理」思想。其煉丹法門從有為至無為，由命功至性功³⁴⁶。張伯端運用《周易》、納甲以詮解金丹修煉，如絕句三十一首「玄珠有象逐陽生，陽極陰消漸剝形。十月霜飛丹始熟，此時神鬼也須驚」，此詩寫藥物萌生，隨著陽氣增加進火，陽極陰消而退符。退符至剝卦，陽氣消，萬物彫落。十月坤卦，群陰剝盡方凝丹。詩中寫丹功之進火退符，純用《周易》剝卦、坤卦象徵比喻。

結合《易》象、納甲與煉丹的書寫，在後來的全真道士作品上更有所發揮。金元以後，全真道教祖王重陽，倡內丹修煉。全真史料中雖未記載他通曉《易》學，然其道號「重陽子」，取義於《周易》「一」陽爻、「--」陰爻，陽上復陽，象徵陰氣滅盡，陽體堅固之義。

³⁴⁶ 《悟真篇》之詩詞隱晦，次序顛倒，基本上並無丹法步驟系統。此處採王沐之說，見王沐〈《悟真篇》丹法源流〉，王沐，《悟真篇淺解》，頁317

王重陽座下七真之一的郝大通，洞曉陰陽、律曆、卜筮之術，著《周易參同契演說圖象》，亦以《易》道闡述氣功養生之理。由於全真道產生於宋之後，故郝大通之《周易參同契演說圖象》帶有宋代《易經》經學象數色彩，引入「圖書」符號，並加以變通。他一方面採擷前人之《易》圖，從養生學進行新的詮釋；二方面創作許多新圖式，貫徹《易》學與內丹修煉要領。郝大通之後，又有李簡易與李道純，也著書闡發《周易》與煉丹間之義蘊。李簡易，作《丹經指要》三卷，以「混元仙派圖」同時編入張伯端及王重陽學說傳人。以張伯端之故，其《丹經指要》不離《周易》。而李道純之《中和集》和《三天易髓》，書中對《周易》與煉丹間之義蘊也有所發明。

事實上，早期全真道的內丹理論，確實是建立在對天地自然現象的觀察與分析上。他們以古代元氣論為依據，認為天氣下降，地氣上升，天地交泰。所以能天長久。人身上也有相同的機制。人之身體有元氣，身上有一天地，人膈以上為天，心液，屬火，火心炎上；膈以下為地，腎氣，屬水，水勢趨下。待腎氣上升，心液下降，顛倒陰陽，反覆天地。而脾中有元氣不散，則丹聚。此原理與《周易》象卦，如泰卦「坤在上，乾在下」，卦辭：「小往大來，吉，亨」，其中所詮釋的道理相通。二者間可相互比附³⁴⁷。大致而言，全真高道把《易》道與養生修煉匯通起來，一方面運用卦象符號揭示前人著作中之養生道理；二方面以《周易》基本思想闡述養生修煉法則。郝大通、李簡易、李道純等人緊密地將《周易》、陰陽消長、日月盈虧、三才五行等，與丹道融合³⁴⁸。

³⁴⁷ 張廣保，《金元全真道內丹心性論研究》，頁 99

³⁴⁸ 詹石窗〈全真道的氣功養生說與易學關係略論〉，收在詹石窗，《道教術數與

而從《參同契》以下之丹經書寫上所以語多象徵、比喻，乃因道教金丹本以修煉益壽，改變生命本質為目的，因其事涉神秘，丹師或忌諱不談，或口傳心授。即使撰述，亦多隱晦之詞，或引用陰陽五行、《周易》卦象、干支納甲之術。造成玄機妙說。魏伯陽撰寫《參同契》時，就曾反覆思索：³⁴⁹

《火記》六百篇，所趣等不殊，文字鄭重說，世人不熟思，尋渡其源流，幽明本共居，竊為賢者談，曷敢輕為書？若遂結舌暗，絕道獲罪誅，寫情著竹帛，又恐泄天符，猶豫增歎息，俯仰綴思慮，陶冶有法度，未可悉陳敷，略述其綱紀，枝條見扶疏。

此段文字深刻地描繪出魏伯陽在書寫時內心之焦慮，故他選擇以一種譬喻的方式，寫出煉丹丹訣，又能不獲罪於人，因而造成《參同契》深奧難通。正因語多隱晦，所以他要「學者加勉力，留念深思惟」、「思之務令熟兮，反復視上下，千週爛彬彬兮，萬遍將可睹，神明或告人兮，心靈乍自悟。探端索其緒兮，必得其門戶」³⁵⁰。丹道之難解，張伯端在〈《悟真篇》後序〉中也清楚地寫道：金丹之道，「其言隱而理奧，學者雖諷誦其文，皆莫曉其意」，自云不遵師語，敘丹法本末，泄漏天機，以致每膺譴患³⁵¹。張伯端即便知曉金丹詩晦澀之因，但在撰寫《悟真篇》時，仍繼承魏伯陽的隱喻方式。欲依其詩尋文解義，並不容易，以致於溥金銓評曰：³⁵²

文藝》，台北：文津出版社，1998.12，一刷，頁 84-102

³⁴⁹ 魏伯陽著，任法融注，《周易參同契釋義》，頁 88

³⁵⁰ 魏伯陽著，任法融注，《周易參同契釋義》，頁 95、155

³⁵¹ 張伯端撰，王沐淺解，《悟真篇淺解》，北京：中華書局，1997.10，一版二刷，頁 175

³⁵² 溥金銓，《悟真篇四注》，引自張伯端撰，王沐淺解，《悟真篇淺解》，頁 258

丹經有微言，有顯言；有正言，有疑似之言；有比喻之言，有影射之言；有旁敲側擊之言。有丹理，有口訣。似神龍隱現，出沒不測，東露一鱗，西露一爪，所以讀者必須細心尋求。

讀者要細心體會，在字裏行間推敲，搜索。正因為文本文字的曖昧、模糊性，為《參同契》《悟真篇》文本與釋義者間創造出更大的詮釋空間。

二 《周易》納甲化之《西遊》金丹詮評

清三家《西遊》評點繼承《參同契》、《悟真篇》金丹修煉的書寫傳統，以《周易》納甲與文本結合，來詮釋煉丹。其具體敘述方式則為：以五行納甲法比附五聖歷劫取經故事，並將八十一難視為金丹修煉之過程。以納甲法詮評《西遊記》人物，汪象旭三家對悟空、八戒、悟淨之象徵如下：

	悟 空	八 戒	悟 淨
汪	心 猿	東 魂	西 魄
象	火或金火	木	金或土
旭	鉛	汞	
黃	乾	坤	
太	南	東	西
鴻	心 火	腎 水	

陳 士 斌	金 公	木 母	黃 土
	離	坎	
	龍	虎	
	鉛	汞	
	乾	坤	
	陽	陰	
	火	水	
	心	腎	
劉 一 明	水中金	火中木	真 土
	真 空	良 能	淨 定
	西 北	東 南	中 宮
	西四北一 合一五	東三南二 合一五	自成一五
	真 陽	真 陰	
	命	性	
	剛	柔	
	動	靜	

三家對五聖與五行的相配，略有不同。而汪象旭、黃太鴻五聖與五行相配亦隨宜附會，無固定，此為最大差異。此外，從上表可發現：基本上五聖納甲化乃運用《周易》元氣對立統一，相反及相成的原理。悟空與八戒，鉛汞、龍虎、陽陰、命性、動靜等，皆相反，但又互相依存。此相反相成之理，如《周易參同契》所云：「男女相須，含吐以滋，雌雄錯雜，以類相求。金化為水，水性周章，火化為土，水不得行」³⁵³，與金丹修煉恰可形成一比附詮釋系統。

除了人物、器物以外，再以納甲法之五行、天文曆律、《周易》卦象、象數與情節融合相互詮解。其中陳士斌以《周易》、《參同契》之妙理；劉一明以十二消息卦、《參同契》、《悟真》以為詮解。此種納甲化的評點不可勝數，為其金丹寓旨詮評的主要內容。

劉一明在〈《西遊原旨》讀法〉中自云：「《西遊》演卦象，有重複者，特因一事而發之，雖卦同而意別，各有所指。故不妨重複出之。知此者方可讀《西遊》」。納甲法中十二時辰中含煉丹大小周天、子午卯酉四正沐浴時辰寓意。十二消息卦為復（子，十一月）臨（丑，十二月）泰（寅，正月）大壯（卯，二月）夬（辰，三月）乾（巳，四月）姤（午，五月）遁（未，六月）否（申，七月）觀（酉，八月）剝（戌，九月）坤（亥，十月）。按周曆，正月建子，坤終復至，周天反復，循環不已，與金丹河車徑路循環與火候進退升降媒合。《參同契》中篇所謂：「道之自然，變易更盛，消息相因，終坤始復，如循連環，帝王承御，千秋常存」³⁵⁴。所以劉一明引《易》卦為

³⁵³ 《周易參同契》中篇第五章及第十章，見魏伯陽著，任法融注，《周易參同契釋義》，西安：西北大學出版社，1993.09，一版，頁139

³⁵⁴ 魏伯陽著，任法融注，《周易參同契釋義》，頁118

情節與金丹修煉之詮解。如把第五回悟空在蟠桃園偷桃與煉丹進火退符合拍，故此回象徵由乾而姤。乾為純陽；姤，一陰始生。故亂蟠桃園，具「借陰全陽」之象。蟠桃前院三千六百樹，為坤卦全體，六六之數。前面一千二百株吃了體健身輕是一陽復、二陽臨，中間一千二百株吃了長生不老是三陽泰、四陽大壯，後面一千二百株吃了與天同壽是五陽夬、六陽乾。自六歸九，故後園之桃為陽，陽氣純金是桃熟，即是金丹成熟。七仙女摘桃是七日一陰來，「姤」卦，大聖變二寸長的人兒在樹梢睡覺，是「夬」卦，上一陰，下五陽。

不只援引象卦詮解，同時大量運用《悟真篇》及《參同契》與情節合拍。如十四回悟空雖被壓於五行山下，三藏法師經過，悟空曰：「來得好」。劉一明引《悟真篇》評曰：「認得喚來歸舍養，配將姤女作親情」，又引《參同契》之「金來歸性初，乃得稱還丹」來詮解。三十七回八戒井中駝回烏雞國王，太子與娘娘母子會合，取坎填離，一粒金丹入口，陳士斌引《悟真篇》「勸君窮取生身處，返本還元是藥王」詮評。兩人用《悟真篇》及《參同契》解釋取經故事，皆是《周易》納甲詮釋精神的延續。

其實，明清之際引用《易》卦及象數以為小說詮評者不少見，汪象旭、黃太鴻等《西遊》評家對文本做出宗教象徵義的詮解，並非始作俑者。《水滸傳》楔子「嘉祐三年三月三日」字下，金聖嘆批為：「合成九數，陽極於九，數之窮也。《易》：『窮則變』，變出一部《水滸傳》來」，即為一例。《紅樓夢》第十四回脂硯齋對送秦可卿出殯的官客名單，評曰：³⁵⁵

³⁵⁵ 陳慶浩，《新編石頭記脂硯齋評語輯校》，頁 263

牛，丑。清，水。柳乃卯也。彪拆虎字，寅也。陳即辰，翼大為蛇，寓巳字。馬，午也。魁即鬼，鬼，金羊，寓未字。侯，申也。曉鳴，雞也，寓酉字。豕即石，亥字寓焉。守業，犬也。所謂十二支寓焉。

認為名單中寓含十二地支寓意。道光、咸豐年間，先後又有王希廉和張新之以其想像推演作品命意，將《紅樓夢》視為勸懲之作，以為其書大旨「是《易》道也，是全書無非易道也」³⁵⁶。張新之著《妙復軒評石頭記》，評劉姥姥曰：³⁵⁷

劉姥姥，一純坤也，老陰生少陽，故終救巧姐。巧姐生於七月七日。七，少陽之數也。..老寡婦無子息，陰不生也。久終世代者，貞之運會，萬古如斯，而聖人作《易》，扶陽抑陰，及至無可如何，而此生生不息之真種，必謹謹保留之，是則此謂劉姥姥也。劉，留也。

此種援引《易》卦詮釋文本之法，源於自漢代京房運用象數結合納甲演《周易》。後人以《易經》數術系統來解釋萬事萬物，或引申發揮，或強說曲解。《周易》，自文人至販夫走卒，有研究其變易之理，有以之為龜卜憑藉，其易學象數符號，無形中深入百姓大眾，成為《周易》文化現象中之一套詮釋符碼，經年累月變成一種閱讀習慣。影響所及，評點家詮評小說文本，無論有意識或潛意識，均易於字裏行間求索出作者言外之意。對道教徒的詮釋家而言，把文本與《易》卦、五行、陰陽、數術與其記憶經驗聯結，更是極自然之事。何況道教自來

³⁵⁶ 張新之《妙復軒評石頭記》〈讀法〉，引自《古代小說評點漫話》，頁 132

³⁵⁷ 一粟編，《古典文學研究資料匯編紅樓夢卷》，頁 158

又有魏伯陽、張伯端結合《周易》納甲與金丹修煉的書寫傳統。《周易參同契》及《悟真篇》，闡述丹法、要旨，其中本有極大之模糊性，可有多種不同的解釋，此為道教徒將文本挪用以宣教，提供一絕佳條件。這正是明、清小說評點何以多引《易》卦、數術等觀念以為文本詮評之因。

《周易》具備道教信仰下發展出來的詮釋文化基礎，清三家評本基本上即運用《西遊》文本豐富的儒釋道三教義涵，將評點家所欲傳達的「道」，予以象徵、隱喻比附。以《西遊證道書》、《西遊真詮》及《西遊原旨》而言，三家本已將取經故事視為金丹修煉之過程，而《周易》正寓含豐富的養生煉丹語義。二者結合，形成形成《周易》納甲化的詮評系統。而陳士斌與劉一明，他們又沿續魏伯陽、張伯端之金丹隱喻性書寫傳統。將《周易》象數與丹道結合，進一步援引象卦、象數、《參同契》、《悟真篇》，把五聖取經之歷難，與內丹修煉，性命雙修，明心見性等修煉過程合拍，創造出中國傳統小說中首見之丹道詮評宗教文化詮釋系統。

第五章

清三家《西遊》評點之價值與局限

汪象旭、黃太鴻、陳士斌、劉一明之《西遊記》評點中，其中只有《西遊證道書》具些許藝術詮評。整體而言，三家評點重心在於以道教及三教合一思想為主軸，構築其「修心」或「煉丹」論之詮釋系統。他們與《西遊記》文本對談，不評三藏取經故實、也少糾謬，大體上是以評點家個人之宗教信仰為中心進行意義詮釋。三家立論要旨縱然小有不同，但多不出儒、道二教。試觀萬曆廿年（1592AD）之世本《西遊記》，此與明清《西遊》評本少則相距三十年，多則有二百餘年之久³⁵⁸。詮釋者在閱讀中與《西遊》文本碰撞，進行交流、對話。從對談溝通中，評點家與《西遊記》的視界漸漸融合，產生自己新的解釋。在第三個時間點上生成《西遊》宗教寓意。評點家由初層次的閱讀，如：陳士斌《西遊真詮》對「先天真乙之氣」、「金公木母」的詮釋，先在文本字裏行間穿梭，找尋所有的宗教文字符碼，反覆探討金丹大道、真空妙有、窮理盡性等詞之意義。進入第二層次的閱讀，把自己個人化的理解，投射到文本情節中，將之詮釋成具備宗教性象徵。如：劉一明以《周易》十二消息卦對《西遊》情節的詮釋。最後進入閱讀的第三層次--生成文本意義，評點家不離其當下之文化、宗教語境，各家闡釋其獨特觀點，皆以《西遊記》蘊含儒、道寓意。這最高層次之閱讀，所謂《西遊》之「三教合一」語義，其實是傳達讀者對文本意義、意象、意味，極端個人化之信仰言詮。清三家

³⁵⁸ 葉晝評本著於泰昌、天啟年間（1621AD左右）康熙元年（1662AD）有《西遊證道書》、康熙三十五年（1696AD）《西遊真詮》、乾隆十三年（1748AD）《新說西遊記》、嘉慶十三年（1807AD）《西遊原旨》

《西遊》評點，乃典型之宗教文化詮釋。

關於此種以宣教證道，解經為主體之宗教文化詮評，在中國小說評點史應如何定位？此一問題宜從兩個面向審視：一應縱觀所有《西遊記》系列評點，以呈現汪氏等人在《西遊》評點史上的開創性成就。二則應把它們與明清之際，前後期其他小說評點相比較，以便對其建立之宗教文化詮評觀，在中國小說評點史上給予一公允的地位。本章試分兩節由此二角度闡述，凸顯四家《西遊》評本在小說評點史中之及價值與局限，以為本論文作結。

第一節 宗教文化詮釋觀之開創性價值

在小說評點的歷史長河中，汪象旭、黃太鴻等人的《西遊記》評本，並不像李贄評《水滸傳》般，提出個人對《水滸》作者之有器識、發憤著書等評論觀。也不如金聖歎為呈現自己的鑒賞標準而大刀闊斧地腰斬《水滸傳》。更沒有展現像脂硯齋對《紅樓夢》情節、人物、藝術，肌理細膩的評論火候。然而《西遊證道書》等三評本，大量又系統性地闡述三藏法師取經故事寓旨，其論點多與評者的信仰相關，這在《西遊》文本的閱讀史中確實有其不可忽略之地位。筆者以為就詮本而言，這些評本的存在在小說詮釋史上就有其歷史意義。其次，評本中所呈現出來汪象旭、黃太鴻等人對取經故事寓意的宗教文化詮釋，更是後代大量《西遊》評家所謂「心學」說、「煉丹」說或「三教」說之祖。其《西遊記》詮釋史上之開創性地位，不容取代。這三評本的存有性、歷史性及開創性意義，詳述如下：

一 《西遊證道書》三評本之存有性

明末以來，筆記雜著中陸續有人對《西遊記》作者、主旨、文筆、人物等提出見解。而從明泰昌、天啟間葉晝評《西遊記》至清光緒十八（1892AD）年含晶子《西遊評註》止，共有八家《西遊記》詮評。這些評點著作為《西遊記》的研究提供大量詳細資料。加達默爾在《真理與方法》中一再強調「藝術作品的獨特存在方式就是：存在達到了表現」³⁵⁹。汪象旭、黃太鴻等人《西遊》評本的存在，本身就是一種意義。對《西遊記》而言，只有在理解過程中，才能實現這些評點由無生氣的文字痕跡向有生氣的意義轉換。汪象旭、黃太鴻、陳士斌、劉一明之著作，使《西遊記》從平面的文字材料中解放出來，成為與讀者共時的存在。他們對《西遊記》「修心」、「煉丹」宗教寓旨的詮釋，使其話語無限地向後代讀者開放。一本本的評點，自身就揭示存在的永恒性，這是《西遊記》流傳史上無法漠視的存有記錄。接受美學論者姚斯說³⁶⁰：

一部文學作品並不是一個自身獨立、向每一時代的每一讀者均提供同樣觀點的客體。它不是一尊紀念碑，形而上學地展示其超時代的本質。它更多地像一部管弦樂譜，在其演奏中不斷獲得讀者新的，使文本從詞的物質中形態中解放出來，成為一種當代的存在。

相對於李贄、金聖歎評《水滸傳》，張竹坡評《金瓶梅》、毛宗崗評《三國志》與脂硯齋之評《紅樓夢》，汪象旭、黃太鴻等人詮評《西遊記》，

³⁵⁹ 加達默爾，《真理與方法》，頁 226

³⁶⁰ 姚斯，《接受美學與接受理論》，頁 26

毋寧是為明清長篇小說鉅著，留下完整、可觀之宗教文化詮評文本。而《西遊證道書》、《西遊真詮》與《西遊原旨》三家所架構出結構緊密之「修心」、「煉丹」寓旨，更是《西遊》閱讀史上不容忽視的材料。它有助於當代讀者了解《西遊記》在清朝時曾扮演過的宣教證道角色，此乃《西遊》詮釋史上極富意義的存在價值。

二 《西遊證道書》三評本之歷史性

取經故事的意義是歷代《西遊》讀者集體意識的集合，《西遊記》意義的實現不在於作品本身，而是借著讀者對文本的詮釋才實踐出來。讀者對《西遊記》的解讀與接受過程，就是對其意義的再創造過程，也是《西遊記》得以真正實踐的過程。沒有一種理解是無立場的，所有的理解都是立足在某一歷史點上。清《西遊記》評本儒、釋、道教的寓意，即是在其三教混融的歷史點上完成，其宗教教義詮釋之獨創性異於其它小說藝術詮評，此成就是無可替代的。

對《西遊》文本意義的考察，凸顯出不同歷史階段，讀者詮釋的個別性與主體性。清代《西遊記》評點中揭示出之三教寓意，幫助後代讀者全面客觀地了解汪象旭、黃太鴻、陳士斌、劉一明等人的詮評觀，完整展現清康熙到嘉慶時期評點家對《西遊記》三教寓旨的集體意識，一種特殊的宗教詮釋觀。這些評點家的詮釋角度與後代讀者從考證取經故事來源、品評人物角色、分析八十一難結構等完全不同。它們是獨特的，自主的，有別於後代對《西遊記》的詮評。在文本、讀者與作者的三角關係中，《西遊證道書》及汪象旭、黃太鴻等人既非《西遊記》文本，也不是《西遊記》作者，他們在詮釋行為中

以「讀者」之身為其主體。其著作重點不在闡述取經故事說了什麼，而是寫出評者個人所認為，所理解隱藏在文本背後的意義。他們在傾聽《西遊記》故事之後，對它做出積極的詮釋。透過閱讀，評點家悠遊於文本與作者之間，向後代讀者進行新的溝通，開啟文本、讀者、作品間的交流與對話。《西遊記》的文學、美學意義因詮評家的研讀不斷得到擴充。評點家閱讀《西遊記》像是展開一本多重奏的樂譜，隨時加入進行中的合奏。淘洗掉若干舊觀點，加入一些新見解，不斷沖刷淬煉，形成《西遊》詮釋的歷史循環。

汪象旭、黃太鴻等人對《西遊記》含義的體驗，是以儒、釋、道三教為主體的宗教文化詮釋，顯示在特定時空下，特定族群的《西遊記》閱讀歷史語境。做為一個清代的《西遊》詮釋者，實在無法把他們與當時的時代潮流割裂。後代讀者在了解明清時期三教合流的普遍性後，對四位《西遊》評家所解讀出來之三教意涵，就比較不會因時空的落差，或因這些詮評與當今說法扞格，而將之視為邪說異端。畢竟當時無論道教之婁近垣、王常月，佛教之四大師或儒教之王陽明、王夫之等，皆為三教合一之支持者。評家中之劉一明甚且是道教全真龍門派十一代徒裔，故其寓意詮釋無法抽離宗教文化與學術思想圈外。陳士斌及劉一明則將之金丹化，此種詮釋法與德清《大學綱目決疑》以佛釋儒、智旭將《三書》佛化³⁶¹，如出一轍。這正是《證道書》等三評本在《西遊記》閱讀史上的時代性與歷史性價值。

三 宗教文化詮釋觀之開創性

³⁶¹ 郭朋，《中國佛教史》下，頁422、455

今人該如何為《西遊證道書》等三評本在《西遊記》寓意詮釋史上之價值定位？對此一問題，若欲給予一公允合理之論斷，則應全面縱觀明清至當代諸評家對《西遊記》的詮評思想，方能顯出汪象旭、黃太鴻等三家宗教詮釋觀的創發性。

（一）有意識地建構「宣教證道」詮釋觀

綜觀明清與《西遊記》前後之長篇小說評點，包括容與堂刊本《李卓吾先生批評忠義水滸傳》、袁無涯刊本《李卓吾評忠義水滸全傳》、金聖歎《第五才子書水滸傳》、毛宗崗評點《三國演義》、張竹坡《第一奇書金瓶梅》，以及脂硯齋評《脂硯齋重評石頭記》、張新之《妙復軒評石頭記》等，這些小說評本書名或出自出版商，未必為評家自署。然評者多保留原著作書名，只加上詮評者姓名別號，或題「才子書」、「奇書」等字眼，加以宣傳，少有為其評本重新命名者。只有蔡元放將《新列國志》加以修訂潤色，改為《東周列國志》。而《西遊記》評本則不然，清之九本《西遊》評點，葉晝評本題「李卓吾先生批評」，假借李贄之名，與他評《水滸傳》相同。而《西遊記記》所謂「記」是釋懷明對《西遊記》主旨的摘要³⁶²；《西遊記評註》「評註」二字乃含晶子認為《西遊真詮》文辭太隱晦，故加以評註³⁶³。《西

³⁶² 《西遊記記》有雨香、任蛟及朱敦毅之敘。雨香在敘中批評陳士斌之詮像是「做官人官話」，不能「親切有味」，令人觀之心領神會。而《西遊記》本是自在靈虛、玲瓏、活潑潑的，其旨難盡於詮，故釋懷明略節要旨以記之。見雨香〈《西遊記》敘言〉，釋懷明，《西遊記記》，北京：書目文獻出版社出版，北京圖書館藏珍本小說叢刊本，1996

³⁶³ 含晶子在〈序〉中表示：少時讀《西遊》雖有陳士斌之詮解，但是「辭費矣。費則隱，閱者仍昧然」。又說「余之詮解，雖未面授真人之旨，而不敢臆造，其說實觸類引申，使人易曉，勿墮迷途」。見劉蔭柏，《西遊記研究資料》，頁571、572

遊證道大奇書》則是蔡元放加入長達六十二頁〈讀法〉的《西遊證道書》覆刻本，評本扉頁中間大字兩行還分別題為「《繡像西遊證道書》西陵憺漪子箋注 秣陵蔡元放重訂」³⁶⁴，不敢掠奪汪象旭與黃太鴻之詮評。除此三家以外，其餘五評本書名皆是評點家所重新命名。把《西遊證道書》、《西遊真詮》、《西遊原旨》、《新說西遊記》與《通易西遊正旨》五書書名與前後期小說評本相較，即可窺出這些評點家建構取經故事宣教證道寓意之強烈企圖心。其意在「證道」、「詮真」，甚至重新建立一套「新說」說法，顯然是欲有別於《西遊記》文本，欲自成一言之言。此乃有意識的掠奪他人成品，企圖建立自身之詮釋主體，創造宗教式詮釋的歷史意義。

（二）創造宗教文化詮釋之傳統

明清時《西遊》論述，無論是條列、單篇之筆記序跋雜纂，或如葉晝等人所撰全本評本，其內容雖然包含作者、史料考證、文筆虛實、情節安排等文藝論述。但是整體而言，評點角度仍以「收心說」、「煉丹說」之寓意詮評為主。民國以後，學界對《西遊記》之評述與研究不再拘泥於《西遊》寓意，包括各式各樣之版本、史料、小說語言、人物情節等文藝論，各種論述傾巢而出。至今，距《西遊記》創作雖已四百餘年，然而對五聖取經寓意的討論未曾稍歇。滑稽小說、修心修身說、農民起義說、《心經》說、煉丹說、超我說等，各種詮解相繼出現。闡釋者藉由不同的立場，持續對西行取經寓意做各式各樣可能之解讀，使《西遊記》閱讀一直保有眾聲喧嘩的特性。百花齊放的詮釋，正襯托出《西遊記》文本自身的豐富性，未定於一尊的寓

³⁶⁴ 吳聖昔，〈《西遊證道書》雜考二題〉：「蔡金注《西遊記》究為何書」，《文教資料》，1995:2，頁 50-57

意探索，使《西遊》詮釋可一直不斷地推陳出新。可以肯定的是：明清章回小說中，主題含義解讀最多樣化的非《西遊記》、《紅樓夢》二者莫屬。其中對於三藏法師取經故事背後的寓意，今人說法較之明清時人顯得更加的多變化。然統計當代學者說法，「修心」及「宣教」說仍為《西遊記》寓意之主流論述³⁶⁵。前者之論點把悟空克去私慾，一心完成取經志業，視為破除心中賊，是一段修心的過程。此說深受陽明心學、泰州學派及李贄童心說影響，是從心學文化角度對悟空放縱之心做出詮釋。後者無論將《西遊記》視為傳儒或釋或道教，甚至哲學、醫學說法，立論仍不離於「宣教」之目的。對於了解《西遊記》閱讀詮釋演變之讀者而言，此二說顯然紹述自葉晝、汪象旭、黃太鴻、陳士斌及劉一明系列宗教文化詮評。毫無疑問地，清代《西遊證道書》等三評本，首先以「宣教解經」觀點詮釋三藏取經故事含義，在《西遊》寓意詮釋史絕對具有開創性價值。

為給汪象旭、黃太鴻等人之《西遊》詮釋一公允之地位，尚可由當代作家繼承清人宗教文化詮評精神，窺出其影響力。文本在作者完成寫作後即終止其生產力，然而評點卻可代代創作，永無止息，批評家透過評點呈現其思想。評點之可貴即在於它藉著閱讀對文本進行無止境的詮釋，它有創造屬於當代意義的自主權。而引人矚目的是：《西遊記》的閱讀長河中，在脫離十六、七世紀明、清三教合一時代宗教、學術思潮後，進入二十世紀七〇年代，尤其邁入公元二千年之今日，仍有不少學者像汪象旭、黃太鴻等人，從宗教角度詮釋《西遊》寓意，以儒、釋、道三教架構《西遊記》。

當代《西遊》評家把《西遊記》視為宣教之作，其立論、教派

³⁶⁵ 參見本論文第一章第二節，頁 41-45

觀點亦各不相同。持道教角度詮釋者如：陳敦甫《西遊記釋義》，把《西遊記》看作是丘處機證道之書。認為心猿意馬，天干地支，五行八卦，皆由鍾離權、呂洞賓《傳道集》翻演而來。從九十八回金頂大仙「不出山門，就是廟宇中堂，穿出後門就是」一語，推衍出《西遊記》無論上天入地，妖魔鬼怪，神仙凡人，其實未出人身。而悟空、觀音、佛祖、龍馬、心性、神，都是一體。每章每節莫非不是道教五行生剋、周天神氣運行之理³⁶⁶。王國光《西遊記別論》將《西遊記》視為三藏（哲學、丹術、社會）經，其中一至三十一回為哲學思想、三十二至六十六回為丹術思想、六十七至九十七回為社會思想。丹術思想中，三十二至三十五回平頂山一節乃是對外丹術之批評。三十六至四十九回是內丹氣功的鍛鍊：烏雞國是初練氣的概說；火雲洞是練氣偏差之因及防治法；黑水河及車遲國則是內氣通會陰穴，沖後三關；而通天河則是內氣通過任脈，完成子午周天循環。五十至六十六回乃打開奇經八脈之練功過程。金兜洞講的是節制性生活，提高道德修養；子母河諷刺旁門左道；西梁女國及琵琶洞在貫通沖脈；真假猴王指練丹時萬念俱無，靜養嬰兒調心入靜；火焰山為內氣貫通沖脈，完成奇經八脈運行。至此為練功九次第中第一次第（周天搬運）的完成。祭賽國則概括其他八次第：五氣歸元、五氣朝元、幻景、心光、性光、中脈貫頂、三花聚頂、火裏生蓮，最後感覺頭頂有金蓮般之光源，全身只剩一團金光。至於荊棘嶺及小西天則為練神還虛、打破桎梏脫殼長生，為內丹氣功之修練完成³⁶⁷。

以道教觀點闡述之單篇論文則有王崗的〈《西遊記》--一個完整

³⁶⁶ 陳敦甫，《西遊記釋義》，台北：全真教出版社，1976.10，初版

³⁶⁷ 王國光，《西遊記別論》，學林出版社，一版，1990.02，頁 70-108

的道教內丹修鍊過程〉，文中以道教內丹學詮釋《西遊記》，將《西遊》百回分為六修煉境界，將之視為一完整的道教內丹修煉過程。修正王國光關於一至三十一回為哲學思想之說法，認為那些正是全真道主張修道者須先制心絕慮以明心見性，先性後命的寫法。一至三十一回為「性功」、三十二回後為「命功」，其中三十二至六十六回為「煉精化氣」，此階段之煉氣功夫同於王國光所說，但認為小西天非修煉的完成，僅達成內丹的第一階段。六十七至八十三回為「煉化神」、八十四至九十七回為「煉神還虛」、九十八至一百回乃「與道合真」。「煉化神」則包括煉己、鵲橋防漏、紫河車搬運、採大藥、六根震動如兩腎湯煎和眼吐金光、神我出竅、煉氣中水、結靈胎、出元神、溫養。「煉神還虛」包含胎息、五氣朝元、德行陰功之外功、煉神中火、師道之要、玉液還丹、金液還丹、三花聚頂、取坎填離之功和塵世之災。「與道合真」則包含沐浴、脫殼長生、返本歸元及證大羅金仙。王崗以內丹學為架構，引《悟真篇》、《鍾呂傳道集》等大量道藏經文與文本情節黏聚，解讀《西遊記》寓意。對於《西遊記》既是道教練丹過程的書寫，為何又以登西方極樂世界作結？王氏以為此乃內丹學對西方樂土有濃厚興趣。五行說中西方為金，走向西方淨土，正反映道教「金丹」之最高理想³⁶⁸。

持儒教觀點詮解者，如劉勇強、田同旭、宋克夫、朱恒夫等人，分別從心學觀點詮評《西遊記》³⁶⁹。劉氏主張探討《西遊記》意義，宜從學術思想文化著眼，認為當時陽明心學衝擊傳統程朱理學，成為思想界主流，解放禁錮已久的人心。「心猿意馬」、「收放心」之反權

³⁶⁸ 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修鍊過程〉，新竹：《清華學報》，1995.03，25卷第1期，頁51-86

³⁶⁹ 劉勇強，《西遊記論要》，台北：文津出版社，1991.03，初版，頁67-80

威與泰州學派鼓吹「率性」、李贄主張「童心」息息相關。而《西遊記》的創作與個性解放思潮有交錯與重疊。田同旭與宋克夫列舉與吳承恩同時之心學家，並考察其中之交往，認為《西遊記》之旨在「要求人格的自我完善」，是明代中葉以後，心學思潮之先驅作品³⁷⁰。朱恒夫則以為小說塑造悟空形象，表現修心正性、成聖作賢之心學理論。而悟空取得正果，是去心中欲之過程³⁷¹。

以「三教合一」觀解讀者，如李安綱《苦海與極樂》，從儒、道、佛三教及人體的角度讀《西遊記》，認為《西遊記》的主題在表現儒、釋、道、易、醫，全中華民族的傳統文化³⁷²。將唐僧五眾配五臟心肝脾肺腎、五行金木水火土及五情心性情意神，而五臟、五行、五情皆不能自主，受制於主人--李世民。李世民是《西遊記》的主人，是凡人的象徵。《西遊記》寫出凡人成就的路，無論心猿意馬或妖魔鬼怪，皆李世民之本體生命因素，大鬧天宮或西遊取經皆李世民自我心理和生理的變化。孫悟空要當主人翁，是人心靈深處的革命，整部《西遊記》正是人類認識自我、改造自我，實現自我的過程。將《西遊記》之人物、地名、情節與人體合拍，謂《西遊記》徹底完成天人合一。如：〈結構篇〉對石猴出生到拜菩提祖師這一段，是以宋代俞琰「乾坤交變十二卦循環升降圖」之「十二璧卦」詮釋。李安綱又以丘處機《大丹直指》的步驟，來說明悟空修煉及成長過程；用宋代丹道學家

³⁷⁰ 田同旭，〈《西遊記》是部情理小說〉，《山西大學學報》，1994年第2期，頁67-72；宋克夫，〈吳承恩與明代心學思潮及《西遊記》的著作權問題〉，《湖北大學學報》，1996年第1期，頁15-24

³⁷¹ 朱恒夫，〈《西遊記》：藝術化了的心學〉，1999.11，《東南大學學報》，第1卷第4期，頁96-103

³⁷² 李安綱，《苦海與極樂》，頁199

石泰《還源篇》八十一章五絕詩，來解釋《西遊記》之八十一難³⁷³。其牢固密實的詮釋系統令人印象深刻。論點雖以儒、釋、道、易、醫詮釋《西遊記》，然而文中之架構仍以道教金丹學為主³⁷⁴。李氏自云：此乃因受開封特異功能大師白玉蘭、陝西終南觀音山高尼圓照法師之啟迪及靈感所致³⁷⁵。然而讀完清代《西遊證道書》四評本後，對李安綱詮釋《西遊記》之三教評論觀，應知其源頭上溯自清代汪象旭、黃太鴻等人。

除李安綱以外，持「三教說」者尚有張易克及周文志。張易克著《西遊記研究》、《西遊記盜名學案》³⁷⁶。主張《西遊記》為三教一家作品，丘處機把王重陽「立教十五論」--住庵、雲遊、學書、合樂、蓋造、道伴、打坐、降心、鍊性、配五氣、混命、聖道、超三界、養法身、離凡世，與小說情節嵌合。以「聖道」為例，「道」在「積德累功」，故《西遊》中救烏雞國王、比丘國小兒及鳳仙郡求雨，皆施仁義、積功德之舉。認為《西遊記》之思想乃是：「十世修真，十次取經」，「六塵不染，六道不回」，「真陽為寶，真界得昇」，「以孝為本，以儒立言」，「靈明潛啟、十信十行」，「三教平等，道歸一統」，「英主治世，昏君誤國。」周文志則有《看破西遊記》，書中雜揉《周易》、《內經》、《還源篇》、《悟真篇》、《參同契》等書理論，以儒、釋、道教及醫學、《易》理詮釋《西遊記》。主張《西遊記》乃天人合一之中

³⁷³ 李安綱，《苦海與極樂》，頁 199-359

³⁷⁴ 李安綱，《苦海與極樂》，頁 152

³⁷⁵ 李安綱，《苦海與極樂》，頁 361

³⁷⁶ 張易克，《西遊記研究》，高雄：學術擂台出版社，1998.03，初版。張易克，《西遊記盜名學案》，高雄：學術擂台出版社，1999.05，初版

醫學理書，其本質為中醫氣功學³⁷⁷。

當代《西遊》評家之論述中，例如陳敦甫以道教大、小周天運行闡述五聖取經故事；又如張易克把八十一難與王重陽身世比附。此二說法置於今日，缺乏三教互融之時代背景做為理解基礎，凸顯其立論之特殊性。然而若從清代汪象旭、黃太鴻等人的作品尋根，詳閱《證道書》等書之宗教文化詮釋系統，則知：陳敦甫、王國光、王崗、劉勇強、李安綱、張易克、周文志等評家，不管其論述奠基於儒、釋、道教，其「修心」說、「煉丹」或「三教一家」的理論，皆可在《西遊證道書》等諸評本中找到歷史淵源。考察明、清至民國各家對《西遊記》寓意的詮評，再由當代學者襲用儒、釋、道或三教合一觀點詮釋《西遊記》，追根溯源，則知汪象旭、黃太鴻等三家以宗教論述為出發點，以「心」為重心，收心猿、煉金丹，歸於三教合一思想之系統評論，在《西遊》詮評史上的開創性，確實是空前。《西遊證道書》等評本之宗教文化論述觀，在《西遊記》閱讀詮釋史上有其開山祖師之地位。

³⁷⁷ 周文志，《看破西遊記》，昆明：雲南人民出版社，1999.12，一版

第二節 神仙之書尚意不尚文的局限

《西遊證道書》等三評本，在《西遊記》閱讀詮釋史上有其宗教文化詮釋之創造性地位。汪象旭等人之解經式詮釋，經過時間淘洗，身為當代的讀者，終於了解詮評家以「三教」寓旨詮釋《西遊記》的時代意義。因此在《西遊記》閱讀史上，汪象旭、黃太鴻四位評家得以擁有其特殊之歷史地位。其宗教性文化詮釋觀，也成為後代評論家紹述之祖。但是，如果把此三評本置於明清長篇小說評點的大河中觀察，則又透顯什麼意義？

因受限於個人及時代之宗教、文化思潮，使《西遊證道書》等三評本呈現出評點家為自圓其說而過度詮釋的缺陷。無論是文字、情節或寓旨，解讀者對《西遊記》文本的詮釋，顯示為架構宗教詮評系統，評者將其理解移用至文本閱讀，以至在評本中充斥著詮釋者封閉的宗教語義與幽微難解的隱喻詮評。對照於明清小說評點傳統，汪象旭、黃太鴻諸人所展現之詮評觀，顯得拘謹而缺乏大格局。其詮釋成就限於建立宗教文化詮評觀上。與金聖歎、張竹坡、毛宗崗、脂硯齋等評家能揭示小說欣賞之美學，就文本思想，作者之創作、藝術、鑒賞提出詮評，其文藝評點成就相較之下顯得遜色不少。《西遊證道書》等三評本在詮釋上的局限性，源於：

一 對文本文字之過度詮釋

《證道書》等三家評點因為囿於自己信仰之前見、前理解，對文字符號常有望文生義之詮釋。以數字為例，三評中本充斥著釋義者對文本任意詮釋的缺陷。如九十九回三藏師徒經歷災愆患難，功成圓滿，取回五千零四十八卷經，對於「九九數完魔滅盡 三三行滿道歸

根」取經故事之八十一難，汪象旭、黃太鴻評曰：

八十難中有以一難為一難者，有以一難二難者，有以一難為三四難者。分之則為八十，合之則四十八耳。然以八十計之則九九之數缺一，以四十八計之則七七之數亦缺一。九與七俱陽數，名異而實同也，又安得不補足一難耶？

回目中之「九九」與「三三」誠為丹道用語，但是為詮釋「八十一」而如此比附，顯示其詮釋機制單向受限於文本與宗教文化間心理聯結，故對「八十一難」的解讀又落入象數陰陽的詮評窠臼中。陳士斌則為發揮儒、道合一之旨，也出現任意將文字視為儒教符碼過度詮釋的例子。如在五十二回中，如來佛令十八尊羅漢取十八粒金丹幫助悟空大戰金兜洞魔，《西遊真詮》評為：

十八加「各」為「格」，言能格此物方能收此物。所謂打開金寶藏令人各認取也。故欲誠意必先致知，致知在於格物，物字從牛，《說文》云牛為天物、天地之數，起於牽牛。天地得牽牛而成運，人身得誠意而協中。

由十八粒金丹，十八加「各」為「格」，延伸出「格物」、「致知」、「誠意」的詮釋。其間的聯想與比附黏聚，絲毫無法讓一般的讀者理解。龍門道士劉一明對《西遊》文字之穿鑿附會，更充滿在其評點中。如：第三回悟空至東海龍宮要兵器，敖廣前後取出一把大捍刀、三千六百斤重九股叉、七千二百斤重的畫桿方戟及天河定底神珍鐵。《西遊原旨》評此段文字曰³⁷⁸：

³⁷⁸ 劉一明，《西遊原旨》，頁 95

龍宮者，乾卦也。..大刀乃乾之初九也，..又抬出一桿九股叉，乃乾之九四也。又與四同，故為乾之九四，合數四九三十六。故為三千六百斤重。又抬出畫桿方天戟，總三爻，九三、九四、上九也。..三九、四九、一九為八九，七千二百斤重。諸兵器皆不用者，初九，下也。九二，時舍也。九三，行事也。九四，自試也。上九窮之災也。..天河定底神珍鐵，..此乾之九五，剛健中正純粹精也。

任意地將文字與《周易》卦象結合。諸如此類，不勝枚舉。

讀者因受限於自己對文本旨意之先見、前理解，在文字中尋求合於其想法的線索，此乃常情。但身為教徒，堅信文本之宗教意涵，為了建立其金丹大道修煉詮釋系統，逐字逐句黏附拍合，強做解人，恐亦不妥。評點家為文本所做的詮釋，宜非釋義者的自言自語。同樣是針對《西遊》文字做宗教闡釋，當代學者柳存仁、余國藩為《西遊記》與道教、全真道間之考索，不穿鑿附會，不隨意臆測，腳踏實地的貼近文本，考證字裏行間存在的名物詞彙韻語線索，確為《西遊記》之道教文字詮解立下一典範³⁷⁹。

二 情節之過度詮釋

文字符號以外，對情節的詮釋，為捏合「三教」寓旨，也使汪象旭、黃太鴻等人的閱讀陷入「解經證道」之單向胡同。以致於其小

³⁷⁹ 柳存仁〈全真教和小說《西遊記》〉，柳存仁，《和風堂文集》，頁1319-1382。
余國藩〈宗教與中國文學--論《西遊記》的「玄道」〉，《余國藩西遊記論集》，頁181-220

說評點，始終無法開拓大格局，揮灑出更壯闊的氣象。舉例而言，如七十九回悟空至柳枝坡清華洞南岸九叉頭楊樹根下，左轉三轉、右轉三轉，兩手齊撲樹上，叫三聲開門，即現出清華洞。此段《西遊原旨》評為：

柳枝坡，喻柳巷之枝葉；清華洞，比煙花之洞黑；九叉頭，九鼎女鼎也。楊樹根下，女子之經元也。左轉三轉，右轉三轉，前三後三，女子之月經也。兩手齊撲樹上，男女以形交也。連叫三聲開門，弄三峰而採取也。行者到裏面見光明霞彩，亦無人煙，是明示為妖邪所居之地，而非正人君子所到也。

比丘國國丈為妖邪，所居之地非人煙，但為批判比丘國國丈借採煉行邪術之非，而將清華洞左轉右轉等情節做上述之詮解，其基於金丹文化心理之投射與聯想，無乃太過。釋義者似在喃喃自語，外人無由窺其堂奧。使得原來扮演文本與作者間橋樑之詮釋者，變成一種障礙，而其詮解也變得呆板單調，無法引發出讀者之閱讀趣味。又如：三十六回三藏師徒論月這一段，文本中悟空以為月中蘊含「先天法象之規繩」，月之盈虧在初三一陽、初八二陽，魄中魂半，屬上弦。十五三陽備足，故團圓。十六一陰，廿二二陰，魂中魄半，為下弦。三十三陰備足，故晦暗。悟空說這是「先天採煉之意」，若能溫養二八，則能九九成功。文本之意義，乃《西遊記》作者借悟空之口說出道教金丹大道煉丹術中，〈鉛火歌〉所謂「三八數了一周天」，坎離交媾，乾坤會合，精神魂魄打成一片之修煉時辰與火候。而汪象旭、黃太鴻、陳士斌及劉一明三家並未借此將文本與丹道融合，點出《西遊記》作者在創作上的宗教語文天才，進一步帶領讀者體會文本的丹道文字韻味之美，將詮釋提昇至文藝評點的方向，使其小說詮釋臻於宗教美學

品味的最高境界。反而為使文本達到「宣教證道解經說法」的效果，又把文字與煉丹火候及《易》卦納甲黏聚附會，如《西遊真詮》陳士斌所評：

三十日純陰，坤卦三也。初三日坤孕一陽於庚上，震卦三也，火候也。初八日坤生二陽，兌卦三也，前弦也，藥物也，一八也。十五日純陽，乾卦三也。十六日，乾生一陰於申上，巽卦三也，火候也。二十三日乾生陰，艮者三也，後弦也，藥物也，陰也，二八也。

讀者本來可以在字裏行間，品味作者「借月說丹法」之道教寫作風格，領略這種特有的丹道屬性文字，並探尋作者隱藏在文本後的創作機趣。但是，在陳士斌等人的詮解之下，閱讀的文藝美感完全喪失。過度與象卦、數術、五行納甲詮釋引伸的結果，使文本餘韻蕩然無存，令人徒增索然無味之慨嘆而已。

其實「隱喻」或「象徵」為文學寫作中常見之技巧，運用得宜可使情節書寫避免敘述上的過於直率，藉著曲折手法，使讀者穿透文本背後隱微之處，品味出文學含蓄之美。用得恰當確可使文本詮釋生色不少，如：三十五回中，蓮花洞的魔頭拿了太上老君的紫金紅葫蘆，大聖說魔頭那一隻是雌的，而自己的是雄的，雌的怕老公，故魔頭不敢裝大聖那一隻。七十一回賽太歲老君八卦爐中煉出來的金鈴是雄的，而行者「二三如六循環寶」則為雌性，雄的見了雌，不出來。關於這兩段相似的情節，汪象旭、黃太鴻在七十一回評中引用張伯端「日居離位翻為女，坎配蟾宮卻是男」、「華嶽山頭雄虎嘯，扶桑海底牝龍吟」兩首詩，說明無論是紫金紅葫蘆或是金鈴，一雄一雌，其過程就是離變為坎，雄虎變雌龍，「由此言之，則坎離互為男女，龍虎互為

雌雄」，把情節中原本悟空偷天換日，將葫蘆、金鈴掉包的奇思妙想，喻為修煉到大周天時會出現乾坤坎離相交、雌雄互易的情景。而此段詮解，巧妙地將情節與金丹修煉結合，是典型的丹道詮評，極佳之隱喻例證。

本論文在前一章中考查《參同契》、《悟真篇》結合煉丹養生與象卦納甲之書寫傳統，有助於了解汪象象等人丹道詮釋之淵源。然而詮釋，尤其是義理思想之詮釋，仍應建築在讀者可以明瞭之基礎上。而非在證道的前題下，一味追求情節與《易》卦的黏聚結合，捨大本而逐末節。此外，拘泥於象卦、象數與取經故事逐回逐回的合拍，忽略《西遊記》中金丹詩之美感鑒賞，更是陳士斌二人詮評中之一大憾事。如十九回悟空在雲棧洞收八戒，回中有八戒自敘身世之詩云：

自小生來心性拙，貪閒愛懶無休歇。不曾養性與修真，混沌迷心熬日月。忽朝閒裏遇真仙，就把寒溫坐下說。緣立地拜為師，指示天關並地闕。得傳九轉大還丹，工夫晝夜無時輟。上至頂門泥丸宮，下至腳板湧泉穴。周流腎水入華池，丹田補得溫溫熱。嬰兒姪女配陰陽，鉛汞相投分日月。離龍坎虎用調和，靈龜吸盡金烏血。三花聚頂得歸根，五氣朝元通透徹。功圓行滿卻飛昇，天仙對對來迎接。...

此處《西遊》作者明顯地將八戒的自傳，與道家內丹修煉法的過程及其效果，以詩的方式巧妙結合敘述，其中暗藏金丹修煉周天、火候、河車運轉、丹結象徵，昭然若揭。以此詩為例，汪象旭等四位評家在詮評此節時，若能針對該詩與丹道結合的特質加以評點，把作者融合丹道於創作鼎爐之技巧解析一番，為《西遊記》文本之宗教美學創作藝術成就予以定位，則汪象旭、黃太鴻等人同時也為自己建立出異於

前代評點家之詮釋風格，則其詮本之價值就更提昇。

金丹詩以其貫用隱喻，表達天人合一之養生求仙觀，自有其特殊之詩學美學效果。借用張廣保對道教金丹詩義蘊之美的解析，以說明汪氏等人泥於宗教言詮之病：³⁸⁰

全真教徒尤其是教門大師都熱衷於詩詞的創作就是一個說明。事實上只有運用中國式詩詞歌等文學形式，利用自然界的一些獨特物象如“鬺璃含寶月”，“網絡貫天珠”，和某些獨特景象如“夜深月照寒潭”、“日落風生古洞”，然後加以詩化的表述，從而喚起人的審美情緒，憑藉人的超卓的想像力進入迷醉的審美境界。在這種境界中物我兩忘，塵心淨盡。在淨化自我意識獲得美的享受過程中人們也就不知不覺地跨入了真心、真空的境域，從而多少從一些側面生動地、活潑潑地窺見了真體影像。這種表述可以說是不完善中的最大完善。由此，我們可以斷言，正是真心實體這種玄妙的境象才賦予金丹詩以審美價值。金丹詩也正是通過某些特殊影象對真心實體借喻式接近、溝通，使其描述的境界對人產生審美呼喚，從而喚起人的審美意識，使其進入一種雙忘的審美境界。

然而，殊為可惜的是：《西遊證道書》等評本單調的宗教詮釋內容，使此系列評點書的地位無法像毛宗崗評《三國》、金聖歎評《水滸》、脂硯齋評《紅樓》在小說評點史上別開生面，擁有一定的格局與氣象。試想若能由龍門派高道劉一明帶領讀者品味《西遊》文本中所引《悟真篇》詩，其煉丹仙境與情節結合意境之美，豈不快哉？

³⁸⁰ 張廣保，《金元全真道內丹心性論研究》，頁 110

事實上，汪象旭、黃太鴻等人未能注意到在明代筆記中，早已有人對《西遊記》情節、虛實手法等寫作表現及藝術成就提出評論。如袁于令〈《西遊記》題詞〉中云：「文不幻不文，幻不極不幻。是知天下極幻之事乃極真之事，極幻之理乃極真之理」，指出《西遊記》小說創作之真幻藝術性，論點並不限於宗教寓旨層面。謝肇淛、睡鄉居士、李綠園等人也評論過《西遊》文筆之「奇幻」、「怪誕」特質。尤其乾隆年間張書紳的《新說西遊記》更有較詳盡的文藝評論。然而汪象旭等三家之作，除了《西遊證道書》對小說藝術成就略有涉獵外，整體而言，從其書名「證道書」、「真詮」及「原旨」，都可看出評點家以宗教寓意做為詮釋中心的本意。對其詮評角度的局限性，當時已有人提出批判，劉廷璣《在園雜誌》云³⁸¹：

蓋《西遊記》為證道之書，丘長春借說金丹奧旨，以心猿意馬為根本，而五眾以配五行，平空結構，是一廬樓海市耳。此中妙理，可意會不可言傳。所謂語言文字，僅得其形似者也。乃汪懔漪從而刻畫美人，唐突西子，其批注處大半摸索皮毛，即通書之太極、無極，何能一語道破耶？

劉氏雖未說明「此中妙理」所指為何？但是他認為即使將《西遊記》視為「太極」、「無極」之書，汪象旭、黃太鴻之評亦僅得其皮毛而已。換言之，劉廷璣以為書中尚有其他堂奧是評點家未曾窺見的。此外，含晶子也批評陳士斌《西遊真詮》曰：「辭費矣。費則隱，閱者仍昧然，如河漢之渺無津涘也」³⁸²。顯示出即使同樣是清代的讀者，對於

³⁸¹ 《在園雜誌》卷二，劉廷璣，《在園雜誌》，近代中國史料叢刊三十八輯，台北：文海出版社，一版，1969.07，頁104

³⁸² 劉蔭柏編，《西遊記研究資料》，頁571

其說教式的詮釋，仍有閱讀上難以跨越的鴻溝。咸豐七年雨香對陳士斌之詮釋提出更嚴苛的批判：³⁸³

而來悟一子（筆者按：即陳士斌）詮是遵，好似一做官人官話。夫記也，奚借乎詮顯，且難畫於詮指，抑敢竟以詮泄。必欲詮之，必親切有味，始令人觀之心領神會，倘不以註明記，而或以註障記，詮有何味？更有何益？不但無益於目遊人，亦何益於《西遊記》？是詮之不如無詮，一任《西遊》自在虛靈，玲瓏活潑，活活潑潑之為也。蓋全記渡世慈航，分明指示，能靜中參悟之，原非秘藏不露者。入大海撈針，不得針，另摸一針示人以為即是，不知果是耶否？全記不作一浮談贅字，懷明記記不全者，略節要旨，方便記半，以私幸坐井觀耳。然而撈凡幾度，稿凡幾易，用心亦太困矣，妄心亦已甚矣。

這是雨香為釋懷明《西遊記記》所寫的序文。文中亦褒亦貶，指出懷明的《西遊記記》無一贅語，但是「用心太困，妄心已甚」，以此評語來審視《西遊真詮》強作捏合之病，不亦可乎？雨香又謂陳士斌之評使一活活潑潑、虛靈玲瓏之《西遊》經其詮解後，閱讀之機趣消失殆盡。此語果真一針見血刻劃出陳士斌、劉一明之寓意詮評在《西遊記》詮釋史上的最大問題。過於以三教寓旨解讀《西遊記》，其詮釋角度只限於思想一隅，錯失發掘洋溢在文本中的宗教性美學意蘊。

民國以後學界對葉晝、汪象旭、黃太鴻等評本，提出評論。鄭振鐸批評陳士斌之作：「《真詮》其實最靠不住，亂改、亂刪的地方極

³⁸³ 雨香〈《西遊記》敘言〉，清 釋懷明撰，《西游記記》，北京圖書館藏珍本小說叢刊本，北京：書目文獻出版社出版，1996，第一版

多，遠不如《證道書》及《新說》可靠」³⁸⁴。鄧平、式寧也指出葉晝之作「和後出的幾種清代刻本比起來，李本（按：即葉晝評本）較少封建道德說教和迷信色彩」³⁸⁵。吳聖昔把葉晝與汪象旭、黃太鴻評點加以比較，認為二者皆以「心」學來詮釋《西遊》寓意，但是《西遊證道書》「意在論證『成佛作仙』之道，從而脫離了《西遊記》藝術創造的實際」³⁸⁶。可惜的是不只《證道書》有此缺陷，陳士斌、劉一明忽略小說藝術成就，將評論焦點放在宗教語意解析的情形，尤甚於《西遊證道書》。

綜合清至民國諸文學評論家的觀點，可見汪象旭等三家以宗教思想為中心，劃地自限的評點作法，雖然達成其強烈的說教宣教目的；然而在詮釋角度上，的確因立論點的局限，使其詮解未能忠實呈現文本的藝術成就，建立起《西遊》詮評的宗教文化美學典範。

其實純以宗教角度詮評小說，在明清時也不少見。如道光、咸豐年間張新之《妙復軒評石頭記》把《紅樓夢》視為「《易》道也」，與汪象旭、黃太鴻三家之宗教解讀法二者如出一轍。張新之、孫桐生等人將《紅樓》給《易》化，也是出於主觀臆測，以己意揣想作者之旨³⁸⁷。此種解經式的言詮，其詮釋基礎仍奠基於明清三教合一之時代風潮。值得注意的是：對以說教為中心的詮釋觀，汪象旭、黃太鴻等人是否曾警覺到其詮評角度之褊狹？試觀《證道書》第一百回評總結中之自述：

³⁸⁴ 鄭振鐸，《中國文學研究新編》，台北：明倫出版社，1971.02，初版，頁268

³⁸⁵ 鄧平、式寧，〈失而復得倍覺親--李卓吾評本《西遊記》簡介〉，《江海學刊》，1983，第1期，引自劉蔭柏編，《西遊記研究資料》，頁664

³⁸⁶ 吳聖昔，〈汪象旭《西遊證道書》評點的貢獻〉，頁195

³⁸⁷ 引自王先霽、周偉民，《明清小說理論批評史》，頁587

吾不知丘祖當日何所觸而發此想？何所會而成此書籍？傳之後世永為學者證道之標準。即世尊所云修真之徑，正善之門，無以踰此。如是文字功德，夫豈可殫究乎觀止矣。五聖取經者之事畢，丘作書者之事畢，而道人閱書者之事亦畢矣。但未知末學管闚能與大旨不刺謬否？丘祖有靈，其向呼我于煙霞寤寐之間。

他從《西遊記》作者的創作動機問起，並期待在夢中與作者相會，與之對話，以求能正確無誤地詮評寓旨。由這段文字中透顯出：或許汪象旭、黃太鴻在詮釋時，也曾懷疑自己是否會悖離作者原意，他也曾為力求貼近創作意旨而努力。更令人側目的是劉一明在其〈《西遊原旨》讀法〉中曾云：

《西遊》神仙之書，與才子之書不同。才子之書論世道，似真而實假；神仙之書談天道，似假而實真。才子之書尚其文，詞華而理淺；神仙之書尚其意，言淡而理深。

劉一明已明明白白地說出所謂「世情小說」與「證道小說」本質上的差異。前者義理淺而文筆華美，後者寓深意但文筆平淡。此亦為劉氏自認為其評《西遊》與金聖歎之才子小說評點最大不同處。然事實上，《西遊》文本眾多之金丹語意，客觀而言，其文筆絕非如劉一明所云「言淡」二字可形容。其象徵隱喻意象之曲折亦恐非《金瓶梅》或《水滸傳》可相比擬。因此，如果將汪象旭、黃太鴻四人對《西遊記》宗教說法式的詮釋，視為一種「誤讀」，那麼使導致他們誤讀之因，恐怕仍肇因於其個人儒教、道教信仰及當時世俗化之三教合一觀。《西遊證道書》繼承伍守陽、伍守虛說法錯將(或蓄意)丘處機認為是《西遊記》作者，認定該書為道教中人所作；再加上作品中確實有「金公木母」陰陽五行、諸佛菩薩等與釋、道相關之情節，故詮釋者將《西

遊記》與宗教牽合詮解，變成一極自然之事。使諸評家將詮評焦點放在「解意」而非「品文」。他們為個人信仰或三教合一的「大歷史」潮流中所牽制，卻忽略《西遊》作者可能有其他創作動機、企圖。四家單向地以自己先見、前理解做為詮釋基礎，以致完全漠視文本中其他訊息。同時也放棄對小說意味、藝術的詮評，讓宗教思想寓旨居於詮釋之主導地位，使其《西遊》詮釋永遠跳脫不出既有的宣教語義格局。

汪象旭等三家《西遊》評本以信仰架構評點系統，乃因三教融合之歷史性背景，故宗教性意義在詮本中展現強勢之主體性，此點讀者自可理解。但是評點家以其先入為主之見，對文字、情節做過度的詮解，這些詮釋全出自評家個人之前理解。在文本與讀者間，許多象徵與隱喻都很難找尋普遍、合理之心理聯結。此一現象，就《西遊記》之閱讀史而言，詮釋者過於主觀之「視界」、「先見」、「前理解」變成讀者理解接受上的障礙，其詮釋勢必會在後代的閱讀接受史上受到嚴厲之考驗。

詮評家在「三教」宗教觀的歷史情境下，闡釋者對《西遊記》的創造、發明、引伸，乃是一個將文本占為己有、私心運用的詮釋過程。要了解這些詮評，勢必得站在當時的宗教語境，當日解釋、立論的歷史基礎，才能深入理解體會。一旦跳出該宗教時代背景，例如將《西遊原旨》放在今日來閱讀，後代讀者對劉一明之詮釋，若干文義解讀，都可能因思想上之隔閡，造成理解之滯礙難行。今之讀者不易了解《西遊》詮評之癥結，在於評中有太多詮釋者個人化幽微之象徵與隱喻。《西遊記》的詮釋變成作家之心理聯結活動。聽者與說者，汪象旭、黃太鴻四人對原作者，或當代讀者對汪象旭、黃太鴻等人，

彼此之間若無共時之語境，對於《西遊記》或《西遊》詮本的了解，就會出現理解上之鴻溝。

《西遊證道書》等評本，最大的意義在於書寫者詮釋了自己對取經志業完成的宗教性說法。同時，由於其對文本絕對自主的詮解，後代讀者無機會與前代讀者經歷「共時性」語境，無法理解其個人化的心理投射與聯結，造成《西遊》閱讀接受史上前後期的斷裂。此正可以說明何以當代學者中野美代子在研究《西遊記》主人公之五行煉丹術後，仍以為陳士斌「越說越糊塗」³⁸⁸。

三 未能建立道教文學之詮釋典範

了解清代三家《西遊》評本的局限後，才能為其在中國小說評點史上給予一公允客觀之定位。從明、清小說評點縱向發展來看，《證道書》等三評本，除了汪象旭、黃太鴻以外，其批評重心仍在將詮釋焦點置於小說與「修心」、「煉丹」三教思想寓意之解讀上。既乏李贄、葉晝「奇」、「神」傳統印象式之美學批點、創作論，也無金聖嘆、張竹坡、脂硯齋等評家對小說文藝、鑑賞等的討論。他們乃是以儒、釋、道三教眼光來解讀《西遊記》，以為其宗教信仰說法。此種詮釋法正如《詩序》倫理化、道德化的將「關雎」解為「后妃之德」一般，二者皆有其歷史背景。

加達默爾以為：文本之理解、解釋、應用，皆屬理解過程中之

³⁸⁸ 中野美代子，〈孫悟空與金與火--對主人公們的煉丹術解釋〉，《西遊記》文化學刊編委會，《西遊記文化學刊》一，北京：東方出版社，1998.11，一版一刷，頁92

成分。理解同時又是解釋和應用，所有的解釋都是理解的解釋，解釋又是理解的應用，應用即理解的行為本身³⁸⁹。《西遊》評家如何解釋文本，即為其如何理解《西遊記》之具體表現。將金丹思想應用於評點中，正顯示出他們對《西遊記》的理解只在「證道真詮」一點上。要注意的是：應用總是「文本」的應用，如果背離文本的意義，變成闡釋者之自言自語，則非應用的本義。也就是說「宗教文化」詮釋觀的運用，始終應扣緊《西遊記》文本意義，脫離文本的詮釋，就會演變成陳士斌、劉一明對若干情節望文生義的自言自語。亞里斯多德不也曾提醒我們：隱喻不應在相差太遠的事物中找尋。而其效果在於使人不費勁就能有所領悟³⁹⁰。也許上窮碧落下黃泉使盡力氣的解讀分析，往往會因刻意地「挖掘意蘊」而讀出文本的微言大義。但是，相對的也可能因此淪為某特定說法之工具，變成思想上之偏執。《西遊記》文本中取經故事對佛、道二教態度，客觀上是揚佛抑道的。這可能隱藏《西遊》作者個人某種批判，例如文本中「車遲國」全真一節，可能隱含作者對於統治者迷信道教煉丹術之批判。針對此，含晶子就說³⁹¹：

《西遊記》其不著為道書，而反歸諸佛者，以佛主清淨與道較近。道教漓其真久矣，且陷於邪者，習之不正，足以誤人而病國。故以佛為依歸，而與道實相表裏，此《西遊記》所由作也。

這段文字若干程度忠實地反映出清代道教世俗化後，向儒、佛二教靠攏時產生的邪曲傾向。更何況三教一家之思想真諦，乃根植於三教一

³⁸⁹ 加達默爾，《真理與方法》，頁 401-402

³⁹⁰ 亞里斯多德，《修辭學》，頁 176

³⁹¹ 劉蔭柏編，《西遊記研究資料》，頁 571

致地將「心」學視為融合的共焦點，故曰儒教「存心養性」、佛教「明心見性」、道教「修心煉性。」此正可說明何以《西遊》文本中，無論文字或情節上皆存有大量之「心」學意涵。因為「心」才是三教融合的終極標的。然而陳士斌及劉一明在咀嚼《西遊記》時，全以一己宗教信仰、文化先見為理解基礎，將金丹之旨凌駕於「心」學的詮解上，實已忽略文本之真貌。評點家私心自用，漠示原作者在文本所展露的全面訊息，尚名其書為《真詮》、《原旨》，無乃失之主觀。

對於汪象旭、黃太鴻等人「宣教證道」式的詮釋，今之讀者不禁要質疑「閱讀的本質」究竟為何？正因為讀者無法驗證評點家對文本的詮解是否恰當，故閱讀在本質上是一種不對稱的交流形式。詮釋，其實就是讀者對文本的解讀，由不平衡朝向平衡和諧的一段轉化過程。讀者在與文本的互動中，透過不斷的投射與校訂，產生屬於自己的意義參照系統。此一交流中文本的符號、情節、結構未定性的填充，靠讀者的理解與想像。於是讀者如何理解，其腦中所引發出的想像，這才是意義產生的主宰。加達默爾把解釋學定義為「與文本進行的一種談話，..談話的原始程序經常就是問和答」³⁹²。交談的過程，即語言是在問和答、給予和取得、相互爭論和達成一致的過程中，實現一種意義交往，這就是解釋學。「在對文字的理解和解釋中產生一種奇蹟：某種陌生的僵死的東西，轉變成了絕對親近和熟悉的東西」³⁹³。透過理解的過程，實踐文本由無生氣的意義痕跡，向有生氣的意義轉換。

在閱讀《西遊記》的過程中，原作者、讀者、文本三者相互牽

³⁹² 加達默爾，《真理與方法》，頁 473

³⁹³ 加達默爾，《真理與方法》，頁 231

制，建築閱讀金字塔。文本不斷地召喚，讀者不斷填充其間的空白，二者間相互地發出問題並回答，交流與對話不停地展開，「意義」於焉產生。然而意義並不產生於白紙黑字間，而是在文本模糊處找尋其不言之意。史坦利·費許認為文學的意義，即生成於讀者的體驗與創造中，他說：「能使一本書具有意義或沒有意義的地方，是讀者的頭腦，而不是一本書從封面到封底間的印刷書頁或空間」³⁹⁴。所以文學的意義，其本質是發生在文字與讀者頭腦間的一種活動。讀者頭腦思考之多樣化，正是文本意義充滿不定性的主因。在閱讀詮釋中，反射出讀者對文本之精神交流、情感交流。其過程經歷閱讀欲望之始發、享受解讀的愉悅及對文本判斷等階段。這中間讀者情感千差萬別，所作之詮釋自然各不相同。前人所謂「詩無達詁」，魯迅論《紅樓夢》曰：「經學家看見《易》，道學家看見淫，才子看見纏綿，革命家看見排滿，流言家看見宮闈秘事」³⁹⁵，即是之謂。同樣地，清代另一《西遊》評家張書紳論《西遊記》之閱讀云：³⁹⁶

士農工商，三教九流，諸子百家，無非一部《西遊記》也。

以一人讀之，則一人為一部《西遊記》；以士農工商、三教九流，諸子百家各讀之，各有一部《西遊記》。

閱讀乃一純粹主觀之精神交流與心理投射過程，正因文學詮釋之複雜性，故任何讀者均可以其不同的意識層面對文本做異樣的詮釋，當然也因此豐富了詮釋的多樣性。

³⁹⁴ 史坦利·費許，《讀者反應批評》，頁 77

³⁹⁵ 魯迅，《魯迅全集》第八卷，北京：人民文學出版社，1981，第一版，頁 145

³⁹⁶ 張書紳，〈《新說西遊記》總論〉，張書紳，《新說西遊記》，上海：上海古籍出版社，古本小說集成本，頁 2

事實上，文學史上對文本從來也沒有固定唯一的解讀。對文本文字進行考據，當然有助於《西遊記》真實面貌的呈現，但若是為了「解經」，而將文本的文字情節分析視為唯一的標準，或者文本只能與詮釋者某種宗教信仰意識型態（如「宣教證道」）媒合，則將使閱讀過程中作者--文本--讀者的三向溝通，變成片面的詮解，喪失了解讀文本的客觀性。

劉一明之後，道光年間又有張含章以《周易》說《西遊記》³⁹⁷，為宗教文化詮釋說之後裔。直到公元二千年，今人對《西遊記》之研究較之明清更顯多樣化。雖已脫離三教合一的歷史環境，但是索隱派、解經派之《西遊》詮家，仍如雨後春筍般，不斷湧現。各家以儒、釋、道、醫、《易》等詮釋觀點，試圖「看破」《西遊記》³⁹⁸。

回顧明末清朝以來之《西遊記》詮釋，陳士斌、劉一明等人以其三教思想之信徒，建構出一套結構緊密之金丹詮釋系統，但是勉強合拍的結果，使其詮評局促於取經故事之思想要旨一隅。其中若干詮釋已偏離原著軌道，漠視《西遊記》字裏行間浮現的其它意味與機趣。

³⁹⁷ 張含章〈《通易西遊正旨》後跋〉：「竊擬我祖師托相作《西遊》之大義，乃明示三教一源。故以《周易》作骨，以金丹作脈絡，以瑜伽之教作無為妙相。」見張含章，《通易西遊正旨》，清道光十九年刊本

³⁹⁸ 如陳敦甫、張易克、王崗、李安綱、周文志等之說。李安綱以宗教文化學的角度研究《西遊記》，把悟空出身比附於道教經典《大丹直指》及《性命圭旨》，而八十一難之結構附會為《還原篇》，論述見《苦海與極樂》一書。李氏之說引發兩極化之評論，參見宋謀瑒，〈是奧義發明，還是老調重彈？〉--評李安綱教授的《西遊記》研究，1997.04，《山西師範大學學報》，24卷第2期，頁36-41。吳聖昔，〈評李安綱《西遊記》論的版本基礎〉，《山西大學學報》哲社版，1999第2期，頁1-7。康金聲，〈近年來《西遊記》研究的成績與問題〉，2001，《山西大學學報》哲社版，24卷第1期，頁54-55

此種以讀者之前理解、閱讀之隨意性，取代《西遊》文本之全貌，其詮評行為有如將一輛本來可以自在遨遊，操控自如的轎車，強行安置於鐵軌上行駛。當抵達終點時，旅客孤陋地以為軌道所行為唯一路徑。然而事實上，車行所經只是某些道路的片斷景緻而已，絕對無法概括旅程中全區域風光之美。在詮釋途中評家如何解讀，其實只是釋義者個人好惡或思想的呈現，無絕對的對錯可言。重點在過度執迷於其信仰，忽略其他尋幽訪勝的機會，此種詮釋脾味的堅持，能否成為《西遊》閱讀洪流的中流砥柱？頗堪完味。

錢鍾書對「解讀」本質之闡釋曰³⁹⁹：

乾嘉樸學教人，必知字之詁，而識詞之意，識句之意，而後通全篇之義，進而窺全書之旨。雖然，是特一邊耳，亦抵初桃耳。復須解全篇之義至全書之指，庶得以定某句之意，解全句之意，庶得以定某字之詁；或必須曉會作者立言之宗尚，當時流行之文風，以及修詞異宜之著述體裁，方概知全篇或全書之指歸。積小以明大，而又舉大以貫小；推末以至本，而又探本以求末；交互往復，庶幾乎義解圓足而免於偏枯，所謂『闡釋之循環』者是矣。

錢氏以為：文本之閱讀，從字詞訓詁、了解文義，到通曉作者立意、參酌「流行文風」，尚且必須大小本末反覆融會，方能窺見撰著旨歸。「時代風尚」雖為詮釋要素之一，究竟仍宜奠基於文義匯通之基礎上。欲知文本旨歸，避免闡釋局限於一隅，失之偏頗，仍應本末兼顧。清代《西遊記》四評本中，陳士斌、劉一明把《西遊記》視為宣教證

³⁹⁹ 錢鍾書，《管錐編》，頁 171

道之秘本來閱讀，評點策略偏重於傳教，對三藏法師西天取經歷劫成正果故事中之文字趣味、人物描寫、情節含義等藝術成就，詮評自然著墨不多。如此一來，其局限性不止在於錯失開創文本中宗教文藝美學賞析的可能性，更嚴重的是：其思想寓意詮釋過度集中在金丹修煉的單向黏合，漠視了作者可能隱藏的更深層內在語義。亦即「三教一家」其旨歸仍應統攝於「心性」之修持，在儒是「存心養性」，在佛是「明心見性」，在道則是「修心煉性。」從這個觀點審視《西遊》文本回目，統計其中出現「心性」₁、「心猿」₁《心經》₁「禪心」₁「本心」₁、「心亂」₁「心正」₁「心動」₁「二心」₁「洗心」₁「道心」₁「心主」₁「心神」等與「心」相關者，共計三十一次。「真性」₁「正性」₁「法性」₁、「性正」₁「禪性」₁「本性」等與「性」相關者十次。二者合計，則一百回中存在四成以「心性」為題之回目。評點家若能摒除私心，不以煉丹思想劃地自限，客觀地忠於作者文本的原貌，才能真正貼近作者創作之心。

然而陳士斌及劉一明二家，揭櫫「煉丹」義理解說《西遊記》要旨，其目的在於將取經故事視「金丹」化之經解文本。詮釋上以道教及三教歸一思想為主體，把取經故事解為「丹道修煉」之說，反而把三教合一中心思想--「心」學置於末端。故即使他們在評本中兼論「收放心」₁「修心」₁「心體空空」₁「窮理格物」₁「去蔽致知」之旨，然而與其文本中所流露的傳教式詮解相較，其數不過十分之一、二耳。三家中除了《西遊證道書》以外，其餘二家所建構之寓意詮評系統，仍呈現濃厚之儒、道「解經證道」語義。其拘泥於個人信仰詮釋觀的結果，無法讀出八十一難中如十四回「心猿歸正」₁、廿三回「四聖試禪心」₁、五十七回「二心覺亂大乾坤」等重要「心性修持」寓意。同時亦忽略《西遊》作者特拈出「齊天大聖」與「心猿」二詞，其中可能

藏有之玄機。查張伯端《悟真篇》六十首詩云：「了了心猿方寸機，三千功行與天齊。自然有鼎烹龍虎，爭奈擔家戀子妻」⁴⁰⁰，此詩寫人之心思意念好動如猿，必待功行圓滿，自有元精元神凝於鼎爐中。要馴服機動不已之心猿，靠功行三千，與天齊高。強調澄心割愛，修心功行之多，自然有成。煉丹無論性功命功，畢竟收心、修心，全在「心」上做功。陳士斌及劉一明雖遙用《悟真篇》與取經故事黏合，但因其重心在金丹修煉，不在「修心」，故錯失此一重要線索。

陳士斌、劉一明之寓意詮評未能聚焦於「心」之煉養，而其對情節之析論，有時又礙於宣教心切，無法深入問題中心。最明顯的例子如四十六回「外道弄強欺正法 心猿顯聖滅諸邪」，陳士斌批評坐禪曰「盤坐開關，注想頂門，漸想漸高，騰空直上，妄希沖舉之邪說，分明翹翹伎倆，實為外道」⁴⁰¹，顯然只停留在以道教徒身分對佛教徒禪坐批判之表層。他未能洞察作者安排三藏與道士此坐禪，背後隱藏明清之際儒、釋、道三家相互傾軋爭勝之象徵意涵。三教與「坐禪」和「心性護持」間之關聯，也未能在其詮評中得到更深刻的解讀。諸如此類，清代三評家之評點多停留在為其個人信仰「解經言詮」之層面。此種單一過於拘泥於「證道」之宗教文化詮評，嚴重地考驗其評本能否傳之久遠。

清三家《西遊》評本，尤其陳士斌及劉一明在文本寓旨上未能建立道教內丹修煉，以性功「修心」為中心之詮釋系統，漠視明清之際三教一家真正的「心性」意涵，誠為清代《西遊》系列詮評之遺珠憾事。二人過度地將取經情節與煉丹過程，以《周易》納甲式之書寫

⁴⁰⁰ 張伯端撰，王沐淺解，《悟真篇淺解》，北京：中華書局，1997.10，一版二刷，頁125

⁴⁰¹ 《西遊真詮》四十六回評

方式比附，忽略文本心學義蘊，遺棄文本道教金丹美學藝術成就，使其論述不能像金聖嘆、脂硯齋之詮評，代代為人所咀嚼，後代讀者自有論斷。其尚意不尚文之宗教文化詮評，也將被置於《西遊記》評點史之大河中公評。正如若將脂硯齋、戚蓼生對《紅樓》思想、情感、風格、意境，細膩之詮評與張新之、王希廉、周春對《紅樓》隱語瘦詞、《周易》義理化之詮評一較，其間高下立判⁴⁰²。

即使跳離明清三教融合風潮之背景，至今仍不乏此種以詮釋者私密之心理投射，對文本進行「宣教證道」隱喻式的解讀。例如黃人以金箍棒而將《西遊記》視為「房中術」⁴⁰³。而李安綱對《西遊記》中數字所提出之詮釋：金箍棒重一萬三千五百斤，照應人一晝夜一萬三千五百次的呼吸，即「流行宇宙的元氣至寶」。悟空在生死簿上列名「一千三百五十魂字號」。一萬三千五百斤是「氣」，一千三百五十是「神」，「一三五」則是丹道學最關鍵的三個數字。13500 1350 135 13 1，最後由1返回為0而得無極⁴⁰⁴。又如張易克解讀《西遊記》書中雜舉各式筆記、史料以為佐證，然卻不顧是非黑白。如舉《讀史方輿紀要》以證明寶象國、烏雞國、車遲國等在宋元版圖之位置。認為小說西域地理，由唐河州邊境到高昌國之火燄山皆據實而寫；至於火燄山以西，地名何以多不可考。對此現象，張易克則以丘處機應太祖之召，匆匆往返，各地只有一模糊印象，故不得不創造，一語搪

⁴⁰² 《紅樓夢》各詮評家不同之詮釋，參閱王先霈、周偉民，《明清小說理論批評史》，頁555-605

⁴⁰³ 黃人，「《西遊記》小話」，老庵選編，1999.01，《西遊故事》，一版一刷，江西教育出版社，南昌，頁26

⁴⁰⁴ 李安綱，1995.10，《苦海與極樂》--《西遊記》奧義，第一版，東方出版社，北京，頁120

塞之⁴⁰⁵。除了考據不切實外，其盲點在於以作者主觀意識詮釋文本。諸如此類一廂情願之解讀法，實難取信於人。

對於這些自圓其說的詮解，我們不禁要問「詮釋」之精神究竟是什麼？詮釋之基本精神應該在於合理的說明，然後帶入理解。正如十八世紀《聖經》詮釋者以理性思考深入《聖經》，尋找作者意旨及藏在經文中的道德真理。釋經者以這種歷史性的理解，去抓住《聖經》的精神。海德格曾說，所有的詮釋因為都揭示了新事件，所以都是對原典施加暴力。因為詮釋者不一定比作者更清楚地了解作者，他只是通向了另一種思維。那麼如何才能避免釋義者把自己的思想暴力橫加在文本上？其間最重要的就是詮釋者一定要理解自己與文本視域間的歷史距離。這也是為何加達默爾說：⁴⁰⁶

文學詮釋需將「理解」看做是為了溝通文本和當下處境間的距離而做的努力，不是要挖掘另一世界的真面目。正因文學詮釋是要溝通時間上的距離，溝通詮釋者的視域與文本視域之歷史間距。當視域融合時，詮釋者的視域某些觀念會被否定，某些被肯定；同樣地，作品的視域部分被保留，部分退出。

在詮釋的長河中，有的說法被保留，有的被否定，所有的詮釋都在寫歷史。因此只要是詮釋都是創新，都是一種歷史行為。而靠著時間的進行，終將沈澱出較貼近文本意義，不失其真的詮釋。

從汪愴漪四人至當代若干《西遊記》詮解，在「有所為而為」的閱讀策略下，詮釋者強作解人的結果，使《西遊》文本原有之風貌，

⁴⁰⁵ 張易克，《西遊記研究》，頁 98-169

⁴⁰⁶ 加達默爾，《真理與方法》，頁 352-401

隨著主觀性的心理投射，一點一滴流失，留下大量評點家個人化瑣語式的「煉丹」隱喻性詮釋。藉著隱喻，文本意義當然得以推陳出新，使得詮釋更加多樣化。但是每位讀者皆立足於其特有的歷史時代基礎上，在尊重評家對文本意義詮釋的自主權與獨創性之餘，闡釋者過於個人化的隱喻與詮釋，勢將被放入《西遊記》文本閱讀的時間長河中，由歷史來淘洗與冶煉。假以時日，真理將被淬煉出來。

站在《西遊記》閱讀歷史之長河中，後人對汪象旭、黃太鴻、陳士斌、劉一明等人「神仙之書尚意不尚文」之詮解原則，閱讀與接受的程度，正公允地測試其《西遊》評本的經典性。滔滔江水東逝，逝者如斯，今之評家其無慎乎？