

《西遊記》的尊生論述—— 以孫悟空得道至被降故事為考察中心

李志宏*

摘 要

本文將《西遊記》前七回關於孫悟空得道至被降故事視為全書的「楔子」，試圖深入探討寫定者如何以「釋厄」命題為敘事生成的主導，通過孫悟空生命歷程的深描，深刻表達了對於「尊生」問題的重視和多元思考。全文主要從以下三個方面展開分析：第一，「以人為貴」的哲學思維；第二，「求道成人」的生命省察；第三，「安身立命」的尊生實踐。本文立足於通俗演義的文體視角之上，針對《西遊記》前七回進行文本分析，我以為將有助於吾人了解《西遊記》一書所體現的尊生思想，進而重新理解《西遊記》的作法和作意。

關鍵詞：《西遊記》、（通俗）演義、釋厄、孫悟空、尊生

* 國立臺灣師範大學國文學系教授。

Cherishing Life in *Journey to the West* — The Story of Sun Wukong from Attaining Enlightenment to Being Subdued

Li, Chi-Hung
Professor, Department of Chinese,
National Taiwan Normal University

Abstract

This article regards the first seven chapters of *Journey to the West* as the “wedge” (楔子) of the entire novel, focusing on Sun Wukong’s attainment and surrender. It explores how the author uses the proposition of “eliminate disasters” as a narrative framework and expresses diverse reflections on the concept of “cherishing life” through the detailed portrayal of Sun Wukong’s life experience. The analysis is structured around three key aspects: the philosophical thinking of “putting people first,” the reflection on life through “seeking the truth as an adult,” and the practice of respecting life by “settling one’s life.” This article approaches the text from the stylistic perspective of Yanyi (演義), and provides a detailed analysis of the first seven chapters. By doing so, it helps us understand the thought of cherishing life, interpret the broader ideas and practices expressed in the novel.

Keywords: *Journey to the West*, Yanyi, Eliminate Disasters, Sun Wukong, Cherishing Life

《西遊記》的尊生論述—— 以孫悟空得道至被降故事為考察中心*

李志宏

一、問題的提出

在明代中葉以降歷史文化語境中，《西遊記》一書究竟為何而作呢？這是四百年《西遊記》學術史發展過程中，令論者深感好奇的重要問題。因此在多元解讀之下，早已累積形成相當豐富的主題史。¹惟各家之言，各有看法，迄今莫衷一是，難於定論。²我以為，若要深入理解《西遊記》的作法和作意，勢必得要考慮回歸「通俗演義」³編創的視角重新進行考察，或有助於更新既有閱讀徑路，從中梳理出一個可能的答案。

《西遊記》是一部世代累積型小說，今存可見最早百回本版本為明代萬曆 20 年由世德堂刊印成書之《新刻出像官板大字西遊記》。⁴雖然《西遊記》一書之成書，係

* 本文係國科會補助專題研究計畫「千經萬典，也只是修心——《西遊記》演義的勸善思想」（編號：MOST 108-2410-H-003-093-MY2）之部分研究成果。初稿曾發表於東吳大學中國文學系主辦之「市井明清——第七屆中國古典文學國際學術研討會」（2023 年 4 月 27 日），會中承蒙特約討論人國立中正大學中國文學系謝明勳教授提供寶貴意見，以及本刊匿名審查委員惠賜高見，謹此致謝。

¹ 有關《西遊記》主題接受史的研究成果相當豐碩，可參李舜華：〈西遊學小史〉，《北京社會科學》1（2000.2），頁 103-111、竺洪波：〈《西遊記》文本解讀〉，收入《四百年《西遊記》學術史》（上海：復旦大學出版社，2006）、臧慧遠：《西遊記詮釋史論》（濟南：山東大學中國古代文學專業博士論文，2011）、陳俊宏：《西遊記主題接受史》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2012）。

² 參馮大建：〈多源與多義——從成書過程看世本《西遊記》文本的多義性〉，《明清小說研究》總第 102 期（2011.11），頁 110-118。

³ 有關《西遊記》作為「通俗演義」之作的討論，可參李志宏：〈「演義」：明代四大奇書的書寫性質〉，收入《「演義」：明代四大奇書敘事研究》（臺北：五南圖書股份有限公司，2019），頁 43-98。

⁴ 現存《西遊記》最早刊本，為明代萬曆 20 年（1592）金陵世德堂梓行的《新刻出像官板大字西遊記》，其中第 76-80 回、91-100 回殘缺。本文所使用版本為明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注：

寫定者在唐代以降玄奘取經史實、傳說、民間故事和戲曲等素材的基礎之上加以重寫而成的；但實際上，小說敘述本身卻不再專以敷演玄奘聖蹟為敘事生成的主要素材，而是試圖在故事新編中重寫一則嶄新的通俗演義，顯得別出心裁。⁵

當吾人重新考察《西遊記》一書時，清楚可見其整體話語構成，並非直接以重寫玄奘取經史實的方式來完成的，反倒是在前七回中先行虛構敷演「孫悟空得道至被降」⁶的故事。惟歷來論者雖多強調《西遊記》前七回所敘故事內容具有其獨立性和整體性，但在故事寓意的解讀方面，因研究視角不同而存在著諸多不同見解，或重視前七回情節與成書的關係，⁷或重視敘事背後的神話意味，⁸或重視敘事空間所反映的文化意蘊。⁹或重視孫悟空出身及其形象寓意，¹⁰或重視大鬧天宮情節的思想意

《西遊記校注》（臺北：里仁書局，1996）。此一版本，是以明刊袁幔亭序《李卓吾先生批評西遊記》為底本，並且以北京圖書館藏明刊世德堂《新刻出像官板大字西遊記》為對校本。引文皆見於此本，僅標明頁數，不另贅注。

⁵ 《西遊記》作為一部世代累積型的作品，從「世代累作」的角度來說，不同階段的作者都為作品的生成提供了創造性的實績。但不同階段的作品形態，不應輕易視為理所當然的世代繼承，而是應該注重最後階段寫定者所編創而成的敘事話語，以了解其作法和作意。有關「世代累作」的觀點，可參黃霖：〈大眾國學、世代累作及其他——讀《在書場與案頭之間》有感〉，《學術研究》5（2009.5），頁133-137。

⁶ 「孫悟空得道至被降故事」一語，見魯迅：《魯迅小說論文集——中國小說史略及其他》（臺北：里仁書局，1992），頁139。

⁷ 「小說作者用了長達七回的篇幅來敘說孫悟空的身世及成長，雖然該部分行文異常精彩，但與後面的情節相比，卻給人以喧賓奪主之感。」王志玉：〈《西遊記》前七回晚起考略〉，《文學前沿》1（2009.12），頁285。

⁸ 「在這一過程中，產生於明代中葉的通俗小說《西遊記》，其中的第一回至第七回是最傑出的代表。它表明神話的敘述模式、英雄崇拜情結的保留與在小說中的介入，因而，我們將其稱之為廣義的神話—神話小說。」參張婧、陳坤：〈論《西遊記》前七回的神話意味〉，《吉林農業科技學院學報》15：2（2006.6），頁36。

⁹ 「從前後文的關係上來看，吳承恩在《西遊記》前七回的敘述也具有很重要的價值，前七回提供了佛教與道教的神譜，主要的人物一一展現，實際上為後文眾妖魔的出現做好了鋪墊。」參李貝貝：〈論《西遊記》前七回的敘事空間及文化意蘊〉，《九江學院學報（社會科學版）》總第187期（2017.12），頁43。

¹⁰ 「在《西遊記》中，作者一開篇就讓孫悟空以一個無父無母，由天地精華所育的『奇人』出現在讀者面前。奇人必有奇想，奇人必有奇事，奇人更有通天的本事。作者借『奇人』的構思，徹頭徹尾地改變了現實中『避世之士』身上消極厭世、軟弱無能、謙讓隱忍等等因社會壓制所帶來的種種人性扭曲，而還孫悟空以人的本來面目。」楊俊才：〈奇人奇想的孫悟空——《西遊記》前七回研究兼與「造反說」商榷〉，《麗水師專學報（社會科學版）》1（1993.3），頁19。

蘊，¹¹或重視其與後續玄奘奉旨西行取經故事的關聯，¹²解讀面向可謂十分多元。然而，我以為上述所列舉之前行研究成果，並未能真正切中要旨，尤其無法明確將其解讀結論與後續孫悟空棄道從釋的決定，以及跟隨玄奘前往西天靈山取經的情節編排進行有效聯繫。¹³而其中所存在的解釋矛盾問題，正是本文意欲重新加以釐清之處。¹⁴

以今觀之，自《西遊記》自開篇起，寫定者即以孫悟空出身及其生命形象塑造為取喻書寫對象。小說敘述從孫悟空以石猴之身化生於世開始寫起，後續再針對孫悟空形象及其生命際遇變化進行深描，最終以孫悟空被佛祖如來鎮壓於五行山下為結尾，由此敘述完成一則孫悟空得道至被降的故事。從通俗演義的文體視角來說，

¹¹ 該文指出：「就《西遊記》全書來說，前七回並不是主體，它之所以被置於開頭，是傑出作家吳承恩為了突出全書主角匠心獨運的安排，並無其他特殊的奧秘。但是，這樣一個應該從藝術角度分析研究的問題，卻成為某些論者曲解《西遊記》的思想意義，乃至割裂《西遊記》思想內容的一種藉口。」李時人：〈《西遊記》鬧天宮故事形成考辨〉，《西遊記考論》（杭州：浙江古籍出版社，1991），頁94。

¹² 「胡士瑩先生論述「頭回」與「正話」之間的關係說，頭回往往是一個在正話之外的獨立完整的故事，在情節上和正話沒有必然的邏輯關係，在內容上卻以正面或反面映襯正話，對正話發生啟發和映帶作用。據此，我們不必尋求《西遊記》前七回與唐僧西天取經在情節上的必然邏輯關係，而應該著重探討前者對後者在內容上的啟發和映帶作用。」蘭拉成：〈論《西遊記》前七回與西天取經故事之關係〉，《商洛師範專科學校學報》3（1999.9），頁42。

¹³ 有關《西遊記》成書源流的探討，目前已累積相當豐富的研究成果：胡適撰作〈《西遊記》考證〉一文，首開先鋒；其後，鄭振鐸撰作〈《西遊記》的演化〉一文持續深入考索，以上兩文，可參劉蔭柏編：《西遊記研究資料》（上海：上海古籍出版社，1990）。鄭明嫻：《西遊記探源》（臺北：里仁書局，2003）；蔡鐵鷹：《西遊記的誕生》（北京：中華書局，2007）；蔡鐵鷹：《西遊記資料彙編》（北京：中華書局，2010）；朱一玄、劉毓忱編：《西遊記資料彙編》（天津：南開大學出版社，2012）；王進駒、杜治偉：《取經故事的演化與《西遊記》成書研究》（南京：鳳凰出版社，2019）。從文本演繹歷程來說，《西遊記》的經典化是世代累積的結果，在題材和藝術上形成文本撰作上的開放性，開闢了文人可以一展身手的空間，相關討論可參康韻梅：〈從文本演繹歷程論《西遊記》文學經典意義之形成〉，收入鄭毓瑜主編：《文學典範的建立與轉化》（臺北：臺灣學生書局，2011），頁1-47。至於《西遊記》前七回敷演孫悟空得道至被降故事，最早見於成書過程中的何種版本，目前因欠缺新出土的文獻資料，無從考證。本文從寫定本觀點探討《西遊記》前七回之作法和思想寓意，將之視為全書的「楔子」，乃著眼於其與全書之間是一種有機體的組合關係，在情節編排和敘事結構上具有緊密、一貫的聯繫關係。

¹⁴ 此一解讀矛盾問題，主要反映在前行研究大多將《西遊記》前七回獨立看待，在解讀方面十分強調孫悟空大鬧天宮行動時所體現的反抗權威、追求自由的主體性表現；然而卻無法與其後孫悟空在唐僧解救之下，選擇棄道從釋、皈依佛門、跟隨唐僧前往西天取經一節進行有效聯繫討論。關於此一問題，將另立論題探討，謹此說明。

此一節故事直可視為整部小說的「楔子」¹⁵。正如《西遊證道書》第七回批語記載：

憺漪子曰：一部《西遊》一百回，到五行山下定心猿，纔是第七回耳。然此處乃心猿一小歇腳，譬如演戲者，演完一段，場中鑼鼓自應暫停。……一部《西遊》，無處不暗合五行，而至此始明。明標出金丹大旨，思過半矣。然則戲場之鑼鼓，又安得不至此而暫停也哉？¹⁶

姑且不論憺漪子之「明標出金丹大旨，思過半矣」的評論是否符合《西遊記》寫作實際，惟若要深入理解《西遊記》主題和思想寓意，如何藉前七回深入認識孫悟空生命形象塑造背後的意圖，並思考其生命際遇變化所展現的各種因緣，此乃是後續解讀《西遊記》一書思想意蘊的關鍵問題，應該針對此一情節編排寓意加以重視和梳理。¹⁷

立足於通俗演義的文體視角之上重新閱讀《西遊記》，即可見第一回，回目標以「靈根育孕源流出 心性修持大道生」，隨後開篇敘述時即引詩曰：

混沌未分天地亂，茫茫渺渺無人見。
自從盤古破鴻濛，開闢從茲清濁辨。
覆載羣生仰至仁，發明萬物皆成善。
欲知造化會元功，須看《西遊釋厄傳》。(頁1)

基於依事取義的敘述程式，《西遊記》寫定者於小說開篇之初置入上述詩文，顯然有其重要的敘事功能。而其中，詩文內容表達了對於宇宙天地創造、演化以及萬物群生育孕其中的高度關注，並在「欲知造化會元功，須看《西遊釋厄傳》」的情節預告

¹⁵ 從中國俗文學的各類文體表現來說，「楔子」置於作品篇首，在提示作法和作意方面，具有舉足輕重的敘事功能表現。相關討論，可參莊因：《話本楔子彙說》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，1994)。

¹⁶ 明·黃周星，清·汪淇同箋評：《西遊證道書(一)》，收入古本小說集成編委會編：《古本小說集成》第3輯第117冊(上海：上海古籍出版社，1994)，頁137-138。

¹⁷ 李志宏從「知命」視角論及明代四大奇書的思想命題時提及：「在『重寫』的認知基礎上，明代四大奇書寫定者的著述意識主要反映在『天理』的探索之上，進而將歷史與道德的辯證關係統一在敘事之中，其中傳統天命思想對於奇書敘事生成和話語表現的制約和影響尤為深刻，從『演義體』敘事系統的表現來看，這無乃構成一種具有『元敘述』特質的基本命題。」見李志宏：《演義：明代四大奇書敘事研究》，頁72。

中，¹⁸更是清楚提示了後續情節編排的基本方向，為《西遊記》整體話語構成奠定了預述性敘事框架。¹⁹尤其從「《西遊釋厄傳》」之命名來看，後續敘事生成必然將以釋厄命題為「主導」²⁰，並在小說敘述過程中展演各種生命問題情境和事件，藉以反思「尊生」論述所彰顯的相關問題。

緣於上述理解，本文立足於通俗演義的文體視角之上，嘗試重新探論《西遊記》前七回的尊生論述，旨在強調《西遊記》寫定者如何在孫悟空得道至被降故事取喻書寫中，表達對於尊生問題的具體觀照和深度思考，以作為後續敘事創造的思想根源。

二、「以人為貴」的哲學思維

基本上，閱讀《西遊記》一書時，首先不能不注意到一個敘述現象，即《西遊記》寫定者在敷演孫悟空得道至被降故事之前，特意引用了北宋邵雍《皇極經世書》的易學史觀和象數化宇宙模式學說思想，²¹對於小說敘述之發展至關重要。第一回曰：

蓋聞天地之數，有十二萬九千六百歲為一元。將一元分為十二會，乃子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥之十二支也。每會該一萬八百歲。且就一日而論：子時得陽氣，而丑則雞鳴；寅不通光，而卯則日出；辰時食後，而巳則挨排；日午天中，而未則西蹉；申時晡而日落酉，戌黃昏而入定

¹⁸ 有關「預告」的敘事功能表現，參胡亞敏：《敘事學》（武昌：華中師範大學出版社，1994），頁136-137。

¹⁹ 正如清·張書紳在《新說西遊記總批》中所指出：「《西遊記》卻從東勝寫起，唐僧又在中華，其相隔不知幾萬千也，如何會合得來？看他一層一層，有經有緯，有理有法，貫串極其神妙，方知第一回落筆之際，全部的大局，早已在其胸中。」收入蔡鐵鷹：《西遊記資料彙編（下冊）》，頁622。

²⁰ 有關「主導」對於敘事話語生成的制約和影響作用，參〔俄〕鮑里斯·托馬舍夫斯基(B. Tomachevski)：〈主題〉，收入〔俄〕維克多·什克洛夫斯基(Victor Shklovsky)等著，方珊等譯：《俄國形式主義文論選》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992），頁144。

²¹ 相關討論，可參杜貴晨：〈《西遊記》的「倚數」意圖及其與邵雍之學的關係——《西遊記》數理批評之一〉，《東岳論叢》24：5（2003.9），頁94-98。

亥。譬于大數，若到戌會之終，則天地昏矇而萬物否矣。再去五千四百歲，交亥會之初，則當黑暗而兩間人物俱無矣，故曰混沌。又五千四百歲，亥會將終，貞下起元，近子之會，而復逐漸開明。邵康節曰：「冬至子之半，天心無改移。一陽初動處，萬物未生時。」到此，天始有根。再五千四百歲，正當子會，輕清上騰，有日，有月，有星，有辰。日、月、星、辰，謂之四象。故曰天開於子。又經五千四百歲，子會將終，近丑之會，而逐漸堅實。《易》曰：「大哉乾元！至哉坤元！萬物資生，乃順承天。」至此，地始凝結。再五千四百歲，正當丑會，重濁下凝，有水，有火，有山，有石，有土。水、火、山、石、土，謂之五形。故曰，地闢于丑。又經五千四百歲，丑會終而寅會之初，發生萬物。曆曰：「天氣下降，地氣上升；天地交合，羣物皆生。」至此，天清地爽，陰陽交合。再五千四百歲，正當寅會，生人，生獸，生禽，正謂天地人，三才定位。故曰人生於寅。（頁2）

在上述引文中，至少提供了三個值得關注的問題：其一，宇宙天地之生成，乃歷經十分漫長的時間演化而來；其二，在天地演化的運數變化中，萬物群生在天地交合之中誕生，世界因而逐漸成形；其三，「人」之降生於世，與天地並列，得為萬物之首，因此具有「天地人，三才定位」的重要地位。如此作法，當有其舉足輕重的寓意。²²《西遊記》寫定者立足於元會運世的視角之上，既表達了對於生命起源的重視，同時強調了造化會元之功。更重要的是，有關天地人，三才定位觀點的提出，不僅凸顯了「人」的誕生意義，更是展現出「以人為貴」的哲學思維。我以為，若要深究《西遊記》寫定者對於「尊生」問題的思考，則「天地人，三才定位」的觀點，乃是一個不可忽視的參考座標。²³

²² 借清·汪澹漪評點《西遊記》之言：「起得直如此冠冕。竟似一篇大文字論冒，從來小說中有此否？」見清·汪澹漪著，黃永年、黃壽成點校：《西遊證道書》（北京：中華書局，1993），頁5。

²³ 〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）論及《西遊記》開場白時十分肯定小說所引邵雍之哲學術語的重要性：「這些介紹書中主要人物身世的附加部分，可以看作是中國小說屢見的手法，即從追溯故事的歷史根源開始，逐漸轉到本題上來。但《西遊記》開場白前的開場議論則以其所有杜撰的哲學術語提出了一個對了解小說概念至關緊要的議題，那就是用《易經》上『貞下起元』的公式表達『為有其始也者』的概念。這裡用了幾種計時的框架，並請出邵雍來證實其說。邵是中國最玄妙的思想家之一。可是這也很容易認為在通俗文化裡把邵雍當做一位算命先生式的人物，並不把他的言論奉為嚴肅的哲理。但我相信開頭這段天地宇宙的議論都是切中要害之言，他把一路往西天取經的直線行程概念與另一條非直線性能成正果概念連結了起來。至少，他以無生無滅的循環概念為我們理解各

有關「天地人，三才定位」觀點的提出，其實並非《西遊記》一書之獨見。根據現存文獻可知，最早出現於先秦時期。《易傳·繫辭下》曰：

易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者，非他也，三才之道也。²⁴

據此清楚可見，人道與天道、地道並列，形成三才之道，在極大程度上凸顯了「人」的主體性及其至尊至貴的生命價值。此一哲學觀點，自先秦以降即多反映在儒、道思想學說之上。在儒家學說方面，《尚書·泰誓上》即曰：「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。」²⁵同樣充分肯定人乃萬物之靈的主體性意義和生命價值。又《禮記·禮運》曰：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川。播五行於四時，和而後月生也。是以三五而盈，三五而闕。五行之動，迭相竭也，五行、四時、十二月，還相為本也；五聲、六律、十二管，還相為宮也；五味、六和、十二食，還相為質也；五色、六章、十二衣，還相為質也。故人者，天地之心也，五行之端也，食味別聲被色而生者也。²⁶

在此，所謂「人者，天地之心也，五行之端也」的認知和論述，不僅強調「人」育孕於天地萬物之間的特殊意義，並且充分肯定「人」生於天地之間，實有別於其他萬物，具有無比尊貴的地位和價值。在道家學說方面，亦同樣關注「人」在宇宙天地的地位。《老子·二十五章》曰：

有物混成，先天地生。寂兮冥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。

種哲學術語——主要是寫入本文的五行、卦名之類奠定了基礎。」見〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）著，沈亨壽譯：《明代小說四大奇書》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），頁189。本文立論觀點，與浦安迪之關注焦點略有不同，但都十分重視此一開場白議論的重要性。

²⁴ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第1冊（臺北：藝文印書館，1965），卷81，頁175下。

²⁵ 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第1冊（臺北：藝文印書館，1965），卷11，頁152下。

²⁶ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第5冊（臺北：藝文印書館，1965），卷22，頁423上至434下。

吾不知其名，故強字之曰道。強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。²⁷

在宇宙世界的運行狀態之中，道家認為「人」是實踐自然法則的重要主體，因此得以被置於「域中四大」之一，強調「人」所具有的獨特意義和地位，同樣表達出對於「人」的存在價值的珍視。在中國古代文化發展中，「以人為貴」的哲學觀點，自先秦以降一直都受到歷代思想家的重視和肯定，對於傳統哲學論述的影響可謂極為深遠。

時至宋明，在道學興起及其後續發展中，有關「人」的地位和價值的探索，更是儒者建構道學時所特別關注的哲學命題。例如北宋周敦頤在〈師友上第二十四〉一文中曰：

天地間至尊者道，至貴者德而已矣。至難得者人，人而至難得者，道德有於身而已矣。²⁸

周敦頤認為「人」能出現在天地之間是極為難得的，而其可貴之處，更在於人具有道德。至於「人」如何體認自身之尊貴，並且積極實現自身價值，則在於深入認識天人關係中的「力」與「命」的關係問題，並充分反映在「人道」的認識和建構之上。北宋邵雍在《皇極經世書·觀物篇五十二》一文中曰：

人之所以能靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之生，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味者，萬物之體也；口耳鼻口者，萬人之用也；體無定用，惟變是用。用無定體，惟化是體。體用交而人物之道於是乎備矣。²⁹

邵雍認為「人」不僅具有高度的主體性，同時能運用感官認識客體事物的變化，進而從中建構對客觀世界的正確認識，因此展現出「能靈於萬物」的資質。南宋朱熹

²⁷ 宋·范應元著：《老子道德經古本集註》（上海：華東師範大學出版社，2010），頁45-47。

²⁸ 宋·周敦頤：《周子通書》（臺北：臺灣中華書局，1971），頁5。

²⁹ 宋·邵雍著，衛紹生校注：〈觀物篇五十二〉，收入《皇極經世書》（鄭州：中州古籍出版社，2007），卷11，頁489。

在《太極圖說解》中更進一步說道：

人物之生，莫不有太極之道焉。然陰陽五行，氣質交運，而人之所稟獨得其秀，故其心為最靈，而有以不失其性之全。³⁰

同樣強調人與萬物有別，乃在於人得氣質之秀，具有形體之正，人心為靈，因此得以與禽獸有別，皆體現出對於「人」的存在意義和價值的高度重視。

由上述「以人為貴」的思想發展背景來看，中國傳統哲學思維十分強調從人道的角度表達對「人」的主體性的肯定。至於「天地人，三才定位」的觀點，則是更進一步地反映在宋明學者所提出的思想論述之上，從「萬物一體」的角度更加凸顯「人」的存在價值。北宋程頤即指出：

天地之化育，猶有所不及，必人贊之而後備，則天地非人不立，故人與天地並立為三才，此之謂天地參。³¹

程頤認為人具有主體意識，是以能夠在認識天地自然運作的規律之中，達到「知天」、「體道」的目標，並據以建構理想的「人道」。至於「人道」之內涵為何？南宋朱熹亦有言曰：

天高地下，人位乎中。天之道不出乎陰陽，地之道不出乎柔剛。是則舍仁與義，亦無以立人之道矣。然而仁莫大於父子，義莫大於君臣，是謂三綱之要，五常之本，人倫天理之至，無所逃於天地之間。³²

此處有關「人道」之謂，主要立基於道德倫理的認知與建構之上而提出。朱熹認為，「道」之存亡，主要取決人之是否能夠盡心實踐仁義。南宋陸九淵進一步曰：

某嘗以義、利二字判儒釋；又曰公私，其實即義利也。儒者以人生天地之間，靈於萬物，貴於萬物，與天地並而為三極。天有天道，地有地道，人有人道，人而不盡人道，不足與天地並。³³

³⁰ 宋·周敦頤著，梁紹輝、徐蓀銘等點校：〈太極圖說·朱熹解附〉，《周敦頤集》（長沙：岳麓書社，2007），卷1，頁7。

³¹ 宋·程頤、程頤：《二程集（上）·河南程氏經說》（臺北：里仁書局，1982），卷8，頁1159。

³² 宋·朱熹：《朱文公文集（上冊）》（臺北：臺灣商務印書館，1980），卷13，頁127。

³³ 宋·陸九淵：《象山先生文集》，收入《宋集珍本叢刊》第63冊（北京：線裝書局，2004），卷2，

至於人要如何體認「天理」、「天道」，進而盡「人道」，陸九淵認為無非在於「人心」。時至明代中葉以後，王陽明繼承陸九淵的學說觀點，進一步建立了「心學」的思想學說。對於人作為天地之心的強調，有更為深刻的理解。《傳習錄》有言曰：

道即是天，若識得時，何莫而非道？人但各以其一隅之見認定，以為道止如此，所以不同。若解向裏尋求，見得自己心體，即無時無處不是此道。亘古亘今，無終無始，更有甚同異？心即道，道即天，知心則知道、知天。³⁴

由此可知，王陽明認為人必須「以心即理」，才能「知心」，並且實現「知道」與「知天」的目標。此外，王陽明認為「人」位處於宇宙天地之中，具有相當重要的地位，因此十分強調心體的重要性。王陽明在〈答季明德〉一文中即曰：

人者，天地萬物之心也；心者，天地萬物之主也。心即天，言心則天地萬物皆舉之矣。³⁵

王陽明主張「心即理」的思想觀點，特別強調了人的主體性，並且認為人具有為自然立法的能力。因此，「明道」的關鍵在於人的心體，心既作為天地萬物之主，人即可據以建構理想社會和道德倫理。具體而論，此一看法一方面既繼承了《禮記·禮運》所提「人者，天地之心」的觀點，同時又與宋明儒者強調「以人為貴」的思想一脈相承。

經由上述徵引文獻可知，有關「天地人，三才定位」思想發展脈絡，可謂源遠流長。從《禮記·禮運》首先提出「故人者，天地之心也，五行之端也，食味別聲被色而生者也」，直至明代中葉陽明心學興起，承緒提出「人者，天地萬物之心也」，顯示了中國傳統哲學論述對於「人」的尊貴性的重視，具有一脈相承的看法。是以《西遊記》於開篇之際即引述北宋邵雍《皇極經世書》的宇宙生成運數變化思想，並在「天地人，三才定位」的哲學思維中彰顯「人」的誕生意義，體現了相當重要的取義思維。³⁶在「以人為貴」的人文精神背景下，此一作法可謂寄寓了對於人道的

頁 543。

³⁴ 明·王陽明著，吳光等人編校：《王陽明全集（上）》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 21。

³⁵ 明·王陽明著，吳光等人編校：《王陽明全集（上）》，頁 214。

³⁶ 《西遊記》一書對於北宋邵雍思想的接受，亦可由今存明代萬曆 20 年（1592）金陵世德堂刊《新刻

理想性追求與實踐，體現出不可忽視的尊生思考。

三、「求道成人」的生命省察

承上所述，《西遊記》寫定者編創通俗演義，其思想根源乃植基於「以人為貴」的哲學思維之上。惟值得深思的是，《西遊記》寫定者既然主張「人」為萬物之靈，並具有參贊天地之機的尊貴性，為何不在敘事之初直接重寫「玄奘」取經史實，進而熱情讚頌一則朝聖行的宗教聖蹟；反倒是在敘事之初，以「石猴」之姿化生於世作為全書開場，著意敘述孫悟空得道至被降故事？如此作法，究竟有何重要寫作意義？相當值得重新深入探究。

（一）人與禽獸之辨

《西遊記》前七回敷演孫悟空得道至被降故事，小說敘述以石猴化生開篇，彰顯了石猴得命於自然天地的特殊性，甚至驚動了玉皇大帝所主宰統治的天庭世界。且觀第一回曰：

蓋自開闢以來，每受天真地秀，日精月華，感之既久，遂有靈通之意。內育仙胎，一日迸裂，產一石卵，似圓毬樣大。因見風，化作一箇石猴，五官俱備，四肢皆全。便就學爬學走，拜了四方；目運兩道金光，射冲斗府。驚動高天上聖大慈仁者玉皇大天尊玄穹高上帝，駕座金闕雲宮靈霄寶殿，聚集仙卿，見有金光燄燄，即命千里眼、順風耳，開南天門觀看。二將果奉旨出門外，看的真，聽的明。須臾，回報道：「臣奉旨觀聽金光之處，乃東勝神州海東傲來小國之界，有一座花果山，山上有一仙石，石產一卵，見風化一石猴，在那裡拜四方，眼運金光，射冲斗府。如今服餌水食，金光將潛息矣。」玉

出像官板大字西遊記》得知。具體而言，該刊本編目依據即是引用邵雍所撰〈清夜吟〉一詩「月到天心處，風來水面時。一般清意味，料得少人知」之文字而成。邵雍之詩，見宋·邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》（北京：中華書局，2010），頁365。

帝垂賜恩慈曰：「下方之物，乃天地精華所生，不足為異。」（頁3）

在此一節中，《西遊記》寫定者主要借鑒了中國古代神話中石頭崇拜的元素，在描述石猴驚動玉皇上帝的化生過程中，凸顯了其生命孕育的神聖性。³⁷如此敘述，讓石猴的原始自然之身，與玉皇上帝所主宰的人文世界產生了微妙的聯繫。尤其值得注意的是，石猴隨後在花果山登位稱王，並自名為「美猴王」，從此統領眾猴享樂天真，展現出超常出眾的智慧和統領能力。為此，《西遊記》寫定者特地引詩評述曰：

三陽交泰產群生，仙石胞含日月精。
借卵化猴完大道，假他名姓配丹成。
內觀不識因無相，外合明知作有形。
歷代人人皆屬此，稱王稱聖任縱橫。（頁7）

《西遊記》寫定者對於石猴「成王」一節的敘寫，當有意引領讀者思考「歷代人人皆屬此，稱王稱聖任縱橫」的因緣及其人情事理。隨後，在「借卵化猴完大道，假他名姓配丹成」的取喻書寫中，不僅提示了現實歷史世界的運作規律及其變化成因，更是為後續孫悟空大鬧天宮情節編排埋下諸多重要伏筆，可謂從中寄寓了重要的政治倫理隱喻意涵。

那麼，《西遊記》寫定者為何要採取「借卵化猴完大道，假他名姓配丹成」的取喻作法來編創通俗演義呢？我以為，此一敘事設計，除了用以思考天地萬物生命起源的問題之外，更是意在透過孫悟空形象的超常化描寫，映襯「人」的尊貴意義和生命價值。若要準確回答上述問題，則不能不考慮立足於「天地人，三才定位」的哲學思維之上重新加以考察，或可進一步釐清其中所蘊含的思想淵源和創作意圖。

具體而言，《西遊記》寫定者在開篇之初，首先肯定了孫悟空以石猴化生的神聖性意義。³⁸然而，當孫悟空以美猴王之姿統領花果山眾猴之後，卻因「畏死」問題而

³⁷ 如此敘寫方式，或借鑒了中國古代「石生人」神話和靈石自然崇拜的系譜，並賦予細節化的形象描寫。有關石生人神話的討論，可參侯亞男：〈石生人神話的文化人類學解讀〉，《湖北經濟學院學報（人文社會科學版）》3：7（2006.7），頁104-105。

³⁸ 關於石猴化生的討論，可參鄧福舜：〈孫悟空形象與石崇拜〉，《大慶高等專科學校學報》21：1（2001.1），頁48-52。張世維、拾曉峰：〈《西遊記》中的石頭崇拜——孫悟空出世與石生人〉，《鎮江高專學報》29：2（2016.4），頁30-31、44。基本上，論者皆認為孫悟空的形象是在中國石頭崇拜文化觀念影響

感到憂惱，十分耐人尋味。而事實上，此處為後續情節編排安置了一個重大的生命課題：即「死亡」乃人生之大厄，人應該如何面對生命有限性的問題。且觀第一回曰：

美猴王享樂天真，何期有三五百載。一日，與群猴喜宴之間，忽然憂惱，墮下淚來。眾猴慌忙羅拜道：「大王何為煩惱？」猴王道：「我雖在懽喜之時，卻有一點兒遠慮，故此煩惱。」眾猴又笑道：「大王好不知足！我等日日懽會，在仙山福地，古洞神洲，不伏麒麟轄，不伏鳳凰管，又不伏人間王位所拘束，自由自在，乃無量之福。為何遠慮而憂也？」猴王道：「今日雖不歸人王法律，不懼禽獸威服，將來年老血衰，暗中有閻王老子管著，一旦身亡，可不枉生世界之中，不得久注天人之內？」眾猴聞此言，一箇箇掩面悲啼，俱以無常為慮。（頁8）

如此一來，美猴王尋求解決生死問題的可能解決之道，將成為後續敘事生成的主導，藉以寄寓《西遊記》寫定者對於「尊生」問題的反思。³⁹

根據後續小說敘述可知，美猴王為了解決生死問題，毅然決定遠遊求道，離開花果山的自然世界，輾轉來到「人」所在的人文世界之中。文曰：

他走近前，弄箇把戲，妝個嬰女虎，嚇得那些人丟筐棄網，四散奔跑。將那跑不動的拿住一箇，剝了他衣裳，也學人穿在身上。搖搖擺擺，穿州過府，在於市廛中，學人禮，學人話，朝餐夜宿，一心裡訪問佛仙神聖之道，覓箇長生不老之方。（頁9）

如此敘寫，凸顯了一個重要的問題：即石猴固然在花果山抹去石字，以美猴王之姿稱王；但因求道之故，輾轉來到「人」的世界之中，開始學人穿衣、學人禮、學人話，種種作為無疑都凸顯了美猴王不具備「人」的身分的事實。這樣的情況，亦同樣出現在孫悟空跟隨須菩提祖師學道之時，須菩提祖師因考量孫悟空的非人身分和形象，對於是否要傳道給孫悟空一事略感疑慮。第二回曰：

下的藝術化表現。

³⁹ 關於孫悟空「畏死」的問題，與晚明心學論述中「了生死」的議題發展有著千絲萬縷的聯繫，將另於下一小節中再行討論。

祖師道：「此亦無難，只是你比他人不同，故傳不得。」悟空道：「我也頭圓頂天，足方履地，一般有九竅四肢，五臟六腑，何以比人不同？」祖師道：「你雖然像人，却比人少腮。」原來那猴子孤拐面，凹臉尖嘴。悟空伸手一摸，笑道：「師父沒成算！我雖少腮，却比人多這箇素袋，亦可准折過也。」
(頁 34)

凡此敘述，清楚表明孫悟空固然身形像人，亦因修道有成而得以初得人身，但在本質上，孫悟空實與「人」有所不同，無法與真正的「人」相提並論。據此重新評估《西遊記》寫定者敷演石猴化生故事的作法，或可推知小說敘述背後其實蘊含著對於「人」的主體性問題的重視和反省。

承上所論，《西遊記》寫定者編創通俗演義之時，秉持的是「以人為貴」的哲學思維，因此石猴化生固然展現出驚動天地的生命能量；但在玉帝所主宰統治的人文世界中，卻未能與天庭眾神對於「人」的認知和定義有所符應。我以為，若要深辨如此作法的根本理由，自不能不進一步考慮其與中國傳統哲學論述中的「人與禽獸之辨」議題進行聯繫討論。

有關「人與禽獸之辨」議題的提出，根據現存文獻可知，始見於先秦時期。《晏子春秋·內篇諫上》即記載曰：

景公飲酒酣曰：「今日願與諸大夫為樂飲，請無為禮。」晏子蹴然改容曰：「君之言過矣！群臣固欲君之無禮也。力多足以勝其長，勇多足以弑其君，而禮不使也。禽獸矣力為政，彊者犯弱，故日易主。今君去禮，則是禽獸也。群臣以力為政，彊者犯弱，而日易主，君將安立矣？凡人之所以貴於禽獸者，以有禮也。故《詩》曰：『人而無禮，胡不遄死？』禮不可無也。」⁴⁰

又《晏子春秋·外篇》亦記載曰：

今齊國五尺之童子，力皆過嬰，又能勝君，然而不敢亂者，畏禮也。上若無禮，無以使其下；下若無禮，無以事其上。夫麋鹿維無禮，故父子同麋。人之所以貴於禽獸者，以有禮也。嬰聞之，人君無禮，無以臨其邦；大夫無禮，

⁴⁰ 周·晏嬰撰，清·孫星衍校：《晏子春秋》（臺北：臺灣商務印書館，1968），卷1，頁2。

官吏不恭，父子無禮，其家必凶；兄弟無禮，不能久同。⁴¹

今觀上引兩則文字，其中所體現的「人之所以貴於禽獸者」觀點，主要是從政治立場立論，強調的是國君理政應當重視「禮」之有無，方得以維護倫理綱常的正常運作。是以有關「人之所以貴於禽獸者，以有禮也」的觀點提出，乃凸顯出對於「人」的高貴性的認知。

其後，這樣的思想觀點，在《孟子·離婁下》有了更為實際的區辨，其言曰：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。⁴²

孟子對於人與禽獸的區辨，並不只是從「禮之有無」彰顯「人」的尊貴意義，而是融入了關於心性和人倫的深度思考，著重強調人因具有惻隱、羞惡、恭敬、是非「四端之心」的道德自覺，方能實踐仁、義、禮、智四種德行。正由於人能夠明察人倫，從而彰顯了人性向善的可貴之處，這才是有別於禽獸的重要關鍵。類似的觀點，在《荀子·非相》亦有相關論述，其言曰：

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狢狢形狀亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。⁴³

荀子主要是從「人道」區辨人與禽獸的不同，認為兩者之間的差異，主要體現在「人道莫不有辨」之上，而其判准則是與上下、貴賤、長幼、親疏等倫常秩序規範表現息息相關。根據上述思想主張，荀子認為人可以通過學禮而掌握其義，因而能展現出與禽獸不同的思想和行為。儘管孟子和荀子兩者在「人與禽獸之辨」學說議題的

⁴¹ 周·晏嬰撰，清·孫星衍校：《晏子春秋》，卷7，頁63。

⁴² 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第8冊（臺北：藝文印書館，1965），卷8，頁145下。

⁴³ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2010），頁78-79。

認識和解讀方面，或存在不同區分判准；但不論如何，兩者都認為人實有不同於禽獸的重要本質，極大程度上肯定了人的尊貴性和可貴性價值。⁴⁴

自先秦以降，有關人與禽獸之辨的相關論述，明確表達了人之所以異於禽獸，乃在於人具有道德自覺和價值建構的能力，因而得以在禮之有無當中，明察人倫，施行仁義之道。若據此看法深入考察《西遊記》一書的編創方式，則不難發現小說敘述對於孫悟空求道至被降故事的深描，首先即是從「禮之有無」的角度來形塑孫悟空的生命形象。且觀第四回曰：

太白金星領著美猴王，到於靈霄殿外，不等宣詔，直至御前，朝上禮拜。悟空挺身在傍，且不朝禮，但側耳以聽金星啟奏。金星奏道：「臣領聖旨，已宣妖仙到了。」玉帝垂簾問曰：「那箇是妖仙？」悟空卻才躬身答應道：「老孫便是。」仙卿們都大驚失色道：「這個野猴，怎麼不拜伏參見，輒敢這等答應道：『老孫便是。』卻該死了，該死了。」玉帝傳旨道：「那孫悟空乃下界妖仙，初得人身，不知朝禮，且姑恕罪。」眾仙卿叫聲：「謝恩。」猴王卻纔朝上唱箇大喏。(頁 72-73)

由於孫悟空私闖東海龍宮強索定海神珍、強入冥司並強銷死籍，驚動玉帝，擬派兵加以收服；惟太白金星建議招安，因此引領孫悟空直上天庭，拜見玉帝。當孫悟空晉見玉帝之時，卻是「挺身在傍，且不朝禮」，因而引來眾仙卿驚呼，直稱之為「野猴」。面對孫悟空的失禮之行，玉帝傳旨道：「那孫悟空乃下界妖仙，初得人身，不知朝禮」，於是寬恕了孫悟空無禮之罪。是以從禮之有無的觀點來看，孫悟空兩度跟隨太白金星上天庭接受招安之時，因無禮之行，被玉皇上帝和眾仙卿視為「妖仙」、「野猴」，正顯示出其與「人」的身分仍不相等。在某種意義上，如此場景的敘寫，即隱約與上述《晏子春秋》記載所示「人與禽獸之辨」的議題觀點具有千絲萬縷的思想聯繫。

更進一步來說，當初孫悟空為求取長生之道，遠離花果山，輾轉來到「靈台方寸山」、「斜月三星洞」，跟隨須菩提祖師求道。因志心朝禮，終獲須菩提祖師傳道，

⁴⁴ 相關討論，可參曾暉傑：〈「狴狴之上」或「狴狴之後」——孟荀「人禽之辨」的意義、根源與轉向〉，《中國學術年刊（秋季號）》42（2020.9），頁 1-28。

因而修得人身。然而令人匪夷所思的是，孫悟空後續竟屢屢出現違反天命、大鬧三界的狂妄作為和諸多無禮之狀，儼然失去了修道之人應有的認知和行動表現。且觀第六回敘及孫悟空攪亂蟠桃盛會，玉帝特向觀音菩薩解釋妖猴作亂之因，彼此對話之間皆稱孫悟空為「妖猴」。其文曰：

菩薩引眾，同入裡面，與玉帝禮畢，又與老君、王母相見，各坐下。便問：「蟠桃盛會如何？」玉帝道：「每年請會，喜喜懽懽，今年被妖猴作亂，甚是虛邀也。」菩薩道：「妖猴是何出處？」玉帝道：「妖猴乃東勝神州傲來國花果山石卵化生的。當時生出，即目運金光，射沖斗府。始不介意，繼而成精，降龍伏虎，自削死籍。當有龍王、閻王啟奏。朕欲擒拿，是長庚星啟奏道：『三界之間，凡有九竅者，可以成仙。』朕即施教育賢，宣他上界，封為御馬監弼馬溫官。那廝嫌惡官小，反了天宮。即差李天王與哪吒太子收降；又降詔撫安，宣至上界，就封他箇『齊天大聖』，只是有官無祿。他因沒事幹管理，東遊西蕩。朕又恐別生事端，著他代管蟠桃園。他又不遵法律，將老樹大桃，盡行偷吃。及至設會，他乃無祿人員，不曾請他。他就設計賺哄赤腳大仙，卻自變他相貌入會，將仙穀仙酒盡偷吃了，又偷老君仙丹，又偷御酒若干，去與本山眾猴享樂。朕心為此煩惱，故調十萬天兵，天羅地網收伏。這一日不見回報，不知勝負如何。」（頁 107-108）

由此可見，即使孫悟空獲得長生之道，但仍未能晉身真正的人道，其關鍵原因正可歸因於「禮之有無」。其後，孫悟空無法持禮行事，甚至產生「欺心之欲」，出現強與玉帝爭天的狂妄作為，因而被視為攪亂天地秩序的亂源，亟待降伏。於是佛祖如來應玉帝之請，特地前來東土降伏孫悟空，最後將猖狂村野、屢反天宮的孫悟空鎮壓在五行山下，藉此收斂其欺心作為。如此一來，後續情節編排，自然將會落在孫悟空如何能夠「釋厄」一事之上。

經由以上分析可知，《西遊記》寫定者之所以自小說敘述開篇起即著意敷演孫悟空得道至被降的故事，或源於「人與禽獸之辨」的傳統道德哲學思想的影響。正如《李卓吾先生批評《西遊記》·第一回總批》評論石猴成王之因曰：

故隱了石字。大有微意，何可埋沒。又：「不入飛鳥之叢，不從走獸之類。」

見得不為聖賢，即為禽獸。今既登王入聖，便不為禽獸了，所以不入飛鳥之叢，不從走獸之類也。人何可不為聖賢，而甘為禽獸乎？（頁 16）

在此，清楚指出了聖賢與禽獸之間的差別。因此以孫悟空生命形象為喻，乃有意從中探論修成「人道」所必須面對和解決的諸多生命課題。正如第七回即引詩評論曰：

當年卵化學為人，立志修行果道真。
萬劫無移居勝境，一朝有變散精神。
欺天罔上思高位，凌聖偷丹亂大倫。
惡貫滿盈今有報，不知何日得翻身。（頁 131-132）

在《西遊記》寫定者看來，孫悟空「當年卵化學為人」，潛心修道，因而得以初得人身，乃是值得肯定之事；而如今，竟因個人的無禮作為以及爭天的欺心之欲導致自我生命因此遭受困厄，不免為此感到遺憾。是在尊生的前提下，孫悟空必然要在日後盡心修悟，方得以解脫禽獸之身，最終才能真正成就人道。而其關鍵之處，當在於如何體認和深明「禮」的重要性。緣此《西遊記》前七回方得與後續玄奘取經故事形成有機結合，進而在釋厄命題主導下進行情節編排，以凸顯尊生的意義和重要性。

（二）人身難得

如前所言，自《西遊記》第一回開篇起，寫定者即刻意揭示宇宙生成的過程，並從天地人三才定位中強調「人生於寅」的情況。此一開場的意義，在「西遊釋厄傳」的敘事思維中，預設了對於「人」的生命孕育及其際遇變化的高度關注。

在「以人為貴」的哲學思維主導之下，《西遊記》寫定對於「人」的重視，首先是通過孫悟空「畏死」焦慮而有所表現的。除了敘述孫悟空求取長生之道而離開花果山遠遊之外，更是描寫孫悟空得道之後，因夢鬼差拘命，怒闖幽冥勾銷生死簿。凡此敘述，無不凸顯了消解死厄的限制和威脅的生命難題。第三回敘及曰：

悟空執著如意棒，徑登森羅殿上，正中間南面坐下。十王即命掌案的判官，取出文簿來查。那判官不敢怠慢，便到司房裡，捧出五六簿文書，並十類簿子，逐一查看。羸蟲，毛蟲、羽蟲、昆蟲、鱗介之屬，俱無他名。又看到猴

屬之類，原來這猴，似人相，不入人名；似羸蟲，不居國界；似走獸，不伏麒麟管；似飛禽，不受鳳凰轄。另有箇簿子，悟空親自檢閱，直到那魂字一千三百五十號上，方注著孫悟空名字，乃天產石猴，該壽三百四十二歲，善終。悟空道：「我也不記壽數幾何，且只消了名字便罷！取筆過來。」那判官慌忙捧筆，飽搥濃墨。悟空拿過簿子，把猴屬之類，但有名者，一槩勾之。掙下簿子道：「了帳！了帳！今番不伏你管了。」一路棒，打出幽冥界。（頁 59-60）

無可諱言，死亡之鏡在前，往往能為人們照見生命存續和性命經營中存在的諸多問題，如何面對「死亡」的難題，向來是傳統哲學論述中反覆思考的重要思想命題。惟值得深思的是，雖然孫悟空跟隨須菩提祖師學習長生逍遙之道，但孫悟空對於生命本質的理解，尚未能從體證當中真正了解人身存在的意義和價值，也就無從真正了究生死，並思考如何建構理想身命之道。

那麼，《西遊記》寫定者究竟是如何看待「人身」呢？且觀第三回曰：

大天尊宣眾文武仙卿，問曰：「這妖猴是幾何產育，何代出身，卻就這般有道？」一言未已，班中閃出千里眼、順風耳道：「這猴乃三百年前天產石猴。當時不以為然，不知這幾年，在何方修煉成仙，降龍伏虎，強銷死籍也。」玉帝道：「那路神將，下界收伏？」言未已，班中閃出太白長庚星，俯伏啟奏道：「上聖三界中，凡有九竅者，皆可修仙。奈此猴乃天地育成之體，日月孕就之身，他也頂天履地，服露餐霞，今既修成仙道，有降龍伏虎之能，與人何以異哉？臣啟陛下，可念生化之慈恩，降一道招安聖旨，把他宣來上界，授他一箇大小官職，與他籍名在錄，拘束此間。若受天命，再候陞賞；若違天命，就此擒拿。一則不動眾勞師，二則收仙有道也。」玉帝聞言甚喜，道：「依卿所奏。」即著文曲星官修詔，著太白金星招安。（頁 61-62）

事實上，《西遊記》小說敘述自開篇起，即圍繞在孫悟空的生命史之上進行展演，藉由孫悟空遠遊求道的深描，極力凸顯有關三界中凡有九竅者皆可「求道成人」的重要思想意涵。具體來說，孫悟空初學為人，「修成仙道，有降龍伏虎之能，與人何以異哉？」但孫悟空因欠缺自知之明，屢屢以無禮之行違犯天命，一度被擒拿送上斬妖臺，導致自身面臨巨大的死亡危機。但饒富意味的是，孫悟空縱因大鬧三界之故，

玉帝幾度派員收伏，但幸賴太白金星提出招安之議，才能順利躲過死劫。如此作法，顯示了《西遊記》寫定者有意藉著太白金星向玉帝表達「念生化之慈恩」的理念，由此伸張看法：即不可因修行者一時犯錯，便輕易奪其性命。切盼在「好生之德」的前提下，審慎考慮給予孫悟空接受教化和改過救贖的機會。如此看來，此處的尊生思想根源，正可謂建立在「人身難得」的認知和重視之上。

在現實上，《西遊記》寫定者認為求道之事，不僅止於「人」得以修行而已，其實萬物一體皆可通過修行成仙、成佛、成聖。饒富意味的是，《西遊記》寫定者更有意藉萬物修行成道之事映襯「人」之不修行。此一作法，自有其觀照人身難得的深刻思考。且觀第十七回敘及玄奘與悟空的一段對話時，亦通過孫悟空之言表達了此一看法。其言曰：

三藏才看了簡帖，又遞與那院主道：「你師父敢莫也是妖精麼？」那院主慌忙跪下道：「老爺，我師父是人。只因那黑大王修成人道，常來寺裡與我師父講經，他傳了我師父些養神服氣之術，故以朋友相稱。」行者道：「這夥和尚，沒甚妖氣，他一箇箇頭圓頂天，足方履地，但比老孫肥胖長大些兒，非妖精也。你看那帖兒上寫著『侍生熊羆』，此物必定是箇黑熊成精。」三藏道：「我聞得古人云：熊與猩猩相類，都是獸類。他卻怎麼成精？」行者笑道：「老孫是獸類，見做了齊天大聖，與他何異？大抵世間之物，凡有九竅者，皆可以修行成仙。」三藏又道：「你才說他本事與你手平，你卻怎生得勝，取我袈裟回來？」行者道：「莫管，莫管，我有處治。」（頁 345）

由此可知，「求道成人」作為「三界中，凡有九竅巧者，皆可修仙」的重要目標和結果，即顯示了「人身」的獲得和存有，乃極為珍貴之事。至於盡心修悟「人道」，無疑更是修行的終極目標。第十五回敘及孫悟空得觀世音菩薩之助降伏龍馬，其時觀世音菩薩勸說孫悟空盡心保護唐僧前往西天靈山時即有所強調：

菩薩教悟空領他去見三藏。「我回海上去也。」行者扯住菩薩不放道：「我不去了，我不去了。西方路這等崎嶇，保這個凡僧，幾時得到？似這等多磨多折，老孫的性命也難全，如何成得甚麼功果？我不去了，我不去了。」菩薩道：「你當年未成人道，且肯盡心修悟；你今日脫了天災，怎麼倒生懶惰？我

門中以寂滅成真，須是要信心正果。假若到了那傷身苦磨之處，我許你叫天天應，叫地地靈；十分再到那難脫之際，我也親來救你。你過來，我再贈你一般本事。」菩薩將楊柳葉兒摘下三個，放在行者的腦後，喝聲：「變！」即變做三根救命的毫毛。教他：「若到那無濟無主的時節，可以隨機應變，救得你急苦之災。」行者聞了這許多好言，才謝了大慈大悲的菩薩。那菩薩香風繞繞，彩霧飄飄，徑轉普陀而去。」

是以從成就人道的角度來說，孫悟空若不能保護唐僧西行取經，終將無法信心正果，消解災厄，更是難於脫胎換骨，真正成就人道。⁴⁵

正因為人身難得，《西遊記》寫定者在小說敘述中多次強調，並非所有修行者最後都能獲得人身，真正成就人道。且觀第四十九回，敘及白鼃幫助唐僧師徒渡過通天河時，白鼃不勞唐僧賜謝，惟念修行多年，何時能夠得到人身，請託唐僧能夠問明佛祖，有所表明。其言曰：

卻說那師父駕著白鼃，那消一日，行過了八百里通天河界，乾手乾腳的登岸。三藏上崖，合手稱謝道：「老鼃累你，無物可贈，待我取經回謝你罷。」老鼃道：「不勞師父賜謝。我聞得西天佛祖，無滅無生，能知過去未來之事。我在此間整修行了一千三百餘年。雖然延壽身輕，會說人語；只是難脫本殼。萬望老師父到西天，與我問佛祖一聲，看我幾時得脫本殼，可得一箇人身？」三藏响允道：「我問，我問。」那老鼃才淬水中去了。（頁 904-905）

顯然，這裡所強調的正是「人身難得」，並非空談。⁴⁶然而更需要審慎面對的是，若修行者徒憑修行一場，竟欺心妄為，最終將失去人身，損毀修行成果。且觀第十六回敘及觀音院僧謀取袈裟，院主修行已有二百七十年，卻因貪欲欺心，最終自盡而亡，引詩評論曰：

堪嘆老衲性愚蒙，枉作人間一壽翁。

⁴⁵ 此一問題，同樣反映在豬悟能和沙悟淨之上。兩者同樣修道有成，但都因一時之過而被謫降人世，若無法在人間通過修行試煉進行自我救贖，終將只是徒具人身，卻無法真正成就人道，取得正果。

⁴⁶ 《雜阿含經》記載：「爾時，世尊告諸比丘：『譬如大地悉成大海，有一盲龜壽無量劫，百年一出其頭。海中有浮木，止有一孔，漂流海浪，隨風東西。盲龜百年一出其頭，當得遇此孔不？』」參見宋·天竺三藏求那跋陀羅譯，王建偉、金暉校釋：《雜阿含經校釋（二）》（上海：華東師範大學出版社，2014），頁 138。

欲得袈裟傳遠世，豈知佛寶不凡同。
但將容易為長久，定是蕭條取敗功。
廣智廣謀成甚用？損人利己一場空。

又第四十六回，敘及車遲國虎力、羊力、鹿力三位國師與孫悟空鬥法，最終一一燦化於油鍋之中，失去難得的人身。車遲國國王滿眼垂淚，手撲著御案，放聲大哭道：

人身難得果然難，不過真傳莫煉丹。
空有驅神咒水術，卻無延壽保生丸。
圓明混，怎涅槃？徒用心機命不安。
早覺這般輕折挫，何如秘食穩居山？（頁 847）

雖然車遲國虎力、羊力、鹿力三位國師，早已經由修行脫卻本殼，卻因無法堅持修行正道，反倒以旁門左道欺君擅政，因而招致如此下場。如此情節編排，無非強調修行者若不能謹慎修持，即使擁有道術，仍無法躲過災禍並保全性命。修道成人之難能可貴，當為修行者所應深切警惕。⁴⁷

是以在人身難得的思想命題主導下，《西遊記》小說敘述中對於人身、人道的重視和強調，可謂比比皆是，諸如第五十五回敘及蠍子精淫戲唐僧，最終昴日星官收伏，再豬八戒一頓釘耙搗死，為此引詩評論曰：「毒蝎枉修人道行，還原反本見真形。」（頁 1009）第六十一回敘及唐僧師徒欲過火焰山，需要向玉面羅剎女借用芭蕉扇方能通過。幾經爭戰，方取得芭蕉扇平息火焰，解燥除煩，清新了意。之後，羅剎女向孫悟空討扇之時，即自言雖修成人道，但尚未歸於正果，請孫悟空還賜本扇。其言曰：「大聖原說搗熄了火還我。今此一場，誠悔之晚矣。一只因不倜儻，致令勞師動眾。我等也修成人道，只是未歸正果。見今真身現象歸西，我再不敢妄作。願賜本扇，從立自新，修身養命去也。」（頁 1105）第六十三回敘及唐僧師徒行經祭賽國，最終收服萬聖龍王與駙馬九頭蟲，協助祭賽國王取回金光寺舍利子寶物，龍婆祈求留命。其言曰：「只是小女萬聖公主，私入大羅天上，靈霄殿前，偷的王母娘娘九葉

⁴⁷ 「人身難得，中土難生。假使得生，正法難遇，多迷真道……」多姦淫殺，多好群情，多縱貪嗔，多沉地獄，多失人身……眾生不悟，不知正道，迷惑者多，我今哀見，此等眾生，故垂教法……。」見清·無名氏著：《太上玄靈北斗本命延生真經》（臺北：道教會，2001），頁 13。

靈芝草。那舍利子得這草的仙氣溫養著，千年不壞，萬載生光。去地下，或田中，掃一掃，即有萬道霞光，千條瑞氣。如今被你奪來，弄得我夫死子絕，婿喪女亡，千萬饒了我的命罷。」（頁 1138）由此可見，《西遊記》寫定者十分強調修行的目的乃為「人道」，修行者自應從正修持，切忌誤入旁門左道，導致損身害命，枉費修行一場。

在《西遊記》前七回孫悟空得道至被降故事之中，寫定者試圖通過孫悟空被鎮壓在五行山下一節的取喻書寫，彰顯「人身難得」的問題。緣此可知，《西遊釋厄傳》之命名可謂其來有自。此外，基於人身難得的思考，《西遊記》寫定者更是在小說敘述中特別強調「念生化之慈」的看法，以凸顯對於生命存在價值之重視。且觀第七回講述如來收伏孫悟空之後，大發慈悲之心，念動真言咒語，將五行山召一尊土地神祇，會同五方揭諦，居住此山監押。隨後，指示眾神佛：孫悟空如饑渴時，就與他鐵丸子和銅汁吃飲，待他災愆滿日，自有人救他。其後引詩曰：

妖猴大膽反天宮，即被如來伏手降。
渴飲溶銅捱歲月，饑餐鐵彈度時光。
天災苦困遭磨蝕，人事淒涼喜命長。
若得英雄重展掙，他年奉佛上西方。（頁 136）

又詩曰：

伏逞豪強大勢興，降龍伏虎弄乖能。
偷桃偷酒遊天府，受籙承恩在玉京。
惡貫滿盈身受困，善根不絕氣還昇。
果然脫得如來手，且待唐朝出聖僧。（頁 136）

是以在「若得英雄重展掙，他年奉佛上西方」和「果然脫得如來手，且待唐朝出聖僧」的情節預告中，清楚可知孫悟空生命厄困的轉換契機，正在於日後等待唐朝聖僧的出現，才能解脫天災，進而保護唐僧前往西天靈山取經，最終正果成人。

總的來說，不論是太白金星建議玉帝招安時強調好生之德的思想，或者是佛祖如來鎮壓孫悟空，考量給予改過自新的機會。其中所反映的教化意義，當可借《尚

書·大禹謨》記載以言：

帝曰：「皐陶！惟茲臣庶，罔或于予正。汝作士，明于五刑，以刑五教。期于予治，刑期于無刑，民協于中。時乃功，懋哉！」皐陶曰：「帝德罔愆，臨下以簡，御眾以寬；罰弗及嗣，賞延于世；宥過無大，刑故無小。罪疑惟輕，功疑惟重。與其殺不辜，寧失不經。好生之德，洽于民心，茲用不犯于有司。」⁴⁸

是以基於安邦治國的需要，《西遊記》寫定者秉持「德主刑輔」的教化立場，強調為政者必須重視德惟善政，政在養民，以好生之德潤澤百姓。因此，在敘寫孫悟空佛祖如來鎮壓在五行山下之時預留伏筆，讓孫悟空於五百年後得以拜唐僧為師，期待能重獲生命自由。更進一步來說，日後孫悟空跟隨唐僧西行取經，既可視為一場釋厄旅程，同時也是一場修行旅程。吾人必須明察於此，方能識得其中所安頓的尊生思想。

四、「安身立命」的尊生實踐

基本上，當論及《西遊記》寫定者在孫悟空得道至被降故事中表達對於尊生問題的關注情形時，自不能不考慮此一通俗演義編創與明代中葉以降尊生思潮的關聯。⁴⁹以今觀之，明代中葉以降，各種養生、修身之道的提出，在日用類書中多有記載，顯示了對於生命的高度重視。⁵⁰此外，在尊生理念的發揚和實踐方面，當時人們無不希望能為個人內在感性欲望找到理性節制的方法，並以此建構理想生命形態，言談

⁴⁸ 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第1冊，卷4，頁55上。

⁴⁹ 關於晚明「尊生」論述的形成及其實踐的相關論述，可參毛文芳：《晚明閒賞美學》（臺北：臺灣學生書局，2000）、陳秀芬：《養生與修身——晚明文人的身體書寫與攝生技術》（臺北：稻香出版社，2010）。

⁵⁰ 魏志遠、李園：〈明代日用類書中的養生思想〉，《延安大學學報（社會科學版）》42：1（2020.2），頁11-18。

說理之間充分體現了人們對於實踐自我生命價值的深刻追求。⁵¹具體而言，《西遊記》開篇前七回著意敷演孫悟空得道至被降故事，乃源於孫悟空畏死問題而來，進而通過小說敘述表達出對於安身立命之道的反省與追求，當直與上述尊生思潮的發展有所呼應，值得再予深入探討。

（一）了生死：尊生的關鍵問題

在中國傳統文化中，有關生死問題的探索，自先秦時期開始即受到重視。關於生命的本質究竟為何？如《易傳·繫辭上》曰：「原始反終，故知死生之說。」⁵²強調了生與死乃自然變化之常理。自漢代獨尊儒術之後，受到孔子提出「未知生，焉知死」⁵³的觀點以及表明「罕言天道性命」的態度的制約和影響，後世儒者向來較少正面談論生死問題。在歷史發展過程中，不論是秉持三教分殊或三教融合的立場，有關生死哲學問題的論述多有變化和影響，但大體上認為人應當關注現實人生，盡心於道德實踐，並積極創造個人理想生命境界，實毋需過度探究生死哲學問題。

惟值得注意的是，明代中葉陽明心學興起之後，士人對於生死問題的討論出現了重大的轉向，尤其有關「儒學是否可以了生死」的問題，乃是中晚明生死論述的一大焦點。⁵⁴心學的興起，源於明代正德年間王陽明因奸臣構陷案而身陷囹圄，在龍場體證生死問題之時，頓悟超越生死之道，由此提出了「心學」的學說思想。⁵⁵其中

⁵¹ 關於晚明「尊生」理念的發揚與實踐之討論，可參曾婷婷：〈「生」：晚明文人士生活的精神旨歸〉，《山西師大學報（社會科學版）》41：4（2014.7），頁64-68、曾婷婷：〈論晚明文人士生活美學中的「尊生」實踐與精神〉，《重慶三峽學院學報》5（2017.9），頁64-69。

⁵² 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第1冊，卷9，頁147上。

⁵³ 魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第8冊（臺北：藝文印書館，1965），卷11，頁97下。

⁵⁴ 相關討論，參劉琳娜《道德與解脫——中晚明士人對儒家生死問題的辯論與詮釋》（四川：巴蜀書社，2020）。

⁵⁵ 根據《年譜》記載云：「龍場在貴州西北萬山叢棘中，蛇虺魍魎，蟲毒瘴癘，與居夷人馱舌難語，可通語者，皆中土亡命。舊無居，使教之範土架木以居。時瑾憾未已，自計得失榮辱皆能超脫，惟生死一念尚覺未化，乃為石墀自誓曰：『吾惟俟命而已！』夜端居澄默，以求靜一；久之心中灑灑。而從者皆病，自析薪取水作糜飼之；又恐其懷抑鬱，則與歌詩，又不悅，復調越曲，雜以詼笑，始能忘其為疾病夷狄患難也。因念：『聖人處此，更有何道？』忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人

王陽明提出了求諸自性和本心的哲學觀點，並強調了脫生死的追求是聖人之教的重要目標。是以王陽明在會通三教之際，最終歸本儒學，⁵⁶將參透生死視為建立真學問功夫之重要思想根源，於是提出「良知了生死」的思想學說。此後在陽明心學的啟發之下，士人不再只是從佛道思想中尋求生命安頓，而是更加關注如何挖掘儒家傳統內部的生死思想，期能由此建立「吾儒自有死生之學」的論述。⁵⁷如此一來，可謂極大程度上突破了傳統儒家學者對於生死問題存而不論的主張，進而建立了一種新的生死觀。⁵⁸由於陽明心學的深遠影響，明代中葉以降士人每每論及如何建構理想人倫和性命修養之道時，對於生死問題的闡述即十分重視，因此有關「身心性命」方面的論辯與詮釋普遍流行於世。⁵⁹若考慮《西遊記》一書的出版時機，以及小說敘述自開篇起即通過「畏死」設問表達對於生死問題的關注，自不能不思考其與明代中葉以降陽明心學興起之間所可能具有的思想聯繫。

如前所言，《西遊記》寫定者於第一回即著意通過美猴王成王後發出畏死的提問，由此凸顯天地萬物必須面對的「生命之厄」的永恆難題。從「釋厄」的角度來說，死亡作為萬物群生之大厄，究竟如何得以解脫？無疑是一個大哉問。我以為，《西遊記》一書敘述發展的關鍵，正是源於孫悟空以美猴王之姿統領花果山時，因有感生

語之者，不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者，誤也。乃默記《五經》之言證之，莫不吻合，因著《五經臆說》。」見明·王陽明著，吳光等人編校：〈年譜一〉，收入《王陽明全集》（下），卷33，頁1227-1228。原文「臆說」寫為「憶說」，據《行狀》改。

⁵⁶ 「在儒學思想史上，由生死問題契悟聖人之道以顯明三教關係的儒者，莫如陽明。陽明出入佛老，遍讀六經，經由龍場之悟而勘破死生，歸本儒學，判分三教。」參雲龍：〈「生死之道」與三教之判——王陽明由龍場悟道而歸本儒學之密鑰〉，《中南大學學報（社會科學版）》26：2（2020.3），頁32。

⁵⁷ 正如呂妙芬所言：「晚明理學家一改過去儒者不願多談生死議題的傾向，認為了究生死並非佛教專利，更是儒家聖學的要義，強調人只有真正洞悉生死大事，才可能安頓生命。」參呂妙芬：〈儒釋交融的至人觀：從晚明儒家至人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中研院近代史研究所集刊》32（1999.12），頁165。此外，彭國翔也指出：「儒家傳統諱言生死的情況在中晚明的思想界發生了明顯的改變，生死關切在儒家的問題意識中由『幕後』轉至『臺前』，從以往之前較為邊緣的話語地位突顯成為當時以陽明學者為代表的儒家學者問題意識的焦點之一。」參彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁471-472。

⁵⁸ 參劉琳娜：〈「良知了生死」：王陽明的生死觀探究〉（新加坡：南洋理工大學人文學院碩士學位論文，2013）。

⁵⁹ 參吳孟謙：〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》44：2（2014.6），頁215-253。

死問題所引發的生命焦慮而來。且觀第一回敘述曰：

只見那班部中，忽跳出一箇通背猿猴，厲聲高叫道：「大王若是這般遠慮，真所謂道心開發也。如今五蟲之內，惟有三等名色，不伏閻王老子所管。」猴王道：「你知那三等人？」猿猴道：「乃是佛與仙與神聖三者，躲過輪迴，不生不滅，與天地山川齊壽。」猴王道：「此三者居於何所？」猿猴道：「他只在閻浮世界之中，古洞仙山之內。」猴王聞之，滿心懽喜道：「我明日就辭汝等下山，雲遊海角，遠涉天涯，務必訪此三者，學一箇不老長生，常躲過閻君之難。」噫！這句話，頓教跳出輪迴網，致使齊天大聖成。（頁8）

人有畏死之情，乃情理之自然。若要解決生死問題，追求「長生之道」亦屬常情之事。由上述引文可知，《西遊記》寫定者對於解決生死問題的理解，提出了「佛與仙與神聖三者，躲過輪迴，不生不滅，與天地山川齊壽」的基本看法，明顯受到明代中晚期三教融合思想的影響。⁶⁰在現實上，有關「長生不老之道」的思想論述方面，「佛與仙與神聖三者」皆各有其重要主張，難於定論高下。因此，當《西遊記》寫定者編創通俗演義之時，特以「西遊釋厄傳」指稱故事本身時，在在顯示了小說敘述必然將針對三教思想是否得以安頓生命困厄展開一系列問題的思考和辯證。

基本上，儒、釋、道三教所提供的「長生」修行徑路各不相同，或存心養性、明心見性、修心煉性；但若論修得長生妙道的關鍵，關鍵當在於修行者是否秉持仁善之心堅心求道，方能通過重重魔難試煉，並且保全人身，進而通過修行朝向更為崇高的生命境界提昇。在「以人為貴」、「求道成人」的思想命題主導下，要能保存「人身」，關鍵在於必須思考如何「惜修性命」，才能真正達到尊生的目的。且觀第二回曰：

祖師道：「你這一向修些甚麼道來？」悟空道：「弟子近來，法性頗通，根源亦漸堅固矣。」祖師道：「你既通法性，會得根源，已注神體，却只是防備著三災利害。」悟空聽說，沉吟良久道：「師父之言謬矣。我常聞道高德隆，與

⁶⁰ 明代中晚期儒者受到三教合一思想的影響，對生死問題的關注，主要反映在「生死」、「輪迴」、「因果」、「報應」等論述之上。參傅錫洪：〈三教交涉視野中的中晚明儒者有關「生死」、「輪迴」、「因果」和「報應」思想之論述〉，《東アジア文化交渉研究》8（2015.3），頁197-216。

天同壽；水火既濟，百病不生。卻怎麼有箇『三災利害』？」祖師道：「此乃非常之道：奪天地之造化，侵日月之玄機；丹成之後，鬼神難容。雖駐顏益壽，但到了五百年後，天降雷災打你，須要見性明心，預先躲避。躲得過，壽與天齊；躲不過，就此絕命。再五百年後，天降火災燒你。這火不是天火，亦不是凡火，喚做『陰火』。自本身湧泉穴下燒起，直透泥垣宮，五臟成灰，四肢皆朽，把千年苦行，俱為虛幻。再五百年，又降風災吹你。這風不是東、南、西、北風，不是和、薰、金、朔風，亦不是花、柳、松、竹風，喚做『聶風』。自顛門中吹入六腑，過丹田，穿九竅，骨肉消疎，其身自解。所以都要躲過。」（頁34）

在此，《西遊記》寫定者似乎有意藉須菩提祖師之言提醒讀者乃至修行者，即使修道有成，並不保證自我生命從此就能高枕無憂。事實上，天地之間存在「非常之道」，其變化非一般人所能預知和躲避，因此必須謹慎行事，才能脫卻天災。因此，人如何在「心性修持」的自我修養之中，充分掌握安身立命之道，藉以達成對理想生命的建構和經營，無疑是十分重要的事。無可諱言，此一尊生意識，始終主導《西遊記》的情節編排，早在開篇之初通過「心性修持大道生」的情節預告而有所表現。日後玄奘取經團隊的組成，將在重重魔難的考驗中，從不同面向展示各種實踐尊生工夫的可能進路。

（二）摒除邪慾：惜修性命的尊生原則

《西遊記》寫定者於開篇前七回敷演孫悟空得道至被降故事以為入話，或意在以此楔子回應明代中葉以降心學與尊生思潮的發展。且觀《西遊記》第二回敘及孫悟空從須菩提祖師學道時，須菩提祖師欲傳「術、流、靜、動」傍門之道，悟空但問：「似這般可得長生麼？」除了以此凸顯孫悟空追求長生正道的決心之外。此外更著意強調的是，在須菩提祖師的點化之下，孫悟空如何打破須菩提祖師盤中之謎，因而得授長生之道，由此開發道心。且觀第二回曰：

祖師聽說，十分歡喜，暗自尋思道：「這廝果然是箇天地生成的！不然，何就打破我盤中之暗謎也？」悟空道：「此間更無六耳，止只弟子一人。望師父大捨慈悲，傳與我長生之道罷，永不忘恩。」祖師道：「你今有緣，我亦喜說。

既識得盤中暗謎，你近前來，仔細聽之，當傳與你長生之妙道也。」悟空叩頭謝了，洗耳用心，跪于榻下。祖師云：

「顯密圓通真妙訣，惜修性命無他說。
都來總是精氣神，謹固牢藏休漏泄。
休漏泄，體中藏，汝受吾傳道自昌。
口訣記來多有益，屏除邪慾得清涼。
得清涼，光皎潔，好向丹臺賞明月。
月藏玉兔日藏烏，自有龜蛇相盤結。
相盤結，性命堅，卻能火裡種金蓮。
攢簇五行顛倒用，功完隨作佛和仙。」

此時說破根源，悟空心靈福至，切切記了口訣。(頁 32-33)

其中，須菩提祖師說破根源所傳長生妙道，充分體現出儒、釋、道三教會通的思想內涵，主張以「惜修性命」為重要目標，若能謹守「屏除邪慾」之道，便能獲取長生不老之功。

如前所言，《西遊記》前七回敘述孫悟空得道至被降故事，直可視為整體話語構成之「楔子」。具體而言，自孫悟空以石猴之姿誕生，「每受天真地秀，日月精華，感之既久，雖有靈通之意」，乃屬靈根育孕之身，具有不可忽視的神聖性。那麼，孫悟空日後為何會得道被降呢？顯然這是一個耐人尋味的問題。以今觀之，當初美猴王遠遊訪求仙道之行中，眼見世人卻少有真正關注身命者，為此發出感歎之思。第一回曰：

朝餐夜宿，一心裡訪問佛、仙、神聖之道，覓箇長生不老之方。見世人都是為名為利之徒，更無一個為身命者。正是那：

爭名奪利幾時休？早起遲眠不自由！
騎著驢騾思駿馬，官居宰相望王侯。
只愁衣食耽勞碌，何怕閻君就取勾。
繼子蔭孫圖富貴，更無一個肯回頭。(頁 10)

由於世人的欲望多展現在「為名為利」的追求之上，一心貪圖富貴，甚少重視個人

「身命」修養。上述引文，正是有意通過美猴王求道之行，強調經營理想身命的可貴之處。值得注意的是，日後孫悟空跟隨須菩提祖師求道有成，但卻始終不服人禮，不遵玉帝所管，只是隨心為所欲為。其中的關鍵問題，早在孫悟空得道之後賣弄精神一事即埋下伏筆。第二回曰：

祖師道：「你等起去。」叫悟空過來！我問你弄甚麼精神，變甚麼松樹？這箇工夫，可好在人前賣弄？假如你見別人有，不要求他；別人見你有，必然求你。你若畏禍，卻要傳他；若不傳他，必然加害；你之性命，又不可保。」悟空叩頭道：「只望師父恕罪。」祖師道：「我也不罪你，但只是你去罷。」悟空聞此言，滿眼墮淚道：「師父，教我往那裡去？」祖師道：「你從那裡來，便從那裡去就是了。」悟空頓然醒悟道：「我自東勝神洲傲來國花果山水簾洞來的。」祖師道：「你快回去，全你性命；若在此間，斷然不可。」悟空領罪，上告尊師：「我也離家有二十年矣，雖是回顧舊日兒孫，但念師父厚恩未報，不敢去。」祖師道：「那裡甚麼恩義？你只是不惹禍不牽帶我就罷了。」悟空見沒奈何，只得拜辭，與眾相別。祖師道：「你這去，定生不良。憑你怎麼惹禍行兇，卻不許說是我的徒弟。你說出半箇字來，我就知之，把你這猢猻剝皮剝骨，將神魂貶在九幽之處，教你萬劫不得翻身！」悟空道：「決不敢提起師父一字，只說是我自家會的便罷。」（頁 36-37）

須菩提祖師儼然已預見孫悟空在往後的生命歷程中，憑藉得道之後所擁有的法術，攪亂天地三界，進而引發無法迴避的天災。由此可知，《西遊記》寫定者對於身命的關注，除了正視死亡之厄外，同時也對於「人欲之私」如何造成「身命耗損」一事表達高度關注。

更進一步來看，孫悟空的人欲之私，首先即展現在日後因不滿玉帝所授官職，自名為「齊天大聖」。尤其產生與玉帝爭位的想法，更是因此成為攪亂天地秩序的一大亂源，亟待收伏。以第四回敘及托塔天王三太子哪吒奉玉帝之命捉拿孫悟空的情景為例曰：

六臂哪吒太子，天生美石猴王；相逢真對手，正遇本源流。那一箇，蒙差來下界；這一箇，欺心鬧斗牛。斬妖寶劍鋒芒快，砍妖刀狠鬼神愁；縛妖索子如飛蟒，降妖大杵似狼頭；火輪掣電烘烘艷，往往來來滾綉毬。大聖三條如

意棒，前遮後擋運機謀。苦爭數合無高下，太子心中不肯休。把那六件兵器多教「變！」百千萬億照頭丟。猴王不懼呵呵笑，鐵棒翻騰自運籌；以一化千千化萬，滿空亂舞賽飛虬。唬得各洞妖王都閉戶，遍山鬼怪盡藏頭。神兵怒氣雲慘慘，金箍鐵棒響颼颼。那壁廂，天丁吶喊人人怕；這壁廂，猴怪搖旗箇箇憂。發狠兩家齊鬪勇，不知那箇剛強那箇柔。（頁 79-80）

孫悟空的「欺心」表現，儼然驗證了須菩提祖師的預想結果。在某種意義上，孫悟空大鬧天宮之舉，形同妖魔亂世。此一亂象，更是意謂著玉帝所主宰的天下正面臨嚴重失序的危機，必須加以平定，方能回復平治狀態。為此，玉帝特遣靈官前往西天，邀請如來佛祖前來東土協助平亂。第七回曰：

當時眾聖把大聖攢在一處，卻不能近身，亂嚷亂鬪。早驚動玉帝，遂傳旨，著遊奕靈官同翊聖真君，上西方請佛老降伏。

那二聖得了旨，徑到靈山勝境，雷音寶剎之前，對四金剛、八菩薩禮畢，即煩轉達。眾神隨至寶蓮臺下啟知，如來召請。二聖禮佛三匝，侍立臺下。如來問：「玉帝何事，煩二聖下臨？」二聖即啟道：「向時，花果山產一猴，在那裡弄神通，聚眾猴攪亂世界。玉帝降招安旨，封為『弼馬溫』，他嫌官小反去。當遣李天王、哪吒太子擒拿未獲；復招安他，封做『齊天大聖』，先有官無祿。著他代管蟠桃園，他即偷桃；又走至瑤池，偷穀、偷酒，攪亂大會；仗酒又暗入兜率宮；偷老君仙丹，反出天宮。玉帝復遣十萬天兵，亦不能收伏。後觀世音舉二郎真君同他義兄弟追殺，他變化多端，虧老君拋金鋼琢打重，二郎方得拿住。解赴御前，即命斬之，刀砍斧剁，火燒雷打，俱不能傷。老君奏准領去，以火鍛煉。四十九日開鼎，他卻又跳出八卦爐，打退天丁，徑入通明殿裡，靈霄殿外；被佑聖真君的佐使王靈官擋住苦戰，又調三十六員雷將把他困在垓心，終不能相近。因此玉帝特請如來救駕。」如來聞說，即對眾菩薩道：「汝等在此穩坐法堂，休得亂了禪位，待我煉魔救駕去來。」（頁 128-129）

緣於上述情節編排，清楚可見《西遊記》寫定者洞察私欲追求所可能造成的倫理挑戰和身命危機。正如《李卓吾先生批評《西遊記》》第四回總批評論曰：「定要做齊天大聖，到底名根不斷；所以還受人束縛，受人驅使，畢竟併此四字抹殺，方得自

由自在。」(頁 83) 在《西遊記》寫定者看來，孫悟空因個人私欲縱放，導致出現欺心無道的作為，無疑是應該被加以降伏的。

總的來說，《西遊記》前七回展現出孫悟空生命起伏變化的情況，無疑也暗示了所有立志修行者所可能面臨的重大問題，即因個人「欺心」作為而導致自我生命受到難以預料的危害。《西遊記》寫定者於第七回引詩評論曰：

富貴功名，前緣分定，為人切莫欺心。正大光明，忠良善果彌深。些些狂妄天加譴，眼前不遇待時臨。問東君因甚，如今禍害相侵。只為心高圖罔極，不分上下亂規箴。(頁 125)

根據如此看法，《西遊記》寫定者對於尊生問題的思考，即試圖在「欲望」和「惜修性命」命題互涉和衝突的問題視域中展開，並在後續敘事編創中不斷通過各種魔難和試煉的設置，逐步引領讀者深度反思如何經營理想「身命」一事，進而從中提出一套安身立命的看法。

五、結語

《西遊記》之成書，或源於寫定者有感於自身所處時代和世界正處於價值體系劇烈變化的狀態，因而試圖藉由編創通俗演義，深入反思人們面臨重大生存境遇變化及其面臨巨大危機之緣由。如此作法，有其回應了晚明世變歷史語境的重要寫作籲求。

過去論者對於《西遊記》的作法與作意的探討，不絕如縷，造就了相當豐富的學術史。惟所論結果，仍然存有諸多不同見解，莫衷一是。我以為，其中首要關鍵問題，在於如何理解《西遊記》前七回講述孫悟空得道至被降故事的意圖，以及與後續玄奘取經故事之間的聯繫關係。

經由本文研究，認為孫悟空得道至被降故事一則，直可以視為《西遊記》一書的「楔子」。且觀第一回，回目標以「靈根育孕源流出 心性修持大道生」，顯示了

《西遊記》寫定者對於生命源流發展的重視。隨後，開篇敘述及引詩提及「欲知造化會元功，須看《西遊釋厄傳》」，更說明了整體話語構成將圍繞在「釋厄」命題之上開展，藉以表達對於建構理想身命課題的關注。是以託名李贄評點《西遊記》第一回中時即獨具慧眼地提醒讀者曰：「『釋厄』二字，著眼。不能釋厄，不如不讀《西遊》。」（頁1）其後，在第一回總批中更進一步申言曰：

讀《西遊》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，勝如罄翻了一大藏了也。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。（頁16）

此後，在前七回即致力通過孫悟空生命的演化歷程的深描，圍繞在「釋厄」命題之上，並提出各種關於安身立命的重要課題，以召喚讀者共同深入反思各種可能的解決辦法。如此一來，「借卵化猴完大道」，正是《西遊記》寫定者編創通俗演義所要追求的寫作目標，小說敘述本身成為揭示傳統儒學思想體系發生「座標轉位」後的真實景況的重要指標作品，理當蘊含著不可忽視的政治倫理隱喻意涵，可謂獨樹一格。

《西遊記》寫定者之所以極力敷演孫悟空得道至被降故事，乃有意在取喻書寫中進行取義，並藉此表達對於尊生問題的嚴肅思考，因而使得整部作品足以構成一則「寓言」(allegory)。在《西遊記》寫定者看來，孫悟空求道成功之後，為何會被鎮壓在五行山下之厄？其根本原因，無非源於個人妄圖高位的欺心之欲所致。正如第七回引詩曰：

猿猴道體配人心，心即猿猴意思深。大聖齊天非假論，官封弼馬豈知音。馬猿合作心和意，緊縛牢拴莫外尋。萬相歸真從一理，如來同契住雙林。（頁127）

是以在尊生的前提下，如何收斂孫悟空心性，使之避免身命受損，進而建構理想身命，乃是後續敘事編創的重要指標。正因為如此，有關孫悟空得道至被降故事所帶出的各種生命課題，一方面可視為《西遊記》小說敘述生成的重要主導，一方面又

為玄奘取經故事做出鋪墊，使得兩個故事得以在縮合之間建立起重要的思想聯繫。其中，《西遊記》寫定者通過孫悟空形象塑造所展演的「修心」歷程，正是通篇取喻書寫的重心所在。⁶¹明於此，將有助於吾人掌握《西遊記》一書所體現的尊生思考，進而重新理解《西遊記》的作法和作意。

經由本文之分析，最終獲得結論，即《西遊記》作為一部通俗演義之作，首先是從釋厄的角度展開尊生問題的思考，其思想根源，主要是建立在以人為貴的哲學思維之上，不僅凸顯人與禽獸之身分區別，而且強調人身難得。因此，在安身立命的尊生實踐方面，有意在孫悟空畏死的取喻書寫中，彰顯了生死問題的重要性，並提醒讀者惜修性命，應摒除邪欲，切勿因欺心作為，導致天災臨身，致使身命受損。

最後，必須說明的是，在尊生的前提下，孫悟空因與玉帝爭天而被佛祖如來鎮壓在五行山下，如何方能釋厄，還其生命自由？顯然將是《西遊記》寫定者取用玄奘取經史實以敷演後續敘事之重心所在。尤其值得注意的是，在《西遊記》中，孫悟空之能成為「鬪戰勝佛」，必然是經由「心性修持」的工夫實踐方能釋厄，並取得此一正果。⁶²緣此，後續敘事衍生之「安天」、「心性」、「修道」與「治世」等論題，實非本文所能完全涵蓋而論，當待來日再另行撰文展開深入論述。

⁶¹ 參謝明勳：〈《西遊記》修心歷程詮釋：以孫悟空為中心之考察〉，《東華漢學》8（2008.12），頁 37-62。

⁶² 參李志宏：〈失去樂園之後——孫悟空終成「鬪戰勝佛」的寓言闡釋〉，收入《「演義」——明代四大奇書敘事研究》，頁 367-424。

徵引文獻

一、原典文獻

- 周·晏嬰撰，清·孫星衍校：《晏子春秋》，臺北：臺灣商務印書館，1968。
- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第1冊，臺北：藝文印書館，1965。
- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第8冊，臺北：藝文印書館，1965。
- 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第5冊，臺北：藝文印書館，1965。
- 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易正義》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第1冊，臺北：藝文印書館，1965。
- 魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收於清·阮元校勘：《十三經注疏》第8冊，臺北：藝文印書館，1965。
- 宋·范應元著：《老子道德經古本集註》，上海：華東師範大學出版社，2010。
- 宋·周敦頤撰：《周子通書》，臺北：臺灣中華書局，1971。
- 宋·邵雍著，衛紹生校注：《皇極經世書》，鄭州：中州古籍出版社，2007。
- 宋·邵雍著，郭彧整理：《邵雍集》，北京：中華書局，2010。
- 宋·周敦頤著，梁紹輝、徐蓀銘等點校：《周敦頤集》，長沙：岳麓書社，2007。
- 宋·程顥、程頤：《二程集》，臺北：里仁書局，1982。
- 宋·朱熹：《朱文公文集（上冊）》，臺北：臺灣商務印書館，1980。
- 宋·陸九淵：《象山先生文集》，收入《宋集珍本叢刊》第63冊，北京：線裝書局，2004。
- 宋·天竺三藏求那跋陀羅譯，王建偉、金暉校釋：《雜阿含經校釋（二）》，上海：華東師範大學出版社，2014。
- *明·王陽明著，吳光等人編校：《王陽明全集（上）》，上海：上海古籍出版社，1995。
- *明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注：《西遊記校注》，臺北：里仁書局，

1996。

明·黃周星，清·汪淇同箋評：《西遊證道書（一）》，收入古本小說集承編委會編：

《古本小說集成》第3輯第117冊，上海：上海古籍出版社，1994。

清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2010。

清·汪澹漪著，黃永年、黃壽成點校：《西遊證道書》，北京：中華書局，1993。

清·無名氏著：《太上玄靈北斗本命延生真經》，臺北：道教會，2001。

二、近人論著

（一）專書

王進駒、杜治偉：《取經故事的演化與《西遊記》成書研究》，南京：鳳凰出版社，2019。

毛文芳：《晚明閒賞美學》，臺北：臺灣學生書局，2000。

*朱一玄、劉毓忱編：《西遊記資料彙編》，天津：南開大學出版社，2012。

*李志宏：《演義：明代四大奇書敘事研究》，臺北：五南圖書股份有限公司，2019。

李時人：《西遊記考論》，杭州：浙江古籍出版社，1991。

竺洪波：《四百年《西遊記》學術史》，上海：復旦大學出版社，2006。

胡亞敏：《敘事學》，武昌：華中師範大學出版社，1994。

莊因：《話本楔子彙說》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1994。

陳秀芬：《養生與修身——晚明文人的身體書寫與攝生技術》，臺北：稻香出版社，2010。

陳俊宏：《西遊記主題接受史》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2012。

彭國翔：《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。

劉琳娜：《「良知了生死」：王陽明的生死觀探究》，新加坡：南洋理工大學人文學院碩士學位論文，2013。

劉琳娜：《道德與解脫——中晚明士人對儒家生死問題的辯論與詮釋》，四川：巴蜀書社，2020。

- * 劉蔭柏編：《西遊記研究資料》，上海：上海古籍出版社，1990。
- * 蔡鐵鷹：《西遊記的誕生》，北京：中華書局，2007。
- * 蔡鐵鷹：《西遊記資料彙編》，北京：中華書局，2010。
- * 鄭明嫻：《西遊記探源》，臺北：里仁書局，2003。
- * 魯迅：《魯迅小說論文集——中國小說史略及其他》，臺北：里仁書局，1992。
〔俄〕維克多·什克洛夫斯基（Victor Shklovsky）等著，方珊等譯：《俄國形式主義文論選》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1992。
- * 〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）著，沈亨壽譯：《明代小說四大奇書》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006）。

（二）期刊

- 王志玉：〈《西遊記》前七回晚起考略〉，《文學前沿》1（2009.12），頁 285-292。
- 李舜華：〈西遊學小史〉，《北京社會科學》1（2000.2），頁 103-111。
- 吳孟謙：〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》44：2（2014.6），頁 215-253。
- 呂妙芬：〈儒釋交融的至人觀：從晚明儒家至人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中研院近代史研究所集刊》32（1999.12），頁 165-207。
- 李貝貝：〈論《西遊記》前七回的敘事空間及文化意蘊〉，《九江學院學報（社會科學版）》總第 187 期（2017.12），頁 41-44。
- 杜貴晨：〈《西遊記》的「倚數」意圖及其與邵雍之學的關係——《西遊記》數理批評之一〉，《東岳論叢》24：5（2003.9），頁 94-98。
- 侯亞男：〈石生人神話的文化人類學解讀〉，《湖北經濟學院學報（人文社會科學版）》3：7（2006.7），頁 104-105。
- 康韻梅：〈從文本演繹歷程論《西遊記》文學經典意義之形成〉，收入鄭毓瑜主編：《文學典範的建立與轉化》，臺北：臺灣學生書局，2011。
- 張婧、陳坤：〈論《西遊記》前七回的神話意味〉，《吉林農業科技學院學報》15：2（2006.6），頁 35-37。

- 張世維、拾曉峰：〈《西遊記》中的石頭崇拜——孫悟空出世與石生人〉，《鎮江高專學報》29：2（2016.4），頁30-31、44。
- 傅錫洪：〈三教交涉視野中的中晚明儒者有關「生死」、「輪迴」、「因果」和「報應」思想之論述〉，《東アジア文化交渉研究》8（2015.3），頁197-216。
- 曾婷婷：〈「生」：晚明文人生活的精神旨歸〉，《山西師大學報（社會科學版）》41：4（2014.7），頁64-68。
- 曾婷婷：〈論晚明文人生活美學中的「尊生」實踐與精神〉，《重慶三峽學院學報》5（2017.9），頁64-69。
- 曾曄傑：〈「狴狴之上」或「狴狴之後」——孟荀「人禽之辨」的意義、根源與轉向〉，《中國學術年刊（秋季號）》42（2020.9），頁1-28。
- 雲龍：〈「生死之道」與三教之判——王陽明由龍場悟道而歸本儒學之密鑰〉，《中南大學學報（社會科學版）》26：2（2020.3），頁32-38。
- 馮大建：〈多源與多義——從成書過程看世本《西遊記》文本的多義性〉，《明清小說研究》總第102期（2011.11），頁110-118。
- 黃霖：〈大眾國學、世代累作及其他——讀《在書場與案頭之間》有感〉，《學術研究》5（2009.5），頁133-137。
- 楊俊才：〈奇人奇想的孫悟空——《西遊記》前七回研究兼與「造反說」商榷〉，《麗水師專學報（社會科學版）》1（1993.3），頁13-19。
- 鄧福舜：〈孫悟空形象與石崇拜〉，《大慶高等專科學校學報》21：1（2001.1），頁48-52。
- 謝明勳：〈《西遊記》修心歷程詮釋：以孫悟空為中心之考察〉，《東華漢學》8（2008.12），頁37-62。
- 魏志遠、李園：〈明代日用類書中的養生思想〉，《延安大學學報（社會科學版）》42：1（2020.2），頁11-18。
- 蘭拉成：〈論《西遊記》前七回與西天取經故事之關係〉，《商洛師範專科學校學報》3（1999.9），頁41-44。

(三) 學位論文

臧慧遠：《西遊記詮釋史論》，濟南：山東大學中國古代文學專業博士論文，2011。

(說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Andrew H. Plasks, Shen Heng Shou translated, *Ming Dai Xiao Shuo Si Da Qi Shu* [The Four Master Works of the Ming Novel] (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2006).
- Cai Tie Ying, *Xi You Ji De Dan* [The Birth of *Journey to the West*] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2007).
- Cai Tie Ying, *Xi You Ji Zi Liao Hui Bian* [Compilation of Materials on *Journey to the West* (Volume II)] (Beijing: Zhonghua Book Company, 2010).
- Li Chi Hung, *Yan Yi: Ming Dai Si Da Qi Shu Xu Shi Yan Jiu* [Yan Yi: A Narrative Study of the Four Great Masterpieces of the Ming Dynasty] (Taipei: Wunan Book Publishing Co., Ltd., 2019).
- Liu Yin Bo edit, *Xi You Ji Yan Jiu Zi Liao* [Research Materials on *Journey to the West*] (Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1990).
- Lu Xun, *Lu Xun Xiao Shuo Lun Wen Ji-Zhong Guo Xiao Shuo Shi Lue Ji Qi Ta* [Collected Essays on Lu Xun's Fiction: A Brief History of Chinese Fiction and Other Works] (Taipei: Le Jin Books Company, 1992).
- [Ming] Wang Yang Ming, Wu Guang et al. edit, *Wang Yang Ming Quan Ji* [The Complete Works of Wang Yang Ming (Volume I)] (Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1995).
- [Ming] Wu Cheng En, Xu Shao Zhi proofread, Zhou Zhong Ming, Zhu Tong comment, *Xi You Ji Jiao Zhu* [Annotated Edition of *Journey to the West*] (Taipei: Le Jin Books Company, 1996).
- Zheng Ming Li, *Xi You Ji Tan Yuan* [Exploring the Origins of *Journey to the West*] (Taipei: Le Jin Books Company, 2003).
- Zhu Yi Xuan, Liu Yu Chen edit: *Xi You Ji Zi Liao Hui Bian* [Compilation Materials of *Journey to the West*] (Tianjin: Nankai University Press, 2012).