

## 《西遊記》的安天論述—— 以「如來佛祖傳經造極樂」為討論核心

李志宏\*

### 摘 要

《西遊記》的故事主體，基本上是以重寫玄奘取經史實而構成的。惟在重寫過程中，小說敘述不再以複製歌頌玄奘朝聖取經的聖蹟為主導，而是另有重要的寄託和寓意。本文立足於「世變」的視角之上，旨在重新考察《西遊記》一書的話語構成，探討「如來佛祖傳經造極樂」的動機與目的。首先，本文認為《西遊記》寫定者有意以孫悟空形象比喻「人心」，試圖在「借卵化猴完大道」的取喻書寫中，通過孫悟空爭天行動的展演，深入反思人心善惡變化如何影響天下秩序運作的問題。其次，有關如來佛祖協助玉帝收伏孫悟空的情節設置，乃是基於「猿猴道體配人心，心即猿猴意思深」的編創思維而來，針對如何尋求對治天下人心之道所建構的一則象徵性敘述，蘊含平治天下的政治關懷。整體而言，在安天的政治期望主導下，《西遊記》的話語構成，實際上蘊含著不可忽視的淑世理想。

關鍵詞：《西遊記》、通俗演義、世變、安天、欲望

---

\* 國立臺灣師範大學國文學系教授。

# The Discourse of Cosmic Stabilization in *Journey to the West* — A Discussion on “The Tathagata’s Transmission of the Scriptures to Establish the Pure Land”

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

The main narrative of *Journey to the West* is a fictionalized adaptation of Xuan Zang’s historical pilgrimage, yet it goes beyond merely commemorating his sacred journey. This paper reexamines the text from the perspective of “world stabilization”, focusing on the discourse behind the motif “Tathagata’s Transmission of the Scriptures to Establish the Pure Land”. It argues that the author uses Sun Wu Kong as a metaphor for the human mind, reflecting on how the struggle between good and evil within the heart affects cosmic order. The plot in which the Tathagata aids the Jade Emperor in subduing Sun Wu Kong symbolizes the political and moral search for managing the unruly heart. Through the concept “the ape-body reflects the human mind”, the novel embeds political concerns about maintaining harmony. Ultimately, *Journey to the West* reveals a Shushi-style idealism shaped by the desire to restore order to a chaotic world.

**Keywords:** *Journey to the West*, Popular Vernacular Fiction, Historical transitions, Cosmic Stabilization, Desire

# 《西遊記》的安天論述—— 以「如來佛祖傳經造極樂」為討論核心\*

李志宏

## 一、問題的提出

《西遊記》<sup>1</sup>的故事主體，基本上是以重寫玄奘取經史實而構成的。在歷史上，唐代玄奘備通佛教經、律、論，當時被學界尊稱為三藏法師。玄奘西行天竺求法取經的緣由，乃緣於發現佛經翻譯訛謬、見解不一以及真偽難辨的問題而來，為能導利群生，因此發願求法。根據《舊唐書》卷 191〈僧玄奘傳〉記載曰：

僧玄奘，姓陳氏，洛州偃師人。大業末出家，博涉經論。嘗謂翻譯者多有訛謬，故就西域，廣求異本以參驗之。貞觀初，隨商人往游西域。<sup>2</sup>

此外，在《大慈恩寺三藏法師傳·序》中，對於玄奘求法取經的行動有更為細節性的敘述：

法師懸弭誕辰，室表空生之應，佩觿登歲，心符妙德之誠。以愛海無出要之津，覺地有栖神之宅，故削髮矯翰，翔集二空，異縣他山，載馳千里。每慨古賢之得本行本，魚魯致乖；痛先匠之聞疑傳疑，豕亥斯惑。竊惟音樂樹下

---

\* 本文係國科會補助專題研究計畫「同生極樂國，盡報此一身：《西遊記》演義的淑世精神」（編號：MOST 110-2410-H-003-105-MY2）之部分研究成果，謹此致謝。

<sup>1</sup> 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。明·不題撰人：《西遊記（世德堂本）》，收入古本小說集成編委會編：《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1994 年）。本文所使用版本為明·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 年）。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。

<sup>2</sup> 後晉·劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1975 年），卷 191，頁 1509。

必存金石之響，五天竺內想具百篇之義。遂發憤忘食，履嶮若夷，輕萬死以涉葱河，重一言而之柰苑。驚山猴沼，仰勝迹以瞻奇；鹿野仙城，訪遺編於蠹簡。春秋寒暑一十七年，耳目見聞百三十國，揚我皇之盛烈，振彼后之權豪，偃異學之高輜，拔同師之巨幟。名王拜首，勝侶摩肩，萬古風猷，一人而已。<sup>3</sup>

由此可知，玄奘的取經初衷，乃緣於「既遍謁眾師備參其說，詳考其理，各擅宗塗，驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從。」<sup>4</sup>是以在大唐貞觀 3 年決定私行出關前往天竺，前後歷經十七年，才安然返國。如此聖蹟，深受人們景仰，並通過多種話語形式為之創造諸種傳說、故事，廣為流傳，進而凝聚成為中國佛教史上的一代宗師。惟值得注意的是，《西遊記》作為一部通俗演義之作，<sup>5</sup>「自開篇起，即將寫作視角從玄奘轉向聚焦於孫悟空形象的塑造之上，取經史實故事原型經過置換變形（displacement）之後，在充滿諧謔意味的戲擬（parody）敘述行動中，已使得原有的宗教神聖意涵轉化為一種時空背景和修辭策略。」<sup>6</sup>《西遊記》寫定者在化用史實的過程中，不再以複製歌頌歷史上玄奘朝聖取經的聖蹟為主導，<sup>7</sup>而是在故事新編中安置諸多重要思想命題。在四百年西遊學術史中，隨著論者解讀視角的不同，隨之衍生而來的研究問題，可謂十分多元。而其中，對於《西遊記》作意和主題思想為何的闡論方面，迄今仍難以定論。<sup>8</sup>

綜觀《西遊記》一書，可見自開篇起，小說敘述即敷演「孫悟空得道至被降故

<sup>3</sup> 唐·慧立本，彥悰箋：〈序〉，《大慈恩寺三藏法師傳》（臺北：廣文書局，1963 年），不著頁數。

<sup>4</sup> 唐·慧立本，彥悰箋：《大慈恩寺三藏法師傳》，卷 1，不著頁數。

<sup>5</sup> 《西遊記》作為「通俗演義」之作的相關討論，參李志宏：《「演義」：明代四大奇書敘事研究》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2019 年）。

<sup>6</sup> 參李志宏：《「演義」：明代四大奇書敘事研究》，頁 368。

<sup>7</sup> 謝明勳從「十世修行」考論百回本《西遊記》唐僧形象演化情形，有助於理解其不凡來歷之演化過程和特殊意義，可為參考。參氏著：〈百回本《西遊記》之唐僧「十世修行」說考論〉，《東華人文學報》第 1 期（1999 年 7 月），頁 115-130。本文又收入氏著：《西遊記考論：從域外文獻到文本詮釋》（臺北：里仁書局，2015 年），頁 205-230。

<sup>8</sup> 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》第 1 期（2000 年 2 月），頁 103-111。竺洪波：《四百年《西遊記》學術史》（上海：復旦大學出版社，2006 年）。臧慧遠：《西遊記詮釋史論》（濟南：山東大學中國古代文學博士論文，2011 年）。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 年）。

事」。<sup>9</sup>在「靈根育孕源流生」的生命思考中，寫定者通過「借卵化猴完大道」的取喻書寫，著意表達對於「尊生」問題的深刻反思，直可將其視為全書的「楔子」。<sup>10</sup>不過，值得注意的是，在「孫悟空得道至被降故事」的敘述中，寫定者固然明確表達了尊生思考；但在該故事的結尾中，卻講述了孫悟空因自命為「齊天大聖」，進而幾番大鬧天庭，甚至生發妄圖與玉帝爭天的「欲望」(desire)。最終，玉帝不得不商請如來佛祖前來東土施法收滅妖猴，才順利將孫悟空鎮壓在五行山下。當時如來佛祖在返回靈山之前，尚且特地囑咐孫悟空等待日後唐僧前來解救。此一結尾設計，無疑為後續化用玄奘取經史實一節埋下了重要伏筆。若從「通俗演義」視角重新解讀《西遊記》的編創作法，如此情節編排顯然安置了一個特別值得關注的問題，即關於如來佛祖應玉帝之請施法收滅孫悟空的這一場鎮壓行動，其背後所可能隱含的政治倫理隱喻究竟為何？<sup>11</sup>而有關上述問題的解答，我以為首要必須釐清的，即如來佛祖在收伏孫悟空之後，為何意欲傳經造極樂？

以今觀之，如來佛祖意欲傳經造極樂的因緣，乃來自於玉帝特設「安天大會」奉謝如來佛祖以大法收滅孫悟空。且觀第七回曰：

如來佛祖殄滅了妖猴，即喚阿難、迦葉同轉西方極樂世界。時有天蓬、天佑急出靈霄寶殿道：「請如來少待，我主大駕來也。」佛祖聞言，回首瞻仰。須臾，果見八景鸞輿，九光寶蓋，聲奏玄歌妙樂，詠哦無量神章，散寶花，噴真香，直至佛前謝曰：「多蒙大法收滅妖邪，望如來少停一日，請諸仙做一會筵奉謝。」如來不敢違悖，即合掌謝道：「老僧承大天尊宣命來此，有何法力？還是天尊與眾神洪福。敢勞致謝？」玉帝傳旨：即著雷部眾神，分頭請三清、四御、五老、六司、七元、八極、九曜、十都、千真萬聖，來此赴會，同謝佛恩。又命四大天師、九天仙女，大開玉京金闕、太玄寶宮、洞陽玉館，請

---

<sup>9</sup> 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年），頁139。

<sup>10</sup> 參李志宏：《〈西遊記〉的尊生論述——以孫悟空得道至被降故事為考察中心》，《成大中文學報》第85期（2024年6月），頁117-158。

<sup>11</sup> 薩孟武從不同情節探論《西遊記》所反映的諸多中國古代政治現象，論述見解具有新意，可為論述參考。見氏著：《〈西遊記〉與中國古代政治》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年）。惟薩孟武先生的研究徑路，與本文所關注的政治倫理隱喻問題有所不同。

如來高座七寶靈臺，調設各班坐位，安排龍肝鳳髓，玉液蟠桃。不一時，那玉清元始天尊、上清靈寶天尊、太清道德天尊、五炁真君、五斗星君、三官四聖、九曜真君、左輔、右弼、天王、哪吒，玄虛一應靈通，對對旌旗，雙雙幡蓋，都捧著明珠異寶，壽果奇花，向佛前拜獻曰：「感如來無量法力，收伏妖猴。蒙大天尊設宴，呼喚我等，皆來陳謝。請如來將此會立一名如何？」如來領眾神之托曰：「今欲立名，可作箇安天大會。」各仙老異口同聲，俱道：「好箇『安天大會』！好箇『安天大會』！」言訖，各坐座位，走盃傳觴，簪花鼓瑟，果好會也。（頁 132）

根據引文可知，由於孫悟空大鬧天庭，由玉帝所主宰的道教神仙世界始終無法順利加以收伏，最終玉帝不得不商請如來佛祖前來東土降伏妖猴。因此，如來佛祖施法收伏孫悟空，其功可謂厥偉。之後，玉帝天尊特地設宴陳謝，在席間特別立名此會為「安天大會」時，一致獲得了在場道教各仙老異口同聲的高度認可。此外，如來佛祖在降伏妖猴之後回歸靈山，某日說法時，對眾清楚說明降伏妖猴的因緣，並提及了玉帝特立「安天大會」奉謝之事。第八回曰：

話表我佛如來辭別了玉帝，回至雷音寶剎。但見那三千諸佛、五百阿羅、八大金剛、無邊菩薩，一箇箇都執著幢幡寶蓋、異寶仙花，擺列在靈山仙境，娑羅雙林之下接迎。如來駕住祥雲，對眾道：「我以甚深般若，遍觀三界。根本性原，畢竟寂滅。同虛空相，一無所有。殄伏乖猴，是事莫識。名生死始，法相如是。」

說罷，放舍利之光，滿空有白虹四十二道，南北通連。大眾見了，皈身禮拜。少頃間，聚慶雲彩霧，登上品蓮臺，端然坐下。那三千諸佛、五百羅漢、八金剛、四菩薩，合掌，近前禮畢。問曰：「鬧天宮攪亂蟠桃者，何也？」如來道：「那廝乃花果山產的一妖猴，罪惡滔天，不可名狀；槩天神將，俱莫能降伏；雖二郎捉獲，老君用火鍛煉，亦莫能傷損。我去時，正在雷將中間，揚威耀武，賣弄精神。被我止住兵戈，問他來歷。他言有神通，會變化，又駕筋斗雲，一去十萬八千里。我與他打了箇賭賽，他出不得我手，卻將他一把抓住，指化五行山，封壓他在那裡。玉帝大開金闕瑤宮，請我坐了首席，立『安天大會』謝我，卻方辭駕而回。」大眾聽言喜悅，極口稱揚。（頁 145-

146)

顯然，在如來佛祖眼中，孫悟空擾亂天地秩序，其實是「罪惡滔天，不可名狀」，因此必須加以收伏，方得使天地秩序回復平治狀態。如此可知，在「孫悟空得道至被降故事」中，有關如來佛祖以大法「殄伏乖猴」的結局安排，必然反映了對於「安天」問題的重視，可謂寄寓了高度的政治期望，顯得至關重要。<sup>12</sup>

在四百年西遊學術史中，歷來論者特別重視《西遊記》一書中所體現的釋儒、談禪、證道的宗教思想表現，已累積相當豐厚的研究成果。但實際上，前行研究卻可能忽略了《西遊記》一書所寄寓的淑世、經世乃至救世的政治理想籲求。本文研究問題之提出，乃緣於試圖釐清《西遊記》前七回講述「孫悟空得道至被降故事」，與後續第八回「我佛傳經造極樂 觀音奉旨上長安」敷演如來佛祖傳經造極樂故事之間的情節聯繫關係，並借鑒「內在理路」(inner logic)<sup>13</sup>的研究方法和徑路，期能考察和分析《西遊記》一書所關注的世變成因問題。是以，本文以如來佛祖傳經造極樂一節為討論核心展開論述，首先釐清《西遊記》寫定者究竟是如何立足於世變的視角之上敷演「孫悟空得道至被降故事」，並賦予孫悟空爭天行動以政治倫理隱喻意涵；其次則是立足於安天的政治期望之上，深入闡論如來佛祖傳經造極樂一事背後所寓含的救世之道。<sup>14</sup>此一論題開展，主要著眼於《西遊記》寫定者在「安天」的

<sup>12</sup> 張錦池注意到《西遊記》一書的思想和寫法上的總體特點與文化特徵，是「宗教光環下的塵俗治平求索」，並從「朝聖宗旨」、「負債意識」和「公益觀念」等問題面相展開論述。參氏著：〈宗教光環下的塵俗治平求索——論世本《西遊記》的文化特徵〉，《文學評論》第6期（1996年12月），頁132-141。該文經改寫後，另收入氏著：《《西遊記》考論》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，2003年），第八章「論《西遊記》思想和寫法上的總體特點與文化特徵」，頁231-253。該文所論觀點值得參考，惟所論重點與本文所關注的「安天」問題並不相同。

<sup>13</sup> 余英時在〈清代思想史的一個新解釋〉一文中提出「內在理路」的研究方法，指出「每一個特定的思想傳統本身都有一套問題，需要不斷地解決，這些問題，有的暫時解決了，有的沒有解決，有的當時重要，後來不重要，而且舊問題又衍生新問題，如此流轉不已，這中間是有線索條理可尋的。」相關論述，可參氏著：《歷史與思想》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2004年），頁121-156。此一研究方法，對於本文研究問題之提出和論述開展具有重要啟發。

<sup>14</sup> 〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）論及《西遊記》前八回的特定功能及其對於詮釋故事主體部分可能發揮作用時指出：「許多評論家都曾指出，我們現有的《西遊記》前八回實際上是該書其餘部分的一種結構模型，即一次尋求救世之道的微型活動，其中許多以一種戲謔模仿的啟蒙過程方式提出的母題後來都得到進一步發揮。」見氏著，沈亨壽譯：《明代小說四大奇書》（北京：生活·讀書·新

思想命題主導下，對於孫悟空與玉帝爭天一節的深描，實則有意立足於「欲望」的思想視角之上展開「事」、「理」的價值辯證，從中寄寓深刻的世變反思和歷史闡釋。因此，將「如來佛祖傳經造極樂」視為持續深入分析《西遊記》作意和主題思想之鑰，當有助持續深入探討《西遊記》寫定者如何化用玄奘西行求法史實重寫取經故事的敘事表現，有其重要意義和價值。

## 二、世變：關於孫悟空爭天行動的歷史觀照

《西遊記》寫定者採取「借卵化猴完大道」的取喻書寫方式編創通俗演義，乃基於世變的歷史觀照，特以孫悟空得道至被降故事為喻，將人心變異與天下失序的歷史現實緊密聯繫。尤其值得注意的是，通過孫悟空爭天行動的展演，寫定者可能藉此表達了對於自身所處歷史文化語境的現實性觀照，進而揭示世變生發的根本成因。此一作法，值得深入探究。

### （一）欺心：關於孫悟空爭天行動的生發及其因緣的敘寫

今觀《西遊記》一書，清楚可見開篇敘述是從孫悟空以石猴之姿降生於世寫起。其後，石猴在花果山成王，以美猴王自名之姿統領眾猴生活，從此享樂天真。某日美猴王因偶然有感生死問題，毅然決定遠遊求取長生之道。此一開場方式，一方面蘊含著對於宇宙生成和生命起源的思考，另一方面則有意凸顯此一自然生命形象的特殊價值，具有不可忽視的尊生寓意。

以今觀之，當初美猴王為解決死亡所帶來的生命有限性問題，於是立志求取長生之道，毅然決定離開花果山，即從東勝神洲輾轉來到南瞻部洲，歷經十餘年。在路途當中，美猴王見聞世人「爭名奪利幾時休」的世道亂象，不免有所感嘆。且觀

---

知三聯書店，2015 年），第三章「《西遊記》：「空」的超越」，頁 188。〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）的研究觀點，與本文立場近同，惟其劃分《西遊記》敘事結構的認知和作法，則與本文主張不同。



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）

若將美猴王求道與「世人都是為名為利之徒，更無一箇為身命者」的感嘆進行對照，則清楚可知《西遊記》寫定者著意敘寫美猴王的求道之行，在在彰顯了對於涵養理想「身命」問題的高度重視。<sup>15</sup>

此後，美猴王來到「靈臺方寸山」、「斜月三星洞」，意欲跟隨須菩提祖師潛心學習長生之道，有幸獲得祖師賜名為「孫悟空」。第一回曰：

祖師道：「既是逐漸行來的也罷。你姓甚麼？」猴王又道：「我無性。人若罵我，我也不惱；若打我，我也不嗔。只是陪個禮兒就罷了。一生無性。」祖師道：「不是這個性。你父母原來姓甚麼？」猴王道：「我也無父母。」祖師道：「既無父母，想是樹上生的？」猴王道：「我雖不是樹上生，卻是石裡長的。我只記得花果山上有一塊仙石，其年石破，我便生也。」祖師聞言暗喜，道：「這等說，卻是個天地生成的。你起來走走我看。」猴王縱身跳起，拐呀拐的走了兩遍。祖師笑道：「你身軀雖是鄙陋，卻像個食松果的猢猻。我與你就身上取個姓氏，意思教你姓『猢』。猢字去了個獸傍，乃是個古月。古者，老也；月者，陰也。老陰不能化育，教你姓『猢』倒好。猢字去了獸傍，乃是個子系。子者，兒男也；系者。嬰細也，正合嬰兒之本論。教你姓『孫』罷。」猴王聽說，滿心歡喜，朝上叩頭道：「好！好！好！今日方知姓也。萬

---

<sup>15</sup> 基本上，有關「身命」之說應分為「身心」和「性命」兩個層面進行論說。晚明時期，論者對於「身命」問題的關注，係從陽明心學流行之後開始，成為晚明思想界的熱門話題。相關論述可參吳孟謙：〈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》第 44 卷第 2 期（2014 年 6 月），頁 215-253。從引文可知，《西遊記》寫定者對於身心性命問題有所關注，並在後續情節編排的取喻書寫中進行展演；惟其中涉及心性、修行等論述，議題面向較為複雜，且非本文研究問題所在，後續將以另文專論，謹此說明。

望師父慈悲，既然有姓，再乞賜個名字，卻好呼喚。」祖師道：「我門中有十二個字，分派起名，到你乃第十輩之小徒矣。」猴王道：「那十二個字？」祖師道：「乃廣、大、智、慧、真、如、性、海、穎、悟、圓、覺十二字。排到你，正當『悟』字。與你起個法名叫做『孫悟空』，好麼？」猴王笑道：「好！好！好！自今就叫做孫悟空也。」（頁 15）

關於賜名儀式過程的描述，凸顯了孫悟空身分將獲得轉換的重要契機，即從自然生命之姿正式轉化成為人文世界的一份子，顯得意味十分深長。<sup>16</sup>此外，更值得注意的是，須菩提祖師通過對於孫悟空的命名，有意將人的生命根源，與儒家「赤子」、<sup>17</sup>道家「嬰兒」<sup>18</sup>的心性論思想加以聯繫，在在論示了對於心性保有純潔、天真狀態的高度關注。<sup>19</sup>是以在尊生的前提下，《西遊記》寫定者認為經營理想身命一事，必然得要清楚認識生命本質的因緣變化，方能有成。正如第一回篇尾評論之語所示：「鴻濛初闢原無姓，打破頑空須悟空」（第一回，頁 15），意味著當一個人能深刻理解人生本質是「空」時，方能理解無常，順應因緣變化，終不致陷入如南贍部洲人們一般陷入「爭名奪利」、「貪圖富貴」的勞碌生命狀態。如此一來，才能真正享受長生逍遙之道。

基本上，《西遊記》寫定者在塑造孫悟空生命形象時，其實對於孫悟空求道過程的敘寫，始終賦予其相當高度理想性的生命內涵。然而，當孫悟空學成人像之後，固然得到老祖傳授「與天同壽的真功果，不死長生的大法門」（第二回，頁 41），卻

<sup>16</sup> 此一賜名的儀式過程，意味著孫悟空取得了「成人」的身分，同時也意味著一個生命個體進入人文秩序的社會框架之中。參高桂惠：《吳承恩與《西遊記》》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2021年），頁 84-90。

<sup>17</sup> 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第 8 冊（臺北：藝文印書館，1965 年），頁 144：「大人者，不失其赤子之心者也。」。

<sup>18</sup> 陳鼓應註譯：《老子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年），頁 98-99：「絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮，其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆；如嬰兒之未孩；儼儼兮，若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴食母。」

<sup>19</sup> 有關「心性」問題的思考，是《西遊記》一書的思想表述重點所在。惟因非本文研究問題所在，且所涉議題較為複雜，後續將以另文專論，謹此說明。

因在同門之前賣弄精神，遭到須菩提祖師怒責，隨後將之驅趕離開師門。此後，孫悟空的生命際遇，即開始出現耐人尋味的微妙變化，並未能持續展現出志誠求道的理想生命形態。具體而言，孫悟空日漸偏離求道初衷，甚至在不自覺中走上了與玉帝「爭天」之路，因而導致被如來佛祖收伏，將之鎮壓在五行山下，歷時五百年之久。如此敘寫結果，不免引發了一個值得思考的問題，即孫悟空既已跟隨須菩提祖師求得長生逍遙妙道，為何又會產生與玉帝爭天的「欲望」，究竟應當如何理解孫悟空生命因緣變化的問題？

今回歸《西遊記》的情節編排脈絡進行考察，清楚可見孫悟空爭天欲望和行動生發的因緣，當來自於玉帝第一次接受太白金星建議招賢時，因授予孫悟空以「弼馬溫」卑職，引發了孫悟空對於此一授職結果的不滿，於是倚恃所習道術大鬧天庭，並重新下界回到花果山再度稱王。面對花果山眾猴，孫悟空怒發怨言道：「這般渺視老孫！老孫在那花果山稱王稱祖，怎麼哄我來替他養馬？」（第四回，頁 74）且觀第四回曰：

正飲酒歡會間，有人來報道：「大王，門外有兩箇獨角鬼王，要見大王。」猴王道：「教他進來。」那鬼王整衣跑入洞中，倒身下拜。美猴王問他：「你見我何幹？」鬼王道：「久聞大王招賢，無由得見；今見大王授了天籙，得意榮歸，特獻赭黃袍一件，與大王稱慶。肯不棄鄙賤，收納小人，亦得效犬馬之勞。」猴王大喜，將赭黃袍穿起。眾等欣然排班朝拜。即將鬼王封為前部總督先鋒。鬼王謝恩畢，復啟道：「大王在天許久，所授何職？」猴王道：「玉帝輕賢，封我做箇甚麼『弼馬溫』！」鬼王聽言，又奏道：「大王有此神通，如何與他養馬？就做箇『齊天大聖』，有何不可？」猴王聞說，歡喜不勝，連道幾箇「好！好！好！」教四健將：「就替我快置箇旌旗，旗上寫『齊天大聖』四大字，立竿張掛。自此以後，只稱我為齊天大聖，不許再稱大王。亦可傳與各洞妖王，一體知悉。」此不在話下。（頁 75）

顯然，孫悟空認為玉帝十分「輕賢」，不重視其個人的神通之能，因而在鬼王的奏言建議下，生發「心高要做齊天聖」（第四回，頁 77）的想法。針對此一想法，李卓吾評點可謂切中要點，其言曰：

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。

齊天大聖府內，設安靜、寧神兩司，極有深意。若能安靜、寧神，便是齊天大聖；若不能安靜寧神，還是箇猴王。讀者大須著眼。(頁 83)

其後，玉帝第二度接受太白金星建議再對孫悟空進行招安時，即授予孫悟空以「齊天大聖」仙籙，並注了官名。嚴格來說，這只是一個有官無祿的閒職，僅僅是讓孫悟空權管蟠桃園而已，主要目的是「不與他事管，不與他俸祿，且養在天壤之間，收他的邪心，使不生狂妄，庶乾坤安靖，海宇得清寧」(第四回，頁 81)。可想而知，當孫悟空再度得知官銜品從的真相之後，必然義憤難平。隨後孫悟空再度攪亂天宮，甚且出現了與玉帝爭天的欺心欲望，其實並非毫無來由。從通俗演義的編創方式來說，《西遊記》寫定者對於孫悟空爭天行動生發因緣的鋪陳和展演，當有意在「藉事取義」中寄寓整飭人心的政治倫理隱喻。

如前所言，孫悟空求道的初衷，原意在於解決死亡難題，因此立志求取長生之道；但得道有成之後，卻生發了與玉帝爭天的欲望和行動，實屬始料未及之事。正如第四回敘及巨靈神領玉帝聖旨前往花果山收降孫悟空時曰：

身穿金甲亮堂堂，頭戴金冠光映映。

手舉金箍棒一根，足踏雲鞋皆相稱。

一雙怪眼似明星，兩耳過肩查又硬。

挺挺身才變化多，聲音響亮如鐘磬。

尖嘴咨牙弼馬溫，心高要做齊天聖。(頁 76-77)

在《西遊記》寫定者看來，孫悟空固然擁有神通才能，但不知人事，大鬧天宮，實屬欺心，應該加以收伏。因此，在「事」、「理」展演之間所持評論，諸如「只為妖王欺上帝，致令眾聖降凡塵」(第五回，頁 96)、「妖猴作亂驚天地，佈網張羅晝夜看」(第五回，頁 100)等等，皆是否定之見，無疑反映了其所秉持的倫理觀念和價值判準。至於《西遊記》寫定者如此作法的用意為何？當見諸第七回引詩喻示曰：

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，緊搏牢拴莫外尋。萬相歸真從一理，如來同契住雙林。（頁 127）

無可諱言，《西遊記》寫定者以孫悟空形象為喻，即有意將之視為「人心」的一種表徵。是以在「猿猴道體配人心，心即猿猴意思深」的取喻書寫中，對於孫悟空生命因緣變化的深描，乃有意將孫悟空的欺心作為與南瞻部洲「世人都是為名為利之徒，更無一個為身命者」（第一回，頁 10）的世變之象，建立起一種互文參照的聯繫關係，藉以在小說敘述中表達個人的生命反思和政治關懷。如此歷史思維和作法，在在使得《西遊記》一書的話語構成，體現出不可忽視的「歷史意識」。<sup>20</sup>

## （二）非禮：關於孫悟空爭天行動背後的政治倫理反思

孫悟空遠遊求道的初衷，既然在於解決生死難題；但為何後來又會產生爭天的欲望和行動呢？我以為這是解讀《西遊記》一書作意和主題思想時，必須再深入加以深究的核心問題。<sup>21</sup>且觀《西遊記》第七回敘及孫悟空攪亂天下，如來佛祖應玉帝之請前往中土收伏孫悟空時，兩者之間有一場耐人尋味的對話：

如來即喚阿難、迦葉二尊者相隨，離了雷音，徑至靈霄門外。忽聽得殺聲振耳，乃三十六員雷將圍困著大聖哩。佛祖傳法旨：「教雷將停息干戈，放開營所，叫那大聖出來，等我問他有何法力。」眾將果退。大聖也收了法象，現出原身近前，怒氣昂昂，厲聲高叫道：「你是那方善士，敢來止住刀兵問我？」如來笑道：「我是西方極樂世界釋迦牟尼尊者。南無阿彌陀佛。今聞你猖狂村野，屢反天宮，不知是何方生長，何年得道，為何這等暴橫？」大聖道：「我本：天地生成靈混仙，花果山中一老猿。水簾洞裡為家業，拜友尋師悟太玄。煉就長生多少法，學來變化廣無邊。因在凡間嫌地窄，立心端要住瑤天。靈

<sup>20</sup> 本文以為這種「歷史意識」的展現，基本上是植基於儒家人文主義傳統之中而來。黃政傑指出：「儒家的人文精神傳統固然方面甚多，但最重要的核心價值就是『人之可完美性』，相信人生而具有內在的善苗，只要善加培育就可以修身養性、經世濟民、優入聖域，成聖成賢。」見氏著：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年），頁 21。

<sup>21</sup> 正如〔美〕黃衛總（Martin W. Huang）所言：「對個人欲望的癡迷是作為敘事文體的中國傳統小說的一個基本屬性。事實上，對眾多通俗小說中欲望現象的種種細緻入微的刻劃正是這一敘事文體成熟的最好標誌。」參氏著：《中華帝國晚期的欲望與小說敘述》（南京：江蘇人民出版社，2010 年），頁 3。此一研究觀點，提供了本文寫作的重要啟示。

霄寶殿非他久，歷代人王有分傳。強者為尊該讓我，英雄只此敢爭先。」

佛祖聽言，呵呵冷笑道：「你那廝乃是箇猴子成精，怎敢欺心，要奪玉皇上帝尊位？他自幼修持，苦歷過一千五百五十劫。每劫該十二萬九千六百年，你算他該多少年數，方能享受此無極大道？你那箇初世為人的畜生，如何出此大言？不當人子！不當人子！折了你的壽算，趁早皈依，切莫胡說。但恐遭了毒手，性命頃刻而休，可惜了你的本來面目。」大聖道：「他雖年幼修長，也不應久住在此。常言道：『皇帝輪流做，明年到我家。』只教他搬出去，將天宮讓與我，便罷了；若還不讓，定要攪亂，未能清平。」（頁 130）

根據引文可知，孫悟空自恃得道，在如來佛祖面前夸夸其言：「靈霄寶殿非他久，歷代人王有分傳。強者為尊該讓我，英雄只此敢爭先」；然而此一言行卻反映了一個重大問題，即孫悟空固然已從須菩提祖師處得道，尚未能從禽獸之身脫胎成為一個真正的「人」。說到底，在如來佛祖看來，孫悟空仍只是一個「猖狂村野」的妖猴。因此，孫悟空一味倚仗道術變化，「屢反天宮」，甚至生發「要奪玉皇上帝尊位」的欺心欲望，乃屬「非禮」之事。如此一來，為維護天地之間的倫理綱常和運作秩序，如來佛祖必須收伏孫悟空，方得以讓天下秩序回復長治久安的清平狀態。<sup>22</sup>無可諱言，這樣一場對話的安排，凸顯了《西遊記》寫定者對於「天道」法則運作規範的重視，尤其特別強調鞏固宇宙秩序和人間治道的必要性。

從通俗演義編創的作法來說，孫悟空的爭天行動，無疑被視為一種「欲望」的表徵。有關孫悟空大鬧三界的深描，與南贍部洲處於「貪淫樂禍，多殺多爭」的世變狀態形成互文參照的關係，特別是認為「人心」善惡變化的問題，主要根源於世人爭名奪利的欲望追求而來。《西遊記》寫定者面對自身所處世變歷史語境，為能整頓人心，勢必要考慮如何在藉事取義中提出一套對治欲望的方法。循此而思，如來佛祖降伏孫悟空之後，意欲傳經造極樂，正反映了《西遊記》寫定者為尋求消解世

<sup>22</sup> 蕭相愷針對如來佛祖之言解釋曰：「要想『正果』，就必須苦修，而且要走到正道苦修。實事求是地分析一下並做點哲學反思，直到大鬧天宮為止，孫悟空所做的努力，目的都只是為了『小我』，吳承恩並不十分欣賞；對於『鬧』的手段，吳承恩更不完完全全贊同。」見氏著：〈孫悟空形象的文化哲學意義〉，《古典文學知識》第 4 期（1999 年 7 月），頁 90。

變危機所寄寓的政治期望。

然而，值得進一步思考的是，關於孫悟空爭天的欲望和行動，為何會被視為擾亂天下的亂源呢？今可見者，當孫悟空因欺心之欲所蔽，企圖挑戰玉帝「自幼修持，苦歷過一千五百五十劫。每劫該十二萬九千六百年，你算他該多少年數，方能享受此無極大道」的統治地位時，在如來佛祖看來，其作為顯然已逾越了「禮」的倫理綱常，甚至造成了對於「天理」的嚴重挑戰？我以為如此作法，極可能關涉到中國傳統哲學的一個重要命題：即「天理」與「人欲」之辨。

自先秦以降，諸子對於「欲」的問題極為關注，因而形成「節欲」、「苦行」、「無欲」和「縱欲」等各種不同學說。<sup>23</sup>根據文獻記載，有關「天理」與「人欲」之辨作為道德倫理範疇的重要哲學問題，首見於《禮記·樂記》之中：

人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是有悖逆詐偽之心，有淫佚作亂之事。是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所，此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人為之節。<sup>24</sup>

此一論述所關注者，認為「大亂之道」乃源於「人欲」，而人欲是一種無法滿足的「私欲」表現，足以擾亂「天理」，因此主張人必須重視持守天理，方不致為人欲所蔽。

在中國傳統哲學發展中，「天理」與「人欲」之辨向來是重要思想論題。時至宋代更是理學發展和建設中的學術命題，普遍受到了學者的高度關注，尤其將人欲視為一種「私欲」表現的觀點，有其深遠的影響。張載在《正蒙·大心》中即主張「燭天理，如向明，萬物無所隱。窮人欲，如專顧影閒，區區一物之中爾。」<sup>25</sup>此一看法，

---

<sup>23</sup> 自先秦以降，有關欲的學說十分多元，其中包含節欲說、苦行說、無欲說和縱欲說。參張岱年：《中國哲學大綱》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1992年），頁495-503。

<sup>24</sup> 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第5冊（臺北：藝文印書館，1965年），頁666-667。

<sup>25</sup> 宋·張載撰，明·王夫之注：《張子正蒙注》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），卷4，頁110。

乃立足於二元對立觀點之上看待理欲之辨問題。其後，二程承續張載的思想主張，確立了理欲之辨的基本命題。在〈入關語錄〉一文中曰：

視聽言動，非理不為，即是禮，禮即是理也。不是天理，便是私慾。人雖有意於為善，亦是非禮。無人慾即皆天理。<sup>26</sup>

二程談論道心之所在時，十分重視天理，並視禮為天理的具體化表現，反對人心私欲的過度擴張。然而這種對立觀點，朱熹並不十分認同，對此有所修正，在〈答何京叔二十八〉一文中曰：

天理既渾然，然既謂之理，則便是箇有條理底名字。故其中所謂仁、義、禮、智四者，合下便各有一箇道理，不相混雜。以其未發，莫見端緒，不可以一理名，是以謂之渾然；非是渾然裡面都無分別，而仁、義、禮、智卻是後來旋次生出四件有形有狀之物也。須知天理只是仁、義、禮、智之總名，仁、義、禮、智便是天理之件數。<sup>27</sup>

基本上，朱熹將仁、義、禮、智視為天理之渾然表現，乃人性至善的體現，此為其創見。至於天理與人欲之關係，朱熹則明確提出「存天理，滅人欲」的主張，認為兩者不得並存，其原因乃在於人欲係受到物欲誘惑所致，正是人性之惡的表現，不容與天理並立。因此，朱熹主張必須嚴辨天理與人欲的關係，提出「人之一心，天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅，未有天理人欲夾雜者，學者須要於此體認省察之」<sup>28</sup>的看法，並十分強調「學者須是革盡人欲，復盡天理，方始是學」，方能辨明公私，在自我修養中達到存理去欲的目標。

時至明代中葉，陽明心學興起，亦十分重視天理與人欲之辨的問題，但王陽明開始質疑程朱理學的說法，進而提出「心即理」的思想主張。在〈重刊象山先生文集序〉一文中言曰：

又曰：「仁義禮知，非由外鑠我也，我固有之，弗思耳。」蓋王道息而伯術行。

<sup>26</sup> 宋·程顥、程頤：《遺書》，《二程全書（一）》（臺北：中華書局，1976年），頁1。

<sup>27</sup> 宋·朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集（肆）》（臺北：德富文教基金會，2000年），卷40，頁1741。

<sup>28</sup> 宋·朱熹著，黃士毅編，徐時儀、楊艷彙校：《朱子語類彙校》（上海：上海古籍出版社，2014年），卷13，頁241。



功利之徒，外假天理之近似以濟其私，而以欺於人曰：「天理固如是！」不知既無其心矣，而尚何有所謂天理者乎？自是而後，析心與理而為二，而精一之學亡。世儒之支離，外索於形名器數之末，以求明其所謂物理者，而不知吾心即物理，初無假於外也。<sup>29</sup>

王陽明主張「良知是天理之昭明靈覺處，故良知即是天理」，<sup>30</sup>特別強調「良知」才是人心靈明所在，而非假天理以求。因此，對於自我修養之道的認識，主張首要在於去除私欲，且認為唯有良知才能使天理得以實現。<sup>31</sup>王陽明在〈答陸原靜〉一文中更是主張「必欲此心純乎天理而無一毫人欲之私，此作聖之功也。」因此，王陽明認為聖人之所以為聖，其關鍵修養工夫，正在於「存天理、去人欲」。

經由上述簡要考察，我以為《西遊記》寫定者講述孫悟空得道至被降故事，正是為了凸顯孫悟空如何因個人私欲生發而導致心性變化的重要生命課題，藉以回應有關天理與人欲之辨的哲學問題，並提出個人的觀察和看法。且觀第七回引詩評論曰：

當年卯化學為人，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 132）

在《西遊記》寫定者看來，當孫悟空因個人私欲問題，「一朝有變散精神」，出現了「欺天罔上思高位，凌聖偷丹亂大倫」的作為，致使天下秩序遭受嚴重的破壞與挑戰，其實應加以正視和批判。而事實上，此一道德倫理評價，在第七回開篇引詩評論時即有所表明曰：

---

<sup>29</sup> 宋·陸九淵撰：《象山先生文集》，收入《宋集珍本叢刊》第 63 冊（北京：線裝書局，2004 年），頁 709。

<sup>30</sup> 明·王陽明撰，鄧艾明注：《傳習錄注疏》（上海：上海古籍出版社，2012 年），卷中，頁 146。

<sup>31</sup> 明·王陽明撰，鄧艾明注：《傳習錄注疏》，卷上，頁 15-16：「知是心之本體，心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂『充其惻隱之心，而仁不可勝用矣』。然在常人，不能無私意障礙，所以須用致知、格物之功。勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。知致則意誠。」

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)

或許《西遊記》寫定者因有感於所處歷史語境正面臨人欲之私橫流的混亂狀態，因此通過通俗演義之編創，試圖藉此提出克制人欲、整飭人心的安天之道。而其中，如來佛祖收伏心猿的行動，即被賦予了收束天下人心之私欲的重要表徵。是以在「猿猴道體配人心，心即猿猴意思深」的取喻書寫中，如來佛祖應玉帝之請協助收妖，在在表達了平治人心的政治籲求，當有其整飭天下秩序的政治期望。此一情節編排背後所體現的哲學思維，或可借《荀子·禮論》以言：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。<sup>32</sup>

循此而論，如來佛祖傳經造極樂，乃有意將「三藏真經」作為整飭人心的重要倫理資源或思想資源，實有輔助儒、道二教勸善天下人心的重要文化功能。至於究竟要如何才能真正平治孫悟空的欺心欲望，並召喚其內心「良知」？使之在「知行合一」當中，致力完成「成人」之道的追求和實踐，當是《西遊記》寫定者後續敷演孫悟空跟隨玄奘前往西天靈山取經的重要主導命題。<sup>33</sup>

### 三、安天：平治天下的政治期望

承前所論，有關孫悟空得道至被降故事的敘寫，充分反映了《西遊記》寫定者對於如何安頓人心的深刻思考。其中關鍵問題，即在於如何對治人欲。因此，從「猿

<sup>32</sup> 清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，2007年），頁 583。

<sup>33</sup> 有關孫悟空跟隨玄奘前往西天靈山取經一節，涉及了《西遊記》寫定者對於修行問題的深度反思。惟因非本文研究問題所在，且所涉議題較為複雜，後續將以另文專論，謹此說明。

猴道體配人心，心即猿猴意思深」的取喻書寫作法來看，有關佛祖如來協助玉帝收伏孫悟空的情節設置，直可視為一種對於治理天下人心的象徵性敘述，富含平治天下的淑世理想。

### （一）僭越正統：天下失序的政治倫理隱喻

基本上，《西遊記》寫定者在塑造孫悟空形象時，其實在小說敘述中十分強調孫悟空具有「成王」的資質與才能。且觀第一回敘及石猴在花果山成王一節：

石猴端坐上面道：「列位呵，『人而無信，不知其可。』你們纔說有本事進得來，出得去，不傷身體者，就拜他為王。我如今進來又出去，出去又進來，尋了這一箇洞天，與列位安眠穩睡，各享成家之福，何不拜我為王？」眾猴聽說，即拱伏無違。一箇箇序齒排班，朝上禮拜，都稱「千歲大王」。自此，石猴高登王位，將「石」字兒隱了，遂稱美猴王。有詩為證。詩曰：

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）

如前所言，《西遊記》寫定者自開篇起即敘述孫悟空在花果山時以美猴王之姿統領眾猴的情形，在「借卵化猴完大道」的取喻書寫中，表達了對於「歷代人王」之能「稱王稱聖」的歷史反思。<sup>34</sup>其後，孫悟空以保護花果山為由，大鬧東海龍宮和冥界，在太白金星建議之下，接受玉帝招安，並受封弼馬溫；惟當孫悟空得知弼馬溫乃無品官職，深感玉帝「輕賢」，於是離開天界重回花果山，並聽從獨角鬼王奏言建議，自命「齊天大聖」，從此統領七十二洞妖王。為此，玉帝聞言之後，即遣天兵，降旨擒拿此怪。且觀第四回敘及巨靈神托塔天王李靖受封降魔大元帥，哪吒三太子為三壇海會大神，點起三軍、率眾頭目，著巨靈神為先鋒，逕往花果山收妖：

巨靈神厲聲高叫道：「那潑猴！你認得我麼？」大聖聽言，急問道：「你是那

---

<sup>34</sup> 李卓吾評本於此處夾批曰：「此物原是外王內聖的美猴王、齊天大聖之號，著眼！著眼！」顯示出對於石猴成王一節的重視。參見明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注：《西遊記校注》，頁7。

路毛神？老孫不曾會你，你快報名來。」巨靈神道：「我把你那欺心的猢猻！你是認不得我。我乃高上神霄托塔李天王部下先鋒，巨靈天將，今奉玉帝聖旨，到此收降你。你快卸下裝束，歸順天恩，免得這滿山諸畜遭誅；若道半箇『不』字，教你頃刻化為齏粉。」猴王聽說，心中大怒，道：「潑毛神！休誇大口，少弄長舌！我本待一棒打死你，恐無人去報信。且留你性命，快早回天，對玉皇說：他甚不用賢。老孫有無窮的本事，為何教我替他養馬？你看我這旌旗上字號，若依此字號陞官，我就不動刀兵，自然的天地清泰；如若不依，時間就打上靈霄寶殿，教他龍床定坐不成！」（頁 76-77）

從上述對話中，可見孫悟空的心性在不自覺中產生了微妙變化，直與當年「志心朝禮」，跟隨須菩提祖師潛心修習長生之道的狀態大不相同。是以在「猿猴道體配人心，心即猿猴意思深」的取喻書寫中，《西遊記》寫定者有意藉由孫悟空「心高要做齊天聖」、「欺天罔上思高位」的心性變化，表達對世變亂象發生原因的反思和關懷，當有其重要的政治寓意。

如果說《西遊記》寫定者意在將孫悟空的「爭天」行動視為「人心」縱放的表徵，體現為一種擾亂天下秩序的欺心欲望；那麼，理解孫悟空形象塑造背後所具有的政治倫理隱喻，無疑是進一步探討《西遊記》作意時，首要必須釐清的關鍵問題。且觀第十四回曰：

卻說那劉伯欽與唐三藏驚驚慌慌，又聞得叫聲「師父來也」。眾家僮道：「這叫的必是那山腳下石匣中老猿。」太保道：「是他，是他。」三藏問：「是甚麼老猿？」太保道：「這山舊名五行山；因我大唐王征西定國，改名兩界山。先年間曾聞得老人家說：王莽篡漢之時，天降此山，下壓著一箇神猴，不怕寒暑，不吃飲食，自有土神監押，教他饑餐鐵丸，渴飲銅汁；自昔到今，凍餓不死。這叫，必定是他。長老莫怕，我每下山去看來。」三藏只得依從，牽馬下山。行不數里，只見那石匣之間，果有一猴，露著頭，伸著手，亂招手道：「師父，你怎麼此時纔來？來得好！來得好！救我出來，我保你上西天去也。」（頁 282）

根據劉太保之言，則解讀孫悟空與玉帝爭天一事所寄寓的政治倫理隱喻時，顯然不能忽略蚩尤作亂、王莽篡漢兩則典故所提供的政治聯想意涵。上述引文內容，至少

提供了兩個值得思考的訊息：第一，《西遊記》寫定者有意將孫悟空與蚩尤饑餐鐵丸、渴飲銅汁的形象，以及與王莽篡漢歷史事件進行互文連結；第二，從王莽篡漢以迄大唐定國，已歷時五百年，此刻孫悟空等待唐僧解救，其後師徒共同前往西天取經，極大可能寄託了不可忽視的政治批判和倫理反思。

首先，探討孫悟空爭天行動的表徵之時，其實可以看到一個寫作現象，即歷來有關孫悟空形象塑造與蚩尤形象之間存在著微妙的政治性連結。以今觀之，在《西遊記》中，孫悟空形象的原型，主要源自於《大唐三藏取經詩話》第一回中自稱獼猴王的白衣秀士：

秀才曰：「我不是別人，我是花果山紫雲洞八萬四千銅頭鐵額獼猴王。我今來助和尚取經。此去百萬程途，經過三十六國，多有禍難之處。」<sup>35</sup>

在《大唐三藏取經詩話》中，白衣秀士作為一位王者，其「銅頭鐵額」的形象描述，似乎只是一種剛強的表徵而已，並無被賦予特殊意涵。然而在《西遊記》中，如來佛祖將孫悟空鎮壓在五行山下，並交代土神監押，「教他饑餐鐵丸，渴飲銅汁」，其形象描述，則與歷史上關於蚩尤作亂天下的記載之間，形成了耐人尋味的互文性聯繫。且觀漢代司馬遷《史記·五帝本紀》之記載曰：

軒轅之時，神農氏世衰。諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。於是軒轅乃習用干戈，以征不享，諸侯咸來賓從。而蚩尤最為暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。軒轅乃修德振兵，治五氣，藝五種，撫萬民，度四方，教熊羆貔貅羆虎，以與炎帝戰於阪泉之野。三戰然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命。於是黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂禽殺蚩尤。而諸侯咸尊軒轅為天子，代神農氏，是為黃帝。天下有不順者，黃帝從而征之，平者去之，披山通道，未嘗寧居。<sup>36</sup>

又漢代緯書《龍魚河圖》記載曰：

黃帝時，有蚩尤，兄弟八十一人，並獸身人語，銅頭鐵額，食沙石子，造立

---

<sup>35</sup> 宋·不題撰人：《大唐三藏取經詩話》（上海：中國古典文學出版社，1954年），頁2。

<sup>36</sup> 漢·司馬遷著，南朝宋·裴駰集解，唐·司馬貞索引，唐·張守節正義，〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1993年），頁24-25。

兵杖，刀戟大弩，威振天下，誅殺無道，不仁慈，萬民欲令黃帝行天下事，黃帝仁義，不能禁蚩尤，黃帝仰天而嘆，天遣玄女下，授黃帝兵信神符，制伏蚩尤，帝因使之主兵，以制八方，蚩尤沒後，天下復擾亂，黃帝遂畫蚩尤形像，以威天下，天下咸謂蚩尤不死，八方萬邦，皆為弭伏。<sup>37</sup>

又唐代張守節《史記正義》記載曰：

黃帝攝政，有蚩尤兄弟八十一人，竝獸身人語，銅頭鐵額，食沙石子，……黃帝以仁義不能禁止蚩尤，乃仰天而歎。天遣玄女，下授黃帝兵信神符，制服蚩尤。帝因使之主兵以制八方。<sup>38</sup>

在上述幾則記載中，有關蚩尤形象的敘寫，多是以「獸身人語，銅頭鐵額」之語進行描述；尤其更重要的是，黃帝以仁義主政，然而蚩尤卻違禮作亂，不用帝命。其時，黃帝不能禁止，直至天遣玄女，最終才得以制服蚩尤。從互文性觀點來說，孫悟空形象不僅與蚩尤形象有所連結，而且有關玄女制服蚩尤作亂的敘述，似乎也被《西遊記》寫定者進一步利用，並加以轉化成為如來佛祖收服孫悟空的情節原型，可謂饒富意味。

其次，在《西遊記》中，孫悟空被如來佛祖收伏，並鎮壓在五行山下，此一事件所顯示的小說時間，正與歷史上的「王莽篡漢」時期相同。而此一歷史時間上的扣合，不免讓人思考孫悟空爭天的作為與西漢末年王莽篡漢之間，是否存在一種政治性連結？且觀《漢書·王莽傳》記載曰：

王莽字巨君，孝元皇后之弟子也。元后父及兄弟皆以元、成世封侯，居位輔政，家凡九侯、五大司馬，語在元后傳。唯莽父曼蚤死，不侯。莽群兄弟皆將軍五侯子，乘時侈靡，以輿馬聲色佚游相高，莽獨孤貧，因折節為恭儉。受禮經，師事沛郡陳參，勤身博學，被服如儒生。事母及寡嫂，養孤兄子，行甚敕備。又外交英俊，內事諸父，曲有禮意。陽朔中，世父大將軍鳳病，莽侍疾，親嘗藥，亂首垢面，不解衣帶連月。鳳且死，以託太后及帝，拜為

<sup>37</sup> 唐·歐陽詢撰：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999年），卷11，頁209。

<sup>38</sup> 漢·司馬遷原著，南朝宋·裴駰集解，唐·司馬貞索引，唐·張守節正義，〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，頁24。

黃門郎，遷射聲校尉。<sup>39</sup>

在上述記載中，可見王莽出身世家，身為大儒，雅好儒術，禮賢下士，乃為道德楷模。然而王莽竟以輔政之姿，獨攬大權。最終，王莽假託符命，利用「漢德已衰，新聖將興」之說，以新聖人自居，篡漢自立，創建新朝。《漢書·王莽傳第九十九》贊曰：

王莽始起外戚，折節力行，以要名譽，宗族稱孝，師友歸仁。及其居位輔政，成、哀之際，勤勞國家，直道而行，動見稱述。豈所謂「在家必聞，在國必聞」，「色取仁而行違」者邪？莽既不仁而有佞邪之材，又乘四父歷世之權，遭漢中微，國統三絕，而太后壽考為之宗主，故得肆其姦慝，以成篡盜之禍。推是言之，亦天時，非人力之致矣。<sup>40</sup>

班固基於維護漢朝正統，視王莽篡漢為不仁不義之舉，言辭頗有批判之意。而此一觀點，為司馬光《資治通鑑》所繼承，《資治通鑑·孝平皇帝下》記載曰：

班固贊曰：孝平之世，政自莽出，褒善顯功，以自尊盛。觀其文辭，方外百蠻，無思不服，休徵嘉應，頌聲並作；至於變異見於上，民怨於下，莽亦不能文也。<sup>41</sup>

由此可知，西漢末年外戚干政以及漢帝短祚之故，王莽得以伺機成功篡漢。司馬光認為王莽積極營造理想大儒的作為，其實只是一種虛掩篡漢私欲的假象而已，但實際上，王莽即使創立新朝，並無法真正文飾天象變異和民怨沸騰的各種問題，凸顯了王莽篡漢並無正統基礎的政治事實。

在歷史上，不論蚩尤作亂或王莽篡漢成功與否，其「爭天」行動都是對於「王道正統」的一種挑戰和僭越，歷來大都被視為不仁不義之作為。在某種意義上，當《西遊記》寫定者著意通過劉太保之言，將孫悟空爭天行動與蚩尤作亂、王莽篡漢的歷史事件加以連結時，則不難看出其中所隱含對於當世歷史文化語境的政治觀察

---

<sup>39</sup> 漢·班固著，楊家駱主編：《新校本漢書并附編二種》（臺北：鼎文書局，1986年），頁4039。

<sup>40</sup> 漢·班固著，楊家駱主編：《新校本漢書并附編二種》，頁4194。

<sup>41</sup> 宋·司馬光撰，胡三省注，章鈺校記：《資治通鑑》（臺北：大明王氏出版有限公司，1975年），頁1156。

和現實反思。且觀第十四回曰：

劉太保誠然膽大，走上前來，與他拔去了鬢邊草，領下莎，問道：「你有甚麼說話？」那猴道：「我沒話說，教那箇師父上來，我問他一問。」三藏道：「你問我甚麼？」那猴王道：「你可是東土大王差往西天取經去的麼？」三藏道：「我正是，你問怎麼？」那猴道：「我是五百年前大鬧天宮的齊天大聖，只因犯了誑上之罪，被佛祖壓于此處。前者有箇觀音菩薩，領佛旨意，上東土尋取經人。我教他救我一救，他勸我再莫行兇，歸依佛法，盡慇懃保護取經人，往西方拜佛，功成後自有好處。故此晝夜提心，晨昏弔膽，只等師父來救我脫身。我願保你取經，與你做箇徒弟。」三藏聞言，滿心歡喜道：「你雖有此善心，又蒙菩薩教誨，願入沙門，只是我又沒斧鑿，如何救得你出？」那猴道：「不用斧鑿；你但肯救我，我自出來也。」三藏道：「我自救你，你怎得出來？」那猴道：「這山頂上，有我佛如來的金字壓帖，你只上山去，將帖兒揭起，我就出來了。」三藏依言，回頭央浼劉伯欽道：「太保呵，我與你上山走一遭。」伯欽道：「不知真假何如？」那猴高叫道：「是真，決不敢虛謬！」（頁 282-283）

細察上述引文，不免又引發了一個值得思考的問題，即孫悟空因爭天作亂，被佛祖如來鎮壓在五行山下，時間起自王莽篡漢以迄大唐定國，已歷時五百年。此一歷史時間的連結，不禁讓人進一步聯想到孟子所提出的「五百年必有王者興」的政治預言。《孟子·公孫丑下》記載曰：

孟子去齊，充虞路問曰：「夫子若不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣；以其數則過矣；以其時考之則可矣。夫天未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」<sup>42</sup>

嚴格來說，孟子身處先秦戰國亂世之中，面對如何平治天下的問題，抱持著當仁不讓之志，有心實現王道之治，因此對於王者之興充滿期望。惟反觀孫悟空，雖以齊天大聖自詡，但其爭天行動背後，實際上卻無體現出平治天下之志，更無救濟生民

<sup>42</sup> 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第8冊，頁85。



與實現王道之心。在《西遊記》寫定者看來，孫悟空反倒是受到個人「心高圖罔極」的欺心私欲所牽引，逐漸迷失道心，數度違禮作亂，甚且踰越天理。最終，因「欺君誑上」之行，導致被如來佛祖收伏，並鎮壓在五行山下，歷時達到五百年之久。

由此可知，有關孫悟空爭天一事的敷演敘述，顯然並非如歷來前行研究所強調的，即將其視為一種反抗封建統治者威權的自由意志展現，<sup>43</sup>而是在蚩尤作亂或王莽篡漢的互文參照中，其實極大程度上凸顯的是「僭越正統」的政治倫理問題。因此，在安天的前提下，玉帝商請如來佛祖施法收伏孫悟空，實際上寄寓了佛、道作為整飭人心的重要倫理思想資源，可以在合作協力中共同達成平治天下秩序的政治期望。

## （二）勸善人心：天下歸治的淑世理想籲求

明代開國初期，明太祖朱元璋為鞏固正統，獨尊程朱理學，並確定為官方正統思想，具有舉足輕重的統治地位。在具體做法上，頒佈《聖學心法》，倡導編纂儒學經籍典章。明成祖朱棣更於永樂年間命令翰林院學士撰修《五經大全》、《四書大全》、《性理大全》，<sup>44</sup>以程朱學說為標準，彙整宋元學者經說，闡明聖人之道，期能達到「使天下之人獲覩經書之全，探見聖賢之蘊。由是窮理以明道，立誠以達本，修之於身，行之於家，用之於國，而達之天下，使家不異政，國不殊俗」<sup>45</sup>的目的。具體而言，明初以來儒家學說思想所建立政教傳統如同宗教一般，形成十分穩定的官方意識形態，影響人心甚為深遠。

然而到了明代中期以降，尤其是嘉靖之後，當時的政治社會環境因朝政日趨腐朽、商業經濟發展而產生了劇烈變化。而其中，在儒學價值體系的轉換下，「人欲」高度擴張，導致傳統以儒學為主導的道德倫理體系面臨巨大的衝擊與挑戰，因而引發知識分子關於世變的思考。尤其王陽明心學興起之後，提出「心即理」的思想學

---

<sup>43</sup> 類此研究觀點，可參李希凡：〈漫談《西遊記》的主題和孫悟空形象〉，《人民文學》第7期（1959年7月），頁94-100、朱彤：〈論孫悟空〉，《安徽師大學報》第1期（1978年1月），頁68-79、嚴云受：〈孫悟空形象分析中的幾個問題〉，《河南大學學報》第2期（1979年2月），頁63-75。

<sup>44</sup> 參姚瑞瑜：《明代建寧府地方教育》（臺北：國立政治大學歷史研究所碩士論文，2004年），頁44-45。

<sup>45</sup> 中央研究院歷史語言研究所校印，黃彰健校勘：《明仁宗實錄·明太宗實錄》（京都：中文出版社，1984年），《大明太宗孝文皇帝實錄》卷168，頁1441。

說觀點，一舉突破了程朱理學所佔據的正統官方思想體系。《明史·儒林一》有言：

宗王守仁者曰姚江之學，別立宗旨，顯與朱子背馳，門徒遍天下，流傳逾百年，其教大行，其弊滋甚。嘉、隆而後，篤信程朱不遷異說者，無復幾人矣。<sup>46</sup>

具體來說，明代中期以後，王陽明對於程朱理學主張「存天理，去人欲」的哲學思想提出強烈的質疑，強調「夫道，天下之公道也；學，天下之公學也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。」<sup>47</sup>隨後倡建心學，提出「心即理」的學說觀點，特別主張「至善只是此心純乎天理之極便是」<sup>48</sup>的性善思想。值得注意的是，王陽明認為人受到「私欲」的影響，才導致人性中的「至善之心」被障蔽，因而導致「天理」無法彰顯，進而影響成聖成賢之道的實踐。其言曰：

人心是天、淵。心之本體無所不該，原是一個天，只為私慾障礙，則天之本體失了；心之理無窮盡，原是一個淵，只為私慾窒塞，則淵之本體失了。<sup>49</sup>

於是如何克制私慾，王陽明認為取決於人心之良知是否得以實現？其言曰：

良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也。世之君子惟務致其良知，則自能公是非、同好惡、視人猶己、視國猶家，而以天地萬物為一體。<sup>50</sup>

在與弟子徐愛的對話中，王陽明對此更有具體的表述。其言曰：

愛問：「至善只求諸心，恐於天下事理有不能盡。」先生曰：「心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？」愛曰：「如事父之孝、事君之忠、交友之信、治民之仁，其間有許多理在，恐亦不可不察。」先生歎曰：「此說之蔽久矣，豈一語所能悟；今姑就所問者言之。且如事父不成，去父上求個孝的理；事君不成，去君上求個忠的理；交友、治民不成，去友上、民上求個信與仁的理，都只在此心。心即理也，此心無私慾之蔽，即是天理，不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝，發之事君便是忠，發之交友、治民便

<sup>46</sup> 清·張廷玉等著，楊家駱主編：《新校本明史并附編六種》（臺北：鼎文書局，1979年），頁7222。

<sup>47</sup> 明·王陽明撰，鄧艾明注：《傳習錄注疏》，卷中，頁154。

<sup>48</sup> 明·王陽明撰，鄧艾明注：《傳習錄注疏》，卷上，頁9。

<sup>49</sup> 明·王陽明撰，鄧艾明注：《傳習錄注疏》，卷下，頁195。

<sup>50</sup> 明·王陽明撰，鄧艾明注：《傳習錄注疏》，卷中，頁159。

是信與仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。」<sup>51</sup>

是以在「心即理」的前提之上，王陽明強調「只在此心去人欲、存天理上用功即是」，無疑提供了實現至善世界的一種具體修養工夫。緣此，當討論《西遊記》寫定者對於人心變化問題的關注時，自不能不注意到明代中期以降理學核心價值體系轉換所帶來的影響。

正是在王陽明心學啟發下，《西遊記》寫定者有意在「猿猴道體配人心，心即猿猴意思深」的取喻書寫主導下敷演通俗演義，因此對於如來佛祖鎮壓孫悟空於五行山下一節的敘述，積極表達對於對治「人欲」問題的重視，可謂寄託了重要的淑世理想。如此一來，後續通過「如來佛祖傳經造極樂」一節之敘寫，不僅僅只是針對明代中葉以降歷史文化語境做出回應而已，更重要的是，在探究世變亂象的成因時，同時也從中展開求索治平之道的深度思考。且觀第八回敘述如來佛祖為傳「三藏真經」以勸善天下人心，特命觀世音菩薩領旨前往東土尋訪取經人，一路來到五行山下：

菩薩帶引木叉行者，過了此山，又奔東土。行不多時，忽見金光萬道，瑞氣千條。木叉道：「師父，那放光之處，乃是五行山了，見有如來的『壓帖』在那裡。」菩薩道：「此卻是那攪亂蟠桃會大鬧天宮的齊天大聖，今乃壓在此也。」木叉道：「正是，正是。」師徒俱上山來，觀看帖子，乃是「俺、嘛、呢、叭、咪、吽」六字真言。菩薩看罷，嘆惜不已，作詩一首。詩曰：

堪嘆妖猴不奉公，當年狂妄逞英雄。

欺心攪亂蟠桃會，大膽私行兜率宮。

十萬軍中無敵手，九重天上有威風。

自遭我佛如來困，何日舒伸再顯功？（頁156）

從上述「堪嘆妖猴不奉公，當年狂妄逞英雄」的評論可知，孫悟空欺心爭天一事，乃反映在個人的功利追求之上，其言行表現並不符合公義。不過即使如此，《西遊記》寫定者尚且以「英雄」之姿看待，顯見並未全然否定孫悟空與眾不同的資質與才能。

---

<sup>51</sup> 明·王陽明撰，鄧艾明注：《傳習錄注疏》，卷上，頁8。

惟若考慮孫悟空如何能為世所用，則關鍵問題就在於如何教化孫悟空收束心意，遷過歸善，正所謂「馬猿合作心和意，緊搏牢拴莫外尋。萬相歸真從一理，如來同契住雙林。」（第七回，頁 127）將是後續情節編排所要處理的重點所在。更進一步來說，孫悟空日後皈依佛門，並跟隨取經人修行，即可視為《西遊記》寫定者對於上述問題所提供的可能解決之道。且觀第八回曰：

大聖道：「如來哄了我，把我壓在此山，五百餘年了，不能展掙。萬望菩薩方便一二，救我老孫一救。」菩薩道：「你這廝罪業彌深，救你出來，恐你又生禍害，反為不美。」大聖道：「我已知悔了，但願大慈悲指條門路，情願修行。」這才是：

人心生一念，天地盡皆知。

善惡若無報，乾坤必有私。

那菩薩聞得此言，滿心歡喜，對大聖道：「聖經云：『出其言善，則千里之外應之；出其言不善，則千里之外遠之。』你既有此心，待我到了東土大唐國尋一箇取經的人來，教他救你，你可跟他做箇徒弟，秉教伽持，入我佛門，再修正果，如何？」大聖聲聲道：「願去，願去。」（頁 156-157）

至於孫悟空是否真正能夠通過取經修行端正是非、善惡之心，並且進一步體認天理，召喚良知，將是《西遊記》寫定者後續化用玄奘取經史實編創一則通俗演義所要進一步處理的重要思想課題。<sup>52</sup>

循著上述情節發展脈絡以觀，可以推知「安天大會」的設立，其實反映了一個相當重要的「經世」思考。尤其在儒學價值體系運作不彰的世變時空裡，究竟要如何攝取與利用佛、道宗教思想以安頓人心與平治天下，無疑是一個十分值得深究的時代課題。且觀第八回曰：

如來講罷，對眾言曰：「我觀四大部洲，眾生善惡，各方不一：東勝神洲者，敬天禮地，心爽氣平；北俱盧洲者，雖好殺生，祇因糊口，性拙情疎，無多作踐；我西牛賀洲者，不貪不殺，養氣潛靈，雖無上真，人人固壽；但那南

<sup>52</sup> 可參宋克夫：〈主體意識的弘揚與人格的自我完善——孫悟空形象塑造新論〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》第 27 卷第 2 期（2000 年 3 月），頁 33-37。

瞻部洲者，貪淫樂禍，多殺多爭，正所謂口舌凶場，是非惡海。我今有三藏真經，可以勸人為善。」諸菩薩聞言，合掌皈依，向佛前問曰：「如來有那三藏真經？」如來曰：「我有《法》一藏，談天；《論》一藏，說地；《經》一藏，度鬼。三藏共計三十五部，該一萬五千一百四十四卷，乃是修真之經，正善之門。」（頁 148）

顯而易見，引文中有關南瞻部洲處於貪淫樂禍，多殺多爭狀態的時空體設置，可謂強烈體現出一種世變之思。正因為如此，當如來佛祖擬傳授三藏真經造極樂，並授命觀世音菩薩前往東土尋訪取經人，正是期望能以真經安頓人欲之私，實現勸善天下的目的。如此一來，如來佛祖傳經造極樂一事，所以能與後續玄奘取經故事之間能夠形成有機的聯繫關係，其關鍵因緣當在於此。

在《西遊記》中，玄奘作為取經人，沿途感化孫悟空、豬悟能、沙悟淨等眾徒弟和龍馬，並在眾徒弟的護佑之下，一行歷經千辛萬苦，通過種種磨難的考驗，最終得以脫胎換骨，並登臨靈山謁見如來佛祖。當時，如來佛祖大發慈悲之心，對三藏法師清楚明示傳經之由。且觀第九十八回曰：

四眾到大雄寶殿前，對如來倒身下拜。拜罷，又向左右再拜。各各三匝已徧，復向佛祖長跪，將通關文牒奉上。如來一一看了，還遞與三藏。三藏顫作禮，啟上道：「弟子玄奘，奉東土大唐皇帝旨意，遙詣寶山，拜求真經，以濟眾生。望我佛祖垂恩，早賜回國。」如來方開憐憫之口，大發慈悲之心，對三藏言曰：「你那東土，乃南瞻部洲。只因天高地厚，物廣人稠，多貪多殺，多淫多誑，多欺多詐；不遵佛教，不向善緣，不理三光，不重五穀；不忠不孝，不義不仁，瞞心昧己，大斗小秤，害命殺牲；造下無邊之孽，罪盈惡滿，致有地獄之災。所以永墮幽冥，受那許多碓搗磨舂之苦，變化畜類。有那許多披毛頂角之形，將身還債，將肉飼人。其永墮阿鼻，不得超升者，皆此之故也。雖有孔氏在彼，立下仁義禮智之教；帝王相繼，治有徒流絞斬之刑，其如愚昧不明，放縱無忌之輩何耶？我今有經三藏，可以超脫苦惱，解釋災愆。三藏：有《法》一藏，談天；有《論》一藏，說地；有《經》一藏，度鬼。共計三十五部，該一萬五千一百四十四卷。真是修真之經，正善之門。凡天下四大部洲之天文、地理、人物、鳥獸、花木、器用、人事，無般不載。

汝等遠來，待要全付與汝取去，但那方之人愚蠢村強，毀謗真言，不識我沙門之奧旨。」叫：「阿難、伽葉，你兩個引他四眾，到珍樓之下，先將齋食待他。齋罷，開了寶閣，將我那三藏經中，三十五部之內，各檢幾卷與他，教他傳流東土，永注洪恩。」（頁 1171-1172）

根據上述引文，如來佛祖特別提及「你那東土，乃南瞻部洲，……雖有孔氏在彼立下仁義禮智之教，帝王相繼，治有徒流絞斬之刑，其如愚昧不明，放縱無忌之輩何耶？」如前所言，南瞻部洲亂世之象發生的緣由，其實是源於儒學價值體系運作不彰所致，才會出現「多貪多殺，多淫多誑，多欺多詐」的狀態，以致多有「地獄之災」。如此亂世之象，其實也見於第六十六回，當時唐僧師徒行經小西天，遭遇黃眉怪。行者無計可施，徑轉南瞻部洲去拜武當山，參請蕩魔天尊，解釋三藏、八戒、沙僧、天兵等眾之災。祖師有言：

我當年威鎮北方，統攝真武之位，剪伐天下妖邪，乃奉玉帝敕旨。後又披髮跣足，踏騰蛇神龜，領五雷神將、巨虬獅子、猛獸毒龍，收降東北方黑氣妖氛，乃奉元始天尊符召。今日靜享武當山，安逸太和殿，一向海岳平寧，乾坤清泰。奈何我南瞻部洲并北俱蘆洲之地，妖魔剪伐，邪鬼潛踪。今蒙大聖下降，不得行；只是上界無有旨意，不敢擅動干戈。假若法遣眾神，又恐玉帝見罪；十分卻了大聖，又是我逆了人情。我諒著那西路上縱有妖邪，也不為大害。我今著龜、蛇二將並五大神龍與你助力，管教擒妖精，救你師之難。（頁 1186-1187）

顯然，南瞻部洲并北俱蘆洲之地處於「妖魔剪伐，邪鬼潛蹤」的世變狀態，並非只是一場虛語。如來佛祖有感於此，為能勸化天下人心，方有教取經人前來靈山取經的動機和想法，其目的乃在於使之「流傳東土，永注洪恩」，達到勸化人心向善，進而度化眾生超脫苦惱，解釋災愆。

正是基於如來佛祖傳經造極樂的前提，《西遊記》寫定者後續化用玄奘取經史實進行故事新編，可謂其來有自。在「安天」的政治期望主導下，<sup>53</sup>其寫作目標將不再

<sup>53</sup> 劉戈分析《西遊記》中取經的目的為何？指出：「筆者認為，破解唐僧取經目的的秘密，還得要從《西遊記》的書名入手。《西遊記》原名《西遊釋厄傳》，何謂「釋厄」？「釋厄」者，解脫苦難，拯救之謂也。《西遊記》主要寫的是唐僧西天取經的故事，西天取經目的為那般？西天取經目的為拯救

是複述玄奘為解決佛經翻譯訛謬諸種問題而西行求法的神聖性事蹟，而是藉由唐僧師徒的取經旅程，展演一系列人心變化問題，進而從中反思可能的解決辦法。嚴格來說，如來佛祖傳經造極樂，並非只是一場單純的宗教教化活動而已，而是體現出勸善天下、平治人心的高度政治意涵。

#### 四、結語

《西遊記》寫定者從開篇起對於孫悟空得道至被降的生命因緣展開深描，直可視為《西遊記》寫定者觀照歷史現實之下所建構的一則象徵性敘述，有其不可忽視的歷史意識和一系列政治倫理隱喻，承擔著不可忽視的歷史闡釋任務。具體而言，有關孫悟空爭天欲望的生發及其因緣的情節編排，極大程度上反映出兩個值得關注的寫作思考：第一，在「借卵化猴完大道」取喻書寫中，對於孫悟空求道有成卻欺心大鬧三界的生命因緣的敘述，有其理解「造化會元功」的尊生觀照；第二，在「猿猴道體配人心，心即猿猴意思深」的取喻書寫中，有關孫悟空「欺心鬧斗牛」的情節編排，在在反映了《西遊記》寫定者對於天下世變亂象的高度政治關懷。

從「安天」的角度來說，《西遊記》話語構成背後的後設思維，乃是以孫悟空形象比喻「人心」，試圖藉由孫悟空從「大鬧三界」到「妄圖爭天」的心性變化過程的深描，深入展演人心善惡變化與和天下秩序運作之間的密切關係。因此，降伏妖猴以恢復天下秩序，乃有「安天」的政治期望寄存其中。惟值得注意的是，《西遊記》寫定者固然有意凸顯孫悟空的爭天欲望和行動，但實際上，卻並非全然否定孫悟空的才能和生命價值。正如第七回結尾處所示情節伏筆：

如來即辭了玉帝、眾神，與二尊者出天門之外。又發一箇慈悲心，念動真言

---

也。」見氏著：《西遊記新詮》（北京：學苑出版社，2004年），頁19。此一看法，與本文所論「安天」命題有異曲同工之處，可為參考；但實際上，本文論述切入點與劉氏見解並不相同，主要差異在於《西遊記》中玄奘取經行動之展開，乃源於「如來佛祖傳經造極樂」而來。

咒語，將五行山召一尊土地神祇，會同五方揭諦，居位此山監押。但他饑時，與他鐵丸子吃；渴時，與他溶化的銅汁飲。待他災愆滿日，自有人救他。正是：

妖猴大膽反天宮，卻被如來伏手降。  
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。

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)

由此可知，當《西遊記》寫定者以「英雄」、「善根」形容孫悟空，且以「他年奉佛上西方」、「且待唐朝出聖僧」進行情節預告，自然有其勸善人心的淑世理想寄寓其上。是以，後續通過孫悟空跟隨唐僧前往西天取經的敘寫，乃有意在各種神魔鬥爭事件中安置各種心性修持問題。正如第一百回敘及孫悟空隨同唐僧抵達靈山謁見如來佛祖，如來佛祖封其為「鬪戰勝佛」：

孫悟空，汝因大鬧天宮，吾以甚深法力，壓在五行山下，幸天災滿足，歸于釋教；且喜汝隱惡揚善，在途中煉魔降怪有功，全終全始。加陞大職正果，汝為鬪戰勝佛。(頁 1749)

無可諱言，《西遊記》寫定者以孫悟空為人心之欲的表徵，特就其攪亂天地秩序的心性變化展開深描，將其「爭天」欲望和「欺心」作為視為一種必須加以平治的亂源，當有其回應歷史現實語境的重要政治籲求。

基於上述考察和分析，我以為《西遊記》寫定者十分關注明代中期以降當世儒教不興的歷史現狀，於是特借佛祖如來之口，明確指出當世儒家思想體系運作面臨了巨大危機。究其原因，由於人心瞞昧，儒家思想體系又無以規範人欲過度張揚的現象，致使南瞻部洲呈現出道德崩毀、倫理失序、天下失道的世變亂象。饒富意味



的是，在《西遊記》的現實世界中，當時的「東土南瞻部洲」正是唐太宗主政時空，小說敘述所呈現的卻是一片太平氣象。第九回曰：

話表陝西大國長安城，乃歷代帝王建都之地。自周、秦、漢以來，三州花似錦，八水繞城流，真箇是名勝之邦。彼時是大唐太宗皇帝登基，改元貞觀，已登極十三年，歲在己巳，天下太平，八方進貢，四海稱臣。忽一日，太宗登位，聚集文武眾官，朝拜禮畢，有魏徵丞相出班奏道：「方今天下太平，八方寧靜，應依古法，開立選場，招取賢士，擢用人材，以資化理。」太宗道：「賢卿所奏有理。」就傳招賢文榜，頒布天下：各府州縣，不拘軍民人等，但有讀書儒流，文義明暢，三場精通者，前赴長安應試。（頁 165）

顯而易見，此處有關東土大唐盛世氣象的描述，實際上與如來佛祖眼中南瞻部洲的亂世景象大不相同，深具諷喻意味。若論如此作法的意圖，或可推知《西遊記》寫定者在取喻書寫中，其實十分關注當時歷史文化語境所呈現太平假象背後所存在的重大政治問題，必須積極尋求解決之道，方能使得天下歸治，創造出太平世界。當《西遊記》寫定者有意以大唐為喻，用以映照明代中期以降人欲高張的歷史文化語境，不僅展現出《西遊記》寫定者的歷史意識，而且在極大程度上表達深刻的政治關懷和歷史反思。是以在「如來佛祖傳經造極樂」的主導下，後續唐僧奉命前往西天取經除了勸善天下之外，更有所保大唐江山永固的政治目的。因此，有關「安天」論述之建構，並不僅止於解決南瞻部洲的亂世景象而已，而是將普世關懷的淑世理想寄寓其中。

總的來說，《西遊記》寫定者在講述孫悟空得道至被降故事之後，隨即接續敷演如來佛祖意欲傳經造極樂的情節，後續化用唐代玄奘西行求法史實重寫取經故事所建構而成的一場傳經、取經行動，雖然取經人仍是玄奘，但明顯已大不同於史書和傳記的記載。根據解讀結果可知，此一場傳經動機與取經行動的建構，主要目的早已不在於稱揚玄奘為解決佛教經義真解問題所生發的主動性行動，而是借如來佛祖傳授「三藏真經」至東土，以此勸化天下眾生，寄寓了「安天」的政治期望和淑世理想。

## 徵引文獻

### 一、古籍文獻

- 漢·司馬遷著，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索引，唐·張守節正義，〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1993年。
- 漢·班固著，楊家駱主編：《新校本漢書并附編二種》，臺北：鼎文書局，1986年。
- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第8冊，臺北：藝文印書館，1965年。
- 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，收入清·阮元校刻：《十三經注疏》第5冊，臺北：藝文印書館，1965年。
- \*唐·慧立本，彥悰箋：《大慈恩寺三藏法師傳》，臺北：廣文書局，1963年。
- 唐·歐陽詢撰：《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 後晉·劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1975年。
- 宋·不題撰人：《大唐三藏取經詩話》，上海：中國古典文學出版社，1954年。
- 宋·司馬光撰，胡三省注，章鈺校記：《資治通鑑》，臺北：大明王氏出版有限公司，1975年。
- 宋·朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000年。
- 宋·朱熹著，黃士毅編，徐時儀、楊艷彙校：《朱子語類彙校》，上海：上海古籍出版社，2014年。
- 宋·陸九淵撰：《象山先生文集》，收入《宋集珍本叢刊》第63冊，北京：線裝書局，2004年。
- 宋·張載撰，明·王夫之注：《張子正蒙注》，臺北：河洛圖書出版社，1975年。
- 宋·程顥、程頤：《二程全書》，臺北：中華書局，1976年。
- 明·王陽明撰，鄧艾明注：《傳習錄注疏》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- \*明·不題撰人：《西遊記（世德堂本）》，收入古本小說集成編委會編：《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1994年。

\*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年。

清·王先謙：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，2007年。

清·張廷玉等著，楊家駱主編：《新校本明史并附編六種》，臺北：鼎文書局，1979年。

## 二、今人論著

中央研究院歷史語言研究所校印，黃彰健校勘：《明仁宗實錄·明太宗實錄》，京都：中文出版社，1984年。

朱彤：〈論孫悟空〉，《安徽師大學報》第1期（1978年1月），頁68-79。

余英時：《歷史與思想》，新北：聯經出版事業股份有限公司，2004年。

李希凡：〈漫談《西遊記》的主題和孫悟空形象〉，《人民文學》第7期（1959年7月），頁94-100。

李舜華：〈西遊學小史〉，《北京社會科學》第1期（2000年2月），頁103-111。

\*李志宏：《「演義」：明代四大奇書敘事研究》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2019年。

李志宏：〈《西遊記》的尊生論述——以孫悟空得道至被降故事為考察中心〉，《成大中文學報》第85期（2024年6月），頁117-158。

宋克夫：〈主體意識的弘揚與人格的自我完善——孫悟空形象塑造新論〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》第27卷第2期（2000年3月），頁33-37。

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》第44卷第2期（2014年6月），頁215-253。

\*竺洪波：《四百年《西遊記》學術史》，上海：復旦大學出版社，2006年。

姚瑞瑜：《明代建寧府地方教育》，臺北：國立政治大學歷史研究所碩士論文，2004年。

\*高桂惠：《吳承恩與《西遊記》》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2021年。

陳鼓應註譯：《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1985 年。

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 年。

張岱年：《中國哲學大綱》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1992 年。

張錦池：〈宗教光環下的塵俗治平求索——論世本《西遊記》的文化特徵〉，《文學評論》第 6 期（1996 年 12 月），頁 132-141。

張錦池：《《西遊記》考論》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，2003 年。

黃政傑：《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年。

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

劉戈：《西遊記新詮》，北京：學苑出版社，2004 年。

\* 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 年。

薩孟武：《《西遊記》與中國古代政治》，桂林：廣西師範大學出版社，2005 年。

謝明勳：〈百回本《西遊記》之唐僧「十世修行」說考論〉，《東華人文學報》第 1 期（1999 年 7 月），頁 115-130。

\* 謝明勳：《西遊記考論：從域外文獻到文本詮釋》，臺北：里仁書局，2015 年。

蕭相愷：〈孫悟空形象的文化哲學意義〉，《古典文學知識》第 4 期（1999 年 7 月），頁 85-91。

嚴云受：〈孫悟空形象分析中的幾個問題〉，《河南大學學報》第 2 期（1979 年 2 月），頁 63-75。

\* 〔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，2015 年。

\* 〔美〕黃衛總（Martin W. Huang）著，張蘊爽譯：《中華帝國晚期的欲望與小說敘述》，南京：江蘇人民出版社，2010 年。

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

## Selected Bibliography

- Andrew H. Plasks, Shen Heng Shou trans., *Ming Dai Xiao Shuo Si Da Qi Shu* [The Four Master Works of the Ming Novel] (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015).
- [Ming] Anonymous, *Xi You Ji (Shi De Tang Ben)* [Journey to the West] collected in *Gu Ben Xiao Shuo Ji Cheng* [Anthology of Classical Chinese Fiction] (Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1994).
- Gao Gui Hui, *Wu Cheng En Yu “Xi You Ji”* [Wu Cheng En and Journey to the West] (Taipei: Wu-Nan Book Publishing Co., Ltd, 2021).
- Hsieh Min Hsun, *Xi You Ji Kao Lun: Cong Yu Wai Wen Xian Dao Wen Ben Quan Shi* [Studies on Journey to the West, Documental Investigation and Interpretation] (Taipei: Le Jin Book Company, 2015).
- Huang Wei Zong (Martin W. Huang), Zhang Yun Shi trans., *Zhong Hua Di Guo Wan Qi De Yu Wang Yu Xiao Shuo Xu Shu* [Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China] (Nanjing: Jiangsu People’s Publishing House Ltd., 2010).
- [Tang] Hui Li , Yan Cong notes, *Da Ci En Si San Zang Fa Shi Zhuan* [Biography of Tripitaka Master of Da Ci En Temple] (Taipei : Kwangwen Book Company, 1963).
- Li Chi Hung, “*Yan Yi*”: *Ming Dai Si Da Qi Shu Xu Shi Yan Jiu* [Studies on the Narrative of The Four Master Works of the Ming Novel] (Taipei: Wu-Nan Book Publishing Co., Ltd, 2019).
- Lu Xun, *Lu Xun Xiao Shuo Lun Wen Ji - Zhong Guo Xiao Shuo Shi Lue Ji Qi Ta* [A Brief History of Chinese Fiction: Lu Xun’s Essays on the History of the Fiction] (Taipei: Le Jin Book company, 1992).
- [Ming] Wu Cheng En, Xu Shao Zhi proofread, Zhou Zhong Ming, Zhu Tong comment, *Xi You Ji Jiao Zhu* [Annotations to Journey to the West] (Taipei: Le Jin Book Company, 1996).
- Zhu Hong Bo, *Si Bai Nian “Xi You Ji” Xue Shu Shi* [Four Hundred Years of Academic History of Journey to the West] (Shanghai: Fudan University Press, 2006).

