

從釋厄到證道——論《西遊證道書》的 評點與情節更動

陳海茵*

摘要：

《西遊證道書》為目前所知清代最早的《西遊記》評點本，其評點內容涉及道教內丹要旨，並以五行之說詮解情節，欲闡述仙佛同源、三教合一之思想。此評點本之影響性極廣，包括其所新增之唐僧出世故事，並將「證道」作為書名，以宗教視角之切入作為詮釋主軸，影響清代後來的《西遊記》評點本甚鉅。

本文討論《西遊記》在清代如何從「釋厄」之傳走向「證道」之書，《西遊證道書》此一題名，建立於「釋厄即證道」之功夫論上，透過整理各章回前總評的論述脈絡，可知其主旨乃藉由「魔道二分」與「魔道相因」的基本結構，強調取經釋厄之路途，即係斬除情慾魔障的證道之過程。此中欲證求之道理甚為駁雜，既有佛教解脫之理，亦包括道教修真之思維，甚至也有日用人倫的儒家領會。此外，除了評點內容外，從《西遊證道書》對百回本之刪動更改觀察，也可發現其中刪省諸多唐僧

* 台南應用科技大學兼任講師

的負面描述，包括刪除原有情節的醜態描寫，甚至連增加唐僧出世的章回，或皆可視之為評點者建立證道說的結構。

關鍵詞：《西遊證道書》、西遊記、證道主題、汪象旭

From “Shi-E” to “Cheng-Tao”: The Commentary and Modification to the Original Text of *Hsi-yu Cheng-tao Shu*

Chen, Hai-yin *

ABSTRACT:

Hsi-yu Cheng-tao Shu is known as the earliest Ching Dynasty commentary edition of *Hsi-yu Chi*. Its commentary content involves the key points of Taoist internal alchemy and, to express the thoughts of Three-in-one teaching, and Xian fo tong yuan, interprets the plot by using the wuxing theory principally. This commentary edition has impacted a lot. For instance, the story of Tang Dynasty monk Hsuanchuang it added, and the praise, “Cheng-tao”, it used in the book title, constructing the interpretation frame from the religious vision, which influenced the later Ching Dynasty commentary editions of *Hsi-yu Chi*.

In this study, it was discussed how *Hsi-yu Chi* transferred from being a book about “shi e” (liberation from the hardships) to “cheng-tao” (preach). The book title “*Hsi-yu Cheng-tao Shu*” is based on the theme that “shi e” is “cheng-tao”. By analyzing and interpreting the pre-chapter commentary, it was found that this theme emphasized, through discussion of the basic structures of demon-tao dualism and demon-tao revelation, that the pilgrimage for Buddhist scriptures and for liberation from hardships was the preach process of eliminating the lust demon. What the book would like to preach is complicated, including the Buddhist theories of relief to free oneself, and the thoughts of Taoist atonement and innocence seeking, even the Confucian understanding of the ways of the world. Additionally, besides the commentary content, by observing the changes of the

* Adjunct Lecturer, Tainan University of Technology

one-hundred-chapter version in *Hsi-yu Cheng-tao Shu*, it was found that the word expression that described the Tang monk, including the deletion of descriptions of ugly performance of original plots or the addition of chapters of descriptions of the Tang monk, could be regarded as the structures for the commenters to setup their Cheng-tao theories.

Keywords: *Hsi-yu Cheng-tao Shu*, *Hsi-yu Chi*, Cheng-tao, Wang, Xiang-xu

一、前言

清初評點本《西遊證道書》一百回¹的出現，對清代《西遊記》之傳播發展影響甚鉅，例如版本接受方面，由於《證道書》從當時流行的明刊百回本《西遊記》中，補上前所無之「唐僧出世」作為第九回，²此後，無論簡繁，清代所出版的各種《西遊記》皆依照《證道書》此一回目安排，孫楷第便言「自此遂為西遊記定本也」。³而其卷前署名為元人「虞

¹ 此書原刻本收藏於北京圖書館、日本內閣文庫與京都人文科學研究所等處，台北天一出版社與上海古籍出版社皆有影印本行世。以下行文皆稱《證道書》，且若無特殊說明，則依據[清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》（台北：天一出版社，1985年《明清善本小說叢刊·初編》影印日本內閣文庫藏清原刊本）。以下行文中若引用文本，為求簡明，皆於引文後以括號註明，標示其「回數」與「頁碼」，底下不另出註。

² 感謝匿名審查者的意見，提醒雖然目前未見唐僧出身之章回，但有關「金蟬」、「江流」或者「水難」之描述，卻散見於世本、李評本多處，此情況究竟是因為《證道書》所言「大略堂古本」遭「刪減」後的結果，或者《證道書》自行「補上」之創見，仍有待更進一步的討論與辨析。

³ 孫楷第：「汪氏乃於明本原書百回之外，增此一回（按：指唐僧出世之回）。自此而後，遂成定本。以致通行諸書莫不遵之。今人驟觀明本之無陳光蕊事者，反詫為異事矣。是以汪氏此書，雖刻於清初，而關係卻甚鉅：目為「證道書」，而開後來悟一子等之箋註附會；以為邱長春作，此後此二百餘年世人不復知吳承恩之名，自謂得古本，增撰第九回陳光蕊事，自此遂為西遊記定本也。」。見孫楷第，〈日本東京所見小說書目〉，收錄於孫楷第著，中華書局編輯部整理，《中國通俗小說：外二種》（北京：中華書局，2012年），頁273。此外，孫楷第認為雖然東京村口書店所發現之萬曆刊本朱鼎臣編《唐三藏西遊釋厄傳》，亦載有陳光蕊事，然文甚簡略，考究陳光蕊事，甚至其他章回文字與《證道書》皆無法契合，故縱然朱本有唐僧出世故事，《證道書》至多僅作為參考修改，應非《證道書》之祖本。

集」之序，⁴則以「國初丘長春所纂《西遊記》」為發端，認為此書乃丘處機所寫之玄奘取經故事，此序影響後來評點者對於《西遊記》作者之判定，使得許多清人認為縱然非丘處機，也多係一名全真龍門道士，⁵其傳達主旨定然是修真金丹大旨。⁶緣此，書名既捻出「證道」一題，搭配著評點內容，此「證道」主題遂成為有清一代《西遊記》評點者的重要課題。後來評點本如悟一子陳士斌《西遊真詮》、悟元子劉一明《西遊原旨》、張書紳《新說西遊記》等等，其內容中，無論是延伸闡釋仙佛

⁴ 圍繞此序仍有諸多問題，如是否真為元人虞集所寫、或者究竟為何書（《長春真人西遊記》或小說《西遊記》）所寫，甚至此序寫就之時間點，都有眾多討論，魯迅認為此序乃清刊本發行者，為求商業宣傳目的，因而將虞集為《長春真人西遊記》所撰寫之序，扣之以為小說《西遊記》之卷首，使得後人相信丘處機即小說《西遊記》作者（但事實上《長春真人西遊記》作者亦非丘處機，而是其弟子李志常）。反之，亦有學者認為此序是假託虞集之名，專程為小說《西遊記》所撰，磯部彰、吳聖昔等學者皆持此論。然而撰者何人，並且如何成為《西遊記》前的序仍有眾多討論空間。見磯部彰，〈圍繞著元本《西遊記》的問題——《西遊證道書》所載虞集撰的原序及丘處機的傳記〉，收錄於梅新林、崔小敬主編，《二十世紀西遊記的研究（上）》（北京：文化藝術出版社，2008年），頁177-199。以及吳聖昔，〈《西遊證道書》「原序」是虞集所撰嗎——虞集《西遊記序》真偽探考〉，《明清小說研究》1991年第3期（南京：江蘇省社科院，1991年），頁51-63。

⁵ 參考柳存仁，〈全真教和小說《西遊記》〉，收錄於氏作，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991年），頁131-139。

⁶ 並非所有清人都因此認為作者是丘處機，黃永年便認為自錢大昕從明正統刻《道藏》的「正乙部」中抄出《長春真人西遊記》原書、道光時又被刻入《連筠篴叢書》廣為流傳後，這種「丘處機是百回本《西遊記》作者」的說法至少在學術界已沒有人相信。見黃永年，〈論《西遊記》的成書經過和版本源流——《西遊證道書》點校前言〉，收錄於氏作，《文史探微：黃永年自選集》（北京：中華書局，2000年），頁545-589。

之道、攻詰辯證金丹之道，甚至另立新意證聖賢儒者之道，皆可視為「證道」一說之繼承與發揚。

《證道書》的出現，既是明清小說文人化的階段性產物，也是作為「集體累積型」⁷文本的《西遊記》又一新階段，此時期承續明末文人與書商合作評點小說形式，使小說及其評點呈現出既具有文人案頭色彩，亦具有商業賣點之特色。透過目錄題「鍾山黃太鴻 笑蒼子⁸／西陵汪象旭 檐漪子⁹同箋評」與正文題「西陵殘夢道人汪檐漪箋評」、「鍾山半非居士黃笑蒼印正」，可知此評點者二人不同以往《西遊記》作者（或作

⁷ 李時人認為「所謂集體累積型小說，指的是那種以同一題材為根據，經過『說話』、戲曲等各種形式的創作累積，最後由小說家寫定的小說」，並認為在中國集體累積型的小說中，只有《西遊記》最顯出作家的個人風格與群體風格的融解，使其成為中國古代長篇小說由集體創作到個人創作的過渡。見李時人，《《西遊記》考論》（杭州：浙江古籍出版社，1991年），頁3-6。

⁸ 黃周星，字景虞，號九煙，初育於周氏，從其姓，故《登科錄》作姓周名星，後復姓黃。湖南湘潭人。明崇禎十三年庚辰進士，官戶部主事。入清不仕，自稱黃人，字略似，號半非，別號圍菴，又號汰沃主人，笑蒼道人。有九煙先生遺集六卷。見錢仲聯主編，《清詩紀事·明遺民卷》（南京：江蘇古籍出版社，1987年），頁297。

⁹ 汪象旭（生卒年不詳），錢塘人，原名淇，號檐漪。《四庫提要》記載其撰有《保生碎事》一卷，並與武望之共同箋釋《濟陰綱目》十四卷、與徐士俊共同編有《分類尺牘新語》二十四卷。其生平考證可參考陳恩虎，〈刻書家汪淇生平考〉，《文獻季刊》2005年7月第3期，頁84-91。又王輝斌認為汪、黃二人當時的交友圈包含作家、藏書家與書商等諸多文人雅士，可視為一「西湖文人集團」，而汪象旭所編《分類尺牘新語》中則有大量此集團文人書信往來，可作為後人摸索描繪當時文學交流景象的重要線索，見王輝斌，〈汪象旭與「西湖文人集團」——《西遊記》祖本之「大略堂」古本再探討〉，《山西師大學報（社會科學版）》第39卷第6期（2012年11月），頁96-100。

序者)似地隱姓埋名,¹⁰他們在回前總批中深入討論《西遊記》的文本結構、世情寓意與修道提點等不同面向,¹¹透過「以己見解經」之方法,

¹⁰ 黃永年認為汪、黃未匿名的原因,可能與他們從未將《西遊記》視為不入流之小說有關。見氏作,〈論《西遊記》的成書經過和版本源流——《西遊證道書》點校前言〉,頁 560。

¹¹ 汪、黃二人究竟如何「同箋評」,以及《證道書》自云出自「大略堂古本」所謂為何,實乃《西遊記》學術史上重要議題,亦已有諸多前人學者研究討論之,其主要疑點在於今人完全無法得知「古本(大略堂)」的任何材料,且目前所知小說書坊並無「大略堂」此名,學者魏愛蓮(Ellen Widme)、杜德橋、徐朔方等認為「大略堂」是清人查望之堂號,此說蓋源自查氏與汪象旭共同編纂的《分類尺牘新語》,其中有八則查氏自己的作品,註解云「出自大略堂集選」,故王輝斌曾針對此線索,便直言「大略堂古本」即為查望之書齋號,而此西湖文人集團則是以汪象旭為首進行各種評箋、刻印之活動,見王輝斌,〈汪象旭與「西湖文人集團」——《西遊記》祖本之「大略堂」古本再探討〉,《山西師大學報(社會科學版)》第 39 卷第 6 期(臨汾:山西師大,2012 年),頁 96-100。但查望之「大略堂集選」是否與《證道書》所言之「大略堂」古本之間,仍無直接材料,此論題仍舊爭論不休,如吳聖昔與王輝斌之間便有長達十年以上的論辯,由於現有材料皆不足以推翻另一方說法,故任何一說皆有可議空間。此外,若暫時忽略是否真有所謂古本存在,直接從《證道書》與明代世德堂本《西遊記》關係密切此一現象來看,則《證道書》之章節安排與文字刪改,是由誰負責亦是一大疑點,從文字上的增修刪改,潤飾添補情節上的敘事矛盾,甚至加入第九回「唐僧出世」以完滿整體架構,此改編者必有一定的文采,而評語自稱的「儋漪子」(即汪象旭),黃永年認為僅是一名書商,文采必不如進士上榜的黃周星,故持「實際上都出於黃周星之手而不是汪象旭所能寫得出」之說,但吳聖昔對於此說則持相反意見,認為黃氏之說證據不足,無法證明。見吳聖昔,〈《西遊證道書》撰者考辨〉,《明清小說研究》1997 年第 2 期(南京:江蘇省社科院,1997 年),頁 59-69。此處總結暫借蔡鐵鷹之語「從最初的研究者孫楷第開始,歷來都有極大分歧,意見多到幾乎和排列組合的結果相等。有學者對這三個本子幾乎做了逐字逐句地比勘,其認真嚴謹程度令人敬佩,但奇怪的是各種意見看起來都有相當動

達到傳播個人理念的立言之功。故自《證道書》起，清代《西遊記》諸多評點本皆在評點刪改小說的過程中，建立起一個「三教合一」的功夫論，全書不斷繁複述說評點者的苦口婆心，有時化為醒世道人，有時戲擬迂腐儒生，無論是從正面或反面，皆承襲著《證道書》所強調此作「傳之後世，永為學者證道之標準」¹²的脈絡，將《西遊記》視為一宗教義理之寓言鉅作。¹³

《證道書》「證道」主題之學術成果，多以宏觀的《西遊記》學術史視角切入，¹⁴或與同樣以道教內丹之說詮解的清代《西遊真詮》、《西

人的理由，每一種意見都能找到支持的依據，每個依據又都難以簡單否認，在意見的框架裡看都有一定的合理性，這個現象相當奇怪也相當少見。」此語雖然是在描述「世本、朱本與楊本」之關係，卻也相當適合形容《證道書》的版本問題。見蔡鐵鷹，《西遊記資料彙編》（北京：中華書局，2010年），頁557。

¹² [清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第100回，頁2a。

¹³ 陳維昭認為傳統評點之於小說，乃係文學批評理論之於文本，但其實就文本發展的脈絡下，評點其實具有影響小說敘事性的功能，甚至可能會重構敘事，換言之，在通俗小說傳播的過程中，其所附帶的評點作用，可能還會影響後出之版本，故應該要重新檢視小說評點對於小說文本在意義構成上的實質影響。見陳維昭，〈論評點重構敘事〉，《文藝研究》2016年第4期（北京：中國藝術學院，2016年），頁50。以《證道書》而言，在此書迂迴的牽引之下，縱使後來評點者並未引用其評點，但此一證道主題卻影響整個清代《西遊記》的編改詮釋，成為胡適、魯迅口中「無數道士和尚秀才弄壞了」的作品。見胡適《西遊記考證》，收錄於梅新林、崔小敬主編，《二十世紀西遊記的研究（上）》（北京：文化藝術出版社，2008年），頁26。

¹⁴ 台灣見陳俊宏，《西遊記主題接受史研究》（台北：萬卷樓，2012年）。大陸方面則如竺洪波，《四百年《西遊記》學術史》（上海：復旦大學，2006年）、曹炳建，《《西遊記》版本源流考》（北京：人民出版社，2012年）。

遊原旨》二評點本一同討論，¹⁵單篇討論《證道書》之「證道」主題寓意研究者則相對少見，

故本文將就此一角度切入，淺析評點者如何讓《西遊記》一書，從原本的「釋厄」之傳走向「證道」之書，除了分析詮釋「回前總批」之外，亦會觀察其對百回本之刪動更改，¹⁶這些或隱或顯的文字表現，皆可視之為「證道說」的隱喻架構，最後在觀察《證道書》除了增加第九回唐僧出身的故事外，是否還有其他與唐僧相關的評語與刪改之處，而這些敘事表現又具何意義。

二、《證道書》釋厄即證道之功夫

《西遊記》評點者將小說情節與修道歷程合而論之，並針對其中用字運典延伸詮釋出各種功夫論，此一詮解視角並非從《證道書》始，早在李評本時，便已處處可見此類評語，如李評本第一回便云：

篇中云：「《釋厄傳》」，見此書讀之，可釋厄也。若讀了《西遊》厄仍不釋，卻不幸負了《西遊記》麼？何以言「釋厄」？只是能

¹⁵ 目前論述較詳者，可見林雅玲博士論文〈清三家《西遊》評點寓意詮釋研究〉，其以詮釋學方法入手，認為其他明清多數小說評點僅以「文學欣賞」為觀看視角，對照中國評點文學傳統脈絡後，便會發現此視角相較傳統評點，顯得缺乏「經解」之色彩，而《證道書》的出現，則開啟以宗教學理之方式，詮解神魔小說的新途徑。見林雅玲，〈清三家《西遊》評點寓意詮釋研究〉（台中：東海大學中國文學研究所博士論文，2002年）。

¹⁶ 前註已說明其中疑點，本文基本上認同《證道書》縱使有一祖本存在，必也是與明代世本，或與世本關係密切之版本，同時其文字潤飾與改編應該亦有參酌李評本。至於是否真實存在「大略堂古本」，則有待更多材料出現始能定論。參考吳聖昔，〈「大略堂《釋厄傳》古本」之謎試解〉，《明清小說研究》1992年第1期（南京：江蘇省社科院，1992年），頁103-125。

解脫便是。¹⁷

若「釋厄」便是解脫，那麼「西遊釋厄傳」自是認為《西遊記》通篇乃關於解脫之道，此中如何達到「解脫」境界，便大有「修道」之隱意，故李評舉石猴躍入水瀛洞高登王位為例，言此段情節之後，書中之所以少卻石猴之「石」字，實乃譬喻初入道者，必要有如石一般的剛直心性，才能斬世緣以得道。此類談修行功夫之話語，環繞在修道者應如何秉持心性，不受外在影響等簡易說法中，亦為《證道書》極力經營之處。以下將討論評點者如何透過小說情節的評論，以建立起「魔道二分」之對立結構，並透過心猿在此間的徘徊變化，鋪敘出「除魔即釋厄，釋厄即證道」之說。

（一）何須釋厄？魔障為災

《西遊記》全書中充滿大大小小的災厄，無論是數不清妖魔鬼怪的侵擾掠奪，或者各種意外考驗之天災人禍，如七絕山的稀柿衕惡臭冲天、通天河旁的白龜問佛不得則水淹等等，這些災厄組成一個「九九八十一難」的大結構，縱使其中某些劫難幾乎是「遊戲般的牽強附會」，¹⁸但其既稱為「釋厄傳」，即表示這些災厄都是別有用心的，讀者亦能從故事情節中，不斷發現所謂九九八十一難中，有為數不少都是在天上神佛的

¹⁷ [明]李卓吾批評，陳先行、包于飛校點，《西遊記：李卓吾評本》（上海：上海古籍，1994年），頁14。

¹⁸ 與其說是《西遊記》的災難情節之多，不如說故事作者們對於神祕數字的追求，使得某些災難看來有些湊數成分。見中野美代子，〈西遊記的隱秘學〉，收錄於中野美代子著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》（北京：中華書局，2002年），頁126。

「默許」中下凡作亂，其過程多涉及因果報應與贖罪思想。¹⁹因此，如何詮釋這些災禍的意義，也成為《證道書》的評點主旨之一。

首先必須指出所謂「魔」，《證道書》評點多作「心魔」看，世本陳元之〈刊西遊記序〉點出《西遊記》裡的「魔」為「口、耳、鼻、舌、身、意、恐怖顛倒幻想之障」，²⁰此說比喻六根不淨造成各種慾念心起，此處借佛家用語，強調「魔以心生，亦以心攝」的收放心之道。而《證道書》前虞集〈原序〉則言「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」，同樣也說明「魔」乃出自於一己之心。

但內在心魔如何化為外界劫難，便成為評點者首要詮解脈絡，《證道書》首先透過前七回孫悟空的出身，將此名故事主角賦予「心」之隱喻：²¹

¹⁹ 例如《證道書》第七十一回評點云：「同一魔難也，世人以為生災者，菩薩以為消災。如烏雞王之沉井三年，乃文殊三日御河之報；朱紫王之拆鳳三年，乃佛母二雛傷箭之報。雖小小因果，其影響可畏如此。」顯見西天取經路上所遇見的諸多經歷，其實不僅只是唐僧師徒的苦難，也是宗教家藉此說明世間因果報應與贖罪懺悔的過程。相關討論可參考李豐楙，〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第7期（彰化：彰化師大國文系，2003年），頁85-113。

²⁰ [明]華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》（上海：上海古籍出版社，1990年《古本小說集成》影印金陵世德堂本），頁4。

²¹ 這裡假定，無論《證道書》讀者是否此前曾讀過陳元之序，如「孫，猴也，以為心之神」，或者當時諸評點本對於心之解釋，都能透過此七回間的批語與評點理解《西遊記》本是一場「修心」歷練，外在山山水水之災厄，實則譬喻內心種種魔障。以心解西遊，乃係西遊學之重要課題，此一論題的彈性極廣，眾說紛紜，亦眾說皆可能，相關研究可參考謝明勳，〈《西遊記》修心歷程詮釋：以孫悟空為中心之考察〉，收錄於氏作，《西遊記考論：從域外文獻

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，故未有悟能、悟淨，而先有悟空，所謂成佛作祖，皆在乎此。此全部《西遊》之大旨也。²²

天生聖人忽降而為弼馬溫，弼馬溫忽升而為齊天大聖。如此升沉，瞬息天壤，其實不過吾心中一念之起伏耳。今之熱衷功名、躡躑速化者，睹此不知何如。²³

從上述引文可知，修道成果與否的關鍵在於主角悟空，他的種種身形姿態、出生經歷起伏等，莫不隱喻「心」之為善與惡的可能性，評點者指出既然悟空為心，那麼其書中眾多干擾取經的外在災厄，自是因心中慾念不淨而孳孽之魔障，需得「斬草除根」，例如第十四回悟空處理盜賊的方式係「一個個盡皆打死」，評點者將此一股殺勁譬喻成「六根清淨」的法門，盜賊在此並非表面上的六條人命，而被視作與「道」對立之端者：

學道之人，六根清淨，一念不生，安得而不除之？除之又安得而不趕盡殺絕也？妙哉！猴之言曰：「我若不打死他，他卻要打死你。」人鬼關頭，斬截痛快，更無過此二語。昔人云「漢、賊不兩立」，此非所謂「道、賊不兩立」者耶？²⁴

這種明顯的道魔二元對立結構遍見全書各處評點，又如第二十八回當悟

到文本詮釋》（台北：里仁書局，2015年），頁155-179。

²² [清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第1回，頁1b。

²³ 同上註，第4回，頁2a。

²⁴ 同上註，第14回，頁1b-2a。

空被逐離時，評點者亦以「道魔不兩立」為發端，說明悟空原為花果山一魔：

道與魔不兩立，出乎道即入乎魔。彼心猿當日之在花果山水簾洞，固居然一魔耳。幸而歸正三藏，身心合而為一，然後化魔而成道。今一旦被放，將安歸乎？²⁵

借悟空身處環境之改變（唐僧身旁遭逐在外）以說明道魔二元的水火不容，此論調於第三十一回再度出現，評點著眼於遭逐的悟空與八戒偕往營救唐僧前，不僅先換下一身妖衣，甚至還下海淨身祛除妖氣，口裡尚擔憂「我自從回來，這幾日弄得身上有些妖精氣了。師父是個愛乾淨的，恐怕嫌我」，²⁶透過性情真率的悟空，又一次強調「魔與道不兩立，入乎道即出乎魔矣」²⁷之二元觀，孫悟空既為心之隱喻，一旦偏離取經之正道，則當下即入魔道，他的叛逆過往與護送取經正好成了魔、道二端的象徵。

（二）為何釋厄？魔道相因

當魔道二分的對立結構如此朗現，則求道者直須持守心性，何以仍不斷地遭受磨難呢？若欲詮釋整部《西遊記》的鬥法，定然會發現前回信誓旦旦此妖魔作為心頭大患，必除而後得道之語不斷重複，《證道書》亦意識此間矛盾，因此對於此看似無止盡的妖邪魔難做過評論，如第三十一回蓮花洞逢金角、銀角時，便以「魔與道恆相因」（回 32，頁 1a）解釋修道是一條漫長遙遠的路程。

²⁵ 同上註，第 28 回，頁 1a。

²⁶ 同上註，第 31 回，頁 3a。

²⁷ 同上註，第 31 回，頁 1a。

因此，縱然師徒五人每遇一難歸來後，仍有下一劫難等著他們，在取經途上，魔障永遠伴隨著證道者，他們的功成身退並非取得真經而已，更包括圓滿完成「災難簿」的數字，此情節不僅是《西遊記》的敘事結構，也是文本內在的義理表現，謫凡的五聖必須歷經命中註定的魔障劫難，所以一路上無論是以武力侵犯者，如數不清意圖吃食唐僧的妖魔，他們所展現的無非為「以魔而害道」，²⁸甚至以財色誘惑者，如隱身偽裝的菩薩以及女兒國國王，也是勾起心中慾望產生魔障，皆為破壞唐僧師徒的求道之路，只有不斷地斬妖除魔，才有歸本的可能：

既悟此理，即名「得道」。然而道高一尺，魔高一丈。有魔不成道，無魔亦不成道，有魔而不能斷魔，尤不成道，故曰「斷魔歸本」。斷魔即是歸本，歸本即是菩提。²⁹

求道者朝聖行往西方，途中必須遭受磨難與試煉，其功德圓滿的結果也是他們贖罪回歸。³⁰換言之，除魔釋厄的過程就是圓滿證道的過程。³¹

²⁸ 同上註，第 27 回，頁 1a。

²⁹ 同上註，第 2 回，頁 1a。

³⁰ 五聖藉朝聖之行而贖罪的討論，可參考余國藩的〈朝聖行——論《神曲》與《西遊記》〉，收錄於余國藩著，李爽學編譯，《余國藩西遊記論集》（台北：聯經出版公司，1989 年），頁 139-180。

³¹ 其實評點第一回便說明「釋厄即證道」之旨，底下九十九回亦皆環繞此說：「開口說個《西遊釋厄傳》，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《西游》，莫作兩部看。」（回 1，頁 3a），文中「人知……而不知……」成為全篇評點的一種常見口氣，評點者強調出此詮解行為建立在「已知者」的責任感上，也隱約展現出求真道門中的「明

既然釋厄實為證道的不二法門，則釋厄的具體功夫該如何進行呢？換言之，若小說神魔鬥法之情節正是修行證道之隱喻，其該如何對應到具體生活實踐呢？《證道書》將第三回的孫悟空所結拜六魔王詮解為「六賊」，並搭配第七十二回盤絲洞的七名女妖，認為正好就是六根所產生的「慾念」，以及七情所纏繞出「情思」，人性中的情思慾念就是魔障之源頭，心思意念無時無刻不動，一旦放縱，則必將招來各種災厄：

蓋心宜存不宜放，一存則魔死道生，一放則魔生道死。奈何大道甫成，一旦心滿意足，便忽地放下心乎？此心才一放下，便有六怪相隨而來。³²

絲者，思也。此心本原，何思何慮？世人憧憧擾擾，因思而生情，因一情而生七情，於是一心以為喜，一心以為怒，一心以為哀懼，一心以為愛惡欲，而心始不勝其勞矣。³³

評點者並未說明七名女妖與「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」之關係，僅說明魔障之所以來自「情慾」，乃因心總是時時刻刻面對外界千變萬化的誘惑，而因慾望而勾起的情慾正是宗教家眼中使得人墮落的原因，³⁴因此《證道書》所闡釋的功夫論，表面詮釋《西遊記》之情節，實為說明心性修行之論，然此說亦不脫過往「求放心之喻」³⁵之脈絡，大抵談

師」傳統。

³² [清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第3回，頁1b。

³³ 同上註，第72回，頁1a。

³⁴ 李豐楙：「宗教家認知中的情、慾是一種折磨或墮落之因，因而忘情、無情或無欲就進一步從道家哲學被巧妙轉化為道教義理。」見李豐楙，〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第7期（彰化：彰化師大國文系，2003年），頁102。

³⁵ 如《五雜俎》云：「《西遊記》曼衍虛誕，而其縱橫變化，以猿為心之神，以

論人生在世，不外乎就是學習「存心」之道。

三、《證道書》評語的借喻證道

明清評點之主流係以宗教哲學的視角閱讀《西遊記》，此類宗教隱喻雖於上個世紀初，受到胡適、魯迅等「遊戲說」大力批判，³⁶但隨著時代與學術潮流之演變，近年學界已有共識，《西遊記》一書確實有著諸多與宗教修道相關之象徵，以《證道書》為例，其評點內容雖然多著墨在如何除魔釋厄、回歸本性之宗教言論，例如佛教禪宗「明心見性」的功夫論，³⁷或援引《悟真篇》之詩句以應和《西遊記》情節，並戮力解讀文中眾多煉丹成仙之術語，但除宗教之外，《證道書》仍具有諸多對於世態人情之體悟，以及面對文字情節的審美情趣，值得分析討論箇中特色。

（一）證三教合一之道

豬為意之馳，其始之放縱，上天下地，莫能禁制，而歸於緊箍一咒，能使心猿馴伏，至死靡他，蓋亦求放心之喻，非浪作也。」見[明]謝肇淛，《五雜俎》（上海：上海古籍出版社，2002年《續修四庫全書》影印明萬曆四十四年潘膺祉如韋館刻本），卷15，頁656下-657上。

³⁶ 見胡適〈西遊記考證〉，收錄於梅新林、崔小敬主編，《二十世紀西遊記的研究（上）》（北京：文化藝術出版社，2008年），頁26。魯迅也認為「此書則實出於遊戲，亦非語道，故全書僅偶見五行生克之常談，尤未學佛，故未回至有荒唐無稽之經目，特緣混同之教。」見魯迅，《魯迅小說史論文集：中國小說史略及其他》（台北：里仁書局，1992年），頁148-149。

³⁷ 如《證道書》第八回：「篇中述心猿警醒處，只是『我已知悔』四字。蓋人心迷而不悟，總由於不知悔，悔則妄心死而道心生矣。故下即接一語，云「見性明心歸佛教」。無此悔，安有此明？無此明，安得成佛！」見[清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第8回，頁1b。

承上節所述，《證道書》建構起「釋厄即證道」之整體論述時，極力著眼於小說情節如何隱喻修行方法，其中最為關鍵的便係「存心」之法門，故第十九回總批言烏巢禪師所傳心經雖有二百七十字，也不過就環繞著「心」而已，此乃「所謂修真之總徑，作佛之會門」，³⁸更聲稱此外便無其他方法以達正果，但此說既言「二門」，則實際上是指佛教或道教呢？

考察《證道書》二位評點者之背景，可確定的是皆與道教有關：汪象旭編訂《呂祖全傳》，以「奉道弟子」自稱，³⁹而黃太鴻別號「笑蒼道人」，其詩作亦曾自稱「道人」，⁴⁰汪氏所輯《分類尺牘新語》亦收錄二人討論道教修仙之事的書信往來，可見其言論互動中多有論道之語。⁴¹《證道書》既稱《西遊記》為丘處機所著，批語與評點亦處處為金丹五

³⁸ [清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第19回，頁1b。

³⁹ [清]汪象旭重訂，《呂祖全傳》（上海：上海古籍出版社，1990年《古本小說集成》影印咸豐九年寶賢堂本），頁113。

⁴⁰ 黃太鴻有詩〈小半斤謠〉自序：「道人聞而嘆曰：『此盛德事也』」。又〈失題〉：「學仙恨少休糧缺」。見錢仲聯主編，《清詩紀事·明遺民卷》（南京：江蘇古籍出版社，1987年），頁301-302。

⁴¹ 如黃周星〈東汪儋漪〉：「神仙一道，世人多以為荒唐，僕獨以為神仙必可學而至，但有三難耳。何謂三難？一曰根器，二曰功行，三曰機緣。」見[清]周星撰，《九煙先生遺集》（上海：上海古籍出版社，2002年《續修四庫全書》影印清道光二十九左仁周詒樸刻本），卷2，頁41b。此外，從汪儋漪所輯《分類尺牘新語》中的書信往來可知，當時黃周星、汪儋漪二人之外，亦與身旁諸多文人雅士有討論道教修仙之互動，如黃周星〈諫汪儋漪〉言「昨見野君與道兄箋，有『酒色財氣皆可成仙』之語。」野君乃指徐士俊，徐氏亦有〈東汪儋漪〉云「道兄又自矜有不老之術，邈而學仙」等等，見[清]徐士俊、汪淇輯評，《分類尺牘新語》（台南：莊嚴文化，1997年《四庫全書存目叢書》影印清康熙二年刻本），冊13，頁7a-8b。

行之解讀，其道教色彩無庸置疑。然事實上，讀者卻能自評語內容中看見佛教話語與道教知識的雜揉，顯然評點者對於「仙佛同源」之說有其堅持，故於第一回開宗明義解釋：

何以知之？曰即以其書知之。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，嬰兒姹女，夾脊雙關等類，又無一非玄門妙諦，豈非仙佛合一者乎？⁴²

此語於書中各處不斷出現，可以想見的是，評點者乃以此解釋為何本源源自於佛教聖僧傳記的《西遊記》，能夠與道教求真之說結合，而《證道書》一書便是透過批評的過程，逐漸將《西遊記》與已說二者合而為一，如第九回評點云玄奘之「玄」乃係道教用語，與須菩提雖名「菩提」，卻是「神仙本色」的巧段用意相同。又第七十八回討論何以《西遊記》多言妖道，不談妖僧時，再以「《西遊》為仙佛同源之書」作為回前總批語，說明此乃丘處機為天下人分辨真偽善惡之舉措等等，這些例子顯示評點者將道教之說冠於小說《西遊記》之上，不僅反映當時「佛道合流」的思想，也顯示評點者的道教本位立場。

除佛道以外，透過《證道書》的回前總評，讀者可發現此工夫論中，亦包含對於傳統儒教的肯定，例如《西遊記》第六十二回講到祭賽國內有座藏著舍利子佛寶的金光塔，其大放寶光使得四方朝貢，被奉為上邦，但《證道書》評點者認為若非「國王有道，文武百臣賢良」，否則怎能有此盛況？若只靠金光塔，就能擁有此番景況，那麼「則堯、舜《典》、《謨》，孫、吳《韜》、《略》，當悉付祖龍一炬矣。恐古今無是理也。」⁴³

⁴² [清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第1回，頁1a。

⁴³ 同上註，第62回，頁3b。

此說顯然對於佛寶之功並不以為然，此價值觀透射出的，並非對於佛教的信仰崇拜，應當還是傳統文人對於學術經典教育的肯定，評點者甚至認為「有道賢良則明；無道不賢則暗耳。觀此王尊賢悔過，禮讓彬彬，是亦西域之賢君也。則茲塔之舍舊從新，夫復何疑？」對照小說中「文也不賢，武也不賢，國君也不是有道」的文字，評點者似乎不在乎小說文字實際上如何描述祭賽國王，仍作此強解以供儒家思維的發揚。

或如第十四回談到緊箍兒咒於世間是否流傳時，回前總評點構設一名道人出面回答云：「《易經》、《論語》俱有之，曰『君子思不出其位。』」⁴⁴此典蓋出《論語·憲問》：「不在其政，不謀其位。曾子曰：『君子思不出其位』」，其詮釋面向從君子如何在身份「當為」與能力「欲為」之間的謹慎所為，進而延伸至有才德者必先思量而後謀略，始運用發揮於擅長處。透過「道人」之口，宗教法門中收勒心性之修行遂與儒家謹慎處世之思維結合。除此之外，直接舉出儒家經典的例子雖然不多，但在日用倫常的體會上，多可見類似說法，例如世間多有做壞事者，最後害人害己，藉故事中惡用法寶之妖魔，比喻世間利用小智小謀行殺人放火之惡行者，最終下場將會是自投羅網，禍延子孫，評點者於此並不特別強調佛教因果說，或者道教承負思想，反而更傾向結於「己所不欲勿施於人」之老調。

（二）借寓言以證道

因此，「釋厄即證道」所架構的功夫論中，尚包括儒家思想與日用倫常之契合領悟，這種容納百川的詮解形式，或與當時所流行的三教合一之思想，以及文人背景的潛移默化有關，除此之外，評點者如何看待《西遊記》一書，也是可觀察之處。

⁴⁴ 同上註，第 14 回，頁 2a。

將《西遊記》的三教合一之脈絡，與其文字藝術的「極幻即真」之特色結合，當從李卓吾評點本卷首的幔亭過客之題辭談起：

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。故言真不如言幻，言佛不如言魔。魔非他，即我也。我化為佛，未佛皆魔。魔與佛力齊而位逼，絲髮之微，關頭匪細。摧挫之極，心性不驚，此《西遊》之所以作也。說者以為寓五行生剋之理，玄門修練之道。余謂三教已括於一部，能讀是書於其變化橫生之處引而伸之，何境不通？何通不洽？⁴⁵

從引文可見，此語肯定《西遊記》中豐富多元的宗教論述，其延展性高的詮釋空間與其變化萬千的文字情節有關，相較僅強調《西遊記》為某家之言者，或僅為遊戲論者，顯得開明通徹許多，其所注意到文本「極幻極真」的藝術形式，使得宗教修行實踐與小說中的佛與魔象徵結合為一，進而連結小說三教合一之主題意旨。

在這點上，《證道書》評點也有類似特色，《證道書》全書回前總評約有十多處援引《莊子》以抒發論點，如第三十回言公主百花羞請三藏修書救援，遭黃袍怪陷害，此事「文字絕妙古今」如《莊子》之「幻肆」；或如第六十回描述牛魔王與妻子的互動，評點者認為作者運筆之妙，遂引《莊子》所言「浸假而化予之左臂以為雞，浸假而化予之右臂以為彈」，此語出自莊子內篇〈大宗師〉，原指泯然生死物我之間界線的氣化觀，此處卻用來稱讚《西遊記》作者的書寫技巧等等。或如第六十四荊棘嶺上遇四仙，評點藉《莊子·人間世》「迷陽迷陽，無傷吾行。吾行卻曲，

⁴⁵ [明]李卓吾批評，陳先行、包于飛校點，《西遊記：李卓吾評本》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁1。

無傷吾足」之語，以抒發世途荊棘之多，更勝此嶺之人情世態的省思。評點引述的作用不僅將《莊子》與《西遊記》作文本藝術性的比擬，也透過對兩者詮釋性的解讀，進而使得修道譬喻、五行象徵與小說情節泯然無界限。⁴⁶並暗示著評點者可能將《西遊記》與《莊子》視為類似作品，換言之，也由於評點者能夠正視《西遊記》為充滿奇幻想像之「寓言」，故縱使其二人雖以道教金丹大旨為依歸，卻能於工夫論上反映儒釋道三方觀點，甚至把握小說藝術的審美情趣，都與評點者如何看待《西遊記》一書的文學性有關。

（三）剖析不得的剖析

《證道書》豐富駁雜的評點色彩，除了三教合一的功夫論外，還有充斥著五行大義的附會與剖析，無論是妖魔敵方及其所居洞府，或仙丹法寶的特性等等，在評點者眼中皆有五行相生相剋之象徵，甚至取經途中的地點，如烏雞國屬火、通天河屬水，或者祭賽國金光塔屬金等等，情節無一不可以五行結構分析套用。然而其說並未受到後來學者贊同，甚至認為不夠專業，如《西遊原旨》評點者悟元子劉一明便曾於〈西遊原旨自序〉批評《證道書》「妄議私猜」：

如來造三藏真經，五聖取一藏傳世，三五有合一之神功。全部要旨，正在於此。其有裨於聖道，啟發乎後學者，豈淺鮮哉？憺漪道人汪象旭，未達此義，妄議私猜，僅取一葉半簡，以心猿意馬，

⁴⁶ 世本序也有類似說法：「彼以為大丹丹數也，東生西成，故西以為紀。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，故浪謔笑謔以恣肆。笑謔不可以見世也，故流連比類以明意。」見[明]華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》（上海：上海古籍出版社，1990年《古本小說集成》影印金陵世德堂本），頁5-6。

畢其全旨，且注腳每多戲謔之語，妄誕之詞。噫！此解一出，不特埋沒作者之婆心，亦且大誤後世之志士，使千百世不知《西遊》為何書者，皆自汪氏始。其遺害，尚可言乎？⁴⁷

劉一明視《西遊記》為傳授性命雙修之學，地位與《參同契》、《悟真篇》等道教經典相同之著作，⁴⁸此認知與《證道書》評點者注意到《西遊記》作為具虛構性之寓言牴觸，故劉氏認為《證道書》充滿「戲謔、荒誕」之語，且全篇企圖以「心猿意馬」籠統詮釋之，更是使後世遭遺害者多，而知《西遊記》書者少。

但有趣的是，《證道書》自己雖然大言「一部《西遊》，無處不暗合五行」，⁴⁹其評點卻顛覆已說，於開宗明義於第一回總評指出「五行大義剖析不得」：

五行原大段剖析不得，分之則五，合之則一，且一行中亦自具五行，如土本生金，而土中何嘗無木，何嘗無水，無火，推此而論，莫不肯然。由此言之，行者何必不配金，沙僧何必不配土，況此書乃證道借喻，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？⁵⁰

會有這種說法的原因，或許是評點者深怕讀者誤以為只要掌握五行，則

⁴⁷ [清]劉一明原著，滕樹軍、張勝珍點校，《西遊原旨（道教龍門派劉一明修道文集之二）》（北京：宗教文化出版社，2015年），頁4。

⁴⁸ [清]劉一明，〈西遊原旨讀法〉：「四、《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》……知此者，方可讀《西遊》。」同上註，頁12。

⁴⁹ [清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第7回，頁1b。

⁵⁰ 同上註，第1回，頁3a。

大道正果自然圓滿，但依全書「收放心大旨」的功夫論，修行者終究必須得在心性上下功夫，故第二十回總評指出學道者皆須注意，縱然「能到四象和合、五行攢簇地位」，但只要心猿遭放，種種毒魔狠怪相尋而至。故第二十五回五莊觀評人蔘果樹之倒，源自於憤怒之心：

則此心之可畏，更甚於五行。是非此心可畏，而此心之忿怒可畏也。學者其可不懲忿戒怒耶？⁵¹

此憤怒造就躁銳之過，釀成取經路途的災厄，正是魔障的象徵，故不得執著五行而忽略本心，正是此處用意之一。評點者更指出陰陽五行本無形，顯現在外者，便是天地間一切耳聞目見之，而在內者，則不可見、不可聞，各藏於人之身中，在各人自修自煉，而此中妙旨只能心傳，無法言說。於此前提下，《證道書》通篇傳達五行要旨，實乃見人心妄念紛紛，於明知不可為而為之的情況下，遂敷衍出各篇五行分析，但這些終究都是「烏有子虛」，所謂「證道借喻」便是透過各種隱喻性的語言接近道說，而《證道書》評點者因將《西遊記》視作一部充滿隱喻的文學作品，始能於評點中「癡人說夢」。⁵²

⁵¹ 同上註，第 25 回，頁 1a。

⁵² 究竟為何要在第一回合言「剖析不得」，此處仍有許多待詮釋討論的空間，例如原因可能在於汪黃二人共筆同箋的形式，而不同評點者有著不同口氣，兩者共存造就了《證道書》中矛盾與駁雜的內容；也不無可能是評點者為其「妄議私猜」「一知半解」的五行論述，做一開脫說法。然而除此之外，若試著做一詮釋性思考：我們可否理解成「評點者實乃有意為之」？透過《證道書》的評點，讀者可以明顯感受評點者對於「心」之大旨的重視，此現象明顯與明代心學有關，故評點中亦時常舉出當下若能明心見性，當下「長安城就在靈鷲峰下」之語。換言之，《證道書》或許藉此「解構」全書藉由評點《西遊記》所建立之功夫路，記載語言形式上呼應《西遊記》的戲論特質，也在內在義理上提醒讀者回歸心之本，莫在各種理論上鑽研。借劉瓊云之語：「小說

四、證道者唐僧的形象維護

前言曾提及清代《證道書》的重要地位，與其添入第九回唐僧出世故事有關，評點者於第九回〈陳光蕊赴任逢災 江流僧復仇報本〉回前總批云：

童時見俗本竟刪去此回，杳不知唐僧家世履歷疑與花果山頂石卵相同。而九十九回歷難薄子上，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。」⁵³

《證道書》在明代百回本的基礎上增加此章回，確實使得作為世代累積型作品的《西遊記》，在小說傳播的形式上更為完滿，同時，也可從評點者所言「恨作者之疏謬」到「暢然無憾」，感受到其對於唐僧故事的認同感。

《證道書》改動明代百回本的文字中，增添者如唐僧出世故事，刪減者往往與其和徒弟之間的鬥嘴有關，例如第三十八回，悟空半夜睡不著，想跟三藏商量讓八戒下井擄負烏雞國王屍體之事時，世本如此描述：

作者看到的不只是經典的權威，而是經典權威的建構，重點不在權威本身，而是文字的力量。於是，小說以三教的語言、教理，構成了一部『不』指向真理的『遊戲之作』，見劉瓊云，〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉，《中國文哲研究集刊》第36期（台北：中研院文哲所，2010年），頁35。因此，或許《證道書》也跟隨《西遊記》進行了一場長達九十九回的文字遊戲，那些與《西遊記》神魔亂鬥之語怪情節互相指涉的修真證道話語，則成為《證道書》評點者「末學管窺大旨」的以小搏大。

⁵³ [清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第9回，頁1b。

他一轍輾爬起來，到唐僧床前，叫：「師父。」此時長老還未睡哩。他曉得行者會失驚打怪的，推睡不應。行者摸著他的光頭，亂搖道：「師父怎睡著了？」唐僧怒道：「這個頑皮！這早晚還不睡，吆喝甚麼？」⁵⁴

《證道書》直接刪除整段，並將三藏的反應，改為極為平實的「長老道：『什麼事？』」，此類型修改，在《證道書》中處處可見。或如第二十七回〈白骨精三戲唐長老 聖僧恨逐美猴王〉一開始，三藏因口渴腹饑，遂命悟空化緣，《證道書》描述悟空領命後，便躍上雲端，使出招牌手搭涼篷之勢望向四方。但是世本在此卻有另外一段師徒鬥嘴：

三藏心中不快，口裡罵道：「你這猴子！想你在兩界山，被如來壓在石匣之內，口能言，足不能行；也虧我救你性命，摩頂受戒，做了我的徒弟。怎麼不肯努力，常懷懶惰之心！」行者道：「弟子亦頗殷勤，何嘗懶惰？」三藏道：「你既殷勤，何不化齋我吃？我肚饑怎行？況此地山嵐瘴氣，怎麼得上雷音？」⁵⁵

同樣此段於《證道書》中也是整段被刪除，讀者從此回描述可發現，這些話語所呈現的唐僧乃係一名易怒嬌懶之「人」，在面對取經的磨難過程時，他的抱怨與咒罵似乎顯得可笑，故相較於刪去自報家門的其他三人，《證道書》刪去的多是唐僧負面情緒上的描寫，或許是因為《證道書》認為這些話語有害唐僧的形象。

《西遊記》既然是唐僧取經之故事，其形成過程初期與《大唐西域記》、《大唐大慈恩三藏法師傳》等宗教作品有深切關係，然而後世閱讀

⁵⁴ [明]華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》，頁 948。

⁵⁵ 同上註，頁 647。

者透過《西遊記》所接受到的唐僧形象，並非具有神聖意義的宗教讚頌，反而更多的是在神怪鬥爭的奇幻情節中，總是驚恐又憤怒的唐僧，⁵⁶這名被小說作者以諧謔的口吻所塑造出的唐三藏，對照第一百回回到東土後，唐太宗所賜〈聖教序〉中所描述的聖僧形象，⁵⁷二者差距極大。有學者根據《西遊記》的遊戲論研究脈絡，認為唐僧形象的醜化乃係一種「神聖脫冕」敘事策略，用意可能接近道家莊子、佛家禪宗的顛覆書寫，⁵⁸但在《證道書》的評點者看來，可能並不以為然，故其對於略涉及暴力與色情之文字，刪簡修改得不遺餘力。

例如第三十七回烏雞國太子看見唐僧時，誤以為其為五年前行騙的妖道，當場傳令屬下拿住他，《證道書》描述唐僧反應「把長老唬得慌張失措」，⁵⁹但世本中卻有唐僧當下即指著悟空罵道「你這弼馬溫！專撞空頭禍，帶累我哩！」⁶⁰之語，此怪罪悟空而顯得膽怯的形象，《證道書》

⁵⁶ 尤其明代評點本又時時可見評點者對於唐僧的嘲弄，余國藩認為「雖然小說裡的玄奘在西行之前既已說過『心生，種種魔生；心滅，種種魔滅』。但是，他在故事中的經驗，卻一再告訴我們上引之言不過是喜劇性的反諷罷了：玄奘實則不知這些話的真諦。在取經朝聖的過程中，他不時因『心生』——或因有疑懼之心，愚駭之心，毀譽之心、貪逸惡勞之心——而頻頻落入魔掌，受盡苦楚。」見余國藩著，李爽學編譯，《余國藩西遊記論集》（台北：聯經出版公司，1989年），頁170-171。

⁵⁷ 《證道書》第一百回云：「乘危遠邁，策杖孤征。積雪晨飛，途間失地；驚沙夕起，空外迷天。萬里山川，撥煙霞而進步；百重寒暑，躡霜雨而前蹤。誠重勞輕，求深欲達。」見[清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第100回，頁7b。

⁵⁸ 王雪卿，〈神聖與褻瀆：《西遊記》諧謔書寫下的宗教觀〉，《台北大學中文學報》第19期（台北：台北大學中文系，2016年），頁105-126。

⁵⁹ [清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，第37回，頁9a。

⁶⁰ [明]華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》，頁938。

便全數刪去。又如第五十七回，三藏再度見悟空大開殺戒，便口誦緊箍咒逼悟空離去，頌畢甚至口出威脅之語「把你腦漿都勒出來哩」，⁶¹這樣的行徑亦被《證道書》評點者刪去。

最後值得一提的是，第五十五回三藏遭蠍精抓回洞府時，蠍精拿出食物並且不斷以言語挑逗三藏，世本作此描述：

那怪將一個素饅饅劈破，遞與三藏。三藏將個葷饅饅囫圇遞與女怪。女怪笑道：「御弟，你怎麼不劈破與我？」三藏合掌道：「我出家人，不敢破葷。」（那女怪道：「你出家人不敢破葷，怎麼前日在子母河邊吃水高，今日又好吃鄧沙餡？」三藏道：「水高船去急，沙陷馬行遲。」）⁶²

而竊聽的悟空聽到此，深怕「師父亂了真性」，便一棒打入。但是《證道書》對於此段的修改則是將括號內刪除，換言之，觸使悟空無法忍耐而闖入的關鍵句因此改變了，雖然透過雙關語「破葷」與女妖刻意劈破食物等象徵，也能清楚明白此段文字充滿女妖的情色誘惑，故由此連結悟空闖入之情節並不違和，但《證道書》為何要刪去末段對話呢？

從對話內容來看，蠍精借由調笑三藏因一時口渴，遂於船行間飲下子母河之水事，以及今日身在妖洞，卻食用此間食物事，以極為露骨之言語嘲弄三藏口慾之飢渴，是一種言此喻彼的暗示性問句。再從對答結構觀之，此二人問答則頗有禪偈之感，三藏所應答之句，或可視為一種心境隱喻，「船」與「馬」當可視作其「身」之象徵，前回遇女兒國王百般誘惑，卻能與徒弟快速逃離，故水高船去急；但此刻卻不得已陷入妖洞，無法離去。這是三藏面對女妖不得不然的虛以委蛇之計，卻可能

⁶¹ 同上註，頁 1442。

⁶² 同上註，頁 1397-1398。

使評點者認為此語「太過」不堅定。

從上述可發現《證道書》對於唐僧的形象，仍有其理想標準，此間的文字更動無疑亦可置入《西遊記》世代累積的過程中。李豐楙認為當宗教小說的義理敘述與敘述結構合而為一時，作品往往會表現出「人」面對「天」不可抗逆的命運巨力，卻又未失其為天「行道」、「證道」之意志，故《證道書》之名當源於此。⁶³以此解釋《西遊記》裡唐僧的軟弱無能表現，其實就是人在遭逢命運裡各種未知劫難時，所顯示的「正常」反應，唐僧在遭逢眾多災厄時，仍舊一心向西行，不正也展現了其欲「證道」之意志嗎？《證道書》一書主要雖視悟空為證道之關鍵，但其於明代百回本的基礎之上，進行文字情節的修改潤飾，⁶⁴甚至增加唐僧出世一回，將其前世所犯之罪與今生所受磨難，詳細完整地置入《西遊記》之架構中，不僅使其人物形象與故事結構更趨完滿，更標舉出所

⁶³ 李豐楙，〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第7期（彰化：彰化師大國文系，2003年），頁106。

⁶⁴ 黃永年將《證道書》與世本全書比對校正過，認為其中刪節與修改潤色皆很有道理，並認為《證道書》是「《西遊記》演化成書後最臻成熟的本子」。《證道書》與明代百回本的文字差異，主要在於情節漏洞上所造成的敘事矛盾、整理修改詩詞的押韻妥貼、刪減諸多自報家門的登場長詩及說明累贅，若干庸俗的笑話等等，這些多為對劇情沒有影響的插科打諢。見黃永年，《文史探微：黃永年自選集》（北京：中華書局，2000年），頁580。《西遊記》中有大量登場時的自我介紹，主要來自於悟空、八戒與悟淨的「自報家門」，其形式多為長篇詩句，內容冗長重複，其產生可能與《西遊記》的口語傳播歷史有關，畢竟西遊故事能如滾雪球般地累積堆疊至百回本成書，此間過程中，民間口語傳播佔有絕對重要之地位，而口頭講述則須面對各種臨時變因，例如突然進入的陌生聽眾，配合這些情境，自然而然可能會在情節中置入前情提要以供理解。

謂證道之途即「個人贖罪開悟」的試煉之途，誠如余國藩所言：

歷史上和虛構裡的玄奘會有如此大的差異，絕對不是因為作者的想像力出現差池。我毋寧認為這是精心設計的故意之舉。今日可見的史書昭示，史上的玄奘所以執意取經，確因自己有一清楚的目的。往返印度與中土，不論耗時多久，危難和阻力有多大，都不過是他完成目的之方法，絕非目的本身。然而小說中的取經人，一生卻是困頓唐突，顛沛流離。這種情形，早在他出生之前，既已預設伏筆，再隨小說的敘述一路開展，務求切合最終的結局。⁶⁵

換言之，《西遊記》作者有意將玄奘描繪成有別於史實中「聖僧」形象之普通人，乃為賦予此取經之旅更深層的贖罪與超脫意義，而《證道書》從中則透過刪減一些不雅字眼與不敬情節，以維護唐僧之形象，亦可視為《證道書》強調唐僧之為證道者，必須守護其形象以示其證道之功的文本形式。

五、結語

本文討論《西遊記》在清代如何從「釋厄」之傳走向「證道」之書，《西遊證道書》此一題名，建立於「釋厄即證道」之功夫論上，透過作為心之隱喻的孫悟空，說明一旦偏離取經之正道，則當下即入魔道的二元對立架構，孫悟空的叛逆過往與護送取經成為魔、道二端之象徵。而魔障來自「情慾」，乃因心總是時時刻刻面對外界千變萬化的誘惑，因此《證道書》所闡釋的功夫論，大抵談論人生在世，不外乎就是學習「存心」之道。此收放心之道，既有佛教解脫之理，亦包括道教修真之思維，

⁶⁵ 余國藩著，李爽學編譯，《余國藩西遊記論集》（台北：聯經出版公司，1989年），頁200-201。

甚至也有日用人倫的儒教領會。此外，除了評點內容外，《西遊證道書》對百回本之刪動增改，也可發現其中刪省諸多唐僧的負面描述，包括刪除原有情節的醜態描寫，甚至連增加唐僧出世的章回，或皆可視之為評點者建立證道說的結構。

由於篇幅所限，本文無法將《證道書》如何接受改編原百回本《西遊記》之情況仔細闡述，而《證道書》成為《西遊記》世代累積的重要階段之一，無論是評點或者小說改編都尚有諸多議題可待詮釋，值得未來慢慢發揮。

參考書目

一、古籍

- [明]華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》，上海：上海古籍出版社，1990年《古本小說集成》影印金陵世德堂本。
- [明]李卓吾批評，陳先行、包于飛校點，《西遊記：李卓吾評本》，上海：上海古籍，1994年。
- [明]謝肇淛，《五雜俎》，上海：上海古籍出版社，2002年《續修四庫全書》影印明萬曆四十四年潘膺祉如韋館刻本。
- [清]汪象旭、黃太鴻點校，《新鐫出像古本西遊記證道書》，台北：天一出版社，1985年《明清善本小說叢刊·初編》影印日本內閣文庫藏清原刊本。

[清]汪象旭重訂，《呂祖全傳》，上海：上海古籍出版社，1990年《古本小說集成》影印咸豐九年寶賢堂本。

[清]周星撰，《九煙先生遺集》，上海：上海古籍出版社，2002年《續修四庫全書》影印清道光二十九:left仁周詒樸刻本。

[清]徐士俊、汪淇輯評，《分類尺牘新語》，台南：莊嚴文化，1997年《四庫全書存目叢書》影印清康熙二年刻本。

[清]劉一明原著，滕樹軍、張勝珍點校，《西遊原旨，道教龍門派劉一明修道文集之二》，北京：宗教文化出版社，2015年。

二、專書

中野美代子著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》，北京：中華書局，2002年。

王清源、牟仁隆、韓錫鐸編纂，《小說書坊錄》，北京：北京圖書館出版社，2002年。

余國藩著，李爽學編譯，《余國藩西遊記論集》，台北：聯經出版公司，1989年。

李時人，《《西遊記》考論》，杭州：浙江古籍出版社，1991年。

竺洪波，《四百年《西遊記》學術史》，上海：復旦大學，2006年。

柳存仁，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年。

孫楷第著，中華書局編輯部整理，《中國通俗小說：外二種》，北京：中華書局，2012年。

曹炳建，《《西遊記》版本源流考》，北京：人民出版社，2012年。

陳俊宏，《《西遊記》主題接受史研究》，台北：萬卷樓，2012年。

黃永年，《文史探微：黃永年自選集》，北京：中華書局，2000年。

謝明勳，《古典小說與民間文學——故事研究論集》，台北：大安出版社，2004年。

謝明勳，《西遊記考論：從域外文獻到文本詮釋》，台北：里仁書局，2015年。

三、論文集及資料彙編

江蘇省社會科學院文學研究所編，《西遊記研究——首屆《西遊記》學術研討會論文選》，南京：江蘇古籍出版社，1984年。

周勇、潘曉明編撰，《西遊記學術檔案》，武漢：武漢大學，2013年。

梅新林、崔小敬主編，《二十世紀西遊記的研究（上）》，北京：文化藝術出版社，2008年。

梅新林、崔小敬主編，《二十世紀西遊記的研究（下）》，北京：文化藝術出版社，2008年。

蔡鐵鷹編，《西遊記資料彙編》，北京：中華書局，2010年。

魯迅，《魯迅小說史論文集：中國小說史略及其他》，台北：里仁書局，1992年。

錢仲聯主編，《清詩紀事·明遺民卷》，南京：江蘇古籍出版社，1987年。

四、論文

王雪卿，〈神聖與褻瀆：《西遊記》諧謔書寫下的宗教觀〉，《台北大學中文學報》第19期，台北：台北大學中文系，2016年，頁105-126。

王裕明，〈《西遊證道書》成書年代考〉，《明清小說研究》2004年第4期，南京：江蘇省社科院，2004年，頁24-27。

王輝斌，〈汪象旭與「西湖文人集團」——《西遊記祖本》之大略堂古本再探討〉，《山西師大學報，社會科學版》第39卷第6期，臨汾市：山西師大，2012年，頁96-100。

吳聖昔，〈《西遊證道書》「原序」是虞集所撰嗎——虞集《西遊記序》真偽探考〉，《明清小說研究》1991年第3期，南京：江蘇省社科院，

1991年，頁51-63。

吳聖昔，〈《西遊證道書》撰者考辨〉，《明清小說研究》1997年第2期，
南京：江蘇省社科院，1997年，頁59-69。

吳聖昔，〈「大略堂《釋厄傳》古本」之謎試解〉，《明清小說研究》1992
年第1期，頁103-125。

李豐楙，〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——
以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第7期，彰化：彰化
師大國文系，2003年，頁85-113。

林雅玲，〈清三家《西遊》評點寓意詮釋研究〉，台中：東海大學中國文
學研究所博士論文，2002年。

陳恩虎，〈刻書家汪淇生平考〉，《文獻季刊》2005年7月第3期，頁84-91。

陳維昭，〈論評點重構敘事〉，《文藝研究》2016年第4期，北京：中國
藝術研究院，2016年，頁50-57。

劉瓊云，〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉，《中國文
哲研究集刊》第36期，台北：中研院文哲所，2010年，頁1-43。

（責任編輯：潘鳴珮）