

(這點一定要說，否則鐵定會被碎碎唸。)

好啦，終於該謝的都謝了。

呼——謝天謝地喔！

- 一、這是篇以中文寫成的學術論文，作者能以有限中文資料整理出篇尾一頁，文字流暢，且能將英文原文與中文翻譯對照，使讀者能更進一步瞭解當時的情形。然而許多註腳中並未說明所本為何，似不符寫作格式。例如在頁二中引到肯楠(George F. Kennedy)二篇論文，註中說明出處為《外交季刊》。但在正文中則將所引之論文分別譯為〈國際法〉與〈國際法〉，顯然此種譯名來自某位作(或譯)者，作者必須將之註出，而且亦應標出該譯名之出處。
- 二、本文的另一優點為作者在註中做了很多的討論，有助於讀者更進一步瞭解當時的情形。然而許多註腳中並未說明所本為何，似不符寫作格式。例如在頁二中引到肯楠(George F. Kennedy)二篇論文，註中說明出處為《外交季刊》。但在正文中則將所引之論文分別譯為〈國際法〉與〈國際法〉，顯然此種譯名來自某位作(或譯)者，作者必須將之註出，而且亦應標出該譯名之出處。
- 三、在資料運用上，作者引用了許多資料，且能將英文原文與中文翻譯對照，使讀者能更進一步瞭解當時的情形。然而許多註腳中並未說明所本為何，似不符寫作格式。例如在頁二中引到肯楠(George F. Kennedy)二篇論文，註中說明出處為《外交季刊》。但在正文中則將所引之論文分別譯為〈國際法〉與〈國際法〉，顯然此種譯名來自某位作(或譯)者，作者必須將之註出，而且亦應標出該譯名之出處。

成長的過程與存在的探討

—世本《西遊記》前七回試析

一、前言

《西遊記》從故事的情節來看¹，一般都會粗略的分成三個階段，第一階段通常指的是第一回到第七回，敘述孫悟空的出生、學道、鬧三界以及終被壓在五行山下的故事。從這七回的回目關鍵詞「靈根」、「心性」、「心猿」來看，我們可以大致了解孫悟空所代表的角色定位、性格與功能。

一般關於《西遊記》的研究，許多學者都嘗試尋找一個主題來貫穿，試圖闡發《西遊記》作者寫作的意圖。這裡筆者特別針對孫悟空的出身（也就是世德堂本《西遊記》的前七回），參以張靜二認為的「成長小說」概念，觀察世德堂本《西遊記》前七回的寫定，是在作者以怎樣的知識組接狀態下所完成的定調。也就是說，廣為大眾所喜愛的世德堂本《西遊記》，無論它原先的故事來源是從哪些傳說故事或神話原型組合而來，這些原型

¹ 本文所引之《西遊記》內文，是以吳承恩著，繆天華校注：《西遊記》（台北：三民，2001年8月重印二版二刷）為主，此後為行文方便，直接於引文後方標明頁數，不再另外加註。

或故事被作者以這樣的組接狀態進行訴說，且獲得廣大民眾的認同與喜愛，這就表示組接故事所貫穿的深層意涵是普遍被大眾所接受，甚至可說是極為穩定且可反映文化意念的。所以筆者將以細部爬梳的分析，試圖找出作者的書寫規則以及作者以何種理念來完成組接寫定的工作，來理解作者的知識組裝情況，以及對於世界的認知與想望。

二、宇宙空間的構成與人類的出現

《西遊記》開頭便以詩的方式敘述宇宙萬物的生成，從「混沌」神話開端，認為天地原先是一片黑暗、未分的狀態，這樣的狀態是在盤古開天闢地（即天地二維的觀念出現）之後，天為覆，地為載，才清濁分辨，萬物始生，而且是以「善」的本質存在。接著依照開場的述說，天地之數有十二萬九千六百歲為一元，一元又分為十二會，故每會為一萬八千歲。就敘事者以一日的十二時辰來說明可知，整個時間、空間觀念的開展，是以一日十二時辰的倍數向上開展，以簡御繁，構成「日」→「月」→「歲」→「會」→「元」的概念，而以此順序的逆向來陳述。

在這樣一個可以等分的和諧時間流中，以日昇日落的天文觀察所演成的「易」的觀念，從十二會中的「子」開始，運用「一陽初動」，輕清上騰，而有日、月、星、辰四象的產生，然後近丑，濁氣下降凝結成地，始有水、有火、有山、有石、有土，謂之五行；最後至寅，發生萬物，天清地爽，陰陽交合，生人、生獸、生禽，正謂天地人，三才定位。也就是說在作者的認知裡，天地時空的構成，是人觀察一天太陽的運行情況，以此為基礎，由一到多，向上向下、層層疊疊，建構出來的。

而在人的文明開端與地理版圖的呈現，則是受到盤古、三皇、五帝的影響，所以「咸盤古開闢，三皇治世，五帝定倫，世界之間，遂分為四大

部洲」。(2) 四大部洲的區分，來自「盤古開闢，三皇治世，五帝定倫」這樣一個「裔系傳統」，顯示道統說在當時是一個頗為定調的說法，而且廣為大眾所熟知。接著，四大部洲以「四面」的空間，即「東西南北」四個方位展開，至此「時間」、「空間」被架構了出來，成為一個立體的狀態。²

從視點的角度來看，時空維度的開展鳥瞰，變成平面到線至點的描述，焦點的集中，使得石猿的出生顯得特別而轟動。花果山位於東海的一小島，山上一石頭卵化成猴³，迸射金光，驚動天地，這樣的出生擬「日出東方」的形象——「太陽卵」、「宇宙蛋」⁴，有著濃厚的「太陽誕生崇拜」的神話痕跡，蘊涵「生命力」的深意。⁵這隻猿猴沒有「名字」，以石生的狀態結合「猿猴」的外在形象，姑且稱作「石猴」或「石猿」。這裡「無名」便是一種「不特定」的指稱，可以看成是一種「象徵」而非「特殊個體」。這裡要注意的是，天地

² 這樣的天地宇宙四方觀念並非作者獨創，早在秦漢時代中國人就有這樣的空間認識。有關中國人對於時空宇宙的架構與認識，相關的研究論文頗多，概略的整理可參考葛兆光著：《中國思想史：第一卷》（上海：復旦大學，2001年12月），頁143-157。在許總主編的《理學文藝史綱》〈小說卷之五：《西遊記》——藝術化的心學〉中，認為這樣的宇宙觀是宋明理學家對於天地形成理論的展現。（南京：江蘇教育，2001年1月），頁766-771。

³ 石頭（包括岩洞）在中國是具有「生命力」的象徵，如同「子宮」。石頭生人的神話在中國各民族中十分普遍，參見劉錫誠著：《象徵：對一種民間文化模式的考察》（北京：學苑，2002年1月），頁55-60。在《西遊記》裡「一條澗壑藤蘿密，四面原堤草色新。正是百川會處擎天柱，萬劫無移大地根」、「山上一仙石」的石頭化生（2），亦是十足的男女性生殖之原始象徵。

⁴ 參見陳勤建著：〈越地雞形盤古神話與太陽鳥信仰〉，收錄於《中國民間文化》1994年總第十三集，頁1-14。

⁵ 關於太陽神話相關研究不少，如較新的著作有吳天明著：《中國神話研究》（北京：中央編譯，2003年1月第一版第一刷），頁53-99；197-243。

生成之後，人、獸的出現，有一段這樣的敘述：

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。(2)

這段話點明了人、獸、禽的出生，天地生化萬物是以一定的規則在運行著，但石猴並不在其中，這一個在分類上的岔出，我們在孫悟空後來勾消生死簿時可以了解敘事者的想法：

羸蟲、毛蟲、羽蟲、昆蟲、鱗介之屬，俱無他（孫悟空）名。又看到猴屬之類，原來這猴似人相，不以人名；似羸蟲，不居國界；似走獸，不伏麒麟管；似飛禽，不受鳳凰轄。(33-34)

作者認為「猿猴」在分類上，不同於「人」、「禽」、「獸」。從「羸蟲、毛蟲、羽蟲、昆蟲、鱗介」的分類來看，其分類的標準十分模糊。以猿猴有人的樣子，卻不用「人」來稱呼，將「人」和「猿猴」區別開來。透過「猿猴」和人的相似（石卵化猴時說這石猴「五官俱備，四肢皆全」），表面上「猿猴」與「人」的差別便只是「稱名」上的問題，可是實際以故事的後續發展來看，孫悟空一直想成為「人」，中間還有許多必須克服的部分，不過這已是後話。至少在這裡我們從作者的敘事中了解了當時人對於宇宙萬物、人類由來的一個普遍而又易懂的解釋與描述。這裡作者以大量的筆墨所架構出的世界，在整部《西遊記》故事中，並非占重要位置，反而所有磨難產生的地點集中在西天取經的路途上，可見這裡的筆墨安排是爲了凸顯天地萬物「自然生成」的觀念，尤其是在「人類的出現」這個焦點上。

三、人類的進化與文明的開展

以「猿猴」做為人的原型，「石猿」又為「太陽誕生崇拜」與「猿猴」形象的結合，充滿神話性的象徵，如此「石猿的出生」亦是作者對於「人的出現與存在」的一種神話理解展現，順此可了解作者是如何看待人類進化與文明出現的問題。⁶

世間萬物的「存在」，命名是第一個「被認識」的要件，石猴自我的存在確立，第一次被提及，是在通過山澗，尋到「洞天福地的水簾洞」下被突出的。石猿依照約定帶大家進到水簾洞中，使得大家從「居無定所」的狀態變成得以「安身立命」，連帶生活所需的物件、器皿，也以「憑空」的方式進入生活。石猴的這一個重大貢獻（從移動的居住樣態進入固定的穴居形式），將牠推向猴中之王的位置，並在眾猴排班朝拜下被尊稱為「千歲大王」，更自此將「石」字掩去，名為「美猴王」。(4-5)

在這一個遮風避雨的棲息之所，石猿說了這樣的一段話：「列位呵，『人而無信，不知其可。』……」(5)「穴居」的突破，接下來是以「人」來形容身處的團體，即把自身的位置也定位在「人」這個階層上，要求「信」的被實踐，也就是一種「低位」（猿猴）向「上位」（人）的追求。在「信守」的「人」「我」關係確立下，「我」的凸顯，是藉由「他者」的相對認同而產生，甚至開始類似社會結構性的「序齒」行為，可看出作者以「信」做為「人」和「猿猴」之間一個跨越的衡量標準，亦為「人」之所以為「人」，

⁶ 石猿變成了美猴王，有詩為證曰：「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。」其後又說到美猴王如何領群猴分派君臣佐使，獨自為王(5-6)，儼然便是以猴寓人。

「人言有信」是必然判準之一，也是最重要的一個基準。順此，「千歲之王」、「美猴王」的稱謂，使得石猴有別於其他的猿猴，牠不再是無意義的「任何人」，而是一個被認識的「有意義個體」。

當認識「自我」的「存在」，凸顯了「自我」的重要，個體意識自我而產生的第二個焦慮便呈現在「生命」的本身。因此，美猴王開始注意到壽命的有限，尋求可以延長生命的方法，從另一個角度來說，這也是「思考」的產生，向「人」又跨進一步。對於死亡的抗拒與超越死亡的可能，在作者的設定下，延年益壽或者躲過輪迴、不生不滅，出路是在「佛、仙、神聖」之上。(6)也就是以當時釋、道、儒的終極目標做為生命脫離限制的「可能」。

有趣的是，這樣的一個出路，當下的起步是從「尋師」、「學習」開始。美猴王告別了往日舒服快意的生活，駕著木筏渡海，通過「水」的意象，開始牠的「學習」。「水」普遍被認為是一種改換身分的象徵，甚至是文化進程必須出現的一個意象和過程。⁷依照故事的進行，「學習」的第一站，是穿上衣服，「學人禮，學人話」。(8)這裡體現了羞恥感的出現，以及初生的社會型態，文化的產生，是以接受「外來文化」的方式移接。這是從「神話」的階段，斷然和人為的「文明」相組接的過程。從「神話」到「文明」，中間的演變十分突然，甚至沒有原因可尋，直截了當的以「心」的認識「學習」開始，順此著意於「儒」的現實規儀。入世的與社會接軌，習得待人處世的道理，似乎是作者認為必須先於求「道」求「佛」的步驟。也就是必須先變成「人」，成為人的代表——「儒」，然後從「儒」的身分，再轉進於求「道」或求「佛」。這中間的差異或許是儒家重視的是實

⁷ 參見居間時、瞿明安主編：《中國象徵文化》（上海：上海人民，2001年7月），頁328-331。

際的當下以及人與人之間的關係分際，而道、釋，在肉體上、形而上的追求較為凸顯，也呈現了作者對於「儒」、「釋」、「道」三者的人生階段的定位。

石猴花了十幾年的時間向外學習與闖蕩，直到遇到林中的樵夫，才被點出外緣於物的學習，無法幫助自身脫離輪迴，到達不生不滅的境界。想要求「道」，其實不假外求，只在一「心」。樵夫說：

不遠，不遠。此山叫做靈臺方寸山。山中有座斜月三星洞。
那洞中有一神仙，稱名須菩提祖師。(10)

「靈臺方寸」、「斜月三星」指的都是「心」，「須菩提祖師」這個名稱雖然參合了佛、道的用語，卻也表明了無論是求佛或修道，需要的也都在於「一心」之上。而這樣的修行，只能由人引進門（如樵夫），至於真正的修煉卻要靠自己，這也是樵夫說：「你自去，自去。」(10)的原因。

「修心」的過程，作者在情節的安排上是以慣常的「遇仙」橋段來組接，從林中遇樵夫，樵夫的意象和所唱的歌謠，大量的使用遇仙傳說（如觀棋柯爛、靜坐講《黃庭》等等），時間的作用在這裡停滯（成為永恆），然後是接引入洞的「仙童」形象（外在的時間飛逝，但修行者永保童顏），直至洞內的瓊樓玉宇這一個封閉空間，切斷了石猴之前與「人世」的連接，進入一個有別於人世的特殊時空，具體的由外在表象轉進以「心」的抽象，進行內在探討。

修心的肇基，一樣從定位自我、認識自我開始，為了使「我」明確，需要一個「名字」，這名字和乳名不同，因為它是「學名」。須菩提祖師給美猴王起的新名字，作者花了許多筆墨說明，「孫」是「猻字去了獸旁，乃是個子系。子者，兒男也；系者，嬰系也。正合嬰兒之本論」。(12-13)

不論是哪一種階段，「取名」是將個體與過去的身分作一個區隔，並為將來設定一個「期許」。「孫悟空」，以孫為嬰兒，「悟空」是佛教修行法名之一，是「體悟真如」的意思，作者也藉此界定了「孫悟空」這一個角色在故事中所象徵的意義與功能。

祖師問「姓」，美猴王答一生無「性」，衍生出的是「禪宗」式的佛趣。(12)而悟空接下來的修行過程，我們也看到許多從「禪宗公案」移接而來的敘事，但深層的來說，談的還是自我存在的問題。在第二回開頭的詩裡，我們看到：

天花亂墜，地湧金蓮。妙演三乘教，精微萬法全。慢搖塵尾噴珠玉，響振雷霆動九天。說一會道，講一會禪，三家配合本如然。開明一字皈誠理，指引無生了性玄。(14)

儒、釋、道雜然交錯，須菩提祖師到底講的是什麼大道？原先打算教孫悟空的「道」字門三百六十旁門，也是龐雜廣徵，這又是怎麼一回事？

我們看孫悟空進了斜月三星洞，首先學的無外乎是「洒掃應對，進退周旋之節」(14)，然後是「與眾師兄學言語禮貌，講經論道，習字焚香……閑時即掃地鋤園，養花修樹，尋柴燃火，排水運漿。凡所用之物，無一不備。」(14)如同之前美猴王離開水簾洞出外求長生，學習的步驟仍是以學「做人」開始，進而才說大道、傳心訣、道長生。因此儒、釋、道在作者觀念中或許是相互滲雜的，但在以修命的層次上，則照著儒→道→釋的

層級推進。⁸在須菩提祖師這裡，孫悟空學得的充其量都是「道家」之術，便在禁不起師兄弟的慫恿下，起了好名虛榮心，因而被須菩提祖師趕出斜月三星洞。(21)

對於《西遊記》到底是以「儒」、「釋」、「道」哪一家的思想要義為主要的貫穿主軸，歷來學者在這上頭的研究與闡述頗多，就連孫悟空所代表的心正合「嬰兒」本論，指的是道家或釋者對於心的理解與譬喻，還是根本直承宋明理學或受李贄《童心說》的影響，已到了眾說紛紜的狀況。這裡筆者比較偏向注意「儒」、「釋」、「道」三者的相互滲合，甚至是易學加入的部分。⁹中國思想兼容並蓄的特性，以儒家思想為骨幹主軸，涵

⁸ 雖然儒釋道都談到「心」的問題，但作者在敘事安排上或以儒家重實際群我關係，道家強調肉身的修鍊，所以「心」的問題，以致最後「心」的消解，便歸為佛家所要面對處理的重要議題。所以雖然在內容上雜以儒釋道的各種說法，但實際在程序上，仍保有作者的主觀想法。

⁹ 其中，儒家為了對抗日興盛的佛學，不得不在形而上架構一套理論，所以偏向從固有的易學、學庸、道家，甚至陰陽五行思想攝取營養，但在方法工夫上由於心學盛行的原因又向佛家禪宗靠攏，再加上在政治上中央集權高壓統治，使得儒家原先「內聖」、「外王」的並重，移向集中關注於「內聖」的追求，這都讓整個儒學在面對心性問題時，幾乎無法脫離釋、道的陰影。因此在《西遊記》這部小說裡，只要提到「心」的追求與修養工夫，很容易以「釋」、「道」的觀念入手，儒家的觀念反而模糊了。除了儒釋道之外，《西遊記》還有一個重要的敘事架構是以《易經》的思想做為開展。如在蒲安迪的《中國敘事學》（北京：北京大學，1995年11月）裡就已經大略提到這一個研究方向。李安綱在他一系列的《西遊記》研究論文裡也從道教的觀點進入或直接就以易經卦象來探討《西遊記》，尤其是在孫悟空的人物形象上便有〈美猴王與易卦〉（收錄於《山西大學學報：哲學社會科學版》1993年第三期，頁12-19）這樣的專篇論文。當然，在眾多的研究中認為《西遊記》和儒家思想有密切關係的論文亦不少，但以易學、釋家、道家思想為研究切入的論文來比較，在量上就顯得不足。一般以儒家觀點切入的論文，都以較大的原則性概念作切入，如「心即理」、「性善」、「性惡」等這樣的大思想方向，故很難以文本細部爬梳的方式做論證，且又和釋道觀念相近，頗難釐析出純屬儒家思想的部分，所以說服力明顯減弱許多。

攝轉化的狀況十分驚人，這在世本《西遊記》的寫作上似乎是可以明顯的看出。張錦池甚至認為，宋元取經故事演化到世本的《西遊記》，是潛在于非宗教意識不斷發展為世俗的情感哲學和濟世之道，使顯性的弘揚佛法的思想不斷蛻變為一抹宗教光環的過程。¹⁰

四、修心的阻礙即存在的疑惑

孫悟空在師兄弟的慫恿下逞變化之能，說是虛榮心，其實是為了得到「存在」的外在認同。在修行的過程裡必須先「認識我」，並在充分的「認識我」之後「放下我」，才能達到「無我」的境界。孫悟空執著於「我」，追求「被看見」、「被承認」、「被肯定」，以至於他被趕出斜月三星洞，回到「花果山水簾洞」。回到「花果山水簾洞」，象徵回到原始非人非獸的猿猴狀態。「名」的追求，是孫悟空在「內心」向上深層修行失敗的原因，孫悟空此一時期表現出一種急需被「他人」認同與肯定的焦躁，這使得他再回到花果山，必須先搶回自己王者的地位。

搶了水簾洞的是號為「混世魔王」的妖怪，這妖怪就住在水簾洞直北下的水臟洞中。在孫悟空眼裡，混世魔王是「腰廣十圍，身高三丈」的「磊落兇模樣」。(23)而面對混世魔王「誰是水簾洞洞主」的詢問，孫悟空則喝道：「這潑魔這般眼大，看不見老孫！」(23)我們發現，以混世魔王的裝扮，雖然和當時叫戰的孫悟空似僧似道的模樣有極大的差異，但和往後孫悟空出龍宮的裝扮倒有幾分相似。「心」與「臟」，面對一個這樣龐大的「自我投射」，孫悟空從一個極懂進退的學道模樣，變成以「老孫」

¹⁰ 參見張錦池著：〈宗教光環下的塵俗治平求索——論世本《西遊記》的文化特徵〉，收錄於《文學評論》1996年第六期，頁132-141。

為自稱的托大。往後「孫悟空」的名字是否被妖魔知道，以及是不是被看「眼」裡，成了孫悟空最在意的一件事，亦即「名」成了未來以至於取經路上，孫悟空必須克服的最終問題，而這樣的設置，似乎是作者對應以「儒」為本，為消解「名」所產生的問題而來。在美猴王出洞尋佛仙神聖之道，敘事者有一段這樣的話：

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。(8)

名利是世人最喜追逐，但對長生或跳脫輪迴卻是一大阻礙。名利除了對於自身的榮華富貴、安逸生活享受之外，更重要的是能「繼子蔭孫」。孫悟空在打敗混世魔王，救回他的猴子猴孫，說的是：「小的們，又喜我這一門皆有姓氏。」眾猴一聽大王姓孫，全都鼓起掌說：「大王是老孫，我們都是二孫、三孫、細孫、小孫，——一家孫、一國孫、一窩孫矣！」(25)這兩句詼諧趣味的對白，對照著「真個是合家歡樂」、「貫通一姓身歸本，只待榮遷仙籙名」(25)，點出作者對於傳統的家族延續，仍是十分的在意。由此可知，跳脫輪迴得到永生，是當時大部分人所渴望的目標，但在面對「不孝有三，無後為大」的傳統觀念，子嗣的永傳關係到族群的延續，是不能因為跳脫輪迴或得到永生而有所摒棄，以至在小說的安排上，往往會產生一種折衷的方式來解決這道難題，這也頻繁出現在各個修仙故事中，成為極為固定的敘事模式。

第三回開頭寫孫悟空為求自保，尋找兵器來守護山場的故事。在人類學的研究中，懂得使用「器物」做為「攻擊」與「護身」的武器，可算是人類生活型態又向前一步的「進化」。起先孫悟空到傲來國偷搬了許多兵器，可是任何一件人間的武器，都不合孫悟空的心意，孫悟空最後在四猴

的建議下，至龍宮取得了大禹治水的定海神珍，也就是「如意金箍棒」，做為自己的武器。

孫悟空象徵的「心」，回到花果山水簾洞這個本初之地，便是「野性」、「妖魔化」的恢復。對於「心」來說，人間的任何武器，都是不適合於心的，因為「意」，也就是「心之動」，比任何一種有形的武器都來得有殺傷力。

定海神珍的取得，是在水簾洞鐵板橋下，水通的東海龍宮裡。「海」這個字的意象，不論是來自佛教或中國傳統本身，都有「無限寶藏」、「深廣」、「危險」、「未知」、「神祕」的意義，甚至更和「慾望」結合，成為「慾海」一詞。那麼「野性」、「本初」、「原始」、「妖魔化」的水簾洞，其下的深層是「無限寶藏」、「深廣」、「危險」、「未知」、「神祕」的「慾海」，而孫悟空取得的「如意金箍棒」，又為當初神話神人大禹治「水」所用的定尺，如意金箍棒隨孫悟空（心）的意指而可大可小，正是「意念」的根本樣態（「如意」為「像意」），即以「意念」做為武器／機變，因此金箍棒是「意念」的延伸或是定「海／慾望」的量尺，其作用的不同，存乎一「心」。在龍婆、龍女的口中，如意金箍棒是「海藏」中，「天河定底的神珍鐵」（29），更可看出這是人內心深層意念底的一種純化粹取，通過文學筆法的轉換，形象化的成為一種不同於刀劍（具直接殺傷力）的武器。¹¹

在「心」、「意」相合，自我意識膨脹之下，「死亡」的問題又尾隨而至。回到原始本初「野性」的孫悟空，對於生死問題的再度浮現，這一

¹¹ 筆者甚至懷疑楊景言雜劇裡的孫行者一再強調自己的性器官，最終到了《西遊記》有了某種程度上與金箍棒這一武器做了形象上的結合。金箍棒代表意念的同時，是生／死、愛／破壞的結合。

次是用武力，強勾生死簿來解決。「心」執「意念」，以強制的方式抗拒生死的束縛，我們強烈感受到作者對於「死亡」的抗拒，使得生死問題在短短的七回中，重複的出現。

孫悟空回到原始的「本心」狀態，「鬧海」、「鬧陰司」展現了作者認為人內在有著兩大深層的「焦慮」存在——一是慾望的抗拒；一是死亡的擺脫。以空間維度的開展來看，龍宮是在水簾洞鐵板橋下流水可通達的「鄰家」，而陰曹地府索性是直接在水簾洞相對之下的陰間，通過睡夢，甚至是「無距離」，猶如「倒影／陰影」一般的存在。那麼在作者不同的空間維度安排下，不論作者是否有此意識（或者根本是一種無意識），「心」具有深層不可知、大片如「海」的「慾望」，是通過「意」來展現（或者是一種類似控制閥的東西），而在這之內，還有更根本是直接相應於生命本身最基本的「存在」需求。

五、外在社會的定位與自我內在的協調

人的存在除了內在的認知與統協之外，還需要外在群我關係的互動，以找到一個存在的價值意義。天庭鎮壓孫悟空，便是外在環境與內在「協調」下的矛盾抗爭。孫悟空（心），以「意」之棍，協統「慾望」與「生死」的基本需求，但當「慾望」與「生死」的需求遭遇外在環境的「誘發」，變成「放馳」的狀態，這在「儒」、「釋」、「道」都是急待解決的問題。

太白金星的獻策招安，以太白金星的形象與作為，不難理解此為「文人」、「儒者」的轉化共相。那麼孫悟空（心）先行到天門，太白金星才姍姍來遲，甚至在天庭上，太白金星對玉帝的畢恭畢敬，而孫悟空卻目無一切，就為一個有趣的儒者「理念先行卻不切實際」、「外恭內傲，行為不一」的諷刺。

「弼馬溫」是孫悟空第一個和外任關係上的「職稱」定位。「自我」進入社會，期待在社會中找到自己的位置，因此「職務名稱」在社會人我關係中，代表一個人對於社會的功能、貢獻，這是一個有高低位階的定位。

「弼馬溫」是社會他者衡量孫悟空地位的一個依據，這個「被命名」也展現了當時社會以「職業」，甚至是「官位」來衡量人的價值。

另外，從第四回的回目：「官封弼馬心何足，名注齊天意未寧」來看，「心」、「馬」、「意」這些關鍵字被擺在一起呈現，即「心猿」、「意馬」在這裡以極形象的方式被表現出來。孫悟空擅養馬的情節安排，直接是「心」與「意」的轉化。這時的孫悟空就如初出茅廬的人一樣，對於社會的定位意義不太了解，只是充滿幹勁的將交予的工作完成。當孫悟空知道「弼馬溫」根本是一個「不入流」的官職，也就是發現自我的社會定位微不足道，與內在的自我定位相差太大，便執「意」（金箍棒）打出「御馬」監，回到原始野性的花果山水簾洞，還招來更大的妖力，加入了兩個獨角鬼王。

引起孫悟空（心）在這一次「招安」失去控制的原因，是外在的定位和內在自我的肯定產生極大的差距，亟欲受他者肯定的自我因此起了反抗之心。獨角鬼王的角色被安排成「前部總督先鋒」，象徵「心」在受到傷害之後的「帶刺」防衛狀態。「被命名」的看低，引起自我的反彈，受傷害的「心」以膨脹自我來彌補、抗拒外在的不重視，所以在鬼王的慫恿下，孫悟空自命「齊天大聖」。

招安不成，玉帝御令「托塔天王」與「那吒三太子」率領天兵擒拿孫悟空。姑且不論「托塔天王」與「那吒三太子」在佛、道二教間的複雜相

滲狀態，光從兩者「緊張」的「父子關係」出發¹²，再加上擒妖大隊的先發將軍為「巨靈神」，可知作者結合中國傳統「父子」、「君臣」關係的雙重意義與力量，來鎮壓「心」的放馳。「父子」、「君臣」這個「巨靈」，在故事的安排中並非孫悟空的對手，相當程度的表現作者對於「父子」、「君臣」壓制力量的一種抗拒渴望。

那吒的失敗，天庭又在太白金星的建議下運用招安的手段，打算以「有官無祿」的方式，平撫孫悟空的造反。從「弼馬溫」到「齊天大聖」，說服天庭接受，並迎接孫悟空到任的，都是儒者象徵的「太白金星」，可見十分凸顯「儒者」對於「名」的在意。再度回到天庭的孫悟空，代表外在環境對於反抗的暫時妥協，「心」這一次在「坐大卻無實質」的「空名」下得以安撫，還設了「安靜司」與「寧神司」（48），象徵意味十足。

孫悟空二次回歸「天庭」，回歸「社會」，空有名分而無實際的執掌，心的閒適所引起的社會焦慮是害怕「閒中生事」。畢竟空有的「虛名」，無法「循名責實」，對於個人的行事行為便無法用一個公定的準則來衡量，也就是完全不受任何的「規約」控制與管束，這對整個社會狀態來說，便是一個潛在的「動亂」危機。為防閒中生事，孫悟空擔任起看管西王母蟠桃園的職事。「蟠桃」是神仙故事中常出現的仙果，由於栽種不易，結果需要很長的時間，而且服食之後可以延年益壽甚至羽化登仙，所以蟠桃是連神仙都難以抗拒的「誘惑」。滿園的蟠桃，滿園的誘惑，這裡寫孫悟空偷桃寫得非常細膩：孫悟空支開所有的人，「脫了冠服」，爬上樹，從大的桃摘著吃。以孫悟空的神通，要吃桃根本無須如此大費周章，但孫悟空

¹² 在《西遊記》裡，那吒和托塔天王的關係其實是非常緊張的，這在第八十三回中托塔天王對那吒的舉動大驚失色可看出。（1006-1007）

竟脫了冠服，回歸猴性，爬樹吃桃，還從大的吃起，這裡是寫「心」受不了外在的誘惑，又回到放馳的狀態。

吃飽的孫悟空，變成一顆半紅半白的桃子。桃子的形狀似「心」，至此孫悟空（心）是完全的慾望化了，所以被吵醒的孫悟空，首先是變出「金箍棒」逢人就攻擊。在七衣仙女告饒之下，孫悟空在意的是「蟠桃盛會」自己有沒有被邀請。為求得答案，孫悟空開始一連串的賺騙、盜酒、偷丹，釀下了滔天大禍。整個事件看來，「心」在慾望的誘惑下迷失了方向，最終爲了「名」，開始不斷的犯錯、放縱，直到一發不可收拾，爲避責罰，索性又回到狂妄無忌的「花果山水簾洞」。

「鬧天宮」寫的是「心」與外在社群關係的互動，天宮的一切擬仿當時朝廷的描寫便是一個例證。¹³這中間我們看到「心」在自我與群體之間不斷挪移，有所遷就也有所反抗，外在環境也同樣產生相應，試圖磨合。但在慾望的驅使下，對於「名」的渴求再度被挑起，也就是在他者眼中是否受到重視、認同，終於使心因爲難忍「羞辱」而不擇手段，犯下更大的錯誤。從另一個角度來看，孫悟空自稱無父無母，卻是個「天地生成」的石猴（12），他大鬧天宮，要玉帝讓位子，說的是「玉帝輕賢」，深層的意義其實已經是對於君權、父權的反抗，就從玉帝的處理來看，兩次的武力鎮壓，派的都是父子檔的李靖、那吒，更是清楚的傳達這樣的欲想。這樣的緊張關係，是基植在彼此的價值觀念不同又缺乏適當的溝通管道，以及背後文化積累的鴻溝（佛祖告訴孫悟空玉帝是經過一千七百五十劫才修得至尊的地位，便是象徵父權巨大體制的形成，以及其不可侵犯的斷裂）。

¹³ 關於這方面的論述亦不少，大致都認為天庭是作者對於當時所處時代朝廷皇帝無能的影射與指控，較著名而集中探討的論著為薩孟武著：《西遊記與中國古代政治》（台北：三民，1999年4月第十版）。

玉帝一味的只想息事寧人，不是安撫便是暴跳如雷的鎮壓，而孫悟空對於玉帝，不外乎衝撞、無禮，更多的是不當一回事，有趣的反映普遍存在的「父子」關係。

第二次收伏孫悟空，父子關係組成的收妖大隊，幾乎搬動了所有的天兵天將，甚至連那吒的哥哥惠岸也加入，可見父權的不容動搖。必須注意的是，此次的收妖，觀音的加入與建議，是成功的主因。觀音的形象雌雄同體，代表了「與女神相會和向父親贖罪」。¹⁴觀音建議玉帝，商請二郎神收妖。¹⁵具治水能力的二郎神，如同之前提到大禹治水的「神珍鐵」，

¹⁴ 坎伯針對東方文化裡的菩薩，尤其是中國和日本傳說裡的觀音，有極為深入的研究。坎伯認為觀音菩薩奇妙之處有三：一、雌雄同體代表與女神相會和向父親贖罪，從此英雄會發現或想起自己就是他尋找的事物。二、生命與生命的解脫（愛與死、慾望與破壞）之區別的泯除，即永恆與時間的一致。三、第一奇妙之處是第二奇妙之處的象徵，即時間的世界是偉大的母親子宮，父親產生的生命中，混合了她的黑暗與光明。我們在母親體內孕育，離開父親而駐世，但當我們死亡、通過時間子宮時，我們誕生於永恆，又被交回父親手中。參見坎伯（Joseph Campbell）著，朱侃如譯：《千面英雄》*The Hero With A Thousand Faces*（台北縣新店：立緒文化，2001年1月初版四刷），頁160-179。觀音「她」，女性形象的出現，調和父權壓制的情況，這和《封神演義》中，二郎神收梅山七怪裡的白猿精，是接受女媧的幫助，情況是相同的。「女媧」在《封神演義》裡代替了觀音的形象，而女媧的造型向來是「兄妹纏繞」或「雌雄同體」，這裡可以看出無論是《西遊記》或《封神演義》，「觀音」或「女媧」的現身相助，是有其深層的象徵意義存在。早期另有研究指出二郎神、女媧、孫悟空、觀音、牛魔王、巨靈神都與「治水」神話有關，如《中國的水神》（台北：台灣大學，水神相關論文合印本）。「水」本身對中國來說即為「生」與「死」的矛盾概念的結合。

¹⁵ 前註提到，《西遊記》裡孫悟空和二郎神鬥法的故事，和《封神演義》裡二郎神合同那吒收梅山七怪十分雷同，在不知誰滲透誰的情況下，可以確定的是，兩部神魔小說共同運用了同一故事原型來做為故事的敘述。二郎神的故事在當時十分流行，根據王平的研究，灌口二郎神傳說主要是來自四個方面，其中以二郎神為李冰之二子、青城山趙昱以及《寶蓮燈華山救母》裡書生楊天佑與張仙姑所生的兒子三說較為普遍，參考王平著：《中國古代小說文化研究》（濟南：山東教育，

都是壓抑「慾望」的象徵，像一個「控制閥」（意），貼合二郎神擅於變化的神性。¹⁶和孫悟空「放持的心」不同的是，二郎神是成正道的神祇，並不是魔性的「妖」，所以他有所變有所不變，並不墮到「賤下」的狀態，見孫悟空變成低賤的花鴿，便以「原身」射彈來對付「至賤至淫」的花鴿。

在老君當年「化胡為佛」的金剛鐺相助之下，孫悟空自是逃不出二郎神、嘯天犬和梅山六聖的圍攻。以天律來論，罪該萬死的孫悟空，無論斬首、火燒，都奈何不了他，最後用老君的八卦爐鍛鍊，他也能毫髮無傷，甚至還因此意外得到了「火眼金睛」的特殊能力，變得更能看出「真偽」。¹⁷逃出丹爐的孫悟空，又是執棒便打，在一連串的「詩曰」鋪敘下，我們清楚看到作者對於前面的故事安排，是爲了表達「心」無止盡放馳的可能，以及其所能造成的無限傷害。尤其是寫到孫悟空變成三頭六臂，還將金箍棒變成三條，舞得眾神不能相近時說：

圓陀陀，光灼灼，亙古長存人怎學？入火不能焚，入水何曾溺？光明一顆摩尼珠，劍戟刀鎗傷不著。也能善，也能惡，眼前善惡憑他作。善時成佛與成仙，惡處披毛並帶角。無窮變化鬧天宮，雷將神兵不可捉。

1998年10月），頁298-301。黃芝崗則認為二郎神的演變先後為李冰之子→趙昱→鄧遐→楊戩。黃芝崗著：《中國的水神》（上海：上海文藝，1988年初版）。這些來源都與「斬蛟」、「治水」有關，顯示二郎神最早被崇拜是以「平治水患」為起因。

¹⁶ 鄭明娸整理了前人研究的資料歸納出孫悟空可能部分受中國傳說與民間故事中猿猴和水神結合的影響。參見氏著《西遊記探源》（上）（台北：文開，1982年9月），頁187-193。

¹⁷ 「能分辨真偽」指的是能穿透「人」的外在形象，分辨出潛藏於內的是「神」或「魔」的能力。

由上可知，孫悟空做為「心」的象徵，是針對「所有的心」來說的。不論神、佛或人、妖，「善」、「惡」全憑「一念」，這一念亦是「菩薩」、「妖精」的差別。

面對孫悟空的再次逃脫，玉帝請來佛祖，才將神通廣大的孫悟空，壓在五行山下。「心」只能鎮壓，不能毀滅，因為在未來「修」的過程中，「心」占了主導的地位。在佛教中，佛祖在菩提樹下所面對的誘惑，是「迦摩一魔羅」，這字的字面意義是「慾望一破壞」或「愛與死」，也就是幻想的魔術師。¹⁸孫悟空「心」的放失，是在「名」這個慾望的膨脹，而「名」之前我們已經討論過，它代表著自我存在的被認同，也就是「愛與死」的問題。這就算被放到中國的五行思想來看，住在「西方」的佛陀，「西」代表著「秋」，即為「肅殺」與「豐收」，體現的也正是「生與死」的辯證觀念。且以孫悟空出生的「太陽神話」的角度來說，東方升起，西方降下，也正合於當時對於天象比喻人事的觀察。另外比較有趣的是，這一連串的收妖步驟，仍是一貫的從「儒」→「道」→「佛」的歷程¹⁹，而且最終孫悟空／心，是在「道」（五行山）「佛」（佛祖的手掌）下，被鎮壓了下來，用的咒語更是以民間與佛教教義相雜生成的《觀音六字大明咒》——「唵嘛呢叭咪吽」，意思是「蓮花上的摩尼珠」。²⁰

¹⁸ 參見坎伯著之前揭書，頁172。

¹⁹ 這樣的收妖次序，一再的出現於往後的故事中。孫悟空一行對於妖魔總是先講理，講理不成便以武力收妖。收妖的過程往往先借道教神祇的幫助，若仍行不通，便有觀音、如來可求救打聽，甚至就連遭道教神祇的座騎作怪，也以這樣的模式構成故事。

²⁰ 蓮花在這有「世界」的意思，神佛手上的蓮花除了取用高潔的象徵意思之外，亦有掌握世界的意思。「摩尼珠」即「寶珠」。這裡和孫悟空大鬧天宮後，大戰天神時的詩：「光明一顆摩尼珠，劍戟刀鎗傷不著。也能善，也能惡，眼前善惡憑他作。」相對應，則可看出以此咒鎮壓孫悟空的原因。

六、結語

經過討論與挖掘，我們發現從「衝天」（孫悟空出生）→「齊天」→「逆天」→「安天」（收伏孫悟空之後的安天大會），孫悟空／心確實是講一個人如何安身立命於天地之間的成長過程。這樣的「衝天」、「齊天」、「逆天」、「安天」，「天」可以是個人面對整個社會、體制甚至是文化的代表，也可以是「心」的一個成長象徵。而正如蒲安迪的看法，這裡的「心」，無法明確而純粹的釐析出「儒」、「釋」、「道」的思想，反而有「一以貫之」的傾向，所以觀察出的該是「心學」，即是當時以「心」為主的所有「學問」。²¹

整個《西遊記》一到七回，代表了作者對於「成長」的理解，更為中國人對於成長的看法與態度的展現：從宇宙時空的開展、社會的秩序到自我的存在，這三個層面的關注從先秦到當時仍持續而穩定的受到認識與關注，而在人自身的成長中，認為「成長」的過程有著內在與外在的問題需要克服與解決，以達到協調安定的狀態。人生的目標由傳統儒家對於「名利」攸關生命的存在與子嗣的傳承之外，更進一步的向上向內求心靈的慰藉昇華與永恆，以達脫離苦難的輪迴世界。因此我們看到了「儒」、「釋」、「道」的常識性知識，是如何被充分的運用到人生的每個步驟與角落，如何安置人生所遇到的種種衝突與危機。

另外我們也發現，孫悟空的出生伴隨著無止盡的破壞，如同那吒的出世即帶著一連串的死亡，展示的是「生與死」、「愛與破壞」的母題，這和佛洛依德所認為的並沒有不同，直指的是人因何「存在」的問題。所以

²¹ 同前揭書，頁142-143。

在一連串的討論中我們不斷遇到孫悟空面對「名」與「存在」、「生」與「慾望」的糾葛，這些也正是普遍大眾所關心的最根本議題。不過要特別注意的是，所謂以「存在」為深層意義的「名」，所涵涉的並非只是單純的「生命存有」，更有在肉體之外，有關於人我社群乃至精神哲學上的意義。從全書的結尾安排來看，雖然書中一再強調「道」、「佛」境界的追求與超脫，但終究作者將關懷的眼光留在「現世」，這從取經人取得經書受到天位的「冊封」，故事卻未因此而結束，唐僧一行人還是回到中土就可看出。作者的眼裡，面對這樣一個大千世界，大環境處處充滿著不公與災難，「存在」也因此出現了困難與掙扎，對於如何安身立命又不違自身所認定的恆常之道的困難問題，作者提供了對外以幽默的嘻笑怒罵，笑眼相對，來表現個人對於世界的關懷與期望，對內則進入如「道」如「佛」的境界追求，以求心靈的寧靜。這樣的人生哲思，也提供了我們面對人生境遇起伏一個不錯的參考。

參考書目

- 石麟著：〈心猿意馬的放縱與收束：《西遊記》主題新探〉，收錄於《湖北師範學院學報：哲學社會科學版》1995年第2期，頁73-77。
- 宋克夫著：〈主體意識的弘揚與人格的自我完善：孫悟空形象塑造新論〉，收錄於《湖北大學學報：哲學社會科學版》2000年第2期，頁33-37。
- ：〈吳承恩與明代心學思潮及《西遊記》的著作權問題〉，收錄於《湖北大學學報：哲學社會科學版》1996年第1期，頁15-19轉24。
- 李安綱著：〈孫悟空是人類心靈最完美的象徵〉，收錄於《運城高等專科學校學報》2001年第4期，頁1-6。
- ：〈孫悟空與混世魔王〉，收錄於《十堰職業技術學院學報》2000年第4期，頁16-20。
- ：〈《西遊記》是中國傳統文化的自覺載體〉，收錄於《湖北大學學報：哲學社會科學版》1999年第3期，頁46-49。
- ：〈論孫悟空形象塑造〉，收錄於《雁北師範學院學報》1999年第1期，頁23-28。
- ：〈《性命圭旨》是《西遊記》的文化原型〉，收錄於《山西大學學報：哲學社會科學版》1996年第4期，頁27-37。
- ：〈《西遊記》主旨辨析〉，收錄於《煙台師範學院學報：哲社版》1995年第4期，頁87-92。
- ：〈美猴王與易卦〉，收錄於《山西大學學報：哲學社會科學版》1993年第3期，頁12-19。

- 李忠明著：〈《西遊記》「遊戲」背後的深層內涵〉，收錄於《明清小說研究》2002年第2期，頁165-176。
- 李春青著：〈在文本與歷史之間：重讀《西遊記》〉，收錄於《學習與探索》1998年第6期，頁97-102。
- 金聲著：〈《西遊記》的文化信息與主題思想〉，收錄於《山西大學學報：哲學社會科學版》1997年第一期，頁9-10。
- 徐元濟著：〈從孫悟空的形象看民間文化對作家創作的影響〉，收錄於《中國民間文化》1994年第4期，頁230-243。
- 徐傳武著：〈《西遊記》中的五行思想〉，收錄於《歷史》1996年8月，頁40-45。
- 張乘健著：〈略說《西遊記》與道教〉，收錄於《明清小說研究》1998年第2期，頁77-85。
- 張曉著：〈孫悟空的人格與明代中後期人文主義思潮〉，收錄於《明清小說研究》1996年第3期，頁139-150。
- 張錦池著：〈宗教光環下的塵俗治平求索——論世本《西遊記》的文化特徵〉，收錄於《文學評論》1996年第6期，頁132-141。
- 陳勤建著：〈越地雞形盤古神話與太陽鳥信仰〉，收錄於《中國民間文化》1994年總第13集，頁1-14。
- 劉松濤著：〈《西遊記》神魔形象論〉，收錄於《許昌師專學報》1995年第3期，頁81-84。
- 王平著：《中國古代小說文化研究》（濟南：山東教育，1998年10月第二刷）。
- 王齊洲著：《四大奇書與中國大眾文化》（武漢：湖北教育，2000年1月第一版第一刷）。

- 何錫章著：《解讀西遊記》（台北縣：雲龍，2001年2月第一版第二刷）。
- 余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》（台北：聯經，1989年10月初版）。
- 吳天明著：《中國神話研究》（北京：中央編譯，2003年1月第一版第一刷）。
- 吳承恩著，繆天華校注：《西遊記》（台北：三民，2001年8月重印二版二刷）。
- 坎伯(Joseph Campbell)著，朱侃如譯：《千面英雄》*The Hero With A Thousand Faces*（台北縣新店：立緒文化，2001年1月初版四刷）。
- 居閔時、瞿明安編：《中國象徵文化》（上海：上海人民，2001年7月第一版第一刷）。
- 胡適著：《中國章回小說考證》（合肥：安徽教育，1999年9月第一版第一刷）。
- 荀波著：《道教與神魔小說》（成都：巴蜀書社，1999年9月第一版第一刷）。
- 孫紹先著：《英雄之死與美人遲暮》（北京：社會科學文獻，2000年9月第一版第一刷）。
- 張錦池著：《漫說西遊》（香港：三聯，2001年香港第一版第一刷）。
- 許總編：《理學文藝史綱》（南京：江蘇教育，2000年1月第一版第一刷）。
- 陳大康著：《明代小說史》（上海：上海文藝，2000年10月第一版第一刷）。
- 陸欽編：《名家解讀西遊記》（濟南：山東人民，1998年1月第一版第一刷）。

- 黃子平編：《中國小說與宗教》（香港：中華書局，1998年8月初版）。
- 黃芝崗著：《中國的水神》（上海：人民，1999年）。
- 葉舒憲著：《中國神話哲學》（北京：中國社會科學，1997年4月重印）。
- 蒲安迪講演：《中國敘事學》（北京：北京大學，1998年1月第二刷）。
- 齊裕焜著：《明代小說史》（杭州：浙江古籍，1997年6月第一版第一刷）。
- 劉勇強著：《西遊記論要》（台北：文津，1991年初版）。
- 劉蔭柏著：《西遊記發微》（台北：文津，1995年初版）。
- 鄭明嫻著：《西遊記探源》（台北：文開，1982年9月）。
- 薩孟武著：《西遊記與中國古代政治》（台北：三民，1999年4月第十版）。

立於此，更應感謝前輩的學問與精神，讓後進見識到前輩的學問與精神。三
研究生們有機會發表研究成果。要感謝圖書館圖書室的不斷平穩的
書架與指正。

本次得獎作品，是我對明史研究的初次嘗試。能有此成果，無
是個鼓勵與好的開始。藉此機會我要向張實善老師、林麗月老師、
以及陳鴻瑞老師說聲謝謝。大學時，修讀張老師的「明史」，開始
了我對明史研究的興趣；碩士班修讀林老師的「明清思想史專題」，
則是此作品雛型的開始；上學期旁聽了陳老師的「中國與東南亞
歷史研究」之後，終於有機會將之前的相關所學做些整理。此次
得獎，亦算是我三個學習階段裡，另一個美好的見證與回憶。