

## 自度度人，何莫非道？ 《西遊證道書》評點研究\*

林小涵\*\*

### 摘要

《西遊證道書》為清代最早、影響最廣泛的百回《西遊》刪評本，其評點觀繼承明代世評本將《西遊》視為寓言、關注其中道教內丹隱喻，同時對明代李評本的心學解讀進行批評、回應。《證道書》對清代《西遊》版本與評點觀影響極大，形成「講道說」一系；其藉猜謎、測字等尋找隱藏意義之讀法，更預示紅學索隱派的出現。編評者汪淇（1604-1668）兼具出版家與道教徒身份，他刊印書籍涉及的通俗知識展現在《證道書》評點中；他編撰第一人稱小說《呂祖全傳》，其中「閱歷」觀念使汪淇《西遊》評點具有不同義意。加上道教信仰促使他以謫仙神話中罪與解罪觀點評閱《西遊》，將之視為「道」的具現，使《西遊》成為「證道」寓言。

關鍵詞：評點、寓言、汪淇、黃周星、出身修行傳、以人證道

---

\* 本文在撰寫過程中承蒙楊玉成教授諸多指教與提點、廖肇亨教授給予的提示，並感謝兩位匿名審查人惠賜寶貴意見，以及《清華中文學報》編輯群校理，在此謹致謝忱。

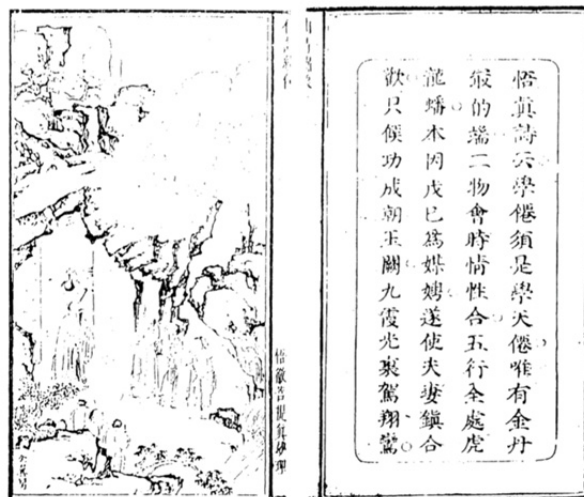
\*\* 國立暨南國際大學中文系博士生。

## 一、前言

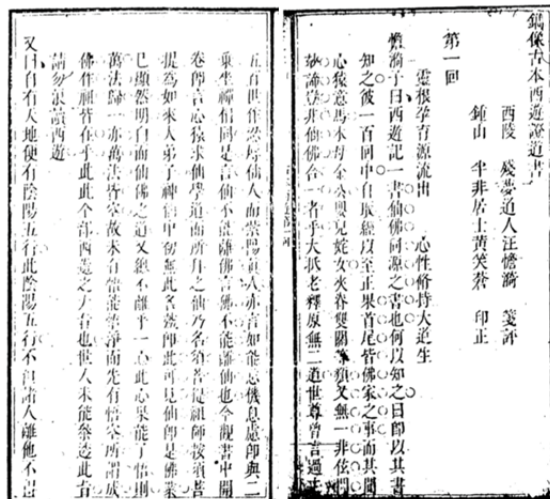
汪淇（1604-1668）、黃周星（1611-1680）同評箋《新鐫出像古本西遊證道書》（簡稱證道本、《證道書》）<sup>1</sup>，為清代最早百回《西遊記》刪評本。證道本將唐僧出身故事獨立為第九回，而把原本第九到十二回合併於證道本的第十到十二回中，其它內容則據明代李本再加潤飾修改。並於正文前增加署名虞集（1272-1348）〈原序〉、〈丘長春真君傳〉、〈佘英取經事蹟〉與十六幅配以張伯端（984 或 987-1082）《悟真篇》之插圖（圖一）。《證道書》的改動影響清代大部分《西遊記》刊本，皆以其回目、內容為依歸；此外，由書前序言、傳記及插圖，加上以道教為主的三教融合觀點的評語，建構出不同於明代以心學角度閱讀《西遊記》之詮釋框架（圖二），影響清代陳士斌（1692 前後在世）《西遊真詮》、蔡昇（1736-？，字元放）《西遊證道奇書》、劉一明（1734-1821）《西遊原旨》、張含章（1839 前後在世）《西遊正旨》、含晶子（1891 前後在世）《西遊記評註》諸評本正視《西遊》文本中的道教特徵，對此深入闡發評注。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 《西遊證道書》可見最早版本為清康熙刊本，藏於中國國家圖書館、日本國立公文書館、東京大學東洋文化研究所。〔明〕黃周星、〔清〕汪淇同箋評，《西遊證道書》，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，1990 年影印日本內閣文庫藏清刊本），第 3 輯，冊 117-120。為省篇幅，以下徵引皆據此書，不再另行標注。證道本評點除上述序、插圖外，尚有署名詹漪子的回前總評、未署名的雙行夾批及圈（空心圓圈「○」，標示精華）點（實心點「●」，標示佳句）。本文包含《證道書》之所有引文皆保留原書圈點符號，受電腦排版限制，實心點「●」改以「•」表示。

<sup>2</sup> 證道本對讀眾的影響如，《幽夢影》第 99 條云：「《水滸傳》是一部怒書，《西遊記》是一部悟書，《金瓶梅》是一部哀書。」見〔清〕張潮撰，〔清〕曹溶、〔清〕張竹坡等評，《幽夢影》，劉心明主編，《子海珍本編·大陸卷》（南京：鳳凰出版社，2014 年影印山東大學圖書館藏清康熙年間刻本），第一輯小說家類，冊 111，卷上，頁 298-299。



圖一：胡念翊（?-？）繪《西遊證道書》插圖  
日本國立公文書館藏清原刊本



圖二：《西遊證道書》  
日本國立公文書館藏清原刊本

目前學界對證道本的討論聚焦於其刪評者<sup>3</sup>、底本、作者、書前虞集〈原序〉之真偽及第九回唐僧出身故事來源等問題<sup>4</sup>，俱使其樣貌越加清晰，亦引出新問題：為何汪淇、黃周星一改前人的心學評點觀，其用意為何？為何加入此前未見的〈序〉、〈傳〉、〈事蹟〉插圖及獨立唐僧出身傳？這些問題不僅涉及《西遊》版本與評點史，因兩位評論人的道教崇信，及汪淇的出版家身份，使證道本既反映道教與文學的密切關係，亦呈現明末清初出版文化樣態。本文藉對照證道本評語與汪淇晚年入道後編撰第一人稱小說《呂祖全傳》，其中流露的身世自述及道教修煉、歷劫、成仙觀念，以理解生命經歷與道教信仰如何影響證道本編評及其意義。

《證道書》對清代《西遊》版本與評點造成影響，不僅使其後至少六家評者皆以道教觀評閱《西遊》，形成「講道說」一系，更預示後來藉猜謎、測字、雙關、比興等讀法尋找隱藏於表面故事下隱義之索隱派閱讀的出現。目前學界對證道本評點關注有限，本文擬由《西遊記》評點史為觀察，對照閱讀世本、李評本、證道本後，尋找證道本將《西遊》視為成道寓言，探求文本隱義／隱喻讀法之所由。並從道教聖者崇拜、懺悔、身中神等觀點討論小說出身傳體裁之特質，理解證道本獨立唐僧出身故事之意；期使《證道書》中本相、自供等備受忽略的評語或觀念獲得應有的討論，而瞭解證道本評點如何影響

<sup>3</sup> 因可推定證道本評者的論據少且模糊，黃永年、王輝斌、吳聖昔、趙紅娟、曹炳建等學者皆曾對此問題撰文卻未有定論，本文藉深入證道本評點文字，對照閱讀汪淇、黃周星其它作品進行論證，詳本文第二部份論證道本編評處。

<sup>4</sup> 關於證道本底本研究，見〔明〕吳承恩著，黃永年、黃壽成點校，《西遊記》（北京：中華書局，2009年據明清善本小說叢刊底本整理點校），頁41-43；吳聖昔，〈《西遊證道書》雜考二題〉，《文教資料》1995年第2期，頁50-53、吳聖昔，〈《證道書》白文是《西遊記》祖本嗎——與王輝斌〈《西遊記》祖本新探〉商榷〉，《寧夏大學學報（社會科學版）》第17卷第2期（1995年），頁57-64、曹炳建，〈《西遊記》版本源流考〉（北京：人民出版社，2012年），頁260-265。本文由評點出發，可以看出證道本與明代繁本系統的世本、李本間的關係，見本文第三部份對證道本評點框架之討論。

《西遊》逐漸被視為具深刻意義的道教文學作品。

## 二、汪淇圖書事業與《西遊證道書》編評

《西遊證道書》共一百回，卷首題有「新鐫出像古本西遊證道書」，目錄題「鍾山黃太鴻笑蒼子、西陵汪象旭憺漪子同箋評」、第一回前署名「西陵殘夢道人汪憺漪箋評、鍾山半非居士黃笑蒼印正」，板心刻「蝸寄」二字。魏愛蓮（Ellen Widmer）〈由汪淇的出版事業看《西遊證道書》〉由汪淇《尺牘》三編編輯的合作模式，推論證道本編輯模式，以及汪淇可能受黃周星文學、宗教觀影響而編刊小說。<sup>5</sup> 本節以魏氏精要的研究為基礎，進一步以證道本評語及汪淇、黃周星其他作品深入論證；並由汪淇的生命歷程為觀察點，論述他編刊小說之意義。

### （一）商業導向到著書證道

魏氏據《尺牘新語》三編作〈17世紀中才女的書信世界〉<sup>6</sup>、〈黃周星與《西遊證道書》的新資料〉<sup>7</sup>、〈蘇州與杭州的還讀齋——17

<sup>5</sup> Ellen Widmer（魏愛蓮），〈Hsi-yu Cheng-tao Shu（西遊證道書）in the Context of Wang Ch'i's（汪淇）Publishing Enterprise〉，《漢學研究（明代戲曲小說國際研討會論文專號）》第6卷第1期（1988年6月），頁37-63。

<sup>6</sup> Ellen Widmer（魏愛蓮），“The Epistolary World of Female Talent in Seventeenth-Century China,” *Late Imperial China* 10/2, Dec. 1989, pp. 1-43. 本文引用中譯本：〔美〕魏愛蓮（Ellen Widmer）著，趙穎之譯，《晚明以降才女的書寫、閱讀與旅行》（上海：復旦大學出版社，2016年），頁3-33。

<sup>7</sup> 〔美〕魏愛蓮（Ellen Widmer），〈黃周星與《西遊證道書》的新資料〉，收入‘93中國古代小說國際研討會學術委員會編，《‘93中國古代小說國際研討會論文集》（北京：開明出版社，1996年），頁341-346。

世紀出版研究〉討論汪淇的出版事業及「還讀齋」的出版概況<sup>8</sup>，為關注淇出版家身份之先驅，考出多種其所編刊書籍，初步勾勒汪淇圖書事業，但仍有修正、補充之必要。汪淇，字右子，號憺漪，學道後改名象旭，號右子居士、憺漪子、殘夢道人。汪淇祖籍安徽休寧西門，居於杭州錢塘，其孫汪惟憲（1681 或 1682-1742）之〈先考妣神像識後〉略見其生平：

府君諱霽，字暘生，先世居徽州府休寧縣之西門。其自西門遷錢塘，則曾王父同陽公始，家世業儒為諸生，無有顯者。先王父憺漪公，負高致，不屑屑應試，著書自娛，有《證道書》、《詩學辨體》、《尺牘》、《謀野集》、《士商要覽》、《小學順》、《文字學會編》行世。<sup>9</sup>

汪淇生於其父汪洪信（？-？，字同陽）自徽遷杭後<sup>10</sup>，曾入錢塘官學為庠生<sup>11</sup>，後以業書治生、自娛，著有《殘夢（軒）集》、《呂祖全傳》，並以還讀齋、蝸寄為坊名編評、刊印多種舉業用書及通俗書籍，是明末清初杭州著名刻書家，其編刊書籍如下：

<sup>8</sup> Ellen Widmer（魏愛蓮），“The Huanduzhai of Hangzhou and Suzhou- A Study in Seventeenth-Century Publishing,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 56, Jun. 1996, pp. 77-122.

<sup>9</sup> 〔清〕汪惟憲，《積山先生遺集》，《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，1997 年影印清乾隆三十八年〔1773〕汪新刻本），第 9 輯，冊 26，卷 8，頁 792-793。汪淇籍貫應是安徽休寧，包括魏愛蓮在內的研究者常以其著作或刊印書籍上標注之「錢塘」、「西陵」為其籍貫。汪淇生平細節，詳陳恩虎，〈刻書家汪淇生平考〉，《文獻季刊》第 3 期（2005 年 7 月），頁 87-89。

<sup>10</sup> 〔清〕胡觥〈汪積山先生傳〉云：「先生名惟憲，字子宜，一字積山。……自同陽公遷杭生澹漪公」，見〔清〕汪惟憲，《積山先生遺集》，頁 720。

<sup>11</sup> 〔清〕張雲璈云：「後高祖同陽公，諱洪信，始占籍錢唐為學官弟子。曾祖憺漪公，諱淇，亦入錢庠。」見氏著，〈總督銜湖北巡撫汪勤儉公墓誌銘〉，《簡松草堂文集》，《續修四庫全書·集部》（上海：上海古籍出版社，2002 年影印上海圖書館藏清道光刻三影閣叢書本），冊 1471，文集卷 1，頁 130。傳主汪新（？-1798）是汪淇曾孫、汪惟憲姪，乾隆二十二年（1757）進士，官至湖北巡撫。

## 1. 舉業用書

明中葉以降商業出版有「書坊非舉業不刊，市肆非舉業不售，士子非舉業不覽問之」潮流<sup>12</sup>，加上汪淇科考經歷，舉業用書是他編評刊刻的大宗：《標題武經七書全文》七卷、《歷朝捷錄全文》十二卷，首一卷附《通鑑總論》、《新編百戰百勝七書衍義》四卷、《漢書纂》不分卷、《房文蝸笑》、《小學順》、《文字學會編》。及主旨相關書籍：《王百穀先生謀野集》四卷、《七才子詩選》七卷、《詩體明辯》十卷、《杜詩分類全集》五卷。

汪淇刊印的舉業用書包括古文選本、諸子彙編、史籍、八股文選本等，版式採舉業書常見雙節板形式，上欄為參定者批語、訓解、章節旨趣或名詞解釋等；下欄正文，或外加諸家說解。顧充（1535-1615）撰《歷朝捷錄》原附於明中葉流行的制舉書《綱鑑統一》後，因體例精簡、便於記誦不斷被翻刻、重訂<sup>13</sup>，汪淇與徐士俊（1602-1681）、周綽（?-?）、查望（?-?）共同箋釋、參定《歷朝捷錄》（圖三）即是顧本的增訂本。《通鑑》與《捷錄》由明中葉到清初正文、附錄位置翻轉，反映制舉用書強烈的時效性，須不斷修訂以掌握考試動向。制舉用書市場競爭激烈，書商亟力聘請名家編評、重訂，

<sup>12</sup> 〔明〕李濂，《嵩渚文集》，《四庫全書存目叢書·集部》（臺南：莊嚴文化事業，1997年影印杭州大學圖書館藏明嘉靖刻本），冊70，卷43，〈紙說〉，頁648。中國在發明雕版印刷術後，自明中後期開始對科舉用書及通俗娛樂作品（小說、戲劇為尤）產生大量需求，促進商業出版崛起，印本數量大增，改變士人生活樣態，多位學者俱對此深入探討，詳〔美〕周紹明（Joseph P. McDermott）著，何朝暉譯，《書籍的社會史：中華帝國晚期的書籍與士人文化》（北京：北京大學出版社，2009年），頁61-73、〔日〕井上進著，李俄憲譯，《中國出版文化史》（武漢：華中師範大學出版社，2015年），頁144-156、157-165。汪淇及其出版事業誕生於此文化潮流，加上所處時代為明清易代之際，其圖書事業既是明末文化風尚的結晶（科舉、通俗知識書籍），其編評當代尺牘選、重新批點刊印《西遊記》等，亦展現清初文化風氣的新變。

<sup>13</sup> 關於明代制舉書的編輯、出版過程，詳沈俊平，《舉業津梁：明中葉後坊刻制舉用書的生產與流通》（臺北：臺灣學生書局，2009年），頁249-255。

發展出多種宣傳手法，如汪淇、汪恂（?-？）重訂《七才子詩選》（圖四），封面牌記藉茅坤（1512-1601）、陳子龍（1608-1647）名家「訂定」為號召，並強調「注釋詳明」與其他刊本區隔。



圖三：《歷朝捷錄》哈佛大學燕京圖書館藏  
清康熙甲辰（1664）刻本



圖四：《七才子詩選》中央研究院傅斯年圖書館藏  
萬曆間（1573-1619）還讀齋刊本封面牌記



## 2. 通俗書籍

中晚明商業印刷發展蓬勃，書坊重刊、新編各種通俗書籍滿足大眾生活所需<sup>14</sup>，汪淇編刊此類書籍有：《雪心賦直解》四卷附《地理碎事》一卷、《萬病回春》八卷、《分類尺牘新語》二十四卷、《濟陰綱目》十四卷、《保生碎事》一卷、《尺牘新語二編》二十四卷、《尺牘新語廣編》二十四卷，補編一卷、《新鐫士商要覽》三卷、《增補星平會海命學全書》十卷，首一卷，涵蓋風水地理、尺牘總集、醫學指南等。卜則巍（？-？）《雪心賦直解》是明代流行的風水地理類書，汪淇〈雪心賦直解義例〉認為通行的謝昌（？-？，字子期）註本「詳略失宜」改以田希玉輯解本為底本<sup>15</sup>，與何伯達（？-？）、葉生（？-？）、吳愚公（？-？）、查望共同參定。汪淇經常採取合作編評模式，所編部份書籍有與證道本「儋漪（子）曰」（圖五到八）同形式的短評。<sup>16</sup> 這些舉業書、通俗書籍的編刊，亦反映汪淇人生軌跡、商業眼光及知識廣度。

汪淇編刊書籍內容主要為中下層知識份子必備知識，細察證道本批語，可見此知識圖景<sup>17</sup>：

<sup>14</sup> 關於明代商業出版種類及其編纂之內容特點，見張獻忠，《從精英文化到大眾傳播：明代商業出版研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2015年），頁165-186。

<sup>15</sup> 〔唐〕卜則巍著，〔明〕田希玉輯，《雪心賦直解》，收入《故宮珍本叢刊·子部》（海口：海南出版社，2000年影印清順治十八年〔1661〕刻本），冊409，頁243-244。

<sup>16</sup> 汪淇以「儋漪（子）曰」所作之短評見於：《雪心賦直解》附《地理碎事》、《濟陰綱目》附《保生碎事》、《呂祖全傳》附《證道碎事》中。

<sup>17</sup> 證道本評語的堪輿、醫學用語又如，第七回：「……馬猴合作心和意，緊縛牢拴莫外尋。」雙行夾批：「此處又將猿馬合說，有意無意，得飛星過水之法。」（頁143）第六十九回總批：「行者診朱紫王之病，以為驚恐憂思所致。……不然失群之鳥不雙，縱有通氣寬中之馬兜鈴，豈能治相思病乎？」又曰：「世間庸醫，多以大黃為度世金丹，故九製大黃，不問虛實強弱，逢人便進。余親見老弱之輩，服此而殞生者多矣，言之令人切齒。若此篇行者之以烏金丹治病，乃寓言耳，人不問紫金丹而問烏金丹何耶？」（頁1345-1346）第九十九回：「即命揭諦，趕上金剛，還生一難者。」雙行夾批：「此非余波剩臬也。正是千里來龍之穴，七級浮屠之尖，非此不能完結。」（頁1966）為省篇幅，以下證道本回前總批（評）皆簡稱

將那雜色旗號拆洗，總門做一面彩旗，上寫著「重修花果山，復整水簾洞。齊天大聖」十四字。（雙行夾批：此一番興復自不可少，亦是迴龍顧祖之法。）（第二十八回，頁 562）

行者聞言，跳下崖來，用手攙住八戒道：「賢弟，累你遠來，且要兒去。」（雙行夾批：故作紆迴，正是急脈緩受之法。）（第三十回，頁 608）

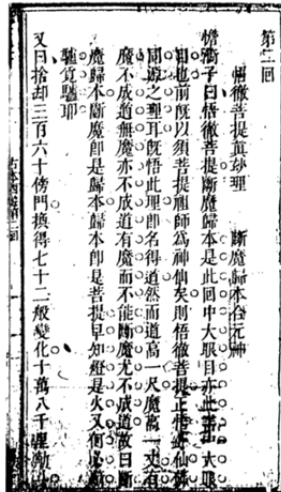
批語「迴龍顧祖」、「千里來龍」（來龍結穴）原本都是堪輿術語，自南宋漸成為文學批評術語，在八股文法中普遍使用，晚明時發展為常用文法觀念，楊玉成指出「小說、戲曲評點也廣泛運用這個象喻，『千里來龍』隱喻敘事線索，『結穴』隱喻情節的匯聚收束。」<sup>18</sup> 批語「急脈緩受」亦涉及文人通俗知識，「脈」的觀念歷史悠久，評點的文脈觀念受醫學、堪輿的「脈」觀念影響極大<sup>19</sup>，以其緩急比喻敘事節奏或速度。評語「急脈緩受」指稱悟空被逐後、五行失衡，致使唐僧化虎、白馬變龍關鍵情節中，作者卻突然將故事場景轉至八戒往花果山向受逐的悟空求助事，藉冷、熱場面交替，營造節奏感。

---

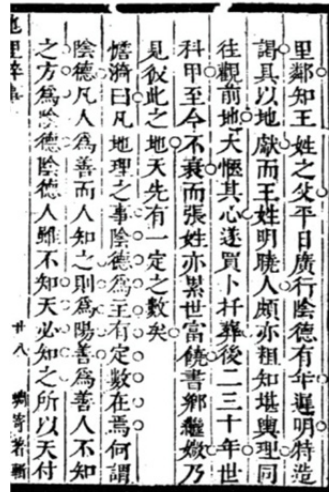
總批（評），不再另行注明。

<sup>18</sup> 楊玉成，〈龍脈：堪輿、評點與世界圖像〉，收入彰化師範大學國文系暨臺文所主辦，《第二十四屆 2015 詩學與評點學術研討會》論文集》，2015 年 5 月 29 日，頁 256。

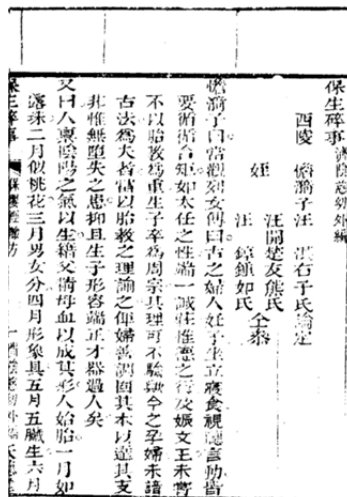
<sup>19</sup> 楊玉成，〈龍脈：堪輿、評點與世界圖像〉，頁 268-269。以「脈」為代表的術語展現堪輿及醫學觀念對評點理論的影響，在南宋開始用於說明八股作文法之文章整體節奏，最遲到晚明也成為文學批評的流行術語。八股文法、醫學、堪輿等皆對明清文學批評產生影響，這些彼此交融的觀念，描繪出當時文人的知識圖景。



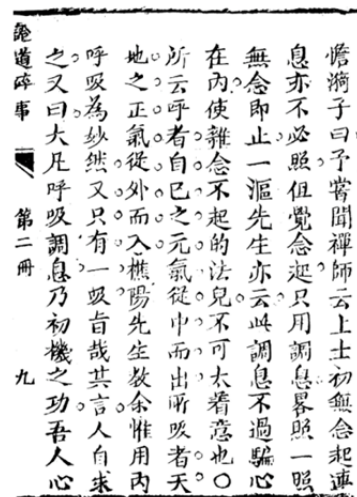
圖五：《西遊證道書》  
日本國立公文書館藏清  
原刊本



圖六：《雪心賦直解》附《地理碎事》  
中國故宮博物院藏清順治十八（1661）  
蝸寄刊本



圖七：《濟陰綱目》附《保生碎事》  
中國科學院圖書館藏清雍正天德堂刻本



圖八：《呂祖全傳》附《證道碎事》  
北京大學圖書館藏咸豐九年（1859）  
寶賢堂刻本

汪淇晚年入道，他分別於康熙元年（1662）與次年（1663）編刊《呂祖全傳》（圖九，後簡稱《全傳》）、《西遊證道書》兩部道教色彩濃厚的小說，《全傳》中汪淇代呂岳（798-？，字洞賓，號純陽子）以第一人稱口吻自敘，令讀者有身歷其境的感受；呂祖出身、修行、返本的生命歷程，展現汪淇對人物生命歷程之關注。汪淇於《全傳》前〈儋漪子自紀小引〉及所附《證道碎事》中自敘其宗教經驗、奉道及編刊此書之由：

一日於故麓得祖師鸞筆所著本傳，文詞近俗，披閱間忽有得，遂謀廣之，以為好道者證。並錄祖師普度古今諸事，附於其後，暨余平日聽觀所及，即筆記之，彙為《覈玄碎事》，合刻成集。……使知古今有其理，實有其事、有其人，實有其應。以自勉者推之，以勉斯世云爾。<sup>20</sup>

憶余年十六時乃神宗己未夏，偶患熱病，歷十五日昏瞶深沉，暨巫不效。……余斯時似夢非夢出神至一山崖，見峩冠仙翁執棕扇拂予頸曰：「為汝續頭」……。彷彿巾衣，似我呂祖。……每談幼時事必述此段因緣，實未敢忘祖師再生之恩也。今于辛丑午月觸境心灰，患病體悴。決意盟神斷慾，皈依孫師，證道玄門。<sup>21</sup>

<sup>20</sup> [清]汪淇，《呂祖全傳》，收入哈佛燕京圖書館、國家圖書館出版社編，《哈佛燕京圖書館藏齊如山小說戲曲文獻彙刊》（北京：國家圖書館出版社，2011年影印清康熙汪氏蠅寄刻本），冊2，頁178。《呂祖全傳》可見三種版本：康熙元年（1662）汪氏蠅寄刻本，一卷，藏於哈佛大學燕京學社漢和圖書館；咸豐九年（1859）寶賢堂刻本，二卷，藏於北京大學圖書館；光緒十一年（1885）重刊本，藏於中國國家圖書館、浙江圖書館，版式及字體與咸豐本同。本文引《呂祖全傳》，以康熙本為主，佚失部分（含《證道碎事》）採咸豐九年（1859）寶賢堂刻本。

<sup>21</sup> [清]汪淇，《證道碎事》，《呂祖全傳》，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年影印北京大學圖書館藏清咸豐九年〔1859〕寶賢堂刻本），冊32，頁82。



圖九：《呂祖全傳》封面牌記  
哈佛大學燕京圖書館藏

〈小引〉所指乃組成《全傳》之兩部書：抄錄檢閱道書及平日所聞見呂祖顯化度人事蹟之《覈玄碎事》（康熙本此部份佚失，寶賢堂本作《證道碎事》）與呂祖降鸞所書之個人傳記。《全傳》之編纂呈現呂祖信仰在清初的新發展<sup>22</sup>，更明確體現汪淇「以人證道」觀，〈小引〉明

<sup>22</sup> 黎志添指出清初呂祖信仰與扶乩道壇結合形成獨立的道教新傳統，他歸納出：「這些呂祖扶乩道壇信徒提倡儒、釋、道三教同源和歸一的思想，但很清楚的，對他們來說，所謂一源之本乃是繫於其所信奉的先天無極大道。……以《呂祖全書》為代表的呂祖扶乩信仰並不是由那些在全真教龍門派道觀裏的道士所編撰、刊刻和推廣的，而是在各地的呂祖乩壇中，由信仰呂祖降鸞的儒家知識分子以非常投入的態度去採集、彙輯、出版和流傳的」，氏著，〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中國文哲研究集刊》第 42 期（2013 年 3 月），頁 186。汪淇早年習舉業，加上在《全傳》得自呂祖降鸞、康熙本前有白玉蟾鸞筆之序，及《全傳》、《證道書》中以道教為主三教會通思想，都可視為此呂祖信仰新發展之體現。此外，黎志添討論清代北京覺源壇之呂祖天仙派信仰時，舉常州白龍精舍弟子編纂修煉性命的內丹經書《先天虛無太乙金華宗旨》（收入邵志琳編輯六十四卷本《呂祖全書》）為例，指出此經被視為呂祖奉許旌陽真君命於淨明嗣派弟子乩壇降示，說明淨明道與呂祖信仰的融攝，氏著，〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，

言希望藉編刊記載呂祖出身、求道、度世、成仙事蹟的《全傳》，證成呂祖所傳之道（以為好道者證、使知古今有其理，實有其事、有其人，實有其應）。與此相類，注語包含汪淇自述出身、懺悔，就像他的出身傳，「證道玄門」代表他希望能以其生命歷程與《全傳》及《證道書》所展現的「道」相映證，初步表現其「以人證道」觀，亦是 he 將《西遊》視為「證道」書之由。《全傳》前有〈正陽真人贈呂祖丹訣歌〉、《碎事》中收錄許多白玉蟾、鍾離權等仙真的內丹修煉之法，可見汪淇對鍾呂金丹一系所主「性命雙修」的「內丹」的涉略與重視，能與《證道書》編評所著重的內丹隱喻相對映。證道本第一回總批云：「……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？」（頁 5）說明 he 認為呂祖苦修登仙、《西遊》五聖歷劫成道的生命歷程都是「道」的展現，加上汪淇在《西遊》中解讀出五聖／五行、內煉／宇宙之道等隱喻關係，故將《西遊》看作「道」的寓言（詳本文第三部份）。

## （二）汪淇編評書籍之合作模式與《證道書》評語之對話性

因《證道書》目錄及卷首評點者署名不一致，且每回總評僅署汪淇名、夾批未標明評者，使證道本評點者問題不斷被討論。「多人合作」為汪淇慣用的書籍編刊模式，上文所述汪淇編刊十一種舉業及相關主題書籍中，有七項採用此模式：《歷朝捷錄全文》（徐士俊同箋釋）、《漢書纂》（查世晉同較閱）、《房文蝸笑》（與金聲合編）、《王百穀先

---

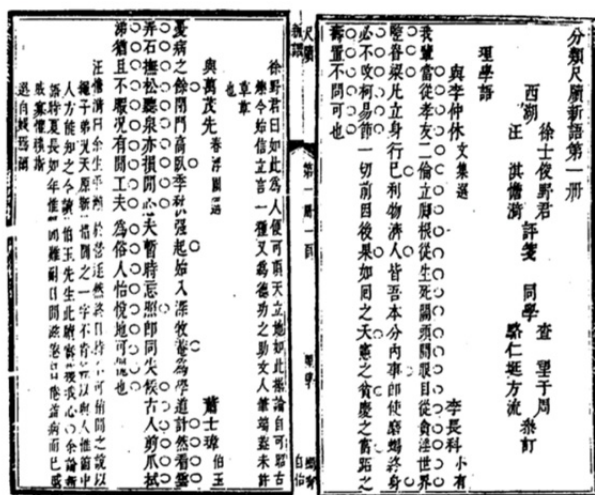
《中國文哲研究集刊》第 46 期（2015 年 3 月），頁 114-118。郭武亦留意淨明道講內丹修煉法明顯受鍾呂金丹派之影響，氏著，〈略論淨明道與金丹道派的關係〉，《宗教哲學》第 39 期（2007 年 3 月），頁 119-126。如兩人所論，汪淇信仰的內容、仙真與降鸞傳法等具兼融鍾呂道及淨明道特徵，且與 he 共同編評《證道書》的黃周星信仰亦有涉及淨明道處（詳後），淨明道對汪、黃兩人《證道書》編評之影響，尚待更多資料始能作進一步評估、討論。

生謀野集》(查望同校釋)、《七才子詩選》(汪恂同訂正)、《詩體明辯》(汪淇參閱、葉生評定)、《杜詩分類全集》(高士同校閱)。九種通俗書籍中，有六項採用此模式：《雪心賦直解》(何伯達全參定)、《分類尺牘新語》三編(徐士俊等人同評箋)、《濟陰綱目》(汪淇箋釋、張志聰訂正、查望參閱)、《增補星平會海命學全書》(汪淇重訂、朱會龍校正)。汪淇常合作者有：葉生、徐士俊、查望、黃周星等人，在《尺牘新語》三集中他們既是投稿者，亦為評閱、參論人(圖十)。《尺牘新語二編》由汪淇、徐士俊共同署名之〈凡例〉明確向讀者宣告編輯方式：「每選一牘，必兩人互相商榷，并得之同人贊揚。」說明所選稿件為兩人共同擇定，增加選集公信力，亦藉參論群體文名宣傳、增加收益。汪淇刊印書籍中 65%採合作方式完成，由汪淇在醫學、地理類書籍獨自署名「箋釋」、「重訂」，其它較需文學專業素養的書籍則多與合作者同署名(或署具輔助性質的「參閱」)之情況推論，汪淇之所以採多人合作方式編刊書籍，除著眼合作者文名帶來的效益，更仰賴合作者的文學專才，〈送黃九煙〉即為汪淇敦請黃周星完成共評《證道書》的書函<sup>23</sup>：

與道兄神交二十年，未嘗聯牀接席，……頃始同野君，淹留小齋彌月。較讎吟諷，賞奇析疑。……弟明日復拉二三同人，携一尊，過放鶴亭奉餞，并為足下重續舊盟，諒不遐棄。至《西遊》一書，重辱評騭，可謂妙絕今古。弟意急欲公諸海內，數

<sup>23</sup> 黃周星，字景明、景虞，號九煙，明崇禎癸酉鄉試、庚辰進士，授戶部主事。明亡後入道，更名人，字略似、號半非居士，別署太沃主人、將就主人、笑蒼道人、笑蒼子等，自視為逸民，寄情山水、賦閒講學。於康熙十九年(1680)自撰〈墓誌銘〉、〈解脫吟〉十二首，後投南潯河死。著有：《夏為堂集》、《夏為堂別集》、《人天樂傳奇》、《九煙先生遺集》、《瘦詞》等，均呈現明顯的家國意識與宗教意涵，詳林小涵，〈真幻之間——黃周星的宗教書寫與遺民意識〉，《漢學研究》第34卷第2期(2016年6月)，頁73-106。

日後望即過我，竣此丹鉛之業。<sup>24</sup>



圖十：《分類尺牘新語》湖北省圖書館藏  
清康熙二年（1663）蠅寄刊本

汪洪多次表明對黃周星的佩服欽慕之意，以「倚馬之材，當推第一」評語讚美黃氏〈與戚綏耳論文〉<sup>25</sup>；且向友人推薦他為館師云：「此公博學高才，多材多藝，寓內所知。且無論其古文騷賦之奇，詩詞四六之富，與夫翰墨篆刻之精妙絕倫。即舉業一道，奇正相生，得心應手，大小無不合拍。……而其人顧坦易落穆，藜糗自甘，望之如布衣寒士，是不獨其文章足多也。」<sup>26</sup> 汪洪對黃周星的推崇、邀請他參評《尺牘》及共同評論《證道書》<sup>27</sup>，像文藝贊助人以其人際網絡與財力支持所

<sup>24</sup> 〔清〕汪洪、〔清〕徐士俊輯評，《分類尺牘新語》，《四庫全書存目叢書·集部》（臺南：莊嚴出版社，1997年影印湖北省圖書館藏清康熙二年〔1663〕刻本），冊396，頁488。

<sup>25</sup> 〔清〕汪洪、〔清〕徐士俊輯評，《分類尺牘新語》，頁387。

<sup>26</sup> 〔清〕汪洪、〔清〕徐士俊輯評，《分類尺牘新語》，頁416。

<sup>27</sup> 《分類尺牘新語》雖未將黃周星列為參論人，但書中已見數條他的評語，至《尺牘新語二編》黃氏才正式列入參論者。



欣賞的藝術家，是印刷文化中書店老板與文人互動的絕佳體現。

汪淇晚年編刊《全傳》、《證道書》前，未見出版小說之紀錄，其小說觀可能受黃周星影響有所改變，他於〈與友人論傳奇小說〉云：

……今之傳奇小說，皆謊也，其庸妄者不足論；其妙者，乃如耳聞目睹、促膝面談。所謂呼之或出，招之欲起；笑即有聲，啼即有淚者，足下種種諸刻是也。今讀者但覺其妙，不覺其謊。  
（雙行夾批：徐野君曰：「……○憺漪素厭觀小說，今特有此佳論，又豈故作是篇，放開稗官家一頭地耶？」）<sup>28</sup>

汪淇原不喜小說，晚歲想編評《西遊記》時，需更具文學素養的黃周星協助。<sup>29</sup> 證道本短跋有云：「單闕維夏，始邀過蜩寄，出大略堂《西遊》古本屬其評正」，此「單闕」為干支中的「卯」，可知短跋寫於癸卯（1663）年。證道本第十一回中唐太宗魂靈帶著魏徵與崔珏書信入冥，後有雙行夾批云：「如此奇書，亟宜選入《尺牘》。」（頁 226）可知《證道書》與《尺牘》編評工作同時進行。再對照黃周星〈告殯男石兔文〉云：「歲在癸卯，黃子年五十三矣。時萍寄石門，憤鬱亡繆，走武林拊拾餬口」<sup>30</sup>，可知他在康熙二年（1663）寓居石門，此「拊拾餬口」之事，應是與汪淇同編評《證道書》及參評《尺牘》。

除上述證明外，證道本評語中出現一次「半非居士」、兩次「居士」，皆具明顯的討論、對話性：

<sup>28</sup> 〔清〕汪淇、〔清〕徐士俊輯評，《分類尺牘新語》，頁 384。

<sup>29</sup> 即〈送黃九煙〉中「弟意急欲公諸海內，數日後望即過我，竣此丹鉛之業」，〔清〕汪淇、〔清〕徐士俊輯評，《分類尺牘新語》，頁 488。

<sup>30</sup> 〔明〕黃周星，《夏為堂別集》，收入清代詩文集彙編編纂委員會編，《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010 年影印清康熙二十七年〔1688〕刻本），冊 37，頁 38。呂留良〈寄黃九煙〉云：「聞道新脩諧俗書，文章賣買價何如？」（雙行夾注：時在杭為坊人著稗官書）可見黃氏曾從事小說編評。〔清〕呂留良，《呂晚村詩》，《續修四庫全書·集部》（上海：上海古籍出版社，1995 年影印上海圖書館藏清康熙呂氏抄本），冊 1411，頁 10。

憺漪子曰：「……合而言之，南火北水，東木西金，總以衛此中土，正與水火木金土之定位相配。此作者一片苦心，千古未經拈出。若非半非居士與余兩人今日冷眼觀破，豈不被李卓吾、葉仲子輩瞞殺乎？」（第二十二回，頁442）。

半非居士是黃周星明亡後的號，證道本中署名「半非居士曰」、「居士曰」的評語顯示黃周星參與評閱。全書有二十六處評語以「道人曰」或「曰」進行對話，應是汪、黃兩人討論的痕跡<sup>31</sup>，其中兩處與涉及黃氏著作，第五十七回夾批云：「奇事！奇事！如此想頭，應從非想非非想天而來」（頁1123）「非想非非想天」同於黃周星射覆隱語集《非想非想非非想》。<sup>32</sup> 第三十九回總評云：「……金丹人人自有，人人可鍊，豈必真求之離恨天兜率宮哉！如必待離恨天兜率宮而後有金丹，則函關紫氣而後，不應有龍沙八百矣。」（頁750）「龍沙八百地仙」出於「龍沙讖」，是道教教派淨明道之預言，以許遜（239-374或375）飛昇一千兩百四十年後為期，預言將有八百地仙平息當世之大亂。因預言時間落在明中晚期，加上三教融合的思想風潮，龍沙讖事結合曇陽子信仰、扶乩活動流行於晚明南京的士人群體間。龍沙讖中八百弟子為地仙，地仙是道教內丹學五等仙之一，加上許遜所著

<sup>31</sup> 證道本評語對話性又如，第三十五回總批：「一迂儒見老君取寶事，為之拊髀嘆息曰：『可惜，可惜。向使此五寶不還老君，則西天一路妖魔，可以不勞而定。』道人笑曰：『此寶在老君原可不取，無奈行者自要還耳。』迂儒曰：『何為要還？』曰：『彼行者一身，其寶儘多，用之不盡，而且不必用。如要安安穩穩早詣西天，只消一箇定身法，定住群魔；一箇隱身法，隱住唐僧；一箇移山縮地法，立刻便送唐僧到雷音矣！安用寶貝為哉？』迂儒愕然曰：『既如此，當年行者何不用此神通？』道人曰：『這個連我也不知。』」（頁685-686）內文雙行夾批中亦可見對話性如，第七十九回：「假僧將那心，血淋淋的，一個個檢開與眾觀看，……種種不善之心，更無一個黑心。（雙行夾批：何獨無慈悲心、方便心耶？曰：此心在腔子裡，安得滾出？滾出者，皆假心耳）。」（頁1559-1560）

<sup>32</sup> 〔明〕黃周星撰，張潮編輯，《非想非想非非想》，中國國家圖書館藏清光緒十一年（1885）刻本。

《石函記》亦涉及內丹修煉，在預言逾期失效後，信者為能沖舉飛昇，遂偏向內丹方面的解釋。<sup>33</sup> 出生、成長於晚明南京的黃周星對「龍沙八百地仙」之崇信體現龍沙讖思潮，其友陸芳辰（？-？）扶乩得許遜八百地仙弟子姓名與降真詩，一詩云：「八百功成尋共由，周天星宿可誠求。九洲煙水無人識，不比庸庸一世流」，隱含其姓名黃（共由）周星（周天星宿）、字號九煙（九洲煙水），黃氏緣此將八百地仙之名編為〈龍沙八百地仙姓名歌〉。<sup>34</sup> 他以拆字、聯想手法解讀降真詩，此類似索隱派之閱讀法亦是《證道書》批語特色之一（詳本文第三部份第二小節）；龍沙讖失驗後融入道教內丹修煉，道教內丹學與陰陽五行宇宙觀正是《證道書》評者理解《西遊》的重要框架（詳本文第三部份第一小節）。由以上論述可確知黃周星參與證道本編評，合作模式為汪、黃兩人討論，黃氏回答汪淇評語問題並提出建議（印正），最後由汪淇寫定討論成果。

### 三、寓言以證道：《西遊證道書》的評點框架

浦安迪（Andrew H. Plaks）一九七七年發表〈《西遊記》與《紅樓夢》中的寓意〉，以李評本、證道本、原旨本為例證云：「名為《西遊記》的這部晚明小說，對特殊的得道（enlightenment）過程進行了寓意化的嚴肅嘗試」，「作者還借用了大量出自道教內丹理論的專門術語，……反復提及的『內丹』這一表述，重點必須放在第一個字眼，即放在自我身心的內在修為之上，而『丹』僅僅是內心過程的一個修

<sup>33</sup> 張藝曦，〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》第22卷第1期（2011年3月），頁8、23、27-39、44-46。

<sup>34</sup> 〔明〕黃周星撰，《夏為堂別集》，頁126-127。黃氏創作與其宗教經歷關係密切，文昌帝君、關聖帝君、呂純陽祖師等仙真，皆曾經鸞生傳達對包含上述詩歌及《將就園記》、《人天樂傳奇》等作品之感想與建議，林小涵，〈真幻之間——黃周星的宗教書寫與遺民意識〉，頁93-100。

辭格」<sup>35</sup>，肯定《西遊》「寓言」性質，注意小說中道教內丹用語並初步論述其寓意。余國藩與他同時期發表〈英雄詩與英雄行——《西遊記》的史詩面向〉及英譯本《西遊記》〈導論〉，與浦氏持論大致相同，但不將《西遊》的「丹」視為修辭格，他以陳士斌《西遊真詮》為例說：「陳氏又為讀者論及他所理解到的小說中的微言大義，……此書從寓言的角度立論，全面解釋小說中的煉丹術語，並及陰陽理論與《易經》的影響。」<sup>36</sup> 余氏認為《西遊》隱喻內丹修煉功夫，並發展出對小說三教融合的宗教特徵之討論。<sup>37</sup> 二〇一二年新譯本《西遊記》(*The Journey to the West*, Revised Ed.)〈導論〉及箋注中，余氏降低原先所持三教合一觀點，指出小說展現全真道借禪修求內丹之道的工夫，並深入詮解其寓意。<sup>38</sup> 此前，柳存仁於一九六〇年代即關注《西遊》中的宗教特質<sup>39</sup>，一九八五年發表〈全真教和小說《西遊記》〉系列文章，分析百回本《西遊》的全真教成份，他說：「百回本的全部架構，固然夾雜了不少道教的術語名詞，我們如果仔細去摩娑它的文字，字裡行間更有許多地方很帶了些全真教派的氣味。……所謂道教文字，大體上說都和修煉內丹的功夫有關係」。<sup>40</sup> 他考察出小說中有許多道教

<sup>35</sup> [美]浦安迪(Andrew H. Plaks)，劉倩等譯，《浦安迪自選集》(北京：三聯書店，2011年)，頁196、200-202。

<sup>36</sup> 余國藩著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》(臺北：聯經出版事業公司，1989年)，頁100-101。此文英文版載於1978年英譯本《西遊記》前，部份於1972年發表為〈英雄詩與英雄行〉，Yu, Anthony C. (余國藩)，"Heroic Verse and Heroic Mission: Dimensions of the Epic in the *Hsi-yu chi*," *The Journal of Asian Studies* 31/4, Aug. 1972, pp. 88-97.

<sup>37</sup> Yu, Anthony C. (余國藩)，"The Formation of Fiction in "*Journey to the West*," *Asia Major* 21/1, 2008, pp. 15-44.

<sup>38</sup> Yu, Anthony C. (余國藩)，trans. and ed., "Introduction," in *The Journey to the West* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), pp. 43-51、82-95.

<sup>39</sup> Liu Ts'un-yan (柳存仁)，*Buddhist and Taoist influences on Chinese novels: The authorship of the Feng shen yen i* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962), vol. 1., pp. 144-146.

<sup>40</sup> 柳存仁，《和風堂文集》(上海：上海古籍出版社，1991年)，頁1335、1351。

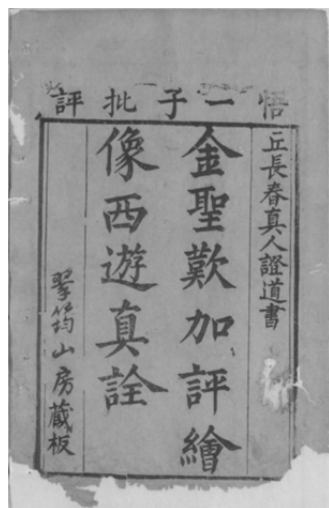
特有文句和詞彙，且引用馬鈺（1123-1183，號丹陽子）《漸悟集》、張伯瑞《悟真篇》及《鶴鳴餘音》等道教經典。中野美代子受柳氏影響，其《西遊記的秘密》亦以道教為主的宗教視角分析小說，據道教五行宇宙論及內丹學解讀其中隱喻，並發展出討論《西遊》敘事結構之「對稱性原理」理論。<sup>41</sup> 以上為深入考查《西遊》道教特徵的早期代表，其後王國光、王崗等人深入討論小說中內丹術語之寓義，並擴及全書結構問題。<sup>42</sup>

證道本在真詮本問世約三十年前，即以道教內丹觀念閱讀、詮釋《西遊》，是陳士斌編評《西遊真詮》所據底本之一<sup>43</sup>，並影響其對李評本「心」觀的批評（見「心」與「道」的隱喻）。筆者認為由《西遊》評點史的角度觀察證道本評點，可深化上述學者論點：道教隱義不僅內在《西遊》文本之中，在明代最早繁本世本已受初步關注，後

<sup>41</sup> 〔日〕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47-129、235-236、529-549、585-596。

<sup>42</sup> 王國光認為《西遊》第三十二到六十六回小西天故事隱喻完成內丹氣功修鍊，氏著，《〈西遊記〉別論》（上海：學林出版社，1990年），頁107-109；王崗部份同意其觀點，認為整部小說喻示道教內丹學鍊氣化神、鍊神還虛到返本歸元、證大羅金仙的完整過程，氏著，《〈西遊記〉——一個完整的道教內丹修鍊過程》，《清華學報》新25卷第1期（1995年3月），頁58-86。

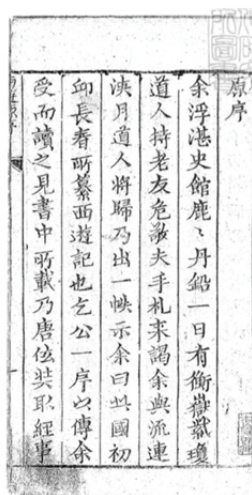
<sup>43</sup> 日本國會圖書館藏翠筠山房康熙三十五年（1696）序刊本《西遊真詮》，封面牌記標明「丘長春真人證道書」（圖十一）、東京大學東洋文化研究所藏懷新樓刊本封面牌記標明「詹漪子評」（圖十二），保留證道本虞集〈原序〉（圖十三）、更於目錄標示「金人瑞、汪象旭、陳士斌、李贄全評閱」（圖十四），可見真詮本參考證道本之跡。



圖十一：《西遊真詮》日本國會圖書館藏翠筠山房康熙刻本封面牌記



圖十二：《西遊真詮》東京大學東洋文化研究所藏懷新樓刊本封面牌記



圖十三：《西遊真詮》東京大學東洋文化研究所藏懷新樓刊本〈序〉



圖十四：《西遊真詮》東京大學東洋文化研究所藏懷新樓刊本目錄

為證道本繼承、闡發。<sup>44</sup>且據筆者觀察，李評本、證道本也非心學、道教內丹觀念兩個截然不同方向，除旨趣外，證道本在內容的刪改或對語言藝術、人物、情節等方面的評論常參考或襲用李本。<sup>45</sup>證道本評點既是對明代繁本《西遊》評點的回應與總結，亦影響清代大部份《西遊》版本及評點，在目前《西遊》研究中卻常被忽略，實有深入討論之必要。

<sup>44</sup> 吳聖昔、曹炳建認為證道本「原文」是據李評本刪改，吳聖昔，〈《證道書》白文是《西遊記》祖本嗎——與王輝斌〈《西遊記》祖本新探〉商榷〉，《寧夏大學學報（社會科學版）》第17卷第2期（1995年），頁57-64。曹炳建，〈《西遊記》版本源流考〉，頁253-255。筆者部份同意其說，但認為以評語為線索，可發現，證道本的編評並非參考單一底本（尚包括大略堂本《釋厄傳》），證道本與世本的連結更大，如世本、李本第二十二回：「你看他：寶杖輪，釘鈇築，言語不通非眷屬。只因木母剋刀圭，致令兩下相戰觸……」，〔明〕華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》，收入國立政治大學古典小說研究中心主編，《明清善本小說叢刊》（臺北：天一出版社，1985年影印王辰辰〔1592〕陳元之序刊本），初編第五輯，《西遊記》專輯第1種，卷5，頁21a、〔明〕華陽洞天主人校，李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》，收入國立政治大學古典小說研究中心主編，《明清善本小說叢刊》（臺北：天一出版社，1985年影印幔亭過客題辭刊本），初編第五輯，《西遊記》專輯第4種，頁8b-9a。李本內文與世本同，但無圈點或評語，此段證道本作：「這正是：言語不通非眷屬，只因木母剋刀圭。（雙行夾批：丹經妙義。）」（頁454）。又如第二十三回：「卻說他師徒四眾，了悟真如，頓開塵鎖，自跳出性海流沙，渾無掛礙，徑投大路西來。」〔明〕華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》，卷5，頁26a-26b；〔明〕華陽洞天主人校，李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》，第二十三回，頁1a。李本與世本內文同，但無圈點或評語，證道本作：「卻說師徒四眾，自跳出性海流沙，渾無掛礙，竟投大路西來。」（雙行夾批：仙佛同源，金丹活現。）（頁464）。可知世本批語對小說宗教特性之關注，確實影響證道本留意道教內丹隱喻。引文之圈點符號皆為原書所有，為突顯證道本對世本、李本內文的刪改，筆者另以虛線（...）標示。

<sup>45</sup> 心學觀點外，證道本對李本評點的延續與回應如，第四十八回：「那八戒見人散了，對行者道：『我們家去罷。』」行者道：『你家在那裡？』」李本眉批：「好提醒。」證道本雙行夾批：「無意一喝，足令癡人猛省。」（頁928）第九十三回「三藏道：『悟能、悟淨，休要亂說，悟空解得的是無言語文字，乃是真解！』」李本眉批：「老和尚饒舌。」證道本雙行夾批：「不說破更妙。」（頁1826）〔明〕華陽洞天主人校，李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》，第四十八回、第九十三回，頁1a-1b、2a。

### （一）《西遊記》的「寓言」閱讀

學界常以李本為《西遊》最早評本，事實上世本已有少量單行、雙行小字夾批<sup>46</sup>，以抹（——）標示人名、圓圍（○）標示重點，進行無聲的評論（圖十五）。其序更為後世評者所重，陳元之（?-?）〈刊《西遊記》序〉云：

……其〈敘〉以為：孫，獠也，以為心之神；馬，馬也，以為意之馳；八戒，其所戒八也，以為肝氣之木；沙，流沙，以為腎氣之水；三藏，藏神、藏聲、藏氣之三藏，以為郭郭之主；魔，魔以為口耳鼻舌身意，恐怖顛倒幻想之障。故魔以心生，亦心以攝。是故，攝心以攝魔，攝魔以還理，還理以歸之太初，即心無可攝。此其以為道之成耳，此其書直寓言者哉！彼以為大丹之數也，東生西成，故西以為紀。<sup>47</sup>

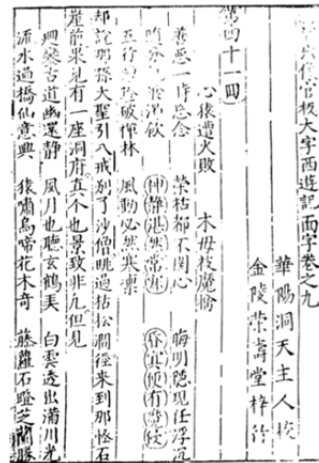
清楚告訴讀者《西遊》是寓言之作，闡發「成道」之法，並初步說明五聖角色設定、命名有寓託之意：孫悟空「孫」乃「獠」之同音假借，是「心之神」、悟能之「八戒」是五葷三厭種種嗜欲，為「肝氣之木」、三藏代表藏神、身、氣三者之主等。由字音、字義解五聖命名之義涵，並將其視為五行隱喻，是對證道本評點第一項重要影響。序言最後闡明「魔」為「六根」受恐怖、顛倒、幻想遮蔽阻礙而生<sup>48</sup>，這些邪見妄想出於內心，若能收攝散亂、攀緣的心，自能抵抗外在各種聲色之擾（故魔以心生，亦心以攝）。將三藏師徒西行取經所歷的各種魔（劫）

<sup>46</sup> 〔日〕太田辰夫，《西遊記の研究》（東京：研文出版，1984年），頁242-243。竺洪波，〈論《西遊記》世德堂本的評本性質〉，收入胡曉明主編，《中國文論的思想與主體：古代文學理論研究（第三十五輯）》（上海：華東師範大學出版社，2013年），頁260-276。

<sup>47</sup> 〔明〕華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》，〈序〉，2a-3a。

<sup>48</sup> 〔唐〕三藏法師玄奘譯經，翻經沙門法藏述疏，《般若波羅蜜多心經略疏》，收入中華大藏經編輯局編，《中華大藏經》（北京：中華書局，1995年），冊97，頁252。





圖十五：《新刻出像官板大字西遊記》  
明代金陵世德堂刊本

難，視為人心邪妄的具現；他們歷劫取經的旅程，就是「攝心」的過程，把《西遊》故事看作追求身、心、神重歸和諧、一體的原初狀態（攝心以攝魔，攝魔以還理，還理以歸之太初）的演示，其終極目標是「求道」。此種將小說視為修養成道寓言的讀法，影響證道本評點將《西遊》看作「證道」之書。

證道本進一步發展陳〈序〉及評點對小說中內丹術語的關注，由陰陽五行宇宙觀、道家內丹修煉法建構理解《西遊》之框架，並以五聖與五行的對應邏輯解釋全書劇情安排：

懺漪子曰：「流沙河畔，收卻悟淨，則四象和合矣！五行攢聚矣！此一部《西遊》之小團圓也。到後來五聖成真，方是大團圓。……按此四眾之來，或前或後，初若無意湊合，而其中實有鐵板次序，井然不容紊亂。……至于四眾之來，各以其時，即節候亦恰恰應之。……木母之來以春，金公之來以秋，木旺在春，金旺在秋也。五行四時，一一配合，毫髮不爽，尤見作

者組鍊之奇巧。……彼三眾各分五行之一體，故不得不乘旺氣而來。若心猿則全體五行，變化在我，即三藏中央之土，猶刻刻賴以生活，欲來則竟來耳，又何分於生死衰旺乎！此一部《西遊》大旨，即一部金丹大旨也。」（第二十二回，頁 441-443）

證道本批語多次指明五聖不僅代表五行，其個性、彼此關係亦與五行相配合<sup>49</sup>，故五行交互取代之規則說明五聖的出現順序（而其中實有鐵板次序，井然不容紊亂）。五行自古被認為是構成萬物的基質，其盛衰運行與宇宙息息相關，證道本評者將五聖登場的季節與其代表所的五行旺盛之時令相合（五行四時，一一配合），說明小說敘事結構。<sup>50</sup> 證道本以五行為寓意結構連結小說人物、情節與敘事，說明《西遊》寓言性質且寓有金丹之道，即余國藩所說：「《西遊記》雙重強化了上述比喻的過程。原因是：道教對身體的『內觀』只能用寓言性的詞匯來表達」。<sup>51</sup> 總評指出五行關係中最重緊要為「四象和合」、「五行攢聚」，著眼五行融合時的功效，故將第二十二回中五聖初聚稱作「小團圓」、第一百回中的五聖成真為「大團圓」。因五行在內丹術語

<sup>49</sup> 證道本將人物的特性與五行相配共十九見：第一、七、十五、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、三十六、四十、四十九、五十、五十一、五十三回，頁 2-5、12、135、317-318、371-372、396、405-406、419、429、441-444、457、459-450、485-486、709、782、951、969、987-988、1021-1022。

<sup>50</sup> 證道本以雙行夾批注明主角與場景季節與五行相配，春：第十五、三十二、四十四、五十三、六十四、七十二、八十回，頁 333、635、843、1024、1245、1412、1577。夏：第二十、五十六、六十八、八十四、九十六回，頁 408、1089、1324、1652、1885。秋：第十三、二十二、四十七、五十九、七十四、八十八回，頁 276、444、912、1149、1453、1731。冬：第四十、五十、六十二、七十八回，頁 769、969、1213、1536。

<sup>51</sup> 余氏 2005 年於新加坡國立大學吳德耀紀念基金會講座宣讀〈《西遊記》：虛構的形成和接受的過程〉，收錄於氏著，李爽學編譯，《《紅樓夢》、《西遊記》與其他：余國藩論學文選》（北京：三聯書店，2006 年），頁 313；2008 年發表為英文論文，Yu, Anthony C.（余國藩），“The Formation of Fiction in ‘Journey to the West’,” pp. 15-44.

有擬人化現象，加上五行、五聖間的類比關係，使五行／五聖的攢聚／團圓既指小說的敘事結構，也隱喻內丹的修養成就，整部《西遊》故事像是內煉過程的具體展現，是《西遊》被視為「證道」之作的的原因之一。

王崗贊同由《西遊》文本中內丹術語評閱小說，指出：「《西遊記》作者展示了內丹修煉的全過程」，雖肯定證道本云：「從第一個以宗教來詮譯《西遊記》的汪象旭起直到民國，沒有一個人是用系統的佛教去解讀小說去發掘寓意」，但因證道本對內丹詮解未深而不論。<sup>52</sup>筆者認為證道本評點或因汪淇知識背景所限，未深入詮說《西遊》內丹隱喻，偏向普遍流行的懺悔實踐及聖者行傳，仍開啟清代諸多評本由李本「心學」觀點朝向世本「道教」詮釋回歸。蔡昇（字元放）於乾隆十五年（1750）刊印《西遊證道奇書》，以五十六條〈讀法〉闡發證道本對《西遊》的丹道詮釋（圖十八），將李本不合內丹觀點之評語刪去刻於汪淇總評後。<sup>53</sup>此外，證道本對明代世本、李本兩種百回本內文的潤飾、刪改，為清代《西遊》評本普遍使用的底本，黃永年稱之為「是文字上更優於明百回本的新本子，是《西遊記》演化成書後最臻成熟的本子」。<sup>54</sup>

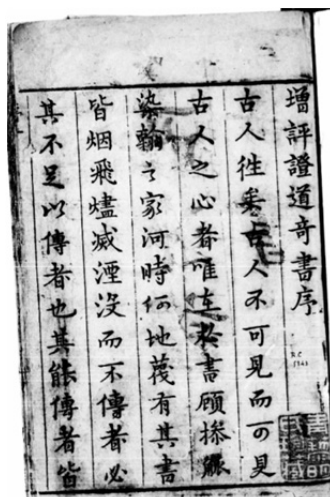
<sup>52</sup> 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，頁 53、56-58、77。

<sup>53</sup> 〔清〕蔡昇，《西遊證道奇書》，法國國家圖書館藏清乾隆十五年（1750）序金陵九如堂刊本，〈讀法〉，讀法 2b。書名為「西遊證道書」加上「奇」字而成，可見蔡昇贊賞之意；除上述對李本評語的處理，《西遊證道奇書》重刻並保留證道本〈玄奘取經事蹟〉、插圖，序言題為「『增評』證道奇書」、卷首保留「西陵汪澹漪子評」，在〈讀法〉前將汪淇列為「原評」，可知《西遊證道奇書》是以闡發證道本為依歸的《西遊》匯評本（圖十六至十九）。

<sup>54</sup> 黃永年歸納出《證道書》在情節、修正詩句平仄、刪改不必要詩句及繁瑣行文等優點，〔明〕吳承恩著，黃永年、黃壽成點校，〈前言〉，《西遊記》，頁 36。〔日〕磯部彰指出《證道書》在強調「證道」觀點、獨立第九回唐僧出身傳及刪改明繁本三處，解決明代《西遊》受道德批判、八十一難關失據於唐僧出身背景四難及篇幅過多使書價過高之困境，並肯定證道本對《西遊真詮》、《西遊原旨》、《西遊證道奇書》有深廣影響。氏著，〈清代における「西遊記」の諸形態とその受容層について——戯曲・繪畫を中心に〉，《漢學研究（明代戯曲



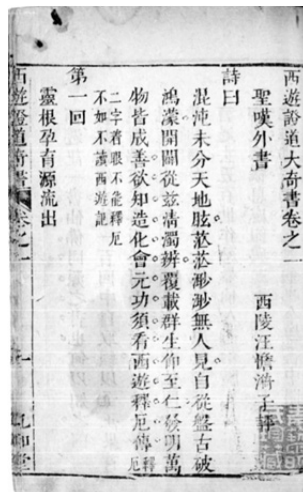
圖十六：《西遊證道奇書》  
法國國家圖書館藏  
金陵九如堂刊本封面牌記



圖十七：《西遊證道奇書》  
法國國家圖書館藏  
金陵九如堂刊本〈序〉



圖十八：《西遊證道奇書》  
法國國家圖書館藏  
金陵九如堂刊本〈讀法〉



圖十九：《西遊證道奇書》  
法國國家圖書館藏  
金陵九如堂刊本

## （二）攝心成道：《西遊記》「心」與「道」的隱喻

上段著眼世本陳〈序〉對證道本以成道寓言閱讀《西遊》之重要影響，陳〈序〉由五聖／五行的內丹隱喻發展，將悟空喻為「心之主」；又強調「攝心」是完成朝聖／成道目標的必要手段，可知「心」為評家解讀《西遊》之關鍵：

猴王道：「據你說來，乃是一個行孝的君子（證道本夾批：正是神仙。），但求你指與我那神仙住處，卻好拜訪去也。」樵夫道：「不遠，不遠。此山叫做靈臺方寸山（世本、李本、證道本夾批：靈臺方寸，心也。）（李本眉批：一部《西遊》，此是宗旨。）山中有座斜月三星洞。（世本、李本、證道本夾批：斜月象一勾，三星象三點，也是心。言學仙不必在遠，只在此心。）。<sup>55</sup>

「靈臺方寸」初為道家、道教用語，後亦見諸釋家，與禪宗習語「斜月三星」同為「心」的隱喻<sup>56</sup>，猴王至具佛教義涵的場所向須菩提祖

<sup>55</sup> 〔明〕華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》，卷1，頁10a。〔明〕華陽洞天主人校，李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》，第一回，頁11b。〔明〕黃周星、〔清〕汪淇同箋評，《西遊證道書》第一回，頁19-20。

<sup>56</sup> 《莊子》〈庚桑楚〉云：「備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼，若是而萬惡至者，皆天也，而非人也，不足以滑成，不可內於靈臺。靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。」郭象注「靈臺」云：「靈臺者，心也，清暢，故憂患不能入」，見〔周〕莊周撰，〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，〔唐〕陸德明釋文，〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），頁793-794。道經解說人體五臟六腑關係及修煉法時，以「靈臺」、「方寸」代指「心」，云：「靈臺通天臨中野，方寸之中至關下，玉房之中神門戶，皆是公子教我者」，不著撰人，《太上黃庭外景玉經》，《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年），冊5，卷上，頁913。懷璉大覺以「斜月」（偃月）、「三星」喻心以破除對「心相」的執著，云：「僧誦璉公訓上問佛偈曰：『有節非千竹，三星偃月宮。一人居日下，弗與眾人同。』」隆曰：『諸佛說心，為破心相，璉作此偈，虛空釘橛也』，〔宋〕釋惠洪，《禪林僧寶傳》，《景印文淵閣四庫全書·子部》（臺北：臺灣商務

師求道，為《西遊》常見之以禪喻道手法。<sup>57</sup> 世本不僅將「靈臺方寸」視為心之喻，以類似後來紅學索隱派慣用的測字法進行聯想，將「斜月三星洞」看作「心」字的拆解，影響證道本以拆字法解釋人物姓名或事物。<sup>58</sup> 此外，世本以「言學仙不必在遠，只在此心」釋猴王求道事，為被李本與證道本襲用，啟發其關注《西遊》「心」與「道」的關係，李本第一回回末總批云：

又曰：「高登王位，將『石』字兒隱了。」蓋猴言心之動也，石言心之剛也。心不剛，斬世緣不斷，不可以入道。入道之初，用得剛字著，故顯個「石」字。心終剛，入道味不深，不可以得道。得道之後，用「剛」字不著，故隱了「石」字。大有微

印書館，1983年影印國立故宮博物館藏本），冊1052，卷20，頁730。

<sup>57</sup> 證道本以禪喻道之例又如，第一回總批云：「大抵老釋原無二道，……是言仙不能離佛，言佛不能離仙也。今觀書中開卷即言心猿求仙學道，而所拜之仙，乃名須菩提祖師。按，須菩提為如來大弟子，神仙中初無此名號，即此可見仙即是佛，業已顯然明白。」（頁1-2）〔日〕中野美代子亦注意到《西遊》中佛道共存現象，他以「須菩提祖師」為例，說：「所謂『祖師』，自然帶有道教氣息，而『須菩提』是梵語 Subhūti 的音譯，意為佛門弟子之一」，氏著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》，頁160。〔美〕浦安迪除關注《西遊》融合三教思想特點，指出其中佛教思想兼融大乘、小乘教義外，又云：「他特別重視『禪』的思想和意象。這一點是值得注意的，因為歷史人物玄奘自然與禪宗沒有絲毫瓜葛。……小說的寓意層面卻大量憑借於禪的思想，無論有關現實的『本性』，還是一些特別愛用的意象，例如形成第三十六回解悟一景的核心中秋月色。」氏著，沈壽亨譯，《明代小說四大奇書》（北京：三聯書店，2015年），頁205-206。余國藩則留意《西遊》具禪宗傳統幽默嘲諷的敘事風格處，認為其中寓有修身之道，余國藩著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》，頁100-101。劉瓊云對《西遊》書寫語境中使用宗教傳統以超越解脫為宗旨的遊戲論述有精彩、深入論述，氏著，〈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（2010年3月），頁1-43。

<sup>58</sup> 證道本以類索隱派方式聯想又如，第九回總批：「江流命名玄奘，奘之為義，大也，盛也，此字三數皆可通稱。……。江流本釋氏弟子，曷為冠『玄』於『奘』之首？曰：此正仙佛同源之旨也。」本回原文缺頁，筆者據點校本補足，見〔明〕吳承恩著，黃永年、黃壽成點校，《西遊記》，頁77。第十五回：「被猴王惡言罵詈，他也只推耳聾。」雙行夾批：「龍以角聽，其耳本聾，故聾字從龍。」（頁322）。

意，何可埋沒！……又曰：「子者，兒男也；系者，嬰細也」，正合嬰兒了本論，即是《莊子》：「為嬰兒」、《孟子》：「不失赤子之心」之意。……又曰：「世人都是為名為利之徒，更無一個為身命者。」已是明白說了也，余不必多為註腳，讀者須自知之。<sup>59</sup>

批語指出「猴」與「石」皆是「心」的象喻<sup>60</sup>，「石」之堅硬、剛強為入道所需，故以「石」為名；於馴服眾猴稱王、展開求道之旅後，須去除心之執著，故改稱美猴王。將小說看作隱含儒家性命之道的寓言（世人都是為名為利之徒，更無一個為身命者），認為五聖西行取經故事，寓有「修心」之旨。評者以「嬰兒」、「赤子之心」形容持敬修養所成之「心」<sup>61</sup>，似李贄（1527-1602）「童心說」之童心，指最初一念之本心。李本刊行後即有評者真偽的質疑，時代相近的錢希言（1612 前後在世）、周亮工（1612-1672）等人皆認為是葉晝（？-？）托名所評<sup>62</sup>，證道本對此亦持相同觀點，第九十五回總批云：「……嘗

<sup>59</sup> [明]華陽洞天主人校，李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第一回，頁 15a-15b。

<sup>60</sup> 又如李本眉批：「以說心之始也，勿認說猴」。[明]華陽洞天主人校，李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》第一回，頁 2b-3a。

<sup>61</sup> 李本主張以「敬」修養放失的本心，第二十八回總批云：「心猿一放，就有許多磨折。可不慎之！真正只有敬字打不破也」。[明]華陽洞天主人校，李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》，頁 13b。

<sup>62</sup> 葉晝，無錫梁谿人，字陽開，又字文通，自稱錦翁、葉五葉、葉不夜、梁無知，嗜酒以著書為生。[明]錢希言〈賸籍〉云：「比來盛行溫陵李贄書，則有梁溪人葉陽開，名晝者刻畫摹倣，次第勒成託于溫陵之名以行。……數年前溫陵事敗，當路命毀其籍，吳中鉅藏書板竝廢，近年始復大行。於是有李宏父批點《水滸傳》、《三國志》、《西游記》、《紅拂》、《明珠》、《玉合》數種傳奇及《皇明英烈傳》竝出葉筆，何關於李？」氏著，《戲瑕》，《四庫全書存目叢書·子部》（臺南：莊嚴出版社，1995 年影印安徽省圖書館藏明刻本），冊 97，卷 3，頁 54-55。[清]周亮工云：「當溫陵《焚》、《藏》書盛行時，坊間種種，借溫陵之名以行者，如《四書第一評》、《第二評》、《水滸傳》、《琵琶》、《拜月》諸評皆出文通手。」氏著，《因樹屋書影》，《續修四庫全書·子部》（上海：上海古籍出版社，1997 年影印北京大學圖書館藏清康熙六年〔1667〕刻本），冊 1134，卷 1，頁 285。李本評者問題，因缺乏資

見葉仲子之評此回者曰：『想是南風大作耳』。又曰：『玉兔可以為弄童之雅號。』然乎否歟？余亦姑存而不論。」（頁 1864）稱葉晝為李本評者。葉晝曾從羅汝芳（1515-1588）弟子楊起元（1547-1599）為師，思想具泰州學派心學色彩，但因轉師批判心學流弊的東林派顧憲成（1550-1612），使李評本中的心學與李贄不完全相同，具些許批判、反思意識。<sup>63</sup>

證道本藉虞集〈原序〉點出《西遊》以「心」為道教宇宙論及內丹修煉觀共通隱喻云<sup>64</sup>：

而余竊窺真君之旨，所言者在玄奘，而意實不在玄奘；所紀者在取經，而志實不在取經：特假此以喻大道耳。猿馬金木，乃吾身自具之陰陽；鬼魅妖邪，亦人世應有之魔障。雖其書離奇浩汗，亡慮數十萬言，而大要可以一言蔽之，曰：「收放心而已！」蓋吾人作魔成佛，皆由此心。（頁 3-5）

虞〈序〉與陳〈序〉皆以《西遊》為證道寓言（特假此以喻大道耳），點明全書要旨為「收放心」，此放之作魔、收之成佛的「心」，即李本

---

料而無定論，筆者認為由同時代人著作及葉晝的思想、生命歷程看，葉晝應為李本最可能的評者。為明確版本，引用李本處仍從原書所載之評者。李本流傳至今共有十一個版本，可歸納為三個系統，其內容刪改自世本，並對後來證道本等繁本產生影響，使版本問題別具意義。詳〔日〕太田辰夫，《西遊記の研究》，頁 261-266、〔日〕上原究一，〈關於《李卓吾先生批評西遊記》的版本問題〉，《漢學研究通訊》第 5 期（2012 年 7 月），頁 41-70。

<sup>63</sup> 李本對心學的批判、反思如，第四十一回：「你令尊叫做牛魔王，稱為平天大聖，與我老孫結為七兄弟，……惟有老孫身小，稱為齊天大聖。」眉批云：「何聖人之多也！極象講致良知者，一入講堂，便稱大聖人矣！」〔明〕華陽洞天主人校，李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》，頁 3b。

<sup>64</sup> 孫楷第說：「自象旭此書始冠以虞集序」，氏著，《中國通俗小說書目》（北京：人民文學出版社，1982 年），頁 191。虞集為元中葉人，此序在明《西遊》刊本未見，真偽問題受學界關注，見石鍾揚，〈虞集《西遊記》序考證〉，《明清小說研究》2007 年第 4 期，頁 124-135。筆者從評點、印刷文化觀點出發，認為即使虞集〈原序〉為偽，但其創作、編入證道本的過程，仍具汪、黃二氏編評意識，故納入本文討論。



袁于令〈題辭〉所謂：「魔非他，即我也。我化為佛，未佛皆魔。魔與佛力齊而位逼絲發之微，關頭匪細。」<sup>65</sup> 為一體之兩面、經常處於拉鋸之勢的「心」，此心指涉取經／修行過程中的種種魔難／自我的矛盾、煎熬。佛、魔不二的「心」（主體）涉及內在的惡，彰顯道教觀念中內在主體多重、分裂的複雜性，與李本將人性與慾望分開的儒家心性論不同。證道本批評李本以心學觀點閱讀《西遊記》云：

古月老陰，不能化育；子系細男，正合嬰兒。如此妙論，天然脗合，金丹大旨，躍躍現前。即使三教聖人撞鐘擗鼓，登壇說法數十年，不過爾爾。而世人猶只作稗史小說，草草看過，無乃以《西遊》為猢猻演義耶！（頁6）

總評以天然妙論贊須菩提祖師以拆字法為悟空取姓事，強調悟空命名體現「金丹大旨」。異於李本以「赤子之心」解釋嬰兒，證道本從內丹學角度將悟空合於丹道的出世、命名，其視為五聖歷劫、修鍊、成真過程的預示<sup>66</sup>，是丹道內鍊成仙不同階段的展現。<sup>67</sup> 並以反語提醒讀者勿將《西遊》輕率讀作稗史小說，如同余國藩所強調，「心猿」

<sup>65</sup> 袁于令，〈題辭〉，〔明〕華陽洞天主人校，李贄評，〈序〉，《李卓吾先生批評西遊記》，頁1b-2a。

<sup>66</sup> 證道本於第十四回改編自張伯端之〈即心是佛頌〉之開場詩後，以雙行夾批說明悟空命名所由，云：「又要即心即佛，又要無佛無心，所以心猿法名悟空」（頁292）可見評者對悟空之名的隱喻及佛教義涵之體會。關於悟空命名及寓意，磯部彰考察出唐玄宗時有名為悟空的僧人西行取經，認為悟空之名與他隨從、幫助三藏取經事相應，氏著，趙博源譯，〈元本《西遊記》中孫行者的形成——從猴行者到孫行者〉，收入趙景深主編，《中國古典小說戲曲論集》（上海：上海古籍出版社，1985），頁301-327。〔日〕中野美代子將第一回開頭「混沌未分天地亂，……自從盤古破鴻蒙」對照結尾詩句「鴻蒙初辟原無姓，打破頑空須悟空」，指出從石卵誕生及取名悟空的象徵義：「這只卵是天地創世的宇宙卵，……無論是『鴻濛』還是『頑空』，都是指內部有猴子胎兒（卵生胎兒）的石卵。……所以，打破宇宙卵的『頑空』而來到外界的猴子須領悟『空』的真正含義」。又以悟空被壓制在五行山石縫、住在水簾洞（岩洞）、被吸入銀角的葫蘆諸例，指出悟空的出生、命名、經歷是：「實現了母胎的回歸和再生」，氏著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》，頁479-484。

<sup>67</sup> 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁1220-1221。

諧音「心願」，「心」又與「深」諧音，暗示以悟空、心猿之名具有深義（以禪喻道），以他為主角的取經故事，是「修心」的「寓言」。<sup>68</sup>（詳本文第四部份）更批駁李本由心學觀點將小說讀作儒家成聖寓言，如第四回總批云<sup>69</sup>：

「天生聖人」之名一出，不但「空」失其為空，而「猿」亦失其為猿矣。……直至五行山下，定卻心猿，方還其本來面目，而所喪亦已多矣。名之為害，一至此乎！所以聖人之心，如明鏡止水，寂然不動。寂然不動者，不知心之為心也。不然，強分色相，妄生知見，遂致滿眼荊棘，平地干戈。名為「天生聖人」，究竟祇成其為「天生愚人」而已矣。（頁 73-74）

批語指出悟空因自稱「天生聖人」而有執著，心未空故不能悟；同時妄稱「人」亦使其失卻為「猿」之本質，認為悟空爭官爵、亂蟠桃會、偷丹等脫序行為，皆因心猿（悟空）喪失其「本來面目」。總評對「天生聖人」之害的詮說是對李本心學詮釋觀的反駁，亦是對左派王學「滿街都是聖人」觀念的批判。陳士斌《西遊真詮》據此進一步闡發云：

俗儒下士，識淺學陋，不曉《河》、《洛》無字之真經，未明《周易》、《參同》之如理；膠執儒書，解悟未及一隅；擯斥《道藏》，

<sup>68</sup> 余國藩在 1978 年英譯本《西遊記》〈導論〉指出「悟空」與佛教瑜伽宗及佛家唯心傳統有關，「心猿」在小說形成前已為佛道共通的常用語，譯文見氏著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》，頁 105-107。他在 2005 年更強調由丹道寓言閱讀小說，故悟空之喻更顯重要，見〈《西遊記》：虛構的形成和接受的過程〉收錄於氏著，李爽學編譯，《《紅樓夢》、《西遊記》與其他：余國藩論學文選》，頁 296-314 及 Yu, Anthony C.（余國藩），“The Formation of Fiction in ‘Journey to the West’,” pp. 26-33.

<sup>69</sup> 又如第六十八回總評：「心猿出世以來，從不聞有醫名，乃至此忽以醫國自任，咄嗟奏效。真可謂信手拈來，頭頭是道，從心中矩之妙，幾于遍方成主、遇圓成璧矣。由此觀之，豈非天生聖人孫悟空耶？」（頁 1324）

搜覽亦皆糟粕。所謂醯雞止知甕大，夏蟲難與語冰者也。……如此回提綱二語，最著意者，在上一句，為作者全部之統要。解者止提「心」字為主，妄儒混註，反昧卻大道之根源，是不知道也，並不知心。竟將仙師度世真諦全然遺棄，可惜！可嘆！……云借猴假名，以完配金丹力道之成耳。<sup>70</sup>

真詮本批評李本以儒家心學詮解《西遊》的不全面（膠執儒書，解悟未及一隅），過度強調「心」的主觀性，無視遍布全書的悟真詩、道教術語與觀念，使其立論顯得粗劣無用。認為「心」有多重、複雜之義，不能只以儒家持敬之法「制之」，應以《西遊》中所引道書之法修煉。類同證道本第四回總評以名號（天生聖人）／空、囚禁（定心猿）／釋放間種種矛盾，提示「收放心猿」是小說關鍵，需將悟空與三藏師徒的分合、倒錯關係合觀，才能理解其中寓意。真詮本延續證道本對內丹隱喻之關注，認為心猿是心之喻，肯定修煉心性寓有修鍊內丹以證道成仙之理（借猴假名，以完配金丹力道之成耳）。

#### 四、以人證道：《西遊證道書》評點觀

《西遊》為寓言之作，其用語、引用的經典皆蘊涵道教義理，由「心」與「道」的隱喻關係為觀察點，可見證道本是對世本評點觀的繼承及對李本的回應。且因編評者生活經驗與宗教實踐，關注小說內丹修隱喻，及其中與道教聖者行傳、身體觀及普遍流行於當時社會之懺悔風氣相互照應處，使證道本評點具異於清代其它道教評本之「以人證道」觀。

<sup>70</sup> [清]陳士斌批評，《金聖歎加評繪像西遊真詮》，日本國會圖書館藏清康熙三十五年（1696）序翠筠山房刊本，第一回，8b-10b。

### (一) 多重主體與懺悔

《西遊》第一回回目「靈根孕育源流出，心生修持大道生」與前述證道本將「心」視為道教宇宙論及內丹修煉觀共通隱喻，及以成道為目標的取經／修行之旅為「攝心」歷程展現之觀點相應，故證道本評者關注此回悟空誕生場景，彰顯石猴（悟空）在《西遊》中關鍵地位：

那山頂上有一塊仙石，其石有三丈六尺五寸高，按周天三百六十五度；有二丈四尺圍圓，按政歷二十四氣；上有九竅八孔，按九宮八卦。（雙行夾批：不過只是說心耳，卻鋪排得如許陸離光怪，煞是奇肆。○此是心之靈通。）……內育仙胎，一日迸裂，產一石卵，似圓球樣大。（雙行夾批：此是心之形狀）因見風化作一個石猴，（雙行夾批：心字出現）五官俱備，四肢皆全。便就學爬學走，拜了四方。目運兩道金光，（雙行夾批：此時火中真金，不比尋常鉛汞）射沖斗府。（第一回，頁9-10）

小說由對石卵形狀的描述到石猴誕生情景之刻畫，層層敘寫使讀者產生期待，證道本夾批亦以類似手法層層深入閱讀。於石卵高、圓周、孔竅的敘述後，以夾批點出對仙石的描述皆是對「心」之形容（不過只是說心耳），說明以如此「陸離光怪」、「奇肆」形容仙石之因，為其具神通、靈性（此是心之靈通）。石猴（悟空）由仙石（心）內孕育之石卵（心之形狀）化出，故夾批將初生之石猴解為「心字出現」，此即《西遊》中悟空又稱「心猿」、被喻為「心之主」所由。最後是對石猴異於常態處的描繪，證道本以空心圈強調其放出金光的雙眼，批語「此時火中真金」說明其具五行「金」（亦稱金公）之性質及象喻。「不比尋常鉛汞」點出石猴複雜的屬性、寓義，證道本夾批已指

出花果山具「木」之屬性，故所孕育於此的石猴亦具「火」屬性（木能生火，頁 9）；又於小說第七回「八卦爐中逃大聖，五行山下定心猿」中，指石猴放出金光的雙眼，經歷太上老君八卦爐轉為「火眼金睛」（以火濟火，二火互煽，頁 139），以悟空兼具「金」、「火」屬性之眼代指其多重五行配屬，呼應第一回夾批「不比尋常鉛汞」。<sup>71</sup>

前述小說中五聖皆有與五臟／五行的對應關係，因悟空兼具「金」、「火」屬性，故必要對五聖之五臟／五行配置加以說明<sup>72</sup>：

五行有內有外：在外者，凡天地間一切耳聞目見之屬皆是；在內者，不可見、不可聞，各藏於人之身中，在各人自修自煉，道家所謂攢簇五行，又云顛倒五行。……按此書中師徒四眾，並馬而五，已明明列為五項矣。若以五項配五行，則心猿主心，行者自應屬火無疑。而傳中屢以木母、金公，分指能、淨，則八戒應屬木，沙僧應屬金矣。……三藏既稱師父，居四眾之中央，理應屬土；龍馬生於海、起於澗，理應屬水。如是庶五行和合，不致偏枯乎！（第一回，頁 3-4）

蓋《西遊》以人證道，其取如人之身然。唐僧其中宮之脾土也，意出于脾，故龍馬即載唐僧以行。能與淨，其左右之肝肺也，而總以心猿為之主。（第十四回，頁 289）

總批點出悟空（心猿、心）兼具二層意義：既是構成人體的五臟神之一（若以五項配五行，則心猿主心），又是統領是全身之主體（總以心猿為之主）。醫家強調「心」對人的生命與精神而言，皆為緊要關

<sup>71</sup> 〔日〕中野美代子對《西遊》五聖與五行對應關係的破綻（矛盾）之論，亦可視為批語「不比尋常鉛汞」不同層面的解釋，氏著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》，頁 91-95。

<sup>72</sup> 又如第二十八回總評：「獸子固獸矣，然有行者在，雖獸不覺。至行者一去，而獸態百出矣。何也？行者猶心也，能、淨猶肝肺也。人身惟心靈而肝肺不靈，心在則肝肺咸資其呼吸；心一去而肝肺皆土石矣，況肝又蠢於肺耶？」（頁 558）

鍵，《重廣補注黃帝內經素問》載黃帝問十二藏之貴賤，歧伯答云：「心者，君主之官也，神明出焉」，王冰注云：「心形如未敷蓮花，中有九空，以導引天真之，氣神之宇也，為君主之官，神明出焉」<sup>73</sup>，心臟被形容為有九空（呼應石卵之形）、未開之蓮花，為身中器官之首、神明所從出，可知由石卵（心）中誕生的石猴（心猿）具關鍵義。

上引二段總批指明唐僧（意、脾）主中宮，而心猿之一身之主，點出三藏、悟空師徒身份外，更具有相似的隱喻。事實上兩人關係呼應本文第三部份對證道本「心」與「道」關係的討論中，所強調心複雜、矛盾及佛／魔不二的內涵：

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？勢不得不仍以花果山水簾洞為歸矣。既以山洞為歸……，則又居然一魔也。繇此三藏、行者之身心，判然分而為二，愈去愈遠，安得而不松林，安得而不塔洞，又安得而不猛虎乎？篇中一云：「聽信狡性，縱放心猿」，再云：「情思紊亂，錯了路頭」，此皆身心相離之故也。（第

<sup>73</sup> [唐]王冰注，[宋]林億等校正，[宋]孫兆改誤，《重廣補注黃帝內經素問》，《四部叢刊·子部》（上海：上海商務印書館，1919年上海涵芬樓借景印明顧氏翻宋本），第1編，冊360，卷19，頁12b。道教經典《上清黃庭五臟六府真人玉軸經》由道教存思法「內視反聽」觀念，將人體五臟具象化云：「夫心者，離之氣，火之精，其色赤，其象如蓮華，其神如朱鳥。」不著撰人，《上清黃庭五臟六府真人玉軸經》，《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年），冊34，頁290。道教經典中尚有許多將心臟與蓮花、火、紅……等意象連結，如梁丘子（白履忠）注云：「火宮也，心臟之質，象蓮華之未開也」，[唐]梁丘子，《黃庭內景玉經注》，《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年），冊6，頁521。此外《一切經音義》中云：「《白虎通》云：『心者，禮也。南方火之精也。象火色赤銳而有瓣，如未敷蓮花形』」，[唐]慧琳，《一切經音義》，《續修四庫全書·經部》（上海：上海古籍出版社，1995年影印日本元文三年〔1738〕至延享三年〔1746〕獅谷白蓮社刻本），冊196，卷2，頁331。可知證道本將悟空之「心」喻與「火」屬性相配及將其視為一身之主所由，且與求道、命名相似，同具佛、道色彩。

二十八回，頁 557-558)

按提綱云：「神狂誅草寇，道昧放心猿。」誅寇者為行者，放心者為三藏。苟誅寇之為是，則放心之為非；放心之為是，則誅寇之為非，于義應無兩可。而作者之意，似交譏之，非互相矛盾也。蓋誅寇者此心，放心者亦此心；神狂則道昧，道昧則神狂。三藏與行者原不分為兩人，則誅寇與放心，安得分為兩事耶？」（第五十六回，頁 1087-1088）

第二十八回總評與證道本虞集〈序〉所云「作魔成佛，皆由此心」（頁 11）同，既強調道（佛）／魔間細微的分界，以為修道者之戒；亦藉心猿（喻心）歸正三藏前（魔）、後（佛），說明「心」佛／魔、善／惡共存的複雜性，必須時加修煉，才能「身心合而為一，然後化魔而成道」。小說中三藏共二次驅逐悟空，第二十八總批指出悟空去後，三藏因「情思紊亂，錯了路頭」由西行轉往南方而遭逢妖魔，是因「身心相離之故」，將三藏、悟空的散、聚被視為身、心之離合。此觀念可徵於第十四回「心猿歸正，六賊無踪」總評，云：「彼晶晶熒熒者，一旦去其覆我之土，而適得夫我生之土，其歡樂親愛，不言可知。由此而意馬，而木母，而金公，便相隨於於而來矣。攢簇五行，端自此始。……彼三藏一日無心猿，其尚能成其為三藏乎哉？」（頁 289-290）因悟空歸正三藏（歡樂親愛），開啟其後三聖來歸並展開修煉之旅（攢簇五行，端自此始），其中「彼三藏一日無心猿，其尚能成其為三藏乎哉」說明三藏與悟空同為一體之兩面的關係。<sup>74</sup>

第五十六總評指出此回至五十八回悟空發狂誅殺草寇、遭心神紛

<sup>74</sup> 《西遊證道奇書》進一步闡發此觀念云：「蓋依樊三徒，分言之則五行中各為一行，合言之則向一仙體也」、「悟空久成太乙之金仙，以彼神通，豈在打此一虎以顯能哉？蓋初皈依樊，始為一體」，〔清〕蔡昇，《西遊證道奇書》，法國國家圖書館藏清乾隆十五年（1750）序金陵九如堂刊本，〈讀法〉，讀法 17b、28b。

亂的三藏驅逐（放心），到打死六耳彌猴（誅二心、收心）之事<sup>75</sup>，為「攝／修心」過程展現。以道教修煉觀對誅寇／放心間的矛盾加以詮說，認為小說突顯消滅草寇、六耳彌猴等暴力場面與佛門戒殺間衝突之諷刺意味大於其間的矛盾。<sup>76</sup> 總評將三藏與行者看作一體亦為消解矛盾之關鍵，受逐的悟空（神狂）與昏狂的三藏（道味）為「心」分裂、失衡之喻，即夾批云：「可笑！可笑！三藏此時憤憤已甚，安得不放心猿」（頁 1098）。故「二心之亂」演示收斂放失本心之過程<sup>77</sup>，與證道本評者將五聖西行取經歷程看作一場內在修煉之旅觀念相應；從第十四回心猿歸正、消滅六賊至第五十六回六耳彌猴假扮行者攪亂天宮、地府的「二心之亂」，顯示修心所須面對無心／用心矛盾的困局，藉對比軟弱無能的師父／以暴力除妖的徒弟的反諷，破除對「心」的執著、提供突破困境的可能。<sup>78</sup> 道教「身中神」、「五臟神」觀念認為人體臟器皆有主司之神，以「內視反聽」之存思法修煉<sup>79</sup>，為修仙基本步驟，汪淇在《證道碎事》已留心此法云：「放下外邊許多機巧，一意斂藏歸于內，去屏除許多雜思，這箇豈不是返觀內照」、「上言收視返觀，回光、內照非收拾心在內，毫不妄動何以用功」。<sup>80</sup> 證道本

<sup>75</sup> 〔日〕中野美代子認為「六耳」或與佛教俗諺「六耳不同謀」有關，故「六耳彌猴並非一只猴子長著六只耳朵，而是指第三個人（猴子）」，由此理解六耳彌猴的隱喻，云：「能變得與別人一模一樣的孫悟空，竟被別的猴妖創造出了一個假悟空。世界上有許多關於兩重身（與自己完全一樣的人）的故事，但是像這樣有趣、細膩的故事還很罕見」，氏著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》，頁 552-555。中野氏解讀雖與證道本評者將六耳猴視為二心的象喻不同，但皆留意其中「兩重身」或主體分裂之隱義。

<sup>76</sup> 〔美〕浦安迪也注意此具反諷意味的矛盾，氏著，劉倩等譯，《浦安迪自選集》，頁 203-204。浦氏之論甚確，但多著眼字面雙關義，未深入說明三藏與悟空相互映帶的關係。此幽默嘲諷的敘事風格與禪宗傳統有關，詳本文第三部份「攝心成道」處。

<sup>77</sup> 又如第五十八回總批：「作者之意，不過借此以著二心之害耳！必欲求其人以實之，尚無行者，安得彌猴？」（頁 1128）

<sup>78</sup> 第五十八回總評：「二心不若一心，一心不若無心」（頁 1128）。

<sup>79</sup> 不著撰人，《上清黃庭五臟六府真人玉軸經》，《道藏》，冊 34，頁 289-290。

<sup>80</sup> 〔清〕汪淇，《證道碎事》，收入《呂祖全傳》，《古本小說集成》，冊 32，頁 23、25。



評者對五聖／五臟、悟空／三藏師徒為心之一體兩面之解讀，混合道教「身中神」、「五臟神」及內煉觀念<sup>81</sup>，五次使用具「身中神」（身中身）觀念之批語<sup>82</sup>，以內丹修煉觀念中五行／五臟相配關係與五聖進行連結，認為五人西行取經故事為「攝心」、「攢簇五行」等內煉功夫之展演，昭示證道本「以人證道」觀之內丹義。

批語「身外身」看似與「身中神」（身中身）相對，同樣源自道教多重主體觀：

憺漪子曰：「……至於鼠妖之風，冠之以『神』，又冠之以『三昧』，一吹而散吾身外之身，再吹而傷吾身中之眼，雖以心猿之神通，亦束手無可奈何。必待此妖之漏言自供，而後乞靈於正南之靈吉以定之。」（第二十回，頁 406）

「身外身」指悟空眾多分身（多個自我），小說中同義詞還有分身、小行者、小猴（指由悟空毫毛所變者），共二十二見。<sup>83</sup> 分身法、分形之道已見於道教早期傳說<sup>84</sup>，且為道教存思法之一，對鏡存想自身形象至純熟，能同時想象多個自己存在，並使任一形象顯於人前或往

<sup>81</sup> 評語關注內在多重主體又如，第五十九回：「學道者亦和合陰陽，調停水火而已。吾身中自有羅剎女，豈必遠求之翠雲山也哉？」（頁 1148）

<sup>82</sup> 證道本批語具「身中身」觀念，尚有「身中自有玉清天」、「身中自有羅剎女」、「真者在吾身中」，第五十三、五十九、八十回，頁 1021-1022、1147-1148、1575-1576。

<sup>83</sup> 小說中「身外身（法）」共五見，於第二、二十一、三十五、九十回，頁 43、425-426、692、1171；又作「分身（法）」，共三見，於第三、七十五，頁 52、1483-1484。悟空使「身外身法」將其毫毛化作無數小我稱「小行者」或「小猴」，「小行者」在小說中共九見，於第二十一、七十三、七十九、八十四、九十回，頁 425、1443、1671、1770、1773；毫毛化作的「小猴」共五見，於第二、五十二回，頁 43-44、1007。

<sup>84</sup> 《神仙傳》載劉政、玉子、葛玄能「以一人作百人，百人作千人，千人作萬人」、「分形為數百千人」、「分形變化」，〔晉〕葛洪，《神仙傳》，收入張繼禹主編，《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004 年），冊 45，卷 4、卷 8，頁 31、32、48。

來各處。<sup>85</sup> 汪淇在《證道碎事》已留心此法云：「道家言身外之身，是陽神離體非同尸解」<sup>86</sup>，證道本評語「身外之身」共三見<sup>87</sup>，皆對悟空使身外身法而發。與「身中身」、「身外身」類同，小說中妖怪（鼠妖）的「漏言自供」不僅體現道教多重主體觀，更為懺悔的方式之一。

「（自）供」、「自家供出」、「供狀」（作動詞）、「供狀／口詞」（作名詞）在小說中共十六見<sup>88</sup>，用於人物自我坦白、懺悔或自敘出身。「供狀」原為行政、法律用語<sup>89</sup>，因其自述事實以便管理或判案的特點，後來亦用於宗教、道德懺悔自省，並成為戲曲、小說常用語彙，晚明清初以金聖歎為代表的評家漸關注人物不經意流露的敘述，細膩地閱讀隱藏在字裡行間的隱情，「露」、「露馬腳」成為獨特評點用語。<sup>90</sup> 證

<sup>85</sup> 《抱朴子內外篇》「地真」條載「分形之道」、「遐覽」條載「分形為千人」，〔晉〕葛洪，《抱朴子內外篇》，收入《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年），冊28，卷18、卷19，頁244、248。

<sup>86</sup> 〔清〕汪淇，《證道碎事》，收入《呂祖全傳》，《古本小說集成》，冊32，頁51。

<sup>87</sup> 證道本批語具「身外身」觀念，尚有「身外身」、「身外身法」，見第二十一、九十一回，頁424-425、1801。

<sup>88</sup> 小說中「（自）供」共十見，於第十九、三十九、四十八、六十、六十二、六十三、八十一、九十二、九十七回，頁389、757、931、1180、1220、1223、1611、1808、1907；「供狀」（作動詞）共三見，於第三十九、六十二、九十一回，頁758、1220、1787；「供」、「供狀（口詞）」（作名詞）共三見，於第三十九、六十二、六十三回，頁757、1220-1221、1223。

<sup>89</sup> 「供狀」自宋代以來作為官吏向皇帝、長官報告政績或交接政務用語或文書名稱，《續資治通鑑長編》有「臣僚上殿供狀」、「所供狀，縣限半月，州限一月」等用法，〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍研究所點校，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1995年），冊16，卷217，冊32，卷477，頁5276、11357。「供狀」亦作法律用語，「供狀結實」指原告或被告向官府自陳事實，〔宋〕江少虞，《新雕皇朝類苑》（東京大學東洋文化研究所藏銅活字印本），卷23，頁6a；作書狀義之例〔宋〕宋慈，《宋提刑洗冤集錄》，《四庫全書存目叢書·子部》（臺南：莊嚴出版社，1995年影印北京大學圖書館藏元刻本），冊37，卷1、4、5，頁23-24、35、38。

<sup>90</sup> 楊玉成，〈閱讀隱密——金聖嘆評點的政治、文本與暴力〉，收入中央研究院中國文哲研究所主辦，《「戰爭隱喻：衝突、書寫、生命國際學術研討會」論文集》，2014年10月31日，頁34-42。

道本以批語「漏言自供」點出人物不小心說出的真話<sup>91</sup>，間接透露被壓抑的無意識，外表／隱微內心、意識／無意識的分裂皆呼應證道本評點之道教多重主體觀。<sup>92</sup>

本文第三部份說明小說之群妖有人心邪妄之喻，故妖魔的自供不僅是自我剖白，亦有揭露內心各種欲望之意，如同懺悔時內心分裂為良知（原告）與欲望（被告）的對話，為明末清初懺悔風氣之具現。<sup>93</sup> 證道本批語以「吾身之主人」、「主人公」代稱內心懺悔時良知的聲音（十九見）<sup>94</sup>，關注無意間流露的自我或懺悔後浮現的本來面目：

<sup>91</sup> 證道本同義批語尚有：「自供」（第二十一回，頁 433）、「供」（第六十二，頁 1223）；「招供」（第九十七回，頁 1900）。

<sup>92</sup> 懺悔與唐宋變革期個人、主體興起關係密切，道教本具多重主體觀念及功過思想，隨著道教的近世化、淨明道對倫理的說教，南宋初年已有《太微仙君功過格》之製，詳秋月觀暎著，丁培仁譯，《中國近世道教的形成：淨明道的基礎研究》（北京：中國社會科學出版社，2005 年），頁 257-258。本文第一部份已討論汪淇、黃周星道教信仰皆與淨明道相關，亦為證道本評點關注懺悔所由之一。

<sup>93</sup> 與晚明傳統價值轉向世俗與個人有關，當時的懺悔風潮，不僅在道教徒間流行，理學家如王畿、羅汝芳、劉宗周、顏鈞等人具明顯懺悔意識，詳王汎森，《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004 年），頁 2-28。吳震、徐聖心進一步關注其中罪與惡、省過與悔罪、行善實踐方面與宗教間的交涉，吳震，《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年），頁 89-100。徐聖心，〈明末清初儒學論「過」與悔改：以聶雙江、劉蕺山、王船山、李二曲等為例〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年），頁 451-494。此際的懺悔意識亦與文人面對鼎革所產生行為、道德乃至心態的集體反省有關，王汎森，《晚明清初思想十論》，頁 189-196。《證道書》兩位評者皆經歷明清易代，汪淇編著、著作未見明顯遺民情懷；黃周星則展現強烈家國意識，明亡後不仕、焚棄舊稿、更名、入道，以《將就園記》、《人天樂傳奇》為代表，其創作經常顛覆真實／虛構的邊界，並藉宗教重構因外在世界崩解而失序的內在自我，見林小涵，〈真幻之間——黃周星的宗教書寫與遺民意識〉，頁 73-106。

<sup>94</sup> 證道本批語「主人（公）」共十九見，於第三十八、五十、五十二、七十、七十四、七十六、九十回，頁 731-732、967-968、1003 及 1019、1365-1366、1452、1491、1767-1768。

憺漪子曰：「烟、沙、火，皆不在吾身之外。吾人一念之鬱然者，即烟也；熾然者，即火也；蓬然、埤然者，即沙也。是三者豈得非魔乎？……風雷一過，依然太空，何染著之有？乃知所謂魔兵者，吾身之魔兵，而非麒麟山獬豸洞之賽太歲也。則所謂主人者，亦吾身之主人，而非南海之觀世音也」。(第七十回，頁 1365-1366)

(憺漪子)又曰：「……總計《西遊》一書，凡魔怪無再見者，再見者惟此一獅。……卒之主人公一到，仍不免於本相之現，真所謂：『再來不值半文錢』者耳！」(第七十四回，頁 1452)

正、邪之念共存於人心之中（烟、沙、火，皆不在吾身之外），須藉主體的內向自省，非僅藉外力掃蕩、戰勝內心的惡。懺悔儀式以自我言說揭示深藏於內心、不可告人的罪，這種主體分裂、自我批評似福柯（Michel Foucault）所謂「自我的技術」之一<sup>95</sup>，藉使內在良知顯現（吾身之主人、主人公），作為自我救贖的內在動力。證道本與「自供」相應的批語「本相」（十五見）<sup>96</sup>，指人物的本來面目，由「自供」

<sup>95</sup> [法]福柯（Michel Foucault）指出以救贖為終極目的之中古基督信仰中，自我是須被解密、厭離的對象，並發展出一系列技術。其中懺悔（或後來的告解）：深入自我的陰暗面，加以解密（deciphering）、認清自己所犯的罪及所曾受的誘惑，被視為從真理到救贖的必然過程，現代政治權力轉化、發展出由內心到行為的統治技術。氏著，劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰：監獄的誕生》（北京：三聯書店，2003 年），頁 180、193。[明]劉宗周懺悔儀式亦藉內心分裂為兩種聲音展開自我指控，《人譜》〈訟過法（即靜坐法）〉云：「一躬就坐，交趺齊手，屏息正容。正儼威聞，鑒臨有赫，呈我宿疚，炳如也。乃進而敕之，曰：『爾固儼然人耳，一朝跌足，乃獸乃禽，種種墮落，嗟何及矣。』應曰：『唯唯。』復出十目十手，共指共視，皆作如是言，應曰：『唯唯。』於是方寸兀兀，痛汗微星，赤光發頰，若身親三木者。已乃躍然而奮曰：『是予之罪也夫。』……頃之，一線清明之氣徐徐來，若向太虛然，此心便與太虛同體。」氏著，吳光主編，《劉宗周全集》（杭州：浙江古籍出版社，2007 年），冊 2，語類一，人譜續篇二，頁 15-16。

<sup>96</sup> 證道本批語「本相」、「現／露（出）本相」共十五見，於第五、二十一、七十四回，頁 99-100、421-422、438、1452。

到現「本相」，由自我揭露，經歷內心欲望與良知的拉鋸，最後顯露真我的懺悔歷程，揭示人多重複雜的內在世界。證道本評點關注「心」的分裂、矛盾，對小說本有、具道教多重主體觀之用語，展開一連串不同於李本單一主體的心學詮釋，但受編評者學養及生命經歷影響，雖已留心小說中的丹道用語及隱義，並未深究蘊涵其中的道教哲學義理，偏向關注流行於當時社會的宗教實踐。

## （二）出身、釋厄與證道

證道本評點由道教多重主體觀點理解心（主體）之複雜、矛盾，認為良知（主人公、元神）與欲望（群妖之喻）的拉鋸、對話，如同懺悔儀式中自我剖析、供述。懺悔儀式與功過格、日記等自我省察法正是明清時期個人、主體意識發展至高峰時知識份子面對自身幽微內在的方式之一。此脈絡下，汪淇編評、重訂者《證道書》、《呂祖全傳》兩部具宗教聖者行傳特質之作，於閱讀後對藉批語、注解記錄、敘述其人生經歷，並加以檢討懺悔；其自述出身、反省罪愆，是將生命所經歷的苦難皆視為功行圓滿、釋厄解脫前的試煉與考驗，為其「以人證道」觀的展現。證道本評點將《西遊》五聖出身故事（自述出身、謫降），及五聖歷劫西行取經之旅視為釋厄（歷劫、懺悔後的解罪、由劫難解脫），亦為懺悔意識之體現。

汪淇於所編撰第一人稱出身傳小說《呂祖全傳》前所附《證道碎事》中，以注解回憶、概述他奉道修行前的人生歷程，透顯他以自傳性文字與呂祖出身故事相呼應之期望，故他特別留意小說的故事性，認同有獨立唐僧出身故事之必要：

憺漪子曰：「……童時見俗本竟刪去此回，杳不知唐僧家世履歷，渾疑與花果山頂石卵相同。而九十九回歷難簿子上，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。」<sup>97</sup>

總評指出獨立唐僧出身故事使五聖成道歷程完備（暢然無憾），且寓有釋厄成道之理。<sup>98</sup> 學界大致同意唐僧出身傳出自明代朱鼎臣本，後為證道本、真詮本等修改取用<sup>99</sup>，因未明獨立之作用、原由，常予人「毫無聯絡」、「畫蛇添足」、「硬嵌入」之感。<sup>100</sup> 余國藩是首位肯定此舉有完備小說敘事結構與宗教意義者，他說：「……此一故事的基本特徵不僅在解釋取經人的出身，……而是與某些民間及宗教傳統一致，在強調英雄人物的超自然背景，生逢奇緣，以及於凡世得經歷的天定災難」<sup>101</sup>，其所歸納出懲罪、考驗、示範故事三重意義。以神異人物為主角、名稱與故事內容結構為傳主出身、修行歷程的小說，在明萬曆以降形成一股潮流，李豐楙稱之為「出身傳小說」，他說：「謫凡者所經的歷劫前後的大間架，所開啟的不僅是劇場或閱讀反映中的

<sup>97</sup> [明] 吳承恩著，黃永年、黃壽成點校，《西遊記》，頁 77。

<sup>98</sup> 《西遊真詮》總評闡發此論云：「前人輒將此篇刪斥，以為可有可無。……不知仙師寓意立言之高妙，正在於此，而非眾人所能測識也。蓋仙師直溯玄奘父母生身之由，以明作用金丹大道之本，後篇之八十一難基此，正果成真基此」，[清] 陳士斌批評，《金聖歎加評繪像西遊真詮》，日本國會圖書館藏清康熙三十五年（1696）序翠筠山房刊本，第九回，12a-12b。

<sup>99</sup> 余國藩著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》，頁 1-29。鄭明嫻，《西遊記探源》（臺北：里仁書局，2003 年），頁 127-129、134-136。黃永年除考證唐僧出身源流外，又據證道本第九回前「後得大略堂《釋厄傳》古本讀之，備載陳光蕊赴官遇難始末」、第一百回後跋語「單闕維夏，始邀過蜩寄，出大略堂《西遊》古本，屬其評正」（頁 2003）及汪淇友人查望堂館名為大略堂，認為編評證道本所用的底本之一「『大略堂《釋厄傳》古本』者就是查望所藏的朱本」，[明] 吳承恩著，黃永年、黃壽成點校，〈前言〉，《西遊記》，頁 43。

<sup>100</sup> 孫楷第，《日本東京及大連圖書館所見中國小說書目提要》（北平：國立北平圖書館中國大辭典編纂處，1932 年），頁 148-152。鄭明嫻，《西遊記探源》，頁 129。[明] 吳承恩著，黃永年、黃壽成點校，《西遊記》，頁 43。

<sup>101</sup> 余國藩著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》，頁 23-24。

疏離感，更是道教有以啟發人生的宗教本質：就是超越凡俗而進入神聖」。<sup>102</sup> 證道本藉獨立唐僧出身傳，使《西遊》完備為向讀者演示五聖修行、歷劫、成道過程的「證道」故事，如同《呂祖全傳》敘寫呂洞賓出身、修行、返本的歷程，皆著眼小說的故事性（閱歷），主角的人生歷程（聖傳）與道教傳統中的聖者崇拜、歷劫救度、度脫成仙等觀念呼應。<sup>103</sup> 因此《西遊》不僅是道教內丹修鍊過程的喻示，獨特的敘事結構使其成為「證道」之書。<sup>104</sup>

小說原以「出身」觀念說明人物謫降前經歷<sup>105</sup>，證道本評點由「以

<sup>102</sup> 李豐楙，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997年），頁334。

<sup>103</sup> 宗教聖傳著眼主人翁由歷史人物到宗教人物的歷程，其故事性與小說相類，且由凡人入聖／神的過程更是規範、鼓勵信徒的道德、宗教楷模，李豐楙以淨明道信徒三度編纂許遜等仙真傳記為例，云：「從許、吳及相關真君的神話敘述就可以理解，其中特多非常性的神異描述，正是仙傳『作為』一種文學敘述的重要內涵」、「『聖』之觀念既有儒家『人文化』理想中的道德楷模，也有道教統整的『仙聖』意識，表達另一種『超凡入聖』的理想人格」，李豐楙，〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》（臺北：中研院文哲所，2007年），頁399、434。

<sup>104</sup> 批語「證道」共十一見，於第一、十四、二十九、三十一、四十三、九十、一百回，頁5、289、572、612、823、1767、1979。汪淇以「證道書」理解《西遊》之概念同於李豐楙所說：「出身修行傳既是通俗讀物，也是教團內的教科書，乃是小說類型中較為特殊的一類」。李豐楙著，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，頁351。出身修行傳兼具宗教性與敘事性，是證道本將《西遊》讀作「以人證道」成道寓言原因之一，與此類同，閩南地方性猴神崇拜與孫悟空信仰結合，而有福建順昌口傳的《齊天大聖經》、流行於香港與臺灣的《威靈顯應齊天大聖真經》等經典，許蔚對此分析云：「該經主要內容則為託名『齊天大聖鬥戰勝佛』鸞筆所說出身、修道、取經、成佛事跡，形式為五言韻文」、「儘管《西遊記》是以西天取經故事為依托，取經故事篇幅是孫悟空出身故事的好幾倍，但由於是以長篇的孫悟空出身故事為敘述起點，使得小說本身成為所謂『孫悟空物語』。……將《西遊記》作為孫悟空的『出身成道傳』來看待也是極其自然的；而由於這樣一種閱讀反應，進而將這一『出身成道傳』的傳主作為神靈加以崇拜也就不難理解了」，氏著，〈《西遊記》研究二題〉，《華人民宗研究》第6期（2015年12月），頁105-106。

<sup>105</sup> 《西遊》中「出身」共七見，於第四十六、五十八、七十一、八十一、九十三、一百回，頁886、1137、1399、1612、1825、1985。

人證道」觀而聚焦於五聖<sup>106</sup>，以八戒為例，在其自敘長詩中，以夾批提醒讀者留意此為出身傳：

正行處，忽見一座高山，那怪把紅光結聚，現了本相，……。  
行者喝一聲道：「潑怪！你是那裡來的邪魔？怎麼知道我老孫的名號？你有甚麼本事，實實供來，饒你性命！」那怪道：「是你也不知我的手段！上前來我說與你聽：『……放生遭貶出天關，福陵山下圖家業。我因有罪錯投胎，俗名喚做豬剛鬣』」。  
（雙行夾批：此一篇即木母出身本傳也，不可不知。）（第十九回，頁 388-390）

悟空（心之喻）喝令豬妖（內心欲望）說真話（實實供來），就像是自省懺悔，對照汪淇《呂祖全傳》中〈小引〉及自注中的自敘，亦有明顯懺悔之意：

予童年多病，……忽患沉疴，……見純陽子以棕扇拂予首，……余頓醒，病即霍然。然每欲皈依祖師，以謝再生之德。而世故紛綸，因循悠忽，又以力攻舉子業，……故雖信奉已久，而未能專也。<sup>107</sup>  
余虛度五十九年，沉溺耗散已極，去歲始為悔悟，誓絕塵網，皈依 呂祖。<sup>108</sup>

汪淇在《呂祖全傳》中三次述寫其人生歷程，既強調少時病亟曾夢見呂祖救護之仙緣，更以「升沉放廢」形容其前半生經歷，並「悔悟」宥於舉業、治生等俗務，遲至花甲才致力修道。<sup>109</sup> 如同小說中五聖

<sup>106</sup> 證道本批語「出身」共三見，於第十九、二十二回，頁 387-388、390、449。

<sup>107</sup> 〔清〕汪淇，《呂祖全傳》，收入《古本小說集成》，冊 32，頁 176-177。

<sup>108</sup> 〔清〕汪淇，《證道碎事》，收入《呂祖全傳》，《古本小說集成》，冊 32，頁 22-23。

<sup>109</sup> 〔清〕汪淇，《證道碎事》，收入《呂祖全傳》，《古本小說集成》，冊 32，頁 82。



出身傳中以對前身的罪的自述，說明其修行因緣，展現道教罪業觀、謫譴思想<sup>110</sup>：因有罪受謫（出身）於凡塵中修行，經過種種試煉（持戒），並成功超越魔障（釋厄），才能迎向功行圓滿之結局。這種因前身的罪（先天），受謫降至人界歷煉（謫降者），既出於道教修持學之宇宙觀（天上／人間）、人生觀（道教論理道德），亦是道教前世今生、罪業牽纏之罪業觀的具現。<sup>111</sup> 因罪受謫下降，在經歷種種試煉後完成修行（亦是對前身之罪之贖罪、解罪），在超越魔障（釋厄），才有功行圓滿後超越解脫之可能。

在出身修行傳的架構中，出身與修行間的試煉情節，既是修道／悔過之心的考驗，也是修道規戒的示範與展現，證道本評點特別關注道教「酒色財氣」四關之戒中「財」、「色」二項<sup>112</sup>：

懺漪子曰：「道家以酒、色、財、氣為傷人之四賊，而釋家亦云：『財、色、名、食、睡，眾生五慾樂。』四賊、五欲，其餘不必盡同，而獨於財、色二者，較然無異詞。可見閻浮提中，無論貴賤賢愚，凡有九竅者，皆在所不免矣。」……又曰：「五行既備之後，諸魔未來而美色先見，亦以諸魔之境易持，而美

<sup>110</sup> 關於道教的罪業觀及罪謫思想的文學形式，見李豐楙，〈罪罰與解救：《鏡花緣》的謫仙結構研究〉，《中國文哲研究集刊》第7期（1995年9月），頁107-156。李豐楙，〈誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集〉（臺北：臺灣學生書局，1996），頁247-285。

<sup>111</sup> 謝世維以早期道教上清派為例，說：「在中古時期已經有不同而多元的罪感意識，並有著不同的首過懺悔方式，……司馬虛早就已經注意到這種先前世代罪愆的移轉，他認為在《太平經》、《奉法要》的體系中，過犯不在於現存的個人，而是在過去，對前者來說是一個人的祖先，對後者來說則是一個人的前世」，氏著，〈流動的罪：中國中古時期的懺悔與救度〉，收入《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，頁161。

<sup>112</sup> 又如第二十七回總評：「美色之于人甚矣哉！……究竟此一月貌花容者，肉眼視之，則月貌花容；而道眼觀之，則骷髏白骨。人苟知其為骷髏白骨，亦何苦甘為所迷？而無如歎子之流，但見月貌花容，而不見骷髏白骨也。迷人敗本，豈止一朝一夕」，第八十九回總評：「天下惟『貪』之一字，最足賈禍。如獅怪之盜兵，不過是貪心所使爾，……如何高坐洞天，狎美人、擁細軟之為樂耶？」（頁537-538、1750）。

色之關難破也。《西遊》中之女魔多矣，……其為美色不一而足，而皆自真真愛愛憐憐始之。人但知諸魔之狠毒，而不知色魔之狠毒，更甚于諸魔也。不然，何勞四聖親自下山，值得如許一番搬演乎？」（第二十三回，頁461-463）

總批分別舉佛、道家所戒的五欲、四賊為例，指出共通之「財」、「色」兩項危害之廣深（凡有九竅者，皆在所不免矣）。「財」、「色」之害中又以「色」為尤，無論對聖賢、豪傑、神仙都是極大考驗，松林之試並非徒以悟能迷於美色終受其害為讀者取樂，而是以其事為喻，為修道者戒。此段批語不僅是證道本評點將《西遊》解讀為修真、成道寓言之證，亦反映汪淇修道歷程面臨的挑戰，在《證道碎事》中他自我揭示對沉迷財、色的悔愧：

吾人學道第一要除貪戒色為主，……予生平最為二項迷悞，老之已至，懊悔何及？敬首錄以勸世人。……不能忍三字極中今之學道者膏肓，所以不能忍者，由貪財、好色，故茲二事者，極為難戒。然大丈夫欲下手玄門，安得不以老君傳為垂訓也哉？<sup>113</sup>

與以第一人稱自述口吻寫成的《呂祖全傳》同，汪淇藉評注自述對人生歷程的回憶與反省，就像是他的自傳。出身傳彷彿真實經歷的記錄，具身歷其境的特質，就像小說的閱歷觀念——進入卑污的世俗生活，入世雖為墜落，也是一場試煉，連結小說的故事性與人生的歷程。對晚年奉道的汪淇來說，《西遊》故事中五聖出身至成道的經歷，就像當時普遍流行的聖者出身修行傳，這類雜糅道教謫仙神話、宿命觀、聖者崇拜、地方信仰等元素的宗教文學作品，為較丹道義理更易於感發及掌握的詮釋角度。

<sup>113</sup> [清]汪淇，《證道碎事》，收入《呂祖全傳》，《古本小說集成》，冊32，頁63-64。

證道本評點將小說中眾多女魔視為修道歷程之大試煉（美色之關難破），而五聖功成行滿成真，使《西遊》故事成為持戒的模範：經歷並克服各種魔難，就能解脫成道，即第一回的開場詩：「欲知造化會元功，須看《西遊釋厄傳》」後小字雙行夾批所云：「要釋厄，必須成仙成佛；要成仙成佛，必須看《西遊》，可謂妙言不煩」（頁7）。其中「釋厄」指由劫難解脫，《西遊》正是寓有解脫成道義之出身修行傳，故以「釋厄傳」稱之，汪淇在該回總批深入闡發云：

（憺漪子）又曰：「開口說個《西遊釋厄傳》。厄者何？即後之種種魔難是。釋厄者何？即後之脫殼成真是。明明自詮自解，無煩註腳。但人知為釋厄傳，而不知為證道書。證道而不能釋厄，所證何道？釋厄而不能證道，又何貴乎釋厄也？要知釋厄即是證道，證道即是釋厄，原是一部《西遊》，莫作兩部看。」（第一回，頁5）

汪淇指出「釋厄」之「厄」為「魔難」，即五聖西行取經歷程中遭逢的八十一難。小說中反覆收妖、除魔以鋪展、推行情節的手法，是章回小說敘事的關鍵技巧；這種「模式化」的寫作法有說服、加深讀者印象之效，並藉五聖不斷遇魔除魔，作為堅持修行之心的典範，說明克服劫難（釋厄）後，即可完滿修行歷程（成道）之理。呂祖成道與《西遊》四眾受謫下界歷劫、修煉，於功行圓滿後登仙故事對汪淇的啟發不僅止於內丹修煉之喻或揭示、反思人複雜的內在，因小說本具故事性、身修行傳性質，且「釋厄」觀念與小說「閱歷」觀念相近，皆強調「入世」的「經歷」。小說經歷又與汪淇人生相互對照，使閱讀小說經驗像是某種自我成長與教育的旅程，帶有個人色彩。將證道本第八十回總評與汪淇回覆諸友揶揄他人道後仍無法戒除對財、色喜好的公開信對讀，可見其間關係：

憺漪子曰：嬰兒、姤女，原不相離，既有鵝籠之嬰兒，自應有松林之姤女矣。然鵝籠之嬰兒，猶嬰兒；而松林之姤女，非姤女也。非姤女而以為姤女，書中一則曰育陽，再則曰求陽，三則曰還歸本性，何歟？吾窺作者之意，蓋凜凜于魔與道之關而重有戒心也。其戒心奈何？曰：嬰兒、姤女，有真有假。真者為道，假者為魔。真者在吾身中，原與青娥玄女，共域而居；假者跋扈飛揚，明伏暗動，不為猖狂之虎，則為耗竊之鼠而已。學人于此，其可認賊作子，而不兢兢致辨乎？（第八十回，頁1575-1576）

夫酒色財氣，雖是病根，猶之耳目口鼻，豈能盡去？所以夫子但言克己，孟子第云寡慾。克之、寡之亦已足矣！消之、滅之，不幾無人也哉！……其實《列仙傳》等書，言之鑿鑿，若純陽呂祖，則時時往來人間。弟幼年危疾，曾蒙救護，彼有緣者，自遇之耳。<sup>114</sup>

由汪淇在《證道碎事》自注中的懺悔，已見戒除「酒色財氣」對他來說是說是艱辛的挑戰，在〈答諸友書〉以所奉呂祖為例，言其經常出入紅塵俗世，以各種化身救人濟世仍不影響其神聖地位。認為酒色財氣等外在誘惑及內心慾望，亦如共存於心中的佛／魔、嬰兒／姤女，既是人生的一部份亦是邁向超越解脫必經的試煉／修煉過程，無法盡除就時時以懺悔、自省的方式修養、自我提升。帶有佛家「由色悟空」意味，更與世本陳元之〈刊《西遊記》序〉云：「故魔以心生，亦心以攝。是故，攝心以攝魔，攝魔以還理，還理以歸之太初，即心無可攝」呼應。<sup>115</sup>

嬰兒、姤女皆是內丹修煉用語，兩者密不可分，嬰兒指金丹之萌

<sup>114</sup> 〔清〕汪淇〈答諸友書〉，收入〔清〕汪淇，〔清〕徐世俊輯評，《分類尺牘新語》，頁460。

<sup>115</sup> 華陽洞天主人校：《新刻出像官板大字西遊記》，〈序〉，2b。

芽（鵝籠之小兒），是真鉛之喻<sup>116</sup>；姹女為美女（陷空山無底洞之女妖），為真汞之喻<sup>117</sup>，嬰兒、姹女相匹配即能生出純陽或靈胎。嬰兒、姹女在《西遊》中雖亦有指各別人物的情形，但在此處明顯為內丹修煉之喻，總評點出嬰兒、姹女結合後經歷育陽、求陽兩階段，最後達成、還歸本性（返本歸元）的先天狀態（太極），是將嬰兒（鉛）、姹女（汞）的隱語與八卦中坎、離卦對應，視為陰陽結合的象徵，中野美代子稱之為「煉丹術語象徵意義的隱秘化」，指出：「鉛汞即為坎離、即為男女、即為龍虎，其象徵意義隨著隱語範疇的擴展而無限增幅。尤其是作為男女的鉛汞，脫離了煉丹術中本來的即物性格，而與房中的性愛技巧結合在一起」、「在煉丹術深奧的名目之下展現了一種駕馭隱語的色情世界，並且又被原封不動地搬入《西遊記》之中」。<sup>118</sup> 考量人物代表的屬性，此三回中妖女（姹女）欲與唐僧（嬰兒）結親、悟空（金公）變作桃子鑽入姹女（汞）腹中輪拳跳腳以救唐僧<sup>119</sup>，人物、情節皆具有陰陽匹配的象徵。證道本評點以《西遊》「攝心成道」的寓言，重視對佛魔不二、多重複雜內在主體的修鍊收攝，故姹女故事雖有「戒心」之喻，但並不指斷絕根除所有欲望，而正視這些欲望（假者為魔）並超越之，藉內煉法匹配陰陽形成金丹（真者為道、真者在吾身中），亦與證道本第八十回總批及汪淇〈答諸友書〉之論呼應。

<sup>116</sup> 〔宋〕張伯端，《悟真篇》，收入《修真十書》，《道藏》（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年），冊4，卷26，頁713、720-721。

<sup>117</sup> 〔宋〕張伯端，《悟真篇》，收入《修真十書》，《道藏》，頁713、728-729。

<sup>118</sup> 〔日〕中野美代子著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》，頁67、86-87。

<sup>119</sup> 除悟空進入姹女腹中隱喻陰陽匹配，悟空所變成的「桃子」亦具女性性器、生殖力之象徵，〔日〕中野美代子著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》，頁353-354。

## 五、結語

《西遊證道書》編評為印刷文化的產物，並展現道教與文學的會通。其編評、刊行者汪淇編刊多種舉業用書及通俗書籍，皆展現由舉業轉向書業文人生活樣態及知識圖景，亦勾勒出書業連結下的文人交遊社群。證道本中源自於醫學、堪輿、八股文等通俗知識之批語，呈現發達的印刷文化下文人寬廣的知識向度；且證道本在回目、內容上影響清代多數《西遊》繁本評本所取法，亦與印本書籍易於流通有關。汪淇編刊書籍慣用共同合作方式，他與遺民黃周星之合作使證道本對《西遊》之刪改、評點更加細緻深入；文友查望提供之大略堂本《釋厄傳》是證道本底本之一，皆與其出版事業關係密切。

自明代世本以來，《西遊》繁本評者已關注小說寓言性質，證道本評點因評點者的道教信仰及生命經驗，重新審視小說本有之道教隱喻，一改李本的儒家心學視角，闡發世本初具的道教評點觀。其中明顯之例為證道本評點對小說「心」與「道」隱喻之詮釋，受世本陳〈序〉之影響，將「心」作為道教宇宙論及內丹修煉觀共通隱喻，彰顯道教觀念中內在主體多重、分裂的複雜性，批駁李本將人性與慾望（惡）分開的儒家心性論，並直接對真詮本評點觀產生影響。

「以人證道」是證道本道教評點觀的核心，由汪淇的人生、宗教經歷，融合道教聖者行傳、身體觀及當時社會普遍流行之懺悔風氣。

《西遊》文本有許多道教觀念、義理，證道本由「心」為觀察，讀出三藏、悟空師徒同為一心之喻，且五聖／五行／五臟間由道教「身中神」、「五臟神」觀念來看，亦有一體之喻，故小說五聖西行取經故事演示的正是內丹修煉成道之理，為證道本「以人證道」觀之丹道意義。此外，由汪淇曾編撰第一人稱出身傳小說《呂祖全傳》，在書前《證道碎事》以注解回憶、概述其人生歷程，透顯他留意小說的故事性（閱歷），認為道教傳統中的聖者崇拜、歷劫救度、度脫成仙等觀念與人

生歷程呼應。因小說本有故事性及出身修行傳體裁、「釋厄」觀念與小說「閱歷」觀念相近，使閱讀小說經驗像某種自我成長與教育的旅程，帶有個人色彩。故證道本獨立唐僧出身故事，使五聖修行、歷劫、成道過程的歷程完備，《西遊》人物是持戒修道的模範，為證道本「以人證道」觀另一層意義。相對於注意小說丹道用語及隱義，受當時社會懺悔風潮及汪淇學養、生命經歷影響，證道本評點關注小說人物不小心說出的真話、被壓抑的無意識及隱微內心，批語「漏言自供」、「（自）供」、「自家供出」、「供狀」、「口詞」、「露」、「露馬腳」等呈現證道本評點之道教多重主體觀，且可與汪淇對生活經歷的反思相互對應，展現《西遊》丹道義理外的宗教實踐義。

（責任校對：鄧怡菁）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔周〕莊周撰，〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，〔唐〕陸德明釋文，〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年。
- 〔晉〕葛洪，《抱朴子內外篇》，收入《道藏》，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年，冊28。
- ，《神仙傳》，收入張繼禹主編，《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年。
- 〔唐〕王冰注，〔宋〕林億等校正，〔宋〕孫兆改誤，《重廣補注黃帝內經素問》，《四部叢刊·子部》，上海：上海商務印書館，1919年上海涵芬樓借景印明顧氏翻宋本，第1編，冊360。
- 〔唐〕慧琳，《一切經音義》，《續修四庫全書·經部》，上海：上海古籍出版社，1995年影印日本元文三年〔1738〕至延享三年〔1746〕獅谷白蓮社刻本，冊196。
- 〔唐〕三藏法師玄奘譯經，翻經沙門法藏述疏，《般若波羅蜜多心經略疏》，收入中華大藏經編輯局編，《中華大藏經》，北京：中華書局，1995年，冊97。
- 〔唐〕卜則巍著，〔明〕田希玉輯，《雪心賦直解》，收入《故宮珍本叢刊·子部》，海口：海南出版社，2000年影印清順治十八年〔1661〕刻本，冊409。
- 〔唐〕梁丘子，《黃庭內景玉經注》，收入《道藏》，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年，冊6。
- 〔宋〕江少虞，《新雕皇朝類苑》，東京大學東洋文化研究所藏銅活字印本。
- 〔宋〕宋慈，《宋提刑洗冤集錄》，《四庫全書存目叢書·子部》，臺南：



- 莊嚴出版社，1995年影印北京大學圖書館藏元刻本，冊37。
- 〔宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍研究所點校，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1995年。
- 〔宋〕張伯端，《悟真篇》，收入《修真十書》，《道藏》，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年，冊4。
- 〔宋〕釋惠洪，《禪林僧寶傳》，《景印文淵閣四庫全書·子部》，臺北：臺灣商務印書館，1983年影印國立故宮博物館藏本，冊1052。
- 〔明〕吳承恩著，黃永年、黃壽成點校，《西遊記》，北京：中華書局，2009年據明清善本小說叢刊底本整理點校。
- 〔明〕李濂，《嵩渚文集》，《四庫全書存目叢書·集部》，臺南：莊嚴出版社，1997年影印杭州大學圖書館藏明嘉靖刻本，冊70。
- 〔明〕華陽洞天主人校，《新刻出像官板大字西遊記》，收入國立政治大學古典小說研究中心主編，《明清善本小說叢刊》，臺北：天一出版社，1985年影印壬辰年（1592）陳元之序刊本，初編第五輯，《西遊記》專輯第1種。
- 〔明〕華陽洞天主人校，李贄評，《李卓吾先生批評西遊記》，收入國立政治大學古典小說研究中心主編，《明清善本小說叢刊》，臺北：天一出版社，1985年影印幔亭過客題辭刊本，初編第五輯《西遊記》專輯第4種。
- 〔明〕黃周星，《九煙先生遺集》，《續修四庫全書·集部》，上海：上海古籍出版社，2002年影印中國科學院圖書館藏清道光二十九年（1849）左仁周詒樸刻本，冊1399。
- ，《夏為堂別集》，收入清代詩文集彙編編纂委員會編，《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010年影印清康熙二十七年（1688）刻本，冊37。
- 〔明〕黃周星，〔清〕汪淇同箋評，《西遊證道書》，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，1990年影印日本內閣文庫藏清刊本，第3輯，冊117-120。
- 〔明〕黃周星，張潮編輯，《非想非想非非想》，中國國家圖書館清光緒十一年（1885）刻本。
- 〔明〕劉宗周著，吳光主編，《劉宗周全集》，杭州：浙江古籍出版社，2007年。
- 〔明〕錢希言，《戲瑕》，《四庫全書存目叢書·子部》，臺南：莊嚴出版社，1995年影印安徽省圖書館藏明刻本，冊97。
- 〔清〕呂留良，《呂晚村詩》，《續修四庫全書·集部》，上海：上海古籍出版社，1995年影印上海圖書館藏清禦兒呂氏抄本，冊1411。
- 〔清〕汪惟憲，《積山先生遺集》，《四庫未收書輯刊》，北京：北京出版社，1997年影印清乾隆三十八年（1773）汪新刻本，第9輯，冊26。
- 〔清〕汪淇，《呂祖全傳》，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年影印北京大學圖書館藏清咸豐九年（1859）寶賢堂刻本，冊32。
- \_\_\_\_，〈《呂祖全傳》〉，收入哈佛燕京圖書館、國家圖書館出版社編，《哈佛燕京圖書館藏齊如山小說戲曲文獻彙刊》，北京：國家圖書館出版社，2011年影印清康熙汪氏蝸寄刻本，冊2。
- \_\_\_\_，〈《證道碎事》〉，《呂祖全傳》，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年影印北京大學圖書館藏清咸豐九年（1859）寶賢堂刻本，冊32。
- 〔清〕汪淇，〔清〕徐世俊輯評，《分類尺牘新語》，《四庫全書存目叢書·集部》，臺南：莊嚴出版社，1997年影印湖北省圖書館藏清康熙二年（1663）刻本，冊396。
- 〔清〕周亮工，《因樹屋書影》，《續修四庫全書·子部》，上海：上海古籍出版社，1997年影印北京大學圖書館藏清康熙六年（1667）

刻本，冊 1134。

〔清〕張雲璈，《簡松草堂文集》，《續修四庫全書·集部》，上海：上海古籍出版社，2002 年影印上海圖書館藏清道光刻三影閣叢書本，冊 1471。

〔清〕張潮撰，〔清〕曹溶、〔清〕張竹坡等評，《幽夢影》，收入劉心明主編，《子海珍本編·大陸卷》，南京：鳳凰出版社，2014 年影印山東大學圖書館藏清康熙間刻本，第一輯小說家類，冊 111。

〔清〕陳士斌批評，《金聖歎加評繪像西遊真詮》，日本國會圖書館藏清康熙三十五年（1696）序翠筠山房刊本。

〔清〕蔡昇，《西遊證道奇書》，法國國家圖書館藏清乾隆十五年（1750）序金陵九如堂刊本。

不著撰人，《上清三元玉檢三元布經》，《道藏》，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988 年，冊 6。

\_\_\_\_，〈《上清黃庭五臟六府真人玉軸經》〉，《道藏》，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988 年，冊 34。

\_\_\_\_，〈《太上黃庭外景玉經》〉，《道藏》，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988 年，冊 5。

## 二、近人論著

王汎森，《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004 年。

王國光，《《西遊記》別論》，上海：學林出版社，1990 年。

王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修鍊過程〉，《清華學報》新 25 卷第 1 期（1995 年 3 月），頁 51-86。

石鍾揚，〈虞集《西遊記》序考證〉，《明清小說研究》2007 年第 4 期，頁 124-135。

余國藩著，李爽學編譯，《《紅樓夢》、《西遊記》與其他：余國藩論學文選》，北京：三聯書店，2006 年。

余國藩著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。

吳聖昔，〈《西遊證道書》雜考二題〉，《文教資料》1995年第2期，頁50-57。

\_\_\_\_\_，〈《證道書》白文是《西遊記》祖本嗎——與王輝斌〈《西遊記》祖本新探〉商榷〉，《寧夏大學學報（社會科學版）》第17卷第2期（1995年），頁57-64。

吳震，《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年。

李豐楙，〈許遜的顯化與聖蹟——一個非常化祖師形象的歷史刻畫〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，臺北：中研院文哲所，2007年，頁367-441。

\_\_\_\_\_，〈罪罰與解救：《鏡花緣》的謫仙結構研究〉，《中國文哲研究集刊》第7期（1995年9月），頁107-156。

\_\_\_\_\_，〈許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究〉，臺北：臺灣學生書局，1997年。

\_\_\_\_\_，〈誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集〉，臺北：臺灣學生書局，1996年。

沈俊平，《舉業津梁：明中葉後坊刻制舉用書的生產與流通》，臺北：臺灣學生書局，2009年。

林小涵，〈真幻之間——黃周星的宗教書寫與遺民意識〉，《漢學研究》第34卷第2期（2016年6月），頁73-106。

竺洪波，〈論《西遊記》世德堂本的評本性質〉，收入胡曉明主編，《中國文論的思想與主體：古代文學理論研究（第三十五輯）》（上海：華東師範大學出版社，2013年），頁260-276。

柳存仁，《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年。

秋月觀暎著，丁培仁譯，《中國近世道教的形成：淨明道的基礎研究》，

- 北京：中國社會科學出版社，2005 年。
- 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社，1995 年。
- 孫楷第，《中國通俗小說書目》，北京：人民文學出版社，1982 年。
- \_\_\_\_\_，《日本東京及大連圖書館所見中國小說書目提要》，北平：國立北平圖書館中國大辭典編纂處，1932 年。
- 徐聖心，〈明末清初儒學論「過」與悔改：以聶雙江、劉蕺山、王船山、李二曲等為例〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年，頁 451-494。
- 張藝曦，〈飛昇出世的期待——明中晚期士人與龍沙讖〉，《新史學》第 22 卷第 1 期（2011 年 3 月），頁 1-57。
- 張獻忠，《從精英文化到大眾傳播：明代商業出版研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2015 年。
- 曹炳建，《《西遊記》版本源流考》，北京：人民出版社，2012 年。
- 許蔚，〈《西遊記》研究二題〉，《華人宗教研究》第 6 期（2015 年 12 月），頁 87-135。
- 郭武，〈略論淨明道與金丹道派的關係〉，《宗教哲學》第 39 期（2007 年 3 月），頁 119-126。
- 陳恩虎，〈刻書家汪淇生平考〉，《文獻季刊》第 3 期（2005 年 7 月），頁 84-91。
- 楊玉成，〈閱讀隱密——金聖嘆評點的政治、文本與暴力〉，收入中央研究院中國文哲研究所主辦，〈「戰爭隱喻：衝突、書寫、生命國際學術研討會」論文集〉，2014 年 10 月 31 日，頁 1-57。
- \_\_\_\_\_，〈龍脈：堪輿、評點與世界圖像〉，收入彰化師範大學國文系暨臺文所主辦，〈「第二十四屆 2015 詩學與評點學學術研討會」論文集〉，2015 年 5 月 29 日，頁 243-298。

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（2010年3月），頁1-43。

鄭明嫻，《西遊記探源》，臺北：里仁書局，2003年。

黎志添，〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》第46期（2015年3月），頁101-149。

——，〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中國文哲研究集刊》第42期（2013年3月），頁183-230。

謝世維，〈流動的罪：中國中古時期的懺悔與救度〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年，頁139-171。

〔日〕上原究一，〈關於《李卓吾先生批評西遊記》的版本問題〉，《漢學研究通訊》第5期（2012年7月），頁41-70。

〔日〕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。

〔日〕井上進著，李俄憲譯，《中國出版文化史》，武漢：華中師範大學出版社，2015年。

〔日〕太田辰夫，《西遊記の研究》，東京：研文出版，1984年。

〔日〕磯部彰，〈清代における「西遊記」の諸形態とその受容層について——戲曲・繪畫を中心に〉，《漢學研究（明代戲曲小說國際研討會論文專號）》第6卷第1期（1988年6月），頁487-510。

〔日〕磯部彰著，趙博源譯，〈元本《西遊記》中孫行者的形成——從猴行者到孫行者〉，收入趙景深主編，《中國古典小說戲曲論集》，上海：上海古籍出版社，1985年，頁301-327。

〔法〕福柯（Michel Foucault）著，劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰：監獄的誕生》，北京：三聯書店，2003年。

- [美] 周紹明 (Joseph P. McDermott) 著，何朝暉譯，《書籍的社會史：中華帝國晚期的書籍與士人文化》，北京：北京大學出版社，2009 年。
- [美] 浦安迪 (Andrew H. Plaks) 著，劉倩等譯，《浦安迪自選集》，北京：三聯書店，2011 年。
- [美] 浦安迪 (Andrew H. Plaks) 著，沈壽亨譯，《明代小說四大奇書》，北京：三聯書店，2015 年。
- [美] 魏愛蓮 (Ellen Widmer)，〈黃周星與《西遊證道書》的新資料〉，收入 '93 中國古代小說國際研討會學術委員會編，《'93 中國古代小說國際研討會論文集》，北京：開明出版社，1996 年，頁 341-346。
- [美] 魏愛蓮 (Ellen Widmer) 著，趙穎之譯，《晚明以降才女的書寫、閱讀與旅行》，上海：復旦大學出版社，2016 年。
- Ellen Widmer (魏愛蓮)，〈Hsi-yu Cheng-tao Shu (西遊證道書) in the Context of Wang Ch'i's (汪淇) Publishing Enterprise〉，《漢學研究 (明代戲曲小說國際研討會論文專號)》第 6 卷第 1 期 (1988 年 6 月)，頁 37-63。
- \_\_\_\_\_, "The Huanduzhai of Hangzhou and Suzhou - A Study in Seventeenth-Century Publishing," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 56, Jun. 1996, pp. 77-122.
- Liu Ts'un-yan (柳存仁), *Buddhist and Taoist influences on Chinese novels: The authorship of the Feng shen yen i*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962, vol. 1.
- Yu, Anthony C. (余國藩) trans. and ed., *The Journey to the West*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- \_\_\_\_\_, "The Formation of Fiction in "Journey to the West" ," *Asia Major* 20/1, 2008, pp.15-44.

## Self-Redemption and Salvation for Others are Both Dao: A Study of the Marginalia in the *Xiyou zhengdao shu*

Hsiao-Han Lin\*

### Abstract

The *Xiyou zhengdao shu* 西遊證道書 is the earliest and most influential edition of the *Journey to the West* (*Xiyou ji* 西遊記) produced in the Qing dynasty. Carrying forward the position of the *Shi pingben* 世評本, the *Zhengdao shu* interprets the *Journey to the West* as a religious allegory and also criticizes the *xinxue* 心學 perspective advanced in the *Li pingben* 李評本. The *Zhengdao shu* influenced subsequent editions of the *Journey to the West*, and moreover gave rise to the *jiangdao shuo* 講道說 tradition of interpretation, which comprehended the *Journey to the West* in Daoist terms. In addition, the *Zhengdao shu* reconceptualized the *Journey to the West* in a metaphorical way, which foreshadowed the hidden meanings in the *Dream of the Red Chamber* 紅樓夢. Wang Qi 汪淇 (1604-1668), the *Zhengdao shu*'s redactor and commentator, was both a publisher and a Daoist. His views on common knowledge, found in the books he published, are evident in the marginalia of the *Zhengdao shu*. Before the *Zhengdao shu*, Wang Qi composed a first person narrative novel titled the *Lüzu quanshu* 呂祖全書. This book incorporates the concept of "experience" (*yueli* 閱歷), which imbues the *Zhengdao shu*.

---

\* Ph.D. Student, Department of Chinese Language and Literature, National Chi Nan University



with a different meaning. Wang's convictions impelled him to interpret the *Journey to the West* from the viewpoint of a banished immortal, an interpretive stance that led to the text being read as an allegory for verifying the *dao*.

**Key words:** marginalia, allegory, Wang Qi 汪淇, Huang Zhouxing 黃周星, biographies of religious conversion, exemplum

