

身體內的遊歷

——內丹視域下的《西遊記》**

廖 宣 惠*

摘 要

《西遊記》之「遊」可從不同角度研究，本文在前行研究基礎探求「文章遊戲」與修煉內丹身體之「遊」的特色，觀察內丹修煉如何結合敘事，體現玄而又玄的深意，並由小說主角孫悟空之命名、換名與身體、身分變化開始，討論取經師徒的命名象徵如何在敘事不同階段中，因「名」的不同而搭配產生變化，並由內丹詩詞隱喻與小說中置入的口訣、笑話等鬆動邊界，產生轉喻式表達的多層意義指涉，藉由內丹修煉「煉精化氣」、「煉氣化神」、「煉神還虛」三階段，看全書如何安排情節，透過「過關」、「消魔」的隱喻旅程，可見師徒一行如何進行身體修煉，並與妖魔互動，而使身體、文體在間隙中游移、互換、融合，最終一體同心，脫去凡胎，成正果金身。

關鍵詞：西遊記、內丹、身體、遊戲、轉喻

一、前言：「遊」的思索

《西遊記》為明代四大奇書之一，較之其他三書，以「遊」為記，更顯旅

2013 年 2 月 6 日收稿，2013 年 10 月 16 日修訂完成，2014 年 2 月 19 日通過刊登。

* 作者係國立政治大學中國文學系博士生。

** 本文原為政治大學中國古典小說專題研究課程報告，感謝高師桂惠的教導及《漢學研究》兩位匿名審查委員的意見予以修正，修習身心問題與中國哲學研究課程時，沈師清松於中西身體觀的宏觀比較視角下亦多所啟發，特致謝忱。

行特質。細究「遊」這個字，其本身就是富有深意、有多重角度探討解讀的字。從字形而言，初文的「旂」本身取象於旗幟的飄動，先秦兩漢文本中，「遊觀」、「游觀」可兼用；字義上，若取義於「水」部，可引申出自由、不定和無所用心等義，若從「辵」部取義，則注重足之所履，著重於人在空間的移動。¹由於「遊」兼具二義，於是前行研究中以小說「旅行空間」作討論的，有以敘事學空間觀念，討論其中區隔、配置、關連與作用問題，²或是以身體的感知體驗氣化的宇宙，從而看此趟行旅的各種地點設置與人物身體變化、互動的各種關係。³

若從「心性自由」的旅遊層次來談，外在取經的朝聖動作，可一變而為內在修持的旅程象徵。余國藩最早指出西行的意義不僅是為唐代百姓求經而已，也象徵修身修道，更新生命的過程，透過實際旅程，表現出個人修持功果的主題。⁴李志宏延續「追求心性自由」之論，認為此書作者在色空認知基礎上探索治世大道的觀察與體會，藉由鋪展孫悟空西遊釋厄的英雄生命史，在慾／禮（欲／理）之辯、佛／道之功、己／群之合的三重思想命題上進行演義，使整體敘事建構在如來昭示下，以求經方式實現歷史救贖與自我救贖的雙重政治使命，構成象徵結構，呈現「失去樂園」、「重建樂園」、「回歸樂園」的時間歷程。⁵

此外，《西遊記》之「遊」又可從「遊戲為文」的角度來看。胡適最早指出其「戲謔性」，並以滑稽意味與玩世主義來推翻《西遊記》是金丹之書，認為無深意可求，⁶魯迅亦持此論來說此書遊戲的特質，並認為：「此書則實出

-
- 1 劉苑如編，《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009），頁 7-8。
 - 2 呂素端，〈《西遊記》之敘事空間研究〉，《淡江中文學報》16(2007.6): 123-152。其博士論文亦對小說「空間特質」作出分析，參呂素端，《西遊記敘事研究》（新北：花木蘭出版社，2011）。
 - 3 王櫻芬，『身體場域』的『大地行旅』——以《西遊記》『西天之路』做探討」（嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2012）。
 - 4 余國藩著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經出版公司，1989），頁 127-128。
 - 5 李志宏，〈失去樂園之後——孫悟空終成「鬥戰勝佛」的寓言闡釋〉，《「演義」明代四大奇書敘事研究》（臺北：大安出版社，2011），頁 387-449。
 - 6 胡適，〈《西遊記》考證〉，陸欽選編，《名家解讀西遊記》（濟南：山東人民出版社，1998），

於遊戲，亦非語道，故全書僅偶見五行生剋之常談，尤未學佛，故末回至有荒唐無稽之經目。」⁷ 魯迅雖指出此書「遊戲為文」的特色，然而執著於戲筆談諧處，也就取消了其他意義的探討。《西遊記》雖有世俗化的情感和濟世之道，並讓弘揚佛法的思想不斷蛻變為一抹宗教光環的過程，⁸ 然而其中思想意義的辯證，仍須回到文本來看。劉瓊云曾從遊戲的觀點，以「解讀靈山之相」、「缺偽的經文」、「變質的聖教」、「瑕疵的封號」四個角度來看《西遊記》如何意義再造，對文化傳統的繼承與宗教經典進行辯證轉化，且對修身成聖在戲言的意涵多重指涉作一反思，可謂補足魯迅的缺點。⁹

然而，就敘事而言，《西遊記》仍有許多問題，造成包含前九回與後面章節的主題結構、人物形象前後矛盾等，多見學者討論。¹⁰ 浦安迪在研究四大奇書時，曾就敘事結構比較《西遊記》與其他三部奇書，發現小說高潮位置並不明顯，於是猜測「也許取經故事的直線發展，不適用另外三部奇書興衰循環模式」，¹¹ 然而敘事結構也無法以每 10 回為一單元作結構劃分，¹² 於是他轉而指出次結構，即色情情節都被安排在每 10 回的 3、4 回前後，而且點出《西遊記》運用道教數象圖案，特別是九。於是每逢九的平方數就會有寓意深刻的好戲上演，以第 9 回為分水嶺，從此進入一個新的敘述天地，此外九九八十一難與 90 回許多以九命名的妖怪與地點亦是前後呼應。然而他也失望地發現第 81 回無法找出對應的特殊之處，使此詮釋模式完整。¹³ 楊義則認為《西遊記》的數字「雖或有神秘的意蘊，但不帶有結構性質」，並認為真

頁 33-34。

- 7 魯迅，〈明之神魔小說〉，陸欽選編，《名家解讀西遊記》，頁 40。
- 8 張錦池，〈宗教光環下的塵俗治平求索——論世本《西遊記》的文化特徵〉，《文學評論》1996.6: 132-141。
- 9 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》36(2010.3): 1-43。
- 10 見吳聖昔，《西遊新解》（北京：中國文聯出版公司，1989），頁 55-62，又如李希凡，〈漫談《西遊記》的主題和孫悟空形象〉、郝世峰，〈孫悟空形象談略〉等文，見陸欽選編，《名家解讀西遊記》，頁 339-366。
- 11 （美）浦安迪（Andrew H. Plaks）著，沈亨壽譯，《明代小說四大奇書》（北京：三聯書店，2006），頁 187；另見氏著，《中國敘事學》（北京：北京大學出版社，1996），頁 78。
- 12 （美）浦安迪，《明代小說四大奇書》，頁 184。
- 13 同上註，頁 186；另見氏著，《中國敘事學》，頁 64-75。

正對結構有關鍵作用的數字是九九八十一難。¹⁴

除了結構問題外，浦安迪亦察覺《西遊記》有重複的累贅之感，如重複出現的人物、相同性質的妖怪與歷險過程，並認為「對一部原可以大大展示其創見獨到之美的作品來說，同樣的人物形象在行文中一再重複出現的確是頗有點奇怪的。」他感嘆這次評書，「缺乏一位像張竹坡或金聖歎或毛宗崗那樣的卓越嚮導能引領我們穿越本文的迷津小道」，於是推測這種「重複」可能與說書傳統的慣用老調有關，¹⁵ 為何明清評點家不評《西遊記》？從金聖歎批評可見端倪：「《西遊》又太無腳地了，只是逐段捏捏撮撮，譬如大年夜放煙火，一陣一陣過，中間全沒貫串，使人讀之，處處可住。」¹⁶ 並以鬼神怪異之事涉入太常，以為敗筆。金聖歎對《西遊記》評價不高，原因也正在「重複」。

從魯迅、胡適與浦安迪等前行研究者身上，我們可以察覺追索一定意義的闡釋者（或考證者），會陷入評論者試圖把一種意義強加在讀者身上的危機。也許一個好的解釋者目標不應該是闡釋一部作品，而應當揭示使這部作品可能產生各種各樣效果的條件。¹⁷ 從「遊」展開思索，我們不禁要問：為何《西遊記》相較其他三部奇書敘事上有如此多重複情節？為何在遊戲文筆要置入如此多口訣與詩詞？為何一路總是消魔打怪？為何唐僧總是被綁入洞中？為何孫悟空、紅孩兒、哪吒等孩童形象常出現？又為何要通過層層關卡才能到靈山？為何唐僧的出身、性格、遊歷與取回經數都與史實大相逕庭？此安排又有何深意？可惜浦安迪並未對此深究，若我們細讀《西遊記》，會發現除了神秘數象外，此書亦是高度結合「文人遊戲」與「神通」的作品，甚至詩詞的引用上，較之其他三部奇書，全本中的詩詞偈語多達七百餘篇，少則四句八行，多則數十上百句，¹⁸ 若我們不看內文只看回目，也會察覺許多

14 楊義，《中國敘事學》（嘉義：南華管理學院，1998），頁 58。

15 （美）浦安迪，《明代小說四大奇書》，頁 192-194。

16 清·金聖歎著，《讀第五才子書法》，陸林輯校，《金聖歎全集三·第五才子書施耐庵水滸傳》（南京：鳳凰出版社，2008），頁 29-30。

17 （德）沃夫岡·伊澤爾（Wolfgang Iser）著，霍家桓、李寶彥譯，楊照明校，《審美過程研究》（北京：中國人民出版社，1988），頁 25。

18 竺洪波，《四百年《西遊記》學術史》（上海：復旦大學出版社，2006），頁 73。

回以金公、木母、嬰兒等內丹術語為題的隱喻，細讀內文更有許多修煉口訣，因此《西遊記》之「遊」，除了空間、心靈轉變的雙重之遊，並涉及文人「遊戲」筆墨外，我們不可忽略這些細微的文本證據，那便是內丹視域下的《西遊記》，其實指涉一場身體內的修煉之「遊」。

二、內丹視域下的「遊」

內丹的前行研究中，關於《西遊記》指涉一場身體內部的修煉討論亦不少。柳存仁最早注意《西遊記》對內丹道詩文的化用，¹⁹ 並指出雖然取經之行是佛教的故事，然而除了六賊、心經、烏巢禪師及布金寺外，相較於引用道教經典，數量可說相去不可以道里計，光是「運陰陽而丹結，按水火而胎凝」等修煉用語，便出現在小說第 19、39、22、61、65、70、83 等回中，²⁰ 李安綱統計《西遊記》引用、化用、創作的金丹學詩詞韻文多達二百餘首，²¹ 特別是受宋人石泰的《還原篇》影響，並認為其八十一難情節與《還原篇》八十一章相合，有一定順序。²²

余國藩認同此書不可偏離丹道角度，並引須菩提之語：「難！難！難！道最玄，莫把金丹作等閑。」以為：「玄有誨澀難通、高妙深奧、狡黠機智，甚至想像的成分在裡面，後來有人用玄比喻說書與小說創作的藝術之難。」²³ 在其英譯本《西遊記》的序中曾將小說結構分為五個部分，指出悟空名字乃是嬰兒之本，是人體內聖胎成熟情形，並整理中西學者內丹的釋道方式以及版本問題，與文本詩詞互參，整理詳實、格局開闊。²⁴ 然小說如何藉隱喻呈現

19 柳存仁，〈全真教與小說西遊記〉，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1997），頁 1319-1391。

20 同上註，頁 1350-1353。

21 李安綱，〈論《西遊記》詩詞韻文的金丹學主旨〉，《晉陽學刊》1996.3(1996.6): 85。

22 李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》（北京：東方出版社，1995），頁 256-354。該書第十二章更以近百頁篇幅，描述唐三藏八十一難與《還原篇》八十一章探源之比較，從夫妻交媾至通天河遇鼉，談八十一難的結構問題，比對堪稱細膩。

23 余國藩著，李爽學譯，〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉，《中外文學》15.6(1986.11): 46。

24 余國藩著，李爽學譯，《紅樓夢、西遊記與其他》（北京：三聯書店，2006），頁 235-295。

「玄道」特質？甚至在敘事上遊戲，借戲謔之語來反省？丹道思想與敘事結構有何聯繫，尚未結合丹道哲理與敘事結構來談，殊為可惜。

或許也因內丹隱語過多，整理甚為不易。郭健歸納道教內丹學與《西遊記》闡釋過程中，指出清代汪象旭（汪淇，1662 年前後在世）的《西遊證道書》、陳士斌（1969 年前後在世）的《西遊真詮》、劉一明（1734-1821）的《西遊原旨》皆持金丹觀點，只是點評使用大量隱語，未能解釋清楚，所以大部分讀者看作品彷彿看另一部丹經，²⁵ 其研究大體認同李安綱說法，但對於其細節存疑。²⁶ 梳理清朝道教闡釋系譜時，不只郭健認為前人解讀不清，王崗亦指出汪象旭的《西遊證道書》雖為最早，然而評點過於籠統，陳士斌、劉一明過於依賴《周易》，因而有些評論與內丹術無關或相扯太遠，今人陳敦甫《西遊記釋箋——龍門心傳》雖站在全真教立場解釋此書，然而評論更簡單而零碎，缺乏系統性。王國光的《西遊記別論》雖從金丹學角度作了精彩的分析，可惜工作只作了一半，堅持小說僅從第 32 回到 66 回才是關於內丹學內容，第 66 回小西天故事即是內丹已修煉完成，王崗不同意此觀點，認為小西天故事只是完成「煉精化氣」的小周天階段，於是研究專注於第 67 回到結尾，關於「煉氣化神」的大周天修煉情節，並以其研究補充王國光之不足。²⁷

結合敘事結構來觀察《西遊記》的章節分配與內丹功法是有趣的，我們會發現前行研究在此差異極大。首先是李安綱，其多用卦象來解釋修煉之旅，於是悟空在未遇著須菩提祖師前，就已經在花果山藉由蹲身等姿勢走過了十二璧卦，還未遇著唐僧之前，已然大小周天修煉完畢。其研究以為孫悟空等於「元神」，八戒等於「元氣」，²⁸ 有別於眾家的解釋方法，自然不免求之過細，有過度詮釋之嫌。其次，王崗延續王國光的分類而來，修正指出第 1 至

25 郭健，「道教內丹學與《西遊記》」（成都：四川大學道教與宗教文化研究所博士論文，2003），頁 3。

26 郭健，〈《西遊記》與金丹大道——關於《西遊記》主題的幾個關鍵問題辨析〉，《華中科技大學學報》（社會科學版）2002.6: 81-84。

27 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，《清華學報》新 25.1(1995.3):57-58。

28 李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》，頁 199-253。

31 回爲「性」功，第 32 回爲「命功」，第 32 回至 66 回是「煉精化氣」階段，從第 67 回至 83 回是「煉氣化神」階段，從第 84 回至第 97 回是「煉神還虛」階段，而第 98 回至 100 回則是最後的與道合真的境界。²⁹ 從王國光分類中「全通奇經八脈到脫殼長生」，可見其認爲第 50 回至 66 回中已然是大周天的階段，情節歸納大有問題；³⁰ 郭健認爲內丹修煉的旅程是從第 14 回展開，至第 34 回是百日築基，第 35 回是陽光三現，第 36 回至 49 回是採大藥，第 50 回至 52 回是七日大蟄，第 53 回至 95 回是十月養胎，第 96 回至 99 回是出陽神，第 100 回則是全書總結。³¹

由此可見前行諸家研究在內丹闡釋上各有所長，然而對於大小周天對應小說章節，分類竟有如此大的差異，因此筆者以爲敘事結構不宜以「丹道」的角度過於穿鑿附會，應從小說內部的情節歷程去追索比較，並採諸家之長而去其短，分明大小周天功法，再論此趟人體修煉的旅程。而前行研究者或重寓意、或重內丹修煉層次與情節相關章節，皆未深入處理《西遊記》敘事之「文」如何透過「遊戲」之筆，乘載多層寓意轉折問題，也未結合敘事來看其設計，甚至研究論述人體穴位時往往有文無圖，使內丹在人體部位的具體遊歷亦難理解，內丹修煉極重圖說，特別內丹修煉與《內經圖》有很大淵源，³² 郭健認爲《西遊記》中的真經實是脫胎於《真經歌》中的真經，其實質就是內丹學中的「真金」元氣。如此我們便能明白，爲什麼《西遊記》稱「經乃修行之總徑」。³³ 浦安迪亦認同陳敦甫以金丹之道評論西遊的說法，釋「經」爲「徑」，³⁴ 若從內丹角度來看，的確可以看出《西遊記》許多關於身體內景的隱喻，內丹注重冥思內視，「內視」是存思法中一種重要思想，就是指修煉者閉目存思，潛神入定後，內觀形體，神氣充溢而使體內朗然洞徹的景象。如此，這趟虛擬的西遊行旅其實有別於真實的天竺取經之旅，乃是內丹家修煉金丹的過程。

29 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，《清華學報》新 25.1(1995.3): 51。

30 王國光，《西遊記別論》（上海：學林出版社，1990），頁 92-108。

31 郭健，「道教內丹學與《西遊記》」，頁 95。

32 戈國龍，《道教內丹學溯源》（臺北：中華大道文化公司，2004），頁 123-124。

33 郭健，〈佛和真經的內丹學含意〉，「道教內丹學與《西遊記》」，頁 82-83。

34 （美）浦安迪，《中國敘事學》，頁 173。

在前人研究基礎上，本文欲探索上述二種「遊」，即是內丹修煉的身體之遊如何結合敘事，體現玄而又玄的深意？並以人體圖說搭配其遊歷，闡明小說如何結合身體之遊與遊戲之筆。

三、攢簇五行：五聖命名的轉喻與內丹意涵

探求《西遊記》遊戲為文的同時，我們不可忽略內丹這套特殊的語言並非純哲學語言，而是「體驗式經驗語言」，³⁵ 內丹實踐更是一種不折不扣的密契主義（mysticism）。³⁶ 如果我們意識到語言本身就是「虛構的工具」，因虛構故可不斷變化的特質，³⁷ 道教透過卦象與文字名相解釋周天運行，融攝儒、釋二家名詞，有論者以為在中國雖然沒有符號理論的建構，卻在道教中可以找到符號學的實踐。³⁸ 西方學者亦曾關注道教身體與天地、神秘數字的連結，如老子的身體構成了天地的主題以及有關老子的神話和傳說、道教數字相對應之宇宙創造等，³⁹ 追索《西遊記》敘事中身體的遊歷，或可從五聖命名與換名所帶出身分變化的微妙處開始。

以孫悟空為例，小說第 1 回即以「靈根育孕源流出，心性修持大道生」為題，揭示「心」與「性」的重要。悟空初會須菩提祖師，更隱喻「姓」就是「性」。⁴⁰ 煉丹術基本原理是「物質的轉換」，楊儒賓認為如果從金元以下特別側重的「性命雙修」著眼，比較容易看出內丹學的性格。⁴¹

35 賴錫三，〈內丹家的神秘主義〉，《丹道與易道：內丹的性命修煉與先天易學》（臺北：新文豐出版公司，2010），頁 535。

36 蕭進銘，〈光、死亡與重生——王重陽內丹密契經驗的內涵與特質〉，《清華學報》新 37.1(2007.6): 78。

37 (法)羅蘭·巴特(Roland Barthes)著，李幼蒸譯，《寫作的零度》（臺北：桂冠出版社，1991），頁 20-21。

38 王婉甄，〈西遊故事與內丹功法的轉換——以《西遊原旨》為例〉（新北：花木蘭出版社，2012），頁 70-71。

39 Kristofer Schipper, "Lao Tzu, the Body of the Tao," in *The Taoist Body*, trans. by Karen Duval (Berkeley: University of California Press, 1995), pp. 116-118.

40 明·吳承恩著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》（臺北：里仁書局，1996），頁 14-15。

41 (瑞士)卡爾·古斯塔夫·榮格(Carl Gustav Jung)著，楊儒賓譯，〈九轉丹成的故事〉，

若我們細看，孫悟空的「姓」的變化都與「身體」有關，孫悟空正因尋得源頭，不傷身而出，是以「石猴」一變為「美猴王」，也因此找到「安身」的水瀛洞，小說寫：「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。」⁴² 這裡不但點出孫悟空其實與人相同，只是假借其名姓來「配丹成」，而其為日月「精」的仙石，也與內丹要注意時辰「煉精化氣」有關。正因對「身」的存在思索，為了長生而成仙，⁴³ 才令猴王離開花果山訪仙，「身」字於首回密集使用多達 23 次，孫悟空從無形之氣到有形之體，賜姓更隱喻「成人修仙」的歷程。⁴⁴ 孫悟空以「身」為姓，命名過程值得注意，不取胡而姓孫，「子系」除了是人子之途，更隱含內丹修煉的關鍵，用「嬰兒」暗喻道教基於《老子》象徵的「嬰兒」原型，最早《太平經》存思也有「身神」說，用嬰兒以象神聖、豐盛的生命力。⁴⁵ 然而「命名」也含有限制的面向，「賜名」固然作為一贈與禮物，也暗含苦難的開展，特別是作為法名，更予以一種對人之慾望的禁制。⁴⁶

是以孫悟空可「除名」（勾銷生死簿之名），不滿天庭封號進行「換名」，極力以身體之「變」來抵抗「身分」的固定框架，其變名不只是一連串的身分變化，隨之而來的更是「身體」之變，與眾神對戰更有分身、定身、隱身、變身之法，種種身體的變化呈現不拘之性，也象徵嬰兒活潑旺盛、難以管束的生命樣態。最早從《莊子》一堆殘缺變形的畸人中，我們可見其對符號身體、禮教身體、正典身體的批判解構，不斷出現小丑、傻瓜、巨人、侏儒、江湖藝人等邊緣身體姿態，鬆動官方、教會等正統人物的嚴肅話語形式。⁴⁷ 李豐楙曾指出《西遊》此類奇傳小說融攝庶民文化狂歡特質，類於巴赫金的嘉

《黃金之花的秘密：道教內丹學引論》（臺北：商鼎文化公司，2002），頁 6-7。

42 吳承恩，《西遊記校注》，頁 7。

43 吳承恩，《西遊記校注》，頁 8、10。

44 吳承恩，《西遊記校注》，頁 15。

45 李豐楙，〈遊觀內景：二至四世紀江南道教的內向超越〉，劉苑如編，《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，頁 249。

46 高桂惠，〈《西遊記》禮物書寫探析〉，「中國經典與文化國際學術研討會」論文（桃園：中央大學中國文學系主辦，2012.10.25-26）。

47 賴錫三，〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》新 42.1(2012.3): 19。

年華理論，特別是超常人的「身體之樂」，從「非常」之人適時適地的逆反、顛覆「常」，表達社會人心隱藏的一種幽微願望。⁴⁸

由命名的本質來看，我們會發現孫悟空只要知道妖怪的名字與出處，就可以找到克制降服的主人，也就是「厭勝之物」，如第 34 回假名的劇情設計，一下孫行者，一下者行孫，一下行者孫，更是名字的遊戲。正如卡西勒 (Ernst Cassirer, 1874-1945) 所言：「在神話眼光下，一個人的名字，就是他的本質，把握一個人的名字，就是把握他的生命。」⁴⁹ 又如海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 討論「命名」時強調的：「在命名中，我們召喚在場者出場。」⁵⁰ 《西遊》談諧精彩處，在於此名相的遊戲，因此孫悟空常變成小蟲、帳下小兵打探敵情，扮作妖魔親戚赴宴，而屍魔可用三種不同身分來三戲唐僧，妖魔也可以變佛祖，大妖小妖將小雷音寺裝得富麗堂皇，甚至連菩薩也上場參與，除了變美女試禪心外，更可客串變妖精。⁵¹

這場「變身秀」除了正與邪、敵與我的置換，不只身體的形貌改變，變身也改變了身分，並以此身分打破既定的社會位階與秩序，變、化就是反常，為不同種類的互變。⁵² 於是一切進入主客難分、敵我莫辨的遊戲狀態。此遊戲狀態如加達默爾 (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002) 所言：「遊戲的真正主體，顯然不是那個除其他活動外也進行遊戲的主體性，而是遊戲本身。」⁵³ 這已不是人與人、主體與客體的關係，而是人同戲的關係，甚至物的存有如神佛寶貝法器，都在此遊戲中被轉化了，這種遊戲概念似乎展開了另一種存有學：人與存有不再相隔，而是一個統一的整體。⁵⁴ 賴錫三研究老莊時，曾

48 李豐楙，〈出身與修行——明代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》7(2003.12): 108。

49 Ernst Cassirer, "The Mythical Consciousness of the Object," in Ralph Manheim, trans., *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 2 (New Haven: Yale University Press, 1979), p. 41.

50 (德) 馬丁·海德格爾 (Martin Heidegger) 著，孫周興選編，《海德格爾選集》下冊 (上海：三聯書店，1996)，頁 1227-1228。

51 見《西遊記》第 41、17、23、65、27 等回。

52 李豐楙，〈不死的探求——從變化神話到神仙變化傳說〉，《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》(北京：中華書局，2010)，頁 134。

53 (德) 漢斯·格奧爾格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》(臺北：時報文化公司，1993)，頁 153。

54 陳榮華，〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，《國立臺灣大學哲學論評》19(1996.1): 170。

指出「道言」的流變性特質，也因此流變，故可鬆動身體／身分的界線，因而拆解固化的秩序，在不定中進行遊戲。⁵⁵ 由於語言結構中保留了多樣隱喻空隙，可產生象徵性意義交談的效果，⁵⁶ 於是主客進入物我兩忘的階段，藉由「變身」加速戲的搬演，身分如衣服般可隨時置換演出，身體像演了一場秀，充滿真假的混構。⁵⁷ 由小說行文中悟空的名字替換與指涉，我們可發現這已然不是單純的隱喻而已，而是更複雜的「轉喻」，涉及宗教語言中「轉喻式的表達」，是一套聯想的符碼。⁵⁸

在「名」與「身」被文字遊戲解構的同時，藉由小說「心猿」、「金公」、「嬰兒」等頻繁指代，內丹之名被偷渡。小說中孫悟空雖代表心，同時又以「金公」來指稱他，《西遊記》多次以「金」或「金公」形容孫悟空，⁵⁹ 五行中剋我者為公，生我者為母，火剋金，因而金之公為火，為離，離在東方，⁶⁰ 這也與悟空住東勝神洲暗合，《金丹大成集》以八卦與人體臟器相配，心正是離卦。⁶¹ 另外值得注意的是當孫悟空修煉成功，從須菩提祖師回花果山時，發現混世魔王侵佔其老家，到其洞府一看，其怪所居是：「誠為三界坎源山，滋養五行水臟洞。」於是孫悟空在水臟洞與他宣戰，得勝後「把那水臟洞燒得枯乾，盡歸了一體。」⁶² 水臟就是人體「腎」的代稱，是「玉液」滋生之處，

55 賴錫三，〈神話、變形、冥契、隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《臺大中文學報》33(2010.12): 22。

56 (法)保羅·里克爾(Paul Ricoeur)著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》(臺北：桂冠出版社，1995)，頁103。

57 王櫻芬，〈踏在西天之路——《西遊記》女妖研究〉，《高雄師大學報》26(2009.6): 92。

58 (美)羅伯特·肖爾斯(Robert Scholes)著，孫秋秋譯，《結構主義與文學》(瀋陽：春風文藝出版社，1988)，頁30。書中雅克慎指出了語言中兩種基本的修辭手段，即隱喻(metaphor)和轉喻(metonymy)。他並認為隱喻和轉喻之間存在著二元關係，我們常用「『隱喻』這個詞表示在任一個語境中在字面上能代替某個比喻詞的所有替換現象。」這種現象的產生，是因為字面上的詞與它隱喻的替代詞(例如用窩來代替房子)之間有著相似點或類推關係所致。而轉喻替代則產生字面的詞與它的替代詞之間的聯想關係。

59 關於以「金」或「金公」借代孫悟空，見《西遊記》第19、23、30、31、38、39、57、61、86、88、89各回詩文。

60 李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》，頁44。

61 馬濟人，〈內丹修煉功法概述〉，《道教與煉丹》(臺北：文津出版社，1997)，頁184。

62 吳承恩，《西遊記校注》，頁40。

所以稱「坎源山」，兩者相戰即是「心腎相交」，同時也象徵上水下火的「既濟卦」。⁶³

此外有研究者指出「弼馬溫」與《馬經》記載猴身經血能避馬瘟有關，⁶⁴郭健認為「弼」與「閉」諧音，應是「閉住意馬」的靜心之意，並從孫悟空封齊天大聖之時，在大聖府設了「安靜」、「寧神」二司看靜心意，⁶⁵浦安迪曾注意「火候」是修煉的關鍵，又與孫悟空「火猴」諧音。⁶⁶而悟空稱「心猿」，也與「心源」相關，其原生地為東勝神洲的傲來國花果山，小說寫道：「此山乃十洲之祖脈，三島之來龍」、「正是百川會處擎天柱，萬劫無移大地根。」⁶⁷李安綱指出「百川會處」即是頭頂的「百會穴」，「大地根」則是掌管生命門的「會陰穴」，二穴之間有一條經脈叫作中脈貫穿其間，正是「擎天柱」，從人體心臟經過，所以天柱地根也可稱作人心、天心。⁶⁸其次，所拜的須菩提祖師住在「靈臺方寸山，斜月三星洞」，李卓吾評語直指「心」的部位，⁶⁹是以第 5 回孫悟空從八卦爐逃出，詩中明示：「猿猴道體配人心，心即猿猴意思深，馬猿合作心和意，緊縛牢拴莫外尋。」⁷⁰可見孫悟空匹配人心，故稱為「心猿」。《大乘起信論義疏》形容「六識之心」如一獼猴。⁷¹這也是為何第 14 回遇到的六賊要「一個個盡皆打死」，⁷²回目更直接標出「心猿歸正，六賊無蹤」，孫悟空正是代表人心，人心歸正，自然六賊無蹤。其次，孫

63 胡孚琛，《丹道法訣十二講》上卷（北京：社會科學出版社，2010），頁 20。

64 林憲亮，〈孫悟空官職——弼馬溫考〉，《中國典籍與文化》2010.1(2010.3): 133-137。

65 郭健，「道教內丹學與《西遊記》」，頁 92。

66 (美)浦安迪，〈西遊記中的寓意〉，《中國敘事學》，頁 140。

67 吳承恩，《西遊記校注》，頁 2-3。

68 李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》，頁 111。

69 吳承恩，《西遊記校注》，頁 12。

70 吳承恩，《西遊記校注》，頁 127。

71 東晉·慧遠，《大乘起信論義疏》下：「六識之心隨根，雖別體性是一，往來彼此，如一獼猴六局現，俱非有六猴，心識如此。」(CBETA, T44, no. 1843, p. 196, a10-12)，本文佛典主要引用中華電子佛典協會 (Chinese Buddhist Electronic Text Association) 「電子佛典集成」光碟 (2009)，以下引用簡稱 CBETA。清·孫念劬，《般若心經彙纂》卷 1 亦云：「六識本惟一識。但隨見聞覺知六用不同。如一猿猴。應於六窗。遂名六識界。」(CBETA, X26, no. 566, p. 924, a10-12 // Z 1:42, p. 30, a4-6 // R42, p. 59, a4-6)

72 吳承恩，《西遊記校注》，頁 289。

悟空之「傲來」特性，與須菩提未皈依佛之前「性惡劣，瞋恨熾盛」的經歷頗似，須菩提證果後被譽為「解空第一」，⁷³ 正如美猴王從「頑空」到「悟空」的歷程。是以悟空，是由「名」到「身」復由「身」到「空」，是「心」在修煉時所經的路程。

至於豬八戒，一開始是天河水神「天篷元帥」，爾後觀音指「身」為姓，姓豬，法名悟能，「八戒」則是唐僧起的別名，最後被如來封為「淨壇使者」，在《西遊記》裡多見以「木」、「木母」的隱喻稱之。⁷⁴ 由於豬八戒是「木母」，有論者以為豬八戒好吃和肥碩身材與大母神豐產相關，指出豬八戒內在隱藏的陰性特質是關注焦點，於是豬八戒成聖之途便是克服地母特質的本性而「由陰入陽」。⁷⁵ 然不可忽略內丹修煉中「木母」是與「金公」相對的，從回目來看就有 9 回，⁷⁶ 前行研究多以金剋木來形容悟空與八戒的關係，然內丹中「天篷元帥」與「木母」指的卻是「水」，即是「坎」，《悟真篇》云：「日居離位翻為女，坎配蟾宮卻是男，不會箇中顛倒意，休將管見事高談。」⁷⁷ 雖然悟空為「金公」，然反為姤女，故屢次作媳婦，高老庄變高翠蘭、黃風嶺變百花公主，豬八戒雖為「木母」，卻作了次男，因此屢次作女婿，李安綱指出這是金丹修煉正欲顛倒陰陽，使坎離交媾，金木交并，第 47 回「金木垂慈救小童」中，孫悟空變回嬰男陳關保，八戒則變成女童一秤金，即是讓喜動的「元氣」與好靜的「元神」合併，是內丹你中有我，我中有你的顛倒之法。⁷⁸ 但八戒雖以「木母」稱之，卻只有貪懶愛睡似「元神」好靜性質，小說用「木母」來指稱修煉時與「金公」對稱的煉丹過程，其因動色心而被貶下凡，可說是從「神」降為「精」的階段，依此來看，豬八戒其實代表「煉精化氣」時，最下層的慾望之精，是以小說多回出現女色考驗表達其「元精」不可洩

73 釋慈怡，《佛光大辭典》（高雄：佛光文教基金會，2003），頁 5361。

74 關於以「木」、「木母」借代豬八戒，見《西遊記》第 19、22、23、30、31、38、39、40、57、61、63、65、86、88、89 各回詩文。

75 趙修霏，〈由陰入陽的成聖之途——由《西遊記》的「食色」談起〉，《新世紀宗教研究》7.4(2009.6): 162-188。

76 見《西遊記》第 38、40、41、47、76、85、86、88、89 回目。

77 宋·張伯端著，劉國樑、連遙注譯，《悟真篇》（臺北：三民書局，2005），頁 103。

78 李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》，頁 45。

的概念，如第 24 回詩。⁷⁹ 而修煉時更將元氣與元神之合併比擬為陰陽之結合，是以四聖試禪心時唐僧說及出家人的好處，大可玩味：「出家立志本非常，推倒從前恩愛堂。外物不生閑口舌，身中自有好陰陽。功完行滿朝金闕，見性明心返故鄉。勝似在家貪血食，老來墜落臭皮囊。」⁸⁰ 除了精與氣的對比外，豬八戒的食量大與孫悟空之食量少亦是鮮明對比，道家主張「避穀」，認為由穀物所化生的營、衛、宗等氣，皆被認為後天之濁氣。⁸¹

除了精與氣之外，修煉歷程中最重要元素為「神」，代為「元神」象徵的，則是同樣與水有濃厚的淵源，騎龍的凡人唐僧，但他戀鄉怕魔，步步為營，往往心生疑慮就被妖魔捆去，因此如來將能召喚天兵天將的袈裟賜予唐僧，可以說唐僧既是凡人，然而唐僧身披袈裟與金禪子的前世，其實是象徵「元神」。

以唐僧命名而言，先是金山寺和尚取乳名「江流」，李安綱指出「江字從水工，正是丹道中的汞字」，⁸² 正與代表孫悟空的金公（兩字合則為「鉛」）相對，其出生與旅程亦見水難的特質，出家法名「玄奘」，第 12 回太宗說：「御弟可指經取號，號作三藏何如？」於是身分變為皇上御弟，雅號「三藏」，菩薩說三藏是：「我有大乘佛法三藏，能超亡者昇天，能度難人脫苦，能修無量壽身，能作無來無去。」這裡「無量壽身」甚可注意，而菩薩賣袈裟時，詩中有「護體莊嚴金世界，身心清淨玉壺冰」之句，最後菩薩離去拋下的簡帖也寫：「此經回上國，能超鬼出群。若有肯去者，求正果金身。」⁸³ 可見求三藏是要修金身，唐僧另一個前世身分為「金禪子」，於道教而言蟬蛻為不死的象徵，先秦古墓中就發現以石蟬、玉蟬為含，置於死者口中的情形。⁸⁴ 而最後一回凌雲渡飄下唐僧屍體，正是凡夫俗骨脫去象徵，最終取回的佛經不是三藏而歸於一藏，亦象徵精氣神合而為一，可知從袈裟到取經，詩文暗寓

79 吳承恩，《西遊記校注》，頁 461。

80 吳承恩，《西遊記校注》，頁 447。

81 賴錫三，〈內丹家的神秘主義〉，《丹道與易道：內丹的性命修煉與先天易學》，頁 610。

82 李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》，頁 154。

83 吳承恩，《西遊記校注》，頁 247-248、254-255。

84 李豐楙，〈不死的探求——從變化神話到神仙變化傳說〉，《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，頁 135。

皆不離「身」與「體」。細看第 37 回，三藏對太子說袈裟是寶貝「佛衣偏袒不須論，內隱真如脫世塵。萬線千針成正果，九珠八寶合元神。仙娥聖女恭修製，遺賜禪僧靜垢身。」⁸⁵ 三藏是凡人，然而袈裟卻是「合元神」，也因為有袈裟護體，所以六丁六甲、值日功曹等天兵天神隨身。「元神」以靜制動，是以唐僧能以緊箍咒控制孫悟空，正因「元神」還未修煉成「陽神」之前，是心中的「識神」，容易被自我意志與想法所囿，第 23 回詩：「乖猿牢鎖繩休解，劣馬勤兜鞭莫加。木母金公原自合，黃婆赤子本無差。」⁸⁶ 三藏收服悟空後，其後騎上龍馬，正是「心猿意馬」皆收拾控制，而代表「木母」的八戒與「黃婆」的沙僧，和「金公」、「赤子」的悟空皆為天仙，可融合為一體。

至於融合「金公」與「木母」的，莫過於曾為捲簾大將，菩薩「指沙為姓」的沙悟淨，又稱「黃婆」，其本質與「土」的作用相連，第 22 回悟空同木叉收服沙僧時，有詩提示：「五行匹配合天真，認得從前舊主人。煉已立基為妙用，辨明邪正見原因。金來歸性還同類，木去求情共復淪。二土全功成寂寞，調和水火沒纖塵。」⁸⁷ 這裡的「舊主人」指的是觀音，「木」則指木叉，其後在小說行文中則是「木母」的八戒，而唐僧又為他取個別名為「沙和尚」，和尚正是「以和為尚」，和尚極重僧團戒律，因此「倘有爭者兩說和合」、「僧息諍論，同入和合海」，⁸⁸ 是以沙悟淨在小說中總是扮演調停角色，沙僧最後被封「金身羅漢」，也象徵軀體不損。因此探討《西遊記》人物時，不能單純以五行相剋相生分配來論師徒特質，⁸⁹ 若不探討其中名相結合修煉的變化與隱喻，則放入情節詮釋不免產生衝突矛盾，也因為《西遊記》是證道之書，若要符合道的言說，則言語必須是處於活潑而流動的狀態，在其中遊戲才符合「道言」的流變特色。

85 吳承恩，《西遊記校注》，頁 690。

86 吳承恩，《西遊記校注》，頁 441。

87 吳承恩，《西遊記校注》，頁 436。

88 元·德輝重編，《敕修百丈清規》，卷 5（CBETA, T48, no. 2025, p. 1138, a17-18、b6）。

89 張靜二，《西遊記人物研究》（臺北：臺灣書局，1984），頁 24-27。

四、九轉丹成：取經的修煉之旅

明白五聖轉喻之名，我們不禁要問：這個修身的旅程究竟是誰的身體？為何《西遊記》一路都在「消魔」？一路要過關？而妖魔都把三藏當作食之立登仙的速效補品，食補之「藥」？

若從第 14 回唐僧收悟空為徒開篇詩來看：「佛即心兮心即佛，心佛從來皆要物。若知無物又無心，便是真心法身佛。法身佛，沒模樣，一顆圓光涵萬象。無體之體即真體，無相之相即實相。」⁹⁰可見成佛不離本心，而這裡「法身」與「真體」甚可注意，要修煉成無來無去的「無量壽身」，需悟色空之理，是以作為修行法名，「悟」便成為三徒共同有的名字，是「能空淨」，最終要修成：「不染不滯為淨業，善惡千端無所為。」⁹¹前已言及修「金丹」即是要回到「真如」的狀態，而這個狀態內丹家以成「佛」、「如來」稱之，是以最後唐僧被封為「旃檀功德佛」，求取的「三藏」是復歸於一藏，也象徵三家合併為一家，我們不必過度詮釋三藏即為「三臟」，讓師徒五眾各配一臟一行，⁹²因為第 100 回云：「關文敕賜唐三藏，經卷原因配五行。苦煉兇魔種種滅，功成今喜上朝京。」⁹³是以「消魔」為藥，修持金丹正要「過關」，⁹⁴夾脊難過故稱「雙關」，修行途中產生 50 種生理上、或氣脈、心智的錯亂與幻象，丹家稱為「五十種陰魔」，⁹⁵而四聖聚合與途中妖魔其實都是修煉一體時要調和的對象，如第 40 回詩：「道德高隆魔障高，禪機本靜靜生妖。」第 41 回詩：「神靜湛然常寂，昏冥便有魔侵。五行蹬躑破禪林，風動必然寒凜。」第 77 回詩：「潛心篤志同參佛，努力修身共煉魔。」第 78 回：「一念才生動百魔，修持最苦奈他何。但憑洗滌無塵垢，也用收拴有琢磨。掃退萬緣歸寂

90 吳承恩，《西遊記校注》，頁 281。

91 同上註。

92 李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》，頁 158。

93 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1742。

94 清·王建章、劉一明著，李宇林整理，《修道五十關》（北京：宗教文化出版社，2005），頁 10。

95 胡孚琛，《丹道法訣十二講》上卷，頁 61。

滅，蕩除千怪莫蹉跎。」⁹⁶皆是此類。

郭健曾指出《西遊記》的唐僧師徒是同一個人，而整個求經旅程，其實就是一個人修煉金丹大道的過程。⁹⁷如第 23 回說：「這回書，蓋言取經之道，不離了一身務本之道也。」⁹⁸第 32 回提示：「師徒們一心同體，共詣西方。」⁹⁹最終回更總結：「一體真如轉落塵，合和四相復修身。五行論色空還寂，百怪虛名總莫論。」¹⁰⁰可見唐僧只是「合和四相」，途中百怪只是「虛名」。由此脈絡來看，這個「一心同體」的創見確實可以解決一些小說問題。例如，就情節設計而言，最令人詫異的矛盾在於大鬧天宮的孫悟空每回幾乎都要搬救兵，找各路天神救援收服妖怪的次數過於頻繁，若從第 1 回看下來未免疑惑大鬧天宮的悟空為何在取經途中往往「無能為力」？甚至產生形象塑造的矛盾？若從內丹修煉來看，這個疑點可以解決，因在內丹修煉中「一心全體」的「心」是被「神」給專一化了，因此「一心全體」所真正肯定的不是「心」，而是「神」的形上合一和整體。¹⁰¹因此，許多妖怪都是神佛的坐騎與童子下凡，而找出主人公即可收服，丹經中「元神」又稱作「主人公」，¹⁰²故第 31 回說：「經乃修行之總徑，佛配自己之元神。兄和弟會成三契，妖與魔色應五行。剪除六門趣，即赴大雷音。」¹⁰³因此五行其實不只是五聖，途中需要收服的妖魔也是五行化煉，因這一切都是一心的化現，是以第 13 回玄奘說：「心生，種種魔生；心滅，種種魔滅。」¹⁰⁴陳元之《西遊記》序亦言：「故魔以心生，亦以心攝。」¹⁰⁵這就是為何小說中總是悟空在伏妖降魔，而師徒們從

96 吳承恩，《西遊記校注》，頁 740、749、1379、1387。

97 郭健，〈取經故事的實質〉，《道教內丹學與西遊記》，頁 75-77。

98 吳承恩，《西遊記校注》，頁 441。

99 吳承恩，《西遊記校注》，頁 595。

100 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1750。

101 賴錫三，〈論《太乙金華宗旨》的心性、身體、魂魄觀〉，《丹道與易道：內丹的性命修煉與先天易學》，頁 525。

102 胡孚琛，《丹道法訣十二講》上卷，頁 39。

103 吳承恩，《西遊記校注》，頁 577。

104 吳承恩，《西遊記校注》，頁 264。

105 陳元之，〈刊西遊記序〉，丁錫根編，《中國歷代小說序跋集》（北京：人民文學出版社，1996），下卷，頁 1356。

洞中出來時，悟空總以火將洞內一切燒個乾淨「化爲一體」，第 32 回更提示魔只在「一身」：「一身魔發難消滅，萬種災生不易除。」¹⁰⁶ 關於消魔，李豐楙曾指出「消魔」爲魏晉神仙家的習語，意即爲藥，服食仙藥可致神仙。¹⁰⁷ 冥想以自身爲鼎爐，消除種種雜念妄想，修煉得金鈞神丹，而「金丹」劉一明言非可見可形之物，是「先天靈根」，又名「元始寶珠」。¹⁰⁸ 小說亦說：「爐中久煉非鉛汞，物外長生是本仙。」¹⁰⁹ 金丹不是外丹，而「先天祖氣」與「靈根」，也讓人想到孫悟空的靈石原型。而心猿與《心經》之所以在《西遊記》重要而重複引用，除了是了悟色空如一，菩薩妖精只在一心的變化外，更重要的是「舍利子」很大程度上在道家解讀爲人身之「金丹」，變成修煉的寶珠，如松溪道人無垢子云：「圓陀陀，光燦燦，亘古不壞如意光明寶珠，親手拈來，得大利用，不受困苦。」又言：「真實光明無價珠，人人分上沒差殊。」¹¹⁰ 若看第 7 回悟空從老君八卦爐逃脫時，小說寫他是：

圓陀陀，光灼灼，亘古常存人怎學？入火不能焚，入水何曾溺？光明一顆摩尼珠，劍戟刀槍傷不著。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。¹¹¹

修身之道離不開修心之行，是以小說多次出現悟空點醒唐僧「心」與「心經」的了悟。修行極重時辰與火候，修煉內丹的過程與月象變化有關，當孫悟空想學修仙時，須菩提說：「你雖然像人，卻比人少腮。」¹¹² 猴子與人體構造差異處甚多，最明顯的是尾巴，須菩提祖師各部位不提卻單提「腮」，此中大有深意。「腮」字拆開即是：「月思」，內丹要注意火候，而火候的消長離不開月相天時變化，孫悟空說他有「素袋」可准折過，於是祖師便傳他口訣讓他「一竅通時百竅通」，此竅則爲「心」，因此悟空了悟則學會了七十二般變化，

106 吳承恩，《西遊記校注》，頁 608。

107 李豐楙，〈神仙三品說的原始及其演變〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》（北京：中華書局，2010），頁 16。

108 清·王建章、劉一明著，李宇林整理，《修道五十關》，頁 219。

109 吳承恩，《西遊記校注》，頁 126。

110 清·無垢子，《般若心經註解》，卷 1（CBETA, X26, no. 574, p. 952, a17-21 // Z 1:42, p. 37, c2-6 // R42, p. 74, a2-6、b1-2）。

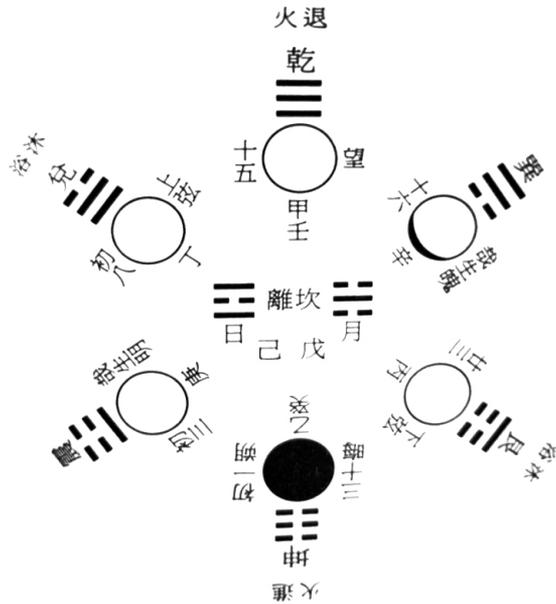
111 吳承恩，《西遊記校注》，頁 128。

112 吳承恩，《西遊記校注》，頁 34。

也因此懂得月相消長修煉之理，因此再看小說第 36 回，就能懂為何此回以「心猿正處諸緣伏，劈破傍門見月明」為題，此時悟空對唐僧說：

師父呵，你只知月色光華，心懷故里，更不知月家之意，乃先天法象之規繩也。月至三十日，陽魂之金散盡，陰魄之水盈輪，故純黑而無光，乃曰「晦」。此時與日相交，在晦朔兩日之間，感陽光而有孕。至初三日一陽現，初八日二陽生，魄中魂半，其平如繩，故曰「上弦」。至今十五日，三陽備足，是以團圓，故曰「望」。至十六日一陰生，二十二日二陰生，此時魂中魄半，其平如繩，故曰「下弦」。至三十日三陰備足，亦當「晦」。此乃先天採煉之意。我等若能溫養二八，九九成功，那時節，見佛容易，返故田亦易也。詩曰：「前弦之後後弦前，藥味平平氣象全。採得歸來爐中煉，志心功果即西天。」¹¹³

要煉丹成功果，即要看準月相修煉採藥，圖示如下：



圖一 晦朔弦望火候圖¹¹⁴

113 吳承恩，《西遊記校注》，頁 672。

114 此圖採自馬濟人，《道教與煉丹》，頁 146。

上圖中間是坎離二卦，內丹家常把內丹術比作「取坎填離」，即是把坎卦的一陽爻（元氣）抽出來填到離卦，使離卦變成乾卦，五行中水與金同源，火與木同源，所以內丹家把「元氣」稱為「水」或「水中金」（即坎中之陽），把「元神」稱為「火」或「火中木」（及離中之陰），兩者相交被稱為「金木并」、「水火交」或「坎離既濟」。¹¹⁵ 經此交換過程，「坎卦」會變回先天的「坤卦」，而「離卦」則會還原為先天「乾卦」。

上圖也標示月相的作用，十六到三十日正是陰長陽消的時節，即是悟空所言：「陽魂之金散盡，陰魄之水盈輪」的晦日，但是晦日一過則是朔日，也就是初一，「在晦朔兩日之間，感陽光而有孕。」於是這段時間要加緊鍛煉陽火，內丹家以陽爻的增添來顯示這個初三一陽現，初八二陽生，到了十五日三陽備足的情形，這時正是陽氣最充足，悟空說「是以團圓，故曰望」。但悟空只說外圈月相變化，沒有提內圈作用，上圖內圈是「戊己土」，也就是「取坎填離」的過程需藉中宮之土來合併，內丹將「元氣」比作夫，「元神」比作妻，藉中丹田戊己土來媒合，由於中央色黃，又有媒婆調和功能，故稱「黃婆」。¹¹⁶ 是以悟空說完，緊接著代表「黃婆」的沙悟淨便笑說：

師兄此言雖當，只說的是弦前屬陽，弦後屬陰，陰中陽半，得水之金；更不道：「水火相攬各有緣，全憑土母配如然。三家同會無爭競，水在長江月在天。」¹¹⁷

文中水火指的是坎、離二卦，「土母」即是「黃婆」，小說多處以「黃婆」、「土」來形容沙悟淨，¹¹⁸ 瞭解自身陰陽與月相生長消息，就可以「溫養二八，九九成功」，《悟真篇》云：「離坎若還無戊己，雖合四象不成丹。只緣彼此懷真土，遂使金丹有返還。」¹¹⁹ 「戊己土」位於中丹田，是融合元神元氣之所，是以這兩處小說標明是「說破」成仙之道。內丹修行在小說中隱語名相變化不一，但其實都是元神與元氣的指代，整理如下：

115 郭健，「道教內丹學與《西遊記》，頁 32-33。

116 郭健，「道教內丹學與《西遊記》，頁 33。

117 吳承恩，《西遊記校注》，頁 673。

118 關於以「土」或「黃婆」借代沙悟淨，見《西遊記》第 23、30、40、53、57、61、65 各回詩文，「刀圭」亦是指土，見第 22、88 二回，第 40 回更以「刀歸」為目。

119 宋·張伯端著，劉國樑、連遙注譯，《悟真篇》，頁 101。

元神=性=姤女=母=玉兔=月=真陰=離卦(木中火)=汞=青龍=蛇
元氣=命=嬰兒=子=金烏=日=元陽=坎卦(水中金)=鉛=白虎=龜

於是孫悟空除了代表心的「識神」之外，更是活潑潑的「元氣」，「元氣」是人的「祖氣」，是人的「命」，也是「元精」、「元陽」。¹²⁰ 所以孫悟空又被稱為金公，金公合之為「鉛」，「孫」之意前已言及須菩提祖師說合「嬰兒」本論，手中金箍棒是海底龍宮所獲之寶，也是水中金，所以第 75 回孫悟空說及金箍棒，除了得意地說它是：「禹王求得號神珍，四海八河為定驗。」又說是：「名號靈陽棒一條，深藏海藏人難見。」¹²¹ 「靈陽」正是坎卦中的一陽爻，《鍾呂傳道集》〈第六論五行〉云：「腎，水也。水中有金。金本生水，下手時要識水中金。」¹²² 真虎，內丹修行中也指即腎氣中之真液，孫悟空成為唐僧徒弟後第一件事是打殺老虎，爾後將虎皮束在身上，其部位正是腰際，「嬰兒」就是人體原始未開化的蓬勃元氣，它的部位處於人體的腎臟。是以孫悟空代表的不只是先天之「心」——「心猿」，也象徵「虎」——「元氣」，小說中很常出現悟空鬧龍宮、呼喚龍王降雨，以及管束小白龍變成的龍馬橋段來體現「龍虎交」，而於詩詞重複處替換名相，於差異處正見隱喻，由上可知丹家們形容元神與元氣相交的隱語：「金木并」、「水火交」、「坎離既濟」、「性命合」、「龜蛇盤」、「降龍伏虎」，其實都是同一件事，於是我們回頭看第 2 回須菩提祖師給悟空的口訣，就能明瞭為何小說這是「說破根源」。¹²³

丹道家認為人的生成過程是「虛化神，神化氣，氣化血，血化形，形化嬰，嬰化童，童化少，少化壯，壯化老，老化死，死復化為虛」的過程，¹²⁴ 順此則凡，逆則成仙，這也是內丹家對老子「反者，道之動」的詮釋，即是從「後天」逆修回「先天」，也就是乾的狀態，稱為純陽之體，¹²⁵ 內丹以修至三花聚頂、五氣朝元為最高境界，稱為金仙，而此過程就是「煉精化氣→煉氣

120 郭健，「道教內丹學與《西遊記》，頁 31。

121 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1347。

122 唐·鍾離權、呂洞賓著，沈志剛注譯，《鍾呂傳道集注譯·靈寶畢法注譯》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 41。

123 吳承恩，《西遊記校注》，頁 33。

124 明·尹真人著，傅鳳英注譯，〈死生說〉，《性命圭旨》（臺北：三民書局，2005），頁 42。

125 郭健，「道教內丹學與《西遊記》，頁 28-29。

化神→煉神還虛」，「三花聚頂」即是使「神、氣、精」三寶同歸於頂門泥丸宮，「五氣朝元」則是使心、肝、脾、肺、腎五臟所練出的五氣上升，朝拜於原始一氣，¹²⁶ 而「元神」與「元氣」相交，則會發生質變，稱之為「陽神」，¹²⁷ 在內丹家的術語中這是成為「如來」、「真如」（先天一氣）、「佛」的過程，小說提到「佛配自己元神」，乃作者一方面寫唐僧取經成「佛」，一方面則暗指一個人修煉內丹術成為「陽神」。¹²⁸ 其次，讓「自性」回歸「真如本性」，「真如」即是如來。¹²⁹ 是以我們可觀察第 77 回如來出現時，題名是：「群魔欺本性，一體拜真如」，內丹是從「物到道」、「形到虛」的逆成描述，因功夫與境界，而含一套修煉次第和由之而來的冥契經驗。¹³⁰ 因此小說便將身體各個部位的修煉與途中可能產生的障礙化為魔障與關卡，以便呈現這種修煉上的冥契經驗與考驗。

細看小說悟空之「空」，除了領悟萬象與群魔皆為心生，一切皆空外，小說還藉由第 75 回他鑽破陰陽二氣瓶，妖怪大驚喊道：「空者，控也」，悟空戲謔地回答：「我的兒啊，颺者，走也。」¹³¹ 一語雙關，一方面說明悟空鑽破陰陽二氣逃走，使瓶子空了，另一方面也暗寓修行中要「控制」陰陽二氣，方不為其所困，而悟空在三個徒弟中以「行者」為稱，除了暗喻老是「在路上」，行者帶髮修行，只守五戒，¹³² 其定位亦處於佛門邊緣，是以須菩提祖師打他頭三下，要他三更來秘傳口訣，此處化用六祖故事情節，¹³³ 這也是為何三徒中，第 93 回悟空說他解得「心經」，八戒、沙僧說他是扯長話、弄虛頭，唐僧卻說：「悟空解得是無言語文字，乃是真解。」¹³⁴ 這也是三徒最後唯悟空封「佛」的原因之一。明瞭月亮與火候（猴）的重要，我們可正式踏上這條求經修行的途徑。

126 李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》，頁 134。

127 郭健，「道教內丹學與《西遊記》」，頁 30。

128 同上註，頁 126。

129 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1371。

130 賴錫三，〈內丹家的神秘主義〉，《丹道與易道：內丹的性命修煉與先天易學》，頁 528。

131 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1342。

132 梵語 yogin。乃指觀行者，或泛指一般佛道之修行者。在中國，則唯有僧人及沙彌剃髮而已，行者不剃髮，持守五戒。釋慈怡，《佛光大辭典》，頁 2557。

133 宋·道原，《景德傳燈錄》，卷 3（CBETA, T51, no. 2076, p. 223, a26-29）。

134 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1624。

五、一體同心：身體內的遊歷

雖然悟空、八戒、悟淨等人已修成天仙，然而前幾回較像是全真教「先性後命」之法，即諸人領悟道體之「性」在先，這點王岡的研究較為正確，是以第 1 回至 13 回是全真教的「性功」。悟空、悟能、悟淨開場詩都曾講述此修仙歷程，如第 17 回、19 回、22 回三人的詩可見許多共通的套語與修行，八戒詩較之悟空，不只具體指出泥丸宮，還有腎水華池的玉液還丹之法，沙僧詩則多了重樓與肝火心臟等術語，三人修煉過程是一樣的，¹³⁵ 只是三首詩各寫功法行經路線的一部分，多為「小周天功法」。小周天即是「煉精化氣」階段，包含煉己、百日築基、採藥、通三關、河車搬運，完成子午周天循環、陽光三現等，採外藥（氣）入下丹田，經上鼎泥丸到下爐丹田而封存。在行走這些穴位路線時，丹道家的起火便是以雙目之光內視這些丹竅便可起火煉丹。¹³⁶ 這也是為何悟空要在老君爐中煉出火眼金睛，與唐僧的「肉眼凡胎」可說屢屢相對，正在揭示煉丹火候收心之重要。

內丹的共同過程是：「煉精化氣→煉氣化神→煉神還虛」，可依此分三個階段來看小說各回安排。小周天代表的是「煉精化氣」的階段，為鼻吸清氣，將吸入之氣下降肚臍下丹田，過肛門而沿督脈尾閭（下關）上行，經夾脊（中關）行至玉枕（上關），到頭頂百會穴入泥丸宮（上丹田），順面部至舌與任脈接，至胸前膻中（中丹田）而下，至下丹田復沿原路循行，此即一個小周天。（參見圖二）¹³⁷

（一）「煉精化氣」小周天

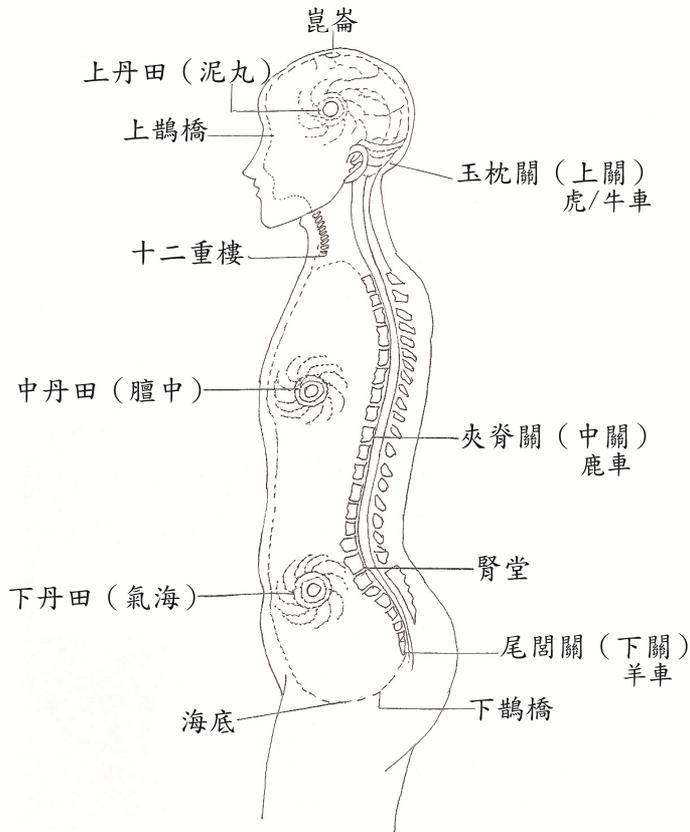
雖然全真教是「先性後命」，然「命功」是悟空遇到唐僧這凡人才開始進行的，因此「命功」的開展不應遲至第 32 回，¹³⁸ 因為修煉小周天前要「煉己」，這部功夫要「百日築基」，丹書常把人的雜念稱為「心猿意馬」，要讓心

135 吳承恩，《西遊記校注》，頁 338-339、371-372、428。

136 胡孚琛，《丹道法訣十二講》上卷，頁 29。

137 本圖為筆者參照多種內丹圖版本比對正確位置後重新繪製。

138 王崗，《〈西遊記〉——一個完整的道教內丹修煉過程》，頁 78。雖云從第 1 回至 31 回是全真教「先性後命」之法，然而註解亦說是否包含命功要再探討，可見也意識到王國光分類缺點。



圖二 小周天運行圖

猿歸正，意馬收韁，這部功夫沒作好就是「煉己不純」，或是硬壓念頭、硬去心猿，以至於出現頭痛、頭脹的情形，而最大的「煉己不純」，丹書則稱之為「入魔」。¹³⁹ 因此煉丹的小周天「煉精化氣」階段，應是郭健所言以第 14 回「心猿歸正，六賊無蹤」開展為確，因為緊接著第 15 回就是「意馬收韁」的情節。「煉己」後要「調藥」，調藥即是要融合精氣神，第一步需「凝神入氣穴」，第 17 回悟空遇到的對手是熊羆怪，在他說完六十四句長詩，表明自身來歷，得意洋洋說自己是「歷代馳名第一妖」時，熊羆怪只一句：「你原來是那鬧天宮的弼馬溫麼？」兩人便打殺起來，可結果卻是戰至不分勝負，而後

139 馬濟人，《道教與煉丹》，頁 186-188。

空手歸來，三藏問：「你手段比他何如？」行者道：「我也硬不多兒，只戰箇手平。」¹⁴⁰ 最後還需菩薩來收服，若從第 1 回一氣讀至此，讀者肯定一頭霧水，為何天兵天將都拿悟空無法，區區一個黑風山熊羆怪卻與悟空戰個手平？若我們瞭解「羆」通「脾」，氣藏於脾，就明白為何悟空與他戰個手平，而菩薩要說：「那怪物有許多神通，卻也不亞於你。」內丹中，神藏於「心」，氣藏於「脾」、精藏於「腎」，精、氣、神能否合併控制火候是修煉關鍵，第 8 回如來說緊箍兒雖是一樣三個，只是用各不同。¹⁴¹

《西遊記》戴緊箍兒有三妖，即是：孫悟空、熊羆怪、紅孩兒，悟空雖是心猿，然與「腎」（水臟洞洞主）合而為一，因此也象徵真金的「元氣」；熊羆怪被菩薩收去作「守山大神」，是「脾」；紅孩兒則是「絳宮童子」，即是守「心」的童子，童子原型是象徵活潑生發的生命力，在內丹中是依附在身體不同部位，其服色或赤或白，存之養之，因此有絳宮童子、丹田童子，藉冥想以意行氣。¹⁴² 然而紅孩兒也象徵心火，同樣是童子，若不瞭解紅孩兒在內丹的身體部位之重要，先前悟空能輕鬆降服天神哪吒，卻在妖姪紅孩兒「三昧真火」上吃虧，這兩個情節對照就會令人匪夷所思。而對看第 61 回「牛王本是心猿變，今番正好會源流。」¹⁴³ 可知牛魔王與悟空關係密切，結拜時一個稱「齊天」大聖，另一稱「平天」大聖，齊與平意思相近，甚至可說紅孩兒亦是悟空的產物，小說假借悟空變成牛魔王赴宴，幾次語帶雙關嘲弄，小妖們對紅孩兒說：「大王，自己父親，也認不得？」以及悟空對他笑說：「我兒，你趕老子出門，你該箇甚麼罪名？」¹⁴⁴ 這都是值得注意處，凡《西遊記》調笑談諧處，不只身分的界線被鬆動了，笑話使闡說的闡說性消失，也釋放隱喻、象徵之外的東西，展現邏輯顛覆的力量，羅蘭·巴特（Roland Barthes, 1915-1980）認為隱喻的未來，其邏輯的走向將是插科打諢，如此才能融攝

140 吳承恩，《西遊記校注》，頁 338-345。

141 吳承恩，《西遊記校注》，頁 149-150。

142 李豐楙，〈遊觀內景：二至四世紀江南道教的內向超越〉，劉苑如編，《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，頁 242-243。

143 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1097-1098。

144 吳承恩，《西遊記校注》，頁 772、779。

更多可能，¹⁴⁵ 以此觀察《西遊記》，在說笑與身分的模仿置換中，彼此借代、互為鏡射，相隔的也在此悄然合一。

明白熊羆怪於內丹修煉的重要性後，接下來的情節則是孫悟空與豬八戒相會的「心腎相交」，然而「精」與「氣」合併需土，因而需要黃婆，是以第 22 回收服沙悟淨，小說寫此處是：「五行匹配合天真，認得從前舊主人。煉已立基為妙用，辨明邪正見原因。今來歸性還同類，木去求情共復淪。二土全功成寂寞，調和水火沒纖塵。」¹⁴⁶ 可見悟淨的出現是調和水火，接下來即可產藥，如第 24 回至 26 回就是食用人參果，郭健指出這即是「小藥」草還丹。¹⁴⁷ 而第 27 回遇屍魔放心猿，至 31 回寶象國的情節都呈現心動的現象，屍魔三戲唐僧的情節甚可注意，《西遊記》神通廣大的妖精多見，區區一個白骨精為何卻讓唐僧驅逐孫悟空，造成第一次放心猿？道教對人體內三種作祟之神稱為「三蟲」、「三彭」、「三尸神」，三尸分別居於上中下三田，作祟能使人速死，因此主張修煉要「三尸絕跡，六賊潛藏，十魔遠遁」，¹⁴⁸ 屍魔三戲情節為喻，制服後，第 32 回至 35 回才能採藥封爐，這裡出現金角、銀角大王，以及孫行者賣弄三次姓名的裝入葫蘆過程，第 36 回則是陽光三現，三家合一賞月之時，這時小藥已採，唐僧以藥為詩：「防己一身如竹瀝，茴香何日拜朝廷？」¹⁴⁹ 悟空賞月卻云：「前弦之後後弦前，藥味平平氣象全。採得歸來爐中煉，志心功果即西天。」¹⁵⁰ 其內藥正與外藥相對，用以說明採藥得時之效。

小周天火候煉至陽光三現會出現龜縮不舉的現象，這時要止火進入大周天。¹⁵¹ 龜縮不舉的現象，小說以第 37 回至 39 回假冒烏雞國國王三年，文殊菩薩座下被闖的青毛獅子為象徵，烏雞國的國王正因不肯「早證金身羅漢」，將菩薩化成的凡僧浸入御水河三天三夜，故被推入井中三年受難。這時第 38

145 (法) 羅蘭·巴特著，劉森堯譯，〈標誌 / 插科打諢〉，《羅蘭巴特論羅蘭巴特》(臺北：桂冠出版社，2004)，頁 98。

146 吳承恩，《西遊記校注》，頁 436。

147 郭健，「道教內丹學與《西遊記》」，頁 97。

148 明·尹真人著，傅鳳英注譯，《性命圭旨》，頁 435。

149 吳承恩，《西遊記校注》，頁 662。

150 吳承恩，《西遊記校注》，頁 672。

151 馬濟人，〈內丹修煉功法概述〉，《道教與煉丹》，頁 202。

回題目為「嬰兒問母知邪正」，「嬰兒」一語雙關，一方面是指烏雞國太子，另一則是孫悟空，在小說中兩者都代表「元氣」，悟空指引太子去後宮找母后之語可注意：「但要你單人獨馬進城，不可揚名賣弄。莫入正陽門，須從後宰門進去。」¹⁵² 宰與窄門諧音，即是「後窄門」，亦是元氣沿督脈往上運行時會遇到的情境，而第 37 回中象徵「元氣」、悟空變成的寶貝叫「立帝貨」，與象徵「元神」的袈裟、白玉圭（與刀圭同，皆象徵「黃婆」）並立而三，而國王因悟空度元氣，向天上老君借得「還魂丹」才曉返陽神，此時詩中明示：「西方有訣好尋真，金木和同卻煉神。丹母空懷幃幃夢，嬰兒長恨机樁身。必須井底求明主，還要天堂拜老君。悟得色空還本性，誠為佛度有緣人。」¹⁵³ 小說藉由行旅與情節設計人體修煉路徑，時而用雙關，時而用諧音替代的情形可見一斑。此時，元神既與金木和同，則百日築基已成，可進行下一階段大周天的鍛煉。

（二）「煉氣化神」大周天

大周天即是「煉氣化神」階段，包含了煉己、鵲橋防漏、紫河車搬運、採大藥、六根震動，神我出竅、煉氣中水、結聖胎、出陽神與溫養，¹⁵⁴ 小周天是「有為」階段，需要「火逼金行」，¹⁵⁵ 大周天則是「無為」階段，在小周天基礎上使奇經八脈、十二經脈都通調，因此又稱「卯酉周天」，並無清楚的人體內徑指引圖，¹⁵⁶ 採藥後則需深入靜寂，不可貿然進火，此時小說寫道：「那唐僧一行四僧，上了羊腸大路，一心裡專拜靈山。」¹⁵⁷ 可見此時走入中丹田，正往上丹田靈山之處走去，在此路程中安排孫悟空遇到絳宮童子紅孩兒的情節，由於心火太旺而走火入魔，故第 40 回結尾詩云：「未煉嬰兒邪火勝，心猿木母共扶持。」¹⁵⁸ 小說第 40 回至 42 回，便是孫悟空降服紅孩兒，

152 吳承恩，《西遊記校注》，頁 693。

153 吳承恩，《西遊記校注》，頁 720。

154 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，頁 77。

155 馬濟人，〈內丹修煉功法概述〉，《道教與煉丹》，頁 196。

156 由於大周天是無為階段，奇經八脈各家說法不一，《性命圭旨》僅以「周天璇璣圖」，一架似地球儀之機器運轉為圖示，參明·尹真人著，傅鳳英注譯，《性命圭旨》，頁 370。

157 吳承恩，《西遊記校注》，頁 734。

158 吳承恩，《西遊記校注》，頁 745。

控制心頭火的描述，前文已分析其身分之重要性，不再贅述，需注意此火並非全然滅去，而是要控制得宜才能生生不息，故第 41 回論及紅孩兒五行火詩云：「五輛車兒合五行，五行生化火煎成。肝木能生心火旺，心火致令脾土平。脾土生金金化水，水能生木徹通靈。生生化化皆因火，火徧長空萬物榮。」¹⁵⁹ 可見唯有紅孩兒（心火）與元氣（悟空）相交，採得大藥後，才能再度運河車，從海底開始往夾脊的過三關，在過三關之前，第 43 回插入了海底龍宮的黑河妖一節，正是「鵲橋防漏」的設計，黑河底是下鵲橋，要人不可懈怠，要繼續用武火來煉丹，第 48 回的通天河則是上鵲橋，在此兩處三藏都遭逢水災並非偶然，小說正是以失敗或容易出現修煉偏差的失誤來設計關卡與魔障，弄清楚內丹周天流程後再細察各情節的配置，就可發現修煉的隱喻。

上下鵲橋的第 43、48 回中間，第 44 回至 47 回，從回目「法身元運逢車力，心正妖邪度脊關」，可知降服虎力、鹿力、羊力大仙這三關才可救「小童」（內丹），大周天與小周天功法不同之處，是以黃庭中丹田為鼎，下丹田為爐，因此河車搬運的過程初始雖然都從後至前，然而運行路線是從「有為」至「無為」，不可拘泥，透過悟空的視角看出：「那車子裝的都是磚瓦、木植、土坯之類。灘頭上坡坂最高，又有一道夾脊小路，兩座大關：關下之路都是直立壁陡之崖，那車兒怎麼拽得上去？」¹⁶⁰ 車子搬的不是真精元氣，而是「磚瓦、木植、土坯」百日築基素材，代表還在小周天階段，此城又叫「車遲國」，功法尚未轉化不言而喻。

第 50 回至 52 回，孫悟空遇到最難纏的對手，太上老君的青牛怪，不但請來的天兵天將如哪吒、水火二德星君等神皆無法克制，金箍棒、眾神法器盡皆收去，甚至還驚動如來，然而即便如來派出十八羅漢，亦遭逢無法收服的窘境，孫悟空為此奔走多方，查遍天上地下制服之道，這是採大藥時「六根震動」的情形，小周天所採之藥是「小藥」，稱「玉液還丹」，為人體腎液上行，大周天則是「金液還丹」，此為肝液，故稱「大藥」。五臟之肝於五色配置為青色，而青牛怪住在「金嶼洞」，象徵鮮明。此景為「須知大藥生時，

159 吳承恩，《西遊記校注》，頁 753。

160 吳承恩，《西遊記校注》，頁 804。

六根先自震動：丹田火熾，兩腎湯煎，眼吐金光，耳後風生，腦後驚鳴，身湧鼻搐之類，皆得藥之景也。」¹⁶¹ 青牛私下凡間，正因看牛小童在丹房拾得一粒丹吃，所以睡了七日，小說描述：「老君道：想是前日煉得『七返火丹』，掉了一粒，被這廝拾吃了。那丹吃一粒，該睡七日哩。」¹⁶² 郭健認為此情節是「七日大齋」，正是人採大藥之後昏睡七日的描寫，觀察細膩。

第 53 回進入大周天懷胎階段，由標題「禪主吞餐懷鬼孕，黃婆運水解邪胎」可知，郭健指出唐僧和八戒吃水遭毒是修煉時的「幻丹」階段，第 56 回至 58 回真假悟空則是煉丹時人心大動的情形。¹⁶³ 悟空與沙僧運來的「井水」，象徵人心靜的元氣，與「河水」不同，悟空取回井水詩云：「真鉛若鍊須真水，真水調和真汞乾。真汞真鉛無母氣，靈砂靈藥是仙丹。嬰兒枉結成胎像，土母施功不費難。推倒傍門宗正教，心君得意笑容還。」結尾詩是：「洗淨口業身乾淨，消化凡胎體自然。」¹⁶⁴ 可見打下的是邪胎、鬼胎，第 58 回末詩：「中道分離亂五行，降妖聚會合元明。神歸心舍禪方定，六識祛降丹自成。」可知收服的六耳獼猴即是六識，收服六識正要養胎，因此該回詩說：「人有二心生禍災，天涯海角致疑猜。……禪門須學無心訣，靜養嬰兒結聖胎。」¹⁶⁵ 而第 53 回至 95 回養胎過程，郭健分析甚為允當，較無爭議，本文不再細述。¹⁶⁶ 值得一提的是，第 64 回荊棘嶺的情節，除了可從禪心詩情衝突、詩魔角度看拘執文字相的樹妖外，¹⁶⁷ 就內丹修煉而言，正以「荊棘」（木妖）來代表人心中的雜念，¹⁶⁸ 這也是為何樹妖無害人之心，卻必須連根斬除之因。

（三）「煉神還虛」證功果

經歷大小周天後，內丹最終的「出陽神」階段出現在小說第 96 回至 99 回，第 96 回的銅臺府象徵泥丸宮，第 98 回標題是「猿熟馬馴方脫殼，功成

161 馬濟人，《道教與煉丹》，頁 204。

162 吳承恩，《西遊記校注》，頁 955。

163 郭健，「道教內丹學與《西遊記》，頁 104-107。

164 吳承恩，《西遊記校注》，頁 972-974。

165 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1055、1052。

166 郭健，「道教內丹學與《西遊記》，頁 105-113。

167 黃培青，〈樹妖一定得死？〉，《國文學報》37(2005.6): 137-160。

168 郭健，「道教內丹學與《西遊記》，頁 109-110。

行滿見真如」，此回飄下唐僧死屍，行者、八戒、沙僧都賀喜，這時小說寫道：「脫卻胎胞骨肉身，相親相愛是元神。今朝行滿方成佛，洗淨當年六六塵。」¹⁶⁹可知脫胎已成，值得注意的是取回的經文問題，對照史實〈大唐三藏聖教序〉，作者把原文中「十有七年」改成「十有四年」，把「八藏三篋」改成「一藏百篋」，把「總將三藏要文凡六卷」改成「總得大乘要文，凡三十五部，計五千四十八卷」，¹⁷⁰郭健指出這其中的「真經」總共 5048 卷，合「一藏之數」，與人身要修煉內丹之日相當，而取回的《大藏經》有六點特質與《真經歌》相同，包含兩者皆產於西方、本來都無字、都是一部大藏經、都是大乘佛經、都與造化、能度人成佛成仙有關，因此《真經》其實是「元氣」，指的就是人身修煉內丹的歷程。¹⁷¹值得注意的是由於大周天是無為階段，最終能否出陽神非人力可為，因此需要不斷地積功勸善，李豐楙認為最早的神仙三品說以《正一法文天師教戒科經》為代表，並有三種仙品的提出：「而大道含弘，乃愍人命短促，教人修善：上備者神仙，中備者地仙，下備者增年。」¹⁷²以此觀察《西遊記》，除了一路上「消魔」之外，唐僧所作最重要的就是功德勸善。

「增年」一說，可從《西遊記》第 12 回唐王地府遊歷回來後，秉善修會，還有快至靈山第 96 回，寇員外的一席話可見，小說寫道其有一簿齋僧的帳目，在遇到四聖之前，已齋過九千九百九十六員，少四人而不得圓滿，因此留四聖長齋，之後寇員外意外橫死，孫悟空下地府救他，寇員外不歸十殿閻王管，卻是在地藏菩薩那裡，小說又寫菩薩收他「做個掌善緣簿子的案長」，又因平日善行「延陽壽一紀」，齋僧簿幾乎等於功德簿了。佈施增年，上至君王下至百姓，都有其效用。是以進入大周天階段的師徒密集佈施、救人、施雨，都是讓功德具足圓滿，第 53 回開首詩云：「德行要修八百，陰功須積三千。均平物我與親冤，始合西天本願。」¹⁷³可見「歷劫」與「功德」實是一體兩面，唐僧被妖怪擄去是「歷劫」，打殺妖怪讓當地太平又是「積功」，「功

169 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1709。

170 吳承恩，《西遊記校注》，頁 1746-1747。

171 郭健，〈《西遊記》中真經的內丹學寓意〉，《取經之道與務本之道：《西遊記》內丹學發微》（成都：巴蜀書社，2008），頁 73-80。

172 李豐楙，〈神仙三品說的原始及其演變〉，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，頁 13。

173 吳承恩，《西遊記校注》，頁 961。

德勸善」與「消魔」二事可說串穿全書。

六、結 語

本文藉由孫悟空之命名、換名與身體、身分變化開始，討論四聖的命名搭配與象徵意涵如何在敘事不同階段中，因「名」的不同變化，產生複雜的轉喻式表達情形，而《西遊記》以「遊」為記，不只突顯旅行特質，更藉行文中置入的詩詞與內丹口訣、笑話等來隱喻內丹修煉功法，本文整理出「煉精化氣」、「煉氣化神」、「煉神還虛」三個階段，以明前行研究不足與爭議處，並觀察全書如何安排相關章回，經內丹學的探索可以解決許多文本情節與人物塑造的問題，例如為何孫悟空打得過哪吒卻無法戰勝紅孩兒，而唐僧為何總是被捆入洞中，一路「過關」、「消魔」，此外透過內丹詩詞的轉喻及九轉還丹的旅程，可知師徒一行如何進行身體修煉，並與妖魔互動，而身體、文體在轉喻間隙中游移、互換、融合，更可突顯《西遊記》透過「文體」傳遞「玄道」，在身體、文體、道體之間遊戲幻筆，透過情節設計、詩詞隱喻，名的轉喻與諧謔有趣的對話鬆動邊界，造成層層意義疊加，方能成就玄而又玄的奇書之文。

引用書目

一、傳統文獻

CBETA 電子佛典集成（光碟），臺北：中華電子佛典協會，2009。

東晉·慧遠，《大乘起信論義疏》，CBETA, T44, no. 1843。

唐·鍾離權、呂洞賓著，沈志剛注譯，《鍾呂傳道集注譯·靈寶畢法注譯》，北京：中國社會科學出版社，2004。

宋·道原，《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076。

宋·張伯端著，劉國樑、連遙注譯，《悟真篇》，臺北：三民書局，2005。

元·德輝重編，《敕修百丈清規》，CBETA, T48, no. 2025。

明·尹真人著，傅鳳英注譯，《性命圭旨》，臺北：三民書局，2005。

明·吳承恩著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，臺北：里仁書局，1996。

清·金聖歎著，陸林輯校，《金聖歎全集三·第五才子書施耐庵水滸傳》，南京：鳳凰

出版社，2008。

清·無垢子，《般若心經註解》，CBETA, X26, no. 574。

清·孫念劬，《般若心經彙纂》，CBETA, X26, no. 566。

清·王建章、劉一明著，李宇林整理，《修道五十關》，北京：宗教文化出版社，2005。

二、近人論著

丁錫根編 1996 《中國歷代小說序跋集》，北京：人民文學出版社。

戈國龍 2004 《道教內丹學溯源》，臺北：中華大道文化公司。

王 崗 1995 〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，《清華學報》新 25.1 (1995.3): 51-86。

王國光 1990 《西遊記別論》，上海：學林出版社。

王婉甄 2012 《西遊故事與內丹功法的轉換——以《西遊原旨》為例》，新北：花木蘭出版社。

王櫻芬 2009 〈踏在西天之路——《西遊記》女妖研究〉，《高雄師大學報》，26(2009.6): 81-98。

王櫻芬 2012 「『身體場域』的『大地行旅』——以《西遊記》『西天之路』做探討」，嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文。

(瑞士)卡爾·古斯塔夫·榮格(Carl Gustav Jung)著，楊儒賓譯 2002 《黃金之花的秘密：道教內丹學引論》，臺北：商鼎文化公司。

余國藩著，李爽學譯 1986 〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉，《中外文學》15.6(1986.11): 25-56。

余國藩著，李爽學譯 1989 《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版公司。

余國藩著，李爽學譯 2006 《紅樓夢、西遊記與其他》，北京：三聯書店。

吳聖昔 1989 《西遊新解》，北京：中國文聯出版公司。

呂素端 2007 〈《西遊記》之敘事空間研究〉，《淡江中文學報》16(2007.6): 123-152。

呂素端 2011 《西遊記敘事研究》，新北：花木蘭出版社。

李安綱 1995 《苦海與極樂——《西遊記》奧義》，北京：東方出版社。

李安綱 1996 〈《性命圭旨》與《西遊記》〉，《山西大學師範學院學報》(哲學社會科學版) 1996.1: 26-32。

李安綱 1996 〈論《西遊記》詩詞韻文的金丹學主旨〉，《晉陽學刊》1996.3(1996.6): 81-86。

李志宏 2011 《「演義」明代四大奇書敘事研究》，臺北：大安出版社。

李豐楙 2003 〈出身與修行——明代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》7(2003.12): 85-113。

- 李豐楙 2009 〈遊觀內景：二至四世紀江南道教的內向超越〉，劉苑如編，《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁222-256。
- 李豐楙 2010 《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，北京：中華書局。
- 李豐楙 2010 《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，北京：中華書局。
- (德) 沃夫岡·伊澤爾 (Wolfgang Iser) 著，霍家桓、李寶彥譯，楊照明校 1988 《審美過程研究》，北京：中國人民出版社。
- 林憲亮 2010 〈孫悟空官職——弼馬溫考〉，《中國典籍與文化》2010.1(2010.3): 133-137。
- 竺洪波 2006 《四百年《西遊記》學術史》，上海：復旦大學出版社。
- (法) 保羅·里克爾 (Paul Ricoeur) 著，林宏濤譯 1995 《詮釋的衝突》，臺北：桂冠出版社。
- 柳存仁 1997 《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社。
- 胡孚琛 2010 《丹道法訣十二講》，北京：社會科學出版社。
- (德) 恩斯特·卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，甘陽譯 1997 《人論》，臺北：桂冠出版社。
- (美) 浦安迪 (Andrew H. Plaks) 1996 《中國敘事學》，北京：北京大學出版社。
- (美) 浦安迪 (Andrew H. Plaks) 著，沈亨壽譯 2006 《明代小說四大奇書》，北京：三聯書店。
- (德) 馬丁·海德格爾 (Martin Heidegger) 著，孫周興選編 1996 《海德格爾選集》，上海：三聯書店。
- 馬濟人 1997 《道教與煉丹》，臺北：文津出版社。
- 高桂惠 2012 〈《西遊記》禮物書寫探析〉，「中國經典與文化國際學術研討會」論文，桃園：中央大學中國文學系主辦，2012.10.25-26。
- 張錦池 1996 〈宗教光環下的塵俗治平求索——論世本《西遊記》的文化特徵〉，《文學評論》1996.6: 132-141。
- 張靜二 1984 《西遊記人物研究》，臺北：臺灣書局。
- 郭 健 2002 〈《西遊記》與金丹大道——關於《西遊記》主題的幾個關鍵問題辨析〉，《華中科技大學學報》(社會科學版) 2002.6: 81-84。
- 郭 健 2003 「道教內丹學與《西遊記》」，成都：四川大學道教與宗教文化研究所博士論文。
- 郭 健 2008 《取經之道與務本之道：《西遊記》內丹學發微》，成都：巴蜀書社。
- 陳榮華 1996 〈葛達瑪遊戲概念中的存有學〉，《國立臺灣大學哲學論評》19(1996.1): 159-196。

- 陸欽選編 1998 《名家解讀西遊記》，濟南：山東人民出版社。
- 黃培青 2005 〈樹妖一定得死？〉，《國文學報》37(2005.6): 137-160。
- 楊 義 1998 《中國敘事學》，嘉義：南華管理學院。
- (德) 漢斯-格奧爾格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯 1993 《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報文化公司。
- 趙修需 2009 〈由陰入陽的成聖之途——由《西遊記》的「食色」談起〉，《新世紀宗教研究》7.4(2009.6): 162-188。
- 劉苑如編 2009 《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 劉瓊云 2010 〈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》36(2010.3): 1-43。
- 蕭進銘 2007 〈光、死亡與重生——王重陽內丹密契經驗的內涵與特質〉，《清華學報》新 37.1(2007.6): 75-116。
- 賴錫三 2010 〈神話、變形、冥契、隱喻——老莊的肉身之道與隱喻之道〉，《臺大中文學報》33(2010.12): 1-44。
- 賴錫三 2010 《丹道與易道：內丹的性命修煉與先天易學》，臺北：新文豐出版公司。
- 賴錫三 2012 〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》新 42.1(2012.3): 1-43。
- (美) 羅伯特·肖爾斯 (Robert Scholes) 著，孫秋秋譯 1988 《結構主義與文學》，瀋陽：春風文藝出版社。
- (法) 羅蘭·巴特 (Roland Barthes) 著，劉森堯譯 2004 《羅蘭巴特論羅蘭巴特》，臺北：桂冠出版社。
- (法) 羅蘭·巴特 (Roland Barthes) 著，李幼蒸譯 1991 《寫作的零度》，臺北：桂冠出版社。
- 釋慈怡 2003 《佛光大辭典》，高雄：佛光文教基金會。
- Cassirer, Ernst. 1979. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Trans. by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press.
- Schipper, Kristofer. 1995. *The Taoist Body*. Trans. by Karen Duval. Berkeley: University of California Press.

A Journey inside the Body: Inner Alchemy in *Journey to the West*

Liao Xyuan-hwei*

Abstract

The “journey” in *Journey to the West* 西遊記 can be understood in different ways. Building on previous studies, this paper investigates the meaning of the term “文章遊戲 textual frolic” and how it is used to describe the progressively deeper stages in the practice of Daoist inner alchemy. This paper also examines how changes in name and form of the protagonist are used to represent the various transformations and levels of experience of the novel’s characters. Also covered are the use of metonymical expressions and the softening of boundaries through the use of poetic metaphor, pithy formulas, and humor. Finally, this paper examines how the three stages of inner alchemy—refinement of essential matter into vital breath 煉精化氣, refinement of vital breath into spirit 煉氣化神, and refinement of spirit back to emptiness 煉神還虛—are presented metaphorically in the novel in terms of critical junctures and battles with demons along the journey. We can see how the master and his disciples practice austerities and interact with the demons, causing their bodies to shift, interchange and integrate, culminating in a unity of body and mind which transcends the ordinary human condition.

Keywords: *Journey to the West*, inner alchemy, body, frolic, metonymy

* Liao Xyuan-hwei is a Ph.D. student in the Department of Chinese Literature at National Chengchi University.

