

## 《西遊記》修心歷程詮釋： 以孫悟空為中心之考察

謝明勳\*

### 【摘要】

本文旨在探討《西遊記》修心歷程詮釋，並以孫悟空為例進行考察。從悟空之成長與追尋之歷程觀之，其事概可分成四個階段。由最初花果山顛那顆接受天真地秀、日精月華之「仙石」，蹦出「石猴」之「美猴王」，到擔心身死之事，進而訪道、尋仙之「孫悟空」，係屬由「無心」到「有心」之第一階段。從「孫悟空」到「弼馬溫」、「齊天大聖」、「孫行者」，其間之心實是紛擾不定，係屬由「一心」到「二心」與「多心」的階段；值此之時，與此相爭、多變之心同軌進行者，乃許多「正心」之做為，此乃既可分論又可合述之第二、第三階段。所謂「正心」之舉，乃屬「外顯」行為，係以外力糾正脫軌之行，然如何方能將其「內化」，使之成為當事者特質的一部分，而無須仰仗外在「有形之物」的箝制，此乃由「正心」到「無心」階段之所強調者，亦即呼應「悟空」

---

\* 國立中正大學中國文學系教授

之義旨。本文試圖對西遊之修心歷程提出詮釋，其結果或只是眾多理解的一種可能答案而已。

**關鍵詞：**《西遊記》、孫悟空、心猿

## 一、引言——文學作品中的「漁夫」現象

楚辭〈漁父〉一文，係騷人名篇，敘述楚國知名詩人屈原，失意落拓，行吟江畔，正為一己之行止進退，感到莫名躊躇。驀然之間，水邊出現一名「不知名姓」之「漁夫」與之對話；文中之漁父，似乃專門扮演「智慧老人」之解惑角色，然亦無妨將其視為是當事者內心深處的幽闇呼聲。在屈原與漁夫這對「仕」、「隱」相對，對於「進」、「退」、「出」、「處」各有堅持的情形下，這場討論與對話，亦僅止於「各抒己見」的層次；然不論「正」「反」兩種不同意見是如何的強力拉拒與相互對抗，屈原最後還是依照一己之主見，選擇了一條他所認定的「正確」途徑，以「投江明志」的悲劇做為，來結束他宦海沉浮的一生。

相類之事例，亦出現在《史記·項羽本紀》之中。當西楚霸王兵困垓下，被隨後緊追不捨之漢軍，驅趕至烏江河畔，昔日以八千子弟起兵江東之長勝雄師，至此卻也僅只剩下寥寥的二十八騎。當其時也，戰雲密布，原本空蕩、肅殺之河岸，突然冒出一名自稱是「烏江亭長」者，以「漁夫」之姿，駕著一葉扁舟，搖櫓而至，意欲濟渡項羽過江，以圖東山再起之機；<sup>1</sup>然而項羽卻婉拒漁夫的一番好意，空留下「江東子弟多才俊，卷土重來未可知」（杜牧〈題烏江亭〉）之千古不解的餘恨。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 本文此處徵引《史記·項羽本紀》為例，旨在彰顯一實際之歷史人物與一以「漁父」形象出現之人物間的一場對話，專就此點而言，確與前述所引之楚辭〈漁父〉相類。一名匿名審查先生主張，因《史記·項羽本紀》中有「今獨臣有船」語，據句中之「臣」字，認為其人必非漁樵角色；甚或認為此段並無「二心競鬥」之問題。由於此點涉及是否要坐實其事，抑或只是將烏江河畔之描述，視為一是種文學「虛構」，一如〈漁父〉一般。其事因虛、實之認定不同，故其所主之答案，自然是不盡全然相同。至若其文是否有「二心競鬥」之問題，亦與此一立足觀點息息相關。

<sup>2</sup> 事實上，每一個人在臨事之際，總是會幾經思索，在「行其所當行，為其所當為」之「理想主義」與「識時務者為俊傑」之「現實利益」之間，究竟應

值得注意的是，文學作家與歷史學家在處理此類情事時，心中似乎都存有某種默契，當事者總是站在符合「公理」、「正義」的正面角度審視其事，而另外一種「隱微」的吶喊聲音，總是會以「智者樂水」之「漁夫」形象，表述出「另類」之不同看法。這二種彼此相左的不同意見，不論是對於「作者」或「讀者」而言，都會造成一定程度的困惑與震撼。此種隨時可能會發生在任何人身上的困惑，每一個人總是希望能夠藉著「事不關己」、「超脫物外」的機會，客觀省思「當事者」身處之困境，設想當人們在面對此一棘手問題時，其內心的翻騰之狀，並為往後人們究竟應該何去何從，提出一個足資省思的借鑑空間。<sup>3</sup>

## 二、心之回歸四部曲

每部小說或每個故事，其所敘述之人物，於其成長、追尋、冒險、

---

以何者為尚，確實讓人頗費思量？而後世之人於該事沉寂許久之後，或以「前事之鑑，後事之師」的心態，重新審度其事，設想當事者昔日毅然決定之事，於時過境遷之後，是否經得起「歷史」與「人性」的考驗？易言之，設若當時之場景再現，其人當初所做出的最後抉擇，是否仍舊一如往昔，矢志不悔？抑或是別有選擇？在「一本初衷」與「反向思考」間，其所可能引發的「人心掙扎」，在文學作品中實是屢見不鮮。

<sup>3</sup> 一名匿名審查先生以為，此目當由「引言」改為「前言」，且宜就「《西遊記》主題研究之多元現象」及過去「眾多研究修心主題論文」略事說明，並言何以為此文之旨。如是之做為，確實符合學術論文之書寫規範，極為合理。然本文此目旨在彰顯若干文學作品中的「二心」現象，由此引入《西遊記》文本，進行「主題」、「議題」之討論。不容諱言，過去以《西遊記》之「心」為研究議題者頗眾，誠難遍舉（此一問題或可參見註31之說），而本文由其他文學作品若隱若顯之「二心」角度切入，重新省視其事之根由所在，再以近似神話之「圓形回歸」概念進行說明，此舉或有異於前人之說，亦是本文重此略彼之根由所在。特簡單說明如上，以此做為對審查先生所提寶貴建議之回應。

遊歷的過程中，不可避免的，都必須去面對許多接踵而至的困擾，在他定心澄慮之前，所有的疑惑，則必須通過種種「考驗」，以多樣紛呈的方式，展現在世人面前；許多煙霧般的迷團，在文學講述者（或文學作家）豐富的文學想像，以其舌燦蓮花（或妙筆生花）的動人描述，通過精妙的文學布局，讓許多聽聞其事者，油然興起異樣領略與不同體悟。

對於《西遊記》這部以玄奘西行取經故事為藍本，鋪展而成之「文學」名著，書中諸多情事之描述，讓人不可避免的以之與「宗教」緊密相繫。從「個人成長」到「宗教試煉」，此一冒險遊歷故事，宛若史詩長河一般，藉由一層層糾葛萬端的「心結」，到最後將心中桎梏徹底解放之「心解」過程，其事猶如個人（或虔誠之宗教信徒）之成長，由迷失、尋覓到最終之尋獲，將其視為是一種個人的成長或宗教的試煉與考驗，似乎皆無不宜。<sup>4</sup>

《西遊記》一書，係由看似鬆散實又嚴密之「單元性」故事構組而成，其中以「心」為主題的故事描述，幾可說是貫串全書；在這部以追求悟道、歷劫尋覓的文本裏，對於孫悟空「心」之起伏跌宕，實乃作者有意刻畫的一個陳說重點。<sup>5</sup>從悟空之成長與追尋歷程觀之，其事概可畫

---

<sup>4</sup> 對於相同故事卻有多種不同解說，每一個試圖探究作者原始初衷究竟為何的企圖，為作品面世之後而所形成的文學迷團，各自提供一個令人充分遐想的有趣空間，而「各言其是」的做為，為業已定形的文學作品，搭起一場場極富想像的浪漫舞臺。以本文所論為例，或有從「宗教」角度觀之，以為其事係「試煉」的歷程；或有從「思想」角度論之，以為其事係「明心見性」之舉，眾說紛紜，莫衷一是。楊義《中國古典白話小說史論》第五章〈《西遊記》：中國神話文化的大器晚成〉（臺北：幼獅文化事業公司，1995，頁164-195）一文，歷舉李卓吾、謝肇淛、魯迅等人之主張，並且認為，此種解說與當代「以心說法，求道於心」的文化潮流相符合（頁169），其說可供參照。

<sup>5</sup> 鄭明嫻《《西遊記》探源（下）》（臺北：文開出版事業有限公司，1982）第四章第二節「心智的成長」一目曾經指出：「《西遊記》中西行取經既是『修心』的心路歷程之象徵，則取經五聖心智的成長，應與主題密切配合，故他們到達靈山時『五聖成真』，則心智應已有完滿的成熟度。悟空本來代

分成四個階段。由最初花果山顛那顛接受天真地秀、日精月華之「仙石」，蹦出「石猴」之「美猴王」，到擔心身死之事，進而訪道、尋仙之「孫悟空」，係屬由「無心」到「有心」之第一階段。從「孫悟空」到「弼馬溫」、「齊天大聖」、「孫行者」，其間之心實是紛擾不定，係屬由「一心」到「二心」與「多心」的階段；值此之時，與此相爭、多變之心同軌進行者，乃是許多「正心」之做為，此乃既可分論又可合述之第二、第三階段。所謂「正心」之舉，乃屬「外顯」行為，係以外力糾正脫軌之行，然如何方能將其「內化」，使之成為當事者特質的一部分，而無須仰仗外在「有形之物」的箝制，此乃由「正心」到「無心」階段之所強調者，亦即呼應「悟空」之義旨。<sup>6</sup>以下，試就上述所言分述之。

表心，因此在他身上最為明顯。」（頁136-137）本文以「孫悟空」為例進行討論，實切合其旨。《西遊記》第一回描述悟空因為囿於「死生」問題而外出訪道，於綿歷多時之後，最後行至須菩提所居之「靈臺方寸山」、「斜月三星洞」。一般讀者倘若未經深思，或以為其事當與常言之「福地」、「洞天」絲毫無異，然而明人李卓吾對此卻有不同體悟，認為其乃「心」之謂也：「『斜月』像一勾，『三星』像三點，是『心』也。言學仙不必在遠，只在此心。」李氏甚至一針見血指出：「一部《西遊》，此是宗旨。」（見《西遊記（李卓吾評本）》：上海：上海古籍出版社，1994，頁11）。清人張書紳《新說西遊記總批》亦有相同之論點：「《西遊》凡如許的妙論，始終不外一個『心』字，是一部《西遊記》，即是一部《心經》。」（見引自劉蔭柏編《西游記研究資料》：上海，上海古籍出版社，1990，頁580）據此故言。或以為《李卓吾先生批評西遊記》為葉晝所偽托，而此說是否已經成為定論，姑存其說，於此則採一般性之通說。

<sup>6</sup> 李舜華〈喜耶，悲耶—孫悟空的心路歷程〉（《明清小說研究》2000年第3期，頁52-62）一文云：「《西遊記》充斥了佛光道影，然而，我們發現小說始終不過是一部對世俗人生的哲理思考之書。三教歸心，實際是以『心』為核心，從主體出發，來探討大人關係，探討個體在宇宙間的存在及其意義。……孫悟空從大鬧三界到取經證佛，從心猿的放縱到約束，實際反映了人類從童年到成長的心路歷程。」由是可知，不論是從個人人生或宇宙宏觀角度觀之，甚至是佐之以宗教想法，皆可成說。

## （一）由「無心」到「有心」

《莊子·應帝王》嘗載錄「混沌開七竅」一事，其文云：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為混沌。儵與忽時相與遇於混沌之地，混沌待之甚善。儵與忽謀報混沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而混沌死。

混沌之原始濛昧狀態，於一般世俗的看法裏，或有其不便之處，然就混沌本身而言，卻是一種「習以為常」、「無憂無慮」的生活方式。惟世間必有所謂之「好事」者，如儵、忽之屬，意欲以一己認知之制約，強行套諸於萬事萬物之上，以一己之所謂「善」者，更易對方，而如無謂之「以有入無」的強力介入，非惟破壞事物原本之「本真」，且以所謂「眾皆曰可」的世俗之見強行植入其中的做為是否明智，亦不無疑義存焉。

《西遊》故事中之石猴，原本「無心」，一但出世、入世，則其情況正如同《紅樓夢》假借「女媧補天」神話起始一般，「無才補天」之石一但「有心」，旋即墜入滾滾紅塵，其整體之行為舉止與思維模式，均必須依照一般常人的想法處之，而無特例可言，此乃社會制約之力，亦是世間萬物與生俱來的一種宿命。依照常理而言，原本「無心」之石猴，正如同棄世絕俗之神仙不應「思凡」一般，然此一被眾人視為當然之「常」，卻往往因為外在引誘與內在蠢動，<sup>7</sup>而遭受到人心的顛覆，讓原本平靜無波的靜謐世界，頓時之間興起無限波瀾，使得當事者遭遇到

---

<sup>7</sup> 《老子》第12章云：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」引自朱謙之等撰，《老子釋譯三種》（臺北：里仁書局，1930），頁29。五色、五音、五味等外在引誘，與令人發狂、行妨之內在蠢動，均可以挑動人心，讓人心必須去面對一波波繼之而來，且足以讓人動心的引誘。《西遊記》中許多自仙佛世界而來的神靈，其所以謫降人間，均是在此一概念下使然。

一連串接踵而至的價值衝突，考驗著人心取向。其事似乃意謂，一但墜入紅塵俗世的人情網絡，則人世間種種諸般苦惱，便會如影隨形，如蛆附骨，繼之而至；「無欲之心」一但蒙上「有欲之求」，則其距「不動心」之境，勢必將會更為遙遠。

當孫悟空還是東勝神洲傲來國花果山顛，一顆吸納日月菁華之「仙石」時，不斷流轉的「時間」對他來說，意義並不太大；但是當他由質樸無華之石頭迸裂出來，成為俗世當中的一份子，則「生」、「死」之必然，旋即籠罩其身，世間諸多紛擾，無可避免的將與之相繫共存。是以當「石猴」與群猴共處，過著「山中無甲子，寒盡不知年」之悠悠歲月，雖然得以快意於一時，然隨之而至的「死亡」威脅，遂讓其陷入「命數有限」的框架之中。「美猴王」之所以遍訪寰宇，其目的無非是想要突破「生死」界限，讓日趨腐朽之有限生命，能夠跳脫死亡的陰影，而與天地日月同庚齊壽。值此之時，須菩提祖師的適時出現，除了完成為石猴「命名」與教導其高超「本領」之有形事物之外，更將「悟空」、「解空」之薪火相傳之隱微性的象徵意義，不露痕跡的蘊藏其中。<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> 有關「須菩提」的來歷與作用，係許多「西遊」故事研究者所極為關注的一個問題焦點。須菩提係釋迦牟尼的十大弟子之一，以「解空第一」著稱於世，在《西遊記》書中，作者對於這位歷史上實有其人，且與如來關係密切的人物，一直有意模糊其原本之真實身份，從其「居處」、「裝扮」、「談吐」、「行止」以觀，似乎都是道門中人，與釋氏毫無關連，是以當其「階段性」任務完成之後，便從書本之中驀然消失，不復再見，作者似乎有意騰出更大的想像空間，使其與現實人物之間所可能產生的衝突，得以全然泯除。須菩提為猴孫命名為「悟空」，應當不只是一種單純之「符號」、「符碼」的賦予而已，由須菩提身上所特具之「解空」、「悟空」特性，藉由「薪火相傳」的師徒關係，在創作者有意、無意之間，直接傳遞至孫悟空身上。詳參見陳洪，《佛教與中國古典文學》〈由須菩提談起〉一目（天津：天津人民出版社，1993，頁184-190）、林冠夫〈須菩提、孫悟空與唐三藏〉（《華僑大學學報（哲社版）》1999年第2期，頁116-120）、王新建〈須菩提祖師與《西遊記》結構義理探究〉（《西北大學學報（哲社版）》第32卷第3期，2002

設令石猴在業成之後，能夠安於本份，則所有的波瀾，必將無由而興；但是，客觀形勢上的必然（周遭眾人的一再竄掇與一連串意外的不斷發生），讓孫悟空不由自主的由「無爭」走向「對抗」。其向混世魔王索回原本屬於群猴所居之水簾洞穴，理由或許正當；然向四海龍王強索棒、履、甲、冠等物，或於冥司強銷死籍之舉措，卻是大有可議之處。<sup>9</sup>是以當為玉帝轄管一方、捍衛體制之水界龍王與冥司閻君受到莫名委屈，甚至進而向至高無上之玉帝尋求援助之時，主戰之「征討」與主和之「招安」這兩股不同意見，其實都是以維護既有「體制」、「秩序」與「價值」、「觀念」之不受摧殘破壞為其最高考量；<sup>10</sup>而玉帝最後裁示以「仙職」進行招安，相信亦只不過是強調秩序之不容挑戰，與維持梵天祥和之妥協性做為，或可視為是「前策不行，後策繼之」之暫時性的必要措施。

此一階段之孫悟空，因受限於「肉體」之必將腐朽，故而遍訪名山，尋覓神仙，試圖通過某種外力的介入，來改變此一「必然」的事實；其後，又因為求取身外之「名」，而陷入紛擾不休的爭鬥之中，並在犯過受懲之後，為求證成道果，因而矢志不渝的加入取經行列。此數者，無一不是因為有「心」之故。<sup>11</sup>反觀西天取經路上沿途做梗之諸多精怪，

---

年8月，頁120-123）諸文之討論。

<sup>9</sup> 孫悟空恃強凌弱，以力要脅，顛覆原有「常規」、「秩序」的所有舉止，與前述訪仙問道之根本目的：體悟長生妙道，超脫生死之外，顯然是多所扞格。

<sup>10</sup> 李長春〈在文本與歷史之間—重讀《西遊記》〉（《學習與探索》1998年第6期，頁97-102）一文、從明代中葉「心學」之角度切入，認為其時有兩種不同的認知系統存在：一是原有的，一是新成的；一是程式化、教條化的官方意識形態，一是士人烏托邦精神的心學；一是希望維持原有秩序，一是希望能有所改變。《西遊記》書中之唐僧，無疑是前者的一種象徵；而由孫悟空身上所展現出的，則是後者的形象特徵：「蔑視一切權威，追求獨立自主」、「追求自由，反對束縛」、「擺脫物欲纏繞」、「有所收束，不放任自流」。此種建構在當代文化思潮上的認知，確實有助於人們對於作品之深入理解。

<sup>11</sup> 擴大其意，倘若此時孫悟空能夠安於「天命」，認同「常矩」，而不再另興

何者不是因為「心」有所蔽，內存非份之想（男妖多意欲噉食唐僧，以求長生不老；女妖則企圖與唐僧婚媾，而有漁樂之歡），遂使得原本可以是平靜無波的路途，陡起巨大波瀾？

由是可知，從「無心」到「有心」，當可視為是所有衝突、紛爭之所以勃興的真正根由，亦是坐實「心生，種種魔生；心滅，種種魔滅」（第13回語）之所謂「魔」的真義所在。

## （二）由「一心」到「二心」與「多心」

西遊故事中之人物，因故墜入滾滾紅塵，在強調神仙由「謫降」、「試煉」到「歷劫」、「回歸」的主題遞進過程中，率皆起因於「心」之有所不定，這些心有所蔽、行有缺失者，都必須去面對諸多接踵而至的層層考驗。<sup>12</sup>在「宿命論」想法的籠罩之下，許多原本可以「事先預期」的結果，其後似乃成為一種無可避免的「必然」；言述其事者依循

---

波瀾，則一切必當可以河晏山清，三界仙佛共享太平，然事實上卻未必盡然。由「石猴」、「美猴王」到「孫悟空」，由「孫悟空」到「弼馬溫」、「齊天大聖」，由「齊天大聖」到「孫行者」，代表身份的符碼（名字）一再不斷地被改變，其所蘊含的意義，當不只是單純的外在名稱的簡單轉換，而是內在心態對於過去身份的一種揚棄，改以另外一種新的身份重新再生。何者不是因為「心」的悸動而起？一股又一股「新」的衝動，讓原本平靜無波之「心」，頓時因為某種額外企求，而將原本價值體系予以徹底打破，此舉顛覆了眾人原本習以為常的常規與秩序，而被破壞之後的秩序，必須再加以重建，不論是再次的回歸原點，抑或是重新建構新的體制，在「破」、「立」之間，總是存在著一條隱微然卻可資依憑的根據。

<sup>12</sup> 苟波〈道教與「神魔小說」的結構〉（《宗教學研究》1997年第2期，頁26-32）一文指出：「『神魔小說』主人公的塵世使命，實際上又是神仙對他們心性的磨難和考驗，是關係到他們能否『成仙』的問題，所以這些使命皆異常艱巨。這種艱巨性在『神魔小說』中，大都以複雜的情節，眾多的障礙，以及敵對力量的強大表現出來，使主人公在完成這些使命時，皆要經歷較大的時間和空間跨度。也正因為這些使命包括有考驗主人公意志的含義，所以種種磨難還呈現一種反復性和上升性。」其說足資參照。

著此一隱然可見的無形規律來演繹其事，其所必須精準掌握與確切達成者，即是如何方能讓此一具有「公式化」的過程，變得更加精彩動人。是以當後人在閱讀《西遊記》時，一件件極為相類之故事迭沓而至，其所陳說之故事主題亦是十分近似，而講述者之所以一再反覆搬演此類題材，並且不斷挑動讀者、聽眾的文學神經，原因無他，除卻「故事性」、「趣味性」的文學目的之外，當只是為了證成該名人物求道之「心」的堅定不移罷了。

西遊書中涉及悟空「二心」、「多心」之事例，誠頗為眾多，從五指山下皈依唐僧開始，一連串的考驗旋即接踵而至，諸如：對「六賊」（第14回）的徹底根除，對「多心經」（第19回）的精闢解說，「四聖試禪心」（第23回）時的冷眼旁觀，「六耳獼猴（心猿）」（第58回）事件中的堅毅果敢，以及「剖腹取心」（第79回）時的諧趣言語。此數事率皆與「佛教」事物相涉，從中自不難看出，此類故事在文學之「故事性」、「趣味性」外，實隱含有「宗教」、「哲理」之深層寓意。其中，《西遊記》第56至58回敘述「二心競鬥」一事，當可視為是西遊故事大肆渲染「二心」的典型事例。在此一故事之中，作者刻意安排孫行者在遭到唐僧貶斥之後，前往觀音所在之落伽山訴苦，值此之時，「善聆音，能察理，知前後，萬物皆明」之「六耳獼猴」—「心猿」，便趁勢乘虛而入，他非但搶走取經行李，更盤據水簾洞天，甚至還自組取經團隊，試圖展開一場「形貌」相似、「本領」相當，然對於「人倫價值」與「取經意義」，卻有迥異見解的「二心」之辨。

於此所言之「二心」，無妨將其視為是一種文學的「漁夫現象」，此當即是前述所言，隱藏於人物內心深層幽微之處，蠢蠢欲動的一種矛盾與掙扎，其乃中規中矩的正統想法之外，隱而未顯的另類聲音，其事甚或可以視為是作者表述不同意見，宣洩人物內心不平的一種策略。「二心衝突」應當是文學講述者營造文學高潮的一項「有心」做為，然無論「二心」是如何的騰挪翻移，最後它仍舊必須回歸到「一心」之上，此

乃取經團體每次瀕臨分裂之際，終能再次復合，重新出發的一項重要關鍵，本書第59回「剪斷二心」之語，適能畫龍點睛般的點明其事之主旨所在。

至若所謂「多心」，亦只不過是將「二心」擴大細說，實則仍為「二心」之義，其事當可以第14回「六賊」一事為代表。於此所言之六賊，分別為：「眼見喜、耳聽怒、鼻嗅愛、舌嘗思、意見欲、身本憂」，其事應是襲取《心經》「無眼、耳、鼻、舌、身、意」一句之概念而來。<sup>13</sup>作者於此不僅將心之諸多「抽象」敘述，改以「具體」之剪徑強梁的劫匪形象來加以表現，而悟空一棒打死賊匪之舉措，更呼應本回回目「心猿歸正，六賊無蹤」之特殊意涵。試觀本書第43回，作者假悟空之口，對唐僧做出以下之批評：

老師父，你忘了「無眼、耳、鼻、舌、身、意」，我等出家之人，眼不視色，耳不聽聲，鼻不嗅香，舌不嘗味，身不知寒暑，意不存妄想。如此謂之「祛退六賊」。你如今為求經，念念在意；怕妖魔，不肯捨身；要齋喫，動舌；喜香甜，嗅鼻；聞聲音，驚耳；觀事物，凝眸。招來這六賊紛紛，怎生得西天見佛？

此一議論，當即是「剪除六門趣，即赴大雷音」（第31回）一語之

<sup>13</sup> 烏巢禪師授心經，於此所言之「心經」，指的是《般若波羅蜜多心經》，然西遊書中卻經常以「多心經」戲稱。王齊洲〈《西遊記》與《心經》〉（《學術月刊》2001年第8期，頁78-83）一文指出：「也許正是因為《西遊記》作者將《心經》的主要思想理解為是對『心』的管束和修持，所以才將《心經》稱為《多心經》吧。」事實上，錢鍾書《管錘編》第二冊《太平廣記》部份「多心經」條（香港：友聯出版社，頁688-689），對於「心經」與「多心經」的名稱問題曾經提出說明，可相參照。又，有關此一問題之討論，另可參見陳洪，〈《佛教與中國古典文學》〈關於《心經》的笑話及其他〉一目（頁178-182）、李小榮，〈《西遊記》《心經》關係之略論〉（《貴州大學學報（社會科學版）》第19卷第6期，2001.11，頁63-69）、李洪武，〈《西遊記》與《心經》〉（《運城高等專科學校學報》第20卷第1期，2002.2，頁27-28）等文之討論。

最佳註解。弔詭的是，孫悟空早在第14回便已誅殺六賊，其於道業上之成就，實遠勝唐僧多矣，此亦無怪乎後世評者對於唐僧屢誦《心經》，然卻不解其事奧意，多所譏諷之根由所在。<sup>14</sup>

根據上述諸事可知，作者在講述此類故事時，總會在「教條」式的說理情境之中，粉裹上一層「趣味性」十足的「故事」情節，讓原本可能是單調無趣、索然無味的故事，因故事情節的大肆鋪陳而顯得趣味橫生。作者試圖營設出一連串的「衝突」，來考驗書中人物「向道之心」是否篤實，而外在事件的一再發生與不斷引誘，與人物內心對於取經一事的不斷質疑，相信亦只不過是為了堅定說明取經人矢志不移的決心罷了。

### （三）由「多心」到「正心」

在西行取經的路途中，除了邪魔外道的不斷侵擾，以及強調神魔對抗、變化無方的熱鬧場面之外，主要人物對於來自外界誘惑的抗拒，與其內心的質疑、掙扎，亦是取經僧眾在證成道果之前，究竟是能「超升成聖」，抑或是「沉淪為凡」的重要關鍵。

《西遊記》的每一個單元故事，在歷經完一陣喧囂爭鬥之後，最後

<sup>14</sup> 剿除六賊，實則意味著悟空以「自省」的方式，對於「主體私欲」的一種戰勝；取經途中之斬妖除魔，則是以「自省」方式，達到「人格完善」的一種過程。詳參見宋克夫，〈主體意識的弘揚與人格的自我完善—孫悟空形象塑造新論〉（《湖北大學學報（哲學社會科學報）》第27卷第2期，2000.3，頁33-37）一文所論。又，李卓吾評本《西遊記》於43回回末總批中曾言：「行者說《心經》處大是可思，不若今之講師，記得些子舊講說，便出來做買賣也。」「今之講經和尚，既不及那猴子，又要弄這猴子怎的？」（頁582）第79回「剖腹取心」一事，言悟空幻化成唐僧，其由胸中滾出一堆五顏六色、諸多名堂的「心」出來，其中更有「紅心、白心、黃心、貪心、利名心、嫉妒心、計較心、好勝心、望高心、侮慢心、殺害心、狠毒心、恐怖心、謹慎心、邪妄心、無名隱暗之心、種種不善之心、更無一個黑心。」此一讓人嘆為觀止的「多心」安排，確實充滿文學趣味與高度想像。

總是會趨於靜謐，而其由亂反正，藉以堅證道心不移，此舉儼然已經成為每一單元故事敘事的一種套式。作者在此一過程中，似乎有意藉由「對比」方式，彰顯出人物的心態與定力，其中，「臧否人物」容或有之，「趣味性」的文學效果，當是其追求的真正目標之一。其間，作者曾以具象之「兩界山」、「誅殺六賊」及「緊箍咒」等事物來陳說其事；其後，更以「心猿」之起伏不定，陡起紛爭，須有所定的模式來貫串全書，其事之基調，實則都與「定心」一事密切相關。<sup>15</sup>

本書第14回曾出現「兩界山」一詞，所謂「兩界」，實具有三層意義，一是「行政區域」之界，一是「人、神」之界，一是「昨非、今是」之界。<sup>16</sup>前者係屬「明顯」之義，通過獵戶劉伯欽「此山喚作兩界山，東半邊屬我大唐所管，西半邊乃是韃靼的地界」的說明，即可清楚得知；後兩者則為「隱微」之義，在省閱全書文字之後，當不難看出其事之意涵所在。西遊書中之諸多人物，均是由「神聖」之域，落入「凡俗」之界，在歷經過一番努力，洗滌昔日罪過之後，再次重返仙庭；「謫降、歷劫、業滿、回歸」，似乎是西遊書中人物的必經之路，而跨越「兩界

---

<sup>15</sup> 孫悟空在前7回及第13回後的基本態度，迥然或異：大鬧天宮時之孫悟空，心中多所欲求；即令是在被玉帝敕封為齊天大聖之後，「安靜」、「寧神」二司之設，或乃別具深義；其在加入取經行列之後，則是以「收心」、「定性」為主，所謂「心猿歸正」、「六賊無蹤」與「定心真言」等等，無非都是在表述其事之要義。

<sup>16</sup> 付少華〈天使下地，妖仙上天——撒旦和孫悟空靈魂的終極歸宿〉（《福州大學學報（哲學社會科學版）》2002年第4期，頁55-58）一文曾云：「所謂『兩界』，一個是心界，一個是物界；一個是先天境界，一個是後天境界；一個是佛界，一個是魔界。有人才有我，有魔才有佛；無人便無我，無佛自無魔。必須讓孫悟空進入人間魔界去修煉，去跟自己靈魂深處的私心雜念做鬥爭，最後才能到得西天，成就光光亮亮、堂堂正正的無所從來，無所從去的無往而不能叩，無鬥而不能勝的鬥戰勝佛。作者弘揚的是與道家『修心煉性』、佛家『明心見性』相融合的儒家心學，其結合點是一個『心』字。」其說足資參照。

山」，正乃是西遊主要人物（於此特指「唐僧」與「悟空」而言）於謫降人世之後，歷劫考驗的真正開始。<sup>17</sup>

在「四聖試禪心」（第23回）一回中，前往西天取經之五聖團隊，剛剛組成不久，「試煉」一事便正式隆重登場；其事之目的誠極為明顯，作者似乎有意要對所有成員的信心進行測試，檢視其志是否堅定。在此一過程當中，作者以多元視角觀察所有人物：「知之者」與「不知者」，「動心者」與「不動心者」，而經過一番「對比」後之結果，除了磨擦出文學趣味的火花之外，取經僧眾的道心是否堅定，旋即高下立判。當初因「思凡」之故而淪入紅塵者，有些則順利通過測試，有些則仍然必須繼續接受觀察，再受試煉；<sup>18</sup>然西遊故事事先所擬定之「無形」前提，則是整個取經團隊都必須一體全部通過「定心」考驗，整個「正心」的任務才算真正完成，在「自修」與「共修」這兩條不同的修行路徑上，彼此相互砥礪，共同扶持前進，乃是一顛撲不破的真理。是以不論取經之事如何發展，在每次的事件落幕之後，必將會重新開啟西行之路，而其間的一再顛躓，亦只不過是創作者堅證取經團隊具有矢志不移決心的一項「有心」做為。<sup>19</sup>

<sup>17</sup> 此說可參見坎伯（Joseph Campbell）著，朱侃如譯，《千面英雄》（The hero with a thousand faces）（臺北：立緒文化事業有限公司，2006）「英雄的歷險」（頁49-260）一章所論。

<sup>18</sup> 陳娟〈孫悟空與豬八戒：狂與欲〉（《高等函授學報（哲學社會科學版）》第14卷第5期，2001.10，頁18-21）一文，分述此二名西遊人物與晚明士風「狂誕」與「縱欲」之間的關係，對於孫悟空與豬八戒在書中之形象理解，確有一定程度之助益，可參照。

<sup>19</sup> 「西遊」故事中的所有人物，幾乎都淪入「心」的紛擾之中而無可自拔，作者要如何才能展現其過人才華，將人物的身份與做為做高度結合，進而引發讀者、聽眾們的濃冽興趣，這不僅關乎「營生」的物質目的，更是「文學」提昇的重要關鍵。同樣的敘事策略，在全書各單元故事之中，一再出現，考驗的對象或許有所不同，然其所指涉的目標，卻是一致的。所謂的「神魔之分」，簡言之，一心向佛則為「神」，心有所偏則為「魔」，如何使偏離正

在本書第8回裏，西方如來要觀音大士前往東土，尋覓一名足以擔當大任之取經人，行前並且交付觀音「五項寶貝」：「錦襴袈裟」一領、「九環錫杖」一根、以及「箍兒」三個。此數物實具有諸多不同之妙用：取經人於身著錦襴袈裟及手持九環錫杖之後，可以「免墜輪迴」、「不遭毒害」，並有「莊嚴法相」之用；而金、緊、禁三個箍兒，則具有「正心」妙用。釋迦牟尼對此曾做如是之解釋：

假若路上撞見神廣大的妖魔，你須是勸他學好，跟那取經人做個徒弟。他若不伏使喚，可將此箍兒與他戴在頭上，自然見肉生根。

各依所用的咒語念一念，眼脹頭痛，腦門皆裂，管教他入我門來。

由是可知，降妖除魔（或言修行）只要有兩種策略：一是以「言」，一是以「力」；當言之不行，則繼之以力，此二者皆為唐僧取經弘法的不同路徑。其中，「熊羆怪」（第17回）與「紅孩兒」（第42回），都是在受到箍兒的箝制之後，方才不得不向佛法屈服，分別擔任落伽山後的「守山大神」與觀音駕前的「善財童子」；而「孫悟空」（第14回）則是在緊箍兒咒一定心真言一的強大法力之下，雖然心中有所不服，然亦必須表示順服，直待修成正果，全然內化，無須假借外力規範之後，「有形」之箍兒才會自然消失。（詳下文說明）

根據上述所言，作者似乎有意將心猿意馬之「二心」爭鬥，通過某種外在規範，將其導入施者所認可的「秩序」之中，在「文明暴力」喧囂熱鬧交遞前行的過程中，原本不受天地羈勒的自由天成，在「制度為尚」的前提下，所有的事物都被逐一「定型」與完全「制約」，而之前不合「正道」的叛逆性行為，及屆此時，亦猶如曇花一現般，船過水無痕，成為西遊人物滌心正慮的一種途徑。<sup>20</sup>

道之心，回歸正途？如何讓二心、多心之心猿，不再迷失？這些都是西遊故事作者鑿空心思所必須去設想的動人情節，也是這些西遊人物所必須去坦然面對的考驗。

<sup>20</sup> 李卓吾評本《西遊記》第13回總批云：「心生，種種魔生；心滅，種種魔滅。」

#### (四) 由「正心」到「無心」——「悟空」之義

佛教禪宗有一公案，故事略云：二名和尚，路遇一女，意欲渡河。其一基於助人之義，遂背負此女，順利通過；其一則囿於形色，或有瞋念之心。前者「無心」，於過河之後，旋即放下；後者念茲在茲者，無非「形」、「色」之惑。後者之所標榜者，美其名曰「求正心」，然此仍屬「有形」之舉；前者則不累於物，其修為之境界，實是更勝一籌。<sup>21</sup>本文所論之孫悟空，由離經叛道之「齊天大聖」，到證成正果之「鬥戰勝佛」，其所蘊含之深義，無非是從有形之「正心」，到不著痕跡之「無心」妙諦。

事實上，西天取經過程中的每一次「魔難」，都與取經僧眾「心多罣礙」有所關涉，一但取經僧眾心有雜念，則「概念化」之妖魔，諸如「紅孩兒」、「六耳獼猴」之屬，便旋踵而至，如何方能斥退靈魂深處之私心雜念？其實，在人們標榜「拯救眾生」之餘，亦同時達到「拯救自我」的目的。前述所舉，在取經任務正式展開之前，如來曾經賜下「有形」之金、緊、禁三個箍兒，其在取經過程中，確實充分發揮出「降妖」、「伏魔」的無尚妙用一分別收伏：「孫悟空」（第14回）、「熊罷怪」（第17回）、「紅孩兒」（第42回）。一然在尚未能夠達到「以德服人」之「盡善、盡美」前，以較諸外魔本事更高之無尚神通，「以力服人」、「以暴止暴」之「盡美矣，然未盡善」的做為，假諸「有形」的外在規範行之，使之歸於常道，似有其「階段性」的必要性存在。但是，當此

---

一部《西遊記》，只是如此，別無些子剩卻矣。」（頁168）正乃意識到其事之關鍵所在。一名匿名審查先生以為，此語為《西遊記》第13回三藏回答弟子之問，故從而主張「不應借用李批來證明已經明白言說之觀念」，然李批據《西遊記》正文所歸結之「一部《西遊記》，只是如此，別無些子剩卻矣。」正乃是該回總評之要旨，此點似非一般《西遊記》讀者於閱讀該書之時，便一定可以深切意會者。

<sup>21</sup> 詳參見顧偉康，《拈花微笑—禪宗的機鋒》（昆明：雲南人民出版社，1997）「一切『放下』」條，頁191-194。

類原本被畫歸於「離經叛道」之人物，最後全然認同所謂之「常規」、「秩序」時，則一切有形之「正心」舉措，及屆此時，實誠屬多餘，證諸西行取經僧眾於證成道果之後，悟空師徒的一番對答，當可清楚窺知一二：

孫行者卻又對唐僧道：「師父，此時我已成佛，與你一般，莫成還戴金箍兒，你還念甚麼緊箍兒咒勒我？趕早兒念個鬆箍兒咒，脫下來，打得粉碎，切莫叫那甚麼菩薩再去捉弄他人。」唐僧道：「當時只為你難管，故以此法制之。今已成佛，自然去矣。豈有還在你頭上之理，你試摸摸看。」行者舉手去摸一摸，果然無了。  
(第100回語)

先此之前，孫悟空之緊箍兒乃是自行戴上，而非有人以外力強行加諸其上；易言之，「有心則有箍，無心則無箍」，此當是有「緊箍兒咒」，而無「鬆箍兒咒」之真正意涵。是以當其心中仍然有所羈絆，則其頭上之箍兒，勢必無法全然褪去；當其心中已經無所牽掛，則頭上之箍兒，自然會消失於無形。

由凡俗到神聖的「超越」歷程，應當是西遊故事陳述的重點之一，<sup>22</sup>書中之仙、佛，多為歷劫修行，於證成道果之後，方能獲得無上光輝，在其尚未獲得頂上光環之前，亦只不過是依循前人腳步，亦步亦趨，朝著充滿荊棘之相同道路前進的一群塵俗修行者罷了，其所將要遭遇到的困境，或許亦正是那些頭上擁有光環者，昔日所曾經經歷之艱辛道路。取經五聖的西天之旅，每一個人都各自擁有其加入取經行列的不同理由：唐僧因輕慢大教，悟空因大鬧天宮，悟能因酗酒戲仙娥，悟淨因誤碎玻璃盞，龍馬則是因為違逆父命——在與前世因緣相互聯結之下，一切

---

<sup>22</sup> 詳參見宋珂君〈超越者的光輝——論《西遊記》仙佛形象及其佛教淵源〉（《北京科技大學學報（社會科學版）》第16卷第4期，2000.12，頁55-59）一文所論。

陳說似乎都顯得順理成章。<sup>23</sup>眾人皆係因故而謫降塵俗，其過雖有大小之別，然其必須經歷艱辛之取經過程，以求成就正果之目的，則是殊無二致。

是以當取經任務竟底於成，在表敘其功之際，五聖的「生理反應」也與證道之前迥然或異：脫卻凡胎之唐僧，身輕體快（98回）；「八戒也不嘍茶飯，也不弄諠頭。行者、沙僧，個個穩重。」（100回）前述所謂「超越」歷程的「凡」、「俗」之別，由此當可清楚呈現。設若吾人再將「悟空」之名，回應到其啟蒙老師「須菩提」乃佛教「解空第一」的意涵之上，則作者意有所指的隱微企圖，便能清楚顯現，昭然若揭；因此二者顯然並非是一種無意的錯亂與嫁接，而是作者一項巧妙安排與精心佈局。<sup>24</sup>孫悟空的一生歷程：「石一猴一僧一佛」，旨在表述其由「無心」生心到「有心」，再由收降「二心」、「多心」，最後才又回歸到「一心」、「無心」之完整過程。<sup>25</sup>換言之，故事情節之所闡述者，亦只不過是在說明其逐步消除一己欲念之「悟道」的成長歷程。<sup>26</sup>

<sup>23</sup> 曹祖平〈《西遊記》原型解讀〉（《唐都學刊》第15卷第2期，1999.4，頁84-87）一文，以「尋求與回歸」之原型主題解讀「西遊」故事，認為所謂之前世，都只是為了取經而設置之「功能性情節」而已，其說可採，故言。

<sup>24</sup> 「須菩提」漢譯之意係為「覺悟」之義，設若此一意涵對於西遊書中人物之創造有所啟發，則應當回應到「人物的覺悟」之上。孫悟空由最初冥頑不靈之石，經過許多磨難與努力，最後終能成佛，其所面對者，其實都是心中的雜念與欲望，通過一連串的奮鬥，終能與於仙佛之列。詳參見李安綱〈《西遊記》與佛教文化〉（《運城高等專科學校學報》第18卷第4期，2000.8，頁5-12）一文所論。

<sup>25</sup> 李安綱〈《西遊記》主旨辨析〉（《煙臺師範學院學報（哲社版）》1995年第4期，頁87-92）一文有云：「『多心』不如『一心』，『一心』不如『無心』。……等到『無心』了，便成佛而『緊箍』自然退去。」其義與本文所論，約略相同。

<sup>26</sup> 李卓吾評本《西遊記》第8回總批云：「老孫是名悟空，老豬是名悟能，老沙是名悟淨，如此提醒叫喚，不止三番四覆。空者何在？能者何在？淨者何在？畢竟求一個悟的，真如龜之毛，兔之角也，可勝浩嘆，可勝浩嘆。」，

### 三、解心新解——詮釋與誤讀

《西遊記》一書，並非成於一時、一人之手，係「聚合式」累積而成之小說名著，<sup>27</sup>此乃無可或疑之論。在此一發展過程中，許多「不知名姓」之作者，都曾經參與創作行列，每一個人依照一己之不同喜愛，增入若干題材、思想、情感於其中，是以從該書面世以來，有關其書之「主旨」究竟為何的討論，便一直爭議不斷；由於論者往往「擇其一端」立論，此一做法，益發激化此一議題的多元紛爭，而此種眾說紛紜，莫衷一是的現象，當與這部「集大成」之文學巨作先天所存在之「多源」特性，以及後世詮釋者取義所重多所不同，因而衍生之文學「多義」現象，密切相關。清·渾然子《栖雲山悟元道人〈《西游原旨》敘〉便曾經指出：「迷津一筏，普渡萬生，可以作人，可以作佛，可以作仙。」<sup>28</sup>其事紛亂之狀，由此當可略見端倪。近人魯迅亦十分清楚意識到此一現象，有云：

評議此書者，有清人山陰悟一子陳士斌《西遊真詮》（康熙丙子尤侗序），西河張書紳《西遊正旨》（乾隆戊辰序），與悟元道人劉一明《西遊原旨》（嘉慶十五年序），或云勸學，或云談禪，或云講道，皆闡明理法，文詞甚繁。然作者雖儒生，此書則實出於遊戲，亦非語道，故全書僅偶見五行生克之常談，尤未學佛，故末回至有荒唐無稽之經目，特緣混同之教，流行來久，故其著作，乃亦釋迦與老君同流，真性與元神雜出，使三教之徒，皆得隨宜附會而已。假欲勉求大旨，則謝肇淛（《五雜俎<sup>29</sup>十五》）

頁102。

<sup>27</sup> 詳參見石昌渝，《中國小說源流論》（北京，三聯書店，1994），頁331-339。

<sup>28</sup> 見引自劉蔭柏編，《西游記研究資料》，頁563。

<sup>29</sup> 勳案：「組」疑當為「俎」字之訛。一名匿名審查先生以為，組乃「組綬」之「組」，而非「俎肉」、「雜俎」之「俎」，不宜更正。本人對此仍存不

之「《西遊記》曼衍虛誕，而其縱橫變化，以猿為心之神，以豬為意之馳，其始之放縱，上天下地，莫能禁制，而歸于緊箍一咒，能使心猿馴服，至死靡他，蓋亦求放心之喻，非浪作也」數語，已足盡之。（見《中國小說史略》第17篇語）<sup>30</sup>

所謂「隨宜附會」之說，適明白呈現出評議其書者，均是從「各取所需」的角度切入之事實，<sup>31</sup>而此舉亦讓《西遊記》一書之意涵，因之多變，使其由原本「通俗」、「說講」形態之「單純」、「趣味」，轉變成為富含「宗教」、「哲理」意味之「複雜」、「多元」，而諸多詮釋或能另闢蹊徑，展現多種可能，為文本詮釋提供另類不同思維，然而文學讀本的諸多紛爭，勢必將會因之而起。

事實上，原本富含「宗教」意味的故事，通過「文學」型態（包括語言與文字）來加以呈現，其在先天條件上，實是多所限制；而所謂之「宗教心」，是否切合一般之認知，由「作家」到「文本」，從「作品」的產生到文學的「作用」，此一涉及「創作論」、「認知論」的問題，前者或可在「因人知事」、「知人論世」的概念下，通過外圍考證（包括確定作者身份與當代文風及時風之影響等）的幫助，而有助於文本的

---

同之見，茲將此二說並存，以俟後考。

<sup>30</sup> 見魯迅，《中國小說史論文集：中國小說史略及其他》（臺北：里仁書局，1992），頁148-149。

<sup>31</sup> 由於《西遊記》一書是以唐代高僧玄奘西行取經之「真人真事」為故事藍本，此一題材上的限制，讓「創作者」於創作之初，或「接受者」於聽讀之時，內心之中便不由自主的蒙上一層揮之不去的梵聲陰影。加上其書的「通俗」特性，不同作者又不時在其中加入許多不同的宗教想法，此舉益發使得人們對於其書之閱讀、論述，自來便存在著取之以為己用之「功能性」目的。明、清兩代傳世之西遊版本，舉其大要，計有明代之「世德堂」本《西遊記》與《李卓吾先生批評西遊記》，以及清代之汪象旭《西遊證道書》、陳士斌《西遊真詮》、張書紳《新說西遊記》、劉一明《西遊原旨》、張含章《通易西遊正旨》、《西遊記評注》六種刻本。魯迅於此舉其中若干立說，雖已點出其事之要，然其中仍有補充、修正的極大空間。

深度理解；後者或可從讀者、聽眾之接受層面入手，思考其與聞其事之原始初衷究竟為何，於充分瞭解「創作者」之意圖與「接受者」之需求後，其書最為原初之創作真相，或能逐一廓清。

文學作品之文本詮釋，當是以力求正詁、確解為其終極目標，然不可否認的是，「以他人酒杯，澆一己塊壘」之情事，歷來便層出不窮，在後人「各言其是」的混沌狀態中，成就了文學的多樣詮釋。對於《西遊記》這類以「通俗」特性見長的小說，其所以吸引人的地方，或許正在於其不拘一格，容多暇想的餘裕空間。然而當初創作者之原始初衷究竟為何，時至今日，實早已不可究詰，而後世之詮解西遊故事者，別立一格之「後設」詮釋，相信早已凌駕於原說之上，而諸多別具目的之「宗教性」、「哲理性」說解，當已取代原本以「群眾」及「商業營生」為目的之「故事性」與「趣味性」。<sup>32</sup>

歷來，人們對於西遊「心」解一事之理解，誠頗為多元，每位解讀者均試圖以一己之獨到眼光，從「合理其事」的角度切入，然此種「有所為而為」的舉措，讓原本意欲釐清其事的做為，有著治絲益棼的高度爭議與疑慮。此種因「詮釋」而可能招致的「誤讀」之譏，或許正是其書之所以深為眾人所喜，以及紛爭不斷的主要根由所在。對於孫悟空之內在心性，由桀驁不馴到循規蹈矩之巨大轉變，儒家以「心學」解心，

---

<sup>32</sup> 文學作品之解讀，原本便存在著諸多限制：「創作者」與「接受者」之學養與認知，是否相近，能否引起共鳴；甚至是後來之「詮釋者」有無「導誤於正」的曲解，人們在強調一己之見的同時，往往輕忽其他諸多可能，此當不無爭議之處。胡勝〈明清神魔小說創作思想試論〉（《遼寧大學學報（哲學社會科學版）》第28卷第5期，2000.9，頁55-59）一文，將明清神魔小說之創作思想，區分為四類：「托神魔以刺世」、「借鬼怪以勸懲」、「以戲言寓諸幻筆」、「現民眾閭巷間意」。其中之創作者，有些既不是純正文人，也非民間藝人，而是介於文人、商賈之間的書坊主人，其所以從事編書，但為營利目的，與「以文為用」、「以文為戲」者，實是多所差別，而其所反映者，但只是為了迎合大眾所需之閭巷民眾之意而已。

認為其乃宋明理學將倫理價值與道德自律上升的具體體現；其他宗教雖亦有從「心性」切入，然其所主卻又多所不同，釋家以「明心見性」解心，道家以「修心煉性」解心，甚至有委諸於民間「三教混同合一」之見，或是調合眾家之說的不同想法。<sup>33</sup>此種「雜而多端」的紛亂現象，無疑是在證實，每一位西遊讀者皆是以「一己之意」去臆度作者之意。無可諱言者，此類舉措與如是結果，實無異乎是盲人摸象，所見者殆僅其一隅耳。然何者方是正詁，如何方不致於落入「索隱」之譏？此一要求「回歸文學作品原點」的老問題，當即是「就文學談文學」的本義。惟在眾聲喧嘩之間，強定其是的意義，似乎並不太大，讓所有讀者皆各自擁有想像空間，存在多樣可能，或許才是其事之真諦所在。<sup>34</sup>是以在人們強力呼籲「回歸文學」，摒除「先入為主」之某種成見，去閱讀一部文學作品，一如同魯迅所主張的「遊戲」之說，然誰又能夠否定，此一態度或許也只不過是另外的一種「成見」，它也許也只不過是另外的一種「誤讀」。

<sup>33</sup> 此種對於該書主旨之討論，顯係西遊故事研究歷程中的一個要點，李舜華〈西游學小史〉（《北京社會科學》2000年第1期，頁111-115）一文，對此曾做一回顧式之觀察與說明，可參照。單繼剛〈《西遊記》中的儒釋道觀〉（《明清小說研究》2000年第1期，頁98-113）一文，則以調侃之語氣，連綴《西遊記》書中的三句話：西遊一書，「說一會道，說一會禪，三家配合本如然。」（第2回）「望你把三道歸一，也敬僧，也敬道，也養育人才，我保你江山永固。」（第47回）「道也者，本安中國，反來求證西方，空費了草鞋，不知尋個什麼？」（第64回）以西遊書中文字言其書之特性，實頗富趣味。

<sup>34</sup> 是以不論從「明心見性」、「修心煉性」、「儒家心學」，或是「謫凡」、「試煉」、「回歸」等角度理解其事，所有的詮釋策略，皆有其成立之可能。蕭相愷〈《西遊記》宗教文化的隨意性〉（《明清小說研究》1999年第4期，頁159-169）一文，試圖跳脫前述眾說，認為：「用任何一種純宗教文化去套《西遊記》都難免削足適履之譏。《西遊記》乃是一部世俗態層面的小說，是寫給普通老百姓看的一部書，決無深奧的佛理，也沒有什麼金丹大道，大可不必於中別求微言大義。」其說頗有值得人們深思之處。

後記：本文原發表於2003年11月，以「西遊「心」解——以孫悟空為中心考察」為題，係個人以「東華大學中文系教授」名義，參加由中央研究院中國文哲研究所所舉辦之「明清文學與宗教學術研討會」時，於會中所宣讀之論文。當其時也，李爽學教授、廖肇亨教授及多位與會學者，或提供寶貴意見，供個人參考，謹表由衷謝忱。此一文稿自該會舉辦之後，個人旋即因公事繁忙之故而存封多年。由於當時個人係服務於東華大學中文系，基於此故，故將此稿寄至本刊（《東華漢學》），以為雪泥鴻爪之跡。本文經多位匿名審查先生提供許多寶貴意見，或需訂正、或須回應者，多遵其所囑，於文中進行說明，然許多問題因受限於時間關係，而未能全依審查先生之意見及時修正，此一部份，自應由本人承負文責。對於諸位匿名審查先生之費心審閱，及其所提出之諸多寶貴意見及另類思考，謹表示由衷謝意。

---

## Heart Cultivation in Journey to the West: The Case of Sun Wukong the Monkey

Min-Hsun Hsieh\*

### Abstract

This article attempts to investigate the process of cultivating the heart in the case of the Monkey in Journey to the West. Judging from the growth in character in the pilgrimage to the West of the Monkey, we may roughly characterize his development of heart into four phases. From the time he received the essences of natural forces as a Stone (石猴) to Gracious Monkey King (美猴王), this is the first stage from “Heartless” to “Having a Heart.” From Sun Wukong to Heavenly Stable Supervisor (弼馬溫), to Great King Conquering the Heaven (齊天大聖), Monkey the Pilgrim (孫行者), the change of the state of heart is evident. that is to say, from having “one heart” to “two hearts,” and then to “multiple hearts.” Along with the change, we discern the act of adjusting and correcting the behavior and state of the heart. This process can be again divided into two stages. The first stage belongs to what we can term as external cultivation, using forces from outside to cultivate the heart. The following stage can be described as internalized cultivation of the heart, making it an integral part of the person. This latter procedure can be achieved without the help of the outside world forces. This is how the name “wukong” (understanding the essence of life as “void” or “nothingness”) comes from. The purpose of this article is to delineate the process of cultivating the heart in Journey to the West so as to provide another possible interpretation in our further appreciation of the

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Chung-Cheng University

masterpiece.

**Keywords:** Journey to the West, Sun Wukong