

《西遊記》的倫理閱讀： 以「家」為中心的考察*

陳 柏 言**

提 要

本文旨在通過「倫理閱讀」的視角，檢視《西遊記》寫定者如何藉由「家」的構設，展開對於人倫世道與家國秩序的多重思考。回顧西遊故事的發展，玄奘西行取經的宗教史實，歷經多朝承衍，至晚明世本《西遊記》，已增添愈發豐富的倫理內涵。本文首先著眼「花果山」和「取經團隊」兩個小說中的重要群

本文 107.02.10 收稿，107.12.21 審查通過。

* 本文原為李志宏教授「中國古典小說研討」課堂報告，曾宣讀於「臺大中文系第 46 期《中國文學研究》暨第 36 屆論文發表會」（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2018 年 5 月 4 日）。寫作過程中，多方得益於李志宏、康韻梅兩位先生的指導，以及討論人黃璿璋先生、編委會和諸位匿名審查委員的寶貴意見，謹致謝忱。惟一切文責由作者自負。

** 國立臺灣大學中國文學系博士班二年級

DOI:10.29419/SICL.201902_(47).0001

體，探討寫定者如何通過「家」的視野，賦予其倫理意義。其次，本文集中探究第 27 回至 31 回，悟空遭唐僧放逐的情節，分析此間「驅逐與歸返」主題，歸結衝突發生的原因。綜而言之，《西遊記》的倫理思考與取經團隊「出家人」的身分恰成辯證；五聖以天地與行路為「家」，實折映寫定者對於安身立命的想像。

關鍵詞：西遊記、倫理、家、家國共構

An Ethical Reading of “The Journey to the West”:

A Study Centered on Family

Chen Po-yen^{*}

Abstract

The purpose of the study is using the perspective of “ethical reading” to examine how the author of “The Journey to the West” expands multiple thinking about human relations as well as putting a nation and family in order through the structure of a “family”. At the development of stories in “The Journey to the West”, the religious facts of Xuanzang going to the Western regions and bringing scriptures back, the facts have been added with increasingly rich ethical connotations until the version in late Ming Dynasty. Consequently, the paper first focuses on “Huaguo Mountain” and “the team that obtained scriptures”, the two important parts of the novel, to probe into how the author gave ethical significance through the perspective of a “family”. Secondly, the paper focuses on chapters 27 to 31, the story about Wukong being banished by the monk Tang to analyze the subject of “banishment and return” to

^{*} Ph.D student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

conclude the reasons for the occurrence of conflicts. In “The Journey to the West”, the “monk” taking heaven and earth, as well as the passerby as his family, reflects the author's imagination of the settlement of his life in peace.

Keywords: The Journey to the West, Ethics, Family, Co-constructed family and nation

《西遊記》的倫理閱讀： 以「家」為中心的考察

陳 柏 言

一、前言

《西遊記》¹ 經過漫長的世代累積過程，直到晚明才由文人寫定。² 紛繁的文本內容，提供讀者從不同角度、不同立場進行詮釋的空間。綜觀《西遊記》

¹ 本文所引《西遊記》文本，參照蘇興、劉興漢校評：《西遊記》（南京：鳳凰出版社，2009年）。根據編者書前的〈校評說明〉，其書底本為明代世德堂本《新刻出像官板大字西遊記》，並以明刊《李卓吾先生批評西遊記》為主要校勘本，另參照清代味潛齋石印本《新說西遊記》，以及《西遊記真詮》、《西遊記原旨》等書。《西遊記》版本大同小異，較大差別在於「第9回」有無。本文選用蘇、劉校評本，著重其選用底本為較早刻本，且校勘確實。以下引述《西遊記》皆本此書，為免繁瑣只標明回數，不再贅註頁碼。

² 徐朔方指出《西遊記》等奇書並非個人創作，而強調其「集體創作」的世代累積過程。蔣玉斌則對此提出批判。其認為徐朔方過度強調「集體創作」，而輕忽寫定者的重要性，以及其中的文人色彩、藝術特徵和深刻寓意。浦安迪更直指四大奇書皆為「文人小說」，展示出「晚明那些資深練達的文人學士的文化價值觀及思想抱負」。見徐朔方：〈再論《水滸傳》和《金瓶梅》不是個人創作——兼及《平妖傳》《西遊記》《封神演義》成書的一個側面〉，氏著：《小說考信編》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁114-141。蔣玉斌：〈世代累積型集體創作說檢討〉，《學術研究》2006年第9期，頁122-125。〔美〕浦安迪：《明代小說四大奇書》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年），

全書，其筆調固然諧趣，內容多是神魔靈異，然其中折射的，卻是晚明文化背景下，寫定者對於時代思潮與歷史世道的回應。³ 值得注意的是，寫定者對於取經團隊，乃至於妖魔神佛體系的構設，實蘊藏著不可輕忽的倫理關懷。⁴ 《西遊記》行文雖將敘事重心放在悟空，卻並未冷落其他人物，取經功業也絕非其一人得以完成。換言之，取經之行並不只是悟空個人的啟蒙／冒險之旅，⁵ 更展現取經團隊的通力合作。誠如何錫章指出的，取經團隊中的師徒、師兄弟關

頁 1。隨著《朴通事諺解》引《西遊記》平話的發現，世本《西遊記》的原創價值受到部份學者質疑。然潘建國通過比對二書，並考察《朴》正文與注文的時代差異，指出世本《西遊記》「雖然建立在一個相當成熟的舊本基礎上，但即便對於相同的故事情節，它也作出了更為豐富細緻和更具文學性的刪改增飾，因此，並不能據此而質疑甚至否定百回本《西遊記》編訂者的藝術貢獻。」潘建國：〈《朴通事諺解》及其所引《西遊記》新探〉，《嶺南學報》第六輯（2016 年），頁 211-229。綜而言之，本文雖強調世本《西遊記》寫定者的重要性，然亦不否認此書具有「累積型文本」的基底。因此，本文擬將《西遊記》視為獨立完足之文本，著眼其內部自足的詮釋理路。

³ 歐陽健反思胡適提出的「遊戲說」，指出《西遊記》雖玩世不恭，甚至呈現低下的惡趣，然由於作者對現實認識的清醒和深刻，使全書展示出積極的現實意義。歐陽健：〈《西遊記》的玩世主義和現實精神〉，收錄於氏著：《明清小說采正》（臺北：貫雅文化，1992 年），頁 63。李志宏亦指出：「《西遊記》寫定者並不準備複製玄奘聖蹟，宣揚取經史實。在取喻書寫的過程中，反倒是極可能通過『演義』，曲折表達對於晚明宗教發展乃至佛道相競情形的認識，並意圖藉此回應晚明文化社會中儒學價值體系轉變和人心急遽變化事實。」李志宏：《演義——明代四大奇書敘事研究》（臺北：大安出版社，2011 年），頁 191。

⁴ 西方倫理學的核心，是探討何謂「善」的問題。其研究範疇主要在於人與人相處而衍伸的道德關係，包括罪惡、規範、責任等。而在中國傳統文化中，「倫理學」並不被標舉為一純粹的理論學科，而往往與個人修養，乃至和社會與政治實踐相結合。誠如蔡元培所云，中國「未有純粹倫理學」。因此，本文所稱「倫理」，關注的是《西遊記》寫定者如何通過小說敘事，構設並思考人與群體之間，乃至人在群體中的關係。引文見蔡元培：《中國倫理學史》（上海：上海書店，1984 年），頁 3。

⁵ 相關研究成果眾多，撮舉如方克強：〈原型模式：《西遊記》的成年禮〉，《文藝爭鳴》1990 年第 3 期，頁 26-32。

係，實已揭櫫中國傳統文化中，「擬血緣」、「擬家庭」的構設。⁶ 若用許倬雲的話來說，則是所謂「類親緣組織」。⁷

除此之外，西遊歷程所遭遇的神仙妖魔，也往往並非以個人身分登場，而是以「家」的群體形式出現。例如第 35 回，悟空請老君收服金銀角大王時，即對老君言：「你這老官兒，著實無禮。縱放家屬為邪，該問個鈐束不嚴的罪名。」悟空將金銀角視為老君之「家屬」，故要求其為金銀角的作亂負責。而妖魔中最著名的例子，即是以牛魔王為中心，輻射出的家族親屬，包括紅孩兒、玉面公主、羅剎女等等。甚至悟空亦是牛魔王的結拜兄弟。其中父子、夫妻、妻妾、兄弟間的倫常世故，更讓神魔故事增添了一抹家常化與人情化的色彩。⁸

回顧西遊故事的發展，唐人所撰《大慈恩寺三藏法師傳》記載的玄奘取經之途，雖偶有僧眾結伴同行，卻未善始終。玄奘取經歷程，可謂由其一個人獨力完成，敘事者有意藉此強化「聖僧」的宣教色彩。而至宋代《大唐三藏取經詩

⁶ 何錫章指出，師徒四人結構是中國社會中，典型的以家庭為中心的社會組織形式的真實縮影。「在唐僧師徒的四人結構裡，唐僧無疑是家庭中的家長，孫悟空、豬八戒、沙僧自然是家庭中的成員。從一般意義上講，師徒結構關係並非血緣意義上的家庭關係。但是，中國有一個突出的現象，就是師徒如父子。由於授業的地位，老師便同給予生命的父親一樣，具有同等地位。」何錫章：〈師徒結構的文化寓意〉，《神魔佛怪話西遊》（武昌：華中理工大學出版社，1994 年），頁 7-11。

⁷ 許倬雲指出，除了家族和婚姻關係以外，中國還有一種「類親緣」的差序格局。許倬雲認為，中國佛家和道家的宗派，實是模仿儒家的親屬觀念。故同門師徒與師兄弟之間，往往呈現類似家族的等第關係。許倬雲：《中國人的精神生活》（臺北：聯經出版社，2017 年），頁 240-246。相關討論亦可見余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化，2007 年），頁 39-44。

⁸ 楊義指出：「牛魔王的家族倫常，除了無君無父之外，父子、妻妾、叔姪、朋友皆備……取經群體與牛魔王家族水水火火地交往和交鋒的四個情節單元，涉及取經八十一難中的十難，不僅自成系統，相互呼應，而且與大鬧天宮的總鋪墊、觀音東來的逆行程相互交織，更重要的是它們把神魔鬥爭家常化和人情化了。」見楊義：〈《西遊記》：中國神話文化的大器晚成〉，收錄於梅新林、崔小敬主編：《20 世紀《西遊記》研究》（北京：文化藝術出版社，2008 年），頁 713-714。

話》，則大致底定包括「白衣秀才」孫行者「僧行七人」的組成。⁹ 在元末明初楊景賢的《西遊記雜劇》中，則將隊伍人員確立為「一師三徒一馬」。玄奘面對為他送行的官員時說：「為臣盡忠，為子盡孝。忠孝兩全，餘無所報。」¹⁰ 更確立了「忠孝兩全」、家國共構的政治意涵，奠定全劇的倫理基調。而《朴通事諺解》注引《西遊記》平話更接近百回本，則確定唐僧和行者、沙和尚及「黑豬精朱八戒」的師徒身分。¹¹ 至晚明世德堂本《西遊記》，則強化前七回悟空花果山出世、大鬧天宮等情節，轉化前代以玄奘為主的敘事視角，使悟空成為西遊故事中的要角。而取經團隊的構設，包括彼此友愛、競逐、誤解等等的互動關係，更是寫定者屢屢著墨的重心所在。¹² 從上述西遊故事的演變歷程來看，西遊故事已從聖僧獨行取經的宗教史實，逐漸增加「取經團隊」的構設與師徒互動細節，並賦予「擬家庭」、乃至於「家國共構」的倫理意涵。

在中國以儒家為主的傳統文化中，倫理問題始終是人們關注的重點，而「家」更是倫理關係中的基礎。誠如錢穆指出的：

「家族」是中國文化一個最主要的柱石，我們幾乎可以說，中國文化，全部都從家族觀念上築起，先有家族觀念乃有人道觀念，先有人道觀念乃有其他的一切。¹³

⁹ 宋·佚名：《大唐三藏取經詩話》（臺北：世界書局，1958年）。

¹⁰ 元·楊景賢：《西遊記雜劇》第五齣〈詔錢西行〉，見胡勝、趙毓龍校注：《西遊戲曲集》（北京：人民文學出版社，2018年），上卷，頁63。

¹¹ 〔韓〕崔世珍等：《朴通事諺解》引《西遊記》平話，見汪維輝編：《朝鮮時代漢語教科書叢刊》（北京：中華書局，2015年），頁292-295。

¹² 西遊故事的文本演繹歷程，參康韻梅：〈從文本演繹歷程論《西遊記》文學經典意義之形成〉，鄭毓瑜主編：《文學典範的建立與轉化》（臺北：臺灣學生書局，2011年），頁1-45。吳新化則特別強調，西遊故事演變歷程中，取經隊伍組合有「家庭倫理化」的傾向。見吳新化：〈論《西遊記》神佛故事中的儒家倫常意識〉，《紹興文理學院學報》第23卷第3期（2004年6月），頁80-83。

¹³ 錢穆：《中國文化史導論》（臺北：蘭臺出版社，2005年），頁50。

不只在中國，譚家哲談論西方倫理思想的起源時，亦指出：「家的問題，大概是倫理問題之本。」¹⁴ 可見探討倫理思想時，「家」是一個不容輕忽的關鍵所在。

「家」可以具體表現在姓氏、宗族、家庭和戶口上，亦可延伸至社會和國家。因此，本文所謂的「家」，並不只是一個具體的物質空間，也非定為一尊的制度或概念，而毋寧看成具有伸縮性的象徵符號。¹⁵「家」的意義，端賴相關成員之間的具體實踐和經驗積累。¹⁶

回觀晚明世局，過往以「家族利益」為優先考量的家族制度，逐漸面臨嚴峻考驗。商業城市的興起，人們有更多機會離開原生家庭，追求生計利益。誠如陳寶良所云，晚明「齊家」之道的傳統思維，出現了往「治生」之道的歷史性轉向。¹⁷ 晚明的家庭倫理機制的運作，近代學者多有關注。王玉波即指出，有些家族為了維護宗法關係，在族規中限制子孫不得將戶籍遷往城市或外地。¹⁸ 呂妙芬亦點出明清之際《孝經》學復盛的現象，實是為了回應時代衝擊，強化宗族聯屬所致。此外，家訓與族規的書寫，亦在此時大量湧現。¹⁹ 其亦指出，明清之際學風激變，諸多儒士反而回歸日常，強調以家庭為修道場域，從日用

¹⁴ 譚家哲：〈神倫與人倫：西方與中國倫理根源之差異〉，《形上史論》（臺北：唐山出版社，2006年），下部，頁346。

¹⁵ 麻國慶即指出，「家」是一個伸縮性極強的概念，「作為一種象徵符號，這種模糊性正是漢族家的重要特徵。」麻國慶：《家與中國社會結構》（北京：文物出版社，1999年），頁18。

¹⁶ 陳玉箴即通過哲學家梅洛·龐蒂（Merleau-Ponty）和人類學家 Mauss 對於「體現」意涵的論述，凸顯出「家」的意義是在身體的食衣住行中，反覆操演而逐漸形塑。陳玉箴：〈「家」的身體實踐：林海音飲食書寫中的烹與食〉，《成大中文學報》第53期（2016年6月），頁158-159。

¹⁷ 陳寶良：《明代社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁39。

¹⁸ 王玉波：《中國家庭的起源與演變》（石家莊：河北科學技術出版社，1992年），頁154。

¹⁹ 呂妙芬：《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：中央研究院出版社，2011年），頁1-40。

人倫的角度重申孔孟真儒學。²⁰ 王法周則指出，明末清初士大夫在世變情境下，特別強調「家庭」安身立命的價值。時儒對於社會秩序的思考，往往將家庭倫理問題擺放在重要且突出的位置。²¹ 明清之際大量家庭小說的湧現，正折映時人對於「家」的多重思考。²² 相較於家庭小說對「家」的具體構設，《西遊記》展示的哲學與思想內涵，更有助於吾人從不同視角，探勘晚明文化中對於「家」的省思。

綜上所述，本文主要的研究論題，在於檢視《西遊記》寫定者如何通過「家」的構設，曲折展示對於「家／國」問題與倫理秩序的反思。論文的第二節和第三節，將以「花果山」和「取經團隊」作為探討對象，因為二者皆為寫定者特別著力描寫的群體，且屢屢以「家」的角度觀之，其倫理意義仍亟待抉發。首先，「花果山」作為全書第一個空間場景，敘事者強調天地生成的猴王「成家為王」的倫理進程。故本文將著眼悟空個人對於「花果山」的情感責任與自我認同。其次，「取經團隊」乃是小說中最重要的群體，實意味著與「花果山」對舉，另一種「家」的價值選擇。本文一方面揭櫫「取經團隊」的情感取向，另一方面亦點出其背負國家任務的雙重性。而論文第四節，則以「『家』的危機」為思考進路，著重探討悟空從 27 回到 31 回遭唐僧放逐的情節，從中檢視「驅逐與歸返」這個文本中的重要主題。期望通過本篇論文，重新檢視並藉此深化吾人對於《西遊記》的詮解。

²⁰ 例如晚明周汝登提出「學術不外尋常，舍了家庭，便無所謂學者」、文翔鳳提出「聖人，人倫之至」、「吾道以盡倫為事天之繩尺」等等論述。潘平格則指出唯有在家庭中孝悌實踐，才有可能立身處世、效忠朝廷等看法。詳細分析，參考呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版社，2017 年），頁 84-91。

²¹ 王法周：〈明末清初儒者家庭倫理觀念及其困境——以父子倫理為中心〉，《北京教育學院學報》第 31 卷第 5 期（2017 年 10 月），頁 83-87。

²² 相關研究眾多，撮舉如段江麗：《禮法與人情：明清家庭小說的家庭主題研究》（北京：中華書局，2006 年）、楚愛華：《明清至現代家族小說流變研究》（濟南：齊魯書社，2008 年）。

二、花果山的倫理意義：安身、賦姓與自我認同

悟空於花果山的出身，成家，乃至於成王歷程，實已揭櫫寫定者的倫理思考。第1回開篇，寫定者即通過「天地之數」，敷衍天地宇宙生成之理，以扣合卷首詩「造化會元」之義旨。寫定者進而引介東勝神州、傲來國等世界構設，實是由大而小，鋪敘花果山上石猴的迸生。值得注意的是，小說不只敘寫天地生成，更點出「天地交合，群物皆生」的生生之意：「再五千四百歲，正當寅會，生人，生獸，生禽，正謂天地人。」也就是說，《西遊記》開篇即已點出，生物（人、獸、禽）本非個體，而是處在龐大的「天地人」群物體系之中。小說接著又寫道：「盤古開闢，三皇治世，五帝定倫」，更將天地自然納入了「治世」、「定倫」的倫理範疇——可以說，《西遊記》開篇看似與主要情節無涉，實已揭示出一個「由自然而人文」的閱讀框架。²³

自第1回起，石猴的出生即不平凡。其自「石卵」迸生，「因見風，化作一個石猴」，甚至驚動了玉帝和眾仙卿。無名石猴在花果山中，不只「食草木，飲澗泉，採山花，覓樹果」，亦同時「與狼蟲為伴，虎豹為群，獐鹿為友，獼猴為親」。在石猴降生的最初期，即與自然物種為伴為群、為友為親，展示出石猴於倫理關係上的傾向，並鋪墊其即將展開的「成家」行動。群猴原在山中玩耍，覓得一股山澗流水，便「拖男挈女，呼弟呼兄」，找尋瀑布源頭所在。石猴毛遂自薦，鑽進瀑布泉中，尋得了「花果山福地，水簾洞洞天」的所在。水簾洞中的景象，即是一處現成的家屋構設：

²³ 李志宏認為《西遊記》開篇即暗示了寫定者「預述性敘事」的框架。寫定者試圖在「自然」和「人文」的對應場域，展開道德倫理與歷史演義，從中寄寓個人的歷史關懷和價值意識。李志宏：《「演義」——明代四大奇書敘事研究》，頁392。

橋邊有花有樹，乃是一座石房。房內有石窩、石竈、石碗、石盆、石床、石凳……真個是我們安身之處。裡面且是寬闊，容得千百口老小。我們進去住，也省得受老天之氣。（第1回）

敘事者對於妖魔居住的洞府，往往有不同程度的著墨。²⁴ 然而如此著重「家」的居住功能，包括「石窩、石竈、石碗、石盆、石床、石凳」等器皿家具，乃至「容得千百口老小」的居住空間，只有在描寫水濂洞時如此，突出了花果山作為「家」的意義。

石猴率領群猴進洞後，小說接著寫道：

石猴端坐上面道：「列位啊，『人而無信，不知其可。』你們纔說有本事進得來，出得去，不傷身體者，就拜他為王。我如今進來又出去，出去又進來，尋了這一個洞天與列位安眠穩睡，各享成家之福，何不拜我為王？」眾猴聽說，即拱伏無違，一個個序齒排班，朝上禮拜，都稱「千歲大王」。自此，石猴高登王位，將「石」字兒隱了，遂稱「美猴王」。（第1回）

這個段落寫石猴為王之進程，已從石猴個人的「不傷己身」，到使群猴「安身」、「省得受老天之氣」，乃至於令群猴「安眠穩睡，各享成家之福」。層層迭進的「成家」行動，展示出石猴安己身，同時亦安他人之身的王者風範。就此，本來「猴性頑劣，再無一個寧時」的群猴，竟一個個「序齒排班，朝上禮拜」，奉石猴為王。此賦予了群猴人倫次序的意義，而石猴亦將初始的「石」字隱去，從群猴之一，登立為「美猴王」。此「自我賦名」的行動，正意味著石猴脫離自然無序的狀態，逐步走進倫理世界。寫定者通過這段石猴於花果山出世，乃至

²⁴ 《西遊記》中對於「家屋」空間的具體構設，亦是值得探討的主題。然受限篇幅，本文只能暫且提點，留待未來。

於安身成家、自封為王的敘事，設定了一「安身——成家——立國」的象徵圖示。

安定家園以後「三五百載」，猴王與群猴宴饗之際，忽然悟得壽命有限而哭泣，展開求取長生之旅。值得注意的是，這是悟空第一次「墮淚」，也是小說第一次突破花果山的群猴體系。猴王知曉了閻王的死亡之境，乃至於佛、仙、神聖三大系統的存在，並意圖追求長生。若以「人格塑造小說」的角度來看，此固然是一樁個人生命從「嬰兒期」進入「童年期」、「知有生死之別」的啟蒙寓言；²⁵然若從倫理意義觀之，則此是行者第一次脫離原生的「家」，預備走進更龐大的社會體系。小說描述猴王登筏渡海，在南瞻部州的地界邊，抓了一個捕魚之人，「剝了他衣裳，也學人穿在身上，搖搖擺擺，穿州過府，學人禮，學人話」。猴王並非直接拜入仙家門下，「學人禮，學人話」一事成為「參仙」的前行工作。值得注意的是，此次離家之行並非割斷原生臍帶，猴王之所以求取長生，追根究柢並不只為了自己，而是為了花果山家園的永恆存續。

猴王渡越西海，尋得「靈臺方寸山」須菩提祖師，求取長生之術。猴王與祖師有如下對話：

祖師道：「既是逐漸行來的也罷。你姓甚麼？」猴王又道：「我無性。人若罵我，我也不惱；若打我，我也不嗔。只是陪個禮兒就罷了。一生無性。」祖師道：「不是這個性。你父母原來姓甚麼？」猴王道：「我也無父母。」祖師道：「既無父母，想是樹上生的？」猴王道：「我雖不是樹上生，卻是石裡長的。我只記得花果山上有一塊仙石，其年石破，我便生也。」祖師聞言暗喜，道：「這等說，卻是個天地生成的。你起來走走我看。」猴王縱身跳起，拐呀拐的走了兩遍。祖師笑道：「你身軀雖是鄙

²⁵ 見張靜二：《西遊記人物研究》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁62-67。

陋，卻像個食松果的猢猻。我與你就身上取個姓氏，意思教你姓『猢』。猢字去了個獸傍，乃是個古月。古者，老也；月者，陰也。老陰不能化育，教你姓『猢』倒好。猢字去了獸傍，乃是個子系。子者，兒男也；系者。嬰細也，正合嬰兒之本論。教你姓『孫』罷。」猴王聽說，滿心歡喜，朝上叩頭道：「好！好！好！今日方知姓也。萬望師父慈悲，既然有姓，再乞賜個名字，卻好呼喚。」祖師道：「我門中有十二個字，分派起名，到你乃第十輩之小徒矣。」猴王道：「那十二個字？」祖師道：「乃廣、大、智、慧、真、如、性、海、穎、悟、圓、覺十二字。排到你，正當『悟』字。與你起個法名叫做『孫悟空』，好麼？」猴王笑道：「好！好！好！自今就叫做孫悟空也。」（第1回）

《西遊記》第1回以石猴破石出世開篇，而以獲取「姓」、「名」，乃至拜師，列位須菩提祖師「第十輩之小徒」作結，揭示了這個由天地生成，無父母、無姓／性的石猴，逐步走入倫理關係的過程。值得注意的是，「姓名」的來由在此特別彰顯，折射出「賦姓」、「賦名」的倫理意義。姓名的獲得可以視為禮物的賦予，不只象徵著悟空「成人」的開始，亦意味著苦難的展開。²⁶ 菩提祖師之所以將悟空取姓為「孫」，是緣於悟空「身軀雖是鄙陋，卻像個食松果的猢猻」，

²⁶ 高桂惠指出，《西遊記》中悟空是五聖裡第一個獲得賜名之人，「『命名』作為一種『禮物』，實際上意味著一個生命個體進入人文秩序的社會框架之中……，『名字』是一種禮物，卻也是證明悟空『成人』之歷程的開展。然而，『名字』的獲得並不代表成人的終結，反倒是一種開始，意味成人的苦難。」高桂惠：〈《西遊記》禮物書寫探析〉，收入康來新主編：《海上真真：紅樓夢暨明清文學文化論文集》（臺北：里仁書局，2015年），頁394-395。

故「就身上取個姓氏」。換言之，悟空之「姓」並不來自於血緣、宗族，而來自其自身，彷彿是「自家做祖」了。²⁷

悟空後因賣弄法術，遭到菩提老祖驅逐，復返花果山。其打敗混世魔王以後，小說又再次將「姓」字標舉出來：

那在洞眾猴，都一齊簇擁同入，分班序齒，禮拜猴王。安排酒果，接風賀喜，啟問降魔救子之事……悟空又笑道：「小的們，又喜我這一門皆有姓氏。」眾猴道：「大王姓甚？」悟空道：「我今姓孫，法名悟空。」眾猴聞說，鼓掌忻然道：「大王是老孫，我們都是二孫、三孫、細孫、小孫……一家孫、一國孫、一窩孫矣！」都來奉承老孫，大盆小碗的椰子酒、葡萄酒、仙花、仙果，真個是合家歡樂。（第2回）

群猴因獲得姓氏，都「鼓掌忻然」道：「大王是老孫，我們都是二孫、三孫、細孫、小孫……，一家孫、一國孫、一窩孫矣！」由此看來，一個「家」的成立條件，並不只是擁有花果山這個家屋空間，或者「分班序齒」的長幼排列而已。

「姓」的獲取與賦予，使這個「原無姓」的猴族，頓時產生了猶如血脈關係的鞏固與連結，花果山之為「家」也就此成立。而在第1回的結束，有末尾詩「鴻濛初闢原無姓，打破頑空須悟空」；而在第2回的末段，小說亦以一詩作結：「貫通一姓身歸本，只待榮遷仙籙名。」兩首回末詩皆點出「姓」字。這裡的「姓」，固然可引伸為「性」，提示全書的心性主題；然若放在開篇兩回的「成家」脈絡來看，則從「原無姓」到「貫通一姓」的歷程，正揭示了花果山已逐步賦予倫理的內涵。

²⁷ 託名李卓吾先生評點「我也無父母」一句曰：「無父母，就是自家做祖了。」明·李贄：《西遊記評》，見朱一玄、劉毓忱主編：《西遊記資料匯編》（天津：南開大學出版社，2002年），頁227。

歷經大亂天宮和鎮壓五行山事後，行者終於被唐僧救出，踏上取經之途。在離開花果山後，悟空仍不斷以「花果山」、「水簾洞」的來歷自我標示。例如在第 7 回中，悟空已以「花果山中一老猿」答覆如來，並強調「水簾洞」之家業：

天地生成靈混仙，花果山中一老猿。

水簾洞裡為家業，拜友尋師悟太玄。(第 7 回)

而後面對他人詢問身家，悟空亦會追溯自己花果山的來處，以及水簾洞之家業。此在書中例子頗多，下羅列之：

家居花果山，祖貫水簾洞。(第 35 回)

祖居花果稱王位，水簾洞裡逞剛強。第 52 回)

老孫祖住花果山，大海之間水簾洞。(第 63 回)

祖居東勝大神洲，花果山前自幼修。(第 67 回)

祖居東勝大神洲，天地包含幾萬秋。

花果山頭仙石卵，卵開產化我根苗。(第 86 回)

值得注意的是，在第 35 回、52 回、63 回、67 回、86 回中，悟空皆提及了「祖貫」、「祖住」、「祖居」等同一系列的祖籍概念。小說人物以祖居、祖貫「自報家門」，在《西遊記》其他回中屢有出現。然悟空如此頻繁的反覆宣稱，不當只看作一種敘事套路，而是敘事者有意為之。值得注意的是，悟空乃是天地生成、

原無所屬的，²⁸ 然通過「祖」字的強調，竟彷彿虛設了一個祖籍來處。悟空反覆宣稱其祖居來處，不只展示悟空對於花果山的眷戀，亦有意藉此認同的話語，定位自身於世間的倫理位置。由此，花果山的倫理意義，便不只限於前幾回的成家立業，更展現在西行取經過程中，行者通過「自報家門」的反覆形塑與自我認同。

三、取經團隊的倫理意義：人倫情感與家國轉喻

許多學者已從人物研究的角度，分別探勘取經「五聖」的意義，也取得了可觀的成果。²⁹ 然而，若將「取經團隊」視作一個整體，一個擬血緣關係的「家」來看待，則蘊藏其中的倫理意義仍有待開展。因此，在進入討論以前，有必要再次追問：該如何看待取經隊伍？五聖可以視為一個「家」嗎？許嘉瑋即認為，與其將《西遊記》中的五聖視為家庭，不如廣義看作「群體」即可。原因是小說中的身分關係往往是游移的，「（取經團隊）與『兄弟』有所差異，甚至更趨近於草莽」。然而，許嘉瑋在行文過程中，又指出「就悟空來說，花果山無疑是它第一個家，取經隊伍是第二個家」，顯然其對於取經團隊的組成是否當視為「家」，亦有模糊空間。³⁰ 本文仍以「家」來看待《西遊記》中的群體，並非忽略其中身分關係的游移，而更欲強調「家」本身就具有的伸縮特質——或者說，身分的游移，本身就是《西遊記》敘事者構設「家」時的巧思。綜觀《西遊記》

²⁸ 《西遊記》第3回，悟空執如意棒打入閻王殿。其見到生死簿上寫著：「羸蟲、毛蟲、羽蟲、昆蟲、鱗介之屬，俱無他名」，敘事者又言：「這猴似人相，不入人名；似羸蟲，不居國界；似走獸，不伏麒麟管；似飛禽，不受鳳凰轄。」

²⁹ 如〔美〕夏志清著，胡益民等譯：《中國古典小說導論》（合肥：安徽文藝出版社，1994年）、張靜二：《西遊記人物研究》等。

³⁰ 見許嘉瑋：〈《西遊記》中的「秩序」問題探析——以取經路上五聖與遭逢群體之互動關係為切入點〉，《中國文學研究》第25期（2008年1月），頁13、26。

全書，取經五聖雖分屬「異姓」，並無血緣關係，然小說卻屢屢以父子與兄弟倫理來看待取經隊伍，儼然構成一個廣義上的「家」。

在《西遊記》84回中，滅法國王欲殺害一萬名僧侶，行者為了避難，提議四人以弟兄相稱，偽作販馬之人。在客棧遇見趙寡婦問四人來歷，小說遂有如下描述：

行者道：「這一位是唐大官，這一位是朱三官，這一位是沙四官，我學生是孫二官。」婦人笑道：「異姓。」行者道：「正是異姓同居：我們共有十個弟兄，我四個先來賃店房打火；還有六個在城外借歇，領著一群馬，因天晚不好進城。待我們賃了房子明早都進來。只等賣了馬才回。」

此段敘述，雖是行者為了蒙混而編織的謊言，其中內涵卻值得讀者玩味。首先必須注意的是，行者虛構一個「商人之家」，掩蓋取經團隊為出家人的事實。這個段落，為讀者揭示了「異姓兄弟」的可能性——也就是說，即使異姓，毫無血緣關係，亦可「成家」。³¹

除了異姓兄弟，悟空面對師父唐僧，更往往將其視為「父親」。作為取經團隊領導者的唐僧，若按照僧團師生倫理，得視為「上師如佛」；然在《西遊記》中，卻屢屢以「如父」看待。換言之，小說在此，顯然投射了更多儒家式的倫理思維。第14回中，唐僧不只將悟空救出五行山，亦給他起了「行者」之名。生命的拯救，配合「名字」的再次賦予，同時指向了「重生」。由此，唐僧便與給予孩子生命的父親一樣，對行者產生了親屬般的意義。除此之外，「一日為師，

³¹ 在同為「四大奇書」的《三國演義》裡，劉關張的「桃園三結義」、《水滸傳》中「一〇八條好漢」，皆是知名的「異姓兄弟」、「異姓骨肉」——此現象或可另闢一文討論，限於篇幅，在此不便展開。近代學者王振忠考諸明清時代典籍，指出契兄、契弟、契友、契父、契子等「擬親制」下的人際契約關係，屢見不鮮。見王振忠：〈契兄、契弟、契友、契父、契子——《孫八救人得福》的歷史民俗背景解讀〉，《漢學研究》第18卷第1期（2000年6月），頁166-173。

終身為父」的說詞，在整部《西遊記》中出現了四次，分別是第 31 回兩次，第 72 回、第 81 回各一次。值得注意的是，「一日為師，終身為父」最早是由八戒提出，用以勸勉悟空回歸取經隊伍、拯救師父。而同一回，悟空與寶象國妖怪對戰，小說有如下對話：

那怪道：「你好不丈夫啊，既受了師父趕逐，卻有甚麼嘴臉又來見人？」
行者道：「你這個潑怪，豈知『一日為師，終身為父』？『父子無隔宿之仇』？你傷害我師父，我怎麼不來救他？你害他便也罷？卻又背前面後罵我，是怎的說？」（第 31 回）

在這裡，悟空將「一日為師，終身為父」、「父子無隔宿之仇」的倫理教訓提出，標舉出自我與妖怪的不同之處。此與第 1 回猴王自道「我也無父母」，乃至第 17 回中，悟空自稱「歷代馳名第一妖」的自我認知，已有很大的不同。悟空在此通過「師徒」，乃至於「父子」的倫理認同，辨別出自我與妖怪的差異，重新定位自我價值，歸返取經團隊之中。

在《西遊記》裡，天不怕地不怕的孫悟空，常因為唐僧遭難，或者受唐僧誤解而墮淚，此間人倫情感不言可喻。然而唐僧對待悟空，卻往往將之視為「潑猴」、「猴頭」，聽信八戒中傷之辭，動輒唸誦緊箍咒束縛悟空。唐僧的態度，在小說後段有了較大的轉變：

行者喝道：「夯貨，莫亂談。我老孫一向西來，那裡有甚憊懶處？似你這個重色輕生、見利忘義的嚙槽，不識好歹，替人家哄了招女婿，綁在樹上哩。」三藏道：「也罷，也罷。八戒啊，你師兄常時也看得不差，既這等說，不要管他，我們去罷。」行者大喜道：「好了，師父是有命的了。請上馬，出松林外，有人家化齋你吃。」（第 80 回）

在此，唐僧對八戒說：「你師兄常時也看得不差」，難得正面肯定了悟空的看法。而在 86 回中，唐僧遭綁，行者打入妖怪園中。見著師父，一時間不知該先解救師父，或者去打殺妖怪，來來回回竟似在跳舞。小說接著描述：

長老見了，悲中作喜道：「猴兒，想是看見我不曾傷命，所以歡喜得沒是處，故這等作跳舞也。」（第 86 回）

吳達芸指出：「唐僧那一聲悲喜交集的『猴兒』充分流露了天生的孤兒與從無育兒經驗的師父之間，充滿溫馨的孝與慈的交融。」³² 唐僧過往稱喚悟空，往往以「潑猴」、「猴頭」喚之，而至此悲喜交集的「猴兒」叫喊，則展示出寫定者有意構設西行途中，取經成員間的人倫情感進程。

吳達芸之語，亦提示我們注意唐僧「天生的孤兒」身世，而此也凸顯出「取經團隊」構設的倫理意義。在世本《西遊記》中，對於玄奘的孤兒身世並無太多著墨。而在晚出的《西遊證道書》中，則補入第 9 回唐僧的「江流兒」身世，交代其出身。³³ 無論第 9 回是古本或由後人偽作，³⁴ 此回的出現，補足了世德堂本《西遊記》空缺的「八十一難」的前四難，亦使全書敘事更加完滿。若將第 9 回納入考慮，則唐僧和悟空師徒，更有了敘事上得以參看比照之處。主要有兩個方面：一，兩人都是「無父無母」、沒有親屬的孤兒；二，兩者都藉著取經修煉，走入人倫系統。而「取經團隊」作為唐僧和悟空匯聚的場域，更具體

³² 吳達芸：〈天地不全——西遊記主題試探〉，《中外文學》第 10 卷 11 期（1982 年 4 月），頁 106。

³³ 胡萬川指出，「江流兒」故事在東西方傳統文獻中皆有所見，作為一種原型，往往指向英雄偉人的降生。見胡萬川：〈中國的江流兒故事〉，《漢學研究》第 8 卷第 1 期（1990 年），頁 444。

³⁴ 關於《西遊記》「第 9 回」的版本問題及相關討論，可參〔美〕余國藩：〈《西遊記》的敘事結構與第九回的問題〉，收錄於氏著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經出版，1989 年），頁 1-29。

呈現了「家」所賦予的倫理意義——固然，這個「家」並非血緣關係組成，卻替代了原來空缺的親情與倫常。

然而，取經隊伍並不只作為「家」的存在，更擴及「國」的轉喻。第 85 回中，小說如下一段記述，即展示出家與國的辯證思考：

長老滴淚道：「樵夫啊，你死只是一身，無甚掛礙，我卻死得不甚乾淨。」樵子道：「長老，你是個出家人，上無父母，下無妻死便死了，有甚麼不乾淨？」長老道：「我本是東土往西天取經去的，奉唐朝太宗皇帝御旨拜活佛，取真經，要超度那幽冥無主的孤魂。今若喪了性命，可不盼殺那君王，孤負那臣子？那枉死城中，無限的冤魂，卻不大失所望，永世不得超生，一場功果，盡化作風塵，這卻怎麼得乾淨也？」樵子聞言，眼中墮淚道：「長老，你死也只如此，我死又更傷情。我自幼失父，與母鰥居，更無家業，止靠著打柴為生。老母今年八十三歲，只我一人奉養。倘若身喪，誰與他埋屍送老？苦哉，苦哉！痛殺我也。」長老聞言，放聲大哭道：「可憐，可憐！山人尚有思親意，空教貧僧會念經。**事君事親，皆同一理；你為親恩，我為君恩。**」（第 85 回）

就情節推演來看，唐僧與樵夫的這段對話，即使抽除也不會影響故事的進行。然而通過此一對白，實展示出寫定者的倫理思考與關懷。在此一段落中，「上無父母，下無妻子」的唐僧，與有著高壽老母的樵夫的對話，形成了意味深長的對照。兩人遭遇危險，即使死前的考量都不是為了自己，而是為了他人——兩人的生命裡皆有不可卸除的倫理責任。唐僧掛念取經之事，實是為了「唐朝太宗皇帝」的御旨；而樵夫所掛念的，則是無法為母親「埋屍送老」。小說藉唐僧

之口，道出「事君事親，皆同一理」，正是將「家」與「國」通過倫理的話語，拉連在一起，形成家國共構的框架。³⁵

回顧取經團隊的成立，唐僧收伏四位徒弟的情節，分別散落在不同回目；五聖的完整集結，則是在第 22 回，收伏沙僧以後。然若追溯取經團隊成立的動因，不只由於魏徵斬殺孽龍，太宗因背信而受難。更因為唐王創立江山，殺生無數，允諾地府建一「水陸大會」超渡冤死地獄眾生之故。因此，第 12 回中，觀世音菩薩領如來旨意，來到東土，將「錦襴異寶袈裟」、「九環錫杖」和「金箍圈」三寶送予太宗，再由太宗賜給玄奘。太宗「轉賦」寶物予玄奘這一行動，實具有一層政治上的儀式意義。³⁶

第 12 回，唐僧接受取經任務時，懷抱著「報國」之大任：「貧僧不才，願效犬馬之勞，與陛下求取真經，祈保我王江山永固。」又言：「我已發了洪誓大願，不取真經，永墮沉淪地獄。大抵是受王恩寵，不得不盡忠以報國耳。」而

³⁵ 日本學者尾形勇考曾察秦漢典籍，指出古代中國「家／國」的概念仍有分野，並非單純的「擴大」、「延伸」而已。其認為臣子對於君主的效忠關係，並不如父子之親，而已帶有忠／孝、公／私之別。參〔日〕尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的「家」與國家》（北京：中華書局，2010 年），頁 141-177。尾形勇的說法固然值得思考，然其探討的範疇只限於秦漢典籍。此外，「家」與「國」在實際的政治體制上或有分野，然在士人思維與文學修辭上，卻時有轉喻的現象。《西遊記》中「家國共構」的指涉即很明顯。除了花果山、取經團隊，以第 68 至 71 回「朱紫國」事件為例：國王因皇后被妖怪所擄，重病三年。為求行者拯救皇后，國王不惜紆尊降貴，跪地要將國家獻給行者。行者笑道：「這皇帝失了體統！怎麼為老婆就不要江山，跪著和尚？」在此，「治國」即與「理家」，乃至於「治身」不可分割。相關討論亦可參麻國慶：《家與中國社會結構》，頁 221-223、王建科：《元明家庭家族敘事文學研究》（北京：中國社會科學出版社，2004 年），頁 11。

³⁶ 張錦池指出，在《慈恩寺三藏法師傳》中玄奘是「抗旨」西行，「冒越憲章，私往天竺」。後來在《取經詩話》和《西遊記》雜劇中，則將玄奘的「抗旨」改為「奉旨」西行。而至世德堂本《西遊記》，則將唐僧的「奉旨」，進而改為「請旨」。從「抗旨」、「奉旨」到「請旨」的文本演變，唐僧的任務從最初的宗教取經之行，逐漸被賦予了政治意涵。用張錦池的話來說：「唐僧已不是一般的『上西天拜佛求經』使節，幾成為唐太宗赴『天竺國大雷音寺』朝聖的替身了。」張錦池：〈宗教光環下的塵俗治平求索〉，梅新林、崔小敬主編：《20 世紀《西遊記》研究》，頁 717。

14 回出關前，唐僧答覆僧徒：「心生，種種魔生；心滅，種種魔滅。我弟子曾在化生寺對佛說下洪誓大願，不由我不盡此心。這一去，定要到西天，見佛求經，使我們法輪回轉，願聖主**皇圖永固**。」在此，「江山永固」、「皇圖永固」的心願，「盡忠以報國」的理想，屢屢被唐僧標舉出來。也就是說，「經世」、「治國」理想與個人的心性修行相結合，形成取經團隊不可忽視的初衷所在。而後，太宗更與玄奘結拜為兄弟，賜其姓名「唐三藏」。這個「賦予姓名」的儀式，自然讓人想起第 1 回菩提老祖賜「孫悟空」之名給行者之事。然值得注意的是，「唐姓」和「御弟」的賦予，並不只呈現出「家」的親情意義，更具有「國」的忠誠標誌。由此，取經團隊成立初始，即存在著「家國共構」的核心特質。因此，太宗彈土入酒的儀式，也使「寧戀本鄉一捻土，莫愛他鄉萬兩金」的情感期勉，成為帶有政治意義的盟約誓詞。

緣此，取經團隊前赴西土，「國」之功業任務，以及「鄉」的情感召喚，便成為唐僧一再回顧的重點。第 23 回，集結完畢的取經隊伍首次遭難。面對女色的誘惑，唐僧如此說道：「功完行滿朝金闕，見性明心返故鄉」。明心見性固然是修行的重點，然亦不可忽視「功完行滿朝金闕」，乃至「重返故鄉」的政教倫理因素。對此，小說後段有更顯著的呈現：

老師父緩觀山景，忽聞啼鳥之聲，又起思鄉之念，兜馬叫道：「徒弟！我自天牌傳旨意，錦屏風下領關文。觀燈十五離東土，才與唐王天地分。甫能龍虎風雲會，卻又師徒拗馬軍。行盡巫山峰十二，何時對子見當今？」
（第 80 回）

唐僧離開長安之時，曾允諾太宗三年來回。未料道阻且長，竟不知此路途何時有走完的一日。在小說中後段，唐僧歸鄉的焦灼之情愈烈；而在第 80 回的這首

唐僧所作的詩中，「思鄉之念」彷彿更成為唐僧必須克服的困厄。「我自天牌傳旨意，錦屏風下領關文」的詩句，更傳遞其念茲在茲的國家任務。³⁷

值得注意的是，在取經隊伍西行的過程，「大唐」的國別身分，成為唐僧、乃至於取經團隊在異地一再被辨認的特質。舉例來說，第14回才剛出大唐國界，「唐人」與否的問題就被提出來。也是在這一回，藉由唐僧之口，讀者才知曉其「唐」來自於太宗賜姓。「三藏」之名在第12回即已交代，「唐」姓卻直到14回才由唐僧之口道出，這樣的「延後」設計，可能是敘事者有意為之。正是唐僧意識到自我涉入了「異境」，才有必要宣稱自身「唐」的來處。通過反覆的自我宣稱與被辨認，一方面提供了讀者審視「取經團隊」與西域「他者」之別的框架；另一方面，更提示著取經隊伍所攜帶的「大唐」標誌。

對於「大唐」的自我意識，更呈現在唐僧總以「欽差」自許。例如第13回便自稱：「貧僧是大唐駕下欽差，往西天拜佛求經的和尚」。第16回也稱：「我弟子乃東土欽差，上雷音寺拜佛求經。」即使在階前謁見如來，如來稱喚唐僧為「聖僧」，然敘事者仍以詩句強調唐僧「奉欽差」的政治身分：

當年奮志奉欽差，領牒辭王出玉階。

清曉登山迎霧露，黃昏枕石臥雲霾。

挑簾遠步三千水，飛錫長行萬里崖。

念念在心求正果，今朝始得見如來。（第98回）

而在同一回，面對阿儺、伽葉索討人事，初次唐僧未予交付，因此拿到無字白本。取經眾折返靈山，第二次見到二尊者，小說有如下描述：

³⁷ 宋元話本小說中，「返鄉」已是頗為大宗的母題。相關討論可見金明求：《虛實空間的移轉與流動——宋元話本小說的空間探討》（臺北：大安出版社，2004年），頁102-143。必須注意的是，在《西遊記》中，寫定者反覆書寫唐僧歸鄉之情，並不著墨在歸鄉的具體路程，而更重視其心理的狀態，乃至於對於家國的責任。

二尊者復領四眾，到珍樓寶閣之下，仍問唐僧要些人事。三藏無物奉承，即命沙僧取出紫金鉢盂，雙手奉上道：「弟子委是窮寒路遙，不曾備得人事。這鉢盂乃唐王親手所賜，教弟子持此沿路化齋。今特奉上，聊表寸心。萬望尊者將此收下，待回朝奏上唐王，定有厚謝。只是以有字真經賜下，庶不孤欽差之意，遠涉之勞也。」（第 98 回）

唐僧再次以大唐「欽差」自稱。因而，以唐王所傳之鉢盂，換得有字經文，便使整個取經之途的終程，不只是宗教意義或心性修行上的「取經」，更回應到了取經隊伍成立之因由，就是要為太宗、為大唐釋厄。進一步說，敘事者通過這段有意的「人事」安排，結合唐僧「欽差」的身分；將整個取經行的神聖性減低，甚至諧謔的強化了其中政治交換的成分。³⁸

清代評點家劉一明〈西遊原旨讀法〉，已點出《西遊記》中「通關牒文」和「寶印」的重要意義。³⁹ 劉一明固然是站在道教立場，然全書中大量的「通關」書寫，實反覆勾勒著取經團隊的「欽差」形象。換言之，整部《西遊記》不當只是宗教或心性意義上的取經修行，亦同時是「大唐」取經團隊穿行於西域諸國的政治之旅——於此意義上，取經團隊展示的不只是「家」的人倫情感，更關乎「國」的政治任務。

³⁸ 劉瓊云討論尊者索取「人事」的情節，即指出「以唐王親賜的紫金鉢盂換得唐王授意求取的經文，確實頗有外交使節交換品物，互取所需的意味。」詳見氏著：〈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 17。

³⁹ 劉一明《西遊原旨讀法》：「唐僧師徒，每過一國，必要先驗過牒文，用過寶印，才肯放行。此是取經第一件要緊大事，須要將這個實義，追究出來。知此者，方可讀《西遊》。」又云：「《西遊》通關牒文，乃行道者之執照憑信，為全部之大關目。所以有各國寶印，上西而領，回東而交，始終鄭重，須臾不離，大要慎思明辨，方得真。知此者，方可讀《西遊》。」清·劉一明：〈西游原旨讀法〉，收錄於朱一玄、劉毓忱主編：《西遊記資料匯編》，頁 346、350。

四、「家」的危機：驅逐與歸返

在前一節，本文已討論「取經團隊」的倫理意義，指出其不只展現五聖「擬家庭」的人倫情感，更具有「家國共構」的政治意涵。然而，取經團隊這個「家」並非一直都是如此穩固——甚至可以說，在取經過程中，團隊常處在「散火」的危機之中。西行途中每遇災厄，八戒時有「散火」之語，然畢竟只是口頭牢騷，並未對團隊造成實質威脅。然而，小說安排悟空三次遭到唐僧驅逐，離開取經團隊，可謂使這個以「悟空」為核心的取經隊伍，面臨散火危機的最高峰。

第一次的驅逐，是在第 14 回。悟空棒殺六賊遭三藏責罵，因「一生受不得人氣」，離開隊伍。而第二次放逐，則從第 27 回到 31 回，共經歷五回。著重在悟空返回花果山，重整家園。而後又從八戒的外在角度，側寫花果山與取經團隊作為「家」的不同意義。而第三次的驅逐，則從第 56 回至 58 回，共經歷三回，這也是悟空最後一次遭到驅趕。在第三次放逐中，悟空「恐本洞小妖見笑」，並未返回花果山，而去向唐僧請罪，又找觀音訴苦。在此次驅逐中，小說更著重在六耳獼猴的「真假替代」的主題。綜上敘述可知，第二次放逐，悟空對於花果山的牽絆更深。悟空返回原生故鄉、重整家園，安樂為王一段時日，才又被八戒激將離山，重返取經隊伍。本文認為，第二次放逐不只篇幅最長，亦寫出了悟空在「花果山」和「取經團隊」之間的擺盪與抉擇。為了聚焦本文的關懷核心，本節將以悟空的第二次放逐為中心，檢視其中取經團隊不穩定的因素，並分析小說所展示的「驅逐與歸返」主題。

相對於八戒出家時，將雲棧洞家屋決絕燒毀，⁴⁰ 悟空對於自身「祖居」花果山再三強調，實凸顯了其對於原生的「家」的眷戀。是故，小說中安排他遭唐僧驅逐，其歸返花果山的姿態自有值得玩味之處。事實上，在遇見唐僧以前，行者的第一個師父須菩提祖師，就曾因其賣弄法術，將之逐出師門。小說如此描述：

行者再次哭泣，詢問祖師：「師父，教我往那裡去？」祖師回以：「你從那裡來，便從那裡去就是了。」此時，行者方醒悟自身的來處為「東勝神洲傲來國花果山水簾洞」，並吐露：「我也離家有二十年矣，雖是回顧舊日兒孫，但念師父厚恩未報，不敢去。」（第2回）

第一次的「驅逐」事件，已為悟空接下來大鬧天宮的頑劣之性做出鋪墊。然更重要的是，小說在此揭櫫了行者的人倫情感：行者既惦念著花果山的「舊日兒孫」，亦感慨師恩未報。而此「驅逐（師門）——歸返（花果山）」的書寫模式，在唐僧第二次驅逐悟空的情節中，有了更進一步的呈現。

第27回，唐僧因行者三次打殺白骨精，又聽信八戒的離間，而將行者驅逐。行者自然為自己抱屈，然唐僧甚而起誓、撰寫「貶書」，以示斷絕師徒之意。小說對此有如下描述：

大聖見他不睬，又使個身外法，把腦後毫毛拔了三根，吹口仙氣，叫：「變！」即變了三個行者，連本身四個，四面圍住師父下拜。那長老左右躲不脫，好道也受了一拜。大聖跳起來，把身一抖，收上毫毛，卻又吩咐沙僧道：「賢弟，你是個好人，卻只要留心防著八戒詭言詭語，途中更要仔細。」

⁴⁰ 《西遊記》第19回：「那怪撲的跪下，望空似搗碓的一般，只管磕頭道：『阿彌陀佛，南無佛，我若不是真心實意，還教我犯了天條，劈屍萬段。』行者見他賭咒發願，道：『既然如此，你點把火來燒了你這住處，我方帶你去。』那怪真個搬些蘆葦荊棘，點著一把火，將那雲棧洞燒得像個破瓦窰。」

倘一時有妖精拿住師父，你就說老孫是他大徒弟，西方毛怪聞我的手段，不敢傷我師父。」唐僧道：「我是個好和尚，不題你這歹人的名字，你回去罷。」（第 27 回）

行者臨別之際，仍不忘囑咐沙僧要留意八戒的「詭言詭語」，並且護持三藏不受妖怪傷身，顯示其並未忘卻維護團隊的任務。其復返花果山水簾洞時，仍因聽見東洋大海的潮水聲響，望洋興歎起來，「想起唐僧，止不住腮邊淚墜」。考究此次唐僧驅逐悟空的原因，除了悟空打殺白骨精的兇狂之性，以及八戒「詭言詭語」的離間話語，讀者很難不把主因歸疚於唐僧的昏庸不明。第 28 回，大聖對花果山眾猴解釋被驅逐的原因：「小的們，你不知道，那唐三藏不識賢愚：我為他一路上捉怪擒魔，使盡了平生的手段，幾番家打殺妖精；他說我行兇作惡，不要我做徒弟，把我逐趕回來，寫立貶書為照，永不聽用了。」同一回中，敘事者亦指出「唐僧聽信狡性，縱放心猿」，顯示小說實有意彰顯唐僧是非不明的昏昧形象。

小說反覆以悟空的「火眼金睛」，對照唐僧的「肉眼凡胎」；而後者的昏庸不明，往往反過來造成取經隊伍的磨難與成員間的傷害。寫定者一再通過反諷修辭，削弱聖僧形象的神聖性。⁴¹ 唐僧的父親形象結合「緊箍咒」的規訓，固然強化了其宗教意義上的超越性和權威性；然另一方面，小說又大量呈現出唐僧軟弱怕事、昏庸不明的性格。此不只翻轉了傳統話語中的家父長權威，更形塑出一個帶有辯證性的「父」的形象。⁴² 進一步說，《西遊記》中父親之「弱」，

⁴¹ 蔡鐵鷹曾梳理唐僧形象從「本事」到百回本《西遊記》的轉變，指出唐僧一方面呈現出崇高理想、堅強意志；另一方面，卻亦展示出愚蠢迂腐和是非不明的新形象。蔡鐵鷹：〈整合的歷程：論唐僧形象的演變——兼及中國小說演變過程的理論意義〉，梅新林、崔小敬主編：《20 世紀《西遊記》研究》，頁 580-581。

⁴² 在同為四大奇書的《金瓶梅》中，「父」的形象亦屢被顛覆。誠如洪詠秋指出的，「《金瓶梅》中的男性人物，扮演『父親』角色時，多數都顛覆了傳統的期待，權威性和存在意義被消解，在家庭運作中缺席。」見洪詠秋：〈《金瓶梅》父親缺席現象的文化省

反而用以規範、壓抑了兒子的「強」；如此饒富興味的設定，不僅反思了傳統思維中「家」的倫理次序，⁴³ 亦凸顯出取经隊伍不穩定的因素。

遭到唐僧驅逐以後，悟空回到花果山，發現家園已被顯聖二郎神「放火燒壞了」。細看描寫「敗山頽景」的〈古風〉詩句，不只是「青石燒成千塊土，碧砂化作一堆泥」的景觀破壞，更包括祖宗墳寢「行兇掘你先靈墓，無干破爾祖墳基」。行者問起猴群數量，原來「四萬七千群猴子」，僅存「千把」在山上。悟空惱怒，起了大風，掀動碎石擊殺千餘獵戶。行者為了報仇，甚至指示群猴將死屍的衣服、武器、旗號皆收來使用；並把死馬「剝了皮，做靴穿，將肉醃著，慢慢的食用」。而後有詩云：

附子難歸故里，檳榔怎得還鄉。

屍骸輕粉臥山場，紅娘子家中盼望。（第 28 回）

又云：

人亡馬死怎歸家，野鬼孤魂亂似麻。（第 28 回）

這兩首詩將描寫焦點轉向對獵戶的憐憫，「歸故里」、「還鄉」、「歸家」主題在此被特別提出。悟空的「返家」，竟意味著獵戶「返家」之不可能。有意思的是，大聖殺死諸多獵戶以後，鼓掌大笑說道：

思》，《東華漢學》26 期（2017 年 12 月），頁 107-146。本文認為，《西遊記》寫定者改造歷史上玄奘的聖僧形象，強化其昏庸不明的特質，不當只是遊戲之筆，更凸顯其對於父長權威與倫理秩序的反思。

⁴³ 王法周指出，明清之際儒者對於父子倫理，有了更深一層的考慮。明清儒者在世變情境下，反思傳統長幼尊卑下嚴格的倫序，逐步拋卻矯情的教條，使家庭教育走向開明。王法周：〈明末清初儒者家庭倫理觀念及其困境——以父子倫理為中心〉，頁 83-87。

造化，造化。自從歸順唐僧，做了和尚，他每每勸我話道：『千日行善，善猶不足；一日行惡，惡自有餘。』真有此話。我跟著他，打殺幾個妖精，他就怪我行兇。今日來家，卻結果了這許多獵戶。(第 28 回)

在此，小說藉由悟空之口，道出了花果山和取經隊伍兩個「家」的差別。對悟空來說，花果山顯然更符合自己的原始本性：可以毫無顧忌展示力量，甚至兇殘殺生。而以唐僧為核心的取經隊伍，則象徵著道德和秩序的規訓。事實上，悟空的修行釋厄之旅，正好是在這兩「家」的倫理價值之間，擺盪與抉擇。⁴⁴

小說寫定者在悟空返回花果山、重整家園的段落，同時插敘取經隊伍在黑松林遭遇黃袍怪之事。值得玩味的是，妖魔將唐僧抓進洞裡，正好遇見同遭囚禁的寶象國公主。失蹤十三年的公主修訂一封家書，要唐僧帶去給寶象國王。小說不只將公主書信全文錄出，更描述寶象國王拆閱家書的情景：

國王接了，見有「平安」二字，一發手軟，拆不開書。傳旨宣翰林院大學士上殿讀書……那學士讀罷家書，國王大哭，三宮滴淚，文武傷情，前前後後，無不哀念。(第 29 回)

值得注意的是，寶象國事件正好也呈現出一個「返家不得」的主題。寫定者通過寶象國公主的被擄、無法「返家」，乃至於家書的傳遞，對照著行者被唐僧逐出取經隊伍，復返原生老家；如此交相對照，更呈顯出寫定者對於「歸返」主題的多重構設。

⁴⁴ 若將「花果山」群猴和「取經團隊」成員相互參照，會發現其組成要素都不是因為「血緣」關係。前者毋寧是因為地緣因素，而後者更關乎政教上的結合。由此觀之，小說後半部對「花果山」較少著墨，逐漸退出讀者的視野，即意味著在倫理次序上，君臣倫的重要性終將凌駕於家庭倫。

而後唐僧被妖魔變為白虎，團隊中剩下來的八戒、沙僧、龍馬束手無策。龍馬便要八戒赴東海請求悟空幫忙。八戒跨越東洋大海，來到花果山。敘事者通過八戒的視角，展示了悟空在花果山的「家業」：

八戒仔細看時，看來是行者在山凹裡，聚集群妖。他坐在一塊石頭崖上，面前有一千二百多猴子，分序排班，口稱：「萬歲，大聖爺爺。」八戒道：「且是好受用，且是好受用，怪道他不肯做和尚，只要來家哩，原來有這些好處，許大的家業，又有這多的小猴伏侍。若是老豬有這一座山場，也不做甚麼和尚了。如今既到這裡，卻怎麼好？必定要見他一見是。」那猢猻子有些怕他，又不敢明明的見他，卻往草崖邊溜阿溜的，溜在那一千二三百猴子當中擠著，也跟那些猴子磕頭。（第30回）

八戒在白虎嶺曾挑撥唐僧與悟空，導致悟空遭唐僧放逐。因此當龍馬央八戒去尋找悟空，八戒內心始終有所疙瘩，即使到了花果山，竟也「溜在那一千二三百猴子當中擠著，也跟那些猴子磕頭」。寫定者通過八戒內心的掙扎，乃至於此處糊裡糊塗的跟著磕頭，生動且細微的顯示出八戒面對人倫情感的笨拙可愛。

行者認出豬八戒以後，便邀其四處觀覽，善盡地主之誼。八戒掛念師傅，心底自然萬分焦急，然為了順從行者，只好跟著遊覽花果山的家業。寫定者將花果山描繪成具有神仙色彩的樂園，再次映襯出唐僧落難的急迫。這幾回敘事是《西遊記》中罕見的「雙線並行」，不只營造出情節節奏的鬆緊反差，另亦對照出花果山和取經團隊兩個「家」對於悟空的意義。

八戒最終採取激將法，將行者激出花果山。小說有如此描述：

那大聖才跳下崖，撞入洞裡，脫了妖衣。整一整錦直裰，束一束虎皮裙，執了鐵棒，徑出門來。慌得那群猴攔住道：「大聖爺爺，你往那裡去？帶挈我們耍子幾年也好。」行者道：「小的們，你說那裡話。我保唐僧的這

椿事，天上地下，都曉得孫悟空是唐僧的徒弟。他倒不是趕我回來，倒是教我來家看看，送我來家自在耍子。如今只因這件事。你們卻都要仔細看守家業，依時插柳栽松，毋得廢墜。待我還去保唐僧，取經回東土，功成之後，仍回來與你們共樂天真。」眾猴各各領命。(第31回)

孫悟空隨八戒離開花果山以前，要求眾猴「看守家業」；並承諾取經功成以後，「仍回來與你們共樂天真」。顯然，孫悟空對於花果山群猴，仍帶有身為家長的情感和責任。然而，這一回之後，悟空只有再次遭驅逐時，短暫復返花果山。隨即就因六耳獼猴作亂，奔赴天庭請求辨別真假。換言之，在第58回以後，花果山只存在於悟空「自報家門」的話語中，而消失在《西遊記》的視野了。悟空永久的離開花果山，正意味著行者脫離原生的、無約束的「家」，進而轉入「取經團隊」象徵國家政治與道德規訓的「家」。

小說末尾，五聖最終取得經典，重新返回神佛體系——值得注意的是，這亦是「驅逐——歸返」模式的再次展演。五聖因為各自的過錯，而被天庭驅趕，謫貶人間。最後歷劫釋厄，得以歸返天庭。⁴⁵ 必須強調的是，此重返神佛體系的終局，卻非全然強調其中的神聖、完滿意味。劉瓊云即指出，在小說的最後幾回，寫定者通過缺偽的經文、變質的聖教、瑕疵的封號等，使「聖教」亦成了必須反思、乃至於超越的對象。⁴⁶ 因此，與其說五聖歸返天庭是儒家政教體制的複製與摹寫，⁴⁷ 不妨看成帶有遊戲意味的諧擬。就此意義而言，最終的「歸

⁴⁵ 悟空的情況與其他四聖又有些許不同，因其初始並不屬於神佛體系。然玉帝亦曾試圖以「弼馬溫」籠絡悟空，將其納入神佛體系。

⁴⁶ 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，頁1-43。

⁴⁷ 徐揚尚即指出，《西遊記》中的天界等級秩序，是對儒家文化體制禮法的摹寫與複製。徐揚尚：《明清經典小說重讀——尋找失落的傳統》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁94。

返」並不意味著危機的解除，反而揭示寫定者對於倫理秩序問題的另一重反思。

48

五、結論

《西遊記》是一部浩瀚繁複之書，其詮解歷來汗牛充棟，如明清評點家即從「內丹」、「心學」等不同立場，試圖抉發此作的寓意。而近代胡適提出「遊戲說」，則一掃過往「道士」和「秀才」的詮釋，認為「《西遊記》至多不過是一部很有趣味的滑稽小說、神話小說，他並沒有什麼微妙的意思，他至多不過是一點愛罵人的玩世主義」。⁴⁹ 魯迅亦接受此一觀點，指出：「作者雖儒生，此書則實出於遊戲，亦非語道。」⁵⁰ 《西遊記》依違於「寓意」與「戲筆」之間的張力，使整部小說的旨意更顯曲折，並展示出寫定者對於經典、修身和成聖等問題的多重反思。

審視近代學者對於《西遊記》的解讀，多著力於宗教內涵，以及「修身」、「正心」寓意的闡發，然全面以「倫理」為視角的《西遊記》閱讀，則近乎闕如。本文認為，《西遊記》寫定者雖將敘事重心放在孫悟空，並極力書寫其神通，卻未就此冷落其他角色。寫定者通過花果山、取經團隊等群體關係的構設，生動書寫此間「家」的倫常情感。在此，所謂的「家」不再只是一種譬喻修辭，

⁴⁸ 審查委員提及，若根據劉瓊云的論點，所謂「倫理秩序」可能亦只是一種諧擬遊戲，則我們該如何取舍倫理閱讀的「嚴肅」和「遊戲」的兩面性？本文的想法是：在《西遊記》中，倫理命題並不見得就是「嚴肅」的。就好比本節所論，敘事者以諧謔的方式去調侃、醜化唐僧，重構了團隊中「父親」的權威形象。然而，這位師父同時又具有神聖性：他是大唐的欽差、是神佛護衛的大使。也就是說，「神聖」和「戲言」往往是一體兩面的。

⁴⁹ 胡適：〈《西遊記》考證〉，《中國章回小說考證》（合肥：安徽教育出版社，1999年），頁271。

⁵⁰ 魯迅：《中國小說史略》（北京：中華書局，2011年），頁102。

更成為小說一再標舉與審視的重要價值。本文提出「《西遊記》的倫理閱讀」，並不是要否定或取代其他的詮釋視角，而欲抉發《西遊記》中重要、卻常為讀者忽略的倫理議題，並藉此豐富《西遊記》深意的討論。

本文首先從石猴出世的單元，指出其中的成家行動、群猴的次序、姓名的賦予，已初步展示了由「安身」、「成家」到「立國」的倫理建構，並提示「倫理」作為一種閱讀框架的可能。而後，本文辯證取經團隊的「家」的性質，討論取經團隊成員「擬家庭」的人倫情感。本文並分析唐僧和太宗的「御兄／御弟」關係，及唐僧一以貫之的「大唐欽差」意識，指出取經隊伍出發的目的，並非單純為了宗教或個人的心性修行，更隱藏著「家國共構」的政治轉喻。最後，本文指出「取經團隊」作為一個「家」並不穩固。除了成員間對於「家」有不同理解，亦常常處在「散火」危機之中。本文認為，此與唐僧「昏庸」、「是非不明」的特質有關。此外，悟空因棒打白骨精而遭唐僧放逐的回目，取經團隊同時遭遇寶象國公主被擄，十餘年不得返家的困厄。寫定者將兩個返家不得的段落並陳，展示其對「家」的意義的審視。而最終五聖釋除已厄，歸返天庭，亦是一「驅逐——歸返」模式的再次展演。然而此「歸返」並不意味著功德圓滿，反帶來更多反思的空間。

走筆至此，我們當可以提出一個更具辯證性的命題：寫定者雖在西遊過程中，構設了一個又一個的「家」，然其最終目的，卻是要將其「超越」——不要忘了，《西遊記》中的五聖皆是出「家」之人。第 23 回中，小說有如下一段描寫：

正走處，不覺天晚。三藏道：「徒弟，如今天色又晚，卻往那裡安歇？」行者道：「師父說話差了。出家人餐風宿水，臥月眠霜，隨處是家。又問那裡安歇，何也？」

藉由悟空之語，讀者明白「出家人」並不是沒有「家」，而是以天地為家，所以「隨處是家」。而第 47 回，三藏又問起夜裡將在何處安身，行者回道：「師父，出家人莫說那在家人的話」，進而解釋道：「在家人，這時候溫牀暖被，懷中抱子，腳後蹬妻，自自在在睡覺；我等出家人，那裡能夠！便是要帶月披星，餐風宿水，有路且行，無路方住」。更點出了「出家人」以行路為家之修行精神。在第 36 回中，寫定者則將天地比喻為可以安身的「大堂屋」：

行者道：「兄弟，我們還在堂屋裡轉哩。」沙僧笑道：「師兄，少說大話嚇我。那裡就有這般大堂屋，卻也沒處買這般大過梁啊。」行者道：「兄弟，若依老孫看時，把這青天為屋瓦，日月作窗櫺，四山五嶽為梁柱，天地猶如一敞廳。」

對於《西遊記》寫定者來說，「家」並不只是具體的家屋空間，而更強調精神修練與心靈安頓的意義。寫定者通過「花果山」和「取經團隊」倫理意義的構設，以及悟空對於兩個「家」的責任與選擇，探問的終究是「人如何安身立命」的論題。

引用書目

一、傳統文獻

- 宋・佚名：《大唐三藏取經詩話》，臺北：世界書局，1958年。
- 元・楊景賢：《西遊記雜劇》，見胡勝、趙毓龍校注：《西遊戲曲集》，北京：人民文學出版社，2018年。
- 明・佚名著，蘇興、劉興漢校評：《西遊記》，南京：鳳凰出版社，2009年。
- 明・佚名著：《西遊記評》，見朱一玄、劉毓忱主編：《西遊記資料匯編》，天津：南開大學出版社，2002年。
- 清・劉一明：《道書十二種》，北京：中國中醫藥出版社，1990年。
- 〔韓〕崔世珍等：《朴通事諺解》，見汪維輝編：《朝鮮時代漢語教科書叢刊》，北京：中華書局，2015年。

二、近人論著

（一）專書

- 王玉波：《中國家庭的起源與演變》，石家莊：河北科學技術出版社，1992年。
- 朱一玄、劉毓忱主編：《西遊記資料匯編》，天津：南開大學出版社，2002年。
- 何錫章：《神魔佛怪話西遊》，武昌：華中理工大學出版社，1994年。
- 李志宏：《演義——明代四大奇書敘事研究》，臺北：大安出版社，2011年。
- 余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化，2007年。
- 呂妙芬：《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，臺北：中央研究院出版社，2011年。

- 呂妙芬：《成聖與家庭人倫：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版社，2017年。
- 高桂惠：〈《西遊記》禮物書寫探析〉，收入康來新主編：《海上真真：紅樓夢暨明清文學文化論文集》，臺北：里仁書局，2015年。
- 徐朔方：《小說考信編》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 金明求：《虛實空間的移轉與流動——宋元話本小說的空間探討》，臺北：大安出版社，2004年。
- 段江麗：《禮法與人情：明清家庭小說的家庭主題研究》，北京：中華書局，2006年。
- 胡適：《中國章回小說考證》，合肥：安徽教育出版社，1999年。
- 徐揚尚：《明清經典小說重讀——尋找失落的傳統》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 陳寶良：《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 麻國慶：《家與中國社會結構》，北京：文物出版社，1999年。
- 梅新林、崔小敬主編：《20世紀《西遊記》研究》，北京：文化藝術出版社，2008年。
- 許倬雲：《中國人的精神生活》，臺北：聯經出版社，2017年。
- 張靜二：《西遊記人物研究》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 楚愛華：《明清至現代家族小說流變研究》，濟南：齊魯書社，2008年。
- 魯迅：《中國小說史略》，北京：中華書局，2011年。
- 蔡元培：《中國倫理學史》，上海：上海書店，1984年。
- 歐陽健：《明清小說采正》，臺北：貫雅文化，1992年。
- 錢穆：《中國文化史導論》，臺北：蘭臺出版社，2005年。
- 譚家哲：《形上史論》，臺北：唐山出版社，2006年。
- 〔美〕浦安迪：《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1996年。

- 〔美〕浦安迪著，沈亨壽譯：《明代小說四大奇書》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2015年。
- 〔美〕夏志清著，胡益民，石曉林，單坤琴譯：《中國古典小說導論》，合肥：安徽文藝出版社，1994年。
- 〔美〕余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版社，1989年。
- 〔日〕尾形勇著，張鶴泉譯：《中國古代的「家」與國家》，北京：中華書局，2010年。

（二）單篇論文

- 方克強：〈原型模式：《西遊記》的成年禮〉，《文藝爭鳴》1990年第3期，頁26-32。
- 王振忠：〈契兄、契弟、契友、契父、契子——《孫八救人得福》的歷史民俗背景解讀〉，《漢學研究》第18卷第1期，2000年6月，頁163-185。
- 王法周：〈明末清初儒者家庭倫理觀念及其困境——以父子倫理為中心〉，《北京教育學院學報》第31卷第5期，2017年10月，頁83-88。
- 吳新化：〈論《西遊記》神佛故事中的儒家倫常意識〉，《紹興文理學院學報》第23卷第3期，2004年6月，頁80-83。
- 吳達芸：〈天地不全——西遊記主題試探〉，《中外文學》第10卷第11期，1982年4月，頁80-109。DOI:10.6637/CWLQ.1982.10(11).80-109
- 胡萬川：〈中國的江流兒故事〉，《漢學研究》第8卷第1期，1990年6月，頁443-459。
- 張靜二：〈論《心經》與西遊故事〉，《國立政治大學學報》第51期，1985年5月，頁247-265。

- 許嘉瑋：〈《西遊記》中的「秩序」問題探析——以取經路上五聖與遭逢群體之互動關係為切入點〉，《中國文學研究》第 25 期，2008 年 1 月，頁 115-145。
- 陳玉箴：〈「家」的身體實踐：林海音飲食書寫中的烹與食〉，《成大中文學報》第 53 期，2016 年 6 月，頁 155-187。
- 康韻梅：〈從文本演繹歷程論《西遊記》文學經典意義之形成〉，鄭毓瑜主編：《文學典範的建立與轉化》，臺北：臺灣學生書局，2011 年，頁 1-45。
- 蔣玉斌：〈世代累積型集體創作說檢討〉，《學術研究》2006 年第 9 期，頁 122-125。
- 潘建國：〈《朴通事諺解》及其所引《西遊記》新探〉，《嶺南學報》第 6 輯，2016 年，頁 211-229。
- 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。DOI:10.6351/BICLP.201003.0001

