

前世與今生： 《西遊記》白骨夫人情節探析

陳 昶 融**

提 要

本文以《西遊記》第二十七回為核心，探討該回在《西遊記》結構與寓意兩層面的關鍵性。此回之妖魔白骨夫人前有所本，然而過往較少就其來源探究相關內容演變的意義，《大唐三藏取經詩話》「過長坑大蛇嶺處第六」不但提供了《西遊記》第二十七回的妖魔本相以及法術等要素，《西遊記》還透過接續的情節深化了寓意。第二十七回這一取經隊伍成形後的第一場考驗，揭示了五聖各

本文 111.09.10 收稿，111.02.16 審查通過。

* 本文初稿撰寫於林桂如教授開設之「中國古典小說專題研究——章回小說」課程，經大幅修正後重新投稿。寫作過程承蒙林桂如教授、講評人黃璿璋先生與審查人提供諸多寶貴建議與資料，特此致謝。唯一切文責由作者自負。

** 國立臺灣大學中國文學系碩士班四年級。

DOI:10.29419/SICL.202302_(55).0003。

有缺陷、有賴西遊修行的重要主題。又，此回的結構意義在於帶出唐僧「十世轉生」的奇效，開創全書此後妖魔主動來襲的新模式。過往諸家視妖魔出於「心」，多認為取經路為行者的修行過程，清代張書紳雖承襲對妖魔的看法，卻主張妖魔為唐僧此一凡人之慾望投射，因此妖魔自第二十七回開始對唐僧的明確渴求，被張書紳視為全書重要關節，以發明《西遊記》儒學闡釋的價值，呈現其評點特色。

西遊故事不只在中國持續演變，日本也衍生出《玄奘三藏渡天由來緣起》此一日文手抄本。該書具有一定的宗教與通俗性，在與《西遊記》第二十七回相應的第二十八段中，為強調萬物具有生命的觀念，將妖魔本相改為白狐；人物的塑造聚焦於各角色的單一面向；在段末則將此回之意義引導向佛教淨土一系之教義，不見貫穿全書的寓意鋪陳。這些面向大眾的講道性質，反映西遊故事在日本不同傳播媒介、時代背景與受眾下，有其獨特的旨趣。

關鍵詞：《西遊記》、白骨夫人、《大唐三藏取經詩話》、《玄奘三藏渡天由來緣起》、《新說西遊記》、文本歷程

From Here to There:

The Study on Lady White Bone Plots

in *The Journey to the West*

Chen Chang-jung*

Abstract

This article focuses on the importance of chapter twenty-seven in *The Journey to the West* in terms of two aspects, meaning and structure. Previous studies neglect to note that chapter twenty-seven is based on *The Story with Poems of How Tripitaka of the Great Tang Fetched the Sutras* (大唐三藏取經詩話). Lady White Bone traces back to this earlier text, which is shown to be the precursor for this demon and its magic. The moral of the chapter is then developed in the later plots. As Lady White Bone is the first obstacle faced after the team is completed, the relevant plots imply all the members need to improve upon their individual weaknesses. Additionally, this chapter brings out the miraculous effect of the Tang Monk's flesh; in subsequent chapters, demons who crave after the Tang Monk's immortality-bestowing flesh present a variety of obstacles. Most of the scholars see these demons as reflections of desire and believe that the overarching journey symbolizes the process of Sun Wukong's

* M.A. student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

cultivation practice. However, Zhang Shu-shen of the Qing Dynasty claimed this demon was resulted from the only mortal in the novel, the Tang Monk. As a Confucian, Zhang Shu-shen believed the chapter twenty-seven was the key of *The Journey to the West*, because it showed how the novel was inspired by Confucianism.

A noteworthy Japanese manuscript that also originated from Xuanzang's travel accounts, entitled *The origin of Xuanzang Sanzang's Pilgrimage* (玄奘三藏渡天由來緣起), is both popular and religious in nature. In its portions with plot elements similar to the story of Lady White Bone, the Japanese text differs in three ways: 1) In order to emphasize the value of lives, Lady White Bone is depicted as a white fox, instead of as a cadaver. 2) Each character is relatively flat. 3) This adaption clearly uses the plots to convey a Pure Land Buddhist message, and thus is not thematically united with the other stories. These three elements indicate that the Japanese version of the story evolved in its own way, due to the specific factors such as media, era, and audience.

Keywords: *The Journey to the West*, Lady White Bone, *The Story with Poems of How Tripitaka of the Great Tang Fetched Sutra (Da Tang Sanzang qujing shihua)*, *The Origin of Xuanzang Sanzang's Pilgrimage (Genjo Sanzo toten yurai engi)*, *The New Interpretation of The Journey to the West (Xinshuo Xiyou Ji)*, the process of the text

前世與今生： 《西遊記》白骨夫人情節探析

陳 昶 融

一、前言

「西遊故事」源於唐代高僧玄奘前往天竺取經的史實，隨著時代越遠歷史的色彩也逐漸轉淡，神魔、宗教等元素開始扮演重要角色，進入明代之後西遊故事內容大體底定。現存的眾多版本當中，以世德堂《新刻出像官板大字西遊記》為時代最早的小說印本，¹ 然該書規模宏大、首尾俱全，被認為是「聚合式累積型」的作品，² 因此眾多研究者費心求索其內容演進的軌跡與來源。現存資料當中，時代更早又較完整的西遊故事主要有二，一為《大唐三藏取經詩話》（以下簡稱為《詩話》），二為《楊東來先生批評西遊記》（又稱《西遊記雜劇》，以

¹ 以下簡稱《西遊記》，若無特別說明皆指此版本。本文引用《西遊記》係據吳承恩：《新刻出像官板大字西遊記》，收於《明清善本小說叢刊初編》（臺北：天一出版社，1985年）。為免行文繁瑣，以下只註明回數，不另標註。

² 《西遊記》是「聚合式累積型」以及「聯綴式」的結構，「不是由一個祖本逐漸填充而豐滿成形的，而是由若干個原本獨立的平話或話本小說，因其故事人物具有時間和空間的同一性以及主題的內在聯繫，聚合而成的。」參見石昌瑜：《中國小說源流論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994年），頁319。

下簡稱為《雜劇》)，這兩種都包含了取經開始到結束的完整過程，研究者予以相當重視。其他可見相關的故事片段範圍極廣，較重要或著名的有《朴通事諺解》、《永樂大典》等。³

眾多來源匯流後，神魔鬥法是《西遊記》的主要內容，也是小說最為精彩的地方和魅力所在。⁴《西遊記》出現的妖魔精怪多半前有所承，在前述這些文本當中有許多都可以找到其源頭。筆者以為較為特殊的是第二十七回「屍魔三戲唐三藏 聖僧恨逐美猴王」，該回出現的妖魔在文中名為「白骨夫人」，看似在前行文本當中完全沒有原形，然從文本當中提及該地為「白虎嶺」，提供了可供追溯的線索。白骨夫人應源出於目前時代最早的《詩話》「過長坑大蛇嶺處第六」的情節，⁵該回描述經過火類劫時，先是見到一副長四十餘里的雪白枯骨，再來遇到一由白虎精幻化的白衣婦人。骨骸與幻化為美女的妖魔，以及「白虎嶺」意指的白虎，《詩話》幾乎提供了二十七回相關內容的重要元素。⁶綜觀歷來針對白骨夫人的研究，以兩種進路為主：一為探究其來源，包含在西遊故事的累積，以及對其餘文學作品的吸收。⁷二為白骨夫人此一劫難在全書的意義，通

³ 可參考太田辰夫、鄭明嫻的整理。〔日〕太田辰夫著，王言譯：《西遊記研究》（上海：復旦大學出版社，2017年）。鄭明嫻：《西遊記探源》（臺北：里仁書局，2003年）。

⁴ 劉雨過、黃豔：〈論《西遊記》中的神魔鬥法〉，《河池學院學報》第30卷第6期（2010年12月），頁21。

⁵ 曹仕邦：〈西遊記若干情節的本源七探〉，《書目季刊》第19卷第1期（1985年6月），頁9-10。

⁶ 謝明勳也曾指出該回早先出現的枯骨或與《西遊記》白骨夫人有所關聯，但並未將其與稍後的白虎精相連結。然而從同樣化為美麗女子，且「白虎嶺」一詞由其口中說出，而這個地名原先並不見於《詩話》，可見白虎精與白骨夫人的連結應當還是相當密切的，如曹仕邦、鄭明嫻皆採此說。見氏著：〈《大唐三藏取經詩話》三事考辨〉，《玄奘佛學研究》第27期（2017年3月），頁32-33。

⁷ 如李逸秋：《西遊記女妖源流探究》（海南：海南大學比較文學與世界文學碩士論文，2019年）。曹仕邦：〈西遊記若干情節的本源七探〉，頁3-13。

常著眼於「色誘」或「女妖」等角度。⁸ 然而白骨夫人在一眾女妖當中獨樹一幟，例如女妖與女神的居住地未有明顯差別，卻唯有白骨夫人例外；⁹ 白骨夫人沒有其他女妖那樣高強的武藝，但比起其他女妖來說，她給唐僧的取經事業帶來的危害卻最大。¹⁰ 相對於書中其他女妖，白骨夫人的情節更早便有前行文本，傳承到明代時必然也受此影響，因此要理解白骨夫人的特殊處，應回頭從其源頭《詩話》探討，結合以上兩種研究方向，方能使該回內容意義的探詢更加完整。

除此之外，《西遊記》第二十七回在全書多層面上佔有關鍵地位，白骨夫人源頭的《詩話》白虎精，為西遊故事中最早出現「妖魔擋道」的情節；此回由白骨夫人這個毫無特殊背景的妖魔一舉道出唐僧「十世轉生」具有的非凡效果，為一「不合理」的情況，¹¹ 推動後續故事的發展；《西遊記》自第二十七回後取經團隊因歷經分裂而開始磨合，¹² 對全書主旨的提示有關鍵作用。針對《西遊記》的結構，學界多採胡適的說法，他將《西遊記》分為三個主要部分：一、齊天大聖傳（第一回至第七回）。二、取經的因緣與取經的人（第八回至第十二回）。三、八十一難的經歷（第十三回至第一百回），¹³ 此說也大致獲得學界

⁸ 如王櫻芬：〈踏在西天之路——《西遊記》女妖研究〉，《高雄師大學報（人文藝術類）》第 26 期（2009 年 6 月），頁 81-98；林婉婷：〈《西遊記》白骨精形象構成與象徵意義探析〉，《朝陽人文學刊》第 12 卷第 1 期（2014 年 6 月），頁 63-94。

⁹ 馮俊：〈反叛還是變態——論《西遊記》中的女妖形象〉，《西南農業大學學報（社會科學版）》第 8 卷第 5 期（2010 年 10 月），頁 208。

¹⁰ 參考楊仁立：〈道是無情還有情——《西遊記》女妖形象創作心態探微〉，《黔南民族師範學院學報》2010 年第 5 期，頁 6。

¹¹ 謝明勳曾指出第二十七回以前因唐僧未被揭示有「十世轉生」帶來的奇效，妖魔展現出種種令人「吃驚」的表現，這可能是源於《西遊記》來源眾多，寫定者未能完全做到首尾貫通的調適。見氏著：〈百回本《西遊記》唐僧「十世修行」說考論〉，《西遊記考論：從域外文獻到文本詮釋》（臺北：里仁書局，2015 年），頁 215-218。

¹² 劉佳：〈《西遊記》白骨精故事的文化內涵及其意義〉，《綏化學院學報》第 37 卷第 12 期（2017 年 12 月），頁 44。

¹³ 胡適：《西遊記考證》（臺北：遠流出版公司，1986 年），頁 67。

認可。但清代張書紳則在《新說西遊記》提出不一樣的看法，他將《西遊記》劃分為三個部分：

何為三大段？蓋自第一回起，至第二十六回止，其中二十二個題目，單引聖經一章，發明《大學》誠意、正心之要，是一段。又自第二十七回起，至九十七回止，期間七十一回，共二十七個題目，雜引經書，以見氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏也，是一段。末自九十八回起，至一百回止，共是三回，總結明新止至善，收挽全書之格局，概括一部之大旨，又是一段。¹⁴

張書紳提出了第二十七回對全書的結構意義，但值得思考的是他為何選擇此回作為第二大段的開頭，若說胡適的分段是基於考證百回本內容來源，張書紳又是著眼於何處？竺洪波指出《新說西遊記》不但是清代《西遊記》唯一的全本、儒學評點本，更將其譽為明清《西遊記》評點的集大成之作，¹⁵ 而全書分段問題實牽涉到立論基礎，其對第二十七回的重視尚待更深入的探討。

回顧目前流傳下來的西遊故事當中，在《詩話》之外，唯有《玄奘三藏渡天由來緣起》（以下簡稱《渡天由來》）此一出於日本、再次書寫的西遊故事，¹⁶ 在與《西遊記》第二十七回有高度相似的第二十八段中，¹⁷ 出現的妖魔本相為

¹⁴ 清·張書紳：〈新說西遊記總批評〉，《新說西遊記》，收入《古本小說集成》編輯委員會：《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1996年），第1冊，頁6下-7上。

¹⁵ 詳見竺洪波：《四百年《西遊記》學術史》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁92-104。

¹⁶ 現存於日本龍谷大學圖書館，太田辰夫指出此書應是江戶時，經翻譯過後的部分日文手抄本。關於此書的年代與底本問題，將於第四節做詳細說明。〔日〕太田辰夫著，王言譯：《西遊記研究》，頁175-177。

¹⁷ 此處所使用的分段，係援引太田辰夫整理後重新編排的順序，以下皆如此，不再標註。詳見〔日〕太田辰夫著，王言譯：《西遊記研究》，頁177-178。

白狐而不再是白骨，值得留意。太田辰夫曾指出此書為淨土宗宣教作品，¹⁸ 然而未深論此一性質如何影響內容，在第二十八段中顯著處如妖魔的本相轉變，隱微處則有連帶的五聖反應等，顯示出不同語境下西遊故事不斷變化的另一面貌。

本文將對《西遊記》白骨夫人相關情節作探析，從其來源《詩話》「過長坑大蛇嶺處第六」開始，剖析該回內容如何為《西遊記》吸收與化用，除了妖魔本相改變，該回法術的運用也為《西遊記》於全書多加轉化。繼而探討《西遊記》第二十七回之寓意及此後敘事模式的轉變，由此探究張書紳《新說西遊記》分段之依據。最後則將討論延伸到《渡天由來》，分析其中內容與《西遊記》的差異，相應情節中妖魔本相的轉變有何意義，又如何提示出這一文本與其他西遊故事的不同題旨。藉由這一不同文化、語境下的西遊故事相對比，一窺西遊故事傳播時的不同取向與變化。

二、《詩話》「過長坑大蛇嶺處第六」在《西遊記》的轉化

從《詩話》到《西遊記》內容已有許多改變，¹⁹《詩話》白虎精登場時為一白衣婦人，姿態翩翩，可其真面目為猙獰的白虎，化為美女的目的是為誘騙獵物上鉤，「常做妖（狐）魅妖怪，以至噬人。」²⁰ 但他的本事實不只有變化誘騙一招，作為虎精的他本身法力頗為高強，在被識破後他以原形與行者鬥得旗鼓相

¹⁸ [日]太田辰夫著，王言譯：《西遊記研究》，頁 175。

¹⁹ 謝明勳曾就「由聖到俗」、「由簡到繁」、「承衍與訛變」三個不同面向，探討《詩話》在西遊故事演變過程中的不可取代性。謝明勳：〈《大唐三藏取經詩話》三事考辨〉，頁 17-42。

²⁰ 本文所徵引之《大唐三藏取經詩話》，據李時人、蔡鏡浩校注之版本，該書以宋刊小字本《大唐三藏取經詩話》為底本，以宋刊大字本《大唐三藏法師取經記》校勘。見氏著：《大唐三藏取經詩話校注》（北京：中華書局，1997 年 12 月），頁 17。

當，與《西遊記》須避開行者鋒芒的白骨夫人不同。白虎精為目前第一位在西遊故事阻擋取經隊伍前行的妖魔，和同書另一擋道的妖魔鼉龍同樣法力高強，顯見除魔的內涵在《詩話》仍相對單純，只是為強調西行旅途的不易，其他較早的文本如《雜劇》裡西行諸難也不是全劇的重點，八十一難還只是個雛形。²¹

白虎精初始化為白衣婦人，在行者心生疑慮道破他的身分之後，白虎精現出了原形，行者也隨之使出變化的法術，將手中器物變作巨大的夜叉，「被猴行者將金環丈變作一個夜叉，頭點天，腳踏地，手把降魔杵，身如藍靛青，髮似硃砂，口吐百丈火光。」²² 在這段過程當中，白虎與行者各顯神通，顯現變化的本領，而變化可以說是小說（《西遊記》）中最为常見的一種遊戲手段，在神魔鬥法的大場景中，各種類型的角色扮演主要是通過變化來進行。²³ 雖說妖魔化人是中國小說當中普遍可見的現象，但在西遊故事當中，至《詩話》白虎精才首次在西遊故事展現變化的神通。²⁴ 《西遊記》白骨夫人同樣以少婦外貌登場，最終現形卻為一具骷髏，營造出「粉骷髏」的落差。但不若白虎精可以與行者正面交鋒，白骨夫人只能一再化為其他人形並以言辭逼迫行者，使情節更為曲折。將女性與骷髏相連接的筆法在文學作品當中也不罕見，例如明初文言小說《剪燈新話·牡丹燈記》便藉由他人道破美女本相實為骷髏。白骨夫人需依託於他人的屍骸化形，「解屍法」失效後將遺留人類軀體，曹仕邦舉《宋高僧傳·唐沙門志玄傳》為例，文中狐狸可將骷髏置於頭上並變化為女子，²⁵ 試圖連結「白骨」與變化的法術，而此法也在唐代便有類似傳說，《集異記》及《酉陽雜俎》均有

²¹ 鄭明嫻：《西遊記探源》，頁 251。

²² 李時人、蔡鏡浩：《大唐三藏取經詩話校注》，頁 17-18。

²³ 劉雨過、黃豔：〈論《西遊記》中的神魔鬥法〉，頁 18。

²⁴ 在《詩話》「過獅子林及樹人國第五」法師一行途遇一戶人家，主人與猴行者皆施法，分別將化緣的小行者與主人之妻變為驢子與青草，而妖魔化人則是在「過長坑大蛇嶺處第六」才出現。見李時人、蔡鏡浩：《大唐三藏取經詩話校注》，頁 13-14、17。

²⁵ 曹仕邦：〈西遊記若干情節的本源七探〉，頁 10。

相似的記載。²⁶ 儘管如此，妖魔本相轉變為骷髏之過程，筆者以為還可從「解屍法」一詞，以及其與《詩話》的關聯著手。

解屍法雖在文獻中無其他出處，但苟波曾指出：「『神魔小說』中『神仙』與『妖魔』的各種超人能力和本領，實際上是道教各種法術的文學描寫和變形。小說中人物的種種神奇技藝，大都可以在道教法術那裡找到原形和相應描述。」²⁷ 林婉婷認為解屍法的來由應為道教傳說中飛升成仙的方式之一「尸解」，²⁸ 此觀念源於先民觀察動物褪皮獲得新生，原先還只局限於道教徒，然自宋朝後逐漸擴及於儒生或匹夫匹婦。²⁹ 而在此化用尸解，則應回溯到《詩話》，取經一行在火類劫遇到白虎精之前見到的「明皇枯骨」，此係明皇太子脫去凡骨後所存遺跡，³⁰ 取經一行所見長四十餘里的雪白枯骨，成為《西遊記》白骨夫人的靈感及法術解屍法來源。《西遊記》將「尸解」轉化為「解屍法」，除了是顛倒文字的語言遊戲，也構成對典故的諧謔態度：原本代表著修行者成仙後元神脫離凡骨的「尸解」，其遺骸日後竟演變為使用「解屍法」的妖魔，刻意遺留軀體離間他人。此處既蘊含道教「物老成魅」的思維，且因為利用他人屍骸進行變化，白骨夫人得以幾度化為不同形貌，為《西遊記》善用「解屍法」特性的靈活應用。《西遊記》對《詩話》元素與宗教觀念的化用，是配合文本的敘事，同時也對宗教的神聖性進行解構。³¹ 過往研究《西遊記》對宗教典故的諧謔應用，多著重

²⁶ 分別為〈僧晏通〉、〈劉元鼎〉，皆描述狐狸利用人類顛骨變化為美女之事。宋·李昉等編，張國風會校：《太平廣記會校》（北京：北京燕山出版社，2011年），頁8057、8094。

²⁷ 苟波：《道教與神魔小說》（成都：巴蜀書社，1999年），頁248。

²⁸ 林婉婷：〈《西遊記》白骨精形象構成與象徵意義探析〉，頁74。

²⁹ 詳見李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變〉，《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），頁77-90。

³⁰ 太田辰夫指出玄宗在《詩話》的出現，顯見玄奘取經故事或許已經與明皇傳說混為一體。〔日〕太田辰夫著，王言譯：《西遊記研究》，頁26。

³¹ 參考王雪卿：〈神聖與褻瀆：《西遊記》諧謔書寫下的宗教觀〉，《臺北大學中文學報》第19期（2016年3月），頁123-124。

於佛教部分，³² 而從明代三教合一的風潮，或《西遊記》本身明顯的道教成分來看，道教典故實也包含在《西遊記》的諧謔敘事當中。

自源頭《詩話》白虎精起，妖魔化為美女的手段便含有西遊故事此後妖魔擋道的雙重意涵：謀求唐僧元陽或吃唐僧肉。然而不同於總是以原型示人的男性妖怪，³³ 女妖謀肉的手段總會和情色沾上邊，³⁴ 在《西遊記》登場的女性當中，除了神佛以外，唯有白骨夫人與蜘蛛精明確不欲與唐僧婚配，而以唐僧肉為目標。蜘蛛精之所以如此，應與其數量眾多相關，且同謀的還有他們的師兄多目怪，不單純只有身為女妖的蜘蛛精。³⁵ 白骨夫人則因源頭《詩話》白虎精，使其與一般女妖有所不同。白虎精欲吃唐僧肉顯示出妖魔渴求食物對人類造成的危險，外貌化為女子使故事帶有警示意味，到了《西遊記》中則大致將這兩種模式分化，承襲《詩話》原本情節的白骨夫人則如來源仍兼容二者。以往研究多半著重於白骨夫人化為少婦之色誘意味，值得注意的是白骨夫人以「解屍法」屢屢變為不同人形，在少婦之外，還化為老婦與老漢二種樣貌，如此設計不只為情節

³² 余國藩認為當從佛教禪宗的傳統來理解《西遊記》相關的諧謔敘事，劉瓊云受其文影響延續相關討論，認為《西遊記》的諧謔文字實蘊含「聖教」與「戲言」兩個面向，在文中劉氏集中討論《西遊記》結尾，又較多是關於佛教典故的探討。余國藩著，李爽學譯：〈宗教與中國文學——論《西遊記》的「玄道」〉，《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經，2003年），頁180-221。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。

³³ 張加佳：〈西遊記女妖研究〉，《研究與動態》第14期（2005年7月），頁8。

³⁴ 張瓊雲：〈色戒——析論《西遊記》之唐僧〉，《國立虎尾科技大學學報》第31卷第1期（2012年9月），頁94。

³⁵ 若說女妖以其媚人姿態誘惑唐僧為色戒的考驗，何以唯有蜘蛛精與白骨夫人如同男性妖怪覬覦唐僧肉是值得關注的問題。學界對此討論較少，例如吳光正談論「色慾」時便未將此二妖怪納入範圍。許嘉瑋則認為蜘蛛精此難由隊伍共同承擔，但未能說明蜘蛛精與其餘女妖的考驗何以有所不同，也未提及同樣目的不同的白骨夫人。吳光正：〈西遊故事系統中的色慾考驗〉，《明清小說研究》2003年第3期，頁89。許嘉瑋：〈《西遊記》中「秩序」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15-16，註23。

的曲折，變形的意義在此不再只侷限於所謂的情色，一舉擴大了「皮相」的含意。

張書紳曾指出第二十七回與第二十八回至第三十一回之寶象國一段連結成一完整的單元，《新說西遊記》第二十八回回首：「筆筆照定屍魔，處處緊逼狼虎。」³⁶ 在第三十回回末：「是以白虎嶺起，而終以變虎結也。」³⁷ 視白骨夫人與黃袍怪之情節為一體。寶象國一段描述唐僧等人受國王請託拯救公主，卻因缺乏行者而無法成功，妖魔黃袍怪甚至反過來化為人形，並在汗巖唐僧後將他變為老虎。原本在《詩話》當中白虎化為美女誘惑的情節，在《西遊記》白骨夫人一段後，使唐僧被變為虎形而陷入危機，其中轉化巧妙非凡。這些情節在在顯示出，白骨夫人之化形只是開頭，對本相與外貌的思辨在書中不斷延續下去。黃袍怪曾是天上的星宿，私下下凡後顯出妖魔外型，所作所為也自此如同一般妖魔，他與寶象國公主前世雖兩情相悅，然而他下凡後佔山闢府、稱霸一方，甚至以人為食，一步步鑄下大錯，黃袍怪可說為自己的妖魔外貌所蔽，忘記自己原本的身分與節制，提示了人／魔、神／魔界線的模糊與危險性。

三、《西遊記》白骨夫人情節意義——

兼論張書紳《新說西遊記》第二大段分段依據

在第九十九回盤點九九八十一難時，白骨夫人這一難被描述成「貶退心猿二十難」，可見《西遊記》第二十七回重點並不在於白骨夫人本身帶來的考驗，更重要的是行者被誤會而遭驅逐，對取經隊伍意義的再審視。³⁸ 第二十八回開

³⁶ 清·張書紳：《新說西遊記》，第二十八回，頁2上。

³⁷ 同前註，第三十回，頁17上。

³⁸ 此次遭驅逐削弱唐僧的神聖性，也帶出對書中模仿儒家倫理秩序的反思。見陳柏言：〈《西遊記》的倫理閱讀：以「家」為中心的考察〉，《中國文學研究》第47期（2019年2月），頁26-28。

始的危機，始於第二十七回行者與唐僧的衝突，導致隊伍崩壞。該回行者衝動、八戒挑撥、唐僧庸懦，行者雖是遭誤會，可唐僧的懷疑也不是空穴來風，除了他本身並無神通以外，行者的暴戾之氣一直是自身的潛在問題。行者作為石猴誕生，吸收的天地之氣也是正 / 反兼而有之，如果不任暴戾之氣施放，則煞氣、殺氣也未能消除殆盡，³⁹ 因此在《西遊記》開頭便是行者大鬧天宮始末，加入取經團隊後又在第十四回棒殺六賊，埋下第二十七回被誤會的遠因。《西遊記》敘事所展開的正心修行寓言，無疑一一落實在孫行者生命史及鬪戰行動的書寫之上，⁴⁰ 他需要的是學會以適當的方式化解，在一次次的驅逐、歸返以及種種難關後，他選擇在盡量不傷害唐僧的情況下，讓師傅自己認知善惡，避免了很多類似因誤會而造成的不信任，⁴¹ 《西遊記》末段出現一誠然有意思的安排，第八十回與第二十七回開展的情節開頭乍看十分相似。以出場地來說，女妖多以風景絕美之境為家，⁴² 儘管第八十回的白鼠精也是住在洞天福地，她卻是在一陰冷茂密的深林與取經一行相會，登場前八戒甚至道：「這山如此險峻，必有妖邪。」這樣陰森的密林令人聯想起另一氛圍不祥的白虎嶺；而二位女妖所使用的手段也相仿，趁行者化緣而離隊時，化為年輕人類女子接近唐僧。但不同的是，第八十回行者識破妖魔身分後，八戒雖同樣意圖挑撥，但最後唐僧選擇相信行者：「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。」儘管最終唐僧仍是因心慈而相信妖魔的說詞，行者此時也沒有像遇到白骨夫人一樣暴躁地提起金箍棒。不論唐僧還是行者的行動與反應，和第二十七回相比可謂天差地遠，唐僧不再輕易懷疑行者，行者也懂得如何以唐僧能接受的

³⁹ 李豐楙：〈暴力敘述與謫凡神話：中國敘事學的結構問題〉，《中國文哲研究通訊》第 17 卷第 3 期（2007 年 9 月），頁 152-153。

⁴⁰ 李志宏：《演義——明代四大奇書敘事研究》（臺北：五南圖書，2019 年），頁 416。

⁴¹ 劉佳：〈《西遊記》白骨精故事的文化內涵及其意義〉，頁 44。

⁴² 見王櫻芬：〈踏在西天之路——《西遊記》女妖研究〉，頁 84。

方式保護他並降伏妖魔，經過長時間的磨合與磨難，五聖之間終於逐漸建立信任。小說當中白骨夫人與地湧夫人的相似化身、⁴³ 場景安排以及使用手段，使五聖行為差異的對比更顯得意義非凡。相較於前一次離開取經隊伍的第十四回，真的起因於誤會的第二十七回，是對取經隊伍成形後的直接考驗。劫難並不只有妖魔來犯，更包含團隊而非單一個人，五聖須等待劫數來臨，獲得修正自身缺陷的機會。行者與唐僧、八戒的衝突，顯示「得道」是將存在之各元素整合為一，從而徹底消除了完美、不完美的問題。⁴⁴

在較早的西遊故事當中，除去八戒、沙僧曾在加入隊伍前阻擋玄奘之外，《詩話》篇幅多描繪於西行時諸國的奇景，例如鬼子母國、女人國等，妖魔的阻擋只是途中插曲。行者唯二降伏的妖魔白虎精與九條馮頭鼉龍，均因其作惡多端，「不要問我行途，只為東土眾生。」⁴⁵「從今日去，善眼相看。若更准前，盡皆除滅！」⁴⁶ 情況和《西遊記》群魔設計五聖，行者被迫出手情況大有不同。細究《西遊記》神魔鬥法的原因，主要可分為兩種：一是妖魔危害人間，五聖主動前往斬妖除魔。二是妖魔先襲擊取經一眾，或為求長生，或為與唐僧婚配。⁴⁷ 但是在《西遊記》第二十七回以前，扣除五聖加入取經團隊的幾次劫難，涉及妖魔的計有三次：第十三回的三魔，第十六、十七回的黑風怪，以及第二十、二十

⁴³ 〔美〕浦安迪（Andrew Henry Plaks）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，2006年），頁194。

⁴⁴ 〔美〕浦安迪（Andrew Henry Plaks）：〈《西遊記》與《紅樓夢》中的寓言〉，收於浦安迪主編，吳文權譯：《中國敘事：批評與理論》（上海：上海遠東出版社，2021年），頁236。

⁴⁵ 李時人、蔡鏡浩：《大唐三藏取經詩話校注》，頁17。

⁴⁶ 准，猶「如」。同前註，頁21。

⁴⁷ 劉雨過、黃豔在第二條原因中還列出一種為奪取寶物，只有第十七回黑風怪與第十八回黃獅精。筆者不將奪取寶物列入文中，是因為為求長生或是與唐僧婚配，是將目標放在唐僧身上，與為謀求寶物顯然動機不同，且次數不多，不至影響討論。見劉雨過、黃豔：〈論《西遊記》中的神魔鬥法〉，頁16-17。

一回的黃風怪。唐僧遇三魔是因途經他們的地盤，才被妖魔手下的小妖盯上，為的是獲取足夠的食物，並沒有非唐僧不可的強烈動機；黃風怪在第二十回也是下屬碰巧將唐僧抓來，吃唐僧理由也不強烈，「一則圖他身子乾淨，二來不動口舌，卻不任我們心意？」黃風怪之所以後來和行者不死不休，是為了幫下屬虎精報仇，與唐僧無關；另一黑風怪實也無意阻礙取經一行，是唐僧借宿其寺的老僧對袈裟起了歹念而縱火，黑風怪因與該寺交好前來幫忙，在種種巧合之下取走袈裟。此三次路逢妖魔擋道，都不是因為上述兩種原因襲擊唐僧，可見佔《西遊記》全書主要篇幅的八十一難，自第二十七回起模式上有了重大的改變。

《西遊記》諸魔對唐僧的明顯企圖，不論是唐僧肉或元陽，都是建立在他作為金蟬子轉世的不凡出身所帶來的效用，在此之前的第十三回三魔、第二十回黃風怪，與《詩話》白虎、鼉龍相同，對所有途經於此的旅人造成同等威脅。白骨夫人是第一位對唐僧有明確企圖的妖魔，這也是為何他被識破後本相仍一而再、再而三重返五聖身邊。十世轉生說雖在前面的回數便已有觸及，卻直到第二十七回才透過白骨夫人之口正式道出效果：「他本是金蟬子化身，十世修行的原體。有人啣他一塊肉，長壽長生。」原因張書紳在《新說西遊記》第二十七回開端提到：「靈根方固，自然要謹守元陽。」⁴⁸ 第二十六回唐僧吃下的人參果鞏固了他先天的靈根，接著由下一回白骨夫人之口順勢提出十世轉生說，由此賦予白骨夫人乃至此後妖魔擋道的必然性，具有重要意義。第二十七回以前的妖魔，儘管襲擊取經隊伍在先，卻無明顯動機與取經一行發生衝突，《西遊記》將這些情節與五聖的加入穿插搬演，第十三回的三魔後，行者加入於第十四回、白龍馬加入於第十五回；第十六回黑熊精後，八戒加入於十九回；第二十回黃風怪後，沙僧加入於第二十二回。雖將不同類型的故事分隔，但在取經團隊成形後顯然無法繼續。當接續的「四聖試禪心」及「人參果」這兩個與妖魔無關的單元結

⁴⁸ 清·張書紳：《新說西遊記》，第二十七回，頁2上。

束後，《西遊記》需要創造推動情節的新動力，⁴⁹ 此時「十世轉生」這個為符合全書結構而強調唐僧出身的設計，⁵⁰ 便開始提供新的敘事功能。唐僧的非凡出身與人參果帶來的效果結合後，妖魔從此前仆後繼襲擊五聖，取經路上的各種險阻大半與此說相關。⁵¹ 對五聖來說，受民眾或國王所託，斬除在途中各地作亂的妖魔義不容辭，此為承襲《詩話》已有的模式；對妖魔來說，唐僧既然路經他們的地盤，把握機會襲擊取經一行理所當然，為《西遊記》在加入唐僧肉或元陽的奇效後必然出現的挑戰。雙方均有不能退讓的理由，衝突於是展開。

也因為第二十七回開始妖魔來襲的原因轉變，使張書紳選擇以此回作為全書第二大段的開頭。他分段的依據除了總批外，還可從對妖魔的詮釋尋得線索：

何以卻寫出許多的妖怪？蓋人為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，是為不明其德者一翻。於是忠之德不明，則為臣之道有虧；孝之德不明，則子之道有未盡。以至酒色財氣，七情六欲，爭名奪利，不仁不義，便作出許多的奇形，變出無數的怪狀。所以寫出各種的妖魔，正是形容各樣的毛病。⁵²

以上「氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏也」這段文字，與他視第二十七回為第二大段開端之文字相同，視妖魔為人種種毛病的化身，需藉修行克服。《新說西

⁴⁹ 隊伍成形後，雖出現更多人物得以在妖魔來襲時調動，如龍馬化為美女刺殺妖魔、沙僧與八戒聯手在水中抗敵等等，但仍需要有推動情節的動力。

⁵⁰ 此說參考李豐楙提出的「奇傳體」小說具有謫凡結構，在《西遊記》、《水滸傳》等書中，人物多為天上神將貶謫下凡，待歷劫後方能回歸，如此設定為的是讓小說人物的聚合成為不可更動的命定，使眾多人物得以聚集，小說於是展開。詳見李豐楙：〈暴力敘述與謫凡神話：中國敘事學的結構問題〉，頁 147-158。李豐楙：〈出身與修行：明代小說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》第 7 期（2003 年 12 月），頁 85-113。

⁵¹ 謝明勳：〈百回本《西遊記》唐僧「十世修行」說考論〉，《西遊記考論：從域外文獻到文本詮釋》，頁 218。

⁵² 清·張書紳：〈新說西遊記總批評〉，《新說西遊記》，頁 13 上-13 下。

遊記》本是對先前流行的《李卓吾先生批評西遊記》、《西遊證道書》等批評本的回應，⁵³ 張書紳對妖魔的看法也與此二家基本相仿，《李卓吾先生批評西遊記》在第十三回回末評道：「心生，種種魔生；心滅，種種魔滅。一部《西遊記》，只是如此，別無些子剩却矣。」⁵⁴《西遊證道書》收錄的〈西遊記原序〉也提到：「蓋吾人作魔成佛，皆由此心。」⁵⁵ 可見明清文人皆同意魔由心生。張書紳不同處在魔之起因，第二十七回開頭時唐僧由於飢餓要求行者前去化緣，張書紳在此批下：「和尚原是色中餓鬼，觀此景象焉得不饑。」⁵⁶ 視「魔」出於唐僧之欲，但唐僧作為肉身凡胎，飢餓應是再正常不過的生理狀況，張書紳卻對此提出批評，箇中原因在於他抱持「去人欲」的理學思想，使他將修行之意義聚焦於唐僧身上，與明清以來諸家相異。《李卓吾先生批評西遊記》在第一回行者求道時，在「此山叫做靈臺方寸山，山中有座斜月三星洞」上出現批語：「一部西遊記此是宗旨。」⁵⁷ 該書欲傳達的修心之意主要落在行者身上；《西遊證道書》更以為第二十七回行者受驅逐一事乃提示行者修行需積累而成，「吾心之放，亦非俄頃之失，必由漸積而成。」⁵⁸ 而非指向唐僧或八戒之失；⁵⁹ 續書《西遊補》

⁵³ 胡淳豔、王慧：〈從心學到朱學：清代《西遊記》評點傳播的另一走向〉，《北方工業大學學報》第 21 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 33。

⁵⁴ 明·吳承恩著，李贄評：《李卓吾先生批評西遊記》，《明清善本小說叢刊初編》，第十三回，頁 13 上。

⁵⁵ 明·黃周星，清·汪淇同箋評：〈原序〉，《西遊證道書》，收入《古本小說集成》編輯委員會：《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1996 年），第 1 冊，頁 5。此文題為元代虞集所作，其真偽歷來備受質疑，林小涵則指出無論此文出處如何，收錄一事便反映編纂者之編評意識，仍可納入討論範圍。林小涵：〈自度度人，何莫非道？《西遊證道書》評點研究〉，《清華中文學報》第 18 期（2017 年 8 月），頁 240，註 64。

⁵⁶ 清·張書紳：《新說西遊記》，第二十七回，頁 2 下。

⁵⁷ 明·吳承恩著，李贄評：《李卓吾先生批評西遊記》，第一回，頁 11 下。

⁵⁸ 明·黃周星，清·汪淇同箋評：《西遊證道書》，第二十七回，頁 1 下。

⁵⁹ 《西遊證道書·原序》也直接道明魔出於心猿之心收與放：「此心放則為安心，安心一起，則能作魔，其縱橫變化無所不至，如心猿之稱王、稱聖，而鬧天宮是也；此心

大部分的內容在於行者誤入鯨魚的腹中，純粹個人行為；⁶⁰ 近來學者對《西遊記》全書的寓意解讀，也多從行者成長軌跡之寓言性入手。⁶¹ 相較之下，張書紳的關注特別放在唐僧身上，《新說西遊記》添入了自《西遊證道書》開始出現的第九回唐僧江流兒故事，看似是為求全，可該注意其回末張書紳道：「人生斯世，無非一個金蟬，莫不由凡入聖，以脫其殼，又何獨一三藏。此正是作者的正意，蘊蓄之玄關。」⁶² 五聖皆具有非凡出身，卻唯有唐僧以一介凡人姿態於故事現身，修身成聖之蛻變在他身上格外顯眼，因此張書紳重視唐僧的凡人出身故事而特意補上。第二十七回唐僧之「飢餓」，被引申為白骨夫人之覬覦、欲望的危險，而欲望之形象化，正是張書紳以為《西遊記》可補朱熹注文處，「朱注文簡而意渾，西遊竟開出個單帳，把氣稟一一畫出個形落，人欲件件尋出個根據。」⁶³ 張書紳所指的朱熹注文，出自《四書章句集註·大學章句》：「大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。」⁶⁴ 朱熹以為人因受慾望蒙蔽才不明天理，張書紳認為朱熹對於人如何受蒙蔽的解釋過於簡略，視《西遊記》不同的妖魔為慾望具體的呈現，如此更能夠直接顯示出慾望對人的危害，但在第二十七回以前的妖魔對旅人造成普遍的威脅，較難以配合張書紳欲凸顯唐僧之欲望的說法，所以將《西遊記》第二十

收則為真心，真心一見，則能滅魔，其縱橫變化亦無所不至，如心猿之降妖縛怪，而證佛果是也。」同上註，〈原序〉，《西遊證道書》，頁 5-6。

⁶⁰ 高桂惠：《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》（臺北：五南圖書，2019 年），頁 200。

⁶¹ 如張靜二、李志宏皆持此說，鄭明嫻也認為三藏、八戒、沙僧的心智在小說中沒有明顯的進展。張靜二：《西遊記人物研究》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 61-84；李志宏：《演義——明代四大奇書敘事研究》，頁 367-424；鄭明嫻：《西遊記探源》，頁 139。

⁶² 清·張書紳：《新說西遊記》，第九回，頁 15 上-15 下。

⁶³ 同前註，第二十七回，頁 2 上。

⁶⁴ 宋·朱熹：〈大學章句〉，《四書章句集註》（臺北：鵝湖月刊社，1984 年），頁 3。

七回、白骨夫人道出唐僧之妙用作為第二大段展開，是為建構此書係為發明儒家義理之價值，⁶⁵ 呈現張書紳特別的關照。

四、東傳西遊故事《渡天由來》的變形

西遊故事不但在中國流傳不絕，東渡到日本後還出現《玄奘三藏渡天由來緣起》此一變形。該書雖無完本傳世，在所見的內容中可見重新編寫了西遊故事，具有明顯的改動，太田辰夫認為其底本應為較百回本《西遊記》更早的古本，⁶⁶ 然而此說並未獲得學界普遍認可，Glen Dudbridge（杜德橋）便認為這一說法缺乏嚴謹的論證過程，⁶⁷ 田中智行也指出直到現在還未有其他證據支持此說。⁶⁸ 儘管此一文本與《西遊記》的關聯仍有待考證，卻可見到《西遊記》第二十七回與《渡天由來》相對應的第二十八段，二者情解高度相似之餘又存有細微差異，值得注意。《渡天由來》雖早被指出為宣教之用，⁶⁹ 這一特殊性質如何影響小說敘事卻未有太多討論。本節將聚焦於《渡天由來》第二十八段與《西

⁶⁵ 據竺洪波考證，《新說西遊記》評點當中涉及的儒家經典雖以《大學》為宗，還包含《論語》、《孟子》、《禮記》、《易經》、《詩經》、《尚書》諸經。竺洪波：《四百年《西遊記》學術史》，頁 96-97。

⁶⁶ 〔日〕太田辰夫著，王言譯：《西遊記研究》，頁 175、183。

⁶⁷ Glen Dudbridge, *The Hsi-yu chi: A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel* (London: Cambridge University Press, 1970), pp.99-100.

⁶⁸ 〔日〕田中智行：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（一）〉，《德島大學國語國文學》第 22 期（2009 年 3 月），頁 1。

⁶⁹ 太田辰夫未多加說明判斷依據，但《渡天由來》曾出現的「無耳山」，應為如今淨土真宗本願寺派當時寺廟之山號；藍吉富曾將日本佛教各宗派所設立之大學，彙整於表格：「宗派所設大學一覽表」，該書所藏的龍谷大學，正是由該宗派設立。這些都可能是太田辰夫判斷的根據。見藍吉富：《認識日本佛教》（臺北：全佛文化，2007 年），頁 331。

遊記》第二十七回的差異，並析論其中意義。因此文本較少為學界注意，在此先概述《渡天由來》第二十八段的情節：

在取經路上，因一行人肚子餓了，行者前去化齋，妖魔則趁機化為年輕女子敬獻齋飯，她說自己全家皆亡，明日就是父母忌日，希望可以代替父母供養。八戒受女子的美貌所惑沒有識破她的身分，玄奘則為她的誠心所感動，就在這時，發現異狀的行者一棒打向女子，她則使出解屍法逃離，只留下屍體。行者說女子是妖魔所化，打開了女子送來的飯菜，裡面全都是青蛙、蜈蚣等，此時玄奘將信將疑，八戒則因為氣憤於行者的行為，故意說這都只是行者的法術，玄奘因此感到憤怒。一行人再度出發後，又遇到了妖魔化為的老婦人，這時行者立刻一棒打向她，她一樣留下屍體逃去。八戒跳出來指責行者的行為，行者則指出第一位遇到的女子明明說自己沒有家人了，這位老婦人必定是妖魔變化的。玄奘與八戒因為無法反駁他這番話，只好繼續向前。路上又遇到了一位老漢，行者這次沒有直接揭穿他，暗中請了土地神在一旁，再一棒打下，這次妖魔終於逃不了了，死後變成一隻白狐。玄奘憤怒的斥責行者的殘暴舉動，行者辯稱這是對付妖魔的必要之舉，八戒卻懷疑是不是行者將老漢變為白狐，玄奘的怒氣終於爆發了出來，認為行者的殺性根本不配作他的弟子與他取經，不論行者怎麼哀求玄奘還是將他從隊伍中驅逐。⁷⁰

以上情節和《西遊記》第二十七回雷同，妖魔本相轉為白狐為最顯著的區別之一。

⁷⁰ 《玄奘三藏渡天由來源起》為日文手抄本，田中智行曾整理全文發表，為使讀者理解其中內容，筆者在此概述情節。見〔日〕田中智行：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（三）〉，《德島大學國語國文學》第24期（2011年3月），頁1-28。

《渡天由來》白狐同樣使用「解屍法」幾度變為不同外型，可見與《西遊記》存有某種關聯。女子被行者識破身分時辯解自己並非妖魔，只是為死去的父母布施，此處相對於白骨夫人的言詞，存在更明顯的疑點，例如他如何得知取經一行即將途經於此，並準備好飯菜送來？還有如行者所說，既然女子全無家人，何來後續老婦與老漢來尋之事？重重疑點堆疊之後，八戒與玄奘無法迴避這些問題只能作罷。隨後《渡天由來》玄奘對行者殺害女子行為的反應，與《西遊記》唐僧也大相逕庭，原因便在二書的妖魔本相差異。《西遊記》行者最後棒殺白骨夫人變化的老人後，唐僧看到屍體化為白骨的反應為：「那唐僧在馬上，又謊得戰戰兢兢，口不能言。」（第二十七回）行者解釋之後，唐僧實際上接受了行者的做法，直到八戒出言挑撥，他才懷疑起妖魔存在的真實性。但《渡天由來》當中，儘管為行者棒殺的老漢現出白狐的原形，可見並非凡人，玄奘仍震怒於行者的殘暴：

何ナル鬼ヨ大蛇ヨ、邪魔ニナルモノモ成ヌモノモ生類トサヘ云ヘハ官
官スルカ手柄ラノ容ニ思テ害ス。出家ハ物ヲ助ルコソ本意也。

（汝是何等惡鬼、大蛇啊！就算妨礙佛法修行之物或是妖物亦是生物，想將他們殺害或驅除此以為喜的想法實不待見。既已出家，就應該不殺生幫助生靈方是本意。）⁷¹

玄奘提出若妖魔妨礙取經，驅逐便可，作為修行者本該幫助生靈而非殺害生命。《渡天由來》如此強調不該殺生的觀念，與其作為佛教宣教書有密切關聯，在此情形之下若妖魔為白骨所化，是否還算具有生命呢？為避免此難題，確確實實有生命的白狐顯然更適合此一情境需要。此外，白狐在日本為稻荷神的眷屬，現

⁷¹〔日〕田中智行：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（三）〉，頁22。此文本僅見日文版本，感謝陳泰瑀先生協助翻譯。中文翻譯係為協助讀者理解，僅供參考，以下皆同。

存於滋賀縣長命寺的「刀八毘沙門天曼荼羅圖」也畫有刀八毘沙門天多位眷屬騎乘著白狐，此神係從唐朝傳入日本的毘沙門天信仰變形；⁷² 日本社會中又流傳許多狐狸變為美女誘惑，卻並未造成太大傷害的故事。⁷³《渡天由來》讓行者改為殺死與佛教關係密切、在日本有正面形象的白狐，降低了妖魔將對取經一行造成的威脅感，且文中並無清楚描述白狐如《西遊記》白骨夫人所圖唐僧肉，使故事呈現截然不同的氛圍。然而有待商榷的是具有實體的白狐，如何利用人類的屍骸化身？《渡天由來》曾明確提到女子並無實體，「此女ナモト妖モノニシテ解尸ノ法ヲツカミ本身ハ空中□□リ、女ノ死骸ヲ以テ愛ニスヘオキ孫ニ打（此女乃是妖怪用解屍法製成，本身空無一物。孫打到的是女子的屍骸。）」⁷⁴ 但妖魔死後留下的不是所使用的屍骸而是白狐之軀，可見白狐應具有實體，《渡天由來》為符合相應的觀念而將本相改變，卻使得妖魔本身的法術與前有所承的敘述產生了衝突。

《渡天由來》的宗教色彩也顯現於對角色性格的描繪，關於行者與玄奘的形象塑造，除了第二十八段行者三次棒殺白狐化身惹怒玄奘，在稍早的二十七段，行者遇到的蟒蛇精並未對取經一行展現敵意，只因身為妖魔，在求助時同遭行者棒殺；另外第十七段中，行者對黑風怪下毒，而非如相應的《西遊記》情節，行者只是縮小進入黑風怪肚中，可見《渡天由來》將行者塑造得更為殘忍暴虐，此舉是為了使後續佈道更為生動。⁷⁵ 相對的是經由玄奘之口宣揚重視生命的觀

⁷² 〔日〕山下立：〈刀八毘沙門天像の成立と發展-伏見稻荷大社の刀八毘沙門天曼荼羅図を中心に-〉，《朱》56號（2013年3月），頁144-159。

⁷³ Janet Goff, "Foxes in Japanese Culture: Beautiful or Beastly?", *Japan Quarterly* 44.2 (Apr. 1997), p.68.

⁷⁴ 〔日〕田中智行：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（三）〉，頁21。

⁷⁵ 〔日〕田中智行：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（一）〉，頁9。

念，二人在此形成強烈的對比。修行人不該消滅妖魔，實非《西遊記》所呈現的觀念，唐僧從未阻止行者對妖魔的處置，第六十四回從未作惡，只是在未來「可能」成為危害的木仙等也同樣受剷除；凡人在唐僧眼中卻總是罪不至死，殺害凡人的任何行為都不曾被接受，人的地位顯然高於妖怪許多。⁷⁶ 行者在《西遊記》所殺的幾乎都是妖魔或作惡之人，《渡天由來》玄奘卻連對妖魔的處置都予以否定，但行者的好戰喜鬥既是缺陷，同時也是孫悟空自我獨特性的展現，兩者交織密不可分⁷⁷無論對象為何，行者殺生的罪孽都不被玄奘接受，如此放大了《西遊記》當中他作為佛法通道的意涵，給予任何生靈「度」的機會，⁷⁸ 也使他的缺陷被淡化甚至幾乎消失，在此他是否識得妖魔原形、受八戒影響因此不再重要。至於八戒，他儘管無法回應行者上述對女子言詞破綻的質問，心中依然惱恨於行者殺死美麗女性一事，「彼ノ戒カ美ヒ女ヲ孫カ殺シタコトカ恨メシヒ故（八戒卻因行者殺了美女，暗自恨著行者。）」⁷⁹ 因此在女子死後才不斷以言語質疑行者，顯現八戒因美貌而神魂顛倒、喪失判斷力。《西遊記》的八戒雖說一開始對此女「動了凡心」（第二十七回），但當唐僧不願接受妖魔口中本是為丈夫準備的飯菜時，他的氣憤還來自於飢餓，「那猢猻子努著嘴，口裡埋怨道：『天下和尚也無數，不曾像我這個老和尚罷軟。現成的飯，三分兒，倒不喫，只等那猴子來，做四分才吃。』」他不容分說，一嘴把個罐子拱倒，就要動口。」（第二十七回）可見八戒對行者的怨氣非單純因女子貌美對他造成混淆，還因飢餓影響

⁷⁶ 可參考張靜二：《西遊記人物研究》，頁 205-207。

⁷⁷ 劉瓊云：〈聖教與戲言——論世本《西遊記》中意義的遊戲〉，頁 32。

⁷⁸ 王櫻芬提出唐僧面對妖魔來襲看似懦弱，實則反映出他作為《西遊記》當中佛法的接引者與通道，才會接納行者等出身妖魔的徒弟。然而除了因觀世音指引而加入取經的五聖之外，唐僧對其餘妖魔並未給予太多悲憫之心，此說或有待商榷之處。《渡天由來》可能由此延伸出對妖魔生命的重視。見氏著：〈踏在西天之路——《西遊記》女妖研究〉，頁 94-95。

⁷⁹ 〔日〕田中智行：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（三）〉，頁 21。

他的判斷，不若《渡天由來》聚焦於八戒因好色而心生怨恨，忽視種種疑點並出言挑撥。

若說《西遊記》第二十七回後隊伍的崩壞，彰顯取經團隊因各有缺陷仍未真正成形，各角色也隨取經路程有所變化，《渡天由來》筆下的各角色性格相對單一，這或與當時日本極為流行的《通俗西遊記》、《繪本西遊記》皆帶有通俗性質相關，《渡天由來》或多或少有受二者影響。⁸⁰ 從第二十八段白狐化身，便可清楚見到《渡天由來》強調行者與八戒的缺陷處，玄奘則是其正面形象，此書的開頭也被重新置換成玄奘的出身故事，張靜二指出：「八十一難顯然是為三藏，而非三徒安排的。……沒有了悟空，三藏固然到不了西天，但沒有三藏則絕無西遊故事。」⁸¹ 在《西遊記》之前的西遊故事如《詩話》或《雜劇》，唐僧只是單純走完一段朝聖取經的路程而已，對《西遊記》唐僧來說則非如此，西行是一段心路歷程，受封成佛是他人格發展成熟的明證，⁸² 其角色似扁形而實圓形，似蒼白而實豐滿，具有其內心世界的複雜性，⁸³ 而從《渡天由來》對玄奘的改寫，清楚表現此書主旨的轉向。

⁸⁰ 《渡天由來》與《通俗西遊記》、《繪本西遊記》的關聯可參考田中智行的整理。詳見〔日〕田中智行：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（一）〉，頁 4-9。

⁸¹ 張靜二：《西遊記人物研究》，頁 131-132。

⁸² 同前註，頁 126-127。

⁸³ 張錦池：《西遊記考論》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1997 年），頁 106。關於玄奘在不同文本中的性格演變說法不一，主要有「俗到聖」、「聖到俗」兩種說法。持「聖到俗」者，多是從《大唐西域記》等早期文本出發，如趙天池、鄭明嫻；持「聖到俗」者較少，如謝明勳，但謝氏清楚說明他探討的是《詩話》到百回本《西遊記》的演變。玄奘的相關文本極多，發展初期的《大唐西域記》、《大慈恩寺三藏法師傳》有明顯的宗教性質，闡述玄奘「聖」的特質以利傳教；宋元時代的《詩話》、《雜劇》帶有面向大眾的通俗性，因此加入「俗」的部份以吸引觀眾；明代百回本《西遊記》則有文人氣質，描繪出唐僧性格的多面向與發展。不同文本所呈現的人物形象也不盡相同，背後成因有賴一一辯證，張靜二曾分別從「歷史」與「文學」兩個層次探討，較為清楚。趙天池：《西遊記探微》（臺北：巨流圖書，1983 年），頁 72-80；鄭明

《渡天由來》到此段末直接點明八戒搬弄口舌為隊伍崩壞的原因，「是レ何故ナレハ、戒カ舌一枚ノナシ業サチヤ（深究這騷動是因何而起，不就是因為八戒一張嘴所造的口業嗎？）⁸⁴」並由故事內容延伸勸戒相關的佛教義理，在此即為應避免以口舌搬弄是非，而該誦念佛號：

夫故正法念經ニハ妄語ノ四過ヲ象テ殿ク誠ク、死テ鎌輪地獄ニ落ク無量百千才舌ヲ切ラレ舌ヲ拔レ口ヲロレ齒ヲ拔レ心モ言モ日モ果タ苦ヲ受ルトアル。然レハ同行中御互ニ是迄ノアリサマヲ見レハ口チヤ舌ニテ何程ノ罪ヲ造タヤラト氣カツヒタナラ、只今ハ繡ヨ誤リハテ其罪ヲ造タ舌ヤ口チテ南無阿彌陀佛ノ御調レヲ語り合ヒ、如来大悲ノ御恩ヲ報シ奉ルヨリ外ハナヒ、愛ノ道理カ篤クト。

（夫故正法念經中視妄語為四害，嚴格誡之。若犯則死後落鐵輪地獄，受切無量百千之舌，拔舌、拔口、拔齒之身心無盡苦罰。然同行眾人中，若有人能從此一連事件中察覺口舌造孽之害的話，立刻就能將這造罪之口舌改誦南無阿彌陀佛，不背如來大悲之大恩了吧。這道理實在簡單明瞭。）⁸⁵

口誦「南無阿彌陀佛」即可以化解此前一切罪孽，此一解釋出於佛教淨土一系教義。然而在此雖藉機宣揚教義，對情節的詮釋卻不若《西遊記》具有全書的寓意鋪陳。《渡天由來》面向大眾的講道性質，使其對《西遊記》白骨夫人情節的改

姍：《西遊記探源》，頁 109-112；謝明勳：〈《大唐三藏取經詩話》三事考辨〉，頁 20-28；張靜二：《西遊記人物研究》，頁 95-135。

⁸⁴ 〔日〕田中智行：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（三）〉，頁 22。

⁸⁵ 同前註。

動，不止於顯者如妖魔本相的更換，更牽涉到其文本編寫目的，在不同語境與文化之下的調和與變動，顯見西遊故事在東亞文化中流傳的不同取向。

五、結語

《西遊記》第二十七回白骨夫人源自於《詩話》「過長坑大蛇嶺處第六」，其意義因而不只局限於所謂「女妖」一處。白骨夫人的本相與法術均源出於《詩話》稍早出現、尸解遺留的骨骸，《西遊記》除延伸《詩話》妖魔化為美女誘惑的警世意味，還利用接續的寶象國情節擴大了「皮相」的含意，在隊伍成形後的首個完整單元提示人與魔實只有欲望一線之隔，該回的意義不僅只於歷來研究聚焦在色慾的勸戒。此回之後隊伍瀕臨崩壞，原因為行者、唐僧與八戒各有缺陷，為隊伍成形後第一個考驗，顯示五聖須一齊走上修行之路，揭示《西遊記》是一部人人皆須修行的寓言書。又，第二十七回更帶出了唐僧「十世轉生」具有的奇效，從此改變《西遊記》的格局，妖魔或明或暗有意襲擊取經隊伍，增加小說敘事的變化性。歷來對《西遊記》的分段雖多採胡適之說，清代張書紳則重視第二十七回在《西遊記》全書結構的意義，原因便在於須待白骨夫人以降之妖魔展現對唐僧的覬覦，張書紳才能主張妖魔為唐僧這一凡人欲望的具象，以補充朱熹註經之文簡潔處，建構其《西遊記》是為闡釋儒學義理之說。此一看法，與過往諸家評點將全書的修行題旨放在行者身上大異，呈現張書紳儒學化評點的獨特關照。

西遊記故事東渡到日本後出現《渡天由來》，此一重新書寫的西遊故事，在與《西遊記》第二十七回相應的第二十八段中將白骨夫人本相改為白狐，傳達妖魔具有生命，修行人不該殺生的宗教意旨。此回雖同樣帶出隊伍將崩壞的困境，卻聚焦於行者與八戒的性格缺陷，削弱唐僧的責任，選擇刻畫人物的單一性格，

或與日本流行通俗化的西遊故事相關。此段段末提出了對口舌之禍的勸誡，並帶出口誦「南無阿彌陀佛」的淨土一系教義，使其不若《西遊記》講究全書寓意的鋪陳，而這源於《渡天由來》面向大眾的講道性質。以上內容的轉換不只是西遊故事的承繼與新變，背後實反映出於日本受眾、傳播媒介與時代背景之殊異，衍生的文本各有取向與旨趣。

徵引書目

一、傳統文獻

- 宋·李昉等編，張國風會校：《太平廣記會校》，北京：北京燕山出版社，2011年。
- 宋·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年。
- 明·吳承恩：《新刻出像官板大字西遊記》，《明清善本小說叢刊初編》，臺北：天一出版社，1985年。
- 明·吳承恩著，李贄評：《李卓吾先生批評西遊記》，《明清善本小說叢刊初編》，臺北：天一出版社，1985年。
- 明·黃周星，清·汪淇同箋評：《西遊證道書》，收入《古本小說集成》編輯委員會：《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 清·張書紳：《新說西遊記》，收入《古本小說集成》編輯委員會：《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1996年。

二、近人論著

(一) 專書

- 石昌瑜：《中國小說源流論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994年。
- 余國藩著，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版，2003年。
- 李志宏：《演義——明代四大奇書敘事研究》，臺北：五南圖書，2019年。
- 李時人、蔡鏡浩校注：《大唐三藏取經詩話校注》，北京：中華書局，1997年。
- 竺洪波：《四百年《西遊記》學術史》，上海：復旦大學出版社，2006年。
- 胡適：《西遊記考證》，臺北：遠流出版公司，1986年。

- 苟波：《道教與神魔小說》，成都：巴蜀書社，1999年。
- 高桂惠：《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》，臺北：五南圖書，2019年。
- 張錦池：《西遊記考論》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1997年。
- 張靜二：《西遊記人物研究》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 鄭明嫻：《西遊記探源》，臺北：里仁書局，2003年。
- 謝明勳：《西遊記考論：從域外文獻到文本詮釋》，臺北：里仁書局，2015年。
- 〔日〕太田辰夫著，王言譯：《西遊記研究》，上海：復旦大學出版社，2017年。
- 〔美〕浦安迪（Andrew Henry Plaks）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，2006年。
- Glen Dudbridge, *The Hsi-yu chi: A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel* London: Cambridge University Press, 1970.

（二）單篇論文

- 王雪卿：〈神聖與褻瀆：《西遊記》諧謔書寫下的宗教觀〉，《臺北大學中文學報》第19期，2016年3月，頁105-126。
- 王櫻芬：〈踏在西天之路——《西遊記》女妖研究〉，《高雄師大學報（人文藝術類）》第26期，2008年6月，頁81-98。DOI:10.7060/KNUIJ-HA.200906.0081
- 李豐楙：〈出身與修行：明代小說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》第7期，2003年12月，頁85-113。DOI:10.6973/CJ.200312.0085
- _____：〈神仙三品說的原始及其演變〉，《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，頁33-92。
- _____：〈暴力敘述與謫凡神話：中國敘事學的結構問題〉，《中國文哲研究通訊》第17卷第3期，2007年9月，頁147-158。DOI:10.30103/NICLP.200709.0012

- 胡淳豔、王慧：〈從心學到朱學：清代《西遊記》評點傳播的另一走向〉，《北方工業大學學報》第 21 卷第 4 期 2009 年 12 月，頁 33-37。
- 張加佳：〈西遊記女妖研究〉，《研究與動態》第 14 期，2005 年 7 月，頁 1-17。
- 張瓊囊：〈色戒——析論《西遊記》之唐僧〉，《國立虎尾科技大學學報》第 31 卷第 1 期，2012 年 9 月，頁 89-100。DOI:10.6425/JNHUST.201209.0089
- 曹仕邦：〈西遊記若干情節的本源七探〉，《書目季刊》第 19 卷第 1 期，1985 年 6 月，頁 3-13。DOI:10.6203/BQ.1985.6.19.1.01
- 陳柏言：〈《西遊記》的倫理閱讀：以「家」為中心的考察〉，《中國文學研究》第 47 期，2019 年 2 月，頁 1-40。DOI:10.29419/SICL.201902_(47).0001
- 馮俊：〈反叛還是變態——論《西遊記》中的女妖形象〉，《西南農業大學學報（社會科學版）》第 8 卷第 5 期，2010 年 10 月，頁 206-209。
- 楊仁立：〈道是無情還有情——《西遊記》女妖形象創作心態探微〉，《黔南民族師範學院學報》2010 年第 5 期，頁 4-8、32。
- 劉佳：〈《西遊記》白骨精故事的文化內涵及其意義〉，《綏化學院學報》第 37 卷第 12 期，2017 年 12 月，頁 41-44。
- 劉雨過、黃豔：〈論《西遊記》中的神魔鬥法〉，《河池學院學報》第 30 卷第 6 期，2010 年 12 月，頁 16-21。
- 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
- 謝明勳：〈《大唐三藏取經詩話》三事考辨〉，《玄奘佛學研究》第 27 期，2017 年 3 月，頁 17-42。
- 〔日〕山下立：〈刀八毘沙門天像の成立と発展-伏見稻荷大社の刀八毘沙門天曼荼羅図を中心に-〉，《朱》56 號，2013 年 3 月，頁 144-159。

〔日〕田中智行：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（一）〉，
《德島大學國語國文學》第 22 期，2009 年 3 月，頁 1-20。

_____：〈龍谷大學圖書館藏『玄奘三藏渡天由來緣起』翻刻（三）〉，
《德島大學國語國文學》第 24 期，2011 年 3 月，頁 1-28。

〔美〕浦安迪（Andrew Henry Plaks）：〈《西遊記》與《紅樓夢》中的寓言〉，收
於浦安迪主編，吳文權譯：《中國敘事：批評與理論》，上海：上海遠東出版
社，2021 年，頁 209-254。

Janet Goff, "Foxes in Japanese Culture: Beautiful or Beastly?", *Japan Quarterly* 44.2
(Apr. 1997): 67-77.