

## 「託物寓言」與「旁引曲證」

### ——評余國藩譯《西遊記》修訂版

李 爽 學\*

**Anthony C. Yu, trans. and ed.**

***The Journey to the West, revised ed., 4 vols.***

Chicago: University of Chicago Press, 2012. Vol. I 552 pages; vol. II 410 pages; vol. III 422 pages; vol. IV 428 pages. ISBN-13: 978-0-226-97139-1

二十世紀八〇年代初，余國藩以英文譯畢《西遊記》，皇皇四巨冊，近二千二百頁。此書最大之特點有三：一、余國藩緊扣黃肅秋在 1592 年百回本（金陵世德堂本）的基礎上編定的《西遊記》英譯。原文中沒有一個字句，沒有一首詩，沒有一首詞，也沒有一首賦，他略過不譯，乃是時之前所有英譯本中，唯一可稱「真正」的足本《西遊記》英譯，和亞瑟·衛理（Arthur Waley, 1889-1966）諸氏所譯大異其趣。<sup>1</sup>二、衛理等人乃為一般讀者而譯，而余譯本卻著眼於學界，是為學者而譯。所以譯本中〈導論〉與

---

2013 年 9 月 30 日收稿，2013 年 11 月 26 日修訂完成，2013 年 11 月 28 日通過刊登。

\* 作者係中央研究院中國文哲研究所研究員、國立臺灣師範大學翻譯研究所合聘教授。

Li Sher-shiueh is a research fellow of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, and a professor at the Graduate Institute of Translation and Interpretation, National Taiwan Normal University.

- 1 參見李爽學，〈兩腳踏東西文化，一心評宇宙文章——《余國藩西遊記論集》編譯序〉，載余國藩著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》（臺北：聯經出版公司，1989），頁 (3)-(5)。

「箋注」等所謂「副文本」(paratext)並出，充分反映余國藩的學術見解。我們明乎此，再剔除某些余國藩為保留原文旨趣而做的異化(foreignization)翻譯句式，則這套《西遊記》英文之典雅，當世英語譯者中罕見其匹，故而也是內化(domestication)翻譯的典型，此為第三個特點。上述三個大特點中，尤以〈導論〉之精與「箋注」之詳，向為學界稱道。

歲月不居，如今物換星移，三十載歲月匆匆已過，而余譯本《西遊記》的修訂版也在 2012 年秋冬之交出版面世。首版的英譯，余國藩耗時十三載，始克有成。新版也非順手推出：2004 年，余國藩為完成新版，毅然從執教近三十載的芝加哥大學引退，在書房裡又窮七年之力，完成這四冊二千頁的修訂大業。方之舊版，修訂版英譯本《西遊記》同樣特色顯然。此其間，他還應芝大出版社之請，為一般讀者整理出一本節本《西遊記》，同樣頗具特色。<sup>2</sup>余國藩所修訂者，非唯小說中人物之名的羅馬音譯，將之由昔日通行的威翟氏(Wade-Giles)系統易為今日「政治正確」的中文拼音。某些當時為符合中文語境而不得不生硬譯來的語句，如今也隨著余國藩筆端益發成熟而改得更為精緻。話說回來，羅馬拼音乃皮相之易，而余國藩的英文頗受古典拉丁文風的影響，原本就是當世一流，從用字遣詞到句法皆稱祭酒，不在話下。新版的余譯本《西遊記》最大的特色，我以為「詮釋」二字，盡得風流。

我們對於宇宙萬象的看法，有文明以來，幾唯「詮釋」而已。這點中西皆然，但是余國藩以英文詮釋《西遊記》，根本言之，觀念應該衍自歐洲傳統，荷馬詮釋學或費羅(Philo, c. 20 BCE – c. 50 CE)到聖奧斯定(St. Augustine of Hippo, 354-430)一脈的《聖經》解經學乃他繼承的西方遺澤。百回本《西遊記》不是童稚遊戲之書，蓋從 1592 年首見以來，多數傳統批家評者都以「證道書」視之。所證者何道？這才是癥結，是翻譯時余國藩必須面對的「詮釋」問題。由此延伸者，乃西方人所謂的「寓言」(allegory)或中國傳統文論所稱的「託喻」。余譯本《西遊記》首版的〈導論〉中，余國藩再三強調是書所述係儒釋道三教一家的傳統之見，而這明顯可見的小說

---

2 Anthony C. Yu, *The Monkey and the Monk* (Chicago: University of Chicago Press, 2006). 雖然是為一般讀者節譯，此書仍保留章回小說的回目與插詩等等特色，毫不含糊。

家言，自是首回須菩提祖師仙駕所在的「靈臺方寸山，斜月三星洞」的象徵意涵。<sup>3</sup>修訂版的余譯，這方面的強調當在首版之上，這可由版式上特地凸顯（indented）上引兩句話而得窺一斑，蓋版式也是翻譯策略之一。余譯如下：

The Mountain of Mind and Heart;  
The Cave of Slanting Moon and Three Stars. (2JW, 1: 113)<sup>4</sup>

靈臺與方寸固然都指「心」，但是不譯字而譯音，這裡也不能算錯。既然譯之以字，就表示余國藩開顯了山名的隱喻，開始以寓言詮釋《西遊記》。斜月三星洞是字謎，乃譯家最難過的關卡，非賴說明不為功。字謎一旦破解了，「心」的重要性再增，就像小說中須菩提祖師繼之由「猢」字拆到「猢」字，終於決定讓猴王姓「孫」名「悟空」一般。祖師問悟空之「姓」，而悟空答以無「性」（《西》，頁11）。在這裡，「姓」與「性」諧音雙關，兩者又變成整本小說眾多的宗教文字遊戲之一，乃寓言的大關目，涉及《西遊記》隨後的人物刻畫。總而言之，《西遊記》首回悟空所遊的山名與洞名象「心」，已挑明全書大旨為何，所寓也不僅是小說接下屢屢以「心猿」稱之的小說要角孫悟空。時迄於明，中國宗教傳統——無論是釋是道是儒——早已累積出一套以「修心」為慎獨的重要工夫，而在陽明學派的「心學」上發展到了巔峰。「心」字代表三教，《西遊記》以此開書，深意饒富。此一託喻式的稗官章法，譯家若老練，筆底必然見真章。

話雖如此，英譯本《西遊記》修訂之後，余國藩對全書的解讀恐怕已把原先所以為的三教合一的意圖稍稍給降低了。第七十回中，朱紫國王因妖道賽太歲的先鋒吵擾內庭，懷疑悟空是否能轉危為安，逼得一向好面子的孫大聖賦詩自證，像須菩提祖師一樣，提到他能令「三家會在金丹路」（《西》，

3 吳承恩，《西遊記》（臺北：華正書局，1982），頁10。另見 Anthony C. Yu, "The Formation of Fiction in *The Journey to the West*," *Asia Major*, 3<sup>rd</sup> series, 21.1 (2008): 30-33。華正版的《西遊記》即1954年北京作家出版社黃肅秋編訂本的臺灣重印本；此書下文簡稱《西》，頁碼隨文夾註。

4 1983年完成的首版余譯本《西遊記》，本文以下簡稱“1JW”；2012年剛推出的修訂本，本文則簡稱之為“2JW”。簡稱之後的第一個數字指卷數，第二個指頁數。以下他書的類似註法，同。

頁 796)。而這一說，余國藩乃由原來直譯的“Three Houses”(1 *JW*, 3: 325) 改為比較符合此地文化語境的“Three Parties”(2 *JW*, 3: 287)，表示他的詮釋生變。講得清楚一點，“Three Parties”可以回譯為「三個宗教派別」，比原先所譯意涵更深。此外，這個名詞的注文也稍變，特別費辭要我們重回第二回寫須菩提祖師的往事。祖師登壇「妙演三乘教」，他「說一會道，講一會禪，三家配合本如然」(《西》，頁 13)。但原先的演法，此刻反倒變成了「金丹之會」；換言之，上述「三家」已從儒、釋、道轉為丹家特重的「精」、「氣」、「神」(2 *JW*, 3: 508 n. 2 and n. 4; 亦見 1 *JW*, 3: 450 n. 6)。「三家」既然「會在金丹路」，所謂「三教合一」，似乎也就變成了小說家的幌子，所寓實則是胡適(1891-1962)寫《西遊記》考證時並不以為意的「金丹大道」。<sup>5</sup>

在佛教史上，須菩提祖師絕非小角色。他本是佛祖座下十大弟子之一，《維摩詰經》〈弟子品〉特謂之「解空第一」。<sup>6</sup>此所以他為猴王命名為「悟空」。話說回來，佛門解空的概念，宋人石泰(1022-1158)的《還原篇》卻以「不識神仙術」而譏之為「釋門打頑空」。<sup>7</sup>或因此故，《西遊記》的敘述者在第一回才說要「打破頑空須悟空」(《西》，頁 12)，從而把佛道結合為一了——或許還得添加個孔門的訓示！小說所寫的須菩提既有「西方妙相」，也外加了個仙家「祖師」的封號，居然還形容他演的是「三家」的妙義，儼然又具儒門的神韻(《西》，頁 10、13)。有趣的是這位「須菩提祖師」教會悟空神變之道後，隨即尋了個藉口，將猴王逐出師門，還嚴令他在外不得自報家門。此後，「須菩提祖師」就從《西遊記》消失，說來詭異，係小說結構中罕見的出格之舉。我想這點應和他為釋迦座下聖僧的地位有關。<sup>8</sup>余國藩或應在這上面做點文章：他師承新亞里士多德學派中

5 胡適，〈《西遊記》考證〉，見《胡適文存》(臺北：遠東圖書公司，1953)，第2集，頁390。另見 Yu, “The Formation of Fiction in *The Journey to the West*,” pp. 36-37.

6 後秦·僧肇選，《維摩詰經》〈弟子品〉，見高楠順次郎、渡邊海旭主編，《大正新修大藏經》(東京：大正一切經刊行會，1924)，卷38，頁349。

7 宋·石泰，《還原篇》，見高雅峰等整理編校，《道藏男女性命雙修秘功》(瀋陽：遼寧古籍出版社，1994)，頁300。《道藏男女性命雙修秘功》以下簡稱《秘功》。

8 李爽學，〈欲望小說：小說欲望：論《紅樓夢》與《西遊記》〉，《國際漢學研究通訊》(北京) 7(2013.6): 67-68。此文以下簡稱「李著」。

人，<sup>9</sup>小說結構是閱讀訓練上的重點。

再談余譯本的詮釋中最重要的丹道。我們細瞧《西遊記》第一回：須菩提祖師命猴王的姓氏時，把「孫」字拆為「子系」，在隨後的丹道寓言中，馬上又說出一句關係全書的關鍵語：「正合嬰兒之本論。」（《西》，頁 11）此地的「嬰兒」，指的當係對應於「姤女」的道教內丹術語。余譯本首版中，余國藩已十分看重《西遊記》中的丹術，尤其是煉氣還虛的內丹功，且曾另行撰文再三強調之。<sup>10</sup> 修訂版裡他濃墨再抹，這方面的強調遠遠超乎我們的想像。余國藩翻修《西遊記》的英譯本，自此幾可謂從丹道寓言出發了。此中和柳存仁（1917-2009）的契合頗有趣。柳氏發表在《明報月刊》上的〈全真教與小說《西遊記》〉，<sup>11</sup> 把前人著作如《西遊記龍門心傳》中發明未盡之處重予發微，舉證歷歷，而一句「撰寫者是全真教中人」（2 *JW*, 1: 31），已足以令余國藩重探卷帙浩繁的《道藏》，把王重陽（1113-1170）、全真七子及金元兩代全真道的著作再予覆案，為英譯本從詮釋到注釋增添風華。據我粗估，除了《鳴鶴餘音》等初版中即已詳究的著作外，修訂版中余國藩另行詳探了《洞玄金玉集》、《洞淵集》、《水雲集》、《礪溪集》與《漸悟集》等不下十餘部早期的全真教詩集（2 *JW*, 1: 43-51），而且大有發明。所以修訂後的英譯《西遊記》，再非曩昔魯迅單純所以為的「神魔小說」，而是如史賓賽（Edmund Spenser, c. 1552-1599）《仙后》（*The Faerie Queene*）一般寓意多重的「託喻」之作。新版便在此一概念下修正譯文，重新詮釋，而要如此修訂，余國藩當然得採「稠密翻譯」（thick translation）的策略，再用〈導論〉，用「章節附註」等等「副文本」強化自己的翻譯詮釋學。

9 參見李爽學，〈兩腳踏東西文化·一心評宇宙文章——《余國藩西遊記論集》編譯序〉，載余國藩著，李爽學譯，《余國藩西遊記論集》，頁（2）。

10 參見 Anthony C. Yu, “Two Literary Examples of Religious Journey: *The Commedia* and *The Journey to the West*”; “Religion and Literature in China: The ‘Obscure Way’ of *The Journey to the West*,” and “The Real Tripitaka Revisited: International Religion and National Politics” 三文，俱見 Yu, *Comparative Journeys: Essays on Literature and Religion East and West* (New York: Columbia University, 2009), pp. 129-203.

11 柳存仁，〈全真教與小說《西遊記》〉，原載香港《明報月刊》233(1985): 55-62、234: 59-64、235: 85-94、236: 85-90、237: 70-74；現已收入柳存仁，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），第3冊，頁1319-1391。

瘦辭隱語之外，道教早期如《太平經》——甚至包括魏伯陽（fl. 147-167）的《周易參同契》——中的語言，大多師法漢末開始流行的駢儷文風，騷體的味道強。不過他們用語古拙，語彙神秘，仍然可見文學之美，如今業已研究者衆。<sup>12</sup> 全真教雖隸道教，但遲至金代才發軔，宋元則已分有南北兩宗。北宗早期的人物如王重陽與馬丹陽（1123-1183）等人，乃一批苦修傾向頗重的文人或半文人。他們如上所舉的著作，其實長於道情而拙於技術性的論述。舉例言之，《西遊記》第五十回的回前詩〈南柯子〉，正是全真七子中的馬丹陽所填，不過《西遊記》稍有更動，藉以發顯全書的全真氣息：<sup>13</sup>

心地頻頻掃，塵清細細除，莫教坑塹陷崑虛。本體常清淨，方可論元初。  
性燭須挑剔，曹溪任呼吸，勿令猿馬氣聲粗。晝夜綿綿息，方顯是工夫。  
（《西》，頁 575）

這首詞除了強調「心」的重要外，表面上沒有一語提及修行內丹的方法，也就是只講「性」，不講「命」，乃典型的金代全真教的文學代表。余譯本《西遊記》初版，也只當是道情之作而英譯之。「曹溪」是禪宗六祖惠能（638-713）弘法之處，而〈南柯子〉打一開頭實則就在回應惠能擊敗神秀（601-675）那首著名的佛偈，以故像《西遊記》結合佛道一樣，又讓全真的堅忍搭上了佛教的禪心。北宗早期的文學，〈南柯子〉當可窺一而見全豹，唯《易經》以還的丹術談得確欠火候。

余國藩的英譯本《西遊記》初版時，我想並未意識到〈南柯子〉乃馬丹陽所填，所以譯罷之後，僅在「曹溪」上加了一條小注（1 *JW*, 2: 438 n. 1），要求讀者參看〈導論〉中另一條注釋（1 *JW*, 1: 513 n. 8），而這條注也不過如上我之所述，並未將全詩那早期全真的況味給盡情道出。三十年後，余國藩對《西遊記》認識大增，〈南柯子〉的絕妙處他已可擇其精華而譯出。所謂「工夫」，他也了解係全真借禪修所求的內丹之道（“internal and

12 劉祖國，〈漢語學界道經語言研究的回顧與展望〉，《漢學研究通訊》32.3(2013.8): 8-16。

13 這首詞可見於《漸悟集》卷下（《正統道藏》第 787 冊，臺北：新文豐出版公司，1985），頁 1-2。相關探討及其改動處可參見柳存仁，《和風堂文集》第 3 冊，頁 1344。但柳氏以爲〈南柯子〉無關第五十回，這點我覺得仍有商榷的餘地。

meditative alchemy,” 2 *JW*, 2: 392 n. 1), 而緊隨此一體認而來的, 當然是重修舊譯, 而且幾乎是全盤改譯。余國藩所耗功夫之大, 可以想見。

全真北宗始自王重陽的努力, 包括信仰與修持等等, 借一句吳光正的話, 乃「多以口傳密授和文學書寫的方式實施和呈現」, 不但示範了苦修道士苦行的工夫, 也刷新了整部道教文學史。<sup>14</sup> 然而這些口傳密授和文學書寫必定有其目的, 沒有撰者不想登上最高的修煉境界而成仙了道。談到這一點, 修煉者豈可沒有丹道口訣等技術性的論述, 豈能不探討修「性」與修「命」的進境? 包括馬丹陽——甚至是王重陽——在內的金元全真道, 確實不擅類此的論述。所幸他們仍能在中國道教文獻中自尋「師承」, 而就《西遊記》言之, 這類修「命」的技術文本多從《易經》出發, 我以為最稱典型者有三: 一為東漢末年魏伯陽的《周易參同契》; 二為宋人張伯端(987-1082)的《悟真篇》; 第三是余國藩英譯《西遊記》時可能未及參看的一本副文本頗眾的專著, 亦即上舉石泰的《還原篇》及其元明從者的箋注。

我們猶記得《西遊記》首回, 須菩提祖師擬為悟空覓一「姓」氏。他因悟空為猴, 故而從「猢猻」替他取「姓」為「孫」, 又把「孫」字拆為「子系」, 其後隨口便評道:「正合嬰兒之本論。」余譯本譯「子」為“boy”, 把「系」解為“baby”, 其實都是在為那「嬰兒之本論」(“fundamental Doctrine of the Baby Boy”)預奠理論基礎(2 *JW*, 1: 115), 以便接下可借翻譯申論內丹之道。上引括弧中的“Baby Boy”, 是認識「嬰兒」真諦之後的直譯, 英文讀來應有慣用法之異, 就好像把「效犬馬之勞」(《西》, 頁 40)直譯為“to serve one as dogs or as horses”(2 *JW*, 1: 150)一樣生硬, 講英語的人士讀來或感「洋腔洋調」, 而是的, 學術翻譯的譯者常見類此的直譯策略, 我們無足為異, 何況由上述“Baby Boy”讀來, 我們應該也可了解須菩提何以會由佛前高弟變成全真道士口中的「祖師」。

至於「嬰兒」一詞, 丹家初則取法老莊, 形容青春永駐, 如人之初始的嬰兒狀態。<sup>15</sup> 《參同契》第八十章〈法象成功〉謂「升熬於甌山」, 必不

14 吳光正,〈苦行與試煉——全真七子的宗教修辭與文學創作〉,《中國文哲研究通訊》23.1(2013.3): 39。

15 李叔還,《道教大辭典》(杭州:浙江古籍出版社,1990),頁242「嬰兒」條。另參同書頁240「姹女」條。

使火妄動，必壓之而使如「嗷嗷聲悲」的「慕母」之「嬰兒」。<sup>16</sup> 劉一明稱這裡的瘦辭所喻象火之「燥性消化」，亦即修煉者已回復那出生之「專氣致柔」之態。「嬰兒」一詞，此後在丹道上因指氣功化境，相對於我上文曾經提及的「姹女」，而後者自亦出乎《周易參同契》，是〈二土全功〉一章中所謂「老翁復丁壯，耆嫗成姹女」之所指（《注》，頁 61）。在《西遊記》裡，「嬰兒姹女」這對名詞出現的次數甚多，多到由不得讀者不加关注。《周易參同契》借《易經》論命，「嬰兒姹女」遂變成全真道修命的關鍵詞之一。「嬰兒」不用再贅；「姹女」者，「美女」也，余國藩從首版起就譯之為“fair girl”（例如 1 *JW*, 4: 70 and 123; 2 *JW*, 4: 63 and 96），既合本意，也傳神，因為《西遊記》中此詞多指漂亮的女妖，不但青春長駐，同時也指她們在修煉上所欲化至的理想境界。不過在丹道的技術上，「姹女」指「汞」。魏伯陽嘗謂「河上姹女，靈而最神」（《注》，頁 69）。不過魏氏不作此說便罷，說了反而令後世論者眾說紛紜，隔代互駁：中野美代子認為魏氏之說典出「黃河邊上」的仙人「河上公」的舊說。<sup>17</sup> 清人劉一明乃全真教龍門派傳人，嘗融攝儒佛，另從《詩經》的〈王風·大車〉中那「淫奔之女」而詮解道：「姹女者，離中之陰，在人心為人心之靈」，但也因「靈」而演為「識神」。其本色正如「水銀」而「流性不定」，故而會「逐風揚波」而「喜動不喜靜」，只要「心火稍起，則飛揚騰空」。<sup>18</sup> 方之中野的溯源，劉一明係就技術面而論「姹女」，我以為較合丹道之理。

「姹女」既然相對於「嬰兒」，而「嬰兒」——即使不就比喻而就其實體言之——可想仍寓南宋道士蕭應叟（fl. 1226）所謂「陰剝陽純」的修煉結果，受佛教戒欲觀影響大，而此即《西遊記》第八十三回「陽精月熾，真身

16 東漢·魏伯陽著，無名氏注，《周易參同契注》，見張繼禹主編，《中華道藏》第 48 冊（北京：華夏出版社，2004），卷 16，頁 73。《周易參同契注》以下簡稱《注》，引用頁碼隨文夾註。

17 中野美代子，《西遊記の秘密》（東京：福武書店，1987），頁 94。《西遊記の秘密》以下以作者名稱「中野」。

18 魏伯陽著，清·劉一明解，《參同契直指》（臺北：真善美出版社，1983），頁 7、56-57。另見陳子展，《詩經直解》（臺北：書林出版公司，1992），頁 223-226；以及余國藩著，李爽學譯，《重讀石頭記：《紅樓夢》裡的情欲與虛構》（臺北：麥田出版，2004），頁 132-134。《參同契直指》以下簡稱《直指》。

化生」所成就的「聖胎」更上層樓的表現。<sup>19</sup>「嬰兒」與「聖胎」這兩個名詞，余譯修訂版以爲「同」(none other than; 2 *JW*, 1: 86)，理解和蕭應叟有異，不過相去並不遠，因爲後者長成後才會變成前者。所以修訂版《西遊記》的〈導論〉裡，余國藩並不以「嬰兒」今日通譯譯之，而是解爲「小娃兒」(baby boy)。類似之譯，書中例子還真不少（如 2 *JW*, 1: 86-87 and 1: 115），比首版僅以“baby”說之強多了，可見三十年來余國藩對丹經的認識已臻化境，閱讀愈廣愈博，也愈精愈深。

有關「聖胎」一詞，第八十三回示範得最佳。回中悟空化身爲桃子，計騙陷空山無底洞的地湧夫人吞下，從而在她腹內大肆凌虐了一翻。待他跳出口外，兩造當又是一陣廝殺。此時敘述者再賦一詩，其中有對句如下，吟唱目的分別爲鼠精及猴王修煉之所欲，而「聖胎」一詞出焉：

那個要取元陽成配偶，這個要戰純陰結聖胎。（《西》，頁 943）

地湧夫人是靈山鼠精化身的「姹女」，在陷空山苦等唐僧三百年，因爲她本擬匹配這長保元陽的嬰兒。悟空代三藏出戰，但他可也不是個空殼的行者，當有意效法乃師，讓自己也變成是位剝陰存陽的嬰兒。上面這兩句詩，余譯本修訂版並未改動，連「聖胎」亦英譯爲“holy babe”，把「胎」字給實體化了。修訂版注「聖胎」依舊，道是隱喻「內丹論述中修煉成仙之境」(the attainment of realized immortality in the discourse of internal alchemy; 2 *JW*, 4: 392)。不論譯文或注文，余國藩從之而作的翻譯詮釋，我以爲都無可挑剔，幾達爐火純青的化境。

話雖如此，譯文中有一處，我仍然覺得或可稍稍再議：

That one desires primal *yang* to be her mate;

This one fights pure *yin* to form the holy babe. (1 *JW*, 4: 123; 2 *JW*, 4: 113)

坦白說，這一聯譯得甚佳，不論平仄 (metrics) 或尾韻 (rhyme)，余國藩都押得極其工整，漂亮之至，可比十八世紀英國的新古典詩風 (Neoclassicism)，尤其是蒲伯 (Alexander Pope, 1688-1744) 式的英雄雙行體

19 這裡有關「嬰兒」與「聖胎」之別，我引自宋·蕭應叟，《元始無量度人上品妙經內義》，見張繼禹主編，《中華道藏》第3冊，頁552。

(heroic couplet)。難怪修訂版一仍舊貫，未曾再修。兩句詩中相對的動詞一為「取」，用“desire”而不借字典直譯之，高明得很。我吹毛求疵的是「戰」字的譯法。此字這裡未必全指「作戰」而言。此「戰」之目的乃在「結聖胎」，所以——除非我們以道教房中術看待這兩行詩——此「戰」反而有「力拒」(fight against) 或王重陽所謂「戰退」狐魅之意。全真教係道教中的堅忍學派，色戒斷不容犯。詩中的「戰」字固有「性」的聯想，然而魏伯陽以來，丹詩中每每容許性意象，筆法一貫，也一致，而全真道用得更多，王重陽乾脆稱之為「假名」。<sup>20</sup> 此一「假名」，劉一明的說法是「託物寓言」：<sup>21</sup> 全真道若不如此看待丹經中的性意象，則如此之「戰」怎又可能「結聖胎」或——延而申之——「結嬰兒」？全真典籍筆下的「嬰兒」乃「聖胎」化育而成，而清代全真道士閔一得（1758-1836）訂正的《尹真人東華正脈皇極闡辟證道仙經》對「嬰兒」的看法，則從《性命圭旨》而有另解（1: *JW*, 508 n. 1），謂之乃釋門的「法身」，猶言其性體清淨無垢，一塵不染（《秘功》，頁 125）。這位「尹真人」，應指全真道第六代掌教尹志平（1169-1251）。

《西遊記》中刻畫的「姹女」，陳士斌（fl. 1692）的《西遊真詮》重回《易經》，稱之為「坤象；坤得幹之中爻而成坎，幹易坤之中爻而成離」。職是之故，「姹女」才會變成丹術中「汞」的隱語。「文王後天八卦」形成於唐末，係偽託的《易》象之論。其中陰性化了「離卦」，陽性化了「坎卦」，因使「離女」對應於「坎男」，在四獸圖中且解之為「青龍」，使之與「白虎」交媾而結成金丹（中野，頁 79）。凡此種種，張伯端的《悟真篇》道得最精，而《西遊記》亦常引之。我們從上述名詞再看，張派全真當然大受《易經》的影響。其實也是：《西遊記》開書的宇宙觀，便從《易經》而來（《西》，頁 1-2），走的是《悟真篇》一脈的思想。三藏十世修行，「元陽未泄」，而此亦《西遊記》因《周易參同契》而察悉的修命之道。余國藩的〈導論〉於此有深論（2 *JW*, 1: 82-95; 525 n. 5 for chap. 17; and 528 n. 10-529

20 以上王重陽語，見金·王喆，《重陽真人金關玉鎖訣》，載張繼禹主編，《中華道藏》第 26 冊，頁 395、397。

21 見北宋·張伯端著，清·知幾子（仇兆鼐）纂輯，《悟真篇集解》，載《秘書集成》第 3 冊（北京：團結出版社，1994），頁 27；另參 2 *JW*, 1: 91-93。《悟真篇集解》以下簡稱《悟》。

n. 12)，不過張伯端此處的指涉，反而源自佛門，並非《易經》。

所謂「修命」，當然是要延年益壽，長生不死，《悟真篇》就此所論，多用隱語，此元人陳觀吾所以謂之「多假喻辭而不截然直指」（《悟》，頁 20；另參見 2 *JW*, 1: 91-93）。佛教以色為戒，崇拜真陽，但在《悟真篇》中，張伯端處處反使之帶有性的暗示，「龍虎交媾」與「捉坎填離」等詞故而看似南宗偏支的房中術，從而又比為「姤女嬰兒」與「金烏玉兔」的結合，也就是《西遊記》第二回繼之所稱的「龜蛇盤結」（《悟》，頁 176）。張伯端還指出這些對比的喻詞非得「匹配成既濟」不可，蓋其「本是真陰陽」，故而「夫妻同一義」（《悟》，頁 117）。佛教和全真南宗的矛盾，《西遊記》借《悟真篇》如此調合，編次者顯然不含糊。儘管如此，這種調和卻生出一極端的弔詭，乃西行道上多數的妖魔幾乎都不問原由，從第十三回三藏初離兩界山，進入西域那蠻陌之境開始（《西》，頁 152），便設為他們修煉上的終極目的，以為吃了這十世修行的和尚的肉，便可正壽長生而金丹得度，化為張伯端所說的紫微「太極之精」了。<sup>22</sup> 在這種狀況下，內丹術在《西遊記》中諷刺地卻反轉成了葛洪（284-363）等外丹家提倡的服餌之術，亦即以玄奘為還丹金液，而食其肉便可「得道飛升，畢天不朽」。<sup>23</sup>

我們認識《西遊記》，張伯端的《悟真篇》才是相對重要的理論論著，對小說成書影響尤大，而這相關種種，余譯本〈導論〉與各分冊之章節附注，敘之甚詳，修訂本就不用贅述了。《西遊記》開書須菩提祖師所教的「逆修之法」，係所謂「攢簇五行顛倒用」在小說中的實例解說（2 *JW*, 1: 509 n. 10）。此等「逆修之法」無不攸關性命，正是《西遊記》令孫悟空自稱「齊天大聖」的諸多原因之一，蓋《悟真篇》繼之所述乃「溫養十月，以成真入，與天齊壽」（《悟》，頁 176）。悟空撐起「齊天大聖」這張大纛，並非太田辰夫就第四十一回故事表面悟空那「平天大聖」一千舊交六人的民間

22 宋·石泰著，閔一得授，閔陽林述，蔡陽倪訂，《還原篇闡微》，見《秘功》，頁 299。另見吳光正，《神道設教：明清章回小說敘事的民族傳統》（武漢：武漢大學出版社，2012），頁 81-86。

23 參見李著，頁 63-64。另見晉·葛洪著，李中華注譯，黃志民校閱，《抱朴子》（臺北：三民書局，1996），第 1 冊，頁 83-126；以及柳存仁，〈全真教和小說《西遊記》〉，載於氏著，《和風堂文集》第 3 冊，頁 1319-1391。

傳說所致，<sup>24</sup> 而是有其丹道意義上的成因。簡言之，這面大旗同樣涉及性命雙修。在「性」上，這旗幟乃因靈霄寶殿上玉帝輕賢，亦即悟空對「弼馬瘟」一職的極端反動煽起（《西》，頁 41）；在「命」上，則是天上數日，下得凡界卻是年壽飛逝，而如此仙凡不一，悟空哪裡心甘，是以務必討個公道所致。雙題迸發，猴王當然要來個「與天齊壽」，做個跳出輪迴，在天界爲人所重的神仙（《西》，頁 40）。余譯本中，「齊天大聖」一詞均作“the Great Sage, Equal to Heaven”（如 2 *JW*, 1: 151），確把上述寓意網羅殆盡，不失爲佳譯。

不過《悟真篇》還有令《西遊記》的作者更難釋懷的地方。用基督宗教的觀念講，「齊天大聖」就像一座巴別塔（The Tower of Babel）的建立，就像上帝座下的大天使路西弗爾（Lucifer）反出天界，幾乎是「驕傲」（*hubris*）的代名詞，絕不容於天地間。《西遊記》中倒沒有如此嚴重的罪宗首端，所以玉帝的「天上的戰爭」兵敗，「齊天大聖」一稱也就將就授與悟空了。但是通《悟真篇》全書，下面一詩可能才是「齊天大聖」一名靈感所出，英譯本《西遊記》兩版倒都忽略了：

了了心猿方寸機，三千功行與天齊。自然有鼎烹龍虎，何必擔家戀子妻？  
（《悟》，頁 247-248）

我在他文中也提過這首詩，同樣認爲攸關「齊天大聖」這個名頭（李著，頁 68）：「三千」之數，在此不過形容功行之多，而「心猿」一方面結合「方寸」，回應了《西遊記》首回的「靈臺方寸山」，另方面又告訴我們修行得力，「心猿」在性命上都可以「與天齊」。是以上引《悟真篇》中的詩，不管從哪個角度看，在在教人難以不想起孫大聖！全詩的後兩句，不論是丹家的喻詞或「行者」的自了漢性格，悟空又無一不能擔當。余譯本爲悟空做了許多源流考證，「齊天大聖」的由來，上引詩或可供參考。

《西遊記》名爲「遊記」，實爲「心法」。《心經》在小說中的關鍵地位，因此而得。小說爲強調「心」的重要，除了文前提到的字謎外，不惜長篇抄錄所謂《多心經》（即《心經》），而這點《悟真篇》早已有呼應，不但作〈《心經》頌〉以頌之，還吟出了〈無心頌〉以和之，而〈即心是佛頌〉在小

24 太田辰夫，《西遊記の研究》（東京：研文出版，1984），頁 80。另見《西》，頁 471。

說中雖經小幅改易（《悟》，頁 302-306），幾乎句句也都抄為第十四回的回前詩（《西》，頁 153）。《悟真篇》在《西遊記》中之為德也，由此又可窺一斑。凡此，余譯《西遊記》的修訂版當然不會放過（2 *JW*, 1: 13），而且闡述精甚，已非首版可比。

上述「太極之精」一語，我從石泰的《還原篇》引出。石泰嘗於驛中遇張伯端，知仙之可習，其書乃成（《秘功》，頁 273）。張伯端走的既屬丹道的技術路線，《還原篇》當然不會有如全真七子而以道情為內文主旨。石泰認為修真者「只尋身內藥」便可，實則「不用檢丹書」（《秘功》，頁 304），《還原篇》所傳者，因此可稱全真教內的禪宗。話說回來，《還原篇》中的口訣也最多，不檢丹書卻又以注解之，這弔詭要理解可不易。前文述及悟空變成桃子，計騙地湧夫人吞下，而他真身一現，在地湧夫人腹內左踢右踹，讓她疼得滿地打滾，最後只好告饒投降。《西遊記》第八十三回這段故事，看在全真道眼裡，當然也是寓言，陳士斌引《悟真篇》形容之曰：「果生枝上終期熟，子在胞中豈真有殊？」這兩句詩，實為《悟真篇》中張伯端另一首七律的下半部，其上另有兩句云：「虎躍龍騰風浪轟，中央正位產玄珠。」（《悟》，頁 77-78）這兩行詩，我在他文同樣也談過了（李著，頁 67）。余譯修訂本的〈導論〉從李約瑟（Joseph Needham）《中國科技史》取了一幅佛陀像，其中但見一嬰兒從其袈裟中探出頭來，而如此繪圖實乃以圖像喻丹道（2 *JW*, 1: 87），所謂「玄珠」，正是這裡的「嬰兒」或其前身的「聖胎」。質而再言，整首詩不啻前述「龍虎交媾」的隱喻，而《還原篇》此地說得更精，更近《西遊記》的丹道瘦辭：「姹女乘鉛虎，金翁跨汞龍，甲庚明正令，練取一爐紅。」（《秘功》，頁 281）修煉技術既如此，「姹女」和「汞」及「青龍」的關係在短短兩行的詩內便就道盡，而「嬰兒」即「金翁」，正是丹術中的「鉛」或「白虎」。全真南宗的正統雖也不近女色，卻比北宗更好性意象，藉以隱喻修煉的技術。石泰這兩行詩講陰陽合和，看似合乎《易》道，卻不合丹道，比喻的仍為《西遊記》開書須菩提祖師教給悟空的「逆修之法」，亦即所謂「攢簇五行顛倒用」在小說中的實例解說。《還原篇》是一套八十一章的五言詩，講「金液交結，聖胎圓成」（《秘功》，頁 273），除可印證內丹修行的大、小周天之數外，也在回應唐僧在《西遊記》中的八十一難。若視為《西遊記》的作者藉以形塑故事的丹術間架，應該也

說得通。

《西遊記》中，三藏嘗借住烏雞國寶林寺。他夜來見銀輪當空，不禁賦詩懷歸。余譯本的〈導論〉對這段插曲特感興趣，從舊版起就頻見討論（如 1 *JW*, 1: 49）。三藏才剛感歎何日可以取得真經返故園，悟空便近前爲他說明月家之意。悟空話中頂真所述，無非是晦朔間，月之上弦與下弦俱有其意，牽涉到所謂「先天采練」之術：「前弦之後後弦前，藥味平平氣象全。」這首詩變化自《悟真篇》所吟，<sup>25</sup> 涉及養丹之道。接下來悟空所謂「採得歸來爐裏煉」，不過用了個「爐」字，指顧問就把外丹轉成了內丹。繼「煨成溫養自烹煎」（《悟》，頁 187）之後的「志心功果即西天」（《西》，頁 419-420），有趣的卻又把佛道結爲一體（2 *JW*, 1: 67-68）。全真道雖稱「道」，生活中的實踐卻是三教一家，小說中另可見諸詩後沙僧吟出的「三家同會無競爭」，也可因悟空的議論而得窺其真義：「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。」（《西》，頁 419-420）這些故事情節，余譯兩版都強調，可見重視，而就《西遊記》的詮釋來講，也是慧見。

「溫養二八」與「九九成功」俱屬煉丹術語，因旨隱意晦，歷來解法不一。中野美代子有驚人之論，她把《西遊記》中的丹詩視爲房中術的託喻，「二八」遂解爲年在「十六」的處女，是採陰補陽最佳的丹爐（中野，頁 108）。由是中野又予引申，把「九九」當成至高聖數，隱喻「龍虎交媾」的性高潮。從好談房中術者的角度觀之，中野的說辭頗能服人，而《西遊記》不就變成一部房中術的寓言？唐三藏經歷的八十一難，經此觀照，跟著也變成了性交逐步走向高潮的長篇隱喻了（中野，頁 118-119）。儘管如此，反對如此看待丹經者仍有其人，葛洪在《神仙傳》中態度清楚：如此閱讀《周易參同契》，他難以苟同，故謂「世之儒者不知神丹之事，多作陰陽注之」，正可謂「殊失其旨」。<sup>26</sup> 後世《悟真篇》的注者，多數持論相同。閱一得向以北宗龍門後人自居，所著《還原篇闡微》首開以《易》卦象數看待「二八」

25 在 1 *JW*, 1: 49 中，余國藩引的是南宋理宗淳佑己酉年（1249）王慶升的《爰清子至命篇》（《正統道藏》第 84 冊，頁 742），不過王氏卻道自己所從乃紫陽真人之作，亦即張伯端的《悟真篇》。

26 葛洪，《神仙傳》（臺北：廣文書局，1988；與清·隱夫玉簡，《疑仙傳》、漢·劉向，《列仙傳》合刊），頁 11。

的風氣，是以若非視之爲日期，就是證爲鉛汞等等的藥量。余國藩在舊譯中走的詮釋路線，原爲乾隆年間的全真道董德寧的《悟真篇正義》，把二八解爲月之前弦與後弦（1 *JW*, 2: 430 n. 2），不過董氏雖從時間解釋此一名詞，所解卻和接下來的詩重複而自我矛盾了。修訂版中，余國藩故而再修訂自己的前見，同意以藥量解釋這裡的「二八」，符合動詞「溫養」擬設的受詞。余國藩勇於挑戰、修正自己，確實令人佩服（2 *JW*, 2: 383 n. 23-n. 25）。至於上述的閔一得之說，當因《還原篇》有「但知行二八，便可煉金丹」之說，又有「姤女方二八，金翁正九三」使然（《秘功》，頁 278、289）。我們只要想到第七十八回三藏在比丘國面聖之際，業已明示「採陰補陽，誠爲謬語」，連那「眼餌長壽」，他也批爲「虛詞」（《西》，頁 897），則中野之說若然，豈非指取經五聖都得破那「色戒」不可，否則難以證成正果？如此論述，業已和全真丹術得保「元陽之身」方能「結聖胎」或「結嬰兒」的戒律抵牾，當然也跳不出佛門「一心不動，萬行俱全」的超越法門（《西》，頁 897），從而犯下今人所謂「詮釋過當」之病而致走火入魔。

我們倘無《還原篇》這類丹書的輔助，上面的數字就只能任人定義，甚至各取所需，而全真教也會變成孫思邈（541?-682）一脈的道教。中國宗教傳統中，「性命雙修」一向懸爲理想，但說其根本，則只有道教能夠成雙兼顧。就《西遊記》的文學一面而言，「修性」是刻畫人物的動力，而「修命」當然就是推動情節的力量。全真道士無不以「性命雙修」爲生命大任，所以特別講究祛色戒欲。既然如此，何以整部《西遊記》所借魏伯陽、張伯端、石泰，乃至其他丹書中的語句或語彙大多又充滿情色色彩，讓中野美代子一類的論者「想入非非」呢？

余譯本《西遊記》修訂版的〈導論〉，於上述問題新寫數頁，但求三致其意。煉丹名詞每常互稱「夫妻」，合爲「交媾」等等，上引劉一明的話把此一關係說得甚明：「託物寓言」。但上文我沒再予徵引的是下一句劉文「旁引曲證」，亦即邏輯關係並非丹家書寫之所重。百回本《西遊記》的序者乃陳元之（fl. 1592），他同樣認爲是書係以佛道設喻，評得甚至更絕：「此其書直寓言者哉！」陳氏這句話，余譯本新添之，繼而寫進了《西遊記》的〈導論〉中（2 *JW*, 1: 42-43），而且還以「宗教寓言」直呼《西遊記》的本質，似乎在向胡適等人開戰。所謂「寓言」（*allegory/extended metaphor*），我

們鬆散稱之為「譬喻」(metaphor)，亦無不可。修訂後的余譯本〈導論〉，最後另附「體象陰陽升降圖」一幀，其中即以「譬喻」代「寓言」(2 *JW*, 1: 92-93)，而不論「譬喻」或「寓言」，這兩個名詞——容我再借王重陽的話——都是佛教所稱的「假名」。《西遊記》因此設為託喻，假名成書，而凡此確需經驗老到的讀者或譯者一一勘破，方能中天見月明。

在道經丹書中，「體象陰陽升降圖」名氣大，所出乃前及蕭應叟著《元始無量度人上品妙經內義》。<sup>27</sup> 蕭氏嘗試以圖代文，把內丹修煉示之以山，譬之以身，使人易知易懂。但也因此，《論語》〈雍也篇〉所謂「能近取譬」的推己及人理想，<sup>28</sup> 全真道士才可謂念茲在茲。《西遊記》的作者當然也牢記在心，而余國藩更據之——此外，當然也涵容大量全真北宗如王重陽等人的道詩的研究——為翻譯此一明代說部偉構的基礎，從而詳究之，細勘之，甚至視之為戲語趣譚，以諧謔插曲而表現在小說中。故事因而益顯生動，活潑無比，活脫一幅巴克汀(Mikhail Bakhtin, 1895-1975)式的全真語言的嘉年華會。當然，我們若退回《西遊記》的宗教傳統，則此書絕對是中國三教孕育而成的長篇說部，某個意義上亦有如一部宗教百科全書。三教中道教的基礎最稱雄厚，余國藩緣此而由丹經出發，予以重詮，下手傳譯，眼光獨到，秀出班行，無可置疑。

27 蕭應叟，《元始無量度人上品妙經內義》，見張繼禹主編，《中華道藏》第3冊，頁551。

28 宋·朱熹，《四書集注》(臺北：世界書局，1956)，頁100。