

《東華漢學》第 38 期；245-280 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2023 年 12 月

魔是藥也： 論《西遊記》三種續書之妖魔書寫及道德辯證*

曾世豪**

【摘要】

《西遊記》小說的收束，並未讓讀者對真經「勸化眾生」的效應有所信服，因此激發了明清續書的創作。《西遊補》在「火焰芭蕉」及「洗心掃塔」中間插入一「婉變近人」的鯖魚世界，而綜觀行者迷失於「夢想顛倒」的幻境，似乎使得故事反過來從九頭駙馬的墮落開始閱讀亦無不可。《續西遊記》始於對孫悟空「機變心」的嚴苛檢視，但妖魔的層出不窮，使得作者只能乞靈於「淡漠不動」的消極手段，這也讓這趟重返長安的旅程充滿了諷刺。至於《後西遊記》「求解」的行動，成果完全為「佛妖」所竊占，宣告破產；反而是大顛師徒途中所遭遇的妖魔，充滿了擇「惡」固執的殉道精神。《西遊記》的明清三種續書，側面揭

* 拙文為國科會年輕學者養成計畫（愛因斯坦培植計畫）「擇惡固執：四大奇書道德邊緣人物研究」（編號：MOST 110-2636-H-152-002）之部分成果，初稿曾宣讀於靜宜大學中國文學系主辦之「第一屆文學、語言與文化學術研討會」（2022 年 11 月）。會中承蒙謝明勳老師賜教，投稿期間諸位匿名審稿委員亦提供卓見，幫助筆者進一步修正謬誤，謹致謝忱。

** 國立臺北教育大學語文與創作學系副教授。

繫了「心是病，魔是藥也」的弔詭敘事，書中的妖魔書寫，或可視為對道德意識的深沉叩問。

關鍵詞：《西遊補》、《續西遊記》、《後西遊記》、妖魔、道德

一、前言

《西遊記》¹故事中，唐僧師徒橫越十萬八千里、歷經一十四遍寒暑，終於求來真經，但原來佛祖「永傳東土，勸化眾生」（第8回，頁88）的保證，只換來「天地不全」的遺憾，不管是取經人物的缺陷或三藏真經的破損²，都讓看似圓滿的敘事平添幾分白璧微瑕，刺激了續作者的踵事增華。事實上，不全的五聖與經卷意味著倫理道德的不確定性；有鑑於修行與救贖的「未完待續」，原來在神魔小說架構下的善惡板塊，因之產生鬆動的可能性，也成為續書討論的可能切入點。

學界已有針對《西遊記》明清三種續書：《西遊補》³、《續西遊記》⁴和《後西遊記》⁵的綜合性研究；注意到續書道德意識的，像是翁小芬重視《西遊記》續書之寓意，並以「修心破情以證佛道」為綱領，視五聖或其繼承人為主體，揭櫫《西遊補》「破情悟道」、《續西遊記》

¹ 本論文使用版本為明·吳承恩，《西遊記》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994）。以下為行文方便，所引原文但標回數、頁碼，不另加註。

² 詳見吳達芸，〈天地不全——西遊記主題試探〉，《中外文學》第十卷第11期（1982.4），頁80-109。此外，關於《西遊記》之「不全」，若搭配「一藏之數」的思考，可知為全書之基本設定。相關討論及其背後的諷喻，可見謝明勳，《西遊記考論：從域外文獻到文本詮釋》（臺北：里仁書局，2015），頁119-151。

³ 本論文使用版本為李前程校著，《〈西遊補〉校注》（北京：崑崙出版社，2011）。筆者按：《西遊補》作者一般認為是明末清初的董說，本版本則以崇禎本為底本，對照空青室本及申報館本之異文。以下為行文方便，所引原文（含評語、序、問答、雜記、總釋）但標回數、頁碼，不另加註。

⁴ 本論文使用版本為明·季跪撰，鍾夫、世平標點，《續西遊記》（臺北：建宏出版社，1995）。以下為行文方便，所引原文及評點但標回數、頁碼，不另加註。

⁵ 本論文使用版本為明·天花才子評點，《後西遊記》（臺北：老古文化事業股份有限公司，2020）。以下為行文方便，所引原文但標回數、頁碼，不另加註。

「明心見性」和《後西遊記》「心即是佛」的修為之道。⁶談啟志則把《西遊記》續書放在對心學意識的回應，認為三部作品關注個體面對「天理」（內在道德修養）、「人欲」（外在生存情境挑戰）之糾葛時，如何重新建構「自我完整性」，並透過「正心」（誠意、求其放心）的工夫徑路，解決各種厄難，以傳達倫理意蘊和價值取向——包括《西遊補》「走入情內」以「悟情」；《續西遊記》對義理之學的歸正；以及《後西遊記》傳達佛教的「清淨」宗旨。⁷

然而，除了延續原作之老路，聚焦於取經隊伍的磨難與成長外，筆者更留意的是從仙佛的對立陣營的角度，重新檢視《西遊記》續書可能產生的道德張力。關於這一點，張怡微曾小心翼翼地指出《西遊記》成書歷程的複雜，認為續書具有「底本」不穩定、不精確的缺陷，續書是以懷疑和解構的意味來取代原初敘事使命的特徵，並形成全新的詮釋效應：如取經人的苦難不再指向更高境界的成全，相反轉化為「不得不機變」、「無解」等難題的沉思態度。三種續書都沒有表現出對原著的過度留戀，而是以「補入」或「反寫」表現告別的姿態。⁸換句話說，續書實具備獨立意義及多元價值，不必然要依附於前作的道德取向。

那麼，《西遊補》、《續西遊記》和《後西遊記》有沒有可能以妖魔書寫（而非五聖）的立場去解構「西遊故事」的道德意涵呢？高桂惠曾提到，《西遊補》中孫行者在不同世界中以荒誕、顛倒的姿態入幻，應是抽象化了的「處境」，而不是具象的「環境」，空間自身成了敘述對象的自身。《續西遊記》的妖魔面貌模糊、五聖在回程中不斷陷入昔時去程記憶的召喚，有強烈的「內魔」色彩。《後西遊記》求解而未解，保留了群魔的各類質疑，唐半偈的沉默與妖魔的詰問，形成重要的結

⁶ 翁小芬，《〈西遊記〉及其三本續書研究》（香港：珠海大學中國文學研究所博士論文，2010），頁 110-140。

⁷ 談啟志，《明清之際奇書之續書敘事倫理研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2020），頁 40-41。

⁸ 張怡微，《明末清初〈西遊記〉續書研究》（上海：華東師範大學出版社，2020），頁 1-94。

構。進一步來說，「遊歷」創造出「現在不在」（present absence）的黑洞，續作家們圍繞這個黑洞創作，妖魔或者「婉變近人」；或者猛烈質疑；或者只是動靜念慮之間的一點渴慕，都是一種不確定性的提出。⁹

此種「不確定性」，或可指向神魔善惡意識二元論的破除。過往對於妖魔在取經路上所扮演的角色，如張書紳認為《西遊記》狀世人之酒色財氣、七情六慾、爭名奪利、不仁不義：「所以寫出各種的妖魔，正是形容各樣的毛病。」¹⁰但是，仙佛與妖魔之間的關係是很微妙的，袁于令有言：「魔非他，即我也。我化為佛，未佛皆魔。」¹¹佛／魔之區隔在於「動心與否」，今天的病灶可能是明天的良藥。職此，《續西遊記》第96回總批稱「生一心便長一魔，人只知心是因，魔是果，不知心是病，魔是藥也」。（頁669）

儘管《西遊記》向來被稱為神魔小說，但實際上八十一難並不全然是妖魔作祟下的連遭，有的是仙佛蒞臨或人間災厄，像是四聖顯化、再貶心猿等，而經常介入其中的是慈航普渡的觀世音菩薩。然而，在續書中觀音近乎隱蔽¹²，而妖魔則一如既往地以各種手段阻攔取經僧；也就是說，從讀者接受的角度來看，「西遊故事」的「神」可以匿跡，「魔」卻不能缺席——續作者對於妖魔的頻頻召喚，正是視之為治癒《西遊記》「不全」之局（軀）的藥引子。

本文所欲探究的，正是《西遊記》三種續書中的妖魔書寫，如何為五聖或其繼承人的「再修行」提出辯難，續作者又試圖解決什麼問題？而問題是否真的迎刃而解？或者帶來更多的問題？其中的道德意識為

⁹ 高桂惠，《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2019），頁277-292。

¹⁰ 清·張書紳，〈新說西遊記總批〉，收於明·吳承恩著，清·張書紳評，《西遊記（注評本）》（上海：上海古籍出版社，2019），頁1232。

¹¹ 明·袁于令，〈西遊記題詞〉，收於朱一玄、劉毓忱編，《西遊記資料匯編》（天津：南開大學出版社，2012），頁223。

¹² 高桂惠亦注意到這一點，見氏著，《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》，頁280-281。

何？在以下的討論中，筆者將按照《西遊補》、《續西遊記》和《後西遊記》之順序依次切入，這並不是按照成書的時間來排列，而是扣合「西遊故事」的時間軸，從取經路上的插曲、回途的旅程，以及真經流傳東土後的發展一一進行探討，藉以窺伺《西遊記》中的善惡疆場如何縫隙叢生，層出不窮，始終無法饜足讀者。以下先由《西遊補》的鯖魚世界展開。

二、天大妖魔：《西遊補》的懺罪循環

歷來關於《西遊補》的研究已累積一定成果，包括該書的作者之爭、與《西遊記》之比較、創作主旨及技巧等¹³，蔚為大觀。而可以注意的是楊玉成從病人的身分檢視小說家如何在《西遊補》中賦予潛意識中的憂鬱，並將魔境視為一種治療的契機。¹⁴誠然，因為續作者個人的夢癡與時代的沉痾，《西遊補》的夢境移轉與譏彈明季世風的傾向，可以視為其生命經驗的投射；但是，小說畢竟不是自傳，特別是這樣一部以插補《西遊記》為自我定位的作品，所要面對的除了作家本人的病症之外，也試圖以原作為基礎，替書中的主角（孫行者）把脈，並以妖魔（鯖魚精）為解方，針砭他身上可能藏伏的痼疾。

小說第1回，唐僧見青青草野上一夥變童弱女，恐其惹事纏人，意欲迴避，行者說道：

師父，我一向有句話要對你說，恐怕一時衝撞，不敢便講。師父，你一生有兩大病：一件是多用心，一件是文字禪。多用心者，如你怕長怕短的便是。文字禪者，如你歌詩論理、談古證今、講經

¹³ 可參化萌鈺，〈《西遊補》的「無名焦慮」與夢境書寫初探〉，《中國石油大學學報（社會科學版）》第三十五卷第5期（2019.10），頁83-84。

¹⁴ 詳見楊玉成，〈夢囈、嘔吐與醫療——晚明董說文學與心理傳記〉，收於李豐楙、廖肇亨主編，《沉淪、懺悔與救度——中國文化的懺悔書寫論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013），頁571-588。

說偈的便是。文字禪無關正果，多用心反召妖魔。去此二病，好上西方！（頁92）

然則「多用心」及「文字禪」實為心猿自身之病。¹⁵行者在打破團團圍住長老的男女城後，想到兩次因殺人（屍魔及強盜）而被放逐，毛骨悚然，為掩飾自己的罪行，搖頭晃腦地寫成一篇「送冤文字」，讓空青室本評戲稱「此謂多用心」、「才說師父文字禪，自己卻走入文字禪去」（頁94、96），這是他入魔的濫觴。

此外，作者又在〈《西遊補》答問〉以「《西遊》補者，情妖也。情妖者，鯖魚精也」（正文前頁67）來框限作品的理解方向。基於「鯖魚」二字的惹眼（這是書中唯一出現的妖魔），論者理所當然的往「情慾」的方向去推敲。如夏濟安從行者過去與羅剎女的曖昧互動，以及自稱其私生子的波羅蜜王的登場，診斷行者在「性方面的失貞以及他的罪惡感」¹⁶；趙紅娟則認為：「作者的寫作目的很明確，那就是要給行者補上『情』這一課。」¹⁷

但「情慾」與「情」畢竟不是完全重疊的概念，前者側重於男歡女愛，確為出家人所不能，所以〈《西遊補》答問〉說「悟通大道，必先空破情根」（正文前頁67），放在佛門戒律上是恰如其分的。可是錢培名〈讀《西遊補》雜記〉又說：

人孰無情？有性便有情，無情是禽獸也。且佛之慈悲，非佛之情乎？情之在人，視其所用：正則為佛，邪則為魔。是故勘秦檜、拜武穆、尋師父，莫非情也。情得其正，即為如來妙真如性。（正文前頁72-73）

¹⁵ 可見王厚懷，〈《西遊補》妖魔的突破與主題的翻新〉，《明清小說研究》2010年第2期（2010.5），頁58。不過，這樣的病根是為續作者對於《西遊記》之理解與衍生，在原作中，唐僧不解《心經》之奧義，或是行者批判師父的原因。

¹⁶ 夏濟安著，郭繼生譯，〈西遊補：一本探討夢境的小說〉，收於幼獅月刊編輯委員會主編，《中國古典小說論集》（臺北：幼獅文化事業公司，1988），第2輯，頁190。

¹⁷ 趙紅娟，《明遺民董說研究》（上海：上海古籍出版社，2006），頁445。

王厚懷也提到，到虛空主人喚醒行者為止，他僅「知情是魔」；不僅只停留在「知」上，而且此「情」也只限「男女之愛」，不包括其他如借鐸、尋師、勘秦、當破壘先鋒等所有「執著」。因而，孫悟空在撲殺春男女、棒打侍兒、騙殺虞美人中，用力猶真，但在對應其他情迷（勘秦檜、拜武穆、尋師父）時則陷溺其中，不能自拔。¹⁸誠然，《西遊補》中所呈現的夢境，不能僅以「情慾」概括，而應考慮其他引起行者焦慮的不安定因素。

如同夏濟安所言，保護師父的重責大任、過去因誤解所造成的師徒關係的緊張、對三藏動機的純正與否所產生的懷疑——以及孫悟空自身被點醒的佛性，讓他覺得雙手沾滿了許多生命的血跡，這些焦慮在意識生活中受到壓抑，卻以狂想式的象徵出現在夢裡。¹⁹而林順夫還提到，孫悟空被鑿天的踏空兒痛罵：「弼馬溫！偷酒賊！偷藥賊！偷人參果的強盜！無賴猢猻妖精！」只能「金睛曖昧，銅骨酥麻」的乾瞪眼，是自己對於大鬧天宮的罪孽感、羞恥心、懼怕懲罰、自尊心，以及自己名聲的關心，被戲劇化成一個相當精彩的小情節。²⁰

至此，《西遊補》中夢境的脈絡似乎相對廓清了。因為對殺生的罪惡感，孫大聖在打死春男女後涕流眼外；因為「多用心」和「文字禪」，進入鯖魚世界；因為對取經事業的牽掛而入新唐，然後是借鐸、尋師、破壘；因為大鬧天宮的遭遇，而被指為偷出靈霄；因為情慾的經驗而變虞美人、遇波羅蜜王……不過，考慮到《西遊補》插續原書的位置是第61回「火焰芭蕉」與第62回「洗心掃塔」之間，卻不免啟人疑竇：這一連串的焦慮真的是從火焰山帶過來的嗎？而遁入鯖魚氣囊，是否因此突破魔難，獲得重生？

¹⁸ 王厚懷，〈《西遊補》妖魔的突破與主題的翻新〉，頁 63。

¹⁹ 夏濟安著，郭繼生譯，〈西遊補：一本探討夢境的小說〉，頁 189。

²⁰ 林順夫，〈試論董說《西遊補》「情夢」的理論基礎及其寓意〉，收於鍾彩鈞主編，《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009），頁 320。

關於這點，張怡微曾說：「從『無制』到『有制』之間，是《西遊補》試圖為我們補入的闡釋。簡而言之，創作者為我們補充了孫悟空在火焰山前後性情發生轉變的緣故。」²¹論者所呼應的，是鄭明嫻曾提出的見解：火焰山象徵悟空心中怒火，在此之前，他殘性未泯；而之後性行大為改善，不再逞兇使惡。²²然而，這樣的解讀其實是與《西遊記》不侔的。姑且不論孫悟空在小說尾聲對黃獅精、犀牛怪的血腥屠宰，單就祭賽國故事而言，行者一行人就將龍王一家滅門，只剩龍婆被當成戰利品一般，囚禁在帶有屈辱意味的「伏龍寺」之中（本來的名稱是金光寺）。而倘若行者走入鯖魚世界是為了勘破「情慾」一關，但趙天池就發現第72回盤絲洞故事中，孫悟空面對一池春水居然心憐手軟²³，這豈不是辜負了補上「情」這一課的努力？

要言之，對於「火焰芭蕉」的接筭，並不足以解釋《西遊補》中的種種幻境，而火焰山亦非「牛魔王家族」²⁴的真正退場，因為第60回牛王赴宴的碧波潭，正是第63回孫悟空掃蕩龍宮的座標，亦即他其實是舊地重遊，而且是以倒退的姿態——一如續書中「新唐」（模擬唐朝）的赫然出現。環境是人物形象的暗示與延伸，而《西遊補》的妖魔形象不只從牛王、羅剎取得靈感，還帶有原作九頭蟲的影子。乍看之下很奇怪，因為按照作者給予的訊息，鯖魚世界應是「洗心掃塔」前的情節，可是，該書最大的邏輯就是「顛倒」。從第1回行者叫熟睡的八戒「休得夢想顛倒」（頁96），全書就進入「夢想顛倒」的錯亂。張怡微又歸納：第3回踏空兒口中的「地府豪賓、天宮反寇、齊天大聖、水簾洞主」，是行者在「送冤文字」中自稱的顛倒；第5回性別顛倒、第7回生死顛倒、

²¹ 張怡微，《明末清初〈西遊記〉續書研究》，頁154。

²² 鄭明嫻，《西遊記探源》（臺北：里仁書局，2003），下冊，頁138-139。

²³ 趙天池，《西遊記探微》（臺北：巨流圖書公司，1983），頁140。

²⁴ 鐘嬰將《西遊記》中紅孩兒、如意真仙、鐵扇公主、玉面公主，乃至萬聖龍王及其家族納入「牛魔王家族」的討論，並說：「可見從號山到西梁女國，到火焰山，以至祭賽國，有一個他們家族的勢力網」。見氏著，〈談《西遊記》與《後西遊記》中的牛魔王家族〉，收於春風文藝出版社編，《明清小說論叢（第四輯）》（瀋陽：春風文藝出版社，1986），頁122-127。

第8回時間顛倒、第10回主客顛倒。²⁵那麼，讀者當然可以將小說家宣稱的「洗心掃塔之先」（〈《西遊補》答問〉，正文前頁67）視為順序顛倒的障眼法。

況且，《西遊補》確實有借鑒《西遊記》第62回後之處，像是第2回行者忽見新唐，空青室本評就說：「文法實從前書小雷音寺一段脫化」（頁99），模仿的是《西遊記》第65回的橋段。²⁶此外，第12回隔牆花高唱〈西遊談〉彈詞，內容基本上都是「洗心掃塔」前的情節，可是其中穿插了一句「素鹿山前揖壽星」，分明為原作第79回比丘國的遭遇，李前程、張家仁都注意到此點。²⁷最後，小說尾聲現身的波羅蜜王，按張書紳認為一部《西遊記》「始於萬花店，結於婆羅蜜，此所以為花果山」的觀點²⁸，正是受前書結局之啟迪，並與首回的「牡丹紅」共構成與原作呼應的微型結構。綜合上述，《西遊補》含有祭賽國故事的色彩，並非天方夜譚。

從成書歷程來看，九頭駙馬本來就是牛魔王形象的剝離。元雜劇《二郎神醉射鎖魔鏡》中，二郎神與哪吒共同降伏的妖魔是「九首牛魔羅王」，而在《西遊記》第61回，只剩哪吒不斷砍著重複長出頭顱的老牛（張書紳以為「下文九頭鳥已寓於此」²⁹），二郎神不見了；但旋即在第63回與孫大聖化干戈為玉帛，放出細犬咬傷九頭蟲。鄭明嫻曾指出牛魔王為孫悟空之「替身」³⁰，兩人不僅義結金蘭，且皆具七十二變，同樣擁有此神通的則是顯聖真君，三人的鏡像關係不言可喻。但九頭蟲也不能被排除在這個角色系譜之外：他與牛王一樣，都被狡黠的孫悟空假

²⁵ 詳見張怡微，《明末清初〈西遊記〉續書研究》，頁144-145。

²⁶ 亦可見趙紅娟，《明遺民董說研究》，頁426-427。

²⁷ 李前程之說明見其校著之《〈西遊補〉校注》，頁182，注2。張家仁之觀察見氏著，《〈西遊記〉與三種續書之比較研究》（臺北：中國文化大學中國文學系碩士論文，2001），頁176-178。

²⁸ 清·張書紳，〈新說西遊記總批〉，頁1236。筆者按：萬花店是第9回陳光蕊一家聚散的核心地點，而《西遊記》全書的最後一句是「摩訶般若波羅密」（第100回，頁1244）。

²⁹ 明·吳承恩著，清·張書紳評，《西遊記（注評本）》，頁754。

³⁰ 鄭明嫻，《西遊記探源》，下冊，頁94。

冒，騙走妻子保管的寶物；而因偷竊引起被圍剿、甚至被狗咬的災厄，這點他反而與孫悟空同是天涯淪落人。

從寓言闡釋來看，〈《西遊補》答問〉對「而鯖魚獨迷大聖，何也」的回答，直接引述孟子之言：「學問之道無他，求其放心而已矣」（正文前頁67），恰與張書紳釋祭賽國二回不謀而合。³¹李卓吾評點更早已指出：「九頭妖者，喻人之頭緒多也。」³²此正是行者所謂「多用心」的毛病³³，而《西遊記》第62回被逮捕的奔波兒灑、灑兒奔，評點家亦看出其背後「奔波」的寓意³⁴，配合亂石山碧波潭的「心地亂雜，足見飛揚不定」的暗示³⁵，這正是行者在鯖魚世界中倉皇奔走的寫照。

從故事舞臺來看，《西遊記》之祭賽國被形容是「乃西邦大去處。當年有四夷朝貢」，但卻「文也不賢，武也不良，國君也不是有道」（第62回，頁777），很像《西遊補》中「皇帝也眠，宰相也眠」（第2回，頁103）的新唐國。而新天子懼怕唐僧「肇東南之伯（霸）」（第3回，頁107），還有書中屢屢提到「東南」³⁶，尤其第16回「悟青」被打殺後：「一道紅光，逕奔東南而去」（頁206），又恰巧與龍宮位於祭賽國之東南一致。

³¹ 清·張書紳，〈新說西遊記全部經書題目錄共五十二篇〉，收於明·吳承恩著，清·張書紳評，《西遊記（注評本）》，頁1220。

³² 明·李贄，〈西遊記評〉，第63回，收於朱一玄、劉毓忱編，《西遊記資料匯編》，頁290。

³³ 至於「文字禪」的話，祭賽國後的第64回反而是全書中最具代表性的寓言，可參黃培青，〈樹妖一定得死？論《西遊記》之《荊棘嶺悟能努力 木仙庵三藏談詩》〉，《國文學報》第37期（2005.6），頁137-160。但《西遊補》卻讓行者提前出現對師父醉心於吟哦的譏刺，也算是一種次序顛倒。

³⁴ 如陳士斌：「而不自知其心中實奔奔波波，灑灑劫劫而全無定準也」，見清·陳士斌撰，江凌編，《西遊真詮》（北京：中國人民大學出版社，1992），頁228；張書紳：「心上有此游物，無怪其奔波不已」，見明·吳承恩著，清·張書紳評，《西遊記（注評本）》，頁764。

³⁵ 明·吳承恩著，清·張書紳評，《西遊記（注評本）》，第62回，頁764。

³⁶ 第3回踏空兒稱行者為「東南長老」；第13回行者至「仿古晚郊圖」，見一人漱齒，並怡然望向東南角，引起行者同觀，卻見兩點山色；第15回波羅蜜王說「東南有一唐僧」。

從妖魔形象來看，《西遊補》第1回中，行者大放厥詞：「師父安心！徒弟們著力，天大妖魔也不怕他」（頁90），卻很快被情魔「攝入天外」（第16回土地語，頁207）。行者確實是騰雲化緣時入魔的——空青室本評如此提醒：「大聖元在空中，讀者記清。」（第2回，頁99）這點很有意思，因為在小說家筆下，鯨魚雖為水族，卻未潛藏於湖海，而是側身蒼穹。倘若這「天大妖魔」的原型是與鱗蟲結縈的惡禽，或許就能解釋其漂浮於天際的神奇屬性。這也難怪鑿天的「踏空兒」會來自「金鯉村」，因為這夥異人亦是九頭鳥形象的延伸，而不只是像傅世怡所說的，「魚」僅僅是「慾」的一語雙關。³⁷

說起來，鯨魚世界除了「情慾」之外，「竊盜」與「誣陷」也是這個「夢想顛倒」舞臺的重要戲碼，就像前文提到踏空兒數落行者的偷竊史，讓他背上偷天的黑鍋卻只能啞巴吃黃蓮。這又可追溯到《西遊記》第62、63回：九頭駙馬偷走了舍利子，萬聖公主更是直上靈霄，竊取王母娘娘的靈芝草；這對鴛鴦大盜逍遙法外，卻由金光寺僧頂缸。饒富意味的是，出面為和尚伸冤的，正是「開鎖的積年」，當年「只鬧得太上老君害怕，玉皇大帝心驚」（八戒、沙僧語，分見頁778、787）的孫大聖。這位「蓋天下有名的賊頭」（悟空自稱，第24回，頁297）本來就曾在龍宮順手牽走老牛的金睛獸，現在掃蕩九頭蟲，又露了一手：先盜走八戒的釘鈿、然後騙取公主的贓物。

九頭蟲的罪行與本領在孫悟空面前，可說是小巫見大巫，但卻弄得家破人亡、巢毀卵破，雙方這次的狹路相逢，是否曾在行者心目中激起了漣漪？整部《西遊記》當中，落敗的妖魔不是皈依仙佛，便是被空、能、淨斬草除根，僅有碧波潭的駙馬及龍婆，分別被行者以「窮寇勿追」、「家無全犯」為由而饒恕。這一閃而過的惻隱之心，也許就是他在《西遊補》「一念悲憐，惹起許多妄想」（崇禎本回評，第1回，頁97）的種因。

³⁷ 傅世怡，《西遊補初探》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁154。

林順夫指出孫悟空的罪孽感代表的是他的良心，並以《西遊補》第3回踏空兒對其「肆行無忌，殺人如草，西方一帶，殺做飛紅血路」的指控，作為戲劇化的一幕。³⁸楊玉成則提到行者在續書中執行自我的檢查：懺悔，第8回審秦檜更是代表性的場景，他接過生死簿卻忐忑不安，心想萬或上面記著「孫悟空打死男女幾千人」該如何是好？這個插曲透露良知的聲音，主體分裂為控訴者與被控訴者。³⁹許暉林更在上述的基礎指出，這個自我救贖／療癒的儀式無可避免的產生反諷，由心虛的「偷天賊」來審嘴硬的「偷宋賊」，到底有多少可信度卻不得不讓人有些懷疑。⁴⁰

因此，這個以魔為藥的治癒過程只是讓行者病入膏肓。原作中的九頭鳥遠走高飛，而續書「剛秦」（寡情）後的酣暢淋漓，也以赤心鬼的翻臉與投胎作結（他喝下奸相化成的血酒），這是好人墮落為壞人的正義挫敗。⁴¹更有甚者，《西遊補》末回的「悟青」雖被一棒打殺，卻化成紅光而去，再加上結局的一句「範圍天地而不過」，許暉林認為這代表夢想與真實邊界的消失，可說是一針見血。⁴²九頭蟲、偷宋賊、鯖魚精的逃之夭夭，共同象徵了除惡務盡的失敗，也強化了行者飛不出「天大妖魔」手掌心的蹇僵。就算續書真的順利銜接原作的世界好了，但脫離這條與第62回隱隱呼應的歧路，頂多是繞回到第62回，豈不構成一個莫比烏斯環（Möbius strip）般的懺罪循環？這樣一來，行者人如其名，不斷逡巡於鏡像的兩端，而一個大盜對一個小偷的殘酷處決，永遠成為他解不開的心結。

³⁸ 林順夫，〈試論董說《西遊補》「情夢」的理論基礎及其寓意〉，頁319。

³⁹ 楊玉成，〈夢囈、嘔吐與醫療——晚明董說文學與心理傳記〉，頁580-581。

⁴⁰ 許暉林，〈延滯與替代：論《西遊補》的自我顛覆敘事〉，《臺大中文學報》第35期（2011.12），頁144。

⁴¹ 可見童瓊，〈從「真假猴王」到「鯖魚世界」——《西遊補》寓意淺論〉，《中國文學研究》2001年第1期（2001.2），頁55。

⁴² 許暉林，〈延滯與替代：論《西遊補》的自我顛覆敘事〉，頁140-141。

三、善亦成魔：《續西遊記》的進退維谷

有關《續西遊記》的創作動機，真復居士〈續西遊記序〉標榜對「機變太熟」之反對：「夫機者，魔與佛之關捩也」，以為《西遊記》讓孫悟空「設七十二種變化」，謬悠譎誑，應當剷削，並提出修行之正道在於：「起魔攝魔，近在方寸」（詳見目錄前頁7-8）。王增斌據此，提出該書宣揚的核心思想是禪宗佛學的精要：「明心見性」，只有消除了心中種種貪癡妄念不淨根因，明其本性，才能達到修真成佛的目的。⁴³

而在小說開始，如來對於三藏志誠、八戒老實、沙僧恭敬都予以肯定，卻對孫悟空自恃機變感到不安：

吾恐機變是他來時保護唐僧的作用，這種根因未能消化，必要生出一種魔孽。適早比丘僧屈指計他，說出八十八種機心，都是奸盜邪淫，種種亂派。他既有此不淨之根，吾恐道路必有邪魔之擾。
（第4回，頁27）

孫悟空的「不淨之根」，及其沿途毀傷生靈的暴戾，導致魔孽叢生，是續作者所設立的因果關係；換言之，護經歸途所遭遇的魔難之所以具有必然性，在於行者機心未滅、殺心不除。一旦他懂得陡然放下機變心腸，妖魔自然匿跡。這樣情況下，妖魔成為「再修行」的藥帖。

《續西遊記》在序言及開場所設立的道德框架，或容易讓人朝「明心見性」的禪門宗旨去理解；不過，張怡微已指出小說家是以偷梁換柱的方式，讓原作中的師徒受到替代：由孫悟空的「多心」替代了唐僧的「多心」，也就替代了引難的主體；唐僧替代了孫悟空的敏知，課誦真經就能起到的平妖功能，也使唐僧替代了悟空的保護，實現自救。⁴⁴三

⁴³ 王增斌，〈機心滅處諸魔伏 自證菩提大覺林——禪學的心界神話《續西遊記》〉，《運城高專學報（哲學社會科學版）》第十五卷第3期（1997.9），頁24-25。

⁴⁴ 張怡微，《明末清初〈西遊記〉續書研究》，頁264。

藏不再「膿包」，而本來行者在取經路上所擁有的「機智」和「勇敢」的「鬥戰勝」精神，反成了最下三濫的缺陷。

續書中的妖魔依舊心懷不軌，有的覬覦經擔，有的伺機尋仇。但如來希望杜絕機變，又要求空、能、淨收繳兵器，以合乎佛家慈悲之胸懷，導致孫悟空無法一棒打殺妖魔，陷入嚴重的失能，常須與糾纏不清的妖魔周旋。到頭來，既要完成不殺生的目標，又要確保回程的順暢，只能仰賴佛祖所憎惡的機變來化險為夷。⁴⁵這個無奈的選擇，同時也感染了其他五聖的成員。像談啟志就以第25回為例：為了逃出鸞簫、鳳管、虎威、獅吼的魔掌，八戒求師兄「弄個機變救我們」，而在行者提醒下，八戒「老實大開，也動了一個機變神通」。於此，續作者適得其反地告訴讀者：人人都有機變，也都適時需要機變，方可脫當下之困。⁴⁶

甚至直接領受如來法旨、祕密護衛唐僧師徒的比丘僧「到彼」、優婆塞「靈虛」，也經常使用機變。兩人在第14回化身全真道士，自嘲受孫悟空影響：「也只因他這積年機變，連我道士如今也機變積年了。」（頁97）這固然與心猿／靈虛的一體兩面有關⁴⁷，但即使是站在道德制高點俯瞰一切的佛祖，似乎也不能自免於「機變」的責難當中。第78回總評便稱：「古佛為一藏經費了無限心機，千萬世而下，許多罪福皆緣於此，信是如來多事也。」（頁545）

不只機變心具有模稜兩可的道德曖昧性，就連如來強調的不殺生，在續書中也帶有強烈的反諷。第36回出現一段耐人尋味的描寫：曹操因生前罪孽，死後被驅入餓鬼道，正好遇上關聖帝君監押酆都，乃向其哀求。帝君命獄卒寬待一時，結果曹操得空遠颺，來到餓鬼林黨附獨角魔

⁴⁵ 就像熊發怨所說的，孫悟空等赤手空拳，要對付東還途中諸多妖魔，殊非易事，就不得不靠機變取勝。機變乃佛家之大忌，機變太過，妖孽窮出，孫悟空豈能不知，但出於無奈何罷了。見氏著，〈《續西遊記》評介〉，《康定民族師專學報（文科版）》1990年第1期（1990.6），頁53。

⁴⁶ 談啟志，《明清之際奇書之續書敘事倫理研究》，頁69。

⁴⁷ 有關到彼、靈虛與孫悟空的自我分化關係，詳見高桂惠，《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》，頁237-248。

王，形成怙惡不悛的反面教材。關帝的縱虎歸山，正與第33回回光老祖與第39回伏虎尊者饒恕陰沉魔王、嘯風魔王相當，所以評點家也贊成應該直接了斷妖邪：「八戒甚有見識，認得是妖精，便該任他打殺，倒也乾淨，後來省得費葛藤」（第18回總批，頁128），形成與續作者不協調的聲音。

《續西遊記》中，不是沒有真經度化妖魔的情形。他們自願來到三藏面前懺悔，請求傳授解悟的道理，像是第35回的陰沉魔王：「真經光彩把他黑昧消磨，超脫了去」（頁243）；第74回的龜精：「三藏方諷動了一句真經，只見那妖魔化一道烏雲而去」（頁514）。但就如同張家仁所說的，有些妖魔僅是被嚇走或打跑而已，是否真正改過向善，書中並未言明，這相較於原作中行者除惡務盡的態度，似乎過於「慈悲為懷」而不計下場了。⁴⁸

本來真經勸化人心、感化邪祟的來源應該是其宗教的啟迪性，可是在小說中僅僅被化約為一種「力」，被以「力」伏之的妖魔，包括第18回虬妖欲掀開封皮，卻被金光萬道，射出火焰直噴：「把他那邪氛毒焰消燬的無影無蹤，尚敢來看甚經文」（頁126）；第53回迷識魔王要迷弄唐僧，卻當不起經擔上金光燦燦：「不覺的合掌跪在地上，半句聲也作不出」（頁367）。真經並沒有發揮預期中慈航普渡的救贖效果，只是以暴力的方式鎮壓罷了。⁴⁹

正因為續書中的道德根源是空洞而薄弱的，所以就算如上所述，某些妖魔確實受到感化，但他們手下的餘孽卻吞舟是漏，重複結成黨羽與唐僧一行人為難。如第42回嘯風魔王被比丘僧說服，放下仇恨：

⁴⁸ 張家仁，《〈西遊記〉與三種續書之比較研究》，頁238。

⁴⁹ 張怡微曾提到，續書中「真經」被誇大、重複書寫的物質實體，是十分可疑的設定。取經人在《續西遊記》中總是「守著經櫃」的實體外觀，防止喪失和破壞，因為這是艱辛西行的功果象徵，妖怪又總是企圖「盜食仙字」，雙方甚至都沒有要爭奪經文「意義」的主權，也不關心「意義」的發生。見氏著，《明末清初〈西遊記〉續書研究》，頁265-266。

魔王聽了道：「承老僧點化了。你眾小妖，自歸山巖洞谷，安分去吧。」眾妖依言各各散，那嘯風魔王閉口馴服而去。只有狐妖，「恨」了一聲，往前飛走。（頁295）

離開狂風林後，狐妖先是挑唆興雲魔王，後又依附六耳妖魔，最後與其姑黨狐婆（六耳妖魔妻子）勾結，來到臭穢林與眾小妖沆瀣一氣，直到第50回才被降伏，十分頑固。狐妖之所以苦苦糾纏三藏等人，小說家歸咎於行者的機變：因為行者將計就計，變成魔王的模樣詐騙狐妖，狐妖差點被八戒的禪杖痛打。靈虛子說：「狐本無怪，誰教孫行者以機心誘他！」（第42回，頁295）《續西遊記》在此放大了機變的可怕，即使本來「敬重僧道」、屢勸丈夫莫與僧人結仇的狐婆，也因氣惱到彼、靈虛「在林間變化多般，把我個魔王害的無影無蹤」、「又詐哄了他回頭看魔王，敲木魚逼的他不敢上前」（頁335-336），遂轉恨行者，同意加入姪子的復仇行動——儘管在此行機變的並不是孫大聖。

狐妖與狐婆的例子，側面道出續作者游移不定的道德標準。首先，在孫悟空假變成嘯風大王之前，是狐妖獻計假變行者在先，誘騙豬八戒，行者不過是以其人之道，還治其人之身，但靈虛子卻說「狐本無怪」，單方面的將罪責推到行者的身上。其次，六耳妖魔為比丘、靈虛點化而去，本來對緇流敬重的狐婆反而勃然大怒，這一來顯示出她葉公好龍的虛偽；二來也代表書中的佛理並未起到普遍性的感召作用。

如此一來，莫怪乎原作中皈依佛祖的大鵬、青獅，仍有餘黨重複現身於續書當中（第32回登場的鳳管、鸞簫及第89回登場的小獅毛），畢竟第6回總批已經語帶譏諷的提到：「靈山腳下，蟲蟻兒也成精，故曰天地萬物之盜。」（頁45）佛法不僅沒有起到「勸化眾生」的正面意義，甚至根本就是催生妖魔的搖籃——第98回的蝠妖自言：「我乃多年蝙蝠，只因在此石塔寺聽聞長老住持課誦功果，得了長生靈氣。」（頁679）

所以即使這些妖魔顯露出一念向善的曙光，也不能保證他們會因此痛滌前非。像是第67回「曾巢於靈山，得沾了僧家法會，聽了經文」（頁465）的妖鵲，自悔於纏害途人，喋喋不休地爭辯應該要行善或作惡？

最後他們被「看經卷」的執念所吞噬，連行善的也加入作惡的行列，變成盜賊企圖行搶。所以第68回總評說：「靈鵲啄蜂，化齋護送經文本是極好心腸，只為要看經卷，反當……（下缺）」（頁476）。第96回病魔的悔過也往耐人尋味的方向發展，他被菩提子逼出八戒的腹腸，意興闌珊，自稱：「今已覺悟，要向師前懺悔，那老和尚仗著真經，又靈不可犯，如今辭別了二位，到別方去尋個自作惡孽的害吧。」（頁663）病魔雖然「覺悟」、「懺悔」，但並未拋棄害人的念頭，也沒有勸告被自己扯進來的颯精收手，展現出擇「惡」固執的奇葩一面。

另一方面，因為行者不合宜且熾焰難消的機變心（不淨之根），所以讓妖魔前仆後繼的出沒在護經歸途，這樣的解釋在續書中也不是毫無破綻的。姑且不說某些妖魔是被其他五聖成員引來，例如第5回「動吟詠聖僧兆怪」、第8回「悟能騙麝惹妖獠」，明白昭示蠱妖、老獠分別由唐僧的吟詠心、豬八戒的騙心感應而來；有時候即使良善的志誠，也會招致邪祟作亂。像第22回莫奈山的啞道人：「只因指引行人路徑，被妖魔邪氣噴啞」（頁153），而同回中的婆子也因提醒過往客商而惹惱妖怪，被吹了一口氣後，失明失聰。

《續西遊記》的道德矛盾在第66回表現得最為明顯。該回回目「孝女割蜜遇蜂妖」與「公子惜花遭怪魅」，說的是具備孝順與憐憫品德的年輕男女，反而因此導致妖魔的趁虛而入，陷入昏沉，如病如癡。這樣的情節安排更是讓人無所適從，總批也提到：「孝女割蜜，公子惜花，自是正事，尚足以致妖如此」（頁463）。

此外，孫悟空在取經路途中打殺、制服的妖魔（或其族裔），在續書中懷仇抱恨，紛紛阻攔於眼前，像是三屍魔王、嘯風大王、六耳妖魔、消陽魔、鑠陰魔、耗氣魔等⁵⁰，算是殺生／暴力手段的現世報。可是，第62回出現的老鼈，在原作中分明在孫大聖的庇護下奪回自己的府邸，

⁵⁰ 三屍魔王是駝羅莊被打殺的大蟒遺種；嘯風大王本為白額猛虎，其同胞在兩界山被孫悟空打死；六耳妖魔即六耳獼猴；消陽、鑠陰、耗氣三魔為牛魔王族種。

卻仍與恩人作對；這代表無論播下「施暴」或「施恩」什麼樣的種子，最後都會結出讓人氣餒的惡果。還有，擅長水戰的八戒、沙僧兩人「一善一惡」，卻都奈何不了老鼃、二鼃，側面顯示善惡是非的界線在續書中近乎瓦解。所以張怡微說：

在《續西遊記》中，能稱之為「無意識衍生物」的心之名色不勝枚舉，取經人往往是由「動念」惹來妖魔。……無論這些「心」表面看起來正邪如何，除了「明心」、「一心」、「至誠心」、「恭敬心」、「老實心」的指涉，《續西遊記》中所有出現的「心」似乎都印了第四十二回中說「世間妖魔邪怪皆是以心鬥心」。這種分類原則繁瑣而模糊，譬如為何「善心」、「慈心」、「孝心」會參與到「心」的爭鬥中，《續西遊記》並未給出解釋。使得作為「無意識」的哪怕「一念」，但凡可以命名都可能惹來險難。⁵¹

小說中以魔為藥的治癒行動，常常淪於動輒得咎的死胡同。這樣的話，最好的解方無疑是「淡漠不動」。評點者在各回總批中，屢屢流露出這樣的傾向：

有心為機變，善亦成魔；況為惡乎？故至人忘機，寂然不動，感而遂通。（第10回，頁73）

機變又生魔，老實又中魔，然則何道而可？曰：老實亦是魔境，若本來混沌不知，何處得有魔？豈但無魔，並未嘗有佛，世人會得此否？（第83回，頁580）

六根邪魔，俱從動入。勿論惡念不可生，才動於善，魔亦乘之而入也。故曰所空既無，無無亦無。（第88回，頁615）

貪錢鈔，貪也；貪取經，亦貪也。貪心一動，邪魔因之而入，故以淡漠不動為宗。（第96回，頁669）

⁵¹ 張怡微，《明末清初〈西遊記〉續書研究》，頁270-271。

白保羅 (Frederick P. Brandauer) 稱《續西遊記》「提倡一種根本的消極」⁵²，精確的概括出該書的敘事傾向。這不僅在原諒妖怪的錯誤上這一點，事實上，續書作者反對內心的任何波瀾，最好連「善」的念頭都不要有，才是避免「惡」的釜底抽薪的手段——以淑世度人的角度來說，這當然是一種嚴重的「悖論」。進一步而言，倘若說行者的「機變」是小說家所反對，而唐僧的「志誠」則是其肯定的，那麼，唐三藏確實恪守「淡漠不動」的行事準則。在小說中，唐僧從未在妖邪的蠱惑下打開經擔，並且歸心似箭，時時以踏上故國為念。從小說家的立場來看，這固然是專心致志的表現；但一旦他「志誠」到漠視眼前之人的苦難，就不免有過於麻木不仁的嫌疑。

三藏曾責備八戒不願救出被烏魚怪擄走的女子，說出「出家人方便為本，救人災難，第一方便，你如推卻，便是萬里取經，也是枉然」（第57回，頁396）的重話，但自己在第42回卻對行者要除地方之害（嘯風大王）不以為然，認為這是多生事端（頁294）。第65回有差人請其驅逐迷昏公子的妖蜂，三藏以「遠轉道路不便」推託（頁455）。第74回孫悟空恐龜精戕害長老，他又說：「我們只要保全經文，過這河路去」（頁511），毫無兔死狐悲之情。第81回八戒、沙僧被善慶、美蔚拿獲，賴比丘、靈虛所變之樵子逃出，唐僧雖然對恩人不知如何脫險表示擔憂，但反對徒弟們前去救難，認為「那妖魔厲害，不要去惹他，我們挑了擔子還沿溪岸去罷」，並指責悟空不該動了「報恩滅怪之心」（頁565）。

唐三藏的「志誠」，或許合乎了「淡漠不動」與「根本的消極」的理想，但服務的對象卻極其狹隘。儘管談啟志認為，相較於八戒的「老實」出於報答親恩的孝道、沙僧的「恭敬」出於追隨師長的恭敬，均是以個人小我為重的道德實踐取向。只有唐僧的「志誠」包含了貫徹帝王政治目的：「上為國王水土」、「為報君恩求取」，是一種「兼善天下」、

⁵² 美·白保羅，〈「狗尾」(A DOG'S TAIL) 的意義：《續西遊記》的評論〉，轉引自張怡微，《明末清初〈西遊記〉續書研究》，附錄二，〈文獻翻譯〉，頁428。

輔佐統治者事功實踐的大我志向。⁵³然而，從小說中唐僧對涸轍枯魚的態度看來，他的「志誠」幾乎是目空一切，僅僅為了博取龍顏一笑，冷眼看待東土以外眾生的哀苦。

全書最大的反諷莫過於「魔是藥也」的療癒，充其量是重複上癮的歷程。行者的機變與妖魔的作祟，是一個雞生蛋，蛋生雞的循環，最終之平息機變心腸，純粹是因為旅行的目的地要到了，該結束了。就像靈虛說的：「料東土將到，真經有靈，孫行者的機變難使於無妖之境矣」（第99回，頁683）；行者自言：「如今中華將近，一則妖魔不生，一則徒弟篤信真經，改了機心，作為平等」（第100回，頁693）可笑的是，如果東土無妖，妖魔不生，五聖一行人又何必含辛茹苦，跋山涉水，浪擲近卅年光陰？追根究底，真經不過是鞏固統治權的工具：「願皇圖萬年永固，祝帝道億載遐昌」（第100回回目），而行者與妖魔纏鬥到最後一刻的爾虞我詐，證明了取經／護經隊伍依舊沒有獲得續作者預期的成長，只是一群無可救藥的頑石罷了。

四、佛地生妖：《後西遊記》的內在矛盾

從故事的時間軸來看，《續西遊記》中，上至高僧，下至妖魔，為了你爭我奪、舉國若狂的模樣⁵⁴，可說是《後西遊記》長安城眾人將香焚頂、澆油燃指的預示。兩書對比下，可看到續作者看待《西遊記》取經事業的兩個極端態度：《續西遊記》強調真經的物質性神力，對禪機流傳東土後的正面效益有著相當樂觀的想像；《後西遊記》則悲觀地認為真經的權威性不堪一擊，很快的會在俗僧的曲解下淪為邀名射利的工具。而為了不辜負如來佛當初的苦心，已然成佛的唐僧、悟空師徒決議尋訪求取「真解」的志士，於是有了唐半偈（大顛）、孫小聖（履真）、

⁵³ 談啟志，《明清之際奇書之續書敘事倫理研究》，頁74。

⁵⁴ 如第16、17回鎮海寺僧與蜈蚣蠍等妖就瘋狂搶奪經擔。

豬八戒（守拙）、沙彌（致和）等「小字號」⁵⁵的取經隊伍重上西天，這是《後西遊記》的基本梗概。

新的旅程，意味著面臨新的問題與挑戰，續作者亦據此擴大了妖魔書寫的範疇。張怡微曾說，「西遊故事」本身完備，「續書」作者透過創造新的「疾病」，才能發生新的「療癒」。在明清三部「西遊故事續書」作品中，都出現了大量有關世情、人心、三教中異化而成的妖邪現象，但只有《後西遊記》中出現了明確的「佛妖」。⁵⁶前文提到，《西遊記》有著「不全」的缺憾，故所謂完備與否，固然可以商榷，但續作者創造出新疾病的觀察，確有值得玩味之處。

「佛妖」一詞，在第27回被提出，小行者回答上善國王怎生捉妖的問題，說：「只要陛下說個影響，若是鬼妖，去問閻王拿；若是仙妖，去問老君拿；若是佛妖，去問如來拿；若是上界星妖、神妖，去問玉帝拿。」（頁500）⁵⁷該回作祟的「佛妖」，其實是一隻假扮古佛、攝走太后的野狐——這隻野狐之所以趁虛而入，是因為太后成佛的妄想：「癡心好佛卻成魔」（頁508）。此外，第15回的媚陰和尚，原型是潛沉於流沙河的骷髏，但卻沾了佛法，修煉成形；奈何骨枯已久，欲求聖僧陽血生肉，差點害了大顛性命。第34回的蟹妖也與佛祖有關：它本是佛祖為了填平孽海，誤從恆河沙中所帶來的雉種（古人相信雉入水為蟹），因受孽海餘戾所化，反過來吞食安居於此的人民田舍。

狐妖、媚陰和尚及蟹妖的故事，可視為續作者對《西遊記》真經「永傳東土，勸化眾生」初衷付諸東流的尖銳嘲諷。這些妖魔或者利用信徒一心向佛的虔誠；或者本來是佛祖濟世的一點善意，立意雖佳，但卻意

⁵⁵ 「小字號人物」的提法，參考自高桂惠，《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》，頁144。

⁵⁶ 張怡微，《明末清初〈西遊記〉續書研究》，頁321。

⁵⁷ 《西遊記》第32回中，孫悟空對值日功曹化身的樵子說自己如果知道妖魔的出處：「西方的歸佛，東方的歸聖。北方的解與真武，南方的解與火德」（頁391），可能是續作者的靈感來源，但在此是以方位區分，還沒有明確「佛妖」的概念。

外變成孕育妖魔的溫床。就像唐僧自歎取經的成果為人所利用，反而「善緣變做惡跡」（第5回，頁83），表露出事與願違的無奈。

但小說真正在「西遊故事續書」中獨樹一幟的，是把曲解真經、蠱惑世人的俗僧逕自視為妖魔。像第5回便直接以「唐三藏悲世墮邪魔」為題，點出「邪魔」並不只是外在他者，反倒包含了同宗之敗類。故三藏見生有法師假借說經，勸信眾布施，實則中飽私囊，不禁感歎：「必須現身說法，痛掃邪魔，方不失本來之念。」（頁82）後來他傳授大顛的木棒，又說：「若遇邪魔外道，只消持此一喝，自當潛形歸正。」（第8回，頁132）最先被拿來對付的，也是被形容為「頭圓頸直，外像宛然羅漢；性忍心貪，內才實是魔王」（第10回，頁161）的點石和尚。

王民求精闢的點出，這些詐騙財物、裝成喧闐戲局的野狐禪，是小說家所勾畫出不同類型的「裝僧」，他們貪婪、自私、欺世盜名，只是吮食人民膏血的寄生蟲。只不過，更令人驚訝的是佛祖跟前的阿儼、伽葉也是如此，原作中本就有從玄奘身上索要「紫金鉢盂」的紀錄，如今因大顛無油水可撈，只得悻悻然的鬆手：「就勒逼他也無用」。⁵⁸這樣一來，充斥全書的「佛門之妖」，說穿了也不過是上樑不正下樑歪，畢竟連靈山都存在著貪汙的陋習，又怎能責怪人間的叢林飄盪著銅臭味？這是小說的另一層次的諷刺。

或許正因為上述的種種情形，續書中的「求解」一行人，註定繞回「無解」的迴圈。雖然林保淳指出，小說一開始「後天石猴」孫履真的誕生，是人心蠢動的結果，故頑石不點頭而又生心。西行求解，既是因佛法汨沒，欲振衰起弊，就要關斥俗說，這可以唐半偈勸天花寺僧「努力收拾繁華，歸於清淨」為代表。⁵⁹但事實上，續書中「清淨」與「繁華」的界線十分模糊。第36回的蓮化村，思衣得衣，思食得食，連豬一

⁵⁸ 王民求，〈《後西遊記》的社會意義〉，收於春風文藝出版社編，《明清小說論叢（第一輯）》（瀋陽：春風文藝出版社，1984），頁154。

⁵⁹ 林保淳，〈後西遊記略論〉，《中外文學》第十四卷第5期（1985.10），頁55-57。

戒貪得無饜的大肚量都能滿足，讓大顛不禁讚歎：「西方佛地果是極樂世界，只可憐東土沉淪，不知何日度脫？」（頁701）這個不耕不織，豐衣足食的淨土，其「極樂」仍然是相當世俗的、物質的，與大唐百姓不分貧賤，頂禮膜拜，殷切追求的快樂相差無幾。王民求認為這是小說家所描繪、所追求的「理想之人間樂園」，而此「烏托邦」式的理想，反映了資本主義萌芽時期，人們追求新生活而厭惡舊制度的一種幼稚的思潮。⁶⁰

更有甚者，蓮化村的居民雖說已經是四方善信，積功累行才化生而來的；但就像吳達芸所說的，他們並非永保明心淨性，以致於被冥報和尚哄動，反過來羨慕大顛心中所認為的沉淪東土，妄想富貴繁華，不肯自甘冷淡。這是作者據以說明不管是妖是佛，都來自於人心的寓言闡述。心的不安定，使它不能永遠安於一、立於一，持續處於自我破壞、瓦解與重建的循環。⁶¹第36回小說詩曰：「妖人偏幻佛，佛地也生妖，畢竟誰妖佛，人心所自招」（頁704）以及第37回笑和尚（唐三藏化身）指引：「佛法猶水，孽風其魔，有風有水，安得無波」（頁720）等充滿辯證性的話語，都是這部續書用以說明「妖魔」淵藪的詮解方式。

有心向善或刻意為惡，最終都會導致沉淪、腐敗的結果，側面揭櫫了釋教救贖保證的破產。既然佛門本身弊端叢生，所以續作者的「以魔為藥」，就是寫出了一系列異端妖魔。他們各自抱持著自己堅信的真理，與孫小聖等人展開激烈的對抗，共同豐富了善惡之間道德意識的角力。就像高桂惠所說的：

但是《後西遊記》反而像是唐僧一行人去「參與」了妖魔，例如：許多妖魔都是因為「反僧」才和唐僧一行發生衝突。當然我們仍可以將《後西遊記》視為一種「遭遇魔難，自我修行」的歷程，不過由於上述所指出的這點特色，使得它比較像是一種對於社會現象的批判與哲理的辯難，大過於是一種自我修鍊的意味；「魔」不

⁶⁰ 王民求，〈《後西遊記》的社會意義〉，頁158。

⁶¹ 吳達芸，《後西遊記研究》（臺北：華正書局有限公司，1991），頁82-92。

只是個人式的「心魔」，更是集體式的。若我們仍將之視為一種修鍊，倒像是一種對「佛／反佛」思想之間的交互辯詰之路。⁶²首位提出挑戰的是不滿山的缺陷大王。當唐半偈自道：「我想天下哪有妖魔，不過邪心妄念，自生妖魔耳！」（第13回，頁205）旋即出現一條陷倒馬腳的大縫，將之跌了下來，構成了戲劇性的一幕。缺陷大王刻意在圓滿中製造缺陷。面對小行者「為何以缺陷立教」的質問，自有一套說詞：「你佛教果是異端，不知天道。豈不聞天不滿東南，地不滿西北，缺陷乃天道。當然，我不過是替天行道，你怎麼怨我？」（第13回，頁214）

缺陷大王自稱「替天行道」，固然是破綻百出的，就像談啟志所說，天道不盡圓滿確實是自然之理，如詩曰：「莫怨莫怨，人世從來多缺陷」；但若經由人事刻意為之，則必然造成惡果。不過，論者又提到解決方法是從「心」改正，積善行德：「若思永永又綿綿，惟有存心與積善」⁶³，在小說中卻又不完全是如此。畢竟小行者拿鑽入土中的缺陷大王（原型是木妖）沒辦法，用的方式是以金剋木，金星還語帶譏刺的說：「若沒效驗，我佛用黃金布地做甚麼？」而豬八戒也說：「如今的世界，有了金銀之氣，哪裡還有甚麼缺陷？」讓唐半偈折服：「雖非正論，意亦可耶。」（第14回，頁220-222）既然最後真正降伏缺陷大王的手段是用「黃金布地」、「金銀之氣」，則所謂「存心積善」，也不過是徒勞無功，這是續作者對佛門子弟與市井世界的另一種挖苦。

不過，在葛藤村故事中，讓人印象深刻的還是第14回缺陷大王對唐半偈的種種「佛家的事」的質問，包括有佛還是無佛？既是南無佛，為何觀世音在南海？吞針開好色之門，割肉取捨身之禍，佛家種種異端有何好處？佛家既是慈悲，為何教唐僧受苦的等等問題。其中也包含了佛既清虛不染，為何《華嚴經》又盛誇八寶莊嚴，思衣得衣，思食得食的尖銳提問（頁229-230），正呼應上文提到的蓮化村的「極樂」世俗性圖

⁶² 高桂惠，《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》，頁144-145。

⁶³ 以上見談啟志，《明清之際奇書之續書敘事倫理研究》，頁97。

像的反諷。但是，大顛對這些「言語的葛藤」保持一貫的沉默，宣稱是「以無言制有為耳」（頁233），實際上卻是對問題的擱置，所以高桂惠又說：

《後西遊記》求解而未解，保留了群魔的各種質疑，作為小孩姿態的孫小聖、豬八戒及受封大顛和尚的唐半偈，是帶有一種半調子的「未完成」或更不關心「完成」與否的俗世之旅，這部續書中主角停止「自辯」與「辯誣」的消音現象令人印象深刻。但是弔詭而有趣的是：本書對話的設計卻遠超過其他續書的比例，唐半偈的沉默與妖魔的詰問，形成重要的結構，而精確一點說，應該是「詰問」成為全書的結構，也是全書的精神所在。⁶⁴

沒有解答的辯論，正是求解之旅的象徵，缺陷大王的提問與小說家的「留白」，共同構成了對佛教內在矛盾的針砭。再來還有發出奇怪誓言的解脫大王，據其麾下小妖描述，他「曾對天發下洪誓大願，要解脫盡天下眾生，方成佛道。故今守定北山，逢人便殺」（第17回，頁272）、「這座山在西方路上，從來平坦，不礙人行，後來生人生物過多，漸漸牽纏孽障，我大王見了不忍，因發洪誓大願，逢人殺人，逢獸殺獸，將這些業障解脫，以還此山的清淨面目」（第18回，頁299）。「解脫」的方式是殺戮，還自稱這是「佛道」，這當然是對釋教超脫生死輪迴觀的嚴重扭曲，也不符合一般人的是非觀。但解脫大王的暴行卻是以「不忍」為起點，以「佛道」為目標，卻不免成為引人側目的道德教訓：所謂的「惡」經常是以「善」為幌子；或者惡人造惡卻不自知，自以為踏在向善的康莊大道上，反而帶來更多的血腥與創傷。

此外，還有玉架山的文明天王，形象更是複雜。他是一隻執春秋之筆的麒麟，以金錢作鉤打人，大興文明之教，本心並不差，對對手的明珠暗投甚至感到惋惜；當他聽說有僧人打敗手下，大歎：「釋教未嘗無人，只可惜走的路頭差了」（第23回，頁408）。又三番兩次勸孫小聖

⁶⁴ 高桂惠，《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》，頁152。

棄邪歸正：「又能用這條哭喪棒抵敵石、黑二將軍，也要算做個有用之才，為何陷身異端，不知脫去，殊為可惜」、「師徒們快去商量，棄去邪魔，逃歸正教，早早養起頭髮，做我的良民」（第23回，頁409-413），代表對自我信仰的認同與服膺。

文明大王唯一的「惡」，或許就是堅決反佛：「專與佛教作對頭，故毀庵拆寺，不許容留一個和尚居住。」（第23回，頁405）然而，與解脫大王的「假佛道」不同，文明天王是真的有獲得道統的支持的；他用文筆壓小行者不倒，疾呼：「至聖先師，道通天地，文昌帝主，才貫古今，豈可容異端作橫，不顯威靈！」（第23回，頁414）結果一鼓作氣，壓垮了小猴兒。梓潼帝君也說麒麟妖「也只興我文明之教，並未失本來，不可傷他性命」（第24回，頁440）。這是因為文明天王本就是孔子筆下「西狩獲麟」的主角，這隻筆也是貨真價實的春秋筆——唐半偈還誇口：「若是董狐之筆，定不加在我大顛頭上。今既無故加我，定是管害人之筆」（第24回，頁431），結果反而是寓褒貶的春秋之筆。

其實本來對大顛來說，文筆壓在頭上，也還不嫌重，反而是後來放上的金錠，讓他轉動不得，這件事更加諷刺。按照唐三藏所說，一切「邪魔外道」都可以用木棒喝退，可是躲過金錢鉤的小行者，奈何不了文筆；頂住文筆的長老，卻被金錠壓得死死的，這正象徵大顛師徒在道統與世俗力量面前的挫敗，或者也是作者對其心不正的幽微諷刺。所以從本質上來說，文明天王雖然站在求解隊伍的對立面，卻很難評斷其善惡，就像孫小聖對其信眾的形容：「若說他惡，又立心本善；若說他善，行事又近惡。」（第22回，頁390）林保淳認為，文明天王象徵盲目攻佛的文人，續書作者從孔子厄於陳蔡及作《春秋》二事中得到靈感，寫大顛和尚在絃歌村絕糧，以及文明天王手中的春秋筆——但其中心主旨還是在調和儒佛，因此對孔子筆下的瑞獸還是相當推崇，不殺麒麟，只教它歸隱而已。⁶⁵

⁶⁵ 林保淳，〈後西遊記略論〉，頁62。

最後可以談論的是不老婆婆（長顏姐姐），她登場於第32回，與文明天王一樣，是一個介乎善與惡的人物，據老和尚轉述：「他雖道家裝束，我卻不見他清靜焚修；他雖威勢炎炎，我也不見他殺生害命」（頁607），難以判斷是仙人或妖怪？這位不老婆婆所使的玉火鉗，與孫小聖的金箍棒，還有兩人之間的交鋒，影射男歡女愛之事，可參考林保淳的介紹⁶⁶，在此不贅述。不老婆婆作為慾望載體的象徵，主動尋釁，並在短兵相接時香汗如雨，又樂又苦，明顯沉浸於「戰鬥」的樂趣，作者寫其無可救藥固無疑義；但饒富意味的是，小行者身為一個出家人，理應心如止水，可是在續作者的描寫下似乎並非如此。例如以下這段：

小行者看見婆婆手腳即溜，也自歡喜道：「虧你，虧你！率性奉承你幾棒罷。」……小行者初時用棒，還恐怕落入玉鉗套中，被他夾住，但遠遠侵掠，使到後來，情生興發，偏弄精神，越逞本事，將一條鐵棒，就如蜻蜓點水，燕子穿簾一般，專在他玉鉗口邊，忽起忽落，乍來乍去，引得玉鉗不敢不吞，不能不吐。（第33回，頁628）

孫履真的「情生興發，偏弄精神」，顯示出他無法得體地在慾望的考驗中保持佛性，構成小說中曖昧的一筆，而這也讓求解隊伍的道德純粹性抹上一層陰影。雖然第33回的回目以「情絲繫不住心猿」為題，但自稱「太上無情之人」的小行者，扯斷了有形的情絲，卻對不老婆婆觸死山崖的下場「好生不忍」，可見他心中牽纏著無形的情絲。

梁評貴已扼要指出，耽溺於「情慾」的不老婆婆，最後因留不住孫履真而自盡。在情節與角色的安排上，不老婆婆應是阻礙求道的負面人物，然而當她自盡於山崖之下，小行者孫履真心下不忍，還特地回到現場，念咒請山神替不老婆婆收埋屍骨，並穿插詩句於其中，指出「情外不無情」的概念。小行者的行為，既是人之常情常理，且亦合乎禮本身

⁶⁶ 林保淳，〈後西遊記略論〉，頁63-64。

的意義。⁶⁷而談啟志則認為，不老婆婆始終作為無情之人的對立面，難以參透悟道，其下場正是有情者無法成佛的悲劇，敘述者在此對「長生不老」卻必須「去情」的論點提出質疑，並揭示了自然之中處處是情、處處有情的耐人尋味之處。⁶⁸

《後西遊記》妖魔書寫的別開生面之處，在於作者首先塑造了一批「佛妖」，這些身披緇衣的高僧看似道貌岸然，但內心卻是邪魔，從三藏取經到大顛求解，所有看似濟世的希望曙光最終都被沙門內部的妖魔吞沒，化為烏有。《後西遊記》是一部重新尋求「真解」的小說，然而，就如王民求所說的，無論佛教或儒學，續作者其實都未能相信任何一方能夠改變是非顛倒的世界；第27回的回首詩：「秦州牛吃草，益州馬腹脹；天下覓醫人，炙豬在臂上」，到頭來是對原作取經事業的一種否定。⁶⁹對比之下，唐半偈師徒路上所遇到諸多面貌的異端者，雖然與佛教為敵，但卻對自我的信仰堅定不移，具有擇「惡」固執的殉道精神。或許相較於重複西行的艱苦跋涉，卻換來徒勞無功的荒謬，這些不屈不撓的妖魔才真正提供了治癒的解方：那就是不假外求，誠摯的用生命證成自我的信念。

五、結語

一般而言，因《西遊記》結束於五聖的取經東還，成佛正果，被視為圓滿的結局，但綜覽全書，主角群的性格及真經本身，都帶有「不全」的缺憾，未免吸引續作者的補苴罅漏。職是，《西遊補》、《續西遊記》及《後西遊記》三種明清續書，紛紛從不同時間軸為小說人物進行「再修行」的試煉，而在原作中擔任道德嚮導的觀世音菩薩，在續書中近乎

⁶⁷ 梁評貴，〈論《後西遊記》之寓意對晚明個人價值的定位〉，《東吳中文學報》第37期（2019.5），頁90-91。

⁶⁸ 談啟志，《明清之際奇書之續書敘事倫理研究》，頁112-113。

⁶⁹ 王民求，〈《後西遊記》的社會意義〉，頁152。

匿跡，反倒是面目各異的妖魔們層出不窮，小說家試圖透過夢想顛倒、較勁機變和尖銳詰問的方式，讓妖魔成為治癒取經／求解人物，乃至於整個圍繞著真經頂禮膜拜的社會之病的藥方。

《西遊補》的作者，基於個人的夢癖與時代的朽敗，將「鯖魚世界」視為一種治癒的可能，並由前作中的孫大聖代替自己遊歷其中；然而，行者自有屬於行者的病灶。可以注意的是續書「夢想顛倒」的特質，不管從成書歷程、寓言闡釋、故事舞臺或妖魔形象來說，將行者攝入天外的「天大妖魔」，都帶有九頭駙馬的影子，代表這本小說可能要反過來從祭賽國的篇章開始閱讀，才會看到當年「蓋天下有名的賊頭」，何以在續書中被誣陷為「偷天賊」而百口莫辯；在審判「偷宋賊」以前，竟會對自己打殺春男女的暴行心驚膽顫。《西遊補》以「魔」為「藥」，所要照見的是行者「一念悲憐」的起源。追根究底，九頭蟲竊取佛寶的行為，與孫大聖偷遍天宮的經歷相比只是小巫見大巫，卻落得家破人亡的下場，足以引起後者的罪惡感。也因為如此，小說「範圍天地而不過」的結局，正是孫悟空心結難解，逡巡於續書起點與終點的寫照。

《續西遊記》反對孫行者的「機變」之心，並藉之解釋護經歸途中前仆後繼的魔孽，讓這些妖魔成為消除機變的藥帖。然而，為了響應沙門「不殺生」的指導方針，空、能、淨三人將兵器收繳於慈悲文庫，結果不只唐僧一行人，甚至包含到彼僧、靈虛子在內的護衛者，都不得不倚賴佛祖視為畏途的機變。另一方面，佛教雖強調「不殺生」，但也未能提供感化妖魔的保證；他們經常只是受到真經的物質性威力鎮壓，未能真正放下屠刀。此外，在小說中除了機變心真的會引來獰惡的妖魔外，善心、慈心、孝心也參與了爭鬥，正所謂「善亦成魔」，不免讓人無所適從。所以，《續西遊記》的「以魔為藥」，只是永無止境、重複上癮的循環罷了：行者的機變心引來妖魔，在無法用金箍棒一棒打殺的情況下，又不得不以機變心化解危難。取而代之的是續作者所提出「淡漠不動」的想法，雖然確實了遏止了「惡」的瓜瓞綿綿，但連「善」也寸草不生。真經也淪為鞏固皇圖的工具，失去了原本度化眾生的精神。

《後西遊記》中首次出現「佛妖」的概念。九尾狐妖、媚陰和尚以及蜃妖代表佛教「善緣變做惡跡」的挫折，但更大的問題是假借真經之名，行斂財之實的惡僧／裝僧。他們雖身而為人，但卻被唐三藏稱為「邪魔」，是一群寄生於叢林內部的吸血蛭。然而，追本溯源來說，靈山上本有阿儼、伽葉索取人事的不良紀錄，而續作者所描繪的烏托邦「蓮化村」，也是一個以物質為導向的豐饒世界，其實與東土黔首所追求的景象無異，這或許便已註定了「求解」而「未解」的藥石罔效。續書中的「佛地生妖」，根植於佛教內部腐朽的土壤，無論求經或求解，都走不出這個迴圈，反倒是小說中出現許多別開生面的異端信仰者，他們站在佛教的對立面，對求解一行人提出許多尖銳的詰問，不啻為一劑治癒沙門弊端的猛藥。可是，唐半偈師徒卻選擇沉默以對，或在春秋之筆的壓制下屈居下風；雖然看似對慾望載體斬斷了情絲，卻又心生同情，這樣躊躇不定的姿態，反而烘襯了異端殉道者至死不渝的堅定信念。

《西遊記》的三種續書，不約而同的保留了「魔」的圍困、競爭與辯論的挑戰，但五聖及其「小字號」的後身，都未能得體的掙脫妖魔的糾纏。從這個角度來看，《西遊記》所遺留下的「不全」之局（軀），在續作中其實並未透過「以魔為藥」的治癒而獲得問題的解決，反倒產生新的癥候。儘管如此，妖魔的前仆後繼，卻仍可當作一種自我檢視的歷程，並期許在這場道德的角力中能夠三折肱而為良醫，避免「天下覓醫人，炙豬在臂上」的謬誤。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

【明】吳承恩，《西遊記》。臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994。

【明】吳承恩著，【清】張書紳評，《西遊記（注評本）》。上海：上海古籍出版社，2019。

【明】季跪撰，鍾夫、世平標點，《續西遊記》。臺北：建宏出版社，1995。

【明】天花才子評點，《後西遊記》。臺北：老古文化事業股份有限公司，2020。

【清】陳士斌撰，江凌編，《西遊真詮》。北京：中國人民大學出版社，1992。

朱一玄、劉毓忱編，《西遊記資料匯編》。天津：南開大學出版社，2012。

李前程校著，《〈西遊補〉校注》。北京：崑崙出版社，2011。

二、近人論著

（一）專書及專書論文

王民求，〈《後西遊記》的社會意義〉，春風文藝出版社編，《明清小說論叢》（第1輯）。瀋陽：春風文藝出版社，1984。頁151-158。

吳達芸，《後西遊記研究》。臺北：華正書局有限公司，1991。

林順夫，〈試論董說《西遊補》「情夢」的理論基礎及其寓意〉，鍾彩鈞主編，《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009。頁245-328。

高桂惠，《追蹤躡跡：明清小說的文化闡釋》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2019。

- 夏濟安著，郭繼生譯，〈西遊補：一本探討夢境的小說〉，幼獅月刊編輯委員會主編，《中國古典小說論集》（第2輯）。臺北：幼獅文化事業公司，1988。頁185-194。
- 張怡微，《明末清初〈西遊記〉續書研究》。上海：華東師範大學出版社，2020。
- 傅世怡，《西遊補初探》。臺北：臺灣學生書局，1986。
- 楊玉成，〈夢囈、嘔吐與醫療——晚明董說文學與心理傳記〉，李豐楙、廖肇亨主編，《沉淪、懺悔與救度——中國文化的懺悔書寫論集》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013。頁557-678。
- 趙天池，《西遊記探微》。臺北：巨流圖書公司，1983。
- 趙紅娟，《明遺民董說研究》。上海：上海古籍出版社，2006。
- 鄭明嫻，《西遊記探源》（下冊）。臺北：里仁書局，2003。
- 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。
- 鐘嬰，〈談《西遊記》與《後西遊記》中的牛魔王家族〉，春風文藝出版社編，《明清小說論叢》（第4輯）。瀋陽：春風文藝出版社，1986。頁122-137。
- 【美】白保羅（Frederick P. Brandauer），〈「狗尾」（A DOG'S TAIL）的意義：《續西遊記》的評論〉，張怡微，《明末清初〈西遊記〉續書研究》。上海：華東師範大學出版社，2020，附錄二，〈文獻翻譯〉。頁419-429。

（二）期刊論文

- 王厚懷，〈《西遊補》妖魔的突破與主題的翻新〉，《明清小說研究》2010年第2期（2010.5），頁55-65。
- 王增斌，〈機心滅處諸魔伏 自證菩提大覺林——禪學的心界神話《續西遊記》〉，《運城高專學報（哲學社會科學版）》第十五卷第3期（1997.9），頁24-27。

- 化萌鈺，〈《西遊補》的「無名焦慮」與夢境書寫初探〉，《中國石油大學學報（社會科學版）》第三十五卷第5期（2019.10），頁83-88。
- 吳達芸，〈天地不全——西遊記主題試探〉，《中外文學》第十卷第11期（1982.4），頁80-109。
- 林保淳，〈後西遊記略論〉，《中外文學》第十四卷第5期（1985.10），頁49-67。
- 梁評貴，〈論《後西遊記》之寓意對晚明個人價值的定位〉，《東吳中文學報》第37期（2019.5），頁81-100。
- 許暉林，〈延滯與替代：論《西遊補》的自我顛覆敘事〉，《臺大中文學報》第35期（2011.12），頁125-156。
- 黃培青，〈樹妖一定得死？論《西遊記》之《荊棘嶺悟能努力 木仙庵三藏談詩》〉，《國文學報》第37期（2005.6），頁137-160。
- 童瓊，〈從「真假猴王」到「鯖魚世界」——《西遊補》寓意淺論〉，《中國文學研究》2001年第1期（2001.2），頁51-55、71。
- 熊發恕，〈《續西遊記》評介〉，《康定民族師專學報（文科版）》1990年第1期（1990.6），頁48-54、61。

（三）學位論文

- 翁小芬，《〈西遊記〉及其三本續書研究》。香港：珠海大學中國文學研究所博士論文，2010。
- 張家仁，《〈西遊記〉與三種續書之比較研究》。臺北：中國文化大學中國文學系碩士論文，2001。
- 談啟志，《明清之際奇書之續書敘事倫理研究》。臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2020。

Selected Bibliography

- Hsu, Hui-Lin. "Deferment and Substitution: "Supplement to Journey to the West"," *Bulletin of The Department of Chinese Literature, National Taiwan University*, 37, 2011.12, pp. 125-156.
- Ji, Gui, Zhong, Fu & Shi, Ping. *Xu Xi You Ji*. Taipei: Jian Hong Press, 1995.
- Kao, Kuei-Hui. *Tracking Trails: The Group of Sequels of Chinese Novels and Its Cultural Interpretation*. Taipei: Wu Nan Book Inc., 2019.
- Li, Qian-Cheng. *Xiyoubu Jiaozhu*. Beijing: Kun Lun Press, 2011.
- Lin, Po-Chun. "Hou Xi You Ji Luelun," *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*, 14(5), 1985.10, pp. 49-67.
- Tan, Ci-Jhih. *A Study of Narrative Ethics in the period of Ming-Qing transition: About the Sequels of the Masterworks of Ming novel*. Taipei: PhD Thesis, Departement of Chinese, National Taiwan Normal University, 2020.
- Tian-Hua, Cai-Zi. *Hou Xi You Ji*. Taipei: Laoku Culture Foundation Inc., 2020.
- Wang, Min-Qiu. "Hou Xi You Ji de Shehui Yiyi," Chunfeng Literature and Art Publishing House ed., *A Collective Papers on the Novels in Ming and Qing Dynasty*, Vol. 1. Shenyang: Chunfeng Literature and Art Publishing House, 1984. pp. 151-158.
- Wu, Chen-En & Zhang, Shu-Shen. *Xi You Ji (Zhupingben)*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2019.
- Zhang, Yi-Wei. *Mingmo Qingchu Xiyouji Xushu Yanjiu*. Shanghai: East China Normal University Press, 2020.

**Demons are Medicines:
On the Demon Writing and Moral Dialectics
of the Ming-Qing Sequels of *Journey to the West***

Shih-Hao Tseng*

Abstract

While the ending of *Journey to the West* cannot convince readers of the effect of the *Tripitaka* on saving the world, it inspired the creation of sequels in the Ming and Qing Dynasties. *A Supplement to the Journey to the West* adds the appearance of the Mackerel Spirit in the middle of the Flaming Mountains and the Kingdom of Jisai. Because of the feature of “distorted dream-thinking” in this sequel, readers may turn into the story from the theft of the Nine-Headed Prince Consort. *A Sequel to the Journey to the West* begins with a rigorous examination of Sun Wukong’s “Mechanical Heart”, but the endless emergence of demons makes the author can only deal with it with absolute negativity, which also makes this journey back to Chang’an full of irony. In *The Later Journey to the West*, the achievement of pursuing “true interpretation” was finally stolen and occupied by the demons within Buddhism, which is a complete failure. On the contrary, the demons encountered by the Dadian Monk and his apprentices during their travels are full of the spirit of martyrdom who choose “evil” stubbornly. The Ming-Qing sequels of *Journey to the West* show the paradox of “The Heart is a Disease, the Devil is a Medicine”. The descriptions of the demons in the three novels can be regarded as an in-depth question about moral consciousness.

Keywords: *A Supplement to the Journey to the West*, *A Sequel to the Journey to the West*, *The Later Journey to the West*, Demons, Morality

* Associate Professor, Department of Language and Creative Writing, National Taipei University of Education.