

論《西遊記》當中的「雷法」使用

——以神霄派為切入點

吳伊凡*

摘要

《西遊記》的主題研究，「證道」的說法從明清一直延續到今日，其中在清代有汪象旭、黃周星《西遊記證道書》、陳士斌《西遊真詮》、張書紳《新說西遊記》、劉一明《西遊原旨》、張含章《通易西遊正旨》、含晶子《西遊記評注》，皆以《西遊記》來闡述「證道」說。大部分學者都將注意力放在他與道教當中的全真教或內丹的關係為主，但道教的內涵並非僅侷限在內丹一隅，恰在《西遊記》第四十五回車遲國鬥法描寫到「五雷法」的情節，而五雷法正好是道教神霄派所標舉出舉足輕重的道教術法。由此，筆者打算跳脫前行研究道教與《西遊記》關係常見的切入點，轉而將焦點集中在神霄派對於《西遊記》的影響。藉由觀察神霄派中的法術、神祇在《西遊記》當中的運用和吸納的情形，並和描繪神霄派重要祖師薩守堅的道教小說《呪棗記》作為比較的依據，明瞭此書對道教法術「雷法」認識概況，希可明瞭宗教和文學創作交涉的情形。

關鍵詞：西遊記、神霄派、五雷法、證道

* 作者為國立政治大學中文所碩士生

一、前言

《西遊記》的主題研究，至今仍為一個重要的研究熱點。其中以此書作為「證道」的說法，從明清以降一直延續到至今的學術研究，歷時甚久而不衰。從清代眾多的相關著作可見端倪，如：汪象旭、黃周星《西遊記證道書》、陳士斌《西遊真詮》、張書紳《新說西遊記》、劉一明《西遊原旨》、張含章《通易西遊正旨》、含晶子《西遊記評注》諸書，皆以《西遊記》來闡述「證道」說。¹這些著作中，劉一明《西遊原旨》一書認為《西遊記》作者應為全真龍門派教祖丘處機，在三教一家的思想基礎上，藉三藏師徒取經的故事，演繹「內丹性命」之學。²延續劉一明的觀點，開啓日後眾多研究《西遊記》與全真教或《西遊記》與「內丹」一系列的研究。³可見「證道」一說歷久不衰，亦能建立起自己一套的詮釋體系。

但「證道」說也非此書惟一的詮釋路徑，另有其他學者從不同的觀點切入研究《西遊記》的主題。如：五四時期，胡適、魯迅視《西遊記》為遊戲之作，認為其中沒深刻的寓意，對「證道」的說法提出很大的挑戰。⁴而晚近的學者對《西遊記》主題的看法更是五花八門，例如：張乘健認為《西遊記》成為文學作品的觀點來看，關鍵在於吳承恩對於道佛兩教的揶揄，才完成宗教到文學的蛻變。⁵蕭相愷認為《西遊記》所反映的僅是世俗眼光的宗教文化，或是一種融合儒、釋、道、巫等宗教文化雜揉的產物。⁶王學鈞則認為《西遊記》的敘事觀點

¹ 《西遊記》清代「證道」的說法大興，參胡蓮玉：〈西遊記主題接受考論〉，《明清小說研究》第3期，2004年，頁32-45

² 《西遊原旨》所認為《西遊記》的作者與創作旨趣，參王婉甄：〈西遊原旨中「妖魔」的內丹意涵〉，《東華漢學》第4期，2006年9月，頁149。

³ 近代學者研究認為《西遊記》可能與全真教有關，此論點最詳細見柳存仁：〈全真教與小說西遊記〉一文，此文是從版本學的角度，認為《西遊記》在流傳的過程中，可能存有全真教版本的《西遊記》。該文收入在氏著：《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年，頁1319-1391。後李安綱從托名全真教尹志平所著，在萬曆年間由吳思鳴刊刻《性命圭旨》一書是《西遊記》的文化原型（思想理論體系），參氏著：〈性命圭旨是西遊記的文化原型〉，《山西大學學報》（哲學社會科學版）第4期，1996年，頁27-35。又胡義成則是認為《西遊記》祖本《西遊記平話》應是丘處機的高徒史志經所作。參氏著：〈西遊記作者和主旨再探〉，《中國文化月刊》255期，2001年6月，頁107-126。另有一些學者並不侷限於全真教的觀點，而關注在《西遊記》與道教中內丹修行的相關研究，參王崗：〈西遊記——一個完整的道教內丹修煉過程〉，《清華學報》新25卷第1期，1995年3月，頁51-86。又王婉甄則是專注從《西遊原旨》的內丹架構來闡釋《西遊記》的各種妖魔意涵。參氏著：〈西遊原旨中「妖魔」的內丹意涵〉，頁147-170。

⁴ 胡適對西遊記的看法為「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，他至多不過有一點愛罵人的玩世主義。」，見氏著：《中國章回小說考證》，合肥：安徽教育出版社，1999年，頁271。魯迅對於《西遊記》的看法為「然作者雖儒生，此書則實出於遊戲，亦非語道，故全書僅偶件五行生克之常談，尤未學佛，故未回致有荒唐無稽之經目，特緣混同之教，流行來久，故其著作，乃亦釋迦與老君同流，真性與原神雜出，使三教之徒，皆得隨宜附會而已。」，見氏著：《中國小說史略》，北京：團結出版社，2005年，頁138。所以胡蓮玉將兩人說法視為「遊戲說」，參氏著：〈《西遊記》主題接受考論〉，頁37-38。

⁵ 參張乘健：〈略說西遊記與道教〉，《明清小說研究》第2期（1998年），頁77-85。

⁶ 參蕭相愷：〈西遊記宗教文化的隨意性〉，《明清小說研究》第4期（1999年），頁159-169。

則為世俗的觀點，並非僅是道教的觀點，因此書對道教也有所反諷。⁷儘管有上述諸多學者的提法，但不可否認《西遊記》仍帶有一定比例的宗教色彩，即使是蛻變後的故事也應保有宗教的殘骸，就算是世俗化的觀點，也仍存在宗教支配的影子，但吾人該如何去研究這類宗教對於文學的影響呢？余國藩對此有他的見解：

我很清楚我的研究不易求出斬釘截鐵的結論，因為《西遊記》的作者未定，其宗教與哲學上的真正承襲也難以徹考。……《西遊記》是長篇鉅製，《道藏》或佛藏又卷帙浩繁，想要深入比較小說和宗教文獻，勢不可能。⁸

余國藩已指出小說和宗教文獻存在的對比困難性，本身並不容易有一個確切的結論，由此筆者也不想分判《西遊記》是否與全真教或內丹內在聯繫的問題，而改從其他出發點思考，反思《西遊記》如何處理道教這個題材。因道教的門派甚多，難道僅有全真教的內丹概念為本書所吸收轉化？剛好在《西遊記》第四十五回車遲國鬥法一事有提到「五雷法」一事⁹，所以筆者打算跳脫過去研究《西遊記》與道教的關係時，重心總會著力於全真派或是內丹學說作為研究的取徑，而將觀點轉聚焦到「雷法」的使用上，但道教中使用「雷法」的派別甚多，其中「五雷法」是道教神霄派著所稱的法術，並近人對於神霄的研究較為完整，以此基礎作為研究的切入點。¹⁰研究道派「神霄派」對《西遊記》寫作所存在的影響，透過此研究，希能探索宗教信仰在文學創作所扮演的角色。¹¹

⁷ 參王學鈞：〈西遊記與道教：世俗性的敘事觀點〉，《學術交流》第 11 期，2006 年 11 月，頁 164-168。

⁸ 引余國藩，李爽學譯：〈源流、版本、史詩與寓言〉，《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版事業公司，1989 年，頁 103-104。

⁹ 「五雷法」敘述的橋段出現，見【明】吳承恩，徐少知校，周中明、朱彤注：《西遊記校注》，臺北：里仁書局，1996 年，頁 828。並依據徐少知在里仁書局本前所寫的〈前言〉，他認為李評本的版本特色是「《西遊記》的版本史上可說是非常珍貴而更接近作者原意的本子」，參見前揭書，頁 3-4。因本文論《西遊記》「定本」中所操作的「雷法」使用情形，並不深究各版本所存在的差異，據此筆者以此版本作為本論文《西遊記》引文出處的依據，並為避免之後引用繁瑣，再引時僅存書名頁碼，不注出作者項。

¹⁰ 目前道教的分派，學界仍沒有完全一致的說法，大多依據經典分派，本文所使用「神霄派」概念主要根據李鼎國著《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，成都：四川人民出版社，2003 年，一書所建構神霄派的樣貌來處理。不可否認的，道教內部各派系眾多，有時同樣的「道法」亦會出現在不同的道派，所使用「雷法」的道派並不僅侷限於神霄派，但神霄派所標舉的雷法為「五雷法」，是此派較明顯的特色，所以兩者仍是存有緊密的關係，並在標舉使用「雷法」的道教教派中，神霄派是其中最壯大的一支。應可注意的是道教各教派在現實中難免存在有互相吸納融合的樣貌，實不易區分彼此獨特之處，所以筆者在文中討論，以目前學界對目「神霄派」雷法使用的認識，並且盡量使用屬於神霄派體系的道經作為本文論述的理據，嘗試將此派《西遊記》的影響勾勒出來，但筆者在此是想要論證即使不用內丹的觀念，亦能觀察出《西遊記》所包容的其他道教教派思想的可能，並且神霄派也有將「內丹」吸納的的概念，但拙文並不細論與「內丹」間的連繫，而著重在「雷法」該項法術的操作使用上，並著重在神霄派理論作為本文立基之處。

¹¹ 經審稿人的善意提醒，在此先行指出筆者此文著力在定本《西遊記》當中對於雷法的使用樣態，但因《西遊記》成書過程複雜，同時受到時代因素的牽連複雜，並與眾多西遊故事群和版

神霄派興起於北宋末年，因其宗派領袖林靈素受到徽宗的信任，而成爲新的一股宗教勢力，儘管後來林靈素失勢，與徽欽兩宗被擄，但神霄派並未中衰，並且在南宋以後仍然持續發展，並形成很多不同的支派，來源是東南地區的雷神信仰，也是屬於道教吸納民間信仰的一種典型。¹²並且我們也從一些間接的證據推敲《西遊記》亦會受到神霄派的影響¹³，但更重要仍爲文本當中所能提供的證據。高桂惠師也指出《西遊記》「由聖賢傳記脫冕爲民間藝人的詩話體到小說定本，大眾一方面消費玄密知識，一方面以民間身體文化發聲」¹⁴，所以《西遊記》對於「雷法」的吸納使用，即可能牽涉到宗教知識與民間流傳概念的相互影響下，成爲閱讀者所消費的客體樣貌。由此筆者打算藉由觀察小說中與神霄派中「五雷法」使用的差異、與透過神霄派所重視神祇在《西遊記》當中的運用和吸納的概況，來探討「雷法」這概念是如何被小說運用的。最後。描繪神霄派祖師薩守堅的道教小說《呪棗記》情節作爲同性質小說互文的討論，藉由以上的論述嘗試勾勒出《西遊記》對於神霄「雷法」對小說的影響。

二、雷法的討論：以「五雷法」為觀察重心

神霄派與雷法關係密切，而雷法是從傳統的風雨術發展而成能夠役使雷雨的神通，進而成爲鎮妖除惡的法術。¹⁵但是「五雷法」在《西遊記》當中的使用，明顯的出現在車遲國那回祈雨的片段中，可發現《西遊記》對五雷法的運用，仍將其視爲一種「風雨術」，在小說情節安排上著力描寫成祈雨過程的一個儀式。

先從車遲國求雨的片段開始談起，在小說第四十五回敘述求雨前布置的情況：

大仙拽開步進前，三藏等隨後，徑到了壇門外。抬頭觀看，那裏有一座高臺，約有三丈多高。臺左右插着二十八宿旗號，頂上放一張桌子，桌上有

本討論，他日當在此基礎下更進一步深究強化本文論點。

¹² 簡介神霄派的形成與發展的重要研究，參李豐楙師，〈宋元道教神霄派的形成與發展〉，《許遜與薩守堅：鄧志謨小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1997年，頁171-206。

¹³ 本書的作者不易確定，但《西遊記》的定本世德堂本刊刻所在地在金陵，另外明代許多刊刻《西遊記》的書坊地點皆在江蘇或福建一帶。參王清原，牟仁隆，韓錫鋒編纂：《小說書坊錄》，北京：北京圖書館出版社，2002年，頁2、5。這恰與明代神霄派的傳播重鎮之一玄妙觀，其位置亦處在蘇州，且在東南地區流行。參李鼎國：〈論明清時代的神霄派〉，《中國道教》第2期，2002年，頁8。蘇州與江蘇一帶的書坊可能存有地緣關係的影響。另孫悟空的形象，有說即是來自東南沿海福建一帶。參陳閔：〈福建與西遊記漫論〉，《福建師範大學學報》（哲學社會版）第4期，1994年，頁74-80。另蔡鐵鷹認爲南方古多淫祠，「齊天大聖」的小廟在浙、閩一代供奉者甚多。參氏著：《西遊記的誕生》，北京：中華書局，2007年，頁169-170。由以上的研究指出，筆者才推論此小說的創作刊刻群可能在地緣關係上，多少會受到流行在東南沿海間宗教信仰的影響，而神霄派剛好就流行在此地區，可能存有一定的關係。

¹⁴ 引高桂惠師：〈廣場狂歡：明清小說中英雄與神魔譜系之大眾化闡釋〉，《追蹤躡跡——中國小說的文化闡釋》，臺北：大安出版社，2005年，頁232。

¹⁵ 雷法與早期風雨術的關係，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁235-241。

一個香爐，爐中香煙靄靄。兩邊有兩隻燭臺，臺上風燭煌煌。爐邊靠着一個金牌，牌上鐫的是雷神名號。底下有五個大缸，都注着滿缸清水，水上浮着楊柳枝。楊柳枝上，托着一面鐵牌，牌上書的是雷霆都司的符字。左右有五個大樁，樁上寫着五方蠻雷使者的名錄。每一樁邊，立兩個道士，各執鐵鎚，伺候着打樁。臺後面有許多道士，在那裏寫作文書。正中間設一架紙爐，又有幾個像生的人物，都是那執符使者，土地贊教之神。¹⁶

參神霄派經典《高上神霄玉清真王紫書大法》卷三所載建壇式來看：

凡建壇，座北面南，設三師位，中設上真位，左設神將位，右設法師位，更設天師一位。一邊置印匣桃枝洞案，前置水一甕，壇中心用鏡劍安之。¹⁷

從上所述，可發現小說與道經的描寫存在一些歧異處。首先，缸或甕數有所不同，在不同的道經本身也常會存在歧異性，但小說所描述的五個缸，對於讀者即容易聯想到這是對應五雷所生，就寫作目的上是有策略可循。但道經的敘述中則不易看出這道壇與「五雷法」密切的關係。另外，小說使用楊柳枝而道經卻提到桃枝。按神霄派使用的法器中，桃枝是最為普遍，因為桃樹自古就有祓除不祥的功用，在道教儀式中亦常常使用桃枝或桃木製成的法器。¹⁸而楊柳枝應是出現在觀音所持的淨瓶中，這裡無法斷定是小說作者將其弄混，還是當時民間的操作儀式亦有使用楊柳枝的情形，因民間儀式的操作有時會有因地制宜的現象，不見得全然照道經執行。不過整體觀之，小說的設計是給予讀者有閱讀欣賞的興味，但反觀道經因是作為操作使用的文本，而呈現給人是簡潔的文字和死板制式的描寫。

此外，小說中所提及的布置和法器來看，也反映出吸納不少道教元素在其中，道壇的四周有布置廿八星宿，這是模仿天穹的布置。¹⁹道壇使用香的概念，主要是吸收先秦以來焚香祭祀的概念。²⁰小說當中提到「令牌」的使用部分，確實在神霄派的科儀操作中亦使用此項法器，作為役使雷神之用品。²¹其上有雷霆都司的符字，應是指神霄派中雷霆都司之印的印文，可用來召喚雷部將吏。²²另外在神霄派的法器當中，也的確有使用雷槌²³，但小說中所述「雷槌打樁」的形式，

¹⁶ 引《西遊記校注》，頁 826-827。

¹⁷ 引《高上神霄玉清真王紫書大法》卷三載建壇式，收入在《正統道藏》第 48 冊，臺北：新文豐出版公司，1988 年，影印白雲觀本，頁 344-345

¹⁸ 桃樹在道教使用上常具有祓除不詳的作用，參張澤洪：《道教齋醮科儀研究》，成都：巴蜀書社，1999 年，頁 96。

¹⁹ 廿八星宿在道壇的用意，參劉仲宇：《道教法術》，上海：上海文化出版社，2002 年，頁 271。

²⁰ 道壇裡香的使用說明，參張澤洪：《道教齋醮科儀研究》，頁 91-92。

²¹ 道壇裡令牌的使用說明，參張澤洪：《道教齋醮科儀研究》，頁 97。

²² 雷庭都司之印的效果，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 287-289。

²³ 雷槌的使用，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 281-282。

是否在道教的齋醮儀式即有，就筆者目前所能查找的道教文獻，尚無相關的文獻資料以資佐證，不知小說此種說法由何而來？雖說文學創作存在想像的空間，但因小說中所敘述的其他法器大多確實存在，加上整段落中的描寫，道壇的場景層次井然，不太像是任意胡謔的敘述，小說的敘述必須存有一定的真實性的敘說，方能引起讀者閱讀的共鳴，在此僅能暫時存疑，無法遽下結論。

再看求雨過程，小說中描述的經過如下：

那大仙走進去，更不謙遜，直上高臺立定。旁邊有個小道士，捧了幾張黃紙書就的符字，一口寶劍，遞與大仙。大仙執着寶劍，念聲咒語，將一道符在燭上燒了。那底下兩三個道士，拿過一個執符的像生，一道文書，亦點火焚之。那上面兵的一聲令牌響，只見那半空裏，悠悠的風色飄來。……那道士又執令牌，燒了符檄，撲的又打了一下，只見那空中雲霧遮滿。……那道士心中焦躁，仗寶劍，解散了頭髮，念着咒，燒了符，再一令牌打將下去，只見那南天門裏，鄧天君領着雷公、電母到當空，迎着行者進禮。行者又將前項事說了一遍。道：「你們怎麼來的志誠！是何法旨！」天君道：「那道士五雷法是個真的。他發了文書，燒了文檄，驚動玉帝，玉帝擲下旨意，徑至『九天應元雷聲普化天尊』府下。我等奉旨前來，助雷電下雨。」……那道士愈加着忙，又添香、燒符、念咒、打下令牌。半空中，又有四海龍王，一齊擁至。²⁴

對此段的敘述，苟波認為《西遊記》對於「雷法」過程與祈雨模式是相當瞭解的。²⁵其實細究本文，這敘述脈絡是一個觀看者在描述道教的科儀進行的過程，以道教請神的科儀來看，包含有符咒的使用，踏罡步斗，掐訣扣齒，存想通神等幾個步驟²⁶，小說所描述的過程雖然稍有簡略，描寫的過程的確存在於道教之中。但可注意到小說的敘述是人去命令「神」執行降雨的動作，但若以神霄派的經典觀念來看，經典所談到的「變神」之道，則是強調神與人能合一，其中包括有外貌的改變，如此「變形」方才由人變神，因而具有神的能力²⁷，由此號召雷部人員完成降雨，強調在神人合一的基礎之上，方能展顯神通。²⁸變神的理論基礎在於「炁」，由此炁才有可通神的可能，引用神霄派道士王文卿的說法：

²⁴ 引《西遊記校注》，頁 827-828。

²⁵ 參苟波：《道教與神魔小說》（成都：巴蜀書社，1999 年），頁 259。

²⁶ 道教請神的科儀詳細的討論，參張澤洪：《道教齋醮科儀研究》，頁 110-150。

²⁷ 「變神」的要旨，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 266。

²⁸ 關於「變神」理論可以與內丹結合，參趙祈毅：〈以祖師之名：雷法、內丹與真武〉，發表於玄天上帝信仰文化藝術國際學術研討會，2008 年 10 月 3 日，網路版資料 <http://www.ctcwri.idv.tw/INDEXA3/A301/A30118%E7%8E%84%E5%A4%A9%E4%B8%8A%E5%B8%9D%E4%BF%A1%E4%BB%B0%E6%96%87%E5%8C%96%E8%97%9D%E8%A1%93%E5%9C%8B%E9%9A%9B%E5%AD%B8%E8%A1%93%E7%A0%94%E8%A8%8E%E6%9C%83/A30118-00.htm>，2009 年 11 月 20 日有效。

出吾之炁，以合先天之炁，一炁而生諸炁，蓋人身所有濁炁也，吸在天之精炁，混合既華，必須煉之，夫煉炁之炁，專憑運用五水五火之功，蓋雷不得受煉，其炁不神也。²⁹

簡單解釋炁即是先天的元氣。在修練的過程它很強調需有一個內在的修練過程，並且能夠召喚諸神的原因，在於自己的小宇宙與天的大宇宙相連接，所以修煉感通遂能以自己的元神化作雷神，才會有其神效。³⁰在此中心的觀念，可以發現到小說與道教經典有所間隔，因為小說用的手法是召喚諸神來降雨，強調「神通」的重要性，但根據神霄派的說法則是通過「變神」的手段，讓自己變化成雷神，因而具備神力才能夠降雨。但是法術的成功與否，白玉蟾曾經說過：

法是心之臣，心是法之主。無疑則心正，心正則法靈。守一則心專，心專則法驗。³¹

這段可與《西遊記》第八十七回作個參照，內中提到因善動天，似乎有可通之處，但《西遊記》行文所用的概念，似乎與佛家所說的是行善積德有關，但也暗符合白玉蟾所說的道理。道教與佛教彼此交容吸納的現象是屢見不鮮的。

以這兩段求雨的描述，敘述大多仍是從旁觀者的理解觀察的描寫，其對道教義理的理解，似乎缺少相對應的理解。並且小說中對「五雷法」也有所批判，因為在小說中能夠行使「五雷法」正法的虎力大仙，卻是一隻貨真價實的妖怪，對神霄派是有一定程度的嘲諷，所以有學者從明代的道教情形來推敲，認為這反映出明代神霄派道士亂政的現象³²，這同時也表現出中國自古以來的「妖道」思想的問題。³³但這問題在神霄派的歷史上也非第一次遇到，宋徽宗時對神霄派宗師林靈素的評價上，因其曾受到徽宗寵幸，所以在正史與神霄派的看法呈現出二極化的論點。³⁴宗教只要對專制的王權產生不利的影響，易被執政者妖魔化為「妖道」，這也反映出在中國道教與政權上的關係，仍然需要受制於專制的概念之下。在《西遊記》中亦有顯現，可以看第六十七回行者對車遲國國王所說的話：

²⁹ 引《沖虛通妙妙侍宸王先生家語》，收入在《正統道藏》第 54 冊，臺北：新文豐出版公司，1988 年，影印白雲觀本，頁 608。

³⁰ 神霄派雷法理論的介紹，參見李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 255。

³¹ 引《海瓊白真人語錄》卷四，收入《正統道藏》第 55 冊，臺北：新文豐出版公司，1988 年，影印白雲觀本，頁 694。

³² 車遲國反映出明世宗崇尚道士的情形，參見羅盤：〈西遊記的主題意識〉，《中國語文》第 56 卷第 3 期（1985 年 3 月），頁 42-53。其中內文點出其所寵幸的道士陶仲文，即是神霄派的道士。對於此項論點的發掘，李鼎國也有相同的見解，參見氏著：〈論明清時代的神霄派〉，頁 7。欲明瞭明世宗寵幸道士的情況，亦可見張橋貴：〈西遊記與明代道教〉，《道教學探索》第 8 期，1994 年 12 月，頁 361-372。

³³ 妖道與妖術看法的討論，參葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書店，2003 年，頁 118-145。

³⁴ 林靈素爭議的形象討論，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 37-43。

若再過兩年，你氣數衰敗，他就害了你性命，把你江山一股兒盡屬他了。幸我等早來，除妖邪救了你命。你還哭甚！³⁵

此段文字即可反映出政權對宗教的概念，凡是危害政權關係即是「妖人」。在這個架構也能認知到宗教僅能當成穩定政權的工作，一旦宗教有危害政治的可能，就可以被加以消滅的心態，所以宗教跟政治的關係是一種「不穩定」中卻又「平衡」的狀態，只要在不破壞政權的大前提下，允許宗教有多元的發展。

最後也必須注意到「五雷法」是否僅在《西遊記》當中出現，就當時流行的神魔小說觀察，「五雷法」的出現還頗為頻繁，曾經出現在其他神魔小說中就有《封神演義》、《綠野仙踪》、《呪棗記》、《女仙外史》³⁶，連不屬於神魔小說系統的《水滸傳》亦有³⁷，可反映出這道法流行之久且廣，但各小說所使用的是否皆為神霄派的「雷法」，則可以在日後溯源再研究，但這也可看到此種法術成爲一種共識而被廣泛的使用。不過就筆者所知，《西遊記》所反映出對「五雷法」的了解，在通俗小說中也並非是最深入，尙有其他小說對於「五雷法」有更深刻的描寫，以《呪棗記》對於五雷法的敘述來對比參看：

乃教薩君以「五雷法」，教導他內心存神，口中呵氣，手中運訣，腳下踹罡，遣雷神驅雷將，打動了五方蠻雷。又教了他，亥為天門，在天門上起天火；坤為地戶，在地戶上起地火；卯為雷門，在卯上起雷火；戊子上起霹靂火；巳午上起太陽三昧真火。運的雷轟轟烈烈，有驚天動地之勢；起的火炎炎赫赫，有烈山燎原之威。以此法驅邪邪死，攝祟祟伏，這便叫「五雷法」。³⁸

與之相較起來，《呪棗記》描述出它所認知道的五雷法，其對「五雷法」的使用認識較較《西遊記》更廣泛和深入，因其「五雷法」已具有降妖滅魔的功效，而非如同《西遊記》仍是處在雷法早期的應用—祈雨的階段，並且《呪棗記》所使用的道教專業術語和過程皆較《西遊記》更爲專業深入。³⁹由此我們也發現到在

³⁵ 引《西遊記校注》，頁 855。

³⁶ 神魔小說曾經運用過「五雷法」的資料，參見荀波：《道教與神魔小說》，頁 255-264。

³⁷ 《水滸傳》有引用到「五雷天心正法」，參見【元】施耐庵清·金聖嘆批：《水滸傳》，（臺北：里仁書局，1970 年，影印貫華堂原本，頁 791。並且很有趣的地方是，《水滸傳》的「五雷正天心法」是當成正道的象徵，但這是另外一個法派天心派所使用的，可見不同法派間正統性的認知也有不同，但在《西遊記》中的「五雷法」卻成爲妖怪的法術，這反映出民間可能對「五雷法」存在多元的認知概念，可能反應出不同道派與不同的時代的認知差異。

³⁸ 引【明】鄧志謨：《呪棗記》收入在侯忠義主編：《明代小說輯刊》第一輯（4），成都：巴蜀書社，1993 年，頁 609。

³⁹ 關於《呪棗記》所說的「五雷法」是否一定爲神霄派所通用的「五雷法」，李豐楙師考察的結果認爲其與神霄派的說法有異。參見李豐楙師：〈鄧志謨薩真人呪棗記研究〉，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，頁 220-221。但是筆者所著重在描寫儀式和詞彙的使用上，其論述說明仍較《西遊記》細緻。

每部的神魔小說中，宗教對文學的影響比重不一，透過不同文本的比較，才會更能深刻的比較出兩者的差異，同時亦可以作為一種比較，對當時知識份子對道教了解程度的一種比較文獻，在此只能推論出《呪棗記》較《西遊記》對神霄派更為深入些。此外，從曹仕邦的說法。認為此求雨故事的情節來自於宋《高僧傳》當中的故事⁴⁰，文本確實與其所述存在有相關的可能性，但求雨的儀式並沒使用到「五雷法」，由於作者更凸顯「神通」的效果，因而使用道教的法術說法，方能更傳神表達出門法的內涵。亦可發現《西遊記》內容兼採三教豐富多元的樣貌。

三、神霄派神祇的使用：以雷部諸神來探討

探討《西遊記》對於神霄派的吸收與運用的情形，也是觀察此書對於神霄派譜系神明的使用概念是否符合道派的觀念，在討論這些神祇時，筆者盡量選擇跟「雷法」有相關性代表的雷部諸神作為考察的依據，以下分別就諸神的部分加以論述：

（一）雷霆之祖—三清聖祖

關於道教各派雖有不同的特色，但共同所尊奉的三清聖祖皆差別不大，神霄派自也不例外，三清分別為：元始天尊、靈寶天尊和道德天尊。⁴¹根據《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》上述：「三清上聖，所以雷霆之祖也。」⁴²根據小說在四十四回，八戒所回答的三清：「中間的是元始天尊，左邊的是靈寶道君，右邊的是太上老君」⁴³，上面所引來看其排列位置正確，與現在的排列順序一致，道德天尊確實有別稱太上老君⁴⁴，但是「靈寶天尊」，小說改用「靈寶道君」，可能是有與太上老君並稱而改，對於「三清」的概念與道經差別不大。

（二）三帝至聖，附論：九天應元雷聲普化天尊

在三清以下又有三帝，分別為紫微大帝、玉皇大帝和后土皇地祇。⁴⁵根據《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》所述：「十極至尊，所以雷霆之本也。昊天玉皇上帝，所以號令雷霆也。后土皇地祇，所以節制雷霆也。」⁴⁶十極至尊即紫微大帝也。在神霄派神譜下，在三帝以下，則另有神霄九宸大帝，其中的第三位

⁴⁰ 孫悟空與虎力大仙比賽求雨的來源，參曹仕邦：〈西遊記若干情節的本源四探〉，《書目季刊》第15卷第3期，1981年12月，頁117-118。

⁴¹ 三清聖祖的稱號，參李遠國：《神霄雷法—道教神霄派沿革與思想》，頁157。

⁴² 引《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》，收入《正統道藏》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1988年，影印白雲觀本，頁308。

⁴³ 引《西遊記校注》，頁814。

⁴⁴ 道德天尊別稱太上老君，參李遠國：《神霄雷法—道教神霄派沿革與思想》，頁158。

⁴⁵ 三帝至聖的稱號，參李遠國：《神霄雷法—道教神霄派沿革與思想》，頁162。

⁴⁶ 引《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》，收入《正統道藏》第2冊，頁308。

即為九天應元雷聲普化天尊。⁴⁷根據《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》所述：「所以總司五雷，天臨三界者。」⁴⁸根據前述所引的車遲國求雨那段，可發現《西遊記》的說法沒錯，先通過玉帝指使九天應元雷聲普化天尊，在派出雷部眾神完成降雨之事。在《西遊記》第七回，「玉帝傳旨，即着雷部眾神，分頭請三清、四御、五老、六司、七元、八極、九曜、十都、千真萬聖，來此赴會，同謝佛恩。」⁴⁹但是以這段文字來看，玉帝似乎又在三清之上，但四御之首其實就是玉帝⁵⁰，可見得作者在寫作此段是時僅是賣弄文字所需，並非完全以宗教上的神譜作為考量，吾人可說本書在大關節上，會與當時的道教普遍認知接近，但若從細節之處，有時可能只是文學手法的展現，而偏離道教的認知。另外，應注意到玉皇大帝的地位不斷的上升，在小說中前文所引已有在三清之上，這與宋代真、徽宗時的道教運動「推尊玉帝」有關，同時也反映道教神譜變遷的歷程。⁵¹畢竟「神譜」還是由「人」去排設，社會環境的變遷仍然會對其有所影響，而非單純僅根據經典本身的記載。馬書田指出中國人對道教的認知，其中最重要的神祇往往直截聯想到玉皇大帝，而非三清或四御的神祇，推測這樣的認識傳統是由於晚明小說的影響。⁵²但筆者不認為非是受到小說的影響，而是小說反映一般民眾對神祇的認識，先有這個概念而後方在小說中顯現出來，此推論似乎有「倒果為因」的可能。透過研究神霄神祇在《西遊記》的使用情況，儘管一般讀者可能對道教儀式不夠熟悉，但對道教的神譜會有一定的認知了解，但也要注意小說的神譜所反映出是當時社會的認識，與非共時產生的道經記載，難免存在一定程度的差距。

（三）神霄雷霆的主帥—天蓬元帥、真武元帥

神霄雷霆的四大元帥，即為天蓬、天猷、翊聖和玄武，又稱北極四聖。⁵³其中四聖之一的八戒之前所居仙職天蓬元帥，鄭明姍的研究指出其為道教重要的神祇，但天蓬元帥的形象與豬八戒的形象似無關聯。⁵⁴在此引用《道法會元》卷二一七所述的形象來看：

天蓬元帥三頭六臂，赤髮，緋衣，赤甲，跣足；左一手結天蓬印，右一手

⁴⁷ 九天應元雷聲普化天尊的來源，參看李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 178。

⁴⁸ 引《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》，收入《正統道藏》第 3 冊，臺北：新文豐出版公司，1988 年，影印白雲觀本，頁 591。

⁴⁹ 引《西遊記校注》頁 132。

⁵⁰ 「四御」所代表的四位神祇分別為一、昊天金闕至尊玉皇大帝，二、中天紫薇北極太皇大帝，三、勾陣上宮南極天皇大帝，四、承天效法后土皇地祇。參馬書田：《中國道教諸神》，北京：團結出版社，1996 年，頁 14。由此可見四御之首即為玉皇大帝。

⁵¹ 玉帝地位在宋真宗、徽宗提升的狀況，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 167-169。

⁵² 參馬書田：《中國道教諸神》，頁 36-46。

⁵³ 神霄四元帥的說法，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 182。

⁵⁴ 參鄭明姍：《西遊記探源》上冊，臺北：里仁書局，2003 年，頁 227-229。

撼帝鐘；又左一手執斧鉞，右一手結印擎七星；左一手提索，右一手仗劍，領兵吏三十六萬騎，雷公電母，風伯雨師。⁵⁵

考天蓬一名，本星宿之名。從北斗星神、泥丸神，演變成道教神系的第一護法，使得其天蓬咒、天蓬符、天蓬印、天蓬帝鐘、天蓬神尺和天蓬大法，可見得其已經成為到道教神譜中不可或缺的要角。到了神霄派更成為了雷部第一主帥，獨行雷法，無天蓬不可以顯驗。⁵⁶但在《西遊記》中，卻轉為「天河裏天蓬元帥」⁵⁷，其與雷霆的關係被減弱，其本來隸屬於紫微大帝麾下，也轉為隸屬於玉皇大帝之下，但兩神同在四御當中，似乎隨著玉帝的地位有不斷提升而改變，但不管如何，仍是官居「元帥」之職，職稱變動並不算太大。

此外，玄武元帥在《西遊記》也有登場，即是第六十六回登場的蕩魔天尊。可以由一些殘留的跡象，證明兩者是有關聯的，例如：從描述天尊出身的詩中有「玉皇敕號，真武之名。玄虛上應，龜蛇合形。」⁵⁸，後來祖師自道「我當年威震北方，統攝真武之位，剪伐天下妖邪，乃奉玉帝敕旨。」⁵⁹但也因隨著明代民間信仰的地位有顯著的提升，就很少在稱為元帥，逐漸升格為「玄武大帝」、「玄天上帝」。⁶⁰由職稱的向上抬升，很明顯看出此神的重要性在明代如日中天的地位，在《西遊記》更採用「蕩魔天尊」一詞的尊稱，同時期的小說創作中，主題亦有出現專門描寫此神明出身的小說，即《四遊記》當中的《北遊記》，亦名為《北方真武玄天上帝出身志傳》。⁶¹整體而言，亦逐漸消失其作為雷部元帥的特徵。

（四）雷霆三帥及其他相關的雷將

雷霆三帥在此指的鄧伯溫、辛漢臣和張元伯。⁶²在《西遊記》當中所述，在第四十五回登場的鄧天君應該即是雷霆三帥當中的鄧伯溫。並且從中的一段悟空對鄧天師的對話：「老鄧！仔細替我看那貪贓壞法之官，忤逆不孝之子，多打死幾個示眾！」⁶³這與《道法會元》卷五十六所述個性差不多：

⁵⁵ 引《道法會元》卷二一七，收入《正統道藏》第51冊，臺北：新文豐出版公司，1988年，影印白雲觀本，頁148。

⁵⁶ 天蓬元帥的衍變，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁183-187。

⁵⁷ 引《西遊記校注》，頁154。

⁵⁸ 引《西遊記校注》，頁1186。

⁵⁹ 引《西遊記校注》，頁1186。

⁶⁰ 玄武元帥的升遷過程，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁190。

⁶¹ 《北遊記》的基本介紹，參周曉薇：《四遊記叢考》，北京：中國社會科學出版社，2005年，頁25。

⁶² 雷霆三帥的名字的說法，參見李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁197。但是雷霆三帥的名字也有異說，在《道法會元》卷八十三是提到的是鄧燮、辛炳和張珏，收入：《正統道藏》第49冊，頁419。所以名字的說法在道經當中就存在著異說。

⁶³ 引《西遊記校注》，頁831。

又見世人不行忠孝，殺害侵欺，以強凌弱，國王輔弼，不能制御。遂日夜發大願，欲為神雷，代天誅伐此惡逆。⁶⁴

就人物形象來看，鄧天師的個性並沒有改變很多。但可注意的地方，在《西遊記》中，孫悟空有個很重要的形象特徵，就是「雷公樣」的形象⁶⁵，若是拿孫悟空跟雷公的個性相比，亦有很多的相似之處，都具有疾惡如仇的個性，到最後一回論功行賞，對悟空的評價是「且喜汝隱惡揚善，於途中煉魔降怪有功，全終全始。」⁶⁶，並封為鬥戰勝佛，其實可以聯繫到他與鄧天師在神譜中所具有特殊的「殺伐」氣質，在討論《西遊記》也可以注意到作者在塑造人物時，也同時保留很多道教獨有「神性」的色彩。

在第五十一回查找妖怪是否為天上下凡的神仙時，裡面所含有的雷霆官將有八位，分別是陶、張、辛、劉、苟、畢、龐、劉。⁶⁷這也是雷部二十四天君正神，中的前八個（其中包含雷霆三帥）。⁶⁸後文也提及從九天府點了鄧化、張蕃二雷公，⁶⁹筆者認為這應該就是雷部三帥中的鄧伯溫和張元伯，即使在道經的記載也出現道教神祇有姓相同名相異的現象。

在《西遊記》第七回所出現的王靈官⁷⁰，此即神霄派另一高道薩守堅所收服的護法神。在明朝時因周師得居京師，行靈官法有驗，因而收入官方系統中，為官方所崇信。並且其所使用的兵器，也是以鐵鞭著稱。所以小說中所提到的佑聖真君應是薩守堅，因為王靈官僅專屬於薩守堅。⁷¹最後佑聖真君找來的三十六員雷將，白玉蟾曾經詳細解釋有三十六種雷，各有神人管理，三十六員雷將淵源在此。⁷²

就以上觀察可以發現幾個不同的發展：部分神霄派諸位神祇在《西遊記》中的敘寫，很多的部分仍保有許多原來道教神祇的特色，主要可能是他們在此書並非主角的地位，另外一方面也可能是在明代道教神譜的觀念已開始定型化。但其中「天蓬元帥」豬八戒的部分可能改變較大，因為作者基本上的處理似乎僅借用這個詞語，而背後的宗教意涵似乎與角色無關。《西遊記》當中人物的形象與在宗教經典中的形象可以再深入研究，但此非本文論述的主軸。另外，也發現很多雷部重要的主神產生一定程度的質變，逐漸喪失與雷部的關係，這可以舉天蓬元

⁶⁴ 引《道法會元》卷五十六，收入《正統道藏》第 49 冊，頁 128。

⁶⁵ 參見《西遊記校注》，頁 286。

⁶⁶ 引《西遊記校注》，頁 1749。

⁶⁷ 引《西遊記校注》，頁 926。

⁶⁸ 雷部二十四天君正神的名單，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 200-201。

⁶⁹ 引《西遊記校注》，頁 928。

⁷⁰ 引《西遊記校注》，頁 127。

⁷¹ 參李豐楙師：〈鄧志謨《薩真人呪棗記》研究〉，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，頁 222-224。

⁷² 三十六員雷將的敘述，參李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，頁 193-194。

帥和真武元帥為例。而稱號的上昇，如：「玄武大帝」、「玉皇大帝」的則反映道教諸神地位還有可能產生移動，神譜移動的操作有時跟政治因素有關，畢竟宗教的神譜也是由人去排列的，並非永遠一成不變的。這種挪移有時透露出諸神與神霄派的關聯，大神與雷部色彩的淡化，反映出道經與民間對神霄派的雷部諸神的認知差異，其中可能還牽涉到道教整併內部不同教派，有時會出現不同時期道經的記載亦有所不同，其中細部的影響頗值得玩味。

四、神霄派雷法思想對《西遊記》情節佈局的影響

前兩節所探討的因素集中在儀式和神祇名稱的使用，前面探討大多比較是與宗教密切相關的議題，但筆者想以另外一種角度來探討，想比較的是「宗教文學」當中相關的作品，會不會在文學創作上也產生有機的影響？所以筆者以神霄派高道薩守堅為主角的《呪棗記》作為一個參照的文本，來探索神霄派思想是否對神魔小說的故事佈局產生影響？⁷³

根據李豐楙師的研究，因薩真人當時燒毀想吃童男童女惡神王惡的廟，王惡申奏湖廣都城隍紀信，天庭派了符使作裁判，隨同王惡查過。所以在《呪棗記》中就有三回的描述薩真人受到試煉的經過，其中包括有女戒和道教其他戒律，其中持戒並不容易。經過十二年，終於使王惡放棄報仇的念頭，而由惡神轉變為善神（護法神），從觀察他人的戒行中悟道，具有啓蒙式的成神的象徵意義。並且小說是前有所承的，有承接明代之前道教典籍對於薩真人的文獻記載。⁷⁴

回過頭看《西遊記》當中受到女色試煉而還要遵守女戒的，只有八戒和唐僧兩人。曾馨儀分析到唐僧因抗拒一般人所抗拒不了的女色，而形成其英雄形象，並且唐僧也知道其元陽的珍貴價值，以致害怕失去此項特質，因而生出一種懼怕失去的壓力。並認為在神魔小說中「色戒」的考驗，決定了主人公是成仙還是墮入魔道，女色往往成為英雄事業的絆腳石。⁷⁵

筆者認為上述的分析還可再更深入些，因為我們發現到在《西遊記》中，孫悟空往往是處在一個旁觀者的角色。可以從第五十五回，孫悟空曾說過：

倘若被他哄了，喪了元陽，真個虧了德行，卻就大家散火；若不亂性情，禪心未動，去好努力相持，打死精怪，救師西去。⁷⁶

⁷³ 雖然我們已經知道《呪棗記》刊刻在萬曆年間，但是因為其故事的傳播是有段歷史的，另外《西遊記》的成書年代也很難斷定，其中形成有西遊故事群和眾多的版本，他日可再詳細探討，在此討論僅就尋找是否有共同使用的「雷法」概念，而不去探討其先後影響的問題。

⁷⁴ 薩真人持戒形象的生成，參見李豐楙師：〈鄧志謨《薩真人呪棗記》研究〉，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，頁 226-235。

⁷⁵ 探討《西遊記》的女戒，參見曾馨慧：〈《西遊記》眾女妖——論英雄之女戒〉，《興大中文研究生論文集》第 7 期（2002 年 9 月），頁 131-146。

⁷⁶ 引《西遊記校注》，頁 1003。

在九十五回，悟空見師父不動念，稱讚師父：「好和尚！好和尚！身居錦繡心無愛，足步瓊瑤意不迷。」⁷⁷若在考量到悟空在書中所賦予的角色，其實與王惡有類似的「護法神」模式，吾人可以觀察到兩人都很在乎護法對象的「持戒」態度，就像王惡亦以一個旁觀者的態度一再觀看薩真人持戒的狀況，因為唐僧與薩真人皆為凡人，他們兩人皆要努力修行來成佛或成仙，而這個過程中，「持戒」就是一個很重要的宗教的力量，因這種宗教守志持戒的力量，往往因為歷時甚久，因而具有感動別人的因素，像王惡也是經過十二年方被感動。悟空也在第九十五回才說出讓他感動的話語。同時敘寫過程，是對護法者施行宗教感化的過程，同時這種觀念就是被通俗小說家從宗教中加以提煉，而成為小說敘寫的一種有機結構。當然「持戒」這種概念是否也存在佛教當中，或是二教在民間流傳中彼此吸納，而產生的一種複合的思想要素。

另外，筆者發現《道法心傳》所引薩守堅的話：「一點靈光便是符，時人錯認墨和朱，元精不散元陽定，萬怪千妖一掃除。」⁷⁸另發現「持戒」也有宗教的必然性，道教的術法修練，很重視元陽的概念，而佛教在乎的概念，就筆者而知多為避免犯「色戒」而非重視「元陽」。⁷⁹運用道教神霄派的說法來解釋，也許就更能解釋唐僧對自己元陽的重視，除了那是自己所與眾不同的地方，甚至還有可能是自己神秘力量的來源，所以他當然無法輕易的交出他的元陽。當然，唐僧在書中的角色為佛者形象，其中是否一定受到道教影響，這還可以再深入探討，但若以書中所反映出的「三教混同」的概念觀之，唐僧的說法若帶有道教的色彩似乎也不為過。不過在此必須強調筆者並沒有將《西遊記》視為專為某一教宣揚闡釋的小說，只是強調這種觀念可能是由多種因素的複合，推測小說書寫受到這種宗教性的思維影響而展演出來，這也可能是當時社會環境，促使讀者關心在意的一個議題。

最後，李豐楙師觀察《道法會元》中的〈王元帥秘法〉有記載「本帥攝召一秤金」，而在《呪棗記》也有「一秤金」，不過王惡所要生食的是高家八歲女「一秤金」與七歲男「高關保」，恰是一對童男女。⁸⁰筆者回到《呪棗記》的原文中可以發現一些有趣的現象，王惡雖自稱廣福王，但是他是一個「靈感大王」，再來是裡面敘述到高老他們準備預備亡人齋的橋段，還有「一秤金」和「關保」命

⁷⁷ 引《西遊記校注》，頁 1657。

⁷⁸ 引《道法心傳》，收入《正統道藏》，第 54 冊，臺北：新文豐出版公司，1988 年，頁 652，影印白雲觀本。

⁷⁹ 佛教「修行」觀念反映在宗教小說塑造上常是注重在其重「戒律」的德行表現中，參見宋珂君：《明代宗教小說中的佛教「修行」觀念》，北京：中國社會科學出版社，2005 年，頁 176-179。但這樣的說法中似乎不用著重在「元陽」的探討，因此筆者推測認為應該是有佛教與道教融合的現象。

⁸⁰ 《呪棗記》中所用「一秤金」的巧合，參見李豐楙師：〈鄧志謨《薩真人呪棗記》研究〉，《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，頁 226。

名的由來⁸¹，我們皆可以在《西遊記》的四十七回，看到如出一轍的故事架構⁸²，這應該不是偶然，至少這個故事中的橋段可能受到薩守堅道教故事的啓發，作為情節佈局安排的一個點子處理。可見得《西遊記》此書所蘊含的道教結構的廣度，恐不僅部分吸納全真道的思想，但是可以在部分結構中，看出其受到神霄派祖師故事的影響，雖然說這些因素並非在《西遊記》中頻繁屢見，但也反映出《西遊記》是吸納眾多道教或民間信仰的概念，在這些複雜的基礎上，才有《西遊記》多面向解讀的可能。

五、結論

《西遊記》與道教的關係十分密切，但前輩學者往往集中在全真教或內丹的討論上打轉，但其實道教是一個非常複雜的宗教，影響到《西遊記》的層面應不僅僅於此。所以筆者嘗試利用道教「雷法」當中的「神霄派」作為一個考察的切入點，去探究《西遊記》對於「雷法」的吸納與運用，藉由道教儀式和神祇運用的考察，及以描寫使用「雷法」神霄派高道薩守堅的《呪棗記》對《西遊記》中小說情節上的相互影響來觀察，儘管這些情節並非小說論述的重點，但是卻由此缺口看出宗教與小說相互影響的地方。在科儀的比較中，因為小說的編作者，可能僅是儀式的旁觀者，所以在描述儀式中的進行，採用較多直接聯想的描寫方式，無法深入論述神霄派的相關義理，對「明顯可見」的法器能夠說解的較為清楚，但在科儀進行的細節交代上就會顯的簡略含糊，因為他並非一個受過專業訓練的道士。但也要注意《西遊記》和《道藏》中的道經是有不同的編纂目的，但從這兩類的比較可以考察出宗教信仰中儀式的執行者的觀念，與旁邊的描寫者的觀念所存在的落差現象，也反映出作者對於「神霄派」的宗教認知可能與神霄派的宗教內涵明顯有距離。並與其他神魔小說對比研究時，也發現《呪棗記》與《西遊記》所反映出的宗教色彩也是有一定的差距，反映出每個小說創作者對道教的義理的認知亦存在不同程度的落差。

但相對於神霄派的神祇的運用則能較精準的把握住其特質，一方面反映出道教文化深入民間的概念，「神譜」的確有其重要的指標價值。儘管我們可能不懂這些儀式背後的意涵，但對所祭拜的神祇確有一定的認識；就像佛教在傳遞時，很多民眾也不懂佛經背後深邃的義理，但是會認識到「阿彌陀佛」或「南無觀世音菩薩」等這些神祇的形態，這與與之前兩教大量的造像讓這些神祇能夠更傳神的民間流傳。⁸³同時也可利用這些神譜反映出當時民間信仰的樣貌，可注意到一

⁸¹ 有關「一秤金」祭祀的片段，參見《呪棗記》收入在侯忠義主編：《明代小說輯刊》第一輯（4），頁 629-631。

⁸² 有關「一秤金」祭祀的片段，參見《西遊記校注》，頁 864-868。

⁸³ 葛兆光亦曾指出觀世音菩薩的形象具有從「男身」過渡到「女身」的概念，但是可以發現到即使是佛教亦會隨著時間和不同的文化接觸，而產生一些變質的現象，參見氏著：《古代中國

些神仙升降的情形，在《西遊記》當中也明顯留下了升降的痕跡，這些「神仙」升降背後往往也有很多的因素去造成這些變動，這不只是牽涉到道教整合各派利益分配的現象，有時也會與政治權力的操作產生一定的聯繫性，而這些紀錄反映在能夠表現民間信仰的白話小說當中，還有許多問題值得研究者再去深思求索。

關於「神霄派」祖師故事在小說的運用狀況，比較明顯可能是故事情節的吸納，例如：《呪棗記》當中的薩守堅，就是一個很有名的雲水道士，當其成名後往往會有許多傳說或故事在其中，而這些往往成爲小說很重要的題材，另外神魔小說能在明末造成刊印的風潮，其背後也有些讓人消費的宗教元素，在本文中所觀察到的「持志守戒」的看法，「元陽爲道法之本」的概念，可能皆是當時神魔小說消費的概念之一。並且其中神霄派的道教元素即可能以它玄密的宗教知識「雷法」爲民間普及流傳的概念，在眾多不同主題的小說中應用，雖然不見得完全符合自身道教經典的解釋，但也展演西遊作者群對當時「神霄元素」認知的情形，較多方面是趨向於「法術」的部分，但「持志守戒」這觀念，有更大的可能是在「三教混同」的觀念被吸納進來，對於神霄派較爲核心的義理觀念幾乎是沒有吸納的空間。不過作爲「鬥法」的敘述框架中，「五雷法」因爲爲民間所熟稔，所以在不少小說都有使用的情形。

同時對於神魔小說我們也應該好好分析其所以在明代興起的原因，而不是將它們視爲宣揚迷信的書籍，而就草草忽視帶過，其中也帶有吾人研究道教的很多訊息。作爲宗教和文學兩種文化融合的作品，如何從各種面向給予它們應有的評價，仍需要很多的努力，筆者限於個人的才識學力僅能粗淺分析至此，還望方家不吝賜教。

六、引用書目

(一) 傳統文獻

1. 【元】施耐庵，清·金聖嘆批：《水滸傳》，臺北：里仁書局，1970年，貫華堂本影印。
2. 【明】吳承恩，徐少知校，周中明、朱彤注：《西遊記校注》，臺北：里仁書局，1996年。
3. 【明】鄧志謨：《呪棗記》收入在侯忠義主編：《明代小說輯刊》第一輯（4），成都：巴蜀書社，1993年。
4. 《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》，收入《正統道藏》第3冊，臺北：新文豐出版公司，1988年，影印白雲觀本。
5. 《沖虛通妙妙侍宸王先生家語》，收入在《正統道藏》第54冊，臺北：新文

豐出版公司，1988年，影印白雲觀本。

6. 《高上神霄玉清真王紫書大法》，收入在《正統道藏》第48冊，臺北：新文豐出版公司，1988年，影印白雲觀本。
7. 《無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經》，收入《正統道藏》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1988年，影印白雲觀本。
8. 《道法心傳》，收入《正統道藏》第54冊，臺北：新文豐出版公司，1988年，頁652，影印白雲觀本。
9. 《道法會元》，收入《正統道藏》第48-51冊，臺北：新文豐出版公司，1988年，影印白雲觀本。

(二) 近人專著

1. 王清原，牟仁隆，韓錫鋒編纂：《小說書坊錄》，北京：北京圖書館出版社，2002年。
2. 宋珂君：《明代宗教小說中的佛教「修行」觀念》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
3. 余國藩，李爽學譯：《余國藩西遊記論集》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。
4. 李遠國：《神霄雷法——道教神霄派沿革與思想》，成都：四川人民出版社，2003年。
5. 李豐楙師：《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1997年。
6. 周曉薇：《四遊記叢考》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
7. 柳存仁：《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年。
8. 馬書田：《中國道教諸神》，北京：團結出版社，1996年。
9. 胡適：《中國章回小說考證》，合肥：安徽教育出版社，1999年。
10. 苟波：《道教與神魔小說》，成都：巴蜀書社，1999年。
11. 高桂惠師：《追蹤躡跡——中國小說的文化闡釋》，臺北：大安出版社，2005年。
12. 張澤洪：《道教齋醮科儀研究》，成都：巴蜀書社，1999年。
13. 葛兆光：《古代中國文化講義》，上海：復旦大學出版社，2006年。
14. ——：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯書店，2003年。
15. 魯迅：《中國小說史略》，北京：團結出版社，2005年。
16. 劉仲宇：《道教法術》，上海：上海文化出版社，2002年。

17. 蔡鐵鷹：《西遊記的誕生》，北京：中華書局，2007 年。
18. 鄭明姍：《西遊記探源》，臺北：里仁書局，2003 年。

(三) 期刊論文

1. 王崗：〈西遊記——一個完整的道教內丹修練過程〉，《清華學報》新 25 卷第 1 期，1995 年 3 月，頁 51-86。
2. 王婉甄：〈西遊原旨中「妖魔」的內丹意涵〉，《東華漢學》第 4 期，2006 年 9 月，頁 147-170。
3. 王學鈞：〈西遊記與道教：世俗性的敘事觀點〉，《學術交流》第 11 期，2006 年 11 月)，頁 164-168。
4. 李安綱：〈性命圭旨是西遊記的文化原型〉，《山西大學學報》(哲學社會科學版) 第 4 期，1996 年，頁 27-35。
5. 李鼎國：〈論明清時代的神霄派〉，《中國道教》第 2 期，2002 年，頁 7-12。
6. 胡蓮玉：〈西遊記主題接受考論〉，《明清小說研究》第 3 期，2004 年，頁 32-45。
7. 胡義成：〈西遊記作者和主旨再探〉，《中國文化月刊》255 期，2001 年 6 月，頁 107-126。
8. 陳閔：〈福建與西遊記漫論〉，《福建師範大學學報》(哲學社會版) 第 4 期，1994 年，頁 74-80。
9. 張乘健：〈略說西遊記與道教〉，《明清小說研究》第 2 期，1998 年，頁 77-85。
10. 張橋貴：〈西遊記與明代道教〉，《道教學探索》第 8 期，1994 年 12 月，頁 361-372。
11. 曹仕邦：〈西遊記若干情節的本源四探〉，《書目季刊》第 15 卷第 3 期，1981 年 12 月，頁 117-126。
12. 曾馨慧：〈西遊記眾女妖——論英雄之女戒〉，《興大中文研究生論文集》第 7 期，2002 年 9 月，頁 131-146。
13. 趙祈毅：〈以祖師之名：雷法、內丹與真武〉，發表於玄天上帝信仰文化藝術國際學術研討會，2008 年 10 月 3 日，網路版資料
<http://www.ctcwri.idv.tw/INDEXA3/A301/A30118%E7%8E%84%E5%A4%A9%E4%B8%8A%E5%B8%9D%E4%BF%A1%E4%BB%B0%E6%96%87%E5%8C%96%E8%97%9D%E8%A1%93%E5%9C%8B%E9%9A%9B%E5%AD%B8%E8%A1%93%E7%A0%94%E8%A8%8E%E6%9C%83/A30118-00.htm>，2009 年 11 月 20 日有效。
14. 蕭相愷：〈西遊記宗教文化的隨意性〉，《明清小說研究》第 4 期，1999 年，頁 159-169。

15. 羅盤：〈西遊記的主題意識〉，《中國語文》第 56 卷第 3 期，1985 年 3 月，頁 42-53。

