

明清黃天道寶卷之西遊敘事研究*

謝佳滢**

摘要

黃天道創教於明嘉靖後期，與出版世本《西遊記》的萬曆二十年（1592）時間相近，由於黃天道寶卷以西遊故事比喻丹道，世本也有許多煉丹詩句與黃天道寶卷相似，故本文以明清流傳於北方的黃天道寶卷為研究範圍，探討寶卷如何運用西遊敘事形構、宣揚其教義。從世本與黃天道盛行時代與清代寶卷內容，可知寶卷作者應曾見聞西遊敘事相關文本，但寶卷仍保留與世本相異的敘事，可見其西遊敘事系統有時更近於元末明初《西遊記平話》，而與世本相異。

寶卷作者使用西遊五聖取經比喻，以說唱形式重複宣教內容，但對於五聖取經之起訖過程有所轉化：「取經之始」是源於神佛（七聖與彌陀）和帝王的政教支持，暗示黃天道對於政權的歸順；以掌教者為唐僧化身，則是為合理化黃天道之教派地位和經典正統性。「取經過程」以五聖隱喻內丹修煉術語與方法，其異於世本的比喻說明道教／全真道之三花聚頂，五氣朝元、九轉丹砂等修煉方法，並採用佛教的修煉境界，反映出黃天道外佛內道與融合三教的特色。至於「取經之難」強調五聖取經艱難和維護真經之不易。研究黃天道寶卷如何縮合平話本、世本等系統的西遊敘事，有助於理解明清北方的黃天道寶

* 本文為國科會補助國立臺北教育大學語文與創作學系曾世豪副教授〈擇惡固執：四大奇書道德邊緣人物研究（4/4）〉（計畫編號：111B029）科技部專題研究計畫（新秀學者研究計畫）項下計畫——〈明清黃天道寶卷西遊敘事研究〉（計畫編號：112-2811-H-152-001）之計畫成果。另，匿名審查者提供的寶貴意見，使本文更臻完善，在此一併致謝。

** 致理科技大學兼任助理教授。

卷如何運用西遊敘事形構、宣揚其教義，反映出西遊敘事系統的多元性，故有其價值與意義。

關鍵詞：黃天道寶卷、世德堂本西遊記、修煉、內丹

一、前言

在萬曆二十年（1592）補修重印的金陵世德堂本《西遊記》（全稱《新刻出像官板大字西遊記》，20卷100回，以下簡稱為世本《西遊記》）出版前，西遊故事已透過傳說和戲曲等形式廣泛流傳於各地，由於西遊故事與民間教派興盛的時代相重疊，且皆與宗教相關，世本作為明清流通的西遊小說文本，與文人寫就的民間教派寶卷之互文關係，亦為學者所提及。¹ 西遊故事常被引用於明清民間教派（如無為教、紅陽教、還源教、西大乘教等）的寶卷經典中，作為民間教派宣教的手法之一。車錫倫便指出中國寶卷的文化形態，經歷由「宗教寶卷」向「民間宗教寶卷」再向「民間故事寶卷」蛻變的過程，此一不斷下移、世俗化的過程，與《西遊記》的刊行、流播重疊，² 可見民間教派寶卷與《西遊記》的演變密切相關，其中明代黃天道寶卷被陳洪、萬晴川等認為影響世本《西遊記》之形成，故值得特別關注。

黃天道（又稱黃天教、皇天教）³ 為明代河北萬全人李賓（1493-

¹ 車瑞指出清代因《西遊記》小說文本極為盛行，導致出現許多西遊寶卷抄本。車瑞，《西遊寶卷研究》（杭州：浙江大學出版社，2021年），頁103。

² 車錫倫，《中國寶卷研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁2。

³ 「黃天道」在明代黃天道寶卷中便已如此自稱，如教主李賓所撰《普明如來無為了義寶卷·開經偈》：「無為奧妙，好一箇黃天聖道。」〔明〕李賓，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》（臺北：新文豐出版公司，1999年，萬曆二十七年〔1599〕重刻本），冊6，頁142。《佛說利生了義寶卷·甲寅年按東方坐泰山東華主分第十二》：「誰是真正黃天道，誰是西方取經人。」〔明〕佚名，《佛說利生了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》（臺北：新文豐出版公司，1999年，明刊梵籙本），冊5，頁427。《佛說利生了義寶卷·因為天數未滿惡鬼舍死爭名分第八》：「而今始得黃天道，九蓮開放在近年。」〔明〕佚名，《佛說利生了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊5，頁418。《佛說利生了義寶卷·當陽佛傳令考選原人分第十八》：「若是圓頓黃天道，修成當來入九蓮。」〔明〕佚名，《佛說利生了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊5，頁439。康熙三十一年（1692）傳至李賓四世姪孫李蔚（?-?），其所撰《虎眼禪師遺留唱經

1562，號普明虎眼禪師或普明祖、普明佛）在嘉靖三十七年（1558，一說為嘉靖三十二年〔1553〕）創於萬全縣膳房堡，明末清初主要傳播於直隸西北和中南地區（今山西大同、河北宣化一帶），清代傳至京畿、晉北和江南，清中葉後因朝廷查辦教案而漸趨式微，⁴ 嘉慶（1796-1820）、同治（1862-1874）與光緒（1875-1895）年間信眾皆曾復興黃天道，⁵ 可見黃天道在明清影響力之大。黃天道是外佛內道、重視修煉的民間教派，不只是明代民間教派的大宗，對於後來的民間教派（如大乘教、八卦教、先天道、圓頓教、長生教等）也頗有影響。初祖李賓編著的重要教派寶卷有《普明如來無為了義寶卷》、《清淨真經》、次女普善（1604-？）與其子汪長生合著《彌勒佛說地藏十王寶卷》（序文云寶卷出於崇禎三年〔1630〕），李賓親傳的弟子普靜（1526-1602）著有《普靜如來鑰匙通天寶卷》。⁶ 由於鄰近教派發源

卷·序：「號曰普明虎眼禪師，設立黃天聖道」，〔清〕李蔚，《虎眼禪師唱經》，收入王見川等編，《明清民間宗教經卷文獻續編》（臺北：新文豐出版公司，2006年），冊1，頁5。以上引文標點符號均為作者所加。而教外文獻如清代顏元（1635-1704）《習齋四存編·存人編》卷2〈喚迷途 第五喚〉：「自萬曆末年，添出個皇天道，如今大行。」亦延續此稱呼，故本文以教派文獻為依據，統稱為「黃天道」。〔清〕顏元，《習齋四存編》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁183。

⁴ 如雍正十三年（1735）、乾隆八年（1743）山西直隸教案、乾隆二十八年（1763）碧天寺教案、乾隆三十三年（1768）黃天道無為教案、乾隆五十二年（1787）、道光元年（1821）萬全縣傳習黃天教案等，以乾隆二十八年影響最大。

⁵ 光緒元年（1875）信眾在萬全縣重建碧天寺，改名為普佛寺。梁景之，〈寺廟、經卷、符印：華北黃天道調查發現〉，收入陳進國主編，《宗教人類學》（北京：社會科學文獻出版社，2017年），第7輯，頁371。

⁶ 李賓稱其妻王氏為普光佛轉世，二女為普淨（大康李氏）、普照（小康李氏），亦為佛菩薩轉世。其死後，由長女普淨「續親大法」，次女普照婚後曾至浙江傳教，教權再傳至其女普賢（米李氏），李賓及其妻女、外孫女五口被視為黃天道五祖；而普靜則普明所傳的另一支派。馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》（上海：上海人民出版社，1992年），頁414-415、419。濮文起指出普靜之籍貫為北直隸蔚羅郡順聖縣，字雲僧，又字光祖、摘光祖，號明鏡，又號明鐘。生於嘉靖五年（1526）9月，幼年失怙，務農為生，萬曆六年（1578）登壇說法，十四年（1586）作《普靜如來鑰匙通天寶卷》，傳法18年，又作《普靜如來鑰匙

地，黃天道寶卷多為刊刻於北京的經廠本，⁷ 且有西遊敘事相關內容，如自稱鑰匙古佛的普靜在《普靜如來鑰匙通天寶卷·鑰匙佛如來開半句偈分第二》中，亦自云為唐僧（?-?）化身：

當初有，唐三藏，取經發卷。今朝化，普雲僧，細說天機。誰知道，心是佛，唐僧一位。……三華取，五氣朝，唐僧是我。轉化在，俗衣中，邑莫城裏。⁸

普靜為黃天道九祖，為穩固其傳承之正統性，故於寶卷中新編其道脈傳承系譜，⁹ 並連結唐僧形象，以利於在信眾中樹立教派傳承之威望，可見黃天道掌教者與西遊故事之密切關係，亦反映出民間教派常見附會西遊人物的現象。¹⁰

而黃天道寶卷與西遊敘事之關係之所以值得關注，除了掌教者在寶卷中自稱與西遊人物的關係，也是由於黃天道的寶卷體系較其他民間教派完整、徵引頗富，且部分寶卷出於仕紳階級所作，如李賓胞兄李震的四世孫李蔚是康熙二十九年（1720）貢生，亦為會首，傳說康

真經寶懺》、《佛說大乘通玄法華真經》、《佛說八十一劫法華寶懺》、《佛說消災解厄法華神咒》等經卷。濮文起，〈明代黃天道九祖普靜探究〉，《世界宗教研究》2020年第5期（總第185期，2020年10月），頁73、75。

⁷ 黃天道寶卷如《鑰匙寶卷》之萬曆四十四年（1616）刊本由北京黨小庵經鋪刊刻，不少明清教派寶卷出自此刻經鋪（有蘇州和北京店），此經鋪清初搬遷至蘇州、版藏北京，北京印經鋪至乾隆五十餘年已關閉。王見川，〈黃天道早期史新探——兼論其支派〉，收入王見川、蔣竹山編，《明清以來民間宗教的探索——紀念戴玄之教授論文集》（臺北：商鼎文化出版社，1996年），頁64-65。

⁸ 〔明〕普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》（臺北：新文豐出版公司，1999年，日據抄本），冊4，頁748。標點符號為作者所加。

⁹ 濮文起，〈明代黃天道九祖普靜探究〉，頁74。

¹⁰ 萬晴川指出，民間教派許多領袖（如黃天道）自稱是唐僧師徒轉世，常通過歌頌唐僧取經過程說明自己造經之艱難。萬晴川，《中國古代小說與民間宗教及幫會之關係研究》（北京：人民文學出版社，2010年），頁413。

熙三十一年（1722）著《虎眼禪師遺留唱經卷》，故不同於其他民間教派寶卷，只是擷取或照搬《西遊記》人物與故事情節。¹¹ 寶卷作者雖多為不具名的知識份子，但仍有能力運用寶卷的說唱形式挪用、改編西遊故事，形成與世本《西遊記》同中有異的西遊敘事；而小說、寶卷等不同體裁的西遊敘事如何產生互文關係，亦是本研究關注的議題。

本文引用之明清黃天道寶卷與西遊敘事較相關者如下列說明：

一、《普明如來無為了義寶卷》（以下簡稱《普明寶卷》）：共上下 2 卷、36 分，作於嘉靖三十七年（1558），有萬曆二十七年（1595）重刻本，此乃初祖普明之創教寶卷，說明其宗教傳承、所吐之經與創教思想、過程，全面系統地闡述黃天道之信仰思想，於第 9、13、14 分採用西遊敘事。

二、《普靜如來鑰匙通天寶卷》（以下簡稱《鑰匙寶卷》）：共 6 卷 54 分，萬曆十四年（1586）刊本，為普靜所作，敘述普靜一派之教義，及其悟道、歸空歷程等，普靜自稱是釋迦佛之子羅喉羅、普光佛託化，自天宮臨凡，以普渡眾生為己任，掌握開通天地之鑰匙，於第 2、12、13、15、27、40、44 分採用西遊敘事。

三、《古佛當來下生彌勒出西寶卷》（以下簡稱《彌勒出西寶卷》）：共 1 卷 18 分，成書年代上限為天啟元年（1621），¹² 內容敘述彌勒佛於燃燈佛、彌勒佛之後治世，救渡末劫，其號召眾生戒殺生、持齋念佛，皈依圓頓教並修長生大道，強調彌勒救世信仰，並於卷首採用西遊敘事。

¹¹ 寶卷改編小說的方式有整體因襲加工、片段擇取改編、零散元素利用、內容間接模仿等。參郭峪良，《明清小說與寶卷互動關係研究》（瀋陽：遼寧大學中國古代文學博士論文，2019年），頁 41-68。

¹² 喻松青，〈《彌勒出西寶卷》研究〉，收入白化文等編，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》（北京：中華書局，1997年），頁 449。

四、《佛說利生了義寶卷》（以下簡稱《利生經》）：上、中、下 3 卷，共 36 分，明末刊梵籙本，與《普明如來無為了義寶卷》、《太陰生光普照了義寶卷》合稱「三元了義」，即黃天道的三部寶卷。內容敘述嘉靖時創教者李賓的生平經歷及黃天道崇奉的神佛，卷中穿插目連救母故事和普明故事，於第 13、28 分採用西遊敘事。

五、《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》（又稱《太陽開天立極億化諸神寶卷》，以下簡稱《太陽寶卷》）：清代寶卷，共 4 卷 36 品，從第 36 品〈太陽化諸佛如來歸一品〉可知該經卷由黃天道門徒於清初順治十三年（1656）代筆撰寫，康熙六年（1667）完成清刻本，旨在宣揚普明的深湛法力，將普明、普光分別比作太陽聖翁和太陰聖母，歌頌普明於黃天道「開天立極」、「億化諸佛歸一」，¹³ 弘揚「老太陽」為諸佛法船之主人，與《鑰匙寶卷》同為黃天道「十經」，於第 9、18、31 品採用西遊敘事。

上述五部明清寶卷之內容皆涉及黃天道之掌教者傳承與教義、信奉的神祇等，故為可作為黃天道寶卷之代表。歷來的研究主要可分為三方面，首先是「黃天道寶卷與世本《西遊記》成書過程之關係」，陳洪指出《普明寶卷》、《鑰匙寶卷》保存許多略顯簡單、梗概的西遊故事片斷；¹⁴ 萬晴川則指出世本與周邸抄本《西遊記》是受黃天道啟發影響的改寫本，¹⁵ 開啟探討黃天道寶卷影響世本《西遊記》形成過程的研究。其次是「黃天道寶卷中西遊五聖之丹道隱喻」，此乃近年黃天道寶卷之研究趨勢，陳洪認為《利生經》以五眾象喻內丹術；¹⁶

¹³ 〔清〕佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》（合肥：黃山書社，2005 年，清刻本），冊 2，頁 505-506。

¹⁴ 陳洪、陳宏，〈論《西遊記》與全真之緣〉，收入陳洪，《滄海蠡得——陳洪自選集》（南京：南開大學出版社，2004 年），頁 67。

¹⁵ 萬晴川，《中國古代小說與民間宗教及幫會之關係研究》，頁 347。

¹⁶ 陳洪、陳宏，〈論《西遊記》與全真之緣〉，收入陳洪，《滄海蠡得——陳洪自選集》，頁 72。

左怡兵分析《鑰匙寶卷》以取經五眾比附心、性、精、命、意；¹⁷ 龔鵬程則指出《普明寶卷》不只使用孫悟空的西遊故事宣教，亦符合明清許多民間教派注重五聖關係的共性。¹⁸

再次是「黃天道寶卷與西遊故事的宗教譬喻」，萬晴川認為黃天道是民間教派中最早且大規模地以西遊人物和故事之宗教譬喻，闡發教理、開悟徒眾，形成接受西遊故事的另一種方式，如《彌勒出西寶卷》的無生老母誕生神話化用悟空出身的頑石神話，而《太陽寶卷》〈取經歌〉則以五聖取經過程喻修道過程之艱難，並影響其他民間教派的此類比喻；¹⁹ 陳宏則舉出《普明寶卷》中「心經」一詞，是黃天道對其修煉之道的特有說法，²⁰ 至於陳洪分析此寶卷〈戊午開道普明如來歸宮分第十三〉以唐僧西遊喻普明於戊午年（嘉靖三十七年〔1558〕）開壇說法並演說大道，²¹ 羅兵指出此寶卷與其他西遊寶卷同樣將蟠桃會和民間教派龍華會的概念合一，成為解脫之後彼岸境界的代名詞，並對照《鑰匙寶卷》中「三陽劫變」與世本《西遊記》「八十一難」的譬喻關係，比較二者概念之相似性。²² 另外，尚有研究明清出版文化（如出版地域與出版形式）對於形塑西遊寶卷中民間教派

¹⁷ 左怡兵，〈轉錄、鈔撮與重述：《眾喜寶卷》所載〈取經因由〉的文本生成〉，《淮陰師範學院學報（哲學社會科學版）》第43卷第3期（2021年5月），頁310。

¹⁸ 龔鵬程，〈尋找齊天大聖〉，《龔鵬程大學堂》，2021年8月27日，網址：<https://reurl.cc/6K29yO>，瀏覽日期：2022年10月1日。

¹⁹ 萬晴川，《中國古代小說與民間宗教及幫會之關係研究》，頁412、418、353-354。

²⁰ 陳宏，〈略論「無字真經」與小說《西遊記》的關係〉，收入羅宗強、陳洪主編，《明代文學研究國際學術研討會論文集》（天津：南開大學出版社，2006年），頁645-647。原典為李賓《普明如來無為了義寶卷》：「偈曰：一卷心經自古明，蘊空奧妙未流通。」〔明〕李賓，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊6，頁158。標點符號為作者所加。

²¹ 陳洪、陳宏，〈論《西遊記》與全真之緣〉，收入陳洪，《滄海蠡得——陳洪自選集》，頁71。

²² 羅兵，《「西遊」寶卷研究》（瀋陽：遼寧大學中國古代文學碩士論文，2016年），頁17、14-16。

敘事的影響，²³ 此乃較少被關注的議題。

值得注意的是，由於明清民間教派眾多，黃天道寶卷的西遊敘事研究仍十分有限，上述研究多探討黃天道與西遊故事宗教譬喻的聯繫，其中又以「五聖與修煉的隱喻」為討論焦點，雖有助於拓展從民間教派研究《西遊記》敘事的視角、理解民間教派寶卷的共性，及黃天道如何藉由西遊寶卷呈現其修煉思想。然而較未結合黃天道寶卷中西遊故事「情節」與「人物」的內丹隱喻意義，且較少探討以說唱形式結合宗教譬喻創作手法之意義，故本文連繫黃天道寶卷之西遊敘事情節與五聖隱喻，參照世本《西遊記》及其相關評點，辨析明清黃天道寶卷如何以說唱形式敘述西遊故事，以更脈絡化地理解西遊敘事如何進入明清黃天道寶卷，並與世本《西遊記》互動，形成新的黃天道西遊敘事文本，並反映出時代、文化、社會與民間教派思想等背景。

為了更全面地考察黃天道寶卷與西遊敘事之關係，本文以黃天道寶卷的西遊敘事為研究對象，以取經起訖為觀察點，分為三節，首先是「取經之始：神佛與帝王支持」，「協助取經之神佛」有二郎神與彌陀，而「唐僧與唐王之關係」反映出帝王對於宗教的態度，而與唐僧一同取經的悟空出身頑石，在寶卷中的無生老母亦有此神異出身神話，可見黃天道寶卷延續和轉化了西遊敘事。其次是「取經過程：內丹術語與修煉方法之隱喻」，論五聖分別對應「心、性、意、命、精」、「五方、五行與四靈」，並說明道教與全真道之修煉方法——「三花聚頂，五氣朝元」與「九轉丹砂法」，也被黃天道視為重要的修煉方法。再次是「取經之難：劫難與真經之寓意」，論西遊情節中「火燄山與六賊關」為取經劫難之隱喻，以「男子懷孕」喻結聖胎／至胎，則反映出取經路途中的難關不只是修煉，「真經」為修煉真精的隱喻，也有「無字／有字」的差異。由上述議題可見明清的時代與文化差異

²³ 車瑞，《西遊寶卷研究》，頁 101-125。

對於西遊寶卷造成的影響，突出黃天道寶卷中西遊敘事的特殊性，有助於理解黃天道寶卷如何運用「西遊記」敘事形構、宣揚其教義，故有其研究價值與意義。

二、取經之始：神佛與帝王支持

「取經之始」是源於神佛與帝王對於唐僧的支持，此情節在世本《西遊記》與黃天道寶卷中皆有。趙毓龍指出明代中後期至清初寶卷（《普明寶卷》、《鑰匙寶卷》）中的取經故事與百回本情節、結構相異，情節性不強，²⁴ 表明民間教派演說取經故事尚未受到統一本子的拘束，²⁵ 清中葉後的民間教派寶卷則基本遵循《西遊記》情節結構。²⁶ 但在「取經之始」的情節則較為一致。本節以「神佛協助取經傳道：七聖與彌陀」、「唐僧與唐王之關係：奉旨傳教與宣教」、「頑石出身神話：悟空與無生老母之神異出身」為例，討論黃天道寶卷如何塑造協助五聖開啟取經路途的神佛和帝王形象，以見西遊人物於黃天道寶卷中的寓意。

（一）神佛協助取經傳道：七聖與彌陀

《鑰匙寶卷》卷5〈鑰匙佛如來開明光分第四十四〉：「七兄弟，四朝元，修真院行。二郎神，蘊彌陀，真傳大道」²⁷ 提及修真路上出

²⁴ 趙毓龍，〈《銷釋顯性寶卷》：描述「前世本」《西遊記》形象的關鍵參照系〉，《中南大學學報（社會科學版）》第27卷第3期（2021年5月），頁153。

²⁵ 陳洪、陳宏，〈論《西遊記》與全真教之緣〉，《文學遺產》2003年第6期（2003年11月），頁110-120。

²⁶ 陳宏，〈《二郎寶卷》與小說《西遊記》關係考〉，收入濮文起、李永平編，《寶卷研究》（北京：商務印書館，2019年），頁200。

²⁷ 〔明〕普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，頁811。標點符號為作者所加。

現的神佛有七兄弟、二郎神與彌陀，由於「七兄弟」與「二郎神」連用，因此應是指「梅山七聖」，即二郎神、康、張、姚、李四太尉，郭申、直健二將軍。在世本《西遊記》6回「小聖施威降大聖」情節中，七聖的作用是應玉帝之請調，收服花果山的妖猴孫悟空；而寶卷中的七聖是協助普靜「傳大道」、「開明光」之重要神佛，普靜在《鑰匙寶卷》卷1〈鑰匙佛如來開半句偈分第二〉以「唐僧是我」自比唐僧，二郎神協助唐僧／普靜傳大道；而《西遊記》中的七聖則協助玉帝收編孫悟空，間接影響孫悟空踏上與唐僧同行的取經之路，因此七聖在西遊敘事中有協助唐僧取經傳道的作用。

二郎神在寶卷中是協助傳「彌陀大道」之形象，在《西遊記》6回的形象更具體，為有封號的玉帝外甥：

這真君領著四太尉、二將軍，連本身七兄弟，出營挑戰；分付眾將緊守營盤，收拴了鷹犬。眾草頭神得令。真君只到那水簾洞外，見那一羣猴，齊齊整整，排作箇蟠龍陣勢；中軍裡立一竿旗，上書「齊天大聖」四字。真君道：「那潑妖，怎麼稱得起齊天之職？」梅山六弟道：「且休讚嘆，叫戰去來。」……刀誅八怪聲名遠，義結梅山七聖行。心高不認天家眷，性傲歸神住灌江。赤城昭惠英靈聖，顯化無邊號二郎。²⁸

世本引用二郎神的作用是要帶出五聖取經，萬曆四十四年（1616）刊刻的《鑰匙寶卷·鑰匙佛如來開明光分第四十四》延續了民間教派對於西遊故事中二郎神的關注，²⁹ 並提及二郎神與七聖對於修真和通傳大道的作用；而清代《太陽寶卷·太陽化娑留那水天如來歸一品第十

²⁸ [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》（臺北：里仁書局，1996年），頁111-112。

²⁹ 分析明清民間教派寶卷中二郎神故事的敘事異同及意義，可參趙洋，《〈二郎寶卷〉研究》（成都：四川師範大學中國古典文獻學碩士論文，2019年），頁63。

八》〈取經歌〉有異於世本《西遊記》系統的二郎神敘事：「二郎担山收陽訣」，³⁰ 此乃源於「二郎擔山趕日」的民間傳說；元末明初《西遊記雜劇》、元雜劇《二郎神醉射鎖魔鏡》、明代嘉靖年間刊刻的《清源妙道顯聖真君一了真人護國佑民忠孝二郎開山寶卷》中，皆有二郎神「擔山趕日」的敘事，³¹ 反映出小說不同於寶卷的取經敘事，及清代黃天道寶卷之西遊敘事取材來源多樣。由上述可見在萬曆二十年世本《西遊記》出版之後，西遊故事在明清黃天道教派寶卷中仍持續演變，雖然七聖的人物形象不及世本豐滿，但在寶卷中也有協助傳道護法的重要性，並有反映出西遊敘事不同敘事系統的意義。

至於《鑰匙寶卷》的「朝元」是出自道教的內丹修煉方法，³² 將五臟之氣（心、肝、脾、肺、腎之氣搭配五方、五德等）匯聚於天元（即是臍），故寶卷引文後接「修真」。然而，寶卷提及的並非是「五朝元」修煉方法，³³ 相較於《西遊記》19回「雲棧洞悟空收八戒」情

³⁰ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，頁577。《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》由黃天道門徒裴、王、郭、田姓於康熙六年（1667）所作。

³¹ 此民間傳說出現於不同文本中的整理，可參趙洋，《〈二郎寶卷〉研究》，頁51。

³² 馬西沙指出由於黃天道外佛內道的性質，故其修煉法門多與道教相關，黃天道的修煉目的是練就金剛不壞之體，撞出輪迴、頓悟無生玄妙，與日月同存、與天地比壽。馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁448-457。

³³ [明]尹真人高弟《性命雙修萬神圭旨·五氣朝元說》：「一氣初判而列二儀，二儀定位而分五常，五常異地而各守一方，五方異氣而各守一子。青帝之子名龍煙，受甲乙木德之三氣。赤帝之子名丹元，受丙丁火德之二氣。白帝之子名皓華，受庚辛金德之四氣。黑帝之子名玄冥，受壬癸水德之一氣。黃帝之子名常存，受戊己土德之五氣。故金得土則生，木得土則旺，水得土則止，火得土則息。惟聖人知回幾之道、得還元之理。於是攢五簇、四會三合二而歸一也。蓋身不動則精固而水朝元，心不動則氣固而火朝元，真性寂則魂藏而木朝元，妄情忘則魄伏而金朝元，四大安和則意定而土朝元。此謂五氣朝元，皆聚於頂也。」總結前人的諸多論述，較系統地闡述「五氣朝元」理論。[明]尹真人高弟，《性命雙修萬神圭旨》（北京：中央編譯出版社，2012年），頁68。

節的八戒上場詩：「三花聚頂得歸根，五氣朝元通透澈」，³⁴ 八戒以「五氣朝元」比喻身為天蓬元帥時的修煉境界，而寶卷是以修真尚未完成的「四朝元」，勉勵寶卷的受眾致力於完成修真過程，可見黃天道寶卷以不常見的「四朝元」階段，區別於道教和《西遊記》的內丹修煉敘述。

而寶卷提及的「彌陀大道」，反映出明代民間教派中常見的彌陀信仰，此乃黃天道主要崇奉的神佛之一，明末以後地位顯要的無生老母地位尚在彌陀之下，除了《鑰匙寶卷》，萬曆二十七年（1599）撰作的《普明寶卷》亦頌揚彌陀佛，³⁵ 如開卷偈曰：「人人有個彌陀主，時時刻刻照空垓」、³⁶《利生經·古彌陀差螺螄認母投東分第二》：「古彌陀空中轉輪，晝夜間通無暫停」等，³⁷ 皆可見彌陀信仰在黃天道中的重要性；而《西遊記》提及「彌陀」一詞，除了有唸佛號的用意，多是指佛教徒對於彌陀的重視，12 回描述唐僧上西天的目的是「拜佛求經」，經為「真經」、佛便是指「彌陀」，又如 49 回「三藏有災沉水宅 觀音救難現魚籃」之結尾詩：「聖僧奉旨拜彌陀，水遠山遙災難多。意志心誠不懼死，白龍馱渡過天河」、³⁸ 65 回「四眾皆遭大厄難」情節敘述唐僧師徒遭難的原因：「苦捫苦拽來相戰，皆因三藏拜彌陀」，³⁹ 皆以「唐僧拜彌陀」作為開啟五聖取經路途的關鍵。

³⁴ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 372。

³⁵ 喻松青，〈新發現的《佛說利生了義寶卷》〉，《民間秘密宗教經卷研究》（臺北：聯經出版事業公司，1994 年），頁 209。

³⁶ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 6，頁 399。標點符號為作者所加。

³⁷ 〔明〕佚名，《佛說利生了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 5，頁 404。標點符號為作者所加。

³⁸ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 905。

³⁹ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 1179。

此外，第7回「八卦爐中逃大聖 五行山下定心猿」描述赤腳大仙奉獻交梨和火棗（即道教仙果）給如來，詩曰：「大仙赤腳棗梨香，敬獻彌陀壽算長」，⁴⁰ 卻將「佛」的十大稱號之一——「如來」，與大乘佛教信仰中西方極樂世界的教主「阿彌陀佛」的簡稱「彌陀」⁴¹ 混為一談，此現象或可代表在西遊故事傳唱過程中，將如來與彌陀視為協助五聖取經的重要神佛，且以「意志心誠」作為取經／修煉成功與否的關鍵，因此混淆二者，這也反映出民間對於佛教的理解並不十分精確，而黃天道寶卷較凸顯彌陀的重要性，是因彌陀為其重要神祇，故不同於世本混淆二者的敘述，將彌陀視為「大道」之象徵，故五聖於取經終點須拜見彌陀。

（二）唐僧與唐王之關係：奉旨傳教與宣教

黃天道寶卷的西遊敘事雖以五聖為中心，但也提及了唐王開啟取經之始的作用，如《鑰匙寶卷·鑰匙佛如來開西來妙意分第十五》：「當日唐朝有德，唐僧天西取經，五位真人，入聖取經卷」，⁴² 與《西遊記》12回「玄奘秉誠建大會 觀音顯象化金蟬」中，唐僧領唐王御旨上西天拜佛求經之情節相關；而寶卷特別指出「唐朝有德」，讚賞

⁴⁰ [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁135。

⁴¹ 《金剛般若波羅蜜經》：「如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」《佛說阿彌陀經》：「其土有佛，號阿彌陀。」[姚秦]鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988年），冊8，CBETA, T08, no. 235, p.752b4-5。引自中華電子佛典協會（CBETA），https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T08n0235_001，瀏覽日期：2022年10月1日；[姚秦]鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988年），冊12，CBETA, T12, no. 366, p. 346c11-12。引自中華電子佛典協會（CBETA），https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T12n0366_001，瀏覽日期：2022年10月1日。

⁴² [明]普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，頁766。標點符號為作者所加。

當權者對於民間教派發展的支持，是黃天道為了教派發展的權宜之計，此目的尚反映於其教派寶卷於卷首經牌贊「皇帝萬歲萬萬歲」，如《普明寶卷》、《利生經》、《太陽寶卷》卷首皆有嘉靖後刊印寶卷常見之龍牌（又稱萬歲牌）：「皇圖永固，帝道遐昌。佛日增輝，法輪常轉」；而《彌勒出西寶卷》卷末亦有：「願祈天下風調雨順，國泰民安」，⁴³ 上述常見於佛經卷首／末之語句，皆頌揚佛法光明長久，祈祝帝國版圖和基業永遠穩固昌盛，明清寶卷宣講前多於桌上供奉龍牌，宣示其儀式之合法或正統性，⁴⁴ 而黃天道使用上述龍牌也營造出奉旨宣教的合法性，故此為佛教與其他民間教派常用的語句。

而清代《太陽寶卷·太陽化娑留那水天如來歸一品第十八》偈曰：「一卷真經都念會，崑崙現出主人公。唐王一見龍心喜，多勞替朕取真經」⁴⁵ 則以小說中唐王「大喜」、「甚喜」的反應，說明對於唐僧西行取真經一事的大力支持，而寶卷中的唐僧形象雖未如小說中豐滿，但仍突出其取經主要任務之功能。另外，寶卷還特別說明唐僧的出身，如《鑰匙寶卷》卷5〈鑰匙佛如來開聖境分第四十〉：「唐僧出在紅州，發卷之祖」、⁴⁶「唐僧在，北紅州，取卷發經」，⁴⁷ 宋代稱河南輝縣北部為「紅州」，而唐僧為河南洛陽偃師人（洛州緱氏），⁴⁸

⁴³ 〔明〕佚名，《古佛當來下生彌勒出西寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》（臺北：新文豐出版公司，1999年，萬曆十四年〔1586〕刊本），冊7，頁181。標點符號為作者所加。

⁴⁴ 車錫倫，〈明清民間宗教的幾種寶卷〉，《中國寶卷研究論集》（臺北：學海出版社，1997年），頁72。

⁴⁵ 〔清〕佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，頁577。標點符號為作者所加。

⁴⁶ 〔明〕普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，頁805。標點符號為作者所加。

⁴⁷ 〔明〕普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，頁806。標點符號為作者所加。

⁴⁸ 玄奘的籍貫，由郡望說是陳留人，由祖籍說是潁川人，由出生地說是緱氏縣或偃師縣人。方

與輝縣並非同一處，但與《慈恩三藏法師傳》、《舊唐書·方伎傳》皆同；《西遊記》14回則指出唐僧為「海州弘農郡聚賢庄」⁴⁹人氏，反映出寶卷作者對於唐僧出身河南的基本認識。接著寶卷將「發卷之祖」唐僧與普明、普光、鑰匙佛（普靜）並列，用意為抬高黃天道祖師傳經者的地位，及其教派經典的正統性。

（三）頑石出身神話：悟空與無生老母之神異出身

從黃天道寶卷使用西遊人物為篇名，即可知五聖之重要性及寓意，如《普明寶卷》三十六分中，便有〈旃檀功德如來分第十九〉、〈鬥戰勝如來分第三十一〉，可對應於《西遊記》中的唐僧、悟空封號——旃檀功德佛、鬥戰勝佛。而在《彌勒出西寶卷》中，黃天道重要神祇「無生老母」的神異出身敘述則與悟空的頑石出身神話相似：

無始以來，混沌乾坤；無天無地，杳杳冥冥。先天一氣，結成混元石一塊，三萬六千頃大，有紅白炁二道，常放五色毫光，石崩兩半，化出無生老母，乃是先天一氣，合成婚姻。⁵⁰

「無生老母」為黃天道寶卷中常出現的神祇，形象是居住於靈山家鄉的最高神祇，簡稱無生或老母，⁵¹如《普明寶卷·寶月如來分第十》：「修真得無上之道，返本還源，同見無生聖母」⁵²描述無生老母救渡世人「返本還源」的形象；而《彌勒出西寶卷》則延伸「無生老母所

立天主編，陳揚炯著，《玄奘評傳》（北京：京華出版社，1995年），頁5。

⁴⁹ [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁287。

⁵⁰ [明]佚名，《古佛當來下生彌勒出西寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊7，頁155。標點符號為作者所加。

⁵¹ 沈偉華，〈芻議黃天教無生老母信仰的形成及其在民間宗教信仰體系中的地位〉，《淮陰師範學院學報》第35卷第5期（2013年9月），頁650。

⁵² [明]李賓，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊6，頁154。標點符號為作者所加。

生十祖」續度說與教派傳承之密切關係，⁵³ 進一步連結無生老母乃天地創生之始，在紅白二炁作用之下，自「三萬六千頃大」的「混元石」而出。

《西遊記》1回「靈根育孕源流出」情節之悟空出自頑石有近似的敘述：

那座山，正當頂上，有一塊仙石。其石有三丈六尺五寸高，有二丈四尺圍圓。三丈六尺五寸高，按周天三百六十五度；二丈四尺圍圓，按政曆二十四氣。上有九竅八孔，按九宮八卦。……蓋自開闢以來，每受天真地秀，日精月華，感之既久，遂有靈通之意。內育仙胎，一日迸裂，產一石卵，似圓毬樣大。因見風，化作一個石猴。⁵⁴

悟空誕生而出的「仙石」大小和高度有較明確的說明，寶卷中「三萬六千公頃」和《西遊記》「三丈六尺五寸高」、「三百六十五度」的數字，皆與一年三百六十五日的數字相符，比喻神異出身符合日月年運轉之數，吸收天地之氣化生而成，故有其神聖性。悟空為取經五聖之一，在小說的開篇孕育於仙氣中而誕生；而無生老母除了創生之義，在黃天道寶卷中尚有迎接信徒至最終歸宿的作用，如《普明寶卷·釋迦牟尼如來分第一》：「九蓮池，無生母，盼望兒童」，⁵⁵ 無生老母與悟空同樣運用石猴出身神話，可見黃天教寶卷作者欲以信眾熟悉的悟空出身神話，及其在取經敘事中的重要地位，使信眾理解無生老母在民間教派中的重要性。

⁵³ 濮文起，〈「無生老母」信仰：明末清初以來民間宗教思想的太陽〉，《澳門理工學報（人文社會科學版）》2021年第4期（2021年10月），頁81。

⁵⁴ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁3。

⁵⁵ 〔明〕李賓，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊6，頁143。標點符號為作者所加。

本節論「取經之始」，源於神佛（七聖與彌陀）和信徒所宣稱的帝王支持，世本中的神佛形象較飽滿，而在黃天道寶卷中則具備協助取經和傳道的功能，且傳道內容被置換為異於世本之「教派經卷」和「彌陀大道」，可見黃天道寶卷與世本的不同西遊敘事系統，造成同中有異的人物形象；而「唐僧和唐王之關係」則隱喻政教關係的密切，暗示寶卷作者對於政權的歸順和期待，寶卷作者視掌教者為唐僧之化身，乃因民間教派為合理化其地位和經典之正統性。又，自頑石而出、吸收天地之靈氣化生的悟空形象，和黃天道重要神祇「無生老母」有所重疊，方有資格協助唐僧踏上取經之路。

三、取經過程：內丹術語與修煉方法之隱喻

西遊寶卷多與民間教派相關，故研究者常關注取經過程與內丹修煉的密切關係，⁵⁶ 嘉靖年後教派寶卷的西遊故事普遍涉及金丹大道，百回本成書之前的西遊故事流傳於受全真教影響的民間教派中，故有將五聖與內丹修煉相關連、且不同於百回本的宗教比喻，⁵⁷ 並影響百回本的宗教譬喻及其後的證道闡釋，⁵⁸ 萬晴川甚至認為黃天道首次明確以西遊故事解釋金丹大道，且世本中許多煉丹詩句與黃天道寶卷相似。⁵⁹ 黃天道繼承全真道性命兼／雙修、圓融三教之宗旨，反映出內

⁵⁶ 柳存仁（1917-2009）較早注意《西遊記》化用內丹道詩文。柳存仁，〈全真教和小說西遊記〉，《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1997年），下冊，頁1319-1391。李安綱認為八十一難情節與宋人石泰《還原篇》八十一章相合，有一定順序。李安綱，〈論《西遊記》詩詞韻文的金丹學主旨〉，收入吳光正、鄭紅翠、胡元翎主編，《想像力的世界——二十世紀「道教與古代文學」論叢》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年），頁485-495。

⁵⁷ 郭峪良，《明清小說與寶卷互動關係研究》，頁93-94。

⁵⁸ 趙毓龍，《西遊故事跨文本研究》（北京：中國社會科學出版社，2016年），頁159。

⁵⁹ 萬晴川，〈以明清民間宗教寶卷考察《西遊記》的版本演變〉，收入復旦大學中國古代文學研究中心編，《中國文學研究·第八輯》（北京：中國文聯出版社，2007年），頁306、308。

丹派南宗與全真道融會合流，體現道教內丹派在民間演變的特點；⁶⁰而黃天道寶卷以「性命合一」為結丹出神的條件，如《普明寶卷·堅得如來分第十八》：「性命合，原一體，凡聖同根」等，⁶¹以下便從「五聖」對應「內丹術語與修煉方法的隱喻」，說明黃天道寶卷如何延續、轉化全真道與道教的修煉方式（三花聚頂，五氣朝元；九轉丹砂法），並反映出黃天道的特色。

（一）五聖對應心、性、意、命、精：三花聚頂，五氣朝元

1. 一把鑰匙通三關：小周天「煉精化氣」

研究者關注黃天道寶卷中五聖與內丹術語的比附關係，如左怡兵指出五聖比附心、性、意、命、精之說，由凡比聖的比喻影響《眾喜寶卷·取經因由》、《黍米泥水妙訣金丹寶卷》（萬曆二十六年〔1598〕刊刻）等寶卷；喻松青則認為四聖是比喻普靜的助手，⁶²上述研究雖凸顯出寶卷不同於世本「心猿意馬」、「木母、金公、黃婆」的五聖內丹比喻系統，⁶³但較未討論深入討論黃天道寶卷使用五聖內丹比喻及修煉過程之關係。黃天道寶卷首次出現五聖之內丹比喻，見於《鑰匙寶卷·鑰匙佛如來開西來妙意分第十五》：

當日唐朝有德，唐僧天西取經，五位真人，入聖取經卷。鑰匙

⁶⁰ 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁460。

⁶¹ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊6，頁165。標點符號為作者所加。

⁶² 左怡兵，〈轉錄、鈔撮與重述：《眾喜寶卷》所載〈取經因由〉的文本生成〉，頁310；喻松青，〈明代黃天道新探〉，《明清白蓮教研究》（成都：四川人民出版社，1987年），頁120。

⁶³ 《西遊記》歷來的五聖內丹比喻研究，可參李貴生整理的各家說法。李貴生，〈寓意的評量架構：以《西遊記》五聖解讀為中心〉，《淡江中文學報》第37期（2017年12月），頁77-78。

古佛，開通乃是一人身之生（案：主）。唐僧我之心，白馬我之意，沙僧我之命，八戒我之精，悟空我之性。乃是三華取鼎（案：聚頂），五炁朝元。言無盡，後有四句，開頭諸人聽曰：三教儒釋道，男女各知音。仙佛都在世，成道有幾人？唐僧飛上西天去，豈有凡身見世尊？⁶⁴

「鑰匙」為暗喻道教內丹派「煉氣」之術語，指一股修煉內丹的原氣，黃天道借「一把鑰匙通三關」指小周天「煉精化氣」的內煉功夫，稱為「通天鑰匙」。⁶⁵ 五聖與心、性、意、命、精之對應關係，較《西遊記》中悟空對應心猿、龍馬對應意馬的關係更複雜，寶卷與世本同樣將五聖結合內丹修煉術語、修煉過程，⁶⁶ 但寶卷並未說明從小周天到大周天的修煉過程中，精、氣、神如何轉化，而直接凸顯出修煉最高境界的「三華取鼎，五炁朝元」；而嘉靖三十四年（1555）的《清源妙道顯聖真君一了真人護國佑民忠孝二郎開山寶卷》亦有與黃天道寶卷相似的五聖內丹比喻：

唐僧隨著意馬走，心猿就是孫悟空。豬八戒、精氣神。沙僧血脈遍身通。……見活佛、拜世尊，開寶懺，悟心空，三花聚頂五氣生。⁶⁷

此寶卷同樣以五聖對應人體各部位，龍馬對應意馬、悟空對應心猿，而八戒對應精氣神、沙僧對應血脈，則是另一比喻系統，反映出明代

⁶⁴ [明]普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊6，頁766。標點符號為作者所加。

⁶⁵ 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁438。

⁶⁶ 廖宣惠從內丹修煉過程解釋五聖的比喻意涵。廖宣惠，〈身體內的遊歷——內丹視域下的《西遊記》〉，《漢學研究》第32卷第1期（2014年3月），頁121-129。

⁶⁷ [明]佚名，《清源妙道顯聖真君一了真人護國佑民忠孝二郎開山寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編，《民間寶卷》（合肥：黃山書社，2005年，明刻本），冊4，頁645。標點符號為作者所加。

民間教派寶卷對於西遊人物的比喻有各異的理解，但「三花聚頂五氣生」則與黃天道寶卷的「三華取鼎，五炁朝元」內丹修煉境界相同，可見西遊五聖的內丹比喻之意義，雖然比喻對應的對象未必與世本相同，卻嚮往同樣的內丹修煉境界。

2. 精、命與三聖的對應：「三花聚頂，五炁朝元」之最高修煉境界

《西遊記》有關於心性、性命等修煉詞語，如 1 回回目「靈根育孕源流出 心性修持大道生」、2 回「悟徹菩提真妙理」情節：「顯密圓通真妙訣，惜修性命無他說。都來總是精炁神，謹固牢藏休漏泄」，⁶⁸ 同樣以白馬對應意、悟空對應心、性之外，精、命在世本中並未對應其餘的三聖（詳見下頁「五聖與內丹術語對照表」），精、氣、神在世本中多合用，但並未對應於五聖，但從修煉相關詞語的運用，仍可見黃天道寶卷發展了西遊敘事的證道與修心主題，符合其圓融三教之特色。而《鑰匙寶卷》卷 1〈鑰匙佛如來開悟道修行分第七〉：「一切眾生歸天去，收圓了道，三（教）歸一」、⁶⁹〈鑰匙佛如來開妙法寶卷分第九〉：「自呼三教，枉分三乘，本是一佛」⁷⁰ 亦有相關敘述；而《西遊記》中三教歸一的敘述有 47 回「聖僧夜阻通天水」情節：「望你把三道歸一，也敬僧，也敬道，也養育人才。我保你江山永固」，⁷¹ 與黃天道寶卷同樣反映出民間融合三教的明清教派特色，並希望朝廷認同三教合一的政教關係。

而《鑰匙寶卷》卷 1〈鑰匙佛如來開半句偈分第二〉亦云：

⁶⁸ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 33。

⁶⁹ 〔明〕普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 6，頁 756。標點符號為作者所加。

⁷⁰ 〔明〕普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 6，頁 757。標點符號為作者所加。

⁷¹ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 856。

誰知道，心是佛，唐僧一位。孫悟空，是行者，捉妖拏賊。豬八戒，是我精，貫串一體。沙和尚，是我根，編成遊記。有白馬，我之意，思佛不斷。走雷音，朝暮去，轉轉圍圍。將寸土，作成寺，觀音倒坐。午時辰照，照南閻，眾生不知。三華取，五氣朝，唐僧是我。轉化在，俗衣中，邑奠城裏。

三華聚頂，五氣朝元，唐僧轉人間。通傳大道，半句真言。諸人出世，個個昇天。觀音倒坐，午時照南關（案：閻）。⁷²

清代黃天道寶卷的作者明確指出見過（或至少曾聽聞）西遊五聖取經相關敘事文本，而從五聖的名稱、⁷³ 明清世本廣泛流傳於各地的狀況而言，可知「編成遊記」或指世本《西遊記》，引文提及悟空的作用是「捉妖拏賊」，而八戒則是貫串取經群體的重要人物。寶卷作者以唐僧為心、八戒為精、沙僧為眼、白馬為意，而唐僧取經目的是要通傳黃天大道，幫助世人昇天，「觀音倒坐」是嘆眾生不肯回頭，因此唐僧需要「轉人間」，化身為普靜，而「午時照南閻」則是指將黃天大道傳播至南閻浮洲（即眾生所居之南瞻部洲），反映出明清黃天道普傳的現象。

⁷² [明]普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊6，頁748。標點符號為作者所加。

⁷³ 潘建國分析西遊取經團隊的形成，現存最早的西遊故事文本為宋代《大唐三藏取經詩話》，只有三藏法師和猴行者發揮取經作用；元末明初《朴通事諺解》正文引元代《西遊記》之取經者，亦只有唐僧和孫行者，但《朴通事諺解》卷下「孫行者」條注文所引古本《西遊記》，取經隊伍已有唐僧、孫行者、沙和尚及黑豬精朱八戒；元代吳昌齡（?-?）雜劇《唐三藏西天取經》之取經者有唐僧與二侍者；明初楊景賢（?-?）《西遊記雜劇》的四聖不包含龍馬；而世本已有五聖。潘建國，〈《朴通事諺解》及其所引《西遊記》新探〉，《古代小說版本探考》（北京：商務印書館，2020年），頁172-173、178-179。

表一：五聖與內丹術語對照表

五聖	唐僧	白馬	沙僧	八戒	悟空
《鑰匙寶卷》	心	意	命	精	性
世本《西遊記》	?	意	?	?	心、性

《鑰匙寶卷》卷2〈鑰匙佛如來開知覺妙訣分第十三〉，更明確將五聖對應於心、性、命、精、意：

唐僧飛上西天去，一靈真性走雷音。三華聚頂凡身撇，五氣朝元進斗宮。誰知唐僧心是我，我性即是孫悟空。白馬原來是我意，八戒原來是我精。沙僧本是我之命，五氣聚頂發卷經。發卷本是真佛祖，因為眾生下天宮。⁷⁴

黃天道寶卷以五眾對應於心、性、命、精、性，五者皆從「我」而發，指向人身修煉的不同部位，「三花聚頂，五炁朝元」是道教的修煉方式，典出唐代《太上老君清靜經圖注·虛空品十一》：「慾念不生，則入真靜，三花自然聚頂，五炁自然朝元」，⁷⁵「三花」指人身精、氣、神之榮華；「頂」即鼎，指人頭頂的百會穴（即泥丸宮）；「五氣」為五臟之氣（心、肝、脾、肺、腎），「元」為天元，「三花聚頂」即是使「神、氣、精」三寶同歸於頂門泥丸宮，「五氣朝元」是使五臟所練出的五氣上升，朝拜於原始一氣，⁷⁶以煉精化氣、鍊氣化

⁷⁴ [明]普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊6，頁764。標點符號為作者所加。

⁷⁵ [東晉]葛玄，《太上清靜經圖注》，收入胡道靜等編，《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992年），冊3，頁729。蕭登福指出此經內容深受大乘佛教的中觀哲學和初唐重玄學影響，可能作於六朝或唐初。蕭登福注解，《《太上老君說常清靜妙經》通解》（北京：宗教文化出版社，2011年），頁27、33。

⁷⁶ 李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》（北京：東方出版社，1995年），頁134。

神、煉神還虛之步驟，最後聚之於頂，和「元神」相會。

由上述可見黃天道寶卷使用的修煉術語：心、性、命、精、性，雖不同於道教的三寶：精、氣、神，但二者關於「三花聚鼎，五氣朝元」的觀念有所重合，此亦為道教的最高修煉境界，而寶卷也延續《西遊記》98回「猿熟馬馴方脫殼」情節，唐僧至西天（此概念有時亦以雷音借代之）取經拜佛時，已「脫殼」、「入聖」——即修煉完成，故非凡身，其後詩曰：「脫却胎胞骨肉身，相親相愛是元神。今朝行滿方成佛，洗淨當年六六塵」，⁷⁷ 寶卷則同樣指出內丹修煉完成後，會於「元神」的修煉過程。「五氣聚頂」則進一步轉化「三花聚頂，五氣朝元」之說，「三花聚頂」後捨棄凡身，「五氣朝元」後可進北斗星宮，達到此境界方能發卷取經，反映出寶卷以西遊五聖附會黃天道重要神祇的意義，除了強調其教派的正統性，也轉化道教的修煉之說，發展出不同於世本的五聖內丹比喻。

（二）五聖對應五方、五行與四靈：九轉丹砂法

1. 五聖對應心猿／意馬、嬰兒／姤女

黃天道寶卷《普明寶卷·現無愚如來分第九》〔哭黃天〕一曲有相關之隱喻：

鎖心猿，合意馬，煉得自乾。真陽火，為姤女，妙理玄玄。朱八戒，按南方，九轉神丹；思嬰兒，壬癸水，兩意歡然。沙和尚，是佛子，妙有無邊。走丹砂，降戊己，水火安然。⁷⁸

「心猿」和「意馬」在《西遊記》中分別指悟空和龍馬，寶卷同樣使

⁷⁷ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁1709。

⁷⁸ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊6，頁154。標點符號為作者所加。

用此隱喻，指出修煉要先收束心猿意馬，煉得乾陽之真陽火，和姤女之真陰相合，即能得玄妙之理；而八戒對應南方之火，沙僧對應北方之水，水火相濟即可九轉丹成，以西遊五聖比喻修煉過程，幫助信眾理解修煉之妙理。

在道教修煉術語中，「嬰兒」和「姤女」分別代指鉛和汞、性和命，「九轉神丹」為道教修煉之仙丹，必須性命相合，方能煉成；在《太陽寶卷·太陽化娑留那水天如來歸一品第十八》〈玉嬌枝〉一曲亦有九轉丹的修煉過程比喻：

旃檀佛降下朱八戒，九轉丹砂。白馬沙僧採黃芽，行者道把青龍跨，老唐僧帶上金花。⁷⁹

「九轉丹砂」之法出於道教，見於唐代丹經《太上衛靈神化九轉丹砂法》（簡稱《九轉丹砂法》），⁸⁰ 內容為：第一轉化丹砂為水銀、第二轉將水銀變丹砂、第三轉化丹砂成水銀（太陽流珠）、第四轉化太陽流珠為丹砂、第五轉入陰陽爐令藥砂堅剛、第六轉變硬砂成伏火黃銀、第七轉變黃銀成赤鉛金、第八轉變赤鉛金成金粉、第九轉缺，前七轉皆引《周易參同契》作法。而「黃芽」指鉛，亦為丹道之喻，多與「白雪」（即汞）連用，「金花」為修煉者升煉之藥名，⁸¹ 故三者

⁷⁹ 〔清〕佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，頁578。標點符號為作者所加。

⁸⁰ 〔唐〕佚名，《太上衛靈神化九轉丹砂法一卷》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1977年，據上海涵芬樓影印本），冊31，洞神部眾術類清字號，頁725-728。

⁸¹ 出自宋前已佚之古丹經訣《三宮參鉛訣》：「烹鉛為餅作金花，收餅歸鑪九轉砂。金水左調平蚌粉，汞液黃漿路不賒。元只水銀天上水，金生麗水是河車。若弄凡鉛多誤世，水土相扶是一家。」又〈黃芽歌〉曰：「求仙覓黃芽，須識真鉛花。真正自成者，乃可作金砂。重飛服一丸，騰身入雲霞。悠悠天地外，處處是仙家。」又曰：「自然黃芽吐紅花，戊己變化成金砂。生在玄黃秋石裏，時人不悟覓金花。」〔宋〕楊在編纂，《還丹眾仙論》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1977

合為採藥之喻；雖然「唐僧帶金花」之情節未見於《西遊記》，與唐僧相關的唯見於 14 回出發取經前，觀音菩薩所贈之「嵌金花帽」；而寶卷之敘述意義在於突出唐僧為四聖師父的地位，凸顯以四聖比喻之修煉成果，反映出不同於世本的修煉敘事。

2. 五聖對應五方、靈獸

黃天道以五聖對應五方、靈獸，八戒因「朱」而對應南方，《朴通事諺解》載《西遊記平話》便已用「朱八戒」，有元末明初《西遊記平話》之痕跡。⁸² 而《普明寶卷·清淨如來分第十四》偈曰：「迷人不知朱八戒，沙僧北方小嬰童。性命兩家同一處，黃婆守在戊己（案：應為己）宮」，⁸³ 沙僧對應北方壬癸水，以悟空（性）、八戒（精）、沙僧（命，戊己）之關係，說明修煉性命之道，反映出全真道性命雙修的影響。悟空在黃天道中對應東方青龍，因此行者能「青龍跨」，《普明寶卷·勇施如來分第十三》之偈亦指出悟空代表「東方左青龍」：

修真須要採先天，意馬牢拴撞三關。九層鐵鼓穿連透，一轉光輝照大千。行者東方左青龍，白馬馱經度賢人。煅煉一千八十日，整按三年不差分。龍去情來火燄生，汞虎身內白似金。⁸⁴

此處的修真譬喻分別以意馬和行者，對應龍馬與心猿，並指出採先天之氣後需經三年修煉，「煉己」完成後以意馬「撞三關」，即是使精

年，據上海涵芬樓影印本），冊 6，洞真部方法類珠字號，頁 865-866。

⁸² 陳宏，〈《二郎寶卷》與小說《西遊記》關係考〉，收入濮文起、李永平編，《寶卷研究》，頁 202。

⁸³ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 6，頁 154。標點符號為作者所加。

⁸⁴ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 6，頁 158-159。標點符號為作者所加。

炁充沛，從丹田向後，過尾閭、穿夾脊、闖玉枕、入泥丸，克服「九層鐵鼓」般的重重困難，通過小周天「煉精化氣」的修煉階段，⁸⁵ 方能煉得真金。寶卷作者又從悟空代表「青龍」，連結至「龍去情來火燄生，汞虎身內白似金」的全真派修煉說法，可對照元末混然子（?-?，王玠之號，字道淵）注解南宋崔希範（?-?）《入藥鏡》（又名《金丹真訣》）：「鉛龍昇，汞虎降。驅二物，勿縱放」之說：

凡作丹之時，……用己土攝離中之汞，金生水而流，下降丹田，虎向水中生，故曰汞虎降也。⁸⁶

「汞虎降」為內丹術語，「汞」為離中一點真陽，又稱為「虎」，內丹修行中也指腎氣中之真液，與「龍」相對，故強調必須升鉛龍、降汞虎，方能修真成功，王玠之注本於南宋內丹派南宗性命雙修之旨，可見黃天道寶卷運用宋元全真道修煉之說的意義。值得注意的是，「鉛汞」與「龍虎」的對應與清代《西遊記》丹道評點相反，如《西遊真詮》88回「禪到玉華施法會 心猿木土授門人」：「豬、猴即龍、虎之別名」、⁸⁷《西遊原旨》則指出：

蓋豬猴即龍虎，龍虎即豬猴，不知豬猴，焉知龍虎？八戒為木母，屬東，為青龍，性也；行者為金公，屬西，為白虎，命也。⁸⁸

引文依據世本指出悟空、八戒分別對應金公、木母，接著對應五方和四靈的屬性，以悟空配「虎」、八戒配「龍」，可見黃天道寶卷的內

⁸⁵ 胡孚琛，《丹道法訣十二講》（北京：社會科學文獻出版社，2010年），上卷，頁29。

⁸⁶ 〔宋〕崔希範，〔元〕混然子（王玠）注，《崔公入藥鏡註解一卷》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1977年，據上海涵芬樓影印本），冊4，洞真部玉訣類成字號，頁230。標點符號為作者所加。

⁸⁷ 〔清〕陳士斌著，《古本小說集成》編輯委員會編，《西遊真詮》（上海：上海古籍出版社，1990年，乾隆四十五年〔1780〕庚子刊本影印），卷4，頁1953。標點符號為作者所加。

⁸⁸ 〔清〕劉一明，《西遊原旨》（北京：中央編譯出版社，2014年），頁362。

丹修煉隱喻較近於宋元道教的面貌，與《西遊記》的清代丹道評點分屬不同系統。

3. 五聖對應五行、五方與干支

關於煉得真金／真精之方法，《太陽寶卷·太陽化娑留那水天如來歸一品第十八》之偈有詳細說明：

旃檀古佛去取經，連人帶馬五眾僧。東方甲木孫行者，白馬西方庚辛金。離火就是朱八戒，沙僧北方小嬰童。四人就是四句偈，收來就是一卷經。先將金木為轉制，後取水火坎離精。一卷真經都念會，崑崙現出主人公。……旃檀古佛只是唐僧，西天去取經。砂中木汞，水內金精，黃娘（案：婆）神火，煉就真經。不離方寸，抬頭見世尊。⁸⁹

此偈點出唐僧「旃檀古佛」的封號，與《西遊記》100回中的「旃檀功德佛」封號相近。若修煉成功可煉就鉛汞真精、九轉還丹，得見佛陀，而此修煉方法出於唐代金竹坡（?-?）《大丹鉛汞論·第一》，此書論述以鉛汞煉製大丹之原理和方法，為隋唐金丹術主流——鉛汞派，寶卷引文亦有說明：「金木為轉制，後取水火坎離金」是指「以鉛制汞，得汞中之寶，而汞伏於鉛，得水中之金，而鉛始見」，以鉛汞煉出水中之金（即「水內金精」）；「砂中木汞」乃因「木能生火，故砂中有汞，其色赤，而為朱雀，其卦為離，南方丙丁火也」，⁹⁰ 對應八戒；「黃娘神火」之「黃娘」應為「黃婆」，在五行中是指土，

⁸⁹ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，頁576-577。標點符號為作者所加。

⁹⁰ 以上引文，見[唐]金竹坡，《大丹鉛汞論》，收入[明]張宇初、[明]邵以正、[明]張國祥編纂，《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1977年，據上海涵芬樓影印本），冊32，洞神部眾術類馨字號，頁279。標點符號為作者所加。

對應沙僧，唐代呂岩七言詩：「九盞水中煎赤子，一輪火內養黃婆」，⁹¹ 說明修煉過程中需要以火養黃婆，分別運用唐代道經與詩作以符應唐僧之時代背景；而《太陽寶卷·太陽化闍戰勝遊步如來歸一品第三十一》：「走了八戒家中寶，有何顏目見沙僧？」⁹² 「八戒家中寶」是指火，沙僧對應水，「有何顏目見沙僧」是指修行需要水火相濟，「取水火坎離金」方能成功回復「本來面目」。由上述可見黃天道寶卷作者以四句偈對應四聖、以五聖對應五行、五方和內丹術語的比喻（真經／真精），和世本《西遊記》及其後的評點系統（如陳士斌〔？-？〕《西遊真詮》、劉一明〔1734-1821〕《西遊原旨》、含晶子〔？-？〕《西遊記評注》）相同，不僅與佛、道教皆有密切關聯，使用比喻也是信眾較容易理解的敘述方式。

黃天道在明代《利生經·戊午開道普明如來歸宮分第十三》中，便明確地將五聖結合五行、五方與干支，並結合修煉之道：

煉東方，甲乙木，行者引路；煉南方，丙丁火，八戒前行；煉北方，壬癸水，沙僧玄妙；煉西方，庚辛金，白馬馱經；煉中方，戊己（案：應為己）土，唐僧不動；黃婆院，煉就了，五帝神通。內五行，外五行，非凡非聖。聖半斤，凡八兩，無假無真。這纔是，碎割體，捨身求偈。講到底，還用他，清氣歸宮。⁹³

木派生出甲乙，金派生出庚辛，而在煉丹術中，只以甲對應木、庚對

⁹¹ 〔唐〕呂岩，〈七言〉，收入〔清〕彭定求等編，中華書局編輯部點校，《全唐詩》（北京：中華書局，1999年），冊12，卷857，頁9747。

⁹² 〔清〕佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，頁612。標點符號為作者所加。

⁹³ 〔明〕佚名，《佛說利生了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊5，頁429。標點符號為作者所加。

應金，⁹⁴ 反映出五聖對應干支時，內丹修煉思想在其中的重要意義，也異於世本將悟空與八戒分別對應金公與木母。寶卷作者以五聖在取經途中的作用比喻修煉過程（引路、前行、玄妙、不動、神通），內、外五行之說則可對照清代全真道士劉一明《修真後辨·內外五行》之說：

五行攢而金丹成，金丹虧而五行分，此理之所必然。……有內五行，有外五行；有天之內外五行，有地之內外五行。天之五行是運，地之五行是氣。天之五行，……十干是也；地之五行，……十二支是也⁹⁵

由引文可知，內五行為天干、外五行為地支，是較世本更複雜的五行說，修行需由天地之內外五行相合，方能合成金丹。「清氣歸宮」亦是黃天道對於修煉過程（脫離凡聖、真假）的獨有說法，可見黃天道寶卷運用和轉化了全真道；而五聖與五行在黃天道寶卷與世本中的不同理解，也反映出西遊敘事的不同系統。⁹⁶

表二：五聖與五方、五行對照表

五聖	悟空	八戒	沙僧	白馬	唐僧	取經花費時間
《利生經》、《太	東方甲乙木	南方丙丁火、	北方壬癸	西方庚辛	中央戊己土	六年

⁹⁴ 〔日〕中野美代子著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》（北京：中華書局，2002年），頁91-92。

⁹⁵ 〔清〕劉一明，《道書十二種·修真後辨》，收入胡道靜等編，《藏外道書》，冊8，頁499-500。

⁹⁶ 張平仁，〈《西遊記》五行思想評析〉，《明清小說研究》2009年第1期（總第91期，2009年4月），頁88。

五聖	悟空	八戒	沙僧	白馬	唐僧	取經花 費時間
《陽寶卷》		離	水	金		
《朴通事諺 解》載《西 遊記平話》	孫行者 (吾 空)	黑豬精 朱八戒	沙和 尚	白馬	唐三藏、 三藏法 師、陳偉	六年

五聖	悟空	八戒	沙僧	白馬	唐僧	取經花 費時間
陳士斌《西 遊真詮》 ⁹⁷	金	木	?	?	?	十四年
劉一明《西 遊原旨》 ⁹⁸	水中金	水中木	真土	?	太極之體	十四年
含晶子《西 遊記評注》 ⁹⁹	金	木	土	?	?	十四年

本節論「取經過程」有較多道教、全真道內丹術語和修煉方法的隱喻，分別對應於五聖，黃天道寶卷以心、性、意、命、精對應五聖，與世本相異，反映出全真道性命雙修的影響與轉化；而寶卷中的五聖更明確地對應五方、五行與四靈，指涉三花聚頂，五氣朝元、九轉丹砂法的道教內丹修煉方法，可見在黃天道寶卷中，五聖明確地隱喻修

⁹⁷ 關於金丹五行之說散見全書悟一子評點，19回後有：「申猴屬金……亥豬屬木……。」等。
〔清〕陳士斌著，《古本小說集成》編輯委員會編，《西遊真詮》，卷1，頁449。標點符號為作者所加。

⁹⁸ 〔清〕劉一明，《西遊原旨》，頁155-156。

⁹⁹ 〔清〕含晶子，《西遊記評注自序》，收入朱一玄、劉毓忱編，《西遊記資料匯編》（天津：南開大學出版社，2012年），頁363-364。

煉，並結合收束心猿意馬、嬰兒姪女相合的佛道隱喻，除了強調黃天道的正統性，也轉化道教的修煉之說，發展出異於世本的五聖內丹比喻，呈現出明清民間教派三教合一的特色。

四、取經之難：劫難與真經之寓意

研究者指出以黃天道寶卷以五聖取經過程比喻修道之艱難，¹⁰⁰ 五聖於取經途中遇到與世本相同的劫難，如以「火燄山與六賊關」隱喻修煉之難關、「男子懷孕」情節，則與道教、全真道同樣比喻結聖胎／至胎之重要；而五聖所取之經為「無字／有字真經」，為「修煉真精」之隱喻，可見修煉與取經的比喻關係密切，故本節論黃天道寶卷如何藉由取經之難，說明五聖之「取經西來意」，¹⁰¹ 而「劫難與真經之寓意」又如何於黃天道寶卷中顯現。

（一）六賊關與火燄山：取經劫難之隱喻

陳宏指出明末集中於北方之許多民間教派都流傳西遊寶卷故事，並與南京、建陽等處刊行的小說《西遊記》故事形態、唐僧師徒之宗教譬喻不同，許多述及唐僧西遊經歷九妖十八洞，最終取得一卷無字真經；取經回程有女妖精謀奪真經等。¹⁰² 而黃天道寶卷亦與《西遊記》之情節略有差異，如《太陽寶卷·太陽化娑留那水天如來歸一品

¹⁰⁰ 如萬晴川，《中國古代小說與民間宗教及幫會之關係研究》，頁 413。

¹⁰¹ 《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》：「人人都說西來意，連人帶馬五眾僧。」〔清〕佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊 2，頁 576。標點符號為作者所加。

¹⁰² 陳宏，〈《二郎寶卷》與小說《西遊記》關係考〉，收入濮文起、李永平編，《寶卷研究》，頁 202。

第十八》〈玉嬌枝〉：

唐僧傳令師徒們去取真經，靈山十萬八千程，暗藏九妖十八洞，
衆諸徒各顯神通。¹⁰³

自長安往靈山之路途為「十萬八千程」，「程」指一段路，此數字與《西遊記》相符，如 12 回「玄奘秉誠修大會 觀音顯象化金蟬」頌曰：「禮上大唐君，西方有妙文。程途十萬八千里，大乘進懃懃」、¹⁰⁴ 14 回「六賊無踪」情節中觀音所化之老母道：「西方佛，乃大雷音寺天竺國界，此去有十萬八千里路」、¹⁰⁵ 24 回「萬壽山大仙留故友」情節中悟空答沙僧至雷音寺之路程道：「十萬八千里。十停中還不曾走了一停哩」，¹⁰⁶ 已將「程」更精確地描述為「里」；而清代《太陽寶卷·太陽化娑留那水天如來歸一品第十八》偈曰：「功程十萬八千里」、¹⁰⁷〈取經歌〉：「老唐僧，去取經，靈山十萬八千程」，¹⁰⁸ 則混用「程」和「里」，反映出清代寶卷作者將二者相等同；而「九妖十八洞」則反映出異於世本《西遊記》的「八十一難」妖魔試煉敘述，世本之妖魔及其居處洞府數量遠超越「九妖十八洞」，故黃天道寶卷或為另一北方系統的西遊敘事，由此可見取經路途的清代西遊敘事，有其不同脈絡之演變過程。

關於修煉過程當中遭遇的許多阻礙，如「六賊」見於《鑰匙寶卷》

¹⁰³ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊 2，頁 578。標點符號為作者所加。

¹⁰⁴ [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 254。

¹⁰⁵ [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 291。

¹⁰⁶ [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 462-463。

¹⁰⁷ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊 2，頁 577。標點符號為作者所加。

¹⁰⁸ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊 2，頁 577。標點符號為作者所加。

卷3〈鑰匙如來開元始分第二十七〉：「火燄山內六賊關，石嘴孤山透湧泉」，¹⁰⁹ 在《西遊記》14回「心猿歸正 六賊無踪」、43回「黑河妖孽擒僧去」情節中的行者都有說明：

老師父，你忘了「無眼耳鼻舌身意」。我等出家之人，眼不視色，耳不聽聲，鼻不嗅香，舌不嘗味，身不知寒暑，意不存妄想。如此謂之祛褪六賊。你如今為求經，念念在意；怕妖魔，不肯捨身；要齋吃，動舌；喜香甜，嗅鼻；聞聲音，驚耳；觀事物，凝眸；招來這六賊紛紛，怎生得西天見佛？¹¹⁰

佛家的「六賊」為六塵之外六賊（色、聲、香、味、觸、法），以六根之內六賊（眼、耳、鼻、舌、身、意）為媒，六賊是六塵與六根概念的人物化。¹¹¹ 孫悟空打殺六賊是進入空門、苦難救贖、修成正果的前提，而道教亦沿用此修煉概念，認為須除去與欲望有關的三尸、六賊、九蟲，¹¹² 故上西天見佛前，需祛褪六賊；56回「神狂誅草寇 道昧放心猿」亦有回前詩說明除六賊後的修煉境界：

靈臺無物謂之清，寂寂全無一念生。猿馬牢收休放蕩，精神謹慎莫崢嶸。除六賊，悟三乘，萬緣都擺自分明。色除永滅超真界，坐享西方極樂城。¹¹³

¹⁰⁹ 〔明〕普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，頁785。標點符號為作者所加。

¹¹⁰ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁788-789。

¹¹¹ 張同勝，〈《西遊記》中「六賊」的概念人物化敘事論略〉，收入張同勝主編，《文化記憶與藝術新形態：以《西遊記》的記憶空間為中心》（北京：中國社會科學出版社，2017年），頁249、251。

¹¹² 陳洪，〈《西遊記》數字文化二題〉，《文學與文化》2022年第3期（2022年8月），頁10。

¹¹³ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁1013。

心境清明無念，收束心猿意馬，方能除六賊，明白三乘真諦，到達西方極樂世界，可見除六賊對於修煉的重要性。

而黃天道寶卷中的「火焰山內六賊關」，在清代《太陽寶卷·太陽化娑留那水天如來歸一品第十八》〈取經歌〉只提及火焰山：

老唐僧，去取經，靈山十萬八千程。七十二座火焰山，三關九竅住妖精。諸佛參透取經難，降魔寶貝顯功能。……，行者金箍棒一根，丹爐灶，能消能長。¹¹⁴

五聖於取經過程中路過火焰山，也遇到許多妖精，但《西遊記》中的六賊並非出現於火焰山，在 59 回「唐三藏路阻火燄山 孫行者一調芭蕉扇」只有一座火焰山，因此「七十二座」是比喻取經途中遇到的眾多阻礙，與「三關九竅住妖精」相對應，「三關九竅」為人體中的小周天，「三關」為尾閭關、夾脊關、玉枕關，「九竅」為明堂、洞房、泥丸、氣府、鵲橋、重樓、鳩尾、絳宮、黃庭，¹¹⁵ 以西遊取經路程之艱難比喻修煉遇到的困難，而行者的「降魔寶貝」是老君丹灶煉成、能如意伸縮的金箍棒，可打敗取經路途中的妖精。小說中火焰山之「火」代表悟空的「心火」，此情節置於「二心競鬥」真假彌猴之後，可見心火難滅；¹¹⁶ 火燄山兩度形成取經路途中的阻礙，呈現出

¹¹⁴ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊 2，頁 577-578。標點符號為作者所加。

¹¹⁵ 《天仙正理直論增註》：「轉尾閭、夾脊、玉枕三關，已通九竅。」注云：「每一關有中、左、右三竅。左右者，古云兩條白脈，又云黃赤二道，為日月並行之道也。三關則有九竅，……。」[明]伍守陽撰，伍守虛注，《天仙正理直論增註》，收入胡道靜等編，《藏外道書》，冊 5，頁 841-842。

¹¹⁶ 鄭明嫻指出元代《朴通事諺解》分別提及紅孩兒和火炎山，《銷釋真空寶卷》：「正遇著，火焰山，黑松林過，見妖精，和鬼怪，魍魎成群」，雖提及四聖於取經路上遇火燄山和妖魔，但與牛魔王、紅孩兒似無關聯；而明雜劇《猛烈哪吒三變化》有「燄魔山五鬼」，也看不出與牛魔王家族的關聯。鄭明嫻，〈火焰山故事的形成〉，《中外文學》第 10 卷第 11 期（1982 年 4 月），頁 7、11。

克服「火焰關」對於取經和修煉的重要性，及寶卷化用火燄山故事之意義。

寶卷描述修煉過程中遇到的眾多妖精，如《太陽寶卷·太陽化娑留那水天如來歸一品第十八》〈玉嬌枝〉第二、三首有：

唐僧害怕，只妖魔委實的難拏，兩道娥（案：蛾）眉似月芽
（案：牙），嬰（案：櫻）桃小口難描畫。舞雙刀，口吐硃
砂。¹¹⁷

妖精傳令，洞門前要奪真經。行者金箍棒一根，變條金龍來顯
聖，把妖精吞在肚中。¹¹⁸

《西遊記》的眾貌美女妖並無「舞雙刀，口吐硃砂」者；而妖精傳令洞門前奪真經的情節，也異於《西遊記》99回「陰魔暗奪真經」情節：「原來那風、霧、雷、烟乃是些陰魔作號，欲奪所取之經」，¹¹⁹是出現於五聖取經完成後渡通天河時；至於金箍棒變金龍的情節未見於世本，能變金龍或許是因金箍棒「金光萬道」（3回「四海千山皆拱伏」情節），¹²⁰且出於東海龍宮，暗示取得金箍棒的地點；而悟空「把妖鯨吞在肚中」亦未見於世本，只有悟空被妖精所吞的情節。由上述可見黃天道寶卷結合不同系統的西遊故事情節，不只妖精形象、法器之變化略有差異，悟空降妖的情節亦不同，然而黃天道寶卷不只說明五聖取經艱難，也強調取經成功後維護真經不易，故清代寶卷作者在可能見聞世本的狀況下，仍採取異於世本的西遊敘事宣教，故黃天道寶

¹¹⁷ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，頁578-579。標點符號為作者所加。

¹¹⁸ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，頁579。標點符號為作者所加。

¹¹⁹ [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁1733。

¹²⁰ [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁55。

卷之西遊敘事有其重要意義。

(二) 男子懷孕：喻結聖胎／至胎

黃天道五祖中除了創教者普明，其他四祖皆為女性，故重視女性修煉，¹²¹ 女性地位也略高於其他民間教派，黃天道寶卷也出現許多男子懷孕比喻結聖胎的敘述，《西遊記》的相關情節為 53 回「禪主吞食懷鬼孕 黃婆運水解邪胎」，唐僧與八戒於女兒國飲子母河水，最後喝落胎泉才打胎成功，五聖視男子懷孕為「邪胎」，當悟空取回落胎泉水時，敘事者賦詩曰：

真鉛若鍊須真水，真水調和真汞乾。真汞真鉛無母氣，靈砂靈藥是仙丹。嬰兒枉結成胎像，土母施功不費難。推倒旁門宗正教，心君得意笑容還。¹²²

上述詩句說明修煉仙丹之原料為真鉛和真汞，並需要「真水」和「母氣」調和二者，但因此胎被視為「邪胎」，故須落胎，方能「推倒旁門宗正教」，而結尾詩：「洗淨口業身乾淨，消化凡胎體自然」，¹²³ 亦說明淨身和去除口孽，化凡胎、體自然之重要。

但在道教和黃天道中，男子懷孕是結「聖胎」之喻，故寶卷描述此情節時未提及打胎一事，並延伸出「修煉」的相關詮釋，如《鑰匙寶卷》卷 1〈鑰匙佛如來開半句偈分第二〉：

身懷孕，走雷音，意馬無蹄。當初有，唐三藏，取經發卷。今朝化，普雲僧，細說天機。……男兒懷孕出陽神，眾生不信少

¹²¹ 黃天道的寶卷有以女性口吻敘述、重視女性修煉的特色。馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 435。

¹²² 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 972-973。

¹²³ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 974。

人明；意騎白馬心騎龍，朝朝上天朝玉清。¹²⁴

「身懷孕，走雷音」化用唐僧在西天取經路上誤飲子母泉之西遊故事情節，黃天道寶卷則以男子懷孕隱喻「結仙丹」，「意馬無蹄」是指男子懷孕結聖胎後，可克服意馬的修道與取經障礙；而「意騎白馬心騎龍，朝朝上天朝玉清」是描述唐僧（心是佛，唐僧一位）騎龍馬（有白馬，我之意）修道成功後，可朝見玉清元始天尊，可見寶卷作者混合佛道的神祇，以唐僧奉旨取經拜彌陀，比喻信眾得黃天大道且修煉成功後，即可至信徒所追求的終極世界。

〈鑰匙佛如來開半句偈分第二〉以「出陽神」描述仙丹如何在男子腹中孕育而成，即是陽神經過修煉脫體而出，「結聖胎」與「出陽神」分別是大周天「煉氣化神」的前後修煉步驟，¹²⁵〈鑰匙如來開七寶妙訣分第十二〉則進一步說明：

男子懷孕幾人明，諸人不曉無下功。七寶煉成真佛子，丹如明鏡腹內明。……一囑咐，修行人，參求大道。將七寶，和一粒，收在身中。男懷孕，養成他，僊丹一粒。神言語，在腹中，諸人難明。誰知道，身有神，外觀內境；飲刀圭，成至寶，耳聽仙音。¹²⁶

從引文可見即使在黃天道中，仍有許多信眾不明「男子懷孕」一事，故寶卷作者特別說明腹中仙丹是由佛教七寶（西方極樂世界中的七珍，用以表法）所煉成，以道教內丹「飲刀圭」之法：即是舌抵上顎，

¹²⁴ 〔明〕普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，頁748-749。標點符號為作者所加。

¹²⁵ 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，《清華學報》第25卷第1期（1995年3月），頁77。

¹²⁶ 〔明〕普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，頁762。標點符號為作者所加。

口中生津，咽入腹中，煉成至寶後，以身中之神「外觀內境」。由於黃天道外佛內道的特質，因此混合佛道的修煉方法與境界，而黃天道寶卷強調「男子懷孕」之修煉隱喻也反映出萬曆年間寶卷之特色。¹²⁷

《西遊記》評點中的「男子懷孕」丹道隱喻，承襲自道教與全真道之說，如清代評點家汪象旭（?-?）於《西遊證道書》化身為澹漪子（成書於康熙二年〔1663〕），從道教角度說明之：

按道家以男子懷胎，為金丹第一妙境，諸仙真不啻娓娓言之。如了真子蕭紫虛詩云：「初煉還丹須入室，婦人懷孕更無殊。聖胎凝結圓成後，出入行藏豈有拘。」……又云：「男兒懷孕是胎仙，只為蟾光夜夜圓。奪得天機真造化，身中自有玉清天。」皆言懷胎之妙也。然必須戊巳（案：應為己）媒聘，金木吞啗而後成，則所結之胎名為聖胎，亦名為仙胎。……夫聖胎、仙胎，不可不結；而凡胎、鬼胎，不可不消。消假胎，正所以結真胎也。所以落胎泉之道人僭尋如意真仙。向使假胎不消，真胎不結，則吾身吾心亦安能如意也哉？¹²⁸

由評點內容可見道教頗重視「男子懷孕」為「結聖胎」之隱喻，因為此乃「金丹第一妙境」，結合五行和天干結成聖胎後，身心便能如意，可見直至清代評點家方強調西遊敘事中「結聖胎／仙胎／真胎」之隱

¹²⁷ 明萬曆年間刊刻之《護國佑民伏魔寶卷》有：「男兒懷孕，委是希罕，懷孕整三年。先小後大，不方不圓。功圓果滿，入聖超凡。玄門開放，滾出天外天」、「在丹田，養聖寶，男兒懷孕」，亦為道教內丹修煉之隱喻。〔明〕佚名，《護國佑民伏魔寶卷上下二卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》（合肥：黃山書社，2005年，明刻本），冊4，頁498、558。標點符號為作者所加。劉海燕，《從民間到經典：關羽形象與關羽崇拜生成演變史論》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2019年），頁259。

¹²⁸ 〔清〕汪懋箋評，黃笑蒼印正，《古本小說集成》編輯委員會編，《西遊證道書》（上海：上海古籍出版社，1990年，據日本內閣文庫藏清原刊本影印），冊3，頁1021-1022。標點符號為作者所加。

喻。

表三：五聖內丹隱喻對照表

五聖	三藏	行者	沙僧	八戒	龍馬
汪象旭《西遊證道書》	黃婆	真汞	真鉛	？	？

至於清代劉一明在《西遊原旨》中化身的悟元子，則從全真道之角度說明此隱喻：

至於成仙之道，取靈父聖母先天之氣，凝結而成聖胎，……。一聖一凡，天地懸隔。彼飲子母河有質之濁水，而妄想結無形之仙胎，則所結不過是血團肉塊，不但不能成仙佛之胎，適以結地獄之種。提綱云：「懷鬼孕」，情真罪當，罵盡一切迷徒。……取《坎》填《離》，水火相濟，陰陽相合，中懸先天一氣，白（案：應為自）無而有，凝結至胎，是謂男兒有孕。不著於形象，不逐有無，光明正大。佛祖教外別傳者即此道，道祖九轉還丹者即此道，解陽者即解此道，破兒者即破不是此道。若有解得、破得者，則結聖胎之道得矣。

……一切採取邪術而懷鬼孕者，當亦解悟矣。故結曰：「洗淨口業身乾淨，銷化凡胎體自然。」吾願同道者，速解陰濁之鬼胎，勿誤吞子母河之水，急結真一之聖胎，當即求落胎泉之水可也。¹²⁹

由於元代全真道大行於北方，與明代創教於北方的黃天道流傳地域（明末清初傳播於直隸西北和中南地區，清代傳至京畿、晉北和江南）

¹²⁹ [清]劉一明，《西遊原旨》，頁214-215、217。

重疊，且研究者亦指出其修煉思想和方法與全真道相關，¹³⁰ 故可以全真道內丹之說評點世本之男子懷孕情節，對照時代相近的黃天道寶卷內丹隱喻，評點者劉一明延伸世本中男子懷凡胎、邪胎之修煉隱喻，認為此乃採取邪術而「懷鬼孕」，以對照修道者需要取陰陽先天之氣，結真一之聖胎／至胎。全真道與黃天道皆使用「男子懷孕」修道的隱喻，強調陰陽二炁相合的重要，可見其修煉方式相似處。

（三）無字／有字真經：修煉真精之隱喻

除了取經路程和經歷妖魔試煉的敘述，《太陽寶卷·太陽化玉帝森羅歸一品第九》〈取經歌〉也使用明清民間教派寶卷不常用的曲牌名，¹³¹ 強調西遊五聖取經後「歸宮」，以黃天道「度迷人」之重要：

女人原是後天靈，靈山十萬八千程。五千四十八卷經，經傳世上度迷人。迷人念經生男女，賢人念了出紅塵。誰會念老唐僧師徒，五個盡歸宮。¹³²

黃天道以「歸宮」指「歸天」，修煉成功者即可還源後長生，而《西遊記》98 回「猿熟馬馴方脫殼 功成行滿見真如」描述五聖完成取經、返回唐土的路途中，皆脫離凡身並證得果位之情節。關於取經花費的時間，黃天道寶卷描述為六年，如《普明寶卷·勇施如來分第十三》：「旃檀古佛，化現唐僧。六年苦行，自轉真經」、¹³³《太陽寶

¹³⁰ 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，頁 457-460。

¹³¹ 車錫倫指出僅被使用一、兩次的曲調，多出現於明萬曆後和清初寶卷中，有些寶卷編者選擇其他寶卷中不常用的曲調（僅被一兩種寶卷使用），應是當時民眾熟悉和能接受的曲調。車錫倫，《中國寶卷研究》，頁 166。

¹³² 〔清〕佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊 2，頁 549。標點符號為作者所加。

¹³³ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 4，頁 159。標點符號為作者所加。

卷·太陽化娑留那水天如來歸一品第十八》〈取經歌〉：「六年功滿見唐君，封你個旃檀佛世尊」，¹³⁴ 不同於世本《西遊記》98回「功成行滿見真如」情節中的十四年：

弟子當年領金旨向東土尋取經之人，今已成功，共計得一十四年，乃五千零四十日，還少八日，不合藏數。望我世尊早賜聖僧回東轉西，須在八日之內，庶完藏數，……。¹³⁵

取經共「十四年」的由來，是為了使唐僧取經之藏數與取經所費之日期相符，與明清黃天道寶卷相異，《朴通事諺解》載元末明初《西遊記平話》取經亦花費六年：

法師奉敕行六年東還。……行六年受多少千辛萬苦，到西天取將經來，度脫眾生各得成佛。¹³⁶

可見黃天道寶卷在此部分與元代《西遊記平話》的敘事系統相同，而唐僧最後被封為旃檀古佛、旃檀佛世尊，「古佛」指釋迦佛及其出世前所出現之七位佛，強調其地位之高與歷史悠久，並反映出民間教派以此為高僧的特有稱呼，¹³⁷「佛世尊」則是合稱佛陀十號；與《朴通事諺解》所載元代《西遊記平話》的「旃檀佛如來」略有差異，如來是佛的十大稱號之一，因而合稱；而《西遊記》中的「旃檀功德佛」名號，則與佛教的三十五佛（唐代《大寶積經》卷90〈優波離會〉、

¹³⁴ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，頁578。標點符號為作者所加。

¹³⁵ [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁1722。

¹³⁶ [韓]崔世珍，《朴通事諺解》，收入汪維輝編，《朝鮮時代漢語教科書叢刊》（北京：中華書局，2005年），冊3，頁982-984。該書於成宗年間崔世珍（約1473-1542）編刊於1517年，肅宗三年（1677）朴大運（?-?）、朴世華（?-?）重新考訂刊行，共6卷3冊。

¹³⁷ 萬晴川，〈以明清民間宗教寶卷考察《西遊記》的版本演變〉，收入復旦大學中國古代文學研究中心編，《中國文學研究·第八輯》，頁304。

《佛說決定毗尼經》)較有關聯,可見西遊人物名號在演變過程中,也受到佛經的影響。

至於有字/無字真經的敘述,在世本與黃天道寶卷中亦同中有異,如五聖最終取得「有字真經」一藏經之卷數與《太陽寶卷·太陽化玉帝森羅歸一品第九》之〈取經歌〉相符:「五千四十八卷經,經傳世上度迷人」,¹³⁸世本98回「功成行滿見真如」情節中如來說明有字真經之內容和卷數:

我今有經三藏,可以超脫苦惱,解釋災愆。三藏:有《法》一藏,談天;有《論》一藏,說地;有《經》一藏,度鬼。共計三十五部,該一萬五千一百四十四卷。真是修真之徑,正善之門。¹³⁹

在藏總經共三十五部,各部中檢出五千零四十八卷,與東土聖僧,傳留在唐。¹⁴⁰

藉由如來之口可知有字真經內容為三藏,分為天、地、鬼三部分,共三十五部,選出五千零四十八卷予唐僧東傳入唐土,100回「徑回東土」情節則由佛祖進一步說明五千零四十八卷可合為一藏,皆為重要的大乘佛典:

……方傳了有字真經。此經有三十五部。各部中檢了幾卷傳來,共計五千零四十八卷。此數蓋合一藏也。¹⁴¹

……求取之經有數。總得大乘要文,凡三十五部,計五千四十

¹³⁸ [清]佚名,《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》,收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂,《民間寶卷》,冊2,頁549。標點符號為作者所加。

¹³⁹ [明]吳承恩著,徐少知校,朱彤、周中明注,《西遊記校注》,頁1712。

¹⁴⁰ [明]吳承恩著,徐少知校,朱彤、周中明注,《西遊記校注》,頁1721。

¹⁴¹ [明]吳承恩著,徐少知校,朱彤、周中明注,《西遊記校注》,頁1743。

八卷，譯布中華，宣揚勝業。¹⁴²

而黃天道寶卷中的有字真經卷數與內容，《太陽寶卷》亦有說明：

昔燃燈採五千四十八卷真經，為過去莊嚴教主、梵王太子，真金出鑛，水銀沒散，現出牟尼寶珠，為現在賢聖教主，普明禪師。¹⁴³

燃燈古佛傳真經、現在佛普明接續其後，反映了黃天道之三教、三佛應劫救世思想（設三會、定劫數，派三佛輪流掌天盤，救渡眾生），¹⁴⁴並以《西遊記》有字真經之卷數比喻掌教者普明傳經的正統性。而有字真經之內容與人身修煉內丹的歷程相關，¹⁴⁵以真金、水銀煉出牟尼寶珠，此乃能如己願變出珍寶、具有除病和去苦等功德的寶珠，結合佛道的修煉方法，符合其佛道相混的民間教派性質。

在《西遊記》98回「功成行滿見真如」情節中，燃燈古佛說明無字與有字真經之差異，且無字經不只一卷：

却說那寶閣上有一尊燃燈古佛，他在閣上，暗暗的聽着那傳經之事，心中甚明。原是阿難、伽葉將無字之經傳去。却自笑云：「東土眾生愚迷，不識無字之經，却不枉費了聖僧這場跋涉！」……古佛分付道：「你（案：白雄尊者）可作起神威，飛星赶上唐僧，把那無字之經奪了，教他再來求取有字之經。」……行者又打開一卷看時，也無字。八戒打開一卷，也

¹⁴² [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁1747。

¹⁴³ [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，頁550。標點符號為作者所加。

¹⁴⁴ 馬西沙，〈寶卷與道教的煉養思想〉，收入馬西沙主編，《當代中國宗教研究精選叢書：民間宗教卷》（北京：民族出版社，2007年），頁139-141。

¹⁴⁵ 郭健，〈《西遊記》中「真經」的內丹學寓意〉，《取經之道與務本之道：《西遊記》內丹學發微》（成都：巴蜀書社，2008年），頁73-80。

無字。三藏叫通打開來看看，卷卷俱是白紙。

佛祖笑道：「……白本者，乃無字真經，倒也是好的。因你那東土眾生，愚迷不悟，只可以此傳之耳。」¹⁴⁶

《西遊記》指出無字真經雖然重要，但因眾生愚迷不悟，無法傳於東土；而黃天道強調無字真經普傳於眾生的可能，指出無字經藉由掌教者之傳播，可被致力於修煉的眾生所理解，展現了民間教派的親和性，及發揮燃燈古佛與真經的聯繫，這也是與世本同中有異之處。相較於世本較著墨於「有字真經」的敘述，黃天道更凸顯「無字真經」之重要，「無字真經」是受禪宗影響的明代民間教派之特色，¹⁴⁷ 如《普明寶卷》上卷〈龍尊王如來分第四〉：「西來一卷無字經」、¹⁴⁸ 〈現無愚如來分第九〉〈哭黃天〉：「誰知道，無字經，返本還源」、¹⁴⁹ 〈寶月如來分第十〉：「無字經，玄妙法，誰人可傳？遇真天，說破了玄關。若把乾坤推轉後，得心開悟、現降龍虎，一處而眠」¹⁵⁰ 〈無垢如來分第十一〉偈曰：「混源真經無邊妙，崑崙山下認親娘。纔是西來無字經，無秋無夏亦無冬」，¹⁵¹ 指出了解西來的無字經，方能「返本還源」，「無字」之原因，在於內容與內丹修煉相關，需要信眾親身實踐「乾坤推轉」、「得心開悟」、「降龍虎」（使心火下降，腎水上潤，則心腎交而得遵生之道）等步驟，理解黃天無為道。

¹⁴⁶ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁 1716-1717。

¹⁴⁷ 萬晴川，《古代小說文化學》（長春：吉林文史出版社，2018 年），頁 354。

¹⁴⁸ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 4，頁 147。

¹⁴⁹ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 4，頁 154。標點符號為作者所加。

¹⁵⁰ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 4，頁 155。標點符號為作者所加。

¹⁵¹ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊 4，頁 159。標點符號為作者所加。

另外，研究者多指出黃天道之「無字經」即是唐僧所取之經，亦為「一卷心經」，陳宏指出普明將「無字經」和「四句偈」視為宗教秘密口訣或功法的象徵，而民間教派之無字真經是源於禪宗之影響，「無字」是指體悟方式超越文字之障，趨近於個人內在主觀修持，以達到精神解脫，故將無字真經簡稱為心經，非世本中之「心經」，¹⁵²如《普明寶卷·勇施如來分第十三》：「一卷心經，自古常明。混源到如今，旃檀古佛，化現唐僧。六年苦行，自轉真經」、¹⁵³偈曰：

一卷心經自古明，蘊空奧妙未流通。唐僧非在西天取，那有凡胎見世尊。古佛留下玄妙意，後代賢良悟真空。¹⁵⁴

上偈反映出黃天道認為「真空」是《心經》蘊含「般若空性」的真正妙旨，此亦為民間教派的共同特色；¹⁵⁵而「心經」在《西遊記》19回「浮屠山玄奘受心經」情節中亦為一卷，且內容為《摩訶般若波羅蜜多心經》：

「……我有《多心經》一卷，凡五十四句，共計二百七十字。」……此時，唐朝法師，本有根源，耳聞一編《多心經》，即能記憶，至今傳世。此乃修真之總經，作佛之會門也。¹⁵⁶

烏巢禪師口授唐僧的《摩訶般若波羅蜜多心經》，未出現在98回的五聖取經目錄中，可見世本將「心經」與「無字經」視為相異的二者；

¹⁵² 陳宏，〈略論「無字真經」與小說《西遊記》的關係〉，頁645。

¹⁵³ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，頁159。標點符號為作者所加。

¹⁵⁴ 〔明〕普明，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，頁158。標點符號為作者所加。

¹⁵⁵ 左金眾，〈明清民間宗教中的「心經咒」信仰〉，《宗教學研究》2020年第4期（2020年12月），頁235。

¹⁵⁶ 〔明〕吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，頁383。

而黃天道或許依照史實，將玄奘於貞觀二十三年（649）漢譯《心經·正宗分》略本視為西行取經成果的一部分。雖然修煉的方式不同，但世本的《多心經》與黃天道寶卷的「無字經」皆強調修煉的最高境界，因此黃天道寶卷作者分別採用佛道的修煉方法和境界，最後是為了要「朝元證果」，繼承並轉化以內丹詮釋注解《心經》的傳統，而此傳統也被其後的民間教派所延續，可見黃天道寶卷在明清寶卷中承先啟後的重要性。

本節「取經之難」論「劫難與真經」相關情節，「六賊關」與「火燄山」是修煉過程中需克服的難關，黃天道寶卷結合不同系統的西遊故事情節，說明五聖取經艱難，也強調完成取經後維護真經之不易；而寶卷以「男子懷孕」喻結聖胎／至胎，與清代道教、全真道評點《西遊記》的觀點相近，修煉方式亦有共通處，但寶卷更強調陰陽二炁相合之重要，反映出不同於全真道性命兼修的教義。至於五聖所取之真經，不只有修煉「真精」之意涵，「有字真經」在世本與寶卷中尚有一藏和一卷的篇幅差異；世本的心經與黃天道寶卷的「無字經」皆強調修煉的最高境界，「無字」乃因其內容與內丹修煉相關，需要信眾親身實踐修煉，以理解黃天大道，寶卷作者採用佛道的修煉方法和境界，反映出黃天道外佛內道、三教融合的民間教派特色。

五、結論

明清黃天道揉合當時流行的俗文學、傳說故事等，編纂出頗具民間教派的創世神話，藉由通俗流傳的故事，更能引發信徒共感，進而產生同化作用。由於明代黃天道創教於嘉靖後期，與世本出版於萬曆二十年之時代相近，故本文以西遊敘事的形構為主題，探討明清北方黃天道寶卷——《普明寶卷》、《鑰匙寶卷》、《彌勒出西寶卷》、《利生經》、《太陽寶卷》，如何以西遊敘事宣揚其教義之意義，以

見不同於世本的西遊敘事形成過程。從清代《太陽寶卷》提及「編成遊記」，可知作者應見過（或至少曾聽聞）西遊敘事相關文本，但寶卷中仍保留不少與世本相異的敘述（如取經所費時間、對於真經內容的理解等），可見明清黃天道寶卷的西遊敘事系統與世本系統並不相同，寶卷系統有時更接近元末明初《西遊記平話》，黃天道寶卷主要流傳於北方，寶卷作者為配合宣教目的，選擇較符合其教義的內容，以使信眾易於理解的西遊比喻和說唱形式，一唱三嘆地重複宣教內容，或可視為使信眾獲得文化同化的敘事行為。

從黃天道寶卷的西遊五聖取經比喻，可知作者轉化了西遊敘事取經之始、取經過程至取經完成，「取經之始」是源於神佛（七聖與彌陀）和信徒所宣稱的帝王支持，神佛形象雖在世本中較為飽滿，但在黃天道寶卷中已具備協助取經和傳道的功能，且內容被置換為「教派經卷」和「彌陀大道」，可見黃天道寶卷與世本相異的西遊敘事系統，造成人物形象同中有異。而「唐僧和唐王之關係」則隱喻政教關係密切，暗示了寶卷作者對於政權的歸順和期待，寶卷作者視掌教者為唐僧之化身，是民間教派為了合理化其地位和經典之正統性。而自頑石而出的悟空形象，也和黃天道重要神祇「無生老母」有所重疊，除了政權的支持，吸收天地之靈氣化生的悟空，方有資格協助唐僧踏上取經之路。

而「取經過程」中有較多道教、全真道內丹術語和修煉方法的隱喻，可分別對應五聖，黃天道寶卷以心、性、意、命、精對應五聖，反映出全真道性命雙修的影響與轉化，與世本相異；而五聖也在寶卷中更明確地對應五方、五行與四靈，說明三花聚頂，五氣朝元、九轉丹砂法的道教內丹修煉方法，可見在黃天道寶卷中，五聖明確地被用以隱喻修煉，結合收束心猿意馬、嬰兒姪女相合的佛道隱喻，除了強調黃天道的正統性，也轉化道教的修煉之說，發展出不同於世本的五聖內丹比喻，呈現出明清民間教派三教合一的特色。

至於「取經之難」則有「劫難與真經」，「六賊關」與「火燄山」分別是修煉過程中需要克服的難關，黃天道寶卷結合不同系統的西遊故事情節，說明五聖取經艱難，也強調取經成功後維護真經之不易；而寶卷以「男子懷孕」喻結聖胎／至胎，與清代道教、全真道評點《西遊記》的觀點相近，可見其修煉方式共通處，但寶卷更強調陰陽二炁相合的重要，反映出不同於全真道性命兼修的教義。至於五聖所取之真經，不只有修煉「真精」之意涵，「有字真經」在世本與寶卷中尚有一藏和一卷的篇幅差異；而世本的心經與黃天道寶卷的「無字經」皆強調修煉的最高境界，「無字」之因在於其內容與內丹修煉相關，需要信眾親身實踐修煉，以理解黃天大道。寶卷作者分別採用佛道的修煉方法和境界，反映出黃天道外佛內道、三教融合的民間教派特色，從黃天道寶卷異於世本的西遊敘事，亦有助於理解明清北方的黃天道寶卷如何運用西遊敘事形構、宣揚其教義，並對照不同系統的西遊敘事，故有其研究價值與意義。

（責任校對：黎思行）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔東晉〕葛玄，《太上清靜經圖注》，收入胡道靜等編，《藏外道書》，冊 3，成都：巴蜀書社，1992 年。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 8，東京：大藏出版株式會社，1988 年。中華電子佛典協會(CBETA)，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T08n0235_001，瀏覽日期：2022 年 10 月 1 日。
- 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，收入大正新修大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》，冊 12，東京：大藏出版株式會社，1988 年。中華電子佛典協會(CBETA)，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T12n0366_001，瀏覽日期：2022 年 10 月 1 日。
- 〔唐〕佚名，《太上衛靈神化九轉丹砂法一卷》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》，冊 31，洞神部眾術類清字號，臺北：新文豐出版公司，1977 年，據上海涵芬樓影印本。
- 〔唐〕金竹坡，《大丹鉛汞論》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》，冊 32，洞神部眾術類馨字號，臺北：新文豐出版公司，1988 年，據上海涵芬樓影印本。
- 〔宋〕崔希範，〔元〕混然子注，《崔公入藥鏡註解一卷》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》，冊 4，洞真部玉訣類成字號，臺北：新文豐出版公司，1988 年，據上海涵芬樓影印本。
- 〔宋〕楊在編纂，《還丹眾仙論》，收入〔明〕張宇初、〔明〕邵以正、〔明〕張國祥編纂，《正統道藏》，冊 6，洞真部方法類珠字號，臺北：新文豐出版公司，1988 年，據上海涵芬樓影印本。

- [明]尹真人高弟，《性命雙修萬神圭旨》，北京：中央編譯出版社，2012年。
- [明]伍守陽撰，伍守虛注，《天仙正理直論增註》，收入胡道靜等編，《藏外道書》，冊5，成都：巴蜀書社，1992年。
- [明]佚名，《佛說利生了義寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊5，臺北：新文豐出版公司，1999年，明刊梵籙本。
- [明]佚名，《古佛當來下生彌勒出西寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊7，臺北：新文豐出版公司，1999年，萬曆十四年（1586）刊本。
- [明]佚名，《清源妙道顯聖真君一了真人護國祐民忠孝二郎開山寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編，《民間寶卷》，冊4，合肥：黃山書社，2005年，明刻本，頁584-682。
- [明]吳承恩著，徐少知校，朱彤、周中明注，《西遊記校注》，臺北：里仁書局，1996年。
- [明]李賓，《普明如來無為了義寶卷》，收入王見川、林萬傳編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊6，臺北：新文豐出版公司，1999年，萬曆二十七年（1599）重刻本。
- [明]普靜，《普靜如來鑰匙通天寶卷》，收入王見川、林萬傳主編，《明清民間宗教經卷文獻》，冊4，臺北：新文豐出版公司，1999年，日據抄本。
- [清]佚名，《太陽開天立極億化諸佛歸一寶卷》，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂，《民間寶卷》，冊2，合肥：黃山書社，2005年，清刻本。
- [清]含晶子，〈西遊記評注自序〉，收入朱一玄、劉毓忱編，《西遊記資料匯編》，天津：南開大學出版社，2012年，頁363-364。
- [清]李蔚，《虎眼禪師唱經》，收入王見川等編，《明清民間宗教

- 經卷文獻續編》，冊 1，臺北：新文豐出版公司，2006 年。
- 〔清〕汪憺漪箋評，黃笑蒼印正，《古本小說集成》編輯委員會編，《西遊證道書》，上海：上海古籍出版社，1990 年，據日本內閣文庫藏清原刊本影印。
- 〔清〕陳士斌著，《古本小說集成》編輯委員會編，《西遊真詮》，上海：上海古籍出版社，1990 年，乾隆四十五年（1780）庚子刊本影印。
- 〔清〕彭定求等編，中華書局編輯部點校，《全唐詩》，北京：中華書局，1999 年。
- 〔清〕劉一明，《道書十二種·修真後辨》，收入胡道靜等編，《藏外道書》，冊 8，成都：巴蜀書社，1992 年。
- 〔清〕_____，《西遊原旨》，北京：中央編譯出版社，2014 年。
- 〔清〕顏元，《習齋四存編》，上海：上海古籍出版社，2000 年。
- 〔韓〕崔世珍，《朴通事諺解》，收入汪維輝編，《朝鮮時代漢語教科書叢刊》，冊 3，北京：中華書局，2005 年。

二、近人論著

- 方立天主編，陳揚炯著，《玄奘評傳》，北京：京華出版社，1995 年。
- 王見川，〈黃天道早期史新探——兼論其支派〉，收入王見川、蔣竹山編，《明清以來民間宗教的探索——紀念戴玄之教授論文集》，臺北：商鼎文化出版社，1996 年，頁 50-80。
- 王崗，〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，《清華學報》第 25 卷第 1 期，1995 年 3 月，頁 51-86。
- 左怡兵，〈轉錄、鈔撮與重述：《眾喜寶卷》所載〈取經因由〉的文本生成〉，《淮陰師範學院學報（哲學社會科學版）》第 43 卷第 3 期，2021 年 5 月，頁 305-312。
- 左金眾，〈明清民間宗教中的「心經咒」信仰〉，《宗教學研究》第

4 期，2020 年 12 月，頁 234-239。

李安綱，《苦海與極樂——《西遊記》奧義》，北京：東方出版社，1995 年。

_____，〈論《西遊記》詩詞韻文的金丹學主旨〉，收入吳光正、鄭紅翠、胡元翎主編，《想像力的世界——二十世紀「道教與古代文學」論叢》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006 年，頁 485-495。

李貴生，〈寓意的評量架構：以《西遊記》五聖解讀為中心〉，《淡江中文學報》第 37 期，2017 年 12 月，頁 63-100。

沈偉華，〈芻議黃天教無生老母信仰的形成及其在民間宗教信仰體系中的地位〉，《淮陰師範學院學報》第 35 卷第 5 期，2013 年 9 月，頁 647-651。

車瑞，《西遊寶卷研究》，杭州：浙江大學出版社，2021 年。

車錫倫，〈明清民間宗教的幾種寶卷〉，《中國寶卷研究論集》，臺北：學海出版社，1997 年，頁 69-113。

_____，《中國寶卷研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2009 年。

柳存仁，〈全真教和小說西遊記〉，《和風堂文集》，下冊，上海：上海古籍出版社，1997 年，頁 1319-1391。

胡孚琛，《丹道法訣十二講》，上卷，北京：社會科學文獻出版社，2010 年。

馬西沙，〈寶卷與道教的煉養思想〉，收入馬西沙主編，《當代中國宗教研究精選叢書：民間宗教卷》，北京：民族出版社，2007 年，頁 124-141。

馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史》，上海：上海人民出版社，1992 年。

張平仁，〈《西遊記》五行思想評析〉，《明清小說研究》2009 年第 1 期，總第 91 期，2009 年 4 月，頁 86-94。

- 張同勝，〈《西遊記》中「六賊」的概念人物化敘事論略〉，收入張同勝主編，《文化記憶與藝術新形態：以《西遊記》的記憶空間為中心》，北京：中國社會科學出版社，2017年，頁245-252。
- 梁景之，〈寺廟、經卷、符印：華北黃天道調查發現〉，收入陳進國主編，《宗教人類學》，第7輯，北京：社會科學文獻出版社，2017年，頁365-380。
- 郭峪良，《明清小說與寶卷互動關係研究》，瀋陽：遼寧大學中國古代文學博士論文，2019年。
- 郭健，〈《西遊記》中「真經」的內丹學寓意〉，《取經之道與務本之道：《西遊記》內丹學發微》，成都：巴蜀書社，2008年，頁73-80。
- 陳宏，〈略論「無字真經」與小說《西遊記》的關係〉，收入羅宗強、陳洪主編，《明代文學研究國際學術研討會論文集》，天津：南開大學出版社，2006年，頁643-650。
- _____，〈《二郎寶卷》與小說《西遊記》關係考〉，收入濮文起、李永平編，《寶卷研究》，北京：商務印書館，2019年，頁191-203。
- _____，〈《西遊記》數字文化二題〉，《文學與文化》2022年第3期，2022年8月，頁4-15。
- 陳洪、陳宏，〈論《西遊記》與全真教之緣〉，《文學遺產》2003年第6期，2003年11月，頁110-120。
- _____，〈論《西遊記》與全真之緣〉，收入陳洪，《滄海蠡得——陳洪自選集》，南京：南開大學出版社，2004年，頁58-75。
- 喻松青，〈明代黃天道新探〉，《明清白蓮教研究》，成都：四川人民出版社，1987年，頁117-130。
- _____，〈新發現的《佛說利生了義寶卷》〉，《民間秘密宗教經卷研究》，臺北：聯經出版事業公司，1994年，頁205-211。

- _____，〈《彌勒出西寶卷》研究〉，收入白化文等編，《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》，北京：中華書局，1997年，頁444-460。
- 萬晴川，〈以明清民間宗教寶卷考察《西遊記》的版本演變〉，收入復旦大學中國古代文學研究中心編，《中國文學研究·第八輯》，北京：中國文聯出版社，2007年，頁296-311。
- _____，〈《中國古代小說與民間宗教及幫會之關係研究》〉，北京：人民文學出版社，2010年。
- _____，〈《古代小說文化學》〉，長春：吉林文史出版社，2018年。
- 廖宣惠，〈身體內的遊歷——內丹視域下的《西遊記》〉，《漢學研究》第32卷第1期，2014年3月，頁99-133。
- 趙洋，〈《二郎寶卷》研究〉，成都：四川師範大學中國古典文獻學碩士論文，2019年。
- 趙毓龍，〈《西遊故事跨文本研究》〉，北京：中國社會科學出版社，2016年。
- _____，〈《銷釋顯性寶卷》：描述「前世本」《西遊記》形象的關鍵參照系〉，《中南大學學報（社會科學版）》第27卷第3期，2021年5月，頁149-159。
- 劉海燕，〈《從民間到經典：關羽形象與關羽崇拜生成演變史論》〉，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2019年。
- 潘建國，〈《朴通事諺解》及其所引《西遊記》新探〉，《古代小說版本探考》，北京：商務印書館，2020年，頁161-185。
- 鄭明嫻，〈火焰山故事的形成〉，《中外文學》第10卷第11期，1982年4月，頁4-13。
- 蕭登福注解，〈《太上老君說常清靜妙經》通解〉，北京：宗教文化出版社，2011年。
- 濮文起，〈明代黃天道九祖普靜探究〉，《世界宗教研究》2020年第5期，總第185期，2020年10月，頁70-84。

_____，〈「無生老母」信仰：明末清初以來民間宗教思想的太陽〉，
《澳門理工學報（人文社會科學版）》2021年第4期，2021年
10月，頁79-90。

羅兵，《「西遊」寶卷研究》，瀋陽：遼寧大學中國古代文學碩士論
文，2016年。

〔日〕中野美代子著，王秀文等譯，《西遊記的秘密（外二種）》，
北京：中華書局，2002年。

三、網路資料

中華電子佛典協會（CBETA），<https://archive2.cbeta.org/>，瀏覽日期：
2022年10月1日。

龔鵬程，〈尋找齊天大聖〉，《龔鵬程大學堂》，2021年8月27日，
網址：<https://reurl.cc/6K29yO>，瀏覽日期：2022年10月1日。

A Study of *Journey to the West* Narratives in Huangtiandao Precious Volumes from the Ming and Qing Dynasties*

Chia-Ying Hsieh**

Abstract

In the late Jiaping period of the Ming dynasty, not long before the publication of the Shidetang edition of the *Journey to the West*, the Huangtiandao religious movement was founded. Huangtiandao tradition used the story of the *Journey to the West* as a metaphor for alchemical, and there are many alchemy verses in the Shidetang edition that are similar to those found in the precious volumes of Huangtiandao. This article examines the precious volumes of Huangtiandao that circulated in north China during the Ming and Qing dynasties, and discusses the formation, dissemination process, and significance of the narratives contained in the precious volumes and the Shidetang edition of the *Journey to the West*. From this analysis and a comparison with Huangtian Dao prevailed and the content of precious volumes from the Qing dynasty, it is clear that the author of the precious volumes must have seen the Shidetang edition;

* This article was funded by the National Science Council grant awarded to Associate Professor Zeng Shihao of the Department of Language and Creative Writing, National Taipei University of Education: 'Choosing the EVIL and Insisting on it: The Characters of Moral Edge in the Four Masterworks of the Ming Novel' (No.111B029, Project under the Special Research Program of the Ministry of Science and Technology (Rising Scholar Research Program) -- the results of the plan 'A Study on the Narration of Journey to the West in Precious Volumes of Huangtiandao in the Ming and Qing Dynasties' (No. 112-2811-H-152-001). In addition, I would like to thank the anonymous reviewers for their valuable comments, which improved the article.

** Adjunct Assistant Professor, Chihlee University of Technology.

however, the precious volumes still retain differences with the narrative found in that text. This shows that the narrative system that was derived from the *Journey to the West* is at times closer to the popular stories predating the *Journey to the West* from the late Yuan and early Ming dynasty, which differ from the Shidetang edition.

The author of the precious volumes used the metaphor of the *Journey to the West* to repeat Huangtiandao's missionary message, but changed the process of the five sages' journey, maintaining that the beginning of the journey originated from the support of gods, Buddhas and emperors. This political and religious support implies Huangtiandao's submission to the regime; the identification of the sect's leader as the reincarnation of Tang Sanzang was intended to rationalize Huangtiandao's status and classical orthodoxy. The process of attaining scriptures in the precious volumes uses the five sages as a metaphor for terms and methods related to inner alchemy cultivation, which are different from the Shidetang edition's metaphors that illustrate Taoism/ Quanzhen Taoism's cultivation methods and which adopt Buddhist principles. The realm of cultivation reflects the characteristics of Huangtiandao, the outer Buddha, the inner Dao and the integration of the three religions. The precious volumes emphasize the difficulty of obtaining, and maintaining, the Five Sacred Scriptures. Studying how the precious volumes of Huangtiandao combined popular stories and the Shidetang edition's narrative system sheds light on the formation and circulation of *Journey to the West* narratives and reflects their diversity as well as their value and significance.

Key words: precious volumes of Huangtiandao, Shidetang edition of the *Journey to the West*, cultivation, inner alchemy