

《西遊記》的「齋宴」書寫： 從飲食儀式探討樂園、長生、修行、與度化

王櫻芬*

【摘要】

百回本《西遊記》發展出「宴」主題，並形成套式的書寫，上至天宮下至人間，並於妖魔也有不同名目的餐宴。整部小說在重要的回次，例如首回和終回都提到宴且都是齋宴。提以「齋宴」的聚焦，選其中的四宴作討論，分別是猴宴、妖宴、神佛宴、人間宴，這四宴貫串整個敘述軸，擴延於整個宇宙，包括自然、妖域、佛境、與人間。食物作為象徵促發聯想，以盛大聚集的形式，餐宴具有儀式作用，這些的儀式：踐別宴、成婚宴、仙品宴、功成宴，圍繞共同的母題—死亡，展開以下的討論：1、飲食與自然—食之豐饒的樂園；2、飲食與長生—妖魔的欲求與藥食；3、飲食與災難—修行與聖境；4、飲食與功成—超脫與度化。餐宴儀式深蘊隱喻，於天地自然的視角，「齋宴」以原生原味，盡展素樸的自然天成，啟動生生之序幕，展現大地豐饒自是珍奇，吃與被吃，關涉「死亡與長生」，背後突顯修行的重要，由此開展的長生，可提析

* 國立中正大學臺灣文學與創意應用研究所專案助理教授。

不同層次：於自然、妖魔、修行、與度化，所內涵「食物鏈—藥物鏈—生命鏈」的相互關連，與共生存養的宇宙造化。

關鍵詞：齋宴、樂園、長生、修行、度化

一、前言

《西遊記》作為歷代集成的小說，從唐代玄奘取經的真實事件，到故事化的發展，歷經幾百年的傳承與演繹，中間常被提及如宋代《大唐三藏取經詩話》、¹元代《西遊記雜劇》²等，其中寫到飲食多只是背景，作為引發重要情節的前場。明代百回本《西遊記》發展出「宴」主題，上至天宮下至人間，並於妖魔也有不同名目的餐宴，並形成套式的書寫，在故事裡對餐宴描述的特徵，包括：1、從散體轉以詩體；2、鋪陳式的細筆詳述；3、多以美文的修辭形容；4、描述餐食更甚席間的互動。宴作為特殊形式，與日常的吃食不同，吃食多為口腹需求，餐宴包括事前準備、烹調過程、地點選擇、及宴席間的交流互動等，³這些在小說多省略或只是簡筆，重點在鋪陳餐食，一個接一個的遞展，並形成主

¹ 《大唐三藏取經詩話》對宴的相關描述，有以下幾處：例如在第三提到猴行者以神通使法師到天界講法的齋宴，其中寫到與食有關，只有「齋果萬種」這句。又如第九提到入鬼子母國，僅以「極是善美」形容國王設的齋筵。又如在第十提到女人國設供的齋，沙特多而難以為食。另外，在十七描述法師在齋宴處，告知不要吃齋而想吃魚，並特別囑咐要吃大魚，親自烹廚剖魚時，救出被魚吞掉的孩子。以上這些情節可看到，雖提到齋宴，食卻不是重點，而是在描述情節，或顯角色的神通，或國王的熱忱，或食難以下嚥，或不吃齋而要吃魚救出孩子，這些透過齋宴進行其他情節的發展。這些情節參李時人、蔡鏡浩校注，《大唐三藏取經詩話校注》（北京：中華書局，1997），頁5、25、28、47-48。

² 《西遊記雜劇》提到宴，所著重在角色互動而不在食，其中提到宴筵對食物的描寫，例如第十九齣只提到宴蟠桃這個詞；第十三齣提到開宴有酒食這樣的簡單描述；第五齣的詔踐西行，這是皇帝下詔由尉遲恭率百官耆老在霸橋為唐僧取經的踐別，與飲食有關如「酒泛金卮」，及對所飲酒的簡要描述。《西遊記雜劇》作為《西遊記》故事發展的重要一環，且年代也較為接近，從其內容看到對宴的書寫，尚未發展出有所著重。這些故事情節參陳均評注，《西遊記雜劇評注本》（貴陽：貴州教育出版社，2018），頁36-37、80、110。

³ 德·海德倫·梅克勒（Heidrund Merkle）著，薛文瑜譯，《饗宴的歷史》（臺北：左岸文化出版，2004），頁217。

題的套式。食物看似無意義的聯綴而出，卻如此鄭重的細寫，宴筵於各域間盛大的展開。

與四大奇書⁴相較，《西遊記》描述的餐宴，較特別的是於無盡宇宙時空，所跨不同類別都有盛宴。《西遊記》對遠方的想像，可遠溯《山海經》如《大荒四經》荒野、大荒意象等，⁵並加以奇幻的書寫，所擴展的地域，包括天宮、人間、妖魔界等，這些都有宴筵。天宮之宴：例如西王母邀眾仙的蟠桃宴、安天大會為佛道聯手降服孫悟空後的慶宴、靈山佛祖處的長壽齋宴。人間餐宴：例如比丘國王辦宴酬謝降服妖精、女兒國王設的婚宴、唐太宗宴請攜經歸來的唐僧。妖精的宴席：例金兜洞獨角兇大王與群妖的宴樂、陷空山無底洞地湧夫人籌備與唐僧婚宴等。這些群宴鋪陳出食之大觀，食物作為象徵符號，指向所深蘊的文化行為，⁶宴背後有著文化積墊，食物傳達的訊息可探入文化深蘊，⁷什麼是「可食性」？「可食性」的象徵體系，關連著吃食者為誰？吃食什麼？吃食目的為何？吃食有何功效？食宴儀式有何意義？徐禎苓提到這部小說，食物特別於宴會場合背後流露的是長青文化，食物種類的豐富性，亦反映樂園景象。⁸這裡指出餐食作為象徵，背後蘊涵長青文化及樂園景象。

⁴ 「四大奇書」的說法，較早可追溯明代馮夢龍所提，此可見於清代李漁在《三國志序》的引述，所提的四大奇書是《三國》、《水滸》、《西遊》與《金瓶梅》。載於丁錫根編著，《中國歷代小說序跋集》（北京：人民文學出版社，1996），頁 899。

⁵ 葉舒憲，《原型與跨文化闡釋》（廣州：暨南大學出版社，2003），頁 263。

⁶ 英·菲立普·費南德滋—阿梅斯托（Felipe Fernandez-Armesto）著，韓良露譯，《食物的歷史—透視人類的飲食與文明》（臺北：左岸文化出版，2005），頁 58。

⁷ 美·Marvin Harris 著，葉舒憲、戶曉輝譯，《食物與文化之謎》（臺北：書林出版有限公司，2004），頁 17-18。

⁸ 徐禎苓，〈醫者意也—《西遊記》的醫療表述〉，《中外文學》第 3 期（2013.9），頁 161。

以「齋宴」的聚焦，選其中的四宴作討論：1、首回花果山眾猴歡送猴王求道遠行的踐別宴；⁹ 2、在八十二回老鼠精攝來唐僧欲辦成親宴；¹⁰ 3、在九十八回唐僧等眾終抵靈山時佛祖正壽長生宴；¹¹ 4、在最末回唐太宗酬謝唐僧的功成宴。¹²這四宴依情節的脈絡，展開「花果山宴—妖精宴—靈山宴—帝王宴」，所括涵自然、妖域、佛境、人間，並對應整部小說的敘述軸，起於自然並加入神魔元素，展開行途終至聖境，及取得經書返回東土，總括從始到終的全程。將這些齋宴聚焦於食主題，所擬討論的要點：1、飲食與自然—食之豐饒的樂園；2、飲食與長生—妖魔的欲求與藥食；3、飲食與災難—修行與聖境；4、飲食與功成一超脫與度化。餐宴不同於日常吃食，而於特殊時刻、特殊聚集、與特殊緣會，在日常與特殊間，預示轉折變化，所蘊涵「樂園、災難、聖境」，這其中有著餐食宇宙特性的文化意蘊。

這四個宴歸於齋宴主題，在個別情節的背後，故事作為一整體性，可按所組成的順序，探入相互關係進行對比和連貫，探討共同性及差異性。¹³食物作為象徵可促發聯想，餐宴具有儀式作用，¹⁴這些的宴儀式：踐別宴、成婚宴、仙品宴、功成宴，圍繞共同的母題—死亡，從食之樂園的踐別遠行、成婚為求長生、脫胎換骨享食仙品、酬謝取經歸來的功成。吃與被吃，關連「死亡與長生」，第一個首指向食之樂園，於自然的生死榮枯，作為探述的起首式。

⁹ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》（臺北：里仁書局，1996），第一回，頁 8-9。

¹⁰ 同前註，第八十二回，頁 1456-1458。

¹¹ 同前註，第九十八回，頁 1712-1713。

¹² 同前註，第一百回，頁 1744-1745。

¹³ 俄·弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普（Владимир Яковлевич Пропп）著，賈放譯，《神奇故事的歷史根源》（北京：中華書局，2006），頁 465-468。

¹⁴ 儀式不只是形式，儀式通常被視為具有象徵性、表演性，所內涵文化傳統規範的整個套行方式，可探查儀式與象徵的文化蘊意。參郭于華主編，《儀式與社會變遷》（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁 3-4。

二、飲食與自然—花果山：食之豐饒的樂園

花果山可遠溯宇宙鴻濛開清濁分立而成，作為山系島嶼的祖脈，可視為山系之原型。從宇宙鴻濛得造化，探述花果山的原型意象，就《西遊記》首回，從宇宙創化講起，大化之氣的蘊育，從子時得陽氣之生，終到亥時的黑暗混沌，如此生生滅滅的循環不已，氣思維作為整部小說的基底，可通向古代的氣論傳統。¹⁵花果山於首回標題「靈根育孕源流出」，氣特有的內涵：1、創化與生機；2、孕育靈根。前者為生命氣機，為創化之生生；後者啟動靈根，超昇與轉化。花果山作為這樣的存有之態，前者以花果山物產豐饒，蘊產有花有果，自生自成圓熟豐潤，能結成碩碩之果。後者以悟空為代表，從石到石猴到猴王，得氣之化育為物類中最優者。花果山，作為氣之源流的靈根，這裡的物產豐饒，具有樂園景象，在這初始的源流地，吃食與被吃食，這裡有生死榮枯的生養常道。花果山為「靈根」與「源流」，「靈根」預示著蘊涵生生之源的根基；「源流」預示從得源處向外擴出。整部小說的第一宴，花果山的踐別宴，這裡可看到物產豐饒並即將有遠行者，踐別宴是在這樣脈絡的討論。

花果山仙石所產的猴，率領群猴探得福地洞天，為眾猴推舉為王，在成天逍遙快活，也萌生年老色衰的感慨，準備動身遠走天涯求仙訪道，以求躲過死亡的劫難，在臨行前眾猴大設筵宴送行大王。對於宴的描述，故事以鋪寫方式，推疊食之豪華盛景，包括生食、熟食、茶、酒，

¹⁵ 小野澤精一提到「從戰國到漢代一把萬物的生成作為考察對象時開始，它（氣）就被作為實質組成人和物的能量的基礎，貫穿于包括儒教、道教及佛教的整個中國思想史中。」這裡提到「氣」思維貫穿整個儒、釋、道，為中國思想史的重要核心基理。日·小野澤精一、日·福永光司、日·山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2014），頁4。

及各式奇花香草。其中最顯目的主要是生果，琳瑯滿目的各種品項，如櫻桃、梅子、龍眼、荔枝、林檎、枇杷、梨子、棗子、桃、杏、脆李、楊梅、西瓜、大肺子、石榴、芋、栗、胡桃、銀杏、椰子、葡萄、榛松、榧柰、藕、蔗、柑、橙等，並特加以修辭形容，在形色、滋味、風味的生動描述，敘述各色水果熟成的鮮美甘甜。並以熟食搭配，以煨、羹、炊法，將山藥熟煨、黃精爛羹，搗碎茯苓佐以薏苡，用石鍋微火漫炊成羹等。¹⁶對餐食一一的細述，卻反而在吃食互動簡述略筆，對於宴席上眾猴依次有序的奉酒、奉花、奉果進獻大王，痛快的吃喝享用，這盡一日的歡宴，僅以幾句匆匆作結。¹⁷

這些餐食的準備，群猴越嶺登山廣尋果品，到次日就已般般件件備妥，可見花果山林相的多元與豐饒。這些植株從萌芽生長到熟成，與氣候、土質、日照、降水、氣溫、地形等，其中任何因素稍有巨變，都會形成災損，在天生天養的背後，實是生生之不易。從本草藥書查找這些蔬果的藥性，見附件二的整理，食之性的熱、溫、平、涼、寒都有，以溫性及平性占較多；食之味的酸、苦、甘、辛、苦、鹹、淡也都有。¹⁸就蔬果性味於整體自然關係，在中醫聖典《黃帝內經》提到，與五行、五方、五氣、五色、五音、五臟、五竅、五體、五志、五聲、及四季的對應。¹⁹可看到這些食具有藥性，集眾味間有著調和平衡的功能。花果山

¹⁶ 《西遊記》寫出猴類食宴有烹煮的料理。而就演化史上猿猴與人類的分別，從吃食來說，生食與熟食決定了二者演化的不同走向。「人類是會烹飪的猿，火焰的產物。」控制火和烹飪食物，人類不再需要強勁的下頷、撕裂生肉及咀嚼的牙齒，火的能量幫助分解並加以提升營養，使更容易消化和吸收。對於用火烹煮食物，自此使人類與猿猴有了更大的分野。參美·麥可·波倫 (Michael Pollan) 著，韓良憶譯，《烹：人類如何透過烹飪轉化自然，自然又如何藉由烹飪轉化人類》(新北：大家出版社，2014)，頁 50-53。

¹⁷ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第一回，頁 8-9。

¹⁸ 就性味的藥用功效，本草的〈藥性總義〉提到：「凡藥酸者能瀋能收，苦者能瀉能燥能堅，甘者能補能和能緩，辛者能散能潤能橫行，鹹者能下能軟堅，淡者能利竅能滲泄，此五味之用也。」參清·汪昂，《增批本草備要》(上海：廣益書局，1938)，頁 8。

¹⁹ 以上對應關係，詳參《黃帝內經·陰陽應象大論》。參楊維傑，《黃帝內

為食之樂園，其「靈根」與「源流」，作為原型象徵，就宴筵一時優選，就能集繁多鮮美，不同品項、不同氣性、不同食味，這些採於大自然的原始與素樸，在吃的同時，食物提供的不止是溫飽，食物本身也照養和護育，發揮保健、調養和治療的效用。

整部書的第一宴，以猴群宴為開始，敘寫的著重在鋪陳餐食，而在角色互動的情節，對於踐別的遠行，沒有特別提到遠行的決心、志向的宏大、或離情的依依，這盡一日的歡宴，最後席間的互動，只用不到約40字簡述作結。餐宴重點在描述食之多樣與豐饒。就食物本身具有的意義，從其原型象徵來看，「它們涉及平衡的觀點和宇宙秩序」²⁰就花果山宴，食之象徵意義：1、「食物」不是只為人的資源，或某一類所獨占，宴可以在各種物類群體展開。2、所謂「美食佳餚」，於大地採擷的原味質樸即是美食。3、宴擺呈出大地的生養之道，集眾性味調和平衡，具存養、調理與療效。4、宴著力鋪寫食，所喻涵大地的無窮生機，地利自成自長，以天生自然養護另一群的天生自然。5、食本身也在進化，²¹食作為物類之一，就像故事寫到物會成精，這是氣之蘊化的「物活」大地，所內涵生命性的大地觀。6、花果山作為靈根蘊育的創化，有著生機發展的各種開放性，以悟空來說，由石到猴到猴王，於漫

經素問譯解》（臺北：樂群文化事業有限公司，1990），頁42-61。把這些相關的對應，做成更清楚的表格並加以解說，參費振鍾，《中國人的身體與疾病—醫學的修辭與敘事》（上海：上海書店出版社，2009），頁54。

²⁰ 英·馬克·奧康奈爾（Mark·O'connell）、英·拉杰·艾瑞（Raje-Airey）著，余世燕譯，《象徵和符號》（廣州：南方日報出版社，2014），頁164。

²¹ 對上文所述「食本身也在進化」的釋解，《西遊記》故事書寫的物類，如動物（牛、羊、虎、熊、獅、象、鹿、猴、豬……等）、植物（如杏、松、柏、竹、檜、桂、梅……等）、水中族類（如魚、龜……等）、蟲類（蜘蛛、蝸……等），這些以角色方式一一登場，演述大地「物活」生命觀，展現物之演進的生命歷程，這些本身也同時是食（藥），共組成食之生生相互連結。以人的肉身來看，人為獸所食，人為妖魔所食，人的肉身作為食物，為其他物類所食用，這之間有著共生關係。這裡須特別加以申述，雖同是講生生，「宇宙創生」／「食之共生」，前者是創化本身，作為原發之根基；後者是由此的延伸，萬物透過食之存續養護生生。一是根基之源，另一是後續的滋育養護。

漫生涯的轉化與提升，這是個「煉金術」的蘊化基地。²² 7、所謂「樂園」，生生豐饒裡有著死亡，演繹宇宙創世死生循環之常道。綜述以上，作為整部書起首式的第一宴，以原始的素樸，為餐食饗宴的發端，就共食生態的第一序，從原味原貌可探入大地的生養之道。

三、飲食與長生—妖精洞：攝來唐僧欲得真陽以成仙

《西遊記》作為神魔小說，運用妖魔並配合災難敘事，妖魔阻撓取經行程，是故事的很大特點。²³ 妖魔捉拿唐僧，在第二十七回首次出現妖魔界的傳聞，唐僧是十世修行的原體，吃他一塊肉可得長壽長生。²⁴ 對於其中「食色」問題，趙修霈提到「唐僧的珍貴元陽，在男魔眼中看來，食其肉是長生之法；就女妖而言，與其行夫婦之禮更是直接奪其陽精的方法。我們可以說，男魔是以『上部的口』一口腔吞食其肉來攫取唐僧元陽，而女妖以『下部的口』一陰戶吞其陽根來得到唐僧元陽。」²⁵ 故事常提到妖魔吃人，²⁶ 唐僧肉特顯為珍貴，作為餐食具有如仙丹之效，

²² 花果山為靈根源流，所內涵「氣」為內在基理，蘊涵生生之創化，蘊育的生養，例如故事主角的悟空，由石頭的蘊生，受天真地秀日月精華，感通遂久越益有靈通，從石猴、到猴子、到猴王的發展，這不斷的蛻變過程，這是個鍊金術舞台。

²³ 妖魔阻撓取經行程，其中以「吃」為重要的敘述著力，葉根華整理《西遊記》吃唐僧的妖魔，他提到這不是一個而是多個不斷的重覆，以「食求長生」敘事模式，推動情節及結構模式。參葉根華，〈《西遊記》「食求長生」敘事模式論析〉，《江蘇海洋大學學報》（人文社會科學版）2023年第3期（2023.5），頁58-62。

²⁴ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第二十七回，頁514。

²⁵ 趙修霈，〈由陰入陽的成聖之途—由《西遊記》的「食色」談起〉，《新世紀宗教研究》第4期（2009.6），頁176。

²⁶ 在《西遊記》提到妖魔吃人，例如第十三回魔王把抓到的人，剖腹剝心，剝碎其屍，招待二客及洞裡的各妖。又如第三十回寶象國妖怪把人頭咬下，又血淋淋的啃了幾口。第六十七回駝羅庄，來了個妖精把遇到男女夾活吞了。第七十二回提到盤絲洞的眾妖設宴，有著人油炒煉、人肉煎熬、人腦

食物中有著魔力，特別指向於長生。第三十二回銀角大王提到，吃了唐僧肉可益壽長生，那何須費力煉功打坐，直拿他來吃了。²⁷這不用費盡耗時作內功，可直接從外食就可得相同功效。然而在加入災難敘事，使生與死有著弔詭性，對於吃與被吃，就前者，透過吃食得長生，但反而引來死亡下場，例如妖魔吃唐僧；就後者，從被吃的災難中砥礪修行，能翻轉凡俗超脫得長生，例如唐僧歷經災難而終至修成佛。《西遊記》把吃食加入災難，對於「長生」有了更加曲折的闡發。

故事的妖多從物類演變，包括植物（杏仙）、動物（老鼠精、玉兔精）、魚類（斑衣鰻婆）、昆蟲（蜘蛛精）等。精怪變化物久成精，在較早典籍可看到，例如《左傳》宣公十五年：「地反物為妖。」²⁸又如干寶《搜神記》卷六：「妖怪者，蓋精氣之依物者也。」²⁹物久能成精，李豐楙提到「精怪變化屬於物久成精說，乃依據兩漢、中古時期的氣化宇宙觀。……這些泛氣、泛物成精的觀念，概屬古代原始思維在民間的延續，並非作者獨有的特識。」³⁰鄭志明提到「物妖的形成與宇宙大氣的流行有關，結合了天命信仰，被視為人間禍福的『休咎之征』。」³¹這些觀點指出與氣的關聯，物類得氣之蘊化，所涵生命性的大地觀，而不是死的地理環境。《西遊記》首回講述氣化大地，氣之充貫流注大地，角色以「物活」方式登場，並賦予這些角色生動形象。例如悟空角色，張靜二提到「取經故事發展到『西遊記』而達到高峯，而悟空的刻繪則

煎成豆腐塊片。第七十八回比丘國的妖精變的國丈誘騙國王欲取國中一千一百一十一個小兒心煎藥服用。

²⁷ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第三十二回，頁 606。

²⁸ 晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000），頁 770。

²⁹ 晉·干寶，《新校搜神記》（臺北：世界書局，1987），卷六，頁 41。

³⁰ 李豐楙提到物久成精，與兩漢、中古時期的氣化宇宙觀有關。另外，也提到「托化」形式，例如從天界落到下界，如天界守爐的金銀二童，下到人間托身於狐狸而為妖魔。參見李豐楙，〈魔、精把關：《西遊記》的過關敘述及其諷諭〉，《政大中文學報》第 31 期（2019.6），頁 91、93。

³¹ 鄭志明，《想像：圖像·文字·數字·故事—中國神話與儀式》（貴陽：貴州人民出版社，2010），頁 365。

是這個高峯中的高峯。……由一個欺天誑上的魔頭變成一個見義勇為、扶危濟困的救世英雄。」³²悟空角色演述從石到妖到佛的歷程，從樂園的出走，於死亡到長生，通過重重險峻挑戰，有其深刻的心路蛻變。

而就老鼠精來說，於長生的渴盼，化作女妖欲以唐僧成親，以得其元陽而能成為仙。在第八十至八十三回寫到唐僧等眾途經黑松大林，妖精變作一女子求救，雖被悟空識破，唐僧委心不忍仍救了女子，一起到海禪林寺歇息。唐僧病了三日，這三日老鼠精連吃了六人，悟空化作小僧探查，與妖精展開大戰，妖精逃脫之際把唐僧帶走，進到妖精洞陷空山無底洞，妖精安排素筵要與唐僧成親，欲拿他配合成太乙金仙。女妖特為唐僧辦齋宴，還吩咐去外打了陰陽交媾的淨水，做了豐盛的素果素菜筵席。這場餐宴後來被悟空變成老鷹掀翻桌席把盤碟盡皆打碎，女妖也仍然要再辦宴席，提到以天地為媒再與唐僧成親。妖使餐宴具有婚儀的性質，故事反映如現實世界婚宴具有的文化意義，婚宴雖各地域有不同，而從古至今且跨地域的共同性，婚宴儀式使關係締結，二者結為一體，具有神聖性、見證性、祝福性。妖想與唐僧配合，透過婚宴使從形式進展到實質，能納取元陽的融合為一，助其更好的進轉成仙。

老鼠化的女妖，具有小說裡塑造女妖的共同特性，「化的女身，多半擁有姣好美麗的容顏、曼妙秀盈的體態、及嬌艷嫵媚的風姿，她們適宜地披上衣身、巧妙的裝扮，合宜的舉止容儀，進入了慾望的、社會的、禮俗的、性別的關係。」³³老鼠精安排素筵要與唐僧成親，在宴席上親熱叫著唐僧哥哥、長老、長老哥哥、妙人，展現柔媚的千般嬌態與萬種風情，在喝酒間懂得人情禮儀，請交權酒，³⁴又拜了再拜，並嬌嬌

³² 張靜二，《西遊記人物研究》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁 83-88。

³³ 王櫻芬，〈踏在西天之路——《西遊記》女妖研究〉，《高雄師大學報：人文與藝術類》第 26 期（2009.6），頁 96。

³⁴ 交權酒，又稱「合盞」、「交杯」、「合瓢」、飲「同心酒」的意思，為婚禮儀式喻意合體的感情交融。顧希佳，《禮儀與中國文化》（北京：人民出版社，2001），頁 242。

怯怯說著情話。善用性別突顯女之美、媚、嬌、怯，從話語、動作、禮儀、情感上，鋪設佳餚齋宴，所盡全方位要使唐僧動心動欲動情。

對餐宴的描述，從空間佈置到餐食逐一細列。一開始從入口繡彩，再到滿庭有著金猊爐散發香氛，餐食擺在黑色調油壘鈿桌的烏漆篋絲盤。餐食主要分二類，一是水果類，如林檎、橄欖、蓮肉、葡萄、榧、柰、榛、松、荔枝、龍眼、山栗、風菱、棗兒、柿子、胡桃、銀杏、金橘、香橙。另一是蔬菜類，例如用青油煎炒的豆腐、面筋、木耳、鮮筍、蘑菇、香蕈、山藥、黃精、石花菜、黃花菜。再者，用熟醬調拌扁豆角、江豆角。特別又精心做出四道菜餚：鍍皮茄子鵝鶉做、³⁵剔種冬瓜方且名、爛煨芋頭糖拌著、白煮蘿蔔醋澆烹。這四道菜特別的精緻：1、以鍍皮茄子做出有鵝鶉味的菜餚；2、剔除子的冬瓜製出特殊模樣造型；3、以久火爛煨糖拌芋頭；4、水煮過白蘿蔔再用醋澆烹。並也用到香料的調味，做出鹹、甜、辛、辣、淡的不同風味。³⁶

將猴宴與妖域的齋宴比較，猴宴較多是果類，妖宴較多是蔬食，二者在果類的相同占比將近達半數。如此來看，花果山是物產豐饒的樂園，陷空山應屬也是。這可從行者初到此地讚嘆：「天賜與水簾洞，這裡也有箇洞天福地。」所謂「洞天福地」「『洞天』者，即『通天』也，『福地』者，即得福之地也。……『洞天福地』意為能得福通天、修道成仙之地。」³⁷這裡敘說角落有著天地光景，蘊涵微觀空間具有宇宙

³⁵ 「鍍皮茄子鵝鶉做」這道菜很特別提到鵝鶉卻是齋餐，主要的食材是茄子，參見宋朝浦江吳氏《中饋錄》提到「鵝鶉茄」，做法如下：「揀嫩茄切作細縷，沸湯焯過，控乾。用鹽、醬、花椒、蒔蘿、茴香、甘草、陳皮、杏仁、紅豆研細末，拌勻，晒乾，蒸過收之。用時以滾湯泡軟，蘸香油燻之。」這其中全是素菜，沒有鵝鶉這個葷食，卻命名為「鵝鶉茄」，或許以如其味道的命名。《中饋錄》收入明·陶宗儀編，《說郛》（六），卷九十五。參清·永瑆、清·紀昀等纂修，《景印文淵閣四庫全書》第 881 冊，（臺北：臺灣商務印書館，1986），頁 881-410。

³⁶ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第八十二回，頁 1456-1458。

³⁷ 剛祥雲，〈「洞天福地」審美地理學的中國案例〉，《文藝爭鳴》2020 年第 6 期（2020.6），頁 88。

性。³⁸悟空一躍進此洞感受到洞穴裡，有著彩雲、瑞氣，在至深遠處透著日光，有著生生氣息流轉的風，和植披茂盛的花草果木，洞穴雖深邃卻是個盎然生機的小天地。³⁹就花果山與陷空山比較，皆是洞天福地，可視為物之豐饒的樂園景象。然二者的不同，花果山為源流處的靈根孕育，是十洲之祖脈、三島之來龍；陷空山由祖脈衍生之地。前者，於源流作為大地根；後者，為衍生的創化。從二者的齋宴來看，花果山宴席多是果類，若是蔬食則以火之熟煨、爛煮、漫炊，這些以原生原味為首出。陷空山宴較多是蔬食，然與之不同的是，又將蔬食加以創化，除了清油煎炒或熟醬調成，更具代表的是那四道精工的後製，在形、色、味上已完全不同於原生初狀，並又特調以椒、姜、辛、辣，不同於原始而有新創。如此區別二者，皆具樂園意象，然差別在於，一是原生的自然，另一則是改造的自然。後者可舉妖精洞穴裡，設有造景的園林，把自然予以獨特風格的再創化，設以閣、亭、池、軒、石、山、架等，從命名上如凝香閣、青蛾閣、相思閣，可看到有著體現女人風韻的園林。齋宴之食與園林造景，表現同樣的風格，那已不同於原生自然，而是改造的自然。這場餐宴就如其打造的園林，充分體現自身的考量與謀化，妖已具有非凡勢力，能成就一方之霸，一時下令就能部屬籌置想要形式的盛品宴席，妖體現從自然之生並改造自然的能力。《西遊記》描寫各地妖精，在占地為王中，圈屬自己的領地，成就地域的聲勢，有時連各地土地公也懼怕其威勢。⁴⁰

³⁸ 角落有著天地，這與「袖裡乾坤」、「壺中天地」、「微觀山水」、「芥子納須彌」是相通概念。這也是中國古典園林的空間意象，園林在模構自然，以石、引泉，模構自然的山水意象，小園林裡有著大自然。

³⁹ 《西遊記》書寫的妖域，景域裡有天光、雲氣、流風、花草，常以「洞天福地」、「五環之福地」、「不亞天台仙洞，勝如海上蓬瀛」等語來形容，與仙境無有太大差異，鄭土有提到古代仙境體現樂園景象。由此來看，妖域如仙境也具備樂園特性。見氏著，《曉望洞天福地——中國的神仙和神仙信仰》（陝西：陝西人民教育出版社，1991），頁87、107。

⁴⁰ 謝文華就《西遊記》土地公的功能，分出「報信型」、「執行任務」。就後者來說，土地公受佛道諸神囑咐對於取經僧眾的幫助有很大助益；然而土地公有時也懼怕妖魔威勢，受到其指使，造成唐僧等眾取經途中的障礙，

這場齋宴的重頭戲，透過婚儀欲使唐僧配合以求登仙長生。就樂園與長生，以悟空和老鼠精比較，齋宴擺出食之豐盛，花果山與陷空山可說是物產豐饒的樂園，然而在這樣的樂園，有生也有死，所以居此演化最優者都有長生之盼。花果山的踐別宴，送行他們的猴王即將遠行訪道求長生；陷空山的婚宴，老鼠精欲透過攝得的唐僧而得長生。這二者的交會點都在唐僧，並也將分出不同的長生路向。悟空跟著唐僧取經，途經重重災難考驗，後來終成道果為鬪戰勝佛。老鼠精希望磨動唐僧進行夫妻婚配，以得其元陽能成仙，後來在拼搏戰鬥，幾乎要被碎剮的下場。綜述其上，對妖魔來說，能得到特殊之食，這樣的食有著仙丹之效，能達強身和長生。就妖的吃食，不管是上部的口腔吃食，或下部的陰戶吞噬，吃唐僧肉可得長生。然而如此的吃食是有風險的，求長生反而引來幾近死亡的下場。這裡可看到故事真正著力，不是以外在吃食占得元陽，而是於災難中砥礪修行而成道果。就唐僧本身來說，人身也是個食物，為其他物類所吃食，唐僧作為妖魔捕食的對象，肉身具有仙丹之效，「十世修行」是個關鍵，⁴¹因其累世修行的萃煉而成就道果，使其肉身轉為具神聖性。如此來看，就身體與藥物關係，身體吃藥補身強身；然而另一面向，身體本身也即是藥，凡俗轉為聖品，身體萃煉成丹。《西遊記》闡述生命藥丹意義，所講的金丹大道，⁴²所喻涵的重點就是修行。從妖魔吃食唐僧，唐僧具有「食與藥」意義，唐僧轉喻為肉品、為仙食，為道果，這裡蘊涵宇宙共生食養及修行的實踐。

綜合以上的整理，就宇宙共生食養，「食」內涵的蘊意：

文中把這類型歸為執行任務的「變調型」。見氏著，〈論百回本《西遊記》的土地公〉，《東華中國文學研究》第3期（2005.6），頁71-72。

⁴¹ 謝明勳，〈百回本《西遊記》之唐僧「十世修行」說考論〉，《東華人文學報》第1期（1999.7），頁122-123。

⁴² 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第五十九回，頁1059；第七十回，頁1251。。

1	「花果山」齋宴	以天生自生自成為勝出
2	「陷空山」齋宴	以不同於自然原味而加以改造為勝出
3	妖精欲吞噬唐僧肉以求長生	唐僧肉有如仙丹特性，可助其成仙
4	唐僧（肉身）→在歷劫中脫去形骸成就道果	透過修行，由俗轉聖，成就道果（生命之丹）
「食」具有多層次的複合意義，可看到「食—藥—丹」的密切關係。		

四、飲食與修行—靈山佛境： 歷劫災難終成道果的脫胎換骨

唐僧等眾取經之途，歷經山高水險並也常常遇到妖魔阻撓，遭遇重重危厄，終於抵達西方佛地，然佛地還不是聖境，還要登上靈山，到了靈山也還有難險，在凌雲渡有著寬廣八九里滾浪飛流險河，他們登上無底船兒，一個個的自己屍骸流過，俗身凡胎於無底船兒沉下去，脫卻凡胎後登上彼岸。取經的行程，在災難裡歷劫，在歷劫中修行。凌雲渡是個生死劫，過此劫他們敬謝彼此這一路的扶持，才能歷經種種劫難。「凌雲」意喻上行天路，從下界到上界，須跨過死亡，這死亡很特別，死去又不死去。在河中所見自己屍骸流過，凡俗之身死去；道果功成之身登到彼岸，並從其後又能把經書帶回東土，並再回到佛境受封成佛。這裡道果的長生很弔詭，不是不會死亡，死亡是個劫，而是從死去中重生，通過死亡得到另一新生。

故事於取經行途特別著力於災難敘事，這背後有著文化深蘊的哲學。李豐楙提到《西遊記》所承世代累積的框架，在通過的災厄難度具有高度創意，妖魔被設計成「把關者」，反覆運用模式化的鬥法，尤其妖魔之險超過妖精之厄，這些「過關」的考驗，以「非常鬥非常」，這些都是在試煉心性。⁴³呂素端提到九九八十一難的結構佈局，其中蘊含「定型化循環結構」及「垂直超升模式」，災難結構強調「修鍊歷程」，

⁴³ 李豐楙，〈魔、精把關：《西遊記》的過關敘述及其諷諭〉，《政大中文學報》第31期（2019.6），頁82-86。

其中內涵儒釋道所指向心性修行的共法。⁴⁴「佛地」不在地理位置的到達，而是修行於「魔盡消災，功滿行滿，洗塵滌垢，反本還原」才能到達。第八十五回的靈山詩偈：「佛在靈山莫遠求，靈山只在汝心頭。人人有箇靈山塔，好向靈山塔下修。」⁴⁵詩偈提點靈山是要通過修行，而不在地理位置上找尋，故事突顯歷險的修行，如此的修行，不是空義不是玄理，而是具體切實的踐行。靈山作為聖境，引向朝聖之行，這是接地通天，在歷劫中轉化和超升。

在第九十八回寫到，唐僧等眾終於千辛萬苦抵達靈山，在雷音寺見到佛祖後，由二位尊者引他們享用齋宴，這個宴是諸神設供鋪排，佛祖正壽的長生宴，擺席珍羞百味。對這場宴的描述，卻不是如常例的詳盡鋪寫宴食，飲食相關的只作概括。雖也用散文及詩，散文在簡述品項，有仙品、仙餚、仙茶、仙果；詩體作總括，提到空間環境、餐食功效，人物的道成。所寫的這首詩：「寶焰金光映目明，異香奇品更微精。千層金閣無窮麗，一派仙音入耳清。素味仙花人罕見，香茶異食得長生。向來受盡千般苦，今日榮華喜道成。」⁴⁶其中與餐食相關，只用三句略筆簡述，沒有具體提到吃了什麼。這個名為「脫胎換骨之饌」，應是很重要的，然而卻如此簡寫。這場宴是眾神設供鋪排佛祖的正壽長生，不是針對唐僧等眾的宴請，這裡不是吃了什麼而得脫胎換骨，而是已脫胎換骨，才能於此地享用這個長生宴。所以宴的重點不在食而在結尾句，終盡千苦而道成。此重點指向修行，通過修行而超脫凡俗成就神聖，已是長生才能享長生宴，食是在喜慶道成，而不在助成長生。⁴⁷

⁴⁴ 呂素端，《西遊記敘事研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，2002），頁 92-101。

⁴⁵ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第八十五回，頁 1501。

⁴⁶ 同前註，第九十八回，頁 1712-1713。

⁴⁷ 抵達聖境的吃食，另補充《西遊記雜劇》作比較，雜劇在這裡寫的是「我佛必賜茶，但得飲此，必成正果。」雜劇提到在聖境的靈鷲山上，成正果是由佛所賜的茶，飲了才能證得道果。《西遊記》與其不同，著力描述通過重重災難，已脫胎換骨自成道果，才能親臨至靈山雷音寺享用佛宴。雜

將這場齋宴與所選的其他齋宴比較，這裡所寫的品項最少，寫的最簡樸，然食之功效卻是最強的。吃食後的奇特功效，在後續第九十九回庄家擺齋，可看到，「三藏自受了佛祖的仙品、仙肴，又脫了凡胎成佛，全不思凡間之食。……孫大聖自來不吃烟火食，也道：『勾了。』沙僧也不甚吃。八戒也不似前番，就放下碗。……八戒道：『不知怎麼，脾胃一時就弱了。』」⁴⁸對凡間烟火食，唐僧全不思、孫大聖不吃、沙僧不甚吃、就連一向好吃的八戒脾胃一時也弱了。⁴⁹對食欲的重大改變，這裡暗喻著不再是俗身凡胎，已超脫生理限制而無有食欲。這場齋宴所提名「脫胎換骨」之饌，凡胎需要透過吃食得到溫飽與滿足；然而得道的仙體，對於凡間的烟火食，能不思不欲。這不是此後不再吃食或只吃仙食，唐僧等眾吃了如來佛祖處的仙品宴，在第一百回也參加歸國後太宗舉辦的酬謝宴。這場仙品宴所具的意義，可突顯前後階段的差別：在仙品宴前，所思所欲食；在仙品宴後，不思不欲仍可食。仙品宴作為分際，使切實感知形身已脫去而得道身。

就「食物、修行、長生」來說，有思有欲的是有形色身，而道身能無欲無求，這裡食之弔詭可再深思，道身不用食然何須再食，故事對其仍有著食之記事，天上佛界是素食者，道界是葷食者，天界盛宴有時也與人間相通，例如第五回蟠桃宴，有著龍肝鳳髓、熊掌與猩唇，⁵⁰熊掌

劇引文參陳均評注，《《西遊記雜劇》評注本》（貴陽：貴州教育出版社，2018），頁125。

⁴⁸ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第九十九回，頁1735。

⁴⁹ 第九十九回的這場齋宴，唐僧等眾受到熱情款待，因庄家人感恩當年救助其孩童，不充當為祭品被妖怪吃掉，擺了香案使人吹打鼓樂熱鬧歡迎，又蓋了寺廟塑其像供奉拜祭，並熱情款待齋宴。這場宴可關連到在第九十八回佛地靈山宴後，主要舉例說明他們已超脫形身而修得道身，對人間烟火食已無食欲。另外並也可旁證唐僧等眾一行，在取經路上災難歷險過程，並同時普濟眾生，所謂修行不是只在個體，而是兼及度化或照應百姓。

⁵⁰ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第五回，頁93。

與猩唇是可在人間宴席上看到。⁵¹另外，故事也提到天界神明享用人間祭拜之食。就得道果者與吃食，得道果者不用食而仍可食，特別是在宴裡，宴或祭拜都是特殊時刻，具有儀式意義，彷彿銘刻食之大義，生命是由生命來養護，食把天地串成整個共同之生生。這裡可進一層的申述，故事所隱涵超越食欲，最重要的關鍵不是吃靈丹妙藥，不是吃仙食，而是修行，修行能轉化凡俗為道身，有生生之長生。《西遊記》蘊涵「食」的弔詭性，「食」本身，不是我們今天所認知的「食物」為物質的概念，「食」本身具有生命性，其中隱涵食之哲學，生命吃食生命以生養生命，在這樣的吃食觀裡，故事大力書寫物物之精彩、蛻變、和轉化，特別珍惜生生之不易，有其各自獨特的演進歷程，而於凡俗轉為神聖，提述修行的重要，透過修行於食之鏈而又有超越之道。

回到這場靈山盛宴，雖沒有具體提到哪種仙食具有奇特的長生之效，在其他處提到較有名氣的仙食，例如西王母的蟠桃、⁵²和五庄觀的人參果，⁵³這些果子以其本身之長久，使吃食者得其長久。就仙食與長生的關係，吃這些仙食可得長生，然而即使得了仙體，也會在劫難中絕命，在第二回提到「三災利害」（雷、災、風災），每五百年會遭逢大災難，若不見性明心，則一切具為消滅幻滅。⁵⁴三災利害喻示天地常道：有生有死，才是天地造化之常；長生是奪天地之造化，是非常之道。就三災利害與仙品宴於長生的意義，這場的仙品宴，脫胎換骨已得長生，能享仙食可更護益長生；然而故事也蘊涵災難循環，長生在這裡，會因

⁵¹ 例如《史記·楚世家》提到楚成王請求吃熊掌後才殺死他，可見對熊掌的喜愛。又如《史記·晉世家》提到晉靈王因庖廚烹煮熊掌不熟，故而發怒殺死他。從《史記》可看到在春秋時代，帝王的餐食就有熊掌這樣的記錄。漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》（北京：中華書局，點校本二十四史修訂本，2016），第5冊，頁2018-2019、2050。

⁵² 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第五回，頁90。

⁵³ 同前註，第二十四回，頁470。

⁵⁴ 同前註，第二回，頁34。

為遇災遭難，長生也會終結。於此特顯這場仙品宴，對於長生來說，仙食是次要的從屬，所以略筆提過，重要的關鍵是在修行。

五、飲食與功成一回返紅塵：於陽間度化幽冥進昇天界

在歷史上真實的玄奘取經，把傳記與小說相比，傳記完全沒提到有何餐宴，小說卻大寫餐宴。在《大慈恩寺三藏法師傳》⁵⁵寫到取經歸國後見到皇帝，帝幾次勸其還俗以推展俗務，法師一再深表心志祈望助成翻譯佛經，傳記著眼在互動間的交流及對話。⁵⁶在小說裡卻著力寫餐宴，這盡一日的宴席卻反而甚少寫到有何互動或對話。這看似為了寫宴而寫宴，這宴有何重要？這樣的描述手法，重點不在吃，而在於擺出了什麼，以盛宴的餐食，表述背後皇帝的盛情及太平盛世的物產豐饒。對於前者，這是自唐僧遠行，太宗興建望經樓，殷切期盼歸來，年年至此等候。對於後者，這是當日就能籌好的擺宴，一時就能備至，集各色百味蔬食奇果，足見承太平盛世，宮中日常就備置奇珍上品。對前者言，太宗所期盼歸來，真正所盼者其實是佛經，小說有特別提及這是大乘佛法，這

⁵⁵ 慧立、彥棕合寫玄奘的傳記，是當時幾本傳記中較為重要的，慧立曾參與玄奘的譯經，彥棕也曾跟隨玄奘學習，這兩人能得到第一手資料，共同完成這十卷的傳記。唐·沙門慧立本、唐·釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《趙城金藏》（北京：北京圖書館，2008），第91冊，頁701-第92冊，頁76。

⁵⁶ 《大慈恩寺三藏法師傳》卷六，就法師歸國後見到皇帝，主要述寫互動交流及對話。法師對西行各國耳聞目覽能記憶無遺，應對問答皆有條理，帝察法師實為公輔的上選人材，故而勸其還俗協助推展朝政，但法師一再深表其心志，祈望曲成其傳法及翻譯佛經。然而就《西遊記》小說來看，唐僧歸國以餐宴為主的長篇細寫餐食，這二者的不同著重，在書寫上有很大的差異。參唐·沙門慧立本、唐·釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《趙城金藏》第91冊，頁843-863。賈二強譯注，《大慈恩寺三藏法師傳》（臺北：錦繡出版事業股份有限公司，1992），頁216-231。

是當時的中土所還未有。⁵⁷對後者言，短時間內就能備妥百味珍饈，這是天下承平，地能盡其長，物能盡其用，而能得此豐饒。

太宗何以如此看重這次宴席而要酬謝唐僧，可追溯故事裡講其在冥間地府還魂歸來有關。對於「冥間」主題，在之前的小說就有相關的發展。前野直彬提到在中國六朝的齊梁時代，此主題已逐漸成首尾一貫的故事，六朝小說受到佛教傳入，佛以濟度眾生的慈悲，救助地獄的亡者，從冥界回來的人，所描寫為不是英雄，而是對來世懷有恐懼，與因果報應有關。⁵⁸對於死亡、冥間、與因果業報，《西遊記》描寫冥間的經歷是在第十一至十二回，寫到太宗地府還魂，從生死走一回，感知冥府亡者悲慘情狀，及向他索命要討回公道。判官說道：「陰司裡無報怨之聲，陽世間方得享太平之慶」，太宗歷經生死大劫歸來，辦水陸法會超度冥間孤魂，並甄選有德高僧作壇主講述經法。在講經壇上菩薩現身示啟所講只是小乘之法，度不得亡者解脫超昇於天，而有大乘教法「能超亡者昇天，能度難人脫苦，能修無量壽身」，⁵⁹這裡提到大乘教法：1、超脫，使陰間亡者得以超脫進昇天界；2、度化，使在劫難中度人脫苦；3、修行，參悟佛法精義能修得無量壽身。這個教法在大西天天竺國大雷音寺我佛如來處，太宗殷切期盼有人去取經，故事提到有如此的緣由，才引至唐僧西行求法。唐僧從貞觀十三年西行，經過十四徧歷寒暑，在貞觀

⁵⁷ 就《西遊記》與《大慈恩寺三藏法師傳》的「聖教序」比較，這主要是酬謝及表彰唐僧（玄奘法師）取得經書回來的大功，二者多以很長篇幅書寫，十之八九的內容幾乎相同，其中的差別，高全之歸納主要三點：取經時間、取經目的、經卷總數，就其中取經目的，「聖教序」提到包括「佛經版本不足、漢譯不一、空宗有宗、大乘小乘爭議」；在小說只特別強調大小乘的辨正。參高全之，《重探西遊記：神佛妖魔人間事，三藏師徒取經歷險的重新發現》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，2018），頁73-76。

⁵⁸ 日·前野直彬著，日·前田一惠譯，《冥界遊行》，載靜宜文理學院中國古典小說研究中心編，《中國古典小說研究專集4》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，1982），頁24-43。

⁵⁹ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第十二回，頁252。

二十七年終至歸來，帶回三十五部共計五千零四十八卷佛經。這個宴是基於唐僧歷經多年艱辛而終至攜經歸來的酬謝。

寫實傳記與故事小說都表彰西行歸國取得的大功，然而對「大功」的認知，卻有懸殊的差異，傳記是期使能助帝王推動政務，小說是就使能助帝王以佛法度化。小說寫出盛宴，盛宴背後是盛情，盛情背後是盛業。這裡所敘的大功，是就帶回佛經，盛業就佛法度化。而什麼是「度」呢？何者需要被度化？能度化什麼呢？許蔚提到《西遊記》結構本身具有度亡意義，取經緣由可分從二線來說：1、從天界，以孫悟空為敘述起點，到大鬧天宮被鎮壓五行山，到佛祖舉辦盂蘭盆會，引出三藏真經欲尋取經人傳於東土；2、唐太宗入冥還魂後，舉辦水陸法會超度亡者，引出玄奘法師到西天求取真經。這二線不管是天界或人間，取經緣由都是在超度亡魂。⁶⁰對於佛法的度化，第八回提到「《法》一藏，談天；《論》一藏，說地；《經》一藏，度鬼。」⁶¹所總括於天、地、人、鬼，在陽間作功，能度化陰間，超昇於天界。使死生不是隔絕，人鬼不是殊途，並可進昇於天界，這之間有著連動與接應。如此佛法之功來理解長生，何錫章提到「佛經本身的主要動機一便是『度亡脫苦』和『壽身無環』。」⁶²「度」意義發揮修行與長生：所謂修行，不是個人自我超昇解脫的小乘教義；而是普濟群生，相互度化共濟的大乘教義。所謂長生，長生的生生，是從幽冥、陽間、與天界，整體關連之生生來講的。

回到故事對宴的描寫，帝王酬謝唐僧取經回東土功成的擺宴，皇帝親臨正坐當中，文武席官員列席左右，並安排歌舞吹彈的熱鬧排場，示喻這是個歡慶的時刻，這是個賀彩的表揚。對齋宴的描述，從空間佈置，

⁶⁰ 許蔚，〈魔力的文學與文學的魔力——西遊記二題〉，載侯沖、王見川主編，《西遊記新論及其他：來自佛教儀式、習俗與文本的視角》（新北市：博揚文化事業有限公司，2020），頁 224-236。

⁶¹ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第八回，頁 148。

⁶² 何錫章，《幻象世界中的文化與人生—西遊記》（雲南：雲南人民出版社，1999），頁 149-150。

到名貴器具，到餐食一一詳述。入口彩繡與席上紅氈，到名貴器具的盛盤，這些杯、盞、盤、碗，有琥珀、玻璃、黃金、白玉，是鑲金點翠、嵌錦花纏，器皿的貴重並配上刻飾，可看到極具工藝上品。而所著力在餐食的描述，主要分成二類：提到蔬食之多，寫出烹煮料理並加以修辭形容，及加調味特拌，也有直寫出菜名；提到珍果，也是各色奇珍異果的大匯集，還有甜點嘉饌及美酒與香茶等，總括百味珍饈特顯中華盛宴與西夷邦國的不同。⁶³所寫宴席盡樂一日，但對於吃食間有何互動、或如何享用、及席間狀況，就完全沒有提及。這樣的寫法，使「宴」只在於餐，以堆疊餐食數品之多，表述場面盛大、主家的氣勢、事功的大成、與酬謝的隆重。

這場齋宴的獨特，所提述「果然中華大國異西夷」，從餐食在品項、數量、修辭、烹煮、特拌等，對於宴的模式化書寫來看，與前述的常例無有太大差異。然而所標舉能異於夷邦，「夷」的背後蘊含「中心與邊緣」之別。「中心」象徵文明、文化、人文；「邊緣」象徵落後、野蠻、原始。將這次的帝王宴與前述的妖宴作比較，長安的宮殿喻為文明文化，妖域陷空山意喻荒野自然。就文明與荒野之宴比較：就果子類，所有品項餐食的相同占比高達六成以上；就蔬穀類也有三成以上。故事對這場中華大宴的描述「幾盤素品還猶可，數種奇稀果奪魁」，表示烹煮的蔬穀食類其實尚無有何特異，珍奇能奪魁的是奇稀果品。而這些與妖域餐宴果子類能達半數以上相同，可看到妖宴也算能集上品之鮮的盛景，這文明的治世之邦與荒野之食都是採於大自然最優果，就地利本身的生養，其實沒有什麼荒野與文明之別。然而這場宴所標舉中華大國特色，若不從食本身，而可從食的功用來看。這作為功成宴，食宴是在酬謝大功，大功指向佛法度化。「度」意義，擘開天、地、人的接通。就陽間與陰間，以死亡分界，陰間作為陽間的接應，使亡者能所安置，使

⁶³ 明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》，第一百回，頁1744-1745。

死亡只是居間，等待另一個重生的新啟。⁶⁴「度」在超度亡者，也在救贖自己，也在修行功業，食之功成宴有著不同於夷邦的獨特文化深蘊。

這場宴的酬謝與大功，從二方面來說：對宴之主的太宗，就所治之邦國，死去的亡者在陰間受厲刑之苦，及曾經所作為的虧欠，在陰間等其索命。⁶⁵太宗殷切期盼能有取經者，年年至望經樓等候歸來，祈冀佛經能助冥間亡者超脫。對宴之客的唐僧，千里迢迢遠行取經，尋經之行也是朝聖之行，故事寫出凡俗修成道果。這裡「度」意義，特別是從修行來闡發。李豐楙提到明清小說運用謫凡架構，所內涵「試煉」主題，有著從出身到修行再到返回自身的敘述模式。⁶⁶這場餐宴的意義，以宴的酬謝功成，這個功成特顯取經之功成，取經之途從長安到天竺，所通向異域、所通向宇宙，修行於這樣的行程，跨向天、地、人，「度」的意義是於此的共濟，西行之途示啟證道之途。將前述的仙品宴與這裡的功成宴相較：仙品宴在已達至的聖境，賀道成；功成宴於「度」意義上，在返回初始地作大功。

六、結語

以齋宴的聚焦，所選不同的類別，分別是猴宴、妖宴、神佛宴、人間宴，可看到跨非我群類都有宴。這些宴都是鄭重籌辦，以食物為媒介，

⁶⁴ 對於陽間與陰間關係的析論，參王櫻芬，《「身體場域」的「大地行旅」——以西遊記「西天之路」作探討》（嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2012），頁 203-205。

⁶⁵ 唐朝「玄武門之變」的歷史事件，在這場政變中，皇太子李建成，和元吉同時被殺，李世民順利登基為帝為唐太宗，開啟貞觀之治。將這場政變的人物引入故事，在《西遊記》第十回描述太宗地府還魂的經歷，在地下冥府過了鬼門關，在剛入城中，就見到先主李淵，先兄建成，弟元吉，建成和元吉向其揪打索命。參明·吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》《西遊記》，第十回，頁 207。

⁶⁶ 李豐楙，〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學誌》第 7 期（2003.12），頁 91-98。

作為凝聚與發展、⁶⁷謀取與締結、⁶⁸轉化與提昇、⁶⁹敬意與酬謝。⁷⁰猴宴在踐別，妖宴在成親，神佛宴在登聖境、人間宴是在酬功成。這些宴總括從樂園、長生、修行、與度化，於故事情節的依序展開：1、花果山宴—象徵通向源流之靈根，地利自生自長自成，為大地富饒的樂園。2、妖精宴—妖精希望磨動唐僧進行夫妻婚配，以得其元陽能成仙。3、靈山仙品宴—所謂「脫胎換骨」之饌，不是吃什麼而得長生，而是已脫胎換骨才能於此享用長生宴。4、帝王的功成宴—盛宴背後是盛情，盛情背後是盛業。大功是就帶回佛經，大業是就佛法度化。

宴具有儀式意義，通過儀式使分離、邊緣、門檻及聚合，⁷¹於死亡母題的展開，於食之豐饒樂園出走，從邊緣不斷的進階上升，在過程中災難作為門檻，於遇難與解難，使重新整合和凝聚。朝聖之行，從「初地」再回到「初地」，中間經過千迴萬轉。這些宴從始的踐別到終的功成，從出行經歷難再到重返，示啟從凡俗通向聖境，從神聖返回紅塵。這些宴通貫故事敘事軸，在食宴背後隱涵修行與長生：1、踐別宴是在遠行求長生；2、成婚宴是在得元陽以求成仙；3、仙品宴是在已脫胎換骨享用長生宴；4、功成宴是在以佛法度化相互共濟，於幽冥、陽間、與天界，整體關連之生生。

「宴」裡，食之盛聚，物產豐華鮮美的集成。「齋宴」意義，以其原生原味，樸素的盡展自然天成，啟動生生之序幕。齋宴「復活」物之

⁶⁷ 「凝聚與發展」，以猴宴為視角，宴儀式在於踐別，這是猴群聚會歡送大王即將遠行，走訪天涯求訪拜師，期望習得道法有更精深發展，使得以躲過死亡大劫。

⁶⁸ 「謀取與締結」，以妖宴為視角，宴儀式在於成親，這裡蘊涵老鼠精的籌謀，先變成弱女子引發同情，使能與唐僧等眾同行，後伺機抓取唐僧進其妖洞，安排齋宴要與他締結成親，欲得唐僧元陽而助其成仙。

⁶⁹ 「轉化與提昇」，宴儀式在於喜道成，儀式意義內涵「轉化與提昇」，表達唐僧等眾歷經重重災難而終抵聖域，能脫卻胎胞骨肉身，轉化與提昇而終修得道身。

⁷⁰ 「敬意與酬謝」，宴儀式在於慶功成，表達帝王無比虔誠的敬意，酬謝唐僧等眾遍歷數十載，終能取經歸抵東土。

⁷¹ 英·維克多·特納 (Victor W. Turner) 著，黃劍波等譯，《儀式過程：結構與反結構》(北京：中國人民大學出版社，2006)，頁 94-95。

生生氣息，展現大地自是豐饒珍奇。齋宴之精髓，從自然中收穫，這其中有著生生之不易，如此才懂得物物之獨特。食宴的哲學，還於天地自然視角，於相互的交織，存養生命也吃食生命，構成宇宙共生的密切關係，這裡涵蘊「生命即食物」的造化樞機，並也述寫修行者歷經險難而終得道身，就其不思食欲仍可食，於宇宙整體食之生生交織，又有超越之道，這其中「修行」是關鍵，使有所超脫又涵蘊整個一體連結，這裡可提述修行與長生的獨特文化意義。故事裡對宴的書寫，鋪陳式的詳述餐食，一個接一個的遞展，這看似無意義，然卻形成模式化。食物作為象徵，每個像是個音符，這些共組成協奏曲，以「默」的方式，無聲裡卻有著宏大歡唱，在集成最盛美的時刻，值得如此鄭重一一展現，像是對生生之華的詠嘆。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

- 【漢】司馬遷撰，【南朝宋】裴駙集解，【唐】司馬貞索隱，【唐】張守節正義，《史記》，第5冊。北京：中華書局，2016。
- 【晉】干寶，《新校搜神記》。臺北：世界書局，1987。
- 【晉】杜預注，【唐】孔穎達正義，《春秋左傳正義》。北京：北京大學出版社，2000。
- 【唐】沙門慧立本，【唐】釋彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《趙城金藏》第91-92冊。北京：北京圖書館，2008。
- 【明】吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注，《西遊記校注》。臺北：里仁書局，1996。
- 【明】李時珍著，史世勤、毛德華等點校，《本草綱目》。武漢：湖北教育出版社，2019。
- 【清】汪昂，《增批本草備要》。上海：廣益書局，1938。
- 【清】永瑤，【清】紀昀等纂修，《景印文淵閣四庫全書》第881冊。臺北：臺灣商務印書館，1986。

二、近人論著

（一）專書

- 【日】小野澤精一、【日】福永光司、【日】山井涌編，李慶譯，《氣的思想：中國自然觀與人的觀念的發展》。上海：上海人民出版社，2014。

- 【日】前野直彬著，【日】前田一惠譯，《冥界遊行》，靜宜文理學院中國古典小說研究中心編，《中國古典小說研究專集4》。臺北：聯經文化事業出版有限公司，1982。
- 【美】Marvin Harris著，葉舒憲、戶曉輝譯，《食物與文化之謎》。臺北：書林出版有限公司，2004。
- 【美】麥可·波倫著，韓良憶譯，《烹：人類如何透過烹飪轉化自然，自然又如何藉由烹飪轉化人類》。新北：大家出版社，2014。
- 【英】菲立普·費南德滋—阿梅斯托著，韓良露譯，《食物的歷史—透視人類的飲食與文明》，。臺北：左岸文化出版，2005。
- 【英】馬克·奧康奈爾、【英】拉杰·艾瑞著，余世燕譯，《象徵和符號》。廣州：南方日報出版社，2014。
- 【英】維克多·特納著，黃劍波等譯，《儀式過程：結構與反結構》。北京：中國人民大學出版社，2006。
- 【德】海德倫，梅克勒著，薛文瑜譯，《饗宴的歷史》。臺北：左岸文化出版，2004。
- 【俄】弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普著，賈放譯，《神奇故事的歷史根源》。北京：中華書局，2006。
- 丁錫根編著，《中國歷代小說序跋集》。北京：人民文學出版社，1996年版。
- 何錫章，《幻象世界中的文化與人生—西遊記》。雲南：雲南人民出版社，1999。
- 李時人、蔡鏡浩校注，《大唐三藏取經詩話校注》。北京：中華書局，1997。
- 高全之，《重探西遊記：神佛妖魔人間事，三藏師徒取經歷險的重新發現》。新北市：聯經文化事業出版有限公司，2018。
- 張靜二，《西遊記人物研究》。臺北：臺灣學生書局，1984。

許蔚，〈魔力的文學與文學的魔力——西遊記二題〉，載侯沖、王見川主編，《西遊記新論及其他：來自佛教儀式、習俗與文本的視角》。新北市：博揚文化事業有限公司，2020。

郭于華主編，《儀式與社會變遷》。北京：社會科學文獻出版社，2000。

陳均評注，《《西遊記雜劇》評注本》。貴陽：貴州教育出版社，2018。

費振鍾，《中國人的身體與疾病——醫學的修辭與敘事》。上海：上海書店出版社，2009。

楊維傑，《黃帝內經素問譯解》。臺北：樂群文化事業有限公司，1990。

葉舒憲，《原型與跨文化闡釋》。廣州：暨南大學出版社，2003。

賈二強譯注，《大慈恩寺三藏法師傳》。臺北：錦繡出版事業股份有限公司，1992。

鄭土有，《曉望洞天福地——中國的神仙和神仙信仰》。陝西：陝西人民教育出版社，1991。

鄭志明，《想像：圖像·文字·數字·故事——中國神話與儀式》。貴陽：貴州人民出版社，2010。

顧希佳，《禮儀與中國文化》。北京：人民出版社，2001。

（二）期刊論文

王櫻芬，〈《踏在西天之路——《西遊記》女妖研究〉，《高雄師大學報：人文與藝術類》第26期（2009.6），頁81-98。

李豐楙，〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》為主〉，《國文學志》第7期（2003.12），頁85-113。

——，〈魔、精把關：《西遊記》的過關敘述及其諷諭〉，《政大中文學報》第31期（2019.6），頁82-86。

剛祥雲，〈「洞天福地」審美地理學的中國案例〉，《文藝爭鳴》2020年第6期（2020.6），頁87-94。

徐禎苓，〈醫者意也—《西遊記》的醫療表述〉，《中外文學》第3期（2013年9月），頁147-173。

葉根華，〈《西遊記》「食求長生」敘事模式論析〉，《江蘇海洋大學學報》（人文社會科學版）2023年第3期（2023.5），頁56-63。

趙修需，〈由陰入陽的成聖之途—由《西遊記》的「食色」談起〉，《新世紀宗教研究》第4期（2009.6），頁162-188。

謝明勳，〈百回本《西遊記》之唐僧「十世修行」說考論〉，《東華人文學報》第1期（1999.7），頁115-130。

謝文華，〈論百回本《西遊記》的土地公〉，《東華中國文學研究》第3期（2005.6），頁67-87。

（三）學位論文

王櫻芬，《「身體場域」的「大地行旅」—以西遊記「西天之路」作探討》。嘉義：中正大學中國文學研究所博士論文，2012。

呂素端，《西遊記敘事研究》。臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，2002。

Selected Bibliography

- Wu Chengen(author). Xu Shaozhi, Zhou Zhongming and Zhu Tong (editor). *Xi you ji xiaozhu (Proofreading of Journey to the West)*. Taipei: Liren shuju, 1996.
- Li Shizhen. *Bencao gangmu (Compendium of Materia Medica)*. Collated and punctuated by Shi Shiqin and Mao Dehua, etc. Wuhan: Hubei jiaoyu chubanshe, 2019.
- Guo Yuhua, ed. *Yishi yu shehui bianqian (Ritual and Social Change)*. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2000.
- Seiichi Onozawa, *Koji Fukunaga, and Yamai Waku, ed. Qi de sixiang: Zhongguo ziranguan yu ren de guannian de fazhan (Qi thoughts: The Development of Chinese Views of Nature and Human Concepts)*. Translated by Li Qing. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 2014.
- Fu La Ji Mi Er.Ya Ke Fu Lie Wei Qi. Pu Lu. *Shenqi gushi de lishi genyuan (the historical roots of magical stories)*. Translated by Jia Fang. Beijing: Zhonghua shuju. 2006.
- Li Fengmao. “Mojing baguan: Xi you ji de guoguan xushu ji qi fengyu (Demons and Fairies Guarding Obstacles: The Narrative on Passing Obstacles and Allegories Implied in Journey to the West),” *Bulletin of the Department of Chinese Literature*, 31, 2019, pp.82-86.
- Gang Xiangyun. “Dongtian fudi shenmei dilixue de zhongguo anli (Dongtian Paradise: The Chinese case of aesthetic geography,” *Literary and Artistic Contention*), ”6, 2020, pp.87-94.
- Zhao Xiupei. “You yin ru yang de chengsheng zhi tu—you Xi you ji de shies tan qi (Analysis of the Alimentary/Erotic Images in the Journey to the West),”*New Century Religious Study*), ”4, 2009, pp.162-188.
- Hsieh Mingsun.“Baihui ben Xi you ji hi tangseng shishi xiuhang shuo kaolun (On Tripitaka T’ang’s Merit Perfected through Ten Incarnations

Narrated in the Journey to the West, the 100-Chapter Version),” *Dong Hwa Journal of Humanities* ,1, 1999, pp.115-130.

Ryu Suduan. *Xi you ji xushi yanjiu (Narrative Research in the Journey to the West)*. Taipei: PhD dissertation, Institute of Chinese Literature, Taiwan University, 2002.

附件一

(表1) 果子類：

	櫻桃	梅子	龍眼	荔枝	林檎	枇杷	梨	棗	桃	杏	脆李	楊梅	西瓜	柿子	石榴	栗	胡桃	銀杏	椰子
猴宴	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
妖宴			✓	✓	✓			✓						✓		✓	✓	✓	
神佛宴																			
人間宴			✓	✓	✓		✓	✓			✓	✓		✓		✓	✓	✓	

	葡萄	榛	松	榧	柰	藕	蔗	柑	橙	橄欖	蓮肉	菱	蘋婆	沙果	橘
猴宴	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓						
妖宴	✓	✓	✓	✓	✓				✓	✓	✓	✓			✓
神佛宴															
人間宴	✓	✓	✓	✓		✓				✓	✓	✓	✓	✓	

(表2) 就草本植物或蔬菜、穀類

	山藥	黃精	茯苓	薏苡	芋	豆腐	麵筋	木耳	筍	蘑菇	香蕈	石花菜	黃花菜	扁豆角	江豆角	王瓜	瓠子	白菜	蔓菁	茄子	冬瓜	
猴宴	✓	✓	✓	✓	✓																	
妖宴	✓	✓			✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
神佛宴																						
人間宴					✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓							✓			

	蘿蔔	菜菔	海菜	葵	椿葉	蕨粉	菇	瓜	芥末	米	椒	姜	糖	醋	蜜
猴宴															
妖宴	✓										✓	✓	✓	✓	
神佛宴															
人間宴		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓			✓

(表3) 計算統計

	(表1) 果子類	(表2) 草本植物及蔬穀類	合計
猴宴	28	5	33
妖宴	18	24	42
人間宴	21	21	42

	(表1)	(表2)
猴宴與妖宴—所有品項餐食的相同占比	43.8%	11.5%
猴宴與人間宴—所有品項餐食的相同占比	48.5%	4%
妖宴與人間宴—所有品項餐食的相同占比	62.5%	32.4%
猴宴、妖宴、人間宴—所有品項餐食的相同占比	35.3%	2.8%

附件二

以猴宴餐食為例，依李時珍《本草綱目》查找這些本草的藥性，⁷²如下表所列：⁷³

序號	品項	性味
1	櫻桃	甘，熱，澀，無毒。
2	梅子	酸，平，無毒。
3	龍眼	甘，平，無毒。
4	荔枝	甘，平，無毒。
5	林檎	酸、甘、溫，無毒。
6	枇杷	甘、酸，平，無毒。
7	梨	甘、微酸，寒，無毒。
8	棗	甘、辛，熱，無毒。
9	桃	辛、酸、甘，熱，微毒。多食令人有熱。

⁷² 明·李時珍著，史世勤、毛德華等點校《本草綱目》（武漢：湖北教育出版社，2019）。

⁷³ 這些果子蔬食在《本草綱目》的頁次如下：1、櫻桃：果部，山果類，頁 1733。2、梅：果部，五果類，頁 1667-1671。3、龍眼：果部，夷果類，頁 1755-1756。4、荔枝：果部，夷果類，頁 1752-1753。5、林檎：果部，山果類，頁 1708-1709。6、枇杷：果部，山果類，頁 1729-1730。7、梨子：果部，山果類，頁 1694。8、棗：果部，五果類，頁 1686-1687。9、桃：果部，五果類，頁 1672-1674。10、杏：果部，五果類，頁 1661-1662。11、李：果部，五果類，頁 1659-1660。12、楊梅：果部，山果類，頁 1731-1732。13、西瓜：果部，蔬類，頁 1821-1822。14、柿：果部，山果類，頁 1709-1713。15、石榴：果部，山果類，頁 1714-1715。16、芋：菜部，柔滑類，頁 1603-1604。17、栗：果部，五果類，頁 1682-1683。18、胡桃：果部，山果類，頁 1736。19、銀杏：果部，山果類，頁 1735。20、椰子：果部，夷果類，頁 1770-1771。21、葡萄：果部，蔬類，頁 1823-1824。22、榛：果部，山果類，頁 1741。23、松子：果部，夷果類，頁 1763-1764。24、榧：果部，夷果類，頁 1761-1763。25、柰：果部，山果類，頁 1707-1708。26、藕：果部，水果類，頁 1831-1833。27、蔗：果部，蔬類，頁 1827。28、柑：果部，山果類，頁 1724-1725。29、橙：果部，山果類，頁 1725-1726。30、山藥：菜部，柔滑類，頁 1606-1607。31、黃精：草部，山草類，頁 674-676。32、茯苓：木部，寓木類，頁 2085-2086。33、薏苡：穀部，稷粟類，頁 1435-1436。

序號	品項	性味
10	杏	酸，熱，有小毒。生食多，傷筋骨。
11	李	苦、酸，微溫，無毒。
12	楊梅	酸、甘，溫，無毒。
13	西瓜	甘、淡，寒，無毒。
14	柿子	甘，寒，澀，無毒。
15	石榴	甘石榴：甘、酸，溫，澀，無毒。
		酸石榴：酸，溫，澀，無毒。
16	芋	辛、平，滑，有小毒。
17	栗	鹹，溫，無毒。
18	胡桃	甘，平、溫，無毒。
19	銀杏	甘、苦，平，澀，無毒。
20	椰子	甘，平，無毒。
21	葡萄	甘，平，澀，無毒。
22	榛	甘，平，無毒。
23	松子	甘，小溫，無毒。
24	榧	甘，平，澀，無毒。
25	柰	苦，寒，有小毒。
26	藕	甘，平，澀，無毒。
27	蔗	甘，平，澀，無毒。
28	柑	甘，大寒，無毒。
29	橙	酸，寒，無毒。
30	山藥	甘，溫，平，無毒。
31	黃精	甘，平，無毒。
32	茯苓	甘，平，無毒。
33	薏苡	甘，微寒，無毒。

對表格內的資料整理：

1、對食物屬性的分類

- (1)、熱性食物：櫻桃、棗、桃、杏。
- (2)、溫性食物：林檎、李、楊梅、石榴、栗、胡桃、松子、山藥。
- (3)、平性食物：梅子、龍眼、荔枝、枇杷、芋、胡桃、銀杏、椰子、葡萄、榛、榧、藕、蔗、山藥、黃精、茯苓。
- (4)、寒性食物：梨子、西瓜、柿子、柰、柑、橙。

(5)、毒性食物：桃（微毒）、杏（小毒）、芋（小毒）、柰（小毒）。

2、食物的調理和療治

食之味的酸、苦、甘、辛、鹹，就其性味對應臟腑的關係：「酸先入肝，苦先入心，甘先入脾，辛先入肺，鹹先入腎。」⁷⁴表格所列這些食物的療效：有補心強心、清肺潤肺、開胃養胃、清肝、健脾、補腎、潤腸等，例如心病宜食之一杏；⁷⁵肺病宜食之一桃；⁷⁶肝病宜食之一李；⁷⁷厚腸胃一栗；⁷⁸利五臟一龍眼、枇杷、楊梅、松子、藕、山藥、黃精。⁷⁹也有對整體精、氣、血、神的提升，例如益氣理氣、養血活血、及安神鎮心神。也有針對局部，例如生津、定喘、清熱、止嘔、消痰、降火、強筋、止痛、消腫、利尿、通便、驅蟲等。

食之性的熱、溫、平、涼、寒，對應病邪的施治，《黃帝內經·至真要大論篇》提到：「寒者熱之，熱者寒之。」⁸⁰以熱溫與寒涼為大類的區分，治寒症以熱性的藥（或食），治熱症以寒性的藥（或食）調理平衡。又其書的《六元正紀大論篇》曰：「用寒遠寒，用涼遠涼，用溫遠溫，用熱遠熱，食宜同法。」⁸¹這些指出食之性在中藥的運用。而就小說故事裡，以猴宴餐食為例，所採集之食，從食物之性味的多樣性，這些具有藥用療效，這裡是食之樂園，也是藥之樂園。

另外，就「毒」本草，在較早典籍可看到，如《周禮·天官》曰：「醫師，掌醫之政令，聚毒藥以供醫事。」⁸²醫者以藥之毒作為治療。

⁷⁴ 楊維傑，《黃帝內經素問譯解》（臺北：樂群文化事業有限公司，1990），頁 667。

⁷⁵ 明·李時珍著，《本草綱目》，頁 1662。

⁷⁶ 同前註，頁 1674。

⁷⁷ 同前註，頁 1660。

⁷⁸ 同前註，頁 1683。

⁷⁹ 同前註，龍眼（頁 1756）、枇杷（頁 1730）、楊梅（頁 1732）、松子（頁 1764）、藕（頁 1835）、山藥（頁 1607）、黃精（頁 674-676）。

⁸⁰ 楊建峰主編，《黃帝內經》（汕頭：汕頭大學出版社，2018），頁 447。

⁸¹ 楊建峰主編，《黃帝內經》，頁 341。

⁸² 漢·鄭玄注，唐·陸德明音義，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》（北京：商

再者，如《神農本草經》序錄提到，上藥無毒可久服；中藥無毒有毒，用時要斟酌，可遏抑病疾調補虛實；下藥多具有毒性，不可久服，主要是用來治病疾，⁸³這裡可看到中醫以具有毒性本草治疾的思維。所謂「毒」，是就其峻利特性，調整身體病疾之偏，以偏性對治偏性的施治，這些不是特例而是作為整個醫治的要則，中醫以毒具有峻利之性而能發揮治疾之效。小說裡以猴宴為例，所採摘之果也有些具有毒性，其演述食本身各具特性，這些不是不能吃，而是有峻利偏性，食物特具有某種效能。

所列上述食物在《本經》、《別錄》就上、中、下品等級都有，上品可多服，能養命延年益壽，例如櫻桃、棗、栗、葡萄、藕、山藥、黃精、薏苡；中品斟酌得宜，能調理補虛羸，例如梅子、龍眼、枇杷、柿、芋、蔗；下品不可久服，卻能主治疾之效，例如梨、桃、杏、李、石榴、榧、柰。這些在《本草綱目》都可找到其藥用。《本草綱目》作為歷代本草藥書的集成，就植株部位如花、葉、莖、根等，幾乎多可找到具有藥性。小說舉所列舉的這些餐食，一仿如本草藥書，以博物思維總攬大地，而歸其最素樸的基礎，這些本草是食也是藥，能成為吃食也有著藥效，有著養命、調理、和治疾功能。

務印書館，2005），頁 31。

⁸³ 晉·陶弘景編，尚志鈞、尚元勝輯校，《本草經集注》（北京：人民衛生出版社，1994），卷一，〈序錄〉，頁 7。

**Exploring the “Vegetarian Banquet”
in the *Journey to the West*:
Discussion of Paradise, Immortality, Spiritual Practice,
and Deliverance from the Perspective of Dietary Rituals**

Ying-Fen Wang*

Abstract

The 100-chapter *Journey to the West* develops the theme of “banquets,” ranging from the heavenly palace to the human world, even demons have a variety of banquets. The depiction of banquets has formed a writing style that surrounds the description of meals. Banquets appear in the first and last chapters of the novel, and all of those banquets are vegetarian banquets. With a focus on the “vegetarian banquets”, this study selected four banquets for discussion: the monkey banquet, the demon banquet, the deity and Buddha banquet, and the human banquet. These four banquets connect the narrative axis throughout the story, extending to universal concepts, including the natural, demon, Buddhist, and human world. Using dining as a symbol can trigger associations, and the grand gathering of various foods in banquets reveals a sense of ritual. These rituals include the farewell banquet, marriage banquet, fairy banquet, and success banquet, which are associated with the common theme of death to initiate the following discussions: (1) dining and nature represent the paradise of abundant food; (2) dining and immortality, the desire for demons and medicinal food; (3) dining and disaster, spiritual practice and the holy land; (4) dining and success, transcendence and deliverance. There is a philosophy of food associated with banquets. From the perspective of nature, “vegetarian banquets” adopt

* Contract-based Assistant Professor, Graduate Institute of Taiwan Literature and Innovation, National Chung Cheng University.

original materials and tastes to demonstrate the nature of simplicity and initiate the beginning of life. The “resurrection” during the vegetarian banquet represents the life of things while showing that the earth’s fertility is valuable. The banquet rituals hold deep metaphors, where the concepts of eating and being eaten are associated with “death and immortality,” accentuating the importance of spiritual practice. Thus, the development of immortality can be analyzed on different levels. Immortality can indicate the interrelationship of coexistence and the “food chain-medicine chain-life chain” among nature, demons, spiritual practices, and co-deliverance. Immortality also represents co-enlightenment, the cosmic opportunity for symbiosis and survival.

Keywords: Vegetarian Banquet, Paradise, Immortality, Spiritual Practice, Deliverance