



論《三遂平妖傳》的倫理重建

A Study of Ethical Reconstruction in *Quelling the Demons' Revolt*

黃友文

WONG YU WUN

15ALB01988

拉曼大學中文系

榮譽學位畢業論文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR
THE BACHELOR OF ARTS (HONOURS) CHINESE STUDIES
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**

SEPTEMBER 2019

論《三遂平妖傳》的倫理重建

A Study of Ethical Reconstruction in *Quelling the Demons' Revolt*

目次

宣誓.....	i
摘要.....	ii
致謝.....	iii
一、緒論.....	1
(一) 前人研究回顧.....	1
(二) 研究動機.....	3
(三) 研究方法.....	4
二、孰妖孰仙——彰顯與隱秘之間.....	6
(一) 「妖」與「仙」的異同.....	6
(二) 「仙」的隱秘反轉成「妖」的彰顯.....	10
三、妖人和社會規範的衝突.....	12
(一) 家庭倫理規範的瓦解.....	12
1. 家庭倫理結構：父女的血緣關係.....	13
2. 家庭倫理結構：夫妻的婚姻關係.....	14
(二) 階層倫理規範的瓦解.....	15
1. 卜吉的詰問：市民對階層單一權威的瓦解.....	15

2. 彈子和尚的戲謔：凡俗佛教與統治階層的解離·····	18
3. 王則的造反：統治階層內部瓦解·····	21
四、妖人的「無規範」與「身份」矛盾·····	23
（一）妖人「個體性」的發展及其「不可預測」的後果·····	23
（二）妖人的源頭——個人與身份的解離·····	25
（三）「身份」的建構和「自我」的消解·····	28
五、結語·····	33
引用書目·····	36

表目次

表一：仙和妖的異同表.....	9
-----------------	---

宣誓

謹此宣誓：此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參考他人著作，無論是書面、電子或口述材料，皆已註明具體出處，並詳列相關的參考書目。

姓名：黃友文 WONG YU WUN

學號：15ALB01988

日期：2019 年 8 月 9 日

論文名稱：論《三遂平妖傳》的倫理重建

學生姓名：黃友文

指導教授：方美富 師

校院系：拉曼大學中華研究院中文系

摘要

本文以中國小說史上的首部章回小說，二十回本《三遂平妖傳》作為研究對象。首章分析學界目前對該作品的研究概況，以及本文研究的動機和方法，藉著個體性與集體性的視角，研究妖人行動原理和對話表現。第二章討論「妖人」角色定位，針對「妖」與「仙」作異同比較。兩者同源，然而「仙」本質是超脫於社會環境，「妖人」則讓自己於其中彰顯。第三章旨在探討妖人的行動，如何對既有規範產生影響。根據不同角色情境所做的行動，衝擊並瓦解了社會規範。第四章，進一步論述證明妖人的行動在極大程度上是不可預測的。因之，第二節分析「妖人之所以為妖人」的關鍵問題，論證「妖人」源自所謂「不具身份者」，在人倫社會中不受規範，涵括身份的喪失，或不被集體認同，而非掌握秘術所致。本文分析妖人聚合叛亂，其實是以自己「個體性」終結為代價，獲得集體性下「身份」的建立和死亡的命運。綜上所述，論定《三遂平妖傳》並非傳統定義的神魔小說，而是一部回應倫理規範問題的倫理敘事作品。

【關鍵詞】：《三遂平妖傳》、妖與仙、社會規範、倫理重建、對話

致謝

感謝所有我理應感謝的人們。

敬謝一切認為我應該感謝他們的人們。

感謝母親，以及指導老師、好友、同學在論文寫作期間給予的幫助和提醒，這篇論文才得以完成。上帝保佑。阿門。

我們沒有辦法完全實踐自己所寫的。但我們盡力而為。

——卡繆札記・第三卷（頁 133）

一、緒論

《三遂平妖傳》作為最早的章回小說，以北宋時期為背景，由「妖人」展開種種對社會規範的瓦解行徑，最終由文人領兵平妖，重建了新的社會規範和秩序。中國小說史，乃至古典文學領域，《三遂平妖傳》扮演了怎樣的角色，學界至今無有確切的認識。本文就此開篇，意在透過對《三遂平妖傳》文本的分析，讓其在中國小說史上能夠有個清晰而明確的定位，並以《三遂平妖傳》為基礎，給予新的視角來觀察後來章回小說的文學流向。

（一）前人研究回顧

縱覽《三遂平妖傳》的相關研究，二十回本與馮夢龍（1574—1646）增補的四十回本兩種系統的存在下，使得該書的研究方向極為豐富。一為與正史比照互證，分析文本中透露的相關史實，追溯成書的時代。如韓南教授（Hanan Patrick）（1927-2014）便借「里甲制」，判斷二十回本之《三遂平妖傳》最早的成書年限在 1400-1550 年之間（Hanan.P, 1971: 206-207）。第二則是透過文化史的視角，研究文本的宗教性，並結合白蓮教研究的視點來進行考證。這點體現在《明代大眾信仰與〈三遂平妖傳〉研究》中，透過對白蓮教在明代的流變，從宗教史、文化史的角度對文本內容進行詮釋，並與其他文本比照，提出了相對多元的研究思路。另有部分研究偏重在二十回本與四十回本的先後問題，衍生出「刪節」與「增補」之論爭。有者據信二十回本乃從四十回本刪改而成

（歐陽健，1997：367-368）；亦有甚者認為二十回本與四十回本一般，俱由馮夢龍所增訂（陸樹勳，1985：200）。多數人接受的觀點則認為二十回本早出於四十回本，這點除了韓南教授根據「里甲制」而作的論證成果外，程毅中（1930-）亦數次撰文論證此項，〈從語言風格看《三遂平妖傳》確為舊本〉與〈再談二十回本《三遂平妖傳》——《宋元小說研究》訂補之三〉二篇都給予了極為可靠的研究成果。

由於《三遂平妖傳》的二十回本保留了極為濃厚的吳語方言特色，在書面上的文字多處可見以用語發音所形成的遣詞用字，因此也為相關語言與詞彙研究開拓了不小的研究空間，著述繁多，不及備載。然而，文本研究方面，多集中在馮夢龍增補後的四十回本，二十回本則多被用於佐證四十回本的部分內容的考究，並且多被用來與增補本對比，顯二十回本之不足而稱四十回本之長。胡萬川（1947-）著有《平妖傳研究》則屬此類，認為四十回本主要增補修飾了二十回本在情節上的重大疏漏之處。論述雖較為客觀，但他在認同主流見解之餘，雖同意可將兩部作品分別獨立看待，卻已然將兩本作品作為「先」與「後」，「缺漏」與「增修」來看待（胡萬川，1984：154-157），難免偏重於後來的四十回本。

上述關於《三遂平妖傳》學界的研究大致分成四個方面：語言、版本、文化和文本。以《三遂平妖傳》文本為對象的研究，除了兩個版本的比較研究外，對於作品角色形象的探討也已累積了不少成果，但對於原二十回本的文本中「妖人之所以為妖人」仍舊欠缺一個較為詳盡的看法，多數研究將「妖人」用民俗迷信、宗教和神話的論述來概括，又或者藉著史書說法來指認文本的人物背景，尤其在四十回的增補本裡，馮夢龍（1574-1646）穿插了大量神話典故進行

增補，使得大量研究也跟著偏向了這一方面。在原二十回本中，文本研究在角色形象以外有所開展的論述仍然偏少，具有較大的研究空間，相信能在當中得到新的見解來解讀二十回本的《三遂平妖傳》。

（二）研究動機

本文的研究在論述方向上的選取，乃透過明、清時代的通俗名著所觀察到的一種普遍情況發現問題。若以古代中國的著名小說為例，如《水滸傳》、《西遊記》、《石頭記》等作品，可以看見《水滸傳》的諸位好漢從主要敘事空間外的星宿降世而生，《西遊記》中的孫悟空等一行人更是各有不屬於人間的出處。《石頭記》中的賈寶玉與林黛玉的前身乃敘事空間外的一顆「頑石」與一株「仙草」。僧、道等超情節人物的設定往往也偶爾插入其內推動故事。概括而言，這些著作出現「雷同」的謫凡現象，《三遂平妖傳》是否也有出現，以什麼形式出現，是本文最先要探明的主旨，並且回應這情況在研究的文本《三遂平妖傳》中又有著什麼意涵以及影響，並且如何以該意涵與影響來詮釋《三遂平妖傳》的種種看似弔詭悖理之處。

藉著後來章回小說謫凡內容的濫觴現象，本次研究將回到第一部章回小說《三遂平妖傳》，透過最早的文本，觀察章回小說史的敘事脈絡究竟如何演變，背後是否可能存在理學脈絡，以及章回體最初的謫仙敘事之象徵意義，對後來章回小說的發展所產生的影響。特別是故事從胡永兒誕生至王則叛亂之前的情節，在歐美漢學界的小說研究領域，得到了不遜色於明代中晚期著名作品的評

價，這點與中文世界的小說研究的有著極大的落差，必須特別注意。因之，本文以《三遂平妖傳》作為研究對象，除了相關研究方面的空白，與漢學界的小說研究相互映照，亦是本文的研究價值與動機所在。

（三）研究方法

妖人「之所以為妖人」的問題中，本文從文本的社會規範角度，探討妖人與周圍角色的關係、互動。對文本的直接觀察，除了能夠避免以作品時代背景的「先入為主」來詮釋文本的弊端，借助文本的「敘事架構」、「人物的表現」與「話語」種種元素，能夠更全面地建立文本基礎上的研究。本文在理論方法的使用上，巴赫金(Mikhail Bakhtin) (1895-1975)的小說理論、浦安迪(Andrew Henry Plaks) (1945-)的中國敘事理論都給予了極大的啟發，並且透過小說史的回溯來研究文本，透過梳理脈絡，追溯並重新確認第一部章回小說，《三遂平妖傳》在中國文學史以及章回小說史的定位，而不落於純粹的比較框架。

本文借助了倫理學的相關理論，來詮釋並解決存在於小說當中相當強烈的反倫理傾向，和相關的倫理問題。就以故事第一回來說：

那晝烘烘地燒著，紙灰在地上團團地轉，看看旋來媽媽腳邊來，媽媽怕燒了衣服，退後兩步，只見那紙灰看著媽媽口裡只一湧，那媽媽大叫一聲，匹然倒地……自此之後，只見媽媽眉低眼慢，乳脹腹高，身中有孕（羅貫中，1983：6）。

媽媽張氏並非經歷人倫之事而孕，而是借仙女晝的焚灰，懷孕並生下胡永兒。這樣的情況，顛覆了中國傳統倫理，即便是後來反倫理傾向最盛的明代中晚期乃至清代，都未見任何作品能在源頭就做了這樣的顛覆。再者，胡永兒與其他妖人後來的種種奇遇妖談，都有不同程度地推翻倫理規範。

為了解決上述問題，本文以倫理學除了採用摩爾（G.E.Moore）（1873-1958）與麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）（1929-）的倫理學方法。為了不流於理論框架的套用，也借鑒了與作品時代接近的朱熹之理學觀（道德判斷方面）來進行對照，並以葛兆光先生對中國思想史的研究文獻作為輔助，進一步展現文本的價值。藉著各類觀點和方法彼此參照下，以相對客觀且全面的視域重新省視《三遂平妖傳》價值所在。

二、孰妖孰仙——彰顯與隱秘之間

《三遂平妖傳》文本中的「妖人」在許多情節中，作為能夠使用諸多秘術的重要角色，同時也正邪不定，部分特徵與傳統的「仙」有所重疊，甚至是一體兩面。因此，本文將《三遂平妖傳》裡的所謂「妖人」置於傳統修仙或修道文化的語境中，比較他們的異同，作為論述的基礎。對比妖與仙兩者差異，主要還是依據修道或修仙文化所擁有的各類特徵表現。

（一）「妖」與「仙」的異同

從第一回來看，胡永兒的誕生乃源自一幅被焚毀的「仙女畫」（羅貫中，1983：6）。當媽媽把仙畫燒了，而灰燼又借媽媽孕生人身，展現了一個由仙入凡的過程，也藉此展現了「毀滅」與「重生」的宗教意涵。故事前期，無論是什麼奇異事件，都有同樣的核心關鍵——必須隱蔽且防止生人撞見。像是胡永兒施咒變米的時候，因慌亂而惹得旁人來看，出現一句關鍵敘述：「被生人一冲，米便不長了」（羅貫中，1983：15）。這種「排斥他人在場」的形式在傳統的修仙敘事結構中是相當常見的。

文本中的「如意冊兒」也叫「九天玄女法」（羅貫中，1983：13）。玄女作為古代神話的女神，以宋史相關記載，祂同時兼具「內」與「外」的象徵。在《宋史·藝文志》中，〈兵書類〉記載著《玄女厭陣法》、《九天玄女孤虛法》、《玄女遁甲經》，其餘皆在〈五行類〉（[元]脫脫，1977：5279-5283）。

可知玄女在一定程度上象徵了兵法在集體行動上的特性，其性質在「外」以「兵法」為主，為主戰爭軍事的神女。

然而，玄女在「內」亦通「房中術」，為主生育保家的神女（丹波康賴，2011：579）。玄女在道教典籍的載錄，其兼具兵法與房中術的相關神職，同時有「內生」與「外滅」兩極特徵，亦見於《正統道藏》第一冊所收錄的《太上台玄女青三元品誡拔罪妙經》（《正統道藏》，第1冊：835-845）。除了可證玄女在道教和宗廟祭祀扮演的角色，也說明這類秘術本質上並不邪惡，但「生滅」在概念上是流動輪轉，一直處於變化的象徵。當這樣性質的「九天玄女法」被放入具有穩定秩序規範，缺乏顯著變化的社會空間，才帶來兩者的衝突。

胡永兒作為一名因為被看見而導致意外入世，「因毀而生」的人物，在因果上，她就是「因為被看見，所以才存在」的角色，她所掌握的「九天玄女法」卻是不能顯現人前的秘術，兩者之間的衝突醞釀激化了一連串具有張力的情節。聖姑姑交予胡永兒如意冊兒後的叮嚀「切勿令他人知道」，以及「被看見」所帶來的後果，胡永兒一度被父親毆打，第二次是被父親嘗試殺死，便可為例。隱秘一旦被發現，或者置於公共視野當中，其所導致的後果是不可控、訴諸暴力且災難性的。由此可見「妖人」無法被集體的關係所容納，甚至就算僅存在於家庭，亦會帶來嚴重的危機。

「洞天」¹的觀念，根據李豐楙(1947-)則透過觀念史和仙的品第觀進行的分析，認為洞天是不願飛升仙境入籍仙官，反而選擇成為駐留人境的「地仙」，由其所開拓的空間，洞天有時又等同於仙境本身（李豐楙，2010：405）。作為

¹ 康儒博（Robert Ford Campany）（1959-）使用「imaginaire」指涉洞天為「非物質性的、想象性的世界」（Campany, 2009: 30）。

傳統仙傳當中司空見慣的設定，卻被作為妖人藏身或者生活的地方，無疑也在暗示妖人和修道成仙者之間的關係。

兩者最主要的異同，其實源自一樣的概念——不受社會慣例和約束的限制。他們相對程度上的排斥且遠離文明中心。實際上最能凸顯他們（修道者、仙人）遠離世俗的標誌便是「洞天」的建立，只有冥冥中的有緣人才能夠進入。但是，《三遂平妖傳》的文本當中，妖人卻是故意將他人給帶入、引入洞天，而不是真的藉由冥冥中的緣分。

修道者根據仙傳傳統，儘管摒棄五穀不食，避忌酒肉（Campany, 2009: 51），卻不會特意到世俗破壞這類文明制度。但是，妖人則相當強烈地表現出對社會規範的瓦解意圖，第十回便把五熟行做食物買賣的任、吳、張三人給引去洞天當妖人（羅貫中，1983：65）。故事第八回，卜吉遭遇生死而道士張鸞順手搭救（羅貫中，1983：52-53）。若僅止於保護卜吉脫離危險，修道者施以援手也就到此為止。可是，張鸞還帶著卜吉回到公堂，助其將知州給直接殺害了（羅貫中，1983：58）。從上述的分析，妖人的身份建構，其基礎是採用了修道者的部分特徵，例如不受社會制度所規範，注重個體的隱蔽等。

但是修道者之所以不受社會制度所規範，正是源自於有自覺地與社會中心保持相當的距離，卻也因為其對長生的追求和諸多秘術的掌握，所以仍能夠吸引社會各個階層的注目，這便是一面要保持神秘，另一面又引起他人的窺探的「雙重性」（Campany, 2009: 119）。妖人繼承了修道者的這些特色後，卻反過來想回到社會以秘術進行干涉，因此引起了極大的反彈效果。

故事第十三回，胡永兒賣泥蠟燭，「賣了半個月，鬧動了貝州一州人」（羅貫中，1983：100）胡永兒更進一步藉此誘王則去見聖姑姑，而聖姑姑亦藉機「教王則謀反」。這便是發揮秘術來作為吸引目光的焦點，來進行對社會的變革謀劃。

從表一總結妖人和一般修道者或仙人的基本異同。

修道者/仙人	妖人
共同點	
1. 不受社會慣例和約束的限制 2. 注重自身的個人性、隱蔽性	
相異點	
1. 盡可能處在社會的邊緣 / 之外 2. 超然且良好的形象 3. 不干涉世俗，卻被世俗關注 4. 尋求並維持隱秘	1. 在社會各個層面游離 2. 毀譽參半的形象 3. 嘗試干涉世俗 4. 以自身意願隨時隱蔽或者彰顯自身存在。

（表一：仙和妖的異同表）

（二）「仙」的隱秘反轉成「妖」的彰顯

修道者想追求超然於社會，但妖人卻是企圖影響社會制度並發起變革。回看胡永兒的出生，經由焚毀這類不可逆的途徑，從畫中仙女轉生成胡永兒，依然保持著女性的身份。這由仙入凡本身即是一種「反常」。

從這層意義上，具有永恆意義的仙女轉生成了生命有限的凡人之軀，再加上這仙女畫自始便無具體來歷。儘管仙女畫是道士賣給胡員外的，卻無交代具體出處，即所謂「畫畫的人」。可知仙女畫並非經由特定途徑而產生，出現的時候就已經是一幅「完成的畫」，並經由焚毀的方式，成為「新生的人」，同時也是「不經人倫而生」，「未長成」且「不完整」的人。在中國小說史上，胡永兒的「反倫理」人物角色的建立方式，對倫理的瓦解，除了比《金瓶梅》更徹底和更具破壞力，胡永兒徒具名目而未有肌膚之親的婚姻關係，更是進一步傳達了對人倫的拒絕態度。

與後來的《石頭記》的頑石、仙草，或幻化或下凡成人，為了「自我」的追求相比，《三遂平妖傳》的胡永兒「由仙至人」這一過程的展現顯然有所不同。《石頭記》裡的主人公賈寶玉，第一回就闡明了他入人間就是為享富貴，所以被和尚、道士帶去「到那昌明隆盛之邦，詩禮簪纓之族，花柳繁華地，溫柔富貴鄉去安身樂業」（曹雪芹，1993：3）林黛玉更是一株為「還淚」而入世的仙草。他們的入世有著具體的目的，同時深陷人倫，亦成就此一曠世名作。《西遊記》的西天取經，在最終的理想追求上更是無比明顯。反觀《三遂平妖傳》，唯獨胡永兒的誕生，無有追求、無有緣由，純粹因焚毀而生。這樣的胡永兒，

本身不具備清晰的自我意識，和其他小說中那些追求理想，讓自己漸趨「完成」自己命運的人物比起來，她卻沒有特定的「身份」，沒有注定的「命運」。

一般人物在先天上被安排了社會功能，涵括他們對目標的追求和實踐在內，都處於集體性的規範之內，必須與其他角色相互協調，以實現其命運，這點在大部分作品，就連主角也是一樣的情況。但是，「妖人」沒有先天存在的「命運」或者「功能」，當他們有意識要做什麼，或不做什麼，這只能來自他們的「自我」，而這就與「仙」追求無意識的進程截然相反了。從超脫消隱轉變為極致的存在感，而他們的行為以及動機，卻保留了修道者不受倫理規限的特徵，全然與社會環境的規範脫節。因此，胡永兒的誕生意義，所代表的是文本中，存在於「妖人」身上的普遍特徵。一旦他們走入了公開的社會環境，被具有特定「身份」其他角色看見，才真正的成為了「妖人」。

三、妖人和社會規範的衝突

妖人的身份建構，其形象基礎源於修道者。然而，修道者的功能並不僅止於此，其形象或預設的標準，對妖人與中國傳統社會的倫理建構，也形成極大的影響。基於修道者的性質必然消解傳統社會結構以及倫理存續「從漢初開始，不孝就成為了指責修道者的標準理由」甚至於性別意識上的男優女劣也經常遭到反轉（Campany, 2009: 186, 197）。由此可見人倫的傳統規範無法容忍這類修道者。

如此一來，修道者本身就在兩個層面背離了傳統人倫的規限，但也因為他們身處一般社會環境之外的地域，所以對彼此而言都沒有過多的影響。而妖人以不受規限的情況，卻身處傳統社會規範環境中，是其激起衝突的關鍵。

（一）家庭倫理規範的瓦解

從文本前期最先開始的故事，胡永兒的誕生和成長過程為例，作者在敘事上，並不著墨在胡永兒主動對家庭倫理的對抗，而是展現家庭倫理對於胡永兒的驅離傾向以及影響。由於中國傳統以家庭為單位，血緣宗族介於傳統社會的社會規範與個體之間的一種模糊定位。因之，當這種家世宗族的規範消失，個人的個體性不再被隱抑，並且直面血緣親倫之上的社會規範。

1. 家庭倫理結構：父女的血緣關係

胡浩作為一家之主，兼有父親的身份，一邊利用女兒掌握的秘術累積財富，一邊又怕惹上官非丟了自己性命，甚至親手殺了女兒一回。儘管永兒未死，卻象徵父女之間，血緣情義完全斷裂。見女兒未死，胡浩反而更加偏激，要將女兒嫁給一位痴傻醜陋的丈夫（羅貫中，1983：28）。永兒出嫁，象徵的是社會規範層面，她經過社會性的另一規範過程，嫁入另一戶家庭，等於宣告她再與原生家庭毫無關係，轉入了一個新的家庭。父親殺女，帶來的是親倫在本質上的喪失，永兒出嫁，代表了原有的親倫在形式上的解離。

永兒嫁給憨哥半年之後，天氣暑熱，每夜她都施法帶著呆傻的憨哥飛到城門屋脊乘涼，直到某天被夜巡的軍人發現城門上有人，張弓將憨哥給射了下來，永兒卻兀自消失不見了踪影（羅貫中，1983：30-31）。令得兩戶人家對簿公堂的情節且略過不談，永兒在離開現場後，在野外尋思安身所在，便是確認她是否徹底地從家庭倫理的規範中脫身了。

婆婆道：「前面是板橋八角鎮，過去便是鄭州大路。小娘子無事獨自個往那裡去？」永兒道：「爹爹、媽媽在鄭州，要去探望則個。」（羅貫中，1983：35）

永兒謊稱父母在鄭州，實際上是她想起成親那晚，聖姑姑託夢讓永兒到鄭州找她，並且說了「此非你安身之處」。「此」所指涉的，除了婚姻之外，也指命運不受自身掌控，而由父母裁奪的環境，即本文所謂的「家庭倫理結構」。

對於胡永兒來說，源自倫理的宰製對她純粹是來自外在壓迫，還讓自己在家庭環境中死上一回，甚至被嫁給愚夫，作為修道者或者具有妖人身份的胡永兒，已然無法安身其中了。所以永兒只能從這樣的環境裡逃離。但是，家庭倫理規範的瓦解並未到此為止。

2. 家庭倫理結構：夫妻的婚姻關係

婚姻關係裡，永兒拋下憨哥獨自逃去，只是一種逃離，而尚未達到瓦解婚姻關係加諸於自身的規範。在她因為需要在客店住宿一晚時，認識了一位輕浮的年輕人。年輕人告訴她：「小娘子！……官府行文書下來，客店裡不容許單身的人。」（[明] 羅貫中，1983：36）。為了解決不能住宿的問題，永兒和輕浮後生以假夫妻名義在客店住宿，導致原先的婚姻關係——媒妁之言、父母之命——與空談無異。永兒隨便在客店就和別人做了一夜假夫妻，原因僅在於客店不許單身的人投宿。回看永兒和憨哥的婚姻，打從一開始便有名無實，和別人做一夜假夫妻之後，連名義上的夫妻關係都變得毫無意義。胡永兒也就此完全脫離了家庭的倫理規範。

從胡永兒離開家庭倫理規範的過程中，可以發現作者是相當細緻地安排了每一個階段的情節，將永兒迫離家庭倫理的關係，也趨使她以無規範的狀態進入公開的社會環境。而這些情況也進一步消解了胡永兒所身處的環境加諸其身的種種規範。這種規範從身上的脫離或者瓦解，同時也讓屬於人物本身的「個性」純粹的自己得以被動地彰顯。

（二）階層倫理規範的瓦解

個體性的彰顯被社會規範所排斥的問題，正是因為個體性讓人無法完全地服從規範所界定的一切，更進一步者就如任、吳、張，他們一旦完全脫離了社會規範，導致維持一個社會穩定運行的基礎構造被影響乃至消失。作為明初的章回小說，文本選擇了宋代為故事背景，因此也展現了相當程度的繁華市景，生意人極多。能夠經營店鋪的，往往稱之為「員外」，而這群人的數量不少，往往是累積了龐大財富的一種身份象徵。但是，這群人雖有財富，卻也只能在統治階層的權力下低聲下氣，委曲求全。在單一威權底下，個體性受到極大的壓迫，難以伸張，唯有藉著另一類型的權威，在兩相抵消下，個體性才能得到一定的發展空間。

1. 卜吉的詰問：市民對階層單一權威的瓦解

卜吉在被帶上公堂，被判流放後的不甘、憤怒的情緒下，對著鄭州的知州也作出了尖刻的質問。

是本州土神交我下去獲得這件寶物獻你，你得了寶物，相應免我之罪，
倒把我屈斷刺配密州去。（羅貫中，1983：51）

卜吉作為行商，在本來就與他沒太大關係的冤案中，是以交易的想法，來判斷事情發展，也就是以寶物來免莫須有之罪。同時間，他的這般想法得到了神明的保證。哪怕「本州之神」本身是聖姑姑的假稱（羅貫中，1983：49），卻也是真實代表了來自「神秘力量」的保證。因為這個預示，是從洞天空間，非有緣人不可入的地方所傳達的。當他接受了聖姑姑的交付，便代表了他在市井的個體意識，在宗教（神祇）的影響（保證）下得到了強化，因此敢於公堂，與知州這代表統治者階層的人物，怒斥其不公不義。巴赫金根據古希臘羅馬敘事傳統，認為：

公共場合的法庭雄辯因素，是一種外在的性質，不符合人的形象所具有的內在的實際內容。形象的這一內在內容，卻完完全全是私下獨自的東西，因為主人公基本的生活狀況，他追求的目的、他的一切感受和行動，具有完全個人的性質，沒有任何社會政治意義。（Bakhtin, 1981: 109）

巴赫金認為，小說之中並非透過讓人們依靠社會政治獲得意義，而是社會政治透過人的生活才獲得意義。但是，中國傳統的公堂審判情節，除了是一種裁斷善惡，使加害者與被害者關係成立的象徵地域，它更多是考慮，被裁決者是否「服從」來自官方的裁決。即便是冤罪造成的「不服從」，公堂也會以權威威逼個體不得不服從該項判決，且不容許質疑。這些條件適用在大部分普遍情況，因此並不具備任何特殊意義。唯有當這項裁決與一個人的認知彼此間存在巨大的斷裂和荒謬，就會使得被裁決者如卜吉那樣，無法接受，從而被迫以

言語展開這不符合自身原有性情的「雄辯」。卜吉拒絕了立基於規範的裁決，即便是不公正的，也等於拒絕了規範對自己的要求——服從判決。這便是其意義所在。

卜吉敢於斥責知州，除了其市井醞釀的個人意識的影響外，還藉著了神祇作為形上或其內在心志的權威，主要有兩點原因。一，從故事第五回，因為永兒逃逸，憨哥被捕，為兩戶員外家庭惹來一場官司。從這部分可以發現，員外們的表現極其軟弱，貪生怕死。即便他們頗有家財，也仍然對於握有權勢的官員低聲下氣，任其拷問而不敢有任何怨言。胡員外與焦員外在公堂對質。知府因不知胡永兒知曉秘術，聽信胡浩歪曲，於是焦員外與張千、李萬三人被拷問得體無完膚（羅貫中，1983：34）。焦員外面對冤屈，只能低聲下氣一直退讓，而明白內情的胡浩則故意歪曲事實，誤導知州判斷。焦員外卻不像卜吉那樣，具有公然對峙的勇氣。

明明都是生意人的身份，為何相較富裕的員外反而不勇於證明自己的清白？相較兩者來看，關鍵在於焦員外沒接觸到隱秘的影響。就胡浩而言，因為他知道女兒妖人的背景，反而敢在知州面前胡說進行誤導，而焦員外完全處於不了解，只能被動承受的狀況。面對知州的權威判決，卜吉有著神祇在其心中作為抵抗此一權威的另一權威，但是焦員外沒有，是故只得屈從妥協。

從此處相較所發現的，市井的個體意識，並不敢於展現對抗傳統秩序的意志，且難以抵抗官府規範下的權威。唯有結合宗教，妖人亦或神祇所帶來的另一權威，才能夠形成對統治階層權威的抵抗。就如卜吉在公堂外回頭，質問整個公堂，「我卜吉……」的獨白與之前配合知府審問，自稱「小人」之時，比較來看，便是一種極為強烈的意識變化。

而且，來自神秘的權威，可能是妖人、神明、乃至秘術等等，都有可能從角色的內在發揮影響，導致他們的個體性與社會性兩者失衡，不全然符合社會規範對「集體性」的偏重和要求——順從，不抵抗的個體，也就是對特出的「個體性」的貶低和抑制。

永兒不情願地嫁予憨哥便是一例。永兒注意到，他「自身」擁有的秘術對整個家族有所貢獻，作為一種獨特的才能，反遭不合情理的對待（羅貫中，1983：30）。這兩種類型的「個體性」所帶來的影響，從永兒著眼，所瓦解的是基礎層面的人倫規範。從卜吉那裡看去，所瓦解的是較廣泛的階層規範。

2. 彈子和尚的戲謔：凡俗佛教與統治階層的解離

前文提及，彈子和尚向善王太尉化了三千貫錢，遭到包拯派人緝捕。當然，以妖人這先入為主的標籤，往往會覺得彈子和尚被緝捕合情合理。但是，彈子和尚一開始以「代州雁門縣五台山文殊院行腳僧」身份，前來向太尉「欲求一齋」之後又藉口求取三千貫錢，反而讓太尉心花怒放，太尉開口便問：「聖僧因何至此？」（羅貫中，1983：76）當面就把彈子和尚當聖人。可是，當他的事情，被代表統治者階層的包拯知道後，卻成了另一重極端身份——妖人。在善王太尉和包待制開始處理公務的時候，兩人對談，展現了兩種看似邏輯一致，實則相去甚遠的觀念。

太尉道：「凡為人在世，善惡皆有報應。」包待制道：「包某受職亦然，如包某在開封府斷了多少公事，那犯事的人，必待斷治，方能悔過遷善。比如太尉平常好善，不知有甚報應？」（羅貫中，1983：78）

太尉口中的善惡報應，是源自佛教長期便有的思想特色，信仰上對於冥冥中報應之必然性的遵從，但是包拯口中的報應，卻是由官府裁斷。由官府這統治者階層的代表，來裁斷所謂「善惡」，兩者本身就其內容而言已風馬牛不相及。

根據摩爾（G.E.Moore）倫理學與美學一體的解釋方法（Moore, 1993: 249-250），善王太尉認為自己得到了善的報應，乃是源自於他所見的，由彈子和尚呈現的景觀隱含著神聖之美，而他對那副神聖景觀的判斷是「善的」。但是，對於沒見過那副景觀，僅能從善王太尉的描述來進行判斷的包拯而言，卻是另一回事：「那太尉道他是聖僧羅漢，我想他既是聖僧羅漢，要錢何用？」（羅貫中，1983：79）此一誤會有一部分源自於他與太尉的談話中，並無提及修繕僧院一事，更重要的是他沒有親眼「見過」，因此他的判斷建結合了他原有的情報——有知州被妖人殺害——所產生對異常事件的主觀臆測。

然而，若反觀包待制的質疑，其實也在表示能夠要錢，並且讓錢發揮作用的，只有官府、朝廷能夠如此。假設以包待制代表朝廷立場來看此句，實際上便是拒絕官方以外的組織或個人獲得巨額錢財，而且更進一步認為（從太尉所言），身懷異術而求取巨款的彈子和尚「必是妖僧」。

但是，對於不涉及巨款的民俗性秘術，卻有可能因為司空見慣而不被包拯所在乎。彈子和尚和杜七聖鬥法一事引起的波瀾。包拯派人緝捕彈子和尚時，遇見杜七聖在相國寺前，行法吸引人潮。

杜七聖把孩子的頭給砍下來，苦於彈子和尚做了手腳，三番嘗試接不回去，杜七聖頓時慌了起來，於是服軟。結果接頭還失敗，杜七聖立馬使了別的秘術，催生出一顆葫蘆，對不在現場的彈子和尚怒罵，接著一刀砍了葫蘆，彈子和尚的頭顱也應聲落地（羅貫中，1983：81）。事實上，這鬥法過程明顯表現杜七聖和彈子和尚兩人都知曉異術秘法，但包拯的態度卻是追捕彈子和尚而不在乎杜七聖。此處便證明是否身懷秘術並非成為「妖人」的主要條件。

杜七聖服軟的時候，說了句「道路雖然各別，養家總是一般」，杜七聖展示秘法的目的，是為了「養家」。比起擁有了大量錢財，具有相當的可能性來影響社會結構的彈子和尚，杜七聖他本身作為「行法」的身份，被社會規範認可，而且不具備「妖人」無規範之個體性瓦解規範的能力。從此處可以發現官府的態度，並非針對身懷秘術的人，而在對於特定人物是否符合社會規範而做出的反應。

當一夥公人為了抓捕彈子和尚，被彈子和尚引入了相國寺。寺內長老出來問詢，「告觀察！本寺是朝廷香火院……」（羅貫中，1983：89）從此處，便可解答為何彈子和尚向太尉化錢，為何不被包拯的認可，並且被當作妖僧。因為朝廷本身扶植了受自身管轄的相國寺，所以就連「香火」也只能是「朝廷的香火」。就連寺裡的僧人都說「本寺僧都是明白的，不是妖僧。」（羅貫中，1983：89）甚至叫出寺裡僧人一一查看，還放公人入寺搜查。上述可見朝廷公權與佛門淨地混合一塊的荒謬景況，就在彈子和尚藉著那吒佛像顯靈，甚至導

致那些公人生出打壞佛像的念頭，展現了朝廷與僧寺在彼此關係之間的失衡狀況。

當文本中相國寺已經「國有化」「朝廷化」的時候，彈子和尚自稱的身份「代州雁門縣五台山文殊院行腳僧」由於文本並未斷論其真偽，表現朝廷與非官方佛教的解離，只認可「相國寺」。同時也分裂成了朝廷的僧寺和非朝廷的僧寺。於宗教層面上，透過集體的管理來排拒如彈子和尚這般的「妖人」。

3. 王則的造反：統治階層內部瓦解

王則的造反，有兩個主要因素。首先，是來自隱秘，即宗教的預示。二，是貝州知州連續扣押了當地軍兵三個月的糧餉，錢、米俱乏，苦求無果。在小說第十三回的章名「永兒賣泥燭誘王則 聖姑姑教王則謀反」便可發現端倪。永兒在衙門門口擺起了攤，賣起了蠟燭，連續數日吸引人潮，也引來王則的注意，跟著永兒「同行入松林裡，良久轉過林子，見一座莊院」（羅貫中，1983：101）。他在裡面見到了聖姑姑，而聖姑姑對其的影響，乃是埋下了叛亂的誘因，激發其野心。

正如卜吉敢斥責知州，也是因為知州的作為不講信義，妄作裁斷。王則遇到官軍出街抗議，嚴重程度乃至「眾人須要反也！」（羅貫中，1983：106）。王則在左黜的幫助下，在自己家中使用秘術生出了大量錢米，緩下了官軍反叛的行為。左黜叮囑要保持隱秘，卻仍被知州知道，還說：「似此散與他們，何不獻來與我？」將知州貪婪無度的作為給展現出來。由於倉庫的錢米消失部分，

知州不由分說就歸咎在王則身上，不經審問就把王則押捕，卻沒把那些示威抗議的軍官也一併逮捕。

這些官兵和一般百姓受到的待遇顯然不同。他們是作為集體中分裂出來的一部分，向所屬的集團抗議，在性質上與胡永兒、卜吉等人的「個體性」截然不同。官軍因為受到了王則錢米的恩惠，又在左黜的煽動下，再度升起叛變之心。然而，若不曾得王則施恩，這官軍也終究會反，但經王則走一遭，卻是成了這群準備要反叛的官軍的主心骨。左黜一開始的目的也正在此，「請支一個月錢米與他們，交這兩營軍心都歸順你」（羅貫中，1983：106）。當左黜自行將知州給殺了，而王則也被官軍解救出來後，他們舉起叛旗，據城而守，全面向既有的社會傳統規範發起反叛。

王則的造反，只是引導了統治階層內部早已分裂的聲音，自己在妖人的幫助下從中得利。由於知州本身的濫權和貪婪，不顧他人死活，甚至連穩固自己權力的官軍的錢米都有意貪墨，令這群看似風光的官軍難以度日，從而撕裂內部的從屬關係。但是，因為王則的插手和左黜的引導下，官軍們投向了一眾妖人的領導。

包括王則在內，敘述者所展現的三段公案情節，便已逐步將統治者階層的象徵——知州——漸進地展現其腐朽的過程。從胡永兒一案，知州缺乏判斷力，幾乎全程被胡浩影響。卜吉一案，知州出爾反爾，貪墨金鼎而不守約定。王則一案，知州大肆貪墨民脂民膏而猶未知足，令軍官和民眾怨念四起而未有節制。就連看似正直的包拯，也存在著不合理的判斷，對彈子和尚大肆追緝。胡永兒僅僅獨自逃離，卜吉反殺知州，王則更進一步領軍造反並由左黜殺知州，可見除彈子和尚外，知州道德淪喪的程度和妖人反抗的程度是相呼應，成正比的。

四、妖人的「無規範」與「身份」矛盾

妖人對於社會規範存在相當大的崩壞，而前期妖人的每次行動，都能夠明顯看出幾種特徵：單獨行動、隨機性質、容易引起騷亂。他們對社會規範的衝擊，很大程度源於他們不從屬於社會倫理傳統。而這種規範是一種穩定的，具備「可預測性」的結構。只有當人人都能做他應做之事，才使得「可預測性」能夠成立。不從屬規範的妖人，身處這種環境之中卻到處展現反倫理的舉動，兩者的衝突顯而易見。

（一）妖人「個體性」的發展及其「不可預測」的後果

彈子和尚虛構了行腳僧的身份，從篤信佛法的善王太尉那裡訛詐了三千貫錢，在離去時，製造了恢弘莊嚴、富麗堂皇的場面（羅貫中，1983：77）。這件事情若就此結束，彈子和尚滿足了戲弄善王太尉的想法，善王太尉滿足了其齋禮聖僧的願望，倒也兩全其美。卻不想這善王太尉與開封府包待製——包拯——這名清官交情極好，與他分享了這件奇聞，卻惹來包拯的疑竇：「我想他既是聖僧羅漢，要錢何用？據我見識，必是妖僧。（羅貫中，1983：79）」於是派人前去捉捕。

此處展現了兩種觀念的衝突。按太尉對信仰的追求，彈子和尚的行為儘管虛假，但仍然呈現了聖者的形象，但是，包拯那句「據我見識」與其說是其個人之見，不妨認為他代表了文本中統治階層的立場及觀念。因為他在開封府的上任，正是因為在故事第九回，朝廷為了防範妖人作亂而做出的安排（羅貫中，

1983：59）。隨著情節發展，彈子和尚透過言語，表現了就算是清官，實際上也處於公私不分的窘境。

就彈子和尚看去，他與善王太尉之間的事情，本就不關其他人的事，此處相當於「公私」觀念的呈現，可是包拯竟然只是因為得知了他人私下的互動，啟了疑竇就想要捉他，而不是根據他明顯做出的行為，可以看出文本有著宋代王安石變法加強朝廷對民間的控制力度的痕跡遺留。

這段情節的發展，展現了彈子和尚本身對於清官本身的敬而遠之的態度，但也展現了一種道德心態，所以即便備受其煩擾，也不動殺心，而不是如左黜、卜吉一般將官員殺害。況且，前期以妖人為主角推進故事情節的敘事中，公堂上的官員基本上都遭到醜化的情況下，只有包拯作為唯一公正廉明的代表。作者將公正廉明的人物置於和同僚在道德上對立的處境，並非讚美其清廉作為，而是透過他們實際上都對「妖人」作出了一樣不公的事情，傳達了深刻的現實嘲諷。

卜吉（此時尚未成為妖人）為證明清白，冒死到井裡查探，遇見聖姑姑交給他一個被包裹著的金鼎，讓他交給知州，說：「今當付與知州，可免你本身之罪。又有一件事分付你，你凡有急難之事，可高叫聖姑姑，我便來救你。」

（羅貫中，1983：49）事實上這兩樣預期的發展，均未實現，比如知州收了金鼎，卻直接將他流放刺配密州，而不曾免罪於他。他因不服，罵了知州，在流放路上差點被防送公人給暗殺，生死之際高喊聖姑姑，來救命的卻是張鷟。

這種矛盾的情節除了當作妖人的笑料，實際上也代表著妖人的行動以及影響，全然超乎他們自身也超乎旁人的預料。就連觀眾、文本的讀者也無法預測到這樣的發展。

朝廷統治的社會無法接受這種無法預料的變化，也不接受其存在，因此與妖人處在了兩極的對立中，即極端地排斥變化和極端地變化的兩種存在方式，哪怕原先是無害的，也讓彼此產生了衝突。作者有意地把書中角色，甚至讀者，從可以預料的情境中抽離開來，在明顯埋下伏筆後，掀開來的時候卻展現一種和預期不同的發展，把「不可預測性」演繹到了極致。

（二）妖人的源頭——個人與身份的解離

本文多處都解釋妖人的作為，除了原本就不存在身份的胡永兒，還有社會規範下的諸多人物主動瓦解規範加諸自身的身份，抑或被迫喪失其原本身份，才進而成為了妖人。行商的卜吉被知州流放，也代表著穩定的身份認同不再。賣餅、賣面、賣肉的任、吳、張三人，由於左黜的影響，離開了他們的五熟行，離開了五熟行經紀人身份的限制。

由於文本敘事並無交代這三人除經紀人身份之外的身份，因此這三人學會秘術後，其原本的身份就此消失。只是對於「身份」的劇烈變動，卻是迥異於蓋爾勒（Gellner Ernest）（1925-1995）的社會理論，即在傳統農業社會中一個人的角色是穩定的。

一個人(在傳統農業社會中的)角色是穩定的,而且是跟適合這角色的儀節相協調。它是內化與外化兼具;同時,更是深入於他的靈魂。眾多繁複的等級標記瀰漫於整個社群共同體的外在生活。它賦予個人一種穩固且無所遁逃的身分認同,一個人可以確定地知道他是誰,以及旁人對他的期望是什麼。他可以自我界定其身份認同的可能性微乎其微。傳統社會中的人有時候可以逃避君王的專制,付出的代價則是,陷落於「伯叔甥舅」之血親宗族關係以及各種繁文縟節的牢籠……以及社群文化的宰制。……粗略而論,農業社會的社會學式的通則可以表述如下:人不是順從君王,就是身陷親屬關係,當然,通常的情況是,他同時順從兩者。(Gellner, 1994: 7-8)

根據蓋爾勒的這項理論,農業傳統社會的規範中,一個人的身份的界定,往往也處於一種一致性,來自外界的影響會促使一個人做出符合規範的舉動,同時那人對自我的界定也受其限制,不能夠認為自己是什麼就是什麼。可是,一般情況下的「妖人」並沒有必要固守特定身份,也無必要遵循社會規範,這便是妖人與其他角色全然迥異之處。

彈子和尚原本尚有個不知真偽的「行腳僧」僧人身份,但卻被包拯以拒絕承認其身份正當性的態度,斥其為「妖僧」。前文提過,包拯相當於統治者階層意志的展現,他們所承認的是「相國寺」,乃至寺裡的僧人身份都是「明白」的,意味著身份的「確實」須得到朝廷認可。一旦身份迥異於社會傳統所建構的規範,幾乎等同於無身份者,比其猶甚還被千方百計地追捕。這點在胡永兒,卜吉以及五熟行的三人身上都不甚明顯,卻在彈子和尚的遭遇的情節中影響極

大，尤其在與杜七聖的兩相對比中得到更進一步刻畫。聖僧與妖僧，身份的確立不過在統治階層的一念之間。而彈子和尚對包拯的斥問報復，卻極其所能地展現他的自我，以及對自身作為之正當性的確信。展露了自我認同的身份不受統治階層認可，個體與統治階層兩者之間的衝突。根據麥金泰爾詮釋的西方古典傳統：

要成為一個人也就是要扮演一系列的角色，每個角色均有其自身的意義和目的……當且僅當人被視為一個先於並分離一切角色的個體時，「人」才不再是一個功能性的概念。（MacIntyre, 2007: 58-59）

儘管出發點不同，然而這點與儒家的「君君臣臣父父子子」之說，各自盡好各自職責的論述相接近。可見對於不同的傳統社會而言，人的道德或者合理性，源自於為角色職責所蘊含的義務、責任、關係等等而行動，就這點而言是相近的。除了聖姑姑，其他妖人原先也存在著身份，但是決定他們「身份」外部規範與內在認同出現了分裂的情況。當胡永兒離開家庭的環境後，即不再是女兒，也不再是妻子。彈子和尚做著自己與太尉之間的事，卻被當成妖僧。卜吉認為把寶物交付就能換得生機，卻差點被流放而失去性命，也失去了行商的身份。王則反叛了知州，也失去了作為軍官的身份。由此觀之，包含任、吳、張在內的妖人們在相當程度上，就是失去了「角色」和社會功能的人物。

一群失去了身份的妖人，透過一場起義叛亂，成為局部地區的統治階層，藉此得到身份，也導致他們最後喪失游離不定的優勢而覆滅。他們原是得益於

無身份者，不受規範所限制故而得以為所欲為，而妖人自我設限，將「自我」劃入自身設下的，基於集體性建構的「身份」之中，一舉一動不再能夠瓦解規範，而只是對規範「遵循與否」的問題。成了「郡王」的王則不聽命於朝廷中央的直接命令，發兵與之對抗的時候，便是徹底地成了社會規範的反面，即叛亂者，再非「無規範」的中性狀態。原先的妖人本身是游離不定的，可是「身份」限制了他們的行動，使其不會離開據守的城市，因為一旦撤退或者投降，就代表獲得的身份也將消失。

（三）「身份」的建構和「自我」的消解

王則起義也好，叛變也罷，他終究招來一群個體意識極其顯著的妖人各自聚集在貝州了。但是，本文曾提及，妖人的個體意識使他們成為傳統社會規範中的異端，乃是源於他們不願服從既有規範，自我的身份認同和規範下的身份限制彼此分裂。然而，妖人集團缺乏一種開創新的社會規範的能力。當他們齊聚一塊的時候，儘管他們的個體意識足夠強烈，也對種種社會舊有規範產生了有力的破壞，卻無法進行改造。因為「改造」一直以來都是文人的工作。

從冀州太守劉彥威接聖旨收復貝州不果，反而大敗而歸，便可發現「文人」的關鍵，正是源於故事第十五回的末尾，言其雖乃「將門之子」，縱然其人「文武雙全」，仍是敗了（羅貫中，1983：112）。甚至，貝州妖人，只有文人可收復的觀念，還是源於文字上的「貝」合「文」則「敗」，於是由象徵傳統規範的文人——「棄職閒居」的文彥博，領兵平妖。平復妖人，只能由原先無

官職在身者來進行，原因在於妖人本身對階層結構，「集體性」的權力體系極具破壞力，而文彥博既然是無職，也代表他原先是不在妖人所要反轉的「統治階層」範疇中。甚至，文彥博的出現且被選作平妖的領軍者，是在妖人自己劃分職階，確立一套統治結構之後。以此來看，文彥博是為了瓦解妖人的統治結構與其身份而出現的。只有文人，既是身份與階層的建構者，也是兼具瓦解現有規範能力的人。

歷史上的文彥博（1006 年-1097 年）是王安石變法事件中的反對派，不同意激烈的改革，最後淪為派系鬥爭下的失敗者，從士大夫成為地方官。按葛兆光所說，因這類「擁有崇高的政治聲望，卻並沒有真正的政治權利或話語權」的存在，而形成「在位官僚」與「賦閒官僚」的兩種趨向，使政治重心與文化重心產生了分離（葛兆光，2000：37）。宋代在王安石的改革下，政治制度和道德文化彼此之間產生了斷裂，由此可見《三遂平妖傳》裡官僚的腐敗失德並非毫無緣由，而有其一定的歷史脈絡，那就是儒家的倫理道德從現實層面的實際制度中缺失了。這樣的歷史人物出現在文本中，以重新獲得實際權力得到任用的姿態出現，要改變的正是由道德缺失的體制壓迫所導致的叛亂。若由此說起，妖人無規範所體現的問題，首先在於體制道德的缺失。

浦安迪在《中國敘事學》明確提出了一個斷言，他認為明代的文化興盛時期的「奇書文體」的作品，實際上是「明清之際的思想史發展在藝苑裡投下的一個影子，是以王陽明為代表的宋明理學潛移默化地滲入文壇而創造出的嶄新的虛構文體」（Plaks, 1996: 25）。若他的說法並沒有太大的疏失，既然王陽明為代表的心學能夠以滲入文壇藝苑影響了奇書文體，那宋代程朱理學從南宋時期、元代到了明代仍在繼續發展。它對章回小說又產生了怎樣的影響？根據程

朱理學「存天理，滅人欲」的傳統，它既然能夠在學術傳統反向造就了王陽明心學的壯大，在民間也理應存在類似反響的可能性。那麼，以《三遂平妖傳》的特殊結構來看，可以認為這作品的出現，就是該反響下的結果。

文本的「妖人」毫無規範的行為舉止，具有顯著的隨意性，而全然不具備長遠的規劃。按照朱熹的理學觀，他定義「意」「志」之別時，引了張載（1020年-1077）的說法：「志公而意私，志剛而意柔，志陽而意陰。」朱熹更進一步延伸說明，「志是公然主張要做底事，意是私地潛行間發處。志如伐，意如侵。」（[宋]朱熹，2002：232）。而變錢變米法的存在，象徵的便是人基本的慾求，因此妖人們的作為在理學視域下，至少就程朱理學的道德判斷而言，顯然處於一種「意」與「私」的一方，反觀文彥博一方則明顯具有「志如伐」的特徵。祝平次教授就認為，朱熹的「私」偏向於作為個體的人都具有的「個體性」，而其所得到的負面評價與對「志」的偏重，則是出於儒家人格倫理學的特質（祝平次，2009：169）。儘管如此，妖人的「個體性」是從彰顯直至成了集團性質的叛軍團體，自我消弭其個體性，才導致最終覆滅。

若將最早迫使妖人誕生的根源置於理學脈絡來看，反過來也能說是理學刺激了一群「無規範」的妖人首度出現在文本中。但是，如浦安迪所說，這是王陽明心學開始發揮影響力之後，才帶來對程朱理學的反撲。所以，並不能直接指稱說小說的情節就在暗示程朱理學對人性的壓迫，因為這群妖人首先轉向集結的時候，就在概念層次上進行了一輪變化，已非早先純粹具有「個體性」的妖人。當王則讓李魚羹說出自己煩惱——是否投降——後，卻暗恨「叵耐這廝不伏事我，反把言語來傷觸我」（羅貫中，1983：132）就憤而將其炮打出城，由此可見王則一方其實已經存在著一套規範，再不是原有的無規範性質了。對

文彥博一方所展現出來的，來自敘述者單方面的正義和秉然為公的讚美，已經成為符合程朱理學倫理下的具有道德的一方，這點成為後來平妖之所以成功的關鍵。

文彥博帶軍平妖的過程中，因為貝州妖人的秘術而難以取勝，但他得到「多目神」基於報恩而對他的幫助——「三遂」的預示。就文彥博的回憶描寫中，多目神因其十二目，其實比「妖人」更妖異，卻被文彥博接納，並給予其一餐飯食。而左黜施法吹散了整個軍營，自己也被吹到某處，卻帶回了諸葛遂智，「到一寺中，偶遇此聖僧」（羅貫中，1983：127），不受官方管轄的不知名佛寺裡的僧人也來支持自己，並且承認其「聖僧」的身份，呼應彈子和尚那「五台山文殊院行腳僧」的自稱，和包拯謂其「妖僧」之舉。

馬遂的出現，自稱和王則乃是從小的結拜兄弟，為了大義，要幫助文彥博。此事乃抵消了由永兒所瓦解的家庭人倫規範，建構了家庭之外，尚有結拜情義的人倫規範。在大義的名分下，給了馬遂合理殺王則的理由——和胡浩殺女相反——不為自己生死，而是為了家國大義。他本可趁王則不備，於夜裡將其殺死，卻不忍心下手，直到翌日局勢緊張，被迫奮起嘗試將其殺之不果，卻也成功阻其施法，和胡浩不由分說就直接把胡永兒殺死一事形成了巨大的反差。李魚羹被打出城外後，卻僥倖未死，也讓文彥博借以策反李魚羹，得到城內分佈的資訊。

從文彥博的視角來看，他的平妖過程中，得到了多目神幫助，重建了佛教和朝廷的關係，建構了家庭外的人倫情義規範，也接納了來自妖人一方的李魚羹。妖人所瓦解的種種規範，以具有生機且包容的態度，被文彥博重新建構了起來。但是，這種規範的重構，因為是「道德秩序的回歸」道德規範或者社會

規範的重建，實際上也是對個體的無規範再次規範化。小說表現的態度，既有承認規範腐朽的現實，也不全然譴責妖人前期反倫理的行徑，甚至隱約認同妖人的作為。直到妖人建立新的權力階層後，小說敘述者的敘述中心，才從妖人一夥轉移到文彥博等人身上，帶來了社會規範的重建，也即是 2016 年《三遂平妖傳》英譯本的序中，由 E.B.Widmer 和 David Wang 所提到的「suggest the return of moral order」道德秩序的回歸（轉引自 Hanan.P, 2017: ix）。

五、結語

本文嘗試以一種「個體性」與「集體性」的對比建構，解讀文本中的幾處疑問。以一個宏觀的問題將前述問題進行概括的話，那就是「如何成為『妖人』？」在原先完整的個人身上，集體性和個體性是同時具備的。最初的妖人——胡永兒——的誕生並無經過人倫過程而誕生，成了先天意義上的妖人，也就是就只剩下個體性的部分（前述「不完整」的人）。後來的人之所以為妖，也是因為各種因素，被拔除了源自於集體所認可——規範性——的身份。他們一切行動脫離傳統農業社會的倫理範式，不再以「因為自己是什麼人，所以要什麼事」而展開行動，僅停留在「自己要做什麼」而失去了規範的約束。

這樣的存在或者角色，若將其置於集體與個體都完整的社會人群裡，就只能看見妖人身上所唯一僅有的「個體性」，以及由其喪失集體性所導致的無規範行為。因此無規範和個體性的彰顯彼此連結，形成了妖人之所以為「妖人」的關鍵。當他們透過「隱秘」的內在自我，展現對外在環境的對抗，也等同在宣示只有「個體性」的妖人企圖從「集體性」主導的社會規範下逃脫乃至反將其瓦解。但是，妖人最後以「集體性」建構傳統權力制度賦予自己「身份」，也因此將個人意識或本文所稱的「個體性」給隱蔽了，因此他們也不再是能夠無視規範的「妖人」。

當文彥博挾著「重建道德秩序」的軍勢進行平叛之際，這群已經失去無規範性質的妖人仍無法以「具有道德」的新秩序予以回應——基於他們建立規範後仍到處肆虐的舉動來看，這是正常的。

既然是最早的章回小說，《三遂平妖傳》的小說敘事技藝自是說不上登峰造極，然而文本蘊含的諸多巧思，於人物象徵性概念的建立上所顯示的「反倫理」傾向，也非後來者所能比擬。儘管文本後來幾近湮沒無聞，但小說當中透露的幾種面向，已然揭示了後來章回小說發展的數個脈絡²。

正是因為「妖」無定相，妖人們所能做出的種種舉動，怕也是敘述者動念而起，而非早有定見。荒謬異舉提供了充足的文學想像空間，可以嘲諷現實，亦能呈現想像。觀《三遂平妖傳》，對後來小說影響最深的，獨在其「妖」之一字。「妖」者，事必「反常」，呈現內在與外在之一體的斷裂，即呈現不一致，來消解傳統社會結構命運不能自主的無力感。文本內「妖人」建立階層反過來消解自身「個體性」，最後被文彥博帶著另一夥能人異士給「平妖」了。這部小說開創「反常」敘事，卻也因為「平『妖傳』」的自我消解，呈現試圖終結「反常」敘事的傾向。建立了新的秩序規範後的《三遂平妖傳》，也就不再符合時代潮流的審美意趣而湮沒無聞。

妖人的結局與小說文本的命運相互映照下，呈現了中國小說史上，一個「失敗的開創者」發出的先聲，被後來者沿著小說原先就試圖終結的方向而去。本應止於《三遂平妖傳》的反常——爭奇、鬥幻——從抽象概念乃至實際生活層面上的反倫理敘事傳統，卻被繼承下來，開啟了中國章回小說——虛構的殿堂。時至今日，我們能否想像一個不以幻、奇主導的章回小說敘事？作為最早

²包括胡永兒欲逃離的人倫情節，就和《石頭記》與《金瓶梅詞話》建構閉鎖於家庭內的情節敘述隱見聯繫。彈子和尚的遊旅奔逃、借物擬聲、變換形象之舉在《水滸傳》、《西遊記》中又豈能少見。《三遂平妖傳》兩軍對壘，異人屢屢現身來助，《三國演義》就算多少抹去了妖幻色彩，仍難免需要各路身懷奇才的謀士勇將來助其對壘軍陣之間，諸葛亮更是「多智近妖」者流。即便是才子佳人的章回小說，仍有堪比智妖如永兒和痴愚如憨哥的兩極婚配，與輕浮子弟做一夜假夫妻等事跡在前，亦不能輕易忽略。對於《儒林外史》所揭露的各類書生士人，就如《三遂平妖傳》裡的包拯一般，掩藏在正常面目下的種種不自覺的異狀劣行，同樣建立了一種反諷表面正常的「反常」敘事之準則。

的章回小說，竟然也是首個在虛構文體當道之前，就企圖終結虛構，回歸真實的章回作品。

從中國小說史的發展來看，《三遂平妖傳》的企圖雖已顯然失敗，但「失敗的開創者」發出的先聲，仍然向我們提供了章回小說最初存在「真實文體」——針對倫理的現實問題，以「虛構」敘事予以解答——的可能性。這並非說《三遂平妖傳》與晚清譴責小說有相似之處，兩者實際上大有差異，就如《儒林外史》以虛構的理想人物點出儒家士子表裡不一的作派，卻沒有「解決」問題的打算。比起停留在「譴責」，《三遂平妖傳》以妖人揭露並且以雷霆手段瓦解了那些有問題的規範後，由文人進行新一輪秩序規範的重整。儘管敘事手法不如後世，但在倫理敘事的層面上，它回應並企圖解決社會倫理規範僵化腐敗的問題，而它此方面的完成度，猶勝清代諸多章回小說。

綜上所述，《三遂平妖傳》儘管如魯迅所言，開神魔小說之先（魯迅，2005：160）但小說本身卻是關注現實倫理問題甚於妖異神魔之談，後人以神魔小說的標準衡量其書，方有「缺漏不足」之論。與其冠之以「神魔小說」，不如以「倫理小說」類之，反而能與後世虛構文體，具反倫理傾向的一應作品遙相呼應。「真實文體」的雛形——《三遂平妖傳》——向虛構文體發出的挑戰，將會是研究中國小說史和古典文學必須重視的關鍵所在。

引用書目

Bakhtin, Mikhail (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essay*. Austin: University of Texas Press.

Campany, Robert Ford (2009). *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

[清]曹雪芹 著；俞平伯 校訂，王惜時 參校（1993），《紅樓夢八十回校本》
上冊，北京：人民文學出版社。

程毅中（2004），〈再談二十回本《三遂平妖傳》——《宋元小說研究》訂補之三〉，《文學遺產》2004年第6期，頁111-116。

葛兆光（2000），〈洛陽與汴梁：文化重心與政治重心的分離——關於11世紀80年代理學歷史與思想的考察〉，《歷史研究》2000年第5期，頁24-37。

Gellner, Ernest (1994). *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Hanan, Patrick (2017). *Quelling the Demons Revolt: A Novel from Ming China*. New York: Columbia University Press.

Hanan, Patrick (1971). "The Composition of P'ing yao chuan", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 31, pp. 201-219, Cambridge: Harvard-Yenching Institute.

胡萬川（1985），《〈平妖傳〉研究》，台北：華正書局。

丹波康賴 撰；高文柱 校注（2011），《醫心方》，北京：華夏出版社。

李豐楙（2010），《仙境與遊歷：神仙世界的想象》，北京：中華書局。

陸樹翁（1985），〈《平妖傳》版本初探〉，《中國古典文學叢考》第一輯，
上海：復旦大學出版社。

魯迅（2005），《中國小說史略》，收入《魯迅全集》第 9 冊，北京：人民文學出版社。

[明]羅貫中 編次；張榮起 整理（1983），《三遂平妖傳》，北京：北京大學出版社。

MacIntyre, Alasdair (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press; 3rd edition.

Moore, G.E. (1993). *Principia Ethica*, New York: Cambridge University Press; 2nd edition.

歐陽健（1985），〈《三遂平妖傳》原本考辨〉，《中華文史論叢》第 3 輯，
上海：上海古籍出版社。

Plaks, Andrew Henry [浦安迪]（1996），《中國敘事學》，北京：北京大學出版社。

《太上太玄女青三元品誡拔罪妙經》，收入《正統道藏》第 1 冊，臺北：新文豐出版公司，1995。

[元]脫脫（1977），《宋史》第 15 冊，北京：中華書局。

祝平次（2009），〈意志、道德與知識：論朱熹倫理學中的幾個問題〉，收入

吳震 主編《宋代新儒学的精神世界：以朱子学为中心》，上海：華東師範大學出版社。

[宋]朱熹（2002），《朱子語類（一）》，收入《朱子全書》第 14 冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社。