

解冤釋結：《于少保萃忠全傳》 的宗教解讀

——兼論中國宗教與文學中的解冤傳統¹

劉苑如

提 要

從宗教文學的方法論來說，宗教、文學兩者之間存在三種關係，也即是連結（and）、在內（in）與作為（as），本文擬綜合運用三種方式，探討其與中國傳統宗教的關係，尤其是道教迄今仍保存“解冤釋結”科，這種儀式實踐均各有其宗教義理的支持，形諸小說文本的敘述結構，實與此一義理結構有微妙的互動。在此以晚明一部小說作為例證，即孫高亮《于少保萃忠全傳》，該書以明代名臣于謙（1398—1457）作為主人翁，探討其人生中從結冤、明冤到解冤的曲折過程。由於這個故事觸及人情義理的深刻議題，出版以後即出現不同的版本，後被刪節精化，在清代仍廣為流傳。此一現象非僅關乎版本，也意謂著後人認同其隱含的微意。

冤結的問題意識源流甚早，早在六朝志怪、唐傳奇既已觸及，“冤”報成為

1 本文最初撰寫因緣，是為慶祝李豐楙教授榮退而作，呼應其所倡議的“宗教文學”研究方法及道教主題。在他既有的“解冤釋結”的相關研究，從道教教義史考察冤結與人情義理的關係，由早期上章、經齋法的懺謝，到元、明以後衍為獨立的解冤科，如何運用儀式化解冤結，並與民俗中的解除冤愆的儀式互動。筆者參考其道教論述，轉用討論中國小說與冤結相關的主題，尤其集中於《于少保萃忠全傳》的研究。有關李氏大作目前多散見其演講中，已出版的有《塗炭齋之後：道教民俗中首過儀式的扮犯表演》，收入李豐楙、廖肇亨主編：《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》（臺北：中研院中國文哲研究所，2013年），頁79—119。

叙事文類中重要的題材,晚明則是以時人時事為對象,撰寫為歷史傳記性質的小說,相較之下究竟有何異趣?在此嘗試從宗教觀點切入,圍繞著冤結這個核心理念,探討其諸多面向,到底與社會倫理、法治運作和天理運行有何關聯性?並尋找解冤釋結的可能性,從而證成一種具有宗教感的敘述美學。

本文從“解冤釋結”的觀點考察其敘述結構,發現幾乎三分之二篇幅都在開展“結冤”情節。這種偏向的形成,必須回歸到義理結構的分析,唯有透過“結冤”敘述纔能“表明”、“暴露”冤的真相,將雙方壓抑已久的誤會、委屈、傷害,均一一呈明於天、地、人之間,纔是“釋結”精神的真諦。其次“冤”具有強烈的衝突性,從六朝志怪、唐人傳奇開始,即以公案、復仇或冥報類型表現個人冤結,但明清小說的特色就是同時綜合多種題材、類型,並且藉此強化其“社會性”,就像于謙之冤,不僅是個人際遇問題,更超越了家族榮辱;同時也透過輿論、小說進入公領域,成為一種公眾議題。而小說的敘述筆法則是不斷強化于謙之“功”,特別是與“為民申冤”的公案結合,又穿插明代眾多忠而見戮的冤獄故事,以此襯托于謙之“冤”達於極點,而要求明冤、雪冤的社會氛圍,也就超越了階級、身分,從而構成一種正面的社會公義感與時代感染力,最後則必須透過功烈成神的宗教崇拜,化冤氣為正氣,方能滿足集體的心理需求,展現感動人的文學力量。

關鍵詞：于謙 傳記小說 宗教文學 訴冤 報冤 解冤

在明人孫高亮(r. 1573)的《于少保萃忠全傳》中,²以于謙(1398—1457)

2 題名為孫高亮(約1573年前後在世)所撰《于少保萃忠全傳》,又稱《大明忠肅于公太保演義傳》、《旌功萃忠錄》。共有兩種系統,一是十卷七十回本的《于少保萃忠傳》,又署《鑄于少保萃忠傳》,以及題名為《于少保萃忠全傳》的十卷四十回本。其中四十回本流傳較廣,小說結構也比較縝密。職此,本文討論依據主要為四十回本的(明)孫高亮著,孫一珍點校:《于少保萃忠全傳》(北京:人民出版社,1999年),但也會參酌《古本小說集成》所收七十回本,也就是〔明〕孫高亮纂述,〔明〕沈國元批評:《于少保萃忠傳》(上海:上海古籍出版社,1990年)。後引同此,直接標注回數和頁碼,不再一一加注。

作為主人翁，表現“忠而見戮”的文學情感，既是藉由藝術形式之美，一方面彰顯標題上的“忠”——一種被儒家理想化的君臣之德，意謂為人臣者雖含冤而不易其德；³ 另一方面，在明代險峻的君臣關係中，激發後代士人在此倫理困境中提出種種深刻的省思和創作。⁴ 本文則從明代儒釋道三教合一思想的潮流來觀察，這部傳記體小說的敘述重點，看似表彰其生前功業之多，實則有意抒發其所含冤之深，如此纔能契合明清時人對其忠而被冤的感憤之情。本文即從“解冤釋結”此一宗教理念切入，重新理解明清時期于謙形象的形成及其衍變，非僅關乎于公信仰本身，實則關聯傳統神道的解冤形式及其義理。這種神祇祭祀的形成被認為有一標準化、規範化的模式，⁵ 而三教各依其義理而有其回應方式，一般的神祇祀典，大體遵循儒家官僚體制下的朝封制，也即是根據《禮記·祭法》所建立的祀典禮制，從諡號到封號，建立起人神層級井然、功報相符的王朝體制，以發揮“神道設教”的人文意涵；而道、佛二教則通過儀式實踐尋求化解之道，即使非“有功烈於民者”的庶民大眾，也可將其生前不得訴的冤屈，經由天地神祇的仲裁，最終獲得一生功過的公正審判，表現出傳統文化中濃厚的宗教意識。

有關這部傳記小說的研究，從版本學、本事來源、形象演變，以及其與民間信仰的關係，學界已有基本的考述，大體上將多種抄本、刊本區分為兩大類：分別為七十回的繁本和四十回的簡本。其中以四十回本的流傳較廣，自孫高亮

3 根據李佳研究，在明代有 121 位諡號為“忠”的官員，通常實指能贊襄軍務，以至歿於戰陣，敢於諫諍，甚至不惜以死感動君心，方為構成官員獲“忠”諡號的最主要緣由，為“忠”之精神的主要表現形式。見李佳：《明代官員“忠”諡考論》，《求是學刊》，2014 年第 2 期，卷 41，頁 160—167。

4 有關明清之際士人對於君臣間忠節的思考，可參見趙園：《原君·原臣——明清之際士人關於君主、君臣的論述》，《中國文化研究》，2006 年第 2 期，頁 12—33。而有關忠臣群相的創作，除了《于少保萃忠全傳》、《遼海丹忠錄》等時事小說之外，還有不少由建文忠臣群為題材的戲劇，可參見劉瓊云：《清初〈千忠錄〉裏的身體、聲情與忠臣記憶》，《戲劇研究》，2016 年第 17 期，頁 1—40 及《宦官、俠妓和女夷：〈血影石〉中的邊緣人物與異域想象》，《政大中文學報》，2015 年第 24 期，頁 89—128。

5 參見華琛撰，陳仲丹、劉永華譯：《神明標準化：華南沿海天后的推廣（960—1960）》，載劉永華主編：《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學出版社，2011 年），頁 122—149；科大衛、劉志偉：《“標準化”還是“正統化”？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統》，《歷史人類學學刊》，2008 年第 1、2 期合刊，卷 6，頁 1—21。

於萬曆初年編撰完成後，於萬曆辛卯年間(1591)刊行，其後清人屢據明刊本不斷刪定、刊刻，目前所知至少約有十多種版本。從版本學知識所反映的社會現象，經由七十回到四十回的刊本分合，已可概見這本小說被接受的程度。根據學者研究指出，四十回本刪節的部分，主要在與于謙或與關鍵情節關係不大的內容，還包括時人評論、說明性的文字，以及第六十九、七十回叙寫于謙夢兆、顯靈的“外傳”部分。這種刪節如同明清小說常見的簡本，可能是基於可讀性和藝術性的考量，⁶ 卻也顯示這部小說在明清之際的傳播擴散，已由明人對時事的關懷，轉化為對忠節典範的追慕，而于謙信仰也由區域化的夢神崇拜轉型，成為跨區域的土地神、都城隍和水神崇拜。過往的于謙研究已觸及此類議題，這些研究主要從國家、地方、家族與民間信仰等角度入手，重點在探討于謙形象與其信仰形塑力量的角力。⁷

本文試圖從宗教性的神道視角，圍繞著“冤”層層展開，探索其理念淵源及時代感覺，為了與既有的本朝人物小說研究進行區隔，⁸ 在方法論上綜合兩者連結 (and)、在內 (in) 與作為 (as) 等三種關係，選擇“解冤釋結”作為核心觀念，詮釋其

6 根據苗懷明和邵海清研究指出，《于少保萃忠全傳》一書確係節錄改編《于少保萃忠傳》而成，刪節部分包括：與關鍵人物于謙和主要情節關係不大的內容；冗長的敘述與對話；相關奏疏文字、贊詩與詩詞；時人評論和說明性的文字；以及外傳部分等等。同時此書的藝術性較高，是故兩種本子以四十回本流傳較廣，卻不見對此作品深入的研究。見苗懷明：《幾部描寫于謙事蹟的古代通俗小說考論》，《明清小說研究》，2000年第2期，頁191—26；邵海清：《于少保萃忠傳·前言》，〔明〕孫高亮纂述，〔明〕沈國元批評：《于少保萃忠傳》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁1—2。

7 有關於謙的歷史研究非常多，其評價都隨著對其形象的認定而轉化。陳冠辰的研究比較特殊，他將于謙形象視為一種符號，不僅成為明清社會官方、士人與民間各種形塑力量間相互交鋒的場域，也是過去于謙研究史諸多立場的投射。陳冠辰：《明清時期于謙的形象演變與民間信仰》（臺北：臺灣大學歷史學系碩士論文，2013年），即對此前概況，做了條理分明的陳述，本文在此就不再重述。

8 相對於按史演義的歷史小說，《于少保萃忠傳》的類型界定，一般都是將其名之為“本朝小說”，譬如姬忠勛將其定義為：“以發生在本朝的軍國大事作為故事的原型，為本朝的聖君、賢臣、良將樹碑立傳，將本朝的奸佞推上審判臺。……都具有明顯的政治功利性，甚至夾雜著個人的恩怨和政治忌憚。”見姬忠勛：《明清之際時事小說研究》（北京：首都師範大學博士論文，2000年），頁7—8。然而亦有將其視為“英雄傳奇小說”，如葉天山：《明代英雄傳奇小說類型的文化成因》，《文教資料》，2007年7月第21期，頁69。而孫一珍在《明代小說的藝術流變》（成都：四川文藝出版社，1996年）一書中，則將長篇傳記小說區隔於歷史演義、英雄傳奇和幻化神魔等，強調以一個主要人物描寫重點者，頁11。

敘述結構與義理結構。又從小說史宏觀此一主題，如何將此文化心理涵融於小說文類，在不同時期的文學形式中加以採用？更重要的是到明代如何為此部傳記體小說所吸收，其又如何回應公案、復仇或冥報等諸多故事類型。⁹此一現象實已超越了于謙一人、一族的私家問題，儼然已進入公領域，成為一個具有爭議性的公眾議題，既關聯冤結的社會性，也觸及民族間的社會公義，故具有頗強的時代感染力。如此纔能解釋于謙基於生前功烈，如何從成人而成神，¹⁰並在宗教的想象與實踐中化解怨氣、戾氣，進而滿足此一文化氛圍中的集體心理需求。

一、解冤釋結：從宗教到小說

《于少保萃忠全傳》一書的價值所在，不僅關乎一位歷史人物如何被小說化，成為明代傳記小說系列的著作之一，更在於其人其事所關聯的“冤與怨”。過去的中國文學研究，冤與怨一類的情感與情緒表現，一般都只從詩歌文類建構起“不遇”的文學傳統，以屈原(340B. C—278B. C)為原型，將其列於抒情或言志的文學譜系¹¹。其實“解冤釋結”既是民族文化底層一種心理感覺，也與宗教意識密切相關，特別是關係繚密的漢人社會，錯綜複雜的人際互動更易滋生冤與怨的情緒，如何處理化解，也就成為社會共同關注的課題。依照文類的成規來說，小說便於鋪陳細節，傳寫原委，而此一主題比較適於採用長篇的文學敘述，曲盡其中錯綜複雜的人情義理。儘管目前所見“解冤釋結”一詞，大多存在於宗教經讖注疏之中，尤其

9 崔金輝在《〈于少保萃忠傳〉公案故事考》一文，即考證《于少保萃忠傳》中四則公案故事與明代短篇公案小說集的關係，並試圖解釋這種題材互用現象的意義，見《語文學刊》，2010年12月，頁80—82。

10 詳見李豐楙：《從成人之道到成神之道：一個臺灣民間信仰的結構性思考》，《東方宗教研究》，1994年新第4期，頁184—209。

11 徐復觀即已指出：“《離騷》在漢代文學中所以能發生鉅大的影響，一方面固然是因為出身於豐沛的政治集團，特別喜歡‘楚聲’，而不斷加以提倡。另一方面的更大原因，乃是當時的知識分子，以屈原的‘信而見疑，忠而被謗，能無怨乎’的‘怨’，象徵他們自身的‘怨’，以屈原的‘懷石遂自投汨羅以死’的悲劇命運，象徵著他們自身的命運。”見氏著：《西漢知識分子對專制政治的壓力感》，收入氏著：《兩漢思想史》（臺北：學生書局，1989年），卷1，頁284。

是迄今仍傳承豐富解冤科的道教。¹² 此一化解冤與怨的“解除”儀式傳統，兼顧了度生與度亡的度人觀，非僅止於一人、一家之私，也常涉及公領域的社會議題，類似于謙的冤與死，關乎社會公義的存在與否。透過小說媒體的傳播，悸動人心之處遠勝於其他題材，成為讀者所喜聞樂見的作品。然無論是宗教或文學，兩者都有尋求化解的同一效應，差別只在於前者偏於宗教儀式，後者則偏於美學形式。

中國早期小說多屬精簡短什之作，到了明清章回體小說已發展為長篇鉅構，其取材所資、寓意所在，常兼綜連結（and）、在內（in）與作為（as）三種關係。在《于少保萃忠全傳》一書中，即可綜括此三種關係來詮釋于謙其人其冤，將此一深受時人矚目、有功而蒙冤的事蹟，經由全傳體的小說化過程，不僅情節的曲折變化勝於中古的志怪與傳奇，並將主人翁性格形塑得更加飽滿。綜述其一生事蹟，舉凡功與勞均萃於一傳，此即題名為“萃忠全傳”旨意所在。該書兼具真實與虛構的筆法，而宗教常成為連結兩者之間的斷裂，為現實提供合理的解釋，以及作為最後終極關懷之所歸，正是宗教文學的絕佳例證，特別是從宗教的解冤觀察于謙一生，其濃厚的戲劇性，更使其文學效應隨之增高。

華人社會的宗教信仰既與文化傳統相呼應，但其宗教特質在西方宗教學者眼中，常被認為擅長處理人生瑣事而缺少超越性，¹³而道教作為民族宗教，既需解決人道，也得要面對神道，佛教進入漢地後亦復如此。相對來說，儒家傳統強調合理主義而偏重人文教化，面對死後存在的問題採取存而不論的態度，正

12 有關道教的解冤釋結研究，近年已有一些成果，如車瑄根：《〈太平經〉的解冤結與大巡真理會的解冤相生之比較研究》，收入金勳主編：《道與東方文化——東亞道文化與國際學術研討會論文集》（北京：宗教文化出版社，2012年），頁391—418；朱展炎：《道經中的“解冤釋結”思想論析》，《宗教學研究》2014年第4期，頁44—49。而佛教的解冤釋結研究則大都散見在懺法研究中，如釋法緣：《〈梁皇寶懺〉懺悔法門的重點與意義》，《新世紀宗教研究》，2009年第3期，卷7，頁112—152。另外，福田素子《討債鬼故事の成立と展開：我が子が債鬼であることの発見》（東京：東京大學アジア文化研究專攻博士論文，2013年），則從討債鬼的角度，比較中日對於冤家債主的不同態度。全文已公開於網頁 <http://hdl.handle.net/2261/57343>。

13 韋伯在《中國的宗教：儒教與道教》（臺北：遠流出版社，1989年）一書中，透過中西宗教的比較研究，認為從思想觀念上，西方宗教講求超越性，而中國人相信現世，思想觀念缺乏人格化、超越性、倫理性的神祇，以致現世與彼世（超越界）之間缺乏必要張力。但肯定了中國文化有許多有利資本主義發展的因素，而在貨幣制度、商品經濟的發展以及社會財富的積累程度和文化發展程度較具優勢。（頁302—311）

因這種“未知生焉知死”的務實性格，縱使死後的祭祀禮制亦採取人文化成原則，僅將因義烈而死者列於祀典。而此一空出的文化空間就必須由道、佛二教補足，處理生死之間冤與解冤問題，即交由二教來接手，尤其道教具有民族宗教性格，其處理生前死後之冤的儀式比較契合人情世故。道教經藏選擇《度人經》列於首經，即強調度生與度死的濟度精神，是以從創教以後的齋法儀式，即明確表明冤與怨的存在。從人際冤對，乃至人鬼衝突、人神冒瀆，均試圖助人從生前到死後都能得到解脫，期使冤魂能夠順利超升，人間纔得以太平。

有趣的是，“冤結”一詞及其理念，依據文獻記載，卻是較早出現在文學作品之中，即屈原所作的《九章·悲回風》，其曰：“悲回風之搖蕙兮，心冤結而內傷。”¹⁴ 屈原將自身的不遇，藉由文學手法闡明內心的鬱結，此種無從傾訴的不公不義，其隱喻符號實取諸結繩經驗，將冤屈難訴所累積下來的情感糾結，喻為不易解卻宜解的繩結，而這樣的文學隱喻也就成為一種長期的文化記憶。這種文化心理在神道傳統中獲得更多的發揮，在漢代被聯繫於天人感應學說，期能將冤結無告、民多冤結等社會輿情聯結於天地災害，作為一種符應政道的政治徵兆，以及象示天下治亂的指標。¹⁵ 此即《太平經》關心天地間是否平衡協調的原因，認為一旦失去中和之氣，天下就會有天災人禍。¹⁶ 誠如《三和相通訣》所言：“（天地萬物、父母子、君臣民）一事有冤結，不得其處，便三毀三凶矣。”¹⁷ 又曰：“力行善反得惡者，是承負先人之過……不及三壽，皆夭也。胞胎及未成人而死者，謂之無辜承負先人之過。”¹⁸ 可見冤結之氣可跨越有形與無

14 見〔宋〕洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983年），卷4，《九章》第四之《悲回風》，頁155。

15 如《漢書·于定國傳》曰：“定國明習政事，率常丞相議可。然上始即位，關東連年被災害，民流入關，言事者歸咎於大臣。上於是數以朝日引見丞相、御史，入受詔，條責以職事，曰：‘惡吏負賊，妄意良民，至亡辜死。或盜賊發，吏不亟追而反繫亡家，後不敢復告，以故寢廣。民多冤結，州郡不理，連上書者交於闕廷。二千石選舉不實，是以在位多不任職，民田有災害，吏不肯除，收趣其租，以故重困。……’”見〔東漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，楊家駱主編：《新校漢書》，卷71，《雋疏于薛平彭傳附于定國傳》，頁3043。

16 黎志添：《從〈太平經〉的“中和”思想看人與自然的關係：天地疾病與人的責任》，收入鄭志明主編：《道教文化的精華》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年），頁49—75。

17 見王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），《三和相通訣》，頁150。

18 同上，《解承負訣》，頁22—23。

形,既尋求在此生此世能昭雪施報,也認為會引起陰訟牽連、人鬼牽連報等,後來即衍生為道教的塚訟說。

解冤釋結在魏晉南北朝的發展,從宗教信念到解除儀式都歷經佛、道二教的影響變化,前者在因果報應的基礎上,引入以修行消解前世冤仇的觀念,如三國時支謙所譯《未生怨經》,¹⁹後者則出現於塚訟中,《赤松子章曆》曾收錄各種上章儀式於塚訟章;在齋法中則有拔度亡者的救濟儀式²⁰,俱可見於〔劉宋〕陸修靜(406—477)整理的《洞玄靈寶五感文》和靈寶經派的《洞玄靈寶道學科儀》,且均輯入道教類書,如北周時期《無上秘要》、唐代孟安排編《道教義樞》,以及朱法滿所輯《要修科儀戒律鈔》等。儘管所引齋科名目略有差異,其所形成的“三籙七品”齋法體系,都在救度祖先中倡行悔過謝罪,成為一種儀式性解除法。解冤的信念隨著齋法發展,從奉道弟子擴及一般民衆,今猶見於敦煌的道教齋文中;唐代所踐行的儀式,杜光庭將其編入《道門科範大全集》和《太上黃籙齋儀》中,²¹在齋法及經文中收錄解冤釋結的儀節,均由道士表白祈奏,請求神靈寬恕以解除過往冤懟。²²此一現象表明了一種新的趨勢,就是與其等到死後進行塚訟,不如在拔度儀中就消除冤懟,於是也就從早期的上章首過,衍變為齋法中的化解冤結,方法上愈趨明確。

事實上,宋元以前解冤只是一種理念,尚未形成獨立經典,歷經唐宋轉型期以後纔出現較大的變革,出現專門針對解冤而形成的獨立性小經,明代正統、萬曆《道藏》所收錄者雖然不多,仍保存《太上道君說解冤拔度妙經》、《太上

19 〔吳〕支謙譯,收於《大正藏》第14冊, No. 507,又作《未生怨經》(臺北:新文豐出版社,1991年)。內容敘說佛陀在世時,中印度摩揭陀國的頻婆娑羅王為其子阿闍世(未生怨)太子所害,佛陀向其解釋此乃前世冤仇所致,只有一心靜觀修行,方能得到解脫。

20 有關道教早期的拔度儀式,可參見張超然:《早期道教喪葬儀式的形成》,《輔仁宗教研究》,2010年第20期,頁27—66。

21 〔唐〕杜光庭編、李仲勳重輯:《道門科範大全集》,收於《正統道藏》1225號;其年代及內容詳參 K. Schipper 所撰提要,詳參 K. Schipper and Verellen 所編 The Taoist Canon (《道藏通考》),頁1005;〔唐〕杜光庭集:《太上黃籙齋儀》,收於《正統道藏》507號,見 The Taoist Canon (《道藏通考》),頁578—580。

22 唐、宋之際拔度儀的流傳、形式,可參見李豐楙:《六朝隋唐仙道類小說研究》(臺北:臺灣學生書局,1986年),頁165—170。

說通真高皇解冤經》諸經，皆託為太上道君所說經，實際編成年代約在宋元之間。²³ 其間關鍵即在解除冤結思想的擴散，配合宋元以來日漸成熟的煉度、施食儀，其中都曾出現解冤釋結的內容，顯然煉度形神所歷經的水洗火煉，非僅魂魄本身，還包括人際、人鬼之間糾纏不清的冤結。然而這類解冤經究竟如何運用？從宋元至明的儀式類書均未收錄，可以推知解冤科的形成，約在明代中葉前後。明初由周思德主持編修的《上清靈寶濟度大成金書》尙未標示“解冤科”之名。²⁴ 一直要到從明代中葉以後，乃至清代，地方道壇纔出現題名為“解冤科”的科事，而明清小說中也常見延請僧道禳解的釋結情節，像萬曆二十年刊行的世德堂本《西遊記》，曾多次叙及三藏諸徒“合意同心，洗冤解怒”（第 58 回末）、“降怪解冤離苦厄”（第 86 回末），²⁵ 這些運用自然的宗教語言，也與《金瓶梅》等其他小說所使用者相符。²⁶ 儘管在這些小說的書寫中，解冤釋結只是作為小情節，並未形成具有主導性的敘述結構，但已證明解釋冤結的觀念確實存在於當時的日常生活。從道教解冤信念到儀式實踐的發展，既可體察小說如何書寫結冤、明冤和解冤；反之，也可從小說中反映出此概念已在宗教中普遍使用。

23 不著撰人《太上道君說解冤拔度妙經》，見《正統道藏》372 號；另一《太上說通真高皇解冤經》1449 號；其年代及提要參《道藏通考》頁 561、564，John Lagerwey、Hans-Hermann Schmidt 所考都認為形成於唐代，在此則以為應晚於唐，約在宋或宋元時期。又水火煉度的研究，詳參祝逸雯：《宋元時期道教鍊度文獻研究》（香港：香港中文大學文化與宗教研究所博士論文，2013 年）。

24 有關周思德活動的年代及主持編修事，參見丁煌：《臺北藏明宣德本〈上清靈寶濟度大成金書〉初研》，收於氏著：《漢唐道教論集》（北京：中華書局，2009 年），頁 246—280；最近李豐楙教授則針對其中的獨立醮科，以及後來地方道壇發展的醮科有新的觀察，詳參其主編：《道法海涵第一輯》（臺北：新文豐出版社，2014 年），《導論》，頁 10—11；《道法海涵分類編輯體例說明》，頁 6—13。

25 見〔明〕吳承恩：《西遊記》（臺北：桂冠圖書有限公司，1983 年），第 58 回，頁 735；第 86 回，頁 1084。

26 明清小說中，特別是世情小說如《金瓶梅詞話》、《醒世姻緣》等，常用細筆描寫齋醮的人員、過程和費用等。其次，如《水滸傳》等戰爭之後亦常有羅天大醮的描述；在《于少保萃忠全傳》中亦可見各種解禳、鬥齋的記載，如第三回寫何顏色之女病，酌獻五聖事；第十三回馬順毒害忠義學士劉球，忠魂附體其子，即有攘解的情節；又第二十七回石亨為桂妖所犯，舉家祈神問卜等等。

小說擅長表現時代的“感覺結構”(structure of feeling),²⁷書寫于謙一生功烈與冤屈為主線的《于少保萃忠全傳》,之所以特別值得討論,不僅因為此書完成時間較早,完整保存《明史·于謙傳》成書前的許多材料,²⁸同時也廣泛涉及明清之際的諸多面向,包括出版文化、社會建構、小說美學和宗教信仰等。本文主要關注該書叙及的于公之冤,其中由結冤、明冤到解冤所構成的連貫性議題,均深刻觸及人情義理的糾結,而非只是表面性的歷史陳述。然在深入解析其小說結構之前,有必要先回溯其文學淵源,從六朝志怪、唐人傳奇中的“冤報”叙事,理解不同時代間的異趣所在,並探問“誰”來關心這些結冤與解冤故事?先從宗教觀點探討圍繞著“冤”所展開的不同面向,諸如與社會倫理、法治運作和天理運行等問題,並省思人神之間是否也需解冤釋結?最後回歸到文學書寫分析,探討其中蘊藏的美學意涵,而非全面開展其他議題。

二、從訴冤、報冤到解冤：古小說中的三種釋冤觀

《于少保萃忠全傳》旨在叙寫忠臣于謙之冤,實際上卻反映出人際間多層次的冤與怨,也在儒家所標舉的倫理理想之外,更貼近一般民衆日常行事所接觸到的人情義理。儒家倫理強調以仁、和為貴,特別是仁人君子無所怨。²⁹即便如此,一般人從小我到大我、從私領域到公領域,人情網絡的懸密難解,往往

27 參見 Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University press, 1986, pp. 128 - 135; 中譯本見王爾勃、周莉譯:《馬克思主義與文學》(開封:河南大學出版社,2008年),頁136—144。

28 參見〔清〕張廷玉等撰,楊家駱主編:《明史》(臺北:鼎文書局,1980年),卷170,《于謙傳》,頁4543—4551。正史傳記與《于少保萃忠全傳》所記的歷史事跡大抵相同,主要增添神怪、公案等情節,以強化于謙之非常。另,該書也保存了于謙的詩、供詞等,詳見本文第三節論述。

29 《論語》中亦常提到各種“怨”,但孔子強調自己:“不怨天,不尤人。下學而上達。知我者,其天乎!”〔魏〕何晏注,〔宋〕邢昺疏:《論語注疏·憲問篇》,收入〔清〕阮元審定,盧宣旬校:《重刊宋本十三經注疏》(臺北:藝文印書館,1965年),頁129。又在《顏淵篇》進一步指出:“出門如見大賓,使民如承大祭,己所不欲,勿施於人。在邦無怨,在家無怨。”(頁106)認為君子處事敬慎、待人接物有同理心,就可以避免招怨。

愈親近之人愈常滋生異見，從小怨積累為大怨、從細冤糾纏成冤結，導致諸般磨擦、矛盾，乃至衝突不斷。這種情況早就出現在中華文明的初期，面對人情、人事的衝突，在處理方式上予以法制化，西周時代已發展出一套完整的民事訴訟制度，包括代理制度、調解制度、訴訟程序、上訴制度和巡行審判等。³⁰ 特別是秦政以法治國，而後西漢仍秦之舊，甚至沿襲到三國，均崇貴治獄之吏。故國家執法貴律尚嚴，以至執掌聽訟、斷獄的吏員成為“百姓所懸命”。³¹ 可見傳統司法制度在建立之初，既已受到外在因素的諸多影響，如社會等級制度、政治特權以及息訟思想等，使得執行律法判決的公正性增添許多變數。³² 尤其若將忠德簡化為君臣從屬之間的服從關係，故一旦涉及訴訟事件，作為臣下、百姓者只能“懸命”以待斷獄結果。倘若不幸蒙受冤情，也往往必須另尋解決的途徑——神道，上訴於天地神明，以求雪冤，形成一種不得已而為之的訴冤方式。

這樣的政治現實同樣反映於小說敘事，在兩漢魏晉南北朝的筆記小說，傳頌最廣者莫如《搜神記·東海孝婦》，乃是孝婦被誣殺姑的故事，其時即使有據理力爭的獄吏于公，也不能阻止太守枉殺這名含冤的婦人只能對天自誓，求得頸血逆流、郡中三年大旱的異象為警示。³³ 更常見的一種情況，則是將人間斷獄的場面轉移於上界或冥界，只是上界的描寫通常採取虛筆，如《搜神記》對於人間無法處理的冤情，經常訴之於天，但通常只濃縮為對話中的宣稱，作為加害者即將受報的預言或是結果的說明。如《夏侯弘見鬼》一則，即記載夏侯弘攔鬼詢問鎮西將軍謝尚無嗣之因，經由鬼的回答，得知謝尚年少時曾與家中婢女私通，後來違誓再婚，婢死乃訴之於天，謝尚終得無兒之報。³⁴ 然而寫得最具神氣者則屬《異苑·夏侯玄》，其言夏侯玄（字泰初，一作太初，209—254）以才

30 參見馮卓慧：《從傳世的和新出土的陝西金文及先秦文獻看西周的民事訴訟制度》，《法律科學（西北政法大學學報）》，2009年第4期，頁159—168。

31 見趙光懷：《獄吏與漢代司法系統》，《河南師範大學學報（哲學社會科學版）》，2005年第4期，卷32，頁89—92。

32 參見程政舉：《東朝廷辯與漢代訴訟制度的缺失》，《中州學刊》，2006年第5期（總第155期），頁162—164。

33 見〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《新校搜神記》（北京：中華書局，1979年），卷11，《東海孝婦》，頁139—140。

34 見如上注書，頁16—17。

望爲司馬師(字子元,208—255)所殺,宗人設祭時,看到玄來到靈座,把被砍下的頭放在一邊,然後將諸般祭品放入頸內,復又安然自若地把頭裝上,宣稱他已訴冤於上帝,將使司馬子元獲無嗣之懲。³⁵ 這類透過訴冤於天(上天或上帝),欲使理屈者受到應得的懲罰,通常採取間接性手段,如無後嗣、家人天生殘疾,或是家國傾覆等,並非直接懲治其本人。

將訴冤情節置於冥界斷獄的脈絡,早期寫得比較隱晦,如《列異傳·蔣濟婦夢亡兒》只提及蔣濟亡兒在地下“爲泰山伍伯,憔悴困苦”;³⁶《搜神記·胡母班》則記班在泰山冥府見其亡父“著械徒”、“困苦不可處”。³⁷ 凡此都未明白記載死後刑罰困苦的緣由,但學者指出早在佛教傳入之前,在《太平經》的天庭想象中,至少已設置了命曹、壽曹、善曹和惡曹等官署,根據個人簿疏善惡之籍,既決定其生死壽夭之外,也會決定其死後歸屬。³⁸ 直到東晉以後佛教信仰逐漸普及,佛典記載的八大地獄、十六小地獄等觀念,逐漸與泰山地獄結合;並在因果報應信念下,從六朝到唐人小說發展出一系列的地獄遊冥故事,不僅出現“罪簿”逐一審判亡者的情節,也仿效人間律法加以鋪陳,從捉拿提取、斷勘姓名、斷問行事到發監執行等,一一簡述其細節,其中亦可見到訴冤的相關情節。訴冤的內容包羅甚廣:如背棄本妻、³⁹殺生食肉、⁴⁰殺害無辜等,⁴¹但往往只濃縮爲簡單訟詞,所重者仍在地獄刑罰描寫,其意爲彰顯“冥法”權威性,以及報應不爽的現實性。

35 見〔南朝宋〕劉敬叔撰,范寧點校:《異苑》(北京:中華書局,1996年),卷6,《夏侯玄》,頁52。另〔北齊〕顏之推:《冤魂志》,《夏侯玄》,羅國威:《冤魂志校注》(四川:巴蜀書社,2001年),頁26—27亦載此事。

36 見題名爲〔曹魏〕曹丕:《列異傳》,《古小說鈎沉》本,頁135;另《新校搜神記》亦載此事,見卷16,頁117—118。

37 見《新校搜神記》,卷4,頁27—29。

38 相關研究已漸多,重要者如余英時著,侯旭東等譯:《東漢生死觀》(上海:上海古籍出版社,2005年),見第Ⅲ部分《魂兮歸來》,頁144—145。

39 見〔南齊〕王琰撰,王國良校釋:《冥祥記校釋》(臺北:文史哲出版社,1999年),《陳安居》,頁163。

40 見同上書,《劉薩荷》,頁137—138。見〔宋〕李昉:《太平廣記》(北京:中華書局,1961年),卷108,引《西陽雜俎》,《王翰》,頁731。《太平廣記》卷132,《報應三十一殺生·劉知元》,頁941。

41 見《太平廣記》,卷380,引《玄怪錄》,《崔紹》,頁3070。

六朝時期道教、佛教逐漸整備後，各自形成一套繁複嚴謹的儀式(冥法)程序。在這樣的時代氛圍，《冤魂志》圍繞關鍵詞“冤魂”所展開的敘事，正是結合儒家復仇正義與佛教因果報應的產物。然根據小南一郎的研究指出：該書超越了國家、政治或階級，未必全然合乎所謂“正義”的立場，而是藉著鬼魂對抗“為人者不可為之事”，也就是踐踏和背叛人與人之間的恩義與信賴關係者。⁴²因此該書的結構往往在被害人冤死後，直接出現種種昭冤的怪異現象，然後加害者常經由鬼魂親自執行報復而慘死：如能視鬼者親見竇嬰、灌夫共同笞打仇家田蚡、⁴³枉殺樂師太樂伎的陶繼之夢見陶跳入口中而發狂慘死；⁴⁴恩將仇報、設計殺害同夥鄧琬的張悅見其為厲而死。⁴⁵儘管有時冤魂亦會訴冤於天，或採取一種比較間接的借刀殺人方式，⁴⁶卻不再只是訴求於人間法律或地獄酷刑的執行。這種逸出常規的個人性報冤行動，學者都已經察覺其有別於君權絕對化的價值標準，但從冥法流變的角度，似乎更適合將《冤魂志》視為價值崩亂的應世方式。⁴⁷儘管如此，從佛教類書《法苑珠林》頻繁地引證《冤魂志》，以及後代小說類書《太平廣記》中“冤報”已經成為“報應”類的次類目，可見已在中國小說傳統中成為一種類型，代表著對於人間冤結已有某種固定的看法。

而稍後的唐人小說中則可以看到一種新趨勢，即是在具有佛教色彩的冥界法庭中進行恩怨的調解，如《太平廣記》引《博異記》中《鄭潔》一篇，鄭潔妻李氏曾死而復生，自述在冥曹中為前世妻子馬氏之母所訴，控告他殺妻剔腹，陷害其妻墜入不可轉生之境。在罪無可遁的情況下，他向庭上提出請求，辯稱

42 近年有關《冤魂志》的研究頗多，各有所見解，其中重要者為小南一郎：《顏之推〈冤魂志〉をめぐつて——六朝志怪小説の性格》，《東方學》，1983年第65輯，頁15—28。中譯本見李徵譯：《論顏之推〈冤魂志〉——六朝志怪小説の性格》，中國社會科學院文學研究所中國古代小說研究中心編：《中國古代小說研究》（北京：人民文學出版社，2005年），第1輯，頁83—92。

43 羅國威：《冤魂志校注》，《竇嬰》，頁9。

44 同上，《太樂伎》，頁64—66。

45 同上，《鄧琬》，頁67—68。

46 見 Albet E. Dien 著，周昭明譯：《冤魂志考》，《中華文化復興月刊》，1980年第10期，卷13，頁57—58。

47 見小南一郎：《顏之推〈冤魂志〉をめぐつて——六朝志怪小説の性格》，他在注10特別提及川勝義雄、吉川忠夫等人已經提出這種觀察。

與其將他拘監於無間地獄，不如放他回陽世，盡其所有為馬氏做功德，以助馬氏轉世。馬氏在託生無望的狀況下，接受李氏建議，官曹也樂於將其更檢放出，但需遣使隨衙勘責，使得李氏成為日在陽世、夜歸冥府的假釋者，由此傳達出有別於六朝造寺福大的功德觀。⁴⁸ 又如同書引《法苑珠林》中《湯安仁》故事，則是記湯氏為其驢所訴，冥使前來拘攝，與冤家對命。湯氏要求使者與驢協商，說明殺驢者實另有其人，又許諾為驢追福，請求放棄此一訴訟，終於達成和解。⁴⁹ 另外則是在人間透過儀式解除，如道教仙傳《洞仙傳·張巨君》，記許季山為父報仇，殺仇於道路，棄屍井中，原本以為無人知曉。不料為仇家所訴，得病不癒，於是晝夜祭祀，請命於泰山，神人於是降臨問對，方纔認罪，並以勤修解罪。⁵⁰ 可資對照者則是《集異記·阿足師》，記富人張臻夫婦育有一兒，生而愚騃，惟嗜飲食，散盡家產一心為兒求醫，最後找到阿足師，懇求拯濟。阿足師指出，此乃冤結未解，然因憫其勤虔，於是同意水上設齋度脫，當儀式進行到高潮之際，忽命壯力之士將此子投之於河，方纔揭露此兒實來報宿世冤仇，端賴阿足師識得前世因果，看破冤家利用張臻夫婦愛子之心，解除惡子帶來的無窮無盡的折磨。⁵¹ 凡此相對於冤報故事的以牙還牙，甚至加倍奉還的復仇行動，洞開另一種與冤魂調解和談的可能性，意即一方面讓受害者通過加害者懺悔、追福等儀式，獲得實質補償；另一方面也阻止過度的報復行動，藉由道德理性和功利思想，緩和或消除雙方“仇敵”關係，期以恢復人與人、人與物，乃至於人與天的和諧關係。

由此可見，從魏晉南北朝至唐代的古小說，冤結及其釋解問題，始終為敘事文類的重要主題，靈活出之以公案、復仇或入冥等故事類型，以此表現他界亦有正義的想象。亡者採取訴冤、報冤，無論是主動或被動接受“解冤”的協議，儘管報復的強弱或有不同，但其目的都是為了解決衝突所帶來的裂痕與傷害。而幽冥世界的冥律，在某種程度上可視為人間法律、制度和組織的投影，由

48 見《太平廣記》，卷 380，引《博異記》（明鈔本作出《廣異記》），《鄭潔》條，頁 3028—3029。

49 同上，卷 436，頁 3550—3551。

50 同上，卷 33，頁 214。

51 同上，卷 97，頁 648—649。

此不僅可見時代推移下公權力寬嚴與消長的變化，另一方面藉由他界冥法的延伸，亦可作為對此界權力運作的救濟、補充，甚至產生一種對反作用。其中幽微的差異，應該即是小南一郎教授所謂的“社會性”，⁵²或者可名之為根植於不同社會的“感覺結構”，但更根源性的思想來源，涉及了天、人之間的關係，奠基於中國士人傳統對終極存在的崇敬與信仰，相信天理並非為道德主體或自我意志的喪失，反而是自我實踐的體現，自訴其冤、冤怨必報也是人間絕對正義的實踐；然而隨著世俗權力的擴大，天人關係亦隨之傾斜，中古時期由佛、道二教微妙互動關係下所形成的“解冤”觀念，乃是面對越來越多前世今生冤怨未解的現實，原始佛教因果自受的報冤觀也不能完全因應“家族”禍福共負的信念，於是容納了訴冤的機制，並發展出幽明兩界各種和解補償的方式，對於啓發宋元以後愈形複雜的宗教科儀，具有不可忽視的作用，然而小說世界所反映的冤怨型態和解決方式，至此已完成初步的模型。

三、明冤與報功：于謙之冤的兩種筆法

公子于冕……與解人行至山海關，是夜夢父于公語曰：“吾前日已被石亨（？—1460）、徐有貞（1407—1472）誣害而死。吾魄雖喪，而魂不滅。當日訴於天，蒙上帝憐吾忠義勤勞，著吾為京都城隍。吾今欲朝皇帝訴吾之冤，但借汝目光三日，現形朝見皇帝後，還汝目光。”（第三十二傳，頁165）

明清時代社會變化與政治、經濟關係密切，小說中有關陰間訴訟的題材更加普遍，⁵³但基本上還是立基於古小說所建立的三種模式：訴冤、報冤與解冤，

52 見小南一郎著，李征譯：《論顏之推〈冤魂志〉——六朝志怪小說的性格》，同註42書，頁83—92。

53 參見康豹著，羅士傑譯：《明清兩代的控告儀式：宗教與司法連續體的形塑過程初探》，收於氏著：《從地獄到仙境——漢人民間宗教的多元面貌》（臺北：博揚出版社，2009年），第8章，頁233—286。特別是頁257—263。

而三者之間互有損益。明清長篇小說特有的共同性，就是多重類型的混合，⁵⁴《于少保萃忠全傳》一書亦然，包涵了歷史時事、公案和神怪三種類型；然而全書的靈魂所在，即是本節開始所引于謙冤死之後的托夢，借著向其子于冕顯靈的對話，保留訴冤於天的傳統形式，彰顯石亨、徐有貞誣害忠良之罪實，卻不急著向加害者報復，反而新增于謙魂魄借眼現形，親自上朝等訴冤的情節，可見其“明冤”之心要比“報冤”之意更為迫切。

然而這樣是否可視為明代冤魂敘述的常態？或是作為本書的特色？不妨先比較本書第十三傳劉球（1392—1443）報冤之例。事起於忠義學士劉球為國除奸，反為馬順（？—1449）害死，於是逕自附體於馬順兒子身上，歷數其惡後，並說：

馬順，汝害吾甚酷，吾今已訴知上天。不過七年之間，汝之死日，比吾尤慘酷也。汝今解襪何益，禍不旋踵矣。（頁 62）

這段話一如古小說中常見的報冤敘事，接下來的發展果然是其子不久即口鼻流血，面目青腫而死。不同者是第十五傳中提到的馬順個人下場，正統十四年英宗（朱祁鎮，1427—1464）因土木之變被擄後，給事中王竑（1413—1488）憤恨馬順紊亂朝綱，一時義憤下劈頭就打，激起眾官長久累積的群忿，爭相毆打，將馬順打得滿襟血污，眼珠突出，腦漿塗地，死於殿廷之下（頁 75）。這無疑又是一個加倍奉還的報冤故事的範例。

究竟劉球之冤與于謙之冤有何異同？則需從冤禍的源頭看起。根據史載，劉球為永樂十九年（1421）的進士，授禮部主事，又經胡濙推薦得侍經筵，並參修《宣宗實錄》，改任翰林侍講。正統六年（1441）因上疏反對麓川之役，並指出瓦剌野心勃勃，已為王振（？—1449）所不滿；其後又於正統八年（1443）應詔上言陳十事，涉及麓川之失，再次得罪宦官王振，再加上欽天監正彭德清從旁挑

54 參見劉書成：《論中國古典小說的跨類型現象》，《社科縱橫》，1993年第1期，頁52—56；紀君德：《明清通俗小說文體交叉、融混現象芻議》，《學術月刊》，2004年1月，頁74—79。

撥之下，王振怒而羅織罪名，將劉球繫於詔獄，並暗中授意指揮馬順，將其肢解致死。⁵⁵ 小說記載則簡化了劉球兩次上疏的原委，而強化王振與劉球之間的對立衝突，而將兩次奏劾合併為劉球針對王振專權，妄起兵端的控訴，不畏權勢，上疏奏劾，甚至要萬歲爺殺他，以凸顯劉球的“忠耿”。因此，當劉球將受到馬順施行惡刑之際，即說：

吾今為國去奸，反遭汝等奸邪毒害。吾死之後，旦夕訴於我太祖暨太宗之靈，伸吾冤抑被害之事，明吾忠義報國之心。先擒汝子，後誅汝身！（頁 62）

由此可見劉球報冤的對象只是針對馬順，並非及於王振。換言之，在這裏所呈顯的正義天秤，就劉球與王振之間的糾葛而言，劉球既為國去奸（王振）而慘遭冤死，卻換得表明其忠義報國之心，即所謂求仁得仁；王振雖為奸小，對劉球的控訴，以牙還牙，也是為求自保，故兩人之間的恩怨還算是平衡的；但從劉球與馬順的恩怨來說，儘管馬是受命於王，卻不顧道義，對原本無冤無仇的忠義之士遽下毒手，展開一連串的誣陷、下獄、拷掠、逼供，乃至搦扒其身，害其性命，人情義理皆有所虧，是以劉球死後施報的對象，也就以“家”為單位，延及於馬順父子兩人。

倘若在這樣比較細緻的冤報邏輯下，于謙雖然被石亨、徐有貞誣害，但嚴格說來究竟是誰負了他？又默許此一冤殺？值得再加推敲。細讀第三十二傳，其文曰：

明日，石亨等矯上旨，催促成獄。法司無奈，只得承亨、貞風旨，乃以“意欲”二字，附會上之。亨等遂挾都御史蕭維貞等構獄詞；其略云：“看于謙、王文等，意欲迎立外藩，圖危社稷，合依謀反者律。陳循與項文曜等，知于謙、王文等謀異不舉，依知情故縱者律。”奏上，天順帝覽畢，猶豫久

55 見《明史》，卷 162，《劉球傳》，頁 4402、4406。

之,乃曰:“于謙曾有功於社稷!”衆皆默然,未及對。石亨、有貞忙上前啟奏曰:“臣等出萬死一生,迎陛下復位。若不置于謙於死地,則今日之事爲無名。”上聞此言,其意遂決。法司標榜於市;二十二日早,獄中取出于謙、王文、范廣、王誠等,於西市受刑。(頁 162—163)

根據《比部招議》的記載,于謙案乃是先由六科給事中進行彈劾,然後得到英宗下旨同意後,才能由公侯伯、附馬、五府、六部、都察院、大理寺等衙門,會同魏國公等官,在奉天門進行會審。會審官員再根據于謙等人的供詞進行議擬,議擬之後,再奏請皇帝裁決。⁵⁶ 可見于謙案雖受到石亨、有貞的唆使,有司不得已以“意欲”二字成獄的冤案,但畢竟爲英宗皇帝爲一己復位之私,罔顧于氏既無罪實,更對國家社稷有再造之功,卻一再違背良心,下達上諭,連連稱“是”。⁵⁷ 因此于謙亡魂訴於天,主要的訴求就在祈求上帝顧憐其忠義勤勞,並非惜生怕死,而即使已蒙天應許,而授予京都城隍一職;孤魂卻猶感不足,還要再面朝英宗皇帝訴冤,其中的意味也就不言而喻了。由此可看出,于謙被冤殺,應負最大責任的就是英宗皇帝,但生爲大明忠臣、死爲忠鬼,怎忍直接攻擊主上? 更不願如同受誣陷的王文(1353—1457)不勝憤辨,大聲呼叫,就只好如在第三十一傳中所記的,提筆即寫下洋洋灑灑的千言供詞,其辭頗長如下:

供狀人于謙,年六十一歲,係浙江錢塘縣民籍。於永樂十八年中鄉科,十九年登進士。二十一年奉命差往廣東平祭瑤僮,犒勞官軍,清查功績,一軍稱廉明,瑤民懷德綏服。回京遂陳瑤疏,蒙恩復差巡按江西;有枉民滯

56 事見沈家本著、南玉泉整理:《比部招議》(北京:中國政法大學出版社,2010年),頁295—297;傅吾康在其《1457年審訊于謙的一個文件》已引用此一檔案,收錄在他所編寫的《比部招議》一書彙編刑部等會審(華西協合大學,1947年,頁193),筆者未親見;張凡:《明代會審研究》(中國法政大學碩士論文,2008年)第五章也利用此一材料,提出相關會審的研究,頁27—28。

57 英宗所下的兩道諭旨,第一道即曰:“你們說的是,這廝每好生無理,都拏了,會多官午門前問。欽此。”(《比部招議》,頁295)第二道旨亦是稱:“是。于謙、王文、王誠、舒良、王勤、論法本應凌遲,從輕斬了……”(《比部招議》,頁296)。

獄，一鞠而知，全省皆稱明察。因見寧府強橫，劾其不法者二人。又見長蘆一帶馬夫，快船夾帶私鹽萬萬，某亦不避權貴，各置之於法；至今河道肅清，民無阻擾，還京復命。宣德元年，扈駕往征漢王，收伏漢庶人，庶人當殿不服，反出不遜之語；某歷數其罪，詞嚴義正，漢庶人無敢再言。二年，山西、河南災荒，蒙聖恩親擢巡撫侍郎，敕往二省；某遍歷諸處，問民疾苦，出示勸諭，良民尚義，捐貸資粟；仍捐己俸糶穀，以賑饑民，以備荒歲，全活億萬。每至汴城，見黃河水勢洶湧，民遭漂溺；趁民間農暇之時，令其預為椿柳，以被卷掃之害；又曠廓乏人家之處，捐俸令人種樹、濬井、建亭，使行者無枯渴之苦，往來有少憩之處。久慮別省流民，居住無棲，乃編成伍甲，給與空閑田地，造房屋耕住，俱為良民。出役數十年間，晝夜區畫，興利除害；二省人民，建某生祠於白茅橋畔。正統十一年還朝，因觸怒權臣，降某二級，仍差巡撫二省。十四年，今皇上親率六軍，蒙塵北地。初十日，京師大震；某望北號哭，急啟太皇太后，乞命郕王監國。是日，群臣見馬順呵散儀仗，因忠憤激發，共擊死馬順，廷中大亂，無復朝綱。郕王見駭，欲回宮者數次；某忙奔前掖，留王住定，一一處分，慰肅百寮，奏滅奸羽，群臣帖然就列。一日之間，區畫百端，飛符整飭，袍袖盡裂，履舄盡穿。翌日，蒙太皇太后進爵尚書，某固辭不受。其時民心慌擾，訛言萬端，奸盜四出，百姓逃移，京都空虛。某乃令人巡視，多方曉諭，軍民稍安；某集眾啟請太皇太后，社稷為重，乞立太子，以臨臣民；乞命郕王，以輔邦家。二十一日，太皇太后命郕王為帝，保宗社如泰山之安，使國家成中興之業。整頓未完，敵兵突至，某親督將士，誓以忠義，遂挫敵於德勝門，遁回。某慮敵必掠通州，以資人馬；某急往通州散糧各足，繼焚其餘，使彼進無所掠，退無所資，知吾有備，不敢侵據。至十月初三日，敵因喜寧唆撥，復大舉入寇，九邊震動，萬姓惶惶，有倡南遷之議者。某慟哭諫阻，力陳京師根本之地，今不守此，則大事去矣。景帝頓悟，宗社奠安，軍民無遷徙之苦；即日命將出師，整兵拒敵：飭郭登謹守大同、激楊洪父子盡力報效、勵石亨叔姪奮勇破賊；令孫鏜、萬廣守衛京畿；督張、衛、穎、鼎峙互援。諸將奏功。復保孫安、朱謙修飭獨石諸城堡；

仍用計使楊俊、高磐密擒喜寧，豫埋銃炮擊敵。敵懼請和，景泰皇帝猶豫未定。某忙上前陳奏，備述兄弟至親，君臣大義，禮宜答使迎復。景帝頓悟，遣使臣迎今皇上歸國。兄弟行揖遜之禮，君臣賀再會之儀；置立十二團營，掌督精兵一百八十餘萬。授計於董興、馬軾等，剿除廣寇黃蕭養；指畫於陳瑄等，收伏閩寇鄧茂七；薦陶得成誅，降浙寇葉宗留。又安插永樂年間降人於東南，潛消彼敵覬覦之心。復保陳豫、王通築城於天壽山，使軍兵無遷徙之患，商賈得安集之防。七年之內，日則不暇飲食，夜則獨宿朝房。蒙問，所供是實。（第三十一傳頁159—161）

其詞所述縷縷，所供事事，均為事關軍國的豐功偉績，歷歷可數。而在其功大的對照下，愈發彰顯其冤之重。此即《全傳》刪節了七十回本《萃忠傳》引錄的大部分詩詞、奏章，卻不惜費詞全錄此文，其中蘊含的微意正可與本傳的回目標題“吐丹忠親寫供狀”呼應，藉此回顧于謙一生之忠行與忠忱，可謂“萃忠”傳之關目所在，反襯出控告他“迎立外藩，圖危社稷”之無稽，更昭示英宗“決意”下旨之忘恩背義。

由此也可以明白全書四十回的結構，之所以集中於于謙一生的功業，從少年初出茅廬寫起，以設計平定山東唐賽兒之亂為其生涯首功（第1—4傳）。入仕後曾任監察御史，安定廣東，巡按江西，懲處奸佞。又因伐漢王之功升職，奉旨巡撫山西、河南，賑濟災民，勸服太行山群盜（第5—8傳）。其中即混雜了公案和神怪小說的情節：包括董山借錢糾紛案、寺僧殺人案、捉喜二判還銀兩案、劉孔宗官司黃牛案和家產糾紛案（第6—12傳）。主要即誇飾于謙本為神人轉世，少年遊學曾斥罵惠安寺太保神像，又曾獨自至寶極觀驅鬼，並使女妖精現形等（第25、27傳）。小說一直到第13—24回，纔寫出北地瓦剌軍犯邊，正統帝御駕親征被擒；景帝即位後，于謙即率軍抗敵，並反對徐理遷都南京之議。在安定政局之後，迎回正統帝，卻因而得罪群小。時值景帝重病，徐理等誣陷于謙等人，諸賢均被天順帝處死（第30—33回）。後來天順帝得知于謙冤案的真相，始發配徐理，監斃石亨（第33—36傳）。至弘治帝時方嘉獎于謙之功，贈諡贈額，建祠加祭，于謙後代亦均顯赫（第37—40傳）。主要都在透過不斷強化于謙之“功”，特別是與“為民申冤”的公案結合，又穿插明代忠而見戮的冤獄故

事，以此襯托于謙之“冤”，有意藉此凸顯于謙“功大冤深”；但于謙解冤的過程，終究歷經數代，最後纔能真正完成。茲此，本書的最後十回，圍繞著于謙的奇冤叙寫。解冤則是等到徐有貞、石亨等復辟主謀盡死，乃在于謙之子于冕的不斷爭取，再加上英宗皇帝過世，憲帝登基之後，纔真正得到平反，乃由杭州府縣奉旨營建“旌功祠”；萬曆十八年纔將于謙諡號由“肅愍”改為“忠肅”，正面承認其“忠”——明代諡號制度中官員不惜犧牲生命堅守政治原則，⁵⁸亦可謂達到明代臣道最高的理想境界。

因此，該書結尾反覆嗚呼之嘆，總括其一生而有所論定，其致慨之言有如下者：

嗚呼！于忠肅公功大冤深，褒崇贈錫，未足盡其烈。而靈爽晤於天地，千萬世不泯，是真千古一人也。嗚呼偉哉！（頁 210）

在此明白點出“功大冤深”四字，作為于謙一生的蓋棺定論，然其中“未足盡其烈”的斷語，更值得推敲，既寓含明代臣、民對君權的迂迴對抗，也包含神道結構的報功機制，⁵⁹即《于少保萃忠全傳·序》總結所言：“今勿論海內學士、大夫，瞻斗杓而仰河岳，即田夫墅叟、粉黛笄禕、三尺童豎，語公事業，則顏開，談公冤憤，則色變。百世之後，過公之里，謁公之像，有不且悲且泣、歛噓感動，想見其人者乎！”（頁 211）表達時人對他一生遭遇的無限同情與追慕，完全不受階級限制，然而此中的“冤憤”、“悲泣”，並未隨著于謙現實生命的結束而劃下句點，也非帝王家的“褒崇賜錫”即可彌補，反必須經由另一種超越時空永恒生命的真實存在，作為其功烈的終極認證。換言之，歷史人物形象愈顯真實，“功”與“烈”的對比愈強烈，其於神道上所受到的生命評價愈高，同時也暗示了其成神“靈驗”之效。

58 見李佳：《明代官員“忠”諡考論》，《求是學刊》2014 年第 41 卷第 2 期，頁 160。

59 參見李豐楙：《從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考》，《東方宗教研究》1994 年新第 4 期，頁 184—209。丁仁傑：《靈驗的顯現：由象徵結構到社會結盟，一個關於漢人民間信仰文化邏輯的理論性初探》，《臺灣社會學刊》2012 年第 49 期，頁 41—101。

四、結冤與解冤：《于少保萃忠全傳》中的宗教情懷

《于少保萃忠全傳》既以于謙之功與冤作為主線，其主線之中又包涵許多副線，方便穿插諸多公案與時事，如此既隱藏著人際間的諸般怨懟、冤結，也安插了庶民之間的諸多瑣事：諸如借錢糾紛、姦殺、詐騙、官司黃牛和家產糾紛等等；即深刻細描廷諫下獄、⁶⁰ 宮廷政變、⁶¹ 朝臣間的恩怨，⁶² 甚至涉及明朝與邊界民族間的衝突，⁶³ 即時反映明代章回體小說架構發展成熟的文類效應，又以于謙真人真事的歷史事實為框架，型塑一位歷史人物的全傳文體。此種全傳體捨離歷史傳記的制式操作，放在明代中葉的小說競爭中，之所以能有突出處，就在擅用從明冤到解冤的冤情策略，故抄本問世後又經刪節而刊行，得以行世不輟。由此思索此一文學現象，其背後必然存在一些值得省思的原因，就是這樣的敘述如何區別於史傳，創造出一種兼顧傳記與小說的文體，其敘述既不受誇言英雄傳奇事蹟的限制，但也不宜流於奇書文體所側重的奇人奇事；其平衡點就在既要兼有兩者之長，又需遵守歷史人物傳記體的基本規律，基於這種藝術創作的制約，乃特別採取“冤結”之“結”與“解”作為一書綱領，借此反映明代社會的諸多問題，其中關聯較大者即是君臣倫理，而其冤結則曲達官場文化。觀照全傳長達四十回的瑣細鋪陳，其大小事件既多且繁：既有改寫歷史真實事蹟，也摻雜諸多符合閱讀習慣的小說趣味。

中國古代經典雖然很早就有各種冤懟記載，但通常探討應然之理，較少針

60 如第十三傳“王振恃權誅諫職 太后盛怒暫徇情”，追溯大學士楊溥為洪熙奪嫡之事苦諫永樂帝，帝怒下溥於獄中十年。（頁 63）

61 如第三十五傳“童掀開瞽得漏網 曹欽造反亂京城”，即是曹欽怕受到石亨事影響，每受劾奏，顧通謀作亂，遑杲、吳瑾拒敵不勝而死。（頁 180—185）

62 如第二十四傳“于公薦賢置州縣 徐瑄改諱治張湫”，記于謙奏薦徐瑄治張湫河決，內監有言，故事有不諧，反銜恨於于謙。（頁 123—124）即使徐有貞與石亨在合謀害死于公後關係日疏，石亨謗訕有貞，使其落獄，發落謫戍雲南。（事見第三十三傳，頁 168—173）

63 如第十四傳“權璫蒙蔽勸親征 王師敗績於土木”，記馬雲等使到瓦刺買馬，醉允和親，終失信於邊國，而挑起戰端。（頁 67—68）

對這種人間實然的衝突與情緒深入分析，反而要訴諸宗教典籍，纔能找到對於人類冤結起源、情緒反映的探討。如《太平經》曰：

天地之間，常悉使非其能，強作其所不及，而難其所不能，時覩於其不能為，不能言，不憐而教之，反就責之，使其冤結，多忿爭訟，民愁苦困窮，即仰而呼皇天：誠冤！誠冤！⁶⁴

其治理人不知，或有大冤結，而畏之不敢言者，比若寇盜賊奪人衣服也，人明知其非而不敢言……或有力弱而不能自理，亦不敢言，皆名為閉絕不通，使陰陽天氣不和。⁶⁵

相對於現實世界強調社會地位的貴賤、能力的強弱，《太平經》更看重以“天道為法”，主張採取一種尚柔求寡、順應自然的社會管理，因材而用，因性而治。⁶⁶故在第一段引文隱然指出，天地間本有強弱愚智之別，一旦強不平以為平，超過一個人所能承擔，既不耐心教導，反予以責備，則會產生怨忿之情。第二段引文則是繼續討論強權統治的惡果，使被統治者畏不敢言其非，或者能力不及辨是非，其結果就是天地閉絕、陰陽不和，災禍也將隨之而來。

在佛教方面，以《梁皇寶懺》為例，其詮釋“怨結”的產生，起因於“一切怨對，皆從親起”，“得起怨恨，皆由親近”，認為在現實的日常生活中接觸到的人，往往以三毒根，多所責望，而自相觸惱，以致多起恨心。更進一步地追蹤“何者怨根苦本”？根據懺法解釋：“眼貪色、耳貪聲、鼻貪香、舌貪味、身貪細滑，常為五塵之所繫縛。所以，歷劫長夜，不得解脫。”於是告誡眾生：“怨對遍於六道，若不解結，於六道中，何時免離？”從而教導眾生：“菩薩摩訶薩捨怨親心，離怨

64 王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），頁202。

65 同上，頁145。

66 詳見呂錫琛：《論〈太平經〉的倫理思想》，《哲學與文化》，2002年第6期，卷26，頁562—570。

親想,以慈悲心平等攝受。”⁶⁷

在三教合一的社會氛圍中,即使難以遽斷《于少保萃忠全傳》的思想有其來源,但該書行文確實可見其獨重冤怨思維,存在一種深沈的宗教感。這裏所謂“宗教感”,意指奠基於超越存在的一種敬畏心與信仰心,從而產生對萬物生命的尊重心態。因此全傳即使對主人翁于謙揄揚有加,但並不刻意將其塑造為完美的聖人,也不一味醜化相對的冤家。儘管全書四分之三篇幅均在鋪陳于謙的不凡與功績,到最後的四分之一纔寫其奇冤;但換一個角度來說,也可說全書的四分之三篇幅,都在叙寫于謙如何“結冤”。回到其義理結構的分析,事實就是透過“結冤”叙述,以揭露“冤”的真相,將雙方長久積壓的誤會、委屈及傷害,均一一呈明於天、地、人之間,纔得以通透其“釋結”的真諦。以下即具體地從三個面向切入,分就其重點來討論:

一是命定:從小說開頭即強調于謙自幼聰穎不凡,甚至指涉為文天祥轉世,⁶⁸但也由於先天所值,個性也不同於一般人,不受制於地位高低,自認理之所在,常開口衝撞,故而被私塾先生,甚或自己的外祖母都視為頑劣。⁶⁹即使他還只是一名贊禮生員,竟當場指責主持典禮失儀的官員,在十分關照他的提學苦口婆心地警告後,才自覺不宜太過:“于公此後,自知豪氣太過,恐人暗擠。”(第二傳,頁10)同時也藉由徐瑄、段民兩表兄弟之口曰:“足見兄忠心觸發,豪氣過人。”(第三傳,頁11)愈發建立起自我的認知。所謂性格即命運,全傳即抓住這一點,三番五次大談于謙的面相及其命運。如第一回借僧人蘭古春在于謙孩提時就為其看相,即曰:“此子骨格非凡,人莫能及,他日乃救時宰相也。”第二回又借袁忠徹指出古春相術不足處,詳細論斷于謙未來遭遇乃曰:“日後為國家必然犯刑,亦其數也。”(第二傳,頁5)不僅表明面相與天數兩者間的內在聯繫,逐步凸顯于謙忠耿的性格,強化全書“忠”的調性,也埋伏了日後不得

67 參見釋法緣:《〈梁皇寶懺〉懺悔法門的重點與意義》,《新世紀宗教研究》,2009年第3期,卷7,頁136。

68 見第一傳言其祖侍奉文天祥遺像甚虔,當其父因無子而憂,夜夢神人言:“頃當為汝之嗣。”(頁1)第二傳袁忠徹斷其面相說:“此子之貌,確肖宋朝文丞相之怡容。”(頁6)

69 在第一傳中屢寫于謙少時機敏,曾與賣養老者鬥嘴,館中頑戲而被責,見頁2—3。

不然的情節發展。第四回古春碰見傳中三位主要人物：于謙、石亨（後為殺于謙的主謀大臣之一）、石彪，甚感驚奇，為之歎息再三，遂問其故，古春乃曰：“山僧歎息者，奇三君之數耳。”（頁22）並以三詩相贈。詩中即隱喻其後三人此後的命運，其中送與于謙的詩則云：

巍巍體貌若天神，炯炯雙眸耀朗星。聲似洪鐘欺項羽，面如冠玉賽陳平。
擎開赤手安邦國，誓展丹心佐帝廷。他日救時真宰輔，後人誰不羨忠貞。

詩末結以“忠貞”二字，即呼應書名的萃忠標記。而忠貞、忠義也成為于謙日後自許期人的標準。因此他在面臨國家危難，數十萬敵軍乘勝兵臨城下之時，即勉衆人曰：

汝等受國家厚恩，當以死報效。為人最難得者“忠義”二字，惟國家有難，方顯忠臣、孝子、烈士之人。今事機急迫，不可有一毫差錯，倘有差錯，禍患立至。且賊長驅而來，不劫驚，則殺戮。與其遭彼之害，寧可對敵而亡，總是一死，不如盡忠而死也。生則成功有賞爵，死亦揚名於後世。（第十六傳，頁84—85）

情急之際往往不意吐露心聲。而這種死烈之忠的心志其實早已根植其心中，可從于謙早年在富陽山讀書，見燒石灰窯的燒灰，即自然感發而吟道：

千錘萬擊出深山，烈火焚燒若等閒。粉骨碎身全不惜，要留清白在人間。
（第五傳，頁25）

此一心聲果然如同讖語一般，成為他最後的命運。

二為因果：本書既為一個長篇章回小說體的敘事，就不像短篇的文言體小說，因果呈現往往只用直線式發展，而是從容地設局鋪展，每每預藏伏筆，環環相扣，最後的結果纔會浮現出來。在書中有一個至要的關鍵詞就是“怨”與

“恨”，二者不斷反覆出現，最後纔累積為諸般缺乏公義、理性的報復行動。考察造成于謙奇冤的三個主要角色，王振、石亨與徐瑄(有貞)，後兩者原本皆為他的舊友，年少即被預言為“日後俱成救亂之人”，而彼此惺惺相惜，于謙對於這兩人甚至有提拔薦舉之德；然在複雜的人際互動中功利關係密切，不斷埋下“怨恨”種子，積怨既深難以化解，最後衍生出的結果——就是反友為敵、滋生禍害。分析此一結冤與積怨的過程，首從王振來說服喪期滿回京，拜謁王振之際，對其遽然上座，深感不滿，竟不與言語，茶罷而別，自此與王振不睦；後又對王振乘坐四明車輦的飛揚跋扈，“心中忿怒”，當眾責其過，兩人結怨日深(第十三傳，頁64—65)。此一怨結固然肇因於王振掌權跋扈，一時義憤而有所不協。然而石亨與徐瑄既為舊交，本書則採取漸進式的敘述，呈現雙方因誤會累積而怨結漸成，充分表露佛家所見“一切怨對，皆從親起”、“得起怨恨，皆由親近”的人性糾葛；其下即例舉兩人的心態變化的過程，一開始石亨原本對於于謙並非無感念之心，故文曰：

亨自思：“吾雖有戰功，而安邦定國之功，于公之力為多。”乃列舉于公屢次大功，請官其子。景帝即封于公之子——于冕為府軍前衛千戶，公即上表，辭子之官，復曰：“用人之權，在於君父，石亨烏得而主之。”亨聞此語，心中甚恨，曰：“吾之好意，反成惡意。”如今又見公之戒飭，愈恨，遂不遵戒，往往冒功壞法。……石亨見朝廷拿了冒功人等，又查革了楊海官職，心中忿忿不樂，怨恨于公。(第二十七傳，頁140)

石亨有感于謙知遇之恩，卻未能體察于謙以國事為重的責任感，以己度人，邀功之餘，也為于謙之子請官，不僅好意被拒，反為于謙所糾正。他不知自省，反埋下怨恨之心，並任其滋長，變本加厲，最後醞釀出極為惡毒的詭計，文曰：

石亨見牌心喜，曰：“于尚書！中吾計也。”誰知石亨見皇儲未定，意欲復立上皇，貪功報怨，滅深謀險至矣。(第二十九傳，頁153)

石亨的“貪”與“怨”，至此完全蒙蔽了心中一點靈明，棄國家安危、朋友道義於不顧。

至於徐瑄，儘管于謙對其深究天文、地理、兵法、水利、陰陽、方術之書，而稱讚有加，但在土木之變的危機中，對其主張南遷，于謙當眾力阻，從此聲名大壞。（第十七傳，頁 88—89）唯于謙並不因此而生嫌隙，還是一貫地依才舉賢，卻因過程屢有波折，反招怨疑。由此更透徹表明人際關係的積怨過程：

徐瑄即造于公府中，一來賀節，二來即問起前所浼之事。于公答曰：“日前小弟面奏薦兄，奈內廷諸人知兄之名，當面阻撓，使吾不敢再奏。”徐瑄默然不悅，即辭回，公固留酌，不肯而出。於是深恨于公。（第二十四傳，頁 124）

有貞在京一年，因國子監缺祭酒，復浼于公保薦，于公即使保奏。過數日，于公奏事於文華殿。景帝獨宣于公至面前，曰：“徐有貞雖有才華，然其心術機險，豈堪為祭酒耶？若用之，豈不壞了後生輩也？”公見諭，惟叩謝，辭出。左右見景泰召公當面，遙聞有貞祭酒之旨，傳與有貞。有貞只道于公不薦他，又在上前說他過失，甚恨于公。兩次不如所願，遂爾成仇不解，冤禍於此基矣。（第二十五傳，頁 130）

由此一步步地點出其“默然不悅”、“於是深恨于公”、“甚恨于公”，“遂爾成仇不解，冤禍於此基矣”，情感層次分明，清楚表現出因親反成仇的人性盲點，冤禍之有因。

三是罰罪與報功：冤怨的產生也常肇因於不能罰罪與報功。傳統夙有“代天施行，賞功罰罪”的邏輯，于謙帶兵深解此道，《全傳》中將“土木之變”（第 14—18 傳）設定為于謙再造王室的關鍵事件，在此展現了臨危授命、指揮若定的長才。他籌劃京師保衛戰的同時，也因應群臣要求懲辦禍首，此事既肇因於王振的專權亂政（第 13—14 傳），而小說在十四傳中已交代王振死於兵亂，又在十六傳記載當殿打死附檔奸邪，抄沒王振家產之事，罪懲已施，卻又為何於

十八傳中突然插入“舊窗友赴京干謁 西和尚驚死教場”一回，敘寫失職將官請託于謙舊友捐金救命之事？豈不有違于謙之忠耿？事實上本傳一方面詳述教場閱武，“代天施行，賞功罰罪”的場面，另一方面鋪陳于謙之所以訂出“國法交情兩盡”之法，包括二項：

- a. 接受朋友關說，每人只取三百兩，捐作為陰鷲。
- b. 許他圖國死取代斬首，留予他子孫襲職的機會。

他的考量有四：“一則明正其罪以警將來；二則吾也留些陰鷲與他們子孫，以便襲職；三則盡了國法；四則全了朋情。”（頁93—94）其次隨著五友相聚於教場，得以展示難得一見的“賞功罰罪”場面，不僅敘述軍兵操演、簪花賜酒、銀寶給賞等過程，還有一場更加震撼的場景，即嚴懲十二員失職將官，配合鑼鼓聲響，使用銅錘打死，打得“血光上沖，軍聲齊喊”，這樣的畫面頗為血腥；加以驗視諸將校，依照逃回的狀況，分別施以捆打、斬首等重責，目的即在彰顯賞功罰罪的重要性，並且深化于謙作為一位成功將領的描寫，表現出其對於施行恩怨賞罰的細膩度。

在這樣的邏輯之下，南宮之變冤獄的禍首王振、徐理、石亨以及合謀黨羽務必一一伏法，而對於功大冤深的于謙也必須評功悼枉，即從第三十三傳一直延續至結尾的第四十傳。首先在於公死後，人們紛紛主動的追念，天順帝也慢慢感到石亨的行事過枉，但礙於復辟首功一時不能問責；再說徐有貞與石亨在合謀害死于公後，二人即關係日疏，石亨乃謗訕有貞，使其落獄後，並發落謫戍雲南；後遇赦歸，夜夢見于公，得病而死。另外也先聽聞于公被殺後，即刻率兵再次犯境，石亨叔侄無力迎敵，一戰而敗。衆官乃彈劾石亨之罪，皇上罷其兵權，不久又收其入獄，賜白羅令其自盡。童先聞訊逃出，投曹欽家中，策動他造反，擾亂京城。王師齊集，捉拿奸黨，最後即誅欽於市。類似的敘述即是對於歷史的交代，表明因果報應下的宗教思維，由此滿足同情于謙之冤者，表示小說世界中猶能保存人間正義，以神道平衡人道。

此一小說所張揚的公正性，並非只是惡人得到懲罰而已，還必須採取一種

神道模式，取得超越性的圓滿大結局模式，方能充分發揮補償的心理，彰顯天地正義。這種思維反映於情節安排上，在於謙蒙冤事件落幕多年之後，還不厭其煩地叙寫其子于冕的諸多行動，含冤忍苦地等待衆權奸均紛紛死去之後，纔上疏陳奏其父的一生功業，而百年間朝廷亦不斷有人奏議此事，民間也屢有行動，這一連串爲父親平反與爲兒子續其餘蔭的書寫，從文學觀點看似拖沓，卻在其宗教上具有不可省略的作用，故成化帝追念于謙沈冤深重，擢升于冕爲應天府府尹，此即針對受冤者後人的實際補償；對於當事人本身而言，其神靈已遠，則採用祀事來平撫安慰，此即爲儒家慣採的諡號與封賜制度；後來弘治皇帝又允其建祠，加祭于公，並按照諡法諡爲“肅潛”，則是進一步地昭雪其冤；同時也反映於民間的于謙信仰，即由庠生張傑重修于公像、浙江鹽臺姚公建忠節坊，並立碑紀念其人其事；百年後，又有浙江巡撫傅夢春奏請改諡于公“忠肅”二字，官方正式承認于謙的忠烈性格。這種圓滿結局纔是天地正氣的張揚，象徵忠肅公的靈爽，昭於天地，千秋萬世得以不泯。

五、結 語

在明代萬曆中葉盛行的說部中，類似孫高亮以于謙之類特定歷史人物，不僅開拓以個人功過爲主的傳記小說書寫，其書名既標出“萃忠”二字，表面上契合儒家之德，標榜君臣對待關係中爲人臣者忠節的理想類型；實則有更深刻的關懷，凡此均爲叙寫其死後平反，蒙冤得雪而屢被封諡，並受民間立祠祭祀，形成一種于謙信仰的過程預作準備，以符合王朝禮制中功烈成神的觀念。這種從神道角度探討其成人成神的過程，構成此部全傳的叙述特色之一。但若進一步觀察其爲何成人即能成神，並非只是簡單地如《禮記·祭法》所記，凡“有功烈於民”者即可列於祀典，反而得從當時同樣盛行的道、佛二教切入，圍繞“冤”與“怨”所展開的叙事，更能說明于謙成神的神格屬性。

全傳中以一語總結于謙一生：“功大冤深”，既表彰其功，亦強調其冤，儒家禮制即偏於功，以功烈、忠烈符合封諡與賜封的條件；但是道教與佛教則是偏重於冤結，儘管從二教的宗教的義理來說，對於冤的本質有截然不同的思考，但做爲

一種人間法,共同的目標即是尋求化解之道。道教針對民族、文化的特性,嘗試從上章、齋法到獨立成科,透過儀式進行濟度,從度生到度亡,尤其在拔度儀式中,設齋“解冤釋結”以求化解冤結。明代道教從獨立成經到有科解除,此一關鍵時期正是此部全傳的創造期。佛教則由深具印度色彩的轉世報冤,逐漸形成其中土懺法,其中最具代表性的《梁皇寶懺》,也從早期的報冤、還冤轉而正視冤結的解脫,從而本於教義提出懺悔法門,認為六道皆因怨懟而苦,若不解結即難以免離。二教均嚴肅面對解釋與解脫之道,這種時代氛圍加深了如何解冤釋怨的書寫,不僅明代的神怪小說、世情小說,常見解冤釋結的情節和相關儀式,即使如《全傳》一類的歷史時事小說,亦可放在此一框架中重新詮釋。

從宗教文學的角度觀察這部歷史人物的全傳,正可發現其中既隱藏又暴露的宗教感,其創作不僅深具綜合性,兼有歷來小說所呈現的三種釋冤觀,也即是從訴冤、報冤到解冤。由怨結與冤結的角度重讀此歷史人物傳記,則可知儘管其絕大部分篇幅用於追叙于謙的功業,同時也大力鋪陳正反雙方結怨過程,特別在王振、石亨及徐理三人之中,後兩人本為于氏舊交,且曾受恩於彼以表現出人間恩怨的複雜性。儘管當時政局的混亂波譎,依然極寫于謙為人的自豪,固守直道而行,而在小說敘述中經由迭起的大小事端累積彼此間的衝突,其關鍵詞如深恨、愈恨、甚恨等,表明彼此間的緊張關係,並非有心的調人即可以為之釋怨,終於導致一代功臣含冤而死。全傳雖然採史傳體,卻層層勾勒其由怨結到冤結心理的形成過程,觸及人心中最深沈的怨恨情緒。從道、佛二教來觀察,前者即表明陰陽不通而人心不和;後者則認為眾生為塵根所繫縛,陷於怨懟而無由解脫。若石亨等即未能解脫其怨結,終至陷入因果報應之網;而于謙則終能於神道中化解,超越一時的功與冤,得以享有後人的血食之祭。此一圓滿結局即是從人道回歸神道,故這部傳記小說雖看似歷史傳記,卻更可視為深具宗教感的宗教小說。

(作者:臺灣中研院文哲所研究員)

引用書目

一、中文

(一) 專書

- 于寶撰,汪紹楹校注:《新校搜神記》。北京:中華書局,1979年。
- 支謙譯:《未生怨經》,《新修大正藏》。臺北:新文豐出版社,1991年。
- 王明編:《太平經合校》。北京:中華書局,1960年。
- 王琰撰,王國良校釋:《冥祥記校釋》。臺北:文史哲出版社,1999年。
- 白雲觀長春真人編纂:《正統道藏》。臺北:新文豐出版社,1985年。
- 余英時著,侯旭東等譯:《東漢生死觀》。上海:上海古籍出版社,2005年。
- 吳承恩:《西遊記》。臺北:桂冠圖書有限公司,1983年。
- 李豐楙主編:《道法海涵第一輯》。臺北:新文豐出版社,2014年。
- 洪興祖撰,白化文等點校:《楚辭補注》。北京:中華書局,1983年。
- 韋伯:《中國的宗教:儒教與道教》。臺北:遠流出版社,1989年。
- 姬忠勛:《明清之際時事小說研究》。北京:首都師範大學博士論文,2000年。
- 孫一珍:《明代小說的藝術流變》。成都:四川文藝出版社,1996年。
- 孫高亮著,孫一珍點校:《于少保萃忠全傳》。北京:人民出版社,1999年。
- 孫高亮纂述,沈國元批評:《于少保萃忠傳》。上海:上海古籍出版社,1990年。
- 班固撰,顏師古注,楊家駱主編:《新校漢書》。臺北:鼎文書局,1986年。
- 祝逸雯:《宋元時期道教鍊度文獻研究》。香港:香港中文大學文化與宗教研究所博士論文,2013年。
- 陳冠辰:《明清時期于謙的形象演變與民間信仰》。臺北:臺灣大學歷史學系碩士論文,2013年。
- 劉敬叔撰,范寧點校:《異苑》。北京:中華書局,1996年。
- 羅國威:《冤魂志校注》。四川:巴蜀書社,2001年。

(二) 論文

- Albet E. Dien 著,周昭明譯:《冤魂志考》,《中華文化復興月刊》,1980年第10期,卷13,頁

57—58。

丁煌：《臺北藏明宣德本〈上清靈寶濟度大成金書〉初研》，收於氏著《漢唐道教論集》（北京：中華書局，2009年），頁246—280。

朱展炎：《道經中的“解冤釋結”思想論析》，《宗教學研究》，2014年第4期，頁44—49。

呂錫琛：《論〈太平經〉的倫理思想》，《哲學與文化》，2002年第6期，卷26，頁562—570。

李佳：《明代官員“忠”諡考論》，《求是學刊》，2014年第2期，卷41，頁160—167。

小南一郎著，李徵譯：《論顏之推〈冤魂志〉——六朝志怪小說的性格》，載於中國社會科學院文學研究所中國古代小說研究中心編：《中國古代小說研究》（北京：人民文學出版社，2005年），第1輯，頁83—92。

李豐楙：《從成人之道到成神之道：一個臺灣民間信仰的結構性思考》，《東方宗教研究》，1994年第4期，頁183—207+209。

李豐楙：《塗炭齋之後：道教民俗中首過儀式的扮犯表演》，收入李豐楙、廖肇亨主編：《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》（臺北：中研院中國文哲研究所，2013年），頁79—119。

車瑄根：《〈太平經〉的解冤結與大巡真理會的解冤相生之比較研究》，收入金勳主編：《道與東方文化——東亞道文化與國際學術研討會論文集》（北京：宗教文化出版社，2012年），頁391—418。

科大衛、劉志偉：《“標準化”還是“正統化”？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統》，《歷史人類學學刊》，2008年第1、2期合刊，第6卷，頁1—21。

紀君德：《明清通俗小說文體交叉、融混現象芻議》，《學術月刊》，2004年1月，頁74—79。

苗懷明：《幾部描寫于謙事蹟的古代通俗小說考論》，《明清小說研究》，2000年第2期，頁191—206。

崔金輝：《〈于少保萃忠傳〉公案故事考》，《語文學刊》，2010年12月，頁80—82。

康豹著，羅士傑譯：《明清兩代的控告儀式：宗教與司法連續體的形塑過程初探》，收於氏著：《從地獄到仙境——漢人民間宗教的多元面貌》（臺北：博揚出版社，2009年），第八章，頁233—286。

程政學：《東朝廷辯與漢代訴訟制度的缺失》，《中州學刊》，2006年第5期，總第155期，頁162—164。

華琛撰，陳仲丹、劉永華譯：《神明標準化：華南沿海天后的推廣（960—1960）》，收入劉永華主編：《中國社會文化史讀本》（北京：北京大學出版社，2011年），頁122—149。

馮卓慧：《從傳世的和新出土的陝西金文及先秦文獻看西周的民事訴訟制度》，《法律科學（西

- 北政法大學學報)》,2009年第4期,頁159—168。
- 葉天山：《明代英雄傳奇小說類型的文化成因》，《文教資料》，2007年第21期，頁68—72。
- 趙光懷：《獄吏與漢代司法系統》，《河南師範大學學報(哲學社會科學版)》，2005年第4期，卷32，頁89—92。
- 趙園：《原君·原臣——明清之際士人關於君主、君臣的論述》，《中國文化研究》，2006年第2期，頁12—33。
- 劉書成：《論中國古典小說的跨類型現象》，《社科縱橫》，1993年第1期，頁52—56。
- 劉瓊云：《宦官、俠妓和女夷：〈血影石〉中的邊緣人物與異域想象》，《政大中文學報》，2015年第24期，頁89—128。
- 劉瓊云：《清初〈千忠錄〉裏的身體、聲情與忠臣記憶》，《戲劇研究》，2016年第17期，頁1—40。
- 黎志添：《從〈太平經〉的“中和”思想看人與自然的關係：天地疾病與人的責任》，收入鄭志明主編：《道教文化的精華》(嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年)，頁49—75。
- 釋法緣：《〈梁皇寶懺〉懺悔法門的重點與意義》，《新世紀宗教研究》，2009年第3期，卷7，頁136。

二、日文

(一) 專書

福田素子：《討債鬼故事の成立と展開：我が子が債鬼であることの発見》，東京：東京大學アジア文化研究專攻博士論文，2013年。

(二) 論文

小南一郎：《顔之推〈冤魂志〉をめぐって——六朝志怪小説の性格》，《東方學》，1983年第65輯，頁15—28。

The Religious Interpretation of *The Complete Biography of the Loyal Junior Guardian Yu* : On the Tradition of Redressing Injustices in Chinese Religion and Literature

LIU Yuanju

(Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica)

Abstract:

In terms of methodology, religious literature can be regarded in a three-dimensional relation — religion and/in/as literature. This article intends to combine these three types of relations to discuss it in the context of traditional Chinese religion, where especially in Taoism the ritual of “redressing injustices” is based on the religious doctrine and forms the narrative structure of numerous novels interacting with it in a subtle way. I take as an example the vengeance in the late Ming novel *Complete Biography of the Loyal Junior Guardian Yu* by Sun Gaoliang, whose main protagonist is the famous Ming dynasty official Yu Qian (1398 – 1457) to explore the dramatic turns in his life from the incurrance of injustice to its revealing and redressing. As this story involves the important issue of human relationships and principles, a lot of versions of it appeared as soon as it was published, subsequently abridged and elaborated, it circulated widely in the Qing dynasty. This is not simply a matter of different versions but a question of people recognizing its subtle meaning.

The consciousness behind incurring injustices dates far back in time, the stories from the Six Dynasties and the Tang dynasty already mention it, where the response for “injustice” became an important subject-matter in the narrative genre. The late Ming author uses it to confront contemporary issues writing a

novel as a historical biography. Between each period? the differences in the representation of injustice. The paper addresses these questions from multiple perspectives taking religion as a starting point and using the idea of incurring injustice to explore the connections between this idea and social ethics, the fate of the state and the implementation of heavenly justice. It also investigates the possibility of redressing injustices, proving the narrative esthetics charged with a sense of religion.

Observing the narrative structure from the point of view of redressing injustices, I find out that almost two thirds of the plot is about “incurring injustice”. To understand this bias we have to analyze the structure of the moral principles behind it — only by means of “incurring injustice” can the narrative “indicate”, “expose” its true nature, and bring to light in front of heaven, earth and the people the long suppressed misunderstandings, grievances and harm between the two sides, being the essence of the spirit of “reconciling of injustices”. Furthermore, “injustice” has a strong sense of conflict, starting with the Six Dynasties and the Tang dynasty stories, where individual injustices are shown in the types of detective stories, stories about revenge and retribution from the nether world. However, the Ming-Qing stories are unique because they combine a number of subject-matter and story types to intensify their “social nature”. The injustice in the case of Yu Qian is not only a matter of personal fate but it also exceeds the questions of honor and disgrace of the family clan; moreover, it enters the public sphere and becomes a publicly discussed issue. Throughout the novel Yu Qian’s “accomplishments” are emphasized, they match especially the legal case of “being granted an order of redress on behalf of the people”, and the narrative is interspersed with stories about those unrightfully killed despite their loyalty. All these stories set off the culmination of Yu Qian’s injustice, requires its clarification and avenge, and exceeding class and status, embodies social justice and appeal for its times. Finally, the religious worship

toward him as a deity for his strong merits transforms the injustice into righteousness, and only then is it possible to satisfy the requirements of the collective psyche, thus revealing the touching power of the written word.

Keywords: Yu Qian, biographical novel, religious literature, litigate injustices, revenge injustices, redress injustices