

論許丙丁《小封神》民間信仰書寫與 啟蒙論述之間的關係*

羅景文

成功大學中國文學研究所博士生

摘要

許丙丁在創作《小封神》的過程中，不僅續衍、改編中國神魔小說的敘事傳統，以及挪用與轉化民間文化對神明的信仰，並以「在地化策略」，將台南一地的寺廟神佛納入小說之中，進而達到消解迷信的啟蒙目的，這也是歷來研究者關注的焦點。然而，眾多策略的運用，是造成了文本意義的一致，充分達到批判迷信，啟蒙讀者的效果？還是意外地造成文本的開放與對話，而讓迷信書寫與原本的啟蒙論述交匯並置，使文本的意義更加地分歧、多元，有不同的訊息從啟蒙論述的罅隙中流露出來，甚至是陷入原欲批判的意識形態之中而進退維谷？究竟我們該如何理解，《小封神》啟蒙論述與民間信仰書寫（或是許丙丁所認為的「迷信」）之間的關係？

因此，我們將從以下幾個面向，觀察許丙丁原欲批判的迷信與啟蒙論述之間的關係：首先，是《小封神》對《封神演義》等神魔小說的承行情形；接著，是《小封神》與神明或台南當地傳說、群眾心態之間的關係；最後，是讀者閱讀《小封神》後的反應。而相關版本在啟蒙論述上的差異亦將一併討論。

關鍵字：台灣古典小說、許丙丁、小封神、民間信仰、迷信、啟蒙論述

* 本文承蒙審查委員惠賜審查意見，讓筆者得以釐清相關問題，使本文的論點能更為周全，謹致謝忱。同時感謝施懿琳教授及柯榮三先生所提供的協助，在此一併致謝。

An Analysis of the Relationship between Folk Belief and Enlightenment Discourse in Hsu Ping-den's *Xiao-Fengshen*

Luo, Ching-Wen

Doctoral Student
Graduate Institute of Chinese Literature
National Cheng Kung University

Abstract

Hsu Ping-den not only continued and adapted the narrative tradition in Chinese fantasy novels, but also appropriated and transformed folk belief in the process of writing *Xiao-Fengshen*. At the same time, he fitted temples and deities of Tainan into the *Xiao-Fengshen* by using localizable strategy. He used these narrative strategies in order to enlighten audiences. However, these narrative strategies really attain to the aim that criticizes superstition and enlightens audiences? On the other hand, these narrative strategies maybe cause the textual meanings divided and multivalent; make other messages display from the enlightenment discourse's gaps accidentally. Even these narrative strategies slump into a dilemma? However do we understand the relationship between folk belief and enlightenment discourse in Hsu Ping-den's *Xiao-Fengshen*?

Accordingly, this paper tries to research the relationship between folk belief and enlightenment discourse in Hsu Ping-den's *Xiao-Fengshen* from three faces. The first face is the relationship between *Xiao-Fengshen* and *Fengshen-Yanyi*. The second face is the relationship between *Xiao-Fengshen* and deities or legends of Tainan. The third face is audiences' reading responses. This paper also discuss differs of enlightenment discourses in different editions.

Keywords: Taiwanese Classical Fiction, Hsu Ping-den, *Xiao-Fengshen*, Folk Belief, Superstition, Enlightenment Discourse

論許丙丁《小封神》民間信仰書寫與啟蒙論述之間的關係

一、前言

回顧台灣古典小說的發展，當以江日昇的《臺灣外記》為最早，在此之後古典小說的創作了沉寂好一段時間，這使得連橫（1878-1936）不得不感嘆：「臺灣山川之奇。物產之富。民族盛衰之起伏。千變萬化。莫可端倪。皆小說之絕好材料也。三百年間。作者尚少。」¹直到日治時期隨著報刊媒體的興起，以及《漢文臺灣日日新報》的出刊，古典小說才在報刊的版面上佔有一席之地。²在這些報刊上連載的小說中，許丙丁（1900-1977）的《小封神》便是一部相當特別的小說，對此，連橫提到：

比年以來。臺人士亦有作者。惜取材未豐。用筆尚澀。唯臺南三六九小報有小封神。為許丙丁所作。雖遊戲筆墨。而能將臺南零碎故事。貫串其中。以寓諷刺。亦佳構也。³

雖然連橫對於當時其它小說的評論仍有可再商榷的餘地，但他已經點出了《小封神》這部小說的特殊樣貌：「遊戲筆墨」、「臺南零碎故事」、「諷刺」等特色。不過，《小封神》除了上述連橫所點出的特色之外，更重要的是它在台灣古典小說史上的意義，「是台灣第一部正式發表兮漢字台語小說」。⁴

1 連雅堂，〈雅言（十八）〉，《三六九小報》159號，1932.03.03，4版。

2 黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時代台灣傳統文人的文化視域與文學想像》（台北：麥田出版社，2004.12），頁239-242。

3 同註1。

4 呂興昌，〈台語文學香火兮先覺〉，《許丙丁作品集》編序，許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》（台南：台南市立文化中心，1996.05），頁5。許俊雅亦云：「《小封神》是台灣第一部正式發表的漢字台語長篇小說，亦是第一本以台灣寺廟神佛為主角寫成的台灣話文小說。」見氏著，〈回顧與前瞻——近二十年來台灣古典文學研究述評〉，《漢學研究通訊》25卷4期（2006.11），頁42。

正因為《小封神》在台灣古典小說史上具有特別的意義，在多元視角的關注之下，對於《小封神》的研究已取得不少的成果，主要的成果大致上有：（一）概述《小封神》的內容與特色；⁵（二）探討《小封神》的素材來源；⁶（三）分析《小封神》的空間、地景書寫；⁷（四）試從巴赫金（M.M. Bakhtin, 1895-1975）「狂歡化」理論，⁸或是從「通俗」、「諧擬」、「詼諧」等概念來分析《小封神》，與其啟蒙大眾之間的關係；⁹（五）說明《小封神》的語文特色和政治積極性。¹⁰總的來看，相關論述大多關注於《小封神》幽默諷刺的風格，以及許丙丁對於迷信的批判和對讀者的啟蒙，這也是《小封神》最引人注目的地方。便有研究者提到：「這種諧擬既是一種書寫策略，也是一種通俗啟蒙的論述策略，民間文學或文化中的『詼諧』、『調笑』具有解構和世俗化的功能」，¹¹又有論者認為《小封神》對於迷信的「顛覆」，正與源自民間文化和慶典活動的狂歡化詩學理論若合符節。¹²從這個視角切入的確能深化《小封神》的諷刺藝術所帶來的啟

-
- 5 如張清榮，〈假小說以戲諸神——《小封神》初探〉，《鄉土文化教育學術研討會論文集》（台南：台南師範學院，1996.05），頁1-29；柯喬文，〈《三六九小報》古典小說研究〉（嘉義：南華大學文學所碩士論文，2003），頁157-171；李嫻樺，〈許丙丁與民間文學〉（花蓮：花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2005），頁27-59。
- 6 柯榮三，〈許丙丁《小封神》素材來源試探〉，「騷動島語——國立成功大學第二屆台灣文學研究所研究生論文發表會」（成功大學台灣文學研究所舉辦，2003.12.06），頁1-1~1-13；柯榮三，〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，花蓮教育大學民間文學研究所編，《2006民俗暨民間文學學術研討會論文集》（台北：文津出版社，2006.07），頁291-320。
- 7 周靜佳，〈地誌書寫與文學想像的融合——許丙丁的俗文學作品〉，《台灣文獻》56卷4期（2005.12），頁155-173。
- 8 陳恒嘉，〈狂歡吧！諸神！——許丙丁《小封神》的狂歡詩學〉，吳達芸、方耀乾編，《2005台語文學學術研討會論文集》（台南：國家台灣文學館，2005.12），頁231-246。
- 9 高振宏，〈許丙丁《小封神》文學研究〉，政治大學台灣文學研究所編，《第四屆全國台灣文學研究生學術論文研討會論文集》（台南：國家台灣文學館籌備處，2007.08），頁189-213。文末附有許玉青〈講評意見〉，頁214-217。余育婷，〈通俗與諷刺——論許丙丁《小封神》之文學啟蒙方式與文化省思〉，《台南文化》新62期（2008.09），頁231-246。上述兩文在「諧擬」和「諷刺」的論述觀點上有不少相似之處。
- 10 呂美親，〈日本時代台語小說研究〉（新竹：清華大學台灣文學研究所碩士論文，2007），頁158-179。而作者是從《小封神》的「鬧劇」效果來說其「顛覆」的政治積極性。
- 11 同註9之1，頁208。余育婷亦認為：「諧摹所帶來的娛樂與嘲弄，正是《小封神》吸引讀者的要因。」又云：「許丙丁以『通俗』作為達到啟蒙的手段，並用『諷刺』作為宣揚啟蒙的論述。」見同註9之2，頁240。
- 12 同註8。

蒙意涵，但值得注意的是，這種所謂源自民間文化的「諧擬」，本是對官方／菁英／權威文化的一種衝擊，¹³有助於民間文化的肯定與提昇。而許丙丁所要批判的「迷信」，或謂「民間信仰」，卻主要形成於民間而非官方文化。若沿著上述論者的思路，許丙丁以詼諧之筆諷刺迷信，便是以民間文化衝擊、顛覆民間文化自身。如此一來，不僅與理論原本設定的理路架構相違背，也未必能理清《小封神》運用詼諧諷刺之筆與啟蒙迷信之間的關係。

許丙丁在創作《小封神》的過程中，不僅續衍、改編中國神魔小說的敘事傳統，¹⁴以及挪用與轉化民間文化對神明的信仰，並以「在地化策略」，¹⁵將台南一地的寺廟神佛納入小說之中，進而達到消解迷信的啟蒙目的。然而，眾多策略的運用，是造成了文本意義的一致，充分達到批判迷信，啟蒙讀者的效果？還是意外地造成文本的開放與對話，而讓迷信書寫與原本的啟蒙論述交匯並置，使文本的意義更加地分歧、多元，有不同的訊息從啟蒙論述的罅隙中流露出來，甚至是陷入原欲批判的意識形態之中而進退維谷？

因此，我們將從以下幾個面向，觀察許丙丁原欲批判的迷信與啟蒙論述之間的關係：首先，是《小封神》對《封神演義》等神魔小說的承衍情形，觀察其是否真能消解原典意義；其次，是《小封神》與神明或台南當地傳

13 劉康提到：「歸根結蒂，狂歡節的語言是歡樂笑謔、充滿幽默感的大眾語言，是大眾文人的化身，與精英文化與官方文化的嚴肅、莊重、崇高、典雅、保守、僵化、封閉的特徵針鋒相對，涇渭分明。」見氏著，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（台北：麥田出版社，1995.05），頁292。

14 忠昌提到：「在中國古代小說的發展史上，始終存在著一個普遍的重要現象，那就是續衍現象。所謂續衍現象，就是在原書的基礎上所作的續、補、改、仿，進而創作出族系式作品的文學現象。」見氏著，〈論中國古代小說的續衍現象及成因〉，《社會科學輯刊》6期（1992），頁124。而根據實際承衍的情形，可分為對原作情節擴充承衍的「續補」和對原作情節仿效模擬的「仿作」，而「仿作」往往亦含括了擴充敷衍的特質。康韻梅，《唐代小說承衍的敘事研究》（台北：里仁書局，2005.03），頁192。

15 施懿琳提到：「許丙丁的《小封神》……我們看到台南文人如何承襲中國古典小說的傳統，更重要的是如何使之產生變貌，而賦予該作濃厚的在地色彩。」見氏著，〈台南府城古典文學的發展、研究與展望〉，「台灣文學史料編纂研討會」（中正大學文學院舉辦，2000.10.21，來源：<http://140.116.14.95/teacher's-papers/t003.doc>，引用日期：2008.06.16）。又如賴芳伶認為「《小封神》之作亦可從台灣文人如何對中國小說傳統文化進行『在地轉譯』的觀點切入分析。」轉引自柯榮三，〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，頁319。

說、群眾心態之間的關係，¹⁶ 藉以思考許丙丁對迷信的書寫是達到批判的效果，還是造成群眾更深的信仰；最後，從讀者閱讀《小封神》後的反應，探討許丙丁在理念上和創作上對迷信批判和啟蒙讀者的差距。在版本的使用上，筆者選用許丙丁第一次發表在《三六九小報》的版本，¹⁷ 而不選用他日後以「國語」修訂的版本，¹⁸ 原因在於日後修訂的版本在語言、篇幅，以及敘事架構上已經有所改變，同時影響了啟蒙論述在故事中所扮演的地位，而兩個版本在啟蒙論述上的差異也將一併討論。

二、《小封神》對《封神演義》等神魔小說的承衍

讀者在還沒有閱讀許丙丁的《小封神》之前，大概就可以從書名猜出它與中國古典神魔小說《封神演義》有某種程度上的關係。《小封神》無論是在人物、法寶、異術，還是陣式都有承衍自《封神演義》的痕跡，¹⁹ 更在敘事結構上取資於《封神演義》。雖然，《小封神》的故事空間依循台南府城的地理空間展開敘事，尤其是民間信仰地景——寺廟，但在時間上仍然承續《封神演義》的線性時間而來，在說明神明或法寶的來歷時，往往將時間回溯商周圍截二教大戰。²⁰ 而兩者同樣以「封神」，做為容納或解釋諸神來歷以及命運歸趨的敘事架構，具有相同的敘事邏輯。兩者不同的是引起諸神紛爭混戰之因，《小封神》寫到小上帝誤吊魁星，使得兩派人馬為搶／救魁

16 所謂「心態」(mentality)是指一定時代的社會、文化心理和觀念及其反映的總稱。心態構成了特定社會的價值——信仰——行動體系，這一體系常以集體無意識的形式積澱在特定的文化中並構成這一文化的最基本層次。姚蒙，《法國當代史學主流——從年鑑派到新史學》(台北：遠流出版事業公司，1988.12)，頁192。

17 《小封神》首次發表在《三六九小報》50號(1931.03.26)，中間停刊約5個半月(1931.09-1932.03)，後於166號(1932.03.26)續刊，至202號(1932.07.26)連載完畢。後收錄於許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁1-61。本文所引原文悉以此為主。

18 《小封神》相關版本的討論，參見李嫻燁，〈許丙丁與民間文學〉，頁34-38；高振宏，〈許丙丁《小封神》文學研究〉，頁192-194。

19 柯榮三，〈許丙丁《小封神》素材來源試探〉，頁1-1~1-13；張清榮，〈假小說以戲諸神——《小封神》初探〉，頁4-8。

20 如龜靈聖母講述自己的來歷提到：「貧道自萬仙陣破後，被水火童子放蚊，將我肌膚吃盡，因一點靈魂不滅，龜殼運入煙盤山芙蓉洞」；又如臨水夫人提到混元金斗的來歷：「混元金斗乃是掌教老師破黃河陣，由三霄娘娘得來，後來因我有功於世，掌教老師將混元金斗下賜於我。」上述引文見許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁7、41。

星而引發混戰，不同於《封神演義》的諸神應劫下凡，借商周更替的戰爭完劫。

而在探討《小封神》中的啟蒙論述與迷信書寫彼此之間的關係之前，有必要了解先原著《封神演義》與「民間信仰」之間的緊密關係，對此，胡萬川曾提到：

《封神演義》是藉著「演義」寫「封神」，一大堆豐富的「演義」內容，實際上就等於是眾神成神之前的故事總集。這也就是說，《封神演義》幾乎就等於是眾神由來的解說集，它為每一位神明之所以為神的經過提供了解說性的故事。《封神演義》之所以對於後來的民間信仰有著那麼大的影響，就在於小說透過「封神」的描寫，使得全書終於變成好像一部「神明傳說集」——專門解說神明由來的傳說故事集。²¹

《封神演義》成書之前，已有「太公封神」等神異故事流傳。²² 元代則有《武王伐紂平話》的出現，由此可知，宋元時便有民間說話藝人講述這段故事，明代又有《春秋列國志傳》一書描述武王伐紂的過程。²³ 《封神演義》成書之前在民間與民俗文化上已累積相當豐厚的基礎。這些基礎不僅提供題材內容和敘事結構讓《封神演義》取資，也蘊含了民間對於「封神」一事的理解與思考。《封神演義》便是在前述的基礎上，同時吸納揉合了民間大量的神明傳說故事而創作成書。正因為小說經由「封神」的描寫，解說眾神由來，為民眾建構了一個有系統而完整的神仙體系，使人們信以為真。「而這種『相信』，就是信仰之所以為信仰的主要原因。」²⁴ 如此一來，「《封神演義》對民眾來說不只是一部小說而已，幾乎被認同為民間神明崇拜的聖

21 胡萬川，〈《封神演義》中「封神」的意義〉，《真假虛實——小說的藝術與現實》（台北：大安出版社，2005.05），頁298。

22 同註21，頁282-283。

23 柳存仁，〈元至治本《全相武王伐紂平話》、明刊《列國志傳·卷一》與《封神演義》之關係〉，《和風堂文集》（中國上海：上海古籍出版社，1991.10），頁1230-1259。

24 鍾宗憲，《中國神話的基礎研究》（台北：洪葉文化事業公司，2006.02），頁95。

經，提供了不少信仰的觀念與造神的依據。」²⁵ 關於這點，可從曾勤良對於民間諸神信仰與《封神演義》相互比較的考察中找到證據。²⁶ 於此，我們可以看到民間文化與通俗小說密切的互動。

也正因為《封神演義》與民間信仰的緊密關係，使得《封神演義》在日治時期被視為是迷信的淵藪之一：

小說之書，所述迷信者甚多。然既能識字，則文理粗通，必不為其所迷，獨有目不識丁者，閒暇之時，偏好聽小說，且好聽小說之最大迷信者，如《封神》、《西遊》。²⁷

許子文主張破除迷信，因此文中頗有武斷之詞，不難理解。不過，他從另一個側面指出神魔小說與他所稱為「迷信」的「民間信仰」之間相互依存、彼此影響的關係。然而，弔詭的是，許丙丁卻運用這種被知識分子或文人視為無稽之談、宣揚迷信，又與民間信仰關係密切的小說類型，做為啟蒙讀者的媒介。這種打著迷信反迷信的書寫策略，能否充分達到作者所設定的言說目的，形成文本意義的一致，便是許丙丁在創作時所面臨的難題。續衍之作在重構原著時，常常是一方面要消解原著的經典性、神聖性與宰制力量，另一方面卻又要向「母體文化」投誠。因為原典意義的消解，必須從母體文化的複製開始，如此才能透過書寫，翻轉原典的意義。²⁸ 當作者在面臨對母體文化的投誠／消解、迎／拒之間的考量抉擇時，便形成一種與原著不斷對話的狀態，甚至是兩道相互拉扯的力量。而在這不斷對話的狀態之中，往往開啟文本意義的多元與複雜。小說所開啟的多元意義，有時候連作者都無從知悉，未必能全盤掌握，到最後甚至是顛覆、瓦解了自己原先設定的意涵，陷入原欲駁斥的意識形態之中，最為鮮明的例子，莫過於做為《水滸傳》續書

25 鄭志明，〈《封神演義》的多重至上神觀〉，《神明的由來——中國篇》（嘉義：南華管理學院，1997.10），頁297。

26 曾勤良，《台灣民間信仰與〈封神演義〉之比較研究》（台北：華正書局，1985.12）。

27 許子文，〈破除迷信議〉，黃茂盛編，《崇文社文集·卷一》，頁16。轉引自黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時代台灣傳統文人的文化視域與文學想像》，頁50。

28 高桂惠，《追蹤躡跡：中國小說的文化闡釋》（台北：大安出版社，2005.09），頁4-7。

的《蕩寇志》。²⁹ 因此，當我們在探討《小封神》時，不僅要觀察作者在承衍《封神演義》過程中，是如何消解原著意義的，也要思考作者如何複製、援引，或是挪用母體文化，而投誠／消解、迎／拒兩道力量的互動，是否又開啟了另類的論述，造成文本意義的多元。

許丙丁對於《封神演義》的承衍，是運用一種「以神制神」的方式，³⁰ 頗有以子之矛攻子之盾的意味在。「《小封神》的『小』便是針對《封神演義》這部影響民眾甚深的小說進行一種『降格模仿』的諧擬，試圖以一種詼諧、調笑、嘲諷的方式解構傳統信仰，整個作品具有著『後設書寫』的性質。」³¹ 許丙丁運用這種諧擬、謔仿方式，進行一種似是而非的改寫，試圖消解原著《封神演義》的經典性，以及民間信仰的影響力。因此，我們可以看到《小封神》中的神明不僅自我批判迷信，甚至是諷刺天界封閉自守，不如人間開放進步。³² 在現代性的檢視之下，天界人間高下立判。許丙丁期望透過這種書寫策略，來達到啟蒙讀者的目的。

其中值得關注的是，許丙丁對於眾神形象的描寫，常被視為小說消解原著意義、解放迷信的重要策略，對此，高振宏便云：

在道教的觀點，成神成仙正是要煉化人的七情六慾，因而神明應該是清聖而不可侵的，但在許丙丁的筆下，神明卻強烈展現出「人」會

29 對此，王德威提到：「雖然俞萬春創作《蕩寇志》的目的乃是闡明『忠』之真諦，但有意無意地這部小說畢竟指出了『忠』之歧義，因為在叛逆者的兄弟情誼和鏗而不捨的反抗中，『忠』同樣得到了充分體現。《蕩寇志》宣傳天下一統，但另一個相反的文本不請自來，即一個局部的、另有所『忠』的力量，已無從抹消。」見氏著，宋偉杰譯，《被壓抑的現代性——晚清小說新論》（中國北京：北京大學出版社，2005.05），頁153。

30 京衣，〈評《小封神》〉，原載《中華日報》副刊，1952.12.06，後收於《小封神》1956年改訂初版書前（台北：南華出版社，1956）。轉引自許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁587。

31 高振宏，〈許丙丁《小封神》文學研究〉，《第四屆全國台灣文學研究生學術論文研討會論文集》，頁205-206。作者又云：「《小封神》這個名稱本身就充滿了一種諧擬的趣味：其所謂的『小』正是相對《封神演義》這篇長篇鉅作：篇幅小（百回鉅作v.s.二十三回）、地方小（中國v.s.台南）、寓意小（演『義』v.s.破除迷信），連神明也小了不少（先天v.s.後天，又如大上帝爺v.s.小上帝爺），而小說中神明相鬥、千奇百怪的姿態更是一種『瘡』與『風神』的展演。」，頁206。

32 《小封神》第七回「雷震子力賽飛行機」，當哪吒被無數個風火輪（即自轉車）驚走時，雷震子說：「這個是自然的進化。因我輩過於固執，自負神祕，不知下界有科學對頭。我自達辛環的肉翅對敵後，既知神祕二字是絕不可支持的。無奈靈霄寶殿，嚴守鎖國主義，不想開放，共通神人的智識。」許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁16。

有的恩怨情仇、喜怒哀樂，在相當程度上，這些眾家神明呈現出「人性」也就是一種「降格模仿」，神仙又下降為「人」了，可說是又把神仙還原到「人」的層面。³³

但無論是從《封神演義》的內容或是台灣的民間信仰來看，都並非純粹道教思想。民間信仰呈現出一種雜揉儒道釋三教，以及民間自然崇拜的信仰方式，這種信仰方式的特色即為「普化的宗教」（diffused religion），沒有系統性的教義、經典，以及教會組織，而與日常生活緊密連結，顯得現實與功利。³⁴

那麼庶民如何看待民間信仰裡的眾神呢？我們可以從鄭志明對於台灣神明傳說的觀察做為理解的切入點：

台灣的神明傳說中「神」的性格相當淡薄，「人」的性格頗為強烈，神明的存在形式幾乎奠基在民眾自身的生活經驗上，透過一般的世俗知識的認知方式，來呈現出神明存在的超越價值，其信仰的神聖性可以說是脫離不了社會的世俗性。在台灣的神明傳統中其神祇不是活在超越的聖界裡，而是寄託在凡界裡，把神界視為凡界的延伸，同樣地神的生命只是人的生命的一種連續罷了，因此神明的生命形態可以說是一個活生生的人，只不過祂具有著人所沒有的神能，或者說是具有異能的英雄。³⁵

民間信仰裡的神祇體現著聖俗一體的思維，以一種通俗平易的方式與人們日常生活結合。信眾一方面將神明視為崇敬祭拜的對象，一方面又將其熟悉化、親切化，如同家中的長者一般，同樣具有人的七情六慾。因此，民間便

33 高振宏，〈許丙丁《小封神》文學研究〉，《第四屆全國台灣文學研究生學術論文研討會論文集》，頁208。余育婷亦云：「許丙丁用諧摹手法對受人敬仰的神佛加以嘲弄，其目的就是要大眾明白神權不是萬能，鬼神不該盲目崇拜，因此迎神賽會、求神治病等陋習，都該予以革除。」〈通俗與諷刺——論許丙丁《小封神》之文學啟蒙方式與文化省思〉，《台南文化》新62期，頁239。

34 李亦園，〈中國人信什麼教？〉，《宗教與神話論集》（台北：立緒文化事業公司，1998.01），頁170-171。

35 鄭志明，〈台灣神明的信仰與傳說〉，《台灣神明的由來》（台北：中華大道文化事業公司，2001.09），頁281-282。

流傳著神明搶奪風水地理的傳說，³⁶或是廣澤尊王強娶司公女兒的傳說，當然，更為人所知的莫過於媽祖與保生大帝感情糾葛的故事，進而產生「大道公風、媽祖婆雨」的諺語，³⁷這些傳說故事都表現出神明具有人性的一面，有著喜怒哀樂的感情。眾神不再是高高在上、遙不可及的神聖體，而是具有可親、可愛的一面，這不僅不會減損神明的神力，反而拉近了人們與眾神之間的距離，取得人們在情感上對祂們的認同，顯示了民間信仰的自由活潑。

而《封神演義》中的諸神形象又是如何呢？祂們是神聖不可侵的，還是和人們一樣具有七情六慾？哪吒是《封神演義》中著力刻畫的角色之一，小說描寫他出生時的靈異非常，七歲時又大鬧東海，引發軒然大波，最後不得不剖腹剔骨還親，以免連累父母。³⁸這些事件除了說明他的神異勇猛之外，也突顯他性格上的急躁、任性。之後，他的魂魄到了他母親為他在翠屏山上所建的行宮，受人間三年香火，便可再立人間。沒想到哪吒行宮卻為李靖發現，李靖於是鞭碎哪吒金身，放火燒廟。在太乙真人的協助之下，哪吒得以蓮花化身，並習得火尖鎗等術，特來找李靖報毀身燒廟之仇，殺得李靖走投無路。最後，是燃燈道人贈李靖玲瓏寶塔，才得以制服哪吒，呼李靖為父。³⁹哪吒在這個事件之中不僅打傷兄長，還追殺生父，逼得木吒大罵：「你這孽障，好大膽子，殺父忤逆亂倫」。⁴⁰此時的哪吒早已目無尊長，無

36 神明之間為了爭奪建廟風水而大打出手的故事，如台南縣南鯤鯓代天府的「五府千歲大戰囝仔公」傳說，已成為當地極具代表性的傳說，也被廟方視為神蹟的展現。胡萬川總編輯，《台南縣閩南語故事集（四）·南鯤鯓廟的由來》（台南：台南縣文化局，2002.04），頁42-49。吳瀛濤，《臺灣民俗》（台北：眾文圖書公司，1998.05），頁87-88。

37 同註36，吳瀛濤，《臺灣民俗》，頁283-284。許丙丁在《小封神》裡則改寫了「大道公風、媽祖婆雨」這個傳說，小說寫到大道公因為「靠著醫法精通，近來新築幾座洋樓，自由自在，旁若無人」，所以媽祖要與他做個對頭，「候他的生誕日，作法起一陣風，吹落他的頭巾」。許丙丁在此回文末解釋：「後來大道公聖誕日，每有狂風大作，就是這個原因。」但《小封神》並未寫到大道公後來的反應。許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁15。

38 不著撰者，《封神演義》，《古本小說集成》（中國上海：上海古籍出版社，1990，據日本內閣文庫本影印），第13回「太乙真人收石磯」，頁325-349。

39 同註38，第14回「哪吒現蓮花化身」，頁351-379。

40 同註39，頁364。

視親情倫常，而表現出人性強烈的恩怨情仇了。⁴¹

除了哪吒之外，小說中對於截教通天教主的描寫也很有意思，72回寫到通天教主「偏聽門人背後之言，徹動無明之火」，於界牌關擺下了誅仙陣。⁴²通天教主數度與闡教為敵，其袒護門人的愛憎何等鮮明。受封為分水將軍的申公豹，卻因個人恩怨而反叛師門，並一再蠱惑或挑撥闡截兩派弟子，使雙方人馬相互火拚，死傷慘重。又如楊戩利用土行孫好色的性格，化成美女來捉住他。當土行孫看到美女時，「不覺動了慾心」，小說此時寫到：「土行孫原是一位神祇，怎忘愛慾？」⁴³由此顯見，《封神演義》小說中的眾神同樣得面對自己所構築的情關欲鎖。

經由上述的討論，我們可以發現《小封神》與《封神演義》、民間信仰具有相同的質素，那麼許丙丁的改寫是一種有別母體文化的另類論述？還是承接遺緒、擁抱母體文化而已？作者或許是要對原著進行一種諧謔諷刺的模仿，以達到通俗啟蒙的目的，但他在試圖消解、顛覆原著意義的同時，也引出另一種與原著旨趣相對的意義，兩種意義在相互拮抗之間，反而讓文本的意涵更加游移不定。

三、《小封神》與神明傳說、群眾心態之間的關係

「小說中對罪惡的揭發並不是要告訴讀者什麼新鮮事，而是要讓讀者再次確認他們已經熟悉不過的事。」⁴⁴《小封神》同樣透過對舊事物的批判達到啟蒙讀者的目的。因此，許丙丁在題材內容的擇取上，是從讀者日常生活再也熟悉不過的信仰層面著手。如同上文所述，作者必須從母體文化的複製開始，如此才能透過書寫，翻轉、消解原欲批評的母體文化的意義。

許丙丁曾說：「本書（《小封神》）的取材與內容，是把我們的舊

41 關於哪吒人性與神性的探討可參見葉振輝，〈哪吒的人格與神格——《封神演義》與《西遊記》讀後有感〉，中山大學文學院清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會主編，《第一屆哪吒學術研討會論文集》（高雄：中山大學文學院清代學術研究中心，2003.03），頁271-289。

42 同註38，第72回「青龍關飛虎折兵」，頁1937-1942。引文見第75回「老子一炁化三清」，頁2079。

43 同註38，第54回「土行孫立功顯耀」，頁1423、1424。

44 王德威著，宋偉杰譯，《被壓抑的現代性——晚清小說新論》，頁53。

都——臺南市寺廟裏的神佛，和道聽的塗說，結合我的思想腦汁，也可以說是無中生有而湊成的一段笑話趣聞。」⁴⁵ 據此，《小封神》的研究者大多會提到許丙丁運用台南府城一帶特有的民間傳說故事或是信仰習俗，甚至是考察其中的真實性，而根據研究的結果發現「無法看出許氏有顯取材自府城地方傳說之處」，⁴⁶ 那麼換句話說，這些傳說是許丙丁所創作敷演的。作者雖然「沒有促使讀者相信的意圖，讀者仍然相信小說怪奇內容的真實性」。⁴⁷ 究竟許丙丁所創作的故事內容有什麼特質，使得讀者將其視為傳說，進而相信？而當讀者相信了這些怪奇內容的傳說時，對於作者的啟蒙論述產生了什麼影響，帶來什麼衝擊？關於這點，我們可以從《小封神》中與龜靈聖母有關的情節看起。

《小封神》第八回「九龜精陣亡山仔頂」，寫到傷重的龜靈聖母借土遁逃到「諸羅山霞海城隍廟」龍虎池內，卻遭池中龜子排擠，傷心之際寫了兩封遺書，托鹿角大仙與金魚大仙為他報仇，自己則跳入安平港自盡。此時，許丙丁解釋道：

看官，前諸羅霞海城隍廟有大龜哭了一夜，一時驚動街民，就是聖母化身；而後來臺南掘運河，又在國姓港發見石龜一隻，就是聖母肉身化石，現在保存在南廠保安宮，享受香火不絕。⁴⁸

早在許丙丁創作這個傳說故事之前，民間便已流傳不少與石龜（鼉）有關的傳說。這些鼉原是清廷平定林爽文事件之後，用來負載標榜戰功之碑文的碑座，其中一隻鼉於運往府城途中落入海中，無從尋覓。直到1911年（明治44年）才由漁民撈獲，放置於台南市保安宮前。⁴⁹ 日人片岡巖記錄了石龜

45 許丙丁，〈寫在《小封神》的前頭〉，原載《小封神》中文改定版（作者自印）前（1951.10），後收錄於許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁251。

46 柯榮三，〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，頁291-320。

47 鍾宗憲，《中國神話的基礎研究》，頁95。

48 許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁22。

49 何培夫，《府城文物傳奇》（台南：台南市政府，2002.03），頁13-15。

游泳的傳說，用來解釋石龜為何落海。⁵⁰而當石龜被放置於保安宮時，便有民眾祭拜，祈求保佑，當時《臺灣日日新報》漢文欄記載民眾崇拜的盛況：

臺南生祠負屭負碑元（原）以紀福康安平臺功績。九頭中遺棄一頭於南廠之海埔。迄今二百餘年。此次始移置於保安宮前。已誌前報矣。自移置後，每日夜男婦老幼。往該地拈香焚金。以祈庇佑者。動以千計。負屭背上石碑空位橫約二尺闊約四寸深約五六寸可盛一擔之水。或携茶杯。或携茶壺。或携茶罐求乞。而飯水帶有黃色。致警察同公醫調查有下藥料否。竝試驗有無下藥料否。並試驗有無毒氣。負屭腹下石蛋四粒。好事者即造言婦人若難結胎懷孕。可以糯米製造員（圓）四粒。作為龜蛋。敬奉石龜轉乞而食之。生產可立致。舉市若狂。負屭而認為石龜。愚民之程度可歎。⁵¹

這則新聞記錄石龜移到保安宮後，香火鼎盛，善男信女絡繹不絕地求取石龜背上凹槽裡的「靈水」，甚至是不孕症婦女可作糯米圓供奉石龜以求子，達到了「舉市若狂」的地步。《臺灣日日新報》後續又有報導：

前報載負屭顯赫自臺南市南頭角街之海埔移轉來保安宮前。愚夫愚婦。不分晝夜。携金楮香燭往該地祈禱者。絡繹不絕。當道恐其迷信太深。或能構禍。乃為之移轉入該宮之室仔內。又恐有防（妨）害衛生。竝禁人民求乞靈水靈丹。詎知南人信神。印入腦根。附近之村愚聞風而來者日多一日。該負屭。係現今農場內留作紀念之一者也。故昨警務課調濟願書。召喚林陳二參事蓋印。作彼二人請願。將又移轉入農場內。與留作紀念者竝列。以絕人民迷信之心云。⁵²

50 片岡巖，〈臺灣人的奇事怪談〉提到：「本來這種石碑有十塊，不料某一天夜裡，其中一塊石碑基石的石龜，竟然逃入安平海中浮游……漁人看見以後爭相圍捕此龜，今天還放在台南小西門的工廠。」見氏著，陳金田譯，《臺灣風俗誌》（台北：眾文圖書公司，1987.03），頁431。

51 本刊，〈負屭之於迷信〉，《臺灣日日新報》漢文欄，4407號，1912.09.05，6版。而柯榮三，〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，誤記此則新聞時間為「1911年」。

52 本刊，〈負屭又移轉〉，《臺灣日日新報》漢文欄，4422號，1912.09.21，6版。並可參見連景初，〈海嶠偶錄·龜怪〉，《臺南文化》8卷3期（1968.09），頁22-23。然連景初誤記石龜被撈起的時間為「民國11年」，應為1911年（明治44年）。

這則新聞關注的仍是民眾瘋狂崇拜石龜的迷信狀況，有關單位最後不得不將石龜移離保安宮，以絕迷信。原本馱碑的鼉鳳為何能成為眾人敬奉的石龜，而被人們尊稱為「白靈聖母」？又為何有諸多傳說流傳？

當這奇特怪異的石龜被打撈上岸時，自然為群眾所注目，人們除了留下非常深刻的印象之外，還會試圖解釋石龜落海和出現的原因。但石龜被打撈上岸，距離清乾隆年間已逾百年，石龜落海的真正原因人們無從得知，真實的歷史時空也不復重現，而「龜」在漢人思維中常被視為祥瑞的象徵，凡此種種都增添了石龜的神祕性。再加上石龜被放置在保安宮前，在神境場域、神聖空間影響之下，容易被群眾視為神物。民間亦盛行石頭公信仰，在吳瀛濤《臺灣民俗》便記錄了民間信奉石頭公的盛況。⁵³ 因此，一旦有人宣稱石龜具有靈力，能治百病，便會吸引群眾前往一試，或是一探究竟。若是某些人驗證了它的神蹟，再經過群眾對這些奇驗事蹟的傳播，人們便會傾向於相信石龜的靈驗，而形成石龜信仰。正所謂「寧可信其有，不可信其無」。「這種信仰形成的發動力固然是由少數的有心人所促發的，不過真正推進的主力仍是集體的民眾，這是奠基於一種集體性的文化心理、信仰心理。」⁵⁴ 「靈驗」便是人們信仰石龜的心理基礎。

在這種情況之下，人們常以超自然的角、活潑的想像力解釋這種不尋常的現象。因此，我們可以發現傳說的創發具有後設詮釋的特質，為石龜的特異、靈驗找到一個合於人心之理的解释，而傳說也成為不斷支持與加強信仰的原動力。對此，王嵩山便云：

信仰與傳說的再生產密切相關。傳說本身除衍生自歷史的情境之外，在信仰體系中傳說還扮演了一種增強作用的角色與解釋的功能。整個信仰體系中之概念，往往透過傳說而得以明確的擴展；而不斷繁衍的

53 吳瀛濤，《臺灣民俗》，頁90-92。並可參見游謙，〈聖顯與台灣的石頭崇拜〉，《新世紀宗教研究》2卷3期（2004.03），頁99-128。

54 李豐楙，〈導言〉，李豐楙、朱榮貴主編，《性別、神格與台灣宗教論述》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997.04），頁11。

傳說亦加強與支持了整個信仰的真實性。⁵⁵

如此一來，許丙丁以龜靈聖母解釋石龜來歷，看似無中生有，是文學藝術的創造，卻符合民間信仰的思維脈絡與心理傾向，合理地解釋石龜由來，人們一旦接受這種說法，將會「信以為真」，視為府城一地所流傳的傳說。「龜靈聖母」原為《封神演義》的角色之一，但經由許丙丁符合民間信仰思維的文學想像的改造後，搖身一變成為府城人所知的「龜靈聖母」，這正是觀察許丙丁將中國古典小說內容「在地化」、「在地轉譯」的最佳例子。

在《小封神》裡並非只有龜靈聖母故事這個例子符合民間信仰的思維，許丙丁解說諸多信仰現象的描寫都有這個特色，甚至直接挪用民間流傳的傳說，如第一回「上帝爺走任受虧」提到玄天上帝出身屠戶的描寫，便是台灣一地對於玄天上帝出身相當流行的傳說。⁵⁶又如第11回「金魚仙巧借混元斗」雷震子得五穀王相助，故雷震子將以雷霆懲罰不惜五穀者，許丙丁在此解釋說：「不惜五穀者常被雷震子打死，世人皆道雷公損死。」⁵⁷實際上，在《太上說朝天謝雷真經》中便有「招雷擊三十六條」，天雷、地雷、人雷各12條，人們若是觸犯天雷的「拋擲五穀」，或是人雷的「糜爛五穀」等條律，將被雷擊。⁵⁸這個觀念很容易與農業社會珍惜糧食的思維合拍，抑或是說這個觀念本身就來自民間，後來才成為條律的一部份。但無論觀念形成的過程如何，既然被大眾認可，其反映的便是庶民的集體思維和心態。

那麼我們如何看待那些由許丙丁所創造的故事呢？它們又是如何取得人們的信服呢？關於這一點，我們還是從《小封神》對《封神演義》的承衍看起，《封神演義》作者藉由武王伐紂的故事架構，來為民俗信仰中的神職神明等等之由來，提出一套解說，是關於神明的一本傳說故事集。⁵⁹我們不必

55 王嵩山，《集體知識、信仰與工藝》（台北：稻鄉出版社，1999.07），頁101。

56 鍾華操，《台灣地區神明的由來》（台中：台灣省文獻委員會，1979.06），頁127-128。

57 許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁27。

58 作者不詳，《太上說朝天謝雷真經》，白雲觀長春真人編纂，《正統道藏》第二冊（台北：新文豐出版公司，1977.10），頁324。

59 胡萬川，〈《封神演義》中「封神」的意義〉，《真假虛實——小說的藝術與現實》，頁279-299。

因為小說作者承繼了大量傳統信仰的文化內涵，就忽略了小說作者本身的創造與巧思。故事能否為人所接受，主要的關鍵在於敘事結構是否完整、敘事內容是否首尾貫串，對於現象的解說是否能自圓其說。作者在《封神演義》介紹眾神的來歷、樣貌時，其中有不少是作者添枝加葉的地方，但作者多能合理地解釋「其所以然」的原因，並在最後透過「封神」交待各神的歸趨結局，完成敘事結構上的完整。雖然，《封神演義》被魯迅指責為「侈談神怪、什九虛造」，⁶⁰但讀者讀來並不會覺得隔閡荒謬，而反感到親切合理，並成為民間信仰的重要依據。這除了作者對於傳統信仰文化的繼承之外，作者能合理地詮說解釋諸神由來也是重要的原因之一。

《小封神》雖然是許丙丁的遊戲文章，語帶詼諧、筆調幽默，但無論是他挪用了民間關於眾神事蹟的傳說，還是以創造性的巧思來解釋神明由來與樣貌時，抑或是結合前述兩者，他都能顧及故事發展的脈絡或線索。因此，除了上述的幾個例子之外，作者也能頗為合理地交待魁星的醜狀、天上聖母被稱為「媽祖婆」、千里眼順風耳張目指耳佇立於媽祖婆駕前、玄天上帝披髮跣足、臨水夫人被封為註生娘娘等形象或現象的由來，取得讓讀者信服的效果。

四、啟蒙與否：從讀者的反應看起

許丙丁試圖以通俗、詼諧做為啟蒙大眾的方式，但「那些嬉笑怒罵的穿插，插科打諢的情節，每每有使讀者的注意力脫離嚴肅主題之虞」。⁶¹而以庶民思維、通俗文化為基底的神魔小說與民間傳說，本身就能容許一些非理性的因素，未必是現實的存在狀況。《小封神》雖然是文人遊戲之作，卻在許多地方符合民間信仰思維與文化習慣，許丙丁常於書中描寫各神明不同的職責與能力，如臨水夫人專職生育，護幼小兒，而齊天大聖可治小孩「著猴」的症狀，又如大道公專精醫術、重慶寺速報司前的醋研可以挽救夫妻失

60 魯迅，《魯迅小說史論文集——中國小說史略及其他》（台北：里仁書局，2000.10），頁151。

61 王德威著，宋偉杰譯，《被壓抑的現代性——晚清小說新論》，頁220。

和等等，⁶²而這些都是民間信仰的實態。因此《小封神》對諸神的描寫或是解說，往往令人信以為真。雖然，《小封神》的主旨在於批評迷信，作者在描寫民間信仰的實態之後，常會透過角色的自白，或是角色之間的對話來指摘、嘲諷一番，企圖反轉、消解原有意涵，以達到啟蒙讀者，讓讀者省思的目的。但或許是因為小說當時在報刊上連載，他無暇修訂，所以未能通盤考慮小說情節是否矛盾，是否已經完全消解、顛覆了每一個他所提到的迷信狀況，又是否有「漏網之魚」從啟蒙性、支配性論述的罅隙之中流露出來。

舉例來說，如第11回「金魚仙巧借混元斗」，寫到鹿角大仙、金魚大仙等人欲為龜靈聖母報仇，需要法寶擺設鹿角陣（天羅陣），鹿角大仙便派金魚大仙到臨水夫人廟借混元金斗。此時，他變為一隻蒼蠅，觀察廟內動靜，只見到米糕油飯之類的供品陳列滿桌，又見無數婦人跪在地下，喃喃自語，有人祈求臨水夫人：「你若保庇阮老厝某，生一個查哺子，阮就備辦油飯、米糕、肉酒來孝敬。」而廟中絡繹不絕的人群，有的「乞香食勇健」，有的「乞鮮花裁花換斗」。⁶³而許丙丁借金魚大仙之口批判這種行為：

金魚大仙暗笑此班的蠢查某，要生子不生子，是出在恁二個尅某自動之工作，反求來別人保庇，真是矛盾極了。⁶⁴

許丙丁在此提出頗為現代性的觀念，生育與否以及胎兒性別等問題的關鍵在於男女雙方的受孕能力，而不在於神佛保佑，人們又何必求助神佛呢。因

62 關於重慶寺的「醋罏」究竟在哪尊神明之前（目前是速報司）有多種說法，並牽涉到重慶寺過去是否供奉「水守爺」的問題，相關討論參見柯榮三，〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，《2006民俗暨民間文學學術研討會論文集》，頁308-312。就柯文來看，柯氏較同意連景初的看法，醋罏放在「水守爺」之前。但實際上，在《三六九小報》上已有醋罏置放於速報司前的記載：「嵌南城內。有重慶寺。祀觀音而附以十殿閻王。旁殿塑有速報司。虎面虬髯。氣象威猛。令人望而生畏。余常見其神前。羅列小土甌。以數十計。方疑訝問。忽有衣香鬢影。燕語鶯聲。自遠而至。急匿身神帳後，以覘其異。俄見廟祝偕一半老麗人入。頂禮敬虔。廟祝在旁。念々有詞。細聆之。多閨房床第間事。寵移愛奪。將乞神力，為之斡旋也。廟祝以案上小土甌奉麗人。麗人出袖中物。投其中，以竹箸攪之再四。及竟。再拜而去。余俟其去遠，始出，啟土甌，覺酸氣撲鼻。尋廟祝詢之，方知夫婦間，希望和合，則以雙方之鈕扣，扣而投之；欲使離異，則覓雙方之頭髮及污物，團而納諸醋罏。此事多婦女為之，謂將使男子酸心也。此風甚古。果能顛倒鴛鴦。和諧鸞鳳否。是非所知矣。然此回心院之差事。不屬諸氤氳使。而隸於硬骨漢之速報司爺。抑又奇矣。」，陶醉，〈撈醋罏〉，《三六九小報》64號，1930.04.13，4版。

63 許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁27-28。

64 同註63，頁28。

此，他調侃入廟祈求的信女的盲目崇拜，自是有啟蒙讀者的意味在。但許丙丁卻接著寫到金魚大仙的想法：

又暗暗感服夫人媽的頭腦明晰，及胃腸的健全；此樣的混雜的要求，一一記得清楚，像山一樣的油飯全部消化得去！不知不覺讚嘆了一聲。⁶⁵

不難看出許氏語帶嘲諷的筆調，譏刺臨水夫人以供品為生的醜態。但許氏卻又寫到臨水夫人必須一一記清楚每位信眾祈願的內容，令人質疑的是，如果生育之事無須臨水夫人保佑的話，小說又何必描寫祂必須記清楚每位信眾的要求呢！打著迷信反迷信，卻又意外地肯定迷信，陷入原欲否定的邏輯之中，使文本意義產生游移與滑動，不斷有「片言瑣語」與支配性、啟蒙性的論述展開對話。

因此，在《小封神》連載後，便發生了婦女成群前往小上帝廟看魁星被吊的事件：

本報自登載童話小說小封神以來竟有一輩婦女。擁至上帝廟裏。欲看魁星被吊。亦可謂其智可及。其愚不可及矣。⁶⁶

變態偉人（王開運，1889-1969）在批評婦女觀看魁星被吊一事之前，則是先說到：「《西遊》、《封神》等書，多屬文人遊戲三昧之作，乃世人偏有好事者，附會塑像，立廟祀典，遂至香煙不替，顯赫千秋。」他認為無論是祭拜《西遊記》、《封神演義》裡「無中生有」的神明，還是觀看魁星被吊都是愚不可及的行為，清楚地顯示他批判迷信蒙昧的理性思維。若是王開運能理解「信仰」對於庶民來說的意義和重要性，並了解到《小封神》文本本身意義並不一致的情況，或許就不會大力指責這樣的行為了。

而就讀者閱讀後的反應來看，其實悖逆了許丙丁原本所設定的啟蒙目

65 同註63，頁28。

66 變態偉人，〈幸齋隨筆〉，《三六九小報》74號，1930.05.16，4版。另可參見植歷，〈芳園閒話〉，《三六九小報》72號，1930.05.09，4版。

標，對他而言，讀者反而是陷入了更深的迷信與蒙昧之中。這種文本意義游移不定，而容易讓讀者信以為真的情況，到了中文版《小封神》時便有所改變。1951年，許丙丁將台語原版，修訂為中文版，增加內容篇幅，自行出版單行本；1956年，許氏再作小幅度字句修訂，由台北南華出版社出版，是為改訂初版。⁶⁷ 這個版本內容較為完整豐富，因此也是大多數研究者探討《小封神》時所選用的底本。若比較台語原版與1956年中文版的《小封神》差異，除了語言的改易之外，大致上還有以下數端：首先，是序言的增加。1956年中文版的《小封神》書前序言有連雅堂〈雅言〉一則、香農（葉書田）〈序〉、京衣〈評小封神〉、作者自序〈寫在小封神前頭〉等；⁶⁸ 其次，是回目字數統一。台語版的《小封神》回目字數並不統一，七至十句均有，而1956年中文版的《小封神》回目字數較統一，為八字句，僅第11回「報司爺迷色失醋」為七字句；再次，小說中韻文的增加。1956年中文版的《小封神》增加了卷頭詞，在每一回開始與結束之處有開場和定場詩詞；最後，是篇幅的更動，人物的對話以及內容的增加，如新增第20回「天宮會傍聽奇問答」，整回以眾神的對話組成。

《小封神》形式上的改變、篇幅上的調整，以及內容上的豐富完整，究竟帶來什麼影響？是使文本更加的開放，分歧、多元的意涵得以交匯並置，還是達到文本意義的整飭一致，而趨於論述的一言堂？又是否真如研究者所說的，「並未影響到小說基本的敘述架構」？⁶⁹ 若將1956年中文版《小封神》全書視為一完整的有機體，書前的序言其實就已經先參與文本意義的改變了。透過小說序跋，我們可以了解小說的創作動機和主題意蘊、所傳達的

67 許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁152。並參見本書書末呂興昌，〈許丙丁先生生平著作年表初稿〉，頁673-674、676。

68 其中連雅堂〈雅言〉一則、香農（葉書田）〈序〉、作者自序〈寫在小封神前頭〉等序在1951年作者自行出版單行本時已有。

69 高振宏，〈許丙丁《小封神》文學研究〉，《第四屆全國台灣文學研究生學術論文研討會論文集》，頁194。

社會功能等有助於理解文本意義的關鍵。⁷⁰ 無論是作者自序或是他人所序，都一再強調小說試圖以詼諧諷刺的筆調，批判迷信，達到啟蒙的目的。讀者若在閱讀小說之前，先閱讀了序言，不待小說文本的啟蒙，就已經先被序言中的啟蒙論述給「啟蒙」了，便可能以特定的閱讀態度和視角看待小說。

小說中大量增加的詩詞同樣參與了文本意義的生成和運作。詩詞在小說中除了描繪場景、人物的功能之外，尚有總結全書、概括作品意義，以及提供作者發表議論的作用。⁷¹ 1956年中文版《小封神》在進入小說之前增加了一首卷頭詞：

詞曰：直把臺南廟寺。描寫神奇怪事。是遊戲文章。不是欺神罵鬼。
有理有理。何必咬文嚼字。——右調〈如夢令〉⁷²

許丙丁在讀者尚未閱讀小說之前，說明整部小說遊戲筆墨的基調，希望讀者莫要當真，並提示自己著述之深意。而每一回在開始以及結束時，大多有開場詩和定場詩，這些詩詞同樣具有概括每回情節、做為作者批評迷信之議論的功能。⁷³ 讀者可以明顯感受到作者不斷在主導故事意義的歸趨。透過作者不斷地提示／點醒之後，小說中原本令人信以為真的情節，以及文本意義的分歧，逐漸被消解，而趨於一致。

而上文提到，初版的《小封神》有些作者未及修改的地方，常成為從啟蒙性、支配性論述的罅隙之中流露出來的「漏網之魚」，與原本的論述形成對話，造成意義的分歧。許丙丁也注意到這個現象，筆者在此以兩個版本的第六回「孫（筆者按：應為吳真人吳本，許丙丁後有修正）真人藥救李天

70 丁錫根提到小說序跋的功能有：「披露小說作者的生平與創作動機、說明各類體裁小說的特點，評價作者的藝術構思和表現技巧，闡述小說創作理論，介紹作品刊行年代和版本源流等。」參見氏著，《中國歷代小說序跋集》（中國北京：人民文學出版社，1996.07），頁2。

71 林辰，《古代小說概論》（中國瀋陽：春風文藝出版社，2006.12），頁293-318。

72 許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁62。

73 如第12回「請假神氣走金魚仙」描寫金魚仙到王禪老祖的徒弟處借催命符，看到王禪老祖的徒弟假意請神只為揩油，原來是個神棍。在進入此回內容之前，許丙丁創作一詞，詞曰：「填腔心事，百結成憂。可憐妒婦痴心，惟有親夫意不周。問柳穿花，只管把花偷。青絲髮結，覆水難收。你如今另有知心，王禪壇裡，把狀投。」此回結束，作者評論道：「愚夫愚婦顛倒運，收驚卜卦與抽籤。」此類例子甚多，不勝枚舉。許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁104、107。

王」為例，兩者的差異如下表所示：

1930年版《小封神》	1956年版《小封神》
<p>(上帝爺)……令康元帥，往興濟宮請孫真人救李天王，然後設法後事未遲，康、趙元帥領令，即時趕來興濟宮，叩求孫真人。不令通報，點了幾枝清心香，講起：「李天王中混元槌，因我主公素知真人醫法精通，特來懇求真人往診一遭。」真人道：「往診卻是容易，但我每日外來患者已是應接不暇，那有工夫去往診呢？你可先將『莫兒比涅丹』持回施救，若是不能蘇(甦)醒，我當撥忙走一遭。」康趙元帥大喜，拜謝趕回，將「莫兒比涅丹」用水，把天王牙關撬開灌下。果是真人妙方，名不虛傳，登時天王腹內，咕嚕咕嚕作響，不上片時，腳動手搖魂歸本體了，眾天將見了十分安心。準備報仇不表。⁷⁴</p>	<p>康趙二帥領令，一路跑到興濟宮而來，只見廟宇堂皇，廟中有懸著「神恩廣大」「起死回生」「恩同再造」的匾額，卻都是來答謝神恩的，暗想素來聞得興濟宮的大道公，十分靈感，果真名不虛傳，廟內許多求治病的人，擁擠不開，康趙二元帥要看他如何醫治，只見許多人燒香點燭，跪在地上口中念得不明不白，然後把藥籤筒提起，搖了幾搖，搖出一枝的竹籤，那竹籤上寫明號碼，這將這竹籤向廟祝對號交換一張的藥方。康趙二帥看了，不住的打了幾個寒噤道：「好險！世間的庸醫誤人，感覺是罪惡不少，不想吳真人在此更罪加一等，真是行醫不按藥方，看脈全憑嘴調，未免草菅人命得很。」好笑，臺南素稱是文化的首都，如何尚存這樣陋習，如果祈禱可能治病，一般醫生可以停止營業了，真令人費解。⁷⁵</p>

初版的內容提到孫(吳)真人運用外來的藥物「莫兒比涅丹」⁷⁶來醫治李天王，似乎是在諷刺真人只能依賴外來藥物醫治病患，沒有一點真本事，但也容易讓讀者以為真人神通廣大，竟然能取得外來藥物。順著這樣的理解，再加上李天王得藥甦醒，真人果真對症下藥的狀況來看，反而有可能引起讀者誤會，認為作者是在肯定民間信仰，宣揚真人的神威。相反的意涵可以在相同的文本中出現，這正呈顯出文本意義的不確定。從兩種版本內容的對照中，我們不難看出許丙丁在改寫時刪去吳真人的言語，全然以康趙二元帥的

74 許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》，頁14。

75 同註74，頁81-82。

76 「莫兒比涅丹」即「嗎啡」(morphine)，高振宏，〈許丙丁《小封神》文學研究〉，《第四屆全國台灣文學研究生學術論文研討會論文集》，頁208。

視角看待信眾抽取藥籤一事，這種視角容易突顯作者所欲批評之事物的蒙昧無知，隨後加入他自己的議論，增強啟蒙論述的力道，以呼應他原先設定的立場。

我們可以發現形式的改變，必然也會帶來內容與結構，甚至是文本意義的改變。書前的序言、小說中插入的詩詞、批評議論的增強，都使得讀者在閱讀小說內容時，不斷地接受作者對於故事意義的提醒，調整自己的態度，我們可以明顯感受到作者理念或是價值觀主導了整個文本意義的趨向。啟蒙論述的增強、文本意義的歸於一致，這正是兩個版本之間最大的不同。如此一來，再也不會有讀者成群結隊地去看魁星被吊了。

五、結語

透過敘事承衍和民間信仰的角度來觀察《小封神》，我們可以發現《小封神》、《封神演義》與民間信仰都具有相同的質素，許丙丁在不斷擁抱／消解母體文化之際，卻有另一種文本意義逸出了他的控制，與他的啟蒙論述針鋒相對。同樣的情形也發生在許丙丁對於神明出身來歷傳說的書寫，往往建立一種仿真的情境，取得讓人信以為真的效果。再加上初版的《小封神》有不少他未及修訂的地方，這些他未能修訂的地方，便成為啟蒙性、支配性論述的罅隙，從這些罅隙、孔洞流露出來的異質訊息，往往意外地成為迷信的代言人，挑戰原本啟蒙性、支配性的論述，使得文本意義趨於多元，呈現更為豐富的文化面貌。正因為如此，《小封神》在《三六九小報》上連載不久之後，便有婦女成群結隊到小上帝廟看魁星被吊。

由於文本意義的不確定，鬆動了許丙丁原先的啟蒙論述。因此，我們可以看到他在中文版中增加了書前序言、插入概括作品意義的詩詞、增強批評以及議論的力道，讓讀者不斷接受他對於小說意義的提醒，使得文本意義趨於一致，以避免文本意涵的針鋒相對。

文本本身的意義是否固定而單一，還是可能開啟多元的面向？文本意義是否如作者所宣稱的那般毫無偏差地呈現出來？文本本身是否只聽命於作者，而不曾逸出作者的控制呢？而作者的理念或價值觀又該如何表現才能

合宜地傳達給讀者，不會讓讀者誤解作者的意涵，或是接收到相反的訊息？以上都是文學批評理論中重要而複雜的問題，並非本文所能處理。不過，透過這些發問，並以敘事承衍、民間信仰和讀者反應的角度切入，觀察《小封神》，可以讓我們深入思考《小封神》啟蒙論述與民間信仰書寫（或是許丙丁所認為的「迷信」）之間複雜而不斷交織的關係。而這樣的詮釋也提供了一個理解《小封神》的新視角。



參考資料

一、專書

- 丁錫根，《中國歷代小說序跋集》（中國北京：人民文學出版社，1996.07）。
- 不著撰者，《封神演義》，《古本小說集成》（中國上海：上海古籍出版社，1990，據日本內閣文庫本影印）。
- 片岡巖著，陳金田譯，《台灣風俗誌》（台北：眾文圖書公司，1987.03）。
- 王嵩山，《集體知識、信仰與工藝》（台北：稻鄉出版社，1999.07）。
- 王德威著，宋偉杰譯，《被壓抑的現代性——晚清小說新論》（中國北京：北京大學出版社，2005.05）。
- 何培夫，《府城文物傳奇》（台南：台南市政府，2002.03）。
- 作者不詳，《太上說朝天謝雷真經》，收入白雲觀長春真人編纂，《正統道藏》第二冊（台北：新文豐出版公司，1977.10）。
- 吳瀛濤，《臺灣民俗》（台北：眾文圖書公司，1998.05）。
- 李亦園，《宗教與神話論著》（台北：立緒文化事業公司，1998.01）。
- 李豐楙、朱榮貴主編，《性別、神格與台灣宗教論述》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997.04）。
- 林辰，《古代小說概論》（中國瀋陽：春風文藝出版社，2006.12）。
- 姚蒙，《法國當代史學主流——從年鑑派到新史學》（台北：遠流出版事業公司，1988.12）。
- 柳存仁，《和風堂文集》（中國上海：上海古籍出版社，1991.10）。
- 胡萬川，《真假虛實——小說的藝術與現實》（台北：大安出版社，2005.05）。
- 胡萬川總編輯，《台南縣閩南語故事集（四）》（台南：台南縣文化局，2002.04）。
- 高桂惠，《追蹤躡跡：中國小說的文化闡釋》（台北：大安出版社，2005.09）。
- 康韻梅，《唐代小說承衍的敘事研究》（台北：里仁書局，2005.03）。
- 許丙丁著，呂興昌編，《許丙丁作品集》（台南：台南市文化中心，1996.05）。
- 曾勤良，《台灣民間信仰與〈封神演義〉之比較研究》（台北：華正書局，1985.12）。
- 黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時代台灣傳統文人的文化視域與文學想像》（台北：麥田出版社，2004.12）。

劉 康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（台北：麥田出版社，1995.05）。

鄭志明，《台灣神明的由來》（台北：中華大道文化事業公司，2001.09）。

鄭志明，《神明的由來——中國篇》（嘉義：南華管理學院，1997.10）。

魯 迅，《魯迅小說史論文集——中國小說史略及其他》（台北：里仁書局，2000.10）。

鍾宗憲，《中國神話的基礎研究》（台北：洪葉文化事業公司，2006.02）。

鍾華操，《台灣地區神明的由來》（台中：台灣省文獻委員會，1979.06）。

二、論文

（一）期刊論文

余育婷，〈通俗與諷刺——論許丙丁《小封神》之文學啟蒙方式與文化省思〉，《台南文化》新62期（2008.09），頁231-246。

周靜佳，〈地誌書寫與文學想像的融合——許丙丁的俗文學作品〉，《台灣文獻》56卷4期（2005.12），頁155-173。

忠 昌，〈論中國古代小說的續衍現象及成因〉，《社會科學輯刊》83期（1992），頁124-193。

游 謙，〈聖顯與台灣的石頭崇拜〉，《新世紀宗教研究》2卷3期（2004.03），頁99-128。

許俊雅，〈回顧與前瞻——近二十年來台灣古典文學研究述評〉，《漢學研究通訊》25卷4期（2006.11），頁33-46。

連景初，〈海嶠偶錄〉，《臺南文化》8卷3期（1968.09），頁1-68。

（二）學位論文

呂美親，〈日本時代台語小說研究〉（新竹：清華大學台灣文學研究所碩士論文，2007）。

李珮樺，〈許丙丁與民間文學〉（花蓮：花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2005）。

柯喬文，〈《三六九小報》古典小說研究〉（嘉義：南華大學文學所碩士論文，2003）。

（三）研討會論文

- 施懿琳，〈台南府城古典文學的發展、研究與展望〉，「台灣文學史料編纂研討會」（中正大學文學院舉辦，2000.10.21，來源：<http://140.116.14.95/teacher's-papers/t003.doc>，引用日期：2008.06.16）。
- 柯榮三，〈許丙丁《小封神》素材來源再探〉，花蓮教育大學民間文學研究所編，《2006 民俗暨民間文學學術研討會論文集》（台北：文津出版社，2006.07），頁291-320。
- ，〈許丙丁《小封神》素材來源試探〉，「騷動島語——國立成功大學第二屆台灣文學研究所研究生論文發表會」（台南：成功大學台灣文學所，2003.12.06），頁1-1-1-13。
- 高振宏，〈許丙丁《小封神》文學研究〉，政治大學台灣文學研究所編，《第四屆全國台灣文學研究所學術論文研討會論文集》（台南：國家台灣文學館籌備處，2007.08），頁189-213。
- 張清榮，〈假小說以戲諸神——《小封神》初探〉，《鄉土文化教育學術研討會論文集》（台南：台南師範學院，1996.05），頁1-29。
- 陳恒嘉，〈狂歡吧！諸神！——許丙丁《小封神》的狂歡詩學〉，吳達芸、方耀乾編，《2005 台語文學學術研討會論文集》（台南：國家台灣文學館，2005.12），頁231-246。
- 葉振輝，〈哪吒的人格與神格——《封神演義》與《西遊記》讀後有感〉，中山大學文學院清代學術研究中心、新營太子宮管理委員會主編，《第一屆哪吒學術研討會論文集》（高雄：中山大學文學院清代學術研究中心，2003.03），頁271-289。

三、報紙文章

- 本刊，〈負鼎又轉移〉，《臺灣日日新報》漢文欄，4422號，1912.09.21，6版。
- 本刊，〈負鼎之於迷信〉，《臺灣日日新報》漢文欄，4407號，1912.09.05，6版。
- 連雅堂，〈雅言（十八）〉，《三六九小報》159號，1932.03.03，4版。
- 陶醉，〈撈醋研〉，《三六九小報》64號，1930.04.13，4版。
- 植歷，〈芳園閒話〉，《三六九小報》72號，1930.05.09，4版。
- 變態偉人，〈幸盒隨筆〉，《三六九小報》74號，1930.05.16，4版。