

第二章 越界的定義與範疇

本文嘗試從越界的向度，切入《三言》中所透露出來的，人物在性別、情色、身體等界限的逾越。希望能在文本裡發現人們對界限的思考，以及如何看待常與非常，關懷自我與他者等問題，藉此觀察出人的心理世界與真實的經驗感。筆者擬把文本納入歷史脈絡，對其中所反映的思想觀念進行爬梳，並藉由當代新視野及西方對於越界思想的辯證，試圖檢視中國傳統文化對界限的思考，以開發小說研究向度。經由這些從社會現象所歸納出來的思想內在邏輯，以及文本中如何反映出跨越界限等等問題的思索，期望有助於對《三言》中越界現象的掌握。

第一節 越界思想的發展

對於越界的提法，依據傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）的研究方法，乃從幾位思想家手中建立脈絡，他們分別是薩德（Marquis de Sade, 1740-1814）、尼采（Fredrich Willhelm Nietzsche, 1844-1900）、巴汰易（Georges Bataille, 1897-1967）、布朗修（Maurice Blanchot, 1907-2003）等。他們所提出的越界概念，是質疑笛卡兒（Rene' Descartes, 1596-1650）乃至黑格爾（Georg Hegel, 1770-1831）所闡述的理性主體。¹這種理性主體隱藏的形而上普遍價值，是界限之內的核心，它以一種完整的意義架構，固定界限。巴汰易認為，思想家所尋求的並不是普遍的價值，也不是界限的穩定性，逾越在此是一種脫離完整的、原有的意義架構路徑，

¹ 十七世紀的笛卡兒，把自我的主體意識，視為一種理性的思考意識，自笛卡兒以後，西方的主體哲學發展至康德，達到高峰。康德認為，主體意識的經驗部分，來自於主體的感官印象。因此笛卡兒和康德兩人是以理性的角度來分析主體，把主體視為理性的意識。到了黑格爾，則強調主體的自覺，他把哲學放在歷史流變的問題來談，並開顯出文化哲學的面向。在黑格爾之後，傅柯的研究指出，主體包含兩種意義，一是以自我知識或良知而建立起來的自我認同，一是受制或依從於他者的自我。兩者之中，他更強調被主宰的主體，意即主體是由權力影響的各種關係所塑造。以上對主體的討論，可見譚國根：《主體建構政治與現代中國文學》（香港：牛津大學出版社，2000年），頁 13-28。

可以開創出界限之外的無限可能性。²至於傅柯，則從權力的面向來批判理性中心。他指出主體是文化與社會的產物，並且經由權力影響的各種關係所塑造。因此，他用來討論主體的策略，是非本質性的，主體意識並沒有普遍不變的內容。在不同時空環境下，每一個人都可能有不同的主體意識。而這種非本質性的主體探討，因為破除了理性中心，也致使他關注在非中心，且流動不定的界外思想。³界外的逾越思想，既脫逃於歷史法則之外，也是欲望伸展的場所，他所稱頌的文學家與思想家們，便企圖掙脫被壓抑的主體，追尋「無法之法」(the lawless law)。⁴由此可知，越界的同時，必然伴隨著放棄普遍價值，逾越則是離開固守界限的過程。

在西方世界壓抑肉體與心靈的時代裡，論及越界思想的脈絡，薩德是展現越界思想的關鍵者，他以驚世駭俗的性描寫，展現欲望的無限可能。傅柯認為，在薩德的觀點裡，性受制於一個權力伸張的法律，然而他卻把性帶入舊君主的權力機制，在血統威勢被保留的狀況下，性的快感流遍了所有領域。⁵薩德所觸及的是，性與權力的關連，至於尼采的越界思想，巴汰易曾指出，尼采的哲學可以說是邪惡的哲學，因為善和道德實施壓制，而邪惡便是抵制的唯一機會，只有它才能獲取真正的自由，逾越禁忌。⁶因此，尼采最大的貢獻，便在於他對道德理性的批判。唯有跨越道德和理性的界限，將自己置身於危險面前，才能獲取意想不到的快感，而這也影響到後來巴汰易、布朗修、傅柯等人對界限的思考。例如從尼采的啟發中，布朗修便開始採用斷簡殘篇的書寫方式(fragmentary form)，以對

² Georges Bataille, *Essays : Visions of excess: selected writings, 1927-1939*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1985, p.116-129.

³ Michel Foucault, *Foucault/Blanchot*. New York: Zone Books, 1987, p.15-16.

⁴ 蔡淑玲：「界外的主體——傅柯的哲學練習」，《哲學雜誌》15期（1996年1月），頁102。

⁵ Michel Foucault 著，沈力、謝石譯：《性史》（臺北：結構群文化事業有限公司，1990年），頁131。

⁶ 同註2，p.192-194.

話、警語、及短篇等，挑戰原有的理性思考方式及哲學體系。⁷關於對道德理性的批判，尼采曾經這樣說：

當在一種情況，『因果法則』(Causation law)不再具決定性時，人將遭遇巨大的怖慄之感。如果我們在此怖慄之上，加以那由於人們之『個體原則』的破碎，所引起的心蕩神迷之感，即使是由自然本性之最底層升起的，那麼我們便處於一種，足以使我們領會戴奧尼索斯之狂喜(Dionysiac rapture)的情態之中，近乎身體上的一種陶醉之感。⁸

尼采相信這種酒神精神，可以使被抑制的自然本性，再度升起，於是尼采的酒神精神，挑戰了理性中心的思考，也間接開放了各種思想或情感的可能性。

從薩德、尼采開始，那些被理性中心排斥的異質因素，如性事、邪惡、死亡等議題受到特別的關注。他們兩人給予後代思想家的啟示在於：當跨越道德和理性的界限時，個體便能獲取意想不到的自由經驗。傅柯從這個思考點入手，並將他所稱頌的巴汰易、布朗修，也放入這個越界思想的發展脈絡。本章第一節，將就傅柯所梳理的脈絡，對巴汰易、布朗修等人對逾越界限的觀察，做一綜觀的論述，並深入析論傅柯所理解的越界思想，以做為思考的起點，藉此來檢視與中國文化中的界限思考之間有何異同？並關注在不同文化中，如何藉由這些面向設問，以為文化進程的特殊環節。

⁷蘇子中：書寫與主體性：書寫布朗秀的書寫經驗，《中外文學》25卷5期（1996年10月），頁62。

⁸尼采著，李長俊譯：《悲劇的誕生》（臺北：三民書局，1972年），頁21。

一、巴汰易

巴汰易認為，現代性和理性的中心原則，就是在驅逐愛欲和放縱中被建立，然而唯有經歷放縱愛欲的狂歡經驗，個體才能跨越自我的邊界，獲得自身的整體性。越界觀點的提出，使他察覺到完整封閉的論述，其合理性與權威，都建立在排除異質的先決條件之上，因此考慮異質因素，也就是以「否定」本身，這類具有異質性、流動與片段等等的特徵，做為思維模式的基礎，將是掙脫論述的契機。所以逾越，與其說是超越，不如說是回歸否定性本來的運作。⁹他認為，意義之外必定還有意義，「他者」、「異端」、「另類」可以掙脫原有的、已知的論述結構系統，於是他從那些邊緣的藝術家、賤民、妓女、小偷身上，發現到虐待、暴力、貪欲、死亡等人類本性中最基本的趨力，稱之為「瀆神的啟迪」¹⁰。瀆神的宗教表演，體現上帝之死，也是極佳的越界典範，這種逾越經驗，包含著不可能性的體驗，也是一個內在的自主性體驗空間。

逾越的自由手段，通常藉著文學或欲望等等形式而顯露，因此在現實世界裡或許不易察覺，也可能是被壓抑下來的。¹¹透過逾越，人們可以用「有限」接近「無限」，這就是文學或欲望等等想像的途徑所能達到的，藉此跨過禁忌之限。在這個過程裡，人們從先前對意識、知識、語言限制的體會，轉變到以想像的途徑，使逾越在「再現」中成為可能。以祭拜的儀式（sacrifice）而言，便是一種再現的樣態，人們藉著牲品的死亡，體驗死亡的經驗，也從他者的演出，經歷不可碰觸的，於是死亡本身不是足以畏懼的，反而充斥著倖存者的愉悅，逾越的精

⁹蔡淑玲：巴岱儀的否定與逾越，《中外文學》24卷2期（1995年7月），頁116。

¹⁰ John Gregg, *Maurice Blanchot and the literature of transgression*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994, p12.

¹¹ Georges Bataille, *Essays: Visions of excess: selected writings, 1927-1939*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, P.92-93.

神於焉展現。¹²而文學以文字符碼的多重意義性，創造一個不可捕捉的世界，正如祭典裡假想死亡，文學作品裡正意圖掌握不可重現的當下。在追求再現、知的境地同時，又產生否定性的自我顛覆，發現掌握是不可能的，因而無法完成意義。這種循環往復的過程，是人不斷自我懷疑的過程，也是巴汰易所稱的「內在經驗」(the inner experience)。因此進一步說，所有的論述，並無法獲知事實的真相，或者成為永恆的真理，語言論述或文學作品已不再是封閉完整的意義結構，所提供的只能是假想的空間，也就是逾越。¹³

二、布朗修

從薩德以降的這幾位界外思想家，都提到了一個觀念，即理性主體的消失，必然是界外思想產生的起點。他們企圖擺脫理性主體向內部追尋的方式，轉而從外界來為自己畫限，因此不再是實證性、內在性的哲學思考。¹⁴以布朗修來說，他的書寫多集中在身體、欲望、情慾等等範疇的開展，即所謂的「極限經驗」(the limit experience)，而不是為了負載理性的中心原則，為了傳播道德。¹⁵布朗修以斷簡殘篇的書寫，來實踐他對「書寫」、「文學的空間」、「災難」的看法，他所創造的文學空間，便是「極限經驗」的寫照。在這個文學空間裡，語言文字一旦被書寫，其意義便如災難般潰散，不僅無以名狀，也是一種「不可能的逾越經驗」(an impossible transgressive experience)¹⁶。二十世紀前期的歐洲，「人」的概念、上帝之死、作者之死、人死了、歷史的終結等等聲音群起，斷簡殘篇的書寫，正象徵了意義的不確定性。布朗修從尼采、黑格爾、海德格等人對存在的思考中淬取提煉，進而質疑理性中心，他所謂的「極限經驗」，也被落實到斷簡殘篇裡了。

¹² 同上註，p.94.

¹³ 同註 11，p.113.

¹⁴ 汪民安：《福柯的界線》（北京：中國社會科學出版社，2002年），頁 23。

¹⁵ Maurice Blanchot, *The step not beyond*. Trans. Lycette Nelson. Albany, New York: State University of New York Press, 1992, p.31-32.

¹⁶ 同上註，p.32.

另外，延續巴汰易對越界（transgression）的關注，布朗修認為，越界乃是對無法企及境界的爭取，而界限之處，則是權力範圍的終點。鑑於此，越界不是為了爭權奪利，以產生新的宰制者，而是為了要進入一個場域，越界的產生，必須是在權力和宰制消失之際，逾越無法超越者。¹⁷進一步說，越界的產生，也必須是在理性主體消失之後。理性主體的強迫宰制，並不能使越界降臨。布朗修以書寫實踐他的「極限經驗」，而承襲自巴汰易的「內在經驗」，「極限經驗」是人決定強烈質疑自己遭遇的反應，其發生，必然是以理性主體消失為前提。布朗修並且提出，書寫的越界，不是始於作者的自主意志，而在作者死後。書寫本身，就是死亡的肯定，而書寫死亡，對他而言，更是「極限經驗」的最佳典範。這是因為書寫死亡時，意識和語言已試圖達到它們可能的界限，頹廢的死亡情調，使書寫染上凋蔽卻富生命力的風格。經由這種經驗，不僅改寫了理性、權力宰制下的莊嚴死亡，也獲得一種藝術的狂喜經驗。¹⁸

文學經驗對布朗修而言，是他從根本質疑意義可能性的經驗，既不以負載理性中心為原則，他也從哲學角度去探求，文學是什麼？文學的創作力量又從何來？他認為，文字的書寫佔有空間，所以文學的經驗是一種空間經驗的展現，是超越意義結構之外的，它不指涉任何外在現實，當然也不能重現主體的內在意識，因此本質上，文學語言所呈現的是一種空無感，以及現實的消耗。¹⁹而源由於現實的無法重現，想像力才得以萌生，那些現實生活中不可能的逾越，便在這假想的空間裡被實現。如文學與藝術的空間，即為現實世界中的理性無法介入，弔詭之處在於，文學企圖將不可能名之為可能，永遠想達到不可能追求到的

¹⁷同註 15，p.107.

¹⁸ 同註 15，p.104.

¹⁹ 蔡淑玲：德希達與白朗修對「空無」看法之異同：符號與現實之間的關係，《中外文學》22卷 10期（1994年3月），頁 100。

活動。Shaviro 在評論布朗修的論述中，描述了這種對意義渴求的狀況，他說：「焦慮、痛苦、甚至死亡，一旦被賦予意義之後，就能忍受痛苦被接受，並且在被賦予意義之後，就完全化解，尤其在光明的照耀下，得到撫慰、得到意義。」²⁰文學經驗，既表現出對意義的渴求，也可以說是受欲望的驅使，想要掌控無限的一個可能旅程。而那些現實生活中不可能的逾越，便因此在文本中被賦予意義。

三、傅柯

依照傅柯的看法，越界的探析，是質疑理性中心的過程，因此越界思想，可以說是一種「界外思想」(outside thinking)，關注在相對於主體之外的邊緣區域。至於界外思想，傅柯認為，在西方的世界裡，一直保有界外思想的瘋狂體驗，這種對理性所劃分界域的越界，逼使理性主體去面對非理性的無界限性瘋狂，甚至可以彰顯理性的非理性。經由這種對越界的探析，傅柯進而研究，理性如何以劃分非理性的方式，建構出所謂的理性²¹。以性 (sexuality) 為例，性被去自然化 (denatured)，我們從語言、法律認識到的性，是在禁忌、沈默中，標示著在人之中的界限，而性事被理性主體所劃分的結果，便只能留置在黑暗隱蔽的角落。從這樣的觀察，傅柯提示我們去注意，話語與性的聯繫，以及在理性的支配下，性如何被建構。另外，從巴汰易、布朗修等人對越界的思考，傅柯提出了修正，他認為界限與逾越是一種遊戲的關係：

界限和逾越的遊戲，為這樣一種簡單的固執性所控制，逾越不停地穿越，然後再穿越它後面，瞬間式波浪般的閉鎖之線，如此才能再返回到不可穿

²⁰ Shaviro, Steven. *Passion and Excess*. Florida State University Press, 1990, p.4-5.

²¹ 柯朝欽：《歷史分析中的越界可能性》(臺中：私立東海大學社會文學系碩士論文，1995年)，頁16。

越的地域。²²

其中說明，當越界者逾越過界限後，馬上又面臨另一種界限，同樣地，界限不斷建立藩籬，以防止逾越，卻又一次次被進入。在傅柯的觀察裡，逾越不是否定一切，不是以暴力去分裂世界，在逾越之後，也不是採取勝利之姿，它是在測量某種界限能遠及何處，因此，越界是在確認界限的存在，並開闢出另一個無界限性（limitlessness）的地域。這種非實證性的確認，僅只標示出界限本身，代表著差異和區隔。

對越界的思考，使得傅柯不去追尋自我意識的詮釋，而是轉向界外的書寫，因為這個說話的主體是被建構出來的，如同巴汰易對瀆神（profanation）的討論，傅柯說：

在一個獻祭已不再是認可，具有實證性意義世界中的瀆神，不就是我們所稱的越界？越界並不只是以獨特的方式，發現了一種不是中介性的實體獻祭，並且以一個空虛的形式，缺席的方式，再建構它，經歷此一過程，使它變成無比的閃耀。²³

其中，傅柯提出越界不在追尋實證性意義，而是近似瀆神。從這個面向思考起，語言已不再是詮釋的途徑，欲尋求任何實證性意義，反而是祭壇，亦即書寫是將自我獻祭，進行一場上帝已死的犧牲與瀆神儀式。

²² Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interview*. New York: Cornell University Press, 1977, p.34.

²³ 同上註，p.30-31.

綜論傅柯對越界問題的思索，可以得知，逾越與界限存在著「遊戲的關係」，當界限不斷地建立藩籬，以防止進入，卻無法阻斷逾越的可能。逾越之後，也預示著主體將面臨另一種界限。倘若如此，逾越的行動，是否真能開創出無界限性地域？另外一方面，經由對主體之外，邊緣區域的關注，說明越界是近似瀆神的行動，在跨越標示著區隔的界限後，主體已變換新的思考方式，而這種對逾越的推崇，也隱含了意義、真理、標準消失的危機。在歷史的場景之中，人們所設立的界限，雖不斷被逾越，但界限並不因此消失。因此，觀察人們如何在已有界限的區隔下，質疑自己的遭遇，並做出反應，將是本論文思考的重點。

第二節 應用西方越界思想的批評面向

從傅柯、巴汰易、布朗修等人對情色越界、瘋狂越界的關注，可知越界思想提供了一種觀察的向度。他們所追究的，不是內在性的、主體性的論述系統，而是探求越界思想是從哪裡，又是如何產生的。再者，界限與逾越相互依存，如果界限不能跨越，界限不會存在，而逾越也不會有意義。²⁴跨越界限以後，各種性別、權力、欲望已產生流通和互動，使得個體生命在邊界與權力的糾纏抵抗之中，也產生了變化。藉由他者的介入、生活形態的改變，原本的對立宰制狀況，汰換成越界後，無窮的想像與創造力，並產生所有無法預期的反應。因此，從社會現象的觀察，學者不但將越界思想廣泛地運用在對情色語言、瘋狂越界的哲學辯證，後來的研究者，也據此觀察向度做出文本對應，並以越界為研究取徑，而這些討論，多集中在空間、書寫形式、性別等議題上。藉由學界對越界的思考面向，筆者在這個小節中，將論及越界如何在文本裡被廣泛地運用，並分為空間、書寫形式、性別等範疇討論之。這樣的閱讀策略及理論思考，即是從文學文本的呈現機制，分析其中的越界思想，所欲觀察的是越界者究竟跨越了什麼？經過的過程

²⁴ Gary Gutting. "Foucault's Philosophy of Experience", *Boundary 2*, 29, 2. (Summer 2002), p. 75.

及結果如何？又具有什麼象徵意義？而這些都是筆者思考的重點。

一、空間越界

以空間越界來說，所思考的是空間移位的問題。空間，作為一種社會產物，並無法脫離人們與空間，彼此參與與塑造的過程，因此，空間的文化形式，必然包含了人如何對待空間結構，從那些空間的安排設置，也可以再現人們對空間的思考。而分隔空間的疆界，既是一種社會文化建構的觀念，以疆界來分類空間，本身便是一種壓迫性的宰制，是支配力量的展現，故此疆界所標示的，不僅是空間的內涵，具有排拒他者的意義，也展現出地理版圖與政治權力的勾連。在這個權力所及之處的界限，任何逾越的行為，都勢必動搖原本的平衡狀態。這種情況下，人類所身處的空間總是有意義的，不管是在權力宰制分類下，或是逾越疆界後，特定社會團體總依此空間的變異，做出社會意識的反應。²⁵於是，觀察文本中這種對疆域越界的思索，便能在多重地理空間與文本空間的交錯呈現，反省語言如何劃定空間、塑造空間，以及探究人如何以逾越空間，脫離原有自身的處境。

在空間越界的範疇裡，旅行文學及所有跨越國家地理疆界的文本，涉及的不僅是人類對外界的認識，文學文本成為一種象徵性空間，在空間的轉移中，也標示出人物特定的文化位置。²⁶關於空間越界，劉紀雯在《城市—國家—愛人：〈以獅為皮〉和〈英倫情人〉中的疆界空間》²⁷一文中，有詳細的探討。她認為《以獅為皮》和《英倫情人》這兩個文本，都處理了城市、國家和個人的疆界問題，如《以獅為皮》所呈現的，是從勞工的邊緣角色，探討多倫多城市，自 1917 年

²⁵夏鑄九：《理論建築：朝向空間實踐的理論建構》（臺北：唐山出版社，1993年），頁 235-236。

²⁶同上註，頁 189。

²⁷劉紀雯：《城市—國家—愛人：〈以獅為皮〉和〈英倫情人〉中的疆界空間》，《中外文學》27卷 10期（1999年3月）。

至 1938 年的被建構過程。而《英倫情人》，則反映出戰前與戰後，兩個不同時間段，國家疆界是如何被建構與解構。文本裡的人物角色，皆在有形、無形的疆界隙縫中，產生交融、閉鎖及衝突。劉紀雯從探討 Michael Ondaatje 越界的目的裡發現，「疆界空間化」(boundary-spacing) 的概念，可以更詳盡地說明越界文本。因為疆界被打破後，呈現的正是開放的溝通和自由，疆界這個看似完整的線條式界限，可以讓角色在其中頻繁地穿越，因此，應把疆界也視為一個空間。這樣的論點，並非是肯定以暴力的途徑來達到越界，而是著重在釐析作者如何讓角色穿越疆界，開展出一個互動頻繁的疆界空間。另外，疆界除了拿來劃定國家地理區域，在種族主義隔離政策中，也扮演重要角色。如李有成在《地理、逾越政治與蓋慈的《有色人種》》裡提出，黑色邊陲與白色中心的疆界，必須經由彼此的界定，才具有整體意涵。在此，疆界關係著否定政治，意即黑人等有色人種，被禁錮在預先劃定的疆域內，若稍有逾越，便是動搖了種族主義的基礎，也使疆界範圍有所更動。文中，李有成以為有色人種必須由體認到自身為整體的一部份，進而建立起完整的世界觀，才能脫離被否定，而逾越的行為便是最佳的途徑，因為要脫離被否定的樣態，便要逾越。²⁸

從上述文本的討論可知，國家疆界所代表的意義，不僅是外在界限的劃定，當疆界被用來區隔民族文化，產生黑色邊陲與白色中心，便代表了內部成員自成一個想像社群，透過他們複雜的生活經驗，體現疆界的區隔性意義，而空間越界便是對界域 (boundary) 的反思。²⁹當國家用外在地理以及文化疆界，區分本我與他者，其內部也區分了主流與邊緣等不同階級。因此逾越疆界，既動搖了原本的平衡狀態，也是對自我與他者之間，是否有本質性存在的質疑，面對疆界問題，

²⁸ 紀元文主編：《第五屆美國文學與思想研討會論文選集：文學篇》(臺北：中央研究院歐美所，1997年)，頁71。

²⁹ 楊如英：《跨越疆界：〈強盜新娘〉中的文類、性別、國家議題》，《中外文學》25卷12期(1997年5月)，頁41。

必然是作者面對自身文化處境的必要詮釋。³⁰

二、書寫的越界

書寫的越界，在後現代理論中，是普遍被談論的對象。詹明信（Fredric Jameson）談到後現代文化的主要特徵時，便曾經說：

這個後現代主義名單的第二個特點，是一些主要的界限和分野的消失，最值得注意的，是高等文化和所謂大眾或普及文化之間，舊有劃分的抹掉。³¹

詹明信指出意義的含混不明，象徵社會的多元開放，而當個人中心主義消逝，主體被分裂和瓦解所取代，自然也就預示了各種層次、範疇的頻繁越界。劉紀雯在《文本的越界與劃界：史普斯汀與梅森中的性別與國家》一文中提到，「跨越疆界」便是後現代主義的特色之一。³²其中，劉紀雯所討論的文本越界，說明書寫者與解釋者，因有相異的位置，同樣的文本便可能產生多重的意義，若再經由文本的改寫和挪用，已建立的意義則會被破壞，並再行組合、建立。如此一來，文本內容、文本形式，甚至文本內的文本越界（劉紀雯稱為互文性），便使得單一文本，在不同的解釋者解讀下，與不斷地被改寫、挪用中，不斷創生多重意義。劉紀雯的研究中所討論的，書寫的越界，不但企圖跨越舊有的文類傳統，並強調寫作意義的不確定性。互文（intertextuality）的概念，更說明了沒有任何一個文本，可以自外於文本所處的話語系統。³³這個龐大的書寫脈絡，遂突顯出文本不

³⁰ 孫中曾：《界域、國家與文學》，《中外文學》22卷4期（1993年9月），頁53。

³¹ Fredric Jameson 著，張旭東編，陳清橋等譯：《晚期資本主義的文化邏輯：詹明信批評理論文選》（香港：牛津大學出版社，1996年），頁258。

³² 同註28，頁283。

³³ 互文性：「因為『正文』的存在不是孤立的，在『正文』之前及其周圍存有其他『正文』，並且在不同層次，以不同形式或多或少，或明或顯地呈現出來。」見于治中：《正文、性別、意識型態——克麗斯特娃的解析符號學》，收於呂正惠主編：《文學的後設思考：當代文學理論家》（臺

是一個孤立的存在，逾越行為總是頻繁地產生。

而論到書寫的越界，便不能不提布朗修的書寫實踐。他以尼采式的斷簡殘篇以及格言警語，作為對理性中心思考方式的挑戰，在此，書寫的不連續性與善變特質，是書寫的災難，也是一種極限經驗。陳豔姜在《慾望之流：莒哈絲的「中國情人」與書寫越界》一文中，便指出莒哈絲的小說，因為表現了對慾望、死亡、瘋狂等議題的執著，所以可稱之為「越界的文學」(a literature of transgression)。³⁴作者在內容、形式上，不斷試圖跨越固有的界限，據布朗修的說法，這種極限經驗的書寫，是人決定強烈質疑自己遭遇的反應，藉由越界的書寫實踐，可以脫離內在的理性思考。³⁵而事實上，文本所必然經歷的，就是不斷地越界。因為文學文本自身，是現實、虛構、想像交雜的客體，虛構總是創造著現實，而再創造後的現實，則是想像的形式化，如此一來，虛構、想像、現實的界限，在文本中被消弭，而現實的決定性總是被超越了。³⁶在這種情況下，立基於一定的歷史、文化語境，主流文化雖以法律、國家疆界等界限的設立，意圖劃分並建構理想世界的圖式，文本的內容或形式，卻以逾越與違背的方式，揭露了幽微不為人知的部分。

三、性別越界

性別越界，在晚近女性主義理論中，為性別研究提供了思考和文本閱讀策略的可能，批評家試圖透過對二元界域劃分的反動，開放各種性、性別、性傾向、權力、慾望的流通與互動。張小虹在《性別越界》一書中提出，越界本身實充滿

北：正中書局，1991年），頁216。

³⁴ 陳豔姜：《慾望之流：莒哈絲的「中國情人」與書寫越界》，《中外文學》30卷4期（2001年9月），頁92。

³⁵ 同註15，p.27。

³⁶ 金惠敏：《在虛構與想像中越界——〔德〕沃爾夫岡·伊瑟爾訪談錄》，《文藝理論》9期（2002年），頁86。

了理論與實踐的矛盾，以扮裝或變性達到的性別越界，雖達到了顛覆的愉悅，卻有處於邊界的困惑與掙扎。她提示我們去注意，越界的結果，究竟是強塑了原本僵化的主流與邊緣，還是達到模糊界限的目的？³⁷這個思考的角度，在張靄珠的《性別反串、異質空間與後殖民變裝皇后的文化羨嫉》中，也有深入的剖析。論者以為性別反串及變裝，彷彿不斷遊移的雙面刃，一方面經由模仿和逾越，凸顯既有權力結構的可模仿性，在男性反串的旦角中，其陰性化程度，甚至可以超越真實生活中的女性。另一方面卻也將原有結構再度強化，使人們相信性別有固定的氣質表現。³⁸因此，越界的結果雖然是批評家所質疑的，然而可以確信的是，性別越界的各種表演，是對於性別角色本質的根本懷疑，也是偏離原有位置的出軌，而這種偏離與出軌，便是思考性別問題的起點。在二元界域的劃分下，主流與邊緣是相對地被確立並膨脹化，而逾越界限給人的啟示是，界限的存在並不是真理，而是在特殊的文化語境之下被要求的。

葉德宣在《兩種「露營／淫」的方法：永遠的尹雪豔與《孽子》中的性別越界演出》中提到，性別越界是一種敢曝（camp）的行為，藉由愛好表像、矯飾以及誇大姿態，種種誇張的表演，便能達到鬆動性別結構的可能。³⁹也就是說，原本以疆界區隔彼此的狀態，如今因為位置的改換，性別角色不斷挪移與戲仿，文本中的敘事結構，得以在這種忽男忽女的安排下，戲耍翻弄各種性別，並開展出一個自由的遊戲空間⁴⁰。這類談及性別越界的文本中，將性別視為變動不居，因此，從內容層次上的越界（人物角色的性別越界）到敘述層次上的越界（以

³⁷張小虹：《性別越界》（臺北：聯合文學出版社，1995年），頁5-6。

³⁸張靄珠：《性別反串、異質空間與後殖民變裝皇后的文化羨嫉》，《中外文學》29卷7期（2000年12月），頁156。

³⁹葉德宣：《兩種「露營／淫」的方法：永遠的尹雪豔與《孽子》中的性別越界演出》，《中外文學》26卷12期（1998年5月），頁67。

⁴⁰張小虹：《獨腳戲——《猴行者》中的性別越界》，《性別越界》（臺北：聯合文學出版社，1995年），頁128。

男性作者／敘事者與女性角色之間的越界為例)，都是在試圖拆解與重建的過程中，呈現性別認同的模糊與猶疑。

以扮裝（cross-dressing）而言，女性主義者在此找到一條鬆動性別對立政治的可能途徑，學者不再只是從身體與衣服的關係，探討真實與表像符號的關連，或藉由扮裝作為表現多重自我的途徑，而開始關注性別即是扮裝，性別即是表演的概念。⁴¹如此，尋求性別本質的真相，不是扮裝的目的，扮裝往往是為了凸顯性別認同的猶疑擺盪，而這種性別認同不斷被建構與解構的過程，則在文本裡獲得了適當的呈現。王志弘在一篇文章：速度的性政治：穿越移動能力的性別區分談到，扮裝所指涉的是包含生理性別、社會性別等等不一致的現象，個體往往在扮裝過程中，心理層次獲得極大的快感。另外，以女性扮裝者而言，扮裝是偽裝進入權威結構的途徑，然就其他性別而言，扮裝也是身體的性別建構。意即扮裝是以具有性別意義的身體，成就各種越界的表演，也經由越界的方式，改變了身體的性別形象。⁴²當評論者開始以表演的概念，來分析性別的跨越，即是肯定身體在重複動作時，必然產生性別認同的效果，而非認定性別本質有一個先驗的存在。這樣的越界，既開啟了錯置性別的想像，性別位置甚至還可以透過語言或表演行為去操縱。

第三節 中國文化思維中與越界相關的概念

本論文以《三言》的越界現象做為研究向度，希望能從中發現人們對界限的思考。當越界在西方以一種哲學的思考角度被學者熱烈討論，又轉而成為文學批評的策略之後，筆者認為，有需要對西方越界思想的脈絡進行追溯，以了解這種

⁴¹ 同上註，頁 120。

⁴² 王志弘：速度的性政治：穿越移動能力的性別區分，《臺灣社會研究季刊》16期（1994年3月），頁 150。

思想究竟在概念上有多少可供《三言》研究參照的？若以越界思想釐析文學文本，為了能更恰如其分地闡釋，適當的轉化是過程中十分困難又必須努力以赴的。在中國文學作品的脈絡裡，是否有類似的概念可幫助掌握文本？比如：邊界是如何形成的？又在中國人的思維邏輯裡是否有純然的二元對立？自我與他人、常與非常，這類與越界相關的概念，是如何在文本書寫中獲得意義？筆者從西方援引越界思想，並參照中國文化經驗來分析的立論基礎，是肯定一切的文學創作和經驗，有其普遍性，那些具有共同生命形式的人們，在體驗生死悲歡時，儘管各自領受的內容不同，然而在表現文學的基本主題、文類，以及關於文學存在的目的和意義，有大致相同的地方。⁴³而這樣的體驗形式、文學經驗，又在特定的區域，在其文化和歷史的傳統中實現，故呈現地域性的文化特色。因此，在觀察文本如何以越界現象的呈現達成其閱讀效果之前，首先必須釐清的是：立足在中國文化思維裡，越界牽涉了哪些思想模式？亦即馮夢龍在《三言》中是否對於逾越界限的問題進行探究？

一、自我與他人

儒家的自我觀是以己為中心，克己便是最基本的德行，然後推己及人，推到與自己發生社會關係的那一群人，費孝通稱此為「差序格局」。人與人之間有倫理關係，就像水的波紋一樣，一層層推出去，從修身克己的道德完善，繼而在政治社會上達到外聖的境界。⁴⁴《大學》裡便說：「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂；其機如此。此謂一言僨事，一人定國。」⁴⁵講的便是這種精神發展的能動過程。其中，「天下」這個群的極限，也不過是從己身

⁴³ 樂黛雲：「各種不同文化體系中的文學又總是相通的，因為人類有著共同的生命形式（如個人與個人、個人與集體、男人與女人、人類與自然等）和共同的體驗形式（如歡樂與憂傷、希望與絕望）而文學的本質又都在於賦予渾沌的存在，以某種形式、意義和價值。正是這些共同點使不同的文學得以相互理解和詮釋。」《比較文學原理》（香港：中華書局，1989年），頁1-2。

⁴⁴ 費孝通：《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991年），頁32。

⁴⁵ 謝冰瑩、李塗、劉正浩、邱燮友編譯：《新譯四書讀本》（臺北：三民書局，1967年），頁10。

出發，推至最外的一層社會關係。杜維明在談論到儒家的自我觀念時，曾說：

儒家的自我觀念，不僅是各種關係之中心，而且也是一個精神發展的能動過程。就本體論而言，自我即我們的本質，乃是先天賦予的，因而它所包含的一切都是神聖的。在這種意義上，自我便既是內在的，又是超越的。

46

因為自我是先天賦予的，所以具有內在的特質，而從克己到外聖，自我從私人聯繫的社會道德實踐中，達到自我的超越，所以是一個精神發展的能動過程。這種差序網絡，既有助於政治、道德教化的目的，對於社會秩序的維持，也發生穩定的效用。

在儒家的觀點裡，自我不可能是孤立的個體，要實現自性，則必須由處在各種社會關係中的我來完成。這時他人的存在，便是有意義的。通過與他人的互動關係，自我的實踐過程，不但獲得深化與擴展，自我也必須以個人為出發點，把握與他人的各種對待關係，進而實現其天賦本性。朱高文認為自我發展的過程，便關係著三種存在物之間的互動，包括有意義的他人、物質對象、觀念信仰與價值。⁴⁷在與有意義他人的互動之間，自我將觀念價值反映出來，一方面自我對外在的感知，一方面也藉由這種人際交往及內在觀念的實踐，支配和駕馭所處的物質環境。而談到觀念信仰與價值，便不可不說及與社會規範息息相關的「禮」。「禮」的基本精神是「分」，儒家從分類的角度來談論人，如《荀子 王制》：

⁴⁶ 杜維明：《儒家思想中的自我與他人》，此文出自 Anthony J. Massella 等著，任鷹、沈毅、董平、陳剩勇譯：《文化與自我》（臺北：遠流出版社，1990年），頁 233。

⁴⁷ 朱高文：《當代中國變化中的自我觀念》，此文出處同註 46，頁 252。

力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故人生不能無群，群而無分則爭。故宮室不可得而居，不可少頃舍禮義之謂也。⁴⁸

從人與物的區別看來，荀子認為人之貴於萬物，乃因人能恪守人際間的分義原則。從自我的守禮、分義出發，對待與自己發生關係的一群人，這樣人與人便能和諧共存，也能獲得聯合駕馭外物的力量。

「分」的概念，是為了使社會狀態達到一種均衡，也為了使個體能有適合的社會身份，並且被安置妥當，因此可以說是合乎義的原則，以社會的利益為考量。⁴⁹而當儒家以分類的角度看人的交往規則，莊子則認為每個人都是獨一無二的，個體無法替己身以外的人感受，不同的人自然無法在面對同一對象時，形成共識。如：

且夫待鈎繩規矩而正者，是削其性者也；待纏索膠漆而固者，是侵其德者也。⁵⁰

指出個體生命具有獨特性，並不能以統一的法則去規範。雖然儒、道兩家對人與人之間的關係有不同的思考，相同的起點卻都是自我本身，由此開展與外界的聯繫。如曾子：

⁴⁸ 楊倞注、王先謙集解：《荀子集解》（臺北：世界書局，1962年），頁104。

⁴⁹ 伍振勳：荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」，《中國文哲研究集刊》19期（2001年9月），頁9。

⁵⁰ 陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1989年），頁262。

吾日三省吾身：為人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳不習乎？⁵¹

便是將身體視為自我的載體，並放在倫理與社會文化的脈絡裡，檢視自己是否失了德行。莊子也說：

一受其成形，不化以待盡。與物相刀相靡，其行進如馳，而莫之能止，不亦悲乎！⁵²

人們必須從順應萬物變化的身體開始，泯除自我中心、封閉的成見，而不是在與外物接觸時，彼此不斷摩擦，這樣只能等待身體耗盡。兩者同樣是重視自我，莊子卻主張依循宇宙之道，而無需禮義來約束。

本文所討論的越界，是自我與他者相互牽涉、塑造的複雜過程，沒有他者，自我的意義將無法凸顯，也無法被理解，甚或在社會上發揮效用。而疆界的確立，便是在權力利益的鞏固與排除異己之後，才能達成，由此締建出一個井然有序的世界。⁵³而在中國文化思維裡，自我與他人，講的是分類的概念，儒家所提出的「分義」，之所以有其必要性，乃因其分門別類地劃分世界，個體自然能在自己身份位置中，享有自身的知識、權力、價值和階級利益，繼而由己身出發，以禮義相待，達到人我的和諧。因此孔子說：

名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興。⁵⁴

⁵¹ 同註 46，頁 54。

⁵² 同註 50，頁 52。

⁵³ 廖炳惠：兩種「體」現，此文出自楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流出版社，1993年），頁 224。

⁵⁴ 同註 45，頁 169。

名正言順所談論的是個體表現符合自己身份的行為，也藉此與他人區隔。因此一旦身體的疆界不明，自我與他人的界限混淆，則將會造成名不正、事不成等危機。對此莊子有不同的看法，他說：

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。（頁 69）

莊子認為，分類的方式，雖能使人在既定範疇裡，獲得利益，然而卻忽略了疆界概念所生發的侷限，於是他用了許多篇章，來論證這種劃分界限的蒙蔽。如：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣。其次，以為有物矣，而未始有封也。其次，以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。（頁 74）

他認為最下等的人，才計較事物的分界是非，人們必須能超越界限，從閉鎖的框架中脫逸，才能知曉正道。而為消除這類的限制，儒家也有解決的策略，他們對於當下的身體，乃採取肯定積極的態度，認為只要在既定關係中呈顯價值，即能跨越界限。如《孟子》裡說：「舜何人也？予何人也？有為者亦若是。」（頁 321）孔子也說：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」（頁 158）雖然人與人之間的關係嚴明，在貴賤等級中，人們遵守著符合自己身分的禮法，但是談到仁的實踐，卻是人人平等的，人們藉此可以達到自我的超越。

從影響中國人深遠的儒道兩家，對自我與他人關係的梳理，可以得知分界是

非的概念，影響人我的和諧，而界限本身也並非是不可超越的。道家認為必須去除界限框架，才能知曉正道，儒家則從仁的實踐，達到自我的超越。《三言》成書於明末，在這個高度關注個體自身的時代裡，人們強調自我本性，這種情況下，主張鞏固分類秩序者，便成為李贄等人批評的重點了。李贄在《答耿中丞》裡說：

夫天生一人，自有一人之用，不待取給於孔子而後足也，則千古以前無孔子，終不得為人乎？⁵⁵

說明了每一個人都有自己的用處，為人做事不必以孔子為是。另外，在《論政篇》裡，李贄也說：

夫人之與己不相若也。有諸己矣，而望人之同有；無諸己矣，而望人之同無。此其心非不恕也，然此乃一身之有無也，而非通於天下之有無也，而欲為一切有無之法以整齊之，惑也。於是有條教之繁，有刑法之施，而民日以多事矣。（頁 86）

指出偽道學是束縛自然本性的手段，也是妨礙本性發展的障礙，當重視各人才性的學說出現，自我便不僅只是被納入群體中考量，從自我的社會道德實踐中獲取生命價值；而是能順乎人情，以本性得到順暢發展為原則，若其間個體逾越規範，也常可見因時制宜的權宜措施。在這種重視個體獨特性的情況下，自我與他人便具有平等的地位。

⁵⁵ 李贄：《焚書》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁 16。

二、常與非常

若探討「常」的字源，從許慎的《說文解字》裡，可以得到這樣的解說：「常，下 𦑑 也，從巾尚聲。」⁵⁶段玉裁對這個字的說解引《釋名》：「上曰衣，下曰裳，裳，障也，以自障蔽也。」接著說：「從巾者，取其方幅也，引伸為經常字。」巾的方幅形，象障蔽下體之形，代表著一個對暴露身體懷有羞恥感，走向以禮制約束的過程⁵⁷。當人們生活型態開始變遷，文明的進步，必然加速禮法的制訂。先秦時代，統治階層即已頒訂繁複的服裝制度，在正式場合裡，人們必須穿著適當的服裝，即便是日常時候，也不能任意逾越禮制。在《論語》裡，便有一段描述：「君子不以紺緇飾，紅紫不以為褻服。當暑，袗絺綌，必表而出之。緇衣羔裘，素衣麕裘，黃衣狐裘，褻裘長，短右袂 去喪，無所不佩。非帷裳，必殺之。羔裘玄冠，不以弔。」(頁 140)指出居家的便服，顏色不能有所逾越；外出時，必然穿著合宜；到了喪禮、祭祀時，也有特定的服裝。當每個人各安其位，在日常時間穿著屬於他們階層的衣裝時，這套衣裝可稱之為「常服」；相對地，「非常服」便是在特殊場合，才派得上用場的衣著。於是「常」這個字，便有兩層意涵，一是日常，有普遍、大眾化的意思。二是正常，已蘊含了價值判斷，是合宜、秩序化的意思。

從服飾來探討「常與非常」，可知先民塑造自身文化經驗的歷程，李豐楙先生在《由常入非常：中國節日慶典中的狂文化》一文中便由此切入，指出中國人在歡會慶典時，表現出一種「非常」的行為，以期望在這個日常之外的時間、空間，再一次重現神話太初之時。此處所談論的「非常」，主要指的是非常時空內

⁵⁶ 許慎撰，段玉裁注，魯實先正補：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1996年），頁 362。

⁵⁷ 李豐楙：《由常入非常：中國節日慶典中的狂文化》，《中外文學》22卷3期（1993年8月），頁 120。

的行為特質，並且由人來主導。而其中提供的研究取徑——「常」與「非常」的結構分析，則對於掌握文本中人類的秩序觀，以及觀察界限如何設立，極具啟發性。另外一方面，在哲學範疇中「常」與「變」的關係，也時常被中國古代哲學家所討論。⁵⁸老子認為「常」是宇宙間變化的規律性，他曾經說：

夫物芸芸，各復歸於其根。歸根曰靜。靜，是謂復命。復命，常也；知常，明也；不知常，妄；妄作凶。⁵⁹

老子首先注意到，萬物變化，存在著不易更動的法則。而《周易 繫辭上》也說：「動靜曰常，剛柔斷矣。」⁶⁰動靜變化，依循著常度，亦即萬物變化並不是雜亂無章，剛柔斷定矣。到了荀子，「常」與「變」被統攝在「道」之下，他說：

由辭謂之，道盡論矣，由天謂之，道盡因矣。此數具者，皆道之一隅也。夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。（頁 262）

就像天地常存，能盡萬物之變化，道體常而盡變，變化對於「常」而言，只是規律中的暫時預兆及必經過程，事物將會回復常道。到了隋唐，佛教說「諸行無常」，認為變化不過是虛幻的，並無常則、規律可言，對中國傳統哲學無疑是一種挑戰。

對於此，宋代思想家則從自然界的客觀規律性，來論證常則的真實性。如沈括：

⁵⁸ 宋志明、向世陵、姜日天：《中國古代哲學研究》（北京：中國人民大學出版社，1998年），頁 80。

⁵⁹ 黃釗：《帛書老子校注析》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁 80。

⁶⁰ 王弼注，孔穎達疏：《十三經注疏：周易》（臺北：藝文印書館，1955年），頁 143。

大凡物理有常有變。運氣所主者，常也；異夫所主者，皆變也。常則如本氣，變則無所不至。⁶¹

他從客觀的自然現象，去論證世界有常有變。另外南宋學者如朱熹，也提出了對「常」與「變」的看法。他承襲二程及張載，肯定自然現象中，「常」與「變」是緊密聯繫的，世界沒有不變之常，然而在社會領域中，朱熹卻極力維護不變的常道。他說：「在天成象，在地成形，變化見矣。」⁶²從自然現象，去觀察變化的可能，並且得出萬物沒有不變的結論，在萬物之外有一個理的世界：

觀文察變，以至知鬼神之情狀，皆是言窮理之事，直是要知得許多，然後謂之窮理。（頁 3066）

對於倫理綱常則說：

觀眾理之會聚處，如這一項君臣之道也，有父子兄弟之道也，有須是看得周遍，始得通，便是一箇通行底路，都無窒礙，典禮猶言常理常法。（頁 3101）

常理乃為了架構出社會的秩序。綜上所述「常」不僅是道的內涵，是天體運行、萬物變化的常則，也是倫理綱常，乃人應該遵循的常道。

相對於「常」，「非常」便是指一切的違常，它不但打破了「常」所建立的秩序世界，也與一般人的經驗相悖，造成或多或少的衝突。對於常與非常的對立性

⁶¹ 沈括：《夢溪筆談》（臺北：臺灣商務印書館，1956年），頁 46-47。

⁶² 黎靖德編：《朱子語類》卷七十四（臺北：正中書局，1962年），頁 3044。

思考，除了先前所論，可以從字源去探究，也可從中國人對於災異變化的解釋去觀察。⁶³王充的《無形論》便這樣說：

天地不變，日月不易，星辰不沒，正也。人受正氣，故體不變。時或男化為女，女化為男，由高岸為穀，深谷為陵也。應政為變，為政變，非常性也。漢興，老父授張良書，以化為石，是以石之精為漢興之端也，猶河精為人持璧與秦使者，秦王之徵也。⁶⁴

王充為駁斥當時流行的天人感應說，便以氣來解釋物類變化，而災異既是不正之氣造成的，就是一種非常性的變化。在《訂鬼》篇，他說：

其物也，性與人殊。時見時匿，與龍不常見，無以異也。氣變化者，謂之妖。人之生也，陰陽氣具，故骨肉堅精氣盛。骨肉精神，合錯相持，故能常見而不滅亡也。（頁 454-456）

這段話指出，妖異是不常見的變化現象，人則因氣盛而常見不滅亡，就這個區別來說，保有正氣的人，與不正之氣所變化的異類，就是相對立的，人不應變化為較他低階層的物類。

在《計押番金鰻產禍》（警 20）裡有一段話：

金鰻說話，金明池執掌，未知虛實，總是個凶妖之兆。大凡物之異常，

⁶³ 李豐楙：《正常與非常：生產、變化說的結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想》，此文出自國立成功大學中國文學系主編：《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文津出版社，1991年），頁 106。

⁶⁴ 王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解》上冊（臺北：世界書局，1962年），頁 30。

便不可加害。(頁 206)

對於難以理解的物之變化，人們往往把它對生活的影響，聯想在一起，因此精怪變化帶來禍福，也是凶妖之先兆。馮夢龍在《古今譚概》裡說：

究竟怪非美事 箕子非不能對也，以為獨知，怪矣。夫使人常所怪而怪所常，則怪反故而常反新矣。⁶⁵

怪之所以為怪，乃因獨特性之故，怪也不是美事，但怪若成為習以為常之事，則可以猜測，人是在將怪事合理化，希望從常則、正常的邏輯之處，獲得一種穩定感。因此，前人從非常的觀點來說明精怪以及種種異常的行為，所指涉的意義是：在「常」的世界中，人們有普遍而持久的穩定感，而「非常」，則打破了原有的平衡，使人籠罩在陌生與距離感的氛圍裡。⁶⁶換句話說，人們之所以將所見的現象視為「怪異」，是因為心中存有不變的「常理」。當外界事物不可理解，並與以往的經驗相悖，人們便會加以劃分非常，要求彼此能各安其位，以安頓自身。⁶⁷這種「非常」的現象，與越界的相關性在於：它必然是跨越界限，並造成了原有秩序的失衡。因此，當人們將異常之事視為凶妖之先兆，除了顯現對異常的不安焦慮，也預示了失衡的狀態，即當越界者越過「常」的邊界，「常」的世界，必然在逾越後產生變化。

小結

⁶⁵ 馮夢龍撰，劉德權校點：《古今譚概》（福州：海峽文藝出版社，1985年），頁 51。

⁶⁶ 劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》（臺北：國立政治大學中國文學系博士論文，1996年），頁 27。

⁶⁷ 石育良：《怪異世界的建構》（臺北：文津出版社，1996年），頁 15。

本章從越界思想的歷史脈絡追溯起，藉由對思想架構的深化，試圖建立一個適宜的詮釋模式。傅柯、巴汰易、布朗修等人對情色越界、瘋狂越界的關注，為越界思想提供了一種觀察的向度。他們所追究的，不是內在性的、主體性的論述，而是探求越界思想是從哪裡，又是如何產生的。經由這樣的路徑，有學者將哲學思維轉化為文學批評的思考向度，並集中在空間、書寫形式、性別等議題上，分別開展對越界現象的深入探索。因此，爬梳越界思想與閱讀策略的結合，即可幫助筆者對《三言》越界現象的掌握。另外，參照中國傳統文化經驗，作為分析的立論基礎。中國文化思維中與越界相關的概念，包括了自我與他人、常與非常。首先，越界是自我與他人相互牽涉、塑造的複雜過程，沒有他人，自我的意義將無法凸顯，也無法被理解，甚或在社會上發揮效用。而疆界的設立，往往是在權力利益的鞏固與排除異己之後，才能達成。因此跨越界限的行動，也指涉了自我與他人之間的對立與區隔。另外，「常與非常」的概念，則隱含了人類的秩序觀，以及希望從劃分「非常」中，安頓自身的思維。經由中西方學界對界限、逾越的思考，筆者從中所歸納出來的思想內在邏輯，將有助於觀察《三言》中越界現象所凸顯的文化意義，並探究人與人的關係、人與世界的關係如何被形塑。