

國立政治大學中國文學系

碩士論文

《聊齋誌異》人與異類報恩酬情研究——以禮
物書寫為考察中心

The study of requiting gratitude between humans and
ghosts in Strange Tales from the Liaozhai Studio-by
discussing mutual present.

指導教授：高桂惠 博士

研究生：陳怡潔 撰

中華民國一一〇年七月

謝辭

論文的完成，有幸蒙恩師高教授桂惠的指導，不僅傳授學生理論專業上的學識，也培養學生往後待人處事的態度。感謝老師在論文撰寫的這些年以來，從大綱架構到內文撰寫期間，不斷引導我獨立思考的能力，無論是學術上的提攜、生活上的關心與照顧，老師總是毫無保留的給予我最大的關懷。在老師的引導下，我才能順利完成研究，同時在生活的態度上深受啟發，在此向老師致上我最高的敬意與最誠摯的感激。

再者，口試期間承蒙口試委員 國立臺灣師範大學胡衍南教授、李志宏教授的細心指正，提供諸多寶貴意見，使本論文更臻完備，在此至上最深的謝意。

在論文撰寫期間，感謝中山女高林世奇老師、卓育如老師、王怡心老師、謝孟芳老師、姜星宇老師、曾宜敏老師在日常生活上給予我的諸多協助，在我面臨教職與研究上遭遇困境與挫折時給予鼓勵，使我能夠在日常生活中漸漸提升自我能力與管理，在此致上最真摯的感謝。

此外，感謝我的家人與偉民，因為有你們的支持與鼓勵，一路上不斷鼓勵，同時也鞭策我繼續努力，使我能夠在每個重要階段能努力向前邁進。

最後，謹以此向所有身邊周遭關心我的人致上最深的謝意。

摘要

恩報酬情、禮尚往來乃自於群體禮節，人與人透過相互贈予的互動往來，不但加深了人際關係，更重要的是能夠與他人產生長久的聯繫和情感。如此一來，人能夠建立起更加緊密的網絡，在這樣的往來中，雙方間不只認識，更可能因此結盟。又或者是當我們在某些狀況中得到他人的幫助，為了報答這個恩情，我們必須將這份恩情用物質或是服務等方式來回報，以感謝他人當初的幫助或救贖。這樣的交流不僅僅是拉近了雙方間的關係，更使我們對施恩者產生感激之情。而小說為反映社會現實之鏡，蒲松齡筆下的異類報恩故事，回報者不但有回禮的義務，還在回禮時傳遞真情以表感激，進而使雙方產生人情關係。異類回報的契機在他人眼中只不過是「一根寒毛」般的微小，有時也只是舉手之勞，不足以為意之小事，但是回報的對象回饋的禮物不僅是回饋主角生活所需的物質或是回報福祿壽考、婚姻愛戀，更是這一份感恩的「情」。

本論文藉異類與人類間的報恩酬情，考察其中禮物贈呈情節與人類社會中的贈呈行為相互對應，贈呈展現情義相挺或情感聯繫。透過報恩酬情的故事傳遞正性善情，透過人情世故的描寫，寫出異類「有情」的一面。

關鍵詞：禮物、契約、報恩、聊齋誌異

Abstract

Remuneration and reciprocity come from group etiquette. The interaction between people through mutual gifts not only deepens interpersonal relationships, but more importantly, they can have long-term connections and emotions with others. In this way, people can build a closer network. In such exchanges, not only do they know each other, but they are more likely to form alliances.

Or when we get help from others in certain situations, in order to repay this kindness, we must repay this kindness by means of material or service, in order to thank others for their original help or salvation. This kind of communication not only brings the relationship between the two parties closer, but also makes us feel grateful to the benefactor.

And the novel is a mirror reflecting social reality. In Pu Songling's story of a different kind of repaying kindness, the repayer not only has the obligation to return the gift, but also expresses his gratitude by conveying the true feelings when returning the gift. In turn, the two sides have a human relationship.

Opportunities for heterogeneous returns are nothing more than a "chicken hair" in the eyes of others, and sometimes it is just a matter of effort, not a trivial matter. But the gift returned by the object of return is not only to return the material needed by the protagonist's life or to return the happiness and longevity, marriage and love, but also this grateful "sentiment."

This thesis uses the kindness and reward between heterogeneous and human beings to investigate the relationship between the gift-giving plot and the gifting behavior in human society, and the gifting shows a similar relationship or emotional connection. Through the story of gratitude and remuneration, the positive kindness is conveyed, and the heterogeneous "sentimental" side is written through the description of human feelings and sophistication.

Key Words: present 、 contract 、 repay 、 *Strange Tales from the Liao-zhai Studio*

目次

第一章 緒論.....	7
第一節 研究動機.....	7
一、研究背景與動機.....	7
二、研究目的.....	12
第二節 書中寄託與研究範圍.....	13
第三節 前行研究與研究方法.....	16
一、《聊齋誌異》中的真情研究.....	17
二、禮物理論研究.....	17
三、志怪敘事中的果報.....	24
四、研究方法.....	25
第四節 章節試擬.....	27
一、 章節架構.....	27
二、大綱試擬.....	30
第二章 人與異類間的報恩酬情：論回報的義務.....	31
第一節 回報之必然：報恩故事與禮物交流間的關係.....	32
第二節 《聊齋志異》中的異類報恩故事情節.....	35
一、 受人點滴必湧泉以報：蒲松齡筆下的異類報恩形象.....	35
二、 異類報恩故事的特色.....	38
第三節 異類女性報恩.....	40
一、 精怪幻化變形的女性報恩.....	40
二、 女鬼報恩.....	47
第四節 異類男性的報恩.....	49
小結.....	53
第三章 報恩酬情中展現人與異類女性間的婚戀關係.....	54
第一節 異類女性不求回報的無私精神.....	56

一、	解人危難，捨情成禮	58
二、	奔女俠風，奉獻之禮	63
第二節	「執箕帚」與「延宗嗣」——以婚姻作為對男性的恩情酬報	66
一、	鬼妻或異類妻子	67
二、	轉生或復生為妻	73
三、	媒合良緣——缺席的倫理主體以「尋妻」作為對男性的恩情酬報	75
第三節	情慾與禮教兩難困境中的成全之禮	80
小結	83
第四章	與君之約：狐鬼花妖與人類締結的契約關係	84
第一節	契約成為禮物迴圈以建立關係	85
第二節	契約中展現的物權與權力分配	91
一、	立定契約時對所有物有何種「權利」	91
二、	支配、義務與償贖——契約展現的物權觀	93
第三節	報——毀約的勸懲意涵	98
一、	違背契約的懲罰	100
二、	人與異類面對約定的差異展現蒲松齡的褒貶	107
小結	108
第五章	結論	109
參考文獻	111
附錄一：異類報恩整理表格	116

第一章 緒論

第一節 研究動機

一、研究背景與動機

人情之間的禮尚往來，是自古以來人群社會網絡中必須遵守的禮節。人的生活脫離不了與他人相互交流和合作，因此我們必須努力融入群體，進入整個社群網絡，而進入社群網絡的方法，即是與他人建立關係、聯繫彼此。

斯堪地那維亞的古老詩詞〈Havamal〉以贈予行為詮釋人際間相互往來：「每個人自己(通過各自經驗)就會曉得，互贈禮物的朋友／才是最長久的朋友，只要那禮物往來不輟。」詩詞內容傳達出以物作為人際樞紐，由此往來的情感才能長存，而此情亦是人間至情。由此可知，人與人透過相互贈予的互動往來，不但加深了人際關係，更重要的是能夠與他人產生長久的聯繫和情感，確定對方與我們之間是有一份連結存在的。如此一來，人能夠建立起更加緊密的網絡。比如：在常日的禮節中，我們對他人所贈與的東西，除了抱持感謝的心意收下外，過段時間我們會回送一份相當的禮物給當時送禮的人，在這樣的往來中，雙方間不只認識，更可能因此結盟。又或者是當我們在某些狀況中得到他人的幫助，為了報答這個恩情，我們必須將這份恩情用物質或是服務等方式來回報，以感謝他人當初的幫助或救贖。這樣的交流不僅僅是拉近了雙方間的關係，更使我們對施恩者產生感激之情，俗語道：「受人點滴，當湧泉以報」便是這個意思。也因此，因為我們承受了他人給予的禮物及恩惠，我們必定會回報以表達自己的感激之情。

近年來，已有不少西方哲學、人類學家從事贈禮的研究探討。禮物讓人與人聚在一起，成為彼此關係的樞紐。這項論點由法國社會學家馬賽爾·牟斯(Marcel Mauss)提出。牟斯觀察原始部落的人民在群體生活的方式後，發現人與人之間關係的建立與連接，是靠著互相贈禮的方式來拉近人與人之間的關係，甚至可以透過禮物的交流來確立彼此間的上下位置。因此我們可見到禮物的回饋是必須的，如果不這麼做的話，人在群體間不僅無法順利建立關係，還可能無法確定自己在群體中的地位。牟斯將其稱為全面報稱系統，贈予成為連接關係的必要手段。

而這項論點也迎來哲學家用不同面向思考，部分學者認為贈禮行為並不一定具有回禮的義務，艾倫·泰斯塔(Aiain Testart)提出禮物的強制回報將帶來受贈者的虧欠感，強制回禮並非贈禮的範疇，禮物應該是自願且不求回報的贈予。

在社會交換的圈子中，能夠給予而不求回報則是強者的表現，這是德希達 (Jacques Derrida)對贈予的定義，真正的禮物必須是無條件的饋贈，甚至連接受者也不一定意識到禮物的存在。如此一來，禮物的存在才不會導致接受者被關係束縛。禮物研究雖然在回禮的義務上產生分歧，但眾多研究也指出贈予行為能夠建立雙方間的關係，這點則深化了贈予行為背後的情感意涵，為禮物交流提供新的研究視角。

儘管眾多學者對禮物交換是否具有義務性的看法不同，但在眾多研究中，贈禮文化背後的意義與其效應仍指向贈呈行為能傳遞感情，因此可以此為基礎延伸至小說文本研究領域。本文將視角著眼於明清古典小說中，故事情節的推動常藉由故事的角色雙方贈予和回饋禮物作為交流的關鍵。從原始部落的交換制度到現代社會的慈善贈予，禮物在這些贈呈形式中成為其中樞紐。而一旦贈予造成故事情節演進，便可推論出角色在其中所展現的情意，並從中推敲作者書寫此情節的目的。從贈予物與情感如何產生、關係如何建立的方面切入文本，考察角色雙方建立情感的路徑，便可助於深入解析人物關係的隱含意義。

本文將研究視角著力於《聊齋志異》，蒲松齡於其中描寫了大量的人與異類交流而建立起關係往來與情感聯繫的故事情節。故事中主角與鬼魅、異類之間經由施恩與回報、彼此建立約定的形式強化了雙方間的關係。而人與異類，兩方間也透過這些交流補足了他們原本生命中的缺憾或不足之處，這些往來過程也不乏有贈禮與回禮的行為存在，由此來看，蒲松齡在書寫這些花妖狐鬼的故事時，故事角色也脫離不了要靠這些「拉關係」的行為才能推進故事，身為主角的大多是落魄書生，這些書生無論在家庭或科考都有些遺憾無法補足，但透過他們曾經在不經意的狀況下給予異類的施恩，受助的異類做為回報，則會選擇幫助落魄的主角補足他們生命中的缺陷。黃麗卿教授在其研究中提到蒲松齡筆下的異類面對主角時，產生的主動追求，還有實踐報恩的行為中，彰顯出他們一心積極幫助書生脫離困境的勇氣，並認為他們具有「成全之情」。因為有這些無怨無悔的奉獻和無私的助人之情，落魄的書生才能在這些異類女性的幫助下，成全他們生命中的缺憾。¹透過這些故事，展現出蒲松齡對社會現實黑暗的批判，慷慨付出且知恩圖報的異類行動，表現雙方建立關係中產生的真情的可貴。

學而優則仕，蒲松齡在一次次的失敗中，對科舉考試顯露失望和沉浮的掙扎，因而欲以著作寄託心志，表達孤憤之意。以寄託為動機，表現出一腔孤憤的悲鳴，寫其孤高自賞，憤世嫉俗的心境。但其中又以故事文後一段「異史氏曰」作為自我理想或感嘆的興發。

¹ 根據黃麗卿教授的研究，他將蒲松齡筆下的狐女對落魄書生的幫助情感稱為「成全之情」，認為狐女面對書生的落魄卻不求回報與名分，且一心一意、無怨無悔的付出自己的真情，只為了要成全書生還未達成的生命目標。並將他們成全書生的情感又分為「助人為情」和「捨情成禮」兩方面展現他們的無私奉獻，即是成就書生擁有圓滿的生命，也展現了蒲松齡對人輪關係和諧的價值觀，強調至情至善的價值觀。黃麗卿：《聊齋志異的女性書寫》(臺北市：台灣學生書局，2014年)。

《聊齋志異》為文言短篇小說史上最著名，也是最高的文學成就，在《聊齋自誌》中言：

每搔頭自念：勿亦面壁人果是吾前身耶？蓋有漏根因，未結人天之果；而隨風蕩墮，竟成藩溷之花。茫茫六道，何可謂無其理哉！獨是子夜熒熒，燈昏欲蕊；蕭齋瑟瑟，案冷疑冰。集腋為裘，妄續幽冥之錄；浮白載筆，僅成孤憤之書；寄託如此，亦足悲矣！嗟乎！驚霜寒雀，抱樹無溫；弔月秋蟲，偎闌自熱。知我者，其在青林黑塞間乎！康熙己未春日。²

短短百餘字就道盡了蒲松齡一生抑鬱而不得志的苦悶，而「獨是子夜熒熒，燈昏欲蕊；蕭齋瑟瑟，案冷疑冰。集腋為裘，妄續幽冥之錄；浮白載筆，僅成孤憤之書；寄託如此，亦足悲矣！」表明此為發憤之作，他並非以此為消遣，而是言志抒懷。而蒲松齡成長歷程所經歷兩朝政權，在明末清初之際，滿漢民族間衝突不斷，康熙以前清兵擾亂地方時有所聞。如《山東通志》記載順治年間的地方動亂：

順治五年，棲霞民于七集亡命于鋸齒山中，肆行剽掠。七年攻寧海，知州劉文洪死之、時海內初定，朝廷以飯側者多，每招巡撫之。登州知府張尚賢授于七為棲霞把總，令其擒賊自效，人多畏其強御，折節與交，故事後頗有株累者。³

《淄川縣誌》也提及蒲松齡早年在淄川讀書，順治年間動亂甚繁，其父族輩都參加了保鄉衛土的行動。因此蒲松齡政生長於時代動亂、黎民倒懸的黑暗時期，更加深他藉小說以諷刺時代問題。馬瑞芳教授在《蒲松齡評傳》中，不僅將《聊齋誌異》的內容分類解析，還以當時的社會現象作為背景，陳述蒲松齡想諷刺的當代現況，認為《聊齋誌異》提出了當時社會的重大問題，包括政治腐敗造成人民苦痛、科舉制度扭曲了士子的命運與心態、腐朽的倫理道德的桎梏造成社會風氣衰頹的問題。但最難得的是他能夠把這些重大問題包含進鬼怪故事當中，將深刻的意涵化成精巧的寓意，交織成字面上是鬼怪故事，內涵卻是對人間社會的諷刺。

屈小玲〈「異史」與史實：《聊齋志異》反映戰亂歷史的鬼魂故事初探〉以山東文獻史料與真實歷史人物遭遇的事件經過與蒲松齡筆下多篇敘事進行對比，還原蒲松齡生於兩朝交替之際，清兵攻破後對漢民族展開的戰爭與官吏對

² (清)蒲松齡：《聊齋誌異》(臺北市：台灣古籍出版有限公司，2003年)，頁2。

³ (清)張曜等修，孫葆田等纂：《山東通志·登州府志》，(台北市：商務印書館影本，1934年)。

人民的暴橫成為蒲松齡筆下「志異」的敘事原型。⁴

而在哲學思潮部分，明代中期陽明心學開始，人們對於程朱理學的「存天理、去人欲」開始產生反駁，明代社會商業繁盛，大量通俗小說、戲曲因而盛行，李志宏教授在研究明末清初才子佳人敘事類型小說亦提及由於陸王心學的興盛，使程朱理學式微，使理學強調的道德倫常受到極大挑戰與顛覆。文藝思潮在「真情」的主題上漸漸顯明，如公安派主張「獨抒性靈，不拘格套」，湯顯祖、李漁、孔尚任等文人都有如此真情體現於文學的展現：

更進一步來說，在「人情——寫實」的審美理想表現的要求上，眾多作品又以「情」之書寫及其話語實踐為前提，因而多藉由「人性」和「情慾」的思想辯證，從中寄寓和表達文人所重視的生命課題和審美理想。⁵

魯迅曾說過蒲松齡筆下的鬼怪狐妖，是一群可親的異類，當我們閱讀時，會發現這些異類不僅有血有肉，更有靈氣還有情，使我們在不知不覺中忘卻了他們的身分，而是將他們視為人類看待。這點讓蒲松齡筆下的人物和一般的志怪小說區分開來，那些超越現實的虛幻描寫讓讀者明白這是一個由想像建構的世界觀，但蒲松齡筆下的人物會遇到的就是社會中常見的悲劇和痛苦、困境的狀況，也更細緻地寫出了人在這些狀況中的掙扎或取捨，這都是我們生活中會真實遇到的。當這些被描寫的活生生的人物，遇上了同樣也有細膩的情感描寫的異類時，更是讓讀者產生如同身歷其境般的真實感。無論是〈嬌娜〉裡面貧窮到要幫人抄書維生的孔生在一連串的事件中與嬌娜間產生的情愛糾葛與取捨，不管是人或異類，當內心面對道德的掙扎與困惑，所產生的情緒也與一般人相同。或是〈褚生〉中苦於科考的陳生、褚生等人，無論是人或鬼魅，都對科考與取得功名一事相當熱衷。故事角色的人物設定同於一般現實社會中的人物，差別在於他們除了遇上一般人生活上可能會面臨的問題外，還因此與異類產生牽連，或是自己本身就是異類，但和人有相同的情感展現。

這樣的圓形人物敘述方式，更隱含了蒲松齡本人在清代社會的壓抑與文化制度影響下，刻意將諷刺或寄托對象隱喻為鬼怪的方式展現。

劉紹信的《聊齋誌異敘事研究》中，認為蒲松齡寫作時以隱喻寄託於情節

⁴ 屈小玲教授在文中以史料對比《聊齋誌異》的敘事內容，並將其中三類敘事與史料內容分類為：1、用鬼魂故事記錄的戰爭史實。以努爾哈赤率領騎兵攻陷之後，接踵而至的滿族軍隊的劫掠與滿清入主中國之後對漢人民眾起義的鎮壓，前後計約四十年，使山東地區的民眾飽嘗戰爭苦難，蒲松齡將家鄉山東所發生的血腥鎮壓化入〈遼陽軍〉、〈鬼隸〉、〈韓方〉、〈鬼哭〉、〈野狗〉等篇。2、通過人鬼婚戀故事反映戰亂歷史。紀錄山東地區遭到清兵血洗後，婦女的家庭遭戰亂離散或家破人亡之苦，寫入〈林氏〉、〈林四娘〉、〈公孫九娘〉。3、用鬼魂故事記敘動盪時期的歷史人物行止。以鬼魂和軼聞記敘這個時期的一些存在於真實歷史上的人物，包含投奔新政權的臣子與寧死不屈的義士，有有〈三朝元老〉、〈庫將軍〉、〈男生子〉、〈黃將軍〉、〈李象先〉等作品。透過山東地區的史料融入「志異」中，反映當時社會動亂，百姓離散苦痛的故事背景。屈小玲：〈「異史」與史實：《聊齋志異》反映戰亂歷史的鬼魂故事初探〉《人文研究期刊》第8期，2010年，頁59-80。

⁵ 李志宏：《明末清初才子佳人小說敘事研究》(台北市：大安出版社，2008年)，頁7。

的模式書寫，表達作者因生活處境的困頓，使他對下層知識分子的窘迫艱難的生活處境多表現同情心態。而環境和文化的歷史影響下，蒲松齡自己也很難擺脫當時社會加諸在文人身上的寄託和期待，例如宋代就產生的勸學、啟蒙文章，都傳達出書中自有黃金屋、書中自有顏如玉，這般對美好未來的想像。特別的是，蒲松齡在作品中並不是一味地按照這樣的勸學模式設定故事背景，而是對這樣扭曲的社會也提出自己的不認同和反思：「是說小說是採取『隱喻』的方式含蓄地、曲折地傳達他的『孤憤』情感。」⁶。

小說中的隱喻透過人物的動作和經歷來呈現蒲松齡對人的關懷，雖然他的小說中大多數的主角都設定為窮苦淪落的書生，為這些受盡折磨與苦難的人創造一個能夠與有人情味的異類邂逅的世界。

而魯迅在《中國小說史略》中論《聊齋志異》的異類：

明末誌怪群書，大抵簡略，又多荒怪，誕而不情，《聊齋誌異》獨於詳盡之外，示以平常，使花妖狐魅，多具人情，和易可親，忘為異類，而又偶見鶻突，知復非人。⁷

這些花妖狐魅，比人類還更加可親，蒲松齡筆下的異類比人類情感更加豐厚，甚至會使人暫時忘記他們非人，蒲松齡刻意創造了異類有情更甚於人的溫暖，來反諷人世間的人情冷暖與社會的黑暗，這些花妖狐魅的「真情」同樣也展現在他們對人類知恩圖報的行動上。然而這些報恩酬情的行為，背後驅使這些花妖狐鬼行動的力量來源是由於對書生的施恩必須有所回報的義務，書生在他們遭遇困境或為難時給予了救援，而他們則在之後當書生遇到問題或困乏時，回報書生所需做為恩情的回應。蒲松齡終其一生飽受到科舉制度的摧殘與社會現實的壓迫，使他過著不順遂的人生。而他所描述的這些落魄的下層書生也同樣對社會的現實與壓迫感到無奈，他們在生命終無法被滿足的願望，就透過異類角色來報恩酬情以完成這些書生的心願。

但是回報背後的義務來源是從何而來？以及在報恩酬情時是否當雙方完成了給予和回饋後，情感聯繫就到此結束？若是中途打破這樣的義務關係又將帶來什麼後果？

因此本文藉由各方文獻中對於還情回禮的義務來詮釋蒲松齡筆下的異類報恩，分析人與異類的情感之所以能夠聯繫起來，中間的樞紐正是透過報恩酬情交流中所贈與的物品或滿足對方的需求，如此一來一往的交流才能讓人類與異類之間產生真切的情感，扣合作者欲在小說中寄託對孤憤之情的安慰，透過報恩故事來表現出對苦悶生命的安頓。

⁶ 劉紹信：《聊齋誌異敘事研究》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁67。

⁷ 魯迅：《中國小說史略》（香港：三聯書局，1999年），頁216。

二、研究目的

本論文的研究目的為使用禮物理論協助梳理蒲松齡在《聊齋誌異》書中報恩酬情的情節類型，以及其中的恩情往來與禮物交換能夠展現出萬物有情，不只人類，異類也有情的寄託意義。

在人與異類的往來中，蒲松齡將最純真的「真情」加入了異類對人類的情感，這些深含人性的異類故事比人類還更有感情，且抱持的是真心誠意的對待，並無虛假。由這點來反思孟子曾說過：「人之所以異於禽獸者，幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」蒲松齡將異類擬人化的狀態下，強調了情感的真實與美好，正也因為人與異類間都懷有這樣無私且真誠相待的情感，人與異類才能打破彼此的隔閡，展現出人性中的真善美。

而蒲松齡筆下的人物產生真情的往來關係其中連結雙方的樞紐就是禮物的交流行為，從馬賽爾·牟斯的《禮物》一書撰寫之後便衍生出許多禮物的相關理論，牟斯認為禮物是全面報稱系統，禮物的交流會使人產生必須回禮的義務感，如此一來，人才能產生和他人之激的關係連結，甚至可進而確立人在群體之中的位置。但在牟斯之後，其它的禮物論述者各自有不同的看法，例如：巴岱儀、德希達、路易士·海德、艾倫·泰斯塔等人，他們的論述大致可分為同意禮物能被回報，且回報的原因來自對贈予者的虧欠或感激；另一種則不同意禮物能被回報，認為禮物是無償被給予的，若有回報的交流產生，禮物就變成經濟活動的一部份，就失去了贈予的意義。但從這些論述當中，我們能夠明白禮物的給予和接受能夠連結起雙方間的關係，無論禮物是否具有回報的義務，它確實連結起雙方的關係。從這些理論中，我們用來分析在小說裡面的人物互動情節中，禮物的贈予如何影響雙方關係。蒲松齡被稱為志怪小說之王，他的文言短篇小說《聊齋誌異》一書中最常出現的主角就是社會地位屬於下層的書生，這些書生沒有權勢，也尚未考取功名，他們雖然遭遇悲慘，但心中仍有良善的一面。蒲松齡將自己在科舉考場的失意化為筆下的這些落魄書生，他讓這些心中良善的書生能對他物發揮救濟之愛，最後也得到回報。

從異類的報恩方式分類，此篇論文的目的為解答兩個問題：

- 第一，從以自身為禮物，不求回報的面相研究，針對蒲松齡筆下的「真情」角色，他們如何能夠以真誠的情意打破物種間的隔閡？
- 第二，從贈人以物的角度而言，物品在報恩酬情的過程中扮演何種角色，它如何成為雙方關係建立的樞紐。

由此歸納出本論文想要探討的三個面向：

- 第一，異類報恩是否具有義務性，以及其報恩方式有哪些。
- 第二，在報恩的感激之情外，衍生的其他情感。
- 第三，當相互往來的交流行為被毀壞而產生的後果應如何承擔。

第二節 書中寄託與研究範圍

蒲松齡的一生經歷科考磨練，雖然讓他經歷種種挫折，但是他對創作的熱情卻是毫不削減的。他在坐館讀書，勉強餬口維生的日子中，對時代社會的哀怨就此抒發在《聊齋誌異》的創作上。黃麗卿教授在提到蒲松齡創作時，將焦點聚在蒲松齡筆下的「性癡則志凝」人物描寫上。他提到從蒲松齡筆下這些癡狂的、狂態癡心的文人在行為表現上得以見到蒲松齡幽微的心事：「得以剝見蒲松齡靈魂深處的幽微心事，讀懂所謂孤憤之情懷」⁸。

而在蒲松齡的創作將大多數的故事主角設定為生活窘迫的書生，這些書生大多生性善良又慷慨，因此他們常在不經意間實行助人的善舉。這些書生的善行，就連結起人類與異類之間的關聯性，而報恩酬情就成了這些異類故事的重要情節，這些情節書寫，不但表達蒲松齡對世間「真情」的追求，更顯現至情的美。至此，本文研究的範圍是以《聊齋志異》中選取異類報恩故事為研究對象，探討蒲松齡的敘事方法上如何設計讓異類與人類連結起來，而這些異類的報恩酬情又分為什麼類型，這些贈禮情節又反映出蒲松齡對人性良善的浪漫想像。展現出異類有情，善有善報的勸諭世界觀：

1. 異類也有情：

在《聊齋誌異》的眾多篇目中，若仔細分析有關報恩酬情情節的篇章，可發現這些故事有兩種共同的特性：第一種是賦予異類濃厚的「人情味」，讓異類擁有一般人類豐富的情感，不僅能有感悟感觸，更能產生對他人的同理心。魯迅提到蒲松齡筆下的花妖狐鬼的有情會使人暫時忘卻他們並非人類，有些在情感表現更甚於人，顯示出鬼怪比人還更有真善美的真情，相較之下，人的自私與現實更加可憎。

馬瑞芳教授在說明蒲松齡將鬼怪入題的特殊性時，用一句話來概括全書：以「鬼狐史」寫「磊塊愁」⁹。他認為從順治十七年開始到康熙年間，正好是政府箝制人民言論自由的嚴格執行期，因大興文字獄、不准士子集會結社等規定，使得蒲松齡必須以鬼怪驚世駭俗的荒誕故事隱射社會上的「人」。而如何呈現非人類的妖怪鬼魂比人可親，故事情節就必須塑造他們比人更加重視誠信、有情有義的形象，因此故事往往用「報恩」的情節敘述來表現出對妖怪鬼魅的推崇，讚揚受人點滴當湧泉以報的美德，以及對人類世界無情又自私的諷刺。

異類之情在全書中佔高度比例，展現在異類報恩或無私奉獻，不求回報的行為上。聶小倩、小梅、宦娘、梅女、花姑子燈是有情有義，重視恩報酬情的異類女性。他們將自身的婚姻幸福與未來回報在主角身上，使主角能夠在困頓之時獲

⁸ 黃麗卿：《聊齋誌異的女性書寫》，頁 50。

⁹ 此句為馬瑞芳教授在書中第八章下的標題，認為蒲松齡的「磊塊愁」有兩個內涵：第一個是與貧苦大眾共同悲戚，另一個是因科舉中難以進身，因此救濟蒼生的願望也成為鏡中花、水中月一般虛無縹緲，故引書生心中愁苦。就以小說來表達生平的不得志，展示在黑夜般的社會中承受的壓抑與辛酸。馬瑞芳：《聊齋居士——蒲松齡評傳》，頁 175-178。

得幫助，使主角在婚姻與情愛上的缺憾得以滿足。而異類男性的報恩酬情則展現 在給予福祿壽考，使主角能獲得生命延續或功名成就。除了此類展現出回報情意 的敘事外，異類之情能就另一類敘事呈現，在異類女性與男性的互動上，蒲松齡 也撰寫多篇與異類女性不求回報、無私奉獻為主題的敘事。翩翩、紅玉、蓮香等 女性對男性不求回報的單向付出，其「至情」展現出的無私奉獻精神，同時也成 為了異類女性贈與主角的一份生命之禮，女性的至情成為對主角而言的一份禮物， 成全了主角在禮教世界的圓滿。

文人藉創作表達對社會制度或社會風氣的興嘆，尤其在科舉制度和社會政 策的影響下，無法施展出一己之才的文人往往藉由故事表達對社會的諷諭或寄 託個人理想。蒲松齡打滾於科舉考場數十年，將一腔熱血與悲憤不平之氣以 「孤憤」的情態表現在著述中。透過作者的作品探討寫作背景和反應的社會問 題，可看出在科舉考試長久的歷史所建立的社會文化脈絡下，對社會風氣和大 眾的思維產生了汲汲營營於富貴，認為積極追求外在可見的功名利祿才算是成 功的人。社會風氣偏向僵化的思考與專注表面的虛榮下，對文人的才氣和理想 卻不甚重視，科舉文化所影響的社會風氣對人的價值觀產生扭曲，文人也因此 在理想和現實的拉扯中陷入矛盾。如蒲松齡，一生不斷追求這個目標，積鬱不 平之氣寄託於敘事。

2. 正性善情的因果報酬：

第二種則是在情節設計上融合正性善情的教化作用，蒲松齡常將道德勸說 的教訓融合到故事中，使故事在結尾產生道德教化的意義。但這點並非蒲松齡 獨創，在大量的明清小說中都有出現類似的教化功用，可見當時勸惡揚善的故 事合乎大眾的流行趨勢。如馮夢龍〈施潤澤灘闕遇友〉「六金還取事雖微，感德 天心早鑒知。灘闕巧逢恩義報，好人到底得便宜。」，這樣的道理無論是在何種 類型或題材的小說上都可見到，告訴讀者不以善小而不為。林保淳教授書裡當 小說從「入文於心」的文人趣味走向「市人小說」的社會背景時：

除了多學能文的文人外，連引車賣漿的販夫走卒，也得以因其所表現文 字的淺白俚俗而接受、欣賞小說的文學趣味，並更進一步從小說內容所 敘述的忠孝節義、日用倫常善惡報應的故事中獲得浸潤及感染，而達成 對歷史、社會現象的知識性掌握與倫理道德的教化作用。¹⁰

從宋代開始，市井階層對文學藝術的需求漸增，三瓦兩舍的建立進一步推動通 俗文學的發展，從案牘走向市井。而到了明清，當社會經濟更加富庶，南北往 來更加通暢之時，通俗作品的淺白與讀者層面擴大，勸人為善、因果報應的道 理與主題日漸增長，無論是被當代視為禁書的《金瓶梅》，或是《好逑傳》、《肉 蒲團》等書，都有勸人向善的隱喻。夏志清在《中國古典小說》一書第七章論

¹⁰ 林保淳主編，林保淳，陳葆文，黃錦珠，簡齊儒，李志宏，徐志平編著：《中國古典短篇類 型小說選》(台北市：新學林，2015年)頁9。

《儒林外史》一篇，則提到了明清兩代古典小說在意識形態中會加上勸人為善的佛家觀點：

雖然通俗的佛家思想及其堅持的善惡報應道德觀僅能以粗淺幼稚的方式去解釋現實，為了取悅觀眾，說書人必須採用儒家觀點。結果是，即使在最好的白話短篇小說中，也有遵從善有善報惡有惡報的規矩。(通俗的儒家思想和道家思想也鼓勵這種教誨的傾向。)在《金瓶梅》、《醒世姻緣》和其他有諷刺意向的小說中，這種粗俗的宗教觀縱然不是它們未能得到寫實完整的主要原因，也永遠是令人厭煩的東西。在有清一帶，小說作者越來越多博學之才，他們實在沒有理由保持這種簡單的說教者姿態。雖然清代幾位卓越的作家與學者——例如蒲松齡(1640~1716)、袁枚(1716~1797)和紀昀(1724)——都在他們怪力亂神的筆記小說集裡仍然講述這種迷信的世界觀¹¹

可見當時勸惡揚善的故事寓意是當代作家創作時的共同目標，無論故事情節如何發展，最後都要傳達向善的道德規準。觀看蒲松齡在故事中的情節安排也可知，有一部份的故事告訴我們善有善報的道理，蒲松齡筆下的窮書生在故事中往往出自於善心而幫助了動物或異類，之後引發了一連串的異類報恩還情的舉動，這些報恩酬情的故事最後，異史氏向讀者傳達向善者便能得到良善的果報。例如在〈阿英〉一篇，甘玉的妻子雖然知道阿英為異類，但卻不因此為懼，他所給予阿英在甘家的幫助和關愛讓阿英心懷感激，並在甘玉家陷入危機時及時出現回報救助。

而同時在揚善的故事外，《聊齋誌異》中仍有許多忘恩負義敘事情節，以主角遇惡體現善有善報，惡有惡報的世界觀。在〈醜狐〉、〈續女〉、〈武孝廉〉、〈酒狂〉、〈任秀〉等篇，勸諭敘述為全篇重點。劉紹信在《聊齋誌異敘事研究》提到蒲松齡在故事情節中常加入因果的情節敘事，這些故事的特徵為：首先，故事人物會為善或作惡，接下來會得到相對的報應，故事的最後，則是宣揚果報，發揮揚善懲惡的功效。他說明這類敘事模式的大量出現，最早是由佛教故事而來的：「佛教故事，以事喻理，通過故事講解宣喻佛經道理，其中核心是講因果報應。因果報應觀念從內容而言是主題意蘊，從形式而言，則是諸多故事片段的共有的深層結構。」¹²這類有關因果報應的故事除了能呼應當時的社會需求，反映當時社會大眾的胃口以外，作者在這裡用了「好人有好報」的故事設定更是給當時黑暗的社會與下層悲苦的士子一點安慰，讓他們得以此慰藉在社會黑暗風氣與科考現實的摧殘下，能夠有一個避世的空間。

這些傳遞正性善情的故事和有情有義的異類恩情報酬情節為本次論文所要

¹¹ 夏志清著，何欣、莊信正、林耀福譯，劉紹銘校訂：《中國古典小說》(香港：中文大學出版社，2016年)，頁156-157。

¹² 劉紹信：《聊齋誌異敘事研究》，頁80。

探討的範圍，蒲松齡筆下的異類報恩酬情故事除了有以上的特色外，還能夠以其報恩的行動模式類型，與其報恩酬情時，異類與人類之間所產生的情感連結配合贈禮理論梳理。因此本篇論文敘述的重點將聚焦在這些贈禮的行為背後如何運用禮物理論加以分類並且梳理出這些行為的意義如何推動故事情節發展。

而如同在前面所述，小說情節中的贈禮呈現的禮物交流行為促使雙方的情感往來與關係建立，逐漸成為小說中展現人物真誠至情的重點。在贈禮和情感建立的主題下，作者透過禮物的書寫將人與物、與異類之間的關係串聯起來，沒有禮物作為樞紐，情感的交流也無法成立。從故事主線來看，整部故事以深厚的知己之情作為主線貫穿全文本，深入故事中可見作者對「知己」有深刻的呼喚，無論是情愛或友誼、知遇之感，這些知己的共同特色為非人。他們和人類建立關係的關鍵點在於有恩必報，並且是以德相報¹³。

在明清社會文化的研究中，有許多作品在當時的社會脈絡底下出現對「情」或「至情」、「情教」等方面論述，馮夢龍《情史》：「生在而情在焉。故人而無情，雖曰生人，吾直謂之死矣。」，此段表現馮夢龍認為「情」能生人，人要有情才算是存在在這世上。湯顯祖《牡丹亭》更是透過杜麗娘的形象塑造出情的力量能使生者死、死者生。而蒲松齡也曾透過異史氏之口，道出：「禮緣情制；情之所在，異族何殊焉？」，基於此點，本論文將研究範圍的篇章設定為以報恩酬情為核心的情節書寫。因此本文以報恩酬情為關鍵，整理出整部聊齋誌異共有 66 篇與贈禮相關情節，且通過整理資料可知，《聊齋誌異》中的贈禮情節不僅推動故事發展，更建立、發揮人性的真善美。

若進一步觀看，以人物報恩所產生的至情，討論禮物的贈予帶來的回報不與原先贈與之物是否相等，就可歸類出與所贈物相等或是超越所贈物兩種回報。故事以禮物為核心，深化了作者如何透過物的描寫，刻劃異類的友情與愛情的意涵。

因此，本文將以《聊齋誌異》作為討論對象，並以禮物作為核心，擴散論述禮物的回報類型如何闡述，並將以物贈呈和以身相許兩種報恩酬情的方式分別闡述禮物書寫如何在文中發揮作用，表現出人物的真誠與人性的良善，呼應作者欲透過小說寄託的理想。

第三節 前行研究與研究方法

報恩酬情是本文的研究核心，是以禮物交換理論的義務性與不求回報性視角作為參照，將報恩中的「情感聯繫」透過解讀其中的動作與文化意義，將其還原至小說當中，重新梳理小說人物關係，確認在志怪書寫當中異類與人類的

¹³ 彭海燕認為蒲松齡的知己故事是以現實為基礎寄託理想，這些知己故事的主人公都有非常鮮明的特點：一是有俠肝義膽；二是以德相報；三是有恩必償。出自彭海燕：〈從《聊齋誌異》看蒲松齡的知己夢〉《聊齋志異研究》第 4 期，2015 年，頁 51。

交流確實也能有真情產生，並進一步申論其中的意義。

一、《聊齋誌異》中的真情研究

晚明湯顯祖《牡丹亭》中塑造出杜麗娘至情的有情人形象，達到「情不知所起，一往而深。生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可復生者，皆非情之至也。」的境界。黃麗卿指出「其實『禮緣情制』所要對治的，主要是晚明社會文化之僵化、禮文流於形式空洞的問題」¹⁴，認為社會文化禮文虛而不實，情感傳遞也不顯真誠。馬瑞芳也提到蒲松齡長在動亂的時代，他長期生活出入在百姓當中，最能夠親身體驗平民的悲苦，那是一個天崩地裂的時代，「蒲松齡以親身感受和深刻理解，揭露了地主豪強、貪官汙吏直至最高統治者皇帝給人民帶來的災難」¹⁵。但作者並不因此喪志，反而透過故事隱喻，傳遞出對良善的真情的追求。在《聊齋誌異》中，蒲松齡塑造了許多異類至情人物，李劍國在《中國狐文化》第八章〈《聊齋誌異》與美狐：狐妖的文學審美化〉中歸納了蒲松齡筆下的情狐具有的基本特徵，第一是美麗多情但情感真摯專一，第二是對愛情的情操和道德上，狐女往往具有賢慧、行事符合倫理道德的特徵。狐女們有情有義的行為，以及他們對主角感情專一的態度展現了蒲松齡對女性的理想型態，這些女性為主角帶來了極為豐碩的禮物。

這樣的故事書寫展現作者的浪漫情調，透過萬物皆有情地描繪，生動地展現了人性中最純樸、最真實的動人情感。經由贈禮情節展現出人情的義務與真誠感恩的不同面向。情感維持著日常生活中人與人之間的關係，當個體幫助了他人，那麼這個人就對幫助他的人負有感激之情，所謂「滴水之恩當湧泉相報」，在這裡就涉及到了恩惠或恩情。恩惠或恩情既有道德責任，又有情感聯繫。¹⁶當禮物被給予時，回禮也會和禮物的價值相等，因此我們在看這些報恩故事時，不難發現精怪的報恩是奉獻和付出為主的，都是因為他們有義務要償還當初施恩者所給予的救助。

二、禮物理論研究

作為研究理論的禮物交換行為實際上已有多年的歷史，從上古時期的原始部落族群中就可見到。法國人類學家馬賽爾·牟斯(Marcel Mauss)將太平洋沿岸的原始部落物品交換制度統稱為「全面報稱系統」，在原始部落的交換中，禮物的交換不僅建立了雙方的往來關係，也可以以此建立起一個人在群體生活中的

¹⁴ 黃麗卿：〈《聊齋誌異》中由「禮緣情制」所揭示的女性至情之美〉《聊齋誌異的女性書寫》，頁 128。

¹⁵ 馬瑞芳：《聊齋居士——蒲松齡評傳》，頁 194。

¹⁶ 楊濤，吳國清：〈物的社會生命：人情倫理與等級秩序——兼論《禮物的流動》〉，頁 72。

地位。他認為所有的禮物餽贈都帶著必須回報的義務性，若無回報，則接受禮物者會因此面臨災難或危險。之後，眾多哲學、人類學家開始對「禮物」的產生和交換理論產生不同看法，路易士·海德(Lewis Hyde)就以牟斯的理論為基礎，將禮物交換的意義延伸至禮物的存在會成為贈予與接受雙方的樞紐，產生感激之情。另外，德希達、泰斯塔等人並不同意牟斯的觀點，認為在禮物回報的過程中不一定會產生回報的義務性。對他人的贈予應該是不求回報的，物品的回報代表了經濟交流的行為，因此該物並不能算是禮物的回報，兩人之間的行為就不是贈予和接受，而是交換。因此，從社會學到哲學，對禮物的交換呈現兩種不同的切入視角。

法國人類學家牟斯是第一位有系統地統整原始部落在禮物交換原則背後的意義者，他透過田野調查和查閱紀錄的方式，整理了在大西洋沿岸的原始部落族群的禮物交流活動帶給群體的義務性。他指出，這些禮物的交換發生於群體之間，而且不單只是財物或物品的交換，所有的行為都包含了贈予、接受和回饋的義務。一旦有人要贈予東西，我們就有接受且回報一項價值同等或更高的東西作為義務，若是拒絕接受物品或回報，這個人在群體間的地位或個人名譽就會因此受到損毀。而在群體中的人也會透過大量的、質量高的物質贈予，表現出自己的能力高低，就此在群體間建立起自己的地位，這就是所謂的「誇富宴」。因此，禮物的交流背後有其內在結構和邏輯，我們之所以有義務贈予禮物與接受、回饋禮物，都是因為我們建立起自己在群體生活中的名譽，這樣的現象也表現出了一個部落中的文化與道德關係。

賴俊雄教授在〈上帝的禮物：再探禮物與交換經濟〉論文中以尼采的主人道德和奴隸道德來重新探究禮物經濟的義務、非義務性質。論文中提到主人式的道德是一種自我肯定：「他人給我三分我還報五分，若他人給我五分我即還報七分，以顯示自己品行的高尚與社會中勝利者的地位。」¹⁷這就如同牟斯提出的義務性禮物交流關係一般，我們在接受他人的禮物之後，就變需要回饋他人這分贈禮，並且因我們要維持自己的地位或是建立起我們的聲譽，在回饋的禮物上，則要比這分贈禮的價值還要更高，就是主人道德展現出禮尚往來的原則。

牟斯的禮物理論提出禮物可成為兩個人之間的關係媒介，透過禮物的贈與和回饋，能夠拉近人與人之間的距離，而這聯結起來的關係，往往表現出人最真誠的內在感觸。而路易士·海德(Lewis Hyde)則由此為基礎，推衍出了「當禮物讓我們感動時，我們才會拉近彼此的距離，而讓我們感動的，在禮物之外則是蛻變的承諾(或事實)、友情和愛情。」¹⁸。

他將禮物應英文詞彙「gift」作了另一種詮釋，這個詞本身的意義包含了

¹⁷ 賴俊雄：〈上帝的禮物：再探禮物與交換經濟〉《中外文學》第33卷，第9期，2005年，頁167。

¹⁸ (美)路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》(臺北市：商周出版，2008年)，頁111。

「禮物」與「天賦」兩種，並將他的論點集結成《禮物的美學》一書。他一方面說明了禮物交換時應該包含三個要素：第一、禮物不是不勞而獲的，他必須有回報的義務。第二、禮物是流動的，他不一定是單純地回到原本贈予者的身邊，也可能會擴大循環迴圈。第三、禮物的糾混會使人產生感情，禮物和商品是對立的存在，商品僅提供交換，但禮物是在交換時產生人與人之間進一步的關係與增進情感。另外，在他的書中也提到了藝術作品也應被視為禮物，並不能被商品化：「藝術作品沒有市場也能存續，但是沒有禮物就沒有藝術」¹⁹。

在他的《禮物的美學》中提到：「我們通常認為禮物是兩個人的往來，也認為謝意是回報實際的贈與者。」²⁰禮物不僅僅具有回報的意義，更具有多種象徵。禮物的餽贈，可分為人情的義務與真情傳遞的不同意涵，由禮物做為樞紐的工具，使人際間的關係得以建立或互惠。而這樣的關係產生，在海德的觀念裡提到，若我們想要開始與他人保有情感連繫的時候，所給予或付出的便不能夠以單純的價值去衡量：

禮物的精神因其不斷的奉獻而生生不息。如果確實如此，那麼內在世界的禮物若要維持期生命力，就必須向外在世界的禮物那樣被領受。如果禮物沒有公開流通，作為一種財產形式的禮物也沒有得到承認和尊重，那麼我們的內在禮物會被阻斷往來，而往來正是其資糧泉源。或者換個角度看，當往來只是商業交易，擁有天賦者便無法融入那使他們的精神充滿生氣的施與受。²¹

他對於禮物間達到的人際關係有這樣的敘述：「作為社會情感的表現，禮物讓眾人合而為一」²²，這反映了禮物的重要性質，即為人與人之間比起認識之外更加深一層的聯繫，如果禮物被當成是商品往來，或是他只被當成是自己的財產存在沒有流通，那麼人與人之間透過這個物所要達成的內在情感傳遞也不存在。

不同於社會學與文化學的角度來深入剖析禮物的回報義務，哲學家在禮物的贈予切入的視角不同，艾倫·泰斯塔等人提出贈予者將物交付出去的行為屬於一種自願式的付出，因此贈予並不一定具有回報的義務。

隨著經濟發展，律法逐漸嚴明後，社會的組成型態眼隨之改變，人在群體中並不一定要透過禮物的交流才能確定彼此關係，或是建立自己的名譽和威望。在某些狀況下，當給予禮物的人在不同的意圖中向他人給出禮物，這項禮物的意義就因給予的人而產生變化，他就不一定是建立起與他人關係的樞紐。比如：在慈善救濟中，施予幫助者往往是不求回報的，他們並不預設被施予的

¹⁹(美)路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》，頁 10。

²⁰(美)路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》，頁 36。

²¹(美)路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》，頁 13。

²²(美)路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》，頁 107。

對象一定能夠回報他們的善意，他們是從當他人接受自己的「善意的行動」後，所展現的滿足與感恩之情，讓自己的內心也充滿著助人為快樂之本的歡快情緒中，獲得屬於自己的回報。這樣的回饋並不是從對方手中得到東西，而是自己在這一連串行為中，心靈獲得滿足便是得到禮物的回饋。

而除了慈善救濟這類沒有回報義務性質的禮物外，還有其他不同的禮物交換原則，艾倫·泰斯塔(Aiain Testart)在他的論文〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉一文中指正了牟斯將所有的禮物交換都解釋為有回報義務的普遍性的謬誤。他以六個實例指出了禮物也是具有非義務性回報的性質的，他認為對贈與者和接受者雙方而言，接受者並不是一定會產生必須要回報的義務。比如在慈善捐贈、朋友的邀請中，沒有一種情況是能夠強制對方回報禮物的，捐贈者不能要求回報。他提到：

我們因此有充分的理由來談論『禮物』：禮物是某人提供某物而不要求回報的舉動。送禮並不代表捐贈者不希望獲得回報，而是回報不要被要求，對於不知感激、無所回報的接受者也沒有追索權(recourse)的束縛。這是一個權力的問題：根據大家對禮物的瞭解，捐贈者沒有權利要求回報。捐贈者不能強迫接受者回報恩惠。²³

泰斯塔提出論點的角度和牟斯不同，牟斯的論點是以禮物的給予和接受的一連串行為能建立起一種禮物經濟的架構上提出的，因此在建立起人與人之間的關係或個人社會地位、聲譽等結果是與尼采「主人道德」相似。而泰斯塔提到的例子中，贈與者分成兩種，第一種是如上文所述，對他人的救濟與贈予是不求回報或是不預設回報的立場，第二種則是將贈予者作為債權人，債權人有權力拿走負債者的物品，甚至負債者本人也可作為償還之物。

但他在這邊要強調的是並非所有禮物贈予的行為都會附加上回報的義務，而當物品的交換要被強制執行回報時，這就已經不屬於禮物的範疇，而是處於債務與債權的交換形式之內，透過這些例子說明牟斯的禮物回報義務並不是絕對且普遍性的原則：

如果我們未曾反問自己有關制裁的型態與義物的概念之間的關聯性，我們便會模糊了所有禮物與交換之間的差異。這種模糊差異的做法正是牟斯關於回報義物的論文名著所引導的。如果這樣的作法無差別地應用到各種類型的轉讓，那麼「贈與」和「出售」、「免費無責取物」和「取物而受罰」、以及「求回報的贈與」和「不求回報的贈與」之間就不再有差別。²⁴

²³ (法)艾倫·泰斯塔(Aiain Testart)：〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉《中外文學》第33卷，第6期，2004年，頁42。

²⁴ (法)艾倫·泰斯塔(Aiain Testart)：〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉，頁43。

泰斯塔之所以認為禮物具有非義務性回報的性質，原因在於以他提出的例子的目的在區分禮物與交換之間的差異性：「因為唯有如此，我們才能區分禮物和交換之間的差別；交換者(賣方，債權人)對於回報有法律上的權力，捐贈者則沒有。」²⁵，但兩者不能夠統稱為禮物的範疇。他認為禮物在給予他人的背後，其動機、預期後果和法律上的性質構成了贈予者不求回報，而接受者雖然懷有回報的感覺但並不受義務制裁的自由度，並不具有法律、規定等約束的債權義務。但債務不同，當物品的交換涉及到了法律層面時，負債者就有義務必須償還他所「欠」下的東西，但是回報的義務並非全面性的壓迫著負債者，因為負債者可能無法償還他所欠下的東西。在泰斯塔的理論中，他認為回報的「義務」並非是如同牟斯所說的具有普遍強制性的，而從回報中分析可知，「禮物」和「交換」的性質是不同的：禮物是不求回報的贈予某人某物，但交換是在具有回報的要求下進行物品的轉讓。

而德希達(Jacques Derrida)對禮物的敘述源自於對他對神學的看法，他在論及上帝或彌賽亞給予人的東西具有什麼意義時，論及了給予和禮物的觀念比較。在論述「他者」的時候提出對禮物交換的思考方向，他認為，在交換關係中，無論是哪種形式：實質交換、心理層面、心情、語言、想像等層面上的交換關係中，只要有回應，就有交換的迴路。在伍軒宏的〈不死鬼：德希達的禮物〉中提到：「在社會交換的圈子裏，能『給』而不求回報的人是強者。」²⁶，他提到德希達在晚年時，從禮物的概念來解讀存有的意義，辯證「給」的意義正是他解讀禮物的方式。德希達認為「純粹的」禮物是無法存在交換關係內的，因為當禮物被認出後，這個物品就會進入交換模式，那麼，被「給」出來的這項物品原先被賦予的「給」的意義就被削減了。德希達認為：

禮物正是絕對不能呈現自己的。如此，它從來就沒給予，它絕不能向某個東西那樣被給予，也不能被任何人給。無論被贈予、被給的是什麼，禮物都不是被給的。在這樣的了解下，禮物是不能進入辯證的：它抗拒經濟，以及循環流通——它抗拒流通的圈子。我們很容易說明，只要有人想說「禮物」的意義是什麼，去決定其意義，或提到它，那個人就在辯證裡面了。但是，這裡的問題是人們在想(認為)一個不是那個東西的東西，無法被知道，也無法看得到其形貌(phenomenal)。²⁷

德希達認為禮物之所以不是被「給」的，是因為送禮者和收禮者的感覺在「禮物」這個物的存在時，會產生不同的感受。對他而言，真正的禮物必須是無條件的饋贈，真正純粹的禮物存在是超越贈予跟接受人之間的關係的，因此不會

²⁵ (法)艾倫·泰斯塔(Aliain Testart)：〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉，頁 43。

²⁶ 伍軒宏：《不死鬼：德希達的禮物》《中外文學》第 33 卷，第 6 期，2004 年，頁 182。

²⁷ 伍軒宏：《不死鬼：德希達的禮物》，頁 183。

有回禮的形式出現，從「禮物正是絕對不能呈現自己的。如此，它從來就沒給予，它絕不能向某個東西那樣被給予，也不能被任何人給。」這句話可知，真正的禮物是不具有存在感的，因為它不能呈現自己，所以在雙方間禮物的存在也不會被意識到，如此一來，雙方就不會被給予和接受束縛，「給」的意義才會存在。若雙方意識到禮物的存在，那禮物就不是會是禮物，會進而轉變成一種交換制度的樞紐。約翰·卡普托的〈不可能的使徒——德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念〉一文對德希達與他的辯論對向馬西翁進行論點梳理，他如此敘述德希達的看法：

對德希達而言，則求與義務是和贈禮不相容的。如果這是件贈禮，我便沒有義務去實行它；若它是個義務，我就不是在送一件贈禮。責求是有限的，是強制的，但贈禮是無保留地肯認他者、肯認公義，並因此不受限制。²⁸

對德希達來說，贈禮不是強制的，而是一種無限的給予。而馬西翁與德希達兩人在禮物的現象學解讀持不同立場的看法，相較於德希達認為禮物的給予是必須讓雙方都沒有意識到，就不會讓雙方產生要回報或要給予的意識，兩人之間不會被給予和接受束縛時，禮物才能存在。馬西翁保持並反駁德希達的看法是：贈禮的誕生是由於我們承認欠債，贈禮會使受贈者進入贈予者的領域裡，因此贈予者和受贈者都是臣服於贈禮的主體。

在曾慶豹的〈解構與否定之路：德希達論作為禮物的上帝〉一文中就提出德希達認為禮物是一種絕對的給予，但是在我們的生活經驗中並不曾體會過這種給予，因此他提出的論點就是一旦給出的東西就不能算是禮物，所以不存在著「禮物」。夏可君教授承接曾慶豹的觀點，整理出禮物的饋贈是事件，餽贈的事件是伴隨著意外的，因為他會打破經濟的迴圈和循環：

禮物餽贈是事件，餽贈之為事件總是作為意外到來；並且打破經濟的循環，只能作為不可能性來宣告和表達，否則就會取消禮物；禮物甚至還超越感謝——這也是海德格後期思想不僅僅超越追問和感謝而且也走向歌唱，讚美和沉默的引退；禮物只能作為不可能來顯現，對此我們不可能有知識，而且禮物必須一直「保持」(bleiben)為不可能的。²⁹

但是就禮物出現的三要素：給予者、禮物和接受者的條件上，德希達認為禮物在發生的時刻不會顯現，也不會被意識到，它甚至是被遺忘的。所以綜上所

²⁸ (美)約翰·卡普托(John D. Caputo)著，鄧元尉譯：〈不可能的使徒——德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念〉《道風：基督教文化評論》第20期，2004年，頁80。

²⁹ 夏可君：〈禮物的精神——德希達思想禮物及其對神學的解構〉《道風：基督教文化評論》第20期，2004年，頁116。

述，德希達提到禮物的給予是在雙方都沒有意識的情況下存在的，禮物的存在必須不讓雙方都認為這是一份禮物。在他的認知中雖然有「禮物」，但卻忽略了現實生活中禮物是用在餽贈中的。就如同賴俊雄在〈上帝的禮物：再探禮物與交換經濟〉中說的：「純潔無染的『禮物』是一種『絕對的』贈予，而不求回報；是一種『純粹的』贈予、而沒有交換；是一種『無責任的』贈予，而互不相欠」³⁰。

最後，以經濟學角度分析贈禮不需回報的是巴岱儀，在他的〈整體經濟的意義〉一文中將經濟活動區分局部性的「限制經濟」和全面性的「整體經濟」，他認為在經濟活動中，物的產生有許多剩餘，而這些剩餘的部分必須浪費掉。他認為在能量的流動過程中，過剩的能量能夠幫助系統成長，但是無論願不願意，過剩的能量要在「無獲利」的狀況下被消耗掉，而這種浪費也驅使我們不斷揮霍資源：

這種發散(浪費)的行為也驅使他不同的揮霍資源；此外，因為處在生物界的頂層，他的目的為讓他應該參與揮霍的活動；他注定要參與這個光榮的活動，也就是要無意義的浪費。如果他拒絕這種揮霍的行為，就像那些意識到貧窮的壓迫、一直缺乏資源的個體一樣，他的拒絕也不會改變能量在地球上的活動。能量不可能在生產的力量中無限累積；就像河流中會流入海洋一樣，能量也終究會離我們而去。³¹

巴岱儀在他的經濟論中強調人必須以不求回報的、反理性的方式來揮霍掉剩餘的能量，他認為生命力的過剩是引起災禍最重要也最危險的因素，因此他從工業革命後，第一、二次世界大戰中導出戰爭爆發的原因，就是因為資源的過剩而導致的：「我們有希望能避免已經在威脅我們的戰爭。但為了達成目的，我們必須轉移過剩的財產，將其合理的轉移到高技術性工業的成長上，或將無法累積的能料揮霍到非生產性的工作上。」³²如果這是不可避免的浪費，那麼放棄有用之物而不求回報也是符合邏輯的。

因此，他認為「在現有的情況下，每件事物都共同遮蔽了恢復財富功能的基本活動，也就是餽贈禮物，揮霍而不求回報。」³³巴岱儀將其稱之為受詛咒的分享，人類成長的過程中會產出許多資源，但成長的速度並不能消耗掉那麼多的資源，所以把物品奢侈的消耗掉就是首要的任務。巴岱儀在總體經濟中的論點就闡述了禮物作用就是用來消耗掉剩餘的資源，所以它是不求任何回報的，因為它的目的就是大量且奢侈的消耗掉這些資源。

故研究古典小說的禮物交換敘事中，恩情回報的情節如何串聯出人與人、

³⁰ 賴俊雄：〈上帝的禮物：再探禮物與交換經濟〉，頁 175。

³¹ (法)喬治·巴岱儀著，許智偉譯：《整體經濟的意義》《中外文學》第 33 卷，第 6 期，2004 年，頁 20。

³² (法)喬治·巴岱儀著，許智偉譯：《整體經濟的意義》，頁 22。

³³ (法)喬治·巴岱儀著，許智偉譯：《整體經濟的意義》，頁 30。

人與異類構成完整的關係譜系，禮物的交換為其關鍵。故此篇論文從文學的角度出發梳理故事情節，以人類學、社會學的相關理論為輔助，論證小說中報恩情節的寫作用意，並剖析其意義。

三、志怪敘事中的果報

「報」主題類型的妖異敘事早在六朝時便明顯易見，而回報或報仇的敘事，則早在先秦文獻與史料中便有對其行為在律法或倫理下的批判研究。李隆獻教授研究各朝代復仇觀的省察與詮釋中，

六朝怪異敘事上繼承了上古時期流傳人類敬天地鬼神的特色，也因當代宗教觀由佛教傳入而有突破，因此，六朝的鬼怪敘事不只是區分人鬼之異，另再融入佛教因果輪迴的觀念有所延伸。佛教在因果輪迴、六道輪迴等教義上以新的生死觀建立當代對生死的新認知，將前世的因果、未完成的遺憾帶到下一世輪迴。其次，道教也在此時代逐漸制度化，劉苑如教授研究六朝志怪敘事中，認為以「觀」鬼怪的角度呈現當代作者欲「導異為常」，將鬼怪納入「報」的系統中，將報恩、報仇與鬼怪連結，表現當代文人對社會的諷喻：

將形、神之辯用以「觀」看鬼怪現象，以文學的具體敘述回應了玄學式的思辨。其主題所在則是藉由鬼道解決人生未決的問題：報——這個被視為本土心理中人際關係的基本課題。鬼怪的非常之報正是以違常、異常形式，解決人世間的諸多不平與不公，報怨、報仇或報恩，及新出的福報與果報；其終極目的都是藉此「導異為常」，以期回歸於「秩序」之常道。此中可觀其在怪誕、荒唐言中，如何解釋人生困境中的諸多辛酸，因此故事情節的發展總是峰回路轉，終局總會從失序狀態中重建倫理道德的秩序，這正是怪異敘述中雖荒誕而實嚴肅處。³⁴

在六朝志怪中鬼怪的「形見」敘述，無論是復形重生或是顯形於人間，即使有些敘述上，鬼怪雖已離開身軀，但仍有「形」顯現在人間，完成在人間時無法圓滿或未盡之事。六朝志怪以鬼怪敘述加上佛教因果輪迴的生死觀，呈現出因果報償的敘事型態。

而同時，人情與報也展現在六朝志怪小說中，將失序的社會人倫透過鬼怪的形現重新導異為常，將報仇、報怨及回報等情節在小說敘事中展現，使世間的無理與辛酸得以從志怪中重新伸張。佛教教義佈化於民間的因果輪迴觀也逐漸滲透於文化中，志怪小說也從中吸收，將果報觀念、惡有惡報的形象更具體呈現出來，使得勸百諷一的諷喻形式新展現於社會中，將倫理道德的核心價

³⁴ 劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉《中國文哲研究期刊》第 29 期，2006 年，頁 32。

值，以鬼怪、果報的情節敘述，希望將當時社會的混亂重新導正。劉苑如教授在文中表示：「從異常回復常、從反秩序回歸於秩序，這就是傳統精神中的圓道、中道。」³⁵六朝志怪小說在小說史上有重大突破，除了在形式上，內容上融合了佛、道與儒家社會的人倫觀，以怪異的、非常的怪誕筆法，反映當時的亂世圖像，雖然內容荒誕，但目的企圖使人從如此荒誕社會中重新恢復秩序與倫理。

蒲松齡所生長的時期，恰好正值兩個政權交替之時，明末清初的社會紛亂與異族、漢族的交惡贈恨，導致當時社會上衝突不斷，同樣也是處於亂世之中，蒲松齡的志怪故事承襲六朝筆法，將諷諭寄託於敘事中，展現對時代紛亂的斥責。

四、研究方法

在研究方法上，筆者首先依照文本內容分類出使用物贈人以報恩情之類，以及以身相許，將自身作為回報這兩大類。而後梳理文本內容，結合理論探討贈禮在這一情節上產生的意義為何，以及它如何推動異類與人類的關係連結。首先可從書中對報恩情節進行統計與其所呈現的報恩類型進行分類，從而得出以下兩類：1、以物回贈，並解救主角脫離困境。2、異類角色以身相許，不求回報的自我奉獻。接著，再梳理這兩類行為背後的禮物為何，探究禮物的意義與其如何讓雙方間產生情感聯繫。3、與異類締結關係或達成約定後，若單方面背棄，將產生的危機為何。

1、回贈以金錢、物品，或解救主角脫離困境：小說中人物常在因緣際會下幫助或拯救落難的異類，而後在主角陷入困境時，曾被救助的異類便前來回報，表達蒲松齡認為「人之所以異於禽獸者幾希，此非定論也。蒙恩銜結，至於沒齒，則人有慚於禽獸者矣。」的至情。從禮物交流的方向可知，蒲松齡筆下創造的異類角色有情有義，面對他人的救助必能回報其恩情，表現出有恩必報，接受的禮物必定以某種形式償還，由此可見禮物回報的義務性。馬賽爾·牟斯是第一位有系統地統整原始部落在禮物交換原則背後的意義者，他指出，這些禮物的交換發生於群體之間，而且不單只是財物或物品的交換，所有的行為都包含了贈予、接受和回饋的義務。一旦有人要贈予東西，我們就有接受且回報一項價值同等或更高的東西作為義務，若是拒絕接受物品或回報，這個人在群體間的地位或個人名譽就會因此受到損毀。路易士·海德(Lewis Hyde) 說明了禮物交換時應該包含三個要素：第一、禮物非不勞而獲的，他必須有回報的義務。第二、禮物是流動的，他不一定是單純地回到原本贈予者的身邊，也可能會擴大循環迴圈。第三、禮物的糾纏會使人產生感情，禮物和商品是對立的存

³⁵ 劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 36-37。

在，商品僅提供交換，但禮物是在交換時產生人與人之間進一步的關係與增進情感：「作為社會情感的表現，禮物讓眾人合而為一」³⁶。

透過以上論點分析中我們可以發現，在贈禮文化的脈絡下，贈予引發的「義務性」使得贈予和接受雙方在這行為中獲得與對方加強聯繫的經驗，並且當禮物交予出去時，其背後傳遞的真情造成對方感動，才是禮物能夠拉近人以異類之間情感的意義。

2、異類角色以身相許不求回報的奉獻：蒲松齡筆下的異類女性常能夠「表現其獨立興家能力，卻又能做到不逾越大傳統的規範」³⁷來彰顯情禮兼得的可貴情操。女性做為回報恩情的角色時，他所選擇回報的方式，往往是透過成為婚配對象為報答，且為主角犧牲奉獻不求回報。這其中不但具有女性的自主意識，還有異類女性對主角產生的愛戀情感與想要為主角付出而產了責任感、使命感。從異類角色自願犧牲奉獻的行為而言，單方面給予且不求回報的情節對受贈者而言也是獲得禮物，儘管這其中並不一定有禮物的回饋交流，但單方面贈禮的背後情意更是能夠凸顯角色至情美感的敘述。艾倫·泰斯塔認為回禮的義務性並不是必須的，他指出贈禮是由某人提供某物且不要求回報的舉動，贈予者並不會以贈予強迫接受者必須給出相對的回報。³⁸泰斯塔的自願奉獻理論也有與其相似的哲學家提出此概念，德希達對禮物的敘述源自於對他對神學的看法，他認為禮物無法呈現自己，贈禮並非強制性的付出，而是一種無限的給予，但贈予者和對方並不會因禮物的給出和接受而有所期待或回報義務的心理負擔：「禮物餽贈是事件，餽贈之為事件總是作為意外到來；並且打破經濟的循環，只能作為不可能性來宣告和表達，否則就會取消禮物；禮物甚至還超越感謝」³⁹。不同於神學解析，巴岱儀以經濟理論來強調禮物給出是不求回報的，因為給出禮物本身就具有消耗過多能量的目的，因此在人類社會中，給予物品的意義為揮霍過剩資源，使得資源量達到平衡，禮物的給予並不能要求對方有所回報。

透過以上贈予情節分析可發現，無論在神學或哲學的思考中，禮物的贈予並非具有回報的義務，而自願犧牲奉獻、不要求回報的贈予的社會脈絡下，關照小說中贈予者而言即是至情的展現。本文以此角度切入文本分析，助於理解情節結構、人物關係和其中隱藏的情意，亦能從文本虛構的世界中窺探真實情意的展現方式。

³⁶(美)路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》，頁 107。

³⁷ 黃麗卿：《聊齋志異的女性書寫》，頁 16。

³⁸ 泰斯塔在其作品中便強力提出對禮物的回報義務性的駁斥，他認為：禮物是某人提供某物而不要求回報的舉動。送禮並不代表捐贈者不希望獲得回報，而是回報不要被要求，對於不知感激、無所回報的接受者也沒有追索權(recourse)的束縛。這是一個權力的問題：根據大家對禮物的瞭解，捐贈者沒有權利要求回報。捐贈者不能強迫接受者回報恩惠。由上述可知，禮物的贈予來自贈予者無私地自我奉獻，完全出自於贈予者自願做出的舉動。(法)艾倫·泰斯塔：〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉《中外文學》第 33 卷，第 6 期，2004 年)

³⁹ 夏可君：〈禮物的精神——德希達思想禮物及其對神學的解構〉《道風：基督教文化評論》第 20 期，2004 年，頁 116。

3、與異類締結關係或達成約定後，若單方面背棄，將產生的危機為何：最後，我們在梳理《聊齋誌異》的饋贈時，亦能整理出另一種情節，就是接受贈予者損毀禮物、單方面毀棄約定。透過主角與鬼、狐之間的立約，開展雙方對約定的忠誠以及守信。並且在這些故事中加入報恩酬情成分，使得原本訂立契約的雙方間增加了報恩意識，這些異類與人類間起初因為受到恩情而建立回報恩人的契約關係，或是原本雙方間已締結契約，而在履行的過程中產生其他事件，使得其中一方產生報答恩情的意識。但，若有一方不守規則或中途毀約，那麼原本的物主仍然能夠對已送出的物行使物權，不但能將原本屬於自己的物要回，還能夠對毀約的另一方進行懲罰。透過牟斯的研究，我們也可看見在群體生活中，若禮物被置之不理，且接受餽贈的一方不能或沒有能力回饋，將使得自己在整個群體中無法與他人建構關係，自己的個人地位也隨之降低。禮物回饋的義務目的在於維持自己在群體中的位置，禮尚往來才是能夠與他人維繫關係的方式。在本篇論文第四章分析的文本即是這類忘恩負義者的下場。

分析以上小說內部人物、情節推演的關係，結合禮物相關理論，說明禮物如何使人凝聚在一起。而後，梳理蒲松齡在故事中所傳遞的美學與意義，在志怪小說的書寫中，雖是以異類與人類的互動作為對社會的批判，但最重要的是他對人間的真情追求尚存。透過報恩酬情的故事傳遞正性善情，透過人情世故的描寫，寫出異類「有情」的一面，無論物種或地區、境遇，在互動往來的過程中不變的是人情的美。

第四節 章節試擬

一、 章節架構

透過上述研究方法，筆者試圖重新理解蒲松齡在《聊齋誌異》中關於報恩酬情的故事情節具有什麼意義，以及這些異類報恩酬情時所產生的情感。期以文獻分析為主，理論為輔，說明禮物如何凝聚雙方，並且在這個過程中傳達出了良善與真情。

第一章 緒論

本章首先說明論文的研究背景、動機及目的，接著通過研究範圍的界定確立研究對象，選取所需要的範圍鎖定本篇論文的核心。接下來，整理並分析前人研究與理論，了解目前研究論點現況，最後闡述研究方法和章節大綱。

第二章 人與異類間的報恩酬情：論回報的義務

在第二章中，主要論述人與異類間的報恩酬情，申論回報的義務。在理論基礎方面，首先以馬賽爾·牟斯的禮物基礎理論之建立，即以原始社會部落中的交流回報義務行為，做為詮釋故事中人與異類關係連結的依據。再加上路易士·海德的禮物美學理論延伸，論贈禮與收禮的雙方如何透過禮物的樞紐來達成

兩人間的情感交流。最後梳理出蒲松齡的異類報恩敘事若以報稱系統而論，則回報的義務性在文中發揮了什麼作用來梳理情節推動。雙方一來一往之間形成了禮物的交流，雙方除了透過交流互惠之外，還建立起了跨越人與非人之間隔閡的情感。

第一部分主要討論報恩故事中的禮物回報的必要性。首先，論述文本中具有回報的情節考察回報的義務來自對他人的感激之情。其次，從具體內容論述這些情的來源還是源自於對他人的感恩之情。林升棟提到由外而內的「人情」的功能在於「維護、保持關係」，由內而外的「真情」的功能在於「鞏固、深化關係」。⁴⁰這已經不是表面上「禮」的展現，而是將自發式的「情」的流露。再次，以自發式的情感流露進一步申論異類報恩時，雖然呈現出異類的自主意識，但又同時能合乎社會禮教的要求。

本章第二部分則是論蒲松齡筆下報恩故事的結構與特色。首先延續上一節論述的「真情」論證，說明作者若要呈現非人類的妖怪鬼魂比人可親，故事情節就必須塑造他們比人更加重視誠信、有情有義的形象。因此故事往往用「報恩」的情節敘述來表現出對妖怪鬼魅的推崇，讚揚受人點滴當湧泉以報的美德，如花姑子和父親為了報答父親的恩人，即使損害自身也在所不辭。其次，分析異類女性與男性的報恩酬情上有甚麼區別。異類女性如素秋、小翠、青梅、小梅、聶小倩，這些鬼狐以婚戀作為報恩方法，即是以婚姻愛情為禮物，回贈給曾經幫助過他人這些人，婚姻愛情就成為了雙方間拉近關係的樞紐，更使異類女性發揮對主角的成全之情，在回報感情時仍不脫禮教的範疇。而異類男性的報恩情節在文本中所佔比例極少，且大多是以金錢或功名的回報來反饋給施恩者。在這一點上就可分析男性與女性的差別，並歸類無論男女的報恩方式，最後都能夠成全主角在社會或個人生命中的缺憾，幫其補足匱乏之物。

第三章 報恩酬情中展現人與異類女性間的婚戀關係

第三章的部分，則是以這些異類女性在故事中除了報恩之外還衍生出對主角的愛慕之情，或是進一步產生男女之間的情愛，最後決定以身相許。或是單方面為了愛情、為了成就主角的未來，決定犧牲奉獻，以不求回報的付出行為。本章研究範圍延續上一章提到報恩還情的義務，深入討論在異類回報的方式中，異類女性與主角人類男性間產生的婚戀情節。

第一部分首先梳理是從德希達的現象學理論來探討在《聊齋誌異》中，作為回報恩情的異類女性角色不求回報的行為表現蒲松齡浪漫美學，深入探究異類女性在無私、不求回報的情況下為人類男性的付出，不僅展現了異類女性勇於追求的真情表現，更敘述異類女性為了成全這份情意與對男性的情義，往往以同理的心態為男性付出，除解救男性於困厄之中，還能夠滿足其在生命中所欠缺的部分，表現出能兼顧禮教與情慾並表現純真情感正是作者嚮往的人格情操。最後在總論異類女性在自主意識和社會禮教中所產生的矛盾，與蒲松齡幾

⁴⁰ 林升棟：〈禮物、關係和信任〉《廣西民族研究》，2006年第4期，頁84。

乎在故事的最後以成全禮教之情的刻劃角度，探討女性的自我奉獻的初衷與意義。以婚戀愛情作為報恩的方式，呈現蒲松齡的浪漫美學。蒲松齡所描寫的情，並不只是單純的男女情愛，而是在這些情愫當中，仍然能夠昇華，將它變成更能使人生活達到和諧、圓滿的精神。

第二部分則是承接第二章異類女性報恩的內容，深入探討異類女性為了回報恩情，便以「婚姻」的方式與男性結合，為男性的生命中帶來美好的姻緣、愛情或血脈的延續而使傳統禮教中的男性生命達到完滿。而如此的婚戀關係是建立在「至情之美」的基礎上產生的。而本章節主要深入探討蒲松齡報恩酬情敘事下展現的情意、責任與物。還在報恩還情的過程中，不僅只有情意的展現，敘事中的「物品」也承擔了推進情節的重要關鍵，本章節需梳理出物在情節如何轉化其原本的功效以推進情節，或是物如何做為異類角色與人類之間情意的見證。而情意部分，異類女性對主角產生的愛戀情感與想要為主角付出而產了責任感、使命感。如小梅在王生妻子死後，不畏眾議地操持起王家家務，更以隆重的禮節呈現對王生家族具有照護的使命感。聶小倩與花姑子能夠為了情義超越生死的隔閡、人類與異類的種族限制，是細窺作者寄託的重要切入點。

最後，第三部分則著墨在異類女性遭遇情慾與禮教兩難困境中的成全之禮，梳理當異類女性遭遇情慾和禮教衝突之時，是選擇「為我」成全個人的情感，或是「為人」為男性找尋最佳的生命處境。

第四章 與君之約：狐鬼花妖與人類締結的契約關係

第四章核心則是以禮物歸還禮物義務的角度，申論若接受禮物的一方沒有任何回饋，他將遇上什麼樣的後果。禮物超越性的，不被定義的，物的給予和接受並不只是使雙方間產生聯繫和往來的關係，在一些古典律法當中，人與人實行契約時，物也作為抵押，成為雙方間必須強制性的履行契約內容的力量。為了讓契約雙方都能確實履行義務，在立定契約時，雙方往往會將某一特定物品作為抵押，好讓立約雙方都能夠到強制力的約束。在這一章當中，除了以毀約作為理論基礎外，另外加入德希達和馬西翁的辯論、泰斯塔的理論做為知識的延伸，論收受禮物所產生的「負債」感受是否具道德上的強制性，強制他人歸還禮物。又可進一步推論，契約的成立到底是否屬於經濟交換的範疇？在約定當中的交換務或抵押物是否也能夠成為禮物？

因為在人與狐鬼往來的故事裡，蒲松齡也將立定契約這樣的概念寫入了《聊齋誌異》的幾則故事中。透過主角與鬼、狐之間的立約，開展雙方對約定的忠誠以及守信。並且在這些故事中加入報恩酬情成分，使得原本訂立契約的雙方間增加了報恩意識，這些異類與人類間起初因為受到恩情而建立回報恩人的契約關係，或是原本雙方間已訂立契約，而在履行的過程中產生其他事件，使得其中一方產生報答恩情的意識。本章透過梳理人與狐、鬼建立契約的故事，契約立定的形式與後果是否也能符合各民族歷史律法條文上的契約關係規則。以及在契約當中，若有一方不守規則或中途毀約，那麼原本的物主仍然

能夠對已送出的物行使物權，不但能將原本屬於自己的物要回，還能夠對毀約的另一方進行懲罰。

第五章 結論

二、大綱試擬

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

第二節 研究範圍

第三節 前人研究回顧

第四節 研究方法與大綱

第二章 人與異類間的報恩酬情：論回報的義務

第一節 回報之必然：報恩故事與禮物交流間的關係

第二節 《聊齋志異》中的異類報恩故事情節

第三節 異類女性報恩

第四節 異類男性報恩

第五節 小結

第三章 報恩酬情中展現人與異類女性間的婚戀關係

第一節 異類女性不求回報的無私精神

第二節 「執箕帚」與「延宗嗣」——以婚姻作為對男性的恩情酬報

第三節 情慾與禮教兩難困境中的成全之禮

第四節 小結

第四章 與君之約：狐鬼花妖與人類締結的契約關係

第一節 契約成為禮物迴圈以建立關係

第二節 契約中展現的物權與權力分配

第三節 報——毀約的勸懲意涵

第四節 小結

第五章 結論

第二章 人與異類間的報恩酬情：論回報的義務

《聊齋志異》中，在報恩情節故事上通常反映出一項特點，被報恩者往往是落魄書生，而且報恩的人都是透過報恩的方式來完成這些被報恩的男性在社會的法則上所缺少的部分，如：有子、有科舉名聲等。這也反映出作者在書寫時展現的讀書人意識形態，要成家立業才算是完成一個士人的精神生命，而作者蒲松齡自己科考屢屢失利，所以在故事中常常出現這樣的情節，也是對自己遺憾的一種補償，或是用來投訴社會的黑暗。這在多篇故事後的「異史氏曰」就常提及，以及蒲松齡自己在《聊齋志異》自序中也提到「獨是子夜熒熒，燈昏欲蕊；蕭齋瑟瑟，案冷疑冰。集腋為裘，妄續幽冥之錄；浮白載筆，僅成孤憤之書。寄托如此，亦足悲矣！」透過聊齋一書來完成自己「孤憤」的意識和士子無法達到成就的遺憾。

馬賽爾·牟斯從毛利人的訪談資料記錄中發現，毛利人認為在某方贈與「tanoga」給另一方的時候，行為中間產生了禮物之靈，稱為「hau」。而另一方也必須要回送一個「tanoga」，這就會把禮物之靈還回去給對方。牟斯整理了毛利人的敘述後得出在禮物的交換過程中知所已有回禮的義務，乃自於接受禮物者收到的不只是物質，還有禮物之靈。但禮物之靈的所有者仍是送出禮物的人，因此接受禮物的那方必須回報一份禮物來把禮物之靈還給贈與者，這是受禮者應該承擔的責任。牟斯提到：

在這種觀念體系中，所要還給他人的東西，事實上是那個人本性或本質的一部份；因為接受了某人的某物，就是接受了他的某些精神本質，接受了他的一部份靈魂；保留這些事物會有致命的危險，這不單單是因為這是一種不正當的佔有，還因為該物在道德上、在物質上和精神上來自另一個人⁴¹

贈與者所贈送的東西不但是一種心意，這個東西還包含了這個人的精神，以上述理論而言，回饋贈禮就顯得相當重要，在《聊齋志異》和贈禮相關的故事中，大多數的內容都有明顯呈現禮物的贈與和回饋交換行為，而故事的角色也因為透過這層交換關係，甚至是原本沒有關係的人也會因為透過交換的義務建立、產生更緊密的連結。

這類禮物交換情節出現的故事，則大多數以「報恩」來展現。許多報恩情節故事的主角形象是沒落書生，因緣際會下幫助了有難的非人類女性，對方可能是妖怪或鬼魂，而這些女性在報恩故事中，通常以姻緣做為回報。除了以姻緣回報之外，還有眾多故事以籌贈金錢財富的方式作為報答。一來一往之間形

⁴¹ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》(上海：上海人民出版社，2002年)，頁21。

成了禮物的交流，雙方除了透過交流互惠之外，還建立起了跨越人與非人之間隔閡的情感。

第一節 回報之必然：報恩故事與禮物交流間的關係

《易經·坤卦·文言曰》：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」指多行善事，必有後福。而「行善有後福」則可以給予和回饋的概念論之，而《孟子·梁惠王下》亦有：「曾子曰：『戒之戒之，出乎爾者，反乎爾者也。』」同樣敘述了己身行為將會得到相應回饋，因此，給予某物或給予他人恩惠者同樣能接收到他人的回饋，這樣由贈予道回饋形成的迴圈也與牟斯禮物報稱系統相互呼應，說明了人倫與文化中，人與人的關係建立往來，應有給予及回報的互動關係。黃光國教授論心理學中的回報義務，將先秦儒家外在規範的禮制與道德意義進行闡發，認為仁與禮之間應為互相牽連的關係，禮制的行為規範應符合內在的仁為原則。而「報」則是「禮」的原則下有關受助者行為的規範，並涉及受助者內在價值與道德觀的體現：

與西方基督教文化中的「平等人」(Homo Aequalis)不同，儒家社會中的「人觀」是「階序人」(Homo Hierarchicus)，其中的階序是「道德階序」，依照個人的道德成就區分位階高下。在五倫關係內施「仁」是個人應盡的義務，除此之外，個人還必須盡力對五倫關係以外的人施「仁」，範圍愈廣，道德成就愈高。所以道德實踐的自我修養 (self-cultivation) 遂成為個人終身行之的歷程 (Tu, 1985)。⁴²

楊聯陞教授則指出，儒家普遍的道德觀是「施恩」，並不包含期待他人回報，此為對給予者的道德要求，更甚至有些俠義敘事受此觀念影響，發展出單向施恩拒絕回報的道德行為。但無論是給予者或接受者，在禮制文化的規範下，此兩者的行為準則皆是以仁作為道德判斷的標準，黃光國教授更指出，個人若是要實踐「仁」，就應履行自道德基礎衍生出的規範，盡到自身應所當為的「義務」。⁴³這樣的義務互動成為人際互動的重要原則，而人際關係也因此開始產生更強烈、更緊密的互動。

梁玉金〈中國古代靈異報恩小說的文化學分析〉中，自六朝以來的異類報恩敘事論其吸收了民間文化與社會人倫觀念，認為施恩者有一大部分為遭遇困境的寒門士子，在因緣際會下救助異類女性或老人，這類的報恩敘事通常尊循

⁴² 田家禾、黃光國：〈華人回報義務規範與法律權利之衝突及其調和—以拾得遺失物報酬請求權為例〉《本土心理學研究》，2013年12月，第46期，頁156。

⁴³ 田家禾、黃光國：〈華人回報義務規範與法律權利之衝突及其調和—以拾得遺失物報酬請求權為例〉，頁157。

對等原則，報恩酬情與以怨抱怨的情節相當鮮明：「這意思尤其在於靈異報恩小說中得到彰顯，對於遵從儒家道德規範、有大愛的人，都得到厚報，實現自己的政治理想為報恩的終極目標」。⁴⁴

因此，我們在這些異類或人與人之間的報恩故事中，除了可看出蒲松齡和當時代的貧苦讀書人處境與幻想外，人與人、人與精怪鬼魅間的交流往來是本節重點，在這節中，將以儒家倫理中的「報」為基礎理念，結合馬賽爾·牟斯提出的「禮物回報義務」論點，分析這些報恩故事中的禮物回饋義務與禮物對雙方產生的情感聯繫為何。

首先，論述禮物報稱系統下回禮的義務性必然應探討牟斯對波利尼西亞人的研究，牟斯以田野考察可見到原始部落雖然有別於一般我們的社會和法律，但是在部落的人之間，仍存在著原始的「物換物」物質交換：

首先，不是個體、而是集體之間互設義務、互相交換和互訂契約；呈現在契約中的人是道德的人(*personne morale*)，即氏族、部落或家庭，他們之所以會成為相對的雙方，或者是由於他們是同一塊地面上的群體，或者是經由各自的首領作為中介，一或是二者兼有之。其次，他們所交換的，並不僅限於物資和財富、動產和不動產等等在經濟上有用的東西。⁴⁵

牟斯發現這些禮物的贈與和回饋所在乎的並不是物質本身的經濟價值，他們的禮物交換行為是一種義務性質，而且對波利西亞人而言，禮物的交換最重要的意義在於讓群體之間產生連結關係。

但是在西北美洲或北美洲這些地方的部落裡，他們的贈禮帶著比較或競技的意味，牟斯在整理這些互贈行為時，將其統整為：「我們建議把這一切稱為總體呈獻體系(*systeme des prestations totales*)」。⁴⁶人透過儀式、宴會等大型活動來連結群體與群體之間的關係，共同吃一份食物的分享、透過各種儀式的呈獻使人與人的關係更加緊密，甚至讓先前沒有關係的家族或人群可以透過儀式組織起來，成為更龐大、緊密的網絡。而且，更重要的是，對這些部落的居民來說，禮物的交換雖然是種義務，但他們表現出的是自願的形式，這些居民是自願形成禮物的交流網絡，因此才被牟斯命為總體呈獻體系。

可是對波利尼西亞人來說，回饋所接受的贈禮這件事情是表現最明顯的群體，因此牟斯的研究對象就是波利尼西亞人的回禮義務表現，來探討人類社會對贈禮要回禮這件事情在道德、精神或群體上必須遵守的目的和原因是什麼。

由物質為對方帶來的好處，及物品所包含送禮者的個人心意，都形成了必須回饋的精神。因為一份禮物送出去了，代表送禮者也把自己一部份的精神交

⁴⁴ 梁玉金：〈中國古代靈異報恩小說的文化學分析〉《青海師範大學學報》，2011年第33卷，頁101。

⁴⁵ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》(上海：上海人民出版社，2002年)，頁7。

⁴⁶ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁7。

給另一方，我們稱之為「禮物之靈」，因此他會對接受禮物的那個人有相對的期待。如果這時收禮者忘恩負義，送禮者的心意沒有返還，可能會進而詛咒對方，則禮物帶來的負面能量可能因此傷害這個人。上述說明了人們因對接受贈予的禮物產生必須回禮的義務，回贈禮物成為雙方往來的契機，禮物便成為人與人之間關係連結的樞紐。

而在《聊齋志異》大多數關於禮物交流的篇章中，與報恩有關的內容是最多的，而這些故事也可以由牟斯的論點作為印證，回報禮物的義務在故事中往往由回報恩情的方法來實現。在異類報恩的故事中，大多數的妖怪鬼魅由於受到了來自主角的施恩，生命得以延續，或是救助自己脫離困境，這些主角施恩讓他們得以繼續存在這個世上，因此他們報恩的方式就不會只是簡單回饋，而是慎重地回報這些主角生命中所缺少的東西，讓主角們能夠滿足在生命中欠缺的部份，可能是財富，或是婚姻，甚至是血脈的延續。這些回報都是出自於自願性的，透過禮物的贈與和回饋，能夠拉近雙方的距離，而這聯結起來的關係，往往表現出人最真誠的內在感觸。在《禮物的美學》一書中，對於禮物間達到的人際關係有這樣的敘述：「作為社會情感的表現，禮物讓眾人合而為一」⁴⁷，這反映了禮物的重要性質，即為人與人之間比起認識之外更加深一層的聯繫。透過禮物的交流，雙方間已經不是單純的給予和回報報恩的關係，更因此建立起愛情、友情。

以上述禮物報稱系統概念論述回報的義務，在《聊齋志異》中，大多數回報的敘事內容便圍繞在人與鬼、人與妖異狐仙的情愛，寫多為異類與人類跨越彼此間的界線，最後結合。在報恩展情的方面，則可以蒲松齡的時代尋出脈絡，自明代哲學思潮與文風漸趨以表露作者之真情為主流，大量的寫情與主情文章因應而生，在通俗文學中也深受影響，公安派等文學流派代表重視通俗文學如小說、戲曲等創作現真情與人情，以及明代以後在刊刻、印刷等產業興起與商業經濟的流通後，通俗文學開始嶄露頭角。而針對明代中晚期後的情類敘事發展，在楊國楨、陳支平的《明史新編》便曾描述明代中晚期的社會：

思想文化領域形成「以情反理」、衝擊傳統的浪潮，一向為人們所輕視的商賈、庶人、優伶等起而搖鐸講學，鼓吹藐視個人禮法、追求個人性情、及時行樂等異端學說紛陳，科學巨著與通俗文毅並相爭妍。⁴⁸

馮夢龍《情史》：「生在而情在焉。故人而無情，雖曰生人，吾直謂之死矣。」，此段表現馮夢龍認為「情」能生人，人要有情才算是存在在這世上。這也能視為「以情反理」的新式哲學思想浪潮，進而影響往後的敘事模式，《聊齋志異》中便可見得以情為主的文學思潮影響，而敘事中的女性無論是對主角產生愛情或是親情的情感，這些情的來源還是源自於對他人的感恩之情，合乎報稱系統

⁴⁷(美)路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》，頁 107。

⁴⁸ 傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著：《明史新編》(台北市：昭明出版，1999年)，頁 3。

中的往來回應義務。林升棟提到由外而內的「人情」的功能在於「維護、保持關係」，由內而外的「真情」的功能在於「鞏固、深化關係」。⁴⁹這已經不是表面上「禮」的展現，而是將自發式的「情」的流露，也因為有情，所以女性報恩者能以愛情婚姻來回報主角們，滿足社會倫理中他們所欠缺的愛情與家庭之情。

黃麗卿教授以情與禮的角度探舊女性在《聊齋志異》中呈現出的自我意識，並認為這些女性大多都能在情與禮之間達到平衡，在追求情感的自主過程中，同時能合乎社會對禮的要求和典範：「文本中強調『禮』必須依循人『情』，才能獲得合情合理的規範，或制定出合乎人性、人情的裡結致度；如此之『禮』才不會成為僵化、虛偽的條文，而實踐出『即情顯禮』的價值。」⁵⁰論書中的女性即使在追求情感上的自主，但仍然會符合禮教的約束，合乎當時的社會規範。在文本中，這些異類女性回報主角的雖然是合乎當時的社會的禮教與規範，同時也成全了男性書生在生命中所追求的圓滿，可是他們給予如此回報的出發點乃自於對於他人的恩惠施予必須有所回饋的立場開展。此外，敘事中的恩報情節除了展現出還情的義務性外，更有些內容是以「還情」或「回饋」作為人與異類之間的約定回報方式。

第二節《聊齋志異》中的異類報恩故事情節

一、 受人點滴必湧泉以報：蒲松齡筆下的異類報恩形象

魯迅在《中國小說史略》如此評論蒲松齡筆下花妖鬼狐形象：

明末誌怪群書，大抵簡略，又多荒怪，誕而不情，《聊齋志異》獨於詳盡之外，示以平常，使花妖狐魅，多具人情，和易可親，忘為異類，而又偶見鵲突，知復非人。⁵¹

這裡提到「使花妖狐魅，多具人情，和易可親，忘為異類」可知，蒲松齡撰寫的故事中，妖怪鬼魅的形象往往比人還要更加可親，故意將這些非人的妖與鬼塑造的比人還要更有人情味，不但使人忘記他們非人之外，更是藉由妖怪鬼魅的有情有義來諷刺人與人之間互相交惡，比妖怪鬼魅還要更無情。

王建平曾在論蒲松齡筆下的異類報恩酬情中提出《聊齋志異》之所以能在眾多報恩故事書寫中脫穎而出，「主要在於他描寫了大量異類報恩酬情故事」

⁴⁹ 林升棟：〈禮物、關係和信任〉《廣西民族研究》，2006年第4期，頁84。

⁵⁰ 黃麗卿：《聊齋志異的女性書寫》，頁111。

⁵¹ 魯迅：《中國小說史略》（香港：三聯書局，1999年），卷二十二，頁216。

52。同時他也針對《聊齋志異》中的報恩故事情節與報恩方式進行分類⁵³，整理出了這些知恩圖報的一方大多是妖怪鬼魅等非人類的存在，他們能夠藉由自身的能力或是特殊性，幫助曾給予他們恩惠的對象一些回饋，使他們能夠得到在社會上的成就或是滿足她在生活中所缺乏的東西。而忘恩負義的，則大多是人類，王建平進一步指出蒲松齡在書寫這類故事時，忘恩負義的人類實際上是用來諷刺現實社會中的大眾，藉以諷刺當時社會的自私與道德淪喪。

而可注意的是，清朝滿足入主中原後，由於薩滿教的信奉，萬物皆有靈、自然崇拜、動物崇拜都是薩滿教的主要內容，而狐也算是在動物崇拜之中，民間談狐的風氣就更甚了。紀曉嵐曾言：「狐則在人物之間，」幽明異路，狐則在幽明之間，仙妖殊途，狐則在仙妖之間。」而在紀曉嵐、蒲松齡等文人在風氣的寬容夏，開始談狐、寫狐，江湖描述的更有情有義。在李壽菊的研究論點中，將清代的狐書寫推至藝術的殿堂，狐狸敘事已經漸漸從鄉野傳奇中脫穎而出，文人開始有意識地寫下妖狐敘事。⁵⁴並以「他們經常帶著時代的使命，以自己不可左右的價值觀來衡量事物。他們能以迅速敏銳的觀察社會各種現象的變化，掌握寫作素材來寄託自己對社會的意見。」⁵⁵為文人書寫狐仙或狐妖的主題類型見增的原因，是為了要寄託個人的理念。

而《聊齋誌異》如何呈現蒲松齡個人的理念？如何以志怪敘事來寄託個人理想？我們首先可注意到這些敘事情節中的非人類的妖怪鬼魂比人可親，形成以可親的妖異與現實的人類作為對比，故事情節就必須塑造他們比人更加重視誠信、有情有義的形象。因此故事往往用「報恩」的情節敘述來表現出對妖怪鬼魅的推崇，讚揚受人點滴當湧泉以報的美德，以及對人類世界無情又自私的諷刺，如在卷五〈花姑子〉一篇，異史氏的論贊：

異史氏曰：「人之所以異於禽獸者幾希，此非定論也。蒙恩銜結，至於沒齒，則人有慚於禽獸者矣。至於花姑，始而寄慧於愁，終而寄情於恕。乃知愁者慧之極，恕者情之至也。仙乎，仙乎！」⁵⁶

「人之所以異於禽獸者幾希」是來自於《孟子·離婁》篇，原意說明人類與禽

⁵² 王建平：〈論《聊齋志異》中的異類報恩酬情〉，頁 76。

⁵³ 王建平先生在分類蒲松齡筆下非人類的對象進行報恩時，報恩的方式可非為以下幾類：一、酬物報恩：以金錢、財物來報答恩人。二、救助報恩：在恩人或恩人的親友面臨危難時提供救助。三、婚嫁報恩：異類的女性以婚嫁方式對其恩人男性報恩。四、行孝報恩：晚輩對長輩或父母報答撫養或教育的恩情。出自王建平：〈論《聊齋志異》中的異類報恩酬情〉，頁 76-77。

⁵⁴ 據李壽菊教授的論點，在清代的文學、宗教、社會風氣相互影響下，清朝可以說是狐狸精故事集大成的時代，清朝狐仙信仰鼎盛，加上歷代各種傳奇故事輾轉流傳，似有似無的狐狸精，在老百姓的渲染、附會、改造，在加上文人立意作奇的理念下，狐狸精故事的創作量達到巔峰。在文人筆下形成的故事，至少在千則以上。故事內容更是千奇百怪，清朝的文人把狐狸精故事推向藝術的殿堂，也讓狐狸精故事成為中國精怪小說中最豐富的類型。見李壽菊：《狐仙信仰與狐狸精故事》(台北市：台灣學生書局，1995年)，頁 162。

⁵⁵ 李壽菊：《狐仙信仰與狐狸精故事》，頁 176。

⁵⁶ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，卷五，頁 413。

獸的差異非常微小，不同之處在於在於人具有仁義道德的天性，也就是人生而本有的四端。但在這邊，蒲松齡將其用在對花姑子的評論，將人原有的天性進行批判，認為人異於禽獸是「此非定論也」，與人相比，精怪在重視情意和恩情上更甚於人類。花姑子原是修練多年的獐，為了報答當年父親被救助的恩情，於是以身相許，答應成為安幼輿的伴侶。甚至在安幼輿誤入蛇精的陷阱而死亡後，與父親在閻王面前為死去的安幼輿請求，才救活安幼輿：

曰：「久欲言之，恐致驚怪。君五年前，曾於華山道上買獵獐而放之否？」曰：「然，其有之。」曰：「是即妾父也。前言大德，蓋以此故。君前日已生西村王主政家。妾與父訟諸閻摩王，閻摩王弗善也。父願壞道代郎死，哀之七日，始得當。今之邂逅，幸耳。然君雖生，必且痿痹不仁；得蛇血合酒飲之，病乃可除。」生啣恨切齒，而慮其無術可以擒之。女曰：「不難。但多殘生命，累我百年不得飛升。其穴在老崖中，可於晡時聚茅焚之，外以強弩戒備，妖物可得。」言已，別曰：「妾不能終事，實所哀慘。然為君故，業行已損其七，幸憫宥也。月來覺腹中微動，恐是孽根。男與女，歲後當相寄耳。」流涕而去。安經宿，覺腰下盡死，爬抓無所痛癢。乃以女言告家人。家人往，如其言，熾火穴中。有巨白蛇衝燄而出。數弩齊發，射殺之。火熄入洞，蛇大小數百頭，皆焦臭。家人歸，以蛇血進。安服三日，兩股漸能轉側，半年始起。後獨行谷中，遇老媪以繡席抱嬰兒授之，曰：「吾女致意郎君。」方欲問訊，瞥不復見。啟襠視之，男也。抱歸，竟不復娶。⁵⁷

受人點滴當湧泉以報，花姑子和父親為了報答父親的恩人，即使損害自身也在所不辭。在這項報恩行為中，實際上也是禮物的交流，禮物交流中的義務性也展現其中：

在被接受和被交換的禮物中，導致回禮義務的，是接受者所收到的某種靈活而不凝滯的東西。及使禮物已被送出，這種東西卻仍然屬於送禮者。由於有它，受禮者就要承擔責任⁵⁸

安幼輿當年放生花姑子的父親，則是贈予他新的生命，花姑子的父親實際上是「欠」他一條命，他有義務回報這樣一份大禮，因此在安幼輿生命遭受危難時，花姑子和父親才會不惜以性命來交換，作為當年救回一命的回報。

而花姑子與父親為了報恩，願意犧牲自己的生命和修練的道行，這樣無私的情操，實際上蒲松齡要諷刺的是連妖怪也懂得知恩圖報，那份真善美且勇敢的性情。王建平認為，蒲松齡筆下多篇報恩酬情的敘事內容主要有兩個原因，

⁵⁷ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，卷五，頁 412-413。

⁵⁸ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物》，頁 18。

其一是受傳統報恩酬情文化與神怪傳統文化影響，在傳統敘事中，報恩酬情是常見的母題，無論是詩、史或文都有大量的敘述，而從干寶《搜神記》中便已有不少異類報恩的敘述，《搜神記》為志怪小說的重要名作，而志怪小說之王的《聊齋誌異》在創作題材上受此影響便由此可見。其二，他認為另一個使《聊齋誌異》中大量出現報恩酬情敘事的原因還有蒲松齡欲將個人對社會現實的反諷與理想寄託於短篇書寫，認為蒲松齡有意藉這類故事表達勸世、諷世與醒世作用，忘恩負義，恩將仇報者將落得難堪甚至萬劫不復的下場，有懲惡揚善的作用性。⁵⁹

而在單純討論到報恩情節時，我們同時可見到禮物的互相酬贈義務行為也涵蓋在其中，報恩的行為原本就是要「酬謝」某人所給予的任何幫助或是恩惠，因此，我們也可將這之間的行為視為禮物的相互交流。當受到某個人的幫助或是給予時，既然受人點滴之恩，當湧泉以報是社會習俗中常見的情況，則受人恩惠者必須回報恩情，就與馬賽爾·牟斯所提出的禮物回報義務理論相合。同時，當我們受到他人的幫助下，我們會因為對方的慷慨無私或是善意而受到感動，當我們被對方感動時，我們所回贈的禮物才能緊緊地把雙方聯繫在一起。「作為社會情感的表現，禮物讓眾人合而為一」⁶⁰，這聯結起來的關係，往往表現出人最真誠的內在感觸。在文人士子強調禮教的社會中，蒲松齡用人與妖怪鬼魅間的「情之至者，鬼神可通」來表現對人性中真情的重視，這也是本文要探討的問題，在這些報恩酬情的故事中，人與人，或是人與妖怪鬼魅的互動與禮物交流間，所產生的情如何被描述，以及禮物如何將雙方的情感連結起來，產生感恩酬情的義務。

二、 異類報恩故事的特色

在《聊齋志異》大量的報恩故事當中，我們還可以報恩者的身分，分類為異類報恩與人與人之間的酬謝的類別。異類報恩的故事中，被救助的妖怪鬼魅通常會使用自己的能力幫助恩人獲得某些方面的成就，或是幫助恩人得到他所欠缺的東西，可能是婚姻戀愛、金錢或是功名與成就。

而本文關注的焦點為異類報恩的故事特色，首先在敘事上，多數的異類女性能跨越物種限制並幻化型態以報恩，而其報恩的方式往往是透過情感付出，

⁵⁹ 王建平將蒲松齡在《聊齋誌異》中創作大量的異類報恩情節分為兩個原因：1 受中國古代報恩酬情文化和神怪文化傳統的雙重影響。認為歷來是傳統文化中推崇的美德，文學方面也是重要母題，從《詩經》開始就有這類型的主題產生。2 用以反諷現實，寄託理想。認為文中報恩酬情敘事分為兩種內容，其一為側重諷物批判現實社會中人們道德淪喪、品行低下的醜惡形象，如〈武孝廉〉中的石某、〈庫將軍〉中的庫大有，以及〈雲翠仙〉中的梁有才都是社會中的普通男性，但形為忘恩負義、恩將仇報。其二為側重歌頌讚揚報恩酬情、知恩圖報的傳統美德，用已反諷現實社會的醜惡，寄予自己勸善懲惡的救世情懷。王建平：〈論《聊齋誌異》中的異類報恩酬情〉（新聞愛好者 2009 卷 4B 期）。

⁶⁰ (美)路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》，頁 107。

以家庭或子嗣的保全與延續來回報人類男性所提供的救助。

異類幻化的母題早在神話中已有眾多敘述，如上古神話中迷惑商紂王的妲己、黃帝的妻子嫫祖及大禹的妻子塗山氏，他們一開始都並非人，而是由動物化身形變而來。自神話開始，到歷史上各朝各代的神怪故事中，異類形變的母題更是有大量故事出現。而異類報恩的情節在眾多異類幻化故事中也是常見的主題，在蒲松齡的描述下，《聊齋志異》中的精怪鬼魅對主角報答恩情時，往往是用自己的真情來報答，並且無私無悔地付出回報，他們性格中的真善美流露在報恩中，也是蒲松齡想透過故事表達人也應該保有人性間的善良與道德感。

在卷十〈素秋〉一篇，書生俞慎和另一位文人恂九因科考而認識，兩人間相互交好，產生如同兄弟般相知相惜的革命情感，但在恂九不幸過世後，恂九非人的秘密也被俞慎發現，俞慎對著害怕自己與哥哥恂九非人的真相被發現的素秋說出：「禮緣情制；情之所在，異族何殊焉？妹寧不知我心乎？即中饋當無漏言，請勿慮。」⁶¹展現出俞慎對素秋哥哥相知相惜的友情，即使知道對方非人，也不影響兩人間的情誼。

蒲松齡筆下與這些妖異鬼魅相處的人物，大多都能跨越人與異類的限制，有情有義的相互往來。這樣樸實純真且不受種族隔閡的感情，更是表現出蒲松齡對社會現況的反諷，藉由人與妖、鬼之間相知相惜的情感，展現人本性中真情的可貴。黃麗卿教授在其論文作品集《聊齋志異的女性書寫》中，提到蒲松齡以「禮緣情制」深思「禮」和「情」之間的關係，由情來展現人的真性善情，有誠摯的真情才能突破種族、人鬼的界線「以此打破人我、物我之間的種種障閣，也才能為其彼此建立一個互動感通、化解障閣的超越依據」⁶²。透過妖怪鬼魅的故事，演繹生活中真實存在的事件，由人與妖的互動傳達對真善美的嚮往與追求。

而人與妖怪鬼魅在相處時所展現的真情，除了正是蒲松齡嚮往的精神外，同時在展現人與鬼怪如何能夠付出真情跨界相處的事件上，往往會使用報恩酬情的方式來展現人或鬼怪重情重義的一面。在人與妖怪鬼魅的報恩酬情故事情節上，大多數的妖怪鬼魅會化身為美麗且溫柔的女性，成為這些主角的婚配對象為報答，然仍有少部分是為主角帶來金錢上的富裕或是滿足追求功名的願望。

第二為敘事結構部分，蒲松齡生於清代初期，在明清兩代存有大量的特殊情節敘事勸人為善或勸諭類小說，如李漁《肉蒲團》描述未央生經過改造後進而得到特異身軀，雖然浸淫在權老實等人的妻子之中，最後發現妻子被權老實所姦，最後落入青樓。參透紅塵的未央生最後決定皈依佛門，其中不僅有因果輪迴的敘事，最後的結局是推向勸諭的意義。或西周生描寫紉褲子弟晁源射殺狐妖、虐待妻子為開頭，再輪迴因果報應，由狐化為悍妻在下一世凌虐，冤冤相報的兩世姻緣故事《醒世姻緣傳》。馮夢龍《醒世恆言》開篇序云：「六經

⁶¹ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，卷十，頁 885。

⁶² 黃麗卿：《聊齋志異的女性書寫》(台北市：台灣學生書局，2014年)，頁 17。

國史之外，凡著皆小說也……此醒世恆言十種，所以繼明言、通言而刻也……恆則習之而不厭，傳之而可久。」⁶³在序言開宗明義標明了《醒世恆言》的編輯意義：「醒者恆而醉者暫」。⁶⁴人之有恆，則上可至善人君子的境界，由此見得，此「恆」一字在馮夢龍的書中為一種良善的表現。認為醒者為恆，而世界上人恆者而天亦得其恆，天下萬世太平。馮夢龍所言，實期以人的道德善性來平衡下萬物，使世界、社會秩序得以維持良善平衡。因此他期望「以明言、通言、恆言為六經國史之輔」，以故事內容傳達正性善情的教化功能。

可見因果報應在小說中意識到以敘事作為正性善情的功能性。因此在《聊齋誌異》中大量的果報故事，也應反映了小說主題可引為勸戒的影響力。除此之外，端看蒲松齡的生平沉浸於漫長的科考之中，因此苦讀書生施予救助而有所回報的敘事結構在其書中可找當相當多相應篇幅，更甚至有些篇幅是以窮困書生忽然得到異類無私的奉獻與救助的敘事架構。如此刻劃以窮困的書生為異類解圍獲得回報，不僅有因果報恩，還有揚善的勸世功效。

第三節 異類女性報恩

一、 精怪幻化變形的女性報恩

一般談到《聊齋誌異》中的女性故事情節時，大多的研究會聚焦在故事的藝術手法或是這些女性在故事中表現出對愛情的追求或忠貞等研究。女性書寫也成為《聊齋誌異》一書中人物研究的重要主題，在論及蒲松齡筆下的女性對愛情的看法時，往往都認為蒲松齡在文中加入了追求愛情的自由理想和勇氣，認為蒲松齡透過這些愛情故來歌頌追求愛的勇氣。黃麗卿教授在研究《聊齋誌異》中的女性面對愛情時，所展現的是這些女性在面對生命的困境與挫折中，仍然具有面對困難的勇氣，並且在情感的自主意識上能告保持自我，能主動勇敢地做出抉擇。並認為這些女性在婚姻與愛情的選擇下，能夠「表現其獨立興家能力，卻又能做到不逾越大傳統的規範」⁶⁵來彰顯情禮兼得的可貴情操。但馬瑞芳教授在研究蒲松齡筆下的女性形象時卻提出不一樣的看法，他認為蒲松齡在描寫女性的行為時，仍舊是按照著男性為中心的觀點來作為女性們行動的目標，提出此論點：

不可否認，某些聊齋愛情故事具有反封建色彩，但相當多作品卻是以男權話語創造出情愛烏托邦。愛情女主角經過作者主觀意志過濾，按其人生

⁶³ (明)馮夢龍：《醒世恆言》(台北市：里仁書局，1991年)，頁863。

⁶⁴ (明)馮夢龍：《醒世恆言》，頁863。

⁶⁵ 黃麗卿：《聊齋誌異的女性書寫》，頁16。

想和道德準則進行個人化加工，最終扭曲成「蒲松齡式」女性形態⁶⁶

閱讀這些愛情故事的結構上，我們可以看出這些女性在蒲松齡筆下，成為了為身為主角的男性滿足他在生命中所缺乏的事物，這些事物可能是完美的婚姻或式子嗣，甚至是為他帶來充足富裕的一生。馬瑞芳教授認為這些女性的形象，往往是美麗、聰慧且溫柔婉約的，這些女性在故事中為男性所做的事情還是以現實中男性的生活需要為中心「她們，或者思考讀書人『出處』等人生哲理，在他們困頓求仕過程中給予幫助，或者以『理想女性』——賢妻、佳妾、雙美共一夫——滿足男性中心論需要」⁶⁷。而在這些異類女性報恩故事中，大多數的故事也是讓這些曾被救助的妖怪鬼魅以賢良的女性做為男性的婚配對象來報恩。

但值得注意的是，無論是針對女性在愛情及婚姻當中的自主性論點，或是針對蒲松齡如何以男性視角刻畫女性的作為這兩項論點而言，女性做為回報恩情的角色時，他所選擇回報的方式，往往是透過成為婚配對象為報答。這其中不但具有女性的自主意識，是主動要回報她的恩人，自願選擇用婚配方式來報恩。這做為也同時滿足了被報恩的男性主角生命中所缺乏的東西，這點就能夠以禮物回報義務來說明這些女性為何以戀愛婚姻的方式最為酬謝。在路易士·海德(Lewis Hyde)所著《禮物的美學》一書中，對於禮物的交流有如此描述：「我們通常認為禮物是兩個人的往來，也認為謝意是回報實際的贈與者。」⁶⁸ 禮物不僅僅具有回報的意義，更具有多種象徵。禮物的餽贈，可分為人情的義務與真情傳遞的不同意涵，由禮物做為樞紐的工具，使人際間的關係得以建立或互惠。

報恩的異類女性，他們即是以婚姻愛情為禮物，回贈給曾經幫助過他人這些人，婚姻愛情就成為了雙方間拉近關係的樞紐。《聊齋志異》又被稱為《鬼狐傳》原因來自於其中的鬼狐故事比例最高，這一百七十多篇故事大約佔了全書的三分之一，因此下面則首先討論狐妖如何以婚戀的方式進行報恩，以〈荷花三娘子〉、〈褚遂良〉、〈小翠〉、〈青梅〉為討論對象。

〈荷花三娘子〉的主角宗湘若是個讀書人，某天在巡視田間時撞見有男女野合，卻因受到女子的美麗吸引，便與之交好。後來宗生受到僧人提點，發現交往對象非人，設陷阱抓到狐女後卻又不忍心而放了她：

宗見金橘散滿地上，追念情好，愴然感動，遽命釋之。揭符去覆，女子自壇中出，狼狽頗殆，稽首曰：「大道將成，一旦幾為灰土！君仁人也，誓必相報。」遂去。

⁶⁶ 馬瑞芳：〈《聊齋志異》的男權話語和情愛烏托邦〉，《文史哲》2004年第4期，頁73。

⁶⁷ 馬瑞芳：〈《聊齋志異》的男權話語和情愛烏托邦〉，頁73。

⁶⁸ (美) 路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》(台北市：商周出版，2008年)，頁36。

數日，宗益沉綿，若將隕墜。家人趨市，為購材木。途中遇一女子，問曰：「汝是宗湘若紀綱否？」答云：「是。」女曰：「宗郎是我表兄，聞病沉篤，將便省視，適有故不得去。靈藥一裹，勞寄致之。」家人受歸。宗念中表迄無姊妹，知是狐報。服其藥，果大瘳，旬日平復。心德之，禱諸虛空，願一再覲。一夜，閉戶獨酌，忽聞彈指敲窗。拔關出視，則狐女也。大悅，把手稱謝，延止共飲。女曰：「別來耿耿，思無以報高厚，今為君覓一良匹，聊足塞責否？」宗問：「何人？」曰：「非君所知。明日辰刻，早越南湖，如見有採菱女著冰縠帔者，當急趨之。苟迷所往，即視堤邊有短幹蓮花隱葉底，便採歸，以蠟火蒸其蒂，當得美婦，兼致修齡。」宗謹受教。既而告別，宗固挽之。女曰：「自遭厄劫，頓悟大道。奈何以衾裯之愛，取人仇怨？」厲聲辭去。⁶⁹

宗生因念在舊情而放了狐女，狐女則是立誓相報，並且「靈藥一裹，勞寄致之」、「今為君覓一良匹」一次是為宗生治病，另一次是為宗生尋找好對象。黃麗卿教授在研究狐女感情世界時提出了狐女對這些落魄的書生還有一種「成全之情」，他們在面對值得託付終生的男性時，態度不但積極而且會主動幫助這些男性達到世俗上的成就「除了實踐報恩及追求情慾的安頓外，更彰顯狐女不求『名分』，不求回報」⁷⁰，他們會主動幫助這些書生面對生活中的任何困境，比如科舉、家庭或是金錢方面的種種問題，幫助他們能夠完美達成目標，並且無怨無悔的付出。狐女為了報答宗生的不殺之恩，所以在宗生重病時拯救他的性命，讓宗生當時贈與他一條活路的禮物有對等的回報。除此之外，狐女了解宗生的生活中仍存在著沒有圓滿家庭及子嗣的遺憾，才會為他配對了荷花三娘子作為配偶，讓宗生的血脈得以延續下去。

同樣以救助生命作為報恩的還有〈褚遂良〉中的狐女，趙生是一個又病又窮困的人「病癥結，又孤貧，奄然就斃」，就在他孤苦無依又奄奄一息時，一位絕代佳人突然出現在他的身邊，並希望「我特來為汝作婦」。狐女突然出現在自己身邊，不但要成為妻子，還願意幫忙治病，在趙生驚訝之中，狐女卻將趙生的病治好：

遂以手按趙腹，力摩之。覺其掌熱如火。移時，腹中痞塊，隱隱作解拆聲。又少時，欲登廁。急起，走數武，解衣大下，膠液流離，結塊盡出，覺通體爽快。⁷¹

狐女在治療趙生後坦白自己是狐仙變化而來，目的是為了報答趙生前世曾救助過自己，才為趙生治病。狐女的出現則是大大改善了趙生的生活環境，不但變

⁶⁹ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷五，頁 443。

⁷⁰ 黃麗卿：〈《聊齋志異》中狐女「成全之情」的價值意涵〉，《聊齋志異的女性書寫》，頁 187。

⁷¹ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷十二，頁 1077。

出氈席衾褥，還將室內變得「几案精潔，肴酒並陳矣」使貧困的趙生不至於為了生計而煩惱，還能夠與美麗的狐仙共處一室，享受夫妻生活。狐女給予趙生的東西，都是滿足他目前生活中所欠缺的部分，如健康、家庭、物質生活富足這些方面。

而我們在故事中看到狐女之所以對趙生伸出援手，是為了報答趙生前世所給予的恩惠：「君乃唐朝褚遂良，曾有恩於妾家，每銘心欲一圖報。日相尋覓，今始得見，夙願可酬矣」⁷²。從狐女圖報的心意開始，到日相尋覓的堅持與誠懇，可見到狐女對趙生的恩惠如此重視，即使唐代以來過了百年仍然不放棄報恩酬情的機會，這邊表現了狐女真誠的情感，受人點滴，自然當湧泉以報。狐女為了回報，即使跨越時空經過百年仍不斷尋覓恩人，是出自於心中對人的感激。路易士·海德更言：「從禮物臨到我們的時候，到我們把它傳下去以前，我們始終心懷感激。」⁷³這個感激，成為了回禮的義務精神，使我們有動力要將這份「情」傳遞回去。

至於對恩情念念不忘，對報恩的義務具有強烈的責任感這點上，另一篇〈小翠〉也同樣展現出異類女性對報恩的執著和責任感。狐女小翠的報恩方式比較特別，他是代替母親來報恩的，但是由於他「自請為婦」，嫁給癡傻的王元豐，王家才得以昌隆。小翠在王家雖然天天與王元豐嬉鬧，但是他卻好幾次化解王家的危機，即使王家對小翠有些不滿之處，他仍然無私地奉獻回報母親當年所受的恩惠，蒲松齡在其助人之情的描寫相較以上兩篇是更加深刻的。也將小翠在王家無私無怨的付出，即使備受責罵仍不忍離棄王元豐，最後因王元豐的父母不知感恩，忍無可忍的情感描繪得十分細膩：

女奮而出，謂公子曰：「我在汝家，所保全者不止一瓶，何遂不少存面目？實與君言：我非人也。以母遭雷霆之劫，深受而翁庇翼；又以我兩人有五年夙分，故以我來報曩恩、了夙願耳。身受唾罵、擢發不足以數，所以不即行者，五年之愛未盈。今何可以暫止乎！」盛氣而出，追之已杳。公爽然自失，而悔無及矣。公子入室，睹其剩粉遺鈎，慟哭欲死；寢食不甘，日就羸瘁。⁷⁴

蒲松齡筆下的小翠雖然原本是為了幫母親報恩才來到王家，他也深知與王家的緣分是有極限的，但是對王家和王元豐，小翠好幾次無私的奉獻，王元豐也和小翠建立了深厚的情感。而他與王元豐之間真摯且純粹的情感，在小翠離開後，王元豐「寢食不甘，日就羸瘁」就可看出真情。小翠帶給王元豐的，不只是美好的愛情，對他的幫助也是深深影響了王元豐的生命，小翠兩次幫助王元豐，第一次是幫助癡傻的他恢復清醒：

⁷² (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷十二，頁 1077。

⁷³ (美) 路易士·海德《禮物的美學》，頁 80。

⁷⁴ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷七，頁 649。

輟涕撫之，則氣息休休，而大汗浸淫，沾浹衲禡。食頃汗已，忽開目四顧遍視家人，似不相識，曰：「我今回憶往昔，都如夢寐，何也？」夫人以其言語不癡，大異之。攜參其父，屢試之果不癡，大喜，如獲異寶。至晚，還榻故處，更設衾枕以覘之。公子入室，盡遣婢去。早窺之，則榻虛設。自此癡顛皆不復作，而琴瑟靜好如形影焉。⁷⁵

第二次是在小翠重新回到王家後，由於自己無法生育，因此幻化成另一副模樣，再讓王元豐取一個一模一樣的妻子來傳宗接代：

一日謂公子曰：「昔在家時，阿翁謂妾抵死不作繭，今親老君孤，妾實不能產，恐誤君宗嗣。請娶婦於家，旦晚侍奉公姑，君往來於兩間，亦無所不便。」公子然之，納幣於鍾太史之家。吉期將近，女為新人制衣履，齎送母所。及新人入門，則言貌舉止，與小翠無毫發之異。⁷⁶

小翠來到王家的初衷是代母報恩，因此才會自請嫁給癡傻的王元豐，但他也知道王家缺少的東西並非功名利祿，而是沒有人願意嫁給王元豐，王家的血脈可能因此斷絕。因此小翠的報恩並不是單單嫁入王家回報，而是要能夠讓王家留下子嗣，才算是真正回報王家對母親的恩情。

而面對癡傻的王元豐，小翠首先要「治好」王生的癡傻，再來，由於自己無法生育，因此要讓鍾情於他的王元豐能夠接受再娶一位妻子的建議，他改變自己的形貌，說服王元豐再娶一位妻子，而這位新娶的妻子則與小翠改變的形貌相同，這也是小翠為了讓王元豐能接受一切所費的苦心。

同時，小翠母親的恩人王太常在朝中為了保住官位，小心謹慎、如履薄冰，小翠的聰慧敏捷，讓他懂得為王家的付出還要能夠讓王太常的政治之路順利走下去。因此小翠在與王元豐看似嬉鬧，扮成朝中官員的無禮行為，而招引公公大罵小翠是禍水：「此禍水也！指日赤吾族矣！」時，回應他自己能夠承擔一切後果，並用膽識化解了官場衝突，結果則是讓王太常身上高官。這些都是小翠無私的相助，才能解決王家的困境。

同樣代母報恩的，還有〈小梅〉一篇，王慕貞為人正直並樂於助人，他某日幫助一位素昧平生的老太太解救了他的兒子，後來老太太的女兒小梅來到王家報恩，這與小翠一樣，除了都是代替母親來向恩人報答以外，他們報答恩人的內容都是以延續主角的家族血脈為目的。王慕貞的妻子死前遺言留下：「小梅姿容秀美，又溫淑，即以為繼室可也」⁷⁷，小梅也確實讓王家的上下條理井然，也為王慕貞留下子嗣，小梅在最後才告訴王慕貞自己是為了代母親報答恩

⁷⁵ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，卷七，頁 650。

⁷⁶ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，卷七，頁 651。

⁷⁷ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，卷九，頁 792。

情才來，但願意為王慕貞付出，好好撫養王家的血脈：

哭於路者吾母也，感義而思所報。乃因夫人好佛，附為神道，實將以妾報君也。今幸生此襁褓物，此願已慰。妾視君晦運將來，此兒在家，恐不能育，故借歸寧，解兒危難。君記取家有死口時，當於晨雞初唱，詣西河柳堤上，見有挑葵花燈來者，遮道苦求，可免災難。⁷⁸

小梅不但保護了王慕貞的兒子，還預言了未來的災難，讓王慕貞能夠提前避免。小梅的重情重義，在王慕貞死後仍然照顧著王家，他運用自己的聰慧，帶著王慕貞的兒子回家，並證明孩子是王慕貞的血脈，擊退了妄想瓜分王家財產的貪婪親戚「乃細審失物，登簿記名，親詣邑今。令拘無賴輩，各答四十，械禁嚴迫；不數日，田地馬牛悉歸故主」。蒲松齡在最後的異史氏曰說明：

異史氏曰：「不絕人嗣者，人亦不絕其嗣，此人也而實天也。至座有良朋，車裘可共，迨宿莽既滋，妻子陵夷，則車中人望望然去之矣。死友而不忍忘，感恩而思所報，獨何人哉！狐乎！倘爾多財，吾為爾宰。」⁷⁹

王慕貞因慷慨正義的善行，才能讓善行回報到自己身上，讓自己的家族、子嗣不至於在外流浪。而這裡也凸顯了蒲松齡在這些「誌異」故事當中所闡述的道理，感恩而斯回報者，是人本有的身善美，連狐都有感恩報恩的情操，更何況是身為萬物之靈的人類。

最後，〈青梅〉一篇，故事情節和報恩的對象就予以上幾則不同，是狐女對女性報答，但報答的方式仍然是以婚姻做為報酬的方式。主角青梅是狐所生下的孩子，由於生父程生過世，他被輾轉賣到官宦人家王家當小姐阿喜的貼身婢女，在小姐阿喜的成全下，順利地與王家的租客張生結為連理，而青梅也表達對阿喜的恩情永世不忘，日後必定報答阿喜的成全之情：「是何人之賜，而敢忘之？然以為不如婢子，是促婢子壽」。但好景不常，過了半年，阿喜的父母相繼離世。因沒有能力獨自辦葬禮，於是鄰人提議阿喜嫁給富貴人家當小妾，才能安葬父母，阿喜答應後，在新家被虐待，後來阿喜輾轉暫居寺廟，仍常承受外界的騷擾。就在阿喜對人生感到絕望的時候，因一場突如其來的大雨，讓已成官夫人的青梅與阿喜再度重逢。

故事中青梅為了報答阿喜當年成全的恩情，所以一直空置著張生正妻的位置給阿喜，這同樣也是以婚姻作為恩情報酬的情節，特別的是，這次狐女報恩的對象不但是女性，在故事中還展現了狐女青梅無私的成全之情，讓正妻的位置交給恩人，除了報答阿喜以外，還為阿喜找到了門當戶對的人。

除了狐女的報恩之外，《聊齋志異》中尚有其他妖怪變形來報恩的故事，這

⁷⁸ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷九，頁 792。

⁷⁹ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷九，頁 796。

些精怪所幻化的女子，和狐妖所幻化的方式相同，都是化為美麗或聰慧的女性，及時幫助主角解決生活上的問題，用自身的能力，成全主角在生活上欠缺或無法達成的目標。以下則以〈花姑子〉、〈西湖主〉兩篇探討。

〈花姑子〉一篇，由於花姑子與父親對恩人安幼輿的報恩酬情內容在前面的段落中已有敘述，因此這邊簡述花姑子如何以婚戀方式來報答安幼輿。花姑子的報恩行為，與小翠、小梅相同，不但都是動物變形報恩，而且是代替父母向父母的恩人報答，並且都為恩人留下子嗣。花姑子為了報答安幼輿的恩情，知道安幼輿得了相思病，給他蒸餅治病，並與之相好，「月來覺腹中微動，恐是孽根。男與女，歲後當相寄耳」⁸⁰為他留下子嗣。

〈西湖主〉的主角陳明允在擔任將軍的隨行人員時，解救了一隻將軍在洞庭湖抓到的豬婆龍，甚至「攜有金創藥，戲敷患處」，為豬婆龍療傷。之後陳明允在洞庭湖遇上翻船事件，在好不容易撿回一條命之後，誤闖了西湖主的宮殿，與當年他曾救助過的豬婆龍再次相遇，為了感謝陳明允當年放生的恩情，王后決定將自己的女兒許配給陳明允，並回報以富貴壽考。西湖主的女兒在這篇故事中對陳明允懷有好感，從婢女的口中得知儘管陳明允弄髒了公主的手巾，公主卻不因此動怒，反而是「看巾三四遍，輾然無怒容」、「遂命饋君食」表現出對陳明允的關心與好感。而豬婆龍化身的王后為了報答恩人，於是成全兩個年輕人的婚姻「再造之恩，恨無所報。息女蒙題巾之愛，當是無緣，今夕即遣奉侍」⁸¹。這篇的報恩故事情節和其他篇章不同，在其他故事篇章，若是女兒代替父母報恩，通常是自願與其恩人共組家庭，以婚姻回報主角，讓主角能有圓滿的生活。而此篇成全的事情不同，陳明允因當年的善行，而使自己在千鈞一髮之際能夠得救，並且還能與欣賞的人共結連理，能夠成全這段婚姻，才是豬婆龍化身的王后能報答恩人的事情。

在這些故事中，我們可看出精怪狐妖在報恩酬情方面，除了以「形變」的方式來改變自己的樣貌，以便報恩時能夠以人類的姿態幫助施恩者能夠完成他的目標或是他所欠缺的東西之外，更重要的是他們在報恩時對施恩者表現出無私的付出與成全施恩者，幫助他們解決各種生命中遇上的困境。在對他們報恩的描述當中，我們可以見到禮物的歸還義務是具有強制力的束縛，對這些精怪而言，無論要花多少的時間、改變自己的樣貌，或是無悔無私的為施恩者奉獻。禮物的性質由情感決定，情感的傳遞藉由禮物表達，可展現出人情的義務與真誠感恩的不同面向。情感維持著日常生活中人與人之間的關係，當個體幫助了他人，那麼這個人就對幫助他的人產生感激之情，所謂「滴水之恩當湧泉相報」，在這裡就涉及到了恩惠或恩情。恩惠或恩情既有道德責任，又有情感聯繫。⁸²當禮物被給予時，回禮也會和禮物的價值相等，因此我們在看這些報恩故事時，不難發現精怪的報恩是奉獻和付出為主的，都是因為他們有義務要

⁸⁰ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷五，頁 412。

⁸¹ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷五，頁 420。

⁸² 楊 濤，吳國清：〈物的社會生命：人情倫理與等級秩序——兼論《禮物的流動》〉，頁 72。

償還當初施恩者所給予的救助。

二、 女鬼報恩

上述所提到的異類女性皆為妖怪形變報答的故事情節，但異類女性的報恩者，並不只是侷限於可變化形貌的精怪，《聊齋志異》中的女性報恩者，還有一部份是鬼神的報恩，以下則是以〈宦娘〉、〈梅女〉、〈聶小倩〉、〈魯宮女〉、〈小謝〉、〈神女〉幾篇為論述對象。

馬瑞芳教授對蒲松齡筆下女鬼與書生的愛情刻劃有此描述：聊齋女鬼凄美纖巧，有深刻內涵和哲理韻味，人鬼之戀的纏綿悱惻，人鬼戀的社會背景，構成《聊齋》小說閃光點。⁸³在眾多人鬼之戀的故事情節中，我們能看見愛情間最純粹的一面，故事中的主角面對欣賞的對象，即使知道自己面對的不是人類，卻能相知相惜，相互敬愛。歷代人鬼戀的故事多有感人之作，如陳玄幼所作的唐傳奇《離魂記》，倩娘與王宙自小相處親密，常私感想於寤寐，即使在倩娘父親的阻撓下，倩娘仍勇於追求愛情的自由，即使靈魂脫離身體也要追隨王宙。又如清遠道人題湯顯祖《牡丹亭》：「情不知所起，一往而深。生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可復生者，皆非情之至也」點明《牡丹亭》的愛情主題，即是愛情的深刻與真誠。重人鬼戀的故事之所以能感動人，成為歷久不衰的創作主題，即是人追求愛情中的真誠與真心的嚮往，而在蒲松齡的筆下，也有關於報恩酬情的人鬼愛戀，這些故事中的女性，勇於追求愛情，打破當時社會禮教的束縛。這些女性遇上的對象往往是落魄潦倒或遭遇困境的書生，這些書生卻有情有義的拯救或幫助這些鬼魂脫離險惡環境，因此讓鬼魂們懷著報恩的感念之心，將愛情灌注在這些書生身上，並且幫助他們脫離自身的困境。

〈聶小倩〉一篇為全書中較廣為人知的篇章，書生甯采臣為人正直，無論小倩的引誘：「月夜不寐，願修燕好」，或是「以黃金一錠置褥上」的示好，甯采臣的態度仍然是嚴正拒絕，完全不受美色或金錢的誘惑而蒙蔽雙眼，這樣剛強正值的情操，則使小倩深深折服：「此漢當是鐵石。」，而這也是埋下小倩投奔甯采臣求助的種子。因深受甯采臣正值的為人感動，小倩決定不顧危險告訴甯采臣避禍的方法，而甯采臣為了報答小倩的恩情，於是答應幫小倩的鬼魂脫離妖怪的控制。這一來一往的交流讓一人一鬼產生了緊密的連結，小倩和甯采臣之間相互回報，為了報答甯采臣解救自己，小倩則幫助正在苦讀考試的甯采臣分擔家務，照顧母親：

女曰：「兒實無二心。泉下人既不見信於老母，請以兄事，依高堂，奉晨昏，如何？」母憐其誠，允之。即欲拜嫂，母辭以疾，乃止。女即入廚

⁸³ 馬瑞芳：〈愛情婚姻的鐵筆聖手〉，《聊齋志異研究期刊》(2010年8月)，頁62。

下，代母尸囊。入房穿榻，似熟居者。⁸⁴

為恩人操辦家務、回報婚姻與愛情的圓滿，是《聊齋志異》的女鬼常見的報恩手法。在〈梅女〉、〈魯公女〉、〈小謝〉三篇也同樣可見到類似的情節，梅女為了報答封雲亭為她解除多年封印、幫助他報仇的義行，向他約定兩人的緣分未了：「請以新帛作鬼囊，俾妾得附君以往，就展氏求婚，計必允諧。」⁸⁵讓自己重新投胎的身體作為回報，與封雲亭以身相許，共結連理。同樣以身相許作為回報的，還有〈魯公女〉中的主角魯公女，因為感念張于旦虔誠地早晚祭拜，且無論到何處都能每天堅持為她誦經祈福，因此在功德圓滿，重新投胎後再續前緣：「蒙惠及泉下人，經咒藏滿，今得生河北盧戶部家。如不忘今日，過此十五年，八月十六日，煩一往會。」⁸⁶除了可見情感的真摯外，這些女性因為無法以鬼魂的樣態給予報恩，所以重新投胎或是找回身體重返人間的情節就有其必要性。〈小謝〉一篇中的兩個鬼魂小謝與秋容，因長年陪伴主角讀書，建立起深厚的情感：「生於是折兩紙為範，俾共臨摹，生另一燈讀。竊喜其各有所事，不相侵擾。仿畢，祇立幾前，聽生月旦。」⁸⁷從相互學書學寫字的互動中可見人鬼之間純真的友誼。當主角陶生深陷冤獄之中，他們為了解救陶生而四處奔走，以至於讓自己深陷危機之中。而陶生也義不容辭解救女鬼的危機，最後一道士感念兩個有義氣的鬼魂，並施予他們重回人世的方法，小謝和秋容才能重新得到身體，才能回報陶生的恩情。以上幾篇故事都有讓鬼魂重返人間的情節描述，表示如果鬼魂要報達人的恩情，就必須擁有肉身才能報答，但並非每個故事的女鬼都能順利重返人間，〈宦娘〉一篇的女主角宦娘，因感激溫如春對自己的好感及教導自己彈琴的技藝，在暗中幫溫如春與良工促成姻緣：

妾太守之女死百年矣。少喜琴箏，箏已頗能諳之，獨此技未能嫡傳，重泉猶以為憾。惠顧時，得聆雅奏，傾心向往；又恨以異物不能奉裳衣，陰為君吻合佳偶，以報眷顧之情。劉公子之女烏，《惜餘春》之俚詞，皆妾為之也。酬師者不可謂不勞矣。⁸⁸

因為身為鬼魂的自己無法相伴溫如春身邊「又恨以異物不能奉裳衣，陰為君吻合佳偶，以報眷顧之情」，因此宦娘才會為溫如春尋覓佳偶。從宦娘口中「異物不能奉裳衣」的關鍵來看，這些女鬼的報恩故事，他們報答主角的恩情方式，就是滿足主角身為男性，在世俗中所需要成家立業的條件。既然身為鬼魂的自己是無法讓恩人能有美滿的婚姻與家庭生活，能夠傳遞子嗣，所以他們必須找到擁有身體的辦法，或是找到可以替代的對象，成全主角所需。

⁸⁴ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷二，頁 104。

⁸⁵ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷七，頁 445。

⁸⁶ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷三，頁 141。

⁸⁷ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷六，頁 379。

⁸⁸ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷七，頁 483。

而〈神女〉一則，與其他人鬼戀的故事不同，神女在米生失去家產、功名的時候伸出援手，贈與一枝金花，讓米生能夠換錢度過難關：「乃於髻上摘珠花一朵授生，曰：『此物可鬻百金，請緘藏之。』」⁸⁹。失去財產和功名，對當時的讀書人而言，等於失去一切，因此神女贈與的珠花，更是代表能讓米生重生之物，但米生卻靠自己的努力重新站起來，但仍不忘當年的恩惠，才能在神女的父親有難時伸出援手：「生拜曰：『小生非卿，無以有今日。但有驅策，敢不惟命！』」⁹⁰。米生與神女雙方的情誼也從一來一往的禮物贈與和回報連結起來，最後和神女共結連理。

以上針對異類女性的恩情回報篇章，我們可看出其中的相同處在於當被報恩者是男性，則這些異類女性的報恩會滿足其在婚姻或是血脈延續上的欠缺，女性們對這些要報恩的對象帶著無私的真情，去成全傳統男性生命中要達成的目標或需求。如同馬瑞芳教授的研究論點，認為蒲松齡筆下的女性描寫，仍然無法完全脫離男性中心的視角，女性的型態可愛可親，但仍然是以男性世界中的「理想女性」，善解人意、溫柔賢淑的存在。在整合異類女性報恩者故事的同時，我們也可見到故事中的女性具有的基本特徵是溫柔美麗，對愛情具有節操和專一，他們以自己的真情來回報這些對他們有恩的男性，用情感作為報答。這樣超越生死、種族界線的報恩思想，蒲松齡賦予它們具有人類情感的角色設定，王立曾言：恩報關係成為兩性婚愛關係建立的前提動機和情感基礎。為了報恩不必受封建禮教對男女交往的束縛，禮法規範被恩報義務所取代。⁹¹男女間衝破一般禮教的束縛，但最後的結局既是圓滿的共組家庭，延續了子孫血脈，這又合乎人類社會的倫理。

第四節 異類男性的報恩

相較異類女性報恩的故事中，女性角色的設定來源有鬼怪、狐妖及精怪等類能有「形變」能力，異類男性的角色就相對單純，大多是以鬼神的形態出現，少部分才是精怪的變形報恩。而這些異類男性在報恩的方法上也不同於女性，他們對自己的恩人會以金錢或功名的回報來反饋給施恩者。而且在蒲松齡筆下，這些男性的報恩更顯現出雙方相知相惜的義氣。以下首先就以鬼與神報恩的故事〈王六郎〉、〈丐仙〉、〈葉生〉、〈雷曹〉、〈閻羅宴〉、〈褚生〉、〈劉全〉幾篇探討異類男性的報恩手法，接著再以〈八大王〉、〈酒友〉論及動物變形報恩的故事情節。

⁸⁹ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷十，頁 655。

⁹⁰ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷十，頁 655。

⁹¹ 王立、劉暢、杜芳：〈婚姻報恩與《聊齋志異》恩報主題〉，《遼東學院學報》第 9 卷第 6 期，2007 年，頁 106。

〈王六郎〉、〈葉生〉與〈褚生〉等篇，都是鬼魂報恩的故事，而人與鬼之間的交流互動，一來一往之間建立起雙方互惠的關係，也呈現了當有贈與就必須有回饋的義務交流方式：

許姓，家淄之北郭，業漁。每夜攜酒河上，飲且漁。飲則酌酒於地，祝云：「河中溺鬼得飲。」以為常。他人漁，迄無所獲，而許獨滿筐。一夕方獨酌，有少年來徘徊其側。讓之飲，慨與同酌。既而終夜不獲一魚，意頗失。少年起曰：「請於下流為君驅之。」遂飄然去。少間復返曰：「魚大至矣。」果聞唼呷有聲。舉網而得數頭皆盈尺。喜極，申謝。欲歸，贈以魚不受，曰：「屢叨佳醞，區區何足云報。如不棄，要當以為常耳。」許曰：「方共一夕，何言屢也？如肯永顧，誠所甚願，但愧無以為情。」⁹²

〈王六郎〉的主角身分在《聊齋志異》中也十分罕見不以書生的身分出現，主角許某是個漁夫，每日捕魚前都有將酒水澆地來祭祀鬼神的習慣，接受許某好意的鬼魂王六郎則每日回報他，為他驅趕魚群，因此每次許某都能滿載而歸。

許某和水鬼因酒而相識，後來水鬼也感念許某的友誼，也特別贈禮讓許某家境變好。水鬼為許某帶來的是與酒相當價值的禮物，而水鬼之所以會回禮，首先是許某的慷慨祝禱，水鬼透過接受酒，就是接受了許某的慷慨與祝禱之心，接下來才會利用驅趕魚群的方式讓許某能夠豐收，雙方也因此建立了更緊密的關係，透過許某的話：「方共一夕，何言屢也？如肯永顧，誠所甚願，但愧無以為情。」如肯永顧四個字便是使雙方關係更加緊密的關鍵。

〈葉生〉與〈褚生〉的主角都是書生，而且報恩的鬼魂也是因科考不順抱憾而終的書生。〈葉生〉一篇，文章在當時技冠群倫，但科考不順的葉生，有幸遇到新任知縣丁乘鶴的賞識，處處資助他讀書所需。但時運不順的葉生，再次赴考仍鎩羽而歸，之後抑鬱而終。不知自己已經過世的葉生，卻努力教導丁乘鶴的兒子讀書，幫助他順利考取：「生以生平所擬舉業悉錄授讀，闈中七題，並無脫漏，中亞魁」⁹³。最後瞭解葉生已經死亡的丁公子推薦葉生以孝廉的身份安葬，還資助葉生的兒子考取功名。一來一往之間，呈現的是讀書人之間相知相惜，報答知遇之恩的情誼。〈褚生〉中的褚生，同樣也是執著於科考的書生，即使在死後仍對科考念念不忘。在人間讀書時因為貧困，必須要到處打工才能完成學業，褚生的好友陳生知道這件事後，便「竊父金代褚遺師」卻害的自己受到父親責罵，無法上學，但陳生和褚生仍然維持著堅定的友誼。而後褚生物了感激陳生不息竊金幫助自己讀書，便附在陳生身上代他考試：

褚曰：「告之勿驚：我實鬼也。久當投生，所以因循於此者，高誼所不能

⁹² (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷一，頁 15。

⁹³ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷一，頁 44。

忘，故附君體，以代捉刀；三場畢，此願了矣。」⁹⁴

褚生除了了結前世科考未果的遺憾，也回報了為了讓自己讀書因此失學的陳生擁有功名，值得一題的是，無論是葉生或褚生，都是科考不順的書生，他們在報恩的方法上也是在科考上提供援助。這點可看出科舉考試對當時的讀書人心中的重要地位，明清的八股取士方式，讓文人只能透過科舉考試的方式取得官職，但考是以八股文寫作為主，八股文寫作有其特定的模式和思維方向，這也限制了文人的思考方式，當斯為被侷限的同時，文人的創作也受到萎縮。八股取士的方式局限了一個人的思考，而對社會風氣也造成了文人必須汲汲營營於功名利祿的追求中，因而造成文人的心態扭曲。從《聊齋志異》的眾多落魄書生故事，以及參照蒲松齡從十九歲參加科考不第，直到七十二歲才補上貢生，由此可見明清科舉考試對文人來說，不僅是實現理想必須追求的途徑，更是唯一的道路，從科舉中可見當代社會對文人創作的影響。而文人鬼魂報恩的方式，也是反映了當時讀書人對考取功名的熱衷期盼。

接下來的〈丐仙〉和〈雷曹〉兩篇都是神仙報恩故事。其回報的東西也不同，這些故事裡面並不像前幾則一般是書生的鬼魂幫助另一個書生求取功名，大多感念主角的善心義舉，才回報主角。〈丐仙〉中主角高玉城擅長針灸，無論來的人是富是貧，他都會用心對待。他某次為一個乞丐治療，儘管對方提出種種要求既索湯餅又要酒肉，高玉成也一一滿足他的要求，乞丐也感念高玉成的慷慨相待，因此在臨走前提出「我欲告別，向受君惠且深，今薄設相邀，勿以人從也」⁹⁵設奢豪的宴會回，並請帶領高玉成到了仙界遊歷，最後還叮囑高玉成到西山避難，以保住性命：「從此別矣。有所囑，慎志勿忘：君壽不永，明日速避西山中，當可免。」⁹⁶，當年高玉成在丐仙受傷生病時慷慨的傾囊相助，而後丐仙回報以避禍的方法讓高玉成能免於災難。〈雷曹〉的樂雲鶴是個有情有義的書生，遇上好友夏平子病死，家裡窮困沒辦法生活，樂雲鶴慷慨地將自己的收入提供一部份來資助夏的家人生活。而雷曹則是天上的天神因犯下過錯而被貶到人間流浪，遇上樂雲鶴慷慨解囊，為報一飯之恩，雷曹帶樂雲鶴到天上遊歷，也使得樂雲鶴能夠與死去的好友幻化而成的星星相遇，好友為了報答樂雲鶴慷慨資助的情義，便投胎到樂雲鶴家中，讓膝下無子的樂雲鶴能享天倫之樂。

樂雲鶴在這個故事中，因為人慷慨，不但幫助朋友「樂以時恤諸其家，每得升門必析而二之，夏妻子賴以活」⁹⁷，又在旅店幫助素昧平生的雷曹「樂推食食之，則以手掬啖，頃刻已盡；樂又益以兼人之饌，食復盡。遂命主人割豚脅，堆以蒸餅，又盡數人之餐。」⁹⁸，才能夠有機會遊歷天上，並且重新遇到

⁹⁴ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷八，頁 533。

⁹⁵ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷十二，頁 848。

⁹⁶ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷十二，頁 849。

⁹⁷ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷三，頁 206。

⁹⁸ (清) 蒲松齡：《聊齋志異》，卷三，頁 206。

老友，讓老友能回報樂雲鶴。樂雲鶴在老友死後用一半的薪水資助好友的妻兒，使他們得以存活，而沒有子嗣的自己才能因此接受好友的回饋得到血脈延續的機會。以上兩則故事中，可見到作者讚揚的是人與人之間有情有義的態度，無論是高玉成或樂雲鶴，他們對待好友及需要幫助的人，都展現了不求回報的情意，才能見識到非凡俗世界的光鮮亮麗，還能得到豐厚的報酬。

前面段落中，論述了精怪變形為女性報恩的故事，這些女性報答恩人的方式，是以婚姻戀愛作為回饋，賢淑持家的樣態幫助主角建立圓滿和諧的家庭，建立家庭人倫。但在其他精怪變形的故事中，當這些精怪化身的樣態非女性角色時，他們的報恩內容就不是以滿足婚姻戀愛為手段，而是贈與金錢或滿足主角其他生活所需，讓主角能過上豐沛的生活。本段論述的篇章有〈酒友〉及〈八大王〉兩篇，〈酒友〉的報恩者是一個愛喝酒的狐狸，為了答謝主角車生不殺之恩，投報以金錢讓車生致富，後來更是幫助低價購買收轉賣致富，幫助車生管理農田「一切種植之早晚皆取決於狐」⁹⁹，培養深厚的友情。

〈八大王〉中的馮生家道中落，有個漁人欠債無法償還他，便捉了一隻鱉抵債。馮生看鱉長的很特別，便放生那隻鱉。馮生對鱉的慷慨讓鱉後來化身為八大王，贈予馮生一項特殊技能：「相聚不久。蓄有一物，聊報厚德。此不可以久佩，如願後，當見還也。」，八大王的這項回報最特別的地方是「如願後，當見還也」，說明這項禮物能在短期帶給馮生幫助，但不能久留。這項報酬讓馮生能透視寶物所在的地方，因此致富：

由此目最明，凡有珠寶之處，黃泉下皆可見，即素所不知之物，亦隨口而知其名。於寢室中，掘得藏鏹數百，用度頗充。後有貨故宅者，生視其中有藏鏹無算，遂以重金購居之。由此與王公埒富矣，火齊木難之類皆蓄焉

100

八大王的禮物解決的馮生家道中落的貧困問題，讓馮生獲取生活所需的財富，蒲松齡在文末提到此篇的道德教化：「醒則猶人，而醉則猶鱉，此酒人之大都也。顧鱉雖日習於酒狂乎，而不敢忘恩，不敢無禮於長者，鱉不過人遠哉？」¹⁰¹，對他人的恩惠不可忘懷，是身為人的基本道德原則。〈八大王〉、〈酒友〉的「物」作為回報，八大王用鱉寶使馮生致富，狐狸用財寶和作物的收成回報車生贈酒及不殺之恩，為了感念對方使自己生命得以延續的，因此用物質交換的方式來使恩人的生命、生活也能長久豐沛，但其中交流產生的，則是雙方間不變的友情，狐狸和車生的往來直到車生過世，八大王和馮生的情誼則透過後來馮生勸酒要八大王節制變得更加緊密。物品的來往只是拉近雙方的距離，而包含著「真誠」的情感才能使雙方建立起穩定且長期的情感基礎。

⁹⁹ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，卷二，頁 110。

¹⁰⁰ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，卷六，頁 424-425。

¹⁰¹ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，卷六，頁 425。

小結

蒲松齡筆下的施恩回報故事，回報者不但有回禮的義務，還在回禮時傳遞了對恩惠感激的真情，這些妖怪鬼魅及人類在與施恩者的互動間，對他們所得到的禮物抱持著恩惠與感謝，進而使雙方產生人情關係。但如果一件禮物沒有帶來嚴格對等的回禮，那麼一定存在某種不可見的相應禮物來恢復均衡。¹⁰²由此可見，在人與人的交流中也包括送禮及回禮的過程，能夠使關係更加緊密。

路易士·海德認為禮物總是和社群以對他人的感恩聯想在一起，因此禮物產生的聯結也包含著贈、送雙方感謝的心意，對故事中大多數的主角而言，他們給予他人的救濟只不過是「一根寒毛」般的微小，有時也只是舉手之勞，並不足以為意，但是回報的對象回饋的禮物不僅是回饋主角生活所需的物質或是回報福祿壽考、婚姻愛戀而以，更是這一份感恩的「情」。他們的無私奉獻，無怨無悔的竭盡自身所能來回饋當初幫助他們的人，對蒲松齡而言，日夜苦讀不知茫茫未來的他們，就像是故事中的主角，同樣在人生中缺少了一部份重要的東西，可能是功名利祿或榮華富貴，也可能是一份美妙的愛情、圓滿的婚姻，或是血脈的延續。在不知道何時能夠取得功名的書生而言，總是會幻想有朝一日，能夠得到外界的幫助，讓自己的缺憾能夠補足，但蒲松齡了解這終究是幻想，因此將個人的願望寄託在這些妖怪鬼魅的身上，透過這些突破社會規範、倫理禮教限制的對象，讓落魄的書生們心靈得到滋養與抒發。

在這些報恩故事中，多數的故事角色之間的往能夠形成穩定的長期關係，最重要的要素即為投報真誠與感恩的心，才能突破俗世間各種禮教規定的藩籬，這也是對當時封建社會的諷刺。他藉由妖怪鬼魅回饋的行動提醒人們身為人，懷著感恩與回饋的心是非常重要的，妖怪鬼魅無私奉獻，不求名份的成全之情，反而是能夠一起共度難關的人，得到一點恩惠的人能夠將自身所有的能力與勇氣奉獻出來，讓人看到人性中「善」的一面。禮物具有連繫的力量將社群和眾人聯結起來，而禮物的連繫也包含著人的情感，讓人感動時，禮物才會拉近彼此的距離。而禮物同時也展現了人與人之間關係聯繫的樞紐，作為其他自私自利之人的反襯，展現蒲松齡追求的人性中的真善美。

¹⁰² 閻雲翔著，李放春、劉瑜譯：《禮物的流動——一個中國村莊的互惠原則與社會網絡》，頁119。

第三章 報恩酬情中展現人與異類女性間的婚戀關係

鬼怪的非常之報正是以違常、異常形式，解決人世間的諸多不平與不公，報怨、報仇或報恩，及新出的福報與果報；其終極目的都是藉此「導異為常」，以期回歸於「秩序」之常道。此中可觀其在怪誕、荒唐言中，如何解釋人生困境中的諸多辛酸，因此故事情節的發展總是峰回路轉，終局總會從失序狀態中重建倫理道德的秩序，這正是怪異敘述中雖荒誕而實嚴肅處。¹⁰³中央研究院中國文哲研究所副研究員劉苑如整理六朝志怪故事的模式時，使用「導異為常」的觀點切入志怪故事中的果報，認為志怪的創作初衷是來自於人民對生活變異中的不滿足，透過志怪故事，將心理上的「異」重新整合，表現出人對重回秩序的渴求。良善者最終得以享受圓滿的結局，是為困頓中的人所期盼，而現實世界的不安穩，則使這些受困頓折磨者透過作品抒發個人胸臆。無論是六朝仙鄉故事，或是蒲松齡於科考失利轉而著書以抒其孤憤，皆是欲以創作彌補自身的遺憾。而明清兩代以來文風新變，尤其以明代中期王陽明心學提出以來，情理辯證的文學思想風潮轉變，文人開始重視個人的「真情」展現，言情、寫情、抒情跳脫前代理學中的存天理，去人欲的框架，使文人漸漸重視「情」為生命情調所在，在獨抒性靈的基調上，無論是公安、竟陵，或是明末小品文學都能看出文人的轉變。李志宏教授研究明末清初期間的才子佳人小說時亦論及當代文風對小說產生的新變：「由於文人對個人才性的強調，對人的真實情感的肯定，所謂『真心』、『真色』、『真情』、『真聲』的論述和追求，無不以『求真』和『重情』的抒發，作為文藝創作表現的重要前提」¹⁰⁴。由當代文人風潮所見，《聊齋誌異》中異類有情的敘事同樣也是作者在時代下的感悟。

陸又新《聊齋誌異中的愛情》一書將《聊齋誌異》中的愛情敘事，以類型、內涵、藝術性等三方面進行梳理。¹⁰⁵王茂福教授於〈《聊齋誌異》兩性關係評判標準探蹟〉中，梳理蒲松齡筆下的兩性關係共通點，發現其敘事可和於四項標準：「以『禮』為本，以『情』為想，以『義』為尚，以『寒士』為重」¹⁰⁶綜觀蒲松齡筆下的異類女性大多數形象鮮明，如率性自由的嬰寧、重情義的紅玉，或是為愛無私付出的蓮香。這些女性敘事中幾乎能夠以主動的姿態追求男性，相比禮教對女性的束縛，異類女性的主動性更高，而《聊齋誌異》的一個重要主題便是人類與異類間的情愛。後世統整《聊齋誌異》的書寫特色時，必

¹⁰³ 劉苑如教授分析六朝志怪敘事中，鬼怪情節以非常與怪異的敘述方式，將故事情節帶入虛幻之境。並藉由「怪異非常」的鬼怪事蹟表現當時複雜的政治、社會現況。而除了將敘事增添驚怖與滑稽的趣味外，更自然流露出警示的道德意涵，這些故事的警策之處，大多偏向世俗倫理的道德教訓，人鬼問題並不再只是生死問題，反而成為他界訊息、佛教義理的有力傳播。出自劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉（《中國文哲研究集刊》2006年9月，第26期），頁32。

¹⁰⁴ 李志宏：《明末清初才子佳人小說敘事研究》（台北市：大安出版社，2008年），頁13。

¹⁰⁵ 陸又新：《聊齋誌異中的愛情》（台北市：臺灣學生書局，1992年）

¹⁰⁶ 王茂福：〈《聊齋誌異》兩性關係評判標準探蹟〉《聊齋誌異研究》2001年第4期，頁26。

定會提到女性追求自由戀愛之主題。陳治國論蒲松齡筆下以男權為重，女性的犧牲奉獻與付出是合於禮教標準，為男性帶來療救。王紫薇則是將所有狐女與男性愛戀的情節進行梳理，論述狐女對孤苦書生的救助：「為了解決男方的困厄狀態，做為知己和愛人的狐女才出現，為人狐戀提供了可能」¹⁰⁷。

大多數研究論述《聊齋誌異》中的女性與其情愛的敘事角度可分為兩類，一類為禮重於情，對女性從一而終的態度視為真情的展現，極力讚揚女性的忠貞，並將女性給予男性的支持、救助與成就。歸結此為蒲松齡身為科考多年不第之士的幻想，透過這些女性的付出敘事，使其身陷困境與悲苦的心靈得到慰藉。常金蓮〈知己人生別樣深情——《聊齋》兩性關係的新境界〉將異類女性與男性間的關係是為知己：「其情發自內心，又有節有度而不及於亂，含蓄深沉，比情人之愛更值得品味」¹⁰⁸異類女性即使主動追求男性，但雙方互動仍合於禮教，由知己起始，深化後才轉為愛戀。黃麗卿教授論述異類女子捨情成禮的情操：「蒲松齡在《聊齋誌異》人物中塑造出多篇有情有義、無怨無悔的狐女來幫助男性化解困境，甚至完全承擔『女主外』的家庭生計」¹⁰⁹。

另一類則是以情重於禮，將《聊齋誌異》中的異類女性的主動、自由追求愛情之舉視為真情的展現，馬振方於〈聊齋鬼狐女性〉言：「使現實的人性與人情借助異類『存在方式』得以超越、昇華，達到人間女性無法達到的理想境地」¹¹⁰，便是大大讚許了異類女性的真情展露。王茂福教授在論《聊齋誌異》中的兩性關係時，便認為：「儘管《聊齋》中描寫兩性關係的作品都同禮教存在關聯，但多數篇章的關注焦點卻投向禮教之外，而禮教只處於從屬、服務地位」¹¹¹。至於李彤研究鬼與人的婚姻敘事結局時，對蒲松齡筆下的女鬼給予肯定：「真摯愛情的偉大就在於其中蘊含的犧牲精神」¹¹²。張崇琛析論聊齋愛情的情趣與美趣時，將女性在愛情中的主動性視為全書的情趣美：「《聊齋》中青年男女的純真愛情，還表現為女性對愛情的主動與大膽追求」¹¹³。

而黃麗卿教授研究聊齋中的女性特質，則認為蒲松齡筆下的異類女性能將禮教與真情結合，他們主動追求男性，但又能在面對現實與個人理念的衝突時，放下禮教衝突對立的部分，為了男性配合禮教，達到情禮兼得的特質。教授在〈論蒲松齡「情禮觀」之意涵——以《聊齋誌異》「異史氏曰」為探討核

¹⁰⁷ 王紫薇：〈《聊齋》人狐戀的故事形態學研究〉《聊齋誌異研究》2019年第3期，頁107-108。

¹⁰⁸ 常金蓮：〈知己人生別樣深情——《聊齋》兩性關係的新境界〉《聊齋誌異研究》2002年第1期，頁53。

¹⁰⁹ 黃麗卿：〈《聊齋誌異》中狐女「成全之情」的價值意涵〉《《聊齋誌異》的女性書寫》（台北市：台灣學生書局，2014年），頁202。

¹¹⁰ 馬振方：〈仙姓、鬼性與人性——也談《聊齋》的鬼狐女性〉《聊齋誌異研究》2015年第2期，頁45。

¹¹¹ 王茂福：〈《聊齋誌異》兩性關係評判標準探蹟〉，頁27。

¹¹² 李彤：〈明月何曾是兩鄉——《聊齋誌異》愛情篇目中女鬼退出情節研究〉《聊齋誌異研究》2020年，第1期，頁37。

¹¹³ 張崇琛：〈情趣 美趣 理趣——《聊齋》愛情篇章的多重文化蘊涵〉《聊齋誌異研究》2016年第3卷，頁52。

心〉中，梳理：「從其對『情』與『禮』關係的闡述中，可以看到『禮』要不僵化，不成為虛偽的條文，就要強調『禮』必須依循人『情』，才能獲得合情合禮的約束，或是要貞定出合乎人性、人情的禮節制度。」¹¹⁴

以上論述可見，《聊齋誌異》中的異類人類婚戀情節觀看視角大致上可分為情意與表現兩方論述，大多數研究文章則側重於研究女性的真情流露突破禮教的可貴，抑或是女性在給予溫情或救助時，除了助男性脫離期自身困境以外，更幫助男性得到精神上的安頓。但就以女性主動的犧牲與付出而言，更可將視角延伸至異類女性在主動創造與男性的互動過程中，其行為屬於回報恩情或是不求回報的無私給予，並在與男性相處互動的過程中，產生出怎麼樣的情感作為研究的視角。而除了將女性的行為分為奉獻或回報兩種不同模式梳理外，此處亦同時可將異類女性的付出視為「禮物」的給予，並將以上梳理出女性的兩種不同行為模式各自融入禮物贈程概念。由牟斯「禮物的報稱系統」、德希達「無限的贈予式」¹¹⁵和馬西翁「贈禮本身促使贈予者與獲贈者皆進入贈予的領域」¹¹⁶，將禮物贈程的意義加以論證女性的付出精神的可貴，論述異類女性所「帶給」男性的恩報或奉獻對男性而言，都是獲得禮物的狀態。

因此本章研究除延續上一章提到報恩還情的義務外，另以不求回報的主動贈予、以婚姻作為報恩方法等情節析論異類女性與人類男性間的婚戀主題，探討他們間的婚戀關係是建立在「單方給予」或「回報恩情」的基礎上產生的，這些異類女性的行為滿足了人類男性在家庭或個人成就中有所缺憾與匱乏之物，除了對這些男性的生命產生持續付出的責任感之外，對男性而言，無論異類女性給予何種付出或犧牲，都是使男性自身獲得異類女性的禮物。此情的往來不僅強化男女雙方的關係與情意，更是透過異類女性無畏的勇氣與主動性，表現出「異類之情更勝人情」的真情的可貴。

第一節 異類女性不求回報的無私精神

自先秦以來，男女的身分區別與行為舉止始有規範，《禮記·曲禮上》：「男女不雜坐。不同椀、枷。不同巾、櫛，不親授。嫂叔不通問，諸母不漱裳。外言不入於梱，內言不出於梱。女子許嫁，纓；非有大故，不入其門。姑、姊、妹、女子子，已嫁而反，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食。父子不同席。男

¹¹⁴ 黃麗卿：〈論蒲松齡「情禮觀」之意涵——以《聊齋誌異》「異史氏曰」為探討核心〉《宗教哲學》季刊，2013年，第65-66期，頁85。

¹¹⁵ 德希達認為，贈禮是一個限定的概念，責求與義務和贈禮行為本身並不相容，若送出東西成為義務，便無法被稱為贈禮。因此贈禮的背後並非強制，而是無限式的給予。出自卡普托(John D. Caputo)著，鄧元尉譯：〈不可能的使徒——德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念〉。

¹¹⁶ 馬西翁認為，贈予者送出一件贈禮，並不只是單純移交一存有者，而是將物品視為「可贈予的」，贈予性則是一種贈予的義務，贈予者受到「餽贈」的約束而去贈予某物，以此建立起贈予的循環。出自卡普托(John D. Caputo)著，鄧元尉譯：〈不可能的使徒——德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念〉，頁69。

女非有行媒，不相知名。非受幣，不交不親。」¹¹⁷男女有別，《孟子·離婁》孟子回答淳于髡男女授受不親為「禮」的展現。¹¹⁸亦說明異性交際概念必須有所區隔，於此，禮對婚姻也有詳盡規範，《禮記·昏義》：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。故君子重之。」¹¹⁹昏禮者，禮之本也。古代婚姻禮俗的意義，除了合兩姓之好以外，透過儀式將兩性間的關係緊密地結合：

敬慎、重正，而後親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。¹²⁰

從家庭作為核心，將人在社會上的角色與定位不斷往外推進，昏禮成為一個人在社會中立命的根本，由此，昏禮對一個人的重要性得以展現。而《禮記》對昏禮與兩性的規範、細節描述為後世的婚姻建立重要的概念，後世對兩性概念或是婦德規範也逐漸成為家庭與社會中的道德標準。

但在《聊齋誌異》中，作者對異性間的婚戀情節闡述卻是著重於兩性間的「至情」展現，透過「異類女性」的設定，使兩性的愛情能跳脫傳統道德規範，由於相戀的對象必非人類而是「異類」，因此人類社會的婦德標準與框架便不顯明。黃麗卿教授在〈蒲松齡情禮觀〉一文中提出異類女性的情強烈，但並非義無反顧地強求他人之愛，而是能夠兼容禮教，認為情感熱烈卻不違禮之行為，才是蒲松齡理想中的女性形象。從「異史氏曰」對喬女、小梅、細柳等的稱許，可知蒲松齡對父權社會中的男尊女卑、「女主內」等既有觀念作出反思，其論「禮」的價值意涵還是以「情」為基礎，以「情」為本。¹²¹以此而言，蒲松齡想透過異類間的婚戀故事傳遞的，是人與人之間產生最真切的情意，這些情意的展現雖然有時跳脫傳統定義的框架，比如異類女性主動追求男性，或是與男性私定終生。但在這裡必須注意到的是，脫離框架的情節敘述，只是蒲松齡拿來做為展現世間情感美好的一面的方法，脫去禮的規範，將情感中純粹的一面展露出來，為了他人而付出的行為，便是人與異類婚戀故事傳遞的宗旨。

¹¹⁷ 齊魯書社：《武英殿十三經註疏》（山東：齊魯書社，2019年）（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏《禮記正義》卷二，頁30。

¹¹⁸ 淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」曰：「今天下溺矣，夫子之不援，何也？」曰：「天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？」。孟子與淳于髡談禮，是將男女之間應有分際作為基本禮節。《十三經註疏》（台北：藝文印書館股份有限公司，2011年），頁134。

¹¹⁹ 齊魯書社：《武英殿十三經註疏》（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏《禮記正義》卷二十九，頁56。

¹²⁰ 齊魯書社：《武英殿十三經註疏》（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏《禮記正義》卷二十九，頁59-60。

¹²¹ 黃麗卿：〈論蒲松齡「情禮觀」之意涵——以《聊齋誌異》「異史氏曰」為探討核心〉，頁84。

而《聊齋誌異》中人與異類的愛戀情節，已有多項研究進行論述。綜觀全書中的情節可見，人與異類的婚戀關係時，首要注意的是異類女性行為的背後意涵，其次是異類女性真情的精神展現。女性在故事中扮演的角色行為背後意義在於幫助男性完成生命中所欠缺的部份。李彤考察全書中，以愛情為主題的敘事大約占四分之一，並整理女鬼退出男性生命作為結局之原因，其一便是受主題影響「真摯愛情的偉大就在於其中蘊含的犧牲精神」¹²²。此外，黃麗卿教授曾提出「成全之情」之概念，探究蒲松齡筆下的狐女，在面對值得託付終生的對象時，他們表現愛情的方式便是不求回報，以成全書生的生命目標為動力來助他們一臂之力：

其表現愛戀之情的方式，除了實踐報恩以及追求情欲的安頓外，更彰顯狐女不求「名分」，不求回報，一心只想積極主動幫助書生面對種種困境等自發性的行為表現，或是緣由於自我的抉擇，憑藉其勇於承擔的勇氣，或終生大事等。這些行為表現不求回報，不求「名分」，無怨無悔的付出其真情真意，朗現出其「成全之心」的愛戀之情¹²³

蒲松齡在描繪筆下的女性時，他所重視的是如何透過行為表現出女性的「至情」，異類女性不求回報，以奉獻自我成就他人的生命的至情表現為蒲松齡所關照的對象。透過這些情節，蒲松齡建立起了異類比人更具有人情味的模式，將無私給予的精神化入這些女性書寫，創造出不求回報、無怨無悔的情意展現。

一、 解人危難，捨情成禮

綜觀全書，蒲松齡在描寫男性與異類的戀愛情節時，一方面除了凸顯兩性為了情的實現，奮不顧身脫離禮教的束縛外，另一方面也展現了異類女性對男性付出真情卻不求回報的無私情義：

大抵可知《聊齋誌異》之狐女皆能表現勇於助人以及『捨情成禮』成全之情，其至情生命並非只是情之真的表現而已，更重要的是，情之『至』是要含有『善』與誠在其中，必須透過磨練與實踐過程，由此所表現的情禮兼得之美，以及所反映的禮之真精神，才是真正的『至情』價值。¹²⁴

於此處，無論是成全之情或捨情成禮，蒲松齡刻畫女性異類角色與男性之間的

¹²² 李彤：〈明月何曾是兩鄉——《聊齋誌異》愛情篇目中女鬼退出情節研究〉，頁 37。

¹²³ 黃麗卿：〈聊齋誌異中狐女「成全之情」的價值意涵〉《聊齋誌異的女性書寫》，頁 187。

¹²⁴ 黃麗卿：〈聊齋誌異中狐女「成全之情」的價值意涵〉《聊齋誌異的女性書寫》，頁 212。

關係，著重於女性對男性的付出，成為至情的展現。如此除了表現萬物有情以外，更以無私地成全他人並削減自己的欲求，深化了花妖鬼狐比起人還更有情的印象。而值得注意的是，異類女性完滿人類男性的缺憾或願望的情節往往符合人與人之間的人倫關係。

在故事中，異類女性角色雖然對主角懷著愛意，但他們所表現出的行為與精神絕不會是以要自私地佔據主角為出發點的方式對待他，而是能夠以為主角設身處地的立場，思考怎麼選擇或怎麼做才是對主角最好、最幸福的選擇。即使兩人最後無法結合，他們也會選擇無私地退讓，蒲松齡在這裡不但描繪了對人類精神展現的理想型外，更是寄寓了他對人的「真誠」之情的想像。明代小說家馮夢龍在《情史》序文就曾提及：

天地若無情，不生一切物。一切物無情，不能環相生。生生而不滅。由情不滅故。四大皆幻設，惟情不虛假。有情疏者親，無情親者疏。無情與有情，相去不可量。我欲立情教，教誨諸眾生。子有情于父，臣有情于君。推之種種相，俱作如是觀。萬物如散錢，一情為線索。散錢就索穿，天涯成眷屬。若有賊害等，則自傷其情。如睹春花發，齊生歡喜意。盜賊必不作，奸宄必不起。佛亦何慈悲，聖亦何仁義。倒卻情種子，天地亦混沌。無奈我情多，無奈人隋少。愿得有情人，一齊來演法。¹²⁵

其創作初衷「又嘗欲擇取古今情事之美者，各著小傳，使人知情之可久」表現出情不只是慾望的展演，也是人心最真實、純粹的意念表達。而至情展現出的無私奉獻精神，同時也成為了異類女性贈與主角的一份生命之禮，女性的至情成為對主角而言的一份禮物，成全了主角在禮教世界的圓滿。

艾倫·泰斯塔(Aliain Testart)認為禮物的精神包含贈予者善意的行動，贈予者不求回報的付出。「贈予並不是為了要求回報，甚至可以說幾乎是恰恰相反」¹²⁶此類故事以個人報恩酬情為表，裏則體現出女性不求回報、義無反顧的無私精神，而此大我除了體現情與禮教的平衡之外，更重要的是此為女性在情節中發揮個人選擇的成果。

據黃麗卿教授探討聊齋中女性對情感追求的主動性而言，可得知聊齋中的女性並非完全盲目順從傳統禮教對女性的要求，而是具有自主意識選擇符合禮教、道德層面的行為面對情愛，展現出真實感人的生命意涵。¹²⁷而此情的展現

¹²⁵ (明)馮夢龍：《古典名著聚珍文庫：情史》（杭州：浙江古籍出版社，2011年），頁1。

¹²⁶ 艾倫·泰斯塔(Aliain Testart)對牟斯的禮物義務論提出質疑，認為贈予是免費地將某樣東西轉讓給他人，而交換模式才是交換的雙方獲得等值回報的條件，因此贈予並非交換。出自艾倫·泰斯塔(Aliain Testart)：〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉。

¹²⁷ 根據黃麗卿教授的歸納，《聊齋志異》中的女性自覺朝向兩種選擇，不管從順從或反抗中的抉擇意識，大抵已將「道德自律」與「性情自覺」兩者融合，展現出真實感人的生命意涵。黃麗卿：《《聊齋志異》的女性書寫》，頁110。

與傳統禮教的情禮觀產生差距，《禮記·曲禮上》：男女非有行媒，不相知名；非受幣，不交不親。故日月以告君，齊戒以告鬼神，為酒食以召鄉黨僚友，以厚其別也。¹²⁸男女有別，禮記的情教傳統男女無婚約前不親暱相處，對比蒲松齡筆下主動的異類女性，作者更強調女性的自我奉獻和無私給予的精神，使他們無論處於何種狀態皆能為人類男子付出一己。

〈蓮香〉中的狐女蓮香與女鬼李女對比，李女起初為滿足情愛的慾望誘惑桑生，贈繡屨一鉤以誘惑桑生審玩，適桑生玩弄繡鞋時出現並滿足自身對情愛的缺失。以繡鞋為信物表現李女對桑生性的挑逗，卻因自身的私心而使桑生生命垂危，相較之下，蓮香不但不危害桑生，反而處處為其日漸衰弱的身體擔憂，甚至在桑生執迷不悟時多次訓斥：

逾夕戲蓮香曰：「余固不信，或謂卿狐者。」蓮亟問：「是誰所云？」笑曰：「我自戲卿。」蓮曰：「狐何異於人？」曰：「惑之者病，甚則死，是以可懼。」蓮香曰：「不然。如君之年，房後三日精氣可復，縱狐何害？設旦旦而伐之，人有甚於狐者矣。天下病尸瘵鬼，寧皆狐虫死耶？雖然，必有議我者。」生力白其無，蓮詰益力。生不得已，洩之。蓮曰：「我固怪君憊也。然何遽至此？得勿非人乎？君勿言，明宵當如渠窺妾者。」是夜李至，才三數語，聞窗外嗽聲，急亡去。蓮入曰：「君殆矣！是真鬼物！暱其美而不速絕，冥路近矣！」生意其妒，默不語。¹²⁹

蓮香的言行皆以桑生著想為出發點，當桑生與女鬼相處甚密時，蓮香的憤怒與擔憂並非如桑生推測的嫉妒之情般膚淺，反之，他處處為桑生的身體著想，甚至兩次為桑生用藥，醫治桑生的身體。蓮香的至情也從此展現，深知桑生為鬼所魅喪失精氣而不自知，因此以三個月為期，找尋藥草來恢復桑生的精氣「蓮解囊出藥，曰：『妾早知有今，別後採藥三山，凡三閱月，物料始備，瘵蟲至死，投之，無不蘇者。然症何由得，仍以何引，不得不轉求效力。』¹³⁰」別後採藥的敘述，蓮香早知桑生無法自持，又無法說動桑生脫離女鬼的糾纏，便前往山中採藥。作者以蓮香自言採藥三山，凡三閱月的敘述簡單概括蓮香對桑生的付出，但用字精鍊，採藥的艱辛與藥的難尋傳達蓮香對桑生的用心與深情。

蓮香兩次用藥物治療桑生，藥物帶來生機恢復與再造使桑生與蓮香間的關係更加緊密，使兩人從原本僅僅只在身體與情愛間的聯繫轉變的更加緊密，由蓮香不畏辛勞採藥、製藥、療救的過程，將兩人的關係加深為性命的給予及延續。經過兩次的施藥療救，蓮香對桑生而言不再只有單薄的身體、情愛關係，轉而變成績命、救命的恩情關係。

「服藥」的情節同樣出現在〈翩翩〉的羅子浮身上，但羅子浮並非服食藥

¹²⁸齊魯書社：《武英殿十三經註疏》（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏 《禮記正義》卷二，頁 32。

¹²⁹（清）蒲松齡：《聊齋志異》，頁 112。

¹³⁰（清）蒲松齡：《聊齋志異》，頁 113。

物，情節中是將山洞中的流水作為治療瘡瘍的藥物：

日就暮，欲趨山寺宿，遇一女子，容貌若仙，近問：「何適？」生以實告。女曰：「我出家人，居有山洞，可以下榻，頗不畏虎狼。」生喜從去。入深山中，見一洞府，入則門橫溪水，石梁駕之。又數武，有石室二，光明徹照，無須燈燭。命生解懸鶉，浴於溪流，曰：「濯之，瘡當愈。」又開幃拂褥促寢，曰：「請即眠，當為郎作褲。」乃取大葉類芭蕉，剪綴作衣，生臥視之。制無幾時，折迭床頭，曰：「曉取著之。」乃與對榻寢。生浴後，覺瘡瘍無苦，既醒摸之，則痂厚結矣。詰旦將興，心疑蕉葉不可著，取而審視，則綠錦滑絕。少間具餐，女取山葉呼作餅，食之果餅；又剪作雞、魚烹之，皆如真者。室隅一罍貯佳醞，輒復取飲，少減，則以溪水灌益之。數日瘡痂盡脫，就女求宿。¹³¹

翩翩將羅子浮帶回山洞並醫治其爛瘡，翩翩以水洗淨羅子浮身上的爛瘡，以流動的溪水為藥，是將水的潔淨作為對骯髒的身體的淨化物。水更是文學中常見的象徵，《論語》：「逝者如斯夫，不舍晝夜」，〈漁父〉的滄浪之水、孟子的〈孺子歌〉等眾多文學敘述中，水具有多重象徵意涵，許多神話敘事中也提到生命由洪水的劫難中重新誕生的情節，或是在宗教中也常出現以水的潔淨去除汙穢的功能，如聖經中的受洗，或是佛道中菩薩手持淨瓶中的甘露皆有此意義。除了代表連續不絕或逝去以外，水亦具有洗淨的意涵。葉舒憲教授在神話原型理論中敘述水的特質：

水這個原型性象徵，其普遍性來自於它的複合的特性：水既是潔淨的媒介，又是生命的維持者。因而水既象徵著純淨又象徵著新生命。在基督教的洗禮儀式中這兩種觀念結合在一起了：洗禮用水一方面象徵著洗去原罪的污穢，另一方面又象徵著即將開始的精神上的新生。¹³²

翩翩用來洗浴羅子浮的水不僅具有潔淨的能力，更能夠使羅子浮在塵世沾染的瘡瘍無苦，結了一層厚厚的痂，再飲山洞中的溪水內服，使水的潔淨能力由內外相輔，數日便使瘡痂盡脫，象徵羅子浮透過水的力量在肉體或生命精神中重生。羅子浮的病症透過水得到療救，水也將羅子浮沾染的汙穢洗去，回復原本的樣貌同於將過去的不堪與汙穢被洗淨昇華，代表羅子浮脫離原先的樣貌，重獲新生。

而入山遇仙是傳統敘事中的母題，如陶淵明〈桃花源記〉、《幽明錄·劉晨阮肇》中可見到仙鄉母題於六朝時期就已存在，凡人透過進入山洞或深山的過程踏入仙境，山洞或深山便是將仙界與凡塵劃分的界線無論是〈劉晨阮肇〉或

¹³¹ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 216。

¹³² 葉舒憲：《神話——原型批評》(西安：陝西師範大學出版社，1987年)，頁 228。

〈翩翩〉，文中多強調異界女性的美，將女性的身體美與帶來的救贖貫串整個故事，美好的女性救人於危機之中，作者不僅是使女性承擔了拯救者的角色，更是透過女性的救贖，讓長期對情愛壓抑的男性能得到一絲慰藉，正如馬庫色所言：「人的本能需要的自由滿足與文明社會是相抵出的，因為進步的先決條件是克制和延遲這種滿足」¹³³。異界女性的存在，正是滿足了這些在現實生活中遭逢苦難與壓抑的靈魂：

女在洞中，輒取葉寫書，教兒讀，兒過目即了。女曰：「此兒福相，放教入塵寰，無憂至臺閣。」未幾兒年十四，花城親詣送女，女華妝至，容光照人。夫妻大悅。舉家宴集。翩翩扣釵而歌曰：「我有佳兒，不羨貴官。我有佳婦，不羨綺禱。今夕聚首，皆當喜歡。為君行酒，勸君加餐。」既而花城去，與兒夫婦對室居。新婦孝，依依膝下，宛如所生。生又言歸，女曰：「子有俗骨，終非仙品。兒亦富貴中人可攜去，我不誤兒生平。」新婦思別其母，花城已至。兒女戀戀，涕各滿眶。兩母慰之曰：「暫去，可復來。」翩翩乃剪葉為驢，令三人跨之以歸。¹³⁴

這些「他界」故事常具有一種遊歷過程，雖然會因文化的差異產生流變，但人類的基本情感卻大致相同；從中顯示人類想要打破現實時空的拘囿，由於擬想過深，遂將「他界」移植到此現實世界中，使之成為其中的一部分，以增加真實感。¹³⁵羅子浮的經歷本身即是經典的神話故事，進入他界→他界遊歷→回歸現實的過程，讓劉子浮從長滿爛瘡，幾乎瀕死轉為新生，並獲得家庭圓滿、血脈延續。

但在這邊，主要討論的並非遊歷他界的母題，而是異類女性不求回報，無私奉獻以援助男性主角脫離困境的過程，如此情節不僅在〈蓮香〉、〈翩翩〉、〈狐女〉中，狐女即使受到伊袞家人驅之，仍在伊袞遇難時給予救助：

翁自與同衾，則狐不至；易人則又至。伊問狐，狐曰：「世俗符咒何能制我。然俱有倫理，豈有對翁行淫者！」翁聞之，益伴子不去，狐遂絕。後值叛寇橫恣，村人盡竄，一家相失。伊奔入昆侖山，四顧荒涼。日既暮，心恐甚。忽見一女子來，近視之，則狐女也。離亂之中，相見忻慰。女曰：「日已西下，君姑止此。我相佳地，暫創一室以避虎狼。」¹³⁶

狐女與伊袞相戀，卻被伊袞家人以符咒驅離，狐女在救助伊袞後贈予他一份財寶，計半生吃不盡矣，展現對伊袞的真情。從其自言：「被人厭棄，已拚永絕；

¹³³ 馬庫色著，黃勇、薛民譯：《愛欲與文明》（上海：譯文出版社，1987年），頁56。

¹³⁴ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁217。

¹³⁵ 賴芳伶：〈擬真敘事，如夢抒情—細讀《聊齋志異》〈寒月芙蕖〉與〈翩翩〉〉（台師大學報，2010年3月，55卷第1期），頁158。

¹³⁶ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁757。

今又不能自堅矣。」可見狐女對伊袞無私的奉獻與誠心相待的情感，知道自己雖無法與伊袞有任何結果，仍不求回報安頓好伊袞，並為他規劃未來，其真情誠意時為難得。

二、 奔女俠風，奉獻之禮

「是以昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外，入，揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎、重正昏禮也。」¹³⁷古代的婚禮形式必須經過納采、問名、請期等過程，經由此禮告知他人男女雙方永結之好，同時，《禮記》亦提及：「聘則為妻，奔則為妾」奔非正禮，禮節不全。私下約定終生的男女在禮法中並不同於拜迎而締結婚姻的關係，男女的私下約定同時也是受到挑戰的，如《詩經·將仲子》：

將仲子兮、無踰我里、無折我樹杞。豈敢愛之、畏我父母。仲可懷也、父母之言、亦可畏也。

將仲子兮、無踰我墻、無折我樹桑。豈敢愛之、畏我諸兄。仲可懷也、諸兄之言、亦可畏也。

將仲子兮、無踰我園、無折我樹檀。豈敢愛之、畏人之多言。仲可懷也、人之多言、亦可畏也。¹³⁸

不待父母之命、媒妁之言，鑽穴隙相窺，逾牆相從，則父母國人皆賤之。《孟子·滕文公下》對尚無媒妁之言約定婚姻的男女私會，有如此批評，而〈將仲子〉中的女子對愛人的勸告亦然，無非是擔憂被旁人發現，但男女私下相好，約定終生的情節在蒲松齡筆下卻是常見的，如〈紅玉〉：

一夜，相如坐月下，忽見東鄰女自墻上來窺。視之，美；近之，微笑。招以手，不來亦不去。固請之，乃梯而過，遂共寢處。問其姓名，曰：「妾鄰女紅玉也。」生大愛悅，與訂永好，女諾之。夜夜往來，約半年許。¹³⁹

主角相如與紅玉私定終生，並夜夜往來，和蓮香「夜來叩齋」、「三五宿輒一至」相同，蒲松齡將主角和異類女性的交往設定為夜晚相會，雖然此舉與禮法有相違之處，但即使夜奔，男女之間相互傳遞的情意真切，與後來的情結論之，男女之間的真情與臨危後的付出是不容質疑的。夜奔雖不完全受禮教接

¹³⁷ 齊魯書社：《武英殿十三經註疏》（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏 《禮記正義》卷二十九，頁 56。

¹³⁸ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 290。

¹³⁹ （清）蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 134。

受，但作者想表達至情摯愛是不受任何形式拘束的。

此外，異類女性在感情中不求回報的無私付出，往往能為主角解決生活中的重大困境，此情節大多與家庭延續、功成名就有關，主角往往因得到異類女性的付出或幫助，使自己的生命歷程得到圓滿的結局。如〈房文淑〉中，房文淑為有妻無子的主角產下一子：

積六七年，居然琴瑟，並無追捕逃者。女忽生一子。鄧以妻不育，得之甚喜，名曰「兗生。」女曰：「偽配終難作真。妾將辭君而去，又生此累人物何為！」鄧曰：「命好，倘得餘錢，擬與卿遁歸鄉里，何出此言？」女曰：「多謝，多謝！我不能脅肩諂笑，仰大婦眉睫，為人作乳媪，呱呱者難堪也！」鄧代妻明不妒，女亦不言。月餘鄧解館，謀與前川子同出經商，告女曰：「我思先生設帳，必無富有之期。今學負販，庶有歸時。」女亦不答。至夜，女忽抱子起。鄧問：「何作？」女曰：「妾欲去。」鄧急起追問之，門未啟，而女已杳。駭極，始悟其非人也。鄧以形跡可疑，故亦不敢告人，托之歸寧而已。初，鄧離家與妻妻約，年終必返；既而數年無音，傳其已死。兄以其無子，欲改醮之。妻更以三年為期，日惟以紡績自給。¹⁴⁰

自宋代程朱理學興起後，歷史上對婦女的貞操觀念便顯得嚴格起來，程頤回應寡婦是否能再嫁時回答「然餓死事極小，失節事極大」被收錄在朱熹《近思錄》中，朱熹在〈與陳師中書〉以程頤的觀念回答自己對婦女再嫁的立場。明代中後期，從一而終變成女性道德的最高標準，荒謬如《儒林外史》的王蘊，在女婿病死後逼迫女兒絕食而死，還稱讚女兒的行為，可見當代對待無夫之婦的苛刻，對婦女道德的壓迫。但在明清時期的南部官府檔案中可見，實際上在士階層以下的家庭，娘家對已婚婦女的處境仍有些許保障。鄧生本與妻子相約一年後返家，既而數年無音，傳其已死。兄以其無子，欲改醮之。妻更以三年為期，日惟以紡績自給。¹⁴¹從清初資料來看，當時因夫家窮困而被娘家支持改嫁者也有其例子，於明清女性而言，娘家是出嫁後的依託與後盾，從官府檔案統計可見夫家因女子頻頻回娘家而報官協調，可見娘家對當時的女性而言確實有其作用。而從毛利平〈清代下層婦女與娘家的關係——以南部縣檔案為中心的研究〉一文梳理出清代初期，女性的娘家可以主動為婦女決定是否改嫁禍容忍夫家的對待，娘家的關鍵作用為調節女子與夫家的關係¹⁴²。由此論之，鄧妻在丈夫毫無音訊後，其兄欲為改醮並非特例。

¹⁴⁰ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 842。

¹⁴¹ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 842。

¹⁴² 毛利平教授提及家庭暴力與生計問題往往是導致下層家庭婚姻瓦解的原因，而娘家在此過程中便能起到重要的作用，在提出調節與經濟資助皆未能達到使夫妻雙方回歸和諧的效果時，娘家便有主動謀求離異，幫助女兒尋求生路以及控制再嫁權。出自毛利平：〈清代下層婦女與娘家的關係——以南部縣檔案為中心的研究〉《近代中國婦女史研究》第 21 期(2013 年 6 月)。

而鄧生妻子不育，而房文淑未鄧生產下一子，是為鄧生能延續血脈，成全其家庭，而房文淑為鄧生付出不只是延續子嗣，更是將孩子交予鄧生夫妻撫養：

一日既暮，往扃外戶，一女子掩入，懷中繡兒，曰：「自母家歸，適晚。知姊獨居，故求寄宿。」妻內之。至房中，視之，二十餘麗者也。喜與共榻，同弄其兒，兒白如瓠。嘆曰：「未亡人遂無此物！」女曰：「我正嫌其累人，即嗣為姊後，何如？」妻曰：「無論娘子不忍割愛；即忍之，妒亦無乳能活之也。」女曰：「不難。當兒生時，患無乳，服藥半劑而效。今餘藥尚存，即以奉贈。」遂出一裹，置窗間。妻漫應之，未遽怪也。既寢，及醒呼之，則兒在而女已啟門去矣。¹⁴³

鄧生妻子遇見房文淑，而文淑則直接將孩子交予鄧妻，並供給藥方讓鄧妻能順利撫養孩子，並再贈金使鄧妻能獨力撫養孩子：「別後慮姊無豢養之資，因多方措十餘金來。」使鄧生妻子能有足夠的資本保全自己與孩子。相同的情況也出現在〈紅玉〉，狐女紅玉本與相如私定終生，因相如之父以不合禮教為由阻撓，紅玉便為相如尋覓良偶主動退出這段感情，而後再相如遇劫，父親、妻子相繼亡去，孩子亦失其所蹤之時，重新得到紅玉的幫助。紅玉不但表明身分，甚至為相如保全孩子，與相如共組家庭，成全所缺：

兒牽女衣，目灼灼視生。細審之，福兒也。大驚，泣問：「兒那得來？」女曰：「實告君，昔言鄰女者，妄也，妾實狐。適宵行，見兒啼谷中，抱養於秦。聞大難既息，故攜來與君團聚耳。」生揮涕拜謝，兒在女懷，如依其母，竟不復能識父矣。天未明，女即遽起，問之，答曰：「奴欲去。」生裸跪床頭，涕不能仰。女笑曰：「妾遊君耳。今家道新創，非夙興夜寐不可。」乃剪莽擁篲，類男子操作。生憂貧乏，不自給。女曰：「但請下帷讀，勿問盈歉，或當不殍餓死。」遂出金治織具，租田數十畝，雇傭耕作。荷鋤誅茅，牽蘿補屋，日以為常。¹⁴⁴

紅玉不僅為相如找回孩子，還留下來協助相如撫養孩子、支持家庭經濟，最後更是預先謀劃，助相如重新收回先前被剝奪的科考資格：「妾前以四金寄廣文，已復名在案。若待君言，誤之已久」紅玉的行動不僅延續了相如的血脈，更使他重返科考。紅玉與相如雖然只締結了短暫的情緣，但在相如身陷困境時，紅玉展現無私的關懷與協助，幫助相如解決困境。異史氏評其「非特人俠，狐亦俠也」，紅玉對相如情義皆具。蒲松齡以「俠」稱讚紅玉，陸又新評其為「蒲

¹⁴³ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 842-843。

¹⁴⁴ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 136。

松齡所謂的『俠』——，事實上是愛情的最高境界」¹⁴⁵，同樣表達對紅玉對馮生自始至終的關切與奉獻，使愛情昇華到更高境界。

「女性不斷的自我奉獻」此情節敘事，仍可視為女性奉獻己身作為贈禮，使男性成為兩性間的受益者。對德希達(Jacques Derrida)而言，贈禮的背後並非強制性的給予，而是贈予者自身願意不斷奉獻自我的過程。對他而言「責求與義務是和贈禮不相容的。如果這是件贈禮，我便沒有義務去執行它；若它是個義務，我就不是在送一件贈禮」¹⁴⁶因此禮物是被給予而不求回報的，以上異類女性對主角的無私奉獻，無論是翩翩、紅玉或蓮香等異類女子，他們彰顯出聊齋中的女性在情感上透過主動追求感情與付出，展現其具勇氣、智慧、無私奉獻的精神，對困頓中的男性而言確實是份大禮。而女性的行動則又展現出女性自覺價值觀中雖不完全順服傳統社會規範，但又同時合乎禮教的形式規準，展現女子的自主意識有著「知己之情，以身相許」的精神，此並非以女強人的形象角度切入，而是以女性自覺的角度探討女性情感自主的意識在故事中能夠彰顯出來。

這些異類女性在情與禮之間的平衡乃寄託了蒲松齡對禮必須合乎人情，以此顯現社會中人情之美，晚明強調至情抒發，李贄所謂：「若夫失卻童心，便失卻真心；失卻真心，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。」失去真心者非真人，又謂：「然縱不讀書，童心固自在也；縱多讀書，亦以護此童心而使之勿失焉耳」透過真心和真情來呈現世間禮之本，讀書學習社會的規範與禮教，並非使人失去真心性情，而是透過「禮」使人的真心真情不被耗損。而從蒲松齡在文中描述的異類女性特質上，可見禮與情平衡的核心概念，女性即使表現出自主意識與自覺，但這些精神與行為仍然是彰顯出真性情感與理智的平衡。

第二節 「執箕帚」與「延宗嗣」——以婚姻作為對男性的恩情酬報

《聊齋誌異》的篇目不乏以女性角色為篇名的故事，但細覽諸文，以女性為篇名，卻幾乎以男性為敘事視角，而女性有時只能成為配角。透過男性的觀點和經歷，主述男子與女性相遇，而男子又遇上什麼事件，透過女性的協助或參與，最後達到圓滿的結局。陳治國〈論《聊齋誌異》的男權色彩〉論述男子用筆多實，處於明處，貫穿故事的始終；女子用筆多虛，常出於暗處，隨著男

¹⁴⁵ 陸又新：《聊齋誌異中的愛情》，頁 66。

¹⁴⁶ (美)約翰·卡普托(John D. Caputo)著，鄧元尉譯：〈不可能的使徒——德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念〉，頁 80。

子際遇的變化或隱或顯。¹⁴⁷陸又新將報恩情節歸為男女雙方開展愛情的動力，並將其梳理為四類：1.報救命之恩：報恩是愛情的原始動力。2.報前世之恩。3.報養母之恩。4.報知己之恩。

前一節已說明古代婚禮規定與蒲松齡如何使筆下角色突破禮教的框架，讓異類女性主動追求情愛。本節則接續上一節的異類女性情義觀點，論述異類女性以自身相許，將婚姻愛情作為對男性的恩情酬報。同時也承接將婚姻報恩視為「禮物」之概念，以牟斯與馬西翁(Jean-Luc Marion)將贈予為人情往來的義務論述導入異類女性的報恩行動，梳理異類女性以婚姻為報的意義在於她或她的家人曾接受男性的恩澤，因此以婚姻為報。在填補男性生命中的欠缺之處的同時，也滿足自身應回報恩情的義務性。

一、 鬼妻或異類妻子

上一節提到異類女性以身相許或無私地奉獻自我，為男性延續血脈或救助其脫離困境，本節則以「恩情回報」為主軸，論述異類女性的報恩情節。在蒲松齡筆下，異類相戀、異類婚姻的篇目不在少數，但可透過異類女性以婚戀作為回報的情節，論其重情重義的本質。

〈褚遂良〉中的狐女重情重義，主角趙某前世為唐代名臣褚遂良，因曾施恩於狐女，狐女便時時惦記，尋找恩人多年，終於在恩人轉世後相遇來報。而趙某初次見到狐女時，正好生了重病，有賴狐女為其治病「遂以手按趙腹，力摩之。覺其掌熱如火。移時，腹中痞塊，隱隱作解拆聲。又少時，欲登廁。急起，走數武，解衣大下，膠液流離，結塊盡出，覺通體爽快。」¹⁴⁸而後，狐女又自薦婚姻，和趙某結為連理：

趙乃導入家，土莖無席，灶冷無煙，曰：「無論光景如此，不堪相辱；即卿能甘之，請視甕底空空，又何以養妻子？」女但言：「無慮。」言次，一回頭，見榻上氈席衾褥已設；方將致詰，又轉瞬，見滿室皆銀光紙裱貼如鏡，諸物已悉變易，几案精潔，肴酒並陳矣。遂相歡飲。日暮，與同狎寢，如夫婦。¹⁴⁹

王立、劉暢及杜芳三位學者在研究聊齋的婚姻報恩主題時，論述蒲松齡筆下的報恩主題已超越生死與種族界線「將女鬼和花妖狐魅賦予了具有正常人情感行為的角色期待」¹⁵⁰報恩的義務突破禮教的限制，使異類女性得已主動的追求男

¹⁴⁷ 陳治國：〈論《聊齋誌異》的男權色彩〉（《聊齋誌異研究》，2001年第四期），頁59。

¹⁴⁸ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁816。

¹⁴⁹ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁816。

¹⁵⁰ 王立、劉暢、杜芳：〈婚姻報恩與《聊齋誌異》報恩主題〉（《遼東學院學報》2007年12月，第9卷第6期），頁106。

性，主動表明自己的情意，而這也是作者將異類女性寫進婚姻報恩的原意，透過異類與人的差異性，異類女性相較人類更加自由，也更能夠真誠的表現自我的情感，再將「有情有義」的人格特質融入異類女性的書寫，使其不僅有情，更有勇氣為實現情與義的主動行為。

〈聶小倩〉一文，聶小倩受到惡鬼控制，由書生甯采臣和燕赤霞所救。小倩起初欲迷或甯采臣，但甯采臣性格剛直、志誠，面對小倩主動獻身、投以黃金皆不為所動，不取不義之物、不行違禮之事，使小倩心生敬佩：「此漢當是鐵石」。

爾後，小倩因心生敬佩而不敢欺，遂轉而提醒甯采臣務必與燕赤霞同住，否則將遭遇不測，同時自述身世，表明自己同樣不欲惑人，先前行為乃受惡鬼相逼：「妾閱人多矣，未有剛腸如君者。君誠聖賢，妾不敢欺。小倩，姓聶氏，十八夭殂，葬於寺側，被妖物威脅，歷役賤務，腆顏向人，實非所樂。今寺中無可殺者，恐當以夜叉來。」¹⁵¹。而甯采臣同時感念小倩的相助，便答應為小倩遷移屍骨，重新安葬一處，使小倩復得安寧：

甯乃託有妹葬此，發掘女骨，斂以衣衾，賃舟而歸。甯齋臨野，因營墳，葬諸齋外，祭而祝曰：「憐卿孤魂，葬及蝸居，歌哭相聞，庶不見陵於雄鬼。一甌漿水飲，殊不清旨，幸不為嫌。」祝畢而返。後有人呼曰：「緩待同行。」回顧，則小倩也。歡喜謝曰：「君信義，十死不足以報。請從歸，拜識姑嫜，媵御無悔。」遂與俱至齋中，囑坐少待，先入白母。母愕然，時甯妻久病，母戒勿言，恐所駭驚。言次，女已翩然入，拜伏地下，甯曰：「此小倩也。」母驚顧不遑，女謂母曰：「兒飄然一身，遠父母兄弟。蒙公子露覆，澤被髮膚，願執箕帚，以報高義。」

152

小倩以甯采臣的誠信，決心欲以侍奉甯采臣的母親以報答恩情「願執箕帚，以報高義」，但甯母擔心「但生平止此兒，用承祧緒，不敢令有鬼偶」。自六朝以來的志怪小說中，不乏人鬼相戀成婚的例子，而人鬼成婚於《周禮》中始有規範，此誠來由已久，《周禮·地官·媒氏》有「禁遷葬者與嫁殤者」之語，可知《周禮》的時代以存有人鬼婚或死者遷葬和葬一事，而禮教則明文禁止，鄭玄注其「生不以禮相接，死而合之，是亦亂人倫者也」。

但人鬼成婚或死者合葬的冥婚卻從無消失於歷史上，也漸成為志怪小說的故事情節，自六朝以來，《搜神記》的〈紫玉〉、〈駙馬都尉〉、〈漢談生〉，以及《列異傳》的〈談生〉都是人鬼婚戀為主題的故事。蒲松齡被稱為「志怪小說之王」、「志怪小說集大成者」，筆下亦多有繼承六朝志怪體系而來的故事情節與主題，人鬼戀則為其中一種，與人與狐怪相戀同，皆由人與異類的相戀，傳遞

¹⁵¹ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 81。

¹⁵² (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 82。

了超越禮教的真情，而蒲松齡較其他小說不同的是，此類故事往往在情節上 遭遇困境，而異類女性此時會選擇退讓成禮，或是勇於打破困境的方法成全男性在生命中的缺憾。〈聶小倩〉裡，小倩雖操持家務且善解人心「女朝旦朝母，捧匜沃盥，下堂操作，無不曲承母志。黃昏告退，輒過齋頭，就燭誦經，覺甯將寢，始慘然去」¹⁵³但起初因為鬼物，甯采臣的母親對其抱持恐懼「日暮，母畏懼之，辭使歸寢，不為設牀褥」但此困境最後因小倩的誠心與真情，遂忘卻小倩為鬼，漸漸親愛如己出：

日漸稔，親愛如己出，竟忘其為鬼，不忍晚令去，留與同臥起。女初來未嘗飲食，半年漸啜稀醃。母子皆溺愛之，諱言其鬼，人亦不知辨也。無何，寧妻亡，母隱有納女意，然恐於子不利。女微知之，乘間告曰：「居年餘，當知肝膈。為不欲禍行人，故從郎君來。區區無他意，止以公子光明磊落，為天人所欽矚，實欲依贊三數年，借博封誥，以光泉壤。」母亦知無惡意，但懼不能延宗嗣。女曰：「子女惟天所授。郎君注福籍，有亢宗子三，不以鬼妻而遂奪也。」母信之，與子議。寧喜，因列筵告戚黨。¹⁵⁴

采臣母親憂「不能延宗嗣」道出作者敘人與異類婚戀故事時的重要主題為血脈延續，而小倩能克服此般困境，便與采臣共結連理，不僅完成了他對甯采臣救助之恩的回報，甯采臣最後不僅登科，還能有一子一女。大體而言，志怪小說所記述之故事內容，其所呈顯出的並不是「人鬼殊途」的情況，「人鬼並存」的想法在「鬼魂崇拜」觀念的影響下，鬼神的「神聖」世界與人間的「世俗」世界之間，似乎並沒有一條涇渭分明的界限。¹⁵⁵而其中值得關注的是，人鬼雖殊途，但在這類型女鬼相伴、生子的敘事中，女鬼仍有人性增加而鬼性漸消的過程。李彤論之，小倩雖以鬼妻的身分存在，「但以孤魂野鬼型態出場的小倩還是經歷了一個由鬼而到『人』的變化過程」¹⁵⁶。小倩從不食到可吃稀粥、懼怕劍袋到可掛起劍袋，都是透過對人間之「物」的碰觸展現其鬼性削減，人性增加。劍袋在故事初始，作為燕俠贈與甯采臣的護身之物，保有劍袋便可遠離鬼魅，在《太平御覽·地部》中，亦多敘述人以利器斬殺蛟龍等作亂異物「沔水隈潭極深，先有蛟為害，鄧遐為襄陽太守，拔劍入水，蛟繞其足，遐自揮劍截蛟數段，流血丹水，勇冠當時。于后遂無蛟患。」古代更是常有將桃木劍作為避邪用途，將避邪的桃木雕成斬殺用的劍形，而燕俠的劍能自動斬擊惡鬼，因此小倩初始對劍袋抱持著畏懼之心，以至於無法進入甯采臣的房間。而劍袋也能夠主動斬擊作亂的惡鬼並收入袋中，在唐傳奇〈虬髯客傳〉中，虬髯客亦以

¹⁵³ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 82。

¹⁵⁴ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 82-83。

¹⁵⁵ 謝明動：〈六朝志怪「冥婚」故事研究——以《搜神記》為中心考察〉（《東華漢學》第 5 期，2007 年 6 月），頁 47。

¹⁵⁶ 李彤：〈明月何曾是兩鄉——《聊齋誌異》愛情篇目中女鬼退出情節研究〉，頁 34。

囊收惡物，將負天下之惡人的頭顱、心肝收於囊中，而《西遊記》中的紫金葫蘆也有將物化為水的作用，葫蘆與囊革同樣有口徑小體積大的收物作用，燕赤霞的劍袋可收妖化水，虬髯客的囊革裝的是天下至惡之人，紫金葫蘆可化物為水，此三收納器物中的物品在故事情節中皆有將物與其原本型態脫離的意義，燕赤霞的俠客形象收妖的劍袋便成為避邪正義的象徵，使得原本是異物的小倩不敢近，而最後小倩可碰觸劍袋，便是象徵其由鬼物化人。而「女初來未嘗食飲，半年漸啜稀飴」則是以吃食作為生命力的展現，Marvin Harris：「食物在滋養集體的心智之前，必須先填飽集體的腸胃」¹⁵⁷、「食物既是少數人獲取權力與財富的源頭，通常也是多數人維持生命的營養之源」¹⁵⁸人類靠吃食作為滋養身體的方法，小倩透過漸漸能吃稀粥、碰觸劍袋的方式為其由鬼性轉為人性的關鍵，是因為有這項的轉變，小倩才能與甯采臣共育有一子一女之結局。

異類女性以婚姻為報，回報男子的救助恩情，是以牟斯論「禮物的義務」可見其中的意義：

對應於餽贈和接受的權利和義務，還存在著一系列關於享用和回報的權利與義務。但是，只要我們明白，事物之間有一套精神的關聯，事物在某程度上出於靈魂，而個體與群體在某程度上又都被當作事物來對待，那麼，這些緊密糾結在一起的對稱而又對立的權力與義務也就不矛盾了

159

個體間的付出和給予之間的聯繫及為禮物，甯采臣以正氣使小倩欽佩，遂告知其避險之方，甯采臣則以遷墳為回報，使小倩的靈魂得以安定，受此恩情的小倩，則以「君信義，十死不足以報」為報其義而侍奉甯采臣的家人。小倩與采臣為人皆有義，而其對對方的義以示感謝，遂成禮物迴圈，雙方間不斷給予禮物與回禮，也因此加強了雙方關係的緊密。

而〈花姑子〉、〈小梅〉、〈小翠〉則是以曾受主角救助的異類，使其子女前來報恩。而這些異類女性雖目的為報答主角對其父母的救助以外，與主角相處時更產生情愛，使其心甘情願為主角付出。〈花姑子〉中，花姑子原本施以麵餅，使安幼輿的癡病得以緩解，便是他為父親報恩的方法，但安幼輿的癡情軟化花姑子，使其為安幼輿付出更多：

謂安曰：「此宵之會，乃百年之別。」安驚問之，答曰：「父以小村孤寂，故將遠徙。與君好合，盡此夜耳。」安不忍釋，俯仰悲愴。依戀之間，夜色漸曙。叟忽然闖入，罵曰：「婢子玷我清門，使人愧怍欲死！」

¹⁵⁷ Marvin Harris 著，葉舒憲、戶曉輝譯：《食物與文化之謎》（台北市：書林，2004年），頁18。

¹⁵⁸ Marvin Harris 著，葉舒憲、戶曉輝譯：《食物與文化之謎》，頁20。

¹⁵⁹ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁21。

女失色，草草奔出。叟亦出，且行且詈。安驚孱愕怯，無以自容，潛奔而歸。¹⁶⁰

花姑子本以麵餅拯救安生的性命即可報恩，但感於安生的癡情，遂與其私下往來，本章的第一節以論及古代禮法中，男女私會或私奔不合於禮教，故男女私會被撞見時，往往會遭致批評與譴責，〈紅玉〉中相如父親即是，花姑子父親亦是。而安生對花姑子的癡情卻使他遭受生命的威脅，被蛇精悶死後的安生，面對救命恩人的危難，花姑子與其父親則是奮不顧身的以性命相搏，作為回報：

安曰：「卿何能起死人而肉白骨也？毋乃仙乎？」曰：「久欲言之，恐致驚怪。君五年前，曾於華山道上買獵獐而放之否？」曰：「然，其有之。」曰：「是即妾父也。前言大德，蓋以此故。君前日已生西村王主政家。妾與父訟諸閻摩王，閻摩王弗善也。父願壞道代郎死，哀之七日，始得當。今之邂逅，幸耳。然君雖生，必且痿痺不仁，得蛇血合酒飲之，病乃可除。」生銜恨切齒，而慮其無術可以擒之。女曰：「不難。但多殘生命，累我百年不得飛升。其穴在老崖中，可於晡時聚茅焚之，外以強弩戒備，妖物可得。」言已，別曰：「妾不能終事，實所哀慘。然為君故，業行已損其七，幸憫宥也。月來覺腹中微動，恐是孽根。男與女，歲後當相寄耳。」流涕而去。¹⁶¹

花姑子與其父為了拯救安生性命，願自損修行以啟代安生的劫難，花姑子不僅自損修行，最後更為安生產下孩子，花姑子奮命救助安生的性命，並為他產下後代，皆是因安生的癡情所感而致。

〈小梅〉與〈小翠〉的異類女性皆為狐女，小梅母親受王生恩澤，小翠母親受王元豐父親王太常的恩惠，變化為女性前來報恩。小梅幫助妻子逝去的王生整頓家族，小翠與癡傻的王元豐結為婚姻，並治好其癡病，他們象徵了禮與情兼具且勇於承擔家族義務與重擔者。黃麗卿教授論《聊齋誌異》中至情至義故事的女性角色，雖行為上標舉著「至情」的可貴，但同時也能顧及守禮與重禮的精神，對丈夫從一而終、顧全家族與大局，更細心地為丈夫謀畫未來，展現情禮兼得的勇氣與承擔。¹⁶²

小梅之母為報答王生救助，便遣小梅先入王家，王妻臨終前將小梅寄託於王生，而小梅也承擔起一家之母的責任：

¹⁶⁰ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 314。

¹⁶¹ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 315。

¹⁶² 黃麗卿論及《聊齋誌異》中的禮與情時，提出聊齋中的女性在面對禮教與情教衝突的情況時，最終的選擇通常是自覺以真情為優先考量，但當情受禮的壓迫時，女性仍能中於自己的愛情，表現出的行為並非單一的順從，而是能透過自覺依其性情生命、情感來朗現其情禮兼得之美，遵守「禮緣情制」之至情。而最可貴的是，情禮兼得的表現於女性勇於面對、承擔、成全之美等方面，在現實生活中實踐，用以安頓與實踐真實的生命。出自黃麗卿：《《聊齋誌異》的女性書寫》〈《聊齋誌異》中由「禮緣情制」所揭示的女性至情之美〉。

王使婢為設坐南向，王先拜，女亦答拜；下而長幼卑賤，以次伏叩，女莊容坐受，惟妾至則挽之。自夫人臥病，婢情奴偷，家久替。眾參已，肅肅列侍。女曰：「我感夫人盛意，羈留人間，又以大事相委，汝輩宜各洗心，為主效力，從前愆尤，悉不計較。不然，莫謂室無人也！」共視座上，真如懸觀音圖像，時被微風吹動。聞言悚惕，哄然並諾。女乃排撥喪務，一切井井，由是大小無敢懈者。¹⁶³

從家中長幼卑賤，「以次伏叩」說明了小梅首先在家中展現了女主人的威嚴，便以井井有條的手段治理家中事務，使王生妻子臥病時的積弊一一剷除，王家上下無敢懈怠。除此以外，小梅眼光深遠，能預見未來之事，並在兒子出生時請位尊德重的年伯黃先生作為見證人，一方面是重視禮的展現，一方面也為未來王家的混亂預設後路。最後小梅預知王生將遭遇禍患，便向王生表白自己的身世與情意：

哭於路者吾母也，感義而思所報。乃因夫人好佛，附為神道，實將以妾報君也。今幸生此襁褓物，此願已慰。妾視君晦運將來，此兒在家，恐不能育，故借歸寧，解兒危難。君記取家有死口時，當於晨雞初唱，詣西河柳堤上，見有挑葵花燈來者，遮道苦求，可免災難。¹⁶⁴

特別叮嚀王生，為求保全王生的性命，不只是小梅報恩之義的展現，更是與王生之間的深情使他願將預知之事告訴王生，教導他消災之方。

小翠的母親受到王太常的救助，便以自身婚姻為報，嫁與王太常癡傻的兒子王元豐，小翠與王元豐雖然時常嬉鬧，甚至嬉鬧的內容幾乎要引來王家的災禍時，小翠則是勇於承擔一切後果「翁無煩怒。有新婦在，刀鋸斧鉞婦自受之，必不令貽害雙親。翁若此，是欲殺婦以滅口耶？」¹⁶⁵可見其有膽識。而後小翠與王元豐的嬉鬧卻恰巧位王家削弱政敵，使王家仕途一路順遂，更治好了王元豐的癡病「乃更瀉熱湯於甕，解其袍褲，與婢扶之入。公子覺蒸悶，大呼欲出。女不聽，以衾蒙之。少時無聲，啟視已絕。女坦笑不驚，曳置床上，拭體乾潔，加復被焉。」¹⁶⁶

水的療救在本章第一小節翩翩救治羅子浮的敘述中便已提及，由於水具有洗淨的功效，能消除惡或汗穢，羅子浮能以流水治療爛瘡，王元豐則是被水療救癡態，此二篇中的男性皆透過被水洗淨的過程，脫離過去的樣貌。因此，水作為關鍵性的物，成為王元豐得以與常人無異的關鍵。幫王元豐「去癡」後，

¹⁶³ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 601-602。

¹⁶⁴ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 602-603。

¹⁶⁵ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 490。

¹⁶⁶ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 490-491。

小翠便一改先前的神態，兩人琴瑟靜好。更能說明小翠的善謔性格，並非要顛覆倫常禮教，而是有其對治社會人性之道。¹⁶⁷小翠回報王家的恩情，不只使位王元豐去癡，更讓王家仕途順遂。但小翠煩惱的卻是自己不能生育，於是決定離開王元豐，以成全王家延續血脈，因此便改變容貌，將自己幻化為王元豐未來的妻子：

一日謂公子曰：「昔在家時，阿翁謂妾抵死不作繭，今親老君孤，妾實不能產，恐誤君宗嗣。請娶婦於家，旦晚侍奉公姑，君往來於兩間，亦無所不便。」公子然之，納幣於鍾太史之家。吉期將近，女為新人制衣履，齎送母所。及新人入門，則言貌舉止，與小翠無毫發之異。大奇之。往至園亭，則女亦不知所在。問婢，婢出紅巾曰：「娘子暫歸寧，留此貽公子。」展巾，則結玉玦一枚，心知其不返，遂攜婢俱歸。雖頃刻不忘小翠，幸而對新人如覩舊好焉。始悟鍾氏之姻，女預知之，故先化其貌，以慰他日之思云。¹⁶⁸

此類異類女性，在面對值得託付的對象時，所表現的情緒與行為便是主動為男性化解一切困境，而他們承擔起家庭責任也展現出了他們對男性的有情有義。但明倫評：「嫁衣代作，玉玦留貽，化笑貌於新人，慰懷思於後日，若小翠者，其仙而多情者耶？抑多情而仙者耶？」小翠對王元豐的重視，不但治好其癡，更是以其幸福安樂為依歸，其多情已超出代母報恩之德，表現出情教與禮教兼具的特質。

二、 轉生或復生為妻

在牟斯的禮物交換制度中，人與人之間的契約有抵押物的給予，就相當於將立定契約的人自身的一部份也交了出去，這部分代表了一個人的信用和榮譽，如果沒有好好履行約定，這個人將損失信用，個人也因此受到傷害。此類轉生或復生為妻的主題，女性大多為鬼，與主角約定蘇生或轉生再嫁為故事情節。鬼魂與人類男子相互約定，其以來生再嫁作為報恩的方法，在雙方約定的情節中，可以馬賽爾·牟斯禮物理論中的「契約」論之。男性與女鬼的約定，便可視為契約內容，女鬼立下了轉生或蘇生結為夫妻的約定後，便有義務達成，否則便可以違背約定與毀棄回禮義務同等視之。

死而復生的母題在六朝志怪或唐人傳奇中多有此類敘事，《搜神記》、唐人傳奇〈離魂記〉皆為女子死而復生，與男性再續前緣的故事。《聊齋誌異》亦有此類，〈梅女〉、〈小謝〉、〈魯公女〉的主角，皆因與女鬼相戀並為其提供協助而

¹⁶⁷ 黃麗卿：《〈聊齋志異〉的女性書寫》，頁 198。

¹⁶⁸ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 492。

與其相約待女鬼轉生為人或死後復生再續夫妻情緣。李彤在〈明月何曾是兩鄉——《聊齋誌異》愛情篇目中女鬼退出情節研究〉中整理了蒲松齡筆下的人鬼愛情故事結局，其中一類為女鬼復生或轉生的圓滿結局，憑藉重新得到的「身體」，方能與戀人再續前緣：「在女鬼復生化成人的情節模式下，女鬼實現了對自己本來身分的退出，不再以鬼的形象和身分存在，而是真正成為了人，融入到了人類社會的關係與秩序中，名正言順地與戀人廝守」¹⁶⁹。女鬼報以誠心，與男子相約定並重返人間，前幾個小節論述異類女性突破種族限制，超越禮教與男子相戀、無私奉獻，本節便是論述女鬼為了完整與男子的戀情，重返人間以報此恩。無論是哪一種情節敘述，皆凸顯了女性對情感的真誠，使情能跨越限制與阻礙。

封生受梅女的形影所迷，遂戀上牆上形影，並為梅女毀舍易楹，期望能找到使梅女復生的方法「使卿而活，當破產購致之」。封生一連串積極作為表現對梅女的迷戀以及為梅女願奮不顧身的決心，而梅女感此情，雙方由恩情酬報關係轉為愛悅相知的關係，梅女並與封生相約，期復生以合婚姻之好：

因羶然曰：「妾昔謂會合有期，今真不遠矣。君嘗願破家相贖，猶記否？」封曰：「今日猶此心也。」女曰：「實告君：妾歿日，已投生延安展孝廉家。徒以大怨未伸，故遷延於是。請以新帛作鬼囊，俾妾得附君以往，就展氏求婚，計必允諧。」封慮勢分懸殊，恐將不遂。女曰：「但去無憂。」封從其言。女囑曰：「途中慎勿相喚；待合卺之夕，以囊掛新人首，急呼曰：『勿忘勿忘！』」封諾之。才啟囊，女跳身已入。¹⁷⁰

梅女告訴封生自己實已投胎到展孝廉家中，待封生以囊使自身附上，便可完成靈魂與身體的合一，與封生結為夫妻。封生寧破家助梅女復生，梅女感此情並與之相約，這便是情感與契約相兼的關係。

除此以外，尚有與其相似結構的敘事為〈魯公女〉，張生為女公女頌《金剛經》與遷墳，皆是單方面為女付出，此情亦感動魯公女，遂相約 15 年後相見：

「五年之好，於今別矣！受君恩義，數世不足以酬！」生驚問之。曰：「蒙惠及泉下人，經咒藏滿，今得生河北盧戶部家。如不忘今日，過此十五年，八月十六日，煩一往會。」生泣下曰：「生三十餘年矣，又十五年，將就木焉，會將何為？」女亦泣曰：「願為奴婢以報。」少間曰：「君送妾六七里，此去多荊棘，妾衣長難度。」乃抱生項，生送至通衢，見路旁車馬一簇，馬上或一人，或二人；車上或三人、四人、十數人不等；獨一鈿車，繡纓朱幃，僅一老媪在焉。見女至，呼曰：「來乎？」女應曰：「來矣。」乃回顧生云：「盡此，且去！勿忘所言。」生

¹⁶⁹ 李彤：〈明月何曾是兩鄉——《聊齋誌異》愛情篇目中女鬼退出情節研究〉，頁 34。

¹⁷⁰ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 444-445。

諾。女行近車，媪引手上之，展軫即發，車馬闐咽而去。¹⁷¹

此處言相會，實為相結合，因此使張生擔憂 15 年後年華已逝，早已不成合適的婚配的對象，即使如此，魯公女仍回答願以為婢女相報。魯公女轉世後，固守兩人間的約定「貴家委禽，女輒不欲，怪問之，具述生前約。」張生受神人恩澤，轉為年少樣貌，終與魯公女相遇並完成雙方約定。

當契約只是被口頭承諾而沒有任何信物或抵押物品存在時，這個契約的約束性便不強。對方可能以各種藉口來逃避契約，但這樣的行為對雙方都是有損害的，被毀約的那方，則可能感受到羞辱或憤恨不平，以至於可能對另一方產生憎恨或詛咒。而毀約的那方，則必須背負起無誠信的標籤，或甚至在後悔毀約時受到更大的傷害或羞辱。因此，由以上的故事和理論可知，當雙方立下契約時，契約的強制性並不只是存在再交付物品之間，更是透過信用或榮譽等聲望來控制雙方必須履行契約。

而梅女與魯公女的敘事展現不只是契約的意義，更凸顯了情意能橫跨時空，及使人鬼殊途，相戀的男女仍能突破種種限制，使強烈的情感得已完整。

三、 媒合良緣——缺席的倫理主體以「尋妻」作為對男性的恩情

酬報

除了上述幾篇異類女性以身相許，將婚姻作為對男子的報恩以外，《聊齋誌異》中，仍有少數篇敘述異類女性為恩人「尋覓良妻」的情節，〈荷花三娘子〉、〈宦娘〉幾篇的內容便是以此為主題，女性不以自身為匹配，反是為恩人尋覓合適的良偶，促成良緣。

〈荷花三娘子〉的宗相若與狐女相好卻精氣盡失，待道士給予救助保全性命的方法，將狐女捉住並欲烹煮時，宗相若想起往日的情誼，一時不忍，便放了狐女，也使狐女惦記著宗相若的恩情，為其尋覓良偶配之：

宗見金橘散滿地上，追念情好，愴然感動，遽命釋之。揭符去覆，女子自壇中出，狼狽頗殆，稽首曰：「大道將成，一旦幾為灰土！君仁人也，誓必相報。」遂去。¹⁷²

而後狐女教導宗相若覓得佳偶的方法，為宗相若覓得同為狐女的荷花三娘子，而荷花三娘子在為宗相若產下子嗣，相處六七年，待情緣已滿，遂與之告別：

¹⁷¹ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 141。

¹⁷² (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 338。

又六七年，謂宗曰：「夙業償滿，請告別也。」宗聞泣下，曰：「卿歸我時，貧苦不自立，賴卿小阜，何忍遽離逝？且卿又無邦族，他日兒不知母，亦一恨事。」女亦悵悵曰：「聚必有散，固是常也。兒福相，君亦期頤，更何求？妾本何氏。倘蒙思眷，抱妾舊物而呼曰：『荷花三娘子！』當有見耳。」言已解脫，曰：「我去矣。」驚顧間，飛去已高於頂。¹⁷³

「夙業償滿，請告別也」和「聚必有散，固是常也」，以聚散有常將世間的相遇與離散視為常理，展現其重視情緣，緣來則聚，緣散則離。荷花三娘子在情緣已滿之時離開宗相若。而宦娘則是因自身為鬼，與溫如春雖有共通的演奏才能，但可惜相遇之時太晚，自恃失去婚戀的緣分，因此為其尋覓良緣：

女遙坐曰：「妾太守之女死百年矣。少喜琴箏，箏已頗能諳之，獨此技未能嫡傳，重泉猶以為憾。惠顧時，得聆雅奏，傾心向往；又恨以異物不能奉裳衣，陰為君吻合佳偶，以報眷顧之情。劉公子之女烏，《惜餘春》之俚詞，皆妾為之也。酬師者不可謂不勞矣。」夫妻咸拜謝之。¹⁷⁴

「又恨以異物不能奉裳衣」除了說明人鬼殊途無法結合之外，又顯宦娘對緣分的重視，恨知音相遇失卻其時。因悲於錯過相遇的機緣，宦娘便施以小術，以手抄詩詞與繡鞋誤導、迷惑旁人。一闕〈惜餘春〉箋使良工父親誤以為女兒與溫如春交好，椅子下的繡鞋使良工父親對門當戶對的對象產生誤解。由詩詞作品與繡鞋兩樣「物品」造成的誤會而促成一段良緣，在全篇敘事中，此兩樣物品有著極重要的地位。

古人敘述鞋、襪等貼身物與女性的關聯性大約可追溯至東漢末期，在此之前的先秦兩漢，雖有部分文本論及女性的腳，但大多數對女性美的描述仍舊側重於面貌與手部的細潔。對鞋子或足部的敘述，則東漢末如張橫〈西京賦〉或曹植〈洛神賦〉：「踐遠遊之文履，曳霧綃之輕裾」與魏晉六朝時期陶淵明〈閒情賦〉：「願在絲而為履，附素足以周旋；悲行止之有節，空委棄於牀前」便有較多對女性腳部的描寫。而到了唐五代，文人對鞋襪與足的敘述更為詳盡，如李後主〈菩薩蠻〉：「剗襪步香階，手提金縷鞋」¹⁷⁵或是杜牧〈詠襪〉：「鈿尺裁量減四分，織織玉筍裏輕雲。五陵年少欺他醉，笑把花前出畫裙。」甚至是到宋元之後，民間俗文學對鞋襪與雙腳的敘述更加興盛且細緻，將女性的美麗濃縮至貼身的鞋襪，而文學中鞋襪也漸漸增加其情慾的意涵，王實甫《西廂記》：「下香階，懶步蒼苔，動人處弓鞋鳳頭窄」、蘭陵笑笑生《金瓶梅》以鞋為酒杯：「西門慶又脫下他一隻繡花鞋兒，擎在手內，放一小杯酒在內，吃鞋杯耍子」。眾多對金蓮文化研究的資料說明，古人對足部或鞋子的描寫從原本美麗的

¹⁷³ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 339。

¹⁷⁴ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 483。

¹⁷⁵ 閔宗述，劉紀華，耿湘沅選注：《歷代詞選注》(台北市：里仁書局，1900年)，頁 97。

象徵，漸漸轉為情慾的代表，而不可輕易見得的鞋子在明清兩代的敘事中多與情慾有關。張若華論及纏足文化盛行時，女性的腳被視為私密、隱密的部分，不可輕易示人。¹⁷⁶高洪興研究中國纏足史，以纏足的方式、來源、影響力與審美觀的形成進行論述，認為金蓮與性相關，雖並不成為纏足風氣興起的主因，但纏足風俗並定與性產生一些連結：

金蓮與性相關，首先在附麗於纖足的服飾如襪履，是當時最為重要的傳情之物。纏足時代女喜以自製的羅襪與弓鞋密贈情郎，其中又以一雙紅繡鞋唱主角。¹⁷⁷

高洪興由史料與文本敘述研究明清之際的纏足文化，將此時代迷戀纏足女性者稱為金蓮迷，女子的腳從象徵女性的美麗轉變為性的象徵，由於纏足的鞋襪與身體的緊密貼合連結起人對性的祕密性「在纏足時代有人將三寸金蓮與性附比在一起」¹⁷⁸，鞋襪這類女性貼身且不可輕易見得之物，變成私密的象徵，不可隨意展示與外人。因此在明清敘事中常以鞋襪作為男女情感間的暗示，而以此便可知當良工的父親為女尋夫，卻看見選定的人椅下有雙繡鞋時，惱怒此人的輕薄的原因。

除了做為使良工父親誤解的繡鞋外，詞作〈惜餘春〉才是串連起所有角色的重要物品，在古典小說中，常見到腳色以詩詞等作品以表達個人文才、抒情、表志，在才子佳人的敘事情節中則特別具有傳情的功能。

男女以詩互贈作為雙方定情之物的敘事內容常見於才子佳人小說，明清時期的才子佳人小說在通俗小說中自成派別，作者透過知書達禮的「佳人」形象描繪以寄託情志，與男性能力或學識相當的女性形象描寫，即是傳達個人於時代中的理想寄託。李志宏教授研究明末清初才子佳人小說的「佳人」形象意涵論述，認為其為一種集體敘事現象：「從『情色幻想』到『才德理想』的想像中，佳人作為明末清初才子佳人小說作家內在心理世界嚮導的理想女性，無疑促使作家在話語實踐中積極賦以理想化特質」¹⁷⁹。「佳人」的追求不僅限於明清通俗小說的寫作模式，早在《詩經·關雎》即有對女性的追求，曹丕〈洛神賦〉、宋玉〈神女賦〉中對女性的美不僅詳細敘述，更有強烈追求。而到了唐五代、宋、明、清時期，對理想化女性的追求並不只限於容貌之美，有才智的女性，也成為男性對理想中女性的嚮往。才子佳人模式中的佳人，往往才德兼具，除了有絕美之貌外更有不遜於男性的才能，林辰對通俗小說中的理想化女

¹⁷⁶ 張若華研究纏足文化，歸納其文化意義，在纏足盛行的時代，女子對足部的重視與呵護，足部不可任意被他人見到或觸摸，即使是同床共枕的丈夫也未必能輕易窺見妻子的腳部。出自張若華：《三寸金蓮一千年》（香港：中華書局，2015年），頁157。

¹⁷⁷ 高洪興：《纏足史》（台北市：華成圖書，2004年），頁151。

¹⁷⁸ 高洪興：《纏足史》，頁155。

¹⁷⁹ 李志宏：〈論明末清初才子佳人小說中「佳人」形象範式的原型及其書寫——以作者論立場為討論基礎〉（國立臺北教育大學學報，第18卷第2期，94年9月），頁30。

性形象做出分析：

佳人是一代美的典型—這美，是才、美、德、智、膽的完整統一，而不僅僅是以姿色為標誌的女人的外貌。在作品中所刻劃的：才，是以長於詩詞為特徵；美，多是概念式的虛寫；德，是對愛情的忠貞；智，超越閨秀小天地而洞悉人情世故，頗具慧眼的預見；膽，為實現理想婚姻而敢作敢為。這「美人」的五個標準，也是才子佳人小說的佳人形象的普遍的特徵¹⁸⁰

無論是宦娘或是良工，在人物的刻畫上皆具有才貌兼具的佳人特質，與書生溫如春能力相當，宦娘不僅貌類神仙，又善於彈琴「少喜琴箏；箏已頗能諳之」。良工不僅麗絕一世，又善詞賦、箏。音樂與詩詞便為此三者的共通之處，成為串聯敘事情節的重要關鍵，也是才子佳人小說中最常見的敘事模式。一首〈惜餘春〉在敘事中被良工與溫如春各自拾得，且在關鍵時刻被良工父親看見，使良工父親誤以為女兒和溫如春早有往來，最終促成一段良緣。

而詩詞為才子佳人小說深化其藝術形象，在才子佳人小說中贈詩、吟詩是常見的情節，而詩也作為承載敘事中人物的情感依據，作者透過才子或佳人的題詩、吟詠情節設計，以詩彰顯人物情志與才能。李志宏教授綜觀作家在話語中對才情的強調，認為詩作為藝術符號，以詩言志，深化了才子佳人小說中對角色的形象設定與雅正本質：

事實上，諸如此類理想人物的塑造，無不通過敘述者干預的非敘事性話語來進行，在在顯示出作家「藉詩揚才」的集體心理表現和價值判斷，並通過對「身分群體」(status group)所具有的詩文特性進行重複書寫，試圖以此喚起群體的普遍認同情感。¹⁸¹

詩作為文人在文化認知和藝術審美上的表現，詩的抒情功能也被創作者作為情緒的抒發，因此當才子與佳人能透過詩作為情感傳遞的媒介，透過詩作將個人的情感傳遞予他人時，變能產生「知音」之感，因此詩作為才子佳人小說中重要的情感傳遞途徑，男女表現出相知的情感，相較於對一般媒妁之言、門當戶對的男女相遇情結構有情感的連結，使人物能產生更緊密、深厚的聯繫，引發讀者共鳴與想像。

以詩為媒的情節成為才子佳人模式小說的重要情節，「這種『以詩為媒』的情節布局已然成為明末清初才子佳人小說的基本書寫模式，的確傳遞作家/敘述者/主人公對自主婚姻理想的一種詩性想像。」¹⁸²〈宦娘〉雖為志怪小說，但才

¹⁸⁰ 天花藏主人著，王多聞校點：《兩交婚》，(瀋陽：春風文藝出版社，1985年)，頁215。

¹⁸¹ 李志宏：《明末清初才子佳人小說敘事研究》，頁420。

¹⁸² 李志宏：《明末清初才子佳人小說敘事研究》，頁431。

貌兼具的佳人與有才的書生的人物刻畫，與因才能而互相吸引的敘事模式符合才子佳人小說的敘事特徵。溫如春與良工透過宦娘巧妙的安排，一闕描寫惜時懷春的〈惜餘春〉打動正好處於花樣年華的良工「女吟詠數四，心悅好之。懷歸，出錦箋，莊書一通置案間」，而詩作中的情愁與傷時，誤使溫如春以為此作描寫的是對自己的愛慕「反覆披讀，不知其所自至。以「春」為己名，益惑之，即案頭細加丹黃，評語褻嫚」。然而兩人對作品的抄寫與評點都恰巧被良工的父親看見，誤以為良工與溫如春早有密切的往來，宦娘的以詩為媒透過良工父親的誤解，反而促成一段良緣。

〈荷花三娘子〉的狐女為了報答宗鄉若不殺之恩，特地為其謀求良緣。宦娘受到溫如春的琴聲吸引，雖怨陰陽兩界不能相合，但為了報答溫如春的眷顧之情，特地為其謀求一才貌匹配的佳人，展現出報答恩情的義氣。王茂福評蒲松齡筆下嚴厲譴責男子負義，而極力讚揚女子報恩，將女子報恩與救助男性視為女性的俠義，但其根本仍是以禮教為闡揚：「與寫『情』的作品相比，報恩、行俠作品中女主人公大多具有很濃的男子救世主的色彩，作者對他們表現出明顯的崇拜傾向，所以從某種意義上講，『義』的標準是蒲氏『超人崇拜』心理的產物」¹⁸³。

而從以上三種不同類型的異類女性以婚姻為報恩模式，可知無論異類女性有多少種不同的婚姻報恩模式，其背後源自於對男性曾給予救助的感恩回饋。馬西翁在贈禮現象學中提出，當贈禮還原到「贈予者」的生活經驗中，其「贈禮之誕生是由於承認欠債」¹⁸⁴因贈予者在先前曾獲得贈禮。無論是代母回報的小翠，或是自身接受男性恩情的小倩、宦娘、梅女，他們本身或其家人在故事情節起初便接受到男性角色的恩情，因此才將婚姻作為還情的方式，給予婚姻便是將兩性間建立強烈的連結。

將以上類婚姻報恩類型敘事與前人論述梳理後，可見在蒲松齡筆下，將婚姻作為報恩方式的異類女性對男子的情意隨著故事情節發展，女性對男子的情意同時漸漸滋長，將原本回報以禮教的模式，加上異類女性的真情，這些異類女性展現了情意與禮教兼具的形象。黃麗卿教授在論及「形變」主題時，綜整全書主旨：《聊齋》中要強調的是人的真實生命理應包括「形」和「神」，二者是不可切割的，如果「重形」過度，往往「心為形役」，失去至情至性之「真我」，神被形所拘，心被情欲所據，則「真性情」亦將隱而不見，故知超越在形物之上的心神，才是生命的主體。¹⁸⁵主角見女子為鬼，卻毫不畏懼，與此相戀。使男性在禮教的世界能得到安頓的同時，又能在情意的世界獲得滿足，以

¹⁸³ 王茂福：〈《聊齋誌異》兩性關係評判標準探蹟〉，頁 39。

¹⁸⁴ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁 69。

¹⁸⁵ 黃麗卿教授認為：《聊齋》中要強調的是人的真實生命理應包括「形」和「神」，二者是不可切割的，如果「重形」過度，往往「心為形役」，失去至情至性之「真我」，神被形所拘，心被情欲所據，則「真性情」亦將隱而不見，故知超越在形物之上的心神，才是生命的主體。晚明「形骸論」者遺忘了心和神，這或許是導致世人對形貌的追逐與執溺的原因，因此，湯顯祖之所以提出「至情說」，即是針對此一問題而發，他特別強調心、神才是主體。黃麗卿：〈從社會批判與心理轉化論《聊齋誌異》「形變」之核心價值〉(淡江史學，2008 年第 19 期)，頁 165。

成全作者與讀者在閱讀時的想像。

第三節 情慾與禮教兩難困境中的成全之禮

論語：「君子成人之美，不成人之惡。小人反是。」這邊提到成人之美也是身為君子的美德，而這些狐女在表現出成全之情的精神時，絕對是更令人動容的，因為要無私地成全他人並削減自己的欲求，能夠下定決心選擇退讓的情意最是難能可貴。黃麗卿教授在其著作《〈聊齋誌異〉的女性書寫》對狐女的「成全之禮」有詳盡的論述，認為女性的求愛雖是脫離禮教，但當狐女在婚姻或戀愛關係時，遇上禮教問題時，狐女往往會退出成全，或是犧牲、奉獻自己，為她的伴侶留下子嗣或為其尋覓賢妻。

陸又新教授梳理蒲松齡筆下的婚戀情節時提到前人論述往往將其區分為兩種不同的視角，其一為讚揚女性的自主，認為作者塑造出有勇的女性形象；另一種則為批判作者敘述女性在愛情中的取捨與追求仍是以男性為出發點。¹⁸⁶

而無論是為了回報恩情或是單純為他人付出，狐女往往採主動性以身相許，求得情感上的依託，當主角遇上困境時，狐女往往會奮不顧身地相助。而除了追求愛情以安頓自己的情慾之外，如果遇到能夠讓自己面對的對象過的更好的選擇出現時，他們會無私且不求名分的退讓。他們面對對象時表現的是不求回報且無怨無悔的付出精神，蒲松齡在《聊齋誌異》中有諸多篇都是塑造出一位有情有義且能承擔責任的女性來幫助主角度過難關並取得幸福。第三節將以「女性贈予」的視角，重新梳理異類女性與人類男性在情愛間遭遇困境時，女性的抉擇，以及此抉擇位男性帶來怎麼樣的禮物。

〈長亭〉、〈阿纖〉、〈小翠〉等篇中的異類女性，在與男子共組家庭後，便迎來倫理道德的困境，此時女子便會面臨兩種選擇，一是維護自己的情意，繼續主動追求情欲的安頓，另一則是慮及禮教，或人與異類兼無法共存的狀況，捨棄個人私情，主動為男性謀求更安穩的生活。〈阿纖〉中，阿纖與其家人本為老鼠精怪的形變，自奚生與阿纖父親約好為阿纖作媒，嫁給自己的弟弟後，阿纖到婆家，使婆家日漸富裕。而阿纖的形象描寫則是以淡淡幾筆，刻畫出一傳統女性形象：「阿纖寡言少怒，或與言，但有微笑，晝夜績織無停晷，以是上下俱憐悅之」¹⁸⁷寡言少怒，又勤於持家晝夜績織。

但某次奚生偶然發現阿纖一家非人，擔心弟弟的奚生便開始找尋方法疏離阿纖，而阿纖亦通人情，知奚生家對他的憂懼，便自動離開丈夫身邊：

山益奇之。歸家私語，竊疑新婦非人，陰為三郎慮；而三郎篤愛如常。

¹⁸⁶ 陸又新教授梳理。見陸又新：《聊齋誌異中的愛情》，頁。

¹⁸⁷ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 685。

久之，家人競相猜議。女微察之，至夜語三郎曰：「妾從君數年，未嘗少失婦德；今置之不以人齒，請賜離婚書，聽君自擇良偶。」因泣下。三郎曰：「區區寸心，宜所夙知。自卿入門，家日益豐，咸以福澤歸卿，烏得有異言？」女曰：「君無二心，妾豈不知；但眾口紛紜，恐不免秋扇之捐。」三郎再四慰解，乃已。山終不釋，日求善撲之貓以覘其異。女雖不懼，然蹙蹙不快。

一夕謂媪小恙，辭三郎省侍之。天明三郎往訊。則室已空矣。駭極，使人四途蹤跡，並無消息。中心營營，寢食都廢。¹⁸⁸

由三郎與阿纖的對話可見，三郎對阿纖非人一事不以為意，在先前梳理的其他篇章中，皆可見到主角遇上異類女性時，對異類女性的身分能坦然接受，雖偶有奇之，但這些男子對伴侶的愛戀之心並無因其非人而有減少。

阿纖在家庭中面對的選擇，一是堅持與三郎的愛戀，繼續與三郎的情緣。另一是為了家庭的和諧，自動離開。而阿纖選擇後者，並在故事的後續，當三郎再次遇上阿纖並請求與自己再續夫妻情緣時，阿纖與三郎展現夫妻間的深情，阿纖因對三郎情深而能顧及三郎的家庭和諧，三郎對阿纖用情至深，即使兄長為他再尋一妾仍心繫阿纖。而最後真情仍主導了兩人的際遇，阿纖與三郎再次相會，並在三郎的用心懇求下終與阿纖接續前緣，男女雙方完成情欲上的安頓。

而長亭與石太璞的遭遇則不同，〈長亭〉中，石太璞向道士修行已成，聲名遠播。而一狐翁聽說此人，便請石太璞驅鬼，使鬼不再騷擾自己的二女兒紅亭，但石太璞卻在驅鬼時與鬼相約「偶悅其女紅亭，姑止焉。鬼為狐祟，陰鷲無傷，君何必離人之緣而護之也？女之姊長亭，光艷尤絕。敬留全壁，以待高賢。彼如許字，方可為之施治；爾時我當自去。」¹⁸⁹鬼與石太璞約好，則時態樸離開後，狐翁一家又遭鬼作祟，不得已只好再次請石太璞驅鬼，並已為長亭為媒，若石太璞成功驅鬼，則將長亭許配之。但當石太璞依約驅鬼，狐翁又不願履行約定，而是長亭來警告石太璞：

石方就枕，聞叩扉甚急；起視，則長亭掩入，倉皇告曰：「吾家欲以白刃相仇，可急走！」言已徑返身去。石戰懼失色，越垣急竄。遙見火光，疾奔而往，則里人夜獵者也。喜，待獵已，從與俱歸。心懷怨憤，無路可伸，欲往汴城尋師治之。奈家有老父，病廢在床，日夜籌思，進退莫決。¹⁹⁰

面對狐翁的毀約，長亭面對父親的決定與石太璞的安危，選擇告知石太璞並遵

¹⁸⁸ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 685。

¹⁸⁹ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 664。

¹⁹⁰ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁 665。

從一開始的約定與石太璞共結連理，這裡表現了長亭的義，雖父親起初將自己作為驅鬼的籌碼，卻勇於承擔並實現諾言。李艷分析蒲松齡筆下關於狐的人性美，特別著重明清時期對於狐的形象化轉變，明清時期對狐仙的概念由貶轉為漸漸崇拜，蒲松齡筆下狐的形象開始注入真善美的特質。蒲松齡的審美理想是「尚真」，他創作的狐的形象具有真心、真性、真情的「真人」一面。¹⁹¹而後，長亭面臨的則是家庭倫理與愛情的抉擇：

長亭入門，詰之，始知其故。過兩三月，翁家取女歸寧。石料其不返，禁止之。女自此時一涕零。年餘生一子，名慧兒，雇乳媪哺之。兒好啼，夜必歸母。

一日，翁家又以輿來，言媪思女甚。長亭益悲，石不忍復留之。欲抱子去，石不可，長亭乃自歸。別時以一月為期，既而半載無耗。遣人往探之，則向所僦宅久空。又二年餘，望想都絕；而兒啼終夜，寸心如割。既而父又病卒，倍益哀傷；因而病憊，苦次彌留，不能受賓朋之吊。方昏憤間，忽聞婦人哭入。視之，則縗經者長亭也。石大悲，一慟遂絕。婢驚呼，女始啜泣，撫之良久漸蘇。曰：「我疑已死，與汝相聚於冥中。」女曰：「非也。妾不孝，不得嚴父心，尼歸三載，誠所負心。適家人由東海過此，得翁兇信。妾遵嚴命而絕兒女之情，不敢循亂命而失翁媳之禮。妾來時，母知而父不知也。」¹⁹²

面對原生家庭與和石太璞共組的家庭，由於石太璞與父親交惡，長亭不得已只能擇一，起初，長亭以固守而女孝道人倫，回到原生家庭。但從長亭抱著兒子哭泣「我有父，兒無母矣」可見母子分離之痛，與長亭作出決定的無可奈何。

在狐翁被抓，石太璞相助後，夫妻終於得以相聚，石太璞與長亭間的情意亦是由此處敘述中呈現，無論是長亭自言「妾與君琴瑟數年，止有相好而無相尤」，或是石太璞告訴長亭「卿之情，所不敢忘」、「卿如不忘琴瑟之情，不在感激也」皆呈現雙方仍是以情為連繫，長亭第二次面臨選擇時，便選擇與石太璞常住，同時與母親保持聯繫，這時的長亭與第一次抉擇時不同，第一次抉擇時尚不違父親之意，但第二次抉擇時卻言「父以君在汴曾相戲弄，未能忘懷，言之絮叨；妾不欲復聞，故早來也」¹⁹³選擇面對自己的真情，以自身情愛為依歸。而前幾節提到的小翠，因自身無法生育，因此在血脈延續，維繫家庭倫理與個人情愛的兩方選擇下，選擇預知王元豐未來的妻子容貌，並改變自己的形貌與其無二致，使王元豐能接受未來的妻子，並延續王家血脈。

面臨倫理與愛情的抉擇，蒲松齡透過這些女性形象，塑造出溫柔、善解人

¹⁹¹ 李艷：〈狐意象之演進——《聊齋誌異》中狐的人性美析探〉（《陝西廣播電視大學學報》，2009年第11卷第4期），頁51。

¹⁹² (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁665。

¹⁹³ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁667。

意又勇敢的女性面貌，而異類女性的溫柔則成為給予人類男性在困境中的禮物，助他們脫離在家庭倫理與情愛意識中的兩難。

小結

陳寅恪在《如柳氏別傳》提到蒲松齡塑造聊齋人物的意涵「清初淄川蒲留仙松齡《聊齋誌異》所紀諸狐女，大都妍質清言，風流放誕，蓋留仙以齊魯之文士，不滿其社會環境之限制，遂發遐思，聊托雲怪以寫其理想中之女性耳」¹⁹⁴評論蒲松齡筆下的狐女形象大多反映了自己對於環境限制的不滿，將寄託於女性上表現勇敢展現自我的人格特質，不只是狐女，在蒲松齡筆下的異類女性大多有此性情。

由本章梳理的諸篇中可見，異類女性在面對情慾時，能夠主動並真誠地面對自己對男性所產生的情愛，進而主動示好或以情助人。無論是不求回報無私奉獻之舉，或是為了報恩而奉獻己力使男性填補生活中的欠缺，皆顯現出異類女性勇於面對自身情感並脫離禮教制約的勇氣。而另一方面，當情愛與禮教相互衝突時，這些異類女性的抉擇與思考皆是以為成全男性的幸福快樂為主，因此多選擇合乎禮教的行為，將男性的安樂重於自身的情感依歸。

紫霞道人高珩在序文言：「佳狐佳鬼之奇俊也，降福既以孔皆，敦倫更復無斁，人中大賢，猶有愧焉。」¹⁹⁵與魯迅《中國小說史略》評：「《聊齋誌異》獨於詳盡之處，示以平常，使花妖狐魅，多具人情，和易可親，忘為異類，而又偶見鶻突，知復非人」¹⁹⁶見蒲松齡如此書寫，異類女性的有情有義相比現實社會中的人，反而更顯得真情可愛。

¹⁹⁴ 陳寅恪：《陳寅恪集：講義及雜稿》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015年），頁。

¹⁹⁵ (清)蒲松齡：《聊齋誌異》，頁4。

¹⁹⁶ 魯迅：《中國小說史略》（台北市：風雲時代出版股份有限公司，2018年），頁240。

第四章 與君之約：狐鬼花妖與人類締結的契約關係

物的給予和接受並不只是使雙方間產生聯繫和往來的關係，在一些古典律法當中，人與人實行契約時，物也作為抵押，成為雙方間必須強制性的履行契約內容的力量。由其他民族的律法條文中可以見得，古代的禮物交換制度實際上不僅僅發生在太平洋沿岸的部落族群，這種古老的交換制度也存在那些遠古文明的法律中，如希臘、羅馬文明。但在遠古律法中，雙方立定契約關係時，物的性質就有不同的轉變，成為了讓契約雙方都能確實履行義務的中介。而由此點論之，則雙方立定契約以交換某物，同樣符合禮物的報稱系統之要素，故本章將延續禮物交換中的歸還義務，探討若某方不守約，則可能造成的後果為何。

自古以來，關於契約的敘事即為各朝代皆可尋找到主題，如唐傳奇中常見書生與妓女的約定便可視為口頭契約一類。而契約形式隨著經濟活動發展到了明清，閻岑綜觀明清小說，並梳理當代小說中的契約敘事，發現明清兩代契約敘事達到空前繁榮的盛況，從詩歌、散文、小說或戲曲皆可見。歸納起來，其明清小說中之契約可以總結為兩種基本模式：即「定約—受阻—克服阻礙—完約」、「定約—耽延—耽延原因消除—完約」¹⁹⁷。而其在同一篇文章中又梳理了人神之間的契約模式，即為仙人或神鬼在特定條件下主動施予救助：「但如果他沒有達到仙人鬼神的要求，或言行讓其不滿意，則即有可能被撤銷幫助」¹⁹⁸這項論點恰巧可與《聊齋誌異》中的男子與異類間的相互約定又違約情節佐證。而在閻岑的另一篇文章〈明清小說倫理契約類別及敘事型態特點探析〉中，將婚戀情節歸為契約型態中，並梳理人與神鬼間的婚戀行為：「時值明清，在『遇仙』故事人仙交往過程中，由於身分不同和神仙在能力上的優勢，往往獲得性愛歡愉與享受的同時，能在其他方面給予凡男以幫助」¹⁹⁹，《聊齋誌異》此類敘事雖然不僅限於仙人，但在〈醜狐〉或〈武孝廉〉等篇中確實可見類似的情節。高桂惠教授〈《聊齋誌異》禮物書寫探析——細讀〈鳳仙〉與〈醜狐〉〉論述狐女與男性禮物交換的意義：「蒲氏幻射出多重物象世界，『禮物』在故事中起著情節推動樞紐與結構上的作用」²⁰⁰。

在人與狐鬼往來的故事裡，蒲松齡也將立定契約這樣的概念寫入了《聊齋誌異》的幾則故事中，將約定與人的誠信情意結合起來。透過主角與鬼、狐甚

¹⁹⁷ 閻岑：〈論明清小說的契約敘事模式、人物塑造及傳播效應〉（《明清小說研究》2005年第4期），頁57。

¹⁹⁸ 閻岑：〈論明清小說的契約敘事模式、人物塑造及傳播效應〉，頁60。

¹⁹⁹ 閻岑，葛永海：〈明清小說倫理契約類別及敘事型態特點探析〉《潮州師範學院學報》2010年第32卷第5期，頁23。

²⁰⁰ 高桂惠：〈《聊齋誌異》禮數書寫探析——細讀〈鳳仙〉與〈醜狐〉〉《文化越界》第1卷第7期，2012年3月，頁19。

至是神明之間的立約，開展雙方對約定的忠誠以及守信。〈阿英〉、〈封三娘〉、〈醜狐〉以及〈武孝廉〉中，人與狐、鬼建立契約的故事，契約立定的形式與後果是否也能符合各民族歷史律法條文上的契約關係規則。以及在契約當中，若有一方不守規則或中途毀約，那麼原本的物主仍然能夠對已送出的物行使物權，不但能將原本屬於自己的物要回，還能夠對毀約的另一方進行懲罰。被懲罰的一方除了要承擔可怕的後果外，更要背負起罵名，在馬瑞芳教授的《聊齋誌異》人物論述中，曾對負心漢一類男性做出批判，評〈武孝廉〉：「石某的豺狼之心，虺蝮之行，何其毒也」²⁰¹，便是對這些忘恩負義的男性進行批判。蒲松齡更是以這些男性的悲慘結局，對不忠不誠者進行批評。

第三章中，論及異類女性與人類男子的婚戀關係，其中一類為女鬼為報答男子恩情，與其相約待女子死後轉生，再來向男子報恩。此類的事情節同時建立在男女雙方的真情誠心之外，雙方間的約定也可視為一種契約，但若雙方立定契約卻違約，將可能為違約的一方帶來哪些危害？本章將以《聊齋誌異》中的契約類型敘事為論述，論契約之於雙方，是否與禮物的報稱系統一般，同樣具有回報的義務性，若有，則違約會導致的危險是什麼？而蒲松齡筆下違避契約的敘事中有那些共通性，以及契約在故事中展現的意義為何，為本章論述重點。

第一節 契約成為禮物迴圈以建立關係

契約是指故事情節中包含定約、實踐約定、完成約定或違約三項要素。蒲松齡描寫人類與異類間敘事時，為展現情節的奇異，往往將非人異類者在與人類相處過程中，導入一段含有雙方互違約定的情節，並透過這些約定的實現或悖離的懲罰，展現驚異之感。

而此章將契約視為禮物的報稱系統，源自於馬賽爾·牟斯於其著作中蒐集到契約的來源亦含有原始的交換體系：

在最原始的法律中，都是先有禮物、後有回禮的，與之相同，在古代羅馬法中，也是先有售賣、後有支付的。就此而言，整個體系及其契約的訂立 (stipulation) 都是不難理解的。²⁰²

古代羅馬法所建立的秩序，雖然還有交換制度的影子，但他們把物權和人的權利區分開來，人因為對其擁有物有權分配或給予、回收，才會形成特別的契約規則，那就是當契約無法履行時，人們可以懲罰或是將物品回收。

²⁰¹ 馬瑞芳：〈負心漢與復仇女——《聊齋》人物談〉《文學知識》1997年第10期，頁106。

²⁰² (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁144-145。

《聊齋誌異》中，人與異類的契約交換也常伴隨著金錢或愛情、生命等，增加雙方約定的份量，使得必須遵從的力量被強化了，而若有一方違約，則便會遭受到與之同等程度的懲罰與苦難。此外，敘事中與人類約定者並不全為狐、鬼一類，蒲松齡在這類敘事型態中亦加入以神與人間的契約關係為主題的情節。閔岑與葛永海在共同研究中，分析明清時期契約類敘事型態的特點，明清小說反映了當時社會現實狀況，而當代社會中的口頭或書面契約越是興盛，無论文言或白話小說中皆佔有一定篇幅。而契約類型敘事在結構方面則使讀者產生美好的想像，無論是才子佳人突破種種限制最後永結連理的團圓結局，抑或是神靈與人締結契約，救助其脫離困境，皆滿足了人的想像。²⁰³至於蒲松齡筆下的人與神靈間立定契約又毀約之例，可見〈牛瘟〉與〈酒狂〉。〈牛瘟〉中的陳生，因誤放出六畜瘟神的牛瘟，擔心其飼養的牛隻也因此遭受危害，瘟神便教授他治病之方「余且不免於罪，其何術之能解？惟苦參散最效，其廣傳此方，勿存私念可也。」²⁰⁴陳生起初因好心為瘟神解熱「出藏酒於石洞，其涼震齒」卻因一時的好奇心，放出了瘟神後腦中的牛瘟，而瘟神念在與陳生的一面之緣與其贈與解暑的酒，特別傳授解方，並告誡「其廣傳此方，勿存私念可也」。此句代表人神之間訂定契約，因此陳生必須按照契約要求，將藥方廣傳，否則下場則是藥方不驗：

而陳自剝啖牛，殊罔所效，有牛兩百蹄躑，倒斃殆盡；遺老牡牛四五頭，亦逡巡就死。中心懊惱，無所用力。忽憶龕中掬土，念未必效，姑妄投之，經夜，牛乃盡起。始悟藥之不靈，乃神罰其私也。後數年，牝牛繁育，漸復其故。²⁰⁵

陳生的牛「倒斃殆盡」，是為違約的懲罰，瘟神給予藥方和勸戒，及是禮物與加諸的條件，當陳生無法達成條件時，及是毀棄了還禮的義務，造成毀約。〈酒狂〉的穆生素酗於酒，且酒品極差，以至於酒後觸怒陰間大王，被帶至陰間問罪：

賈問：「舍甥何事，遂煩勾致？」皂帽人曰：「大王駕詣浮羅君，遇令甥顛詈，使我掙得來。」賈問：「見王未？」曰：「浮羅君會花子案，駕未歸。」又問：「阿甥將得何罪？」答言：「未可知也。然大王頗怒此等輩。」繆在側，聞二人言，覈鯨汗下，盃箸不能舉。²⁰⁶

²⁰³ 閔岑認為，明代開始由文人進行契約書寫實，一方面對自己身處的時代禮合同現象以「秉筆直書」，一方面以需求觀點而言則屬於人對自我實現的渴望。作家藉小說滿足內心的渴望，同時也能引起讀者的共鳴，讀者能在閱讀時對情節預設期待，期待則構成讀者對作品的追問，從而從作品中尋找屬於自己心中期待相符之情境。出自閔岑：〈論明清小說的契約敘事模式、人物塑造及傳播效應〉（《明清小說研究》2005年第4期）。

²⁰⁴ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁459。

²⁰⁵ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁459。

²⁰⁶ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁287。

在整篇敘事中，繆生的罪並無詳細敘述，但唯一可知造成此事的緣由即為穆生「顛罽」導致。而繆生的舅舅為了拯救繆生脫離陰間，以金十萬買通官吏，私下放走繆生，臨走前更是與繆生約定再三，必須奉上紙錢十萬，方能達成與鬼吏的約定。

繆生酗酒，並非首次發生，其舅云：

賈謂繆曰：「甥別無兄弟，父母愛如掌上珠，常不忍一訶。十六七歲時，每三盃後，喃喃尋人疵；小不合，輒搥門裸罵。猶謂穉齒。不意別十餘年，甥了不長進。今且奈何！」繆伏地哭，惟言悔無及。²⁰⁷

繆生酗酒與酒品問題貫串通篇敘事，也是蒲松齡筆下少見使過錯一犯再犯的人物，繆生不改其過而招致死亡的敘述，與其他蒲松齡筆下曾犯錯但又改過的人物如：〈蓮香〉的桑生、〈翩翩〉的羅子浮、〈鳳仙〉的劉赤水，以上人物皆有其性格上的缺點，但在經過勸告或遭遇教訓後，方能改正其行為。繆生於此篇情節中，即便已因酗酒而遭遇患難卻未能記起教訓，為往後其無法守約及再次酗酒誤事之伏筆：

賈囑勿遠蕩，諾而出。見街里貿販，一如人間。至一所，棘垣峻絕，似是囹圄。對門一酒肆，紛紛者往來頗夥。肆外一帶長溪，黑潦湧動，深不見底。方佇足窺探，聞肆內一人呼曰：「繆君何來？」繆急視之，則鄰村翁生，故十年前文字交。趨出握手，懽若平生。即就肆內小酌，各道契闊。繆慶幸中，又逢故知，傾懷盡醕。酣醉，頓忘其死，舊態復作，漸絮絮瑕疵翁。翁曰：「數載不見，若復爾耶？」繆素厭人道其酒德，聞翁言，益憤，擊桌頓罵。翁睨之，拂袖竟出。繆追至溪頭，捋翁帽。翁怒曰：「是真妄人！」乃推繆顛墮溪中。溪水殊不甚深；而水中利刃如麻，刺穿脅脛，堅難動搖，痛徹骨腦。黑水半雜洩穢，隨吸入喉，更不可過。岸上人觀笑如堵，並無一引援者。

時方危急，賈忽至。望見大驚，提攜以歸，曰：「爾不可為也！死猶弗悟，不足復為人！請仍從東靈受斧鑕。」²⁰⁸

即使接受舅舅幫助，與舅舅、鬼吏約定以金錢換取性命，但在重生後卻無法記取教訓，甚至不交付約定的金錢，繆生打破約定的結局，則是在一次酗酒鬧事後，對著來索命的鬼吏叫著「便償爾負！便償爾負！」便一命嗚呼。

除陳生與繆生之外，另有〈任秀〉的申竹亭與〈續女〉中的老嫗，他們分別也因不守約而遭受懲罰。申竹亭在任建之死前接受其贈金二百餘，依約應將

²⁰⁷ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 287。

²⁰⁸ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 288。

其中一辦歸還於任家，但申竹亭卻私藏其金錢，且未實踐約定：「申以五六金為市薄材，殮已。主人催其移榼，申托尋寺觀，竟遁不返。任家年餘方得確耗」²⁰⁹申竹亭在多年後偶然遇見任建之之子在其船上賭博，離去後留下來的錢竟變成冥紙，原本心生不滿的申竹亭想與之對峙，在發現對方為任建之之子，方才發現一切報應皆在冥冥之中「至此鬼已報之，故不復追其前卻矣」²¹⁰

〈續女〉中的老嫗在某日忽得續女來訪，表示欣賞老婦：「我愛媪潔，故相就，兩免岑寂，固不佳耶？」²¹¹從此，續女與老嫗同住，並善織晶瑩如錦之布，但老嫗卻將續女的存在透漏於親友，里中姊妹皆托老嫗以求見。續女與老嫗約定：「若諸女伴，見亦無妨；恐有輕薄兒，將見狎侮」²¹²

然老嫗卻無法拒絕金錢的誘惑，村里中有男子以重金買通老嫗，使老嫗促成與續女見面。此乃老嫗違背與續女的約定，老嫗在與續女約定不見男子為契約，方能夠繼續享受續女帶來的美麗織品，一旦約定被打破，代表交換制度失衡，契約便無法再禮物的迴圈內繼續產生作用，此時老嫗遭受的後果便是面臨續女離開。在牟斯的禮物交換制度中，人與人之間的契約相當於將立定契約的人自身的一部份也交了出去，這部分代表了一個人的信用和榮譽，如果沒有好好履行約定，這個人將損失信用，個人也因此受到傷害。因此其強制力是可想而知的，被毀約的那方，則可能感受到羞辱或憤恨不平，以至於可能對另一方產生憎恨或詛咒。而毀約的那方，則必須背負起無誠信的標籤，或甚至在後悔毀約時受到更大的傷害或羞辱。

在第三章中，論述異類女性對男子的報恩或無私奉獻型態，從中可見花妖鬼狐在蒲松齡筆下不僅親近人情，更比人還要有情有義。異類女子主動現身於男性身邊，並且無私地救助其脫離生活的困境中，滿足這些男性在生活中或家庭中的缺憾，更甚於協助這些男性早日登科，此般敘述呈現了人們閱讀小說、作者創作敘事時的幻想，透過故事情節滿足個人在生活中遭受的苦難能得到圓滿結局。而此節欲探索的篇章，則是以異類與人類間相互結締約定，其中實踐約定時，異類所付出的情與義，相比人類還要更加有信、有義，展現精怪的情義相挺。

〈封三娘〉中，三娘與十一娘互結為友，並在分開前以釵為信物，作為再次見面的約定：

十一娘將歸，封凝眸欲涕，十一娘亦惘然，遂邀過從。封曰：「娘子朱門繡戶，妾素無葭莩親，慮致譏嫌。」十一娘固邀之。答：「俟異日。」十一娘乃脫金釵一股贈之，封亦摘髻上綠簪為報。十一娘既歸，傾想殊切。出所贈簪，非金非玉，家人都不之識，甚異之。日望其來，悵然遂

²⁰⁹ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 728。

²¹⁰ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 729。

²¹¹ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 607。

²¹² (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 607。

病。父母訊得故，使人於近村諮訪，並無知者。時值重九，十一娘羸頓無聊。倩侍兒強扶窺園，設褥東籬下。忽一女子攀垣來窺，覘之，則封女也。呼曰：「接我以力？」侍兒從之，驀然遂下。十一娘驚喜，頓起，曳坐褥間，責其負約，且問所來。答云：「妾家去此尚遠，時來舅家作耍。前言近村者，緣舅家耳。別後懸思頗苦，然貧賤者與貴人交，足未登門，先懷慚忤，恐為婢僕下眼覷，是以不果來。適經牆外過，聞女子語，便一攀望，冀是小姐，今果如願。」十一娘因述病源，封泣下如雨，因曰：「妾來當須秘密。造言生事者，飛短流長，所不堪受。」十一娘諾。偕歸同榻，快與傾懷，病尋愈。²¹³

三娘夜半時分「攀垣來窺」，「攀垣」一詞，則常出現於敘述男女私會的情節，在當代並不合禮教，也同時是不合宜之舉，如〈嬰寧〉中，西子以為嬰寧有意，便在傍晚攀牆欲私見嬰寧。或是《西廂記》中「呀，卻早撞鐘也！拽上書房門，到得那裡，手挽著垂楊滴流撲跳過牆去」，其前身〈鶯鶯傳〉的張生「崔之東有杏花一株，攀援可踰。既望之夕，張因梯其樹而踰焉，達於西廂，則戶半開矣」，更甚至在先秦時期，《詩經·國風·將仲子》「將仲子兮，無逾我牆，無折我樹桑。豈敢愛之？畏我諸兄。仲可懷也，諸兄之言亦可畏也。」²¹⁴。三娘與十一娘雖同為女性，但此有違禮教並視其為無物之舉，並非屬當時女性所有之行為，更何況三娘曾自言讀過相書，表示有一定程度的學養，從這位擁有良好談吐、有一定學識的女性卻多次違背當時禮教的行為為揭示三娘非人的證明。而三娘與十一娘相處間出現多次「約定」，第一次是兩人相約再見，第二次三娘請十一娘將自己的來訪保密。第三次則是則是三娘與十一娘尋覓佳偶：

入暮果至，曰：「我適物色甚詳，其人即同里孟安仁也。」十一娘知其貧，不以為可。封曰：「娘子何墮世情哉！此人苟長貧賤者，予當抉眸子，不復相天下士矣。」十一娘曰：「且為奈何？」曰：「願得一物，持與訂盟。」十一娘曰：「姊何草草？父母在，不遂如何？」封曰：「妾此為，正恐其不遂耳。志若堅，生死何可奪也？」十一娘必不可。封曰：「娘子姻緣已動，而魔劫未消。所以故，來報前好耳。請即別，即以所贈金鳳釵，矯命贈之。」十一娘方謀更商，封已出門去。²¹⁵

三娘以當初與十一娘互相交換的頭釵做為信物，欲與孟安仁訂盟婚約。《禮記·昏義》首先說明了婚禮即為合兩姓之好，婚禮的議程也必須慎重「是以昏禮納采，問名，納吉，納徵，請期，皆主人筵幾於廟，而拜迎於門外，入，揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重正昏禮也」。三娘此番行為與他攀牆而入同樣並不合

²¹³ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 301。

²¹⁴ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》，頁 290。

²¹⁵ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 302。

禮法，但由三娘的初衷而言，則此番違背禮教的行動卻是為了十一娘往後的幸福為出發點。三娘自言能相書視人，看出孟安仁「此翰苑才也」才有此逾越禮教的舉止。綜觀三娘與十一娘間的情誼，三娘面對與十一娘的約定顯得有情有義，不僅攀牆與十一娘相會，更為他謀畫了一場能令十一娘往後不須煩惱的姻緣。黃麗卿教授對蒲松齡筆下的禮與情融合觀點上，認為其特殊之處在於善用異類與人類相處之敘述，重新反省「人之異於禽獸」之議題。在《聊齋誌異》數百則故事中深含人性、人情之禮的作品甚多，大抵承繼「情教說」之觀點而來。但從「禮緣情制」中所要強調「情之所在」的重要性，打破人與異類之隔閡；再由人與異類無差別，以達於天地萬物一體之感。²¹⁶

〈阿英〉中，最有情有義者莫過於鳥精阿英，阿英本為甘玉父親過去飼養過的鳥，因甘父常與阿英玩笑約定要阿英嫁給小兒子甘珏。而阿英便在多年後年來履行約定「女覩然曰：『妾本非人，只以阿翁夙盟，故秦家姊以此勸駕。自分不能育男女，嘗欲辭去，所以戀戀者，為兄嫂待我不薄耳。今既見疑，請從此訣。』轉眼化為鸚鵡，翩然逝矣」²¹⁷阿英既有義實踐諾言，又因受甘家恩惠，以致使其戀戀不忘，日後當甘家有難時，阿英更是義不容辭地前來相助：

日惟閉門作笑，並不計及兵火。一夜，噪聲四起，舉家不知所謀。俄聞門外人馬鳴動，紛紛俱去。既明，始知村中焚掠殆盡；盜縱群隊窮搜，凡伏匿岸穴者悉被殺擄。遂益德女，目之以神。女忽謂嫂曰：「妾此來，徒以嫂義難忘，聊分離亂之憂。阿伯行至，妾在此，如諺所云，非李非桃，可笑人也。我姑去，當乘間一相望耳。」嫂問：「行人無恙乎？」曰：「近中有大難。此無與他人事，秦家姊受恩奢，意必報之，固當無妨。」嫂挽之過宿，未明已去。²¹⁸

面對凶狠的盜賊，阿英以撮土攔戶，使甘家人居安不出戶，遂使甘家能在此劫難中不受侵擾，阿英原本是因甘父封前的約定來到甘家，後來又因嫂嫂的情義而次前來保護甘家。而阿英第一次離去，也正是因自己異類的身分無法為甘家延續血脈，又引起甘家人的驚懼，此番離去之舉時則為有義之舉。後來又與其姊現身保全甘家，更是有情之舉，阿英於甘家感受到的真情，促使他無怨無悔地付出，盡力實踐與甘父的約定，隱含了真心守護甘家的可貴情操。蒲松齡論情，使實踐契約的過程不流於單板地實踐約定內容而以，更加諸許多人與異類互動時產出的真心誠意，讓異類與人之間並不只限於生冷的約定內容，而是除了盡心實踐外，更可由此看出其可貴的真心。

²¹⁶ 黃麗卿：〈論蒲松齡「情禮觀」之意涵——以《聊齋誌異》「異史氏曰」為探討核心〉（《宗教哲學》季刊，2013年12月，第65-66期），頁78。

²¹⁷ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁449。

²¹⁸ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁450。

第二節 契約中展現的物權與權力分配

一、 立定契約時對所有物有何種「權利」

上述論及的契約情節中，除了口頭契約外，雙方立下約定時也常出現交換「物」做為立信的情節。在〈封三娘〉一篇，可見到三娘與十一娘兩人互換的信物頭釵貫串全篇，起初，頭釵做為信物，將雙方間的情感強烈地聯繫在一起，透過物的交換聯繫起雙方必須要再次相會的依據。而後，三娘又將十一娘的頭釵做為信物交與孟安仁，作為私下訂親的信物，物品代表的意義更加重要，頭釵成為十一娘的分身，同時也代表了個人意願，三娘將頭釵交予孟安仁的同時，便是視為十一娘願意日後以身相許，願托喬木。於此段敘述，三娘持有十一娘的頭釵，為其擁有此物之物權，而以釵為女子代表的敘事要素在唐傳奇〈霍小玉傳〉中便有一段刻劃生動且令人不忍的情節，當霍小玉逼不得已必須變賣、典當飾品以維持生計時，心中仍存有對李君的期待，希望李益能不背信違約。當小玉無以維生，必須將霍王生前贈與愛女的紫玉釵典當時，恰巧被當年打琢的玉工認出：「此釵，吾所作也。昔歲霍王小女將欲上鬟，令我作此，酬我萬錢。我嘗不忘。汝是何人，從何而得？」玉工能以紫釵辨識霍小玉，除了顯示紫釵在材質使用上的特殊性與頭釵主人原本的身分地位外，更表現出女性的飾品足以代表自身。頭釵、飾品不僅作為裝飾，更是女性的身分辨識。而後到晚明，湯顯祖以此為基礎改編雜劇〈紫釵記〉，則深化紫釵在情節中的作用，轉而成為男女之間定情信物：「燕釵重會。與舊人從新有輝。」

黃應貴教授《物與物質文化》專書中提到交換物之概念為：「物並不是只在於它過去如何被造成，而是他不斷被加上許多新要素後變成了糾結物(entangled objects)」²¹⁹頭釵藉由交換重新被加諸新的意義，湯顯祖於此將「頭釵」賦予裝飾物外的新意義，原初只是「點綴釵頭金步搖。鞞輕綃。翠插雲翹。」的裝飾物，後來演變為「凍賣珠釵」以頭釵的取得和賣出，扣合小玉的生命起伏，釵已不只是裝飾品，更代表擁有者的生命。而劇中最後解開誤會，釵劍相合，了成圓滿大結局。飾品即代表女性自身，尤其原屬於女性自身使用，因此見物即見人，則若是將物轉交給他人，便代表自己將個人主權交付予他人，而物也成為連結劇情與腳色之間重要的關聯性，若無物的代表意義，則情節內容便無法深化。

而十一娘與三娘將頭釵做為信物「十一娘乃脫金釵一股贈之，封亦摘髻上綠簪為報」²²⁰，約定雙方透過物的交換，除表達對約定內容的重視外，同時也是將自己的一部份交予對方，以至於日後必定履行約定的義務強烈地存在在雙方間。以物為約或以物定情在傳統敘事中最早自先秦時期便已存在，《詩經·鄭風·靜女》：

²¹⁹ 黃應貴：《物與物質文化》(台北：中央研究院民族學研究所，2004年)，頁8。

²²⁰ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁301。

「靜女其嬈，貽我彤管。彤管有煒，說懌女美。」²²¹彤管作為男女情愛的象徵，使物轉為具有私定終生之意義。而貼身之物做為信物，其約定的意義更加強烈，如黃應貴教授所說：「因為物可以證明擁有者的權利而具象化他的自我，或顯示其自我的連續，或代表一個人與其他人連結的繫帶等」²²²就如同《紅樓夢》中寶玉贈予黛玉的舊巾帕，舊巾帕是私密物品，寶玉對黛玉之情便委婉地表露出來：「忽然好好的送兩塊舊帕子來，若不是領我深意，單看了這帕子，又令我可笑；再想令人私相傳遞與我，令我可懼」²²³。因此可見，物品代表其擁有者的自我，而在〈封三娘〉一文中三娘擁有十一娘的金釵，釵代表了十一娘的自我，不僅僅聯繫起他與三娘間的關係，當三娘將金釵做為信物，贈予貧苦的書生孟安仁後，頭釵的代表意義和物品的聯繫作用將十一娘與孟安仁聯繫在一起：

十一娘知其貧，不以為可。封曰：「娘子何墮世情哉！此人苟長貧賤者，予當抉眸子，不復相天下士矣。」十一娘曰：「且為奈何？」曰：「願得一物，持與訂盟。」十一娘曰：「姊何草草？父母在，不遂如何？」封曰：「妾此為，正恐其不遂耳。志若堅，生死何可奪也？」十一娘必不可。封曰：「娘子姻緣已動，而魔劫未消。所以故，來報前好耳。請即別，即以所贈金鳳釵，矯命贈之。」十一娘方謀更商，封已出門去。²²⁴

由此觀之，「物」在契約中能產生極大的效力。將十一娘的頭釵做為信物交予孟安仁後，十一娘「十一娘知之，心失所望，深恨封之誤己也，而金釵難返，只須以死矢之」²²⁵的反應，說明物品代表了擁有者的意志，十一娘的金釵被交到孟安仁手中，表示十一娘「自願」與孟安仁交往，即使想要反悔也無計可施。

上古時期的羅馬人在物的交換觀念也含有禮物交換制度的痕跡。普遍在法律上，契約履行時有所謂的「附加抵押物」，這些抵押物品通常不具備什麼價值，而是透過這一個物品讓約定契約的雙方能夠有義務履行這個契約的內容：

它們是物，但本身卻是有活力的。最重要的是，他們仍然是基於相互性 (reciprocite) 的古老的義務性贈禮的殘餘；立約雙方通過它們聯繫起來。²²⁶

由此觀之，即使是契約的抵押物品，物仍然有物性，代表了人與人之間連結關係的樞紐。這份履行約定的義務就是禮物交流仍然影響著人類社會的痕跡，也成為了後來法律上的約束，而這些嚴謹的形式，證明了物對人的重要性。我們

²²¹ 裴普賢：《詩經評註讀本》，頁 165。

²²² 黃應貴：《物與物質文化》，頁 20。

²²³ (清)曹雪芹著，脂硯齋重評，馬美信校注：《脂評本紅樓夢》(台北市：三民書局，2018年)，頁 440。

²²⁴ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 302。

²²⁵ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 302-303。

²²⁶ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁 139。

就可以了解物具有物性，當它被擁有在某人手中時，這個人就擁有支配這個物的權利，當物被人使用契約轉移，接受者起初得到物時，會很明確地感受到這個「物」之前是屬於他人的東西，物就連結起原本所有者和現在所有者之間的契約關係，直到後者把契約履行完成，解除了兩個人之間的契約，這個物才能夠真正屬於他。否則，在契約完成之前，物原本的持有者仍然能保留他對物的權利，能夠隨時收回。

物同時能夠成為控制人的手段，尤其是金錢財貨的影響更鉅，給予金錢的一方在關係中更具有支配性。在〈醜狐〉一文，狐女透過金錢的力量獲取穆生的身體，狐女與穆生間的關係可視為性契約：「女以元寶置几上，曰：『若相諧好，以此相贈。』」生悅而從之。牀無衾褥，女代以袍」²²⁷，金錢的力量同時使傳統敘事中男性掌握性的主導權被顛覆。王雪卿論其：「只是原本紅袖添香、暖心慰藉的浪漫情懷，被降格成為赤裸裸的一樁桃色交易。在這裡存在著兩性角色的顛覆，或者說是錯位」²²⁸，於此，高桂惠教授同樣以「金錢餽贈」的視角論述狐女與穆生間的關係錯位：「這次的交易過程不僅是過往敘事傳統中異類女子對男子的財貨餽贈，更是藉由『皮相』的捨棄進一步形成了男女權力位置的交換」²²⁹狐女除了金錢的擁有權外，更有支配權，這與其他敘事情節中總是由男性主導，控制金錢與權力的敘事相反，此處將男女的物權錯置，更能表現出對契約與物權，真正能控制物的仍是物的所有者，與性別無關：「但情義既絕，受於我者，須要償也」²³⁰後面狐女討回金錢的敘述，便說明了物在接受者的身上必須要經過接受者履行回饋的義務後，才可獲得權力的轉移，否則當此關係被打破，則物品原本的主人便有資格回收贈物。

二、 支配、義務與償贖——契約展現的物權觀

物的轉移過程中，接受契約者要在完全履行契約內容後，才能得到某物的狀況，在後代社會中也會出現。牟斯提到：

事實上，即使是我們目前的法律，也像羅馬法一樣，不可能完全脫離這些最古老的權利規則：如果有禮物，就要報以事物或勞務，而且這種事物或勞務的回報是義務性的。²³¹

²²⁷ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 544。

²²⁸ 王雪卿：〈顛覆與成長：《聊齋·醜狐》故事析論〉《臺北大學中文學報》第 16 期(2014 年 9 月)，頁 129。

²²⁹ 高桂惠：〈《聊齋志異》禮物書寫探析——細讀〈鳳仙〉與〈醜狐〉〉《文化越界》第 1 卷，第 7 期(2012 年 3 月)，頁 15。

²³⁰ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 544。

²³¹ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁 142。

牟斯以晚期的羅馬法作為舉例，說明在後期的法律中也有規定如果沒有履行契約，給予物品的人可以回收這分原本屬於他的物品，「在晚期的羅馬法中，顯然可以回收給忘恩負義者的贈與」²³²。在蒲松齡的筆下，確實也描述了人一旦與他人立下約定，接受物品獲贈禮後，如果沒有回報任何性質的回饋，下場往往相當慘烈。如：〈牛瘟〉、〈醜狐〉、〈任秀〉中的人物都因為忘恩負義而導致慘烈的下場。

〈牛瘟〉的主角陳華封和客人喝酒後因為一時好奇，不顧之前和客人的約定，私自打開客人的圍巾，沒想到卻因此放出牛的瘟疫。客人好心告訴陳華封可用用苦參散可以解決這個問題，但和陳華封約定好不可以藏私，但陳華封沒有依照客人的指示去做，為了謀求專利便將要方保密，只傳給自己的弟弟，但被餵藥的牛裡面，只有弟弟的牛有效，陳的無效。陳華封這時候才知道不可藏私，否則就是禍害到自己身上。

這裡非常明顯地寫出了人與人之間的契約如果沒有被遵守的話，忘恩負義的人自然無法得到他所想要的結果。如同故事中的陳華封，違背了和客人立下不可藏私的契約，但因沒有履行約定，導致契約破壞，遭受到的後果就是失去瘟疫藥的療效。

〈醜狐〉一篇，也是關於毀約的後果，主角穆生是長沙人，偶然在夜晚遇到一隻狐妖，希望穆生能與自己相好，如果穆生答應，就會留下金錢使家中富裕。穆生答應後果然每天都能得到一些狐妖給的金錢，但當穆生家境開始富庶起來，原本對金錢的匱乏逐漸被滿足後，穆生開始對狐妖不耐煩，想設計把狐妖趕出去。穆生為了趕走狐妖，找來道士在家裡貼符咒，狐妖見了大怒，認為穆生撕毀兩人的約定，於是割下穆生的一邊耳朵，甚至將先前贈與的財寶要回，使穆生再度一貧如洗。

穆生起初不敢直視狐妖的「醜」，但金錢的引誘更甚，是物大於色的展現，隨後在金錢的匱乏漸漸被填補後，狐妖的「醜」便變的更不可耐，甚至受其恩德還想致此於死地。這個故事中，穆生與狐妖確實立下了契約，但契約被打破時，狐妖則有能力將先前的禮物追討回來。〈任秀〉中的申竹亭亦是如此，他私自侵占了任建之的遺物，違背與死者約定的結果則是在多年後由鬼魂將當年其侵占的金錢全數歸回。由以上三則可知，當物被交予至另一方時，雙方因物產生的樞紐而被緊密的聯繫起來，如醜狐與穆生因金錢必須保持相戀關係；畜瘟神與陳生因牛瘟藥的贈予，使陳生必須遵守約定，必須不藏私地將藥贈人；任建之與申竹亭因遺物贈予，使申竹亭必須履行契約，否則罰便是由鬼怪將其積欠的金錢全數討回。物被交予後，雖然表面上看起來是給予者贈予出去了，實際上贈予者仍有權力「收回」物品，因此在約定中，這些違背約定者往往得到悲慘的下場，贈予者會將同等價值的物品在次收回作為懲罰，穆生不僅錢財被醜狐取回，尚無法歸還的部分就由穆生的身體代為償還。陳生則是藥效失靈，申竹亭則是被收回其私吞的同等金額。至此，我們可知物被交付出去後，其原

²³² (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁 142。

本的主人還是能夠擁有支配物品的權力。

所有者擁有的物權即使在禮物被送出後仍然存在，所有者和物之間有著一條無法斷裂的紐帶。因此，當我們仍然與送出去的物有關係時，我們就可以在契約被中止或是不成立的時候收回禮物，作為毀約的懲罰。

〈醜狐〉的故事，和一般在《聊齋誌異》中出現的男女交往情節不同。其一，狐女形象與其他蒲松齡筆下的狐女差異極大：「可以說《聊齋》狐仙形象多以美麗善良的正面形象出現。在這些眾多美麗善良、聰慧可人的，完全符合男性夢中情人完美標準」²³³。相比其他「美麗」的狐妖，醜狐不知其名，單以「醜」自特正概述其形象。在其他篇目中，狐女以「媚」、「溫婉」形象示人。「媚」字定義「狐仙」作為妖精，其妖行走向「性淫」和「以色誘人」的路數。²³⁴其二，狐女和穆生間幾乎沒有愛情存在，雙方的交往建立在金錢的報酬上：

一夕枯坐，有女子入，衣服炫麗而顏色黑醜，笑曰：「得毋寒乎？」生驚問之，曰：「我狐仙也。憐君枯寂，聊與共溫冷榻耳。」生懼其狐，而厭其醜，大號。女以元寶置幾上，曰：「若相諧好，以此相贈。」生悅而從之。床無衾褥，女代以袍。將曉，起而囑曰：「所贈可急市軟帛作臥具，餘者絮衣作饌足矣。倘得永好，勿憂貧也。」遂去。²³⁵

作者對穆生和狐女的交往並沒有在情感上具體描述，反而只是透過狐女以金錢作為報酬，要求與穆生交往為故事的開頭。說明了兩人之間的關係聯繫只是單純的契約交換行為，並不涉及感情。

這裡值得注意的是，多數異類女性形象往往面貌姣好，容易吸引主角或其他男性觀看，甚至為此動情的。但此篇中狐女卻是「女以元寶置幾上」用金錢來交換與穆生同床共枕的時間，作者描述穆生的態度轉變由「而厭其醜」轉為「悅而從之」，狐女以金錢來誘惑穆生，穆生提供身體作為金錢施予的回報，穆生能滿足對金錢的需求，狐女也滿足自身的需要，兩人之間的往來雖然同樣是義務性的交流，但對穆生而言雙方往來並無情感依據，單單只是完成「約定」而已。

狐女告訴穆生：「倘得永好，勿憂貧也」，只要雙方間的契約成立並持續進行，雙方皆能獲利，因此穆生和狐女間的行為也可以視為一種交易，牟斯在針對契約行式的展演上有此描述：「首先應該注意的是，立約形式中總少不了『交付』(tradition)。」²³⁶在立定約定的一開始，狐女就是金錢的擁有者，他將金錢交付給穆生，而穆生接受了狐女的擁有物，就代表他接受了狐女的要求，同時

²³³ 王雪卿：〈顛覆與成長：《聊齋·醜狐》故事析論〉《臺北大學中文學報》，頁 119。

²³⁴ 李艷，〈狐意象之演進——《聊齋誌異》中狐的人性美新探〉，《陝西廣播電視大學學報》第 11 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 48-49。

²³⁵ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 544。

²³⁶ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁 144。

也將自己「交付」給他。上古羅馬法在契約中這個說明更能貼切地描述穆生的行為：「接受了物的人把它拿到『手』(manus)，這不僅表示承認接受了物，而且還表示承認自己已被賣出，直到他做出償還為止。」²³⁷，穆生既然接受了狐女給的金錢，就必須履行這份契約，只要狐女繼續給予，他就有責任繼續償還。

小說的後半段，原本能夠壓抑自己對狐女樣貌的嫌惡的穆生，在日益富有之後，漸漸的對狐女產生不滿之情。穆生開始抱怨狐女送來的金錢比不上往日足夠，便暗自找來道士準備將狐女驅趕出門，被憤怒的狐女要求賠償：

女自往搜括，珠鈿衣服之外，止得二百餘金。女少之，又曰：「嘻嘻！」物復嚙。生哀鳴求恕。女限十日，償金六百。生諾之，女乃抱物去。久之，家人漸聚，從牀下曳生出，足血淋漓，喪其二指。視室中，財物盡空，惟當年破被存焉。遂以覆生，令臥。又懼十日復來，乃貨婢鬻衣，以足其數。至期，女果至；急付之，無言而去。自此遂絕。生足創，醫藥半年始愈，而家清貧如初矣。²³⁸

穆生和醜狐的關係並沒有因道士作法而中止，反而是在償還醜狐的付出之後得以平息。高桂惠教授提出這則故事裡的歸還義務，論穆生在經濟狀況改善，欲奪回身體自主權而毀壞契約時，自然遭受到狐女的報復：「直言之，原本狐女餽贈的金銀，在原本的穩定關係中已然具有『情義』的價值，但是這層穩定關係在『背德負心』的『既絕』狀態中，卻是必須被償贖的。於是穆生必須以自己的身體、財貨再一次的償還這個由狐女主動發起的餽贈與交流行動」。²³⁹

而這類毀壞契約的男性也同時被貼上「負心漢」的標籤，在馬瑞芳教授研究蒲松齡筆下人物時，對〈武孝廉〉的石某評其「蠅營狗苟、狡詐惡毒」²⁴⁰石某從一開始就準備到京城買官，表現出投機取巧的心理，從此人格上的缺點不斷出現於後文中，在石某生病受到幫助時，蒲松齡起初如此敘述：「婦曰：『我有丸藥，能起死。苟病瘳，勿相忘。』石灑泣矢盟。婦乃以藥餌石，半日，覺少痊。」²⁴¹對慷慨幫助他的婦人只有表面上感激，心裡卻暗自嫌棄他：「相約返與同歸。石赴都黃緣，選得本省司閫；餘金市鞍馬，冠蓋赫奕。因念婦臘已高，終非良偶，因以百金聘王氏女為繼室。」²⁴²，石某嫌棄為他治病的婦人年紀大，不是他心中所想的良妻，因此再納一妾，之後心虛地不敢聯絡婦人。直到婦人了解真相，大聲的質問石某「薄情郎！安樂耶？試思富若貴何所自

²³⁷ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁 144。

²³⁸ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 544。

²³⁹ 高桂惠：《〈聊齋誌異〉禮物書寫探析——細讀〈鳳仙〉與〈醜狐〉》，頁 17。

²⁴⁰ 馬瑞芳：〈負心漢與復仇女——《聊齋》人物談〉，頁 105。

²⁴¹ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 317。

²⁴² (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 317。

來？」，讓石某心生愧疚，並住入石某的家。最後婦人的真實身分被石某發現，石某卻不念舊情也不顧小妾的阻撓，執意要斬殺婦人，婦人忍無可忍，要求石某償還以前所贈予的東西：

王曰：「即狐，何負於君？」石不聽，急覓佩刀。而婦已醒，罵曰：「虺蜮之行，而豺狼之心，必不可以久居！曩所啖藥，乞賜還也！」即唾石面。石覺森寒如澆冰水，喉中習習作癢；嘔出，則丸藥如故。婦拾之，忿然逕出，追之已杳。石中夜舊症復作，血嗽不止，半歲而卒。²⁴³

「虺蜮之行，而豺狼之心」道出了石某的無情與自私，石某能有今日的成就，都來自於婦人無私的付出和給予，婦人首先以藥石來治癒石某的病根，再贈予金錢讓石某能順利到京城買官。但石某對婦人下的一旦取得功名便來接婦人憶起生活的約定卻沒兌現，這不僅是毀壞了口頭的契約，石某暗自認為婦人非為良妻，發現他是狐妖時又執意斬殺不念舊情，都是忘恩負義的表現。兩篇故事的男子皆為辜負異類女性的角色，而他們受到的懲罰則與他們先前所接受的東西同等，穆生受到金錢的懲罰，石某受到維繫生命的藥石被收回的懲罰。郭娜在〈《武孝廉》《醜狐》中復仇女性形象的塑造與淵源〉梳理兩個蒲松齡筆下有名的忘恩負義男子的共通性：「由此可見，女性施援的主動性，在一定程度上成就了男子被救贖的意外性，再加上情感基礎的缺失或殘缺，激發了輕薄子富貴忘本的劣根性，從而導致了女性復仇的必然性」²⁴⁴。

〈續女〉雖不同於以上兩則，敘事中並未涉及男性忘恩負義，反而敘述了老嫗違背了與神女的約定，文中老嫗對神女心生私慾，是以展現神女的色的美好，甚至能夠使老嫗為之心動：

女解陳榻上，不知是何等錦繡，香滑無比，媪亦設布被，與女同榻。羅衿甫解，異香滿室。既寢，媪私念遇此佳人，可惜身非男子。女子枕邊笑曰：「姥七旬猶妄想耶？」媪曰：「無之。」女曰：「既不妄想，奈何欲作男子？」媪愈知為狐，大懼。女又笑曰：「願作男子，何心而又懼我耶？」媪益恐，股戰搖床。女曰：「嗟乎！膽如此大，還欲作男子！實相告：我真仙人，然非禍汝者。但須謹言，衣食自足。」媪早起拜於床下，女出臂挽之，臂膩如脂，熱香噴溢；肌一著人，覺皮膚松快。媪心動，復涉遐想。²⁴⁵

此處著重描寫神女的色，但卻將神女的色描寫為能引起他人私慾的色，而非美

²⁴³ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 318。

²⁴⁴ 郭娜：〈《武孝廉》《醜狐》中復仇女性形象的塑造與淵源〉《青年文學家》第 15 期(2015 年)，頁 47。

²⁴⁵ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 607。

麗又讓人心生敬畏不可褻瀆的色。此處老嫗受神女之色影響，竟心生色慾，況為男子？而神女亦知此色能引人遐想，故叮嚀老嫗絕不能讓其與男子見面，免得「恐有輕薄兒，將見狎侮」²⁴⁶。老嫗對神女色麗的遐想，對其慾不能有所控制，以致後來接受了男子的金錢餽贈，強迫安排神女與男子相見機會，最後神女見自己色身示人墮入情障，變轉瞬離去，徒留老嫗而已。神女因老嫗的自私而身受情障，必須離去以免轉劫難出，兩人的緣分已盡，神女的離去也同時讓老嫗無法再享受到神女帶來的精細織品與織品交易所帶來的金錢。

是以以上三則敘事可見，物的所有者的物權在契約中如何被展現，物品是作為連結雙方的樞紐，無論在契約或交換中都能產生其作用，契約涉及到的交換原則同樣也屬於禮物的報稱系統，當交換成立，物被交予出去後，接受者獲得暫時擁有此物的權力，因此他必須做出相應的回報來償還這項物的價值。因此，無論穆生與狐女間的性交，或是石某以狐女為妻，老嫗不可以引薦男子到神女面前，都是為了契約做出的相應行動。而一旦違約，則物的所有權即刻被收回，以上幾位人物也受到了他們所握有之「物」喪失的懲罰。

第三節 報——毀約的勸懲意涵

《禮記·曲禮上》：「太上貴德，其次務施報。禮尚往來。往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。人有禮則安，無禮則危。故曰：禮者不可不學也。」此處具體呈現古代禮制中亦有「報」的概念存在，《易經》：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。」、《尚書》：「惟上帝不常，作善降之百祥，做不善降之百殃。」早在先秦時期，「報」之概念已存於典籍之中，不僅《禮記》如《易經》、《尚書》所述，將上天作為禍福的評判者，以天道勸喻人事，其所由來者漸矣。

黃光國教授在研究傳統文化中的「報」時，將牟斯的禮物交換理論作為對照，論中國傳統文化中的「報」的性質與儒家倫理思想有其關聯性，而其產生的概念則可與有相呼應之處。並認為：

華人文化中的「禮」和「報」，除了普世的交換關係外，更強調行動背後的道德性，究其原因，應與「仁」和「禮」兩個概念緊密相連有關。²⁴⁷

此段論述於田佳禾、黃光國教授的研究論文中，以禮的內在表現為仁，以此基

²⁴⁶ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 607。

²⁴⁷ 田佳禾、黃光國：《華人回報義務規範與法律權利之衝突及其調和——以拾得 遺失物報酬請求權為例》（《本土心理學研究》，2016 年 12 月，第 46 期），頁 155。

礎而言，仁作為內在精神，而禮作為外在展現，認為「報」的行為是顯現外在的「禮」的規範結果：

在華人文化中「禮」的規範下，施助者與受助者各有應遵守的行為準則，其中的核心，是以儒家強調的「仁」作為道德判斷的基準。黃光國（2015）指出，個人若是要實踐「仁」，就應履行自道德基礎衍生出的規範，盡到自身應所當為的「義務」。

而儒家所主張的仁道，又可以分為「積極義務」（positive duties）和「消極義務」（negative duties）兩個層面（黃光國，2009）。「消極義務」指個人應當以尊重他人作為道德判斷原則，不得任意侵犯；而「積極義務」則是一種美德，個人可以自由選擇是否做出此種行為（Hwang, 1998）。據此，危芷芬（2001）進一步將「義務」概念界定為：「個人在人際關係當中應當遵循的行為準則，其中包含對積極作為和消極不作為的規範。」²⁴⁸

以回報作為「禮」的展現，是儒家所強調的道德的具體展現模式，身為君子，若要實現「仁」，就必須履行維繫道德的外在規制「禮」的規範。而相較於黃光國教授對報的分析，余安邦教授主張：「所謂『報』的各種社會互動模式，可能是建立在一種更根本的社會關係基礎之上，這個基礎就是『情』。」²⁴⁹而在明清小說中，常出現報恩還情的敘事模式，敘事中常以償還他人恩情並以此建立起雙方間的情意為主軸，不僅展現了「報」的義務性，更有人情的展現。《聊齋誌異》作為清代前期的短篇小說，在它之前的明代晚期，社會文化與文人文風漸漸以人的「真情」作為其敘事要素，馮夢龍、公安派、張岱、湯顯祖、李贄等人的創作與提倡，晚明社會上「真情」文風漸長，後起的文人亦能承接此風，在蒲松齡筆下，更可見人、妖或怪之情成為其敘事重點。

而牟斯從少數民族中的文化與社會結構梳理出禮物交換制度的社會連結，此外，他亦從印度的法典可注意到輪迴的概念和禮物的交換相互影響著：

送出去的東西會在今生或來世產生報償。他會自動給施予者帶來與之相當的東西：所送出去的物並沒有失去，他會自己再生產；人們在他方又會得到與之相同者，而且會有所增值。送出去的食物會在此生回歸施予者；同時，那也會成為施者在另一世界的食物；而且，這些食物還會出現在他此後的輪迴再生之中。²⁵⁰

²⁴⁸ 田佳禾、黃光國：《華人回報義務規範與法律權利之衝突及其調和——以拾得遺失物報酬請求權為例》，頁157。

²⁴⁹ 余安邦：《情、義論述：晚近人文社會科學的若干觀察》（漢學研究通訊20：2（總78期）民國90年5月），頁25。

²⁵⁰ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁149。

施者給予的東西必定會為自己帶來回報，而婆羅門的法典裡面特別將輪迴的概念也融入交換制動中，使施者能夠為了自己下輩子的輪迴而努力將擁有的東西施予給別人。這種分享的態度出現在法典中，要人不要吝嗇將財富用在給予布施上，而是慈悲慷慨地與他人共享物品，功德、物品則變成生生不息的循環，人對回報產生的期待一旦產生，對施予的態度就會變得慷慨。

古代的民族交換法則如此，在往後的社會中亦如此傳承，而明清小說作為現實社會的反應，魯迅曾言：

當神魔小說盛行時，記人事者亦突起，其取材猶宋市人小說之『銀字兒』，大率為離合悲歡及發跡變態之事，間雜因果報應，而不甚言靈怪，又緣描摹世態，見其炎涼，故或亦謂之『世情書』也。²⁵¹、

以及：

《聊齋誌異》雖亦如當時同類之書，不外記神仙狐鬼精魅故事，然描寫委曲，敘次井然，用傳奇法，而以誌怪，變幻之狀，如在目前；又或易調改弦，別敘畸人異行，出於幻域，頓入人間；偶述瑣聞，亦多簡潔，故讀者耳目，為之一新。²⁵²

由明清兩代論之，明清小說反映了當時的社會現況與世態，研究者亦能從此還原當代的生活模式。契約類敘事原本存於遠古神話或宗教敘事，但隨著明清經濟發展、社會需求使口頭或書面的契約出現地更加頻繁，成為小說情節梗概的頻率也增加許多，而違背契約所帶來災厄與為害在敘事中同樣更加頻繁地出現。此節便是以違約為論，論及違背約定帶來的危害以及比較蒲松齡在人類與異類的敘述中，人類與異類面對與他人間的約定或情感報酬態度上有何差異，便能窺見其針砭。

一、 違背契約的懲罰

王立認為：知恩圖報作為《聊齋志異》熱情謳歌的一大重要主題，是蒲松齡人生追求的種種感受體驗，以及對與自己同病相憐的寒士階層的深切同情的產物。²⁵³他認為蒲松齡筆下無論是異類報恩或普通人報恩的故事情節，幾乎都是作者的人生際遇和情感體驗的投射。趙玉霞認為勸善懲惡本為《聊齋誌異》的一大主題，馬瑞芳評《聊齋誌異》的故事形式，論蒲松齡透過「以為異類有

²⁵¹ 魯迅：《中國小說史略》，頁 209。

²⁵² 魯迅：《中國小說史略》，頁 216。

²⁵³ 王立、劉暢、杜芳：〈婚姻報恩與《聊齋志異》恩報主題〉，頁 109。

情，或尚堪晤對」。讚揚癡情男女美好愛情的同時，聊齋故事還針砭始亂終棄、朝秦暮楚、玩弄女性的惡德。²⁵⁴因此知恩圖報或懷有感謝之意的人往往會得到圓滿的結局，但若忘恩負義，或是隨意捨棄他人的真情施予，都將會為此人帶來無法想像的困境與痛苦。而陸又新論《聊齋誌異》的愛情故事中，

如同牟斯在研究禮物回饋交流時，提出禮物贈予的同時也送出了贈予者一部分的靈魂，接受者若沒有回報，保有贈予者的靈魂是一件危險的事情。而當禮物沒有被回報，收禮者就會得到相應的懲罰。由這項論點來看以下的篇章，就可發現禮物歸還對任何人而言都是具義務性的，忘恩負義者的下場往往無法承擔。上一節是以物權的行使論契約雙方間若以物作為關係聯繫的樞紐時，物的原有者雖然將物品交地出去，但對物仍保有回收的權力，當約定被打破時，物就失去了作為樞紐的作用：

被接受的抵押可以使立約雙方履行承諾，因為一個人佔有了他人的某樣東西，而對方做為該物原來的主人，會使之具有魔力，而且，抵押往往要一分為二，由立約雙方各持一半。不過，在這一解釋的基礎之上，或許可以提出一個更為切合的解釋。巫術的制裁有可能介入，但它並不是唯一的紐帶。用作抵押而被給出的事物本身自有的品性就足以構成一種約束。²⁵⁵

作為抵押而被給予出的物品本身就能夠形成雙方間的約束力，根據日耳曼法，所有的契約成立時，必須有抵押物的存在，抵押物的價值沒有一定，通常價值不高，但契約完全履行後，抵押品是可以拿回來的。這樣的抵押規定在後代的社會制度中常常看到，抵押的物力會讓這份契約產生約束性，如果想要拿回屬於自己的東西就必須履行契約，因此抵押物就成了一個人的信用程度的代表。

抵押物如果沒有拿回來，也就是當對方沒有或是尚未完成契約的履行時，對自身會有無法擺脫的損害，對方也可隨時取回尚未被完全交付之物，這樣的結果也顯現在人在群體間的地位或信用：「如果此物還沒有從契約對方的手中解脫出來，此人就無法擺脫居於人下的地位」²⁵⁶。比如先前一節提到的〈醜狐〉穆生、〈武孝廉〉石某、〈績女〉的老嫗，都屬同樣處境。這些人與異類立定契約，再獲得物的同時，他們的地位也比施予者還低，因此受到施予者的控制，當他們違背了約定的內容時，物就不能持續被給予，因此無論是〈醜狐〉中的男女權力錯置，或是〈武孝廉〉中延續性命的藥丸仍存在石某體內，皆反映性別並不影響契約的實踐。

而蒲松齡在多則人與異類間的約定敘事中，將人描述為破壞約定的角色，相較於前幾章論述的異類報恩或異類無私奉獻敘事，以及本章前幾節描述異類對約定的遵守與真誠相待之心，與人在面對契約或約定時的輕慢態度形成強烈對

²⁵⁴ 馬瑞芳：《聊齋居士——蒲松齡評傳》（台北：雲龍出版社，1991年2月）。頁205。

²⁵⁵ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁157。

²⁵⁶ (法)馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》，頁158。

比，在毀約後所遇上的危害大致有三種類型：第一種為知己離去，這類型的故事有〈封三娘〉、〈續女〉。〈封三娘〉中的三娘為狐女，因喜愛十一娘的面容，遂刻意製造相會，與之結為姊妹，甚至為十一娘覓得佳偶。但十一娘與三娘相處甚密，甚至希望能與三娘一同侍奉丈夫孟安仁，效仿皇娥、女英：

封每遇生來輒避去，十一娘從容曰：「吾姊妹骨肉不啻也，然終無百年聚。計不如效英、皇。」封曰：「妾少得異訣，吐納可以長生，故不願嫁耳。」十一娘笑曰：「世傳養生術，汗牛充棟，行而效者誰也？」封曰：「妾所得非人世所知。世所傳並非真訣，惟華陀五禽圖差為不妄。凡修煉家，無非欲血氣流通耳，若得厄逆癥，作虎形立止，非其驗耶？」十一娘陰與生謀，使偽為出者。入夜，強勸以酒，既醉，生潛入污之。三娘醒曰：「妹子害我矣！倘色戒不破，道成當升第一天。今墮奸謀，命耳！」乃起告辭。十一娘告以誠意而哀謝之。封曰：「實相告：我乃狐也。緣瞻麗容，忽生愛慕，如繭自纏，遂有今日。此乃情魔之劫，非關人力。再留則魔更生，無底止矣。娘子福澤正遠，珍重自愛。」言已而逝。夫妻驚嘆久之。²⁵⁷

三娘本為修煉中的狐女，因喜愛十一娘的容顏而心生愛慕，此處有許多關於聊齋中同性情愛的研究，但此處尚可注意的是當十一娘設計三娘，使其與自的丈夫相好時，三娘雖然惱怒，卻沒有因此對十一娘的身體做出懲戒或傷害，反而是將此事歸結為「情魔之劫」，認為若繼續留下來，則自身將被情魔所障，故離開是為了保全自身。但以敘事中十一娘與三娘的情誼如同骨肉一般相合而言，三娘離去對十一娘確實是一種懲罰，十一娘因自己違背了與三娘的約定而失去與三娘間的聯繫。同樣的情況也出現在〈續女〉中的神女，這位神女身上的香氣、精細的織品與姣好的面容成了其為令人傾心的女性特質，而神女作為慾望的源頭，凡見他者，如老嫗與文中的年輕男子，皆因神女的外表產生遐想，在年輕男子與神女相會時，作者敘述極為露骨：

女約以明日。生聞之，喜，具香燭而往，入門長揖。女簾內與語，問：「君破產相見，將何以教妾也？」生曰：「實不敢他有所干，只以王嬙、西子，徒得傳聞，如不以冥頑見棄，俾得一闊眼界，不願已足。若休咎自有定數，非所樂聞。」忽見布幕之中，容光射露，翠黛朱櫻，無不畢現，似無簾幌之隔者。生意炫神馳，不覺傾拜。拜已而起，則厚幕沉沉，聞聲不見矣。悵悵間，竊恨未睹下體；俄見簾下繡履雙翹，瘦不盈指。生又拜。簾中語曰：「君歸休！妾體惰矣！」媪延生別室，烹茶為供。生題《南鄉子》一調於壁云：「隱約畫簾前，三寸凌波玉筍尖；點地分明蓮瓣落，纖纖，再著重臺更可憐。花襯鳳頭彎，入握應知軟似綿；

²⁵⁷ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 303。

但願化為蝴蝶去，裙邊，一嗅餘香死亦甜。」題畢而去。²⁵⁸

蒲松齡筆下的男子，「竊恨為賭下體」可見其情慾，面對神女美好的面容，心裡卻是無限遐想，這與封三娘第一次見到孟安仁時情況類似，孟安仁見到三娘的美貌，遂想與之相好「生大悅，不暇細審，遽前擁抱」可見這些男子色慾之重。而此二篇相似處還有在三娘與神女發現自己被男子在身體或言語上輕薄後，遂將其歸為「情障」，認為心生情障便會打壞多年修行，便隨即離去。

第二類為違約者必須歸還同等價值事物，這類型有〈牛瘟〉、〈任秀〉、〈醜狐〉，這些違約的男子，雖然重不至於喪失生命，但卻時飽受了極大的損失。

〈牛瘟〉的陳生欲將六畜瘟神的藥方佔據私用，沒想到自己的牛試驗不靈：

殊罔所效，有牛兩百蹄躓，倒斃殆盡；遺老牡牛四五頭，亦逡巡就死。中心懊惱，無所用力。忽憶龕中掬土，念未必效，姑妄投之，經夜，牛乃盡起。始悟藥之不靈，乃神罰其私也。²⁵⁹

蒲松齡只以「瘟疫大作」說明瘟疫盛行的程度，而陳生私藏治療牛瘟的藥物，與六畜瘟神的初衷相違背，因其私藏藥物的其間，受到傷害的牛不知其數，所以他的牛隻同樣被施於懲罰，兩百多頭牛倒斃殆盡。〈任秀〉的申竹亭在私吞任建之的遺物後成為船東，卻遇上任建之的兒子在船上賭博，不僅贏得巨金，還同時受到鬼怪的幫助，使私吞父親遺產的申竹亭因而虧損遭受報應：

天已曙，放曉關矣，共運資而返。三客已去。主人視所質二百餘金，盡箔灰耳。大驚，尋至秀舟，告以故，欲取償於秀，及問里居、姓名，知為建之之子，縮頸羞汗而退。過訪榜人，乃知主人即申竹亭也。秀至陝時，亦頗聞其姓字；至此鬼已報之，故不復追其前卻矣。²⁶⁰

申竹亭雖然是在任建之生前與其約定，但在其死後並無從守約，任建之的遺言內容希望申竹亭幫助他完成未盡之事，故可視為與鬼的契約，故遭致其他鬼魂前來協助任秀。〈醜狐〉的情節末尾，穆生背棄契約的代價似乎是最高的：

女限十日，償金六百。生諾之，女乃抱物去。久之，家人漸聚，從牀下曳生出，足血淋漓，喪其二指。視室中，財物盡空，惟當年破被存焉。遂以覆生，令臥。又懼十日復來，乃貨婢鬻衣，以足其數。至期，女果至；急付之，無言而去。自此遂絕。生足創，醫藥半年始愈，而家清貧

²⁵⁸ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 608。

²⁵⁹ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 459。

²⁶⁰ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 729。

如初矣。²⁶¹

穆生與醜狐原初在結合時，是以「交換」為其中連結的樞紐，因此當穆生獲得金錢，脫離貧窮時，他對醜狐原本就有的厭惡感便更加深刻，最後由厭惡其醜轉化為欲驅逐離開的行動。實際上狐女在穆生請道士捉妖時，便怒斥穆生：「背德負心，至君已極！然此奈何我！若相厭薄，我自去耳。但情義既絕，受於我者，須要償也！」²⁶²與穆生捉妖的無情無義下相比，醜狐展現的是相對的大度，認為穆生只要表現出厭惡的情緒，便會知趣地離開，以「若相厭薄，我自去耳」表現醜狐的大器，與合則來，不合則去的灑脫情觀，同時也回應了醜狐一開始就是要求以金錢換取穆生在性能力上能給予的享受與歡愉的單純目的。在狐女要求償還的後果下，穆生除了散盡家產，還賠上兩根手指與一隻耳朵，穆生用身體上的殘缺填補了先前花掉而無法填補的金錢贈予。以上三則可見，違背約定的一方要將收到的物再次回給原有者，因為原有者在契約中仍保有物權，擁有可回收的力量。

而最後一種類別與第二類相同，持有者同樣在約定被打破後，收回了自己所持有之物。但此類較不同之處為生命的歸還，接受者接收了贈予者所給予的生命，讓自己能延續生命的同時也與贈予者立下約定，但最後因接受者違約而失去生命之篇有〈酒狂〉、〈武孝廉〉、〈雲翠仙〉三篇。

繆永定因常酗酒而被畏避著，而他某次因酗酒鬧事誤觸怒陰間大王，被鬼吏帶走後，本要送到陰間接受懲罰，幸而遇上以死去多年的舅舅，才在舅舅的營救下以金十萬做為保證，使繆生酗酒一事可私下解決。但繆生重生後卻認為鬼吏私下放走自己，定不敢向大王提起此事，便要賴不願回報當初約定好的十萬金：

家人共乞償冥負。繆計所費，非數金不能辦，頗生吝惜，曰：「曩或醉夢之幻境耳。縱其不然，伊以私釋我，何敢復使冥主知？」家人勸之，不聽。然心惕惕然，不敢復縱飲。里黨咸喜其進德，稍稍與共酌。年餘，冥報漸忘，志漸肆，故狀亦漸萌。一日，飲於子姓之家，又罵主人座。主人擯斥出，闔戶逕去。繆噪踰時，其子方知，將扶而歸。入室，面壁長跪，自投無數，曰：「便償爾負！便償爾負！」言已，仆地。視之，氣已絕矣。²⁶³

繆生故意毀約，又冥報漸忘，故狀態漸萌開始飲酒，而其與鬼吏本就以性命作為約定的內容，代價為金十萬，將金錢作為樞紐，藉金逃避此劫。因此，繆生毀約必須歸還性命的已成定局。〈武孝廉〉的石某更甚於以上幾人，石某一開始

²⁶¹ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 544。

²⁶² (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 544。

²⁶³ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 288-289。

雖對於狐女以藥石救助性命而感激，遂許將狐女視為妻子，最後卻因狐女老態又真身為狐而認為其不祥：

因念婦臘已高，終非良偶，因以百金聘王氏女為繼室。心中悚怯，恐婦聞知，遂避德州道，迂途履任。年餘，不通音耗。²⁶⁴

又

一夕，石以赴臬司未歸，婦與王飲，不覺醉，就臥席間，化而為狐。王憐之，覆以錦褥。未幾，石入，王告以異，石欲殺之。王曰：「即狐，何負于君？」石不聽，急覓佩刀。²⁶⁵

從石某急覓配刀的急切可知石某實為忘恩負義之人，在石某陷入困境時，狐女以藥石相助，當時石某的反應為「灑泣矢盟」將救命恩人視為自己的家人，但日後卻因其年老而心生嫌隙。此舉與〈醜狐〉的穆生相同，穆生起初得到狐女的贈金，便與之性交，但在家境漸漸富裕實，便開始嫌棄狐女樣貌醜惡，與石某在大病痊癒後因狐女老態而不滿相同，皆為狐女的色有不感而心生嫌隙。因此此二人的下場皆相當慘烈，狐女收回當時給予石某，使其痊癒得以繼續維繫生命力量的藥石，作為違背約應的懲罰，持有者可以將原本持有之物從接受者身上要回來。人類違背與異類的約定，其後果亦屬於古老的物品交換原則。

婚約也屬於契約關係，在各朝各代的律法中亦有條列規定，《大清律例》終究明確規定了男女婚姻悔聘、重聘的罰則，締結婚姻的兩人即為透過「婚約」互立約定，而若是在婚約中違背其中一方，也可視為契約的違背。〈雲翠仙〉梁有才一開始被雲翠仙的美貌吸引，並暗中挑逗他，雲翠仙雖知道梁有才並非良人，但母命難違，還是嫁給梁有才並使他的生活不虞匱乏，但梁有才好賭，甚至受到朋友的迷惑，想把雲翠仙賣到妓院：

一夕女沽酒與飲，忽曰：「郎以貧故，日焦心。我又不能御貧，分郎憂衷，豈不愧忤？但無長物，止有此婢，鬻之，可稍稍佐經營。」才搖首曰：「其值幾何！」又飲少時，女曰：「妾於郎，有何不相承？但力竭耳。念一貧如此，便死相從，不過均此百年苦，有何發跡？不如以妾鬻貴家，兩所便益，得值或較婢多。」才故愕言：「何得至此！」女固言之，色作莊。才喜曰：「容再計之。」遂緣中貴人，貨隸樂籍。²⁶⁶

從「才喜曰」的神狀看來，梁有才早就對雲翠仙毫無夫妻感情，只將雲翠仙當

²⁶⁴ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 317。

²⁶⁵ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 318。

²⁶⁶ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 368。

作財產看待，也幾乎忘記雲翠仙對自己的付出，以及自己能過上富裕的生活是來自於雲翠仙娘家的施予。直到雲翠仙與梁有才一同回到娘家報告此事，梁有才才真正受到懲罰：

乃指才罵曰：「豺鼠子！曩日負肩擔，面沾塵如鬼。初近我，熏熏作汗腥，膚垢欲傾塌，足手皴一寸厚，使人終夜惡。自我歸汝家，安座餐飯，鬼皮始脫。母在前，我豈誣耶？」才垂首不敢少出氣。女又曰：「自顧無傾城姿，不堪奉貴人；似若輩男子，我自謂猶相匹，有何虧負，遂無一念香火情？我豈不能起樓宇、買良沃？念汝儂薄骨、乞丐相，終不是白頭侶！」言次，婢媼連衿臂，旋旋圍繞之。聞女責數，便都唾罵，共言：「不如殺卻，何須復云云：「才大懼，據地自投，但言知悔。女又盛氣曰：「鬻妻子已大惡，猶未便是劇，何忍以同衾人賺作娼！」言未已，眾皆裂，悉以銳簪、剪刀股攢刺脅腓。²⁶⁷

梁有才和雲翠仙結婚後，享有雲翠仙娘家豐厚的物質享受，但梁有才卻不知感恩，反而還想賣妻取財。雲翠仙在母親面前忍無可忍，最後對梁有才怒罵「我自謂猶相匹，有何虧負，遂無一念香火情？」雲翠仙最後使用法術，讓梁有才被到掛在樹上，最後一無所有死於獄中。

值得一提的是，〈醜狐〉、〈武孝廉〉以及〈雲翠仙〉皆以兩性情愛為中心，論及男性與異類女性間將情愛與契約結合，最後被棄的敘事。這些男性在其他研究視角中往往被標籤上「負心漢」的形象，留下罵名為懲罰。在楊倩〈《聊齋誌異》中負心男子形象淺析〉中梁有才變賣其妻、穆生厭棄贈金減少的醜狐、石某棄婦又欲殺婦，而蒲松齡將這些負心漢的結局塑造的可悲可憐，展現對傳統品德的呼喚，以及對女性的同情。²⁶⁸查潔〈癡情才子，卻道是風流薄情郎——淺析《聊齋誌異·香玉》中的書生形象〉論聊齋中書生形象：「情深意濃，重義篤情，卻不知孝悌禮義廉恥之根本。視為癡情才子，卻道是風流薄情郎」²⁶⁹斥書生始亂終棄，最後遭致結局之惡的苦果。

上三類毀棄約定導致苦果之敘事，誠如前述蒲松齡透過異史氏曰對忘恩負義者的論贊都是抱持著批判的態度，用這些故事主角慘烈的下場使人引以為誡：「故以善規人，如贈橄欖；以惡誘人，如饋漏脯也。聽者固當省，言者可勿戒哉！」²⁷⁰，勸導身而為人，應以善待人，不應忘恩負義。

²⁶⁷ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 368。

²⁶⁸ 楊倩將負心漢形象的敘事進行梳理，並將其形象歸為：1 喜新厭舊。2 為金錢所誘，賣妻牟利。3 因盲目愚蠢的「孝」而休妻。4 始亂終棄，致人於死地。並歸納婦新男子的下場反映了作者的思想與價值觀，負心漢受到應得的懲罰，實現了對道德公正的讚揚外，更將見利忘義、背信棄義、喜新厭舊的行為加以譴責與鄙視。出自楊倩：〈《聊齋誌異》中負心男子形象淺析〉《語文學刊 2007 卷 5 期》，頁 79-81。

²⁶⁹ 查潔：〈癡情才子，卻道是風流薄情郎——淺析《聊齋誌異·香玉》中的書生形象〉《蒲松齡研究》2016 年第 3 卷，頁 47。

²⁷⁰ (清)蒲松齡：《聊齋志異》，頁 369。

二、人與異類面對約定的差異展現蒲松齡的褒貶

蒲松齡筆下的故事角色，主張有恩必報，這些敘事描述了蒲松齡認為身為人的人格應有秉持善性、真情待人的特質，所以這些善良又誠懇的角色往往會有相對應的福報。從其敘述之根本論其對花妖鬼狐的刻畫筆力之深，與敘事中常見異類女性對落魄男子的救助與成全其生命缺憾，陸又新教授析論蒲松齡筆下的愛情敘事內涵，將蒲松齡之生平經歷結合其塑造人物之形象與情節敘事，探究其塑造人物時之心理因素：「聊齋愛情故事中的男主角，讀書人佔了極大比例，顯示出蒲松齡讀書人的自憐心理。對落第的考生及落魄不遇的士人則寄於高度的同情。」²⁷¹因此良善之人在敘事中便能獲得相應的果報，使讀者閱讀時產生「善有善報」的感受。勸善懲惡的故事一直是傳統文學中的重要主題思想，如夏志清先生所述，明清兩代古典小說在意識形態中會加上勸人為善的佛家觀點：「在有清一帶，小說作者越來越多博學之才，他們實在沒有理由保持這種簡單的說教者姿態。雖然清代幾位卓越的作家與學者——例如蒲松齡(1640~1716)、袁枚(1716~1797)和紀昀(1724)——都在他們怪力亂神的筆記小說集裡仍然講述這種迷信的世界觀」²⁷²在《韓非子·安危》也提到「禍福隨善惡」。

《聊齋志異》中，蒲松齡除了描述忘恩負義之人，還甚至描述了背棄約定之人的下場大多是受到無情對待或引禍至自身，表現出勸惡揚善的寫作思想。明代以來，善人有善報的主題不僅是受到佛家勸善的觀點影響，良善之人在敘事中能受到被救助者以「真情」相待，有情有義的敘事情節也受到當代的文學思潮影響。

從晚明以來，文人對「情」的敘述漸加筆墨，無論是馮夢龍的《情史》、袁宏道代表的公安派不僅提倡讀書性靈，更大力推廣小說、戲曲等通俗文學，或是將寫情的主題推升至另一高點的湯顯祖，都顯示了明代以降，由於學理風氣與社會文化改變，使得文人創作時更能將內在性情抒發於文：

在李贄學說的直接推動和影響下，袁宏道的「性靈說」和以情繫情的「理在情內」說，湯顯祖的「至情通神」說、馮夢龍、周銓的情感本體論等，接踵而起。「天理」退位，「至情」登極，將中國傳統哲學的情理觀，推進到一個標誌著近代人文主義覺醒的新階段。²⁷³

在「至情」的文風推動與原本佛教勸善的風氣下，明清文人的創作中對角色的刻畫更顯人情，志怪敘事便將此種精神融入精怪的性情中。而前文論述的〈武

²⁷¹ 陸又新：《聊齋誌異中的愛情》，頁 136。

²⁷² 夏志清著，何欣、莊信正、林耀福譯，劉紹銘校訂：《中國古典小說》，頁 157。

²⁷³ 蕭蓬父：《明清啟蒙學術流變》（北京：人民出版社，2013 年），頁 100。

孝廉〉石某、〈醜狐〉穆生等人，皆違背棄忘義的負心男子，與第三章中論述異類女性與男子間的婚戀關係相去甚遠，第三章中的異類女性對男子以情與義相待，而男子亦是癡情人士或有義之人，故此類情節方能展現出兩性間得真情，而其中異類女性又更甚於男性。他們能因為報恩而付出心力，甚至不惜犧牲自己也要成全男子，或是時時為男子設想，當有益於男子的選擇出現時，更是無私大義的成全或退讓，異類女性主動追求時展現超出禮較的真情可貴，而面對所愛時則以禮作為依歸，使男子能圓滿生命中的缺憾，此情禮兼具的表現，更使讀者感嘆異類的情義甚於人類。

但此處的男子敘述相去甚遠，此類故事的男子在接受了異類女性的餽贈時，無不心懷感激，一旦日子久了，感激之情隨之淡化，則男子開始將異類女性視為累贅或不祥之物，甚至要毀壞約定迫害異類女性。穆生欲找道士殘殺醜狐，石某與拔刀斬殺狐女，甚至是此篇中的梁有才欲將糟糠之妻賣掉。在蒲松齡筆下，將男女兩性間的行為作出對比，女性的有情有義對比男性的薄情殘酷，另再加上種族的區別，薄情的是人類，有情又守信的卻是異類，此兩者間巨大的反差正是體現了蒲松齡對世道的批判。此從蒲松齡在《聊齋》中提出「禮緣情制」之立場，主要是有鑑於「世情如鬼」等問題，其目的要對應人倫問題，要回應「天理」與「人欲」斷裂的現象。²⁷⁴同時蒲松齡也透過這些敘事展現對現象的褒貶，將異類女性的付出和男性的淡薄一比較，呈現真情的重要性。

小結

回顧禮物的報稱系統上，雙方間以物作為交流，使之間的情感因物而建立或更加緊密。而在交換的義務中，一方因接受了他人的東西，必須回饋其他物品給另一方，此即為第二章所提到的禮物回饋的義務。而由交換的觀點論之，則「契約」同時也屬於交換的一種，在《聊齋誌異》中，人與異類間的契約關係除了連結人與異類間的關係外，同時雙方的交流因約定的建立成為義務關係，但在此類關係中亦能衍生出異類對人的真情與情義。而同時，人與異類間相約定，卻不守約、不守信的敘述情節也參於其中，蒲松齡藉由異類與人類之間做出極強烈的對比，當異類女性或男性救助人，一開始雖受人感激，但人卻漸漸忘卻此約或將約定視為累贅。由此將人的薄情與異類重視約定的有義做出比較，其褒貶之義躍然紙上。

²⁷⁴ 黃麗卿：〈論蒲松齡「情禮觀」之意涵——以《聊齋誌異》「異史氏曰」為探討核心〉，頁87。

第五章 結論

小說為反映社會現實之鏡，蒲松齡藉虛構之花妖鬼狐展現異類回報的真情可貴與相應出人的有情有義或恩將仇報的自私自利心態導致禮物報稱系統的回饋圈損毀，前文幾個章節已據《聊齋誌異》梳理異類為敘述主體的報恩敘事內容歸納，爬梳其中的情意展現敘事，最後可歸納出下列幾項論點：

第一、回禮本身是必然之事。

蒲松齡筆下的異類報恩故事，回報者不但有回禮的義務，還在回禮時傳遞真情以表感激，這些妖怪鬼魅及人類在與施恩者的互動間，對他們所得到的禮物抱持著恩惠與感謝，進而使雙方產生人情關係。異類回報的契機在他人眼中只不過是「一根寒毛」般的微小，有時也只是舉手之勞，不足以為意之小事，但是回報的對象回饋的禮物不僅是回饋主角生活所需的物質或是回報福祿壽考、婚姻愛戀，更是這一份感恩的「情」。

在這些報恩故事中，多數的故事角色之間往往能夠形成穩定的長期關係，最重要的要素即為投報真誠與感恩的心，才能突破俗世間各種禮教規定的藩籬，這也是對當時封建社會的諷刺。他藉由妖怪鬼魅回饋的行動提醒人們身而為人，懷著感恩與回饋的心是非常重要的，妖怪鬼魅無私奉獻，不求名份的成全之情，反而是能夠一起共度難關的人，得到一點恩惠的人能夠將自身所有的能力與勇氣奉獻出來，讓人看到人性中「善」的一面。禮物具有連繫的力量將社群和眾人聯結起來，而禮物的連繫也包含著人的情感，讓人感動時，禮物才會拉近彼此的距離。而禮物同時也展現了人與人之間關係聯繫的樞紐，作為其他自私自利之人的反襯，展現蒲松齡追求的人性中的真善美。

而異類女性的回報義務展現又大多以婚戀為取向，展現出女性亦重情重義，對比傳統禮教對女性的束縛，異類女性的主動性更高。而異類女性的出現確實給予了男性在生活上所欠缺之處的滿足，如小翠以水治好王元豐的癡病，或宦娘以一連串的「誤會與巧合」為媒，為溫如春尋覓佳偶，或是聶小倩為回報書生采臣的解救之恩，自願到采臣家協助他完成侍奉父母、打理家居的欠缺之處，甚至最後能漸化為人，為采臣誕子。展現出「善有善報」的因果輪迴觀念，體身行正之事自然能得到幸福的回報，這種揚善懲惡的敘事類型在蒲松齡筆下不但精采呈現，蒲松齡還更加上了當情愛與禮教相互衝突時，這些異類女性的抉擇與思考皆是以為成全男性的幸福快樂為主，因此多選擇合乎禮教的行為，將男性的安樂重於自身的情感依歸，成全男性主角自身的生命完整性。

第二、異類女性的無私奉獻也屬於贈物模式。

在女性以婚戀回報的情節為義務敘述外，《聊齋誌異》中的異類女性上有一部份屬於無私奉獻，這彰顯了艾倫·泰斯塔(Alain Testart)及德希達(Jacques Derrida)的贈物理論，除了接受回報而生的感激之情外，尚有犧牲奉獻之禮，施予者並不能要求或是完全不要求回饋，展現的情義更深刻。而蒲松齡筆下自願

奉獻的異類女性，如紅玉、翩翩等女性，對男性的奉獻與助人成情，紅玉屢次在像如遭受困厄時伸出援手，為其覓得佳偶、恢復秀才頭銜，甚至保全了他的血脈，使相如能無後顧之憂。翩翩則是救助毫無關係的羅子浮，為其去病並給予療養、供其讀書，甚至為其留下子嗣，他們的無私奉獻，無怨無悔的竭盡自身所能來解救男性於困厄之際，並帶領著男性獲得另外一種幸福人生。對蒲松齡而言，日夜苦讀不知茫茫未來的他們，就像是故事中的主角，同樣在人生中缺少了一部份重要的東西，可能是功名利祿或榮華富貴，也可能是一份美妙的愛情圓滿的婚姻，或是血脈的延續。

在不知道何時能夠取得功名的書生而言，總是會幻想有朝一日，能夠得到外界的幫助，讓自己的缺憾能夠補足，但蒲松齡了解這終究是幻想，因此將個人的願望寄託在這些妖怪鬼魅的身上，透過這些突破社會規範、倫理禮教限制的對象，讓落魄的書生們心靈得到滋養與抒發。除寄寓作者個人理想外並寄托當代讀書人的夢想，實則是透過作品實現現實生活的遺憾。魯迅《中國小說史略》評：「《聊齋誌異》獨於詳盡之處，示以平常，使花妖狐魅，多是人情，和易可親，忘為異類，而又偶見鵲突，知復非人」見蒲松齡如此書寫，異類女性的有情有義相比現實社會中的人，反而更顯得真情可愛。

第三、違背約定便是毀棄雙方所建立起的禮物迴圈，將導致身體或性命的傷害。

《聊齋誌異》中，人與異類的契約交換也常伴隨著金錢或愛情、生命等，增加雙方約定的份量，使得必須遵從的力量被強化了，而若有一方違約，則便會遭受到與之同等程度的懲罰與苦難。這類果報故事承襲宋明之話本與小說中常見的因果報應勸諭敘事習慣與明清的契約敘事模式，若將果報與禮物報稱系統一同為小說情節詮釋，則是蒲松齡將禮物歸還的義務視為因果報應循環中，回饋相應之物代表完成因果報應的循環。如〈續女〉的神女與老嫗的約定，或是〈醜狐〉中醜狐與穆生以金錢為約，人類這一方必須遵守約定才能得到相應的回饋，否則，當約定被破壞，便將遭致惡果。而契約敘事則是多以「定約—受阻—克服阻礙—完約」、「定約—耽延—耽延原因消除—完約」兩種模式為契約類敘事結構。可注意的是在《聊齋誌異》中，此類的敘事還有一種為「定約→違約→招致惡果」的類別，在〈醜狐〉、〈武孝廉〉等篇中特別顯著，由於雙方是經由交換而立下盟約或誓言，但最後卻由於人類一方人不守約、不守信而招來苦果，蒲松齡藉由異類與人類之間做出極強烈的對比，當異類女性或男性救助人，一開始雖受人感激，但人卻漸漸忘卻此約或將約定視為累贅。由此將人的薄情與異類重視約定的有義做出比較，其褒貶躍然紙上。

回顧全篇文本敘述，異類回饋於人所展現的情義相挺或是情感連結，皆為小說敘事意義帶來正性善情的影響力，無論作者敘事的初衷是以為符合勸善懲惡的果報意識，或是藉以抒情，寄託平生不得志之孤憤，敘事中闡發的異類情意實為小說角色設計的精妙之處。

參考文獻

一、古籍

- 齊魯書社：《武英殿十三經註疏》山東：齊魯書社，2019年
《十三經注疏》台北：藝文印書館股份有限公司，2011年
（明）馮夢龍：《情史》上海：古籍出版社，1990年
（明）馮夢龍：《醒世恆言》台北市：里仁書局，1991年
（清）蒲松齡著，任篤行、劉淦注譯，袁世碩校閱：《新譯聊齋誌異選》臺北市：三民書局，2009年
（清）蒲松齡：《聊齋誌異》臺北市：台灣古籍出版有限公司，2003年
蒲松齡著，盛偉編校：《蒲松齡全集》上海市：學林出版社，1998年
（清）蒲松齡：《聊齋誌異》臺北市：五南，2013年
（清）曹雪芹著，脂硯齋重評，馬美信校注：《脂評本紅樓夢》台北市：三民書局，2018年
（清）張曜等修，孫葆田等纂：《山東通志·登州府志》，台北市：商務印書館影本，1934年

二、專書

- 路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》臺北市：商周出版，2008年
馬賽爾·牟斯：《禮物——古式社會中交換的形式與理由》上海：上海人民出版社，2002年
莫里斯·古德利爾 著，王毅 譯：《禮物之謎》上海：上海人民出版社，2004年
馬庫色著，黃勇、薛民譯：《愛欲與文明》上海：譯文出版社，1987年
Marvin Harris 著，葉舒憲、戶曉輝譯：《食物與文化之謎》台北市：書林，2004年
天花藏主人著，王多聞校點：《兩交婚》，瀋陽：春風文藝出版社，1985年
朱一玄：《聊齋志異資料彙編》天津：開南大學出版社，2002年
余秋雨：《山居筆記》臺北市：爾雅出版社，1995年
余順德：《身體感的轉向》臺北市：國立台灣大學出版中心，2016年
李壽菊：《狐仙信仰與狐狸精故事》台北市：台灣學生書局，1995年
李志宏：《明末清初才子佳人小說敘事研究》台北市：大安出版社，2008年
吳九成：《聊齋美學》廣州：廣州高等教育出版社，1998年
林辰：《神怪小說史》浙江：浙江古籍出版社，1998年
林保淳主編，林保淳，陳葆文，黃錦珠，簡齊儒，李志宏，徐志平編著：《中國

- 古典短篇類型小說選》台北市：新學林，2015年
- 閔宗述，劉紀華，耿湘沅選注：《歷代詞選注》台北市：里仁書局，1900年
- 胡憶蕭、畢敏：《《聊齋誌異》婦女形象作品評注》鄭州：中州書畫社，1983年
- 馬瑞芳：《聊齋居士——蒲松齡評傳》臺北市：雲龍出版社，1991年
- 袁世碩、徐仲偉：《蒲松齡評傳》南京：南京大學出版社，2000年
- 夏志清著，何欣、莊信正、林耀福譯，劉紹銘校訂：《中國古典小說》(香港：中文大學出版社，2016年
- 高洪興：《纏足史》台北市：華成圖書，2004年
- 陸又新：《聊齋誌異中的愛情》臺北市：台灣學生書局，1992年
- 陳葆文：《聊齋誌異癡狂士人類型析論》臺北市：里仁書局，2005年
- 張若華：《三寸金蓮一千年》香港：中華書局，2015年
- 黃應貴：《物與物質文化》臺北市：中央研究院民族學研究所，2004年
- 黃麗卿：《聊齋志異的女性書寫》臺北市：台灣學生書局，2014年
- 葉舒憲：《神話——原型批評》西安：陝西師範大學出版社，1987年
- 楚愛華：《女性視野下的明清小說》濟南：齊魯書社，2009年
- 裴普賢編著：《詩經評註讀本》台北市：三民書局，2013年
- 魯迅：《中國小說史略》(香港：三聯書局，1999年
- 劉階平：《蒲留仙傳》(臺北市：臺灣學生書局，1970年
- 劉紹信：《聊齋誌異敘事研究》北京：中國社會科學出版社，2012年
- 蕭蕙父：《明清啟蒙學術流變》北京：人民出版社，2013年
- 蔣寅：《清代文學論稿》南京：鳳凰出版社，2009年
- 閻雲翔著，李放春、劉瑜譯：《禮物的流動——一個中國村莊的互惠原則與社會網絡》上海：人民出版社，2000年
- 藍慧茹：《從《聊齋志異》論蒲松齡的女性觀》臺北市：秀威資訊科技，2005年
- 傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著：《明史新編》台北市：昭明出版，1999年

三、期刊論文

- 艾倫·泰斯塔：〈不確定的「回報的義務」：論牟斯〉，《中外文學》，2004年第33卷，第6期
- 喬治·巴岱儀著，許智偉譯：《整體經濟的意義》，《中外文學》，2004年第33卷，第6期
- 約翰·卡普托(John D. Caputo)著，鄧元尉譯：〈不可能的使徒——德希達與馬西翁的上帝概念與贈禮概念〉，《道風：基督教文化評論》，2004年第20期
- 王茂福：〈《聊齋誌異》兩性關係評判標準探蹟〉，《聊齋誌異研究》，2001年第4期
- 王建平：〈論《聊齋志異》中的異類報恩酬情〉，《新聞愛好者》，2009年第4期

- 王建平：〈論《聊齋志異》中的女性復仇書寫〉，《江西社會科學學報》，2005年第3期
- 王建平：〈論《聊齋志異》中的女性報恩作品〉，《時代文學》，2009年第16期
- 王立、劉暢、杜芳：〈婚姻報恩與《聊齋志異》恩報主題〉，《遼東學院學報》，2007年第9卷第6期
- 王曉東：〈古典愛情小說中的「化鬼」情節與「世情」演進〉，《蒲松齡研究》，2014年第4期
- 王雪卿：〈顛覆與成長：《聊齋·醜狐》故事析論〉，《臺北大學中文學報》，2014年9月第16期
- 王紫薇：〈《聊齋》人狐戀的故事型態學研究〉，《聊齋誌異研究》，2019年第3期
- 毛利平：〈清代下層婦女與娘家的關係——以南部縣檔案為中心的研究〉，《近代中國婦女史研究》，2013年第21期
- 田佳禾、黃光國：〈華人回報義務規範與法律權利之衝突及其調和——以拾得遺失物報酬請求權為例〉，《本土心理學研究》，2016年12月第46期
- 伍軒宏：〈不死鬼：德希達的禮物〉，《中外文學》，2004年第33卷第6期
- 余安邦：〈情、義論述：晚近人文社會科學的若干觀察〉，《漢學研究通訊》，2001年5月（20：2總78期）
- 李艷：〈狐意象之演進——《聊齋誌異》中狐的人性美析探〉，《陝西廣播電視大學學報》，2009年第11卷第4期
- 李彤：〈明月何曾是兩鄉——《聊齋誌異》愛情篇目中女鬼退出情節研究〉，《聊齋誌異研究》，2020年第1期
- 李志宏：〈論明末清初才子佳人小說中「佳人」形象範式的原型及其書寫——以作者論立場為討論基礎〉，《國立臺北教育大學學報》，2005年9月第18卷第2期
- 屈小玲：〈「異史」與史實：《聊齋志異》反映戰亂歷史的鬼魂故事初探〉，《人文研究期刊》第8期，2010年
- 林升棟：〈禮物、關係和信任〉，《廣西民族研究》，2006年第4期
- 查潔：〈癡情才子，卻道是風流薄情郎——淺析《聊齋誌異·香玉》中的書生形象〉，《蒲松齡研究》，2016年第3卷
- 馬瑞芳：〈負心漢與復仇女——《聊齋》人物談〉，《文學知識》，1997年第10期
- 馬瑞芳：〈《聊齋志異》的男權話語和情愛烏托邦〉，《文史哲》，2004年第4期
- 馬瑞芳：〈愛情婚姻的鐵筆聖手〉，《聊齋志異研究期刊》，2010年8月第3期
- 馬振方：〈仙性、鬼性與人性——也談《聊齋》的鬼狐女性〉，《聊齋誌異研究》，2014年
- 馬振方：〈仙姓、鬼性與人性——也談《聊齋》的鬼狐女性〉，《聊齋誌異研究》2015年第2期
- 高桂惠：〈豔與異的續衍辯證：清代文言小說「蒲派」與「紀派」的綺想世界——

以《螢窗異草》爲主的討論》，《長庚人文社會學報》，2008年第1卷第1期

高桂惠：〈「物趣」與「物論」：《聊齋誌異》物質書寫之美典初探〉，《淡江中文學報》，2011年第25期

高桂惠：〈《聊齋誌異》禮物書寫探析——細讀〈鳳仙〉與〈醜狐〉〉，《文化越界》，2012年第1卷第7期

桂玉燕：〈《聊齋志異》兩性關係中的物化與人化〉，《聊齋誌異研究》，2019年第3期

夏可君：〈禮物的精神——德希達思想禮物及其對神學的解構〉，《道風：基督教文化評論》，2004年第20期

郭娜：〈《武孝廉》《醜狐》中復仇女性形象的塑造與淵源〉，《青年文學家》，2015年第15期

陳治國：〈論《聊齋誌異》的男權色彩〉，《聊齋誌異研究》，2001年第四期

陳重仁：〈尋找禮物的理論：馬歇·牟斯與牟斯式禮物經濟〉，《中外文學》，2007年第3期

閻岑：〈論明清小說的契約敘事模式、人物塑造及傳播效應〉，《明清小說研究》，2005年第4期

閻岑，葛永海：〈明清小說倫理契約類別及敘事型態特點探析〉，《潮州師範學院學報》，2010年第32卷第5期

張玲：〈論《聊齋志異》中窮書生的物質世界〉，《語文學刊》，2008年第1期

張洪良，李鋒：〈從文人心態看《聊齋志異》的文化意蘊——以《聊齋志異》中科舉題材爲中心〉，《聊城大學學報社會科學版》，2011年第4期

張鵬飛：〈理想愛情的敘述與人生信念的闡述——《聊齋誌異》愛情小說敘述藝術手法簡析〉，《蒲松齡研究》，2010年第2期

張崇琛：〈情趣 美趣 理趣——《聊齋》愛情篇章的多重文化蘊涵〉，《聊齋誌異研究》，2016年第3卷

常金蓮：〈知己人生別樣深情——《聊齋》兩性關係的新境界〉，《聊齋誌異研究》，2002年第1期

傅士珍：〈德希達與「悅納異己」〉，《中外文學》，2006年第34期

謝明勳：〈六朝志怪「冥婚」故事研究——以《搜神記》爲中心考察〉，《東華漢學》，2007年6月第5期

黃麗卿：〈從社會批判與心理轉化論《聊齋誌異》「形變」之核心價值〉，《淡江史學》，2008年第19期

黃麗卿：〈從「三教同源」論蒲松齡「至情感通」思想〉，《宗教哲學季刊》，2012年第62期

黃麗卿：〈論蒲松齡「情禮觀」之意涵——以《聊齋誌異》「異史氏曰」爲探討核心〉，《宗教哲學季刊》，2013年第65-66期

彭海燕：〈從《聊齋志異》看蒲松齡的知己夢〉，《聊齋志異研究》，2015年第4期

- 彭海燕：〈《聊齋志異》狐女形象的審美意蘊〉，《鹽城師範學院學報》，2015年人文社會科學版第1期
- 彭海燕：〈《聊齋志異》中的鬼神報恩〉，《黑龍江教育學院學報》，2012年第6期
- 彭海燕：〈心靈契合，以情不以淫——蒲松齡眼中的紅顏知己〉，《黑河學院學報》，2013年第2期
- 楊棣：〈簡析蒲松齡對「狐鬼精魅」及其婚戀故事的文化定位〉，《蒲松齡研究》，2006年第1期
- 楊棣：〈論蒲松齡對異類幻化女性形象「三重」生命的審美體認〉，《蒲松齡研究》，2009年第2期
- 楊淑華、董佩娜：〈從《聊齋誌異》看蒲松齡的夫妻倫理觀〉，《洛陽師範學院學報》，2007年第4期
- 楊倩：〈《聊齋誌異》中負心男子形象淺析〉，《語文學刊》，2007年卷5
- 楊濤，吳國清：〈物的社會生命：人情倫理與等級秩序——兼論《禮物的流動》〉，《南京理工大學學報（社會科學版）》，2008年第1期
- 蔡淑鈴：〈巴岱儀的否定與踰越〉，《中外文學》，1995年第24期
- 劉富偉：〈女性造型：理想寄託與詩意拯救——明清才子佳人小說與《聊齋》情愛小說比較研究之二〉，《聊齋誌異研究》，2006年
- 劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》，2006年9月第26期
- 賴俊雄：〈上帝的禮物：再探禮物與交換經濟〉，《中外文學》，2005年第33卷第9期
- 賴芳伶：〈擬真敘事，如夢抒情——細讀《聊齋誌異》〈寒月芙蕖〉與〈翩翩〉〉，《台師大學報》，2010年3月55卷第1期
- 蘇子中：〈過度過度從感動的身體、赤裸的身體到奉獻的身體〉，《英美文學評論》，2010年第16期

附錄一：異類報恩整理表格

一、異類報恩敘事：

回數	篇目	異類角色	文本
一	嬌娜	嬌娜	瞥睹衣履，念似嬌娜。乃急躍離地，以劍擊之，隨手墮落。忽而崩雷暴裂，生仆，遂斃。少間，晴霽，嬌娜已能自蘇。見生死于旁，大哭曰：「孔郎為我而死，我何生矣！」松娘亦出，共舁生歸。嬌娜使松娘捧其首；兄以金簪撥其齒；自乃撮其頤，以舌度紅丸入，又接吻而呵之。紅丸隨氣入喉，格格作響。移時，醒然而蘇。
二	聶小倩	聶小倩	歡喜謝曰：「君信義，十死不足以報。請從歸，拜識姑嫜，媵御無悔。」
二	珠兒	珠兒	我蘇州人，姓詹氏。六歲失怙恃，不為兄嫂所容，逐居外祖家。偶戲門外，為妖僧迷殺桑樹下，驅使如佞鬼，冤閉窮泉，不得脫化。幸賴阿翁昭雪，願得為子。
三	魯公女	魯公女	曰：「五年之好，于今別矣！受君恩義，數世不足以酬！」生驚問之。曰：「蒙惠及泉下人，經咒藏滿，今得生河北盧戶部家。如不忘今日，過此十五年，八月十六日，煩一往會。」
三	雷曹	雷曹	告曰：「君有大難，吾不忍忘一飯之德。」樂異之，遂與偕行。
四	青梅	青梅	梅率婢媼強衣之，挽扶而出，見生朝服而拜，遂不覺盈盈而自拜也。梅曳入洞房，曰：「虛此位以待君久矣。」又顧生曰：「今夜得報恩，可好為之。」返身欲去。女捉其裾，梅笑曰：「勿留我，此不能相代也。」解指脫去。
五	花姑子	花姑子	前言大德，蓋以此故。君前日已生西村王主政家。妾與父訟諸閻摩王，閻摩王弗善也。父願壞道代郎死，哀之七日，始得當。今之邂逅，幸耳。然君雖生，必且痿痺不仁；得蛇血合酒飲之，病乃可除。
五	西湖主	洞庭湖君王妃	公主曰：「妾母，湖君妃子，乃揚江王女。舊歲歸寧，偶游湖上，為流矢所中。蒙君脫免，又賜刀圭之藥，一門戴佩，常不去心。郎勿以非類見疑。妾從龍君得長生訣，願與郎共之。」生乃悟為神人。因問：「婢子何以相識？」曰：「爾日洞庭舟上，曾有小魚啣尾，即此婢也。」又問：「既不見誅，何遲遲不賜縱脫？」笑曰：「實憐君才，但不自主。顛倒終夜，他人不及知也。」生歎曰：「卿，我鮑叔也。餽食者誰？」曰：「阿念，亦妾腹心。」生

			曰：「何以報德？」笑曰：「侍君有日，徐圖塞責未晚耳。」
五	長治女子	長治女子	宰差役馳去，至柳樹下，道士果在。捉還，一鞠而服。人犯乃釋。宰問女：「冤雪何歸？」女曰：「將從大人。」宰曰：「我署中無處可容，不如暫歸汝家。」女良久曰：「官署即吾家，我將入矣。」宰又問，音響已寂。退入宅中，則夫人生女矣。
五	義犬	義犬	犬見之，哀嗥投水，口啣裹具，與共浮沉。流蕩不知幾里，達淺濶乃止。犬泅出，至有人處，狺狺哀吠。
五	荷花三娘子	三娘子	宗見金橘散滿地上，追念情好，愴然感動，遽命釋之。揭符去覆，女子自壘中出，狼狽頗殆。稽首曰：「大道將成，一旦幾為灰土！君，仁人也，誓必相報。」遂去。
六	小謝	小謝、秋蓉	秋容泣下曰：「今為郎萬苦矣！判日以刀杖相逼，今夕忽放妾歸，曰：『我無他，原以愛故；既不願，固亦不曾污玷。煩告陶秋曹，勿見譴責。』」生聞少歡，欲與同寢，曰：「今日願為卿死。」二女戚然曰：「向受開導，頗知義理，何忍以愛君者殺君乎？」執不可；然俛頸傾頭，情均伉儷。
六	八大王	八大王	八大王起捉臂曰：「相聚不久。蓄有一物，聊報厚德。此不可以久佩，如願後，當見還也。」口中吐一小人，僅寸餘。因以爪掐生臂，痛若膚裂；急以小人按捺其上，釋手已入革裏，甲痕尚在，而漫漫墳起，類痰核狀。
七	梅女	梅女	因驟然曰：「妾昔謂會合有期，今真不遠矣。君嘗愿破家相贖，猶記否？」封曰：「今日猶此心也。」女曰：「實告君：妾歿日，已投生延安展孝廉家。徒以大怨未伸，故遷延於是。請以新帛作鬼囊，俾妾得附君以往，就展氏求婚，計必允諧。」封慮勢分懸殊，恐將不遂。女曰：「但去無憂。」
七	阿英	阿英	女忽謂嫂曰：「妾此來，徒以嫂義難忘，聊分離亂之憂。阿伯行至，妾在此，如諺所云，非李非桃，可笑人也。我姑去，當乘間一相望耳。」
七	宦娘	宦娘	女遙坐曰：「妾太守之女，死百年矣。少喜琴箏；箏已頗能諳之，獨此技未有嫡傳，重泉猶以為憾。惠顧時，得聆雅奏，傾心向往；又恨以異物不能奉裳衣，陰為君膺合佳偶，以報眷顧之情。劉公子之女烏，惜餘春之俚詞，皆妾為之也。酬師者不可謂不勞矣。」
七	小翠	小翠	謂公子曰：「我在汝家，所保全者不止一瓶，何遂不少存面目？實與君言：我非人也。以母遭雷霆之劫，深受而翁

			庇翼；又以我兩人有五年夙分，故以我來報曩恩、了夙願耳。身受唾罵，擢髮不足以數，所以不即行者，五年之愛未盈，今何可以暫止乎！」盛氣而出，追之已杳。
八	象	象	諸象瞻空，意若拜舞。獵者乃下。象復伏，以鼻牽衣，似欲其乘。獵者隨跨身其上，象乃行。至一處，以蹄穴地，得脫牙無算。獵人下，束治置象背。象乃負送出山，始返。
八	褚生	褚生	未幾，入邑庠，以「遺才」應試。陳慮不能終幅，褚請代之。
九	小梅	小梅	哭於路者吾母也，感義而思所報，乃因夫人好佛，附為神道，實將以妾報君也
十	神女	神女	娘子神人，小生何敢他望，幸得報洪恩於萬一，死無憾矣！
十	長亭	長亭	頃與荆人言，君如驅鬼去，使舉家安枕，小女長亭，年十七矣，願遣奉事君子。
十二	二班	二班	日既西，狼又群至，前後受敵。狼撲之，仆；數狼爭嚙，衣盡碎。自分必死。忽兩虎驟至，諸狼四散。虎怒，大吼，狼懼盡伏。虎悉撲殺之，竟去。
十二	毛大福	狼	狼以喙拄地大嗥；嗥兩三聲，山中百狼群集，圍旋隸。隸大窘。狼競前嚙繫索，隸悟其意，解毛縛，狼乃俱去。歸述其狀，官異之，未遽釋毛。
十二	褚遂良	狐女	答云：「我狐仙也。君乃唐朝褚遂良，曾有恩於妾家，每銘心欲一圖報。日相尋覓，今始得見，夙願可酬矣。」
十二	劉全	劉全	吏人曰：「某即劉全。曩被雀糞之污，悶不可耐，君手為滌除，是以耿耿。奈冥間酒饌，不可以奉賓客，請即別矣。」
十二	韌針	紉針	女自言：「願從夫人服役，不復歸矣。」
十二	丐仙	丐仙	一日，語高曰：「我欲告別，向受君惠且深，今薄設相邀，勿以人從也。」

二、異類女性以婚姻為報恩者：

(一) 狐妖等動物為妻

回數	篇目	異類角色	原形	婚姻回報情節文本
五	花姑	花姑	獐	遇老嫗以繡席抱嬰兒授之，曰：「吾女致意郎君。」

	子	子		方欲問訊，瞥不復見。
五	荷花三娘子	狐妖、三娘子	狐	女曰：「別來耿耿，思無以報高厚。今為君覓一良匹，聊足塞責否？」宗問：「何人？」曰：「非君所知。明日辰刻，早越南湖，如見有采菱女，著冰縠帔者，當急舟趁之。苟迷所往，即視堤邊有短幹蓮花隱葉底，便采歸，以蠟火熬其蒂，當得美婦，兼致修齡。」宗謹受教。
七	小翠	小翠	狐	實與君言：我非人也。以母遭雷霆之劫，深受而翁庇翼；又以我兩人有五年夙分，故以我來報曩恩、了夙願耳。身受唾罵，擢髮不足以數，所以不即行者，五年之愛未盈，今何可以暫止乎！
九	小梅	小梅	狐	哭於路者吾母也，感義而思所報，乃因夫人好佛，附為神道，實將以妾報君也。今幸生此襁褓物，此願已慰。
十	長亭	長亭	狐	頃與荊人言，君如驅鬼去，使舉家安枕，小女長亭，年十七矣，願遣奉事君子。
十二	褚遂良	狐女	狐	答云：「我狐仙也。君乃唐朝褚遂良，曾有恩於妾家，每銘心欲一圖報。日相尋覓，今始得見，夙願可酬矣。」

(二) 鬼魂轉生、改變型態或鬼魂復生為妻

回数	篇目	異類角色	婚姻回報情節文本
二	聶小倩	聶小倩	後數年，甯果登進士。女舉一男。納妾後，又各生一男，皆仕進有聲。
三	魯公女	魯公女	曰：「五年之好，于今別矣！受君恩義，數世不足以酬！」生驚問之。曰：「蒙惠及泉下人，經咒藏滿，今得生河北盧戶部家。如不忘今日，過此十五年，八月十六日，煩一往會。」
六	小謝	小謝	一日晨興，有少女搴簾入，明眸皓齒，光豔照人。微笑曰：「跋履終夜，憊極矣！被汝糾纏不了，奔馳百里外，始得一好廬舍，道人載與俱來矣。待見其人，便相交付耳。」斂昏，小謝至，女遽起迎抱之，翕然合為一體，仆地而僵。道士自室中出，拱手逕去。拜而送之。及返，則女已甦。
六	小謝	秋容	見有喪輦過，秋容直出，入棺而沒；小謝不得入，痛哭而返。生出視，則富室郝氏殯其女。共見一女子入棺而去，方共驚疑；俄聞棺中有聲，息肩發驗，女已頓蘇。

七	梅女	梅女	因軼然曰：「妾昔謂會合有期，今真不遠矣。君嘗愿破家相贖，猶記否？」封曰：「今日猶此心也。」女曰：「實告君：妾歿日，已投生延安展孝廉家。徒以大怨未伸，故遷延於是。請以新帛作鬼囊，俾妾得附君以往，就展氏求婚，計必允諧。」封慮勢分懸殊，恐將不遂。女曰：「但去無憂。」
---	----	----	--

(三) 異類角色為男性尋妻

回數	篇目	異類角色	婚姻回報情節文本
五	荷花三娘子	狐女、三娘子	女曰：「別來耿耿，思無以報高厚。今為君覓一良匹，聊足塞責否？」
七	宦娘	宦娘	女遙坐曰：「妾太守之女，死百年矣。少喜琴箏；箏已頗能諳之，獨此技未有嫡傳，重泉猶以為憾。惠顧時，得聆雅奏，傾心向往；又恨以異物不能奉裳衣，陰為君膺合佳偶，以報眷顧之情。劉公子之女寫，惜餘春之俚詞，皆妾為之也。酬師者不可謂不勞矣。」

三、以功名利祿為報恩者：

回數	篇目	異類角色	回報情節文本
八	褚生	褚生	未幾，入邑庠，以「遺才」應試。陳慮不能終幅，褚請代之。

四、無私奉獻不求回報者：

回數	篇目	異類角色	無私奉獻情節文本
一	王成	老婦	汝祖在時，金帛憑所取；我以世外人，無需是物，故未嘗多取。積花粉之金四十兩，至今猶存。久貯亦無所用，可將去悉以市葛，刻日赴都，可得微息。
二	蓮香	蓮香、李女	1 蓮曰：「固知君不忘情，然不忍視君死。明日，當攜藥餌，為君以除陰毒。幸病蒂尤淺，十日恙當已。請同榻以視痊可。」次夜，果出刀圭藥啖生。 2 蓮解囊出藥，曰：「妾早知有今，別後採藥三山，凡三閱月，物料始備，瘵蠱至死，投之無不蘇者。」

二	紅玉	紅玉	女曰：「實告君：昔言鄰女者，妄也。妾實狐。適宵行，見兒啼谷口，抱養于秦。聞大難既息，故攜來與君團聚耳。」生揮涕拜謝。兒在女懷，如依其母，竟不復能識父矣。天未明，女即遽起。問之，答曰：「奴欲去。」生裸跪床頭，涕不能仰。女笑曰：「妾誑君耳。今家道新創，非夙興夜寐不可。」乃剪莽擁篲，類男子操作。
三	翩翩	翩翩	1 曰：「濯之，創當愈。」又開幃拂褥促寢，曰：「請即眠，當為郎作袴。」乃取大葉類芭蕉，翦綴作衣。生臥視之。製無幾時，折疊牀頭，曰：「曉取著之。」乃與對榻寢。生浴後，覺創瘍無苦。既醒，摸之，則痂厚結矣
十一	狐女	狐女	女笑曰：「君子居之，明日即以相贈。金鐵各千萬，計半生喫著不盡矣。」既而告別。
十二	房文淑	房文淑	女笑曰：「姊勿懼，妾來正為兒也。別後慮姊無豢養之資，因多方措十餘金來。」乃出金授妻。妻恐受其金，索兒有詞，堅卻之。女置床上，出門逕去。

五、人與異類相互立定契約者：

回数	篇目	異類角色	文本
四	酒狂	舅舅賈某	賈乃曰：「適東靈至，候汝立券，汝乃飲蕩不歸，渠迫不能待。我已立券，付千緡令去，余以旬盡為期。子歸，宜急措置，夜于村外曠莽中，呼舅名焚之，此案可結也。」繆悉如命，乃促之行，送之郊外，又囑曰：「必勿食言，累我無益。」乃示途令歸。
五	封三娘	封三娘	封乃以釵示生。生喜不自己，矢曰：「勞眷注若此，僕不得十一娘，寧終鰥耳。」封遂去。
五	武孝廉	婦人	婦曰：「我有丸藥，能起死。苟病瘳，勿相忘。」石灑泣矢盟。
六	雲翠仙	雲翠仙	女曰：「妾於郎，有何不相承？但力竭耳。念一貧如此，便死相從，不過均此百年苦，有何發跡？不如以妾鬻貴家，兩所便益，得直或較婢多。」才故愕言：「何得至此！」女固言之，色作莊。才喜曰：「容再計之。」遂緣中貴人，貨隸樂籍。中貴人親詣才，見女大悅。恐不能即得，立券八百緡，事濱就矣。
七	阿英	阿英	女腆然曰：「妾本非人，祇以阿翁夙盟，故秦家姊以此

			勸駕。自分不能育男女，嘗欲辭去，所以戀戀者，為兄嫂待我不薄耳。今既見疑，請從此訣。」
七	牛瘟	六畜瘟神	客曰：「余且不免於罪，其何術之能解？惟苦參散最效，其廣傳此方，勿存私念可也。」言已，謝別出門。
八	醜狐	醜狐	女以元寶置几上，曰：「若相諧好，以此相贈。」生悅而從之。床無裯褥，女代以袍。將曉，起而囑曰：「所贈，可急市軟帛作臥具；餘者絮衣作饌，足矣。倘得永好，勿憂貧也。」遂去。
九	續女	續女	女曰：「若諸女伴，見亦無妨；恐有輕薄兒，將見狎侮。」媪復哀懇，始許之。
十	阿纖	阿纖	食已，致恭而言曰：「萍水之人，遂蒙寵惠，沒齒所不敢忘。緣翁盛德，乃敢遽陳朴魯：僕有幼弟三郎，十七歲矣。讀書肆業，頗不頑冥。欲求援繫，不嫌寒賤否？」叟喜曰：「老夫在此，亦是僑寓。倘得相託，便假一廬，移家而往，庶免懸念。」
十一	任秀	任秀	謂申曰：「吾家故無恆產，八口衣食，皆恃一人犯霜露。今不幸，殂謝異域。君，我手足也，兩千里外，更有誰何！囊金二百餘，一半君自取之，為我小備殮具，剩者可助資斧；其半寄吾妻子，俾輦吾櫬而歸。如肯攜殘骸旋故里，則裝資勿計矣。」乃扶枕為書付申，至夕而卒。申以五六金為市薄材，殮已。主人催其移柩，申託尋寺觀，竟遁不返。