

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫

成果報告
 期中進度報告

「文學藝術與物質文化」擴展——明清小說中的「禮物」研究——
以「神魔小說」與「人情小說」為主

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 101-2410-H-004-156-MY2

執行期間：2013 年 8 月 1 日至 2014 年 7 月 31 日

執行機構及系所：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：高桂惠

共同主持人：

計畫參與人員：

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)： 精簡報告 完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

- 赴國外出差或研習心得報告
- 赴大陸地區出差或研習心得報告
- 出席國際學術會議心得報告
- 國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

- 涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

中 華 民 國 103 年 9 月 29 日

中文摘要及關鍵詞

中文摘要：

明清小說的物質書寫顯照出多重物象世界，整體而言，物質的存在透過技術本身、物質材質的文化屬性，作為理性與感性對世界的有意加強，物品代表生產者、擁有者的特殊價值及其伴隨的社會關係能力，尤其是女性物品在故事的物質序列兼具雙重物質屬性：它們既是文章，成為評點者的讀本，評點者往往將故事當奇文共賞；另一方面又承載了傳統物質文化所牽涉的文化屬性、情色隱喻、道德判斷等等的聯想，使得物質書寫產生意義的多焦點化。

物質書寫落實到流動或互動的關係當推「禮物」文化為關鍵的環節，「禮物」可根據交換的情境，分為「儀式化」的和「非儀式化」的禮物。與「禮俗」緊密相關的即是儀式化的禮物，儀式化的禮物通常是和人生禮儀與重要慶典有關，如生日、結婚、節慶……等等；非儀式化的禮物則是指日常生活中所有的餽贈，如親戚朋友互訪的禮物收受。本計畫特別在以下兩個面向討論「禮物」於明清小說的意涵：

一、禮物的儀式、象徵系統與宗教領域中的餽贈

切入儀式性的禮物可以直窺那最不易言說的、近乎啟示性的恩寵、操練、提升之超人際關係，如《西遊記》在「授」經與「贈」經之間，「佛經」作為結束、完滿的象徵，以及權力、知識、技術正當性的來源，讓我們得以重新閱讀小說文本中神、人、魔的辯證張力之所在。「經」除了作為具體之物之外，我們在本文的基礎上，還可以進一步以「贈予」或「禮物」的角度，探究文本流行中的授經、贈經之意涵，如以「經」為例，《西遊記》中的《心經》總共出現了八次。首次出現造成了取經過程中由緊張而頓挫的階段，並為該書主題提供了明確的線索；其餘各次也多與全書的架構和主題密切關連。凡此，除了宗教意涵，更啟動哲學、理學之思辯，如就贈經的神聖性來看，其象徵系統是深具意義的。除了「經」之外的各種聖物，如何在流轉中生產聖俗辯證，應是重新解讀明清「神魔」類小說的一個關鍵點。

儀式性有時也是關乎節慶的社會鑲嵌性的文化活動，如西周生的《醒世姻緣傳》提到明清女性的進香活動。若我們將「燒香與進香」視為對神明的許諾（還願）與餽贈（供奉），以及對「沒有治生能力」的古代女性，從物質面、經濟面、宗教面與精神層面，指出她們「如何」與「為何」進行許願、還願與供奉，並運用社會學、人類學觀點，並在文本中找出具體的儀式與象徵系統，看出價格與價值的轉換。宗教、儀式、禮俗之間，信奉或崇拜行為的酬神、還願、祭奠、供奉等行為方式，在明清小說中可能透過「打造金身」、「打金片」或其他具體有徵的「物質」來展現「願望的得遂」，但其被放在小說文本中，卻又可能具有嚴肅的教化、遊戲的玩耍、諧趣的諷刺、無情的解構等意涵，進一步的，我們會探究「禮物」與「小說寓意」的詮釋之間，二者之間，是否有所聯繫？以及如何為之。

二、禮物在人際關係中之網絡與意涵：財物與人情—價格與價值、價格與價格、價值與價值之間的轉換、交易

禮物交換牽涉之人際網絡相當廣大，如：《金瓶梅》「四貪」詞的物質性與非物質性的交換與交易更是富涵社會價值與哲學意涵，西門慶此一角色揭露了男色在酒池肉林中爭逐的「本錢」；一是指真正的財貨，二是身體的器官與性能力。而西門慶的致命關鍵與反諷之處，乃在於他在金錢財貨上精打細算，卻在情慾爭逐上「失算」，誤以為自己本錢雄厚，最後精盡人亡。財貨除了運用在色情交易之上，也運用在情慾活動的空間裡，為了營造合宜的情慾空間，以西門慶這麼大的慾望載體，必須耗費相當的財力，才有辦法遂其私欲。

至於「欲望的非物質性」，〈四貪詞〉的「酒」、「色」、「財」、「氣」其實是欲以此四個字組織一組惡欲的孳乳循環之網。以《金瓶梅》為例，說明「酒」、「色」、「財」等物質面的惡習，如何使「氣」的耗損，而成為一種身體性、道德上的惡欲。此外，《金瓶梅》在情節的結撰上藉助講述與展示，「講述」表現出作者的社會意識、道德意識，承襲了傳統小說中敘述者術語，與物質細節的「展示」書寫，往往二者之間產生扞格，作者之所以無節制，乃至鋪張揚厲地描寫這些物質，這樣的「展示」敘述就是一種晚明物質文化發達、物欲流動的再現，顯現出作者與價值系統對話的意圖非常強烈。

而《紅樓夢》的人情世故更是該書的重點，如劉姥姥三進大觀園，是大家津津樂道的幾回，其文學上的闡釋，歷來研究頗多精彩且發人深省之處。筆者擬從禮物觀點，重讀王熙鳳的贈予與劉姥姥的回饋（救巧姐逃離大觀園），看財貨（價格）與俠義（價值）的轉換。此外，從劉姥姥的三進大觀園，第一次受人接濟，第二次名義上的「客」與「女清客」——二客之間的張力與拉鋸，乃至於第三次，救王熙鳳孤女於劫難之中，大有「俠客」之風，劉姥姥身份的三次轉換，都與禮物人情有不解之結，頗為符合 Nichols Thomas 所言：「禮物可以維持舊關係，也可以打造新關係；可以跨越上下階層，也可以改變自我認同」之見解。

透過文本的討論，深度掘發了明清小說在經驗世界與超驗世界的網絡中，呈顯了物質性與神聖性，在遂欲與情理、佛理的隱喻，發揮了禮物所象徵的諸多意涵。

關鍵詞：

禮物、《西遊記》、《金瓶梅》、取經、香火、血食、禮物經濟、產育文化、進香、世情小說、神魔小說

針對本計畫目前已完成四篇論文，公開發表後持續修訂與出版（或出版中）：

附錄一 <《金瓶梅》「禮物」書寫初探>（收在《2012 臺灣《金瓶梅》國際學術研討會論文集》國立成功大學人文社會科學中心主辦，里仁書局出版，頁 87-130）

附錄二 <《西遊記》禮物書寫探析>（「中國經典與文化國際學術研討會」2012 年 10 月 26 日中央大學中國文學系主辦，論文集校對中）

附錄三 <生之禮——明清世情小說產育禮俗初探>（海上真真：2013 紅樓夢暨明清文學文化國際研討會，2013 年 10 月 18-20 日）

附錄四 <從香火到香油錢——明清女性宗教活動書寫的信仰光環與塵俗世道>（「2014 女性文學與文化學術研討會」2014 年 6 月 13 日）

附錄五 <物質文化研究在政治大學>（北京《清華大學學報》2013 年 12 月）

生之禮——明清世情小說中的產育文化初探*

國立政治大學 中國文學系 高桂惠

論文摘要：

本文由「禮物／禮俗」研究的方法與觀點探討小說的意涵，文中主要針對命名、分享及爭產等面向，考掘禮物交換與禮俗敘事之自我概念、自我延伸，以及人際網絡。透過《金瓶梅》、《紅樓夢》及其敘事群的人情世故之的書寫，以產育相關情節為主，重讀小說經典的贈予與回饋的禮物迴圈與禮俗意義，來審視財貨（價格）、情義（價值）以及物我之間的概念意涵。首先指出，《金瓶梅》、《紅樓夢》的命名儀式，既是最初給予的「生之禮」，也觸及命定式的思維，呼應了小說深層的神話敘述、哲學意涵。其次，《紅樓夢》續書對世情的世俗化書寫，在廣嗣的強烈訴求下，預示著家族的未來前程，展演了女眷的集體自我概念。再者，《續金瓶梅》透過命名，一方面見證西門慶轉世因果，同時也聯結起原作與續作，《續金瓶梅》有關出生的書寫，著力在嬰兒的殘疾，以及如何捨棄自我，其與《金瓶梅》在嬰兒出生時，透過禮尚往來，西門慶不斷投資自我形成強烈的對比。《醒世姻緣傳》的生育禮俗與家產的爭奪緊密相繫，在世情小說中的人生禮儀所牽涉的誕生之禮，透過共享、積善及廣嗣等生育禮俗，不論從物質層面的利益往來，或是非物質層面的儀式意義，禮物／禮俗敘事提供我們反思小說世界對群體性與個體性的形塑力量之觀照。

關鍵詞：禮物敘事、禮俗敘事、產育文化、命名、自我延伸

一、前言

當代西方人文社會領域形成的「禮物經濟」(economy of gift) 論述，已逐漸呈現豐富而多元的趨勢，並且展現出各種理論系譜，足以依學者的研究思維展開理論的序列，如賴俊雄的歸納說：

尼采「超人式」的贈予德性 (the virtue of giving)、海德格的「存有式」的禮物 (存有作為一種禮物是在時間中不斷的向未來給予而非接受)、牟斯 (Marcel Mauss)「普遍義務性」或「競爭性」的慷慨倫理 (an ethic of generosity)、李維史陀的「結構式」贈予關係、齊克果「基督教式」的贈予責任、巴岱儀 (Bataille)「整體經濟式」(general economy) 過剩禮物的耗費、泰斯塔 (Testart)「非義務性」的贈予與回報、列維納斯 (Levinas)「絕對他者式」的贈予倫理或德希達「解構式」的禮物 (禮物超脫「贈」與「受」的二元思維) 等。¹

* 本文為科技部研究計畫 101-2410-H-004-156-MY2 部份研究成果。

¹ 賴俊雄，〈上帝的禮物：再探禮物與交換經濟〉，《中外文學》33:9(2005.2)，頁 162。

引文所提到的人物多達九位，但總歸來說，社會學家牟斯對禮物與交換經濟的研究，可謂是當代禮物經濟論述的源頭，而後逐漸應用在社會學，乃至其他人文社會學門。

牟斯 (Macel Mauss) 的《禮物：古代社會中交換的原因與形式》(*The Gift: Form and Reason of Exchange in Archaic Societies*)²為理解物質世界和人的糾纏打開了另一扇窗——這裡的物，在很大程度上和「經久不衰的工具和建築物」無關，而是和食物、衣著、日常用品等人類行為的載體。這一些物品可以成為負荷道德與情感內容的禮品，可以以非商品的方式交流保存。牟斯認為送禮者與收禮者之間的禮物交流，其實是由「義務」所規範的社會契約。在這些報稱系統中，人人都有「贈禮」、「收禮」與「回禮」的義務，送禮者必須給予實質或象徵的禮物來確定其社會地位；同時，收禮者亦有接受此禮物的義務，因為拒絕禮物「無異於宣戰，是一種斷絕友誼和交往的表示。」³回禮時若禮物不等值（實質性或象徵性的），或沒有回禮，都會被視為違反規矩。因此表面上無償贈予的禮物，其實在「贈禮」、「收禮」以及「回禮」的過程中，實質上充滿「交換」的意涵，而大方送禮者在「全面性報稱系統」(the system of total presentations) 扮演著穩固社會秩序與社會關係的角色，因為會受得回報，世故地算計「交換」後的所得往往才是真正的動機與目的，所以「贈禮」具有「利己」的性質。⁴

正如邱澎生所歸納的，禮尚往來的網絡「在 Mauss 看來，『形式』(form) 和『理性』(reason) 之間，其實顯現著一種多重對應的函數關係。在一個特定的文化區域內，一種社會系統，即具有一種具體對應的心智狀態 (one social system, one precise state of mind)。社會系統是外顯的『形式』，心智狀態則是內在的『理性』。然而，form 與 reason 之間的對應關係其實是多重的，隨不同文化區而有所差異。」⁵正因為外在形式對應著各種可能的理性內裏，牟斯在建構「禮物」的往來結構與機轉時，其中「契約」的隱喻「經常流露出他對群體和個人關係的關懷，這裏包含了他對社會凝聚力 (social solidarity) 如何形成、群體義務／個人自由以及對群體慷慨／自私自利間緊張性如何調整等等問題的關注。」⁶

此外，邱澎生又指出：在禮尚往來的網絡中，「物品 (thing) 不只是物品，他不只有『個體性』 (individuality)，也有『靈性』 (soul)，在契約交換中的禮物，在古代社會中的人群看來，其性質其實是一種『物性』與『靈性』的綜合。」⁷也因為其禮物自身身份的多元，以及餽贈與回禮的網絡複雜，所以禮物研究除了群體的思考，物質（尤其是財產）的意義也可視為自我概念延伸的視角，不僅具有個體性，也有靈性的深層意涵。

這些面向對於我們研究禮物，包括稀有禮物、可移動／不可移動之財產文化、可讓與／不可讓與之產物等思考，提供了理解小說文本的豐富視角。⁸本文擬由「禮物」研究的方法與觀點探討禮物交換之自我概念、社會意涵、文化模式、及其象徵意義，嘗試透過「生育」這一充滿象徵與現實的小說事件上，探究明清世情小說中「世情」概念的關鍵紐帶。

二、 成為人——《金瓶梅》「命名」、「寄名」以及禮物回圈

²中文譯本，可見牟斯 (Macel Mauss) 著，汪珍宜、何翠萍譯，《禮物：舊社會中交換的形式與功能》(台北：遠流出版公司，1989)。

³ Marcel Mauss 著，汪宜貞、何翠萍譯《禮物：舊社會中交換的形式與功能》(台北：遠流，1989年)，頁 22-24。

⁴ Marcel Mauss 著，汪宜貞、何翠萍譯《禮物：舊社會中交換的形式與功能》，頁 70。

⁵ 邱澎生，〈「物」(thing) 的理論：由《禮物》與「實質論、形式論」爭辯談起〉，《近世中國的物質、消費與文化期中研討會》(2004.8)，頁 2-5。

⁶ 邱澎生，〈「物」(thing) 的理論：由《禮物》與「實質論、形式論」爭辯談起〉，《近世中國的物質、消費與文化期中研討會》(2004.8)，頁 3。

⁷ 邱澎生，〈「物」(thing) 的理論：由《禮物》與「實質論、形式論」爭辯談起〉，《近世中國的物質、消費與文化期中研討會》(2004.8)，頁 2。

⁸ 如：孟悅，羅鋼主編《物質文化讀本》，二〈物、財產、交換流通〉，(北京：北京大學出版社，2008) 頁 112-198。

對於命名的著力書寫，《金瓶梅》中西門慶的兒子——官哥、孝哥是歷來研究明清世情小說非常典範的問題，其細膩安排即是小說刻意以生命的誕生來概括文化的深層意涵。嬰兒一呱呱落地，即展開社會之旅，並且不斷的造成團體之間的互動，孩子是一個代表成人期望的「函數」，如何賦予這個生命意義及位置？每一個人對自己和對世界該期待什麼？這是很深層而又持久的辯證歷程。

西門慶的兩個兒子分別出生於其極「熱」、極「冷」的兩個時節，形成鮮明對照。官哥為西門慶頭生兒子，且出生後西門慶隨即平地加官，因此前來趨奉、送禮慶賀者絡繹不絕，而西門慶為官哥所舉辦的儀式禮俗亦格外盛大，包括出生時送給接生婆蔡老娘的禮金——「五兩一錠銀子，許洗三朝來還與他一疋緞子」⁹、在玉皇廟吳道官告許一百二十分清醮，以及滿月時擺設宴席請堂客飲酒等等。若再進一步細究官哥出生時所收到的各式賀禮，則可發現作者刻意強化了禮物中「壽」的意涵，此與後來官哥早夭，形成了強烈的對比。

透過官哥的誕生，我們至少可以透過應伯爵、謝希大；鄰堂女眷；劉太監與薛內相；接生婆蔡老娘的禮金；吳道官玉皇廟官哥寄名等情節勾勒出出生禮儀的多重意涵。

在《金瓶梅》31、32回劉太監與薛內相送禮慶賀官哥滿月，劉太監先一步差人送了「一罈內酒，一牽羊，兩疋金緞，一盤壽桃，一盤壽麵，四樣嘉肴，一者祝壽，二者來賀。」¹⁰薛內相隔日前來，送禮前先詢問了劉太監是否送禮，而後才請官哥出來，名為「添壽」，並拿了兩盒禮物：「爛紅官緞一疋，福壽康寧鍍金銀錢四個，堆金瀝粉彩畫壽星博郎鼓兒一個，銀八寶貳兩」¹¹這兩回的情節一方面點出兩位太監於送禮輕重時所展現的競爭、角力關係。另一方面，禮物對「金」、「紅」、「壽」的強化亦別具深意，既與西門慶當時的聲勢相襯，又與後來的官哥的早夭與西門慶的時敗勢衰相映。

最值得仔細咀嚼的是：劉太監的禮物偏重食物，薛內相除了親自來看官哥並加以讚美，還送了布匹、錢財，以及童玩。前者的禮物較具有消耗性的宴席意涵，而唯一的「金緞」則是適合拿來作帽子的材料；後者則比較具紀念價值與玩樂的物品，其中「官緞」則適合做成各樣吉祥語的服飾，這個較勁對比，凸顯了作者細膩的書寫。同為官場送禮，薛內相的禮物包含更多的價值向度，尤其是玩具。兒童的遊戲與玩具其實隱含著對成人世界的秩序與規則的模仿，透過這種操作學習，建構了性別的分化與角色的扮演，也從遊戲中學習如何劃分性別空間及社會行爲，¹²作者細緻的書寫「堆金瀝粉彩畫壽星博郎鼓兒一個」顯然更為生活化，更貼近人情事理。

劉太監與薛內相送禮慶賀官哥的情節，放在速寫女眷的祝賀情節¹³之後，作者藉女性的集體歡樂烘托接下來男性競爭的情節，這都是滿月的禮物迴圈。而與西門慶同樣是破落戶出身的應伯爵、謝希大，則早在官哥出生隔日，接到喜麵後，隨即趕到西門慶家，與他一起在捲棚內吃麵，¹⁴小說書寫應伯爵、謝希大與西門慶一起共度喜悅的時刻，用了時間的刻度是「當日」、「晚夕」、「次日」、「巴不得」、「慌得兩步做一步」，卻完全沒有提到應伯爵、謝希大回禮的事，而是三人一起共度喜悅初始的一刻，作者書寫的安排，雖然看似只是禮物的迴圈，卻透露出不同的情感濃度與性別、階級差異。

⁹ 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》（臺北：里仁書局，2007年），頁433。

¹⁰ 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁447。

¹¹ 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁456。

¹² 詳參：吳芸惠《記憶書寫與再現——以認同為主軸探討《台灣真少年》圖畫書》（國立台東大學兒童文學研究所，碩士論文，2008年1月），頁31。

¹³ 「光陰迅速，不覺李瓶兒坐禱一月將滿。吳大妗子、二妗子、楊姑娘、潘姥姥、吳大姨、喬大戶娘子，許多親鄰堂客女眷，都送禮來，與官哥兒做彌月。院中李桂姐、吳銀兒見西門慶做了提刑所千戶，家中又生了子，亦送大禮，坐轎子來慶賀。西門慶那日在前邊大廳上擺設筵席，請堂客飲酒。春梅、迎春、玉簫、蘭香都打扮起來，在席前與月娘斟酒執壺，堂客飲酒。」蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》（臺北：里仁書局，2007年），第11回，頁422。

¹⁴ 「當日西門慶進房去，見一個滿抱的孩子，生的甚是白淨，心中十分歡喜，合家無不欣悅。晚夕就在李瓶兒牀房中歇了，不住來看孩兒。次日，巴天不明早起來，拿十副方盒，使小廝各親戚鄰友處，分投送喜麵。應伯爵、謝希大聽見西門慶生了子送喜麵來，慌的兩步做一步走來賀喜。西門慶留他捲棚內吃麵。」蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，第11回，頁432-434。

此外，描寫於玉皇廟爲官哥寄名，又是一種儀式性的生之禮：

（吳道官言）：「將官兒的生月八字，另具一字文書，奏名於三寶面前，起名叫做吳應元。太乙司命，合延桃康，壽齡永保，富貴遐昌。小道這裡又添了二十四分答謝天地，十二分慶贊上帝，二十四分薦亡，共列一百八十分醮款。」¹⁵

到了午朝拜表畢，吳道官預備了一張大插桌，簇盤定勝，高頂方糖菓品，各樣托葷蒸燂、鹹食素饌、點心湯飯又有四十碟碗；又是一罈金華酒。哥兒的一頂黑青緞子綃金道髻，一件玄色紵絲道衣，一件綠雲緞小襯衣，一雙白綾小襪，一雙青路紬納臉小履鞋，一根黃絨線縑，一道三寶位下的黃線索，一道子孫娘娘面前紫線索，一付銀項圈條脫，刻着「金玉滿堂，長命富貴」。一道朱書辟非黃綾符，上書着「太乙司命，合延桃康。」八字，就扎在黃線索上，都用方盤盛着。¹⁶

《金瓶梅》第 39 回以相當長的篇幅，不嫌繁瑣地描寫官哥寄名寺廟的隆重儀式，而後第 40 回則隨即補入月娘暗中求子的情節，埋下日後孝哥出生的伏線，第 40 回月娘與王姑子同睡一炕，王姑子向其傳授生子符藥：

王姑子道：「你老人家養出個兒來，強如別人。你看他前邊六娘，進門多少時兒，倒生了個兒子，何等的好！」月娘道：「他各人的兒女，隨天罷了。」王姑子道：「也不打緊。俺每同行一個薛師父，一紙好符水藥。前年陳郎中娘子，也是中年無子，常時小產了幾胎，白不存。也是吃了薛師父符藥，如今生了好不醜滿抱的小廝兒！一家兒歡喜的了不得。只是用着一件物件兒難尋。」月娘問道：「什麼物件兒？」王姑子道：「用着頭生孩子的衣胞。拿酒洗了，燒成灰兒，揀着符藥，揀壬子日，人不知鬼不覺，空心用黃酒吃了。算定日子兒不錯，至一個月，就坐胎氣，好不準！」……月娘道：「你到明日請他來走走。」王姑子道：「我知道。等我替你老人家討了這符藥來着！止是這一件兒難尋，這裡沒尋處。恁般：如此…你不如把前頭這孩子的房兒借情刨出來便了罷。」月娘道：「緣何損別人，安自己的！我與你銀子，你替我慢慢另尋便了。」王姑子道：「這個倒只是問老娘尋，他纔有。我替你整治這符水，你老人家吃了，管情就有。難得你明日另養出來，隨他多少，十個明星當不的月！」月娘吩咐：「你卻休對人說。」王姑子道：「好奶奶，傻了，我肯對人說！」¹⁷

對照前文隆重盛大的慶賀儀式，此處則是寫出王姑子暗中打著官哥胞衣的主意，慫恿月娘藉此安胎生子，一明一暗的兩段情節，鋪墊了月娘日後產下墓生兒子的冷清寥落。79 回孝哥出生時不僅沒有任何儀式慶賀，連前來替其接生的蔡老娘也因賞銀落差而奚落了西門家今昔之別：

不一時，蔡老娘到了，登時生下一個孩兒來。這屋裡裝綁西門慶停當，口內纔沒了氣兒，合家大小，放聲號哭起來。蔡老娘收裹孩兒，剪去臍帶，煎定心湯與月娘吃了，扶月娘煖炕上坐的。月娘與了蔡老娘三兩銀子，蔡老娘嫌少，說道：「養那位哥兒賞了我多少，還與我多少便了，休說這位哥兒是大娘生養的。」月娘道：「比不的那時有當家的老爹在此。如今沒了老爹，將就收了罷。待洗三來，再與你一兩就是了。」那蔡老娘道：「還賞我一套衣服罷。」拜謝去了。¹⁸

¹⁵ 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 574。

¹⁶ 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 579。

¹⁷ 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 593-594。

¹⁸ 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 1391-1392。

妾室李瓶兒所出之子，其出生便與西門慶的加官儀式相互結合，禮物收受自是大方豪奢，而正室吳月娘之子一出生所迎來的卻是西門慶的葬禮，喜事轉悲。由此可見，《金瓶梅》刻意顛倒錯置的倫常、時勢，確實巧妙地落實於每一個情節。我們若再回頭審視第 30 回回末對於官哥誕生的總結之語：

正是：時來頑鐵有光輝，運退真金無艷色！¹⁹

「頑鐵」、「真金」分別代表了官哥、孝哥，但「頑鐵」顯然並非只是意味官哥為妾室所出，小說中不時透過潘金蓮之口，暗指官哥非西門慶親生兒子，就此說來，作者刻意讓庶出的無血緣兒子享有滿盈富貴與慶賀，而正室的親生兒子卻一無所有，雖然最後官哥仍舊早夭無福享壽，但西門家唯一血脈孝哥終究無以為繼，隨普靜禪師幻化而去，足見《金瓶梅》全書皆是有意為之的對應與嘲諷，最終所欲彰顯的乃是一一無論富貴奢華還是衰敗寥落，一切外物終歸「幻」與「空」。

吳紅、胡邦煒在〈宗教框架裡的現實內容〉中提到，²⁰西門慶的兩個兒子：官哥與孝哥同樣都被鑲嵌在一個因果報應輪迴變化的宗教框架中，官哥寄名玉皇廟，拜吳道官為師，改名吳應元；而孝哥則出家為僧，小說中指直其為西門慶所轉世托生。此深意在於《金瓶梅》雖描寫不少僧尼道姑、宗教迷信之事，但是大抵是有所嘲諷的，而最具諷刺意味之處正在於西門慶最後死於胡僧所贈的春藥，此事實一舉粉碎了全部的宗教說教。

然而小說結尾又何以安排西門慶所托生的孝哥出家做結？吳紅、胡邦煒根據孫述宇《金瓶梅的藝術》所提到的「一場春夢」的思維，²¹對普靜禪師點醒月娘之夢的情節指出這種「一場春夢」的思想，不是別的，實際上正是對人生種種問題，諸如榮辱得失、悲歡離合之類進行認真思考後得不到正確解答的一種悲觀虛無情緒。特別是在中國封建社會中，人們的生活命運，自己根本無法掌握，便不得不從宗教中去尋求答案，從虛無中去求得內心的平衡。²²

《金瓶梅》有關官哥、孝哥的出生、命名及寄名，細膩的描繪西門家的期待「函數」，在一場場或熱或冷的慶典和人生禮儀中，「禮物」意涵的現實性在「時」、「運」的框架性影響下產生多種函數變化：以「血脈」傳承來看，孩子的名字是西門慶自我的延伸、質疑或修正；以「福壽」的祝願來看，誕生賀禮是對代表財富長壽的幸福定義的反諷；以「儀式」的保障來看，以佛道宗教的儀式作為社會鑲嵌性的存在框架，卻是生命最虛無的意義消解與悲情扣問。

¹⁹ 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 434。

²⁰ 吳紅、胡邦煒說：「西門慶的兩個兒子，官哥兒純屬無辜，寄名道官作了小道士，含冤而死；孝哥則是西門慶自己轉世，他前世作惡多端，則隨普靜為徒出家作了和尚，以後如何，書寫到此嘎然而止，沒有再作交代，但至少不會有官哥兒這個「小道士」一般下場。這一描寫與構思，我們認為也是有所寄託、大有深意的。」《金瓶梅的思想藝術》（成都：巴蜀書社，1987 年），頁 200。

²¹ 孫述宇指出：「金瓶雖是脫胎於水滸，但佈局卻與水滸毫無關係，而是來自所謂的『一場春夢』。這是中國文學上的重要主題與重要佈局。夢與醒、幻與真的問題，早在先秦時代，已是莊子的大問題；他的『蝴蝶夢』的反省，對後代有極大的啟發。六朝時，劉義慶的幽明記裡有一則『焦湖柏枕』，講一個賈客，名叫楊林，他在焦湖廟裡枕著一個柏枕睡了一覺，夢中因為娶了高官的女兒而過了幾十年發達的生活。醒後愴然。這個本文僅達百字的小故事，到了唐代，感動了千千百百在功名利祿門外患得患失的舉子。當時究竟有多少人在應試與賦詩之餘，拿它來改寫成傳奇小說，我們自不得而知，不過，流傳下來的『枕中記』、『櫻桃青衣』、『南柯太守』，都是佳作。」孫述宇：《金瓶梅的藝術》（臺北：時報文化，1986 年），頁 112-113。

²² 吳紅、胡邦煒：《金瓶梅的思想藝術》（成都：巴蜀書社，1987 年），頁 200。

三、金磚——《續金瓶梅》「命名」的自我延伸與身份包裹

與上述孫述宇、吳紅、胡邦煒觀點較為接近的潘嘉雯也曾指出，西門慶以有限的生命追求無限的欲望，當一切逾越本分時，必將導致毀滅與敗亡。但就另一面向來說，破落戶出身的西門慶，處在這個金錢所堆砌而成的物質生活中，其實並沒有獲得精神上的滿足，潘嘉雯引述《金瓶梅》第 57 回西門慶談及官哥未來所言：

西門慶接口便說：「兒，你長大來，還掙個文官。不要學你家老子做個西班出身，雖有興頭，卻沒十分尊重。」

以此說明西門慶於內心深處有著難以抹滅的孤寂與空虛，故企求其子未來能夠與之有所不同。²³

然而，侯會由輪迴果報的宗教觀點來論述西門慶的複雜形象，指出西門慶被困在一個難以逃逸的輪迴框架中，他認為西門慶作為一個新興商人的代表，有著掌握局面的能力，有著明確的目的性，不受道德規範的約束成為他無往不利的法寶，除此之外，西門慶對自己有著清醒的認識。侯會與潘嘉雯所持的觀點不同之處在於，他認為第 57 回西門慶對於官哥所言的一番話語，無非就是他在官場周旋所體悟的自知之明。²⁴我們如果從續書與原作的聯繫來看，《續金瓶梅》的「命名」相當程度回應了所謂「新興商人」自知之明後的自我感覺之展演。

若說《金瓶梅》中官哥與孝哥誕生的熱／冷景象是爲了與西門慶的運勢相互應和，那麼以因果報應爲基調的《續金瓶梅》，則著眼於「善根全無」的西門慶轉世之後，安排其不斷地轉生，令其累世償還其貪淫惡業。

《續金瓶梅》中西門慶首先投生爲汴京城財主沈越之子，小說描寫西門慶先入沈越夢中，並帶著「金磚」表示前來還債，然而沈越卻誤解此一夢兆，以爲所生之子乃是帶財寶而來，日後必定掌財，故將之名爲「金哥」：

到了臨月之時，沈越做了一夢：有一個人從西門進來，手待一個金磚，說來還債。沈越平日貪心，見了金磚，兩手抱住不放，那人來奪，沈越又爭著不肯撒手。忽然大叫一聲而醒，天正三更。忽然大叫一聲而醒，天正三更。家人來報說，廚房內蘭香添了一個哥兒。慌忙起來淨手焚香，向天叩拜道：「也是我沈越一生沒傷了天理，因此龍天不絕其後。」過了三日，親友知道，都來賀喜，也有送湯米的，送盒子的，送金錢銀錢的、金鎖銀鎖的。沈越有財有勢，到了滿月，送的財寶賀儀約有千金以外。這沈越喜的是錢，說這孩子日後就是個掌財的。可霎作怪，雖是生的齊整胖大、兩耳垂肩，只是兩眼不開，不住的流些紅淚。叫醫婆來看，說是胎熱，過到百日，自然好了。沈越也自憑他。覓了兩個奶子，恐怕失奶。因是夢金磚生他，就起名金哥。到了百日，這些親友備禮來賀，也擺了三四十席。酒席前人抱出金哥，就和打的金娃娃一般，頭戴著金鈴織錦壽字冠兒，織錦大紅襖兒，金蝦蟆頭鞋兒，胸前金麒麟，背上金鎖，手鐲、腳鐲，都是金子裹滿了。那孩子兩眼不睜，一似睡著一般。親友各誇福像不絕。²⁵

²³ 潘嘉雯：《《金瓶梅》人物論》（新竹：玄奘大學中國語文學系研究所碩士論文，2005年），頁8。

²⁴ 侯會：《食貨金瓶梅：從吃飯穿衣看晚明人性》（桂林：廣西師範大學，2007年），頁109。

²⁵ 丁耀亢撰著，李增波主編，張清吉校點：《續金瓶梅》，收入《丁耀亢全集（中冊）》（鄭州：中州古籍出版社，1999年），頁69-70。

此段一方面點出沈越的財大勢大，故其生子後親友賀禮不絕且排場豪奢，眾人甚至不察金哥有疾，只是一味地諂媚逢迎。另一方面突顯了沈越的慳吝，從夢中緊抱金磚不放，乃至於對於親友三日、百日所送賀禮而無任何回饋，便可見一斑。

西門慶轉生至沈家一開始堪稱富貴，但隨即因宋金交戰而淪落為打磚乞食的叫花子，年十九魂歸東嶽，然因淫惡尚未償盡，又再度轉世：

後來沈花子到了東嶽，算他那貪惡雖報，淫惡太多，一時不能償還，又變了一個男身，生在汴京廠衛衙門裡一個班頭節級家，乳名慶哥。長了五歲，他家有九子，貧不聊生。那時東京奉王爺令旨，要選內監宮入官使用。這班頭嫌兒子多了，一冬沒有八九個綿襖他穿：「不如舍一個做內官，割了卵子，送在一個有名位的老公名下做他的兒子，後來富貴，也是我家一條活路。」²⁶

相較於前世出生為富戶獨子，西門慶此世轉生於一貧窮的班頭節級家，由於此戶兒子甚多，故其非但沒有因男身而受到重視，還被父親閹割欲送入宮中為內官，如此遭際可謂一世不如一世。

若說前世（金哥）是著眼於西門慶當年重財輕義之報，那麼此世（慶哥）不僅延續重財之報又特意加上淫欲之報，三世受苦方完結其罪愆。小說於第 63 回安排西門慶執金磚入玳安及孝哥夢中，指出當年沈越埋藏金磚之所，表明此物久存以待二人收受，若用於佛事亦能讓了結罪業的西門慶藉此增添善業。在此之前，西門慶與孝哥分屬不同情節脈絡，各自流離，各受其難，彼此毫無關涉，小說最後以「金磚」為中介，一方面見證西門慶如何轉世償債，同時也聯結起原作與續作，彌補了《金瓶梅》中孝哥誕生於父親死後之寥落、淒清。

「命名」是一種「身分包裹」，與財產緊密相連，人們可以把自我的身分強加在財產上，財產也可以把身分強加在我們身上，而這種贏得身分的過程，以及在這個過程中贏得自我尊嚴，是從嬰兒時期就開始的，財產不只是被看做自我的一部份，還被看做自我發展的手段。「金磚」是西門慶生前的財產，可以說是死者個人延伸自我的重要遺迹，這些遺迹通常是正常的和病理的哀痛焦點，丁耀亢以此作為小說的起點，《續金瓶梅》的「生之禮」，顛倒了身體、身分、家庭、親友、財物的次序，將「自我」以財產、以身體的方式誇飾性的予以延伸與變形。

羅素·W.貝爾克（Russell W. Belk）在〈財產與延伸的自我〉一文曾以財產作為自我感覺研究的選項，他指出：物質財產的作用是自我的標誌，標誌本身是自我繼續完善的基本要素，財產為自己創造了世界的意義，同時也創造了我們自己，並把自己延伸到客觀環境之中。²⁷《續金瓶梅》的兩次轉世，第一次的「金哥」，展演了金錢的自我概念之延伸；第二世「慶哥」則展演了身體的自我概念之延伸，兩世的殘疾，都是在財產流失、匱乏的焦慮之下的自我感覺的創傷性貶低。

《續金瓶梅》出生的相關禮俗或禮儀，雖然小說中也書寫一系列親友的餽贈清單，但是禮物的回饋則被錢財的考量所籠罩，而沒有人情的互動。嬰兒直接從現實的生存形態被評述，被命名，前世財產的監管，今生（性）器官的捐獻（閹割），的確可以看出丁耀亢的《續金瓶梅》將財產的得失、選擇性身體改變作為超越時空的存有。集官商紳於一身的西門慶在《續金瓶梅》中重新以乞丐和太監的「身

²⁶ 丁耀亢撰著，李增波主編，張清吉校點：《續金瓶梅》，收入《丁耀亢全集（中冊）》（鄭州：中州古籍出版社，1999年），頁382。

²⁷ Russell W. Belk, "Possession and the Extended Self", *Journal of Consumer Research*, 15, September 1988, pp139-168.

分包裹」，展演一種弱化的自我感覺，財產與身體所蘊含的身分性，透過剝奪與重新命名，成為《續金瓶梅》對「人」最直接的逼顯。西門慶這個新興商人帶給讀者的是自我流失的哀痛情緒，不論是金哥或是慶哥的身體殘缺，或是西門家錢財的流向，這些外顯的形式，有其內在的深層意涵，遺失了財產就等於遺失了父親／西門慶保留在其創造物中的自我延伸。

所以因果輪迴中的兒童——金哥或是慶哥，明顯的是西門慶自我延伸的範疇，作者試圖將心靈與身體分開：心靈必須淨化，肉體與錢財則必須剝奪；惟有經由身體的殘疾，才能對財產創傷式的自我流失以另一種方式來彌補。身體的缺失是創造性泉源，是延伸自我的方式，只是那個自我被錯置了載體。《續金瓶梅》有關出生的書寫，著力在「金哥／乞丐瞎子」、「慶哥／太監」如何捨棄自我，其與《金瓶梅》在嬰兒（官哥）出生時，透過禮尚往來，西門慶不斷在財物上投資自我形成強烈的對比。

四、自我集體概念——《紅樓夢》及續書中女性社群的「命名」

《紅樓夢》裡有許多的命名，如巧姐的命名、賈政與賈寶玉一起命名大觀園。《紅樓夢》劉姥姥為王熙鳳的女兒巧姐命名便是作為一個特殊的人際往來饒有情味的邀約與「生之禮」。

在第42回，王熙鳳夜間安頓好賈母後，離開了公開的場合，回復了母親的身份，懇請劉姥姥為出生不久即染痘、害著病的女兒取名。

鳳姐兒笑道：「到底是你們有年紀的人經歷得多。我這大姐兒時常要病，也不知是什麼原故。」劉姥姥道：「這也有的事。富貴人家養的孩子多太嬌嫩，自然禁不得一些兒委曲；再她小人兒家，過於尊貴了，也禁不起。以後姑奶奶少疼她些就好了。」鳳姐兒道：「這也有理。我想起來，他還沒個名字，你就給他起個名字。一則借借你的壽；二則你們是莊家人，不怕你惱，到底貧苦些，你貧苦人起個名字，只怕壓的住他。」劉姥姥聽說，便想了一想，笑道：「不知他幾時生的？」鳳姐兒道：「正是生日的日子不好呢，可巧是七月初七日。」劉姥姥忙笑道：「這個正好，就叫他是巧哥兒罷。這叫作「以毒攻毒，以火攻火」的法子。姑奶奶定要依我這名字，她必長命百歲。日後大了，各人成家立業，或一時有不遂心的事，必然是遇難成祥，逢兇化吉，卻從這『巧』字上來。」

鳳姐兒聽了，自是歡喜，忙道謝，又笑道：「只保佑他應了你這話就好了。」說著叫平兒來吩咐道：「明兒咱們有事，恐怕不得閑兒。你這空兒閑著把送姥姥的東西打點了，他明兒一早就好走的便宜了。」劉姥姥忙說：「不敢多破費了。已經遭擾了幾日，又拿著走，越發心裏不安起來。」鳳姐兒道：「也沒有什麼，不過隨常的東西。好也罷，歹也罷，帶了去，你們街坊鄰舍看著也熱鬧些，也是上城一次。」只見平兒走來說：「姥姥過這邊瞧瞧。」²⁸

因為劉姥姥提醒，看了崇書《玉匣記》，禳祓邪祟，王熙鳳希望藉高壽貧俗的劉姥姥替太過嬌貴的女兒命名——俗話說的「命比較硬」，其實「命硬」是大化流行的巧妙安排，天生天養者，雖與富貴無緣，但卻有越挫越勇、生生不息的福氣。最後喚做「巧姐兒」，即是欲藉此福氣逢凶化吉、容易養大。此刻，雅俗界線泯滅，兩個都是母親身分的人，有了真誠的交流。

德里達解構「命名」，曾有一番深度的哲學思辨，得以啟發我們重新思考《紅樓夢》中巧姐的命名。德里達指出無法歸類也就意味著無法命名，也就沒有屬於它的位置（lieu）。「命名」透過符號化給出秩序與限定，名字作為存在的意義的視域。然而，德里達在〈Khôra—對柏拉圖《蒂邁

²⁸ [清]曹雪芹·高鶚原著，馮其庸等校注，《紅樓夢校注（二）》（台北：里仁書局，1995），頁645-646。

歐篇》的解構》中，²⁹又以 Khôra 無法命名，無法歸入二元秩序，也就是沒有文化中的位置，也因為 Khôra 是逸出秩序的第三類別，此無以名之，暗示了所有命名，以及期許命名而帶來秩序的念頭，皆屬虛妄的夢幻泡影。因為「換喻」之所以可能，也就透露能指與所指之間的關係紐帶，原來倚賴的是虛妄的二元秩序。基於此，巧姐還尚未成為巧姐時，她無以名狀的命與性，作者透過神秘性的疾病、儀式，讓《紅樓夢》的彼岸性映照在這一回、這一角色上。

也就是說：巧姐的巧，是種命定式的巧，其實是呼應了作者在第一回所建構的神話敘述，可以歸結到《紅樓夢》的形上世界中。然而《紅樓夢》運用靈石轉世、金陵十二釵正冊、副冊等，構築的彼岸性，並非是一種宿命論，而是給予讀者一種陌生化的審美距離，透過形上與形下世界的雙軌辯證，讓讀者感受肉欲俗念之外，還有另外一種聲音，另外一種敘述。這敘述可以內外皆備、天人感應的。

此外，《紅樓夢》續書中的《補紅樓夢》則述及薛寶釵與平兒生子，書中描寫之儀式相當聚焦於洗三以及為孩子命名等細節。不過《補紅樓夢》著意於描述賈府重興，因此將數件喜事並置於同一回中，小說第7回回目「兩好同床岫煙教夫 四喜臨門寶釵生子」主要敘述賈府四喜臨門，即巧姊兒嫁與周家、賈環與臨安伯府締親、賈蘭中舉、薛寶釵生桂哥兒。³⁰除此之外，對於家中青年男女的「成人」一事更為注意，不論是賈環、薛蝌中舉，或是賈蘭、巧姐的說媒，乃或是賈璉得子，其意義都在企圖表述賈府的重新振作，通過個別人物在人生歷程中的重大成功，一同匯集成為家族興衰的命運表徵，藉由迎接新生兒的儀式不斷暗示著讀者賈府重興的可能性。

《補紅樓夢》第10回眾家女眷生育子孫，形成七子相互團聚的「有趣」場景，同樣也預示著家族的未來前程。³¹如果從《補紅樓夢》對女眷的活動書寫，可以說，呈現了生活的核心意義，就是家庭這概念是由親子所構成的生育社群。親子指它的結構，生育指它的功能，女眷們在一起有說有笑，誠如費孝通指出，中國的家庭生活，有情有義的是在同性和同年齡的集團中，男的和男的在一起，女的和女的在一起，孩子們又在一起，除了工作和生育事務上，性別和年齡組間保持著很大的距離，這是因為中國家庭把生育之外的許多功能拉入了這社群中之後所引起的結果，中國人在感情上，始終保持著兩性間的矜持和保留意見的。³²

《紅樓夢》與《補紅樓夢》對自我概念的焦點，在以性別為思考焦點的研究視角是有所不同的，《紅樓夢》中作為人子的賈寶玉與其父賈政有一種辯證的代際張力；《補紅樓夢》中兒女則被視為自我的一部份，婦女被接納進入家庭中的一個重要步驟是系統性的改變她們的所有，包括服飾、身份，甚至是名字／稱謂，而擁有自己生養的兒女，是最重要的改變契機。婦女進入婚姻，生養兒女，在某種程度上被標準化，用以融入一個集體的自我意象，這個新的自我不是那麼有特性，而更多具有與他人分享的集體身份，因此，新生兒的誕生如同他們的母親，必須經過融入集體身份的集體儀式，《補紅樓夢》對家庭的社群化書寫正是同時展演了孩子與母親的自我延伸非常重要的連結。

五、日常之物與稀有禮物——《紅樓夢》續書與《醒世姻緣傳》的分享與爭產

人類的本質有多種表現形式，除了生物性和經濟性的存在之外，還有一個基本性質，即是——故

²⁹ [法]德里達 (Jacques Derrida) 著，王志宏譯，〈Khôra—對柏拉圖《蒂邁歐篇》的解構〉，收入夏可君編校，《解構與思想的未來》(長春：吉林人民出版社，2006年)，頁234-280。

³⁰ 嫻嬛山樵：《補紅樓夢》第7回，(臺北：漢源文化出版社據嘉慶二十五年刊本點校，1993年)，頁138。

³¹ 小說於此不厭其煩的再述說一次幼兒的名字：「不一時，一群奶子都抱了哥兒、姐兒過來。原來那岫煙生了一女，名喚宛蓉，已兩個多月了；寶琴亦生了一女，名喚冠芳，已將三個月了；李綺亦生了一子，名喚芝哥兒，已經三個月了；胡氏亦生了一女，名喚明珠，已經四個月了。桂哥兒是已經七個月了。史湘雲之子，遺哥兒是六個月了。連蕙哥兒共是七個小孩兒。大家都笑說：『這才有趣兒呢。』」嫻嬛山樵：《補紅樓夢》第7回，頁169。

³² 費孝通，《鄉土中國·生育制度》(北京：北京大學，1998年)，頁37-42。

事的敘述者（story-teller）。每一個孩子從出生可能就要經歷許多儀式，剃頭髮做胎毛筆、做滿月、周歲抓周、行割禮……等，幾乎所有的人類學家都同意，儀式之所以有意義，是因為它反映了人類生活的價值。此價值一代傳過一代，在儀式中活動的人們，常常要接受儀式賦予的一個階段一個階段的過渡考驗，通過最終考驗後，則身心得到重整，或確立了某種階級地位，或完成認同，抑或重新解構再生，儀式就在人類這種行為傳衍下，形塑出不同的文化模式。看似虛構的幻想異境，其實內在精神卻完全是立基於當下的現實世界，召喚歷史記憶，重溫傳統的民俗儀式。

陳少海《紅樓復夢》以大觀園眾人轉生為架構，重新敷衍祝寶玉故事，並且將之與賈府重新聯繫，形成了薛寶釵與祝府之間的新關係。但就小說人物的誕生描寫來看，書中並未對賈寶玉轉世的祝夢玉出生情形作太多描寫，反倒是對於其弟祝夢金的出生情況做了更詳細的說明。祝夢玉在小說中初次登場在第 13 回，然其時已為成人，對其出生情景在第 61 回方因夢金而提及，乃是夢美玉而生。除卻祝夢金出生之時有關祭祖、洗三的相關禮俗描寫之外，第 61 回對於祝府迎接新生兒的描寫之中，有幾處敘述相當引人注意。

首先是「紅蛋」，祝府發放新生兒的紅蛋數量高達十萬餘枚，甚至到了「不管是誰，只要走進祝府的門子，就吃喜蛋，還要揣回家去」的地步，顯示祝府對於分享新生兒的喜悅一事甚為看重，而其發放對象不僅顧及家族親友，同時也將家中產業所聘僱之工人一併納入，凸顯了祝府的慷慨形象，此一形象在第 61 回中，更因祝老太太的兩段言詞而被強化，其一是關於祝府「每家送兩扣米，二十兩銀子過了冬兒」的分享行為，祝老太太強調的是祖先福蔭作為祝府興盛緣由，不能吝嗇而必須接濟家族親友中艱難度日之人，以免背後遭人非議怨恨；其二是關於祝夢金出生所穿毛衫子係用祝夢玉舊時百歲衣修改而成，祝老太太對此甚表讚許，也說明了祝府花費的節制與謹慎。

「雞蛋」在各民族的人生禮儀中往往具有一種符號象徵和媒介作用，蛋作為人類農業文明之產物，意謂著基本的糧食來源得以確保，換言之，在物質因素中，禽類的馴養與生產構本就是糧食生產的基礎。所以「雞蛋成了種族繁衍的象徵，因此，在出生禮、成年禮、結婚禮等人生禮儀中，雞蛋被人們作為禮物而相互贈送，通過這個媒介，表達了贈送者的美好心願，體現了人與人之間的關係。」³³學界據此闡述了諸多中國現存的送雞蛋習俗，包括嬰孩誕育之時，會贈送紅雞蛋與親友，藉此作為「報喜」之禮。如向松柏從民俗與物質角度所做出的論析，認為蛋文化的生殖崇拜於道教系統中最明顯的影響莫過於視天地為一雞子的觀點，尤其是《三五紀曆》中描寫盤古神話即可發現這樣的敘述；而雞蛋渾圓的外型對於中國人尚圓心理的形成，也不無聯繫。向松柏認為這類習俗「也常常借助蛋的生殖力量保佑嬰兒安然無恙、兒童健康成長、老人健康長壽。」³⁴《紅樓復夢》的分享行為，是一種透過日常之物的共有來達成圓滿的總體自我，祝老太太強調的禮物回圈，甚至將日常之物（喜蛋）與遺物（百歲衣）融合在一個大家族的意象中召喚歷史記憶，重溫傳統，使新生兒的生命富有更縱深的意義。

上述幾處書寫如果將之與《紅樓夢》並觀，顯然頗值得探究，特別是祝府花費的節制與賈府的鋪張、祝府與賈府對待家族中窮困親友的不同態度。最重要的是，賈府與祝府在人丁繁衍、家世景況的差異對比上，都凸顯了《紅樓復夢》對於《紅樓夢》中賈府行為舉措的一種反撥。不過祝老太太的思考還有一個可以繼續深入的層面，亦即「積善」與「子嗣」之間的聯繫，盧嘉琪在〈清代醫籍中所呈現的廣嗣思想〉一文中，以清代醫書為考察對象，指出清代的醫書不僅具有一般醫療病症的記載，更與明清時期流行的善書思想相互結合，試圖從勸善的角度說明人的絕嗣或廣嗣與否，都與其自身行為

³³ 吳聲軍、古賢明：〈人生禮儀之蛋文化剖析〉，《湖北民族學院學報（哲學社會科學版）》（2011年第4期），頁44。

³⁴ 向松柏：〈中國蛋俗文化淺論〉，《中南民族學院學報（哲學社會科學版）》（1992年第5期），頁79-80。

能否積極向善存有密切關係，³⁵這種由「積善」與「廣嗣」在書籍的相互連結的研究頗值得參考。

從盧嘉琪針對相關文獻的討論來看，清代醫家實際上對於子嗣的存續並無醫理上的絕對把握，但仍然在醫籍中嘗試將「勸善」之論與「廣嗣」觀念相互結合，凸顯的是清代醫家仍在一定程度上相信人之行動具有改變命運的可能性，如果將這樣的概念放進《紅樓夢》續書中對於賈府子嗣後代存續的思考，《紅樓復夢》中祝老太太強調的是祖先福蔭、對家族親友的濟貧、以及慷慨分享、節儉度日等行爲；其藉由產育文化所形塑的價值觀，是藉著誕生的系列禮儀活動，再次強化家族的有機團結，並強調互惠的潛在動力，透過最簡單的日常之物——喜蛋的分享，讓所有品嚐者感到完整的共同體。

相較於上述日常之物的共享祈福廣嗣的正向意義，《醒世姻緣傳》的生育禮俗卻與稀有之物——家產的爭奪緊密相繫。小說點出生育的重點乃在於「宗祧」的存續，也因此帶出親族間的利益算計，爭產事件之後，晁家雖然產下了足以繼承宗祧之子，然而晁夫人亦深知先夫遺產的取回可能引起的危機，遂藉由晁梁的生育禮俗，重新建構社會關係，巧妙地透過回禮，讓宗族間達致一種利益的平衡。《醒世姻緣傳》第 21 回中即詳細地指出族人對於「禮」、「情面」的重視：

再說那日晁夫人先使人送了一百個煮熟的紅雞子，兩大盒趕就的麵與徐大尹，收了，賞了家人二百文銅錢。又分送了親朋鄰舍。族中那八個人，也都有得送去。有回首帕汗巾的，有回幾綹錢的，都各樣的不等。這一日，族中八家子的男婦七家都到，只有晁思才一家都不曾來，他說：「我們前日說他沒有兒子，去要分他的家事，他如今有了兒，這是要請我們到那裡，好當面堵我們的嘴。且前日吃了這一場的虧，還不曾報得仇，還有甚麼臉去？」眾人道：「就是要堵我們的口，既然請得到家，也畢竟要備個酒席。難道叫我們空出來了不成？況且那日原是我們的不是，分他些甚麼罷了，怎麼倒要趕他出去？他又不曾自己呈告我們，這是天爺使官來到，吃了這虧，怎麼怨得他？他既將禮來請我們，如何好不去？」也有送盒麵的，也有送盒芝麻鹽的，也有送十來個雞子的，也有送一個豬肚兩個豬肘的，晁夫人都一一的收了。³⁶

事實上，從晁梁出生、洗三到滿月，小說對於禮物的描述並非只關注他人所送的慶賀禮物，也著眼於晁夫人是如何慎重地打點回禮，使得親族之間透過禮物的收送建立起和諧的人情關係，緩衝了親族之間張力，達致某種秩序化。

作為建構此一關係的核心人物——晁夫人，她在《醒世姻緣傳》中乃是至善的代表，比起利益計算，其更重視積福、濟貧之事，小說也刻意透過描寫他人對於禮物往來的精打細算，從而突顯晁夫人良善的性格，第 49 回描寫晁梁的妻子姜小姐產下一子，請來接生婆是當年接生晁梁的徐老娘之媳：

晁夫人賞了徐老娘一兩銀，一匹紅潞綢；姜夫人也賞了一匹紅劉絹，一兩銀。那徐老娘把臉沉沉的，讓他遞酒，也沒大肯吃，他要辭了回去。約他十七日早來洗三，他說：「那偌俺婆婆來收生相公時，落草頭一日，晁奶奶賞的是二兩銀，一匹紅緞，還有一兩六的一對銀花。我到十七來與小相公洗三，晁奶奶你還照著俺婆婆的數兒賞我。」晁夫人道：「這們十七八年了，虧你還記著，我就不記得了。」春鶯說：「我倒還記的，你說的一點不差。你可不記的那偌沒有姜奶奶的賞哩。」徐老娘說：「你禁的我這點造化麼？」晁夫人說：「這是小事。難得姜奶奶得了外孫，我得了孫子。我任從折損了甚麼，我情管打發的你喜歡。」徐老娘方回嗔作喜，去了。³⁷

³⁵ 盧嘉琪：〈清代醫籍中所呈現的廣嗣思想〉，《興大歷史學報》第 21 期（2009 年 2 月），頁 71-106。

³⁶ 西周生輯著，袁世碩、鄒宗良校注：《醒世姻緣傳》（臺北：三民書局，2000 年），頁 303-304。

³⁷ 西周生輯著，袁世碩、鄒宗良校注：《醒世姻緣傳》，頁 678-679。

小說每每藉生之禮勾勒今昔之比，在《金瓶梅》中亦有接生婆蔡老娘比較前後兩次接生的賞錢，小說透過這些平民百姓對此椿禮物的計算，顯示出禮物往來的必要性，以及不能厚此薄彼的特性。而相較於吳月娘不肯給予蔡老娘前番同樣的賞錢，晁夫人在此則是大方地表示：「我任從折損了甚麼，我情管打發的你喜歡。」顯然，這些細微的人情往來書寫，也在無形中形塑了出小說人物格局之高下。

晁夫人面對「不可讓與」的丈夫遺產，那是一種具有特殊意義的稀有之物，既是死者自我的有效延伸，也牽動著血緣關係複雜的網絡。晁夫人其實是一直冒著失落的潛在威脅，以及親友背叛的可能，卻成功的透過生之禮將財產（價格）的迴圈轉化為情義（價值）的迴圈。禮物人情有不可輕易解脫之結，透過給予和收取整合了自我延伸與家族體系的秩序。

六、結語

本文主要透過嬰兒誕生的「命名」及相關情節，探討明清世情小說的「生之禮」，不論就禮物的收送，禮俗的儀式，新生兒所牽動的是社會群體與個體多層次的問題。因為生死、代際的變遷，新生兒的誕生往往牽動今昔、物我之感：《金瓶梅》、《醒世姻緣傳》的接生婆對每位孩子行洗三禮的待遇都記憶清楚，在討價還價中，透露人情冷暖就是作者一個有趣的、細膩的說故事方式。

《金瓶梅》中西門慶藉官哥的誕生不斷透過禮物交換投資自我，其與《續金瓶梅》以乞丐和太監的「身份包裹」弱化自我，形成強烈對比，這種對比性，除了放在「冷／熱」的張竹坡式的解讀來看，其實更有意義的是，《金瓶梅》的「一場春夢」，在《續金瓶梅》中是關於「金磚」的「誤夢」。財物做為自我的延伸，《金瓶梅》和《續金瓶梅》一樣熱衷演出。

《紅樓夢》中王熙鳳與貧俗的劉姥姥一起替「巧姐兒」命名，兩位都是母親身分的人，除了有真誠的情感交流，更讓我們看見命名儀式中女性素樸的人生哲學。而《紅樓夢》續書中對於賈府子嗣存續的思考，放在女眷的生活中建構集體自我意識，這與強調個體意識的《紅樓夢》大相逕庭。這種「自我」具有與他人分享的集體身份，新生兒與母親，必須經過融入集體身份的儀式，同時展演孩子與母親自我延伸，《補紅樓夢》多不勝數、看似無聊的女眷生育子孫，七子團聚的「有趣」場景，預示著家族的未來前程，那個自我比西門慶透過財物企圖建構的更巨大，是女性的原始集體力量所創造的。

此外，分享真的是女性與孩童送給世界最誠摯的禮物！《紅樓復夢》與《醒世姻緣傳》「喜蛋」的分享，透過日常之物，產生了非物質性的社會黏著劑（social cement），滿月分蛋送米的禮儀活動，強化了互惠的潛在動力，使得原本危機四伏的「遺產」這一稀有之物，在秩序化的關係中被確認，因而死者的在場性與自我延伸得以成全。

誠如前面所言，孩子是一個代表成人期望的「函數」，本文藉由上述拼圖，初步勾勒了這個函數對應的自我延伸、集體自我與自我的在場性等問題，生之禮，站在生命的起始點，不斷召喚我們的回歸。

從香火到香油錢——

明清女性宗教活動書寫的信仰光環與塵俗世道*

政治大學中國文學系高桂惠

摘要：

本文主要由小說中女性進香等相關活動，以及俚曲、筆記等文獻之書寫，探析女性如何透過具體有徵的「物質」來展現「願望的得遂」的歷程，她們不僅在家庭的發言權上造成緊張，也在經濟上造成壓力。文本中的交換與交易，女性如何給男性壓力——一種負面情緒的贈予，以取得男性的首肯與資助其宗教活動，並由此延伸出女性之間的競爭。小說中有關女性在宗教、儀式、禮俗之間，信奉或崇拜行為的祈求、酬神、還願、祭奠、供奉等行為方式，具有嚴肅的教化、遊戲的玩耍、諧趣的諷刺、無情的解構等意涵，許願、還願與供奉的宗教活動，也可以以消費文化的視角來探討進香時女性外在的裝扮，她們同時也可能滿足男性炫勢、炫富的心態，其功利性與炫富色彩甚至充滿了利益的計算與社會競爭，女性宗教活動是一種重要的社交活動手段，在人際與自我之間，饒富多層次的意涵。

關鍵詞：進香、禮物書寫、物質文化、香火、香油錢

* 本文為科技部研究計畫 101-2410-H-004-156-MY2 部份研究成果。

前言

二十世紀八〇年代，法國學術界對於莫斯(Marcel Mauss, 1872-1950)以及布迪厄(Pierre Bourdieu, 1930-2002)關於禮物研究的分歧，整體而言可以歸納為「社會範式」與「權力範式」。³⁸莫斯所提出的重要問題在於——後進社會與古代社會中，是什麼樣的權力與利益規則，而使接受餽贈就有回禮的義務？禮物中又有何力量使得受贈者必須回禮？其實關鍵就在於「禮物之靈」，也就是事物中的靈力(esprit)，莫斯使用(hau)來表示。一旦送出去的禮物得不到回應，「hau」便會演變成對禮物接受者的破壞。³⁹這種「靈力」一方面使物與人彼此混融，物不能離開原來所歸屬的人；另一方面也因為這一「混融」，而使被送出去的物要回到歸屬地。莫斯進而將原始禮物交換的分析擴展到現代社會，也就是以一種道德的思維來重構現代社會人之所以為人，社會之所以為社會的邏輯，指出現代社會也需要一種群體性的道德，劉擁華指出莫斯的說法：

善與幸福就在於此，在於克制下的和平，在於共同勞動與個別勞動相交替的恰當節奏，在於財富集中後的再分配，在於教育所提倡的彼此的尊重和互惠的慷慨。⁴⁰

莫斯所強調的禮物交換並非工具性的，而是情感性和道德性的，禮物本身的實際價值並沒有意義，其價值在於交換過程中所體現出來的文化意義和社會意義。

而布迪厄將莫斯禮物交換理論直接指向支配方式的思考，也就是以「權力概念」取代了道德概念和社會概念，其對莫斯禮物範式的突破主要是從「時間」概念入手，也就是在禮物交換當中只要延長回贈禮物的時間，再加上還禮的禮物是不同的，那麼這一個行為無疑就具有策略性和功利性，但是這種「策略性」又並非精密的理性計算，而是基於一種「實踐感」。布迪厄又從中引伸出「習性」概念，習性是一套性情系統，每個行動者所佔有的資本決定了他在社會空間所佔有的位置，而這一個位置又塑造他的習性，習性與一個行動者在社會結構中所處的位置存在著互動關係。布迪厄認為禮物交換其實就是一種象徵交換，具隱密的社會特質。劉擁華指出：

布迪厄對禮物的分析側重於禮物交換所體現出來的權力行使以及社會關係的再生產問題，也即通過禮物的形式來維繫統治和權力的行使。禮物交換所形成的資本形式不是某種經濟資本，因為禮物交換的邏輯否定經濟利益；也不是文化資本和社會資本，而是一種象徵資本形式，也就是說，通過禮物交換的形式，某種信任關係或者說認同關係得以產生。也可以說，這就是禮物交換的直接目的。布迪厄將這種關係稱為象徵資本。⁴¹

³⁸ 詳參：劉擁華：〈禮物交換：「崇高主題」還是「支配策略」？〉，《社會學研究》第1期（2010年），頁157-176。

³⁹ 此部分可以參考《禮物的美學》一書所舉的例證：「毛利語中有一個字『hau』譯為『靈』，特別是指禮物的靈，以及給與食物的森林之靈。在這些部落裡，獵人帶著他們獵殺的鳥兒從森林回來時，會把部分的獵物送給祭司，而祭司則以聖火將鳥烤熟。祭司吃掉一點鳥肉，然後會準備一種叫做『毛利』(mauri)的護身符，那是森林的靈的化身。『毛利』是祭司給森林的答禮。」由於「神」被納入禮物的循環，改變了禮物在其中流動的自我。路易士·海德(Lewis Hyde)著，吳佳綺譯：《禮物的美學》，(台北：商周出版，2008年)，頁40。

⁴⁰ 劉擁華：〈禮物交換：「崇高主題」還是「支配策略」？〉，《社會學研究》第1期（2010年），頁165。

⁴¹ 劉擁華：〈禮物交換：「崇高主題」還是「支配策略」？〉，《社會學研究》第1期（2010年），頁171。

布迪厄透過禮物交換試圖說明的是，禮物交換所體現出來的原則乃是一種最為基本的「區隔原則」，它使得你知道該做什麼以及不該做什麼。質言之，布迪厄所言的「習性」、「榮譽感」、「實踐感」等概念，所要說明、闡釋的正是「社會區隔」，也就是強調社會乃是透過權力的運作，不斷強化了社會階級的區隔與不平等關係的再生產。

透過以上兩種範式的思考，我們回過頭來重新閱讀明清有關女性宗教活動的書寫，在女性信奉或崇拜行為的酬神、還願、祭奠、供奉等行為方式，透過具體有徵的「物質」來展現「願望的得遂」，既牽涉了家庭這一道義經濟體的財物與權力分配的問題，這個問題同時關係著善與幸福、尊重與互惠；另一方面，我們也可以檢視男女性別在面對社會區隔的差異性時，作者如何利用支配原則凸顯「進香」等活動所指涉的隱密的社會特質，及其策略性和功利性所帶來的「榮譽感」、「實踐感」等社會性情系統。

在明清小說中有大量的女性進香、朝山等宗教活動的敘述，而在明清的地方史料和文人筆記中，也不乏關於信徒進香盛況或對女性參與宗教活動的記載，該如何看待與解釋小說文本中所反映出的女性宗教活動意涵，是個耐人尋味的問題。另一方面來說，既然做為虛構的小說有如此書寫內容，而史料和文人所見、所書的現實記載裡亦有紀錄女性參與宗教活動的部分，虛實之間，究竟該如何定義、看待明清小說中女性對宗教活動或信仰的實踐行為；換言之，倘若本屬虛構文本的小說世界與現實明清女性在參與宗教活動上並無二致，則小說至多反映出明清婦女對宗教信仰的實踐面向而已。但若小說世界裡的女性在參與宗教活動上有超乎現實史料記述的部分，則又該如何賦予其較好的解釋？這是在閱讀明清小說中涉及女性宗教活動時所不可忽略的地方。

如果就明清小說的內容來看，當女性涉入宗教的場域、活動、人物和事件時，所反映出的特徵之一即是矛盾性。具體來說，一個宗教活動、行為的發生與完成，其最終目的在於求取幸福，然而幸福的獲得與否，就行為者個體而言，端賴於行為者在宗教活動中各個面向而定，諸如動機、行為、崇拜對象等；而能夠以純正動機、有效行為並且崇拜符合個體需求的神祇，當以上各個部分都能如實達成時，宗教上的幸福才有可能換取，並且因為從動機、行為到對象面各個宗教程序都完美無誤，因此所獲得的幸福必然也是美好無缺的，可以「淨福」名之。

然而，從明清小說的內容而言，女性在參與宗教活動時所出現的矛盾性，是指如女性在動機、行為和崇拜對象上的問題，由此導致其未必能獲取最終的幸福；換言之，例如小說中的女性在朝山進香中爭奇鬥豔的心理以及走馬看花式的態度等，此與小說中女性最後是否能得償所願並非劃上等號，同時因此落差而有矛盾現象的產生。此外，除了女性個體的因素外，他如女性與相關人士的互動（如家人的支持與否）、宗教活動的環境（香團組織、進香路徑、廟寺）等，也在外部上占有重要地位，甚至也反映出小說中女性在參與宗教活動時的另種矛盾現象。所以矛盾衝突現象可從女性個體與外在他者兩個角度予以分析，前者討論的是小說女性在動機與行為上的純正與否，後者則涉及其他各種與宗教活動相關的衝突、協調等問題。

一、禮物之靈——從《西遊記》香火血食談起

民間信仰以「香火」儀式色彩濃厚的禮物往來，基本上是建立在將感恩之情予以神格化，以建立人與神之間的位格差序，作為一種超越時空的永恆紀念，是人對神靈所施予恩澤的回報與貢獻。如《西

遊記》中百姓為五聖設立牌位、生祠、影神以及設席、贈禮等行爲，⁴²形成一個「餵養靈」的行爲，⁴³這行爲將西天取經之行所經過的地方與五聖建立禮物關係，並讓原有的界限與圈子變成了奧秘，當人們一再頂禮膜拜之時，變為奧秘的禮物循環會一再重現，如果用這種禮物回圈的永久設定之角度來看取經之行，它們的救贖的意義實在在相當程度上與「佛經」的救贖願望呼應，只是這種多神信仰的靈性關懷，帶著功利性與世俗性，⁴⁴雖然五聖是朝著修「正果」的路上走去，但是沿途所留下的牌位、生祠、影神，象徵著「正果」的未完成樣貌，或是說，果位的民間樣貌。

相對於人們為五聖建立生祠的感恩回報，《西遊記》中孫悟空也為被妖魔霸佔山頭的窮神恢復香火血食。⁴⁵在「化齋」的路上所遭逢的磨／魔難，五聖看見妖魔成為霸佔「血食」與「香火」的擁有者，嚴重的破壞了禮物的回圈。禮物的圈子既是生態學觀點的記號，也是禮物交換的記號，透過這個回圈，象徵著某種禮物關係狀態，也使人覺得自己是自動調節的龐大系統的一部份。⁴⁶《西遊記》透過禮物關係的萎縮或者破壞，我們看到在世俗化的宗教信仰中，充斥著對神明的許諾（還願）與餽贈（供奉）之變化，在五聖消災解厄的歷程中，他們一方面也試圖轉化民間信仰的獻禮，並確保那些形式既非消耗形式，也不會枯竭。悟空在取經西行的路上，幫「眾神」恢復「香火」、「血食」，透過窮神的口，那是他們的「安生」的重要依據，禮物回圈在妖魔化的境遇裡，降格成搶奪資源的系統，這與托鉢僧以慈悲心的乞討姿態，向眾生的禮物敞開自己，表達大乘佛教的核心概念在於覺知眾生的相依相待，是有相當大的對比性。

此外，在《西遊記》中，有時「災難」與神魔之關係，是透過「因果」、「宿命」而產生關連，如第 71 回在朱紫國生災的賽太歲，是觀音騎乘的金毛吼所化：

菩薩道：「他是我跨的個金毛吼。因牧童盹睡，失於防守，這孽畜咬斷鐵索走來，卻與朱紫國王消災也。」行者聞言，急欠身道：「菩薩反說了，他在這裡欺君騙後，敗俗傷風，與那國王生災，

⁴² 如第 79 回比丘國為答謝取經師徒救了全國小兒：「這家也開宴，那家也設席。請不及的，或做僧帽、僧鞋、襦衫、布襪，裡裡外外，大小衣裳，都來相送。如此盤桓，將有個月，才得離城。又有傳下影神，立起牌位，頂禮焚香供養。」〔明〕吳承恩著，陳先行、包於飛校點：《西遊記：李卓吾評本》，頁 1073。

⁴³ 路易士·海德（Lewis Hyde）論及禮物的交換、消耗、循環時曾以毛利人將獵物獻給祭司，並將其以聖火烤熟，獻給森林之靈，祭司所主持的儀式即為「餵養靈」，在禮物的循環裡，將神靈納入循環，使禮物的循環將所有界限和圈子變成了奧秘，透過儀式行爲，變為奧秘的歷程會一再重現。詳參：路易士·海德（Lewis Hyde）著，吳佳綺譯：《禮物的美學——藝術經濟的新主張》，頁 39-43。

⁴⁴ 法國學者祿是適在他的書序中曾引艾約瑟《中國宗教》的話說：「（中國人）對非物質性存在的概念很不習慣，他們關於神的觀念被物質化了，他們搞不清神所居住的地方與神所創造的物質世界。儒家從倫理法則出發，造就了文化、公民，卻很少培養人們觀念中的靈性內容，將人神之間的一切聯繫都拋棄了，從而為多神論和迷信敞開了門戶。」〔法〕祿是適著，〔英〕甘沛澍譯：〈英譯版序〉，《中國民間崇拜 VI·中國眾神》（上海：上海科技文獻出版社，2009 年），頁 2。

⁴⁵ 相對於人們為五聖建立生祠的感恩回報，《西遊記》中也不忘嘲諷人類此一行爲的另一面向，如第 40 回：「那行者打了一會，**打出一夥窮神來**，都披一片、掛一片，禪無襠、禪無口的跪在山前，叫：「大聖，山神、土地來見。」行者道：「怎麼就有許多山神、土地？」眾神叩頭道：「上告大聖：此山喚做六百里鑽頭號山。我等是十裏一山神，十裏一土地，共該三十名山神、三十名土地。昨日已此聞大聖來了，只因一時會不齊，故此接遲，致令大聖發怒，萬望恕罪。」行者道：「我且饒你罪名。我問你：這山上有多少妖精？」眾神道：「爺爺呀！只有得一個妖精，把我們頭也磨光了，**弄得我們少香沒紙，血食全無，一個個衣不充身，食不充口，還吃得有多少妖精哩。**」行者道：「這妖精在山前住，是山後住？」眾神道：「他也不在山前山後。這山中有一條澗，叫做枯松澗。澗邊有一座洞，叫做火雲洞。那洞裡有一個魔王，神通廣大，常常的把我們山神、土地拿了去，燒火頂門，黑夜與他提鈴喝號。**小妖兒又討甚麼常例錢。**」行者道：「汝等乃是陰鬼之仙，有何錢鈔？」眾神道：「正是沒錢與他，只得捉幾個山獐、野鹿，早晚間打點群精；若是沒物相送，就要來拆廟宇，剝衣裳，攪得我等不得安生。萬望大聖與我等剷除此怪，拯救山上生靈。」在處理一路上的災難時，孫行者也處理了許多神魔間的問題。〔明〕吳承恩著，陳先行、包於飛校點：《西遊記：李卓吾評本》，頁 538。

⁴⁶ 閻雲翔著，李放春、劉瑜譯：《禮物的流動：一個中國村莊中的互惠原則與社會網路》，（上海：上海人民出版社，2000 年），頁 42。

卻說是消災，何也？」菩薩道：「你不知之。當時朱紫國先王在位之時，這個王還做東宮太子，未曾登基。他年幼間，極好射獵。他率領人馬，縱放鷹犬，正來到落鳳坡前，有西方佛母孔雀大明王菩薩所生二子，乃雌雄兩個雀雛，停翅在山坡之下，被此王弓開處，射傷了雄孔雀，那雌孔雀也帶箭歸西。佛母懺悔以後，吩咐教他拆鳳三年，身耽啾疾。那時節，我跨著這猊，同聽此言。不期這孽畜留心，故來騙了皇后，與王消災。至今三年，冤愆滿足，幸你來救治王患。我特來收妖邪也。」⁴⁷

菩薩與悟空對妖精生災、消災的辯證，李卓吾於夾批指出：「以生災為消災，佛眼都是如此。」⁴⁸，其又於回末總批再次言道：「識得生災，乃是消災，苦海中具極樂世界也。此《西遊》度人處，讀者著眼。」⁴⁹，點出在《西遊記》中「禮物」關係會因不同界域而產生兩面性。而朱紫國整個災難的產生，在於國王早年犯下的「傷生」之「冤愆」，李卓吾提醒讀者對災難的注重，帶著迴還往復的哲思，並指出「佛眼」的高度，使得災難本身有更高層次的指涉，應也是另一種眾生相依相倚的概念。整體而言，《西遊記》透過五聖降妖伏魔的歷程，覺知眾生，重建信仰系統的秩序，達成救贖的崇高主題。

如果說「香火」、「血食」帶著靈性與社會性等多重意涵，那麼，透過這些物質性與非物質性的展演，我們是否可以由文本中具體的儀式與象徵系統，以及財物與人情的轉換，資本與資本的交換/交易，來測繪經濟、社會、文化、象徵等意涵？閻雲翔《禮物的流動：一個中國村莊中的互惠原則與社會網路》嘗言：

「禮物」一詞由兩個字組成。第一個「禮」的意思是儀式、禮節以及諸如忠孝的道德理念的禮儀性表達（見 Weber 1986: 156-57）。第二個「物」的意思是物質的東西。值得注意的是，從詞源上講這個和語詞暗示了禮物（gift）不只是物質的禮品（present），他承載著文化的規則（禮節）並牽涉到儀式。所以，無禮之物就只是物品而不是禮物。⁵⁰

明清婦女對宗教信仰的實踐，除了涵納了以女性為主體的禮儀、禮節（文化規則）、禮品（present），更指出女性的天賦（gift）所呈現的理念與涵養。閻雲翔指出人情倫理體系的三個結構性維度：理性計算、道德義務、情感聯繫，三者會因不同的「人」而有構形的變化。⁵¹《西遊記》在「香火」、「血食」的神魔張力，以及設立牌位、生祠、影神以及設席、贈禮等民間信仰當中，建構出群體性的道德邏輯社會，然而在《金瓶梅》、《醒世姻緣傳》、《紅樓夢》等世情小說中，作者往往透過善男信女的「進香」活動，進一步書寫了理性計算的經濟資本，以及妝扮示眾的展演等消費行為，兼具「表達性」和「工具性」的虛實相映的多重面向，⁵²使得進香的活動更富含如布迪厄所言的「習性」、「榮譽感」、「實踐感」等概念，形塑了權力的運作，並不斷強化了社會階級的區隔與不平等關係的再生產。

⁴⁷ [明]吳承恩著，陳先行、包於飛校點：《西遊記：李卓吾評本》，頁 961。

⁴⁸ [明]吳承恩著，陳先行、包於飛校點：《西遊記：李卓吾評本》，頁 964。

⁴⁹ [明]吳承恩著，陳先行、包於飛校點：《西遊記：李卓吾評本》，頁 964。

⁵⁰ 閻雲翔著，李放春、劉瑜譯：《禮物的流動：一個中國村莊中的互惠原則與社會網路》，頁 43。

⁵¹ 閻雲翔著，李放春、劉瑜譯：《禮物的流動——一個中國村莊中的互惠原則與社會網路》，頁 142。

⁵² 李虹：〈投我以木桃 報之以瓊瑤——《紅樓夢》中的禮物饋贈現象研究〉一文指出：禮物的交換可以分為「表達性」和「工具性」兩種，其中差別在於利益的有無或者是禮物的饋贈是否被視為改變雙方關係與個人地位的手段意義。李虹從禮物饋贈的兩種模式檢視《紅樓夢》中的相關書寫，認為表達性饋贈多發生於生辰、聚會等生活場景，而工具性饋贈在小說中同時又具備了塑造人物性格以及推動情節之意義。《紅樓夢學刊》（2008年第4輯），頁 264-280。

二、借燒香以遊行——女性宗教行為動機的層疊複合

明清小說中描寫女性外出進香呈現了地區性的差異，這種差異主要與神祇信徒的分佈範圍相互重疊，比較明顯可見的是，小說人物的居住地區如果位於華北、山東地區，其信仰對象基本上為碧霞元君；居住地區如果往東南移動，則又以觀音信仰較為發達，此一現象亦與明清兩代文人筆記或者地方志中的紀錄相互符合，例如顧起元於《客座贅語》中即言南京常有「接觀音會」：

至於講經說法，男女混殺，晝夜叢沓，尤當禁戢。而邇年以來，僧道無端創為迎接觀音等會，傾街動市，奔走如狂，亦非京邑所宜有也。表立清規，楷正流俗，是在有識者深計之而已。⁵³

顧起元對於南京「接觀音」等會，以及講經說法造成的「男女混殺」顯然憂心忡忡，其觀念固然與其個人士紳身份與意識形態存有密切關係，但不能忽略的卻是南京市民對於觀音信仰以及相應而起的廟會活動之投入與熱情。

不同於江南地區以觀音為主要信仰對象，華北與山東地區顯然是以碧霞元君為主，例如民國三年出版的山東省慶雲縣志就曾經提到當地婦女往西山與藥王廟燒香景況：

四月，孟夏始鋤田，孟月十五日，婦女西山燒香。二十八日，藥王廟燒香。是月西山廟會，商賈駢集。廟會，昔曾延至六月，今仍復在四月十五日。四方人來燒香，有遠在百里以外者，藥王廟則惟近村婦女。⁵⁴

慶雲縣原屬河北省，後又劃歸山東省，文中所說的西山，是指位於山東與河北交界處的西山，山上有碧霞元君廟，為泰山碧霞元君行宮。西山廟會遠近馳名，吸引了百里之外的居民前來朝聖，藥王廟吸引的香客相對稀少，僅有附近村落婦女而已。山東的情況如此，北京與其近郊的妙峰山更可謂明清兩代碧霞元君信仰的另一核心地區。韓書瑞對於北京妙峰山的進香活動觀察指出，前往妙峰山進香的香會組織在 18 世紀 30 年代以後愈發龐大與正式，她以現存的 1822 年的石碑碑文為例，認為香會成員的組織複雜，「包括城郊的進香組織、男女老幼、滿人漢人、居民和商旅，甚至附近村落的石灰礦、煤礦的開採者。」⁵⁵而這些組織的活動不僅在具體的進香上，同時也包含了提供休息場所、修建步道等任務。通過對這些香會組織的分析，韓書瑞認為：

這些組織在碧霞元君崇拜中究竟扮演一個什麼樣的角色是難以估計的。正如我們所見，它們從一開始，就不僅是捐錢、築路、修廟，同時通過它們公開的捲入，擴大了碧霞元君的影響力。妙峰山碧霞祠在 17 到 20 世紀中不斷增長的聲望肯定與這些團體的努力及其結果分不開。崇拜也隨著這些群體成長而流行起來，無疑，它們是碧霞信仰的推波助瀾者。當然，沒有大規模個人和非組織的進香者的介入，妙峰山也不會如此有名。但主要是這些提供行旅和導遊服務的香會促成了碧霞信仰的廣泛流行。⁵⁶

⁵³ [明]顧起元：《客座贅語》卷 2，〈尼庵〉（北京：中華書局，1987），頁 68。

⁵⁴ 民國 3 年《慶雲縣志》，收入丁世良、趙放主編：《中國地方志民俗資料彙編·華東卷（上）》（北京：書目文獻出版社，1995 年），頁 159。

⁵⁵ [美]韓書瑞（Susan Naquin）著，周福岩、吳效群譯：〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》（2003 年第 1 期），頁 80。

⁵⁶ [美]韓書瑞（Susan Naquin）著，周福岩、吳效群譯：〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》（2003

韓書瑞指出了香會組織對於碧霞信仰擴散的實質影響，並且強調妙峰山的香會儀式、崇拜對象實際上可能是一種移植，從泰山到北京五頂，最後再到妙峰山，妙峰山成爲「聖地」不是一種憑空創造，而是與其原初傳統緊密相連。而在妙峰山成爲聖地的過程中，香會組織不是唯一的力量，甚至有更多並未到過妙峰山，卻已經聽聞其名聲的人被捲入這個聖地的信仰歷史進程中。

從韓書瑞的分析中，我們可以看出華北、山東地區崇祀碧霞元君的歷史現象，但我們不應忽略的是，此處雖然指出了神祇與其信徒分佈的地區性特徵，但並不能表示華北地區僅僅奉祀碧霞元君，而江南一帶全是以觀音信仰爲主。正如韓書瑞所承認的：

碧霞元君僅是北京人朝拜的眾多神靈之一，多數人朝拜不只一位神，關帝和觀音也擁有很多信徒，其他神則相對少些。對那些虔敬碧霞元君的人來說，妙峰山娘娘廟的出現具有特別顯著的意義。⁵⁷

中國民間信仰與佛、道二教在教義、神仙譜系的多處重疊，以及多神信仰的特色都顯示出，中國人並非以單一神祇爲信仰對象，例如前文所引《慶雲縣志》就指出藥王廟與碧霞元君祠兩處宗教地點，這是一個極爲重要的歷史現實與認識基礎。因此從這個認識基礎上擴展來看，值得注意的則是明清小說文本中對於女性信仰對象或是參與的宗教活動等描寫，確實存有地區化的特性。例如主要描述山東清河縣的《金瓶梅》，其中唯一一次寫到婦女出外進香朝聖便是吳月娘前往泰山燒香、參拜碧霞元君，又如同樣描寫山東的《醒世姻緣傳》，小說主要人物居住於繡江縣明水鎮，而薛素姐屢次外出進的朝拜地點便是泰山頂上的碧霞祠，這都顯示出了華北、山東地區信仰在小說文本中被特意突顯的現象；當我們將視角轉向江南，則可以發現到小說文本內所描寫的信仰對象轉向以觀音爲主的現象，例如《型世言》第 10 回「烈婦忍死殉夫 賢媪割愛成女」中寫到周氏希望與其丈夫一同前往杭州上天竺進香還願：

周氏忽然對陳鼎彝道：「我當日因懷雉兒時，曾許下杭州上天竺香願，經今七年，不是沒工夫，便是沒錢。今年私已攢下得兩匹布，五七百銅錢，不若去走一代，也完了心願。」⁵⁸

小說主要描寫歸家烈婦殉夫故事。然而開篇卻先提起了烈婦幼時情景，包括出生之時的夢兆，其中最重要的是，烈婦母親周氏強調自己是在懷孕之時許下願心，但女兒出生之後，因爲時間、金錢的壓力無法還願，必須「積攢」布匹、銅錢，才有辦法從蘇州前往杭州上天竺還願。又如馮夢龍蒐羅江南俗曲而編纂成書的《山歌》中，有一則篇幅較長的俗曲〈燒香娘娘〉，⁵⁹也提到了女性外出進香的現象，其中描寫的信仰對象便是觀音娘娘。

趙世瑜針對明清兩代女性參與廟會活動的現象曾經提出深入的觀察，通過對明清地方志與小說文本的並置齊觀，他認爲女性家庭成員外出燒香通常會基於兩個比較明顯的理由，爲家庭成員的平安祈福／還願，或者是女性個人的生育問題，由於燒香朝聖的活動中，「男性的跟隨是被動的，起著管家或保鏢的作用，男女的社會位置就發生了顛倒」，⁶⁰因此婦女的宗教活動也顯示出一種亞文化的特性。值

年第 1 期)，頁 84。

⁵⁷ [美] 韓書瑞 (Susan Naquin) 著，周福岩、吳效群譯：〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》(2003 年第 1 期)，頁 87。

⁵⁸ [明] 陸人龍原著，覃君點校：《型世言》(北京：中華書局，1993 年)，頁 145-146。

⁵⁹ [明] 馮夢龍編，《山歌》卷九，〈雜詠長歌·燒香娘娘〉，收入魏同賢主編，《馮夢龍全集》第 10 冊 (南京：鳳凰出版社，2007 年)，頁 94-95。

⁶⁰ 趙世瑜：〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉，收入《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》(北

得注意的是，這種亞文化的性質使得女性在宗教活動中逐漸成爲一個重要的行動者，並且擴展了時間範圍。趙世瑜強調了女性亞文化的擴張本質，使得一般節日的宗教活動也包含於其中，例如元宵節就成爲一個重要的標誌，而其內在動機也產生了一定程度的變化，亦即原本爲了家庭成員祈願，或是爲了個人的生育問題，也可能轉向對女性自身的關注，這種關注或許來自於女性個人的消災解厄，或者來自於更爲世俗性的旅遊娛樂意義。

在明清小說的描寫中，女性的朝聖動機大抵不脫**生育、平安祈願、解厄、娛樂**。值得注意的是，**這四種主要動機是複合的**，一次的朝聖旅途，可能同時蘊含有一個以上的行爲動機，這一點在明清小說中有著極爲明顯的表現，例如《金瓶梅》第 84 回「吳月娘大鬧碧霞宮 宋公明義釋清風寨」寫到吳月娘邀請吳大舅商議上泰山燒香事宜：

話說一日吳月娘請將吳大舅來商議，要往泰安州頂上與娘娘進香——西門慶病重之時，許的願心。吳大舅道：「既要去，須是我同了你去。」即時吳大舅保定，備辦香燭紙馬祭品之物。玳安、來安兒跟隨，顧了頭口騎。月娘便坐一乘暖轎子，吩咐孟玉樓、潘金蓮、西門大姐：「好生看家，同奶子如意兒眾丫頭、好生看孝哥兒。後邊儀門，無事早早關了。休要出去。」外邊又吩咐陳經濟：「休要那去，同傅伙計大門首看顧。我約莫到月盡就來家了。」十五日早晨燒紙通信，晚夕辭了西門慶靈，與眾姐妹置酒作別。把房門、各庫門房鑰匙交付與小玉拿著：「前候仔細！」次日早五更起身，離了家門，一行人顧了頭口，眾姐妹送出大門而去。⁶¹

這段文字中雖然未見吳大舅說出必須同去的理由，但從其後敘述泰山路勢艱險的進香過程，不難理解吳大舅對於姊姊前往泰山旅途的擔憂。吳月娘所以在西門慶過世後仍然選擇要前往泰山進香，其動機當與小說第 79 回吳月娘個人對天許下的祈願有關，第 79 回描寫西門慶貪欲得病，病重之時，吳月娘見藥石無效，請來吳神仙卜運，吳神仙亦言西門慶有凶無吉，吳月娘趁晚便到「天井內焚香，對天發願，許下：「兒夫好了，要往泰安州頂上與娘娘進香、挂袍三年。」⁶²然而西門慶縱慾亡身，吳月娘卻仍然堅守其發願內容，在西門慶亡故後仍然選擇完成進香還願的行爲，亦可突顯在女性心中，「許願」作爲一種「應許」的意義，這種應許來自於個人與神靈之間的關係。韓書瑞（Susan Naquin）曾經針對北京妙峰山的散香與香會兩種進香方式做出細緻的討論，她認爲個人的進香之旅不同於香會的組織性：

這些香客不把注意力集中在其同伴身上，哪一個是神所在的廟宇，這才是他們關心的。妙峰山進香對他們來說，確實不是一次與同伴的出遊，他們真正關注的是神的靈效、著名的神蹟和個人與神的關係，一個人來山上只是因為娘娘會傾聽他的祈禱。……個人進香者所操的語言不提及**善行**，只強調衷心的**承諾、真誠的誓言和慷慨的報答**。人神關係的核心在於香客們的誓約。對人神的一個祈求可以隨時隨處提出，但祈求者要給出一個真誠致謝的承諾，比如作一個悔過的行爲或慈善的行爲，許願後如果隨之而來的是神的允答，那麼就要進行還願。⁶³

值得注意的是，吳月娘上泰山進香的動機雖是還願，但堅持上泰山頂參拜碧霞元君，也有可能是爲了孝哥祈求平安，雖然在小說文本中並未明言，但月娘祈願動機本是爲了保佑西門慶平安，然而願望因爲西門慶亡故而無法得遂，其還願是否專爲西門慶而行就存有疑慮。至於爲初生嬰兒向碧霞元君

京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年），頁272。

⁶¹ [明]蘭陵笑笑生原著，梅節校注，《金瓶梅詞話》（臺北：里仁書局，2007年），頁1447。

⁶² [明]蘭陵笑笑生原著，梅節校注，頁1388。

⁶³ [美]韓書瑞（Susan Naquin）著，周福岩、吳效群譯：〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》（2003年第1期），頁99。

祈求平安，從碧霞元君的職能來看，顯然頗為合情合理。彭慕蘭與張進的分析都指出泰山娘娘的職能包括了送子保育、祛病祈福等等，⁶⁴顯見就職能而言，泰山娘娘確實承擔了較多關於女性生活關切面的重要神職。

前引《型世言》也點出了女性生育之時，向神祇許下願心以保生育平安的現象。值得注意的是，小說中描寫陳氏夫婦搭乘香船前往上天竺，卻也展現了另外一種宗教朝聖之旅中，存在著娛樂與消費的一個面向：

夫婦計議已定，預先約定一支香船，離了家，望杭州進發。來至平望，日已落山，大家香船都聯做一幫歇了。……一路說說笑笑，打鼓篩鑼，宣卷念佛。早已過了北新關，直到松木場，尋一個香蕩歇下。⁶⁵

小說中的描寫指出了江南地區居民前往杭州進香時會採取「香船」的交通方式，從敘述中看來，顯然一次的進香之旅，就會有許多香客預定香船前往目的地，而且船體本身可能可以容納好幾組香客，這樣於旅途之中才能夠彼此說笑，或是為了打發空閒時間而於船上打鼓篩鑼、宣卷念佛。這一現象在一些描寫江蘇風俗的專書中也有提到，例如《吳郡歲華紀麗》中就有類似記載：

凡支硎、靈巖、虎阜、穹窿諸山，篋輿畫舫，柏燭檀香，充盈川陸。遠鄉男婦，亦結伴僱船，船旗書「朝山進香」字。⁶⁶

書中所載有關江南一帶搭船進香的景象，部份研究者也有所關注，例如巫仁恕就指出，這類進香在明清時代往往招致「借燒香以遊衍」的評斷，顯示出這類記載中的「香客」之身份，往往更趨近於「遊客」，而宗教目的也顯示出淡化的趨向。⁶⁷小說描寫周家人抵達上天竺準備朝拜觀音菩薩的情景，說：

夫妻兩個坐了，把兩個女兒背坐在轎後。先自昭慶過葛嶺，到岳王墳，然後往玉泉、雷院、靈隱、三竺，兩岸這些開店婦人，都身上著得紅紅綠綠，臉上擦得黑黑白白，頭上插得花朵朵，口裡道：「客官請香燭去」、「裡面洗澡去」、「吃飯」，再不絕聲，好不鬧熱。一到上天竺，下了轎，走進山門，轉到佛殿。那些和尚又在那邊道：「詳簽這邊來，寫疏這邊來。」陳鼎彝去點蠟燭，正點第二枝，第一枝已被吹滅拔去了，只得隨眾，把些牙降香往諸天羅漢身上一頓撒，四口兒就地上拜幾拜。⁶⁸

由此觀之，敘述者不僅描寫了陳氏夫婦上岸後的進香路線，也將交通方式、準備物事一一寫足，包括當地購買香燭、紙馬，並且僱了兩乘兜轎，其路線也以昭慶寺為起點，沿路參拜杭州各寺院。特別值得我們注意的是，敘述者描寫進香路線的周邊，可以看到諸多店家，販賣服務包括飲食、洗澡、香燭等等，而店家婦人「招呼」客觀的口吻，迅速被移植到和尚們的口中，形成了一種對於寺廟「商業化」經營服務的印象。除了商業化的廟宇經營模式中，《型世言》也帶領讀者注意到觀音在信徒眼中負擔了何種職能：

⁶⁴ [美] 彭慕蘭：〈泰山女神信仰中的權力、性別與多元文化〉，收於 [美] 韋思諦 (Stephen C. Averill) 編、陳仲丹譯：《中國大眾宗教》(南京：江蘇人民出版社，2006 年)，頁 115-142。張進：〈泰山娘娘與女神信仰〉，《管子學刊》2007 年第 3 期 (2007 年 9 月)，頁 105-106。

⁶⁵ [明] 陸人龍原著，覃君點校：《型世言》，頁 146。

⁶⁶ [清] 袁景瀾：《吳郡歲華紀麗》卷 8，〈八月·秋山香市〉(南京：江蘇古籍出版社，1998 年)，頁 264。

⁶⁷ 巫仁恕：《優游坊廂：明清江南城市的休閒消費與空間變遷》(臺北：中研院近史所，2013 年)，頁 29。

⁶⁸ [明] 陸人龍原著，覃君點校：《型世言》，頁 146-147。

陳鼎彝叫周氏看了兩個女兒，自去求簽問婚姻之事，……鼎彝正拿著簽票來與周氏說時，只見幾個和尚也有拿緣簿的，拿椽木的，攔這些妙年婦女道：「親娘捨捨。」內中有一個被他纏不過，捨了一根椽子。和尚就在椽木上寫道：「某縣信女某氏，喜捨椽木一根，祈保早生貴子，吉祥如意。」⁶⁹

小說中的敘述顯然透露出不少信息，包括上天竺廟宇內的和尚在「經營」生意的情況，以及神明對於信徒叩問的婚姻之事，以及保佑信徒早生貴子的生育問題都負有解決能力。

女子朝拜進香的動機之複雜也可從《醒世姻緣傳》中窺見。《醒世姻緣傳》第 64 回〈薛素姐延僧懺罪 白姑子造孽漁財〉描寫薛素姐請來白姑子於家中念經，薛素姐請白姑子念經本來是爲了「懺罪」，懺罪一事在小說第 63 回〈智姐假手報冤仇 如卞托鷹懲悍潑〉有清楚的交待：

素姐把那房中飛出鷓鴣劈臉打了一翅的事，告訴了一遍。薛如卞大驚詫異道：「怎便有如此等事！」……薛如卞道：「這只得請了三官廟陳道士來，叫他替姐念藥師經，再三祈禱，央姐夫也替姐姐告饒。」素姐道：「三官廟陳道士一個男人家，我怎好自己參佛拜懺的？咱請了蓮華庵白姑子來。一個女僧，我好守着他唸經，倒甚方便。」⁷⁰

薛如卞建議薛素姐請人念經解厄，甚至以唐肅宗故事爲例勸戒薛素姐，然而鷓鴣所以飛進薛素姐房中卻是薛如卞的主意，因爲他曉得薛素姐自幼便怕鷓鴣，故意用計驚嚇薛素姐，希望藉此讓薛素姐知曉自己對丈夫狄希陳凌虐的不當。此事不僅讓薛素姐必須請白姑子來家念經解厄，同時也促成了薛素姐離家朝聖的行動。小說第 69 回〈招商店素姐投師 蒿里山希陳哭母〉中描寫薛素姐向侯、張兩道婆詢問入教事宜，便提出薛素姐心中一直記掛的有關神鷹捉提惡人的事情：

老侯、老張合素姐衆人睡在炕上，成夜說的是那怎麼吃齋念佛，怎麼拜斗看經，這樣修行的人，在陽世之間，任你墮罪作孽，那牛頭不敢拿，馬面不敢問，閻王正眼也不敢看他，任你揀着富貴的所在托生。素姐問道：「說陰間有甚麼神鷹急脚，任憑甚麼強魂惡鬼，再沒有拿不去的。」老侯婆道：「狗！甚麼神鷹急脚，要入在俺的這教裏，休說是甚麼神鷹，你就是仙龍仙虎，也不敢來傍傍影兒。你待活着，千年古代的只管長生；你怕見活了，自家投到閻王那裏，另托生托生新鮮。」⁷¹

素姐後來跟隨侯、張兩道婆前往泰山進香，目的之一正在於通過入教祈求，望能解除神鷹捉提的厄運。從這一點來看，明清小說中對於女性進香作爲一種特有亞文化的描述著實展現了女性朝聖動機的特性。學者在女性亞文化的論述指出女性神祇透過女宗教師的中介作用，女神信仰的存在可能出於古代留下來的 goddess 崇拜傳統、各宗教系統對於女性信眾的吸引需要、婦女本身有與男子不同的精神需求等原因，其中最重要的一個關聯在於女性的生產和生活需要與女神信仰的聯繫，「女性與女神的關係更多地反映在有關生育、婚姻和撫養嬰幼子女等生活問題上。」⁷²此一現象遍及南北，且婦女爲了生育向神明祈求的行爲通常也較易爲男性所默許支持，趙世瑜說：「女神信仰在此類婦女活動中的重要性，主要是由於相同的性別，從而在功能上可以給女性信眾提供特定的服務，在心理上則比較接近。某些

⁶⁹ [明]陸人龍原著，覃君點校，頁 147。

⁷⁰ [清]西周生：《醒世姻緣傳》，第 63 回，頁 787-790。

⁷¹ [清]西周生：《醒世姻緣傳》，第 69 回，頁 853。

⁷² 趙世瑜：〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉，收入《狂歡與日常：明清以來的廟會與民間社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002 年），頁 280。

神（如土地、社神、五聖等）的女性配偶之出現、觀音由男神轉變為女神，都表明了女性信眾的這種需求。」⁷³所以女性宗教師承擔了類似的功能，同為女性也促成了婦女與宗教師之間接觸較為簡易且頻繁，正如《醒世姻緣傳》中的兩位道婆洞悉女性心理與物質需求的話語一樣。

除上述較為常見的理由，女性的身分再加以富貴人家的權力、地位等條件的助長，在參與宗教活動時的動機，很可能更夾雜有**炫富**的成分，此如《紅樓夢》第29回〈享福人福深還禱福 痴情女情重愈斟情〉裡的描述：

單表到了初一這一日，榮國府門前車輛紛紛，人馬簇簇。那底下凡執事人等，聞得是貴妃作好事，賈母親去拈香，正是初一日乃月之首日，況是端陽節間，因此凡動用的什物，一色都是齊全的，不同往日一樣。少時，賈母等出來。賈母獨坐一乘八人大亮轎，李氏、鳳姐兒、薛姨媽，每人一乘四人轎，寶釵、黛玉二人共坐一輛翠蓋珠纓八寶車，迎春、探春、惜春三人共坐一輛朱輪華蓋車。然後賈母的丫頭鴛鴦、鸚鵡、琥珀、珍珠，林黛玉的丫頭紫鵲、雪雁、春纖，寶釵的丫頭鶯兒、文杏，迎春的丫頭司棋、繡桔，探春的丫頭待書、翠墨，惜春的丫頭入畫、彩屏，薛姨媽的丫頭同喜、同貴，外帶著香菱、香菱的丫頭臻兒，李氏的丫頭素雲、碧月，鳳姐兒的丫頭平兒、豐兒、小紅，并王夫人的兩個丫頭也要跟了鳳姐兒去的是金釧、彩雲，奶子抱著大姐兒另在一車，還有兩個丫頭，一共再連上各房的老嫗嫗、奶娘並跟出門的家人媳婦子，烏壓壓的占了一街的車。賈母等已經坐轎去了多遠，這門前尚未坐完。這個說「我不同你在一處」，那個說「你壓了我們奶奶的包袱」，那邊車上又說「蹭了我的花兒」，這邊又說「碰折了我的扇子」，咕咕呱呱，說笑不絕。周瑞家的走來過去的說道：「姑娘們，這是街上，看人笑話！」說了兩遍，方覺好了。前頭的全副執事擺開，早已到了清虛觀門口。寶玉騎著馬，在賈母轎前。街上的人都站在兩邊。⁷⁴

《紅樓夢》所描寫的是賈府眾人前往清虛觀進香的情形，文中雖非針對單一女性的動機與行為而言，而是詳細敘述了賈府整體人馬的眾多與聲勢之浩大，從未句「街上的人都站在兩邊」來看，賈家人等雖名為進香，實際上卻有著**炫富**的意味，也就是藉著人數、裝扮和氣勢等的新異，用以和凡俗百姓區別、突顯自家豪富的特點。以上種種女性在宗教活動中所抱持的多樣心態，將使原本應屬純善的宗教動機帶有社會性情系統的隱性結構，信仰不僅有個人向善求福、祈禱懺悔的覺知歷程，也有集體敬拜的共感效應，透過通俗小說等書寫，我們更可看到宗教光環下的塵俗求索。

三、風暴：朝聖、進香活動的安危與評價問題

明清小說中大量述寫女性參與宗教活動所引發的道德困境，也通過敘述者話語建構了其背後隱含的道德批判，這顯示出女性在道德框架下參與宗教活動的艱難與社會壓力。值得注意的是，女性參與這類活動的過程是如何被書寫、敘述，誠然與小說敘事者的道德評價互為表裏，而這種敘述態勢不僅出現於長篇的虛構敘事文本之內，同時也表現於篇幅較為短小，且整體風格更趨於世俗化的俗曲之中；此外還應注意到的是，這類敘述不僅是虛構敘事的價值取向，更普遍反映於明清兩代的地方史料文獻之內，其立場不僅關乎女性在宗教活動中引發的道德評價，同時也通過經濟、迷信等取向凸顯女性宗教活動的「道德不正確」。

⁷³ 趙世瑜：〈明清以來婦女的宗教活動、閒暇生活與女性亞文化〉，頁284。

⁷⁴ 〔清〕曹雪芹、高鹗著，馮其庸等校注：《彩畫本紅樓夢校注》（第一冊）（台北：里仁書局，1984年4月），頁454-455。

《金瓶梅》第 84 回「吳月娘大鬧碧霞宮 宋公明義釋清風寨」，以及第 85 回「月娘識破金蓮奸情 薛嫂月夜賣春梅」並置閱讀，可以發現到女性進香過程所引發的家庭風暴以及自身的生存危機，突顯了原本爲了祈求平安的進香，在小說文本中卻因爲以女性作爲主要行動者，因而造成了女性個人的生存危機以及家庭內部原有結構的破壞：前者直接指涉了吳月娘於碧霞宮中險遭殷天錫污辱，逃遁下山雖爲普靜禪師所救，但卻也種下了孝哥之後爲普靜禪師幻化而去的遠因；後者則從月娘離家進香的行爲延伸而出，將潘金蓮與陳經濟趁著月娘不在家的偷情行爲明朗化，進而促發了春梅遭賣，以及金蓮被逐的一系列事件。

就前者來看，不能忽略的是，月娘進入碧霞宮之後，敘述者極力描寫碧霞宮內娘娘金身形象，其描述文字所寫，顯然並非單純的對其神仙威儀進行敘述，反而具有著重於形象姿容的描繪：

（月娘）進入宮內，瞻禮娘娘金身。怎生模樣？但見：「頭縮九龍飛鳳髻，身穿金縷絳綃衣。藍田玉帶曳長裾，白玉圭璋擎彩袖。臉如蓮萼，天然眉目映雲鬢，唇似金朱，自在規模端雪體。猶如王母宴瑤池，卻似嫦娥離月殿。正大仙容描不就，威嚴形像畫難成！」⁷⁵

敘述者先從九龍飛鳳髻、金縷絳綃衣描寫神像的外在服飾，再從神像金身所穿長裾、彩袖的外在服飾逐步往其臉龐、眉目、雙唇寫去，以王母形象描繪泰山娘娘本屬允當，下句卻又以文學傳統中用以形容美貌佳人的嫦娥相比喻，則此一金身顯然又逐漸透顯出其神威之外的另一種面貌。敘述者描寫完泰山娘娘金身形象之後，則交待了吳月娘等人與碧霞宮石道士的對話，並且由敘述者交待了石道士、殷天錫的不良行徑：

原來這廟祝道士，也不是個守本分的。乃是前邊岱岳廟裡金住持的大徒弟，姓石雙名伯才。極是個貪財好色之輩，趨時攬事之徒。這本地有個殷太歲，姓殷，雙名天錫，乃是本州知州高廉的妻弟。常領許多不務本的人，或張弓挾彈，牽架鷹犬，在這上下二宮，專一睜看四方燒香婦女，人不敢惹他。這道士石伯才，專一藏奸蓄詐，替他賺誘婦女到方丈，任意姦淫，取他喜歡。因見月娘生的姿容非俗，戴著孝冠兒。若非官戶娘子，定是豪家閨眷；又是一位蒼白髭鬚老子，跟隨兩個家童。不免向前稽首，收謝神福，請二位施主方丈一茶。⁷⁶

雖然敘述者並未明言月娘的「非俗姿容」是否有如前面所描寫的泰山娘娘一般，但從兩段敘述文字銜接的關係來看，二者之間的美貌聯繫，以及敘述者對於婦女燒香所隱含的道德評價，顯然彼此關係密切。康笑非對於狐仙的研究中也明確點出了碧霞元君與狐仙之間的關係，恰好是由於女神本身的美貌形象所形成的危險想像而有所連結，她認爲：

值得注意的是，碧霞元君很明顯的和那些形象正面的女神，如觀音和天后不同。人們常常把她和女性顛覆性的角色，以及女人的性特質聯想在一起。……在清時代，泰山宮和許多地方的廟宇中，都把碧霞元君描繪成一個纏小腳、著繡花小鞋的美女，以此爲特徵。同樣的題材也出現許多明清時代的狐精故事中。在山東，獻祭給狐精壇的主要祭品由女性的繡花鞋組成，因為信徒認爲狐精變化成女人時已經纏了足。⁷⁷

吳月娘前往泰山燒香雖然並未引起家中成員的反對，並且令其弟弟、玳安、來安跟隨，但敘述者卻有

⁷⁵ [明] 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 1448-1449。

⁷⁶ [明] 蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 1448-1449。

⁷⁷ [美] 康笑菲著，姚政志譯：《狐仙》（台北：博雅書屋，2009 年），頁 162。

意從其眼中描寫出碧霞元君金身形象，指出金身本身的美麗與危險想像，通過此一想像凸顯了婦女入廟燒香的可能危害，隱含著敘述者對於婦女入廟燒香的道德評價，並且藉由事件的連結敘述顯示出吳月娘於碧霞宮中險遭污辱的危機現況，通過敘述者的隱含評價以及事件的並置敘述來看，不難發現小說文本中處處透露出對於婦女燒香行爲的道德評價。

吳月娘於碧霞宮中奔逃而出，且於下山途中避難於普靜禪師所居山洞，因而開啓了小說結局由普靜禪師幻化孝哥而去的遠因。小說描寫吳月娘與普靜禪師的對話，並且提前預述了小說結局，顯然值得注意：

次日五更，月娘拿出一疋大布謝老師。老師不受，說：「貧僧只化你親生一子，作個徒弟。你意下何如？」吳大舅道：「吾妹止生一子，指望承繼家業。若有多餘，就與老師作徒弟出家。」月娘道：「小兒還小，今纔不到一周歲兒，如何來得？」老師道：「你只許下我，如今不問你要。過十五年纔問你要哩。」月娘口中不言，「過十五年，再作理會。」遂許下老師。看官聽說：不當今日許老師一子出家，後來十五年之後，天下荒亂，月娘攜領孝哥孩兒，往河南投奔雲離守就婚去。路遇老師，度化在永福寺，落髮為僧。此事表過不題。⁷⁸

吳月娘前往泰山燒香的宗教活動，最終是以許諾普靜禪師作為終結，換言之，宗教活動的開啓來自於西門慶的貪慾得病，最終卻是以孝哥的離去作為結果，孝哥既為西門慶託生而來，可以得見此次的宗教活動被置放於輪迴框架下的前因後果。

進一步來看，吳月娘以「許願」的方式祈求西門慶的病情好轉，但在願望無法得遂的情況下仍然以還願的方式來到泰山，小說藉由普靜禪師的應許也讓西門慶託生的孝哥最終必須落髮為僧來作為吳月娘許願的應許之報答，在宗教活動的描寫中，許願者的衷心承諾雖然在一開始看似並未得到神明的應許，但最終卻也以度化的應許賦予了西門家免於崩解離散的命運，如果吳月娘未曾於此應許普靜禪師，那麼西門家最終亦將面臨蕩散家產、身首異處的崩解。

祈求平安的進香活動，為吳月娘本人帶來了生存與貞節的危機，卻也預示了西門家最終得以倖免於難的一絲希望；然而細究二者之區別，卻不能去忽略一個重要的差異，亦即女性為了丈夫家族所做出的犧牲，是以其個人之生命與貞節為代價，女性在宗教活動中的付出，顯然遠較男性成員更為艱巨。

吳月娘以散香形式前往泰山頂上燒香，展現了其個人與神明之間在願望得遂與應許之間的交換模式，從而展現了其進香活動中與神明的來往互動。然而值得注意的是，明清時期的婦女燒香，有一大部分是採取集體行動模式，並且形成了專門化的香會組織，而正如韓書瑞的觀察所指出的，香會組織與燒香活動的結合，使得香會內部的女性成員形成了一種組織的競爭壓力，她們的注意力不完全放置在自己與神明之間的交流上，而更多地注意到成員彼此，形成了一種社群內部的競爭。

從文學敘事來看，我們可以注意到男性成員往往以「經濟」理由勸阻女性成員前往燒香的正當性，在面對女性視「燒香還願」為「天災神禍」的價值排序面前，幾乎無法產生任何作用，甚至如《醒世姻緣傳》中狄希陳引來薛素姐的一陣痛打。換言之，男女兩性對燒香還願的行爲時，其基礎思考點可能就存有差異，而這種差異往往會通過「經濟」與「平安」兩種價值取向被加以表述，諷刺的是，在多數的文學文本之中，強調「平安」的女性往往因為燒香還願的舉動，引發了家庭內部的風暴，或者

⁷⁸ [明]蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 1453-1454。

是個人的生存危機。

四、袂服靚妝——進香妝扮的時尚競爭與自我實現

「燒香」作為一種宗教活動，其具體花費往往因為其性質而有所變化，特別是從「散香」或者「跟隨香會」兩種方式來看，後者花費因為顧及群體的行動，而往往有需要一定的資金。⁷⁹前引《型世言》已經指出周氏雖然於懷時許下願心，但遲遲未能於女兒出生之後立即前往上天竺還願，這是由於時間、金錢的壓力所導致，周氏必須花費兩三年的時間「積攢」布匹、銅錢，才有辦法從蘇州前往杭州上天竺寺還願，由此亦可知道「進香」著實所費不貲，必須在確認家庭生計的前提下進行。在小說文本中，我們不難發現到作者對於女性服飾的描寫，往往來自於女性人物開啓燒香旅程的準備活動中，敘述者帶領我們細細檢視每一件女性服飾，強調了燒香活動本身的旅遊性質，展現了一種集體性的競爭壓力。

例如《醒世姻緣傳》第 68 回寫到薛素姐拉著狄希陳一同前往泰山進香，小說描寫啓程當日，薛素姐如何梳妝打扮，十分精細的描寫：

睡到次日五鼓，素姐起來梳洗完備，穿了一件白絲絨小褂，一件水紅綾小夾襖，一件天藍綾的小袖衫，白秋羅素裙，白洗線秋羅膝褲，大紅連面的緞子鞦韆鞋，脊梁背着藍絲絨汗巾包的香，頭上頂着甲馬，必要騎着社裏雇的長驢。狄員外差的覓漢上前替他那驢子牽了一牽，他把那覓漢兜頭一鞭打開吊遠的，叫狄希陳與他牽了頭口行走，致一街兩岸的老婆漢子，又貪着看素姐的風流，又看着狄希陳的丟醜。⁸⁰

作者描寫薛素姐的裝扮，仔細的由內著寫至外衣，由裙子寫至髮髻，最後則寫到薛素姐選擇騎驢一事，令薛素姐的風流可以讓街道兩旁觀者「貪著看」。此段描述說明了目光的凝視與聚焦如何展現了薛素姐試圖「被觀看」的自我。

有趣的是，家庭進香的花費實際上卻可能進了漸趨商業化經營模式的寺廟之中，正如前文所引的求籤、點燭等等。前述引文亦指出，敘述者描寫進香路線的周邊，可以看到諸多店家，販賣服務包括飲食、洗澡、香燭等等，而店家婦人「招呼」客觀的口吻，迅速被移植到和尚們的口中，形成了一種對於寺廟「商業化」經營服務的印象。寺廟本身漸趨商業化的情況在當時也招致了士大夫的批評，例如顧起元在《客座贅語》中揭示了南京尼姑庵的變化：

嘉靖間，霍文敏公為南大宗伯，檄毀城內外諸淫祠，一時尼庵之折毀者亡算。顧當時祇行汰除，而不計尼之亡所歸者，是以久而漸復營建，至今日而私剏者，閤閉間且比比矣。尼之富者，衣服綺羅，且盛飾香纓麝帶之屬，淫穢之聲，尤腥人耳，而祠祭之法獨亡以及之。⁸¹

顧起元《客座贅語》成書於萬曆年間，其文中所載南京尼庵大抵為此一時期情況，則文中明顯可見嘉靖到萬曆年間的風俗變化，在〈尼庵〉一條紀錄中，明顯可見尼姑生活漸趨華奢，衣物以綺羅為質，甚至是以香纓麝帶作為珮飾，完全不同於一般認知中的尼姑服飾，展現了士大夫對於當時社會風

⁷⁹ 葉濤曾經分析指出香會活動必須收取會費，會費則可用以支付香會舉辦的演劇、印發會啓、餞頂、祭拜供品、泰山娘娘袍衣，其中還包括路上的交通、食宿費用，顯然會費的支出款項遠大於個人進香的「散香」。詳見氏著：《泰山香社研究》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁 262-275。

⁸⁰ [清]西周生：《醒世姻緣傳》（台北：聯經出版事業公司，2002年），第 68 回，頁 849-850。

⁸¹ [明]顧起元：《客座贅語》卷 2，〈尼庵〉（北京：中華書局，1987），頁 68。

俗的評價觀點，也凸顯了尼姑生活奢靡而遭致批評的現實。如果說顧起元所紀錄的是晚明尼姑生活之奢靡，那麼在張岱《陶庵夢憶》一書所載錄的江南風俗，顯然就更靠近於一般百姓的實際生活，而不僅是對宗教人士未守清規的批判。張岱《陶庵夢憶》記載越地三月掃墓景象有云：

越俗掃墓，男女袷服靚妝，畫船簫鼓，如杭州人遊湖，厚人薄鬼，率以為常。二十年前，中人家尚用平水屋幘船，男女分兩截坐，不坐船，不鼓吹，先輩謔之曰：「以結上文兩節之意。」後漸華靡，雖監門小戶，男女必用兩坐船，必巾，必鼓吹，必歡呼鬯飲。⁸²

張岱文中所載是三月掃墓景象，同樣通過風俗的變化，指出越地男女掃墓之時，必以「袷服靚妝」為要，且掃墓與遊湖幾乎無異，則當時花費恐亦不少。再加上文中所載錄的二十年時光變化，更顯示出越地風俗「後漸華靡」的動態轉變，與顧起元對南京的紀錄並無二致。這類關於經濟耗費的紀錄在地方志中也多所記載，例如《續滎陽縣志》中記載當地賽會頻繁，導致百姓貧困：

敬神之風，愈演愈奢。火神、土地等會，無村無之，而於火神尤豐，且多演戲，有一會演戲三臺至六臺者。豬羊隔年始成，供品備極珍錯；龍燈估事，燈籠鼓樂，爭奇角勝，各不相下；破社酒席，歲歲增盛，糜費浩繁，常有因此致貧者。⁸³

賽會敬神所費不貲，甚至造成當地百姓有人因此致貧，這一現象確實引起了當地風俗的劇烈批評；又例如《武鳴縣志》中也有相類似的紀錄：

酬神，鄉俗尚演戲酬神，雖費資財亦不顧惜。觀戲者，男以衣履相先，女以釵釧相耀，雖貧皆有六釧、三釵、金耳環之飾。故諺嘗有「多男多累，多女多費」之言。衣以天清布為上，一布有染以二三年者。其衣雖耐著耐浣，而甚費財力。⁸⁴

在這一則紀錄中也可以明顯看到，因為酬神演戲導致鄉里百姓紛紛耗費資財，加上演戲作為一個公開場合，參與其中的男女往往必須盛裝出席免失體面，使得男女皆必須對於自身穿著打拚耗費苦心，乃至消耗不少財力，從這一現象來看，宗教活動連帶牽引了一地人民的財力消費，加上當地人民在參與活動時的支出，顯然都造成了一種浪費奢靡的現象。

上述文獻所提出的事實值得注意的是，參與宗教活動的成員包括男女皆有，換言之，包括廟會、賽神、演劇在內的宗教活動實際上並非女性所專屬，而是一個面向全體市民所共同參與的活動，那麼，這類的描述是否被明清小說所接受，並且加以敘述呢？從明清小說的敘述來看，恐怕不盡然如此，在部份明清小說中，可以看見家庭之內的男女成員共同參與宗教活動，但是承擔起浪費責任的，似乎仍以女性居多，男性成員大多不必承受敘述者的負面批評；尤有甚者，男性成員於文本中也會擔負起規勸者、反對者的角色。前者可以《金瓶梅》為例，後者則可以《醒世姻緣傳》，以及俗曲中的〈燒香姑娘〉為例。

《金瓶梅》第 24 回「經濟元夜戲嬌姿 惠祥怒詈來旺婦」描寫宋惠蓮跟隨陳經濟，以及西門家一眾婦女於元宵夜裡「走百病」，敘述者以全副精力細筆描繪了宋惠蓮的穿著：

⁸² [明]張岱：《陶庵夢憶》卷 1，〈越俗掃墓〉（台北：漢京文化，1984），頁 6-7。

⁸³ 《續滎陽縣志》，收入丁世良、趙放主編：民國 13 年鉛印本《中國地方志民俗資料彙編·中南卷（上）》（北京：書目文獻出版社，1991 年），頁 11。

⁸⁴ 《武鳴縣志》，收入丁世良、趙放主編：民國 4 年鉛印本《中國地方志民俗資料彙編·中南卷（下）》（北京：書目文獻出版社，1991 年），頁 890-891。

女婿陳經濟躡著馬，點放煙火花炮與眾婦人瞧。宋惠蓮道：「姐夫，你好歹略等等兒，娘們攜帶我走走！我到屋裡搭搭頭就來。」經濟道：「俺們如今就行。」惠蓮道：「你不等，我就是惱你一生！」於是走到屋裡，換了一套綠閃紅段子對衿襖兒，白挑綫裙子。又用一方紅銷金汗巾子搭著頭，額角上貼著飛金，三個香茶翠面花兒，金燈籠墜子，出來跟著眾人走百病兒。月色之下，恍若仙娥，都是白綾襖兒，遍地金比甲。頭上珠翠堆滿，粉面朱唇。經濟與來興兒，左右一邊一個，隨路放慢吐蓮、金絲菊、一丈蘭、賽月明。出的大街市上，但見香塵不斷，游人如蟻。花炮轟雷，燈光雜彩，簫鼓聲喧，十分熱鬧。左右見一隊紗燈引導一簇男女過來，皆披紅垂綠。以為出於公侯之家，莫敢仰視，都躲路而行。⁸⁵

此處對於宋惠蓮的穿著可謂精筆細描，在這場遊街走百病的宗教活動成員有男有女，但作者著力描寫惠蓮的衣著，除了突顯惠蓮在西門家得寵的風光，也展示了惠蓮作為僕婦卻「披紅垂綠」的僭越，而這種僭越是在元宵夜「走百病」的活動中被展示的。具體來看，作者雖然通過常人眼中看見「一簇男女過來」，但是藉由前後敘述對於宋惠蓮的聚焦，以及對男性衣著的省略，可以發現到這看似出於「公侯之家」的批評對象，幾乎都落在於女性身上。同樣的情況也可見於小說第 89 回「清明節寡婦上新墳吳月娘誤入永福寺」，該回述寫吳月娘眾人趁著清明時節城郊上墳，偶然經過永福寺，於住持房內窺見房外已然成為周守備夫人的龐春梅：

月娘和玉樓眾人，打僧房簾內，望外張看怎樣的小夫人。定睛仔細看時，卻是春梅！但比昔時出落長大身材，面如滿月，打扮的粉妝玉琢。頭上戴著冠兒，珠翠堆滿，鳳釵半卸，上穿大紅妝花襖兒，下著翠藍縷金寬襖裙子，帶著玳瑁禁步，比昔不同許多。但見：「寶髻巍峨，鳳釵半卸。胡珠環耳邊低挂，金挑鳳鬢後雙插。紅繡襖偏襯玉香肌，翠紋裙下映金蓮小。行動處，胸前搖響玉玳瑁；坐下時，一陣麝蘭香噴鼻。膩粉妝成脖頸，花鈿巧貼眉尖。舉止驚人，貌比幽花殊麗；姿容閒雅，性如蘭蕙溫柔。若非綺閣生成，定是蘭房長就。儼若紫府瓊姬離碧漢，蕊宮仙子下塵寰。」⁸⁶

「但比昔時」、「比昔不同許多」在在突顯了龐春梅此時的服飾變化之巨大，作者藉清明掃墓特意描寫春梅服飾的奢華，固然存有突顯今昔之差異，令人感知西門家之寥落與春梅之變化，卻也點明了清明時節婦女上墳之時對於自身衣著的在意。正如前引數條文獻資料所昭示的，清明時節不論男女皆是「袂服靚妝」，而在此一寺廟場景之內，《金瓶梅》作者卻只讓我們看到女性衣著服飾的奢靡華麗，顯然有意彰顯兩性之間的差異與道德評價。

不同於《金瓶梅》中在宗教活動被擱置的男性，《醒世姻緣傳》與《山歌·燒香娘娘》卻為讀者揭開了男性在宗教活動中的「他者」角色意義，包括了勸誘者、受難者等多樣化的特質，以凸顯女性活動的反向意義。蒲松齡《聊齋俚曲集》所收的《禳妒咒》第二十四回〈撻廚〉，藉由主要在兩個「廚子」——吳恆（號良心）與秦姓廚工之間的逗趣對話：如何掌握「諂、懶、尖、奸、貪」等訣竅，從雇主給予的貨款中撈到油水，在供貨商處收取回扣，以應付薪資微薄，⁸⁷日用短絀的窘境。吳廚其中一項抱怨，即是自己妻子的香火錢。原本禮敬神佛，其用度應該多是宗教面向，但從「俺老婆做的通紅的襖，嬌

⁸⁵ [明]蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 337。

⁸⁶ [明]蘭陵笑笑生原著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁 1523-1524。

⁸⁷ 《禳妒咒》第二十四回〈撻廚〉：「一年八石糧」、「每日領著主人家工食月糧，也僅夠費的。」（清）蒲松齡著，蒲先明整理，鄒宗良校注，《聊齋俚曲集》（北京：國際文化出版公司，1999 年 10 月第 1 版），頁 555-563。關於「八石」可以兌換成多少貨幣，這裡提供一個概略的計算，一石白米約一至二兩白銀，而可以提供薪資與一般人家日常用度的參考的，是《紅樓夢》劉姥姥在第六回得到的賞銀是 20 兩，等於劉姥姥、王狗兒一家一年的開銷。如《紅樓夢》第三十九回：「劉姥姥道：『這樣螃蟹，今年就值五分一斤。十斤五錢，五五二兩五，三五一十五，再搭上酒菜，一共倒有二十多兩銀子。阿彌陀佛！這一頓的錢夠我們莊家人過一年的了。』」。

綠的棉褲，扎掛的合那花鵝鴿一樣，人人看著齊整。昨日待去燒香沒有鞋，我賣了一斤香油，他截了半尺三綾，又給了他一斤姜，半斤胡椒，換了一副扣絲帶子。」⁸⁸的描寫中，這些「新的」襖、棉褲、鞋、香油、裹腳布、薑、胡椒、扣絲帶子，以及其妻進香的花費，其中包含一雙體面的鞋子，可見進香時的某種炫耀女性身體物質配件的文化氛圍。而身為一家經濟支柱的廚工，卻必須藉由額外的攢錢，才能滿足老婆去燒香的體面與開支，蒲松齡藉男性諧謔的話語，在原本是女性主場的廚房，細數女性宗教活動帶來的家庭困境，尤其是用一大段的「買賣／交換」來呈現食物與衣飾的參照，令人發噱。

此外，在馮夢龍纂輯的《山歌》中也有一則女性上山燒香花費甚巨的俗曲，因而引起男性家庭成員反對的現象：

春二三月暖洋洋，姐兒打扮去燒香，【白】鄉下人一味老實，城裡人十分介輕狂，屋裡精無一塌，硬三蠻極要行，便去央求對門知心媽媽，又央求隔壁著意箇娘娘，請你來再無別事，有一句知心話替你商量，我從小許子穹窿山香願，至今還弗會去了償，昨夜頭偶然得介一夢，三節菩薩派我災殃，(再卞)問我要還還箇心願，百無一有難行，頭上少介兩件首飾，身上要介幾件衣裳，家公便道娘呀，目下無柴少米，做生意啖介無賺處箇孔方，春季屋錢要緊，米錢又無(再卞)奢抵當，燒香雖則是箇好事，算來要費介二錢箇放光，姐兒聽得子箇句說話，心火爆出子箇太陽，天災神禍罵子幾句，烏龜亡八也罵子千萬百聲，抬兒 凳只聽得霹靂拍拉，碗定盞壺瓶流水傾匡，【貓兒墜】天災神禍，打你大巴掌，誰許你胡言亂主張，我今立意要燒香，無狀，再開言，教你滿身青胖，【白】姐兒凶似老虎，家公奔似山獐，嚇倒子對門箇媽媽，踏痛子隔壁箇娘娘，兩人百般介解勸，聽我說箇衷腸，玉帝也弗離箇金殿，閨女也弗出箇繡房，官人也是做人家箇說話，並無半句派賴箇肚腸，【桂枝香】聽奴說訴，非奴之過，只因亡八無知，致使我心中發怒，把從前細數，從前細數，與他多年夫婦，幾見他撐持門戶，盡虧奴，若不去還香願，非為女丈夫。⁸⁹

〈燒香娘娘〉在民歌中篇幅甚長，大意是指女性家中成員偶得一夢，決定上山燒香還願，但因為缺少上山的衣裳、首飾，所以向隔鄰的婦人商借，但卻遭到丈夫的阻攔，因為丈夫強調燒香所費不貲，但家中現況無法支持，春天的屋錢、家中的柴米等必需品都面臨短絀的現象，燒香原是好事，但實在無力負擔此種開銷。面對家中女性的進香需求，男性成員試圖以經濟方面的現實壓力作為勸阻之法，但卻反而引起了女性成員的不快，認為家中經濟的操持並非全由丈夫所決定、承擔，從歷史與社會現實的角度來看，〈燒香娘娘〉反映的是一般城居市民在性別分工與經濟支出上的現實問題。

在《山歌·燒香娘娘》中女性為了準備進香，向鄰居借來服飾裝扮自我，以一個身體的展演，粉飾一段神聖之旅：

頭上嵌珠子天鵝絨雲髻，要借介一箇，芙蓉錦綾子包頭借介一方，蘭花頭玉簪要借一隻，丁香環子借介一雙，徐管家娘子有一箇金鑲玉觀音押鬢，陳賣肉新婦有兩隻摘金桃箇鳳凰，張大姐有箇涂金蝴蝶，李三阿媽借子點翠箇螳螂，四箇銅錢替我賣條紅頭繩扎子箇螺螄，饒星鹿角菜來刷刷箇鬢傍，討一圓香圓肥皂打打身上，拆拽介兩根安息香熏熏箇衣裳，頭上便是介箇光景，身上(再卞)亨商量，借介件綿綢衫桃紅夾襖來襯裡，外頭箇單衫，弗拘葶桃青或是柳黃，花綢連裙灑線披風各要一件，白地青鑲靴頭鞋對腳膝褲各要一雙，再借一付洗白腳帶，一發稱副

⁸⁸ [清]蒲松齡著，張友鶴輯校：《聊齋誌異會校會注會評本》(台北：里仁書局，1991年)，頁557。

⁸⁹ [明]馮夢龍編，《山歌》卷九，〈雜詠長歌·燒香娘娘〉，頁94。

子箇衣裳，兩人聽得吃生能介一笑，弗匡你介忒要風光，【駐雲飛】上告娘行，借物雖多盡淨妨，感你多情況，教我難推讓，茶首飾共衣裳，管教停當，事事俱完，免掛心兒上，明日安心去進香。⁹⁰

作者仔細描寫了婦女向四鄰商借服飾的行為，包括髮髻、飾品、衣物、鞋襪等等無所不包，可以說該婦女燒香時的一切裝扮都來自於「借」，換言之，婦女燒香必須以自己的人情資本向他人借貸物質，才得以展現其個人的「風光」，正如婦女自身所說，唯有通過借取他人服飾使自己「事事俱完」，才能夠「安心去進香」。在這場物質的交換活動中，女性藉由消耗自己平日與鄰居累積下來的人情資本，去交換各種物質以裝扮自身，藉以換取個人在燒香活動中的「安心」與「準備」，顯示出了燒香本身存有的一種競爭壓力是如何令女性感到不安，這種競爭壓力或許就像《照世盃》中所說的：

我們吳越的婦女，終日遊山玩水，入寺拜僧，倚門立戶，看戲赴社，把一箇花容粉面，任備千人看、萬人瞧。他還要批評男人的長短，談笑過路的美醜。⁹¹

然而，我們或許可以進一步思索：為何「衣物裝飾」成為女性燒香中不可或缺，乃至能使自己安心的重要物質？人與物的關係是否在這場屬靈的活動中，進行了另外一種共生共存的關係，不僅意味著競爭的壓力，也同時表徵了生存的必然性？薛素姐往泰山朝拜碧霞元君，燒香娘娘中的平民婦女前往燒香（其對象應為觀音），是否都表明了宗教活動中，人與其群聚社群之間的往來互動往往決定了宗教活動更為本質性的意涵？

Tim Dant 在《物質文化》一書中，針對衣著與時尚如何與社會結構互動的觀察中指出：「衣物不能在所有單品構成的意義系統裡，被視為符徵。詮釋衣物單品的意義，需要在生活型態背景下，與其他選擇、物件及活動一起來看。」⁹²由此觀之，我們在思考女性於宗教活動時的穿著服飾時，理應將此一活動，及其集體性的活動型態加以考慮進來。特別應當關注的是，像是〈燒香娘娘〉這類文本中所描述的女性借物行為，實際上可能折射了女性群體內部的姊妹情誼與競爭性。黃光國對於中國人情關係的思考指出，「人情」與「面子」之間的互動關係形成了一種資源的往返以及個人形象的塑造：

個人對混合性關係網內其他人作「面子工夫」，就像在舞台上演戲一樣，她會刻意的安排他和別人交往時的情況背景（setting），修飾他在別人面前的服裝儀表（appearance）和舉止動作（manner），務期在別人心目中塑造出某種特定的形象。⁹³

黃光國以心理學角度切入思考女性社群內部的競爭壓力，可見〈燒香娘娘〉中以服飾讓人安心前往燒香的意涵，就在於女性社會生活中自我形象如何在宗教活動中被建立的問題。女性由宗教朝聖的理由，暫時離開家園與閨閣，在新的空間賦予她新的身分。我們可以看見宗教朝聖的經濟、物質，乃至市場面向，而這些面向又指出了婦女日常生活中，燒香活動的空間是一種得以**展現自我的場域**。宗教朝聖原本欲充實精神內涵，但同時卻給了婦女一個合理地走入公共空間的藉口，這個公共空間無關乎國家大事，而著眼於一個女性展演的場域。

燒香娘娘立志燒香還願，無奈家中貧而無資，於是向鄰家商借，在借貸的過程中展現了姊妹情誼

⁹⁰ [明]馮夢龍編，《山歌》卷九，〈雜詠長歌·燒香娘娘〉，頁94-95。

⁹¹ 酌元亭主人編次：《照世盃》，收錄於王以昭主編：《罕本中國通俗小說叢刊》第二輯（台北：天一出版社，1974年10月），頁74。

⁹² Tim Dant 著，龔永慧譯：《物質文化》（台北：書林出版社，2009年），頁128。

⁹³ 黃光國：〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉，收入氏著：《中國人的權力遊戲》（台北：巨流出版社，1988年），頁29。

之外，也讓讀者生了疑竇：何以進香朝聖，需要如此多的物質呢？這個疑問，〈燒香娘娘〉進香時的描寫，提供了解答：

姐兒坐子轎子裝模做樣，引動了多少箇後生，有箇道是出鄉箇觀音菩薩，有箇道是抄化箇陳州娘娘……這抬來女娘，這抬來女娘，身材停當，鄉村（再卞）得神仙降，怎禁他這巧妝，怎當他這俏妝，只少箇小紅娘，鶯鶯無兩檔，看蜂喧蝶嚷，看蜂喧蝶嚷，到處生香，令人妄想。⁹⁴

這段文字充滿了情慾想像的流動，可見宗教朝聖的光環可能只是表面，而其內裡，不是進入聖域的精神洗滌，反而是時尚展示的舞台，欲以眾人稱羨換一己之虛榮。〈燒香娘娘〉的曲末，也嘲諷了這點，讓這位婦女從「方才金光參殿，像箇常熟山上新裝塑箇尊觀音佛」，而當一身妝點行當，還給左鄰右舍的姊妹姑嫂，宛若打回原型，「好像箇盤門路里並烏龜算命星臭婆娘」。

燒香活動一結束，她也就回到剝除全身上下（包含裹腳布）滿是時尚符碼的那個自身，而這些時尚的符碼不僅僅只是滿足虛榮心，更深層指出婦女在進香朝聖的展演場域，身上的符號儘管是流動的、暫時的妝點，它們仍可以撐起一個虛偽，但卻又是無比真實的時尚與社會地位的想像，在展演的主體與觀看者之間，形成一個具有默契的對話空間，他們共享一個關於時尚的想像，但同時也洩漏女性在這場競爭中的焦慮。「燒香娘娘」的「借用」幾乎動用她所能支使人脈，同時也欠下人情，形成下次他人「有為者亦若是」時，她也得「支援前線」社會人際契約，並且從寅吃卯糧的抵押狀況，讓讀者感受這種幾近於無所不用其極的展演慾望，背後可能是某種焦慮。

高彥頤指出「衣著做為一種媒介物，它所傳遞的訊息，不只是在於私密的愉悅感受，而且還是有關身分等級與性別認同的社會協商。在一個視覺導向的社會裡，女性身體的外表，尤其是經過妝扮的纏足，其重要性宛若一層『社會肌膚』，扮演著自我與他者的界線，以及社會階級的分野。」⁹⁵岸本美緒更指出，明清因經濟發展而失衡失序的社會裡，在人際交往的語境裡，有一種日益倚重感官的一特別是視覺的一認知，視覺的一認知，使得日常生活充滿焦慮，因為社會差異竟彰顯於衣著、乘具、稱謂等物質面向，這些面向又反向成為社會差異，外在的物質與符號，時時提醒、建構主體的「身分感覺」，女性的自我形象，透過衣飾的短暫展演，是一種社會協商的歷程，儘管最後一切似乎恢復原狀，但是在這短暫的社會協商，產生的精神想像與集體參與，實是很深意的展演。

相近的進香活動在《醒世姻緣傳》中亦有許多展演，小說第 68 回描寫侯、張兩道婆勸誘薛素姐前往泰山燒香時，即已指出該香會同行者的身份：

素姐道：「這會裏的女人，也有像模樣的人家麼？」兩個道婆說：「你看大嫂說的好話呀！要是上不得枱盤的，他也敢往俺這會裏來麼？楊尚書宅裏娘兒們夠五六位，北街上孟奶奶娘們，東街上洪奶奶汪奶奶耿奶奶，大街上張奶奶，南街上汪奶奶，後街上劉奶奶娘兒們，都是這些大人的奶奶。那小主兒也插的上麼？」⁹⁶

這段敘述饒富趣味，其意義在指出香會成員皆為女性，且都是「像模樣」的世家大族，也唯有這樣的人才可以加入侯、張兩道婆所組織的香會之內。然而有趣的是，這段敘述在其後引發的一連串反諷效果，以及關於宗教活動本質的進一步思考，形成了小說敘述本身的特殊與複雜。

正如前文所述，小說描寫薛素姐準備出發前往泰山之時有著一番精心打扮，這種精心打扮的目的為何？當薛素姐從侯、張兩道婆口中得知，香會成員都是「像模樣的人家」時，實際上就已經給予素

⁹⁴ [明]馮夢龍編，《山歌》卷九，〈雜詠長歌·燒香娘娘〉，頁 94。

⁹⁵ [美]高彥頤 (Dorothy Ko)，苗延威譯：《纏足：「金蓮崇拜」盛極而衰的演變》(台北：左岸文化，2007)，頁 272。

⁹⁶ [清]西周生：《醒世姻緣傳》，頁 84。

姐一種心理的暗示，因為只有自己可以進入這種成員內部，這顯示了薛素姐的精心打扮有很大程度上在於透過展露自己的風流以獲取在組織內部的關注，形成了一種社群內部的競爭心理，這種競爭心理顯然牽涉到「體面」的問題，正如同回薛素姐與狄希陳爭執是否同行的問題時，薛素姐指出：

狄希陳道：「你待去，你自家去罷呀。我戴着頂方巾，跟着你沿街上演社，成個道理麼？」素姐怒道：「阿！你不跟了我去，你是怕我玷辱了你的體面麼？我可偏要壞你的體面哩！我十五日起身，我叫你戴着方巾，穿着道袍子，路上替我牽着驢，上山替我掌着轎，你只敢離我一步兒，我不立劈了你成兩半個，我改了不姓薛！我叫你挽起那兩根狗扶眉毛認我認，叫你有這們造化！你若跟着我，誰不說你：『看這們鬼頭蛤蟆眼的小廝，有這們等個媳婦。』我只說是你粧門面，這那裏放着壞了你的體面哩？我倒心裏算計你要跟我去呵，我把那疋藍絲紬替你做個夾襖，剩下的替你做夾褲，再做個綾背心子，好穿着上山朝奶奶。你倒喬起腔來了！」⁹⁷

狄希陳認為自己若是跟了薛素姐一同上泰山，是不成個道理的事，然而薛素姐卻強調只有狄希陳一同上山才是體面，甚至指出自己辛苦為狄希陳打算當日穿著，強調要用藍絲紬為狄希陳作夾襖、夾褲、背心，認為這些服飾足以撐起狄希陳的「體面」。於是男性與女性的心態差距在這裡又一次被強化，男性從抽象的倫理觀念指出體面的成立在於男女之間的禮制與份際，女性卻認為實際而物質化的服飾就足以構成體面的價值，這部僅是兩種價值觀念的劇烈碰撞，更是「體面」作為一種塑造自我形象的不同動因呈現。

作者的諧謔嘲諷亦在於此，當素姐經過仔細的梳妝打扮加入香會隊伍時，我們卻聽到另一層敘事聲音：

素姐因與那些會友認了同門，又同走了許多路，漸漸熟識。也沒有甚麼楊尚書宅裏的奶奶，都是楊尚書家的佃戶客家，也沒有甚麼耿奶奶孟奶奶，或原是孟家滿出的孀子，與或是耿家嫁出去的丫頭。⁹⁸

通過這段說明，我們可以清楚地知道，薛素姐原本以為自己加入了一個「像模樣」的香會組織，但最後卻發現這些成員其實身份皆低於薛素姐，薛素姐原本以為的「體面」在這裡顯然遭到敘述者無情的嘲諷，從敘述者聲音與人物行為的差距來看，不免可以注意到女性的宗教行為被建構在男性觀看者、書寫者的意識與目光之中，正如〈燒香娘娘〉文本最後描寫婦人將首飾、衣物一件一件的還給其原來主人時，嘲諷地訕笑了婦女本身行為的可笑，其中或許存有男性書寫者的既定評價，卻也凸顯出了此一活動本身的社會價值如何被放逐於社會邊緣的特性，即便宗教活動擁有著祈求平安的高度動機，卻也依然只是一場女性展示自身的活動，而它的短暫性、流動性以及無價值感，對女性宗教活動的「實踐感」，以及「榮譽感」，都再一次揭示男女雙方對社會區隔的支配原則有了表述的機會。

五、香油／錢——宗教契應與具體奉獻的弔詭

女性在進香過程中所費不貲，但是否鉅額的奉獻即能如實換取等價的報償？所謂宗教或神靈的感驗，又是否即取決於香火的多寡？進而言之，如何契應於宗教神聖面的應感和在具體奉獻物間的標準，始終是小說中女性在面對宗教或信仰時難解的問題。

⁹⁷ [清]西周生：《醒世姻緣傳》，第68回，頁847。

⁹⁸ [清]西周生：《醒世姻緣傳》，第69回，頁854。

關於明清小說中女性進香或參與宗教活動時的花費狀況，如《型世言》第10回〈烈婦忍死殉夫 賢媼割愛成女〉中便曾記述蘇州地區婦女前往上天竺寺進香前，須備足旅費、開銷等，但這對普通人家並非易事，所以需要數年的積蓄始成：

卻有一個以烈成節的榜樣，這便無如蘇州昆山縣歸烈婦，烈婦姓陳。他父親叫作陳鼎彝，生有二女，他是第二。母親周氏，生他時夢野雉飛入床圍，因此叫他做雉兒。自小聰明，他父親教他識些字，看些古今《烈女傳》，他也頗甚領意。萬歷十八年，他已七歲，周氏忽然對陳鼎彝道：「我當日因懷雉兒時，曾許下杭州上天竺香願，經今七年，不是沒工夫，便是沒錢。今年私已攢下得兩匹布，五七百銅錢，不若去走一代，也完了心願。」⁹⁹

此外，《醒世姻緣傳》第64回〈薛素姐延僧懺罪 白姑子造孽漁財〉描寫薛素姐請來白姑子於家中念經：

白姑子道：「這經錢要是論經數也可，或是包日子也可，齋是你管；懺錢，燈斗，供獻，香，燭，茶，酒，拜懺一條新手巾，一條新紅氈，撇鉞六尺新布，畫字的禮兒，發七遍文書的利市，迎佛送佛的喜錢，取回佛旨來的謝禮，這都在外。」素姐道：「這先明後不爭的，極好。論經數是怎麼算？包日子是怎麼包？你先說說我聽。」白姑子道：「這藥師經甚長，同不得心經短，一個人儘力誦，一日誦不得十卷，誦這一卷，要一分五厘，十卷一錢五分，一百卷一兩五錢，一千卷十五兩，一萬卷一百五十兩銀；又是一千卷，共該經錢一百六十五兩。別項使用，就只取回佛旨來謝的禮，得四兩也罷，五兩更好看些。別的都厚薄隨人，沒有一定的數兒。狄大嫂，沒的你是別人？這幾位師父們沒的是世人麼？他們也不好按着數兒要的，我住持着，每卷只做一分。俺師徒兩個替狄大嫂贈二千卷，不敢領經錢，這不又去了二十兩？叫他們把那一千卷兒領頭兒搭上，別要算錢，這不又去十兩？共是八十兩銀子的經錢夠了。」¹⁰⁰

此處的敘述通過白姑子與薛素姐的來往對話，明明白白地揭示了念經所需耗費的金錢，包括齋錢、迎佛喜錢，以及每一卷經論卷數計算，通過詳細的計算公式，小說敘述者為讀者展現了一幅念經的帳目表。然而，在這個以帳目為要緊的「交易」中，我們也可以注意到白姑子的說詞中不僅是對於金錢的注意，同時也包括了一次人情的輸送，如果念經的主兒不是薛素姐，或許這筆帳目還有更多可以計算的項目可以一一交待清楚，文中所謂「別項使用，就只取回佛旨來謝的禮，得四兩也罷，五兩更好看些。別的都厚薄隨人，沒有一定的數兒」，這倒使得白姑子與薛素姐的來往增添了更多不確定性，這種不確定使得「厚薄隨人」的心意更加令人難以拿捏分寸，於是一場念經的宗教活動，就在明確的金錢帳目，以及不確定的人情心意中展演於讀者面前。

薛素姐請白姑子念經，原意在於「懺罪」，但卻因為必須動用到狄婆子身後留下的銀兩，反倒引起了薛素姐與狄希陳之間的一場衝突：

狄希陳不及防備，被素姐颯的一個漏風巴掌，兜定一脚，踢了一個嘴搶地。白姑子手裏流水拉扯，口裏連忙念着佛道：「阿彌陀佛！不當家。狄大嫂，快休如此。你今請僧建醮，却是為何？銀錢小事，夫者婦之天哩！打夫就是打天一般。原來你是如此利害，所以動了天王怒哩。鄉里人家多有傾下白鐵鏢子，防那歹人的打劫，這只怕是常時收拾下的，老施主不曾知道，當了真

⁹⁹ [明]陸人龍著、覃君點校：《型世言》，頁145-146。

¹⁰⁰ [清]西周生：《醒世姻緣傳》，頁797-798。

的留下也不可不知，怎麼就知道是狄大哥幹的事？」¹⁰¹

這場衝突肇因於狄希陳未經薛素姐同意挪用了狄婆子留下的銀兩，而薛素姐點檢銀兩時發現金錢短缺詢問狄希陳不果，因而斥責、毆打狄希陳，白姑子見狀立即攔阻薛素姐，並且說出一番攔阻的道理。有趣的是，白姑子攔阻的藉口卻是「銀錢小事，夫者婦之天哩！打夫就是打天一般。」這段話饒富趣味，原本白姑子說服薛素姐請人念經的動機就是爲了白姑子個人的營私，並且以「懺罪」爲藉口，但是當薛素姐毆打狄希陳時，白姑子卻直說銀錢只是小事，不應該爲了銀錢而去毆打丈夫，這是有違一般倫常秩序的行爲，白姑子個人漁利錢財動機造就成的這場宗教活動，卻在白姑子自己的一番說話中被貶低爲一種「小事」，那麼當初提議進行念經的白姑子，顯然也落入了敘述者的嘲諷聲音之中。更有趣的是，這場醮事原本是薛如卞以及狄員外所默許的，其用意在於使薛素姐回心轉意，狄員外得知薛素姐要使用許多花費，敘述者描述狄員外當時心情與行動道：

狄員外明知是薛如卞要使那神道設教，勸化那姐姐回心，與白姑子先說通了主意，做成圈套，想說：「倘得因此果得回心轉意，便得清門淨戶，宅安家穩，兒子不受折，老身有了倚靠。」這等有錢之家，使得幾兩銀子，有甚希罕。聞知素姐要建醮懺悔，甚是喜歡，叫狄周媳婦與素姐說道：「凡是道場所用之物，都問狄員外要，俱當一一應承。又與了三十兩銀子，叫他做經錢；又說：如要自到庵中，可請薛親家婆合薛如卞娘子連氏、薛如兼娘子巧姐同去相陪。」¹⁰²

不難發現，在這場由男性成員策劃（薛如卞）、默許（狄員外）的宗教活動中，經濟上的花費並不會構成任何的家庭內部的紛爭與困擾，因此對於女性的花費也未有任何批評與質疑；然而一旦男性成員並不參與其中，女性參與宗教活動也就往往會遭到男性成員的規勸與阻止，因而引發了兩性之間的危機。

然而，無論是請人至家宣卷、誦經，或是親往朝山、進香，一趟法事或旅程的開銷著實龐大，小說中的女性卻願意、甘心爲其籌措數載，甚至可能在影響家庭正常經濟運作的情形下，仍不捨棄其對於宗教的奉獻。單就此點而言，小說中女性似乎有爲著宗教目的或信仰訴求而矢志必達的決心，甚至可以說這種態度彷彿像是一種對宗教虔心的表現或是執著的熱情。但如此決心和鉅額開銷的行爲背後，究竟小說中的女性能否達成其宗教面的訴求呢？這是值得考量的重點，物質面的龐大支出並不保證精神面或宗教面的目的必然會如實償還，而在兩造並非對等、神道假宗教威權發言，婦女卻仍相信透過物質面的奉獻應能具體在精神面上有所回報，這毋寧是種矛盾的現象。對此，或許可舉用陳緯華所見爲例：

「卜杯」反映的就是世俗理性的權威不能壓過神的權威，人不能僭越神；「隨意」而不定價，代表貨幣權威不能壓過神的權威，只有心意可以感動神，錢不能使喚神。這兩種作法都是在壓抑世俗理性與貨幣的權威。而「濟世」與「油香」這兩種說法則是在壓抑金錢與工具理性的價值虛空，維護神所代表的價值充盈。「濟世」代表任何活動都必須是爲了神所代表的仁澤等價值，「廟宇舉辦活動是爲了賺錢」這類工具理性的價值虛空不能壓過神的「心誠／恩澤」價值；而以「油香」取代「錢」則是意在否定金錢的存在，不能讓貨幣的價值虛空在這個場域中擴張。¹⁰³

陳緯華在分析當代民間信仰時，運用「婉飾」的概念來解釋爲何普羅大眾的理性思考在宗教活動

¹⁰¹ [清]西周生：《醒世姻緣傳》，頁 799。

¹⁰² [清]西周生：《醒世姻緣傳》，頁 800-801。

¹⁰³ 陳緯華：〈婉飾、慣習與神蹟創造：現代性下的神如何不死？〉，《台灣社會學》第 15 期（2008 年 6 月），頁 37。

中並不發生作用，這是因為「『婉飾』基本上是一種透過某些說法或作法，委婉地將事實的某一面掩飾起來的行動。在民間信仰中，婉飾的作用就在於將世俗的一面掩飾起來，代之以神聖的面貌」¹⁰⁴。所以，或許小說中的婦女並非對上述的各種矛盾現象一無所知，諸如他者為騙財所行使的謊言，或如長途旅程可能遭遇的危險，同時也包含在宗教實踐行為當中可能造成的過量經濟負擔，但在女性心中，始終有著一份對於宗教的信賴，這種信賴未必是理性的，卻是具力量的，能夠使她們僅專注於宗教目標的達成，從而忽略在宗教活動中的不合理性與危險性。而針對明清小說中婦女這種專注於宗教的精神狀態，曼素恩（Susan Mann）曾指出：

虔誠婦女的語言、儀式與信念都是意義結構的一部分；這些意義結構從帝王延伸出來，經由地方社群進入家戶（household）與家庭（family）的親密關係中。婦女的宗教實踐經常成為批判性官方論述的討論主題，然而她們所參拜的寺廟卻受到政府資助。即便如此，婦女的宗教生活似乎非常明顯地獨立於政府支配或官員控制之外。無論在社會或文化方面，資助與修建寺廟的政策幾乎與女信徒的虔信世界完全脫離，即使這種政策是受到女性信仰的鼓舞才出現的。對許多虔誠的婦女來說，到普陀島進香朝聖是其人生中意義最重大的一件事。在靈修活動中與他們相伴的同儕團體，以及當她們穿越生命歷程時隨侍在身旁的子女，都屬於一個信仰世界的一部分；這個世界受到國家資金的鼓勵，而官方的禁制則幾乎未曾提到它。這個世界不僅存在於束縛大多數婦女的家庭義務結構之外，而且幾乎可說是這種結構的另一個替代選擇。¹⁰⁵

曼素恩這段話雖然是針對明清現實中的女性所說，但放置在小說女性的狀況裡亦頗為中肯。這種專注信仰所形構的「虔信世界」，也是小說中婦女所希冀的、既與現實剝離卻又是根植於現實基礎而生者。而如前述的矛盾現象，便是在此一「虔信世界」與「現實世界」如何獲致平衡的狀況下所產生。

此外，小說中除了步出家門的進香活動，不乏有假借宗教名義進入閨門行斂財之實的宗教人士，他們往往千方百計、積極地誘勸女主角參與宗教活動，如《醒世姻緣傳》第 68 回〈侯道婆夥倡邪教 狄監生自控妻驢〉中便曾生動描繪老侯、老張兩位道婆藉宗教名義聚斂的狀況：

大約都是此等言語，哄那些呆獸老婆如撥龜相似，跟了他團團的轉：那一等自己當家銀錢方便的女人，就自由自在幾兩幾錢的捨與他；那一等公婆管家，丈夫拘束，銀錢不得湊手，糧食不能抵盜，便就瞞了公婆，背了丈夫，將自己的簪環首飾，或是甚麼衣裳，都抵盜了與他；至于人家的小婦，越發又多了一個大老婆礙眼，若說有光明正大的布施與他，這是確然沒有這事，只是偷偷伴伴，掩掩藏藏，或偷主母的東西，或盜夫主的糧食，填這兩個盜婆的豁壑。婦女們有那堂堂正正的布施，這是不怕公婆知道，不怕丈夫拘管，那鑄像鑄鐘的所在，建廟建醮的處所，自己的身子便也就到那裏，在那萬人碑上，緣簿裏邊，還有個查考；這兩個盜婆於十分之中也還只剋落得六七分，還有三四分安在裏面。惟這瞞了公婆，背了夫主的妻婦們，你就有成百成千的東西布施了去，他生受也不道你一聲：布施的銀錢，攢着買地蓋房；布施的米糧麥豆，大布袋抗到家去，撞他一家的屁股眼子；布施的衣裳，或改與丈夫兒子穿着，或披在自己身上。兩個盜婆合成了個和合二聖一般，你唱我和，兩家過得甚是快活日子。¹⁰⁶

而如《紅樓夢》第 25 回〈魘魔法叔嫂逢五鬼 通靈玉蒙蔽遇雙真〉中也曾記述馬道婆前往賈府「化

¹⁰⁴ 陳緯華：〈婉飾、慣習與神蹟創造：現代性下的神如何不死？〉，《台灣社會學》第 15 期（2008 年 6 月），頁 35。

¹⁰⁵ 〔美〕曼素恩（Susan Mann）著、楊雅婷譯：《藍閨寶錄：晚明至盛清時的中國婦女/Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century》（台北：左岸文化，2005 年 11 月），頁 379。

¹⁰⁶ 〔清〕西周生：《醒世姻緣傳》，頁 840-841。

緣」的情節：

過了一日，就有寶玉寄名的乾娘馬道婆進榮國府來請安。見了寶玉，唬一大跳，問起原由，說是燙的，便點頭嘆息一回，又向寶玉臉上用指頭畫了幾畫，又口內嘟嘟囔囔的又持誦了一回，就說道：「管保你好了，這不過是一時飛災。」又向賈母道：「祖宗老菩薩哪裏知道，那經典佛法上說得利害，大凡那王公卿相人家的子弟，只一生長下來，暗中就有許多促狹鬼跟著他，得空便擰他一下，掐他一下，或吃飯時打下他的飯碗來，或走著推他一跤，所以往往的那大家子孫多有長不大的。」賈母聽如此說，便趕著問道：「這有什麼佛法解釋沒有呢？」馬道婆道：「這個容易，只是替他多作些因果善事也就罷了。再那經上還說，西方有位大光明普照菩薩，專管照耀陰暗邪祟，若有那善男子、善女子虔心供奉者，可以永佑兒孫康寧安靜，再無驚恐邪祟撞客之災。」賈母道：「倒不知怎麼供奉這位菩薩呢？」馬道婆道：「也不值什麼，不過除香燭供養之外，一天多添幾斤香油，點在大海燈裡。這海燈就是菩薩現身法像，晝夜是不敢熄的。」賈母道：「一天一夜也得多少油？明白告訴我，我也好做這件功德的。」馬道婆聽如此說，便笑道：「這也不拘，隨施主們心願捨罷了。像我們廟裏，就有好幾處的王妃誥命供奉：南安郡王太妃，她許的多，願心大，一天是四十八斤油，一斤燈草，那海燈也只比缸略小些；錦田侯的誥命次一等，一天不過二十四斤油；再還有幾家也有五斤的，三斤的，一斤的，都不拘數。那小家子捨不起這些，就是四兩半斤，也少不得替他點。」賈母聽了，點頭思忖。馬道婆又道：「還有一件，若是為父母尊親長上點，多捨些不妨；像老祖宗如今為寶玉，若捨多了倒不好，還怕哥兒禁不起，倒折了福。也不當家。要捨，大則七斤，小則五斤，也就是了。」賈母說：「既這樣說，你就一日五斤合準了，每月打躉來關了去。」馬道婆念了一聲「阿彌陀佛，慈悲大菩薩」。賈母又命人來吩咐道：「以後大凡寶玉出門的日子，拿幾串錢交給他小子們帶著，遇見僧道窮苦人好捨。」¹⁰⁷

前段《醒世姻緣傳》以旁白的口吻分析婦女在面對道婆行宗教斂財時的應對與處境，後段引文則為《紅樓夢》幾位道婆齟牙裂嘴、為求利養而撥弄口舌的情景歷然在目，但有趣的是，作為小說中視角有所限制的女主角們，卻全然感覺不到這些宗教人士背後貪圖利益的用意，反而是唯唯諾諾地傾心相信，同時也毫無顧忌地奉獻所有。而道婆遊說話語大都「誇大其辭」，但被說服的女性卻「寧可信其有」；在此，宗教訴求與宗教報酬呈現一種游離的狀況——被過度誇張化和深信不移間的尺度其實存在著無法定義的範圍。從雙方面來說，小說中的女性是否果能兌現如道婆所應許的宗教好處，而被誇大後的宗教承諾又是否即能以鉅額的金錢奉獻落實？這些都反映出女性的宗教活動所衍生的矛盾面，以及婦女的交換邏輯不是純粹經濟利益導向，也不是文化資本和社會資本的任務導向，小說敘事透過理性計算來框架女性願望，重點在於信任關係、認同關係得以產生的象徵資本所形塑的社會性情系統，而不是監控、支配的權力關係，「她們」共同閃躲監控，「創造」救贖。

七、結語

本文透過考掘女性的進香等宗教活動的現象與意義，我們發現這些看來系統性、經常性以及普遍性的宗教活動其實有非常複雜的意涵。小說及相關文獻大量描繪家庭的經濟壓力、宗教活動的商業化

¹⁰⁷ [清]曹雪芹、高鶚著，馮其庸等校注，頁392-393。

質變、女性展現自我的競爭焦慮；以及宗教人士無所不用其極的訛詐算計；進香活動的現實、道德危機等等。可以說，透過這些面向，指出女性在參與宗教活動是結合眾多面向的經濟大雜燴；也在自我救贖與感恩祈求的熱情中，隱含著瓦解社會生活的力量，顯出生命的疏離與集體的恐懼，但是宗教活動的另一種精神性生產，乃是女性藉進香活動來鑲嵌良善與幸福的「崇高主題」，透過進香遊行，女性在社會處境的邊緣性之外開拓自我的空間場域；另一方面也在限制嚴密、危機重重的遊行中，凸顯社會「支配策略」生產差異之力道。

香路，有一種近似於《西遊記》取經之路的宗教行旅歷程：女性個體的內在矛盾——動機與行為上的差異，或許在女性的心理，的確有一份歸屬於純粹信仰的善良動機，並循此而發動諸如朝拜、進香、入廟等各種宗教舉動，但無可諱言的是，在純粹的祈福、消災等宗教動機裡，其實混合了諸如爭奇鬥艷、炫耀和吸引注意力等其他心理因素；而在行為方面，也疊合了遊覽、打扮和消費等其他附加成分，甚至這些行為舉措有凌駕於原本宗教活動的趨勢，或許「她們」也在修自己的「正果」，但是這些內、外在的矛盾現象，一方面與純善的「虔信世界」的相應，另一方面卻又時常、大量地發生偏離和位移的狀況，甚至可以說，是與「現實世界」中各種人事因素相呼應所產生的結果。明清女性宗教活動的群體性道德與個體性救贖，乃是在信仰與現實中間的模糊地帶，展開一段社會協商的漫漫長路。

附錄五〈物質文化研究在政治大學〉（北京《清華大學學報》2013年12月）

物質文化研究在政治大學

高桂惠*

陳珏教授在2010年國家科學委員會「文學藝術與物質文化研究」(Material Culture Studies in Literature and Arts)整合型計畫書中指出：

近二十年來，漢學界的「物質文化研究」(Material Culture Studies)，在美國與歐洲，開展得都相當蓬勃，重點集中在藝術史、文化史、社會史和文學等領域中，極值得借鑒。相較於西方物質文化研究的百花齊放，國內學術界涉足「物質文化研究」的學者，迄今主要來自人類學門與歷史學門，本身有待進一步深入。至於中文學門的物質文化研究則尚未蓬勃展開。如何在「物質文化研究」的層面，展開「跨界」的文、史結合研究，更是一個極富意義與挑戰性的任務。

這段說明指向兩個重要的思考：一是對於尚未蓬勃發展的中文學門物質文化研究的期許；其次是对極富意義與挑戰性的「跨界」的文、史結合研究的企圖。基於這兩方面的思考，近年來學界的確有更多的關注，就筆者所任教的政治大學物質文化研究，即在許多方面持續努力發展，積累、深化此一課題的學術能量，這些研究有些是相對成型的論述，部分則是尚在開展中的議題，本文試就這些研究現況作一鳥瞰式的勾勒，來回應此一課題的當代思考。

從體物入微的感知審美到文化體系的多重參照

* 作者現任台灣政治大學中國文學系特聘教授。

首先，在中文學門本科的研究創新中，政治大學中文系積極投入物質文化研究的新方法、新視野。筆者於近年的研究中不斷的嘗試對文本的解讀聚焦「物」的認識論，透過明清小說的物質書寫，考察其感知與認知雙向涵攝的辯證思考，以及人類與物的互動中之種種想像，以文學手法使「物」成為審美的對象，並進而反思主體如何界定物質，而物質又如何透過「物質性」及其運用方式反身影響主體，甚至改變主體？筆者以故事細讀的方式將不同故事加以參照，企圖闡釋在「民胞物與」的文化慣性思維之外，探討文學如何從「物自身」出發？並反思人類民俗采風、博物傳統習以為常的物我關係。

此外，由於明清時期「賞物」的文人化視野切入「物觀」的物質書寫，筆者由明清物質文化特有的「文化再生產」與「社會再生產」，以及文人擅長製造「奇貨」、「奇癖論述」，拈出「物觀視角」的重讀，探究小說「采風」、「博物」、「賞物」的「物觀光譜」，並旁及「禮物論述」的跨時空對話，探討禮物精神的感性形式與禮物美學的精神載體的意義。

中文系的物質文化研究除了文本闡釋與感知／感性的掘發，對於文獻與圖書的文化史、禮俗研究，不僅可以測繪文化象徵、結構的參照體系，更進一步深化傳統漢學的研究進路。如中文系楊明璋教授關注敦煌文獻與日用類書對於婚嫁儀式的文學書寫，從敘事角度論析「物」在變文中的美學作用，其挖掘的敦煌文獻之特殊精神內涵，與以往西方漢學視域下的敦煌學研究已有不同，透過宗教、儀式、禮俗之面向，整合了「物」在文化中的象徵與隱喻，使敦煌文獻與日用類書的物質研究呈現新的研究風貌。又如林桂如教授關注晚明書籍出版文化，試圖探究晚明出版市場書籍流通現象，林教授的文獻考掘有日本漢學界的學風，對於晚明書業與獄訟出版文化的研究，展現細膩的學思與辯證。

中國早期敘事文本中的物質文化研究，以考證或索隱的方法探究當時經濟面向為主，比較沒有探究其語境、資本交換與文化體系中的關係。上述政治大學中文學門的物質文化研究，在文本語境、抒情美典、讀物的商品經濟脈絡、文化系統的象徵、物質的精神載體之意義等方面，企圖更深度描繪文化體系的輪廓。

結合文、史多元材料之新文化史研究

在文、史結合的研究取向，其一大特點是運用材料的多元化，如：歷史系的劉祥光教授研究宋史與近世社會文化、教育史的關係，運用了宋代《夷堅志》、時文稿、宋代卜算書籍等多種文史材料，勾勒宋代常民心理的風水文化與士子的科舉文化；陳秀芬教授從文化史角度探究中國醫籍與常民醫療文化之間的聯繫，並且擴展至女性身體的情欲論述、瘋癲與疾病在身體的症候研究，對於民間保健手冊的刊刻、發行如何形塑常民的養生、修身觀念亦多所關注；金仕起教授則研究中國古代醫療史，包括方術、醫案書寫等面向，嘗試以「疾病」的個案研究方式，追索古代中國在醫療觀念上的發展面貌。

由於運用材料之多元化，使得研究面向大大開展，從科舉文化、風水文化、常民醫療文化、疾病醫療以及養身保健文化，更帶動結合多種文化的社會建構思考。進一步來看，物質文化研究有時整合了多種文化風貌於其中，如：呂紹理教授關注臺灣日常生活與現代社會形塑的關聯性，包括理髮行業的形成、休閒娛樂生活的影響、探究了身體與社會關係的連結。呂教授從殖民文化的視角，探究近代臺灣的化學工業與日常生活的變遷，並觀察「髮文化」如何從「賤業」成為「時尚」。這些研究，可以說是從庶民的日常生活，到休閒娛樂文化、身體技術、工業化、現代化、殖民文化等面向的錯綜複雜的連結。

相較於上述物質文化建構論與脈絡論的邏輯，歷史系朱靜華教授的研究，比較了美國博物館與兩岸故宮博物院的展示，關注「畫作展示」與「文化再現」的問題。朱教授對兩岸故宮博物院藝術展覽的典律形成之「文化再現」的研究，或可促使我們反思文化差異、「物性」的討論方式、傳統對「物」認知理論的分類範疇以及「藝術品」價值化的議題。

全球化、流動性的跨界、跨時空之物質文化研究

方興未艾的「全球化」，不論是在資本、人才、商品、科技，或是語言、文化、知識、藝術、飲食，甚至移民、留學、婚姻都是一種流動。流動將物質與非物質以各種不同的形貌，經由各種方式，進行多方向的運動。為因應這個當代現象，政治大學外語學院近年對於物質文化的研究，整合了不同專業領域及語言的差異，深入探討諸如：旅行、無國界藝術、異／跨國飲食文化、後殖民／僑民文學、移民與跨族群婚姻、各國節慶的跨文化性、文化翻譯等問題。¹⁰⁸

從巴塔耶（George Bataille 1897-1962）開始，物質文化研究從古老社會遺跡和他者的文明轉向了當代生活，從借助於他者的研究，轉變為直接對自己所在社會物質現實的研究。當這種研究視角進入我們跨文化的物質研究，現代人如何構築一個以養護與裝飾之「物」環就而成的生活美學體系，遂開展了當代城市生活、商品消費、女性保養等面向的探索。如：歐洲語文學系古孟玄教授以中西文女性保養品說明書之文本類型與特性為探討焦點；英國語文學系陳英頤教授以倫敦城市小說為例，關注小說書寫中的百貨公司、女性展示、消費景觀等議題；英語系胡錦媛教授談論臺灣當代作家焦桐《完全壯陽食譜》的食色經濟學，這些研究取徑，在消費與養護、裝飾等生活美學體系中，突顯了當代物質文化研究的閒適／俗世生活與人生的價值追求。

此外，在全球化下的「自我」與「他者」的比較反思中，翻譯的可能性與禮物文化也是跨文化研究最突出的焦點，外語學院以「禮物文化」設題舉行多次學術研討會，關注文化翻譯、社會文化諸多面向。如：外語學院院長于乃明教授討論日本政界的送禮文化；張君松教授發表泰國送禮文化與禁忌；翻譯中心主任張上冠教授發表〈投桃報李：翻譯作為（不）可能的禮物〉；英語系伍軒宏教授探討〈當德希達「翻譯」「禮物」〉；歐洲語文學系阮若缺教授由法國飲食文化與餐飲禮儀的討論，探究飲食品味與社會階層的問題。「禮物」從物質性概念大大擴充了討論範疇，「禮物文化」不論是就社會交際、政治外交、文化殖民等層面而言，具有非常豐富的討論層次。

餘緒

本文主要以政治大學中文學門、歷史學門以及外語學院的跨文化中心的物質文化研究，開展一場可能的對話。相對於傳統知識學門的穩定性（或是封閉性），投入物質文化研究的學者隱然被召喚進入一場難以化約的學術迷宮，不論是否成功形塑論述，在雜沓紛陳的光影中開掘知識原礦，就是一場饒有意味的工作。筆者揣度政治大學物質文化研究者的微言大義，有時妄下註腳，若有誤導或不足之處，期待後繼者持續切割、打磨這些礦石，使這些知識的光采，超越可見的物質原貌。

¹⁰⁸ 在此特別感謝政治大學外語學院跨文化研究中心主任徐翔生教授提供該中心 2012 年「第四屆翻譯與跨文化」國際學術研討會的計畫書作為本文參考。