臺大中文學報　第四十一期
2013 年 6 月　　頁 225~276
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

# 《聊齋誌異》的仙凡流轉：劉、阮再返之思與情緣道念之辨

陳　翠　英*

## 提　　要

《聊齋誌異》多篇揭現對仙境的營塑及探求，雜糅神話思維、宗教情操、故實承衍、倫理關懷、生命叩問及美學呈現，在在展呈蒲松齡對超拔凡俗、修行得道的壯闊想像及深切嚮往，也揭現蒲松齡對生命歸趨的多向探索，涵括情緣繫念、事親盡孝、宗嗣傳承、功名舉業及仙凡兩難的價值抉擇。本文析論《聊齋》所揭仙鄉／人境流轉往復的動態進程，除了提挈六朝「劉、阮模式」的多樣演繹，更進而探究情緣、道念如何相持與相拒？如何超越世網纏縛，思辨功名的執守與捨離？乃至生命如何流通、重探自我？藉由仙凡兩端的迂迴辯證及仙凡異境的互融互攝，以彰明其周折婉曲之處所寄寓的人性底蘊及多重啓悟。

**關鍵詞**：《聊齋誌異》、仙鄉、人境、道教、辯證

---

本文於 101.09.07 收稿，102.02.27 審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系副教授。



臺灣大學學術期刊資料庫

# Crossing between the Immortal World and the Mortal World in the *Strange Stories from a Chinese Studio*: Reflection on the Return of Liu Chen and Ruan Zhao and Investigation into Sentiments and the Dao

Chen Chui-Ying*

## Abstract

Many tales in the *Strange Stories from a Chinese Studio* involve portraits and explorations of the immortal world, where myths, religions, legends, ethics, self-reflections and aesthetics are neatly interwoven. All these themes reveal the author Pu Song-Ling's imagination, his craving for immortality and the Dao, and his multi-faceted inquiries of life, including love, filial piety, succession of heirs, pursuit of fame and honor, and the dilemma of choosing between immortality and mortality. The present paper is intended to analyze the incessant journeys between the immortal world and the mortal world in the *Strange Stories*. Employing the Liu-Ruan model of the Six Dynasties, the paper investigates how one deals with his/her sentiments and

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.



臺灣大學學術期刊資料庫

thoughts of the Dao, how he/she transcends the boundary of the mundane life and contemplates whether to grasp or abandon fame and honor, and how his/her life evolves and explores itself. Through the reciprocal relationship between the immortal world and the mortal world, the *Strange Stories* sheds light on human nature and realization.

***Keywords*: *Strange Stories from a Chinese Studio(Liao zhai zhi yi)*, immortal world, mortal world, Daoism, dialectics**

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

# 《聊齋誌異》的仙凡流轉：劉、阮再返之思與情緣道念之辨*

陳　翠　英

## 一、前　言

在《聊齋誌異》[1]出入眞幻、虛實相參的人生圖景中，多篇揭現對仙鄉的營塑及探求，仙人可遇，仙境可歷，或袖裏乾坤（〈鞏仙〉）、湖中天地（〈西湖主〉），或遠山仙鄉（〈青娥〉）、海外仙域（〈仙人島〉），或地底石窟如井、鍾乳林林（〈查牙山洞〉），仙鄉草木榮勝，風景殊異，鳴禽啁啾，蝶飛翩躚，萬物展現特殊非凡的生命律動，也開啓凡人錯綜糾繞的他界之旅。

六朝以來仙道書寫[2]已積累豐富的意象語群及情節單元，[3]如《幽明錄・

* 本文爲執行教育部「邁向頂尖大學計畫」（2009.1.1-2009.12.31）及國科會專題研究計畫「《聊齋》美學（Ⅱ）」（NSC99-2410-H-002-223）之部分研究成果。初稿〈劉、阮再返之思：《聊齋誌異》的仙凡流轉〉發表於國立臺灣師範大學國文學系主辦之「2009 敘事文學與文化國際學術研討會」，2009 年 11 月 28-29 日。會中承蒙陳葆文教授對拙撰詳加評論；匿名審查人亦提供豐富的修訂意見，謹此一併深致謝忱。

1 本文所引《聊齋誌異》爲張友鶴輯校：《聊齋誌異會校會注會評本》（臺北：里仁書局，1991 年）。文中簡稱《聊齋》。

2 在傳承道教語境的脈絡下，《聊齋》相關書寫不僅指涉仙凡流轉，亦探及道教修練問題，是以本文參考李豐楙之說，以「仙道文學」、「仙道書寫」或「道教文學」概稱相關仙道題材；見氏著：《憂與遊——六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：學生書局，1996 年），頁 4。惟因「仙、凡」兩端的游移乃其核心關懷，是故以之命篇以突顯此中深旨。



臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

劉晨阮肇》雖敘事清簡，然已涵攝並開啓後世仙鄉故事的基本模式，展現凡人遇仙、人仙結緣後續所衍兩種價值的衝突及抉擇，其素樸的仙／凡游移、出／返循環，隱涵了親情羈絆／隱化成仙、人境賦歸／再返可期的兩端辯證，成爲後世文人創作原型，亦開啓後繼無數仙凡對話。如後代大量詩詞對劉阮典故的引用；[4] 明清戲曲多所關照劉阮主題，形成「度脫劇」模式，[5] 在文學書寫主題傳承及體例續衍中寄寓重層生命省思，或詠嘆或叩問，仙道文學因而流波迴蕩，綿延不絕。

一如劉阮母題在文類選擇、價值歸趨皆開啓後世無數創作之鏈，[6]《聊齋》仙道書寫述及《幽明錄・劉晨阮肇》之劉、阮典故亦不止一見，如〈翩翩〉（卷三）所述「劉阮返棹」、〈賈奉雉〉（卷十）兩度言及「劉、阮再返」；「劉阮」母題蘊涵有關神女傳說、人仙情緣、滄桑之變、仙凡流轉，尤以「離去／歸返」輻輳了多重的存在課題，既有生命空間置換轉化的兩端游移，更有流蕩之後肇致的人倫衝擊，在在哀樂互滲，《聊齋》踵繼承衍，亦婉轉迤邐，饒富辯證。魯迅指出《聊齋》「出于幻域，頓入人間」的二重屬性，[7]

3 有關仙鄉類型故事的共通要點，小川環樹以《太平廣記》收錄故事爲據歸納爲八項：1. 山中或者海上；2. 洞穴；3. 仙藥和食物；4. 美女與婚姻；5. 道術與贈物；6. 懷鄉、勸鄉；7. 時間——強調在仙鄉裏時間經過的速度；8. 再歸與不能回歸，見小川環樹作，張桐生譯：〈中國魏晉以後的仙鄉故事〉，收入《中國古典小說論集》（臺北：幼獅文化公司，1975 年），頁 85-91。更周詳深入的析論見李豐楙：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》（臺北：學生書局，1996 年）論文：1.〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，文中指出洞天遊歷有觀棋、服食、人神戀、隱逸說等模式，頁 93-141；2.〈魏晉神女傳說與道教神女降眞傳說〉，篇中經由情節單元對照表，詳加分析神女故事的類型，頁 143-153。

4 李劍國：《唐前志怪小說史》（天津：南開大學出版社，1984 年），第六章〈南朝志怪小說〉指出：「劉阮傳說」十分有名，騷人墨客不斷播入詩詞，頁 359；許尚樞：〈劉阮傳說的源流和影響〉，《東南文化》1990 年第 6 期，頁 183-191。

5 參見陳偉強：〈從誤入到導入：《劉阮天臺》雜劇主題的新變〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第二十四輯（2009 年 11 月），頁 438-461。

6 劉仲宇：〈劉晨阮肇入桃源故事的文化透視〉，《中國道教》2002 年第 6 期，頁 15-20。

7 魯迅：《魯迅小說史論文集・中國小說史略》（臺北：里仁書局，2003 年增訂一版），頁 188。



臺灣大學學術期刊資料庫

其說固然廣涉神鬼妖魅，亦適可形容《聊齋》在仙凡之間顧盼流轉的迂迴徑路。仙／凡是對立相異的生存情境，也必須相應以不同的生命型態及價值選擇，從小說中人物生命拉鋸、作者（異史氏曰）的主體思維乃至拓展並深化「劉、阮」模式的踵事增華，在在展開多層次的離／返辯證，敷演繁複多樣的仙凡情緣，展現蒲松齡對婚戀情態、人倫親情以及功名仕進的多維觀照，復結合其豐富的道教知識及身心體察，觸及修行條件、得道境界、仙凡辯詰；雜糅神話思維、宗教情懷、故實承衍、倫理關懷與生命叩問。仙鄉是異質空間的探訪，去來之際展現生命相異的律動與節奏，蒲松齡在相關書寫中流露文學興味、宗教意識與浪漫想像，寄寓其在人間備嘗失落的孤憤情結以及不減生命熱忱的淑世情懷。

相關篇章融攝多重意蘊，首先就古典小說源流考察，《聊齋》擷取六朝志怪唐人傳奇所積累的敘事傳統，徵引既往仙鄉書寫的超凡故實，《聊齋》是志異文學的承繼者及拓展者。[8] 其次就文化語境觀照，仙鄉書寫深蘊傳統道教的文化質素。蒲松齡字留仙，其浸潤道教甚深，曾親訪道教聖地嶗山，熟悉道教在民間流播的情景，並參與道教的祭拜活動等，仙道關懷自是撰作《聊齋》的深層根柢。[9]《聊齋》中涉及道教的篇章即有百餘篇之多，或引述奇地秘境的

[8] 有關古典小說中仙道意蘊的傳承流變，可參見詹石窗：《道教文學史》（上海：上海文藝出版社，1992 年），第一編第五章〈魏晉南北朝的神仙傳記與志怪小說〉，頁 125-175；第二編第五章〈中晚唐五代的傳奇小說與道教神仙傳記〉，頁 372-409。

[9] 有關蒲松齡的道教體驗，參見王平：〈《聊齋志異》與道教文化〉，《蒲松齡研究》1995 年第三、四期合刊，頁 275-287；吳九成：〈《聊齋志異》與道教〉，《蒲松齡研究》1995 年第三、四期合刊，頁 315-329；顏清洋：《蒲松齡的宗教世界》（臺北：新化圖書有限公司，1996 年），書中對《聊齋》中的宗教行爲、蒲松齡的宗教信仰宗教教義論述均有所介紹；吳九成：《聊齋美學》（廣州：廣東高等教育出版社，1998 年）第三章第二節〈道家和佛家對蒲松齡藝術思維的影響〉，頁 110。黃洽：《〈聊齋志異〉與宗教文化》（濟南：齊魯書社，2005 年），頁 114；王恆展：〈《聊齋志異》百科全書形式與性質淺說〉，收入張永政、盛偉主編：《聊齋學研究論集》（北京：中國文聯出版社，2001 年），頁 8；秦國帥：〈道與庶道：蒲松齡心目中的道教形象〉，《蒲松齡研究》2011 年第 2 期，頁 110-122。以上諸說均論及《聊齋》的道教關懷。



臺灣大學學術期刊資料庫

傳聞異譚，如〈查牙山洞〉（卷九）中述及石窟石洞輒云「極窮之、必更有佳境」、「其中必有奇境，惜道士尸解，無回音耳」，展露探幽搜奇的道教興味。或道士／仙人身影屢屢穿梭《聊齋》世界之中，扮演引導者、啓悟者的角色，如〈道士〉（卷三）中，院落連閣化爲荒草破屋，是道士就色示警，以幻術點撥韓、徐二生；〈鞏仙〉（卷七）中鞏道人顛倒四時花木爲戲，進而幻化鐵石以示心如枯木；更多人仙姻緣是經由道士／仙人提點撮合，是以考察相關書寫亦不能忽略宗教關懷的面向。再次，《聊齋》作爲蒲松齡個人寄寓情志、憂嗟人生以及批判現實的美學載體，「洞天福地」的意象語群是道教信仰的實境構築，也是蒲松齡的理想投射，在龐大的知識積累書寫成規的互文影響之下，蒲松齡鋪展對超拔凡俗、得道修道的壯闊想像及深切嚮往，也揭現對生命歸趨的多向探索，以及人心內在幽微隱邃的觀照省思。

學界對《聊齋》爲數不少的仙道題材展現取向各異的詮釋角度，如引述神話原型、集體無意識等說；[10] 或從空間的角度切入，彰顯仙境題材與人間的不同、「出凡」的徑路，並就仙境所在分類，如指出「仙山」、「海島」、「天仙之境、天界」、「點化型仙鄉」等。[11] 或著重仙境之遊歷法則、歷時進程，分論「誤入桃源」、「仙人（神仙）引路」、「夢境遊歷」、「自入仙境」等；[12] 或論述《聊齋》異域遊歷故事之敘事結構與技巧。[13]

在近賢研究基礎之上，本文擬以《聊齋》所揭人境／仙境流轉往復的動態進程爲論述主軸，研析《聊齋》多所措意的「劉阮」母題，揭現劉阮餘緒及其變調異音，除了提挈六朝「劉、阮模式」的多樣演繹，更進而探究情緣、道念

[10] 郭玉雯：《〈聊齋誌異〉的幻夢世界》（臺北：學生書局，1985 年），第二章、第四章。

[11] 同前註。

[12] 薛米鈞：《頓入人間：蒲松齡的仙境想像》（新竹：清華大學中文所碩士論文，李玉珍先生指導，2006 年 7 月）。本文撰作時承蒙李玉珍教授及薛同學提供論文資料，謹此申謝。

[13] 何佳芳：《〈聊齋誌異〉異域遊歷故事之敘事研究》（臺中：逢甲大學中文所碩士論文，陳兆南先生指導，2008 年）。



臺灣大學學術期刊資料庫

如何相持與相拒？如何超越世網纏縛，思辨功名的執守與捨離？乃至生命如何流通、重探自我？藉由仙凡兩端的迂迴辯證及仙凡異境的互相融攝，彰明其周折婉曲之處所寄寓的人性底蘊及多重啓悟。《聊齋》作爲小說文本自有其雜語、多音的屬性，[14] 加以多篇具有「異史氏曰」的特殊結構，明示蒲松齡一己的主體思維，構成其與小說文本之間另一層次的交流互涉，益增思辨的錯綜迂曲。如巴赫金所說：

> 棲身於語言之中的各種社會和歷史的聲音，即賦予語言以特定的具體含義的聲音，在小說中組合而成嚴密的修辭體系；這個修辭體系反映出作者在時代的雜語中所占據的獨具一格的社會和思想立場。[15]

以之檢視《聊齋》仙道書寫，各篇情節賴以迤邐展延的修辭體系涵蘊了時代社會／作者／敘述者／主人公之間或相契相似、或歧異矛盾的多音匯融，是價值的交鋒與選擇，又是在游移和變動的情境下進行，本文即嘗試兼賅上述多維向度，以究竟此中豐富的生命消息。

## 二、遇仙與求仙：「劉、阮再返」的多樣演繹

《聊齋》仙道書寫展現蒲松齡對生命的重層思維，既有傳承既往的文化因子，更有其切身生命體驗及浪漫想像，其所述遇仙情境大抵承繼六朝隋唐以來仙道小說「人神接遇」、「誤入」與「探訪」等模式。[16] 凡人往往在猝不及思或特殊機緣的情境之下乍然遇仙，此類篇章雖然不以仙境爲敘寫主軸，卻仍流露濃厚的仙道關懷。遇仙者如何面對突然襲身而至的仙境體驗？仙人有何指點

[14] 巴赫金析論小說具有混合不同話語、不同評價視角的「雜語性」，參見白春仁、曉河譯：《巴赫金全集》（石家莊：河北教育出版社，1998 年），第三卷《小說理論》〈長篇小說的話語〉第三章〈小說中的雜語〉，頁 82-118。

[15] 同前註，頁 82。

[16] 李豐楙：《誤入與謫降・導論》，同註 3，頁 5-20；亦見於氏著：《仙境與游歷：神仙世界的想像・導論》（北京：中華書局，2010 年修訂新版），頁 5-20。



臺灣大學學術期刊資料庫

及啓悟？又傳達了那些生命訊息？多篇描述「誤入者」歷經仙人「點化」，[17] 且對遇仙者的道德修持與心靈試煉多所措意。另一方面，有意求仙的訪道者則是展現迂迴曲折的自主探尋，修行、人倫面臨多端衝擊，個人內在的拉鋸游移亦更見繁複糾結。

如此偶然遇仙或有意求仙的人神接遇，大抵展現兩階段式的仙鄉經歷，前階段往往先從「遇仙」說起，從而遭際考驗衍伸及於「修行」主題；後段則面臨歸返與否的兩難抉擇。〈劉晨阮肇〉中劉、阮在仙境中「忻怖交併」，既耽於此中忻樂卻又難抑懷想故土，篇末「不知去所」隱含「離去」仙鄉之後「再回歸」的可能，面臨人生路徑的拉鋸。其所揭素樸的欲還／求歸之思、人／仙離合，[18] 在《聊齋》多篇中以多重樣態流動展演，形塑人物內心所臨衝擊，「劉、阮再返」遂在《聊齋》語境中以不同的徑路開顯更爲豐富的衍生義及轉化義，揭現生命的無限可能。

## （一）戒色修練之旅

六朝以來仙傳集的敘述形式與內容多有相類的結構點，[19] 包含修仙過程中的神遇、試煉，[20] 道教神仙亦多具有道德示範意涵，如「度人爲仙」即引度凡人走上仙路，往往測試凡人是否具備成仙條件，而「不好色」即是其中之

[17] 晚明仙傳小說多有仙人「點化」情節，描述仙人點化以誘導修行者走向出家修行。參見白以文：《明代仙傳小說之研究》（臺北：國立政治大學中文所博士論文，李豐楙先生指導，2006 年），頁 241-254。

[18] 茲摘錄〈劉晨阮肇〉有關歸／還的關鍵情節：「十日後，欲求還去，女云：『君已來是，宿福所牽，何復欲還耶？』遂停半年。氣候草木是春時，百鳥啼鳴，更懷悲思，求歸甚苦。女曰：『罪牽君當可如何？』遂呼前來女子，有三四十人，集會奏樂，共送劉阮，指示還路。」參見史仲文主編：《中國文言小說百部經典》（北京：北京出版社，2000 年），劉義慶《幽明錄》卷一〈劉晨阮肇〉，頁 1349-1350。

[19] 有關六朝仙傳集之敘述形式與主題內容、結構模式等，參見張美櫻：《漢末六朝仙傳集之敘述形式與主題分析》（臺中：逢甲大學中文所碩士論文，李豐楙先生指導，1994 年），第四章〈仙傳的內容及其神仙思想〉，頁 108-141。

[20] 同前註，頁 125。



臺灣大學學術期刊資料庫

一。[21]《聊齋》所述「人仙情緣」亦多美色惑人，隱含陷阱，是凡人進入仙鄉此一異質空間的迎頭考驗，一如仙傳小說反覆安排主人翁面對「色」與「財」的試煉，[22] 爲締結仙緣之前的淨化過程，彰顯仙境的超越性、神聖性。

〈丐仙〉（卷十二）中，高玉成仗義療濟丐者，爲之艾灸、餉食甚至呼僕痛笞，責其不與丐者酒肉，惡僕啣恨縱火，丐者竟酣臥火中，至此方知其爲丐仙陳九。丐仙慨然以幻化之術引領高生進入仙境，高生備歷園亭春暖，肴香酒洌，異鳥成群，花樹搖曳，巨蝶翔集，嚴冬猶如暮春，甚而蝶化麗人，且舞且歌。凡軀目眩神馳心搖意動，遽起狎抱之後，麗人卻又瞬間化爲夜叉；直至高生伏几戰慄，丐仙訶其速去，遂又化爲蝴蝶，飄然颺去。巨蝶／麗人／夜叉／蝴蝶的流動展演，是一節制情欲的警示，高生雖獲善報仍須以色爲戒。高生繼而要求家在天上的丐仙攜故人一遊，遂身在空冥，見如蓮赤花，紛紜滿樹。然而人心沈醉仙境之際仍須長保清明澄淨，一旦欲念陡生立即迎來重擊，擣衣女出現又是另一段試煉的關卡，高生復爲美色所引，木立睛停，少女以杵投之，方覺汗愧。《聊齋》中類如高生酒後心搖意動，狎抱美女的行徑本是數見不鮮，且往往成就風流韻事，此篇丐仙卻屢屢以形變幻象抑遏色心欲念，此中顯然重在召喚道德修持。

節制情欲勿使泛濫的仙道理念在他篇中有更多思辨，情色試煉是凡人置身仙境難以迴避的課題。〈仙人島〉（卷七）中王勉雖結仙緣，卻在抱著感恩的心情之下與之前導引其進入仙境的采蓮者明瑠漸狎，又以明瑠有拯命之德爲由，要求芳雲允許其對明瑠「少假以辭色」；芳雲許諾，王勉則得寸進尺：

每作房中之戲，招與共事，兩情益篤，時色授而手語之。

[21] 參見李剛：〈略論道教神仙在道德上的形象示範作用〉，收入四川大學宗教研究所編：《道教神仙信仰研究》（臺北：中華道統出版社，2000 年），上冊，頁 216-242。文中指出道教塑造數類神仙形象以示範道德生活：拯救者形象、樂善好施者形象、忠孝者形象、積德成仙者形象、度人爲仙者形象等，並舉《張陵傳》中張陵七度試趙升的事例說明神仙如何度人爲仙，其中即包括遣美女勾引趙升，趙升「終不失正」，終得張陵傳授丹經，頁 238-239。相關討論亦見於張美櫻，同註 19，頁 125。

[22] 同註 17，頁 244。



臺灣大學學術期刊資料庫

王勉顯然意欲坐擁雙美，此在《聊齋》有情世界乃習以爲常甚或備受謳揚，[23]然而凡軀一旦置身仙境，顯然面臨了宗教禁忌及道德考驗。情色需求應否有所節制？芳雲相責，王勉強自辯解，引經據典似是所行有據，卻被芳雲巧妙斷句，反唇相嘲王勉句讀不知；而繼巧言提點之後，王勉又趁芳雲赴姊妹之約而與明瑨綢繆備至，偷情後果所遭懲罰是「前陰盡腫」，芳雲以玩笑之姿治癒，然以色爲戒之旨仍不言而喻。

〈翩翩〉中，羅子浮迷戀金陵娼妓，甚至遁離叔父家相從金陵。半年後床頭金盡又廣創潰臭，被逐而丐於市。其後瀕死之際，道中奇遇，隨一女子進入深山。洞府、溪水、石梁、石室，光明徹照，子浮浴於溪流而後創愈結痂；仙女又以大葉芭蕉爲子浮剪綴作衣，「綠錦滑絕」，在在深涵奇韻。而山葉亦可作餅，剪作雞、魚，溪水則可貯爲佳醞，儼然展佈仙廚之境。之後人、仙「大相歡愛」，子浮在人間的困境一一化解。在創痂盡脫之後即就女求宿，仙女斥以「輕薄兒！甫能安身，便生妄想！」仙女雖相歡愛，其說卻也檢視凡俗之軀的輕易動念。面對花城娘子綽有餘妍，羅子浮先是「陰捻翹鳳」，輕薄挑逗：

> 生方怳然神奪，頓覺袍袴無溫；自顧所服，悉成秋葉。幾駭絕。危坐移時，漸變如故。竊幸二女之弗見也。

帶來神蹟療傷的仙葉成爲警醒世人的一面鏡子，感知人心、神通變化，鑑照人性幽微，乃至批判、懲罰羅子浮一連串輕佻的舉止。從色心頓起、驚覺遭懲，到回復原狀，其實已歷經一番生命洗禮。然而暗自慶幸的子浮並未自此得到教訓，按捺不住的好色之心又時時鼓動難抑：

> 少頃，酬酢間，又以指搔纖掌。城坦然笑謔，殊不覺知。突突怔忡間，衣已化葉，移時始復變。由是慚顏息慮，不敢妄想。

花城娘子儼然是一引領者，仙葉再度變化啓迪羅子浮歷經凡念起落，從而自覺欲望必須有所節制。隨後更和仙女互以笑語明諫：

---

[23] 《聊齋》甚多篇章描述一男雙姝的情愛樣態，且類如「雙美」、「兩絕」、「雙絕」等多爲佳話美談，如〈青梅〉、〈蓮香〉、〈嬌娜〉、〈香玉〉等。



臺灣大學學術期刊資料庫

城笑曰：「而家小郎子，大不端好！……」女亦哂曰：「薄倖兒，便直得寒凍殺！」相與鼓掌。

一切爲仙女及花城娘子所掌握，仙女甚至說花城是「貪引他家男兒」，寓考驗於引誘之中，是二人攜手的有意試探，仙女是濟渡的「母神」，[24] 羅子浮的仙鄉之行因之亦具有修練超越的宗教思維。

高玉成醫病濟世、王勉才思屢冠文場、羅子浮好狹邪遊，三人在仙鄉之行中皆歷經情色試煉，色欲如此普遍存乎凡男之中，有待當頭棒喝方得滌蕩盡淨。相較於劉、阮模式，《聊齋》寄寓了蒲松齡的宗教關懷。

## （二）仙凡路通之期

仙鄉之旅殊非僅在彰明宗教歸趨，《聊齋》浮想聯翩，亦有別於仙傳紀實。回溯劉阮行路，當年劉阮終究難抑思歸之苦而選擇重返人間，卻又在「不知去所」後再度捨離塵世，如果能夠跨界去來，是否得以免除徬徨兩間的內在衝突？〈織成〉（卷十一）的柳生爲一落第名士，水神洞庭君仰慕柳生文才因而贈以侍女織成，成就一番「翠襪紫舄」之緣。篇中描述織成歸寧情境：

既至洞庭，女拔釵擲水，忽見一小舟自湖中出，女躍登，如飛鳥集，轉瞬已杳。生坐船頭，於沒處凝盼之。遙遙一樓船至，既近窗開，忽如一彩禽翔過，則織成至矣。一人自窗中遞擲金珠珍物甚多，皆妃賜也。

一幅空中曼妙飛翔圖，而又兼獲珍物。「飛鳥」意象可能有雜糅民間「羽衣」傳說，[25] 飛鳥在天，彩禽翔過，化爲充滿律動之美的文學語言，令人意動神

[24] 仙女所具「母神」意涵，參考李豐楙：〈魏晉神女傳說與道教神女降眞傳說〉，同註3，頁183；以及賴芳伶：〈擬眞敘事，如夢抒情——細讀《聊齋誌異》〈寒月芙蕖〉與〈翩翩〉〉，收入《師大學報・語言與文學類》第55卷第1期（2010年3月），頁165-167。

[25] 參見謝明勳〈「羽衣」新唱——「羽衣」故事流變及《聊齋志異》「羽衣」故事新論〉，文中說明唐人小說〈柳毅傳〉對〈西湖主〉與〈織成〉的影響，並指出《聊齋》對民間傳說加以「文學化」，營設引人入勝之新趣情節；收入氏著：《古典小說



臺灣華語學術期刊資料庫

馳。從此織成歸返洞庭「歲一兩覲以爲常」，浪漫之筆化解仙女可能喚起的鄉愁，仙凡路通，極盡圓滿，或爲備歷世累的蒲松齡心靈之補償想像。同以仙女神烏爲題材者，〈竹青〉（卷十一）篇中的魚客也一度下第，因緣際會被吳王廟中的吳王神祇授以黑衣，化爲烏，吳王又配以竹青。其後魚客在夢／覺、仙／凡之間流轉，亦與竹青重逢，在「生將偕與俱南，女欲邀與俱西，兩謀不決」的游移徬徨中，竹青使以神力令魚客醒來即置身漢陽：

女笑曰：「此漢陽也。妾家即君家，何必南！」

此一強制性的空間安頓竟仍得面對仙凡衝突，魚客憶歸，竹青考量魚客家自有婦，是以不能前往：

「不如置妾於此，爲君別院可耳。」

然而魚生又有道遠「不能時至」之慮，竹青授以黑衣，從此兩處皆居：

歸家數月，苦憶漢水，因潛出黑衣著之。兩脇生翼，翕然凌空，經兩時許，已達漢水。

理想得兼，雙顧仙凡。其後生活竹青主導，竹青產子，魚客兩邊「往來不絕」。竹青送子漢產予魚客妻和氏，卻又思念其子而招回；其後再生雙生男女而送漢產歸，則又以「人間無美質」，招漢產歸去，爲之娶婦。學者即指出明清文學中神仙形象有社會化、人性化、人情化等特質，[26] 仙女一般也牽掛兒女親情。竹青負荷著夫妻之義、親子之情，自是力求圓滿，而神力終究也成全了她。待和氏卒，了卻人間情愁，魚客攜玉珮去，「自此不返」。凡此皆足見《聊齋》對親情的牽繫多所措意，在仙凡兩端游移的光譜中，期能兼融二者，避免棄絕人倫的遺憾，而又終能超升仙籍，成就理想生命型態。再如〈錦瑟〉

與民間文學——故事研究論集》（臺北：大安出版社，2004 年），頁 202-203。有關「羽人」形像與仙人信仰的關係另參蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（臺北：麥田出版社，2004 年），第七章〈神靈與死後世界〉，頁 198-199。

[26] 參見苟波：《道教與明清文學》（成都：巴蜀書社，2010 年），第四章〈神仙群體的新特徵和明清文學〉，頁 173-277。篇中並以《聊齋》〈翩翩〉、〈小翠〉等仙凡戀情故事說明神仙形象的人情化，頁 264-265。



臺灣大學學術期刊資料庫

（卷十二），王生因家有悍妻，幾度成爲人世逃兵，甚而自述爲「求死者」、「實不以有生爲樂」；爲仙姬錦瑟所容又挺身護衛錦瑟；成婚歸家之後，王生接收賈某之妾，錦瑟亦來，妻、妾、婢共事一夫，王生「但覺時留女所、時寄妾宿耳」，分身爲雙重人夫。而錦瑟後來從「時返其家，往來皆以夜」，[27] 終至「攜婢去，不復來」；生年八十，最後也「攜老僕夜出，亦不返」。從分身到出走，營塑仙／凡（冥）殊途、仙境可臻，化解人倫困境。馮鎮巒引笠翁詩評論此段情節：「將身變成走盤珠」，[28] 珠走盤中，流動自如，誠生動點出分身的無所阻滯，生命從容轉身，信步無礙。

### （1）分身有術，仙凡兩棲

類此「分身有術」之想在〈西湖主〉（卷五）中有更細膩的呈現。陳明允因爲一念惻隱、救援洞庭湖中箭受傷的豬婆龍而結下善緣。其後北歸遇大風覆舟，在備歷漂泊、飢餓、焦慮之後目睹仙境之美而怡目快心；更以題詩紅巾與公主靈犀相通，公主傾吐相思：

> 「實憐君才，但不得自主。顛倒終夜，他人不及知也。」生嘆曰：「卿我鮑叔也。」

其後陳生成爲駙馬，類此人神結姻的「聖婚」模式，唐代的相關書寫多強調情緣有期，終須斬絕，[29] 此篇卻別開新局，對公主深情多所著墨，也強化仙凡結緣的備歷曲折。然而凡塵家人豈可斷然棄捨？

> 居數日，生慮家中無耗，懸念綦切，乃先以平安書遣僕歸。家中聞洞庭舟覆，妻子縗絰已年餘矣。僕歸，始知不死；而音問梗塞，終恐漂泊難返。

仙緣圓滿，凡間家人卻歷經陳生已死之痛，二者形成強烈對比，此一人生軌道

---

[27] 此處馮評：「家安在，天上耶，地下耶？」適點出仙冥相通、隨處爲家之意。《聊齋》三會本，頁 1689。

[28] 《聊齋》三會本，頁 1688。

[29] 有關神女、神婚傳說，參見註 3 引李豐楙書，頁 143-187。



臺灣大學學術期刊資料庫

的逆轉當爲陳生帶來莫大的心靈衝擊，僕人可以歸返凡塵，爲陳生的返鄉先作預言：

> 又半載，生忽至，裘馬甚都，囊中寶玉充盈。由此富有巨萬，聲色豪奢，世家所不能及。七八年間，生子五人。日日宴集賓客，宮室飲饌之奉，窮極豐盛。

帶著從仙鄉歸返的尊貴駙馬身分及巨萬財富，陳生備享榮華，也一償去家之後「人夫」對妻子的虧欠。小說卻又巧妙轉換感知人物，轉至陳明允友人梁子俊的視角，對陳明允所享奇遇細加描繪，再度強化跨界仙凡的生命奇蹟。仙鄉中的陳生仍是青春永駐的「少年丈夫」，且「傍有二八姝麗，攖莎交摩」：

> 梁驚曰：「十年不見，何富貴一至於此！」笑曰：「君小覷窮措大不能發跡耶？」問：「適共飲何人？」曰：「山荊耳。」梁又異之。

此情此景發生在陳生返鄉之後，一再驚之異之的梁生見證了陳生身分的轉換，包括過人財富以及青春不老的艷妻，陳生保有仙鄉的一切。陳生更以明珠相贈梁生，除了炫富，自有成全老友購妾想望的故人之誼。其後梁生探訪陳家，眼前則是另一奇蹟：

> 梁歸，探諸其家，則生方與客飲，益疑。因問：「昨在洞庭，何歸之速？」答曰：「無之。」梁乃追述所見，一座盡駭。生笑曰：「君誤矣，僕豈有分身術耶？」眾異之，而究莫解其故。

陳生跨越仙凡界線，分駐仙鄉人間多次往返兩重生活軌道，展現對理想國度的浪漫想像，在人間備享福壽，而又尸解成仙。類此分身往來固有道教學說以作支撐，證實所述不虛。[30] 而此篇形塑陳明允跨界棲居，既依循俗世的「傳記時間」走完凡軀歷程，隨後的仙人歲月，在封閉的「傳奇時間」複製且留住人間

[30] 分身之術爲道教修練功夫之一，葛洪即論及「分形之法」：「守玄一，並思其身，分爲三人，三人已見，又轉益之，可至數十人，皆如己身，隱之顯之，皆自有口訣，此所謂分形之道。」參見何淑貞校注：《新編抱朴子・內篇》（臺北：國立編譯館，2002 年），〈地眞第十八〉，頁 575。《聊齋》以此道教思維爲據，多爲強調凡軀掙扎取捨的兩難與超越；此篇則淡化其矛盾衝突。



臺灣大學學術期刊資料庫

倫常，縣縣無盡，不必有恨。[31] 作爲凡人的異史氏評論：

> 竹籠不沈，紅巾題句，此其中具有鬼神；要之皆惻隱之一念所通也。迨宮室妻妾，一身而兩享其奉，又不可解矣。昔有願嬌妻美妾，貴子賢孫，而兼長生不死者，僅得其半耳。豈仙人中亦有汾陽、季倫耶？

蒲松齡流露凡人的錯綜感受，不勝歆羨。唐人小說已多篇展現富貴神仙兼而得之的想望，[32] 而誠如巴赫金理論：「對小說家來說，對象是雜語多種聲音的匯合地，也包括他自己聲音在內。」[33] 異史氏所言不出前人意想而有更複雜的思辨。首先是對超乎凡塵常情的生命經驗以鬼神福報詮解，強調惻隱一念而通鬼神，訴諸道德修爲；繼之贊嘆仙凡兩兼的不可得解，雖語帶疑問，對分身有術、仙凡兩棲的仙人境界卻寄以無限嚮慕，「一身而兩享其奉」何其難得？在人倫圓成、長生不死的多重思辨中反覆考量，成了蒲松齡詠嘆生命、叩問存在的常調。

### （2）仙術仙法，顧全人倫

另一方面，如果仙境勢在必行，如何顧全人倫，補償遺憾？那留在人境紅塵的家人如何自處？仙凡流轉，更多的是顧盼人間。〈白于玉〉（卷三）的吳筠驚夢徹悟，在得傳胤續、老母有託之後遠逝仙去，其妻葛女則外理生計，內訓紫衣仙姬所生孤兒夢仙。然而凡間牽掛難以割捨，夢仙遇難，見「一道人仗

---

[31] 有關小說中的「傳記生活時間」（歷史時間、人生時間、日常生活時間）、「傳奇時間」（神話時間、超凡時間，乃封閉而孤立），乃參考巴赫金《小說理論》〈小說的時間形式和時空體形式〉，篇中所論希臘小說的歷史語境雖然異於《聊齋》，然有關奇遇、流浪漫游等主題或可資觸發聯想，同註 14，頁 274-303。楊義亦指出中國敘事虛構文學有關時間幻化的表現形態，如仙凡、夢眞、古今錯綜等，見氏著：《中國敘事學》（嘉義：南華管理學院，1998 年），〈時間篇第二〉，頁 170-175。

[32] 胡萬川：〈神仙與富貴之間的抉擇——唐代小說中一個常見的主題〉，收入《小說戲曲研究》第二集（臺北：聯經出版事業公司，1988 年），頁 3-43。

[33] 巴赫金：《小說理論》，頁 57；巴赫金也指出小說家使用已經帶有他人社會意向的詞語，從而折射自己的意向，頁 81。



臺灣大學學術期刊資料庫

劍入」，乃是其父吳生相救，且貽書及金釧，至此又在仙鄉人境之間重續舊情，吳生或是長相牽掛而未曾遠離。吳生送以金釧，一來意味著他已拋卻男女之情；二來藉由葛女告知夢仙有關其生母之事；三則其後都城遭回祿之災時，金釧團覆宅上庇護吳第無恙。吳生一直在關注其妻其子，親情宗嗣不出俗世願景，其後的仙丸祝壽強化葛女孝思及仙丸神力，金釧也是落在善報層面，仙人仙物，成就人倫的圓滿無憾。此一「神女贈物」主題[34]亦可以上溯到六朝〈盧充〉，篇中盧充鬼妻生下子嗣，送回稚子又贈以金鋺，於人倫、生計兩相圓滿，《聊齋》的仙道關懷即是雜糅了六朝志怪的模式，而更加突顯其深切的人倫關懷，以及對傳統價值的執著。而葛母食下仙丸丹藥後，「葛母年五十餘，或見之，猶似二十許人。」小說悠悠轉回仙蹟，仙凡之間或可流通兼顧，誠然是一理想境地的構築與投射。

### （3）袖裏乾坤，桃源之想

〈鞏仙〉（卷七）中鞏道士求見魯王，起先被中貴人以其鄙陋爲由而拒絕，其後鞏道士以黃金二百兩行賄，果然奏效。開篇從朝／野、貴／賤、富／貧相對的角度立論，再就清／濁對照，強調道士神異絕技，道士將嫌其鄙陋的中貴推墮樓外，以細葛懸空，極盡戲弄。魯王好奇而命人引見，道士展現一番袖裏乾坤，出示美人、王母、仙姬、織女、天衣等，極盡華麗之能事。魯王欲留展府內，道士說：「野人之性，視宮殿如籧篨。」魯王／道士（草野之夫、野人）與宮殿（籧篨）／尚秀才家之別，在後者於居處空間來去自如，也於時間方面操控季節遞嬗：

> 每至中夜，必還其所；時而堅留，亦遂宿止。輒於筵間顛倒四時花木爲戲。

展現超越凡俗的異質時空。魯王又與道士展開一番忘情、無情之辨：

> 王問曰：「聞仙人亦不能忘情，果否？」對曰：「或仙人然耳；臣非仙

[34] 有關神女贈物母題，參見註 3 引李豐楙書，頁 162-167。



臺灣大學學術期刊資料庫

人，故心如枯木矣。」

道教義理認爲紅塵是情慾苦、世間苦，重在忘情無情或無欲，[35] 道士既自述「心如枯木」，魯王予以重重試煉。他派遣少妓一再色誘道士，道士不僅以齁聲、酣臥相應，之後或「彈其額，逆指作鐵釜聲」、或針刺弗入、或重不可搖，「加十餘人舉擲牀下，若千斤石墮地者」；「再按則鐵石矣」等，一再以堅如鐵石的意象，象徵其志牢不可摧，身心俱如鐵石。對於尚秀才祈求代傳音訊，道士回以「我世外人，不能爲君塞鴻」。這「世外人」的身分，非仙非俗，忘情卻未盡無情，在秀才哀求之後，道士又繼續發揮其袖裏乾坤，「光明洞徹」，儼然是一神仙洞府。秀才、惠哥先後進入而綢繆其中，且題壁對話，秀才題「袖裏乾坤眞箇大」，惠哥續以「離人思婦盡包容」，道盡悲歡哀樂，而惟仙人能夠化解世間阻力，成就有情眷屬。其後兩人三入袖中，乃至惠哥有孕。道士又應秀才之求，助其保住宗祧，發揮化解相思、成就人倫的助力。道士襄助凡人與其成仙之道是時相衝突的，惠哥產子血濺道衣，所謂「道家最忌」，道士爲替尚秀才留下血脈而「二十年故物，一旦棄之」，又叮嚀此衣日後可以化解產厄，其後果眞療人難產，並且也助魯王愛妃催生，以致魯王感念回報，秀才方得與惠哥重逢團聚；其子少殤後又賴惠哥所生之子秀（袖）生傳延宗嗣。鞏仙法力無邊，所謂一芥而納須彌，[36] 一襲道衲收納人間桃源：

> 異史氏曰：「袖裏乾坤，古人之寓言耳，豈眞有之耶？抑何其奇也！中有天地、有日月，可以娶妻生子，而又無催科之苦，人事之煩，則袖中蟣蝨，何殊桃源雞犬哉！設容人常住，老於是鄉可耳。」

異史氏雖然語帶質疑卻難抑歆羨，流露兼顧人倫圓滿又能脫卻租稅催逼、世累煩擾的桃源之思，袖裏乾坤，凝聚也補償了蒲松齡一世失落不遇、渴求仙凡得兼的深沈想望與倫理取向。

---

35 李豐楙：〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》爲主〉，《國文學誌》（彰化師範大學國文系）第 7 期（2003 年 12 月），頁 102。

36 何守奇評語，《聊齋》三會本，頁 901。



臺灣大學學術期刊資料庫

## （三）仙凡殊途之憾

學者指出有關凡人與靈界仙靈的接遇，道凡兩種經驗顯示敘事的不同情趣，一爲民間傳說文人筆錄文學化的庶民模式，多有世俗歡好及臨別場景；一爲道經文本勸誘修道成仙。[37] 唐代人仙戀中的謫仙傳說多爲人仙訣別；[38] 盛行於明代的出身修行小說多有事件類型化、固定化的特質，展現神魔抗衡依存關係；[39]《聊齋》相關書寫承衍前緒，於仙凡抉擇所面臨的兩端拉鋸多所辯證，仙鄉成了心靈道場。

〈粉蝶〉（卷十二）原是以輕快愉悅的筆致記述陽曰旦仙鄉之遊。陽生偶歷仙境，所遇姑丈告以：

「此名神仙島，離瓊三千里，僕流寓亦不久也。」

說明仙鄉是一番經歷而後流轉至此，仙凡路途未盡阻絕，生命隱含流動轉驛的可能，仙體仙胎實由凡人歷練而來。陽生在品嘗香美鮮蔬、眼見初冬卻桃杏含苞，且聽聞彼境花無斷時後，也欣喜回應：

「此乃仙鄉，歸告父母，可以移家作鄰。」

陽生以爲仙鄉與人世殆無阻隔，其天眞浪漫之語，透露人間凡子的仙境綺想及熱切渴望。然而仙凡畢竟殊途，陽生面臨雙重禁忌及考驗。先是情關。其鍾情粉蝶，彼此心意相屬且不避相狎，卻傳來姑丈十姑相談之語，姑丈認爲粉蝶「塵緣未滅」犯了禁忌而「宜鞭三百」；十姑或是體恤侄子難捨親情，其以爲心念已萌，不如爲姪子撮合。另一方面，陽生懷想家人的情思逐漸湧現，陷入「蒙姑撫養甚樂」以及「家中懸念」的掙扎。對比於之前「移家作鄰」之想，此際「離家三千里，何日可能還也！」陽生顯然已脫離那天眞浪漫的年少情懷而察覺空間阻絕親情牽繫。十姑從容安排粉蝶偕其同歸，陽生的難題獲解，凡

[37] 同註 3，頁 6-8。

[38] 李豐楙〈道教謫仙傳說與唐人小說〉論及「割情」之難，收入《誤入與謫降》，同註 3，頁 265。

[39] 李豐楙：〈出身與修行〉，同註 35，頁 98。



臺灣大學學術期刊資料庫

性未泯的十姑卻在言談之中流露人情顧盼。十姑解裙作帆，授以仙糧，其仙胎已成殆無疑義；然而贈琴授藥之舉，復以粉蝶相許，毋寧是對俗世親人的眷顧難捨。原來十姑追隨入山不返的夫婿，也無疾自殂，而作爲船帆的裙子正是在家所著。粉蝶仙女投胎下凡與陽生締結良緣，雖然對於陽生驚問曩事「茫乎不知」，然而每當陽生鼓奏仙樂〈仙女謫降〉，卻似仍保有仙鄉記憶，「輒支頤凝想，若有所會」，仙鄉對仙女而言仍是有情故土，此際粉蝶喚起故鄉的記憶，雖非有意，卻更見動人。馮評說「不結之結」，離情去思逼顯出無言之情，仙鄉成了天涯殘夢，雖朦朧遠去，卻餘韻悠然，緜緜縈繫。

陽曰旦與粉蝶、十姑與姑丈，畢竟夫婦長相廝守，後者且已成仙，鄉情或是相對淡遠抑斂；然而更多爲仙凡路殊，萬難顧全者。如〈翩翩〉中的羅子浮正心之後，與仙女翩翩育有一子，之後即面臨親情倫理與駐足仙境的拉鋸游移：

> 生一子，極惠美。（羅）日在洞中弄兒爲樂。然每念故里，乞與同歸。

子浮意在兼顧人間仙境，仙女不從，囑子浮自返。又因循二三年，子浮一方面安排兒子親事，克盡「人父」之責；一方面仍顧念凡塵叔老，未能或忘「人侄（人子）」之義。翩翩冀望兒子功名有成：「此兒福相，放教入塵寰，無憂至臺閣。」其後又完成兒女親事，也歌誦天倫圓滿：

> 翩翩扣釵而歌曰：「我有佳兒，不羨貴官。我有佳婦，不羨綺紈。今夕聚首，皆當喜歡。爲君行酒，勸君加餐。」

一言一語盡皆紅塵心聲，仙人似仍繫念人間親情。子浮子秀媳孝，又三度言及歸去。翩翩終於坦言：

> 子有俗骨，終非仙品；兒亦富貴中人，可攜去，我不誤兒生平。

俗骨／仙品儼然判分生命屬性，兒女戀戀難捨，兩母慰之：「暫去，可復來。」然而「復來」之待終究落空，其後羅子浮思念翩翩，偕兒探視：

> 則黃葉滿徑，洞口雲迷，零涕而返。

仙凡情緣是階段性的，仙女完成「母神」濟渡的任務，杳無蹤跡。異史氏也進一步思辨此中界線，一方面仙境無異人世；另一方面正如劉晨、阮肇，仙凡殊



臺灣大學學術期刊資料庫

途，無由再返：

> 翩翩、花城，殆仙者耶？餐葉衣雲，何其怪也！然幃幄誹謔，狎寢生雛，亦復何殊於人世？山中十五載，雖無「人民城郭」之異；而雲迷洞口，無蹟可尋，睹其景況，眞劉、阮返棹時矣。

蒲松齡的評論肯定有仙卻視仙爲怪，儼然出之以理性質問；而從兒女情緣的角度觀之，似是仙凡相通，無異俗世；最後卻又筆鋒一轉，強調有如劉阮返棹，再難尋覓，仙凡相隔。「無蹟可尋」雖認定劉阮難返仙鄉，仙凡終究殊途，卻仍在仙凡同／異的焦點上反覆思辨。仙人的生活作息容或有異，但情色之欲卻與凡軀無別；仙鄉果眞可即？劉阮返棹，卻又杳無蹤跡。有仙無仙？蒲松齡也是在兩端之間擺盪游移。

〈羅刹海市〉（卷四）中，馬驥在海市仙鄉備受龍王器重，且獲招爲駙馬，其後思念故土，公主以仙塵路隔而不能相從歸鄉，亦明言魚水之愛與膝下之歡不能兩全。三年後送還一兒一女，成全人倫。仙塵路隔，情關最是難捨，[40] 其後予夫婦情義以新解：

> 女曰：「歸養雙親，見君之孝。人生聚散，百年猶旦暮耳，何用作兒女哀泣？此後妾爲君貞，君爲妾義，兩地同心，即伉儷也，何必旦夕相守，乃謂之偕老乎？」

仙人心靈視紅塵所荷一切難題皆可超脫，轉化形迹相守爲神魂相通；其後更在給馬驥的書信中強調：

> 君似征人，妾作蕩婦，即置而不御，亦何得謂非琴瑟哉？

龍女仙人仙語，以兩地同心化解夫婦離居、仙凡路阻的侷限。[41] 然而細審龍女之說，其實亦有多重糾結而非雲淡風清全然釋懷。龍女身爲「神仙」，與馬驥結

---

[40] 李豐楙：〈情與無情：道教出家制與謫凡敘述的情意識——兼論《紅樓夢》的抒情觀〉，收入熊秉眞主編，王瓊玲、胡曉眞合編：《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」——私情篇》（臺北：漢學研究中心，2003 年 9 月），頁 179-211。

[41] 有關〈羅刹海市〉「夫義妻貞」的人倫期許，參見拙撰：〈《聊齋誌異》夫婦情義的多重形塑〉，《臺大中文學報》第 29 期（2008 年 12 月），頁 285。



臺灣大學學術期刊資料庫

褫遂賦加「人妻」、「人媳」、「人母」多重身份，仙凡幾度轉折，歸返者賦別之際仍難釋沈沈離情：

> 生反復省書攬涕。兩兒抱頸曰：「歸休乎！」生益慟，撫之曰：「兒知家在何許？」兒亟啼，嘔啞言歸。生望海水茫茫，極天無際，霧鬟人渺，煙波路窮。抱兒返棹，悵然遂歸。

歸返之途原是家園在望，來自凡塵的馬驥何須躑躅不前？然而一句「兒知家在何許」道盡徘徊仙凡邊界的徬徨兩難，不捨龍女之情沈重難釋，「返棹」意象一如〈賈奉雉〉中亦措意再三，[42] 皆是承自劉阮餘緒的仙凡思辨。而縱或顧全凡間俗緣，然而留在仙境者呢？其後代跨越仙凡，是否得以兩不相失？馬驥與龍女生有一子福海一女龍宮，龍女先是遺書馬驥中述及：「『福海』長生，或有往還之路。」已先預言福海跨越無阻，其後福海果眞得以往歸龍宮仙境：

> 福海稍長，輒思其母。忽自投入海，數日始還。龍宮以女子不得往，時掩户泣。

龍女其後賜以珊瑚等爲作嫁資，以「兒自成家，哭泣何爲？」期許也預祝龍宮嫁爲人妻進入婚姻情境之後，當能一償與尊親長相離別的缺憾。龍宮是否能夠以成爲「人妻」的身份轉換，卸下身爲「人女」卻與母睽隔的人倫遺憾？篇中並無後續解答，或許主導者仍在龍女，一如其與馬驥的偶暫重逢，龍女縗絰臨穴以祭弔馬母，恪盡人媳孝道，卻轉瞬已失所在；其後又現身安慰龍宮，賜以嫁資，盡其「人母」之責；馬驥聞訊而至，卻只能兩相執手啜泣：

> 俄頃，疾雷破屋，女已無矣。

龍女階段性顧全人倫多重身分，或可解爲蒲松齡對儒家價值的執著，然而仙凡殊途的難題終究亙古存在，徒留永生缺憾。

[42] 〈賈奉雉〉中對「劉阮返棹」的反覆思量，詳後文。



臺灣大學學術期刊資料庫

## 三、情緣道念之辨

凡人遇見神仙之際，在塵世是何處境？其身分如何？面臨那些人生難題甚或是人生困境？異於劉阮只是入山求取穀皮的素樸樵民，《聊齋》多篇從道教思維出發，也探究凡軀轉化提昇的可能。其營構遼遠重層的仙鄉世界，在游目騁懷浪漫遐思之外，宗教語境之下的仙道書寫往往冥契天人而更賦有超越性、理想性，從文化深層結構觀察是道教信仰的實踐，亦關乎道家哲學思想的體現。[43] 求仙訪道是道教的基本訴求，《聊齋》仙鄉故事亦不出此一面向。蒲松齡是屬於有神論抑或無神論？歷來論者即有兩極之說，[44] 亦有學者認爲《聊齋》的宗教題材頗爲蕪雜而有多種類型。[45] 儘管蒲松齡對道士煉丹、施法、神通等幻化之術或有質疑嘲謔，[46] 然而《聊齋》中的道士多爲正面形象，對道教備加肯定也深具興味；《聊齋》仙道關懷的篇章在在展現蒲松齡對超拔凡俗、得道修道的壯闊想像及深切嚮往。

此外，蒲松齡一生困於場屋，傳統士子賴以安身的科舉功名，尤爲其畢生心中耿耿塊壘。是否在仙鄉中能以另一副心腸、另一副眼光消解〈聊齋自志〉中「知我者，其在青林黑塞間乎」的不遇之嘆？是否可以更易另一套價值標準，所有人生執念科考功名的創傷足以渙然冰消？仙／凡去來的激蕩拉鋸，殊非僅是劉阮所揭的婚戀人倫而已，功名之想、富貴之期可說更是凡人兩端徘徊的掙扎焦點；此又與原型的婚戀情思糾結夾纏，情緣的多重糾葛因而蘊涵了世俗「功成名就」、「青雲之志」的詰問及省思，舉目顧盼之際，行步遂亦更見猶疑迂迴。

---

43 申喜萍：〈道家「復」「反」哲學思想與道教文學關係芻議〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 24 輯（2009 年 11 月），頁 173-187。

44 王枝忠：《聊齋志異》的有神論思想〉，收入氏著：《蒲松齡論集》（北京：文化藝術出版社，1990 年），頁 207-222。

45 劉敬圻〈《聊齋志異》宗教現象讀解〉歸納爲正宗、混融、原始、困惑等四類，《文學評論》1997 年第 5 期，頁 54-65。

46 秦國帥前引文，同註 9，文中引多首蒲松齡批判道術之詩，頁 113-115。



臺灣大學學術期刊資料庫

## （一）情愛人倫之繫

〈賈奉雉〉中，賈奉雉經郎秀才提點，頓悟科考取士在名實之間存有莫大落差，自己中榜卻徒負虛名，頓覺無顏見人，因而割捨世情，遁迹山丘。賈生進入深山洞府之後由郎秀才引見一叟，告知「此人道念已堅」；叟則應以「須將此身並置度外」，啓動一連串的試驗過程。啖仙糧而臟腑空明，遇猛虎而收神凝坐，繼而美人入室，附耳小言，口脂散馥，聲音又頗類其妻，賈由「瞑然不少動」到聞聲心微動，隨即自念：「此皆師相試之幻術也。」然而美人繼而以平日夫妻閨房秘語相挑，遂「不覺大動」。賈生前此不告妻子飄然入山，當下開目所視，其妻既先告以「郎生恐君岑寂思歸」，召喚賈生歸返之念；又偎傍身旁傾吐別後怨懟，賈生自是瓦解心防，在慰藉良久之後，異於唐人傳奇〈杜子春〉中杜子春面對妻子哭號仍能忍情自惕，賈奉雉終究難抑耿耿溫情，與妻嬉笑歡好。

在此但明倫有一段精闢的評論：

> 神仙可學而成，無奈臟腑空明以後，又有許多驚怖，許多阻撓，許多牽纏，許多罣礙，情緣道念兩相持而不能下，久之久之，洞府清潔之地，變爲房幃狎褻之所矣。自己不能作主，愛我者又豈能爲力乎。[47]

「自己不能作主」道盡內在錯綜複雜。其後郎生明告其「情緣未斷」，之後指示歸途，賈生再度返身投入有情故村，迎向另一段啓悟的歷程。

〈青娥〉（卷七）中，則是仙凡兩難的抉擇及拉鋸張力落在仙人身上。青娥父親好道，入山不返，青娥讀父書而嚮慕成仙，也立志不嫁，卻遇癡心霍桓。霍生對青娥一見傾心，藉著一隻道士相贈的小鑱奮力挖掘，終以攻克牆阻得見青娥。道士促成仙凡結緣似與宗教義旨相悖，卻也彰顯夙緣前定，即或方外之人亦難以免除，必得經歷一遭跌宕起落。小說描述青娥對是否將霍桓穴垣之事告知夫人有所遲疑：

---

47 《聊齋》三會本，頁 1363。



臺灣大學學術期刊資料庫

將共告諸夫人。女俛首沈思，意似不以爲可。

青娥內心有所掙扎，似已預知其後面臨仙凡之間行路徬徨。眾人窺知女意，建議使桓離去「俾復求媒」，青娥的反應亦「不答」，或是芳心暗許。霍桓意在青娥，遂又有行動：

生覷枕邊，有鳳釵一股，陰納袖中。已爲婢子所窺，急白之。女不言亦不怒。

青娥不同意告母，又不阻止霍桓拿釵，前此「立志不嫁」的決心顯然已有所動搖，再難執守。仙人如何斷絕凡心凡情？仙凡兩難不僅落在凡軀，仙人亦須經過一番掙扎。其後霍母急爲霍桓別覓良姻，青娥果然「中情皇急」，暗中遣使心腹告知霍母；不料武夫人以爲遭辱，對媒人怒罵霍生霍母，引發霍母怒言相對，且向親屬披訴，青娥至此終須面臨作一抉擇：

女陰使人婉致生母，且矢之以不他，其詞悲切。

從立志不嫁到誓不他嫁，青娥於修道之途節節撤退，進入人倫秩序。其後得邑宰歐公相助，有情人終成眷屬。

然而青娥的修道之念是否戛然而止？仙凡之間顯然持續面臨對立掙扎。青娥既不違「人媳」身分，卻也未曾忘卻另一個世界的召喚：

女爲人溫良寡默，一日三朝其母；餘惟閉門寂坐，不甚留心家務。母或以弔慶他往，則事事經紀，罔不井井。

身在俗世恪盡人倫，卻仍保有心靈的越俗，之後生子「似亦不甚顧惜」，更在四、五年後賦別：

忽謂生曰：「懽愛之緣，於茲八載。今離長會短，可將奈何！」

之後仰眠榻上氣絕，夫妻情緣原來僅只八年。然而青娥與自己、以及青娥與霍桓之間的仙凡拉鋸猶未終了，霍桓純孝，至百里之外爲母購致魚羹而遇老叟，老叟推薦佳人許以作伐，霍桓後赴老叟之約，卻又在墮入絕壁後經由小洞與青娥重逢。原來青娥未死，而是與其父同在仙府，青娥再度認可仙緣：

「郎今來，仙緣有分也。」

武翁曰：



臺灣大學學術期刊資料庫

婿來大好，分當留此。

父女口中之「分」，是否即是出凡入仙的夙緣？青娥不再同榻共寢：

女卻之曰：「此何處，可容狎褻？」

青娥顯然已不與夫妻之事，仙凡爭拒，武父亦加叱責：「俗骨污吾洞府！」而令即去。霍生負氣：

作色曰：「兒女之情，人所不免，長者何當伺我？」

然而青娥父女終究聯手闔上了扉門。霍生獨對高空斜月悲恨號叫，想起那把當初助他破除重重閨垣的小鑱，於是鑿石攻進，青娥面對沛然莫之能禦的情感能量，雖然責怨「孽障」、「將人纏混欲死」，卻終於屈服兒女眞情，在霍生深情纏縛之下，折枝爲馬，攜手同歸，霍生一路崎嶇顚簸的仙鄉之旅即是尋妻不悔的執著之旅。

青娥歷經人妻人母的生命周期，最後夫妻攜手同往修行，絕迹人間，其子探訪終無蹤迹，此一結局固然呼應篇首即型塑霍桓癡狂性情，強化夫妻情深，[48] 也修道圓成，然異史氏認爲：

異史氏曰：「……仙人之撮合之者，惟欲以長生報其孝耳。然既混跡人間，狎生子女，則居而終焉，亦何不可？乃三十年而屢棄其子，抑獨何哉！異已！」

論斷導向了倫理修爲，對於青娥夫婦最後絕迹人間頗有疑慮，類此感喟已全然逸離出世之想。青娥生下子女延續後代已是顧全人倫的明證，異史氏之論有可能受三教合一的時代語境影響因而尤重人倫，[49] 既有彰顯青娥之父雖修道成仙

[48] 有關霍桓癡狂人格特質及其形象在《聊齋》世界中的意涵，參見陳葆文：《聊齋誌異癡狂士人類型析論》（臺北：里仁書局，2005 年），第五章第二節〈「癡狂並稱」型之類型意義〉，頁 217-221、230-237。

[49] 明清道教有儒學化趨勢，如張三豐既講仙道又講儒家人道，參見樂愛國著：《中國道教倫理思想史稿》（濟南：齊魯書社，2010 年），第六章〈明清時期道教倫理思想的流變〉，頁 465-537。關於明代儒釋道三教的融合發展，參見卿希泰主編：《中國道教史》（成都：四川人民出版社，1993 年）第三卷，第十章第四節〈「三教融合」的深入發展。道教對社會影響的加強〉，頁 499-535。



臺灣大學學術期刊資料庫

卻不近人情於先，[50] 又藉異史氏之口質疑親子疏離，自也顯現蒲松齡對有情世界的執念及眷顧。

## （二）科舉功名之思

劉阮原型的離／返辯證，糾結了蒲松齡人生經驗的生存實然，因而更見錯綜迂迴。其中尤以功名不第、科場偃蹇最是令其愁腸百結。〈司文郎〉（卷八）揭現文運顛倒，〈王子安〉（卷九）以冷刺之筆刻畫士子醜態，在在令人驚心。這份失落盤桓不去，暫或寄懷仙鄉，不難想見尤爲蒲松齡超拔現實之所託。累層憂傷時或澎湃洶湧，成爲出走的一大動力，劉阮偶入仙境的素樸原型，遂能映現人性的多樣演繹，以及由此引發對功名科考的批判質疑。如果帶著心靈創痕遇仙，離捨紅塵是否反成療傷釋念？仙道書寫即觸及對功名科考的多重省思。或譏諷文士淺薄驕矜，如〈仙人島〉；或批判制度不公，考官昏昧，如〈賈奉雉〉；而仙人則扮演點化者、指引者的角色，往往藉由色戒點醒指引，仙鄉之旅，因此也賦具了道德修爲勘破紅塵的多重意涵。

〈安期島〉（卷九）中，劉鴻訓求訪仙鄉安期島，後由小張引導進入洞府。劉生詢問老叟二事，一爲休咎，顯然汲汲在意官位是否亨通，仙叟答以：

「世外人歲月不知，何解人事？」

警示世外人不與世俗禍福；劉又問卻老術，答以：

「此非富貴人所能爲者。」

世外人／富貴人之比標舉仙凡之別，明示仙境超越世俗富貴；除了警語示人，老叟亦提點劉生啓悟，小僮拔除石上鐵錐所得涼泉，劉生卻因畏寒不飲玉液，其後只敢飲下芳烈蒸騰者。國王認爲「惜未飲其冷者」錯失延壽百齡之機，適正彰顯世外人淡薄功名／富貴人熱衷財利，二者迥然相異。後來國王贈以一物，劉生先予拆卸而得一鏡，見得鮫宮龍族歷歷在目卻引來洶洶大潮，驚懼之餘以鏡投海，化解被浪潮吞噬的危機，而鏡裏乾坤實有鑑照作用，諷刺世俗達

[50] 參見陳葆文析論此篇對青娥之父的貶抑，同註 48，頁 224-225。



臺灣大學學術期刊資料庫

官的貪婪淺識。

蒲松齡一生遭逢不偶，落第之痛化爲《聊齋》中多篇對科舉取士的質疑，其深切針砭者，固不僅止於〈安期島〉之簡約描述；仙境歷訪更往往涵攝淑世喻世的道德訴求。〈仙人島〉起首即描述心高善罵的王勉遇一道士相勸，明揭仙人提撕修道成仙，王勉不以爲然，開啓仙道有無與富貴迷思的重重論辯及王勉轉念的心路歷程。王勉遊歷仙境之前，道士視之曰：

「以子智慧，若反身修道，尚可登仙籍。」

王勉先是嗤之以「世上豈有仙人！」道士表明己身即仙，王勉猶以爲誣，道士遂率其御杖凌空翕飛，果然降臨重樓延閣一如帝王居處，弘麗鋪張，諸客會集，麗者舒腕彈琴。王勉聞樂動情，浮想聯翩：

王初睹麗人，心情已動；聞樂之後，涉想尤勞。念己才調，自合芥拾青紫；富貴後何求弗得。頃刻百緒，亂如蓬麻。

居留仙境乎？當可麗人爲伴，卻無緣富貴；歸返人境乎？自忖富貴可期，卻難捨麗人，掙扎兩難。道士異能，告知王勉其塵緣歷劫實所難免：

「子前身與我同學，後緣意念不堅，遂墜塵網。僕不自他於君，實欲拔出惡濁；不料迷晦已深，夢夢不可提悟。今當送君行。未必無復見之期，然作天仙須再劫矣。」

塵網惡濁，俗世中人卻迷晦甚深，道士一語點出此中迷思，三度彰顯王勉仙道追求的曲折歷程，卻也預留生命轉化的可能。於是又經一番飛石御風凌海，王勉心懼之際，卻已隨石俱墮。進入仙境之後，女子說：「秀才『中溼』矣！」卻又暗諷王勉以「中式」爲念的俗慮。仙女邀王至家，要求「苟適意，勿相忘」；王則回以：

「是何言哉！我中原才子，偶遭狼狽，過此圖以身報，何但不忘！」

仙人仍有世俗的倫常期許，然而王勉執著於「中原才子」驕矜自許卻有違仙道，爲更進一層的譏刺埋下伏筆。

女子攜所采蓮花相導入村。仙島上，轉而由一丈夫和王勉對話，王勉仍是一再以才自矜：



臺灣大學學術期刊資料庫

「某非相欺，才名略可聽聞，崔眞人切切眷戀，招昇天闕。自分功名反掌，以故不願棲隱。」

功名／棲隱的兩端取捨，王勉顯然仍是執迷俗世價值。丈夫桓文若向王勉示敬，自述其地：

「此名仙人島，遠絕人世。……世居幽僻，何幸得近名流。」

又以二女之一的芳雲相許。幼女綠雲也在座，姐妹二人展開與王勉的對吟，時以詼諧嘲戲，王勉屢現窘態；其後轉而以八股相炫，其意以爲世外人必不知八股，卻又被綠雲識破；幾番唇舌之辯，卻落得綠雲評其「不通又不通」。在這迂迴曲折的「試才」過程中，王勉從原先目中實無千古到神氣沮喪，芳雲勸王勉從此不作詩以藏拙，王遂絕筆。批判的矛頭指向八股取士，實可視爲蒲松齡因科考偃蹇場屋數困，以致意氣難平的投射與叩問。一如〈司文郎〉中爲文運顛倒抱不平之鳴；〈羅刹海市〉以羅刹國避懼馬驥以反諷世人漠視眞才實學；〈仙人島〉也譏諷受制於此一僵化制度不知變通、淺隘自矜的士人，寓意深遠。

〈白于玉〉中描述吳青庵獲葛太史以女相許，奮志進取卻秋闈被黜。刻志益苦之下，秀才白于玉來訪，二人忻然相得。吳生見白氏所讀之書異於常所見聞、亦絕無時藝，訝而相問，白氏笑答：

「士各有志，僕非功名中人也。」

白氏以點化者的姿態出現，也展開功名中人／仙人的辯證對話。白氏授生吐納之術，及《黃庭》要道，仙人梯航，吳生多所不解，並且也明言相拒：

「僕所急不在此。且求仙者必斷絕情緣，使萬念俱寂，僕病未能也。」

吳氏又坦言以宗嗣爲慮，並且「寡人好色」，告以葛太史以女相許之事。除了功名，情色、婚姻、宗嗣等凡人所求，吳生執念肯定，展現一名凡夫俗子的生命屬性，其後的辯證思量因之也是重重探問人生所求爲何。

在白于玉友情召喚、且有意引導以及白氏家僕相助之下，吳生凌空來至天門，白生也以仙境開啓白于玉的省思之門。廣寒宮中，仙境與世殊異固不待言，「內以水晶爲階，行人如在鏡中」。美人出入，置身其中吳生感受如何？



臺灣大學學術期刊資料庫

即將面臨那些挑戰？作何價值選擇？遽然四麗人出現眼前，美人搔背，心旌搖蕩，召喚原始欲望：

> 生覺心神搖曳，罔所安頓。既而微醺，漸不自持。笑顧麗人，兜搭與語。

如此的人心展呈，仙境誠爲人間的一面鏡子。面對四名佳麗，吳生難抑欲念：

> （吳生）遽謂主人曰：「人間尤物，僕求一而難之，君集羣芳，能令我眞個銷魂否？」

白氏詰以「足下意中自有佳人」，此話當是肇因於之前二人「小色」、「眞美」之辨；而吳生竟致以「銷魂」相求，也說出「吾今乃知所見之不廣也」如此有負太史女之語。其後甚至顚倒不能自決，白氏代爲擇以紫衣人，自是「衾枕之愛，極盡綢繆」，至此果然難抵女色之惑。

然而仙鄉不可久留，紫衣人脫金腕釧相贈後，忽有童子告知「仙凡路殊」，紫衣女童子相繼離去，吳生面臨虎哮而驚竄奔墮之際，方知是夢。然而金釧可證，如此仙境一遊又非幻假，至此吳氏再難抑遏尋仙之想：

> 由是前念灰冷，每欲尋赤松遊，而尚以胤續爲憂。

仙鄉去來誠然是一心靈試驗的過程，步步展現吳生備歷欲念起伏，起始自承不能斷絕情緣；而後麗人在前心神搖曳，求一銷魂；直至驚夢前念灰冷，有如唐傳奇〈枕中記〉中盧生出夢而後夢覺，吳生歷仙之夢亦是一悟道過程。《聊齋》處處可見蒲松齡受困場屋、一世不遇的幽憤與創傷，這份糾結或化爲對科考的深沈喟嘆，如〈葉生〉（卷一）；或藉由曲筆嘲諷考官的公平性，如〈司文郎〉；更有既嘲弄又悲憫的士子悲歌，如〈王子安〉。這份滲透全書的重重心結往往也伴隨其他主題揭現，類此仙鄉與凡俗的對照，遂亦寄寓蒲松齡對科考的質疑與否定。其孤憤情結、落第之嘆、場屋之困，正如〈葉生〉「異史氏曰」：

> 「人生世上，祇須合眼放步，以聽造物之低昂而已。天下之昂藏淪落如葉生其人者，亦復不少，顧安得令威復來，而生死從之也哉？噫！」

末句難掩成仙出世之想，也道盡蒲松齡平生沈痛感喟。



臺灣大學學術期刊資料庫

然而人倫網絡的中斷，非吳生所能承擔。此一憂慮在紫衣姬送來骨肉之後得以化解，然紫衣女告以夫婦情緣已絕：「百年夫婦，盡於此矣。」吳生頓萌去念，其後和之前有所婚約的太史女展開一番拉鋸，對功名舉業兒女私情已斷然捨離：

「我不但無志於功名，兼絕情於燕好，所以不即入山者，徒以有老母在。」

惟親情牽繫誠然是超凡入仙的難題。太史女堅執不改，嬪於生家，克盡人妻人媳之職。兩年後吳生母亡，吳生又求去：

「得卿如此，吾何憂！顧念一人得道，拔宅飛昇。余將遠逝，一切付之於卿。」

吳生步步行來，在子嗣有續、老母往生之後遠離塵俗，妻亦坦然，「殊不挽留」，一無所懼亦毫不眷戀，隱然含有成仙可能，也唯賴成仙化解其盤踞心中的功名之想，再啓生命新頁。

〈賈奉雉〉敘寫才名冠時卻屢試不售的賈奉雉，藉由郎秀才的對照，揭現相異的價值體系。郎秀才點出功名成敗乃在考官：

「簾內諸官皆以此等物事進身，恐不能因閱君文，另換一副眼睛肺腸也。」

此際賈奉雉嘿然以對，或是默認郎說有理，然而畢竟未能掩抑年少盛氣，更難以驟捨功名科考。再度落榜後，賈生終究聽從郎秀才：

賈戲於落卷中，集其蕪冗泛濫，不可告人之句，連綴成文。

賈奉雉又問秀才何以不自謀求功名？郎秀才回答：

「某惟不作此等想，故能不讀此等文也。」

所謂「此等物事」、「此等想」、「此等文」，道盡除卻世俗功名之想的另一重價值選擇，也點出另一人生軌道。而賈奉雉仍備受矛盾煎熬：

賈取文稿自閱之，大非本懷，怏怏不自得，不復訪郎，嗒喪而歸。

如此深違本心，摭拾濫文，令賈奉雉高中經魁，使其非但一無中第的喜悅，反因文運顛倒而滋生世間天理蕩然的感慨，慚怍之餘有所頓悟：



臺灣大學學術期刊資料庫

「僕適自念，以金盆玉椀貯狗矢，眞無顏出見同人。行將遁跡山丘，與世長絕矣。」

如此的動機既非隱遯之思，亦非關情色，乃是覷破紅塵訛詐、不再眷戀此生的方外之想。賈並未因高中科考而向世俗功名傾斜，反而因己身表現的荒謬而識破世間名利虛假，郎秀才的引導者角色至此豁然彰明：

「此亦大高，但恐不能耳。果能之，僕引見一人，長生可得，並千載之名，亦不足戀，況儻來之富貴乎！」

其既警惕又期待，賈回以「容某思之」，一夜思考之後，志向已決，於是不告妻子飄然而去，展開另一重軌道的人生旅程。

〈羅剎海市〉中，馬驥先到羅剎國，經歷了價值顛倒的世界，羅剎國中，一切人／妖（怪）、美／醜、中國／羅剎、常／異（怪）、文章／形貌、貴／賤、林下／朝階、主／客、本來面目／花（繪）面逢迎、妍／媸、雅樂／俗腔（靡靡之音）、眞／假皆成對比，羅剎國顯然是不辨是非美醜之世俗紅塵的縮影。到了海市仙鄉之後，龍王禮賢，文名遍傳諸海。藉由馬驥才華備受器重、又獲龍王賞識招爲駙馬等際遇，在羅剎國與海市之間形成強烈對比，紅塵必須「花面逢迎」方能立足，在此益加強化對凡俗的批判。篇末異史氏將馬驥的羅剎海市之歷綰結爲虛無之嘆：

異史氏曰：「花面逢迎，世情如鬼。嗜痂之癖，舉世一轍。『小慚小好，大慚大好』；……嗚呼！顯榮富貴，當於蜃樓海市中求之耳！」

從巴赫金所揭小說語言的雜多性考察，異史氏之言逸離小說情節主軸，選擇性地嘲諷人情世俗、功名富貴的虛妄，喟嘆顯榮富貴當於海市蜃樓中求之，如此是又一轉折，藉由小說的多層次語言揭現作者蒲松齡心中不平。或有對政治時事的不滿及譏諷，[51] 彷若一反前述圓滿之境，重重跌回現實深淵，仙凡流轉所

[51] 羅敬之指出〈羅剎海市〉中的羅剎國之遇，意在諷刺滿清屢興文字獄的殘暴統治，見氏著：《傳奇・聊齋散論》（臺北：文津出版社，2002 年），〈肆、聊齋作品瑣談〉〈三、「夜叉國」與「羅剎海市」〉，頁 132-146。



臺灣大學學術期刊資料庫

衍生的生存多重難題曲折迂迴，仙人百般化解卻似仍有遺憾；敘事者反思己身，也在評論者的聲音中難掩塵世失落之憾，仙境奇歷一切似是歸零，然而前此羅剎／海市的歷歷對比卻又眞切可感。如果說異史氏的評論難掩蒲松齡回歸現實的深沈慨嘆，然而前此異境之遊跌宕起伏、失落補償藉由具體經歷形塑有情仙／凡兩境，正如巴赫金所指陳的小說雜語特質揭示讀者在閱讀時勿忘兩種眼睛多重聲音，從而捕捉了文人的巧意與哲思，眞幻交錯，虛實相生，〈羅剎海市〉誠然給予讀者多重啓悟與省思。

## （三）再返棲居之疑

當年劉阮在仙鄉「思歸甚苦」，流露思鄉之情，而家鄉親人也可能備受思念摧折。如〈丐仙〉中高生通過一番情欲試煉後，丐仙囑高生入山避劫，茫茫雲窟竟是別有天地，三老對弈，高生觀棋，顯然遭際另一場仙人之旅，丐仙對高生的心靈提攜由滌蕩情欲轉至仙／凡路殊。是否留駐仙鄉？高生既以失路誤入，弈棋老者道以：「此非人間，不宜久淹。我送君歸。」並導引其返家，高生始知山中頃刻之歷實已離鄉多時。觀棋、失路，皆不出仙鄉故事模式，當年劉、阮返鄉之後如何面臨「親舊零落，邑屋改異，無復相識」的連環失落？留在家鄉的親人故舊如何面對家人無可尋覓的至慟？〈劉晨阮肇〉並未渲染人心情思起伏，〈丐仙〉則描述高生先是驚詫於時間幻化：「我以冬來，何變暮秋？」其後親人重逢：

> 奔赴家中，妻子盡驚，相聚而泣。高訝問之，妻曰：「君去三年不返，皆以爲異物矣。」高曰：「異哉！纔頃刻耳。」於腰中出其糗糧，已若灰燼。相與詫異。

高生重返家園，補償了睽隔三年的失親之痛，其後當備加珍惜失落的時間。而安排其妻遇鬼，將高生遇仙之後仙凡的時間落差予以弭平，夫妻家人同步相聚，高生一番仙鄉奇遇圓滿以終，其後成了其口中津津樂道的鄉里傳奇而一無缺憾。

然而再返紅塵，重溫天倫，是否也可能衍生新的問題？早在〈劉晨阮肇〉



臺灣大學學術期刊資料庫

業已埋下疑問，即歸返之後如何重新面對新的人生？新的親人？遇仙者彷彿疾行穿越到了未來，原先的親人卻未能同步再聚，甚且必得陷入失落至親的心碎境地，一句「不知何所」或許蘊涵了無窮無盡的惆悵與傷悲。《聊齋》亦思及此一人倫遽變的龐大衝擊，以及如何走向下一步的思辨。〈丐仙〉雖觸及人倫睽隔的生命課題，然敘述簡約，其他多篇則浮想聯翩，窮極探問。〈賈奉雉〉在劉阮原型之上，賦加多重世累，尋思亦層層展開。千餘年前劉阮一番仙鄉之旅形塑了一幅異於紅塵的生命圖景，那「忽復去，不知何所」，戛然而止的生命姿影留予後人無數想像空間與縫隙，熱切關愛世緣如松齡者，彷彿持續叩問，返家路程陷入複雜的人倫糾結。待賈歸鄉，見房垣零落，舊景全非，才悟及經歷了一番仙鄉之旅：

忽念劉、阮返自天臺，情景眞似。

其後出現曳杖老翁，以見證者的姿態說明賈「聞捷即遁」之後其家中變化，包括賈子「纔七八歲後至十四五歲」時，賈妻「忽大睡不醒」直至賈子歿，賈孫窮踧，乃至僅以木架苫覆蔽之；至賈返家月前賈妻忽醒，「屈指百餘年矣」。

傳統仙鄉故事多僅以「山中一日，世上千年」點到爲止，只是仙凡時間流速有別；賈奉雉的神仙之旅，其妻思念牽掛竟而以大睡百年的方式追隨賈奉雉，情緣牽纏，誠然千迴萬轉：

少間，夫人出，始識之。雙涕霪霪，呼與俱去。

見證人間仙鄉的潛通互滲，而最難割捨之處，即是夫妻彼此的有情有義。然而賈家畢竟已人事全非，且在賈氏夫婦相繼仙去之後，後代曾、玄「率陋劣少文」。其後：

賈入舍，煙埃兒溺，雜氣熏人。居數日，懊惋殊不可耐。

長孫婦吳氏承順不衰，次孫給奉漸疏，備嘗冷暖，賈攜妻設帳東里，更心萌悔意：

每謂夫人曰：「吾甚悔此一返，而已無及矣。不得已，復理舊業。若心無愧恥，富貴不難致也。」

在自省「心無愧恥」之下，心思益加明澈；也連捷登進士第。其後則雜糅唐人



臺灣大學學術期刊資料庫

傳奇〈枕中記〉情節，賈生髀峭不避權貴而賈禍，而強調次孫祥之六子皆無賴，竊賈餘勢作威作福，賈受連累而奉旨充遼陽軍，在叮囑曾孫杲之後，夫妻攜一僕一媼而去。

綜觀賈奉雉再返人世之後所歷人倫負累，得一生平簡表如下，以見出人世牽纏之深，家累擾人之患：

才名冠一時——試則不售——入闈復落——戲綴泛濫不可告人之句——得中經魁——遁迹山丘——道念已堅——身置度外——幻術相試——情緣未斷——再返人世——以口腹自貶——熱衷功名——躋身仕宦——稱盛一時——充遼陽軍，如此迭經起落，備歷興衰，是蒲松齡對浮沈人生的深切觀照。[52] 之後幡然醒悟：

> 賈曰：「十餘年富貴，曾不如一夢之久。今始知榮華之場，皆地獄境界，悔比劉晨、阮肇，多造一重孽案耳。」

六朝劉阮之遇誠然餘韻未了，歸返抑或仙去？棲居抑或流寓？最後夫婦偕抵海岸，在鼓樂聲中見巨舟來迎，先是賈踴身而過，夫人憤投海中而郎生垂練引救，「但聞鼓聲如雷，與轟濤相間，瞬間遂杳。」在壯觀奇景中，夫妻二人同時得道仙去，而來接引者即爲郎秀才。賈秀才的仙凡之旅一切當在郎秀才安排掌握之中，然而其並未強制或施以奇術令賈一開始即頓悟，而是令其自主悟出沈沈世累，文末異史氏曰：

> 世傳陳大士在闈中，書藝既成，吟誦數四，嘆曰：「亦復誰人識得！」遂棄去更作，以故闈墨不及諸稿。賈生羞而遁去，此處有仙骨焉。乃再返人世，遂以口腹自貶，貧賤之中人甚矣哉！

賈生參透闈場取才之謬而一度遁迹山丘；深陷世網纏縛而又難抑憂生之嗟。異史氏有多重喟嘆。既再次強調「闈墨」與好文之間有所落差、質疑科考舉才制

[52] 學者即以爲〈賈奉雉〉是蒲松齡心靈軌迹上的一個鮮明的座標，從中能感受到沈重無比的生命體驗，參見宋家庚、李樺：〈靈魂奧秘的告白——《賈奉雉》賞析〉，《蒲松齡研究》1997 年第 1 期，頁 77-81。



臺灣大學學術期刊資料庫

度的公正性、眞實性，與《聊齋》多篇形成思辨科考的互文；[53] 而難捨親情繫念，選擇凡塵，卻又被口腹之需貧、賤重荷摧毀殆盡，面臨人生無情反諷。再就仙／凡辯證觀照，全篇幾度出離／再返／再離，既有賈奉雉自個人斑斑血淚、迭遭重挫的經驗中淬煉生命智慧，更藉仙人郎生提撕益顯神異色彩，這凡人與仙人的對話，紅塵俗世與永恆仙境的拉鋸游移，迂迴弔詭相反相成，共同鑑照生命底蘊，或是仙道書寫的終極叩問。

〈仙人島〉除了闡發對八股取士的多重批判，王勉懷親思歸之後，也面臨仙凡兩全與俗世牽纏。王勉因爲親老子幼而切切懷憶，告知芳雲後，芳雲回應：

> 女曰：「歸即不難，但會合無日耳。」王涕下交頤，哀與同歸。女籌思再三，始許之。

賦歸／會合二者是相衝突的，王勉兩邊不能割捨，意在兼得，芳雲應允之後，綠雲提籃持贈，小小籃中存放具體而微、歷歷可數之樑棟樓閣，芳雲也具實以告：

> 「實與君言：我等皆是地仙。因有夙分，遂得陪從。本不欲踐紅塵，徒以君有老父，故不忍違。待父天年，須復還也。」

道教學說中本有天仙、地仙、下士之分，[54] 也相信宿緣牽繫，蒲松齡深諳道教理論，在學說的支持之下兼顧其對人倫的殷殷深情，然而也只是階段性的。其後何去何從？王勉返家之行仍充滿傳奇色彩，綠雲所提竹籃其中自有乾坤，其後化爲巨第，「則與島中居無稍差殊」，原來仙鄉可以挪移複製在人間重設。

---

53 《聊齋》多篇省思科考時文抑黜士子之弊，如〈葉生〉、〈褚生〉、〈司文郎〉、〈王子安〉等，限於篇幅暫難贅論，當俟日後另文深究。

54 葛洪《抱朴子・內篇・論仙》第二：「按《仙經》云：上士舉形昇虛，謂之天仙。中士游於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之尸解仙。」同註 30，頁 79。有關三品仙之說，參見李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變〉，收入《誤入與謫降》，同註 3，頁 33-92。



臺灣大學學術期刊資料庫

王勉之後面臨人倫衝擊，母、妻皆已物故，老父尚存。人間煩憂襲身而至：

> 子善博，田產並盡，祖孫莫可棲止，暫僦居於西村。王初歸時，尚有功名之念，不恕於懷；及聞此況，沈痛大悲，自念富貴縱可攜取，與空花何異。

子不成材，王勉予金叮嚀買婦以圖生業，又厲聲斥責拒其再至；重返俗世，生活之嗟接踵而至，仙鄉歲月雖也歷經試煉洗禮，相形之下一無人倫煩憂，豈不思量再次出走？安頓老父之後，功名富貴乃至倫常親情這人間的眷顧似可卸下了，成就另一番心思另一顆靈魂：

> 王自歸，不甚與人通禮；然故人偶至，必延接盤桓，撝抑過於平日。

生命經此衝擊已有所轉換，卸除的不僅是功名之念，並且也是親情家累；並非不顧人情，而是涵泳浸潤一顆自由不受拘羈的靈魂，移居另一個超越的國度，道教思維至此也更進一步獲致彰顯。人世情分尚需顧念者，還有那仍未能勘破功名纏鎖的友人黃子介，「亦名士之坎坷者」，王勉「留之甚久，時與祕語，賂遺甚厚。」財物相贈之外，對於這同爲天涯淪落人，王勉都說些什麼祕語呢？或是道盡世間空花之悟？能否度脫友人？而人倫最爲牽掛的當屬老父，因此王父卒後，「王萬錢卜兆，營葬盡禮。」之後不肖子娶妻能家，芳雲賜金以爲田產之費，至此人間不須再有繫念：

> 翼日，黃及子同往省視，則舍宇全渺，不知所在。

天仙地仙有別，芳雲爲地仙，故可短暫共返紅塵一圓天倫夢境。王勉在卸卻紅塵俗世身爲人子人父人友的多重擔負，最後仍重返仙鄉，永脫塵網。

## 四、超凡拔俗：身份流通，重探自我

相較於歷代積累的仙境書寫，深切融攝道教意識及興味的《聊齋》，其多重對話、繁聲複語，展現對生存問題更爲深刻的觀照，開顯重塑自身的生命風景，越界與無界，固守與游轉，成爲仙鄉去來的基調，此中自有源自道教文學的普遍關懷。道教本有深入內在、轉化生命的學說根柢，其重視內在超越性的



臺灣大學學術期刊資料庫

特質誠有具體的內在體驗以爲基礎。[55] 豐富的論述結合蒲松齡一己對重層生命的省思，遂有成仙與否？如何成仙？生命內外如何改造？等龐大的課題，衝激蒲松齡以文學意象具體深入呈現。而現象學認爲：面對道德、知識和權力的擠壓，人必須以另外的方式重塑自身，這是對於某種倫理—美學生存的嚮往。[56] 透過人與境、人與人、人與仙的互動，實可歸結到生命更新的核心問題。《聊齋》即多篇觸及生命的流通與交換。有些固屬蒲翁習用之幻化技巧，如〈小翠〉（卷七）中小翠讓王元豐死而新生，脫卻一身癡癲，而小翠自己也先化易王生妻貌，以慰與王生相別之後王生對己之思。再如〈褚生〉（卷八）中，褚生形神分離、以魂報友，爲好友一償功名及第的宿願，類此出入眞幻，固然部分承襲傳統小說形神可離的慣習筆法，意在強調情誼深厚，從敘事角度更是蒲松齡運筆洗練的精湛表現；然而人身竟而可以死後形神不散、又與生者聲氣相通，這不能不說是對生命彼此互相滲透展現高度興味所致。再如〈阿繡〉（卷七），眞假阿繡混人耳目，甚至連摯愛猶被矇蔽難以辨識，對皮相之外的靈魂交流置換，無不殷殷關切，反覆思量。《聊齋》描敘仙凡遇合的模式除了類如上述諸篇有其敘事策略，而從取材來源或修辭體系觀察，則亦深受道教存思致神的思維方式及神秘的感通修練影響。[57] 道教典籍記載奉道者在進入恍惚狀態下接遇神人，我們或許亦可藉助現象學中的「互爲主體」觀念來理解，也就是

[55] 參見李豐楙：〈遊觀內景：二至四世紀江南道教的內向超越〉，收入劉苑如主編：《遊觀——作爲身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年），頁 222-256。

[56] 楊大春：《語言・身體・他者——當代法國哲學的三大主題》（北京：三聯書店，2007 年），頁 233。

[57] 參見傅勤家：《中國道教史》（北京：團結出版社，2005 年），第九章〈道教之修養・第一節・存思〉，頁 132-133。道教上清經派強調存想的修練法門，參見李豐楙：〈王母、王公與昆侖、東華：六朝上清經派的方位神話〉，《仙境與游歷》，同註 15，頁 122-125；黃洽：〈道教存想致神的思維方式與《聊齋志異》的幻想故事〉，《烟臺師範學院學報》第 22 卷第 3 期（2005 年 9 月），頁 53。《聊齋》並非宗教論著，在此酌引道教觀念以揣想蒲松齡可能受到的啓示以及由此而展呈的創作發想。



臺灣華學學術期刊資料庫

生命擴充、置換的可能性。[58]

〈成仙〉（卷一）中，對世情人性展開多階段的體悟，全篇廣賅前述各項仙凡辯詰，且又探及更深層的生存課題。情節並非起始即在尋仙訪道，而是先鋪敘周生、成生友誼，周生家僕被笞，周生意氣難平，遂起紛爭，訴訟落難，成生認爲「強梁世界，原無皂白」，幾度勸阻不成，後來則銳身相救，終將周生在論辟關口挽回一命。經此世難，兩人肝膽相照，成生卻在一番訟繫折騰之後，「世情盡灰」，有意淡出紅塵，因此偕同周生一起歸隱。成生歷經生命轉化及省思，如何才能獲致身心的安頓及歸趨？心靈在紅塵中是疲累重負的，徒有心靈超越是否足以安頓自己？是否有純然歸諸心靈修爲之事？成生省思所得顯然不是如此，徒託心思是虛幻不切實際的，必得身體也歷經一番變革，才能幡然再生。小說描述成生以肉身壓迫周生進而置換形軀的情節是饒富深意的，若非經此奪胎換軀，周生無以感受生命的另一向度及新的可能。然而一度瀕臨死境、被救重生的周生，易心的腳步趕不上換身的節奏，只因溺愛少婦，反而迂笑成生。在此小說展現與「成仙」衝突、考驗的因素，乃在男女情關色欲。成生自始即表現對這方面的淡漠，周生新娶，他即未嘗請見。仙凡辯證，在起始點上即強調人性迥異。

成生八九年後現身，已是黃巾氅服，岸然道貌。周生仍以凡俗有情心態質疑，想爲成生變易道裝不成，進而言語交鋒：

周曰：「愚哉！何棄妻孥猶敝屣也？」

成笑曰：「不然，人將棄予，其何人之能棄？」

棄人／被棄之辯，二人看待塵世顯然抱持不同態度。周生執著於人間倫常情

[58] 有關現象學身體觀、互爲主體觀念，乃參考梅洛龐蒂的學說。參見楊大春著：《梅洛龐蒂》（臺北：生智出版社，2003 年），第三章〈超越物性與靈性：心靈——身體之維〉，頁 91-149、第五章〈超越內在與外在：他人——社會之維〉，頁 189-233。而安國梁論析《聊齋》的「陌生化技巧」，其一即爲「雙重身份，角色互換」，其說亦可參考，見氏著：《聊齋釋眞》（鄭州：中州古籍出版社，1993 年），第十二章〈「陌生化」技巧〉，頁 225-227。



臺灣大學學術期刊資料庫

愛，成生則以前此爲周生奔波、看盡塵世險惡的感悟發出深省之語，也展現異於周生的觀看高度。前述塵緣虛幻、倫常牽纏等求仙因素，此篇可說兼而有之。要選擇那一種對應人生的姿態？成生念茲在茲，此番而來是延續邀周未成的心願，因此之後即藉由幻化之術，讓周生「夢成裸伏胸上，氣不得息。」，從道教教義而言，成生應是藉此讓周生身體得到轉化，方能幡然憬悟。[59] 周生初歷形軀幻化、「成爲成生」的經驗，在一時無以自明的情境下，只得入勞山找尋成生。[60]

成生、周生的拉鋸論辯，因而延續未已。勞山上，羽客往來甚眾，周生其實一度遇見以自己（周生）面貌出現的成生，只是成生並未相認，因而失之交臂。周、成二人易容，周生驚覺失落容顏：「怪哉！何自己面目覿面而不識之！」此語誠然充滿隱喻。成生意在使周生藉此逼問自己，此身此心何在？身心將安頓何處？周生果在進退無據、無家可歸的情境之下，決意窮追，被驅策往成仙之途前行。見了成生，「始認己形」。外在形貌顯然不必定於唯一而可流轉變易，這其實是蒲松齡的一貫思維，此篇在修道成仙的脈絡下，自是其特別關注所在。

成生出現與周生相逢，周生仍是塵俗念切，無意留連仙鄉，後來「身覺與成易位」，更加浩然思返。一番換身歷程，顯然未使周生脫卻凡識，而是更加思念人境。凡人是否可能轉念？人生價值選擇是否可能改易？周生有待醒覺，也是蒲松齡的反覆思量，小說遂延續更多的思辨詰問。成生讓周生換回本來面目，周生當然歸念仍堅，成生遂施以仙術，讓周在幻境中歸鄉且看盡妻子背叛

59 有關道教轉化身體、確立「眞形」、「眞身」之說，參見龔韻蘅：《魏晉南北朝道教語言思維探究》（新竹：國立清華大學中文所博士論文，楊儒賓先生指導，2010年），第四章第一節〈可解離的身體觀〉，頁 89-110。

60 此處成生的神化技巧或可與神仙家存神之術並觀。林永勝歸納神仙家存神之術的特徵，其中包含：將體內的精神予以神格化、修煉者擁有特殊的感知與能力等。參見林永勝：〈六朝道教三一論的興起與轉折——以存思技法爲線索〉，《漢學研究》第 26 卷第 1 期（2008 年 3 月），頁 71-73、95-96。



臺灣大學學術期刊資料庫

自己所作所爲，初時周生猶以爲怪夢參差，成生卻語重心長：「夢者兄以爲眞，眞者乃以爲夢。」此處結合時間幻化的多重模式，[61] 周生返家之後由其弟口中證實其妻背叛之事，「周如夢醒」，進而勘破情關，辭別人世。至此也才印證先前成生所云「人將棄予」之說，是早已洞見夫妻情緣無常，周生少妻早在周生被收入獄時即與家僕私通。

此事成了周生厭棄紅塵的關鍵轉折，在成生警以「夢者兄以爲眞，眞者乃以爲夢」，周生仍懷疑成生譸張爲幻；及至返家，由其弟口中一一符應其夢，確定自己殺了妻子之後，「忍事最樂」，遂超越先前那位不能忍氣動怒終而招致身難妻叛的周生；「成闊袖一舉，即不可見」，徒留其弟悵立痛哭；周生以稚子相託其弟，辭別人世。然而其是否全然超越對情感人倫的執著？毅然勘破紅塵？周弟撫姪家境甚窘，最後是周生以爪甲相贈，點石成金，化解現實困窘。那點石成金的爪甲，見證了周生對世情人倫的深情眷顧，纏綿不休。互易面目、眞幻流轉，重在此中對凡軀俗情流變無常的觀照及省思。幻境成爲一大隱喻也是一面明鏡，鑑照人性幽微亦洞燭人生虛幻無常。成生說：「吾厭見惡濁。」「惡濁」此一道教語境中的術語具現爲先前爲周生奔走看盡不公不義，也涵括周妻的不貞背叛，成生其實是代替周生懲罰其妻的執行者。此段與同樣改寫自唐傳奇〈三夢記〉的〈鳳陽士人〉（卷二）相較，視之〈鳳陽士人〉篇中對人妻思婦的同情，周生執妻拷訊，劍決其首，掛腸庭樹，或許意在強化世間情緣無常，修行了卻世情而成無情；[62] 從性別角度觀照，周生認定少妻與廝僕私情而頓悟成生「人將棄予」之說，然而周生身陷囹圄之際，少妻或許亦難遣「被棄」之寂;「棄」與「被棄」糾結錯綜，周生成仙之途誠然太過沈重淒涼。

[61] 註 31 引楊義書。
[62] 同註 35，頁 106。



臺灣大學學術期刊資料庫

## 五、結　語

學者或指出道教謫凡小說所採敘述方式是提醒眾生從「非常」返觀「常」與「秩序」，因此如何適時適地以「非常」逆反、顛覆「常」，乃是社會人心的隱微願望。[63] 或就「常」、「異」的二元對照剖析六朝志怪以及六朝人生命情態的兩極迴盪，而歸結爲由「異」到「常」、「導異爲常」。[64] 以之盱衡《聊齋》的仙道書寫，實有相類的兩端游移，而本文尤重其間的辯證過程。藉由繁聲複語的多重對話，在細密連綿而又跌宕起伏的紋理脈絡中，靈魂旅行、身分交替，成就了仙凡異境卻互相融攝、彼此鑑照的雙重認同。或爲浪漫想像，飛躍拘狹現實，超拔無限可能；或爲憂思出口，補償俗世所受苦痛，療治心靈創傷；更有指摘不平，寄託正義價值，揭露人心時時面臨自我對話、與外界交鋒的內在抗爭過程。儘管或相錯雜矛盾，且難以建構一明確不移、顛撲不破的標準及圭臬，卻正是生命此一多重複合體的呈展，藉由仙鄉人境的迴旋往復，共同證成生命的多向思辨與多維呈現，其關切者亦不僅是述及「劉、阮再返」、「返棹」的〈翩翩〉、〈賈奉雉〉、〈羅剎海市〉而已，有關「歸返」之思所衍生的仙／凡辯詰，實見於全書其他涵攝仙道關懷的篇章之中。前文所揭面向彼此亦相錯綜交涉，有如稜鏡折射出紛繁多樣的生命光景。凡人可以捨離既有軌道，卻又每每游移顧盼，帶著在異界迭經心靈滌蕩後開啓的另一隻眼睛，重新蓄積生命能量，反觀紅塵折疊繁複的生命紋理也迎向未能遁避的

63 同註 35，頁 107。文中並指出章回小說在長篇敘述中經由漸迷而後漸悟的轉化過程，使閱聽者能多方觀照生命的多面性、弔詭性，從而減輕欲望負擔。李教授另有多篇論文皆從「常」與「非常」的角度析論先秦變化神話、干寶《搜神記》、六朝精怪傳說以及白蛇傳傳說等，新編彙集於《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》（北京：中華書局，2010 年）。

64 參見劉苑如：《六朝志怪的文類研究：導異爲常的想像歷程》（臺北：國立政治大學中文所博士論文，李豐楙先生指導，1996 年 5 月），頁 122-126、201-205。



臺灣大學學術期刊資料庫

人間負荷，從個人到群聚，從內在追求到倫常安頓，盤旋繞轉，蒲松齡的人間情懷因此更見深切。人倫圓成之誠、浪漫縱恣之想，孕蓄一腔叩問生命出路、時或怨天尤人更難抑縱恣超越之想的壯闊情懷，仙鄉往返之思令其益顯激蕩澎湃，這雙重凝視之下的弔詭情境卻互相證成了蒲松齡深遠宏闊的豐美心靈，引領讀者出入涵泳，跟隨蒲松齡貼近了生命的重層形塑，也認識了凡軀內／外的多重世界，未竟之途一無斷際的無限可能，生命是流蕩、徘徊與衝撞於取徑相異的舞臺。如〈小翠〉中異史氏之言：「一狐也，以無心之德而猶思所報，……始知仙人之情，亦更深於流俗也！」[65] 凡此皆是仙凡對照以仙鑑人，叩問如何才是更理想的人性？人性有何缺憾疏失或隙漏？蒲松齡曾有一詩紀〈狐夢〉：「……人生大半不如意，放言豈必皆游戲？緣來緣去信亦疑，道是西池青鳥使。……」[66] 所謂信疑相參，正足以見出游移兩可的多向觀照態度。[67] 如此兩端拉鋸，百轉千迴，仙凡互證互成，即或在淡雲輕風之中、在想像的無何有之鄉。

《聊齋》出入虛實的修辭策略及眞幻雜糅的時空構設，交織美感體驗、人倫關懷、神話思維及宗教情愫，更在兩端拔河中究詰生死流轉的生命底蘊。在仙境／塵網既殊途異向又連綿共構的情境中，生命不避情色、顧戀人倫，卻也企慕超凡而難捨道念，藉由「離開」檢視前此身墮情障、世網纏縛、權力煎迫的處境，出走是生命的全幅檢視，仙凡異境而相互融攝鑑照，雙修與分殊，越界與無界，富有既相離又相成的弔詭關係及動態辯證，轉化宗教意象爲迭蕩多

65 小翠爲狐精爲化，其身分固與本文所論「仙人」、「道士」有別；然觀諸所引行文脈絡，前者當可納諸廣義的「仙人」範疇之中。

66 〈與畢怡庵綽然堂談《狐夢》〉，按：此詩未收錄於《聊齋詩集》，盛偉據《補遺》抄錄於氏編〈蒲松齡年譜〉，見盛偉編：《蒲松齡全集》第叁冊，頁 3387；亦見路大荒著：《蒲松齡年譜》（濟南：齊魯書社，1980 年）的討論，頁 85。

67 吳九成指出《聊齋》仙人特點爲：既超越塵世，又心繫凡間。參見氏著：《聊齋美學》（廣州：廣東高等教育出版社，1998 年），第九章第一節〈人性．仙品〉，頁 358-370。



臺灣大學學術期刊資料庫

姿的文學意象。[68] 正如敘事理論所述，是「兩個價值中心，既互相區隔、又相互轉換，相互觀照」。[69] 仙鄉書寫有靈魂與肉身的對話，多重的身體意象叩問了生命安頓的課題，關切人倫，也結合了宗教的超凡思辨，既是人世的補償、延伸、擴充，也有揶揄嘲諷，仙／凡、常／變，像是交疊互映的生命光影，異境共構互相流轉的生命舞臺，也是人類恆常思量渴望的綺麗夢想，舊夢未已，新夢繼之，形塑蒲松齡兼融文學心靈、美感體驗以及道德修爲的生命圖像。敘述者保有了蒲松齡對有情世界的執念及眷顧，也成就《聊齋》繁複曲折言說不盡的豐富意蘊。如〈嫦娥〉（卷八）篇末：

> 異史氏曰：「……然室有仙人，幸能極我之樂，消我之災，長我之生，而不我之死。……昔宋人有求仙不得者，每曰：『作一日仙人，而死亦無憾。』我不復能笑之也。」

也許這樣的流轉迴復才是完整的人生，這是蒲松齡的超世之想，身心解脫，浪漫情懷，紓解自身不遇之慨，也成就叩問生命的美學符號，[70] 召喚後世讀者的永恆嚮慕。小說的繁聲複語本有承載多重義旨的特質，巴赫金主張小說家的意識必須把自己的思想意向改編成合奏曲，[71] 如果《聊齋》也適用這個樂隊大合

---

68 葛兆光論及道教爲文學提供無數神奇美麗的意象，涵括：1.神仙與仙境的意象；2.鬼魅精怪的意象；3.道士與各種法術的意象，這些意象所蘊涵的「二元對立」在後代的文學作品中發生了變化，由宗教意象到文學意象的轉變有一相當長的歷史過程，參見葛兆光：《道教與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987 年），頁 382-417。《聊齋》的仙道書寫可說賅具上述意象及其衍變。

69 沈華柱：《對話的妙悟——巴赫金語言哲學思想研究》（上海：上海三聯書店，2005 年），頁 13-14。

70 苟波：《仙境・仙人・仙夢——中國古代小說中的道教理想主義》（成都：巴蜀書社，2008 年），第六章〈道教與「凡男遇仙」故事〉，頁 199。

71 同註 14，頁 82。另可參看凌建侯對巴赫金小說理論的詮釋：「小說不只是簡單地複現語言的分化，它還借助雜語、多語和個人的多聲，使這些語言相互映照，通過各種語言的映照來展現主題和對同一事物或現象的不同評價。小說修辭的這一原則被巴赫金比做『樂隊合奏』。」凌建侯：《巴赫金哲學思想與文本分析法》（北京：北京大學出版社，2007 年），頁 274。



臺灣大學學術期刊資料庫

奏的比喻，其仙道書寫就是流蕩全書的迴旋曲與二重奏，跨越流年歲月，也將亙古繚繞在後世讀者心中，譜成永恆的動人樂章。

（責任校對：傅凱瑄）

# 引用書目

## 一、傳統文獻

晉・葛洪著，何淑貞校注：《新編抱朴子・內篇》，臺北：國立編譯館，2002 年。

南朝宋・劉義慶編著：《幽明錄》，收入史仲文主編：《中國文言小說百部經典》，北京：北京出版社，2000 年。

＊清・蒲松齡著，張友鶴輯校：《聊齋誌異會校會注會評本》，臺北：里仁書局，1991 年。

清・紀昀著，袁彥平等校點：《閱微草堂筆記》，濟南：齊魯書社，2007 年。

## 二、近人論著

王　平：〈《聊齋志異》與道教文化〉，《蒲松齡研究》1995 年第三、四期合刊，頁 275-287。

王枝忠：《蒲松齡論集》，北京：文化藝術出版社，1990 年。

王恆展：〈《聊齋志異》百科全書形式與性質淺說〉，收入張永政、盛偉主編：《聊齋學研究論集》，北京：中國文聯出版社，2001 年。

申喜萍：〈道家「復」「反」哲學思想與道教文學關係芻議〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 24 輯（2009 年 11 月）。

白以文：《晚明仙傳小說之研究》，臺北：國立政治大學中文所博士論文，



臺灣大學學術期刊資料庫

李豐楙先生指導，2006 年。

安國梁：《聊齋釋眞》，鄭州：中州古籍出版社，1993 年。

何佳芳：《《聊齋誌異》異域遊歷故事之敘事研究》，臺中：逢甲大學中文所碩士論文，陳兆南先生指導，2008 年。

李　剛：〈略論道教神仙在道德上的形象示範作用〉，收入四川大學宗教研究所編：《道教神仙信仰研究》（上冊），臺北：中華道統出版社，2000 年，頁 216-242。

李劍國：《唐前志怪小說史》，天津：南開大學出版社，1984 年。

李豐楙：《憂與遊——六朝隋唐遊仙詩論集》，臺北：學生書局，1996 年。

＊李豐楙：《誤入與謫降——六朝隋唐道教文學論集》，臺北：學生書局，1996 年。

李豐楙：〈情與無情：道教出家制與謫凡敘述的情意識——兼論《紅樓夢》的抒情觀〉，收入熊秉眞主編，王瓊玲、胡曉眞合編：《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」——私情篇》，臺北：漢學研究中心，2003 年 9 月，頁 179-211。

李豐楙：〈出身與修行：明代小說謫凡敘述模式的形成及其宗教意識——以《水滸傳》、《西遊記》爲主〉，《國文學誌》（彰化師範大學國文系）第 7 期，2003 年 12 月，頁 85-113。

＊李豐楙：〈遊觀內景：二至四世紀江南道教的內向超越〉，收入劉苑如主編：《遊觀——作爲身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009 年，頁 222-256。

李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，北京：中華書局，2010 年。

李豐楙：《仙境與游歷 神仙世界的想像》，北京：中華書局，2010 年。

沈華柱：《對話的妙悟——巴赫金語言哲學思想研究》，上海：上海三聯書店，2005 年。

宋家庚、李樺：〈靈魂奧秘的告白——《賈奉雉》賞析〉，《蒲松齡研究》



臺灣大學學術期刊資料庫

1997年第 1 期，頁 77-81。

吳九成：〈《聊齋志異》與道教〉，《蒲松齡研究》1995 年第三、四期合刊，頁 315-329。

＊吳九成：《聊齋美學》，廣州：廣東高等教育出版社，1998 年。

林永勝：〈六朝道教三一論的興起與轉折——以存思技法爲線索〉，《漢學研究》第 26 卷第 1 期，2008 年 3 月，頁 67-102。

胡萬川：〈神仙與富貴之間的抉擇——唐代小說中一個常見的主題〉，收入《小說戲曲研究》第二集，臺北：聯經出版事業公司，1988 年。

苟　波：《仙境・仙人・仙夢——中國古代小說中的道教理想主義》，成都：巴蜀書社，2008 年。

苟　波：《道教與明清文學》，成都：巴蜀書社，2010 年。

卿希泰主編：《中國道教史》第三卷，成都：四川人民出版社，1993 年。

秦國帥：〈道與庶道：蒲松齡心目中的道教形象〉，《蒲松齡研究》2011 年第 2 期，頁 110-122。

凌建侯：《巴赫金哲學思想與文本分析法》，北京：北京大學出版社，2007 年。

袁世碩、徐仲偉著：《蒲松齡評傳》，南京：南京大學出版社，2000 年。

袁愈宗：〈《聊齋志異》對「人神戀」型故事的繼承與創新〉，《蒲松齡研究》2005 年第 2 期，2005 年 6 月，頁 26-32。

許尚樞：〈劉阮傳說的源流和影響〉，《東南文化》1990 年第 6 期。

盛偉編著：〈蒲松齡年譜〉，收入盛偉編：《蒲松齡全集》第叁冊，上海：學林出版社，1998 年，頁 3353-3430。

＊郭玉雯：《《聊齋誌異》的幻夢世界》，臺北：學生書局，1985 年。

陳葆文：《聊齋誌異癡狂士人類型析論》，臺北：里仁書局，2005 年。

陳偉強：〈從誤入到導入：《劉阮天臺》雜劇主題的新變〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 24 輯，2009 年 11 月。

陳翠英：〈《聊齋誌異》夫婦情義的多重形塑〉，《臺大中文學報》第 29



臺灣大學學術期刊資料庫

期，2008 年 12 月，頁 269-316。

張美櫻：《漢末六朝仙傳集之敘述形式與主題分析》，臺中：逢甲大學中文所碩士論文，李豐楙先生指導，1994 年。

傅勤家：《中國道教史》，北京：團結出版社，2005 年。

＊黃　洽：《《聊齋志異》與宗教文化》，濟南：齊魯書社，2005 年。

黃　洽：〈道教存想致神的思維方式與《聊齋志異》的幻想故事〉，《烟臺師範學院學報》第 22 卷第 3 期，2005 年 9 月。

楊大春：《梅洛龐蒂》，臺北：生智出版社，2003 年。

楊大春：《語言・身體・他者——當代法國哲學的三大主題》，北京：三聯書店，2007 年。

楊　義：《中國敘事學》，嘉義：南華管理學院，1998 年。

葛兆光：《道教與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987 年。

路大荒：《蒲松齡年譜》，濟南：齊魯書社，1980 年。

詹石窗：《道教文學史》，上海：上海文藝出版社，1992 年。

蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，臺北：麥田出版社，2004 年。

劉苑如：《六朝志怪的文類研究：導異爲常的想像歷程》，臺北：國立政治大學中文所博士論文，李豐楙先生指導，1996 年。

劉仲宇：〈劉晨阮肇入桃源故事的文化透視〉，《中國道教》2002 年第 6 期，頁 15-20。

劉敬圻：〈《聊齋志異》宗教現象讀解〉，《文學評論》1997 年第 5 期。

魯　迅：《魯迅小說史論文集・中國小說史略》，臺北：里仁書局，2003 年增訂一版。

樂愛國：《中國道教倫理思想史稿》，濟南：齊魯書社，2010 年。

賴芳伶：〈擬眞敘事，如夢抒情——細讀《聊齋誌異》〈寒月芙蕖〉與〈翩翩〉〉，《師大學報・語言與文學類》第 55 卷第 1 期，2010 年 3 月，頁 155-174。



臺灣大學學術期刊資料庫

謝明勳：〈「羽衣」新唱——「羽衣」故事流變及《聊齋志異》「羽衣」故事新論〉，收入氏著：《古典小說與民間文學——故事研究論集》，臺北：大安出版社，2004 年，頁 185-216。

＊薛米鈞：《頓入人間：蒲松齡的仙境想像》，新竹：國立清華大學中文所碩士論文，李玉珍先生指導，2006 年。

＊顏清洋：《蒲松齡的宗教世界》，臺北：新化圖書有限公司，1996 年。

羅敬之：《傳奇・聊齋散論》，臺北：文津出版社，2002 年。

龔韻蘅：《魏晉南北朝道教語言思維探究》，新竹：國立清華大學中文所博士論文，楊儒賓先生指導，2010 年。

＊（日）小川環樹作，張桐生譯：〈中國魏晉以後的仙鄉故事〉，收入《中國古典小說論集》，臺北：幼獅文化公司，1975 年，頁 85-91。

＊（俄）巴赫金（Бахтинг Михаил МихаЙлович）著，白春仁、曉河譯：《巴赫金全集》第三卷《小說理論》，石家莊：河北教育出版社，1998 年。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

## Selected Bibliography

Bakhtin, M. M. (1998). *Xiao shuo li lun* [Bakhtin's theory on the novel] (Bai Ch.-R. & Xiao-He, Trans.). In Qian Zh.-W. (Ed.), *Ba He Jin Quan Ji* [The complete works of Mikhail Mikhailovich Bakhtin]. Shijiazhuang: Hebei Education Press.

Lee, F.-M. (1996). *Wu ru yu zhe jiang: Liu chao sui tang dao jiao wen xue lun ji* [Mistaken entry and demotion to a mortal: A collection of studies on medieval Chinese Daoist literature]. Taipei: Student.

Lee, F.-M. (2009). Grotto heavens and inner realms: The inner visualization meditations in Jiangnan Daoism from second to fourth century. In Liu Y.-J. (Ed.), *Inner landscape visualized: Techniques of the body in medieval*



臺灣大學學術期刊資料庫

*Chinese literature and religion* (pp.222-256). Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

Huang, Q. (2005). *Liao zhai zhi yi yu zong jiao wen hua* [Religions and cultures in the *Strange stories from a Chinese studio*]. Jinan: Qilu Press.

Kuo, Y.-W. (1985). *Liao zhai zhi yi de huan meng shi jie* [The illusions and dreams in the *Strange stories from a Chinese studio*]. Taipei: Student.

Ogawa, T. (1975). Zhong guo wei jin yi hou de xian xiang gu shi [Fairyland stories after the Wei Dynasty in China] (Zhang T.-Sh. Trans.). In *Zhong guo gu dian xiao shuo lun ji* [A collection of studies on Chinese classical novels] (pp. 85-91). Taipei: Youth.

Pu, S.-L. (1991). *Liao zhai zhi yi hui jiao hui zhu hui ping ben* [An annotated and commented edition of the *Strange stories from a Chinese studio*] (Chang Y. -H., Ed.). Taipei: Le Jin. (Original work published in the Qing Dynasty)

Wu, J.-Ch. (1998). *Liao zhai mei xue* [The aesthetics of the *Strange stories from a Chinese studio*]. Guangzhou: Guangdong Higher Education Press.

Xue, M.-J. (2006). *Dun ru ren jian: Pu song ling de xian jing xiang xiang* [Into the human world: Pu Song-Ling's wonderland imagination] (Master's thesis). National Tsing Hua University, Taiwan.

Yan, Q.-Y. (1996). *Pu song ling de zong jiao shi jie* [Pu Song-Ling's religious world]. Taipei: New Culture.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫