



## 渾沌蒙昧，超越重生—— 《聊齋誌異》中的「暴死相代」故事新探\*

林渝詠

南華大學文學系兼任助理教授

### 摘要

本文主要以《聊齋誌異》的〈王六郎〉與〈水莽草〉為研究對象，抉發二文之詮釋空間再開展的可能。過往之研究一般將〈王六郎〉與〈水莽草〉兩篇文本置於「水鬼漁夫」類型故事中討論，因此多聚焦於主人翁的自我犧牲情節，而寓以「己所不欲，勿施於人」之道德性解讀，連帶也在某程度上影響著〈水莽草〉、〈王六郎〉的閱讀詮釋。然而〈王六郎〉、〈水莽草〉二文本與「水鬼漁夫」類型故事雖有其相似性，並同受「暴死相代」民俗信仰影響，但在特殊的情節營設裡卻改換了「暴死相代」之關鍵與核心意涵，據此可見二文與「水鬼漁夫」類型故事有其不同的人文關懷。本文以二文本置換俗信之關鍵與核心為論述焦點，爬梳吾人在其中可見的文本的轉向、關懷轉向，並深廣其詮釋可能。

**關鍵詞：**王六郎、水莽草、暴死相代、水鬼漁夫型。

---

\* 本文承匿名評審惠予寶貴意見，對於本文具有相當大的幫助，謹在此致上衷心的謝意。惟文中如有任何疏失，或筆者力有未逮，未及修改說明之處，當由筆者負完全責任。



# **Chaos and ignorance, transcending rebirth—— A new exploration of the story of “scapegoat for accidental death” in “Liaozhai Zhiyi”**

Lin, Yu-Yong\*

## **Abstract**

This article mainly takes “Wang Liulang” and “Shuimancao” in “Strange Tales from a Liaozhai Studio” as the research objects, and decides the possibility of further development of the interpretation space of the two articles. Previous studies generally placed the two texts “Wang Liulang” and “Water Mangcao” in the “water ghost fisherman” type of story, so they mostly focused on the hero's self-sacrifice plot, and embody “what you don't want, don't The moral interpretation of “doing to others” also affects the reading interpretation of “Water Mangcao” and “Wang Liulang” to a certain extent. However, although the two texts of “Wang Liulang” and “Water Mangcao” have similarities with the “Water Ghost Fisherman” type of story, and are also influenced by the folk belief of “Scapegoat for Accidental Death”, they have been changed in the special plot setting. According to the key and core meaning of “Violent Death Interchanges”, it

---

\* Adjunct Assistant Professor, Department of Literature, Nanhua University.



渾沌蒙昧，超越重生  
《聊齋誌異》中的「暴死相代」故事新探

can be seen that Erwen and “Water Ghost Fisherman” have different humanistic concerns. This article focuses on the key and core of the replacement of common beliefs by the two texts, sorts out the textual turns and caring turns that we can see in it, and deepens its interpretation possibilities.

**Keywords:** Wang Liulang, Water Mangcao, Scapegoat for Accidental Death, Water Ghost Fisherman Type.



## 一、前言

「暴死相代」是中國傳統民間信仰之一，指非自然死亡之人，無法循一般民俗所言路徑進入輪迴，因而須尋找替身，求得代己之人後，方能離開喪生之處重新輪迴。<sup>1</sup>在《聊齋誌異》<sup>2</sup>中，與此類情節相涉者計之有三：卷一〈王六郎〉、卷二〈水莽草〉、卷七〈商婦〉。〈王六郎〉講述水鬼王六郎找替身後仁念放生的歷程；〈水莽草〉則敘述誤飲水莽茶喪生的水莽鬼無法轉世，須再尋得代者方能脫離鬼魅身份，然主人翁不以他人代己而成神的故事；〈商婦〉則與〈水〉〈王〉二文不同，謹以「志怪」形式記述吊死鬼尋替身之事。自文學的角度觀之，〈商婦〉價值無法與另二文比肩，但從社會學角度觀之，記錄性的文字更可確定「暴死相代」說在當時之流播與作者所受影響。

事實上「暴死相代」說在明清之前流傳已久，甚至有許多以「暴死相代」俗信為基衍化而成的敘事，最早可上溯至宋元時期已見雛型。如南宋《蜀本分門古今類事》卷四有〈黃裳狀元〉<sup>3</sup>則，為目前現存可見最早的相關故事，其內容敘寫書生黃裳阻止水鬼尋替身之事，爾後金、元、明等朝，皆有相類故事流傳<sup>4</sup>，其內容與〈黃裳狀元〉大同小異，不變的是暴死者覓替的主情節。至明代沈周於《石田雜記》有〈黃天蕩魚者〉<sup>5</sup>一文，其中暴死覓替以代的情節仍不變，不同的是，

<sup>1</sup> 如劉守華在《中國民間故事史》中亦曾提及：「按民間道教信仰，非正常死亡者（如溺死、縊死）的鬼魂會成為厲鬼，須尋找一個替代人，自己方能重新投胎再轉生人世」。劉守華：《中國民間故事史》。湖北教育出版社，1999年，頁443。另，金榮華在《〈落水鬼仁念放替身〉故事之衍變及其型號之設定》一文中亦略論及暴死者須尋替、投胎轉世觀念。金榮華：《民間故事類型索引》。中國口傳文學學會，2007年。頁165-166。

<sup>2</sup> 〔清〕蒲松齡，張友鶴輯校：《聊齋誌異》（會校會注會評本）。臺北，里仁書局，1991年。

<sup>3</sup> 〔南宋〕委心子編《蜀本分門古今類事》，《筆記小說大觀》十九編。臺北，新興出版社，1978年，頁15。

<sup>4</sup> 詳請參柯淑惠：〈水鬼成神故事研究〉《中國文化大學中文學報》第35、36期合刊，2018年6月。

<sup>5</sup> 明·沈周：《石田雜記》，《叢書集成簡編》學海類編本影印。臺北，商務印書館，1965-1966，頁23-24。



## 渾沌蒙昧，超越重生 《聊齋誌異》中的「暴死相代」故事新探

主人翁從書生轉為漁夫，並開始與覓替的水鬼互動，且有互利的交易，最後水鬼與漁夫皆獲得其所渴望的報償。雖然在這則故事中，漁夫與水鬼尚未成為好友，卻奠下了「漁夫與水鬼」類型故事的基本情節之基礎。

據前賢研究指出，「漁夫與水鬼」類型故事大概由四個基本情節所組成：1. 漁夫與水鬼結成好友，鬼為感謝漁夫之友好，會為漁夫驅魚捕魚；2. 水鬼獲得替代機會，將此事告知漁夫並與漁夫辭行，屆時卻未實行（或鬼心生憐憫，主動放棄機會。此類成為「漁夫與水鬼」類型故事的亞型：「水鬼仁慈型」；或漁夫阻攔并以道德勸說，使鬼不害人。此類成為「漁夫與水鬼」類型故事的另一型：「漁夫勸阻型」<sup>6</sup>），替代機會有一到三次不等；3. 水鬼因仁心善行，被提升為神（土地、城隍，或河神）向漁夫告別，並邀漁夫改日去相會（或鬼獲得直接投胎機會，成為漁夫之子）；4. 漁夫履約訪新神，神托夢（或顯示某種奇蹟）。<sup>7</sup>

由於《聊齋誌異》〈王六郎〉之情節與上述類型故事之基本情節相似度極高，因此一直以來與〈王六郎〉相關之研究，多將其置於「漁夫與水鬼」類型故事中進行討論，或更細緻的緣「水鬼仁慈型」故事脈絡，集中在仁念放生此情節進行梳理，或提出鬼之為神乃在其實現了「人不能而鬼能」的至上德性，如：謝明勳：〈「水鬼漁夫」故事析義——以《聊齋志異》「王六郎」故事為中心考察〉、于苗苗：〈《聊齋誌異》王六郎淺析〉、王少華：〈仁愛修成正果——讀《聊齋·王六郎》<sup>8</sup>，

<sup>6</sup> 「漁夫與水鬼」類型故事在民間發展已久，其分布之廣遍及山東、河北、河南、吉林、江蘇、臺灣……等。由四大主要情節串接而成。隨著流播的時空變遷，「漁夫水鬼」型故事，大致又分為兩種亞型，一種為「漁夫勸阻」型，即漁夫勸阻水鬼不要傷害人命；另一種為「水鬼仁慈」型，即水鬼不忍犧牲他人性命。詳參劉守華主編《中國民間故事類型研究》〈己所不欲，勿施於人——「漁夫和水鬼」故事解析〉，頁 248-261。

<sup>7</sup> 詳參：顧希佳：〈漁夫水鬼型故事的類型解析〉，《思想戰線》，2002 年第 2 期，頁 109。

<sup>8</sup> 謝明勳：《古典小說與民間文學—故事研究論集》〈「水鬼漁夫」故事析義——以《聊齋志異》「王六郎」故事為中心考察〉，臺北，大安出版社，2004，頁 217-238。于苗苗：〈《聊齋誌異·王六郎淺析》〉，《北方文學》，2017 年第 11 期。王少華：〈仁愛修成正果——讀《聊齋·王六郎》〉，《檔案》，2016 年第 6 期。



或探討其中的道德倫理觀念，如：陳平璋：〈人性之善：從《聊齋·王六郎》的敘事結構析論其道德論理觀〉<sup>9</sup>，根本上皆是以道德為核心的闡釋。而做為《聊齋》中另一個以「暴死相代」為主情節，被稱為〈王六郎〉姐妹篇的〈水莽草〉，有與〈王六郎〉並提討論，有獨自成篇的研究，然論述聚焦處亦大抵不脫道德倫理之說。如：王少華：〈崇德向善 見賢思齊——略論《聊齋·水莽草》的人物描写〉<sup>10</sup>、周先慎：〈人鬼之間的恩怨情仇和人倫道德——說《聊齋·水莽草》〉。<sup>11</sup>

然而值得注意的是，此類詮釋乃基於「暴死相代」這個傳播良久的民間信仰而來。依據民間的價值體系，人們首先相信暴死者覓代者是被允許的，此概念說明在特殊的非常態情境中，為一己之利折殺人命的敗德行為，其實有必須性與正當性。因此當鬼魂選擇放生，便是將自身置於最不利的位置以成全他人，德性光輝於此展現。然而，猶可討論處在於，究竟是怎樣的特殊情境可以使敗德行為反獲認可，以及〈王六郎〉、〈水莽草〉中的主人翁是否與「漁夫與水鬼」類型中的主人翁相同，有行敗德之行的必須性與正當性？

事實上，〈王六郎〉、〈水莽草〉雖在基礎情節與「漁夫與水鬼」類型故事相似，也保留暴死者覓替的主情節，但巧經撰述者之特殊情節營設與故事想像後，「暴死相代」的重要內涵已有所置換消解，若延續過往「漁夫與水鬼」類型之詮解論此二文，恐無法全面解讀相關文本之可能性。<sup>12</sup>因之，本文擬以〈王六郎〉、〈水

<sup>9</sup> 陳平璋：〈人性之善：從《聊齋·王六郎》的敘事結構析論其道德論理觀〉，《國立臺北教育大學語文集刊》，2021年第39期。

<sup>10</sup> 王少華：〈崇德向善 見賢思齊——略論《聊齋·水莽草》的人物描写〉《檔案》，2018年第2期。

<sup>11</sup> 周先慎：〈人鬼之間的恩怨情仇和人倫道德——說《聊齋·水莽草》〉，《文史知識》，2015年第7期。

<sup>12</sup> 必須補充說明的是，本文絕無意否定過往的詮釋方向，並且亦肯認文中內在的道德意涵，只是試圖探問：作者依俗信及民間故事取材，卻苦心營設有所別裁，是否有其深意？若是，則過往在面對〈水〉〈王〉二文時，依循「水鬼漁夫型」故事解讀方式，大多集中在對文本困境營設之討論，並據此而得「捨己為人」之說是否已然足夠？或者仍有更富創造力與全面性之理徑等待開啟呢？



莽草〉為研究對象，就其情節營設與「暴死相代」之重要內涵及關節點進行比對討論，以爬梳其中之殊異與文本關懷向度的轉換問題，最後據此思考作者增刪營造之寓義，以及所欲傳達之文本想像與故事義涵。

## 二、〈王六郎〉、〈水莽草〉對「暴死相代」重要關鍵的改換

「暴死相代」為中國傳統民俗信仰，但其核心內涵實與人類的原始思維相關涉，並在文化中發展出關鍵的限定條件。

### (一)「暴死相代」的文化內涵及其重要關鍵

「暴死相代」可分「暴死」及「相代」兩個部份。就「暴死」一事看，一般因「意外」而亡者皆稱「暴死」，包括夭折、淹死、燒死、冤死、野死皆屬此類。古人認為人死曰鬼，鬼即歸。此處之「歸」意指魂魄有其歸宿，能回返到與祖先共在，受後世子孫祭拜的狀態。然而有歸之鬼僅指「正常死亡」這一類，「非正常死亡」者則註定魂魄飄蕩，無飽暖可言，在傳統民俗中被歸於「孤魂野鬼」。「孤魂野鬼」由於無處可依至為痛苦，必須尋找替身為其承擔，所以有了「相代」之說。因此從民俗生成的角度看，「暴死相代」是「強死為厲<sup>13</sup>」觀念的延伸，根源於中國人對壽終正寢的渴望及非正常死亡、非正常死亡者的恐懼<sup>14</sup>。換言之，「覓代者」成為一種解決方式：當拒斥的事物臨到，個體可免於承擔。此與中國傳統中「轉嫁災禍」的想法有關，同時也與人類原始思維相呼應。

<sup>13</sup> 張軍認為「狹義的鬼專指正常死亡的人，而非正常死亡的人或絕後的死者則被稱為厲。」詳見氏著：《楚國神話原型研究》。臺北，文津，1994。

<sup>14</sup> 相關概念詳參馬昌儀：《中國靈魂信仰》。上海：上海文藝，1998。



在原始思維中，先民多以為可以經由某種儀式，將災禍轉予他者，例如著名人類學家弗雷澤（James George Frazer，1854-1941）便曾在《金枝》中引證各民族皆有災禍轉嫁的思想與行為：

歐州古代和現代的民族中也流行相似的做法，把疾病、災難和罪孽的負擔，從某人身上轉給別人，轉給動物或其他物體身上。古羅馬人治療發燒的辦法是剪下病人指甲，在第二天日出前用臘貼在鄰居的門上，這樣病就轉到鄰人身上去了。<sup>15</sup>

而中國災禍可轉嫁的思想與方法，也早在先秦時期便已被紀錄下來，如《左傳·哀公六年》：

是歲也，有雲如眾赤鳥，夾日以飛，三日。楚子使問諸周大史。周大史曰：「其當王身乎！若禱之，可移於令尹、司馬。」<sup>16</sup>

天有凶象，問於天官，天官以為此凶象意味將有災禍降於王身，但若以祭祀儀式，可將災禍轉至他者，由他者代為承受。另外，《呂氏春秋·制樂篇》亦有相類記載：

宋景公時，熒惑在心，公懼，召子韋而問焉「熒惑在心，何也？」子韋曰：「熒惑，天罰也；心，宋分野也，禍當君身。雖然，可移於宰相。」<sup>17</sup>

據上可知，自古而來不論中外，皆有找替身的信仰，而替身的存在意義在於代己受苦。易言之，替身信仰其實來自「委禍」的核心內涵。

雖然中外同樣都由轉嫁災禍發展出替身信仰，但據上引文可發現，中國委禍的正當性與西方有所不同，西方認為「疾病、災難和罪孽的負擔」一概可以轉嫁，

<sup>15</sup> 弗雷澤（James George Frazer）：《金枝：巫術與宗教之研究》（台北：桂冠，1991）頁 791。

<sup>16</sup> 《左傳》，《十三經注疏》本，頁 1006。

<sup>17</sup> 〔漢〕高誘注《呂氏春秋·制樂》《四部叢刊初編》。景上海涵芬樓藏明刊本。





中國則出現在天有凶象的降災之中，此指出非人力導致的命運範疇，也說明了委禍的正當性是被限定在純粹的意外、以及意外導致的痛苦兩大關鍵中。而省觀「漁夫與水鬼」類型故事，或「暴死相代」相關之敘事（不包含〈水〉、〈王〉二文），亦大抵不出此二關鍵。

## （二）「漁夫與水鬼」類型故事中的「暴死相代」敘事

「暴死相代」主關鍵之一，在於「意外」之產生乃基於「純粹的意外」性質，無個人的行為參與其中，因此，因相代而暴亡之人，往往被目為無辜受害者<sup>18</sup>，因其所承受的一切皆始於無妄。《聊齋》卷七〈商婦〉，便可視為此類俗信最典型參照客體。茲先引原文如下：

天津商人某，將賈遠方，從富人貸貲數百。為偷兒所窺，及夕，預匿室中，以俟其歸。而商以是日良，負貲竟發。偷兒伏久，但聞商人婦轉側床上，似不成眠。既而壁上一小門開，一室盡亮。門內有女子出，容齒少好，手引長帶一條，近榻授婦，婦以手卻之。女固授之，婦乃受帶，起懸梁上，引頸自縊。女遂去，壁扉亦闔。偷兒大驚，拔關遁去。既明，家人見婦死，質諸官。官拘鄰人而鍛煉之，誣服成獄，不日就決。偷兒憤其冤，自首於堂，告以是夜所見。鞠之情真，鄰人遂免。問其里人，言宅之故主曾有少婦經死，年齒容貌，與盜言悉符，固知是其鬼也。俗傳：暴死者必求代替，其然歟？<sup>19</sup>

上文透過第三者（小偷）之眼，描述「暴死者」向替代者索命，而後替代者終應允並自經而亡的過程。蒲松齡於文末言「俗傳：暴死者必求代替，其然歟？」

<sup>18</sup> 如謝明勳在其對〈水鬼漁夫故事析義〉一文的中曾言：「其人因相代之舉而亡，該名水鬼原本就不應當承受此一『無妄』災害」。詳參：謝明勳：〈「水鬼漁夫」故事析義—以《聊齋志異》「王六郎」故事為中心考察〉（廣西梧州師範高等專科學校學報，第19卷第2期，頁4）

<sup>19</sup> 詳參張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁1016。



此問句直接指陳了〈商婦〉一文與中國民俗信仰中，暴死者必尋求交替之說的關聯性，同時也透過商婦從原本的「不願」，到最後仍莫名自經而亡的結局，將「替代者」的無辜事實帶出。

另外，包括前已述及的〈黃裳狀元〉、〈黃天蕩魚者〉等相關敘事亦同，茲錄敘事較為詳盡的〈黃天蕩魚者〉如下：

成化十六、七年之間，葑門黃天蕩邊一漁者，乘小舟夜出捕魚，見岸次一人喚，長丈餘，其漁疑而不答。其人曰：「汝去至某所，當得一鯉重四斤半，果然，汝當渡我。」其漁果得如其所云。明夜其人坐于岸次，喚渡云：「汝既有所得，何不渡我？」其漁曰：「當再有所驗與我。」……漁曰：「汝必鬼物，吾不渡。」其人嘆息而去，且口自云：「明夜且待松江人來，我自討替。」其漁遠候之，于夜果見一人蕩擄而來，漁問：「何處人？」云：「松江。」即止之，謂其所以，松人不果行。明夜，其漁復見其人，訴曰：「我某處為商者，死於此水，我欲渡此，往某土地廟求文移還鄉，汝既不渡我，又沮松人，何見害之深耶？」……<sup>20</sup>

水鬼自述其原為經商之人，只因為營生奔走路過此水域，便成水中亡魂。然而路過此水為何就成亡魂？是於舟楫中遇災，或此前已有覓代者的魂靈存在，我們無法得知，但卻可把握到水鬼身亡與外來災害相關，而此便摒除了個體行為造成的可能，同樣的指向純粹的意外性質。

再者，就「相代」一事，水鬼覓代實源自暴死的苦痛。學者顧希佳在對〈河水鬼修城隍〉<sup>21</sup>一文進行闡述時亦言：正是這種難忍的苦楚，因此「溺死鬼就總

<sup>20</sup> 明·沈周：《石田雜記》，《叢書集成簡編》學海類編本影印。臺北，商務印書館，1965-1966，頁 23-24。

<sup>21</sup> 《河水鬼修城隍》，見《中國民間文學集成·浙江卷寧波市故事卷》。中國民間文藝出版社，1989年，頁 600-601。



渾沌蒙昧，超越重生  
《聊齋誌異》中的「暴死相代」故事新探

想拉人下水，做他的替身，好讓它脫離苦海，轉世投胎再去做人。」<sup>22</sup>顧希佳的詮釋證明了苦痛的摧逼推動委禍覓代的行為。而這樣的詮釋亦符合民俗之說：暴死者必須在死後忍受無盡淒苦，直至瓜代者前來方得解脫。

在一般的民俗認知中以為，一般亡故之人在身亡之後，其靈魂便會進入輪迴程序，重新以嶄新的面貌回到世上，此意味著對曾有之苦樂的拋棄與遺忘。不過無辜暴死者與一般亡者不同，既無法依歸祖先，亦無法進入輪迴，只能在意外發生之處靜待命運召喚。然而，如果輪迴意味著對過往的遺忘，那麼無法進入輪迴的靈魂，便是拘宥於過往苦痛的靈魂，此亦是為何有民俗之說以為，遭受意外而亡的靈魂，將在每個身亡的時刻，再受一次身亡當下的衝擊。如此，時時被拘於死亡之地（大多是無遮蔽無庇護之處），日日領受死亡之苦，這種空間被切割、時間被截斷且一再重覆的生活自是痛楚難當，如〈河水鬼修城隍〉中便如此描述了水鬼被拘禁於特定空間的生活：

河水鬼在河裡修煉，萬分苦，天落大雨時，雨點「嗒嗒」響，落到河裡，好比是毛竹梢絲打在河水鬼身上一樣，苦痛難受；到冬天，河水結冰打凍，日腳越加難過。嚙沒辦法，河水鬼只好在河底下鑽來鑽去，苦度光陰。<sup>23</sup>

此中可見河水鬼長日被拘於其死亡的水域中，身體或許已寒凍浮腫的令人難以想像，因此即如下雨、冬日來臨如此一般的自然現象，對河水鬼而言，都是難以忍受的苦痛加身。此外，包括如《滇南憶舊錄·成公祠》及《迪吉錄·忍辱門》等文本，亦透過水鬼因失替身而潸然淚下的情節，敘說作為暴死亡魂之苦。<sup>24</sup>

<sup>22</sup> 收錄於劉守華主編《中國民間故事類型研究》〈己所不欲，勿施於人——「漁夫和水鬼」故事解析〉，頁 250。

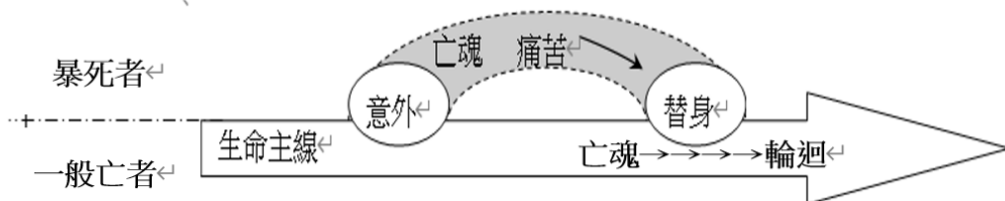
<sup>23</sup> 《河水鬼修城隍》，見《中國民間文學集成·浙江卷寧波市故事卷》。中國民間文藝出版社，1989年，頁 600-601。

<sup>24</sup> 詳參本文註 32。



所幸「暴死相代」此俗信有相伴而存的另一概念：「業滿劫脫」，它為「委禍」的敗德行為賦予正當性，也為期待遠離痛苦的靈魂提供希望及條件：忍受一定的時間，在特定的時節裡，將有替代者前來。此亦是痛苦的靈魂何以可以覓得瓜代者，使「暴死相代」循環無止的原因。不過此中吾人亦可留意到，在「暴死相代」的俗信中並無特別指出，暴死亡魂有回到程序進入輪迴的必須，然相對而言，無辜暴死之後，苦痛卻必然應時而至，無可逃脫。由此可見，痛苦是亡魂回返唯一的推動力。合而言之，「痛苦」與「意外」相同，皆為「暴死相代」的關鍵，亦皆有其限定的內蘊：「意外」與個體行為無涉，無辜暴死者所受之「苦」，與魂孤無依或空間的拘禁、時間的重覆等密切相關。

如此，「暴死相代」過程，可如下圖表之：



圖中可見，如若取消無辜意外之關鍵，則暴死者便與一般亡魂無二；如若消解痛苦，亡魂便無尋替身需求，如此便也沒有了暴死相代之信說。

### （三）〈王六郎〉、〈水莽草〉在情節上的特殊營設

如前所述，「暴死相代」說是由「痛苦」及「意外」兩大主因促成，且「痛苦」與「意外」皆有其限定條件，然而〈水莽草〉與〈王六郎〉兩篇以「暴死相代」為主情節敷演的文本，卻同時透過對特定條件的排除，首先消解了「意外」的「純粹性」。

## 1. 從生死意外到作孽而亡

〈王六郎〉中，王六郎與漁夫告別時，曾自陳其身亡之因是「素嗜酒，沉醉溺死」<sup>25</sup>。可見王六郎生前雖是死於落水意外，然其落水實由個體昏昧所致。另觀〈水莽草〉主角之死，亦有其自我造作之因：

有祝生造其同年某，中途燥渴思飲。俄見道旁一媪，張棚施飲，趨之。媪承迎入棚，給奉甚殷。嗅之有異味，不類茶茗，置不飲，起而出。媪急止客，便喚：「三娘，可將好茶一杯來。」俄有少女，捧茶自棚後出。年約十四五，姿容艷絕，指環臂釧，晶瑩鑒影。生受盞神馳；嗅其茶，芳烈無倫。吸盡再索。覩媪出，戲捉纖腕，脫指環一枚。<sup>26</sup>

同樣的水莽茶，媪奉之不飲，少女奉之卻是「吸盡再索」，可見祝生之意不在茶卻在色，而後文「戲捉纖腕，脫指環一枚」，更將祝生調戲少女、色令智昏情狀道出。雖然祝生之死確為暴死亡魂所害，似有其無辜性，但從蒲松齡的刻意鋪寫中亦可把握到，如祝生自始至終皆能保持清明覺知，對美少女與對媪一般無二，便不至於成為地下亡魂。〈水莽草〉文中亦曾藉由美少女的回憶，證明這種可能：

寇家翁媪，聞而大駭，命車疾至。視之，果三娘。……因問：「茶媪誰也？」曰：「彼倪姓，自慚不能惑行人，故求兒助之耳。今已生於郡城賣漿者之家。」<sup>27</sup>

可見祝生與王六郎相同，雖亡於意外事件，但並非全然無辜，他們的身亡與德行有虧是相連而來的。

<sup>25</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 26。

<sup>26</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 180。

<sup>27</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 181。



## 2. 從孤魂無依到死而有歸

另一方面，暴死的亡魂因其為「非正常死亡」，因此通常無處可依，且受空間拘限及時間重覆之苦，然而在二文本中亦不見故事中有關暴死者痛苦之描述，更多的是他們對當下生活的認可與珍愛。

〈王六郎〉中，王六郎每日均與許姓漁夫一同飲酒，在故事中的描寫是歡快的：「許貨漁，益沽酒，晚至河干，少年已先在，遂與歡飲，…」<sup>28</sup>且每每喝完酒後，王六郎便下河幫漁夫趕魚，「君之獲魚，獨勝於他人者，皆仆之暗驅，以報酬奠耳。」<sup>29</sup>。王六郎的歡快其來有自，他除了不受限於人鬼殊途，每日得與友人相伴歡飲，其行動亦來去自由，並未受困於亡故的河內空間。因此半年之後，王六郎獲得業滿劫脫的機會，面對即將到來的別離，他並沒有絲毫的欣喜。在他告知漁夫其將入輪迴之時，王六郎的語氣淒楚而感傷：「…將往投生，相聚只今夕，故不能無感。」<sup>30</sup>悲傷情緒無可扼抑，甚至需漁夫出言相慰：「勿戚也！相見遽違，良足悲惻，然業滿劫脫，正宜相賀，悲乃不倫。」<sup>31</sup>王六郎的悲傷，並不出於暴死境遇所帶給他的苦痛，而是出於即將遠離此魂魄飄蕩之所、遠離漁夫摯友。此處值得注意的是，蒲松齡如此的安排，不只與「暴死相代」之關鍵相違，同時更有別於過往「水鬼漁夫型」的大部份文本。<sup>32</sup>

<sup>28</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 26。

<sup>29</sup> 同上註。

<sup>30</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 27。

<sup>31</sup> 同上註。

<sup>32</sup> 與〈王六郎〉相類之「漁夫與水鬼」中的「水鬼仁慈型」文本頗多，然細讀之皆可見水鬼知其替身將至時之喜，以及失去替代者之悲苦。可參見《滇南憶舊錄·成公祠》：「一日鬼歸，喜相告曰：『吾明旦往生矣。』……俟至晚，客來泣向公曰：『我待替久矣。今見白衣婦人有六月孕，以一命傷二命，吾不忍死之也。』」張泓：《滇南憶舊錄》，收於《叢書集成》。（北京：中華書局，1985），頁 12-13。及《迪吉錄》：「鬼又至，正問曰：『何以舍此婦？』曰：『予聞上帝好生，此婦懷孕在身，若損之，子豈能存？予為男子，沒水濱數年，尚無生路；況此孕婦，何日超生？



## 渾沌蒙昧，超越重生 《聊齋誌異》中的「暴死相代」故事新探

續觀〈水莽草〉一文，祝生在中了水莽草之毒夭亡後，其魂魄亦未留在亡故之所，反而能夠穿越陰陽，不只尋著魅惑祝生喝下水莽茶的寇三娘，與之結為夫婦，同時也回到陽間奉母育兒：「兒地下聞母哭，甚愴於懷，故來奉晨昏耳，兒雖死，已有家室，即同來分母勞，母其勿悲。」<sup>33</sup>此外，當祝母詢問祝生，「何不取人以自代」時，祝生言：「兒事母最樂，不願生也。」<sup>34</sup>可以留意到，此處之「生」是進入輪迴重新為人，由俗信上看雖是回歸正常之道，然正常之道的回歸，卻也意味著從此音渺信絕人事隔斷，可見祝生的「事母最樂」，其樂不只是單純的事母，同時亦是身處非常之境，卻能延續生時的情感，承擔舊時未竟的願望與責任，這都說明了非常之境與平常之境的一般無二。

由上述可見，蒲松齡是透過消融生死界線的方式，一方面取消暴死者的痛苦，一方面予其生活之樂。其不僅令暴死者的靈魂能出脫於亡故之所，同時更在亡故後允其於陰陽兩界自由來去，大大拓展生活空間，祝生因此有了全新的家庭生活，不只遂其得美人之願，更撫育幼兒、侍母終老、為兒婚娶，完成傳統社會價值中「生而為人」的責任。

### 三、〈王六郎〉、〈水莽草〉對「暴死相代」核心內涵的置換及其關懷轉向

蒲松齡在以「暴死相代」為主情節的書寫中，不只取消促成暴死相代的兩大關鍵因素，同時更進一步的讓暴死者收獲人間難得的圓滿與摯情，實與過往以「暴

---

故又舍之。任予魂消魄散于水中，誓不敢損二命也。」潸然淚下。」顏茂猷：《迪吉錄》卷七〈忍辱門〉，《四庫全書存目叢書·子150》。（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997），頁611。由此可推知，蒲松齡特意著墨於主角「暴死」後之生活，並予其美好、歡樂、安定之設定，實有其深層寓意。

<sup>33</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁180。

<sup>34</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁182。



死相代」為主情節的「水鬼漁夫型」故事大相逕庭，而此正是頗堪玩味之處：情節何以如此編寫改動？其中是否暗藏寓意？如為否，何以在抽離關鍵因素後，仍保留「暴死相代」情節；或者：何以以「暴死相代」為主情節，卻又抽離促成「暴死相代」此循環的主要關鍵？如為是，我們該如何理解此中增刪處的蘊含？又該如何看待一直以來以「水鬼漁夫型」故事之理解為基，衍而伸之亦以「道德」、「犧牲一己」等角度對〈王〉〈水〉二文進行的閱讀詮釋？筆者以為欲解上述之問，首應回到「暴死相代」的核心內涵：委禍之正當性及必須性問題進行思考，方能把握取消上述關鍵後文本的關懷取向。

### （一）委禍的正當性問題與關懷取向

「暴死相代」的核心內涵是委禍，由於中國自古即有轉嫁災禍的思想及事實，因此與委禍相關敘事並不少見，除前文曾言及的史實記錄外，尚有《廣異記·費忠》、《解頤錄·峽口道士》、《虎蒼》、《幕府燕閑錄·嫁金蠶》等多篇文本。

#### 1. 〈王六郎〉、〈水莽草〉與「漁夫水鬼」型故事的委禍內涵之別

畢仲詢《幕府燕閑錄》曾記有〈嫁金蠶〉異聞，與〈王〉、〈水〉二文在關鍵點的敘寫上頗為相類，茲先引錄如下：

南方畜金蠶，金蠶金色，食以蜀錦。取其遺糞，置飲食中以毒人，人死。蠶善能致它財，使人暴富。而遺之極難，水火兵刃所不能害。必多以金銀，置蠶其中，投之路隅，人或收之，蠶隨以往，謂之嫁金蠶。<sup>35</sup>

金蠶能令人生，亦能令人死，表面觀之，擁有金蠶即可隨心所欲。但事實上金蠶須以蜀錦養活，養金蠶之人恐須先獻出所有，方有致富得生的可能。若無法養活，

<sup>35</sup> 〔宋〕曾慥，王汝濤等校注《類說》。福州：福建人民出版社，1996年1月，第1版，卷19，頁615。





渾沌蒙昧，超越重生  
《聊齋誌異》中的「暴死相代」故事新探

或者有將金蠶脫出之需，亦須以金銀陪（賠）之，方能出脫。可見金蠶實是燙手山芋，而這種將燙手山芋轉嫁他人的作法，其實便是一種「委禍」概念。

然而〈嫁金蠶〉與「漁夫與水鬼」類型故事的委禍方法不盡相同，它利用人對金銀的貪愛，將金蠶之禍轉予他人，因此禍患之起雖是源於委禍全身的損人利己心態，得禍之人卻也是自己領禍進門，無法怪罪他人。如由〈嫁金蠶〉本事敷衍而成的〈鄒閻〉一文，即寫出主人翁心念之動帶來的禍患與懊悔，試節錄其文如下：

池州進士鄒閻，家貧，有守。一日將之外邑，凌晨啟戶，見一小箬籠子在門外，無封鎖。開視之，乃白金酒器數十事，約重百兩。殆曉，寂無追捕者。遂挈歸，謂其妻曰：『此物無脛而至，豈天賜我乎？』語未絕，閻覺左股上有物蠕動，見金色爛然，乃一蠶也。遂撥去之，未迴手，復在舊處。以足踐之，雖隨足而碎，復在閻胸腹上矣。棄之於水，投之於火，刀傷斧斫，皆不能害，衾裯飲食之間，無所不在。閻甚惡之，遂訪友人之有識者曰：「吾子為人所賣矣，此謂之金蠶。延至吾鄉雖小，而為禍頗大，能入人腹中，殘齧腸胃，復完然而出。」閻愈懼，乃以籠挈之事告之。其友曰：「吾固知之矣，子能事之，即得暴富矣。此蟲日食蜀錦四寸，收取糞，乾而屑之，置少許於飲食中，人食之者必死。蟲得所欲，日致它財以報之。」閻笑曰：「吾豈為此也？」友曰：「固知子不為也，然則奈何？」閻曰：「復以此蟲并舊物置籠中棄之，則無患矣。」友人曰：「凡人畜此蟲，久而致富，即以數倍之息并元物以送之，謂之嫁金蠶。其蟲乃去，直以元物送之，必不可遣。今子貧居，豈有數倍之物乎？實為子憂之。」閻乃仰天嘆息曰：「吾平生以清白自處，誓不失節，不幸今有此事。」……<sup>36</sup>

<sup>36</sup> 〔元〕陶宗儀《說郛三種》。上海，上海古籍出版社，1988年10月，第一版，卷14，頁279-280。



上文中，鄒閻貪愛之語未絕，金蠶即出，且揮之不去、爾後其仰天嘆息，懊悔自身因失節而生就此事等，皆說明「嫁金蠶」雖起於「委禍」概念，但禍之能委他人，還在受禍者的心念行動，此中關鍵在「利己」之心的「連通」。委禍之人為「利己」而嫁禍，受禍之人亦是為「利己」而遭禍。

相較於「漁夫與水鬼」類型故事，轉嫁痛苦之禍予他人是透過強力壓迫手段得來，災禍與受禍者關係，或者僅在冥冥中的安排（業滿劫脫），因此較之「嫁金蠶」，二者雖皆為「委禍」，卻有別異之處：前者之禍乃受召於受禍者，後者之禍則是命運的牽引，先天命數的安排，與受禍者的言行無有關連。由此別異亦可把握到，「漁夫水鬼」與「嫁金蠶」之異，實類於「漁夫水鬼」故事與〈王〉、〈水〉二文之異，而也正是在這個點上，我們或可觸極文本詮釋轉向的可能。

## 2. 朝向他人的道德：委禍具正當性的「漁夫水鬼」型

首先若細思由暴死相代敷演成的「漁夫水鬼」型故事，實可由兩方面來加以考量。其一，就暴死者（水鬼）立場言，暴死者本不應亡，且其身之所受亦皆無妄之災，因此將此災轉嫁，有其民俗價值中的正當性。其二，若由相代者立場言，相代者既為全然無辜者，則亦無任何理由承受此禍。上述兩點暗藏了在命運不公下，為己損人是否應當的思辯，正如謝明勳所言，在此類型故事的脈絡下，大部份與聞其事之人，皆會「不由自主的淪入『是否應為』的吊詭思維中」，且「在『天數』不可更替之『命定』思想的籠罩下，他們所急於想要知道的答案……是誰能夠以超越常人之高尚情操，來中止這場可能是永無止息的人世浩劫。」<sup>37</sup>

<sup>37</sup> 詳可參：謝明勳：《古典小說與民間文學——故事研究論集》〈「水鬼漁夫」故事析義——以《聊齋志異》「王六郎」故事為中心考察〉第四部份：「暴死相代之說與馱勝之法」，臺北，大安出版社，2004。



換言之，此型故事的詮釋方向大抵落在「道德」或「命」的角度中是可理解的。由「命」角度言，因為「命」有其強大與籠罩特質，凡人無法與之相抗，因此暴死者如若委禍求免，則是依循「相代」的常規，且在受禍者命數如此的前提下，多被以人情之常目之，並無錯處；另一方面，暴死者如若放棄委禍，則是為他人背離「相代」常道，犧牲一己與命運相搏，義命對揚中容易獲得捨己為人的德性闡釋。

### 3. 從朝向他人到反身見己：委禍不具正當性的文本

反觀「嫁金蠶」敷衍成的〈鄒閻〉，此文與〈王〉、〈水〉二文最相近處，莫過於在意外裡取消了無辜性，因此當鄒閻知道無法養金蠶，且出脫金蠶則將害於人時，終於吞下金蠶以求死：

閻乃仰天嘆息曰：「吾平生以清白自處，誓不失節，不幸今有此事。」遂歸家，謂其妻曰：「今固事之不可，送之又不能，惟有死耳，若等好為後事。」乃取其蟲，擲於口中而吞之，舉家救之不及，妻子號慟，謂其必死。數日間無所苦，飲啜如故。逾月亦無恙，竟以壽終。因百金之故。亦致小康。豈以至誠之感，不為害乎。<sup>38</sup>

文本中直言，鄒閻事後幸而未死，乃因於「至誠」。「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」<sup>39</sup>「誠」是宇宙一切的生化，是人對自我之心的存養，是天人之合，亦是道的體現，因此有說「誠者自成」<sup>40</sup>。至於有心而誠者當如何而行？孟子曾言：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」<sup>41</sup>可見「誠」乃繫於人之

<sup>38</sup> 〔元〕陶宗儀《說郛三種》，頁280。

<sup>39</sup> 語見《禮記》，《十三經注疏》本，頁889。

<sup>40</sup> 語見《禮記》，《十三經注疏》本，頁895。

<sup>41</sup> 語見《孟子》，《十三經注疏》本，頁229。



自我在境緣裡的反身與照見。回觀上文，鄒閻慨嘆其過往嚴謹自持，卻在非常之時失節而陷困境，如此情狀也正是清楚的反身自省，因此終於得「壽終」之幸而「自成」。

據此可知，當故事情節中取消受禍者的無辜特質，文本將自「命」與「德」的雙向狀態，全幅轉向「人之承擔」問題的關注，其所承擔者非命運的重量，而是人自己，人於此再也無法將禍患與天連結，此便帶引出「永言配命，自求多福」<sup>42</sup>自「天定」而向「人為」的轉向。這樣的情節安排，讓「命」隱於人的作為之下，相較於「命定」之說，不僅大幅保留人於事件中的主動性與能動性，展現撰作者有別於過往類型故事的關懷取向，更牽動閱讀詮釋視角的轉換需求。

## （二）委禍的必須性問題與關懷取向

〈水〉〈王〉著力於對人之主動性的安排，並不僅在文本內部對意外之無辜特質的取消，同時亦可自情節的其他安排中見及。如被取消的第二個「暴死相代」之關鍵：痛苦，便是一例。

### 1. 從命之必須到自我成全

王六郎和祝生做為暴死之人，他們亡後生活不只沒有暴死的苦痛，更多了人間的歡快，這樣的情節設定，實間接取消了尋覓替身的需要。前文已述及，「痛苦」是需瓜代者的本因，但不論是王六郎或祝生都未對當下的生活感到不快，反而戀戀不捨。而另一方面，民俗說法中亦無暴死者終必入輪迴的強制之說。如此，文本中痛苦的取消，意謂尋瓜代者此一事件的消解，同時也意謂外在規範（命）的潛隱。如此，選擇權回到人的手中，爾後，不論其選擇是返回常道以待輪迴或放

<sup>42</sup> 轉引自《孟子》，《十三經注疏》本，頁 126。「愛人不親，反其仁；治人不治，反其智；禮人不答，反其敬。行有不得者，皆反求諸己。其身正而天下歸之。《詩》云：『永言配命，自求多福。』」



棄，都不再是被摧逼或被要求，而是源自人對自我生命如何展開、如何成型的思索。這也是王六郎聞相代者將至不喜反悲；祝生直以「事母最樂」否拒以人代己之因。

## 2. 從福禍為命到禍福由人

其次，我們亦可由〈水莽草〉中依循命運安排而抓交替卻失敗的情節獲得證明：

寇氏坐聽兒死，兒甚恨之，死後，欲尋三娘，而不知其處。近遇某庚伯，始相指示，兒往，則三娘已投生任侍郎家。兒馳去強捉之來，今為兒婦，亦相得，頗無苦。

當〈水莽草〉中，寇三娘成功的以他人的性命換得自己離開的契機後，寇三娘回返輪迴之路並未順遂，最後甚至在投生之後仍被祝生強硬抓回陰間，成為夫婦。由此可見，當行動只是隨順命運安排，而非出自人心之主動，即使尋著了瓜代者，仍不具備必然的有效性。且再進一步言，即便順利投生、長大成人，重入輪迴者仍不知其命是否又將溢出常道之外，回到原先極欲脫離的處境。這無疑指出了「人」與「命」「生生世世」糾纏的關鍵：一旦以命運為主，以為福禍皆命，人便是棄守生命主動權，同時將自身置於危殆中，難以自成。

另一方面，值得注意的是，與依循一般法則卻不必然脫離非常之境相比，故事中「成神」的情節，卻有著相對而突出的穩定性，不管是後來成為土地神的王六郎，或成為四瀆牧龍君的祝生，他們皆未透過犧牲人命以交換己身所處境遇，卻都因而實實在在的出離了輪迴，完全揮別暴死後的處境與再次暴死陰影。易言之，兩位主人翁是在背反「命」的規制處，方才開展出真正「生」之可能。據此



再思筆者於前論及的情節上的多重更易，可見作者之用心實不僅在突出對民間價值體系「暴死相代」的質疑，更直接從根本否決了以命代命、以運代運的委禍思維，從而走向對人之行動與承擔的看重。

綜上所述可知，〈水〉〈王〉二文本雖與「漁夫水鬼」型故事相類，且皆以「暴死相代」為主情節，然較之類型文本卻有所增刪，而增刪多集中在改換死亡的無規則性、突發性以及生死之別上，藉此也消解了人在「命」的籠罩下無力迴避的概念。其淡化「命」於人的作用，並強調出人的行為造作與後續因緣、處境的息息相關。

然而必須注意到，「水鬼漁夫型」故事之所以被以「道德主題」的方式進行解讀，是在「暴死相代」此思維下，強化「命」在人之上的強大作用，如此方有「己所不欲，勿施於人」或犧牲一己的以德成神之說。<sup>43</sup>但〈王〉〈水〉二文在殊異的情節下，已大大淡化「命」之於人的強大影響，所謂犧牲亦不再是將一己送向苦難的犧牲，而是歸至其情感所繫之處。如王六郎放棄取瓜代者後，是與漁夫摯友重聚；祝生不願取瓜代者，反而守住事母之樂。據此而言，如若說此二文本內含「報」<sup>44</sup>的觀念，那麼便不僅僅只是以德成神的善有善報，亦有昏昧浪擲生命的惡有惡報，更有守住自身本善心性的成德之報。

<sup>43</sup> 此類以暴死相代為主情節的故事，往常多在「己所不欲，勿施於人」或犧牲一己等的道德詮釋中進行歸結，主因乃暴死者在正視自己「不欲」的處境後，仍選擇回到凄苦境遇之中。此所言「不欲」者，除在民間傳說中有相關記載外，《滇南憶舊錄》中有〈成公祠〉一文，內容與〈王六郎〉相似度頗高，此中鬼在不忍傷生終被召為土地神時，與友朋有此段對話：「公曰：『子又替耶？』曰：『非也，因我自甘沈苦，不忍孝子孕婦，本境土神奏明上帝，憐我好善，敕為瓜州土地矣。……』」引文明確指出，其不取孝子孕婦之命，除不忍外，尚需「自甘沈苦」，此段自述與「王六郎」迥異，其一方面較能符應暴死者需以相代者方能離苦的說法，亦較可與「己所不欲，勿施於人」之詮解切合。然若據此解〈王六郎〉〈水莽草〉，或難相契。詳參見：張泓：《藝海珠塵·滇南憶舊錄》，葉 17A。

<sup>44</sup> 詳參：謝明勳：《古典小說與民間文學——故事研究論集》〈「水鬼漁夫」故事析義——以《聊齋志異》「王六郎」故事為中心考察〉，頁 220，臺北，大安出版社，2004。



綜言之，從深隱命數之說到高揚人之主動性上看，文本實已自民間信仰的宗教性淡出，並代之以天命的內在化，從中可見「天命之謂性」<sup>45</sup>乃至「禍福無門，唯人所召」<sup>46</sup>的深意。凡此種種皆與「水鬼漁夫型」故事中，水鬼放棄交替後所言的「自甘沈苦」大相逕庭。因此筆者以為，二文本之閱讀詮釋，實有再次重回文本，傾聽文本訴說之必要，如此方能避免忽略文本關懷已自「暴死相代」之「其命由天」，轉向「禍福由人」的事實。

#### 四、蒙昧到超越：〈王六郎〉、〈水莽草〉的新義涵

〈水〉〈王〉二文的結構不甚複雜，但或許是因於取材自「暴死相代」說之故，其情節統合人、鬼、神三階段，並以死亡為關鍵通道，推進每一階段的跨越，從而讓讀者看見一個人鬼不殊、陰陽不隔卻人神相離，頗異於俗信的世界。然而或也正因其取材自「暴死相代」說，較多的文本詮釋容易集中在「可相代而不以人代己」的道德闡釋上，從而忽略了「暴死相代」之內涵與關鍵於二文中的改換問題，亦忽略作者以相對較多的篇幅敘寫第一次死亡後展開的「鬼生」的事實。筆者以為作者多所著墨處，亦應是文本關懷著力處，因此下文新義涵的掘發，筆者將仁念放生情節視為「鬼生」養就的結果，論述重點則更多在「鬼生」如何造就成德之行，以及成德之行所彰顯出的主體意義上，以回應文本關懷取向。

##### （一）從混沌蒙昧到人智初開：第一次死亡

較之《聊齋》其他篇章，〈水〉〈王〉的特別之處在於主人翁有一次以上與死亡遭逢的經歷，且每次的遭逢都開啟別樣「新生」。據伊利亞德（Micrea Eliade，

<sup>45</sup> 《禮記》，《十三經注疏》本，第三十一卷。

<sup>46</sup> 《左傳》，《十三經注疏》本，頁604。



1907-1986) 在《宗教的本質》的說法，許多文本中的「死亡被視為是最終極的入門禮，亦即被視為是一種新的靈性存在的開始。」<sup>47</sup>因此「死亡」做為「入門禮」在生命中具備一種指標性的意義，此意義指出當下與未來之間的異質狀態。就〈水〉〈王〉二文觀之，即自人而鬼之異、自鬼而神之別，而此別異也如伊利亞德所言，並不僅止於階段性的不同，同時更有生命情態與思想行為之別，顯示為「新的靈性存在」開始了。

王六郎與祝生二者之生命的各個階段，二者最後皆是以獲得生命自由的「成神」情節為終，然而在獲得不受拘限的自由之前，祝、王二人首先皆經歷由人到鬼的歷程，雖則在此歷程中，二人曾迷茫昏昧失其主動性，但應留意到，當其通過死亡轉至鬼域，祝、王並未逃避當前的境遇，反而樂在其中，不只祝生奉母晨昏、與妻同分母勞；王六郎亦向漁夫言：「屢叨佳醞，區區何足云報。如不棄，要當以為長耳。」<sup>48</sup>與死亡之前的迷濛昏昧不同，在這個階段，他們活出一種積極明晰，且怡然自得的態度，較之過往，直如「新生」。

然而看似明亮暢快的生活，是在人人認為暗黑淒苦，無有形軀之樂的「鬼生」中活出來的，且活得幾與陽世之人一般無二。王六郎仍能喝上生前最愛的酒，「一夕，方獨酌，有少年來，徘徊其側。讓之飲，慨與同酌。……明日，許貨魚，益沽酒。晚至河干，少年已先在，遂與歡飲。」<sup>49</sup>祝生仍可回陽間奉母育子，「一日，方抱兒哭室中，生悄然忽入，母大駭，揮涕問之。答云：兒地下聞母哭，甚愴於懷，故來奉晨昏耳。兒雖死，已有家室，即同來分母勞，母其勿悲。」<sup>50</sup>從中我們看見一個生死無限，陰陽對開，無苦有樂的世界。其中沒有幽淒，更無沈醉昏濛。

<sup>47</sup> 米爾恰·伊利亞德 (Mircea Eliade):《聖與俗——宗教的本質》。臺北，桂冠圖書，2001，頁 236。

<sup>48</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 28。

<sup>49</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 27。

<sup>50</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 180。





渾沌蒙昧，超越重生  
《聊齋誌異》中的「暴死相代」故事新探

儘管如此，形軀的取消致使主人翁無法以一般社會認可的方式生活，亦是文中可見的事實。王六郎與祝生，他們皆不具世俗中的生產力，只能透過他人的接濟或給予以維持生活。例如王六郎的酒只能來自於漁夫，祝生生活只能仰賴寇家饋贈：

寇家翁媪，聞而大駭，命車疾至，視之，果三娘……媪視生家良貧，意甚憂悼。……既歸，即遣兩婢來，為之服役，金百斤，布帛數十匹，酒載不時餽送，小阜祝母矣。

可見鬼失形軀，雖能再回陽間，卻不再為現實社會所接受認可。在陽間的祝生、與漁夫相交的王六郎，皆因其形軀關係，失去建功立業的可能。自社會體系中淡出，使二主人翁皆成為不為世所見的、如他者般的存在。

但也正因為沒有形軀感官之限，祝生才能於地下「聞母哭」、才能追回寇三娘與之共結連理；王六郎才能為漁夫下河驅魚，二者也才能不須於世間汲營奔走，全意守護心之所繫處。相較於「人」階段二主人翁的昏昧迷濛，「鬼」階段反而讓閱讀者看見個體更多的行動力。可見形軀的隱沒雖令主人翁失去為世所接受的存在方式，卻也因此得以展開對生死、陰陽、種種限制規範的突破。蒲松齡在這裡翻轉了傳統知識體系的價值認知，賦予新的人文想像，此中亦寓示著莊子「知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。」<sup>51</sup>的德性意義，更彰顯道家順應自然、隨境化轉的生命智慧。

子列子曾問於關尹：「『至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。請問何以至於此？』」關尹曰：「是純氣之守也，非知巧果敢之列。」<sup>52</sup>生命得以寧

<sup>51</sup> 語見《莊子》，《諸子集成》。臺北，中華書局，1954年，頁193。

<sup>52</sup> 語見《莊子》，《諸子集成》。臺北，中華書局，1954年，頁632。



靜任運，並非只順應或力搏所能達至，更在積極的對自我本性的持守養護。或許祝生與王六郎正是因於這種在困境中的平靜恆一<sup>53</sup>，才能積累出「入於寥天一」<sup>54</sup>，終而成神的福慧。這或也是當民間信仰的價值帶領他們來到以命（運）易命（運）之處，再次與死亡遭逢時，二者能以主動性進行屬己之抉擇之因。

據上可知，第一次的死亡為兩位主人翁的生活帶來一些區隔，使當下與過往呈現著既延續又斷裂的狀況，它一方面推動了個體之生理、行動的更新轉換，一方面則有所延續。雖相較於第二次直面死亡後的跨越，有著頗大的差別，然則確為「新生」的展現。同樣是伊利亞德的話語，那是「向凡俗情境死去，接著向神聖世界或諸神世界重生」<sup>55</sup>。此處「向」字指出死去與重生互相關涉或部份重疊，這是一個已作別過去，卻尚未到達諸神的沈潛時刻。

## （二）從人智初開到超越自主：第二次死亡

主人翁第二次直面死亡的時刻很快臨到，然相較於第一次死亡是跨越人/鬼階段，帶來既延續又斷裂的新生，第二次死亡帶來的由鬼而神的跨越，有著巨大的差異，主要顯示為個體與社會關係的不同。

從民俗一般對鬼神的認知來說，鬼是人亡後的魂魄，無祀則可能於世為厲，神則是受尊崇的存在，能降福澤於百姓。這是對「鬼」「神」之別最簡易的理解。表面觀之，神在社會之上，為人們所仰望；鬼在社會之中，為人們所懼怕。然而

---

<sup>53</sup> 王六郎為感謝漁夫賜酒，長久以來皆為漁夫驅魚「許姓，家淄之北郭。業漁。每夜，攜酒河上，飲且漁。飲則酌地，祝云：『河中溺鬼得飲。』以為常。他人漁，迄無所獲；而許獨滿筐。……前君之獲魚，獨勝於他人者，皆僕之暗驅，以報酌奠耳。」；祝生在為鬼之後，日日奉母育兒，計十二年餘：「積十餘年，母死。生夫婦亦哀毀，但不對客，惟命兒繯麻擗蹠，教以禮儀而已。葬母后，又二年餘，為兒娶婦。」上述引文詳參：張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 26-29；頁 180-183。

<sup>54</sup> 「安排而去化，乃入於寥天一。」語見《莊子》，《諸子集成》，頁 273。

<sup>55</sup> 同註 47。



神、鬼與社會關係的不同，並不僅只於此，它同時牽涉到民俗中的制度或規範問題。

以文本涉及到的輪迴轉生為例，如若將輪迴視為生死必經的社會程序，那麼觀省文中主人翁的歷程，不同階段亦顯示了個體與社會間的不同關係。

首先是隨著昏昧而來的死亡，使主人翁由程序之內向程序之外移動。接著是透過放棄相代的行動，由程序之外向程序之上跨越，如是完成了由人而鬼而神的生命階段。換言之，文中三階段的差異不僅是「人／鬼／神」的差異，更是「人／鬼／神」的區別。此區別是程序之內、外與程序之上的不同。程序之外的鬼雖不在程序之中，但卻是被納入程序中進行條件考核後方被摒之於外，因此雖在程序之外，然實質仍受程序控制，亦即仍在外在社會的規制範圍內。相較於神，其在程序之上，有別於人、鬼被程序制約，他所擁有的是人、鬼所無法有的，規範之外的自由。<sup>56</sup>

進一步說，如果第一次死亡是主人翁因於濛昧，令死亡將自身推入既延續又斷裂的新生，那麼第二次死亡，則是個體自社會的主動出離。這是面對死亡的不同態度所帶來的不同結果。於此亦可知，死亡之能做為真實「入門禮」，明確顯出門裡門外之異，與個體的「在」有所相關。

杜普瑞（Louis Dupré）在《人的宗教向度》中曾指出，「儀式」能提舉出生命中的重要時刻，以勾連現階段「到」下階段，並突出其中跨越之意義。<sup>57</sup>所謂

<sup>56</sup> 筆者以為在故事中，鬼與人可相交言語，陰陽兩界可相通往來，而神與人反而不可，如王六郎在成神之後曾托夢予漁夫，言：「遠勞顧問，喜淚交并，但在微職，不便會面，咫尺山河，甚愴於懷。…」此類情節之設計皆具有特殊意義，它表達了一種劃分，即人鬼是受限於程序的，但神在程序之外，不受社會認定的價值或規範侷限。由此可見人、鬼與神之間的區隔，來自於一種完全不同的生命型態。詳參見：張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 29。

<sup>57</sup> 詳參見：杜普瑞（Louis Dupré）：《人的宗教向度》。臺北，幼獅文化事業公司，1991，頁 168。



「儀式」是指在特定時間或特定事件中，人的特定行為，其中更指出一種「參與」概念。只有真正的「參與」，生命中重要時刻才能被提舉出來，進而具化為生命內在的意義，從而帶出跨越的真實性。

因此對祝生和王六郎而言，生命的重要時刻也是從他們真正參與在歷程之中，化被動為主動，將個體生命凸出於當下處境開始。而此一主動的參與，在〈王六郎〉中以儀式性的「抓交替」情節帶出。

王六郎做為一暴死之亡魂，順著時間與命運的推移，終有瓜代者前來相替，然而六郎在抓交替時之行動，卻一反命運之牽引，而以主動的姿態，以放過替身的行動否決了回返人世的契機。

文本中藉由許姓漁夫的角度，道出六郎行動過程的矛盾糾結，同時也陳說了主人翁參與其中的艱辛：

果有婦人抱嬰兒來，及河而墮。兒拋岸上，揚手擲足而啼。婦沈浮者屢矣，忽淋淋攀岸以出，藉地少息，抱兒逕去。…及婦自出，疑其言不驗。……曰：「女子已相代矣；僕憐其抱中兒，代弟一人，遂殘二命，故捨之。」<sup>58</sup>

實則六郎內心的百轉千迴有其原因，他與一般的急欲覓瓜代者的暴死者不同，並未僅是在命運的領航下歡喜跟隨，而是在一次又一次的選擇，一次又一次的割捨中決定其生之型式。如其在瓜替之前曾以淒楚語氣向漁夫曰：「相別有日矣。」便可見其在友情與投生間曾辛苦抉擇。爾後在交替現場，幼兒的哭聲撼動六郎內心，吾人從「婦沈浮者屢矣」便可知其中之掙扎。孟子曾言：「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，

<sup>58</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁 28。



渾沌蒙昧，超越重生  
《聊齋誌異》中的「暴死相代」故事新探

故不為苟得也。」<sup>59</sup>王六郎所面臨的多重選擇的困境實與孟子之言切近。從中可見王六郎仁念放生之行，已不再是「己所不欲，勿施於人」的概念，同時更是「己所欲，施於人」、「己達達人」的積極行為。

王六郎的行動並非來自事前籌劃，而是始自與死亡的相遭遇，「僕憐其抱中兒，代弟一人，遂殘二命」。作者據「憐」之一字，道出王六郎在死亡面前的不安不忍之心。此處體現之仁心善念乃至善行，或可視為蒲氏賦予角色之內心自我覺察的展現，而此由心之行也同時展現了主人翁的自主性與自我籌謀。

死亡為個體帶來的多重意義，亦在〈水莽草〉中出現：

一日，村中有中水莽毒者，死而復甦，相傳為異。生曰：「是我活之也。」母曰：「汝何不取人以自代？」曰：「兒深恨此等輩，方將盡驅除之，何屑為此？且兒事母最樂，不願生也。」<sup>60</sup>

筆者於前已言，此處之「生」實亦是「死」，因為對祝生而言，朝向人世的生，便是此時此刻的亡去，是人事的永遠隔斷。祝生「是我活之也」「兒深恨此等輩」「事母最樂，不願生也」等語，一方面道出其對社會程序規範與「生死」一事之自主思索，一方面也同王六郎一樣，展現出對生之期待的自我謀劃。

據上可知，〈水〉〈王〉二文以第二次遭遇死亡的歷程，推動主人翁離凡入聖。而「聖」之能入，乃據遭遇者能斷開世俗價值，內向的朝向自我，展現個體不受社會之規制的獨立性與主動性而來。

總論之，二文本中的第一次死亡，是藉由死亡斷裂與更新的特質，在表面的延續中暗藏位移，令主人翁突破生死、陰陽、形軀等的種種既定認知獲「新生」，

<sup>59</sup> 語見《孟子》，《十三經注疏》本，頁200。

<sup>60</sup> 張友鶴輯校：《聊齋誌異（三會本）》，頁183。



但此中無有形軀的新生活新挑戰，推動著主人翁乃至讀者重新釐定世俗價值與個體價值的關係。第二次死亡藉由「鬼生」最後階段的選擇來呈現。歷經「鬼生」前半的沈潛更新，主人翁在社會的程序規範前，皆主動否決了「形軀」與「生」之連結關係：他們並不需要透過形軀才能得「生」，真正的「生」是以行動回應心之所向，王六郎、祝生皆如是。終於，「鬼生」前半的沈潛自守，為其後半帶來質的轉化，成就了個體的超越。

綜上，筆者以為，以「暴死相代」為主情節的〈水莽草〉、〈王六郎〉兩篇文本，其實是通過對「暴死相代」核心內涵與關鍵點的置換，提出對命運可代換的質疑，連帶導引出對民俗信仰、社會價值乃至文化成規所形成之個體生命框架的再思考。蒲氏以相對大量的文字，書寫鬼生種種，令主人翁在脫卻世俗所認可的存在狀態裡沈潛轉化，是其將以人代己的命運文本，轉向人以自主而自成的明證，從中可見對個體生命如何能成其所是的關懷與用心。基於此，我們可以將此文本自宗教信仰或類型文本中脫出，視為人之生命歷程的隱喻：人鬼神三階，實是生命內在的更新、轉化與提升，而整個故事則是個體生命從「濛昧」到「安住」乃至「澄明守心」、自由超越的過程。在此過程中，文本藉由「死亡」隔斷無法恆常留駐的，隱喻斷捨離將連動生命更新，推動生命由此「到」彼之可能。

以此故事之寓義為說，回到生命現場，不也是如此嗎？當個體不真正參與生命歷程，即可能因自我的放逐，落入生命的幽暗情境（鬼），如欲超拔而出，必須隔斷昨日之非，沈潛自持，方能獲其自由；依附外在各種成規、執著，甚或形軀與知識，將外在價值高懸於內在價值之上，終難恆常，只有當人能把握、履踐自我時，生命真正的自由才能實現，生命的境界也方能於焉顯現。

因此，人鬼神三階段，吾人亦可依情節陳說，引為生命的多重歷程：從昏亂迷濛（人）到安住持守（鬼）再到自覺自主（神）；從凡俗（人）到開智（鬼）終而超越（神）。



## 五、結語

本文從「暴死相代」的民俗信仰出發，透過梳理「暴死相代」的核心內涵與關鍵，發現〈王六郎〉〈水莽草〉二文皆改換了「暴死相代」的關鍵，卻仍延用「暴死相代」的形式於其中。

為更進一步理解作者特殊的情節營設是否有其深意，本文在第三部份討論「暴死相代」中「委禍」內涵的正當性問題，透過列舉比對，發現二文本所設定的「委禍」前提與類型文本有所別異，致使文本中之「委禍」不具民俗價值所認可的正當性，而此將災禍轉向人為與人的承擔問題來看待的營設，連動出文本的關懷取向。筆者以為，作者此舉實已令文本自民間信仰的宗教性淡出，並在主人翁仁念放生情節中，將天命內在化，從而喚出「天命之謂性」、「禍福無門，唯人自召」的深意。相較於同樣取材自「暴死相代」的「水鬼漁夫型」故事，實已相去甚遠。因此筆者以為，過往受「水鬼漁夫型」故事解讀影響，在面對二文本時，多集中在水鬼放生此情節的德性討論之詮釋，有其擴張與轉向之必要。

據此筆者重回文本凝心締聽，以為二文寓意深遂，不僅有儒家所闡揚的道德內涵，亦有道家安時處順、墮肢體、泯智識的人生智慧，且在情節中透過「死亡」的推進展開。

文中「死亡」以其斷裂與更新特質，隔斷在生命中本就無法留駐的種種以進入「新生」，在「新生」（鬼）中澄明自守，終成就從心所欲的自由。此中跟隨「死亡」而至的形軀與社會認可問題，同時也帶引出主人翁的抉擇，及讀者對傳統俗信中的思維與世俗價值的再思考。因此筆者以為，〈水莽草〉、〈王六郎〉兩篇文本，其實是藉由對民俗中相信的「暴死相代」的否定，連帶導引出對個體



之於民俗信仰、社會價值乃至文化成規之關係的重新釐定。而這彰顯的其實是文本對生命個體的人文關懷：其在否定「命」的巨大力量的同時，轉向對人的自為與自成的關注。

基於此，筆者以為二文給出的或是一種更切近人世（事）的意義：人一鬼一神三階實為人之生命歷程的隱喻，生命如不慎入於鬼域，往往來自自我造作，因此當生命掉入如死亡般沈寂的暗黑時，真正需要的並不是「相代」者，而是自我能否安時處順、持守專一，如於陰晦中仍能護守內心本初的光，生命自能在境緣臨到時超越框架，行所當行。

## 六、參考書目

### （一）傳統文獻

四庫全書存目編纂委員會：《四庫全書存目叢書·子部 130》。臺南：莊嚴，1995。

《論語注疏》，十三經注疏本。臺北，藝文印書館，1989 年。

《禮記注疏》，十三經注疏本。臺北，藝文印書館，1989 年。

《孟子注疏》，十三經注疏本。臺北，藝文印書館，1989 年。

老子等：《諸子集成》。臺北，中華書局，1954 年

〔晉〕干寶：《搜神記》。臺北，里仁書局，1982。

〔晉〕王嘉：《拾遺記》。臺北，木鐸，1982。

〔宋〕李昉：《太平廣記》。北京，中華書局，1995。

〔明〕陳繼儒：《虎蒼》，臺北，新文豐，1985。

〔元〕陶宗儀《說郛三種》。上海，上海古籍出版社，1988 年。





〔清〕段玉裁：《說文解字注》。臺北，天工書局，1992。

〔清〕張泓：《滇南憶舊錄》，清·吳省蘭輯：《藝海珠塵》，《百部叢書集成》本。  
臺北，藝文印書館，1965年。

〔清〕蒲松齡，張友鶴輯校：《聊齋誌異》（會校會注會評本）。臺北，里仁書局，  
1991年。

## （二）近人論著

郭慶藩輯：《莊子集釋》。臺北，河洛圖書出版社，1980年。

楊伯峻：《春秋左傳注》。臺北，漢京，1987。

弗雷澤著，汪培基譯：《金枝：巫術與宗教之研究》。臺北，桂冠，1991。

杜普瑞（Louis Dupré）：《人的宗教向度》。臺北，幼獅文化事業公司，1991。

詹鄞鑫：《神靈與祭祀：中國傳統宗教綜論》。南京，江蘇古籍，1992。

烏丙安：《中國民間信仰》。上海，上海人民，1995。

張雙棣等注譯：《呂氏春秋譯註》，長春，吉林文史，1996。

石育良：《怪異世界的建構》。臺北，文津出版社，1996。

馬昌儀：《中國靈魂信仰》。上海，上海文藝，1998。

陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》。臺北，臺灣商務書局，1999。

艾伯華著，王燕生、周祖生譯：《中國民間故事類型》。北京，商務印書館，1999。

金榮華：《民間故事類型索引（一）》。臺北，中國口傳文學學會，2000。

羅洛梅（Rolly May）：《自由與命運》。臺北縣，立緒文化，2001。

劉守華：《中國民間故事類型研究》。武漢，華中師範大學，2002。



謝明勳：《古典小說與民間文學—故事研究論集》。臺北，大安出版社，2004。

胡萬川：《台灣民間故事類型》。臺北，里仁書局，2008。

徐志平：《明清小說敘事研究》。臺北，新文豐，2014。

洪瑞英：〈中國人虎變形故事研究〉。臺中，逢甲大學中研所碩士論文，1991。

### （三）期刊論文

顧希佳：〈清代筆記中水鬼漁夫型故事的比較研究〉《杭州師範大學學報（社會科學版）》1997年第2期。

顧希佳：〈漁夫水鬼型故事的類型解析〉《思想戰線》，2002年第2期。

李曉萍：〈虎俚小說之文化意涵〉《臺北教育大學語文集刊》，第10期，2005年11月。

黃麗卿：〈變異與恆常：《聊齋誌異》思想的核心價值〉《鵝湖》第33卷第8期，2008年2月。

許麗芳：〈《聊齋志異·王六郎》之本事考辨〉《聊齋志異研究》，2017年第2期。

柯淑惠：〈水鬼成神故事研究〉《中國文化大學中文學報》第35、36期合刊，2018年6月。

陳平璋：〈人性之善：從《聊齋·王六郎》的敘事結構析論其道德倫理觀〉《臺北教育大學語文集刊》，第39期，2021年6月。

