

異類如何成為親人

——從《聊齋誌異·夜叉國》出發的思考

劉瓊云

中央研究院中國文哲研究所

對於野蠻人的恐懼，讓我們自己也有成為野蠻人的危險。

The fear of barbarians is what risks making us barbarian.

——Tzvetan Todorov¹

前言

就世界宗教與文學交流的角度而言，「夜叉」的藝術與文學形象及其象徵內涵，是一個極為迷人但複雜的課題。學者已指出，自西元前至今兩千多年，印度教、佛教、耆那教乃至基督教傳統，皆曾將男女夜叉 (yakṣa/yakṣī) 納入其神話與信仰中，以致其內質、形象變化之多端，難以條分縷析。儘管如此，夜叉從原初緊依土地、自然的地方性信仰與各主流宗教互動競合的過程，透過不同領域學者的探索，環繞邊緣與中心、地方性與普世性、原始野蠻與文明開化、愛慾牽纏與慈悲解脫等主題，開展出跨文化的多樣面貌²。就中國方面而言，夜叉在漢傳佛

本文為國科會補助之專題研究計畫 (108-2410-H-001-023-MY2) 成果。初稿曾宣讀於政治大學、佛光大學、中研院文哲所共同主辦的「佛教文獻與文學國際學術研討會」(2020年11月28-29日)，修改擴充之後發表於中研院文哲所學術討論會(2021年6月10日)，多方受惠於與會學者的提問與討論，並蒙兩位匿名審查人提供寶貴修改建議，在此一併謹致謝忱。文中若有未盡之處，文責仍在筆者。

¹ Tzvetan Todorov, *The Fear of Barbarians: Beyond the Clash of Civilizations*, trans. Andrew Brown (Chicago: University of Chicago Press, 2010), p. 6.

² Corinne Dempsey, "Double Take: Through the Eyes of Yakṣis, Yakṣas, and Yoginīs," *Journal of the American Academy of Religion* 73.1 (Mar. 2005): 3-7.

教經典中，主要以「吃人餓鬼」或「受佛陀教化降服轉成佛教守護者」兩種形象出現³。夜叉原分男女，男性 (yakṣa) 多孔武健壯，女性 (yakṣī) 貌美體態婀娜；前者進一步發展成爲佛教護法金剛的威猛形象，後者在佛教故事中最著名者當屬鬼子母 (Hārītī, 訶利帝)⁴。隨著佛教傳入中國，夜叉也進入中國文學當中，最顯而易見者，《太平廣記》有兩卷收錄「夜叉類」故事；演述唐僧取經故事的《西遊記雜劇》中有「鬼母皈依」一齣。之後，《聊齋誌異》中〈夜叉國〉一則，是少數直接以「夜叉」爲題之作。此篇過去較少爲《聊齋誌異》研究者所注意⁵，近期或許由於海洋文化交流視野開啓，從涉海小說、海洋人文等角度解讀〈夜叉國〉者漸多⁶，同時考察其本事、地名方位及中印文學淵源者亦不少見⁷。

然而上述〈夜叉國〉之源流考察，或者並未深入分析其敘事內蘊，或者解讀無法脫出「華夏中心主義」的批判觀點，而未能把握到〈夜叉國〉細緻筆法，其實鬆動了「華夏中心主義」的難得之處。要者如王立與劉衛英從佛經與中國歷代筆記中廣泛搜尋出〈夜叉國〉背後可能隱含的中、印文學文化淵源，堪稱周備，

³ 王立、劉衛英：《《聊齋志異》中印文學溯源研究》（北京：崑崙出版社，2011年），頁508-510。

⁴ 關於鬼子母的研究，可參見Glen Dudbridge, *The Hsi-yu Chi: A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). Julia K. Murray, "Representations of Hārītī, the Mother of Demons, and the Theme of 'Raising the Alms-Bowl' in Chinese Painting," *Artibus Asiae* 43.4 (1981-1982): 253-284. 宮崎英修編：《鬼子母神信仰》（東京：雄山閣，1985年）。謝明良：〈鬼子母在中國——從考古資料探索其圖像的起源與變遷〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》第27期（2009年9月），頁107-156、232。

⁵ 過去學者較深入開掘的《聊齋誌異》文學面向包括真幻、癡癡、性別，以及異史氏與中國言志傳統的關係。可參見Wai-ye Li, *Enchantment and Disenchantment: Love and Illusion in Chinese Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1993). Judith Zeitlin, *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale* (Stanford: Stanford University Press, 1993). 陳翠英：〈《聊齋誌異》悍妒書寫的複調話語及其性別意蘊〉，《臺大文史哲學報》第76期（2012年5月），頁193-228。

⁶ 倪濃水：〈《聊齋志異》涉海小說對中國古代海洋敘事傳統的繼承和超越〉，《蒲松齡研究》2008年第2期，頁5-12；〈從《聊齋志異》涉海敘事看蒲松齡海洋人文思想〉，《蒲松齡研究》2016年第3期，頁41-50。汪鈺：〈《聊齋志異》中奇邦異國的分析探究〉，《蒲松齡研究》2018年第2期，頁54-65。

⁷ 如馬宏基、劉雲嶺：〈《聊齋志異·夜叉國》地名方位及相關問題探討〉，《山東理工大學學報》（社會科學版）2017年第2期，頁56-61。王立、劉衛英：〈《聊齋志異·夜叉國》的佛經淵源及中外民族融合的內蘊〉，《《聊齋志異》中印文學溯源研究》，頁505-532。

也指出相對於其他漢文典籍的記述，「蒲松齡對『夜叉國』的描述是非常人性化、寬容而更爲切近真實、較少偏見的」。然而同文中他處又認爲像〈夜叉國〉這類的故事「一定程度地體現了當時人們對於海外世界的無知，及對海外民族的誤讀、偏見……」，「這些基於『華夷之辨』觀念下的中原人看待海外『異類』的特殊眼光，顯然是把南洋群島土著居民『意識形態形象』化了，有著多重互文性根據，實非蒲松齡的首創」⁸。如此將〈夜叉國〉中可見萌發的「人性化、寬容」底蘊，又按壓在「華夏中心主義」的論述之下，也忽略了更仔細檢視蒲松齡究竟是如何轉化改造先前的「夜叉」文本，化恐懼爲接納，轉妖怪成人類，調融他者與我族。

在既有研究的基礎上，本文將嘗試從兩個方向補充探討〈夜叉國〉中的文學文化內蘊。首先，相對於現有研究多從「溯源」的角度，論證〈夜叉國〉前有所本，新意有限，筆者嘗試採取另一種做法：將夜叉視爲一透過文學故事與藝術圖像的充實滋養、調整形塑，在不同語境中流動變化的宗教文化符號。如此問題便不只是〈夜叉國〉沿襲了哪些既有的敘事元素，而是作爲跟隨佛教傳入中國，一種介於鬼神之間的存在，夜叉在印度文化中原有意涵爲何？哪些面向在中國特別突出？〈夜叉國〉如何繼承又同時轉化了這些面向？作家如此設計調動，其文學文化意義爲何？其次，爲了回答上列問題，筆者將借力於早期印度夜叉信仰的相關研究成果，補充呈現夜叉的跨文化宗教面向，以此挹注我們對於其東傳後內涵變化的理解。在更深遠的層次上，「異類如何成爲親人」其實不僅是解讀〈夜叉國〉單篇敘事的問題，也是夜叉自印度原生、東傳中國，經歷千年，終於在清初一則文言敘事中成爲「人類」的演化歷程。本文目的不在窮盡此一演化歷程的紛雜細節，但期望能透過勾勒出夜叉作爲一「異類」、「異族」符號跨時空的流變動態，豐富我們對於〈夜叉國〉的解讀與思考。

本文分三部分進行：一、流動的自然力量：印度文化中的夜叉。二、夜叉到中國：天人、鬼怪與蠻族之間。三、《聊齋誌異·夜叉國》：化鬼怪／蠻族成爲親人。

⁸ 王立、劉衛英：〈《聊齋誌異·夜叉國》的佛經淵源及中外民族融合的內蘊〉，頁 526、507、510。

一、流動的自然力量：印度文化中的夜叉

印度藝術史家 Ram Nath Misra 在其一九七九年出版的《夜叉信仰與造像》(*Yaksha Cult and Iconography*) 一書中指出，古印度宗教傳統所孕育出的信仰與哲學當中，相對於已經得到充分研究的主要宗教體系，處於體系外圍，親近土地民衆的「非」主神信仰，仍有待學者關注。其中夜叉信仰源遠流長，面向之多樣，起伏之精彩，無有倫比。究其原因，夜叉混雜奧義與塵穢 (profound and profane)、崇偉與凡俗 (sublime and mundane)、菁英與大眾性 (intellectual and democratic) 的特質，尤值得注意⁹。

夜叉信仰的最原初難以確考。不過學者大致同意，其較完整成形，應可追溯至前雅利安 (Pre-Aryan) 時期印度中北部的原始宗教。之後隨著來自西北方的雅利安人遷徙、擴張至此地區，與雅利安人帶來的吠陀文明交會。在吠陀時代 (Vedic Period, c. 1500-c. 500 BCE) 早期經典中，「夜叉」並無固定形象，此一詞語多用在某些特質的描述：它可以指涉概念、性格，任何神性或某種崇偉而原始的力量，或善或惡，絕美但閃爍並不固定可見。就語源分析，儘管學者持論不盡相同，但大致可歸納出主要二義：其一做動詞禮敬 (to honor)、奉獻 (to sacrifice) 之意；其二指「迅速移動」(to move quickly)、「閃現」(flash upon) 的樣態。由此得出「夜叉」原帶有「可敬奉之神祇」(worshipful deity) 與「幻影」或「幽靈」(phantom) 之意。梵文與巴利文典籍中，通常將夜叉理解為 deva¹⁰ 或 devatā¹¹，屬飄忽閃現受地方信眾供奉之神屬，與此意思相合¹²。漢文佛典釋義「夜叉」言「舊翻為捷疾鬼」，亦可由此理解¹³。總括而言，夜叉一詞原意包含閃現之光亮 (sudden luminosity)，一般不可見之物令人驚嘆或震懾的示現 (wonderful or awe-inspiring manifestation of something normally invisible)，以及當受敬奉的神秘力量¹⁴。

⁹ Ram Nath Misra, *Yaksha Cult and Iconography* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981), p. 1.

¹⁰ Deva 字根義為「天界」(celestial)、「發光」(shining)，引申指發光者、神明。

¹¹ Devatā 是較 deva 更小而特定的神祇，守護特定山林、河湖、渡口、村莊等。

¹² Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, pp. 9-11.

¹³ [唐]慧琳：《一切經音義》，收入《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第54冊，頁454b。《大正新修大藏經》以下簡稱《大正藏》。

¹⁴ Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, p. 13.

在吠陀經典中，夜叉與宇宙生成相聯繫。《牛道梵書》(*Gopatha Brāhmaṇa*)中記載夜叉乃原生 (primordial) 自存 (self-existent)¹⁵，其自思：「我乃偉哉夜叉，且乃唯一。來！讓我從自身丈量造出同一之我。」夜叉於是施力、發汗，在水氣中產造出阿闍生主 (Atharvan-Prajāpati)¹⁶。此外，在《阿闍吠陀》與巴利文佛典《經集》(*Sutta-nipāta*) 中，夜叉一詞多處用以指稱純粹意識——亦即純然的智識 (prajñānaghana, nothing but intelligence) 或純然的意識 (vijñānaghana, nothing but knowledge)，或引申指聰慧的問道者。夜叉的正面意涵如是涵蓋創生、純粹意識與智慧¹⁷。然而在其他吠陀時代經典，如屬於《夜柔吠陀》的《慈氏奧義書》(*Maitrāyaṇīya Upaniṣad*) 中，夜叉又屬魔族。如此反差，學者認爲反映了雅利安人南下，其吠陀文化遭遇印度中北部「非」雅利安夜叉信仰，彼此競爭調合的過程。吠陀經典或將當時夜叉一詞涵蓋的語意、概念納入其經論之中，或者將之歸入魔屬加以拒斥。無論如何，至吠陀時代晚期，夜叉在各類典籍中自成一類，與吠陀文化原有神祇明顯不同的現象，大致成立。

之後夜叉原初語意與自然原始靈力的密切關聯，持續多方面發展。外型上，強調夜叉健美光采的敘述所在多有。在《摩訶婆羅多》(*Mahābhārata*) 與《羅摩衍那》(*Rāmāyaṇa*) 兩部史詩中，夜叉以驍勇戰士形象出現，也具有延壽避死的能力。《往世書》(*Purāṇa*) 中夜叉的負面形象強化，女夜叉仍然貌美，但關於男夜叉異常怪誕乃至醜陋駭人外型的描述增多。就性質而言，學者討論此時期夜叉信仰發展，提出善、惡、改過向善三種主要類型。善夜叉多擔任保衛、救護者，以其勇健之身力解除危難。惡夜叉以好食人、啖生肉爲特徵，故需要接受血食祭祀以免危害人群。改過向善之夜叉在中國則可以鬼子母故事爲代表。此外，或許由於夜叉所代表的強盛生命力可以延伸帶來豐饒榮盛，進而與財富聯繫，因此婆羅門教中的北方護法與財富守護神俱毘羅 (Kubera)，在神話中爲統領夜叉族屬之王，之後再蛻變爲佛教護法毘沙門天王。而吠陀經典中夜叉原本連結宇宙創生、純粹意識與智慧，較爲形上、哲理性的內涵，在後期的發展中則逐漸淡化，而更強調自然、身體之物質面向。

¹⁵ 《梵書》是四部吠陀——《黎俱吠陀》(*Rgveda*)、《娑摩吠陀》(*Sāmaveda*)、《夜柔吠陀》(*Yajurveda*)、《阿闍吠陀》(*Atharvaveda*)——的註釋書。《牛道梵書》(*Gopatha Brāhmaṇa*) 爲附屬於《阿闍吠陀》的《梵書》。

¹⁶ Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, p. 21. 引文係筆者所譯。

¹⁷ Misra, pp. 23-26.

夜叉造像並非本文關注重點，然而我們不妨借力於此領域豐碩的研究成果，透過圖像勾勒解說夜叉融入佛教前後的樣貌¹⁸。根據具有斯里蘭卡與英國血統，堪稱英語學界印度藝術與哲學領域開創者之一的阿南達·庫馬拉斯瓦米 (Ananda Coomaraswamy) 判斷，夜叉是印度最早的神祇造像。目前發掘出最早且相對完整，位於 Parkham (印度北方邦秣菟羅) 的摩尼跋陀羅 Maṇibhadra 男夜叉石雕塑像¹⁹，高約二·六公尺，獨立於一穩固基座，其上銘刻稱呼摩尼跋陀羅為 bhagavat (義為「主」或「聖者」)，由信眾集資建造 (圖一)²⁰。根據他



圖一 印度北方邦秣菟羅「摩尼跋陀羅」男夜叉石雕塑立像

¹⁸ 十九世紀在印度北方邦 (Uttar Pradesh)、中央邦 (Madhya Pradesh)、拉賈斯坦邦 (Rajasthan)、比哈爾邦 (Bihar) 挖掘出的考古石刻，開啓夜叉造像研究，至今仍吸引學者關注討論。關於夜叉石刻造像的詳細考論，可參見 Ananda Coomaraswamy, *Yakṣas* (Washington: Smithsonian Institution, 1928-1931). Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, pp. 104-131.

¹⁹ Yaksha Maṇibhadra (摩尼跋陀羅，又譯為寶賢夜叉)，為俱毘羅之子，與後來演化為那吒的那吒俱伐羅 (Nalakūbara) 為兄弟。摩尼跋陀羅在佛教中為毘沙門天之眷屬夜叉鬼神。此立像位於 Parkham，今印度北方邦馬圖拉 (Mathura，古譯為秣菟羅) 古城南方二十公里處。

²⁰ 圖片來源見 Sonya Rhie Quintanilla, *History of Early Stone Sculpture at Mathura, ca. 150 BCE -100 CE*. (Leiden and Boston: Brill, 2007), fig. 15.

處（古吉拉特邦 Gujarat 的巴羅達 Baroda 城）造型類似，尺寸更宏偉（高三·七公尺）的男夜叉石像，學者推斷此類型之作大約在公元前二世紀前後，且這些獨立式巨型石像應該是以「主神」的身分為信眾所崇拜，而非附屬的次要神祇，證明早期印度文明中夜叉信仰的獨立地位²¹。這些石像與出土於印度北部比哈爾邦 (Bihar) 巴特那古城 (Patna) 附近的迪達甘吉 Didarganj 夜叉女（高一·六公尺）²²，約略同時。無論男女，其共同的特徵是透過厚實飽滿的體態造型（圖二）²³，表現夜叉信仰保護生命，進而帶來豐饒的職能。由於夜叉與原始山林密切聯繫，男女夜叉皆被認為具有可使人免於瘴癘疫病的能力，男夜叉並能護持商旅旅行經野地平安，再延伸便與守護財富相關聯。夜叉女孕育生命的特質，庫馬拉



圖二 印度比哈爾邦巴特那古城「迪達甘吉」夜叉女

²¹ Quintanilla, *History of Early Stone Sculpture at Mathura, ca. 150 BCE-100 CE*, pp. 26-27.

²² 巴特那位於恆河南岸，曾為公元前三世紀孔雀王朝 (Mauryan Empire) 阿育王 (Aśoka) 的首都，漢譯佛典稱為華氏城。

²³ 圖片來源見“Didarganj Yakshini in the Bihar Museum” by Shivam Setu, licensed under CC-BY-SA-4.0. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Didarganj_Yakshi_statue_in_the_Bihar_Museum.jpg 檢索日期：2022年12月15日。

斯瓦米如此描述：

夜叉女與樹林密切連結，將樹的精華、養分，以及植物生存所仰賴的形狀無定流動的水，予以擬人化。爲了傳遞生機活力與豐饒之感，夜叉女被刻畫爲多產的年輕母親形象，豐乳肥臀。²⁴

圖二迪達甘吉夜叉女充滿流動線條的豐腴體態，呼應上述觀察。如果說這類巨型或至少與真人同高的獨立造像反映以夜叉爲主神的印度地方性信仰，那麼巴爾胡特（亦音譯作帕魯護）窣堵波 (Bharhut Stupa) 周圍欄楯上的夜叉女造像²⁵，反映的便是印度佛教將地方信仰納入自身神聖建築空間的調融設計（圖三）²⁶。

巴爾胡特窣堵波最早由孔雀王朝 (Mauryan Empire, ca. 322-185 BCE) 阿育王 (Aśoka) 建立，不過許多核心建築以外的部分，特別如窣堵波外圍的欄楯 (vedika) 與塔門 (toranas)，多是在孔雀王朝之後的巽伽王朝 (Sunga Dynasty ca. 185?-73



圖三 印度巴爾胡特窣堵波夜叉女造像

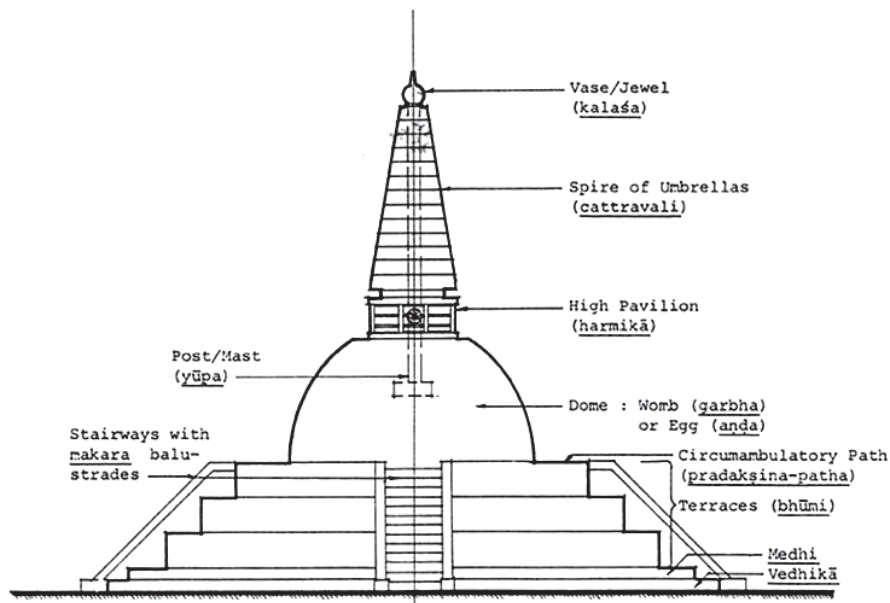
²⁴ Christina Bignami, “Re-use in the Art Field: The Iconography of Yakṣī,” *Journal of Indian Philosophy* 43.4/5 (Nov. 2015): 637. 引文係筆者所譯。

²⁵ 巴爾胡特位於今印度中央邦，與桑奇一號塔 (the Great Stupa at Sanchi) 並稱爲印度早期佛教藝術代表。

²⁶ 圖片來源見 Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, fig. 43。

BCE) 時期才加上。以下討論的巴爾胡特夜叉女浮雕²⁷，學者便估計為公元前一世紀中葉巽伽王朝時期之作。藝術史學者已經從象徵語彙的角度，分析巴爾胡特與上述迪達甘吉夜叉女石雕之間的轉化關係。就造型特徵而言，兩座石雕近似：巴爾胡特夜叉女浮雕同樣突顯流動線條及豐腴體態，強調額、髮、胸前精緻的裝飾，腰部及以下穿著織品的柔軟曲線等細節。而浮雕中夜叉女立於樹下右手握著樹枝²⁸，腳踏一羊頭（亦有學者認為是馬頭）魚尾異獸基座，亦貼近上述庫馬拉瓦米所指出，夜叉女與樹和水密切聯繫的特質。

Bignami 分析，就藝術語彙的內容言，迪達甘吉與巴爾胡特夜叉女的內容相去不遠，然而，相對於前者為獨立石像，厚實、前後整全，處於信仰中心地位，後者以浮雕形式被設置於圍繞窣堵波的欄楯石柱上，其內涵便發生了變化。意即，同樣的語言內容，一旦經「引用」(quotation) 被重置於不同的框架中，其意涵即改動²⁹。窣堵波建築象徵系統中，收藏佛舍利和遺物的覆鉢丘（梵文為「卵」*anda* 或「胎」*garbha*）位於建築空間中心。覆鉢丘半圓體型態，一方面承



圖四 窣堵波剖面圖

²⁷ 此座浮雕上標示所刻之夜叉女名為 Candrā，不過學者尚未能在印度或佛教典籍中找到以此為名的女夜叉。巴爾胡特窣堵波的石雕浮雕夜叉女不只一座（如另有一 Sudassanā 夜叉女浮雕），此處為討論方便，以巴爾胡特夜叉女指稱 Candrā 夜叉女浮雕。

²⁸ Ram Nath Misra 認為此樹為鐵力木 (Nāga-tree)，學名 *Mesua ferrea*。

²⁹ Bignami, "Re-use in the Art Field: The Iconography of Yakṣī," 632-635.

自吠陀經典中宇宙金卵 (hiranyagarbha) 的概念，代表孕育生命之屋，世界創生的起源，涵納無限可能性；另一方面由於丘內收藏佛陀舍利，則原本吠陀經典中的創生意涵又帶有超脫肉體成就新生、永生之意。覆鉢丘內正中處樹立的軸柱，象徵人世與天界的連結，丘頂上有較小規模的欄楯圍成一平頭 (harmikā)，當中再立一華蓋 (cattravali) (圖四)³⁰。圈抱覆鉢丘周圍的欄楯，則既有環護佛舍利 (生命種子) 之作用，亦象徵著由世俗進入神聖空間的界闕。它既是分隔聖俗之域，同時又是兩者交接之處。巴爾胡特夜叉女浮雕與俱毘羅男夜叉一同座落於欄楯北面塔門旁的石柱上，其身分意義便非如迪達甘吉夜叉女屬於信仰主神，而改成為佛教體系中捍衛佛舍利的守護神。透過涵納但重新安放夜叉的位置，新興的佛教將地方性的夜叉信仰融入自身。另一著名的守護型夜叉女造像，則以桑奇窣堵波一號塔 (the Great Stupa at Sanchi) 東塔門上的造像為代表 (圖五·一一二)³¹。此座造像的守護位置離地高懸於塔門上端，夜叉女腳頂塔柱沿牌樓向外延伸拉出的空間感，更有助於表現其體態之柔曲，與其手握之樹幹枝葉連為一體，如此身體線條延展彎曲的弧度與動態，更勝於前述兩座夜叉女造像。

嘗試整合的同時，夜叉介於「神明」與「異物」，精神性之純淨 (如窣堵波所代表的神聖空間) 與身體性之污穢 (野性原始狀態) 兩者間的闕限性 (liminality) 並未消失。夜叉從「水」所代表的生命原力發展出「護育」與「危險」兩面性，在後來的傳播演化中，始終並存。在佛教的神明譜系中，男夜叉成為四方護法神，若處上位任天王，若處下位則成天王部屬。前述統領諸夜叉鎮守巴爾胡特窣堵波北門的俱毘羅，進入佛教系統後轉化為北方毘沙門天王；俱毘羅二子摩尼跋陀羅與那吒俱伐羅，也分別在密教與漢地佛、道教中扮演重要角色，乃一顯例³²。夜叉女當中則以鬼子母訶利帝故事的文學與圖像表現最突出。其他

³⁰ 關於窣堵波的象徵體系，可參見杉本卓洲：《インド佛塔の研究：佛塔崇拜の生成と基盤》（京都：平樂寺書店，1984年），頁247-248。圖片來源見 Adrian Snodgrass, *The Symbolism of the Stupa* (Ithaca, NY: Southeast Asia Program, Cornell University, 1985), p. 162。

³¹ 圖五·一，圖片來源見“Sanchi Stupa - East Toran” by Prad6768, licensed under CC-BY-SA-3.0. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sanchi_Stupa_-_East_Toran.jpg 檢索日期2022年12月15日。（圓圈標示為筆者所加）圖五·二，圖片來源見 Quintanilla, *History of Early Stone Sculpture at Mathura, ca. 150 BCE-100 CE*, fig. 117。

³² Meir Shahaar, *Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origins* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015), pp. 152-173.

面目或怪誕或醜陋，甚至猙獰的夜叉形象，在佛教傳播所及之地皆可見蹤跡（圖六·一—三）³³。而夜叉除了是神祇之屬，在斯里蘭卡古代巴利文經典《大史》(*Mahāvamsa*)中，亦曾被用以指稱當地的原住民³⁴。《大史》乃斯里蘭卡最重要的編年史之一，記錄斯里蘭卡民族起源的神話到十八世紀中期的歷史。書中記載佛陀與僧人自印度半島渡海至斯里蘭卡，使原居當地的「夜叉族」(Yakkhas)和「那伽族」(Nagas)歸依³⁵。法顯《佛國記》中記載「師子國……其國本無人民，正有鬼神及龍居之」³⁶，學者多認為此「鬼神」與「龍」，即島上原住民夜叉與



圖五·一 印度桑奇窣堵波東塔



圖五·二 印度桑奇窣堵波東塔夜叉女特寫

³³ 圖六·一，圖片來源見 Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, fig. 55。圖六·二，圖片來源見李翎：《鬼子母研究：經典、圖像與歷史》（上海：上海書店出版社，2018年），頁207；圖六·三，圖片來源見段文傑主編：《中國敦煌壁畫全集七：敦煌中唐》（天津：天津人民美術出版社，2006年），頁108。

³⁴ Misra, *Yaksha Cult and Iconography*, pp. 44-45.

³⁵ 摩訶那摩等著，韓廷傑譯：《大史——斯里蘭卡佛教史》（臺北：佛光文化事業公司，1996年），上冊，頁1-11、90-95。

³⁶ [東晉]法顯：《高僧法顯傳》，《大正藏》，第51冊，頁864c。

那伽族³⁷。從與原始自然關係密切的靈物到歷史空間中的在地原生族群，夜叉之屬的內涵一方面持續延展流動，但同時又大致不出鬼怪、異族與守護者三大面向。

《聊齋誌異》中〈夜叉國〉一則，也是就此三面向重新調度調融。此故事講述一交州徐姓商人泛海經商，遭遇暴風漂流至一「夜叉國」，從驚駭其猙獰之貌，生食人、獸之舉；到與當地夜叉女子成家生子，融入其俗；乃至最後兒女長成回交州團圓，其妻與子女四人皆參與戎行南征平邊，成功進入中國社會。其特出之處，在於全然打破了鬼怪、異族、守護者三類型的分野，也除去了神佛降魔，面對妖異時透過收伏鎮壓重新建立宇宙秩序的模式；而改將鬼怪、異族、守護者三種分立的身分，匯集於平凡男子徐某混血家庭的遭遇與關係轉化的過程中，透過細緻改造經營「夜叉」這個古老的中印宗教藝文母題，為明末清初華夷關係的想像與思考，提供新可能。

為能明晰此一變合理路，我們有必要先檢視《聊齋誌異》之前，夜叉在中國的藝文形象與內涵。由於本文目的在於分析〈夜叉國〉的時代與文化意義，而非全面性的夜叉文學與圖像考述，以下僅聚焦宋代編撰的《太平廣記》與《夷堅



圖六·一 印度桑奇窣堵波西門夜叉

³⁷ 淨海：《南傳佛教史》（北京：宗教文化出版社，2002年），頁12-13。司聃：〈釋典中「羅刹國」對僧伽羅創世神話的影響〉，《青海社會科學》2015年6期，頁168。

志》，討論夜叉在中國的幾種重要存在型態，以明蒲松齡〈夜叉國〉敘事視角、手法及內涵之新變。



圖六·二 甘肅敦煌莫高窟第二二八窟壁畫中夜叉



圖六·三 敦煌莫高窟第一五九窟壁畫文殊變

二、夜叉在中國：天人、鬼怪與蠻族之間

(一) 天人

《太平廣記》中夜叉類兩卷共十四則，記述人類與夜叉遭逢的種種情況，從中可窺見中國中古時期，此物游移於神、獸、鬼的多重樣態。就夜叉的半神(demigod)性質而言，〈丘濡〉一則表現最爲明顯。汝州（今河南省汝州市）傍縣一村人失其女，數年後忽自歸：

言初被物寐中牽去，倏止一處。及明，乃在古塔中，見美丈夫，謂曰：「我天人，分合得汝爲妻。自有年限，勿生疑懼。」且誠其不窺外也。日兩返下取食，有時炙餌猶熱。經年，女伺其去，竊窺之，見其騰空如飛，火髮藍膚，磔耳如驢，至地，乃復人焉。女驚怖汗洽。其物返，覺曰：「爾固窺我。我實夜叉，與爾有緣，終不害爾。」女素慧，謝曰：「我既爲君妻，豈有惡乎。君既靈異，何不居人間，使我時見父母乎？」其物言：「我罪業，或與人雜處，則疫作。今形跡已露。任爾縱觀，不久當歸爾也。」³⁸

另一則〈朱峴女〉中若干敘事元素，與此則極爲近似。兩則故事中的女子，皆在獨處或睡中爲夜叉帶至高塔之中，〈朱峴女〉記述並特別指明所到之處在「其高數百尋」之浮屠祠。二記中之夜叉皆能騰空如飛，於塔上與地面往來自如，取人間飲食供給女子；亦皆提到夜叉特別禮敬人間不食牛肉者。〈丘濡〉中夜叉言：「遇忠直孝養，釋道守戒律法籙者，吾悞犯之，當爲天戮。」³⁹〈朱峴女〉中夜叉解釋：「人不食其肉，則上帝佑之，故我不得而近。」另〈章仇兼瓊〉一則記載一名十歲兒童爲一「狀如雕鴉」之物掠去，置於佛塔中數日。童子被尋獲救下後言：「見如壁畫飛天夜叉者，將入塔中，日飼果實飲食之味，亦不知其所自。」⁴⁰

就這些夜叉多棲身佛塔，禮敬不食牛肉者，受一更高之「天律」所約束，形

³⁸ [唐]段成式：《酉陽雜俎·諾臯記上》，見[宋]李昉等編：《太平廣記》（北京：中華書局，1961年），卷357，頁2826。

³⁹ 同前註。

⁴⁰ [唐]李綽：《尚書故實》，見同前註，卷356，頁2820、2818。

象或接近壁畫飛天夜叉諸點，可見此類記事夜叉與佛教文化若即若離的關係。〈丘濡〉中講述夜叉「屈伸臂頃」瞬間送女子返家，「如釋氏言」，將此神異之事聯繫佛典之說⁴¹；但〈丘濡〉與〈朱峴女〉又皆未言明夜叉所敬畏之天與上帝，身分具體為何。學者考察雲岡石窟藝術已指出，窟中呈飛舞狀的「飛天」造像，其題材來源主要有三：天龍八部中的兩類樂神乾闥婆 (Gandharvas)、緊那羅 (Kimnara) 以及夜叉。漢譯佛典中並無「飛天夜叉」之名，但有「飛行夜叉」⁴²。《法苑珠林》「施財部」引《大智度論》列述布施功德，分夜叉為三類：

又如多瞋很戾，嗜好酒肉之人而行布施，墮地行夜叉鬼中，常得種種歡樂音樂、飲食。又如有剛愎強梁而能布施車馬代步，墮虛空夜叉中，而有大力，所至如風。又如有妬心好諍而能以好房舍卧具衣服飲食布施，故生宮觀飛行夜叉中，有種種娛樂便身之物。⁴³

由此鼓勵眾生縱然德性有虧，仍能透過布施功德，來世逐步向上界輪轉。三則故事中的夜叉或即為此「飛行夜叉」之屬。但夜叉形象一般並不與鳥類聯繫，〈章仇兼瓊〉中「狀如雕鴉」的描述，亦可能是將夜叉與其他神屬相混的結果，難以確切判斷。而此則中夜叉「日飼果實飲食之味」予孩童，與下文將探討的多篇「猙獰血食」夜叉敘事大異其趣，又透露與印度早期佛教文化的隱約聯繫。

儘管如此，上述三則敘事的重要性在於顯示，夜叉猙獰兇惡形象在中國文學傳統中定型前，曾有其他不同樣貌，反映從印度到中國傳播的過渡期，諸像並陳的情況。這些敘述中夜叉的形貌或許怪異，但並非猙獰。朱峴女所見夜叉高大，長相怪異（「長丈餘，甚詭異」），〈丘濡〉描寫更為具體，女子初見夜叉為「美丈夫」，後者自稱「天人」，本像則「火髮藍膚，磔耳如驢」。兩則敘事描寫夜叉與女子關係，後者雖為前者攝去，但並無慘切之感。朱峴女以智自解，向天祝願「不以太牢為食」，願心既起，夜叉便無法近身，只得悵然而去。〈丘濡〉中的夜叉甚至為宿命的分離而多情感傷。此夜叉自言「我罪業，或與人雜

⁴¹ 段成式：〈諾臯記上〉，頁 2827。〈丘濡〉出於《酉陽雜俎》，其作者段成式以博學著稱且雅好佛學，李劍國認為此書所記夜叉頗能反映段氏對於釋教的興趣。李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993 年），頁 736-737。

⁴² 閻文儒：〈天夜叉、虛空夜叉與乾闥婆、緊那羅——兼釋飛天無名詞之誤〉，《雲岡石窟研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2003 年），頁 271-275。

⁴³ [唐] 道世編撰，周叔迦、蘇晉仁校注：《法苑珠林》（北京：中華書局，2011 年），頁 2358。

處，則疫作」，印度夜叉原初長養生命防護疫病的職能，稍後伴隨惡夜叉面向發展轉為致病瘟神，此處夜叉之言可能便是承此脈絡而來，於是也由得人供奉的神靈，降格為必須自絕於人群的靈怪。敘事隱約暗示，夜叉飛取女子，似乎是為尋伴。數年後一日：

忽悲泣，語女：「緣已盡，候風雨送爾歸。」因授一青石，大如雞卵，言至家，可磨此服之，能下毒氣。後一夕風雷，其物遽持女曰：「可去矣。」如釋氏言，屈伸臂頃，已至其家，墜在庭中。其母因磨石飲之，下物如青泥斗餘。⁴⁴

這些細節透露，唐人小說中對於夜叉內質的想像，逐漸向「污土」的意象靠攏。夜叉原初連結自然界「水」之澄澈生化靈力，在此轉變為有毒污泥。夜叉雖仍能飛行並易形為美男子，但本相已難免怪異。女子所下之數斗「青泥」，彷彿象徵夜叉一族與人間的關係中，前者已成爲有害人體，必須被排除的穢物。夜叉與人類，絕難長久好合，必以分離終，是以有夜叉之悲。

（二）鬼怪

相對於以上所討論的「溫文型」夜叉，整體而言《太平廣記》中的「夜叉類」記事，絕大多數凸顯其野蠻駭人的形貌與生食人、獸之習性⁴⁵。〈馬燧〉一則中，主人翁爲躲避追捕，逃出長安城外六十餘里，由於追兵不捨，至夜權匿於野地一間荒屋之中：

夜半，有物閃閃照人，漸進戶牖間。見一物，長丈餘，乃夜叉也。赤髮蝟奮，全身鋒鑠，臂曲癭木，甲駕獸爪，衣豹皮褲，攜短兵，直入室來。獐目電變，吐火噴血，跳躅哮吼，鐵石消鑠。燧之惴慄，殆喪魂亡精矣。⁴⁶

此處描繪夜叉「閃閃照人」，保留了上節所述，其原意「迅速移動」、「光亮閃現」的特質。樹木作爲生命化育象徵，與夜叉原有的連結，在此轉爲其手臂粗糙扭曲病態增生的「癭木」意象。夜叉如刺蝟般樹立的紅髮、身衣豹皮、獸爪獐目，跳躅哮吼——敘述者從身體特徵及其象喻、衣著、聲音、動作，一再強調其

⁴⁴ 段成式：〈諾臯記上〉，頁 2826-2827。

⁴⁵ 強調夜叉恐怖之狀者有八則：〈哥舒翰〉、〈楊慎矜〉、〈江南吳生〉、〈韋自東〉、〈馬燧〉、〈東洛張生〉、〈陳越石〉、〈蘊都師〉。

⁴⁶ [唐]鄭還古：《傳異記》，見李昉等編：《太平廣記》，卷 356，頁 2823。

獸「形」，復連繫其「裂人馬噉食，血肉殆盡」⁴⁷的獸「行」。

其他類似記述，就不同層次探問夜叉的獸性究竟該作何理解。〈陳越石〉一則中，郊居於王屋山（今河南省濟源市）下的陳越石與妾張氏夜食時：

忽聞燭影後，有呼吸之聲甚異。已而出一手，至越石前。其手青黑色，指短，爪甲纖長，有黃毛連臂，似乞食之狀。……久之，聞燭影下有語：「我病飢，故來奉謁，願以少肉致掌中……越石即以少肉投于地，其手即取之而去。」⁴⁸

此則敘事從夜間暗中，燭光下一異物之呼吸聲與手的出現起筆，特寫夜叉「手」青黑、長爪多毛的同時，藉「似乞食之狀」的手勢，帶出夜叉需索食肉的口腹欲望。當之後陳越石拒絕再次施肉，夜叉手轉移至張氏面前，又出言乞肉，陳越石囑張氏勿與。「久之，忽於燭影旁出一面，乃一夜叉也。赤髮蓬然，兩目如電，四牙若鋒刃之狀，甚可懼。以手擊張氏，遽仆於地，冥然不能動」⁴⁹。夜叉此時露面，亦以蓬立赤髮，如電之目，利齒獠牙為特徵，久候肉不得的而突發的攻擊舉動，表現夜叉啖肉止飢的迫切欲望。在此夜叉之質性近於餓獸。

夜叉的飢餓與肉食的需索，再進一步便連上「食屍」的想像。〈哥舒翰〉一則中，哥舒翰當其愛妾病死停靈家中期間，夜夢夜叉入庭「長丈許，著豹皮褌，鋸牙披髮。更有三鬼相繼近……。入殯所，拆發，舁櫬於月中，破而取其尸，糜割肢體，環坐共食之，血流于庭，衣物狼藉」。夢中哥舒翰驚懼又哀痛，於是加以驅趕追擊至鬼物翻牆而去。家人聞亂起而救之，「舒翰具道其事。將收餘骸，及至堂，殯所儼然如故，而啖處亦無所見。舒翰恍忽，以為夢中，驗其墻有血，其上有迹，竟不知其然」⁵⁰。此一記事以似夢非夢，難辨真幻作結。然而其重要性也許並不在核實，而在於哥舒翰所歷所感之真切，其背後的文化心理。可以想見類此夜叉與鬼類齊聚食屍的認知或想像，在當時已入人心⁵¹。

無論是〈馬燧〉中裂人馬噉食，〈陳越石〉中索肉襲人，抑或〈哥舒翰〉中破棺食屍，這些故事中的夜叉都是與「人類」切割的恐怖他者，與「我」處於絕對對立「非」我的位置。馬燧遇之於荒郊野外，得異人畫地為圈施術保護，在保

⁴⁷ 同前註。

⁴⁸ [唐]張讀：《宣室志》，見同前註，卷357，頁2827。

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ [唐]陳劭：《通幽錄》，見同前註，卷356，頁2817。

⁵¹ 〈東洛張生〉講述的也是幻遇夜叉的經歷。為省篇幅，此處略過不論。

護圈中目睹了夜叉爲覓食而對一群過路人馬的血腥攻擊。陳越石與哥舒翰之屋宅遭夜叉入侵，兩位主人翁皆奮力驅逐。人與獸、我群與異類的界線，必須清楚劃分。當他者進入「我」的空間時，必須予以驅逐，或至少劃界自我防禦。

然而《太平廣記》中有另一類故事，以近親轉性成夜叉爲主題。〈江南吳生〉中，吳生偕妾劉氏至鴈門郡（約今山西北部與內蒙古自治區交接一帶）任官，數年後「初以柔婉聞」的劉氏性情忽轉暴烈，先是「毆其婢僕，或齧其肌血且甚，而怒不可解」；漸漸吳生狩獵所得狐兔，置於庖舍往往不見；終至某日吳生潛匿觀察：

見劉氏散髮袒肱，目眦盡裂，狀貌頓異。立庭中，左手執鹿，右手拔其脾而食之。吳生大惧，仆地不能起。久之，乃召吏卒十數輩，持兵仗而入。劉氏見吳生來，盡去襦袖，挺然立庭，乃一夜叉耳。目若電光，齒如戟刃，筋骨盤蹙，身盡青色，吏卒俱戰慄不敢近。而夜叉四顧，若有所惧。僅食頃，忽東向而走，其勢甚疾。竟不知所在。⁵²

表面上，劉氏「盡去襦袖」現出夜叉之形，似乎是精怪敘事常見的元素。《大唐三藏取經詩話》中〈過長坑大蛇嶺處第六〉，法師、行者遭遇白虎精，起初以一美貌白衣婦人形象出現，之後「忽然面皮裂皺，露爪張牙，擺尾搖頭，身長丈五」⁵³；《聊齋誌異》〈畫皮〉中脫下美人皮，「面翠色，齒巉巉如鋸」的獰鬼，皆可說是此元素的不同演化⁵⁴。然而此處特別值得注意的，是劉氏從親人成爲野獸般的他者，敘事空間從吳生原生的江南移至北方邊塞，兩者間的隱性關聯。相對於白虎精與畫皮中的獰鬼，皆以神秘陌生女子登場；劉氏乃吳生親人，入門已有數年，在江南時「以柔婉聞」，離家至鴈門郡後又數年，性情始變，依違於人獸之間，終至再難回轉爲人。敘事從情緒、行爲到外型，刻畫一名人妻從馴順、發怒，毆齧僕婢，竊啖野獸，最後在衆人目光之下現出夜叉形貌的過程。「盡去襦袖，挺然立庭」之舉儼然褪去最後一層「爲人」的表徵（文明衣著），肆無忌憚以狂野之身示人。當然，一旦如此，成爲夜叉的劉氏在人世中便再無立足之地，驚恐中只能疾走離開，不知所終。

⁵² 張讀：《宣室志》，卷3，見同前註，頁2818-2819。

⁵³ 李時人、蔡鏡浩校注：《大唐三藏取經詩話校注》（北京：中華書局，1997年），頁17。

⁵⁴ [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），頁120。

〈江南吳生〉中，人類與夜叉的界線，變得模稜。夜叉未必是野外之物或入侵者，親人亦可能因故轉化成爲夜叉。何以如此，故事中未言明，不過另一則人妻化爲夜叉的記事——〈杜萬〉，同樣與行旅異域的經驗密切連結：杜萬之兄得官嶺南縣尉，偕妻赴任，途中「妻遇毒瘴，數日卒。時盛夏，無殯（歛）〔殮〕，權以葦蓆裹束，瘞於絕巖之側」⁵⁵。杜萬之兄到任後吏事纏身，始終無法回頭重新安葬草草埋於巖邊的妻子，直到任滿北歸途中，方至原處欲收妻骸骨，卻發現穴中已無骸骨，悲傷之餘，見巖上有一小徑，便尋徑試圖尋找，不久走到一石窟中，赫然見到：

其妻裸露，容貌猙獰，不可復識。懷中抱一子，子旁亦有一子，狀類羅刹。極嗜方寤，婦人口不能言，以手畫地，書云：「我頃重生，爲夜叉所得。今此二子，即我所生。」書之悲涕。頃之，亦能言，謂云：「君急去，夜叉倘至，必當殺君。」某問：「汝能去否？」曰：「能去。」便起抱小兒，隨某至船所。便發。⁵⁶

這則故事中，隨夫赴邊域任職的妻子尚未抵達目的地，便於途中重病，並遭誤判死亡，遺留在荒郊，復得救於夜叉，與之穴居產下二子⁵⁷。〈杜萬〉較之〈江南吳生〉最大的差別，在於人「夜叉化」之變，可以逆轉。主人翁於岩穴中初見其妻，身體裸露容貌猙獰，懷抱中幼子狀類夜叉，甚至因久未做人言，失聲失語。所幸不久語言能力即恢復，囑夫急去以免爲夜叉所殺。此舉在敘事中作用關鍵。此前洞穴中之女子近似野物，茫然無言；此後其操人言，爲夫計議思慮，逐步脫離夜叉狀態，恢復「人」的心智機能，故能與夫一同逃脫上船。如此界線重劃，原本就夜叉角度而言歸屬其類的妻、子，脫逸離開。夜叉試圖挽回「抱大兒至岸，望船嘯叫，以兒相示」，但無可能挽回，於是主人翁夫妻及「狀如羅刹解人語」之幼子，離開嶺南絕巖返回或新入人世；夜叉家庭解體，自「擘其〔大〕兒作數十片」⁵⁸，孤身而去。

⁵⁵ [唐]戴孚：《廣異記》，見李昉等編：《太平廣記》，卷356，頁2820。

⁵⁶ 同前註。

⁵⁷ 夜叉（野叉）之詞彙、概念隨佛教自南北兩路傳入中國。相對於前文所論《太平廣記》之篇目，北方色彩較濃，〈杜萬〉一則中的夜叉位處南方，與魏晉南北朝《拾遺記》中「丹丘之地，有夜叉駒跋之鬼」之說看互參。[晉]王嘉撰，[梁]蕭綺錄，齊治平校注：《拾遺記》（北京：中華書局，1981年），頁19。

⁵⁸ 同前註。

在〈江南吳生〉與〈杜萬〉兩則故事裏，家鄉到異域，親人變夜叉，兩者間隱約並聯。邊地與故里的風土差異，或神秘地改變了劉氏的性情，或導致疾病改變了杜萬兄嫂的命運。疆界的擴張，旅行的需要，增加了人類進入陌異荒域的機會，也帶來意外與更難預期的危險。夜叉不只是出沒荒野入侵門戶的敵對他者，也可能由於外在風土改變，從我族的內部化成。面對劉氏野蠻裂鹿血食的景象，「大懼，仆地不能起」的江南吳生選擇召集吏卒十數擺開防禦隊伍。一方是手持兵器的吏卒「俱戰慄不敢近」，另一方夜叉四顧，亦「若有所懼」。無法溝通彼此恐懼，手持兵器眾人構成的行伍亦像一道牆，因自保之需，將變化的劉氏確切劃出牆外，成為完全的他者。相對地，面對與夜叉生活多年幾遭「同化」之妻，由於其懷中有子，尚能書寫繼可言語，保有母性與象徵文明的說、寫表達能力。杜萬兄於是沒有江南吳生的驚恐，且得以帶領其妻歸返人群。在此，乘載三人離去的船行河道，仍然劃分夜叉與人類之界，然而婦人懷中的夜叉混血兒，似乎使這界線如同河水變得柔軟，隱隱容納生命形式的不同可能。敘事最末兩句，「大曆中，母子並存」，委婉含蓄，暗示著這對與夜叉「有染」的母子安好生存於人世。〈江南吳生〉必須以驅逐曾是親人的劉氏解除危機，〈杜萬〉化解不幸的方式，則是收容養育一「亦我亦他」之新生命。

（三）蠻族

如〈杜萬〉這般講述人類與夜叉在特殊情況下遇合生子的故事，在《太平廣記》中為少數。但若我們將「蠻夷」類下〈狗國〉一則，與南宋洪邁《夷堅志》中多則中原男子船難與島國女子婚合的紀錄同看，便可見除了上述活動於山野地區似鬼似獸的夜叉，自唐代起海上交通活動也為夜叉故事開出不同面向。

〈狗國〉記載陵州刺史周遇自海上歸閩途中，「遭惡風，飄五日夜，不知行幾千里也」⁵⁹。凡歷狗國、毛人、野叉、大人、流虬、小人共六國，其中在野叉國的遭遇特別驚險：

船抵暗石而損，遂般人物上岸，伺潮落，閣船而修之。初不知在此國，有數人同入深林採野蔬，忽為野叉所逐。一人被擒，餘人驚走。回顧，見數輩野叉同食所得之人，同舟者驚怖無計。頃刻，有百餘野叉，皆赤髮裸形呀口怒目而至。有執木鎗者，有雌而挾子者。篙工賈客五十餘人，遂齊將

⁵⁹ [唐]劉恂：《嶺表錄異》，見李昉等編：《太平廣記》，卷483，頁3978。

弓弩鎗劍以敵之，果射倒二野叉，即昇曳朋嘯而遁。既去，遂伐木下寨，以防再來。野叉畏弩，亦不復至。駐兩日，修船方畢，隨風而逝。⁶⁰

此處夜叉依然赤髮、食人，然與前文所論諸記事一大不同處，在於原本荒山野嶺間，行路之人遭遇零星夜叉的模式，由於海路交通與難以控制的風浪，改變為船上眾人直接進入夜叉族群活動領域的遭逢景況。不同於陸地上由熟悉至陌生空間，乃一漸進過程，可進可退，為風浪吹行數千里而著地者，並無路可退。此段敘事最特出者，便是描繪出了遇上風暴必須仰賴島上物資維生的難民，以及島上原住民，兩個「團體」之間的對立。此處不再是一、二夜叉現身，而是「百餘夜叉」登場，「有執木鎗者，有雌而挾子者」，男女老幼盡出，無愧夜叉「國」之稱。中原一方則有「篙工賈客五十餘人……齊將弓弩鎗劍以敵之」。人類與夜叉遭遇的方式改變，對峙的規模增大，但不變的是我族與他者間彼此恐懼的敵意，以及劃界自我屏障的必要。此段敘事仍以一方驅逐另一方告終。

此處描述中，「野叉」作為島上原始族群的特徵明顯，不似「天人」型飛空夜叉神秘，亦不致與鬼、獸同流。南宋《夷堅志》中海難漂流至異地島嶼的記述，多不再以「夜叉」稱呼島民，由此亦不難解⁶¹。漂流島國的敘事仍然「誌異」，但我族與他者間開始出現互通的可能。《夷堅志》中〈島上婦人〉、〈海王三〉、〈猩猩八郎〉三則記事，宛如〈杜萬〉和〈狗國〉的接合再變化。遭遇異類的地點從山中轉為海島，女人與雄性夜叉的結合轉為中原男子與島國女子成家。兩則南宋記事皆關於海商遭遇船難，受困島嶼，未知能否返家的男子順隨情勢與島上女子好和生子，最後當機會來臨時選擇獨自或攜子返歸中原。不同的是〈島上婦人〉類似〈杜萬〉，記述離去時刻，異類追趕上來，目睹其認定為配偶者乘船逐漸離岸，「婦人奔走號呼戀戀，度不可回，即歸取三子，對此人裂殺之」⁶²。曾經透過男女結合牽繫的異族別類，由於一方離開，界線再起。切割兩者的方式，最終仍訴諸暴力，斬斷身體意義上最親的血緣，以重新界分文化、地理上仍無法跨越的隔閡。

類此血親與異類交融又拉扯的關係狀態，在〈海王三〉與〈猩猩八郎〉的

⁶⁰ 同前註。

⁶¹ 這些篇目包括：〈島上婦人〉、〈昌國商人〉、〈長人國〉、〈長人島〉、〈海王三〉、〈猩猩八郎〉。〔宋〕洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》（北京：中華書局，2006年），頁59-60、86、249-250、415-416、787、1742-1743。

⁶² 同前註，頁59。

敘事中有不同的表現。兩則記述皆特別強調男子所至島上之風土、文化平和有序，前者「幽花異木，珍禽怪獸，多中土所未識，而風氣和柔，不類蠻嶠」，所遇女子「容狀頗秀美，髮長委地，不梳掠，語言可通曉，舉體無絲縷樸樸蔽形」⁶³；後者島上「有披髮而人形者……遍身生毛，略以木葉自蔽……每日不火食，唯啖生果。環島百千穴，悉一種類，雖在岩谷，亦秩秩有倫，各為匹偶，不相揉雜」⁶⁴。〈海王三〉著重刻畫男子在我族與他者間的猶疑。男子初見島上女子「不能測其為人耶？為異物耶？默念業已墮他境，一身無歸」，與其死於豺虎侵襲，不如跟隨女子。而女子儘管秀美，語言可通曉，以果實為食，已無傳統島上夜叉之兇猛猙獰，但男子於岸邊巧遇中國客舟時，仍然「急入洞抱兒至，徑登之」。隨即趕來的女子「度不可及，呼王姓名罵之。極口悲啼，撲地，氣幾絕。王從蓬底舉手謝之，亦為掩涕」⁶⁵。

此處描繪分離時刻雙方情感的複雜矛盾，較〈杜萬〉細緻。婦人先是憤怒，繼而哀痛。中原男子的離去則不再如先前敘事，以僥倖逃脫，慶幸生還為主要氛圍，相反地，其「舉手相謝」、「掩涕」之舉，認肯了至少某種程度上的夫婦之義，相處之情。海洋依然劃界，隔絕兩造，但當中隱隱情牽一線。標題「海王三」所指即是敘事中隨父離島長成於中國之子。〈猩猩八郎〉則避開了撕裂性的分離景象，男子攜兒登船時「無來追者，遂得歸」，而較多著墨歸國後續：「男既長大，父啓茶肆於市，使之主持，賦性極馴，傍人目之為猩猩八郎，至今經紀稱遂。」⁶⁶

從無可溝通鬼、獸般的夜叉，到島上食人蠻族「夜叉國」，再到已無夜叉之名，異族之間有始無終的結合，這些環繞夜叉變化再轉化的敘事，根本上訴說著「遭遇他者」的重層心理樣態。每一種變奏，投注於「夜叉」此物的形象與想像，乃至「去夜叉」的記事，都在試圖擺放、界定自我與他者的關係。在〈海王三〉與〈猩猩八郎〉這樣記述中，我族與異類的界線介於開闢之間：彼此敞開時關係建立，儘管男子歸鄉心切，選擇與女子斷離，但「混血兒」如海王三與猩猩八郎進入中國，在隔閡再起前，帶著母族的血緣潛隱化入界線的另一端。然而不變的是，那位無法跨海的母親。帶有一半我族血緣的幼子，蘊含被我族同化接納

⁶³ 同前註，頁 787。

⁶⁴ 同前註，頁 1742。

⁶⁵ 同前註，頁 787。

⁶⁶ 同前註，頁 1743。

的可能；而代表「異類」的女子，則必須留在界線之外。海王三之父「不能測其為人耶，為異物耶」的懷疑不解，精準道出了這類意外跨海姻緣的難處。面對巨大的文化差異，有限的交流與所知的缺乏，造成理解障礙與防備心理。最安全的作法，仍是將「異類」留在「異地」，避免為「我土」帶來不確定的問題，擾動既有秩序。

三、《聊齋誌異·夜叉國》：化鬼怪 / 蠻族成為親人

由此觀之，則〈夜叉國〉與此前夜叉 / 島夷姻緣記事的重要差別之一，在於故事中的「夜叉母親」終於亦隨子女跨海，一家五口（夫婦並二子一女）順利團圓在漢地生活。就故事的情節梗概言，〈夜叉國〉確實有不少上述夜叉、海難記述的影子。過去學者們採取情節「溯源」視角，指出除了漢地的筆記材料之外，人類與夜叉生子、商賈海難為夜叉或羅刹女所救的情節，在佛典，特別是本生故事類的典籍中，亦多有記載，如此視角著重個別情節的比對，強調〈夜叉國〉之作乃前有所承⁶⁷，但極少深入分析蒲松齡如何改造前作？改寫後內涵如何變化？以下，筆者則將以「異類如何成為親人」為考察主軸，檢視蒲松齡如何嫁接、改寫，透過經營文字化鬼怪為人類的巧藝，重新想像異類與我群關係轉化的可能，賦予「夜叉」在中國古典文學傳統中前此未見的跨文化向度。

（一）化解恐懼：「食」與言

結構上，〈夜叉國〉可說是結合了前一節所論，「夜叉」符碼中「鬼怪」與「蠻族」的雙重面向：當中呈現的夜叉形象自鬼怪始，向蠻族位移，最後以夜叉融入中國生活告終。如同此前的商賈海難敘事，〈夜叉國〉也是從一位海商遭遇船難，漂流至一島上開始。交州商人徐某在海上暴風停息後：

開眼至一處，深山蒼莽。冀有居人，遂纜船而登，負糗腊焉。方入，見兩崖皆洞口，密如蜂房；內隱有人聲。至洞外，佇足一窺，中有夜叉二，牙森列戟，目閃雙燈，爪劈生鹿而食。驚散魂魄，急欲奔下；則夜叉已顧見

⁶⁷ 參見王立、劉衛英：《《聊齋志異》中印文學溯源研究》，頁 513-519。蔡苡：〈「本生經」中的夜叉婚戀故事對中土小說的影響〉，收入徐興無、王彬彬主編：《文學研究》第二卷之二（南京：南京大學出版社，2016 年），頁 58-65。

之，輟食執入。二物相語，如鳥獸鳴，爭裂徐衣，似欲啗噉。⁶⁸

徐某為求生存，進入島上山中探勘，希冀覓得人居。因耳聞山中洞穴內「隱有人聲」而向內窺視，卻見兩夜叉「牙森列戟，目閃雙燈，爪劈生鹿而食」。一方面，商人海難遭遇蠻族與夜叉血食的駭人形狀，乃前有所承，但另一方面，蒲松齡卻藉由「聽覺」（「隱有人聲」）與「視覺」的反差，暗示徐某所遭遇之「物」，分類屬性上的模稜：就聽覺而言，洞中所居之物似為「人」，然一旦目睹此物之形貌與「劈生鹿而食」之舉，就徐某認識所及，此物即被標誌為「夜叉」。此時，試圖即刻奔離卻即為夜叉所執的徐某，驚恐中，所聞兩夜叉之「語」從起初的「如人聲」轉變為「如鳥獸鳴」。兩者「爭裂徐衣，似欲啗噉」，再次坐實了傳統說部中所載，野獸般的夜叉習性。眼看類似的遭遇模式，即將重演。

然而也就在這一刻，蒲松齡跳脫出了過去與「如獸」之夜叉全無溝通可能的回應模式，將徐某從「被食者」轉換至「供食者」的位置，在絕境中開出一線生機。小說營構細節，屢見用心。這裏徐某雖是遇難者，卻同時也是具有常識經驗的海商，離船入山時不忘隨身攜帶乾糧臘肉以自給。此時驚恐中急中生智，取出袋中肉乾供夜叉食用。此一異地飲食文化下之吃食，遂成為扭轉情勢的關鍵。兩位夜叉深好肉乾美味，索求更多。徐某罄其囊中所有，只得勉強以手語示意，表示必須前往其舟中取物。在夜叉怒執徐某要求繼續供食，以及徐某迫切施展肢體語言，試圖溝通以自救的過程中，夜叉逐漸「微解」其意，跟隨徐某至舟中拿取鍋具，回到洞中。徐某於是「束薪燃火」，烹煮先前兩夜叉遺下之生鹿以供食用。兩夜叉品嚐此熟食後大喜，隔日再攜一鹿予徐某烹煮，因而吸引更多夜叉「羣集吞噉」；隨著食者增加，眾夜叉認為鍋具太小不敷使用，於是另覓一大釜至洞中。自此「羣夜叉各致狼麋。既熟，呼徐同噉。居數日，夜叉漸與徐熟，出亦不施禁錮，聚處如家人。徐漸能察聲知意。輒效其音，為夜叉語」⁶⁹。

飲食與烹調在此發揮關鍵作用，不斷互動並調整徐某與夜叉的關係。文化人類學者已指出，飲食作為生存必須，乃人類普遍共性之一，從採集、狩獵到熟食的發展構成人類文明基本的演化路徑。然而另一方面，不同的飲食習慣、規範與禁忌往往聯繫社群認同，區別他者與我群。特別當熟食社會中的成員遭遇狩獵

⁶⁸ 蒲松齡著，張友鶴輯校：《聊齋誌異：會校會注會評本》，頁 348。

⁶⁹ 同前註，頁 349。

生食者，「野蠻」多便成為後者的標誌，與前者所代表的「文明」對比⁷⁰。徐某與夜叉關係的起始，或者說，徐某見到夜叉「爪劈生鹿而食」的驚恐，即肇因於此。生剝血食的夜叉，既未透過「文明」標準下合宜的儀式、程序宰殺處理生肉，亦無烹煮能力，其「飲食習慣」全然不經調理，主要依循生物覓食求存的本能。循此邏輯，則文明體系中建構的「人獸之別」界線模糊，作為「食物」，人與獸在夜叉眼中，恐怕並無二致。上述〈馬燧〉一則記述「夜叉……裂人馬噉食，血肉殆盡」，背後正是這類人獸界線泯滅，同成夜叉果腹之物的恐懼；徐某意夜叉「似欲啗噉」，也是文明與野性對立，後者將粗暴吞噬前者這樣認識框架下的反應。一開始，夜叉眼中的徐某，或者說徐某自認夜叉眼中的自己，只是「食物」。

然而，由於抓住了生物皆「好吃」的共同天性，徐某先是透過文明社會中的肉製品，再利用烹調的技術，逐步將自己從「食物」轉化為「煮食者」。這是一個利用嗜吃的共性，化生食成熟食社會，使原生島民與外來他者漸次互通合作，終至消除恐懼與對立的過程。享受熟食美味的夜叉提供食材，由徐某烹煮；既而其他夜叉亦加入，提供更為合適的鍋具，並協力「各致狼麋」增加美食產量，以供更多夜叉共享。人類學分析「烹飪」的社會文化意涵，其中包括作為知識 (cooking as knowledge)、主體 (cooking as agency)、價值 (cooking as value) 等多重面向。烹飪無疑需要知識，一如夜叉國原缺乏熟食製作的知識，經由徐某帶入展示，於是一套新的飲食方式進入夜叉國人的認知與生活之中。而烹飪又遠不僅止於知識，它同時是一種具有身心影響力的技術，甚至技藝。當煮食者有能力將原始素材調理成滋潤飲食者身心，不僅充飢並且引發愉悅的食品，他／她便具有透過煮食發生影響力的主體性，進而創造出「飲食空間」(foodscape)。在其中，煮食者調理食材使飲食者透過攝取佳餚擴張感官經驗，觸發知覺認識上的變化。如此則烹飪超乎知識和技術進入感發性層次，煮食者透過食物，開啓與飲食者之間感知流動傳遞的可能⁷¹。由此視角切入，我們便不難理解何以小說敘事一開始的

⁷⁰ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Routledge, 1966). Anna Waldstein, "Food, Anthropology of," in *The International Encyclopedia of Anthropology*, ed. Hilary Callan (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Ltd., 2018), pp. 1-3. Jakob A. Klein and James L. Watson, eds., *The Handbook of Food and Anthropology* (London and New York: Bloomsbury Academic, 2016), pp. 2-7, 31-47.

⁷¹ David Sutton, "The Anthropology of Cooking," in *The Handbook of Food and Anthropology*, pp.

恐怖夜叉，因為徐某煮食一事，彼此關係不斷轉化終至「聚處如家人」。正因為烹飪活動內蘊著透過共食共享開放感官溝通，轉化共食空間氛圍與人際關係的能力，於是徐某得以從一開始被迫煮食的受害者位置，逐步潛移默化影響夜叉，重新界定一己與夜叉社群之關係，由俘虜進展成為夜叉社群所珍視的一分子。

同樣值得注意的是，徐某的煮食行為不僅使之得到接納進入夜叉社群，隨著熟食習慣的養成，蒲松齡筆下的夜叉形象也開始改變，不再猙獰如獸，而能展現其分享互助的一面。若烹飪的效用不僅止於感官開發與情感交流，同時還涉及文化價值的表述與轉化，那麼徐某的煮食活動不僅提升了其個人在夜叉社群的位階，同時似乎也在化生食成熟食社會的過程中，經由對獵物施予秩序性的潔淨、調理程序（「束薪燃火」、「徐剝革，於深洞處流水，汲煮數釜」）⁷²，提升了夜叉們的生活品質，或者至少在彼此協力備料烹飪的過程中，打破了最初人類與怪物的絕然對立。異類的飲食日常因為徐某的介入發展出新型態，以及可與徐某這位外來者協作共生的價值。由烹飪活動產生的連結，連帶迴轉重新打開了徐某的耳朵。我們當還記得，故事一開始徐某在山中洞穴群中感覺「內隱有人聲」，然一旦為夜叉所執時，耳中所聞其語則「如鳥獸鳴」。而當開始與夜叉們共食，生活如家人之後，徐某的聽覺感官再次開放，「漸能察聲知意，輒效其音，為夜叉語」⁷³。徐某透過食物改造了夜叉的「野蠻」習性，夜叉的接納給予徐某聆聽、觀察、模仿學習的機會，如此近一步溝通並深化關係的管道於是得以建立。烹飪活動和語言學習，由此給予傳統「遭遇夜叉」的敘事，開啓了不同的發展可能。

（二）一場節慶，雙重視角

從聚處如家人到能為夜叉語，標誌著徐某融入程度的推進。由此再進一步，視徐某如我群的夜叉「攜一雌來妻徐」，當不令人意外。表面上，這看似蒲松齡將故事從「遭遇夜叉」的敘事傳統，轉向了上節所論《夷堅志》中「中國商賈海難與島夷女子結合」的記事主題。然而，正因為〈夜叉國〉起始描繪「煮食」和「語言」的轉化作用鋪陳之細膩，其敘事後續發展眼光與想像所及，亦能別開生

356-360.

⁷² 蒲松齡著，張友鶴輯校：《聊齋誌異：會校會注會評本》，頁 348。

⁷³ 同前註，頁 349。

面。蒲松齡的時代當然沒有現代人類學的概念，然而〈夜叉國〉的結構和敘事細節，卻可見作者試圖從文化構成的基礎面向（飲食、語言、婚姻、特殊節慶），以日常活動為肌理想像異族的用心。繼味覺（飲食）、聽覺（語言學習）、婚配之後，蒲松齡續寫此地重要節慶，將讀者帶出徐某在島上的「家庭」場域，進入更大的社會性空間。不同於先前身為驚恐無助的落難者，只見夜叉猙獰的一面，此時徐某身為夜叉之「婿」，得以參與夜叉國「家族」單位之外的群體活動，從更近的距離認識看似「蠻族」背後的社會建置。

此節的敘事從徐某的視角和經驗出發。這天一早，他注意到身邊的夜叉「項下各挂明珠一串，更番出門，若伺貴客狀。命徐多煮肉」⁷⁴。詢問之下，得知此日乃「天壽節」。徐某未及再問，只見其妻

出謂眾夜叉曰：「徐郎無骨突子。」眾各摘其五，並付雌；雌又自解十枚；共得五十之數，以野苧為繩，穿挂徐項。徐視之，一珠可直百十金。⁷⁵

相對於前段敘事鋪陳徐某透過飲食和語言融入夜叉族群的過程，此處徐某參與天壽節的觀察與反應，開始透露差異。此一差異不再是開篇人獸殊類的天淵之別，而是因地域、物產分殊所形成的不同文化價值。夜叉口中的「骨突子」，在徐某眼中為「可直百十金」之「珠」（珍珠之類）。同一「物」，雙方命名不同，「骨突子」強調此物與佩戴者身體性的連結，如「骨」之突出、延伸，作為族群屬性的標示。此處雌夜叉徐妻顧慮「徐郎無骨突子」，正因佩帶此物代表著夜叉族群身分的標誌。無骨突子可戴，即如「外人」。眾夜叉慷慨回應各摘所有供徐某配戴，則是又一次真率接納後者的表現。同樣地，稍後徐某得知天壽節原來乃夜叉「天王」出巡之日，此地所有夜叉必須聚集於一大洞中，鋪豹革、鹿皮於石座候其蒞臨，這時徐某再次以其烹調得到天王「極贊嘉美」。帶著賞識之意的天王面會徐某，首先便注意到後者「骨突子何短」？繼而取自身項上之珠十枚相贈，「俱大如指頂，圓如彈丸」⁷⁶。如此骨突子不僅確認夜叉族群的身分，亦標誌社會位階的高下。天王之珠大於一般群眾所有，而徐某得天王所贈骨突子，則可視為來自夜叉「國王」對其社群身分最高的認可。

⁷⁴ 同前註。

⁷⁵ 同前註。

⁷⁶ 同前註，頁 350。

不同於骨突子在夜叉國的標誌作用，在徐某來自的海外貿易社群中，此「物」為貴重珠寶之屬，極可能也正是交州商人出海貿易尋求的高級商品，故而徐某一見便能目測其於交易市場上的價值。徐某頸間的骨突子／珍珠，於是寄寓著雙重身分與價值意涵。夜叉國眾人同有的骨突子項鍊向內凝聚社群；徐某眼中作為經濟商品的珍珠，背後則連結著向外展開的海洋貿易網絡。而正當徐某作為夜叉「國民」的身分因為「天王」認肯，得到完全確認的同時，身為交州商賈一眼「識貨」的敏銳，暗示著徐某原生所屬往來海陸跨越國際的生命形態，也預示了稍後其離開夜叉國的選擇。

（三）人、物之間：語言、脈絡與內質

隨著「國民」身分確認，徐妻生產，徐某在夜叉國看似安居。然而小說的遣詞用字透露，即使有飲食及語言作為黏著劑，跨越差異與界線，未必便容易。蒲松齡筆下的夜叉國也有情欲糾葛，處理方式兇猛直截。徐妻主外獵食，徐某主內烹調的生活模式，一日發生一插曲：

忽別洞來一雌，欲與徐私。徐不肯，夜叉怒，撲徐踣地上。徐妻自外至，暴怒相搏，齧斷其耳。少頃，其雄亦歸，解釋令去。⁷⁷

爭風吃醋，人情皆然。蒲松齡在此安排了一種逆反，不僅倒轉漢地社會規範的，男外女內之性別分工和情欲角色，由「別來一雌」採取主動，將拒絕配合的徐某撲倒在地，徐妻的回應亦不遑多讓，與之相搏並「齧斷其耳」。不無喜感的反寫趣味中，又凸顯夜叉「野性」的一面。如果說，此時〈夜叉國〉敘事早已擺脫了徐某所代表的「人類」與夜叉的對立二分，那麼作者所著意經營者，轉而為夜叉族在「人」與「非人」之間的游移模稜。

最明顯的例子，當在於夜叉的稱謂。在此「洞中相搏」一幕之前，小說敘事皆以「物」指稱夜叉。此處「物」字的意涵，我們不妨借助上古中國「物怪」概念的考察，加以理解。學者已指出：「『物』字特指某一範疇的超自然存在，這種用法在先秦是相當普遍的。雖然東周文獻所見的『物』，很多地方已與今日所說的『東西』或『物資』同義。」然而帶有神秘意味的「物」義實深入中國文化的底層，「自秦漢以下以各種不同的形式出現，透過文人的生花妙筆，有的『物』可以兇殘可怖，但有的『物』卻也哀婉動人。六朝的志怪，隋唐的傳奇，

⁷⁷ 同前註。

宋、元、明、清的筆記小說以及各色各樣的工藝美術作品呈現中國人的物怪世界……叢脞萬端，浩瀚深邃」⁷⁸。就早期而言，據《左傳》文獻可歸納出「物」的幾個特質：

一，物指魑魅罔兩或是類似的東西；二，物居住在山林川澤；三，物和德及統治有密切的關連。⁷⁹

魑魅與罔兩分指山中和水中之精怪，前兩點特質合而觀之，則「物」可泛指居住於人造城郭「之外」山野水澤間的妖異之類。

先秦文獻中所記載的山川物怪，形體則大致可分為幾類：（一）近似人形或以人形為主體者；（二）以獸身為主體；（三）以龍蛇之身為主體；（四）以鳥身為主體；（五）人與動物合體者。可見「物」就形體而言介於人與動物（包括鳥獸及水族）之間，就性質而言則是居住在人類文明尚未開墾治理的地界中，神秘危險的實體性存在⁸⁰。由此延伸，能夠掌握物怪的知識並加以制約，便是上古政權治理能力的展現，也是統治的理則⁸¹。

蒲松齡以「物」指稱「夜叉」，無疑關連夜叉在中國敘事傳統中出沒山林荒野，行徑如獸的形象，當中亦隱含上述中國早期以來連結「物」與「鬼怪」、「邊域」、「凶禍」的「怪物認識傳統」⁸²。既然是「物」，則涉及性別時，便以雌、雄指稱，而不用女、男。就最粗淺的層次而言，論者或可說，此類貶抑的

⁷⁸ 杜正勝：〈古代物怪之研究（上）——一種心態史和文化史的探索（一）〉，《大陸雜誌》第104卷第1期（2002年1月），頁3-4。

⁷⁹ 同前註，頁6。

⁸⁰ 同前註，頁5-11。

⁸¹ 杜正勝：〈古代物怪之研究（上）——一種心態史和文化史的探索（三）〉，《大陸雜誌》第104卷第3期（2002年3月），頁1-10。

⁸² 兩漢、魏晉、南北朝記載中則多見中國與「四邊」、「絕域」分野，相對於「中心」的異地，仍是鬼物、怪物的原鄉。東漢王充(27-Ca.97)從氣化自然觀點出發，認為人死後獨存精神靈魂，如此意義上的鬼並不存在：「人死血脈竭，竭而精氣減，減而形體朽，朽而成灰土，何用為鬼？」，其所言之「鬼」，更接近於似人非人，似獸非獸的「凶惡之物」。王充例舉的鬼物包括《左氏春秋》曰：「投四裔以禦魑魅。」《山海經》曰：「北方有鬼國。」所指皆相對於「中」國之四方邊域中實存的凶野族群。《搜神記》中「絕域多怪物，異氣所產也」的觀念亦與此思路相承。參見〔漢〕王充撰，張宗祥校注，鄭紹昌標點：〈訂鬼篇〉，《論衡校注》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁414、450-451。〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》（北京：中華書局，1985年），頁146。關於王充鬼神觀之深入析論，參見周大興：〈人死稱鬼神——王充的鬼神觀〉，《鵝湖學誌》第46期（2011年6月），頁49-94。

指稱，正是漢文化中心觀點的表現，將一切非漢族群視為接近動物的蠻、夷。然而更深一層，從文學語言與意涵的層次性與豐富性來看，更值得注意的其實是敘事中「物」的用語脈絡、多重意義以及認知的漸次轉化⁸³。

以天壽節之會為例，在尚未面見夜叉統領時，徐某自其妻口中得知，此乃「接天王」之日，言下之意，夜叉國人稱呼此統領為「天王」，標誌其統治位階。而當徐某至大洞與會時，感覺「大風揚塵，張皇都出。見一巨物來，亦類夜叉狀，竟奔入洞，踞坐鸚鵡」⁸⁴，則是非原生於夜叉國之「外來者」視角。「天王」在徐某眼中，同時是「類夜叉狀」之「巨物」，這是徐某就其既有的認識語彙所能做的初步歸類描述。天王、大夜叉、巨物三種指稱（也是三種不同的定位視角）於是在此段敘事中交叉運作。一方面，大夜叉、巨物之稱確實透露徐某認識語彙的侷限，或者說，是小說作者刻意要讀者感受當遭遇「不可思議」之異地異物時，語言表述落後於經驗實質的窘困。另一方面，蒲松齡透過經營「夜叉」視角，嘗試打開此一語言窘境。天壽節之會，其實是徐某與天王彼此認識的過程。徐某擠身夜叉群之中觀看後者，同時也是「被」後者觀看的對象。天王巡視屬地，夜叉群眾：

東西列立，悉仰其首，以雙臂作十字交。大夜叉按頭點視，問：「臥眉山眾，盡於此乎？」羣閔應之。顧徐曰：「此何來？」雌以「婿」對。⁸⁵

巡行儀式間，身為統領的天王更精準指出了此處地名——臥眉山。這點將在敘事後半人子跨海尋親的主題中，發揮重要作用。就天壽節當天而言，天王於臥眉山眾之中發現一陌生面孔，「此何來」一問以「此」指稱徐某，類同徐某以「物」指稱夜叉，皆著眼於面對異類不知何以界定歸屬的不確定性。「『雌』以『婿』對」的陳述，則對於傳統漢語中人與「異物」的界分，不無遊戲調侃之意。

「雌」之稱謂暗示就敘事進展而言，此刻徐妻仍歸類於「物」屬，相對而言，此「雌」卻採用了親族概念在天王面前為徐某定位，以「婿」對。

再進一步觀察，由天王、臥眉山眾及其「婿」等稱謂所構成，具有親族或社會屬性的語意系統，與「物」、「夜叉」帶有區隔意識的指稱，又非全然相對的

⁸³ 除了〈夜叉國〉對於「物怪」形象的轉化，《聊齋誌異》中關於「物」的敘寫面貌多元，可參見高桂惠：〈「物趣」與「物論」：《聊齋誌異》物質書寫之美典初探〉，《淡江中文學報》第25期（2011年12月），頁64-94。

⁸⁴ 蒲松齡著，鶴輯校：《聊齋誌異：會校會注會評本》，頁349。

⁸⁵ 同前註，頁349-350。

關係，前者內蘊的涵容性 (inclusiveness)，同時逐步鬆動著後者的區隔意識。徐某熟悉的認知語言系統雖以「巨物」、「大夜叉」相稱，然而當後者贈與徐某自身之「骨突子」，徐某仿效眾夜叉「亦交臂作夜叉語謝之」時，就身體語言表述和文化適應策略而言，在某種程度上亦是接納了巨物的「天王」身分。經歷天壽節後，「夜叉國天王」進入了徐某的認知與實質社會行為互動之中。

又如「別洞一雌」闖入事件，就行動而言是衝突，由於不具婚配關係的另一雌夜叉欲強與徐私，引發徐某之「雌」「暴怒相搏」。然而此一衝突同時也在稱謂上，推進了徐某與「其雌」的親近關係。在此事件之前，自共食同歡的夜叉們「攜一雌來妻徐」，小說敘事持續以「雌」指稱徐某之妻。講述天壽節社群活動時，「雌」及「眾夜叉」兩種指稱，即足以表出「雌」意味與徐某具有特定關係之特定女性夜叉，「與眾不同」。不過當另一「雌夜叉」亦有意與徐某建立「一對一」關係時，不僅觸發身體性的競爭，同時也造成稱謂指涉意涵牴牾：「雌」作為指稱，已不足以區別「徐某之雌」與「別洞一雌」，於是當「夜叉怒，撲徐踏地上」時，敘事語言轉稱「徐妻自外至，暴怒相搏」。兩性關係的衝突，要求「名分」建立以示區別。「別洞一雌」入侵，二雌相互搏擊時，衝撞出了敘事語言賦予夜叉配偶「徐妻」之稱的瞬間。

儘管如此，在此階段，徐某與徐妻的關係仍不穩定。「別洞一雌」事件後，敘事仍回復以「雌」指稱徐妻。但與此同時，另一股更深長的關係開始發展，最終將成為固著異類親屬關係的關鍵力量：混血子女。徐某島居四年餘，「雌忽產，一胎而生二雄一雌，皆人形，不類其母」。此處指稱三名新生兒的語言——「一胎而生二雄一雌」，與前述「雌」的用法類同，凸顯「物」性，隱含距離。然而全句語意，其實不無弔詭，雖暗示「物性」，卻又點明「人形」。我們不難窺探出弔詭語法的背後預設：既為夜叉所產，自然不免夜叉「物」性，然初就外形觀察，卻「不類其母」而近人形，因此有必要特別表出，說明其「複合性」形質。三年後，新生兒長成牙牙學語的幼兒：「徐輒教以人言，漸能語，啾啾之中，有人氣焉。」⁸⁶此時的幼兒，與初至夜叉國的徐某類似，經由語言學習能力，身分類屬得到轉化：因能「語人言」而漸「有人氣焉」，只是得到認同的方向迴轉。當年徐某因能為夜叉語而得到接納，此時三名子女因能習「父語」而從

⁸⁶ 同前註，頁 350。

「物類」向「人類」位移，「與徐依依有父子意」⁸⁷，開始發展漢語世界所認可的父子倫理關係。

（四）混血兒的困境與出路

隨著身邊子女能做華言，徐某在島上多年後終於得以重操「母語」，思鄉之情似乎也因此油然而生。於是某個北風大作，妻子恰好攜一對子女離家的日子，徐某攜長子信步至海岸，見故舟猶存，便登舟啓航，乘風勢一晝夜回到交州。徐某至家發現元配已改嫁，取出隨身所攜夜叉國「骨突子」兩枚，「售金盈兆」，重啓家業，為長子取名徐彪。徐彪勇力過人，「能舉百鈞，粗莽好鬪」，得交州將帥賞識，適值邊亂，屢建戰功，年十八即拜副將。

與此同時，當初使徐某遇險遭難的海洋，那股同樣往復流蕩，蘊藏危險與機會的力量，繼續推移著此一家人的生命軌跡。另一位交州商人，如同當年的徐某遭遇海難漂流到夜叉國。然而，由於徐某先前在島上的作為，這位交州商人的際遇，大為不同：他在島上首先遭逢的並非兇猛血食的夜叉，而是一位能操華言的少年。相對於商人見此少年「視之而驚」，少年一見商人登岸便「知為中國人」，向前詢問其居里。小說敘事倒轉了一般「華」高於「夷」的知識優越感，驚魂未定的華商或許驚異於島夷之地竟有外型語言類己之人，但少年則由於其出身，對於漂流者的上岸之地與來歷瞭然於心。華商認知中海難帶來的意外與陌生，對少年而言卻是個人生命史的開端。少年本身便是是海難的產物。其交州商人「見聞」，與任何知識性記載無關，而是親身切膚的家庭經歷，骨肉血脈的牽連。

小說敘事暗示，少年在此並非「意外」，而是刻意地等待著「中國人」漂流而來，目的則是想藉之打探父兄消息。果然同樣的海域與海潮，帶來了居里營生相似的社群成員。這位交州商人與徐某相識，告知少年其兄已在中國為官，位居副將。少年照顧商人，助其待北風起時歸國，並請託回到交州後帶訊於父兄，表達惦念之意。此番惦念更深層的意涵，必須在商人與少年的一段對話中理解：

商曰：「既尊君在交，何久淹此？」少年以情告。商勸南旋。曰：「余亦常作是念，但母非中國人，言貌殊異，且同類覺之，必見殘害。用是輟

⁸⁷ 同前註。

轉。」⁸⁸

少年簡短數語表達的，是夾處在兩個不同文化之間的困窘甚至危險。小說敘事並未直述徐某離開後，其妻與所遺一對子女的處境。夜叉族人以「家人」相待，徐某卻不告而別，是否引發背叛之感，慍怒之情？如此情緒是否轉嫁到對待徐某所遺子女的態度？敘事隱晦之處，在少年「輾轉」之因由中或可窺見一二：少年內心實希冀能前往交州與父兄共同生活，然而其母與中國人「言貌殊異」，恐無法見容於當地；再則，即便中國容納，離開夜叉國仍屬「致命」行爲，「同類覺之，必見殘害」，暗示夜叉族人雖渾樸直率，卻也自我防衛意識高張，恐怕不容「叛族」之舉。至此小說敘事進一步觸及了異文化互動過程中，人性的幽暗處。文化技術（烹調）及語言學習是促成相互理解的起步，但並非萬靈丹。融入者心底揮之不去的鄉愁，在新生活與原生文化之間的拉扯，其看似「融入」復選擇「離去」游離內外之間所造成的擾動，接納一方經歷「背棄」致使自我保護心態再度升高的潛在可能性——相對於《夷堅志》記述「見棄」島夷女子撕心裂肺甚至不惜殺子的激烈反應，此處蒲松齡選擇節制筆法，委婉細膩勾畫出開放接納與自我防衛並非兩種決然相對的立場，而是異文化遭遇雙方「非」出於惡意但連動影響的心理情緒、行動選擇，當中仍有更多糾結難處，有待克服。

正是如此進退不得，兩端見疑的處境，令身在交州的徐彪「聞而悲」。此「悲」之中，不僅是母子手足長年分隔不得相見的哀傷，也帶有「物傷其類」之心緒。畢竟，夾處異文化之間的難處，少年的困窘憂慮，聽在同為兩族混血的兄長徐彪耳中，體會當最深。也是因此，徐某與徐彪聞訊後的反應殊異。前者經歷海難僥倖得歸，憑依島上真珠與攜回長子之勇悍天性，重新起家立業，已可謂萬幸；返回交州後並未再娶的徐某，殊不願獨子冒險涉海尋親，不難想像倘若徐彪一去不返，徐某孤寡情何以堪。對徐彪而言，舉世與其「同類」者，除一對弟妹之外恐再無他，而其生命的構成本乃父母兩造文化交織的結果，缺一不全；渴望與母親手足團圓，同時也是對整全自身生命多元內質的渴求。徐某眼中的冒險，對徐彪而言乃是必須。徐某顧慮「海濤妖藪」⁸⁹，但險惡的海洋，卻也是徐彪尋回失落於漢地的夜叉親緣，唯一的路徑。

徐彪滿懷悲傷，衝動帶兵出海缺乏規劃準備，果遇逆風阻舟，先是迷航漂

⁸⁸ 同前註，頁 351。

⁸⁹ 同前註，頁 352。

流，復遇風浪覆舟，幸得「一物」救援：

彪視之，一物如夜叉狀。彪乃作夜叉語。夜叉驚訊之，彪乃告以所往。夜叉喜曰：「臥眉，我故里也。唐突可罪！君離故道已八千里。此去為毒龍國，向臥眉非路。」乃覓舟來送彪。夜叉在水中推行如矢，瞬息千里，過一宵，已達北岸。⁹⁰

徐彪見此「物」外型如夜叉，於是「作夜叉語」。如同前述漂流島上初遇少年，驚訝於當地竟有「我類」的交州商人；此處夜叉也詫異於海上偶然所救之遇難者，竟能說自己的語言。再進一步相談，發現遇難者所欲前往之地——臥眉，即是故里。透過徐彪偏離航道的漂流，小說家將讀者的視線，從中國交州與夜叉國之間的海域，再往外帶，也再次調整讀者對於島夷的認知。雖然徐某留在夜叉國的妻、子無法任意離開，恐有性命之虞，但這又並不代表夜叉國全然封閉。這位徐彪的海上救援者，看來便是一位海外夜叉國人，且對於其周邊的海域國度，所知甚詳。就中國中心而言，交州已屬邊境，海外夜叉國，則是邊緣外的邊緣。然而此夜叉言語中對於臥眉、毒龍國間水道的熟稔，又透露若改以此海域為中心，當另有一套地理認識與水路關係。徐彪固然遠離中國迷途海上，但由於能作夜叉語，因而得以受惠於以夜叉國為中心的「人」際關係與航海知識，順利回到臥眉，將母親與弟妹接回交州一同生活。

（五）（新？）人類的海洋社群：夜叉與毒龍

在此我們也當注意到，蒲松齡如何化用佛教語彙創設新意。毒龍與夜叉，皆為早期佛教吸納印度地方神祇建構其世界觀的物類。這類在佛典敘事中曾經危害，但經佛陀或其化身感化收服之神異性存在者，進入佛教眾神殿後往往歸屬於「諸天」（一種介於人與佛陀、菩薩之間的神屬），擔任天界護法守衛四方。如天台宗師智顛(538-597)《妙法蓮華經文句》中解說「四大天王」：「帝釋外臣，如武將也，居四寶山，高半須彌，廣二十四萬里。東提頭賴吒，此云持國，亦言安民，居黃金山，領二鬼：捷鬪婆、富單那。南毘留勒叉，此云增長，亦云免離，居瑠璃山，領二鬼：薜荔多、鳩槃荼。西毘留博叉，此云非好報，亦云惡眼，亦云雜語，居白銀山，領二鬼：毒龍、毘舍闍。北毘沙門，此云種種聞，亦

⁹⁰ 同前註。

云多聞，居水精山，領二鬼：羅刹、夜叉。各領二鬼不令惱人，故稱護世。」⁹¹ 毒龍與夜叉分別由惡眼（即「廣目」）及毘沙門天王統領鎮守西方與北方。而經歷收編成為「天界武將」前作崇的毒龍為佛陀收服的故事，唐代《法苑珠林》以及明代廣為流行的《釋氏源流》皆引用《觀佛三昧經》記載：

如來到乾訶羅國。羅刹穴中，有五羅刹，化作龍女，與毒龍通。龍復降電，羅刹亂行，饑饉疾疫，已歷四年。時王驚怖，召諸咒師，令咒毒龍，羅刹氣盛，咒術不行。時王即詣佛所，請佛降之。佛受請已……爾時世尊頂放金光無數化佛，滿虛空中。爾時龍王見世尊來，父子徒眾，十六大龍，興大雲雷，震吼雨雹，眼口吐火……時龍王子見虛空佛，白父言：「父王吐火，欲害一佛，試看空中，有無數佛。」時金剛神手把大杵，杵頭出火，燒惡龍身。龍王驚怖，走入佛影，佛影清涼，如甘露灑。龍大歡喜，為佛作禮……爾時如來，如慈母撫子，爾時龍王及五羅刹女，并十六龍子，五體投地，求受佛戒。⁹²

佛典中夾帶自然（雲雷雨雹、疫病）破壞力量肆虐地方的神異類屬，在蒲松齡筆下轉而形成另一個「中國」或許尚不熟悉，但存在於遠方海上，由航海地理知識串連的區域國家網絡⁹³。一如中國有交州商人，夜叉國也有交通海上者如這名善於泅泳的海上夜叉。讀者跟隨著小說敘事走進夜叉國的生活世界，逐步見識到夜叉的「人」性，如此當夜叉口中道出「毒龍國」的航道位置，同時也暗示著「此毒龍」很可能已非「彼毒龍」，無論毒龍或夜叉，皆未必只能是作崇魔怪或天界兵眾，倘若識者能操其言，觀其俗，異類與我輩的內在其實是共同的人情。

倘若我們進一步對照〈夜叉國〉與佛典中度化夜叉、毒龍的敘事，蒲松齡透過重塑轉化佛門教說，賦予徐某一家的能動性，更值得深思。前論唐傳奇中夜叉吃人的面向，可向前追溯至漢譯佛典。《法苑珠林》引述鳩摩羅什(344-413)所

⁹¹ [隋]智顛說：《妙法蓮華經文句》，《大正藏》，第34冊，頁24a。

⁹² [明]寶成編：《釋氏源流》，收入《中國古代版畫叢刊二編》第二輯（上海：上海古籍出版社，1994年影印明成化二十二年内府刻本），頁206。

⁹³ 關於十七世紀中國文學中南洋乃至印度洋的地理知識與想像，參見拙作：〈神魔傳統遇上海外知識：《三寶太監西洋記》中的世界、敘事與想像〉，《臺大中文學報》第62期（2018年9月），頁49-104。Ariel Fox, “Exit, Pursued by a Bear: *Dushu sheng* and the Limits of Community in the Early Qing,” *Journal of Chinese Literature and Culture* 7.1 (Apr. 2020): 149-166. Yuanfei Wang, *Writing Pirates: Vernacular Fiction and Oceans in Late Ming China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2021).

譯《千佛因緣經》講授一位千聖王國度中，過去燃燈佛捨生救濟夜叉事：

時雪山中有大夜叉身，長四千里，利牙上出高八十里，面十二里。眼出迸血，光如融銅。左手持劍，右手持叉，住聖王前，高聲唱言：「我今飢渴，無所飯食。惟王矜愍，施少飲食。」時千聖王告夜叉言：「我等誓願一切施與。」各各以水澡夜叉手，授以仙果而令食之。夜叉得果，怒棄置地，告聖王言：「我父夜叉噉人精氣，我母羅刹恒噉人心，飲人熱血。我今飢急，唯須人心血，何用果爲！」時千聖王告夜叉言：「一切難捨，無過己身。我等今日不能捨心，持用相與。」……時雪山中有婆羅門，名牢度跋提〔筆者案：即過去燃燈佛〕，白夜叉言：「唯願大師爲我說法，我今不惜心之與血……。」即持利劍刺胸出心……臥夜叉前，以劍刺頸，施夜叉血，即復破胸，出心與之。是時天地大動，日無精光，無雲而雷。有五夜叉從四方來，爭取分裂，競共食之。食已大叫，躍立空中，告千聖王：「誰能行施如牢度跋提？如此行施，乃可成佛。」⁹⁴

此處夜叉血食之性，成爲佛家慈悲之教的終極試煉，也是此段記述的敘事焦點。慈心布施看似理所當然，然而夜叉面對千聖王等衆人濟助的反應，內中實隱含了更爲困難的，面對人性、物性差異的設問。千聖王等於山中修行，發心學道，「各各以水澡夜叉手，授以仙果而令食之」，不可謂不禮遇，亦絕不乏矜憫心意。然而夜叉本乃肉食之種，饑急之際以仙果相授，背逆其性；欲濟其饑，又不免殺生，違反不殺之戒。經文在此以「此身如幻」之觀念解決此一問題，穿插於敘事文字間的偈頌藉夜叉之口教說：「欲求無爲道，不惜身心分，割截受衆苦，能忍猶如地……普濟衆飢渴，乃應菩薩行。」強調肉身與心念可分，得以忍受割截自身之苦以「普濟衆飢渴」者，方爲菩薩行的終極實踐。牢度跋提聽聞此語，「身心觀喜」，領悟「此身如幻焰，隨現即變滅……我今爲法故，以心血布施。慎勿固遮我，障我無上慧」⁹⁵，既能勘破諸法皆因緣和合，似真實幻之理，於是無懼死亡反心生歡喜，以自身心血布施，達致無分衆生類屬「普濟」之理想。

然而，如此「悟幻捨身」之理，未嘗不驚心動魄，引人震駭。敘事最末「天地大動，日無精光……五夜叉從四方來，爭取分裂，競共食之」的景象，內涵曖昧雙關：一方面表現徹悟大道之後，慈心大忍捨己濟衆之舉撼動天地之力；另一方

⁹⁴ 道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注：《法苑珠林校注》，頁 279-281。

⁹⁵ 同前註，頁 280。

面，經文敘事並未忽視如此無上慈悲「心血布施」直觀上的恐怖血腥。正當夜叉食畢躍立空中高喊「如此行施，乃可成佛」時，目睹此景的千聖王等眾「驚怖退沒，不欲菩提，生變悔心，各欲還國」⁹⁶。對此，五夜叉即說偈言：

不殺是佛種，慈心為良藥。大慈常安隱，終無老死異。一切受身者，畏殺毒害人。是故諸菩薩，教我不可殺。汝今若畏死，常行不殺事。云何欲還國，捨靜求憤鬧。⁹⁷

此偈輾轉於「不殺」與「大慈」這組類同又對反的概念之間，為千聖王這類「驚怖退沒」的修道者另指一途。不殺之善念確為成佛得道起始之種子，慈心亦無疑為救世良藥。牢度跋提所行之「大慈」其實安隱，蓋因現世中肉體終將腐朽，生命必然老死，自行捨身與自然死亡，就大化遷流觀之，兩者何異？「大慈」豈非「大藥」？然而偈語亦認可一般修行者超越心識感受之難，萬物有身故受縛於此身，是故「一切受身者」無不畏殺，目睹任何對於生命的殘害心生恐懼。因此菩薩退求其次，教授不殺之戒，畏死者無需仿效牢度跋提，「常行不殺事」尤勝於棄絕菩提，下山返國再陷入心智喧鬧昏昧的狀態。此則餵養夜叉的經典敘事，既凸顯牢度跋提的驚天動地的「無上慧」，亦為「受身畏死者」指出一條「凡常行」。

由此我們再回到〈夜叉國〉，思考故事一開始駭人的夜叉逐步轉化的過程，幾個蒲松齡佈設的重要轉折點，格外明晰。首先，小說家所選擇經營的，是如徐某這樣一個普通海商的「凡常行」。徐某並無牢度跋提的「無上慧」，目睹兇猛裂肉血食的夜叉，徐某的驚恐並不亞於千聖王眾人。在仙果與自我犧牲之間，徐某急中生智採取的是一個折衷的辦法，以旅人隨身常備之肉脯供夜叉止饑，再以一己文化所具的烹煮技術，在日常中轉化夜叉族人的飲食習性，調和彼此關係。其次，在超凡的拯救者／降伏者和遇難者兩種角色之間，蒲松齡創造出了第三種可能——順勢而為，見機行事的回應者。徐某全無佛陀降妖伏魔的本事，也沒有漢族官員教化蠻夷的職責或自許；孤身在異族社群中求存，徐某最重要的稟賦是敏銳的觀察與模仿能力，或者說，是長期經商培養而來，察覺對方需求，予以回應滿足，藉此提升自身存在必要的實用智慧。此一「回應型」而非「主導型」的行為模式，也正是〈夜叉國〉敘事引人入勝之處：這裏頭沒有清晰的佛魔、文

⁹⁶ 同前註，頁 281。

⁹⁷ 同前註。

野之分，沒有先入為主的一套特定文化標準，敘事隨著徐某的探察與因應行為推進，觀看、聆聽是為理解異類及其自身在當中的位置，行動則以「觀而後動」的姿態為主要原則。而徐某因行商養成的因應生活之道，又並未失衡發展成精打細算，唯利是圖的急進貪婪。即使回到交州以「骨突子」致富，徐某並未續絃再娶，若容我們稍作推想，既然起家之資乃取自於夜叉妻族，以此財富另娶妻生子供給養育，似乎不免有失道義。漢族妻、子面對「夷種」徐彪將如何對待，亦是另一變數。小說敘事中未明言的空隙往往引人玩味，在沈默中隱隱透露徐某的溫良厚道。此人雖因思鄉，某日起意登舟離棄了妻、子，但並非心無愧疚：徐彪攜母親與弟妹三人回到交州抵家，「母夜叉見翁怒罵，恨其不謀，徐謝過不遑」⁹⁸，如此一句既說明母夜叉之怒，原因在於當年未與商議，同時小說家亦不無促狹之意，調侃「母夜叉」到來氣勢威猛，徐某只得順隨因應，復在慌忙賠罪的窘態中，寫出了徐某的平凡溫厚。這些徐某面對陌生險境的處世特質，可說是小說中異類所以得成為親人的基礎。

其三，當然，因為是凡常庸人，因為並無神力降魔，將異類納入「我輩」的過程，必然崎嶇起伏，非一蹴可幾。小說敘事從以「物」相稱，到徐氏母子皆因戰勛融入中國社會，徐彪弟、妹分別得名徐豹、夜兒，其母因伴子南征助戰有功，封誥夫人，乃經兩代人先後努力，費時至少十數年。面對《夷堅志》所遺下，異族母親無法渡海的困局，蒲松齡結合人倫天性、混血子女的「雙語能力」及其在漢族社會中稀見的勇健善戰稟賦，一步步設想推進，化悲劇成喜劇。清代但明倫(1782-1855)從人倫角度評語夜叉母子：

夜叉之子，粗莽好鬪，其種然也。而建功戡亂，則忠；泛海尋親，則孝。至誠所感，菩薩化身，遂遠害於毒龍，果得逢於母弟；帆風天助，奉母而歸，以視席厚履豐，板輿迎養，其難易迥不相侔矣。豹也既操儒業，復作虎臣，如熊如羆，難兄難弟。而且女能貫札，佐婿奇勳；母克披堅，為兒後勁。娘子軍全摧巨敵，夫人城同建一門。盛矣哉！⁹⁹

無獨有偶，評點者也注意到了「毒龍」的佛教底蘊及其在此故事中的意涵變化。徐彪「遠害於毒龍」非肇因於佛陀現身收降，而是其自身孝感之力。相對於此前商賈海難敘事中，混血子女僅得隻字片語帶過，蒲松齡洞見想像刻畫，呈顯助

⁹⁸ 蒲松齡著，張友鶴輯校：《聊齋誌異：會校會注會評本》，頁353。

⁹⁹ 同前註。

母跨海的關鍵力量之一，正在於混血子女，予之高度能動性。但明倫評語，將夜叉母子「移民」後的種種作為，置於儒家倫理框架中賞析：一門之內，化粗莽原質為戡亂保衛之能，此其忠；徐彪在交州官高位顯，生活優渥，卻願意冒險犯難，出海尋找夜叉母親，加以迎養，並助母學習華言，此其孝；徐彪少時粗莽好鬪，以武功晉身，恥不知書，故特意教育徐豹讀書學文，後者敏慧，「經史一過輒了」，文武雙全，證明夜叉之種並不必然粗莽，既能「操儒業」，亦可「作虎臣」，難兄難弟相互提攜，是其悌；夜叉母女分別助子佐夫，於國於家，功績卓著。回到小說敘事本身，自徐某攜子離開夜叉國之後，徐氏一家兩地各自的作為，其實始於彼此牽繫的親情天性。小說情節文字中不見預設目標，特定文化標榜，而是徐某平庸不失淳厚，安時處順的應世態度，徐豹於海岸邊靜候促成的訊息傳遞，加上徐彪的真樸性情與直莽之勇，一步步落實「親親」心念，最終促成團圓。而對夜叉母子而言出於自然情感，利用天生稟賦立身以融入異族社會的作為，當中的倫理內涵恰與漢地文化價值相合，則復證成了跨越文化差異的普遍人性，共感相通的可能。

然而，蒲松齡亦清楚明白，如何穿透面對異類的恐懼，看到普遍人性價值，恐怕才是問題癥結所在。因此語言文化技術、物品的交流與跨族群的海上網絡，在「異類如何成為親人」的設想中，必須是親子人情之外，另一組關鍵力量，也是小說敘事的第四點轉折。徐彪之所以返回夜叉國，乃因得到交州商人傳遞的訊息；而此一訊息的傳遞，仰賴海上網絡的運作，以及徐豹能通華言與中國商人溝通的能力，前者是訊息傳遞的渠道，後者構成訊息內容的實質，缺一不可。同樣地，徐彪海上遇難，也是因為往來海外網絡之夜叉族人救援，及其言說夜叉語的能力，而能順利抵達目的地。〈夜叉國〉整體而言由兩次文化融入的敘事構成，第一次由徐某融入夜叉族群，生成混血子女三人；第二次透過混血兄弟二人在海洋兩端的作為，以及各自遭遇來自海上的助力，終於成功讓原本擔憂「恐去為人所凌」的夜叉母親¹⁰⁰，在交州安身立命。蒲松齡在十七世紀航海時代重新想像的夜叉敘事中，涵納異類成為我輩的力量不再涉及神異，而落於凡常個人之身，但這些個人又並非全然無力，透過感官敏銳的覺察模仿，知識技術的交換熟習，保有人性本具的親情道義，以及時間的醞釀和一些機運，異類與我族之間的恐懼敵對，可能跨越；夜叉之種，也可能成人。

¹⁰⁰ 同前註，頁 352。

代結語：異文化交會視野下的夜叉

明清文史領域近年來對於華夷、海洋、異文化交會等議題多所關注，成果豐碩¹⁰¹。外交、旅行、貿易、傳教活動中參與其事的朝廷官員、使節、文士、商賈及傳教士由於留下相對豐富的文獻，使學者得以深入其中，各自掘發展現早期現代中國種種與異文化交會碰撞出的燦然景觀與學術內涵。本文嘗試補充的，是一個透過妖異符號的宗教文學轉化，切入異文化想像，探查其中複雜心理向度的進路。相對於治理階層或文人學者帶有特定宗教、學術或教化意圖進行的觀察和敘事，邊緣文人蒲松齡的誌異語怪之作，藉由文學虛構之力，提供理解異文化經驗難能可貴的不同視角。這裏沒有訴求客觀、知識性的紀錄、比較或評述，只有帶領讀者跟隨一平凡海商的視角，經歷其恐懼求生、多重認知、情感矛盾、軟弱退卻終於否極泰來的「想像」文字。然而倘若實際異文化交會，起初總難免因陌生隔閡，以及長期浸潤於原生文化，一時無法全然擺脫成見，那麼，此時「想像」的能力何其重要？

托多洛夫 (Tzvetan Todorov) 在《野蠻人的恐懼》(*The Fear of Barbarians: Beyond the Clash of Civilizations*) 一書中探討恐懼經驗與情緒如何可能發展成爲求自保不惜殘酷對待異己的危險心態，提出在現代充滿種族衝突的社會中，發展一種共享模稜的文化 (a culture of shared ambivalence)，以此提醒任何人面對其原生國家、種族論述和文化記憶的構設，皆應抱持懷疑心態，警覺、謹慎以待。倘若人類文化之異質多元以及征伐的仇恨歷史，使得「求同」一時困難，至少在面對自我認同意識之建構時，必須保有能跳脫自我的距離，容許模稜的空間，認可其他各種可能世界之多樣性 (multiplicity of possible worlds)¹⁰²。〈夜叉國〉敘事以恐懼始，以親緣的延續告終，當中種種文字遊戲、雙關筆法與點到爲止的空隙，與托多洛夫提出的「模稜」要義，遙相呼應。面對恐懼，蒲松齡選擇了進入其中

¹⁰¹ 相關著述甚豐，在此僅就聚焦明清文學文化之專著略列其要：Emma Jinhua Teng, *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004)。李爽學：《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證》（臺北：聯經出版事業公司，2005年）。葛兆光：《何爲中國：疆域民族文化與歷史》（香港：牛津大學出版社，2014年）。胡曉真：《明清文學中的西南敘事》（臺北：臺大出版中心，2017年）。廖肇亨主編：《共相與殊相：東亞文化意象的轉接與異變》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018年）。

¹⁰² Todorov, *The Fear of Barbarians: Beyond the Clash of Civilizations*, pp. 13-31, 52-85.

試圖化解的文學操作，透過「夜叉」這個中國文學傳統中長期代表「野蠻異類」的符號，嘗試設想化異類成人的可能，探測如此過程當中所需經歷的認知和情感試煉，具體的文明技術以及生命態度。蒲松齡當然並非如此天真，以為僅憑一己化悲劇為喜劇的小說虛構，真實生活中遭遇異類的諸般困境便能得到解決。其虛構筆法中不時透露的幽默揶揄，可說也是對於所創作的「理想故事」，隱隱地自我解嘲。而筆者以為，正是這種能跳脫自我，出入「我」之內外觀照設想的能力¹⁰³，成就了〈夜叉國〉敘事的魅力，寫出了一位凡常男子及其異類親人，在種種認知、情緒的困惑中一步步試探因應，轉圜尋路的過程。這也是此篇遭遇異類之作意蘊最深刻之處。

二十世紀初，新感覺派代表作家之一施蛰存(1905-2003)亦撰有一篇題為〈夜叉〉的短篇小說。這裏自「現代」上海返回老家杭州鄉間安葬祖母的敘事者，經歷了一場恐怖精神妄想，不斷瞥見一妖媚白衣女子身影，深受吸引追隨之穿越鄉間山林難以自拔，執念欲能正視其面容。最後當終於追上女子的一刻，頓覺女子實為意圖勾引嚙食自己的夜叉女妖，於是瘋狂將之扼死。清醒後驚覺所謂「夜叉」，不過是一深夜潛出與情郎幽會的聾啞鄉下女子。杭州鄉間所代表的中國傳統文化，在這則小說中成為敘事者既深受魅惑，又恐懼受其吞噬，最終驚慌無助必須以暴力終結的對象。我們忍不住要想：也許夜叉的生與死，與當代人類的心靈內在仍隱隱關聯？想像夜叉，其實也是人類的自我剖析？剖析之後，我們何去何從？

¹⁰³ 蔡九迪已注意到〈聊齋自誌〉中作者「視自我為他者」(seeing the self as other)的特質，參見 Zeitlin, *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*, pp. 52-56。

異類如何成為親人

——從《聊齋誌異·夜叉國》出發的思考

劉瓊云

蒲松齡《聊齋誌異》中〈夜叉國〉一則，過去學者多從「奇邦異國」、「涉海小說」的角度視之，或納入漢傳佛典、《太平廣記》中的夜叉敘事，討論其形象演變，然而所得結論往往不出中原強勢文明妖魔化海外番邦之見。透過吸納英語學界對於從印度教到佛教「夜叉」故事、造像變化的研究，重審〈夜叉國〉對於前代涉海通婚記述與夜叉故事的改作關係，本文將分析論證，蒲松齡的處理不僅止於繼承了一個已有的敘事主題，而是更巧妙地運用「夜叉」這個宗教文學象徵符號原已豐富，時而甚至有所衝突的內涵（自然、豐美、富饒、母性、守護、強悍、食人、奪子、醜陋），細膩委婉想像，刻劃異文化遭遇時，複雜的心理樣態以及文化流動互滲的過程；同時藉文學改寫的遊戲筆墨，反思人與異類的界線，探索化恐懼驚疑為包容理解的可能。

關鍵詞：《聊齋誌異》 夜叉 《太平廣記》 《夷堅志》 跨文化 海洋

How Do Alien Kinds Become Family? Reading “The Yaksha Kingdom” in *Liaozhai’s Records of the Strange*

LIU Chiung-yun

“The Yaksha Kingdom” (*Yecha guo* 夜叉國) in *Liaozhai’s Records of the Strange* (*Liaozhai zhiyi*) by Pu Songling recounts the story of a shipwrecked Chinese merchant who drifts to an island, and lacking better options, establishes a family with a female islander whom he identifies as a *yakshini* (*mu yecha* 母夜叉). Placing this narrative in the context of maritime commerce in the South China Sea during the early modern period, this paper investigates how Pu recasts the Buddhist yaksha narratives and the Tang-Song classical tales deriving from them to re-imagine cross-cultural encounters. While earlier texts focus on the dangers of the sea and always end with the Chinese merchants abandoning their makeshift families in order to return “home,” Pu features cooking, language acquisition, and communal festivity as means to facilitate cross-cultural understanding. At the same time, he incorporates multiple perspectives to delineate the conflicts and dilemmas this family faces, being caught between two different cultures. By analyzing how Pu transforms the originally hideous and cannibalistic *yakshini* into an “extraordinary” wife and mother, this paper demonstrates that this text is a sensitive deliberation on the pleasure and pain involved in the process of acculturation, and a pioneering literary exercise that entertains the possibilities of making seemingly fearsome alien kinds one of us.

Keywords: *Liaozhai zhiyi* yaksha *Taiping guangji* *Yijian zhi* cross-culture
maritime literature

徵引書目

- 干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，北京：中華書局，1985年。
- 王立、劉衛英：《《聊齋志異》中印文學溯源研究》，北京：崑崙出版社，2011年。
- 王充撰，張宗祥校注，鄭紹昌標點：《論衡校注》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 王嘉撰，蕭綺錄，齊治平校注：《拾遺記》，北京：中華書局，1981年。
- 司聃：〈釋典中「羅刹國」對僧伽羅創世神話的影響〉，《青海社會科學》2015年第6期，頁164-171。
- 李時人、蔡鏡浩校注：《大唐三藏取經詩話校注》，北京：中華書局，1997年。
- 李翎：《鬼子母研究：經典、圖像與歷史》，上海：上海書店出版社，2018年。
- 李綽：《尚書故實》，收入〔宋〕李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1993年。
- 李爽學：《中國晚明與歐洲文學：明末耶穌會古典型證道故事考證》，臺北：聯經出版事業公司，2005年。
- 杜正勝：〈古代物怪之研究（上）——一種心態史和文化史的探索（一）〉，《大陸雜誌》第104卷第1期，2002年1月，頁1-14。
- _____：〈古代物怪之研究（上）——一種心態史和文化史的探索（三）〉，《大陸雜誌》第104卷第3期，2002年3月，頁1-10。
- 汪鉦：〈《聊齋志異》中奇邦異國的分析探究〉，《蒲松齡研究》第2期，2018年6月，頁54-65。
- 周大興：〈人死稱鬼神——王充的鬼神觀〉，《鵝湖學誌》第46期，2011年6月，頁49-94。
- 段文傑主編：《中國敦煌壁畫全集七：敦煌中唐》，天津：天津人民美術出版社，2006年。
- 段成式：《酉陽雜俎》，收入李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- 洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》，北京：中華書局，2006年。
- 胡曉真：《明清文學中的西南敘事》，臺北：臺大出版中心，2017年。
- 倪濃水：〈《聊齋志異》涉海小說對中國古代海洋敘事傳統的繼承和超越〉，《蒲松齡研究》第2期，2008年6月，頁5-12。
- _____：〈從《聊齋志異》涉海敘事看蒲松齡海洋人文思想〉，《蒲松齡研究》第3期，2016年9月，頁41-50。
- 馬宏基、劉雲嶺：〈《聊齋志異·夜叉國》地名方位及相關問題探討〉，《山東理工大學學報》（社會科學版）第33卷第2期，2017年3月，頁56-61。
- 張讀：《宣室志》，收入李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- 淨海：《南傳佛教史》，北京：宗教文化出版社，2002年。
- 陳劭：《通幽記》，收入李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- 陳翠英：〈《聊齋誌異》悍妒書寫的複調話語及其性別意蘊〉，《臺大文史哲學報》第76期，2012年5月，頁193-228。

- 智顓說：《妙法蓮華經文句》，收入《大正新修大藏經》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 葛兆光：《何爲中國：疆域民族文化與歷史》，香港：牛津大學出版社，2014年。
- 道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注：《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003年。
- 廖肇亨主編：《共相與殊相：東亞文化意象的轉接與異變》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2018年。
- 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。
- 劉恂：《嶺表錄異》，收入李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- 劉瓊云：〈神魔傳統遇上海外知識：《三寶太監西洋記》中的世界、敘事與想像〉，《臺大中文學報》第62期，2018年9月，頁49-104。
- 慧琳：《一切經音義》，收入《大正新修大藏經》第54冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 摩訶那摩等著、韓廷傑譯：《大史——斯里蘭卡佛教史》，臺北：佛光文化事業公司，1996年。
- 蔡苾：〈「本生經」中的夜叉婚戀故事對中土小說的影響〉，收入徐興無、王彬彬主編：《文學研究》第2卷之2，南京：南京大學出版社，2016年。
- 鄭還古：《博異志》，收入李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- 閻文儒：《雲岡石窟研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2003年。
- 戴孚：《廣異記》，收入李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- 謝明良：〈鬼子母在中國——從考古資料探索其圖像的起源與變遷〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》第27期，2009年9月，頁107-156、232。
- 寶成編：《釋氏源流》，收入《中國古代版畫叢刊二編》第二輯，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 杉本卓洲：《インド佛塔の研究：佛塔崇拜の生成と基盤》，京都：平樂寺書店，1984年。
- 宮崎英修編：《鬼子母神信仰》，東京：雄山閣，1985年。
- Bigname, Christina. "Re-use in the Art Field: The Iconography of Yakṣī." *Journal of Indian Philosophy* 43.4/5 (Nov. 2015): 625-648.
- Coomaraswamy, Ananda. *Yakṣas*. Washington: Smithsonian Institution, 1928-1931.
- Dempsey, Corinne. "Double Take: Through the Eyes of Yakṣis, Yakṣas, and Yoginīs." *Journal of the American Academy of Religion* 73.1 (Mar. 2005): 3-7.
- "Didarganj Yakshini in the Bihar Museum" by Shivam Setu, licensed under CC-BY-SA-4.0. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Didarganj_Yakshi_statue_in_the_Bihar_Museum.jpg 檢索日期：2022年12月15日。
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Routledge, 1966.
- Dudbridge, Glen. *The Hsi-yu Chi: A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Fox, Ariel. "Exit, Pursued by a Bear: *Dushu sheng* and the Limits of Community in the Early Qing."

Journal of Chinese Literature and Culture 7.1 (Apr. 2020): 149-166.

- Li, Wai-ye. *Enchantment and Disenchantment: Love and Illusion in Chinese Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Misra, Ram Nath. *Yaksha Cult and Iconography*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1981.
- Murray, Julia K. "Representations of Hārītī, the Mother of Demons, and the Theme of 'Raising the Alms-Bowl' in Chinese Painting." *Artibus Asiae* 43.4 (1981-1982): 253-284.
- Quintanilla, Sonya Rhie. *History of Early Stone Sculpture at Mathura, ca. 150 BCE-100 CE*. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- "Sanchi Stupa - East Toran" by Prad6768, licensed under CC-BY-SA-3.0. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sanchi_Stupa_-_East_Toran.jpg 檢索日期 2022 年 12 月 15 日。
- Shahar, Meir. *Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origin*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.
- Snodgrass, Adrian. *The Symbolism of the Stupa*. Ithaca, NY: Southeast Asia Program, Cornell University, 1985.
- Sutton, David. "The Anthropology of Cooking." In *The Handbook of Food and Anthropology*. Edited by Jakob A. Klein and James L. Watson. London and New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Teng, Emma Jinhua. *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Todorov, Tzvetan. *The Fear of Barbarians: Beyond the Clash of Civilizations*. Translated by Andrew Brown. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Waldstein, Anna. "Food, Anthropology of." In *The International Encyclopedia of Anthropology*. Edited by Hilary Callan. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Ltd., 2018.
- Wang, Yuanfei. *Writing Pirates: Vernacular Fiction and Oceans in Late Ming China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2021.
- Zeitlin, Judith. *Historian of the Strange: Pu Songling and the Chinese Classical Tale*. Stanford: Stanford University Press, 1993.