

# 異物／法術——唐代小說中的西域圖像\*

康韻梅\*\*

## 摘要

本篇企圖藉由唐代小說敘述西域的主要題材：異物和法術，來呈現唐代小說所勾勒的西域圖像，以及如此勾勒所具有的意義。由於歷來對於西域的書寫，大致可以分為視其為一地理空間，或視其為一心理空間兩個脈絡，唐代小說出現大量的有關西域的敘述，多為涉及到實際與想像的文化差異問題，即以中土為本位去摹寫作為「他者」的西域圖像，故於為數可觀的有關貢物、寶物和特殊珍異產物的記載中，形塑了西域多有異寶，且這些異寶各具神奇的作用，並涉及到西域諸國的地理、歷史、政治、經濟、宗教、文化等面向。而有關法術的敘事，則與西域的宗教息息相關，中土之民對於展現西域殊異風俗的法術，充滿了好奇，也有接受與拒斥的不同對應。異物與法術可說是西域主體的延伸，中土之民經由它們，去認知、想像西域，成為中土之民對於西域認識的標誌，也因之鑑別了彼此的差異，不僅是對西域圖像的勾勒，也具

---

\* 本文曾發表於「唐代文史新視野：以物質文化為主—紀念杜希德國際研討會」和「臺大中文系第 329 次學術討論會」，承蒙講評人陳珏先生、陳翠英先生，惠賜高見，使本篇論述，得以精進，特此致謝。又感謝本次投稿兩名匿名審查者提出卓見指正，雖已盡力填補、修正，然關涉較大課題者，則有待將來另文處理。

\*\* 國立臺灣大學中國文學系教授。

有自我認知的意義，故西域胡人和中土之民的特質和價值觀、以及交流情形也於焉顯現。此外，唐代小說對西域圖像的勾勒，充分展現了游移於真實與虛構的敘述特色，同時也承繼了地理博物志小說的書寫系統，但於敘事中多涉及到中土／西域政治社會的景況和價值觀念的認知，將文化差異的因素融入至殊方異域的書寫之中，而拓展出新的敘事面貌。

**關鍵詞：**唐代小說、西域、異物、法術、文化差異、  
敘事

## 一、前言

自漢代與西域諸國交通以來，<sup>1</sup>中土與西域絡繹往返，便有相關典籍的記載，諸多基於宗教熱誠出國的僧侶，因出行而記錄的地理書，如〔晉〕釋道安的《西域志》，以及不以西域為名，但所記實為西域諸國的典籍，例如〔晉〕法顯的《佛國記》、支僧載的《外國事》、智猛的《游行外國傳》、釋曇景的《外國傳》、竺法維的《佛國記》、釋法盛的《歷國傳》、竺枝的《扶南記》、以及楊衒之的《洛陽伽藍記》中所述〈惠生行傳〉等。很可惜除了法顯的《佛國記》和《洛陽伽藍記》中所記載的宋雲和惠生西行事蹟之外，其餘皆已散佚。而至唐代由玄奘法師（600-664）口述，其弟子辯機所撰的《大唐西域記》亦可歸屬於此類，全書記載了一百多個國家的地理、經濟、文化、風俗等面貌。此外，正史的系統亦從《漢書·西域傳》開始就有了關於西域的記載，其他如《後漢書·西域傳》、《魏書·西域傳》、《隋書·西域

<sup>1</sup> 「西域」一詞始見於《漢書·西域傳》，在傳中對此疆域有清楚的界定：「西域以孝武時始通，本三十六國，其後稍分至五十餘，皆在匈奴以西，烏孫之南，南北有大山，中央有河，東西六千餘里，南北千餘里。東則接漢，阨以玉門、陽關，西則限以蔥嶺。」見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》（臺北：鼎文書局，1984年），卷96，頁3871。但榮新江指出《漢書·西域傳》所述遠遠超過這個範圍，還包括了天山以北的烏孫和蔥嶺以西的許多國家，此後，歷代正史皆立「西域傳」，記述的範圍隨時代不同而有變化。見氏著，〈西域史研究的回顧與展望〉，《歷史研究》，1998年第2期，頁132。事實上，「西域」作為一個地理概念，在不同的時代確有不同的內容，至於隋唐西域，則是指隋唐統轄的燉煌郡以西之地。見張廣達著，《文書、典籍與西域史地》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），頁80。這兩種界定大致為「西域」廣義和狹義的內容，即「狹義的西域，一般即指天山以南，崑崙山以北，蔥嶺以東，玉門關以西的地域；廣義的西域，則指當時中原王朝西部邊界以西的所有地域，除包含狹義的西域外，還包括南亞、西亞、甚至北非和歐洲地區。」見榮新江，前引文，頁132。本篇所述的「西域」，主要是廣義的西域概念。

傳》、《舊唐書·西戎傳》、《新唐書·西域傳》等。另有相關的地理圖志，例如〔漢〕班勇的《西域風土記》、〔隋〕裴矩的《西域圖記》、唐高宗時許敬宗的《西域圖志》、唐德宗時賈耽的《海內華夷圖》、《古今郡國縣道四夷述》、《皇華四達記》等。這些著作基本上是視西域為一個實際存在的物理空間，加以紀錄描述它存在的實質，特別是那些地理圖志。這些典籍可說是歷史的記載，亦即為歷史中的地理圖像。但在小說文本中，從漢代以來一直存在著關於西域的種種傳說的記載，形成了另一個記載西域的書寫系統，而在這個書寫系統中，西域不但是一個實際存在的物理空間，同時亦因其異域的特質，由於陌異化引發了中土人士對它的各種認知和想像，其實西域更是以一種心理空間之姿存在。雖然在親見歷遊的記載中，亦有居於文化他者的立場，所形成的特殊觀照的認知面向，更由於觀照者的特殊身份，例如大多數為西行的僧侶，自然會注意到西域的宗教文化現象，但畢竟是親身的觀察，西域還是呈現了客觀的風貌，即使在《大唐西域記》中記述了西域信奉佛法的狀況和天竺中諸多有關佛教的活動和聖蹟，但仍不免對於所歷經的百餘國的地理環境和風土民情作客觀的介紹，明顯地呼應了唐太宗對西域諸國認知心切而欲法師撰作的背景。<sup>2</sup>而另一書寫系統中，亦出現了可觀的對西域的記載，由於移除了親身遊歷的因素，更十足地展現了以人為主體的空間建構，涉及到心理和實際與想像之間必然關涉到文化差異，以及文化主體意識的問題。雖然想像的憑藉必然依附在歷史之上，例如涉及到西域與中土交流的事實，但作為具有「虛構」性質的文體，又給

<sup>2</sup> 參見季羨林著，〈玄奘與《大唐西域記》〉，〔唐〕玄奘、辯機著，季羨林等校注，《大唐西域記校注》（北京，中華書局，2000年），頁111-112。

予書寫極為寬廣的空間，從中去形塑中土所認知的西域。

中國自漢代開始拓展與域外的交流，自唐代達於鼎盛，而後亦絡繹往來不絕，非常值得注意的是，作為中國小說文體邁入成熟之始的唐代小說，是歷來對域外題材摹寫最多者，形成了與域外交流的實際情況最為相符的現象，宋、元、明皆有與域外互動交流，但在小說文體中，卻未見相稱的展現。此外，將唐代小說書寫域外題材的情形，置於當代的文學脈絡，則有另一值得注意的現象，就是小說對域外題材的書寫甚至多於唐代的詩歌。<sup>3</sup>事實上，衡酌其中的題材又多與西域有關。

從唐代小說大量記載西域題材的現象，以及作為小說文體與歷史記載的區別，導致對西域形塑的差異，使得探究唐代小說中唐人如何認知和想像西域之人、事、地、物，即有關「西域」此一地域空間如何在唐代小說中被呈現的問題，便成爲一個非常有意義的議題了。

王青（1963-）曾指出中土與西域交往的頻繁，西域世界因而成爲小說創作中的一個重要對象，大量不同於傳統的新奇事物湧入，大大豐富了中土人民對於西域世界的認知和想像，他並整理出中古小說對西域題材的創作，主要有三類：一是異物，主要是來自西域的各種奇寶異物；二是人物，以來自西域的商人和僧人爲主；三是方術，指的是來自西域的各種奇方異術。<sup>4</sup>檢視今可見的唐代小說文本，有關西域的記載大體不出此三者，且彼此常相伴隨出現，往往與異物和法術有關的故事中的主要人物，多爲商人和僧侶，換言

<sup>3</sup> 參見愛德華·謝弗（Edward Schafer）著，吳玉貴譯，《唐代的外來文明》（西安：陝西師範大學出版社，2005年），頁63。

<sup>4</sup> 見氏著，《西域文化影響下的中古小說》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁240。

之，唐代小說中異物與法術的題材都涉及到商人和僧侶等人物。<sup>5</sup>而無論異物或是法術，都與具體可見的物質相關，<sup>6</sup>而這樣的一個現象，似乎也證實了唐代小說對西域的勾勒，並非是毫無根據的想像，而是與支撐這樣想像的具體物質條件有密切的關係。即異物和法術是鑑別中土/西域的表徵，故本篇論文嘗試以唐代小說中西域的奇寶異物和殊方法術為核心，來探究唐代小說對於西域圖像的勾勒，以及如此的勾勒所呈現的意義。

## 二、異物與法術：唐代小說對西域圖像的勾勒

異物與法術是唐代小說對西域關注的焦點，在文本中是如何記述，即如何來表現出這些西域的異物和法術，而在呈現這些異物和法術的過程中，所形成的中土對西域圖像的認知為何，都是值得探究的問題。

### （一）異物

西域的奇寶異物是唐代小說書寫西域的大宗，異域的物產的確「往往是了解和想像異域絕國的第一媒介」，<sup>7</sup>尤其是完全超乎日常接觸事物的新奇異物，更是吸引了中土的目光，必然在記述時，投注了各種的誇飾和想像。在唐代小說中對西域的異物書寫，大概可以歸為三類：第一是貢物，即

<sup>5</sup> 一般的情況為：奇寶異物多與商人有關，法術則與僧侶產生關連，但在唐代小說中仍有許多奇寶異物的故事涉及胡僧。

<sup>6</sup> 嚴格而論，「法術」不能算是具體的物質，甚至還可說是抽象的，但「法術」的存在必須藉由可感知的物質現象。

<sup>7</sup> 見王青，《西域文化影響下的中古小說》，頁 240-241。

由各國所進貢的珍奇之物；<sup>8</sup>其次是寶物，指的是涉及到胡人識寶、藏寶、尋寶、買寶、鬥寶、盜寶的故事，這是唐代小說西域題材書寫的最豐厚內容；最後則是有關於西域動植物的敘寫。

### 1. 貢物

在唐代小說中出現多則有關西域諸國進貢之物的敘事，其中對於進貢之物記載最多的是蘇鶚所撰的《杜陽雜編》。例如書中記載了在咸通九年（868），同昌公主出降，宅於廣化里，懿宗因疼愛公主，不僅賜錢五百萬貫，還「更罄內庫珍寶，以實其宅。而房櫳戶牖，無不以眾寶飾之。更以金銀爲井欄藥臼，食櫃水槽。鑪釜盆甕之屬，縷金爲笊籬箕筐。製水晶火齊琉璃玳瑁等爲床，搯以金龜銀鹿。更琢五色玉爲器皿什物，合百寶爲圖案。賜金麥銀粟共數斛」<sup>9</sup>並於文末註明「此皆太宗朝條支國所獻也」。可見金銀、水晶、火齊、流離、玳瑁、五色玉等都是西域貢品，復以其珍異妝點了帝王之家。《杜陽雜編》另有一則敘事不僅記述了珍奇的貢品，還敘及了貢品的功用。

順宗皇帝即位歲，拘彌之國貢却火雀一雌一雄，履水珠，常堅冰，變畫草。其却火雀純黑，大小似燕，其聲清，殆不類尋常禽鳥，置於火中，火自散去。上嘉其異，遂盛于火精籠，懸於寢殿，夜則宮人持蠟炬以燒之，終不能損其毛羽。履水珠，色黑類鐵，大於雞

<sup>8</sup> 西域諸國所貢之物必然是當地的珍奇稀有物品，其中可能爲寶物，或是動植物，但是從敘事的形式和內容上衡酌，關涉貢物的小說文本與記述寶物、動植物的敘事，並不相同，故別立一類討論。

<sup>9</sup> 〔唐〕蘇鶚：《杜陽雜編》，收入《唐·五代·宋筆記十五種》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），卷下，頁22。以下相關引文，則不贅注。

卵，其上鱗皴，其中有竅。云持入江海內，可行於洪波之上下。上始不謂之寶，遂命善浮者以五色絲貫之，繫於左臂。(毒龍畏五色絲)，遣入龍池，其人則步驟于波上，若在地，亦潛於水中，良久復出，而遍體略無沾濕。上奇之，因以御饌賜使人。至長慶中，嬪御試弄於海池上，遂化為黑龍入於池內。俄而雲煙暴起，不復追討矣。常堅冰，云其國有大凝山，中有冰，千年不釋。及賫至京師，潔冷如故，雖盛暑緒日終不消。嚼之即與中國者無異。變畫草，有類芭蕉，可長三尺，而一莖千葉，樹之則百步內昏黑如夜。始藏於百寶匣中，其上緘以胡書。上見而怒曰：「背明向暗之物，是何貴也？」遂命并匣焚之於使前。使初不為樂，及退，謂鴻臚曰：「本國以變畫為異，今皇帝以向暗為非，可謂明德也。」<sup>10</sup>

這一則敘事也具體地敘述出所貢之國，並且還說明了寶物在異域所發揮的功能。其中提及的西域貢物有卻火雀、常堅冰、變畫草等，敘述中對於貢物的神妙多所渲染，強調貢物展現的神奇功效。由於認知上的陌異，這些貢品不似前則敘事中的金玉之屬等，較為中土熟悉，而是中土無由去理解它們之所以珍異之處的寶物，所以必須經由事實的檢驗。於是在文本中一一去展演貢物如何神異，可以說是一個驗證的過程。而經由展演和驗證，對於貢物及所來自的拘彌國有進一步的理解，進而比較出拘彌國與中國之間的異同。例如藉由「千年冰」得知其國有千年結冰不融的大凝山，從中取得的冰塊，運送至長安，還是「潔冷如故」，即使是在「盛暑

<sup>10</sup> [唐]蘇鶚：《杜陽雜編》，收入《唐·五代·宋筆記十五種》，卷中，頁10。

赭日」，但咀嚼的口感與中國的冰並無不同；又從順宗知道變晝草可使百步之內昏暗如夜，而無法接受變晝草，將之焚燬，由使者所言「本國以變晝為異，今皇帝以向暗為非」則分判了中土/西域的文化上的差異，西域為貴之物，在中土未必以為貴，甚至可能是截然相反的評價，當然從拘彌國使者歌頌順宗以向明為「明德」的表現之言，「明德」的讚譽隱然含藏著文化的優越性，流露了以中土為本位思考的觀點。

此外，唐代小說亦有見於他書有關西域進貢之物的書寫，與《杜陽雜編》非常近似的是，在敘事中會特別強調貢物的神異特質，而對貢物神奇功效的強調，雖然亦如同《杜陽雜編》般去直敘貢物的珍異性，例如《劇談錄》所述：「唐文宗皇帝嘗寶白玉枕，德宗朝于闐國所貢，追琢奇巧，蓋希代之寶。」<sup>11</sup>但幾乎都是放在一個故事事件的脈絡中來凸顯。例如在《西陽雜俎》中敘述了一則有關罽賓國所貢上清珠的故事，以之貫穿著安史之亂的背景。

上清珠，肅宗為兒時，常為玄宗所器。每坐於前，熟視其貌，謂武惠妃曰：「此兒甚有異相，他日亦吾家一有福天子。」因命取上清玉珠，以絳紗裹之，繫於頸。是開元中罽賓國所貢，光明潔白，可照一室，視之，則仙人玉女、雲鶴降節之形搖動於其中。及即位，寶庫中往往有神光。異日掌庫者具以事告，帝曰：「豈非上清珠耶？」遂令出之，絳紗猶在，因流泣遍示近臣曰：「此我為兒時，明皇所賜也。」遂令貯之以翠

<sup>11</sup> 見《太平廣記》（臺北：文史哲出版社，1981年）卷196，頁1467。

玉函，置之於臥內。四方忽有水旱兵革之災，則虔懇祝之，無不應驗也。<sup>12</sup>

在這則敘事中，很明顯地記述了罽賓國進貢的神異上清珠，但它的神異是具體體現在唐肅宗的遭際之上。即以肅宗歷經安史之亂繼位為帝，兒時玄宗所贈罽賓國上貢的上清珠，竟然神光耀日，而後也幫助肅宗度過了水旱兵革的災變，這可謂將西域貢物的神異發揮至極，而與唐之國事相繫。事實上，在這些有關貢物的敘事文本中，所敘述的人物多涉及到唐代歷史的興亡。例如在《酉陽雜俎》的敘事中，肅宗即位時何以再見到上清珠會激動落淚，其實他正歷經安史之亂，才會令他如此感傷，而所謂的「水旱兵革」也有了具體的指涉。前述《杜陽雜編》所記的同昌公主是懿宗深愛的女兒，所以出嫁時可以得到皇宮中如此多的珍貴貢品，而在她生病而亡後，皇帝為她籌辦喪禮，也極盡奢華，但是在當時，朝廷遭逢龐勛之亂，適為唐代由動亂而衰亡的關鍵時期。這些小說文本記述了這麼多的西域貢物，除了從具體之物去建構理解西域的出產、地貌、價值觀念，並表現了中土對其神秘的想像之外，是否還有一些其他的用意呢？以敘寫最多貢物的《杜陽雜編》來說，作者蘇鶚於《杜陽雜編·序》文中，清楚地說明一己的撰作是出於見聞的實錄。

予髫年好學，長而忘倦。嘗覽王嘉《拾遺記》、郭子橫《洞冥記》及諸家怪異錄，謂之虛誕。而復訪問博文強記之士或潛夫輩，頗得國朝故實，始知天地之內，無所不有。或限諸夷貊，隔於年代，泊貢藝闕下，十不中所司掄選。屢接朝事，同人語事，必三復其言，

<sup>12</sup> 見〔唐〕段成式著，《酉陽雜俎》（臺北：源流出版社，1983年），頁100-101。

然後題於簡冊，藏諸篋笥，暇日閱所紀之事，逾數百紙，中僅繁鄙者並棄而弗錄，精實者編成上中下三卷。自代宗廣德元年癸卯，訖懿宗咸通癸巳，合一百一十載。蓋耳目相接，庶可傳焉。知我者謂稍以補東觀緄油之遺闕也。今武功縣有杜陽城杜陽水，予武功人，故以為名，覬廁於談藪之下者。時乾符三年秋八月編次焉。<sup>13</sup>

從序中所述可知，蘇鶚是因為「屢接朝事」而瞭解了朝廷貢物的情形，即依據事實而記。<sup>14</sup>但《四庫提要》認為全書「述奇技寶物，類涉不經，……所稱某物為某年某國所貢者，如日林、大林、文單、吳明、拘弭、大軫、南昌、瀾東、條支、鬼谷、訶陵、兜離，唐書外國傳皆無此名，諸帝本紀亦無其事，……屬賓地接蔥嶺漢書唐書均有明文，而云在西海，尤舛迕之顯著者。……祖述王嘉之拾遺、郭子橫之洞冥」<sup>15</sup>，將之視為小說之作。周勛初也敘及書中所記載的日林、大林、吳明、拘弭、大軫等國，《唐書》所載域外諸國均無此名，又書中所記某物為某年某月所獻，又不見於諸帝本紀與《會要》等書，故主張對全書所記採取保留的態度。<sup>16</sup>然條支國見於《史記·大宛列傳》和《後漢書·西域傳》，拘弭國則見載於《後漢書·西域傳》，可見《四庫提要》對

<sup>13</sup> 見《全唐文》（臺北：大通書局，1979年），卷813，第17冊，頁10792。

<sup>14</sup> 蘇鶚曾於光啓中中進士第，但具體的官職已不可考。參見李劍國著，《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1998年），頁838-839。羅寧認為唐代一些小說喜歡交代故事來源，或聽某人所說，或據自己親見，《杜陽雜編》、《西陽雜俎》中頗多此類情形，是為唐代小說實錄的精神。見氏著，《漢唐小說觀念論稿》（成都：巴蜀書社，2009年），頁207。

<sup>15</sup> 〔清〕乾隆撰、永瑤等奉撰：《四庫全書總目》（三）（臺北縣：漢京文化事業公司，1981年），頁1002。

<sup>16</sup> 見周勛初，《唐代筆記小說敘錄》（南京：鳳凰出版社，2008年），頁98。

《杜陽雜編》的批評，未盡得實。又清代張蔭桓卻從各國方言各異，殆由於翻譯之故，《唐書》偶有失載，並參以清代海外諸國的情形，認為《杜陽雜編》所記諸國，未必不存。<sup>17</sup>此皆可以為《杜陽雜編》所記某些國度的真實性，作一辨白。但是全書記述的朝貢事件，則未有相關的史料可以佐證。愛德華·謝弗（Edward Schafer）特別指出《杜陽雜編》所記外來的珍奇物品，其中有許多都是其他國家的貢物，這些國家多是現實實存的國家，有些卻是年代久遠聞所未聞的國度，但從唐代可靠的文獻中查考朝貢的紀錄，這些文獻並沒有記載《杜陽雜編》所描述的任何一種貢物，甚至包括那些在現實中存在的國家的貢物也不見於正史的記載。所以他認為身居唐代衰敗的時期，外來的珍奇之物漸漸不再輸入中土後，蘇鶚以記載前一世紀大量的珍異的外來之物，用一些詭怪靈異、賞心悅目的物品填充了這個沒落時代在實際進口方面的空白。<sup>18</sup>在《舊唐書·西戎傳》中明白的記述：「開元之前，貢輸不絕，天寶之亂，邊徼多虞，邠郊之西，即為戎狄，藁街之邸，來朝亦稀」，<sup>19</sup>而在其他的故事中的確展現了隨著唐代盛世而引入的珍稀，所形塑帝國的繁華、奢靡，以致衰敗的意圖。唐代小說中出現這些糅雜著西域進貢的奇珍異寶和唐代國朝興亡的敘事，實具有對盛世帝國憑弔的意味，對於西域的認知也融合了真實與想像成分。

<sup>17</sup> 張蔭桓云：「以近日海外諸國衡之蘇鶚所記，當係南洋群島之與中國近者，譯音互異，唐書偶失載，未可概目為夸飾也。」見氏著，《三洲日記》，收入《歷代日記叢鈔 116》（北京：學苑出版社，2006年），頁 364。

<sup>18</sup> 見愛德華·謝弗（Edward Schafer）著，吳玉貴譯，《唐代的外來文明》，頁 69。

<sup>19</sup> 見〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書·西戎傳》（臺北：洪氏出版社，1977年），卷 198，頁 5317。

## 2. 寶物

唐代小說除了記述西域所貢珍物之外，也大量地記載了關於西域胡人識寶、藏寶、尋寶、買寶、鬥寶、盜寶的故事。相形於前述西域進獻貢物的故事，在這一類型的故事中，多數並沒有很清楚地表達寶物所涉及的國家，而籠統稱之「胡商」、「胡僧」，程薈對胡人的界定，主要設定在西域胡人，其中包括了波斯、罽賓等。<sup>20</sup>程國賦根據故事所述，認為胡人來自波斯、大食、西域、回鶻、南越等地。<sup>21</sup>這些記述胡人與珠寶的故事中，以識寶的故事為最多，而胡人所識之寶多來自西域，有些甚至原來是西域進貢之物，例如《紀聞》中所記的一則故事，即長安大安國寺原為唐睿宗為相王時舊邸，等睿宗登位，在原邸建道場，並施捨一珠寶。雖然睿宗告訴寺僧寶珠值億萬，大安國寺寺僧卻隨意納之櫃中，不以為貴，在一次造功德將售之際，認為是凡物，不符函封所云的「此珠值億萬」，<sup>22</sup>當在市集中售賣，被譏為凡石時，僧人還引以為恥，但卻從胡人口中得知原來寶珠為「水珠」，是大食國人進貢給唐太宗，但事後大食國卻捨不得，因為軍行時將水珠埋入土中，就有泉水湧出，提供給數千人飲用，但水珠進貢到中土，軍行就產生缺水的困頓，所以發出能夠尋得水珠者，可以得到相位之命，大食國已經尋求了七、八十年，如今終得回，日後大食國軍隊行軍可以因之不缺水了。胡人對其國的解說，才揭示了寶珠真正的價值，雖然睿宗知道寶珠值億萬，並標示在函封之上，但是那只是一種標籤，在中土世俗的凡眼中，看不出寶珠值億萬的價值所在。

<sup>20</sup> 見氏著，《驪龍之珠的誘惑》（北京：學苑出版社，2003年），頁123。

<sup>21</sup> 見氏著，《唐五代小說的文化闡釋》（北京：人民文學出版社，2002年），頁194-195。

<sup>22</sup> 見《太平廣記》卷402，頁3239。

換言之，只知其珍，不知其所以珍。必須經由胡客的解釋，才理解寶珠何以值億萬。而最終胡人持寶而去，不知所之，更增加了寶珠的神異性。無獨有偶的，《廣異記》亦有類似的記載。故事敘述武則天時，西國獻毗婁博義天王下頷骨及辟支佛舌，及青泥珠一枚。武則天僅懸頷骨及佛舌，以示百姓。但武則天不知青泥珠之貴，輕易捨給西明寺僧，後有胡人來寺聽講，見到布於金剛額中的青泥珠，竟凝目，意不在聽講，連續十幾天都如此，寺僧便問胡人是否要買珠？胡人以遠超過寺僧的索價，以十萬貫買珠。胡人在得珠後，便將珠藏於腿肉中，欲還西國。寺僧上奏武則天，武則天遂派人追得胡人，強力索回，問出青泥珠所以珍貴之處。由武則天和西明寺僧對青泥珠的無知與忽視，顯示出中土與西域的隔閡，而從胡人所言「西國有青泥泊，多珠珍寶，但苦泥深不可得。若以此珠投泊中，泥悉成水，其寶可得。」<sup>23</sup>則意味青泥珠珍貴的實質意義應是在西域本地才完成。青泥珠的價值便由此彰顯，胡人之所以不惜傷害身體，將之藏於腿肉之中，就是因為青泥珠的珍貴性，致使胡人幾乎是以性命保護。但是這個故事並非如《紀聞》所述，最後由胡人取回，而是被武則天半路奪回，導致寶物無法回到西域之地，也無由發揮它的功能。從故事文本陳述，青泥珠至玄宗時還在，意味青泥珠僅能懸置為一珍寶作為收藏品，而不能發揮它真正的功用，換言之，它的珍貴是沒有被充分去體現驗證的。

這兩則故事與之前的進貢故事，形成了一種因果的連結，有「物歸原主」的意味，尤其寶物進貢至中國，引發了西域種種的問題，表示稀有寶物的進獻，致使西域受制於中國，若失而復得，則意味失去寶物所造成的損失和傷害，便

<sup>23</sup> 見《太平廣記》卷 402，頁 3237。

能彌補和修復，於此則彰顯出中國居於可掌控西域的地位。而由中土之眼中，看不出寶物的價值所在，不僅是顯示彼此認知上的隔閡，亦表達出西域之人對於珠寶的專善。又從胡人藏寶物於肉身之中，更凸顯了寶物的可貴價值。在《資治通鑑》卷一百九十二中記載貞觀元年（627）十二月：「上（唐太宗）謂侍臣曰：『吾聞西域賈胡得美珠，剖身以藏之，有諸？』侍臣答：『有之。』」<sup>24</sup>，可見胡人剖肉藏珠，已為中土之人所認知。

唐代小說中所敘述的西域珍寶也出現了並非是貢物，但因不明原因流至中國，被胡人所識得而重新歸返至西域故土，發揮其珍異功能。《宣室志》中記述了一則著名的故事，敘述馮翊嚴生遊峴山得一黑彈珠，後嚴生遊長安春明門碰到一胡人，胡人竟然對嚴生說他衣囊中有奇寶，願得一見，見了之後，胡人竟然要以三十萬的高價購買，嚴生問他原因。胡人便告訴嚴生：「我西國人。此乃吾國之至寶，國人謂之清水珠。若置於濁水，泠然洞徹矣。自亡此寶，且三歲，吾國之井泉盡濁，國人俱病。故此越海踰山，來中夏以求之。今果得於子矣。」<sup>25</sup>說完後胡人還立即以濁水驗證清水珠的清水功能。故事所記與前述兩則故事，皆有近似之處，但清水珠為嚴生偶得，並非是西域的貢物，雖然清水珠與寶珠、青泥珠的功能相近，但重要的是，西國失去了清水珠之後，井泉盡濁，國人皆病，清水珠寶關涉西國人民的健康，可謂為救命之物，固然在中土它可以使濁水變清，但是並非具有關乎身家性命的重要性。

《原化記》也記載了一個書生偶然得到西域至寶，而被

<sup>24</sup> [宋]司馬光撰，[元]胡三省音註，《資治通鑑》（北京：中華書局，1976年），第13冊，頁6041。

<sup>25</sup> 見《太平廣記》卷402，頁3242。

胡人取回的故事。這則故事中魏生所持珠寶，是胡人之國因喪亂流失三十餘年的寶貝，國王殷切的求取，一如前述《紀聞》中所記寶珠的故事，得此寶物者，可以拜國相之位。胡商並說出寶物如何能發揮它的奇異之處，必須是在月望之際，國王在海岸設壇致祭，並將寶母置於祭壇，各種的寶物會自動匯聚。寶母就如同一塊強力磁鐵一般，將各種寶物吸聚。這就是寶母的可貴之處。經由一個國王親自舉行的儀式，完成寶母的神異功能。換言之，寶物發生功能必須經由西域國君親自執行的特定儀式。值得注意的是魏生展現寶物的場景是在胡人閱寶會之時，文本還特別敘述：「胡客法：每年一度與鄉人大會，名閱寶物。寶物多者，戴帽居於坐上，其餘以次分列。」<sup>26</sup>胡人客居中土，他們同鄉聚會聯誼，竟然是各自展示珠寶，以其寶物的多少和價值，來決定在此場合的尊卑地位。即閱寶大會亦是鄉人的聚會，而以寶物的多少判定身份地位，顯示了對珠寶的重視。從三十餘胡人見魏生所持之寶，竟起立扶生於座首，躬行禮拜。甚至有年紀較長的胡商睹此寶物哭泣，則顯示了寶物之於胡人的意義，並不限於寶物本身的珍貴，定還包括了寶物所涉及的家國意義。這則敘事不僅從寶物延伸至西域故土，且也摹寫了在中土的西域人，就是呈現了胡人鬥寶的情形，關於胡人鬥寶的習俗，《廣異記》亦記載：「（土人）夜聞胡鬪寶，攝衣從而視之。」<sup>27</sup>《宣和畫譜》卷一也載有唐代閻立本曾經畫過〈異國鬪寶圖〉。<sup>28</sup>可見這是唐代諸胡常舉辦的活動。無論是關涉西域故土，或是在中土的西域聚會，寶物與西域的關係幾乎密不可分，尤其從西域胡人同鄉聚會，竟是以寶物競

<sup>26</sup> 見《太平廣記》卷 403，頁 3252。

<sup>27</sup> 見《太平廣記》卷 402，頁 3238。

<sup>28</sup> 見《宣和畫譜》（北京：中華書局，1985 年），頁 60。

現作為聯誼活動的重心，更可見出寶物之於西域胡人實有文化表徵之意涵。

無論是貢物或是非貢物，前述所有來自於西域的寶物，幾乎都是國之至寶，有著無比尋常的意義，甚至牽涉到一國之命脈，是以西域國君以厚賞殷切求取。而其真正的價值，必須回到故地，才能發揮，正如《續玄怪錄》中，蔡霞之妹所言：「此罽賓國椀，其國以鎮災厲。唐人得之，固無所用。……此乃罽賓國鎮國椀也。在其國，大禳人患厄。此椀失來，其國大荒，兵戈亂起。……其君方以國中半年之賦召贖。」<sup>29</sup>罽賓國鎮國椀中土得之無用，幾乎道破了寶物必須回到西域，才能完成其之所以為寶的意義。對於中土之民而言，寶物有一定之價，即使可以換取，但還是可以以金錢標示其價，但之於西域諸國，這些寶物是無法以金錢框限其價值的，事實上寶物在中土之所以有價，正是因為在中土的胡人說出它們在西域的珍貴性所導致。

在唐代小說文本中亦有寶物之所以為寶未被揭示，因而更加強了寶物的神異性。《原化記》記述了元和初年，有數十隻鹽船停於蘇州華亭縣陸四官廟前，守船者在雨夜，忽見廟前光明如火。於是窺探得一物長大如屋樑，口弄一團火，將吞之。守船者以竹篙遙擲之。其物驚遂入草，光遺在地。守船者前視，是一異常光耀的徑寸珠。守船者以衣裹之，仍透其光，故思及寶物怕穢，以褻衣裹之，果然光不出。後攜至揚州胡店賣之，得錢數千緡。他問胡人：「此何珠也？」<sup>30</sup>胡人竟不告而去。在故事中並未交代寶物之所從及其功能，但由守船者在無意中得到徑寸珠之後，竟匿藏妥善，拿

<sup>29</sup> 見《太平廣記》卷 421，頁 3428。

<sup>30</sup> 見《太平廣記》卷 402，頁 3242。

到揚州胡店去兜售，表示他知道胡店可以理解徑寸珠的價值，似乎胡商與珠寶的連結是為當時一般人的常識性認知。<sup>31</sup>而胡商無意告知中土之人寶珠的功能和價值，甚至不告而去，特別神秘，不禁讓人臆測寶珠必然具有如前述故事中的珠寶般關係到西域之國命脈的重大關鍵意義。

在唐代小說中對於西域珠寶的神異隱晦描寫，往往以胡人「臨死贈珠」的模式來表現。在《尚書故實》、《集異記》、《原化記》、《獨異志》等書中，都載有類似的故事。這一系列的故事形成了類型化的敘事：臨死之胡人，將寶物交託給值得信賴的君子，最後寶物得以輾轉的歸返胡地。<sup>32</sup>敘事的兩個重心就在贈寶和還寶，雖然胡人臨死贈寶於漢人，但最終仍由胡人親屬好友取回，關鍵就在於受贈者多未收納所贈之珠，而將之作爲胡人陪葬，因故事中受贈的漢人多是清曠不俗、孤靜淡雅之人，於胡人生病之際予以照料，並在胡人去世後對於所贈寶物未曾貪戀。又寶物取回歷程曲折，胡人之親友皆力求執回珠寶，不惜掘土開棺，甚至在《獨異志》的故事中，事隔十年，西域還是以「符牒」正式的文書要追查胡人的下落。開棺目的就是要取得寶珠，足以證明珠寶具有非常重要的功能和意義。《集異記》和《原化記》的故事，則清楚交代珍寶的可貴之處，如「吾國內頃亡傳國寶珠，募能獲者，世家公相。吾銜其鑿而貪其位，因是去鄉而來尋。近已得之，將歸即富貴矣。其珠價當百萬，吾懼懷寶越鄉，

<sup>31</sup> 謝海平認為唐人實具有「蕃胡與珠寶同在」的意識，而此意識的形成原因之一是唐代蕃胡擅珠寶業者衆多。見氏著，《唐代留華外國人生活考述》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），頁222。

<sup>32</sup> 這一類的敘事內容相近，故已建構出一固定模式。在《太平廣記》卷402所引《獨異志》的李灌故事文本末，還有「又《尚書故實》載兵部員外郎李約，葬一商胡，得珠以含之。與此二事略同。」之言，見《太平廣記》，頁3241。而《集異記》的〈李勉〉故事也與二者相似。三則敘事殆出於同一傳聞。

因剖肉而藏焉」<sup>33</sup>和「漢人得法，取珠於海上，以油一石，煎二斗，其則削。以身入海不濡，龍神所畏，可以取寶。」<sup>34</sup>或為傳國珠寶，或可入海取寶，所以必須剖肉而藏，以身體為寶匣。由《尚書故實》、《集異記》和《獨異志》中都述及漢人安葬死胡時，以胡人所贈寶珠納其口中，甚至致屍體保存如生之事，實為模擬神仙道教信仰中死者口含玉蟬、玉石的行徑，可說是中土的宗教信仰與西域珍寶的結合，也間接證實了寶物的珍異。雖然寶珠是如此珍貴，但受託的中土之人，並未恣意貪取，而將之陪葬，而讓珍寶得以歸回胡人。<sup>35</sup>

關於贈寶的胡人身份，多為胡商，《集異記》贈寶的波斯胡老自述是「我本王貴種也，商販于此，已逾二十年。」

《原化記》中鬻餅胡商自言「某在本國時大富，因亂，遂逃至此。」說明了兩人在西域本國的身份，分別為貴族和富人，其中胡商自言歷驚動亂，而來到中土，指涉了西域的政治社會之情況。玄宗開元年間，薩珊朝波斯與拜占庭之間的戰爭，耗損國力，導致被阿拉伯人征服，許多波斯人擔心受迫害，以及從前所統治的閃族叛變，於是紛紛東逃至中國，其中不乏王親國戚者，薩珊朝被推翻時，少君伊嗣俟逃至吐火羅半途遇刺身亡。高宗咸亨年間，伊嗣俟之子卑路斯在中國避難，客死長安。<sup>36</sup>《集異記》中的王族貴種卻遠徙中土，和《原化記》中鬻餅胡商所說的動亂，其後確有可能有一真

<sup>33</sup> 見《太平廣記》卷 402，頁 3240。以下相關引文，則不贅注。

<sup>34</sup> 見《太平廣記》卷 402，頁 3244。以下相關引文，則不贅注。

<sup>35</sup> 謝海平甚至認為此數則故事的共同目的是，借蕃胡贈珠為襯托，以顯示中國士人一介不取之美德。氏著，《唐代留華外國人生活考述》，頁 222。

<sup>36</sup> 參見張星烺著，《中西交通史料彙編》第一冊（臺北：世界書局，1969），頁 119。蘇其康著，《南北朝與唐代故事中之西亞人物》，《文學、宗教、性別和民族——中古時代的英國、中東、中國》（臺北：聯經出版公司，2005 年），頁 339。

實可據的背景。這一系列故事中的寶物和持有寶物者都具有非常神秘的特質。

唐代小說中關於胡人與寶物的故事，不僅出現前述胡人與胡地生產的珠寶的故事，同時還有胡人得識中土之寶者，其中所識之寶多與神仙道教有關，可以說是胡人的神秘與本土宗教的結合。例如《玄怪錄》一則敘事所記：「……忽有胡僧扣門求食曰：『君有至寶，乞相示也。』崔生曰：『某貧士，何有是請？』僧曰：『君豈不有異人奉贈乎？貧道望氣知之。』崔生試出玉盒子示僧。僧起，請以百萬市之，遂往。崔生問僧曰：『女郎誰耶？』曰：『君所納妻，西王母第三女，玉卮娘子也。姊亦負美名於仙都，況復人間！所惜君納之不得久遠，若住得一年，君舉家不死矣！』」<sup>37</sup>這樣的故事開展出的是中土之民透過西域之人，而得知所擁有珠寶的價值，顯示胡人不但深識原屬西域之寶，同時對於中土出產的寶物，也知之甚詳。而此珠寶是來自於他界中的仙界，故事文本涉及了三個空間：中土—西域—仙界，西域之人識寶的能力，成為中土之民認知仙界的媒介，似以本土崇尚的神仙信仰形塑了西域之人更接近神秘難測之境的形象。而同樣的涉及三個空間的敘述模式，也可以解釋在諸多胡人識寶的故事中，它們都涉及異界的龍，加上海水意象，似乎與龍宮隱然相繫。例如《廣異記》中的兩則故事，一出現了海神取寶，一為群龍贖女。前者敘述了波斯胡人，於扶風以低價購得一石，後於石中取出徑寸珠，藏於臂腋，乘船返國，遇海神求寶，胡人被剖腋取珠之事；後者則敘述一士人於咸陽岳寺得一冠珠，卻遺留在寺中金剛腳下，後赴揚州收債，於參與陳留胡人夜鬥寶物的場合，說出此珠，群胡竟

<sup>37</sup> 見《太平廣記》卷 63，頁 394。

予士人所欲收回之債金，令他回轉咸陽岳寺取冠珠，並合力以高價買得，還邀士人同行東海，見證了兩位龍女護衛寶珠，群龍惜女而贖寶，胡人欲求度世而不願讓群龍贖取寶珠的過程。<sup>38</sup>此則故事與水中之龍和度世思維有關。又《宣室志》的〈任頊〉故事中記述了老龍以徑寸珠，還報幫助他免遭道士所害的任頊，而後任頊持珠到廣陵市，被胡人認出是「驪龍之珠」。<sup>39</sup>事實上前述《續玄怪錄》所記劉貫詞故事，與劉貫詞交好的蔡霞秀才，便是龍子，竊得罽賓國的鎮國之寶，因被陰冥之吏催逼，所以藉著劉貫詞歸還，而劉貫詞至洛中渭橋下的蔡霞宅第，實是一龍宮世界，也是形成了中土—西域—龍宮三個空間，是為另一種類似的空間移轉，寶物所涉及的仙界、龍宮都是神秘而美好富饒之所在。

根據臺靜農（1902-1990）先生的研究，有關龍宮珍寶的記載多見於佛經，又凡涉及龍宮的故事，定有許多珍寶，例如唐代小說中非常著名的〈柳毅傳〉。<sup>40</sup>〈柳毅傳〉文本中記述了龍宮所藏諸多珍寶。例如下列所述：

毅曰：「此何所也？」夫曰：「此靈虛殿也。」諦視之，則人間珍寶，畢盡於此。柱以白璧，砌以青玉，

<sup>38</sup> 《廣異記》云：「……士人與之偕行東海上。大胡以銀鑊煎醍醐，又以金瓶盛珠，於醍醐中重煎。甫七日，有二老人及徒黨數百人，齎持寶物，來至胡所求贖。故執不與。後數日，復持諸寶山積。云，欲贖珠。胡又不與。至三十餘日，諸人散去。有二龍女，潔白端麗，投入珠瓶中，珠女合成膏。士人問：『所贖悉何人也？』胡云：『此珠是大寶，合有二龍女衛護。羣龍惜女，故以諸寶來贖。我欲求度世，寧願世間之富耶？』因以膏塗足，步行水上，捨舟而去。諸胡各言：『共買此珠，何為獨專其利。卿既往矣，我將安歸？』胡令以所煎醍醐塗船，當得便風還家。皆如其言。大胡竟不知所之」。見《太平廣記》卷 402，頁 3238。

<sup>39</sup> 見《太平廣記》卷 421，頁 3431。

<sup>40</sup> 參見氏著，〈佛教故實與中國小說〉，《靜農論文集》（臺北：聯經出版事業公司，1989 年），頁 202-208。

床以珊瑚，簾以水精，雕琉璃於翠楣，飾琥珀於虹棟。  
奇秀深杳，不可殫言。

洞庭君因出碧玉箱，貯以開水犀；錢塘君復出紅珀盤，貯以照夜璣，皆起進毅，毅辭謝而受。然後宮中之人，咸以綃彩珠璧，投於毅側。重疊煥赫，須臾，埋沒前後。<sup>41</sup>

這樣的敘述顯示出〈柳毅傳〉受到佛教龍宮形象的影響。而佛經中往往以寶珠最為珍貴之物，如《經律異相》卷三所記：「明月摩尼珠，多在龍腦中，若眾生有福德者，自然得之，猶如地獄，自生治罪之器。此寶亦名如意珠，常出一切寶物，衣服飲食隨意所欲。得此珠者，毒不能害，火不能燒。」<sup>42</sup>同時佛經有許多關於海中取寶的故事。例如《佛本行集經·昔與魔競品》記述了一則非常典型的故事。

我念往昔有一商主，入海採寶。而於海內，得一貴重摩尼之寶，其價正值百千兩金。得已忽然還墮海中，時彼商主，即持一杓，發大精進勇猛之心，抒大海水，欲令乾竭，求摩尼寶。時海神天，見於彼人，杓抒海水，將置陸地。……時彼海神聞是語已，心生恐怖，作如是念：「此人如是精進勇猛，抒此海水，必當竭盡。」時彼海神如是念已，即還商主無價寶珠。<sup>43</sup>

類似的記載見於竺法護所譯《生經》卷一《佛說墮珠著海中經》，《賢愚經》卷八〈大施抒海品〉中記載菩薩抒海

<sup>41</sup> 分見《太平廣記》卷 419，頁 3411、頁 3414。

<sup>42</sup> 《經律異相》卷 3，收入《頻伽大藏經》（北京：九洲圖書出版社，1998 年），第 90 冊，頁 46。

<sup>43</sup> 《頻伽大藏經》，第 30 冊，頁 238-239。

迫使龍神送還珠寶，以度濟一切眾生的故事，<sup>44</sup>《磨訶僧祇律》卷四〈明四波羅夷法之四〉、<sup>45</sup>《六度集經》卷一〈布施度無極章〉，<sup>46</sup>皆載有類似的故事。《佛說大意經》還記載了廣慈哀國的大意入海求寶，以濟天下眾生的故事。<sup>47</sup>

可見佛經中亦出現許多珠寶的故事，展現了以珠寶為貴的價值，唐代小說出現許多與龍、海有關的胡人珠寶故事，與佛經必然相涉，顯示其來源與西域空間密切相關。此外，當時從西域波斯所傳進的摩尼教，也賦予珠寶非常重要的意涵。

珍珠在摩尼教被視為「人類靈魂的基本象徵」，代表拯救和光明的靈魂，除了珍珠為象徵外，也以財物作象徵。東方摩尼教把財寶具體化為「寶石」或「珠寶」，其意思也指活靈魂，為世界上所有光明分子的總稱。比作寶石、珠寶的人類靈魂，尤其應加保護。<sup>48</sup>

從摩尼教的觀點，寶石或是珠寶是人類的靈魂，自然應善加保護，故事中胡人「剖肉藏珠」的行為便可以從此得到另一意涵的理解，珍寶之所以寶貴，不僅限於可見的經濟價值，還涉及到不可見的精神價值，尤其前述故事中諸多珍寶都與西域之國的命脈相關，更突顯了寶物的象徵性意義。對於中土而言，寶物是可以以金錢計量之物，但對於西域諸國，寶物是遠超於可計量的金錢之外的無價之寶。

由胡人和寶物的故事與本土的神仙道教、西域的佛教、

<sup>44</sup> 分見《頻伽大藏經》第31冊，頁602-603、第32冊，頁598-601。

<sup>45</sup> 《頻伽大藏經》，第34冊，頁688-689。

<sup>46</sup> 《頻伽大藏經》，第14冊，頁191-192。

<sup>47</sup> 《頻伽大藏經》，第14冊，頁305-307。

<sup>48</sup> 克里木凱特（Klimkeit, Hans-Joachim）著，林悟殊譯，《古代摩尼教藝術》（臺北：淑馨出版社，1995年），頁34-35。

摩尼教相涉而觀，妹尾達彥（1952-）曾探究歷代異人買寶的故事，形成對世界認識的變遷，包括了動植物生息的自然界、神靈存在的超自然界、人居住的人間世，認為唐代有關異人買寶的故事，實涉及了自然界、人間界、世界宗教、超自然界。<sup>49</sup>無論是中土—西域—仙界，或是中土—西域—龍宮，所形塑的三個空間，都涉及道教、佛教，而摩尼教視珠寶為人類靈魂，都可說是自然界、人間界、宗教、超自然界間的連結，完全符合了妹尾達彥的論述。

唐代小說大量出現胡人與寶物的故事，而且多有類似的情節模式，所以歷來都以民間故事類型的角度進行研究，<sup>50</sup>固然這些故事可能涉及傳播導致模擬書寫的情況，但如此數量可觀的故事，實反映出一個對西域胡人的集體認知，珠寶是西域胡人所擅長之物，且從故事的陳述，可以觀察出胡人以寶為尚，所以才會有採寶和鬥寶的行為，同時他們非常會判別珠寶，在進行交易時，除了少數幾個盜寶、搶寶的故事，表現出胡人的貪婪外，<sup>51</sup>胡人大致上都真誠無欺，較為實在的說出寶物價值，同時由死後託寶的故事看出，胡人不但善視珠寶，同時也善於識人。因此這些故事中的胡人，無論是胡商或是胡僧，都具有智者的形象。在《曹毗志怪》中，有一則敘事頗耐人尋味。

<sup>49</sup> 見氏著，〈胡人與漢人——「異人買寶譚」與漢人認識之變遷〉，《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》（臺北：漢學研究中心，2009年），頁122-123。

<sup>50</sup> 例如程蕾《驪龍之珠的誘惑》，王國良〈唐代胡人識寶藏寶傳說〉，收錄於《文學與社會》（臺北：臺灣學生書局，1990年），頁27-52、妹尾達彥〈胡人與漢人——「異人買寶譚」與漢人認識之變遷〉、賴信宏〈唐代胡人識寶故事再探〉，收入《鳳凰樹論壇——中文所研究生校際研討會論文集》（臺南：國立成功大學中國文學研究所，2005年），頁201-228。

<sup>51</sup> 例如《太平廣記》卷171所引《紀聞》中的〈蘇無名〉和《太平廣記》卷441所引《廣異記》中的〈閩州莫徭〉。

漢武帝鑿昆明池，極深，悉是灰墨，無復土，舉朝不解。以問東方朔，朔曰：「臣愚不足以知之。可試問西域人。」帝以朔不知，難以移問。至後漢明帝時，外國道人入來洛陽，時有憶方朔言者，乃試以武帝時灰墨問之。胡人云：「經云：『天地大劫將盡，則劫燒。』此劫燒之餘也。」乃知朔言有旨。<sup>52</sup>

在這著名的故事中，表面上以層遞的修辭方式帶出西域人的智慧，即由「舉朝不解」至東方朔（161B.C.-?）「愚不足以知之」，再到「問西域人」，而東方朔為當時博識人物的代表，更襯托出西域人的聰智。<sup>53</sup>特別是在寶物的辨識上，早在《拾遺記》卷九中已見類似唐代小說的記述。

石季倫愛婢名翔風，魏末於胡中得之。年始十歲，使房內養之，至十五，無有比其容貌，特以姿態見美。妙別玉聲，巧觀金色。石氏之富，方比王家，驕侈當世，珍寶奇異，視如瓦礫，積如糞土，皆殊方異國所得，莫有辨識其出處者，乃使翔風別其聲色，悉知其處。言西方北方，玉聲沈重而性溫潤，佩服者益人性靈；東方南方，玉聲輕潔而性清涼，佩服者利人精神。<sup>54</sup>

胡婢翔風能辨識珍寶之出處和功能，同樣地展現出識寶

<sup>52</sup> 見魯迅，《古小說鈎沈》，《魯迅全集 8》（北京：人民文學出版社，1973），頁 503。

<sup>53</sup> 從敘事後半所述漢明帝時西域人說出劫灰為天地大劫之餘，才揭示東方朔並非不知劫灰之意，而是預知了西漢的滅亡，但隱諱不言。又「問西域人」也有可能是與地域的因素有關，昆明池應在西方，西域人熟知其景況，應在情理之中。

<sup>54</sup> 見〔晉〕王嘉著，齊治平校注，《拾遺記校注》，（北京：中華書局，1981年）卷 9，頁 214。

之能力。《晉書·石崇傳》記載石崇「在荊州，劫遠使商客，致富不貲。」<sup>55</sup>王青推測其中應該有很大一部份是來自西域。<sup>56</sup>翔風所辨諸寶中定有西域的珍寶。胡人善識寶物也反襯出中土之人拙於識寶，《廣異記》中記述了一則關於長安至相寺有一賢者，得到了夜光珠，以為是無價之寶，卻被胡人辨識出此夜光珠是蛇珠不是蚌珠，所以價值不高，賢者對胡人非常歎服。<sup>57</sup>此則敘事亦是鮮明地突顯出胡人善識珍寶之形象。

從以上大量出現的胡人與寶物的故事可知，經由中土的眼光觀照，認知到西域之地實有許多珍寶，西域之人對珠寶有獨到的擅長之處，而在西域之人解說珍寶的功能內容中，鉤連出西域諸國地理、歷史、政治、經濟、文化等面向的情況，胡人與寶物不僅反映了胡人在中土與漢人交流的情形，還牽涉到胡人所在西域國家的景況，以致寶物都具有超越可計金錢的價值。然從故事似明實晦的敘述，也加重了故事所形塑的一種對西域神秘不可測的氛圍。

### 3. 自然出產的珍奇動植物

西域諸國進貢的寶物和胡人所識之寶物，都帶有傳奇的色彩，尤其是在語境豐富的故事中，添加了以這些異物去認知西域諸國的神秘氛圍。但在唐代小說中，也有近似於歷史典籍的載記，客觀地記載西域諸國的特產，《西陽雜俎》是

<sup>55</sup> [唐]房玄齡撰，《晉書》（臺北：洪氏出版社，1975年），卷33，頁1006。

<sup>56</sup> 見氏著，《西域文化影響下的中古小說》，頁248。

<sup>57</sup> 《廣異記》云：「長安至相寺有賢者，自十餘歲，便在西禪院修道。院中佛堂座下，恒有一蛇，賢者初修道時，蛇大一圍，及後四十餘年，蛇如堂柱。人蛇雖相見，而不能相惡。開元中，賢者夜中至佛堂禮拜，堂中無燈，而光粲滿堂，心甚怪之。因於蛇出之處，得徑寸珠。至市高舉價，冀其識者。數日，有胡人交市，定還百萬。賢者曰：『此夜光珠，當無價，何以如此酬直？』胡云：『蚌珠則貴，此乃蛇珠，多至千貫。』賢者歎伏，遂賣焉。」見《太平廣記》卷457，頁3739。

其中的典型，試臚列書中幾則敘事，以見其記述的特色。

波斯皂莢，出波斯國，呼為忽野詹默。拂林呼為阿梨去伐。樹長三四丈，圍五六尺。葉似拘櫟而短小，經寒不凋，不花而實。其莢長二尺，中有隔，隔內各有一子，大如指頭，赤色，至堅硬。中黑如墨。甜如飴。可噉，亦入藥用。<sup>58</sup>

槃柮穉樹，出波斯國，亦出拂林國，拂林呼為羣漢。樹長三丈，圍四五尺。葉似細榕，經寒不凋。花似橘，白色。子綠，大如酸棗，其味甜膩可食。西域人壓為油以塗身，可出風痒。<sup>59</sup>

波斯棗，出波斯國。波斯呼為窟莽。樹長三四丈，圍五六尺。葉似土藤，不凋。二月生花，狀如蕉花，有兩甲，漸漸開罅，中有十餘房。子長二尺，黃白色，有核，熟則紫黑，狀類乾棗，味甜如錫，可食。<sup>60</sup>

龍腦香樹，出婆利國。婆利呼為固不婆律。亦出波斯國。樹高八九丈，大可六七圍。葉圓而背白，無花實。其樹有肥有瘦，瘦者有婆律膏香。一曰瘦者出龍腦香，肥者出婆律膏也。在木心中，斷其樹劈取之，膏於樹端流出，斫樹作坎而承之。入藥用，別有法。<sup>61</sup>

……罽賓國出野青羊，尾如翠色，土人食之。<sup>62</sup>

<sup>58</sup> 見〔唐〕段成式著，《酉陽雜俎》，頁179。

<sup>59</sup> 同前註，頁178-179。

<sup>60</sup> 同前註，頁179。

<sup>61</sup> 同前註，頁177。

<sup>62</sup> 同前註，頁161。

師子，釋氏書言，師子筋為絃，鼓之眾絃皆絕。

西域有黑師子、捧師子。集賢校理張希復言，舊有師子尾拂，夏月，蠅蚋不敢集其上。

舊說：蘇合香，獅子糞也。<sup>63</sup>

相形於前述貢物與寶物的敘事，這些關於西域風土物產的記述，出於一種博物學的說明方式，集中在介紹物產的種種特質，包括了名稱、產地、形貌、用途。雖然對於中土人士而言，這些物產是新奇、陌生的，這也是它們被記述的原因，但它們確實是真實可感的。《酉陽雜俎》雖是客觀地記述西域所產之動植物，近於史書的記載，不過相較於史書的記載，《酉陽雜俎》對於西域產物有更為詳細的介紹，例如《魏書·西域傳》介紹波斯國，便敘說其產千年棗，其餘則未述及。

西域實際出產的記述已見於親臨其土的歷遊書寫，小說中出現類似的記述，必是出於二手的聞見，段成式（803?-863）在《酉陽雜俎》前集卷十六〈廣動植物之一·序〉中敘及「因拾前儒所著，有草木、禽鳥未列經史，或經史已載事未悉者，或接諸耳目，簡編所無者，作〈廣動植〉，冀培土培丘陵之學也。」<sup>64</sup>說明了所記述動植物皆擷取自前人所記或得自耳目見聞，書中便提到所述之物為玄奘至西域所見。

僧玄奘至西域。大雪山高嶺有一村，養羊大如驢。<sup>65</sup>

<sup>63</sup> 同前註，頁 157-158。

<sup>64</sup> 同前註，頁 150。

<sup>65</sup> 同前註，頁 161。

菩提樹，出摩伽陀國，在摩訶菩提樹寺，蓋釋迦如來成道時樹。一名思惟樹。莖幹黃白，枝葉青翠，經冬不凋。至佛入滅日，變色凋落。過已還生。至此日，國王、人民，大作佛事，收葉而歸，以為瑞也。樹高四百尺，下有銀塔周迴繞之。彼國人四時常焚香散化，繞樹作禮。唐貞觀中，頻遣使往，於寺設供，並施袈裟。至高宗顯慶五年，於寺立碑，以紀聖德。此樹有梵名二：一曰賓撥梨婆力叉，二曰阿濕曷咄婆力叉，《西域記》謂之卑鉢羅。以佛於其下成道，即以道為稱，故號菩提，婆力叉。漢翻為樹。昔中天無憂王翦伐之，令事大婆羅門，積薪焚焉，熾燄之中忽生兩樹。無憂王因懺悔，號灰菩提樹。遂周以石垣，至賞設迦王復掘之，至泉，其根不絕。坑火焚之，溉以甘蔗汁，欲其焦爛。後摩揭陀國滿胄王，無憂之曾孫也，乃以千牛乳澆之，信宿，樹生如舊。更增石垣，高二丈四尺。玄奘至西域，見樹出石垣上二丈餘。<sup>66</sup>

關於菩提樹，不只是玄奘親見，段成式還敘及貞觀時，曾遣使者前往摩訶菩提樹寺供奉，高宗時復於該寺立碑。這些應都是來自文獻所記。又前列關於獅子的記述，也是來自於釋氏之書。段成式可說是一個耽溺知識者，《酉陽雜俎》前集卷八〈鯨〉中提及「成式以君子恥一物而不知，陶貞白每云：『一事不知，以為深恥。』」<sup>67</sup>對於域外之事，段成式必然也是熱衷於認知和理解，《酉陽雜俎》還特闢「境異」一卷，記述域外諸國，基本上也是從具體的風土物產著手。

《酉陽雜俎》所述都是確實的出產，藉由這些動植物的

<sup>66</sup> 同前註，頁 176-177。

<sup>67</sup> 同前註，頁 80。

描述，西域呈現出來的圖像則是具體可感知的，自然擺落許多前述之物所關涉到的神秘色彩，於是西域比較接近為一個地理空間的所在，當然在這些動植物中仍具有一些神異性質，例如前述的菩提樹，事實上龍腦香也用於西域之人施行法術上。<sup>68</sup>

唐代小說以具體可見的貢物、寶物、動植物描寫西域，凸顯了具體可見之物是瞭解和想像異域的第一媒介，大量地記載西域的貢物、寶物、珍異產物，便可得出西域為一充盈著各種具有特殊和稀有物品所在的印象。然文本對於移至中土的貢物和寶物特別針對其特質，想像出與這些珍異之物相關的西域地理、歷史、經濟、文化的圖像，又模擬史書、遊記書寫，如實客觀地記載西域的動植物特產，並強調其中土所未見的殊異性。唐代小說對於這些陌異新奇珍貴之物，著意描寫，並標示出中土/西域的差異。

## （二）法術

唐代小說中對於西域的書寫的另一個重點，就是西域的法術，包括了醫術、幻術、咒術等，當然三者並非清楚界分，在醫術和幻術中多有運用咒術進行的情形。這些法術如同前述珍異之物般，是具體可觀察感知西域與中土差異的媒介，特別是法術涉及到許多奇炫的畫面，又關連到宗教等超現實領域，更易攫獲中土之人的注目。

### 1. 醫術

在《酉陽雜俎》中有一則敘事，便將寶物與醫術相結合，記述了一個神異的梵僧。

---

<sup>68</sup> 在西域的禁咒療法中，香料具有重要的輔助作用，龍腦香是其中之一種香料。見王青著，《西域文化影響下的中古小說》，頁 289。

永貞年，東市百姓王布，知書，藏鏹千萬，商旅多賓之。有女年十四五，豔麗聰悟。鼻兩孔各垂息肉如皂夾子，其根細如麻線，長寸許，觸之痛入心髓。其父破錢數百萬治之，不瘥。忽一日，有梵僧乞食，因問布：「知君女有異疾，可一見，吾能止之。」布被問大喜。即見其女，僧乃取藥，色正白，吹其鼻中。少頃，摘去之，出少黃水，都無所苦。布賞之百金，梵僧曰：「吾修道之人，不受厚施，唯乞此息肉。」遂珍重而去，行疾如飛。布亦意其賢聖也。計僧去五六坊，復有一少年，美如冠玉，騎白馬，遂扣其門曰：「適有胡僧到無？」布遽延入，具述胡僧事。其人吁嗟不悅，曰：「馬小踠足，竟後此僧。」布驚異，詰其故。曰：「上帝失樂神二人，近知藏於君女鼻中。我天人也，奉帝命來取，不意此僧先取之，當獲譴矣。」布方作禮，舉首而失。<sup>69</sup>

梵僧以高明的醫藥治癒了王布之女的鼻孔息肉，並取走由後來的天人揭示出實為天上樂神的息肉，同時呈現出梵僧善識珍寶能力和長於醫術的能力，而天人來遲一步，無法完成上帝使命取回天上樂神，則更顯示梵僧之不凡。王青認為這種割除息肉並輔以藥物的醫術是印度外科的傳統手段，他並指出西域的醫術主要指的是印度醫術，在佛經中記載了許多關於耆婆事蹟的醫術故事。<sup>70</sup>此外，佛經中亦記載了咒禁的醫術療法，《高僧傳》中也記載了安世高、求那跋摩、佛圖澄、竺法曠、訶羅竭善於醫術救人之事。高僧專善醫術，

<sup>69</sup> 見〔唐〕成式著，《酉陽雜俎》，頁10。

<sup>70</sup> 見王青著，《西域文化影響下的中古小說》，頁283-285。

自有助於宗教的傳播。<sup>71</sup>但在唐代小說中，並未從傳教的角度記述梵僧善於醫術，但西域之人的醫藥妙術，確常見於小說的記述之中，例如《北夢瑣言·懷濬》一則中也敘及「波斯穆昭嗣幼好醫術」。<sup>72</sup>又在《西陽雜俎》前集卷七中敘述天竺術士那羅邇娑婆為唐太宗造延年藥之事。<sup>73</sup>後《舊唐書·太宗本紀》和《新唐書·西域傳》都記載了此事。此外，西域盛產的香料，也被用於醫療，如前述《西陽雜俎》所記的波斯皂莢、檠碧檣波樹、龍腦香等皆可入藥，而以香料入藥也是印度醫學久遠的傳統，佛經所載的醫方中常見香料，禁咒的療法也需輔助焚燃香料。<sup>74</sup>《十洲記》和《博物志》都記載了在漢武帝時西域進貢了卻死香，在長安發生大疫時，救活了許多病者，反映了西域以特產的香料入藥的情形。

## 2. 幻術

奇幻之術是在唐代小說中最常見到的西域法術，《河東記》所記述〈胡媚兒〉的故事充分展現了西域的幻術之妙。

唐貞元中，揚州坊市間，忽有一技術丐者，不知所從來。自稱姓胡，名媚兒，所為頗甚怪異。旬日之後，觀者稍稍雲集。其所丐求，日獲千萬。一旦，懷中出一琉璃瓶子，可受半升。表裡烘明，如不隔物，遂置於席上。初謂觀者曰：「有人施與滿此瓶子，則足矣。」瓶口剛如筆管大。有人與之百錢，投之，琤然有聲，則見瓶間大如粟粒，眾皆異之。復有人與之千錢，投之如前。又有與萬錢者，亦如之。俄有好事人，與之

<sup>71</sup> 同前註，286-287。

<sup>72</sup> 見《太平廣記》卷98，頁656。

<sup>73</sup> 見〔唐〕段成式著，《西陽雜俎》，頁73-74。

<sup>74</sup> 見王青著，《西域文化影響下的中古小說》，頁289。

十萬二十萬，皆如之。或有以馬驢入之瓶中，見人馬皆如蠅大，動行如故。須臾，有度支兩稅綱，自揚子院，部輕貨數十車至。駐觀之，以其一時入，或終不能致將他物往，且謂官物不足疑者。乃謂媚兒曰：「爾能令諸車皆入此中乎？」媚兒曰：「許之則可。」綱曰：「且試之。」媚兒乃微側瓶口，大喝，諸車輜輳相繼，悉入瓶，瓶中歷歷如行蟻然。有頃，漸不見，媚兒即跳身入瓶中。綱乃大驚，遽取撲破，求之一無所有。從此失媚兒所在。後月餘日，有人於清河北，逢媚兒，部領車乘，趨東平而去。<sup>75</sup>

胡媚兒所持的是玻璃瓶子，而玻璃正是西域的特產，而此玻璃納入了可觀的金錢、數十車的物品、甚至胡媚兒自身，最終卻一物不見，確實神奇。故事中的「幻術」是一種「壺中術」，吳均《續齊諧記》的〈陽羨書生〉和荀氏《靈鬼志》的〈外國道人〉，皆有類似的記述，段成式於《酉陽雜俎續集·貶誤》中指出是出於《舊雜譬喻經》，魯迅認為更早的淵源來自《觀佛三昧海經》。<sup>76</sup>此類幻術最大的特點是，其中有印度宗教所納含的「小中寓大」的矛盾的空間觀念。<sup>77</sup>如《維摩詰所說經註·佛國品》所云：「佛之威神令諸寶蓋合成一蓋，徧覆三千大千世界，而此世界廣長之相，悉於中現。」僧肇則注：「蓋以不廣而彌八極，土亦不狹而現蓋中。」<sup>78</sup>又《維摩詰所說經註·不思議品》所述：「以須彌之高廣納芥子中，無所增減，須彌山王本相如故，……

<sup>75</sup> 見《太平廣記》卷 286，頁 2278-2279。

<sup>76</sup> 見魯迅著，《中國小說史略》，《魯迅小說史論文集》（臺北：里仁書局，2003 年），頁 42-43。

<sup>77</sup> 見王青著，《西域文化影響下的中古小說》，頁 146-152。

<sup>78</sup> 《頻伽大藏經》，第 71 冊，頁 657。

又以四大海水入一毛孔，不繞魚鼈鼉水性之屬，而彼大海本相如故。」<sup>79</sup>亦有相類似的觀點。

在小說文本中將此「小中寓大」的空間觀念，作了非常具有趣味性的展演，除了壺中術的幻術外，西域尚見其他令人驚異不已的變化之術。《酉陽雜俎》中記述了一個梵僧施展各種幻術的情況。梵僧可以入水火、貫金石、以筇枝化尼、又可斷頭飲酒、入壁化形，種種神奇，使人目眩。<sup>80</sup>胡人善於幻術，早見載於史書。《史記·大宛列傳》：「條枝在安息西數千里，臨西海，……國善眩。」《正義》引顏師古云：「今吞刀、吐火、殖瓜、種樹、屠人、截馬之術皆是也。」<sup>81</sup>《漢書·張騫傳》也提到：「犛軒眩人」，顏師古亦注：「眩讀與幻同，即今吞刀吐火，植瓜種樹，屠人截馬之術皆是也。本從西域來。」<sup>82</sup>《後漢書·西南夷列傳》亦載：「永寧元年，掸國王雍由調復遣使者詣闕朝賀，獻樂及幻人，能變化吐火，自支解，易牛馬頭，……自言我海西人。海西即大秦

<sup>79</sup> 《頻伽大藏經》，第 71 冊，頁 702-703。

<sup>80</sup> 《酉陽雜俎》云：「丞相魏公張延賞，在蜀時，有梵僧難陀得如幻三昧，入水火，貫金石，變化無窮。初入蜀，與三尼俱行，或大醉狂歌，戍將將斷之。乃僧至，且曰『某寄跡桑門，別有藥術。』因指三尼『此妙於歌管。』戍將反敬之，遂留連，為辦酒。夜會客與劇飲，僧假 襠巾幘，市鉛黛，飾其三尼。及坐，含睇調笑，逸態絕世。飲將闌，僧謂尼曰：『可謂押衙踏某曲也。』因徐進對舞，曳緒迴雪，迅赴摩挲，技又絕倫也。良久，曲終而舞不已。僧喝曰『婦女風耶？』忽起取戍將佩刀，衆謂酒狂，驚走，僧乃拔刀砍之，皆踏於地，血及數尺。戍將大懼，呼左右縛僧。僧笑曰：『無草草。』徐舉尼，三枝筇枝也，血乃酒耳。又嘗在飲會，令人斷其頭，釘耳於柱，無血。身坐席上，酒至，瀉入脰瘡中，面赤而歌，手復抵節。會罷，自起提首安之，初無痕也。時時預言人凶衰，皆迷語，事過方曉。成都有百姓，供養數日，僧不欲住，閉關留之，僧因走入壁間，百姓遽牽，漸入，惟餘袈裟角，頃亦不見。來日壁上有畫僧焉，其狀形似，日月漸薄。積七日，空有黑跡，至八日，黑跡亦滅，已在彭州矣。後不知所之。」見《太平廣記》卷 285，頁 2275。

<sup>81</sup> [漢]司馬遷撰，《史記》（臺北：啓業書局，1978 年），卷 123，頁 3163-3164。

<sup>82</sup> [漢]班固撰，[唐]顏師古注，《漢書》，卷 61，頁 2696。

也，擲國西南通大秦。」<sup>83</sup>漢代畫像石亦出現了胡人吐火的圖像。<sup>84</sup>《拾遺記》中記載了燕昭王七年時，沐胥國（即申毒國）道術人尸羅來朝，擅長各種術惑幻術之事。<sup>85</sup>《搜神記》中則詳記了西域胡人的幻術。

晉永嘉中，有天竺胡人來渡江南。有幻術，能斷舌吐火，所在人士聚觀。將斷舌，先吐以示眾。然後刀截，血流覆地。乃燒取置器中，傳以示人。視之，舌半猶在。既而還取，合續之，有頃如故，不知其實斷否也。嘗取絹布與人，各執一頭，中斷之。已而取兩段，合祝之，絹布還連續，故一體也。又取書紙及繩縷之屬，投火中，眾共視之，見其燒蕪了盡。乃撥灰，舉而出之，故向物也。<sup>86</sup>

胡人善於幻術早被中土所注目，日本學者藤田豐八（1869-1929）認為《史記》所說的「善眩人」、《漢書》說的「眩人」、《魏略》、《後漢書》所說的「幻人」可說是會法術的 Magi 或是學法術的人。<sup>87</sup>蘇其康（1948-）指出幻術本流行於西域的黎軒和條支等地，其地古代的僧侶及統治階層稱為 Magi—慕闐，善於幻術。<sup>88</sup>由此可見幻術與西域的宗教相關。唐代小說中亦記載了胡人在中土的寺廟施行幻

<sup>83</sup> 南朝〔宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，《後漢書》（臺北：鼎文書局，1983年），卷86，頁2851。

<sup>84</sup> 見吳曾德著，《漢代畫像石》（臺北：丹青圖書公司，1986年），頁108-109。

<sup>85</sup> 見〔晉〕王嘉著，《拾遺記校注》卷4，頁94。

<sup>86</sup> 《太平廣記》注出《法苑珠林》，實為《法苑珠林》引《搜神記》，與《太平御覽》所引，文字稍有不同。見《太平廣記》卷284，頁2266。

<sup>87</sup> 見氏著，楊鍊譯，〈黎軒與大秦〉，收錄於《西北古地研究》（臺北：臺灣商務印書館，1963年），頁148。

<sup>88</sup> 見氏著，〈南北朝與唐代故事中之西亞人物〉，《文學、宗教、性別和民族—中古時代的英國、中東、中國》，頁317-318。

術的活動。如《朝野僉載》中所記兩則敘事。

唐河南府立德坊及南市西坊，皆有胡妖神廟。每歲，商胡祈福，烹豬殺羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酌神之後，募一胡為妖主。看者施錢並與之。其妖主取一橫刀，利同霜雪，吹毛不過。以刀刺腹，刀出於背，仍亂擾腸肚流血。食頃，噴水呪之，平復如故。此蓋西域之幻法也。<sup>89</sup>

唐梁州妖神祠。至祈禱日，妖主以利鐵，從額上釘之，直洞腋下，即出門。身輕若飛，須臾數百里。至西妖神前，舞一曲，即卻至舊妖所，乃拔釘，一無所損。臥十餘日，平復如初。莫知其所以然也。<sup>90</sup>

由《酉陽雜俎》前集卷十的記載：「相傳祆神本自波斯國乘神通來此，常見靈異、因立祆祠，內無像，於大屋下置大小爐，舍簷向西、人向東禮。」<sup>91</sup>可知祆教已於中土立祠，根據學者的研究，長安城中有兩座波斯廟和五座的祆教祠，<sup>92</sup>這兩則敘事則詳細記述了西域胡人的宗教活動，在殺豬宰羊、載歌載舞的氛圍下，作為祭祀主的胡人展現了非常血腥的幻術，實是非常聳動和駭人的行徑，其目的可能在彰顯其宗教的超現實法力，<sup>93</sup>但在中土之民的眼光中是極為怪異之

<sup>89</sup> 見《太平廣記》卷 285，頁 2269。

<sup>90</sup> 見《太平廣記》卷 285，頁 2270。

<sup>91</sup> 見〔唐〕段成式著，《酉陽雜俎》，頁 98。

<sup>92</sup> 見謝海平著，《唐代留華外國人生活考述》，頁 32-33。

<sup>93</sup> 榮新江根據《朝野僉載》所記，認為這些祭祀活動是在專門的祈禱日進行，先是宰殺豬羊，酌酒祭神，接著便演奏樂器，酣歌醉舞。祭祀的後半段，則由一位祆主表演西域幻術，目的在強化人們對祆神的敬重。見氏著，〈北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰與祆祠的社會功能〉，收錄於榮新江主編，《唐代宗教信仰與社會》（上海：上海辭書出版社，2003 年），頁 402。

舉，幻術為宗教的儀式，勾勒出西域之民的殊異風俗。

### 3. 咒術

唐代小說中亦出現了多則有關西域胡僧施行咒術的敘事。如《朝野僉載》中記述胡僧以讀經咒的法術止雨卻失敗之事。<sup>94</sup>而《宣室志》則記載蕭昕為京兆尹時，親見天竺僧不空三藏以咒術祈雨的故事

……取華木皮僅尺餘，縵小龍於其上，而以爐甌香水置於前，三藏轉咒，震舌呼祝，咒者食頃，即以縵龍授昕曰：「可投此於曲江中，投訖亟還，無冒風雨。」昕如言投之，旋有白龍才尺餘，搖鬣振鱗自水出。俄而身長數丈，狀如曳素，倏忽亘天，昕鞭馬疾驅，未及數十步。雲物晦凝，暴雨驟降。<sup>95</sup>

無論是止雨或祈雨，胡僧都運用了咒術，尤其是祈雨術本為中國傳統的巫術，但是西域的祈雨術是運用密咒的方式祈求，於是中土與西域有了區別。值得注意的是《宣室志》出現的咒龍祈雨術常為西域之人所使用。《抱朴子》便曾記載了一則有關西域方士以咒龍術祈雨之事。

案使者甘宗所奏西域事云：「外國方士能神祝者，臨川禹步吹氣，龍即浮出。其初出乃長數十丈。于是方士更一吹之，一吹則龍輒一縮。至長數寸，方士乃掇取著壺中，壺中或有四五龍，以少水養之，以疏物塞

<sup>94</sup> 《朝野僉載》云：「景雲中，西京霖雨六十餘日。有一胡僧名寶嚴，自云有術法，能止雨，設壇場，誦經咒。其時禁屠宰，寶嚴用羊二十口，馬兩匹以祭。祈請經五十餘日，其雨更盛。於是斬逐胡僧，其雨遂止。」見《朝野僉載》（北京：中華書局，2005年）卷5，頁116。

<sup>95</sup> 見《太平廣記》卷421，頁3426。

壺口。國常苦旱災，于是方士聞餘國有少雨屢旱處，輒齋龍往賣之。一龍直金數十斤，舉國會斂以顧之直畢。乃發壺出一龍，著淵潭之中。因復禹步吹之，一吹一長，輒長數十丈，須臾而雲雨四集矣。」<sup>96</sup>

在《宣室志》中，是天竺僧祈雨，而在《唐會要》卷四十九摩尼寺條記載：「貞元十五年四月，以久旱，令摩尼師祈雨。」<sup>97</sup>則顯示摩尼教亦有祈雨之術。除了以咒術止雨或祈雨外，唐代小說亦記載了西域其他的咒術。例如《國朝雜記》（即《隋唐嘉話》）記述傅奕對抗、反擊西域胡僧的咒死之術。<sup>98</sup>以及《朝野僉載》所敘述玄宗皇帝斬殺武則天重用的挾邪蠱之術弄權的婆羅門僧惠範之事。<sup>99</sup>這兩則敘事與之前所述法術故事相較，更側重在對於胡僧和其法術的批判，尤其排斥異國法術介入國家政事領域，自然無法以客觀的角度觀照，且重要的是文本實涉及文化的主體性問題，對於佛教和異族文化的侵入，表現出唐代文士捍衛本土文化的立場，例如傅奕（555-639）的排佛立場，也在小說文本中反覆呈現，除了前述《國朝雜記》中所記，《獨異志》卷上

<sup>96</sup> 見〔晉〕葛洪，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，增訂本（北京：中華書局，1985年），頁359。

<sup>97</sup> 〔宋〕王溥撰，《唐會要》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁1012。

<sup>98</sup> 《隋唐嘉話》云：「唐貞觀中，西域獻胡僧。咒術能死生人。太宗令於飛騎中取壯勇者試之。如言而死，如言而蘇。帝以告太常少卿傅奕。奕曰：『此邪法也。臣聞邪不犯正，若便咒臣，必不能行。』帝召僧咒奕，奕對之，初無所覺。須臾，胡僧忽然自倒，若為所擊者，便不復蘇。」見《隋唐嘉話》（北京：中華書局，2005年）卷中，頁21。

<sup>99</sup> 《朝野僉載》云：「周有婆羅門僧惠範，姦矯狐魅，挾邪作蠱，沓起鼠黠，左道弄權。則天以為聖僧，賞賚甚重。太平以為梵王，接納彌優，生其羽翼，長其光價。孝和臨朝，常乘官馬，往還宮掖。太上登極，從以給使，出入禁門。每入，即賜綾羅金銀器物。氣岸甚高，風神傲誕，內府珍寶，積在僧家。矯說祿祥，妄陳禍福。神武斬之，京師稱快。」見《朝野僉載》卷5，頁114。

也記載了傅奕以《易經》對抗西域胡僧之事。

傅奕常不信佛法。高祖時，有西國胡僧，能口吐火，以威脅眾，奕對高祖曰：「此胡法，不足信。若火能燒臣，即為聖者。」高祖試之，立胡僧於殿西，奕於殿東。乃令胡僧作法。於是跳袂禁咒，火出僧口，直觸奕。奕端笏曰：「乾元亨利貞，邪不干正。」由是火返焰燒僧，立死。<sup>100</sup>

傅奕的排佛立場已見於史書，<sup>101</sup>小說敘事則以具象的場景敘事，讓傅奕與胡僧對峙，不論是傅奕所說的「邪不勝正」或是以《易經》之言克制胡僧法術，都宣示出視中土為正，以西域為邪的觀點，儒家的經典展現了超強的法力，更可見出中土本位的立場。

在唐代小說中出現的法術執行者，多為僧人，顯示法術與宗教緊密連繫，而不是側重在僧人修行得道的事蹟，而是所具之術。文本以具體的胡僧所行法術，展現了西域宗教文化的特色，同時於其中也彰顯對於異族宗教文化的好奇，甚至排斥的立場。

### 三、唐代小說以異物和法術勾勒西域圖像所顯示的意義

唐代小說以異物和法術來勾勒西域圖像所顯示的意義，大致可以尋繹出兩點，首先是唐代小說是在紀實與虛構之間，建構西域圖像，同時在其中也反映了中土自我的形

<sup>100</sup> 見〔唐〕李元著，蕭逸校點，《獨異志》，《唐五代筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁921。

<sup>101</sup> 參見〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書·傅奕傳》，卷79，頁2715-2717。

象。其次是唐代小說以異物和法術描寫西域，實承繼了中國小說地理博物志的書寫傳統，但也開展出新的敘事面貌。

### （一）在紀實和虛構之間，中土/西域文化形象相互映攝

唐代小說對於西域的認知，主要憑藉的是具體可見且能引發好奇的陌異事物—異物與法術，而異物與法術正是中土與西域交流的主體—胡商和胡僧所關涉，顯示唐代小說反映了交流的實況，異物與法術經由交流延伸至中土，也將西域的文化延伸至中土。換言之，這些具體可見的物質，便為西域主體的延伸，中土之人經由它們，去認知、想像西域，成為中土之人對西域認識的標誌，從非我族類的異物和法術，去鑑別了彼此的差異。

雖然中土與西域已有了頻繁的交流，但畢竟只有少數的漢人親臨其境，對唐代大多數的人而言，西域是一個遙不可及的地域，是一個無法親歷親見的想像對象，而往往憑藉的就是經由交流所見。然此「見」中實有許多「不見」，唐代小說依據具體之物，從自我本位的立場，去建構西域，所以在唐代小說中，西域並非是一個自然的存在，作為一個地理的、文化的、歷史的實體，而是透過中土的觀照，所形塑出的一個空間，其中便蘊含著人為建構的基因，亦即唐代小說的西域圖像是由敘事者建構出來的，當然其中有事實的憑據，前述唐代小說有關異物和法術的記載，已引述了許多史書的內容參證，若復以《新唐書·西域傳》對西域諸國的記述為據，作一參照，或恐可以更為具體地見出唐代小說虛實交融之特色。

泥婆羅直吐蕃之西樂陵川。……習商賈。……其君服珠、頗黎、車渠、珊瑚……。

于闐，……有玉河，國人夜視月光盛處必得美玉。……  
喜事祆神、浮屠法。

天竺國，……尚浮圖法，……。信盟誓，傳禁咒，能  
致龍起雲雨。

烏荼者，……貞觀十六年，其王達摩因陀訶斯遣使者  
獻龍腦香。

罽賓，……俗治浮屠法，……開元七年，遣使獻天文  
及祕方奇藥。

康者，……生兒以石蜜啖之，置膠於掌，欲長而甘言，  
持瑤若黏云。習旁行書。善商賈，好利，丈夫年二十，  
去傍國，利所在無不至。……尚浮圖法，祀祆神，出  
機巧技。

波斯，……祠天地日月水火。祠夕，以麝揉蘇，澤顏  
鼻耳。西域諸胡受其法，以祠祆。

拂菻，……多幻人，能發火于顏，手為江湖，口幡眊  
舉，足墮珠玉。有善醫能開腦出蟲以愈目眚。土多金、  
夜光璧、明月珠……。

大秦，……多象牙及阿末香。<sup>102</sup>

傳中所述西域諸國習商賈好利、出產珠寶美玉、香料、  
並進貢於中土、事祆神、尚浮屠法、傳禁咒、致龍起雨、出  
機巧伎、多幻人、善醫術都見於唐代小說對西域的摹寫，但

<sup>102</sup> 見〔宋〕歐陽修、宋祁等撰，《新唐書·西域傳》（臺北：洪氏出版社，1977年），卷221，頁6213，頁6235，頁6237，頁6240，頁6240-6241，頁6243-6244，頁6258，頁6261，頁6262。

在小說中並非限於事實的陳述，而是以故事敷陳，於是其中有出於想像的貢物，既涉及西域的地理出產和價值觀念，更反映出中土的政治社會的景況和價值之取捨。更有大量的寶物故事，不僅呈現胡人識寶的能力和重寶的習俗，更將流傳中土的寶物與西域國家政治社會經濟的遭際緊密連結，凸顯出中土忽略不識的珍寶，實對西域諸國有重要影響，所以西域之人傾全國人力、財力尋回寶物，甚至剖肉藏珠，都彰顯出寶物與所來之西域國家的命脈相繫，而其後也牽涉了西域的宗教信仰和他界觀。而胡人識寶的故事也同時表達出中土之人不善識寶，有些故事則凸顯了中土人士輕寶重義的正面形象，至於中土對於西域至寶的忽視，程蕃認為是唐代中土之人的自豪，因為西域牽動一國命脈之珠寶，竟流寓中國百姓之手，且被輕忽，其實反映了「國脈所繫，在於中華」的心理。<sup>103</sup>又在胡人識寶的故事中，將西域僧人融入神仙道教的信仰，烘托出胡人的神秘形象，同時也間接地體現出當時西域宗教與本土道教交流之實。而珍異之動植物特產的詳述，特別在其功能性的強調，正是出於一種企圖理解，且於理解中訝異地發現其物的殊異形貌和特別效用的觀照角度。至於胡人的法術，也以其炫惑奇絕，攫獲了中土的目光，在小說敘事中或客觀地描述法術施展的過程，呈現出西域的醫藥和宗教的神秘面相，或從中土本位的立場記載胡人運用法術的邪惑中土之民，甚至因之得到權力和金錢利益，則以中土的正道破解其虛妄不實。對法術的敘事既充滿了欲一窺其神秘的好奇，亦存有以中土文化正統加以排斥的態度。

唐代小說中對於西域的摹寫，固然有基於客觀認知的角度，但亦偏向視西域為一文化「他者」的立場，是故在前述

<sup>103</sup> 見程蕃著，《驪龍之珠的誘惑》，頁 140-141。

諸多關於西域的敘述中，呈現了西域圖像的多重面貌，甚至有截然相反的正負評價。這是因為唐代小說中許多敘事對西域的構思和想像是以自我為主體的，致使西域成爲了「他者」，即是中土文化爲確立以自身爲中心的價值與權力秩序、爲表現文化主體自身的觀念、想像、價值、信仰與情感，而塑造的一個與自身對立的文化影像。是故中土文化的處境和價值判斷始終存在於對西域的想像、認知與解釋之中。<sup>104</sup>因此我們可以說唐代小說對西域的描寫，既反映了西域也反映了中土，彼此互相映攝了對方。

唐代小說對於西域的認知和想像是根據許多具體的事實，但又加添了中土的本位因素，而形成了虛構性。所以唐代小說對於西域的書寫是介於紀實和虛構之間，既反映了西域作爲一物理空間之實，亦反映了西域亦是以心理空間之姿出現在唐代小說中。換言之，唐代小說中所建構的西域圖像，必然反映出中土的心理。

## （二）中國小說地理博物志書寫傳統之承繼與拓展

唐代小說以異物和法術勾勒西域的圖像，從中國小說撰作的傳統而觀，並非是一突然生發的現象，事實上以具體可見的物質作爲媒介描述一殊方異域，早見於中國小說的書寫中，尤其是混雜著地理博物觀念和巫術、神仙信仰的志怪小說中，異物和方術常成爲勾勒某一空間地域的重要媒介，而此以異物和方術形塑殊方異域的記載，實可上溯自《山海經》。在《山海經》中對各殊方異域出產之物及其功能，詳加敘述，同時也出現了巫者的記述，顯示的正是以異物與法

<sup>104</sup> 見鄭亮著，〈大唐西域：作爲想像共同體的他者轉變〉，《雲夢學刊》第30卷第5期，2009年9月，頁1。

術來勾勒殊方異域。雖然《山海經》所記之殊方異域多非在地理上為實存的空間，同時於書中出現的西胡、西戎、西王母等只是西方的一些部族，不是漢代人所說的西域。<sup>105</sup>而非非常令人驚異的是《山海經》對於諸多美玉和巫者的記述，都出現在〈西山經〉、〈海外西經〉、〈海內西經〉、〈大荒西經〉等對於西方的描寫之中。試以〈海內西經〉為例證明。

海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉為檻。面有九門，門有開明獸守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之際，非仁羿莫能上岡之岩。開明北有視肉、珠樹、文玉樹、於琪樹、不死樹。鳳皇、鸞鳥皆戴馘。又有離朱、木禾、柏樹、甘水、聖木曼兌，一曰挺木牙交。

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窳窳之屍，皆操不死之藥以距之。窳窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也。服常樹，其上有三頭人，伺琅玕樹。（〈海內西經〉）<sup>106</sup>

所記西方的崑崙之山充盈著各種珍異的出產，尤以珠玉之樹為多，同時其境為巫者活動之所在，《山海經》在史書的著錄中雖多歸於史部地理類，<sup>107</sup>但其中所記多非為實存的地理空間，尤其《山海經》中的崑崙實具有樂園的象徵意

<sup>105</sup> 見李劍國著，《唐前志怪小說史》（北京：人民文學出版社，2011年），頁193。

<sup>106</sup> 分見袁珂注，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1981年），頁294，頁299，頁301。

<sup>107</sup> 《漢書·藝文志》將之歸於子部數術略形法家外，《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》都歸於史部地理類。

涵。<sup>108</sup>但其對西方之地勾勒的重點，竟與唐代小說所述的西域近似。但最重要的是《山海經》的地域空間書寫的特色是以地理帶動物產的記述方式，影響了之後的小說中有關地域空間的書寫，形成了地理博物小說的書寫系統，例如《神異經》、《十洲記》、《博物志》等都可納入此一書寫系統，這些作品都是以可見之物記述地域空間，雖然其中所述多為虛構之地與物。但值得注意的是在《洞冥記》和《十洲記》中，出現了有關異域諸國的傳說，其中多為與武帝有關的西域貢品，例如《洞冥記》記述了許多有關西域諸國的貢品和風土人情的傳說，例如祇國的金鏡、波祇國的神精香草、翁韓國的飛骸獸、吠勒國的文犀、大秦國的花蹄牛、修彌國的駁騾、勒畢國的細鳥、西那汗國的聲風木、善苑國的百足蟹、數過國的能言龜，以及郅支國人長四尺、餌馬肝石維生、並貢馬肝石等。其中諸國多無可考，但「大秦國」明列於《漢書·西域傳》諸國之中，意味著在漢代的小說中已出現有關西域貢品的記載，但其中多虛造無據。值得注意的是在《洞冥記》之前，志怪小說中甚少記述西域傳說，只有在《洞冥記》中較為豐富，西域傳說可說是漢武帝時中西交通發達的產物，《洞冥記》所記是漢武帝時西域諸國的傳說化。<sup>109</sup>至於《十洲記》則敘及在西海中央的「鳳麟洲」，提到武帝天漢三年（97B.C.），西國國王使者獻續弦膠和吉光毛裘，武帝不以為奇，甚至還羈留西國使者，直至武帝到華林園射虎，弦斷用續弦膠，才知其為異物，而吉光毛裘可以使人入水不沈、入火不焦，武帝明白二物之神奇後才厚謝使者遣去。同則敘事中也記述了周穆王時，西胡獻昆吾割玉刀和夜

<sup>108</sup> 參見拙著，〈《山海經》崑崙樂園的長生意象及其原始象徵意義〉，《王叔岷先生八十壽慶論文集》（臺北：大安出版社，1993年），頁329-348。

<sup>109</sup> 見李劍國著，《唐前志怪小說史》。頁192。

光杯；而秦始皇時，西胡亦獻切玉刀。<sup>110</sup>而關於在西海申未地的「聚窟洲」則記載了多種香料，並言延和三年（90B.C.），武帝幸安定之時，西胡月支遣使獻香四兩和似犬之小獸，武帝亦怪其貢之非，不知神香可以卻死，猛獸可以驅百邪魅鬼，直至長安大疾，神香發揮了神效，而猛獸則因武帝以虎噬之而神秘失蹤。<sup>111</sup>《十洲記》的情節雖是虛構，但帝王對西域所貢之物的珍異的無知，而必須經歷一檢證過程的敘事，依稀再現於唐代小說之中。而《十洲記》所記切玉之刀和白玉之精所製杯，都反映了西域的物產特色。如同《史記·大宛列傳》所言：「從吏卒皆爭上書言外國奇怪利害」，<sup>112</sup>《洞冥記》和《十洲記》對於西域風物的神妙奇特，著意書寫，來勾勒西域的圖像，同時這樣的書寫是納入神仙道教信仰的系統之中。《洞冥記》和《十洲記》都具有道教的色彩，與漢武帝求仙活動有關，〈洞冥記·序〉則明述「武帝以欲窮神仙之事，故絕域遐方，貢其珍異奇物及道術之人，故於漢世，盛於群主也。」<sup>113</sup>《十洲記》所記為漢武帝從西王母處得知八方巨海中有十洲，遂向東方朔詢問十洲情況，書中敘述續絃膠與反生香等是從神仙道教的信仰來陳述。事實上《山海經》所記的山川地物也充滿了巫術性的色彩，不僅為地理博物書，且具有巫書的性質。是故殊方異域的珍異奇物與神仙道教的信仰結合，或恐是這一類地理博物志之作的特色。唐代小說出現了胡人識寶與神仙道教共融的敘事，從此特色來思考，則完全可以得到理解。而後的《博物志》亦是

<sup>110</sup> 見舊題〔漢〕東方朔著，王國良校釋，《海內十洲記研究》（臺北：文史哲出版社，1993年）下編〈校釋〉，頁68-69。

<sup>111</sup> 同前註，頁72-74。

<sup>112</sup> 見〔漢〕司馬遷撰，《史記》，卷123，頁3171。

<sup>113</sup> 見〔漢〕郭憲，王國良校釋，《漢武洞冥記研究》（臺北：文史哲出版社，1989年）下編〈校釋〉，頁40。

以地域記物為記述主體，在「異產」一類中亦記載漢武帝時西國獻香和續弦膠，又記述了西域獻火浣布、切玉刀，以及西域高昌產石流黃等；其他如在「服食」類記載了西域的葡萄酒；在「物名考」中言及張騫出使西域得到胡桃種等。《博物志》對西域物產的記述，可謂已介於虛構和紀實之間。此外，《博物志》還特別關「方士」和「辨方士」二類，記述方士法術，<sup>114</sup>亦可說是一典型的異物與法術的書寫。在唐前的小說關於西域異物的記述，除了見於具有博物色彩的志怪小說外，在記述歷代帝王的軼事的《拾遺記》中，亦見有西域諸國進貢的陳述，例如漢章帝時條支國來進的鳩鵲異鳥，漢靈帝時獻茵墀香等。同時在《拾遺記》亦載有天竺國道人行幻術之事。

蘇鶚於《杜陽雜編》的序中稱引了《拾遺記》、《洞冥記》二書，書中自注也提到《山海經》、《十洲記》、《拾遺記》、《洞冥記》等書。由此可見，《杜陽雜編》的書寫，深受志怪傳統的影響，特別是那些以地域空間帶動物產的地理博物志小說。事實上唐代小說的撰作實有「因見聞而備故實」<sup>115</sup>的自覺，故「紀事實」、「探物理」、「采風俗」<sup>116</sup>都成為書寫的重心。對於西域此一地域空間的書寫，亦反映了相同的撰作動機，故於文本中大量承載了西域之具體可觀察之物的書寫，進而從中去描繪出西域的圖像。而此敘述形式實可說是自《山海經》以來的中國小說地理博物志書寫傳統的繼承。

<sup>114</sup> 見〔晉〕張華著，范寧點校，《博物志校證》（北京：中華書局，1980年），頁26，頁64，頁76，頁61-63，頁64-65。

<sup>115</sup> 見〔唐〕李肇著，曹中孚校點，《唐國史補·序》，《唐五代筆記小說大觀》，頁158。

<sup>116</sup> 同前註。

若從混雜地理博物觀念和巫術神仙信仰的中國小說書寫傳統，來檢視唐代小說中對於西域的描摹，大抵可以掌握兩個非常鮮明的承繼軌跡，一是直接對於西域異產的介紹和西域進貢的珍寶的敘述，另一則是法術的記述。由於中土與西域的交流更趨於頻繁的事實，唐代小說中出現了不限於貢物的大量寶物的記述，而且以相似的類型故事出現。除了較為客觀的記述自然的物產之外，有關西域貢物、寶物以及法術的敘事，都涉及到中土/西域政治社會的景況和價值觀念的認知，開展出對殊方異域書寫新的敘事面貌。

#### 四、結語

唐代與西域的頻繁交流，致使西域成為唐代小說的敘事對象，而敘事的內容多以對西域所出產的珍異之物和奇絕法術為主，異物和法術都是可以經由觀看而得到的印象，換言之，唐代小說對西域的書寫是以具體之物作為憑據，然而小說作為故事的載體，並非只是與歷史、遊記一般如實地勾勒，所以文本中有逸出事實之處，其中便具有想像的成分。從唐代小說文本的敘述可知，對於西域的想像，往往是基於中土文化本位的立場，多為對陌異人事地物充滿好奇的試圖瞭解，而建構的認知，但也有許多涉及價值觀念的判斷，其中蘊含了唐代人自我地位的提高和對異族文化的排斥等具有主觀色彩的批評，顯示出中土與西域交流所呈現的種種心態，是故唐代小說對西域的摹寫，不僅是嘗試勾勒出西域的圖像，同時也是以西域為一文化他者的自我認知，甚至於其中寄寓了對唐代政治、社會的觀照。而這樣的文本書寫實可作為唐代與西域交流境況的一種參照，進而從中探知唐人面對這樣的交流所展露的立場和心態。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕司馬遷撰，《史記》，臺北：啓業書局，1978年。
- 〔漢〕班固著，〔唐〕顏師古注，《漢書》，臺北：鼎文書局，1984年。
- 〔漢〕郭憲，王國良校釋，《漢武洞冥記研究》，臺北：文史哲出版社，1989年
- 舊題〔漢〕東方朔著，王國良校釋，《海內十洲記研究》，臺北：文史哲出版社，1993年
- 〔晉〕王嘉著，齊治平校注，《拾遺記校注》，北京：中華書局，1981年
- 〔晉〕張華著，范寧點校，《博物志校證》，北京：中華書局，1980年
- 〔晉〕葛洪，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，增訂本，北京：中華書局，1985年
- 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1983年。
- 〔唐〕李冗著，蕭逸校點，《獨異志》，《唐五代筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 〔唐〕李肇著，曹中孚校點，《唐國史補》，《唐五代筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 〔唐〕房玄齡撰，《晉書》，臺北：洪氏出版社，1975年。
- 〔唐〕段成式著，《酉陽雜俎》，臺北：源流出版社，1983年。
- 〔唐〕劉餗、張鷟撰，程毅中、趙守儼點校，《隋唐嘉話·朝野僉載》，北京：中華書局，2005年。

- 〔唐〕蘇 鶚，王雪玲校點：《杜陽雜編》，收入《唐·五代·宋筆記十五種》，瀋陽：遼寧教育出版社，2000年。
- 〔後晉〕劉 昫等撰，《舊唐書》，臺北：洪氏出版社，1977年。
- 〔宋〕王溥撰，《唐會要》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 〔宋〕李 昉等編，《太平廣記》，臺北：文史哲出版社，1981年。
- 〔宋〕司馬光撰，元〕胡三省音註，《資治通鑑》，北京：中華書局，1976年。
- 〔宋〕歐陽修、宋祁等撰，《新唐書》，臺北：洪氏出版社，1977年。
- 〔宋〕撰人不詳，《宣和畫譜》，北京：中華書局，1985年。
- 〔清〕張蔭桓，《三洲日記》，收入《歷代日記叢鈔 116》，北京：學苑出版社，2006年。
- 〔清〕乾隆撰、永瑤等奉撰：《四庫全書總目》，臺北縣：漢京文化事業公司，1981年。
- 〔清〕董誥等編，《全唐文》，臺北：大通書局，1979年。
- 袁珂校注，《山海經校注》，臺北：里仁書局，1981年。
- 《頻伽大藏經》，北京：九洲圖書出版社，1998年。

## 二、近人論著

- 〔日〕妹尾達彥，〈胡人與漢人——「異人買寶譚」與漢人認識之變遷〉，《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》，臺北：漢學研究中心，2009年。
- 〔日〕藤田豐八，楊鍊譯，〈黎軒與大秦〉，收錄於《西北古地研究》，臺北：臺灣商務印書館，1963年。
- 〔美〕愛德華·謝弗（Edward Schafer）著，吳玉貴譯，《唐代的外來文明》，西安：陝西師範大學出版社，2005年。
- 〔德〕克里木凱特（Klimkeit, Hans-Joachim）著，林悟珠譯，《古代摩尼教藝術》，臺北：淑馨出版社，1995年。

- 王 青，《西域文化影響下的中古小說》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 王國良，〈唐代胡人識寶藏寶傳說〉，收錄於《文學與社會》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 吳曾德，《漢代畫像石》，臺北：丹青圖書公司，1986年。
- 李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1998年。
- 李劍國，《唐前志怪小說史》，北京：人民文學出版社，2011年。
- 周助初，《唐代筆記小說敘錄》，南京：鳳凰出版社，2008年。
- 季羨林，〈玄奘與《大唐西域記》〉，收入季羨林等校注，《大唐西域記校注》，北京，中華書局，2000年。
- 康韻梅，〈《山海經》崑崙樂園的長生意象及其原始象徵意義〉，收入《王叔岷先生八十壽慶論文集》，臺北：大安出版社，1993年。
- 張星娘，《中西交通史料彙編》，臺北：世界書局，1969年。
- 張廣達，《文書、典籍與西域史地》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年。
- 程 薈，《驪龍之珠的誘惑：民間敘事實物主題探索》，北京：學苑出版社，2003年。
- 程國賦，《唐五代小說的文化闡釋》，北京：人民文學出版社，2002年。
- 榮新江，〈西域史研究的回顧與展望〉，《歷史研究》，1998年第2期。
- 榮新江，〈北朝隋唐胡人聚落的宗教信仰與祔祠的社會功能〉，收錄於榮新江主編，《唐代宗教信仰與社會》，上海：上海辭書出版社，2003年。
- 臺靜農，〈佛教故實與中國小說〉，《靜農論文集》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。

- 鄭 亮，〈大唐西域：作為想像共同體的他者轉變〉，《雲夢學刊》第 30 卷第 5 期，2009 年 9 月。
- 魯 迅，《中國小說史略》，《魯迅小說史論文集》，臺北：里仁書局，2003 年。
- 魯 迅，《古小說鈎沈》，《魯迅全集 8》，北京：人民文學出版社，1973 年。
- 賴信宏，〈唐代胡人識寶故事再探〉，收入《鳳凰樹論壇——中文所研究生校際研討會論文集》，臺南：國立成功大學中國文學研究所，2005 年。
- 謝海平，《唐代留華外國人生活考述》，臺北：臺灣商務印書館，1978 年。
- 羅 寧，《漢唐小說觀念論稿》，成都：巴蜀書社，2009 年。
- 蘇其康，〈南北朝與唐代故事中之西亞人物〉，《文學、宗教、性別和民族——中古時代的英國、中東、中國》，臺北：聯經出版公司，2005 年。

## **Exotic objects/Magic: The image of the Western Regions in Tang Dynasty novels**

**Kang Yun-mei**

This paper discusses the image of the Western Regions (Xiyu) in Tang Dynasty novels, focusing on descriptions of exotic objects and magic and the significance of these representations. Previous representations of the Western Regions presented the area either as a physical geographical space or a psychological internal space. Many narratives about the Western Regions appeared during the Tang Dynasty and most of them dealt with the problem of cultural differences, real or imagined. The authors situated themselves at the center and described the Western Regions as 'other'. In the numerous descriptions of tributes, treasures, and rare curiosities from the Western Regions, the authors present the idea that this region is full of many exotic treasures that have magical properties. These texts also examine the geography, history, politics, economics, and culture of various countries situated in the Western Regions. Narratives about magic are closely related to the religions of the Western Regions and of interest to the people of the central plains who were curious about the exotic customs

of the region. Some accepted these customs but others rejected them. Exotic objects and magic can be regarded as an extension of the Western Regions and they are used as a means to identify, imagine, and understand the Regions. Because they help distinguish the difference between the Western Regions and Central Plains China, these exotic objects and magic not only represent images of the Western Regions but also serves as a means for increasing self-awareness among the Chinese. The characteristics and values of the Chinese people and the ethnic minorities of the Western Regions and their interaction can also be observed in these texts. The descriptions of the Western Regions in the Tang Dynasty novels demonstrate the narrative features that traverse between the real and imaginary. These narrative techniques share commonalities with the techniques used in *dili bowu zhi* novels [geographical natural history novels]. However, they extend writing about the Western Regions in new directions because the texts take into account cultural differences, political and social aspects of the Western Regions and China, as well as different value systems.

**Keywords:** Tang Dynasty novels, the Western Regions, exotic objects, magic, cultural differences, narratives