「東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會」會議議程

2025 年 5 月 15 日（星期四）		**2025 年 5 月 16 日（星期五）**	
09:00 ｜ 09:30	**報　到**	09:30 ｜ 10:40	**第四場次** 主持兼與談人：劉苑如 1.梁麗玲　從夜叉到女神：佛教護童信仰動物形象的轉變 2.謝薇娜　博物的再現：以僧祐（445-518）《弘明集》中「禽類」為核心探討
09:30 ｜ 09:40	**開幕式** 主席致詞：王涵青館長 廖肇亨教授		
09:40 ｜ 10:30	專題演講 主講人：錢永祥教授 動物對人類道德意識的啟發		
	10:30—10:50 茶　敘		10:40—10:50 茶　敘
10:50 ｜ 12:20	**第一場次** 主持兼與談人：蕭麗華 1.廖肇亨　從「如貓捕鼠」到「狗子無佛性」：禪門犬貓之喻探析 2.陳懷宇　Legitimizing the Use of Animal Bones in Chinese Buddhism 3.顏智英　宋代文化中的「蚌蛤」書寫	10:50 ｜ 12:20	**第五場次** 主持兼與談人：胡曉真 1.劉瓊云　大鵬和如來有親？——從關係性思考百回本《西遊記》獅駝嶺敘事 2.黃東陽　生命的實相——清初《說鈴》所收佛教靈驗記中之動物書寫及其信仰意涵 3.胡頎　不過皮毛？：中古中國人虎變化故事中的「人文」解讀
12:20—13:40 午　餐			
13:40 ｜ 15:10	**第二場次** 主持兼與談人：林桂如 1.陳威瑾　《周易》「田獲三狐」的狐意象演變及其影響 2.韓學宏　圖像在古典動物書寫研究中的作用 3.顏訥　宋人與野生動物精怪的情感關係：跨物類協商與共存	13:40 ｜ 15:10	**第六場次** 主持兼與談人：張哲嘉 1.Lisa Yoshikawa　Appraising Classical Animals: Science, Teleology, and the Transwar Search for a Premodern Menagerie 2.陳英傑　A Victorian Ecumene of Cosmopolitan Science: The Purposes of Natural History in Colonial Asia 3.蔣竹山　幫美國人養鳥：1960 年代臺灣的金絲雀熱潮與臺灣省飼鳥協會
	15:10—15:20 茶　敘		15:10—15:20 茶　敘
15:20 ｜ 16:50	**第三場次** 主持兼與談人：廖肇亨 1.黃昱　中日志怪故事中的蛇與醫療書寫——療癒與傳播疫病的雙重角色 2.劉世珣　隋唐以降中國道教與醫學知識的交涉：從「三蟲／九蟲」到「三尸蟲」的概念演變 3.賴思妤　六丁神女的人形、獸首、獸冠——「變形」敘事、動物「象徵展演」與宗教性別意義初探	15:20 ｜ 16:10	**綜合座談** 主持人：陳威瑾
		16:10 ｜ 16:20	**閉幕式** 王涵青館長
16:50 ｜ 17:40	**圓桌論壇** 主持人：廖肇亨 黃宗潔、鄭麗榕、戴麗娟、陳恒安、李鑑慧		

主持人開場 5 分鐘，每篇論文報告 20 分鐘（第 17 分鐘時舉牌，第 19 分鐘按鈴）；開放現場問答 10 分鐘；主持人針對該場次論文綜合評論 15 分鐘。

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

從「如貓捕鼠」到「狗子無佛性」：禪門犬貓之喻探析

廖肇亨

中央研究院中國文哲研究所研究員

摘　要

禪宗語錄中大量動物相關的公案，有時來自漢譯佛典的傳統，例如獅、象、孔雀；有時則來自中土自身的文化淵源，例如水牯牛、白鹿、驢、馬；或者某種程度反映了禪宗學人的生存環境，例如魚蟹龜鱉等水族頻繁出現恰好反映出禪宗寺院與華南水鄉的密切關連。日常生活中的親密伙伴犬貓的身影隨處可見更是不在話下，從而衍生了各種不同觀點的解讀，豐富了禪宗文化的精神內容與修辭策略，是討論中國動物書寫時不能忘記的寶山。本文以禪宗犬貓相關的公案為主要討論對象，省思動物在禪宗思想體系中的角色與作用。

2025 年 5 月 15-16 日國家圖書館・漢學研究中心

從「如貓捕鼠」到「狗子無佛性」：

禪門犬貓之喻探析

中研院文哲所　廖肇亨

一、前言

佛教經典中充滿各式各樣動物相關的擬喻，例如「師（獅）子一吼，野干腦裂」[1]、「捨身飼虎」[2]、「割肉餵鷹」[3]云云，充分彰顯救世利生的佛陀本懷，佛陀本生故事幾乎全部圍繞各種動物開展。禪宗成立以後，祖師上堂說法也常以動物為喻，日後漸次開展，建立完整的理論體系，例如子湖利蹤禪師（800-880）「一隻狗」、楊岐方會禪師（992-1049）「三腳驢子」云云，同時在日常生活中，觸目可見的動物也時常隨機進入禪師的視野中，成為禪師說法的象徵圖像，例如「鷂過新羅」[4]、「證龜成鱉」[5]。某些動物在禪宗祖師的話語中，逐漸發展出某些固定的意涵，例如以「透網金鱗」（大魚）比喻蘊含巨大能量的年輕後生，未來或得以衝決網羅；以「落湯螃蟹」，形容生死現前，手忙腳亂之景，形象生動，歷歷在目，也是傳法手段之一。禪宗語錄中大量動物相關的公案，有時來自漢譯佛典的傳統，例如獅、象、孔雀；有時則來自中土自身的文化淵源，例如水牯牛、白鹿、驢、馬；或者某種程度反映了禪宗學人的生存環境，例如魚蟹龜鱉等水族頻繁出現恰好反映出禪宗寺院與華南水鄉的密切關連。日常生活中的親密伙伴犬貓的身影隨處可見更是不在話下，從而衍生了各種不同觀點的解讀，豐富了禪宗文化的精神內容與修辭策略，是討論中國動物書寫時不能忘記的寶

---

[1] 〔唐〕慧然集：《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988 年），第 47 冊，第 1985 經，卷 1，頁 499。

[2] 〔北涼〕曇無讖譯：〈金光明經捨身品第十七〉，《金光明經》，《大正新脩大藏經》，第 16 冊，第 663 經，卷 4，頁 356。

[3] 〔明〕覺浪道盛說，大成、大奇等編：《天界覺浪盛禪師語錄》，《大藏經》刊行會編輯：《嘉興大藏經》（台北：新文豐出版公司，1987 年），第 25 冊，第 B174 經，卷 7，頁 719。

[4] 〔宋〕法應集、〔元〕普會續集、〔明〕淨戒重校：《禪宗頌古聯珠通集》，《中華大藏經》編輯局編：《中華大藏經》（北京：中華書局，1984 年），第 78 冊，第 1720 經，卷 6，頁 690。

[5] 〔宋〕妙源：《虛堂和尚語錄》，《大正新脩大藏經》，第 47 冊，第 2000 經，卷 3，頁 1006。

山。本文以禪宗犬貓相關的公案為主要討論對象，省思動物在禪宗思想體系中的角色與作用。

二、「貓兒偏解捉老鼠」：禪門說貓之作用

雖然先秦兩漢的典籍中，已有多處談及狸奴，但仍有一種說法，認為貓隨佛教傳入中國。彭大翼（1552-1643）[6]曾就貓在中國的起源如是說道：

> 貓非中國之種，出西方天竺國，唯不受中國之氣所生，故鼻頭冷，唯夏至一日暖。貓死，不埋于土，挂於樹上。釋氏因鼠咬佛經，故唐三藏往西方，帶歸養之。[7]

「貓非中國之種」的說法顯然與歷史事實不合，此段疑有脫漏字，連下文讀，恐指特定品種，而非全體貓兒，文獻無徵，姑存一說，且俟來日詳考。同時代的楊淙也有類似的說法，其曰：

> 貓非中國之種，出于西方天竺國，不受中國之氣所生。鼻頭常冷，惟夏至一日煖，忽然不食其肉。貓死，不埋在土，掛於樹上。釋氏因鼠咬，侵壞佛經，唐三藏往西方方取經，帶歸養之，乃遺種也。[8]

類似的講法，也見於《夜航船》，貓出天竺似乎在晚明清初十分流行。佛教戒律原本不許僧人畜養動物，但為了避免鼠類嚙壞，故允許畜養，言及唐三藏，乃在加強證明兩者關連性的說服力，此種說法必然是在佛教經典取得神聖地位之後，與原始戒律的時空環境迥不相侔。這段話的歷史真實性固然禁不起考驗，但比真實性更值得注意的是彼此之間的關連性。這段文字當中，佛經代表著珍貴智慧的聖物，唐三藏則代表神聖密碼的轉譯者或者新的創作者。鼠是入侵者或破壞者，而貓則是守護者，在供奉知識神祇的聖殿中，貓也有著重要的一席之地。

---

[6] 彭大翼，晚明諸生，屢試不中，晚年辭歸，閉門著述著有《山堂肆考》228 卷、《一鶴齋稿》、《明時席珍》等。《山堂肆考》後收入四庫全書。

[7] 〔明〕彭大翼：《山堂肆考》第 55 冊（哈佛燕京圖書館藏萬曆四十七年刊本），羽集，卷 30，頁 8a-8b。

[8] 〔明〕湯淙輯：《群書考索古今事文玉屑》，四庫全書存目叢書編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995 年），據清華大學圖書管藏明萬曆二十五年葉貴刊本影印，子部類書類第 205 冊，卷 24，頁 869。

如同擊殺寇匪是成就將軍威名不可或缺的重要經歷，經年鎮壓鼠輩肆虐貓兒，必有不可及之處。由於貓能捕鼠的特性，使得它成為智慧傳承聖者三藏大師忠誠的守衛者。貓鼠之間的關係也為禪門造就諸多意味深長的公案。

貓鼠之間的恩怨，在各種靈驗故事中，往往用以描述兩者之間不可解消的深仇大恨（例如武則天與蕭淑妃），不過在禪宗公案，貓鼠世仇倒不是關注的重點，而是貓兒如何認識捕捉老鼠，成為禪門宗匠說法的重要題材。南宋看話禪代表人物大慧宗杲[9]上堂說法時，曾經引用景福順的公案，《大慧普覺禪師語錄》就此說道：

> 到資福。請上堂。舉香城順和尚頌黃龍三關云：「黃龍老和尚，有箇三關語。山僧承嗣伊。今日為君舉，為君舉「貓兒偏解捉老鼠」，廣鑑英禪師因見此頌，乃曰：「好則好，第恐學者作無事會去。」師云：「誠哉是言！山僧今日也有箇頌子：「黃龍此語蓋天地，從來縝密不通風。後昆隨例承其響，總道貓兒解捉蟲（資福乃廣鑑法孫）」。[10]

雖然這不是大慧宗杲自身的公案，但他顯然對此有所會心，於是有了結尾的詩偈。文中提到的香城順和尚，指景福順。《續傳燈錄》曾載其生平曰：

> 洪州上藍順禪師，西蜀人。有遠識，為人勤渠純至，叢林後進皆敬愛之。初出蜀時，與圜通訥偕行，已而又與大覺璉游甚久，又善於老蘇公，故黃門後贊其

---

[9] 大慧宗杲，宋代臨濟宗楊岐派僧，字曇晦，號妙喜。俗姓奚，宣州（安徽）寧國人。十七歲，出家於東山慧雲寺之慧齊門下，翌年受具足戒。嗣圓悟克勤之法，圓悟克勤並以所著《臨濟正宗記》付囑之。未幾，令師分座說法，由是叢林歸重，名振京師。靖康元年（1126），承相呂舜徒奏賜紫衣，並得「佛日大師」之賜號。紹興七年（1137），應丞相張浚之請，住持徑山能仁寺，諸方緇素雲集，宗風大振。紹興十一年，因議論朝政，於十一年五月褫奪衣牒，流放衡州（今湖南衡陽），又集錄古尊宿之機語及與門徒間商量討論之語錄公案，輯成《正法眼藏》六卷。致力鼓吹公案禪法，其禪法稱之為「看話禪」。晚年，住徑山，四方道俗聞風而集，座下恒數千人。孝宗歸依之，並賜號「大慧禪師」。隆興元年入寂，世壽七十五，法臘五十八。諡號「普覺禪師」。遺有《大慧語錄》、《正法眼藏》、《宗門武庫》等書。關於大慧宗杲禪法的研究，可參見鄧克銘，《大慧宗杲之禪法》（臺北：東初出版社，1990 年）、開濟，《華嚴禪—大慧宗杲的思想特色》（臺北：文津出版社，1986）；蔣義斌，《宋儒與佛教》（臺北：東大圖書公司，1997）第六章〈朱子與大慧宗杲〉；林義正，〈儒理與禪法的合流—以大慧宗杲思想為中心的考察〉，《佛學研究中心學報》，第 4 卷（1999.7），頁 147-168。另外日本學界對大慧宗杲的研究，目前以宋代禪宗史權威石井修道教授較為知名。例如石井修道，〈虎丘紹隆と大慧宗杲〉，《佛教史學研究》，25 卷 1 號（1982.10），頁 66-91；石井修道，〈大慧宗杲の看話禪と「磨磚作鏡」の話〉，《駒澤大學禪研究所年報》，第 9 卷（1998.2），頁 39-76；另外荒木見悟註譯，《大慧書》（東京：竺摩書房：1981 年）之解說甚為詳實，頗具參考價值。

[10] 〔宋〕釋蘊聞編：《大慧普覺禪師語錄》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》（北京：國家圖書館，2016 年），第 97 冊，卷 5，頁 70b-71a。

像云：「與訥偕行，與璉偕處。得法於南，為南長子。」然緣薄所居，皆遠方小剎，又住景福、香城、雙峯。學者過其門莫肯留，師亦超然自得，視世境如飛埃過目，壽八十餘，坐脫于香城山。顏貌如生，平生與潘延之善。將終，使邀延之敘別。廷之至，而師已化矣。其示眾多為偈，皆德言也。有偈曰：「夏日人人把扇搖，冬來以炭滿爐燒。若能於此全知曉，塵劫無明當下消。」又作〈趙州勘婆子偈〉曰：「趙州問路婆子，答云直恁麼去。皆言勘破老婆，婆子無你雪處。」又作〈黃龍三關〉頌曰：「長江雪散水滔滔，忽爾狂風浪便高。不識漁家玄妙意，偏於浪裏覘風濤。」又曰：「南海波斯入大唐，有人別寶便商量。或時遇賤或時貴，日到西峯影漸長。」又曰：「黃龍老和尚，有箇生緣語。山僧承嗣伊，今日為君舉，為君舉「猫兒偏解捉老鼠。」頗為叢林稱頌云。[11]

上藍順，即景福順，曾住持香城，故大慧宗杲稱之為香城順和尚，為黃龍慧南禪師法嗣。黃龍三關在禪宗史上享有盛名，禪風以直捷猛利著稱，「猫兒偏解捉老鼠」一謂無修無證，自然現成；另外當然也有「作用是性」的含意在焉。就景福順的語意觀之，極有可能出自黃龍慧南禪師。同樣，以「猫兒偏解捉老鼠」說禪的還有知昺和尚。《續傳燈錄》載其事蹟曰：

韶州南華知昺禪師，蜀之永康人也。上堂：「此事最希奇，不礙當頭說。東隣田舍翁，隨例得一橛。非唯貫聲色，亦乃應時節。若問是何宗？八字不著丿。」擊禪床。下座。

上堂。日日說，時時舉。「似地擎山爭幾許，隴西鸚鵡得人憐，大都秖為能言語。休思惟，帶伴侶。智者聊聞猛提取。更有一般也大奇，猫兒偏解捉老鼠。」上堂以拄杖，向空中攪曰：「攪長河為酥酪，鰕蟹猶自眼搭眵」卓一下曰：「變大地作黃金，窮漢依前赤骨力。為復自家無分，為復不肯承當。可中有箇漢，荷負得行。多少人失錢遭罪。」再卓一下曰：「還會麼？寶山到也須開眼，勿使忙忙空手回。」[12]

[11] 〔明〕釋居頂編：《續傳燈錄》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 121 冊，卷 16，頁 3b-4a。

[12] 〔明〕釋居頂編：《續傳燈錄》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 121 冊，卷 29，頁 3b-4a。

言及「貓兒偏解捉老鼠」的公案，知昺（或作「炳」）也是其他禪師時常引用的對象，順和尚、知昺禪師，都是蜀人，此種說法有無地緣上的背景今已無從得知。 不過大慧宗杲對此種說法幾乎可以說是情有獨鍾，在《宗門武庫》一書中 他又稱引他人，用貓捕鼠的例子來說明禪宗修行的特徵， 其曰：

> 草堂侍立晦堂。晦堂舉風幡話問草堂。堂云：「迥無入處」，晦堂云：「汝見世間貓捕鼠乎，雙目瞪視而不瞬，四足踞地而不動，六根順向，首尾一直。然後舉無不中，誠能心無異緣，意絕妄想。六窓寂靜，端坐默究。萬不失一也。」[13]

這裡是舉出晦堂祖心[14]教導弟子草堂善清[15]從貓捕鼠的姿勢，作為學習專心一志的典範，包括眼睛、四肢、心神專一，別無旁騖。「六窗」，即六根也。甚至在某個角度可以說：謂之為坐禪標準姿勢似亦不為過矣[16]。這裡是以貓捕鼠的姿勢作為學習的對象，但在這裡，「鼠」已經不是真理的破壞者，而是開悟本身，貓成為禪宗行者一般真理追求者應該學習的典範，知昺禪師所舉不詳所出，不過資福順和尚、晦堂祖心都系出黃龍派，「如貓捕鼠」一說最初或許極有可能出自黃龍派。效法「貓捕鼠」的姿勢與心智，成為禪宗行者追求開悟過程中不可或缺的精神力量。貓兒最重要的工作是「捕鼠」，至於美觀與否，並不一定是最重要的考量。拾得詩云：「若解捉老鼠，不在五白

---

[13] 〔宋〕釋道謙編：《大慧普覺禪師宗門武庫》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 97 冊，頁 23a。

[14] 祖心，南雄始興鄔氏子，少為書生有聲，年十九而目盲。父母許以出家，輒復見物，乃往依龍山寺惠全，明年試經業，獨獻詩。試官奇之，遂以合格聞。繼住受業院，不奉戒律。且逢橫逆，棄之，謁雲峯悅公，難其孤硬告行。峯曰：「必往依黃檗南公」。居黃檗四年，知有而機不發，又辭而上雲峯。會峯謝世，因就止石霜，無所參決，後閱《傳燈》。至僧問：「如何是多福一叢竹？」云云。此時頓覺，親見二師，往歸黃檗。方展坐具，南公曰：「子入吾室矣」師踊躍自喜。即應曰：「大事本來如是，和尚何用教人看話下語，百計搜尋？」南公曰：「若不令汝如此，究尋到無用心處？」（略）（黃龍南）公遷化，師繼其席，凡十有二年，法道大振。（略）以元符三年冬歿。閱世七十有六，坐五十有五夏。賜號寶覺，葬於南公塔之東。號雙塔云。見〔明〕釋明河編：《補續高僧傳》（臺灣國家圖書館藏天啟元年毛晉刊本），卷 8，頁 9b-11b。

[15] 南雄保昌人何氏，晦堂祖心禪師（1025-1100）法嗣。少依香雲寺法思，元豐四年（1081）試經得度。初謁大溈喆禪師，次趨晦堂之席。出住黃龍，後居曹山、疎山，晚居泐潭。壽八十六。臘六十二。嗣法弟子有山堂道震、雪巢法一、東山慧空等禪師。參見〔宋〕釋正受編：《嘉泰普燈錄》，收入河村照孝編：《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年），第 79 冊，卷 6，頁 326。

[16] 這段話有時被當作黃龍慧南的說法，大慧宗杲的時代約與祖堂晦心相當，自當更為信實可從。不過如本文所述，晦堂祖心也系出臨濟宗黃龍派。

貓。若能悟理性，那由錦繡包」[17]，這句話不由得令人想起今人「不管黑貓白貓，能捉老鼠就是好貓」此一說法，「捉老鼠」是貓的首要任務，那麼禪僧本份修行首要追求開悟，「五白貓」指外在的容貌、身分等。項楚先生注「五白貓」為「多塊白毛的花貓」[18]，「貓捕鼠」成為僧人專心修行的理想範式，淨土法門的修行者也常援引此例當作典範，也是另外一種的「禪淨兼修」。

善於捕鼠一事，讓「五白貓」聲名遠播，大慧宗杲曾經引用石門聰禪師的偈語說道：

（石門聰）示眾云：「五白貓兒爪距獰，養來堂上絕蟲行。分明上樹安身法，切忌遺言許外生（甥）。」作麼生是許外生（甥）底句？莫錯舉。[19]

「絕蟲行」即「絕鼠患」之意。第一句形容英勇威武之狀，蟲鼠之類當指一切障礙與煩惱。此處「貓兒捕鼠」只是形容其威風之狀，真正傑出的技能是上樹，「上樹安身」意近「獨坐大雄峰」，乃開悟出世之意。「外甥」指狗，泛指學人，末尾乃不說破之意，兼有不輕傳授之意。時代稍早於大慧宗杲的慧洪覺範（1071-1128）[20]，也與此偈有特殊機緣，文瑩曾就此事說：

寂音尊者洪公，初於歸宗參侍真淨和尚，而至寶峰。一日，有客問真淨曰：「洪上人參禪如何？」真淨曰：「也有到處，也有不到處。」客既退，洪殊不自安，即詣真淨求決所疑。真淨舉風穴頌曰：「『五白貓兒爪距獰，養來堂上絕蟲行。分明上樹安身法，切忌遺言許外甥。』且作麼生是安身法？」洪便喝。真淨曰：「這一喝，也有到處，也有不到處」洪忽於言下有省。翌日，因違禪規，遭刪去，時年二十有九。及遊東吳，寓杭之淨慈，以頌發明風穴意，寄呈真淨，曰：「『五白貓兒』無縫罅，等閑拋出令人

[17] 項楚：《寒山詩注（附拾得詩注）》（北京：中華書局，2000 年），頁 855。

[18] 項楚：《寒山詩注（附拾得詩注）》，頁 855。

[19] 〔宋〕釋宗杲：《正法眼藏》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 157 冊，卷 2 之下，頁 37b-38a。

[20] 德洪覺範（或作慧洪覺範、洪覺範，寂音尊者、圓明大師），宋代著名的詩僧，俗姓喻。生於熙寧四年（1071），就真淨克文而得悟。因偽度牒事件入獄，後因張商英（1043-1121）之力，改配海外，後獲釋，又因張懷素事件，坐南昌獄。宣和四年夏獲釋，賜紫衣國師。卒於高宗建元二年（1128），世壽五十八，僧臘三十九。德洪覺範與當時士人過從甚密，故多涉入當時政爭當中。著作甚豐，有《石門文字禪》、《禪林僧寶傳》、《智證傳》等。

怕，翻身趯擲百千般，冷地看佗成話霸。如今也解弄些些，從渠歡喜從渠罵。却笑樹頭老舅翁，只能上樹不能下。」自後復閱《汾陽語錄》，至「三玄頌」。有所證，妙喜老師蓋嘗語此，而叢林鮮有知者，夫以文華才辯而掩其道。微妙喜亦何由取信於後耶。[21]

慧洪覺範曾經跟隨真淨克文（1025-1102）[22]參學，真淨克文示以「五白貓兒」一偈，並非風穴延沼，而是出自谷隱（石門）蘊聰，當是文瑩誤記。端看此則，不知慧洪覺範是否徹悟，但在此則記述中，他將「五白貓兒」當作一個現成公案，「話霸（把）」即「話頭」，「老舅翁」即「五白貓兒」，乃其自喻，能上不能下，謂其雖然真誠學道，但缺乏應世手段。有謙虛，也有自傲。慧洪覺範自擬為「能上不能下」的貓兒，其實將「上樹安身法」，帶入某個程度「明哲保身」的涵意，不難看出：此種讀法與石門聰禪師相去甚遠，反而坐實其師「有到處，也有不到處」的看法，至少慧洪覺範「只能上樹不能下」的貓兒與石門聰「分明樹上安身」絕非一物。如前所述，不論是擊殺鼠患，或專心修道，形象都十分積極正面，因此慧洪覺範「能上不能下」是對「五白貓兒」形象的一個翻轉。但除了慧洪覺範之外，不難看出：貓兒在禪門可謂智慧與勇氣兼具，形象十分積極正面。故尊宿自擬為貓，其義不難思過半矣。晚明臨濟宗中興的巨擘密雲圓悟（1566-1642）[23]曾有一則語錄外的公案，

> 密雲和尚開法金粟，（寂然）師往參，問父母未生前話，雲以手掩面，擘開眼，曰：「猫」師遂醒悟。[24]

寂然禪師生平僅見《古今圖書集成》，此事只見於《全浙詩話》，似乎未曾見於《語錄》，其真實性尚待詳考，如果記事屬實的話，密雲圓悟明顯是模仿「子湖一隻狗」

---

[21] 〔宋〕釋曉瑩，《羅湖野錄》（臺灣國家圖書館藏繡水沈氏尚白齋刊本），卷 2，頁 15a-16a。

[22] 陝府閿鄉人，俗姓鄭，年二十五，隨北塔寺歸秀長老出家。初參黃龍慧南禪師而機語不契，復至西山翠巖長老順公對談，知黃龍用意，遂歸，嗣其法。熙寧五年（1072），住筠州大愚，遷聖壽寺，未幾移居洞山普和禪院。元豐末，王安石捨宅建報寧寺，延師開山，帝詔賜紫袍。崇寧元年（1102）十月示寂，參見〔宋〕釋德洪：〈雲菴真淨和尚行狀〉，〔宋〕真淨克文：《雲菴真淨禪師語錄》卷附錄，收入河村照孝編：《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年）第 69 冊，卷 1，頁 210-211。

[23] 密雲圓悟，常州宜興人，俗姓蔣。生於明嘉靖 45 年（1566），年 30 出家，師事龍池幻有和尚，為其法嗣。後居天童開堂弘法，大振臨濟宗風。卒於崇禎 15 年（1642），年 77。生平詳見唐元竑：《天童密雲禪師年譜》，附於《密雲禪師語錄》，收錄於《嘉興藏》（臺北：新文豐出版社，1987），冊 10，頁 75-87。

[24] 〔清〕陶元藻編：《全浙詩話》（北京：中華書局，2013），冊下，卷 53，〈寂然〉，頁 1528。

（詳後），只是易狗為貓。如果密雲和尚是貓，寂然是鼠，此事一方面代表寂然已在密雲圓悟禪師的掌握之中。另外，從上述的論證不難看出：這裡的鼠並非佛經的破壞者，而代表了開悟一事，象徵開悟的自性。

嚴格來說，「如貓捕鼠」此一公案，強調的是：開悟之前專心守一的樣態，大抵肉食動物捕獵之前皆可適用，未必只適用於貓兒捕鼠。不過如果貓捕鼠意味著精勤修行，那不捕鼠的時刻又作何解？禪宗公案中，也有「寒貓不捕鼠」的說法，例如浮山法遠[25]。

問如何是佛？

師曰：「大者如兄，小者如弟。」

問：「如何是祖師西來意？」

師曰：「平地起骨堆。」

問：「祖師門下，壁立千仞，正令當行，十方坐斷。和尚將何表示？」

師曰：「寒猫不捉鼠」

曰：「莫便是為人處也無？」

師曰：「波斯不繫腰？」

問：「新歲已臨，舊歲何往？」

師曰：「目前無異怪，不用貼鍾馗。」

曰；「畢竟如何？」

師曰：「將謂目前無。」[26]

[25] 舒州浮山法遠圓鑒禪師，葉縣歸省禪師法嗣，大鑑下第十一世。少從三交智嵩出家，復與天衣義懷往參葉縣歸省。出住太平浮山興國寺，移姑蘇太平山，後住會聖巖，自稱「柴石老人」。特異之機法，世稱「浮山九帶」，歐陽脩嘗參其門下。寂後范文正公銘其塔。嗣法弟子有玉泉謂芳、興化仁岳等，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

[26]〔明〕釋居頂編：《續傳燈錄》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 121 冊，卷 3，頁 21a。

此處「寒貓不捕鼠」之意多少類似「老僧今天牙疼」，也有「無甚奇特」或「無作為」之意。一切按照平日作息即可，來去無礙自如。一切無異怪，也是禪宗日用平常功夫的展示。前已言之，禪門宗匠教人，亦「如貓捕鼠」，出以種種機鋒施設，貓不捉鼠，實因天寒，無論如何，總是高掛免戰牌。畢竟，再強的戰士，也是偶而需要休息的。

三、「死貓兒頭最貴」：南泉斬貓公案的主題與變奏

禪門之中，關於貓的公案，最為人所熟知者，或當首推「南泉斬貓」，出自南泉普願禪師，禪宗史上最著名的公案之一，相關的拈古頌古更是不計其數。即令是禪宗的門外漢，或多或少都曾經耳聞此一著名的公案，言及禪門拒絕擬議思慮，一般不瞭解禪門公案的人，多少也會聯想到「南泉斬貓」此一代表性的公案。燈錄中，關於「南泉斬貓」的記述原本十分簡單，其曰：

> （南泉普願）師因東西兩堂各爭貓兒，師遇之。白眾曰：「道得即救取貓兒，道不得即斬却也。」眾無對，師便斬之。趙州自外歸，師舉前語示之，趙州乃脫履安頭上而出，師曰：「汝適來若在，即救得貓兒也」[27]

今人言及「南泉斬貓」，往往引用《景德傳燈錄》的此段記述，趙州和尚[28]扮演了事後諸葛亮的角色。但在其他更早的語錄中，雪峰義存（822-908）[29]與其師德山宣鑒（782-865）[30]的問答也十分耐人尋味。其曰：

---

[27] 〔明〕釋道原編：《景德傳燈錄》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 95 冊，卷 8，頁 6a-6b。

[28] 唐僧。南泉普願（748-835）禪師法嗣。幼入曹州扈通院剃度，參池陽南泉有悟，乃往嵩嶽琉璃壇受戒。眾請住趙州觀音院，大振南宗禪風。常以「喫茶去」接引學人，遂有「趙州茶」稱號。有「狗子無佛性」、「至道無難」等公案流傳叢林。有《真際大師語錄》三卷。法嗣有慧覺、新建、從朗等，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

[29] 德山宣鑑（782-865）禪師法嗣。幼遊蒲田玉潤寺，拜慶玄律師為師，留為童侍。初謁芙蓉山恆照大師，於幽州寶剎寺受具足戒，後至武陵德山參謁宣鑒。懿宗賜號「真覺大師」。法嗣十四人，以雲門文偃為最著，乃雲門宗之祖，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

[30] 精通《金剛經》，人譽「周金剛」。二十歲受具足戒，初學律宗，後習禪法。學北宗禪時，著《青龍疏鈔》。後訪澧陽郡龍潭崇信禪師，在其引領下悟道，焚燒疏鈔。後在澧陽傳道三十年，遭會昌法難，隱修避難。大中初年，薛廷望建古德禪院，邀為住持。以「棒打」接引學人，則稱「德山棒」。咸通六年圓寂，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

因南泉第一座養貓兒，鄰床損腳，因此相諍。有人報和尚，和尚便下來，拈起貓兒云：「有人道得摩？有人道得摩？若有人道得，救這個貓兒命。」（無對）。南泉便以刀斬作兩橛。雪峰問師：「古人斬貓兒意作摩生？」師便趁打雪峰，雪峰便走，師卻喚來云：「會摩？」對云：「不會。」師云：「我與摩老婆，你不會。」師問嵓頭：「還會摩？」對云：「不會」云：「成持取不會好。」進曰：「不會，成持個什摩？」師云：「你似橛鐵。」[31]

《祖堂集》的這段文字，是德山與其門人嵓頭（即「巖頭全豁」828-887）[32]、雪峰之間的問答，即便機鋒敏捷如嵓頭、雪峰，初接此一公案，也是「如聾似啞」，而德山宣鑒與門人對此公案的來龍去脈的掌握明顯優於《景德傳燈錄》。第一座，即首座。「老婆」，此處是「老婆心切」之意。「與摩老婆」意味「如此老婆心切」。將《祖堂集》與《景德傳燈錄》的文字兩相比較，嵓頭、雪峰二人的反應暫且不論，還透露了一些傳統上不容易注意到的細節。例如（一）此貓之所以造成徒眾的紛爭，導火線是「鄰床損腳」，肇事者即是此貓，因此，此貓是造成寺眾爭吵的煩惱根由，又此貓原有飼主，乃本寺首座。就字面上來看，極有可能是因為心愛的貓兒腳部受傷，可能是首座究其失責之過，此脈絡在《景德傳燈錄》的記述不易察覺，愛戀即是執著，且飼貓原為戒律所不許，首座行為已有偏差。南泉普願禪師（748-835）[33]處理此事，乃是「有人通報」之故，而非無意撞見，因首座親自涉入此事，無法秉公處理，因涉首座，故南泉普願以方丈之尊親自處理，故而借貓說法，南泉普願雖然是對寺眾全體設問，但最期待的回答當是來自首座，然而首座明顯已經理虧在先，當下不知如何反

[31] 〔南唐〕靜、筠二禪師編：《祖堂集》（北京：中華書局，2007 年），上冊，卷 5，頁 276。

[32] 巖頭全豁，俗姓柯，泉州人。少禮清原誼公，於長安西明寺具戒，講《涅槃經》。後參詣德山，嗣其法。初住洞庭臥龍山，又居唐年山，立院號「巖頭」。唐光啟之後，中原盜起，於光啟三年為賊所殺。世壽六十，僧臘四十四。僖宗敕謚曰「清嚴大師」，塔號「出塵」。生平詳見贊寧：《宋高僧傳·唐鄂州巖頭山全豁傳》（北京：中華書局，1987），卷 23，頁 588；釋靜、釋筠：《祖堂集·巖頭和尚》（長沙：岳麓書社，1996），卷 7，頁 158-163；釋道原：《景德傳燈錄·青原第五世·德山鑑嗣·巖頭豁》（臺北：真善美出版社，1973），卷 16，頁 300-302。釋普濟：《五燈會元·德山鑑禪師法嗣·巖頭全豁禪師》（臺北：文津出版社，1986），頁 375-377。

[33] 馬祖道一（709-788）禪師法嗣，南嶽下二世。幼依大隈山大慧受業，後詣會善寺嵩律師受具。貞元十一年（795），於池陽南泉山建禪宇。太和（827-835）初年，陸公延請開法。一日，東西兩堂爭貓，師說：「道得即救取貓兒，道不得即斬卻也。」眾無以應對，乃斬貓以截斷學徒之妄想，是為「南泉斬貓」公案，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

應。就此觀之，南泉斬貓即是斷煩惱、斷我執。禪宗祖師本有「殺人劍」與「活人刀」的傳統，不可以凡情揣度。不論是趙州或雪峰、岔頭都是代首座下轉語。《祖堂集》中趙州從諗並未登場，作為南泉普願的得意門生，趙州從諗的回答獲得南泉普願的肯定。無言即「言語道斷」或「擬議則乖」，隻履指達摩，頭頂隻履，乃達摩子孫之意。「頭頂履而出」，即「將此身心奉塵剎，是則名為報佛恩」之意。

《祖堂集》中的「南泉斬貓」確實較《景德傳燈錄》更容易理解。在禪宗內部激起廣大的回響，後人以此為題所作的拈古頌古不計其數，在最初的脈絡中，可能不無懺罪的成分，然而若徒觀《景德傳燈錄》，兩堂似乎為了爭奪此貓而爭吵，南泉斬貓的動機十分難以理解，後人經常以殺生是否合宜質疑南泉斬貓此一公案[34]，不免證龜成鱉。不過在南泉斬貓之後，也衍生各種公案，其中「死貓頭最貴」的公案也廣為人知，此一公案出自曹山本寂（840-901）[35]禪師。

僧問：「世間甚麼物最貴？」

師曰：「死貓兒頭最貴」

僧云：「為甚麼死貓兒頭最貴？」

師曰：「無人著價」[36]

南泉斬貓之後，此貓已然喪命。「南泉斬貓」此公案在禪師的問答中，往往被歸納為「死貓」。僧人的問話原先是指價格，曹山本寂將其代換為「價值」。「無人著價」指此公案甚深甚難，無人能對此一公案真實道得，或許，在曹山看來，即時是趙州和尚的回答，也未必十分適切。「死貓」初始指南泉斬貓的公案，習之既久，乃稱禪宗公

[34] 殺生是大戒　密雲圓悟問：「殺生是大戒，為甚麼南泉斬貓、歸宗斬蛇？」師云：「汝實恁麼問麼？」云：「是。」師云：「汝當懺悔去。」密雲圓悟雖然是讓僧人懺悔懷疑祖師之過，

[35] 撫州曹山本寂禪師，莆田黃氏。洞山良价（807-869）禪師法嗣，大鑑下第六世。於福州靈石山出家，次謁良价得旨，价付以〈寶鏡三昧〉。開堂於撫州吉水，延住曹山，遷荷玉山，講授洞山五位旨訣，成為叢林圭臬。與師合稱「曹洞宗」，為五家七宗之一。有《註寒山子詩》、《語錄》。法嗣有育王弘通、曹山智矩等人，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

[36] 〔日〕釋慧印編：《撫州曹山元證禪師語錄》，收入《大正新脩大藏經》，第 47 冊，頁 529。

案，「死貓頭」乃用以泛稱一般的禪宗公案。另一個膾炙人口的「死貓頭」公案來自南宋的簡堂行機禪師（1113-1180）[37]。《大明高僧傳》曾敘其生平事蹟曰：

> （簡堂行機）適有江州圓通之命。乃曰：「吾道行矣」即欣然曳杖應之，登座說云：「圓通不開生藥舖，單單只賣死貓頭。不知那個無思算，喫著通身冷汗流。」聞者無不絕倒。[38]

簡堂行機曾住持圓通寺，故又稱圓通行機。生藥指新的公案，死貓頭汎指宗門現成公案。佛教主張「應病與藥」，生藥鋪即道場，死貓頭指禪師教化人的手段，「死貓頭」可以有廣狹二義。狹義當然是指南泉斬貓，廣義則可指禪宗一切公案。以「死貓兒頭最貴」作為店頭唯一的貨品，可以視作曹山本寂「死貓兒頭最貴」此一公案的延伸線。

從南泉斬貓到死貓頭，大致上不難看出，禪宗逐漸走向經典化、體制化的過程。最初斬貓此一動作（不管是不是實有）激起大眾一連串的驚愕與反思。斬貓雖然是南泉普願最知名的公案之一，但也不至於執一以求。但是一旦變成貨架上唯一的「商品」，大大減損原生的能量與創造性。不論是買方（行者）或賣方（禪師），幾乎都在固定的知識脈絡下相互交流，其功能幾乎等同於典故。

綜上所述，禪宗公案中，眾人耳熟能詳的「南泉斬貓」，曾經轟動一時，而且如同深植的根，各種延伸解釋的公案繁茂生長，只要掌握「死貓」公案，就能成為禪林一方尊宿。而靈動捕鼠的貓，因為本領高強，在現實生活中，往往成為宗教禪修實踐的理想範式。可以說，不論是活貓，或是死貓，在禪宗公案中，都十分受人注目，形象可以說是十分積極正面。相對被南泉普願禪師斬斷殞命的貓兒，禪門公案的狗兒似乎幸運的多，趙州從諗禪師關於狗子有無佛性的公案，也持續獲得眾人關注，知名度不在南泉斬貓之下。一切眾生本來皆有佛性，何以狗子獨無？狗子無佛性，有時簡稱「趙州無」或「無字話頭」，狗子佛性有無一直是禪門關注的重點。有趣的是：趙州和尚是南泉普願的高足，在斬貓公案也曾在事後登場，犬貓竟同時與師徒二人有此意味深長的聯繫。因緣不可思議，往往如是。

---

[37] 台州仙居人，姓楊，天台國清寺沙門。年二十五，參護國元得法，歷主江州圓通、台州國清等寺，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

[38] 〔明〕釋如惺編：《大明高僧傳》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 149 冊，卷 6，頁 16b。

四、「狗子還有佛性也無」：無字話頭的傳衍

一般來說，往往將狗子無佛性此一公案與趙州和尚劃上等號，例如《古尊宿語錄》曰：

> 問：「狗子還有佛性也無？」
>
> 師云：「無」
>
> 學云：「上至諸佛，下至蠢子。皆有佛性，狗子為什麼無？」
>
> 師云：「為伊有業識性在。」[39]

趙州和尚關於狗子無佛性的說法，在禪林激起極大波瀾，因為這樣的說法明顯與「一切眾生皆有佛性」的前提相違背，故而狗子無佛性這樣的說法似乎與傳的教理相違背。狗子乃眾生一端自不待言，然而眾生無佛性這樣的說法並非昉自趙州從諗和尚，早在三論宗的嘉祥吉藏就曾經有過「眾生無佛性」的說法，其曰：

> 今次明佛性之有無，問「為理外眾生有佛性？為理內眾生有佛性耶？」
>
> 答曰：「問理外眾生有佛性不？此不成問，何者？理外本自無有眾生，那得問言理外眾生有佛性不？故如問炎中之水，本自不曾有，何得更問炎中之水從何處來？是故理外既無眾生，亦無佛性，五眼之所不見。故經云：『若菩薩有我相、人相、眾生相，即非菩薩。』是故我與人，乃至今人無有佛性。不但凡夫無佛性，乃至阿羅漢亦無佛性，以是義故，不但草木無佛性，眾生亦無佛性也。若欲明有佛性者，不但眾生有佛性，草木亦有佛性，此是對「理外無佛性」，以辨「理內有佛性」也。問：「『眾生無佛性，草木有佛性』，昔來未曾聞，為有經文，為當自作。若眾生無佛性，眾生不成佛。若草木有佛性，草木乃成佛，此是大事。不可輕言，令人驚怪也。」答：「少聞多怪，昔來有事，是故經言，有諸比丘，聞說大乘，皆悉驚怪，從坐起去，是其事也。今更略舉愚見以詶來問，《大涅槃‧哀歎品》中有「失珠得珠」喻，以喻眾生。迷故失無佛性，悟故得有佛性。故云：一闡提無佛性，殺亦無罪也。又呵二乘人如燋種，永絕其根，如根敗之士。豈非是明凡聖無佛性耶，眾生尚無佛性，何況草木，以此證知：不但草木無佛性，眾生亦無佛性也。又《華嚴》明：善財童子見彌勒樓觀，即得無量法門，豈非是觀物見性，即得無量三昧？又《大集經》云：諸佛

[39] 〔明〕賾藏主編：《古尊宿語錄》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 122 冊，卷 13，頁 18b。

菩薩，觀一切諸法，無非是菩提。此明迷佛性故，為生死萬法；悟，即是菩提。故肇法師云：「道遠乎哉？即物而真。聖遠乎哉？悟即是神也。」若一切諸法，無非是菩提，何容不得無非是佛性？又《涅槃》云：一切諸法中，悉有安樂性。亦是經文。《唯識論》云：唯識無境界，明山河草木皆是心想，心外無別法。此明理內一切諸法，依正不二，以依正不二，故眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但眾生有佛性。草木亦有佛性也。[40]

這段話主要是針對「草木成佛」而來的討論，這段話可以視為「狗子無佛性」一說。簡單來說，理內萬法莫非佛法。因此，眾生有佛性，草木有佛性，狗子有佛性。另一方面，「佛性」之有不是恆存，而是在於體知心想。故狗子無佛性，亦非謂無，乃在於行者之心感知，非謂狗子不存佛性，乃在於行者之遣取蕩相。參透此處，自然如行大道，圓滿現成。

問：「萬里無店時如何？」

（趙州）師云：「禪院裏宿。」

問：「狗子還有佛性也無？」

師云：「家家門前通長安。」[41]

「萬里無店」近於「前後際斷」，自然能夠禪院安心，若能通透無字公案，則直達本源，垂手歸鄉。雖然一般談及「狗子無佛性」公案，往往歸之於趙州禪師。不過，在此之前，也有一則的公案，出自於馬祖道一的弟子興善惟寬禪師（755-817）[42]， 其意略有一徑之隔，其曰：

問：「狗子還有佛性否？」

師云：「有。」

---

[40] 〔唐〕嘉祥吉藏：《大乘玄義》 ，收入《大正新脩大藏經》，第 45 冊，卷 3，頁 40。

[41] 〔明〕賾藏主編：《古尊宿語錄》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 122 冊，卷 14，頁 10a。

[42] 姓祝氏，京兆興善寺僧人。十三歲。見殺生者盡然不忍食。退而出家求翦髮於僧曇。受尸羅於僧崇。學毘尼於僧如。證大乘法於止觀。成最上乘於大寂道一。貞元六年，始行化於閩、越間，歲餘而迴心改服者百數。七年，伏猛虎於會稽，作滕家道場。八年，與山神受歸戒於鄱陽。十三年，感非人於少林寺，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

僧云：「和尚還有否？」

師云：「我無。」（中略）

僧云：「究竟是何物？」

師云：「亦不是物。」

僧云：「可見可思否？」

師云：「思之不及，議之不得，故曰不可思議。」[43]

此則公案中，狗子有佛性，而和尚則無。不難看出，從字面上不難看出：「無」的一方遠勝於「有」的一方。「不是物」指此本非實體，無形無相，當體性空。這裡的「無」，也不是「有無」之無。而是代表了一種超越既有的樣態，不只是單純止於佛性靜態的存在而已。從興善惟寬的說法，不難瞭解：此處的「無」，幾乎等於「思之不及，議之不得」此等不可思議的神妙境界。是境界，也是功夫。看話禪的代表人物大慧宗杲喜用趙州狗子無佛性此一公案接引後生，往往徑稱「無字公案」或「無字話頭」。「無」之一字，其功甚廣甚大。同時，隨著看話禪的風靡天下，狗子佛性有無此一公案也成為禪門行者朝夕相處，乃至口誦心惟的功課。

四、「子湖一隻狗」：禪門中的獵犬與猛犬

客觀來說，「狗子無佛性」此一公案側重在看似荒謬矛盾的情狀後所激起的反思，看不到狗子的任何生物性特徵或社會性格（例如群居），代換成任何生物皆無不可，帶有相當程度的偶然性，實非狗子所獨擅。如前所述，禪伯說法，「貓能捕鼠」成為靈思敏捷的代稱，出自貓兒的拿手好戲。而狗子最靈敏的感官功能自然首推嗅覺，特別是獵犬。黃檗希運禪師（？-850）[44]曾有一個與獵犬相關的公案，值得吟味，其曰：

一日，五人新到，同時相看。一人不禮拜，以手畫一圓相而立。

---

[43] 〔明〕釋道原編：《景德傳燈錄》，收入《徑山藏》編委會編、延藏法師總監修：《徑山藏》，第 95 冊，卷 7，頁 14b-15a。

[44] 幼出家於洪州黃檗山，為百丈懷海的弟子。由於酷愛舊山，故凡所住山，皆以黃檗稱之。大中二年（848），裴休曾迎請希運至開元寺，將參問對答記錄下來，即為傳世的《黃檗希運禪師傳心法要》。大中四年（850）示寂，年壽不詳。諡號「斷際禪師」，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

師云：「還知道好隻獵犬麼？」

云：「尋羶羊氣來。」

師云：「羶羊無氣，汝向什麼處尋？」

云：「尋羶羊蹤來。」

師云：「羶羊無踪，汝向什麼處尋？」

云：「尋羶羊跡來」

師云：「羶羊無跡，汝向什麼處尋？」

云：「與麼則死羶羊也。」師便休。

來日陞座。退問：「昨日尋羶羊僧出來」其僧便出。

師云：「老僧昨日後頭未有語在，作麼生？」

其僧無語。

師云：「將謂是本色衲僧，元來祇是義學沙門。」[45]

這段對話當中，「羶羊」乃是高明的禪師（黃檗希運自稱），獵犬乃是指不禮拜的禪師，「獵犬」雖然本領高強，但卻不知變通，本領尚欠一絲火候。而在這段問答中，獵犬明顯是指尋訪明師的行者，「羶羊」則是得道高人。「羶羊」本領明顯略高於獵犬一籌，雲居道膺（？-902）[46]曾經明白表示：「如好獵狗，只解尋得有蹤迹底。忽遇羚羊挂角，莫道迹，氣亦不識」[47]，故而「羚羊掛角，獵犬尋蹤」一語在禪林中亦與「蚊

[45] 〔宋〕賾藏主：《古尊宿語錄》，收入河村照孝編：《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年），第 68 冊，第 1315 經，卷 3，頁 96。

[46] 唐代曹洞宗僧。玉田王氏，洞山良价（807-869）禪師法嗣。少於范陽延壽寺受具足戒，學小乘戒律，復從學於終南山翠微寺之無學。後參學於良价（807-869）座下，嗣其法。初居三峰山，後住雲居山，創真如寺，講學三十年，大振曹洞宗風。勅諡弘覺禪師，塔曰圓寂，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

[47] 〔宋〕道原：《景德傳燈錄》，大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988 年），第 51 冊，第 2076 經，卷 17，頁 335。

子叮鐵牛」之意相去不遠，皆指「無入手處」。前已言之，禪門喜以狩獵喻修禪，另一個著名的獵犬之喻出自雪竇重顯禪師（980-1052）。

> （雪竇重顯）嘗典客大陽，與客論趙州宗旨。客曰：「法眼禪師，昔解后覺銕觜者於金陵。覺，趙州侍者也，號稱明眼。」問曰：「趙州柏樹子因緣，記得否？」覺曰：「先師無此語，莫謗先師好。」法眼拊手曰：「真自師子窟中來，覺公言無此語，而法眼肯之。其旨安在？」顯曰：「宗門抑揚，那有規轍乎？」時有苦行名韓大伯者，貌寒寢，侍其旁，輒匿笑而去，客退。顯數之曰：「我偶客語，爾乃敢慢笑。笑何事？」對曰：「笑知客智眼未正，擇法不明。」顯曰：「豈有說乎？」對以偈曰：「一兔橫身當古路，蒼鷹才見便生擒。後來獵犬無靈性，空向枯樁舊處尋。」顯陰異之，結以為友。[48]

雖然不是狗子無佛性的公案，但亦與趙州和尚有關。韓大伯的詩偈中，古路指參禪之道已經自成傳統，兔子比喻生機悄然躍動，機敏獵者如蒼鷹自能精準掌握這電光火石的時刻，韓大伯言下之意顯然在嘲諷雪竇重顯當面錯過，只會如獵犬在枯木堆（比喻陳年公案）中討生活，忘卻了禪宗取資於現實生活的基本態度。普庵禪師對獵犬則十分嚴厲「豈似逐臊獵犬，趁塊狂盧。尋言著句，背覺勞生，虛名禪子，無益自佗。」直接斥責為「虛名禪子」，或許是對「獵犬」[49]最嚴格的批判。不過一般而言，禪門公案中，「獵犬」仍然多半指的是功夫高明，有一定的造詣，只是「尚欠一著」的行者。

不過，獵犬仍然有高明之處，畢竟還是獵手，非可完全棄而不顧。南泉普願禪師門下有另一名高足，與狗兒關係十分密切，甚至以狗兒自擬，可以說是狗兒在禪林的最佳代言人，此即主張「子湖一隻狗」的著名禪師——子湖利踪禪師[50]。《古尊宿語錄》記云：

> 師於門前下牓云：「子湖一隻狗，上取人頭，中取人心，下取人足。往來好看！

[48] 〔明〕釋覺範：《禪林僧寶傳》，收入《卍新纂大日本續藏經》，第 79 冊，卷 11，頁 487。

[49] 《普菴印肅禪師語錄》，收入中國佛教會影印卍續藏經委員會編:《卍續藏經》第 120 冊（ 台北 ： 中國佛教會影印卍續藏經委員會，1968 年），頁 340。

[50] 澶州人，姓周，衢州子湖巖僧人。幽州開元寺出家，依年受具，後入南泉之室。乃抵于衢州之馬蹄山。結茅宴居。唐開元二年。邑人翁遷貴施山下子湖創院。廣明中。無疾歸究。塔于本山，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

> 」臨濟下有二僧聞得，遂遠求尋訪。纔到，果見其牓。遂入門，以手揭簾，欲起未起，被師喝。云：「看脚下犬」僧近前禮拜，便問：「承師有言，子湖有一隻狗。『上取人頭，中取人心，下取人足』。如何是子湖狗？師云：『嗥嗥』」。僧無語，師便歸方丈。後章州羅漢展和尚聞舉，云：「者箇是喫屎狗。」僧便問。：「如何是子湖狗？」展云：「擘喋却」。僧擬議，展云：「早被我咬殺了也。」明招和尚在羅山，聞舉。遂云：「洎賺數緉草鞋，我本欲遊章南，如今不用去也。休休。」僧便問：「如何是子湖狗？」招以手按膝，放身近前云：「噓噓」[51]

「子湖狗」在叢林中享有盛譽，子湖利踪禪師以狗自況的情景十分震撼人心，後來仿效者眾，這裡只是列舉出羅漢展和尚、明招和尚兩位當作例證。此犬十分凶猛。這裡的猛犬比喻高明的禪師，能輕易凌駕往來問難的天下禪客，取人之頭、心、足，意即「驅耕夫之牛，奪飢人之食」，大有「塗毒天下人耳目」的氣魄，子湖有一隻狗，能為子湖所用，兩者可謂體用不二，眾人腳下亦有一條狗，只是尚未充分發揮作用。此猛犬與前述尋訪明師的「獵犬」略有一徑之隔。獵犬多是在路上尋索，故多只能憑藉氣味、蹤跡。而猛犬更近於看家守院、鎮護珍寶，角色更類似於高明無跡的掛角羚羊的慈悲示現。而一般禪師在闡述子湖一隻狗公案時，往往也必須展示出神犬的樣貌特徵。所謂的高明手段，也是一種啟迪自性的線索，臨濟座下的二位僧人正是尋索高明的「獵犬」，而化身為捷靈猛犬的高明禪師，正是同類相見於頂峰，可惜當面錯過。雪竇重顯就此說道：

> 雪竇顯云：「眾中總道者（同「這」）僧著一口，著即著了，怎奈者僧在。敢問諸人，子湖狗著者便死，因什麼者僧在？若無通方眼救得者僧，設使子湖出世，咬殺百千萬個，有甚麼益？我當時若見，先斫下牌，然後入院，待者老漢喝云看狗，與伊放出個焦尾大蟲，如今諸人要見麼？日勢稍晚，歸堂。[52]

面對子湖禪師此等猛犬，雪竇重顯的反應無疑顯得智勇雙全。面對猛犬，一旦退卻，便被咬殺。放出焦尾大蟲，方才能與之互證知見。唯佛與佛，能證知見。臨濟門下二僧即同百千萬個凡庸俗子，不能認清禪門宗匠的老婆心切。雪竇重顯放出焦尾大

---

[51] 〔宋〕賾藏主：《古尊宿語錄》，收入河村照孝編：《卍新纂大日本續藏經》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989 年），第 68 冊，第 1315 經，卷 12，頁 152。

[52] 〔清〕釋淨符編：《宗門拈古彙集》，收入《卍新纂大日本續藏經》，第 66 冊，卷 17，頁 358.

蟲，即虎也，正是禪門中另一種善於捕獵的動物，一場穿越時空的貓狗大戰，在禪門中精彩上演。

雖然禪門中自比動物不少，例如玄沙虎、普化驢、雪峰螯鼻蛇等等，但是子湖一隻狗的展示方式仍然十分震撼人心，以禪門高僧之尊，扮演凶猛的惡犬，威嚴之外又帶有巨大的反差萌，反而令人印象深刻。此一公案與其他動物相關公案最大的不同之處在於：除了藉此闡述佛理以外，禪師們也刻意模仿狗子的身形樣態和叫聲，可以說是充滿生機靈動的公案，姑且不論南泉禪師是否真的揮刀斬貓，後代禪伯畢竟無法完全實境重現，然而子湖狗公案的特色，則是由禪師親自扮演猛犬，這樣奇特的光景，完全與一場別開生面的行動劇無二無別，從這個角度看，明代的密雲圓悟自況為貓，模仿貓之叫聲一事雖然將主角換為貓兒，但此等作法卻是子湖狗公案的變形，可以視為子湖狗公案的延長線。相對於禪林中也十分流行的無字公案，子湖狗的公案可以說是充分展現了狗子的積極能動性，而無字公案雖然也以狗兒為主角，只不過狗子的特性無處發揮，主要是「無」字效能的展示。真正充分發揮狗兒的專長，帶領禪門行者開悟自性的大手筆當推「子湖一隻狗」此一公案。另一方面，禪宗也時常以獵犬比喻正在尋訪明師的行者，在各種外界資訊的指引之下，不惜花費巨大的心力，尋訪真理的奧義，常在無跡可尋處迷惘徬徨，子湖狗可以視作尋跡獵犬的進化態。一旦啟悟自性的本來面目，具有通方手眼，能以高明的方式應付四方而至的各路敵人，也如同一隻忠勇的猛犬，守護著佛法真理的堂奧，透過子湖禪師生動活潑的說法，狗兒在禪門公案中獲得不容忽視的重要地位，並且狗兒與子湖禪師兩者的形象也緊密疊合，嚴格來說，子湖禪師所言之理亦非高深玄妙，然而其意外度、戲劇張力與震懾人心的強度，罕有其儔，為禪門公案中的動物化的展演方式，留下了濃墨厚彩的一筆。

五、結語

本文以犬貓為例，省思禪宗思想體系中動物形象展現的意涵與方式。禪宗照顧腳下的基本精神，從日常生活中體悟真理，以生活中常見的動物比擬禪修的過程。只以貓狗為例的話，以獵犬比擬求訪明師的行者，以猛犬形容以高明手段接引後昆的禪師。過程中應如貓捕鼠般專心凝志於修行，禪師應不斷翻新生活與知識，不過若有通方手眼，即使爛熟公案，也能煥發新的生命。

檢視禪門公案中的犬貓之喻，至少有幾層重要的含意：（一）雖然犬貓都是日常生活常見的動物，但是細繹之下，「狗子無佛性」的說法其實多少帶有戲謔性質，大體來說，除了子湖一隻狗之外，多數的狗兒似乎欠缺「向上一著」的靈巧，反觀貓兒，其

技巧之精明、心志之專注，可以成為禪修者的楷模，兩者在禪門地位高下幾乎不言可喻。（二）不論狗兒或貓兒，重點幾乎都在捕獵一事。獵犬尋蹤乃在一意追索獵物，以之喻修道者尋訪明師，捕獵出手的瞬間需如貓兒捕鼠般敏捷靈活，而子湖一隻狗的猛利豪情，狀似成功擊殺獵物的獵手，睥睨天下，氣蓋寰宇，法王說王亦不過如此。當然，偶而也有偷懶休息，不捕鼠的寒貓。犬貓在禪門的話語系統中，絕非受人喜歡的萌寵，多半是與其精準狩獵的行為有關，相對於蛟龍猛虎，可以說更多狩獵相關細節的禪宗門論述，往往是觀察近身存在的犬貓加以構建完成。（三）承上，狩獵是「獵手/獵物」兩者構成的行為模式，如「貓/鼠」或「犬/羊」。有獵物，才有獵手。雖然獵物發現獵手之後也有積極逃命的行為，但獵手顯然有更大更積極的主觀能動性，而這明顯是禪門關注的焦點所在，故禪門的犬貓論述也多側重在其捕獵的側面。如果從獵物的角度來看，或許「羚羊掛角，無跡可尋」，也就是獵物自我境界的全面提升，可謂對於獵手最高明的防禦，必要時甚至可以給予致命一擊的反殺。不過相對而言，宗門中對於獵物的觀察在數量上遠較獵手為少。此外，古人經常將圍獵視作一種演武的操練，狩獵或許也可以視作一種微型的軍事行動，禪門中的戰爭譬喻更為龐大複雜，此先姑且不論。禪門修行實踐的過程中，對於犬貓狩獵行為的觀察借鑑，或許可以納入禪宗的戰爭修辭譬喻話語系統此一更大的框架深入探究。

動物在禪門話語中有其特殊存在的地位，那位著名的斬貓手南泉普願曾說「三世諸佛不知有，狸奴白牯卻知有」，《景德傳燈錄》就此說道：

> 僧問南泉道：「三世諸佛不知有，狸奴白牯卻知有。為甚麼三世諸佛不知有？」
>
> （長沙景岑）師曰：「未入鹿苑時，猶較些子」
>
> 曰：「貍奴白牯為甚麼却知有？」
>
> 師曰：「汝爭怪得伊？」[53]

這是別人轉述南泉普願的話頭，由長沙景岑代下轉語。長沙景岑（788-868）[54]，即是禪門盛稱的「長沙虎」或「岑大蟲」，也是一位自身化為猛獸的禪林尊宿，也出身南

[53] 〔宋〕道原：《景德傳燈錄》，大正新修大藏經刊行會編：《大正新脩大藏經》（東京：大藏出版株式會社，1988 年），第 51 冊，第 2076 經，卷 10，頁 275。

[54] 幼年出家，參南泉普願，嗣其法，初住長沙鹿苑寺，其後居無定所，但隨緣接物，隨宜說法。復住湖南長沙山，大宣教化，時人稱為長沙和尚。師機鋒峻峭，與仰山對話中，曾踏倒仰山。仰山云：『直下

泉普願禪師門下。「三世諸佛不知有，狸奴白牯卻知有」可以說是「如來禪」與「祖師禪」說法的原型。用「狸奴白牯」（動物）代表當時禪林全體。「三世諸佛」代表著佛法最初朴實的狀態，後日各分宗派，各逞機鋒，原亦不在意料之外。長沙景岑所謂「未入鹿苑，猶較些子」出家後用各種不同的方式理解佛法，反不若出家前全面，斯此之謂也。「狸奴白牯」是中華禪宗祖師發展出來的禪法，透過各種動物的擬喻認識禪法，這是禪門行者重要的功夫歷程，與原來的狸奴白牯本即了不相關，不難看出，這同時也是南泉普願禪師特意構築的禪宗世界，除了斬貓之外，長沙虎、子湖狗也都出自南泉普願禪師門下，其師生共同構築了一個別開生面的禪宗世界。豐富了禪宗的精神內涵，也拓展了中國思想與佛教的話語型態。

似箇大蟲。』自此諸方謂為岑大蟲。」諡號「招賢大師」，參見：《人名權威——人物傳記資料庫》，搜索日期：2025 年 5 月 12 日。

Legitimizing the Use of Animal Bones in Chinese Buddhism

Huaiyu Chen
Professor, Arizona State University

Abstract

Unlike many other parts of animal bodies, animal bones are permitted to be partially used in four requisites of Buddhist daily life, according to some traditions of monastic codes. Besides the Buddha's bone relics being honored, the Buddhist law and rules seem to legitimize human and animal bones as material resources for Buddhist clothing, medicine, and ritual performance. With the spread of Buddhism, the Buddhist approaches to animal bones were gradually shaped by numerous issues, such as local adaptations, material challenges, and competition from non-Buddhist religious traditions. This study examines what continuations and transformations about authorizing and legalizing the use of animal bones could be found in medieval Chinese Buddhism and how Chinese Buddhists interpreted and justified these continuations and transformations against the indigenous background of Chinese medical culture.

Legitimizing the Use of Animal Bones in Chinese Buddhism

Huaiyu Chen (Arizona State University)

Abstract

Unlike many other animal body parts, animal bones are, in some Buddhist traditions, partially permitted for use in the four requisites of monastic daily life. Beyond the veneration of the Buddha's bone relics, Buddhist laws and regulations appear to legitimize the use of both human and animal bones as materials for clothing, medicine, and ritual practices. As Buddhism spread, its approach to animal bones was shaped by various factors, including local adaptations, material constraints, and competition from non-Buddhist traditions. This study explores the continuities and transformations in the authorization and legitimization of animal bone use in medieval Chinese Buddhism, as well as how Chinese Buddhists interpreted and justified these practices within the broader context of Chinese medical culture.

Keywords: bones, Buddhist medicine, legitimation, medieval China

Introduction

In contemporary scholarship, human-animal studies often focus on living animals and their interactions with humans in daily life. However, as an emerging field, human-animal studies is deeply connected to medical humanities, environmental studies, religious studies, and body studies. Understanding animals requires examining not only their lives but also their afterlives, including their material, bodily, and spiritual forms. Scholars in medical humanities, for instance, have explored the transnational trade of animal body parts for medical purposes to support human health. Others have examined the role of animal bodies in the food industry or the use of animal skin and fur as raw materials in textile production and fashion.

In religious studies, animal studies have explored the legal and ethical status of animals and their relationships with humans, their role as moral and rhetorical devices, their use in sacrificial rituals to mediate communication between gods and humans, and their function as agents in promoting religious doctrines and principles. Conventional scholarship on Buddhism has largely centered on themes of non-killing, vegetarianism, and animal protection, often analyzed through the lens of modern bioethics and biodiversity.[1] Nevertheless, the human-animal

[1] Christopher Chapple, *Nonviolence to Animals, Earth and Self in Asian Traditions* (Albany: State University of New York Press, 1993); Duncan Williams, "Animal Liberation, Death, and the State: Rites to Release Animals in Medieval Japan," in Mary Evelyn Tucker and Duncan Williams eds. *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deed* (Cambridge: Harvard University Press, 1997),

relationship in the Buddhist tradition is complex, varying across regions and continuously evolving over time.[2]

This paper focuses on the changing role of animal bones from early Buddhism to Chinese Buddhism, which lies at the heart of human-animal relationships within Buddhist traditions. The positions, functions, and symbolic meanings of animal bones—both in their material and rhetorical forms—should be examined from multiple perspectives. More broadly, the significance of bones in Buddhism extends beyond animal remains, as bones hold a unique place in Buddhist thought and practice. For instance, the bodily relics (Skt. *Śarīraḥ*; Tib. *ring bsrel*; Ch. *sheli*) of the Buddha and Buddhist saints, including tooth fragments, skull bones, finger bones, and other skeletal remains, are venerated. In the *Mahāparinibbāṇa Sutta* of the Pāli Canon, the Buddha's remains also include hair relics, emphasizing their sacred nature. Furthermore, since the Buddha's oral teachings are known as the Dharma and Buddhist scriptures are regarded as his spoken words, these texts can also be understood as Dharma relics that preserve the essence of the Buddha's teachings. In Mahāyāna Buddhism, the notion of Dharma relics is closely linked to the emergence of the Buddhist book cult.[3]

Both the Buddha's bodily relics including both bones and hair and his Dharma relics are venerated in Buddhism, often enshrined within stupas. Buddhist clergy and laypeople frequently visit these stupas to pay homage, and a set of ritual practices centered on pilgrimage developed around this tradition.[4] This highlights the unique role of bones in Buddhism, not only in

---

pp. 149-164; Paul Waldau, *The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals*. Oxford University Press, 2001; idem., "Buddhism and Animals Rights," in Damien Keown ed., *Contemporary Buddhist Ethics* (Richmond, Surrey, England: Curzon Press, 2000), pp. 81-112; James Stewart, *Vegetarianism and Animal Ethics in Contemporary Buddhism* (London: Routledge, 2015); Geoffrey Barstow ed., *The Faults of Meat: Tibetan Buddhist Writings on Vegetarianism* (Boston: Wisdom Publications, 2019).

[2] Huaiyu Chen, *In the Land of Tigers and Snakes: Living with Animals in Medieval China* (New York: Columbia University Press, 2023); idem., *Animals and Plants in Chinese Religions and Science* (London: Anthem Press, 2023).

[3] Jinah Kim, *Receptacle of the Sacred: Illustrated Manuscripts and the Buddhist Book Cult in South Asia* (Berkeley: University of California Press, 2013), pp. 39-41.

[4] Kevin Trainor, *Relics, Ritual, and Representation in Buddhism: Rematerializing the Sri Lankan Theravada Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); David Germano and Kevin Trainor eds., *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia* (Albany: State University of New York, 2004); John S. Strong, *Relics of the Buddha* (Princeton: Princeton University Press, 2004); Brian D. Ruppert, *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); Janice Stargardt and Michael Willis eds., *Relics and Relic Worship in the Early Buddhism: India, Afghanistan, Sri Lanka and Burma* (London: British Museum, 2018).

preserving historical and cultural memory but also in connecting deceased saints with the living faithful.

The treatment of bones—whether those of the Buddha, Buddhist saints, or other sentient beings—has long been a significant concern in Buddhist traditions. Various traditions of Buddhism have developed doctrines, principles, monastic codes, and ritual practices regarding bones. The handling of animal remains is reflected in textual sources as well as in lived day-to-day practices. However, while some Buddhist texts prescribe specific guidelines for dealing with animal bones, Buddhist communities across Asia often adapted these practices to their local cultural and religious contexts, environmental conditions, and material realities. Thus, the treatment of bones in Buddhism is shaped by a complex interplay of textual tradition and regional adaptation. In the following discussion, I will first outline how early Buddhist monastic codes regulated the use of animal bones and then examine how animal bones were handled in the Chinese medical tradition. I aim to identify the common ground between Buddhism and Chinese traditions in dealing with certain animal bones, which may shed new light on how Buddhism took root in Chinese society.

Animal Bones in early Buddhist Monastic Codes

According to various early Buddhist monastic codes, animal bones were often permitted for use in the so-called four requisites, which were essential for sustaining the material foundation of monastic life. These four requisites include food, clothing, shelter, and medicine. Early Buddhist monastic codes provide vivid examples of how the Buddha instructed and admonished monks when their actions did not adhere to monastic rules and regulations or violated protocols for maintaining monastic order.

Since the early Buddhist monastic order did not follow a settled lifestyle, its members frequently found themselves in close contact with animals and plants.[5] Monks and nuns often had to consume whatever food was offered to them by lay donors. In early Buddhism, meat consumption was not entirely prohibited, provided that it adhered to the protocols outlined in

[5] James P. McDermott, "Animals and Humans in Early Buddhism," *Indo-Iranian Journal* 32: 2 (1989), pp. 269–280; for the study of the narratives on animals in early Buddhism, see Reiko Ohnuma, *Unfortunate Destiny: Animals in the Indian Buddhist Imagination* (Oxford: Oxford Unversity Press, 2017); For the study on animals in the Vinaya texts, see Ann Heirman, "How to Deal with Dangerous and Annoying Animals: A Vinaya Perspective," *Religions* 10, no. 2 (2019), 113. https://doi.org/10.3390/rel10020113.

monastic codes. These codes established fundamental principles and guidelines for the monastic community's interactions with animals, including the use of animal remains. In the *Mūlasarvāstivāda-Vinayakṣudrakavastu* (juan 17), a story told that, during a famine, a thief stole a pig, killed it in a dark forest, ate the meat, and discarded the bones, head, and hooves. The next morning, a group of monks, observing the surroundings from a temple pavilion, noticed smoke rising and crows gathering in the distance. Curious, they went to investigate and found the pig's remains. Seeing the discarded parts as usable, they decided to cook and eat them. While they were preparing the meat, the pig's owner arrived and reprimanded them, saying it was inappropriate for monks to engage in such actions while wearing priestly robes. The monks defended themselves, arguing that they had not killed the pig but were merely using what had already been discarded. However, when they reported the incident to the Buddha, he ruled that monks should not consume such disposed materials, declaring it a violation of monastic discipline.[6] This story suggests that the Buddha's primary concern was not necessarily the consumption of pig bones but rather the act of taking materials that originally belonged to someone else. The monks did not kill the pig or steal the meat, but by claiming the discarded remains, they still engaged with property that was not rightfully theirs. This aligns with the Buddhist principle of avoiding improper acquisition of resources, even if they are seemingly abandoned. However, the text does not explicitly state whether the monks were punished for eating the pig bones themselves. Instead, the Buddha simply ruled that they should not take disposed materials like these, implying that the act of appropriation was the main violation. This interpretation reflects broader monastic concerns about ethical conduct, attachment to material sustenance, and the importance of maintaining public perception of monastic purity.

Notably, many of these codes did not prohibit the use of bones, distinguishing them from other animal body parts. For instance, the *Daśa-bhāṇavāra-Vinaya* (Shisonglü 十誦律), a Vinaya text from the Sarvāstivāda school, contains a section (juan 26) on the application of medicine in monastic communities. This section outlines various medical challenges faced by monks and the ethical dilemmas surrounding the use of body parts from both humans and animals. One story within the text recounts how the Buddha permitted the use of human bones

[6] T24, no. 1451, p. 282a14-28.

while prohibiting the use of human flesh, fat, blood, and tendons.[7] This distinction suggests a nuanced Buddhist attitude toward bodily remains, where bones occupied a unique and somewhat permissible category within monastic regulations.

Monastic rules also discuss certain animal bones as monastic medicine for treating sickness. A story appearing in the *Daśa-bhāṇavāra-Vinaya* says that the Buddha was once in Bārāṇasī, spending the summer retreat with his disciples. At that time, a wealthy laywoman named Mahāsṛnā, who had abundant wealth and deep faith in the Buddha, Dharma, and Saṅgha, provided food, medicine, and other necessities for the sick monks during the retreat. One day, a sick monk required meat as medicine. He instructed his caretaker to ask Mahāsṛnā for some. She sent her maid to buy meat, but due to a royal decree prohibiting animal slaughter, none was available. Wishing to fulfill her vow of supporting the monks, she took a knife and cut flesh from her own thigh, giving it to her maid to cook and serve the monk. Unaware of its origin, the monk ate the meat and recovered, but Mahāsṛnā was left in great pain, unable to sit or stand. When her husband returned and learned what had happened, he was furious, blaming both the monks and his wife for lacking restraint. Angrily, he went to see the Buddha but, upon approaching, felt his anger subside due to the Buddha's compassionate presence. He paid his respects and invited the Buddha and the Saṅgha for a meal the next day. During the meal, the Buddha inquired about Mahāsṛnā's absence. Her husband explained her suffering, and the Buddha asked for her. Upon hearing this, Mahāsṛnā miraculously recovered and joyfully came to see him. Both she and her husband listened to the Buddha's teachings, gaining spiritual attainments. Later, the Buddha gathered the Saṅgha and forbade the consumption of human flesh, fat, blood, and tendons, establishing a new rule for monks to always inquire about the type of meat before eating. But he permitted the use of human bones.[8]

This section clearly rules out the use of bones of horses and dogs, but allowing the consuming of snake and elephant bones. For the use of horse and dog body parts, it says that the Buddha was once in Bārāṇasī during a time of severe famine, when food was scarce, and people resorted to eating whatever they could find. Among the poor and outcast, including elephant handlers, horse handlers, cattle herders, cremators, and dung collectors, many consumed the

[7] T23, no. 1435, p. 186a19-b1. In the same section, the Buddha also permitted consuming snake bones, but not flesh, fat, blood, and tendons (duṣkṛta, minor offense); see T23, no. 1435, p. 187a1-3.
[8] T23, no. 1435, pp. 185c05-186b1.

meat of dead horses and dogs. When monks went to these people's homes for alms, they were offered horse and dog meat, as there was no rice or other food available. The monks reasoned that if common people could eat such meat, they could as well, and they accepted it. Upon returning, other monks inquired about the meat and, upon learning its source, reprimanded them, saying the Buddha had not permitted the consumption of such meat. The issue was then reported to the Buddha. The Buddha gathered the Saṅgha and questioned the monks, who admitted to eating the meat. He reprimanded them, explaining that eating horse meat would displease King Brahmadatta, as horses were royal property.[9] Similarly, consuming dog meat would make noble people look down upon monks, considering them outcasts. To maintain the Saṅgha's dignity and avoid conflicts with society, the Buddha forbade the consumption of horse and dog meat, along with their fat, blood, tendons, and bones. Those who ate them would incur a duṣkṛta (minor offense).[10] These rulings reflected the Buddha's concern for social harmony and the monastic order's reputation. Avoiding such meat was not only about personal discipline but also about maintaining good relations with both rulers and common people, ensuring that the Saṅgha remained respected and free from social stigma.

However, the Buddha surprisingly allowed monks to consume the bones of elephant and snakes, for different reasons. The Buddha was once in Bārāṇasī during a time of severe famine when food was scarce. A great plague caused many elephants to die, and the poor and outcast—including elephant handlers, horse handlers, cattle herders, cremators, and dung collectors—began eating elephant meat. When monks went to these people's homes for alms, they were offered elephant meat, as there was no rice or other food available. The monks reasoned that if common people could eat it, they could as well, and they accepted it. Upon returning, other monks inquired about the meat and, upon learning its source, reprimanded them, saying the Buddha had not permitted the consumption of such meat. The issue was then reported to the Buddha. The Buddha gathered the Saṅgha and questioned the monks, who admitted to eating the meat. He reprimanded them, explaining that if King Brahmadatta heard that the śramaṇa disciples of the Śākya clan ate elephant meat, he would not be pleased, as elephants were royal property. To maintain the Saṅgha's dignity and avoid conflicts with society, the Buddha forbade the consumption of elephant meat, along with its fat, blood, and tendons. However, eating

[9] T23, no. 1435, p. 186b17-c2.
[10] T23, no. 1435, p. 186c3-17.

elephant bones was permitted. Those who ate the forbidden parts would incur a duṣkṛta (minor offense).[11] This ruling, like others regarding horse and dog meat, reflected the Buddha's concern for maintaining good relations with rulers and society. By avoiding such meat, monks upheld their reputation and ensured that the Saṅgha remained respected and free from social and political conflicts.

Then for the snake bones, the rule also allows to consume. The Buddha gathered the Saṅgha and questioned the monks, who admitted to eating the meat. He reprimanded them, explaining that if the nāgas (serpent deities) heard that the śramaṇa disciples of the Śākya clan ate snake meat, they would not be pleased, as snakes and nāgas were of the same kind. To maintain harmony with the nāgas and uphold the Saṅgha's dignity, the Buddha forbade the consumption of snake meat, along with its fat, blood, and tendons. However, eating snake bones was permitted. Those who ate the forbidden parts would incur a *duṣkṛta* (minor offense).[12] This decision, similar to regulations on consuming elephant, horse, and dog meat, demonstrated the Buddha's effort to maintain harmony with both human and non-human beings. By refraining from these meats, monks safeguarded their reputation, ensuring the Saṅgha remained honored and avoided potential social or supernatural disputes.

It seems that in early Buddhism, the monks frequently contacted with the bones of elephants, horses, and snakes, which might indicate that these animals were crucial in the daily life of early Buddhist monastic order. In these rules, it seems that the following animals were more visible than other animals: elephant, horse, snake, goat, oxen, buffalo, and deer, which echoes the list of animals who served as the vehicles of various deities in the ancient Indian epic literature of the *Ramayana* and *Mahābhārata*: dog for Bhairava and Indra, elephant for four

---

[11] T23, no. 1435, p. 186b2-16.

[12] T23, no. 1435, pp. 186c18-187a3. However, in the collection titled *Qingyilu* 清異録 compiled by Tao Gu 陶穀(903-970), it said that snake bones could be used to make poison: "In the Hunan and Hubei 湖湘 regions, it is customary to create a deadly poison to harm people. The method is as follows: Take a large snake and kill it, Cover it thickly with thatch grass and let it decompose for several weeks. During this time, fungi/mushrooms will grow from the snake's bones, developing roots. Wait until the fungi become plump and mature, then harvest them. Dry them, grind them into a fine powder, and mix them into alcohol liquid, food, tea, or soup. Anyone who consumes it will inevitably die—a fate described as being sent to the underworld. This poison is commonly known among the people as *Xiuxiu* Powder. 湖湘習為毒藥以中人，其法：取大蛇斃之，厚用茅草盖，罨幾旬，則生菌蕈，發根自蛇骨出，候肥盛，采之，令乾，搗末糝酒食茶湯中，遇者無不赴泉壤，世人號為"休休散". See *Qingyilu*, juan 1, (Yeshi luzhutang, 1572), p. 53.

deities (Brihaspati, Lakshmi, Manasa, and Vishvakarma), goat for Pushan, horse for three deities (10 horses for Candra, 7 horses for Surya, and one horse for Indra), Snake for Manasha and Vishnu, bull for Shiva, antelope for Candra and Vayu, and buffalo for Yama.[13] In the meantime, it might also reveal that these animals were commonly living in South Asia and interacted with the daily of local residents in the ancient times. Horses came from eight regions in ancient South Asia and played particularly important roles in political, economic, and religious life.[14] In modern India, owning elephants and horses became a symbol of wealth and power for the rulers of the princely states,[15] which again shows the lasting function of elephants and horses in South Asia.

Not only did the epic literature illustrates the roles and images of animals in ancient religious life in India, but also Purāṇa literature provides evidence what animals were instrumental in ancient India. As a significant text compiled between the early seventh and mid-ninth centuries that offers insight into religious life in ancient Kashmir, the *Nīlamata Purāṇa* depicts the roles of some animals in a religious order dominated by Brahmanism, which played a central role in upholding the caste system and shaping the region's social and cultural landscape. This text details sacrificial rites that often involved animal offerings, providing valuable information about the natural ecology and the animal world of the time. These sacrificial practices highlight the interconnected relationships between humans, gods, and animals in Kashmir. Horses, cows, and goats were among the most commonly sacrificed animals, though wild creatures such as elephants, lions, and tigers were also well known to the local population. Elephants and horses, in particular, were essential to the political order, while horses, cows, and goats were integral to the economy. In contrast, other domesticated animals and birds played a

[13] Nanditha Krishina, *Sacred Animals of India* (Gurgaon: Penguin Random House India, 2018); Trilok Chandra Majupuria, *Sacred Animals of Nepal and India* (Lashkar: Devi, 2000).
[14] Thomas R. Trautmann, *Elephants and Kings: An Environmental History* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), pp. 12-13. Raman Sukumar, *The Living Elephants: Evolutionary Ecology, Behavior, and Conservation* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 64-70.
[15] Julie E. Hughes, *Animal kingdoms: Hunting, the Environment, and Power in the Indian Princely States* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

less significant role in daily life.[16] However, Buddhism often attempted to undermine the sacrificial rites involved with animals and argued that sacrificing cattle brought up diseases.[17]

The *Dharmaguptaka-Vinaya* (Sifen lü 四分律) said that the Buddha allowed monks to use animal bones, teeth, and horns to make some basic tools for daily life. For example, animal bones, teeth, and horns could be used for calculating numbers. In the *Dharmaguptaka-Vinaya* (juan35), it said that in early monastic community monks used jewels for calculating numbers, but the Buddha prohibited this practice. Instead, he permitted the use of bones, teeth, and horns, as well as materials such as copper, iron, lead, tin, pewter, stones, and clay balls. To organize these counting materials, monks tied them together with ropes. Additionally, they were allowed to use the same materials to create containers and covers for storing the ropes.[18]

Animal bones can be also used for making belts of monastic robes. In the *Dharmaguptaka-Vinaya*, (juan 40), it said that the monks made long and wide belts, but when they consulted the Buddha, he set specific guidelines. He instructed that belts should be no wider than two fingers and should wrap around the waist three times. If needed, they could be made with two, three, or four folds, and if multiple folds caused confusion, they could be stitched together. If a belt was too short, it could be extended with a rope. For thin and soft belts that broke easily, they should be secured with knots resembling broken jade. Initially, the monks used jewels for these knots, but the Buddha prohibited this, allowing instead the use of materials such as bones, teeth, horns, iron, copper, pewter, lead, tin, bamboo, wood, or glue.[19]

Animal bones can be allowed for making other tools for daily life. For example, A monk was unaccustomed to blowing on a fire, developed an ailment as a result. In response, the Buddha permitted the use of a tube for blowing. When the monk crafted the tube from a precious material, the Buddha prohibited this and specified that acceptable materials included teeth, horns, bones, copper, iron, śāla grass tubes, bamboo, reeds, or wood. To address the issue of the tube's

---

[16] Huaiyu Chen, "Wumao zhidi: *Nilamata wangshu* suojian Keshimi'er dongwu shijie 無貓之地：〈尼拉瑪塔往世書〉所見克什米爾動物世界（"A Land Without Cats": The Animal World of Kashmir as Seen in the *Nīlamata Purāṇa*〉," *World History Review* (Shijie lishi pinglun 世界歷史評論) vol. 10, no. 4 (2023), pp. 3-24.

[17] Anand Singh, *Planet, Plants and Animals: Ecological Paradigms in Buddhism* (Delhi: Primus Books, 2019), pp. 67-68. For the cult of cattle and ecology in India, see Marvin Harris, "The Cultural Ecology of India's Sacred Cattle," *Cultural Anthropology* 7: 1 (1966), pp. 51-56.

[18] T22, no. 1428, p. 818a2-21.

[19] T22, no. 1428, p. 855b20-c1.

mouth being burned, he allowed the attachment of an iron plate. If firewood fell from the stove, it was to be placed back, and to prevent burns, tongs could be made. However, when the monk fashioned tongs from a precious material, the Buddha forbade it, allowing only bones, teeth, horns, copper, iron, or wood for their construction.[20]

Animal bones were considered a permissible material for crafting certain everyday items. Given that the Buddha allowed bones, teeth, and horns for making various tools, it is likely that they could be used for making a shaving knife scabbard, and nasal tweezers as well. These items were typically made from durable and accessible materials such as bone, wood, horn, or metal, in accordance with monastic restrictions on using precious materials. For example, the monk had long hair, so the Buddha allowed them to shave, whether by themselves or with the help of others. To do so, they required a razor, which the Buddha permitted them to make. However, when a monk crafted a razor from a precious material, the Buddha prohibited this and specified that it should be made from copper or iron. Since holding the razor barehanded made it difficult to grip and protect, he also permitted the creation of a sheath. When a monk made the sheath from a precious material, the Buddha forbade it, allowing instead the use of bone, teeth, horns, copper, iron, tin, lead, pewter, śāla grass, bamboo, reeds, or wood.[21] While sewing clothes with a needle, the monks experienced finger pain. In response, the Buddha permitted them to make a finger guard. However, when they crafted it from precious materials, he prohibited this and specified that acceptable materials included copper, iron, bone, teeth, horns, lead, tin, pewter, lac, or wood.[22]

Tools for sheltering can be also made of animal bones, teeth, and horns. For example, during rainy weather, the monks would go to receive meals or attend the Uposatha ceremony, but their robes became soaked, causing newly dyed colors to fade. When they reported this to the Buddha, he permitted them to make a cover for protecting their robes using bark, leaves, or bamboo within the monastery. They required support poles for the cover, which the Buddha allowed them to make. However, when they used precious materials, he prohibited it, permitting only bone, teeth, horns, pewter, lead, tin, or wood. They also needed a lid for the cover, which

[20] T22, no. 1428, p. 942c21-27, *Sifen lü* 四分律, 卷 50.
[21] T22, no. 1428, p. 945a27-b10, 四分律, 卷 51. In the same chapter, it also mentioned the nasal tweezer, which the same rule for the razor. See T22, no. 1428, p. 945b15-20. However, the rule for making nail-cutting knife does not mention the bones and horns. See T22, no. 1428, p. 945b20-27.
[22] T22, no. 1428, p. 953c18-21, 四分律, 卷 52.

the Buddha approved, but again, he forbade the use of precious materials, allowing only bone or any material up to wood. [23]

An elderly and ailing senior monk frequently got up to remove lice, leading to extreme fatigue. In response, the Buddha permitted the use of a container made from wool, conch shell, worn-out cloth, or cotton to collect them. When the lice began crawling out, he allowed the creation of a tube for containment. However, when the monk made the tube from a precious material, the Buddha forbade it, permitting only teeth, bones, iron, copper, lead-tin alloy, sugarcane stalks, bamboo, reeds, or wood. To prevent the lice from escaping, he also allowed a cover. When the monk made the cover from a precious material, the Buddha prohibited it, specifying that it should be made from teeth, bones, or wood. Finally, if there was no proper place to store the container, he permitted it to be tied with a thread to the leg of the bed.[24]

Beyond the necessity of personal hygiene, the Buddha did not permit the creation or use of tools for fashion and aesthetics. For example, when nuns used teeth and bones to polish their bodies for gloss and shine, the monk reported this practice to the Buddha. In response, he prohibited it, stating that such actions were not appropriate.[25] It is because such practices were considered against the Buddhist principle of austerity (śramaṇa dharma), which emphasizes simplicity, detachment from material indulgence, and the abandonment of vanity. The Buddha discouraged the use of tools for fashion or aesthetics, as they contradicted the ideal of renunciation. By prohibiting the polishing of the body for gloss and shine, he reinforced the monastic commitment to modesty, humility, and non-attachment to physical appearance.

Animal and human bones are often permitted in Buddhist medical purpose. For example, in the *Dharmaguptaka-Vinaya* (juan 42), it said that even human blood and bones are can be used for treat eye problem as follows "a monk had a white scab on his eye, which required human blood. He turned to the Buddha, and the Buddha said, 'it is permitted.' At that time, a monk had a white scab on his eye, which required human bones. He turned to the Buddha, and the Buddha said, 'it is permitted.'[26] A similar case can be found in the *Vinayamātṛkā Sūtra* 毘尼母經 (juan 5) as follows: "There was also a monk who suffered from blindness and could not

[23] T22, no. 1428, p. 955c7-22, 四分律, 卷 52.
[24] T22, no. 1428, p. 941a26-b4, 四分律, 卷 50.
[25] T22, no. 1428, p. 928b2-6, 四分律, 卷 49.
[26] T22, no. 1428, p. 867b24-26.

see. The Buddha permitted the use of human blood as an eye ointment. He also allowed human bones and hair to be burned into ash, finely ground, and applied to the eyes. This should be understood in a broader sense."[27] Animal bones, teeth, and horns can be used in nasal irrigation tool. When a monk suffered from a headache, a physician recommended nasal irrigation as a remedy. The Buddha permitted this practice. However, the monk was unsure of what substance to use, and the Buddha advised using ghee or oil for the procedure. When the monk inquired about the method of administration, the Buddha instructed that sheep's wool or the feathers of a Kalaviṅka bird should be soaked in oil and then used to drip the liquid into the nose. Since the liquid flowed out uncontrollably, the Buddha allowed the creation of a nasal irrigation tube. The monk initially crafted the tube from precious materials, but the Buddha prohibited this, stating that it should be made from bone, teeth, horns, iron, copper, white tin, lead-tin alloy, reed, bamboo, or wood.[28]

The *Dharmaguptaka-Vinaya*, like other early Buddhist Vinaya traditions, permits the use of animal bones, teeth, and horns for making tools related to the four requisites —clothing, food, shelter, and medicine—because of several practical and doctrinal reasons. Early Buddhist monasticism emphasized simplicity and frugality. Monks and nuns were mendicants who depended on alms and available resources. Since animal bones, teeth, and horns were commonly discarded materials, using them for necessary tools (such as needles, sheaths, and containers) aligned with the monastic ideal of not wasting resources.[29]

The *Dharmaguptaka-Vinaya* often prohibits the use of gold, silver, and jewels for making monastic tools, as these materials encourage attachment, vanity, and luxury. Instead, it allows humble and naturally available materials, including bone, wood, and metals like copper or iron, ensuring that monastics remain detached from wealth and social status. For example, According to the *Dharmaguptaka-Vinaya*, a sick monk is allowed to place a container made of materials such as bone, ivory, horn, iron, copper, wax, lead, or wood, filled with smoking herbal preparations, into a small sack worn on his arm. However, the Buddha specifies that this

[27] T24, no. 1463, p. 828a18-20.
[28] T22, no. 1428, p. 877a2-10, 四分律卷 43.
[29] Mohan Wijayaratna, *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravada Tradition*, translated by Claude Grangier & Stephen Collins (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

arrangement is only permitted if the monk is too weak to hold the container by hand.[30] The Buddha set a clear rule that monastics should not kill animals for the sake of obtaining bones, teeth, or horns. However, if these materials were already available (from naturally deceased animals or discarded remains), they could be repurposed. This distinction upholds the principle of non-harming (ahiṃsā) while allowing practical use of existing materials. Durability and Functionality are important. Since certain tools—like needle cases, razor sheaths, and tongs—needed to be sturdy and long-lasting, animal bone, horn, and teeth were naturally strong and widely available, making them suitable for essential monastic implements without violating the spirit of renunciation.

While the exegetical tradition of the Dharmaguptaka-Vinaya gained prominence in urban centers like Chang'an and Luoyang, particularly after Daoxuan assumed leadership of the monastic community in Tang China, other Buddhist Vinaya traditions continued to hold significant influence in various local monastic communities in the sixth and seventh centuries. For example, Zhiyi 智顗 (538-597 AD) established the *Rules in Ten Clauses* (*Lizhi fa shitiao* 立制法十條) to curb the restlessness of novice monks.[31] These rules were included at the beginning of *One Hundred Records of the Guoqing Monastery* (*Guoqing bailu* 國清百錄), a text compiled by his disciple Guanding 灌頂 (561–632). In the preface, Zhiyi expresses concern over the decline in character among monastic members. He recalls that when he founded his monastery on Mount Tiantai in 575, the monks displayed self-discipline and required no additional guidance. However, upon his return in 595, he found the newer monks undisciplined, comparing their minds to "monkeys and horses," which prompted him to establish a formal set of rules. One of these rules, the sixth clause, mandates that all monks, unless ill, must attend the two daily meals in the dining hall. Eating vessels may be made of iron or clay, but materials such as bone, bamboo, painted gourd, or shell are prohibited. Additionally, behaviors such as striking one's bowl, sipping noisily, talking while eating, requesting extra food, or dining alone are

[30] T no. 1428, vol. 20: 877a; Paul Copp, *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism* (New York: Columbia University Press, 2014), p. 256, ft. 72.
[31] Ann Heirman, "Speech Is Silver, Silence Is Golden? Speech and Silence in the Buddhist 'Saṃgha'," *The Eastern Buddhist* 40: 1/2 (2009), pp. 63–92.

forbidden. Those who violate these rules must prostrate themselves and repent before the assembly.[32]

Some manuscripts from Dunhuang seems not to entirely follow traditional Vinaya texts. For example, a manuscript in the Nakamura collection titled *Commentary on the Vinaya Precepts* (Lüjie Benshu 律戒本疏, juan 1), discusses the improper use of certain materials—such as bones, teeth, and horns—for making needle cases (針筩), which is considered a violation of monastic discipline. It references a case where a layperson, Nati 那提居士, offered such items to monks, leading to criticism and eventual prohibition due to concerns of impurity and attachment. Specific materials mentioned include: bones (elephant and snake bones are prohibited, but pig bones are allowed), teeth (elephant and pig teeth are permitted), and horns (The horns of cattle, sheep, and deer are discussed). The text states that making needle cases from these materials constitutes a minor transgression, as they are considered impure and driven by attachment. Monks possessing such items must break them and repent before the assembly. If they fail to do so, all monks share responsibility for the violation. If the items are returned to the original donor and rejected, passing them to another person may cause distress to the owner. Offering such items to the Sangha is also deemed improper.[33]

In contrast to the *Dharmaguptaka-Vinaya*, in the *Mahāsāṃghika-Vinaya*, *Sarvāstivāda-Vinaya*, and *Sarvāstivāda-Vinaya Vibhaṣā*, the Buddha prohibited the use of ivory, bone, and horn for making needle cases from that day forward. He then instructed the monk in Śrāvastī to gather, emphasizing that this precept was established for ten benefits. Even those who had already heard it were required to hear it again. According to this rule, if a monk made a needle case from ivory, bone, or horn, the item had to be destroyed, and the monk would incur a pācittiya (Pāṭayantika) offense.[34] Here the ivory and teeth include elephant ivory, fish teeth,

---

[32] Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), p. 21.

[33] T85, no. 2788, p. 637c16-24, Dunhuang manuscript from the Nakamura Fusetsu 中村不折 collection.

[34] T22, no. 1425, p. 391b4-13, 摩訶僧祇律卷 20; in the *Daśa-bhāṇavāra-Vinaya* (Sarvāstivāda, juan 18) 十誦律卷 18, it mentioned that the Buddhist monks who used bones, teeth, or horns to make needle cases must destroy the needle cases and declared before the monastic assembly that they committed a pācittiya (Pātayantika) offense. Here the bones refer to those of elephants, horses, and snakes. The teethes refer to those of elephants, horses, and hogs. The horns here refer to those of goats, oxen, buffalos, and deer. T23, no. 1435, p. 127a23-b11. 從今是戒應如是說：若比丘，骨牙齒角作針筒者，波逸提。」骨者，象骨、馬骨、蛇骨。牙者，象牙、馬牙、猪牙。齒者，象齒、馬齒、猪齒。角者，羊角、牛角、水牛角、鹿角;《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 9).

makara teeth, and boar tusks, as well as other types of ivory; animal bones include elephant bone, horse bone, cow bone, camel bone, and dragon bone, as well as other types of bone; animal horn include cow horn, water buffalo horn, rhinoceros horn, deer antler, and goat horn, as well as other types of horn. This Vinaya rule highlights the Buddhist ethical concerns regarding the use of animal remains, particularly bones and similar materials, in monastic life. It suggests that while bones may not have been entirely forbidden in all contexts, their use for personal possessions or crafts was restricted, reflecting broader concerns about purity, ethical sourcing, and monastic discipline.

The Medical Use of Animal Bones in Chinese Buddhist Literature

Medieval Chinese Buddhism did not reject folk healing traditions but rather incorporated and legitimized them through Buddhist doctrine. By adopting chanting, talismans, visualization, and medical knowledge, Buddhism became a major force in healing—offering both supernatural (prayers, incantations) and practical (herbal medicine, monastic hospitals) solutions to illness. This fusion of Indian Buddhist, Daoist, and Chinese folk medicine traditions helped Buddhism thrive as both a spiritual and medical authority in medieval China.

The medical use of tiger bones or animal bones in general was very common in medieval Chinese Daoism, which is manifested by the *Transcendent Master Ge's Handy Emergency-Preparedness Recipes* (Ge xiangong zhouhou beiji fang 葛仙公肘後備急方).[35] One of the Collected Proven Remedies recorded in chapter 5 of this classic medical text on addresses intertrigo (skin irritation) behind the ears. The treatment involves mashing two ounces of tiger skull, then mixing it with one liter of pig fat. This mixture is boiled until it turns into a yellow ointment, which is then applied directly to the affected area. An entry in chapter 7 on Treatment for Dog Bites, it said that, for those suffering from dog bites, the text prescribes scraping tiger teeth or tiger bones and taking a spoonful of the powder as an internal remedy. In cases where the infection has advanced to a state resembling rabies—where the patient begins exhibiting symptoms similar to a rabid dog—this medicine is said to cure the condition. These formulas,

[35] For a detailed study, see Sean T. Bradley, "Ge Hong and the Making of an Emergency Medicine Formulary," Ph.D. thesis, University of Washington, 2022. He listed seven animal subtances for the medicine in this text (p. 228); Andō Tsuneo 安藤維雄, "Kassennō *Chūgō bikyūhō* nitsuite 葛仙翁「肘後備急方」について," *Tōhō Shūkyō* 東方宗教 no. 41 (1973), pp. 36-50; Shimomi Takao 下見隆雄, "Kassō no chosho nitsuite: 'Chūgō bikyūhō'葛洪の著書について - -『肘後備急方』," *Fukuoka Joshi Tandai Kiyō* 福岡女子短大紀要 no. 7 (1973), pp. 97-106.

attributed to Ge Hong 葛洪 (283-343 AD), a renowned Daoist alchemist and physician, reflect the early Chinese medical approach of using potent animal-based substances in treating infections, wounds, and diseases. While such remedies are now considered obsolete due to ethical and conservation concerns, they provide valuable insight into medieval Daoist healing practices. Ge Hong noted the method of creating "Tiger Head Ghost-Expelling Formula" as follows:

> "Take 5 ounces of tiger skull, 1.5 ounces each of cinnabar, realgar, and orpiment, and 1 ounce each of podophyllum 鬼臼, Chinese honey locust 皂荚, and nutgrass 芜荑. Grind and sift the ingredients, then mix with wax and honey to form pill-sized balls. Store them in a red silk pouch and wear them on the arm—males on the left, females on the right. In the home, hang the pouches at the four corners of the house. On the nights of the new moon and full moon, at midnight, burn one pill in the central courtyard. An alternative version of the formula substitutes calamus 菖蒲 and hellebore 藜芦, if tiger skull, podophyllum, and honey locust are unavailable. This version is used in powder form and worn as a protective charm."[36]

Ge Hong also mentioned a powerful "Hua Tuo's Tiger Bone Ointment" as a remedy for a hundred ailments in which the ingredients include the following:

> 3 ounces of tiger bone and wild kudzu 野葛,
>
> 15 pieces of aconite 附子, weighing 9 ounces in total; 3 pints of pepper 椒,
>
> 1 pint each of apricot kernels 杏仁 and croton seed 巴豆, with core and skin removed,
>
> 1 pint of Ligusticum (芎, likely Chuanxiong),
>
> 1 ounce each of licorice 甘草 and Asarum (细辛, wild ginger),
>
> 2 ounces of realgar 雄黄.

He described the process of preparation: one should soak all ten ingredients in bitter wine for one full day and night. Then, add six pounds of pork fat, simmering it gently while repeatedly heating and cooling the mixture three times. Next, add a whole piece of aconite and continue cooking until the mixture turns yellow. Strain out the dregs, then mix in the realgar, stirring until it thickens. Store in an airtight container. This remedy can be applied externally for various

[36] Ge Hong, *Zhouhou beiji fang*, juan 2.

ailments. However, it should avoid contact with the eyes. When taken internally, one should consume an amount the size of a date, dissolving it in a cup of hot wine. Shortly after ingestion, pull out white hairs, and new black hair will grow in their place. This remedy is effective for ulcers, toxic sores, wind-induced swelling, saddle sores 马鞍疮, and similar conditions, which one should wash the affected area with this ointment leads to healing. It can also be used to treat infected ox necks 牛领.[37]

By the Tang dynasty, tiger bones were accepted in the Buddhist healing. In a Buddhist collection of the Tang dynasty, *The Collection on Peace and Joy* (*Anle Ji* 安樂集, juan 1), compiled by Daochuo 道綽 (562–645), wrote that:

> "Someone asked: "If a person merely recites the Buddha's name and can thereby eliminate all obstacles, then would it not be like someone pointing at the moon with their finger—should that finger then be able to dispel darkness?"
>
> The response was: "The various Dharma teachings are vast and diverse; they cannot be understood through a single analogy. Why? Because some names are identical to the Dharma itself, while others differ from the Dharma.
>
> Those names that are identical to the Dharma include the names of Buddhas and Bodhisattvas, sacred incantations, and the verses of sutras. For instance, there exists a sacred incantation that states: 'The sun rises in the east, sometimes red, sometimes yellow. Even if the afflicted walks in the hours of You 酉 and Hai 亥, they will be healed.'
>
> Similarly, if someone is bitten by a dog, applying cauterization with tiger bone can cure them. If tiger bone is unavailable, merely rubbing the wound while calling out 'Tiger is coming! Tiger is coming!' can also bring relief.
>
> Likewise, if someone suffers from leg cramps, applying heat to a branch of the Chinese quince tree (木瓜) can heal them. If no such branch is available, simply warming the hands, rubbing the affected area, and chanting 'Quince! Quince!' can also provide relief. I myself have experienced the efficacy of this method. Why does this work? Because in such cases, the name is identical to the Dharma itself.

[37] Ge Hong, *Zhouhou beiji fang*, juan 8.

On the other hand, there are names that differ from the Dharma—such as the act of pointing at the moon. The finger itself does not possess the power to dispel darkness."[38] This passage illustrates the efficacy of names and words in Buddhist and folk healing traditions. It argues that certain names—such as those of Buddhas, Bodhisattvas, and sacred incantations—carry intrinsic power, while other names merely serve as representations without inherent potency. The text also reflects Daoist and Buddhist syncretic beliefs in the power of words, rituals, and symbolic actions in healing. Buddhism in medieval China absorbed and integrated folk healing rituals through a combination of scriptural authority, esoteric practices, and syncretism with Daoist and indigenous traditions. This process allowed Buddhist monks, scriptures, and rituals to play an active role in healing practices, making Buddhism a source of both spiritual and physical well-being.

As seen in texts like *The Collection on Peace and Joy*, the simple recitation of the Buddha's name (*nianfo*, 念佛) was believed to dispel disease and misfortune. The *Lotus Sutra* (Fahua jing 法華經) and *Medicine Buddha Sutra* (Yaoshi jing 藥師經) specifically emphasized the power of chanting to cure ailments. Buddhist incantations (*zhòu* 咒) were widely used in healing. For example, the *Mahākaruṇā Dhāraṇī* (Dabei zhou 大悲咒, Great Compassion Dharani) was believed to expel illness and demonic afflictions. Many Buddhist monks, influenced by Indian and Chinese medical traditions, practiced medicine. They compiled medical texts, such as Sun Simiao's 孫思邈 *Essential Formulas Worth a Thousand in Gold* (*Qianjin Yaofang* 千金要方), which incorporated Daoist, Confucian, and Buddhist healing techniques.[39] In Sun's medical handbook, it said that, "The tiger's skull cures wind-related ailments, and the

[38] T47, no. 1958, p. 12a7-20. For the studies on the *The Collection on Peace and Joy* in the Pure Land tradition, see Naruse Ryūjun 成瀬隆純, *Tōdai jōdokyōshi no kenkyū* 唐代浄土教史の研究 (Kyoto: Hōzōkan, 2018); Ōchi Shū 鷲地宗, "*Anrakushū* ni okeru Amida shindo no kenkyū: Hōke no mondai o chūshin ni 安楽集における弥陀身土の研究：「報化」の問題を中心に," *Ryūkoku daigaku daigakuin bungaku kenkyūka kiyō* 龍谷大学大学院文学研究科紀要 no. 42 (2020), pp. 64-81; Tsujimoto Toshiro 辻本俊郎, "Dōshaku *Anraku-shū* tekisuto no ruden 道綽『安楽集』テキストの流伝," *Bukkyo daigaku bukkyo gakkai kiyō* 佛教大学仏教学会紀要 no. 28 (2023), pp. 73-101.

[39] Liu Yan, *Healing with Poisons: Potent Medicines in Medieval China* (Seattle: University of Washington Press, 2021), p 106.

tiger's eyes treat convulsions and seizures."[40] As seen in *The Collection on Peace and Joy*, chanting the name of an object (e.g., "Tiger! Tiger!") was believed to be as effective as the object itself. This reflects the Buddhist idea that names possess real power, much like mantras and sacred words.

This tradition continued from the medieval era to the late imperial period. The *Brahmā's Net Sutra Combined Commentary* (Fanwang jing hezhu 梵網經合注) compiled by Zhixu 智旭 (1599-1655 AD) strongly prohibits the consumption of meat, stating that eating the flesh of sentient beings severs the seed of compassion and Buddha-nature. It argues that all creatures share the same fundamental essence, and consuming their flesh is an act of cruelty. The *Laṅkāvatāra Sūtra* (Lengqie jing 楞伽經) reinforces this view, warning that both those who kill animals for profit and those who purchase meat accumulate evil karma and will suffer severe karmic consequences, including rebirth in the Screaming Hell.[41] Similarly, the *Śūraṅgama Sūtra* (Da Foding shoulengyan jing 大佛頂首楞嚴經) emphasizes the cyclical nature of suffering, stating that life after life, beings consume one another, perpetuating their suffering indefinitely.[42] Early Buddhist and Mahāyāna Buddhist traditions approach meat consumption differently. Early Buddhism originally allowed "three pure meats"—meat from animals that the eater did not see, hear, or suspect were killed for them—while explicitly forbidding certain types of impure meat. In contrast, Mahāyāna Buddhism, rooted in deep compassion, completely forbids all meat consumption, extending this prohibition to silk and fur, which involve harming sentient beings. While Buddhist doctrine generally discourages the use of animal parts, exceptions exist for medicinal purposes. According to Mahāyāna teachings, materials such as deer antlers and tiger bones can be used in medicine if they were not obtained through killing. However, if acquiring them involves taking a life, it carries the same karmic weight as direct killing. This perspective

[40] 虎頭骨治風邪，虎眼睛主驚癇; see Sun Simiao, *Beiji Qianjin yaofang jiaoshi*, annotated by Li Jingrong, Su Li, Ren Juanli, Jiao Zhenlian, and Li Peizhen (Beijing: Renmin weisheng chubanshe, 1998), p. 569.

[41] For a study of this text, see Florin G. Sutton, *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism* (Albany: State University of New York Press, 1991); Christian Lindtner, "The *Laṅkāvatārasūtra* in Early Madhyamaka Literature," *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 46: 1 (1992), pp. 244-279.

[42] Many scholars such as Liang Qichao, Lü Cheng, Leon Hurvitz, Bernard Faure, Charles Muller, and Kogen Mizuno noted that this text was a Chinese Buddhist apocryphal; see the discussion in James A. Benn, "Another Look at the Pseudo-Śūraṃgama sutra," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 68: 1 (2008), pp. 57-89.

aligns with the *Śūraṅgama Sūtra*, which advises against actions that perpetuate suffering, and the *Laṅkāvatāra Sūtra*, which condemns all forms of participation in the harm of sentient beings. Thus, while medicinal use is sometimes permitted, it is only acceptable under strict ethical conditions that avoid causing harm.[43]

Another text titled *Comprehensive Vinaya Essentials for Lay Buddhists* (Zaijia lüyao guangji 在家律要廣集, juan 3) also legitimized the use of tiger bones in the Buddhist medicine. Mahayana Buddhism teaches that all sentient beings share Buddha-nature and a common essence. Consuming their flesh is regarded as an act of extreme cruelty that disrupts compassion and the cultivation of Buddha-nature. The *Aṅgulimālīya Sūtra* cautions against accepting materials such as silk or fabric if they have passed through hands involved in killing, emphasizing that doing so contradicts compassionate practice. This principle falls under prohibited karma (遮業, obstructive karma) and is determined by four conditions leading to an offense: the object's nature (It must originate from a sentient being), recognition of meat (Perceiving it as meat determines the degree of offense, which can be severe, minor, or nonexistent), intention to eat (The deliberate desire to consume meat is the primary karmic factor), and consumption (Each act of swallowing results in karmic accumulation). While Mahāyāna doctrine strictly opposes meat consumption, exceptions exist regarding medicinal substances. Materials such as deer antlers and tiger bones may not constitute an offense if processed into medicine. However, if obtaining them involves harming or killing animals, it is considered equivalent to the act of taking life, incurring the corresponding karmic consequences. The *Laṅkāvatāra Sūtra* condemns both killing for profit and trading meat, stating that those involved will suffer retribution in the wailing hell (叫呼獄) after death. The *Śūraṅgama Sūtra* describes an ongoing cycle where beings continuously consume one another, perpetuating negative karma indefinitely.[44] This teaching underscores Mahāyāna Buddhism's emphasis on

[43] X38, no. 694, p. 664b8-c23 // R60, pp. 711a12-712a15 // Z 1:60, p. 356a12-15, 梵網經合註, 卷 5. For Zhixu's annotation on the *Śūraṅgama Sūtra*, see Shinoda Masayoshi 篠田昌宜, "Chigyoku *Shurangamakyō mongu* ni okeru 'Nembutsu Zanmai' no kaishaku ni tsuite 智旭『首楞厳経文句』における「念仏三昧」の解釈について," *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 印度學佛教學研究 60: 2 (2012), pp. 253-257; Iwaki Eiki 岩城英規, "Gūeki Chigyoku no *Shurangama-kyō* kaishaku 藕益智旭の『首楞厳経』解釈," in: Higashi Ajia bukkyō: Sono seiritsu to tenkai: Kimura Kiyotaka hakase kanreki kinen ronshū 東アジア仏教: その成立と展開：木村清孝博士還暦記念論集, ed. by Kimura Kiyotaka hakase kanreki kinenkai 木村清孝博士還暦記念会 (Tokyo: Shunjūsha, 2002), pp. 205-218.

[44] X60, no. 1123, p. 511a9-19 // R106, pp. 837b14-838a06 // Z 2:11, p. 419b14-6, 在家律要廣集, 卷 3.

compassion and non-harm while acknowledging limited allowances for medicinal use. However, such exceptions do not extend to cases where animal life is taken, as the karmic repercussions remain severe.

This Mahāyāna Buddhism's nuanced stance was aligned with a Daoist perspective on the medicinal use of tiger bones. In the *Illustrated Text of Hidden Virtue* (Yinzhi wen tu 陰騭文圖), a story is recorded about Geng Chang 耿常, a man from Qingzhou who suffered from paralysis and was childless. During a trip to his native village in late autumn, local tenant farmers invited him to witness the burning of wild fields, explaining that the practice would enhance the soil's fertility. However, Geng Chang firmly opposed it. That night, he dreamed of his father, who assured him that his illness would be cured, attributing it to his compassionate act of preventing the destruction of countless insects and ants. Soon after, he met a skilled physician who prepared a medicinal paste using tiger bones, which ultimately cured his condition and enabled him to have a son.[45] This story reflects a Daoist belief in the interconnection between moral virtue, natural balance, and personal well-being. The use of tiger bones in medicine is presented not as an act of harm but as part of a restorative and karmic process, similar to Mahāyāna Buddhist teachings that allow their use if not obtained through killing. Both traditions emphasize compassion and karmic merit, suggesting that ethical conduct can lead to both spiritual and physical healing.

If we look at the traditional Chinese medical literature, tiger bone was one of the most common ingredients in making Chinese medicine. For example. In the *Newly Revised Materia Medica* (Xinxiu bencao 新修本草) compiled by a group of scholars under the leadership of Su Jing 蘇敬 in 659 AD, it has a single entry highlighting the importance of tiger bones in medicine as follows:

> "Tiger bone: It mainly removes evil spirit, kills ghosts and suppress poisons, relieves panic and palpitations, cures malignant sores in rats, and the skull is particularly excellent. Its butter treats dog bite sores. Its claws ward off evil spirits. Its meat cures nausea and vomiting, and improves *qi* and strength. As the saying goes, eating hot tiger meat will destroy one's teeth, so believe it. A tiger's head is used as a pillow to ward off

[45] B28, no. 158, p. 772a1-4, compiled by Xu Guangqing 許光清, illustrated by Fei Danxu 費丹旭.

evil spirits; placing it on a household door is to ward off ghosts. Nose, hanging on the door, give birth to a boy."[46]

In another important text titled *Arcane Essentials from the Imperial Library* 外臺秘要方 compiled by Wang Tao 王燾 in 751 AD,[47] the importance of tiger bones in medicine is also noted in juan 35 on the method for bathing children that the decoction with tiger skulls is a recipe for eliminating bad *qi*,[48] and at the same time making children less frightened and less likely to

---

[46] Su Jing, *Tang Xinxiu bencao* (Hefei: Anhui kexue jishu chubanshe, 1981), p. 383: 卷 15：虎骨，除邪惡氣，殺鬼疰毒，止驚悸，療惡瘡鼠，頭骨尤良。膏，療狗嚙瘡。爪，辟惡魅。肉，療惡心欲嘔，益氣力。俗云：熱食虎肉，壞人齒，信自如此。虎頭作枕，辟惡魘；置戶上，辟鬼。鼻，懸戶上，生男兒。This entry can be compared with the entry on rabbit: Rabbit Skull: Neutral in nature, non-toxic. It is used to treat dizziness, headaches, and epilepsy. Rabbit Bones: Treat internal heat and excessive thirst. Rabbit Brain: Used for treating frostbite. Rabbit Liver: Treats dim vision. Rabbit Meat: Has a pungent taste, is neutral in nature, and non-toxic. It nourishes the middle (digestive system) and boosts energy. Rabbit meat is considered delicious and beneficial for health. Warnings & Dietary Restrictions: Pregnant women should not eat rabbit meat, as it can cause cleft lip in the child; Rabbit meat should not be eaten with white chicken meat, as it can cause facial and hair discoloration. Rabbit meat should not be consumed with otter meat, as it can lead to a condition called dùn shī (遁屍), which may refer to a wasting disease or a mysterious illness associated with ghostly afflictions. 兔頭骨: 平，無毒。主頭眩痛，癲疾。骨，主熱中消渴。腦，療凍瘡。肝，主目暗。肉，味辛，平，無毒。主補中益氣。兔肉乃大美，亦益人。妊身不可食，令子唇缺。其肉又不可合白雞肉，食之令人面髮黃；合獺肉食之，令人病遁屍. There is also a note for this: Burnt Rabbit Fur Ash: When burned into ash and consumed with alcohol, it is highly effective in treating difficult labor (dystocia), retained placenta after childbirth, and severe internal blood stagnation that causes heart palpitations and a life-threatening bloated sensation. Rabbit Head Skin: Used to treat ghost-related afflictions (鬼疰) and poisonous Qi that feels like needle-like stinging sensations under the skin. It is also used to treat rat-related ailments (possibly referring to infections or pest-related diseases). 兔皮毛燒為灰，酒服，療難產，產後衣不出，及余血搶心脹欲死者，極驗。頭皮，主鬼疰，毒气在皮中如針刺者，又主鼠.

[47] Wang Tao, *Waitai miyao fang jiaozhu*, annotated by Gao Wenzhu 高文柱 (Beijing: Xueyuan chubanshe, 2011); Tada Iori 多田伊織, "'Gaidai Hiyōhō" Shoyin "Sōshin Hō" Shūitsu (I): Fu, Iseki Goshū (Go shō Suihen) 『外台秘要方』所引『僧深方』輯佚（一）：附、医籍五種（互照萃編）," *Nihon Kenkyū* 日本研究 no. 45 (2012), pp. 237-270, however, none of the recipes mentioned tiger bones; Machi Senjurō 町泉寿郎, "Yamawaki Tōyō to Sorai Gakuha – "Gaidai Hiyōhō" Honkoku o Megutte 山脇東洋と徂徠学派--『外台秘要方』翻刻をめぐって," *Nihon Chūgoku Gakkaihō* 日本中國學會報 no. 50 (1998), pp. 233-247.

[48] Further discussion can be found in Ogata Toru 大形徹, " 'Ki' kei no byōinron: Chōkasan kankan o chūshin to shite「気」系の病因論：張家山漢簡を中心として," *Jinbungaku ronshū* 人文學論集 vol. 13 (1995), pp. 33-50; Kana Yoshimitsu 加納喜光, "Isho ni mieru kiron: Chūgoku dentō igaku ni okeru byōkikan 医書に見える気論: 中国伝統医学における病気観," in: *Ki no shisō: Chūgoku ni okeru shizenkkan to ningenkan no tenkai* 気の思想:中国における自然観と人間観の展開, eds. by Onozawa Seiichi, Fukunaga Mitsuji, and Yamanoi Yū (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 1978), pp. 280-313; Fukunaga Mitsuji 福永光司, "Introduction," in: *Ki no shisō: Chūgoku ni okeru shizenkkan to ningenkan no tenkai*, vol. 2, *judōbutsu sankyō kōshō ni okeru ki no gainen: Gishin kara Godai made* 儒道仏三教交

suffer from scabies. And "5 liang of tiger skull/4 liang of Sophora flavescens/3 liang of Angelica dahurica/: Cut these three ingredients and mix them with a bucket of water and simmer it into a soup, adding a little pig bile in it. It is suitable for cold and warm baths. It is good."[49]

The *Arcane Essentials from the Imperial Library* lists a potent remedy, which is called the recipe of Tiger Bone Changshan Pills (虎骨常山丸方). This meticulously crafted formula was designed to combat persistent malaria, blending a combination of powerful herbs, minerals, and animal-derived substances to restore harmony within the body. The preparation of these pills began with equal parts of fourteen key ingredients, each carefully selected for its specific healing properties. The roasted skull of a tiger was incorporated, believed to imbue strength and resilience. Changshan (Dichroa febrifuga), a well-known anti-malarial herb, worked alongside licorice, turtle shell, and black plum—all roasted to enhance their potency. Supporting herbs such as Weirui (Polygonatum), Baiwei (Cynanchum atratum), Shengma (Cimicifuga), and Fu Ling (poria) fortified the body's defenses. Gypsum, anemarrhena, and ophiopogon were included to clear heat, while fermented soybeans and goji root bark helped regulate the body's response to illness. Once ground into a fine powder, these ingredients were mixed with honey and shaped into pills the size of Chinese parasol seeds, ensuring easy consumption. The treatment followed a strict regimen:

The night before an expected fever, 20 pills were taken on an empty stomach.

涉における気の概念: 魏晋から五代まで (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 1978), pp. 233-243. On regulating the "qi," there are also some shared issues in Buddhism and Chinese tradition; see Banba Hiroyuki 番場 裕之, "Indoteki chōkihō to Chūgokuteki kokyūhō ni tsuite インド的調気法と中国的「呼吸法」について," *Tōyōgaku Kenkyū* 東洋学研究 no. 49 Takeuchi Kiyomi hakase kinengō 竹内清己博士記念号 (2012), pp. 237-248 (L).

[49] 浴兒法：虎頭骨湯主辟除惡氣，兼令兒不驚、不患諸瘡疥方; 虎頭骨五兩/苦參四兩/　白芷三兩/：右三味切以水一斗，煮為湯，內猪膽汁少許，適寒温以浴兒，良. Scholars have observed that *Arcane Essentials from the Imperial Library* contains nearly 7,000 medical formulas and includes several references to Indian medicine. In *juan* 21, Wang Tao cites the *Tianzhu Jing Lun Yan* (《天竺经论眼》, *Indian Classic Discussing the Eye*), which he attributes to the Daoist master Long Shang 龙上道人. Long Shang provides a detailed discussion on ophthalmology from an Indian perspective, explaining effective treatments for various eye disorders. Additionally, Wang Tao references other Indian medical texts, including those derived from the works of Sun Simiao. See Sean Bradley, "The Silk Road and Sources of Chinese Medicine Expansion: Part 2 – Formularies." *Chinese Medicine and Culture* 1: 2 (2018), pp. 68-70; Yijaya J. Deshpande, "Glimpses of Ayurveda in Medieval China," *Indian Journal of History of Science* 43: 2 (2008), pp. 137-161; Jen-Der Lee, "Gender and Medicine in Tang China," *Asia Major* third series, 16: 2 (2003), pp. 1-29.

At dawn, 40 more pills were consumed before setting out on a short journey of approximately 10 li (~5 km), after which a bowl of plain rice porridge was eaten.

As the fever approached, another 30 pills were taken, reinforcing the body's ability to combat the illness.

For three days, raw and cold foods were to be strictly avoided, preventing further complications and ensuring a complete recovery.

This formula, rooted in traditional Chinese medical philosophy, reflects a holistic approach to disease—balancing the body's internal energies while using precise dietary precautions to maximize the treatment's effectiveness. By harnessing the medicinal power of herbs, minerals, and the symbolic strength of tiger bone, the Tiger Bone Changshan Pills stood as a testament to the ingenuity and depth of ancient healing traditions.[50] This treatment is somehow echoing that recurring fevers were often seen as a battle between internal imbalances and external forces in the realm of ancient Chinese medicine.

The *Arcane Essentials from the Imperial Library* lists a powerful remedy known as the Ghost-Banishing Pill, which is also involved with tiger bones. This formula, crafted to expel malignant toxins and ward off malevolent spirits, combined an array of potent substances—each carefully selected for its purifying and protective properties. To prepare this remedy, alchemists would first grind and sift sixteen key ingredients, including realgar, cinnabar, orpiment, mayapple, aristolochia, and asafoetida. These were then blended with roasted tiger bone and soap pod, refined peach resin, shredded antelope horn, and camphor resin. Finally, sulfur and the elusive Ghost Governor herb were added, completing the mixture. Bound together with beeswax, the ingredients were shaped into apricot-sized pills, each a vessel of potent energy. These pills were not meant to be consumed but rather burned in spaces afflicted by pestilence. The thick, acrid smoke was believed to drive away malevolent spirits and dispel the unseen forces of disease.

This formula exemplifies the fusion of Daoist medicine, ritual exorcism, and protective alchemy, embodying the belief that sickness was not merely a physical ailment but a disturbance

[50] 又療瘧不瘥，虎骨常山丸方：虎頭骨（炙），常山 甘草（炙），鱉甲（炙），烏梅（熬），蔵薤，白薇，升麻，茯苓，石膏（研），知母，參門冬（去心），豆豉（熬），地骨，白皮，上十四味各等分，合搗，蜜和丸如梧子大，未發前日晚空肚服二十丸，至發日平旦服四 十丸，如人行十裏，食白粥一碗，欲發時亦服三十丸，三日內慎生冷，萬無一觸，不吐自瘥.

in the cosmic order. By harnessing the power of minerals, herbs, and sacred substances like tiger bone, this alchemical creation stood as a testament to the Daoist quest for harmony, purification, and divine protection.[51] In the heart of medieval Daoist alchemical traditions, where illness and supernatural forces were deeply intertwined. In times of widespread epidemic, Daoist practitioners and common folk alike would carry or burn them as a safeguard against corruption—both physical and spiritual.

The *Arcane Essentials from the Imperial Library* lists "Emergency Tiger Bone Alcohol Liquid" as a potent elixir designed to fortify the body, alleviate chronic pain, and dispel the insidious spread of *wind-toxin* (風毒),[52] a condition believed to weaken the organs and joints. The preparation of this medicinal alcohol liquid followed a meticulous process.[53] A complete tiger skeleton was carefully roasted over a charcoal fire until it took on a yellowish hue, signifying the removal of excess moisture. The bones were then scraped clean of fat and blood before being crushed into small fragments. These fragments were further ground and sifted until they yielded a fine powder, measured in traditional units of *sheng*. The resulting powder was placed inside a silk bag and submerged in six *sheng* of clear alcohol, left to steep for five nights to fully infuse the alcohol liquid with its essence. To harness its healing effects, patients were advised to drink two to three small cups of the infused alcohol each day. Remarkably, the formula allowed for replenishment—once the alcohol liquid was consumed, fresh alcohol liquid could be added to the same bag of tiger bone powder, extending the remedy's potency over time.[54]

For those suffering from exhaustion, joint pain, and the weariness that comes from overexertion, Tiger Bone Alcohol Liquid was once regarded as a powerful restorative in traditional Chinese medicine. Crafted from a blend of potent herbs and minerals, this remedy aimed to replenish energy, strengthen the body, and relieve chronic ailments of the bones and

---

[51] Juan 4.

[52] Mehrab Dashtdar, Mohammad Reza Dashtdar, Babak Dashtdar, Karima Kardi, Mohammad khabaz Shirazi, "The Concept of Wind in Traditional Chinese Medicine," *Journal of pharmacopuncture* vol. 19,4 (2016), pp. 293-302; it said that, "Wind has constant movement. Wind is flowing and changing, so it does not have a fixed effect. That is to say, the location of Wind changes, thus, for example, causing pain in various joints. Likewise, Wind causes movement disorders, such as dizziness, tremors, muscle spasms, convulsions, a stiff neck, and facial paralysis." (p. 297)

[53] I prefer to use "alcohol liquid" for the Chinese character "jiu 酒" here, since it was the traditional Chinese alcohol drink, rather than the wine made from grapes.

[54] Juan 15.

joints. The preparation required precision and care. The primary ingredient, tiger bone, was first roasted until it turned a deep yellow, then crushed into fragments no larger than a sparrow's head. This was combined with a selection of medicinal herbs, including dried ginger to warm the body, ligusticum to invigorate circulation, goji root bark to nourish the yin, and red sage root to support blood flow. Other ingredients such as bitter orange, Sichuan pepper root, and five-addition bark enhanced the alcohol liquid's ability to dispel dampness and fortify the body's internal resilience. Once all ten ingredients were cut into small pieces, they were placed into a silk bag and submerged in four *sheng* of clear alcohol liquid, left to steep for four nights to allow the medicinal properties to infuse. The prescribed dosage began with six to seven *ge* (small cups) per serving, gradually increasing to one sheng. It was to be taken twice daily for optimal effect. However, those using the remedy were advised to observe strict dietary restrictions. Foods such as wild mustard, peaches, plums, and sparrow meat were to be avoided, as they were believed to interfere with the efficacy of the medicine.[55]

For those afflicted with deep-seated bone marrow pain, a formula aimed to nourish the blood, strengthen the bones, and alleviate persistent discomfort by combining the restorative properties of white peony root, fresh rehmannia root, and tiger bone. The preparation process was meticulous. First, the ingredients were carefully cut into small pieces and soaked in *one dou* (approximately ten liters) of alcohol liquid for three nights. After soaking, the ingredients were removed and sun-dried before being returned to the alcohol liquid. This cycle was repeated until all the liquid had been absorbed, ensuring that the medicinal essence was deeply infused into the plant materials. Once thoroughly dried, the ingredients were ground into a fine powder, ready for consumption. For treatment, one *fangcunbi* (about one gram) of the powdered mixture was taken three times daily, accompanied by a small amount of alcohol liquid to enhance absorption and effectiveness. However, users were advised to avoid wild mustard (*Wu Yi*), as it was believed to counteract the remedy's effects.[56]

The preparation of "Tiger Bone Alcohol Liquid" followed a meticulous brewing process, integrating traditional Chinese medicinal principles with fermentation techniques. This remedy was believed to fortify the body, strengthen the bones, and alleviate chronic ailments related to joints and muscles. The foundation of this medicinal alcohol liquid was a complete tiger

[55] Juan 16, and Juan 7.
[56] Juan 16 and juan 19.

skeleton, carefully roasted until yellowish and charred, ensuring that all juices were fully extracted. The bones were then crushed into small fragments, roughly the size of a sparrow's head, to facilitate infusion into the brew. The fermentation process involved glutinous rice (3 shi, approx. 300 liters), a standard ingredient in traditional rice alcohol liquid, along with fermentation starter (qu, 4 dou, approx. 40 liters) and water (3 shi, approx. 300 liters). These components were combined using the conventional rice alcohol liquid brewing method. The presence of tiger bones played a crucial role in breaking down the fermentation starter (qu), allowing their essence to be effectively released into the liquid. This was believed to enhance the medicinal properties of the alcohol liquid, imbuing it with bone-strengthening and revitalizing effects. Once fully fermented, the alcohol liquid was sealed for 50 days before it was deemed ready for consumption. This aging period was essential for refining the medicinal potency and deepening the flavor.[57]

It should be noted that there might be a common practice for Buddhists and Daoists to exchange medical knowledge.[58] During the Tang dynasty, the legendary physician Sun Simiao 孫思邈 (581-682) and the Buddhist acclaimed Vinaya master Daoxuan 道宣 (596-667) were said to have met in the remote wilderness of Zhongnan Mountain. Sun Simiao, known for his deep knowledge of medicine and Daoist practices, and Daoxuan, a strict Vinaya master, were unlikely companions, yet their shared interest in healing may have brought them together. One famous anecdote in the *Song Biographies of the Eminent Monks* (Song Gaoseng Zhuan 宋高僧傳) compiled by Zanning 贊寧 (919-1001) tells of a desperate dragon from Kunming Pond who sought Daoxuan's aid. A foreign monk had performed a rainmaking ritual, deceiving the emperor into believing that he controlled the weather. The dragon, accused of withholding rain, feared for its life and begged Daoxuan to intervene. However, the monk declined, directing the creature to Sun Simiao instead. When the dragon arrived at Sun's stone chamber, Sun offered a

[57] Juan 16.

[58] Fo a study on traditional Chinese Five-phase theory and Daoist medical knowledge in Tiantai Buddhism, see Ando Toshio 安藤俊雄, "Chibyōhō to shite no *Tendai shikan*: Chigi no igaku shisō josetsu 治病方としての天台止観：智顗の医学思想序説," *Ōtani daigaku kenkyū nempō* 大谷大學研究年報 no. 23 (1971), pp. 1-58; Yamano Yoshiro 山野俊郎, "Tendai Chigi no igaku shisō josetsu 天台智顗の医学思想序説," *Shinshū sōgō kenkyūjo kenkyūjo kiyō* 真宗総合研究所研究所紀要 no. 3 (1985), pp. 115-142; Sakaoto Kobaku 坂本廣博, "*Maka Shikan* byōkan kyō no Gogyō rokki ni tsuite 摩訶止観病患境の五行六気に就いて," *Eizan gakuin kenkyū kiyō* 叡山学院研究紀要 no. 10 (1987), pp. 87-101.

deal: in exchange for protection, the dragon must reveal thirty secret medical formulas from the dragon palace. Left with no choice, the dragon complied. Soon after, Kunming Pond flooded its banks, exposing the foreign monk's deception.[59] While this account appears in multiple sources, including the *Extensive Records of the Taiping xingguo Era* (Taiping Guangji 太平廣記) and *Miscellaneous Morsels from Youyang* (Youyang Zazu 酉陽雜俎), historians consider it more mythical than factual. However, the association between Sun Simiao and Daoxuan remains intriguing. They both lived in the same era and may have encountered each other in Zhongnan Mountain 終南山. Their shared emphasis on medicine within religious traditions suggests a deeper connection than records explicitly confirm.

Daoxuan's contributions to medical knowledge are often overlooked. His monastic regulations on medicine, detailed in his final work on regulations of handling light and heavy property for the monastic community,[60] classified monastic medical items into three categories including medical instruments (acupuncture needles, scalpels, and massage tools), medical texts (including treatises on prescriptions or Zhufang 諸方, materia medica or Bencao 本草, acupuncture or Mingtang 明堂,[61] and pulse diagnosis Maijing 脈經[62]), and medicinal substances (specific remedies used within monasteries). This classification was unique to Buddhist monastic communities and differed from secular medical traditions. In contrast, the bibliographical catalogue of classics and books (Jingji zhi 經籍志) in the *History of the Sui Dynasty* (Sui shu 隋書) categorized medical books under philosophy,[63] lacking the systematic approach seen in

[59] T50, no. 2061, p. 790c12-21.
[60] Huaiyu Chen, *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China* (New York: Peter Lang, 2007), chapter 4.
[61] On the spread of the Mingtang texts, see Yan Shuzhen 閻淑珍, "Cong Yang Xuancao wen de pianduan kan Mingtanjing zai Tangdai de liuchuan zhuangkuang: yi Yixinfang he Waitaimitaofang deng wenxian wei xiansuo 從楊玄操文的片斷看『明堂經』在唐代的流傳狀況：以『醫心方』和『外臺祕要方』等文獻爲線索," *Tōhō Gakuhō* 東方學報 vol. 83 (2008), pp. 334-348; Koba Yoshito, ""Gaidai Hiyōhō" kan sanjūkyū ni in'yō sareru "Meidō" jōbun ni tsuite『外臺秘要方』巻三十九に引用される『明堂』条文について," *Nihon Ishigaku Zasshi* 日本医史学雑誌 50: 1 (2004), pp. 78-79.
[62] Kosoto Hiroshi 小曽戸洋, Tani Tadato 谷忠人, Kubo Michinori 久保道德, and Arichi Shigeru 有地滋, "Myakukyō no kenkyū (Dai 1 hō) 脈経の研究 (第 1 報) (Studies on "Mai Jing" (Part 1))," *Journal of the Japan Society for Oriental Medicine* 30: 4 (1979), pp. 285-294.
[63] Zheng Jinsheng 鄭金生, "Observational Drawing and Fine Art in Chinese Materia Medica Illustration," in: *Imagining Chinese Medicine*, eds. by Penelope Barrett, Vivienne Lo (Leiden: Brill, 2018), p. 151, briefly noted the medical works in this catalogue.

Daoxuan's work. Sun Simiao, on the other hand, was revered as the "King of Medicine", compiling vast medical knowledge into his magnum opus, *Essential Prescriptions Worth a Thousand Gold*. His work integrated Daoist, Confucian, and Buddhist healing traditions, aligning with the broader Tang dynasty fusion of spiritual and medical thought. While direct historical evidence of their interactions remains scarce, the overlap in time, location, and medical philosophy suggests that Sun Simiao and Daoxuan's paths may have crossed. Dunhuang manuscripts later revealed additional connections,[64] preserving Buddhist medical knowledge that mirrored Sun Simiao's classifications. The inclusion of "Mingtang" and "Liuzhu 流注" in both Buddhist and Daoist medical traditions suggests a shared intellectual lineage that transcended religious boundaries.

Concluding Remarks

The examination of animal bones in Chinese Buddhism reveals a nuanced and evolving relationship between Buddhist monastic regulations, local cultural adaptations, and medical traditions. Unlike the more rigid prohibitions against other animal body parts, bones occupied an ambiguous yet partially legitimized space within Buddhist monastic codes. The *Dharmaguptaka Vinaya*, along with other Vinaya traditions, permitted the use of animal bones, teeth, and horns in crafting essential tools for monastic life, including counting devices, belts, and medical instruments. However, their use was carefully regulated to align with ethical considerations of non-violence and detachment from material excess. This selective permission reflects the pragmatic realities of Buddhist mendicancy, which often required resourcefulness while maintaining adherence to fundamental principles of monastic discipline.

Furthermore, Buddhist scriptures and medical texts in medieval China indicate that bones were not only used for practical purposes but were also integrated into medical treatments. The justification for using animal bones in medicine was often framed within Buddhist ethical discourse, emphasizing that materials should be sourced without directly harming living beings. Chinese Buddhist literature, including monastic commentaries and medical manuals, illustrates how these allowances were negotiated within a broader doctrinal framework that sought to balance compassion, non-violence, and the alleviation of suffering. The incorporation of animal

[64] Ma Jixing, *Dunhuang guyiji kaoshi* 敦煌古醫籍考釋, Nanchang: Jiangxi kexue jishu chubanshe, 1988.

bones into medicinal recipes, particularly in cases of dire need, demonstrates how Buddhist healing practices intersected with Daoist and traditional Chinese medical beliefs.

Moreover, the study of medieval Buddhist engagements with animal bones highlights the adaptability of Buddhist doctrines in different cultural and geographical contexts. As Buddhism spread across China, it absorbed and reinterpreted local traditions, including those concerning animal remains. The reception and integration of these practices underscore the broader theme of religious syncretism in medieval China, where Buddhist, Daoist, and folk medical traditions often overlapped. The narratives surrounding Buddhist monks and medical experts such as Sun Simiao and Daoxuan suggest an ongoing exchange of knowledge that transcended religious boundaries, further embedding Buddhism within the medical and material culture of medieval China.

Despite the pragmatic allowances for animal bone use, certain restrictions remained, especially concerning their symbolic and ritual significance. While the Buddha's bodily relics were venerated as sacred objects, other uses of bones were often scrutinized to ensure they did not contradict core Buddhist values. This tension reflects the broader ethical and philosophical dilemmas faced by Buddhist communities in negotiating material necessity with spiritual ideals.

Ultimately, the study of animal bones in Chinese Buddhism provides valuable insights into the complex and dynamic ways in which Buddhist ethical frameworks were applied in daily life. By analyzing these historical practices, we gain a deeper understanding of how Buddhist communities navigated the intersections of monastic discipline, material culture, and healing traditions. The legitimization of animal bone use—whether for crafting tools, sustaining health, or engaging in religious practice—serves as a compelling case study of Buddhism's ability to adapt to diverse cultural landscapes while maintaining its core ethical tenets. This investigation also invites further exploration into the broader implications of Buddhist material culture, highlighting the enduring dialogue between religious ideology and practical necessity.

Bibliography of Works Cited

Primary Sources:

Abbreviations:

B = *Dazangjing bubian* 大藏經補編(Supplement to the Dazangjing). Ed. By Lan Jifu 藍吉富. Taipei: Huayu chubanshe, 1985.

T = *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大蔵経. Eds. by Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924–1929.

Anle ji 安樂集 (*The Collection on Peace and Joy*). Compiled by Daochuo 道綽. T47, no. 1958.

Beiji Qianjin yaofang jiaoshi 備急千金要方校釋. By Sun Simiao 孫思邈. Annotated by Li Jingrong 李景榮, Su Li 蘇禮, Ren Juanli 任娟莉, Jiao Zhenlian 焦振廉, and Li Peizhen 李培振.Beijing: Renmin weisheng chubanshe, 1998.

Genben shuoyiqieyoubu pinaiye zashi. Translated by Yijing. T. 24, no. 1451.

Fanwang jing hezhu 梵網經合註. Annotated by Zhixu. X 38, no. 694.

Ge xiangong zhouhou beiji fang 葛仙公肘後備急方 (*Transcendent Master Ge's Handy Emergency-Preparedness Recipes*). By Ge Hong (283-343 AD). Siku quanshu edition.

Lüjie Benshu 律戒本疏 (*Commentary on the Vinaya Precepts*). Unknown author. T85, no. 2788. Dunhuang manuscript from the from the Nakamura Fusetsu 中村不折 collection.

Mohe sengqi lü 摩訶僧祇律(Mahāsāṃghika-vinaya). Translated by Buddhabhadra and Faxian. T22, no. 1425.

Qingyi lu 清異錄. By Tao Gu 陶穀. Yeshi luzhutang, 1572.

Pinimu jing 毘尼母經 (Vinaya-mātṛka). Unknown translator. T24, no. 1463

Shisong lü 十誦律 (Sarvāstivāda-Vinaya). Translated by Puṇyatara and Kumārajīva. T. 23, no. 1435.

Sifen lü 四分律 (Dharmaguptaka-Vinaya). Translated by Buddhayaśas. T. 22, no. 1428.

Song Gaoseng Zhuan 宋高僧傳(*Song Biographies of the Eminent Monks*). Compiled by Zanning 贊寧. T50, no. 2061.

Waitai miyao fang jiaozhu. Compiled by Wang Tao 王燾, annotated by Gao Wenzhu 高文柱. Beijing: Xueyuan chubanshe, 2011.

Xinxiu bencao 新修本草 (*Newly Revised Materia Medica*). Compiled by Su Jing 蘇敬.

Yinzhi wen tu 陰騭文圖 (*Illustrated Text of Hidden Virtue*). Compiled by compiled by Xu Guangqing 許光清, illustrated by Fei Danxu 費丹旭. B28, no. 158.

Zaijia lüyao guangji 在家律要廣集. Compiled by Ouyi Zhixu (1599-1655 AD). X 60, no. 1123.

Secondary Sources:

Andō, Tsuneo 安藤維雄. "Kassennō Chūgō bikyūhō nitsuite 葛仙翁「肘後備急方」について." *Tōhō Shūkyō* 東方宗教 no. 41 (1973), pp. 36-50.

Ando, Toshio 安藤俊雄. "Chibyōhō to shite no Tendai shikan: Chigi no igaku shisō josetsu 治病方としての天台止観 : 智顗の医学思想序説." *Ōtani daigaku kenkyū nempō* 大谷大學研究年報 no. 23 (1971), pp. 1-58.

Banba, Hiroyuki 番場 裕之. "Indoteki chōkihō to Chūgokuteki kokyūhō ni tsuite インド的調気法と中国的「呼吸法」について." *Tōyōgaku Kenkyū* 東洋学研究 no. 49 Takeuchi Kiyomi hakase kinengō 竹内清己博士記念号 (2012), pp. 237-248.

Barstow, Geoffrey, ed. *The Faults of Meat: Tibetan Buddhist Writings on Vegetarianism.* Boston: Wisdom Publications, 2019.

Benn, James A. "Another Look at the Pseudo-Śūraṃgama sutra." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 68: 1 (2008), pp. 57-89.

Bradley, Sean T. "Ge Hong and the Making of an Emergency Medicine Formulary." Ph.D. thesis, University of Washington, 2022.

-------- "The Silk Road and Sources of Chinese Medicine Expansion: Part 2 – Formularies." *Chinese Medicine and Culture* 1: 2 (2018), pp. 68-70.

Chapple, Christopher. *Nonviolence to Animals, Earth and Self in Asian Traditions.* Albany: State University of New York Press, 1993.

Chen, Huaiyu 陳懷宇. *Animals and Plants in Chinese Religions and Science.* London: Anthem Press, 2023.

-------. *In the Land of Tigers and Snakes: Living with Animals in Medieval China.* New York: Columbia University Press, 2023.

------. “Wumao zhidi: Nilamata wangshu suojian Keshimi’er dongwu shijie 無貓之地：〈尼拉瑪塔往世書〉所見克什米爾動物世界（"A Land Without Cats": The Animal World of Kashmir as Seen in the Nīlamata Purāṇa）.” *World History Review (*Shijie lishi pinglun 世界歷史評論*)* vol. 10, no. 4 (2023), pp. 3-24.

-------. *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China.* New York: Peter Lang, 2007.

Copp, Paul. *The Body Incantatory: Spells and the Ritual Imagination in Medieval Chinese Buddhism.* New York: Columbia University Press, 2014.

Dashtdar, Mehrab, Mohammad Reza Dashtdar, Babak Dashtdar, Karima Kardi, and Mohammad Khabaz Shirazi. “The Concept of Wind in Traditional Chinese Medicine.” *Journal of Pharmacopuncture* 19: 4 (2016), pp. 293-302.

Deshpande, Yijaya J. “Glimpses of Ayurveda in Medieval China.” *Indian Journal of History of Science* 43: 2 (2008), pp. 137-161.

Fukunaga, Mitsuji 福永光司. “Introduction.” in: *Ki no shisō: Chūgoku ni okeru shizenkkan to ningenkan no tenkai* 気の思想: 中国における自然観と人間観の展開, vol. 2, judōbutsu sankyō kōshō ni okeru ki no gainen: Gishin kara Godai made 儒道仏三教交渉における気の概念: 魏晋から五代まで (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 1978), pp. 233-243.

Germano, David and Kevin Trainor, eds. *Embodying the Dharma: Buddhist Relic Veneration in Asia.* Albany: State University of New York, 2004.

Harris, Marvin. “The Cultural Ecology of India’s Sacred Cattle.” *Cultural Anthropology* 7: 1 (1966), pp. 51-56.

Heirman, Ann. “How to Deal with Dangerous and Annoying Animals: A Vinaya Perspective.” *Religions* 10, no. 2 (2019), 113. https://doi.org/10.3390/rel10020113.

-------- “Speech Is Silver, Silence Is Golden? Speech and Silence in the Buddhist ‘Saṃgha’.” *The Eastern Buddhist* 40: 1/2 (2009), pp. 63–92.

Hughes, Julie E. *Animal Kingdoms: Hunting, the Environment, and Power in the Indian Princely States.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

Iwaki, Eiki 岩城英規. “Gūeki Chigyoku no Shurangama-kyō kaishaku 藕益智旭の『首楞厳経』解釈.” In: *Higashi Ajia bukkyō: Sono seiritsu to tenkai: Kimura Kiyotaka hakase kanreki kinen ronshū* 東アジア仏教: その成立と展開：木村清孝博士還暦記念論集,

ed. by Kimura Kiyotaka hakase kanreki kinenkai 木村清孝博士還暦記念会 (Tokyo: Shunjūsha, 2002), pp. 205-218.

Kana, Yoshimitsu 加納喜光. “Isho ni mieru kiron: Chūgoku dentō igaku ni okeru byōkikan 医書に見える気論: 中国伝統医学における病気観.” in: *Ki no shisō: Chūgoku ni okeru shizenkkan to ningenkan no tenkai* 気の思想:中国における自然観と人間観の展開. eds. by Onozawa Seiichi 小野沢精一, Fukunaga Mitsuji 福永光司, and Yamanoi Yū 山井湧 (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 1978), pp. 280-313.

Kim, Jinah. *Receptacle of the Sacred: Illustrated Manuscripts and the Buddhist Book Cult in South Asia.* Berkeley: University of California Press, 2013.

Koba, Yoshito 木場 由衣登. “"Gaidai Hiyōhō" kan sanjūkyū ni in'yō sareru "Meidō" jōbun ni tsuite『外臺秘要方』巻三十九に引用される『明堂』条文について.” *Nihon Ishigaku Zasshi* 日本医史学雑誌 50: 1 (2004), pp. 78-79.

Kosoto, Hiroshi 小曽戸洋, Tani Tadato 谷忠人, Kubo Michinori 久保道徳, and Arichi Shigeru 有地滋, “Myakukyō no kenkyū (Dai 1 hō) 脈経の研究 (第 1 報) .” *Journal of the Japan Society for Oriental Medicine* 30: 4 (1979), pp. 285-294.

Krishna, Nanditha. *Sacred Animals of India.* Gurgaon: Penguin Random House India, 2018.

Lee, Jen-Der 李貞德. “Gender and Medicine in Tang China.” *Asia Major* third series, 16: 2 (2003), pp. 1-29.

Lindtner, Christian. “The *Laṅkāvatārasūtra* in Early Madhyamaka Literature.” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 46: 1 (1992), pp. 244-279.

Liu, Yan 劉琰. *Healing with Poisons: Potent Medicines in Medieval China.* Seattle: University of Washington Press, 2021.

Ma, Jixing 馬繼興. *Dunhuang guyiji kaoshi* 敦煌古醫籍考釋. Nanchang: Jiangxi kexue jishu chubanshe, 1988.

Machi, Senjurō 町 泉寿郎. “Yamawaki Tōyō to Sorai Gakuha – "Gaidai Hiyōhō" Honkoku o Megutte 山脇東洋と徂徠学派--『外台秘要方』翻刻をめぐって.” *Nihon Chūgoku Gakkaihō* 日本中國學會報 no. 50 (1998), pp. 233-247.

Majupuria, Trilok Chandra. *Sacred Animals of Nepal and India.* Lashkar: Devi, 2000.

McDermott, James P. “Animals and Humans in Early Buddhism.” *Indo-Iranian Journal* 32: 2 (1989), pp. 269–280.

Naruse, Ryūjun 成瀬隆純, *Tōdai jōdokyōshi no kenkyū* 唐代浄土教史の研究. Kyoto: Hōzōkan, 2018.

Ōchi, Shū 鷲地 宗. “*Anrakushū* ni okeru Amida shindo no kenkyū: Hōke no mondai o chūshin ni 安楽集における弥陀身土の研究:「報化」の問題を中心に.” *Ryūkoku daigaku daigakuin bungaku kenkyūka kiyō* 龍谷大学大学院文学研究科紀要 no. 42 (2020), pp. 64-81.

Ogata, Toru 大形徹. “ ‘Ki’ kei no byōinron: Chōkasan kankan o chūshin to shite「気」系の病因論：張家山漢簡を中心として.” *Jinbungaku ronshū* 人文學論集 vol. 13 (1995), pp. 33-50.

Ohnuma, Reiko. *Unfortunate Destiny: Animals in the Indian Buddhist Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Ruppert, Brian D. *Jewel in the Ashes: Buddha Relics and Power in Early Medieval Japan.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Sakaoto, Kobaku 坂本廣博. “Maka Shikan byōkan kyō no Gogyō rokki ni tsuite 摩訶止観病患境の五行六気に就いて.” *Eizan gakuin kenkyū kiyō* 叡山学院研究紀要 no. 10 (1987), pp. 87-101.

Shimomi, Takao 下見隆雄. “Kassō no chosho nitsuite: ‘Chūgō bikyūhō’葛洪の著書について --肘後備急方.” *Fukuoka Joshi Tandai Kiyō* 福岡女子短大紀要 no. 7 (1973), pp. 97-106.

Shinoda, Masayoshi 篠田昌宜. “Chigyoku *Shurangamakyō mongu* ni okeru ‘Nembutsu Zanmai’ no kaishaku ni tsuite 智旭『首楞厳経文句』における「念仏三昧」の解釈について.” *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 印度學佛教學研究 60: 2 (2012), pp. 253-257.

Singh, Anand. *Planet, Plants and Animals: Ecological Paradigms in Buddhism.* Delhi: Primus Books, 2019.

Stargardt, Janice and Michael Willis eds. *Relics and Relic Worship in the Early Buddhism: India, Afghanistan, Sri Lanka and Burma*. London: British Museum, 2018.

Stewart, James. *Vegetarianism and Animal Ethics in Contemporary Buddhism.* London: Routledge, 2015.

Strong, John S. *Relics of the Buddha.* Princeton: Princeton University Press, 2004.

Sukumar, Raman. *The Living Elephants: Evolutionary Ecology, Behavior, and Conservation*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Sutton, Florin G. *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Tada, Iori 多田伊織. “"Gaidai Hiyōhō" Shoyin "Sōshin Hō" Shūitsu (I): Fu, Iseki Goshū (Go shō Suihen)『外台秘要方』所引『僧深方』輯佚（一）：附、医籍五種（互照萃編）(The Lost Chinese Medical Compendium Seng-shen-fang Cited in Wai-tai-mi-yao-fang, and a Comparison with Five Ancient Medical Works : Aspects of Buddhist Medicine as Transmitted through East Asia).” *Nihon Kenkyū* 日本研究 no. 45 (2012), pp. 237-270.

Trainor, Kevin. *Relics, Ritual, and Representation in Buddhism: Rematerializing the Sri Lankan Theravada Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Trautmann, Thomas R. *Elephants and Kings: An Environmental History.* Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Tsujimoto, Toshiro 辻本俊郎. “Dōshaku *Anraku-shū* tekisuto no ruden 道綽『安楽集』テキストの流伝.” *Bukkyo daigaku bukkyo gakkai kiyō* 佛教大学仏教学会紀要 no. 28 (2023), pp. 73-101.

Waldau, Paul. *The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals.* Oxford University Press, 2001.

------- “Buddhism and Animal Rights.” In Damien Keown, ed., *Contemporary Buddhist Ethics* (Richmond, Surrey, England: Curzon Press, 2000), pp. 81-112.

Wijayaratna, Mohan. *Buddhist Monastic Life: According to the Texts of the Theravada Tradition*, translated by Claude Grangier & Stephen Collins. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Williams, Duncan. “Animal Liberation, Death, and the State: Rites to Release Animals in Medieval Japan.” In Mary Evelyn Tucker and Duncan Williams, eds. *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deed.* Cambridge: Harvard University Press, 1997, pp. 149-164.

Yamano, Yoshiro 山野俊郎. “Tendai Chigi no igaku shisō josetsu 天台智顗の医学思想序説.” *Shinshū sōgō kenkyūjo kenkyūjo kiyō* 真宗総合研究所研究所紀要 no. 3 (1985), pp. 115-142.

Yan, Shuzhen 閻淑珍. “Cong Yang Xuancao wen de pianduan kan Mingtanjing zai Tangdai de liuchuan zhuangkuang: yi Yixinfang he Waitaimitaofang deng wenxian wei xiansuo 從楊玄操文的片斷看『明堂經』在唐代的流傳狀況：以『醫心方』和『外臺祕要方』等文獻爲線索.” *Tōhō Gakuhō* 東方學報 vol. 83 (2008), pp. 334-348.

Yifa 依法, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan Qinggui*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2002.

Zheng, Jinsheng 鄭金生. “Observational Drawing and Fine Art in Chinese Materia Medica Illustration.” In: *Imagining Chinese Medicine*, eds. by Penelope Barrett, Vivienne Lo (Leiden: Brill, 2018), pp. 151-160.

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

宋代文化中的「蚌蛤」書寫

顏智英

國立臺灣海洋大學共同教育中心教授

摘　要

蚌蛤，古時亦作「蜯蛤」，即蚌與蛤。明・李時珍曰：「蚌與蛤同類而異形。長者通曰蚌，圓者通曰蛤。故蚌從豐，蛤從合。」二者其實不同，然而，古人常混稱之。筆者蒐羅觀察的對象，主要是與兩片相等殼的「雙殼綱」軟體動物相關的文本，早在東漢・許慎《說文解字》中已將「蛤」分為「海蛤」、「牡厲」、「魁蛤」等三類，在今日分屬蛤科、牡蠣科、蚶科等不同科目，頗能代表「雙殼綱」軟體動物的三種主要類型。筆者目前已完成先秦、秦漢、魏晉南北朝、唐等時期「蚌蛤」文化的發展研究，並發表三篇期刊論文；在此基礎之上，本文賡續考察宋代文化中的「蚌蛤」書寫，從宋人對「蚌蛤」的物性認知、生活應用、心靈感知等視角，分析歸納宋代「蚌蛤」書寫在博物學、海洋文化、海洋文學等面向的內涵特色與意義所在。

2025 年 5 月 15-16 日國家圖書館・漢學研究中心

宋代文化中的「蚌蛤」形象[1]

顏智英
國立臺灣海洋大學共同教育中心 教授

摘要

宋代以前，文士以審美眼光描繪「蚌蛤」的形象較為片面；及至宋代，對「蚌蛤」的生理特徵有更全面的觀察與記錄，是以所形塑的「蚌蛤」較之前朝有更多元的面貌，且寫實、想像兼具，在博物學、海洋文化、海洋文學等面向皆有所貢獻與價值。宋代文士筆下的「蚌蛤」，具備外剛內柔、內蘊圓潤光彩且多靈性、緘口靜默、形小量多、腥臊醜怪、甘脆豐美、無血菜蔬、珍貴典雅等雅與非雅、豐富多樣的形象。這些形象，不僅頻繁應用於宋人日常中的解夢、比喻人事物、政治想像與生活情趣中，還從文學面向引發文人重和諧、閒適快意、忘俗游心、出處有節、戒財怒酒色等人生哲思，並具體反映了宋代儒、釋、道中重德守廉、保護海洋資源、慈悲戒殺、自由長生的精神文化內涵。因此，由「蚌蛤」的側面，具體見出宋代文人心靈世界與時代文化的一些特徵。

關鍵詞：「蚌蛤」形象、宋代文化、博物學、海洋文化、海洋文學

一、前言

蚌蛤，古時亦作「蜯蛤」，即蚌與蛤。明・李時珍曰：「蚌與蛤同類而異形。長者通曰蚌，圓者通曰蛤。故蚌從豐，蛤從合。」[2]二者其實不同；然而，古人常混稱之。筆者蒐羅觀察的對象，主要是以兩片相等殼的「雙殼綱」軟體動物相關的文本為主，早在東漢・許慎《說文解字》中已將「蛤」分為「海蛤」、「牡厲」、「魁蛤」等三類，在今日分屬蛤科、牡蠣科、蚶科等不同科目，頗能代表「雙殼綱」軟體動物的三種主要類型。筆者目前已完成先秦、秦漢、魏晉南北朝、唐等時期「蚌蛤」文化的發展研究，以及宋代「蚌蛤」的飲食文化探討，並發表三篇期刊論文；[3]在此基礎之上，本文賡續考察宋代文化中的「蚌蛤」書寫，因篇幅限制，僅能先就「蚌蛤」形象作分析、歸納，並從出抉發其文化意涵，至於宋代文化中「蚌蛤」的認知、利用、情意投射與思辨等議題，則有待日後繼續完成。

文士以審美眼光描繪蚌蛤的形象始於魏晉南北朝，如曹植〈盤石篇〉：

[1] 本文為國科會補助專題研究計畫(NSTC 112-2410-H-019-031-MY2)之部分成果。
[2] 明・李時珍，《本草綱目》（上海：上海商務印書館，1930），卷 46〈介之二・蛤蚌類二十九種〉「蚌」，頁 24。
[3] 詳參顏智英，〈先秦至南北朝「蚌蛤」文化發展初探〉，《海洋文化學刊》第 34 期，2023 年 06 月，頁 1-38、顏智英，〈鮮美、時尚、新巧：宋代「蚌蛤」的飲食文化〉，《海洋文化學刊》第 37 期，2024 年 12 月，頁 1-32、顏智英，〈微物多用、遠物勞人：唐代的「蚌蛤」文化〉，《漢學研究》第 43 卷 4 期，2025 年 12 月，刊登中。

「蚌蛤被濱涯，光彩如錦虹。」[4]詠其外殼之光采華美；又如謝惠連〈詠螺蚌詩〉:「螺蚌非有心，沉迹在泥沙。文無雕飾用，味非鼎俎和。」[5]欣賞其沉潛沙中、無心世事、文采與美味皆不為取悅他者的生理特徵與智慧。唐人新增稱其孕育珍珠能力之書寫，如武元衡〈冬日漢江南行將赴夏口途次江陵界寄裴尚書〉:「蛤珠馮月吐」[6]；更有兼內外而言其具「外剛內柔」的特質，如李鼎祚：「離……為乾卦，為鼈為蟹為蠃為蚌為龜。此五者皆取外剛內柔也。」[7]以「蚌」等外殼堅硬、內在柔軟，具「外剛內柔」特質之水產動物來說解「離」卦的特質。唐人還因對蚌蛤物理觀察與認知更為深入之故，開始有反面形象的描繪，如產地荒僻、腥臊、不吉、渺小、膽小、短命、愚癡等，[8]又如段成式〈遊長安諸寺聯句 靖恭坊大興善寺蛤像聯二十字絕句〉:「寧同蚌頑惡，但與鷸相持。」[9]以《戰國策》「鷸蚌相爭」[10]典凸顯蚌蛤僅以「閉殼」方式護生相持的頑固不知變通。

及至宋代，由於對海洋鮮味有新需求，[11]再加以社會生產力提昇、城市經濟發展，[12]水陸運輸發達，[13]因此，「蚌蛤」由原來京師的珍貢而逐漸成為市井可見的美食，普及化的結果，使得宋人對「蚌蛤」的生理特徵有了更全面的觀察與記錄，其所描繪的「蚌蛤」形象較之前朝又有更多元的面貌，不僅有寫實的刻劃，還有豐富的想像、深刻的文化意涵，透顯出宋代文人的精神面貌。目前學界關於雙殼貝類文化的研究雖然不少，但多概論對某一種貝類的認知或利用，[14]比較深論的僅有朱漂漂〈青島海鮮珍品文化研究——以蛤蜊的開發和利用為例〉、朱漂漂〈《記海錯》所載海產貝類「蛤」的研究〉、楊德漸與孫瑞平《海錯鱗雅：中華海洋無脊椎動物考釋》等，[15]然而，也都不是針對宋代「蚌蛤」文

---

4 魏・曹植，《曹子建集》，《四部叢刊初編集部》（臺北：臺灣商務印書館，1965），卷 6，頁 32。

5 逯欽立，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1998），〈宋詩〉卷 4，頁 1197。

6 清・清聖祖敕編，《全唐詩》（北京：中華書局，1980），卷 317。

7 唐・李鼎祚，《周易集解》（北京：中國書店，1984），卷 17「說卦」，頁 427。

8 以上反面形象書寫的具體例證，詳參顏智英，〈微物多用、遠物勞人：唐代的「蚌蛤」文化〉，《漢學研究》第 43 卷 4 期，2025 年 12 月，刊登中。

9 清・清聖祖敕編，《全唐詩》，卷 792。

10 漢・劉向編，《戰國策》（北京：中國電影出版社，2001），〈燕策二〉，頁 366。

11 宋代開始有「海鮮」一詞。詳參易素梅，〈鮮味與權力——海鮮在唐宋轉型期的位置〉，《歷史人類學學刊》第 15 卷第 1 期，2017 年 4 月，頁 7。

12 宋代的農業、手工業與商業皆較唐朝有顯著的進步，特別是製鹽、釀酒、礦冶、造船等行業都有很大發展。詳參黃純豔，《宋代海外貿易》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁 62。

13 北宋時，以汴京為中心，水陸並舉，北通幽燕遼海，南下蘇杭閩粵；南宋交通線則自杭州輻射四面八方。詳參曹家齊，《宋代交通管理制度研究》（開封市：河南大學出版社，2002）。

14 如：王賽時，〈珍庖自有西施舌—古代飲良奇珍錄之十三〉，《四川烹飪》1998 年 10 期，頁 15-16；劉德經、邱兆星、朱善央，〈中國蛤蜊形態特徵及養殖生物學〉，《養魚世界》36 卷 8 期（總 407），2012 年 08 月，頁 11-16；何耀濤、鄧家剛、杜成智、杜正彩、侯小濤，〈文蛤肉藥用價值研究概況〉，《廣西中醫藥大學學報》20 卷 3 期，2017 年，頁 65-67 等。

15 朱漂漂，〈青島海鮮珍品文化研究——以蛤蜊的開發和利用為例〉，《青島職業技術學院學報》27 卷 1 期，2014 年 2 月，頁 11-13；朱漂漂，〈《記海錯》所載海產貝類「蛤」的研究〉，《黑龍江史志》2013 年 23 期，頁 124-125；楊德漸、孫瑞平，《海錯鱗雅：中華海洋無脊椎動

化的專論。是以本文的研究議題仍有發揮的空間，期能對博物學、海洋文化、海洋文學等面向做出一些貢獻。

二、殼與肉：外剛內柔

宋人對「蚌蛤」堅硬的外殼印象深刻，而有「蠣房生海壖，堅頑宛如石」（劉子翬〈食蠣房〉）、「蛤體堅頑口長合」（孔平仲〈朱君以建昌霜橘見寄報以蛤蜊〉）、「蚶蜃蚌蛤角介獰」（張九成〈聞彥執熙仲有辣螺詩聊復有作〉）等語；甚至，有些較大的蚌蛤殼還具有美麗的紋彩，吸引詩人的目光，如：「璨璀殼如玉，斑斕點生花」（歐陽修〈初食車螯〉）、「老蚌乘陰弄光彩」（華鎮〈新開河〉）等。然而，在此堅頑的外殼內，卻有著柔軟鮮嫩的肉質，形成極大的反差，是以詩人云：

> 車螯肉之弱，恃殼保厥身。（王安石〈車螯二首 其二〉）
> 泊水沉沙族類豐，外緘頑殼力難攻。雖云眉目虧天巧，誰使瓊瑤美內充。（李正民〈食蛤蜊〉）

車螯，在北方是文蛤的別稱，[16]外殼紫色、璀璨如玉、有斑點，肉可食，自古即為海味珍品；而如此美味的肉質，卻因柔弱而無以自保，故王安石指出其堅硬的外殼是其最大的依恃。南宋詩人李正民於食蛤蜊之餘，亦對貝類正因外有難攻的頑殼、才可護全內在的柔美肉質有所觀察與思考。宋人還掌握蚌蛤類此「外剛內柔」的特質而將之應用於夢占，如：

> 蚌吉
> 占曰：中虛而外堅得「離」之象，夢之者，凡事和合，婚姻為天然佳配，必生賢嗣。（邵雍輯《夢林玄解》）[17]

肯定「蚌」中虛而外堅的反差特質，言其象徵「凡事和合」，夢之者可得佳配、生賢子。可見，一物具反差大的兩種特質，反而可以得到相反相成、達致和諧的效果。

三、殼內珠：圓潤光彩、靈性異聞

蚌蛤孕育之物，主要為珍珠。自古以來被視作瑰寶的珍珠，其實是一種防衛機制下的產物，當有沙粒或寄生生物等外來微粒進入蛤蚌、牡蠣和貽貝的軟

物考釋》（青島：中國海洋大學出版社，2013）。
16 朱漂漂，〈青島海鮮珍品文化研究——以蛤蜊的開發和利用為例〉，頁 11。
17 宋・邵雍輯，《夢林玄解》，卷 20「夢占」。

體後，便會形成珍珠。珍珠以其圓潤的外形、晶瑩的色澤，受到大眾的喜愛，如《廣東新語》所載：

> 剖蚌出珠，蚌有一珠者，數珠者，有絕無珠者，有僅得珊瑚碎枝及五色文石金銀者，蓋有數焉。珠身以圓白光瑩細無絲絡者為精珠，半明半暗者為褪光珠，次肉珠，次糙珠、藥珠。[18]

可知上等的「精珠」圓白光瑩、細無絲絡、純潔無瑕，象徵著高貴的品格，是以倍受歡迎。宋人常將光瑩無瑕的珍珠比喻珍貴的人事物，如蘇軾〈虎兒〉:「舊聞老蚌生明珠」、〈贈山谷子〉:「笑君老蚌生明珠，自笑此物吾家無」、王十朋〈萬先之生兩男作洗兒歌賀之〉:「蚌腹甲夜生雙珠」、傅大詢〈賀晚生子〉:「從來老蚌珠生晚」，皆以蚌珠喻賢子；又如趙善括〈王提舉閣政錢夫人挽詩其二〉:「蚌脫珠方瑩，椿靈桂始華。他年容萬馬，今日送千車」，則以之喻賢夫人；又如王庭珪〈祭黃子默文〉:「才足以經世，如蚌之藏珠」、邵雍〈不可知吟〉:「犁牛生騂角，老蚌產明珠。人雖欲勿用。山川其舍諸」，則以之喻賢才。再如王洋〈貴溪尉廳黃梅盛開濃香豐艷非凡品可及尉坐此速招客因成小詩戲之〉:「天生尤物非爲福，蚌有明珠亦累身」，以之喻盛開之黃梅花；最多的是以蚌珠喻美文，如:「枕上猶能走筆吟，纍纍吐出珠千蛤」（徐積〈和倪敦復二首 其二〉）、「少儀袖詩來，剖蚌珠的皪」（黃庭堅〈贈秦少儀〉)、「其詩之昌，其操之剛。松栢雨霜，蚌胎含光」（陳造〈蟄室銘〉）等，「纍纍」言文辭如貫珠般流暢，「的皪」言文辭若珍珠般光采耀眼。

特別的是，宋代文士還經常以圓潤晶瑩的珍珠形象來譬喻圓形粒狀之食物，茲舉例表列如下：

物	原文	出處
芡實[19]	芡槃平冪水，雁喙飽吞風。剖蚌珠驚坐，清談拳屢空。	洪适〈芡曲〉
	蝟毛蒼蒼磔不死，銅盤矗矗釘頭生。吳雞鬪敗絳幘碎，海蚌吐出眞珠明。	梅堯臣〈采芡〉
	六月京師暑雨多，夜夜南風吹芡觜。凝祥池鎖會靈園，僕射荒陂安可擬。京師賣五岳宮及鄭州鷄頭最爲佳爭先園客採新苞，剖蚌得珠從海底。都城百物貴新鮮，厥價難酬與珠比。金盤磊落何所薦，滑臺撥醅如玉醴。	歐陽修〈初食鷄頭有感〉
	金刀剝老蚌，玉沙磨夜光。	賀鑄〈食芡實作〉

[18] 清・屈大均，《廣東新語》(北京：中華書局，1985)，卷 15〈貨語・珠〉。

[19] 芡，俗稱「雞頭蓮」，屬睡蓮科芡屬的水生植物，其種子稱「芡實」或「芡米」、「雞頭米」。

荔枝	五月南游渴，欣逢荔枝丹。殼匀仙鶴頂，肉露水晶丸。色映離為火，甘殊木作酸。枝繁恐相染，樹重欲成團。赤蚌遺珠顆，紅犀露角端。	陶弼〈荔支〉
	烟如明珠出老蚌，燦如艷女披紅裳。	李綱〈畫荔枝圖〉
葡萄	名傳馬乳久，物比蚌胎稀。高出酴醾架，輕鋪薜荔衣。	洪适〈和景嚴詠新得蒲萄〉
橘	孤根移植自秋山，長養潛私剌史天。青女染成金色淺，馮夷剖出蚌胎圓。	陳棣〈次韻蘇守金橘〉
瓊花[20]	無雙亭下枝，密密復稀稀。蚌碎珠駢出，鬚牽蝶合圍。會須珍作寶，常恐散成飛。況值東風暮，游人莫易歸。	王令〈瓊花〉
胡椒	異國傳來種性殊，圓陀陀似蚌中珠。不□□艷照明月，自有辛香壓五湖。	釋堅璧〈化胡椒〉
麥	春来斗米欲逾千，麥熟家家爨有煙。手磨旋推雲子落，脚鐺深煮蚌胎員。	李光〈重午食大麥〉
澄粉圓子	老蚌嘗聞生合浦，射彩飛芒互吞吐。都緣晝夜兩跳丸，縈繞須臾照寰宇。	張鎡〈謝豈菴餉澄粉圓子〉

上表中，除了瓊花為花卉之外，其餘皆為食物，顯示宋人喜以珍珠來譬喻顆粒狀或圓滾滾的食物，包括荔枝、葡萄、橘子等水果，以及芡實、胡椒、麥子等植物。其中，明、光、烟、圓、射彩、飛芒等視覺摹寫，以及「磊落」的聽覺摹寫，生動而具體地展現了珍珠與諸食物圓潤光彩的形象。

此外，廣西合浦的珠民還將珠視為具有靈性之物，如《後漢書・循吏・孟嘗傳》所載：

> 州郡表其能，遷合浦太守。郡不產穀實，而海出珠寶，與交阯比境，常通商販，貿糴糧食。先時宰守並多貪穢，詭人採求，不知紀極，珠遂漸徙於交阯郡界。於是行旅不至，人物無資，貧者餓死於道。嘗到官，革易前敝，求民病利。曾未踰歲，去珠復還，百姓皆反其業，商貨流通，稱為神明。[21]

在中國，依珍珠產出的地區可分為西珠（西洋）、南珠（廣東、廣西一帶）、北珠（或稱東珠，吉林、黑龍江一帶），[22]其中，廣西合浦產的珍珠乃「南珠」中

[20] 瓊花，又名聚八仙、八仙花，每年 4、5 月開花，花色潔白，大如玉盤。每朵瓊花由周邊八朵五瓣大花環繞中間白珍珠般的小花，簇擁蝴蝶似的花蕊，為江蘇揚州市市花。

[21] 南朝宋・范曄撰、唐・李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷 76〈孟嘗傳〉，頁 2473。

[22] 鄭瑞俠，〈嶺南珠文化探析〉，《文藝爭鳴》，2010 年 1 期，頁 142。

的極品，自古即為進貢帝王的貢品。《後漢書》這段「合浦珠還」的記載，體現出當地居民賦予珍珠鄙貪、重廉的靈性，能依太守廉潔與否而自行遷徙或回歸，雖然飽含著想像色彩，卻也極具海洋資源保護意識。而宋人對此「合浦珠還」的典故有大量的運用，最值得留意的是陶弼之詩：

> 昔時孟太守，忠信行海隅。不賊蚌蛤胎，水底多還珠。(〈題廉州孟太守祠堂〉)
> 合浦還珠舊有亭，使君方似古人清。沙中蚌蛤胎常滿，潭底蛟龍睡不驚。(〈合浦還珠亭〉)

慶曆年間，兩知邕州（廣西南寧）的陶弼來到廉州（治所在合浦縣），先後寫下了〈題廉州孟太守祠堂〉、〈廉州石〉、〈合浦還珠亭〉等相關詩作，詩人本身倜儻知兵，勤政愛民，政聲極佳，因此，對昔日合浦太守孟嘗的廉潔忠信表達特別欽仰之意。此外，宋人還習以「合浦珠還」的故事祝賀官員生日或赴任新帥：

> 犀獻角，蚌迴珠。皇皇星節燭扶胥。滿斟北海樽中酒，請壽安期澗底蒲。(洪适〈瑞鷓鴣胡舶生日〉)[23]
> 旦市有攫金者，地靈豈愛寶哉。零陵貪而乳盡，合浦清而蚌迴。(劉克莊〈送明甫赴銅鉛場 七首其四〉)
> 鷄鶂去而蚌回，方共覩廉平之化。(劉克莊〈宴新帥劉侍郎〉)[24]
> 酌貪泉之水而清性不渝，躬扶胥之祠而丹衷益謹。去蚌復還於合浦，沉犀可記於石門。(林豈塵〈賀鄧帥啟〉)[25]
> 士守廉隅，念歸來之蚌蛤。政無俶擾，占飛去之鷄鶂。(胡寅〈代人賀方帥自桂移廣啟〉)[26]

上述作品皆以官守廉、蚌珠迴來讚美與期許祝賀的對象，可見出宋代政治文化精神極為重視儒家的「為政以德」[27]、守廉為要。宋僧釋文瑩《湘山野録》記載了一則蚌珠相關事蹟，亦是此政治文化的體現，云：

> 一歲，潭州一巨賈私藏蚌胎，為關吏所搜，盡籍之，皆南海明珠也。在仕無不垂涎而愛之，太守而下，輕其估悉自售焉。唐質肅公介，時以言事謫潭倅，分珠獄發奏，方入，仁宗預料，謂近侍曰：唐介必不肯買，案具奏覈。上覽之，果然，真所謂知臣莫若君也。[28]

---

[23] 宋・洪适，《盤洲集》，卷 79。
[24] 宋・劉克莊，《後村集》，卷 127。
[25] 宋・魏齊賢，《五百家播芳大全文粹》，卷 17「賀啟」。
[26] 宋・胡寅，《斐然集》，卷 8。
[27] 清・劉寶楠、劉恭冕，《論語正義》，收入《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1983）冊 1，〈為政第二〉，頁 20。
[28] 宋・釋文瑩，《湘山野録》，卷中。

宋仁宗對於臣子唐介的清廉信心十足，料其必不會以私害公、私買南海明珠。此蚌珠雖未展現出研判官守德性的靈性，但透過這段關於明珠的記載，同樣可以見出宋代唐介如孟嘗般清廉的政治操守。

關於蚌珠靈性異聞的記載，還有北宋科學家沈括的《夢溪筆談》卷 21〈異事異疾附〉，言揚州有一能飛之珠：

> 嘉祐中揚州有一珠甚大，天晦多見，初出于天長縣陂澤中，後轉入甓社湖，又後乃在新開湖中，凡十餘年。居民行人常常見之，予友人書齋在湖上，一夜忽見其珠，甚近，初微開其房，光自吻中出，如橫一金線。俄頃，忽張殼，其大如半席，殼中白光如銀，珠大如拳，爛然不可正視。十餘里間，林木皆有影，如初日所照，遠處但見天赤如野火。倏然遠去，其行如飛，浮於波中，杳杳如日。古有明月之珠，此珠色不類，月熒熒有芒焰，殆類日光。崔伯易嘗為〈明珠賦〉，伯易，高郵人，蓋常見之，近歲不復出，不知所往。樊良鎮正當珠往來處，行人至此，往往維船數宵以待現，名其亭為玩珠。

此巨「珠」出現於北宋嘉祐年間（1056-1063）的揚州一帶，居民和行人常常能見之。沈括友人夜見其白光如銀、如日，倏然「飛」行於湖面波中。胡仔《苕溪漁隱叢話・後集》亦有類似記載，謂飛馳湖面的蚌珠，「其疾如風」[29]，連飛艇亦無法追及。奇特的是，有時蚌中之物不一定是珍珠，而呈現北斗之形或蟠龍之迹：

> 廣東老媪江邊得巨蚌，剖之得大珠，歸而藏之絮中。夜輒飛去，及曉復還。媪懼失去，以大釜煮之，至夜有光燭天，隣里驚之，以為火也，競往赴之。光自釜出，乃珠也。明日納于官府，今在韶州軍資庫，予嘗見之，其大如彈狀，如水晶，非蚌珠也。其中有北斗七星，隱然而見，煑之半枯矣，故郡不敢貢于朝。（王鞏《聞見近録》）

> 處士李璞居壽春縣，一日登樓，見淮灘雷雨中，一龍騰挐而上。雨霽，行灘上得一蚌，頗大，偶拾視之，其中有龍蟠之迹，宛然鱗鬣爪角悉具，先君嘗親見之。（陸游《老學庵筆記》，卷 3）

> 族父仲儀少卿曾獲一小蜃蛤，其中隱出蟄龍之形，頭角尾足鱗鬣皆具，

[29] 宋・胡仔《苕溪漁隱叢話・後集》卷 31 云：「樊良鎮正當珠往來處，行人至此往往維舟數宵以待現，名其亭為玩珠。又《文昌雜錄》云：禮部李侍郎說祕書少監孫莘老莊居在高郵新開湖邊，一夕陰晦，莊客報湖中珠見，與數人同行小草徑中。至水際，見微有光彩，俄而明如月，陰霧中人面相覩，忽見蚌蛤如蘆席大，一殼浮水上，一殼如帆狀，其疾如風，舟子飛小艇競逐之，終不可及。既遠乃沒，故呈孫莘老詩云：甓社湖中有明月，淮南草木借光輝。故應剖蚌登王府，不若含沙弄夕霏。莘老又是高郵人，用此事以擬之，大為切當。」

龍之屈伸變化信可驗也，其子希元至今寶之。（呂希哲《呂氏雜記》，卷下）

王鞏記廣東老媼得巨蚌，蚌中大珠夜飛去而曉復還，納入官府後卻變為北斗七星之形，並言其嘗親見；陸游謂其先君曾見處士李璞於壽春縣（安徽省淮南市）淮水灘頭拾得之蚌，中有龍蟠之迹；[30]呂希哲言其族父曾獲小蛤，殼內隱現蟄龍之形。皆言之鑿鑿，嘖嘖稱奇。此外，周密也宣稱其見過有「龍蟠之迹」的蚌蛤，且懷疑該迹即為陸游《老學庵筆記》所提及者，並致慨「乃知天壤之間每有奇事」[31]。這些記載，與道教頗有關連，道教中的北斗星君掌管北斗七星，能決定人的死期；龍則能助道士上天入地、溝通鬼神，與麟、鳳、龜並列為四靈。這些志怪異聞，帶著濃厚的道教意味，反映了掙脫現實、追求自由長生的社會風尚與文化意涵。

除了上述儒、道關連之外，更多的是蚌中得菩薩、觀音、羅漢之像等與佛教相關的異聞記載，茲略舉例於下：

余所親覩者，王淵亭見龍，彭澤舟中見蛤蜊菩薩像。(林希逸《鬳齋續集》卷三十)

吳興鄭伯膺監楚州鹽場曹局，與海絶近，常睹龍掛，或爲黃金色，或青，或白，或赤，或黑，蜿蜒夭矯，隨雲升降，但不睹其頭角。土人云最畏龍窩，每出則必有漲潦，大爲鹽鹵之害。一旦，忽見之，乃平地實出一巨穴，傍穿深竅，蓋龍出入處也。場衆往視，無復踪跡，滿穴皆龜鱉螺蚌，或於蚌内作觀音像，姿相端嚴，珠琲纓絡，楊枝淨瓶，無不備具。（洪邁《夷堅志》，支景卷六「楚陽龍窩」）

(宋徽宗)大觀中吳興郡有邵宗益者，剖蚌將食，中有珠現羅漢像，偏袒右肩，矯首左顧，衣紋畢具，僧俗創見，遂奉以歸慈感寺。（葛立方《韻語陽秋》卷 12）

蚌設羅漢之像兮何胎南山志：昔有貴人嗜縲蚌，忽覩殼中光彩，有羅漢拖鐘渡水之象。(陳仁子《牧萊脞語》，卷 1)

雖然隋唐時已有隋煬帝、唐文宗食蛤時見「菩薩」之記載，[32]然而，到宋代才大量出現相關「蚌佛」事蹟的文獻，且「菩薩」之外，還新增觀音、羅漢之像，其中觀音的形象多為「姿相端嚴，珠琲纓絡，楊枝淨瓶」，而羅漢則為「偏袒

30 陸游《家世舊聞》卷下亦有類似記載，且對蚌中龍迹描述更詳細：「俄而震雷暴雨，有龍騰躍升天，明日因至灘上見一蚌房頗大，怪之，漫取視，則房中乃有龍迹蜿蜒，蟠屈，頭角，尾足，鱗鬣，纖悉皆具。士人遂持歸寶藏之，先君蓋目睹，嘗為游道，姓字今忘之矣。入筆記訖。」

31 宋・周密，《癸辛雜識》，續集，卷下。

32 詳參唐・段成式，《酉陽雜俎・續集》，卷 5「寺塔記上」，頁 246、唐・蘇鶚，《杜陽雜編》，收入《太平廣記》(北京：中國電影出版社，2001)，卷 99「釋證一・蛤像」引，頁 12。

右肩，矯首左顧，衣紋畢具」，或「拖鐘渡水」之象。事實上，早在南北朝時期已有「蚌佛」的培育珍珠特技，而後隋唐、兩宋均流傳此法，[33]是以蚌中見佛實不足奇，而宋代所以頻見此類記載，應與當時佛教盛行、放生戒殺的社會風氣有關。

四、習性：緘口、靜默、好睡，護生之道乏聰明

蚌蛤在日常行走移動或攝食時，會張開其外殼；遇到危險時，則會收縮其「閉殼肌」，外殼便因此關緊。一般在它存活時，若閉殼肌呈現放鬆狀態，外殼其實也會略微開啟，如吐沙時，但因為開口不大，且其行進舉止皆無聲無臭，人們仍視其為緘口、靜默、好睡之物。宋人對此有不少描繪，如：「蚌何知識三緘口」（方岳〈效演雅〉）、「枕麴無思噤如蛤」（岳珂〈戲成〉）、「身非蚌螺，一睡經年」（蘇轍〈堂成〉）、「阿那律陁常樂眠睡，如來呵責為畜生類。……箋云：如來呵云咄咄，胡為寐甕螺蚌類，一睡百千年」[34]等。朱輅〈臥雲庵記〉更以「樂睡眼」來書寫蚌蛤的形象，並藉以反襯自己臥雲游心的忘俗之趣，云：

> 彼上人者，隱几對榻，相忘一室之內，而居於無何有之鄉。雖在闃闇，與山林何異？何必被褐懷玉，逃世遠去，而後為雲霞之士也哉？苟無見於是，而唯卧之嗜，則甘晝寢者，夫子斥之以朽木糞墻；樂睡眼者，瞿曇斥之以蚌蛤螺螄。不有以證之，則孔子曲肱之枕與觸屏之寐奚辨？維摩詰視疾而卧與據槁之瞑奚別？均受之形性，而同異之相去，邈乎天壤之不侔矣。陶淵明，江左古逸民也，嘗言：五六月北窓下卧，遇涼風暫至，自謂是羲皇上人。誦其言，想見其風，如相將造於卧雲之游，微斯人吾誰與歸？[35]

朱輅認為「蚌蛤螺螄」為頹然熟睡的樂眠之徒，未能用心感受「無何有之鄉」[36]的逍遙自得之境；而臥此「臥雲庵」小室中，便須如孔子的「曲肱之枕」、陶淵明的「北窓之臥」，摒除俗念，方可達無憂無慮的心靈狀態，而得生活的閑適之樂。

宋人還留意於蚌蛤棲身泥沙、遇危險即「閉口」的護生之道，如王安石〈車螯〉:「車螯亦其一，埋沒沙水中。獨取常苦易，衛生乏明聰」，認為蚌蛤護衛己身的方式不夠聰明；詩人另一首詩作更對蚌蛤護生之道給出具體的建議：

---

33 《中國大百科全書・中國歷代妝飾・美飾》，北京：中國大百科全書出版社，2021，網絡版第 3 版。參網址：https://www.zgbk.com/ecph/words?SiteID=1&ID=338804&Type=bkdzb&SubID=603（2023.10.20 檢索）

34 宋・葉廷珪，《海録碎事》，卷 13 下「樂眠睡」。

35 宋・扈仲榮等，《成都文類》，卷 44。

36 《莊子》，〈逍遙游〉。

> 車螯肉之弱，恃殼保厥身。自非身有求，不敢微啓唇。尚恐擿者得，泥沙常埋堙。往往湯火間，身盡殼空存。維海錯萬物，口牙且咀吞。爾無如彼何，可畏寧獨人。無爲久自苦，含匿不暴陳。豁然從所如，游蕩四海濱。清波躍其汙，白日曬其昏。死生或有在，豈遽得烹燔。（王安石〈車螯二首 其二〉）

蚌蛤為避免被人拾得，將自身埋藏於沙中；其實，可畏者不止人類，其他海錯亦會對其造成威脅。因此，王安石勸其勿一昧藏匿而「久自苦」，不如「豁然」自在行於四海海濱，生死有命，順其自然地過活。孔武仲也有類似的看法：「閉關拒敵難揮戈，劃然雙闢如噓呵」(〈食蛤蜊呈子駿明叔〉)、「棲身未厭泥沙穩，爽口還充鼎俎鮮。適意四方無不可，若思鱸鱠未應賢」(〈蛤蜊〉)，認為「閉關」是只守不攻、難以護衛生命，寄語「蛤蜊」應快意四方，莫以為棲守泥沙中就不會成為鼎中鮮、俎上膾。

特別的是，韋驤對蛤蜊閉口的自衛方式未予以否定，反而以另一種水生動物的護生之道——「含沙射影」與之對比，詩云：

> 自衛區區亦甚勤，刳腸剔柱奈何人。若知射影能相懼，應學含沙得保身。(〈食蛤蜊二首 其二〉)

「含沙射影」語出干寶《搜神記》，記載傳說中的一種叫「蜮」的水怪：「漢光武中平中，有物處於江水，其名曰『蜮』，一曰『短狐』，能含沙射人。所中者，則身體筋急，頭痛發熱，劇者至死。江人以術方抑之，則得沙石於肉中。《詩》所謂『為鬼為蜮，則不可測』也。今俗謂之『溪毒』。」[37]牠將口中所含沙粒噴射到人身或影子，使之生病，甚至死亡。這種方式，與蛤蜊閉口的護生之道恰恰相反，詩人藉以反諷暗中害人的保身之道，言下對蛤蜊勤於自衛之方頗表同情。

此外，前人由蚌蛤閉口的護生方式所引申出「鷸蚌相爭」[38]的典故，亦被宋人頻繁應用於形容兩軍對峙的場面，相關詩文高達三十多首，且多集中於飽受外患威脅的南宋。如：

> 后皇一念根至仁，地雖南北民吾民。一二指擒不可信，彼動此應關諸身。人言犬戎相噬吞，彼蚌鷸耳吾漁人。大國信誓方重申，時遣升勺蘇

[37] 晉・干寶，《搜神記》，卷 12。

[38] 漢・劉向編《戰國策》:「趙且伐燕，蘇代為燕謂惠王曰：『今者臣來，過易水，蚌方出曝，而鷸啄其肉，蚌合而拑其喙。鷸曰：「今日不雨，明日不雨，即有死蚌。」蚌亦謂鷸曰：「今日不出，明日不出，即有死鷸。」兩者不肯相舍，漁者得而并禽之。今趙且伐燕，燕、趙久相支，以弊大眾，臣恐強秦之為漁父也。故願王之熟計之也。』惠王曰『善。』乃止。」(北京：中國電影出版社，2001，〈燕策二〉，頁 366)

窮鱗。（魏了翁〈董侍郎生日〉）

如卿卓識，自昔罕儔，今朝無虎豹在山之威，邊有蚌鷸相持之勢，方且寄安危於元老，奈何潔去就於一身。（劉克莊〈賜太傅左丞相兼樞密使魏國公鄭清之再上奏乞歸田里不允詔〉）

古來何代無戰爭，未有鋒蝟交滄溟。遊兵日來復日往，相持一月爲鷸蚌。（文天祥〈二月六日海上大戰國事不濟孤臣天祥坐北舟中向南慟哭爲之詩曰〉）

魏了翁（1178-1237）為慶元（宋寧宗年號）年間的進士，力主抗金，曾獻邊防十策，指揮宋軍克復襄陽，〈董侍郎生日〉詩以「蚌鷸」喻北方金、蒙古等外患，以「漁人」喻南宋，認為蚌、鷸相爭的結果必然是漁人得利。劉克莊（1187-1269）為南宋愛國文人、江湖詩派人物，因寫〈落梅詩〉：「東風謬掌花權柄，卻忌孤高不主張」，被依附史彌遠之李知孝、梁成大誣為謗訕朝政，幸得鄭清之排解，上列劉克莊所擬關於鄭清之的詔文中，以「蚌鷸」喻北方邊患，並指出當今朝廷正有賴鄭清之等元老來維繫國家安危，故不允其乞歸田里。至於文天祥（1236-1283）則為目睹南宋覆滅於海上的悲劇英雄，上引詩即為該海戰之實錄，[39]詩中「蚌鷸」喻指南宋軍與元軍，相持一月之後，仍無法避免一場海上大戰，詩人困坐元人舟中，無力回天，只能向南慟哭。值得一提的是，宋人還將之運用於生活中之解夢，《夢林玄解》云：「占曰：夢此主利名兼得之兆。隣近有交爭者，兩不相下，當觀變而動，見可而進，必併取而盡有之。語云：漁人得利，此之謂也。」[40]認為夢見「鷸蚌相持」乃吉兆，只要能觀變而動，即可收漁人之利。

五、形體：渺小、眾多且平凡

蚌蛤類形體微小，劉子翬謂：「微物倘見知，捐軀不足惜」(〈食蠣房〉)，認為其物渺小、不必愛惜。蚌蛤又常群聚生活，且數量眾多，歐陽修因而有「贏蜆如山積」（〈奉答聖俞達頭魚之作〉）之語，所謂「物以稀為貴」，渺小且數量眾多的蚌蛤，經常被宋人用作平凡的代名詞，如：

龍喻聖，蛟喻賢，龜蛇魚蛤則衆人也。聖人兼有賢人衆人之德，賢人且不及聖人，况衆人乎？此因觀物而知聖人，故傳曰老子猶龍。（杜道堅《關尹子闡玄》，卷上）

[39] 詳參顏智英，〈一山還一水，無國又無家：文天祥海洋詩歌文化意涵探析〉，《漢學研究》第34卷第3期，2016年09月，頁306-311。
[40] 宋・邵雍輯，《夢林玄解》，卷20「夢占」。

魚蛤被喻為平凡的眾人，用以對比、反襯出如龍、蛟般的聖、賢。同時，宋人還喜用「長魚」與之對舉，以對比出蚌蛤的渺小與平凡，如：

> 黃河赤鯉非龍材，欲化不化煩風雷。隨波浮沉偷自得，網羅失身成暴腮。火鬐錦鬣鱗雪霜，紅眼照耀珠夜光。若無鯤魴與蝦蚌，安見品格非尋常。（劉攽〈和梅聖俞食鱠歌〉）

> 堂堂陽元公，人物妙晉東。魏侯多能事，髣髴見家風。長魚無波濤，坐與蝦蜆同。諸山搖落盡，旅食歲時窮。（黃庭堅〈和答魏道輔寄懷十首 其一〉）

> 西湖十頃玻璃風，酒闌豪氣詩千筒。請君流水照冰雪，長魚豈與蝦蜆同。（袁說友〈寄于忠父先生 其一〉）

劉攽以蝦蚌作為陪襯，烘托出赤鯉非比尋常的外形與品格；黃庭堅、袁說友則進一步以物喻人，用平凡、眾多的蝦蜆喻平凡的大眾，而以長魚喻能幹多才之友人。至於釋氏，則好以「巨鰲」與蝦蜆對舉，藉以闡明佛理：

> 谿尾谿頭打野盤，撈蝦摝蜆當朝餐。想應不是釣鰲手，得箇蝦兒便喜歡。（釋師範〈蜆子贊 其二〉）

> 野水舟橫芳草渡，人來舞棹或呈橈。撈蝦摝蜆隨時過，却向何時得六鼇。（釋師一〈頌古十八首 其十五〉 ）

> 所以雪竇云：「入海還須釣巨鼇。」看他具眼宗師，等閑垂一語用一機，不釣蝦蜆螺蚌，直釣巨鼇，也不妨是作家，此一句用顯前面公案。（圓悟克勤《碧巖錄》，卷 6 第 52 則）

釋師範、釋師一皆以「撈蝦摝蜆」比喻僧人平時平淡的飲食，對比「釣鰲」的求取富貴，揭示了不貪不求才能使心海平靜歡喜的佛理；而《碧巖錄》第 52 則記雪竇稱頌趙州開示的機鋒平易近人，不標榜奇特、玄妙，自能釣到如巨鼇般大根大器之人，而非如蝦蜆螺蚌般小根鈍器者。另外，還有宋人將佛家「貪瞋痴」的說法與蚌蛤此微小平凡的形象連結：

> 占曰：三物俱介蟲之微者，蜆有行險之義，蝗有瞋怒之義，蚶有痴憨之義，即釋氏之所謂貪瞋痴也。凡夢此者，戒貨財以除貪，戒怒氣以除瞋，戒酒色以除痴，則出迷入悟矣。[41]

[41] 宋・邵雍輯，《夢林玄解》，卷 20「夢占」。

《夢林玄解》取「蜆、蟶、蚶」與「險、瞋、憨」之諧音，而謂「蜆、蟶、蚶」分別具有行險、瞋怒、痴憨之義，提醒夢此三物者應戒貪財、發怒、酒色等行事，用意雖佳，然專取諧音以解夢，有過於牽強、難以令人信服之處。

六、質性：非雅（氣味腥臊、外形醜怪）與珍雅（肉質珍鮮、出處有時）

雖然宋人認為蚌蛤大多「無血」[42]，且水產於兩湖、江西、兩廣等地被視為「菜蔬」而非「肉食」，[43]然而仍有不少文士言其氣味腥臊，如：

> 況復海物錯難名，蝤蛑輪囷似斗升。紛紛蝦蛤不足數，淡菜蚶蠣資多腥。（李正民〈寄邦求擬南食作〉）

> 至五年，又上太守詩曰：街上腥臊堆蜆子，口中膿血吐檳榔。（丘濬〈贈五羊太守詩〉）

或記其外形醜怪瑣穢，如：

> 飲食無遠近，所美貴甘軟。南方食蝦蟆，密捕向清昳。齒咀口且諱，聞語輒忿喘。此物何醜惡，猶勝螺螄蜆。西蜀亦取之，水田名穀犬。彼士不爲慚，吳人休獨愐。豈須若中州，牛羊烹大臠。（梅堯臣〈貽妄怒〉）

> 東土乃濱海，蜃鼉仍可怖。殼物怪瑣屑，蠃蜆固無數。鹹腥損齒牙，日月復易飫。（梅堯臣〈送蘇子美〉）

> 因何太瘦生，貧賤恐不免。耒陽一臠炙，飲食知味鮮。後人美肴膳，出語穢蝦蜆。那知獨角龍，妙用天行健。至其得意處，力斡造物轉。神雷破潛穴，霹靂飛雨片。（蘇泂〈夜讀杜詩四十韻〉）

---

[42] 宋・陳師道《後山談叢》卷 2：「生血皆赤，怒心之所出也，赤火色，其性躁，……而鱟血碧，蝦蛤無血，……蓋蛤屬惟蚶有血。」

[43] 例如，宋・周去非《嶺外代答》載欽州人居喪「不食魚肉，而食螃蟹、車螯、螺、貝之屬，謂之齋素，以其無血也。」（楊武泉校注，北京：中華書局，1999，卷 6〈食用門・齋素〉，頁 236）；安陸（今屬湖北）人宋祁〈絕葷〉詩云：「多年卧病壓腥膢，香飯初依竺國流。宣父蒲菹真可學，鍾岧蚶蠣更無求。」（《景文集》，卷 15）；員興宗〈詠蛤蜊〉：「君起西南思，爲予疊前篇。我興樂東南，珍烹口同然。佳哉有蛤氏，商略依舜泉。馬刀形則古，瓦屋蟲能天（自注：蛤蜊大名馬刀，小名瓦屋）。入手意便韻，況余謝葷羶。何必逢麴車，爲君口流涎。」詩人不食「葷羶」，而「馬刀」、「瓦屋」等蚌蛤類，即其最佳素食選擇。易素梅〈鮮味與權力—海鮮在唐宋轉型期的位置〉亦有相關的詳細論述。（《歷史人類學學刊》第 15 卷第 1 期，2017 年 4 月，頁 9-10）

宣城（今安徽省宣城縣）詩人梅堯臣來自內陸，雖然其〈貽妄怒〉詩中表達了對南、北美食的尊重與食物多元性的認同，但從上引兩首詩中，還是可看出他對東方濱海水產「蜃蜆」的觀看，仍持「他者」的眼光，視其為醜怪、瑣屑，鹹腥、損牙之異物；至於出生於山陰（今浙江紹興）的詩人蘇洞則不然，推崇家鄉習見的「蝦蜆」為能「力斡造物」的神祕而尊貴的水族，對於一般人對蚌蛤水產的出語污穢頗不以為然。可惜，甚至有宋人直指蚌蛤類中的「淡菜」為「非雅」之物，孫光憲《北夢瑣言》載：

> 僕早歲嘗和南越詩云：「曉廚烹淡菜，春杼織橦花。」牛翰林覽而絕倒，莫喻其旨。牛公曰：「吾子只知名，安知淡菜非雅物也。」後方曉之。學吟之流，得不以斯為戒也。[44]

宋初文人孫光憲早年曾和南越詩，詩中使用「淡菜」一詞，牛翰林卻認為「淡菜」非雅物，不宜入詩。

然而，儘管蚌蛤的氣味腥臊、外形獨特，其中仍有不少品項得到宋代文士的青睞，視其為珍品、雅士。例如宋代陶穀《清異錄》所收錄的五代吳越毛勝〈水族加恩簿〉[45]，即視海產為文人雅士，並依其各自的特性給予封號與官位，如：

> 玉柱仙君：令咨爾獨步王江殊（江瑤之文名），鼎鼐仙姿，瓊瑤紺體，天賦巨美，時稱絕佳。宜以流碧郡為靈淵國，追號「玉柱仙君」，稱海珍元年。
>
> 章丘大都督：令章丘大都督、忠美侯滄浪頭，隱浪色奇，入甌稱最。杜口中郎將白中隱（車螯），負乃厚德，韜其雅姿。殊形中尉兼靈甘尹淡然子，體雖詭異，用實芳鮮（蚶菜）。玉德公季遐，純潔內含，爽妙外濟。滄浪頭，可靈淵國上相無比；白中隱，可含珍大元帥、豐甘上柱國兼脆尹；淡然子，可天味大將軍、遠勝王；季遐，可清綃內相、頡羹郡王。
>
> 甘松左右丞：令合州刺史仲烏（蛤蜊），重負雙宅，閉藏不發，既命之為含津令，陞之為慤誠君矣。粉身功大，償之實難，宜授紫暉將軍、甘鬆左右丞監、試甘圓內史。
>
> 點花使者：令李藏珍（真珠），照乘走盤，厥價不貲，斑希（玳瑁）裁簪制器，不在金銀珠玉之下。藏珍宜授圓輝隱士，斑希宜授點花使者。

---

44 宋・孫光憲，《北夢瑣言》，卷 7。

45 宋・陶穀，《清異錄》，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》（鄭州：大象出版社，2003）第 1 編，冊 2，卷 1〈魚門・水族加恩簿〉，頁 62-63。

> 梵響參軍：令房叔化（牡蠣），粉廁湯丸，裹護丹器；屈突通（梵響），振聲遠聞，可知佛樂；阮用光（研光螺），運體施功，物皆滑瑩；羅幼文（珂），類乎貝孫，點綴鞍勒，粲然可觀，小有文采。叔化可豪山太守、樂藏監固濟；突通可曲沃郎、梵響參軍、攝玉塔金舍；用光可檢校大輝光，宜充掌書記；幼文可馬衣丞。

毛勝憑藉其觀察與想像，封江瑤柱為「玉柱仙君」，封車螯為「可含珍大元帥」、「豐甘上柱國兼脆尹」，封蚶菜為「可天味大將軍」、「遠勝王」，封蛤蜊為「紫暉將軍」、「甘鬆左右丞監」、「試甘圓內史」，封珍珠為「圓輝隱士」，封牡蠣為「豪山太守」、「樂藏監固濟」等。由玉柱、紫暉、圓、輝、豪山等詞，可見蚌蛤類的形體特徵；由含珍、豐、甘、脆、天味等詞，可見其口感與滋味；最特別的是「固濟」一詞，指出牡蠣殼在人類生活中保固防濕的功能。這些被「加恩」的水族，在作者擬人化的手法下，構成一座生動、豐富的海底王國，極具政治韻味與生活風雅。

同時，由上述君、大元帥、大將軍、王、丞監、內史、太守等依次授予的官位中，可知毛勝最推崇的雅士為「江瑤柱」，並給予「海珍」元年的年號，其珍鮮美味可以想見。江珧，為江珧蛤科貝類的統稱，「亦作江瑤，一名玉珧。殼長而薄，為直角三角形，殼頂在其尖端，面有鱗片，排列為放射狀。殼內黑色，有閃光，以足根之細絲附著近海之泥沙中。肉不中食，而前後兩柱，以美味著稱，俗稱之為江瑤柱」[46]，北宋美食家詩人蘇軾對「江瑤柱」更是情有獨鍾，特為其作傳，將之描寫成注重時節的「美士」，並以之自喻，其〈江瑤柱傳〉云：

> 生姓江，名瑤柱，字子美，其先南海人。十四代祖媚川，避合浦之亂，徙家閩越。閩越素多士人，聞媚川之來，甚喜，朝夕相與探討，又從而鐫琢之。媚川深自晦匿，嘗喟然謂其孫子曰：「匹夫懷寶，吾知其罪矣。尚子平何人哉！」遂棄其孥，浪跡泥塗中，潛德不耀，人莫知其所終。
>
> 媚川生二子，長曰添丁，次曰馬頰。始來鄞江，今為明州奉化人，瑤柱世孫也。性溫平，外慤而內淳。稍長，去襁褓，頎長而白皙，圓直如柱，無絲發附麗態。父友庖公異之，且曰：「吾閱人多矣。昔人夢資質之美有如玉川者，是兒亦可謂瑤柱矣。」因以名之。**生寡慾，然極好滋味合口，不論人是非，人亦甘心焉。**獨與峨嵋洞車公、清溪遐丘子、望湖門章舉先生善，出處大略相似，所至一坐盡傾。 然三人者，亦自下之，以謂不可及也。生亦自養，名聲動天下，鄉閭尤愛重之。凡歲時節序，冠婚慶賀，合親戚，燕朋友，必延為上客，一不至，則慊然皆云無

[46] 徐珂，《清稗類鈔》，「動物類」。

江生不樂。**生頗厭苦之，間或逃避於寂寞之濱**，好事者，雖解衣求之不憚也。

至於中朝達官名人遊宦東南者，往往指四明為善地，亦屢屬意於江生。惟扶風馬太守，不甚禮之。生浸不悅，跳身武林，道感溫風，得中乾疾。為親友強起，置酒高會。座中有合氏子，亦江淮間名士也，輒坐生上。眾口嘆美之曰：「聞客名舊矣。蓋鄉曲之譽，不可盡信，韓子所謂面目可憎語言無味者，非客耶？客第歸，人且不愛而棄之海上，遇逐臭之夫，則客歸矣，尚何與合氏子爭乎！」生不能對，大慚而歸，語其友人曰：「吾棄先祖之戒，不能深藏海上，而薄遊樽俎間，又無馨德，發聞惟腥，宜見擯於合氏子，而府公貶我，**固當從吾子遊於水下**。苟不得志，雖粉身亦何憾。吾去子矣。」已而果然。其後族人復盛於四明，然聲譽稍減云。

太史公曰：里諺有云：「果蓏失地則不榮，魚龍失水則不神。」物固且然，人亦有之。嗟乎瑤柱，誠**美士**乎！方其為席上之珍，風味藹然，雖龍肝鳳髓，有不及者。一旦**出非其時而喪其真**，眾人且掩鼻而過之，士大夫有識者，亦為品藻而置之下。

士之出處不可不慎也，悲夫！[47]

蘇軾巧妙地藉由「江瑤柱」潛生海泥的成長環境、溫平且外慤（厚）內淳的物理特性，以及移動過程之遭遇，隱喻一己寡慾、不論人是非的個性，以及仕宦過程之進退起伏；結尾更以「江瑤柱」深藏海上的抉擇，警戒士大夫「出處不可不慎」，並以之自我警醒。其〈四月十一日初食荔枝〉云荔枝的風味：「似聞江鰩斫玉柱，更喜河豚烹腹腴。」並自注：「予嘗謂，荔枝厚味高格兩絕，果中無比，惟江瑤柱、河豚魚近之耳。」由是可知「江瑤柱」的厚味與高格，與荔枝、河豚一樣，極受蘇軾推崇，而此高格，應即〈江瑤柱傳〉中所云「美士」之出處有節。

江瑤柱之外，蚌蛤類中還有「硨磲」一物亦備受宋代文士珍視，書之者眾。硨磲，或作車渠，是一種大型雙貝殼類，產於中國東南沿海，「貝殼美麗，通常為白色，外被灰綠色，偶而有淺黃、檸檬黃色的外皮」，「大者貝殼長度可達 1 米，重量達 250 公斤」[48]，這種分布在太平洋與印度洋的珍品，早已出現在漢代文獻，《尚書大傳》載：「太公之羑里見文王，散宜生遂……之江淮之浦，取大貝，如車渠，陳於紂之廷。」[49]並指出其產地在江淮出海處。此海洋珍品的

[47] 收入曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》（上海：上海辭書出版社，2006），冊 91，卷 1991，頁 406-407。

[48] 以上二條資料皆見張璽、齊鍾彥等，《中國北部海產經濟軟體動物》，頁 143。

[49] 西漢・伏勝撰、東漢・鄭玄注，《尚書大傳》（臺北：臺灣商務印書館，1965），卷 2〈殷傳・西伯戡耆〉，頁 33。

美麗外殼，經加工後可作為生活上審美功能的「寶物」，[50]漢魏以來多被作為貴族使用之碗、杯；[51]唐代，更屢見於文獻，且因其晶瑩剔透、純淨無瑕的特質，以及其「安神鎮心」[52]的功能，而與金、銀、瑠璃、玻璃、真珠、瑪瑙等寶物並列為佛經「七寶」[53]之一。及至宋代，加工後的硨磲仍被視為極其珍貴的寶物，除了生活上琢磨以為「瀲灩杯」、「荷葉杯」、「環佩花朵」等玩物外，[54]更多的是在文學上用「百硨磲（車渠）」比喻價值昂貴的事物或詩文，如：

> 蔡子勇成癖，能騎生馬駒。銛鋒瑩鵾鵾，價重百硨磲。脫身事幽討，禪龕只晏如。劃然變軒昂，慎勿學哥舒。（王安石〈示蔡天啓三首 其一〉）
>
> 藥囊價重百車渠，肯受村翁折簡呼。失喜迎君瞻紫氣，必能為我索玄珠。晨興舐鼎嘗殘藥，夕暝吹燈據槁梧。乞取刀圭補精髓，天公豈忍瞎癯儒。（劉克莊〈再贈一首〉）

王安石詩以「百硨磲」喻蔡子銛利兵器之價昂，而劉克莊詩則以之喻藥囊之珍貴。然而，用以喻詩文者仍佔最多數，如：

> 參禪不解力吹噓，摻別何勞嘆索居。子去定為慈父母，邦人應得樂田廬。臨漳從此無苛吏，嚴瀨曾聞治猾胥。暇日若親橫槊賦，為言珍重百硨磲。（許綸〈送毛監丞知漳州〉）
>
> 幸自同裘好，誰令異巷居。恭承五箇字，不但百車渠。句法端何樣，先生肯乞去。只容彈劍鋏，敢道出無車。（楊萬里〈和韓子雲惠詩〉）
>
> 四海堂堂范與蘇，斯文價重百車渠。潁昌舊第歸無日，且向蓽津穩僦居。（程公許〈次韻感懷〉）

上舉三詩，僅為二十多首詩文中的部分例子，其實，「百硨磲」一詞，首見於唐代杜甫〈謁文公上方〉:「金篦刮眼膜，價重百車渠」[55]，借《涅槃經》「如百盲

---

[50] 硨磲，一方面以海中動物見載於唐・歐陽詢《藝文類聚》卷九十七「鱗介部」，另一方面還與珠、貝等一同列入同書卷八十四的「寶玉部」中。（上海：上海古籍出版社，1965，頁143）

[51] 如東漢・曹丕有〈車渠碗賦〉，見明・張溥輯評、宋效永校點，《三曹集》（長沙：岳麓書社，1992），頁 127；又陳・張正見〈劉生〉其三有「酒映硨磲杯」句，見宋・郭茂倩，《樂府詩集》（臺北：里仁書局，1980），卷 24，頁 360。

[52] 明・李時珍，《本草綱目》（上海：上海商務印書館，1930），卷 46「車渠」，頁 370。

[53] 唐・實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，收入大藏經學術用語研究會編《大藏經》，冊 10，卷 62，頁 332。

[54] 宋・周去非《嶺外代答》卷七「硨磲」:「南海有蚌屬曰硨磲，形如大蚶，盈三尺許，亦有盈一尺以下者，惟其大之為貴。大則隆起之處，心厚數寸，切磋其厚，可以為杯，甚大，雖以為瓶可也。其小者，猶可以為環佩花朵之屬。其不盈尺者，如其形而琢磨之以為杯，名曰瀲灩，則無足尚矣。」又宋・趙汝适《諸蕃志》卷下「硨磲」:「硨磲出交趾國，狀似大蚌，沿海人磨治其殼，因其形為荷葉杯，膚理瑩潔如珂玉。其最大者，琢其根柢為杯，有厚三寸者，脫落碎瑣，猶為環珮諸玩物。」

[55] 《全唐詩》，卷 220。

人，為治目故，造詣良醫，是時良醫，即以金錍決其眼膜」[56]之典，以「金篦」喻指佛法真諦，並以「車渠」喻其可貴。有趣的是，唐代相關作品並不多見，而宋代相關詩文竟高達近三十首之多，宋人對「硨磲（車渠）」的珍視程度，由此可見一斑。

七、結語

宋人對「蚌蛤」的生理特徵較前朝有更全面的觀察與記錄，是以所描繪的「蚌蛤」形象較之前朝有更多元的面貌，且寫實、想像兼具，在博物學、海洋文化、海洋文學等面向皆有所貢獻與價值。初步歸納下列觀點：

（一）博物學方面—大自然造化之形象

1. 「蚌蛤」堅頑如石的外殼，是為了保護內在柔美的肉質；雖生長於泥塗的外在環境，卻能內吐明淨的珠璣。
2. 「蚌蛤」殼內珠，是防衛機制下的產物。多形成不同等級之珠，上等精珠圓白光瑩、純淨無瑕；合浦珠為南珠中的極品，自古為貢品；有時肉中物非珠，而為北斗七星、蟠龍之形或菩薩、觀音、羅漢之像，應是人工培育技藝所致。
3. 「蚌蛤」之習性，緘口、靜默，看起來似好睡之物；護生之道為閉殼。
4. 「蚌蛤」之形體，微小，常群聚生活、數量眾多。
5. 「蚌蛤」大多無血，兩湖、江西、兩廣等地視蚌蛤等水產為菜蔬。氣味腥臊、外形獨特；但口感與滋味甘脆豐美，尤以江珧柱為最。

（二）海洋文化方面—生活應用之價值

1. 蚌蛤「外堅中虛」的反差特質，象徵「凡事和合」，夢之者可得佳配、生賢子。
2. 蚌珠「光瑩無瑕」的特質，常用以比喻珍貴的人事物，如：賢子、賢才、有德的婦女、美文等；「圓潤」的形態，常用以比喻顆粒狀或圓滾滾的食物，如：芡實、荔枝、葡萄、橘、瓊花、胡椒、麥、澄粉圓子等。
3. 「鷸蚌相爭」用之於解夢：夢此乃吉兆，若能觀變而動，則可收漁人之利。
4. 因蚌蛤形體渺小且數量眾多，生活上常用以比喻平凡的眾人，而與聖人、長魚、巨鰲等對舉。
5.毛勝憑豐富想像力與精細觀察力，以口感滋味、形體、功能等作為選取加恩的標準，依次授予江瑤柱、車螯、蚶菜、蛤蜊、珍珠、牡蠣等官位，富政治韻味與生活雅趣。

（三）海洋文學方面—文人哲思、情意之反映

[56] 東晉・北涼天竺三藏曇無讖譯，《大般涅槃經》，收入大藏經學術用語研究會編《大藏經》，冊 12，卷 8，頁 652。

1. 蚌蛤「外剛內柔」特質，引申出反差大的兩事物，可以相反相成、達致和諧之理。
2. 蚌珠形象的奇異化、靈性化，與宋代儒釋道交融、盛行的學風有關。大量運用「合浦珠還」故事稱美、祝賀官員赴任新帥或生日之作，透顯出宋代文士特重儒家的「為政以德」、守廉為要，以及保護海洋資源意識；蚌珠能飛、蚌珠化為北斗七星、蟠龍之形，則展現道教追求長生不死、飛天成仙的精神內涵；而至宋代才大量出現的蚌中得菩薩、觀音或羅漢之像的具體形象描繪，則反映出佛教盛行下放生戒殺、慈悲為懷的強烈主張。
3. 以蚌蛤「樂睡眼」形象，反襯文人一己卧雲游「心」、不貪睡的忘俗之趣（朱輅）。由蚌蛤「閉口」的護生之道，反思應快意四方、勿固守一地的人生哲思（王安石）；另有以反諷蜮「含沙射影」害人之保身方式，肯定蚌蛤的護生之道（韋驤）。南宋最多的是以「鷸蚌相爭」形容兩軍對峙，透顯出南宋飽受外患威脅的時代特徵。
4.佛家由蜆、蜊、蚶之形體微小，比喻平凡而渺小的眾生；《夢林玄解》由「蜆、蜊、蚶」諧音「險、瞋、憨」，而謂此三物分具行險、瞋怒、痴憨之義，提醒大眾戒貪財、發怒、酒色等行事。
5.雖蚌蛤氣味腥臊、外形獨特，文士多視之為非雅之物。然而，毛勝〈水族加恩簿〉卻授之以官職，蘇軾〈江瑤柱傳〉更援之以自況，言江瑤柱為重時節出處之雅士；「硨磲」一物更備受宋代文士珍視，書之者眾，尤喜以「百硨磲（車渠）」比喻價值昂貴的事物或詩文。

總之，宋代文獻中對「蚌蛤」的形塑，可謂面面俱到，具備外剛內柔、內蘊圓潤光彩且多靈性、緘口靜默、形小量多、腥臊醜怪、甘脆豐美、無血菜蔬、珍貴典雅等雅與非雅、豐富多樣的風貌。這些形象，不僅頻繁應用於宋人日常中的解夢、比喻人事物、政治想像與生活情趣中，還從文學面向引發文人重和諧、閒適快意、忘俗游心、出處有節、戒財怒酒色等人生哲思，並具體反映了宋代儒家之重德守廉、保護海洋資源意識，釋氏之慈悲戒殺，道教之自由長生等精神文化內涵。因此，由「蚌蛤」的側面，具體見出宋代的文人心靈世界與時代文化內涵。

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

《周易》「田獲三狐」的狐意象演變及其影響

陳威瑾
中央研究院中國文哲研究所副研究員

摘　要

本文以《周易》解卦九二爻「田獲三狐」中的狐意象演變為探討對象，將歷來屬義理《易》進路的《易》注作品中對「田獲三狐」之狐的詮釋，歸納為隱伏之獸、疑、邪媚之獸三者。從中可見前兩者由狐之生態習性觀察而發，後者由狐的精怪化形象，尤其在唐代已發展成型的雌狐媚惑觀念而發。當解經者有提倡去除小人的意圖時，就容易和已存在的狐之精怪化形象相融，以邪媚之獸釋狐，從而和狐文化中的負面意象形成雙向的互相鞏固關係，並透過來自官方制度的傳播力量取得綿延不斷的優勢，形成今日此爻辭的主流詮釋。經由考察後可知，以邪媚之獸解釋「田獲三狐」之狐的作法至宋代才出現，非自古以來即已存在於經學傳統內部，反映出屬於經學知識的「田獲三狐」之解，受到來自經學外部的狐文化發展影響。當我們肯定「田獲三狐」的詮釋經過轉折而呈現多元面貌的時候，也就能使各種詮釋並列，更能應對處於不同情境、不同實踐需求的讀者或占者，也能回過頭來從經學的角度，提供更多關於狐文化研究的材料。

2025 年 5 月 15-16 日國家圖書館・漢學研究中心

《周易》「田獲三狐」的狐意象演變及其影響

陳威瑾

一、前言

正所謂「近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦」[1]（《周易・繫辭傳下》），此處表明天地間一切事物，均為聖人畫卦繫辭時所欲連結的象徵。物對人而言並非單方面的可被宰制之關係，或不相干的背景雜訊，而是以其存在參與人的生活，使人感受到意義，可謂與人之間實具有雙向互動關係，並進一步透過該物意象的固定與傳播，持續決定人們的世界觀。物於焉成為象徵語言中的重要元素，《周易》的卦爻辭即是象徵語言的極致展現，閱讀卦爻辭時必然須玩味其中的物之意象。

在種種事物中，動物的特殊性值得我們特別看待。蓋動物作為一活動生物，具有與人之間即時互動的性質，產生受威脅、豢養、利用、觀看等複雜多元之關係。[2]《周易》卦爻辭中的動物書寫，即是上述諸多關係中的反映，顯現野生與馴化動物廣泛地參與人們的生活世界（或是說人們無從迴避含有動物的生活世界），亦從而衍生諸多象徵，供人解經時援以闡發義理。甚至不只卦爻辭，觀《說卦傳》中論八卦物象處多特別涉及作為經濟動物的馬，呈現人對馬的需求，則對於人與動物之密切關係可思過半矣。關於以《周易》卦爻辭之動物書寫的先行研究，黃忠天的論著最可參考，其中對《周易》卦爻辭涉及的動物分門別類，亦旁及植物，並連結同樣運用比興象徵語言的《詩經》，與雙方相同動植物的意象並觀，梳理象徵之內容，並比較箇中顯現的時空廣狹與書寫手法異同，指出所包含的多元性與影響，以及透過《易》《詩》互證工作可供釋疑之處。[3]

對於《周易》卦爻辭中的動物意象之探討，黃文已確立了優秀的示範，除了廣泛探討其中的各類物種之外，也揭示了相關課題的研究價值。本文希望能

---

[1] 魏・王弼，《周易注》，據魏・王弼注，唐・孔穎達疏，清・阮元校勘，《周易兼義》，收入《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊（臺北：藝文印書館，2013），頁 166。

[2] 動物與人之間固然也有具情感投射意涵的照顧關係，但由於此面向在《周易》中不明顯，故從略。

[3] 黃忠天，〈《易經》《詩經》動植物象徵義涵與兩書互動關係比較研究〉，《文與哲》23(2013.12): 1-40。黃忠天另著有〈談卦爻辭中的動物及其象徵意義〉，《中華學苑》52(1999.2): 75-95，該文發表時間較早，為尚未進行《易》《詩》比較工作之時的早期成果，故內容大致相通。更早之前尚有黎東方（1907-1998），〈周易爻辭裡面的動物〉，《華岡學報》8(1974.7): 37-40。然該文係談論傳統象數《易》脈絡中動物與八卦之配屬關係，而非動物意象。其後又有王汝華，〈《易》卦爻辭動植物取象〉，《湖南科技學院學報》(2010.11): 4-10。但該文在取材範圍與析論方式上較無超出黃文之處。

在黃文的基礎上延續相關工作，然因精力與篇幅所限，在廣度上無法如黃文一般顧及所有卦爻辭中出現的動物，故僅先以解卦九二爻「田獲三狐，得黃矢，貞吉」一句中的狐意象為主題，探討其內涵演變及其影響。之所以優先選擇狐這一主題，乃因正如朱熹（1130-1200）說的：「獸中狐最易為精怪」，[4]狐在傳統的動物意象中擁有特別強烈的存在感，尤其是被視作精怪的一種之後，可以看到狐以龐雜多變的形象出現在或雅或俗的古典文學作品中，涉及複數種類的文體，在民俗、宗教上亦具備廣泛的影響力，形成獨特的狐文化。[5]目前關於狐意象的研究，較著重古典文學文本，而筆者則希望探討狐意象內容從文學文本流入經學文本所顯現的意義，以增進我們對相關影響的理解，並藉此思考《周易》動物意象研究的方法問題。

二、「田獲三狐」注解中的狐意象

獵捕是卦爻辭中常見的主題，蓋此為彼時人藉由動物以求生，或是發展文明的表現，與生活經驗密不可分，故容易被援為卦爻辭中使用之意象，所獵捕之動物涵蓋飛禽（如解卦上六爻「公用射隼於高墉之上」）、走獸（如屯卦六三爻「即鹿无虞」）、水族（如井卦九二爻「井谷射鮒」），或是未明言物種者（如巽卦六四爻「田獲三品」），廣泛呈現時人的獵捕行為。解卦九二爻「田獲三狐」亦屬此類擷取自獵捕行為的象徵語言，至於箇中意涵，雖《小象傳》內容不及此句，然就其後的「得黃矢，貞吉」連貫而言，固亦屬吉象。

關於此象徵語言中的狐之象徵為何，若從象數《易》釋八卦物象而推象通辭的進路而言，其說有二，俱見於《九家易解》：[6]一者謂艮為狐，除《九家易解》外，李鼎祚《周易集解》亦載虞翻（164-233）釋解卦九二爻時說「變之

[4] 宋・黎靖德編，《朱子語類》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》第 18 冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002），頁 4277。

[5] 較早對中國狐文化進行考察之作，可參考（日）澤田瑞穗（1912-2002），《中国動物譚》（東京：弘文堂，1978），頁 171-181。其中的論述雖較簡單，且只集中在狐幻化成人形之說，但已揭示諸多重要材料。其後吉野裕子（1916-2008）從民俗學角度進行中日狐文化探討，尤其多所討論陰陽五行與狐的關係，見（日）吉野裕子，《狐——陰陽五行と稲荷信仰》，《吉野裕子全集》第 4 冊（京都：人文書院，2007），頁 215-388。之後專門就文學材料進一步擴充者有（日）坂井田ひとみ，〈日中狐文化の探索〉，《中京大学教養論叢》36.4(1996.4): 1291-1330。至於在前人基礎上廣泛探索而較全面的論著，可參考李壽菊，《狐仙信仰與狐狸精故事》（臺北：臺灣學生書局，1995）、李劍國，《中國狐文化》（北京：人民文學出版社，2002）。其後曾受業於李劍國的美國學者韓瑞亞，以明清文言小說為主要範圍，廣泛地考察其中狐意象的各種性質，並兼論狐意象的傳播遍及大眾與菁英之間。見 Rania Huntington, *Alien Kind: Foxes and Late Imperial Chinese Narrative* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2003). 中譯本見（美）韓瑞亞著，籍萌萌譯，《異類：狐狸與中華帝國晚期的敘事》（上海：中西書局，2019）。

[6] 漢・荀爽，《九家易解》，鍾肇鵬編，《古籍叢殘彙編》第 3 冊（北京：北京圖書館出版社，2001，頁 98。

正，艮為狐，坎為弓，離為黃矢，矢貫狐體，二之五，歷三爻」，[7]意指九二爻不當位，需成既濟定，變則得正，二三四爻變為艮，故繫「狐」字。在二爻不變的情況下，下卦為坎，二三四爻為離，有弓與黃矢之象，貫二三四三爻，故獵得「三狐」並得「黃矢」；另一者謂坎為狐，此外《周易集解》亦載干寶（？-336）釋未濟卦「小狐汔濟」時主此說。[8]兩說相較之下，顯然以艮為狐較為迂迴，難以知其理由，不若以坎為狐來得直觀。畢竟解卦下卦即為坎，以狐屬坎卦更能輕易連結象與辭，顯見此說有徵。因此，就後世以象數《易》推象通辭方式解「田獲三狐」的《易》說來看，固然有欲綜合上述二說者，如朱震（1072-1138）、惠棟（1697-1758）和焦循（1763-1820），[9]但大致上以坎卦為說者居多，包括明代《易》學中著作流傳範圍甚廣的來知德（1526-1604）、[10]何楷（1594-1645）、[11]清代殿堂《易》學中含釋象的傅恆（1722-1770）《御纂周易述義》[12]等皆如此，僅羽翼虞翻者持艮為狐之說，如李道平（1788-1844）和張惠言（1761-1802）。[13]而本文關心的是狐作為一動物符碼，如何以其在人們認知中的形象參與《周易》解卦九二爻辭的詮釋及義理發揮。此一問題在義理《易》的解經方式中較有明顯表現，故以下專就義理《易》發展脈絡來觀察。

（一）、隱伏之情或隱伏之奸者

《小象傳》僅釋「貞吉」占辭，因此解卦九二爻的狐意象在後世的義理《易》解中才被發揮。而王弼（226-249）作為相對於漢代象數《易》的義理詮釋轉向之代表，解釋「田獲三狐」為：

> 狐者，隱伏之物也。剛中而應，為五所任，處於險中，知險之情，以斯解物，能獲隱伏也……田而獲三狐，得乎理中之道，不失枉直之實，能全其正者也。[14]

狐屬於小型犬科動物，有居住於洞穴中，晝伏夜出的習性。王弼稱其為隱伏之

---

[7] 唐・李鼎祚，《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，2004），頁 197。
[8] 同前註，頁 307。
[9] 宋・朱震，《漢上易傳》（北京：中華書局，2022），頁 239、清・惠棟，《周易述》（北京：中華書局，2021），頁 112、清・焦循，《易章句》、《易通釋》，陳居淵編，《雕菰樓易學五種》（南京：鳳凰出版社，2012），頁 60、574。
[10] 明・來知德著，鄭燦訂正，《訂正易經來注圖解》（北縣：中國孔學會，1971），頁 290。
[11] 明・何楷，《古周易訂詁》第 6 冊（日本：國立公文書館內閣文庫藏本，明崇禎六年〔1633〕刊本），頁 63。
[12] 清・傅恆，《御纂周易述義》，清・紀昀等編，《景印文淵閣四庫全書》第 38 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986），頁 635。
[13] 清・李道平，《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994），頁 370、清・張惠言，《周易虞氏義》，廣文編譯所編，《張惠言易學十書》（臺北：廣文書局，1977），頁 179。
[14] 魏・王弼，《周易注》，據魏・王弼注，唐・孔穎達疏，清・阮元校勘，《周易兼義》，收入《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊，頁 94。

物，此意象來自於現實經驗世界中的狐之表現。解卦九二爻具剛中之德，能獲此隱伏之物，具體來說，乃是「知險之情」、「不失枉直之實」，亦即能發掘事物中的曲折隱情並恰當應對以濟險，狐於焉具有隱情之意象。其後孔穎達（574-648）《周易正義》自然也繼承此解，稱此爻象徵「能獲隱伏，如似田獵而獲窟中之狐」，[15]並大半沿襲王弼文字，由此形成唐以前《周易》舊注中的穩定說法，從唐代李咸〈田獲三狐賦〉中可見此點。

該賦題名來自於彼時崔姓都尉曾筮得解卦九二爻，後立軍功，又與李咸一同田獵而獲三狐，認為即應此筮，故李咸乃作此賦。其中讚美崔氏符應此筮之處說：

> 罔解狐之終凶，扶六二之貞吉，得理中之道，偕枉直之實。且夫平原廣衍，何有何無，獨茲狐之見獲，應君子之筮蓍。君子云誰？其惟崔公；筮蓍伊何？當入其仕乎？……公侯干城，則四方壯士；文章經國，則一代英儒。我章斯銀，我綬斯朱，安比夫求魚靡餌，即鹿無虞哉？[16]

李咸在此巧妙地運用《周易》典故，稱崔氏符應解卦九二爻貞吉之辭，建立經國之業，非等同於「求魚靡餌，即鹿無虞」的蒙昧之人。「即鹿無（无）虞」為屯卦六三爻辭，屯卦與解卦恰為彼此上下卦互換之關係，頗具理趣，其中或有特意安排。而重要的是「得理中之道，偕枉直之實」全化用自王弼、孔穎達之解，繼承關係十分明顯。而狐所象徵之隱情，本身為中性，有枉有直，同時李咸在〈田獲三狐賦〉中徵引的狐意象相關知識，亦正反皆具，他談到：「嘻！茲狐之無知，何雖獸而似智？當其七雄分勢，遇楚相以申威；九尾來儀，感魏君而呈瑞。又若腋入珍裘，肉登俎味，在物斯賤，與人為利。」[17]這裡一方面以狐為無知之禽獸，一方面又承認似有智慧且可使人利用其皮肉，同時又引用《戰國策》中「狐假虎威」之寓言與魏文帝曹丕（187-226）登基時出現九尾狐之事，[18]亦說明狐同時有狡猾與祥瑞兩種象徵。狐意象在此脈絡下係正負並陳，正如王弼、孔穎達未明確以隱情為祥或為災一般。

在唐代，對於「田獲三狐」的狐之隱伏象徵，亦有往負面方向解讀者。史徵《周易口訣義》即如此解釋：

> 隱伏之物，喻奸猾之人。九二以剛居其位，為君委任，能散險難，能除奸暴之人，如似田獵而獲三狐，能持中直之道而令其正，故曰「得黃

[15] 唐・孔穎達，《周易正義》，同前註。

[16] 唐・李咸，〈田獲三狐賦〉，據清・陳夢雷（1650-1741），《欽定古今圖書集成・博物彙編・禽蟲典》（成都：巴蜀書社，1987），卷 71〈狐狸部〉，頁 63698。

[17] 同前註。

[18] 「《魏略》曰：『文帝欲受禪，郡國奏九尾狐見於譙陳。』」見唐・歐陽詢編，《藝文類聚》，據上海古籍出版社影印，《宋本藝文類聚》下冊（上海：上海古籍出版社，2013），頁 2534。

矢，貞吉」也。[19]

史徵之說是否前有所承不甚明朗，總之他固然與王弼同樣視狐為隱伏之物，接著卻逕指其代表不光明正大的奸猾、奸暴之人，九二爻的剛中之德係表現在去除此奸者。由狐假虎威之寓言可知狐的狡猾意象已然確立，史徵將其引入解卦九二爻之詮釋中，也帶來不同的實踐要求，是為一轉折，但並未因此對該爻的狐意象產生重大影響。除了史徵論述不深而無從發揮價值之外，[20]蓋「田獲三狐」的狐意象在其後仍有不同的發展。

（二）、疑

在唐代除了作為正統的王、孔注疏之外，還出現另一種以「疑」釋「田獲三狐」之狐的作法。例如陸希聲（？-895）《周易傳》解為：「『獲三狐』，難解而去眾疑也。二雖性險，而得中道，用此解難，必得其直。」[21]顯然以「疑」指「狐」。但其中並未言明為何會有此「眾疑」，其內容為何，且陸注的影響如何亦不明朗。此作法一直到宋代才有更明確的解釋，例如胡瑗（993-1059）《周易口義》解道：

> 田，獵也，狐者隱伏多疑之獸也，三者言其象也。蹇難初解，民心尚疑，猶恐未脫于難，而又入于蹇，故君子當行其教化，革其殘暴之政，易服色、改正朔，以新天下之耳目，使民心无所疑矣，如以田獵而獲三狐，猶言「群疑亡也」。[22]

此處雖仍含有「隱伏」描述，似接受王弼之說，但重點明顯可見在於以狐代表「疑」，謂解卦在蹇卦之後，代表人民方脫蹇難而對在上位者尚存疑慮，「田獲三狐」之實踐在於透過改革而解消人民之疑，同於「群疑亡也」（睽卦上九爻《小象傳》語）。此「疑」之概念在其後又衍生出幾種不同的類型，或有進一步發揮，或有略作轉折。前者如王安石（1021-1086）亦將三狐解為群疑，其內涵應與胡瑗類似；[23]王安石弟子龔原（1043-1110）以狐代表民眾對在上位者的去

---

[19] 唐・史徵，《周易口訣義》，《景印文淵閣四庫全書》第 8 冊，頁 59。

[20] 皮錫瑞（1850-1908）在評價唐人經說傳世者時提到：「史徵《周易口訣》，……皆寥寥短篇，無關閎旨。惟李鼎祚《周易集解》多存古義，後人得以窺漢《易》之大略，考荀、虞之宗旨，賴有此書。」見清・皮錫瑞，《經學歷史》（北京：中華書局，1959），頁 215。關於存漢《易》方面，皮錫瑞或許低估《周易口訣義》之價值，四庫館臣即已指出該書仍多存未見於《周易集解》之說，「固好古者所宜寶重也」。見前註，頁 2。不過此不妨礙《周易口訣義》內容簡略，未造成重要影響的這一點。

[21] 據宋・房審權、宋・李衡編，《周易義海撮要》，《無求備齋易經集成》第 22 冊（臺北：成文，1976），頁 291。

[22] 宋・胡瑗，《周易口義》，《景印文淵閣四庫全書》第 8 冊，頁 349。

[23] 「九二雖不當位，剛中而應，故能大有為，得羣疑而順服也。」宋・王安石，《易解》，據宋・房審權、宋・李衡編，《周易義海撮要》，頁 291。

就之疑，[24]張根（1061-1120）解為對自身進退之疑懼，[25]南宋趙彥肅（1148-1196）解為眾人不知該歸向何者之疑，[26]王宗傳解為產生天下之難的人情疑惑，[27]俞琰（1245-1314）解為君臣眾人之疑，[28]大致上與胡瑗之解大同小異，皆有不信任之意；後者則傾向理解為本身即缺乏正當性之疑，如張載（1020-1077）解為不正而多疑者，[29]郭雍（1102-1187）解為有害之疑，[30]至明代澹益智旭（1599-1655）亦解為因疑而欲乘君子者。[31]缺乏正當性之疑，負面意涵較前者更重，表示因自身道德修養不足而心性不定，自我耽誤，無法成事。也因此可看到除張載以外，後者其餘皆將解卦九二爻之實踐工夫，偏向對於疑有較強硬之處理，而非如同前者和張載一般以釋疑為重，於是狐在此也更顯現出有害者的意象，屬於道德秩序中的異端。

狐自古以來都被認為其性多疑，尤其渡冰河時更有小心翼翼，不輕易前進的表現，乃有「狐疑」一詞以喻人之疑，以及相關的文學題材產生。[32]陸希聲、胡瑗等人以「疑」詮釋狐，雖然與王、孔注疏之間有巨大轉折，但也非天馬行空，乃是整體的文化脈絡中，狐的多疑意象流入《周易》詮釋的自然結果。然而，文學文本或是名物學文本〔如陸佃（1042-1102）《埤雅》等〕描述狐之多疑時，偏重經驗陳述；經學文本則在歷來的詮釋中被賦予揭示常道的地位，需承載特定價值觀，以達人文化成之效，故不可能只停留在經驗陳述之面向。以「疑」釋狐的作法，著眼於解卦處於蹇卦之後，象徵「物不可以終難，故受之以解」(《序卦傳》語)，作為下卦剛中之爻的九二，代表紓解蹇難、匡正

---

[24] 「方難之始，辭雖免險，而其迷久矣，而不能无去就之疑，故周之戒告商民，每以『非予小子，敢行稱亂，惟天絕商』，凡以疑故也。九二才足以大有為，德足以釋眾疑，而解者无不從。……狐，疑物也。」宋・龔原，《周易新講義》，楊忠、稻畑耕一郎等編，《日本國立公文書館藏宋元本漢籍選刊》第 1 冊（南京：鳳凰出版社，2013），頁 141。

[25] 「二為難首，進退疑懼，六五之君，不為已甚，故得以自歸焉。」宋・張根，《吳園周易解》，《景印文淵閣四庫全書》第 9 冊，頁 508。

[26] 「難既解，少為眾主。剛者一，柔者五，何疑？剛者二，柔者四，未審所適，故疑生。二得中道，貴於四也。五以應，與諸陰不容不歸。狐者，初三上也；黃矢者，五也。得，易辭；獲，難辭。」宋・趙彥肅，《復齋易說》，《無求備齋易經集成》第 17 冊，頁 112-113。

[27] 「狐，疑物也。……夫天下之難，常生於人情之疑惑，方其未解也，故不免於田狩之事。三狐者，人情眾多之疑也。九二則以田而獲之，既獲矣，夫復何所往哉？來而復諸安靜之地，以中直之道待天下而已矣。」宋・王宗傳，《童溪易傳》（上海：上海古籍出版社，2017），頁 304。

[28] 「狐多疑之物，指乘承應之三陰。……大抵蓄疑則敗謀，不足與有成。今夫難解之後，君臣上下而有疑心，則處事皆緩矣。……九二苟无中直之道，何以釋其疑？羣疑既釋，二也得其中直，而又固守以正，是以吉也。」元・俞琰，《俞氏易集說》，《無求備齋易經集成》第 32 冊，頁 180-181。

[29] 「險亂方解，不正自疑之陰，皆自歸附而順聽也。」宋・張載，《橫渠易說》，《無求備齋易經集成》第 13 冊，頁 144。

[30] 「狐疑之害，不足與有成，況難解之時乎？九二以剛陽之才，田而獲之，以去其害，然後中直之道可得，而守貞吉矣。狐，陰類也，解有三陰，故云『三狐』。」宋・郭雍，《郭氏傳家易說》，《無求備齋易經集成》第 24 冊，頁 496。

[31] 「以剛中而上應六五，本自无可狐疑。六三不中不正，意欲乘我，象如三狐，我田獵而獲除之，得與六五柔中相合，此正而吉者也。黃為中色，矢喻直道，得其中直之道，故除疑而應乎貞矣。」明・澹益智旭，《周易禪解》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2017），頁 314。

[32] 詳參李劍國，《中國狐文化》，頁 10-12。

秩序者，故也代表可著手改變現狀者。「疑」作為一不安定的心理狀態，在此脈絡下被視為需去除之對象，不論是人情使然而有所不信之疑，或是道德修養不足而缺乏正當性之疑，均需被改變，差別僅在於手段之緩和或強硬。另一方面，從上述探討可看到「疑」的負面義集中在宋代《易》注。狐原本帶有的多疑意象，本來不乏正面意涵，[33]在宋代《易》注中則幾乎被視為負面（即便未必是道德意義上的不善），狐意象在道德秩序中的邊緣位置，也在此脈絡中被強化。

（三）、邪媚之獸、小人

真正讓解卦九二爻之狐意象徹底定型為負面意涵之解釋，始自北宋程頤（1033-1107）：

> 九二以陽剛得中之才，上應六五之君，用於時者也。天下小人常眾，剛明之君在上，則明足以照之，威足以懼之，剛足以斷之，故小人不敢用其情，然尤常存警戒，慮其有間而害正也。六五以陰柔居尊位，其明易蔽，其威易犯，其斷不果而易惑，小人一近之則移其心矣。況難方解而治之初，其變尚易。二既當用，必須能去小人，則可以正君心，而行其剛中之道。田者，去害之事。狐者，邪媚之獸。三狐，指卦之三陰，時之小人也。獲謂能變化除去之，如田之獲狐也，獲之則得中正之道，乃貞正而吉也。黃中色，矢直物，黃矢謂中直也。羣邪不去，君心一入，則中直之道无由行矣。桓、敬之不去武三思是也。[34]

程頤《周易程氏傳》常重君子小人之分、君臣上下之紀。此處相較於王、孔之解，更強調六五之君需待九二去小人、正君心，「田獲三狐」之「狐」即指小人。不過和前述史徵所言之奸猾之人、張載、郭雍所言之不正當之疑者不同，程頤更具體明確地將狐解釋為「邪媚之獸」，亦即會媚惑、蠱惑人類的動物，如同阿諛獻媚，紊亂朝綱，又私通韋后（？-710）、上官婉兒（664-710）的武三思（？-707）。原本用以形容九二爻的貞吉、中道，也由已實現之結果或已具備之能力，轉變為不得不然的有待實踐之要求，此解亦明顯較前述以「疑」釋狐者，更強調小人蠱惑欺騙、弄權亂紀之主動惡行，連帶的「田獲」

---

[33] 如唐代滕邁與楊濤兩人皆曾作〈狐聽冰賦〉，主旨便在於讚美狐之疑代表謹慎多智。李壽菊解釋為「唐代因君王不迷信，朝野也相當理性看待世間一切神怪」，見氏著，《狐仙信仰與狐貍精故事》，頁 51。此解釋失之過簡，除了不能輕易以君王論朝野之外，事實上唐代雖不若此前一般推崇瑞符讖緯，仍頗重視利用宗教鞏固王權。但唐代士人論狐含正面特質，確實重要。尤其楊濤之文句多用《周易》典故，反映此時《易》學中未普遍將狐之意象與負面要素連結。滕邁與楊濤二文俱見清・陳夢雷，《欽定古今圖書集成・博物彙編・禽蟲典》，卷 71〈狐狸部〉，頁 63698-63699。

[34] 宋・程頤，《周易程氏傳》，宋・程顥、宋・程頤，《二程集》（北京：中華書局，2004），頁 903。原書點校有誤，此處略做修改。

也從唐代的發掘、尋獲之意轉為獵捕、除害之意，所要求之實踐更具剛硬肅殺之意味，狐的負面意象至此可謂達到極致，乃一須被去除的害獸。

此後除了前述以「疑」釋狐者，以及未特別就狐意象賦予價值判斷者，[35]幾乎所有重要的義理《易》注釋（含兼釋象數與義理者）皆與程頤近似或直接繼承。例如朱震明確引用程頤之說、[36]楊萬里（1127-1206）解狐為小人之妖，並以西漢權傾一時的宦官弘恭（？-前 47）、石顯（？-前 33）為例以證，且認為解卦之要旨即為去小人、[37]呂祖謙（1137-1181）亦循此解，且所舉之史例為北宋之事，對當時學者而言更具現實感。[38]至於朱熹雖以《周易》為卜筮之書，常指出程頤解《易》投射太多個人不合經文原意之見，卻也說道：

> 此爻取象之意未詳。或曰：卦凡四陰，除六五君位，餘三陰，即三狐之象也。大抵此爻為卜田之吉占，亦為去邪媚而得中直之象。能守其正，則无不吉矣。[39]

朱熹語帶保留地先說取象之意未詳，又基於視《周易》為卜筮之書的立場而認為此爻表示可行田獵之事，但其實主要繼承了程頤之說，以狐為需要去除的邪媚者，以貞吉為有待實踐之辭。蓋朱熹視《周易》為卜筮之書，係肯定其寓義理教化於卜筮之性質，解《易》時著重於呈現箇中義理對占者之戒，故解釋解卦九二爻時，不可能停留在非關道德價值的田獵之事上，必連結至一工夫實踐要求，因此程頤之說仍然會在此脈絡下被依循。而若一併觀察朱熹對《詩經》狐意象的詮釋，亦可確認他本就同意視狐為負面義。[40]此外，也有將過往的隱

---

[35] 例如蘇軾（1037-1101）釋為近而可取然不當得之物，未就狐意象本身多著墨。見宋・蘇軾，《東坡先生易傳》，《無求備齋易經集成》第 16 冊，頁 222。

[36] 「難解之時，小人乘之而惑其君，則難復結矣。小人不可不去也，小人去則直道行，而得中矣。《易傳》曰：『群邪不去，君心一入，則中直之道无由行矣。桓、敬之不去武三思是也。』」見宋・朱震，《漢上易傳》，頁 240。

[37] 「當解之世，九二欲其獲狐，六三戒其致寇，九四欲其解拇，六五欲其退小人，上六欲其射隼，一卦六爻，而去小人者居其五。……夫狐者，小人之妖，恭、顯是也。……去小人而不力，雖去必來；去小人而不直，雖行必格；去小人而不中，雖甚必亂。三者盡矣，又能貞固以守之，則吉矣。」見宋・楊萬里，《誠齋易傳》，《無求備齋易經集成》第 26 冊，頁 419-420。

[38] 「君子輔人君之道，去小人最當先。大抵去小人，須當盡除其根本，如去之不盡，則必流衍復盛，以害正道，故曰『田獲三狐』。……小人盡去，則中直之道得，既得中直之道，則正而吉矣。……昔元祐君子在朝，至元祐末，小人之大者如章惇、呂惠卿之徒，固已遠竄不在朝廷，然尚有未盡去者。至紹聖之後，君子之道不明，『黃矢』之道不行，蓋緣去小人不盡。至建中靖國初，欲用正人，當時朝廷之論，以為元祐時人亦當用，紹聖時人亦當用，殊不知君子小人參用，乃非中道。是以其後蔡京之徒復用，中道復不行，蓋不知此爻之義也。」見宋・呂祖謙，《麗澤論說集錄》，《呂祖謙全集》第 2 冊（杭州：浙江古籍出版社，2008），頁 99。

[39] 宋・朱熹，《周易本義》，大安出版社編輯部編，《周易二種》（臺北：大安出版社，1999），頁 159。

[40] 朱熹對《邶風・北風》「莫赤匪狐」解釋為「狐，獸名，似犬，黃赤色，……不祥之物，人所惡見者也。所見無非此物，則國將危亂可知」，對《衛風・有狐》「有狐綏綏」解釋為「狐者妖媚之獸。綏綏，獨行求匹之貌。……有寡婦見鰥夫而欲嫁之，故託言有狐獨行而憂其無裳也」。見宋・朱熹，《詩集傳》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》第 1 冊，頁 437-438、459。

伏意象一併與邪媚意象連結者，如李中正解為「狐穴居而隱伏，邪媚而蠱惑之物也。……狐者蠱也，象小人執邪道以蠱惑其君之心」，[41]可謂完全取代王弼、孔穎達的「隱情」概念。

要言之，以解卦九二爻之狐為邪媚之獸、小人之象，是宋代開始出現的顯著轉折，此解釋的比例較以「疑」釋狐者為多，尤其隨著程朱之學地位抬頭，獲得官方支持，此說可謂主宰了元代以降對於解卦九二爻的理解，包括代表明清官方解釋的胡廣（1369-1418）《周易傳義大全》和李光地（1642-1718）《周易折中》。除了吳澄（1249-1333）認為此爻表示對小人需感化，不需追求激烈手段、[42]王夫之（1619-1692）主張以柔解之，不急於殺之外，[43]其餘解釋均將此爻導向一種嚴分君子小人並力求去除小人以解其害的要求，其中即便不乏未明確使用「邪媚之獸」一詞者，仍可明顯得見其理解來自於以程頤為代表的這種狐意象認識。甚至前文提到的蕅益智旭，乍看之下以「疑」釋狐，但又同時強調狐代表六三爻「不中不正，意欲乘我」，顯然偏重於主動危害之小人義，而相應的實踐要求則是「我田獵而獲除之」，這正是在明代程朱《易》說因科舉而盛行的大背景下，以「誘儒以知禪」[44]為要務的蕅益智旭將「疑」與「邪媚之獸」兩意象兼而融之的結果。

也正由於此說是元代以降有關解卦九二爻之詮釋的主流，故亦隨著朱子學的傳播而跨越中國，影響海外。以日本而言，接受朱子學者自不待言，重要的是其他學派，或是批判性地繼承朱子學之儒者，亦多可見其面對此爻時依循此說。如古學派的伊藤東涯（1670-1736）、古文辭學派的太宰春臺（1680-1747），雖以反對朱子學聞名，但解釋解卦九二爻時皆不出程、朱範圍；[45]另外，不特地偏向朱子學，而被視為代表性之折衷學者的冢田大峰（1745-1832），亦將狐解釋為善魅惑人之陰獸，以喻小人；[46]大阪懷德堂代表人物中井履軒（1732-1817）基於無鬼論立場，不贊同將狐理解為邪媚之獸，但也認為此

---

41 明・李中正，《泰軒易傳》，《無求備齋易經集成》第 29 冊，頁 387。

42 「解陰之難，不尚猛烈，潛化服之，使之順從而不為難，所以吉也。」見元・吳澄，《易纂言》，《無求備齋易經集成》第 35 冊，頁 144。

43 「狐之為獸，邪而善疑。……九二剛中自任，因險立功，有田而獲之之象。得狐則且委其矢，乃初以柔解之，故不急於殺，而矢不失。」見清・王夫之，《周易內傳》，船山全書編輯委員會編，《船山全書》第 1 冊（長沙：嶽麓書社，1977），頁 335。

44 明・蕅益智旭，《周易禪解・序》，頁 4。

45 （日）伊藤東涯，《周易經翼通解》，（日）服部宇之吉編，《漢文大系》第 16 冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1978），卷 11，頁 7-8、（日）太宰春臺，《周易反正》，韓國國立中央圖書館藏文化五年〔1808〕年寫本，國文學資料館「国書データベース」，https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100212571/214?ln=ja，卷 2，頁 9。

46 （日）冢田大峰，《冢註周易》（尾張：東壁堂，1819），卷 4，頁 19。然而大峰基於日本狐文化，對於狐之惑人別有看法：「狐狸之魅人，異域亦同。謝肇淛云：『其不魅婦人者，狐陰類也，得陽乃成，故雖牡狐，必托之女以惑男子也。』此說則不中。我方之狐，為男子以魅人，往往有焉，又婦人之見魅，亦往往有焉。但為彼所魅者，皆卑賤愚蒙之民也。尊貴賢智之人，則未嘗有此事也。」見（日）冢田大峰，《隨意錄》，（日）關儀一郎編，《日本儒林叢書》第 1 卷（東京：鳳出版，1978），頁 3。儘管如此，亦不妨礙其解「田獲三狐」時依循程頤之說，並以狐屬陰。

爻寓意在於除害；[47]憑藉《易》占技術而在日本《易》學界地位崇高的高島吞象（1832-1914），亦將狐意象解釋為善惑人之邪佞小人，在其所舉之占例中，又可看到他詮釋為疾病以及故意妨礙之滋事者。[48]相對的，採取唐代舊注者僅有不屬特定學派的河田孝成（1714-1792），[49]且影響力遠不能與前述日本諸儒相比。

以狐為邪媚之獸，引申為小人，並將「田獲」解為去除小人的解釋，不僅主宰元代以降之中國《易》注以及近世、近代日本《易》注，也一直影響至今日。以當前的《易》學傳播而言，現代白話譯解可謂新產生的注經形式，有助於推廣經典，事實上也等於決定了大多數接觸《周易》者的理解內容，不容忽視。而大部分的《周易》現代白話譯解，確以邪媚、小人等概念來解釋解卦九二爻之狐意象。[50]相對的，陳鼓應、趙建偉最為特殊，視狐為祥瑞之獸，故貞吉；[51]蕭登福以狐為多疑難得之獸，[52]未再賦與狐額外的意象，而這些少數個例都不妨礙就整體趨勢而言，現代讀者透過白話譯解理解《周易》時，會有較大的比例繼承程頤以降以邪媚之獸、小人來理解狐的作法。

就筆者所能得見的《周易》英譯本來看，亦大致呈現相同趨勢。英國理雅各（James Legge，1815-1897），即參考朱熹《周易本義》，解釋道 ”Ku His says he does not understand the symbolism under line 2……He becomes a hunter, and disposes of unworthy men, represented by ‘ the three foxes’.”（朱熹於二爻曰取象之義未詳。……二爻為獵人，處置三狐所象之不善者）。[53]德國衛禮賢（Richard Wilhelm，1873-1930）解釋道 “The obstacles in public life are the designing foxes who try to influence the ruler through flattery. They must be removed before there can be any deliverance.” （以奉承影響君主的狡詐之狐為公共生活之阻礙，在解

---

[47] （日）中井履軒，《周易逢原》，大阪大學懷德堂文庫復刻刊行會編，《周易雕題》（東京：吉川弘文館，1997），頁 181。

[48] （日）高島嘉右衛門著，王治本譯，《增補高島易斷》（北京：華齡出版社，2017），頁 387-388。

[49] （日）河田孝成，《周易新疏》（京都、江戶、大坂：西村平八郎等人，1797），卷 3，頁 24。

[50] 黃慶萱（1932-2022），《周易六十四卦經傳通釋》中冊（臺北：三民書局，2021），頁 277、黃壽祺（1912-1990）、張善文，《周易譯注》（北京：中華書局，2017），頁 295、蔡茂寅，《周易時義》（臺北：新學林出版股份有限公司，2021），頁 455、徐芹庭、徐耀環，《易經纂解》下冊（新北：聖環圖書股份有限公司，2016），頁 151-152、金景芳（1902-2001）、呂紹綱（1933-2008），《周易全解》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 319、傅隸樸，《周易理解》（臺北：臺灣商務印書館，1989），頁 329、愛新覺羅毓鋆（1906-2011）講述，陳絅整理，《毓老師說易經》（成都：天地出版社，2018），頁 1141-1142、劉百閔（1899-1968），《周易事理通義》（臺北：世界書局，1985），頁 325-326。其中徐芹庭雖亦徵引王、孔之說，但解釋此爻義時說「除暴安良」，顯然更近小人之義；傅隸樸解狐為隱伏之獸，又解為亂政之宵小，亦似循王注而實遠；黃壽祺、張善文解為「隱伏之患」，並引王弼為說，乍看之下依循王弼注，但使用「患」字，便實與王注不同，而全然呈現負面意涵。

[51] 陳鼓應、趙建偉，《周易注譯與研究》（新北：臺灣商務印書館，2017），頁 355-356。

[52] 蕭登福，《易經新譯》（臺北：文津出版社，2001），頁 598。

[53] James Legge translation, *The I Ching* (New York: Dover Publications, 1963), 146.

難之前必須先加以去除）。[54]可以看到早期最知名的兩部《周易》歐洲譯作皆繼承程、朱之說。其後，義大利利策瑪（Rudolf Ritsema，1918-2006）在翻譯《周易》時，將狐解釋為“crafty, shape-changing animal.”（狡猾的變形動物），[55]英國閔福德（John Minford）解釋為“evil thought can be removed.”（可去除之邪念）以及“enemy”（敵），[56]亦專主負面意象。這些譯本即代表歐美地區對解卦九二爻的狐之邪媚意象的接受，亦反映程、朱之說因科舉而享有傳播優勢。另外若從日譯本來看，高田真治（1893-1975）、後藤基巳解釋為陰柔小人，[57]鈴木由次郎（1901-1976）解釋為多疑而欺騙、亂國之小人，[58]本田濟（1920-2009）完全依循朱熹之解，而釋為邪媚之獸、小人，[59]丸山松幸釋為趕走、擊潰邪惡小人。[60]整體情況與今日歐美學界大致無別。

回顧「田獲三狐」的狐意象演變過程後，從中可歸納出狐的隱伏、多疑、邪媚三種性質，其象徵也從隱情，轉變為民心之疑或不正之疑，以及蠱惑君主，獻媚作亂的邪佞小人，而影響至今，並產生跨文化共相。黃忠天在談論卦爻辭的動物象徵時，認為狐自古以來的意象似乎都著重於負面評價，「大概唯有一死，製成狐裘，方能一贖前愆，展現價值」，解卦九二爻之狐即喻小人，且小人亦為《詩經》中的狐意象之一。[61]然而在「田獲三狐」之狐意象演變過程中，可以看到小人之喻的產生與程頤密不可分，既非《易傳》明言，亦非在宋以前即已為此爻詮釋方式之主流，且如前所述，狐意象本來並非皆著重於其汙名，而是正反兼具，狡猾與祥瑞、多疑與智慧之象徵其實並存。因此，若對於解卦九二爻詮釋轉變之本身，作進一步探究，方能有助於更細緻地思考《周易》動物象徵問題。以下即嘗試對此加以探討。

三、「田獲三狐」狐意象演變的意義

[54] Richard Wilhelm translation, rendered into English by Cary Baynes, *The I Ching, or, Book of Changes* (Princeton: Princeton University Press, 1967), 156.

[55] Rudolf Ritsema translation, rendered into English by Stephen Karcher, *I Ching: the Classic Chinese Oracle of Change: the First Complete Translation with Concordance* (Shaftesbury: Element Books Ltd, 1994), 449.

[56] John Minford translation, *I ching the Essential Translation of the Ancient Chinese Oracle and Book of Wisdom* (New York: Viking Adult, 2014), 322.

[57] （日）高田真治、後藤基巳譯，《易經》下冊（東京：岩波書店，1993），頁 65。

[58] （日）鈴木由次郎譯，《易經》，全釋漢文大系刊行會編，《全釋漢文大系》（東京：集英社，1983），第 10 卷，頁 20。

[59] （日）本田濟，《易》，（日）吉川幸次郎監修，《中國古典選》第 2 冊（東京：朝日新聞社，1978），頁 77-78。

[60] （日）丸山松幸譯，《易經》，（日）松枝茂夫、竹內好監修，《中国の思想》第 7 卷（東京：德間書店，1982），頁 40。

[61] 黃忠天，〈《易經》《詩經》動植物象徵義涵與兩書互動關係比較研究〉，頁 12-14。

就歷代《易》注中有關「田獲三狐」談論的狐性質來說，隱伏、多疑、邪媚三者之中，顯然唯有影響最大的邪媚之性超乎對生物的自然觀察，屬於狐被精怪化後的文化產物。前文所舉以邪媚釋狐之諸家《易》注，尚且將狐意象落於人事，對狐本身之敘述僅為其邪媚，然必待承認狐能主動惑人，使人喪失清明神智，方有邪媚可言，此中便有超越於合理經驗之上的精怪觀存在，使狐非僅為一物或一可與人無涉之異象，而是具威脅性的存在。至於未使用「邪媚」二字而僅以「小人」一詞為說者，其實大率亦可謂立足於邪媚概念之上。此類型更具代表性的例子是清代牛鈕（1648-1686）等人為康熙帝講學而成的《日講易經解義》，將狐解釋為「獸之變幻惑人者」，以代表小人，[62]等於公然在廟堂之上的經學領域中容納，或仰賴原屬民間文化的精怪知識。前述利策瑪明確使用「變形動物」之詞，當與此脈絡有關。

狐被精怪化之後，便具有不可磨滅的特殊地位。紀昀（1724-1805）以下之說常被研究狐文化者注意：

> 人物異類，狐則在人物之間；幽明異路，狐則在幽明之間；仙妖異途，狐則在仙妖之間。故謂遇狐為怪可，謂遇狐為常亦可。三代以上無可考，《史記·陳涉世家》稱：「篝火作狐鳴曰：『大楚興，陳勝王。』」必當時已有是怪，是以托之。吳均《西京雜記》稱：「廣川王發欒書冢，擊傷冢中狐，後夢見老翁報冤。」是幻化人形，見于漢代。張鷟《朝野僉載》稱：「唐初以來，百姓多事狐神，當時諺曰：『無狐魅，不成村。』」是至唐代乃最多。《太平廣記》載狐事十二卷，唐代居十之九，是可以證矣。[63]

此處以變幻之狐為主而作簡要勾勒，而若擴及到狐文化整體而言，如前所述，對狐的意象賦予甚為多面，正反兼具。如紀昀之言，秦代已通行狐會製造異象而影響人的說法。但事實上從中顯示人們亦肯定狐的正面意涵，李劍國即指出《史記・陳涉世家》中篝火狐鳴可惑眾之事，其實所託者並非紀昀所謂的「怪」，而是可知天命之狐神，屬於瑞獸，故能使人心服從，[64]其說可參。先行研究也往往會提到許慎（58？-148？）《說文解字》中對狐的描述即不只視其為妖，更含有道德象徵：「祋獸也，鬼所乘之。有三德：其色中和，小前大後，死則丘首。从犬瓜聲。」[65]因此狐一方面與災異相關，另一方面又是道德秩序的顯現，誠如李劍國所言，「三德」概念之前提乃視狐為瑞獸。[66]

---

62 清・牛鈕等編，《日講易經解義》，《景印文淵閣四庫全書》第 37 冊，頁 463。

63 清・紀昀，《閱微草堂筆記》（臺北：台灣書房出版有限公司，2012），頁 276。

64 李劍國，《中國狐文化》，頁 43。

65 漢・許慎，《說文解字》（臺北：世界書局，1988），頁 331。眾所皆知《禮記・檀弓上》亦提到「狐死正丘首，仁也」，經學知識體系早已與狐之正面意象有關。見漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，清・阮元校勘，《附釋音禮記注疏》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第 5 冊，頁 125。

66 李劍國，《中國狐文化》，頁 15。

因此，在狐意象正反交雜，尚未普遍傾向負面涵義的時期，處於經學知識系統下，表現出的狐意象詮釋即不至於優先往負面方向發展。王弼以隱伏釋狐，雖與現代的狐意象之主流頗有距離，亦屬自然。再者，王弼面對卦爻辭中的動物時，若要直接解釋動物本身的意義，常從人在卦爻辭呈現的具體行為情境中，與該動物之關聯出發，如釋牛為「稼穡之資」，[67]即因无妄卦六三爻與旅卦上九爻中以牛為人之所有物；釋羊為「抵狠難移之物」，[68]即因羊有「羝羊觸藩」之表現；釋豕為「剛暴難制之物」，[69]即因大畜卦六五爻反映須抑制豬隻使其不傷人之事。就此而言，王弼於解卦九二爻著重於狐的隱伏性質，係以田獵時有待獲其行蹤而論，不涉精怪化觀念，合乎其解《易》的習慣。

如紀昀引用張鷟（658-730）《朝野僉載》所言，唐代是作為精怪的狐之形象的一個發展高峰，此可謂漢代至六朝以降的狐文化累積結果。在先行研究中已歸納出，漢至六朝時的狐形象有以下重要的轉折與完成：其一，狐的其中一個重要面向為邪獸，會對人產生負面影響；其二，狐具有變為人形之能力，且有感情和智慧，能以各種實體外貌欺騙眾人；其三，各種惑人的狐之形象中含有淫性，雄狐惑女，雌狐惑男，性要素與狐的負面連結從此定型。[70]雖然如前所述，狐意象正反交雜，如王弼即不取精怪化的狐之形象，但負面轉折畢竟會成為後續演變的基礎。至唐代，一方面可以看到狐的瑞獸形象在初唐時尚被認可，觀《藝文類聚》中仍將狐納入〈祥瑞部〉可知；[71]而另一方面狐的惑人妖獸形象持續被繼承，並有新發展。除了紀昀根據《朝野僉載》和《太平廣記》而論狐文化流傳之深之廣以外，李劍國又指出，唐代的淫狐形象由原先的雄狐類型為主，轉變為雌狐類型大大增加，與雄狐平分秋色，淫與媚的性質更加被強調，又和娼妓形象結合，反映此時女色禁忌心理的強化。《太平廣記》中的相關例子甚多，而最知名的表現在於白居易（772-846）《古塚狐》「化為婦人顏色好」、駱賓王（640？-684？）〈為徐敬業討武曌檄〉「狐媚偏能惑主」，是為唐代狐文化中著重其淫邪、媚惑性質的一面。[72]

但是即便在唐代，狐的邪媚意象發展已相當穩定普遍，然由上一節的整理可知，此時的邪媚之說似仍未對《周易》解卦九二爻「田獲三狐」的詮釋產生具體影響，這一點也使我們必須將狐在彼時經學知識與民間觀點中的形象區分

---

[67] 魏・王弼，《周易注》，頁 67、128。

[68] 同前註，頁 104。

[69] 同前註，頁 68。

[70] 可參考（日）坂井田ひとみ，〈日中狐文化の探索〉: 1323-1326、李壽菊，《狐仙信仰與狐貍精故事》，頁 25-35、李劍國，《中國狐文化》，頁 78-113。

[71] 前文談論的《周易》現代語譯本中，唯有陳鼓應、趙建偉《周易注譯與研究》認為狐為祥瑞之獸，故該爻「貞吉」。其所根據即在於狐曾有的瑞獸相關說法，然該說顯然與《易》學史主流發展無涉。

[72] 李劍國，《中國狐文化》，頁 106-110。另外，先行研究也多所指出唐代狐文化中影響後世的兩個重要面向，其一為賦予狐受人敬畏的神性，產生「天狐」之說，認為狐經過長久修煉將能獲得巨大力量；其二為在「志怪」演變為「傳奇」時，精怪之狐亦通人情義理，以沈既濟《任氏傳》為代表。此趨勢確實不容忽視，然本文因以《周易》解卦九二爻詮釋之發展為主軸，需將論述集中在狐的邪媚意象，故除此以外之範圍暫不擬深入觸及。

開來。唐代以科舉取士，明經為科舉之一環，孔穎達《五經正義》頒布後，「自唐至宋，明經取士，皆遵此本」，[73]官方的經學知識畢竟因此擁有穩固的傳播力量。孔穎達《周易正義》取王弼注，在解卦九二爻的部分大率沿襲王注文字。王弼以隱伏釋狐的作法既然作為官方經學知識而立足，即可與民間，或是說注經行為以外的狐意象觀念並行而不衰，為士人所必讀者。也因此，「田獲三狐」的狐之負面意象，並未通行於至唐代為止的《易》學中。

至宋代不再沿襲舊注之後，自然使「田獲三狐」之詮釋產生有別於前代的面貌。可以說此時解經者們面對「田獲三狐」之義時，便會依循自身所具備的知識來決定此處的狐意象為何。因此一方面產生藉由動物觀察經驗而生的以疑釋狐之作法，以胡瑗為代表；另一方面產生基於狐在唐代以來累積的負面形象的以邪媚釋狐之說，以程頤為代表。如前所述，相較於唐代舊注，宋代《易》注中的「田獲三狐」之狐，幾乎皆為負面意涵，需要化解或去除，並深深影響後世《易》注。蓋宋人所處之狐文化脈絡中，經過長久的累積演變，已然以負面意涵居多，常與淫祀、邪媚、惑人等行為有關，而與王弼之時不同，本就容易傾向將狐理解為需驅逐或抓捕之對象。

就解卦九二爻「田獲三狐」的詮釋發展演變來看，宋代毫無疑問是箇中的狐意象由正轉負的分水嶺，而如同王弼、孔穎達之解在唐代具有傳播優勢一般，程頤之解也因朱熹依循，並隨著科舉而在元代以降成為《易》學者的基本認知。就結果而言，「田獲三狐」之詮釋在現代的主流面貌，確實可溯至程、朱，容易使人認為狐文化受理學影響。李壽菊即主張，唐人性格開放，宋人性格封閉。宋明文士普遍對狐加以醜化，如朱熹解經時常視狐為妖媚、不祥之獸，在博物學典籍、詩作、小說中亦有此類表現。理學薰陶使人們對一切媚人如惑之現象皆視為野狐行徑，宋明的狐之形象在泛道德化的情況下變得狹隘。而理學作為宋明時期的主流，形成對人心的嚴厲約束與刻薄指責，讓社會失去包容，使文人較少創作怪誕之事，導致狐之故事作品數量相較於唐代大幅銳減。[74]以陳夢雷《古今圖書集成》所收之狐相關故事為例，確實可見其中的唐代文本遠多於宋明，先行研究亦大致認同宋代的狐文化創作較唐代少。而且考量到科舉對經典詮釋的影響，造就元代以降對「田獲三狐」之解的一致性，筆者亦認同理學傳播對解卦九二爻的狐意象不無影響，承認這一點也有助於理解何以在清代，以蒲松齡（1640-1715）《聊齋誌異》為代表的狐精書寫多采多姿，刻畫更深刻的人狐感情，顯示人狐之關係不再只能是單方面的狐媚惑、人獵殺，卻未能讓「田獲三狐」的狐意象重新被賦予正面意涵。然而是否因理學才使得狐被醜化、狐之故事減少？亦不無重新討論的空間。

將狐的「醜化」歸於朱熹，之所以恐失之過快，主要原因在於朱熹雖對後世影響深遠，但其說亦常前有所承，未必皆獨力發明。經過前面的梳理，已可看到朱熹在《周易本義》和《詩集傳》中以邪媚之獸釋狐，其實係根據程頤

[73] 清・皮錫瑞，《經學歷史》，頁 198。
[74] 李壽菊，《狐仙信仰與狐貍精故事》，頁 61-64、146-148。

《周易程氏傳》之解，而對於未濟卦卦辭的「小狐汔濟」便不談邪媚，蓋《周易程氏傳》於此處便解為老狐多疑，小狐則未能謹慎，[75]此時對狐便純就現實觀察而論，未一貫地如同對解卦九二爻一樣採取精怪化後的負面意涵，箇中原因或來自於未濟卦卦辭無狩獵意象，不涉人與狐之關係。因此程、朱面對狐，在不同的經典脈絡中亦有不同態度，更不能僅以朱熹一人而論斷理學對狐文化產生何種影響，朱熹本人對於精怪亦非絕對拒斥，只是認為不需理會而已。[76]其實有趣的是，朱熹憑藉理學而建立的地位，反而亦有和狐文化產生交融之處，例如武夷山地區流傳朱熹受狐精以少女之形侍奉同居，吞寶珠而獲智慧之傳說，以及與化名「胡麗娘」的狐精產生感情之故事，[77]顯然係當地用唐宋以降狐之精怪故事中常見的人狐相戀敘事類型，表達對朱熹的尊崇，兩不相礙。

至於所謂的理學，眾所皆知，在宋代只是儒學的其中一種類型，亦即彼時之道學。《宋史》中對《道學傳》和《儒林傳》的區分即反映此點，無須再費辭。理學，或是說朱子學，真正藉由科舉而全面地發揮影響，係在元代以降，而宋代儒學類型其實不能一概而論。一方面會看到非理學者採取和程頤不同的解釋，例如王安石；另一方面也會看到和程頤同樣以邪媚釋狐，且同樣為後世引用的史事《易》學代表楊萬里，亦不被《宋史》歸入《道學傳》，[78]可見事實上難以論定理學究竟是否對於宋代以邪媚釋狐之作法的出現，有決定性的作用，且全面性地主宰眾人的價值觀。

採取以邪媚釋狐之作法者，固然相較於唐代舊注大不相同，但也正是過往累積的狐文化發展，已提供可使人將狐意象理解為負面意涵的材料，尤其是意圖透過詮釋解卦九二爻，以強調去除小人之重要。與其說理學使狐被醜化，不如說，不論是「疑」的負面面向，或是邪媚之象徵，有心者均可從過往的狐文化資源中找到支撐，或是說過往的狐文化發展已然給與解《易》者對於狐的特定理解。此途徑又不限於文學書寫，而是同時展現在其他類的文獻中，從中顯

---

[75] 宋・程頤，《周易程氏傳》，宋・程顥、程頤，《二程集》，頁 1022。

[76] 「若論正理，則似樹上忽生出花葉，此便是造化之跡。又如空中忽然有雷霆風雨，皆是也。但人所常見，故不之怪。忽聞鬼嘯、鬼火之屬，則便以為怪。不知此亦造化之跡，但不是正理，故為怪異。如《家語》云：『山之怪曰夔魍魎，水之怪曰龍罔象，土之怪羵羊。』皆是氣之雜揉乖戾所生，亦非理之所無也，專以為無則不可。如冬寒夏熱，此理之正也。有時忽然夏寒冬熱，豈可謂無此理。但既非理之常，便謂之怪。孔子所以不語，學者亦未須理會也。」見宋・黎靖德編，《朱子語類》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》第 14 冊，頁 158-159。

[77] 相關內容可見陳榮捷（1901-1994），《朱子新探索》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 172-181。

[78] 《宋史》對楊萬里的記載，特別呈現其在乎去除小人，厭惡韓侂胄（1152-1207）之表現。他曾對宋光宗（1147-1200）說：「古之帝王，固有以知一己攬其權，不知臣下竊其權。大臣竊之則權在大臣，大將竊之則權在大將，外戚竊之則權在外戚，近習竊之則權在近習。竊權之最難防者，其惟近習乎！非敢公竊也，私竊之也。始於私竊，其終必至於公竊而後已。可不懼哉？」臨終前又說：「韓侂胄姦臣，專權無上，動兵殘民，謀危社稷，吾頭顱如許，報國無路，惟有孤憤！」見元・脫脫（1314-1356），《宋史》，據楊家駱編，《新校本宋史并附編三種》第 16 冊（臺北：鼎文書局，1983），頁 12869-12870。從中或可見楊萬里不循當時可見之以疑釋狐作法，而是取邪媚之義的箇中心跡，他談論西漢宦官，可謂其所處環境的投射。此自與是否為理學者無關。

現狐文化在方方面面的知識結構中彼此分享特定的類型。

之所以可如此認為，是因為就以邪媚釋狐的關鍵人物程頤來說，雖不太明瞭其如何看待志怪、傳奇、筆記等文獻而來的狐文化，但可以看到他接受了佛教脈絡中的狐之精怪形象。《河南程氏遺書・伊川先生語》中記載：

> 問：「方外之士有人來看他，能先知者，有諸？」（注：因問王子真事。陳本注云：『伊川一日入嵩山，王佺已候於松下，問何以知之？曰：去年已有消息來矣。蓋先生前一年嘗欲往，以事而止。』）曰：「有之。向見嵩山董五經能如此。」問：「何以能爾？」曰：「只是心靜，靜而後能照。」又問：「聖人肯為否？」曰：「何必聖賢？使釋氏稍近道理者，便不肯為。（注：釋氏常言菴中坐，卻見菴外事，莫是野狐精。）釋子猶不肯為，況聖人乎？」[79]

筆者目前未能查獲「菴中坐，卻見菴外事，莫是野狐精」出處為何，[80]但顯然程頤接受了「野狐精」三字在此句中的意象而援引佛教立場，共同強調神通不可貴。在〈二先生語〉部分亦載：

> 人固可以前知，然其理須是用則知，不用則不知。知不如不知之愈，蓋用便近二，所以釋子謂「又不是野狐精」也。[81]

此可視作程頤之思想，係由《中庸》「至誠之道可以前知」而發，要旨仍在於主張前知應以持敬主一所致之誠為源頭，否則不如不知。[82]「又不是野狐精」與「莫是野狐精」一樣，都表達對單純在技術層面上預測未來的貶斥，以維護至誠之道的實踐，強調佛教不貴神通，如同儒家聖人不將前知之術本身視為終極價值依歸。「野狐精」在此作為一反面對象被提及，代表非終極價值所在的神通與前知之術。但重要的是何以狐能有此代表性？自然與其被精怪化，在漢至六

---

[79] 宋・朱熹編，《河南程氏遺書》，宋・程顥、程頤，《二程集》，頁 194。

[80] 此句可能變形自雲門文偃（864-949）往越州乾峯處參學時的一段公案：「師因乾峯上堂云：『法身有三種病、二種光，須是一一透得，更須知有照用臨時，向上一竅在。』峯乃良久，師便出，問：『菴內人為什麼不見菴外事？』峯呵呵大笑。」見宋・守堅編，《雲門匡真禪師語錄》，《明版嘉興大藏經》第 24 冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1987），頁 374b。此點承蒙廖肇亨教授提示，在此致謝。此公案在後世有不同的流傳寫法，或許在變形過程中與狐意象相結合而為程頤所聞。

[81] 宋・朱熹編，《河南程氏遺書》，宋・程顥、程頤，《二程集》，頁 65。

[82] 所謂「蓋用便近二」，與此語的下一則「二三立，則一之名亡矣」有關。程頤曾言：「所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。」見宋・朱熹編，《河南程氏遺書》，宋・程顥、程頤，《二程集》，頁 169。其後王夫之基於對世俗的反思，對二程此語有進一步解釋，值得參考：「俗有本命元辰來告之說，亦是藉當體之鬼神。而程子所云『知不如不知之愈』，直以吾身之誠有不足，故藉乎神以為明，而非其明也。藉乎神，則己與神為二。令其知者一，因而知者又一，此二之說也。與神為二，則神固誠而己不誠。己既不誠，乃以篤信夫神之區區者為誠，其亦微矣。」見清・王夫之，《讀四書大全說》，船山全書編輯委員會編，《船山全書》第 6 冊，頁 551-552。

朝以降逐漸確立其擁有強大力量的形象有關。

以程頤所能接觸到的思想環境而言，中國佛教，尤其禪宗之中含有多樣的狐之負面形象，而上述《河南程氏遺書》中的佛教言語亦為禪家言。眾所皆知，論及禪宗與狐文化間的關聯，最具代表性者莫過於唐代百丈懷海（749-814）與野狐之事，[83]從此以後野狐成為似是而非，不合正法卻自以為正法，流於惑人者的象徵，「野狐窟」也代表需離開的位階、場所，[84]相關用法屢見於禪家語錄中，此點已廣為人知，無庸贅述。另一方面從狐文化的脈絡來看，此傳說正立足於「作為精怪的狐可以變形」、「狐與惑人相關」這些觀念上，如此便能理解此傳說在種類繁多的畜生道中選擇狐意象的原因，蓋其可能與在此之前累積的狐之負面形象不無關聯。更何況禪宗與野狐精概念之間的關聯，在百丈懷海之前即已出現，如南陽慧忠（？-775）因見麻谷寶徹只是徒具形式地振錫，虛張聲勢，便斥其為野狐精，[85]顯現禪宗早已接受此詞所反映的狐之惑人精怪形象。

此形象其後同樣在禪門中常被使用。例如臨濟義玄（？-866？）即曾言「好人家男女，被這一般野狐精魅所著，便即捏怪」，[86]用「野狐精魅」譬喻耽誤眾人的不學無術之僧、雲門文偃言「不可總作野狐精見解也」[87]來表達妄見。要言之，皆與不可信、有害於人的說法有關。除此之外，更早以前一個值得留意的用例，曾出現於上述提及的南陽慧忠相關語錄中：

> 時有西天大耳三藏，到京云得他心慧眼，帝勅令與國師試驗。三藏才見師，便禮拜立于右邊。師問曰：「汝得他心通耶？」對曰：「不敢。」師曰：「汝道老僧即今在什麼處？」曰：「和尚是一國之師，何得卻去西川

---

[83] 「百丈和尚凡參次，有一老人，常隨眾聽法，眾人退老人亦退。忽一日不退，師遂問：『面前立者復是何人？』老人云：『諾，某甲非人也，於過去迦葉佛時，曾住此山，因學人問「大修行底人還落因果也無」，某甲對云「不落因果」，五百生墮野狐身。今請和尚代一轉語，貴脫野狐。』遂問：『大修行底人還落因果也無？』師云：『不昧因果。』老人於言下大悟，作禮云：『某甲已脫野狐身，住在山後，敢告和尚，乞依亡僧事例。』師令維那白槌告眾食後送亡僧，大眾言議，一眾皆安涅槃堂，又無人病，何故如是。食後只見師領眾，至山後巖下，以杖挑出一死野狐，乃依火葬。」見宋・慧開（1183-1260），《無門關》，《大正新修大藏經》第 48 冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1983），頁 293a。

[84] 有時為了表達不離塵世、直面當下，以及修行境界中即煩惱即菩提的弔詭，「野狐窟」亦可能為須進入的場所。例如南宋時，葛郯與瞎堂慧遠（佛海，1103-1176）之間有一公案：「一日，（葛郯）舉『不是心，不是佛，不是物』，燿爾頓明，頌曰：『非心非佛亦非物，五鳳樓前山突兀。艷陽影裏倒翻身，野狐跳入金毛窟。』金（按：應作全，指無庵法全）肯之。即遣書頌呈海，海報曰：『此事非紙筆可既，居士能過我，當有所聞矣。』遂復至虎丘。海迎之曰：『居士見處，止可入佛境界，入魔境界猶未得在。』公加禮不已，海正容曰：『何不道金毛跳入野狐窟？』公乃痛領。」見宋・正受編，《嘉泰普燈錄》，《卍續藏》第 137 冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1993），頁 327b。然而此表現既追求作為入魔境界的「跳入野狐窟」以破除對入佛境界的單一執著，則不礙其先以承認狐之負面意象為前提。

[85] 「師（南陽慧忠）在黨子谷時，麻谷來遶師三匝，振錫一下。師曰：『既然任摩，何用更見貧道？』又振錫一下。師呵曰：『這野狐精！』」見南唐・靜、筠編，《祖堂集》，藍吉富編，《禪宗全書》第 1 冊（北京：北京圖書館出版社，2004），頁 487a。

[86] 唐・慧然，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正新修大藏經》第 47 冊，頁 497c。

[87] 宋・守堅編，《雲門匡真禪師語錄》，頁 390b。

> 看競渡？」師再問：「汝道老僧即今在什麼處？」曰：「和尚是一國之師，何得卻在天津橋上看弄猢猻？」師第三問語亦同前，三藏良久罔知去處。師叱曰：「遮野狐精！他心通在什麼處？」三藏無對。[88]

其實可以說，南陽慧忠未否認大耳三藏確實有他心通，蓋前兩次問答中，大耳三藏對南陽慧忠心境所在的回答並未被否定，且大耳三藏在回答過程中並未作誑語惑人，故此處的「野狐精」一詞，或許與後世禪門語錄中之用法不同，其實更偏重精怪義，來自於狐被認為擁有巨大力量的形象。雖然此語錄之重點仍在於神通不可貴，賣弄神通非終極價值所在，故大耳三藏雖有他心通，亦無從窺見入自證三昧的南陽慧忠心在何處，卻也顯示「野狐精」的精怪異能，亦為禪宗接受的知識之一，與惑人之性質並存。其後程頤所聞的「菴中坐，卻見菴外事，莫是野狐精」話語，雖然不清楚具體來源為何、產生過程為何，但在禪門已然接受源遠流長的狐文化的情況下，可以說亦有其成立之理路，而成為程頤本身的認知。

筆者並非要主張佛教，或是精確地說，禪宗中的野狐精意象決定了《周易》解卦九二爻「田獲三狐」在程頤手上如何被詮釋，而應該說，來自禪宗的線索，佐證了程頤對精怪化的狐之形象的接受。在程頤之前，即便對「田獲三狐」的狐意象已出現負面解讀（如奸猾、多疑）、即便在《詩經・邶風・北風》中亦可說狐可詮釋為小人、為惡等等的象徵，畢竟未有將狐文化中，與精怪意象密不可分的「邪媚之獸」性質明確帶入「田獲三狐」注解者。換言之，「邪媚之獸」的概念，並非繼承自在此之前的經學知識，而是產生於解經者浸潤其中的，整體的文化認知背景。解經者，或是直接說程頤，便是在對其擁有之知識予以總動員的過程中，選擇「邪媚之獸」的意象，以供他透過解卦九二爻來強調去除小人之重要。接受程頤建立的「邪媚之獸」解釋者，也等於認同了狐文化發展中，已然確立的雌狐媚惑、野狐精等意象。此解釋的流傳力道，與狐的負面形象緊密相關，後世直至當代的習《易》者，越是習熟於狐文化，越能理解將「田獲三狐」之狐解釋為邪媚之獸，並進一步引申為惑人之小人的作法；習《易》者在觸及此如今已為主流的「田獲三狐」解釋時，亦容易鞏固其認知中偏向負面的狐意象。至於並非成長於狐文化盛行的歐美地區的習《易》者，亦將因此主流解釋而優先認識到狐的邪媚象徵。尤其經學文本與其他類型文本，在古代的最大不同之處，在於經學作為得到官方支持、和國家制度與秩序密切相關的知識系統，不僅為士人所必讀，也因此有較強的傳播力量，乃至得以在儒者地位不高的國家亦流通不已（如日本）。因此進入經學系統的知識，在沒有發生更強的典範轉移之前，可以說已然取得了穩定性，其影響足以跨越地域，並穿透至經學與官方意識形態之間已不再緊密連結的當代。於是乎將「田獲三狐」之狐理解為邪媚之獸，從而象徵小人，仍是今日的我們較容易接觸到的認知。追溯此認知時便可了解，其在宋元以降，正式確立了從大眾知識到經

[88] 宋・道原，《景德傳燈錄》，《大正新修大藏經》第 51 冊，頁 244a。

學知識的流入過程。

伴隨著解卦九二爻「田獲三狐」之解釋的流傳，狐的邪媚性質已不只是民俗觀念或文學題材，同時也是經學知識。回顧「田獲三狐」解釋史中的狐意象演變，可以得知經學知識的產生過程中，固然允許歷代讀者隨著自身所處情境開顯新義，於是乎也意味著，每一次的注解，既有繼承前說的一面，也會有流入經學外部知識的一面。經學知識是一個不停地在擴充、吸收外部知識的集合體，也因此可能使前說被掩蓋，亦即新典範取代舊典範，「邪媚之獸」的新典範蓋過了「隱伏之物」的舊典範，即為重要例子。綿延至當代而被我們接受的狐之「邪媚之獸」解釋，其實正反映了經學知識受到經學外部觀念影響的結果，而非如此理所當然地在經學傳統中源遠流長。

總而言之，綜觀歷來對《周易》解卦九二爻「田獲三狐」的狐意象解釋，有隱伏、多疑、邪媚小人三者。如今係以解為邪媚為主流，而此說最早來自程頤，且自元代後才一面倒地取得主宰地位，並非真正自古以來的傳統，其產生其實與狐，特別是雌狐、具變形能力之狐等精怪化觀念之發展有關。而在此之前，「田獲三狐」之狐其實曾有中性義，其後才逐漸偏向負面意涵。

筆者指出這一點，並非意在主張以邪媚釋狐只是受到經學外部知識影響的結果而不需再顧及，也並非主張只能回到王弼、孔穎達之舊注，甚至是只能單純理解為田獵之事。任何一種義理解《易》方式，皆可謂解經者有所寄託而為，產生於各種千差萬別的情境中。這使得其解釋內容與卦爻辭原意必定有距離，甚至無法避免無止盡的隨意發散，與穿鑿附會亦可謂僅一線之隔。[89]但經典之所以為經典，正在於其面向所有讀者的開放性。讀者閱讀經典，以其自身所處之情境與關懷參與其中而展開詮釋，乃是經典得以流傳的方式，也是其承載常道的證明。因此每一種得以召喚人們之認同的詮釋，皆可視作常道的一部分。

義理解《易》的作法不脫人事，每一種詮釋皆有其人事上的價值以及相應的實踐課題。如以隱伏之獸釋狐者，讚揚人們抉發隱情；以疑釋狐者，期許人們釋人心不免之疑或不正之疑；以邪媚釋狐者，要求人們驅除小人以匡正秩序。若我們願意認同這些實踐課題均有同等的重要性，那麼多元的「田獲三狐」狐意象及相關解釋便有並存的價值。反倒是若我們只堅持其中一種解釋為絕對依歸，則無法盡可能地涵蓋《周易》的讀者或占者所處之情境或所需之實踐，例如設若讀者或占者（尤以後者為重）周遭確實無驅逐小人之需求，則只接觸到以邪媚釋狐之解時，不免於當下未必能有切實感受。相對的，多元的詮

[89] 洪邁（1123-1202）曾以革卦卦辭「巳日乃孚」為例，說明義理之說可無窮無盡，認為：「經典義理之說，最為無窮，以故解釋傳疏，自漢至今，不可槩舉。……用是知好奇者欲穿鑿附會，固各有說云。」見宋・洪邁，《容齋續筆》，王德毅編，《叢書集成三編》第 71 冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1997），頁 76b。順帶一提，近來鄭吉雄曾分析此辭，指出應作「己日乃孚」，既讀為天干義之「己」，亦讀為「改」，表示改革之義，其說詳盡可參。見鄭吉雄，〈《易》學與校勘學——異文與一字多義〉，《周易鄭解》（新北：聯經出版事業股份有限公司，2023），頁 85-128。

釋便有可能多提供一種切合讀者或占者當下情境的實踐方向。

解卦九二爻「田獲三狐」一辭在眾多涉及動物的卦爻辭中顯得特殊，原因在於其內涵與詮釋演變與狐文化的複雜多樣，有密不可分的關係。從祥瑞到精怪，神性妖性夾雜的變化，在在說明狐意象本身是在一個動態歷程中存在的。因此在探討卦爻辭的動物以理解其開展出的義理詮釋時，可以在研究方法上，以該動物本身為中心，回顧其意象累積與變化之面貌，將有助於我們更全面地理解其作為義理解《易》脈絡中的象徵時被賦予的意涵，並從更寬廣的角度理解各種意涵之所由，並從《易》學角度參與該動物文化史的探討工作，達成雙向的收穫。

四、結論

本文以《周易》解卦九二爻「田獲三狐」中的狐意象演變為探討對象，將歷來屬義理《易》進路的《易》注作品中對「田獲三狐」之狐的詮釋，歸納為隱伏之獸、疑、邪媚之獸三者。從中可見前兩者由狐之生態習性觀察而發，後者由狐的精怪化形象，尤其在唐代已發展成型的雌狐媚惑觀念而發。解為隱伏之獸者，以王弼、孔穎達為代表，是唐代舊注的主要說法，「田獲三狐」便意指發覺隱情，此時狐意象本身為中性，從李咸〈田獲三狐賦〉亦可看出其為士人所接受之情形。解為疑者，包括唐代陸希聲，以及宋代胡瑗以下若干《易》注，著眼於蹇難方解，人心未定而難免有疑，從而指向釋疑之實踐要求，包括釋眾人之疑以團結人心，以及解除人心不正而生之疑。此時狐所代表之疑既為須解除之物，則負面意象較釋為隱伏者稍濃。而真正最有影響力者為以邪媚之獸釋狐，此時狐象徵會誘惑在上位者，擾亂秩序，需去除之小人。此解發端於程頤，其後為朱熹繼承，並在元代以降隨著朱子學地位及傳播力而大為盛行，並影響海外與當代對「田獲三狐」的理解，可說已是《易》學史上的主流說法，此處的狐意象也從原本的正反兼具轉為負面為主。至於此現象背後的因素，可以說與狐文化本身的發展有所關聯，至宋代離開唐代經說舊典範而確立新典範時，狐文化本身的發展已累積繁多的負面意象材料，成為解經者浸潤其中的文化背景，從程頤談論禪家語的表現足以顯現其接受狐具有的負面象徵。當解經者有提倡去除小人的意圖時，就容易和已存在的狐之精怪化形象相融，以邪媚之獸釋狐，從而和狐文化中的負面意象形成雙向的互相鞏固關係，並透過來自官方制度的傳播力量取得綿延不斷的優勢。既然以邪媚之獸解釋「田獲三狐」之狐的作法至宋代才出現，非自古以來即已存在於經學傳統內部，那麼便反映出屬於經學知識的「田獲三狐」之解，受到來自經學外部的狐文化發展影響。接受邪媚、小人等狐意象的解釋時，必須同時認識到狐的精怪化歷程，

方能明瞭此說的來源。同時，當我們肯定「田獲三狐」的詮釋經過轉折而呈現多元面貌的時候，也就能使各種詮釋並列，更能應對處於不同情境、不同實踐需求的讀者或占者，也能回過頭來從經學的角度，提供更多關於狐文化研究的材料。

動物作為與人類生活密切交融的存在，相關意象在《周易》卦爻辭中本即重點之一，既可作為上古生活之史料，又可視為象徵語言書寫之一環。本文係立足於先行研究中探討卦爻辭中的動物之成果，而進一步以狐為例，試圖從動物書寫文化與儒家經典詮釋兩方面來加以延伸的嘗試。然狐文化內涵複雜，本文因關懷與視野所限，不免掛一漏萬，尚祈方家指正。而後續若要對其他動物乃至植物同樣進行延伸考察，又有可能因物種不同而有個別的文化史進路需要顧及，亦有待持續摸索。

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

圖像在古典動物書寫研究中的作用

韓學宏

長庚大學通識中心人文藝術科副教授

摘　要

根據陳懷恩《圖像學：視覺藝術的意義與解釋》云：「圖像優位思考，其實就是針對西方世界將語音和文字視為一切思想起點的批判」，從文明演化歷程結果顯示，文字的價值通常高於圖像。不過，換個角度來看，圖像有時存在著「優位」的狀態，它明顯是人類接受任何訊息最直接和原始的感官體驗。因此，本文對於圖像優位的運用，是探討動物書寫中的動物內容的理解和重構，從中尋索圖像圖文背後的意蘊。

與文字一樣，動物圖像在動物書寫中可謂源遠流長，只是歷來圖文分流，分為文學與繪畫發展，本文擬透過動物圖像的研究，來檢視詩文記載中所提及的相關動物，提供純料文本以外的研究角度。尤其在蔣廷錫的《故宮鳥譜》、《清宮鳥譜》、聶璜的《清宮海錯圖》等動物圖譜出版後，這個研究角度更顯迫切性，可以由歷來的文字敘述當中比對圖樣，檢視異同。

除了可以補充文字角度的理解與想像，加入圖像可以有更具體的動物形象可供認識，並可加入生態學等知識的向度。古典動物書寫中，包括具體吟詠的詠物詩、題畫詩、方志，以及詩中偶然提及，借物抒情者。如乾隆的詠物詩＜杜鵑＞所寫：「子規鳥與杜宇帝，一例稱名想像中。」想像中的子規、布穀、雉雞、竹雞、洋雞、火雞、麻雀、國公鳥、翠鳥、鴛鴦、慈烏，與鳥譜中的相關鳥種是否一致？值得我們探究與釐清。

關鍵詞：動物書寫　鳥譜　全台詩　詠物詩　生態文學

圖像在古典動物書寫研究中的作用

韓學宏
長庚大學通識教育中心人文藝術科副教授

摘要

根據陳懷恩《圖像學：視覺藝術的意義與解釋》云：「圖像優位思考，其實就是針對西方世界將語音和文字視為一切思想起點的批判」，從文明演化歷程結果顯示，文字的價值通常高於圖像。不過，換個角度來看，圖像有時存在著『優位』的狀態，它明顯是人類接受任何訊息最直接和原始的感官體驗。因此，本文對於圖像優位的運用，是探討動物書寫中動物內容的理解和重構，從中尋索圖像圖文背後的意蘊。

與文字一樣，動物圖像在動物書寫中可謂源遠流長，只是歷來圖文分流，分為文學與繪畫發展，本文擬透過動物圖像的研究，來檢視詩文記載中所提及的相關動物，提供純粹文本以外的研究角度。尤其在蔣廷錫的《故宮鳥譜》、《清宮鳥譜》、聶璜的《清宮海錯圖》等動物圖譜出版後，這個研究角度更顯迫切性，可以由歷來的文字敘述當中比對圖樣，檢視異同。

除了可以補充文字角度的理解與想像，加入圖像可以有更具體的動物形象可供認識，並可加入生態學等知識的理解向度。古典動物書寫中，包括具體吟詠的詠物詩、題畫詩、方志，以及詩中偶然提及，借物抒情者。如乾隆的詠物詩〈杜鵑〉所寫：「子規鳥與杜宇帝，一例稱名想像中。」想像中的子規、額摩鳥、信天翁等，與鳥譜中的相關鳥種是否一致？值得我們探究與釐清。

傳統研究，都為爬梳比對文獻中的文字為主，鮮少由圖像來求解的。筆者之前的鳥類書寫研究也是如此，直到比對《清宮鳥譜》、《故宮鳥譜》等圖鑑上所繪鳥種、註釋，竟然與個人想像詩文當中的鳥種出現極大歧異後，才知道研究途徑應該回頭來比對研究鳥種與圖文的關係，以圖解文，不再單純以文解文，才能補充想像的太過以及不足之處。在確定描寫與吟詠對象後，再附上今日的鳥類圖像與註釋，可說是翻轉純文字研究的方法，企圖經由圖像更貼近文獻當中的真實，也許動物書寫與植物書寫的研究都該如此出發，本篇研究即是一個研究新路徑的試金石。

關鍵詞：動物書寫　鳥譜　全台詩　圖像　生態文學

一　前言：

根據陳懷恩《圖像學：視覺藝術的意義與解釋》云：「圖像優位思考，其實就是針對西方世界將語音和文字視為一切思想起點的批判，從文明演化歷程結果顯示，文字的價值通常高於圖像。」[1]不過，換個角度來看，圖像有時存在著『優位』的狀態，它明顯是人類接受任何訊息最直接和原始的感官體驗。因此，本文對於圖像優位的運用，是探討動物書寫中的動物內容的理解和重構，從中尋索圖像圖文背後的意蘊。

動物書寫中，有些作家以動物為配角，在動物學勃興的當代，界門綱目科屬種已分至鉅細靡遺的時刻，仍然只是約略的以動物的綱目類別當作抒發心情的背景，或是寄託深意的喻體。

也有些作者將動物對象當作主要的喻體，如許多詠物詩或題畫詩，以及近年興起的自然生態寫作，都是確有所指的，因而理解吟詠對象的知識就變得更為重要了；加上傳統書籍圖像少而又易失真，圖像的參考價值往往被忽略而不顧，造成我們自以為是的以為傳統文獻所吟詠的對象，就是我們在字典或圖鑑上找到名稱相符的物種，並未進一步加以考究比對其真假，陳陳相因，本篇即以舉隅性質，提出用圖像解讀文獻的研究方法。

二　以圖解詩中的杜鵑鳥：（參考：附圖一）

傳統研究杜鵑鳥，都由文獻及傳說出發，指出杜鵑啼血、杜鵑與望帝的傳說，以及杜鵑鳥啼鳴「不如歸去」的擬聲，充滿鄉思的情懷。杜鵑鳥的圖繪，有兩系，其一為明代《三才圖會》系統，圖繪兩隻杜鵑下腰對鳴，[2]與清代《禽蟲典》中，子規（杜鵑鳥）的圖畫都是一對相望的杜鵑鳥[3]，體型較小而難明其所指；其二為中村惕齋編《訓蒙圖彙》的單飛邊鳴的杜鵑，體型較大，明顯不同，[4]這系為吳友如所承襲，圖繪一隻杜鵑張口正對杜鵑花啼鳴。[5]這系所繪為今日我們所熟知的杜鵑科（Cuculidae）鳥類中杜鵑 Oriental Cuckoo（一名北方中杜鵑、筒鳥，學名：*Cuculus optatus*）一類的鳥種。[6]顯見傳統對於杜鵑鳥的認識有

---

[1] 陳懷恩《圖像學：視覺藝術的意義與解釋》（臺北市：如果出版社，2008），頁 11。

[2] （明）王圻、王思義編，《三才圖會》，（上海市：上海古籍出版社，1993），〈鳥獸二〉，頁 2178。

[3] 可參（清）蔣廷錫等編，《禽蟲典》（上海市：上海文藝出版社，1998），卷 175，杜鵑部，第 518 冊之 32 葉。

[4] （日）中村惕齋編，《訓蒙圖彙》（東京都：早稻田大學出版部，1975），頁 173。

[5] （清）吳友如著，莊子灣編，《花鳥二百圖》（長沙市：湖南美術出版社，1998），頁 127。

[6] 詳參蕭木吉主撰、李政霖繪圖，《臺灣野鳥手繪圖鑑》（臺北市：社團法人台北市野鳥學會出版，2015），頁 228-229。

兩個不同的系統。在詩歌等文本的呈現中，需要仔細爬梳所屬源流。

然而，在《清宮鳥譜》所繪則是清晰的三隻大山雀對望，[7]這與清末吳友如所繪單一鳥型的圖繪，以及鳥種都不相同，這讓我們在解讀杜鵑鳥詩文的素材時，增加了許多不同的可能。尤其如宋代宋祁五言絕句〈子規〉寫道：「傳聞望帝冤，底處最堪憐？蜀月初殘夜，巴山欲曙天。」這子規鳥除了白天鳴叫，還在夜間鳴叫，就可能是另有夜間活動的鳥種涵蓋其間了。[8]

的確，正如乾隆的詠物詩〈杜鵑〉所寫：「子規鳥與杜宇帝，一例稱名想像中。」[9]想像中的子規、杜鵑鳥，是否與圖譜或我們心中的相關鳥種一致？值得我們探究與釐清。

三　圖解方志中的「信天翁」：（參考：附圖二）

《臺灣通史》〈禽之屬〉當中，曾有一條記載「信天翁：彭佳嶼最多。」[10]當代鳥類學家，都以現代鳥類圖鑑去解讀為信天翁科（Diomedeidae），尤其是短尾信天翁 Short-tailed Albatross
（Phoebastria albatrus）[11]

如果我們撇開鳥類圖鑑，而到坊間去翻查其他圖像時，會發現有不同的解讀模式，其一是《國畫精華集錦》中，「信天翁」寫作「信天鶲」，所繪也不是鳥類圖鑑的的海鳥「信天翁」。書上圖繪旁的題字介紹云：「信天鶲：大如鸛，頭頸與背深褐色、腹淡褐、黑翅白頷、嘴腳俱長而色黃紅，常棲水邊魚，終日鵠立不動。」[12]在文字上，用「翁」較「鶲」常見，因為稱呼鳥種，所以加了鳥的偏旁，寫作「鶲」。「翁」指的是如白髮老翁般的白羽，所以只要是白羽色之鳥都可以稱作「翁」，或如釣魚翁一樣駝背釣魚的，都可稱作「翁」。加了「鳥」部成為「鶲」字，彰顯是指鳥類而不是人類，故作「信天鶲」。本書的鴨科鳥類「白頭翁」亦寫作「白頭鶲」，「頭則頭白，故名。又一種稍小，腹背俱黑惟頭

---

[7] 李湜編，《清宮鳥譜》（北京市：故宮出版社，2014），第十二冊，頁 504-505，子規。今名：大山雀，又稱白頰山雀 Japanese Tit（學名：*Parus minor*），雀形目、山雀科。按：本書 2011 年前曾由紫禁城出版社出版。

[8] 鳴啼達旦以至啼血的杜鵑鳥，也可能包括夜間活動的夜鷹科（Caprimulgidae）鳥類。宋祁詩引自徐育民、李勤印主編，《中華歷代咏鳥獸蟲魚詩詞選》（北京市：學苑出版社，2005），頁 108。

[9] 石光明、董光和、伍躍選編，《新編乾隆御制文物鑒賞詩》（北京市：書目文物出版社，1993），頁 436。

[10] 連橫，《臺灣通史》，卷 28，〈虞衡志.禽之屬〉（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1962），頁 707。

[11] 同註 6，頁 74-75。

[12] 呂玉琴、楊雅卿主編：《國畫精華集錦》，〈鳴禽篇〉（台南市：綜合出版社，未註出版年月），依繪畫作者馬駒（1885-1936，一作 1886-1937），《馬駒畫寶》（上海市：世界書局出版，1928 年）三冊，可作參考。信天鶲，頁 211；白頭鶲，見同書頁 191。

頸白，亦名白頭鳥。」[13]可見這二種鳥類的「翁（鶲）」字，都是指白羽色而言，與鳥類學分科當中的「鶲科」（Muscicapidae）及「王鶲科」（Monarchidae）等科別的鳥類無關。[14]本處所繪「信天鶲」，依據描述與附圖，應是指蒼鷺、紫鷺一類的鷺科（Ardeidae）鳥種，並非是指信天翁科（Diomedeidae）的短尾信天翁等鳥種。

由圖像來檢視，可以發現圖像中的「信天翁」，並非我們今日由文字記載以及新式圖鑑當中所想當然爾的「信天翁」，這樣一來，文獻當中所提及的「信天翁」，除了歐美使用的文字不同外，同用漢字的中文譯名及日本文獻，倒都用了「信天翁」一名，這樣看來，漢字當中的「信天翁」，未必是專指信天翁科鳥類，也可能是大型的鷺科鳥類。

如果我們檢視另一本《動物畫典》中的「信天翁」，會發現書中所繪「信天翁」圖像，指涉的鳥種還不限於以上二種。《動物畫典》有一頁題為「信天翁」的繪圖中，共繪有七隻「信天翁」，[15]七張小圖可約略分為四種鳥類，分別是：（1）鷺科的白鷺鷥、[16]（2）鷗科的海鷗、（3）鵜鶘科的鵜鶘、（4）信天翁科的信天翁。總之，本書「信天翁」圖版的七幅鳥圖，只有一張圖繪是今日鳥類學上的信天翁科鳥類。

這本書除了圖繪「信天翁」，還有專頁繪製塘鵝、海鷗、黑頭燕鷗、燕鷗等。[17]因此，由本書圖繪的鳥類，可以知道二十世紀後半葉的繪者，對於「信天翁」這種鳥類並非知之甚詳，更何況是在二十世紀初葉的台灣方志！因此，檢視以上兩本畫冊圖像當中的「信天翁」，可以知道牠未必是專指「信天翁科」的海鳥！

四　以圖解花鳥畫中的〈山茶霽雪〉：（參考：附圖三）

國立故宮博物院典藏的書畫中，有一幅宋代林椿所繪〈山茶霽雪〉圖，林

---

[13] 同註 11，頁 191。

[14] 鶲科鳥類眾多，如：灰斑鶲、紅尾鶲、寬嘴鶲等；王鶲科則以綬帶鳥及黑枕藍鶲為代表。詳參蕭木吉主撰、李政霖繪圖，《臺灣野鳥手繪圖鑑》（臺北市：社團法人台北市野鳥學會出版，2015），頁 336-361、頁 270-271。

[15] 孫文泉編著，《動物畫典》（臺北市：文化圖書公司出版，1985），頁 69。

[16] 鷺科、鷗科、鵜鶘科、信天翁科鳥類當中，下分若干種，本處只以科別泛稱之。

[17] 同註 14，四種鳥類圖繪依序是塘鵝（頁 31）、海鷗（頁 66）、黑頭燕鷗（頁 67）、燕鷗（頁 68）。按：本處之塘鵝 Pelican 即鵜鶘，在另一本，張之傑主譯，《自然百科全書》（臺北市：自然科學文化事業股份有限公司出版，1978）當中，塘鵝 Booby 指的是鰹鳥。

椿，生卒年不詳，浙江錢塘（今杭州）人。南宋孝宗淳熙年間（1174-1189）為畫院待詔，工畫花鳥、瓜果、草蟲小品。遠師趙昌，近取李迪。[18]一旁有清高宗乾隆的題畫詩當跋：「早稱花草擅錢唐，喻擬青藍師趙昌。茶自禁寒雪自積，紅紅白白正相當。」[19]林椿這幅畫乍看之下與他的另一幅〈梅竹寒禽圖〉相似，被認為是「此圖寫紅梅翠竹，殘雪未消，寒雀刷羽枝頭，神態生動。」[20]認為葉上所畫的都是殘雪。乾隆的題畫詩所詠吟紅紅白白的畫面，稱許畫中的紅花綠葉，指出白雪積在不怕寒害的山茶葉上。

《滿庭芳—歷代花卉名品特展》也收錄本幅，指出「古人畫雪多以白山粉點為之，甚少強調質感。山茶是『二十四番花信風』小寒二候代表花，本幅三花，一仰一俯一含苞，無論描摹花心積雪、瓣緣凝霜，以及霜雪初晴結晶蓬鬆的樣子均極寫實，自古色艷莫過紅綠，襯以早降瑞雪的潔白脫俗。本幅選自〈藝苑藏真下冊〉，為宋代追求形似與詩意的典型作品。」[21]本處強調了用白山粉點畫雪初晴，以及「積雪」，還有「凝霜」。這段文字是本幅畫作的定評。陳永銓研究指出：「這棵山茶則是長在室外，所以在雪霽之後，花心與葉面都還留有殘雪。這幅畫最難得的是它彰顯出山茶獨特的魅力，因為在眾芳搖落的寒冬，山茶的紅花綠葉依然光澤亮麗，傲立霜雪中，難怪明朝生活大師李漁《閒情偶寄》說『山茶戴雪而榮，歷春夏秋冬如一日，殆草木而神仙者乎？』。…林椿在山茶的紅花、綠葉與黃蕊之間，運用點畫的方式描繪出積雪的厚度，顯得既立體又生動，更能烘托山茶之花紅、葉綠與蕊黃。而且殘雪稍融又凍結成冰霜，在花瓣與葉面交錯出晶瑩剔透的層次感，其間之色彩變化極為生動，豈是乾隆詩句『紅紅白白正相當』所能形容。…林椿畫那山茶樹枝的末梢向下彎曲，讓人有殘雪壓在山茶花葉，幾乎不勝負荷的感受，因而撐出了力道與動感。一幅

---

[18] 林椿，詳細生平可參：洪文慶主編，《中國名畫賞析》（新北市：錦繡出版社，2001），Ⅰ魏晉至元代，林椿，頁 168。山茶花的日文漢字寫為「椿」（つばき）；至於日文漢字的「山茶花」（さざんか），指稱的是另一種山茶屬植物 Camellia sasanqua，台灣稱為「茶梅」。林椿既名為椿，是否與其畫山茶有自喻的意涵，尚待尋找更多資料來推敲。

[19] 收於《題藝苑藏真集古冊》，其十三，林椿，〈山茶霽雪〉；也收錄於譚怡令、劉芳如、林莉娜主編，《滿庭芳—歷代花卉名品特展》（臺北市：國立故宮博物院出版，2010），頁 182-183。按：茶，原寫作（木茶）。

[20]收於劉玉成主編，《中國花鳥名畫鑑賞》（一）（北京市：九州出版社，2002），頁 32。

[21] 《滿庭芳—歷代花卉名品特展》，頁 182。書中寫道：「山茶是二十四番花信之小寒二候的代表花。」按：以國曆而言，小寒落在元月 5、6、7 日之間，如今屬於農曆十二月的節氣，是二十四節氣當中的倒數第二個。但在十二花神中，山茶代表十一月的月令花，十二月則是以臘梅為代表。另一種雙花為代表的花神，十一月與山茶相配的是水仙花。以人物為代表的「十二月花神」有兩個版本，一個是圖畫本，花神全部是女性；另一個是文字本，花神全部是男士。司十一月山茶花，山茶男花神為白樂天、女花神為王昭君。可參殷登國著，《中國的花神與節氣》（天津市：百花文藝出版社，2011），頁 3-62。

小小的畫面，居然能營造出這麼豐富的意境，難怪會博得乾隆皇帝的青睞。」[22]這些描述都是站在前述故宮特展的出版品中的說法而加以擴充而成，都強調了山茶之積雪讓歷來的詩人與鑒賞者側目。

仔細觀察林椿〈山茶霽雪〉這畫作，可以肯定畫家確是宋代追求形似的寫實典型作品，一如林椿另有〈果熟來禽圖〉所繪，是殘破充滿蟲蝕的林檎葉片，編者指出：「果葉正反兩面的枯榮之態刻劃細緻，連蟲蝕的痕跡都頗為清晰。」[23]可見畫家林椿偏愛刻劃自然，以枯蝕之葉的醜態為美，並不以唯美為尚的畫風。一樣是寫實的典型，刻畫山鳥（粉紅鸚嘴）來到蘋果熟紅以及葉子多為蟲蝕得葉無完膚的植物生態寫真，顯見這是林椿一貫的生態畫法，與一般的自然寫生不同在於：一般追求花葉主題的完美無瑕，林椿則是以生態自然為尚，有蟲蝕之葉，代表葉子具有生命，是自然現實中真切的存在，不必挑三撿四才能找到完美無瑕的葉片，因而筆者定位說這是不同於一般自然寫生的生態畫法。

林椿刻畫葉子遭到蟲蝕的生態畫法，與黃筌（活動於 903-965）〈蘋婆山鳥〉的蝕葉構圖如出一轍，其他如宋代佚名〈榴枝黃鳥圖〉[24]圖中所繪黑枕黃鸝，停棲於蟲蝕葉子的榴枝上，鳥嘴中已獵得毛蟲在蠕動著，這是食物鏈的畫法；宋代佚名〈秋樹鸜鵒圖〉，[25]畫中的四五片大葉子，都被蟲蝕得殘皺不堪，正反襯出八哥的栩栩如生。南宋畫家李安忠〈竹鳩圖〉[26]所繪灰伯勞下的刺竹葉子也風乾蟲蝕。[27]宋代這系列花鳥畫作，正代表著宋代花鳥畫風，有這麼一派是畫枯醜殘破的葉子為美的追求。

有了這樣的畫風背景，我們回頭檢視歷來以「積雪」為主題的〈山茶霽雪〉這幅畫作，會發現這只是一般的自然風景寫生之作，卻與生態寫實之風格有扞格之處。如果我們用「蟲蝕」山茶的角度來解讀，而非詩意的描摹山茶「雪霽」的美景，就會更加契合前述的生態畫法。在沒有農藥控制農業病毒害的時代，危害山茶花的害蟲種類主要是介殼蟲，依據施錫彬的研究指出，有：「褐圓介殼蟲、扁堅介殼蟲、淡薄圓盾介殼蟲、櫛圓盾介殼蟲、糠片盾介殼蟲、長堅介殼蟲、茶圍盾介殼、牡蠣介殼蟲等，終年可在茶花植株上危害。…介殼蟲有趨觸及負趨光之習性，所以蟲體常聚集於葉背、心芽及葉柄與莖接觸處，尤其葉片重疊處最多。若蟲、成蟲以刺吸式口器吸食植株養液，致使枝條上葉片逐漸枯黃萎凋脫落，造成植株生長緩慢，嚴重者枝條枯死。本蟲並分泌蜜露誘發煤煙

---

[22] 以上兩段文字，引自陳永銓，〈宋朝山茶花　猶在故宮中〉，《故宮文物月刊》，349 期，2012.04，頁 125-126。

[23] 同註 19，頁 31。

[24] 同註 19，頁 53。

[25] 同註 19，頁 49。

[26] 台北故宮博物院藏，《中國花鳥畫.唐宋卷》（南寧市：廣西美術出版社，2000），第 95 幅。

[27] 灰伯勞，參許維樞等編著，《中國野鳥圖鑑》（臺北市：翠鳥文化事業公司，1996），頁 275。

病，使樹勢衰弱，植株生長、開花受阻。」[28]這種介殼蟲的病毒害，一如月橘的葉面有月橘輪盾介殼蟲的聚集及蝕食，竹子的葉面有竹葉扁蚜與竹莖扁蚜等害蟲。如此看來，就知道林椿所繪山茶葉上的斑駁，未必是雪花造成，而是介殼蟲寄生與活動時的白色臘粉及啃食葉面所造成。

雖然往後所仿作的〈山茶霽雪〉，是真的以畫雪的心態去仿作，畫中是霜雪無疑，只是林椿的原畫的雪花不能排除可能是其一貫畫風的蟲蝕之痕罷了，並非真的是積雪！這也是歷來畫評家一再呼籲畫家要親自去實踐寫真、親自去描摹對象的精神所在，這樣才不會在層層描摹當中，久而漸失其真。推而言之，前述林椿〈梅竹寒禽圖〉當中，竹葉上的殘雪，都有可能是竹蚜害蟲所造成的現象，是宋代蟲蝕的生態畫風的典型作品。

五　以圖解讀題畫詩中的「螽斯」：（參考：附圖四）

國立故宮博物院「大美不言」特展，[29]在珠寶衣飾等名貴展品中，展出了一幅明代朱先〈草蟲〉畫作，展品介紹云：「朱先是江蘇武進人，生年不詳，卒年約八十三歲。擅於書草蟲，但並不刻意追求工整，經常以蘆草，或者麥稈來代替毛筆，竟能將花卉、昆蟲描繪得栩栩如生動。本幅是他七十三歲那年所完成的作品。畫中，牽牛花圍繞著蘆葦，綻放出美麗的藍色花朵，四周並有螽斯、螳螂、蝴蝶和小雨蛙穿梭嬉戲。取材與布局，雖然只是野外常見的景象，然而，透過畫家率意的筆調，與雅淡的色彩，卻能讓人領略到無比清新的暢快感受。」[30]畫家的確在畫中運用「蘆草，或者麥稈來代替毛筆」，而用堆疊與彎曲的手法，將本幅畫中的葦草擺飾如樹幹模樣，再點染出小牽牛花，以及鳳蝶、螳螂及蟋蟀。

朱先的花鳥畫，上有題畫詩：「名花隨意好，小景亦離奇。細雨連霄後，疏風拂檻時。偶焉塗蛺蝶，率爾寫螽斯。醉茗生香處，酣承有此詩。」本幅畫作，有兩個疑義，[31]主要的即是畫中所繪昆蟲是具典型白腰帶的「蟋蟀」，但題畫詩中，卻寫成了「螽斯」！詩話當中，曾有東坡作詩吟詠僧惠崇所繪小景，云：「竹外桃花三兩枝，春江水暖鴨先知」，[32]因此，題詩與畫作內容出現誤差，這

---

[28] 詳參施錫彬，〈茶花蟲害管理〉，《豐年》，半月刊，61 卷，第 3 期，2011 年。另見於桃園區農業專訊 71 期，頁 9-12，檢索網站：https://www.tydares.gov.tw。檢索時間：2025.4.2.， 01:22am。

[29] 故宮本院展期在 2024.9.26.-2024.12.29.，故宮南院展期在 2025.1.23.-2025.4.20.

[30] 同註 29，展品的文字說明。

[31] 另一疑義為畫家原作朱先，筆者看了落款有「七十三老朱先」。依據署名筆勢判斷，應是朱屹，而非朱先。加上印章，覺得更像是朱屹，是屹字而不是先字，然而與本論文主論述無關，附記於此。

[32] （清）何文煥輯，《歷代詩話》（新北市：漢京文化事業有限公司，1983），二，〈韻語陽秋〉，卷第 14，頁 601。後來有為何是鴨而不是鵝的疑問，實因題畫詩受限於畫中所繪為鴨而不是鵝

到底要如何解讀呢？

如果我們同樣以圖像的方式來仔細比朱先〈草蟲〉畫中的描繪，會發現圖中所繪的昆蟲，除了一雙鳳蝶、螳螂外，禾本科植物下所繪的一對昆蟲，是「蟋蟀」而非「螽斯」！難道是那畫中的昆蟲應該如詩作所吟詠該稱作「螽斯」而非「蟋蟀」？這樣一來，就要解讀為何會出現這樣的落差。其一，由五言律詩的格律來看，第三聯的蝴蝶與螽斯剛好是對仗的句子，除了昆蟲名稱相對外，平仄格律上也要相對，因此，蝴蝶的蝶是入聲字，所以是仄聲，下一句相同位置應該用平聲，如果是對上圖中的蟋蟀，雖然是切合繪畫內容，但詩律卻出格了；因此，改為平聲的螽斯，則在格律上合律，但卻在意思上走位了。其二，翻查圖鑑、圖譜，看看古代的昆蟲分類當中，蟋蟀與螽斯是否曾經是指涉同一種類的鳴蟲。由清代的《禽蟲典》，引《禮記．月令疏》指出：「『蟋蟀生在土中，至季夏羽翼稍成，未能遠飛，但居其壁；至七月則能遠飛在野。』蟋蟀，郭景純云：『今促織。蔡以為蟋蟀斯螽，非也！』」[33]可見圖典已認為蟋蟀與斯螽（螽斯）是不相同的昆蟲，畫家朱先的題畫詩，顯然是勉強混同二者，重要的考量是格律的齊合與否，因為對於許多詩人，格律的要求與認識，遠甚於對蟋蟀與螽斯這兩種昆蟲的認識。

蟋蟀與螽斯都是直翅目螽亞目的成員，然而，蟋蟀科與螽斯科的科別卻不相同。畫中所繪為蟋蟀科眉紋蟋蟀屬「黃臉油葫蘆的若蟲」：「本種若蟲黑色軀體中間橫貫的白色細線非常顯眼。白線出現在一齡若蟲上，至若蟲中期就會變得粗而清晰，隨後潮漸變淡，最終於末齡若蟲時期消失。成蟲出現期：8-10 月（年一代）。」[34]依據專業圖鑑，朱先〈草蟲〉所繪的其中一對昆蟲是蟋蟀科中的黃臉油葫蘆的一齡若蟲無疑。這也是圖像的研究可以提供我們對於題畫詩及一般動物書寫文字有更深一層的研讀與認識。

六　以圖解讀小說當中的「蜻蛉」：（參考：附圖五）

林文月譯《源氏物語》第五十二回「蜻蛉」回末的譯文云：

「他一一回想著她們三人之間陰錯陽差錯綜複雜的關係。正獨自沉思的這個黃昏裏，見蜻蛉悄然交飛。

「見在此兮不留停，

尋尋覓覓復告失，

未知去向兮似蜻蛉。

呀！

[33] 同註 3，卷 175，蟋蟀部，第 529 冊之 15 葉。

[34] 黃臉油葫蘆，學名：*Teleogryllus emma*，引自（日）瀨長剛著，金弘淵譯，《野外鳴蟲圖鑑》（北京市:文化發展出版社，2018），頁 24。

『似有若無』啊。」他又像往常那樣自言自語哩。」[35]

譯者林文月自註「蜻蛉」云：「即蜻蜓，又稱蜻蜻。歌意謂：故大君與中君，明明曾在眼前，卻未能停留得手；浮舟則尋之覓之，既已暫得，復又告失蹤，故三人皆蜻蛉一般悄然不可把握也。」[36]對於蜻蛉的解說，林氏只指出「三人皆蜻蛉一般悄然不可把握也。」

對於「蜻蛉」之說，另一譯者康景成在所譯《全彩圖解源氏物語》第五十二回則以「蜉蝣」稱之，回末相似的段落譯文云：

「他歷歷回思與她們幾段不幸的因緣，心中感傷不已。忽見許多蜉蝣忽隱忽現地飛來飛去，遂賦詩云：

『眼見蜉蝣在，有手不能取。

忽來忽消逝，去向不知處。』

世間之事也都是像這蜉蝣一般，『似有亦如無』。此詩照例是獨吟的吧？」

譯者康景成自註云：「本回題名即據此詩。日文是『蜻蛉』，蜻蛉與蜉蝣發音相同，各注釋本都確定是蜉蝣。」[37]而有關「似有亦如無」出處，譯者康景成自註云：「古歌：『蜉蝣生即死，似有亦如無。世事皆如此，莫談榮與枯。』可見《後撰集》。」[38]這是譯者將日文是「蜻蛉」改為「蜉蝣」的說明。

如果我們參考《和漢三才圖會》之說，會發現不只可以更確定的知道是《源氏物語》是用「蜻蛉」而非「蜉蝣」，並且可以知道為何是前者而非後者的深層意涵。《和漢三才圖會》「第五十二卵生類」，「蜻蛉」條云：「日本紀呼蜻蜓曰秋津蟲。蓋吾國地形如蜻蜓展翅，故神武帝始謂吾朝為秋津洲。又雄略帝四年秋，幸吉野川上，小野（馬丘）獸，欲躬射而待，時（虻）疾飛來（噆）天皇臂。於是蜻蛉忽然飛來，齧（虻）將去，嘉厥有心，名此地為蜻蛉野。」又云：「和歌所稱加介呂布者，遊絲。凡春日映屋簷而幽閃閃無定象，以此比電光是也。俗以為蜻蛉或為蜉蝣者，無（據）。」[39]以上是「蜻蛉」條的引述，以下再把「蜉蝣」條羅列後再行比對。

《和漢三才圖會》「第五十三化生類」，「蜉蝣」條云：「本綱：蜉蝣，似蜣螂而小，大如指頭，身狹而長。有肉黃黑色，甲下有翅，能飛。夏月雨後叢生糞土中，朝生暮死。豬好啖之。蓋蜣螂、蜉蝣、腹（蟲育）、天牛，皆蠐螬、

---

[35] （日）紫式部著，林文月譯，《源氏物語》（臺北市：洪範書店，2001），第四冊，小說正文，參見頁 1270。

[36] 同註 35，參見註 28 條，頁 1273。

[37] （日）紫式部著，康景成譯，《全彩圖解源氏物語》（西安市：陝西師範出版社，2012），上冊，頁 1038，註 3。

[38] 同註 37，頁 1038，註 4。

[39] （日）寺嶋良安著，《和漢三才圖會》（東京都:吉川弘文館，1712），舊名《倭漢三才圖會》，因有歧視意涵而改，然而書扉仍保存《倭漢三才圖會》一名，頁 576。引文中之刮弧用字電腦無法選字，故與原文用字小異。

蠹蠍所化也。此亦蜣螂之一種，不可不知也。」又引：「或云：蜉蝣，水蟲也。狀似蠶蛾，朝生暮死。」並有按語：「桉：蜉蝣，黃黑色，身狹長，細腰畧似蜂，有角，甲下有羽，以翅發聲，其聲似蠅而大。夏月，四五隻群飛敵合，然無螫咂之害，必非朝生暮死者。唯魯鈍為人易捕，亦易死耳。不如蠅之易活也。然則此與水蟲之蜉蝣，同名異種矣。」[40]

由上可知，在日文版的《和漢三才圖會》中，對於「蜉蝣」的認知，與清代的《禽蟲典》同樣是含糊不清的。書中指出「蜉蝣」有兩種說法，一種認為是天牛一類的鞘翅目比蟲，另一種與中國古代所云水蟲之說相似，只是語焉不詳。因此，《源氏物語》當中第五十二回所提及的到底是「蜻蛉」還是「蜉蝣」，筆者認為因為古本所書為日本漢字作「蜻蛉」，而非以平假名標示，所以與「蜉蝣」的讀音雖然相同，但是加上了《和漢三才圖會》的圖解與文字說明，我們可以知道譯名及和歌內容更接近於「蜻蛉」。尤其是《和漢三才圖會》的圖解中，又說明瞭「蜻蛉」具有「凡春日映屋簷而幽閃閃無定象，以此比電光是也。」[41]這種閃爍不定，如電光火石的不可捉摸，正是作者紫式部在小說中所要呈顯的，那種生命與緣分不可捉摸的物哀之象。

七　以圖解讀譯文中的「大蛾」：

在《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》當中，馬偕行醫傳教之外，也紀錄了在台灣看到的動物，其中提及「我捉了一隻大蛾，牠兩個翅膀末端之間的長度為九又四分之三吋，非常美麗。」譯者在中譯本「大蛾」旁註明原文為「Atlas-moth，*Atlacus atlas*。」中譯者直接譯為「大蛾」；另一種中譯為「月蛾」，註明原文為「Moon-moth，*Atlacus luna*。」[42]

如果我們隨手翻查圖鑑，便會發現馬偕所說的「Atlas-moth，Atlacus atlas」，依廖智安撰《台灣昆蟲記》，指的即是皇蛾，英文俗名為「Atlas-moth」，學名拼音小誤，實為「*Attacus atlas*」，[43]而英文俗名為「Moon-moth」，中譯者直譯為「月蛾」的，在台灣昆蟲界其實譯為「水青蛾」，學名「*Atlacus luna*」屬名除了拼音小誤，其實與皇蛾不同屬名，也與美國、加拿大的水青蛾「*Actias luna*」種

[40] 同註 39，頁 586。

[41] 同註 39，頁 576。

[42] 詳參：（加拿大）馬偕著，林晚生譯，《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》（臺北市：前衛出版社，2008），頁 82，「昆蟲」類中，編號第 29 與 30 的蛾類。應是參考前譯者林耀南《台灣遙寄》（臺北市：臺灣省政府印刷廠，1959，頁 72。）所用中名，但加入了原文書中的英文名字與拉丁學名。「大蛾」下亦有譯馬偕註明「我曾捉到一隻其翅膀寬達九吋又四分之三者，但非常美麗。」

[43] 廖智安撰、潘建宏攝影，《台灣昆蟲記》（臺北市：大樹出版社，1999），頁 262。

名不同，實為「*Actias selene*」。[44]會有這樣的誤差據筆者推測是因為馬偕醫師來自加拿大，因而用他所認識的北美洲物種知識來稱呼在台灣所觀察紀錄的物種。

八　以圖解圖：地圖中的「扼蠪」與「額摩鳥」:（參考：附圖六）

國立故宮博物院展出中央研究院歷史語言研究所珍藏的〈坤輿萬國全圖〉古地圖，在其中的馬來半島部分的圖中字框解說標示了「大泥出極大之鳥，名為扼蠪。有翅不能飛，其足如馬，行最速，馬不能及。羽可為盔纓，膽亦厚大，可為杯。孛露國尤多。」[45]經過一番推敲，其一：「扼蠪」實為鳥名，即 EMU 的音譯，如今鳥類學者譯作「鴕鶴」！李兆良《坤輿萬國全圖解秘》一書，「厄蠪、鶴鴕、鴕鶴、美洲鴕鳥」單元總結指出，圖中所指產於馬來半島（按：大泥）的厄蠪，包括三種鳥：鶴鴕、澳洲鴕鳥和美洲鴕鳥。鶴鴕的馬來文是 Kasuari ，衍生出英文 Cassowary 的譯名，中國早在鄭和時代就叫食火雞或火雞，後來西方才用中國的厄蠪稱澳洲鴕鳥 Dromaius 的名字，Cassowary 為鶴駝專用，而西方早期也稱美洲鴕鳥為厄蠪。鴕鶴 emu 譯名應是厄蠪之誤。厄蠪分布在 PERU 孛露國，即包括了美洲鴕鳥。[46]依據筆者比對《清宮鳥譜》圖繪的「額摩鳥」。[47]參考相關鳥類圖鑑，扼蠪（額摩鳥）指的是南方食火雞 southern cassowary（學名：*Casuarius casuarius*）而言，主要分布於阿魯群島、新幾內亞島以及澳洲北部。[48]；扼蠪（額摩鳥）並非指澳洲鴕鳥：鴕鶴 emu（學名：*Dromaius novaehollandiae*），因為鴕鶴屬於澳洲特有種。

---

[44] 不知是當年皇蛾的屬名不同，還是馬偕原來就是由記憶及在加拿大的知識所及寫上的相近學名。可參考廖智安撰、潘建宏攝影，《台灣昆蟲記》（臺北市：大樹出版社，1999），頁 263。

[45] 國立故宮博物院於 2023 年主辦「無界之涯—從海出發探索 16 世紀東西文化交流」特展，展期為 2023.11.23—2024.2.18，其中展出了全幅佔一面牆的巨幅〈坤輿萬國全圖〉。

[46] 本段文字詳參李兆良《坤輿萬國全圖解秘：明代測繪世界》（臺北市：聯經出版公司，2012），頁 199-200。〈坤輿萬國圖〉的「扼蟆」，李兆良書中寫作「厄蠪」，包括三種鳥，所附圖來自維基百科，並未寫出拉丁學名，其實相關走禽並非只有這三種。李氏指出（南方）食火雞分布於印尼的摩鹿加群島、新幾內亞，其實也分布於澳洲北部。

[47] 同註 7，文中指出，是 1597 年紅毛國人始得自嘎拉巴海島攜來西洋。並指出這鳥在嘎拉巴名額摩，在佛朗機名格素爾。可見當日學者把澳洲特有的額摩（今譯：鴕鶴 Emu）與新幾內亞島與澳洲分布的格素爾（今譯：食火雞 Cassowary），乃至南美洲才有的美洲鴕 Rhea（學名：*Rhea americana*）混稱。並混同達爾文探查的南美洲嘎拉巴哥島與馬來群島。圖繪這隻是康熙十年勝老楞佐海島頭目自印度國估舶購得獻之，佛朗機國王畜之四年死，國王命工詳圖其狀。可參《清宮鳥譜》，額摩鳥，頁 546-547。以及（英）DK 出版社著，汪若蘭主編，《動物大百科》（新北市：木馬文化事業股份有限公司，2006），頁 264-265。

[48] 可參 Morten Strange，《A photographic guide to the BIRDS of Indonesia》，second edition，Singapore，TUTTLE publishing，2014，頁 44。同頁載有另一種黃頸的北方食火雞 Northern cassowary（學名：*Casuarius unappendiculatus*），分布於新幾內亞北部以及附近小島。

其二，圖中提及扼蟇只分布在大泥古城與孛露國 PERU，圖中另有提及「尼白樹酒比椰酒更佳，榜國古城大泥等皆有之。」如果二處文字所指「大泥」古城是同一處，筆者推測這地點是峇厘島一帶，約西元 9 世紀石柱銘文，以及 11 世紀上半葉印度教的傳入，都證明了峇厘島是座古城以及貨物集散地，一旁的摩鹿加群島與巴布亞新幾內亞出產的扼蟇，勢必經由古城集散中心，輸運到各地以及出口到各國。

其三，16 世紀的馬來半島曾隸屬於印尼，就像華勒斯 1854 年開始 8 年田野調查，著成《馬來群島自然科學考察記》，[49]書中大部份踏察的實為今天的印尼群島而言！因此，古地圖中標在馬來半島上的「大泥」，並說明出產扼蟇的地方，其實應是指印尼群島，尤其是峇厘島、摩鹿加群島或以東的巴布亞新幾內亞或以南的澳洲等有扼蟇的分布區。[50]

因此，李兆良指厄蟇為鶴鴕，鄭和下西洋時即已知曉，即是按圖上所指，馬來半島上的「大泥」產扼蟇，並不是道產扼蟇的大泥標示在馬來半島，實是與繪圖者一樣，以為馬來群島的大泥即在馬來半島而言，殊不知馬來群島在當時是有包含廣大的印尼各大大小小的群島而言。職是之故，筆者以為，由於扼蟇集中產於華勒斯線以南，或說在華勒斯線右下方，因此，這三種扼蟇都集中分布在這線下，如果是兩種鶴鴕，範圍仍在如今的東南亞，若是澳洲特有種鴕鶘，又增加了澳洲大陸被發現或紀錄的時間想像。

九　以圖解海中的「寄居蟲」：（參考：附圖七）

與淡菜是海產而非植物，珊瑚是動物也是植物名字一樣，「寄居蟲」則是昆蟲也是海產，全台詩中收錄了多首相關的詩歌，值得注意的是朱仕玠〈瀛涯漁唱〉100 首之 56，云：「強稱此宅為吾有，那識消沉向此中。若見鸚螺應一笑，諸君盡屬寄居蟲。」作者自註云：「寄居蟲，臺地呼為寄生。《異苑》云：『鸚鵡螺常脫殼而朝出；則有蟲如蜘蛛，入其殼，戴以行，夕返，則此蟲出』。庾闡所云：『鸚鵡外遊，寄居負殼者也』。」[51]根據作者自註，即知吟詠的是我們今日所稱的寄居蟹，屬於節肢動物甲殼綱十足目的生物成員。此外，馬清樞〈臺陽雜興〉39 首之 9，七言律詩，其中也有「倒掛山禽如鳳小，寄居沙蟹與螺親」，下句所詠亦是指以空螺殼為寄居物的寄居蟹而言。其他如施瓊芳〈寄生螺〉、王大

---

[49]（英）華勒斯著，彭珍、袁偉亮等譯，《馬來群島自然考察記》（北京市：中國人民大學出版社，2004）。

[50]〈坤輿萬國全圖〉中所標示的巴亞巴，可能指巴布亞新幾內亞。

[51]朱仕玠本系列詩題全名甚長：〈尸位學署岑寂無聊泛泛隨流跡近漁父每有聞見輒宣謳詠因名瀛涯漁唱〉，本處以〈瀛涯漁唱〉稱之。可檢索臺灣文學館線上資料平臺，智慧型全台詩知識庫，全文檢索區：https://db.nmtl.gov.tw/site5/poem?id=00002687，檢索時間：2025.4.2.，12：59pm。

俊〈寄生螺〉三首、劉克明〈寄生蟹〉、魏清德〈寄生蟹〉等。[52]

《禽蟲典》「寄居蟲」條云：「〈閩部疏〉：寄生蟲。」可見寄居蟲一名寄生蟲。又引《酉陽雜俎》云：「寄居蟲：寄居殼似蝸，一頭小蟹，一頭螺蛤也。寄在殼間，常候蝸開出食，螺欲合，遽入殼中。」可說觀察與描繪得活靈活現。又引《南州異物志》云：「寄居蟲：寄居之蟲，如螺而有腳，形如蜘蛛，本無殼，入空螺殼中，戴以行，觸之縮足如螺閉戶也。火炙之，乃出走，始知其寄居也。」[53]可見寄居蟲早已為前人所觀察紀錄了。如今這種海洋生物稱作寄居蟹，分為三大類，活額寄居蟹科、寄居蟹科和陸寄居蟹科，前兩科物種生活於海中，而後一科生活於海岸。[54]

檢視《禽蟲典》的圖繪，我們才知道這寄居蟲（寄生蟲）不是指陸生昆蟲而言，而是指海洋生物而言。再參考《海錯圖》〈響螺化蟹〉，作者聶璜寫道：「海中之螺，不但小者能變蟹，即大如響螺亦能變。但不能離螺，必負螺而行，蓋其半身尚係螺尾也。海人通名之曰『寄生』，不知變化之說也。」[55]對於聶璜這種傳說記載，吳誦芬研究指出，「看起來像是寄居蟹，聶璜也引用海濱人士所說的『寄生』情節，但是聶璜仍然深信螺能變蟹的說法，可見聶璜極度相信物種之間相互變化的說法，並且主觀的取代了海濱人士的正確說法。」[56]的確，當聶璜在康熙年間完成《海錯圖》，在本圖寫下「響螺化蟹贊」，起句即云：「響螺不響，少小無聲。老來變蟹，四海橫行。」作者即將自己定調為化生說的擁護者，完全未參考同於康熙年間陳夢雷所主編《欽定古今圖書集成》（約 1726 年出版）當中有關《禽蟲典》中寄居蟲的相關知識，而堅守蟲鳥會變化的化生之說，可說是落伍的生物學知識。

十　結論：

動物書寫除了傳統文類偶一提及，或人類豢養的各種動物書寫與自然景物書寫出現之外，近兩百年來拋棄人類中心主義的生態文學書寫勃興，更大量的出現以動物為主角的作品，如何研讀成為學者關心的議題。

---

[52] 相關詩篇，可檢索臺灣文學館線上資料平臺，智慧型全台詩知識庫，全文檢索區：https：//db.nmtl.gov.tw/site5/querytwpresult，檢索時間：2025.3.31.， 12：57pm。

[53]以上引文段落詳參，同註 3，卷 164，第 528 冊之 13 葉。

[54] 可參：國立海洋生物博物館網頁：http：//www.nmmba.gov.tw。

[55]（清）聶璜著，海錯圖第四冊， 國立故宮博物院典藏，可參開放博物館網頁：https：//openmuseum.tw/muse/gallery/f2788acc95c86fff4da4326701b17514，檢索時間：2025.3.31.，1：05pm。

[56]《海錯圖》共四冊， 共畫海錯三百七十一種，內容以海中各式各樣的貝類與節肢動物為主。中國故宮已出版《清宮海錯圖》三合冊，台北故宮所藏為第四冊，可參吳誦芬，〈海錯圖〉，《故宮文物月刊》，363 期（2013.6），頁 66-73，以及台北故宮典藏資料相關檢索網站。

文字提供了想像，也限制了想像；圖像提供了想像，也具體化想像的可能！因此，本文檢視了《清宮鳥譜》，杜鵑鳥未必只是杜鵑科、翻查了《動物圖典》，信天翁未必是信天翁科、比對了《印尼鳥類圖鑒》，扼蟇未必是鴷鵾科！鑒賞了題畫詩，比對《昆蟲圖鑒》，這雪霽也許是蟲害；這螽斯必然是蟋蟀之誤！經由跨科跨可域的圖鑒，有時候詩歌所吟詠的，未必是畫中所呈現的。小說中情緣短暫明滅，今日讀來，看似蜉蝣般，翻讀《和漢三才圖會》的說明，才發現古用蜻蛉，別有閃電般電光火石，一閃而逝之深意；回憶錄中的大蛾、月蛾，比對鱗翅目圖鑒學名，才知道都是天蠶蛾科成員：皇蛾、水青蛾，也才知道來自加拿大的馬偕，使用了故鄉的蛾名稱呼臺灣的物種；寄生蟲、寄居蟲在今天看來是人體的絛蟲或野外寄生蜂一類的絛蟲綱（寄生性扁形動物門）或昆蟲綱的陸生動物，翻查《海錯圖》，我們才知道是寄居蟹科（節肢動物門）甲殼綱十足目寄居蟹科的海洋生物。

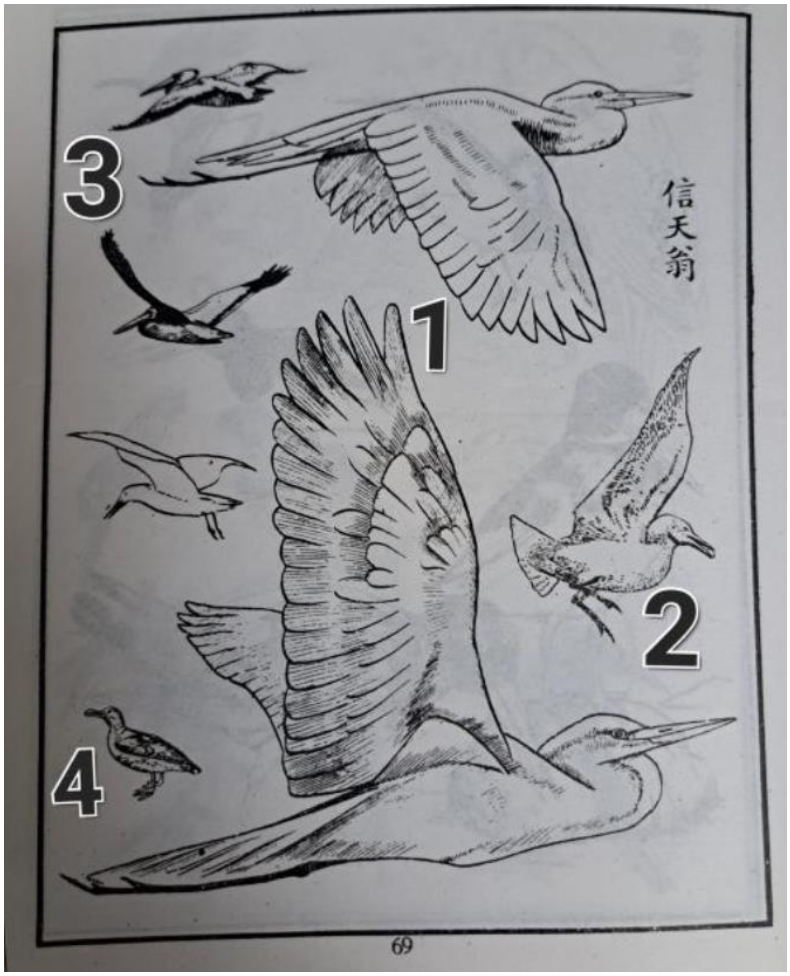
筆者認為，就像本文嘗試詮解的物種與地理位置，雖然看似有圖為證，但佐證年代有時與作者年代也許有落差，詮釋上還是要保留彈性與議論空間。本文別闢蹊徑，提供了以圖像解讀文本的路徑，這些圖鑒具體了我們的想像，也提供我們多了一個討論的向度，就教於方家。

十一 附圖

（一）子規(《清宮鳥譜》)



（二）信天翁（《動物畫典》）



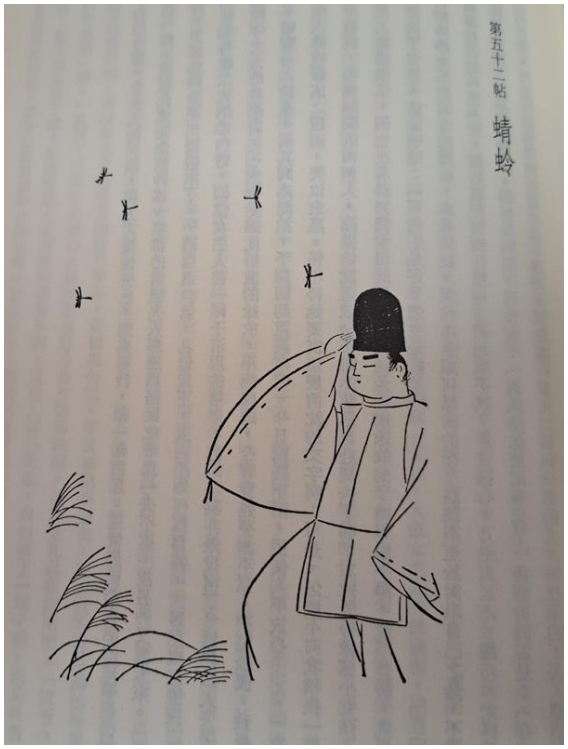
（三）（宋）林椿，〈山茶霽雪〉（局部，國立故宮博物院典藏）



（四）（明）〈草蟲畫〉（國立故宮博物院典藏）



（五）蜻蛉（林文用譯，《源氏物語》，插圖。）



（六）坤輿萬國全圖（局部，中央研究院歷史語言研究所珍藏）



（七）（清）聶璜〈譽螺化蟹〉（海錯圖，第四冊，國立故宮博物院典藏）



十二　引用書目

（一）傳統文獻

（明）王圻、王思義編，《三才圖會》，上海市：上海古籍出版社，1993。

（清）蔣廷錫等編，《禽蟲典》，上海市：上海文藝出版社，1998。

（清）何文煥輯，《歷代詩話》，新北市：漢京文化事業有限公司，1983。

（清）吳友如著，莊子灣編，《花鳥二百圖》，長沙市：湖南美術出版社，1998。

連橫，《臺灣通史》，卷 28，〈虞衡志.禽之屬〉，臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1962。

（日）寺嶋良安著，《和漢三才圖會》，東京都：吉川弘文館，1712。

（日）中村惕齋編，《訓蒙圖彙》，東京都：早稻田大學出版部，1975。

（日）紫式部著，林文月譯，《源氏物語》，臺北市：洪範書店，2001。

（日）紫式部著，康景成譯《全彩圖解源氏物語》，西安市：陝西師範出版社，2012。

（二）近人論著

石光明、董光和、伍躍選編，《新編乾隆御制文物鑒賞詩》，北京市：書目文物出版社，1993。

呂玉琴、楊雅卿主編：《國畫精華集錦》，〈鳴禽篇〉，台南市：綜合出版社，未註出版年月。

李兆良《坤輿萬國全圖解密：明代測繪世界》，臺北市：聯經出版公司，2012。

李湜編，《清宮鳥譜》，北京市：故宮出版社，2014。

洪文慶主編，《中國名畫賞析》，新北市：錦繡出版社，2001，Ⅰ魏晉至元代。

孫文泉編著，《動物畫典》，臺北市：文化圖書公司出版，1985。

徐育民、李勤印主編，《中華歷代咏鳥獸蟲魚詩詞選》，北京市：學苑出版社，2005。

許維樞等編著，《中國野鳥圖鑑》，臺北市：翠鳥文化事業公司，1996。

陳履生、張蔚星合編，《中國花鳥畫.唐宋卷》，南寧市：廣西美術出版社，2000。

陳懷恩《圖像學：視覺藝術的意義與解釋》，臺北市：如果出版社，2008。

廖智安撰、潘建宏攝影，《台灣昆蟲記》，臺北市：大樹出版社，1999。

劉玉成主編，《中國花鳥名畫鑑賞》(一)，北京市：九州出版社，2002。

蕭木吉主撰、李政霖繪圖，《臺灣野鳥手繪圖鑑》，臺北市：社團法人台北市野鳥學會出版，2015。

譚怡令、劉芳如、林莉娜主編，《滿庭芳—歷代花卉名品特展》，臺北市：國立故宮博物院出版，2010。

（日）瀨長剛著，金弘淵譯，《野外鳴蟲圖鑑》，北京市:文化發展出版社，2018。

（加拿大）馬偕著，林耀南譯，《台灣遙寄》，臺北市：臺灣省政府印刷廠，

1959。
（加拿大）馬偕著，林晚生譯，《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》，臺北市：前衛出版社，2008。
（英）華勒斯著，彭珍、袁偉亮等譯，《馬來群島自然科學考察記》，北京市：中國人民大學出版社，2004。
（英）DK 出版社著，汪若蘭主編，《動物大百科》，新北市：木馬文化事業股份有限公司，2006。
Morten Strange，《A photographic guide to the BIRDS of Indonesia》，second edition，Singapore，TUTTLE publishing，2014，頁 44。

吳誦芬，〈海錯圖〉，《故宮文物月刊》，363 期（2013.6），頁 66-73。
施錫彬，〈茶花蟲害管理〉，《豐年》，半月刊，61 卷，第 3 期，2011 年。
陳永銓，〈宋朝山茶花 猶在故宮中〉，《故宮文物月刊》，349 期，2012.04，頁 123-127。

桃園區農業專訊 71 期，頁 9-12，檢索網站：https://www.tydares.gov.tw。檢索時間：2025.4.2.， 01:22am。

檢索臺灣文學館線上資料平臺，智慧型全台詩知識庫，全文檢索區：https://db.nmtl.gov.tw/site5/poem?id=00002687，檢索時間：2025.4.2.，12：59pm。

檢索臺灣文學館線上資料平臺，智慧型全台詩知識庫，全文檢索區：https：//db.nmtl.gov.tw/site5/querytwpresult，檢索時間：2025.3.31.， 12：57pm。
國立海洋生物博物館網頁：http://www.nmmba.gov.tw。

（清）聶璜著，海錯圖第四冊， 國立故宮博物院典藏，可參開放博物館網頁：https://openmuseum.tw/muse/gallery/f2788acc95c86fff4da4326701b17514，檢索時間：2025.3.31.， 1：05pm。

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

宋人與野生動物精怪的情感關係：跨物類協商與共存

顏　訥
臺灣大學國科會人社發展中心博士級研究員

摘　要

本文認為，相較於歷史學家林富士指出六朝人對「人外」（extra-human）世界的深層恐懼，宋代筆人與動物精魅關係的敘述，游移在「恐懼野生」與思考能否與野生共生的游移期。宋代筆記精魅艷遇敘事中，野生動物精魅經常需要動用一系列言說策略使人動情，取得信任，締結親密關係。另一方面，以化為女性人形為多的動物精魅，被納入家庭以後，卻不一定使人類身心受損，反而承擔婚姻關係裡的性別分工，學習並改造人類的婚家規則，嘗試以此共存。

在相關敘述中，人與其他物種的界線，特別是動物，對宋人而言，似乎在於是否具有相似的情感運作方式。當野生動物精魅同樣具有人類的情緒與情感表達，實難辨識其為「異物」。當宋代筆記書寫發展出愈多層次的複雜情緒，揉雜在一段跨物類情感關係中，人就越不忍將另一自然物視為不能共存的異類。隨著六朝以後人類遭逢野生動物精怪的機率越來越高，遇魅地點越來越靠近人類居住之所，宋人識破精怪的人形偽裝，往往需要更長的相處時間，或者最後乾脆由精怪親自坦承、揭露非人身分，顯示出人與其他物種狹路相逢後，在人造空間中親密接觸，經驗情感發展變化的歷程，成為宋人日常生活中的一部分。

當與自己深深共情過的精怪現出野生動物形體後，人類有時很難如六朝志怪故事直接以暴力擊殺之。例如，《青瑣高議》〈小蓮記〉與《雲齋廣錄》〈西蜀異遇〉提供成立「跨物類家庭」的可能性。小蓮在解釋精怪世界運作方式時，擬定一套類比人類社會結構的言說策略，希望以此贏回信任。當其他物類能與人共情，是跨物類親密關係的前提，後續是否要依循婚家倫理來運作？成為這一類敘述情感書寫的中來回說服、協商的問題。

本文認為，從六朝人對「人外」世界充滿恐懼與排拒，發展到宋代志怪筆記，因人對野生動物的認識越來越多，越來越日常化，情感已經不僅止於恐懼感，對於其他情緒、感知的書寫，逐漸有複雜而多樣的嘗試。宋人筆記持續增添跨物類情感關係的細節，探索自然物與人類的界線，不僅承襲志怪傳統，也映現宋代人思考是否能與其他物類共情、共處的文化想像。

2025 年 5 月 15-16 日國家圖書館・漢學研究中心

宋人與野生動物精怪的情感關係：跨物類協商與共存

台大國科會人社發展中心 博士級研究員

顏　訥

一、前言：跨物類情感敘述的研究潛力

人類與化成人形的野生動物精怪偶然遭逢彼此，相互引誘，發展出短暫的情感關係，甚或成為夫妻，孕育異類後代，是志怪筆記艷遇敘事常見的主題。民間傳說、軼事與文人書寫，共同構造出人類頻繁與野生物種締結親密關係的世界。不過，在六朝跨物種艷遇敘事裡，精魅大多侵害人類身心，最終身分被揭露，現出動物形體後，便即刻被充滿驚愕、羞恥感的人類殺害。本文認為，相較於歷史學家林富士指出六朝人對「人外」（extra-human）世界的深層恐懼，宋代筆記書寫中，有一類紀錄構成了描述人與動物精怪情感關係上具有的突破性表達。這類材料描繪人類與野生動物精魅之間在偶然遭遇後，發生情感關係，透過協商嘗試共存的可能。

本文主張，這些艷遇故事在敘述上的突破，在於複雜化了情感的描寫，由此出發來辨異，探索人類是否有可能與其他物種協商出共生關係，而非僅僅停留在傳統對異類的恐懼與排拒的層次。暗示出從六朝「恐懼野生」到思考能否與野生共生，充滿張力的時期。不過，從宋代筆記動物精魅現蹤的紀錄來看，動物種類繁多，幾乎萬物都能化成物怪，為什麼本文特別關注野生動物[1]？根據筆記研讀宋代筆記的初步歸納，在越來越多與動物精魅艷遇的敘述中，野生動物種類反而減少，其中緣由為何？值得進一步探究。此外，野生動物精怪經常需要動用一系列言說策略，取得信任，才能締結親密關係。其中使宋人動情的說服技術如何運作？另一方面，女性野生動物精魅被納入家庭以後，卻不一定使人類身心受損，反而承擔婚姻關係裡的性別分工，不同種類的野生動物精魅甚至試圖在婚姻中共存又競爭位置。而精魅身分份若被揭穿，人類目擊伴侶化

[1] 此處區分野生動物與馴化動物，乃依照劉君燦對中國最早對動物進行分類的文獻：《爾雅》的研究，其中，在〈釋獸〉之外另立「釋畜」一篇，囊括馬、牛、羊、、犬、豬、雞，顯示中國自然學中的人文致用。對此，劉士永進一步解釋，中國古代動物的分類法，與其說是人文致用，不如以生活實用主義態度來形容，主要是基於農業文明發展需求進行分類。因此，非畜類而屬獸之動物，極為本文所討論的野生動物範疇。參劉君燦，〈博物與本草—中國傳統的分類學〉。劉士永，〈萬物皆有序—試探中西分類自然的動機、知識與差異〉，《物種與人類世—20 世紀的動植物知識》，前衛出版社，頁 19。

為動物原形以後，也有試圖透過婚家倫理辯認、協商出維持關係的辦法。如此一來，應該如何詮釋這一些類型化動物精怪主題中形成的新的書寫型態？

縱觀中國文學中異類婚戀前行研究文獻，重要成果還是集中在魏晉六朝與明清小說領域。其中，異類婚戀則更關注人鬼、人神戀，較缺乏宋代人與動精魅相遇故事的討論。歷史學家劉祥光《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》、杜正勝《物怪故事解：中國亙古流衍的心態》、胡司德（Roel Sterckx）《古代中國的動物與靈異》（*The Animal and The Daemon in Early China*）應是與本文直接相關的前行文獻中，很具代表性的作品，提供物怪研究紮實的歷史文獻基礎，以及異類與人類世界密集互動的歷史。不過，劉祥光更集中分析宋人與女鬼的交往，沒有將物怪獨立出來討論，並且將文人與異類艷遇的故事，詮釋為士人情慾與父系焦慮的投射。本文認為，從筆記介於虛實之間的文類特性，並將女鬼與物怪的情感關係敘述區分開來，應會得到不同的結論。另外，杜正勝的著述特別指出中國古典時代人類對於超自然物怪的寫作，是基於對「物性」認識，筆者頗受啟發。不過，杜氏的研究方法並無觸及情感關係，對於文化史的詮釋也傾向以人文視角為中心，使得本文仍有可繼續發揮的空間。

所以，在上述研究基礎上，本文嘗試進一步從書寫「物怪」的「物」的特性，著重物種間的遭逢與連結，開展與史學研究建立「多物種過往知識」（multi-species knowledge of the past）對話[2]。雖然神話、宗教、文學中對自然的隱喻與性別的關係，早已是環境史學者關注的論題之一，他們認為這些隱喻影響了人與環境的關係。不過，本文認為，宋代筆記作為介於文與史之間的特殊文類，使得動物或動物精魅與人締結情感關係的敘述，不僅僅是自然世界的隱喻，更涉及宋人對不同動物正在形成新的認識與感覺。因此，我將動物化成的物怪，視為一種人與動物生物特性疊加而成的生命類型。這些能夠變形為人類的野生動物，在宋人筆記中從未缺席，一直存在於人類的經驗世界中，與人類的日常生活越靠越近。

如此一來，回到杜正勝的探問，研究物怪的目的是什麼？他指出，從物怪故事作者認真的著述態度來推想，這些材料應該被視為嚴肅的史料，可作為探索古代中國人文化心態的考察。然而，志怪筆記除了作為歷史文獻，考證、歸納物怪的紀錄在不同歷史時期的變化以外，還有其他的閱讀方法嗎？特別是宋代筆記數目龐大、體例雜亂，不同條目記述人與動物精魅互動關係的方式，甚至可見差異。若從文學角度切入，這些情感關係的不一致性也成為我進一步探索人與動物精魅之間情感邊界的切入點。因此，本文更關注相關敘述如何交織出人與動物精魅的情感經驗，這一類新的認識與感覺如何交錯形成？必須說明的是，筆者深受多物種研究（multi-species studies）啟發，試圖呈現人與其他物種糾纏、在與其他物種相遇（encounter）中相互依存（interdependence），永遠

[2]「多物種過往知識」援引李鑑慧的中文翻譯。李鑑慧，〈一篇多物種遭逢的故事—十九世紀倫敦史密斯菲德爾活畜市場〉，《新史學》32 卷 1 期（2021 年 3 月），頁 56。參 Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*(Oxford: Oxford University Press,2005).

持續進行的歷程。本文認為，宋代筆記人與動物精魅艷遇的敘述，恰恰提供宋人不僅僅與同伴動物（companion species）共同成為（becoming with）人[3]，還因為野生動物精魅在人與動物之間不斷變化的特性，彼此遭逢，偶然建立了奇特且親密的情感關係，透露宋人與野生動物多物種聯繫，「共同成為」的認識過程。

不過，從亞里斯多德、林奈發展到達爾文所代表的西方自然分類觀，與中國分類自然的知識體系之間是否有差異？劉士永指出，總體而言，中國自古自然分類觀的發展，是以人為本的思考特徵，但是，由於基於五行輪轉的概念來分類，使得人與獸之間的親緣關係具有變動性。而這種物種變動性並非奠定於生物學基礎，乃是道德與倫理可互換性[4]。因此，在描述新的生物科學分類尚未撼動中國分類規則之前的世界時，本文希望較為謹慎地在中國傳統認識論中，凸顯動物精魅在動物與人類之間變化的特性，雖與達爾文定義的物種有相似性，但也有許多差異。於是，在指稱相關敘述所呈現的跨物種關係時，將以跨物類關係來形容。

承前所述，本文主張，在中國古代人類與動物邊界相互滲透的議題上推進，介於人與動物之間，經常能在兩種物類流變的動物精魅，正是具有研究潛能，值得深入探索的對象。同時，因形體變化，在人與動物之間流動的動物精魅，置入生態史研究中，也是比較難處理的對象。因此，本文從人與非人物種（nonhuman beings）的「關係」入手，在研讀宋代筆記的過程中，觀察到其雖然延續志怪書寫傳統，也就是動物精魅大多需要化成人形，才能與人發生連結。但是，有些材料中的動物精魅，即使真實身分揭露，人類目擊野生動物原形，卻並沒有立刻請道士作法或擊殺，反而繼續保持親密關係，形成與六朝志怪小說相異的寫作模式。

必須再一次釐清的是，當代多物種的詮釋視域[5]如何幫助本文分析宋代筆記？會不會有誤讀的風險？多物種研究對「非人」或者「異人」的關注，除了企圖為當前的生態危機提出未來方案，更嘗試以不同思維詮釋過去的書寫。歷史學自 1970 年代，就已經引入生態學視角解讀歷史材料，環境史、生態史作為新興的研究領域，從以人類為中心的史觀，轉往重建人類與環境互動的歷史。其中，對於動物文化史的探究，是這一波生態學轉向的焦點議題之一。同時，討論非人生命政治，也在不同學科之間重塑人對生命倫理的思考[6]。如伊懋可

---

[3] 此處特別提到同伴動物，乃因 Donna J. Haraway 早在 2008 年出版的著作 *When Species Meet* 中，指出人類早已被編織進多物種糾纏中，人類並非獨自成為人類，而是與不同種類的同伴動物共同成為人。Donna J. Haraway, *When Species Meet. (*Minneapolis: University of Minnesota Press,2008).

[4] 參劉士永，〈萬物皆有序—試探中西分類的自然動機、知識與差異〉，《物種與人類世：20 世紀的動植物知識》（台北：前衛出版社，2023 年 9 月）頁 5-29。

[5] 受後人類時代生態研究啟發，由於生物技術發展，人類存有在初始便向異質性開放，多物種共生親近的關係，成為人文研究危機時期重要的課題。

[6] 1975 年澳洲哲學家彼得．辛格（Peter Singer）出版倫理哲學《動物解放》後，幾年之間，「動物倫理學」作為一門新領域，在學院內逐漸發展起來，影響了 1980 年代以降歷史學與文學研究領域中動物書寫的新視野。中國古代動物學也在動物解放運動之後，在 90 年代以後進入中國史

（Elvin, Mark）的經典著作《大象的退卻：一部中國環境史》（The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China）以及 2018 年劍橋大學出版的論文集 *Animal Through Chinese History. Earliest Time to 1911*.為第一部具體且全面性探索中國歷史上人與動物關係的論著，同時標誌出此一研究取徑的未來潛力。而 2023 年出版的《物種與人類世：20 世紀的動植物知識》，則是台灣學界在人類世時代對於中國乃至東亞傳統分類系譜，進行科學與社會文化交互分析的重要推進。

在中國古典文學研究領域中，因 1980 年代以降關注抒情主體對自然的審美經驗，亦不乏對於動物書寫的討論。不過，相關論文更多將動、植物書寫視為虛寫的隱喻、意象，特別集中詩歌詠物書寫的物的體系如何建立，比較少以筆記為主要研究對象[7]。其中，韓學宏從新式生物學角度考證古典文獻中神異的動物書寫，

另一方面，中國古代異類書寫相關前行文獻，其實已經累積了豐富的研究成果。不過，文學研究主要從宗教、神話視野分析志異書寫中的精魅形象，如李豐楙、劉苑如等學者[8]，探討中古以前動物精魅與宗教觀的關係，以及怪異故事反映「變」、「常」與社會秩序。此外，動物異類，特別是狐狸精，是明清文史研究的熱門議題。如韓瑞亞(Rania Huntington)以及康笑菲[9]考證狐狸在文言小說文體發展史，以及晚清文化史的意義，並觸及「口語傳播」到「文字紀錄」之間落差，以及「任何形式寫作都是一種再生過程」的觀點。劉瓊云〈妖魔、動物、精怪：《醒世姻緣傳》中的記惡書寫〉對精魅記惡書寫的精彩分析等著作，都提供我詮釋動物精魅的多重方法。

從文化人類學與文化史角度考察的史學論著，較早期有劉仲宇《中國精怪文化》、林富士〈人間之魅：漢唐之間「精魅」故事析論〉等。宗教史領域重要的動物精怪研究著作，如高延（J.J.M.de Groot）《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》。以及陳懷宇的系列著作《動物與中古政治宗教秩序》、2023 年出版的兩本專著 *In the land of tigers and snakes: living with animals in medieval Chinese religions*、*Animals and plants in Chinese Religions and science* 等等，皆部分觸及精魅動物、動物崇拜與中古世界觀、社會秩序的關係，並在宗教史的動物研究方法論上進行辨析。

研究視野，開展出中國古代人類與動物研究、人與動物關係學乃至動物研究的批判理論。

[7] 胡曉真〈據象鬬戰或騎象入京？－南方女主的譜系建構與其文學敘事〉一文，是觸及文學敘事中人與動物關係的新面向。不過，從中研院文哲所新組織的研究學群「東亞文化交流視域下的動物世界」，可以看出動物史從非人類中心的角度重寫歷史，也開始受到文學研究領域的關注。

[8] 相關前行文獻如李豐楙〈《山海經》靈異動物之研究〉、〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉、鹿憶鹿《異域 異人 異獸：山海經在明代》、劉苑如《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》、唐瑛《古代小說中異類姻緣故事的文化闡釋》等著作。

[9] 韓瑞亞(Rania Huntington)《異類：狐狸與中華帝國 晚期的敘事》、康笑菲《狐仙》(The Cult of Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China)等。

奠基於前述前行文獻積累豐富的動物精魅研究，本文認為，將宋代筆記中記述的野生動物精魅，視為一種特殊生命型態，進而觀察其與宋人如何相互愛戀、說服、傷害，發展出複雜的情感關係，並從中衍伸出多種情緒，思考共生的可能性，其實也是在探問「人之所以成為人」的形塑過程。當宋代志怪筆記越來越多未經馴化的野生動物精魅，被引入家中作為婢妾共同生活以後，跨物類情感關係如何融入人倫秩序，成為新的問題。也就是宋人對人與野生動物的生命形態觀點發生改變來看，人如何辨認異己？宋代筆記出現了不少萬物有情與無情的辯論，人與野生動物精魅能不能共情？似乎成為是否能共生的重要關鍵。

二、 物與怪：動物知識與人類意識的關係性存在

宋代筆記艷遇敘事中，人與陌生人互相遭逢彼此，進一步發展親密關係的對象，經常是動物精怪化成的人。這一類敘述延續了六朝志怪傳統，最終大多因非人身分被揭露，現出原形，為人類帶來驚異與喜悅交織，難以排解的複雜情緒。其次，艷遇地點同樣保留了一部分六朝志怪以降與動物精怪婚戀的敘述模式，經常發生在山林、湖泊河川邊。不過，值得注意的是，宋代筆記與動物精怪艷遇敘述，雖然承繼志怪寫作傳統，但在動物精怪種類以及和遭逢精怪的空間產生了一些轉變。

首先，相較於六朝志怪的精怪艷遇野生動物種類繁多，宋代筆記集中在蛇與狐狸，出沒於深山野林的動物精怪種類大幅減少。在空間方面，宋人不一定非要進入深山才會遭遇動物精怪，在鄉野的旅宿空間、湖畔寓所，甚或家屋中，也都有可能在不知情的狀況下，與野生動物精怪發展情感關係。似乎江紹原所描述中古以前人類遠行至山林川澤，進入令人恐懼、充滿惡毒生物與鬼神精怪的世界，已經逐步與宋人的日常生活疊合。因此，我們是否能從動物類別與事件發生空間的書寫取向，分析宋人是如何思考人與其他物類的倫理關係？

由於中國物怪研究有其特殊的認識傳統，相關討論集中在「怪」的超自然、靈異特徵，或者聚焦於形體變異背後隱含的變與常的文化心理。物怪是獨立於鬼神與生物之外的特殊存在，因此，若要關注其物類特性如何與超能力關聯，勢必需要論述。除此之外，物怪研究也多集中於唐代以前或明清，較少關注宋代物怪文化。但是，本文認為物怪介於物與人之間的特性，作為跨物類的關係性存在，相關書寫是思考人如何感知何為「人外世界」，又反過來定義「何以為人」的重要媒介。就志怪筆記文體特殊性而言，正如劉苑如從文體發展史提出「雜」的特徵，分析魏晉南北朝志怪小說書寫規則：多元敘述觀點、怪異主題意識、常異對立思考[10]。宋代志怪筆記艷遇敘述同樣在人與動物精怪的情感關係中，呈現多元觀點、怪異主題，不過，在常與異對立思考上，又進行更

[10] 參見劉苑如，〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀點所作的考察〉，《中國文哲研究集刊》第 8 期(1996 年 3 月)，頁 365-400。

為複雜的思辨。進入文本分析之前，本文首先討論中國精怪文化中有關動物的自然物面向。

目前歷史學者已經就中國古代物怪文化中的「物」與「怪」的關係，進行了充分的探索。在辨析相關文獻紀錄的「怪」、「魅」是否為歷史真實，抑或純粹在書寫中作為象徵物？杜正勝、林富士皆提醒，根據文獻紀錄，中國人對於物怪的認知早在先秦就萌芽，顯示傳統建構的「鬼神世界」與「人類世界」在前現代是疊合、共存、互滲的關係。然而，「物怪」與「鬼神」發展成相異的體系，杜正勝強調物怪是具有實存形體，「物」與「怪」兩者屬於同一範疇，前現代人普遍認知萬物有化人的可能，即使漢代知識分子否定或避論鬼神，卻並不質疑「物」的存在。如《史記》所記：「學者多言無鬼神，然言有誤」，指涉王充的標準「生存實有，非虛無相類」，因為物怪與鬼神的差異在於其是否具有具體可見的形象[11]，既屬可視可觸的物的範疇，就算涉及靈異的特徵，知識分子也必須處理人類對「物」之「怪」的認識。

如果將知識分子對物怪既愛且恨的態度置入博物傳統，也許可以進一步看到宋代筆記動物精怪艷遇書寫提供另類的思想資源，也就是人類對自然物的認識，如何長時間的在情感與知識之間持續擺盪。高桂惠指出，志怪筆記的博物書寫活動呈現了文人鄉土記憶、科普視域等多重視野。一方面，筆記文體讓文人易於狀物，志怪物質書寫轉化為具有科普知識的散文，表現出知識分子對地方知識與鄉土記憶的在地關懷，凸顯人對於自身存在的思考與感受[12]。 然而，當文人所記為「非常之物」時：

> 則是改採以一種防衛並且藉由貶低他者以提高自我的心態進行書寫，甚至是回頭追溯自身文化中類 似於此一奇特器物的描寫，以求將「異」於自身之他者，藉由書寫活動而使其從 「非常」成為「常」，在在顯示出筆記小說面對怪奇之物的看法[13]。

林富士「精魅」作為「魅」的三種類型之一，東漢中晚期以後發展較具體的論述，逐漸成為人們對魅的主要認識，最初指萬「物」都有可能化為「人形」，後來則變成萬物的形體都可以相互轉化，顯現出不同時代人對物怪形象的觀念也在發生轉變[14]。那麼，如前所述，志怪筆記所紀錄人與動物精怪發生情感關係越來越多的細節演變，應可視為宋代文人透過蒐集傳聞與書寫，試圖重新辨析日常生活中人與野生動物常態性親密接觸帶來的種種困惑與複雜情緒。

進一步推想如何分析宋人精怪艷遇故事中，著迷於描繪人與動物精怪密切地建立情感關係，互相慾望、戀愛、憎恨或者合作？從人與動物精怪艷遇的書寫中，可以看到人從什麼方面感知自身與其他物種之間界線的推移？關於精怪

---

[11] 杜正勝，〈古代物怪之研究（上）〉頁 3-4

[12] 高桂惠，〈「物趣」與「物論」:《聊齋誌異》物質書寫之美典初探〉，頁 72。

[13] 高桂惠，〈「物趣」與「物論」:《聊齋誌異》物質書寫之美典初探〉，頁 72。

[14] 林富士，〈人間之魅─漢唐之間「精魅」故事析論〉，頁 109-110。

出現在人類文化史上的意義，劉仲宇追溯中國精怪的源頭，是人類與動物界距離親近的一個歷史階段，人對精怪最初的認識，是無法把握人與自然的聯繫時，便將之人格化，建構人與自然物的複合體，將靈魂觀念賦予自然神秘觀念[15]。至於這種投射帶來的結果，賦予精怪幻化為人形的特殊能力，顯現出的是人與物等價，其得以完全介入人的生活，和人經歷相同的社會秩序與情感追求。但是，牠畢竟是非人的物類，仍保有自然物的原型，並經常帶給人類損害。同時，人類與精怪的接觸是經驗與超驗並存的，這也是精怪長期在人類思維中縈繞不去的原因[16]。

本文認為，漢唐至宋代的志怪筆記書寫中，逐漸演變成幾乎所有生物皆能變換成人形，可視為宋人嘗試重思人與萬物界線，特別是對野生動物的再一次認識。宋代源源不絕滋生的新的動物精怪，表現出野生動物高度滲透人的日常生活，在所有類型的精怪中，有生命的物比無生命的物更容易成怪。根據劉仲宇統計《太平廣記》中的精怪類型，以動物種類最豐，植物次之。值得注意的是，由於宋代筆記中百物都有成怪可能，現蹤人間的精怪的動物種類其實具有高度的多樣性，根據筆者初步統計，包括人類豢養的家畜如犬、貓、豬、雞、鴨等，野生動物也有過去較少見的刺蝟、鸚鵡、鱷等，也都被宋人紀錄下來。那麼，在此，本文想進一步追問，為什麼與人發生情感關係的精怪物種多樣性反而減少呢？

隨著志怪筆記文類興盛流行，精怪論述中物種變形方式發展得越來越細緻且具體，可以看出人與野生動物的接觸日益頻繁，人類對自身與萬物的關係性認識，也越來越豐富。由於宋代山林墾伐程度高、狩獵產業化與國家頒授動物保護令之間產生的張力[17]，可以看到宋人生存領域擴張至野生動物棲地，原先遙遠陌異的自然生態被帶入人類日常，與其他物類的倫理關係，顯然成為宋人亟需面對的問題。當護生行動、戒殺思想與禁捕律法交滲透進宋人的動物認識，動物遊賞也成為宋人日常，原先不少動物被視為食用動物或野生動物，在宋代

---

15 劉仲宇，《中國精怪文化》。首先，這種複合，是人們對某些自然物具有的性狀、功能，以及它們與人之間關係的一種簡括的表述。事物的功能、性狀，本來只有在和其他事物進行比較，和其他事物發生作用時才能呈現出來。它們在現代思維中，本質上是一些關係範疇。然而原始人恰恰缺乏這些範疇，甚至根本形成不了脫離具體物的關於物的性狀的觀念」

16 劉仲宇，《中國精怪文化》，頁 58-61。

17 從《宋大詔令集》中，可以看到北宋前期宋太祖、太宗、真宗頒布十條管制狩獵與放生的法令。其中，也涉及限時禁伐木的內容。而針對動物的部分，有如〈罷畋游放五坊鷹犬禁諸州不得獻鷹犬詔〉、〈放鷹犬詔〉，這一類具有放生意味、限制或釋放皇室圍列作用的鷹犬的詔令，以及〈禁採捕詔〉、〈二月至九月禁獵捕詔分〉等限時禁獵、禁屠、禁捕的詔令。雖然，國家頒布護生令有其政治目的，但是，從北宋護生詔令的內容來看，彼時伐木、狩獵的程度已對山林生態造成影響。Miller, Ian M 的專著 *Fir and Empire: The Transformation of Forests in Early Modern China* 中提到，由於宋代城市化、軍事需求及基礎建設擴張，對木材的需求急劇上升，導致資源匱乏的危機。宋代森林管理體系，包括開放共用木材地和進口木材，逐漸無法滿足不斷增長的需求。至 12 世紀，木材種植開始成為應對資源短缺的最有效措施，商業化的植樹活動大幅增加。Miller, Ian M, *Fir and Empire: The Transformation of Forests in Early Modern China,* University of Washington Press,2020.

逐漸成為供人賞玩的陪伴動物，產生跨物類的情誼[18]。此外，販賣、畜養動物產業化，法令禁止私自屠宰牛、狗、蛙等限制，民間與官方政令不同調[19]，甚至引發情感糾紛。如南宋趙葵（1186-1266）《行營雜錄》記載的一樁奇案：

> 馬裕齋知處州，禁民捕蛙。有一村民犯禁，乃將冬瓜切作蓋，刳空其腹，實蛙于中。黎明持入城，為門卒所捕，械至于庭。公心怪之，問曰：「汝何時捕此蛙？」答曰：「夜半。」有知者否曰：「惟妻知。」公追其妻詰之，乃妻與人通，俾妻教夫如此，又先往語門卒以收捕，意欲陷夫於罪而據其妻也。公窮究其罪，遂寘妻并姦夫於法[20]。

村民明知官府下令禁捕蛙又故犯，恐怕是當地百姓喜食蛙的習俗，才以身犯險。另一方面，妻子與人私通，利用官方與民間動物觀不同調的轉換期，陷害丈夫。動物書寫與艷遇書寫在這一則筆記寫作中，以非常特殊的方式結合在一起。

此外，邪祟狀況在宋代越來越依靠有宗教背景的術士來處理，也時常與醫療觀念混雜在一起。如六朝精怪艷遇，以一己之力殺死野生動物精魅，不再是理所當然的結局。「共生野生」如何運作？是否真的可行？宋代筆記動物精魅艷遇敘述呈現的諸多情緒變化，反而在跨物種親密關係書寫中，不斷挑戰宋人對「同類」的認知。於是，哪些動物可恨可懼？哪些動物可愛又可慾望？人類有沒有可能與動物精怪成為親人？野生動、物神秘感是否隨博物書寫的積累而下降？皆是本文希望在接下來的討論中初步探討的問題。

三、 野生日常化：識怪與識情的疊加態

隨著六朝以後人類遭逢精怪的機率越來越高[21]，遇魅地點越來越廣泛，與秦漢時期相比，已經不限於遠方異域、山林荒野，甚至，野生動物精怪侵入家中害人的案例超過一半，或者由原居於家中的馴化動物，如豬、雞、犬等變形而

---

[18] 北宋李覯有關經濟治理的論著〈富國策〉，描述繁盛的娛樂產業中，動物遊賞為其中一種都市娛樂項目：「今也里巷之中，鼓吹無節，歌舞相樂，倡優擾雜，角觝之戲，木棋革鞠，養玩鳥獸……」。（北宋）李覯，《李覯集》卷十六（北京：中華書局，2011），頁 144。此外，南宋《爾雅翼》、《西湖老人繁盛錄》、張世南《宦遊紀聞》等書都記載宋人養鵪鶉、養魚，用來參加競技遊戲。此外，宋人養貓，為貓寫詩的情形，如黃庭堅〈乞貓〉、〈謝周元之送貓詩〉，陸游〈贈貓〉、〈鼠履敗吾書偶得貍奴捕殺無虛日群鼠幾空為賦此詩〉、〈十一月四日風雨大作〉，羅大經與張天覺皆有〈貓詩〉。另外，根據蔡弘道《宋人休閒生活的動物遊賞》，宋人休閒活動中，人與動物的關係可分為六類：獵捕、輔助、飼養賞玩、展覽表演、鬥禽蟲、衍生遊興。蔡弘道，《宋人休閒生活的動物遊賞》（東吳大學歷史系碩士論文，2015）。

[19] （宋）《夷堅志》載：「十里間有聚落，皆亡賴惡子及不逞宗室嘯集，屠牛殺狗，釀私酒，鑄毛錢，造楮幣，凡違禁害人之事，靡所不有。」（宋）彭乘，《墨客揮犀》卷六：「浙人喜食蛙。沈文通在錢塘日，切禁之。自是池沼之蛙遂不復生。文通去，州人食蛙如故，而蛙亦盛。人因謂天生是物，將以資人食也，食蛙益甚。」，（《中華書局》，1991），頁 35。

[20] （宋）趙葵，《行營雜錄》，《全宋筆記》（鄭州：大象出版社，2015）。

[21] 林富士，頁 123

成[22]。因此，林富士主張漢唐之間精怪或「凶惡」已經開始人間化（或稱日常生活化），由於精怪不分晝夜與地點都可能偽裝成人形擾害人間，慎難堤防，使得人們對精怪的危險意識逐漸增強[23]。因此，他判斷六朝人對「人外」（extra-human）世界顯得比前人更為恐懼：

> 他們害怕一切陌生的、遙遠的異域、異物和異類，也懷疑所有熟悉的、周遭的人和物。換句話說，在六朝人的心靈中，任何生物和無生物都可能變成精魅，任何人都可能是精魅的化身。精魅與物怪所帶來的傷害不再只存在於荒野的山林和陌生的水域，危險的時刻也不再只限於昏暗和黑夜的場合[24]。

蒐羅宋代筆記人被動物精怪魅惑的地點、時間，確實發現是無所不包的，人潮密集的都市，有宗教力量的寺廟。可見接續六朝之後，凶惡的日常化的程度越來越高。本文認為，由於筆記書寫中異物與人混雜居住、融入人類社會的時間發展得越長久，宋人識破動物精怪的人形偽裝，往往需要更長的相處時間，或者最後乾脆由精怪親自坦承、揭露非人身分，顯示出人與動物狹路相逢後，在日常生活空間中親密接觸、共處，引發人類經驗一連串情感發展變化的歷程，逐漸成為宋人日常生活中的一部分。

然而，宋人如何感知跨物類情感關係日益滲透進普通生活的現象？是否如六朝人一般「對於自己的感官經驗和其所及的世界也更欠缺自信」[25]呢？本文認為，宋代動物精怪艷遇敘述捕捉到宋人「識怪」複雜的情緒運作，可以說是精怪深度日常化的體現。亦即與動物精怪的跨物類情感不再只是荒山野澤傳說以後，新的時代感覺在跨物類情感關係中到臨。因此，本文將志怪筆記由口傳到筆記的特殊形式，視為宋人在跨物類情感關係中，透過訴說、聆聽與書寫的多層次傳播活動，嘗試在與野生動物棲居地越來越多疊加的狀態下，相互適應。與此同時，這一類書寫活動，也可以視為宋人與自己所經驗到如野生動物既熟悉又陌生，層層疊加的情緒，相互適應的過程。本文綜合中國身體觀與多物種糾纏的微型政治，在此提出「疊加態」作為詮釋跨物類情感的視角[26]，來說明

---

[22] 林富士，頁 124
[23] 林富士，頁 124
[24] 林富士，頁 146
[25] 林富士，頁 146
[26] 本文提出「疊加態」用以描述筆記中記述的跨物類情感關係，立基於兩種身體觀念。其一，來自中國古代身體觀中巫術神話的身體流動、互滲與跨界，在動態力量中朝向身體疊合、組裝的現象。賴錫三引用卡西勒變形法則，來說明禮樂規範尚未建立前的原始巫術神話處境，「身體在互滲關係中充滿力量的盈滿，因此看來有生機與活力，甚至因力量過於洋溢而使其擴張、變形，結果萬物之間因力量交換融合，產生不同物類的身體疊合、重組等荒誕形象」。他舉出《山海經》荒誕、混融的身體形象，所展現出的身體世界，在神界、人界與動植物界，都是多重物類身體的跨域疊合，上古神話處境中的初民，是活在如此的身體感中。雖然賴錫三接下來指出，《莊子》、《老子》的身體觀標誌出人文化成，人與自然萬物無意識交感的身心狀態，逐漸消退。但是，本文認為，宋代動物精怪的身體，仍然保有這種疊加態，如何引發宋人感知的變

「野生日常化」所涉及的三個人與野生動物的關係變化。除了前文所述，宋人與野生動物棲居地疊加形成的環境界（Umwelt）[27]以外，實際進入筆記的敘述來分析，可以再分為兩個層面討論：（一）野生動物精怪物性敘述的多重身體疊加；（二）驚異缺失後情感的疊加敘述。以下將進一步討論。

前行研究分析人經驗動物精怪，更多強調其對人類世界帶來的危害，以及人類恐懼、敬畏乃至貶低、排拒的情緒。即使動物精怪的指稱對象較為中性，也並非全數蓄意作惡，但是，僅僅是「非常之物」表現出脫離常態的怪異，就足以造成人類的恐慌[28]。一方面，說明人類對其他生命型態的運作方式，特別是同樣具有生命週期的動物，會因未知卻又具有類似性，產生恐懼感。另一方面，在原始時代，就算是植物精怪，人也賦予其動物形象，強調其有和人一樣自由行動的特徵，大大縮短了人與非人的距離，這種意識也被文明的人類世界所繼承，可見動物與人的物類界線是更加接近的。此外，沒有拋棄自然物的原始型態，又擁有變化為人形的能力，使得精怪力量強悍過人[29]。「正因為如此，畏懼精怪的人們，在接近某一陌生地點或陌生的自然物時，會疑心重重，似乎精怪在不知不覺中來到身邊。」[30] 便 認為，南宋志怪筆記大量將人性投射於動物上，發展成精魅故事，透露南宋人對大自然有諸多不了解，才對動物表現出尊敬、畏懼的心態，在民間甚至嚴重到必須靠道術者介入才能解決禍患[31]。

然而，根據筆者蒐集的動物精怪艷遇故事，人類與非人相遇、發生關係時的情緒，已經變得越來越複雜，並不只有恐懼、排斥而已。志怪筆記對人物情感的描寫，經常是不同層次的情緒交雜在一起。或者，隨著跨物類情感關係推進，人逐步在日常相處中，發現親密伴侶不經意流露出「類動物型態」的蛛絲馬跡，而必須重新辨識已然建立的情感與物類界線。動物精怪在筆記敘述中形成的跨物類生命的疊加狀態，描繪出宋人在關係發展過程中，試圖逐步辨別異己，卻經常產生困惑。相較於六朝志怪，宋代筆記敘述已經發展出更多細節。

化，正是筆者想探討的問題。另外，張君玫從分子女性主義提出非人類中心的身體觀：體現視角（embodied perspective）。亦即從科學觀點來看，用次個體層次思考人類，人類身體是不同微生物的集合體，因此在生態糾纏、多物種共生的世界，人類的多重疊加視角應被強調。參賴錫三〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》卷 42 第 1 期（2012 年 3 月），頁 1-43。張君玫，〈共生與批判：一個分子女性主義的探討〉，《中外文學》50 卷 3 期（2021 年 9 月），頁 18-54。

[27]「環境界」（Umwelt）為波羅的海德國生物學家 Jakob von Uexküll 提出的概念。德文「環境」一詞原為「周遭世界」，描述特定動物所能感知周遭的一切。von Uexküll 挑戰環境為客觀且固定的假設，強調人與其他生物皆有獨特且具有差異的感知方式（perception），因此，不同物種都有其環境界，世界是由不同物種帶著不同感官塑造的能力構成。E.Yong,*An Immense World,How animal Senses Reveal the Hidden Realms Around Us*. Bodley Head, London,449pp.

[28] 林婉婷，〈人非草木，孰能無情?-《太平廣記》植物精怪形象之遞衍考述〉，人文社會科學研究第 11 卷第 1 期，2017 年 3 月，頁 62-81。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》25 期（2011 年 12 月），頁 69-94。

[29] 劉仲宇，《中國精怪文化》，頁

[30] 劉仲宇，《中國精怪文化》，頁

[31] 宋代民間精怪世界，頁 129。

此外，因佛道盛行以後，處理動物精怪之患，在宋代往往需經專業人士之手，敘述中可以看到不同人物，從不同角度共同辨識何謂非人之物？因而激起矛盾、衝突的情緒。如南宋洪邁《夷堅志》三志辛卷第九〈香屯女子〉，生於江西德興市香屯鎮的兄弟陳百四、百五，同時雙生，二親俱亡，兄弟因皆未娶而同居，事件發生在南宋紹熙四年六月：

> 弟納涼門首，女子不告而入。追之，答言：「恰與丈夫忿爭，索要分離，故竄身到此。」弟尋常著意聲色，見之甚善，卽拉令就宿。女亦喜，是夕共寢，而兄不知。五更後告去，曰：「吾夫一夜必相尋覓，當往探其所為，明晚卻再至。」弟丁寧使勿背約，如期果來，復託故曉去。綢繆一月，厄悴之極，迫於伏枕。兄以為感疾，招張法師治療。張蓋能醫，又工於法籙，視其脈曰：「渠本非有病，祟惑在心，馴以至此。可今夜過予法院，當與符水服之。君卻執一符在手而宿弟榻，待異物至，痛批其頰，精魅之形狀徑可立驗。」陳盡如所戒。甫二鼓，一女著黃色衫，繫黃裙，直造室內，脫解於椅上，裸而前，近枕畔欲臥。兄引手摑之，叫呼而出，聲如嬰孩，卽時不見。視椅上衣，皆虎皮耳[32]。

故事的開頭，是宋代志怪常見的設定之一，通常為陌生女子突然闖入，男性貪圖美色而輕易接納女子進門，就此開啟一段艷遇。〈香屯女子〉中，弟弟與女子推進關係幾乎不依靠言語，女子首先是不告而入，面對陳百五的疑問，她僅簡單說明自己與丈夫因忿怒而爭論，才逃離到此。顯然這一套欲意使人動情的說詞，是弟弟平日流連荒嬉娛樂場所時，娼妓慣常使用的說法。雙方的喜悅瞬間共振，感情推進的速度非常快。當哥哥陳百四驚覺弟弟瘦弱憔悴，招來法師，才診斷出亟需醫治的病根其實是心被妖怪魅惑，形體因此受損，最後由哥哥以符痛摑女子臉頰，她疑似虎精的身分才被揭露。從洪邁簡約的敘述來看，陳百五對於陌生女子貿然闖入家中，除了一開始起疑之外，整個過程並沒有表現出更多懷疑、驚訝的情緒，正是本文提出的宋代筆記「驚異缺失」的寫作特徵。

由於宋代旅行文化興盛，根據本文統計，宋人與陌生人相遇的機率大大增高，特別在旅途中與旅宿空間內，經常有機會與陌生女子偶然發生關係。即使唐代孫司邈在醫書中提醒，無論空山或人群稠密處，皆有遇上精怪魅惑作亂的危險：

> 路行及眾中見殊妙美女，慎勿熟視而愛之，此當魑魅之物，使人深愛。無問空山曠野、稠人廣眾之中，皆亦如之[33]。

---

[32] 洪邁，〈香屯女子〉，《夷堅志》三志辛卷第九（中華書局，2006 年），頁 1457-1458。
[33] 孫司邈，《備急千金藥方》（翻印本，台北：宏業書局，1987）卷二七，〈養性．黃帝雜忌法〉。頁 488。

似乎在唐代以後，精怪化為美女四處魅惑人的現象，已經普遍化，成為旅人應備知識[34]。本文認為，當精怪深度進入日常生活以後，越來越多筆記作者嘗試將經驗透過書寫、分類，轉化為知識，逐漸形成精怪知識化的結果。因此，宋代筆記艷遇敘述中，人與陌生美女偶遇時，會因為醫書、志怪筆記積累的精怪知識已廣泛流通，生出警戒心，追問對方來歷。同時，在這一類敘述中，主角面對陌生人闖入，甚至動物精怪身分被揭露後，驚異感來得卻很短暫，甚至幾乎沒有，顯示動物化人誘惑人類已經不是新的經驗。以〈香屯女子〉為例，雖然主角對女子心生懷疑，卻又輕易為她悲悽的傾訴而情動。然而，洪邁以哥哥宿於弟榻的視角，特意描寫女子著黃衫、黃裙前來，其實已經暗示出她與常人相異的形象。即使化為人形，著人衣，仍未全然脫去老虎的動物原形。此外，洪邁描寫哥哥迅速接受張法師診斷，一直到精怪現身，都沒有透露任何質疑或驚詫之情。最後，故事戛然止在「聲如嬰孩，即時不見。視椅上衣，皆虎皮耳」。似乎宋人對動物精怪的認識，不必眼見為憑，洪邁僅需淡筆點描寫嬰孩聲與皮毛，故事裡的角色，都能依靠自身對野生動物的理解，推測陳百五應該是被虎精魅惑。

本文認為，此處洪邁選擇簡潔且「驚異缺失」的寫作方式，有賴於於志怪寫作中相關動物精怪生命型態大量被紀錄、輾轉抄錄，逐漸累積出的認識方法，使得宋人「識怪」的經驗，能一次又一次透過筆記紀錄而持續知識化。例如，北宋李昉等人編著的《太平廣記》，蒐集不少有關老虎化人的材料，歸納於「虎」一類。其中，如〈峽口道士〉一則，就抄錄《解頤錄》，記述了唐代開元年間，峽口一道士在石室中變虎，上岸傷人的故事：

> 更行半里，即見一大石室，又有一石床，見一道士在石床上而熟寐，架上有一張虎皮。其人意是變虎之所，乃躡足，于架上取皮，執斧衣皮而立。道士忽驚覺，已失架上虎皮。

從文中所述，其人見道士身旁披掛一張虎皮，就能從兩者之間立即找到關聯，推測石室是變虎之所，奪去虎皮，就能使道士無法化虎。這一類人虎互化，留下虎皮而未化全的紀錄，在《太平廣記》中不只一例。抄錄自唐竇維鏊《五行記》的〈黃乾〉，描述的是一個發生在梁末的事件。故事中，少女小珠化虎，而「自脫牙爪，捲其皮，置床上，著衣向火坐」，被丈夫目擊。從不斷被傳抄的人虎互化紀錄中，目擊者、敘述者與紀錄者是用人與衣服的關係，來理解虎皮與虎精的關係。從相關敘述看來，虎皮已經逐漸形成虎精的借代。

---

[34] 北宋王袞《博濟方》記載了治療精怪魅人的症狀與處方：「鬼交、狐媚、丈夫心神迷惑、婦人則情意狂亂，或懷鬼孕，用桃仁七箇去皮尖，細研酒調下。」可見動物精怪使人類心神迷惑、情狂意亂都會造成身心的損害，也是宋人不會少見的經驗。參王袞《博濟方》，卷五，頁 32a-b，34a-b。

因此，如何解釋宋代筆記中有不少人類「驚異缺失」的精怪艷遇書寫？本文認為，六朝以降，人逐漸累積與野生動物接觸的經驗[35]，綜合知識與修辭的積累，人的恐懼感降低，對於其他情緒、感知的書寫，開始有複雜而多樣的探索。進一步說，當宋人筆記持續增添跨物類情感關係的細節，人在親密的情感關係中，反覆經驗動物精怪與人極為相似的情緒，模糊了自然物與人類的界線。同時，彼時通巫覡的醫者，診斷動物精怪對人類造成危害的原因，很大程度指向「祟惑在心」。從醫療社會史的角度推想，由於宋代醫學普及程度尚未深入民間生活，一般人仍舊習慣請巫覡醫者來治療邪祟引發的疾病[36]。因此，在巫術治病的世界裡，情思過多、難以排解，造成了精神錯亂，有時候是人跨越了物類的界線，與動物產生情感的後遺症。這一類有異於醫書的診斷，在民間生活中加深了「情」既是締結跨物類關係的基礎，也是風險。

那麼，「祟惑在心」為何如此容易發生？《夷堅志》甲志第十八十六事〈趙良臣〉的艷遇發生在南宋紹興十五年，良臣與同志在浙江巾子山僧舍修業學習。近晚時分返郡途中遇到身著青衣紅裳的陌生婦人，立即被對方哀戚的神色打動：

> 哭甚哀。問其故。曰。不容於後母。日夕棰楚不能堪。求死未忍。故哭。趙曰。若是可與我歸乎。婦人收淚許諾。即相隨至家。謂其妻曰。適過田間見一女。無所歸。偶與偕來。吾家正乏使。可以婢妾畜也。妻亦柔順無妒志。使呼以入。趙氏素貧。室惟一榻。乃三人共寢。明日。複同盤以食。趙妻謂之曰。我夜捫汝體殊冷峭何也。婦人不答。而意象慚恚。舍匕箸徑出。趙責妻言之失。起自呼之。妻停食過晝。開戶而視。不見其夫矣。乃告鄰里。相與求索。三日始得之於門外溪傍。半體在水中。半處沙際已死。同舍生共以其尸歸。竟不曉何怪。或以為魚蛟之精雲。朱熙載舜咨說[37]。

即使傍晚田間路旁立著身著鮮豔衣裙的美女，完全符合孫司邈與志怪筆記提示最應避免、高風險的場景。但是，趙良臣隨即被「哭甚哀」、泣訴受到後母虐待的女子引動憐惜之情。當趙積極主動邀請對方隨他回家，本來「不能堪」、「求死未忍」的陌生女子便「收淚許諾」。洪邁雖未點出趙良臣是否起色心被女子迷惑，但是，從領女子回家以後「妻亦柔順無妒志」，可以推測趙良臣與陌生女子的情感流動歷程，在道旁就已經啟動，洪邁才需強調歸家後妻子無嫉

---

[35] 關於宋人與野生動物發展出多樣的接觸經驗，發展出除了驚嚇以外的其他情緒，以《夷堅志》為例，如〈鸛坑虎〉:「羅源鸛坑村有一嶺。不甚高，上有平巔。居民稱為簷上。田家一婦嘗歸寧。父母過其處，見一虎蹲踞草中。懼不得免，立而呼之曰:「班哥，我今省侍耶娘，與爾無冤，且速去。」虎弭耳竦聽，遽曳尾趨險而行。婦得脫。世謂虎為靈物，不妄傷人。然此婦見鷙獸不怖悸，乃能諭之以理，亦難能也。（宋）洪邁，《夷堅志》甲卷第十四十八事。

[36] 參劉祥光，〈宋人如何治療邪祟〉，《身體、權力與認同國際學術研討會》，頁 82-97。

[37] 洪邁，〈趙良臣〉，《夷堅志》甲志第十八十六事，頁 168。

妒之意。雖然女子疑非人而類水族的跡象，因為魚蛟化為人後，身體的跨物類疊加態被敏銳的妻子覺察，同床共枕的丈夫卻因為情思搖動而被迷惑。與〈香屯女子〉不同的是，哥哥對對弟弟被外物入侵的擔憂，顯得更有正當性。當妻子務必表現柔順時，她透過同寢、同盤對異類產生的疑心，卻被丈夫視為無法與可憐人共情的嫉妒行為。如南宋郭彖《睽車志》卷三李璋妻徐氏因善妒而出現獸行[38]，趙妻的建言有獸性的暗示，兩相對比，反而使丈夫更加認定魚蛟精為人。當宋代志怪筆記越來越多本來應該生活在山林的野生動物精怪，被引入家中作為婢妾共同生活以後，跨物類情感關係如何融入人倫秩序，成為新的問題，下一節將延伸討論。

宋代男子因陌生女性傾訴悽慘身世時表現出憤怒、悲傷的神情、語調，輕易被催動愛憐、慾望之心而放下了戒備，在筆記中相當常見。《夷堅志》補卷第二十二〈懶堂女子〉比〈趙良臣〉有更詳細地摹寫男子情動的過程：

> 舒信道中丞宅在明州，負城瀕湖，繞屋皆古木茂竹，蕭森如山麓間。其中便坐曰「懶堂」，背有大池，子弟羣處講習，外客不得至。方盛秋佳月，一舒呼燈讀，忽見女子揭簾入，素衣淡裝，舉動嫵媚，而微有悲涕容，緩步而前曰：「竊慕君子少年高致，欲冥行相奔，願容駐片時，使奉款曲。」舒迷蒙恍恍，不疑為異物，卽與語，扣其姓氏所居，曰：「妾本丘氏，父作商賈，死於湖南，但與繼母居茅茨小屋，相去只一二里。母殘忍猛暴，不能見存，又不使媒妁議婚姻，無故捶擊，以刀相嚇，急走逃命，勢難復歸，倘得留為婢子，固所大願。」舒甚喜曰：「留汝固吾所樂，或事泄奈何？」女曰：「姑置此慮，續為之圖。」[39]

一開始，明明主角舒信所在的明州「懶堂」，環境是「負城瀕湖，繞屋皆古木茂竹，蕭森如山麓間」，且「背有大池，子弟羣處講習，外客不得至」，洪邁的的空間描寫在一開始就強化了懶堂位置的孤立，卻忽然在秋天的夜晚有陌生女子揭簾而入，完全是動物精怪慣常登場的方式。但是，本該疑心的舒信卻僅因鱗介之精女子「舉動嫵媚，而微有悲涕容」，緩步上前表明對他少年高致的傾慕，就「迷濛恍恍，不疑為異物」。可見當動物精怪同樣具有人類的情緒與表達情感的方式，實難辨識其為「異物」。洪邁接著往下寫：

> 俄一小青衣攜酒餚來，卽促膝共飲，三行，女斂袂起，致辭曰：「奴雖小家女，頗能綴詞。」輒作一闋，敍茲夕邂逅相遇之意。顧青衣舉手代

[38] 郭彖《睽車志》卷三：「士人李璋妻徐氏，美豔而性靜默，居常外戶不窺，惟暮夜獨行後圃。璋初不以為異，但每自後歸，則口脗間若咀嚼物。他日密隨覘之，則徐氏入一竹叢間，俯而捫地，若有所索，歸仍咀嚼。夜於枕邊摸得一白石子，但視皆有齒痕若齧殘然。已而視其箱中齒痕之石甚多，始怪而詰之，終隱不言。始徐氏甚妒，自齒石之後，遂不復妒，更為寬容，璋寢婢子別榻，皆縱不問。如是累年，乃病卒。」

[39] 洪邁，〈懶堂女子〉，《夷堅志》補卷第二十二（中華書局，2006 年）頁 1751-1752。

拍而歌曰：「綠淨湖光，淺寒先到芙蓉島。謝池幽夢屬才郎，幾度生春草。塵世多情易老，更那堪秋風嫋嫋。晚來羞對，香芷汀洲，枯荷池沼。恨鎖橫波，遠山淺黛無心掃。湘江人去歎無依，此意從誰表！喜趁良宵月皎，況難逢人間兩好。莫辭沉醉，醉入屏山，只愁天曉。」蓋寓聲燭影搖紅也。舒愈愛惑。女令青衣歸，遂留共寢，宛然處子爾。將曉別去，間一夕復來，珍果異饌，亦時時致前，及懷縑帛之屬，親為舒造衣，工製敏妙。相從月餘日，守宿僮隸聞其與人言，謂必俠倡優淫昵，它時且累己，密以告老姨媼。展轉漏泄，家人悉知之，掩其不備，遣弟妹乘夜佯為問訊，排戶直前。女奔忙斜竄，投室傍空轎中。乘燭索之，轉入它轎，垂手於外，潔白如玉，度事急，穿竹躍赴池，紈然而沒。舒悵然掩泣，謂無復有再會期[40]。

從前述例子可見，人與動物的界線，對宋人而言，在於是否具有相似的情感運作方式。當然，懶堂女子同樣傾訴被繼母殘暴虐待，希望舒信收留，已經是動物精怪太過普遍的說詞。所以，舒信雖心生喜悅，卻又擔心：「留汝固吾所樂，或事泄奈何？」鱗介精便動用了歌妓唱詞以訴情的說服技術，「輒作一闋，敍茲夕邂逅相遇之意」，降低舒信的疑慮。她在紅燭搖曳中，即席作詞，用歌聲細述湖光水色，月夜良宵，秋風嫋嫋，塵世多情易老。鱗介精聲情並茂，娓娓將山水與人情在聲樂中高度融合，使得「舒愈愛惑」，情動難遏，一下子拋除所有理智上的顧慮，「自是情好愈密。而意緒常恍忽如癡」。然而，如同前述野生動物化人後的跨物類身體疊加態，鱗介精的動物原型快要現身之前，洪邁的描述已經給了不少與水族物性相似，可供懷疑的線索。包括女子迅速竄逃的過程，洪邁特意描寫她「垂手於外，潔白如玉」，與虎皮的修辭相似，女子潔白的手為白鼉的借代。而後，她又穿竹躍入池後沒入水中，發出怪異的聲響，等眾人散去以後，渾身潮濕、沒有穿鞋襪，從泥水中逃脫上岸，再一次強烈暗示女子與水族的親緣關係。但是，舒信並沒有懷疑，反而從悲痛中重新感受到同情、愛憐之意，因此更加動情，悉心照拂女子，促使他進入精神恍惚的境地：

眾散門扃，女蓬首喘顫，舉體淋漓，足無履襪，奄至室中。言墮處得孤嶼，且水不甚深，踐濘而出，免葬魚腹，亦云天幸。舒憐而拊之，自為燃湯洗濯，夜分始就枕，自是情好愈密。而意緒常恍忽如癡，或對食不舉箸，家人驗其妖怪，潛具狀請符於小溪朱彥誠法師，朱讀狀大駭曰：「是鱗介之精邪，毒入肝脾裏，病深矣，非符水可療，當躬往治之。」朱未及門，女慘戚嗟喟，為惘惘可憐之色。舒問之，不對，久乃云：「朱法師明日來，壞我好事矣。因緣竟止於是乎！」嗚咽告去，力挽不肯留。旦而朱至，舒父母再拜炷香，祈救子命。朱曰：「請假僧寺一巨

[40]洪邁，〈懶堂女子〉，頁 1752-1753。

> 鑊，煎油二十斤，吾當施法攝其祟，令君闔族見之。」乃卽池邊，焚符檄數通召將吏，彈訣噀水，叱曰：「速驅來。」俄頃，水面潰湧一物。露背突兀如簑衣，浮游中央，闖首四顧，乃大白鼉也。若為物所鉤致，跂曳至庭下，頓足呀口，猶若向人作乞命態。鑊油正沸，自匍匐投其中，糜潰而死。觀者駭懼流汗。舒子獨號呼追惜曰：「烹我麗人。」朱戒其家，俟油冷，以斧破鼉，剖骨並肉暴日中，須極乾，入人參、茯苓、龍骨末成丸，託為補藥，命病者晨夕餌之，勿使知，知之將不肯服。如其言，丸盡病癒。後遇陰雨，於沮洳聞哭聲云：「殺了我大姐，苦事苦事！」蓋尚遺種類云[41]。

若綜合比對《雲齋廣錄》〈西蜀異遇〉中李達道獨坐於花陰柳影之中，乍見一絕美女子如蓬島仙子，蓮步輕移，撫掌輕謳，音韻可愛。他並沒有立即上前質問，反而退避亭中沉思良久，苦苦猜測女子究竟為為娼家女？抑或良家女？[42]宋代性產業興盛，文人士子多少與娼妓互動過。因此，宋代筆記出現不少精怪以唱詞傳情的方式登場，聲情搖曳之間，文人自會帶入他在歌樓酒館體會的新型情感經驗。

因為宋代筆記在辨認人與動物精怪界線的敘事線中，主角會隨著與精怪的關係轉變，經歷起伏的情緒線。從興奮、恐懼、歡喜，身分揭露後又感到恐懼，再次被迷惑，最後重拾歡喜或者憤恨、羞慚之情。當愈多層次的情緒揉雜在一段跨物類情感關係中，敘述中的情緒疊加態，使得人越不忍將另一自然物視為不能共存的異類。如懶堂女子感應到朱彥誠法師要治她時，她又一次在舒信面前「慘戚嗟喟，為惘惘可憐之色……嗚咽告去」。即使舒信明顯可以猜測法師到來，意謂著女子非人，他仍為她如人類一般的哀容而動情挽留。更驚人的是，當女子現出巨大的白鼉原形，她的神態仍被洪邁描述成具有人類情感，「猶若向人作乞命態」，是洪邁與口傳、目擊者交織出對動物行為的推斷。此外，當她露出原形，被烹煮到皮開肉綻時，舒信卻哀慟地呼喊：「烹我麗人。」在這個場景中，當白鼉感到痛苦時，舒信因經歷情緒疊加態，較旁觀者更能看見白鼉跨物種疊加態中，屬於人的銘刻。除此之外，

> 「殺了我大姐，苦事苦事！」

因此，原本宋人對於野生動物生命型態積累的經驗與知識，是人越來越能「識怪」的方法。然而，當驚異感減少，情緒體驗隨之複雜化後，人要能「識情」，恐怕才是真正從「祟惑在心」狀態脫離出來的路徑。

四、 跨物類家庭新倫理：與異類的親緣關係

[41] 洪邁，〈懶堂女子〉，頁 1753。
[42] 李獻民《雲齋廣錄》卷五〈西蜀異遇〉，頁 29-30。

由於宋代筆記艷遇敘述，為跨物類關係探勘出豐盈而富有深度的情感尺度，所以，當與自己深深共情過的精怪現出動、植物形體後，人類有時很難如六朝志怪故事，直接以暴力擊殺之。那麼，宋人如何解決在不知情或非自願的情況下，人類與其他物種發生情感關係，可能造成的社會問題呢？本文將從納動物精怪為家人的兩則故事，分析北宋人在眾多精怪艷遇傳聞中，如何發展出人與其他物類戀愛的特殊倫理。

筆者研讀宋代筆記過程中，發現諸多宋人與陌生人相逢，在敘事中明確或隱約表現信任（trust）與危機感被觸發的紀錄。數量之繁。且多光怪陸離之事，已經將「陌生人關係」顯題化。此外，宋代筆記數目龐大，體例雜蕪，不同條目記述個體與陌生人互動關係，與宋代整體社會對陌生人的信任模式，彼此之間甚至能找到明顯差異。此一特點，也反映在人與動、植物精怪締結親密關係過程中，究竟何以能真正做到悅納異己？既然精怪使人心神迷惑的能力，有損人類健康，對祈求自己收留的陌生人必須時時警備；但是，怎麼對待已經因同情共感而建立信任，不再是陌生人的精怪？志怪筆記跨物類艷遇敘述結局差異，恰好凸顯宋人的信任危機已擴及與不同物類共情的思考。北宋劉斧編纂的《青瑣高議》後集卷三〈小蓮記〉以及北宋李獻民《雲齋廣錄》卷五〈西蜀異遇〉，提供了成立「跨物類家庭」的可能性。

雖然宋代筆記狐狸精怪魅惑人類的敘述，不少承襲唐代的狐狸精故事，不過，〈小蓮記〉在區辨人與精怪殊途的思維上，頗有創造性突破。事件發生在嘉祐年間，京師人李郎中買了一名為小蓮的十三歲女奴，返家後試著調教成能歌的家妓或善女工的婢女，卻屢教不會。數日後。李郎中本欲遣走女奴，卻又被她哀泣請求所打動。在作者的敘述中，能看到宋代女奴被調教的過程，社會邊緣人一如異類，必須透過學習才能適應秩序。結果，小蓮顏色日益美艷後，李郎中欲室之，她卻一反狐精主動引誘人的模式，「斂容正色，毅然不可犯」[43]，嚴肅拒絕主人的性邀約。直到李郎中醉以酒，一夕亂之後，才說明原因：「妾菲薄，安敢自惜？顧不足接君之盛。」[44]正妻孫氏得知消息後，亦應允小蓮侍寢，她才算是在李郎中家佔有較為穩固的位置，直到不得不揭開自己狐狸精身分：

> 一夕，月晦，侍公寢，中夜不見。公驚，秉燭求之，庖廚井廁俱不見。公意其與人私，頗憤。至曉方至，怒甚，欲加箠，且詢所在。小蓮曰：「願少選，當露底隱於公。」公引於靜室，詰之，曰：「今日不幸見拙於長者，不敢隱諱，則手足俱見。妾非人也，非鬼也，容盡陳委曲。妾自愧，固當引去，公若憐照，不加深究，則永得依附，以報厚意。」公曰：「他皆可恕，汝何往而不我報也？」泣曰：「妾非敢遠去，惟每至

[43] 劉斧編纂，〈小蓮記〉，《青瑣高議》後集卷三（上海古籍出版社，2012 年），頁 80。
[44] 同上。

晦夕，例參界例。設或不至，坐貽伊戚，亦若民間之農籍，自由定分也。」公終疑焉[45]。

在上段敘述中，小蓮即使具有強於人類的能力，一旦進入家庭結構，作為姬妾，安撫李郎中的嫉妒與憤怒還是首要責任，甚至必須冒著被殺死的風險，向人類告解自己其實非人又非鬼。然而，故事並沒有因狐精身分曝光就結束，小蓮再次表露愧疚之情，並且在解釋精怪世界運作方式時，擬定一套類比人類社會結構的言說策略，希望以此贏回信任。至此，李郎中也一反狐精故事常見的敘述模式，毅然表示真正難以饒恕的關鍵，竟然是常人男女戀愛關係中的佔有與嫉妒。透過這一次信任危機的考驗，狐精小蓮可說是更深層次地與李郎中締結親密關係，本來必定擾亂家庭秩序的跨物類情感，在此，修辭成為連結兩個世界的中介，動物與人類家庭倫理達成平衡。

由於李郎中誠然接納小蓮非人非鬼的身分，她依約報恩。此時，我們終於看到狐精善醫病卜筮的神奇能力，她不但開藥方治療李郎中、安排飲食，還進一步照料家人疾病、預言李郎中「某日授命當守某州」。並且，在他日後喪妻又仕途不順時，返回他身邊，溫暖地訴衷情。雖然小蓮僅有姬妾身分，卻幾乎比人類妻子擔負的情誼、義務與德行要更加豐善。本文認為，野生動物精怪雖然擁有超人法力，是「人外」世界的存在物，可是，當其他物類能與人共情，作為跨物類親密關係的前提，後續就難以避免依循婚家倫理來運作。〈小蓮記〉中有不少段落，暗示精怪鬼神世界與人間社會秩序高度相似，顯現《青瑣高議》寫作中揉雜佛道果報觀，勸善懲惡的特點，如何影響了人對萬物的看法：

是夜，小蓮宿公處，踰月乃去。小蓮且泣且拜：「妾有私懇冺長者，願以此身託死長者。」公曰：「何遽此言？」小蓮曰：「妾實非人，乃城上之狐也。前世嘗為人次室，搆語百端，讒其家婦，浸潤既久，良人聽焉。自茲妾獨蒙寵愛，家婦憂憤乃死。訴於陰官，妾受此罰。歲月滿，得服故形，業報所招，例當死鷹犬。苟或身落鼎俎，膏人口腹，又成留滯，未得往生。公可某日出都門，遇獵狐者，公多以錢與之云：『欲得獵狐造藥。』死狐者耳間有花毫而紫，長數寸者，乃妾也。公能以北紙為衣，木皮為棺，葬我高壤，始終之賜。」再拜又泣。因出黃金一兩：「聊備一葬，無以異類而無情。」公皆許諾。公留之宿，小蓮云：「醜迹已彰，公當惡之。」公堅留，乃宿。翌日，拜辭曰：「陰限有期，往生有日，無容款曲，幸公不忘平日之意。」大慟而去[46]。

[45] 劉斧，〈小蓮記〉，《青瑣高議》後集卷三，頁 80。
[46] 劉斧，〈小蓮記〉，《青瑣高議》後集卷三，頁 81。

透過小蓮的深情、坦率的傾訴，淪落為女奴卻擅盡妻德與妻職的謎底，終於結開。佛教因果通三世的輪迴果報觀，賦予狐狸精一個更加豐富且能為人理解的身世，開展不同於物久成精的生命觀[47]。當動物精怪擁有前世為人的經驗，在作為人類的期間積累惡業才轉世為畜，又必須到這一世以異類身分落於人間，依循倫理秩序積累善果，人與狐的界線就沒有那麼截然二分。

正如《青瑣高議》孫副樞序言中，辨析人與萬物異同的看法：「萬物何嘗不同，亦何嘗不異。……滋陰陽大數，萬物必然之理。……凡異物萃乎山澤，氣之聚散為鬼。又何足怪哉？」[48] 小蓮囑託李郎中為其安葬時，亦特意提醒他：「聊備一葬，無以異類而無情。」[49] 於是，在萬物有情、同理的基礎上，人對野生動物的驚異感降低後，在這些敘述裡，動物精怪棲居地與人類高度重疊以後，試圖在人世間透過學習人類感知世界的方式，有限度地成為家人。因為如此，當小蓮自白此世為城上狐後，認為「醜迹已彰，公當惡之。」李郎中知其動物原形，卻情誼如初，堅持留之宿，這是過去狐精故事中少見的結局。

至於李獻民《雲齋廣錄》卷五〈西蜀異遇〉的寫作技術，應是宋代跨物種情感關係標誌性的突破。雖然，宋媛與宣德郎之子李達道相遇的方式，與許多精怪艷遇的敘述相近，然而，這一則故事特出之處，在於李達道推想宋媛為良家千金，宋媛主動向李達道提出嫁入李家的想法，而未娶的李達道也應允，兩人先論及婚嫁，私定終身，才繾綣纏綿，這是跨物種艷遇敘述中相當少見的情節。除了因夜夜共度良宵，使得李達道白日有倦意之外，宋媛尚未損其身心。在灌口神君揭發宋媛實非人類，引領李達道驚恐地見證她從玉慘花容之美貌，化為一大狐狼狽跑走後，兩人本來已人獸兩隔。怎奈宋媛作〈蝶戀花〉贈之，詞情哀婉，傾訴離別後她肝腸寸斷之痛：

> 生諷詠甚久，愛奇才而復思其色，方躊躇之間，忽見媛映立於垂楊之下，鮮容美服，甚於曩昔。生乃仰天而歎曰：「人之所悅者，不過色也。今覩媛之色，可謂悅人也深矣，安顧其他哉？然則吾生之前，死之後，安知其不為異類乎？媛不可捨也。」遂毀其符而再與之合。媛且喜且愧，乃謂生曰：「妾之醜惡，君已備悉。分甘委棄，望絕攀緣，豈意君子不以鄙陋見 ，猶能始終為念。戴天履地，恩可忘乎？」因泣數行下，生遽止之曰：「第無見疑，吾終不負子矣。」遂相與如初，而繾綣之情，則又彌篤[50]。

宋代筆記類似的故事中，即使男子願意接受女子精怪身分，卻較少目擊其動物原形後，還能意亂情迷。此外，身分揭露通常發生於故事尾聲，精怪即將告別

---

[47] 東晉葛洪言：「萬物之老者，其精悉能假託人形，以眩惑人目而常試人，唯不能於鏡中易其真形耳。」葛洪，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書 1988 年），〈登涉〉，頁 300。
[48] 孫副樞，〈青瑣高議序〉，《青瑣高議》。
[49] 劉斧，〈小蓮記〉，《青瑣高議》後集卷三，頁 81。
[50] 李獻民《雲齋廣錄》卷五〈西蜀異遇〉，頁 32。

之前，〈西蜀異遇〉卻安排在前半段，主角甚至出於自由意志，選擇與精怪再續前緣。有趣的是，李達道一方面因為宋媛才貌兼備而動情，一方面又經過深思熟慮，提出人生前死後，安知其不為異類的普泛性論述來說服自己，最後做出不辜負宋媛，終將給她名分的許諾，為接下來正式納宋媛為妻鋪墊。

雖然李衮及其妻勉強接受宋媛送來的綾羅綢緞，似比嫁妝、成為家人的緣由，最初是畏懼惹怒她，便會如早前遣猴精屋舍四周作怪。但是，〈西蜀異遇〉細細鋪陳宋媛孝敬曾想作法除掉她的公婆，收斂動物性，一步一步融入人類家庭秩序中。 首先是達道母爆發致命心痛，各路名醫束手無策，宋媛拿藥吩咐達道給母親服用，「其疾立愈，一家盡驚，以為媛通神矣。自是家屬稍稍與之親密，而無疑猜忌焉。」[51]宋媛不但發揮狐精神力，盡了兒媳的孝道，終於取得家屬信任，人狐關係變得親密。同時，她也恪盡妻職，順利為達道產下兒子，又保有兩人初逢時，深深吸引達道的才情。平日兩人會飲酒作對，暢享夫妻閨房之樂。甚至，李達道進學期間，宋媛公開以狐精伴侶的身分，出現在僧寺私塾中，因「性慧敏，能迎合眾意，人人自以為媛親己」[52]。進而文名遠播，受一位名叫楊彪的進士青睞，即席作詩酬贈，替李達道掙了面子，儼然人間至善之賢妻。

從宋代筆記精怪艷遇敘述中兩則具有顛覆性的寫作，諭示成立「跨物類家庭」在宋人眼中，透過人類與萬物之異同的思辨，與情感之實踐，是有被人類社會接納的可能。然而，即使如法力高強的動物精怪宋媛，為了真正與人類成為親人，也無可避免地被置入宋代的家庭性別分工嚴格檢視，甚至得做得比人類妻、媳更得體，才有被全然被接納的機會。

然而，「共生野生」的嘗試是否會帶來風險？當人類與動物精怪締結親密關係，必須是精怪被納入宋人家庭倫理中，符合性別分工，才能證明自己能拋卻獸性，與人共生。那麼，當動物精怪作為男性妻妾，也可能如人類一般彼此嫉妒，擾動家庭關係。例如，〈香屯女子〉中雙生兄弟在父母俱亡後應似情感共同體，卻因虎精介入而製造麻煩。《夷堅志》〈姜五郎二女子〉中，姜五郎分別容納兩名上門求收留的陌生女子，兩女卻互相向姜五郎告發對方為狐精與蛇精的秘密，希望奪得他的寵愛，鬧得雞犬不寧。《鬼董》秦熇客周浩與兩女艷遇的故事，也在將兩女納入婚家關係後，彼此因嫉妒而水火不容，前後向周浩揭露對方的水族精怪身分，來取得丈夫信任。當不同野生物種的精怪，被收進家庭妻妾制度中，一方面諷刺地凸顯人類制度與倫理逼使獸性發作，另一方面，當人不與萬物站在對立的兩面時，就會發現一個並非萬物都能和諧相處，具有多樣性的自然世界。

五、 結論

[51] 李獻民《雲齋廣錄》卷五〈西蜀異遇〉，頁 35。
[52] 李獻民《雲齋廣錄》卷五〈西蜀異遇〉，頁 36。

本文從宋代筆記人與野生動物跨物類情感關係中，提出野生動物精怪日常化，從此進入宋人對人類與其他生命型態界線來來回回地探索、協商與競爭的過程。在這些記述中，可以看到人類與非人接觸，發生情感關係的過程中，不斷透過目擊、口傳、書寫的多層次的「識怪」活動，反覆思考「什麼不是人？」而這個思考，藉由「識情」的敘述，一再帶著人往回看向自身，對於「什麼是人？」的認識，也產生了動搖。人處理新的感覺經驗，傾向用已知的語言去嘗試描述，比如透過人類擁有的感官：視覺與觸覺，去嘗試描述動物精怪的疊加態。以此為線索，反身為新的感覺經驗描繪出模糊的輪廓。

另一方面，當宋人活動範圍向山林擴張，野生動物棲地與人類居住地更多地重疊，「跨物類家庭」的紀錄，也可以看作野生動物為了適應新的生態，必須透過融入人類家庭來達成。其中，動物精怪的身體既為疊加態，其感知能力亦為疊加態，對於感官能力有限的人類，動物精怪能援用人類熟悉的修辭方式描繪非人世界，使得人類想像、理解，並與之共情。然而，正如不同生物的感官，決定了空間如何被感受，動物精怪透過學習人類的感官、情緒、倫理，真正滲入人類日常空間。但是，擁有新的感官能力，必須付出相應代價。成功被納入跨物類家庭的狐精，必須逐漸放棄動物性。而動搖宋人婚家倫理的動物精怪紀錄，則進一步暗示出不同物類的之間共生的風險，除了學習、說服、協商以外，暴力、戰爭依然重新劃定物類界線的代價。

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

中日志怪故事中的蛇與醫療書寫——療癒與傳播疫病的雙重角色

黃 昱
日本立正大學特任講師

摘 要

蛇在中國與日本的民間傳說與文學作品中具有豐富且多樣的意象。本報告以中日兩國志怪故事中關於蛇的醫療書寫為研究對象，探討蛇在這些故事中所呈現的雙重角色，並分析中國醫藥知識傳入日本後，如何進入文學敘事並呈現通俗化與娛樂化的獨特發展過程。

本報告主要關注蛇的兩種意象：一方面，蛇因其再生能力以及給人帶來治療傷病的藥草的事例而被視為具有復甦力的靈物；另一方面，在某些故事中，蛇則作為傳播疾病、引發災禍的瘟神形象出現，成為疫病的象徵。例如，宋代筆記《春渚紀聞》《太平廣記》中均記載了有人目睹蛇以草藥消除腹脹，並將此草藥用於治療人類腹脹，卻導致患者化成水的故事。此類故事後來被收錄於《本草綱目》《子不語》等醫學典籍與志怪小說中，成為醫學知識與奇異傳說相結合的重要素材。而此類故事傳入日本後，除了被納入怪談類作品之外，還在江戶時代（1603-1868 年）的笑話類作品中廣泛流傳，最終演化為至今仍膾炙人口的落語文本。這種將源自中國的醫學知識通俗化與娛樂化的傾向，可以說是與江戶時代醫學的大眾化趨勢相互呼應的。再如，宋代志怪小說集《夷堅志》記載了蛇婦行疫的故事，該故事傳入日本後與近江地區的地方傳說相結合，演變成當地的瘟疫傳說，顯示出蛇作為瘟神在中日兩國文化中都具有其文化背景。

綜上所述，本報告藉由梳理相關故事探討蛇在這些文本中所呈現的雙重意象，並分析此現象所反映的文化背景與時代地域特徵，進一步揭示蛇形象背後的人類對疾病與自然的理解與態度。

2025 年 5 月 15-16 日國家圖書館・漢學研究中心

中日志怪故事中的蛇與醫療書寫——療癒與傳播疫病的雙重角色

黃　昱

日本立正大學專任講師

摘　要

蛇在中國與日本的民間傳說與文學作品中具有豐富且多樣的意象。本報告以中日兩國志怪故事中關於蛇的醫療書寫為研究對象，探討蛇在這些故事中所呈現的雙重角色，並分析中國醫藥知識傳入日本後，如何進入文學敘事並呈現通俗化與娛樂化的獨特發展過程。

本報告主要關注蛇的兩種意象：一方面，蛇因其再生能力以及給人帶來治療傷病的藥草的事例而被視為具有復甦力的靈物；另一方面，在某些故事中，蛇則作為傳播疾病、引發災禍的瘟神形象出現，成為疫病的象徵。例如，宋代筆記《春渚紀聞》《太平廣記》中均記載了有人目睹蛇以草藥消除腹脹，並將此草藥用於治療人類腹脹，卻導致患者化成水的故事。此類故事後來被收錄於《本草綱目》《子不語》等醫學典籍與志怪小說中，成為醫學知識與奇異傳說相結合的重要素材。而此類故事傳入日本後，除了被納入怪談類作品之外，還在江戶時代（1603-1868 年）的笑話類作品中廣泛流傳，最終演化為至今仍膾炙人口的落語文本。這種將源自中國的醫學知識通俗化與娛樂化的傾向，可以說是與江戶時代醫學的大眾化趨勢相互呼應的。再如，宋代志怪小說集《夷堅志》記載了蛇婦行疫的故事，該故事傳入日本後與近江地區的地方傳說相結合，演變成當地的瘟疫傳說，顯示出蛇作為瘟神在中日兩國文化中都具有其文化背景。

綜上所述，本報告藉由梳理相關故事探討蛇在這些文本中所呈現的雙重意象，並分析此現象所反映的文化背景與時代地域特徵，進一步揭示蛇形象背後的人類對疾病與自然的理解與態度。

一、前　言

蛇在中國與日本的民間傳說與文學作品中具有豐富且多樣的意象。在中國蛇的信仰地域非常廣泛，且在神格上呈現多樣性，有善有惡，既包括保佑人類生活生產風調雨順、士人科舉高中，婦女喜得貴子等祥瑞之蛇，也包括祟人惑人、致人患病甚至死亡的邪惡之蛇，還包括一些忽善忽惡，受人供奉則善，反之則惡的蛇。

本文以中日兩國志怪故事中關於蛇的醫療書寫為主要研究對象，探討蛇在這些故事中所呈現的雙重角色：一方面，蛇因其再生能力以及給人帶來治療傷病的藥草的事例而被視為具有復甦能力的靈物；另一方面，在某些故事中，蛇則作為傳播疾病、引發災禍的瘟神形象出

現，成為疫病的象徵。在此基礎上分析中國醫藥知識傳入日本後，如何進入文學敘事並呈現通俗化與娛樂化的獨特發展過程，進一步解讀人類對蛇的認知如何體現對疾病與自然的理解與態度。

二、作為療癒角色的蛇

著名的《格林童話》中有一則關於“三片蛇葉”的故事，記載了一種神奇的藥草。一個貧窮的年輕人因為在戰爭中立下戰功被國王賞識，迎娶了公主。婚後，公主要求若自己先死，丈夫要陪葬。不久以後公主因病去世，丈夫依約被一同埋入墓中。在墓中，他用劍將一條想靠近公主尸體的蛇斬為三段，然而之後又有一條蛇出現，將死蛇的尸身拼好並銜來三片綠葉敷在其傷口，將死去的蛇復活。兩條蛇逃走以後，年輕人用留下的三片蛇葉將公主復活。兩人回宮之後，公主卻與他人密謀將他推入海中。幸運的是，他被忠僕所救並用三片蛇葉再度復活。最後國王得知真相，懲罰了公主和她的同謀。

此類蛇銜來神奇藥草使人復活的故事可追溯到公元前 5 世紀以前古希臘的神話故事。克里特島（Crete）國王米諾斯（Mīnōs）的兒子格勞克斯(Glaucus)死後，國王命令神諭者復活兒子。被關在墓穴中的神諭者殺死一條靠近屍體的蛇之後，另一條蛇銜來一種神奇的藥草將同伴復活，神諭者受其啟發，用這種藥草將格勞克斯復活。

蛇給人類帶來療愈疾病的藥草這一意象亦見於古代印度的傳說與佛典之中，例如吳·康僧會譯《六度集經》卷 3“理家本生”記載一理家在洪水中救得一鱉、一狐、一蛇與一漂泊之人，其後狐以恩相報，而那個被救的人卻貪心誣告致使恩主入獄，後因蛇的解救方得脫難。文中關於蛇的記載有“蛇曰：‘吾將濟之。’遂銜良藥開關入獄。”[1]一句，可見當時蛇的意象與藥草有著較為緊密的關聯。此類意象的來源可能與蛇被斬斷之後仍有反應能力，甚至能自愈存活的現象有關，《淮南子·說山訓》記載“神蛇能斷而復續，而不能使人勿斷也”，可見中國的古人很早就認識到了蛇的這種再生能力。日本的民俗學者小島瓔禮在《蛇之神—蛇信仰及其源泉》一書在梳理東西方此類故事的基礎上指出這是一種古代文明共通的生命觀，“自古以來，人類就認識到蛇有很強的再生力。蛇蛻皮這一現象被認為是一種復甦、重生。”[2]

（一）中國志怪故事中的蛇與療愈

有關蛇為人類帶來療癒藥草的敘事中，有一些故事不僅作為志怪傳說流傳，亦被收錄於本草學、醫藥學相關文獻之中，融入當時人們的知識體係，成為奇異傳說與醫學知識相結合的重要素材。從今日以自然科學為主體的知識架構來看這種現象或顯得異常，然而在古代社會中，自然現象的理解常交織著神祕與理性的雙重視角，一些帶有“怪力亂神”色彩的超自然

[1] 吳·康僧會譯，《六度集經》卷 3·25 話，引自 CBETA Online

[2] （日）小島瓔禮，《蛇之神 蛇信仰及其源泉（蛇の神 蛇信仰とその源泉）》（KADOKAWA, 2024），頁 145-151。書名及引文為筆者翻譯，以下如無特別說明皆同。

敘事，實則反映了古人對自然界觀察所得的經驗之談與象徵性的理解。

《抱朴子內篇·對俗》中提到：“餘數見人以蛇銜膏連已斬之指，桑豆易雞鴨之足，異物之益，不可誣也”[3]，以“蛇銜膏”能接續斷指為例說明藥物的神奇功效。“蛇銜”一名的由來，可見於《異苑》的記載：“《異苑》云：「昔有田父耕地，值見傷蛇在焉。有一蛇，銜草著瘡上，經日傷蛇走。田父取其草餘葉以治瘡，皆驗。本不知草名，因以蛇銜為名。抱朴子云：「蛇銜能續已斷之指如故。」是也。（出《感應經》）”[4]由這兩則記載可知，“蛇銜膏”與“蛇銜草”在早期主要被用於治療外傷與瘡口，其藥效的發現則源於古人對動物行為的觀察。而這類知識通過志怪故事的形式被記錄與傳播，反映出古人對自然的理解與醫療經驗之間密切的互動關係。

此類關於蛇草的敘事，在流傳過程中逐漸與煉丹術相關的文獻結合，發展出更為多樣化的敘事形態。例如《本草綱目》卷 17 下・草部・毒草類・海芋附録中記載的一類藥草，既可點石成金，亦含劇毒可化人血肉為水，可謂此類敘事的集大成者。

> 時珍曰：按《峒嵍神書》云：「透山根生蜀中山谷，草類蘼蕪，可以點鐵成金。昔有人采藥，誤斫此草，刀忽黃軟，成金也。」
>
> 又《庚辛玉冊》云：「透山根出武都，取汁點鐵，立成黃金。有大毒，人誤食之，化為紫水。又有金英草，亦生蜀中，狀如馬齒莧而色紅，模鐵成金。亦有大毒，入口殺人，須臾為紫水也。」
>
> 又何遠《春渚紀聞》云：「劉均父，吏部罷官歸成都，有水銀一篋過峽，篋漏，急取渡傍叢草塞之。久而開視，盡成黃金矣。宋初有軍士，在澤州澤中割馬草歸，鐮皆成金；以草燃釜，亦成黃金。又臨安僧法堅言：有客過於潛山中，見一蛇腹脹，齧一草以腹磨之而消。念此草必能消脹，取置篋中。夜宿旅館，聞鄰房有人病腹脹呻吟，以釜煎藥一盃與服。頃之，不復聞聲，念已安矣。至旦視之，其人血肉俱化為水，獨骸骨在牀爾。視其釜，則通體成金矣。」
>
> 觀何氏所載，即是透山根，乃金英草之類。如此毒草，不可不知，故備載之耳。[5]

在《本草綱目》中，李時珍引述多則關於此類藥草的神異敘事。《峒嵍神書》與《庚辛玉冊》皆記載一種名為透山根的藥草，此藥草可點鐵成金，但同時具有劇毒，誤食後可使人化為紫水。《庚辛玉冊》還記載了一種名為金英草的藥草亦有類似性質。《峒嵍神書》是一部收集民間法術的書籍，《庚辛玉冊》是明太祖朱元璋之子寧王朱權(1378—1448)所著的一部有關煉丹術的書籍，可見此類藥草在當時曾用作煉丹法術的材料。

---

[3] 王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2007），卷 3，頁 50。

[4] 宋·李昉等，《太平廣記》（北京：中華書局，1986），卷 408，頁 3304。

[5] 明·李時珍，《本草綱目》，卷 17 下，日本國立國會圖書館藏寬永 14 年（1637）刊和刻本 https://dl.ndl.go.jp/pid/2557949/1/122

而宋代筆記《春渚紀聞》中收錄了三則關於藥草能點鐵成金的故事。第一則故事記錄了劉均之父罷官歸鄉途中攜帶的箱子破損，為防止箱中水銀洩出劉父以路邊雜草塞堵，最終箱中水銀化為黃金，暗示了此草有將水銀化為黃金的功效。第二則故事中宋代軍士割馬草時鐮刀變為黃金，以草燃釜時釜亦變為黃金，可知有點鐵為金能力的藥草不是個例。第三則臨安僧法堅所述故事最為奇異，故事記載了旅人目睹蛇以某草消脹，自認為發現療病妙藥，然將該草熬煮並讓腹脹病人服用之後，病人竟然全身血肉俱化為水僅剩骸骨，而煮藥之釜亦變為黃金。這三則故事收錄在《春渚紀聞》卷 10 記丹藥一卷中，標題為“草制汞鉄皆成庚”，可見與其毒性相比，這些藥草更因其在煉丹術中的潛在效用而受到人們的關注。法堅所述的這則故事還收錄在明代《食物本草》《名醫類案》、以及清代《廣群芳譜》《古今醫案按》等本草與醫學類文獻中，可見當時的人們將這則奇異的故事作為一種知識加以記錄流傳，這反映了古人對自然界的認知常常融合神祕性與實用性，呈現出一種非理性與理性並存的世界觀。

而《春渚紀聞》所記錄的故事並非孤例，唐宋時期關於藥草能點鐵成金，以及蛇草既可消除腹脹亦可使人血肉化為水的記載亦見於《太平廣記》《夷堅志》等文獻，可見當時此類奇異敘事在民間有一定程度的流傳與接受。

《太平廣記》卷 459·蛇 4 記錄了兩則關於蛇的消化、轉化能力的故事。

> 有書生遊番禺，歷諸郡。經山中，見有氣高丈餘，如煙。鄉人曰：「此岡子蛇吞象也。」遂告鄉里，振鼓叫噪，而蛇退入一巖谷中。經宵，鄉里人各持缾甕往，見一象尚立，而肌骨皆化為水。遂針破，取其水。里人云：「此過海置舟中，辟去蛟龍。」
>
> 又有官人於南中，見一大蛇，長數丈，徑可一尺五寸。腹內有物，如椓橛之類，沿一樹食其葉，腹中之物漸消無所有。里人云：「此蛇吞鹿，此木葉能消之。」遂令從者採其葉收之。歸後，或食不消、腹脹，乃取其葉作湯飲之。經宵及午不報，及撤被視之，惟殘枯骸，餘化為水矣。（出《聞奇録》）[6]

書生遊番禺的故事延續了《山海經》中巴蛇吞象的敘事母題，並進一步加入象體化為水，以及此水能驅除海中蛟龍的神秘意象，體現了神異與實用並存的知識觀。此類敘事或為民間航海避災信仰的一部分，具備一定的宗教象徵意義。而南方大蛇故事中的“木葉”與《春渚紀聞》中記載的蛇草功效完全相同，此葉能助蛇消化，亦能“化人為水”，展現出藥草的藥性與毒性的二元性。此類故事均圍繞「蛇—草—人體」互動展開，形成神祕自然知識的一種民間敘事模型。在故事中，蛇具備吞噬的力量，草則具備轉化與分解的功能，這種知識形態正是古人將神異想像與經驗觀察結合的一種方式。

《夷堅志支癸》卷第 4·祖圓接待庵的故事發生於南宋淳熙年間（1174-1189），主角為一位來自越州的僧人祖圓。他在天台地區建立接待庵，原本一貧如洗，卻因偶然在風雨過後於濕草地中拾得一把變成白銀的鐵鋤，推測此處雜草具有將鐵化銀的神異功效，遂大量採集此

[6] 宋·李昉等，《太平廣記》（北京：中華書局，1986），第 10 冊，頁 3755。

草，進行熬煮試驗，結果凡鐵經其湯液皆化為白銀。祖圓由此致富，但他未將此能力私用，而是廣建庵堂、招募僧人、接濟行腳僧，聲名遠播，接待所內食宿周備，使得眾僧慕名而來，形成地方宗教活動的重要據點。

二浙僧俗，多建接待庵，以供往來緇徒投宿，大抵若禪刹然。其託而為姦利者，固不少也。淳熙初，越僧祖圓者，倒空鉢囊，作舍於天台境上。寢室既成，命工僕翦薙荊棘，拓廣基址，擬營它屋。值暮，風雨暴作，飄落木葉，充塞四邊溝渠，役者悉捨去。明旦將屏疊，而鉏钁遺於草壤中，圓自往取之。草遭雨淋漬，氣烝如焚，舉手撥尋，乃得一銀钁，卽默收藏之，仍誌其所。曰：「是必此草能化鐵為金也。」就掇拾盈掬而還。試洗滌小釜，煎煮以驗，凡湯所及處，爛然成銀。圓驚喜，亟築牆圍護草地，託云防寇竊。自後相繼煮鐵，一切為上色白金。積貯益富，遂別作大院。仍買蓄田疇，養僧行六七十輩。遊僧始至之日，具齋食三品，且襯以錢六十文。是時錢參政、曹太尉皆居台州，各有庵舍，適相附近。禪客更相謂：「不若向曹庵落脚。」蓋圓經理之初，乞地於曹宅，故因得名。尋常諸庵，容客不過再宿，惟此處則雖累月亦不厭，以是人樂遊趨。庚子歲，蜀僧了祥到彼，閱其齋供簿，已滿八十帙，計無慮二萬員。揆校資費，固不勝算。圓自為祥說端本，（按：「本」字似「末」字之誤。）但不言草名狀，祥亦不問也。自至今又十七八年，圓未嘗妄用分毫，專以濟眾，故天相之不已。使貪者得之，必招禍咎，前者屢有之矣。了祥今住持鄱陽安國寺。（了祥說。）[7]

這則故事雖未出現蛇的形象，但所記載的草藥具備化鐵為銀的神奇效能，與前文提及的蛇草傳說頗為相似。值得注意的是，文中故事來自蜀僧了祥親自聽祖圓所述，而非街談巷議的虛構傳言。無論這段敘述是否為祖圓為了證明寺院財源正當性而有意杜撰，皆反映出當時民間關於點鐵成金藥草的傳說廣泛流傳，且被不少人所信奉。通過這種神異傳說帶來的財富，祖圓得以接濟遊方僧眾，建立穩定的宗教接待體系，顯示出神異作為一種敘事資本，能夠為僧侶與寺院的財富來源提供道德與社會層面的合理化解釋，為宗教機構在民間的生存與發展提供話語權。故事最後指出，若此草落入貪婪之人之手，將招致禍害，而祖圓因其清廉而得天助，進一步為神異敘事賦予道德判準，使其更具倫理教化與現實意義。

此類關於蛇草的敘事，除了以神秘色彩流傳於志怪傳說、煉丹術、本草與醫學知識等領域之外，在傳播與演變的過程中，還逐漸融入了戲謔與滑稽的元素。例如清代袁枚在《子不語》卷 21 中便記錄了一則內容相似但帶有諷刺意味的故事，顯示此類敘事在不同語境下的多樣化發展。

張文敏公有族侄，寓洞庭之西磧山莊，藏兩雞卵於廚舍，每夜為蛇所竊。伺之，見一白蛇吞卵而去，頸中膨亨，不能遽消，乃行至一樹上，以頸摩之，須臾雞卵化矣。張惡其

[7] 宋·洪邁，《夷堅志》（北京：中華書局，1981），第 3 冊，頁 1246。

貪，戲削木柿，裝入雞卵殼中，仍放原處。蛇果來吞，頸脹如故。再至前樹摩擦，竟不能消。蛇有窘狀，遍歷園中諸樹，睨而不顧，忽往亭西深草中，擇其葉綠色而三叉者，摩擦如前，木卵消矣。

張次日認明此草，取以摩停食病，略一拂試，無不立愈。其鄰有患發背者，張思食物尚消，毒亦可消，乃將此草一兩，煮湯飲之。須臾間，背瘡果愈，而身漸縮小，久之，並骨俱化作水。病家大怒，將張捆縛鳴官。張哀求，以實情自白，病家不肯休。往廚間吃飯，入內，視鍋上有異光照耀。就觀，則鐵鍋已化黃金矣，乃舍之，且謝之。究亦不知何草也。[8]

《子不語》記載的這則故事題為“蛇含草消木化金”，與本文之前所列舉的故事不同，雖延續了“蛇以草療傷”“草可化金”的母題，但明顯加入了荒誕、戲謔與諷刺的筆法。故事描寫張氏設局戲弄偷食雞卵的白蛇，將木製假蛋置入殼中欺騙蛇，導致其腹脹難消。蛇在園中遍尋解法，藉由摩擦一種綠色三叉葉才得以化解。張氏遂將此草用以治療食滯，療效顯著，卻因誤用致鄰人骨肉皆化為水，然終因煮藥之鐵鍋化為黃金而得赦，呈現神異與荒誕交織的敘事效果。與前文以草藥顯靈為主軸的故事相比，此則故事更多呈現出對草藥神效的調侃與反諷，藉由誇張的後果揭示草藥傳說的非理性邏輯。此類敘事反映清代文人筆記體的審美趣味轉變，將神異轉化為一種文學遊戲與社會諷喻，亦顯示神異敘事在流變過程中逐漸走向通俗化、滑稽化與娛樂化的發展趨勢。

綜上所述，在中國文獻中此類蛇草故事自早期以蛇銜草治療外傷的樸素敘事出發，逐漸與煉丹術傳說、本草醫學知識相結合，發展出既能點鐵成金，又具有劇毒、可使人血肉化為水的雙重意象。後期此類敘事又被納入戲謔、通俗的表達方式之中，彰顯出其娛樂性與諷刺性。這一敘事演變軌跡，反映出人類對自然的認知從具體觀察出發，經由想像加工，最終進入文學創作與文化再生產的過程，展現知識、信仰與文學趣味交織下的自然想象。

（二）日本志怪故事中的蛇與療愈

這類蛇草故事在傳入日本後，其原本與煉丹術、本草學與醫學相關的知識背景逐漸被淡化，日本民眾更傾向於將其作為帶有神祕色彩的志怪傳說加以接受與流傳，關注的重點轉向故事中怪異與荒誕的一面，而非其藥理或實用層面的價值。這一轉變反映出中日不同文化對同一素材所表現出的理解焦點的差異。

江戶初期的大儒林羅山（1583-1657）所編《怪談全書》較早翻譯了此則故事。該書成書於寬永年間（1624-1644）末期，原為慰藉將軍德川家光因病靜養期間的無聊而編撰。第二卷中以〈歙客〉為題，忠實翻譯了《春渚紀聞》中的相關故事。與《本草綱目》相比，林羅山的譯文保留了原文中被省略的細節內容，如“歙縣”這一地名、蛇爬行的具體形態、人化為水時水珠滴落等具體描寫，以及旅人事後重返客舍並與店主一同回憶此事的結尾情節等，

[8] 清·袁枚著，王英志校點，《袁枚全集》（南京：江蘇古籍出版社），第 12 冊，頁 442-443。

皆一一照錄《春渚紀聞》的原貌並標明出典。

歙客行潛山間，見一蛇腹脹如鼓，於草間蜿蜒蠕動。得一草，嚙之，敷於腹下，頃之脹已如常，蛇遂疾走。客心異之，謂此草能消脹滿腫毒，乃取而藏之於匱中。一夕，宿於旅舍。舍側有旅人病痛呻吟，客聞而問之，曰：「腹脹而痛。」客乃以所藏之草煎湯一盃與之飲。未幾，呻吟之聲止，客意其疾已瘳。至曉，聞室中有水滴之聲，呼病人名而不應。燃火視之，則血肉皆化為水，惟白骨存於榻上而已。客驚愕失措，未明奔去。及天明，主人入視，不知所故，惟見草藥所煎之釜，已盡化為黃金，異事也。潛埋其骨，不使人知。歲久赦頒，彼客復返，始述其事，故此奇異遂傳於世。《春渚紀聞》載焉。

又云：彼蛇蓋吞小兒，故腹脹；此草，疑能使人化去也。《本草綱目》云：「海芋可練而為黃金」，豈即此草歟？

（歙客潜山ヲ行過ルトキ、蛇ノ腹腫レフクレテ、草ノ内ヲハヒモコロヨフ。一ノ草ヲ得テ、コレヲ咬ワリテ腹ノ下ニ敷テシリケレバ、脹満イヘテ常ノ如シ。蛇走リサル。客ノ心ニ此草ハ脹満腫毒ヲ消スル薬ナリト思ヒトリテ、箱ノ中ニ入レヲク。一夜旅宿スルトキ、隣ノ家ニ旅人アリテ、病痛声キコユ。客ユイテコレヲ問ヘハ、腹ハリテ痛ト云。即カノ薬ヲ煎シ、一盃ノマシム。暫アリテ、苦痛ノ声ナシ。ヤマイ癒ヘタリト思ヘリ。暁ニ及デ、水ノ滴ル声アリ。病人ノ名ヲ呼トモ答ヘズ。火ヲ焼シテコレヲ見レハ、其人ノ血肉皆トケテ水トナリ。骨バカリ残テ床ニアリ。客オドロキアハテヽ、未明ニ走リ行ク。夜明テ亭主コレヲ見テ、其故ヲ知コトナシ。其ノコル所ノ薬入タル釜ミナ黄金トナル。不思議ノコトナリ。潜ニ彼人ノ骨ヲ埋ずム。年ヲ経テ赦ヲコナハレケレバ、彼客帰リ来テ此事ヲ語ルユヱニ世人伝ヘキケリ。＜『春渚記聞』／ニ見タリ＞

彼蛇ハ小児ヲ飲デ腹フクレタルナルベシ。此草ハ人ヲケスクスリナルベシ。『本草綱目』ニ海芋ト云フ草ヲ練テ黄金ニ作ルト云ヘリ。其草ノ事ニヤ。）[9]

日本學者真柳誠的研究指出的，林羅山是《本草綱目》在日本早期傳播的重要推動者之一。根據其三男林鵞峰（1618-1680）整理的年譜，在慶長 9 年(1604）林羅山 22 歲之前過眼的書籍目錄《既見書目》中列有《本草綱目》一書。另外江戶時代的正史《德川實紀》慶長 12 年（1607）4 月條也記載了林羅山在長崎購得《本草綱目》，並獻予德川家康（1543-1616）的史實。[10]從此類蛇草故事在日本的接受與傳播過程來看，林羅山不僅在早期就將

[9] （日）林羅山，《怪談全書》，卷 2，日本東京大学東洋文化研究所藏元禄 11 年（1698）刊本。https://kokusho.nijl.ac.jp/biblio/100304149/29?ln=ja

[10] （日）真柳誠，＜《本草綱目》の日本初渡来記録と金陵本の所在>，《漢方の臨床》45.11（1998.11）https://square.umin.ac.jp/mayanagi/paper01/kinryou.htm

《本草綱目》的記述譯為日文，而且明確以“怪談”的形式加以呈現，這對於此類志怪故事在日本的傳播路徑與文化定位產生了深遠影響。

日本對於此類故事的接受中另一值得關注的文獻是淺井了意（?-1691）所著的《堪忍記》。《堪忍記》顧名思義，是一本以“堪忍”為主題，輯錄中日兩國逸聞以宣揚勸善懲惡的著作。其所采故事多取材自中國明代的善書《迪吉錄》、箴言集《明心寶鑑》、宋代類書《事文類聚》等文獻。其中關於此則蛇草的故事以“名醫誤用奇藥”為主題，故事開頭寫道：“名藥醫師，稍有不慎即誤失頗多。（名薬医師は、ややもすればあやまちおほし。）”講述醫者誤將具有劇毒的金英草、透山根當作治療腹脹的良藥使用，造成嚴重後果的失敗案例。《堪忍記》中明確寫出“金英草”“透山根”兩種藥草之名，因此可推測淺井了意不僅參考了《春渚記聞》，也參考了《本草綱目》或記載此類草藥名稱的本草學、醫學文獻。

> 所謂金英草、透山根之類藥草，皆為劇毒之物。相傳中國有一僧人，行經山中之時，見一大蛇，其腹因吞人而極度膨脹。蛇食金英草後，其腹迅速恢復如常。僧人因此認為此草有治療腹脹之效。後於旅途中暫宿一處，見旅舍中有一女子患“鼓脹”之疾，腹大如鼓，苦痛不堪。僧人自信手中有良藥，遂取前述藥草煎煮，令女子服用。女子服後呻吟頓止，僧人以為其病已愈。及至天明，視之，女子已溶解為水。可謂可怖之事。僧人不知此草乃能“消人”之毒物，遂致此誤，誠所謂愚也。
>
> （金英草、透山根とかやいふ草は大毒のものなり。もろこしにある僧、山中を通りければ、大なる蛇あり。人をのみて腹大にふくれたるが、金英草を喰ければ、見るうちに腹のふくれなをりぬ。此僧さては、此草は腹脹りたる人によしと思ひて、ある時旅やにとまりぬ。その家の女鼓脹の病に腹大に脹りみちて苦しみけるを、此僧見て、よき名薬有とて、かの草を取て、煎じ飲ませたれば、うめき吟声とどまりぬ。さてこそ病癒にけりと思ひ、夜あけて見ければ、その女は解融て、水になりけりといひつたへし。おそろしき事也。人を消す毒也と知らざりける、つたなさよ。）

然而，相較於《春渚記聞》、《本草綱目》以及林羅山所譯《怪談全書》等文本，《堪忍記》在敘事風格上顯得更為通俗化，其主要面向的讀者群顯然是一般民眾。《堪忍記》與日本其他接受並改寫此則說話的文獻相比，最顯著的差異在於將腹脹患者設定為女性。根據現有資料，尚未發現《堪忍記》中此處改寫有明確的文本依據，因而推測，此處應為淺井了意在再創作過程中所作的獨特改編，亦可能反映其道德說教目的下對性別角色的重新詮釋。

從上述兩則接受實例可以看出日本在傳播此類故事時，往往強調其怪異奇特的一面，而對中國文獻中所蘊含的煉丹術、本草學、醫學傳統則有所淡化，甚至完全捨棄。下文將進一步探討此則故事在日本的接受與演變過程，如何從志怪奇談逐漸轉化為笑話、落語（日本的傳統曲藝形式之一，與中國的單口相聲相似）等具有強烈娛樂性的敘事形式，並廣泛流布於民間，呈現其在大眾文化語境中的再創造與再接受特徵。

在江戶時代具有代表性的笑話集之中，也可見此則蛇草故事的改編與再創。寬文 12 年

（1672）刊行的《一休關東咄》上卷第七篇〈大食無咎之事〉收錄了一則短篇詼諧故事，其中引入了“能夠使人溶解”的毒草傳說。這則故事以一名武士吹噓誇耀其大食能力為開端，一休和尚則為挫其銳氣，講述了一個更為誇張的大食逸事作為回應。故事中，一名山伏（修驗道僧）因過量食用年糕而腹脹難耐。此時，他目睹一條小蛇吞食一隻大蛙後亦出現腹脹之狀，隨後又見該蛇食用一種陌生草葉，腹脹隨即消解。山伏誤以為此草可用於治療腹脹，遂將之採食，結果山伏突然消失，僅剩下尚未消化的年糕及所穿衣物留於原地。這段情節之後成為落語〈蕎麥麵阿清〉（そば清）中的關鍵內容。

江戶時代中期的儒学家岡白駒（1692-1767）所撰《譯准開口新語》刊行於寬延 4 年（1751），是最早將中國故事改編為文言體笑話集的作品。此書中，該傳說亦被改寫為近似落語〈蕎麥麵阿清〉風格的笑話。主人公由僧人改為道士，目睹蛇吞蟾蜍後腹脹，食草而愈。道士誤認該草為消食之藥草，采數株帶回。在途中偶遇友人，為炫耀自己食量，道士聲稱可食五十塊年糕。強食之下欲吐難耐，便暗中試食此草，不料身體渙然消解，肉體溶化成水，唯余空空落下的衣物與堆積的年糕。此故事結構及表現手法，已極為接近落語〈蕎麥麵阿清〉的形式。

關於中國的此類蛇草故事在日本的接受情況，可以說其演變軌跡經歷了從怪談到笑話，最終在落語藝術中得到了集大成，即上方落語〈蛇含草〉與江戶落語〈蕎麥麵阿清〉這兩則非常膾炙人口的作品。[11]在上方落語〈蛇含草〉中，主人公食用的是與江戶時期笑話相同的食物——年糕，而在東京流傳的版本中，人物設定被改編為熱愛蕎麥麵的清兵衛（阿清），食物主題亦隨之由年糕變更為蕎麥麵。在此列出兩則落語的概要。

〈蛇含草〉概要

一日，一名男子前往隱居老者家中做客，注意到屋檐下的風鈴旁懸掛著一種奇異的草藥。詢問之下得知此草名為“蛇含草”，傳說大蛇吞食人類後腹部脹大，便會舔食此草以消解腹脹。男子對此感到好奇，索要了一些帶回。兩人談話正酣之際，隱居老者開始烤年糕款待來客。男子不顧禮節，擅自取食烤好的年糕，引得老者不滿。男子便口出狂言：“五十乃至一百個年糕於我而言不過是小菜一碟。”老者遂接連烤好年糕令其盡食，男子勉力而為，然而最終無法吃完。回家後更是腹脹欲裂，痛苦不堪，遂憶及所得蛇含草，誤以為能作胃藥，於是服之。不久，隱居老者前來探望，推門而入卻發現男子蹤影全無，唯見堆積的年糕上蓋著一件男式和服。

〈蕎麥麵阿清〉概要

清兵衛因嗜食蕎麥麵而得綽號“蕎麥麵阿清”，一頓便可吃完五十碗蕎麥麵，靠打賭吃蕎麥麵維生。某日，他前往信州，恰巧目睹一條巨蟒吞食人之後腹部脹大，舔食岩間的一

[11] 本文梳理蛇草故事在日本的流傳主要參考了岡田充博<落語「蛇含草」をめぐって>（《横浜国大国語研究》35，2017.3）。

種紅色草葉之後其腹隨即恢復原狀。清兵衛便誤認為該草為消食良藥，采之帶回江戶，準備在下一場賭局中藉此取勝。他以五兩銀為注，挑戰一口氣吃下七十碗蕎麥麵。然而當吃到第六十八碗時，他感到難以為繼，便出門躲起來舔食紅草。不料，他久未歸座，眾人開門一看，清兵衛已不見蹤影，唯見堆積的蕎麥麵身披和服外套而坐。

此外，據《日本昔話通觀》整理，此類"能使人溶解的毒草"傳說在日本從南到北各地均有流傳，草名常稱為"とろかし草"（溶解草），見於岩手、宮城、秋田、山形、福島、石川、東京都大田區、岐阜、兵庫、鳥取、島根、岡山、廣島、佐賀、鹿兒島等各個地區，形成了廣泛的民間流傳[12]，這可能與落語的流行有著緊密的聯繫。

在中國，此類故事中的蛇草一方面被賦予能夠點鐵成金的煉丹術功能，另一方面亦被視為可溶解人體血肉的劇毒之物，體現出其在志怪傳說、煉丹術傳統、本草學與醫學知識等多重知識領域中的交叉流布特徵。相較之下，在日本，該傳說自傳入之初即被作為怪談予以接受，隨後又在笑話、落語等高度娛樂化的文學形式中廣泛流傳，展現出顯著的通俗化與大眾化傾向。這一知識轉譯與文本再創作的過程，揭示了跨文化背景下民間知識如何在本土語境中被再編排與重新意義化，值得從中日文化交流史與民眾接受研究的角度加以深入探討。

三、作為傳播疫病角色的蛇

本文前一章從古人觀察蛇銜藥草治療傷病的現象切入，探討由此衍生的關於一種奇異藥草的傳說故事——此類藥草既被賦予點鐵成金的煉丹術功能，又具有能使人體血肉溶化為水的劇毒性，並進一步梳理了這類傳說在中國與日本的流傳脈絡以及接受方式。蛇在古代文化中具有多重象徵意象：一方面，由於其脫皮與再生能力，常被視為具備復甦與再生力量的靈物，受到崇拜與尊敬；另一方面，在某些傳說中，蛇則以瘟神之形象出現，成為傳播疫病與災厄的象徵，引發人們的恐懼與戒懼。這種二元對立的形象實則反映出人類對蛇之多重自然特性所產生的複雜認知心理與文化想像。

本章將以宋代志怪小說集《夷堅志》記載的一則蛇婦行疫故事為例，分析該故事傳入日本後與近江地區的地方傳說相結合，演變成符合當地特色的瘟疫傳說的過程。

慶元元年五月，湖州南門外，一婦人顏色潔白，著皂弓鞋，踽踽獨行，呼賃小艇，欲從何山路往易村。既登舟，未幾即偃臥，自取葦席蔽其上。舟才一葉，展轉謦欬必相聞，而寂然無聲。舟人訝焉，舉席視之，乃見小烏蛇，可長尺許，凡數千條，蟠繞成聚，驚怛汗流，復覆之。

凡行六十里，始抵岸步，扣舷警之。奮而起，則儼然人形，與初來時不少異，腰間取錢二百，償雇直。舟人不敢受，婦問其故，曰："我適見汝如此，那敢接錢。"笑曰："切莫

[12] 稲田浩二,小澤俊夫等編《日本昔話通観》（京都：同朋舍，1977-1998）。

說與人，我從城內來此行蛇瘟，一個月後卻歸矣。”徐行入竹林，數步而隱。

彼村居人七百家，是夏死者殆半。初，湖、常、秀三州，自春徂夏，疫癘大作，湖州尤甚，獨五月少寧，六月復然，當是蛇婦再還也。吁，可畏哉！沈清臣女嫁閩帥詹元善，老嫗來福州說此。[13]

《夷堅支景》卷二所載「易村婦人」一則，記錄了南宋慶元元年（1195）五月所發生的一起靈異事件。據載，一名白皙美麗的婦人自湖州出發，雇舟前往何山路的易村。途中，舟人發現婦人化為數千條小黑蛇盤繞聚集船上。然至目的地後，婦人又恢復人形，並支付船資二百文。當舟人驚懼不敢收取之際，婦人告知其此次乃奉命來此“行蛇瘟”，一月後將返回，並囑咐切勿洩漏其形跡。該村約有七百戶人家，當年夏季果然疫病暴發，病亡幾近半數。結合文中所述時間線可見，在婦人尚於湖州之時，湖州與常州、秀州三地自春季以來疫情持續蔓延，尤以湖州最為嚴重。然而，在五月婦人離開湖州前往易村期間，湖州疫情短暫趨緩；至六月其返回之際，疫病再度爆發。疫情之消長與蛇婦的行蹤恰巧相符，進一步強化了其作為瘟神化身的象徵意義。據《宋史》記載，慶元元年四月，臨安府確曾發生大規模疫病，據此或可推測，當年春夏之際江南地區正值疫病流行之時。結合此背景來看，此則「蛇婦行瘟」故事，雖情節詭異離奇，卻在時間記錄上與史實高度吻合，或可視為當時人們對湖州疫病反覆發作的一種民間合理化解釋。在當時醫學與自然科學尚不發達的情況下，瘟疫所帶來的無力感與恐懼常被轉化為對神祇或妖異力量的想像與託付。這種將疫病理解為超自然現象的觀念，雖具有迷信色彩，卻也是當時人們依據有限知識資源所作出的理解世界的方式，體現了人類面對災難時的心理需求與文化回應。

此則源自《夷堅志》的「易村婦人」行疫故事在傳入日本後，被改編收入寬延四年（1751）刊行的《萬世百物語》第四卷，題為〈疫神的便船（疫神の便船）〉。改編版本將故事的時空背景設定於天正八年（1580），地點為近江地區的瀨田渡口（今滋賀縣大津市瀨田）。故事內容大致承襲中國原作：婦人在船上以蘆席覆身休憩時化為數千條小蛇，被舟人目睹異狀；抵達目的地後恢復人形，堅持支付船資，並自述其身份為「蛇疫之神」。從故事在細節上的忠實再現可見，日本版本對原始文本有高度忠實的翻譯與轉化。

此外，婦人在日本版本中的行疫路徑亦作相應調整，改為自京都出發，前往草津（今滋賀縣草津市）某村，聲稱將行疫一月。故事最後指出，該村當年夏季果然爆發嚴重疫病，死亡七百餘人，而京都地區則於春夏之際流行疫疾，至夏末始得緩解。此一敘事節奏與《夷堅志》中「蛇婦」自湖州赴易村行疫，其所在之地疫病得以短暫緩解，而返回後疫情再起的時間軸完全一致，顯示出日本對此類中國志怪敘事的接受與在地化改寫過程中，保留了對原型結構的高度忠誠。此外，該故事在改編時將舞台設定於瀨田渡口，這一地點本身即具有濃厚的神秘色彩，與原故事的奇異情節形成了高度契合。日本學者堤邦彥指出，瀨田渡口自古便流傳有關於龍宮的傳說，以及與疫病鬼神相關的民間故事。天和三年（1683）除夕，一艘前

[13] 同註 7，第 2 冊，頁 892。

往大津的船因強風翻覆，造成 24 人溺亡，這一慘劇亦在後世文學作品中屢有記載。在這樣的文化與記憶背景下，瀨田渡口及其周邊水域被視為具有“魔性”的空間，承載著人們對琵琶湖通行難關的集體恐懼心態。[14]正是在這種地方性知識與信仰的基礎上，《萬世百物語》將《夷堅志》“易村婦人”故事改編設定於此，其選擇顯然帶有強化故事感染力與在地共鳴的意圖。

通過分析《夷堅志》“易村婦人”故事，本章揭示了宋代志怪文學如何以超自然敘事形式，回應現實中疫病蔓延所帶來的恐懼與不安。蛇在故事中被賦予雙重象徵意義——既為行疫之神的化身，又具治病與致病的潛能，這一形象複合了古人對蛇之自然特性的文化想像。該故事在日本的傳播與改寫，則體現了中日間共享的災疫文化經驗，以及地方傳說與異國文本之間的交融互動。日本版本不僅保留了中國原故事的敘事結構與時序邏輯，更將其置入具有在地神聖性與災異象徵的瀨田渡口，藉以深化文本的地域意義與神秘色彩。此種對中國志怪敘事的忠實再現與在地化調整，顯示出日本對中世中國文學素材的積極接受與再創造，也彰顯出災難敘事在跨文化語境中所具有的流動性與適應性。

四、結　語

中日兩國的志怪文學中，蛇常以獨特的姿態出現，既是自然動物，也是文化意象。在醫療相關的敘事中，蛇一方面因其蛻皮與再生的特質，被看作療癒與再生力量的象徵，經常與有神奇功效的藥草一同出現，反映出古人在對自然的觀察中所累積的經驗知識；另一方面，蛇亦時常被描繪為疫病與災禍的化身，象徵難以掌控的自然力量，承載著對疾病與死亡的深層恐懼。

在中國，與蛇相關的療癒故事不僅出現在志怪筆記中，也進入醫藥典籍與煉丹文獻，表現出治愈傷病與致人死亡的雙重性；而在日本，這些題材則在接受、消化中國醫藥知識的過程中，逐漸轉化為通俗化、娛樂化的敘述形式，形成具有在地特色的文化再創造。

蛇在志怪醫療故事中的多樣形象，折射出人類在面對疾病與自然現象時既有理性認識又有非理性信仰的多元思考。通過這些故事，今日的我們得以一窺古代社會如何理解疾病，並在自然與人之間建構情感與價值的聯繫。

[14] （日）堤邦彥，《女人蛇體 偏愛の江戸怪談史》（東京：角川書店，2006），頁 101-104。

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

隋唐以降中國道教與醫學知識的交涉：從「三蟲／九蟲」到「三尸蟲」的概念演變

劉世珣
國立故宮博物院書畫文獻處助理研究員

摘　要

人體內有蟲的觀點起源甚早，東漢時期已有此概念。當時，無論政治思想論著還是醫藥文本，抑或是道教經典，都已經出現關於「三蟲」記述，且幾乎可斷定是用來指稱人體內實際存在的蟲，此種觀點一直延續至晉代。不過，無論東漢或是晉代各類典籍，皆未有更多關於「三蟲」詳細的論述。

降至隋代，醫學家巢元方（550-630）《諸病源候論》中〈九蟲病諸候〉出現了關於「三蟲」、「九蟲」的具體描述，可以說是中國最早探討人體內之蟲的專論。唐末五代，道教經典《太上除三尸九蟲保生經》在《諸病源候論》的基礎上，對「九蟲」進行了更為細緻的描繪，這也反映當時的道人已經認知到體內諸蟲會對人體造成危害。儘管《太上除三尸九蟲保生經》以「三尸九蟲」為題名，但就其內容而論，「三尸」與「蟲」並未融合成一體，兩者屬於完全不同的概念。

唐代道經《金碧五相類參同契》則明確將醫籍《諸病源候論》中記載之人體內的「三蟲」，與古代居於人體中之魂魄鬼神的「三尸」概念相結合，將「三蟲」與「三尸」直接畫上等號。道文獻將「三尸」和「三蟲」結合，使它們可以互相指稱和替代。從此以後，「三尸」便是「三蟲」，而「三蟲」也等同於「三尸」，兩者合稱的「三尸蟲」亦開始頻繁出現。不僅宋代以降的《海瓊白真人語錄》等道教文獻如此，《丹溪醫集》、《本草綱目》等醫學文本中，亦不乏「三尸蟲」詞彙。顯見唐宋以降，無論是在道教文獻或是醫學文本之中，「三尸蟲」、「三尸」、「尸蟲」與「三蟲」等詞彙，已在意義上具備相通性，參差見於各種文獻典籍之中。

本文旨在析論人體內之蟲從「三蟲／九蟲」到「三尸蟲」的演變過程，進而探究道教與醫學兩種不同的文化脈絡如何挪用彼此對於「三蟲／九蟲」的解釋，以及兩者之間的相互影響和交涉。當中不僅包括「蟲」的知識書寫，亦牽涉「蟲」在不同時間和邊界中的跨界問題，以及不同文化脈絡之間的相互作用，也與知識的轉化關係密切。

2025 年 5 月 15-16 日國家圖書館・漢學研究中心

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

隋唐以降中國道教與醫學知識的交涉：從「三蟲／九蟲」到「三尸蟲」的概念演變

劉世珣

（國立故宮博物院書畫文獻處助理研究員）

（會議論文，請勿徵引）

一、前言

動物不僅是自然世界的生物描繪對象，也承載著身體觀、疾病論、身體修煉、宗教象徵等多重意涵。若將目光聚焦於中國古代關於人體內之「蟲」的記述，便會發現這些看似微小的生物，實為連結自然動物與靈魂鬼神、醫學與宗教的知識媒介，牽動了古人對身體純淨、長生與修身的重要想像。

在中國古代對人體認知的歷史中，「三蟲」、「九蟲」與「三尸蟲」不僅是重要的醫學和宗教概念，也反映了不同知識體系之間的交涉與融合，而隋唐時代正是人體內之「蟲」，從生理、病理演變到與魂魄鬼神逐步交融的關鍵時期。隋代醫學家巢元方（550-630）的《諸病源候論》，詳細且具體描述「三蟲」和「九蟲」，可說是中國最早探討人體內之蟲的專論。[1]而道教經典如唐代道士撰輯的《三洞樞機雜說》、《金碧五相類參同契》，則從內丹修煉的角度切入，將這些體內之蟲，與居於人體之中的魂魄鬼神——「三尸」連繫在一起，[2]合稱為「三尸蟲」，並視其為修煉者必須驅除的內在障礙。[3]演變至今，部分學者更將古代道經和醫藥典籍中的「三蟲」、「九蟲」，與現代寄生蟲概念直接畫上等號。[4]

---

[1] 《諸病源候論校注》，收入丁光迪主編，《中醫古籍整理叢書》（北京：人民衛生出版社，1996），卷 18〈九蟲病諸候．九蟲候〉、〈九蟲病諸候．三蟲候〉，頁 557-558、560。

[2] 「三尸」一詞的指涉，在不同的文本中，隨時代而有所差異。「三尸」概念起源於古代居於人體之中的魂魄鬼神，起初與蟲無涉，亦非原始道教的產物。最遲到了魏晉時期，道教經典中才開始出現將「三尸」與蟲類並論的觀點；而到了唐代，道教文獻更進一步，明確地將屬於靈魂與鬼神範疇的「三尸」，與醫學典籍中記載存在於人體內的「三蟲」與「九蟲」相互結合。自此，「三尸」與「三蟲」開始互為通稱，兩者合體為「三尸蟲」的說法亦逐漸普遍。此外，道教也發展出一種新的「三尸」具象形式，即「彭琚（居）」、「彭質（瓚）」與「彭矯」，合稱為「三彭」。至唐末五代，道教文獻中不僅詳載「三彭」的文字描述，更出現了其具體的圖像呈現。由於「三尸」概念的演變過程相當複雜，無法在此詳述，有待日後專文討論。

[3] 明‧張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏‧洞神部‧方法類‧三洞樞機雜說》第 31 冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1985，上海涵芬樓影印本），〈臨四‧啄咽按摩法〉，頁 96；明‧張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏‧洞神部‧眾術類‧金碧五相類參同契》第 31 冊，卷下〈似七‧除三蟲〉，頁 815。

[4] 詳見：祝亞平，《道家文化與科學》（合肥：中國科學技術大學出版社，1995），頁 385；Livia Kohn, “Kōshin: a Taoist cult in Japan: part I: contemporary practices,” *Japanese Religions*, 18.2

本文以「三蟲／九蟲」到「三尸蟲」的概念演變為核心，探討古人關於「三蟲／九蟲」的論述，及其與「三尸」概念融合所反映之宗教與醫學的互動和再詮釋；進而釐清古代醫學與道教如何從彼此的知識系統中汲取元素，轉化並重構對人體內「蟲」的理解。同時，析論晚唐五代以降道經、醫學典籍中關於「三蟲」、「九蟲」的圖像描繪與文字記述，是否真如現今部分學者所言，可視為對寄生蟲病的早期科學記錄。上述議題不僅涉及「蟲」的知識書寫，亦牽涉「蟲」在不同時間和邊界中的跨界問題，以及不同文化脈絡之間的相互作用，也與知識的轉化關係密切。

二、《諸病源候論》中的「三蟲／九蟲」

人體內有蟲的觀點起源甚早，東漢時期已有此概念。東漢思想家王充（27-約97）《論衡・商蟲》記載：「人腹中有三蟲，下地之澤，其蟲曰蛭。蛭食人足，三蟲食腸。」[5]王充將三蟲與蛭並列，認為人體內中有三蟲，食人腸；蛭則生長於潮濕之處，依附於人的腳上，吸取人血。而且，約成書於東漢末年的《神農本草經》以三品分類法，[6]將本草分為上、中、下三品，書中也記載天門冬、吳茱萸根、萹蓄、楝實、桐葉皮、貫眾、青葙子等本草可以殺三蟲，惟當中僅天門冬、吳茱萸分屬上品和中品藥，其餘皆位在下品藥之列。[7]無獨有偶，道教經典《太平經》也載錄：「疽癘傷疥，盡從腹中三蟲之屬。」[8]顯示早期道教認為毒瘡、惡瘡、疥瘡與皮肉破損等病症，皆與腹中三蟲有關。由此觀之，在東漢時期，無論政治思想論著還是醫藥文本，抑或是道教經典，都已經出現關於「三蟲」記述，且幾乎可斷定是用來指稱人體內實際存在的蟲。

此種觀點一直延續至晉代。《三國志》裡面記載華佗（145-208）以「漆葉青黏散」替人治病，此方藥是以「漆葉屑一升，青黏屑十四兩」的比例製作而成，久服可以去三蟲，利五藏，使人身體變得輕盈，頭髮不白。[9]不過，三蟲究竟為哪

(1993), pp. 113-139；姜生，〈道教與中國古代的寄生蟲學〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2010.4（2010.1）：60-63。

[5] 漢·王充，《論衡》（臺北：中央研究院藏，明程榮何允中刊本），卷 16〈商蟲篇〉，頁 12。

[6] 《神農本草經》一書的作者，目前仍難以確定。有關《神農本草經》成書時間與過程的考證，詳見：丁振國、張淨秋，〈《神農本草經》成書考〉，《中醫藥文化》2023.5（2023.10）：434-452。

[7] 梁·陶弘景編，尚志鈞、尚元勝輯校，《本草經集注》（北京：人民衛生出版社，1994，輯校本），卷 3〈草木上品・天門冬〉，頁 194；同書，卷 4〈草木中品・吳茱萸〉，頁 263；同書，卷 5〈草木下品・萹蓄〉，頁 340；同書，卷 5〈草木下品・楝實〉，頁 350；同書，卷 5〈草木下品・桐葉〉，頁 352；同書，卷 5〈草木下品・貫眾〉，頁 366；同書，卷 5〈草木下品・青葙子〉，頁 367。

[8] 明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏·太平部·太平經》第 41 冊，卷 92〈訓二·洞極上平氣無蟲重複字訣〉，頁 278。

[9] 晉·陳壽，《三國志・魏書》（臺北：鼎文書局，1980，宋紹興本），卷 29〈方技傳・華佗〉，頁 804。

些蟲？其形狀為何？對人體產生何種危害？無論東漢《論衡》、《神農本草經》、《太平經》，或是晉代《三國志》，皆未有更多詳細的論述。

降至隋代，巢元方《諸病源候論》出現了對三蟲的具體描述。是書〈三蟲候〉記載三蟲分別為長蟲、赤蟲、蟯蟲：

> 長蟲，蚘蟲也，長一尺，動則吐清水，出則心痛，貫心則死。赤蟲，狀如生肉，動則腸鳴。蟯蟲至細微，形如菜蟲也，居胴腸間，多則為痔，極則為癩，因人瘡處，以生諸癰、疽、癬、瘻、瘍、疥、齲蟲，無所不為。[10]

長蟲又稱為蚘蟲，東漢名醫張仲景（150-219）《金匱要略》中，已有「腹中痛，其脈當沉，若弦反洪大，故有蚘蟲」、「蚘蟲之為病，令人吐涎心痛發作」等記載。[11]長蟲有一尺長，喜溫，惡寒怕熱，游動好竄，善鑽孔。當人體脾胃寒冷，長蟲就很容易在其中動竄，蟲動則吐清水，同時也會出現心痛等病證。赤蟲的形狀如生肉一般，在人體中蠕動，腸胃便會發出聲音。蟯蟲體積細小，形狀像菜蟲，居住於人體大腸之中，蟲動而腸胃虛弱，進而使人出現癰疽、膿瘍、疥瘡……等各種併發症狀。

其實，人體內之蟲，不僅只有長蟲、赤蟲、蟯蟲三種蟲。《諸病源候論》還提到「為三蟲，猶是九蟲之數也」，而且「此既是九蟲內之三者，而今別立名，當以其三種偏發動成病，故謂之三蟲也。」[12]可見雖稱為「三蟲」，但仍然包括在九蟲名數之中，《諸病源候論》之所以另外立一候專門闡述此三蟲，其原因即在於長蟲、赤蟲、蟯蟲發病較多，對人體為害也較大。

那麼，九蟲又是哪些呢？《諸病源候論》〈九蟲候〉有以下論述：

> 九蟲者，一曰伏蟲，長四分；二曰蚘蟲，長一尺；三曰白蟲，長一寸；四曰肉蟲，狀如爛杏；五曰肺蟲，狀如蠶；六曰胃蟲，狀如蝦蟇；七曰弱蟲，狀如瓜瓣；八曰赤蟲，狀如生肉；九曰蟯蟲，至細微，形如菜蟲。伏蟲，羣蟲之主也。蚘蟲，貫心則殺人。白蟲相生，子孫轉多，其母轉大，長至四五尺，亦能殺人。肉蟲，令人煩滿。肺蟲，令人欬嗽。胃蟲，令人嘔吐，胃逆喜噦。弱蟲，又名膈蟲，令人多唾。赤蟲，令人腸鳴。蟯蟲，居胴腸，多則為痔，極則為癩，因人瘡處以生諸癰、疽、癬、瘻、瘍、疥、齲蟲，無所不為。[13]

將〈三蟲候〉與〈九蟲候〉的記載相互比對後可發現，〈九蟲候〉裡面所謂的「九

---

[10] 《諸病源候論校注》，卷 18〈九蟲病諸候・三蟲候〉，頁 560。

[11] 漢·張機，《金匱要略方論》，收入明·王肯堂輯錄，《古今醫統正脈全書》（臺北：中央研究院藏，民國十二年（1922）北京中醫社修補清光緒間江陰朱文震刊本），卷中〈趺蹶手指臂腫轉筋陰狐疝蚘蟲病脈證治〉，頁 40。

[12] 《諸病源候論校注》，卷 18〈九蟲病諸候・三蟲候〉，頁 560。

[13] 《諸病源候論校注》，卷 18〈九蟲病諸候・九蟲候〉，頁 557-558。

蟲」，是在長蟲、赤蟲、蟯蟲之外，加上伏蟲、白蟲、肉蟲、肺蟲、胃蟲以及弱蟲六種蟲。其中，伏蟲為羣蟲之主，長四分。白蟲，通常長一寸，最長可到四、五尺，其子孫繁殖快速，進而使母體變大變長。肉蟲的形狀像爛掉的杏李，令人出現內熱鬱結之症。肺蟲形如蠶，使人咳嗽。胃蟲長得如蝦蟇一般，使人呃逆嘔吐。至於弱蟲，又稱之為膈蟲，形狀如瓜子，讓人多唾液。[14]

綜觀上述諸蟲，除了蚘蟲在《金匱要略》已有記載外，其餘均在《諸病源候論》中才開始有記錄。而且，《諸病源候論》中〈九蟲病諸候〉關於「三蟲」、「九蟲」的描述相當詳細而具體，可以說是中國最早探討人體內之蟲的專論。惟《諸病源候論》談人體內之蟲的時候，並未將它們與「三尸」放在一起討論，一直要到魏晉之際，道經中方出現將「三尸」與「蟲」合併的論述。

三、道經中的「三蟲／九蟲」

約成書於魏晉之際的《太上洞玄靈寶五符序》，內含諸多道教法術，其卷中〈仙人下三蟲伏尸方〉裡面寫到，用茯苓十斤、章陸根削去上皮但取下白者五斤、清酒麥麵麴各五斗，經過吹釀之後，放置於瓮中並將其封起來，二十日之後，即可製成下三蟲伏尸的藥方。此藥方效力如下：

> 上尸百日，中尸六十日，下尸三十日爛出。上尸如手，中尸如足，下尸如雞子。上尸黑，中尸青，下尸白。三尸與人俱生，常欲令人死。至晦朔日，上天白人罪過。每至其日，當拘制七魄，及守庚申夕，於是三尸不能得動矣。……凡道士醫師，但按方治身，而不知伏尸在人腹中固人藥力，令藥不效，皆三蟲所為。上尸好寶貨千億，中尸好五味，下尸好五色，若不下之但自欺耳。去之，即不復饑，心神靜念，可得遂生。[15]

〈仙人下三蟲伏尸方〉將「三蟲」與「三尸」並列討論，首先先點出服用此藥方之後，上尸、中尸與下尸排出體外的形狀和顏色。接著，指出魂魄鬼神之屬——「三尸」上天告人罪過的性質。隨後，析論道士醫師雖然按方治療身體疾病，但藥效卻不佳的原因在於他們不知道「尸在人腹中固人藥力」，「皆三蟲所為」的道理，強調「去之」，則「不復饑，心神靜念」。

〈仙人下三蟲伏尸方〉的記載還有一點值得注意，即點出了「三尸」的來源——與人俱生。類似的說法也見於《太上三尸中經》，是書記載：「人之生也，皆寄形於父母胞胎，飽味於五穀精氣，是以人之腹中各有三尸九蟲，為人大害。」

---

[14] 有關瓜辦之意，《說文》：「辦，瓜中實也。」職是之故，瓜辦即瓜子。〈漢典〉，https://www.zdic.net/hans/%E7%93%A3#google_vignette（2024.10.3 上網檢索）。

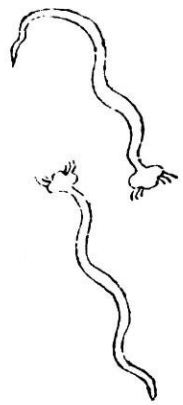
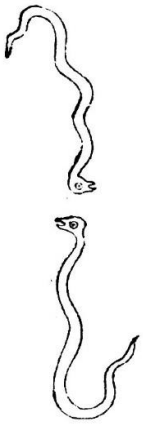
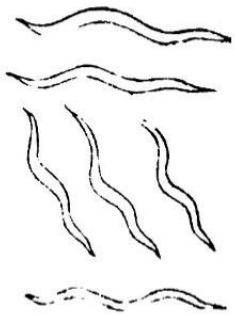
[15] 明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏·洞玄部·神符類·太上靈寶五符序》第 10 冊，卷中〈衣二·仙人下三蟲伏尸方〉，頁 745-746。

[16]認為人還在父母胞胎中的時候，就已經感受到父母所食的五穀之氣，而「三尸」靠五穀之氣生存於人體之中，因此人與生俱來便有「三尸」存在於體內。

唐代碧嚴先生（生卒年不詳）撰，黃元君（生卒年不詳）注之《中山玉櫃服氣經》，亦為道教重要典籍，收入宋人張君房（生卒年不詳）所輯之《雲笈七籤》「庚申部」之中，全名為《中山玉櫃經服氣消三蟲訣》。[17]該經內載「三蟲」其名：蟲有三名，伐人三命，亦號三尸。一名青姑，號上尸，一本作青石，眼暗面皺，口臭齒落，鼻塞耳聾，發禿眉薄，皆青姑之作也。二名白姑，號中尸，一本作白石，心旋意亂，肺脹胃弱，忤共傷胃，失饑過度，皮癬肉燋，皆白姑之作也。三名血尸，號下尸，一本作血姑，腰痛脊急，腿痹臀頑，腕疼頸酸，陰萎精竭，血幹骨枯，皆血尸之化也。[18]由此可見，《中山玉櫃服氣經》亦將「三蟲」與「三尸」放在一起論述，且各有其名。上尸名為青姑，又作青石；中尸名為白姑，又名白石；下尸名為血尸，又作血姑，三者均會對人體造成各種損害。

唐末五代，《太上除三尸九蟲保生經》是一部道教修煉書籍。是書以「三尸九蟲」為題名，當中繪有九蟲圖，並詳述其名稱、害人症狀以及除治方法。

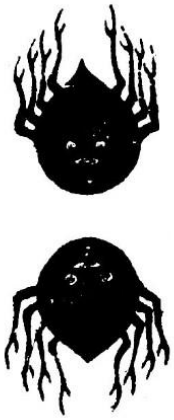
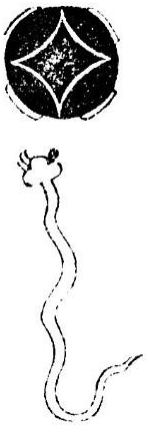
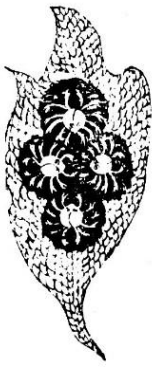
圖 1 《太上除三尸九蟲保生經》中的九蟲圖

伏蟲	蚘蟲	白蟲
		
肉蟲	肺蟲	胃蟲

[16] 明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏·太玄部·雲笈七籤》第 38 冊，卷 81〈存二·庚申部·論庚申存童子去玄靈訣·三尸中經〉，頁 138。

[17] 國立故宮博物院藏有題為梁武帝普通三年（522）蕭鶯（生卒年不詳）所書之《中山玉櫃經》，卷末題記稱此卷由第九、十、十一代張天師所藏。惟國立故宮博物院書畫文獻處劉國威教授依據是書末端董誥（1740-1818）所書跋文，認為該部經典為託名之作。詳見：《中山玉櫃經》（臺北：國立故宮博物院藏，梁蕭鶯寫本）。

[18] 明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏·太玄部·雲笈七籤》第 37 冊，卷 60〈職十·諸家氣法·中山玉櫃服氣經·錄神誡戒序第一〉，頁 736。

		
弱（膈）蟲	赤蟲	蟯（蛲）蟲
		

資料來源：〈漢籍全文資料庫〉，https://hanchi-ihp-sinica-edu-tw.proxyone.lib.nchu.edu.tw:8443/ihpc/hanji?@102^863753670^803^^^80313001000400080047000500 04^N@@1399253645#top (2024.10.29 上網檢索)。

本文前述曾論及《諸病源候論》中的〈九蟲候〉。現將《諸病源候論》與《太上除三尸九蟲保生經》中，關於九蟲的記載相互比對，並製作成表 1 如下：

表 1 《諸病源候論》與《太上除三尸九蟲保生經》九蟲記載之比較

	《諸病源候論》	《太上除三尸九蟲保生經》
伏蟲	長四分，羣蟲之主也。	蟲色青，長四寸，有髭牙，嚙人精血，令人無力喘乏，時有惡心。五藏痛悶，走作上下攪刺胃脇。好食肉味生冷，蕩散人真元。多陰汗，便溺餘瀝，背逆腰痛，使人氣虛軟弱，精滑脫失，致疾而死早。宜服礬液，貫眾丹砂，固閉除之，免此蟲於內害亂於生元也。
蚘蟲	長一尺，貫心則殺人。	蟲色黑，又曰回蟲，一雌一雄，心上心下食人血。令人心痛氣急，肢節煩重，小便難澀，赤白不定，面無顏色，放癡慵懶，口吐清水。其蟲長一尺，飲心血而通靈。常宜以丹砂書真一符塞之，及吞二氣水銀殺之。不爾穿刺人心脾，楚痛難忍而斃，及耗憊人正氣，令人卒死，是此蟲也。
白蟲	白蟲，長一寸，白蟲相生，子孫轉多，其母轉大，長至四五尺，亦能殺人。	蟲色白，長一寸子孫相生，更長者四五寸已來。令人好喫生米、生茶、生鱠、生果及燋肉等物，宣泄人藏腑，瘦薄人形骸，嘔痰多涕，面黃無力，咬人

		腹內攪刺，忽成氣塊，痛便難忍，時有痢疾，漸變脫肛。如或更餐雞肉，特地蟲生，長養無限，穿人藏腑，窩成窟穴不覺，氣促而死。如服水銀丹砂殺滅，漸漸安寧也。
肉蟲	狀如爛杏，令人煩滿。	蟲色黑，如爛李，食人血。令人正氣泄憊，淋漏餘瀝，舉動懨弱，筋背無力，皮毛瘙痒，肌肉漸漸乾黑。居上膜中，令人好色，伐人勞病。慕肉血之味，枯陽靈之精，耗盡得疾而死。急宜服二氣丹砂絕滅之，而免形骸消瘦也。
肺蟲	狀如蠶，令人欬嗽。	蟲色赤，狀如蠶，老者色蒼，或如紅蟻，飲食人精氣。堅守肺口，令人多痰。咳嗽變成痎疾，脇脹氣急，夜臥不安，嚨鳴如猫兒之聲。能閉人五音，面無精光，皮毛枯瘁，髭髮脫落，漸漸喘息無力。甚者更加咯血，耳張肩戴，胃堂骨出，形體瘦惡，只欲思睡。通連六腑，泄痢頻下膿血，變成五痔，及傳尸勞病復連，血乾頰赤，骨蒸虛汗，涕唾腥鹹，害及性命，瞥然而已。宜服海魚丹、金花散、紫蘇湯順肺，煎即得除其根本。不然者，肺脹亂脚弊，不覺氣乏而夭也。
胃蟲	狀如蝦蟇，令人嘔吐，胃逆喜噦。	如蟾，或如虎質。接人飲食，令人易飢。好血肉滋味之物，況生冷甜香之氣。虛人藏腑，骨體瘦薄。唇焦而口生瘡，鼻塞而皮毛瘙痒。四肢拘急，背膊煩勞。漸漸惡心，多生痰涕。飲酒嘔逆，餐啜不加。氣結心胃，走衝兩脇，忽攻外腎，氣盡而殂月華。先補於心脾日精，後消於陰魄，蟲當溶化，丹駐顏紅。
弱（膈）蟲	狀如瓜瓣，令人多唾。	蟲青赤相雜，令人六識昏迷，少語多睡。睡後夢遊，他邑登山，峻嶺連綿，墜落。渡水乘船，忽遭沉。邁柳曲共妖桃語，笑花衢與陰穢相交，世人皆言魘也。此是陰氣蕩動，陽氣全輸。艷媚牽情，靈根斬伐。脫失精氣，形轉傷殘。可惜紅顏，參差覺老。若得靈砂服餌，歃血拊肌而活。似旱苗得一溉之功，如田獲十倍之利。
赤蟲	狀如生肉，令人腸鳴。	蟲赤色，令人無氣虛憊，腰重眼昏，兩耳鳴聾。陰痒盜汗，精滑冷脫。臂痛背悶，骨髓酸疼。飲食無味，腸胃虛吼。精隨水轉，化入小便。氣濁血滯，結成瘡腫癰疽，而致夭傷。宜先餌鎮心砂安魂，藥補虛丹固閉二門，使榮衛交通，蟲自消化，免形骸枯損矣。
蟯（蛲）蟲	至細微，形如菜蟲；居胴腸，多則為痔，極則為癩，因人瘡處以生諸癰、疽、癬、癆、瘕、疥、齲蟲，無所不為。	四蟲微紫周帀細蟲並黑，色黑，身外有微蟲，周匝無數，細如菜子也，此群蟲之主。為人皮膚瘡疥、惡癬頭上、白屑甲虱，并陰疽濕痒，痔漏、鼠妳、白癜等風，無所不作。蝕人牙齒蚘落，無故出血，鼻氣衝人，及脚下窩旋，頑痺大風，癩瘡遍身，膿血尸鼻，眉毛墜落，肉色漸加青黑，遞相易人。父子絕骨肉之親，夫妻棄義合之體。故聖賢留其至藥妙訣，使後人先沐浴齋戒，然後至服丹砂、水銀、礬液、輕粉，殺三尸蟲而免害及子孫形體，保其安康也。
資料來源：《諸病源候論校注》，收入丁光迪主編，《中醫古籍整理叢書》（北京：人民衛生出版社，1996），卷 18〈九蟲病諸候．九蟲候〉，頁 557-558；明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏．洞神部．方法類．太上除三尸九蟲保生經》第 31 冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1985，上海涵芬樓影印本），〈夙一．九蟲圖〉，頁 433-435。		

透過表 1 並輔以圖 1「九蟲圖」可知，《太上除三尸九蟲保生經》在《諸病源候論》的分類與描述基礎上，對九蟲的論述，無論是針對蟲本身或是症狀，皆更為具體、詳細；且不僅增加了治療方式的記述，甚至還有附圖。舉例而言，《諸病源候論》記載伏蟲「長四分，羣蟲之主也」;《太上除三尸九蟲保生經》則多了「嚙人精血，令人無力喘乏，時有惡心」等症狀，以及「宜服礬液，貫眾丹砂」等治療方法的描述。同時，繪有伏蟲圖，圖中可見其大頭和髭鬚，惟並未畫出口部結構。

再如肉蟲，《諸病源候論》指出該蟲「狀如爛杏，令人煩滿」;《太上除三尸九蟲保生經》對於症狀，多了「食人血」、「筋背無力」、「肌肉漸漸乾黑」、「慕肉血之味，枯陽靈之精，耗盡得疾而死」等記載，也增加「宜服二氣丹砂絕滅之」等治療方式的描述。至於書中所繪肉蟲圖，其色為黑，並有 8 條腿，亦有眼睛和嘴巴。無論是文字記載中的「蟲色黑」、「如爛李」，還是以黑色呈現的肉蟲圖，都很有可能是道士觀察肉蟲「食人血」之後色近黑紅的結果；至於肉蟲的眼睛和嘴巴，則未必出於實際肉眼觀察，而有可能是基於生活或宗教經驗而來的誇張甚至是想像的成分。

《太上除三尸九蟲保生經》中的圖像描繪，不僅展現道教對體內諸蟲的具象想像，也反映了視覺圖像在當時宗教、醫學知識建構中的重要角色。圖中各蟲形態異常，細節強烈，風格誇飾，皆與文字中對該蟲危害的描述相互呼應。這類圖像並非單純依據實際觀察而來，而是融合了個人修煉經驗與宗教象徵的複合意涵，藉以強化讀者對體內害蟲的感官認知，讓修煉者「見其形，懼其害」，進而有所畏懼和警覺。在這樣的視覺安排下，人體內部不再是隱晦不可見之處，而是成為道教身體治理中，可見、可辨與可治的空間。在此意義下，「九蟲圖」不再僅是對內在病因的描繪，更是將宗教修煉、醫療認知與勸誡規範融合為一體的動物書寫之視覺呈現。

祝亞平在其所著之《道家文化與科學》一書中指出，《太上除三尸九蟲保生經》是中國古代最為全面之關於寄生蟲病的專門著作，為西方醫學傳入以前，中國關於寄生蟲病學的最高水平。[19]利維亞・科恩（Livia Kohn）也認為是書中的蟲，被描繪得與現代公共衛生機構所認知的寄生蟲與害蟲頗為相似。[20]姜生〈道教與中國古代的寄生蟲學〉一文更在祝亞平的基礎上，將《太上除三尸九蟲保生經》中關於九蟲文字記述與圖像描繪，與現代寄生蟲進行比對，認為伏蟲即為現代寄生蟲裡面的鉤蟲，赤蟲為薑片蟲，肉蟲為硬蜱，蜮蟲為麻風桿菌，胃蟲為幽門螺桿菌。[21]

[19] 祝亞平，《道家文化與科學》，頁 385。
[20] Livia Kohn, “Kōshin: a Taoist cult in Japan: part I: contemporary practices,” pp. 113-139.
[21] 姜生，〈道教與中國古代的寄生蟲學〉：60-63。

姜生的觀點乍看之下，頗為合理，然就其論證過程來看，實有為比對而比對、穿鑿附會之嫌。以赤蟲為例，姜生於文中提到：

> 《保生經》將赤蟲畫成較寬肥的片狀軟體型態，大體符合薑片蟲的肥大特徵；又諸文獻說該蟲”色赤”，亦符合薑片蟲的肉紅色特點。……按現代寄生蟲學，薑片蟲為寄生人體小腸中的大型吸蟲，可致腹痛、腹瀉等胃腸道疾病症狀。……《保生經》說赤蟲令人無氣虛憊，腰重眼昏，兩耳鳴聾，特別是飲食無味，腸胃虛吼，符合薑片蟲患者症狀特徵。[22]

事實上，《太上除三尸九蟲保生經》中赤蟲導致之「無氣虛憊，腰重眼昏，兩耳鳴聾，飲食無味，腸胃虛吼」等症狀，與現代醫學所描述的薑片蟲感染症狀（腹痛、腹瀉等胃腸道症狀）僅部分相符。《太上除三尸九蟲保生經》中有關赤蟲症狀的描述，似乎更與人體氣血、陰陽失調有關，而這些概念在現代醫學中並無直接的對應；而且，腰痛、耳鳴等症狀在現代醫學中，亦未必是由寄生蟲感染所引起。因此，將赤蟲症狀與薑片蟲症狀畫上等號，可能過於牽強。再者，《太上除三尸九蟲保生經》成書的唐末五代，並無現代顯微鏡技術等精密設備儀器，其描述很可能依賴書寫者的直觀感受與經驗。而且，是書將赤蟲畫成「較寬肥的片狀軟體型態」，此種描繪相當籠統，可能適用於許多不同種類的蟲或其他生物，未必一定對應至薑片蟲；且雖然薑片蟲可能呈肉紅色，與赤蟲「色赤」特徵相符，但古代對色彩的描述和現代醫學觀察顏色的精確性也不在同一標準之上，難以作為確鑿的證據。是以經書中的赤蟲，未必對應現代的單一生物分類，而是可能包括多種形狀、顏色相似的體內之蟲或病象。

中國古代因生吃食物、以糞便做肥料或飼料等原因，致使人體內之蟲成為古代普遍流行的病症之一。[23]換言之，體內之蟲會導致人體生病，已經是一個不爭的事實。然而，姜生卻試圖將古代道教經典所提及的人體內之蟲，與現代醫學的病理特徵一一對應。但是古代對於症狀的描述，未必具備現代醫學的精確性；而且，古代對人體內之蟲的認知，可能比現代科學分類要模糊得多。因此，將模糊的、古代病象化的描述，硬套入現代科學框架之中，把古代人體內之蟲與現代寄生蟲概念直接畫上等號，可能過於簡單化，亦未必有太大意義。

將「九蟲」放回文本與歷史脈絡下來看，其本質即為人體內之蟲，而未必一定要與現代寄生蟲概念做對應性地討論。道教經典《太上除三尸九蟲保生經》在醫書《諸病源候論》的基礎上，對九蟲進行了更為細緻的描繪，這也反映當時的道人已認知到體內諸蟲會對人體造成危害。然而，儘管《太上除三尸九蟲保生經》

[22] 姜生，〈道教與中國古代的寄生蟲學〉：頁 61。
[23] 林富士，《疾病終結者——中國早期的道教醫學》（臺北：三民書局，2001），頁 19。

以「三尸九蟲」為題名，將「三尸」與「九蟲」一併論述，但就其內容而論，兩者仍屬於完全不同的概念。換言之，在《太上除三尸九蟲保生經》中，「三尸」與「蟲」並未融合成一體。

四、「三尸」與「三蟲／九蟲」的結合

「三尸」與「三蟲／九蟲」結合在一起的論述，或可上溯至東晉以前成書的《太清中黃真經》。是書又名《中黃經》、《黃真經》，題為九仙君（生卒年不詳）撰，中黃真人（生卒年不詳）注。[24]《正統道藏》收入該經，其關於「三尸」以及體內之蟲的記載如下：

> 問三尸，答曰：中黃經云：一者上蟲，居腦中。二者中蟲，居明堂。三者下蟲，居腹胃。名曰彭琚、彭質、彭矯也。……上田乃元神所居之宮，惟人不能開此關。被尸蟲居之，生死輪迴，無有了期。若能握元神棲于本宮，則尸蟲自滅，真息自定。[25]

《太清中黃真經》直接點出「三尸」包括上蟲、中蟲以及下蟲，且各有其名，分別為彭琚、彭質、彭矯。而且，該段記載亦出現「尸蟲」詞彙，將原本屬於兩個不同概念的「尸」與「蟲」合在一起，並指出上田若被「尸蟲」佔據，對人體有害；若能保持元神居住在上田，則「尸蟲」就會自我消滅。惟此時「尸」與「蟲」合在一起的論述並不普遍。

到了唐代，由道士撰輯之《三洞樞機雜說》指出，吞嚥口中津液能「去三尸蟲」：

> 仙人劉京語皇甫隆曰：夫朝睡起，未澡洗之前，安坐漱口中唾，曰玉泉。令滿口，咽之；即叩齒二七止，又更漱唾如前，又叩齒，一如上法。夫叩齒者，召身內神，令安之也，又令人齒不朽。咽液者，令人身體光潤力壯，有顏色，去三尸蟲，名曰鍊精，使人長生。若能終身行之，得仙也。[26]

《三洞樞機雜說》直接使用「三尸蟲」一詞，將「三尸」與「蟲」相結合；並強調透過「鍊精」咽液，可以除去「三尸蟲」，使人長壽。與此同時，唐人依託之作，借用《參同契》所述煉丹原理以言內丹修煉之道的《金碧五相類參同契》，[27]

---

[24] 有關《太清中黃真經》成書時間，詳見：劉永明、程容，〈道教醫學的早期傳承與理論創造——以《老子中經》、《黃庭內景經》、《太清中黃真經》為核心〉，《蘭州大學學報》，2005.5（2005.9）：76。

[25] 明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏·洞神部·眾生類·養生秘錄》第 18 冊，〈大九·金丹問答〉，頁 98。

[26] 明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏·洞神部·方法類·三洞樞機雜說》第 31 冊，〈臨四·啄咽按摩法〉，頁 96。

[27] 胡孚琛主編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 353。

更記載：「三蟲者，三尸也。上蟲姓彭，名居，在上丹田。中蟲姓彭，名質，在中丹田。下蟲姓彭，名矯，在下丹田。在人身為三冤，亦名曰三尸。」[28]此段文字點出「三蟲」在人體中為「三魂」，也稱作「三尸」。換言之，道經《金碧五相類參同契》明確將醫籍《諸病源候論》中記載之人體內的「三蟲」，與古代居於人體中之魂魄鬼神的「三尸」概念相結合，將「三蟲」與「三尸」直接畫上等號。

由此觀之，最遲到了唐代，道教文獻便清楚地將靈魂鬼神之屬的「三尸」與人體內實際存在之「三蟲」合為一體。那麼，為什麼道教文獻要將這兩種原本完全不同的概念融合為一體呢？首先，道教文獻中，原本即有「三尸」與「三蟲」的概念。如《抱朴子》中有「三尸之為物，雖無形而實魂靈鬼神之屬」的記述，《太上洞玄靈寶五符序》裡面亦有〈仙人下三蟲伏尸方〉篇章。[29]其次，無論「三尸」或是「三蟲」，均對人體有害。「三尸」會上天告人罪狀，奪人算紀；「三蟲」則讓人出現心痛等病證，也會導致人腸胃虛弱，呈現癰疽、膿瘍、疥瘡……等各種併發症狀。[30]再次，既然「三尸」、「三蟲」對人體有害，除去它們便成為當務之急，且都與人們希望長生不死的願望有關；這也體現了道教對修煉和延壽的綜合考量，認為人類的壽命和健康，與靈魂和肉體的內在潔淨息息相關。總而言之，道教追求長生不老，認為身心內外的純淨是達成這一目標的關鍵所在，而祛除「三尸」和「三蟲」，正象徵著一種全方位的淨化。道教文獻將「三尸」與「三蟲」合為一體，意味著人體內的不潔之物，不僅是物質層面的，同時也是靈性層面的，修煉者需要同時淨化身體和靈魂，並能最終達到仙人的境界。

道文獻將「三尸」和「三蟲」結合，使它們可以互相指稱和替代。從此以後，「三尸」便是「三蟲」，而「三蟲」也等同於「三尸」，兩者合稱的「三尸蟲」亦開始頻繁出現。如：南宋內丹派宗師白玉蟾（1134-1229）述，弟子彭耜（1185-？）等編集而成的《海瓊白真人語錄》，其內載有：「銅鐵可以磨歲月，杉松尚有三尸蟲。」[31]有趣的是，不僅宋代以降的道教文獻如此，醫學文本中，亦不乏「三尸蟲」詞彙。舉例而言，元代醫學家朱震亨（1281-1358）在其所著之《丹溪醫集》載錄：「又漆葉見《華陀傳》同青粔服之，去三尸蟲，利五臟，輕身益氣，使人頭不白。」[32]值得注意的是，《三國志・魏書》中〈方技傳・華佗〉原載「去三蟲」，

[28] 明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏·洞神部·眾術類·金碧五相類參同契》第 31 冊，卷下〈似七·除三蟲〉，頁 815。

[29] 王明，《抱朴子內篇校釋》（臺北：里仁書局，1981），卷 6〈微旨〉，頁 114；明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏·洞玄部·神符類·太上靈寶五符序》第 10 冊，卷中〈衣二·仙人下三蟲伏尸方〉，頁 745-746。

[30] 王明，《抱朴子內篇校釋》，卷 6〈微旨〉，頁 114；《諸病源候論校注》，卷 18〈九蟲病諸候·三蟲候〉，頁 560。

[31] 明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏·正乙部·海瓊白真人語錄》第 55 冊，卷 3〈弁三·西林架造鐘樓普說〉，頁 689。

[32] 元·朱震亨，《丹溪醫集》（北京：人民衛生出版社，1993），〈本草衍義補遺·漆〉，頁 88。

此與《丹溪醫集》所引之「去三尸蟲」相異。[33]再如明代醫學家李時珍（1518-1593）《本草綱目》指出，黃精可以「下三尸蟲」，甘石榴可「制三尸蟲」；是書亦記載桃葉【主治】「除尸蟲」，【附方】亦載「除三尸蟲」。[34]由此看來，唐宋以降，無論是在道教文獻或是醫學文本之中，「三尸蟲」、「三尸」、「尸蟲」與「三蟲」等詞彙，已在意義上具備相通性，參差見於各種文獻典籍之中。

五、結論

本文透過爬梳宗教、醫學等不同類型的文本，探討「三尸」與「三蟲／九蟲」的結合，及其背後所反映的宗教與醫學的互動與再詮釋。綜觀而論，最遲至魏晉之際，道經中才出現將靈魂鬼神之屬的「三尸」與蟲放在一起的論述；唐代道教文獻更清楚地將「三尸」與醫學文本所記載之人體內實際存在的「三蟲」、「九蟲」合為一體。從此以後，「三尸」便是「三蟲」，而「三蟲」也等同於「三尸」，兩者合稱的「三尸蟲」亦開始頻繁出現。尤其唐宋以降，醫學文本中不乏「三尸蟲」詞彙。顯見近世中國無論是在道教文獻或是醫學文本裡面，「三尸蟲」、「三尸」、「尸蟲」與「三蟲」等詞彙，已在意義上具備相通性，參差見於各種文獻典籍之中。

道教文獻之所以將「三尸」與蟲兩種原本完全不同的概念融合為一體，其原因在於道教文獻中，原本即有「三尸」與「三蟲」的概念，且兩者均對人體有害；既然對人體有害，除去它們便成為當務之急。此種融合顯示古代宗教與醫療並非兩條平行線，而是在具體的身體治理實踐中彼此交疊、互補，進而構築出一種修身養生邏輯。進一步來看，此種論述方式也意味著知識分類與界線的鬆動、跨越與重組。顯示古人在建構身體知識時，並不拘泥於既有的知識分類，而是以整體性為原則來進行重組。

或有學者將古代道經和醫藥典籍中的「三蟲」、「九蟲」，與現代寄生蟲概念直接畫上等號。但是，古人對於症狀的敘述與對人體內之蟲的認知，與現代相較之下，多為模糊、病象化的描述。因此，將「三蟲」、「九蟲」硬套入現代科學框架之中的作法，可能過於武斷且未必具有太大意義。倒不如將「三蟲」、「九蟲」放回文本與歷史脈絡下來看，而未必一定要與現代寄生蟲概念對應討論。

透過古代文本關於「三尸」與「三蟲」概念融合的書寫可以發現，古人對於人體內之蟲的認知與描繪，既非單純的生物描述，也非純粹的宗教譬喻，而是涵納了靈體、害蟲與象徵身體失序之物的多重層次。而且，這些文本除了文字描述

[33] 晉·陳壽，《三國志・魏書》，卷 29〈方技傳・華佗〉，頁 804。

[34] 明·李時珍，《本草綱目》（北京：華夏出版社，2011），卷 12〈草之一・山草類・黃精〉，頁 503；同書，卷 29〈果之一・五果類・桃〉，頁 1173；同書，卷 30〈果之二・山果類・安石榴〉，頁 1196-1197。

之外，亦不乏「三蟲」、「九蟲」圖像，致使動物書寫不僅是文字與觀念，也可以透過圖像被觀看。本文透過探討「三尸蟲」這一充滿混融特質的複合現象，展現動物書寫在古代文化語境中所扮演的多重角色：既是具象病因的表徵，又是結合魂魄鬼神的靈物。映現出人與動物之間的深層互動，進而為理解東亞文化中人與動物、物與靈、醫與道之間的複雜關係，提供了另一種觀察視角。

引用書目

（一）、傳統文獻

漢·王充，《論衡》，臺北：中央研究院藏，明程榮何允中刊本。

漢·張機，《金匱要略方論》，明·王肯堂輯錄，《古今醫統正脈全書》，臺北：中央研究院藏，民國十二年（1922）北京中醫社修補清光緒間江陰朱文震刊本。

晉·陳壽，《三國志・魏書》，臺北：鼎文書局，1980，宋紹興本。

梁·陶弘景編，尚志鈞、尚元勝輯校，《本草經集注》，北京：人民衛生出版社，1994，輯校本。

元·朱震亨，《丹溪醫集》，北京：人民衛生出版社，1993。

明·李時珍，《本草綱目》，北京：華夏出版社，2011。

明·張宇初、邵以正、張國祥編纂，《正統道藏》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1985，上海涵芬樓影印本。

《中山玉櫃經》，臺北：國立故宮博物院藏，梁蕭鶯寫本。

《諸病源候論校注》，丁光迪主編，《中醫古籍整理叢書》，北京：人民衛生出版社，1996。

（二）、近人論著

丁振國、張淨秋 2023 〈《神農本草經》成書考〉，《中醫藥文化》2023.5（2023.10）：434-452。

王明 1981 《抱朴子內篇校釋》，臺北：里仁書局。

林富士 2001 《疾病終結者——中國早期的道教醫學》，臺北：三民書局。

姜生 2010 〈道教與中國古代的寄生蟲學〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2010.4（2010.1）：57-64。

祝亞平 1995 《道家文化與科學》，合肥：中國科學技術大學出版社。

劉永明、程容 2005 〈道教醫學的早期傳承與理論創造——以《老子中經》、《黃庭內景經》、《太清中黃真經》為核心〉，《蘭州大學學報》，2005.5（2005.9）：73-79。

Kohn, Livia. “Kōshin: a Taoist cult in Japan: part I: contemporary practices.” *Japanese Religions*, 18.2 (1993), pp. 113-139.

（三）、工具書

胡孚琛主編 1995 《中華道教大辭典》，北京：中國社會科學出版社。

（四）、網路資源

〈漢籍全文資料庫〉，https://hanchi-ihp-sinica-edu-tw.proxyone.lib.nchu.edu.tw:8443/ihpc/hanji?@102^863753670^803^^^8031300100040008004700050004^N@@1399253645#top (2024.10.29 上網檢索)。

〈漢典〉，https://www.zdic.net/hans/%E7%93%A3#google_vignette（2024.10.3 上網檢索）。

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

六丁神女的人形、獸首、獸冠——「變形」敘事、動物「象徵展演」與宗教性別意義初探

賴思妤

中央研究院民族學研究所博士後研究

摘　要

六丁玉女神於道教科儀中地位殊深，其祀法肇自上古，漢世已見完整祭式。據經籍所載，六丁神女具三重形貌：純人形（如《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》）、獸冠人首人身（如《黃帝太乙八門入式訣》）、獸首人身之「變形生物」（were-creatures）（如《黃帝太一八門逆順生死訣》），三者非歷時演變，乃共時並存。

六丁神女源於干支體系，本為六甲之陰神；其獸形依十二屬相配置，既標示宇宙時序與方隅之理，亦映道教之微觀秩序。女神建以獸冠，或現獸首，實為跨界象徵，昭顯其靈性中介之能動性。此類獸冠突破道教「女冠」常制，寓示其超越性別二元的神聖威權，並揭示道教性別觀的獨特發展軌跡。

自六朝以降，六丁玉女頻繁現身於道教科儀與存思修煉中。修士藉存思其真名與多重形貌，以致感通神靈；她們的「變形」（transformation）姿態不僅強化了視覺識別，也標示時空方域，將修行者引入「邊界性」（liminality）之境，成就一種內在化的象徵展演（symbolic performance），與 Turner 的儀式理論不謀而合。尤其獸首形態，多用於斬妖制煞、征伐除厄等武儀敘事，具威懾制敵之效，並助執儀者深入法境。

爰此，本文擬從多元「變形」敘事切入，剖析六丁玉女的動物象徵如何深化儀式效驗、體現時空秩序，並探討其作為靈性中介的象徵轉化功能；同時兼論其宗教性別意涵，盼為道教神格形塑與宗教性別研究忝開新猷。

2025 年 5 月 15-16 日國家圖書館・漢學研究中心

2025 年 5 月 15-16 日 東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

六丁神女的人形、獸首、獸冠——

「變形」敘事、動物「象徵展演」與宗教性別意義初探

中研院民族所博士後研究 東京大學文學博士

賴思妤

※本稿尚為研究初階草稿，僅供本次會議交流之用。內容尚屬構思初擬，未臻周備，疏漏舛誤之處，日後持續增訂修正，尚祈諸賢不吝斧正，並敬請勿引用或轉載。

摘要

六丁玉女神於道教科儀中地位殊深，其祀法肇自上古，漢世已見完整祭式。據經籍所載，六丁神女具三重形貌：純人形（如《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》）、獸冠人首人身（如《黃帝太乙八門入式訣》）、獸首人身之「變形生物」（were-creatures）（如《黃帝太一八門逆順生死訣》），三者非歷時演變，乃共時並存。

六丁神女源於干支體系，本為六甲之陰神；其獸形依十二屬相配置，既標示宇宙時序與方隅之理，亦映道教之微觀秩序。女神建以獸冠，或現獸首，實為跨界象徵，昭顯其靈性中介之能動性。此類獸冠突破道教「女冠」常制，寓示其超越性別二元的神聖威權，並揭示道教性別觀的獨特發展軌跡。

自六朝以降，六丁玉女頻繁現身於道教科儀與存思修煉中。修士藉存思其真名與多重形貌，以致感通神靈；她們的「變形」（transformation）姿態不僅強化了視覺識別，也標示時空方域，將修行者引入「邊界性」（liminality）之境，成就一種內在化的象徵展演（symbolic performance），與 Turner 的儀式理論不謀而合。尤其獸首形態，多用於斬妖制煞、征伐除厄等武儀敘事，具威懾制敵之效，並助執儀者深入法境。

爰此，本文擬從多元「變形」敘事切入，剖析六丁玉女的動物象徵如何深化儀式效驗、體現時空秩序，並探討其作為靈性中介的象徵轉化功能；同時兼論其宗教性別意涵，盼為道教神格形塑與宗教性別研究忝開新猷。

一、前言

本文以六丁玉女「變形」（transformation）敘事為核心，首先勾勒其「人形—獸冠—獸首」形象的敘事源流。研究非完全依循道教宗派發展，更從《道藏》等典籍中散見的獸冠、獸首形象記載，織就六丁玉女多重形象之書寫脈絡，亦涵蓋道教對女性神祇、動物象徵與修法實踐的多元面向。

道教中有「變化」若以今日學界「變形」概念論之，不僅是形態轉換，更著重的是內在性的靈性質變，本研究借鏡「變形」之宗教學意涵，探討其深層意涵。與 Victor Turner 儀式展演理論相呼應的是，道教「存思」修行強調通過內在視覺化達成與神祇的感通。修行者藉由容貌、真名、服色，存思以獸冠／獸首為「人—神」「人形—獸形」之象徵中介，步入邊界之境，與超越性靈力共融，成就內在象徵展演（inner symbolic performance）。這種獸形象徵除了標示宇宙時空方位，尤具震懾威儀，能以符戒邪魅，發揮宗教效用。

復引儒家以冠象徵成年男性政治、軍事權力之傳統，論道教「女冠」思想中，女神建獸冠之特殊意義——道教以天界女神受封之官僚制度與冠服符碼，突破性別界限。由是所成之六丁神女，兼具護法、傳令與軍陣統領的多元職能，其獨特的多元形象為道教女神思想、宗教性別與修行實踐提供全新詮釋框架。

（一）六丁的神格體系與文本傳統

「六丁者，天地之正神也。」[1]《靈寶六丁秘法》如是言。六丁神女，亦稱六丁陰神、六丁神、六甲玉女、六陰玉女、六丁玉女、玉女大神或神母，乃中國神仙譜系中獨特且形象多元的女性神祇群體。

六丁六甲源於干支曆法，最初與擇日占卜密切相關，用以判定日子的吉凶宜忌。此概念早見於《睡虎地秦簡》〈日書甲種〉之〈稷辰〉篇：「徹，是胃（謂）[2]六甲相逆，利以戰伐，不可以見人、取婦、家（嫁）女，出入貨及生（牲）。不可祠祀、哥（歌）樂。」[3]此說明特定日辰適宜戰事征伐，不宜社交、婚嫁、貿易，顯示「六甲」在秦簡占卜語境中的吉凶功能。傳鈔甚廣的《太平經》中亦有「故凡人生者，在其所象何行之氣，其命者繫於六甲何曆，以類占之，萬不失一也。」，[4]強調人生命運與六甲曆法相繫，其占算準確無一失。六丁神女格化後，遂成為無所不知、知日知時、預言吉凶之神祇。

至於天干地支紀日之法，循六十甲子為周期，以甲干之六日——甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅——稱為「六甲」；以丁干之六日——丁卯、丁丑、丁亥、丁酉、丁未、丁巳——

[1] （HY 581）不著撰人，《靈寶六丁祕法》，《道藏》第 10 冊，頁 749b。

[2] 案：本文引文中所用符號說明如下：（　）為今通用字，【　】為校對字，〔　〕為校勘補入字句。

[3] 睡虎地秦墓竹簡整理小組編，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990），頁 185。

[4] 王明編，《太平經合校》（北京：中華書局，1960），卷 96 己部之 11，頁 424。

稱為「六丁」。甲屬陽、丁屬陰，陰陽互映，故初有「六甲玉女」之號，實為旬次之陰神。如《神機制敵太白陰經》卷九謂：「六丁為六甲陰」、[5]「太陰之神在六丁」，[6]《玉曆經》云：「六丁者，謂六丁陰神玉女也。」，[7]六丁為丁干所屬的六位陰神，與六甲神將相配，如《續文獻通考》「丁卯等六丁，陰神玉女也。甲子等六甲，陽神玉男也。」[8]分別為甲子旬丁卯神、甲戌旬丁丑神、甲申旬丁亥神、甲午旬丁酉神、甲辰旬丁未神、甲寅旬丁巳神。

六丁之所以為要，《六陰隱秘要》說得更清楚「六陰者，六甲之陰也。甲子之陰，乃是丁卯，甲戌之陰丁丑，甲申之陰丁亥，甲午之陰丁酉，甲辰之陰丁未，甲寅之陰丁巳。六丁乃六陰也，則六甲之為陽將，六丁為陰神。用六丁而不用六陽者，陰為無也。無則能變化，能有能無，出生入死，包容隱顯也。如臨軍之用兵法也，六陰無形，用之則應。凡有道之士用陰，無道之士用陽。陽則可測，陰則不可窮也。」。[9]《六陰隱秘要》將「六丁」界定為「六甲之陰」，一一對應。由此可見，六丁並非獨立自生，而是六甲所隱伏之陰面。其「陰」、「無」所代表的形而上特質使六丁成為道士存思役召的首要依憑;而六甲則居外在陽剛,與六丁陰神相表裡，共構一陰一陽、動靜互成的護法戰陣。其後甚至發展出，前陰後陽，六丁在前、六甲在後的陰陽兵旅。

六丁屬陰，六甲屬陽；二者原本為干支神靈，後漸合流，擴展為聲勢恢宏的天兵體系，典籍中遂常見「六丁六甲」並稱。其後，又衍生出六丁傳馳天將——「丁卯天雷上將孔昌阿明，丁丑龍雷上將王昭阿高，丁亥神雷上將何泓阿平，丁酉地雷上將崔茂阿申，丁未水雷上將高恒阿隆，丁巳烈雷上將徐向阿虔」，[10]「並沖天襆頭黃抹額，金甲朱衣，著靴各執雁鋼刀」，[11]專掌傳令，顯現軍事武將之風。

（二）六丁的多元形象：人形、獸首、獸冠

神格人化後，六丁女神形象獨特多元，非僅純人形態，更見獸首、獸冠之「變形生物」（were-creatures）[12]配置的動物型態是干支對應的十二屬相，三種並置形態：

---

[5] 唐・李筌，《神機制敵太白陰經》，《叢書集成初編》第 944 冊（上海：商務印書館，1937 年據守山閣叢書影印），頁 261。

[6] 李筌，《神機制敵太白陰經》，《叢書集成初編》第 944 冊（上海：商務印書館，1937 年據守山閣叢書影印），頁 264。

[7] （HY 263）唐・白履忠，《修真十書黃庭內景玉經註》，《道藏》第 4 冊，頁 859a。

[8] 明・王圻，《續文獻通考》（北京：現代出版社，1991）。

[9] （HY 856）《祕藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》，《道藏》第 18 冊，頁 590a。

[10] （HY 223）《清微元降大法》，《道藏》第 4 冊，頁 213c。

[11]《清微元降大法》，《道藏》第 4 冊，頁 213c。

[12] 案：「變形生物」一詞，筆者曾考慮採用 therianthropic figures 以強調其神性，然基於謹慎原則故承襲〈Daoism and Animals〉之用法，暫仍使用 were-creatures。E. N. Anderson and Lisa Raphals, “Daoism and Animals,” in *A Communion of Subjects: Animals in Religion and Ethics*, ed. Paul Waldau and Kimberley Patton (Oxford: Oxford University Press, 2006), 275–292.會議上尚祈賜教，不吝指正。

1. 純人形態：最早見於《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》、《上清瓊宮靈飛六甲籙》、《上清六甲祈禱秘法》等早期經典中的「瓊宮靈飛六甲玉女」組織之中，內容或有闕佚，後見於《靈寶六丁秘法》、唐宋《上清黃庭養神經》等。此形態下的六丁玉女戴不同的冠髻、著不同顏色衣裙，手執各種法器。

2. 獸冠人首人身：始見《黃帝太乙八門入式訣》，如「冠中有兔頭」等形象，動物形象作為冠飾。後傳於《秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》等。

3. 獸首人身：最早見於《黃帝太一八門逆順生死訣》，將動物頭部與人身結合，如「兔頭人身」等形象。後見於《太上六壬明鑑符陰經》、北宋《武備總要》後集、《遁甲演義》等。

自從這三種形象都出現後，就並非依時序演進，而是共時存在，反映不同道派與文獻傳統對六丁神女形象的不同理解與應用。六丁玉女獸冠形象自魏晉時期出現，唐宋道書大量記載，至明代仍保留各種形象，顯示六丁神女多形態傳統久遠且共時並存，反映道教既尊重傳統又不斷創新的特質。值得注意的是，此類動物形象在道教女神中極為少見，多見於男性神將，顯示了六丁神女形象的獨特性。

在現今漢人文本的動物研究中，十二生肖的獸形是重要的議題，學界已有諸多突破性研究。如陳懷宇先生考察了十二生肖在南北朝至隋唐時期佛教文獻中的演變軌跡，其透過細緻檢視《大集經》等漢譯佛經與中國高僧的注釋著作，闡明了十二生肖稱謂從「十二時獸」轉變為「十二精魅」的過程，並指出此轉變體現了佛教宇宙觀與中土思想（如陰陽五行、精怪觀念）的交融。文中尤其關注佛教經典中十二時獸居住方位的變遷，認為此現象呈現了從印度中心觀向中國中心觀的文化適應過程。[13]

本研究受益於前人成果，在過往學習道教神仙思想的過程，亦深知十二生肖形象在東亞文化圈中的流傳與轉化呈現出豐富的文化交流現象。[14]此類議題實有深探價值，然關於「六丁神女」的基礎研究尚顯薄弱，其十二屬相可供對話討論的資料尚待開發中。各宗教傳統在漢地的發展過程中，對十二屬相的吸收與融合反映了文化元素的互動與適應。且玉女移動方式的時間與方位問題，因其涉及「門」、「戶」等道教核心概念，其思想之深廣，限於篇幅與材料，本文實無法展開討論，當另文探究。

---

[13] 陳懷宇，《動物與中古政治宗教秩序》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 99-150。

[14] 案：如漢至六朝道教興盛的高昌地區，其中宗教藝術柏孜克里克第 18 窟「藥師經變」十二神王圖像，其獸冠搭配十二屬相，並呈現六男六女相對的構圖，男女與動物的對應關係與六丁六甲一致。形象為雙手執笏，頭戴生肖獸冠，穿著象徵仙人的羽袖，具有濃厚的神仙氣息，人物神態與服飾呈現明顯的漢文化特徵。高昌地區作為宗教多元文化交匯之處，其佛教藝術創作自然融合了當地民間信仰元素，形成獨特的文化表現形式。（德〕阿爾伯特・馮・勒柯克（Albert von Le Coq）、恩斯特・瓦爾德施密特（Ernst Waldschmidt）著，巫新華、管平譯，《新疆佛教藝術》（烏魯木齊：新疆教育出版社，2006），頁 298。萬慧通、李雲，〈柏孜克里克第 18 窟「藥師經變」十二神王圖像文化體現〉，《收藏與投資》13 卷 6 期（2022 年）：頁 73-75。

道教經典除官修文本外，多有實際成書年代難以確切斷定的情況，且在傳授過程中不斷修訂、增補的現象甚為普遍。本文依據文本中出現的最晚年代為準，作為推斷標準，認為獸冠人首人身的《黃帝太乙八門入式訣》和獸首人身的《黃帝太一八門逆順生死訣》約成於唐末五代時期。

《黃帝太乙八門入式訣》當為唐末五代或宋初之際道書，其中引述謝自然（765?—794），故應為唐貞元十年（794）之後的文本。而《黃帝太一八門逆順生死訣》中記載：

> 玉女孤虛法　昔貞觀二年（627）八月，李靖將兵四十餘萬，與突厥戰。夜至三更，九天玄女賜孤虛法與李靖。此法欲使時，背孤擊虛，一女可敵十夫。其使六十甲子，凡行兵、圍棋、暗敵、賭戲，背孤擊虛，百戰百勝，萬無失一也。[15]

此處所述玉女孤虛法中的玉女即為六十甲子玉女、六丁玉女，文中言「一女可敵十夫」，彰顯玉女善戰武勇的特質，為百戰百勝之術，文本當為貞觀二年（627）後所作。史實上，貞觀四年（630）二月陰山之役乃唐與突厥的關鍵一戰，李靖夜襲陰山，轉敗為勝，致東突厥滅亡，是年八月李靖榮升尚書僕射。[16]

在此以共時存在的明代圖像為例說明。首先萬曆《三才圖會》呈獸首人身形象，天啟《章皇后受籙圖》則為獸冠人首人身，永樂《真武靈應圖冊》呈全人形，顯示多種傳統並存的現象。以下依次以全人形、獸冠形、獸首形三類，綜合圖像基礎、典籍淵源與功能寓意，分述六丁神女之多重面貌：

圖一 《三才圖會》之六丁神將

[15] （HY 588）《黃帝太一八門逆順生死訣》，《道藏》第 10 冊，頁 785。

[16] 「甲寅，兵部尚書代國公李靖為尚書左僕射。」，後晉・劉昫：《舊唐書》（臺北：鼎文書局景印清懼盈齋刻本，1981 年），卷 3，頁 39。「八月甲寅，李靖為尚書右僕射。」，宋・歐陽修、宋祁：《新唐書》（臺北：鼎文書局景印北宋嘉祐十四行本，1981 年），頁 31。













明萬曆《三才圖會》的六丁神將[17]為獸首，圖後接六甲神將圖，[18]《三才圖會》對六丁神將先列一組「獸首人身」圖，緊接著才刊刻「六甲神將」之人形圖，藉此以圖序示陰陽互補的軍陣構造：六丁為陰，故取變化莫測的獸首；六甲屬陽，仍用常人武將之貌。圖像配置時，亦明指此「先陰後陽」之排比，凸顯道教兵旅體系將六丁置於領先、以陰制陽的戰陣理念。

[17] 明・王圻纂輯，《三才圖會》（臺北：成文出版社，1970），第二冊，頁 779-780。

[18] 王圻纂輯，《三才圖會》（臺北：成文出版社，1970），第二冊，頁 781-782。

圖二 《孝康敬皇后張氏授籙圖》六丁 San Diego Museum of Art 藏



明代《孝康敬皇后張氏授籙圖》（《張皇后籙牒圖卷》）[19]是明孝宗張皇后（1471-1541）的籙牒中，文中有「六丁神女，六甲將軍隨」列舉於眾多神明最後，圖像上偏結尾處有六丁神女後皆六甲將軍，排序與文字描寫相同，根據圖上資訊分屬於「《真武籙》中官將十二人」依序為：丁卯司玉女、丁丑趙玉女、丁亥張玉女、丁酉石玉女、丁未臧玉女、丁巳崔玉女、甲子王將軍、甲戌展將軍、甲申扈將軍、甲午衛將軍、甲辰孟將軍、甲寅明將軍。六丁形象上：丁卯兔冠、丁丑牛冠、丁亥豬冠、丁酉雞冠、丁巳羊冠、甲子鼠冠、甲戌狗冠、甲申猴冠、申午馬冠、甲辰龍冠、甲寅虎冠。但是差撥之神的文字跟圖像順序並不相同：

表一	
文字順序 （差撥）	圖像順序
九天斬邪護正玄女	~~九天斬妖護正玄女~~ 無
	（《明威籙》中官四員）
上元道化唐將軍	上元唐將軍
中元護正葛將軍	中元葛將軍
下元定志周將軍	下元周將軍
扶天廣運金輪如意趙元帥	伏天廣運趙天君
	（《真武籙》中官將十二人）

[19] San Diego Museum Of Art 藏。

高上神霄定爵增品大明傅天丁	丁卯司玉女
高上神霄增祿定命上格胡天丁	丁丑趙玉女
高上神霄儲福衍慶大公李天丁	丁亥張玉女
	丁酉石玉女
六丁神女	丁未臧玉女
六甲將軍隨	丁巳崔玉女
	甲子王將軍
	甲戌展將軍
	甲申扈將軍
	甲午衛將軍
	甲辰孟將軍
	甲寅明將軍
	（《三官籙》中官將三員）
	定爵增品傅天丁
	定命增祿胡天丁
	儲福衍慶李天丁

然在經典中多為引領六丁神女，且為差撥使神的首位的「九天斬妖護正玄女」居然被刪除了。牒卷中的神仙圖竟未存有九天玄女，現今學者推測可能是因為現存的授籙圖是當時拼湊用的備品並非原件，因此籙文本身並不完整。[20]但是如果根據上面的資料來看，可能是因為後面半部的圖片本來就是各傳授外籙中所藏的神仙真名以及真形，用以讓執儀者存思觀想。而九天玄女作為大神，並不存在其他這些神或者籙文之中，九天玄女在當時多有自己的外籙。朱權《天皇至道太清玉冊》提到了玄女籙及其功能，算是可以作為參看支用，其文記載：

[20] Luk Yu-ping. *The Empress and the Heavenly Masters: A Study of the Ordination Scroll of Empress Zhang (1493)* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2015). 其他相關研究有胡乃斌、黃楚斯、鄭雅丹〈從《張皇后之籙牒》中女性形象出發細探其功能性〉，《藝術研究》，2016 年第 03 期，頁 96-97。

> 《太上正一諸品籙》〈太上九天玄女斬邪秘籙〉一階。此籙恭行天律，部領雷兵。如有下界精邪，北陰午酉，出沒岩穴，蟠踞山林，窺闚家庭，損傷人命，神威所到，一切掃除，福佑生人，肅清魔魅，至心佩奉，感應無方。[21]

當時社會仍有受玄女籙的傳統，又「（《天壇玉格》）行六丁法合受九天玄女籙。」[22]可知玄女籙六朝時代便有，由來已久，然正一籙失傳多年，學界無以窺知全貌，近年幸在學者努力下得以見到接近的籙本：

> 〈太上九天玄女斬邪秘籙〉一宗給付△△執照上詣 九天衛房聖母宮 投落附為束縛妖邪驅除魑魅 請增福壽證果當來[23]

另有一〈金闕昭凝九天洞仙妙道玄女保仙祕籙〉據近代《受籙玄機》說明「只是女人姑娘佩受。佩受後九天玄女護身。」[24]可知後來九天玄女也為專屬女性的保護神。

另外明孝宗張皇后此次受籙正史未見，其實在此之前宋代也有皇后受籙，見《章獻明肅皇后受上清畢法籙記》，[25]但是一樣未見於正史。所以此次受籙很可能還是真實發生的。

圖三永樂《真武靈應圖冊》所收〈降魔洞陰〉[26]

目前判定為永樂年間的《真武靈應圖冊》所繪，源自真武帝（玄天上帝）早期本行傳記中的〈降魔洞陰〉故事，最具代表性的版本可以《元始天尊說北方真武妙經》、《玄天上帝啟聖錄》[27]等《正統道藏》所收經典為例，與《真武靈應圖冊》的敘事完全對應。首先《元始天尊說北方真武妙經》在一開始〈仰啟呪〉便言「六丁玉女左右隨[28]」，云：「天尊教勑，乃披髮跣足，踏螣蛇、八卦神龜，部領三十萬神將、六丁六甲、五雷神兵、巨虬獅子毒龍猛獸，前後導從，齊到下方。七日之中，天下妖魔一時收斷，人鬼分離，寃魂解散，生人安泰，國土清平。真武神將與諸部眾，還歸上元宮中朝見。[29]」《玄天上帝啟聖錄》的文字敘述更是和《真武靈應圖冊》幾乎一致，見表二。

---

[21] （HY 1472）明・朱權，《天皇至道太清玉冊》，《萬曆續道藏》，《正統道藏》第 60 冊，頁 398。

[22] （HY 1210）不著撰人，《道法會元》，卷 250，《道藏》，第 51 冊，頁 443。

[23] 藍松炎、呂鵬志主編，《江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》（臺北：新文豐出版公司，2014），頁 428。

[24] 藍松炎、呂鵬志主編，《江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》（臺北：新文豐出版公司，2014），頁 295-296。

[25] 張悅，《章獻明肅皇后受籙考》，《弘道》總第 46 期（2011 年第 1 期），頁 53-56。

[26] 肖海明著，香港青松觀、佛山市博物館編：《真武圖像研究》（北京：文物出版社，2007），王卡：《〈大明玄天上帝瑞應圖錄〉目擊記》，《道韻》第 4 輯（臺灣：中華道統出版社，1998），頁 9。王育成：《新見明代彩繪真武圖述略》，《藝術史研究》（廣州，中山大學出版社，2000）。

[27] （HY 957）《玄天上帝啟聖錄》，《道藏》，第 19 冊，頁 575b。

[28] （HY27）《元始天尊說北方真武妙經》，《道藏》，第 1 冊，頁 812b。

[29] 《元始天尊說北方真武妙經》，《道藏》第 1 冊，頁 813c。

表二〈降魔洞陰〉	
《真武靈應圖冊》	《玄天上帝啟聖錄》
上賜　玄帝披髮跣足，金甲玄袍，皂纛玄旗。帝敬奉　教勅部領六丁六甲、五雷神兵及巨虬獅子毒龍猛獸，下降九界，與六天魔王戰於洞陰之野。是時，魔王以坎、離二炁化蒼龜巨蛇，變現方成；帝以神威攝於足下。 記云：潼川府中江縣，古名玄武縣，有一山，名武曲山，乃昔玄帝追魔至此，攝水火二真於足下；因而得名，至今居民仍呼之。山上有觀，宋大觀間，徽宗御賜「真靈觀」額以表。玄帝降伏於斯，故號天關、地軸之福地。觀前江中之石，山中草木，俱呈龜蛇之形；人若罹病，汲水煮飲，即得痊愈。今益州之龜城、梓州之蛇城，尚存當年遺跡。	上賜玄帝，披髮跣足，金甲玄袍，皁纛玄旗。帝敬奉，教勅部領六丁六甲、五雷神兵，巨虬師【獅】子毒龍猛獸，下降凡界，與六天魔王，戰於洞陰之野。是時，魔王以坎離二氣，化蒼龜巨蛇。變現方成，帝以神威，攝於足下。 記云：潼川府中江縣，古名玄武縣，有一山，名武曲山。乃昔玄帝追魔至此山，攝水火二眞於足下，因此而名，至今居民呼之。山有觀，乃宋大觀間，徽宗御賜眞「靈觀額」，以表玄帝降伏天關、地軸之福地也。觀前江中之石，山中之草木，俱有龜蛇之形。人病，煮水飲之，即愈。今益州之龜城，梓州之蛇城，尚記當時之遺跡也。



六丁在前、六甲在後的「陰領陽從」佈陣，全畫面採上下、虛實兼用的三層佈局：

上層雲端：玄帝與諸星宿、神將端坐雲中，俯視戰局；旁有龍首等騰雲異獸。

中央雲層交界：巨蛇——烏龜為軸心，示坎、離二炁之幻化。呼應典故中魔王化蒼龜巨蛇與玄帝對峙。

下層戰場：前鋒：六丁神女——面貌清秀、髮際光潔、身披紅甲白裙，下繫盤蛇；陌刀前指，正衝向左側藍獸魔卒。後陣：六甲神將——須鬚健碩、青甲藍袍，手持陌刀，緊隨六丁之

後；其蛇綰腰側，動勢略後。六丁（陰兵）居先衝鋒，六甲（陽將）居後策應，正是「以陰制陽、陰領陽從」的經典陣勢。神女形象選用白面紅甲，與六甲武將的褐面青甲以顏色差異形成視覺上的鮮明對照，凸顯陰陽區分而協同進擊，達成「陰領陽從」的視覺效果。

這幅〈降魔洞陰〉戰陣圖中的六丁神女，雖然髮際束高、有纓帶飄揚，但其頭飾為雲花冠／珠纓巾一類的「玉女正冠」，並未加鑲對應地支的獸首。真正具「變形生物」象徵的是「獸首」《三才圖會》，及「獸冠」《孝康敬皇后張氏授籙圖》中將六丁額前嵌牛、兔、蛇等小型獸面，以示干支感應、陰兵無形之威。

在《孝康敬皇后張氏授籙圖》中出現「《真武籙》中官將十二人」以及不斷傳衍的真武帝早期本行傳記〈降魔洞陰〉，也包含本文所引圖四，可以看到六丁六甲神開始經常出現在真武帝故事中，收編入真武帝的軍隊當中，在此之前的文獻似乎並無此強調此說。

另外明代還有一獸首人形騎獸的形象可作為補充，《參籌秘書》具體配列如下：

> 六甲神祇，六丁六甲為獸首人身，並各以相應的動物為坐騎，丁丑神將牛首人身，騎牛；丁卯神將兔首人身，騎玉兔；丁巳神將蛇首人身，乘赤蛇；丁未神將羊首人身，騎白羊；丁酉神將雞首人身，騎金鳳；丁亥神將豬首人身，騎黑豬；甲子神將鼠首人身，騎海馬；甲寅神將虎首人身，騎黃虎；甲辰神將龍首人身，騎青龍；甲午神將馬首人身，騎赤馬；甲申神將猴首人身，騎白猿；甲戌神將犬首人身，騎黑天狗。[30]

其中僅甲子神將以鼠首人身策騎海馬，或因鼠難為常乘之象，故以海馬代之，以彰其靈動異趣。六丁、六甲獸首人形的另一形態——各自策騎相應神獸，以強調其與自然異類之聯結與馭獸能力。

綜此，可見此一六丁統御六甲：「陰陽兵旅」之成型。無論是全人形、獸首、獸冠強調的都是「六丁在前、六甲在後」的「陰兵前鋒」兵陣次序。這裡陰在陽前的說法就是前引《六陰隱秘要》「陰為無，無則能變化……臨軍用兵，六陰無形，用之則應。」，[31]以女性六丁擔任前鋒，象徵無形之陰可先發制人；男性六甲殿後，顯見作者有意視六丁為奇兵。

（三）溯源上清瓊宮靈飛六十甲玉女

神格人化的六丁形象，主要出現在道教經典中。在道教經典中，六丁神女的形成經歷了「六甲玉女」的過渡階段，後期典籍始將六位六丁玉女抽離，視為單一組神格。

「上清瓊宮靈飛六十甲玉女」即「六甲玉女」，此組織最早見於「上清瓊宮靈飛六十甲玉女」組織——《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》、《上清瓊宮靈飛六甲籙》、《上清六甲祈禱秘

[30] 明・汪三益輯註，《參籌秘書》第九冊，收入《續修四庫全書》第 1052 冊（上海：上海古籍出版社，1997 年據明崇禎十二年楊廷樞刻本影印），頁 55。

[31] 《祕藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》，《道藏》第 18 冊，頁 590a。

法》等皆備記——其分隸六宮六部，六丁玉女即列其中。需要注意的是，「六甲玉女」一詞有時泛指這六十位玉女，後來也用於專指六丁玉女。《漢武帝內傳》記載上元夫人傳授漢武帝的十二事中，包含「五帝六甲左右靈飛之符」與「六丁通真遁虛玉女之籙」，皆為此系統經典之流風。《崇文總目》也著錄了《六丁通應玉女真錄手訣》、《祭六丁神法》、《老子六甲秘符妙錄》、《靈飛六甲左右內名玉符》等相關文獻。在早期經典中，六十甲玉女分屬六宮六部，其中包含六丁玉女，而六丁玉女作為獨立神格的記載則見於後期文獻。

「六甲」也指稱六十甲玉女，又稱六甲玉女、即上清瓊宮靈飛六甲玉女。也就是說六甲指稱包含六丁的六十甲玉女。如《真誥》卷五稱：「仙道有素奏丹符以召六甲」，[32]另外《漢武帝內傳》中上元夫人傳給漢武帝的十二事中的第一、二事便為「五帝六甲左右靈飛之符」、「六丁通真遁虛玉女之籙」，就是這類的文本，據《漢武帝內傳》所載：

> 帝下席叩頭曰：「徹下土濁民，不識清真，今日聞道，是生命會遇。聖母今當賜與《真形》，修以度世。夫人今告徹，應須五帝六甲六丁六戊致靈之術，既蒙啟發，宏益無量。……」上元夫人曰：「我無此文也。昔曾扶廣山見青真小童，有此金書秘字，雲求道益命，千端萬緒，皆須五帝六甲靈飛之術，六丁六壬名字之號，得以請命延算，長生久視，驅策眾靈，役使百神者也。其無六甲要事，唯守真形者，於通靈之來，必無階矣。女有心可念，故相告篇目耳。幸復廣加搜訪焉。」[33]

上元夫人語明確指出，謂此經用於長生久視、驅策眾靈、役使鬼神。六丁神女之「名字之號」為道教修行者請命延壽、役神通靈之核心。名號不僅是召請神靈的必要條件，更構成啟動感通的關鍵門徑。若無此名，即使修持真形之術亦難啟靈應，足見神名在道教法術系統中的符籙地位與宗教效能。神名承載神格個體化的法力來源，六丁各自的名號因此不僅具有識別與信仰功能，更實質承載召神、役使與延命等靈力操作之啟動機制。名號的珍稀性與祕密性，也代表了名號的傳授往往隱含修道者的道緣與感通資格。

各玉女的詳細記載可見《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》、《上清瓊宮靈飛六甲籙》。兩部經文內容極其相同，仔細說明如何存思六甲玉女神，其中有嚴格的修練次第，「服之六年，六甲見軀，與人語言，授予真書，長生天地，兩象同符。」[34]連續服行此法至第六年，六甲之神便顯形現身，與修行者交談，並賜予真經。由此可與天地同壽，陰陽相符。需在特定的時間向特定的方位，閉目內視，存思本旬值日的玉女：「六甲靈飛左右玉女，名字六十人，每至甲日平旦，向王方閉目內視，存六甲一旬之玉女，盡來羅立我前，衣服形色如上，良久畢，乃叩齒

---

[32] （HY 1010）南朝齊梁・陶弘景：《真誥》，《道藏》第 20 冊，頁 0517a。

[33] 《漢武帝內傳》，《道藏》第 5 冊，頁 52a。案：《漢武帝內傳》的成書年代尚有歧異，《四庫全書總目》：「魏、晉間文士所為」（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 142，頁 996，錢熙祚推測是「東晉後文士造作」，《漢武帝內傳附錄・校勘記》，收入嚴一萍選輯，《百部叢書集成》第 52 冊（臺北：藝文印書館，1968），頁 1。

[34] （HY 84）《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》，《道藏》第 2 冊，頁 169c。（HY 1380）《上清瓊宮靈飛六甲籙》，《道藏》第 34 冊，頁 161b。

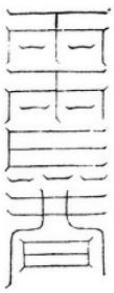
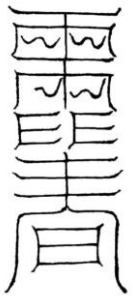
六通，咽液六十過，畢，而微呪。」[35]六甲靈飛左右玉女——共六十位——依次現身，列隊站在面前，衣飾與色彩如經中所述。觀視良久之後，輕叩牙六次，將口中津液分六十口徐徐嚥下，最後低聲誦咒，即告完成。經文指出配戴此符可與六甲六丁感通，獲得護佑與感應，並透過詳實的存思描繪，使修行者得以在心中呈現神靈形象，完成內在的象徵展演（inner symbolic performance）。

並詳述玉女的服冠等外型特徵，以及玉女名號、專屬符印。挑取出《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》的六丁玉女的記載為例：

> 太玄宮甲子玉女一部，同服上玄錦帔、下青羅飛華裙。
> 黃素宮甲戌玉女一部，同服黃錦帔，紫羅飛羽之裙。
> 太素宮甲申玉女一部，同服白錦帔，丹羅飛華裙。
> 左右靈飛玉女服色，手中並執玉精神虎符，頭並頹雲三角髻，餘髮散垂至腰。
> 絳宮甲午玉女一部，同服丹錦帔，青羅飛裙。
> 拜精宮甲辰玉女一部，同服紫錦帔，碧羅飛裙。青要宮甲寅玉女一部，同服紫錦帔，丹青飛羽裙。
> 右左靈飛玉女服色，手中並執玉精金虎符，頭並頹雲三角髻，餘髮垂至腰。[36]

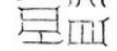
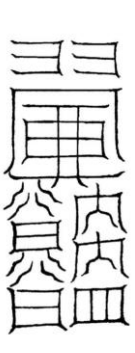
其餘見下表之整理：

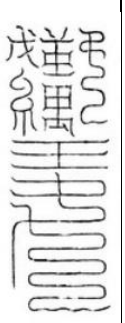
表三 上清瓊宮靈飛六甲玉女六十人之六丁

神女名號	其他名字	《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》		《上清瓊宮靈飛六甲籙》	
		服色	符	服色	符
丁卯太玄玉女	名須臺，字馥猷。	 甲子太玄宮左靈飛玉女部。 玉女玄錦被，青羅飛華裙，捧玉精神虎符，餘取宜。			

[35]（HY 84）《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》，《道藏》第 2 冊，頁 170a。

[36]（HY 84）《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》，《道藏》第 2 冊，頁 176b-c。

丁丑 黃素 玉女	名鳳環， 字鬱娥。	右甲戌黃素宮左靈飛玉女部  右甲戌黃素宮左靈飛玉女部 玉女青衣絳裳黃裙，青綬紅霞履，捧朱符，綠玉神符，餘取宜。		 右甲戌黃素宮左靈飛玉女部 玉女青綠黃銷帔，紅銷服，紫裙，執白符。	
丁亥 太素 玉女	名興房， 字渌華。	右甲申太素宮左靈飛玉女部  右甲申太素宮左靈飛玉女部 玉女綠衣絳裙，青紅霞綬，青履，捧綠玉神符，餘取宜。		 右甲申太素宮左靈飛玉女部。 玉女白帔紅銷服，紅裙，執淺紅符。	
丁酉 絳宮 玉女	名抱雲， 字緑閒。	右甲午絳宮右靈飛玉女部  右甲午絳宮右靈飛玉女部。 玉女淺紅衣，青裙，青紅霞綬，手托綠玉神符，朱履，餘取宜。		 右甲午絳雲宮左靈飛玉女部。 玉女絳帔，紅銷服，青裙，黃銷符。	
丁未 拜精 玉女	名招風字 常娥	右甲辰拜精宮右靈飛玉女部  右甲辰拜精宮右靈飛玉女部。 玉女黃衣，淺青裙，青紅霞綬，持朱履，餘綠玉神符，取宜。		 右甲辰拜精宮右靈飛玉女部。 玉女紫帔，皂緣青裙，黃銷服，淺紅符。	

丁巳 青要 玉女	名伏華， 字廣敷。	 右甲寅青要宮靈飛玉女部 青要玉女 甲寅飛華 右官靈部。 玉女紫錦 帔，下丹 飛華裙，持 玉精金虎 符，餘取宜。		 玉女紫帔皂緣紅錦服青裙黃錦符	丁巳 青要玉女名伏華字廣敷

兩部經典所記錄的差異在於玉女的服飾特徵的規制及符文的圖樣筆劃稍有不同。這兩部經典極可能為最早記載六丁玉女個體形象之文本，當時六丁尚為六十甲子編制中之一部分，未形成獨立神系。除了指出佩戴此符可感通六甲六丁、獲得神聖護佑外，並細緻記載每位玉女的名號與服色，甚至詳述其髮式與法器，如此具體細微的說明這些形象特徵，且搭配經中圖像與指引，旨在協助修行者於存思中能夠清晰構建神女形象，以加強感通效果，完成召神儀式中的內在展演。是故，《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》和《上清瓊宮靈飛六甲籙》不僅提供六丁神女個體化之早期形象系統，其圖文並陳的構建方式，能使儀式執行者更容易存思出神女的形象，更顯其在道教存思修持法門中的核心地位。

同為上清經系統的隋唐《上清六甲祈禱秘法》中明確指出六丁神女的訊息存在《六甲天書》中，《六甲天書》可役使六甲六丁、天遊十二溪女與那延五天女等護法神，顯示此時期的六丁神已與多位女性神格共同構成召神儀式中重要的神靈網絡，同時也反映這個時期的六丁法尚未定型。該書指出：

> 從古至今，抄寫多失六丁六甲之名，及天遊十二溪女、那延天女三元大將名號，用之不神。如得此書，須憑本師上壇傳度，方可行用也。佐國治亂，扶危救民疾苦，九祖昇仙。此書能使六甲六丁之神，能召天遊十二溪女、那延天女，能使鬼兵三大將，能使百萬鬼神，能召風雲雷雨，能破軍寨，能使木牛木馬，能使壁上畫人走動，能令百草冬月放花，能追地下鬼神及地下伏藏之寶，能令行法人身飛千里萬里，能辟水火刀兵，能敵百萬之衆、善射弓箭萬無一失，能攝星月之神使之相見，能召請五方帝君及三官五星降下凡。所欲之物，皆得如意也。[37]

其後列列出六丁陰神名號及旬次，如前表三所示。同書並記載五位那延天女之聖名與服飾形容，詳細描繪其面貌、髮型及衣著如下：

[37] （HY 584）不著撰人，《上清六甲祈禱秘法》，《道藏》第 18 冊，頁 205b。

五那延天女聖名

第一名天女，字齊之，名仁德。
第二名天女，字揀之，名仁雅。
第三名天女，字罡之，名仁錫。
第四名天女，字真之，名仁賢。
第五名天女，字實之，名仁亮。

天女服色

第一天女，梳二髻，有艷世之貌，身長五尺三寸，著紅衣，繫仙裙，手執文字下降。
第二天女，梳兩髻，身長五尺二寸，著青衣，繫仙裙，手執文字下降。
第三天女，有艷世之貌，戴七星冠，身長五尺三寸，著白銷金衣，繫仙裙，手執文字下降。
第四天女，有姿貌，梳二髻，身長五尺二寸，著綠色雲鶴之衣，手執仙菜下降。
第五天女，有相貌，戴天人冠，身長五尺五寸，著淡黃之衣，手執仙花下降。[38]

此類細緻描寫與祭祀程序並列，顯示當時除六丁女神外，尚有五天女及十二溪女並行之祭儀體系。值得注意者，同書對六甲神形貌亦有較為詳盡之敘述，然於六丁女神則未見。記載六甲、六丁神名及旬次之後，另有一段六甲神像之描寫，曰：

六甲神像，可千變萬化。或獨頭，或三頭，或一頭身披金甲，或錦抱來降。其神通不可犯，各裝束不同。
甲子青公元德真君，身著紅錦抱，綵綠弔韃，金束帶，身長二丈有一，面赤色。
甲戌林齊逸虛真君，著綠袍，馬皮弔，韃，繫束帶、身長二丈有一，五目，面如傅粉。
甲申權衡節略真君，著白葵花戰袍，青皮弔韃，身長二丈有一，三目，面黃色。[39]

然所載僅及甲子、甲戌、甲申三位神祇，既未備列六甲全名，亦無銜接六丁神女之記述，脫文之跡顯然。至於六丁女神之形貌，究係原本即闕如，抑或因傳寫散佚，已無從確考，殊為可惜。

觀其細緻描繪，與祭祀程序並列，顯示彼時除六丁女神外，尚有五那延天女及十二溪女並行之祭儀傳統。六甲神像之描寫尤為詳備，如文曰：「六甲神像，可千變萬化。或獨頭，或三頭，或一頭身披金甲，或錦抱來降。其神通不可犯，各裝束不同。」然實際所載，僅錄三位六甲之服飾與容貌，未能備述全數，當有脫略之失。六丁女神之形貌未載，究為本無記述，抑或因傳鈔亡佚，亦難遽斷矣。

[38] 不著撰人，《上清六甲祈禱秘法》，《道藏》第 18 冊，頁 206b。
[39] 不著撰人，《上清六甲祈禱秘法》，《道藏》第 18 冊，頁 206a。

（四）六丁玉女統領恢宏軍陣：獸冠軍十二獸士與性別符號

六丁神女體系規模浩繁，《黃帝太乙八門入式訣》之〈六丁玉女法〉曰：「令作法人速有威力神通」，[40]又稱：「隨式有太陰玉女六丁八吏神符六道，飛行萬里，為國報儼。又能追取世間珍寶財帛，用之無窮，給印書符，無不通靈，無不所從。太陰玉女主角領九天仙女，兼知千里之外訊息，如在目前。通天地，不可思議。戴符入陣，敵人自退歸伏。」[41]可見太陰玉女乃六丁之尊，總領九天女仙，兼司萬靈。原本六位女仙與六甲神將相配，後漸演化為若軍旅之「六丁六甲天兵神將」體系。

《黃帝太一八門入式秘訣》亦言「天帝弟子，都統天兵，賞善罰惡，出幽入冥。來護我者，玉女六丁。有害我者，自滅其形。」[42]示六丁玉女統領天兵神將，護持修行者。凡有惡意侵害者，皆將反噬其身而形神潰散。

《上清黃庭養神經》所錄〈黃庭經六甲神符治病拘魂制魄內秘天文〉所載，其神兵規模甚是宏大且編制極為精密：

> 甲子旬，玉女名月光，上紫衣下黃衣。甲子旬，神將天蓬，吏陰阿君，天一子也。今日與天蓬六甲同心，敢有當者，滅蓬不禁。甲戌旬，玉女名登姑，上絳下紫衣。甲戌旬，神將天內吏，張不臨，天一子也。今日與天內六己同心，敢有當者，滅內不禁。甲申旬，玉女名開明，上白下紅衣。甲申旬，神將天衝，吏程子恩，天一子也。今日與天衝六庚同心，敢有當者，滅衝不禁。甲午旬，玉女名漢英，上紫下白衣。甲午旬，神將天輔，吏杜徐君，天一子也。今日與天輔六辛同心，敢有當者，滅輔不禁。甲辰旬，玉女名嬰臺，上黃下青衣。甲辰旬，神將天禽、吏公孫大君，天一子也。今日與天禽六丁同心，敢有當者，滅禽不禁。甲寅旬，玉女名登赴，上絳下紅衣。甲寅旬，神將天心，吏徐君望，天一子也。今日與天心六戊同心，敢有當者，滅心不禁。神符六甲旬玉女六人，六丁玉女六人，旬吏六人，符吏六人。已【以】上，玉女旬吏二十四人。
>
> 甲子旬，玉女從神一百三十九人，甲戌旬，玉女從神一百三十五人。甲申旬，玉女從神一百三十一人。甲午旬，玉女從神一百三十一人。甲辰旬，玉女從神一百三十五人。甲寅旬，玉女從神一百三十五人。六甲獸士十二人。子獸士，鼠頭人身，持鑲黑衣。丑獸士，牛頭人身，持矛黃衣。寅獸士，虎頭人身，持戟青衣。卯獸士，兔頭人身，持戟青衣。辰獸士，龍頭人身，持戟黃衣。巳獸士，蛇頭人身，持戟赤衣。午獸士，馬頭人身，持戟赤衣。未獸士，羊頭人身，執戟黃衣。申獸士，猴頭人身，執戟白衣。酉獸士，鷄頭人身，持弩白衣。戌獸士，狗頭人身，持弩黃衣。亥獸士，猪頭人身，持鑲黑衣。六甲旬將玉女旬吏符神，合九百六十六人。[43]

---

[40]《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 772c。

[41]《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 773a。

[42]《黃帝太一八門入式祕訣》，《道藏》第 10 冊，頁 778c。

[43] （HY 1389）不著撰人，《上清黃庭養神經》，《道藏》第 34 冊，頁 283a。

六甲旬將、玉女旬吏、符神統計共九百六十六員。其符訣功用曰：「智者持之，可度世立廚；萬邪不干，神無敢當。用以攻破房廟、收攝群鬼、治邪救病，念此符則役使萬靈，廣行仁義，消災度厄。」[44]修儀者因存思六丁玉女，而得率領如此龐大之陰兵天將，驅邪鎮鬼，濟世利物。

十二獸士記載不多見，《四極明科開度文訣》僅：「十二時狩士真名，服符存呼之，不得傳非其人，祕之慎之。」[45]二典皆未明言其性別；依道經書寫慣例，未標明「女」者多默認為男性神。然丑、卯、巳、未、酉、亥等六獸首，又恰為六丁玉女所載獸冠，顯示女性形象可承載本屬男性之獸相，其所引發之性別象徵張力，尤值深入探討。

軍陣編制中，十二獸士各依十二地支頂戴獸首、執戟披甲，分著黑、黃、青、赤、白五色戰袍：子士鼠首、丑士牛首、寅士虎首、卯士兔首、辰士龍首、巳士蛇首、午士馬首、未士羊首、申士猴首、酉士雞首、戌士犬首、亥士豬首。此「獸冠」本屬陽剛征伐之象，然《上清黃庭養神經》將其移植於六丁玉女統攝之軍陣，遂構成一種「陰體陽相」的複合符號：女神雖具陰柔之質，卻乘戴獸首，顯示其能掌制雄武之權。

如前所述，道教儀制對性別冠飾劃分嚴謹；然六丁玉女披亦展現於男神身上的獸形象徵之冠，恰對此邊界作出跨越。男性神將所專屬之獸首，附著於女神額頂，顯示女性亦能挾獸性之威統御天兵。此「冠飾易位」折射出儀式性別角色的流動性，更彰顯六丁玉女在護法戰陣中的主導地位，形塑陰陽互攝、剛柔相濟的宇宙觀。

二、六丁祭法與真名真字與服色力量

（一）古法

六丁祭法古已有之，至漢代已見較為完整的儀式實施，其於宮廷中之運用可由劉暢（？－98）與李傕（？－198）二例見端。前者如《後漢書・梁節王暢傳》：

> 「暢性聰惠，然少貴驕，頗不遵法度。歸國後，數有惡夢，從官卞忌自言能使六丁，善占夢，六丁謂六甲中丁神也。若甲子旬中，則丁卯為神，甲寅旬中，則丁巳為神之類也。役使之法，先齋戒，然後其神至，可使致遠方物及知吉凶也。暢數使卜筮。又暢乳母王禮等，因此自言能見鬼神事，遂共占氣，祠祭求福。忌等諂媚，云神言王當為天子。暢心喜，與相應荅。」[46]

---

[44] 不著撰人，《上清黃庭養神經》，《道藏》第 34 冊，頁 283b。

[45] （HY 1232）不著撰人，《正一法文法籙部儀》，《道藏》第 32 冊，頁 205c。

[46] 劉宋・范曄撰，唐・李賢等注，晉・司馬彪補志，《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981 年據宋紹興本影印），卷五十〈孝明八王列傳第四十・梁節王暢傳〉，頁 1676。

劉暢歸國後頻見惡夢，遂從官卞忌處學習「使六丁」之術，以占夢、索物、問吉凶為功用，另外暢的乳母王禮也能行巫事。

後者李傕（？-198）則以歌舞擊鼓、符劾厭勝等儀軌，於朝廷外建置「神坐」，並以牛羊祭祀，以求神助，如：《三國志・董卓傳》裴注引《獻帝起居注》記載「李傕性喜鬼怪左道之術，常有道人及女巫歌謳擊鼓下神，祠祭六丁，符劾厭勝之具，無所不為。又於朝廷省門外，為董卓作神坐，數以牛羊祠之，訖，過省閤問起居，求入見。」，[47]《後漢書・董卓傳》李賢注：「《獻帝起居注》曰：傕性喜鬼怪左道之術，常有道人及女巫歌謳擊鼓下神〔祠〕祭，六丁符劾厭勝之具，無所不為。又於朝廷省門外為董卓作神坐，數以牛羊祠之。天子使左中郎將李國持節拜傕為大司馬，在三公之右。傕自以為得鬼神之助，乃厚賜諸巫。」[48]這些記載顯示，李傕身旁有專職執儀者，依循具體步驟，方可召請六丁等神靈。傕深信自身能官至大司馬，即受六丁鬼神之護佑。

以上二例充分印證，至東漢末年，六丁信仰已深植於宮廷宗教實踐中，並以夢占、驅鬼、祭祀等多元儀式，彰顯其在統治階層求福禳災、掌控吉凶之關鍵角色。這時候還沒有提到真名真字、服色。

六丁真正神格人化，直指六丁為神女之說見於《抱朴子・金丹》玉柱丹法記載服食百日之後，「玉女六甲六丁神女來侍之，可役使，知天下之事也。」[49]這時已有六丁神女之說，但是名稱似乎沒有穩定。服丹後可召「玉女六甲六丁神女」，預卜未來。這時已有六丁神女之說，但是名稱似乎沒有穩定。《太上洞房內經註》亦載「呼陽召陰，役使六丁。」下註：「陽，太上三陽也。陰，陽中三陰也。六丁，神女。眞人呼陽則三氣來，召陰則三龍登，使六丁則神女見。」[50]說明透過調和陰陽、召請六丁以達感應顯化。

《黃帝太乙八門入式訣》卷下詳述六丁神女功能：「黃帝曰：六丁玉女，常自隨，各有知。若欲使之，各呼其名，自可神驗。古者，鬼穀子、張太玄、唐公弼、費長房、李八伯、陶先生、魯哀公、珞球子、伍子胥、張子房、魯平公、週文隆先生、王子喬、寧先生、宋員、左公房、淮南子、女羅先生、謝自然，皆以此法行持，皆獲仙矣。若人不能清淨，斷房離艷，只得長壽。富貴萬歲不失，仙矣。諸師傳此法，能救人間萬病，知鬼神姓名住處，世間邪魅，耗動鬼神，六丁神女，盡皆知之。生死吉兇，內外高下，大小事務，盡皆入夢。唯慎口言，得遇此法，萬事從心。國家有此文，闢一切諸惡，口舌光怪，鬼神精邪，永不近人門。百千萬斤金不傳，非

[47] 晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》（臺北：鼎文書局，1981 年據宋紹興本影印），魏書六〈董卓傳〉，頁 183。

[48] 劉宋・范曄撰，唐・李賢等注，晉・司馬彪補志，《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981 年據宋紹興本影印），〈董卓列傳第六十二〉，頁 2338。

[49] （HY 1177）晉・葛洪，《抱朴子內篇》，《道藏》第 28 冊，頁 186b。

[50] （HY 133）不著撰人，《太上洞房內經註》，《道藏》第 2 冊，頁 876c。

其好事傳雅君子，行持六丁玉女之術，斯為妙法矣。」[51]文中羅列修行人物皆因此法得道，強調其治病、知鬼、辨吉凶之效。

作為天界使者，六丁神女在各種宗教儀式與修行法中常被召請策使，執行護法、卜問吉凶、引路、調風喚雨、制煞除魔等神聖職能。六丁六甲自方術傳統以來便與遁甲軍事法密切相關，《靈寶六丁秘法》載：「丁卯隱人身，丁巳隱人命，丁亥隱人祿，丁酉隱人魂，丁未隱人魄，丁丑隱人精神，凡事于六丁日念咒。」[52]《黃帝太一八門入式秘訣》亦有「六丁玉女名神母，呼而吸之來我護。清冷之水多神草，折之自障勿驚駭」[53]之術。此後《奇門遁甲秘笈大全》卷二十四也有「玉女玉女名神母，呼而問之道吾所，常從斗杓入斗里，清冷之淵多神草，折以自障勿驚悞，急急如九天玄女元君律令。」這些都是遁甲思想中經常出現的隱身障目法，可見在道教文獻中也一直都保留這樣的色彩。

（二）真名真字、形貌與服色：感召六丁之秘密符印

六丁六甲各具專屬的稱號、真名真字，以及獨特的形貌與服色，其秘密性極高，經典中也一再強調不可輕洩。修儀者必須熟記並正確想像出這些具象細節——神女的真名真字、頭冠巾飾、衣帔色彩與隨身法器——方能精確召請、役御神助，促成神人感通。雖然各部典籍在存思次第與配飾細節上有所差異，其核心結構卻始終如一：以神名、服色、器物等秘符為憑，於存思中明繪聖像，化符為具，成就符法與召神的信念實踐。

《登真隱訣》卷中則具體指出：「六丁即六丁神女，此神善與人威通，易爲存召，亦應向六丁所在，謂甲子旬，即向卯也。其玉女別有名字服色，在靈飛中。」[54]如甲子旬應向卯方存思。文中亦強調玉女各有專屬名諱與服色，提示存思時需依循精確圖像與方位以達成感應。其中所述「靈飛」即《靈飛經》、《六甲靈飛經》，現在多為修習書法時候使用，紀有多種瓊宮存思法。

以下是最常見的一組真名真字，《黃帝太乙八門入式訣》載：「丁卯玉女文伯字仁高，丁丑玉女文公字仁貴，丁亥玉女文通字仁和，丁酉玉女文卿字仁修，丁未玉女昇道字仁恭，丁巳玉女庭卿字仁敬。」[55]又如《上清六甲祈禱秘法》所列：

表四《上清六甲祈禱秘法》六甲陽神名、六甲陰神名、六丁陰神名

[51] 不著撰人，《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 776a。

[52] 《靈寶六丁祕法》，《道藏》第 10 冊，頁 749c。

[53] 不著撰人，《黃帝太一八門入式祕訣》，《道藏》第 10 冊，頁 778c。

[54] （HY 421）南朝齊梁・陶弘景，《登真隱訣》，《道藏》第 6 冊，頁 611c。案：《登真隱訣》在齊末已經完成。不過，現存《登真隱訣》佚文卻顯示，入梁以後，此書仍有修訂和增補。

[55] 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 774b。

神女稱號	真名	旬次	對應旬次六甲陽神稱號	六甲陽神真名
丁卯神	名文伯，字仁高	甲子旬	甲子神	字青公，名元德。
丁丑神	名文公，字仁賢	甲戌旬	甲戌神	字林齊，名虛逸。
丁亥神	名仁通，字仁和	甲申旬	甲申神	字權衡，名節略。
丁酉神	名文卿，字仁脩	甲午旬	甲午神	字子卿，名潺仁。
丁未神	名昇通，字仁恭	甲辰旬	甲辰神	字袞昌，名通元。
丁巳神	名辿卿，字仁敬	甲寅旬	甲寅神	字子靡，名化石。

考此經所載，每甲旬玉女稱號、真名及神將配屬，顯示六丁玉女與六甲神將並駕齊驅，形成嚴整且高度儀式化之象徵秩序。使用方法正如《黃帝太一八門逆順生死訣》所述「明呼玉女，莫引神仙，千靈萬聖，速至壇前。」[56]正確地唸出值日玉女的名字，招喚神來。

道教典籍中明言，六丁玉女各有專屬的值日時辰與方位，並據此掌管不同的天地、人間事務，其配置與職能息息相關。具體可見《黃帝太乙八門入式訣》：

> 於六丁日夜，各呼名姓祭之。[57]

> 六丁玉女，各坐本方。[58]

《黃帝太一八門入式秘訣》的大暑六戊隱形符：

> 此六戊法者，佈局行事，等視天門地戶，蓬星太陽太陰，步罡躡鬥，依十干之日時，入先祝心下所謀之事，行算之從長。認天門地戶之方，明玉女守門之處。然後，左手提刀，於鬼門取土作城壁，次取六戊之符，四直六戊之方，以土副之，按六戊印其間代之，起潛於中央之地，至神明無見也，何況眾人乎。[59]

《靈寶六丁秘法》則為六丁法系統最具代表性之經典，內容極為豐富且具體，記錄六丁神女相關之法，其中除了〈六丁隱遁法〉、〈六丁無言萬一法〉的〈六丁玉女印〉、〈九天玄女印式〉的〈六丁玉女符〉詳列每位六丁神女的名號、字、衣飾、所持法器與出現時辰等等。如〈六丁隱遁法〉：

---

[56] 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 792c。

[57] 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 774b。

[58] 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 775b。

[59] 《黃帝太一八門入式祕訣》，《道藏》第 10 冊，頁 779c。

丁卯隱人身，丁巳隱人命，丁亥隱人祿，丁酉隱人魂，丁未隱人魄，丁丑隱人精神，凡事於六丁日，念呪六遍，呪曰：仁高護我，丁丑保我，仁和度我。丁酉保全，仁燦管魂，丁巳養神，太陰華蓋，地戶天門。吾行禹步，玄女真人，明堂坐臥，隱伏藏身。急急如九天玄女律令。

如每供養之物，並自喫，不得與外人，切宜慎之。每遇甲子日，須齋戒一日。
丁卯玉女名文伯，字仁高。神戴冠著禮衣，手把蓮華，上朱衣下青衣，以子丑日下在人間，要知吉凶，召而問之。
丁丑玉女一名文件，字仁鳶。其神兩手把蓮華、上朱衣下黃衣，以寅卯日下人間，要知吉凶，召而問之。
丁亥玉女名文通，字仁和。右手把鏡自照揜心，左手把蓮華，上朱衣下紫衣，以辰巳日下人間，要知吉凶，召而問之。
丁未玉女名叔通，字仁集。左手把鏡照，右手執蓮華，上朱衣下黃衣，以午未日下人間，要知吉凶，召而問之。
丁巳玉女名庭卿，字仁叔。神左手把蓮華，右手執白疊布巾，上錦衣下赤衣，以申酉日下人間，要知吉凶，召而問之。
丁酉玉女名文卿，字仁通。神領一小兒在仙手，撫頭把白疊布巾，上朱衣下白衣，以戌亥日下人間，要知吉凶，召而問之。
黃帝曰：六丁神各有名字不同。若欲使之，各呼名字，皆神驗也。仙經曰：六丁玉女神名能小耳呼名字而使之，萬願從矣。[60]

這時候被加上九天玄女，六丁神女成為玄女的天使，另外也有遁甲反閉局等概念這都在後代被繼承。還有一個功能「要知吉凶，召而問之。」，策使方式一樣是「呼名字而使之」，經典記載「黃帝曰：六丁神各有名，字不同。若欲使之，各呼名字，皆神驗也。仙經曰：六丁玉女神名能小耳呼名字而使之，萬願從矣。」此段文字強調六丁玉女召請法術的核心在於「名諱」的掌握與正確呼喚。修道者唯有熟稔每一位六丁神女的名字與字，方可精準存思、呼名役使。正因神靈具有個體化之稱謂，故名號即為感通之媒介，「小耳呼名」意味僅須低聲默念，神女即可感應而至。此不僅顯示六丁玉女對名號反應之靈敏，更突顯道教召神儀式中「名」與「呼」的象徵力量，呼名即是役使、顯靈之起點，彰顯其神驗靈通之信仰核心。

表五《靈寶六丁秘法》六丁隱遁法

神女名號	其他名字	服色	值日
丁卯玉女	名文伯，字仁高	戴冠著禮衣，手把蓮華，上朱衣下青衣	子丑日

[60] 《靈寶六丁秘法》，《道藏》第 10 冊，頁 749-750。

丁丑玉女	一名文件，字仁鶯	兩手把蓮華、上朱衣下黃衣	寅卯日
丁亥玉女	名文通，字仁和	右手把鏡自照揜心，左手把蓮華，上朱衣下紫衣，	辰巳日
丁未玉女	名叔通，字仁集	左手把鏡照，右手執蓮華，上朱衣下黃衣，	午未日
丁巳玉女	名庭卿，字仁叔	左手把蓮華，右手執白疊布巾，上錦衣下赤衣	申酉日
丁酉玉女	名文卿，字仁通	神領一小兒在仙手，撫頭把白疊布巾，上朱衣下白衣	戌亥日

而〈六丁無言萬一法〉又稱〈無言法〉、〈軒轅訣〉，提及「六丁玉女印」，由九天玄女主掌，強調六丁神女為玄女座下之陰神，其印式與持劍方位亦有明確指示：

> 六丁無言萬一法，亦云軒轅訣也。先須焚香，淨水滌穢氣，方乃開卷，禱祝看之。昔有道士張群，志慕道術，積修數載，慕其清虛。閑閱仙秘，忽於丁丑夜二更，以來於閑庭月下立。忽見西南方有雲五色，而見漸近，雲中有步隊之聲，目忽有一女子云：六丁玉女，丁丑女也。群乃長跪，稽首禮之。女曰：子久慕仙道，知子清潔，少慕幽玄。故來傳汝學道妙門，奈汝無仙分。但汝齋戒百日，設錦帳於淨室內，齋戒百日滿後，再來示汝之法。群乃清齋百日，設錦帳於淨室內，了夜三更時，依前亦從南來隊仗，雲中來至。先見二童子，捧一金函，言奉修行術。群遂受得金函，言是六丁經三卷，上卷說祭醮之法，中卷說玉女隱形之術，下卷說飛身藏形、劍、少女還精、遁甲六壬之【術】。仙女曰：子無仙分，但備修此法，三年後可為地下頑仙矣。人壽一千二百歲為頑仙。此文是上天秘訣，莫非君子宿有道，不可知也。[61]

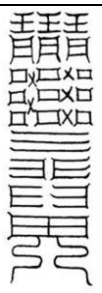
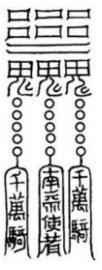
> 斬邪歸正，先須知隱形。之後，於一室之內安床，焚香潔淨，不得有別人往來。起臥，先於床前鋪枕齋戒，焚香淨水，存思解穢，供養六丁玉女。祭醮祭遇丁日，夜於床上坐定，閉目存想：床為印案，一面西為頭，身帶六丁玉女印，其印是九天玄女管係玉女之印也。存印法，先存東北印。丁卯玉女立於印角，手執青蛇之劍；次丁巳玉女在東南角，手執或黃或白蛇之劍。次存西南印，丁未玉女立在印角，手執或白或黃之劍。次存西北印。丁丑玉女立在印角，手執或黑或黃之劍；次存丁酉丁亥玉女立在左，右手執或青或黃蛇之劍。存想畢，低聲念咒一百八十遍訖。卻身邊丁酉丁亥玉女，從鼻中直入心中，鼻為人門。次存東北角丁卯玉女，從左耳中直入東南角。先次丁卯，次西南角丁未，次西北角丁丑，次丁酉丁亥。在身邊，亦在印上，直入心內，左耳為風門。次存印東南角丁巳玉女，右耳直入心內，右耳為鬼門。次存印西南角丁未玉女，從口中直入心內，口為地戶。次存印西北角丁丑玉女，從兩目直入心內，目為天門。各存思訖。凡行住坐臥，

[61] 《靈寶六丁祕法》，《道藏》第 10 冊，頁 750c。

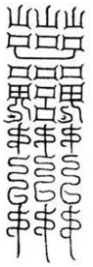
須常帶印在左手上，不得離身。或大小二事解下印，安在淨處，回來洗手卻帶印了。如夜夢上山入水，相煞斬人，或見女子在邊傍，切勿驚怖，此是玉女降身也。[62]

表六《靈寶六丁秘法》六丁無言萬一法（軒轅訣）之六丁玉女印			
神女名號	方位	服色	方位
丁卯玉女	東北角	手執青蛇之劍	東北角
丁巳玉女	東南角	手執或黃或白蛇之劍	東南角
丁未玉女	西南	手執或白或黃之劍	西南
丁丑玉女	西北角	手執或黑或黃之劍	西北角
丁酉玉女	西北角	右手執或青或黃蛇之劍	西北角
丁亥玉女	西北角	右手執或青或黃蛇之劍	西北角

在〈九天玄女印式〉中，亦具象描繪六丁玉女姿態，並與符籙相配合，形構一套完整儀軌。見下：

表七《靈寶六丁秘法》九天玄女印式之六丁玉女符			
神女名號	其他名字	服色	符
丁卯玉女	名文伯，字仁高	左手摩孩子頭，其孩子不著衣。	
丁丑玉女	名文公，字仁貴。	右手二指拳三指展。	

[62] 《靈寶六丁祕法》，《道藏》第 10 冊，頁 751c。

丁亥玉女	名文通，字仁和	左手把兩指拳三指展	
丁未玉女	名叔通，字仁富。	左手把鏡，右手把蓮花。	
丁巳玉女	名庭卿，字仁叔。	右手把扇如禪印。	
丁酉玉女	名文卿，字仁修。	直身番著手，乘服彩霞。	

《靈寶六丁秘法》所載諸法，從藏形遁跡、召問吉凶，到入夢感應、禹步導引，內容綿密，法脈系統完整，顯示六丁神女在晚期道教法術體系中地位之崇高與功能之多元，堪稱六丁信仰最具系統化與具體化之集大成文獻。

《景祐遁甲符應經》延續前代對六丁神女的星辰化、兵法化運用：「時加六丁出幽入冥，至老不刑，六丁為星奇，又為玉女，宜逃亡絕跡，當從天上六丁出，隨星奇挾玉女入太陰中而藏人不見。故曰：出幽入冥。又六丁為太陰，可以藏形，人皆不見，故曰：敵人不敢侵，將兵主勝，聞憂喜各半，可以請謁、利嫁娶、及陰私事，入官、商賈吉。假令立春下元二局甲己之日夜半甲子時，日出丁卯時，此時六丁在東北，以直符天芮加時幹即六丁下臨二宮，出西南方

吉。」[63]可見延續六丁玉女的曆法擇日的傳統，以及與陰遁之術密切相連。記錄了兩組神女真名與真字：

> 卷上：丁卯之神字文伯，丁丑神字文孫，丁亥神字文公，丁酉神字文通；丁未神字文卿；丁巳神字巨卿。凡鬥爭、出入、行來，六丁之神常呼其名。所謂三奇之靈六丁卯者，以丁卯為甲子之陰故也。[64]

> 卷下「六丁陰遁神名」丁丑神梁邱叔、丁未神王屈奇、丁巳神許咸池、丁酉神費陽多、丁亥神陵成陸、丁卯神孔林族。[65]

六丁陰遁神名與《遁甲演義》神名幾乎相同。

表八《景祐遁甲符應經》

三奇之靈六丁卯		六丁陰遁神名	
神女名號	**真字**	**神女名號**	**真名**
丁卯之神	字文伯	丁丑神	梁邱叔
丁丑神	字文孫	丁未神	王屈奇
丁亥神	字文公	丁巳神	許咸池
丁酉神	字文通	丁酉神	費陽多
丁未神	字文卿	丁亥神	陵成陸
丁巳神	字巨卿	丁卯神	孔林族

綜合上述引文顯示了幾項六丁玉女法的特性，臚列於下：

[63] 宋・楊維德等：《遁甲符應經》，收入《續修四庫全書》第 1060 冊（上海：上海古籍出版社，1997 年據宛委別藏清抄本影印）頁 290。

[64] 宋・楊維德等：《遁甲符應經》，收入《續修四庫全書》第 1060 冊（上海：上海古籍出版社，1997 年據宛委別藏清抄本影印）頁 290。

[65] 宋・楊維德等：《遁甲符應經》，收入《續修四庫全書》第 1060 冊（上海：上海古籍出版社，1997 年據宛委別藏清抄本影印）頁 297。

1.時辰與方位對應：每位玉女僅於所屬的干支日下凡應召，通常也稱直（值）日玉女，並坐鎮於特定方位。《黃帝太乙八門入式訣》所言「各坐本方」即指此空間定向；《黃帝太一八門入式秘訣》更詳述方位與找「門戶」之關聯。

2.職能分工明確：每位玉女的名號、法器、服色、出現時段與「要知吉凶」功能皆不盡相同，經典多有細緻描述，顯示六位玉女在占察、治病、祈福等儀式中的專司職能。另外玉女造型也極為重要，（如持蓮、手執鏡、白疊布巾）與方位、時辰相符，有助修儀者更能存思出神仙的形象，以成功召神，獲得感應。

3.儀式意義與運用：就實際儀式現場來說，步驟上需「擇值日玉女」依當日干支日子，呼喚值日玉女，並於其所守方位設置法器、貼符或演行儀式，「方位定位」方位不僅指壇場上的東南西北，也對應「天門／地戶」等宇宙通路；玉女守門意涵為開啟或閉合天地間靈力之門。「時辰掌握」：時辰與日干支相配，結合法星、天門地戶之位次，形成天時地利人和的完整儀式框架，強化召神的精準與神聖不可侵犯性。

又，《靈寶六丁祕法》中，記載以「六丁玉女印」作為呼召與護持之法：

> 床為印案，一面西為頭，身帶六丁玉女印，其印是九天玄女管係玉女之印也。存印法，先存東北印。丁卯玉女立於印角，手執青蛇之劍；次丁巳玉女在東南角，手執或黃或白蛇之劍。次存西南印，丁未玉女立在印角，手執或白或黃之劍。次存西北印。丁丑玉女立在印角，手執或黑或黃之劍；次存丁酉丁亥玉女立在左，右手執或青或黃蛇之劍。存想畢，低聲念咒一百八十遍訖。卻身邊丁酉丁亥玉女，從鼻中直入心中，鼻為人門。次存東北角丁卯玉女，從左耳中直入東南角。先次丁卯，次西南角丁未，次西北角丁丑，次丁酉丁亥。在身邊，亦在印上，直入心內，左耳為風門。次存印東南角丁巳玉女，右耳直入心內，右耳為鬼門。次存印西南角丁未玉女，從口中直入心內，口為地戶。次存印西北角丁丑玉女，從兩目直入心內，目為天門。各存思訖。凡行住坐臥，須常帶印在左手上，不得離身。或大小二事解下印，安在淨處，回來洗手卻帶印了。如夜夢上山入水，相煞斬人，或見女子在邊傍，切勿驚怖，此是玉女降身也。
>
> 六丁玉女印，其印是九天玄女管係玉女之印也。[66]

此例不但彰顯了「用具象之印——配合天地方位——實現召神與護持」的儀式邏輯，也象徵了「以六丁之形、六丁之位，入心化神」的內在觀想路徑。印案上的方位、印角上的神女形態，以及印內心中的五門呼應（人門、風門、鬼門、地戶、天門），共同構築了一套緊密交織的陰陽空間之召神法場，堪為六丁秘法晚期發展的重要實例。

---

[66] 《靈寶六丁祕法》，載《道藏》第 10 冊，頁 751b。另外《黃帝太一八門逆順生死訣》也有幾乎一樣的內容（《道藏》第 10 冊，頁 788-789）。

（三）金丹服藥與存思：六丁玉女的內外多項司職

道教修行自早期的服藥採丹，逐漸發展為以存思內鍊為核心，多種修持法中，六丁玉女始終活躍，既應驗於藥中，亦隱現於心。

首先是作為金丹服藥中的侍禦與預卜，如前引《抱朴子．金丹》「又玉柱丹法，以華池和丹，以曾青硫黃末覆之薦之，內筩中沙中，蒸之五十日，服之百日，玉女六甲六丁神女來侍之，可役使，知天下之事也。」[67]服丹後可召六丁神女，預卜未來。《抱朴子．雜應》所錄「甘始法，召六甲六丁玉女，各有名字，因以祝水而飲之，亦可令牛馬皆不飢也。或思脾中神名，名黃裳子，但合口食內氣，此皆有真效。」[68]此法既可保生濟物，亦可通達天地氣機。

作為內視存思中的諸司與書記，如《太上老君中經》（《珠宮玉曆》）所載存思法，將六丁玉女置於人體微觀宇宙之腎位，參與陰陽五行的調御，即內視身中神之存思法，其文曰：

> 日月者，天之司徒、司空公也。主司天子人君之罪過，使太白辰星下治華陰、恆山。人亦有之，兩腎是也。左腎男，衣皂衣，右腎女，衣白衣，長九分，思之亦長三寸，為日月之精，虛無之黑，人之根也。在目中，故人之目，左為司徒公，右為司空公。兩腎各有三人，凡有六人，左為司命，右為司錄，左為司隸校尉，右為廷尉卿。主記人罪過，上奏皇天上帝太上道君。兆常存之，令削去死籍，著某長生。屬太初鄉，玄冥里。司錄六丁玉女，字道明，皆在神龜上，乘紫雲黑之車，膠駕雙鯉魚，字太成子。玄母，道母也，在中央，身之師也。主生養身中諸神，在五色雲黑華蓋之下，坐戴太白明星明月之珠，光曜照一身中。常存以八節之夜，外祝曰：司命司錄，六丁玉女，削去某甲死籍，更著某甲長生玉曆。[69]

六丁玉女分別三三安奉於左右腎，肩負記載罪福、上奏皇天上帝之責；此一設置正與內丹論中諸司神對應臟腑的行政秩序相呼應。左右腎分別寄寓司命、司錄，並藉神龜、紫雲黑車、雙鯉魚等意象強化內觀儀式的視覺與空間結構，以彰顯人體微觀宇宙的層次秩序。由此，《太上老君中經》不僅將六丁玉女視為外在儀式的女神，更將其轉化為腎臟內的靈性中介，兼具守護元神與書記罪福的雙重功能。

存思與符印結合：六丁玉女有許多符、印之法，其中有不少與存思有關，如為防飢渴，應修習「存漱五芽」之法。《靈寶經》所載「存漱五芽」法中，行五芽服御法後，不但可請神華女神，亦可令六丁玉女前來參謁。《老君六甲符圖》載述：

---

[67] 晉・葛洪，《抱朴子內篇》，《道藏》第 28 冊，頁 186b。

[68] 晉・葛洪，《抱朴子內篇》，《道藏》第 28 冊，頁 227a。

[69] （HY 1160）不著撰者，《太上老君中經》，《道藏》第 27 冊，頁 144a。

> 六丁各有神，丁卯神司馬都玉女，足月之。丁丑神趙子王玉女，順氣。丁亥神張文通玉女，普漂之。丁酉神蔣文公玉女，得喜。丁未神石叔通玉女，寄防據。丁巳神崔巨卿玉女，聞心之。言服探飛根者，漱黃芽之道，成則役使六丁神故也。[70]

則進一步列出了各位玉女的專屬職能。若修煉成就，則能役使六丁諸神以為己用。

存思法與符印結合最為廣泛且重要，相關經典甚多，在此舉隅如下，《黃庭內景經》云：「存六甲神名，則七竅開通，無諸疾病。」；[71]《神機制敵太白陰經》稱：「六丁為六甲陰，能知此道，日月可陸沉，可呼六丁神名。凡時加六丁，出幽入冥，永無禍侵，謂六丁之時，時下得丁吉也。」，[72]皆強調呼名與觀想之重要。六丁六甲尤以「符印」運用最為廣泛，如前文表上所列每位六丁玉女皆有專屬符式，《抱朴子》多次記載「六甲符」、「六丁符」，用於辟火、避水等多種場合。

綜觀上述，六丁玉女於金丹服藥、內視存思與符印儀式三者之間，既是外在的丹藥侍從，亦是內在的諸司神明，並透過繁複的符章、印綬與想像結構，成為儀式中不可或缺的一部分。能否順利召策六丁，實為諸多儀式和修行成敗之關鍵所在。

（四）存思六丁神女作為內在儀式展演

六丁神女的動物形象在儀式中兼具「威懾邪祟」與「引導存想」的雙重功能，使其在護法儀式中更具威攝力，同時維持玉女特有的親和性，便於信徒在內修法中與之互動。此多元形象之存在，實與六丁內法中「存想降神」之儀式需求密不可分。

在道教儀式實踐中，執儀者須透過「存想降神」等內在展演步驟，於心中精確構建神祇形貌，方能引發感通靈降。此過程往往輔以六丁符、六甲陰符與六丁印等法物，其形象設計與符式內容中，詳述神女之衣袂、配飾、姿態與尊名號諱，顯示具象化之必要。蓋欲成功召請神靈，首須熟知其名號與形貌，方可有所感應。道教歷來重視神名之祕密性，名號即為感通之媒介，其正確性攸關儀式成敗。值得注意的是，六丁女神常於夜半星辰變化之時出現，與斗星、天蓬、天罡等護法神將並列，構成一套縝密完整之宇宙護法體系。

六丁玉女法術之旨，在於修行者與道士、法師等執儀者透過「存思」內觀而精確重構經典所載之玉女形象；唯有執儀者心目所見與道經規範全然契合，方能證得召神之效。若循 Victor Turner「展演」（performance）理論觀之，此一修持歷程實乃藉由象徵與行動互動所構成的內在劇場：符籙、法印、步罡等外顯儀式動作，與內心存思之玉女形象相互輝映，恰如 Turner

---

[70] 唐・白履忠：《修真十書黃庭內景玉經註》，《道藏》第 4 冊，頁 859a-b。

[71] 唐・白履忠：《黃庭內景玉經註(二)》，《道藏》第 6 冊，頁 535b

[72] 唐・李筌，《神機制敵太白陰經》，收入清・張海鵬編，《墨海金壺》，子部第 98-99 冊（上海：博古齋，1921），卷 9，頁 261。

所謂「象徵既是行動的最小單位，亦為行動之動機」。[73]透過此種內外互應，道士遂將玉女之神職與「官僚—軍旅」體系這一抽象宇宙秩序，轉化為可感知、可演練之符號系統，構成一場內在性的儀式展演，亦即「文化意義展演」。

在此過程中，執儀者進入 Turner 所稱之「閾限狀態」（liminality），既已脫離日常身分，復未完全臻至神祇境域，處於介乎凡聖之間的過渡空間。依 Turner 之論，閾限期具有「反結構」性質，暫時解除既有階序，使參與者得以於無階級的平等場域與神格相遇。[74]此際，修行者透過象徵之「理念極—感覺極」雙向結構，同步經歷教義的內化與身體感官的體驗。儀式告終之後，玉女階序與權能又透過誦經、講解、科儀本等文本方式回灌社群，完成由反結構返歸結構的再整序過程。當信眾共同參與或親睹此儀式，便生成 Turner 所論之「社群感」（communitas），即在閾限時空中萌生的平等情誼與共同體意識。

此種社群感使群體共享同一套玉女宇宙觀，獲得新的身分認同與社會連帶。由是觀之，玉女形象之所以關鍵，不僅在於其護法傳令之職能，更在於其作為儀式展演的核心符號，在此儀式中具現化道教宇宙觀，並為現實宗教思想重新注入整合與轉化之契機。

三、「女冠」與「獸冠」：道教女冠與六丁玉女獸冠的象徵意義

（一）六丁玉女獸冠的意義與象徵

自六朝始，道教為女仙建冠，道教於仙界官僚化構想下，為女仙設置受封及冠制，明顯突破儒家「冠為男性象徵」的性別桎梏。[75]《如前引《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》明載：「女冠法服，衣褐，並同道士，唯冠異制。」[76]女冠與男冠異制，然獸冠卻無性別之限，男女皆可披戴。《六陰隱秘要》云：「六丁乃六陰……無形，用之則應。」無形冠冕，遂藉獸首可視，化無為有。另一方面獸冠便於修儀者存思觀想啓形以召役，折射女性神祇承載陽剛獸性的「陰領陽從」張力，成為六丁玉女作為天界天兵前鋒時最有力的視覺與符號標識。

六丁玉女之獸冠，取法干支六陰——兔、牛、豬、雞、羊、蛇——具象宇宙時序與方位，亦以「以獸制怪」之能動呼應存思與遁甲之術。修者凝思獸冠／獸首，召神入壇，「戴獸即役

---

[73] 案：Turner 認為「象徵既是行動的最小單位，也是行動的動機」，強調儀式展演中符號與行動的不可分割性。Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1967), 36.

[74] 案：Turner 在此著作中闡述「閾限期」的「反結構」性質，分析儀式參與者如何透過暫時解除常規社會結構而達到特殊的心靈狀態。Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1969), 94–97.

[75] 楊莉，〈「女冠」芻議：一種宗教、性別與象徵的解讀〉，《漢學研究》19.1(2001)：167-185。此文曾討論過相關議題。

[76] （HY 1117）金明七真，《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《道藏》第 24 冊，頁 761b。

獸」，以威儀震懾邪魅、統領天兵。此冠既是時空標記，亦為護法之旗幟，顯示女神「陰領陽從」的陽剛張力，將性別、神格與宇宙觀融攝於頭冠之中。

其形制雖未見於科儀經文，然道教動物靈性傳統足以支撐此一推論。獸冠之設計，不僅跨越人—獸邊界，還使信徒於想像中得以具體感受神力，實現人與神、陰與陽、文本與儀式的深度融合。作為「異類生物」（were-creatures）的視覺表徵，正是道教為女性神祇與修行者構築新靈性秩序的核心。

（二）女冠制度之起源與禮制突破

儒家禮制自《周禮》以降，冠禮專屬成年男子，女子止於行笄，偶有宮廷女性於盛典插花為飾，非冠禮之正；如皇室女性始在大典之中戴「首飾」，《隋書》記載：「皇后首飾，花十二樹……自皇后已下，小花並如大花之數，并兩博鬢也。」[77]亦即皇后頭飾插花十二支，其下諸階品之支數依例遞減，並額外綴以側鬢飾。僅屬裝飾，止於禮儀層面，未與實質封號及威權相聯。

道教於六朝始置仙官官階，女仙亦享戴冠之制，仙作為仙界女官，戴冠象徵官位與職司，實為宗教身份之核心標誌。《無上秘要·眾聖冠服品》更明定女仙冠服，賦予其神聖官銜與職司，顯示天界官僚體系對性別界限的全面突破。其〈元君冠服〉確認了女仙戴冠的系統性：

> 白素右元君，上著龍文白錦帔，下著白錦華裙，頭建紫華芙蓉冠，腰佩神金二虎符，左手執流金火鈴，右手執《太上智慧經》。
>
> 黃素中央元君，上著黃錦雲帔，下著黃羅飛華裙，頭建紫華芙蓉冠，腰帶神金二虎符，左手執火鈴，右手執《大洞真經》。
>
> 紫素左元君，上著虎錦紫帔，下著紫華龍文裙，頭建紫晨扶華冠，御紫晨雙珠蓋，腰帶流金火鈴，又佩神金明月二虎符，左手執《太上消魔經》，右手執《金真玉光章》。右出《 洞真玉晨明鏡雌一寶經》
>
> 太素三元君，乃一真之女子，則三素元君之母，頭建寶琅扶晨羽冠，服紫氣浮雲錦，帔九色龍錦羽裙，腰帶流金火鈴、虎符龍書。
>
> 太素元君長女曰紫素元君，即無英君之母，頭建太真晨嬰之冠，三角結餘髮散之垂，腰上著紫錦祫商，下著飛霜羅裙，交帶靈飛大綬。
>
> 黃素元君，即太素之中女，中央黃老君之母，頭建太真晨嬰之冠，三角結餘髮散之垂，腰上著黃錦祫商，下著五色飛青錦裙，佩鳳文琳華之綬，腰帶流黃揮精之劍。
>
> 白素元君，即太素元君之少女，白元君母，頭建太真晨嬰之冠，三角結餘髮散之垂，腰

[77] 唐・魏徵等撰，《隋書》（臺北：鼎文書局，1980 年據宋刻遞修本景印），頁 253。

> 上著白錦光明祫商，下著飛霜緑錦飛裙，佩六山火玉之珮，鳳文之綬，腰帶日延耀暉之劍。右出《 洞真三元玉檢布經》[78]

如「元君冠服」條所列七位元君均戴冠，其中二位頭建「紫華芙蓉冠」、一位頭建「紫晨扶華冠」、一位頭建「寶琅扶晨羽冠」和三位頭建「太眞晨嬰之冠」。如《北斗治法武威經》亦載，隋末遠清夜受九天玄女傳法之異事：

> 隋大業末，英雄各起。.....有臣未蒞者，則遠清是也。時清在布衣，游藝伊洛，隱德藏機。.....於東都洛陽，中夜忽有一人投門，清秉燭伺之，見一人頂五色芙蓉冠，服九炁雲霞之被，手執靈文一卷，命清曰：「吾九天玄女也，吾知子好道，志氣絕倫，故來度子，與子武威靈文，乃天剛〔罡〕神法爾。.....」言訖，騰身雲路，鐘鼓簫韶並作。清長禮望雲間而別，靈風竟滅，雨斷雲霄。[79]

文中仔細描述了在此女神九天玄女傳授遠清天罡正法的場景中，玄女頭建《無上秘要》也提到的「芙蓉冠」，又服飾和手持物品，樂作雲生，禮儀周備。冠服形制與神聖降臨相表裡，道教女冠所佩之冠，非徒服飾之具，於儀式與形象中俱具深遠宗教意義。另外在《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》對神仙造像規範詳明，明言造像須依經制，具備儀相，也提到：「真人又不得散髮、長耳、獨角，並須戴芙蓉飛雲元始等冠，復不得戴二儀平冠、鹿胎之屬。左右二真，皆供獻，或持經執簡，把諸香華，悉須恭肅，不得放誕手足，衣服偏斜。」[80]真人形像不得散髮、長耳、獨角，必戴「芙蓉」、飛雲、元始等冠，禁用二儀平冠、鹿胎冠等俗制，其中「芙蓉」冠便一再具體指出。

《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》「科曰：道士、女冠，皆有冠幘。名有多種，形制各殊。[81]」首先道士與女冠之冠幘男女有別， 道教有意識的區隔男女之冠，對於女冠的規定：

> 法用玄紗，前後左右皆三葉，不安遠遊。若上清大洞女冠，冠飛雲鳳氣之冠，今列圖如左。[82]

依法規定使用黑色薄紗製成頭冠，前後左右各有三片葉狀裝飾，不佩戴「遠遊」冠。上清大洞女冠則佩戴「飛雲鳳氣之冠」：

---

[78] （HY1130）《無上祕要》，《道藏》第 25 冊，頁 38。

[79] （HY 869）不著撰人，《北斗治法武威經》，《道藏》第 18 冊，頁 694-695。

[80] （HY 1117）《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《道藏》第 24 冊，頁 748b。

[81]《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《道藏》第 24 冊，頁 754-5。

[82] 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《道藏》第 24 冊，頁 761。



……

凡常女冠法服：玄冠、上下黃裙，帔十八條，列圖如左。[83]



84

且名稱與形制各異，詳細規範載於道經及儀軌之中，如《洞玄靈寶道學科儀》：

巾冠品 出家之人，上首巾冠，須知法象，及諸用捨。若道士，若女冠，平常修道，戴二儀巾。巾有兩角，以法二儀。若行法事，陞三籙衆齋之壇者，戴元始遠遊之冠，亦有輕葛巾之上法，元始之所服，故天真上聖，或巾九德，或巾七星者，即冠巾有七星之文也，亦謂玄冠。玄即天也，亦言天有七星。若道學，行卧住息，常須簪戴，神靈敬奉，不得暫捨，令泥丸、玄華二神有所怨慢。唯每旦梳理玄華之時，要須暫捨，安著淨巾之上，又不得令外衆男女，及非同契之人，輒有窺見，輕取戲弄。[85]

出家之人（道士與女冠）的首要頭巾與冠冕，必須懂得其法象意義及使用與捨棄的規範。無論是道士還是女冠，平日修道時，應佩戴二儀巾。二儀巾有兩角，象徵天地二儀（陰陽）。若舉行法事、登上三籙眾齋之壇，則應佩戴元始遠遊之冠；也有輕葛巾，屬於上等法器，為元始天尊所穿戴。因此，天真上聖有的佩戴九德巾，有的佩戴七星巾，七星巾上有七星圖案，也稱為

83 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《道藏》第 24 冊，頁 761。

84 唐・金明七真，《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《道藏》第 24 冊，頁 762a。

85 （HY 1118）唐・太極太虛真人：《洞玄靈寶道學科儀》，《道藏》第 24 冊，頁 768b。

玄冠。「玄」即天，象徵天上有北斗七星。修道之人無論行、卧、住、息，皆須時刻簪戴頭巾或冠冕，以敬奉神靈，不得隨意脫下，否則會使泥丸、玄華二神（守護頭部的神靈）心生怨恨。只有每日清晨梳理頭髮（玄華）時，可暫時脫下，放置在潔淨的巾上，且不得讓外人、男女或非同道之人窺見、輕取或戲弄。

不僅頭冠，關於服裝，「科曰：服以象德儀形。道士、女冠，威儀之先，參佩經法，各須具備，一如本法，不得叨謬。」[86]並且也有嚴格地規制。女冠之服飾，非僅外儀，而為護道之本。

道教女冠既是外在儀飾，更為宗教身份之核心：玄紗三葉、飛雲鳳氣、芙蓉羽冠……各式冠冕象徵女仙於天庭所居之官職與法位。九天玄女等皆以芙蓉冠示尊，其降授儀式中冠服具足，自成降神標記；而造像科戒亦嚴禁散髮、獨角，專命佩冠，強調冠冕與神聖降臨之表裡一致。是以，女冠之制於道教不僅延展了禮制，更深化了性別與靈性權威的含蘊。

（三）獸冠神格：道教神譜中的動物象徵與性別意識

古代文獻記載，遠古之時，人類衣毛帽皮，未有衣冠之禮制；後世聖人觀鳥獸頭上冠角與羽毛之形貌，遂取法於此，設冠冕纓蕤之飾。《宋書・禮志》云：「上古寢處皮毛，未有制度。後代聖人見鳥獸毛羽及其文章與草木華采之色，因染絲綵以作衣裳，為玄黃之服，以法乾坤上下之儀；觀鳥獸冠胡之形，制冠冕纓蕤之飾。」[87]《通典》、《文獻通考》亦載：「上古衣毛冒皮，後代聖人見鳥獸冠角，乃作冠纓。」[88]由是觀之，「獸冠」之制，源自仿效自然界鳥獸冠鬣之形，寓有象徵天地秩序及彰顯人倫尊卑之意，實為文明禮儀之重要表徵。

道教六丁玉女所著之獸冠，雖亦取法自然鳥獸形貌，但其象徵意義與儀式功能則更具宗教內涵。六丁玉女之獸冠，不僅取其外形，更強調各獸所蘊含之靈性與能動，進而將此靈力導入道教儀式之中，成為役使萬靈、護法鎮邪之神聖標誌。此點與儒家禮制冠冕之象徵倫理秩序與尊卑等級略異。儒家冠飾，重在「象法自然」以規範人倫；道教六丁玉女之獸冠則於象法自然之外，更兼具召請神靈、操縱靈力之實踐意義，體現道教符法與神將系統之宗教實踐內涵。

道教作為中國本土宗教，對女性修行者的包容性超越儒家傳統，女冠（女道士）在宗教體系中扮演重要角色，其頭冠承載宗教、性別與宇宙觀的象徵意義。《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》《洞玄靈寶道學科儀》等經典詳細規定女冠的法服與頭冠形制，反映其靈性地位。六丁玉女作為護法神祇，其獸冠形象則展現動物靈性（animal spirituality）與非人類代理性（nonhuman agency）。本節將透過分析女冠頭冠與六丁玉女獸冠的象徵意義，結合六朝時期女仙戴冠的性別突破，探討道教對女性角色、靈性轉化及宇宙秩序的理解。

---

[86] 唐・金明七真，《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《道藏》第 24 冊，頁 760c。

[87] 梁・沈約：《宋書》（臺北：鼎文書局，1981 年景印宋元明三朝遞修本，1981 年），頁 501。

[88] 唐・杜佑，《通典》卷第五十七禮十七，頁 1601。元・馬端臨，《文獻通考》，卷一百十一王禮考六，頁 999。

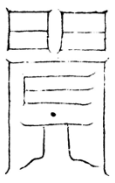
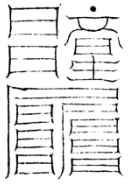
（四）獸冠六丁玉女之文獻實證

1.《黃帝太一八門逆順生死訣》：神將封冠與法力彰顯

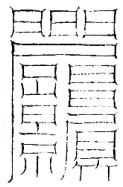
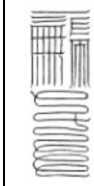
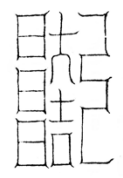
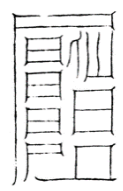
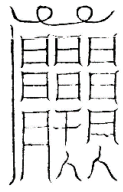
《黃帝太乙八門入式訣》是現存文獻中第一部描寫六丁神女具獸冠飾形象之經典，這時候的玉女已經被封為「神將」。其所載神話亦說明六丁玉女為「夫玉女者，是太陰、太清。玉女廼六丁八吏陰神。」[89]出自天界，由大天帝出符召集，專司除災滅厄，剪滅兇妖。玉女曾奉命持三式靈文下界，協助黃帝平定蚩尤之亂。又說「能使六丁，出幽入冥。亦無所畏懼，亦無所驚。千年不動，萬載不傾。今日禹步，上應天庭，下應地理，道德長生。」此一敘事凸顯六丁神女作為天帝使者的威能與正統性，並強化其法術中興雲致雨、隱形遁蹤、移山覆海等具體神通。

書中所載各種〈六丁玉女法〉，包含〈六丁神訣印〉、〈太陰玉女六丁八吏神符六道〉與〈六丁神將符六道〉。〈太陰玉女六丁八吏神符六道〉詳載神女的名號容貌服飾，〈六丁神將符六道〉則專記神號真名，二者符式略有差異，見表九。

表九《黃帝太乙八門入式訣》〈太陰玉女六丁神將符六道〉（六丁玉女符）、〈六丁神將符六道〉

太陰玉女六丁神將符六道									六丁神將符六道		
神女名號	**其他真名**	**門者**	**戶名**	**服色**	**法器**	**職能**	**動物形象**	**符**	**神女名號**	**其他真名**	**符**
丁卯神將/丁卯玉女	文伯字仁高	徐儀	公孫齊	神著道服裙	右手持戈	興雲致雨破陣之力	冠中有兔頭		丁卯神將	文伯字仁高	
丁丑神將/丁丑玉女	文公字仁貴	徐可	成子	其神著黃衣裙	左右手持鎢，名子林	入海取異寶	冠中有牛頭		丁丑神將	文公字仁貴	

89 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 772b。

〔丁亥〕神將/丁亥玉女	文通字仁和	司馬光	石戟	其神著皂服裙	右手持錞，名凌成	陸飛行萬裡，取世上好物。	冠中有堵【豬】頭		丁亥神將	文通字仁和	
丁酉神將/丁酉玉女	文卿字仁修	石眾	幹可	其神著白衣裙	左手持弩	驅使鬼神飛走雷電，有興雲致雨之力。	冠中有鷄頭		丁酉神將	文卿字仁修	
〔丁未〕神將/丁未玉女	昇道字仁恭		司馬勝	其神著黃衣道服裙	左手持戟	有變晝為夜之力	冠中有羊頭		丁未神將	升通字仁恭	
丁巳神將/丁巳玉女	庭卿字仁敬	公孫光	司馬卿	著緋衣服裙	左手持鎬	有移山覆海之力	其神冠中有蛇頭		丁巳神將	庭卿字仁敬	

該經載明〈太陰玉女六丁八吏神符六道〉能「令作法人速有威力神通」[90]並指出「隨式有太陰玉女六丁八吏神符六道，飛行萬裡，為國報儼。又能追取世間珍寶財帛，用之無窮，給印書符，無不通靈，無不所從。太陰玉女主角領九天仙女兼知千里之外訊息，如在目前。通天地，不可思議。戴符入陣，敵人自退歸伏。」[91]〈六丁神將符六道〉則進一步說明諸般事務「皆祭六丁玉女，便得如意遂心矣。」[92]並具體列出六丁神將之名號、冠飾、服色與職能：

> 第一，丁卯神將門者，徐儀戶名公孫齊，神著道服裙，冠中有兔頭，右手持戈，有興雲致雨破陣之力。
>
> 第二，丁丑神將門者，徐可戶成子，其神著黃衣裙，冠中有牛頭，左右手持鎡，名子林，入海取異寶。
>
> 第三，神將門者，司馬光戶石戟。其神著皂服裙，冠中有堵【豬】頭，右手持錞，名凌成，陸飛行萬裡，取世上好物。
>
> 第四，丁酉神將門者，石眾戶幹可。其神著白衣裙，冠中有鷄頭，左手持弩，天女曰驅

[90] 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 772c。

[91] 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 773a。

[92] 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 775b。

使鬼神飛走雷電，有興雲致雨之力。

第五，神將門者，公孫借戶司馬勝。其神著黃衣道服裙，冠中有羊頭，左手持戟，有變晝為夜之力。

第六，丁巳神將門者，公孫光戶司馬卿。其神冠中有蛇頭，著緋衣服裙，左手持鎬，有移山覆海之力。

右以前六丁玉女符，以月蝕夜，採杜荊木，或梧桐木，栢木作版子，長九寸，廣厚二分，以雄黃書神名於下，縫袋盛之。若用出兵，上將所在之處，書其符直旬，符甲子旬日，書丁卯符，壇上掛之向敵，兵自伏，或拽隊歸國，不敢視之。凡取木法，先令人定月蝕之後，預先三日沐浴齋戒，備脯焚香以祭之，乃伐木。於六丁日夜，各呼名姓祭之。

丁卯玉女文伯字仁高，丁丑玉女文公字仁貴，丁亥玉女文通字仁和，丁酉玉女文卿字仁修，丁未玉女昇道字仁恭，丁巳玉女庭卿字仁敬。

呪曰：能使六丁，出幽入冥。無所不畏，無所不驚。千年不動，萬年不傾。天地同休，萬劫長生。急急如律令攝。[93]

經文進一步指示六丁符的製作儀軌，需於月蝕夜採取特定木材書寫神名，以齋戒焚香祭祀後施行；除了外貌描述外，六丁玉女的職能展現其與天象、兵法與陰陽五行之密切關聯。經文強調「六丁玉女，能大能小，能長能短，呼名召而使之，萬事從心。千里乃知消息。又能取世間萬物，任意到來。千里乃知消息……其神並知，直來下界，在人家知其吉兇，召而問之，有信立驗，萬金不傳，父子勿示。如至人君子，傳之。」[94]可見神名在此不僅為神格識別，更為道力之媒介，其精確性與保密性直接關係感應效果。

2.《秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》：真君封號與冠飾對照

《秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》本經詳列六丁玉女「真君」封號、值日方位、冠飾與服色，各冠對應其乾支屬相：

卷上

大會祭儀

奉請丁卯玉女足日之，字保中，無極仁福真君，聞臣之香，降臨壇所。焚香，焚合同符，誦本身咒，取本方氣吹之。次啟。

奉請丁丑玉女黑無上，字太和，橫天仁實真君，聞臣之香，降臨壇所。

奉請丁亥玉女陸明集，字廣陽，都府仁元真君，聞臣之香，降臨壇所。

奉請丁酉玉女救欽靈，字正一，亞夫仁休真君，聞臣之香，降臨壇所。

93 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 774b。

94 《黃帝太乙八門入式訣》，《道藏》第 10 冊，頁 774b。

奉請丁未玉女乘素靈，字玄英，無比仁至真君，聞臣之香，降臨壇所。
奉請丁巳玉女朱福稱，字文廣，高上仁德真君，聞臣之香，降臨壇所。[95]

卷中

六丁玉女名儀服色

丁卯玉女，名足日之，又名丁文明，字保中，又字仁高，號無極仁福真君。
玉女狀貌，青朝服，戴兔頭冠，黃裙，斂愁眉，左手執如意珠，右手仗劍。子丑日，下降奉事，在人家東廳閣。

丁丑玉女，名黑無上，又名丁文公，字太和，又字仁貴，號橫天仁實真君。
玉女狀貌，青碧朝服，戴牛頭冠，淡黃裙，手執戟，或袂含笑。寅卯日，下降奉祀人家東北牛欄或司命之所。

丁亥玉女，名陸明集，又名丁文通，字廣陽，又字仁和，號都府仁元真君。
玉女狀貌，黑朝服，頭戴豬頭冠，淡黃裙，手執仙果，仗劍。辰巳日，下降奉祀人家北角廚、廁左右。

丁酉玉女，名救欽靈，又名丁文卿，字正一，又字仁脩，號亞夫仁休真君。
玉女貌瑩色，雞頭冠，白素朝服，淡黃裙，蹙斂黛眉，手執弩箭二枝。戌亥日，下降奉祀人家西廳殿閣。

丁未玉女，名乘素靈，又名丁寂通，字玄英，又字仁恭，號無比仁至真君。
玉女狀貌瑩色，戴羊頭冠，紅粉朝服，黃裙，含笑，手執雙戟或劍。午未日，下降奉事人家南廳閣。

丁巳玉女，名朱福稱，又名丁廷卿，字文廣，又字仁敬，號高上仁德真君。
玉女狀貌，綠色朝服，紅裙，頂蛇尾冠，手執長矛，大笑。申酉日，下降奉事人家東南林池館所。
右陰神六丁玉女，亦各有所掌，各戴冠纓，青裳素服朱履，執刀劍弓矢。或於六丁日現於奉事之家，男女倘見其形，勿令驚怖，仍不得叱嘖叫喚，恐有所觸犯矣。[96]

六丁玉女所掌事宜

丁卯玉女掌草木，能呼嘯風雨嵐霧，障蔽道途。又能驅旱癘，救苗稼。在天主木青氣春生，鎮人肝魂，應蒼石。
丁丑玉女掌蟲獸，能推運寶貨，發泄伏藏。又能增長百藥，療人疾苦。在天主五穀四時之中氣，鎮人泥丸，應碧石。

[95] 《祕藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》，《道藏》第 18 冊，頁 586b。

[96] 《祕藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》，《道藏》第 18 冊，頁 590a。

丁亥玉女掌山河，能運泰嶽，掇為小山，填塞道路，疏決河渠。又能使金石，裂地道。在天主水黑氣冬藏，鎮精腎，應玄石。

丁酉玉女掌江海，能鼓風濤，淘沙拆岸，回潮捲日。又能吹一葉成舟楫，浮度載人。在天主金白氣秋收、鎮肺主魄，應白石。

丁未玉女掌嶽瀆，能化陰兵，助征戰。又能救生產、水火刀兵諸厄。在天主土德四時餘氣黃色，鎮脾胃，命應黃石。

丁巳玉女掌城社，能次陣解圍，取城破寨。又能呵氣，決諸寒熱不時之病。在天主火赤氣夏長，鎮人心神，應赤石。[97]

顯示六丁神女形象已全面具備人格化、職能化與象徵化之整合特徵。此類獸冠飾既呼應天干地支與五行陰陽之對應體系，強調每位六丁神女在天地之氣中皆有所屬與主掌。

此祭儀文本將獸冠形象與儀式程序緊密結合，核心則在於藉由呼名召請與內在存想使神靈感通降臨。經文逐一列舉六丁玉女之尊號、字號與真君稱謂，並配以其所主方位、服色、冠飾與職能，這些具象化內容乃感應之關鍵條件。

表十秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》
大會祭儀

神女名號	其他名字
丁卯玉女	足日之，字保中，無極仁福真君
丁丑玉女	黑無上，字太和，橫天仁實真君
丁亥玉女	陸明集，字廣陽，都府仁元真君
丁酉玉女	救欽靈，字正一，亞夫仁休真君
丁未玉女	乘素靈，字玄英，無比仁至真君
丁巳玉女	朱福稱，字文廣，高上仁德真君

表十一《秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》
六丁玉女名儀服色、六丁玉女所掌事宜

神女名號	其他名字	服色狀貌	值日/下降處	司掌	動物形象
丁　卯	名足日之，	青朝服，	子丑日/	掌草木，能呼嘯風雨	戴兔頭冠

[97] 《祕藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》，《道藏》第 18 冊，頁 591a。

玉女	又名丁文明， 字保中，又字仁高， 號無極仁福真君。	戴兔頭冠， 黃裙，斂愁眉， 左手執如意珠， 右手仗劍。	在人家東廳閣	嵐霧，障蔽道途。又能驅旱癘，救苗稼。在天主木青氣春生，鎮人肝魂，應蒼石。	
丁丑 玉女	名黑無上， 又名丁文公， 字太和，又字仁貴， 號橫天仁實真君。	青碧朝服， 戴牛頭冠， 淡黃裙，手執戟，或袂含笑	寅卯日/ 奉祀人家東北牛欄或司命之所	掌蟲獸，能推運寶貨，發泄伏藏。又能增長百藥，療人疾苦。在天主五穀四時之中氣，鎮人泥丸，應碧石。	戴牛頭冠
丁亥 玉女	名陸明集， 又名丁文通， 字廣陽，又字仁和， 號都府仁元真君。	黑朝服， 頭戴豬頭冠， 淡黃裙，手執仙果，仗劍。	辰巳日/ 奉祀人家北角廚、廁左右	掌山河，能運泰嶽，掇為小山，填塞道路，疏決河渠。又能使金石，裂地道。在天主水黑氣冬藏，鎮精腎，應玄石。	頭戴豬頭冠
丁酉 玉女	名救欽靈， 又名丁文卿， 字正一，又字仁脩，號亞夫仁休真君。	貌瑩色， 雞頭冠， 白素朝服， 淡黃裙，蹙斂黛眉， 手執弩箭二枝。	戌亥日/ 奉祀人家西廳殿閣	掌江海，能鼓風濤，淘沙拆岸，回潮捲日。又能吹一葉成舟楫，浮度載人。在天主金白氣秋收、鎮肺主魄，應白石。	雞頭冠
丁未 玉女	名乘素靈， 又名丁寂通， 字玄英，又字仁恭， 號無比仁至真君。	瑩色， 戴羊頭冠， 紅粉朝服， 黃裙，含笑， 手執雙戟或劍。	午未日/ 下降奉事人家南廳閣	掌嶽瀆，能化陰兵，助征戰。又能救生產、水火刀兵諸厄。在天主土德四時餘氣黃色，鎮脾胃，命應黃石。	戴羊頭冠
丁巳 玉女	名朱福稱， 又名丁廷卿， 字文廣，又字仁敬， 號高上仁德真君。	綠色朝服， 紅裙，頂蛇尾冠， 手執長矛，大笑。	申酉日/ 下降奉事人家東南林池館所。	掌城社，能次陣解圍，取城破寨。又能呵氣，決諸寒熱不時之病。在天主火赤氣	頂蛇尾冠

				夏長，鎮人心神，應赤石。	

兩部典籍合流，既確認了六丁玉女之獸冠形制，也強調其作為護法神將的實踐功能：冠既標示天文方位，亦為驅邪召神、制勝軍陣的核心符號，完整體現了六丁神女以「異類生物」之多重形象之特殊性。

四、獸首人身玉女型態：「變形生物」（were-creatures）之象徵義蘊

（一）干支獸形與跨界能動——六丁玉女之「變形生物」象徵

六丁玉女別於尋常女仙，除了人形，還以人身附獸首或戴獸冠，化為「變形生物」（were-creatures），其源於天干地支十二屬相：丁卯兔、丁巳蛇、丁未羊、丁酉雞、丁亥豬、丁丑牛，深植於干支系統的宇宙時序中，象徵天干地支所體現的時空秩序，在儀式中標示特定時間與方位，並且陰陽互映，與陽六甲之陽神相輔。此等獸形，既作宇宙時序與方位之具象，亦為護法驅邪、統攝神兵之威儀：壇中書咒、綴符、念名後，修者於存思中將獸冠／獸首化為「人—神」「人身—獸身」之象徵中介，入於邊界共融，遂得靈威顯現，以獸之能動制怪，直觀呈現護法與吉祥之職能。，玉女以獸貌示威，成為驅魔、守衛之主動行動者。[98]

史籍亦見此意，《梁書》載侯景之亂（548）：「（侯）景帥船艦並集北寺，又分入港中，登岸治道，廣設氈屋，耀軍城東隴上，芟除草芿，開八道向城，遣五千兔頭肉薄苦攻。」[99]其中「遣五千兔頭肉薄苦攻」，傳統解為形容銳勇，但侯景出兵當日正為甲子旬的首日甲子，[100]丁卯為當旬陰神，「兔頭」或可直解為佩戴兔冠或兔面之軍士，[101]按干支陰神丁卯——兔首之靈——則或係佩兔冠之軍士，借陰神之威策應遁甲術，足見六丁女神信仰於軍事實踐中之深植與法術之實效。

---

[98] Michel Strickmann 曾經探討道教驅邪儀式中動物神靈作為震攝的角色。Michel Strickmann, Edited by Bernard Faure, *Chinese Magical Medicine* (California: Stanford University Press,2002).

[99] 隋・姚察、隋・謝炅、唐・魏徵、唐・姚思廉合撰，《梁書》（臺北：鼎文書局，1980 年據宋大字本影印），卷 45〈王僧辯傳〉，頁 623。

[100] 隋・姚察、隋・謝炅、唐・魏徵、唐・姚思廉合撰，《梁書》，卷 4〈簡文帝本紀〉：「閏月甲子，景進寇巴陵，湘東王繹所遣領軍將軍王僧辯連戰不能克。」，頁 107；唐・姚思廉，《梁書》，卷 5〈元帝本紀〉：「庚戌，領軍將軍王僧辯帥眾屯巴陵。甲子，景進寇巴陵。」，頁 116。

[101] 也有其他學者與筆者持同樣看法，如高中正，〈《梁書》兔頭發微——兼論南北朝時方術與兵學的關係〉，《中國史研究》2016 年第 4 期（2016.11），頁 61-73。

此獸冠／獸首形象，體現道教「動物靈性」（animal spirituality）與「非人類代理性」（nonhuman agency）[102]，成為修行者與自然界、俗世與仙界之中介符碼。其不惟標識時令、方位，亦便利心象具現，助修者於存思中精確召請，化抽象宇宙秩序為可感靈威。此獨特體系，契合民間曆法風俗，又超越性別與形態之界限，乃道教宇宙觀與神仙系統中最精妙之現象，實為後續深究之重鎮。

（二）道教獸首女神的特殊性

道教神譜形象紛呈，然「獸首人身」者罕見非常。西方埃及諸神常以獸首示現，而中國傳統神祇若涉獸類，多為「人面獸身」或附獸之尾齒，而非首為獸。六丁玉女之獸首人身，實為道教殊異一觀。

即使是最常被認為有獸形象的西王母，其早期形象雖然具有獸的特徵，但亦非獸首。《山海經・西山經》載：「西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝。是司天之厲及五殘。」[103]雖有獸類特徵如「豹尾」和「虎齒」，但主體仍為人形，只是具有獸尾獸齒的特徵，所述蓬髮戴勝也暗示了偏向人面，此時已被認為是制煞之兇神之神格。《山海經・海內北經》更簡略地描述其「梯几而戴勝杖」，[104]憑倚著小桌几和戴勝突出其為人形。至《山海經・大荒西經》中，描述為「有人，戴稱【勝】，虎齒，有尾，穴處，名曰西王母。」，[105]仍非獸首。

類似地，九天玄女雖被視為具「鳥形」異相之神，《藝文類聚》引《黃帝玄女之宮戰法》稱其為「黃帝與蚩尤對，力戰九【久】不勝，黃帝歸於太山，三日三夜，天霧冥冥，有一婦人，人首鳥形，黃帝稽首再拜，伏不敢起。婦人曰：吾所謂玄女者，子欲何問。黃帝曰：小子欲萬戰萬勝，萬隱萬匿，首當何從起。」，[106]乃保持人首而非鳥首，與六丁神女獸首人身的塑造迥異。

《山海經》中記載諸多奇異神祇，但大多為人面獸身，而非獸首人身。如「西海陼中，有神，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰弇茲」」；[107]又如「鬼國在貳負之尸北，為物人面而一目。一曰貳負神在其東，為物人面蛇身」；[108]又如「有五色之鳥，人面有髮」，[109]均為人面獸身，而非獸首人身。少數獸首記載，如《大荒北經》「環拘，其為人，獸首人身，一曰蜪

[102]參 David Gordon White, *Myths of the Dog-Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 60–67; 另參 Roel Sterckx, *The Animal and the Daemon in Early China*, (Albany: State University of New York Press, 2002), 126–139.

[103] 郭璞，《山海經》，《道藏》第 21 冊，頁 835c。

[104] 郭璞，《山海經》，《道藏》第 21 冊，頁 835b。

[105] 郭璞，《山海經》，《道藏》第 21 冊，頁 840b。

[106] 唐・歐陽詢撰；汪紹楹校，《藝文類聚》(上海：上海古籍出版社，1999)，頁 37。

[107] 郭璞，《山海經》，《道藏》第 21 冊，頁 839c。

[108] 郭璞，《山海經》，《道藏》第 21 冊，頁 835c。

[109] 郭璞：《山海經》，《道藏》第 21 冊，頁 835c。

狀如狗，黃色」[110]，惟該靈既非神祇，亦非女性，與六丁玉女之「護法陰神」、「女仙」身分殊異。由是觀之，六丁玉女憑藉獸首形制，不僅突破案牘流傳中男女及人獸分界，亦在道教官制與儀式中創造前所未有之神聖能動象徵。

（三）獸首玉女的文獻實證

1. 神格原形：變形敘事的首現

《黃帝太一八門逆順生死訣》之〈六丁咒大程秘之〉首度明確描繪六丁神女具「獸首人身」之變形形象：

> 甲子旬，陰神丁卯，兔頭人身，掛甲黑衣，遊行天下世間五嶽，誅斬邪魔，不敢幹吾身。玉女文伯，字仁高，吾今行持。六丁呼吸，風雷立至。急急如律令。
>
> 甲戌旬，陰神丁丑，牛頭人身，掛黃衣，佩帶劍秉簡，遊行世間，誅斬五瘟之鬼。玉女文公，字仁貴，惡人見者番死。夜念一遍，令人長生。急急如律令。
>
> 甲申旬，陰神丁亥，豬頭人身，掛甲朱衣，佩帶劍秉簡，遊行乾坤，收捉兇神惡鬼。六丁所討，何逆不從。六丁所止，百眾千妖絕滅。玉女文通，字仁和，附吾身命，令吾安穩。急急如律令。
>
> 甲午旬，陰神丁酉，雞頭人身，掛甲緋衣，滅惡人。吾今藏玉女字太華，時著我身內，以消外郡州縣官事。急急如律令。
>
> 甲辰旬，陰神丁未，羊頭人身，掛甲持戟，在吾左右。為吾誅神破廟。玉女仁恭，字淑通，令吾所求者得。若有惡人相向，反覆誅形，使風雷掃蕩妖精。急急如律令。
>
> 甲寅旬，陰神丁巳，蛇頭人身，披紫胡衣，佩劍秉簡，為吾翻天倒地，九州社令聽吾役使。玉女仁敬，字叔卿，左右在吾身。急急如律令。[111]

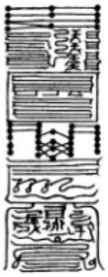
此最早的神話化敘事，確立了獸首形象與天干地支時序的對應，也凸顯玉女兼具天象威權與實質法力的雙重神格性質。神女各佩甲執簡持戟，遊行天下、誅斬邪魔，獸首形象的描述特別強調其威猛戰力，彰顯神女鎮壓邪惡的神聖職能，展現了六丁玉女兼具天象威權與實質法力的雙重神格。參見表十二整理。

表十二《黃帝太一八門逆順生死訣》埋鐵法及其六甲陰符

神女名號	其他名字	服色	法器	職能	旬次	動物形象	六甲陰符

[110] 郭璞，《山海經》，《道藏》第 21 冊，頁 835c。

[111] 《黃帝太一八門逆順生死訣》，《道藏》第 10 冊，頁 791。

丁卯玉女	文伯，字仁高	掛甲黑衣	無	誅斬邪魔 風雷	甲子旬	兔頭人身	
丁丑玉女	文公，字仁貴	掛黃衣	劍、簡	誅斬五瘟之鬼 長生	甲戌旬	牛頭人身	
丁亥玉女	文通，字仁和	掛甲朱衣	劍、簡	收捉兇神惡鬼 百眾千妖絕滅	甲申旬	豬頭人身	
丁酉玉女	太華。無字	掛甲緋衣	無	滅惡人 消外郡州縣官事	甲午旬	雞頭人身	
丁未玉女	仁恭，字淑通	掛甲	戟	誅神破廟 有惡人相向， 反覆誅形， 使風雷掃蕩妖精	甲辰旬	羊頭人身	
丁巳玉女	仁敬，字叔卿	披紫胡衣	劍、簡	九州社令聽吾役使	甲寅旬	蛇頭人身	

2. 儀式規範：召神符章與存思框架

《太上六壬明鑑符陰經》卷一〈六丁式〉，以及隨後的〈六甲式〉、〈六甲陰符〉中，六丁陰神之獸首形象被系統化為書符規制：

卷一〈六丁式〉

> 右丁卯符，用青帛八寸書符，呪曰：丁卯之陰，兔首之身。姓孔名林，吾呼降神。助吾習化，威攝萬兵。藏吾藏吾，出入幽冥。急急如律令。
>
> 右丁巳符，用徘帛七寸書符，呪曰：丁巳之陰，蛇首人身。姓盛名叔，吾呼降神。助吾習化，威攝萬兵。藏吾藏吾，視吾皆盲。急急如律令。
>
> 右丁未符，用黃帛五寸書符，呪曰：丁未之陰，羊首人身。姓屈名旺，吾呼降神。助吾習化，威攝萬兵。藏吾藏吾，出入幽冥。急急如律令。
>
> 右丁酉符，用白帛九寸書符，呪曰：丁酉之陰，雞首人身。姓楊名清，吾呼降神。助吾習化，出入萬兵。隱藏吾形，視吾者盲。急急如律令。
>
> 右丁亥符，用皂帛六寸書符，呪曰：丁亥之陰，豕首人身。姓石名靖，吾呼降神。助吾習化，隱跡藏形。出入萬軍，如遊無人。急急如律令。
>
> 右丁丑符，用黃帛五寸書符，呪曰：丁丑之陰，牛首人身。姓費名陵，吾呼降神。助吾習化，隱跡藏形。出入萬軍，如瞽如盲。急急如律令。
>
> 此法各于其日夜，同混元式供養之物，及青詞獻狀同。至三更子時，左手執色帛，右手執朱筆，各依本位，念呪四十九遍，取炁四十九口，吹在帛上并筆了，各書式於壇上供養，至五更初，如混元式。罷散了，以逐色帛袋盛之，懸於神室中。授持次日，夜三更，燒香拜跪，左手執式，右手執劍，逐方呪七次，取炁七口，吹於式上并劍上，及渾身上，步斗罡云。
>
> 步罡咒曰：天罡指處，六丁護物或隱物物化形萬兵之雇眾，如入無人，急急如律令。[112]

各旬丁日用不同色帛（青、黃、白、皂色等）書符，咒念「兔首之身……蛇首人身……羊首人身」等語句，並詳列「三更書符四十九遍」、「步罡咒啟萬兵」之法。此類文獻提供了最完備的存思、步罡、書符等等操作流程，將抽象的獸首形象轉為可觸可感的符法媒介，並以神名、色帛、步罡、供養相結合，保障儀式效驗。卷一〈六甲式〉亦記六甲陽神形貌，與六丁相對應：甲子鼠首、甲寅虎首、甲辰龍首、甲午馬首、甲申猿首、甲戌狗首，各配色帛、符式、咒語，行法與六丁同。[113]

---

[112] （HY 860）《太上六壬明鑑符陰經》，《道藏》第 18 冊，頁 624-625。

[113] 《太上六壬明鑑符陰經》，《道藏》第 18 冊，頁 625b。

卷四〈六甲陰符〉則述六甲旬陰神所屬丁日及其動物形象：

> 甲子旬，陰符在丁卯，其神兔頭人身。甲戌旬，陰符在丁丑，其神牛頭人身。甲申旬，陰符在丁亥，其神豬頭人身。甲午旬，陰符在丁酉，其神雞頭人身。甲辰旬，陰符在丁未，其神羊頭人身。甲寅旬，陰符在丁巳，其神蛇頭人身。[114]

祭法尤重時辰、方位、步罡與供養物，法文曰：「假令甲子日，陰神符在卯，再拜呼神名而呪之，以縫囊盛符，於敵陣前指之，敵自畏伏。若倉卒無壇，略畫壇祭亦驗。」[115]此外，軍事應用亦有明確規定：「凡畫符畢，以錦囊盛之，大將隨身。臨兵出旬符指敵，人自潰散。」[116]

六丁符咒施行須配合特定方位、時辰與布帛顏色，並需於夜半三更行壇書符，完成後供養懸掛於神室。六丁之形象不僅為視覺記憶的對象，更是靈力轉化的容器，神名與形貌的呼召即為通神的關鍵。由此可見，道教對六丁神女之動物異相的描繪，不僅為形象記錄，更是牽動儀式法效之媒介。參見表十三的整理，〈玉女反閉局〉並列一同參照。

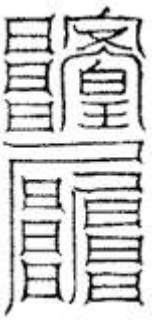
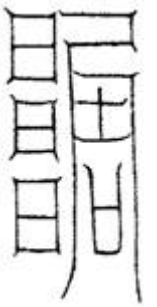
表十三《太上六壬明鑑符陰經》

〈六丁式〉之六丁符						〈六甲陰符〉			〈玉女反閉局〉	
神女名號	**名字**	**書符規制**	**職能**	**旬次**	**動物形象**	**神女名號**	**旬次**	**動物形象**		
丁卯玉女	孔林	青帛八寸	助吾習化，威攝萬兵。藏吾藏吾，出入幽冥。	甲子旬	兔首之身	丁卯（神）	甲子旬	兔頭人身	丁卯玉女，名孔林旋，字足日之，音若吹葭。	 卯　孔林旋字仁高

114 《太上六壬明鑑符陰經》，《道藏》第 18 冊，頁 642b。

115 《太上六壬明鑑符陰經》，《道藏》第 18 冊，頁 643a。

116 《太上六壬明鑑符陰經》，《道藏》第 18 冊，頁 642c。

丁巳玉女	盛叔	徘帛七寸	助吾習化，威攝萬兵。藏吾藏吾，視吾皆盲。	甲戌旬	蛇首人身	丁丑（神）	甲戌旬	牛頭人身	丁丑玉女，名梁丘叔，字元上天，音若犧皞。	 亥　陵成陸字仁和
丁未玉女	屈旺	黃帛五寸	助吾習化，威攝萬兵。藏吾藏吾，出入幽冥。	甲申旬	羊首人身	丁亥（神）	甲申旬	豬頭人身	丁亥玉女，名陵成陸，字發明集，音若作用。	 未　王屈奇字仁恭
丁酉玉女	楊清	白帛九寸	助吾習化，出入萬兵。隱藏吾形，視吾者盲。	甲午旬	雞首人身	丁酉（神）	甲午旬	雞頭人身	丁酉玉女，名費陽多，字救欽靈，音若群烏夜鳴。	 丑　梁叔丘字仁貴
丁亥玉女	石靖	皂帛六寸	助吾習化，隱跡藏形。出入萬軍，如遊無人。	甲辰旬	豕首人身	丁未（神）	甲辰旬	羊頭人身	丁未玉女，名王屈奇，乘紫雲，音若群獸入城。	 酉　費陽多

										字仁修
丁丑 玉女	費 陵	黃 帛 五 寸	助吾習化，隱跡藏形。出入萬軍，如瞽如盲。	甲寅 旬	牛首 人身	丁巳 （神）	甲寅 旬	蛇頭 人身	丁巳玉女，名許威池，字朱福 稱，音若躍水泉。	 巳　許威池 字仁教

3. 軍事應用：兵法中的陰符《武備總要》之〈六甲陰符〉和《遁甲演義》之〈六甲陰符法〉

《武備總要》雖屬於軍事典籍，然其〈六甲陰符〉對六丁神女的記載，顯示出道教儀式知識如何滲入兵法實務之中。六丁為獸首人身之變形：

> 凡對敵制勝，有六甲陰符之術。經曰：為上將禦敵者，須作六甲陰符法，令敵人自誅。……六甲之陰者，甲子旬陰在丁卯，其神兔頭人身。甲戌旬陰在丁丑，其神牛頭人身。甲申旬陰在丁亥，其神豬頭人身。甲午旬陰在丁酉，其神雞頭人身。甲辰旬陰在丁未，其神羊頭人身。甲寅旬陰在丁巳，其神蛇頭人身。
>
> 凡作符法，常以月蝕之時，伐杜荊及梧桐等木陰枝，亦可以柏心，悉長九寸廣二寸厚二寸，用雌黃色圖畫之，作像拜書其神名著像下。丁卯神名孔林旋，丁丑神名梁丘叔，丁亥神名陵盛陵，丁酉神名費陽明，丁未神名王屈奇，丁己神名許咸池是也。凡畫符，以錦絳為囊盛之，大將自隨身，用兵時便出其六甲旬六甲之符於囊外，以指，敵人自散，不敢及兵也。[117]

又《遁甲演義》卷四六甲陰符法：

> 經日：為上將禦敵者，須作六甲陰符法，令敵人自誅。……六甲之陰者，甲子旬，陰在丁卯，其神兔頭人身，神名孔林族。甲戌旬，陰在丁丑，其神牛頭人身，神名梁丘。甲申旬，陰在丁亥．其神豬頭人身，神名陸城。甲午旬，陰在丁酉，其神雞頭人身，名費陽。甲辰旬，陰在丁未，其神羊頭人身，名王屈奇。甲寅旬，陰在丁巳，其神蛇頭人身，

[117] 宋．曾公亮、丁度等奉勅，《武經總要後集》（景印文淵閣《四庫全書》第 726 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年據國立故宮博物院藏本影印），卷 21，葉 29ab。

名許咸池。凡作符法，常以月蝕之時，伐杜荊及梧桐等木陰枝，或柏心亦可，悉長九寸，廣二寸，厚三分，用雌黃色圖畫之作像，並畫其神名着像下。[118]

文字語順雖然有點不一樣，內容記載幾乎一致。

到《武備總要》與《遁甲演義》之時，六丁獸首陰符已融入實戰——典籍中不僅重申「甲子旬陰在丁卯，兔頭人身；甲戌旬，牛頭人身……」的對應關係，還具體規範「月蝕時採梧桐陰枝，書符於畫像之下，盛於錦囊，將出陣前指符令敵自潰」，並附以「倉卒無壇亦能略畫壇祭驗」之應急法。此類記載證成獸首陰符不僅是宗教召請，更是制勝之術。這種「變形生物」的敘事主要出現在需要神明展現兇猛形象以斬妖除魔的場合，或用於軍事戰爭法術的描述中，強調其威嚴護法的戰鬥職能。參見表十四。

表十四六甲陰符

			《武備總要》	《遁甲演義》
神女名號	**旬次**	**動物形象**	**真名真字**	**真名真字**
丁卯（陰神）	甲子旬	兔頭人身	神名孔林旋	神名孔林族
丁丑（陰神）	甲戌旬	牛頭人身	神名梁丘叔	神名梁丘
丁亥（陰神）	甲申旬	豬頭人身	神名陵盛陵	神名陸城
丁酉（陰神）	甲午旬	雞頭人身	神名費陽明	名費陽
丁未（陰神）	甲辰旬	羊頭人身	神名王屈奇	名王屈奇
丁巳（陰神）	甲寅旬	蛇頭人身	神名許咸池	名許咸池

五、代結語

六丁神女典籍散見於曆法、方術文獻，又未見專論，本文擇要舉隅析論。其最初職能在擇日卜算、驅鬼禦兵；及至六朝，道經漸將之神格化，納入符籙與存思之中樞，成為護法傳令、人神中介之要員。與多有固定神話敘事與鮮明性格者不同，六丁玉女恰「無所特色」，得以靈活契應各時代需求，職能與形象自漢魏迄今幾無易變，始終維持相對穩定的神格形象與功能。

[118] 明・程道生，《遁甲演義》（《四庫全書》第 810 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年據國立故宮博物院藏本影印），卷 4，葉 29b-30b。

其「獸首人身」異相，肇基十二屬相之干支靈應，冠以相對之獸首／獸冠，既標示宇宙時序方位，亦顯震懾邪魅、統攝神兵之職能視覺化形象。此「獸首人身」形態，深植於道教變化大術與存思修持，六丁真名與服色為存思召神之關鍵，儘管次第不一，然其核心一致——以具象細節為憑，使修行者得以精確召請、役御神力。壇中書真名、綴符色、誦咒語，修儀者於心內存思六丁玉女之形，而其中獸冠／獸首為「人—神」「人身—獸身」之多重象徵中介，加強的視覺形象，使修儀者更易與超越性靈力共融，成就內在象徵展演（inner symbolic performance）。

復次，道教自六朝始立女冠，突破儒家「冠為男權」之禮制，賦女仙與修行者同享冠冕之制。傳統女冠以花珠錦飾象徵陰柔端莊，而六丁玉女所戴之獸冠，則取法干支符號──兔、牛、豬、雞、羊、蛇──既標示時空方位，亦彰顯天干地支之陰神靈威。六丁玉女受封「神將」、「真君」之際，建獸靈之冠，既為天界官銜之符號，兼顧護法、傳令與軍陣統領三者職能之視覺形象彰顯，開啟女性神祇承載陽剛職能、陰領陽從之新格局。修行者存思獸冠形象以召請神力，「戴獸即役獸」，震懾邪魅，統攝神兵。獸冠不僅為天界官俸之視覺標記，更以其「陰領陽從」的跨性別張力，開拓女性神祇擔綱護法、傳令與軍陣統領之歧路，使道教性別與宇宙秩序的融合思考躍然儀式之中。

學界既罕論女仙化獸，六丁玉女動物形象之探討，既可拓展道教女神—動物研究之疆域，亦能豐富宗教象徵展演論述，為後續學術開啟新猷。

參考書目

（一）綜合古籍

劉宋・范曄撰，唐・李賢等注，晉・司馬彪補志，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981 年據宋紹興本影印。

梁・沈約：《宋書》，臺北：鼎文書局，1981 年景印宋元明三朝遞修本，1981 年。

後晉・劉昫，《舊唐書》，臺北：鼎文書局景印清懼盈齋刻本，1981 年。

晉・陳壽撰，南朝宋・裴松之注，《三國志》，臺北：鼎文書局，1981 年據宋紹興本影印。

唐・魏徵等撰，《隋書》，臺北：鼎文書局，1980 年據宋刻遞修本景印。

王明編，《太平經合校》，北京：中華書局，1960 年。

唐・李筌，《神機制敵太白陰經》，《墨海金壺》子部第 98-99 冊，上海：博古齋，1921 年。

唐・李筌，《神機制敵太白陰經》，收入《叢書集成初編》第 944 冊，上海：商務印書館，1937 年據守山閣叢書影印。

唐・杜佑，《通典》。

唐・歐陽詢撰；汪紹楹校，《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1999。

隋・姚察、隋・謝炅、唐・魏徵、唐・姚思廉合撰，《梁書》，臺北：鼎文書局，1980 年據宋大字本影印。

宋・曾公亮、丁度，《武經總要後集》，收入景印文淵閣《四庫全書》第 726 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年據國立故宮博物院藏本影印。
宋・歐陽修、宋祁，《新唐書》，臺北：鼎文書局景印北宋嘉祐十四行本，1981 年。
元・馬端臨，《文獻通考》。
宋・楊維德等：《景祐遁甲符應經》，美國國會圖書館藏明末朱絲欄鈔本。
宋・楊維德等：《景祐遁甲符應經》，收入《續修四庫全書》第 1060 冊，上海：上海古籍出版社，1997 年據宛委別藏清抄本影印。
明・汪三益輯註，《參籌秘書》第九冊，收入《續修四庫全書》第 1052 冊，上海：上海古籍出版社，1997 年據明崇禎十二年楊廷樞刻本影印。
明・程道生，《遁甲演義》，收入《四庫全書》第 810 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年據國立故宮博物院藏本影印。
明・王圻纂輯，《三才圖會》，臺北：成文出版社，1970。

（二）道教典籍

*本文所引《道藏》使用三家版，即北京：文物出版社，上海：上海書店，天津：天津古籍出版社三家聯合，1988 年景印上海涵芬樓原版。
HY27《元始天尊說北方真武妙經》，收入《道藏》第 1 冊。
HY84《上清瓊宮靈飛六甲左右上符》，收入《道藏》第 2 冊。
HY133 不著撰人，《太上洞房內經註》，收入《道藏》第 2 冊。
HY223《清微元降大法》，收入《道藏》第 4 冊。
HY223 不著撰人，《清微元降大法》，收入《道藏》第 4 冊。
HY263 唐・白履忠，《修真十書黃庭內景玉經註》，收入《道藏》第 4 冊。
HY292 題漢・班固，《漢武帝內傳》，收入《道藏》第 5 冊。
HY421 南朝齊梁・陶弘景：《登真隱訣》，收入《道藏》第 6 冊。
HY581 不著撰人，《靈寶六丁祕法》，收入《道藏》第 10 冊。
HY584 不著撰人，《上清六甲祈禱秘法》，收入《道藏》第 18 冊。
HY586 不著撰人，《黃帝太乙八門入式訣》，收入《道藏》第 10 冊。
HY587 不著撰人，《黃帝太一八門入式祕訣》，收入《道藏》第 10 冊。
HY588 不著撰人，《黃帝太一八門逆順生死訣》，收入《道藏》第 10 冊。
HY856 不著撰人，《秘藏通玄變化六陰洞微遁甲真經》，收入《道藏》第 18 冊。
HY860 不著撰人，《太上六壬明鑑符陰經》，收入《道藏》第 18 冊。
HY869 不著撰人，《北斗治法武威經》，收入《道藏》第 18 冊。
HY957《玄天上帝啟聖錄》，收入《道藏》第 19 冊。
HY1010 南朝齊梁・陶弘景：《真誥》，收入《道藏》第 20 冊。
HY1025 郭璞，《山海經》，收入《道藏》第 21 冊。
HY1026 不著撰人，《雲笈七籤》，收入《道藏》第 22 冊。
HY1117 金明七真，《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，收入《道藏》第 24 冊。
HY1118 唐・太極太虛真人，《洞玄靈寶道學科儀》，收入《道藏》第 24 冊。

HY1130《無上秘要》，收入《道藏》第 25 冊。
HY1160 不著撰者，《太上老君中經》，收入《道藏》第 27 冊。
HY1177 晉・葛洪，《抱朴子內篇》，收入《道藏》第 28 冊。
HY1210 不著撰人，《道法會元》，收入《道藏》第 29 冊。
HY1232 不著撰人，《正一法文法籙部儀》，收入《道藏》第 32 冊。
HY1380《上清瓊宮靈飛六甲籙》，收入《道藏》第 34 冊。
HY1389 不著撰人，《上清黃庭養神經》，收入《道藏》第 34 冊。
HY1472 明・朱權，《天皇至道太清玉冊》，收入《萬曆續道藏》，《正統道藏》第 60 冊。

（三）近人論著

李豐楙，〈洞天與內景─西元二至四世紀 江南道教的內向游觀〉，《東華漢學》9 期（2009），頁 157-197。
張超然，〈六朝道教上清經派存思法研究〉，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1999。
楊莉，〈「女冠」芻議：一種宗教、性別與象徵的解讀〉，《漢學研究》19.1(2001)：167-185。
睡虎地秦墓竹簡整理小組編，《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，1990。
高中正，〈《梁書》兔頭發微——兼論南北朝時方術與兵學的關係〉，《中國史研究》2016 年 4 期（2016.11），頁 61-73。
陳懷宇，〈動物與中古政治宗教秩序〉，上海：上海古籍出版社，2012。
陳玨，〈高羅佩與「動物文化史」——從「新史學」視野之比較研究〉，《新史學》，20：2（臺北，2009），頁 167-206。
萬慧通、李雲，〈柏孜克里克第 18 窟「藥師經變」十二神王圖像文化體現〉，《收藏與投資》13 卷 6 期（2022 年），頁 73-75。
胡乃斌、黃楚斯、鄭雅丹，〈從《張皇后之籙牒》中女性形象出發細探其功能性〉，《藝術研究》，2016 年第 03 期：頁 96-97。
張悅，《章獻明肅皇后受籙考》，《弘道》總第 46 期，2011 年第 1 期，頁 53-56。
肖海明著，香港青松觀、佛山市博物館編：《真武圖像研究》（北京：文物出版社，2007）。
王卡：《〈大明玄天上帝瑞應圖錄〉目擊記》，《道韻》第 4 輯（臺灣：中華道統出版社，1998）。
王育成：《新見明代彩繪真武圖述略》，《藝術史研究》（廣州，中山大學出版社，2000）。
藍松炎、呂鵬志主編：《江西省銅鼓縣棋坪鎮顯應雷壇道教科儀》（臺北：新文豐出版公司，2014）。
嚴一萍選輯：《百部叢書集成》第 52 冊，臺北：藝文印書館，1968。
（日）小南一郎，〈尋藥から存思へ──神仙思想と道教信仰との閒〉，收入（日）吉川忠夫編，《中國古道教史研究》，京都：同朋舍出版，1991。
（日）山田利明，〈洞房神存思考〉，《東方宗教》第 74 號。改題為〈得仙法としての存思〉，收入（日）山田利明，《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店，1999。
（日）山田利明，〈東晉における存思法の展開〉，《東洋大學大學院紀要》第 25 集。收入（日）山田利明，《六朝道教儀禮の研究》，東京：東方書店，1999。
（日）垣內智之，〈頭部九宮の存思と太一〉，《東方宗教》91(1998)：22-40。
（德）阿爾伯特・馮・勒柯克（Albert von Le Coq）、恩斯特・瓦爾德施密特（Ernst Waldschmidt）著，

巫新華、管平譯，《新疆佛教藝術》（烏魯木齊：新疆教育出版社，2006），頁 298。

Chen, Huaiyu. *Animals and Plants in Chinese Religions and Science*. London: Anthem Press, 2023.

E N Anderson and Lisa Raphals "Daoism and Animals" (with E N Anderson), in *A Communion of Subjects: Animals in Religion and Ethics*, eds. P Waldau and K Patton. Oxford University Press, 2006: 275-292.

Kang, Xiaofei. 2006 The Cult of The Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China. New York: Columbia University Press, 2006.中譯康笑菲著；姚政志譯：《狐仙》（臺北：博雅書屋，2009）

Luk Yu-ping. *The Empress and the Heavenly Masters: A Study of the Ordination Scroll of Empress Zhang (1493)* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2015).

Sterckx, Roel. *The Animal and the Daemon in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2002. 中譯胡司德著，藍旭譯：《古代中國的動物與靈異》（南京 ： 江蘇人民出版社，2016）

Strickmann, Michel. Chinese Magical Medicine. Edited by Bernard Faure. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

Turner, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.

White, David Gordon. *Myths of the Dog-Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

從夜叉到女神：佛教護童信仰動物形象的轉變

梁麗玲
銘傳大學應用中文學系教授

摘　要

夜叉具有半神半鬼、隨意變形的特性，經常顯現各種動物形貌驚嚇小兒，伺機攫取孩童的健康安寧。佛教護童信仰提及小兒患害係由十五夜叉化身動物作祟導致，每一動物不僅有專屬名稱，也代表小兒病患的一種症狀。為了防止小兒受鬼神侵擾，《護諸童子陀羅尼經》提供的對治方法，是以持誦陀羅尼的威神力，派遣大鬼神王用五色線繫縛住傷害小兒的動物，可見漢譯護童經典中的動物，尚未擁有保護兒童健康的功能。然而，敦煌藏經洞出土書有漢文、于闐文的「護諸童子女神像」，小兒病症卻與母夢動物有所關連，採用祭祀獸首人身女神像解除病症的方法，與護童經典宣揚持誦陀羅尼功德已有明顯差異。本文結合與護童信仰相關的文本與圖像，探討從動物夜叉鬼轉變成獸首人身女神的可能因素，藉以反映不同時期、不同地域對護童信仰的接受與調整。

關鍵詞：護童信仰、獸首人身、夜叉、女神

從夜叉到女神：

佛教護童信仰動物形象的轉變

梁麗玲*

摘　要

夜叉具有半神半鬼、隨意變形的特性，經常顯現各種動物形貌驚嚇小兒，伺機攫取孩童的健康安寧。佛教護童信仰提及小兒患害係由十五夜叉化身動物作祟導致，每一動物不僅有專屬名稱，也代表小兒病患的一種症狀。為了防止小兒受鬼神侵擾，《護諸童子陀羅尼經》提供的對治方法，是以持誦陀羅尼的威神力，派遣大鬼神王用五色線繫縛住傷害小兒的動物，可見漢譯護童經典中的動物，尚未擁有保護兒童健康的功能。然而，敦煌藏經洞出土書有漢文、于闐文的「護諸童子女神像」，小兒病症卻與母夢動物有所關連，採用祭祀獸首人身女神像解除病症的方法，與護童經典宣揚持誦陀羅尼功德已有明顯差異。本文結合與護童信仰相關的文本與圖像，探討從動物夜叉鬼轉變成獸首人身女神的可能因素，藉以反映不同時期、不同地域對護童信仰的接受與調整。

關鍵詞：護童信仰、《護諸童子陀羅尼經》、獸首人身、夜叉、女神

* 臺灣銘傳大學應用中文學系教授。

一、前言

清乾隆九年（1744）張照等編《秘殿珠林》卷九釋氏圖卷庋藏唐代畫聖吳道子的作品：「唐絹本著色畫，無欵，前隔水上有『吳道子栴檀神像』七字」。晚明文震亨（1585－1645）為此畫作跋時，曾就標題文字感到疑惑，進而提出吳道子所繪應為《護諸童子經》的見解：

> （宋徽宗）宣和（1119－1125）內府所收吳道子畫，題曰栴檀神像，**諸鬼神鳥獸，若男若女，人非人等形，皆極詭異**……上有瘦金書云「吳道子栴檀神像」……獨所稱旃檀神者，殊不類此，蓋圖《護諸童子經》也。**如經所說，有十五鬼神，惱害小兒**。復有一大鬼神統之。如彌酬迦，形如牛；彌迦王，形如獅子；鶱陀，形如鳩摩羅天；阿波悉羅，形如野狐；牛致迦，形如獼猴；摩致迦，形如羅剎女；閻彌迦，形如馬；迦彌尼，形如婦女；和木波坻，形如狗；富都那，形如豬；曼多難，形如貓兒；含究尼，形如鳥；犍吒波尼，形如雞；曼陀，形如薰狐；藍婆，形如蛇。**諸狀皆合，而小兒具諸怖畏祈憐之態，斷為此經無疑也，故拈出之**。文震亨題於秣陵寓齋，絹高八寸八分，廣三尺五寸有奇。[1]

對於文震亨的主張，晚明鑒藏家張丑在《真蹟日錄》卷二中表達了反駁意見：

> 越石示吳道子旃檀神像，絹本，大著色，前有宋徽宗瘦今書標題，雙龍方位璽，並宣和、政和內府等印，雖破碎而神明煥然。本大護法神之一。文震亨跋為《護諸童子經》相，非也。[2]

可惜這幅「吳道子栴檀神像」已失傳無法究其真相。若依文震亨描述的畫面「諸鬼神鳥獸，若男若女，人非人等形，皆極詭異」，並逐一對應十五夜叉鬼化身的動物形象，且畫中敘及示現恐怖驚嚇小兒的惡獸，皆與《護諸童子經》相符。或許原題名此畫者與張丑未曾閱讀過《護諸童子陀羅尼經》，不認識栴檀神即受命抓取十五惡鬼的大鬼王（旃檀乾闥婆王），更不能辨識畫中各種動物與《護諸童子經》的關係。然而從護童信仰的觀點來看，若參照日本寺院所

---

[1] 清・張照、梁詩正等奉敕編纂《秘殿珠林》卷九，收錄於《影印文淵閣四庫全書》第 823 冊（臺北市：臺灣商務印書館，1983-1986 年），頁 709-710。

[2] 張丑《真跡日錄》五卷《四庫全書總目提要・卷 113 子部・藝術類二》。

藏的《童子經曼荼羅》，或許能在文震亨與張丑的矛盾中解讀出一些訊息：一是旃檀乾闥婆王可能畫在主尊位置，而被認作大護法神；二是惱害小兒的十五夜叉鬼以動物形象表現，被分布在圖像周圍未受注目；三是唐宋以後，以十五鬼神為主的護諸童子信仰在漢地逐漸沒落，至今中國未見相關的《童子經曼荼羅》，所幸日本寺院保留不少《童子經曼荼羅》及相關儀式。

二十世紀以後，敦煌藏經洞出土的「護諸童子女神像」，除了將小兒病症與母夢動物連結以外，惱害小兒的十五夜叉鬼翻身變成獸首人身動物女神，不僅嬈害小兒導致病患，通過祭祀又具有保護兒童的能力。這種以祭祀女神解除小兒疾患，可能是居住在敦煌的人士結合現實需求，重新改造成適合庶民百姓的運作模式。除了敦煌地區，這類獸首人身動物像陸續被發現繪于闐寺院遺址壁畫中，體現了護童信仰曾在于闐一帶流行的事實，也為佛教護童信仰開展出不同的風貌。

有關護童信仰的論題，前賢研究頗為豐富，但多從信仰儀式與圖像考察入手，較少從觀察動物形象轉變的角度切入。值得留意的是，佛教護童信仰中夜叉化身的動物皆屬於加害者，他們隨意變化各種恐怖形狀導致小兒患病，並沒有保護兒童的能力。事實上，真正能遏止鬼神作祟的是持誦陀羅尼咒的威神力，或通過祭祀儀式所發揮的功能，運用不同的對治方式，動物受到懲治的形象也隨之改變。此外，佛教原本沒有專門保護兒童免除病患的神祇，在世俗化過程中，執行抓鬼任務的旃檀乾闥婆王和護諸童子的夜叉女神，皆受到民眾的供養、祭拜。這些轉變的軌跡，為釐清佛教護童信仰的傳播與發展，提供了豐富的研究材料。本文先考察佛教文獻對於神鬼變身動物的運用，再結合與護童信仰相關的文本與圖像，探討護童經典的動物形象與特性，以及「護諸童子女神像」變化獸首人身女神的可能因素，藉以反映不同時期、不同地域對護童信仰的接受與調整。

二、佛典對於神鬼化身動物的運用

佛教文獻中有關動物的書寫極為豐富，除了真實世界生活中可見的動物與僧人的互動關係，或解說六道輪迴隨業受報的畜生道，或藉由動物本生、譬喻

故事闡釋佛理之外，動物也經常變成神鬼的化身或坐騎。佛典中許多鬼神被描述成動物的形狀，主要源自古印度文化。據茨默曼（Francis zimmermann）表示：

> 古代印度傳統和其他古老傳統一樣，並不嚴格區分真實與想像的動物，在生物和精神的因素之間並無嚴格的從屬關係。同時，動物形象與魔鬼的形象常常混淆在一起，並且動物常常充當諸神的化身或者坐騎。[3]

奧登伯格（Hermann Oldenberg）在《吠陀之宗教》也指出：

> 古代吠陀宗教中各類神鬼與動物的關係值得特別對待。表現出凶惡本性的野獸常常被看成是鬼神的使者或者代表，只有某些動物如乳牛被看成是有用的動物。……很多鬼神都被描述成動物的形狀，特別是懷有敵意，會帶來疾疫的鬼神往往以動物面貌出現。[4]

佛教文獻中化現動物形象的鬼神身份、地位與性質並不固定，大多依佛經編纂者的認知賦予不同的功能與作用。依身份約可分成菩薩、魔眾和夜叉三種：

一、菩薩為調伏眾生

北涼・曇無讖譯《大方等大集經》卷 23 說明了菩薩化身動物的用意，乃是以畜生像度化眾生最為艱難，儘管菩薩可任意變身為龍像、鬼像、阿修羅像、迦樓羅像、緊那羅像、摩睺羅像、夜叉像、拘辦荼像、毘舍闍像、薜荔陀像、人像、畜生像、鳥獸等各種不同樣貌，然而「若為人天調伏眾生，是不為難；若為畜生調伏眾生，是乃為難」，於是菩薩發大願去完成。在《大方等大集經》有兩處菩薩化身動物的記載。其一，卷 21〈9 寶幢分・12 曠野鬼品〉：

> 爾時，曠野菩薩即現鬼身，**散脂菩薩即現鹿身，慧炬菩薩現獼猴身，離愛菩薩現羖羊身，盡漏菩薩現鵝王身**，如是五百諸菩薩等各各現受種種諸身。其身悉出大香光明，一一菩薩手執燈明，為欲供養十方諸佛。[5]

為了調伏惡鬼惡獸，散脂大士在供養尸棄佛、毘舍浮佛、鳩留孫佛等諸佛面前發大誓言：「願我來世以鬼神身教化眾生，若有弊惡惡鬼眾生，我當演說三乘之

[3] 原文未見，轉引自陳懷宇：《動物與中古政治宗教秩序》（上海：上海古籍出版社，2012 年，頁 60。

[4] Hermann Oldenberg, Die Religion des Veda. Berlin: Verlag won Wilhelm Hertz, 1894, ss.68-87; English translation, The Religion of the Veda by Shridhar B. Shrotri, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988, pp. 36-43. 原文未見，引書同上，頁 63。

[5] (CBETA 2024.R3, T13, no. 397, p. 152a1-7)

法而調伏之，乃至無量恒河沙等惡鬼惡獸悉令調伏，然後乃當成就阿耨多羅三藐三菩提。」於是五百菩薩紛紛化現為種種飛禽走獸的模樣，如散脂菩薩化身為鹿，慧炬菩薩化身為彌猴，離愛菩薩化身為羚羊，盡漏菩薩化身為鵝王。這些動物皆是菩薩為了引導惡鬼惡獸遠離惡行，發願示現鬼神之形並為其演說大乘佛法。其二，在卷 23〈10 虛空目分・5 淨目品〉講述十二菩薩化身為蛇、馬、羊、猿、雞、犬、豬、鼠、牛、師、兔、龍等獸形，為調伏眾生居閻浮提外四方寶山，每方各三獸修聲聞慈，一日一夜常有一獸遍歷人間天上教化眾生，餘十一獸則安住修慈，如是週而復始：

> 是十二獸，晝夜常行閻浮提內，天人恭敬，功德成就，已於諸佛所發深重願。一日一夜常令一獸遊行教化，餘十一獸安住修慈，周而復始。七月一日鼠初遊行，以聲聞乘教化一切鼠身眾生，令離惡業勸修善事。如是次第至十三日，鼠復還行，如是乃至盡十二月。至十二歲，亦復如是，常為調伏諸眾生故。[6]

此十二獸雖以動物幻相出現，實際是菩薩的化身，蘊含菩薩修行慈悲化導眾生的願力，傳入中國以後原本每十二日交替時辰，演變成十二時辰獸，也與十二生肖說法相結合。如《法苑珠林》卷 30〈住持篇〉:「故人道初生，當此菩薩住窟，即屬此獸，護持得益，是故漢地十二辰獸依此而行。」[7]到了隋唐時期，原十二獸的菩薩身份已被惱亂修行的十二精魅取代，詳參陳懷宇〈從十二時獸到十二精魅：南北朝隋唐佛教文獻中的十二生肖〉[8]一文。

（二）魔眾為威嚇佛陀

以動物形象來描述魔眾者，多與佛傳的降魔敘事有關。釋迦牟尼成道前在菩提樹下結伽趺坐，發誓若不悟道絕不起身。魔王憂慮魔界將遭受威脅，派遣三位魔女誘惑失敗後，又調集大批魔軍變化成種種恐怖相擾亂佛陀修行，其中包含化身各種動物或獸首的恐怖模樣。劉宋・求那跋陀羅（394 -468）譯《過去現在因果經》卷 3 記載魔眾變化為各種惡獸的情節：

---

[6] (CBETA 2024.R3, T13, no. 397, p. 168a5-12)

[7] (CBETA 2024.R3, T53, no. 2122, p. 511c3-5)

[8] 陳懷宇：《動物與中古政治宗教秩序》第二章從十二時獸到十二精魅：南北朝隋唐佛教文獻中的十二生肖，頁 99-150。

爾時魔王即自思惟：「我以強弓利箭并及三女，兼以方便和言誘之，不能壞亂此瞿曇心。今當更設諸種方便，廣集軍眾，以力迫脅。」作是念時，其諸軍眾忽然來至，充滿虛空，形貌各異。或執戟操劍，頭戴大樹，手執金杵，種種戰具，皆悉備足；**或猪魚驢馬、師子龍頭、熊羆虎兕，及諸獸頭；**……或象身擔山；……面或身著虎皮；或師子蛇皮；或蛇遍纏身……有如是等諸惡類形不可稱數，圍繞菩薩。[9]

之後，梁・僧祐《釋迦譜》卷 1〈4 釋迦降生釋種成佛緣譜〉也有相關記錄：「《觀佛三昧經》云：魔毒益盛，召四部十八億眾，**變為師子熊羆猨猴之形，或虫頭人軀虺蛇之身**。擔山吐火，雷電四繞獲持戈矛。菩薩慈心一毛不動，光顏益好，鬼兵不能得近。」[10]《過去現在因果經》和《釋迦譜》所描述的猪魚驢馬、師子熊羆等動物皆是魔眾化身，所幸釋迦牟尼憑藉堅定意志專心禪思，抵禦住魔王的威脅和誘惑。此外，敦煌莫高窟第 254、260、263 窟的南壁繪有北魏時期的《釋迦降魔變》，以及巴黎集美博物館 MG.17655《釋迦降魔圖》（右圖），繪有不少形象恐怖的獸首人身像，如馬首、羊首、鹿首、猛禽首、象首、虎首、狼首、豬首、公雞首、鴞首、烏鴉首等，皆可能是干擾釋迦修行的魔眾化身。



（三）夜叉為吸取精氣

經典中常以動物形容夜叉、羅剎為害眾生的凶暴狀貌和特徵，例如元魏・

[9] (CBETA 2024.R3, T03, no. 189, p. 640b22-c11)

[10] (CBETA 2024.R3, T50, no. 2040, p. 8a13-b5)此外還有〔清〕性權記《四教儀註彙補輔宏記》卷 7：「更召諸鬼神得一億八千萬眾，**皆使變為獅子、熊羆、虎兕、象龍、牛馬犬豕，猿猴之形，不可稱言。蟲頭人軀，蚖蛇之身，黿之首而六目，或一頸而多頭，齒牙爪距，擔山吐火，雷電四遶，護持戈矛。**菩薩慈心，不驚不怖，一毛不動，光顏益好。鬼兵退散，不能得近是也。」(CBETA 2024.R3, X57, no. 980, p. 868a20-b1 // Z 2:7, p. 318a6-11 // R102, p. 635a6-11)

曇曜譯《大吉義神咒經》卷 3 記載夜叉鬼化作各種動物的可怖相令人驚畏，使見者錯亂迷醉，進而飲啜其精氣：

> 有諸夜叉羅剎鬼等作種種形，**師子、象、虎、鹿、馬、牛、驢、駝、羊等形**，或作大頭其身瘦小，或作青形，或時腹赤，一頭兩面，或有三面，或時四面。**麁毛竪髮如師子毛**，或復二頭，或復剪頭，或時一目鋸齒長出麁脣下垂，或復嵺鼻或復耽耳，或復聳項，以此異形為世作畏。或持矛戟并三奇叉，或時捉劍，或捉鐵椎，或捉刀杖，揚聲大叫甚可怖懼，力能動地曠野鬼神，如是之等百千種形。彼諸子夜叉等身形姝大甚有大力，能令見者生大驚懼普皆怖畏，又復能使見者錯亂迷醉失守，猖狂放逸飲人精氣。[11]

其次，劉宋・沮渠京聲譯《治禪病祕要法》卷 2〈治入地三昧見不祥事驚怖失心法〉:「夜叉取食，狸猫、鼷鼠、獼猴、野干、狐魅、惡鬼、一切惡獸，皆從中出。」[12]還有唐・菩提流志（562-727）譯《佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經》:「其惡鬼神或變身為虫狼虎豹師子之身，種種諸獸於世間中攝諸眾生，噉諸精氣威失力衰。」[13]最典型的夜叉變化作動物的敘述，當屬佛教護童系列《護諸童子陀羅尼經》和《佛說守護大千國土經》對於十五鬼神以動物形象驚嚇小兒致病的描寫。（詳見下節論述）

由此看來，菩薩化身為動物是出自教化眾生的願力，魔眾化身動物顯惡形，目的在干擾釋迦牟尼修行，皆未對人類的生存造成威脅。只有夜叉化身的動物被視為惡獸，他們凶猛殘暴，經常帶來疾病、瘟疫等極具破壞性的力量。陳懷宇認為:「鬼魅主要是指獸形精怪。動物之所以以精怪出現，乃在於其一些特徵，如鋒利的牙齒、尖銳的爪子能對人類造成危險，甚至奪去人的生命，很多動物因而成為人們心目中的惡獸，這在世界史上各個文化的歷史發展的過程中均十分常見。」[14]有意思的是，佛教文獻沒有刻意個別針對動物的外型特徵加以著墨，而是運用幻化情境，如作頭大而身體瘦小，或一頭兩面、三面、四面，或手持刀杖、鐵椎、矛戟等，增添令人生畏的恐怖相貌。

---

[11] (CBETA 2021.Q2, T2，1, no. 1335, p. 575b4-18)。
[12] (CBETA 2024.R3, T15, no. 620, p. 339b4-5)
[13] (CBETA 2024.R3, T20, no. 1185A, p. 792a1-3)
[14] 陳懷宇：《動物與中古政治宗教秩序》，頁 134。

三、護童經典的動物形象與特性

夜叉作祟引起小兒各類疾病，早在五世紀馬鳴菩薩造、後秦・鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷 5 已有比丘驅除婆羅門家中吸取小兒精氣的夜叉鬼記載：

> 時婆羅門即作是言：「斯何不祥？不吉之人來入吾家，有此變怪。」比丘聞已即答之言：「汝頗見汝家內諸小兒等，脥瘦腹脹面目腫不？」婆羅門言：「我先見之。」比丘復言：「汝舍之中有夜叉鬼，依汝舍住吸人精氣，故令汝家諸小兒等有斯疹疾。今此夜叉以畏於我恐怖逃避，以是令汝樑折瓮破牸牛絕靭。」[15]

而佛教護童經典有四部[16]敘述十五夜叉羅剎偷取胎兒精氣導致孕婦流產，或示現恐怖驚嚇精魂未定的孩童令其患病，分別為北魏・菩提流支（508-535）譯《護諸童子陀羅尼經》[17]、唐・善無畏（717-734）譯《童子經念誦法》[18]、唐・義操口授、法雲筆受（821）《西方陀羅尼藏中金剛族阿蜜哩多軍吒利法》一卷〈軍荼利治鬼病呪品第二十一〉[19]、北宋・施護（980-1017）譯《佛說守護大千國土經》卷下[20]。其中以動物形狀描述夜叉樣貌者，僅有《護諸童子陀羅尼經》和《佛說守護大千國土經》。這些經典的護佑對象主要有二，一是婦女順利求子與安產，二是小兒免受惡鬼嬈害，不過動物的出現多與惱害小孩有直接關連，佛經中並未特意描繪動物猙獰可怕的樣貌，然而每一動物不僅有專屬鬼神的名稱，也代表小兒受驚嚇後的症狀，茲整理如下表：

		《佛說護諸童子陀羅尼經》			《佛說守護大千國土經》		
	梵名	鬼名	形象	病徵	鬼名	形象	病徵
1	Miṣika/Mahisaka	彌酬迦	牛	眼睛迴轉	曼祖計	牛	令惡吐逆
2	Mṛgarāja	彌迦王	師子	數數嘔吐	鹿王	鹿	令惡吐逆
3	Skanda	騫陀	鳩魔羅天	兩肩動	塞健那狀知	童子	小兒搖頭
4	Apasmāra	阿波悉魔羅	野狐	口中沫出	阿鉢娑麼囉	柴狗	口吐涎沫

[15] CBETA 2024.R3, T04, no. 201, p. 280b12-16。

[16] 此外，北宋・法賢（995）譯《囉嚩拏說救療小兒疾病經》有十二曜母鬼作怪吸取精氣的記載，「爾時囉嚩拏觀於世間一切小兒，從其初生至十二歲，並在幼稚癡騃之位，神氣未足，鬼魅得便。有十二曜母鬼遊行世間，於晝夜分常伺其便，或因眠睡或獨行坐，於此之際現作種種差異之相，驚怖小兒令其失常，噉取精氣，因成疾病遂至殤夭。」(CBETA 2024.R3, T21, no. 1330, p. 491c11-17)但因與十五鬼神為主的護童信仰無關，本文暫不討論。

[17] CBETA 2021.Q2, T19, no. 1028A, pp. 741b19-742c5。

[18] CBETA, T19, no. 1028B, p.742, c9-p. 744, a12。

[19] CBETA, T21, no. 1212, p. 69, a26-p. 71, a9。

[20] CBETA, T19, no. 999, p. 590, c26-p. 592, b8。

5	Muṣṭika	牟致迦	獼猴	把捲不展	母瑟致迦	烏	手指拳縮
6	Mātṛkā	魔致迦	羅剎女	自齧其舌	麼底哩迦	羖羊	長喘而笑
7	Jāmikā	閻彌迦	馬	憙啼喜笑	惹弭迦	馬	不飲其乳
8	Kāminī	迦彌尼	婦女	樂著女人	迦弭顚	驢	睡即驚怖悟即啼哭
9	Revati	黎婆坻	狗	見種種雜相	黎嚩底	狗	常咬其舌
10	Pūtanā	富多那	猪	眠中驚怖啼哭	布單那	鸚鵡	噎氣咳嗽
11	Matṛnandi	曼多難提	猫	憙啼喜笑	麼底哩難那	猫	作種種色
12	Śakunī	舍究尼	鳥	不肯飲乳	爍俱顚	飛鳥	嗅諸臭穢
13	Kāṇṭhapāninī	乾吒婆尼尼	雉	咽喉聲塞	建姹播抳	鷄	咽喉閉塞
14	Mukhamaṇḍikā	目佉曼荼	獯狐	氣熱病下痢	目佉滿抳	獯狐	口頻蹙縮
15	Lambā	藍婆	蛇	數數噫噦	阿監麼	雉	小兒餕噦

由上表可知，兩經以十五鬼神組合的模式不變，鬼名譯音有別但出入不大，對應動物數量、名稱和小兒病徵則略有差異。就動物數量而言，《護諸童子陀羅尼經》夜叉化身的動物有十二種，非動物三種分別為形如鳩魔羅天[21]的騫陀、形如羅剎女的魔致迦和形如婦女的迦彌尼；《佛說守護大千國土經》非動物僅存狀如童子的塞健那，羖羊取代了羅剎女，驢取代了婦女。兩經順序相同的動物有牛、馬、狗、貓、鳥（飛鳥）、雉（雞）、獯狐七種，但小兒罹患的病徵除了雉（雞）的咽喉聲塞較為接近，其他動物所致患害卻完全不同。此外，完全變化成不同動物的五組，除了猪 vs 鸚鵡的病症差異較大以外，師子 vs 鹿對應的數數嘔吐、野狐 vs 柴狗對應的口吐涎沫，獼猴 vs 烏對應的手指緊縮不展，蛇 vs 雉對應的數數噫噦則大體一致。六世紀翻譯《護諸童子陀羅尼經》出現的動物計有十二種，到了十一世紀初譯出的《佛說守護大千國土經》變身的動物做了部份調整，禽類增加為烏、鸚鵡、飛鳥、雞、雉五種，這些差異尚看不出明顯規律，或許與佛經編造者所處的環境有關，亦可凸顯夜叉鬼的不定性與任意變身的特性。

儘管前賢[22]已紛紛指出這些傷害童子的夜叉羅剎源自印度史詩《摩訶婆羅

[21] 鳩魔羅天（天名）Kumāraka-deva，又作鳩摩羅伽天。初禪天之梵王，其顏如童子，故名。常擎雞，持鈴，捉赤幡，乘孔雀。《大智度論》卷 2〈1 序品〉:「鳩摩羅天，秦言童子。是天擎雞持鈴，捉赤幡，騎孔雀，皆是諸天大將。」(CBETA 2024.R3, T25, no. 1509, p. 73a8-9) 又《中觀論疏》卷 1〈 因緣品〉:「鳩摩羅伽者，此言童子天，以其是初禪梵王，顏如童子故以為名。」(CBETA 2024.R3, T42, no. 1824, p. 14c17-18)

[22] 最早 1933 年，日本學者拇尾祥雲在《秘密佛教史》指出，十五鬼神的來源是印度史集《摩訶婆羅多》（Mahàbhàrata）第三森林篇（Vana-parvan）敘述惡鬼惱害小兒的故事。其次，印度學者吳雅妲（Radha Banjeree）《出自敦煌藏經洞的繪於三葉梵筴裝的女神像》論文提要提及，這組女神像的名字在印度史集《摩訶婆羅多》、《往世書》（Puraõa）和醫學典籍《妙聞本集》

多》（Mahàbhàrata）與印度生命吠陀典籍。然而《摩訶婆羅多・森林篇》第219章描寫從室建陀身上衍化出專門抓取十六歲以前孩童的「室建陀鬼」：

> 於是，從室建陀（Skanda）的體內蹦出一個金光燦燦、強壯有力的人，專吃人間的孩子。他落到地上時，毫無知覺，祇是感到飢餓。經室建陀同意，這個惡鬼採取樓陀羅的容貌。優秀的婆羅門稱這個惡鬼為室建陀波濕摩羅（Skandapas-mara，室建陀的迷妄）。毗娜達（Vinata）被稱爲可怕的鳥鬼（Śakunī-graha）。人們稱布多那（Pūtanā）為女羅剎，應該知道這是布多那鬼（Pūtanā-graha）。面目猙獰可怕，在夜間出沒，這個兇惡的女鬼被稱作息多布多那（，冷酷的布多那），專門偷取婦女的胎兒。人們說阿底提是勒婆蒂（Raivata），她的鬼是奈婆多（Raivata-graha）。這個可怕的大鬼專門折磨幼小的嬰兒。人們稱提迭們的母親提底為穆克受底迦（Mukhamaṇḍikā）。這位難以接近的女鬼酷愛吃幼兒的肉。

除了被稱爲鳥鬼（Śakunī-graha）的毗娜達（Vinata）以外，所顯形象與漢譯護童經典十五鬼神有明顯差異。其次，陳明認為《護諸童子陀羅尼經》係屬印度生命吠陀文獻中八術之一的童子方範疇[23]，然而生命吠陀醫書中攝取小兒精魂的鬼怪數量僅有九種和十二種之別。記載九種惡鬼者以《妙聞本集》[24]為代表，該書「補遺部」第 27 章敘述九種鬼怪（nava-grahā），其中六個 Skanda（鴦陀）、Skanda-Apasmara（阿波悉魔羅）、Sakunī（舍究尼）、Revatī（黎婆坻）、Pūtanā（富都那）、Mukhamaṇḍikā（目佉曼荼）名稱可與《佛說護諸童子陀羅尼經》的重合，但未提及對應的動物。另外，《八支集要方・後續部》第三章介紹了十二位 bàla-graha 的來歷、種類及其導致小兒患病的症狀：

> 很久以前，諸 graha 由濕婆大神（Śūlapāṇi）所創造，旨在保護「六面子」（神名, Guha/Sanmukha/昂宿,kartikeya），他們中有五種雄性的、七種雌性的。Skanda、Visakha、Mesasya、Svagraha、Pitrgraha（這五種是雄性）；

（Susruta-samhita）中都有記載。

[23] 陳明：《殊方異藥：出土文書與西域醫學》（北京大學出版社，2005 年 6 月），頁 96-98。

[24] 九種 bāla-graha 所導致病症的文獻有《妙聞本集》、摩陀婆（Mādhava）《摩陀婆病理經》、和聖的《明解集》。七世紀前期成書的摩陀婆（Mādhava）《摩陀婆病理經》（*Mādhava Nidānam*）是一部論述疾病的源候的專著。該書共 70 章，第 68 章為「童子病」(Bāla roga nidānam)，主要說明了各種小兒疾病的症狀及其緣由，其中與《妙聞本集》的九種次序幾乎雷同。

Sakunī、Pūtanā、Śita-Pūtanā、Andha-Pūtanā、Mukhamaṇḍikā、Revatī、Suskarevati。（後七種是雌性的）

他們獻身於保護塞建陀，**能夠隨意變化身形**。其中，塞建陀之魔是首腦，因為他被指派為塞建陀的統治者（「持童子」）。當塞建陀長大成人之後。濕婆大神使他成為由這些可怕的妖魔組成的軍隊的指揮官，這些妖魔正乞求〔濕婆大神〕准許他們搶佔一些東西，〔濕婆大神〕說：「你們可以攫取那些人的生命，〔他們〕甚至在特殊的日子裡也不供奉客人、神靈及其祖先，他們放棄了〔宗教和傳統〕的正行法則，他們沒有給神靈提供祭品或者祭祀，他們在鋼制的破盆中進食；**〔你們〕也可以〔攫取〕這類人的孩子的健康、生命及其安寧。**」

在濕婆大神的這一規定之下，他們〔這批妖魔〕希望獲取供品和祭祀，就（去）攫取那些憤怒的人、**受驚嚇的人**、心地殘酷的人、在被禁止的地方〔墓地、鬧鬼的屋子處等〕獨自漫遊的人、喫別人剩下食物的人、穿戴〔別人的〕花環、裙子、和首飾的人；〔妖魔們也攫取〕那些骯髒的、在早晨或者晚上哭泣的兒子或者其母親；**妖魔們化作熊、貓頭鷹、貓或者其他任何可怕的模樣來恐嚇人，**基本上是在特殊的日子(心月日和滿月日、日蝕和月蝕等)〔出沒〕。妖魔們抓人趁睡覺時，有時甚至是〔人〕醒著的時候，以及在〔人〕犯錯誤的時候。(As.ut3.4-10)

被邪魔攝取的小兒，其最初的特徵為持續發燒和哭鬧。其基本的症狀為：害怕、過多的打哈欠、眉毛跳動、膽怯、嘴巴外翻、目光向上呆視、嘴唇和牙齒打顫、失眠、哭喊、呻吟、討厭母奶、聲音改變、無緣無故地用指甲抓自己或者母親的身體。（As.ut.3.12-14）

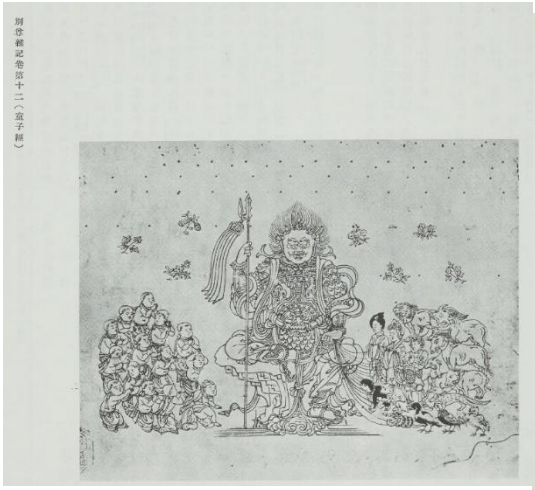
無可否認，《護諸童子陀羅尼經》的編纂者可能是在陀羅尼信仰盛行之時，將關懷對象投注在兒童身上，參考上述印度室建陀鬼神系列作為基礎，建構成以防止十五種夜叉化身動物惱害小兒的護童體系。如前所述印度文獻鬼魅僅有九和十二種，變化的動物形象零落分散，亦無直接對應的小兒症狀，不若護童經典的動物是以群體的模式出現，每一隻動物（鬼神）各自代表小兒的一種病徵，此種以十五鬼神為主的固定組合，應該是佛教護童信仰所獨有的。因此，後來陸續被發現于闐語書寫《對治十五鬼護身符》和日本佛寺收藏的「十五童子供」

與曼荼羅圖像，皆是以此群體概念下結合各地民俗開展的結果。

值得注意的是，《護諸童子陀羅尼經》採取的對治方式，是以持誦陀羅尼的威力阻止十五鬼魅（動物）嬈害小兒，甚至被栴檀乾闥婆大鬼王用念誦過一百零八遍陀羅尼的五色線綑綁住[25]，足見十五夜叉化身的動物已被控制住，再無驚嚇小兒的機會：

> 復有大鬼神王，名栴檀乾闥婆，於諸鬼神最為上首。當以五色縰，誦此陀羅尼一遍一結，作一百八結，并書其鬼神名字，使人齎此書縰，語彼使言：汝今疾去。急速如風，到於四方，隨彼十五鬼神所住之處。**<u>與栴檀乾闥婆大鬼神王，令以五色線縛彼鬼神，勿嬈眾生。</u>**

用陀羅尼咒束縛住作祟的十五鬼神（動物），避免小兒免受驚嚇之苦，是《護諸童子經》彰顯的宗旨。關於栴檀乾闥婆以五色線束縛十五鬼神的情節，日本佛教寺院存有傳抄粉本（臨摹本），如心覺編《別尊雜記》卷十二錄抄京都仁和寺藏本《童子經曼荼羅》（左下圖）[26]、覺禪《覺禪鈔》卷三十二記載京都勸修寺藏本《栴檀乾闥婆縛十五鬼神圖》（右下圖）[27]，兩張圖像的構圖與風格頗





為相近，中央為穿著甲冑表情憤怒的栴檀乾闥婆王，右手持三叉戟，左手握著五色線，五色線的末端正綑綁住十五鬼，除了鳩魔羅天、婦女、羅剎女之外，

[25] 相形之下《佛說守護大千國土經》顯得簡略許多，卷 3：「此羅剎眾若有聞此守護大千國土大明王經佛之密印，而不隨順違越之者，我有彥達縛大藥叉將名栴檀香，彼旃檀香即遣使者，速疾往彼如彈指頃，即以羂索五處繫縛將來至此，以是大明王而謫罰之。」(CBETA 2021.Q2, T19, no. 999, p. 591b16-21)

[26] 《大正新脩大藏經・圖像部》卷 3， 諸經部七卷・卷十二童子經，頁 105。

[27] 《覺禪鈔》是日本真言宗小野流僧覺禪（1143-1213）收集真言密教的修法而撰，《大正新脩大藏經・圖像部》卷 4， 經部・卷三十二童子經，頁 369。

其餘十二鬼則顯現牛、獅子、野狐、獼猴、馬、狗、豬、貓、鳥、雉、獯狐、蛇等動物已動彈不得的模樣。在栴檀乾闥婆王右方還繪有戴頭巾的十五位童子，紛紛表現出歡喜與感激之情。這些圖像雖然是十二世紀以後抄錄的作品，但是皆是根據「唐本樣式」[28]所繪，仍可作為動物們被栴檀乾闥婆所持五色縗束縛住，已無能力饒害小兒的佐證。此外，以陀羅尼咒束縛動物的方式，還見於開元拾遺失譯人名附梁錄《六字神呪王經》：

> 此呪能護一切厄難，鮮潔無垢解脫光明，觀照縛一切賊行惡者，無復迷荒。念善者，濟度眾難，一切惡魔，現世護我身。**師子狂象、虎狼豺犬猴猿，及諸惡獸欲害人者，悉令被縛**。[29]

由此可見，為了弘揚持誦陀羅尼的威德，經典裡的動物多屬害人惡獸，他們被咒語威神力繫縛住，或大鬼王持附有陀羅尼咒的五色線抓取而動彈不得，並沒有保護小兒的能力。據此可知，佛教護童信仰彰顯小兒免受各種動物夜叉侵擾致病的方式，是受持護諸童子陀羅尼發揮的作用。

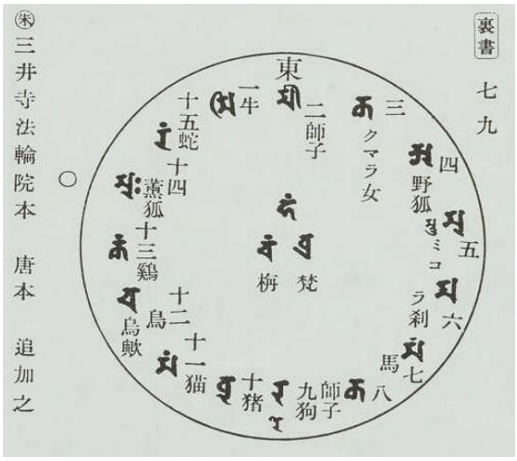
由於菩提流支《護諸童子陀羅尼經》僅強調持誦陀羅尼咒的功效，並未傳授修法方式，直至唐・善無畏譯《童子經念誦法》才補充密教的操作儀式，經中明確指出壇場中需懸掛繪有大梵天王、栴檀乾闥婆大鬼神和十五鬼神的《童子經曼荼羅》：

> 晨朝時起，以覽字呪水八，硯內寫書《雜（護）童子經》。向東方作圓壇，盛滿香花、燈明、閼伽等置壇上，書寫此經而後，於淨室修此法。若於江河邊，若於山邊，若於僧尼住處，修行此《童子經》祕密法，作四肘圓壇。次作書曼荼羅，內院內書大梵天王，栴檀乾闥婆大鬼神□□□（王，外院）書十五鬼神形像，如所說如是造作已。

[28] 雖然《覺禪鈔》僅在圖下簡注「俊寬云賢覺圖也」等語，並未明言為唐本，但在《白寶口抄》（十五童子供作法）的〈壇圖事〉一條中，卻記有：「佛供居次第。流こ異說有之。所詮可隨曼荼羅座位歟。」緊接著便刊載與《覺禪鈔》所載完全一致之曼荼羅圖，並明確註記：「此曼荼羅圖唐本樣云」，而旁註亦同樣寫有「俊寬云賢覺圖也」之語。由此可見，此圖最初是由覺禪所傳，其後又由亮禪延續傳載，所根據的正是此一唐本樣式。

[29] (CBETA 2024.R3, T20, no. 1045b, p. 43a3-8)

可惜《童子經曼荼羅》在中國未被完整保存下來，幸好日本佛教寺院庋藏不少類似圖像，如《別尊雜記》卷十二附錄三井寺法輪院本[30]的唐本《童子經曼荼羅》粉本構圖（右上圖），以及《覺禪鈔》卷三十二抄錄京都勸修寺和高野山釋迦文院藏的《童子經曼荼羅》粉本（右下圖）[31]，大梵天王和手握三叉戟的栴檀乾闥婆王坐鎮中央，圓形周邊顯示十五動物（鬼神），得以略窺《童子經曼荼羅》的樣貌。引人關注的是，日本《童子經曼荼羅》圖像十五鬼神多以動物原形呈現，隨著流傳過程結合當地元素與現實需要後，呈現多種截然不同的樣貌。小林太市郎 在〈童子經法び童子經曼荼羅〉一文中，已依顯著特徵將《童子經曼荼羅》區分為壇圖式、十五童子式、綜合式、物語式四種類型[32]，本文不再贅述，僅就十五鬼神動物形象的變化進行討論。





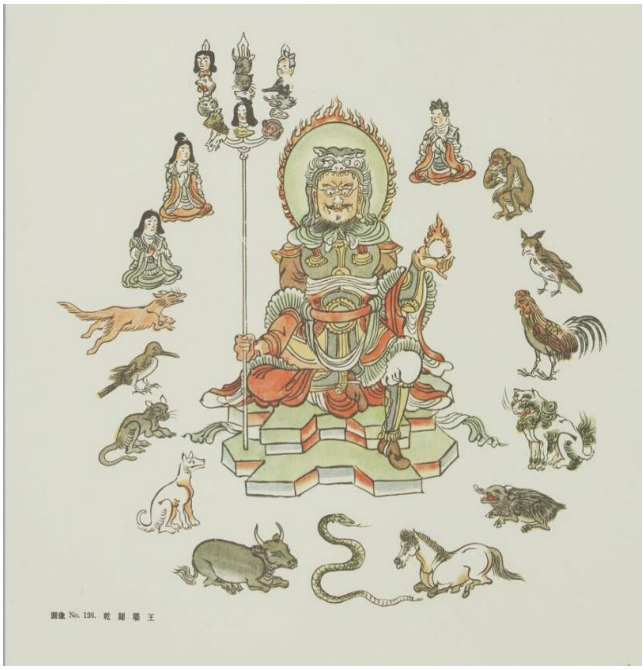
從護童信仰的角度來看，保護童子免受病苦的終極手段，是對治甚至消滅十五惡鬼。《童子經曼荼羅》呈現對治十五鬼神的形式有兩種，一種是栴檀乾闥婆王以五色線束縛十五鬼神，如前所述依據《護諸童子陀羅尼經》而繪；另一種是栴檀乾闥婆王以三叉戟貫穿十五鬼首級的圖像，據小林太市郎指出這種新

[30] 所謂「法輪院本」，即是指宇治大納言隆國之子、鳥羽僧正覺猷於三井寺法輪院所居之時，親自描繪與搜集的諸種粉本圖像。見小林太市郎〈童子經法び童子經曼荼羅〉，《密教研究》第 84 期，高野山大學密教研究會，1943 年 3 月，頁 30。《大正新脩大藏經・圖像部》卷 3，諸經部七卷・卷十二童子經，頁 111。

[31] 《大正新脩大藏經・圖像部》卷 4， 經部・卷三十二童子經，頁 370。

[32] 小林太市郎〈童子經法び童子經曼荼羅〉，頁 28-56。

式圖樣在平安朝末期以後，開始被接受且普遍流行[33]。日本寺院發現不少這類曼荼羅，例如惠什・永嚴著《圖像抄》卷十高野山眞別處圓通寺藏本《乾闥婆王幷十五鬼神》[34]（右圖）、心覺《別尊雜記》卷十二京都仁和寺藏本《童子經曼荼羅》、《覺禪鈔》和《阿婆縛抄》的《童子經曼荼羅》等，皆是以栴檀乾闥婆王為主尊，四周圍繞十五鬼神化身的動物的圖像形式。另外，京都智積院（左下圖）、東寺（右下圖）等地收藏的《童子經曼荼羅》，在十五鬼神（動物）旁邊，還各自增加一名受驚孩童。







值得注意的是，這些圖像的共同特徵是栴檀乾闥婆王左手握三叉戟上各掛五個動物鬼神的首級，象徵已摧毀嬈害童子的十五鬼魅，擔負起保護童子的任務。關於栴檀乾闥婆王身份從大鬼王到保護神的轉變，《童子經念誦法》僅敘

[33] 小林太市郎〈童子經法び童子經曼荼羅〉，頁 35-39。
[34] 《大正新脩大藏經・圖像部》卷 3，《圖像抄》卷十・天下等，頁 51。

述栴檀乾闥婆願捨一切惡念，發願護持陀羅尼及保護童子：「爾時栴檀乾闥婆大鬼王，并十五大鬼神，神祇冥道，皆來集五體投地。白大梵王言：我等皆捨惡心，護此陀羅尼并童子。」[35]究其轉變因素，可能是基於大鬼王棄惡從善的發願，或者是圖像無法表現陀羅尼的威神力，由治鬼的栴檀乾闥婆取代大梵天王的角色，成為驅除鬼魅兒童保護神，因此對治十五鬼的曼荼羅畫像皆是以栴檀乾闥婆為主尊。至於以三叉戟貫穿十五鬼首級的圖像，如《覺禪鈔》記載：「或圖云：三叉戟，各一叉指貫五鬼，三叉合十五鬼也。」並非出自佛教護童經典，或許是在世俗化過程中，結合教義與信眾需求產生的結果，小林太市郎對此轉變提出合理的解釋：

> 栴檀乾闥婆在世俗信仰中，完全轉變為一位賜子之善神，專責驅除導致不孕的惡鬼，賜予人們子嗣。其所持的三叉戟貫穿十五疫鬼之首，即最明確地象徵此一意涵。即便沒有梵天或不動的監督，世人如今已將信任完全寄託於這位鬼王的「善心」，他作為過去眾惡鬼之首，如今為了彌補過錯重新做人，親自誅殺昔日的部屬。世人也意識到，對付疫鬼，最有效的辦法莫過於以疫鬼制疫鬼，這才是最適切的驅除之策。[36]

綜上所述，從這些對治十五惡鬼的圖像來看，護童經典的夜叉皆是以動物原型出現，所幸侵擾小孩的惡鬼已被五色線束縛，甚至被三叉戟貫串首級，皆足以證明這些動物毫無保護兒童的能力。

四、敦煌的獸首人身女神像

敦煌藏經洞出土庋藏於大英博物館漢文于闐文雙語的「護諸童子女神像」，編號 BM OA 1919.0101.0.177.1-3（原編號 Ch.00217a-c），學者定為九世紀的作品。從首幅題記「此十六箇女神並擁護小兒」得知，「護諸童子女神像」原應有八葉，正背面各繪一獸首人形動物造型，現僅存三葉，計有六身神祇，分別為

[35] (CBETA 2024.R3, T19, no. 1028B, p. 743a11-14)
[36] 小林太市郎〈童子經法び童子經曼荼羅〉，頁 35。

牛、鹿、貓、鳥、雞、獯狐。如下圖所示：



有關這組「護諸童子女神像」的研究，前賢已多所進行，儘管根據「十六箇神變身作惡形，卻與小兒做患害」，推測數量可能為十五鬼神加上栴檀乾闥婆王，而且夜叉變形為動物各代表傷害小兒的一種病症，也與佛教護童信仰大抵相符，但無論女神的名稱、形狀、疾病，皆找不到可以完全對應的經典。相較於前述《護諸童子陀羅尼經》內容，可歸結出四點明顯差異：一是母親夢見動物與小兒患害的關連，二是獸首人形女神像取代動物（夜叉）形象，三是解除小兒病患保護是以祭祀方式取代陀羅尼，四是採取梵夾裝方便針對不同病情分別祈祭，膜拜的動物女神有個別化的趨勢。這些變化現象，或可參考段晴觀察于闐語《對治十五鬼護身符》提出的觀點，「可此肯定的說，此經是于闐的原創，不是翻譯著作。這樣的作品，非佛說，非戒律，非注疏，其主旨在於應用，在於維繫與民間聯絡。」[37]同理推測敦煌藏經洞出土的「護諸童子女神像」，可能也是在長期流傳過程中，居住於敦煌當地的人士，接受了佛教護童信仰對治小兒病症的方法，又調和當時社會的需求元素，重新改造成適合庶民百姓的運作模式。以下僅就母夢動物與獸首人身形象的主題進行論述，其餘差別現象

[37] 段晴《于闐語〈對治十五鬼護身符〉》，《敦煌吐魯番研究》第 11 卷（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 118；後收錄段晴《于闐・佛教・古卷》（上海：中西書局，2013 年），頁 222。

將再另文細究。

（一）母夢動物與小兒病症

關於母夢動物與小兒病症的連結，依「護諸童子女神像」題記顯示為女神所致，例如「此女神名磨藝遮女，小兒乳患，母夢中見牛，即此神與小兒患害，祭之吉」，需通過祭祀儀式方可獲得護祐。筆者曾發表〈佛教護童信仰在敦煌的受容與轉變—以「護諸童子女神像」為例〉[38]一文，將母親夢見動物則小兒患害的內容，與敦煌文獻《佛母經》敘述釋迦牟尼般涅槃當夜，摩耶夫人做六種不祥惡夢[39]中的「夢見夜叉羅剎吸人精氣」加以聯繫。經由矢吹慶輝等學者[40]考訂，《佛母經》是一部中國人編造的疑偽經，撰造者一方面承襲《佛說摩耶經》的夢象，一方面蒐羅其他佛典別具意義的題材。據此推知「夢見夜叉羅剎吸人精氣」的來源，可能參考了《佛說護諸童子陀羅尼經》、《大吉義神咒經》、《文殊師利寶藏陀羅尼經》和《佛說守護大千國土經》等記載夜叉羅剎奪人精氣、噉人血肉的惡鬼特性。至於摩耶夫人「夢見夜叉羅剎吸人精氣」的惡兆，除了解釋為佛陀入滅後眾生無所依怙，將受惡鬼惱害而倉惶驚恐以外，還可將此惴惴不安的情緒，轉化成小兒患病時母親的煩惱與憂愁。特別是擴及夜叉羅剎作惡擾害小兒時引發驚恐怖畏的意象，或可連結「護諸童子女神像」題記：「此十六箇大神下，各有無數小夜叉，每取小兒精魂」，因此母夢中所見的動物，恰可代表吸人精氣並與小兒病患的夜叉羅剎，「變身作惡形」所顯現的恐怖模樣。

若此推論合理，便可以解釋「護諸童子女神像」中「母夢」各種不同動物

---

[38] 梁麗玲〈佛教護童信仰在敦煌的受容與轉變—以「護諸童子女神像」為例〉，中國敦煌吐魯番學會、蘭州大學、敦煌研究院、西北師範大學和新疆吐魯番學研究院共同召開的「傳承與創新」中國敦煌吐魯番學會成立四十周年國際學術研討會，2023 年 8 月。

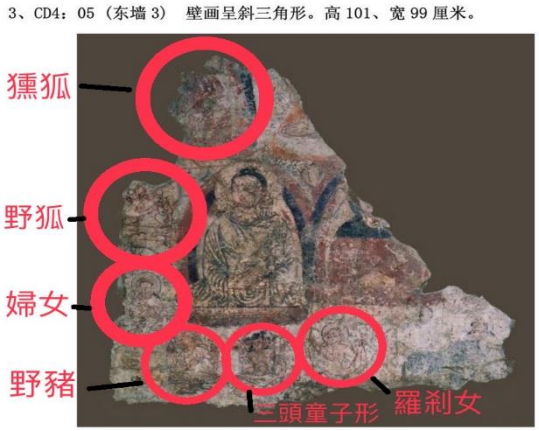
[39] 《佛母經》的夢兆可分為「佛母做六種惡夢」和「摩耶夫人做六種不祥之夢」兩類。「佛母做六種惡夢」大致承繼《摩訶摩耶經》以一切眾生痛失依怙的不安為主，佛母的悲痛不捨為輔，沒有「夜叉羅剎吸人精氣」的夢象內容。摩耶夫人做六種不祥惡夢夢象為「一者夢見猛火來燒我身；二者夢見兩乳自然流出；三者夢見須彌山崩；四者夢見大海枯竭；五者夢見磨竭大魚吞啖眾生；六者夢見夜叉羅剎吸人精氣。」詳見梁麗玲〈敦煌本《佛母經》中的夢兆探析〉，《張廣達先生八十華誕祝壽論文集》（台北：新文豐出版社，2010），頁 866。

[40] 詳參矢吹慶輝《鳴沙餘韻解說——敦煌出土未傳古逸佛典開寶》二部（東京：岩波書店，1933 年），頁 310-311。川崎ミチコ〈佛母經について〉，《東洋學報》67：3.4，1986 年 3 月，頁 167-193。梶信隆〈敦煌出土『大般涅槃經佛母品』について〉，《印度學佛教學研究》39 卷 2 號，1991 年，頁 36-39。李際寧〈《佛母經》〉，收入方廣錩主編：《藏外佛教文獻》1（北京：宗教文化出版社，1995 年），頁 374-391；李際寧〈敦煌疑偽經典《佛母經》考察〉，《北京圖書館館刊》1996 年 4 期，頁 82-89。

的關係。站在母親照顧小兒的立場，當「母夢中見牛」時，類比「佛母夢見夜叉羅剎吸人精氣」的夢兆，即意謂著原為夜叉羅剎的「磨藝遮女」，變身成「牛首人身」的樣貌驚嚇小兒，手下帶領著無數小夜叉在吸取小兒精魂，致使小兒乳患；以此類推，當「母夢中見鹿」時，意謂著「冥伽羅遮」變身為「鹿首人身」的樣貌驚嚇小兒，使小兒與患；當「母夢見貓兒」時，意謂著「磨雞寧」變身為「貓首人身」的樣貌驚嚇小兒，令小兒吐舌腹瀉；當「母夢見鳥」時，意謂著「石俱寧」變身為「鳥首人身」的樣貌驚嚇小兒，令小兒患痢腹痛；當「母夢見雞」時，意謂著「吉伽半里」變身為「雞首人身」的樣貌驚嚇小兒，令小兒戰悼、口中痰、聲塞；當「母夢見獯狐」時，意謂著「磨伽畔泥」變身為「貓頭鷹首人身」的樣貌驚嚇小兒，令小兒天花加滿水痘，手見曲不展。經由以上論述可知，「護諸童子女神像」中母夢見牛、鹿、貓、鳥、雞、獯狐等動物，乃編造這組女神像者運用佛母「夢見夜叉羅剎吸人精氣」的意象加以延伸，母親所夢動物即象徵著夜叉羅剎及統領的無數小鬼，從「十六箇神變身作惡形，卻與小兒做患害」的夜叉特性來看，尚未具有保護兒童的能力。

（二）獸首人身女神像的特徵

由於每葉「護諸童子女神像」題記皆書有于闐文，說明這組獸首人形動物造型來源與于闐有關。雖然獸首神祇圖像在漢地佛教較為少見，但在于闐一帶卻有較多發現[41]，例如斯坦因在安迪爾故城遺址發現的木板畫中有一象頭多臂神，又如在丹丹烏里克（Dandan-Oilik）遺址發現描繪「鼠壞墳傳說」的木板畫，于闐鼠神王即顯現鼠首人身形象。此外，陸續在古代于闐佛寺遺址發現與護童信仰有關的圖像，如孟嗣徽在丹丹烏里克編號 CD4：05 佛殿東牆外迴廊《如來及諸神圖》壁畫，辨識出六身夜叉鬼神（右圖），其中獸首人身的動物有獯狐、野



[41] 陳粟裕《敦煌石窟中的于闐守護神圖像研究》，《故宮博物院院刊》2012 年第 4 期，頁 69。

狐、野豬。[42]張惠明在哈達里克（Khadalik）遺址編號 Ta.i.C.0097 壁畫殘片（右圖），考察出獯狐、公雞兩身夜叉鬼神[43]。據張惠明表示「這些以獸頭為外形特徵的女性鬼神圖像曾大量出現於印度貴霜時期（Kuṣāṇa）馬圖拉（Mathura）母親女神（Mātṛkās）主題的雕刻藝術以及早期大乘佛教的護法圖像中，並在西元四至九世紀廣泛流傳於西北印度、中亞以及新疆至敦煌等西域地區，此類獸首護法圖像所對應的佛教經典均屬於印度梵語密教陀羅尼《五護》[44]（Pañcarakṣa）—五部含咒語的經籍系列。」[45]與護童信仰有關的《佛說守護大千國土經》，即是《五護》之一。由此可見「護諸童子女神像」的獸首人身的女神象，主要受到印度與西域風格的影響，且為了保留母親神的特色，刻意增加雙乳的女性特徵。



Figure 6.9 Fragment of a wall painting from Khadalik (after Stein 1921, vol. 4, pl. XI, Kha.i.C.0097)

敦煌這組「護諸童子女神像」的獸首人形動物形象，充分展現了夜叉攫取小兒精氣的本性，牛首、貓首、鳥首、雞首四尊女神左手持類似內臟的紅色物；貓首女神嘴邊畫了一抹紅，貓頭鷹首女神胸口血跡淋淋，在在顯示夜叉噉食人血殘暴本質的可怕模樣。特別是抓舉小兒的動作，貓頭鷹首女神雙手提起小兒手腳懸置於胸前，依孟嗣徽描述「女神堅硬的喙從小兒體內啃食出內臟。小兒體膚發紅，神態驚恐痛苦」[46]。同樣抓取小兒者，還見於哈達里克（Khadalik）

[42] 詳見孟嗣徽〈《護諸童子十六女神》像葉與于闐敦煌地區的護童子信仰〉,《藝術史研究》(23)（廣州：中山大學出版社，2020 年），頁 183-234。

[43] 張惠明《于闐佛教護法鬼神圖像——四臂獸首夜叉-女神與黎婆坻的文本與繪畫資料考》，葉少勇、張幸、范晶晶編《梵學・第一輯：段晴教授紀念專號》上冊（上海：中西書局，2024 年），頁 307-332。

[44] 依照梵語佛經集成的傳承，五部護經的漢譯名稱分別為北宋・施護譯《守護大千國土經》、唐・義淨譯《大孔雀咒王經》，北宋・法天譯《大寒林聖難尼陀羅尼經》，唐・不空所譯《普遍光明清淨熾盛如意寶印心無能勝大明王大隨求陀羅尼經》，或者寶思惟所譯《佛說隨求即得大自在陀羅尼神吮經》，以及《大護明大陀羅尼經》。

[45] 張惠明《印度新德里國家博物館收藏的斯坦因敦煌所獲〈護諸童子曼荼羅〉紙本殘畫及其佛教護法獸首鬼神圖像》,《敦煌學輯刊》2022 年第 4 期，頁 102-103。

[46] 見孟嗣徽《「護諸童子十六女神」像葉與于闐敦煌地區的護童子信仰》，頁 186。

編號 Ta.i.C.0097 壁畫中主佛座下六枝佛燈的左側殘片，八世紀末所繪獠牙上吡的貓頭鷹頭鬼神，雙手攢起小兒的手腳，受折磨小兒頭後仰腹部乾癟。其餘女神與小兒的互動多呈現威脅狀而非保護，例如牛首女神右手持繩索，好像要將雙腿跨間長凳上躺臥小兒捆綁；鹿首女神，雙手抱一小兒彷彿在攝取魂魄；貓首女神左手持紅內臟，右腳下斜躺一小兒，眉眼緊皺似已患病。1921 年，斯坦因在《西域考古圖記》中，將這些形象比定為「惡鬼」(demons)，是一些具有拯救兒童免于疾病能量的女性惡魔[47]。另外，魏禮考察印度新德里國家博物館藏〈護諸童子曼荼羅〉時，分別辨識出牛、烏鴉、狗、公雞和狼（後人更正獯狐）五身動物，並指出此五身獸首鬼神應與《護諸童子陀羅尼經》中所描述的十五個捕食小兒惡魔有關，並將殘畫題定為《"Child Protecting" Mandala》[48]。可以想像斯坦因和魏禮在辨識獸首人形動物資料時，可能皆未受到「此十六箇女神並擁護小兒」的影響，而是如實呈現圖像的樣貌。

從動物形象的視角觀察，敦煌「護諸童子女神像」仍屬於夜叉鬼神的意象，尚未擁有保護兒童的能力。真正能保護兒童解除病患是透過祭祀儀式，依照每葉女神像的題記操作，即可祛除病患：

> 此女神名磨藝遮女，小兒乳患，母夢中見牛，即此神與小兒患害，祭之吉。
>
> 此女神名冥伽羅遮，若小兒母夢中見鹿，即知此神與患，祭之吉。
>
> 此女神名磨難寧，若夢見貓兒，小兒吐舌腹瀉，即知此神與患，祭之吉。
>
> 此女神名石俱寧，若夢見鳥，小兒患利（痢）腹病于□患痢腹痛，即知此神與患，祭之吉。
>
> 此女神名吉伽半里，若夢見雞，小兒戰悼，口中痰□聲塞，即知此神與患，祭之吉。
>
> 此女神名磨伽畔泥，若夢見訓候（獯狐），小兒天花加滿水瘊（痘），手見取（曲）展兩手與，即知此神與患，祭之吉。

[47] A. Stein, *Serindia*, 1921, Vol. I, pp. 167-177, Vol. IV, Pl. XI.斯坦因（正文）認為"可看出血從這鬼怪的嘴裡流下來"（Streams of blood are seen descending from the monster's jaws.），（遺物名錄）認為此神「正在吞食此人的腸子」(he is devouring the entrails which stream from his jaws)。斯坦因《西域考古圖記》，1998 年，(卷一）頁 102、110-111。

[48] A.Waley, A Catalogue of Paintings Recovered from Tun-huang by Sir Aurel Stein， p.241.。

此種以祭祀女神儀式取代持誦陀羅尼，是敦煌佛教護童信仰世俗化的體現。至於通過祭祀獲得保護的方法，或源自印度婆羅門，祭之吉或融入民俗信仰，儘管這些獸首人形動物沒有像鬼子母受到佛陀感化的情節，但從致病夜叉轉變成保護兒童的善神，有明顯提高地位的意圖。

五、結語

經由上述論述可知，佛教護童信仰的動物形象是夜叉化身，他們源自於印度古代吠陀文獻記載折磨禍害小兒的「攫取者」（女性惡鬼），每一動物現恐怖相皆是以驚嚇傷害小兒為主，並未具有保護作用。佛教運用十五夜叉動物作祟對應十五種小兒病癥，發展成自己獨有的護童體系。《護諸童子陀羅尼經》為宣揚陀羅尼咒威神力，以持誦過陀羅尼的五色線綑綁，制伏侵擾小兒的十五動物鬼神。日本流傳《童子經曼荼羅》皆是十五動物鬼神的群體意識，沒有單獨依照個別狀況去禳除病患，很多日本寺院所藏曼陀羅圖像，皆繪有十五動物首級被大鬼神王以三叉戟所降伏。至於敦煌「護諸童子女神像」則透過母夢動物象徵小兒病徵，結合《佛母經》的第六夢「夢見夜叉羅剎」，因此獸首人身像造型都呈現夜叉兇暴殘忍的本性，需通過祭祀儀式方可獲得解除患害。至於將祭拜獸首人身動物稱作女神，可能是有意提高地位。

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

博物的再現：以僧祐（445-518）《弘明集》中「禽類」為核心探討

謝薇娜

國立中山大學中國文學系助理教授

摘　要

魏晉南北朝是中國中古時期博物學發展史上的重要階段。此時博物書籍大量問世，且博物相關的描寫、詮釋、記載亦不斷地出現在文學論著、文學作品和宗教集中。文學、宗教、博物學文獻中博物形象形成的同時，也確立了與之相應的表述方式、聯想特徵。不同領域的文本呈現的想像，實際上涉及、反映了不同個體對世界的特殊敏感度，並因其感知和表現方式而交互影響。博物知識的建構過程中，思考認知、認識、想像等環節及具體的過程、影響因素，至關重要。這是人類如何認知外在世界的基礎，也有助於詮釋個體的感受、表現其對博物的獨特想像與言說方式。通過研究博物學思想中時人如何理解、創作對自身、其他物類的世界觀，期望能藉此揭示主體與物的深層關聯。

本文以僧祐（445-518）《弘明集》中「禽類」相關文獻為主要研究對象，探討以下幾類面向：禽類被描述論及的方式、相關論述的思想背景、所運用的修辭特色。研究將分析這些禽類描述所蘊涵的宗教意涵、與傳統博物文化的關係。同時也重點探討佛教與本土宗教在調和、批判、衝擊等層面的互動關係，並從禽類的形象、修辭角度，延伸探究博物學「再現」的議題。

在討論博物學「再現」議題的定義、解釋時，本文研究範圍並不侷限於《弘明集》，同時亦會擴及更廣泛的文獻，包括文學論著和文學類書。從中探討博物書籍中對物類的記錄方式和特色，以及辭書的物類描寫，以結合物類的修辭作用、想像形成的理論基礎以及宗教文獻中的論述特色，討論中古時期博物學的思想發展。

關鍵詞：物類、想像、修辭、「禽類」、僧祐《弘明集》

博物的再現：以僧祐（445-518）《弘明集》中「禽類」為核心探討

謝薇娜

摘要

魏晉南北朝是中國中古時期博物學發展史上的重要階段。此時博物書籍大量問世，且博物相關的描寫、詮釋、記載亦不斷地出現在文學論著、文學作品和宗教集中。文學、宗教、博物學文獻中博物形象形成的同時，也確立了與之相應的表述方式、聯想特徵。不同領域的文本呈現的想像，實際上涉及、反映了不同個體對世界的特殊敏感度，並因其感知和表現方式而交互影響。博物知識的建構過程中，思考認知、認識、想像等環節及具體的過程、影響因素，至關重要。這是人類如何認知外在世界的基礎，也有助於詮釋個體的感受、表現其對博物的獨特想像與言說方式。通過研究博物學思想中時人如何理解、創作對自身、其他物類的世界觀，期望能藉此揭示主體與物的深層關聯。

本文以僧祐（445-518）《弘明集》中「禽類」相關文獻為主要研究對象，探討以下幾類面向：禽類被描述論及的方式、相關論述的思想背景、所運用的修辭特色。研究將分析這些禽類描述所蘊涵的宗教意涵、與傳統博物文化的關係。同時也重點探討佛教與本土宗教在調和、批判、衝擊等層面的互動關係，並從禽類的形象、修辭角度，延伸探究博物學「再現」的議題。

在討論博物學「再現」議題的定義、解釋時，本文研究範圍並不侷限於《弘明集》，同時亦會擴及更廣泛的文獻，包括文學論著和文學類書。從中探討博物書籍中對物類的記錄方式和特色，以及辭書的物類描寫，以結合物類的修辭作用、想像形成的理論基礎以及宗教文獻中的論述特色，討論中古時期博物學的思想發展。

關鍵詞：物類、想像、修辭、禽類、僧祐《弘明集》

一、 前言

僧祐（445-518）[1]的《弘明集》為中國中古時期重要的佛教集，搜集了自漢至南朝辯論，反映當時社會的宗教心態和經典詮釋的方式。在《弘明集》流行時代，博物學同樣蓬勃發展，很多博物學經典問世，文學作品中動植物的運用也成為明顯的趨勢，[2]而文學家則借以博物學家的身分，注疏古代經典中的博物內容。[3]一方面，本土文化中對動植物的詮釋常根植於精怪傳說，然而，精怪思想又與道教思想相關聯，[4]此本土精怪文化累積並融合了神話、民間信仰、古代宗教文化的諸多元素；另一方面，《弘明集》一書輯錄的文獻中出現不少動植物形象，部分對動植物的詮釋沿用傳統的看法，部分則用巧思的修辭讓動植物的形象更凸顯某種宗教意義。通過研究博物學思想中時人如何理解、創作對自身、其他物類的世界觀，期望能藉此揭示主體與物的深層關聯。在《弘明集》僧祐以「教以文明，弘道明教」的信念就「撰古今之明篇，總道俗之雅論。其有刻意剪邪，建言衛法，製無大小，莫不畢採。又前代勝士，書記文述。有益三寶，亦皆編錄」，[5]顯然是保留那些有益於三寶之章，在建言護法過程中則「刻意剪邪」，顯示編輯策略之特色。《弘明集》的推類、邏輯特色及論辯特徵等，皆有研究成果。[6]然而，修辭的問題與篇章中動物的用法顯示的宗教意義息息相關。本文為探討此議題，將聚焦於《弘明集》中禽類的描述與運用，包括其被論及的方式、相關論述的思想背景、所運用的修辭特色。研究將分析這些禽類描述所蘊涵的宗教意涵，以及它們與傳統博物文化的關係。同時也重點探討佛教與本土宗教在調和、批判、衝擊等層面的互動關係，並從禽類的形象、修辭角度，延伸探究博物學「再現」的議題。

首先，為了探究禽在《弘明集》的描寫和敘述特色，本文分析「禽類」的形象、運用特色及其意義，觀察以意義為主所組成的不同群組、分析禽類的類別以及描寫的模式，進一步拓展本書運用博物的範圍。其次，用案例分析凸顯出《弘明集》對禽鳥的理解及詮釋，聚焦在選定的例子探索禽鳥形象作為論點支撐所展

---

[1] 僧祐的傳記參看湯用彤著，湯一介主編，《校點高僧傳》，下冊，〈齊京師建初寺釋僧祐〉（臺北：佛光，2001），頁 231-232。

[2] 吳儀鳳的研究就以此時期的禽鳥賦為主，參看《詠物與敘事——漢唐禽鳥賦研究》（台北：花木蘭出版社，2007）。

[3] 陸璣的《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》有很多鳥類的敘述。晉．陸璣撰，《毛詩草木鳥獸蟲魚疏正》，下卷，收入：《四部分類圖書集成》，三編，第 22 輯，《頤志齋叢書》，第 3 函（台北：藝文印書館，1971）。此外，此時期也有張華（232-300）注的《師曠禽經》以及郭璞（276-324）的《山海經注》等博物書。

[4] 參看李豐楙，〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，《中國古典小說研究專集》3(1981.6): 1-36。

[5] 南朝梁．僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，〈弘明集序〉（上海：上海古籍，2013），頁 4。

[6] 參看張曉芒、張奕一文強調《弘明集》的譬喻的方法以及其推類思維的特色：〈《弘明集》推類思想探析〉，《邏輯學研究》1(2024.2): 1-18；張立英從邏輯學的規範分析演繹推理、類比、比喻等：〈發現《弘明集》的邏輯學價值〉，《哲學動態》10(2022.10): 96-105。

現的修辭特色。最後，為了思考禽類在中古時期的描述特色，以及對傳統意義的繼承或偏離，本文從兩個不同方向加深對禽的論述：從宗教的角度，凸顯出此時期由於佛、道教的特殊關係，例如對宗教論述與修辭運用的影響，並思考禽類作為修辭工具的可能性。此方面乃是中古時期博物學的大特色，亦是探究博物學發展的重要途徑；從博物文化的角度，禽類並非此時期才開始被記錄，而是累積了相當多的文獻。本文引自古代書籍如《禽經》、《山海經》、《爾雅》、陸機的《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》等與禽類相關的資料，以此為基礎，思考禽類的形象在佛教演變，以論述博物再現的議題。

二、《弘明集》禽類的意義群組分析

《弘明集》搜集了諸多漢魏晉南北朝宗教論著，體現當時三教對話的特色，因此除了其中個別篇章作者對某種鳥類的用法特別具意義之外，筆者認為綜觀《弘明集》全書的禽鳥類運用分佈對思考宗教論述動物形象有其重要性。《弘明集》的禽類例子共九十條。[7]附錄一表示《弘明集》引用禽類的情形，從物種的角度思考，最多被引用為籠統的字「鳥」，次之鳧、乙、鴻、鳧。其他類，如鸞、雀被提到五次和四次。引用次數較多的緣故或許因為在論辯中兩方在互相問答使用同一鳥形象確立自己的立場、同時反駁對方的論點。

整體來說，《弘明集》禽類的運用並非均衡地涵蓋全書。此書所收集的文獻大部分屬於應用種類，最大量來自「書」及「論」、其次是「答」，也有來自宗教文類（附錄二）。若考慮全書的篇目觀察，則發現一群組集中在卷 6 輯錄張融和周顒所交換的書答的〈張融重與周書并答所問〉、〈周顒答張書并問張〉、〈張融門律〉，主要為鳧、乙、鴻；另一是卷 2 輯錄宗炳[8]（375-443）〈明佛論〉中鳥類較多；卷 14 輯錄竺道爽〈檄太山文〉[9]（「鳥」籠統意義上用法、鳥雀、鳧等）和卷 10 一系列文章〈梁武帝勅答臣下神滅論・建安王外兵參軍沈績答〉、〈梁武帝勅答臣下神滅論・五經博士沈宏答〉、〈梁武帝勅答臣下神滅論・建康令王仲欣答〉、〈梁武帝勅答臣下神滅論・光祿勳顏繕答〉等（鳧藻、雞、雀、燕雀等）（附錄三）。

鳥類在《弘明集》的用法可觀察幾個特色。首先，以從鳥本身的生理特色作為比喻的基礎，為數不少涉及幾種不同的用法。例如以大小的標準，雀跟雉為小鳥，連這種小鳥也有「精變窮靈」的潛在。[10]或雀平常以群鳥的方式生活，以「既

[7] 材料的整理以及圖表製作由計畫研究助理臺灣大學中文系碩士生司徒慧賢作，在此致謝！

[8] 他曾經入廬山跟隨慧遠（334-416），其傳記有梁·沈約撰，《宋書》卷 93（北京：中華書局，1974，1987 年），頁 2278-2279 以及唐·李延壽撰，《南史》卷 75（北京：中華書局，1975，1987 年），頁 1860-1861。

[9] 相關研究參看姜望來，〈《弘明集》所收竺道爽〈檄太山文〉作者及年代考〉，《佛學研究》2(2017.12): 103-107；林伯謙，〈《弘明集·檄太山文》考論〉，《師大學報》60.1(2015.3): 59-94。

[10] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，明僧紹〈正二教論〉，頁 323。

與黃雀為群」此生活特色，指法師雖有突出之才能，但是只活動於凡眾之中。[11]，同樣指出鳥類的生態環境與生活習性則是鳧的例子在〈梁武帝勅答臣下神滅論〉被運用兩次，即在其中的〈建康令王仲欣答〉，強調水草是鳧的自然生態環境，以這種鳥最為習慣此環境為前提，在文獻中其意義被延伸比喻聞到了梁武帝所撰寫的詔論則如鳧在水草中所感到的歡樂。[12]此外，鳥常常被用以說明鳴的能力，如鴟不能言之事在釋玄光〈辯惑論〉比喻出生為不能講話人生則是昏昧的狀態，延伸批評道家的一些實踐：

> 高賢有識，未之安也。造黃神越章，用持殺鬼；又制赤章，用持殺人。趣悅世情，不計殃罪；陰謀懷嫉，經有舊准。死入鐵鉗火獄，生出鴟鵂瘖瘂，精骸惛朽，淪離永劫，誰知斯乎。[13]

同樣與鳥能否發出聲音的能力相關，還有「梟」及「鸞」的例子。後者則以習鑿齒〈與釋道安書〉中「清風藻於中夏，鸞響厲乎八冥。」以及王該〈日燭〉的「鸞凰鳴於條間」[14]，各別強調大道昌隆之象以及九天之景象，與能否宣傳佛教教理有直接的關係。「梟」的例子則在竺道爽〈檄太山文〉就強調其發出的聲音，從此延伸與妖魔連結在一起：「此皆狼蛇之群鬼，梟蟒之虛聲。自三皇創基，傳載于今，歷代所崇，未覩斯響也。」，比喻妖祥之鬼，魍魎之精，以「狼蛇之群鬼，梟蟒之虛聲」形容待討伐之的鬼、精。或以「蓬林之樹，烏鵲之野，翕動遠近，列于祠典，聚會男女，樹俗之心，穢氣外釁，梟聲遠布，毒鍾王境，為害滋甚。」形容鬼魅橫禍人間之氣氛，以「穢氣外釁，梟聲遠布」描寫鬼魅橫行人間的險象。[15]再次，以籠統的「鳥」此名，張融的〈張融門律〉記載「鳥哀鳴於將死，人善言於就暮。」[16]引自《論語·泰伯》的文字「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。」，[17]說明鳥之將死形容其遺律，此為正面的用法。鳥的特色也以諸多喧鬧為主的例子，如在〈折夷夏論〉謝鎮之指責顧道士之論述（佛是老子，老子是佛）如同聒，論點喧嘩吵鬧，即不可信實：「論始云：佛是老子，老子是佛。又以仙化比泥洹，長生等無死。爰引世訓，以符玄教，纂其辭例，蓋以均也。未譏翦華廢祀，亦猶蟲讙鳥聒，非所宜效。」[18]

其次，以禽類知其類的思想為主，我們可以觀察幾個現象。宗炳的〈明佛論〉引自《禮記・三年問》有關人及鳥獸知其所屬的類別，以「凡生天地之間者，有

---

[11] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 11，劉善明〈重答〉，頁 633。
[12] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 10，王仲欣〈建康令王仲欣答〉，頁 525。
[13] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 8，宗炳〈辯惑論〉，頁 414。
[14] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 12，習鑿齒〈與釋道安書〉，頁 638，及卷 13，王該〈日燭〉，頁 739。
[15] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 14，竺道爽〈檄太山文〉，頁 755、761。
[16] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，張融〈張融門律〉，頁 327。
[17] 漢・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，第 8 卷，〈泰伯〉，收入：阮元校勘，《十三經注疏·附校勘記》，下冊（臺北：大化書局，1982），頁 2486。
[18] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，謝鎮之〈折夷夏論〉，頁 347。

血氣之屬，必有知。有知之屬，莫不愛其類。」[19]的道理，強調「情愛各深於其類矣。」[20]在此所指出的意義，除了大獸類、小鳥類等都認知己類之外，還蘊含著人對物種類別的認識及相關知識的掌握。同樣的例子也可在謝鎮之〈折夷夏論〉觀察其引用特色。在此謝鎮之則以物種各歸其類的道理，反而強調類別與類別之間存在著不可忽略的差別，並以「蟲鳥殊類」比喻儒教與老子的思想體系，認為「化道本隔，夫欲言之，宜先究其由」，兩者的思想原本不同。[21]又如謝鎮之〈重書與顧道士〉中類似「蟲鳥異類」的說法，比喻佛教與本土思想，證明「夷夏殊俗」的道理。接著，謝鎮之就補充詮釋人理是一樣的，只是其教訓的方法稍微不一：「余以三才均統，人理是一，俗訓小殊，法教大同。」[22]可觀察到在引用同樣的形象背後，實際上指涉的是兩種截然不同的意義方向。這類例子也包含蕭琛的〈難神滅論〉中「鵾」，指出其與「鳳」類似卻根本上不相同的道理，討論孔子關於「聖人之形，必異於凡者」的話，論者則以「鵾」類「鳳」而非「鳳」作為譬喻，解釋聖凡外貌相類，但實質非一，歸根到底，因凡人心器不均，雖然其貌像聖人卻其本質截然不同：「答曰。『珉似玉而非玉，鵾類鳳而非鳳。物誠有之，人故宜爾。項、陽貌似而非實似，心器不均，雖貌無益也。』」[23]

總結以上關於物種各知其類的觀察，古代已有物種歸類體系，除了依照物種的生理特色分類之外，並由於其與陰陽五行的思想密切相關，[24]因此亦強調本土的宇宙觀。《弘明集》中以發揮知其類思想的例子表示，論者基於本土的物種知識為前提，用以維護本土文化並委屈外來的佛教，或相反地，說明兩教的人理無差別，教與教之間只是俗訓細小差別而已。

最後，神話中的鳥。《弘明集》有幾篇文章以古代中國神話的知識辯護佛法。

---

[19] 其全文為：「凡生天地之間者，有血氣之屬，必有知。有知之屬，莫不愛其類。今是大鳥獸，則失喪其群匹，越月逾時焉，則必反巡，過其故鄉，翔回焉，鳴號焉，躅躅焉，踟躕焉，然後乃能去之；小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉，然後乃能去之；故有血氣之屬者，莫知於人，故人於其親也，至死不窮。」漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，第 58 卷，〈三年問〉，收入：清・阮元校勘，《十三經注疏·附校勘記》，下冊，頁 1663。

[20] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 2，宗炳〈明佛論〉，頁 121。

[21] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，謝鎮之〈折夷夏論〉，頁 347。

[22] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，謝鎮之〈重書與顧道士〉頁 353。

[23] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 9，蕭琛〈難神滅論〉，頁 472-473。

[24] 楊儒賓對「物學」有系列研究，認為「五行」包括金、木、水、火、土五「物」，先秦以前以及宋代之後，這個時候的精神活動不受限於心的範圍，而且也包含了物。物在先秦比較少有理論敘述，有時物的敘述以五行出現。並「此時五行的象徵作用不僅見於五行之物的自身的透顯，也是見於那個時候哲人、詩人的創作中，內在意識和自然意象間有相通的管道」。楊儒賓，〈喚醒物學——北宋理學的另一面〉，《漢學研究》35.2 (2017.6): 58-60；楊儒賓，《五行原論：先秦思想的太初存在論》（臺北：聯經出版社，2018 年），頁 17-18.

關注中國文化中的鳥類如何被引用在佛教類書的特點在於可以藉此機會觀察物類在本土文化與古印度（佛教）文化之異國思想體系的差別。以精衛為例，僧祐在本書的序則引用「精衛銜石，無損滄海之勢」的典故，想強調「然以闇亂明，以小罔大」，以原始神話改為用在維護佛教的教理。[25]值得注意，張華的《博物志》提到「故精衛常取西山之木石，以填東海」[26]之事，此外也有描寫其外貌的文字，《弘明集》卻只集中在精衛填東海的傳說，想必是「填東海」最直接表達對佛教教理的讚美。

再以「玄鳥」的例子，「玄鳥」相關的神話被記載在古代書，如《左傳》、《詩經》等，是商人祖先的有名神話，以娀女簡狄吞食玄鳥卵所生的契，契則建立國於商，講述「人為鳥所生」的道理。[27]屬於神話及歷史之間的神鳥。《毛詩》詮釋《商頌·玄鳥》則指出「玄鳥，燕也。一名乞，音乙。」[28]宗炳在其〈明佛論〉引用《詩經．商頌．玄鳥》的典故，強調華人民族的最初歷史來源以及其神妙的性質，指出「若都無神明，唯人而已，則誰命玄鳥，降而生商，孰遺巨跡，感而生棄哉？」並用之做出關於佛教妙極的結論：「有神理，必有妙極，得一以靈，非佛而何？」[29]

此外，鳥跡而書契之典故，宗炳的〈明佛論〉最後部分總結其篇的撰寫道理和動機，則強調：

> 凡若斯論，亦和上據經之旨云爾。夫善即者，因鳥跡以書契，窮神與人之頌；提縈一言，而霸業用遂，肉刑永除。事固有俄爾微感而終至冲天者，今蕪陋鄙言，以驚其所感，奄然身沒，安知不以之超登哉？[30]

鳥跡而書契的典故在此強調以文字闡明佛經的道理和教義，雖然小跡，卻成就大義。同樣的典故也被牟融的〈牟子理惑論〉引用，並延伸其意義：

> 問曰：子之所解，誠悉備焉，固非僕等之所聞也。然子所理，何以止著三十七條，亦有法乎？牟子曰：夫轉蓬漂而車輪成，窊木流而舟檝設，蜘蛛布而罻羅陳，鳥跡見而文字作，故有法成易，無法成難。吾覽佛經之要有三十七品，老氏道經亦三十七篇，故法之焉。[31]

牟融以「鳥跡見，而文字作」，就自己效法佛、老之三十七篇，因而作三十七問，與上述例子大同小異，旨在以文字宣揚佛教的深奧意義如同看鳥跡創造文字

---

[25] 南朝梁．僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，〈弘明集序〉，頁 3。

[26] 晉．張華撰，范寧校證，《博物志校證》（明文書局，1984），頁 37。

[27] 侯迺慧，〈從山海經的神狀蠡測鳥和蛇的象徵及其轉化關係〉，《中外文學》15.9(1987.2): 115。

[28] 漢．鄭玄箋，唐．孔穎達疏，《毛詩正義》，卷 20，〈商頌·玄鳥〉，收入：清．阮元校勘，《十三經注疏·附校勘記》，上冊，頁 622。

[29] 南朝梁．僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 2，宗炳〈明佛論〉，頁 135-136。

[30] 南朝梁．僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 2，宗炳〈明佛論〉，頁 143。

[31] 南朝梁．僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 1，牟融〈牟子理惑論〉，頁 63。

開蒙，都是大成就。

三、宗教修辭與禽鳥的運用策略

以上的例子介紹《弘明集》禽類運用的幾種意義，原則上都與傳統文化有所抵觸，並進一步發揮此基本意義。然而，僧祐所輯錄的文本有不少來自維護道家及道教教理的文士，兩教之間在維護己或批評、攻擊對方時，禽類的形象扮演的角色可提供觀察歷代對這些形象的運用慣例及變遷道理的線索，進一步思考宗教的博物思想體系特色。

《弘明集》有幾個例子特別用鴻、鳧、乙三種鳥，都強調佛道教的辯護己教。全書有四篇文延續引用三種鳥辯論宗教的議題，分別為〈張融門律〉、〈周顒答張書并問張〉、〈張融重與周書并答所問〉、〈周重答書並周重問〉，都記錄張融與周顒的辯論，[32]其書寫模式以難-答為主，以張融[33]及周剡顒[34]之間的對話，即第一位以一個核心主題提出問題所在，並建立自己的觀點，第二位則根據此觀點提出己見。紀志昌分析張融、周剡顒所交換的書，強調兩個人都是當時辯論名家，辯才都出色，認為他們談論中所講「本」、「跡」除了原本的本體意義之外，更有聖境和教化面向之意。然而，在辯論中，兩位對鴻、鳧、乙如何比喻彰顯「本」、「跡」之關係的論辯風格有其特殊性。如，張融首先主張道、佛「本」同，「跡」則異，「逗極」是兩教共有的「本」，「鴻」象徵著「本」，而鳧、乙只是地方對同一鳥的不同稱呼，視為「跡」。然而，他又提出「道」/「鴻」為「本」，「佛」為「跡」，遭遇了周剡顒的反駁，實際上反映那時候「本」及「跡」為主所看到三教論爭本質的一些弔詭。[35]在此，筆者聚焦在這三種禽鳥引用的例子上，以凸顯物種作為修辭工具的特色。

在第一篇〈張融門律〉中，張融回答來自佛教徒周剡顒的挑戰，首先說明他的家人有奉佛也有崇拜道家，強調「道也與佛，逗極無二」的道理。他的論述引用歷史證據表示五帝三王所奉的禮和聖「皆殊時，故不同其風；異世，故不一其義」，由於每一個時代風格各異，影響到了禮的體現，然而其原本意義則不變。在辯護道家、佛教的義理相同時，用「鴻」證明雖然兩種思想體系表面上看似是不同的，但是其本及教理卻相同，最後提出兼尊道、佛教的看法：

昔有鴻飛天首，積遠難亮，越人以為鳧，楚人以為乙。人自楚越耳，

---

[32] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，頁 325-353。

[33] 張融的生平細節記錄在梁·蕭子顯撰，《南齊書》卷 41（北京：中華書局，1972，1987 年），頁 721-730、唐·李延壽撰，《南史》卷 32，頁 833-837。

[34] 周剡顒的生平細節記錄在梁·蕭子顯撰，《南齊書》卷 41，頁 730-734。

[35] 紀志昌的文章對〈門律〉的思想特色做了詳細的研究，包含張融的家族背景、其與僧人的交流、撰寫此篇的原因、兩個人交換之文的思想特色等。紀志昌，〈南齊張融的道佛交涉思維試釋——以《門律·通源》中與周顒的話為主〉，《中國文哲研究集刊》35(2009.9):50、53-58、80。

鴻常一鴻乎？夫澄本雖一，吾自俱宗其本，鴻迹既分，吾已翔其所集，汝可專尊於佛迹，而無侮於道本。[36]

越、楚兩國的人誤以為鴻與鳧或乙是不同的鳥，實際上是同樣的，是因為不仔細審辯，所以以為是三種不同的鳥，並不懂鳥的本質相同的道理。張融均受到道、佛教的影響，史書記載他在離世之前，左手拿著《老子》、《孝經》等道、儒家的經典，右手持著《法華經》等佛教經典，[37]顯然是融合了本土及佛教的宗教文化。用「鴻」的比喻表達了兩教的根本性質不變，只是因地和時間不同而會導致不同的詮釋，想必是調合兩教的差別。

周剡顒的主張則相反，他自己稱「吾則心持釋訓，業愛儒信」，表明尊重儒、佛教。其觀點結合兩教的原則，在〈答張書并問張〉[38]則反駁張融的論點。首先，他針對張融所說「皆殊時，故不同其風；異世，故不一其義。」此句話的道理，正因為時代不同，風、義也跟著不同，認為剛好反過來證明佛教異於道家，正如鳧跟乙截然不同鳥的道理（「道佛兩殊，非鳧則乙」）。唯一可以代表統一的宗本就是「鴻」，只通過敏銳地鑑別才可以認識「本」。周剡顒想傳達的意義基於鳥類的分別，雖然都屬於鳥，但是各種鳥也有自己的特色，不易模糊其間的差異一起討論。值得注意，同樣的三種鳥的案例，在兩個人的論述中被運用的方式是相反的。

接著，張融在〈重與周書并答所問〉[39]又一次引用三種鳥試圖詮釋「本」。在論述的結語提到五帝「神常一」，三王「道無二」，並總結其主旨說「鳧乙之交，定者鴻之乎？吾所以直其繩矣。」在這裏一方面用鴻的外貌與鳧、乙相似，以「鴻」論述佛、道教「致本相同」的意義，另一方面佛道教正如鳧、乙雖然相似卻有差異，形容佛道教畢竟是兩個宗教體系。在此張融的重點比第一次提到鴻、鳧、乙更謹慎地思考如何表達自己的立場，以「本」為主承認佛道教之異，但畢竟都歸於一個源頭，並其本質是相同。

在同一篇中，張融也回答了周剡顒的主張「道佛兩殊，非鳧則乙」，承認鳧、乙的差異在「跡」，論述道佛的差異只是在外緣：「答彼周曰：非鳧則乙，迹固然矣。迹固其然，吾不復答。但得其世異時殊，不宜異其所以之異。」接著以周剡顒提到「自應鹿巾環杖，悠然目擊儒、墨闇闇，從來何諍？」的論點則回答「況夜戰一鴻，妄巾鳧乙，斯自鹿巾之空負頭上，環杖之自誣掌中，吾安得了之哉？」，[40]認為目睹「鴻」而稱之為鳧、乙，只不過是從粗略的跡以觀，並非徹底地理解。

在〈周重答書並周重問〉由周剡顒答張融所提出的問題，回到三種鳥的形象反駁張融「吾與老、釋相識正如此，正復是目擊道斯存。……又曰：誠哉有是言，

---

[36] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，張融〈張融門律〉，頁 325。

[37] 唐·李延壽撰，《南史》卷 32，頁 837.

[38] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，周顒〈答張書并問張〉，頁 330-331。

[39] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，張融〈重與周書并答所問〉，頁 333。

[40] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，張融〈重與周書并答所問〉，頁 336-337。

吾所以見道來一於佛。」的論述，並進一步證明自己的論點，其話語直接借用三種鳥的比喻，說明「目擊之本，即在教跡，謂之鳧乙，則其鴻安漸哉？」。[41]在此以「鴻」指兩教之主旨，認為無論鳧、乙，都只是可目擊的教跡，象徵著鳧、乙都只是教跡，故佛、道只是教跡上的相似，其主旨並不同，真正重要的是「鴻」。堅強地維護佛法，認為「諸法真性，老無其旨；目擊高情，無存老跡」，表示佛教的優越性。

顯然地，鴻、鳧、乙這三種鳥在進入宗教論述的脈絡時被象徵化，開始代表教理的某個方面。古書有關於鴻、鳧和乙的記載可以提供思考其形象的線索。古代辭書《說文解字》記載「鴻」時就說明「鴻鵠也。从鳥江聲」，將「鴻」以「鵠」解釋，實為同樣的鳥，[42]類似於陸璣（261-303）對《毛詩》的動植物注疏著作《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》以「鴻飛遵渚」的句子詮釋「鴻」，定義為「鴻鵠，羽毛光澤純白，似鶴而大，長頸，肉美如雁。又有小鴻，大小如鳧，色亦白，今人直謂鴻也」[43]也用雙音節詞「鴻鵠」，其外貌特色與鶴、雁、鳧等同一鳥網並列解釋。《毛詩》詮釋《小雅·鴻雁》則定義為「大曰鴻，小曰雁」，[44]也指出鴻、雁的近義性。從科學分類的角度，「鴻」屬於鳥網、雁形目、及鴨科的鳥類，說明與雁的生理類似性。

古代辭書《爾雅》未記錄「鴻」，卻鳧和乙皆有相關記載。在定義「燕燕」時《爾雅》就以「鳦」解釋。[45]《說文解字》對鳦和乙的關係解釋是「燕燕，玄鳥也。……𠂤，燕燕乞鳥也。齊魯謂之乞。取其鳴自謼，象形也。凡乞之屬皆从乞。」[46]其屬性為鳥網、燕雀目。值得注意，《說文解字》的定義提到了齊魯兩國將原本的「鳦」叫做「乙」，此與上述的辯論中有類似之處，即同一種鳥，在不同地方卻採取不同的名稱稱呼牠。《毛詩》詮釋《邶風·燕燕》時則指出「燕燕，鳦也。…如字鳦，音乙。本又作乙」，[47]而在上述玄鳥的典故中，也以「玄鳥，鳦也」將燕子、玄鳥、鳦當作同一種鳥。

再次，《爾雅》將「鳧」則歸類於醜鳥之列：「鳧雁醜，其足蹼，其踵企。」，[48]其科學屬性為游禽目、鴨科，實際上與「鴻」、「鳦（乙）」都屬於鳥綱，差別在

---

41 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 6，周顒，〈周重答書並周重問〉，頁 343-344。

42 漢・許慎撰，清・段玉裁注，《說文解字注》，（上海：上海古籍出版社，1988，2008），頁 152。

43 晉・陸璣，《毛詩草木鳥獸蟲魚疏正》，下卷，收入：《四部分類圖書集成》，三編，第 22 輯，頤志齋叢書，第 3 函，頁 4。

44 漢・鄭玄箋，唐・孔穎達疏，《毛詩正義》，卷 11，〈小雅·鴻雁〉，收入：阮元校勘，《十三經注疏·附校勘記》，上冊，頁 431。

45 莊雅州、黃靜吟譯註，《爾雅今註今譯》（台北：台灣商務印書館，2012），頁 662。

46 漢・許慎撰，清・段玉裁注，《說文解字注》，頁 528。

47 漢・鄭玄箋，唐・孔穎達疏，《毛詩正義》，卷 2，〈邶風·燕燕〉，收入：阮元校勘，《十三經注疏·附校勘記》，上冊，頁 298。

48 莊雅州、黃靜吟譯註，《爾雅今註今譯》，頁 680-682。

於目、科上，以及外貌上。《禽經》則主要說明「鳧」的不純色。[49]從動物學規範上看，可以推論雖然都歸類於鳥類，但實際上有生理上的區分，並非完全同一種鳥。由於三種鳥的類似性，才使得張融和周剡顒的辯論中論述「本」、「跡」有辦法展開，並讓論點也因此得以在這些細微差異中逐步展開。

除了辭書之外，「鳧」在其他古書也有看到記載。在《山海經》中，將「鳧」用為擬定其他鳥的外貌，有「類似於」之意，如「西次三經之首，曰崇吾之山，……有鳥焉，其狀如鳧，而一翼一目，相得乃飛，名曰蠻蠻，見則天下大水」[50]，「又南五百里，曰硜山，……有鳥焉，其狀如鳧而鼠尾，善登木，其名曰絜鉤，見則其國多疫」[51]。《山海經》的書籍性質為地理類志怪小說，除了搜集和敘述各個地方的動植物之外，也透過對動植物象徵之意的解釋，有闡釋吉凶福禍之意的用法。

在劉敬叔的六朝志怪小說《異苑》有記錄「鳧」的凶兆之意，認為這種鳥的出現與戰亂相關的徵兆，很負面的意涵：

> 晉惠帝時，人有得一鳥毛，長三丈，以示張華。華慘然歎曰：「所謂海鳧毛也。此毛出則天下土崩矣。」果如其言。[52]

「鳧」形象也與道教中神仙形象有間接的關聯。若以道教傳記《洞仙傳》〈王子喬〉為例，敘述王子喬為漢明帝時尚書郎，每次到來都不見有車馬跡，於是明帝令星官占候，只見兩隻鳧從東南飛來，得一隻履[53]。李豐楙的研究指出王子喬地例子是道教法術案例之一，特別是飛履術，背後的道理是這種「著履而能自由迴翔，為人類對飛行的願望。」[54]這裡「鳧」雖然沒有直接被用為實際的鳥，卻其形象包含在敘事中，對故事情節有建構性意義。

其次，《弘明集》有關於道教天師道道士張道陵鵠（鶴）的例子，用在釋玄光的〈辯惑論〉，敘述道教天師張道陵遭蛇末，其子張衡為迷惑信眾，謊稱其駕鶴飛升了，並抓了一隻鵠（鶴）綁在山巔，鶴掙脫飛走了，張衡就對外宣稱張道陵成仙飛升：

> 夫質懋纁霞者，言神丹之功；開明淨智者，必　花之氣。雖保此爲真，而未能無終。況復張陵妄稱天師，既侮慢人鬼，即身受報，漢興平末，為蟒蛇所噉。子衡奔尋無處，畏負清議之報譏，乃假設權方，以表靈化之跡。生縻鵠[55]足，置石崔頂，謀事辦畢，剋期發之。到建安元年，

---

[49] 晉・張華注，《師曠禽經》，收入：嚴一萍選輯，《百部叢書集成》第 2 輯，《百川學海》，第 9 函（台北：藝文印書館，1966），頁 8。

[50] 袁珂，《山海經校注》（臺北：里仁，1995），頁 38-39。

[51] 袁珂，《山海經校注》，頁 110。

[52] 南朝宋・劉敬叔撰，范寧校點，《異苑》（北京：中華書局，1996），頁 30。

[53] 唐・素子撰，嚴一萍校，《洞仙傳》，收入：嚴一萍編，《道教研究資料》，第一輯（臺北：藝文印書館，1974），頁 37。

[54] 李豐楙，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：台灣學生書局，1986），頁 213。

[55] 此處「鵠」字與「鶴」互換，下文則用「鶴」，上下文指同一鳥。前者筆者採取「鵠」的寫

遣使告曰：「正月七日，天師昇玄都。」，米民山獠，蟻集闕外，雲臺治民等，稽首再拜，言：「伏聞聖駕玄都，臣等長辭，蔭接尸塵，方亨九幽。」方夜，衡入，久之乃出，詭稱曰：「吾旋駕辰華，爾各還所治，淨心持行，存師念道。」衡便密抽遊羽，鶴直衝虛空。民獠愚憃，僉言登仙，販死利生，欺罔天地。[56]

釋玄光將全篇〈辯惑論〉分成五逆、六極，以上的例子記錄在第二部分，叫做〈妄稱真道，是二逆〉，批評道教的教理、羽化登仙的說法、修行方式等，則引張道陵登仙的例子，攻擊道教修行者雖然有神丹之功，卻免不了死亡。

「鵸」常常出現在古書中，如《山海經》〈西山經〉記載有鳥，「其狀如鵸而人面」，出現則象徵著有大旱。然而，其特點是其混合體：人的臉、猴子的身體、狗的尾巴[57]。李豐楙指出《山海經》人面鳥身的記載其實是古代的神鳥崇拜與圖騰信仰相關，而在《抱朴子》的萬歲之禽都是人面鳥身。[58]彭毅認為在《山海經》此種「人面—動物身」或「人身—動物首」的混合體中「人」的因素在內，雖然人崇拜動物為神靈，但是並未放棄自己在「神」之外。[59]值得注意，「鵸」實際上混合多種動物的身體器官，其外貌類似於「鵸」，雖然其身體如有猴子的身體，但是實際上仍是某種合體鳥。

《山海經》之後的文獻中，「鵸」開始於道教神仙神話運用。如，劉敬叔的《異苑》記載王子晉與「鵸」的故事，有道教風味：

陶侃字士行，微時遭父艱，有人長九尺，端悅通刺，字不可識，心怪非常。出庭拜送，此人告侃曰：吾是王子晉，君有巨相，故來相看。於是脫衣帢，合服仙羽，升鵸而騰。[60]

與《異苑》記載王子晉仙化的故事一樣，《洞仙傳》也有〈帛舉〉中兩隻白鵸成為兩個仙人之事，指導從西王母得到九劒酒的秘密，服用之後就昇虛空仙化，掌雲雨之任。[61]顯然地，無論是在《異苑》或《洞仙傳》的記載，「鵸」都與昇仙的過程和道理相關。

《雲笈七籤》卷 22〈天地部〉詳細「中央太和寶真無量國」的特色，以「中國四週百二十億萬里，下極大風澤五百二十億萬里。昆侖處其中央，弱水週匝繞山」開始，再書寫西王母之所治的墉城金臺、玉樓，其中則可以看到「上生金銀之樹，瓊柯丹寶之林；垂蘇瑚以為枝，結玉精以為實；其樹悉刻題三十六國音諸

法。

[56] 南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，卷 8，釋玄光〈辯惑論〉，頁 403-404。

[57] 袁珂，《山海經校注》，頁 65。

[58] 李豐楙，〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，頁 29。

[59] 彭毅，〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《國立台灣大學文史哲學報》46(1997.6): 40。

[60] 南朝宋・劉敬叔撰，范寧校點，《異苑》，頁 47。

[61] 唐・素子撰，嚴一萍校，《洞仙傳》，頁 11。

天玉文，上棲紫燕鳳鸞、白雀硃鶚、鵾雞靈鵠、赤鳥青鵲；下則飛禽游獸，與昆侖同生；初無死耗，但玄文寶經隱書古字，有千二百億萬言。」[62]此處「鵠」屬於靈鳥之一，是道教珍貴禽鳥，與神聖地理特色相用，與《異苑》、《洞仙傳》的意義另有內涵。

比較古書和《弘明集》「鵠」的用法，其差異可歸納為以下三點。其一、《山海經》有不同於《弘明集》的用法，後者不強調外貌，或混合體的重要性，其重點是以「鵠」比喻道教的神仙傳說，以反義的策略否定此思想，由此可以解釋與張道陵本身的緊密聯繫性。其二、志怪小說《異苑》和道教傳記《洞仙傳》記載了仙化的過程，與「鵠」有密切的關係，同樣顯示神仙傳統的特色，也是釋玄光用以批評道教重要禽鳥形象之一。其三、更重要，據《雲笈七籤》的記錄，「鵠」當作神聖地景之一部分，在道教地理思想具有絕對正面意義，此與《弘明集》中以該鳥形象作為對道教的批判，形成明顯對立。

在比較「鵠」在佛教經典的用法，這種意義內涵差異顯得特別大。寶唱《經律異相》引《鞞婆沙經》說明人與鵠的交配後生產了兩個兒子，有神異氣味；或引《彌陀經》描寫在淨土「白鵠、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命之鳥」，強調鳥的雅音，足以宣傳佛法。[63]

「鵠」的正面意義在佛教另有母愛及孝敬的美譽，如《六度集經》的〈鵠鳥本生〉：

> 昔者菩薩身為鵠鳥，生子有三。時，國大旱，無以食之，裂腋下肉以濟其命。三子疑曰：『斯肉氣味與母身氣相似無異，得無吾母以身肉飡吾等乎？』三子愴然有悲傷之情。又曰：『寧殞吾命，不損母體也。』於是閉口不食。母覩不食而更索焉。天神歎曰：『母慈惠難喻，子孝希有也。』諸天祐之，願即從心。」佛告諸比丘：「鵠母者，吾身是也。三子者，舍利弗、目連、阿難是也。菩薩慈惠度無極行布施如是。[64]

母愛、孝敬無論是本土文化或佛教都是美德。然而，在張道陵的例子「鵠」的截然不同用法讓對道教的批評更加嚴厲。

四、《弘明集》中禽鳥類再現的特色

---

[62] 宋·張君房撰，王雲五主編，《雲笈七籤》，第一冊，卷 22，收入：《四部叢刊正編》第 28 冊（台北：商務印書館，1979 年），頁 258.

[63] 寶唱，《經律異相》，卷 43，T53n2121_p0224c18；卷 48, T53n2121_p0254b15。馬可曼（Kendall Marchman）分析此段文指出鳥類是由阿彌陀佛所作的，在淨土牠們的功能則是宣傳佛法。參看 Kendall Marchman, “A Little Bird Told Me: The Magical Birds of the Pure Land”, *Journal of Chinese Religions*, Volume 49, Number 1, May 2021, pp. 2-4.

[64] 《六度集經》，卷 3，T03, no. 152, p. 13a5-14.

以上對《弘明集》不同篇中禽鳥的初步分析表示，在本書收集的宗教辯論中，禽類常常被引用，雖然採用不同鳥，然而仍可以看出某些特殊的用法和偏向。為了更深入探討禽類形象作為修辭工具的模式，並研究此用法如何成為當時的某種文化現象，還需要分析屬於不同性質的書籍，如歷史、宗教經典、文學作品等。

總結以上的討論，可以作初步的結論。第一、生理的屬性被特意用在凸顯某種辯論中論點的優缺點，實際上遵守和沿用對某種鳥的原本科學知識體系的了解。以鳥聲的現象為例，其意義指向都是描述道教、佛教宣傳宗教教理的方式，意義取決於說話者的立場。

第二、《弘明集》的禽鳥用法一律延續鳥類在本土文化的原本意義指向，上述篇章的作者將此原意調整到自己的論述中，用以特地強調己見的優越性，反駁對方的看法。如，鴻、鳧、乙等的例子，採取的是鳥的外貌及生理的特色（大小、形狀等），再以三種鳥之間異同之處，並建立關於「本」、「跡」的論述，並非強調其象徵意義，或形象的文化背景。對原意的共識是再現條件之一，即再現的對象除了對使用者有意義之外，還需在其對話者心中具有同樣的意涵。[65]

第三、動物形象的詮釋和在文本的再現，一方面涉及編纂文章的主旨與策略，在採取或拾遺材料時，經過的編輯過程不僅反映作者個人的偏好，而且也彰顯在某段時間中的形象的性質。另外一方面，自然物形象其實不斷地在改變。以玄鳥為例，李豐楙考察漢代緯書以及道教的黃帝神話相關文本，研究玄女與玄鳥的關係，玄鳥當作商人的圖騰信仰和崇拜對象，但是也指出據學者的研究，玄鳥的「人首鳥身」特色不是單純的祖先神話，而是有道教歷史背景。然而，李豐楙認為在讖緯文中「玄女」就是天命的傳符使者，六朝時期已結合了黃帝為聖王的政治神話，以及黃老道，如此一來，玄女「本相」是傳遞天命，從此引起之後道教化的「變相」，在道教神仙譜系中則「九天玄女者，黃帝之師，聖母元君弟子也。」[66]看得到，「玄鳥」背後的文化內涵顯然是多層次的，有祖先神話的意義、亦有道教神話的意涵，此「玄鳥」、「九天玄女」的關係顯示禽鳥在道教神話的角色，然而，佛教的用法多強調其與祖先神話的關係，在宗教辯論中凸顯出來此特殊的鳥類象徵意義。

基於以上的初步結論，筆者認為，此議題具備展開更大規模討論的潛力。其一、可以延伸觀察鳥在道、佛教個別的聖地的出現有何功能？此功能是否經過歷代變化？其所承載的文化與宗教意義為何？其二、此時期的宗教論辯中的鳥亦可以用詩賦、圖像等為研究文獻和材料，讓對此議題的論述更紮實，乃筆者將來繼

---

[65] 三種條件為：first, if something is a representation of some object, it must stand for the object; second, if something is a representation, it must be intentionally used as a representation; third, a representation of an object must be recognized as standing for the object by someone other than the person who intends it to be a representation. 參看 James O. Young, “Representation in Literature”, in *Literature and Aesthetics*, Vol. 9, (1999), p. 128.

[66] 李豐楙，〈從玄女到九天玄女——一位上古女仙的本相與變相〉，《興大中文學報》27(2010.12): 26-27, 30。

續努力的方向。

引用書目

一、傳統文獻

漢・許慎撰，清・段玉裁注，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988，2008。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，收入：阮元校勘，《十三經注疏·附校勘記》，下冊，臺北：大化書局，1982。

漢・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，收入：阮元校勘，《十三經注疏·附校勘記》，下冊，臺北：大化書局，1982。

晉・張華撰，范寧校證，《博物志校證》，明文書局，1984。

晉·張華注，《師曠禽經》，收入：嚴一萍選輯，《百部叢書集成》第 2 輯，《百川學海》，第 9 函，台北：藝文印書館，1966。

晉・陸璣撰，《毛詩草木鳥獸蟲魚疏正》，下卷，收入：《四部分類圖書集成》，三編，第 22 輯，《頤志齋叢書》，第 3 函，台北：藝文印書館，1971。

南朝宋・劉敬叔撰，范寧校點，《異苑》，北京：中華書局，1996。

南朝梁・沈約撰，《宋書》，北京：中華書局，1974，1987。

南朝梁・僧祐撰，李小榮校箋，《弘明集校箋》，上海：上海古籍，2013。

南朝梁・蕭子顯撰，《南齊書》，北京：中華書局，1972，1987。

唐・李延壽撰，《南史》，北京：中華書局，1975，1987。

唐・素子撰，嚴一萍校，《洞仙傳》，收入：嚴一萍編，《道教研究資料》，第一輯，臺北：藝文印書館，1974。

宋・張君房撰，王雲五主編，《雲笈七籤》，收入：《四部叢刊正編》第 28 冊，台北：商務印書館，1979。

二、近人論著

吳儀鳳. 2007.《詠物與敘事——漢唐禽鳥賦研究》，台北：花木蘭出版社。

李豐楙. 1981. 〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，《中國古典小說研究專集》3(1981.6): 1-36。

李豐楙. 1986. 《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北：台灣學生書局。

李豐楙. 2010.〈從玄女到九天玄女——一位上古女仙的本相與變相〉，《興大中文學報》27(2010.12): 17-54。

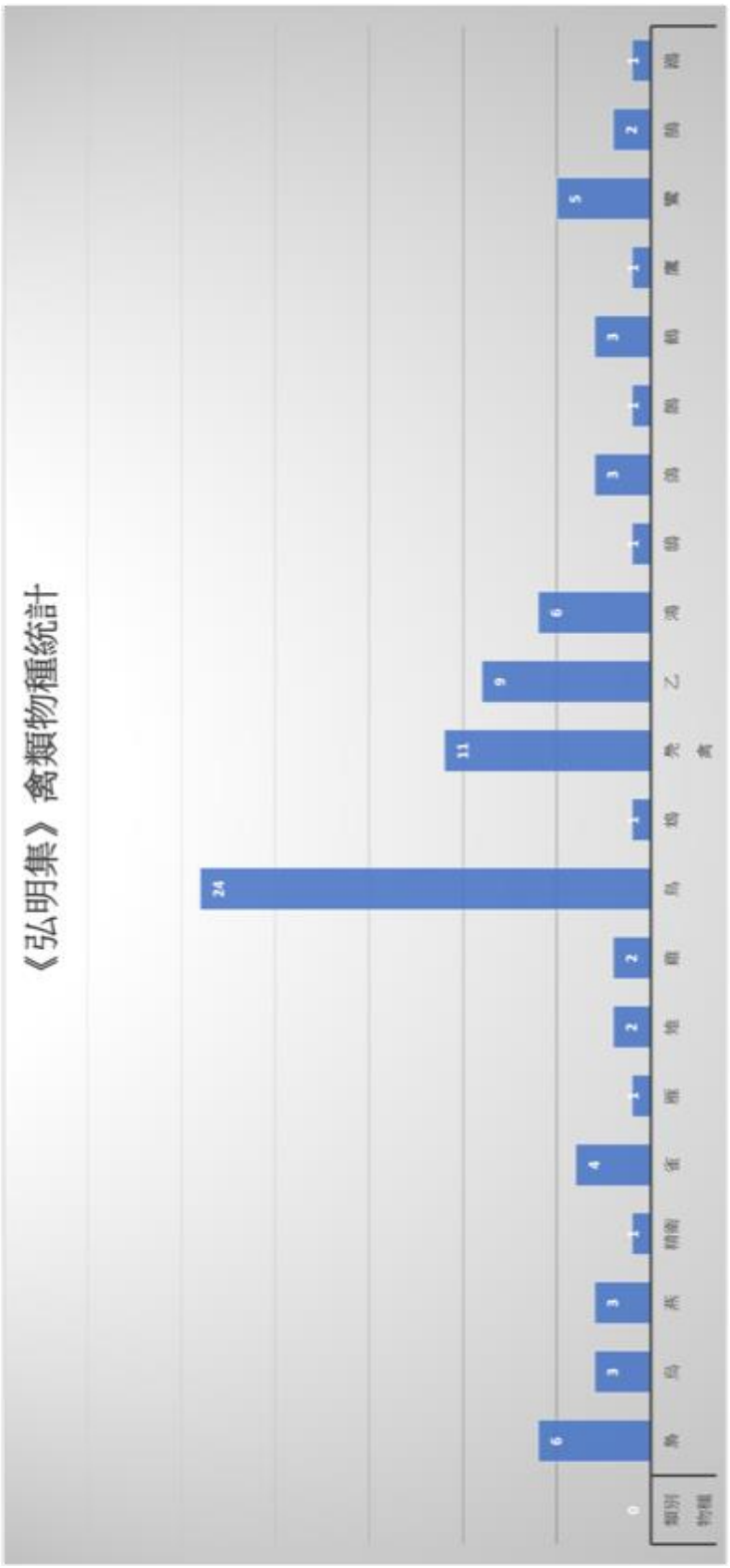
林伯謙. 2015. 〈《弘明集·檄太山文》考論〉，《師大學報》60.1(2015.3): 59-94。

侯迺慧. 1987.〈從山海經的神狀蠡測鳥和蛇的象徵及其轉化關係〉，《中外文學》15.9(1987.2): 112-129。

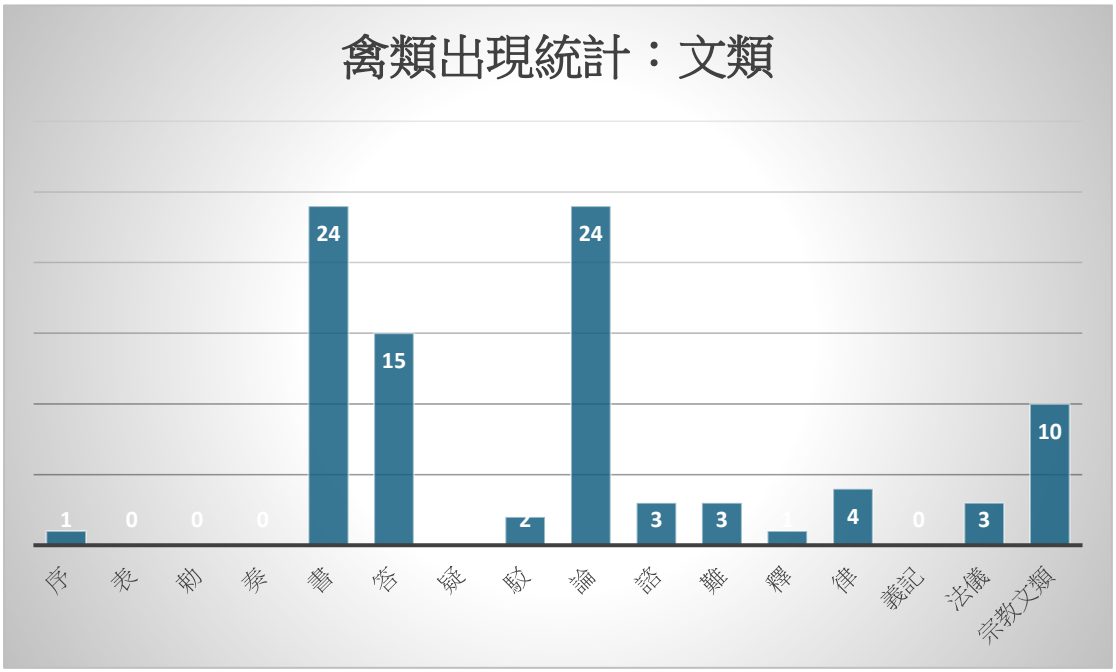
姜望來. 2017. 〈《弘明集》所收竺道爽〈檄太山文〉作者及年代考〉，《佛學研究》2(2017.12): 103-107。

紀志昌. 2009. 〈南齊張融的道佛交涉思維試釋——以《門律·通源》中與周顒的話為主〉,《中國文哲研究集刊》35(2009.9): 45-88。
袁珂. 1995. 《山海經校注》，臺北：里仁。
張立英. 2022.〈發現《弘明集》的邏輯學價值〉,《哲學動態》10(2022.10): 96-105。
張曉芒、張奕. 2024.〈《弘明集》推類思想探析〉,《邏輯學研究》1(2024.2): 1-18。
莊雅州、黃靜吟譯註. 2012. 《爾雅今註今譯》，台北：台灣商務印書館。
彭毅. 1997. 〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉,《國立台灣大學文史哲學報》46(1997.6): 17-72。
湯用彤著，湯一介主編. 2001.《校點高僧傳》，臺北：佛光。
楊儒賓. 2017.〈喚醒物學——北宋理學的另一面〉,《漢學研究》35.2 (2017.6): 57-94.
楊儒賓. 2018.《五行原論：先秦思想的太初存在論》，臺北；聯經出版社。
Marchman, Kendall. 2021. “A Little Bird Told Me: The Magical Birds of the Pure Land”, *Journal of Chinese Religions*, Volume 49, Number 1, May 2021, pp. 1-19.
Young, James O. 1999. “Representation in Literature”, *Literature and Aesthetics*, Vol. 9, (1999), pp. 127-143.

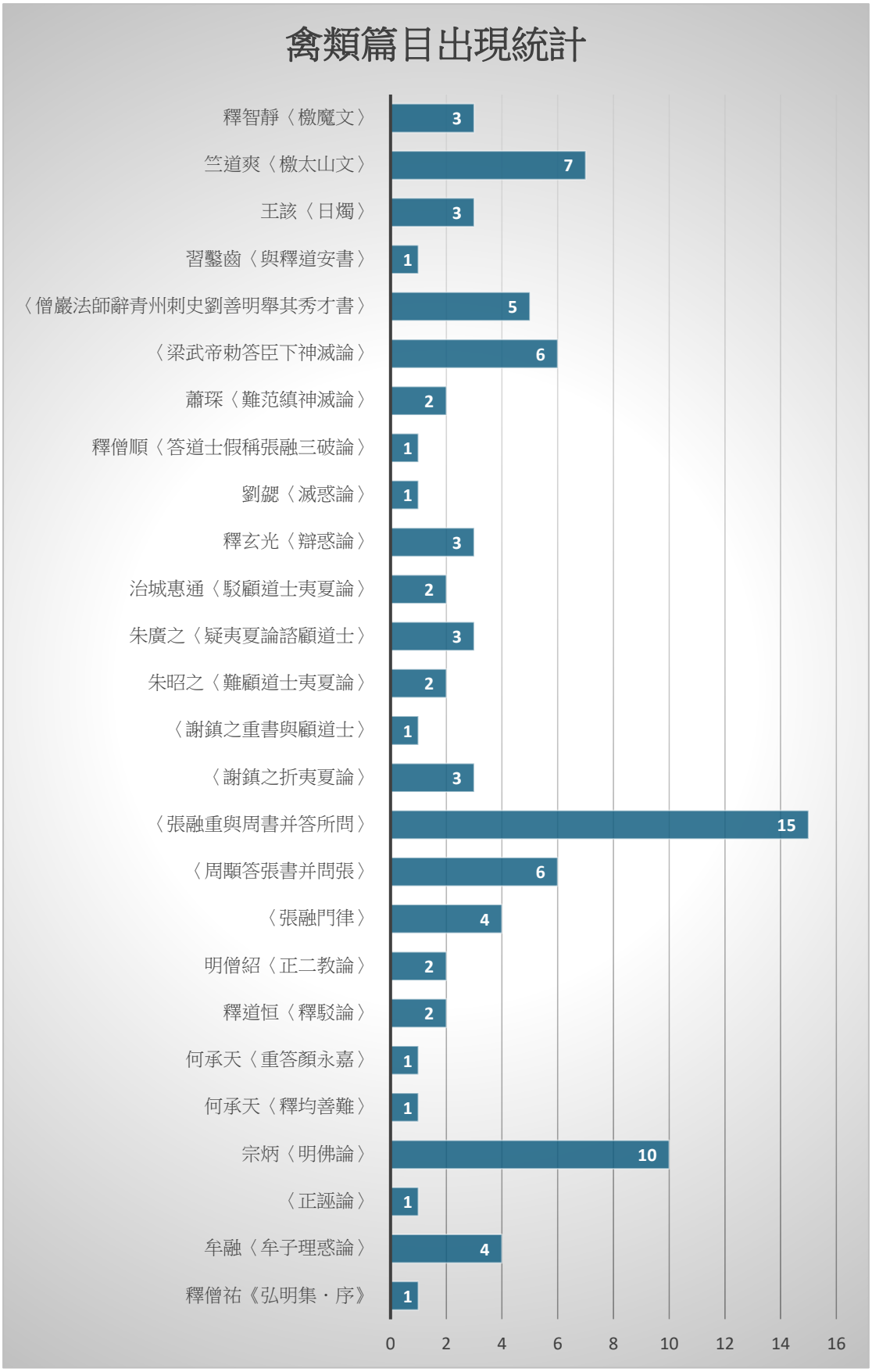
附錄 1: 《弘明集》禽類總表



附錄二：《弘明集》禽類的文類分佈



附錄三：《弘明集》禽類的篇目出現



東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

大鵬和如來有親？
——從關係性思考百回本《西遊記》獅駝嶺敘事

劉瓊云
中研院中國文哲研究所副研究員

摘　要

百回本《西遊記》第七十四到七十七回，講述取經一行人於獅駝嶺遭遇青獅、白象、金翅大鵬三魔，其中大鵬尤難降服，如來最後介入擒拿，並自道往世於雪山頂上修行時，曾遭孔雀吸入其肚，後剖開其背脊得出。當時如來欲傷此孔雀性命，諸佛勸解「傷孔雀如傷母」，因而留孔雀於靈山會上，封為佛母孔雀大明王菩薩。孔雀與大鵬皆為鳳凰所生，如來又曾為孔雀所生，因而悟空點出「如來……還是〔大鵬〕妖精的外甥哩！」

《西遊記》中神佛之童子、座騎下凡為妖者，為數頗多，然屬「親戚」者唯獨大鵬。金翅大鵬同時也是格外棘手需如來相助收服的妖精，並讓促狹好鬥的悟空在一回中三次「淚如泉湧」，可說是全書中悟空傷心最劇之環節。此外，這個妖魔兇狠難伏、悟空最為傷心的厄難，又同時是最富於遊戲趣味的一場身體奇想。本文從關係性(relationality)的視角出發考察，特別由悟空與三魔，如來、孔雀與大鵬，取經人與三魔三組關係切入，檢視其彼此之間如何交疊、互映、變形，以闡述百回本《西遊記》中神魔互聯 (interconnected)、互相依存(interdependent)的存在樣態。小說中的神魔並非決然二元對立，而是「你中有我，我中有你」，相抗亦相生的關係。

2025 年 5 月 15-16 日國家圖書館・漢學研究中心

大鵬和如來有親？
——從關係性思考百回本《西遊記》獅駝嶺敘事

中研院中國文哲所
劉瓊云

楔子

百回本《西遊記》第七十四到七十七回，講述取經一行人於獅駝嶺遭遇青獅、白象、金翅大鵬三魔。此段敘事與小說中他處相較，有幾點特殊之處：一、百回本《西遊記》中，神佛之童子、座騎下凡為妖者，為數頗多，包括第二十一回靈吉菩薩收服的，靈山腳下得道黃毛貂鼠（黃風怪），三十一回的天庭星宿奎木狼（黃袍怪），三十五回太上老君的兩個看爐童子（金角、銀角大王）、第三十九回文殊菩薩的青毛獅子（假烏雞國王）、第四十九回南海菩薩蓮池的金魚（通天河靈感大王）、第五十二回太上老君的青牛（獨角兕大王）、第六十五回彌勒佛的司磬黃眉童兒（小雷音寺黃眉大王）、第七十一回觀音菩薩的金毛犼（劫走朱紫國王妃的賽太歲）、第七十八回南極老人星的白鹿（比丘國國丈）、第九十回太乙救苦天尊座騎九頭獅子（九靈元聖）、第九十五回太陰星君的玉兔，然而神佛座騎結合「親戚」者，唯獅駝國獨有。此處青獅、白象分別為文殊、普賢菩薩座騎[1]，如來與大鵬則另有一段複雜的關係。如來自言往世於雪山頂上修行時，曾遭孔雀吸入其肚，後剖開其背脊得出。當時如來欲傷此孔雀性命，諸佛勸解「傷孔雀如傷母」，因而留孔雀於靈山會上，封為佛母孔雀大明王菩薩。孔雀與大鵬皆為鳳凰所生，如來又曾為孔雀所生，「故此有些親處」。悟空則笑道：「如來，若這般比論，你還是妖精的外甥哩！[2]」

其次，百回本《西遊記》中，格外棘手需如來相助收服的妖精有二，分別為六耳獼猴以及獅駝國的金翅大鵬。其中一路模仿冒充悟空的六耳獼猴為如來識破本像後不發一言，縱身疾走，被悟空追上劈頭一棒打死。相對地，大鵬的金翅被如來施法縛住後，依舊桀驁不馴，且不似青獅、白象二魔以及其他下凡的天屬，一見主人公隨即就範，反而與如來針鋒相對。如來勸說馴化：「你在此處多生孽障，跟我去，有進益之功」，大鵬則質疑並要求：「你那裡持齋把素，極貧極苦；我這裡吃人肉，受用無窮。你若餓壞了我，你有罪愆。」這番對話使夏志清將金翅大鵬視為追求無盡生命(energy)和不屈自由(defiant freedom)的最

[1] 文殊菩薩座騎青獅於 37-39 回將烏雞國推入井中，化身為假烏雞國王，是小說中唯一下凡化魔兩次之天界成員。

[2] 吳承恩原著，徐少知校，周中明、朱彤注：《西遊記校注》（臺北市：里仁書局，1996 年 2 月），第 77 回，冊 3，頁 1381。（之後小說引文皆據此本，不再重複書名，僅註冊頁。）

佳典型[3]。小說中精怪的魔性可有多重解讀，但夏氏的觀察無疑指出了金翅大鵬在群魔中的特殊性。

第三，悟空在百回本《西遊記》中曾分於十八個章回裡落淚，或出於性命之憂，或是假哭哄騙妖精，或因遭受魔怪運風起火侵眼，或因落敗懊惱受挫，或因想念唐僧。其中兩次感傷最深大哭不止，「淚似泉湧」，一次發生在第五十七回，悟空先殺死強盜，同時也是曾款待取經一行人，一對溫厚長者之逆子，遭唐僧驅逐；之後壓下傲氣回頭向唐僧請求寬恕，卻未得諒解，反遭唐僧又施唸緊箍咒二十餘遍，再次惡言驅逐。悟空無路可去[4]，便前往普陀崖尋觀音菩薩，告說唐僧「這和尚負了我心。[5]」悟空一見菩薩，頓時滿腹委屈湧上心頭，「止不住淚如泉湧，放聲大哭。[6]」第二次便發生在獅駝國，三魔設計散播唐僧已被「夾生兒吃了」的假訊息，悟空聞知「忽失聲淚似泉湧」，「心如刀攪，淚似水流」。相較於先前在菩薩面前因委屈訴冤「放聲」而哭，此處為唐僧之死「失聲」大哭，更顯痛切，稍後悟空前往靈山將噩耗報知如來，再次「淚如泉湧，悲聲不絕」，一回中三次淚湧不止，可說是全書中悟空傷心最劇之環節。

此外，這個妖魔兇狠難伏、悟空傷心最甚的厄難，卻也同時是最富於遊戲趣味的一場身體奇想。「吃」在百回本《西遊記》中可謂貫串全書的母題之一，誠如學者指出：「取經人以食為天，神怪也以食為天。[7]」悟空進入妖精體內擺佈嬉鬧，更是《西遊記》敘事的特色之一。火焰山羅剎女（五十九回）、黃眉怪（六十六回）、七絕山紅鱗大蟒（六十七回）、陷空山白毛鼠精（八十二回）肚裡皆曾成為悟空的遊戲場，然而發揮身體內部空間想像極致者，非獅駝嶺悟空入青獅大魔腹中一段莫屬。

如何理解上述獅駝嶺三個魔頭與天界最親、最惡，使悟空傷心最甚，卻又與取經人趣味互動的複雜層次？本文從關係性(relationality)的視角出發考察，特別由悟空與三個魔頭、如來、孔雀與大鵬、取經人團隊內部三組關係切入，檢視其彼此間如何交疊、互映、轉換、變形，以闡述百回本《西遊記》中神魔互聯 (interconnected)、互相依存(interdependent)的

[3] C.T. Hsia, *The Classical Chinese Novel: A Critical Introduction* (Hong Kong: The Chinese University Press), p.134-135.

[4] 此處小說前後照應極為細緻。在此之前，上一次悟空遭三藏驅逐，發生在第二十七回白骨精事件之後。失去悟空的取經一行人在寶象國遭遇黃袍怪，唐僧被擒，八戒、沙僧無力救援，必須往花果山請回悟空。悟空離開花果山返回取經團隊前，如此回應挽留悟空的群猴們：「小的們……我保唐僧的這樁事，天上地下，都曉得孫悟空是唐僧的徒弟。他倒不是趕我回來，倒是教我來家看看，送我來家自在耍子。如今只因這件事……待我還去保唐僧，取經回東土，功成之後，仍回來與你們共樂天真。」，冊 2，頁 579。既已出言「待我還去保唐僧……功成之後，仍回來與你們共樂天真」，自然當第二次被唐僧驅逐，好面子的悟空便不願返回花果山，「恐本洞小妖見笑，笑我出乎爾反乎爾，不是個大丈夫之器」，冊 2，頁 1029。

[5] 同前註，頁 1029。

[6] 同前註，頁 1030。

[7] 高桂惠：《吳承恩與西遊記》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2021 年），頁 91。

存在樣態。小說中的神魔並非決然二元對立，而是「你中有我，我中有你」，相抗亦相生的關係。

一、似曾相識——悟空與三魔

百回本《西遊記》中有天界神明化身樵夫、老者，向取經人預告前方妖魔厲害，獅駝嶺並非第一次。一個類似的對照組，發生在第三十二回取經人遭遇金角、銀角大王之前。送信者警告蓮花洞裡兩魔頭：「畫影圖形，要捉和尚；抄名訪姓，要吃唐僧」；隨後與悟空進行了一段關於「妖怪吃人之法」與疼痛程度的對話，最後叮嚀需特別小心妖怪五件神通寶貝作結。相較之下，送信者和悟空在獅駝山的對話，多處召喚悟空曾為「妖魔」的過去，耐人尋味。

獅駝山情節如此開場：夏盡秋初新涼時節，取經一行人正要進入「峰插碧空」高聳山區時，一老者立在山坡上高呼：「西進的長老，且暫住驊騮，緊兜玉勒。這山上有一夥妖魔，吃盡了閻浮世上人，不可前進。[8]」聞此，悟空尊師命，變成一個眉清目秀的俊俏小和尚， 向老者打探妖魔究竟，好「把他貶解起身」。老者回覆妖魔厲害，豈是容易降捉？

> 行者笑道：「據你之言，似有護他之意，必定與他有親，或是緊鄰契友；不然，怎麼長他的威智，興他的節概，不肯傾心吐膽說他個來歷？」公公點頭笑道：「這和尚倒會弄嘴。……你不曾撞見十分狠怪哩。」行者道：「怎的狠？」公公道：「那妖精一封書到靈山，五百阿羅都來迎接；一紙簡上天宮，十一大曜個個相欽。四海龍曾與他為友，八洞仙常與他作會；十地閻君以兄弟相稱，社令、城隍以賓朋相愛。」[9]

此報信老者實為太白金星，雖與三魔「無親」，但同為天界成員彼此往來卻也是真。老者言此地妖魔與天上、地下、海中諸神交好，關係匪淺，令人憶起悟空自首次離開東勝神州後，由於種種因緣，與各方神祇的互動往來。悟空看來亦作此想，接口自言當年勇：「我小和尚祖居傲來國花果山水簾洞，……當年也曾做過妖精，幹過大事。曾……一時怒發，將金箍棒打傷鬼判，諕倒閻王，幾乎掀翻了森羅殿。嚇得那掌案的判官拿紙，十閻王簽名畫字，教我饒他打，情願與我做後生小廝」[10]，以此推定那些與妖魔結交的兄弟朋友，不過爾爾，證明自己在天界地位不凡，更勝三個魔頭。

[8] 冊 3，頁 1322。
[9] 冊 3，頁 1323。
[10] 同前註。

誇耀個人輝煌歷史的同時，悟空道出了自己「也曾做過妖精，幹過大事」的經歷。稍後他化身小妖統領「總鑽風」，從一位天真「小鑽風」口中套出魔王底細如此：

> 長官原來不知。我大王會變化，要大能撐天堂，要小就如菜子。因那年王母娘娘設蟠桃大會，邀請諸仙，他不曾具柬來請，我大王意欲爭天，被玉皇差十萬天兵來降我大王。是我大王變化法身，張開大口，似城門一般，用力吞將去。謊得眾天兵不敢交鋒，關了南天門。故此是一口曾吞十萬兵。[11]

小鑽風敘述大魔青毛獅子怪曾經幹過的「大事」，其中「未受邀蟠桃大會」、「意欲爭天」、「被玉帝差十萬天兵來降」、「謊得眾天兵不敢交鋒」種種因果，與悟空的過去宛如鏡像。妖魔底細，原來也是似曾相識的自己，兩者的「輝煌」程度不相上下，差別只在獅子怪此時身在魔界，而戴上緊箍保護唐僧的悟空則立於正途。

三魔與悟空的關係看似敵對，實則交疊。太白金星報訊獅駝嶺上小妖「共計算有四萬七八千」；小說第三回，練得仙體的悟空遭須菩提祖師逐出，返回花果山後開始逐日教小猴操演武藝，並往傲來國搶奪刀械武器，群猴排營點數，亦「計有四萬七千餘口」[12]。悟空生為靈猴、經歷美猴王、齊天大聖的身份轉換大鬧天宮後進入取經團隊，旅途中與唐僧的對話不時透露自身「妖魔」的歷史。第二十七回中唐僧被變化為妙齡女子的白骨精矇騙，不肯相信「善心女菩薩」是妖精，悟空笑言：「師父，你那裡認得。老孫在水簾洞裡做妖魔時，若想人肉吃，便是這等：或變金銀，或變莊臺，或變醉人，或變女色。有那等痴心的愛上我，我就迷他到洞裡，盡意隨心，或蒸或煮受用；吃不了，還要曬乾了防天陰哩。[13]」八戒、沙僧，也皆曾是吃人好手，唐僧三徒和獅駝嶺三魔的妖精過去，其實相去不遠[14]。

不過打死白骨精的悟空，仍遭好善的唐僧驅逐。這是悟空跟隨唐僧後第一次被斥逐，回到花果山後，看到的是先被二郎神追捕悟空時燒殺大半，之後又遭獵戶侵擾，破敗淒涼的舊家園。獵戶們把中箭、中毒、打死的猴兒們「拿了去剝皮剔骨，醬煮醋蒸，油煎鹽炒，當做下飯食用。或有那遭網的，遇扣的，夾活兒拿去了，教他跳圈做戲，翻觔斗，豎蜻蜓，

[11] 冊 3，1330-1331。
[12] 冊 1，頁 53。
[13] 冊 1，頁 517。
[14] 第 37 回中，睡夢中被唐僧吵醒的八戒曾有此言：「「甚麼『土地土地』？當時我做好漢，專一吃人度日，受用腥羶，其實快活，偏你出家，教我們保護你跑路。原說只做和尚，如今拿做奴才，日間挑包袱、牽馬，夜間提尿瓶、務腳！這早晚不睡，又叫徒弟作甚？」，冊 2，頁 686。沙僧第 22 回一出場便是「久占流沙界吃人精」，「樵子逢吾命不存，漁翁見我身皆喪。來來往往吃人多，翻翻覆覆傷生瘴。」，冊 1，頁 426、429。

當街上篩鑼擂鼓，無所不為的頑耍。[15]」聞言盛怒的悟空便殺盡千餘獵戶人馬復仇，叫小猴們「把那打死的獵戶衣服剝得來家，洗淨血跡，穿了遮寒；把死人的屍首都推在那萬丈深潭內；把死倒的馬拖將來，剝了皮，做靴穿，將肉醃著，慢慢的食用。[16]」此段落雖未言食人，然而寫出一個人類與猴群相互殘害，兇暴粗野的世界。無論猴群或獵戶，流血殺戮，剝皮剔骨，都屬司空見慣。

而相殺的烏煙瘴氣，血跡污穢，悟空淨化有方：「他的人情又大，手段又高，便去四海龍王借些甘霖仙水，把山洗青了。前栽榆柳，後種松柟，桃李棗梅，無所不備。逍遙自在，樂業安居不題。[17]」小說如此敘述，乍看之下似乎令人困惑。悟空淨化之速且易，彷彿消解了粗暴殺生的問題性。但若將此段敘事與獅駝洞的特殊結構同看，則可覓得更多詮釋線索。

探得三魔底細後，悟空以總鑽風的模樣來到獅駝洞口，所見景象：

> 骷髏若嶺，骸骨如林。人頭髮躣成氈片，人皮肉爛作泥塵。人筋纏在樹上，乾焦晃亮如銀。真個是尸山血海，果然腥臭難聞。東邊小妖，將活人拿了剮肉；西下潑魔，把人肉鮮煮鮮烹。[18]

我們不妨先以此與小說中其他的妖精洞穴描述略作比較：第十七回黑風山熊羆精的黑風洞，「煙霞渺渺采盈門，松柏森森青遶戶……鳥啣紅蕊來雲壑，鹿踐芳叢上石臺……雖然曠野不堪誇 ，卻賽蓬萊山下景。[19]」第二十回黃風怪的黃風嶺洞府，「青松翠竹依依，綠柳碧梧冉冉……澗水遠流沖石壁，山泉細滴漫沙堤。……角鹿香獐齊鬥勇。劈崖斜掛萬年籐，深壑半懸千歲柏。奕奕巍巍欺華嶽，落花啼鳥賽天臺。[20]」第二十八回黃袍怪的碗子山波月洞：「……花映草梢風有影，水流雲竇月無根。……遠觀一似三島天堂，近看有如蓬萊勝境。香松紫竹遶山溪，鴉鵲猿猴穿峻嶺……青青香草秀，艷艷野花開。[21]」第四十一回紅孩兒的火雲洞，「迴鑾古道幽還靜，風月也聽玄鶴弄。……蒼搖崖壑散煙霞，翠染松篁招彩鳳。遠列巔峰似插屏，山朝澗繞真仙洞。[22]」第五十回獨角兕大王的洞穴：「煙雲凝瑞，苔蘚堆青。崚嶒怪石列，崎嶇曲道縈。猿嘯鳥啼風景麗，鸞飛鳳舞若蓬瀛。[23]」第五十九回鐵扇公主芭蕉洞：「……嵯峨勢聳欺蓬島，幽靜花香若海瀛。……碧梧鳴彩鳳，活水隱蒼

[15] 冊 1，頁 531。
[16] 冊 1，頁 534。
[17] 冊 1，頁 534。
[18] 冊 3，頁 1337。
[19] 冊 1，頁 336。
[20] 冊 1，頁 400。
[21] 冊 1，頁 536。
[22] 冊 2，頁 749。
[23] 冊 2，頁 917。

龍。……猿嘯翠巖忻月上，鳥啼高樹喜晴空。[24]」第八十二回金鼻白毛老鼠精的陷空山無底洞「明明朗朗……有日色，有風聲，又有花草樹木」，悟空初見忍不住稱讚此洞與自己的水簾洞類似，「也是個洞天福地」[25]。

這些洞穴雖為妖精居所，然而或者風光「賽蓬萊」、「欺華嶽」、「賽天臺」，或者可比「三島天堂」、「蓬萊勝境」，煙霞峻嶺，清泉林壑，鳥啼猿嘯，即使時有「妖狐狡兔亂攛梭，角鹿香獐齊鬥勇」[26]，但整體不失為幽深勝境，彷彿是作者透過描寫洞天居所，認肯這些精怪雖想尋求捷徑吃食、色誘唐僧以求長生，仍不失原初一點靈性。相形之下，獅駝洞口的景象形成鮮明對比：「骷髏若嶺，骸骨如林」，「人筋纏在樹上」，自然地景與人體屍骸融成一境。大量人髮散地堆積，長期踩踏後與獸毛壓製而成的氈片無異，人皮人肉腐爛分解後化作塵泥；人與獸、人與塵土的區別界線泯滅，腥臭瀰漫。如此景象不僅摧殘「人身難得」、「人為靈物」的信念，自然洞穴為人體經肢解分食後的「殘餘」全然覆蓋之狀，亦暗示獅駝洞妖魔「食欲」旺盛，受到原始生命力的強烈支配。就在悟空觀看的當下，眾小妖仍忙著「將活人拿了剮肉……把人肉鮮煮鮮烹」，一洞上下一同忙於宰殺、烹煮、吃肉，宛如一肉品廠房。

然而，上述血腥景象並非獅駝洞的唯一面貌。穿過洞口「行入二層門裡」，悟空所見「卻比外面不同：清奇幽雅，秀麗寬平；左右有瑤草仙花，前後有喬松翠竹」。再行七、八里到第三層門，門內高坐著三個老妖，相貌獰惡：青毛獅子怪「鑿牙鋸齒，圓頭方面。聲吼若雷，眼光如電」，黃牙老象「鳳目金睛，黃牙粗腿。長鼻銀毛，看頭似尾」，大鵬雕「金翅鯤頭，星睛豹眼……搏風翮，百鳥藏頭，舒利爪，諸禽喪膽」[27]。三位妖魔的牙口、喉鼻、與翅爪稍後將一一成為敘事焦點。這裏作者較為罕見描繪出一個三層洞穴結構，在佈滿屍骨腥臭難聞的洞口之內，獅駝洞仍有「清奇幽雅」之境，似乎暗示洞中三魔不失靈性，只是由於不斷強化自身，尋求永生的巨大想望，將獅駝洞籠罩在「屍山血海」之中，構成這幅外陰森，內清奇，花香與腥臭共瀰漫的景況。

獅駝洞的樣態，較前文敘述的，悟空第一次遭唐僧驅逐後回歸的花果山，異同互見。類似的是恣意殺生食（人）肉的行動與靈秀地景並存，或至少相去未遠。不同的是前述花果山情節依時序進行，強調悟空「返鄉」恢復舊居，重整旗鼓（同時也是重操舊業）；獅駝洞則以同時性的洞穴空間結構表現。此外，花果山上悟空、群猴雖亦吃人[28]，但就小說描寫兩處的敘事來看，數量規模遠不及獅駝洞，此或因三魔體型皆巨，加上獅與鵬鳥原為

[24] 冊 2，頁 1063。
[25] 冊 3，頁 1454。
[26] 冊 1，頁 400。
[27] 冊 3，頁 1338。
[28] 冊 1，頁 517。

大型肉食性動物，若其「本性」與透過飽食「自強」的欲望疊加，那麼殘骸滿谷的境況，似乎也不令人意外。接下來的問題是：妖魔如何能跳脫透過縱情攝食，獲取生命能量的欲求？

二、誰吃了誰？——作為「食物」的悟空、唐僧

悟空進入獅駝洞後，故事大致由悟空、取經師徒和如來分別成為食物的敘事組成。首先是悟空帶著八戒挑戰大魔，青毛獅子怪嘴闊身大，正想張口吞食八戒時，八戒緊急閃避滾入草叢中，行者卻反而故意趕上讓大魔吞下肚，開始一段李卓吾評本稱「天下文章幻至此極矣」的體內奇想。不同於其他「入肚」情節，此處悟空除了在妖精腹中拳打腳踢，更有意味的，是讓大魔身體內部成為辯證主與客，內與外、心神與居舍關係的空間。表面上看來，悟空是「被」大魔「吃了」，這也是八戒「俗眼」的理解，哭哭啼啼跑向唐僧回報「師兄被妖精一口吞下肚了。[29]」但讀者們很快就發現，悟空這個「外來客」，其實馬上成了大魔身體的「主人」。大魔灌下滿肚鹽白湯，想把悟空吐出來，但悟空堅持大魔肚裡暖活，要在裡頭過冬。不僅如此，大魔的肝腸肚肺便是現成過冬的食物，三叉骨上支鍋煮肉也方便，燒煙時金箍棒往大魔頂門扎出個窟窿便可當煙囪。腹腔可當屋宇，內臟可做三餐，三叉骨權充支鍋架，頂門開成天窗好通風——與悟空的對話中，大魔的體內結構被置換為體外的生活物件和建築構造。原本吃人的大魔，儘管外型如舊，卻幾乎成為肚裡悟空的食物。最後大魔灌下兩壺藥酒試圖藥殺悟空，卻被他在肚裡張口接飲而盡。撒起酒瘋的悟空「抓住肝花打鞦韆、豎蜻蜓、翻跟頭亂舞」[30]，大魔的腹腔和內臟又成了悟空的遊樂場。

獅駝嶺故事開始便透過小鑽風之口說出大魔擅長吞人，之所以誤吞悟空入肚，也正因大魔自恃其長。三個妖魔由於「一起吃唐僧求長生」這個共同目標結為兄弟，小說便讓大魔著實吞下一個「不死」悟空。悟空非唐僧，然而相對於唐僧的「肉眼凡胎」，悟空才是真正的不壞之身。反諷的是，大魔並無法消受悟空改寫生死簿，吞食老君丹、王母桃、人參果的長生之軀。在大魔體內作樂的悟空，阻斷了大魔的食物吸收，並重新定義身體部位的作用和意義受用，骨骼、器官轉成居家物件自然是玩笑，然而第七十六回回目「心神居舍魔歸性」，又對小說中這些「趣話」特別致意。大魔被悟空在肚內鬧騰的奄奄一息，開口求饒，答應備轎送唐僧離開獅駝嶺。一旁狡猾的三魔悄聲要大魔趁悟空從嘴中躍出時，將他一口嚼碎；悟空聽聞便先伸出金箍棒到大魔齒間，大魔兩顎用力一夾，門牙迸碎。於是悟空只好將毫毛變細繩，拴在大魔心肝上，向上爬到咽喉，見敞開口的大魔上下鋼牙排

[29] 冊 3，頁 1349。
[30] 冊 3，頁 1351。

如利刃，便改走鼻腔，被大魔一個噴嚏終於送出體外。必須到三個魔頭齊跪在悟空面前哀告，承諾送唐僧過山，悟空才收了拴在大魔心上的繩索。此刻大魔的牙口咽喉腸胃在悟空「整治」下，食欲稍歇，其身體才從貪饞的生物機制暫時轉易為心神的「居舍」，歸復洞內「清奇幽雅，秀麗寬平」景緻所象徵的本然善性。

只不過，三位魔王長生欲念強大，非一次征服點化即可回轉歸正。大魔心肝去了拴繩後，二魔、三魔依序故態復萌，無法放棄吃唐僧肉之想。最後三魔背信用計，擒獲取經一行人至其獅駝國。此時，小說來到了常見的，妖魔準備煮食唐僧師徒的橋段。「蒸吃唐僧」是取經行開始以來，妖精們常有的說法，但中間總有各種原因，如悟空阻撓、等候妖精親族同享稀珍，導致風波又起無法遂願，直到小說第七十七回，唐僧才確實被放上蒸籠。具體做法是將八戒、沙僧、唐僧，由下至上，分別放入三層籠內烹煮。

此一畫面與先前悟空進入大魔肚中的情節同看，似乎是運用了戲筆諧擬內丹修煉之法。王崗認為《西遊記》第 63 至 87 回指涉內丹學「煉氣化神」的階段[31]，此屬「大周天」 的工夫，目的在於促使「氣」與「神」交結融通，養成聖胎。內丹學的身體觀，認為「人之孕育乃是由於父母二氣合於胞中為端，二氣出合成先天一炁」[32]，之後先天一氣分化為各器官，胎兒離開母體，長至少年時期「神識豐而精氣盛，在情欲的作用下，精動陽關，與神氣分道。至此，先天一炁化為三（精、氣、神）」[33]，順此而行則走向衰竭老死。而內丹修煉的終極目標便在於逆反人體衰敗的過程，透過「煉炁」回復精氣原初「嬰兒」般的狀態，以下丹田為爐，黃庭（中丹田）為鼎，使元氣氤氳於兩者之間，往來反覆，如十月養胎，最後「煉神還虛」，從「有」回到先天一炁，最終本體虛空超出三界「無」的過程。

熟悉《西遊記》的讀者當然不會忘記，須菩提祖師為悟空名時，選擇以「孫」為姓，恰是取意於「正合嬰兒之本論」[34]，只是此處悟空的「嬰兒」質性，更接近湧動勃發的旺盛陽氣，未必有內丹「嬰兒現身出離苦海」之意蘊[35]。正因如此，當悟空這個「嬰兒」在大魔腹中頑疾時，原本內丹修煉「嬰兒現形」的景象，即出現意義上的逆轉。原本應當是「嬰兒既宴坐靜室，安處道場，須藏以玄玄，守以默默」的心神功法[36]，完全被悟空攀爬、懸吊、飛盪、翻滾種種運動操練所取代。相對於修道者體內應如靜室、道場，密守養護火

[31] 王崗：〈《西遊記》——一個完整的道教內丹修煉過程〉，《清華學報》新第 25 卷第一期（1993 年 3 月），頁 51。
[32] 詹石窗：〈陳摶「無極圖」釋義〉，《宗教哲學》第 14 期（1998 年），頁 138。
[33] 同前註。
[34] 冊 1，頁 15。
[35]〔明〕尹真人傳、門人撰述：《性命圭旨》，收入蕭天石主編《道藏精華》第 1 集之 3（臺北：自由出版社，1990 年），貞集，頁 297。
[36] 同前註。

候完足初凝的聖胎，小說家改寫青毛獅子怪的身體成為「嬰兒」悟空體操展演的場所，以此調笑透過「吞食」他者謀求長生的路徑，結果可能正適得其反。

八戒、沙僧、唐僧分層在蒸籠內烹煮的畫面，則似乎詼諧地「表象化」了內丹的基本隱喻。鼎爐、火候、藥物原是內丹學借取、轉用外丹術語：內丹以人身為鼎爐、體內的精氣神為藥物，意念呼吸為火侯，將原本煉製化學丹藥使用的物質、器具與火力的掌握，內化為人體內精氣神的運作。人體內的鼎爐，以「黃庭為鼎，氣穴為爐。黃庭正在氣穴上，縷絡相連，乃人身百脈交匯之處」[37]。黃庭具體位置各家說法不一，或曰在胸中膻中穴處，或曰大致於兩腎之間，肚臍之後[38]；氣穴位在下丹田，約臍下三指距離。內丹人體鼎爐的隱喻，小說家透過獅駝國烹煮唐僧師徒這一幕做了喜劇性的錯置：爐火實在，抱養精氣的鼎具換成蒸籠，而當中的「藥」成為人體。原本是人身包覆體內象徵性的鼎爐，現在是鐵製蒸籠承裝唐僧師徒的身體。內外對轉，效果當然也是相反。

內丹修煉的目標是凝神、聚氣、結胎，這裏烹煮的考量則是「肉如何蒸得爛」。八戒、沙僧懼怕「如今已與閻王隔壁哩」，悟空安慰這場蒸煮是否傷命，還要先看妖魔是否精通烹飪之法：「大凡蒸東西，都從上邊起。不好蒸的，安在上頭一隔，多燒把火，圓了氣，就好了；若安在底下，一住了氣，就燒半年也是不得氣上的。[39]」依照此理，皮厚胖大的八戒，應當放在蒸籠的最上層，唐僧在最下層，然而小妖們無知反著排列，八戒的身軀阻斷了氣流上升，熱氣難以暢通，可見不得其法。這段「蒸肉法」也談「氣」——內丹修煉的要素，語意上遊戲兩造之間，一方面言說的脈絡完全落在烹調料理的俗務當中，然而如何「圓了氣」、「住了氣」，鐵籠蓋上蓋子，裡頭的「人藥」「悶氣蒸」，打開蓋子是「出氣蒸」，「住氣」、「悶氣」、「出氣」、「不能圓氣」這類俗話又道出獅駝嶺妖魔的「長生之法」，全不得要領，只是徒勞無功。也因此，這鐵蒸籠自然也燒不起熱火，悟空召喚北海龍王化成冷風盤旋，熱氣頓時轉涼，全無火候可言。

忙至三更，三位魔頭眼見一切就緒，叮囑小妖們：「我等用計勞形，拿了唐僧四眾；又因相送辛苦，四晝夜未曾得睡。今已綑在籠裡，料應難脫，汝等用心看守，著十個小妖輪流燒火，讓我們退宮，略略安寢。到五更天色將明，必然爛了，可安排下蒜泥鹽醋，請我們起來，空心受用。[40]」又道出妖魔的長生追求勞心勞形，實乃緣木求魚。煮爛蘸上蒜泥鹽醋的唐僧肉，與一般人間飲食無異，妖怪界「吃他肉就可以延壽長生」的傳聞，究竟

[37]〔明〕尹真人傳、門人撰述：〈大小鼎爐說〉，《性命圭旨》，元集，頁 65。
[38] 據蕭登福考察，《黃庭經》中黃庭的位置「在心臟之下，下丹田之上；在兩腎之前……在臍之後。由於腎有兩個，中間空闕，所以黃庭應在兩腎空闕間的前方，是生精造氣的地方。」蕭登福：〈《黃庭經》的黃庭所在及其與脾的關係〉，《弘道》第 1 期（1997 年），頁 70。
[39] 冊 3，頁 1373。
[40] 冊 3，頁 1374。

是否可信？類似的提示，隨即出現在悟空師兄弟三人針對如何帶著唐僧逃離魔窟的討論中：「若不為唐僧是個凡體，我三人不管怎的，也駕雲弄風走了。只為唐僧未超三界外，見在五行中，一身都是父母濁骨，所以不得昇駕，難逃。[41]」唐僧的身體在三徒和妖精眼中，性質並不相同。妖精傳說中「金蟬長老臨凡，十世修行的好人，一點元陽未泄[42]」的唐僧，是不死妙方，長生捷徑——「若是吃了他肉就可以延壽長生，我們打甚麼坐，立甚麼功，煉甚麼龍與虎，配甚麼雌與雄？只該吃他去了。[43]」然而在三徒眼中，唐僧其實是凡體、是濁骨，未超三界，不得昇駕。這個不死之藥的使用方式，原非生吞或煮食；唐僧的特質，是脆弱性（vulnerability），只有願意放下逍遙快活日子成為其徒，承擔照護「弱者」工作的「前」妖精，才可能透過漫長摩擦、爭吵中生情義的過程，一同滿道成真。

三、如來入肚——孔雀與大鵬

獅駝國故事中，唐僧脆弱依舊，但小說家手法再翻轉，使之隱身，由此引帶最後降伏三魔的如來出場。前述唐僧不得昇駕，只得爬牆逃出獅駝國，未成，又遭妖魔追回。這次刁猾的三魔改將唐僧藏入宮中一鐵櫃，同時散播「唐僧已被夾生吃了」的消息，冀使其三徒得知，死心塌地離開，再拿出唐僧慢慢享用。果然悟空聽聞唐僧已死，悲痛中思想：保護唐僧取經的任務沒了中心人物，不知如何進行，只好去見如來說明原委，「若肯把經與我送上東土，一則傳揚善果，二則了我等心願；若不肯與我，教他把鬆箍咒念念，褪下這個箍子，交還與他，老孫歸還本洞，稱王道寡，耍子兒去罷。[44]」也是在此時，如來透露了大魔、二魔的主人，以及自身與三魔金翅大鵬的關係，與悟空有此對話：

> 如來道：「……那三怪，說將起來，也是與我有些親處。」行者道：「親是父黨？母黨？」如來道：「自那混沌分時，天開於子，地闢於丑，人生於寅。天地再皆合，萬物盡皆生。萬物有走獸飛禽，走獸以麒麟為之長，飛禽以鳳凰為之長。那鳳凰又得交合之氣，育生孔雀、大鵬。孔雀出世之時最惡，能吃人，四十五里路，把人一口吸之。我在雪山頂上，修成丈六金身，早被他也把我吸下肚去。我欲從他便門而出，恐污真身。是我剖開他脊背，跨上靈山。欲傷他命，當被諸佛勸解：傷孔雀如傷我母。故此留他在靈山會上，封他做佛母孔雀大明王菩薩。大鵬是與他一母所生，故此有

[41] 冊 3，頁 1376。
[42] 冊 2，頁 606。
[43] 同前註。
[44] 冊 3，頁 1379。

> 些親處。」行者聞言笑道：「如來，若這般比論，你還是妖精的外甥哩。」如來道：「那怪須是我去，方可收得。」[45]

原來，如來也曾有被吞食的經驗，且吞食者，是一隻惡孔雀。當時已修成丈六金身的如來，剖開孔雀背脊得出，亦曾動了除惡殺心，幸得諸佛以「傷孔雀如傷我母」相勸。這段敘事一方面自然突顯諸佛慈悲，另方面更值得玩味的，是敘事中善惡、敵我界線流動轉換的狀態。

如來的講述從「混沌分時，天地交合」，萬物皆生開始，令人想起《西遊記》開篇亦從「混沌未分」、開天闢地，陰陽交合寫起。鳳凰為百鳥之王，祥瑞神禽，但育生之大鵬、孔雀卻有吃人之惡；悟空自靈石中迸生，也經歷美猴王、妖猴各階段，正透過取經任務轉正中。孔雀吞食如來，原應受懲，但諸佛相勸之語，轉念間將孔雀與如來，加害與被害者的關係，轉變為母子關係；如來劃破孔雀背脊是逃脫，另一種角度看也可謂重生。面對悟空這「天下第一妖」，安撫或鎮壓，天庭曾幾番游移，悟空與天界的關係亦幾度變化，最終是保唐僧的責任，讓能力非凡，自我不斷膨脹無法收束的悟空，透過建立「師徒」關係，尋得依託。

佛母孔雀大明王為密教重要神祇，主要功德為消除疾病和毒害、護國息災，此與孔雀在古印度被認為是好食毒蟲、毒草，百毒不侵反更增添其羽毛色澤的特殊禽鳥關聯[46]。孔雀明王信仰自西元四世紀傳入中國，從宮廷到民間，皆可見流傳[47]。然而為孔雀明王擬造「惡」出身，恐怕是《西遊記》作者之手筆。其目的不在懲惡、除惡，而是藉此「異常」的敘事，另行想像所謂善人與惡物的關係，除了對立，還可能如何轉換。類此「位移」練習，在小說中頻繁出現，悟空、八戒、沙僧、紅孩兒、與此處的大鵬，都有相似卻又依其原質各自獨特的經歷。天界各種人物——神佛座騎、執事童子、池魚、星宿、靈山腳下靈鼠——不時由於起心動念下凡成精，則是「流動性關係」的另一面。善惡不是固定的本質，而是特定時空情境下暫時的狀態。靈物可能入魔，但魔怪也可歸正。

由此切入，獅駝嶺三魔分次出場與唐僧三徒互動的主旋律和變奏，即使是淺語俗言，也別有韻味。大魔心直口敞，食欲特盛，但經過悟空腹中一場大鬧後，確實曾打消吃唐僧的念頭。然而未曾與悟空較量的二魔不服輸，不願放棄吃唐僧肉的念頭，自告奮勇出洞叫戰。悟空見不得八戒偷懶，說道「這妖精有弟兄三個，這般義氣；我弟兄也是三個，就沒些義氣」，推著八戒迎戰二魔，又暗中作弄，結果八戒跌了個「嘴搵地。被妖精趕上，捽

[45] 冊 3，頁 1380-1381。
[46] 夏廣興：〈孔雀明王信仰及其在宋元文學藝術中的表現〉，《北方論壇》，2019 年第 2 期，頁 76。
[47] 《西遊記》第十三和九十六回兩次描寫民眾做佛事超薦功德，都提到《孔雀經》。詳細討論參見高振宏：《天母、武神與神禽：密教與道教、中國文學之交涉》（臺北：新文豐出版公司，2022 年），頁 136-137。

開鼻子，就如蛟龍一般，把八戒一鼻子捲住，得勝回洞。[48]」唐僧責備「你兄弟全無相親相愛之意，專懷相嫉相妒之心[49]」，悟空入洞解救八戒，與二魔交鋒，二魔故技重施，使出象鼻，悟空見狀，預先橫舉金箍棒，身軀被象鼻捲起，雙手卻仍自由。一旁觀戰的八戒原本是抱著比較的心態說道：「咦！那妖怪晦氣呀。捲我這夯的，連手都捲住了，不能得動；捲那們滑的，倒不捲手。他那兩隻手拿著棒，只消往鼻裡一搠，那孔子裡害疼流涕，怎能捲得他住？[50]」沒想到心懷不平的言語卻成了悟空此戰致勝的關鍵，「行者原無此意，倒是八戒教了他。他就把棒幌一幌，小如雞子，長有丈餘，真個往他鼻孔裡一搠。那妖精害怕，沙的一聲，把鼻子捽放。[51]」

不僅如此，我們還當留意到平時兇殺不眨眼的悟空，此處竟記住了唐僧的慈悲之教。八戒見妖魔落居下風，近前「拿釘鈀望妖精胯子上亂築」。悟空見道：「不好，不好。那鈀齒兒尖，恐築破皮，淌出血來，師父看見，又說我們傷生。只調柄子來打罷。[52]」悟空在前牽著象鼻，八戒在後棒打象腿走向唐僧，後者自然主張放歸二魔，只求三個魔頭應允送取經團隊平安離開。此時二魔善念亦起，回洞「把三藏慈憫善勝之言，對眾說了一遍」，大魔亦附和：「孫行者是個廣施仁義的猴頭：他先在我肚裡，若肯害我性命，一千個也被他弄殺了；卻才揪住你鼻子，若是扯了去不放回，只捏破你的鼻子頭兒，卻也惶恐。快早安排送他去。[53]」

然而三個魔頭中野心最大、手段最多的大鵬不作此想。大鵬的歷史與獅、象不同。除了乃鳳凰所生，大鵬五百年前吃淨了獅駝國國王、文武官僚及滿城大小男女，佔城為王，並不住在獅駝洞裡。唐僧取經的消息和吃其肉的主意，也是大鵬帶來與獅、象尋求合作，故此結為兄弟。大鵬隱藏唐僧的計策，再度挑動獅、象二魔的欲求，遮蔽了已啟動的善念。必須要如來出場才終得收伏。而收伏的方式，又回到「食肉」的母題。

> 如來……把那鵲巢貫頂之頭迎風一幌，變做鮮紅的一塊血肉。妖精掄利爪叼他一下。被佛爺把手往上一指，那妖翅膊上就了筋，飛不去，只在佛頂上不能遠遁，現了本相，乃是一個大鵬金翅鵲。即開口對佛應聲叫道：「如來，你怎麼使大法力困住我也？」如來道：「你在此處多生孽障，跟我去，有進益之功。」妖精道：「你那裡持齋把素，極貧極苦；我這裡吃人肉，受用無窮。你若餓壞了我，你有罪愆。」如來道：「我管四大部

[48] 冊 3，頁 1360。
[49] 同前註。
[50] 冊 3，頁 1364。
[51] 同前註。
[52] 同前註。
[53] 冊 3，頁 1365。

> 洲，無數眾生瞻仰，凡做好事，我教他先祭汝口。」那大鵬欲脫難脫，要走怎走，是以沒奈何，只得皈依。[54]

大鵬畢竟還是因為受「鮮紅血肉」引誘，掄起利爪想叼食，而落入了如來的圈套。有意思的是，肉髻乃釋迦牟尼成佛後三十二大人相之一，為其業因、修為、智慧殊勝的重要標誌。但此處小說指稱肉髻的語詞卻是「鵲巢貫頂」。此語推測來自佛陀修道「六年苦行」之事。《釋氏源流應化事蹟》記載釋迦牟尼落髮出家後：「……日服一麥一麻，六年之中，修立難行勤苦之行……六年之中，結跏趺坐，威儀進止。未嘗有缺，亦無覆蓋，不避風雨，不起經行，大小便利，亦不屈伸。……春夏秋冬，巍然端坐。……諸根不亂，目不斜視，心不恐怖。鵲巢樹上，抱卵哺雛，糞污其身，亦不棄去。[55]」如此則「鵲巢貫頂」指的是佛陀苦行之艱辛；「一麻一麥」看似饑餐，實則體清神明；「鵲巢糞污」看似骯髒，其實內心潔淨。相形之下，大鵬食肉心熾，故而獅駝嶺滿是血污屍骸。

如來肉髻連結「鵲巢貫頂」與「鮮紅血肉」兩種形象，一為抱卵哺雛的活禽，一是切割成塊的死肉。大鵬朝紅肉撲去，既是落入如來圈套，因而「翅膊上就了筋」，也可以說是食人利己過度強大的生命欲望，終將反噬自身。而追求真正的長生，其實沒有捷徑，並非只是吃下個元陽未洩的「好人」，跳過打坐、立功、修煉的過程即可得致，吃過老君丹、王母桃、人參果卻仍得陪伴唐僧步行過關的悟空，就是最好的前例。艱辛苦行，儘管個別形式不盡相同，方是超越肉體有限生命的唯一途徑。而如來收束妖魔，目的不在殲滅、而在調節生之欲。大鵬申訴佛道極貧極苦，與其食肉猛禽的天性不符，如來則回應承諾，讓眾生供品祭其口。此處小說家設想的「收服」，並非制式單一，而是靈明本性與各自生物質性的折衷調和。

代結語：唐僧與悟空的眼淚

最後，我們不妨再略觀察取經人之間關係的變化，為本文收束。唐僧好哭，人盡皆知。不過唐僧和悟空眼淚的關聯，可以再探。獅駝嶺上，悟空進入大魔腹中，一旁觀戰的八戒不知實情，以為悟空被吃，向唐僧報信。唐僧聽聞跌腳搥胸，放聲大哭。之後悟空離開大魔體內，找到取經同伴，遠遠便看見唐僧睡在地下打滾痛哭。此一景象的喜劇性，不言而喻。然而看在悟空眼裡，卻是溫情觸動，使他「暗暗嗟嘆道：『不消講了，這定是八戒對師父說我被妖精吃了，師父捨不得我，痛哭。』[56]」而稍後，「唐僧被夾生兒吃了」的假

[54] 冊 3，頁 1382-1383。
[55]〔明〕釋寶成編撰：《釋氏源流應化事蹟》，美國國會圖書館藏成化年間刻本，第一卷，頁 35b。https://www.loc.gov/resource/lcnclscd.2012402109.1A001/?sp=36&st=image
[56] 冊 3，頁 1358。

訊息傳出，悟空前後向被綑綁兩地的八戒和沙僧求證，得到的回覆都是：「哥啊，師父被妖精等不得蒸，就夾生兒吃了。[57]」引得悟空「聽得兩個言語相同，心如刀攪，淚似水流。」[58]取經途中，軟弱優柔，餓了要吃，累了要歇，凡胎只能步行的唐僧，對雲裡來霧裡去的悟空而言，無疑累贅，師徒兩人之間亦衝突不斷。然而這對性格、背景、信仰價值迥然不同，甚至背道而馳的師徒，卻也在不得已，被緊箍咒和取經任務綁住，互相需要的關係中，發展出情義的連結。獅駝嶺故事在取經全程中已近後段，此刻唐僧的（假）死亡，突顯這個師父即使再無用、再軟弱，始終是維繫整個取經團隊的關鍵力量。無此，悟空神通再大，也不過就是回花果山重做猴王，八戒、沙僧重做妖精，失去了提昇、改變身份的機會，龍馬也失去了再向前行的理由。於是弔詭地，取經行最深層的動力，其實來自唐僧無用之用，無力之力。但僅此亦不足夠，沒有三徒合作行動，唐僧的無力之力，便缺少源源不絕的能量予以推進。

至此，可見取經人與妖魔、妖魔與如來、取經團隊內部的多重關係，在獅駝嶺故事中不斷轉動，彼此折射、對話。悟空和取經眾人成為食物的敘事，分從不同方向調侃妖魔長生追求誤入歧途，呈現相互映照的關係。如來遭孔雀吞食的敘事，則提示動念行事間，善惡流轉之理，追求生生之徑，以及靈性和欲望調融的可能。此番意趣，在筆法上是透過一連串角色、身份重疊、類比、位移、變化的關係逐步揭示。悟空曾是妖魔，但妖魔可能成為天屬，昔日的受伏者，是今日的降妖人。吞食如來的惡孔雀成為「佛母」，如來與大鵬又有親。在看似對立的勢態中，尋求重置、想像、締結另類（alternative）關係性的可能，群體生命之靈性與能量如何適當彈性運轉的問題，或許才有解方。悟空與如來同有被惡怪吞食的經歷，唐僧是群妖時刻垂涎的長生肉，吃與被吃，主動與被動，全能、剛強或軟弱，都是宇宙生命循環的重要組成，思辨生命出路的必要元素。

[57] 冊 3，頁 1378。
[58] 同前註。

生命的實相——清初《說鈴》所收佛教靈驗記中之動物書寫及其信仰意涵

黃東陽
國立中興大學中國文學系教授兼系主任

摘　要

吳震方於康熙五十一年續編《說鈴》，承繼雖編纂小說不合大雅，卻能就此得裨益世道之初衷，意圖另闢闡說大道外，以達成身為儒者淑世之職志。這部深具儒家入世色彩的叢書，卻於續編裡輯入了同為清初所撰成的佛教靈驗記四種，代表編者以為這四部靈驗記雖然意在宣揚佛教，然所舉現世之例證，得以訓戒群眾發揮亦落實化民成俗的淑世功能。洎佛教傳入並於六朝盛興後，輪迴觀不只改變中土對於身為萬物之靈的生命認識，更影響了視動物為應當善加利用和看待的物類定位，也是靈驗記中最為習見的題目，這四部作也承繼這傳統頗為著墨，所收故事雖出於不同身份的作者，對動物的觀感卻具有相當的一致性，說明清初時對於有情眾生的認知，已存在著共識。鑑於此，本文即以《說鈴》所收四種佛教靈驗記中的動物敘寫為研究文本，探討其中對於動物生命定位的觀感，以及延伸出人和動物間關係的界定與看法，以觀察自明末佛教已傾向融通佛道二教下，清初儒者對於佛教對於動物之生命本質、相關戒律和生命究竟的認識與容受，試由以儒家為本位，觀察佛教對於傳統文化在道德內涵、社會活動與自我認識的實際影響，提供不同視角的文化觀察。

關鍵詞：清初，志怪小說，佛教靈驗記，《說鈴》，吳震方

生命的實相

——清初《說鈴》所收佛教靈驗記中之動物書寫及其信仰意涵

黃東陽*

摘要

吳震方於康熙五十一年續編《說鈴》，承繼雖編纂小說不合大雅，卻能就此得裨益世道之初衷，意圖另闢闡說大道外，以達成身為儒者淑世之職志。這部深具儒家入世色彩的叢書，卻於續編裡輯入了同為清初所撰成的佛教靈驗記四種，代表編者以為這四部靈驗記雖然意在宣揚佛教，然所舉現世之例證，得以訓戒群眾發揮亦落實化民成俗的淑世功能。洎佛教傳入並於六朝盛興後，輪迴觀不只改變中土對於身為萬物之靈的生命認識，更影響了視動物為應當善加利用和看待的物類定位，也是靈驗記中最為習見的題目，這四部作也承繼這傳統頗為著墨，所收故事雖出於不同身份的作者，對動物的觀感卻具有相當的一致性，說明清初時對於有情眾生的認知，已存在著共識。鑑於此，本文即以《說鈴》所收四種佛教靈驗記中的動物敘寫為研究文本，探討其中對於動物生命定位的觀感，以及延伸出人和動物間關係的界定與看法，以觀察自明末佛教已傾向融通佛道二教下，清初儒者對於佛教對於動物之生命本質、相關戒律和生命究竟的認識與容受，試由以儒家為本位，觀察佛教對於傳統文化在道德內涵、社會活動與自我認識的實際影響，提供不同視角的文化觀察。

關鍵詞：清初，志怪小說，佛教靈驗記，《說鈴》，吳震方

* 國立中興大學中國文學系專任教授兼系主任

一、引言

清初承繼明代儒釋道三教同源的文化體系，儒者不僅接受佛道已揉雜輪迴與人死為鬼的生命見解，以及需敬重神像和遵循訓誨的宗教要求，畢竟儒家亦主張「神道設教」的教化功能，因此，此時不只接受儒釋不同系統的靈驗記或功過格，甚至仿習體例進行編著，編寫成儒家自有的勸善體系。在這思潮的影響下，尚出現了用小說以達到裨益世道目的之作，即吳震方所編著之《說鈴》。徐倬（1623-1712）於康熙四十四年為此叢書撰寫序文，其中便認為「楊子雲曰：好說而不見諸仲尼，說鈴也。先生取此以名其集，夫豈過為自抑也哉」實屬自謙，認為此書實取法司馬遷撰《史記》之本心，再引述震方編纂此書之過程作為佐證，「先生由館閣出為御史，以言事不合，家居。先生慨然曰：『今之御史，即古之柱下史也。周時藏書於柱下，故李伯陽為是官，孔子從而問禮，然則纂述者，乃予職也。』於是廣蒐博覽，葺成此書」[1]，更是有輔翼聖人之意，徐倬於落款處雖自稱家弟但當時他已八十三歲，年紀長於震方但活動年代相近，所言自是可信。這部有益人心、聖教鼓吹的著作，於編寫續編時不只納入了清初志怪，更又收有四種佛教靈驗記，印證了在時代風氣的影響下，相信小說具有淑世化民的功用，又視見證佛教的靈驗記可歸於小說之林。

其實佛教靈驗記於魏晉初肇時，便與今視作志怪的作品同列，本來當時的志怪之作，毋論記敘洞天仙境，人鬼精怪，方術異能，域外異物等，多在表述個人自身的信仰，[2]這也是志怪之作列於史部，即使唐初編《隋書・經籍志》仍列在史部的雜史下可證；至於出於信眾之手的佛教靈驗記亦然，將信奉佛教後所經歷和自身信仰有關的神祕經驗記錄下來，自可當作宗教的見證，以明佛教教義乃放諸四海皆準的真理。[3]其中，記載人與動物間的互動甚多，卻和物老為魅的舊論無關，而是闡釋來自佛教獨有的生命解讀：輪迴的實有和報應的不爽。中國傳統以為人由身體及魂魄所組成，人死後血肉之軀和魄就回歸塵土，留下主要意識的魂則需要祭祀才能留存，這樣的生命理解，自與佛教以為所有的生命於六道中流轉大相逕庭，自需在宣揚佛教的佛教靈驗記中加以證明此事為真，尤其在這人世裡，畜牲道是和人類共處相同空間且能被目見的惡道，如何看待、解釋這些動物為何、如何在此世中生活，人又當如何理解和對待這些動物，身為佛教徒自責無旁貸地要向儒道與信奉傳統信仰的異教徒加以解釋，「舉例證明」就是易於取信於他人的重要方法，亦即編寫靈驗記。換句話說，雖是記載和牲畜有關的靈驗新聞，其實仍扣合於對在人世中所有生靈的解讀，以及對人自我生命的認知。此後，有關動物的

---

1 分引清・徐倬：〈說鈴序〉，收於清・吳震方編：《說鈴》同治七年重鐫大文堂藏版，頁 4-5、3-4。

2 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（台北：文史哲出版社，1984 年），頁 78-82。

3 據劉亞丁對佛教靈驗記的定義有「因信仰神靈而導致的某種效驗驗現象，一種超自然力量成就的奇迹」、「感應現象往往是與三寶相關的」，本文即採此定義。參劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006 年），頁 2。

書寫便成了靈驗記的常例，在各時代發揮著不同的功能和代表相異的意義。

清初時佛教輪迴的生命觀已被中國所消融吸收，成了中土對生命理解的主流，至於佛教靈驗記對於動物的記敘，自然已不用擔負宣揚輪迴才是生命來去的真相，以及說明在此機制中所伴隨報應運行的存在，需要更細緻地表述動物的生命歷程和目的，以及人在世上對待動物應用的態度與原則，納入明清善書裡「行善」的條目中。[4]欲探討明末清初之際更貼近民間對於的動物認識，《說鈴》中所收錄的四部佛教靈驗記及其中的動物書寫，成了最適合作為觀察和探討的文本。

二、今生受者是：需知曉成為動物之根由

《說鈴》所收四種佛教靈驗記，作者們的身份有在家居士和出家僧人，因著編寫時具有強烈地宗教目的，會採用突顯單一命題並簡化因果關係為方法，俾利一目了然信仰佛教所獲得的具體利益，和辱佛和違反佛教規律所受到的嚴厲處份，得以鞏固自我信仰並作為佛教鼓吹。那麼這些作品多敘寫動物，自然有其宗教的目標。首先據佛教教義，我們今世所目見的動物乃為果，畜牲乃惡道必是前世種下了惡因使然，四部作品都有嘗試找尋投胎為動物的線索和解釋，可作為人們言行的借鏡與規範。

（一）原因：墮畜牲道的惡行類別

既然人道獸道相互倚伏，決定投生動物必有原因，在這些故事裡，會以當事人現身解釋和冥府官吏提供官方說法二種的形式，各自說明箇中原由，讀者便可分從不同個案裡人物親自表述與冥府權威解釋等訊息中，獲得所言不虛的感受，達到宣教與制約世人行為的目的。至於墮入畜牲道的標準並不統一，原因和當時對於不同種類動物的認識與定位不同有關。大致來說，野外動物除了蛇外少會提到投生的原因，人惡意對待也會受報，至於人們最習知的豬、牛、犬三種家畜就時常作為轉生的例證，也較多會交代投生不同家畜的因由。《信徵錄》裡〈豬狗託生〉一則裡就記了名為蘭墅者，在夜中親聞冥吏持棍分別驅使十三人入屋後、四人入隔壁人家，隔日豬圈便生十三隻小豬、鄰人家母狗生犬四隻，[5]就可從冥吏分別處理豬犬投生、和皆用棍待之得見，轉世為豬犬出於冥府不同且屬於處罰的裁決。至於處份的差異，則由農家畜養動物的目的來理解：豬為取肉食用，狗為司戶護主，至於牛為則以耕田為目的，據此，這些動物的待遇以豬最為悲慘，在必然宰殺下承受最大痛苦，狗和牛皆付出勞力為主，但因狗可供食用、殺牛、驢或馬取肉歷代多立法嚴格限制，故就受報的輕重看待轉生動物的等次，豬罪最重、狗次

---

[4] 分引清・徐倬：〈說鈴序〉，收於清・吳震方編：《說鈴》同治七年重鐫大文堂藏版，頁 4-5、3-4。

[5] 酒井忠夫指出明末流行的善書分別於功、過列出與動物有關的條目，見於《太微星君過過格》中「救濟門」、「不仁門」、以及雲棲袾宏《自知錄》「仁慈類」「不仁慈類」中，文參（日）酒井忠夫：《中國善書研究》（南京：江蘇古籍出版社，2020 年），頁 368。

之、驢、馬、牛再次之。在這觀念的引導下，相關轉世為豬的新聞於四部著作皆見，也多會解釋其中的道理。犯下重罪多會以投生為豬為懲罰。比如《果報聞見錄》中〈豕言〉裡趙德甫聽到二隻豬於夜間的對話內容「吾兩人以犯淫至此，今嘗就刃矣」，又《果報見聞錄》裡〈淫寡變豬〉則是鄰人夢見鄔家豬圈有男子謂「我李某也，生前淫一寡婦，今罰為豬」云，意同因犯淫將受刀割之罰，又〈持齋戒免受豬報〉也提及吳毛死後託夢而言「我夙業當受豬身七次，因今生齋戒念佛以七鎗散冤」[6]，當有殺生之前業，需轉世為豬被殺七次，說明行淫殺生都有可能受到轉世為豬的處份外，也有《現果隨錄》轉世母豬以生育還債自身未受宰殺，[7]和欠人債務未還並非重罪有關。至於其原理，於《現果隨錄》中記曹翰一事後有所申說，今摘引如下：

> 蘇州劉錫元，字玉受，號心城，庚戌進士。初為盧陵教授，應滇聘，道過黔中，回泊舟郵亭，夢一長面偉人告曰：「某宋將曹翰也。予在唐朝為商，過一寺，見一法師登高座，講佛門《四十二章經》，余發心設齋一堂，隨聽經一座；以此善因，世為小吏，從不脫官。至宋初升為偏將軍，名曹翰，征江州久不下，怒屠其城。自此以來，世世為豬，受人屠戮，今公泊舟處，乃吾死所。少頃第一受宰者，即我也，有緣相遇，願垂哀救。」 劉公蹶起，呼僕視船頭，果屠門也。……。
>
> 罷翁曰：豬業重性蠢，何能現夢者？其能現夢者，仍是聽經餘惠也。……余至西園，猶及見此豬，身好潔，呼曹翰即應，與人無異也。……曹翰乃恣意屠城，致墮畜類，累生酬債，慈忍分途，苦樂異報如此，嗚呼！能撥無因果也哉。又王丹麓居士《遂生集》載，劉公夢中問曹翰：「平日見汝等受殺時，何法可救？」曰：「每當屠割時，苦不堪忍，惟聞念佛音聲，遂解其苦。望公凡見屠殺割裂，經湯鑊熟食時，乞念阿彌陀佛或準提咒，不獨解苦，且有脫苦之益。」言訖，悲涕謝去。[8]

是則透過事主曹翰入夢告知世世為豬受屠的因果，於征江州時屠城，故殺人無數，便需受相當地屠剝之刑，轉世為豬的目的在被屠殺以贖前愆；釋戒顯尚提曹翰曾發心聽經而有功德，在轉世為豬不致因性蠢難向生人託夢，不過豬能託夢不止曹翰，或為戒顯個人的看法，但凡轉世為豬者必為大罪，犬則有像偷盜等小罪，亦說明轉世為何種動物，都這動物在人世的待遇相關。譬若轉世為牛、驢、犬等家禽，多為償還前世欠下他人債務甚至犯下罪行，被判下需受勞役之苦。野外動物中，唯蛇會提到係因前世為惡，以此作為懲罰，《現果隨錄》錄有胸有蛇皮的指揮王二，能記前世之事，便道出其中的原由，節引如次：

> 前生係山東某府大鄉官公子，家累巨萬，最好施予，廣積善果，但性兇惡，捶殺僮

---

[6] 以上分引自清・楊式傳：《果報聞見錄》（濟南：齊魯書社，1995 年影印同治七年重鐫大文堂藏版《說鈴》本），頁 345、350、351。

[7] 清・釋戒顯：《現果隨錄》（濟南：齊魯書社，1995 年影印同治七年重鐫大文堂藏版《說鈴》本），頁 778。

[8] 清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 778。

僕無數。死見閻君，罰於金陵聚寶門內城礎下為蛇。身既大，而性不昏，厭惡欲尋死，乃夜以身橫城門下，五更城啟，為眾車碾爛。蛇魂復見，閻君曰：「汝蛇報未滿，何得自尋死乎？當再為蛇，抵除夙業。」余叩首哀籲，懇陳不願。閻君曰：「汝卻作得有福，當受福報，惜以惡性，定業未消。」余又懇苦求免為蛇，閻君曰：「也罷！只得帶餘報去。」[9]

所謂的帶餘報而去即為因，此世胸有蛇皮乃為果；至於和蛇之間的關聯，肇因自前生心性兇惡多殺害僮僕，在本性上已與蛇相同故罰以轉世為蛇，也就是說性惡多殺人是因，投生為蛇是懲罰也是果，只是為蛇一生的「刑期」需要滿足，故當蛇自厭其身而自殺亡，仍要再投胎為蛇，以贖前愆。也就是說，今生投生為何種動物，與前世作為呈正相關，可用直觀的方式判斷動物的前生。

牛可以說屬於特例。四種靈驗記裡提到牛時，偏向收錄宰牛獲報的故事，不免予人牛前世無辜的錯誤印象，事實是「殺害」了以服勞役為本的牛時，才違反了法律和道德的規範；也就是說，牛被拈出不可宰殺的原因，主要受文化傳統影響，中國歷來對勞動一生、為人耕種賴以維生穀物的牛，總是心懷感激，自漢代以來便立法對屠牛多有限制。可以說《說鈴》所收靈驗記能反映當時民眾的共識，但既投生為牛，必然有過。《果報聞見錄》亦收有〈刀筆之報〉一則，陳言牛託夢自述自己不當被殺的異事，注解著轉世為牛本屬懲處的一種，與其他為人提供勞役的家畜並無不同，而記云：

康熙三年九月，法師施亮生設黃籙大醮於蘇城圓妙觀，是月念。九里人鄭大勳，夢一牛跪而乞命，自言姓殷，明日當死刀下，今有真人設醮，惟君能活我。天明，果有牽入入屠肆者，牛見大勳，四蹄俱跪。遂約祠社，捐金買放。社友周德新是夜夢黃衣人拜謝，自稱毘陵驛前殷國禎，以刀筆害人，罰三世為牛。令賴道法解厄，且得度矣。同里鄭士敬先生親見，而為之記。[10]

牛前世為人身的殷國禎，為人訴訟而害人罰三世為牛，需付勞力為代價；卻在自知將受屠殺之苦下，託夢予將參與法會鄭大勳助己免於屠剝，後得放長生而無事。也就是說在牛得以託夢、並得解之下，能知被殺之苦並非既定的處罰，何況參照四部著作收有殺牛得報的例證甚夥，可以說投生為動物尤其家畜，就是處罰的形式。以此類推，四部作品大部份都記具有等特定功用家畜的因果少提野外動物，在於他們社會中無既定的用途，這也是何以於四部作品中凡獵之食用其肉，甚至毋論惡意或無心傷其性命者，也都會受報的原因；因此，這些作品提及野生動物，多是在說明人應有對待的方法和規範，避免受到處份，有著其他的論述議題。

（二）目的：付出前世惡行之代價

[9] 清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 777-778。

[10] 清・楊式傳：《果報聞見錄》，頁 343-342。

承前言，轉世為動物既是一種處置，那麼在轉生動物時就必須受到預設的處罰，才算完成冥府的懲罰流程，相對而言，也是了卻之前惡因的唯一方法。只是轉世為動物者多昧於良知，以致犯下頗嚴重的罪行，在冥府作出處份轉生為動物後雖保有人的意識，也時而昧於動物的無知，而難脫當下的困境——這也是在敘事中動物會以託夢的方式尋求人的協助，也在遇到具有良知的善知識才能獲得幫忙，這亦是四部作品頗強調的重心，人應當珍惜人身，接近佛法，並觀看、理解進而提供墮於惡道的畜牲當有的協助。

1. 動物落入的處境，即處份的結果

轉世為動物本有因緣，但轉世為家畜多為懲處已如前文所述。或因在家中對動物的安置方法為人們所熟知，作為報應的說帖最為方便，那麼作為食用肉的動物諸若豬、羊必被宰殺，在同情的理解下就能產生等待宰殺的苦惱、被割剝過程的痛苦之聯想。豬最被靈驗記提到，和作為庶民飼養的家畜裡主要的肉食來源，又習見宰殺時豬多嚎叫和歷時較長有關。《信徵錄》的〈前生為豬〉裡一位旂牌官自說三世為豬的痛苦，所謂「宰殺之後，每經疱人臠割，輒痛楚如生時」，還特意乞請冥司罰為轉世為騾云，表現豬不如騾的處境，和宰殺過程的痛苦，就是處份中的一部份。至於其痛苦，《信徵錄》又用〈自知三生〉一則予以表述，仍記得前世三生事的百夫長，留下曾身為馬、蛇片段的記憶，但對豬被殺的痛苦，有著細緻又特殊的敘寫：

> 有士曾為百夫長，自知三生事。過維揚典教寺，語僧曰：「某一生為馬、一生為蛇、一生為豬。馬畏跌，蛇畏六月蒸暑，豬畏身首分離，在屠兒肉案時，栖魂案下，伺買者遇，或云三斤，或云五斤，或云十斤，魂從其多者，而往悵悵惶四顧。吾魂或浮游刀砧上，或浮游湯火中，或浮游盤器側，或浮游口鼻旁，凡我肉處無不到，戀戀不已，只待肉盡，我魂方釋；又歸來附案下，待屠兒一毫都盡，吾魂欲四逃，茫然無向。」言畢，士猶淚下如雨。許蒼文〈放生文〉述其事。[11]

所謂馬畏跌、蛇以身行走尤畏地面極熱的六月、豬畏被殺皆可來自人的想像，但在此則中更申言豬被殺後才是痛苦的開始：被殺後魂仍停留在屠案下，繼以感受宰殺與切割過程的痛楚，豬身被支解也非解脫，魂先依隨著被切割最大的肉塊，接受著料理時於砧上、湯鍋裡、餐器中、人的嘴旁等生理和心理的痛苦，當這肉塊食用得盡後魂必須回到屠案之下，再依附下一肉塊重覆著相同的痛苦，直迄整隻豬身全部被食盡方止，意同一世為豬就受到多次的屠剝之苦。對照《冥報錄》地府的處分，如有亡魂「凡入磨坊者，碎磨骨肉，片片作聲，悉呼痛楚，即分形變畜，如蟲蟻之類，苦不可言」，或行政而判以「他因前生之孽，當三世墮落，今始落幽，主一生不暢快，二世落賤，主為奴婢，三世落橫，主為畜生，畜生不修，便有大苦，不可救矣」[12]云，可以說冥府令人轉世為動物尤其家

---

[11] 清‧徐慶：《信徵錄》，頁 444。

[12] 清‧陸圻：《冥報錄》（濟南：齊魯書社，1995 年影印同治七年重鐫大文堂藏版《說鈴》本），頁 606、612。

畜，就是視人間對待動物的既有方法為刑罰。

另外，像驢則是盡勞苦之責，勞役的債務盡了便可離去，《現果隨錄》所收貪寺中財物，溺死後轉世為驢，就以勞務折算成財務價值以清前債，所記甚簡其理甚明，故事如下：

> 金陵華山居道人不信因果，貪饕庫物，後溺死門前戒公池中。未幾，託夢達照闍梨曰：「我已為驢，明日當至常住還債。」天明，果然。呼「居道人」，則疾足迫前，頻到庫房索物啖，習氣如故也。酬債幾年畢，仍死池中。此余華山典故，一乘皆知，因果灼然者，豈不可畏。[13]

此生為驢以勞力償還前世債務，債盡便死，計算清楚；但即使此世已投生動物，但仍保有前世記憶和習性，似也意指清楚自己為何為驢、如何了結此生。可以用《果報聞見錄》中〈一錢舊逋〉裡已轉世為豬者託夢自陳，透露著冥府計算還債的方法和預定自己的一生：

> 康熙癸丑，春，常熟橫塘屠戶劉七買一豬，價止一兩，無暇操刀，倩人代之。夜夢豬變為人，謂之曰：「汝若肯還一兩二錢，我債已完，可得人身，今少他二錢，又要投豬還之，且汝若自殺我，止吃一刀之痛，奈彼不會用刀，多此三四刀之痛。」又托夢賣豬人曰：「汝賣我銀一兩，尚少二錢；我今要投一次人身，不多時就命終，仍要做豬，還汝二錢。」賣者曰：「我不要汝還矣。」豬曰：「汝雖不要，陰司那許我不還？汝做不得主。但賣豬、殺豬俱罪過，勸汝勿做此營生，何如？」兩人互述其夢，誓各改業。[14]

先不論屠夫執業便造業、故皆改業下，當投生為食用家畜的人如何受懲罰、又如何解開前業不論外，是則中豬在託夢裡變身為人，向屠戶、賣豬人所陳訴內容計算方法和當受處置，就是出於冥司既定的懲處判決，若不滿足，舊罪就難銷，無法在此世結束後立即投身人道。此說法可和前一則《現果隨錄》的故事相對照，那麼此世落於如畜牲的惡道，便是前生種下因緣的結果，所受種種待遇就是冥司所決定具體的懲治內容，亦即轉世動物的目的。

2. 需處置前世之因，方可了結惡緣

前例中皆已指出欲結束畜牲道的此生，便需要完成冥司所預設的懲處內容，可驗證一啄一飲，莫非前定的報應原則，另外，就敘寫情節而言，則採取一報還一報簡易的因果結構。《果報聞見錄》所錄〈鼠索負〉便是此世以鼠的樣態，為了追索前世的債務：

> 烏鎮，殷實之家，例于蠶畢收帳。一李姓人買舟至鄉索逋，夜宿舟中，忽有鼠嚙其指。李覺痛，遂起撲殺之，復睡。鼠魂附于是人曰：「我來索汝債，反撲殺我，我

[13] 清・釋戒顯：《現果隨錄》），頁 778。

[14] 清・楊式傳：《果報聞見錄》，頁 346。

必殺汝矣！」狂言至旦不醒，舟人載還其家。其妻問之曰：「汝來索債，請問尊姓？」曰：「我姓張。」「我夫欠汝債幾何？」曰：「三十兩。」于是設張公之位，延僧禮懺七日，齋襯冥資費用，計如其數，然後平復。問其病中所言，懵然不知也。[15]

此則的重點，或者透過人習以撲殺出沒在家中為害生活品質的鼠輩竟得報一事，傳達活動於我們身旁的生靈皆有因緣，固當以良善對待動物的意圖，然於此事中存在著情節和邏輯的突兀：即使後來知道李姓男人前世欠鼠三十兩的債務，只是嚙咬和索債間有何相干，而債主的鼠對於債務人的任意攻擊也可免責，而鼠來索債也難以用還三十兩以處置著實難令人理解，不過，二者間債務當予處置為冥司的鐵則，則屬當時人共同承認的想法。鼠在死後亡魂反而能藉由附身債務人，向其妻子說明自己實領冥司判決而來，索取她丈夫前世所欠下的三十兩；因鼠前世為人時姓張，李妻便依此立靈位祭祀，又延僧禮懺齋襯以作功德，務求花費達三十兩，以彌補丈夫再奪身為鼠時生命的過錯，和前世本當償還的債務，果然在了結此惡緣後，李男果真病癒。

債務的償還，在此時皆錙銖必較。《果報見聞錄》尚有〈驢能言〉一則甚似唐代《續玄怪錄》中的〈驢言〉，皆述家中畜養已久的驢某日拒絕繼續駝物，並開口道其原委：

康熙二十年，旌德縣十二畾，劉惟一名英，係按察司書辦，向在寧國縣放債，因路途跋涉，買驢代步。行至東岸地方，驢故緩行，其僕痛加鞭策，驢忽人言：「我前世少債不多，今將滿矣，何必打我？」劉聞言即下驢，步牽之，而走至寧國，取討帳目，俱各從寬。歸途即於東岸造一涼亭，為人憩息之，所居家，廣行善事，今子孫俱入泮矣。[16]

自然地，是則主要在表述劉英得知冥府的存在和報應的不爽下，就寬仁處事，廣行善事，並得善報，然就透露冥間處理業報方式的驢來說，牠為求取了結債務，至少毋需再和此人有所糾葛，方才對劉英直言今世為他座騎，只是因前世欠其勞力，唯勞務將滿方緩行計算，就此便能知曉，欲結束自己身為動物的處境，便需處理何以致此的原因。

另外，亦有出於個人對他人心懷執念，以致自誓欲投生為特定動物來世方便報復，所關注的並非轉世動物的處境，而是令人心生極重惡念的人的身上。《現果隨錄》即收有發願來世為蛇，欲報此生之仇：

太倉潮音菴僧允修，三際瞽法師之徒也。在家性惡，好毆妻。妻臨死立誓曰：「我死，必為蛇報汝。」允修嘗舉以語人，且曰：「今為僧年久，離鄉又遠，冤必解矣。」一夕，法師手摸一蛇，呼眾驅出，勿傷他。允修臥榻，恰在法師單後，次夜半，燈火猶在，允修絕叫云：「蛇來也！」眾排戶視之，已斃矣。

自知有冤對，修行追薦，方可解冤。允修但以路遠年深，謂可倖冤；業報一至，噬

[15] 清・楊式傳：《果報聞見錄》，頁 356。
[16] 清・楊式傳：《果報聞見錄》，頁 357。

臍何及哉。[17]

丈夫好毆妻使妻子懷恨以終，並發下來世為蛇以報復，而丈夫後出家為僧法號允修，在已修行又去鄉遼遠，允修當然一般讀者亦以為宿昔惡緣，當已消解，唯已投身為蛇的亡妻欲報仇之心仍甚堅定，終報前世之恨。妻轉世為蛇自不只是將死時的自誓，心懷報復嗔恨之毒亦是重要因素，[18]當允修死於蛇毒付出生命為代價後，二人的惡緣方盡證明報應不爽，亦留下佛法無力改變因果的印象。釋戒顯特意於文末評述，允修採取大眾的想法來面對在家仇冤，實不知當採追薦方能處置；也就是說在此例裡，允修毆妻之因，致使亡妻來世轉世為蛇，當中未說明冥府是否介入，至少總是站在維護社會秩序立場的冥府，會同意這位欲報仇女性的請求，後果然復仇完成達到目的，和前例被冥府強迫轉世豬驢等牲畜，以完成接受懲罰或償還前債的判決，其意實無不同。總之，欲結束轉世為動物的一生，需要理解、處理造成轉世為動物的因，並給予應當發生的果，唯能深知佛法，就可借由佛力了結宿業。

三、種下來世因：應明辨對待動物之軌則

清初靈驗記收容不少動物敘事的目的，存在著令人理解墮入畜牲惡道的原由，並以同情的瞭解體會他們所處的境遇，對照下就會更珍惜具人身易於親近佛法的此世，並謹慎對待人生中所遇到含括動物在內的眾生，消極避免惡緣，積極結下善緣。相對於靈驗記多會舉投生為提供食肉、勞役的家畜，實為處罰前世犯下違反佛教規律或世俗道德惡行的例證，唯當解釋人當如何對待動物時，就不拘於家中飼養的家畜，含括了日常習見的飛禽走獸。大致而言，《說鈴》所收四種靈驗記，多會讓動物回復到仍是人身那一世的身份和性格，以魂或令動物開口的形式現身，這或許提及動物時也多以獨立生命視的原故。以此作為人和動物為對等關係的原則。

（一）有情眾生能知倫理天道，需仁心以待

在傳統文化的思維裡，人亦屬動物卻是萬物之靈，視動物為可以利用的「物」，卻也強調需以仁待之，《禮記・玉藻》謂「君無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬、豕。君子遠庖廚，凡有血氣之類，弗身踐也」[19]即指此，在儒家「仁內」的品格修養下，所表現出外顯的「義外」。由此可以看出，仁心待物所強調的是修己，少涉及動物自身的本質和是否存在和人相類的心性，但自漢末佛教傳入中國，以及六朝對於異事的關注和思索，人們開始接受動物具備獨立意識與判斷能力，尤其唐代時已視輪迴為生

[17] 清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 784。

[18] 《信徵錄》中〈好友變蛇〉便屬心懷嗔恨，就變化成蛇事；事見清・徐慶：《信徵錄》，頁 442。

[19] 漢・戴聖，王文錦譯解：《禮記譯解》（北京：中華書局，2007 年），頁 404。

命的機制，在眾生皆在六道輪轉與生命皆為平等的觀念下，在歷代的靈驗記中皆有所表述，《說鈴》所收四種靈驗記亦不例外。首先，多記下動物能夠和人一樣，能行具有道德意識的作為。

1. 能知人倫並付諸實踐

中國養養犬的目的除了食用外，更多見的是用來看守房屋和護衛家人，甚至作為陪伴動物，在家畜中和人的互動最多；而犬馴化歷時長遠，人對犬的認識亦久，多以為犬能認主、忠心而能盡義，在六朝志怪中不乏犬救護主人、知恩能報的新聞，皆在旌揚犬能盡人倫之義的作為。本文討論的四種靈驗記亦不乏收錄犬報恩的傳聞，《現果隨錄》和《果報聞見錄》皆收有一則發生在吳江敘事極相近的犬報恩故事，或為一事被二書收錄，今引《果報聞見錄》題目為〈犬報德申冤〉一事如下：

> 康熙元年，吳江平望鎮有徽商，見一店家縛犬欲烹，商以銀四錢買放，任其所之。不意此犬隨舟而行，至僻靜處，有盜數人，沉舟子于河，欲殺商。商求全屍，乃以叉袋倒置商在內，結口沉之。盜去，犬見有後舟來，如泣如訴，啼號不止。犬又入水口銜，又袋稍起，舟人群挈之，解開救甦。商言其故，亟控于官。先擒店主人物色，盜即責犬諸人也。犬即隨商至公堂，若為質證者然，盜皆梟斬，無一得脫。[20]

除前文提到《現果隨錄》外，《聊齋志異》所收〈義犬〉除了地點並明寫商人姓氏外，情節結構相同，代表此事當時頗傳，在是則中徽商偶發善心的善舉，救了將被宰殺犬後，改變了自己被盜殺害的劫難，唯在這故事裡，頗細寫犬對救助恩人時的焦急、公堂上審議盜匪罪責時似乎在旁指認，都在證明犬具有人的情感和思維，能明白道德內涵和法律規定，就此說來，人自當善待犬類了。不過，不只是犬能知恩報恩，四部作品中尚舉出黿、鳥、魚、蛙等屬野生動物的報恩行為，證明凡是動物，都具有靈性。《信徵錄》、《果報聞見錄》皆收有魚向救贖牠的商人報恩故事，說明水族亦能知恩圖報，今引《信徵錄》為說：

> 康熙三十六年五月，有饒州商人過鄱湖，見網戶得一大魚，重百餘斤，漁人索銀五錢，如數買之，投以湖中。至七月，此商同三人挾貲歸，夜過鄱湖，遇盜入其舟，移至蘆葦中劫其資，將殺之矣。忽一魚跳入其舟，潑剌不已，舟幾覆。盜方驚異傾側，適捕盜船過，欲求火炊飯，見蘆中一舟喧鬨，遂往就取火，見之遂獲盜三人，商得不死，魚亦躍入江中。商因憶救魚之事，以為報德云。吳式平言。[21]

---

[20] 清・楊式傳：《果報聞見錄》，頁 347。

[21] 清・徐慶：《信徵錄》，頁 440-441。《現果隨錄》所收明言地點為鎮江京口渡、為徽商，見巨魚入網而贖之，取銀時露財為漁者所覬覦，誘商人至江中推入波濤中，大魚則引地方兵丁救起未氣絕的商人，商人向將軍府告以漁人罪行，漁人亦伏法，情節頗異，又記時康熙庚戌（1870）年，早《信徵錄》康熙三十六年（1697）逾二十七年，當以二事視之。清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 784。

魚雖是生活中常見的食用肉類，但從隋代智者大師建放生池後，佛教僧人或信眾也多以放生以積累功德，而魚最為習見，亦是此則的敘寫核心；一如前則也是商人身懷重貲四處經商於僻靜處遇盜，道出從商者最為畏懼又難以提防的危難，但商人於路途上贖魚放生之舉，成了轉危為安的關鍵，魚竟成了商人當下孤立無援時的唯一救助；自然地，是則或在強調習見的放生行為大有功德，甚至能解臨時發生的禍事，然而亦道出我們並不熟悉其性情的魚類，和人類一樣有著辨別是非善惡的能力，還有為了報恩而冒生命之險，履行人都難以達成的勇氣。既如此，人自不能輕賤動物，當予以尊重。因此，不止是供作食用的魚類及水族具有知曉和落實道德的本性，習常出現在人類生活區域中的飛禽走獸自然也是具備。若鳥類即屬之。《果報聞見錄》中的〈義鳥亭〉對鳥回饋恩人的作為，已近於人類的獨立人格和思考模式，文記云：

> 宜興陸某，遶宅皆茂林修竹，百鳥咸集，不許獵人彈射。遇雨雪寒冱之時，取米穀散佈林中以飼之。順治三年，一讎家以逆黨陷之，公衙門嚴訊時械，係共于人，眾詞積案。忽百鳥盈庭，喧噪震天。及訊至陸，一鳥飛至案頭，銜所誣首陸詞一紙而去，群鳥始散。問官驚異，刑訊陸之讎人，知其誣而出之。陸構義鳥亭於郡中，以識其異，今在毘陵城中。[22]

此故事以為陸姓男子保護住宅周圍的樹林及居其中的鳥群，尚在大雪不易覓食時供給他們米穀食用等行為，意同對鳥類「施予恩惠」；而讎家的誣陷致使身陷囹圄則屬陸氏得遇「人生困境」；最後百鳥至官府喧鬧並銜去讎家告訴的狀紙而去，乃對陸氏「回報恩惠」。只是上述三項情節單元，代表鳥類能理解施恩的對象及其意義、人遭遇叛逆指控已危及性命的嚴重、主審官員具裁量和判決權力，尚衍生出閱讀文書、理解法律程序等知能，所以才會由一鳥領頭鳩集眾鳥喧鬧，並銜走誣陸訴狀後，引起判決官員的留意並使陸氏轉危為安。

從四部靈驗記對於此類動物申冤報恩故事的敘寫來說，大凡在六朝志怪中多有類似的記錄，除了犬因早出現在人類社會中，敘寫模式差異較小外，記野外禽獸回報人類的情節模式已從簡易的回報，演變為介入人類社會深入才達到報恩的目的，驗證著即便不在人類身邊活動、生活的動物們，也同樣明白人類社會的運作模式和道德意涵，也意指既使墮入畜牲惡道的生命，仍保有著曾經為人的社會經驗、道德本性，不少動物需要向人有所求時，也以人的形態現身，僅在裝束上保有動物的特徵，以及再次投生為人的機會，在這輪迴機制與報應法則的運作下，人就當視動物為獨立的人格，善待以之以結下善緣。

2. 得體悟真理與人無別

清初這四部靈驗記皆肯定動物保有和人相同的人格本質，或因如此作品中亦見具有

[22] 清・楊式傳：《果報聞見錄》，頁 347。

降下福禍的動物神靈。《信徵錄》裡收有王抃所撰〈收伏靈龜記〉一則，記自己媳婦被鬼所附身，請來蘇州圓妙觀施亮生法師治之，在法師的詢問下方知鬼之來歷和為祟之始末：原來為祟之鬼先是明代雲南人楊氏，以紡織資助丈夫讀書晉身，丈夫考取任翰林後就停妻另娶，楊氏便忿而自縊亡；卻因和丈夫宿業未了，此生則託生奚家為子名兆禎，三歲時和託生裘家為女的前世丈夫再有婚約，裘女卻被豪富的同窗刑華瑞強納為妾逼之退婚，故又再次投河而死，被河中之主靈龜所收留十八年，其間為報前世二件棄妻和退婚之前仇不斷察訪，終獲裘女託生吳氏為女、華瑞則託身其隨嫁使女的消息，先來復仇未果，再向主事神明申訴並獲同意、靈龜亦予襄助下才來為祟，這也是高道一開始禳治不成的原因。故事尚稱曲折，但當中的靈龜成了助亡魂申冤的重要助力。亡魂對靈龜的描述如次：

> 恩主實係靈龜，修已八十載，有十八般變化，自稱海西大王。能撒豆成兵，所云先鋒豆由及領兵百萬，皆其變化也。[23]

代表《信徵錄》的作者以為動物能體天道在透過修練後便具備神通，當然在此則裡也肯定牠能夠辨分是非並為亡魂申張正義，此記的最後法師便於自己的觀內奏封靈龜為顯靈振元保將軍，居於觀裡的主祠元帝駕前；不止是此書認為動物擁有這樣知道的能力，《現果隨錄》亦錄有青蛙神，且多寫其神異，而記云：

> 撫州金谿，唐置縣初，便有一神，現身為青蛙，稱青蛙使者，至今顯靈。其形頗巨也，紺綠身，負七金星，有圓爪，不類凡蛙。今在水門廟，每端坐一小榻，受人禱祝。但降福，不甚降禍。有相犯者，但多化蛙，亂集頭面，或袖中被裡，使人警覺。時遇兵丁，剁作二塊，立成二蛙，投入沸水，蛙遂滿鍋。嚴冬日，入淨水碗洗浴。隱顯不常，多寡無定，靈異非一。
>
> 余以九江文燈巖道翁說，丙午春仲，從踈山留心往訪。初至水門廟，蛙不在，七日後方歸。主僧復初盒而示我，余置左掌，為說三皈五戒，寂定不動，說竟，走豎壁如飛。[24]

所記自是地方信仰，但戒顯仍細寫青蛙的外形甚巨並背負七金星、端坐榻上受人禮拜等與凡蛙不同，後則記能降福少降禍的性善，和能夠示現的神異，再附記蛙能聽經。佛教的畜牲亦有龍族能飛行行雨，也能知曉佛法，那麼在其他畜類亦有能知天道、展神通亦是合理，前舉的靈龜和巨蛙皆是。那麼動物能如此，便有可能具有佛性了，《現果隨錄》亦收魚傳護佛經的故事，頗能說明動物亦知禮敬佛法：

> 楚黃梅汪靜峰居士，諱可受，官大司馬，長齋事佛。偶舟次江滸，日色將晚，忽見萬魚頂一木匣浮水面，公命舟人攄起置於船頭。一夜，蹴踏有聲，似有天人朝謁，心甚異之。早起，劈開木匣，乃一部篆書《金剛經》也。三十二分，每分各篆文一

[23] 清・徐慶：《信徵錄》，頁 426。

[24] 清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 775-776。

種，公立請書家洪公度摹勒刊板，自作序流通。以係龍宮物也，仍焚香頂禮，奉還江流。至今刻本流傳於世焉。[25]

據故事最後以為此經乃龍宮之物的說法，眾魚傳護《金剛經》之舉，或領龍王之命將經傳予居士俾利在世刊行，但亦說明眾魚亦知君命與佛經，代表水族皆知禮佛而有佛性，即便最後的推說未確，而萬魚頂護《金剛經》出於水面，亦在說魚能禮敬佛經，既如此，動物雖在前世造惡以致墮入惡道，卻仍具領悟天道、展示神通之能，而佛性亦不會因此消失，人們仍可從具神通的動物之神、畜牲禮敬佛法等異聞中看到驗證，那麼善待動物，也是理所當然之事。

（二）因果體現在人間之軌則，需戒慎待物

在對動物本性、本質有所瞭解下，明白和人類一樣乃眾生之一，應視和我們接觸的任何動物皆和人一般為獨立的個體，至於結下的是惡緣還是善因，作為具有主導權的人類，便需為互動的結果擔負更多的責任，這也是這些靈驗記屢舉正反例證、反覆叮囑的原由。由《說鈴》所收靈驗記來說，大致把對待動物的立場形塑出人間的規範和信仰的戒律，分述如次。

1. 社會的規範：保護農桑與生活中的有關生命

以勞動協助人類生活若牛馬驢犬等動物，除了長期與人類共同勞作本會產生情感，加上他們在青壯之時勞作辛苦，年老無法勞動時便取其皮肉使用，就不合恕道，或因此歷代以來多有立法規範役用動物的宰殺和處置；其中，最被關注強調不可宰殺的勞役動物當屬牛。歷來農民多不食牛肉確實受到社會和宗教心理的集體制約有關外，輔以牛勞動一生載負重物，多從事提供人們重要食糧稻米的耕作，摻雜了互助、感謝等較複雜的情感因素在其中，反映在這些靈驗記裡，也以戒殺牛的勸戒最多，也是前文亦提到明寫前世犯錯，今世為牛例證甚少的原因。《果報聞見錄》所收〈宰牛之報〉敘寫就屬於典型的殺生之報，其敘寫如下：

鄞縣南鄉揚境地方，有張宜所者，少時以宰牛為業，二十年後始改行修善。然臨死時，以作牛鳴為快，又喜床頭藁薦，鳴已即嚼，七日而斃。可見雖已改行，而二十年之殺業難逭也。此順治初年事。[26]

殺牛為業二十年後轉行遷過又修善，若為宰殺其他供食用的像豬羊的家畜，還是畋獵為生的獵戶皆當能減免、甚至免除其罪責，但是則中卻張氏臨死時以牛的形態死去，並附上二十年殺業難逃的詮釋，已皆出殺牛的罪業甚深，不同於其他動物。參照此書另收〈戒

[25] 清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 770。

[26] 清・楊式傳：《果報聞見錄》，頁 354；另《信徵錄》收有〈屠牛之報〉、〈牛報〉二則、《現果隨錄》記屠戶宰牛得報等皆屬相類的故事。清・徐慶：《信徵錄》，頁 443-444、清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 778。

食牛報〉中的記載可視作此則的補充說明，提及不只是殺牛會得惡報，食其牛肉者亦然，其記云：

> 秋浦優人合班做戲，登舟將歸，忽有自後呼之者，視之則其鄰也。優曰：「汝已死，何事至此？」曰：「我因客死，魂游甚苦，欲附爾歸。」優素相熟，竟使登舟。閒語久之，問：「陰司最重何事？」曰：「最重是食牛肉，食牛之人，吉神避之，惡煞隨之，戒牛之人，吉神隨之，惡煞避之。」優曰：「我從今誓不食牛。」話未完，鬼便大哭。優問何故，鬼曰：「本欲附回，忽見福祿壽三星擁護爾身，我近不得，歸不成矣。」踉蹌登岸。優歸述此事，一鄉俱戒牛肉。[27]

此則透過一位優人所認識的亡魂，帶來冥界有關世間罪責的消息：食牛肉會獲最重的罪，畢竟有人食牛，才會有人殺牛，且在食牛肉後必然招禍，戒牛肉者福便隨之，復以世人最為重視的獲利作為說帖，又於文最後附上驗證，當優人立下不食牛的誓言後，便有吉星護身，已令鬼魂等不吉之物無法近身，皆在說明牛僅限於用於勞役，不得宰殺另作他用。其實《明律》中亦明訂有禁殺牛的具體規定，至於清初甚強調包括殺牛有關的產品皆得處份，反映的是明末對牛相關的經濟產物有較大的市場需求，致使靈驗記必須就此予以回應，以冀減少殺牛牟利的情況。[28]《信徵錄》收李登所撰〈禁牛油燭文〉一文，則是記李登在武義寺夜半親見冥司審問罪犯的過程，今節引當中犯人的犯行及神的判語如下：

> 俄而鬼卒牽三犯至：一是製牛油者，一是造牛油燭者，一是點牛油燭者。神曰：「草木脂膏，儘充燃炤，如是造孽，穢觸三光。過往神曹，無不含怒，火焚不足蔽其辜。今依新律各懲，一以儆眾。製者永入黑暗獄；造者投牛胎，未生而死，不見三光者三次；點者瞽目。」立時處分訖。起謂登曰：「幸遇此君，其廣為勸戒。」[29]

據這位冥間之神的說法，照明本應使用草木而非動物脂油，況三位所謂罪犯乃是以牛油製燭的生產者和使用者，造孽製燭又點燭使用，已犯下穢污三光和神明之過，亦是促使殺牛間接的幫兇，所謂的「新律」，可能是當時由禁殺牛所衍生出新的共識，處以入地獄、投牛胎、瞎眼等甚重的懲罰，皆在證說大眾確有不應殺牛的想法。原因當然和中國以農立國，牛的辛勤和貢獻有目共睹有關；基於這樣的觀點，才能理解何以殺害蠶蟲，亦為大罪的原由。《信徵錄》所錄〈滅蠶之報〉即屬之：

> 康熙乙亥年間，桐鄉東門外官莊村曹君升，育蠶三十筐，因其年葉貴，私念：「看蠶未必厚獲，不如賣葉得利。」竟盡將蠶傾在三間廳屋內，而賣其葉。蠶饑，滿屋散走求食，升復將蠶撥作一堆，用竈灰鋪壓其上，蠶又從灰內走出。升怒，又加草

---

[27] 清・楊式傳：《果報聞見錄》，頁 350。

[28] 連啟元認為明末屠牛犯禁的案例增多，與經濟的需要有關，詳見連啟元：〈明代禁殺牛隻的相關法令與社會風氣變遷〉，《明史研究》第 24 期（2015 年 6 月），頁 88-91。

[29] 清・徐慶：《信徵錄》，頁 426。

柴其上而燒之，火延及屋，升家盡燬，而隣居無恙。五月間，升往種田，巳刻，西北黑雲陡起，電聲轟轟，升仰嘆曰：「雷豈欲打殺人耶？」然心竊惶窘，欲歸家避之。忽然霹靂一聲，將升擊死，種田者迴頭，見升跪泥中，身如黑炭，因共說為滅蠶之報。張漢臣言。[30]

故事記曹升君養蠶卻因這年葉貴，故欲賣桑葉獲利而不養蠶，卻在以竈灰殺死蠶蟲時不慎失火自家房屋全燬，在鄰人皆無事下可確認屬於殺蠶之報；未料之後曹君升在田中被雷擊死，依例降雷誅殺的罪人所犯多是不孝的重罪，那麼殺蠶的罪責深重，由此可見。養蠶的目的在於取絲以製絲綢，在中國亦是農家重要經濟收入之一，只是當蠶吐絲結繭就得在蛾破繭而出前，煮繭殺死其中的蟲體並進行繅絲，也就是說養蠶必然大量殺生，故此則的重點自不在殺蠶蟲取其性命，當是失時殺蟲，有違天理。

總之，靈驗記中雖暢言勿殺生靈，但對象若是中國社會裡最相關的動物時，就牛而言不僅殺害更延伸出食用、使用其肉與油等產品皆要受報，就蠶來說失時殺之等同不孝的大罪，皆要受到最嚴厲的處份，不容寬貸，反映了以農立國的中國，對「有功」於農桑之事的動物，皆以為當予重視和保護。

2. 信仰的軌則：不忍人之心與仰賴行善和佛法

大致而言，這些靈驗記以為既使有前世因果方轉世畜牲、或前文提到的牛與蠶具有特殊性，凡是野外的飛禽走獸、家裡豢養即使是提供食用的家畜家禽，宰殺者皆會受到頗重並不容逃脫的報應，此為通則；但對於飼養可能與殺生有關的動物如貓，就甚少提到僅見一則，可能和養貓為了除去鼠害即為殺生，不易解釋報應原理，況亦有違這些作傾向簡化因果關係的敘事手法。此類聚焦於證明殺生／獲報具正相關的故事，皆用極簡易敘事結構演述殺生、獲報的因果。如《現果隨錄》記屠狗為業者便會受報，而謂：

余州中門人錢登九，一僕名陳祥，日入內充役，暗地屠狗；余朝夕苦口切勸，卒不改業。一日食新河豚，毒發，痛悶欲死，醫人勸食糞漿可救。陳祥蛇行至廁邊大啖糞，卒不治，作狗聲，哀叫而死。[31]

戒顯法師知屠狗有罪故勸陳祥改業而不聽，後食用河豚中毒便屬得報，但附記陳祥欲活聽從醫囑，就如犬般食糞，後又作狗聲而死，臨終時像狗的行為，便是意指屠狗、身死具因果關係。犬雖可供可食用，但多用來司戶護主，或因此屠者會受報，然豬羊本供人類食用，尤其像像前文所言的豬，多因前世行惡，此生就該受宰剝之苦，被殺受苦是理所當然，雖如此說，不代表以此為業的屠夫便毋庸受報。這些靈驗記多有記殺豬羊而獲報事，如《果報聞見錄》有〈豬羊索命〉記被殺動物冤魂親來報仇、〈木槌偏體〉錄屠夫於臨終時自知業重將轉世為豬，在作豬聲後死去，皆揭示死亡和豬有關以明報應，〈宰

[30] 清・徐慶：《信徵錄》，頁 442。
[31] 清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 781。

豬之報〉則記下由生至死皆受豬報應的歷程：

> 餘姚江橋下，有一家世業宰豬，其子尤善操刀，囊中頗充。逮娶妻數年，無子，身體日漸肥胖，頭頸亦日短縮，眼睛又俱深陷，畢肖豬形。忽染陽症傷寒，時刻作豬吼聲，至七日發狂，爬至橋上，大吼三聲，投水隨流而去，屍竟不得。其妻坐產招夫，改業謀生。蓋累世殺業，報于一人，而斬其祀、奪其家、棄其屍。噫，亦慘矣。[32]

在敘寫的過程中，扣緊著殺豬為因，身死並絕祀為果的前後邏輯，而記一家歷世皆以殺豬為業，其子擅長宰殺收入甚豐，有妻卻無子，而報應則由此開始：先是身體愈形似豬，獲病後時作豬吼，至終投水而未見屍首也未獲祭祀，至此，此人確定所受乃因殺豬而來，在其妻繼承家產後改嫁，此家確定已斷香火。故毋論就文化傳統重視有後，抑或佛教側重果報，皆屬極重的懲治和報應，實由信仰以示殺生當戒，人皆需以此作為警惕。但報應的發生，應驗記尚多記人宰殺野外動物而受報事。野生動物自不像家畜存在既有的用途，就靈驗記撰述的立場言，就與人類間無較深的因緣，那麼人若欲捉捕宰殺便是受私欲驅使，必結下惡緣更可能獲報。先就山裡中的飛禽言，皆不可傷害。《信徵錄》記有〈殺鳥之報〉即言此：

> 石門南前村民俱習鳥鎗，以射鳥為生，凡用兵需鳥鎗手，即徵調充伍。有錢漢沖之子技最精，百發百中，生平殺鳥數萬，家亦稍溫。未幾死，號呼痛楚，如中矢石，以手遍捫，輒云：「此處有鐵子，痛不可言！」以針挑之，少減。挑撥數日，身無完膚而死。[33]

除了前世存在個別的緣法，山林中的鳥類和家畜不同與人類社會本無關係，在此之下人毋論任何緣故獵殺皆是犯下殺生大罪，是則裡便以其人之道還治其人之身，以鳥銃殺害鳥類，就感受到同樣被彈丸擊中的痛楚了結一生，重現殺害現場並令加害人「感同身受」，是靈驗記裡中習見的報應形式，證明其間的因果，俾利使人心生警惕。也就是說，此類殺生會出現直接受報情形的思考基礎，在於這些動物並無傷害人類的可能、以及和人類間也無較多的聯結，依此，江河中的水族言，若《果報聞見錄》中的〈炮鼈之報〉則記以沸湯炮鼈為業者，後得傷寒多縮項攢手足伏床上而似鼈，後爬至街市身體臭爛七日而死，一如被炮煮之鼈的死狀，[34]亦是循此思考而有的詮釋。

若報應即如此，可以推測編寫靈驗記的作者、普羅大眾會認為無重罪或與特定對象存在惡業下投生畜牲道，會以野生動物為主，當然也和這些動物甚少和人互動有關，故取其性命像獵戶等需要受懲能夠理解，只一如前述，若為還前債、被懲罰方入此惡道，又投生像豬此類提供人類食用的動物，被「屠剝」是處罰的必要過程。但屠殺這些「當受刑罰」動物的施法者屠夫也要受報，改業從善雖能轉變屠夫將受殺生的果報，若如此

---

[32] 清・楊式：《果報聞見錄》，頁 355。

[33] 清・徐慶：《信徵錄》，頁 433-434。

[34] 清・楊式：《果報聞見錄》，頁 354-355。

應當受刑的家畜在無法受苦下，就必然要再入惡道無法脫身，形成了無解的循環。對於此兩難，靈驗記中並未留意更遑論予以說明，但卻可由投生畜牲道前或在身為畜牲時種下善因，獲得「調整」、「解除」已存有的惡因，不再困在惡道的輪迴裡，可以找出處理的原則與方法。相對於殺生惡因，放生則是結下善緣與積累功德了。文中有針對包括屠夫在內犯下殺生罪過者，當能知罪下透過轉念而能行善向佛，或者辦法事等途徑，化解既存事實的罪孽，就能免去「自己」的處罰，甚至功大於過時還能得到善報。《果報聞見錄》題為〈放生善報〉的故事，就在表明放生功德極大，且會折合為現實中的利益，而記云：

> 長洲韓侍郎世能，世居陸墓，甚貧，祖永椿喜放生之錢，每早起，持帚掃兩岸螺螄，盡放水中，有時忍饑，掃渝數里。如此四十年不倦。隆慶丁卯，侍郎鄉試，夢金甲神告曰：「汝祖放生功大，從此累代貴顯，當令汝入翰林官一品。」後仕，至少宗伯，奉使朝鮮，賜一品服，生曾孫治，萬曆丙午舉人，沐崇禎壬午舉人，六世孫奠，康熙癸丑會元狀元。[35]

此記郎永椿因四十年每日放生兩岸螺螄極有功德，上天並遣金甲神於其孫郎世能鄉試前夢中告知此事，將獲累代貴顯的回報，後舉例以證此是非虛；其中的換算公式乃救螺螄微命無數、自家累世皆獲功名，自是相當划算的投資。另外《信徵錄》中〈放生延壽獲壽獲嗣〉記周千秋妻憐借米蟲及群蟻性命予以救之，後獲延壽之福，[36]《現果隨錄》記吳叔寶雖不甚通佛法亦因素日好善又預放生會，獲得長壽又能預知死日，逝時異香發於室等，皆言放生皆獲得極大善報；[37]此外，行善也有減輕罪責的功用，有行小善者如《冥報錄》記有來世將轉世為豬，卻在死前盡心吃素一個月，改判投身為狗，[38]有行大善者像《信徵錄》引陳叔文〈回陽記〉裡有記朱姓屠夫性孝順，便可蔽眾惡的例證，[39]或許在戒殺生後又行放生善舉的作為本身難合常情，在這些靈驗記中未有例證，故無法較量放生和殺生功過的大小，但殺生後則皈依佛法者則頗見，代表這是已犯殺生戒律者得以消解惡業的良方。《現果隨錄》即記屠夫改業遷善事，今引錄於下：

> 杭城市民王仰泉，初為宰羊行首，屠殺無算，後因病，見群羊索命，心懷怯懼，遂翻然改業，長齋事佛，親誦《金剛經》三藏；晚因禪師啟迪，復晝夜禮拜《法華》。年八十一，先見符使來追，抗聲拒云：「我待佛來纔去。」又過五日，果見大身佛現，垂手接引，乃怡然而逝，見聞莫不感歎。
>
> 此所謂帶業往生也。然張善和，止臨終十念；而此則積修數十年，縱有重業，如多

[35] 清・楊式：《果報聞見錄》，頁 346。
[36] 清・徐慶：《信徵錄》，頁 445。
[37] 清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 767。
[38] 清・陸圻：《冥報錄》，頁 611。
[39] 清・徐慶：《信徵錄》，頁 427。

年暗室，被赫日照破矣！世間造業者，比屋皆是，孰能如此君斬截改過，勇猛修行也哉！有此榜樣，足徵佛言不妄矣！庚戌五月，繼賢師說。[40]

屠羊無數的屠夫，終在因病見群羊索命後醒悟改業，且事佛甚勤，終得佛來接迎；戒顯且在故事後繫於評述，以為殺生重業在改過並勇猛修行後，亦得往生佛土，佛法是解決一切業報的不二法門，又《果報聞見錄》所收〈持齋戒免受豬報〉，記因夙業將受豬身七次的僕人吳毛，於受報前持齋修善，便改以受來賊七鎗而死的處份，免去七世為豬的惡報，[41]亦言佛法的不可思議。當然，編寫靈驗記的預設讀者只能是人，故以上所舉皆屬於「人」能仰仗佛法，處置已犯下的殺戒，至於不是說喻對象的動物，便少予說明，尤其諸如前文所舉前生犯罪今世投生為畜牲，且需受屠剝之苦後方解惡業的豬來說，是難以得到事佛修行的機會，如何妥善解釋像豬的困境，在《冥報錄》裡長篇報導黃景範出入冥界經歷時，他就透露了官方所釋放家畜仍具改變自身處境的消息，節引二節如次：

柳氏受餓鬼報畢，托生為豬，又生為羊，又復為豬。方生三月，因其食少，乃讓於母食，而自飢死。土神奉聞天子，以畜牲能行孝道，使復人身，今已受女身。

他（黃景範母）因前生之孽，當三世墮落，今始落幽，主一生不暢快，二世落賤，主為奴婢，三世落橫，主為畜牲，畜牲不修，便有大苦，不可救矣，速乘今生挽回爾。[42]

前者就柳氏托生為豬時，讓母先食自己餓死屬於孝行，功德極大故土地神上報天帝，下旨改投女身停止了惡性的循環，也就是說豬雖難皈依佛法，不過就傳統中國而言仍相信動物能夠盡孝但仍有行善的可能，足以阻斷惡性的循環；又次則亦是受懲三世最後落入畜牲道，最後提到落入畜牲道仍不修時，便不易從苦難中解脫，雖言當趁人身時努力，卻也指出畜牲仍可修行。循此動物仍保有行「善」可能的說法，就能處理前文所言豬必須接受殺身之痛的處罰、然屠夫在必須受懲下改業遷善不免「懲罰者」不足的制度盲點，亦能得出推動戒殺、放生及護生，在皈依佛法下，就能達到建立良善的世界。

四、結論

本文通過由儒者所編寫《說鈴》叢書中所收四種佛教靈驗記，探討當中為數甚夥以動物作為敘寫對象的故事，以呈現當時民間對於動物的定位和觀感。首先，此世的動物，皆因受報而來。故世界所出現的動物定義為果報，他們皆因前世行惡並結下惡緣，經過冥府審理後方投生為動物，因此，前世犯行和今世動物種類便有正相關：犯下大過者，

[40] 清・釋戒顯：《現果隨錄》，頁 784。文中提到的張善和事，見於同書頁 767，但也只言「張善和十念遂得往生也」，或許此事乃騰播於當時，故言此事多僅有數語。

[41] 清・楊式：《果報聞見錄》，頁 351。

[42] 清・陸圻：《冥報錄》，頁 612。

則多投生為豬、蛇，小過或者前世和特定對象結下惡緣，今世多投生需服勞役有關的家畜；由於轉世為動物屬於懲罰；敘事中由於會強調落入畜牲道的恐怖，以提醒世人切勿行惡，在表述上先是認定動物仍保有「人」的意識，再著墨身為動物的痛苦，代表他們雖身為動物，卻仍用人的觀感體驗轉世動物時的屈辱和恐懼，尤其靈驗記中最常提到的豬，就會細緻地描述當事者對於接受屠剝的害怕和痛楚，甚至出現豬的苦難需在肉賣盡後才結束的新解，務使讀者透過文字予以體驗；其中尚且強調當刑責完成後才能了結此世的處份，若自尋短見而死，則需再次投胎一次，毋論動物自身、飼養或與他具有緣法的關係人，皆不能以個人的意志改變，必待程序完成後，方能接受下一處份、或轉世為人，皆視犯行而決定。

其次，此世具人身，應知對待動物的原則。透過對動物生命的理解，今世具人身且能親近佛法的眾人，就必須明白對待動物的方法。靈驗記裡的動物，有人所豢養的犬、野外生活的鳥和魚，皆能明白人倫、察見人心，甚至知曉法律規定，在受人恩惠時能夠報恩，再者，甚至有天生靈物得以參悟天理，提供人類協助，皆在表述即使墮入惡道，仍具有與人相近的人格、能力；也因此即使是動物，在對待時仍會生成因果，大致而言，或需循社會既存的規範待之，諸如有助於農桑付出勞役的牛、吐絲並付出生命的蠶，必須以良善待之，不得宰殺牛隻、不可失時殺蠶，否則將受重報；或循宗教普遍的戒律，可以放生，直接地協助動物的存活、可以行善、向佛，能解殺生之禍，並開解動物墮入惡道的循環、人身將會投生畜牲道等任何的惡業、惡報。足見在清初之時，吳震方納入多記動物故事的四種佛教靈驗記於所編《說鈴》中，自是相信可以達到促使風俗良善的果效，而部份故事及其敘事手法也見於其他志怪之作，也驗證佛教對動物的生命詮釋，實已深植於民心之中。

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

不過皮毛？：中古中國人虎變化故事中的「人文」解讀

胡　頎
中央研究院中國文哲研究所博士後

摘　要

中國，如同許多文明，以動物為「他者」，劃出人文世界的邊界，建構人之所以為人的倫理與秩序。然而，在強調人禽之辨的同時，中國中古的人們也在一由「氣」構成的宇宙中，與萬物變化相生。因此，人與動物的界線總是鬆動不安。此一現象尤其反映在大量的人獸變形故事中。本文以《太平廣記》中人虎變化故事為核心，觀察在中古中國的精神世界中，「人」從何處開始不再是人？人與動物的差異為何？實際生活在人文世界中的人對於「越界」是什麼態度？

在眾多人獸變化故事中，人虎變化不僅種類繁多，且除了典型的動物化人外，還有一般精怪故事中較罕見的人化為虎的故事。過去對於人虎變化故事的關心，多集中於民俗信仰溯源與文學母題敘事研究，本文將在前賢的基礎上指出，變形門檻常見的三元素：理性、倫常與毛皮，實為一組相互關係的「人文」觀念。人透過毛皮紋理辨別虎豹與犬羊，也透過服飾文禮辨別人與非人。然而，不同於動物自然生長的毛皮，身為裸蟲的我們透過後天被覆社會編織的「文」以成為文明中的人。藉由人虎變化故事，我們可以看到一種關於「文」的思想實驗：如果人披上「文」之後能成為文化中的人，那麼人披上動物的「紋」會如何？動物脫下「紋」會如何？動物披上「文」會如何？從體現自然的文、帶來改變可能的文與覆蓋本質的文，我們將看到另一條不同於「人禽之辨」的途徑：透過變成非人，重新思索人是什麼。

關鍵詞：動物、變形、人文、化、虎人傳說

不過皮毛？：

中古中國人虎變化故事中的「人文」解讀

胡頎（中央研究院文哲所博士後研究學者）

摘要

中國，如同許多文明，以動物為「他者」，劃出人文世界的邊界，建構人之所以為人的倫理與秩序。然而，在強調人禽之辨的同時，中國中古的人們也在一由「氣」構成的宇宙中，與萬物變化相生。因此，人與動物的界線總是鬆動不安。此一現象尤其反映在大量的人獸變形故事中。本文以《太平廣記》中人虎變化故事為核心，觀察在中古中國的精神世界中，「人」從何處開始不再是人？人與非人的差異為何？非人又如何可能成為「人」？

在眾多人獸變化故事中，人虎變化不僅種類繁多，且除了典型的動物化人外，還有一般精怪故事中較罕見的人化為虎的故事。過去對於人虎變化故事的關心，多集中於民俗信仰溯源與文學母題敘事研究，本文將在前賢的基礎上指出，人虎變化故事反映出人之所以為人，思想意志遠不如毛皮服飾重要。人透過毛皮紋理辨別虎豹與犬羊，也透過服飾文禮辨別人與非人。然而，不同於動物自然生長的毛皮，身為裸蟲的我們透過後天被覆社會編織的「文」以成為文明中的人。藉由人虎變化故事，我們可以看到一系列關於「文」的思想實驗：如果人披上「文」之後能成為文化中的人，那麼人披上動物的「紋」會如何？動物脫下「紋」會如何？動物披上「文」會如何？從體現自然的文、帶來改變可能的文與覆蓋本質的文，我們將看到另一條不同於「人禽之辨」的途徑：透過變成非人，重新思索人是什麼。

關鍵字：動物、變形、人文、化虎、身體

一、前言

當我們討論「人」的時候，「動物」往往像藩籬一樣，作為他者，框出「人」的邊界。然而，不同於西方在基督教傳統下對自然與人、動物與人的明晰分別，在中國，人與動物之間沒有那樣絕對的本質性界線。人雖是萬物之靈，但仍是萬物中的一物，彼此相關、相連，乃至相互變化。[1]如孟子「人之所以異於禽獸者幾希」的感嘆所反映的，在「動物」之中的「人」往往難以避免地察覺自身與「動物」的相似；而人文社會的建立，正在於發掘與定義那些不同於「動物」的，屬於「人」的特性，而後維護它。是以《禮記》在說明完從道德仁義、君臣父子到朝會祭祀，每一項都有賴於「禮」才能完整實現其社會價值之後，話鋒一轉道：

> 鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。[2]

聖人制禮作樂，建立使人得以實踐其所以為「人」的人文社會，同時也透過這套機制使人懷著「自別於禽獸」的意識，進而產生人與天地相應，參贊天地化育等思想。[3]

胡司德（Roel Sterckx）在奠定中國動物文化史研究的《古代中國的動物與靈異》中說明了欲了解古代中國對動物的認識，不能像李約瑟（Joseph

---

[1] 關於古代中國動物觀，胡司德的研究詳細梳理先秦兩漢文獻，指出在古代中國，人類與動物之間的界線並不明確，動物被視為理解人類行為和道德的重要參照。往往成為道德或政治的象徵，反映人類對自身行為的反思。因此動物在古代中國文化中既是自然存在，也是文化建構的產物。（英）胡司德（Roel Sterckx）著，藍旭譯：《古代中國的動物與靈異》（南京：江蘇人民出版社，2015）。對於跨時代中國動物觀較新的研究，可參考 Sterckx, Roel, Dagmar Schäfer, and Martina Siebert, eds. *Animals through Chinese History: Earliest Times to 1911* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019). 關於世界宗教的動物觀比較與反思，參見 Waldau, Paul. “Animals.” In *The Encyclopedia of Religion and Nature*, edited by Bron Raymond Taylor, vol. 1, (London: Thoemmes Continuum, 2005). pp.66–73. 關於西方傳統建構人與動物區別的「人類學機制」(Anthropological Machine)，見（意）喬治・阿甘本 (Giorgio Agamben) 著，藍江譯：《敞開：人與動物》（南京：南京大學出版社，2019）。關於近代西方對人和動物之間的界線界定與反思，見（法）雅克・德希達（Jacques Derrida）著，王欽譯：《野獸與主權者》（西安：西北大學出版社，2021 年）。Matthew Calarco: *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (New York: Columbia University Press, 2008).

[2] 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏：〈曲禮〉，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001 年），卷 1，頁 15。

[3] 以上討論以儒家的政治論述為主，關於中國神話、佛道思想與少數民族的動物觀，參見莽萍等著：《物我相融的世界——中國人的信仰、生活與動物觀》（北京：中國政法大學出版社，2009 年）。

Needham, 1900-1995）那樣套用西方科學史的研究模式，必須重新從文化與社會脈絡探究，才能掌握看似渾沌的分類秩序背後反映的有機世界。不只如此，他特別注意到「變化」觀念是理解古代中國人的動物觀的關鍵，指出正由於中國的宇宙論打開了物種之間相互影響、彼此變化的流動可能，是以聖人的道德教化能旁及鳥獸，而人世秩序的破壞也將催生出怪異反常的動物。[4]

「變化」固然是理解古代中國人與動物關係的關節所在，但研究者也注意到：理當賦予一切變化均質可能性的「氣」，在變形故事中的流動並非平等的。中野美代子比較中西變形故事，發現不同於歐洲主流的「人變為他物」的離心變形，變形故事在中國以向心的「其他形態變成人形」佔壓倒性多數。[5]正如李豐楙對神話研究的提醒：讀者很容易循著變形神話，過度放大氣化宇宙中萬物相生的可能性，忽略初民具有區分「常與非常」的思維結構，誤將「反常」詮釋為「常」。[6]他考察自先秦至西晉關於「變化」的論述及相關故事，指出此一時期關於變化的思維至少包含三個向度：其一是過往討論變形故事的理論基礎——氣化宇宙論，即五行之氣相生相剋，萬物隨氣之屬性與陰陽清濁之別獲得相應形狀與特質，並在氣的流轉規律中產生種種變化。其二，是人本位的世界觀，因人為萬物之靈，故非類相生主要存在於人類之外的物，並非人的常態。其三，非常的合理化機制：正由於人的思維中有「常與非常」的概念，因此面對「非常」的變化，神話與志怪就必須尋找合理化的可能，使故事復歸秩序。是以異類變形為人的故事總伴隨著揭露、死亡、永別的結尾，使世界秩序回歸於「常」。而人的變形在敘事上則往往是對前面「冤」與「怨」造成的「非常」的彌補。[7]

若將《太平廣記》視為反映中古小說樣貌的總集，[8]我們可以看到其中所錄變形故事大抵延續了上述特性，異類化人故事遠多於人化異類故事。根據曹花杰的統計，《太平廣記》收錄的變形故事中，「異類化人」共有 329 則。[9]但由附

---

[4] 〈化及鳥獸〉、〈動物變化〉、〈奇禽怪獸〉，《古代中國的動物與靈異》，頁 158-303。胡司德之前，薛愛華和高羅佩於 1960 年代都曾有中國動物文化史的經典著作，唯受早年學術風尚所限，未能引起更多回響。（美）薛愛華（Edward Hetzel Schafer）著，程章燦等譯：《朱雀：唐代的南方意象》（北京：三聯書店，2015 年）。（荷）高羅佩（Robert van Gulik）著，施曄譯：《長臂猿考》（上海：中西書局，2015 年）。

[5] （日）中野美代子著，若竹譯：〈兒女與英雄：關於變形的邏輯〉，《從小說看中國人的思考樣式》（北京：北京十月文藝出版社，1989 年），頁 50-51。

[6] 李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉，《神話與變異：一個「常與非常」的文化思維》（上海：中西書局，2010 年），頁 46-76。

[7] 李豐楙：〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉，《神話與變異：一個「常與非常」的文化思維》，頁 77-129。

[8] 熊明：《《太平廣記》與漢唐小說研究》（北京：中華書局, 2021 年），頁。

[9] 分別是器物類 48 則，自然非生物類 21 則，草木類 22 則，畜獸類 138 則，水族類 60 則，禽鳥類 16 則，昆蟲類 24 則。曹花杰：〈附錄：《太平廣記》中異類化人母題分布情況匯總〉，《《太平廣記》精怪故事母題研究》（廈門：集美大學中國古代文學碩士論文，2013 年），頁 51-55。

表可見，《太平廣記》中「人化異類」故事僅 58 則，[10]比例懸殊可見。值得注意的是，在人化異類中，化虎故事共 23 則，佔了近四成之多。同時，整體人化異類故事的變化契機中，死亡所佔比例最高，共 14 則，但人化老虎類故事中僅 1 則的契機為死亡；而人化老虎類故事最常見的契機「神意」（共 8 則），在整體扣除老虎類後僅餘 2 個例子。更有趣的是，在這 23 則化虎故事中，我們可以看到一組未見於其他人化異類故事的變化媒介，即「披虎皮／脫衣」。凡此種種，皆可見化虎類故事的特殊性。

當然，相應於化虎故事的特殊，[11]前賢研究也十分豐富。最早關注此一主題的是高延（J. J. M. de Groot, 1854-1921），他在對中國靈魂觀念的考察中探討了「變獸幻想」（zoanthropy），透過大量人虎變形故事檢視過往對中國人相信「靈魂在宇宙中飄忽不定」的假說。[12]本文將在下節詳細討論。對於故事類型母題的分析是文學研究者的擅場，如富永一登將六朝的化虎故事區分為地方官化虎、神靈與化虎、因狂病化虎和蠻夷與化虎四種類型，唐代小說則在此基礎上打破過往「合理」的化虎理由，更著眼於人化為虎本身的奇異，由此產生種種文藝創造與實驗。[13]韓孟（Charles E. Hammond）透過一系列關於虎的研究，揭示老虎在中國文化中是充滿張力和矛盾的象徵符號。牠既代表了自然的兇殘、政府的壓迫以及對「他者」的恐懼與妖魔化，同時也體現了天道的公正、美德、甚至由於與薩滿信仰的連結而具有驅邪的神聖性。由於虎的複雜，是以變虎故事也有多元的發展，和西方狼人作為邪惡象徵的狀況不同。[14]洪瑞英在前人的研究上對人虎變形故事做了整體性的梳理分類，並特別強調虎皮在變形中的特殊意義與圖騰信仰的關係。[15]同樣在虎皮問題上做出重要發明的還有島森哲男，他從人的異名「裸蟲」入手，說明「衣服」對人在人世生活的意義，並藉由招魂儀式與衣服的關聯，指出死後世界、天界和動物界對人而言都是「異界」，因此構成人「在世」與「離世」重要變項的衣服穿脫，也成為異類婚姻與人虎變身的重要母題。[16]在母題分類之外，陳懷宇由區域史的比較視野

[10] 非生物 5 則，蛟龍 2 則，畜獸 31，蛇 6 則，禽鳥 3 則，水族 9 則，昆蟲 2 則。

[11] 由於不少研究使用「變虎」、「虎人」時未區分由人化虎、由虎化人與謫仙化虎，因此本文特別以「化虎故事」，指人變為老虎的變形故事。

[12] （荷）高延（J. J. M. de Groot）著，鄭菲等譯：《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》（廣州：花城出版社，2018 年），第四卷，頁 1100-1119。

[13] 富永一登：〈“人虎傳”の系譜——六朝化虎譚から唐傳小說へ〉，《中國中世文學研究》，第 13 號（1978），頁 1-17。

[14] Charles E. Hammond, "An Excursion in Tiger Lore," Asia Major, Vol. 4, No. 1 (1991), pp. 87-100. “Sacred Metamorphosis: The Weretiger and the Shaman,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 46(1992/93), pp.235-255. "The Demonization of the Other: Women and Minorities as Weretigers," *Journal of Chinese Religions*, Vol. 23, Issue 1(1995), pp. 59-80. "The Righteous Tiger and the Grateful Lion," *Monumenta Serica*, Vol. 44 (1996), pp. 191-211.

[15] 洪瑞英：《中國人虎變形故事研究》（新北：花木蘭文化出版社，2011 年）。

[16] 島森哲男：〈中国の人虎変身譚——「脱ぐ／着る」の民話学（その二）〉，《宮城教育大学紀要》，第 53 卷（2018），頁 403-426。

切入，注意到正由於「化虎故事」如此經典，深入人心，是以佛教往往藉以論述輪迴與業報，並進一步將之與傳統五行觀念結合，以增強因果連結。同時，該文還探討了經典的化虎母題傳入東亞後，周遭國家如何調動自身文化接受並改造這些故事。並將視野擴及南亞、東南亞的虎人傳說與信仰，試圖在文獻空缺之處尋繹虎變故事的系譜。[17]

本文將在前賢的基礎上，以《太平廣記》的化虎故事為核心，探討其於中古成為人類變形實驗主流的可能原因，並進一步考察衣服與毛皮的穿脫在變形故事中的意義。希望藉此另闢蹊徑，觀察除了定義上的「是與不是」、「有或沒有」之外，人怎麼在「變形」中認知自身與其他動物的差異。

二、人的意識與虎的世界：公牛哀留下的問題

高延在〈變獸妄想〉的開篇寫道：「中國人相信靈魂可以轉移至他人的軀體內，並在新的軀體中保持其性能和特徵。與此觀念相伴且在其萬物有靈說中佔有更重要地位的是，靈魂可以轉移到動物軀體內。」並指出允許人與動物相互變化的可能性，意味著將進一步認為動物的行為、思想、理解、感受都和人一樣。然而，在完成人虎變形的考察後，他敏銳而苦澀地注意到，他的真實主體——靈魂，在變形故事中似乎不那樣重要，有時候可以看到變化前後靈魂維持一貫性，但有時它也隨著肉體的改變而改變。[18]

事實上，在中國最早的化虎故事〈公牛哀〉中，原先的靈魂就沒有跟著轉移到老虎的軀體中。公牛哀故事首見於《淮南子》，其文曰：

> 昔公牛哀轉病也，七日化為虎。其兄掩戶而入覘之，則虎搏而殺之。是故文章成獸，爪牙移易，志與心變，神與形化。方其為虎也，不知其嘗為人也；方其為人，不知其且為虎也。[19]

淮南子（179-122B.C.）舉出這則看似荒誕的人倫悲劇，乃為說明就像夢見自己是鳥時一心以為自己本就該在天空飛翔，夢見自己是魚時以為自己本就該在水中優游一樣，只有等到醒了才能意識到方才經歷的不過是一場夢。那麼，又怎麼知道現在的我不是在一場大夢之中，又怎麼知道我對生的執著不是源於顛倒夢想？就像公牛哀作為人時兄友弟恭，一旦化虎，過往的情感記憶，也悉數煙

[17] 陳懷宇：〈亞洲虎人傳說之文化史比較研究〉，《成大歷史學報》第 58 號（2020 年 6 月），頁 21-55。

[18] （荷）高延（J. J. M. de Groot）著，鄭菲等譯：《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》，第四卷，頁 1100-1101，1111-1112。

[19] 漢・劉安著，何寧集釋：〈俶真訓〉，《淮南子集釋》（北京：中華書局，2006 年），卷 2，頁 99-100。

消雲散。淮南子由此推出，我們應該「離別萬物之變，合同死生之形，使人遺物反己」，[20]庶幾能接近「真」。

聳動故事比苦口婆心的論述影響更深，高誘（?-?）在這則故事下注解道：「江、淮之間，有易病化為虎，若中國有狂疾者，發作有時也。其為虎者，便還食人。食人者，因作真虎也；不食人者，更復化為人。」[21]以當時仍屬邊陲的江淮風俗奇聞作為人可能化虎的佐證。其後論者言及此一案例時，雖已幾乎不再關心夢覺物我，但無一不將「化虎」視為真實可能發生之事，並透過對這個故事的詮釋，對「變化」提出自己的解釋。如張衡（78-139）〈思玄賦〉，以公牛哀病而化虎和鼈令死而為蜀王的故事，提出對天道曖昧難解的困惑。[22]權德輿（759-818）在貞元十九年（803）出的策問進士中也要求「通性命之理」的考生們，回答為何身為人的公牛哀、杜宇、趙王、夏鯀有變化為獸的可能。[23]

匪夷所思的變形一方面令人對基於「常理」建構的天道產生困惑，另一方面也為種種看似「非常」的事物提供了可能。如葛洪（283-343）在〈論仙〉中，先透過傳統對自然變化的觀察，指出不應以萬物「受氣一定」否定變化的可能，其後再以公牛哀化虎、江夏黃母化鱉的故事，反駁論者以「人稟正氣」否認動物變化例證在人身上的適用性，最終推出不應以自身有限的經驗否定人能變化成仙的可能。[24]有趣的是，即便以疾虛妄聞名的王充（27-97），也在辯駁鯀化為黃熊傳說的同時，仍對公牛哀故事深信不疑道：「使若魯公牛哀病化為虎，在，故可實也。」其對修仙論者往往援公牛哀一事，也僅堅持可以變形與可以成仙並不相關。[25]直到元代，林坤（?-?）在搜羅奇事的《誠齋襍記》中，仍不忘於龍編縣功曹化虎數月後復變回人形的故事下興奮地寫道：「公牛哀事眞有之矣！」[26]

家喻戶曉的故事一方面如上所述成為不同論述的例證，另一方面，也成為

---

[20] 前引書，〈要略〉，卷 21，頁 1441。

[21] 前引書，〈俶真訓〉，卷 2，頁 99-100。原文「有易病化為虎」前有「公牛氏」三字，依吳承仕校刪。吳氏以高誘：「意蓋謂江、淮之間，人有易病，病者亦非一人，故下文云『食人者，因作真虎；不食人者，更復為人』。使此注確指公牛哀，即不得有食人不食人之別矣。」

[22] 漢・張衡：〈思玄賦〉，梁・蕭統編，唐・李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986 年），卷 15，頁 662。

[23] 唐・權德輿：〈貞元十九年禮部策問進士五道〉，清・董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1987 年），卷 483，頁 4936。

[24] 晉・葛洪著，王明校釋：〈論仙〉，《抱朴子內篇校釋》（臺北：里仁書局，1981 年），卷 2，頁 13。同樣的，這種「可能性」的敞開也反映在佛教挪用這個故事論述業報輪迴之真實。見陳懷宇：〈亞洲虎人傳說之文化史比較研究〉，《成大歷史學報》第 58 號（2020 年 6 月），頁 32-40。

[25] 漢・王充著，黃暉校釋：〈死偽〉、〈無形〉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990 年），卷 21、2，頁 903、60-62。

[26] 元・林坤：《誠齋襍記》（明崇禎申虞山毛氏汲古閣刻本），卷上，頁 11-12。

進一步思考的契機：公牛哀化虎後搏殺兄長，真的是因為「志與心變，神與形化」，忘記了曾經作為人的自己嗎？我們可以看到，在唐傳奇中，人們第一次引入化虎後重新變回人，或者重新具有人的意識的主角視角，對此展開不一樣的思索。如裴鉶（?-?）《傳奇》中王居貞的遭遇：

> 明經王居貞者下第，歸洛之潁陽。出京，與一道士同行。道士盡日不食，云：「我咽氣術也。」每至居貞睡後，燈滅，即開一布囊，取一皮披之而去，五更復來。他日，居貞佯寢，急奪其囊。道士叩頭乞，居貞曰：「言之即還汝。」遂言：「吾非人。衣者，虎皮也。夜即求食於村鄙中。衣其皮，即夜可馳五百里。」居貞以離家多時，甚思歸，曰：「吾可披乎？」曰：「可也。」居貞去家猶百餘里，遂披之暫歸。夜深，不可入其門。乃見一豬立於門外，擒而食之。逡巡回，乃還道士皮。及至家，云：「居貞之次子夜出，為虎所食。」問其日，乃居貞回日。自後一兩日甚飽，並不食他物。[27]

故事以限制性第三人稱讓讀者跟著主角有限的經驗一同困惑、解謎：科舉落第的王居貞於返鄉途中與形跡可疑的道士同行，他化被動為主動，得知披上道士的虎皮後能夜行五百里，因此決定披上虎皮，趁夜回家探望思念的親人。無奈抵達時已晚，不得其門而入，剛好在門外看到一隻豬，他發揮老虎狩獵的本能捕食後歸去。多日後，他以人的形象正式返家，才知道當天吃的不是豬，而是自己的兒子。王居貞和公牛哀不同，他並未失去身為人的心智與記憶，甚至憑著思鄉的情感一夜奔跑了百餘里。只是身為老虎的他未能察覺，正如自己的行動能力因披上虎皮而有所改變一樣，自己對事物的捕捉與理解也已不同於過往。

在《太平廣記》中與〈王居貞〉緊鄰的〈楊真〉出自《瀟湘記》。楊真是一位熱愛畫虎的富人，日積月累，他開始夢見自己與虎同遊，而後開始在日常遊覽中看見老虎同行的幻影。死亡的那天，他的屍體一躍而起，變成一隻老虎奔出家門。他的兒子跟著追出去，不幸被化虎的父親吃了。幾天後，家人夢見楊真以人形回來，告訴他們：「我已為虎，甚是安健。但離家時，便得一人食之，至今猶不饑。」似乎未能意識到被吃的那個人便是自己的兒子。故事的最後，一位「有識者」如此總結：

> 「今為人，即識人之父子；既化虎，又何記為人之父也。夫人與獸，豈不殊耶？若為虎尚記前生之事，人奚必記前生之事也。人尚不記前生，足知獸不靈於人也。」[28]

[27] 宋・李昉：〈王居貞〉，《太平廣記》（北京：中華書局，1961 年），卷 430，頁 3495。
[28] 宋・李昉：〈楊真〉，《太平廣記》，卷 430，頁 3494-3495。

我們能辨別自己的親人，是因為我們是人；如楊真死後化為虎，自然不記得曾經的人倫。人都不能記得生前的事了，老虎又怎麼可能比人更加有靈性呢？以死亡後記憶重製的解釋，看似回應了淮南子中公牛哀的「神與形化」的傳統，但扣回故事，不難意識到敘事的罅隙：畢竟雖然經歷了死亡，楊真依然記得化為人形，托夢和家人道別以免他們掛心。不論是楊真還是王居貞，故事中造成認知斷裂的似乎不是前世今生，而是人形與虎形的轉換。

化虎故事往往可見主角在變形過程中對事物與環境產生新感知的敘述。最鮮明的，莫過於對食物的欲望改變，如〈范端〉中，幹練的里正某一天突然對生肉產生了難以自制的渴望，因此半夜偷偷吃了一隻豬。嚐過不可名狀的滋味後，他只要「見人肥充者，便欲啖之」。[29]《山月記》的原形〈李徵〉中，因狂病入山的李徵在奔跑中發現自己從雙腳變成四腳，感受到大地回應的強勁力道，感受到在細小毛髮從手臂與大腿生長出的同時，心中柔軟的部分逐漸冰冷，「見冕衣而行於道者、負而奔者、翼而翱者、毳而馳者，則欲得而啖之」，最終，由於飢餓，忍不住吞食了豐盈肥滿的路人，「由此率以為常」。[30]食欲之外，〈南陽士人〉生動地描寫主角如何逐漸習慣老虎的生活和身體：

> 此人為虎，入山兩日，覺飢餒。忽於水邊蹲踞，見水中科斗蟲數升，自念：「常聞虎亦食泥。」遂掬食之，殊覺有味。又復徐行，乃見一兔，遂擒之。應時而獲，即噉之。覺身輕轉強。晝即於深榛草中伏，夜即出行求食，亦數得麏兔等，遂轉為害物之心。忽尋樹上，見一採桑婦人。草間望之，又私度：「吾聞虎皆食人，試攫之。」果獲焉。食之，果覺甘美。[31]

化虎後的主角雖保持人的意識，但不斷調度記憶中「老虎所應行為」的模式，從吃泥巴、捕捉小動物到食人，他一點一點實際體驗老虎的感受：蝌蚪的滋味，晝伏夜出的作息，靈敏強健的身軀在林間穿梭伏擊的輕快，和人肉的甘美。於是，他逐漸不需再調度那些關於「老虎應然」的記憶，自然而然，越來越像一隻真正的老虎。

然而，習慣以老虎的身體與世界互動並不代表意識上甘願接受做一隻老虎。范端化為老虎被村人擯棄後逃入山中，與另外二虎同遊。鄉人往往看到三虎並行，有時便對著牠們呼喊：「范里正！」每當此時，另外兩隻老虎就會跑走，僅餘一虎回顧，「俯仰有似悲愴」。[32]而李徵更在嶺南山中與任監察御史的同學袁傪敘舊後浩歎：「我與君同年登第，交契素厚。今日執天憲，耀親友，而

[29] 宋・李昉：〈范端〉，《太平廣記》，卷 432，頁 3506-3507。
[30] 宋・李昉：〈李徵〉，《太平廣記》，卷 427，頁 3477。
[31] 宋・李昉：〈南陽士人〉，《太平廣記》，卷 432，頁 3505。
[32] 宋・李昉：〈范端〉，《太平廣記》，卷 432，頁 3507。

我匿身林藪，永謝人寰，躍而吁天，俯而泣地，身毀不用。是果命乎！」並口授未刊舊文數十篇，請袁傪代為傳錄。[33]是其心儼然未失士大夫君子之志。即便是充分享受老虎的身體的南陽士人，仍因「思家」而向神秘老者哀求變回人類的方法。[34]

上述故事反映的，是人們對「變成一隻老虎究竟意味著什麼」的思考。固然，在化為虎形的瞬間，變形已然完成。但真正成為一隻老虎不只意味著有美麗的毛皮、銳利的爪牙、強健的體魄，還有以四肢跳躍奔跑、以爪牙撕咬、帶著老虎的眼睛和欲望理解這個世界。德國生物學家尤克斯考爾（Jakob von Uexküll, 1864-1944）主張，生物並非生活在一個共同的客觀自然世界中，每一種生物都根據其獨特的身體結構、感知與行動能力，生活在它所能感知與回應的世界之中，亦即「生態圈」（Umwelt）。生物通過其獨特的感知器官，選擇性地接收來自周遭環境的刺激，並只對這些刺激做出反應，只有能引起刺激與反應的物體對生物體具有生物學意義，即能作為其環境世界中的「意義載體」（carriers of meaning）。[35]這樣的觀點對二十世紀哲學，特別是現象學與存在論思潮，產生深遠影響。梅洛-龐蒂（Merleau-Ponty, 1908-1961）繼承並轉化了尤克斯考爾的構想，提出「身體主體」（le corps propre）的概念，認為我們對世界的理解不是來自一個抽象的意識，而是來自我們具身（embodiment）的存在。身體既是行動的條件，也是感知的場域，世界的意義正是透過身體與環境交織而逐步生成的。因此，當身體改變，所接觸與建構的世界也隨之轉變。[36]

就像對蜱蝨而言丁酸（butyric acid）是在意義世界中的，而彩虹則否一樣，化虎的人並非因失去作為人類時的記憶而做出種種有違人倫的行為，而是因為他們必須透過老虎的身體構築一個新的「生態圈」。即便保留人的意識，環境中能作為「意義載體」的物質仍大不相同，他們無法避免地錯過過去對人而言有意義的，也無法避免地對過去不以為意的刺激升起欲望。是以即便他們心中「不樂為虎」，最終仍逐漸適應、順從虎的行動模式。

---

[33] 宋・李昉：〈李徵〉，《太平廣記》，卷 427，頁 3478。

[34] 宋・李昉：〈南陽士人〉，《太平廣記》，卷 432，頁 3505。

[35] Jakob von Uexküll, *A Foray into the Worlds of Animals and Humans: with A Theory of Meaning*, trans. Joseph D. O'Neil (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010).

[36] Maurice Merleau-Ponty, "The Descriptions of J. von Uexküll," *Nature: Course Notes from the Collège de France*, trans. Robert Vallier, ed. Dominique Séglard (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2003), pp.167–178. （法）梅洛-龐蒂（Merleau-Ponty）著，楊大春等譯：《知覺現象學》（北京：商務印書館，2021 年）。

三、強加的虎皮與輕易的穿脫：從紋理到文理的反思

即便在大多數故事中，保有人的意識對於「虎化」毫無助益，《太平廣記》仍收錄了一則憑藉心志的力量重獲人身的故事：

> 滎陽鄭襲，晉太康中，為太守門下騶。忽如狂，奄失其所。經日尋得，裸身呼吟，膚血淋漓。問其故。社公令其作虎，以斑皮衣之。辭以執鞭之士，不堪虓躍。神怒，還使剝皮。皮已著肉，瘡毀慘痛。旬日乃差。[37]

晉武帝太康年間（280-289），一位叫鄭襲的小吏突然發狂失蹤，幾天後鮮血淋漓地被人發現。他告訴大家，土地公命令他穿上紋理爛然的毛皮，成為為神驅使的老虎。但他堅守自己為太守駕馭車馬的驕傲，拒絕像老虎那樣咆嘯跳躍，於是神便憤怒地剝下已附著於血肉的虎皮。[38]

這則時代較早的故事反映了兩個化虎敘事常見的母題：其一，化虎是神明的旨意。其二，神使人化虎的常見媒介是覆蓋虎皮。首先，不同於前言所述，以死亡與老病為主要契機的人類變形故事，化虎故事中不乏神明的旨意，或為徵用，或為懲罰。關於徵用，〈南陽士人〉有較完整的呈現：

> 近世有一人寓居南陽山，忽患熱疾，旬日不瘳。時夏夜月明，暫於庭前偃息，忽聞扣門聲。審聽之，忽如睡夢，家人即無聞者。但於恍惚中，不覺自起看之。隔門有一人云：「君合成虎，今有文牒。」此人驚異，不覺引手受之，見送牒者手是虎爪。留牒而去，開牒視之，排印於空紙耳。.....[39]

士人在月光皎潔的夜晚從熱疾的昏沉中被不速之客的叩門聲驚醒，神秘的客人告訴他他將變成老虎，並從門外遞來一份空白的文牒。隔天，他真的變成了一隻老虎，並像前面說的那樣漸漸熟悉老虎的生活方式。在某次捕食之際，一位

---

[37] 宋・李昉：〈鄭襲〉，《太平廣記》，卷 426，頁 3469。《異苑》作「晉太康中，滎陽鄭襲為廣陵太守，門下騶忽如狂」。劉宋・劉敬叔著，黃益元點校：〈社公令作虎〉，《異苑》，卷 8，收入《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999 年），頁 674。是故事的主角非鄭襲，而是為鄭襲御馬的不知名小官。案：《晉書》廣陵太守未見鄭姓。又，〈禮志〉「寧康二年（374）七月，簡文帝崩再周而遇閏」下有：「尚書僕射謝安、中領軍王劭、散騎常侍鄭襲、右衛將軍殷康、驍騎將軍袁宏、散騎侍郎殷茂、中書郎車胤、左丞劉遵、吏部郎劉耽意皆同。」又有鄭襲曾為荀羨（322-359）參軍事，是為東晉時人。唐・房玄齡：〈禮志中〉、〈荀崧傳〉，《晉書》（北京：中華書局，1974 年），卷 20、75，頁 617、1981。不知孰是，然無傷大雅，故姑依《廣記》之文解。

[38] 「執鞭之士」舊為賤役的代稱，如《論語》：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。」三國魏・何晏集解，宋・邢昺疏：〈述而〉，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2001 年），卷 7，頁 61。或許這也是神「怒」的原因。

[39] 宋・李昉：〈南陽士人〉，《太平廣記》，卷 432，頁 3504-3505。

鬚髮皓白的老者突然出現制止了他，並揭曉這奇幻的變身緣由：

> 老人曰：「汝曹為天神所使作此身，今欲向畢，卻得復人身。若殺負薪者，永不變矣。汝明日合食一王評事，後當卻為人。」言訖，不見此老人。[40]

天神安排被選中的人化虎，作為使者，除去命數應盡的人。當累積滿一定的數量，就可以除役恢復人身。於是士人依言潛伏草叢，聽見空中的指示，準確地擒獲王評事，完成任務，變回人類。

〈費忠〉從相反的角度呈現被神驅使的化虎。故事裡費忠因路途耽擱，必須在林中過夜，他以米袋為替身，成功騙過老虎。其後三隻老虎離開，只留下一隻老虎留守：

> 忽爾脫皮，是一老人，枕手而寐。忠素勁捷，心頗輕之，乃徐下樹，扼其喉，以刀擬頭。老人乞命，忠縛其手而詰問之，云：「是北村費老，被罰為虎，天曹有日曆令食人，今夜合食費忠，故候其人。適來，正值米袋，意甚鬱怏，留此須其復來耳，不意為君所執。如不信，可於我腰邊看日曆，當知之。」[41]

老者就像前面故事的主角一樣，在神的旨意下透過虎皮化為老虎，並像捕快那樣依天官所授日曆捕食登錄在籍的人。同時，也像所有小吏那樣，在職權範圍內得以遊走於縫隙稍加變通；比如把主角費忠替換成南村同名同姓的費忠。

類似的母題不只出現於化虎故事，也見於虎化人故事中人虎的對話。如〈稽胡〉中狩獵誤入深山的胡人意外闖入朱衣道士屋中，道士告訴他：「我是虎王，天帝令我主施諸虎之食，一切獸各有對，無枉也。適聞汝稱姓名，合為吾食。」[42]並將案頭的簿籍呈給他看。〈柳并〉中隨行書吏尋找虎穴，發現一間茅屋，桌上「有一卷文書，皆是人名，或有勾者，有未勾者，己名在焉」。[43]於是拿走屋中的虎皮，使化為胡僧的老虎不得已在「天配合食之」的規定下妥協，以咒術禳之。

韓孟在中西比較的脈絡下認為，就像西方往往以獅子作為正義的象徵一樣，老虎在中國也是正義、神聖秩序的守護者。[44]事實上，比起懲惡揚善的正義使者，變形故事中的老虎或按表操課，或迫於倀鬼的指揮，[45]毋寧更接近無

---

[40] 同上，頁 3505。
[41] 宋・李昉：〈費忠〉，《太平廣記》，卷 427，頁 3474。
[42] 宋・李昉：〈稽胡〉，《太平廣記》，卷 427，頁 3475。
[43] 宋・李昉：〈柳并〉，《太平廣記》，卷 432，頁 3511-3512。
[44] Charles E. Hammond, "The Righteous Tiger and the Grateful Lion," *Monumenta Serica*, Vol. 44 (1996), pp. 191-211.
[45] 宋・李昉：〈荊州人〉，《太平廣記》，卷 431，頁 3499-3500。關於倀鬼與虎關係的變化，見

情天道使命數能如其應然實現的工具。也因如此，化虎也往往與天罰相關。如前面〈費忠〉的北村費老便是「被罰為虎」，〈吳道宗〉中道宗母化虎，自言「宿罪見譴」，〈王用〉因殺靈魚而「冥謫為虎」，〈蘭庭雍〉中其妹告鄉人：「我盜寺中之物，變身如此。」[46]而強加的懲罰也帶出第二個常見母題——覆蓋虎皮。

如前言所述，「毛皮／衣服穿脫」在人化為動物的變形故事中是獨屬於化虎類的母題，且往往與神鬼旨意相連。在與〈鄭襲〉同出於《異苑》的〈桓闡〉中，因桓闡在祭祀時準備的肉不夠熟，山神憤而將他變為老虎。「作虎之始，見人以斑皮衣之，即能跳躍噬逐」。[47]而〈荊州人〉中不幸的主角被倀鬼披上虎皮後化為老虎供其驅使。三、四年間，他獵殺了無數人獸，苦不堪言，但也無法改變。某個偶然的機緣，他逃入寺廟，為能伏虎的禪師收留。半年後，他的毛皮掉落，重新變回人形。兩年後某日暫出寺門，不巧又遇到拿著虎皮的倀鬼，他轉身不及，腰部以下被虎皮碰到，再次化為老虎。後來篤志誦經，過了一年多才又變回人。從此再也不敢離開寺廟。[48]

早期故事中，虎皮一旦覆上便難以除去，否則就會像鄭襲那樣遍體鱗傷。但到了唐傳奇，虎皮逐漸出現道具化的傾向。如前述諸主角遭遇化虎故事中，化虎之人已能輕易穿脫虎皮轉變形態，在〈王居貞〉中道士甚至可以將虎皮輕意借給他人使用。而在虎化為人的故事中，也可見「虎皮穿脫」的母題。如〈天寶選人〉、〈申屠澄〉和〈崔韜〉三則故事中，主角都在投宿時巧遇美麗女子，結為連理。多年後夫妻故地重遊，妻子發現虎皮，便披上虎皮，化虎而去。[49]

值得注意的是，平行出現的變化契機，還有人類衣服的穿脫。如〈王用〉主角吃了靈魚之後，「忽脫衣嗥躍，變為虎焉」。而〈譙本〉中的不孝子，也是坐在路旁，「忽大叫一聲，脫其衣，變為一赤虎」。[50]同樣的，〈袁雙〉中虎妻每當要挖出新死之人的屍體朵頤時，也都會「解衣脫釧挂樹」，然後才變成老虎。

孫國江：〈虎倀故事的歷史根源〉，《北京社會科學》第 5 期（2013 年 5 月），頁 68-72。

[46] 宋・李昉：〈吳道宗〉、〈王用〉、〈蘭庭雍〉，《太平廣記》，卷 426、429、431，頁 3468、3490、3499。這種懲罰不只限於人，有時神仙獲罪也會被謫為虎。如〈峽口道士〉中的道士便是「有罪於上帝，被謫在此為虎。合食一千人」。前揭書，卷 426，頁 3472-3473。

[47] 劉宋・劉敬叔著，黃益元點校：〈神罰作虎〉，《異苑》，卷 8，收入《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 674。

[48] 宋・李昉：〈荊州人〉，《太平廣記》，卷 431，頁 3499-3500。

[49] 宋・李昉：〈天寶選人〉、〈申屠澄〉、〈崔韜〉，《太平廣記》，卷 427、429、433，頁 3479、3486-3488、3514-3515。值得一提的是，同樣有穿脫獸皮作為變化契機的只有鳥類。如牛郎織女的原形〈新喻男子〉中毛衣被藏的鳥只能以婦女之形嫁給男子，但尋回毛衣後便重獲飛行的能力。和〈夜行遊女〉中「衣毛為飛鳥，脫毛為婦人」，專門捕食小兒的怪物。宋・李昉：〈新喻男子〉、〈夜行遊女〉，《太平廣記》，卷 463、462，頁 3806、3799-3800。但數量遠不及老虎。

[50] 宋・李昉：〈王用〉、〈譙本〉，《太平廣記》，卷 429、430，頁 3489、3497。

[51]化人動物「脫去人衣」變回原形的母題在《太平廣記》中還有另外兩則更加抒情的描寫。在〈嵩山老僧〉中，老僧收留一敏悟小兒為弟子，小兒精進不息，於論辯中甚至勝過了師父。數年後某個秋日：

> 萬木凋落，涼風悲起，溪谷淒清。忽慨然四望，朗吟曰：「我本長生深山內，更何入他不二門。爭如訪取舊時伴，休更朝夕勞神魂。」吟訖，復長嘯。良久，有一群鹿過，小兒躍然，脫僧衣，化一鹿，跳躍隨群而去。[52]

〈孫恪〉中賢慧的袁氏與丈夫同遊峽山寺，見野猿數十於山樹間且嘯且躍，遂惻然題詩於壁，曰：「剛被恩情役此心，無端變化幾湮沉。不如逐伴歸山去，長嘯一聲烟霧深。」於是「裂衣化為老猿，追嘯者躍樹而去」。[53]

如果只從後面三個動物化人的故事看，「衣服」很容易被詮釋為對本性的抑制束縛，但遭到神罰的人變形前脫去衣服卻斷不適用此一解釋。〈馬拯〉便傳神的反映了衣服與毛皮膚淺的一面。幸好山水的馬拯至衡山祝融峰，拜訪名為「扶虎師」的高僧。[54]佛堂整潔莊嚴，高僧也道貌岸然。然而，不久後上山的另一人帶來令人震驚的資訊：他在途中目睹馬拯受僧人之託下山購物的僕役為虎所食，且「虎食人盡，乃脫皮，改服禪衣，為一老僧也」。名為「扶虎師」的老僧，其實是一隻老虎。諷刺的是，不只人被騙了，死於虎吻的倀鬼亦然。故事後半，兩人智勝「扶虎師」後，又在路上與獵者一同以機關射殺另一隻老虎。老虎死後，為其前驅的倀鬼們於其屍旁痛哭哀悼「將軍」被殺。直到為主角點醒，才意識到原來僧人和將軍就是害死自己的老虎。[55]於此我們可以看到，老虎輕易地穿脫衣服與毛皮，在不同身分間轉換，藉由紋理恰如其分地扮演自己的角色。

李豐楙在發明〈離騷〉中服飾與禮儀的意義時指出：隨著文明演進，服飾從著重於身體本身的自然修飾，轉變為透過材質、色彩、圖案、款式等差異製造區別，形成一套象徵社會秩序的符號。社會越複雜，服飾表現的詞彙功能也就越豐富，而由這套符號構成的身體，也藉此得以和諧地鑲入其所屬的社會文化脈絡之中，是為「禮容」。[56]人之「文」與動物之「紋」的類比，一向是中古士人熱中的話題。如劉勰《文心雕龍》開篇即云：

---

[51] 宋・李昉：〈袁雙〉，《太平廣記》，卷 426，頁 3464。
[52] 宋・李昉：〈嵩山老僧〉，《太平廣記》，卷 443，頁 3625。
[53] 宋・李昉：〈孫恪〉，《太平廣記》，卷 445，頁 3641。
[54] 關於中國佛教僧傳敘事如何透過與猛虎的關係形塑高僧形象，見陳懷宇：〈中古佛教馴虎記〉，《動物與中古政治宗教秩序》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 151-209。
[55] 宋・李昉：〈馬拯〉，《太平廣記》，卷 430，頁 3492-3494。
[56] 李豐楙：〈服飾與禮儀：〈離騷〉的服飾中心說〉《神話與變異：一個「常與非常」的文化思維》，頁 3-9。

> 文之為德也大矣，與天地并生者何哉？……傍及萬品，動植皆文：龍鳳以藻繪呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；雲霞雕色，有踰畫工之妙；草木貴華，無待錦匠之奇。夫豈外飾，蓋自然耳。至於林籟結響，調如竽瑟；泉石激韻，和若球鍠：故形立則章成矣，聲發則文生矣。夫以無識之物，鬱然有采，有心之器，其無文歟？[57]

雖然「道」不可見，但從天象、地形到動植物的紋理，都是「道之文」。而透過對「文」的觀察，聖人體察道的運行，並將之轉化為「人文」，使百姓得以依傍，使百姓得以按照此一價值系統認識、觀察其所處的世界，構成人的生態圈，是吾輩裸蟲之文。理想狀態中，禮樂文章應如動物的毛皮紋理那樣反映內在的真實。然而，符號系統終究與血肉相連的毛皮不同。在化虎故事中，強覆虎皮的神鬼與以教化之名將禮文強形附加於民的官員形成諧謔的對位，而輕巧穿脫衣服與毛皮的精魅，也未必只存在志怪故事之中。

四、結語

儒家很早便將自然中不同動物的毛皮呈現不同紋理的現象，藉為「禮儀身體」文質不可分割的比喻，如《論語》中當棘子成提出君子只要有「質」即可，無須過度重視「文」時，子貢便答道：「文猶質也，質猶文也，虎豹之鞹猶犬羊之鞹也？」[58]然而，人的禮文終究和動物的紋理不同，它是可以學而成的——必須可以學而成，這是「教化」所以可能的前提。這或許也提供了一條可能的線索：中國變形故事中動物變為人遠多於人變為動物，是因為人的「文」有學習、模仿與進入的可能。而人化為虎故事之所以在貧瘠的人類變形故事中一枝獨秀，除了公牛哀的傳統之外，其文章炳著的毛皮，與對「大人虎變」[59]略為諷刺的聯想，恐怕也不容忽視。

正如魏晉士人透過名教之辨深刻反思的：一方面，可以穿脫的禮容，終究不同於深入血肉的毛皮，因而有種種裝飾作態的可能；另一方面，傾國家之力「教化」的禮容有時意外地深入骨髓，一如帝國主義的「啟蒙」消逝前帶給我們的最後亮光。不願化虎的人被迫披上虎皮，呈現出虎的紋理，在紋理的限制下重新感受這個世界，重新學習辨別「生態圈」中有意義的因子，最後失去「人倫」感知，變成一隻真正的老虎。這毋寧是對教化殘虐而深刻的戲仿。

---

[57] 梁・劉勰著，范文瀾註：〈原道〉，《文心雕龍注》（臺北：學海出版社，1991 年），卷 1，頁 1-2。

[58] 三國魏・何晏集解，宋・邢昺疏：〈顏淵〉，《論語注疏》，卷 12，頁 107。

[59] 三國魏・王弼注，唐・孔穎達疏：〈革〉，《周易注疏》（臺北：藝文印書館，2001 年），卷 5，頁 112。

附表、《太平廣記》中人化異類故事一覽

編號	大類	小類	卷數、篇名	變化契機
1	無生物	人→水	359〈零陵太守女〉	死亡
2	無生物	人→石	398〈僧化〉	誤食
3	無生物	人→石	398〈石女〉	缺
4	無生物	人→石	398〈人石〉	死亡
5	無生物	人→石	410〈瞻波異果〉	誤食
1	生物	人→蛟龍	418〈梁武后〉	死亡
2	生物	人→蛟龍	425〈洪氏女〉	妖化
3	生物	人→老虎	284〈周眙奴〉	巫術
4	生物	人→老虎	360〈李勢〉	災異
5	生物	人→老虎	426〈吳道宗〉	神(罰)
6	生物	人→老虎	426〈易拔〉	缺
7	生物	人→老虎	426〈牧牛兒〉	缺(罰?)
8	生物	人→老虎	426〈封劭〉	缺
9	生物	人→老虎	426〈師道宣〉	狂病
10	生物	人→老虎	426〈彬州佐史〉	病
11	生物	人→老虎	426〈黃乾〉	神—披虎皮
12	生物	人→老虎	426〈鄭襲〉	神—披虎皮
13	生物	人→老虎	427〈李徵〉	狂病
14	生物	人→老虎	427〈費忠〉	神(罰)—披虎皮
15	生物	人→老虎	429〈王用〉	神(罰)—脫衣
16	生物	人→老虎	429〈張逢〉	缺—脫衣
17	生物	人→老虎	430〈王居貞〉	巫術—披虎皮
18	生物	人→老虎	430〈張昇〉	缺
19	生物	人→老虎	430〈楊真〉	死亡
20	生物	人→老虎	430〈譙本〉	災異—脫衣
21	生物	人→老虎	431〈荊州人〉	神—披虎皮
22	生物	人→老虎	431〈蘭庭雍〉	神(罰)
23	生物	人→老虎	432〈南陽士人〉	神
24	生物	人→老虎	432〈范端〉	缺
25	生物	人→老虎	433〈僧虎〉	缺—披虎皮
26	生物	人→猿	368〈虢國夫人〉	妖化
27	生物	人→馬	436〈張全〉	缺(喜好)

28	生物	人→羊	439〈李審言〉	狂病
29	生物	人→狼	442〈王含〉	老病
30	生物	人→狼	442〈正平縣村人 1〉	老病
31	生物	人→狼	442〈正平縣村人 2〉	病
32	生物	人→熊	442〈黃秀〉	神(罰)—入山
33	生物	人→鹿	443〈彭世〉	神(罰)—入山
34	生物	人→蛇	360〈李勢〉	災異
35	生物	人→蛇	456〈王真妻〉	妖化
36	生物	人→蛇	459〈衛中丞姊〉	病
37	生物	人→蛇	459〈徐坦〉	病
38	生物	人→蛇	459〈張氏 1〉	死亡
39	生物	人→蛇	459〈張氏 2〉	死亡
40	生物	人→鳥	461〈衛女〉	死亡
41	生物	人→鳥	463〈精衛〉	死亡
42	生物	人→鳥	463〈韓朋〉	死亡
43	生物	人→龜	471〈黃氏母〉	老—入水
44	生物	人→龜	471〈宋士宗母〉	老—入水
45	生物	人→龜	471〈宣騫母〉	老—入水
46	生物	人→鯉魚	471〈江州人〉	老—入水
47	生物	人→鯉魚	471〈獨角〉	老—入水
48	生物	人→鯉魚	471〈薛偉〉	病
49	生物	人→魚	465〈懶婦魚〉	死亡
50	生物	人→魚	466〈夏鯀〉	死亡
51	生物	人→魚	467〈鯀〉	死亡
52	生物	人→昆蟲	473〈化蟬〉	死亡
53	生物	人→昆蟲	479〈蠶女〉	死亡

Appraising Classical Animals: Science, Teleology, and the Transwar Search for a Premodern Menagerie

Lisa Yoshikawa
Professor, Hobart and William Smith Colleges

Abstract

In the 1930s, as Joseph Needham (1900-1995) was starting to discover science in the Chinese past, a contemporary in Japan, Kyōto Imperial University limnologist Ueno Masuzō (1900-1989), was doing the same as he searched for the origins of modern Japanese zoology in imported classical Chinese texts. Tōkyo Imperial University botanist Shirai Mitsutarō (1863-1932), a pioneer in the history of Natural History who since before the first Sino-Japanese War had undertaken a similar endeavor with focus on plants, had just passed away. Ueno became an heir of sorts to Shirai, with his long-time friend Kyūshū Imperial University entomologist Esaki Teisō (1899-1957) joining him in the following decade with eyes to past writings on insects. Over the next decades, these two scholars studied and collected East Asian classical texts on animals to write histories of science based on Rankean methodology. Like Needham's works on China's science and civilization published since the 1950s, Ueno's and Esaki's histories were teleological, attempting to identify seeds of modern science in the East Asian pasts in their history's linear progression toward their contemporary times. In the process, they privileged certain animal depictions and sidelined others, and the narratives evolved alongside regional political changes. This paper explores these two scholars' efforts and assesses their legacy to ourunderstanding of animals in classical texts today.

Appraising classical animals:
science, teleology, and the transwar search for a premodern menagerie

International Conference on Animal Depictions in Classical and Modern East Asian Culture
National Central Library, Taipei, Taiwan | 15-16 May 2025

Lisa Yoshikawa | Hobart and William Smith Colleges

Introduction

What do animals in classical Chinese literature and culture have to do with modern science? Before World War II, few scholars outside China would have had an answer to this question. By the 1960s, many did, and English scientist and Sinologist Joseph Needham was a leading facilitator of this change over a mere quarter century. Needham introduced classical and imperial Chinese texts to the non-Chinese-reading world as he narrated universal humanism and human progress through his histories of science and technology. By showcasing past Chinese knowledge on those topics, he challenged the then common assumption that European civilization was singular, and simultaneously critiqued the Cold War politics that continued to sideline China.[1] In this important process Needham and his collaborators discussed animals, but never focused directly on animal studies. Examining past Chinese understandings of fauna systematically remains secondary to them.

Another group of foreign scholars, Japanese historians of science, predated Needham in looking at classical and imperial Chinese texts to understand the evolution of science, and directly engaged their animal studies by the early postwar years. Like Needham, these historians were mostly trained as scientists and developed interest in constructing histories for their fields. Some turned to classical and imperial Chinese literature and culture as a means to establish them as predecessors from which the Japanese animal studies emerged, and hence explain their

[1] Timothy Brook, "The Sinology of Joseph Needham," in *Modern China* 22, no. 3 (July 1996): 341.

ultimate success first in the interwar years and then in the 1960s despite what they saw as a lag during the nineteenth century to their European counterparts. What was Greek and Roman animal knowledge to European science, the classical and imperial Chinese equivalent would be to Japanese science.[2]

Due to the reliance on Rankean historical method that emphasized textual evidence and due to its lack in early Japanese history, among other reasons, the attempt was difficult and results tenuous at best. Yet they, like Needham, linked classical Chinese culture and texts to modern science and history of science for generations of Japanese students, and they are yet to face the kinds of critique that Needham has faced. Contemporary Republican and communist Chinese scientists referenced classical texts in search of indigenous traditions, some for nationalistic reasons and these attempts have been scrutinized.[3] Foreign scholars like Needham, Shirai Mitsutarō, and Ueno Masuzō had no need to do so but they did. Others like their colleague Esaki Teisō chose otherwise. This paper analyzes these attempts and explores their implications.

Dancing around animals: Needham and Shirai

Classical Chinese texts were critical to the British scholar Joseph Needham as he built his understanding of the history of science, and in turn his works were important to disseminate knowledge about those texts beyond thitherto mostly East Asian readers. Given the sea of texts

[2] See for example 上野益三『日本動物学史』（八坂書房、1987） 3-4.
[3] See for example Lijing Jiang, "Retouching the Past with Living Things: Indigenous Species, Tradition, and Biological Research in Republican China, 1918-1937," *Historical Studies in the Natural Sciences* 46, no. 2 (2016): 168-189; Daniel Burton-Rose, "Circumscribing China with insects: a manual of the dragonflies of China and the indigenization of academic entomology in Republican period," in David Bello and Daniel Burton-Rose, *Insect histories of East Asia*. (University of Washington Press, 2023).

and topics Needham could choose to discuss in this context, what he neglected also warrant examination: the study of animals. The same can be said for the efforts of Japanese scholar Shirai Mitsutarō, who is often dubbed the father of Japanese history of Natural History who thence investigated classical Chinese texts.

Needham's name is known beyond his field of history of science, and he needs little introduction. Trained as a biochemist, Needham in the 1930s became interested in what he called the "Chinese scientific tradition" through a few Chinese graduate students he had at Cambridge, most importantly Lu Guizhen (Lu Gwei-djen 魯桂珍) who later became his coauthor.[4] In 1942 he was dispatched to Chongqing as director of Sino-British Science cooperation office, tasked in part to assist Chinese scientists and government officials to counter research challenges under their war against the Japanese.[5] It is to this time that Christopher Cullen dates the birth of Needam's magnum opus, *Science and Civilization in China* (*SCC*), for which Cullen served in 1992-2014 as a general editor. The famous tome, whose publication began in 1954 and is ongoing, grew beyond Needham's initial plan to trace premodern Chinese philosophy on nature.[6]

Through *SCC* and other works, Needham sought to explore two, eponymous, questions: why the Chinese were scientifically and technologically more efficient than the Europeans until the thirteenth century and not surpassed until the seventeenth, and why modern science emerged in the West and not China.[7] Although many have criticized these questions and assumptions

---

[4] "Dr. Joseph Needham," https://www.jnfschk.org/dr-joseph-needham.
[5] Mougey, Thomas. "Building UNESCO science from the "dark zone": Joseph Needham, Empire, and the wartime reorganization of international science from China, 1942-6." *History of Science* 59, no. 4 (2021): 465.
[6] Cullen, Christopher. "My farewell to *Science and Civilisation in China*." *Culture of Science* 3, no. 1 (2020): 21, 22.
[7] Hart, Roger. "Beyond science and civilization: a new post Needham critique." *East Asian science, technology, and medicine* 16 (1999): 97; Timothy Brook, "The Sinology of Joseph Needham," in *Modern China* 22, no. 3 (July 1996): 342.

underlying them, few dispute the contributions Needham and his *SCC* coauthors have made to globalize history of science through their study of classical and imperial Chinese literature and culture. Examining classical texts was necessary for Needham, because his method of inquiry was Rankean of sorts. He required verifiable written sources to establish the chronology of so-called premodern ideas and inventions, or science and technologies, that, as he famously described, would flow like large rivers into the ocean of modern science.[8] A volume of his collected essays, *The Grand Titration*, for example, claimed to attempt just that, to assess the exact Chinese contribution to this modern science, to "titrate great civilizations against one another, to find out and give credit where credit is due."[9]

Part of this much critiqued linear and teleological outlook was Needham's use of modern scientific categories to organize past Chinese knowledge. Yet oddly, within *The Grand Titration* or the *SCC*, the latter of which now stands at seven volumes published over 27 parts, there is no coverage of animal science. Needham's early *SCC* "idea map" from 1943 that outlines the project had sections on ceramics, paper and printing, compass, gunpowder, deficiency diseases, vaccination, botanical agricultural arts, and pharmacopoeia but none dedicated to animals. The topic that came closest to animals was silk technology that turned out more to be about spinning and weaving published under the chemistry volume.[10] In the first part of *Biology and biological technology* volume published in 1986 and which covered plant sciences, Needham wrote of plans

[8] Fati Fan. "The global turn in the history of science." *East Asian science, technology and society: and International Journal* 6, no. 2 (2012): 250.
[9] Joseph Needham, *The grand titration: science and society in East and West* (University of Toronto Press, 1969), 12.
[10] Cullen, Christopher. "My farewell to *Science and Civilisation in China*." *Culture of Science* 3, no. 1 (2020): 22.

to proceed to zoology and biochemical technology once this botany section was completed.[11] Close to forty years later, the former has not yet happened.

Cullen explained in 2020 that this resulted from the fact that zoology as a category did not exist in classical Chinese culture.[12] But nor did botany in the modern sense, an extant section in the *SCC* volume that examines classical and imperial texts including encyclopedia and dictionaries, pharmaceutical compendia, treaties, and others, all of which contain both plants and animals. As the volume author, the then American National Science Foundation program director H.T. Huang, clarified, "in classical China, there was little differentiation of botanical from zoological literature...for the most part what we say here will cover the Section on zoology as well."[13] Hence, the absence of an animal studies section remains puzzling.

This is not to say that no animals appeared in *SCC* or Needham's other works. In a 1964 essay "Science and China's influence on the world" included in *The Grand Titration*, for example, Needham highlights horses at length as he discusses pre-Qin equine harness technology as seen through tomb reliefs.[14] In the *SCC* coverage of botany, Huang includes a subtopic on Chinese biological pest control that looks extensively at certain animals that were traditionally used for such a purpose, as seen in classical text such as *Zhou li* (周禮, *Rites of Zhou*) and later Song work such as *Meng Xi Bitan* (夢溪筆談, *Dream Pool Essay*). These included invertebrates

---

[11] Needham, Joseph, Lu Gwei-djen, and Huang Hsing-tsung. *Science and Civilization in China, volume 6, part 1: Biology and biological technology* (Cambridge University Press, 1986), xxxii.
[12] Cullen, Christopher. "My farewell to *Science and Civilisation in China*." *Culture of Science* 3, no. 1 (2020): 33nn.
[13] Needham, Joseph, Lu Gwei-djen, and Huang Hsing-tsung. *Science and Civilization in China, volume 6, part 1: Biology and biological technology* (Cambridge University Press, 1986), 182. For Huang, see Susan J. Ainsworth, "Hsing Tsung (H.T.) Huang," in *Chemical and Engineering News* 90, no. 39 (September 24, 2012). https://cen.acs.org/articles/90/i39/Hsing-Tsung-HT-Huang.html.
[14] Joseph Needham, *The grand titration: science and society in East and West* (University of Toronto Press, 1969), 86-90.

such as wasps and ants, with additional mention of praying mantis, spiders, dragon flies, and beetles, and vertebrates such as frogs and birds, with acknowledgement that such taxonomic categories did not exist in ancient China where the animals were divided into large beasts (大獸) and small creatures (小蟲).[15] In both Needham's and Huang's cases, their primary interests lie elsewhere, however, and information gleanable on animals remain limited.

Needham was by far the most effective foreigner to foreground classical Chinese texts systematically in this manner, but he was not the first by far. Over half a century before *SCC* botanical section was published, a Japanese historian of Natural History, Shirai Mitsutarō, had made similar observations, albeit with very different motivations. Shirai's significance was the wider reach he had due to his positionality as a representative of a dominant empire and a member of its flagship academic institution, and the basic narrative he created that was inherited by Japan's subsequent generations.

Shirai was a plant pathologist who in 1886 graduated from Tokyo Imperial University as a member of its first botany division class.[16] He had a side interest in the history of Japanese Natural History and is often called its founding father. A pioneer Japanese historian of zoology Ueno Masuzō, discussed at length shortly, named Shirai's 1891 *Chronology of Japanese Natural History* (日本博物学年表) the first systematic publication of this nature. It was based on text sources unlike earlier works, Ueno critiqued, that were based mostly on memory and hearsay.[17]

---

[15] Needham, Joseph, Lu Gwei-djen, and Huang Hsing-tsung. *Science and Civilization in China, volume 6, part 1: Biology and biological technology* (Cambridge University Press, 1986), 471.
[16] 小林義雄「白井光太郎」in 木原均・篠遠喜人・礒野直秀編『近代日本生物学者小伝』(平河出版社, 1988), 145.
[17] 上野益三「白井光太郎」上野益三著『博物学者列伝』八坂書房, 1991: 196.

Shirai's *Chronology* met the standard of historian's craft in late nineteenth to twentieth century Japan, which for political reasons had also embraced Rankean history.

Shirai's motivation originated from a narrower nationalistic perspective compared to Needham's universalist attempt. Shirai's interest was in elevating Japanese botany to the same developmental level as that in Europe, where he had studied plant pathology at the turn of the century with the likes of the then world's leading mycologist, Berlin's Paul Christoph Hennings.[18] A fellow Rankean, Shirai's outlook on history, like Needham's, was teleological and linear and saw knowledge in Chinese classics texts as predecessor to what eventually developed into modern science. Only for Shirai, Japanese scholars and texts served as intermediaries that bridged those classics to modern science that traced its emergence to Europe.

The function of Chinese texts and cultures were hence to stand initially as a past that the Japanese had inherited and advanced, that later came to stretch back further than the Europeans had stretched their history of science, in his words, "to establish that our enlightenment is based on solid roots and foundations."[19] Contributing this narrative to the prestigious 1930s Iwanami Kōza series on Biology implied that Shirai saw Chinese classical and imperial texts and culture on plants and animals as starting point to the modern life science that he practiced.[20]

---

[18] 小林義雄「白井光太郎」in 木原均・篠遠喜人・礒野直秀編『近代日本生物学者小伝』(平河出版社, 1988), 142-143.

[19] See for example, "A Brief History of Botany in old Japan," in 木村陽二郎編『白井光太郎著作集・第一巻 本草学・本草学史研究』(科学書院, 1985), 64-82. Quote from 「本草博物館設立と古記録の保存」413-414. 木村陽二郎編『白井光太郎著作集・第一巻 本草学・本草学史研究』科学書院, 1985. Originally published in『薬草輸出農産』2, no. 2 (1918.02).

[20] 「支那および日本本草学の沿革および本草家の伝記」13-63. in 木村陽二郎編『白井光太郎著作集・第一巻 本草学・本草学史研究』科学書院, 1985. Originally from 岩波講座『生物学』1930.04.

Shirai's most famous work on the history of science was the aforementioned 1891 *Chronology*, but his narratives and analyses of the past mostly came after the century's turn, when Japan had joined the ranks of New Imperialist powers having acquired colonies, rid itself of the unequal treaties, and signed an equal treaty with the British. By the interwar years as Europeans had paused their violent civil war and China had devolved into their own, Shirai explained how the valuable precedents of classical Chinese texts were transferred to Japan, lost in its place of continental origins, but excerpts and sometimes entire volumes preserved on the archipelago.[21] Similarly to what Okakura Tenshi did for Art History and Kuroita Katsumi for other historical sources, Shirai emphasizes the Japanese, and especially its imperial court's role in preserving these classical Chinese texts and their later derivatives.[22] He saw himself as a savior who collected and studied these texts, some of which he claimed had be reverse-imported to China but then were being sold off for pennies to American and European collectors.[23]

A priority for Shirai was to establish that Japanese Natural History had a long tradition linked to classical China that predated those of Europe. He thus starts this history with a discussion of continental *materia medica* that textually he can only trace to the Han *Classics of Materia Medica* (神農本草經), but in discussion starts with the mythical Shennong. He then

[21] See for example, 「支那および日本本草学の沿革および本草家の伝記」13-63. in 木村陽二郎編『白井光太郎著作集・第一巻 本草学・本草学史研究』科学書院, 1985. Originally from 岩波講座『生物学』1930.04.
[22] See for example Yoshikawa, *Making History Matter: Kuroita Katsumi and the construction of Imperial Japan*, Chapter 2; Okakura Kakuzō, *The Ideals of the East* (1905).
[23] 「本草博物館設立と古記録の保存」413-414. 木村陽二郎編『白井光太郎著作集・第一巻 本草学・本草学史研究』科学書院, 1985. Originally published in『薬草輸出農産』2, no. 2 (1918.02).

draws a linear list of scholars from Shennong including late Zhou Zi Yi (子儀) and late Han Wu Pu (吳普) to those in the Qing dynasty.[24]

Unlike Needham, Shirai was unabashedly interested in botany alone, yet because he attempted to construct its history primarily through the *materia medica* tradition, his discussion came to include animals, albeit implicitly, as he admitted in one of the few pieces he published in English.[25] The publication he prepared in English for the 1926 Third Pan-Pacific Science Congress held in Tokyo and published in its Proceedings was particularly important in introducing the Chinese classical and imperial texts' transmission to Japan. This Congress gathered scientists from all over the world interested in Pacific life, earth, and human sciences, and particularly those representing New Imperialist powers now joined by the United States and Australia in addition to Japan.[26]

The meeting and its proceedings were hence an ideal arena for Shirai to advertise to the world how past Chinese classics on animals and plants were the basis of Japan's advanced interwar scientific standing amongst peer imperialists. Framed as "A Brief History of Botany in

---

[24] 「支那および日本本草学の沿革および本草家の伝記」15-32. in 木村陽二郎編『白井光太郎著作集・第一巻 本草学・本草学史研究』科学書院, 1985. Originally from 岩波講座『生物学』1930.04.

[25] "A Brief History of Botany in old Japan" (in English) 69. 木村陽二郎編『白井光太郎著作集・第一巻 本草学・本草学史研究』科学書院, 1985. This was included in the 1926 Pacific Science Congress Proceedings.

[26] See for example Roy McLeod and Philip Rehbock, "Developing a Sense of the Pacific: The 1923 Pan-Pacific Science Congress in Australia," in *Pacific Science* 54, no. 3 (2000): 213. Sixteen representatives from Republican China attended this meeting, of which eleven were Chinese including the sole zoologists Hsueh Te-Yu (薛德焴) , a 1913 graduate of Tokyo Imperial University working at Wuchang Normal University at that the time of the Congress. National Research Council of Japan, *Proceedings of the Third Pan-Pacific Science Congress Tokyo* volume 1 (Tokyo: The National Research Council of Japan, 1928), 13-14. For Xue Deyu see : https://lib.ecnu.edu.cn/msk/66/62/c45119a616034/page.htm; https://lib.ecnu.edu.cn/msk/grcl_45118/list.htm.

old Japan" that he reminded readers included animals, Shirai placed Chinese classics in the first of the three developmental stages of botany and that the Japanese protected from destruction. The implication was that Japanese Tokugawa era scholars elevated this knowledge to the second stage, which after first the eighteenth century entry of Dutch texts and finally the Meiji Restoration led to the emergence of modern life sciences.[27] Like Needham, Shirai was much more systematic in his discussion and had a larger audience than did many of his contemporary Chinese and Japanese scientists linking their narrower research to the classics in botany or zoology.[28] Soon after Shirai's early death in 1932, Ueno Masuzō began to discuss the intersection of classical Chinese texts and animal studies more directly.

Courting animals in classical Chinese texts

What differentiates Ueno Masuzō (1900-1989) from Needham and Shirai, for our purpose, is that he was a trained zoologist and his interest in the history of science focused on animals. Ueno was a limnologist, taxonomer, and a zoogeographer before he became known as the father of Japanese history of zoology in the post World War II years.

Born in same year as Needham, by the interwar years Ueno was a world authority in freshwater crustaceans and insects.[29] Raised in Osaka and having studied zoology and limnology at Kyōto University, upon his 1926 graduation Ueno took a position at Kyōdai's Ōtsu

[27] "A Brief History of Botany in old Japan" (in English) 64-82 木村陽二郎編『白井光太郎著作集・第一巻 本草学・本草学史研究』科学書院, 1985. This was included in the 1926 Pacific Science Congress Proceedings.
[28] Lijing Jiang, "Retouching the Past with Living Things: Indigenous Species, Tradition, and Biological Research in Republican China, 1918-1937," *Historical Studies in the Natural Sciences* 46, no. 2 (2016): 168-189; Yoshikawa, "From Colonial Science to the Genome age: The Politics of Asian Giant Salamander Conservation," in *Animal-Human Interactions in Anthropocene Asia*, ed. Victor Teo (Routledge, March 2023); 160-161.
[29] "Masuzo Ueno sixty years," in *Hydrobiologia* XVI, no. 1 (1960.10): 126;

Hydrobiology station, the first of such facility established in Japan and the first west of the Suez canal.[30] In 1929 Ueno took on instructorship at Kyōdai, earning his doctorate in 1933 and worked there until his retirement. Thereafter, he taught at Kōnan Women's college until 1980.[31]

Ueno worked at the height of Imperial Japanese zoology alongside some of the world's top counterparts and with the empire as their field, funded by post World War I economic boom and investments into science and technology in preparation for the next total war.[32] It was during these busy years that Ueno also became interested in the history of zoology, particularly Japanese zoology and Natural History. Due to this focus and his political motivations, classical and imperial Chinese texts and culture soon became an important part of Ueno's history of animal studies.

In his engagement with classical Chinese texts and culture, Ueno's career as a historian can be divided into three eras: the first from the interwar to wartime years when he began publishing on the topic and when his works highlighted more recent history of animal studies in Japan, and hence only referenced classical Chinese literature in passing. The second were the postwar years, until just before Ueno retired from Kyōdai.[33] During this time, the focus of his history of animal studies shifted chronologically to earlier periods, yet the number of such works remained low as he focused on rebuilding his scientific field. The third was from about 1960 into the 1980s when his publication became more heavily historical upon retirement from Kyōdai, and Ueno more directly and specifically began to link animals in classical and imperial Chinese texts to science. In these six decades studying the history of animal studies, Ueno published over

[30] 上野益三「淡水生物学の発達」『生理学研究』4, no. 5 (1927.05): 337.
[31] 川合禎次「上野益三先生を悼む」『陸水学雑誌』51 (1990): 127-129.
[32] 塚原東吾『科学と帝国主義：日本植民地の帝国大学の科学史』(皓星社、2006), Chapter 3.
[33] He retired in 1963 and took a position at a private institution.

two hundred books and articles on the topic, in addition to his scientific publications that totaled at least five hundred.[34] He earned his title as a pioneer historian of animal studies.

How Ueno became interested in history of animal studies is unknown, but the timing coincided with the height of Imperial Japanese science when specialists of various fields, alongside non-specialists, began to celebrate and narrate its accomplishments alongside the success of the empire. He was commissioned to write some of his earlier historical works, and many of them, like others published during this time, focused primarily on Meiji era onward often with only a nod to classical Chinese texts. The premise was that the 1930s success was directly linked to the development of animal studies in the last half a century or so, and while its link to Chinese classics was important, the details were not.

For example, Ueno's most substantial interwar work, the 1939 *History of Japanese Biology* (日本生物学の歴史), that privileges animal studies over that of plants, spends a mere two pages out of close to two hundred pages discussing classical to Ming Chinese literature as "womb of Japanese biology."[35] This Whiggish history traced the development of a "unique Japanese biology" that "harmonized eastern and western science," that he claimed was founded on Chinese studies but has now surpassed it, and "has a mission to contribute to the construction of East Asia."[36] Ueno's periodization, adding to that of Shiraki, reflects this perspective by using as the fifth century entry of Chinese texts into Japan as start of the first out of three stages of Japanese animal study's development.[37]

---

[34] 上野俊一「上野益三著作目録」*Journal of speleological society of Japan* 15, supplement (1991.06): 1-42.
[35] 上野益三『日本生物学の歴史』(弘文堂, 139), 8-9. The book devotes two chapters discussing botany and three discussing zoology.
[36] 上野益三『日本生物学の歴史』(弘文堂、1939), 1, 173, and 187.
[37] One of his first postwar publications on the topic, a 1947 introductory chapter to a revised edition of ornithologist Uchida Seinosuke's encyclopedia on Japanese animals meant for general

From this time onward, Ueno's general history of animal science shifted to focus primarily on Tokugawa era Natural History up to at the latest mid-Meiji. He retained his 1930s general paradigm that identifies a development in Japanese study of nature from being based on Chinese classical texts to Natural History to biology. This shift, for one, allowed Ueno to write out the important role science in occupied territories like Taiwan, Korea, Manchuria, and eastern China played in the development of Imperial Japanese animal studies, a political choice to accommodate the new geopolitical reality for postwar Japan. More practically, Ueno was busy in the 1950s rebuilding his field as a senior Kyōdai professor and published less on the history of science and more on his scientific research.

In this context, the longer works he published came to establish classical Chinese texts as the beacon of Japan's animal studies, as the "source of [Japanese] Natural History, and its contours." Although he admits in his first systematic *History of Natural History in Japan* (日本博物学史) that discussing Chinese classics is "not the goal of this book, and I am no specialist," he spends an entire chapter section discussing Chinese classics and their derivatives as a bud of Tokugawa era local faunal studies, lauding many ancient Chinese texts as tending toward natural history and science including animal studies.[38]

Ueno had two goals in discussing animals in Chinese classics. First was to establish them as foundational texts that the Japanese had access to from early, and later could utilize as newer edition to consider comparatively their own locals animals. Ueno faced the same difficulty as Shirai did, in that extant textual evidence in Japan only went back to the eight century. Hence,

---

audience, reflected this narrative. 上野益三「日本に於ける動物学の歴史」内田清之助等著『日本動物図鑑 改訂増補版』 (北隆館, 1947), 1894.

[38] 上野益三『日本博物学史』(星野書店, 1948), 21-22.

the import of Chinese classics like Erya (爾雅) or later *Records of Diverse Matters* (博物志) are discussed as listed in the nineth century *List of Writings Currently Held in Nation of Japan* (日本国見在書目録).[39] In discussing the classical culture of Shennong, Ueno traces the knowledge forward to its "scholarly version," the sixth century *Classics of Materia Medica* (神農本草經), which he then follows to its "revised version," Tang *Xinxiu bencao*.[40] By studying Heian Japanese scholars' translation (or transliteration) process of this imported text, Ueno argued, how they understood local animals could be assessed in comparison to the advanced neighbor.

Ueno discusses Fukane Sukehito's (898-922) *Honzo Wamyō* (本草和名, 918), for example, as an attempt to understand the Tang *bencao*. Focusing on its books fifteen that deals with beasts and sixteen that discusses insects and insect-fish, Ueno demonstrates how Sukehito translated 182 animals from the Tang *bencao*. Minamoto Shitagau improved on this in his Wamyō ryujūshō (倭名類聚鈔, 930s), Ueno continued, to list 341 animals including those classified as feathered, furred, scaled, shelled, and insects. Through observing the process, Ueno deduced the high level of morphological knowledge in Japan that enabled these scholars to understand classical Chinese taxonomy, and that the Tang Chinese were cosmopolitan in their contacts with regions to the west to include lions, rhinoceros, and orangutans.[41] Ueno's discussion continues similarly into the Song as he identifies another surge of revised Chinese texts into Japan, alongside literature on food and agriculture, providing Japanese scholars with knowledge of animal natural history.[42]

---

[39] 上野益三『日本博物学史』(星野書店, 1948), 22.
[40] 上野益三『日本博物学史』(星野書店, 1948), 10-11.
[41] 上野益三『日本博物学史』(星野書店, 1948), 13-16.
[42] 上野益三『日本博物学史』(星野書店, 1948), 18-20.

Second, Ueno through reference to classical Chinese literature attempted to make direct and rather anachronistic comparisons between them and much newer Japanese literature to suggest that the archipelago had literary equivalents and that they contained uniquely Japanese elements. For example, Ueno explained that Confucius in Zhou *Classics of Poetry* (詩經) introduced many bird and beast names, and demonstrated how ancient Chinese daily life sentiments were linked to wild animals. Yet, he critiqued that all poems about plants and animals in *Shijing* include matters of human beings. This, Ueno argued, is very different from *Manyōshū* compiled a millennium later, wherein Japanese poets focused solely on nature, "a difference in national character."[43]

This criticism of classical Chinese literature seems contradictory to the foundational role they also played in Ueno's narrative. Yet, working under the same premise as Needham that modern science emerged in the West required Ueno to explain how despite such strong and far-reaching bedrock the Japanese lagged by the nineteenth century. This culprit also became the continent. In his postwar narratives, then, although classical Chinese texts and their derivatives aided the Japanese knowledge production until the twelfth century, thereafter, Ueno deemed Chinese links as non-existent.

This trope reflected those of Imperial Japanese historians that preceded him studying more general political history of the archipelago. In 1948, Ueno indeed linked the medieval political situation both on the continent and the archipelago that stopped the import of texts and to the decline of animal studies.[44] At other times, Ueno explained differently, that although Chinese texts until the tenth century had been scientific and based on observation, and had

[43] 上野益三『日本博物学史』(星野書店, 1948), 7-8.
[44] 上野益三『日本博物学史』(星野書店, 1948), 23.

introduced not only Chinese culture and knowledge about animals but also that of the rest of Asia to Japan, the tendency turned meditative and cognitive, which inhibited the development of science in both China and in Japan. Japanese scholars until the seventeenth century relied on Chinese texts and hence they lagged behind the Europeans until the nineteenth century.[45]

When Ueno's narrative took another turn in the 1960s, this aspect of his history remained as he decisively and directly declared that twelfth to sixteenth century animal studies in both China and Japan, were "lacking in evidence of development in knowledge" and a "blank period" in their history.[46] Until the mid 1940s, Ueno had celebrated early modern Chinese texts like Li Shizhen's *Bencao gangmu* (本草綱目) as a revolutionary trigger for Tokugawa scholars to encourage the study of nature including animals in non-medicinal context.[47] In the postwar years, however, Ueno found the early modern Chinese text import a double-edged sword to Japanese animal studies, and more generally, scientific development. By the 1960s, the text had also become a "fetter" and "harm" that blinded Japanese scholars from moving past Natural Historical studies to scientific study of animals.[48]

Yet overall, around this time, Ueno's narratives on Japan's animal studies shifted back to a more celebratory mood as 1960s Japan was well on its way to recovery and growth. As a reflection, its bright points including the role of classical Chinese text came to be emphasized

---

[45] 上野益三「生物学の歴史と現状」『初等・中等・生物教育講座』(中山書店, 1959), 28.
[46] 上野益三『明治前日本生物学史』(日本学術振興会、1960), 103-105.
[47] 上野益三「日本動物学事始」『科学文化』2, no. 8 (1942.08): 61.
[48] See for example, Ueno Masuzo, "Western Influence on Natural History in Japan," in *Monumenta Nipponica* 19, no. 3/4 (1964): 316; 上野益三「第一章・本草学から生物学への移行」『日本科学技術史大系・１５　生物科学』(第一法規出版、1965), 18; 上野益三「わが生物学近代化の源流」『日本科学史学会編〈日本科学技術史大系〉付録「歴史手帳」』８ (1966.07): 1; 上野益三「本草綱目と日本の博物学」『甲南女子大学研究紀要』7 (1971.03): 154.

further, and ultimately a linear line drawn from these texts to postwar Japanese animal science.[49] This is visible for example in *Japanese biology before Meiji* (明治前日本生物学史, 1960-1963) that Ueno co-authored with entomologist Esaki Teisō and zoologist Takashima Haruo. Part of a larger series on the history of pre-Meiji science that was begun just before the Asia Pacific Wars broke out and shelved thereafter, the author spent more time discussing various topics in the two-volume title at 1293 pages.[50] Because both of his co-authors passed away before the two volumes' completion, and perhaps due to seniority, Ueno's fingerprints are heavily visible in the work that follows his same general postwar narrative in its structure.[51]

In discussing the classical Chinese texts in these volumes, Ueno is even more laudatory of the knowledge they contain about animals, as he engages with texts in more detail by reading modern science into them, similarly to how Needham, whom he cites by this time, did in his studies.[52] Only unlike the English biochemist, Ueno's focus is animals. For example, he matches the animals discussed in the classical derivative Tang *bencao* and as seen in *Honzō Wamyō* to modern taxonomy including mammals, reptiles, amphibians, fish, mollusks, echinoderms, coelenterates, insects, and arthropods, and does the same for those seen through *Wamyō ryujūshō*. Here, Ueno is anachronistically reading modern taxonomy into classical texts both conceptually and linguistically.[53] Furthermore, in judging the "advancement in knowledge about

---

[49] 上野益三『明治前日本生物学史 第二巻』(日本学術振興会、1960), 68-69.
[50] Although this series restarted immediately as the US Occupation ended and the earliest volumes, published in 1954, had already been completed before the end of the War, Ueno's was clearly finished around this time, a timing perhaps not coincidental.

[51] Esaki died in 1957 and Takashima in 1962. 上野益三『明治前日本生物学史』(日本学術振興会、1960), 2-4.
[52] See for example 上野益三『明治前日本生物学史』(日本学術振興会、1960), 102.
[53] For language use for animals in classical texts, see for example, Federicl Valenti, "What did it take to be a chong? Profile of a polysemous character in early China" in David Bello and Daniel Burton-Rose, *Insect histories of East Asia* (University of Washington Press, 2023).

animals" as seen in these two texts that he had discussed elsewhere, Ueno adds that they even included ecological understanding of animals such as hibernation, shedding of skin, etc.[54] He continues to discuss texts in this manner up to Song dynasty sometimes even attempting to unsuccessfully match the animal variety, such as musk deer, in these classical texts to Linnaean binomial taxonomy.[55]

In directly addressing the classical Chinese literature and culture, Ueno at this point also celebrated the Tokugawa era Japanese studies scholars who either studied them, such as for *Erya*, or made Japanese versions of, such as *Classics of the Mountains and Seas* (山海經).[56]

When Ueno as a doyen of the field published his first English language history of science to introduce the field to Anglophone audience, this same general narrative was what he presented. This 1964 publication appeared in Sophia University's *Monumenta Nipponica*, then one of the few Western-language journals specializing in Japanese studies. Focusing mainly on European contributions to the development of Japanese Natural History, Ueno argued that underlying the Japanese dexterity to adopt and adapt the eighteen and nineteenth century German and Swedish animal studies was the early foundation of classical Chinese literature and culture as "precursory studies" that "reached an unprecedentedly high standard" in Song.[57] Like Shiraki, Ueno established Tokugawa and early Meiji scholars as a bridge between this brilliant classical Chinese animal knowledge and modern science.

---

[54] 上野益三『明治前日本生物学史』(日本学術振興会, 1960), 81-85.

[55] 上野益三『明治前日本生物学史』(日本学術振興会、1960), 99-101.
[56] 上野益三『明治前日本生物学史』(日本学術振興会、1960), 98.
[57] Ueno Masuzo, "Western Influence on Natural History in Japan," in *Monumenta Nipponica* 19, no. 3/4 (1964): 315 and 338.

Epilogue

For Japanese scholars, the inclusion of classical Chinese texts in the history of science or more specifically animal studies was not imperative nor necessarily the norm. Ueno's friend and co-author at times, Esaki Teisō, and his history of entomology illustrates this point well. Esaki was a world renown entomologist, as well as a taxonomer and zoogeographer, who like Ueno studied water insects. Ueno called him a superhuman, who sat as a middle schooler on the editorial board of a major Japanese academic entomology journal (昆虫学雑誌) and was offered Assistant professorship at Kyūshū Imperial University before completing his Tōdai bachelor's degree. Esaki's career was built on traveling and researching throughout the empire as well as in Europe, to where he returned in 1949 as one of the earliest scholars to attend an international conference after the empire's defeat.[58] His fluency in four European languages plus English and Esperanto helped in such feats.[59]

Like Ueno, Esaki became interested in the history of entomology during the interwar years and began writing short pieces in the 1930s, although his more systematic works waited until the 1950s. Unlike Ueno, Esaki passed away even before he could retire, and he did not leave a large collection of historical works. Ueno and Esaki also attended the same Osaka middle school contemporaneously with the entomologist a year ahead of the limnologist, meaning as youths they were trained in the same basics that included classical Chinese and literature lessons. Yet, when it came to writing the history of animal studies, their focus diverged considerably.

Esaki, put simply, all but ignored classical Chinese texts when writing the history of Japan's entomology. In the two texts where he comes closest to discussing any classical texts, in

[58] 上野益三「江崎悌三」上野益三著『博物学者列伝』八坂書房、1991: 215-226.
[59] Y Hirashima, "Teiso Esaki (1899-1957)," in *ESAKIA* 26 (1988): 1.

the 1942 "Japan's Insect Literature" (日本の昆虫文学) he sticks literally to the title, confessing that "especially classical and medieval literature were [his] weaknesses" that he found "inapproachable."[60] He thus consulted secondary material in writing parts of this article. In his 1952 attempt to write a more systematic history of entomology, Esaki acknowledges Ueno's and Takahashi's help in his endeavor and gives a nod to classical Japanese texts that discussed Chinese texts, but otherwise began his narrative in the Edo period. His goal was to explain why the Japanese and European knowledge about animals were similar in the eighteenth century but differed tremendously by the nineteenth. He decided that classical Chinese literature was essentially irrelevant.[61] Extending the narrative up to early Meiji by 1956, Esaki died a year later.

Esaki's history can be read as an implicit critique to those of Ueno, who today continues to reign as the father of the history of Japanese animal studies. His voluminous works on Tokugawa scholars are especially cherished. Perhaps, the trend of historiography would have been different had Esaki wrote and lived as long as Ueno did.

So what do animals in classical Chinese literature and culture have to do with modern science? It depends on whom one asks, and the answers seem to tell us about the responder and their agenda as much as classical knowledge of animals. They could hold the key to human universalism, to Chinese nationalism, Japanese exceptionalism, or no key at all. As much as they are mirrors, however, they are also windows that continue to encourage generations from various cultures to study to discover insights on human cognition, linguistics, creative processes, and more.

---

[60] 江崎悌三「日本の昆虫文学」in 上野益三編『江崎悌三著作集・第二巻』(思索社, 1984): 277. Originally published in『あきつ』3, no. 2/3 (1942): 51-75.
[61] 江崎悌三「日本昆虫学史話・江戸時代編」in 上野益三編『江崎悌三著作集・第二巻』(思索社, 1984):9-23. Originally published in『新昆虫』5, no. 8 (1952): 27-31.

A Victorian Ecumene of Cosmopolitan Science: The Purposes of Natural History in Colonial Asia

Ying-kit Chan 陳英傑
Assistant Professor, National University of Singapore

Abstract

Much has been said about the dialectical relationship between empire and science and how individual scholarly disciplines, such as natural history, emerged to affirm the values and meanings of imperial expansion for both metropoles and colonies. Less has been said about how science worked for a nascent coterie of intellectuals in late Qing and early Republican China who received their scientific education in European and North American institutions and entered an increasingly transnational network of both white and nonwhite professional peers within the Victorian ecumene. By focusing on the discipline of natural history, which distinguished humans from nature and subjected the latter to scientific analysis and classification, this paper identifies three key purposes of natural history for cosmopolitan intellectual elites in twentieth-century China: the pursuit of class status, the transformation of local heritage and endemic species into a national essence, and the generation of popular appeal by shifting from text-based to object-based epistemologies.

摘　要

迄今已有許多聚焦於帝國與科學建置間關係的研究，亦有不少論及博物學的產生，與其對於鞏固帝國本身與殖民領地擴張勢力的意義。然而，有關晚清民初中國知識分子圍繞於科學所形聚的知識圈，卻較少受到關注。這些中國學者受教於歐美高等學府，並與其跨種族的專業同儕，構築出一個在維多利亞時期的跨國與跨洲際的知識群體。在此觀察視點上，本文一方面著眼於博物學——這門將自然界加以學科化，並進行科學分析與分類的知識類型，並考察近代中國博物學的學科建置，分析早期知識精英為草創的博物學設定的三個目標，包括：為科研同僚建立階級地位，將本土資源和地方特有物種歸屬為國家資源，將歷來普遍以文本為主的知識體系，轉移到一以物為主的知識論範疇。

A Victorian Ecumene of Cosmopolitan Science: The Purposes of Natural History in Colonial Asia

Ying-kit Chan
National University of Singapore

陳英傑
新加坡國立大學

Abstract

Much has been said about the dialectical relationship between empire and science and how individual scholarly disciplines, such as natural history, emerged to affirm the values and meanings of imperial expansion for both metropoles and colonies. Less has been said about how science worked for a nascent coterie of intellectuals in late Qing and early Republican China who received their scientific education in European and North American institutions and entered an increasingly transnational network of both white and nonwhite professional peers within the Victorian ecumene. By focusing on the discipline of natural history, which distinguished humans from nature and subjected the latter to scientific analysis and classification, this paper identifies three key purposes of natural history for cosmopolitan intellectual elites in twentieth-century China: the pursuit of class status, the transformation of local heritage and endemic species into a national essence, and the generation of popular appeal by shifting from text-based to object-based epistemologies.

摘要

迄今已有許多聚焦於帝國與科學建置間關係的研究，亦有不少論及博物學的產生，與其對於鞏固帝國本身與殖民領地擴張勢力的意義。然而，有關晚清民初中國知識分子圍繞於科學所形聚的知識圈，卻較少受到關注。這些中國學者受教於歐美高等學府，並與其跨種族的專業同儕，構築出一個在維多利亞時期的跨國與跨洲際的知識群體。在此觀察視點上，本文一方面著眼於博物學——這門將自然界加以學科化，並進行科學分析與分類的知識類型，並考察近代中國博物學的學科建置，分析早期知識精英為草創的博物學設定的三個目標，包括：為科研同僚建立階級地位，將本土資源和地方特有物種歸屬為國家資源，將歷來普遍以文本為主的知識體系，轉移到一以物為主的知識論範疇。

Introduction

Much has been said about the dialectical relationship between empire and science and how individual scholarly disciplines such as natural history emerged to affirm the values and meanings of imperial expansion for both the metropoles and the colonies.[1] Less has been said about how science, or natural history per se, worked for a nascent coterie of intellectuals in colonial Asia who received their scientific education in European and North American institutions and entered an increasingly transnational network of both white and non-white professional colleagues or peers within what has been called the Victorian ecumene, which comprised Britain, India, and the United States, amongst other places, "in a discursive space that was global while nurturing nation-states that were culturally highly specific."[2] In the Victorian ecumene, the ruling elite of colonized nations, through their associations, practices, and consumption patterns, not only created national cultures but also

[1] Bennett and Hodge 2011.
[2] Breckenridge 1989, 196.

transformed themselves into members of a global, cosmopolitan elite; they were the greatest beneficiaries of the "newly invented rituals, newly constructed metropoles, [and] newly naturalized objects."[3] By focusing on the discipline of natural history, which distinguished artificially humans from nature and subjected the latter to scientific analysis and classification, this article delineates three key purposes of natural history for the intellectual elites in colonial Asia. First, natural history allowed Asian intellectuals to join the Victorian ecumene and share the class status of white Americans and Europeans, who accepted them as peers in the quest for scientific knowledge because they, like the British in historian David Cannadine's formulation, were motivated not only by race but also by class. In other words, by presenting themselves as Westernized and highly trained curators, naturalists, and taxidermists, Asian intellectuals appeared domesticated by colonial expectations and represented an idealized image of Occidental class hierarchies; they were visibly successful products of imperial projects originating in Europe and North America to bind the metropolitan and colonial hierarchies together.[4] Second, natural history allowed Asian intellectuals to create a national identity partly built upon specimens of endemic species, which became politically more relevant during their subsequent pursuit of independence for their nation. Third, natural history allowed Asian intellectuals to expand their scholarly inquiry from text-based epistemology to include object-based epistemology, enabling them to promote public education and informal socialization in forging their nation.

Given that Victorian science ultimately functioned as a common, somewhat universal culture defining what was natural and rational and producing facts and artifacts laden with subjective values and meanings disguised as objective science in the ecumene, science mediated cultural experience and rendered institutions of science cultural institutions.[5] In an influential article challenging the conceptual fallacies of postwar American scholarship on China, Judith B. Farquhar and James L. Hevia highlight the salience of the concept of culture, which emerged along with the modern nation-state: "At the same time that North Atlantic nations began to establish their domination over much of the rest of the world, culture became an object of intellectual contemplation, furthering a process of self-definition through contrast with characteristics imputed to colonized others."[6] Culture is a convenient label on alternative societies, helping to explain the backwardness and irrationality of nonmodernity and to distinguish Western and Oriental ways of thinking.[7] Nowhere captures the dynamics and power differentials of Western domination better than the modern museum, the exemplar institution for displaying objects of others and embedding them in "exotic modes of cultural production" as well as discourses alien to their place of origin.[8] Situated in "historically shifting conceptualizations of publicness,"[9] the museum is a cultural institution with a viewing public, thereby qualifying it as a locale of the bourgeois "public sphere" since the eighteenth century.[10] Associated with democracy and modernity, the museum is a productive historical category and, as this article suggests, it is a "world-constituting practice" of colonial power and a "crucial zone of imperial processes" such as education, science, and nation-building.[11]

In a pioneering monograph on American scientific culture, historian Joel J. Orosz argues that American museums from 1740 to 1870 were products of the American democratic culture.[12] While run by intellectual elites, most of these museums, Orosz suggests, bore egalitarian aspirations, and the small community of museum proprietors were connected through patronage and partnership such that they gave rise to an informal museum movement in the United States. Had Orosz expanded his inquiry beyond American museums, he might discover a transnational network of collectors, curators, diplomats, explorers, hunters, merchants, missionaries, and taxidermists enmeshed in the Victorian ecumene of natural history and a broader—and also informal—global museum movement. Regardless of their geographical base, these cosmopolitan elites applied themselves to discovering new truths and

[3] Breckenridge 1989, 214.
[4] Cannadine 2002.
[5] Cohn 2015.
[6] Farquhar and Hevia 1993, 486.
[7] Farquhar and Hevia 1993, 488.
[8] Hevia 1994, 320.
[9] Aso 2014, 8.
[10] Habermas 1994, 9.
[11] Farquhar and Hevia 1993, 510.
[12] Orosz 1990, 3.

educating the public about them, prominently by founding and maintaining museums of natural history. By the mid-twentieth century, a visitor could have wandered from one museum in the North Atlantic to another in East Asia and wondered why they shared similar practices in collecting, preserving, cataloging, and exhibiting the specimens, despite different curatorial intentions and implicit meanings attached to the exhibits. The similarities were hardly coincidental, having resulted from transnational learning within Asia and the West and between metropoles and colonies. Unlike museums of art and national histories, natural history museums blurred the distinction between culture and nature by subjecting nature's creations to the purview of science and artistic craftsmanship.[13] Requiring specialized techniques, the founding and maintenance of natural history museums were premised upon scientific and technological advances.[14] The diffusion of natural history museums and the transnational learning transpiring from the geographical scope of exchanges, exhibits, and expertise helped create a world-constituting practice carrying implications for how knowledge was produced, transmitted, received, and institutionalized. That said, the point here is not to add the case of colonial Asia's natural histories and natural history museums to a Foucauldian theory of modern knowledge systems and its technologies of power.[15] Adopting such a theory runs the risk of conceptualizing colonial Asia as a case of "failure" or "incompleteness," which will be retheorized as one of "hybridity" or "difference" vis-à-vis the metropoles in Europe and North America.[16] Rather, this article discusses the formation of a global, increasingly cosmopolitan elite of natural history specialists who were recognized by one another across Asia, Europe, and North America as generally equal partners in terms of class and profession. More importantly, the article highlights how the intellectual elites of colonized nations embraced natural history to refashion their public image at the early stages of globalization and organized natural history as popular science to construct national identities out of imperial formations.

This article comprises four main sections. The first section describes the transnational circuit of ideas, institutions, and interests that shaped the scholarly discipline of natural history and practices of natural history museums. The second section explores how Asian naturalists and intellectuals tried to earn recognition from their Western counterparts as collaborators, interlocutors, or field assistants and as somewhat equal partners in the quest for scientific truths and universal knowledge. The third section examines the indigenous transformation of local knowledge into national facts, artifacts, and essence as the ruling elite of colonized nations sought greater autonomy, even independence, from the intellectual and political dominion of the West. The fourth section discusses natural history museums' global shift from text-based to object-based epistemology, which both metropolitan and colonial elites came to develop in order to retain their intellectual preeminence and relate to their respective national publics, which the natural history museums themselves had helped to generate.

Ideas, Institutions, and Interests

During the period of European discovery and exploration, beginning as early as the fifteenth century with the gradual expansion of the Spanish and Portuguese empires, natural history gained prominence, even though development and the level of engagement varied across the inhabited world. Traveling naturalists earned reputations by recording and collecting specimens of flora and fauna, and even their armchair peers became famous by cataloging and storing items of nature, thought of as curios and preciosities, in cabinets and private homes. Spurred by questions about why some species appeared unique to a single locality while others were found in multiple locations, naturalists and polymaths such as Carl Linnaeus (1707-1778), who is now widely acclaimed as the father of modern taxonomy, proposed theoretical schemes about migration that did not coincide with empirical evidence, and the debates remained inconclusive into the nineteenth century. Ongoing discoveries and ever more data on distribution meant that none of the published animal and plant geographies could stay stable and authoritative. Naturalists thus concentrated on identifying the location and variation of individual

[13] Wallace 2000; Asma 2003.
[14] Sheets-Pyenson 1988.
[15] Guha-Thakurta 2015, 46.
[16] Guha-Thakurta 2015, 47.

species with ever greater precision but shied from pinpointing geographical distribution and species range. They practiced multiple-entry bookkeeping, recording layers of detail about individual species such as their life histories and morphological descriptions.[17]

By the mid-nineteenth century, natural history became more than a taxonomic project. Earlier European accounts of other regions suggested that the overlay of climate, geology, and living beings marked the characteristics and very nature of specific locations. With the emergence of sovereign Canada and the United States, North American naturalists worked to establish their credibility in the international scientific community, absorbing, expanding, and occasionally challenging the European constructs that were often uncritically applied to their firsthand context. Their work contributed to the complex layers of demographic, political, and natural descriptions as they collected and organized ever more empirical evidence. The aggregation of these materials in private collections and, as we will see, in urban museums helped produce narratives that created imagined communities and shared identities in North America.[18]

The museums in Europe and North America had its precursors in the royal collections, the Renaissance galleries of paintings of Italian princes, and the antiquarian tradition of cabinets and halls of curiosities of the seventeenth and eighteenth centuries. As visual invocations, museums assumed their premier role as the most ordered and complete replications of the past, transforming old curio-cabinets into scientifically classified displays of art, antiquities, history, and ethnography of nations. By the mid-nineteenth century, composite collections had given way to separate disciplinary museums of art, antiquities, ethnography, and natural history, each operating as distinct fields of knowledge and opened to further divisions and subdivisions.[19] Innovative technologies of collecting, cataloging, exhibiting, preserving, and researching animal specimens helped found more natural history museums in the European and North American metropolitan centers and proliferate them in Asia and other parts of the world. By the late nineteenth century, natural history museums per se had become a global phenomenon.[20] The natural history museums founded in Europe and North American cities became cathedrals of science from which administrative practices, classificatory logic, and scientific techniques emanated to aspiring empires, semi-colonies, and semi-nations such as China, Japan, and Siam (Thailand).[21]

Seen in this light, the European (and, subsequently, American and Japanese) empires were as much fiscal-military complexes as they were intellectual dominions. The British Empire, one of the world's most expansive and successful imperial formations of all time, was one such configuration. According to historian Sarah Irving-Stonebraker, Britain's colonial empire originated in the Protestant redemptive project of restoring humanity's dominion over nature.[22] The British scientific enterprise, which arose as a byproduct of imperial expansion, was forged by the likes of diplomats, merchants, and missionaries, who held the empire together not only administratively, economically, and religiously but also shaped modern science despite their differing agendas and intentions.[23] Given the dialectical relationship between global trade and imperial expansion in the British Empire, it is perhaps unsurprising that the British East India Company became a potent force in collecting natural specimens and developing natural science. Thanks to its vast network of colonial administrators and naturalists, the East India Company possessed Europe's most extensive collection of the natural history of Asia, particularly after dominating the Indian subcontinent during the mid-eighteenth century. Gathered in the wake of administrative surveys, military campaigns, and trade missions, the collection, part of which had been loot or war trophies, became, under the gaze and hands of professionalizing naturalists, the stuff of science that fed the growth of learned societies and scholarly disciplines. The sciences at the time underwent significant changes, from the rise of data-oriented and empirically oriented disciplines, such as botany, geology, meteorology, oceanology, and paleontology, to the invention of methodologies, and new knowledge was produced in tandem with

[17] Kohlstedt 2011, 404.
[18] Kohlstedt 2011, 404.
[19] Guha-Thakurta 2015, 48.
[20] Sheets-Pyenson 1987.
[21] Sheets-Pyenson 1988.
[22] Irving-Stonebraker 2008.
[23] Bennett and Hodge 2011.

the expanding infrastructure of global communication and information.[24] Both the directors of the East India Company and the ideologists of empire implicitly understood the need to acquire, interpret, and store knowledge about indigenous cultures and natural environments in order to better manage their dominion over human and natural subjects.[25]

In contrast to the emergence of discrete bodies of knowledge in Europe and North America, the British ideal of the first museums in colonial India was a collection and display of a complete and unified corpus of knowledge about all subject matter under one roof. For British antiquarians, at least initially, India's exotic universe—its past and present, its human and natural wealth, its civilizational and scientific resources—presented not only its arts and antiquities but also its flora and fauna to be featured within the same collective constellation, even as each had their separate classificatory labels.[26] The British Museum, founded in 1753, might have inspired others of its kind to appear across Europe and North America, such as the American Museum of Natural History (1869), with its "imperial archive" or repository of antiquities of all civilizations of the ancient world, but it was the Asiatic Society of Bengal founded in Calcutta in 1784 that first conceived and finally formed the first museum of colonial India in 1814—the Indian Museum.[27] As the earliest museum in Asia, the Indian Museum spearheaded the colonial museum movement in India and, later, in the rest of Asia. Archeological artifacts excavated from Indian soil might have captivated the custodians and patrons of the Indian Museum,[28] but it was India's natural history that continuously engaged the attention of its other earliest museums. While India's ancient past remained an alluring mystery, waiting to be deciphered from coins, inscriptions, texts, and other material remains, the peculiarities and varieties of its botanical and zoological specimens more easily absorbed amateur scholars. As museums matured in administration and dilettantes grew more experienced, the interests of ethnology and natural history became more clearly defined, with the scope of natural history covering the non-human array of flowers, fruits, plants, birds, insects, and animals.[29] Before archeologists could mark out their sprawling field in India, naturalists had begun to develop natural history into a "prime subject of scientific knowledge within the institutional sites of museums."[30]

Besides the Indian Museum, which benefited from the free labor of state employees such as company servants and military officers who privately collected specimens and corresponded with their metropolitan peers, other museums were founded in Asia. While not an occupying power in the Portuguese colony of Macao, the British East India Company, under its supercargoes based on the island, founded the short-lived British Museum of Macao (1829-1834), which absorbed part of the Indian Museum's collection. The British Museum of Macao regularly sent fossils, rocks, and specimens to London for analysis and preservation.[31] Through the Indian Museum and the museum in Macao, the East India Company helped nurture some of the first American and British Indologists and Sinologists; the colonial networks related to museums and natural science thus had long-lasting implications beyond the span of the British Empire.[32] The curators of these museums communicated with their colleagues back in London, who in turn maintained both professional and personal relationships with naturalists and specimen collectors within and outside the British Empire.[33] The scientific community in London, together with the curators of metropolitan and colonial museums as well as the "men (and women) on the spot,"[34] developed a civic, private network, converting the "stuff of empire" into "stuff of science" at their own expense.[35]

Non-state endeavors at establishing museums in Asia included those of missionaries, who founded some of China's first natural history museums. French Jesuits set up the Zikawei Museum

[24] Ratcliff 2016, 497-498.
[25] Ratcliff 2016, 500.
[26] Guha-Thakurta 2015, 48.
[27] Guha-Thakurta 2015, 48.
[28] Roychowdhury 2015.
[29] Guha-Thakurta 2015, 49.
[30] Guha-Thakurta 2015, 50.
[31] Puga 2012, 577.
[32] Puga 2012, 585.
[33] Gulliver 2020.
[34] Robinson and Gallagher 1961.
[35] Ratcliff 2016, 517.

(1868-1952) in Shanghai, which collected botanical and zoological specimens to increase European residents' understanding of China's natural history. Under its chief founder Pierre Marie Heude (1836-1902), the Zikawei Museum groomed local orphans to become illustration and publication professionals.[36] Modeled after the Museum National d'Histoire Naturelle in Paris, the Zikawei Museum focused more on collecting and identifying specimens than on exhibiting them to the public.[37] To identify specimens collected in the Yangtze River region, the Zikawei Museum forged a knowledge-sharing network with various institutions around the world, including Harvard University, Imperial Institute of Entomology in London, and the U.S. Department of Agriculture, to name a few.[38] Nevertheless, the Zikawei Museum's most frequent collaborator was the Shanghai Museum (1874-1952), which was founded by the North China Branch of the Royal Asiatic Society led by American and British expatriates in Shanghai. At the Shanghai Museum, the Irish naturalist John David Digues La Touche (1861-1935) trained the first generation of Chinese taxidermists while Arthur de Carle Sowerby (1885-1954) cultivated indigenous experts and introduced habitat dioramas into the Shanghai Museum. The Protestant missionaries running the Shanghai Museum also founded and circulated English-language periodicals such as the *China Repository* to provide insights into China's culture, geography, history, and current affairs. Like the East India Company, the Shanghai Museum helped train some of the first professional Sinologists at American and British universities—an extension of the British (more specifically, English) Protestant civilizing mission and scientific enterprise in China.[39] Both the Shanghai Museum and the Zikawei Museum, the latter of which merged into Aurora University in 1930, were dedicated to training homegrown Chinese talent throughout their existence, with Jesuit fathers teaching biology to Chinese students at Aurora University and Sowerby sharing with his Chinese staff and assistants innovative methods of preservation and taxidermy acquired from world-class institutions such as the American Museum of Natural History. By the 1930s, China had reached the "golden age of scientific development," as Chinese scholars began to conduct their own research activities from then on with little or no supervision from their erstwhile European mentors.[40]

Class, Science, and Empire

The process of European recognition of Asians as somewhat equal peers in the realm of science began much earlier, however, in India, where the British, deeply aware of their initially limited command over its people and territory, established modern institutions such as museums to develop a scientific knowledge of India and enlist Indians in the ideology and practice of "improvement"; natural history museums staged science as an aspect of colonial power and sought from Indians the recognition of Western knowledge's authority.[41] The issue, or irony, for the British colonizers, as historian Gyan Prakash eloquently suggests, was that by "seeking from Indians the recognition of Western knowledge's authority but unwilling to acknowledge them as knowing subjects, the British had to regard Indians as always less than adequate [to justify colonial dominance]."[42] By the end of the nineteenth century, the collection and display of artifacts and specimens in museums had become the most visible modes of marking Western dominance of the world; they were also the most visible modes of marking the subjugation of colonized peoples such as the Indians.[43] A powerful segment of Indian society, most notably the politically-aroused and Western-educated intellectual elites, while continuing to distinguish themselves from artisans and peasants, competed with their British overlords

[36] Tai 2017, 113.
[37] Tai 2017, 126.
[38] Tai 2017, 129.
[39] Tai 2021, 112-113.
[40] Tai 2017, 141.
[41] Prakash 1999, 8.
[42] Prakash 1999, 48.
[43] Prakash 1999, 18.

to dazzle the subaltern masses into improvement and progress with their own museums and scientific knowledge.[44]

Since the establishment of the Indian Museum, indigenous intellectual elites had engaged in a museum movement that initially focused on archeology but subsequently branched into other fields of inquiry, including natural history.[45] History-minded men of small towns outside the colonial center of Delhi undertook initiatives to found local museums and offer their own version of local histories subsumed under the Indian Museum's grand narrative. They also bore alternative visions of conserving heritage, establishing museums to claim custodian rights over the archeological collection unearthed from their localities. The intellectuals from Bengal were particularly active in the museum movement, forming the Varendra Research Society in Rajshahi in 1910 to conduct their own systematic scientific excavations. They launched archeological surveys to map Bengal's prehistorical terrain, successfully cultivating local interest in archeology and inspiring other intellectuals to do the same in their own localities.[46] By the 1920s, the Rajshahi Museum set up by the Varendra Research Society had boasted a collection of Bengali antiquities and religious sculptures that appeared more extensive than that at the Indian Museum.[47] Besides the Rajshahi Museum, many private collections of antiquities could easily qualify for the status of local museums.[48] The Indian Museum seemed to feel the impact of the localities' informal museum movement when it expanded its archeological holdings at the expense of natural history specimens, which it had emphasized.[49] That said, the museum movement influenced a whole generation of Bengali intellectuals, be they archeologists or naturalists. Satya Churn Law (1888-1984) was a famous ornithologist elected Fellow of the Zoological Society of London and Member of the British Ornithologists' Union.[50] Ram Brahma Sanyal (1858-1908), also a member of the Zoological Society of London, wrote *A Handbook for the Management of Animals in Captivity in Lower Bengal* (1892), the standard textbook for the world's zookeepers for several decades after its publication.[51] Apart from their local knowledge and scientific expertise, these Indian naturalists of the upper middle class in Bengali society benefited from a lively, empire-wide print culture known as the "imperial commons,"[52] which publicized their achievements and facilitated their inclusion in the British metropolitan elite—a trend set in pace during the Victorian period.

In China, which had not been formally colonized but had also felt the effects of colonialism in commerce, culture, and politics, British naturalists were similarly motivated by an orientalist desire to produce objective factual knowledge about China.[53] To lay the groundwork for imperialistic surveillance and exploitation of economic opportunities, the naturalists acquired new specimens from their indigenous collaborators, who gifted or helped collect cultural artifacts, exotic animals, and rare items that would, only in later decades, be integral to so-called national pride and possessions of the Chinese nation. Until the twentieth century, Chinese elites viewed the removal of "national treasures," as they became subsequently known, as a kind of diplomatic capital, considering themselves to be part of a cosmopolitan elite of aficionados and connoisseurs undivided by ethnicity or nationality.[54] In China, British naturalists enlisted the help of magistrates and merchants for information and specimens through official channels and personal connections. Their interactions impinged marginally on Western imperial domination, following a tradition of social etiquette between British and Chinese officials.[55] Only a few naturalists, at least initially, knew enough about natural history to conduct thorough scientific research, and most of them had to be content with compiling information and

[44] Prakash 1999, 40.
[45] Roychowdhury 2015.
[46] Roychowdhury 2010-2011, 1144.
[47] Roychowdhury 2010-2011, 1145.
[48] Roychowdhury 2010-2011, 1145-1147.
[49] Roychowdhury 2010-2011, 1149.
[50] Shils 1997, 78-79.
[51] Mittra 1992.
[52] Burton and Hofmeyr 2014.
[53] Fan 2004.
[54] Jacobs 2020.
[55] Fan 2004, 79.

gathering specimens, and not without the help of their local assistants.[56] Hunting as a pastime was popular among Western residents in China, greatly aided by Chinese familiar with the local climate and terrain. The social infrastructure of official dispatches, private correspondence, and reliable channels of communication, rather than colonial networks, produced knowledge about China and supplied its specimens to natural history museums outside China.

That said, it would be amiss or misleading not to address the logic of paternal imperialism that underlay such exchanges, in that some British naturalists did hold the opinion that the Chinese were an ignorant and unscientific people who failed to recognize the full potential of their own natural resources and required them, the truly enlightened ones, to extract and use the riches to everyone's advantage.[57] Convinced that they bore the responsibility to understand China's natural history and collect its animals and plants, British naturalists entered western and southwestern China from India, namely Yunnan and the Sichuan-Tibet frontier, where flora and fauna were abundant and peculiar. Joined by botanists, ethnographers, and missionaries from Europe and North America, the British naturalists "consciously or unconsciously shared in one of the most arrogant assumptions of imperialist knowledge," which was to set the art museum, reserved for their own high arts and high culture, apart from the natural history museum that combined nature and native—or inferior—peoples in its exposition.[58] In mixing ethnological and natural history collections, American and European natural history museums distinguished elite culture from folk culture as well as jade and porcelain from more exotic or primitive earthenware and pottery.[59] The cultural dynamics between foreigners and indigenes demonstrates that science and imperialism were motivated not only by race but also by class. Although Cannadine's concept of "ornamentalism" refers not to artifacts but more broadly to sets of ceremonies, pageants, and rituals that the British deployed to forge class-based relations with local rulers and export Britishness to the colonies, it illuminates how perceived sameness in social status facilitated exchange and cultivated a shared taste in finery and science.

Chinese intellectuals gradually conceived an ideology of modernity that was legitimated by Western science, which included the founding of domestically managed and developed museums. Arguably the first such museum in China, the Nantong Museum, established by literatus-entrepreneur Zhang Jian (1853-1926) in Nantong, Jiangsu Province, was not publicly identified as a museum until 1906. Without the imposition of formal colonial rule, a museum movement never took off in China, where the founding of museums seemed more diffused and spontaneous. Even when the Nantong Museum was identified as a museum, it was not called any of the terms in Chinese that can be translated into English as "museum"; it was given the somewhat literary name of *bowuyuan*. *Yuan* means "garden" rather than the homophone *yuan*, which was used at the time by British, Chinese, and Jesuits in the compound for "museum." In modern Chinese, it can also mean "academy."[60] In any case, Zhang Jian had petitioned the Qing court ruling China at the time to construct museums first in the capital Beijing and then in each province. Unheeded, Zhang Jian founded and funded his own museum as an example for other intellectuals. He and other old-style literati (*shidafu*) and commercial gentry elite (*shenshang*) gradually made their private collections public, as many of the appurtenances of elite gatherings had circulated beyond the literati circle and were visible as part of everyday life.[61] Booty that British and French armies acquired through looting the imperial collection at the Summer Palace and during the Boxer uprising found its way to the art markets in Guangzhou, Shanghai, and Suzhou, and formal public exhibitions became important sites for determining refined taste in a consumerist society.[62] The Nantong Museum, along with the Zikawei Museum and the Shanghai Museum, exposed Chinese urban dwellers to the beauty and reality of China's natural landscape, creating a public curious about and fascinated with its own natural history. In 1935, the Chinese naturalists and taxidermists trained at Western universities or by the Jesuit and Protestant missionaries

[56] Fan 2004, 79.
[57] Fan 2004, 88-89.
[58] Harrell 2011, 14-15.
[59] Harrell 2011, 15.
[60] Claypool 2005, 608.
[61] Claypool 2005, 569.
[62] Claypool 2005, 569.

in China established the Chinese Association of Museums, symbolizing the maturation of museology in China.

In Japan, the National Museum of Nature and Science, which succeeded the Yamashita Hall of Antiquities in 1871, assumed the critical function of preserving the country's cultural provenance.[63] The museum served as a venue for exhibiting Japan's claim to cultural parity with the West. It also celebrated Japan's ability to impose order on animals, territories, and all its colonial possessions.[64] The process helped enroll Japan in the community of civilized nations as an equal member rather than perpetuate the characterization of it as an uncivilized territory better suited to safari hunting.[65] The Ueno Zoo located beside the museum instituted a break between humanity and animality and recast the Japanese as "rational masters of a new natural history based on Linnaean nomenclature and the tenets of evolutionary theory."[66] But perhaps it was in the field of ornithology that Japan's class parity with the West was most apparent. The first Japanese ornithologists, many of whom were aristocrats with degrees from Anglo-American colleges, performed an imperial masculinity in the image of their white male colleagues, hoping to seek their recognition as worthy collaborators and fellow superiors to the world's human underclass and bird species. The Japanese ornithologists' anthropological fascination with the indigenous populations of Japan's colonies mirrored that of American and European colonizers. The cosmopolitan network of ornithologists and zoologists, united by their aristocratic status and scientific practice, thus included the Japanese, who garnered sufficient social capital and scientific credibility to join the exclusive club of white gentlemanly scientists and learned associations.[67]

Museums and National Essence

For Chinese reformist intellectuals of the late nineteenth and early twentieth centuries, that the earliest natural history museums were founded by foreign missionaries was an insult to their wounded psyche. The loss of cultural artifacts due to war and military defeat also threatened Chinese identity, be it elite or national, and the Nantong Museum was perceived as a protection against such loss. In their earliest private and publicly circulated writings on European and Japanese museums, Chinese intellectuals positioned the museum in grand narratives about the place of Chinese things, if not their nation, in the world. Not limited to art and archeological artifacts (*qi*), such things included natural specimens (*wu*), and the Nantong Museum was designed to exhibit the civilizing strength and wealth of Chinese nation by demonstrating its ability to explore the globe and extract both objects and specimens from existing networks of historical and material relations.[68] The museum also presented the prospect of participating in "abstract and apparently benign processes of civilization" separate from hegemonic state agendas.[69] While the museum started as a mere extension of Zhang Jian's private residence and open to only his peers and affiliates until 1926, it gradually relied on the model of missionary museums in Shanghai, appropriated their analogies between *qi* and *wu* to organize its collection, and constructed knowledge of the new Chinese republican nation for a nascent Chinese public and citizenry.[70]

A similar case of museums increasingly made to serve nation-building purposes might be observed in Meiji and early twentieth-century Japan. The first Japanese descriptions of museums were contained in diaries and reports by students sent overseas and members of Japanese missions to the West before and after the Meiji Restoration. The British Museum and Smithsonian Institution loomed large in such records, which noted their monumental architecture, dazzling range of exhibits, and such

[63] Miller 2013, 38.
[64] Mille 2013, 81.
[65] Miller 2013, 84.
[66] Miller 2013, 2.
[67] Culver 2022.
[68] Claypool 2005, 569.
[69] Claypool 2005, 570.
[70] Claypool 2005.

curiosities as Egyptian mummies and live crocodiles.[71] The Meiji-era reformers who sought to modernize Japan by emulating the West materialized the idea of a botanical and zoological complex in the vast Tokyo's Ueno Park Imperial Zoological Garden, which comprised a garden, zoo, and natural history museum. They aimed to foster an industrial and imperial culture, which historian Ian Jared Miller has called "ecological modernity" for its persistent concern with "Japan's place in the modern world and the place of flora, fauna, and other natural products within that modernity."[72] When enlightenment advocates traveled to Europe and North America in the 1860s and 1870s, they visited expositions, museums, zoos, and botanical gardens, which quickly impressed on them that the Europeans' culture of didactic spectacle was key to their commercial productivity and national strength.[73] In Japan, museum and zoo managers (the zoo remained under museum administration until 1924) sponsored the "dreamlife of imperialism," as they highlighted connections between their institutions and imperial aspirations.[74] As Japan's overseas empire expanded, the dramaturgy of empire manifested in concrete museum representations. Like the zoo, newly acquired colonies appeared as jungles, tropical zones, or wildlife habitats; the metropole was cast as the imperial center. Ultimately, the National Museum of Culture and Science and others in the metropole served to instill national pride and hence identity in Japanese citizens.

Perhaps the most instructive example of "nationalizing" museums was from India, where, as the story goes, British civilians and officers took up the cause of retrieving India's "lost" history from its ancient ruins and monuments, conferring order and system on the modes of interpreting these past remains.[75] Paradoxically, other than bolstering British imperial prestige, the monuments displayed at the Indian Museum, especially those sculptures and religious artifacts at the local museums, gradually became icons of nationalism, integrating India's diverse peoples toward a common and spiritual goal.[76] After the great Indian uprising of 1857, to which most ordinary people—artisans, peasants, and the unemployed—rallied, the colonial Government of India took over the Indian Museum in 1858, redesigning the museum as a public space rather than as an imperial edifice to overcome their prolonged alienation from the masses. The Indian Museum was finally opened to ordinary Indians, and its curators held itinerant exhibitions in towns and localities to invite the entire populace to view illustrations of the national heritage and natural history of the Indian subcontinent. As museums both spread and expanded their collections, the colonial conception that India was close to nature lingered: its inhabitants lived close to the soil, it was home to races and tribes, and the state of its knowledge was chaotic. The stress on natural history, on classifying and re-presenting the order of nature, thus persisted.[77] But eager to attract ever more Indian visitors, the Indian Museum overlooked the rules, and "the half-burnt *bidis* and marks of uncleaned hands and chewed *pan* juices appeared there in regularity, and mumbled prayers were being heard and obeisances observed inside the galleries."[78] The self-appointed guardians of Indian heritage and natural history apparently conceded to the Indian public the right to be curious, satisfying their curiosities in the way they liked. That said, museums did not generate the publics. Rather, the publics, as local instances of museum-making have shown, were already formed, and they coalesced into an Indian national public as local heritages became constituents of a national past and endemic species of localities became those of the entire nation under the popular discourse of nationalism over the subsequent decades.[79]

From Text-Based to Object-Based Epistemology

[71] Aso 2014, 13-14.
[72] Miller 2013, 2.
[73] Miller 2013, 38.
[74] Miller 2013, 62.
[75] Guha-Thakurta 2004, 3.
[76] Singh 2015, 115.
[77] Prakash 1999, 22.
[78] Gupta 2020, 113.
[79] Roychowdhury, 2015.

In *Museums and American Intellectual Life, 1876-1926*, Steven Conn describes the antiquarian turn toward an object-based epistemology during the late nineteenth century.[80] Moving away from text-based systems of knowledge built upon the likes of etymology, phenology, philology, and semiotics, museum curators increasingly shared the belief that objects, specimens, and things could tell stories to the untrained observer, possessing an inherent and permanent explanatory power and epistemological transparency that was independent of living communities, be they human or animal. A key outcome of this intellectual trend was that museum curators started to emphasize visitors' physical experience of and interaction with evidence to acquire knowledge of the natural world. That said, it does not mean that text-based epistemology was entirely replaced with object-based epistemology in antiquarian investigation. Rather, museums highlighted visitors' experiential (instead of conceptual) learning and analytical observation of their visual documentation. Although this would eventually lead to the obsoleteness of museums as key institutions of serious scientific research (it lost that position to major research universities that rejected the notion that culture and nature were fixed objects of analysis), innovative curatorial practices such as the creation of dioramas remain in use today as a legacy of their reorientation from texts to objects. First developed in France, the diorama was one of the period's most powerful illusionist spectacles, subjecting life-size painted scenes on cloth to various filtered and mechanical regulations of light.[81] The diorama represented the picturesque landscape of nature, and the American Museum of Natural History perfected the craft of mounting explanatory and lifelike displays that incorporated charts, diagrams, and photographs for the benefit of non-specialist visitors, with its habitat dioramas offering illusions of nature and wilderness.[82] As mentioned, natural history museums elsewhere in the world, in China and Japan, also enacted dioramas to enhance the visuality of their exhibits, pointing to the global extent of curatorial innovations and object-based epistemology at the time.

By sending missions to Europe and North America, inviting foreign curators and taxidermists for advice and exchange, and adopting colonial analogies to organize and exhibit natural specimens, Chinese and Japanese natural history museums also embraced racialized thinking and helped foster ethnonationalism. Including premodern traditions and indigenous agency in our analysis, even though they usually involve only the authoritative knowledge of social elites, serves to broaden the context of historical inquiry from the fabled origins of science in the West to the rest of the world, highlight the role of indigenous collaborators in the colonial networks of exchange, and accentuate nation-states' pursuit of modernity and science further into the past beyond colonial impetus and external stimulus. Tracing indigenous agency in natural history remains daunting for historians, who are hard-pressed to find evidence of local involvement with transnational scientific projects in archival records and even private writings, most of which are products of elite perspectives.

If the compendia and encyclopedias of Ming-Qing China were any indication, the Chinese were capable of creating scientific knowledge "on their own terms."[83] Chinese naturalists represented the physical world through entries about phenomena (*bowu*). Like their classicist peers in Europe, Chinese naturalists sought to identify and classify natural phenomena through language. They collected things, deployed in their encyclopedias through chronological and topical presentations of glosses and words about them, in texts. Natural studies were thus a site for textual scholars fascinated with the etymologies of the terms and characters deployed to denote phenomena. Unlike early modern European scientific culture, where natural history was increasingly displayed as concrete items in a museum, the encyclopedic entries represented a "distanced account of natural phenomena as words in a text that needed to be decoded primarily through the analysis of language."[84] Just as the museum was set in premodern Europe's encyclopedic tradition of catalogs and the vocabulary of collecting, the Chinese encyclopedias comprised classically derived knowledge accessed by only privileged elites who earned the right to collect and classify the world. Collecting information about phenomena, however, was not a prelude to the display of nature in museums. Chinese encyclopedists and naturalists were rarely interested in purely experiential knowledge, with their work constituting

[80] Conn 1998.
[81] Guha-Thakurta 2004, 18.
[82] Wonders 1993, 126.
[83] Elman 2005.
[84] Elman 2007, 152.

"textual museums for their theater of marvels," which explains why they did not feel the imperative to have museums—a matter of desire rather than ability.[85]

In Japan, practitioners of Dutch studies and natural history were also involved in a process of professionalization during the Tokugawa period, defining disciplines and distinguishing themselves from amateurs. Both professional and amateur naturalists had worked as agronomists, encyclopedists, herbalists, lexicographers, pedagogues, or pharmacologists. They built a branch of knowledge known as *honzogaku*, the Japanese reading of Chinese *bencao* pharmacological learning.[86] But practitioners of *honzogaku* did not seek to obliterate the received knowledge. Their more specific intent was to correct and update the information contained in canonical sources by accounting for possible regional variations of a species. Established encyclopedias remained for them a valuable source of pharmacological information about the species of animals and plants observed in nature. They developed more sophisticated descriptive and observational techniques to match the flora and fauna with greater precision to the species mentioned in canonical encyclopedias and supplement their knowledge with information from Western sources.[87] During the Meiji era, by serving as a didactic spectacle, the National Museum of Nature and Science transformed the mode of knowledge production and consumption, explaining how a fractured political landscape was knit into a single Japanese nation-state through its dioramas and other forms of visual documentation; the textual descriptions aided rather than formed the crux of comprehension.

The definitive textual plus visual archive on monuments and specimens at museums was also evident in India, where architectural historian James Fergusson (1808-1886) propelled into existence the subcontinent's earliest, most comprehensive pool of images, which ranged from plaster casts and drawings to engravings, lithographs, and photographs. The production of an accurate image became crucial to the exercise of conceptualizing a history of Indian architectural styles, and photographs as a record was central to the off-site production and propagation of scholarly authority.[88] At natural history museums, photographic images helped simulate the aura of a physically inhabited scene in the setting up of dioramas, coinciding with the primacy of the photographic image in the documentation of monuments and specimens and with the popularity of individual viewing of photographically produced pictures at museums.[89]

Conclusion

Not striving for comprehensiveness, this article draws examples and case studies from China, India, and Japan to examine the purposes of natural history in colonial Asia—the pursuit and maintenance of class status, the transformation of local heritage and endemic species into national essence, and the shift from a text-based to an object-based epistemology for popular appeal—among the continent's intellectual elites, who joined the Victorian ecumene of fellow aristocrats and practitioners of science and natural history as somewhat equal collaborators or contenders. Even in instances where Asia's intellectuals were regarded as lesser partners in the universal quest for scientific knowledge, they were undoubtedly cosmopolitan elites who benefited from and contributed to the transnational networks of knowledge and material exchange, sharing ideas and institutional resources with one another to transform natural history into a distinct scholarly field manifested in the institutional form of museums. In the end, natural history, as with most other histories, was subsumed under the rhetoric of national history, as Asia's intellectuals sought self-determination and political independence from colonial dominions, and museums helped generate the publics that they rallied in order to dislodge the colonizers of their own nations.

References

[85] Elman 2007, 152.
[86] Marcon 2020; Marcon 2015.
[87] Marcon 2020, 35-36.
[88] Guha-Thakurta 2004, 5.
[89] Guha-Thakurta 2004, 19.

Asma, Stephen T. 2003. *Stuffed Animals and Pickled Heads: The Culture and Evolution of Natural History Museums*. New York: Oxford University Press.

Aso, Noriko. 2014. *Public Properties: Museums in Imperial Japan*. Durham, NC: Duke University Press.

Bennett, Brett M., and Joseph M. Hodge, eds. 2011. *Science and Empire: Knowledge and Networks of Science Across the British Empire, 1800-1970*. New York: Palgrave Macmillan.

Breckenridge, Carol A. 1989. "The Aesthetics and Politics of Colonial Collecting: India at World Fairs." *Comparative Studies in Society and History* 31, no. 2: 195-216.

Burton, Antoinette, and Isabel Hofmeyr, eds. 2014. *Ten Books That Shaped the British Empire: Creating an Imperial Commons*. Durham, NC: Duke University Press.

Cannadine, David. 2002. *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire*. New York: Oxford University Press.

Claypool, Lisa. 2005. "Zhang Jian and China's First Museum." *The Journal of Asian Studies* 64, no. 3: 567-604.

Cohn, Bernard. 2015. "The Transformation of Objects into Artefacts, Antiquities, and Art in 19th-Century India." In *No Touching, No Spitting, No Praying: The Museum in South Asia*, edited by Saloni Mathur and Kavita Singh, 21-44. London: Routledge.

Conn, Steven. 1998. *Museums and American Intellectual Life, 1876-1926*. Chicago: University of Chicago Press.

Culver, Annika A. 2022. *Japan's Empire of Birds: Aristocrats, Anglo-Americans, and Transwar Ornithology*. London: Bloomsbury.

Elman, Benjamin A. 2005. *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Elman, Benjamin A. 2007. "Collecting and Classifying: Ming Dynasty Compendia and Encyclopedias (*Leishu*)." *Extrême-Orient Extrême-Occident, hors série*: 131-157.

Fan, Fa-ti. 2004. *British Naturalists in Qing China: Science, Empire, and Cultural Encounter*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Farquhar, Judith B., and James L. Hevia. 1993. "Culture and Postwar American Historiography of China." *positions* 1, no. 2: 486-525.

Guha-Thakurta, Tapati. 2004. *Monuments, Objects, Histories: Institutions of Art in Colonial and Postcolonial India*. New York: Columbia University Press.

Guha-Thakurta, Tapati. 2015. "The Museum in the Colony: Collecting, Conserving, Classifying." In *No Touching, No Spitting, No Praying: The Museum in South Asia*, edited by Saloni Mathur and Kavita Singh, 45-82. London: Routledge.

Gulliver, Katrina. 2020. "Gabrielle Vassal (1880-1959): Collecting Specimens in Indochina for the British Museum (Natural History), 1900-1915." *Archives of Natural History* 47, no. 1 (2020): 29-40.

Gupta, Amit Kumar. 2020. “The ‘Public’ Indian Museum, Calcutta, 1858-1878.” *Indian Historical Review* 47, no. 1: 99-114.

Habermas, Jurgen. 1994. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger. Cambridge, MA: MIT Press.

Harrell, Stevan. 2011. “Introduction: Explorers, Scientists, and Imperial Knowledge Production in Early Twentieth-Century China.” In *Explorers and Scientists in China’s Borderlands, 1880-1950*, edited by Denise M. Glover, Stevan Harrell, Charles F. McKhann, and Margaret Bryne Swain, 3-25. Seattle: University of Washington Press.

Hevia, James L. 1994. “Loot’s Fate: The Economy of Plunder and the Moral Life of Objects ‘From the Summer Palace of the Emperor of China.’” *History and Anthropology* 6, no. 4: 319-345.

Irving-Stonebraker, Sarah. 2008. *Natural Science and the Origins of the British Empire*. Pickering and Chatto.

Jacobs, Justin M. 2020. *The Compensations of Plunder: How China Lost Its Treasures*. Chicago: University of Chicago Press.

Kolsteadt, Sally Gregory. 2011. “Place and Museum Space: The Smithsonian Institution, National Identity, and the American West, 1846-1896.” In *Geographies of Nineteenth-Century Science*, edited by David N. Livingstone and Charles W.J. Withers, 399-437. Chicago: University of Chicago Press.

Marcon, Federico. 2015. *The Knowledge of Nature and the Nature of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Marcon, Federico. 2020. “The Critical Promises of the History of Knowledge: Perspectives from East Asian Studies.” *History and Theory* 58: 19-47.

Miller, Ian Jared. 2013. *The Nature of Beasts: Empire and Exhibition at the Tokyo Imperial Zoo*. Berkeley: University of California Press.

Mittra, D.K. 1992. “Role of Ram Bramha Sanyal in Initiating Zoological Researches on the Animals in Captivity.” *Indian Journal of History of Science* 27, no. 3: 279-289.

Orosz, Joel J. 1990. *Curators and Culture: The Museum Movement in America, 1740-1870*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Prakash, Gyan. 1999. *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Puga, Rogerio Miguel. 2012. “The First Museum in China: The British Museum of Macao (1829-1834) and Its Contributions to Nineteenth-Century British Natural Science.” *Journal of Royal Asiatic Society, Series 3*, 22, no. 3-4: 575-586.

Ratcliff, Jessica. 2016. “The East India Company, the Company’s Museum, and the Political Economy of Natural History in the Early Nineteenth Century.” *Isis* 107, no. 3: 495-517.

Robinson, Ronald, and John Gallagher. 1961. *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism*. London: Macmillan.

Roychowdhury, Madhuparna. 2010-2011. “Historical Consciousness and Museum Making in Local Contexts: Bengal in the Early Twentieth Century.” *Proceedings of the Indian History Congress* 71:

1143-1151.

Roychowdhury, Madhuparna. 2015. *Displaying India's Heritage: Archaeology and the Museum Movement in Colonial India*. New Delhi: Orient Blackswan.

Sheets-Pyenson, Susan. 1987. "Cathedrals of Science: The Development of Colonial Natural History Museums During the Late Nineteenth Century." *History of Science* 25, no. 3: 279-300.

Sheets-Pyenson, Susan. 1988. *Cathedrals of Science: The Development of Colonial Natural History Museums During the Late Nineteenth Century*. Kingston: McGill-Queen's University Press.

Shils, Edward. 1997. *Portraits: A Gallery of Intellectuals*. Chicago: University of Chicago Press.

Singh, Kavita. 2015. "The Museum is National." *No Touching, No Spitting, No Praying: The Museum in South Asia*, edited by Saloni Mathur and Kavita Singh, 107-131. London: Routledge.

Tai, Li-Chuan. 2017. "Shanghai's Zikawei Museum (1868-1952): Jesuit Contributions to the Study of Natural History in China." *Asia Major* 30, no. 1: 109-141.

Tai, Li-Chuan. 2021. "The Shanghai Museum and the Introduction of Taxidermy and Habitat Dioramas into China, 1874-1952." *Archives of Natural History* 48, no. 1: 111-130.

Wallace, Joseph. 2000. *A Gathering of Wonders: Behind the Scenes at the American Museum of Natural History*. New York: St. Martin's Press.

Wonders, Karen. 1993. *Habitat Dioramas: Illusions of Wilderness in Museums of Natural History*. Uppsala: Almqvist and Wiksell.

東亞古典與當代文化中的動物書寫國際研討會

幫美國人養鳥：
1960 年代臺灣的金絲雀熱潮與臺灣省飼鳥協會

蔣竹山
中央大學歷史所教授兼文學院學士班主任

摘　要

養鳥原本在 1950 年代只是一般家庭怡情養性的休閒活動，多為 1949 年後遷移到臺灣的外省人家庭。像是有位兄弟兩人家住臺北舒蘭街，他們自 1950 年跟隨父母來臺，起初就讀於中正國民學校，畢業後即就讀中興中學，父親李德延供職於美國大使館武官處，家庭環境很不錯。倆人的嗜好除了繪畫以外在家還養鳥、集郵。有位聯合報的讀者，就提到對這樣的風氣不以為然：「這好像成了一時的風氣，親戚朋友們家家養鳥。鸚鵡對對，黃雀成雙。未幾，籠中子孫滿堂。我不喜歡養這些鳥。」就連國軍退除役官兵輔導委員會在東部預計開闢一萬甲土地，已安置十一萬的退除役官兵時，都考慮到：「對年老者已安置某地百壽堂，過其舒適頤養之生活。」輔導會對老年人之生活習慣皆曾細心研究，如服寬敞之長袍及養鳥以及有兒童為伴。養鳥在 1961 年這時都還只是休閒生活的一部分。

養鳥形成一股熱潮的時間約在 1963 年，到 1965 年開始流行。資料顯示：「本省養鳥風氣，近兩年來發展迅速，自 1963 年，由數十位飼鳥同好組織的臺灣省飼鳥協會，經三年來的擴充，而發展到現在有四千會員的龐大組織，其擴展之快會員之多，在民間團體中可算空前。」1964 年，臺灣的白文鳥、金絲雀，在美國等地大受歡迎，養鳥人士獲利頗豐，刺激此間人士起了一片養鳥熱，成為一種有望的家庭副業。

2025 年 5 月 15-16 日國家圖書館・漢學研究中心

幫美國人養鳥：
1960 年代臺灣的金絲雀熱潮與臺灣省飼鳥協會

蔣竹山[1]

2025/4/30

一、前言

「在臺灣二十年，常看到有些所謂『新興事業』、『新奇的玩意』，一窩風的興起，又很快一窩風的沒落，如養雞，養鵪鶉，養鳥，養兔子，養洋蟲，[2]以及現在還在苟延殘喘的養牛蛙，養鰻，都曾經如怒潮狂風般的侵襲臺灣，但為時不久，又如冰蝕土崩的敗落了！其中尤以養鳥為最，不知害了多少人！在高潮時，一對錦靜鳥價高萬餘元，一對胡錦也值五六千，可是垮下來時，能值幾文？」[3]1970 年的聯合報如此描述戰後臺灣的新興行業一窩蜂的現象，大都是小動物的養殖，像是雞、鵪鶉、兔子、牛蛙、鰻魚，其中最特別的是養鳥。這些新興事業主要都是家庭副業，由於一時跟風的人相當多，所以常見數量過多，很容易就供需失調，價格崩盤。所以養鳥熱時，一對錦靜要價萬元，胡錦也值五六千元，但蛋塔效應發作時，很容易就一文不值。[4]

養鳥原本在 1950 年代只是一般家庭怡情養性的休閒活動，多為 1949 年後遷移到臺灣的外省人家庭。像是有位兄弟兩人家住臺北舒蘭街，他們自 1950 年跟隨父母來臺，起初就讀於中正國民學校，畢業後即就讀中興中學，父親李德延供職於美國大使館武官處，家庭環境很不錯。倆人的嗜好除了繪畫以外在家還養鳥、集郵。[5]有位聯合報的讀者，就提到對這樣的風氣不以為然：「這好像成了一時的風氣，親戚朋友們家家養鳥。鸚鵡對對，黃雀成雙。未幾，籠中子孫滿堂。我不喜歡養這些鳥。」[6]就連國軍退除役官兵輔導委員會在東部預計開闢一萬甲土地，已安置十一萬的退除役官兵時，都考慮到：「對年老者已安置某地百壽堂，過其舒適頤養之生活。」輔導會對老年人之生活習慣皆曾細心研究，如服寬敞之長袍

---

[1] 中央大學歷史所教授兼文學院學士班主任

[2] 琴岡，〈洋蟲的來歷和效驗〉，《聯合報》，9 版，1956/4/9。洋蟲則是 1956 年左右流行養的小蟲，又稱為紅蟲或九龍蟲。

[3] 〈臺灣的鶯〉，《聯合報》，9 版，1970/5/14。

[4] 《聯合報》，09 版/聯合副刊，1970/5/14。

[5] 黃海，〈一對學生小畫家〉，《聯合報》，3 版，1958/3/10。

[6] KFS，〈哈老哥〉，《聯合報》，6 版，1958/01/13。

及養鳥以及有兒童為伴。[7] 養鳥在 1961 年這時都還只是休閒生活的一部分。

養鳥形成一股熱潮的時間約在 1963 年，到 1965 年開始流行。資料顯示：「本省養鳥風氣，近兩年來發展迅速，自 1963 年，由數十位飼鳥同好組織的臺灣省飼鳥協會，經三年來的擴充，而發展到現在有四千會員的龐大組織，其擴展之快會員之多，在民間團體中可算空前。」[8] 1964 年，臺灣的白文鳥、金絲雀，在美國等地大受歡迎，養鳥人士獲利頗豐，刺激此間人士起了一片養鳥熱，成為一種有望的家庭副業。

> 據熟悉養鳥業人士說：過去美國向日本購買白文鳥，金絲雀等每年達四十萬隻以上，最近因日本產量減少，美國商人轉向本省採購，使本省洋鳥有供不應求之勢。如果養鳥人每年有二百隻鳥可售，扣除開銷後，還有一、二萬元盈利，因而有些過去專門養雞、養鶉的人士，紛紛改業或兼做養鳥工作。養鳥因所需本錢不多，所佔地方不大，而且工作輕鬆，因此很多公教人員，工商界人士利用空暇養鳥，成為現在最受人歡迎的家庭副業。[9]

根據當時媒體的調查，1965 年時臺灣的養鳥戶已不下七萬戶，其中以軍公工教人員最多。[10]

本文則從動物史及日常生活史的視角，[11]探討冷戰時期臺灣 1960s-1970s 的養鳥熱現象，分別探討以下課題：養鳥熱與軍公教的關係？臺灣省飼鳥協會在養鳥熱過程中所扮演的角色？當時臺灣人是如何成為美國金絲雀市場的代工飼養

---

[7] 〈開墾東部萬甲土地 預期三年完成〉《聯合報》，6 版，1961/08/13。

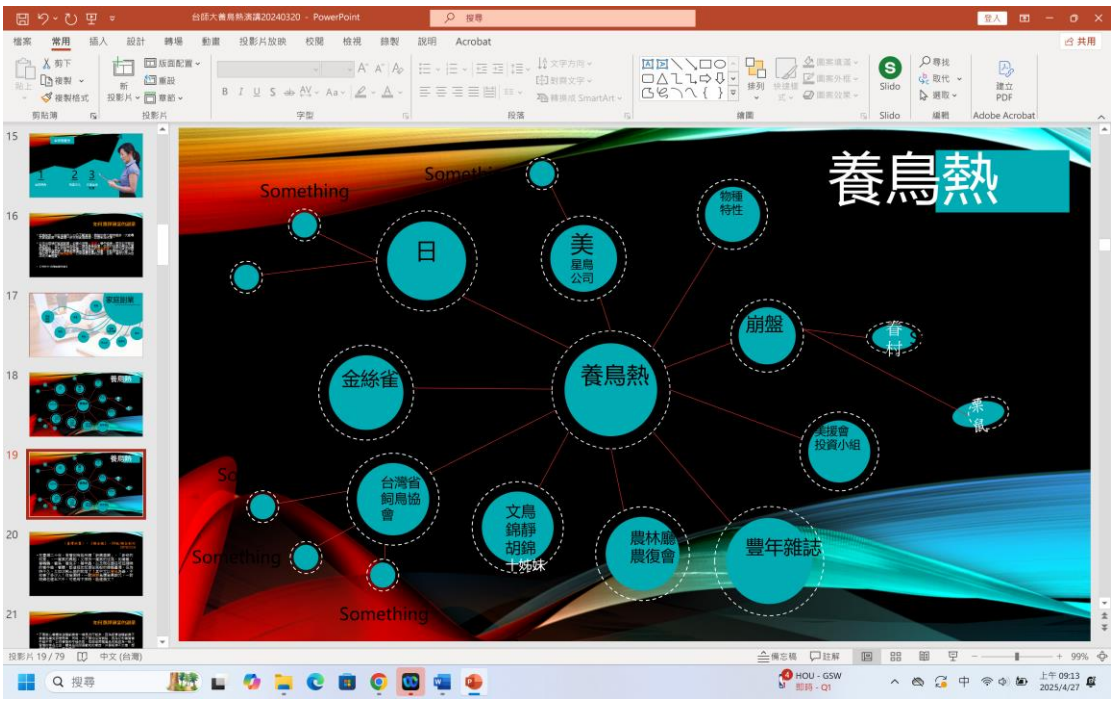
[8] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。

[9] 〈金絲雀白文鳥 外銷前途暢旺〉，《聯合報》，2 版，1964/5/25。

[10] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。

[11] 目前臺灣的養鳥熱尚未有人研究，相關的動物史研究回顧可參見，鄭麗榕，〈臺灣動物史書寫的回顧與展望：以近二十年來為主的探討〉，《成大歷史學報》，58 號(2020)，頁 233-252；西方的動物史可見希爾妲·基恩著，盧耕堯譯，《成大歷史學報》，58 號(2020)，頁 207-232；菲利浦郝威爾著，李鑑慧譯，〈一個「全球的」寵物史是什麼模樣？〉，《成大歷史學報》，58 號(2020)，頁 1-20。此外，可以參考 Stephen Moss，劉天天、王穎譯，《觀鳥的社會史》(北京：北京大學出版社，2019)。有關戰後台灣日常生活史的研究尚未有相關研究回顧，筆者目前正在撰寫一篇，另可參考陳文松，〈一套日記庫、一本「趣味帳」領風騷：日治時期日常生活史研究回顧與展望〉，《漢學研究通訊》，36 卷 3 期(2017)，頁 1-10。有關近代臺灣的物與日常生活的研究回顧可見，蔣竹山，《黃旺成的林投帽：近代臺灣的物、日常生活與世界》(臺北：時報文化股份有限公司，2024)，導論〈近代臺灣史研究的「文化轉向」與全球視野〉，頁 12-55。有關戰後臺灣日常生活史的研究，可以放在冷戰與美援的框架視之，相關可探究的課題有：美軍招待所、美新處、今日世界、中興新村、戲院、四健會、學生制服、電影、違章建築、梅花餐、家庭即工廠、加工出口區、吳郭魚、營養午餐、麵食、冰果室、滅鼠計畫、颱風、眷村、牛奶供應站等等。

重要出口國？政府在其中有何影響？養鳥熱如何影響民眾的日常生活？養鳥熱中的金絲雀與洋鳥的競爭關係？最後探討養鳥熱如何由高峰到崩盤。



二、慕陶的養鳥熱看法

1965 年 11 月，一位匿名作者慕陶在聯合報發表了一篇有關養鳥熱看法的文章，深入探討了養鳥在臺灣的前景問題？他認為養鳥熱成功與失敗還是操之在己，因為有關單位如能善加輔導，養鳥同好如能有正確觀念、團結合作、改良技術，以養鳥作為一種事業去發展則成功機會多。若是政府放任不管，養戶盲目投機，則失敗的機會就極高。[12]飼鳥事業可能會跟過去的刺繡及手工藝品，在國際鳥市佔一席之地，為國家賺取外匯，也能為中等家庭開創一項新的副業。[13]

他認為臺灣地窄人稠，加上經濟發展生活安定，流動資金充斥，以至於只要有任何一種新興行業出現，常因利益所趨，造成一窩風現象。尤其對家庭副業小規模生產者更是如此，1965 年前幾年的養雞、飼熱帶魚、種植洋菇，[14]大多如此。到頭來使盲目的投資者，導致無謂的損失。養鳥事業亦不例外，尤以近半年來，臺灣鳥市經鳥販的哄抬，大戶的操縱，及新戶的盲目跟進，使僅能作裸姆鳥的十

[12] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。
[13] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，1965/11/27。
[14] 有關戰後臺灣洋菇產業史的研究，見黃仁姿，冷戰時期的台灣農村、農業與農民(1950-1960 年代)(台北：國立政治大學，2024)，第四章，「移植的白色魔菇：新作物洋菇在台灣農村的誕生」。

姐妹，售價暴漲暴落，造成養戶惶惶不安。慕陶認為 1965 年時的臺灣養鳥是有前途的，且具備了很多優點。[15]

像是環境適宜，臺灣地處亞熱帶，四面環海，終年溫暖，冬無冰霜覆蓋之嚴寒，夏有海風吹拂，氣溫最適宜於外銷鳥類，亦即本省之所謂高級鳥──如金絲雀、胡錦、錦靜、小紋、文鳥、牡丹鸚哥等的繁殖。[16]

在場地方面，養鳥所佔空間比任何農牧事業為小，因種菜種樹需要大批土地；養魚養鱉需要池塘；牧牛牧羊需要廣寬牧地；養豬飼雞需要建築畜舍，決非一般家庭可以達成。但養鳥所佔之空間最小，每養鳥一對，僅需一尺五寸立體的箱籠即可，一間六蓆之鳥舍可養八十箱，適合家庭副業。若是專業養戶，養到五百箱以上亦不過六十席的鳥舍即可。若僅養個五箱十籠則任何家庭任何房舍均可，所以適合在臺灣大量推廣作為家庭副業。成本方面，一般農牧生產事業需要龐大之資金，養鳥則所需成本不多。若以試驗性質飼養，五百元至一千即可；但以專業方式經營，投資十萬廿萬也不算多。當時推廣時期內銷價格略高於外銷價，將來繁殖較多，售價應該會漸趨合理。以十姐妹為例，年初養一對，到年底應有五十對以上。

養鳥最大的優點就是消耗少，而且其消耗的食料全都是本土有的。一對成鳥每日所需之主食約二至四台兩，約在三至五元之間。其中以金絲雀消耗最大，而以小紋、十姐妹、錦靜、胡錦消耗食料最少，每月約二至五元。在管理上相當簡便，可利用剩餘勞力。飼鳥工作管理簡單照顧容易，日常工作，就是加水加食料換青菜，籠箱糞板每週或十天清潔一次即可，養個五十箱，只需一位四五十歲之中年人照料即可。養鳥雖然也有或多或少的疾病，但決無重大的瘟疫。有病亦不過最普通的傷風、腸炎、便祕、氣喘等病，此種疾病已有有效的抗生素可供治療。

有關開拓外銷市場方面：臺灣為海島經濟，一種事業在本省是否有前途，當視能否外銷而定，農牧生產要達到外銷目的必須要具備很多條件。以鳥隻而言，其中比較重要的是市場、產量成本等問題。養鳥在先天上已具備了上列幾個優點，如政府能大力輔導，養戶能全力增產，自可達成外銷目的。養鳥最使人關心的問題，莫過如外銷市場問題。當時人一談到養鳥就會問：「將來鳥養多了誰要？養雞平時可生蛋大了可加餐。小鳥既不能吃價錢比雞還貴，到頭來甚麼人要？」其實養鳥決不可同養雞比，因為養雞是供作食物，養鳥則是作娛樂。歐美國家國民收人高，工作之餘需要娛樂以調濟心身，其中玩鳥也是娛樂節目之一，以二、三十元買對鳥玩玩不算什麼大事。

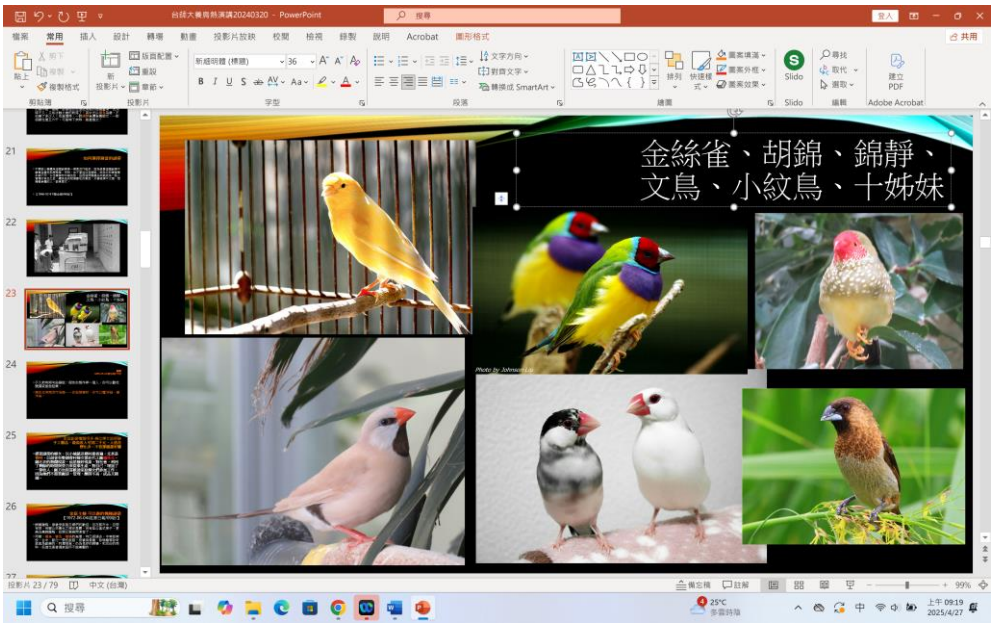
[15] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，1965/11/27。
[16] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，1965/11/27。

慕陶提到，世界高級鳥消費市場正是工業發達的英、美、法、德、丹麥等國家，據統計美國全國擁有二千萬隻鳥，西德有一千萬隻，這兩個地方每年都需進口各種觀賞用鳥一百萬隻以上，所以臺灣作為養鳥的代工市場不成問題。[17]一種商品能否打開外銷市場，產量是最主要的關鍵，如果產量不多，就是物美價廉也無法推展外銷。臺灣農產品如糖、香蕉、鳳梨、洋菇都是有大量生產，才打開外銷市場。養鳥亦然，並不是十對百對就可外銷，應該是上千對上萬對才能供應外銷需要。慕陶認為，因為數量過少，人家不會來買，縱使來買也不夠利潤，那要怎樣才可以達到產量多呢？那就應該處處聞啼鳥，家家養錦雀，政府應予大力輔導推廣，養戶應予計劃增產，先安定內銷價格，以建立外銷基礎。[18]

在成本的考量上，慕陶也給了建議。成本低售價才合理，售價合理外銷市場才可打開，當時高級鳥價略高於國際價格是普遍現象，這是推廣期的過渡現象。[19]當時候每對飼鳥係指中鳥，所列價格是指在機場碼頭交貨時的定價。當時臺灣飼養鳥隻外銷價格若與一個軍眷家庭一個月四百元的家庭副業收入作比較，的確是利潤豐厚。金絲雀約 160 元、白文鳥約 160 元、胡錦 360 元、小紋 200 元、十姐妹 50 元。

最後，慕陶總結的看法是，本省飼鳥因氣候良好，環境適宜，飼料豐富，人工便宜，且因外銷市場廣大，對外交通便利，養鳥做為家庭副業是個相當有前途的事業，如果政府有關單位能全力推廣輔導，養戶能儘量增產，減低成本，改良技術，不但可以自副業發展為專業，且可取代日本、比利時、荷蘭等國在世界鳥市之地位，而為國家爭取鉅額外匯，為軍公教人員及農工大眾開創優良之家庭副業。

[17] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。
[18] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。
[19] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。



養鳥熱的常見鳥種有：金絲雀、胡錦、錦靜、小紋、文鳥、牡丹鸚哥。金絲雀原產于非洲西岸之康納利群島；胡錦、錦靜原產于澳洲之北部及西部；文鳥原產于印尼印度及婆羅洲；小紋原產于澳洲之東部，上列地區在緯度十五度至卅五度之間，均近亞熱帶，其氣候與本省大致相同，此種鳥類在本省因環境適宜氣候適合，故繁殖力強生長快。當時世界鳥類輸出地區為亞洲之日本及北歐之荷蘭比利時，此三地區靠近寒帶每屆冬季，飼戶必需加溫以防凍斃，鳥隻一如人類，生長在寒帶生殖力不強；飼育于亞熱帶繁殖即迅速增多。鳥隻在日本分春秋二季生殖一年中約有六個月可繁殖，而在臺灣除七八月換毛停產外，幾乎整年都生殖。日本與荷蘭比利時地近寒帶，既能大量繁殖熱帶鳥類，而臺灣環境適合氣候良好。慕陶這位作者認為如能善加經營，必可取代荷比日諸國在世界鳥市場的地位。[20]

一、文鳥、小鸚哥──文鳥與鸚哥所需食料種類相同，消耗量亦大致相似：兩者主食皆為糙米、粟、白菜；輔助飼料為蛋黃、歐羅肥、貝殼粉及治療用藥品。文鳥每對每月需碎米半台斤，白菜一斤，鴨蛋二個，歐羅肥、貝殼粉及少量藥品。以時價計算每對每月約消耗六至八元，一年平均約九十元，每對成鳥每年可目育五窩，約可得小鳥二十隻以上，如以外銷計算應可獲一千四百元以上。小鳥需四個月始可外銷，故小鳥十對之飼料費亦需三百元，二者合計需消耗四百元。[21]

二、小紋胡錦──小紋胡錦所消耗之食量大致相同，二者所需之主食為粟、碎米、稗、白菜、貝殼粉，輔助飼料為蛋黃、歐羅肥、酵母及少量藥劑，胡錦每對每月需粟約五台兩，白菜半斤，蛋黃二個，其他歐羅肥、貝粉、酵母及藥品少量，以時價每對每月約需八元，年需一百元。每對成鳥每年可作成小鳥約三十至八十隻，惟需十姐妹幫忙撫養，每對胡錦需配十姐妹六對，鳥隻需養四個月待換

[20] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。
[21] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。

毛成中鳥後始可外銷，如以每對成鳥年出十六對中鳥計算亦可獲毛利四千餘元。[22]

三、十姐妹──主食為碎米、白菜、貝殼粉。輔助飼料亦為歐羅肥、蛋黃。惟十姐妹體健能耐粗食，且食量較少，每對每月約需飼料費三元，其特性為就窩性強可作胡錦、錦靜、小紋、白十姐妹之褓姆鳥。如以花十姐妹代育日十姐妹，因死亡少生產多，其成本少經濟價值高。[23]

三、養鳥熱與軍公教家庭副業

養鳥熱之所以會出現在 1960 年代，這與戰後的軍公教的家庭副業有關。1949 年國共內戰的局勢使國民政府退守臺灣，大批的軍民也跟著遷移至此，成為近代中國因內戰而引發最大的人口移動。之後政府更在全台各地建立八百多個眷村，安置遷移來臺的軍民。眷村的居民身份為軍人及其家眷，來自中國各地，保有各種不同省籍的語言與生活習慣。如今許多臺灣的眷村在政策、都市更新計畫的實施下，面臨被拆除的命運，許多眷戶被迫遷移，昔日的榮景不再。眷村做為當代臺灣的重要歷史記憶與空間，眷村文化的保存刻不容緩，養鳥熱就是其中一項重要的眷村歷史記憶。[24]

「眷村」像是臺灣社會的新興聚落，集結了多個眷舍而成。臺灣社會通常視「眷村」為軍眷之村，但各個軍種、情治、警察單位及政府部門其實也有提供眷舍。「眷村」源於 1956 年的「軍眷住宅籌建運動」，由「中華婦女反共抗俄聯合會」主席蔣宋美齡號召，發動工商界與民眾共同捐獻經費，利用國有土地興建眷舍，解決軍官兵居住的問題。根據 1982 年時的統計資料，當時全台有八百七十九個眷村，共 98,535 戶。這些以軍種或文宣代號為名的新村，分佈於全台各地，北從石門，南至恆春，依附在各軍駐地。[25]

1963 年 1 月 28 日，在臺北三軍軍官俱樂部展出「總統夫人嘉惠軍眷資料展覽」，前往參觀的有各國駐華使節，各軍種總部高級官員和各界人士三千多人。全部展出的資料分為「軍眷住宅」、「軍眷子弟教養」、「軍眷生產就業」和「軍眷醫療」等四部份，分別顯現出從 1956 年到 1962 年，各方面的推動成果。[26]其中婦聯會開設了四百一十八個會計、中英文打字、文書、縫紉車繡、蓮草做花、刺繡、編結和教員補習訓練班，訓練了二萬八千八百九十八名軍眷，學會謀生技

---

[22] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。

[23] 慕陶，〈養鳥事業的前途〉，《聯合報》，11 版/工商經濟，1965/11/27。

[24] 蔣竹山，《眷村時代：一本重新認識戰後臺灣社會的眷村文化指南》(臺北：蔚藍文化，2025)，頁 82-83。董維琇，〈眷村做為文化遺址場域──回溯水交社集體記憶與離散歷史〉，《博物館學季刊》，35 卷 4 期 (2021 / 10) ，頁 75 – 91。

[25] 江濡因、陳佳利，〈眷村、博物館與性別：論龜山眷村故事館之性別展演博物館與文化〉，《博物館與文化》，2 期 (2011 / 12) ，頁 53 – 87。

[26] 〈總統夫人嘉惠軍眷資料展覽〉，《聯合報》，1 版，1963/1/29。

能。此外在輔導下，參加居家生產，入廠生產，合作生產的軍眷，有八萬四千一百零一人，獲益金額有新台幣二千五百九十萬六千四百三十九元。就任中學教員、小學教員、幼稚園教員、褓姆、文書、店員、打字員、醫務和技工的軍眷有一萬二千七百九十四人。[27]



「蓪草做花」也成為戰後眷村生活的重要一環。[28]戰後臺灣有段時間的手工業的外銷是中斷的，直到 1953 年才開始。臺灣的手工業品在日本殖民時期外銷產值年達三百餘萬美元，就業人數有二十萬人以上，但在第二次大戰時期，因運銷阻斷，逐漸衰落。聯合報就曾報導，因為手工業品在臺灣已有相當的基礎，而且手工業品生產是整個社會及廣大農村的家庭副業，成本低可容納就業人數多，如果積極提倡，利用民間多餘勞力，從事勞務輸出，不獨可增加外匯，亦能繁榮經濟，安定民生。[29]

[27] 蔣竹山，《眷村時代：一本重新認識戰後臺灣社會的眷村文化指南》(臺北：蔚藍文化，2025)，頁 50-53。

[28] 有關蓪草與女工的研究，見蔣竹山，《黃旺成的林投帽：近代臺灣的物、日常生活與世界》(臺北：時報文化股份有限公司，2024)，頁 205-210。

[29]〈手工業品外銷 數額歷年增加〉，《聯合報》，2 版，1957/7/15。



當時的外銷手工業品有根據外銷的統計資料，在 1953 年外銷的手工業品種類甚少，竹類僅有竹葉，竹竿，竹簾，竹器等，裝飾品類有珊瑚裝品，貝殼製品等，帽類有柯太基帽，恩飛羅帽，檜木帽，林投帽，[30]馬尼拉帽，李奧那玻璃帽，棕櫚帽，巴拿馬帽，紙帽、玻璃絲帽，大甲帽，銀鬚草帽等，海草類有海草地蓆，海草繩，革織類有坐蓆及草拖鞋，此外尚有豬鬃，蓪草紙漂白玉蘭葉，雕刻木器等。[31]



除了上述的蓪草做花的例子之外，當時的婦聯總會也會協助推廣眷村的婦女協助從事各種家庭副業。1965 年 3 月 7 日的《聯合報》就提到，婦聯會為使全國各界人士明瞭軍中眷屬推展家庭副業改善生活的實況，於六日上十時半，在該

[30] 蔣竹山，《黃旺成的林投帽：近代臺灣的物、日常生活與世界》(臺北：時報文化股份有限公司，2024)。

[31] 〈手工業品外銷 數額歷年增加〉，《聯合報》，2 版，1957/7/15。

會舉行記者會，詳細介紹軍中眷屬推展家庭副業的成果。陸軍、海軍、空軍、聯勤、憲兵、警總等單位軍中眷屬，均選出代表參加，她們希望能以此成果，影響三軍眷屬，繼續推展及擴大，使全體軍中眷屬能夠獲得更為幸福的生活。在記者會上，軍中眷屬代表們，曾攜帶一部份家庭副業樣本，如刺繡、塑膠花、及飼鳥等，供與會人士參觀。會中婦聯會總幹事皮以書，強調軍眷的家庭副業，不但為國家爭取外匯，並使軍眷生活更趨安定，相當具有介紹與推廣的意義。[32]

1965 年，在軍眷所推展的家庭副業項目繁多，軍眷們並以自動的組織起來，從事生產。譬如陸軍方面，已有約一萬戶從事家庭副業，每戶每月收入，至少為二、三百元，亦有多至一、二千元的。其他海軍、空軍、聯勤、警總等單位，也都有計劃及有組織的全力推展各項家庭副業，成績相當可觀。[33]知名作家薇薇夫人也曾在她的報紙專欄中提到眷村主婦是有多忙碌在家庭副業上：「由於絕大多數的軍眷都是儉樸勤勞，他們用自己的雙手改善一家人的生活。這由間以主婦的功勞最大，走進任何一個軍眷區，(中下級軍官)「紅中日板」不多見，刺繡啦編織啦，養雞啦，飼鳥啦，差不多的主婦都有一份家庭副業在忙碌著。她們娛樂的機會幾乎沒有，更別說什麼休假旅行了。」[34]此外，陸軍軍眷管理處也會從旁輔導眷村，像是桃園內壢住戶數大且相當知名的眷村「自立新村」，就曾在透過軍眷飼鳥計劃，進行養鳥副業的推動。[35]

四、養鳥人的社群平台

(一) 飼鳥協會

1963 年時，臺灣的飼鳥事業得以迅速發展之主要原因，在於臺灣省飼鳥協會與「美商星鳥公司」代表人斯丹恩訂定長期產銷合約，使金絲雀在外銷方面奠定可靠的基礎。根據中央社的報導，農林廳接獲報告，臺灣省飼鳥協會已與美國紐約星鳥公司在互助互利的原則下，簽訂一項合約，由該公司貸放金絲鳥，來提高本省金絲雀的品質及繁殖，合約期間訂定兩年。美商星鳥公司所貸放四千五百對的金絲雀，分三批運台，由協會貸放給各地飼養鳥隻的會員，可促使飼鳥事業的發展。[36]

---

[32]〈婦聯總會介紹 軍眷副業成果 皮以書強調爭取外匯 使軍眷生活更趨安定〉,《聯合報》,2 版，1965/3/7。有關婦聯會的研究，見游鑑明,〈婦聯會對臺灣社區公共衛生的推動（1950-1970 年代)〉,《近代中國婦女史研究》,42 期(2023)，1-60。
https://www.airitilibrary.com/Article/Detail?DocID=a0000480-N202406070001-00001

[33] 同上。

[34] 薇薇夫人,〈也敬軍眷〉,《聯合報》,9 版/聯合副刊，1965/9/3。

[35] 參見養鳥熱一節。

[36] 〈大批金絲雀自美運台繁殖〉,《聯合報》,2 版，1963/11/19。

若往前追溯，臺灣省飼鳥協會早在 1962 年就已經在推動相關計畫。飼養金絲雀是一種賺進外匯的最新家庭副業，這種家庭副業早已經在日本風行了十幾年，每年出口金絲雀三十萬至四十萬隻，年年賺進將近四百萬美元的外匯。當時臺灣金絲雀的出口雖然只是剛開始籌劃，但已有「美國麥記商社」來函接洽，每月要求供售三千隻。當時媒體推估如果一般家庭能夠普遍的飼養金絲雀，源源不斷地供應外銷的話，即可增加家庭收益，並為國家賺取外匯。臺灣省飼鳥協會為鼓勵發展這項家庭副業，則禮聘兩位日本金絲雀飼養專家來臺實地巡迴指導，並自 1962 年 11 月 12 日起於新竹市第二信用合作社禮堂舉辦金絲雀及其他各種小鳥品評比賽會，會期二天，有全省各地來參加比賽的各種名貴小鳥三千餘隻。[37]

臺灣省飼鳥學會在養鳥熱潮初期扮演相當重要的角色。[38]臺灣飼鳥學會為發展金絲雀飼養事業，在「美援會投資研究小組」、農復會及農林廳的協助下，才能於新竹舉行臺灣有史以來的第一次金絲雀展覽會。美援會投資研究小組是美援時代輔導民營企業發展及改善投資環境的重要組織，[39]曾居中與美國麥唐飼鳥公司(美國麥記商社)取得聯絡。「美援會投資研究小組」全名為「美援會工業發展投資研究小組」，1960 設立，其設立的目的旨在致力改善投資環境，主動協調解決投資瓶頸，使其成為投資人與行政部門間的最佳橋梁；李國鼎先生是投資研究小組的召集人。1960 年 11 月 4 日，到任 2 年半的美國駐華大使莊萊德（Everett Drumright）就前往美援會投資小組參觀，並由美援會秘書長李國鼎負責接待並且講解工作程序。[40]

麥唐公司當時認為只要臺灣能確定大量供應金絲雀，該公司願意來臺採運進口，因金絲雀在美國有廣大市場，許多商店會以金絲雀為裝飾品，老年人退休家居亦多喜飼養金絲雀自娛，以往向日本購買時，最高每年達二千萬隻以上，每隻售價約二美元，總價達四千萬美元以上，但由於日本近來以工業發達，飼養數量減少，所以美方相當有意願來臺灣購買。[41]

當時臺灣已經有許多人在飼養金絲雀，但因沒有貿易公司負責收購販賣出口，所以未能外銷，臺灣飼鳥學會舉辦金絲雀展覽會的目的，即是想喚起一般飼鳥人

---

[37] 〈飼養金絲雀 可以換外匯：鼓勵民間作為副業 新竹今有雀鳥賽會〉，《聯合報》，2 版，1962/11/12。

[38] 〈飼養金絲雀 外銷有前途 飼鳥學會訂下月十一日 在新竹舉行首次展覽會〉，《聯合報》，2 版，1962/10/26。

[39] 〈輔導民企 健全會計制度〉，《聯合報》，5 版，1960/5/6。

[40] 中央社影像資料庫，https://www.phototaiwan.com/Product?ImgID=19601104000900&ImgSubID=196011040009000001。瀏覽日期，2025/4/28。

[41] 〈飼養金絲雀 外銷有前途 飼鳥學會訂下月十一日 在新竹舉行首次展覽會〉，《聯合報》，2 版，1962/10/26。

士的注意，共同組織起來，進口優良品種，擴大繁殖數量，運銷國外爭取外匯。據飼鳥學會人士表示：金絲雀很少傳染病，卻比雞鴨易於詞養，若政府有關機關如能善予協助、獎勵，應該是一般家庭的理想副業。由於日本在金絲雀絲養方面已經有相當豐富的經驗，所以 1962 年 11 月 11 日的金絲雀展覽會，學會還邀請到日本金絲雀品種評判專家木村千代女士及鳥獸時事新聞社社長加籐氏來臺，參加評判工作，並指導飼養方法及改良品種的技術問題。[42]



此外，我們也可以見到 1962 年時，日本鳥獸時事新聞社社長加藤以及木村千代女士前來苗栗公館鄉採訪養鳥的過程，大家聚在掛有青天白日和國父的遺照的會議室中彼此交換心得。[43]根據國家文化記憶庫的資料，剛開始養鳥熱是起於苗栗，當時民間興起一股養鳥風潮，許多人在自家後院，簡單的用鐵絲網就蓋起一座鳥園。像是苗栗公館民眾劉日燕，1964 年在自家後院所蓋的鳥園，養了數十隻的鳥，分別有白文鳥、十姊妹以及小鸚鵡等幾種，牠們都會唱歌叫人起床，唯一麻煩的是需要常清鳥糞。[44]

---

[42] 〈飼養金絲雀 外銷有前途 飼鳥學會訂下月十一日 在新竹舉行首次展覽會〉，《聯合報》，2版，1962/10/26。

[43] 〈日本採訪養鳥新聞〉，https://memory.culture.tw/Home/Detail?Id=57420&IndexCode=online_metadata。瀏覽日期，2023/10/14。

[44] 〈家裡的鳥園〉，https://memory.culture.tw/Home/Detail?Id=57339&IndexCode=online_metadata。瀏覽日期，2023/10/14。

除了品評會，臺灣省飼鳥協會也會舉辦名鳥展。1964 年時，全省三百多名貴飼鳥，自 2 月 1 日起，集中在華南銀行總行四樓禮堂，進行為期兩天的展出，每天展覽的時間是自上午九時起，至下午五時止。當時媒體形容這項展覽會是政府遷臺後的創舉。主辦此項展覽的單位為「臺灣省飼鳥協會臺北區辦事處」。會場上還特地準備了數十盆名蘭，與每隻百元以上的名鳥一起展出。這項展覽，已引起國外同好的注意，美國飼鳥公司董事長斯丹恩，還專程來此參觀。[45]除了飼鳥協會臺北區辦事處外，還有新竹、苗栗、臺中、南投、雲林、嘉義、臺南、高雄等地鳥類的愛好者。[46]這次展覽，共分四大部分展出，第一部分為金絲雀，包括捲毛金絲雀、約克夏種、平金絲雀、細金絲雀、鳴金絲雀等；第二部分為鶯類，包括紅冠鳥、小町雀、美女雀、小紋雀、胡錦鳥、白文鳥、灰鳥、花色十姊妹、白十姊妹等；第三部分為鶯哥類，包括五色青海、小青、片幅面、紅牡丹、黑牡丹、藍牡丹、山吹牡丹、高級背黃青、綠色背黃青、水色背黃、青藍色背黃青；第四部分為野鳥類，包括九官鳥、八哥、五色鳥、黃鶯、畫眉、紅點殼、敦雀等。[47]這檔展覽的時間不長，僅有兩天，但每日吸引了萬餘人參觀。



[45] 〈三百多種名鳥 明在華銀展出〉，《聯合報》，2 版，1964/01/31。《鳥語》，第 23、24、25 期，1966 年 2、3、4 月，頁 5，就刊出一篇轉載中華日報的文章〈斯丹恩談金絲鳥前途〉。

[46] 〈鳥：一片鳥語花香 春到華南銀行 展覽三百多種 還有非洲金剛〉，《聯合報》，3 版，1964/1/31。

[47] 〈鳥：一片鳥語花香 春到華南銀行 展覽三百多種 還有非洲金剛〉，《聯合報》，3 版，1964/1/31。

臺灣省飼鳥協會是飼鳥業的推動與組織化倡議者，協會成立的初衷，是為了組織分散的民間飼鳥者，共同推動金絲鳥與洋鳥的飼養技術與市場規模。協會舉辦了臺灣首次金絲雀展覽會（1962 年新竹），其目的是：鼓勵飼鳥者組成產銷組織，引進優良種鳥，增進養殖技術交流，提高民間對養鳥產業化的認識，以及宣傳外銷潛力以吸引更多人參與。

飼鳥協會積極爭取與外國企業合作，如與美國星鳥公司（Star Bird Co.）建立聯繫，使臺灣成為出口金絲鳥的新基地。協會成功協調以下事項：引進金絲鳥種鳥（1490 對）並規定歸還原數，其餘歸會員所有；配合星鳥公司收購政策，保障臺灣飼鳥者外銷收入；擔任中介角色，對接美國需求與臺灣供應，協助建立長期出口契約；成為引導鳥類產業進入國際市場的橋梁。

協會不僅鼓勵民間參與飼鳥，也擔任知識傳播者。其主要做法包括：推動舉辦講習會、發行飼養技術刊物；邀請日本專家（木村千代）來臺評判鳥展並指導養殖；討論如何改良金絲鳥品種與繁殖方式；建立飼鳥技術標準（鳥籠尺寸、換羽管理、染色技巧等）。

協會作為業者與政府間的橋樑，亦發揮政策溝通的角色。向財政部爭取飼鳥副業的稅賦減免與保護，主張飼鳥收入應屬初級副業性質，爭取營業稅免徵。但後來政府改課綜合所得稅，爭取開放金絲鳥等種鳥進口，協助建立合法化、制度化的引種機制。進而要求政府協助穩定飼料供應，避免小米與油菜籽價格上漲影響生產成本。

協會也不得不面對養鳥業內部的諸多問題，並嘗試提出對策。像是因種鳥不足導致價格過高、良莠不齊，協會鼓勵大量引進，並警告會員避免盲目投入與炒作，強調需累積養鳥經驗再擴大規模。此外還會協助政府辨識哪些鳥種具備外銷價值，以利產業結構調整，以試圖壓制由過度內銷導致的價格失衡與出口障礙。

臺灣省飼鳥協會在 1960 年代的「養鳥熱」中，兼具產業推動者、國際橋樑、教育導師、政策倡議者與風險協調者的多重角色。儘管養鳥產業最終因價格泡沫與外銷受限而未能長期擴展，協會的努力卻奠定了臺灣飼鳥文化制度化與現代化的基礎，是臺灣農村副業發展史上不可忽視的中介機構。

(二)引爆養鳥熱的催化者：美國星鳥公司

上述的「美國星鳥公司」以進口鳥類為主要業務，其董事長斯丹恩於 1964 年 2 月 2 日，搭機抵達臺北時受到經合會投資業務處官員及臺灣省飼鳥協會理事長蔡勝三等數十人在機場歡迎，斯氏下機後即趕赴華南銀行總行參觀臺灣省飼鳥協會舉辦之臺北區鳥類展覽會，當日下午二時由飼鳥協會理事長蔡勝三及總幹事郭秀岩等陪同搭專機赴南部參觀。

1962 年底，新聞中多了許多有關美商飼鳥公司要來臺灣採購金絲雀的新聞，這也讓臺灣民眾見識到養鳥是可以賣錢帶來一筆不小的收益。當時的「中國生產力及貿易中心」也不時會釋放消息說美國一大飼鳥供應商近向「駐美中國投資貿易服務處」接洽，對臺灣的飼鳥事業很感興趣，有意大量採購，並擬來臺投資，協助發展此一新興事業。該美商經銷飼鳥數額居全球之冠，曾協助荷、比、德、日等國發展飼鳥事業，頗具有規模。此外這家公司也兼營鳥籠及犬、貓、鳥類玩具，也計畫擬在臺採購一至二英吋之小活龜。駐美中國投資貿易服務處已將大、及鳥類玩具樣品寄交中國生產力及貿易中心，凡有關飼鳥及製造上述玩具之廠商，可前往該中心貿易推廣部洽談並參閱樣品。[48]1962 這一年的美國飼鳥公司，出現在新聞中的還是麥唐飼鳥公司。但到了 1963 年，「星鳥公司」就成了此後常出現在養鳥新聞中的美國飼鳥公司。

美國星鳥公司在 1960 年代初期至中期，對臺灣「養鳥熱」的形成與發展有決定性影響。星鳥公司是第一家主動來臺考察並促成金絲雀出口的美商企業，為臺灣養鳥產業注入國際市場的動能：1963 年星鳥公司總經理史瑞來臺考察，認為臺灣氣候溫暖、四季適中，極適合鳥類飼養與繁殖；認定臺灣可成為其供應基地，取代當時飼鳥產量日減的日本；提出明確的收購意願與數量目標，每年需求上看 100 萬隻金絲雀，為本地業者帶來龐大想像空間。

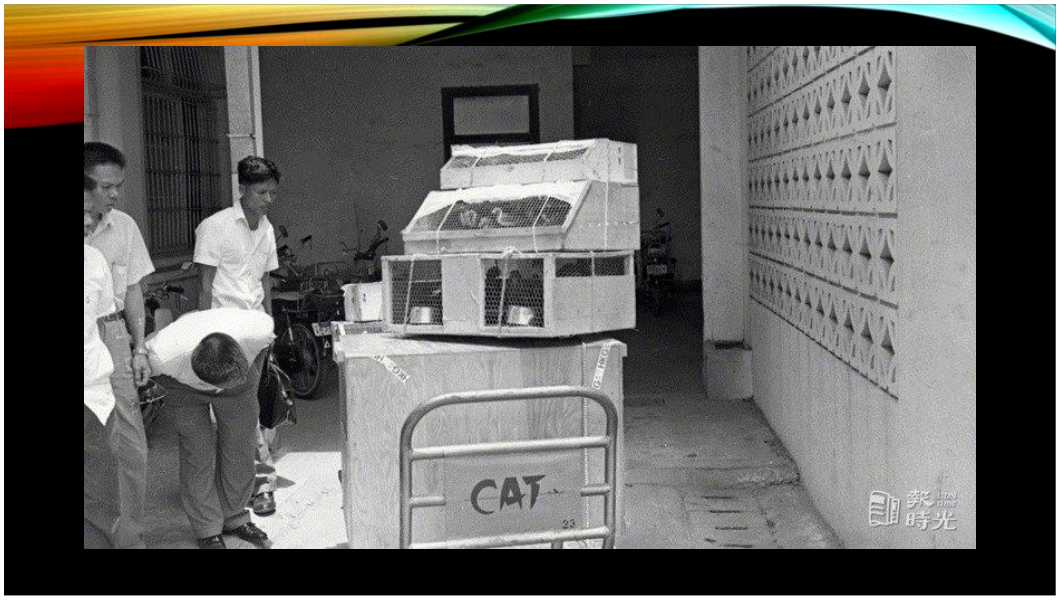
星鳥公司為解決本省種鳥短缺問題，採取「貸放種鳥」模式，進一步制度化飼養合作。1963 至 1965 年間，星鳥公司提供 1490 對金絲鳥給臺灣飼鳥協會，作為繁殖用，規定養殖者需將等量成鳥歸還公司，其餘可自行使用或販售。有些業者甚至主動向公司申請貸放，作為創業基礎。也有與日人柴田達治合作引進 1000 對金絲雀作為贈送種源。這種種鳥「貸放-歸還」制度一方面擴大養殖規模，另一方面也建立美商與本地養殖者之間的契約關係。[49]

星鳥公司明確提出對鳥隻品種、色彩、用途的市場偏好，並透過飼鳥協會與報導影響本地飼養方向。像是美國市場近年偏好紅色與檸檬色金絲鳥，以往流行的黃色已稍退燒。鳥類主要用於觀賞與聽鳴叫，不重實用性，雖仍接受其他一般品種，但「投其所好」方能提高商品價值，例如指導養殖者調整染色方法與繁殖選種策略，塑造出口導向的審美體系。

星鳥公司承諾將全面收購臺灣金絲鳥產出，使飼鳥成為具出口保證的產業。公司明示只收購金絲鳥，對其他洋鳥如十姊妹、胡錦等「一律不予收購」，這導致臺灣鳥價出現兩極化現象。由於金絲鳥熱銷，洋鳥價格雖高，卻無外銷管道，造成產業結構失衡與價格泡沫（國內鳥價高出國際市場數倍）。這種「單一出口

[48] 〈本省飼鳥業 美商感興趣 有意大量採購 且欲來台投資〉，《聯合報》，5 版，1962/11/25。
[49] 《鳥語》月刊，第 4、5 期，1954/7、8，頁 25。

管道」政策，一方面穩定部分養殖戶收益，一方面也排除其他鳥種的出口機會，引發市場壓力。



星鳥公司進入臺灣市場後，促使官方重視養鳥的經濟潛力與制度規劃。其中外貿會與農林廳、經合會因此討論是否開放進口鳥種與飼料（如小米、油菜籽）。飼鳥因此被視為「具出口潛力的新興產業」，而非單純休閒。因種鳥進口仍受管制（多以貸放或贈送形式），發展初期仍受限制，飼料價格波動與供應不穩，亦成為官方討論之焦點。

儘管星鳥公司是重要推手，但其角色亦引發數項批評與挑戰。像是種鳥貸放對象不均，導致部分養殖者「有門路者得利」。由於收購價格偏低，與國內炒作的高價差距甚大，對洋鳥全面排除收購，被質疑導致市場結構單一與投資失衡。最終僅與飼鳥協會合作，未建立更廣泛產銷制度與保障機制。

星鳥公司不僅是一家鳥類貿易企業，更是 1960 年代跨國資本如何介入在地日常生活與產業建構的經典案例。它啟動了臺灣民間副業的出口夢想，也揭示了單一外商主導的風險與限制。其對臺灣養鳥熱的制度建構、品味規訓與經濟導向，具有深遠意義，也為理解戰後臺灣農村副業與全球市場接軌提供了豐富的史料依據。

1963 年六月，美援會投資小組及經濟部工礦組為促進工業起飛，擬訂了許多新的工業計劃及工業更新計劃等項，正在積極推動的新工業計劃。其中一項就是飼鳥計劃，當時的說法是飼鳥協會所飼雛鳥已長成。[50]1963 年十一月，農林廳

[50] 〈美援會為促進工業起飛 擬定多項新的計畫 著手推動的有嫘縈絲及 PVC 研究中者有大煉鋼廠等 28 項〉，《聯合報》，2 版，1963/6/10。

接獲報告，臺灣省飼鳥協會已與美國紐約「星鳥公司」在互助互利的原則下，簽訂一項合約，由該公司貸放金絲雀四千五百對，來提高本省金絲鳥的品質及繁殖，合約期間訂定兩年。[51]

據經合會當時的調查資料，推估金絲雀銷美很有前途，預計至 1966 年外銷可達二十五萬隻，每年可爭取外匯四十萬美元。臺灣氣候溫和，飼料充足，人工低廉，宜於金絲雀的飼養，臺灣原有金絲雀三四二〇隻，自臺灣飼鳥協會在 1962 年與美國星鳥公司訂約由該公司貸予一萬一千九八〇隻種鳥以來，快速成長，沒幾年已繁殖到四萬五千隻，到了 1964 年底可達九萬一千六百四十隻，1965 年可達二十八萬隻，除了償還星鳥公司所借種鳥自然淘汰之外，預估可有廿五萬隻出口外銷。美商星鳥公司所貸放的金絲鳥，分三批運台，第一批已經運到，由臺鳥協會貸放給各地飼養鳥隻的會員，以促使本省飼鳥事業的發展。[52]

五、養鳥會員的技術交流場域：《鳥語》

臺灣省飼鳥協會於 1961 年成立，首任理事長蔡勝三，1963 年時創辦了機關刊物《鳥語》月刊，出刊時間不一，有時候一期一本，有時候以合刊形式，有兩期及三期在一本。目前筆者收藏有從第 2 期至 23、24、25 期(合刊本)，出刊時間為 1966 年的 2、3、4 月。《鳥語》月刊的封底有版權頁，第二期為 1964 年 5 月 31 日出版。發行人為蔡勝三，出版者為臺灣省飼鳥協會，總編輯為郭秀岩，會址登記在南投中興新村光華二路一街 27 號。最後還寫說本刊正申請內政部登記中。《鳥語》月刊屬非賣品，只發送給會員。封底另外有徵稿簡約，第一項就表示該刊為園地公開，歡迎會員及各界人士投稿。徵文的部分則說明以下有關飼鳥的論述、譯述、技術、國內外新聞、地方通訊、短篇小說、散文、詩歌、會務報告、及漫畫。[53]其內容，以第二期為例，分別有理事長蔡勝三寫的〈輸出問題的研討〉，其餘翻譯的文章居多，大多是翻譯日本及西德養鳥技術的文章，像是〈振興胡錦鳥輸出的芻議〉、〈金絲鳥的疫病與治療〉、〈洋鳥類簡介〉、〈金絲鳥飼育法 ABC〉。

第二期的鳥語還刊載了第二屆第二次理監事聯席會議紀錄，開會的時間是 1964 年的 5 月 24 日上午十時，地點在新竹市北門國民學校會議室。由於會員人數急速上升，從 1962 年最初的兩百多人，增加至數千人。[54]光是該次會議申請入會的人數就有 1015 名，其中苗栗縣最多 130 名，其次是新竹縣 130 名，第三是嘉義 92 名。也因為會員人數暴增，會員大會召開不易，也在該次提案召開會員代表大會，其選舉簡則草案也於理監事會議中提出，凡未滿五十人的縣市會員代

[51] 〈美援會為促進工業起飛 擬定多項新的計畫 著手推動的有嫘縈絲及 PVC 研究中者有大煉鋼廠等 28 項〉，《聯合報》，2 版，1963/6/10。

[52] 〈臺灣金絲雀 銷美有前途〉，《聯合報》，5 版，1964/3/31。

[53] 《鳥語》月刊，第 2 期，1964/5。

[54] 《鳥語》月刊，第 4、5 期，1964/7、8，頁 1。

表一人，五十一人以上超過五十人的增加代表一人，其餘類推。[55]會議記錄中也列表寫出每個縣市的既有會員數，共 3381 人。其中苗栗縣 665 人、新竹縣 456 人、臺南市 260 人、臺中市 233 人、高雄市 222 人、雲林縣 215 人、南投縣 195 人、嘉義縣 194 人、臺北市 154 人、桃園縣 133 人、高雄縣 124 人、臺南縣 121 人、臺中縣 113 人、彰化縣 103 人、臺北縣 87 人、屏東縣 53 人，其餘縣市則是未滿 50 人，人數最少的地方是澎湖及臺東 5 人。[56]這樣的人數分布也反映出養鳥熱以北部桃竹苗居多。

從《鳥語》這月刊平台可看出養鳥熱時期，國內存在兩派養鳥看法，主要是金絲雀與洋鳥的定位差異。金絲雀被視為台灣外銷的重點鳥種，有美國星鳥公司支持，貸放種鳥，保證收購，外銷市場穩定，特別是紅色與檸檬色羽毛的品種在美國需求旺盛。洋鳥（十姊妹、白文鳥、胡錦鳥等），初期也受到美國市場歡迎，但星鳥公司只願意保證收購金絲雀，對其他洋鳥「一律不予收購」，造成洋鳥外銷前景不明朗。

爭議焦點在於外銷保障的不均：養金絲雀的業者因有星鳥公司的收購保證，風險較低。養洋鳥的業者面臨外銷無門，只能靠國內市場，容易受國內價格波動影響。本省內部的金絲雀、洋鳥價格因供需失衡飆高，甚至超過國際價格數倍，形成「養鳥熱」現象。但專家指出，未來當大量鳥隻繁殖完成後，若無法成功外銷，內銷市場將迅速飽和，價格崩跌，飼養者將遭受重大損失。

品質問題方面，金絲雀種鳥來源問題：星鳥公司初期貸放的金絲雀種鳥，大部分是從日本進口，但多為「劣品」，品種品質參差不齊。部分專家呼籲，若要推展金絲雀外銷，應提升種鳥品質，特別注意羽毛色澤和繁殖能力。洋鳥市場限制：洋鳥雖然養殖成本低（如十姊妹、錦花鳥），抵抗力強，但由於缺乏穩定外銷管道，只能仰賴國內飼養風潮，存在很大風險。

在政府政策的角色上存有進口與扶植問題：飼鳥協會爭取開放金絲雀進口，以改善品種並擴大繁殖。外貿會認為飼鳥外銷前途可期，因此將金絲雀列為准許進口類別，但尚未對洋鳥提出具體扶植措施。此外，飼鳥收入被列入需課徵綜合所得稅的項目，引起飼鳥者不滿，認為在事業推展初期應給予更多稅賦減免。飼養者觀點也明顯有分歧。主張專注金絲雀者：認為應集中資源提升金絲雀品質、數量，配合美國市場需求（尤其是紅色與檸檬色金絲雀）。主張多樣化飼養者：認為不應單押寶金絲雀，洋鳥也有市場潛力，應同時開拓歐洲等市場，避免單一出口市場風險。

[55] 《鳥語》月刊，第 2 期，1964/5，頁 19-21。
[56] 《鳥語》月刊，第 2 期，1964/5，頁 19-21。

金絲雀與洋鳥之間的爭議，核心是出口保障、品種品質、價格泡沫、政府扶植政策不均這幾個層面。金絲雀因有國際市場支持而被積極推廣，而洋鳥則因缺乏外銷保障而漸被邊緣化，造成養殖者之間的矛盾與風險認知分歧。



六、養鳥熱與戰後日常生活

「養鳥熱」在 1960 年代於臺灣蔚為風潮，其對戰後日常生活的影響不僅是經濟層面的「副業」，更深刻地改變了家庭結構、性別分工、休閒文化、生活空間與農村經濟的想像。

養鳥熱首先體現為一種新興的家庭副業模式。在農村或軍眷社區，家庭成員尤其是婦女與孩童可以分擔飼養工作，投資門檻低、飼養空間彈性、勞動時間短，成為相對理想的家庭收入來源：一般家庭養 10 至 50 箱金絲鳥，一天只需 1 至 2 小時照料。若飼養得當，年收入可達數千至上萬元；金絲鳥、白文鳥、胡錦鳥等洋鳥在美國市場受歡迎，讓家庭飼鳥被視為爭取外匯的生產行為。這使得家庭不再只是消費單位，而成為具有生產功能的經濟主體。

養鳥為日常生活注入新的分工模式，特別促進了女性在經濟生產中的可見性與參與。如婦聯總會推動軍中眷屬飼鳥計畫，讓婦女不只是家務勞動者，更成為家庭經濟的主導者之一：婦女可在家中完成養鳥工作；飼鳥技術漸進普及，婦女也成為展覽會、講習班的參與者；軍中眷屬組成飼鳥小組，自行管理、銷售、交換技術知識。這些行動有效擴展了婦女在公共領域的能見度，並逐步擺脫傳統家庭角色限制。

養鳥成為戰後家庭住宅設計與生活節奏的重要構成部分。屋內增設鳥籠、飼料區、繁殖箱等；每天早晚例行的餵食、打掃、換水，逐漸形成新的生活節律；

日光浴、風浴、換羽、育雛等季節性管理，也與氣候節令相呼應；特別是小孩與老人，在養鳥活動中獲得陪伴與參與感，使家庭關係更緊密。同時，也出現如鳥展、鳥市、觀賞會等空間，擴展了市民休閒的場域與活動範疇。

戰後初期的民間娛樂較為貧乏，養鳥提供了一種新型的中產品味與「生活美學」的實踐方式：養鳥從單純的「玩鳥」轉向展示、配種、染色與育種的技術性；金絲鳥因體態優雅、歌聲動人，與書齋文化、音樂欣賞產生連結；飼養者之間的技術與美學競爭，形塑了新的文化品味，如追求紅羽、檸檬黃、捲毛等稀有品種；養鳥知識亦成為閱讀、寫作與出書的主題，如陸運濤的《鳥類良友》。這些現象使養鳥不只是勞動或經濟活動，更是文化品味的象徵與社會身份的表徵。

養鳥熱不僅對軍公教家庭的日常生活有深遠影響，也影響到農村，以下鳳的說明就是一例。

> 目前的農村家庭又一種新興副業，是由養雞養豬進而增加養鳥了。以前養鳥，只是供給富家子弟們茶餘飯後的消遣，近年來，養鳥不但可供消遣，而且可以做為家庭副業。.....說起金絲雀，它是最早蒞臨我家寵客，記得去年夏天，外子回來對我說，本省金絲鳥準備出口，前途大有可為。因此，他跑了幾次鳥店，和私人養鳥家。打聽價錢，探詢方法，天天跟我商量買鳥的事情。當時我因家務已夠忙，所以對養鳥沒有什麼興趣，對他的話，也就未加汪意，豈知二個禮拜，他就買回來一對檸檬黃金絲雀，不但色澤鮮豔，歌聲嘹亮，很討人喜愛。可是我一問價錢，他說：「七百元」當時差點沒有把我嚇暈了，「七百元」我可以買回一籠小雞小鴨，而現在僅買了一對鳥，實在使我心疼。[57]

鳳的先生應該是在外聽說養鳥可以出口賺錢，就私下買了兩支檸檬金絲雀，但價錢不便宜，要 700 元，遠超過上文所提到的價格，這費用可以買一籠小雞小鴨了。

在農村，養鳥與原本的養雞、養豬副業並列，具有幾項優勢：占地小、成本低、噪音與氣味小，不干擾居住環境；可靈活調整飼養規模，依家庭人力與財力進退；帶動飼料、器具、運銷等周邊產業；某些家庭因養鳥成功而擴大生產規模，甚至投資鳥場或籠具製造業。但也伴隨風險：如過度投機炒作、種鳥短缺、養殖技術不足導致損失；更有報導指出台中出現蒙面人劫鳥案，高價鳥成為犯罪目標，顯示其商品價值之高，也帶來社會秩序上的隱憂。

[57] 鳳，〈農村家庭新興副業 養鳥經〉，《聯合報》，1965/4/24。

「養鳥熱」不僅是一場家庭副業的經濟行動，更是一場關乎生活結構、性別分工、空間安排、品味文化與農村經濟重構的社會變遷。它說明了戰後臺灣社會如何在外援、地方經濟與全球市場交錯下，尋找一種小而美的生活出口，也為理解戰後民間社會的生活史提供了具體而豐富的範例。

七、媒體的提醒

1965 年 9 月 2 日，聯合報通訊組做了集體採訪，寫了一篇長文反映養鳥熱帶來的問題。例如市場過熱與價格泡沫，鳥價暴漲暴跌，「花十姊妹」小鳥短時間內從十幾元暴漲到兩三百元。市場價格多靠「熱情」支撐，缺乏真實的市場需求與價格基礎。鳥販與大戶操縱市場，哄抬價格，人為製造熱潮，讓散戶高價套牢。外銷市場虛幻。養鳥熱潮宣稱以外銷為主，但實際上外銷數量極少（例如金絲雀僅出口約兩千隻）。外銷收入與內銷價格嚴重失衡，外銷價格遠低於內銷價格（如白文鳥外銷 168 元，內銷高達 900 元）。缺乏正式外銷通路，多數外銷計畫只是宣傳炒作，甚至接近騙局。[58]

然而政府針對這些問題的政策失誤與監管明顯有缺失。政府開放鳥類進口的政策導致大量進口洋鳥，市場供需失衡。缺乏有效輔導與外銷規劃，民間自行發展，亂象叢生。政府對市場問題反應遲鈍，未能及時調查或警示民眾，使得民間誤以為政府默許。

養鳥熱時期，日本進口鳥隻普遍死亡率高（運輸途中死亡三成，抵台後再死三成）。養鳥者為求暴利，餵食藥物催生蛋，導致鳥體虛弱，進一步影響出口品質與信譽。此後世界衛生組織將台灣列為家畜疫病污染地區，限制飼鳥進口，削弱台灣鳥類外銷競爭力。

養鳥熱也帶來社會現象與文化的問題。像是養鳥熱席捲全台時，從苗栗鄉村擴及都市，各行各業投入（理髮店、鐘錶店、家具店改賣鳥）。資金過度集中於鳥市，許多人借貸、典押投入，形成社會性經濟風險。空穴來風的消息（如虛構日本專家來台讚揚養鳥）也屢次掀起新一波炒作熱潮。

散戶弱勢與受害方面：主要投入者為軍公教人員、退役軍人、小資商人與農民，原希望藉副業改善生活。結果卻因為市場操縱、價格崩盤，被大戶收割，承受重大經濟損失。散戶沒有組織力量，只能被動挨打，無力影響市場走向。當時的鳥市詐欺與操縱手法頻傳。大戶以自賣自買、炒高價格，再引誘散戶高價接手，如操縱「錦靜」、「白十姊妹」、「白錦花」等案例。一顆鳥蛋比黃金還貴（如錦靜蛋可賣 500 元），營造一夜致富的幻想。

[58] 〈鳥市怎麼了〉，《聯合報》，1965/9/2。

1960 年代的台灣鳥市，從原本單純的副業養鳥，演變成大規模的泡沫經濟現象，政府無力介入，民間瘋狂炒作，社會資源錯置，最終導致大量家庭經濟受創，也成為台灣戰後副業熱潮與資本市場混亂的縮影。進一步分析這個事件對 1960 年代台灣經濟結構的意涵。[59]

八、崩盤

1960 年代在臺灣曾盛極一時的「養鳥熱」最終快速冷卻，甚至被視為一場失控的泡沫現象。其「崩盤」雖非單一事件，而是一系列政策、經濟與結構性因素交織的結果。

內銷價格與國際行情嚴重脫節。臺灣國內金絲鳥與洋鳥價格高漲，普通金絲鳥一對高達 1000 至 3000 元；然而，美國市場的收購價格極低（每隻金絲鳥公鳥僅 3 美元、母鳥更低）；養鳥者在高價購進種鳥後，若出口僅能以低價售出，則完全無利可圖；這導致出口意願低落，產能反而壅塞於內部市場，供需失衡，價格虛高。本質為典型的價格泡沫：需求預期過高，實際利潤不符。

過度依賴單一收購商（星鳥公司）造成風險集中。星鳥公司雖承諾收購臺灣金絲鳥，但僅收購特定色系（如紅色、檸檬黃）與品種；不收購一般洋鳥（如十姊妹、胡錦、文鳥等），導致其他養殖者陷入無法出口的窘境；部分貸放種鳥的履約未盡完善，養鳥者產出後卻無法回收成本；市場高度集中於單一外商與出口市場，一旦其收購規模縮減，整體產業便陷入崩盤風險。炒作與投機現象猖獗，市場缺乏基本面支撐。

部分鳥商與中間商透過媒體與鳥展炒作價格；沒有養鳥經驗者跟風投入，導致「一窩蜂」現象；缺乏出口實績與技術門檻者高價購鳥，形成資金泡沫；如報導所指，許多新手「不問種類，見鳥就養」，期待轉手獲利，卻在價格崩盤時首當其衝。這與同時期的「養貂熱」、「養鱉潮」等現象有類似泡沫性質。

政策轉向與政府支持減弱。雖曾獲農林廳、外貿會、農復會初期扶植（如貸放種鳥、舉辦展覽、飼料供應）；但當政府發現此產業出口額實際有限（未達原預期的美金數百萬元），便逐步撤除獎勵與補貼；稅制亦改向：飼鳥收入開始課徵綜合所得稅，讓副業變成「正式所得」而受限；政府認為該產業不具持久競爭力，轉而專注於其他農業出口品，如蘭花等。

技術門檻與失敗率高，造成信心瓦解。飼養金絲鳥需掌握高度技巧（育雛、餵食、換羽、鍛羽、染色等）；若母鳥不會餵食，幼鳥易餓死；育種失敗

[59] 〈鳥市怎麼了〉，《聯合報》，1965/9/2。

導致損失；染色技術不佳也會造成商品價值下滑；初學者常因技術不熟或條件不足導致大規模失敗，血本無歸，引發產業信心危機。

市場擴張無規劃，養殖結構不均。種鳥分配不均、資源傾斜特定族群；許多家庭副業者缺乏長期經營計劃，純以短期獲利為目標；出現劫鳥、竊鳥案件（如台中名鳥被劫，損失十餘萬），反映鳥類價格過熱與社會秩序問題；長期未能建立有效的飼鳥協會評鑑、分級、產銷合作制度。結語：養鳥熱的崩盤是一場「小資本夢想」的幻滅

臺灣的養鳥熱最終崩盤，反映的是戰後經濟發展初期，民間對全球市場與家庭副業的熱情，與制度建設、知識門檻、國際行情之間的巨大落差。養鳥原可成為農村轉型、女性就業與出口創匯的希望，但因缺乏產業結構的長期規劃與政策穩定支持，終究演變為一場「看似輕鬆致富、實則高風險投入」的草根泡沫經濟事件。這段歷史對當代仍具有啟示意義，提醒我們：當熱潮來臨時，唯有制度設計、技術積累與市場評估同步發展，才能讓副業轉正業，熱潮轉常態。

1965 年 12 月 11 日，臺灣部份養鳥人家向監察院請願，呼籲監院轉知有關機關禁止洋鳥進口，保護養鳥事業，開拓市場，安定民生。監察院經濟委員會在第 230 次會議中曾予討論。養鳥人家的代表曾安富等卅餘人在請願書中說：他們大部份是收入微薄的市民與待遇低的軍公教人員，為了增加家庭副業，並參觀臺灣飼鳥協會主辦的鳥展，才開始飼養洋鳥如錦靜、胡錦、小紋、白紋、什姊妹鳥等。[60]這項飼鳥開始未久，飼鳥協會的理事長蔡勝三即倡言飼養金絲雀，竟分成「金絲雀派」與「洋鳥派」，把洋鳥的飼戶棄之於輔導不顧，且強調洋鳥將來出口無人問市，而事實上金絲鳥推廣迄今并未能引起飼戶的興趣，因為大家都明白「白金絲鳥」不易飼養。

請願書中又說：在省飼鳥協會推介飼養鳥類時，從未分作「金絲雀」或「洋鳥」之別，但當許多人飼養「洋鳥」時，飼鳥協會竟變調子，他們說這是因為飼鳥協會與美國星鳥公司訂了約，飼鳥協會怕無法履行這項合同，因此才不擇手段的打擊他們。養鳥人家希望當局，對這項生產事業不要忽視，因為全省已近七十萬戶的養鳥人家，每戶投資以兩萬元計，總資本額在一億四千萬元以上，如果蒙受不白的損失，不但使他們個人的經濟狀況備受打擊，也使國家經濟受到影響，希望政府予以輔導、保護，並打開國際市場。[61]但這樣的陳情並未獲得太多的回應，有關養鳥熱，政府相關部門並未有實際的管理規範或輔導機制。

[60] 〈「雀」戰 養鳥者請願 鬧到監察院〉，《聯合報》，3 版，1965/10/12。
[61] 〈「雀」戰 養鳥者請願 鬧到監察院〉，《聯合報》，3 版，1965/10/12。

臺灣的養鳥業在 1963 年和 1969 年兩度出現高潮後，開始走下坡，但出口鳥價卻一直看漲，業者每年賺取的外匯收入較往年都高。根據海關的統計資料，1977 年我國的出口金絲雀賺取了台幣一千零五十七萬元的外匯；十姊妹賺取了台幣一千二百五十四萬九千元的外匯。這只是我國出口到日本、美國、中東、歐洲等國的十九種飼鳥種類中的兩種。1976 年，金絲雀的外匯收入是台幣九百四十多萬；一九七五年是六百多萬元。十姊妹 1976 年的外匯收入也只有九百多萬元。從統計看來，有逐年增漲的趨勢。中國鳥獸公司的負責人認為，1978 年的情況將更好。以金絲雀為例，1976 年每隻出口售價六、七元；1977 年是七、八元；1978 年提高到八、九元。外銷價格單價提高，出口數量卻逐年減少。金絲雀 1976 年出口了五千餘公斤，1977 年只出口三千餘公斤；十姊妹 1976 年出口了九千餘公斤；1977 年只出口八千餘公斤。[62]隨著工業化的發展，許多發展中國家的工資正逐年提高，飼鳥的收益相對下降，飼鳥數量遞減是一個世界性的現象。荷蘭、日本這兩個早年出口飼鳥最多的國家，1970 年代以來一變而為主要的飼鳥進口國。臺灣地區民間過去以養鳥為副業的農民，近來多走進附近的工廠，不願在家養鳥。養鳥業的沒落，促使鳥價抬頭。目前臺灣地區五、六家出口飼鳥的公司大多親自派人到民間去收購，若加進口中間商抽成，出口的利益就要大打折扣。反而是韓國、泰國等工資低廉的國家，其養鳥風氣已轉盛。[63]

1978 年九月的《民生報》還提到，近年來歐美家庭盛行養大型鳥，各國商人想盡辦法在各地大肆捕捉野生鳥類，各國的保護野生動物組織大為驚恐，紛紛促請政府立法禁獵，我國在此之前也明令禁止捕獵野生鳥類。據估計，目前世界上每年捕捉到的野生鳥有一億隻之多，使得好幾種鸚鵡及八哥等大型鳥幾近絕種。由於鳥類的進口國已不再偏好飼鳥，臺灣的飼鳥將不可能再出現熱潮，這是一個好現象，過去每出現一次熱潮，就會有業者蒙受損失，民間的養鳥人也損失慘重。以 1969 年臺灣地區的養鳥熱潮為例，當時美國星鳥公司在臺灣設立分公司，希望利用臺灣的低工資，促成養鳥熱，再將飼養重到美國出售。這家公司提出了許多保證收購的條件，確實引起一陣養鳥熱，甚至有人投資數十萬元來養鳥。但這家公司後來並未做到保證收購，價錢也比本地公司的收購價錢還低，使得許多訂約的農家虧累連連。業者認為經過這兩次養鳥熱的教訓，這些軍公教養鳥戶將不再會輕易受騙。[64]

1965 年，自美國某牧場向臺灣推廣養殖栗鼠消息刊出後，前往經合會投資業務處洽詢養殖方法者已達一千餘人，該處已向美商索取飼養方法、養殖規模、毛皮處理、美國海關進口規定及市場情況等更詳細的資料。據悉，美國栗鼠養殖業者，每年的總收入約為二億美元，利潤極為優厚。目前本省進口種鼠，每組約需一千美元（一雄三雌）。經合會投資處表示，栗鼠養殖在本省頗有發展之價值，

---

62 〈臺灣養鳥業由盛而衰 雖然有利可圖但飼鳥人家已不多〉，《民生報》，6 版，1978/9/6。

63 〈臺灣養鳥業由盛而衰 雖然有利可圖但飼鳥人家已不多〉，《民生報》，6 版，1978/9/6。

64 〈臺灣養鳥業由盛而衰 雖然有利可圖但飼鳥人家已不多〉，《民生報》，6 版，1978/9/6。

該處並根據美國 Beatty Chinchilla 牧場分析栗鼠資料。像是飼養方法：由於栗鼠之個性，喜歡能得到飼育者之細心飼育，故並不適於採取大量生產方式，而由各村落及各家庭個別飼養較合適。需要保持乾燥。飼養者普通多數為栗鼠蓋一小房。使於冬天飲水不致結冰，夏天能防暑，儘量利用通風與陽光，並需備沙箱供栗鼠洗澡，保持乾淨的皮毛。飼料方面：栗鼠為吃草動物，其消化器官很發達且強健，例如枯葉、樹皮、野生草莓等植物均可充為飼料。栗鼠皮的毛質細嫩，每一毛孔生有八十根毛，而每一根毛係由三種顏色相調和，極其美麗。皮毛一張之重量僅一盎司。栗鼠皮毛之消費曾達五十萬張，但品質最優者其中僅不到一萬張。當時上等栗鼠皮毛之價格為美金四〇至四五元，甚至高達五五元。[65]繼養雞、養鵪鶉、養鼇、養安格拉兔及養金絲雀之後，養殖栗鼠成為臺灣農村家庭副業掀起另一個高潮。[66]

九、結論

本文探討臺灣「養鳥熱」的發展脈絡與社會意涵，聚焦於金絲雀與洋鳥的飼養與外銷，飼養文化的社會擴散，以及政府與市場力量的互動。1960 年代初，臺灣社會面臨農村剩餘勞力與經濟多元化的轉型契機，「養鳥」逐漸由趣味性娛樂轉變為家庭副業的重要形式。尤以金絲雀與白文鳥、十姊妹、胡錦鳥等洋鳥為主，兼具觀賞性與出口潛力。此波風潮的契機之一來自美國星鳥公司來臺投資與收購，催化本地鳥類產業的形成。金絲雀具備體型小、繁殖力強、價格穩定、歌聲悅耳等特性，在美國與日本等地深受中產與退休族群喜愛，被視為室內裝飾與陪伴動物。因日本工業化導致鳥類產業轉衰，美商便轉向臺灣尋求替代產地。這一變化創造了龐大的市場想像，也造就了地方社會的「養鳥熱」。

家庭副業化與性別角色：農村與眷村婦女的投入。養鳥作為「家庭副業」在社會各階層擴散，特別受到農村家庭、公教人員及軍中眷屬的青睞。資料顯示，婦聯總會積極推動軍眷從事飼鳥、刺繡、塑膠花等副業，強調其對改善生活、爭取外匯的效益，並展現女性在家庭經濟生產中的角色擴張。家庭副業的養鳥形態多為小規模操作（5-50 箱），勞動密度低，利潤可觀（年利潤可達數千至上萬元），且適合女性與年幼子女從事。飼鳥工作簡易易學，從換水、餵食、打掃、鍛羽、換羽等皆可家庭內部分工完成。

出口與價格機制方面，內銷過熱與外銷失衡的矛盾。養鳥產業的最大困境，在於「內銷價格遠高於外銷價格」，導致出口無利可圖。例如同一對白十姊妹鳥，

---

65 〈發展栗鼠養殖事業 我正向美索取資料 一雄三雌價約一千美元〉，《聯合報》，5 版，1965/6/11。

66 〈發展栗鼠養殖事業 我正向美索取資料 一雄三雌價約一千美元〉，《聯合報》，5 版，1965/6/11。

在國內售價可達九百元，而出口僅值一百元出頭；洋鳥的出口均價普遍比內銷低三至五倍，形成市場扭曲與對外貿易發展的障礙。儘管星鳥公司提出保證收購機制，但履約困難、收購價格偏低，以及出口市場的限制（多限於金絲鳥），使大量養殖者陷入虧損。此外，部分投機商人炒作種鳥價格，形成「一窩蜂」現象，投資風險加劇，業者常以高價購鳥，卻無法出口或賣出，導致大量資金積壓。

官方政策與制度反覆，有從支持到冷卻的趨向。1960 年代中期，政府曾短暫對養鳥事業表示支持，允許貸放金絲鳥種鳥、開放進口飼料、設置展覽會、設立種鳥園，並鼓勵成立產銷合作社。然而不久後，省府與農林廳逐漸傾向保守，認為養鳥不能成為穩定副業，對經濟貢獻有限（出口額不足美金 50 萬元），拒絕進一步補貼與獎勵措施。由於種鳥來源不足、技術未成熟、外銷渠道單一，導致國內鳥價居高不下，養鳥者多仰賴「內部循環」，難以真正外銷賺取外匯。飼鳥協會與官方機構間的溝通不順，使得民間對政策產生不信任感，也加深了「金絲鳥派」與「洋鳥派」的內部分裂。

臺灣的養鳥熱反映了一段獨特的社會經濟轉型史。它結合了農村副業、家庭生產、性別分工、全球市場與文化想像，展現戰後民間社會靈活應變的生命力。雖然後期養鳥熱因國際行情與政策變動而趨於冷卻，但其在 1960 年代所構築的社會實踐、地方認同與生活想像，相當值得繼續深究。