

## 亞洲虎人傳說之文化史比較研究

陳懷宇\*

### 摘要

1901年，荷蘭漢學家高延受歐洲「狼人」傳說啟發，在其《中國宗教系統》第四卷用一章篇幅探討了中國古代和中古的「虎人」傳說，主要利用傳統文獻描述了各類虎變相關敘事。近一個世紀後，韓孟又分析了古代中國民間故事中對虎的象徵意義的運用。近年來學界出現一些新發展，一是歷史與宗教研究中的動物研究轉向，二是南亞和東南亞人類學者在過去三十年來對當地虎人研究做出了很大成績。這兩方面因素促成本文重訪有關中國虎人傳說的舊問題，從跨亞洲的新角度再度考察。本文將分兩部分來補論高延和前人沒有充分展開的議題，第一部分考察中國傳統陰陽五行思想在古代社會中對老虎和人之間互相變化的敘事產生的影響及其與佛教轉世輪迴思想的碰撞，旨在揭示虎變現象內在機制的中古轉變。第二部分將虎人傳說置於亞洲的視角之下，考察韓半島、中南半島、南亞地區虎人傳說與中國特別西南地區虎人傳說的聯繫，試圖追溯其歷史淵源。

關鍵詞：虎人、虎變、陰陽五行、業報、跨亞洲

---

\* 美國亞利桑那州立大學副教授

## **A Comparative Cultural-Historical Study on the Weretiger Legends in Asia**

Chen, Huai-yu\*

### **Abstract**

In 1901, in volume four of his monumental work *The Religious System of China*, J. J. M. de Groot devoted one section titled “tigroanthropy” to the study of insane weretigers in ancient and medieval China under the light of the werewolf tradition in Europe. Later on, Charles E. Hammond published several articles on this topic. In the past two decades, the emerging field of Animal Studies as well as anthropologists in South and South-East Asia further contributed to the scholarship on the weretigers and made tremendous progress to the field. All these developments warrant a revisit of the weretiger legends in China and beyond. This paper supplements previous scholarship in two respects. First, it offers a new analysis on the weretiger legend as a cultural invention and identifies the Chinese Yin-Yang and Five-Phase theories and the Buddhist thought on karma and reincarnation as providing the intellectual stimuli for its changes over time during the middle ages in China. Second, it takes a trans-Asian perspective by carrying out an investigation of the weretiger legends in Korea, India, and Vietnam. It then seeks to compare these partially overlapped narratives with the Chinese versions and traces the historical connections between them.

**Keywords:** weretiger, tigroanthropy, Yin-Yang and Five Phases, karma, trans-Asia

---

\* Associate Professor, Arizona State University, U. S. A.

## 壹、引言

人類學家溫策勒 (Robert L. Winzeler) 在他的《人類學與宗教》一書中提示了動物在宗教中的重要意義，指出動物在宗教中以神祇、崇拜對象、圖騰、動物變身、守護者、信使、超自然力量的載體以及禁忌等角色出現。其中動物作為變身主要體現為在歐洲以狼人出現，而在印尼、馬來西亞則以虎人形象出現。<sup>1</sup> 實際上，在東亞地區，有關虎人的傳說和敘事也不遑多讓。虎人的傳說與亞洲的自然環境和生態條件密切相關。老虎是半個亞洲動物界的霸主，歷史上曾經廣泛分布於中亞、南亞、東南亞、東亞和東北亞各地，但中亞地區的裏海虎早在十世紀便已滅絕，東南亞地區的爪哇虎和巴厘虎也在半世紀前滅絕。只有孟加拉虎、蘇門答臘虎、華南虎、東北虎尚在南亞、東南亞、東亞、東北亞一帶活動，但也多半見於自然保護區。在與人互動的過程中，老虎不僅以其真實的存在，也以象徵和想像的形式，進入亞洲的社會與文化生活，宗教生活中老虎的形象和角色更是豐富多彩。

隨著十九世紀以來殖民主義的發展，一些歐洲人不斷深入亞洲地區，他們逐漸接觸到有關猛虎和虎人的相關信息，進而在二十世紀發展出有關虎人的學術研究傳統，這一傳統的起源和發展深受歐洲人對狼人的認知影響。有關中國虎人的研究可以追溯到 1901 年荷蘭漢學家高延 (Jan J. J. de Groot) 在他《中國宗教系統》(*The Religious System of China*) 第四卷用一章的篇幅在歐洲狼人傳統的啟發下探討了中國中原地區古代和中古的「虎人」問題，他主要利用傳統文獻描述了各類老虎變化為人的故事。近一個世紀後，韓孟 (Charles E. Hammond) 又分析了古代中國

---

<sup>1</sup> Robert L. Winzeler, *Anthropology and Religion: What We Know, Think, and Question*, 2nd edition (Lanham: Altamira Press, 2012), p. 81. 印度一些部落也有虎人傳說，很早即有學者注意到，如 Konda Reddis 等，見 L. A. Cammiade, "Man-Eaters and Were-Tigers," *Man*, Vol. 31, 1931, pp. 217-220. 在印度緬甸邊境的 Naga Hills 地區，當地人並不明顯區分虎豹，所以也有所謂的「豹人」(leopard-men) 和「虎人」(tiger-men) 傳說，他們用 angshu 指虎和豹；見 J. H. Hutton, "Leopard-Men in the Naga Hills," *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 50, 1920, pp. 41-51. 有關 Orissa 地區虎人的研究，參見 Francesco Brighenti, "Kradi Mliva: The Phenomenon of Tiger-Transformation in the Traditional Lore of the Kondh Tribes of Orissa," *Lokaratna*, Vol. 4, 2011, [https://www.academia.edu/1412724/Kradi\\_Mliva\\_The\\_Phenomenon\\_of\\_Tiger-Transformation\\_in\\_the\\_Traditional\\_Lore\\_of\\_the\\_Kondh\\_Tribals\\_of\\_Orissa](https://www.academia.edu/1412724/Kradi_Mliva_The_Phenomenon_of_Tiger-Transformation_in_the_Traditional_Lore_of_the_Kondh_Tribals_of_Orissa) (accessed December 18, 2018).

民間故事中對虎的象徵意義的運用以及虎人的傳奇故事。<sup>2</sup> 一些東亞學者主要基於文學研究的視角探討了古代的虎變故事。最近二十多年來，一些從事南亞和東南亞研究的學者對這些宗教文化中的老虎研究做出了很大成績，<sup>3</sup> 大大豐富了我們對這些地區虎變敘事的認識，取得了前人研究中國中原地區虎變敘事所未能有機會深入了解並納入到比較視野中的新成就。如果結合這些新的研究，放在一個更為廣闊大亞洲虎文化背景下，對中外虎變敘事進行比較，也許會更有旨趣。

基於近年來學界對人文研究中的動物轉向 (the animal turn) 與物質主義轉向 (the materialist turn) 的理論反思，本文試圖重返有關中國古代「虎人」的舊問題，從跨亞洲的視野重新加以審視。這裡所說的跨亞洲視角，一是從傳統史料出發換個視角，探討古代和中古時期中原地區傳統思想有關虎變的論述，與域外傳入的佛教業報思想在虎變機制上的碰撞和相容，二是從中外虎變故事的相似性來看中國虎變敘事與亞洲其他地區虎變敘事的聯繫與比較。動物轉向強調人文研究中的動物主體性，突出動物與人一起共同塑造歷史進程的重要意義。<sup>4</sup> 而物質主義轉向則強調研究對象的非文本特徵，即物質性，如身體及其相關的情感反應等等。<sup>5</sup> 虎變主要指人在身體型態上發生變化，以虎的型態出現，這是一種生命體 (life forms) 之間的身體轉化 (body transformation)，但這種身體的物質變化也帶來情感、心理和認知的變化，即物質性變化帶來精神性變化。<sup>6</sup> 這就涉及到古代中國思想對生命型

<sup>2</sup> J. J. de Groot, *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*, Vol. 4, Book. 2 (Leyden: E. J. Brill, 1901), pp. 163-181. Charles E. Hammond, "Excursions in Tiger Lore," *Asia Major*, Vol. 4, No. 1, 1991, pp. 87-100; Charles E. Hammond, "Sacred Metamorphosis: The Weretiger and the Shaman," *Acta Orientalia Hungaricae*, Vol. 46, No. 2/3, 1992-1993, pp. 235-255.

<sup>3</sup> 具體討論見下文。

<sup>4</sup> 比較有代表性的討論參見以下論著：Erica Fudge, "A Left-handed Blow: Writing the History of Animals," in Nigel Rothfels, ed., *Representing Animals* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), pp. 3-18; Hilda Kean, "Animal-Human Histories," in Sasha Handley, Rohan McWilliam, and Lucy Noakes, eds., *New Directions in Social and Cultural History* (London: Bloomsbury, 2018), pp. 173-189; Anna Peterson, "Religious Studies and the Animal Turn," *History of Religions*, Vol. 56, No. 2, 2016, pp. 232-245; Aaron Gross, *The Question of the Animal and Religion: Theoretical Stakes, Practical Implications* (New York: Columbia University Press, 2014).

<sup>5</sup> 主要作品如 Donovan Schaefer, *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power* (Durham: Duke University Press, 2015)。作者認為，所謂物質性也體現在人的身體與外部物質世界之間的互動，以及人的身體對非物質世界的感知和反應。人的身體和動物的身體一樣在渴望、尋找、期待他們所處世界的各種事情。

<sup>6</sup> 近年來宗教研究也頗重視情動理論，重視考察身體和情感的關係在宗教生活中的意義，見 Donovan Schaefer, *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*。正如本文顯示的，每種文化對身體和情感的認識都不太相同，這兩者的關係在不同文化接觸之後會發生變化，並由當事人重新進行理解和解釋。不過，傳統文獻中的所謂「變」與「化」有所不同，「變」可能是局部性的，也可能是整體性的，而「化」則是整體發生變化，在具體個案中，「變」和「化」可能存在相同，也可能不同。不過，也許用

態及其相關的物質和情感問題的認識，這種認識在佛教進入中國之後，與佛教的生命觀發生碰撞，從而存在一個互相調和適應的過程，進而形成關於虎變的新認知和新話語。

結構上，本文第一部分將首先回顧和反思前人的研究，指出前人遺留的問題；應該指出的是，前人對於中國傳統文獻中虎變的研究側重於文學研究的取徑，而本文則更偏重於思想史與人類學；本文也反思了歐美學者基於歐洲狼人傳統而進行的虎人研究，試圖通過將中國傳統文獻記載和現當代人類學對南亞研究的觀察結合起來，從跨亞洲視角提出一些新見，供學界參考。因此，第二部分將探討中古時期這種本土與域外思想之間關於虎變敘事論述的碰撞與調和；第三部分再基於「虎人」傳奇在亞洲地區的廣泛分布，對虎變敘事進行跨亞洲研究，從中發現相似性以及可能的聯繫，比較中國虎變故事與其他國家和地區虎變故事之異同。儘管本文涉及到亞洲各國的虎人傳說，強調跨亞洲視角，但限於篇幅和學識，肯定不能面面俱到，主要將聚焦於不同地域文化之間有關虎人傳說的可以探討和驗證的聯繫，側重環境、動物、歷史、文化之間的互動。比如儘管中亞地區歷史上曾存在猛虎，但其虎人傳說似在文獻中難尋其蹤，則不在文中討論。而日本雖有虎人傳說，因限於當地環境並不存在猛虎的蹤跡，顯見其虎人傳說只是外地傳入的「文獻傳統」，本文亦暫不列入正式討論之中。而中國西南與印度東北地區的虎人傳說因有所謂「五爪」和「五趾」身體特徵的相似性，儘管材料來源於不同時代，則列入討論的範圍。學術發展到今天，即使是處理中古時期的傳統議題，我們已經無法僅就中古史研究的傳統路徑 (approaches) 以及漢文史料 (sources) 來進行討論，需要積極引入史學以外的其他學術路徑、資料以及亞洲其他地區現當代研究成果來從一個更廣闊的語境理解並認識傳統議題，而從物質主義角度來說，則所用資料不限於文本資料，也將引入當代人類學調查的資料。基於這樣的考慮，本文對虎變問題的研究做一點嘗試，期盼學界方家指點。

---

現代所謂身體的物質性變化和精神性變化仍不足以體現傳統文獻的本意。另一方面，我們也應避免過度迷信傳統文獻記載和敘事的精確性，可能文本本身即存在模糊性。

## 貳、前人的研究成就及遺留問題

各國學者均對有關中國古代虎變敘事在各自的研究頗有涉及。對虎變敘事最為集中而全面論述並提出重要闡釋性論點的歐美學者，主要是高延和韓孟。1901年高延在《中國的宗教系統》第四卷在討論哲學與民間概念中的靈魂主題時專門闢出一章題為〈虎變〉(Tigroanthropy)，討論虎人問題。<sup>7</sup>他首先指出幾乎在中國遼闊領土的每一個省都存在所謂有關「虎人」(were-tigers)的故事，只有少數幾地如山東等沒有。中國歷史上有記載的第一位虎人是公牛哀，出現在劉安的《淮南子》裡。高延認為中國的作者如同歐洲的作者一樣，很早便證明「狼變症」(lycanthropy)常常與致命的疾病、譫妄症以及瘋癲聯繫在一起。在漫長的歷史上，一個人精神失常一般會顯示其嗜血性，對人肉的切割，以及不可勝數的謀殺和殘暴。高延認為虎人作為一種想像對象的出現與人飽受疾病和暴力折磨從而轉而想像自己被最兇狠的怪獸附體緊密聯繫在一起。他提到在漢代除了公牛哀之外，《述異記》還提到了變化成虎的封邵，此人為宣城太守，人稱封使君，治理無能，係一無德之人，所以才變成虎。人們還說即使是真虎也不一定食人，而變化成虎的人卻更為兇暴。

高延總是從歐洲「狼人」的情形出發來討論中國古代的「虎人」故事，比如他也注意到當時的人對付虎人的辦法是叫出他的名字，因為當時人相信通過對此人名字用施加符籙和驅巫術可以震懾此人。在歐洲，如果一個狼人被叫出受洗的名字即可恢復人形。

高延很敏銳地注意到中國南方的「虎人」故事與東南亞地區的「虎人」故事存在相似性，他引三世紀作品《博物志》中所提到的湖北江陵地區有一群勇猛的人可以將自己變為猛虎。變成猛虎之後，他們假裝是人，可是無法隱藏自己的尾巴，即所謂「虎化為人惟尾不化，須燒尾為人。」<sup>8</sup>高延也比較了爪哇以及蘇門答

<sup>7</sup> J. J. de Groot, *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*. Vol. 4, Book 2, pp. 162-181. Charles E. Hammond, "Excursions in Tiger Lore," pp. 87-100; Charles E. Hammond, "Sacred Metamorphosis: The Weretiger and the Shaman," pp. 235-255.

<sup>8</sup> (晉)張華，《博物志》(收入《文淵閣四庫全書》，第993冊，上海：上海古籍出版社，2003)，頁420。

臘地區的虎人信仰，也存在虎採用人形之後有些身體特徵無法隱藏，比如上唇之類。不過高延認為這個故事主要說明一些特定的部落人群可以隨心所欲變化成虎，這些人被認為是「蠻」族。除了湖北之外，還有四川的巴人也可以變化成虎，因為他們的祖先是虎族，曾飲用人血。還有《搜神記》裡記載江漢地區的苗裔後代獮人，曾有虎被長沙蠻縣的民眾捕獲，實際是蠻族所化。《搜神記》還記載魏時的潯陽縣北山中有蠻人可以用巫術使人化為虎。<sup>9</sup>

在爪哇的 Lamongan 山上，當地的村民也可以變化為虎，他們拒絕外人在此地過夜，主要擔心別人知道他們的危險力量。而在 Palembang 的一座火山 Dempo 附近的一個村莊，當地村民也有變化為虎的能力。在同一個島嶼的另一個村莊，村民則有能力變化為虎、豬，並能恢復人形。<sup>10</sup>

高延比較了中國「虎人」與其他地區的變種人出現的技術手段。他根據古書中的記載，提示了人化為虎的技術，主要靠施魅、符咒、巫術等等，類似於加羅人用藥物貼在前額變化成虎。爪哇人用符咒。歐洲的狼人也主要用巫術，狼皮、神秘的戒指、束帶等等。高延比較了歐洲與中國故事中用工具變化成虎的記載，認為歐洲主要是利用束帶，而中國則是穿上虎怪之皮，比如寧波的陳十三老人，因坐臥虎皮十載，後來突然蒙上虎皮，變化成虎，外出抓家畜，後來被暴雷震死於荒野。

高延注意到這些故事顯示人類靈魂與動物的擬人性 (metamorphosis)。比如公牛哀變化成虎，其靈魂也隨著身體的改變而改變。西南地區的蠻族則是身體沒有變化成虎，而是在其死後兩個靈魂變化成虎怪。封邵也是死後變化為虎而吃人。據《述異記》曰：「漢中有虎生角。道家云：虎千歲，則牙蛻而角生。漢宣城郡守封邵一日忽化虎，食郡民，民呼曰『封使君』。因去，不復來。故時人語曰：『無作封使君，生不治民死食民。』」<sup>11</sup> 這些故事都沒有涉及一個人從英雄變為殘忍之人的轉型。這些故事也沒有提及是否有人在變化為虎之後如果再恢復人身是否仍保持原有靈魂。高延舉《新唐書》卷 36，郴州佐史因病化為虎欲食其嫂，

<sup>9</sup> (晉) 干寶，《搜神記》(臺北：臺灣古籍出版有限公司，1997)，卷 12，頁 129。

<sup>10</sup> J. J. de Groot, *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*. Vol. 4, Book 2, p. 169.

<sup>11</sup> (宋) 李昉等編，《太平廣記》(北京：中華書局，1962)，第 9 冊，卷 426，頁 3466。

被抓住之後才發現乃是人的記載，認為中國古代民間的虎人信仰實際上被士人階層接受了。他隨後舉出明代士人陳繼儒《虎薈》收入了很多有關虎的傳說故事。他特別分析了晉代豫章郡吏易拔變化成虎的例子，因為這個故事描述了一個人變化成虎過程中人性與性格緩慢變化的歷程。他認為英法狼人的變化有時是惡魔懲罰人將人變為狼的結果，而這種現象同樣存在於中國，比如秦時宿縣有個江神祠壇，會將那些路過此壇卻沒有身懷敬意的人變為虎，以示懲罰。晉代太康年間滎陽廣陵太守鄭襲的門人也被社公變化為虎，並施加鞭刑進行折磨。類似的故事還包括貞元年間王用因捕食黑魚被懲罰而變為虎被村人格殺。

高延也指出有些虎怪其實是無害的，只要給他們提供家畜作為供品，他們則不再傷害人類。但女虎怪常常釋放善意，特別對那些被其情色所吸引的人。比如晉代太元末徐桓的故事，徐桓為一女子美色所吸引，後女子變化成虎將徐送回。歐洲也有類似好心的女狼人。但高延總結說，總體上中國的虎人和狼人故事顯示了其不好的一面，即虎人的殘暴、嗜血，吃人或毀牛。因此在這個意義上，他們仍屬於廣義上的惡魔和妖怪。

韓孟長期致力於研究中國思想與文學中的虎。他繼續探討了中國的「虎人」問題，在一些主題上延續了富永一登的討論。在韓孟看來，儘管猛虎是中國文化統治性的重要象徵，但虎人信仰可能被非漢人實踐影響了，中國一些虎人的傳奇與東南亞的虎人傳奇故事有很多類似之處。薩滿教的影響不容忽視。<sup>12</sup> 他認為唐代女性虎人的出現可能與武則天統治有關，猛虎可能代表可怕的女性權力。他接著分析了唐代傳奇故事中作為薩滿的小珠發生虎變，小珠被當地人餵食生肉因此被證實為已變成虎，當地人殺死了小珠，但很快遭到虎害的報復。韓孟認為這種小珠的虎變體現出一種叛逆的色彩。小珠作為虎人代表了被壓迫的女性權力，在男性佔據統治地位時，不得不奮起反抗，摧毀男性的壓迫。這個故事發生在南方，靠近中央權力中樞的邊際，小珠是一位男子的妻子。韓孟據此認為在男性統治的社會男人面臨邊疆蠻族和女性的雙重反叛。他分析的崔韜傳奇也類似，崔韜

---

<sup>12</sup> Charles E. Hammond, "The Demonization of the Other: Women and Minorities as Weretigers," *Journal of Chinese Religions*, Vol. 23, Issue 1, 1995, pp. 59-80.



的妻子披上虎皮完成虎變，吃掉了崔韜，拒絕自己作為妻子的從屬地位，又吃掉了他們自己的兒子，拒絕了自己作為母親的角色，從而變成了一個食人魔。

韓孟指出宋以後的虎人常常是女性，在《夷堅志》中出現三例，均是以妻子的角色出現，體現出儒家父權思想佔據統治地位時對女性因素的譴責，女性的妒忌力量，這種妒忌的力量讓她們開始食人，撕咬身邊的僕役，以及丈夫的妾。第三例則說妻子殘暴無度、妒忌成性。除了虎人代表女性之外，韓孟也主張虎人與外族聯繫在一起。他舉出干寶的《搜神記》記載南方的楚人、苗人的後裔都可能發生虎變。一本託名陶潛的書也說蠻人可以變化成虎。一條明代的材料說雲南的蠻人可以發生虎變吃人，而貴州則有人穿著虎皮。<sup>13</sup> 他的結論是，雖然一些傳奇也提示了漢人可以變為虎並食人，這些虎常常是為了表達天意，或作為薩滿來輸送犧牲品而非為了吃掉犧牲品。他認為女性的虎人形象反映了古代男權社會的統治地位，女性和其他非漢人部落被看成是動物而人性弱於男性及漢人，這體現了古代儒家思想中的男性權力和漢人權。

與高延一樣，韓孟也認為中國古代的虎變傳奇與歐洲的狼人傳奇極為類似。<sup>14</sup> 人變為虎有時是受虎的魔力導致，有時則是受天的力量導致。和高延不同的是，他利用的主要資料是一些明清時期的彙編如《虎苑》、《虎薈》以及《談虎》。他說這些資料彙編收錄了不少唐代以及唐以前的傳說卻沒有明確的紀年，因此不太容易了解這些傳說的起源。他指出與歐洲將狼人視為惡魔不同，中國古代對老虎的看法更矛盾，但主要是充滿魔力和神聖的野獸。中國古代將虎變看成是一種自然的變化，或道教所謂的自然過程。佛教徒不認為人變為虎是輪迴轉世成動物，而是一種直接轉變。他舉九世紀柳祥編《瀟湘錄》所載楊真的故事，認為楊真死後變為虎是人的異化，喪失人性，變為獸性。他也認為通常變為動物需要披上獸皮或使用咒術，但在中國只需披上獸皮即已足以變為獸。韓孟還舉出《宋高僧傳》中僧人變虎故事，不過他說這不算嚴格意義上的轉世，儘管這種轉變與佛教業報概念分不開。另一個故事則說人變為虎之後被雷打死。

<sup>13</sup> 《太平廣記》卷 429 收錄了原出於《河東記》的申屠澄故事，見（宋）李昉等編，《太平廣記》，第 9 冊，卷 429，頁 3486。

<sup>14</sup> Charles E. Hammond, "Sacred Metamorphosis: The Weretiger and the Shaman," pp. 235-255.

韓孟指出虎和虎人在古代中國的一些傳說中與神聖的權力聯繫在一起，被認為是神聖的，從而執行一些天意。不過他舉的例子來自清代，似乎不能完全反映中國古代的思想。他也指出，在佛教中僧人和寺院有能力對付虎的威脅，並用佛教的力量感化猛虎讓其變回為人。在探討虎人作為薩滿的議題時，韓孟認為中國的虎人薩滿與其他薩滿不同，一是與薩滿的相遇常常表現為受害者與治療者一對一地見面，虎人薩滿可以治癒和挽救瀕死的受害者；二是虎人薩滿以巫師的角色出現時，通常也是天意的載體。

在中文和日文學界，相當一部分論著將虎變故事當作傳奇小說敘事，主要在文學研究的學術譜系中進行討論。<sup>15</sup> 儘管諸多論文都涉及這一主題，但中文學界最為詳細的研究是 1991 年洪瑞英在逢甲大學中文研究所完成的碩士論文。這篇論文探討了人虎變形的思想邏輯、內容以及故事反映的心理意識。<sup>16</sup> 該文首先界定了所謂人虎變的概念，其實主要指變形，而且是虎皮變形，並進而指出早期變形思想雖與圖騰信仰有關，即人具有圖騰物的特性，但隨著六朝小說的發展，其時出現的人虎變形故事更多體現人對社會、人生、道德、心理的思考和投射。她接著追溯了古代虎暴現象頻仍以及西南地區虎圖騰遺存的歷史背景。在內容方面，她歸納出官吏化虎、人虎婚姻、神力或業報變形、巫術與法術變形、靈魂精氣變化、老虎外婆以及虎妖等方面。

在日文學界，有兩篇較為專門的日文論文值得一提。日本學者富永一登通過對六朝到唐代志怪與傳奇小說中的化虎故事進行歸納總結，指出六朝時期的虎變

<sup>15</sup> 以下略舉數例：董乃斌，《中國古典小說的文體獨立》（北京：中國社會科學出版社，1994），頁 226；程國賦，《唐五代小說的文化闡釋》（北京：人民文學出版社，2002），頁 150；汪玲玲，《中國虎文化》（北京：中華書局，2007），頁 371；李道和，《民俗文學與民俗文獻研究》（成都：巴蜀書社，2008），頁 110；孫國江，〈虎倭故事的歷史根源〉，《民族文學研究》，第 5 期（2013），頁 147-152；王立則追溯了《聊齋誌異》化虎故事與印度佛經本生故事之關係，見王立，〈《聊齋誌異·向杲》化虎復仇故事的中印文學淵源〉，《華南師範大學學報》，第 1 期（2008），頁 59-66；他以前的一些研究也關注變形母題，如：王立，〈古小說“人化異類”模式與本土變形觀念的形成〉，《西南師範大學學報》，第 28 卷第 1 期（2002），頁 141-147；王立，《宗教民俗文獻與小說母題》（長春：吉林人民出版社，2001），頁 150-161；梁蒼泐認為唐代小說中的人虎變身可能受到中國傳統天命觀、佛教報應觀和老莊思想影響中的心念所動等因素影響，見梁蒼泐，〈唐小說中的人身異物化緣由探究〉，《雲夢學刊》，第 35 卷第 4 期（2014），頁 99-103；最新的文章見龍聖、李向振，〈病患：變婆故事的社會隱喻〉，《民族文學研究》，第 37 卷第 3 期（2019），頁 5-15。主要關注中國西南地區「活變」與「死變」兩種變婆故事，活變即主要討論虎變故事。但令人遺憾的是似乎無人注意到高延和韓孟的研究。

<sup>16</sup> 後列入：洪瑞英，《中國人虎變形故事研究》（《古典文學研究輯刊》，第 30 冊，新北：花木蘭文化出版社，2011）。

傳說主要出自四種模式，一是地方官的殘暴引發人民對惡政的恐懼，從而發展出地方官化虎的傳說，二是觸怒地方廟神引發廟神為懲罰世人而導致虎變，第三種模式與健康有關，人得了狂疾引發虎變，最後是周邊的蠻夷。<sup>17</sup> 島森哲男也涉及了若干模式，唯重新分類，將六朝隋唐的虎變故事分為人變虎、虎變人、人虎戀三大類，並將人虎之間的變化約略劃分為穿上和脫去衣服作為手段兩種類型，即人作為倮蟲與動物之間的變化。他也注意到道教中，神可以驅使動物作為使者的思想對虎變傳說的影響以及佛教的故事等等。<sup>18</sup>

上述學者的研究已經討論了一些主要史料，但也遺留一些問題。比如他們都沒有講清楚虎變的故事在佛教傳入之前和傳入之後發生的變化，這使得中國思想中固有的動物變化論述傳統與佛教傳統的相互關係並未被系統展示，尤其未揭示中外不同宇宙觀中對於生命和物種變化的物質性基礎。值得在動物研究和物質轉向的理論框架下加以補充。其次，儘管這些研究都試圖從歐洲狼人傳奇的研究傳統出發，也試圖結合亞洲其他地區的虎人傳奇進行比較，但空間有限。根據近三十年來其他學者對南亞和東南亞地區「虎人」的研究，仍然可以做一些補充。需要指出的是，本文以下將主要側重討論「虎人」相關議題，即人與虎之間相互轉化的問題。有關農業、生態環境史、動物史角度對人與虎的相互關係探討，前人業已做出相當多的成果，<sup>19</sup>除非直接涉及到本文議題之處，相關文獻不再一一討論。

<sup>17</sup> 富永一登，〈“人虎傳”の系譜——六朝化虎譚から唐傳小説へ〉，《中國中世文學研究》，第 13 號（1978），頁 1-17。

<sup>18</sup> 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；比較奇怪的是似乎並未參考富永的論文。戶倉英美也梳理了變身故事在中國古代文學史中的變遷，見戶倉英美，〈變身故事的變遷：由六朝志怪小說到《聊齋誌異》〉，辜美高、王枝忠編，《國際聊齋論文集》（北京：北京師範學院出版社，1992），頁 161-198。

<sup>19</sup> 相關研究參見 Robert B. Marks, *Tigers, Rice, Silk, and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); 黃志繁，〈山獸之君、虎患與道德教化：側重於明清南方地區〉，《中國社會歷史評論》，第 7 卷（2006），頁 1-16；陳懷宇，〈動物與中古政治宗教秩序〉（上海：上海古籍出版社，2012）；侯甬堅、曹志紅、張潔、李冀，〈中國環境史研究第三輯：歷史動物研究專輯〉（北京：中國環境科學出版社，2014）；另有很多散篇研究論文，此處不贅。

## 參、佛教入華前後本土與域外「虎變」思想之碰撞

對於前人已經從文學研究角度詳細進行虎變故事分類的討論，本文從略，而著重梳理中古以來域外傳入的佛教轉世輪迴教義與中國傳統變化思想的結合過程，然後轉而發掘中國傳統中對動物物質性的思想根源，點出陰陽五行思想對虎變敘事變化的影響，及佛教思想與這一傳統思想的交融。在我看來，有關虎變的敘事需要置於佛教入華的大背景下進行考慮。佛教入華乃是中古時期的大事因緣，對中國的政治、經濟、文化、風俗等各個方面的影響是巨大的。有些佛教思想在中國並無對應，前人探討較多，如佛、菩薩、四聖諦等、轉世輪迴等觀念及其相關實踐的研究，又比如出家、寺院制度，以及佛誕等節日等等。也有一些佛教的認知，在中國本土早已有漫長的傳統。比如佛教六道眾生的觀念，儘管天道、阿修羅道、地獄道等觀念不見於中國，而畜生道眾生大體可以對應中國所謂動物。因此當佛教的畜生觀念入華之後，並非是像涅槃、轉世輪迴等觀念那樣作為全新觀念被介紹進來，而是與中國固有的動物觀念之間存在一個互相適應和調和的過程。<sup>20</sup>

中國中古時期的虎變思想存在兩個源流，一個是前佛教時代中國固有之物怪變化傳統，<sup>21</sup>一個是佛教入華之後傳入的輪迴思想傳統，但佛教在入華之後逐漸意識到中國傳統中存在固有的「變化」思想，並在中國本土發展出的佛教敘事中逐漸接受並揉合了中國固有物怪變化思想，用來解釋佛教的輪迴，這樣的變化經歷了漫長的過程。正如本文引言中所說，人虎之間的變化涉及到當時人對人和動物生命的不同看法，兩者都是物種，而且都具有身體的物質性，其五蘊六識都會對

<sup>20</sup> 有關論說亦見於陳懷宇，《動物與中古政治宗教秩序》，頁 8-10；第四章專門討論了虎與僧人的互動，其主旨是處理僧人借幫助地方社會處理虎患來宣揚佛教的議題，其中也涉及若干人虎變化的史料，但未詳細討論。

<sup>21</sup> 對物怪的討論，前人多有論述，見李豐楙，〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，靜宜文理學院中國古典小說研究中心編，《中國古典小說研究專集》，第 3 卷（臺北：聯經出版事業公司，1981），頁 1-36；澤田瑞穗，《中國動物譚》（東京：弘文堂，1978）；劉仲宇，《中國精怪文化》（上海：上海人民出版社，1997）；杜正勝，《古代物怪之研究（上）：一種心態史和文化史的探索》（一）、（二）、（三），《大陸雜誌》，第 104 卷第 1 期（2001），頁 1-14；第 104 卷第 2 期（2001），頁 1-15；第 104 卷第 3 期（2001），頁 1-10。

周圍自然和社會環境的變化發出反應，這種反應的結果可能是以改變身體型態體現出來。無論是人是虎，隨著其身體型態物質性的改變，精神性也發生改變。

我們先看一些佛教類書中收錄的「虎變」故事，這些故事並未明確提到佛教的因素。即便是佛教的類書《法苑珠林》，其中收錄的一些虎變例子，其實很多與佛教無涉。如引《異苑》中所謂晉太康六年（285）南陽獲兩足虎。其中只是說「虎者，陰精而居乎陽，金獸也。南陽，火名也，金精入火而失其形，王室亂之妖也。」<sup>22</sup> 以及晉代豫章郡吏易拔變成三足大虎。<sup>23</sup>《續搜神記》講述南方尋陽縣北山中的蠻人有巫術可以使人化為虎，毛色牙爪非常逼真。其辦法是在一張紙上畫大虎，旁邊畫一個符。受此法需要三尺布巾、一赤雄雞、一斗酒受此法。<sup>24</sup> 儘管這些例子被用於表達佛教的所謂靈驗，但故事本身並未提及佛教的因素。晚唐時期的《廣異記》中所記涪陵里正范端變虎故事亦未涉及佛教。<sup>25</sup> 真正涉及佛教轉世輪迴觀念的虎變故事則有一顯一隱二例。比較明顯涉及輪迴的故事見於武昌北門外三官殿僧人為虎所害故事，該僧在俗時以種園為業，以鋤捶殺鄰家的豬。後來被殺的豬變為虎前來報仇，嚙殺該僧。<sup>26</sup> 這個故事說明豬可以變為虎，也可以用人聲與人談話交流。並不完全是局限於「人變為虎」的故事，而是人與動物之間的相互轉變。另一提及宿罪報應變化成虎的故事出自《齊諧記》，晉義熙四年（408）東陽郡太末縣吳道宗的母親因為宿罪變成烏斑虎，危害鄉里，形成虎災，後來發展到殺害數人，但被獵人射中腹部，最後死於家中。<sup>27</sup> 這個所謂宿罪變虎即指前世造惡業轉世為虎。不過，吳母前世具體所犯何罪文中並未明說。正如下文將揭示的，中國的傳統虎變故事與佛教的虎變故事有著很大的不同，佛教的轉世輪迴思想解釋虎變時，是將其置於六道眾生轉世的宇宙觀之中，人因為宿

<sup>22</sup>（唐）道世，《法苑珠林》（收入高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正藏》，第53冊，東京：大正一切經刊行會，1914-1924），卷32，頁531下欄。

<sup>23</sup>（唐）道世，《法苑珠林》，卷32，頁532上欄。

<sup>24</sup>（唐）道世，《法苑珠林》，卷32，頁533上欄。

<sup>25</sup>（唐）戴孚，《廣異記》（北京：中華書局，1992），頁37。

<sup>26</sup>（清）戒顯，《現果隨錄》（收入《續藏經》，第88冊，東京：國書刊行會，1975-1989），No. 1642，頁35中欄，「武昌僧為菜害豬江心招報。」殺虎導致人變為虎的故事見《續搜神記》晉義熙中左將軍檀侯因好獵而以格虎為事，其從者及馬皆化虎。（唐）道世，《法苑珠林》，卷32，頁533上欄。

<sup>27</sup>（唐）道世，《法苑珠林》，卷32，頁532中欄。

業可以轉世為虎或其他動物。而傳統思想中的虎變，是特別基於虎的殘暴特性對應構成動物的精氣的特性，虎對應的是陽精以及五行之中「金」的特性。

儘管傳統的虎變敘事與佛教轉世輪迴思想影響下的人與動物變化存在很大差異，中古時期佛教試圖用業報思想改造中國傳統動物變化敘事。佛教徒試圖在宣揚佛教因果報應思想時指出人變為動物乃是「佛教變異形報之驗」，但在其列舉一些例證時常常舉出佛教入華以前的故事，這些故事原本與佛教無關，但佛教徒都歸入業報敘事。如隋人李士謙年輕時以孝聞名而後皈依佛門，他在與別人討論佛教業報思想時，特意舉出歷史上和傳說中人變化為動物的例子，指出：

佛曰：輪轉五道，無復窮已。而賈誼亦云：千變萬化，未始有極。至若鮌為黃能，杜宇為鷓鴣，褒君為龍，牛哀為虎，君子為鵠，小人為猿，彭生為豕，如意為犬，黃母為黿，宣武為鰲，鄧艾為牛，徐伯為魚，羊祜前身李氏子，此皆佛家變異形報之驗也。<sup>28</sup>

在他看來，變化都出自心業，但他舉出的很多例子都來自前佛教時代。李士謙出家之前受過很好的傳統教育，對這些傳統動物變化故事並不陌生，是以出家後從佛教的角度重新闡釋這些傳統故事，賦予它們佛教思想基礎。

一旦一種思想傳統被創造出來並寫入文獻，這種文獻中的闡釋和書寫傳統將在特定的意識形態約束下，延續很長時間。也許佛教徒認為這種改造有利於傳播佛教，所以這種以佛教業報解釋中國古代人與動物變化現象延續到明清時期的佛教文獻。如《居士傳》載江西泰和曾端甫所著《通翼》，該書「出入內外經傳，推闡罪福因緣，苦空無常之旨，解愚俗之惑。」其中的〈護生篇〉更為深切，其中一段是回答客人問人吃羊與羊吃人生生世世不息的輪迴之理，認為「輪迴之說，報應之談，據事似誕，尋理必然。」人和禽獸同體，用力太猛則在生前輪迴轉化，力緩則死後轉化。其中畫師之為馬，靳尚之為鱗，是死後之變；而封邵之

<sup>28</sup>（宋）念常，《佛祖歷代通載》（收入高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正藏》，第49冊，東京：大正一切經刊行會，1914-1924），卷10，頁559中欄；（宋）祖琇，《隆興編年通論》（收入《續藏經》，第75冊，東京：國書刊行會，1975-1989），頁153中欄。

為虎，明珍之為蛇，係生前之變。<sup>29</sup>這裡面舉出的一些變化與佛教本無關涉，但出於佛教護生的需要調和了傳統思想與佛教思想。

明末刊刻的《聖朝破邪集》卷 8 收入僧人釋如純所撰〈天學初闢〉，主要目的是批駁天主教教義，在討論輪迴理論時，提示了虎變的儒家和佛教兩種解釋傳統並進行調和。他指出早在佛教入傳中國之前，人變為動物已經較為常見，並非出自佛教的輪迴之說，而是古代聖人所謂「精氣為變，遊魂為變」。文中說：

若曰：「佛教入中國始聞其說」，是大不然。雖無其言，業有其事。如鯀化為熊，望帝為龍，羊哀為虎，彭生為豕，如意為犬，黃母為龜，宣武為鰲，鄧艾為牛，徐伯為魚，鈴下為鳥，書生為蛇，李微為虎等。此種種皆儒書記載，盡釋教未入中國以前昭昭有之，特未揭出輪迴兩言耳。蓋有其言而無其事者，或有之矣；未有有其事而無其言，並不信其實有之事者亦惑矣。<sup>30</sup>

他試圖揉合儒釋二教對於輪迴的解釋，認為輪迴之理也合乎儒家經典，其曰：

程子嘗曰，親見村民化為虎，自引虎入其家，食其豬羊。聖人亦曰：「精氣為物，游魂為變。」甚有深意。蓋生而曰心，死而曰魂，非二物也。聖人曰「變」，吾佛曰「輪」，理則一也，此非又一証乎？何遽謂無輪迴耶？則知此身既不可以嘗保，倘背善而趣惡，固不免為異類。<sup>31</sup>

這是試圖用儒家的變化來對應佛教的輪迴，但又引入了宋明理學中的「理一」思想。

上述這些現象只是佛教將虎變敘事納入轉世輪迴的業報論之中進行說明，但並沒有詳細論述。而在六朝以來，則出現了佛教僧人引入傳統的陰陽五行思想中有關物變的解釋，來調和佛教關於業報導致虎變的論述，這是值得注意的趨勢。

<sup>29</sup>（清）彭際清，《居士傳》（收入《續藏經》，第 88 冊，東京：國書刊行會，1975-1989），卷 47，No. 1646，頁 272 中欄。

<sup>30</sup>（明）徐昌治訂，《聖朝破邪集》（收入藍吉富主編，《大藏經補編》，第 28 冊，臺北：華宇出版社，刊 1639 年），卷 8，（明）釋如純撰，〈天學初闢〉，No. 155，頁 357 上、下欄。

<sup>31</sup>（明）徐昌治訂，《聖朝破邪集》，卷 8，（明）釋如純撰，〈天學初闢〉，No. 155，頁 357 下欄。本文著重論述「精氣」變化思想及其所體現的佛教與傳統陰陽五行思想之間的交融。正如匿名評審人所指出的，「遊魂」變化思想亦是一個人與動物或精怪變化的重要方面，但因本文尚未確定其理論變遷之脈絡，故留待以後再行仔細研究。佛教固有思想中並沒有所謂「魂」的概念，所以中國佛教對於中國傳統中「魂」的接受亦頗值得關注。

這似乎說明，先有六朝時期的虎變現象進入佛教的宣教敘事，然後在唐代形成以傳統陰陽五行思想的宇宙論基礎來闡釋虎變敘事。<sup>32</sup> 換言之，先有佛教以佛教業報宣教故事的書寫 (writing) 來改造傳統虎變故事，再以傳統陰陽五行思想來理論化 (theorizing) 佛教業報故事。以下的部分先對傳統虎變故事的思想基礎進行梳理，再看佛教徒如何引入這種基於傳統宇宙觀的陰陽五行論來解釋佛教的虎變敘事。

在佛教入傳中國之前，顯然在中國傳統中存在所謂人變為動物的傳統，即所謂「精氣為變，遊魂為變。」<sup>33</sup> 而據上文所引系列文獻來看，所謂與「虎人」直接相關的精氣，主要是構成物質世界的五氣之一的「金精」，而變化成虎之後其特性表現為殘暴成性，金精之氣混濁則產生暴力的動物性 (animality)。這裡就涉及到中國傳統對於動物身體物質性 (materiality) 的認識，即動物的身體構造及形式作為一種物質存在的性質，實際上受陰陽和五行思想影響，在陰陽思想對物質世界的認識中虎作為一種猛獸是陽性精氣之物，而在五行思想看來，動物也和不同的五行物質相對應，猛虎對應的是「金」。《淮南子》卷3〈天文篇〉在討論宇宙觀時認為宇宙產生氣，氣分清濁，清氣為天，濁氣為地。「天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」<sup>34</sup> 動物作為物質世界的產物，也分陰性陽性，即所謂「毛羽者，飛行之類也，故屬於陽，介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。」<sup>35</sup> 所以傳統上《爾雅》所說的四類動物鳥獸為陽（有毛、會飛），蟲魚為陰（主要行為特徵為蟄伏）。<sup>36</sup> 葛瑞漢 (A. C. Graham) 列出一個表格，將五德與四季、四方、五色、五物、五音對應，五德的金對應四季之秋、四方之西、五色之白、五物之毛類之獸、五音之商。<sup>37</sup> 實際上，這種四季、五行、五色的對應見於

<sup>32</sup> 這非常類似十二時獸的變化，儘管敘述十二時獸教化眾生的故事早就出現在北朝《大集經》譯本中，以陰陽五行來解釋這一敘事卻出現在唐代湛然等人的注釋之中；見陳懷宇，〈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〉，《唐研究》，第13卷（2007），頁301-345。

<sup>33</sup> Michael Nylan, "Humans as Animals and Things in Pre-Buddhist China," *Religions*, Vol. 10, No. 360, 2019, p. 4.

<sup>34</sup> 劉文典，《淮南鴻烈集解》，上冊（北京：中華書局，1989），頁79-80。

<sup>35</sup> 劉文典，《淮南鴻烈集解》，上冊，頁80。

<sup>36</sup> 李學勤等編，《爾雅注疏》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001），卷10，頁358。

<sup>37</sup> A. C. Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986); John S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi* (Albany: State University of New York Press, 1993).



更早的《呂氏春秋》，其〈應同篇〉云：「及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰『金氣勝』，金氣勝，故其色尚白，其事則金。」<sup>38</sup>〈孟秋紀·七月紀〉云：

是月也，以立秋。先立秋三日，大史謁之天子，曰：「某日立秋，盛德在金。」天子乃齋。立秋之日，天子親率三公九卿諸侯大夫以迎秋於西郊。還，乃賞軍率武人於朝。天子乃命將帥，選士厲兵，簡練桀俊；專任有功，以征不義；詰誅暴慢，以明好惡；巡彼遠方。<sup>39</sup>

這裡不僅提示了秋季與金德之間的聯繫，更將其和武力、暴力聯繫在一起。虎的勇武、暴猛本性，正與這些特徵對應。這體現了古人對於環境與社會活動、動物習性存在相似性的一些直觀性觀察和認知，並進而用於建立人與動物之間的對應關係。

漢代以來，天、地、人、動物的對應系統逐漸變得更為系統和全面。天人感應關係不僅包括自然與社會，人與動物，還包括日月星辰，比如以太白稱金星，而白虎主兵，從而與暴力、不祥結合在一起，<sup>40</sup>如《說苑·辨物篇》云：「天之五星運氣於五行。」<sup>41</sup>而《漢書·李勤傳》云：「五星者乃五行之精。」<sup>42</sup>《論衡·說日篇》云：「星有五，五行之精。」<sup>43</sup>《史記·天官書》記五星為辰星、太白、熒惑、歲星、填星，以其對應水、金、火、木、土星。<sup>44</sup>《漢書·律曆志》又以五星對應五行：「水合於辰星，火合於熒惑，金合於太白，木合於歲星，土合於填星。」這之前的馬王堆帛書已經有五行之說，東方木，其神上為歲星，西方金，其神上為太白，南方火，其神上為熒惑，中央土，其神上為填星，

<sup>38</sup>（戰國）呂不韋著、陳奇猷校釋，《呂氏春秋校釋》（上海：學林出版社，1990），頁292。

<sup>39</sup>（戰國）呂不韋著、陳奇猷校釋，《呂氏春秋校釋》，頁677；范毓周指出，「甲骨文已有四方、四方風的記載，商代關於四方的觀念被周代繼承。方位觀念的術數化約至春秋末期才開始出現，如墨子與日者的對話反映了方位與天干、四色之龍相匹配的信仰。方位的西對應天干的庚辛、龍色的白。然後是鄒衍的五德說，主要保存在《呂氏春秋》〈應同篇〉。」范毓周，〈‘五行說’起源考論〉，艾蘭、汪濤、范毓周編，《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍出版社，1998），頁118-132。

<sup>40</sup> Ching-lang Hou, "The Chinese Belief in Baleful Stars," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven and London: Yale University Press, 1979), pp. 209-219. 他也指出早起道教經典《太平經》也接受了白虎作為死亡之星象徵的思想。

<sup>41</sup>（漢）劉向撰，向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，2000），頁443。

<sup>42</sup>（漢）班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷75，〈李勤傳〉，頁3186。

<sup>43</sup>（漢）王充著，蕭登福編，《新編論衡》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2000），卷11，〈說日篇〉，頁1035。

<sup>44</sup>（漢）班固，《漢書》，卷21，〈律曆志〉，頁985。

北方水，其神上為辰星。<sup>45</sup>《後漢書》卷 30 下〈郎顗襄楷列傳〉，郎顗繼承父業，善於占候吉凶，曾給漢順帝上條陳，云：

有白氣從西方天苑趨左足，入玉井，數日乃滅。春秋曰：「有星孛于大辰。大辰者何？大火也。大火為大辰，伐又為大辰，北極亦為大辰。」所以孛一宿而連三宿者，言北辰王者之宮也。凡中宮無節，政教亂逆，威武衰微，則此三星以應之也。罰者白虎，其宿主兵，其國趙、魏，變見西方，亦應三輔。凡金氣為變，發在秋節。臣恐立秋以後，趙、魏、關西將有羌寇畔戾之患。宜豫宣告諸郡，使敬授人時，輕徭役，薄賦斂，勿妄繕起，堅倉獄，備守衛，回選賢能，以鎮撫之。金精之變，責歸上司。宜以五月丙午，遣太尉服干戚，建井旗，書玉板之策，引白氣之異，於西郊責躬求愆，謝咎皇天，消滅妖氣。蓋以火勝金，轉禍為福也。<sup>46</sup>

可見其占卜術中認為金氣變化與寇敵入侵聯繫在一起，象徵著暴力，且金氣與白虎、西方對應。諸如此類，也逐漸將人變為虎怪的出現理解為金氣變混濁的結果。宋代《太平御覽》皇王部八引《春秋演孔圖》曰：「夏民不康，天果命湯。白虎戲朝，白雲入房。」編者註釋云「白虎，白雲，皆金精也。」<sup>47</sup> 金精之與猛虎聯繫在一起，還可以在西漢時期的《焦氏易林》〈泰之〉章看到，該章在解釋「坎」卦時說，「金精耀怒，帶劍過午；兩虎相距，雖驚无咎。」<sup>48</sup> 漢代以來虎丘一名的起源也將猛虎的出現和金精之氣結合在一起，見於東漢《越絕書》之〈外傳記吳地傳〉。<sup>49</sup> 由上可知漢代以來陰陽五行、天人感應思想的結合逐漸形

<sup>45</sup> 《馬王堆帛書五星占》（上海：上海古籍出版社，2002），頁 13。劉屹指出，戰國、秦漢時，人們在「氣化宇宙論」的基礎上還普遍相信：神靈不僅是元氣凝結而成的，還與天上的星辰相對應；劉屹，《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》（上海：上海人民出版社，2011），頁 58；漢代的最高神太一的實體被認定為北極星。普鳴 (Michael Puett) 也有討論，見 Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002), pp. 109-117.

<sup>46</sup> 《太平御覽》天部十五云：「謝承《後漢書》曰：『郎顗上書曰：「去年閏月，白氣從天漢入玉井西，將有叛戾之患、金精之變。太尉所掌，宜責以災異。』」」（宋）李昉等編，《太平御覽》（北京：中華書局，1960），頁 204。

<sup>47</sup> （宋）李昉等編，《太平御覽》（收入《文淵閣四庫全書》，第 893 冊，上海：上海古籍出版社，2003），卷 83，〈皇王部〉八，頁 788。

<sup>48</sup> 林之滿編，《周易全書》（北京：中國戲劇出版社，2004），頁 313。

<sup>49</sup> （漢）吳平著，袁康補，李步嘉校釋，《越絕書》（北京：中華書局，2018），頁 31-32。《吳越春秋》也有類似的說法曰：「閭廬死，葬於國西北，名虎丘，穿土為川，積壤為丘，發五都之士十萬人，共治千里，使象撻土，冢池四周，水深丈餘，櫛三重，傾水銀為池，池廣六十步，黃金珠玉為鳧

成虎變敘事的傳統思想基礎，天上的太白星出西方，對應金氣、金精，象徵暴力侵襲、武力征伐，也因而可對應地上的猛虎，都是武力和不祥的象徵。

可能正是基於這種漢代以來中原地區人們普遍接受的金精之氣導致猛虎出現的社會現實，佛教社區不得不借助於這一流行觀念用來解釋域外所傳佛教輪迴報應之說。這種佛教徒援引中國古代傳統來重新解釋佛教輪迴思想的傳統，在六朝以後逐漸成為常態，最初出現於志怪傳奇之中，在唐宋以後逐漸為高僧引入其編著之中。唐代僧人道世在《法苑珠林》卷 32 專門辟出〈變化篇〉，舉出各種歷史上有關人與獸的變化。他在導論中指出凡人和聖人雖然不一樣但都可以變化，這一點是相同的。在他看來，因為佛教信因果，所以佛教認為變化來自因緣相假。「外俗」則只考慮「緣起」，不談「因成」。他引干寶《搜神記》卷 12 作為說明。其文首先討論了天有五氣構成萬物的物質基礎，這五氣對應五精和五禮，不同的氣性質不同，云：

天有五氣，萬物化成，木精則仁，火精則禮，金精則義，水精則智，土精則恩。五氣盡純，聖德備也。木濁則弱，火濁則淫，金濁則暴，水濁則貪，土濁則頑。五氣盡濁，民之下也。中土多聖人，和氣所交也。絕域多怪物，異氣所產也。苟稟此氣，必有此形。苟有此形，必生此性。<sup>50</sup>

隨後進入人和動物相互變化的解釋，指出「人生獸，獸生人，氣之亂者也。男化為女。女化為男。氣之質者也。魯牛哀得疾七日，而化為虎。」<sup>51</sup>最後再轉入以佛教的業報思想，認為眾生的形體之出現乃在於「本識雜業熏成，因種既熟，緣假外形，情與非情，隨緣興變。」<sup>52</sup>即因緣的變化導致外在形體的變化。該文非常有意思的地方在於將萬物的變化從中國傳統思想和佛教思想的結合點來重新加以解釋，不僅涉及佛教的緣起論、轉世輪迴，更將傳統的五行、五常聯繫在一起。其中所涉及的本識與外形之關係，很容易讓人想到玄奘所譯《攝大乘論本》卷上中有關阿賴耶識的論述，阿賴耶識即所謂根本識、一切種子識，由於個體因

---

鴈，扁諸之劍魚腸三千在焉。葬之已三日，金精上揚，為白虎據墳，故曰虎丘。」（漢）趙曄著，周生春輯校，《吳越春秋輯校匯考》（上海：上海古籍出版社，1997），頁 24。

<sup>50</sup>（唐）道世，《法苑珠林》，卷 32，頁 530 中欄至下欄。

<sup>51</sup>（唐）道世，《法苑珠林》，卷 32，頁 530 下欄。

<sup>52</sup>（唐）道世，《法苑珠林》，卷 32，頁 531 上欄。

緣不同，在與業雜染上存在三種熏習差別，由此產生的生命物質型態即所謂相也不同。<sup>53</sup>不過，中古時期並沒有人將佛教的五蘊（色、受、想、行、識）構成六道眾生的教義引入討論，一般都只是泛泛地討論轉世輪迴。

宋人晁迥在《法藏碎金錄》卷4中討論了兩種人，一種是病人，一種是迷人。病人是牛哀那種身體生病而變為虎食其兄，迷人指那些恃權挾私打擊別人的人。「病者識隨形變，本無害人之心，止可同於過失。若怙威枉殺，有欲心以取寵，有忿心以攄憾，於理自斷，罪合如何？報應影響，非無至論。」<sup>54</sup>在佛教徒看來，古人關於「至淫化為婦人，至暴化為虎」的說法是可以接受的，人和作為異類的動物佛性相同，只是形狀和心與禽獸不同罷了。如果人沒有慈悲之心，一味地殺生食肉，則和動物具有人形並無二致。<sup>55</sup>「至淫化為婦人，至暴化為虎」的說法也見於五代譚峭的《化書》，<sup>56</sup>可見這是當時佛教和道教都認可的論說，成為中古時期流行於各種宗教傳統的普遍觀念。

## 肆、亞洲視角下的「虎人」文化

在漢字文化圈，似乎虎人的傳說常常與佛教聯繫在一起，在韓半島和中南半島的越南即存在這樣的例子，這些例子並非出現在這些地區本地文字系統被發明之後，而是出現在這些地區漢文文獻之中。<sup>57</sup>如《太平廣記》卷429所收的申屠澄妻子化虎故事即被古代新羅作者改寫，收入《三國遺事》卷5。在元聖王（785-798在位）統治時期，人們熱衷於遶興輪寺之殿塔做功德。有位叫金現的男子在深

<sup>53</sup>（唐）玄奘譯，《法華經疏》（收入高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正藏》，第31冊，東京：大正一切經刊行會，1914-1924），卷上，頁137中欄至下欄。

<sup>54</sup>（宋）晁迥，《法藏碎金錄》（收入藍吉富主編，《大藏經補編》，第27冊，臺北：華宇出版社），卷4，No. 153。

<sup>55</sup>（明）元賢，《淨慈要語》（收入《已新纂大日本續藏經》，第61冊，臺北：新文豐出版公司，1975），卷2，No. 1166，頁829上欄。

<sup>56</sup>原文為「至淫者化為婦人，至暴者化為虎」。出自（五代）譚峭，《化書》（濟南：山東畫報出版社，2004），卷2，頁16。

<sup>57</sup>日本似亦有域外傳入的虎人傳說，基於日本並無土產老虎的自然環境，其有關老虎的敘事當來自外地，特別是中韓等本地有老虎的地域，換言之，即日本的虎人傳說係一種外來文學影響，並非受到本地環境影響的產物；但日本的狼人傳說傳統似相較於虎人傳說更為古老而影響深遠；其研究見菱川晶子，《狼の民俗学：人獣交渉史の研究》（東京：東京大學出版會，2018）。

夜還在遶塔不休。當時一位少女也在遶塔念佛。兩人在目光交接之後頓生感情，悄悄躲到無人之處私通。女子隨後要回家，金現依依不捨相隨。他們走到西山之麓入一茅店。茅店中的老婦問少女為何有人跟著她。她告知實情。老婦認為雖然是好事，但是不如沒有這樣的事發生。不過少女並未聽她的話，只是把金現藏起來。一會兒三隻老虎咆哮而至，用人話問家裏有腥羶之氣希望吃一吃以充飢。老婦和少女都加以斥責。這時上天唱曰：「你們嗜害生命尤多，應該殺一以懲惡。」三隻老虎聽說之後非常憂慮。少女對他們說，三位兄長請躲遠一點，我能夠代大家受罰。於是三隻老虎遠遁而去。少女入內告知金現原委，自己雖然不是人類，但對金現也是義重結褵之好。因為她三位兄長非常凶惡，所以遭到天厭。她願意犧牲自己來抵擋全家遭殃。她聲明與其死於等閒人之手，不如伏刃於金現，以報答金現的恩情。她決定第二天去市場上大鬧，讓大王募集人手捕捉，請金現不要膽怯，追入城北樹林之中，她在那裏等他。金現說他不願意為了一世的爵祿而犧牲自己的伉儷情深。不過少女堅持自己的壽夭乃是天命，所以是她的願望，也是金現的慶幸，還是虎族之福，更可讓新羅人歡喜。只是希望金現在她死後能為其建寺作為回報。第二天，一隻猛虎出現在城中肆虐，無人敢擋。元聖王下令戡虎者進爵二級。金現自告奮勇去捕虎，在進入林中之後，見猛虎變為娘子，告訴金現，請他不要牽掛以前的舊情，而被她抓傷的人可以用興輪寺的醬塗抹以及聆聽寺中的螺鉢聲治好，之後拔出金現的佩刀自刎而死。金現考中科舉做官之後，在西川邊創建寺院，即稱虎願寺。<sup>58</sup>

這個故事很容易讓人想起兩個佛本生故事，一是九色鹿為了不讓獵人因獵捕不到自己而被國王處死出於慈悲心主動犧牲自己，二是菩提薩埵太子為了挽救飢餓的母虎及其孩子犧牲自己。這個傳統非常特別，但故事本身並未提及這兩個故事。這個故事看上去已經脫離了中國傳統的陰陽五行精氣思想影響下的佛教轉世輪迴說，反而繼承了佛教本生故事中菩提薩埵捨身飼虎的敘事傳統，說明新羅的

<sup>58</sup> (高麗)釋一然，《三國遺事》(收入高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正藏》，第49冊，東京：大正一切經刊行會，1914-1924)，卷5，No. 2039，頁1014中欄至下欄。不少中韓學者都注意到這則故事的改寫，參見金程宇，《域外漢籍叢考》(北京：中華書局，2007)，頁69-70；陳益源、徐錦成，《論域外漢文筆記小說中的虎》，王三慶、陳益源編，《2007東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》(臺北：樂學書局，2007)，頁425-441。

佛教徒對中國傳來的虎變故事在改造過程中有所取捨和考慮，重新回歸了早期佛教的本生敘事傳統。

而在位處中南半島的越南，當地流傳的「虎人」傳說則與高僧利用神通能力治病救人聯繫在一起。據越南中古時期留下的傳奇小說集《嶺南摭怪》卷2〈徐道行、阮明空傳〉，越南李朝時期有位高僧明空國師居住在國清寺，受其師父道行指點，期待救助患病的人主。剛好「時李神宗方癘奇病，憤亂心神。憤痛之聲，闕虎可畏。天下良醫應詔而至者以千萬計，不能措手。時有小童謠曰：『欲治天子病，須得阮明空。』」<sup>59</sup>於是派使者去請明空，

明空既至，諸方碩宿，已在殿上行法，見明空樸陋，不有加禮。明空親把大釘，長五寸許，釘於殿柱。抗聲曰：「有能拔此釘，方能療病。」如是再三，莫有應者。明空乃以左手兩指拔之，釘便隨出。眾皆驚服。及見神宗，明空厲聲曰：「大丈夫尊為天子，富有四海，故為發如是狂亂哉？」帝乃大驚慄。明空令取巨鑊貯油，煮既百沸，以手攪之數四，遍灑帝身，其病輒愈。即拜明空為國師，闕戶數百，以褒賞之。<sup>60</sup>

這一虎變來自生病的傳統，雖然也見於中古早期中國，但更可能受到宋以後的中國思想影響。

古代有些部落被認為是存在整個部落成員可變化成虎的傳統，而這種傳統來自部落可能是出身虎族。張澤洪先生利用傳世文獻和地方民間文獻，特別指出中國西南少數民族宗教中存在虎崇拜現象，他從以下幾個方面提示了這種現象，一是唐代的南詔政權即有崇虎習俗，虎皮被當作政權和軍功的象徵；二是彝人、羌人、吐蕃人古代宗教正政治生活中都有虎崇拜，虎皮被廣泛用於葬俗，而彝人認為祖先來自虎變，死者以火葬完成還原為虎的歸宿；三、在他看來，這種化虎傳說普遍存在於西南、江南、中原各地。<sup>61</sup>不過，他未對這些不同地域之間的化虎傳說是否存在相互聯繫進行深入討論。其實，中國西南地區的一種現象值得注

<sup>59</sup> 戴可來、楊保筠、武世營整理，《嶺南摭怪等史料三種》（鄭州：中州古籍出版社，1991），頁41。

<sup>60</sup> 戴可來、楊保筠、武世營整理，《嶺南摭怪等史料三種》，頁40-41；《大越史記全書》本紀卷3神宗皇帝，丙辰四年（1131）三月，「帝病篤，醫治不效。僧明空治之愈，拜為國師，闕戶數百。」孫曉標點校勘，《大越史記全書》（重慶：西南師範大學出版社，2016），頁914。

<sup>61</sup> 張澤洪，〈中國西南少數民族宗教中的虎崇拜研究〉，《中南民族大學學報》，第27卷第6期（2007），頁38-43。

意，可以和南亞地區的虎變現象進行比較。比如《博物志》說江漢地區有所謂貍人能變化為虎，當地俗稱「貍虎化為人。」該部落成員喜好著葛衣，變化之後的虎如果有五個腳趾，則是貍人。<sup>62</sup>而《搜神記》則將江漢之域貍人能變化成虎的傳統追溯到其祖先，這些人作為稟君之苗裔能變化為虎。長沙所屬蠻縣的居民製作檻用來捕虎，結果捕獲一位亭長，此人赤幘大冠，陷在檻中。問其緣故，亭長大怒說：「昨忽被縣召，避雨，遂誤入此中。」脫身出來之後，隨即化為虎上山。《搜神記》也說這個地區的老虎如果有五個腳趾則是貍人。<sup>63</sup>這個故事本身並不涉及佛教，但非常有趣的是，在西晉聶承遠譯《佛說超日明三昧經》卷下出現如下的記錄：

如人從親生，更不孝父母。貍者化為虎，不覺為人時；尋還害家中，不別其親疎。人本從空生，憎無亦如是！迷亂於陰入，猶醉者裸馳。貍者變為人，乃識家親屬；已分別本無，乃解一切空。空者不念空，空亦不見空；已達無所生，乃能解自然。欲求菩薩行，度脫眾生類；當了一切法，自然如幻化。<sup>64</sup>

明顯這個故事是有佛教關聯的，「貍者化為虎，不覺為人時；尋還害家中，不別其親疎」之句，是說這些人在變化成虎之後不能辨別家人，所以很可能危害家人，而在貍者變為人之後則能識自己家的親屬。這個說法中似乎能看到漢代公牛哀的影子，在他變為虎之後便六親不認。如果聶氏的譯本受到傳統思想影響，那是很有意思的事，因為這個譯本似乎將「貍虎」傳奇與公牛哀變虎傳奇揉合在一起了。

<sup>62</sup>（晉）張華，《博物志》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，1997），卷2，頁64。

<sup>63</sup>（晉）干寶，《搜神記》，卷12，頁427-428。這類部落似乎常見於南方，如（唐）白居易〈東南行一百韻寄通州元九侍御澧州李十一舍人果州崔二十二使君開州韋大員外庾三十二補闕杜十四拾遺李二十助教員外竇七校書〉：「亥日饒蝦蟹，寅年足虎貍。成人男作卯，事鬼女為巫。」另見於嶺南道，如宋代類書《太平御覽》卷172〈州郡部〉十八「嶺南道」一節引《郡國志》曰：「俗以青石為刀劍，如銅鐵法。婦人亦為環玦，代珠玉也。夷人往往化為貍（貍，小虎也）。」明代劉基《郁離子》，卷下，〈虎貍〉篇云：「若石隱於冥山之陰，有虎恒蹲以窺其藩。苦石帥其人晝夜警，日出而殷鉦，日入而燎燭，宵則振鐸以望，植棘樹墻，坎山谷以守，卒歲，虎不能有獲。一日而虎見，若石大喜，自以為虎死無毒己者矣。於是弛其機，撤其備，垣壞而不修，藩決而不理。無何，有貍逐麋來止其室之隈，聞其牛、羊、豕之聲而入食焉。苦石不知其為貍也，叱之不走，投之以塊，貍人立而爪之斃。君子謂若石知一而不知二，宜其及也。」（唐）白居易著、朱金城箋校，《白居易集箋校》，第2冊（上海：上海古籍出版社，2003），頁965；（宋）李昉等編，《太平御覽》，頁967。（明）劉基著，魏建獻、蕭善鄉點校，《郁離子》（上海：上海古籍出版社，1981），頁133。

<sup>64</sup>（西晉）聶承遠譯，《佛說超日明三昧經》（收入高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正藏》，第15冊，東京：大正一切經刊行會，1914-1924），卷下，頁545上欄。

動物不識人倫，食用同類，在古代中國似乎乃是通識。一些文獻認為人如果不遵守倫理道德，則和一些禽獸無異，特別是類似於獍的動物。古人常常將梟和破鏡這兩種動物食母食父的特殊習性與人的大逆不道聯繫在一起，認為古代聖王比如黃帝已經下令百官用其作為祭祀的供品以便殺絕這些吃父母的惡逆動物。可是一些註釋卻逐漸用獍獸來比附獍，即一種形狀長得像虎豹的動物。比如唐代杜佑《通典》卷 53〈禮十三〉云：「漢武帝時，有人言，古者天子以春解祠，祠黃帝，用一梟破鏡。」<sup>65</sup> 接著引張晏的註釋說：

黃帝，五帝之首也。春，歲之始也。梟，惡逆之鳥。方士虛誕，云以歲始祓除凶災，令神仙之帝食惡逆之物，使天下為逆者破滅。梟，鳥名，食母。破鏡，獸名，食父，如獍首而武眼。<sup>66</sup>

《述異記》云：「獍之為獸，狀如虎豹而小。始生，還食其母，故曰梟獍。」<sup>67</sup> 《前漢書》音義曰：「獍獸以其立秋日祭獸，王者亦此日出獵，用祭宗廟。」<sup>68</sup> 可見在註釋過程中，後人不免犯錯將獍解釋為獍了。

值得注意的是，用老虎的足有五趾作為標誌來判斷其出自人的變化並非中國中原地區專有。在其他地區同樣有類似的現象，而亞洲其他地區特別是南亞和東南亞出現的類似現象，正是在當代學者不斷推進的研究中得以揭示，本文受前人啟發，試圖將它們與中國傳統文獻中的記載聯繫在一起做一個跨亞洲的考察。正如本文導言所說，動物的物質性研究近年愈發引起學者重視。對於東亞和東南亞地區虎文化的關聯與對比研究，雖然在傳統文獻上沒有直接關聯，但對於老虎物質性特徵的討論可能可以幫助我們理解不同地區之間對於虎人文化的類似記憶和理解。在物質主義研究 (the materialist study) 看來，無論是人還是動物，其身體對各種物質性都有感知能力，如對顏色、形狀、圖像、聲音、嗓音，以及外部世界

<sup>65</sup> (唐)杜佑，《通典》(北京：中華書局，1988)，卷 53，〈禮十三〉，頁 1475。

<sup>66</sup> (唐)杜佑，《通典》，卷 53，〈禮十三〉，頁 1475。

<sup>67</sup> 原書已佚，見(宋)思坦，《楞嚴經集註》(收入河村照孝編集，《卍新續藏》，第 11 冊，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989)，No. 268，頁 548 上欄所引。

<sup>68</sup> (宋)李昉等編，《太平御覽》(臺北：臺灣商務印書館，1997)，卷 25，頁 248-249。



的變動、改變等等。<sup>69</sup>正是基於這樣的考慮，雖然上文主要討論傳統文本，而下文將轉入現當代人類學的田野考察。

有關印度東北部地區猛虎以及虎文化的研究，持續引起學者們的興趣。正如 Kharmawphlang 指出的，在印尼、馬來西亞、老撾、越南、柬埔寨、緬甸等地，和在印度東北部一樣，猛虎被當地部落視為速度、力量和勇猛的象徵。當地部落也認為野生動物與人類之間存在密切的精神聯繫，並廣泛相信動物同樣具有靈魂。<sup>70</sup>他著力於討論印度東北部的 Khasis 部落 (The Khasis of Meghalaya) 對猛虎的認識和互動。在他的田野調查中，他注意到當地人對猛虎的態度較為複雜，既有敬畏亦有恐懼。不過，他認為延貫千年的態度使得當地出現了一種歷史悠久的信仰，即「虎人」(the weretiger or the tigerman) 信仰。這種信仰植根於當地由來已久的萬物有靈論，即從岩石到大米，從植物到動物都被認為有靈魂。當地人將這種廣泛存在的靈魂稱為 Ka Rngiew，人也同樣因為這種靈魂而活著。一個完整的人必須具備 Ka Met (身)、Ka mynsiem (靈) 與 Ka rngiew 三部分。在這個背景下，Ka rngiew 實際上是一種「精」(essence)，乃是塑造和決定人行為、思想和動機的力量，賦予人夢想和憧憬，這種力量是不滅的。在 Khasi 北部山區的一些部落中，有些男女被認為擁有猛虎的 Ka rngiew 從而被認為是「虎人」，當地人稱為 Khla Phuli。無論是當地山村還是這些人自己，都用這個詞來稱呼這些人。偶爾也有當地人稱他們為「五爪」(San saram)，這是為了將他們區別於山裡叢林中真正的猛虎。當地人相傳從人變來的猛虎有五個手指和五個腳趾，真正的自然界中的猛虎則只有四趾，所以他們在地上留下的印跡不同。

Khasi 地區的虎人在熟睡其靈魂 (rngiew) 會穿梭到類似於夢境或幻覺，但實際上指老虎的境域甚至他們祖先的境域 (ramia)，<sup>71</sup>在那裏他們會消耗食物和飲水，從而變成猛虎。這很像是 the Patani Malays 的傳統。Kharmawphlang 認為 rngiew 的離開可能意味著這人對自己人性的控制減弱，實際上是犧牲品，即人對自己的意

<sup>69</sup> 參見陳懷宇，〈動物與宗教：物質主義與情動轉向的理論反思〉，《世界宗教研究》，第 1 期 (2018)，頁 147-152。

<sup>70</sup> Desmond Kharmawphlang, "In Search of Tigermen: The Were-tiger Tradition of the Khasis," *India International Centre Quarterly*, Vol. 27, No. 4/ Vol. 28, No. 1, 2000/2001, pp. 160-176.

<sup>71</sup> Khasis 地區的人也有一種信仰，認為森林是神聖的，而森林的守護神 (ryngkew) 常常以虎的形式出現。Desmond Kharmawphlang, "In Search of Tigermen: The Were-tiger Tradition of the Khasis," pp. 160-176.

願控制力減弱。當地人認為虎變的傳統與當地傳統宗教密切相關，當地傳統宗教的核心是女性社會的信仰風俗，其女性祖先是 Iawbei，以及女性 maternal uncle Suidnia。當地人相信一個村莊、岩石或河流住著一個神 (tutelary deity)，即 ryngkew，這也是自然界中猛虎的名字。作者注意到虎變實際上是家族傳統 (clan tradition)，虎變的能力只在女性親屬之間傳承，即姨母傳給外甥、母親傳給女兒，即傳女不傳男。

而在印度緬甸交界的 Naga Hills 地區，當地部落相信人和虎（或豹）的遠祖緊密地聯繫在一起，當地人傳說第一神靈 (first spirit)、第一隻虎 (first tiger) 和第一個人 (first man) 其實都是出自同一位母親，第一神靈和人類忙於照看母親，老虎卻在房前屋後製造麻煩。虎吃生食，人吃熟食，神靈吃煙薰乾的食物。後來母親疲於奔命處理家庭矛盾，遂在叢林中樹立一個標靶，讓人和虎去爭搶，首先觸靶者將在村中居住，後來者則留在叢林中。在比賽中，神靈用射箭的方式首先觸靶，而人則在奔跑中觸靶，並宣稱比虎先觸靶，於是猛虎在怨憤中留在叢林之中。儘管後來虎和人存在很多衝突，但仍認為彼此是兄弟。有趣的是，當地一些部落認為所謂豹人或虎人並非是身體轉化為豹或虎，而是人的魂依附於虎豹的身上。一般虎豹留下的爪印是四趾，而豹人或虎人留下的爪印是五趾，這是分別真正的豹、虎與豹人、虎人的特徵。人的魂通常是在睡夢中附身於豹，而在白天回到人身上。<sup>72</sup>

人在睡夢中會變化成虎，出入猛虎的境域也見於中國中古時期的傳奇，如《太平廣記》引《瀟湘記》，講述了一個睡夢中人變為虎與虎類交遊的故事。鄴中有一位叫楊真的人家境富裕，平生好畫虎，到老年卻令家人盡毀其所畫之虎。九十歲時生病，召集兒孫說自己畫虎則喜，不見虎則不快樂，經常在夢中與群虎游，生病後又夢化身為虎兒，夢醒之後才復人身。他擔心自己死後化為虎，請兒孫輩遇到虎慎勿殺之。<sup>73</sup> 不過這個故事並不涉及祖先和保護神問題，相反人作為父親告誡後人不要殺虎，成為保護猛虎的力量。

<sup>72</sup> J. H. Hutton, "Leopard-Men in the Naga Hills," pp. 41-51.

<sup>73</sup> (宋) 李昉等編，《太平廣記》(北京：中華書局，1960)，卷 430，〈楊真〉，頁 3495。

在印度 Orissa 地區，當地部落的人之所以能夠變化成虎，乃在於當地土地女神 (earth goddess) 賦予人的超自然能力。所以實際上體現了當地地方神祇的意願。當女神感到當地人沒有提供足夠的犧牲供奉自己時，她即以老虎的身分出現以食人作為對當地部落未能提供奉獻犧牲的懲罰。但她也賦予一些部落成員變化成虎的能力，從而免於被自己所殺，這些虎人實際扮演女神和當地部落信息協調人的角色。<sup>74</sup>

在蘇門答臘南部的 Dempo 山區，在當地爪哇人的想像中，山頂的湖區被認為是不可見的宮殿所在地，那裏住著眾靈之主 (the Lord of Souls, Raje Nyawe) 以及其他超自然存在物，以及山地部落的祖先 (apical)。各個部落的人們都相信他們的祖先並未逝去，而是暫時離開了，但隱居於此。這些祖先居住在普通人肉眼不可見的 Talang Pisang 村，時不時下山去探訪他們的後人。這些祖先在與活人交流時即是以「虎人」形象出現，可以作為超自然生物在人和虎的兩種形式之間互相轉化。<sup>75</sup> 不過在島上的七峽地區，卻有一種山裡的怪物也被稱為「虎人」(weretigers)，從未以人形出現，而是一種以虎形出現的怪物，被妖魔化，被認為是常常下山來侵擾當地民眾尋找獵物的反社會妖魔。

維辛 (Robert Wessing) 長期研究爪哇社會，也注意到當地的虎人現象。據他觀察，在爪哇的 Perumahan Panji Laras Indah 地區，當地人相信存在女性的神靈、虎人、有鬍子的老人作為當地部落的守護神。不過，當地人都避免與這些神靈直接接觸，也不供應犧牲給他們。在當地人看來，正是這些守護神的存在，其他可能會危害當地部落的生靈才不敢近前。比如虎人的存在使得當地森林中的猛虎遠離當地村落，免遭猛虎侵襲。<sup>76</sup> 維辛指出在爪哇，虎人一向被認為是祖先靈魂和薩

<sup>74</sup> Francesco Brighenti, "Kradi Mliva: The Phenomenon of Tiger-Transformation in the Traditional Lore of the Kondh Tribes of Orissa."

<sup>75</sup> Bart Barendrgt, "A Supernatural Topography of the Southern Sumatran Highlands," *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 18, No. 1, 2006, pp. 113-125, esp. 119-120.

<sup>76</sup> Robert Wessing, "The Last Tiger in East Java: Symbolic Continuity in Ecological Change," *Asian Folklore Studies*, Vol. 54, No. 2, 1995, pp. 191-218, esp. 198; Robert Wessing, "Homo Narrans in East Java: Regional Myths and Local Concerns," *Asian Folklore Studies*, Vol. 65, No. 1, 2006, pp. 45-68, esp. 55. 歐洲殖民者將爪哇虎塑造造成攻擊農畜和村民的形象，實際上造成了殺虎的輿論。隨著人類活動的拓展，當地老虎大量被殺。到 1940 年代爪哇虎僅有 200-300 隻，已經開始被提上建立自然保護區進行保護的日程。但到 1960 年代，當地猛虎基本絕跡，人們討論的焦點是爪哇虎可能已經滅絕。有人認為也許只有 Meru Betiri 地區存在四至五隻老虎。

滿以虎的形式出現，他們受人尊敬，扮演有益的保護神的角色，他們的出現是為了幫助他們仍活著的部落後代。<sup>77</sup> 不過當地人也相信有一部分人有特殊的超自然能力將自己變化成虎，這些人是真正的虎人（were-tiger 即當地人所說的 *macan gaddhungan*）。但這種能力並非類似於薩滿的能力。因為這種虎人在去世時其所擁有的知識 (*ilmu*) 不會傳給後人，他們的靈魂和知識會以虎的形式轉世，但變成危險的生靈。轉化者在轉化前會扔掉自己身上的衣物，這些衣物一旦被其他人撿到，虎人則無法變回正常人。儘管變化為虎的能力偶爾也會是好事，但通常是服務於壞事。維辛認為這種裸身轉化實際上是人放棄人的形式離開人類社會墮落為野獸重歸森林。<sup>78</sup>

## 伍、結論


本文旨在說明中國中古時期的虎變敘事存在兩個傳統，即佛教入華前的虎變傳統，以及佛教入華後的輪迴轉世傳統。佛教入華前，中原地區傳統的五行思想與五氣思想結合在一起，成為人可以變為動物的理論基礎。單以虎變故事而言，人之所以會變為虎，乃是性情暴力的結果，而人之所以出現性情暴力，乃在於五氣中的金精之氣混濁，從而導致變化成虎。這一觀念在古代和中古一直被廣為接受，出現在各類文獻之中，也被中古時期的佛教徒接受並與轉世輪迴思想結合以便進行宣教，這體現了中國傳統思想與域外所傳佛教思想在中國的調和，這種調和的背景是佛教思想試圖為了適應扎根中原地區社會的需要，不得不借重傳統思想的闡釋來服務於佛教的宣教目的。後來，新羅和越南都接受從中國中原地區傳入的漢文化和佛教文化，同時接受了漢文文獻中的虎變敘事，但是都根據其自身需要進行了改造。新羅的虎變故事揚棄了中原地區經過改造的書寫傳統，轉而繼

<sup>77</sup> 其中一位匿名評審人指出東南亞地區文化或受到印度化影響，因此虎人的傳說或有印度化的痕跡。不過，即以維辛的研究而言，似乎看不出印度東北地區虎人與東南亞特別爪哇地區虎人傳統之間的直接聯繫，特別是有關「五趾」的特點，並不見於爪哇地區，而這一點卻是中國西南與印度東北地區的關鍵聯繫。限於學識，本文目前尚未能對東南亞地區的這一背景進行深入摸索，期待以後再行探討。

<sup>78</sup> Robert Wessing, "Bangatowa, 'Patogu' and 'Gaddhungan': Perceptions of the Tiger among the Madurese," *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 25, No. 2, 1994, pp. 368-380, esp. 377-379.

承佛本生故事中的捨身飼虎敘事傳統。越南的虎變故事則轉向患病虎變與佛醫治療傳統。

因為猛虎廣泛分布於南亞、東南亞和東亞、東北亞，所以虎人的故事實際上存在於亞洲廣闊地區，可以在這些猛虎曾經活動的廣大地區的文獻和民俗中找到各種不同的表現形式，這些來自亞洲各地的虎變故事一方面帶有極強的地方性，同時也有一些共同特徵，比如本文揭示的亞洲各地人民都用虎有五趾來辨別其為人所變而非來自自然界。也許這樣的共同性反映出一個單一的來源，即對南亞地區孟加拉虎的觀察，也許它們在各自的部落中獨立發展出來。總之從亞洲視角來看，各地的虎變傳統雖有相同點，更多帶有各自的地方特色。在南亞以及東南亞，以及中國南方，虎變傳統與部落的祖先結合在一起，而在南亞和東南亞，所謂「虎人」又常常以保護神出現，保護部落本身以及猛虎賴以生存的森林和叢林。這也許應被視為傳統與現代的交織。

正如本文引言中所說，我們今天處理有關漢文文獻的議題，無論從思路還是資料而言，不應局限於傳統史學和資料，應放開視野。因此，本文的一點探討不僅希望能借鑑和吸收其他領域比如亞洲其他地區虎變敘事研究的成就，也希望這一討論能對其他領域有所啟發，從而發展出有關虎變這一共同議題的不同領域和地域之間的學術對話。

## 徵引書目

### 一、史料

- 《馬王堆帛書五星占》，上海：上海古籍出版社，2002。
- （戰國）呂不韋著，陳奇猷校釋，《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社，1990。
- （漢）王充著，蕭登福編，《新編論衡》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2000。
- （漢）吳平著，袁康補，李步嘉校釋，《越絕書》，北京：中華書局，2018。
- （漢）班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- （漢）趙曄著，周生春輯校，《吳越春秋輯校匯考》，上海：上海古籍出版社，1997。
- （漢）劉向撰，向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，2000。
- （晉）干寶，《搜神記》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，1997。
- （晉）張華，《博物志》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，1997。
- （晉）張華，《博物志》，收入《文淵閣四庫全書》，第 993 冊，上海：上海古籍出版社，2003。
- （西晉）聶承遠譯，《佛說超日明三昧經》，收入，高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正藏》，第 15 冊，東京：大正一切經刊行會，1914-1924，No. 638。
- （唐）白居易，朱金城箋校，《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，2003。
- （唐）玄奘譯，《攝大乘論本》，收入高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正藏》，第 31 冊，東京：大正一切經刊行會，1914-1924，No. 1594。
- （唐）杜佑，《通典》，北京：中華書局，1988。
- （唐）道世，《法苑珠林》，高楠順次郎、渡邊海旭編，《大正藏》，第 53 冊，東京：大正一切經刊行會，1914-1924，No. 2122。
- （唐）戴孚，《廣異記》，北京：中華書局，1992。
- （五代）譚峭，《化書》，濟南：山東畫報出版社，2004。
- （宋）李昉等編，《太平御覽》，收入《文淵閣四庫全書》，第 893 冊，上海：上海古籍出版社，2003。
- （宋）李昉等編，《太平御覽》，北京：中華書局，1960。
- （宋）李昉等編，《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館，1997。
- （宋）李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1962。

- (宋)思坦,《楞嚴經集註》,收入河村照孝編集,《卍新續藏》,第 11 冊,東京:株式會社國書刊行會,1975-1989, No. 268。
- (宋)晁迥,《法藏碎金錄》,收入藍吉富主編,《大藏經補編》,第 27 冊,臺北:華宇出版社,1988, No. 153。
- (宋)念常,《佛祖歷代通載》,高楠順次郎、渡邊海旭編,《大正藏》,第 49 冊,東京:大正一切經刊行會,1914-1924, No. 2036。
- (宋)祖琇,《隆興編年通論》,收入《續藏經》,第 75 冊,東京:國書刊行會,1975-1989, No. 1512。
- (高麗)釋一然,《三國遺事》,收入高楠順次郎、渡邊海旭編,《大正藏》,第 49 冊,東京:大正一切經刊行會,1914-1924, No. 2039。
- (明)劉基著,魏建獻、蕭善卿點校,《郁離子》,上海:上海古籍出版社,1981。
- (明)徐昌治訂,《聖朝破邪集》,收入藍吉富主編,《大藏經補編》,第 28 冊,臺北:華宇出版社,刊 1639 年, No. 155。
- (明)元賢,《淨慈要語》,《卍新纂大日本續藏經》,第 61 冊,臺北:新文豐出版公司,1975, No. 1166。
- (清)彭定求等編,《全唐詩》,北京:中華書局,1960。
- (清)戒顯,《現果隨錄》,收入《續藏經》,第 88 冊,東京:國書刊行會,1975-1989, No. 1642。
- (清)彭際清,《居士傳》,收入《續藏經》,第 88 冊,東京:國書刊行會,1975-1989, 卷 47, No. 1646。
- 李學勤等,《爾雅注疏》,臺北:臺灣古籍出版有限公司,2001。
- 林之滿編,《周易全書》,北京:中國戲劇出版社,2004。
- 孫曉標點校勘,《大越史記全書》,重慶:西南師範大學出版社,2016。
- 戴可來、楊保筠、武世營整理,《嶺南摭怪等史料三種》,鄭州:中州古籍出版社,1991。
- 劉文典,《淮南鴻烈集解》,北京:中華書局,1989。

## 二、專書

### (一) 中文

- 王立,《宗教民俗文獻與小說母題》,長春:吉林人民出版社,2001。
- 李道和,《民俗文學與民俗文獻研究》,成都:巴蜀書社,2008。
- 汪玢玲,《中國虎文化》,北京:中華書局,2007。
- 金程宇,《域外漢籍叢考》,北京:中華書局,2007。

- 侯甬堅、曹志紅、張潔、李冀，《中國環境史研究第三輯：歷史動物研究專輯》，北京：中國環境科學出版社，2014年。
- 洪瑞英，《中國人虎變形故事研究》，新北：花木蘭文化出版社，2011。
- 陳懷宇，《動物與中古政治宗教秩序》，上海：上海古籍出版社，2012。
- 程國賦，《唐五代小說的文化闡釋》，北京：人民文學出版社，2002。
- 董乃斌，《中國古典小說的文體獨立》，北京：中國社會科學出版社，1994。
- 劉仲宇，《中國精怪文化》，上海：上海人民出版社，1997。
- 劉屹，《神格與地域：漢唐間道教信仰世界研究》，上海：上海人民出版社，2011。

## （二）西文

- Graham, A. C. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.
- de Groot, Jan J. *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Custom and Social Institutions Connected Therewith*, Vol. 4, Book. 2. Leyden: E. J. Brill.
- Gross, Aaron. *The Question of the Animal and Religion: Theoretical Stakes, Practical Implications*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Major, John S. *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four, and Five of the Huainanzi*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Marks, Robert B. *Tigers, Rice, Silk, and Silt: Environment and Economy in Late Imperial South China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Puett, Michael. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002.
- Schaefer, Donovan. *Religious Affects: Animality, Evolution, and Power*. Durham: Duke University Press, 2015.
- Winzeler, Robert L. *Anthropology and Religion: What We Know, Think, and Question*. 2nd edition. Lanham: Altamira Press, 2012.

## （三）日文

- 菱川晶子，《狼の民俗学：人獣交渉史の研究》，東京：東京大學出版會，2018。
- 澤田瑞穗，《中國動物譚》，東京：弘文堂，1978。

## 三、期刊論文

### （一）中文

- 王立，〈古小說“人化異類”模式與本土變形觀念的形成〉，《西南師範大學學報》，第28卷第1期（2002），頁141-147。



- 王立，〈《聊齋志異·向杳》化虎復仇故事的中印文學淵源〉，《華南師範大學學報》，第1期（2008），頁59-66。
- 杜正勝，〈古代物怪之研究（上）：一種心態史和文化史的探索〉（一）、（二）、（三），《大陸雜誌》，第104卷第1期（2001），頁1-14；第104卷第2期（2001），頁1-15；第104卷第3期（2001），頁1-10。
- 孫國江，〈虎倀故事的歷史根源〉，《民族文學研究》，第5期（2013），頁147-152。
- 張澤洪，〈中國西南少數民族宗教中的虎崇拜研究〉，《中南民族大學學報》，第27卷第6期（2007），頁38-43。
- 梁蒼泐，〈唐小說中的人身異物化緣由探究〉，《雲夢學刊》，第35卷第4期（2014），頁99-103。
- 陳懷宇，〈動物與宗教：物質主義與情動轉向的理論反思〉，《世界宗教研究》，第1期（2018），頁147-152。
- 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〉，《唐研究》，第13卷（2007），頁301-345。
- 黃志繁，〈山獸之君、虎患與道德教化：側重於明清南方地區〉，《中國社會歷史評論》，第7卷（2006），頁1-16。
- 龍聖、李向振，〈病患：變婆故事的社會隱喻〉，《民族文學研究》，第37卷第3期（2019），頁5-15。

（二）西文

- Barendrjt, Bart. "A Supernatural Topography of the Southern Sumatran Highlands," *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 18, No. 1, 2006, pp. 113-125.
- Brighenti, Francesco. "Kradi Mliva: The Phenomenon of Tiger-Transformation in the Traditional Lore of the Kondh Tribes of Orissa," *Lokaratna*, Vol. 4, 2011, [https://www.academia.edu/1412724/Kradi\\_Mliva\\_The\\_Phenomenon\\_of\\_Tiger-Transformation\\_in\\_the\\_Traditional\\_Lore\\_of\\_the\\_Kondh\\_Tribals\\_of\\_Orissa](https://www.academia.edu/1412724/Kradi_Mliva_The_Phenomenon_of_Tiger-Transformation_in_the_Traditional_Lore_of_the_Kondh_Tribals_of_Orissa) (accessed December 18, 2018)
- Cammiade, L. A. "Man-Eaters and Were-Tigers," *Man*, Vol. 31, 1931, pp. 217-220.
- Hammond, Charles E. "Excursions in Tiger Lore," *Asia Major*, Vol. 4, No. 1, 1991, pp. 87-100.
- Hammond, Charles E. "Sacred Metamorphosis: The Weretiger and the Shaman," *Acta Orientalia*, Vol. 46, No. 2/3, 1992-1993, pp. 235-255.
- Hammond, Charles E. "The Demonization of the Other: Women and Minorities as Weretigers," *Journal of Chinese Religions*, Vol. 23, Issue 1, 1995, pp. 59-80.
- Hutton, J. H. "Leopard-Men in the Naga Hills," *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 50, 1920, pp. 41-51.

- Kharmawphlang, Desmond. "In Search of Tiger-men: The Were-tiger Tradition of the Khasis," *India International Centre Quarterly*, Vol. 27, No. 4/ Vol. 28, No. 1, 2000/2001, pp. 160-176.
- Nylan, Michael. "Humans as Animals and Things in Pre-Buddhist China," *Religions*, Vol. 10, No. 360, 2019.
- Peterson, Anna. "Religious Studies and the Animal Turn," *History of Religions*, Vol. 56, No. 2, pp. 232-245.
- Wessing, Robert. "The Last Tiger in East Java: Symbolic Continuity in Ecological Change," *Asian Folklore Studies*, Vol. 54, No. 2, 1995, pp. 191-218.
- Wessing, Robert. "Homo Narrans in East Java: Regional Myths and Local Concerns," *Asian Folklore Studies*, Vol. 65, No. 1, 2006, pp. 45-68.
- Wessing, Robert. "'Bangatowa,' 'Patogu' and 'Gaddhungan': Perceptions of the Tiger among the Madurese," *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 25, No. 2, 1994, pp. 368-380.

(三) 日文

- 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。
- 富永一登，〈“人虎傳”の系譜——六朝化虎譚から唐傳小説へ〉，《中國中世文學研究》，第 13 號（1978），頁 1-17。

四、專書論文

(一) 中文

- 李豐楙，〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，靜宜文理學院中國古典小說研究中心編，《中國古典小說研究專集》，第 3 卷，臺北：聯經事業出版公司，1981，頁 1-36。
- 范毓周，〈“五行說”起源考論〉，艾蘭、汪濤、范毓周編，《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，南京：江蘇古籍出版社，1998，頁 118-132。
- 陳益源、徐錦成，〈論域外漢文筆記小說中的虎〉，王三慶、陳益源編，《2007 東亞漢文學與民俗文化國際學術研討會論文集》，臺北：樂學書局，2007，頁 425-441。
- 戶倉英美，〈變身故事的變遷：由六朝志怪小說到《聊齋誌異》〉，辜美高、王枝忠編，《國際聊齋論文集》，北京：北京師範學院出版社，1992，頁 161-198。

(二) 西文

- Fudge, Erica. "A Left-handed Blow: Writing the History of Animals," in Nigel Rothfels ed. *Representing Animals*. Bloomington: Indiana University Press, 2002, pp. 3-18.

- Hou, Ching-lang. "The Chinese Belief in Baleful Stars," in Holmes Welch and Anna Seidel eds. *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*. New Haven and London: Yale University Press, 1979, pp. 209-219.
- Kean, Hilda. "Animal-Human Histories," in Sasha Handley, Rohan McWilliam, and Lucy Noakes eds. *New Directions in Social and Cultural History*. London: Bloomsbury, 2018, pp. 173-189.

(責任編輯：余承叡)