

中古佛教護生思想容受與動物觀轉變

——以《冥報記》為核心的考察*

胡頌

臺灣大學中國文學系博士候選人

摘要

佛教的東傳與中國化是中古文化思想研究中備受關注的課題。本文以初唐《冥報記》為核心，觀察六朝以降護生戒殺應驗故事中動物觀的轉變，說明人們如何在外來知識與思想的衝擊下重新調度固有文化資源，並於容受過程中形成新的世界觀。首先，對「殺生報應」故事的考察可以看出《冥報記》中的應驗記化用志怪小說冤魂索報母題，使動物從單純的受害者轉為具有意志的行為主體，並在過程中展現出控訴、論辯、權衡、協商等屬於人的特質。而「六道輪迴」應驗故事則在「至親相啖」論述外引入中國傳統生死相續的觀念，以有情有識的魂神取代輪迴的假我，消解傳統義辨原則下人與動物間的絕對界線。綜而言之，比起過去強調報應必然性以訴諸恐懼的應驗記，《冥報記》中的應驗故事更著重於強調動物的主

* 收稿日期：2019.03.11，通過審查日期：2019.05.10。

本文初稿以〈從「遠庖廚」到「不食肉」——佛教對中國中古動物觀的影響〉為題宣讀於第二屆「漢傳佛教青年學者論壇」（2018.09.08，法鼓文理學院），蒙講評人黃東陽先生及與會先進指教，並承兩位匿名審查人惠賜寶貴意見，謹申謝忱。

體性及其與人的相似，賦予牠們「道德地位」，讓牠們得以脫離早期中國「人禽之辨」陰影下的「他者」身分。這種新的動物觀使人必須重新正視動物的痛苦與恐懼，不再理所當然視之為可輕易犧牲的他者。此一對動物的新想像模式與原有的仁愛思想結合，遂使戒殺護生在各階層信徒中獲得廣泛響應。

關鍵詞：《冥報記》、動物觀、護生戒殺、報應、佛教中國化

【目次】

- 一、前言
- 二、「要當相報，終不休也」：動物在冤報故事中的意志與類人屬性
- 三、「今受羊身，來償父母命」：動物在輪迴思想下的道德地位
- 四、結論

一、前言

約莫自二十世紀八零年代開始，「動物」成為歷史、人類、文學和宗教等人文學科不約而同關注的焦點。語言文化轉向的洗禮和日漸迫切的生態環保議題使研究者意識到，動物不只是人類抵抗、馴養、役使的配角，同時也作為不可或缺的他者映照人類的生存處境。不可或缺，既是物質上的，也是文化上的：透過對動物的書寫，人類建構了想像中的自然與秩序，也標誌出他者與自身——人之所以為人，人之異於禽獸，皆必須仰賴動物。因此，重新思考動物，也意味試著離開啟蒙以來人類中心視角（anthropocentrism），以共同體的角度重新思考什麼是人、人應當如何行為、如何與動物共存。¹

此一「動物轉向」本身也後設地提醒我們：雖然人與動物的區別是許多文化的重要根基，對此區別的強調也是社會維護、重新肯認秩序的常態。但在文化發展的過程中也有一些特殊時刻，人類回過頭來反省那道刻意畫出的界線，並進一步豐富對於人與生命的認識。東漢末年傳入中國的佛教，便曾為此一反省揭開序幕。

雖然使用了「征服」（conquest）這樣強硬的措辭，但許理和（E. J. Zürcher）在其描述佛教如何在中國傳播與生根的名著中清楚地指出：「從一開始，外來教義的全體就被縮減為一些要素，通過與已有的中國觀念和實踐或真實或假想的結合，這些要素易於同化和融入。」² 此一適應過程，使得中國本土早期佛教論述的關懷旨趣呈現出與經典十分不同的風貌。同樣的，中國本土過去不證自明的思維模式與價值判斷，也在此一刺

¹ 關於史學的動物轉向與對人類中心主義的反省，見陳懷宇，〈歷史學的「動物轉向」與「後人類史學」〉，頁 59-64。（Dan Vandersommers, “The ‘Animal Turn’ In History.” <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/november-2016/the-animal-turn-in-history>, 2018.10.21. Erica Fudge, *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*, pp.1-10）關於人類學、宗教學的動物研究，見陳懷宇，《動物與中古政治宗教秩序》，頁 10-32。

² 許理和，《佛教征服中國——佛教在中國中古早期的傳播與適應》，頁 2。

激與磨合中被推向思想的前台。如五戒之首的「殺生」戒，便引發了關於「什麼是『生』」的思考。³ 由南北朝末年中國撰述的疑偽經及相關刻經造像碑可看出，殺生與罪報關係的宣傳在此時越來越受到重視。⁴ 另一方面，同時期的應驗記和相關討論也反映了時人對此一戒律適用範圍的困惑。如《冥祥記》即載有支遁與其師關於使用「生用未足」的雞蛋是否有「殺生」之慮的辯論。⁵ 而何胤也以「非見生物」為由，將白魚、鮓脯、糖蟹劃出「斷食生」的清單之外；其學生鍾岷則認為相較於臨死前有屈伸躁擾反應的鮓與蟹，不具生物形貌情態的車螯、蚶蠣無疑更適合出現在菜單上。⁶ 是以梁武帝在〈斷酒肉文〉中不得不三令五申提醒道：

又有一種愚癡之人云：「我止噉魚，實不食肉。」亦應開示：此處不殊水陸，眾生同名為肉。⁷

雖然部分資料未免帶著名士清談玄辯的色彩，但也可以看出，比起「一切眾生皆有佛性」的解釋，時人對「不食肉」背後的「慈」的理解仍很大程度依賴傳統「不忍其觳觫」的仁心，⁸ 因此，當對象轉為雞蛋、蚶蠣等人類較難觀察到生命情態進而產生同情的動物時，就會產生認知困難。此一困境也反映了早期中國（Early China）在面對動物時的「義辨」⁹ 原則：研

³ 關於佛教經典中的護生思想，見彼得·哈維，《佛教倫理學導論——基礎、價值與問題》，〈如何對待自然〉一章，頁 151-185；林朝成，〈從佛教律典與僧傳論動物的道德地位〉，頁 45-57。

⁴ 劉淑芬，〈中國撰述經典與北朝佛教的傳布——從北朝刻經造像碑談起〉，頁 153-158。

⁵ 王琰，《冥祥記》，收入魯迅，《古小說鈞沉》，《魯迅全集》第 8 卷，頁 592。

⁶ 蕭子顯，〈周顒傳〉，《南齊書》，頁 732-733。

⁷ 梁武帝，〈斷酒肉文〉，《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103, p. 296b2-4。

⁸ 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，頁 22。

⁹ 人禽之辨始於孟子，至荀子則進一步將「義」擴展為人文世界之基礎。如〈王制〉云：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有

究早期中國思想的學者將商周之際絕地天通的人文精神覺醒視為中國軸心突破的關鍵，反映在人與動物的關係上，可以看到青銅器上具支配性的神異動物的紋樣逐漸消失，人則由原來被動隸屬的地位躍升為動物的挑戰者、征服者。神話中與部族創生圖騰息息相關的神獸退居邊鄙，聖王與英雄站上他們一手打造的人類世界的中心。¹⁰ 然而，人與天並未形成二元對立關係，人與萬物皆在退去神秘色彩的自然秩序（天道）下運行生息，聖人透過觀察鋪演出人文秩序，進而將萬物納入此一德化的人文世界，成就人文世界的生息長養。是以透過「義辨」建立人文世界並維持秩序的能力便成為早期中國關於「人」的核心概念，人與動物也因此有了絕對的差異。

簡言之，在建立人文世界的「義辨」主導下，即便出於仁愛的怵惕惻隱使人在生活的間隙感受到動物與人的相似，進而生起同情共感的渴望，但人文世界秩序的根本原則不允許人因這種訴諸相似性的情感放棄區別。此類矛盾的情感在先秦典籍中屢見不鮮，即如孟子也只能在「見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉」後提出「遠庖廚」這樣消極的回應。這樣的矛盾鮮明地顯現早期中國的思維模式如何根深柢固規範了人與動物的關係，也因此，對於與傳統社會實用秩序相扞格的「護生戒殺」的接受，不只是單方面奉行教義與戒律，更是重新省思什麼是生命、人應當如何面對生命、以及更日常的人與動物共存關係的漫長過程。目前相關課題的研

氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。」（荀子著，王先謙集解，《荀子集解》，頁 104-105）本文將此一以義分別，形成人文統類，開展人文世界之道稱作「義辨」。（見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》1，頁 437-442）

¹⁰ 關於人文精神與軸心突破的相關討論見徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 15-35；余英時，《論天人之際——中國古代思想起源試探》，頁 1-70。關於青銅器紋樣反映的動物與人的關係見張光直，《中國青銅時代》，頁 327-354。

究主要集中於環繞梁武帝與相關士人的「斷酒肉」議題，研究者藉由《廣弘明集》、《續高僧傳》等資料爬梳上層知識分子與僧人思想理路延續的痕跡，¹¹ 並注意到除了大乘思想影響外，中國本有的仁愛思想、民間祭祀禮俗和道教齋戒、求仙等信仰也對中國佛教發展出異於印度佛教的「禁斷肉食」有重要影響。¹² 本文希望在此基礎上將目光轉向應驗記，藉由初唐唐臨的《冥報記》，觀察在義理推演之外，士人與庶民如何透過傳統敘事資源在更日常的脈絡中理解護生戒殺的意義，而此一理解過程又怎麼反過來影響人對於自身定位的認知。¹³

¹¹ 如諏訪義純，〈梁武帝の「酒肉を断つ文」提唱の文化史的意義——南北朝隋の僧侶たち動向から〉，頁 118-136；顏尚文，〈梁武帝的君權思想與菩薩性格初探——以「斷酒肉文」形成的背景為例〉，頁 1-36。

¹² 如林伯謙從較廣的文化背景和飲食習慣討論中國易於接受素食的原因。（〈北傳佛教與中國素食文化〉，頁 93-138；〈素食與佛法行持〉，頁 331-358）涂宗呈之碩士論文《中國中古的素食觀》，同時比對了儒、釋、道的素食觀，並考察素食與肉食這一組對立詞彙的象徵流變，說明素食如何超乎單一宗教賦予的意義，成為中古世人普遍接受的價值。而紀志昌則針對戒殺思想討論儒家傳統的仁恕精神如何與佛教的戒殺交涉會通，形成以居士為主的究竟慈悲之論。（〈六朝佛法與世教交涉下的戒殺論述〉，頁 41-94）關於印度佛教與素食的關係，可參考康樂，〈潔津、身分與素食〉，頁 15-46。關於中國大乘佛教如何轉化原始佛教對肉食的態度，可參見道端良秀，〈放生思想と断肉食〉，頁 225-325；諏訪義純，〈中国仏教徒の生活倫理規範の形成序説——肉・葷辛の禁忌を中心として〉，頁 39-91；下田正弘，〈東アジア仏教の戒律の特色——肉食禁止の由来をめぐって〉，頁 98-110；康樂，〈素食與中國佛教〉，頁 39-95。

¹³ 劉苑如在討論「釋氏輔教之書」的意義時即指出：「從『征服』的角度只能觀察到經、律、論的應然面向、義理性格；而從『被征服』的資料解讀，才反映出民間真正的實然面向，乃是實踐於真實『生活』中的佛教。」（〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 24）

二、「要當相報，終不休也」：動物在冤報故事中的意志與類人屬性

《冥報記》首見錄於《法苑珠林·傳記篇·雜集部》，共二卷，標為皇朝永徽年內吏部尚書唐臨（600-659）撰。¹⁴ 據李劍國考訂，此書撰於永徽四年（653）之後，為唐臨晚年之作。《舊唐書·經籍志》與《新唐書·藝文志》皆錄於〈史錄·雜傳類〉，新〈志〉又錄於〈子錄·小說家類〉。¹⁵ 《舊唐書·唐臨傳》云此書「大行於世」，¹⁶ 然由其後類書引錄狀況可知明清時雖仍見著於書目，實於宋初已罕見流傳。除傳統二卷本外，《冥報記》亦有三卷本流傳於日本，並於清末為楊守敬重新發現。¹⁷

唐臨於書序云，俗士未能理解善惡因果之報，往往拘於眼前所見而困惑猶疑。因此，除論述果報之理外，信而有徵的應驗故事往往更能勸善戒惡。接著，他列舉了他心目中的模範傳統：

昔晉高士謝敷、宋尚書令傅亮、太子中舍人張演、齊司徒事中郎陸杲，或一時令望，或當代名家，並錄《觀世音應驗記》，及齊竟陵王蕭子良作《宣驗記》、王琰作《冥祥記》，皆所以徵明善惡，勸戒將來，實使聞者深心感悟。臨既慕其風旨，亦思以勸人，輒錄所聞，集為此記。仍具陳所受及聞見由緣，言不飾文，

¹⁴ 釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》，頁 2885。

¹⁵ 劉昫等著，《舊唐書》，頁 2006；歐陽修、宋祁等著，《新唐書》，頁 1484、1540。

¹⁶ 《舊唐書》，頁 2813。

¹⁷ 關於《冥報記》的卷數、流傳、版本與佚文，參見岑仲勉，〈唐唐臨《冥報記》之復原〉，頁 753-776；李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》，頁 186-202；方詩銘，〈輯校說明〉，《冥報記》，頁 1-13；李銘敬，〈《冥報記》的古抄本與傳承〉，頁 80-91；〈日本知恩院藏《冥報記》古寫本的傳承與著錄考略——兼談臺灣故宮博物院所藏楊守敬舊持本〉，頁 171-181。

事專揚確，庶人見者能留意焉。¹⁸

乍看之下，《冥報記》不過是應驗宣教作品之一，然而正如黃東陽指出的，唐臨雖承繼六朝諸作，故事取材與體制亦大同小異，但隨著佛教日漸為中國這塊土地吸收，《冥報記》的報應觀明顯反映了世俗化的傾向。箇中與教義不合甚至相違的故事一方面反映了來源的民間性格，但更重要的是體現了佛教融合傳統思想與民間價值信仰，形成更具包容與普遍性的倫理觀，並成為日後勸善書籍的先驅。¹⁹ 換言之，《冥報記》中口耳相傳的聞見記載，為我們保留窺見時人如何結合既有文化資源，想像並合理化報應運作的機會。以下將以「殺生」報應為線索，考察《冥報記》所反映的動物觀轉變。

《阿毘曇毘婆沙論》記載了這樣一則故事：

¹⁸ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 2。《宣驗記》「宣」字，知恩院本作「寅」，三緣山寺本作「冥」（頁 3）。案：今《隋志》所錄《宣驗記》為劉義慶所作，同時據僧佑《出三藏記集》所錄《齊太宰竟陵文宣王法集錄》之目次，並無《宣驗記》。（參《出三藏記集》，CBETA, T55, no. 2145, pp.85b2-86b17）

¹⁹ 黃東陽，〈唐代釋教小說唐臨《冥報記》及其報應觀探微〉，頁 280-311；〈由唐人小說考察勸善書的思想淵源與要義〉，頁 73-97。感謝審查人特別指出，除了漫長時間的自然融合外，《冥報記》在敘事元素、思維與價值取捨上展現的「中國化」傾向也與唐臨撰寫此書的背景相關。要言之，以老子為始祖的唐朝在創始之初對佛教並不友善，如道士出身的傅奕屢次上書嚴厲批判佛教，頗受高祖與太宗的認同，並引起佛教信徒積極護法的意識，相關討論可見於《廣弘明集·辨惑篇》。值得注意的是，據《法苑珠林》與《廣弘明集》，道世與道宣所見《冥報記》中直接就有關於傅奕毀佛的報應故事。是以《冥報記》所錄故事雖然皆取自民間，但作為編撰者，唐臨是否有意藉由突顯此「中國化」、「世俗化」的面向來護法，也是值得進一步思考的問題。（見《舊唐書》，頁 2715、2716；《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103, pp.134a4-135b8；《冥報記》，頁 91）

有一女人，置其嬰兒在於一處。有因緣故，餘行不在。時有一狼檐其兒去，時人捕擄而語之言：「汝今何故檐他兒去？」狼答之言：「此小兒母是我怨家。」時人問言：「有何怨耶？」狼即答言：「此小兒母五百世中常食我兒，我亦五百世中常殺其子。若彼能捨舊怨之心，我亦能捨。」²⁰

梁武帝據此申言：「若使噉食眾生父，眾生亦報噉食其父。若噉食眾生母，眾生亦報噉食其母。若噉食眾生子，眾生亦報噉食其子。如是怨對，報相噉食，歷劫長夜，無有窮已。」²¹ 雖然動物的復仇或報恩在今日看來是民間故事中習以為常的主題，然而在佛教傳入前的中國卻十分罕見。²² 這一方面固然是材料性質的限制，但透過上一節勾勒的早期中國動物觀可以明顯看出，動物在本質上便無法成為具能動性的行為主體，只能作為被動的感應對象，在人事順應或背離天道時化為象徵祥瑞或妖異的徵兆，²³

²⁰ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 7，CBETA, T28, no. 1546, p. 45b5-11。

²¹ 《廣弘明集》卷 26，CBETA, T52, no. 2103, p. 297a14-17。

²² 史書中固有彭生死後化為大豕、如意為祟化為蒼犬復仇之說，然而此實為人之精魂幻化復仇，而非本文所討論的動物因具主體意志而能於死後復仇報恩。（左丘明著，楊伯峻注，《春秋左傳注》，頁 175；司馬遷著，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義，《史記》，頁 405）此外同樣需要說明的是，精怪與動物不同。前者可以施加傷害或掠食，但比起意志與主體的展現，更像是象徵在人文秩序外的野蠻慾望的放縱。是異而非常。因此，雖然動物精怪作祟害人的傳說有其傳統，仍與接下來討論的動物復仇、控訴的「常道」不同。關於動物精怪，可參見高延著，孫英剛譯，《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》5，頁 1354-1412。

²³ 《漢書·五行志》引《洪範五行傳》之師說總釋五咎徵即曰：「凡草物之類謂之妖。妖猶夭胎，言尚微。蟲豸之類謂之孽。孽則牙孽矣。及六畜，謂之禍，言其著也。」（班固著，王先謙補注，《漢書補注》，頁 1944）又，此處或許可再藉漢高祖的開國神話作一曲折的有趣對比：高祖拔劍斬蛇後，一老嫗夜哭於道，曰：「吾子，白帝子也，化為蛇，當道，今為赤帝子斬

因此無法施行復仇或報恩的個體意志。²⁴ 事實上，直到六朝，大多數應驗記中殺生的報應仍是由更抽象的上蒼（而非受害動物自身）所執行。如《宣驗記》所錄吳唐射鹿的故事：

吳唐，廬陵人也。少好驅媒獵射，發無不中；家以致富。後春日將兒出射，正值麀鹿將麀。鹿母覺有人氣，呼麀漸出。麀不知所畏，徑前就媒。唐射麀，即死。鹿母驚還，悲鳴不已。唐乃自藏於草中，出麀致淨地。鹿直來其地，俯仰頓伏，絕而復起。唐又射鹿母，應弦而倒。至前場，復逢一鹿，上弩將放，忽發箭反激，還中其子。唐擲弩抱兒，撫膺而哭。聞空中呼曰：「吳唐！鹿之愛子，與汝何異？」唐驚聽，不知所在。²⁵

故事中對母鹿警覺與愛子至情的細膩描繪固然能提醒讀者鹿與人在同為「生命」上的相似性，但自空中呼喚吳唐的報應施予者卻為「鹿母—鹿子」與「吳唐—吳唐之子」的類比加上了階級梯度：正如鹿子與母鹿在吳唐的智巧前顯得柔弱又無防備一樣，吳唐在上蒼設計的報應前也無力且不明就裡。報應是秩序的實現，無關乎動物的主體能動性。同樣的報應模式也展現在道人惠祥齧蝨、沛國周氏害雛燕、王導殺鵲，²⁶ 乃至《冥祥

之。故哭。」在天運所興的赤帝子前，化為大蛇的白帝子之母只能接受此一象徵性的死亡。（《漢書補注》，頁 11）

²⁴ 《說苑》中有白龍下清泠之淵化為魚，為漁人所射，上訴天帝，天帝以「魚固人之所射」為由不受的寓言。某種程度上我們可以說，這則故事反映了什麼樣的身分是可以「訴人」的。（漢·劉向著，向宗魯校證，《說苑校證》，頁 237-238）作為對比也可以看到，即便在佛教傳入前，擁有主體意志的鬼靈復仇在史傳雜說中便屢見不鮮。（參李隆獻，〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，頁 139-202）又關於「報」的雙方構成的倫理與交換關係，可參文崇一，〈報恩與復仇——交換行為的分析〉，頁 311-344。

²⁵ 劉義慶，《宣驗記》，頁 552。

²⁶ 劉義慶，《宣驗記》，頁 549-550、552-553。

記》中具體化為冥司懲治劉薩荷殺鹿、阮稚宗漁獵的例子。上。²⁷

《冥報記》的殺生報應故事中依然保有此一天罰的傳統，如王將軍好畋獵而愛女慘死如受驚脫兔，冀州小兒好炙雞蛋而為空城烈火所焚，孔恪殺牛鴨、食雞卵皆為冥司著錄並受刑等。²⁸ 然而除此之外，《冥報記》中死於非命的動物有了另一種討回公道的可能。如果善於鷹獵的姜畧於病中見數千隻叫著「急還我頭來」的無頭鳥環繞床邊多少還介於以眼還眼的天罰和動物復仇之間，²⁹ 那麼直接在地獄冥判中與人對簿公堂的動物無疑鮮明地標誌出動物主體意志與生命位階的提升。³⁰ 在〈隋·趙文若〉中，閻王在稱善趙文若受持《金剛般若經》的福德後為他展示了地獄的場景。文若隨引路人歷觀鑊湯苦具之刑，而後：

乃有眾多豬羊雞魚鵝鴨之屬，競來從文若債命。文若云：「吾不食汝身，何故見逼？」諸畜生等各報云：「汝往日時某年某月某處食我，頭腳四支，節節分張，人各飲啖，何故諱之？」文若見畜引實，不敢拒逆，唯知一心念佛，深悔諸罪，不出餘言。求與

²⁷ 王琰，《冥祥記》，頁 596-598、624-625。

²⁸ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 47、53、66-68。

²⁹ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 53。

³⁰ 《冥祥記》劉薩荷故事中亦有冥司喚劉薩荷殺鹿時所乘黑馬為證之事，然而與下面受害動物直接對質的故事相較，仍可以看出對於動物之主體能動性想像的差異。（王琰，《冥祥記》，頁 596-598）此外，論者對於《冥報記》中地獄冥判的討論往往強調唐臨任職大理寺、御史臺，並以刑部尚書身分參與《唐律疏議》編纂的特殊背景。作者的關懷、交遊與知識背景固然對應驗故事蒐集撰寫有重要影響，但從唐臨打破交遊階層，廣泛採取民間故事，並刻意保留可徵來源等用心推之，此類冥判故事實反映了更廣大的士庶信眾的想像。再者，如前所述，冥判元素早已出現在《冥祥記》劉薩荷、趙泰等故事中。關於《冥報記》中地獄審判書寫的法治意義，參陳登武，《地獄·法律·人間秩序——中古中國宗教、社會與國家》，頁 123-145。關於《冥報記》對庶民階層流傳的重視，見小南一郎，〈唐臨的佛教信仰和他的《冥報記》〉，頁 70-71。

諸畜，得活之時，具修福善，報謝諸畜。諸畜見為修福，一時放卻。³¹

就動物生命位階的考察而言，這段插曲至少有三點值得注意。首先，殺生罪業的控訴和懲罰不再由冥冥中的執法者發起，而是由喪命的動物親自執行。趙文若雖因持受經典在大殿上為閻王禮遇，且乃以客人身份冥遊地府，但豬、羊、雞、魚、鵝、鴨等冤親債主要求償命的意態絲毫不見寬假。其二，動物的冤魂不只有控訴求償的意志，還有記憶與舉證的能力，據理力爭，不容文若狡辯。其三，動物的控訴與求償既不受閻王對文若的態度影響，且亦非單向、機械式的報應執行工具。牠們能夠商量，能夠權衡判斷，也能夠選擇放棄復仇。凡此皆大異於前述僅作為利用資源與秩序反映的被動狀態；同時，動物獲得這些過去專屬於人的行為能力與權力，也意味著人與動物判然二分的義辨體系在人們的想像中有了模糊曖昧的空間。

除了控訴求償、舉證論辯和權衡選擇這些理性的能力外，《冥報記》也呈現了動物非理性但同樣「人性」的一面。如〈李大安〉記載大安遭逆奴謀殺，為妻子所造佛像救癒一事。當其拔出頸項劍刃，於昏死之際：

忽如夢者，見一物長尺餘，闊厚四五寸，形似豬肉，去地二尺許，從戶入，來至床前。其中有語曰：「急還我肉。」大安曰：「我不食豬肉，何緣負汝？」即聞戶外有言曰：「錯，非也！」此物即還從戶出去。³²

這段令人莞爾的意外一方面反映了上述動物冤魂索報的母題，另一方面透過錯認債主這樣的失誤，也可以看出原本屬於天道秩序的報應因果在一般信眾的理解中已轉為更偏向個體意志的行為。正因為不僅僅是必然秩序的執行媒介，而是出於自身意志的求償，才容許失誤的存在，而此一失誤亦使得動物有了更人性化的特徵。同樣的，在〈殷安仁〉故事中，殷安仁也

³¹ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 92-93。

³² 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 34。

因十二年前收了寄住之客盜殺的驢皮而被驢子誤認為兇手，訴於冥司，最終以為驢追福為條件免去對質之苦。³³

與誤認一樣反映索報動物主體意志的還有瞋恨。〈李壽〉敘述好畋獵的李壽曾殺狗以飼諸鷹，後來在病中見五狗前來索命：

公謂之曰：「殺汝者奴通達之禍，非我罪也。」犬曰：「通達豈得自在耶？且我等既不盜汝食，自於門首過，而枉殺我等，要當相報，終不休也。」公謝罪，請為追福。四犬許之，一白犬不許，曰：「我既無罪殺我，又未死間，汝又生割我肉，鬻鬻苦痛，吾思此毒，何有放汝耶！」俄見一人，為之請於犬曰：「殺彼於汝無益，放令為汝追福，不亦善乎？」犬乃許之。³⁴

一開始，李壽試著將罪過推到實際操刀殺狗的奴隸通達身上，但諸犬展現了意外的清明，指出奴隸的行為乃受主人指使，因此實際應償債的仍是李壽。接著，李壽試圖以追福作為交換條件求生。不同於典型應驗故事，其中一隻白狗不接受李壽提出的交換，惡狠狠地記著死前凌遲之苦，誓言復仇。雖然敘事最後透過「突然出現的說服者」讓情節在轉折後回歸「冤報一歸心／補償一秩序」的常態，³⁵ 然而此一波瀾也從反面印證了動物既有同意商量的權力，也有不同意的權力。因果報應作為必然規律的色彩漸淡，轉而回到傳統的復仇主題，³⁶ 動物的主體性與意志亦隨之躍現。

若將目光從《冥報記》移開，放眼唐代的經典應驗記和上個世紀陸續發現的敦煌文獻，更可明顯看出動物索報母題在民間的流行，以及此一敘事模式如何反映動物生命位階在一般信眾心目中的改變。如〈懺悔滅罪金

³³ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 57-58。

³⁴ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 87-88。

³⁵ 根據劉苑如的研究，此一消解報應的模式實延續自六朝志怪「導異為常」的模式，透過鼓勵積極行為以消解死亡的恐怖與鬼魂的無奈。（見劉苑如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 34-37）

³⁶ 李隆獻，〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，頁 139-202。

光明經傳》³⁷，記錄了張居道為嫁女屠殺牛、羊、豬、雞、鵝、鴨等牲畜，不久遂重病而死，三天後復生，向鄉人訴說他為冥吏緝捕受審的故事。其中特別值得注意的是下面這段文字：

懷中枚一張文書，示居道看，乃是猪羊等同辭共訟居道。其辭曰：「猪等雖前身積罪，合受畜生之身，配在世間，自有年限。年滿罪畢，自合成人。然猪等自計，受畜生身，化時未到，遂被居道枉相屠煞，時限缺少，更歸畜生。一箇罪身，再遭刀機，在於幽法，理不可當，請裁。」後有判：「差司命追過。」……王曰：「此人極大罪過，何為捉來遲晚，令此猪等再訴？」³⁸

被宰殺的牲畜不只能為自己復仇，能依冥司的規矩流程進行控訴，甚至清楚自己前世的罪業，明白相應的承擔與不應被剝奪的權力。至此，動物幾乎獲得了所有原本僅屬於人的特質。正因此一觀念的普及，敦煌藏經洞中有不少殺生後為解怨釋結而抄寫的供養經。如英國國家圖書館藏 S. 4441《般若心經》卷尾題記即云：

奉為母羊兩口、羔子一口，寫經一卷，領受功德，解怨釋結。³⁹

抄於唐昭宗天復五年（905）的 S. 5544《閻羅王受經記》題記則云：

奉為老耕牛一頭，敬寫《金剛》一卷、《受記》一卷，願此牛身領受功德往生淨土，再莫受畜生身。六曹地府分明分付，莫令更

³⁷ 〈懺悔滅罪金光明經傳〉是抄在《金光明經》卷首證明經典靈驗的感應記，乃今日所見敦煌寫本佛經感應故事中數量最多、流傳最廣的一種。（見陳寅恪，〈〈懺悔滅罪金光明經傳〉跋〉，頁 290-292）基本文獻整理校訂見鄭阿財，〈敦煌寫本《懺悔滅罪金光明經傳》研究〉，頁 81-105。

³⁸ 鄭阿財，〈敦煌寫本《懺悔滅罪金光明經傳》研究〉，頁 91-93。

³⁹ 黃永武，《敦煌寶藏》冊 36，頁 150。

有仇訟。辛末年正月。⁴⁰

此外，日本書道博物館所藏《妙法蓮華經·普門品》題記亦有「原父□□□所作罪業，三冬重殺牛羊犬等，總領功德，並得人身，莫令仇對，永充供養」云云。⁴¹ 值得注意的是，作為債主（而非單純在地獄中執行懲罰者）的動物冤魂，一方面獲得種種過去僅屬於人的特性，另一方面又在本質上有著與佛教教義相違背的傳統宗教色彩。⁴² 如果說這些類人的生動形象與意志展現多少受到印度佛教敘事中的動物書寫影響，⁴³ 那麼冤報復仇母題無疑是因應本土民情的調整。而這恰好可以釐清本文的論點：佛教傳入中國後的動物觀與早期中國動物觀間的差異並非由於中國全盤接受了印度佛教的動物觀，而是在陌生的思維世界激盪下產生了新的看待、理解世界的方式。

三、「今受羊身，來償父母命」：動物在輪迴思想下的道德地位

前面提到，早在《宣驗記》中已有較陽春的殺生報應故事，其中長年寺道人惠祥一事頗值得玩味。道祥夜間忽覺手足被縛，鞭捶交下，施刑眾人責問他為何齧蝨，更警告若不改過，下次就要將他夾入大石間撞擊。記述者在故事末尾令人莞爾地補充道：

祥後懲戒於蝨，餘無精進。⁴⁴

⁴⁰ 黃永武，《敦煌寶藏》冊 43，頁 363。

⁴¹ 磯部彰編，《台東區立書道博物館所藏中村不折旧藏禹域墨書集成》，頁 231。

⁴² 關於唐代佛教禁殺思想在民間的傳播及實踐與教義的矛盾，參見趙青山，〈唐代禁殺思想傳播的兩種渠道及其影響〉，頁 58-69。

⁴³ Reiko Ohnuma, *Unfortunate Destiny: Animals in the Indian Buddhist Imagination*.

⁴⁴ 劉義慶，《宣驗記》，頁 549-550。

此一案語毋寧點出了這類應驗故事的限制：訴諸對報應的恐懼固能使人服從禁令，然往往亦僅止於此，就護生思想而言終不究竟。儘管如上節所述，報應觀念在漫長的容受過程中因與固有復仇索報敘事傳統結合，而使故事中一般動物也能脫離過去被動角色，具有種種屬於人的行為特色與主體意志。然而，若「義辨」的思維模式不變，再多相似性也無法撼動人「絕於物而參天地」的絕對界線，⁴⁵ 導出平等慈悲之心，賦予動物應得

⁴⁵ 董仲舒言：「天地之精所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚。物疢疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義；物疢疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。……觀人之體一，何高物之甚，而類於天也。物旁折取天之陰陽以生活耳，而人乃爛然有其文理。……此見人之絕於物而參天地。」（董仲舒著，蘇輿義證，《春秋繁露義證》，頁 354-355）又，研究早期中國動物觀的學者往往認為，中國的人與動物乃至鬼神間沒有固定清晰的界線。如高延（J. J. M. de Groot）即指出：「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。」（高延著，鄧菲、董少新譯，《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》4，頁 1100-1156）胡司德也以：「典型的中國世界觀沒有認定動物人類和鬼神等生靈有清晰的類別界線或本體界線。人與動物的分界沒有被人看成固定不變，物種的確定性既不是顯而易見也不值得尋求。」（胡司德著，藍旭譯，《古代中國的動物與靈異》，頁 6）然而仔細考察佛教傳入中國前那些關於人與動物「界線模糊」的例子可以發現，它們基本上皆屬於神話思維的變形，或用傳統的詞彙——「化」。望帝化為杜鵑、公牛哀化為虎，或者薩滿經由象徵性巫術儀式化為魚龍，這類故事恰好是被視為怪異非常的例子，是神話思維在新的人文精神思維中扞格而特別被標記、解釋的代表，而非早期中國一般性認知人與動物關係的模式。此類變化傳統後來與元氣說結合，如《雲笈七籤》即以「一含五氣，是為同包；一化萬物，是謂異類也。……五氣者，隨命成性，逐物意移，染風習俗，所以變化無窮，不唯萬數，故曰『游魂為變』。只如武都耆男化為女，江氏祖母化為鼃，黑胎氏豬而變人，蒯武安人而變虎，斯游魂之驗也。」（見張君房，《雲笈七籤》，頁 1218）

的道德地位。⁴⁶ 而「六道輪迴」便是打破此一絕對界線的重要觀念。固然，六道中人道仍高於畜生道，故而上述〈懺悔滅罪金光明經傳〉才會透過抄寫《金光明經》令債主投胎為人以化解怨報。然而這也意味著人與動物不再是絕對的異類：輪迴中所有人都可能轉生為動物，所有動物也都可能曾經是人。下面這則動人的故事正好應證了此一無常的換位：

唐并州石壁寺有一老僧，禪誦為業，精進練行。貞觀末，有鵠巢其房楹上，哺養二雛。法師每有餘食，常就巢哺之。鵠雛後雖漸長，羽翼未成，乃並學飛，俱墜地而死，僧並收瘞之。經旬後，僧夜夢二小兒白之曰：「兒等為先有少罪，遂受鵠身，比來聞法師讀《法華經》及《金剛般若經》，既聞妙法，得受人身。兒等今於此寺側十餘里某村某姓名家託生為男，十月之外，當即誕育。」僧乃依期往視，見此家一婦人同時誕育二子。因為作滿月齋，僧呼為鵠兒，二兒並應之曰諾。一應之後，歲餘始言。⁴⁷

動物因聞善法而脫離畜生道是《金光明經》流水長子故事開啟的傳統，⁴⁸ 亦常見於高僧傳記。⁴⁹ 此一故事不同之處在於特意借鵠兒託夢說明前世本為人身，因業報墮入惡道，賴聞僧說《法華》、《金剛》妙法得轉生善趣，復還人身。事實上，佛教的因果輪迴本為十分複雜細緻的體系，⁵⁰

⁴⁶ 關於動物是否具有「道德地位」的判準，在於做道德判斷時是否將之視為考量的主體，而非僅作為思考其所有者利益時的附屬考量對象。相關討論，見 Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*.

⁴⁷ 郎餘令著，《冥報拾遺》，收入唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 107-108。案：《宋高僧傳》繫此故事於釋明度。（見贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》，頁 629）

⁴⁸ 《金光明經》，CBETA, T16, no. 663, pp. 352b15-353c20。

⁴⁹ 以唐代高僧而言，如不空度化北邙巨蛇、玄宗化虎、智廣化魚等故事皆然。（見贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》，頁 11、513-514、688）

⁵⁰ 輪迴思想淵源於古印度，佛教雖接受此一傳統，但又必須在虛無論者的斷見與有我的常見中尋求平衡中道，因而在體系整合上頗為曲折，以至直到近代

但應驗記往往為強調報應而將之簡化。如《冥報記》中卞士瑜父親雇人築宅而不還其價，並在對方來要錢時賭誓道：「若實負，我死當與汝作牛。」沒想到話一出口旋即往生；隔年，工人家生了一隻小牛，毛色紋理一如卞士瑜父親的冠服。⁵¹ 從故事中以「死當為汝作牛」立誓可知，不論事實上信與不信，人可能經由輪迴化為畜生這樣的觀念在當時已具有一定普及程度。⁵²

以輪迴論護生戒殺本見於傳統經典教義，如《楞伽經》中佛即告大慧菩薩曰：

大慧！一切眾生從無始來，在生死中輪迴不息，靡不曾作父母、兄弟、男女眷屬，乃至朋友、親愛、侍使，易生而受鳥獸等身。云何於中取之而食？⁵³

梁武帝在〈斷酒肉文〉中亦敷而演之曰：

從無始以來至於此生，經歷六道備諸果報，一切親緣遍一切處，直以經生歷死神明隔障，是諸眷屬不復相識。今日眾生或經是父母，或經是師長，或經是兄弟，或經是姊妹，或經是兒孫，或經是朋友，而今日無有道眼，不能分別，還相噉食不自覺知。噉食之時，此物有靈，即生忿恨，還成怨對。向者至親還成至怨，如

仍有學者主張輪迴與佛教的無我說不相容。詳見新田智通，〈仏教における輪廻説の再検討——パーリ文献によりながら〉（前編），頁 1-26；〈仏教における輪廻説の再検討——パーリ文献によりながら〉（中編），頁 1-28。松尾宣昭，〈「輪廻転生」考（四）——和辻哲郎の輪廻批判（再説）〉，頁 62-86。呂凱文，〈佛教輪迴思想的論述分析——以《弊宿經》裡佛教徒與「虛無論者」的輪迴辯論為考察線索〉，頁 1-27。

⁵¹ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 56-57。

⁵² 透過輪迴化為牲畜償債在債負類應驗記中十分普遍。相關討論可見謝和耐著，耿昇譯，《中國 5-10 世紀的寺院經濟》，頁 74。

⁵³ 《大乘入楞伽經》，CBETA, T16, no. 672, p. 623a23-27。

是之事豈可不思？暫爭舌端一時少味，永與宿親長為怨對，可為痛心，難以言說。⁵⁴

既然輪迴自無窮遠始，既然輪迴於無窮遠終，則在死生不息的輪迴中六道一切存有皆可能曾與我們有親。雖然在輪迴中隨著形態改易，記憶也消失了，然而細加思量，至親相噉的倫理悲劇仍怵目驚心。《冥祥記》中藉比丘之口對行將殺彘的杜願說出的：「此豚是君兒也。如何百餘日中，而相忘乎？」即是最好的例子。⁵⁵

發展至《冥報記》，伴隨著輪迴的「遺忘」與「無法辨識」帶來的慰藉（或者麻木）被取消了，墮入畜生道的親人並未遺忘自己前世的身分，並且努力喚起生者的記憶，懇求他們辨識。如〈唐·韋慶植〉：

貞觀中，魏王府長史京兆韋慶植，有處女先亡，夫婦痛惜之。後二年，慶植將聚親賓，令宰肉備食。家人置得羊，未煞。慶植妻夜夢，見其亡女著青裾白衫，頭髮上有雙玉釵，是生平所服者，來見母，涕泣言曰：「兒嘗私用物，不語父母，坐此業報，今受羊身，來償父母命。明日當見煞，青羊白項者是，特願慈恩，垂乞性命。」母驚寤。旦而往觀，羊項膊皆白，頭上有兩點白相對，如玉釵形。母對之悲泣，語家人勿煞，待慶植至將放之。俄而植至催食，廚人白言：「夫人不許煞青羊。」植怒，即令殺之。宰夫縣羊欲煞，賓客數人已到，乃見縣一女子，容貌端正，訴客曰：「兒是韋長吏女，乞救命。」客等驚愕，止宰夫。宰夫懼植怒，又但見羊鳴，遂煞之。既而客坐，食至，客皆不食，植怪問之，客具以言。慶植悲痛發病，遂不起。京下士人多知之，崔尚書敦禮具為臨說，閻尚書立德亦說云爾。⁵⁶

債負業報與至親相噉兩個主題在此巧妙地結合起來，既藉著即便親愛如女

⁵⁴ 《廣弘明集》，CBETA, T52, no. 2103, p. 297a22-b2。

⁵⁵ 王琰，《冥祥記》，頁 589。

⁵⁶ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 73-74。

兒有所虧欠亦須償債說明「信知業報不簡親疏」的道理，⁵⁷ 又以此為契機使讀者得以確實想像此一倫理悲劇發生的可能性。就像前述的索報故事一樣，故事中韋慶植亡女投胎而生的小羊明明白白記著自己的前世，了解輪迴業報的因果。不同的是此處加入傳統志怪元素，使小羊得以暫時脫離羊身的限制，透過託夢和幻化向母親與賓客求救。當代動物倫理對於動物是否有「道德地位」的討論往往以「是否有感知痛苦的能力」作為最重要的判準，並指出人之所以認為可以心安理得地傷害動物是因為動物不會「受苦」，⁵⁸ 或者更進一步說：因為人無法感知、同理、想像動物的痛苦。而此處藉著小羊與亡女的聯繫，正展現了動物和人一樣具有記憶、理性與對死亡的恐懼。從數次乞命的急切到賓客不忍下箸的場景，讀者彷彿親自見證了一場最終因為「未能辨識」而無法避免的倫理悲劇，進而回過頭對「戒殺」有更深一層的同情理解。同時在這裡也可以看到，雖然佛教內部有完整的鬼道論述和死後想像，然而面對中國以「人」為主、「生死相續」的傳統，應驗記普遍仍以有情有意識的「魂神」取代輪迴的「假我」。⁵⁹

債負故事不必然以悲劇告終，如長安東市筆工趙士亡女雖因盜父母錢而投生為羊，但由於尚未花用旋即離世，是以在幻形向賓客求救說明原委後意外因歸還所盜之錢而倖免於本應以命償還的債務。特別值得注意的是，在辨認出亡女並尋回失竊的錢之後，家人選擇「送羊僧寺」，且此後

⁵⁷ 釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》，頁 2196。案：《法苑珠林·偷盜部》於此條之後復有〈唐魏王府長史韋慶植女〉、〈唐西京東市筆行趙氏女〉二條，並於〈趙氏女〉條末記：「右二驗出《冥報記》。」佐佐木憲德似因此誤以此條亦出於《冥報記》，而收入《冥報記輯書》中。（見佐佐木憲德，《冥報記輯書》，CBETA, X88, no. 1648, p. 311a15-b21 // Z 2B:23, pp. 19c12-20a6 // R150, pp. 38a12-39a6。

⁵⁸ Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, pp. 9-17.

⁵⁹ 陳兵，《生與死的超越——佛教對生死輪迴的詮釋》，頁 304；劉苑如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 23-24。

「合門不復食肉」。⁶⁰ 不復食肉即出於前述對所食之肉的生命位階之意識，而送羊僧寺則反映了「人們應如何面對不再能如往常平易視之的動物」這一課題。事實上，將作為輪迴因果印證的動物送到寺中作長生禽畜，是應驗記最常出現的結局之一，從這些故事不難想像唐代長安諸寺畜養長生動物風氣之盛。此中固然有使墮入惡道的親屬得藉佛門清淨之力消除罪業的考量，也有透過在信徒前展示這些帶著神異色彩的動物達到勸善效果的意圖。⁶¹ 然而，也許時代稍晚的《玉堂閒話》中邠州屠夫的故事能提供另一個思考角度：

邠州有民姓安者，世為屠業，家有牝羊并羔。一日，欲剗其母，縛上架之次，其羔忽向安生面前，雙跪前膝，兩目涕零，安生亦驚異之。良久，遂致刀於地去。喚一童稚共事剗宰，而迴遽失刀。乃為羔子銜之，致牆根下，而臥其上。安生俱疑為隣人所竊，又懼詣市過時，且無他刀，極揮霍，忽轉身擣起羔兒，見刀在羔之腹下。安生遂頓悟，解下母羊并羔，並送寺內，乞長生。自身尋捨妻孥，投寺內竺大師為僧，名守思。⁶²

故事中沒有恐嚇，沒有幻化，沒有突然出現點破實情的僧尼，也沒有前世親人的呼喚，只有機智但孱弱無力的小羊努力守護牠的母親。然而正是這一份螳臂擋車的護親之情，打破了動物沒有感知與情意，僅是被動為人所利用的資源一理所當然的想像。是以「世為屠業」的安屠夫不僅僅是出於

⁶⁰ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 59。

⁶¹ 關於唐代長安寺院中的長生動物，見孫英剛，〈隋唐長安寺院長生畜禽考〉，頁 25-36。孫英剛在文中特別指出，雖然道教觀中亦有長生動物，但相對更將之視為資產；而佛寺中的長生動物到宋代開始也轉以作為資產的經濟動物為主，大異於唐代濃厚的宗教意味。孫氏認為此一轉變反映了唐宋之際佛教世俗化的趨勢，但筆者認為對此發展的考察亦應納入長遠的動物觀轉變思考，希望日後能進一步討論。

⁶² 王仁裕，《玉堂閒話》，引自李昉等編，《太平廣記》，頁 3575。

惻隱之心放過母羊和小羊，而是更根本地意識到動物的道德地位，以致再無法以過去單純的專業態度面對命懸刀俎的動物。

人與動物的相遇不僅止於獵場與廚房，護生也不僅止於戒殺，《冥報記》中王五戒獲驢的故事即對人與動物在更廣泛的日常中當如何相處提出討論。故事中將驢贈與五戒的男子說了一場離奇的相認：他在寒食節乘著家中的驢子前往祭墓，到了伊水邊，驢子不肯渡河，男子大加鞭策。渡河後到了墓地，驢子突然消失，旋復歸來。同時在家中的妹妹卻看到過世十多年的母親突然回來，頭面血流，形容毀瘁，哭著告訴她因偷偷送米與女而報受驢身的原委與悲苦。男子回來後，兄妹二人交換剛才的奇遇，於是辨識出了母親。兄妹抱頭痛哭，而驢子也在一旁流淚。⁶³ 這則故事背後尖銳的問題在於：如果動物不只是供人驅役的工具，如果動物是會恐懼、會疼痛的生命，如果動物可能是我們亡故的親友，如果我們無法判斷動物是否是我們的親友，我們還能用同樣理所當然的態度與牠們相處嗎？我們對待牠們的方式真的是對待生命理所當然的方式嗎？有趣的是，雖然唐臨在關於報應的解釋中區分了「現報」、「生報」與「後報」的差異，指出此身所行善惡諸業未必即報於此身，或於來生隨善惡業而生諸道，或至五生、十生後方受果報，⁶⁴ 但《冥報記》中的報應卻明顯被壓縮在較短的時間段中。將《楞伽經》中以輪迴說明一切眾生從無始來生死流轉不息，故必然曾為至親愛友的理論必然性，轉化為可能無法辨識出此生至切親友的恐懼。同時，透過縮短的報應時間，信眾也更強烈地意識到：不論眼前的動物是否曾為親友，牠都可能曾經是人。進而重新思索什麼是應然的對待。

最後，對於動物生命位階的重新思索不只是「不應當如何對待動物」一類負面的排除，同時也包含了「動物有什麼可能」此一積極面向。牛肅《紀聞》記載了開元十八年長安菩提寺長生豬死後燒出舍利百餘的傳聞。⁶⁵ 《宋高僧傳》亦載韋皋晚年篤信佛教，「所養鸚鵡，教令念經。及死，焚

⁶³ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 60-61。

⁶⁴ 唐臨著，方詩銘輯校，《冥報記》，頁 2。

⁶⁵ 牛肅《紀聞》，引自李昉等編，《太平廣記》，頁 670。

之，有舍利焉」。⁶⁶ 按韋皋〈西川鸚鵡舍利塔記〉，鸚鵡實為河東裴氏所有，記中簡述了鸚鵡恪守六禁，非時不食，一心念佛，最後燒出舍利十餘的事蹟，韋皋盛稱鸚鵡為佛之化身，既而曰：

余謂此禽存而有道，歿而有徵。古之所以通聖賢階至化者，女媧蛇軀以嗣帝，中衍鳥身而建侯，紀乎冊書，其誰曰語怪？而況此鳥有弘於道流，聖證昭昭，胡可默已。是用不愧，直書于辭。⁶⁷

佛化生鸚鵡為本生故事常見橋段，⁶⁸ 然而此處不難看出韋皋對於如此慎重嚴肅地看待一隻鸚鵡仍帶有不安，故在反覆稱頌後又引出上古女媧與中衍的例子，試圖證成此一認真的合理性。「一切眾生皆有佛性」固然是《涅槃》要義，然而從理論的接納，到一闡提人可成佛，到真正將目光投向人之外的一切眾生，確實是一段漫長的路。

四、結論

本文以初唐的《冥報記》為核心，搭配相關材料，希望藉由流通廣泛的應驗故事觀察中國一般信眾如何透過傳統文化思想資源理解並證成佛教的護生戒殺觀念，又如何在此一容受過程中反省以往對動物的認知與相處，進而形成新的動物觀。早期中國在透過義辨建立人文世界的前提下將動物劃為絕對的他者，然而佛教卻從時間向度提出另一種解構區別的模式：人與動物皆在六道中飽受輪迴之苦，唯有證悟才能脫離業力錯綜複雜的糾纏，修成正果。正如眾多經歷漫長格義逐漸為上層知識分子接受、轉化的概念，業報與輪迴也用另一種格義形式為一般信徒描繪出一幅新的世界圖像。

⁶⁶ 贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》，頁 481。

⁶⁷ 《佛祖歷代通載》，CBETA, T49, no. 2036, p. 613b29-c4。

⁶⁸ 《本生經》，CBETA, N38, no. 18, pp. 66a6-73a3 // PTS. Ja. 4. 430 - PTS. Ja. 4. 437；《六度集經》，CBETA, T03, no. 152, p. 17c1-22；《雜寶藏經》，CBETA, T04, no. 203, p. 485a26-c10。

從《宣驗記》、《冥祥記》等早期應驗記發展到《冥報記》可以明顯看出，動物在殺生報應故事中從原本單純的被害者轉為具有索報能力的行為主體。牠們間或代替本來無形的業力和冥冥中更高位階的執法者將「報」具象化，並在索報過程中展現種種本來僅屬於人的特性——控訴、舉證與義辨。值得注意的是，此時的動物並非機械性地執行冥報，牠們既能藉助冥司的審判制度討公道，也具有在制度外索報、權衡、協商的自主意志，同時也有錯認與誤判的可能。比起顏之推《冤魂志》一類強調報應之必然性以訴諸恐懼戒慎的應驗記，《冥報記》中護生戒殺故事顯然更著重強調動物的主體性及其與人的相似，使之不再理所當然被視為可輕易犧牲的沉默他者。此一傾向同樣體現在輪迴觀念的帶入：雖然佛教傳統本有眾生輪迴中靡不曾為至親之說，然而《冥報記》對報應時間的壓縮，毋寧增強了至親相啖倫理悲劇的衝擊性；更重要的是，故事中的輪迴主體從「假我」轉為更符合中國傳統觀念的「魂神」，這樣的格義一方面消解了動物與人的絕對界線，另一方面又透過有情有識的代言者使動物的恐懼、痛苦與渴望能為人所意識、同情，進而賦予牠們「道德地位」，並重新反省應然的對待方式。戒殺、斷屠、茹素、護生等觀念遂與中國原有的仁愛思想結合，在各階層信徒中獲得廣泛的響應。

本文透過動物觀討論護生思想的容受，是希望從最貼近日常生活的角度展現佛教傳入後如何在漫長的時間裡與傳統思維模式交盪、融合，進而形成一種新的看待世界、了解自身與其他生命關係的方式。此一新的倫理思維固然有助於相關教義的推廣，但同時也逸出狹義的宗教，深入生活，成為日常實踐重要的基礎。人與動物的關係本是構成文明的重要基石，人看待動物的方式背後實亦反映了人如何看待自身，而人對待動物的方式也與人如何對待他者密不可分。從異族、奴僕、庶民到異性，過去在義辨主導下的人文世界往往要求人們節制甚或擱置對於他者同情共感的能力，而唐代文學作品卻充滿了對小人物、女性乃至鬼怪異類有情世界的細膩描寫與想像。關於此一發展線索，希望日後能做更進一步的考察。

【參考書目】

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成網路版 (CBETA Online), 2019 年。

一、佛教藏經

- 《大乘入楞伽經》，T16, no. 672。
- 《六度集經》，T03, no. 152。
- 《出三藏記集》，T55, no. 2145。
- 《本生經》，N38, no. 18。
- 《佛祖歷代通載》，T49, no. 2036。
- 《金光明經》，T16, no. 663。
- 《阿毘曇毘婆沙論》，T28, no. 1546。
- 《冥報記輯書》，X88, no. 1648 // Z 2B:23 // R150。
- 《廣弘明集》，T52, no. 2103。
- 《雜寶藏經》，T04, no. 203。

二、古籍

- 《太平廣記》，北京：中華書局，1990 年。
- 《史記》，北京：中華書局，2006 年。
- 《宋高僧傳》，北京：中華書局，2006 年。
- 《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1981 年。
- 《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003 年。
- 《南齊書》，北京：中華書局，1972 年。
- 《宣驗記》，收入魯迅，《古小說鉤沉》，《魯迅全集》8，北京：人民文學出版社，1973 年。
- 《春秋左傳注》，北京：中華書局，2006 年。
- 《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2011 年。
- 《冥祥記》，收入魯迅，《古小說鉤沉》，《魯迅全集》8，北京：人民文學出版社，1973 年。
- 《冥報記》，北京：中華書局，1992 年。

- 《荀子集解》，臺北：華正書局，1993 年。
《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003 年。
《新唐書》，北京：中華書局，1975 年。
《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008 年。
《說苑校證》，北京：中華書局，2009 年。
《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。

三、中日文專書、論文

- 下田正弘 1990 〈東アジア仏教の戒律の特色——肉食禁止の由来をめぐって〉，《東洋學術研究》29.4，頁 98-110。
- 小南一郎 2004 〈唐臨的佛教信仰和他的《冥報記》〉，《唐代文學與宗教》，香港：中華書局。
- 文崇一 1982 〈報恩與復仇——交換行為的分析〉，《社會及行為科學研究的中國化》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 311-344。
- 余英時 2014 《論天人之際——中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版社。
- 岑仲勉 1990 〈唐唐臨《冥報記》之復原〉，《岑仲勉史學論文集》，北京：中華書局。
- 呂凱文 2005 〈佛教輪迴思想的論述分析——以《弊宿經》裡佛教徒與「虛無論者」的輪迴辯論為考察線索〉，《中華佛學研究》9，頁 1-27。
- 李隆獻 2010 〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，《文與哲》16，頁 139-202。
- 李銘敬 2006 〈日本知恩院藏《冥報記》古寫本的傳承與著錄考略——兼談臺灣故宮博物院所藏楊守敬舊持本〉，《文獻》2，頁 171-181。
- 李銘敬 2000 〈《冥報記》的古抄本與傳承〉，《文獻》3，頁 80-91。
- 李劍國 1993 《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社。
- 彼得·哈維 2012 《佛教倫理學導論——基礎、價值與問題》，李建欣、周廣榮譯，上海：上海古籍出版社。
- 松尾宣昭 2013 〈「輪迴轉生」考（四）——和辻哲郎の輪迴批判（再說）〉，《龍谷大學論集》481，頁 62-86。
- 林伯謙 1998a 〈北傳佛教與中國素食文化〉，《東吳中文學報》4，頁 93-138。
- 林伯謙 1998b 〈素食與佛法行持〉，《第五屆中國飲食文化學術研討會論文集》，臺北：中國飲食基金會。
- 林朝成 2008 〈從佛教律典與僧傳論動物的道德地位〉，《「佛教思想與文

- 學」國際學術研討會會議論文集》，臺北：臺大文學院暨佛學研究中心。
- 涂宗呈 2005 《中國中古的素食觀》，臺北：臺灣大學歷史系碩士論文。
- 紀志昌 2014 〈六朝佛法與世教交涉下的戒殺論述〉，《中國文哲研究集刊》45，頁 41-94。
- 胡司德 2015 《古代中國的動物與靈異》，藍旭譯，南京：江蘇人民出版社。
- 唐君毅 1976 《中國哲學原論·原道篇》1，臺北：臺灣學生書局。
- 孫英剛 2013 〈隋唐長安寺院長生畜禽考〉，《世界宗教研究》2，頁 25-36。
- 徐復觀 1979 《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館。
- 高延 2018 《中國的宗教系統及其古代形式、變遷、歷史及現狀》，芮傳明等譯，廣州：花城出版社。
- 康樂 2002 〈素食與中國佛教〉，《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版社。
- 康樂 1991 〈潔淨、身分與素食〉，《大陸雜誌》102.1，頁 15-46。
- 張光直 1984 《中國青銅時代》，臺北：聯經出版社。
- 許理和 2017 《佛教征服中國——佛教在中國中古早期的傳播與適應》，李四龍、裴勇等譯，南京：江蘇人民出版社。
- 陳兵 1995 《生與死的超越——佛教對生死輪迴的詮釋》，新北：圓明出版社。
- 陳寅恪 2001 〈〈懺悔滅罪金光明經傳〉跋〉，《金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 陳登武 2009 《地獄·法律·人間秩序——中古中國宗教、社會與國家》，臺北：五南圖書。
- 陳懷宇 2019 〈歷史學的「動物轉向」與「後人類史學」〉，《史學集刊》1，頁 59-64。
- 陳懷宇 2012 《動物與中古政治宗教秩序》，上海：上海古籍出版社。
- 黃永武 1984 《敦煌寶藏》，臺北：新文豐。
- 黃東陽 2007 〈由唐人小說察考勸善書的思想淵源與要義〉，《興大人文學報》38，頁 73-97。
- 黃東陽 2002 〈唐代釋教小說唐臨《冥報記》及其報應觀探微〉，《大專學生佛學論文集》12，臺北：華嚴蓮社。
- 新田智通 2019a 〈仏教における輪廻説の再検討——パーリ文献によりながら〉（中編），《佛教学セミナー》110，頁 146(1)-119(28)。

- 新田智通 2019b 〈仏教における輪廻説の再検討——パーリ文献によりながら〉（前編），《佛教学セミナー》109，頁 184(1)-159(26)。
- 道端良秀 1983 〈放生思想と断肉食〉，《中国仏教思想史の研究》，京都：平樂寺書店。
- 趙青山 2017 〈唐代禁殺思想傳播的兩種渠道及其影響〉，《敦煌學輯刊》3，頁 58-69。
- 劉苑如 2006 〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲所集刊》29，頁 1-45。
- 劉淑芬 2008 〈中國撰述經典與北朝佛教的傳布——從北朝刻經造像碑談起〉，《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社。
- 諏訪義純 1997 〈梁武帝の「酒肉を断つ文」提唱の文化史的意義——南北朝隋の僧侶たち動向から〉，《中国南朝仏教史の研究》，京都：法藏館。
- 諏訪義純 1988 〈中国國仏教徒の生活倫理規範の形成序説——肉・葷辛の禁忌を中心として〉，《中国中世仏教史研究》，東京：大東出版社。
- 鄭阿財 2010 〈敦煌寫本《懺悔滅罪金光明經傳》研究〉，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》，臺北：新文豐。
- 磯部彰編集 2005 《台東区立書道博物館所蔵中村不折旧蔵禹域墨書集成》，東京：二玄社。
- 謝和耐 2004 《中國 5-10 世紀的寺院經濟》，耿昇譯，上海：上海古籍出版社。
- 顏尚文 1988 〈梁武帝的君權思想與菩薩性格初探——以「斷酒肉文」形成的背景為例〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》16，頁 1-36。

三、西文專書、論文

- Fudge, Erica. 1999. *Perceiving Animals: Humans and Beasts in Early Modern English Culture*. New York: St. Martin's Press.
- Ohnuma, Reiko. 2017. *Unfortunate Destiny: Animals in the Indian Buddhist Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Random House.
- Taylor, Rodney. 1986. "Of Animals and Man: The Confucian Perspective," in *Animal Sacrifices: Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*. Edited by Tom Regan. Philadelphia: Temple University Press.
- Vandersommers, Dan. 2016. "The 'Animal Turn' In History." <https://www.historians.org/>

publications-and-directories/perspectives-on-history/november-2016/the-animal-turn-in-history, 2018.10.21

The Adaptation of Ahimsa and the Transformation of Perception of Animal During Early Medieval China: Exemplified by the *Ming Bao Ji*

Hu, Chi

Ph.D. Candidate,
Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

The spread and signification of Buddhism in early medieval China has drawn great attention of researchers in relevant fields. This paper is based on Tang Lin's *Ming Bao Ji* (*Retribution after Death*), which is written in the Early Tang period, to examine the transformation of the perception of animal since the Six Dynasties, and to describe how people adapted foreign concepts by incorporating them with existing Chinese notions. The first part will discuss the stories about retribution of killing, arguing that by merging with the traditional Chinese motif "the revenge of ghosts," *Ming Bao Ji* turned the animals' role from victims to subjects that have wills and can debate, make tradeoffs, negotiate—just like humans. The second part will describe how *Ming Bao Ji* integrated the Chinese concept of soul into samsara and broke the boundary between animal and human. This paper will try to demonstrate that compared to earlier efficacious stories which focus on the necessity of retribution, *Ming Bao Ji* tends to put emphasis on the subjectivity of animals, emphasizes the similarity between animal and human, and thus bestows moral standings on them. This new conception of animal frees them from being "the other," and pushes human to face the pain and horror of animals seriously as well as to feel the hardness of killing. Combined with the traditional concept of "Ren" (benevolence), the concept of ahimsa (refraining from killing and the protection

of life) has been widely accepted by Chinese believers.

Keywords:

Ming Bao Ji (Retribution after Death), Perception of animal, Ahimsa, Retribution, Sinification of Buddhism