

動物倫理、本土調適與名物對應： 漢地佛教涉藥文化史三論

蘆 笛

[提 要] 歷史上的漢地佛教涉藥文化內容豐富,有很多議題都能展示跨文化互動的印記。其中,動物入藥不僅牽涉早期佛教教義、中印間的物質交流、漢地傳統醫療與斷肉食的佛教傳統,而且也引人反思佛教動物倫理問題。此外,佛教東傳過程中的中介者對厘定早期佛教中的藥物名實,及其與漢地藥物之間的對應關係做出了開創性的工作。這為漢地僧人、信徒或民眾認知、尋找或應用早期佛教中的涉藥物質提供了重要參考;對於其中為漢地所無的藥物,則亦不乏因地制宜地以本土藥物代之的做法。然而中介者的自身識見和本土物質文化的影響有時又會左右名物對應關係的確立,是以今人在辨識漢文佛經中的藥物等物質時應保持一定的謹慎。

[關鍵詞] 佛教 麝香 瑪瑙 唐宋 茯苓

[中圖分類號] B82;G09 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824 (2021) 03 - 0154 - 11

佛教文獻數量龐大,其中有關醫療的資料自上世紀以來即不斷得到學者的整理與研究,而學界對佛教文化中的藥物的關注也有漸興之勢。^①此類藥物種類繁多,牽涉跨國視野下宗教思想與醫學知識的傳播與流變,是探討歷史時期不同地域佛教(醫學)物質文化多樣性的重要媒介。於此,漢地佛教中的藥物及相關應用和知識,既存在承續原始佛教醫療的情形,又存在與本土藥物知識傳統之間的複雜糾葛。^②同時,很多物質因不囿於藥用或佛家群體,故而更能呈現漢地佛教涉藥文化的豐富性,及其與中土世俗社會間的緊密聯繫。本文主要以中古及以前的漢地佛教涉藥文化為背景,探討其中相對較少受到學者關注的動物倫理、本土調適和名物對應問題,以期能對既有的有關佛教醫療的認知有所拓展。

一、戒殺生、斷肉食與動物入藥

梁武帝所撰《斷酒肉文》提到早期佛典中存在可食淨肉和不得食一切肉的兩種說法,^③而當時“佛弟子甘酒嗜肉”,在梁武帝眼中不僅違背了佛陀的教導,而且連外道都不如;該文即對此引經據典、說理論辯,戒殺生,提倡蔬食,同時強調“若猶不依佛法,是諸僧官宜依法問”,且“驅令還俗,與

居家衣,隨時役使”;而他對自己要求更嚴,甚至決定都不再“飲於乳蜜及以酥酪”。^④此外,梁武帝在天監十六年三月丙子(517年4月21日)即基於戒殺生的考慮而“敕太醫不得以生類為藥,公家織官紋錦飾,並斷仙人鳥獸之形,以為褻衣,裁翦有乖仁恕。……郊廟牲牲,皆代以面,其山川諸祀則否”,而且“時以宗廟去牲,則為不復血食,雖公卿異議,朝野喧囂,竟不從”。^⑤可見其態度堅決。

眾多學者如顏尚文、馮訪義純、夏德美、馬俊傑(Mark Strange)等圍繞梁武帝《斷酒肉文》的內容和背景做出了深入探討,指出堅持蔬食的僧人在南朝及以前即已有之,而此文不僅僅體現着帝王的個人宗教信仰,還聯結着社會中僧伽流弊、鞏固君權之政治需求等,其中論證涉及對本土傳統文化的援引,而梁武帝的崇佛形象及其意義在後世的文本書寫中亦因現實世界中宗教與國家間的複雜糾葛而有所變化。^⑥不過本文關注的,是梁武帝“敕太醫不得以生類為藥”的做法。這固然與其戒殺生、斷肉食的主張相呼應,但也明確與“藥”聯繫在了一起。“生類”在《斷酒肉文》中也被提及,是作為蔬食的對立面,或魚、肉的提供者,指的是動物。雖然梁武帝的敕令針對的僅是太醫,並不影響社會醫事中對動物藥的使用,但是卻不禁引人思考佛教中的動物入藥問題。

眾所週知,中國本土醫藥歷來兼收並蓄,以動物、植物、礦物等入藥的情形屢見不鮮。例如《神農本草經》中就收載了菖蒲(植物)、雲母(礦物)、牡蠣(動物)等。^⑦馬王堆三號漢墓出土的帛書《五十二病方》中也有桂(植物)、鼯鼠(動物)、消石(礦物)等。^⑧至若《本草綱目》,則蔚為大觀,毋庸贅舉。梁武帝令太醫不使用動物藥這一事實,應當也說明動物藥在當時或此前宮中得到使用。毫無疑問,動物藥的使用無可避免地伴隨着人對動物的暴力控制,甚至殺戮。而殺生為佛陀所反對,是五戒之一,這在原始佛典中多有體現。例如《增一阿含經》記載,佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園時曾對諸比丘說:“若有人意好殺生,便墮地獄、餓鬼、畜生。”^⑨《六度集經》中記載佛陀曾對眾比丘講述自己過去身為鹿王,為保護眾鹿免遭殺戮而兩度與國王見面,最終致“王及群寮率化,黎民遵仁不斂,潤逮草木”,其意即在宣揚仁德、慈惠。^⑩《四分律》中也記載諸比丘在乞食過程中,吃了一些“信敬沙門”的人為其所殺的象、馬和龍的肉,以及旃陀羅家的狗肉。佛陀知道後便禁止他們勿再食用這些肉,更稱吃狗肉將得突吉羅。^⑪在這方面,學界已有大量專論,其中即強調六朝時期戰爭頻仍、社會動蕩的局面推動了中土人士對佛教戒殺生思想的接受。^⑫戒殺生的結果之一即肉食的斷絕。然而原始佛典中畢竟也有可食淨肉的說法,而且也不絕對禁止在醫療中使用動物或動物制品。考之《四分律》之“藥犍度”部分,可知其中所記不少醫事都涉及動物。例如:

時有顛狂病比丘,至殺牛處,食生肉、飲血,病即差,還復本心畏慎。諸比丘白佛。佛言不犯,若有餘比丘有如是病,食生肉、飲血病得差者,聽食。……

時世尊在靜室作如是念:諸比丘秋月得病,顏色憔悴,形體癯白枯燥。我今當聽諸比丘食何等味,當食常藥,不令粗現。即念言:有五種藥是世常用者,酥、油、蜜、生酥、石蜜。我今寧可令諸比丘食之。……

爾時舍利弗患風,醫教服五種脂:熊脂、魚脂、驢脂、豬脂、失守摩羅脂。白佛。佛言聽服。……

時有比丘患胞,醫教用人脂。佛言聽用。……時有比丘自往塚間取人發、人脂,持去。時諸居士見,皆憎惡污賤。諸比丘白佛。佛言聽靜無人時取。……

爾時世尊在毗舍離,時眾僧多有供養飲食。諸比丘身患濕,白佛。佛言聽作吐下藥,須羹粥與羹粥,須野鳥肉應與。^⑬

以上幾則涉及醫療的例子涉及到吃肉、飲血、不用殺生即可制取的動物制品酥,以及需要殺生

才能獲得的動物脂肪。更有甚者，對於需要用到人體脂肪（儘管應是獲自塚內屍身）的患病比丘，佛陀也網開一面。考慮到佛陀反對殺生的態度，那些提供動物脂肪的動物和野鳥應當不是由比丘自己殺死。那位顛狂病比丘吃的生牛肉和血，即應由屠夫而非這位比丘殺死牛所得。這種肉應即屬於淨肉。不過食人肉的個例亦有之。“藥韃度”中另講述了一位叫作“蘇卑”的優婆私（即優婆夷）為了給“服吐下藥”後而須吃肉的患病比丘吃上肉，克服該比丘所在的波羅捺國因不屠殺而無肉可賣的狀況，割下自己大腿上的肉給這位比丘吃，並使後者病愈的故事。但是事後，佛陀告誡該比丘不要再吃人肉，云：“汝癡人食人肉，自今已去，不得食人肉。若食，偷蘭遮；及餘可惡肉不應食，若食，突吉羅。”總體而言，佛陀在醫療方面較為開明，並不絕對排斥動物或動物制品的使用，而這種寬容應是以比丘不主動殺戮動物為基本前提。明代漢地僧人智旭述《梵網經合註》即說：“開遮者，或鹿角、虎骨等制入藥中，此應非犯。若為藥故傷生命，同得殺罪。”^④

雖然智旭反對殺害動物以獲取鹿角、虎骨等藥材，但是患疾僧人使用的虎骨藥材等不可能都源於自然死亡的動物。早在梁陶弘景《名醫別錄》的中品藥內就列有“虎骨”，同時也記載了虎的“膏”（即脂肪）、“爪”、“肉”、“屎”、“尿”、“牙”和“鼻”的不同療效。^⑤由於文字記載的滯後性，虎骨入藥的歷史自當更早，其市場需求不可能單憑自然死亡的虎來滿足，而且虎死後身體腐敗變質，不適合作藥用。此外，古代自然環境受到的人為干預程度相對較輕，虎患較多，殺虎現象亦不鮮見。例如東漢王充曾記載“虎食人，人亦有殺虎”，又稱“虎狼入都，弓弩巡之，雖殺虎狼，不能除虎狼所為來之患。”^⑥歷史上這些被殺的虎有可能部分被用作制藥。南宋醫家王璆在一個藥方中使用了“虎糞內骨”這種成分，注云：“殺虎，大腸內者亦可用。”^⑦藥用的虎骨與社會上的藥物消費緊密聯繫，其供應對象包括但不局限於有需求的患疾僧人；既有需求，則不分僧俗，都會在藥材供應和貿易網絡的作用下導致捕殺虎以制藥的行為。在這一點上，有麝香的例子可供參考。

佛教文化素重用香，而香之種類和用途亦多，^⑧其中也包括涉及但又不局限於藥用的動物性天然香料麝香，且常常伴隨著強烈的儀式感。例如唐實叉難陀譯《觀世音菩薩秘密藏如意輪陀羅尼神咒經》中所記載的一種眼藥的成分中就含有“射香”（即麝香），但是用藥前需要在觀世音菩薩前將“三咒各誦一千八遍”。^⑨在藥用之外，麝香也有其它用途，如唐代天竺僧人寶思惟譯《佛說浴像功德經》中就詳細記載了佛陀所說的用麝香等香料制作香水沐浴佛像的儀式。^⑩密教儀軌中也有涉及麝香的情況，例如唐代天竺僧人阿地瞿多譯《佛說陀羅尼集經》中所記“馬頭法心印咒”即需使用麝香、牛黃和龍腦香。^⑪從當今生物學角度看，麝香實際上是雄性成年麝科動物腺囊中的乾燥分泌物，包埋於腺囊且位於體表以內。佛陀曾說“是戒餘力猶如牛黃，是牛雖死，人故取之，亦如麝香，死後有用，能大利益一切眾生”。^⑫其中把麝香與牛黃（即牛膽囊中的結石）類比，一方面是由於它們都屬“有用”之物，另一方面應是它們都位於動物體內。^⑬雖然佛陀說的“死後”有用應指自然死亡後可供取出使用，但是世間的麝香僅靠這種方式獲取是遠不能滿足需求的。

事實上，由於技術局限、唯利是圖等因素，古代獲取麝香的途徑通常是殺麝取香，即如唐代《新修本草》中所說的“殺取”，或北宋《本草圖經》中所說的“捕得殺取”。^⑭至少約自東漢三國時期以降，漢藏地區出產的麝香就開始出口至近東伊斯蘭世界，而印度並非麝香產區，其麝香乃由漢藏地區轉運而來。^⑮斯坦因（Marc A. Stein）於1907年在敦煌西北發現的郵包中，有一封寫於公元313或314年的送往撒馬爾罕（Samarkand）的粟特語信函，貿易代理人在信中稱自己已將32囊麝香運往敦煌。^⑯而麝香也曾由中國傳到日本。鑒真和尚於天寶二年十二月（744年初）與日本僧榮睿、普照等第二次東渡日本時，船上就備辦了大量食物、佛經、香料等物品，其中包括“麝香甘臍（劑）”。^⑰日

本東大寺正倉院於公元 756 年登記入庫的中藥材中也有麝香。³³鑒真本人精通醫藥，其攜帶麝香理應有實際考慮，可能也包括醫藥、浴佛等用途。當然，僧人也並非不知麝香的獲取之道。中國本土的佛教三階宗（隋朝僧人信行所創）敦煌文書《大乘法界無盡藏法釋》（S.721）中就提到當時社會上存在“殺麝求香”的現象。³⁴中古社會中也存在信徒或民眾以藥材供養僧人的風氣。³⁵無論如何，通過殘忍殺麝而獲得的麝香，自然有不少通過布施或貿易流入僧人或佛教信徒之手。雖說後者在戒律的約束下應非推動殺麝的始作俑者，但是既有此需求，客觀上不免無形之中間接參與推動了殺麝求香的活動。

總之，早期佛教雖然展示出對待動物生命之慈悲，但是其在面對人的疾病與醫療時又對源於動物的成分不無開緣，這在漢地佛教中也得到一定繼承。然而部分動物類藥物（如麝香）的獲取常以犧牲動物生命為代價，且在佛家弟子中的用途不一定局限於醫療，因而觸及佛家處理自己與動物（乃至人類群體）之間的生命倫理問題。

二、密教“五藥”本土尋

佛教密宗修法時常使用“五藥”。例如唐代一行述記《大日經義釋》云：“凡擇地平治，了知其方分，即穿漫荼羅中心，深一肘許，用成辦諸事真言，加持五寶、五穀、五藥，安置其中。”此外又提到“吉祥瓶法”，須在瓶中“灌瀉淨水，盛滿其中，內五寶、五穀、五藥於瞿醯中說之”，但是“此五藥皆出五天，此方不能遍有也”。³⁶雖然唐代義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事》記載佛陀在室羅伐城時，曾告訴一位患病的比丘五種藥物（即餘甘子、訶梨勒、毗醯勒、畢鉢梨、胡椒），並稱“此之五藥，有病無病、時與非時，隨意皆食，勿致疑惑”，³⁷但是殊難斷定它們就是一行所說的五藥。

部分密教典籍中記載了五藥的具體所指，但說法不一。例如唐代中天竺輪波迦羅譯《蘇悉地羯羅經》明言五藥即軋柁迦哩藥、勿哩何底藥、娑訶藥、娑訶提婆藥、稅多擬裏訖哩迦藥。³⁸唐代北天竺（一說獅子國）不空譯《毘呬耶經》列舉五藥曰：“僧祇（一）、毗夜（二）、乞羅（二合）提婆（三）、娑訶提婆（四）、枳 羯（上）尼（五）”。³⁹北宋天竺法賢譯《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》則稱“五藥者，謂黃牛乳汁、瞿母怛囉、瞿摩耶、酪、吉祥草”。⁴⁰值得一提的是，不空在自己所譯另一部密教典籍中論述《法華經》觀行儀軌中的作壇法時，提到壇建成後，在中央穿一小坑，坑中安置一個裝有五寶、五藥、五香和五穀各少許的小瓶子；其中的五藥依次為娑伽者羅、娑賀禰嚩、建吒迦黎、擬哩羯囉拏、勿哩賀底，但同時強調“若無此藥，即以大唐所出靈藥如赤箭、人參、伏苓、石菖蒲、天門冬等代之”。⁴¹

不空的這一建議折射出密教五藥在中土不易獲取的境況，而他對中土藥材顯然也有一定的了解。他的學生慧琳集《建立曼荼羅及揀擇地法》在記錄五藥的各個梵語音讀（與不空所記者近似）之外，曾說五藥“當於外國估客處求覓，若無此藥，即以唐國所出靈藥替之，所謂赤箭、人參、伏苓、石菖蒲、天門冬”。⁴²五藥需向“外國估客”處購買，可見其在中土的確鮮見，由此也印證了不空的建議。不過慧琳在《一切經音義》中雖說五藥“並西國藥，此國無，即以此土所出靈藥替之”，但是替代的藥物卻變成了伏苓（即茯苓）、朱砂、雄黃、人參，以及赤箭。⁴³這五種本土“靈藥”在遼代覺苑《大日經義釋演密鈔》中又有新的說法：“五藥，謂軋柁迦哩藥、勿哩何底藥、娑訶藥、娑訶提婆藥、稅多擬裏迦藥，即是茯苓、朱砂、雄黃、仁參、赤箭，有說是蕪芫、赤箭、人參、茯苓、茴香也。”⁴⁴由此也可知，覺苑似乎不知後面的五種藥物並不是前五個梵名實際所指之物，而是針對密教修行過程中異域藥物難以獲取的境況而所做的本土化調適。

不空大師以五種本土藥物替代密教“五藥”的因地制宜的做法也聞於異邦。日本僧人元海(1093~1156)《厚造紙》中就說：“實五藥者，唯在天竺。故不空三藏以大唐所出靈藥代之，所謂赤箭、天門冬、人參、茯苓、石菖蒲。”⁴⁰當然，漢文化中也有五藥之說，因出自儒家經典《周禮》而影響甚廣。《周禮》論“疾醫”時，曾說“四時皆有癘疾，……以五味、五穀、五藥養其病”，又說“凡療瘍，以五毒攻之，以五氣養之，以五藥療之，以五味節之”。東漢鄭玄註“五藥”云：“草、木、蟲、石、穀也。”唐賈公彥疏：“草謂麻黃、芍藥之類是也，木謂厚樸、杜仲之類是也，蟲謂吳公、蠃、螿之類是也，石謂磁石、白石之類是也，穀謂五穀之中麻、豆之等有入藥分者是也。”⁴¹然而這五藥與不空所說的赤箭、人參、茯苓、石菖蒲、天門冬差異甚大，說明不空在這方面應未受到《周禮》的影響。

不空選擇那五種大唐“靈藥”的具體原因不得而知，但是它們在中國早期醫藥經典之一的《神農本草經》中都位列上品，且皆有延年之功，其中菖蒲、人參、天門冬和赤箭(又名鬼督郵)屬於草部上品藥，而茯苓屬於木部上品藥。⁴²它們在後世也的確常用於醫療，例如唐代孫思邈《千金翼方》中的不少藥方就含有它們之中的一種或幾種。⁴³敦煌卷子 S.5901 中記錄了某位僧人向大德乞賜藥物的名單，其中即有人參、天麻(即赤箭)、茯苓，說明當時的僧人之中有熟悉藥材藥性者。⁴⁴通常情況下，有名的藥物知者更多，與之相聯的藥物貿易和醫療應用也相對更廣，客觀上相對較易為人所獲取。以常理推之，不空選擇這五種藥物，除了考慮到它們都產於大唐外，應當也考慮到它們在大唐的知名度；而後者也與不空所說的大唐“靈藥”身份相契合。

三、唐宋佛籍中瑪瑙與琥珀之糾葛

明代李時珍在《本草綱目》中曾提到“琥珀”的梵語音讀，稱“梵書謂之‘阿濕摩揭婆’”。⁴⁵這一說法早已有之。例如南宋法雲《翻譯名義集》在介紹佛教“七種珍寶”時，曾引《佛地論》云：“一、金；二、銀；三、吠琉璃；四、頗胝迦；五、牟呼婆羯洛婆，當碑磬也；六、遏濕摩揭婆，當瑪瑙；七、赤真珠。”之後在釋“阿濕摩揭婆”一詞則稱：“此云虎珀，其色紅瑩。《博物志》云：‘松脂入地千年，化為茯苓；茯苓千年，化為虎珀。’《廣志》云：‘生地中，其上及傍不生草木，深者八九尺，大如斛，削去上皮，中是琥珀。’”⁴⁶“遏濕摩揭婆”與“阿濕摩揭婆”都是梵語詞“a ś ma- garbha”之譯音，其在法雲所引《佛地論》中指瑪瑙，而在法雲自己的釋義中則指琥珀。⁴⁷當代的一些梵語辭典，有的釋之為綠寶石(emerald)，⁴⁸有的將其等同於瑪瑙，⁴⁹而有的則列舉瑪瑙、琥珀、赤色寶、碑磬等。⁵⁰從字面意思看，“a ś ma- garbha”可理解為岩石之內。⁵¹這與琥珀不甚相符，因為琥珀雖屬於化石，但是常見於煤層而非岩石之中。⁵²此外，梵語中也存在表示琥珀的詞，如“tri ṛ a- maṇi”(字面意思為吸引草稈的寶石)，⁵³其音讀亦與“阿濕摩揭婆”迥異。當然，這些廣為人知的辭書中的釋義差異不僅說明學界對“a ś ma- garbha”的理解並不一致，而且體現出純粹從古老的詞匯本身探究其確切涵義的難處。筆者並不意在從語源角度對此做出是非判斷，而是藉由瑪瑙與琥珀之間的糾葛揭示漢文佛經中的名物對應問題。

在法雲以前，就已有將“阿濕摩揭婆”與琥珀相聯的例子。例如唐代玄應《一切經音義》釋“阿濕摩揭婆”云：“此云石藏，或是虎魄。”繼而在釋“遏濕摩揭婆”時又稱“是赤色寶也”。⁵⁴這兩個釋義也見於唐代慧琳《一切經音義》的相應詞條之中。⁵⁵二書在釋義中提到“虎魄”(即琥珀)時都使用了“或”字，語氣並不肯定，這與法雲的態度不同。另外，法雲所附兩則引文亦見於慧琳《一切經音義》的“虎魄”條，⁵⁶但是慧琳在釋義中並未提到“阿濕摩揭婆”等音近的梵語詞。反倒是在有關瑪瑙的“馬腦”和“馬瑙”條中，慧琳記下了與瑪瑙對應的梵語詞的音讀，即“阿濕摩揭波”和“遏濕摩揭

婆”，指出其意為“石藏”或“杵藏”，並稱“此寶出自石中”，屬於“玉類”、“石之類”。⁵⁷可見與琥珀相比，慧琳更為肯定瑪瑙與“阿濕摩揭婆”等音近梵語詞之間的對應關係。

瑪瑙是佛經文獻中常被提起且頗受重視和讚譽的一種寶物。例如後秦鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀佛經》記載，佛陀曾對長老舍利弗描述極樂國土的七寶池，池邊階道上有樓閣，就以“馬瑙”、金、銀等七種寶物裝飾。⁵⁸世親菩薩釋《攝大乘論》中所記佛師尊所在的“七寶”莊嚴處時，列出七寶之名目，其中即包括“阿輪摩竭婆”。⁵⁹慧琳將“阿輪摩竭婆”同於“遏濕摩揭婆”，且釋為“赤色寶”，⁶⁰實際上也就是慧琳自己所認同的瑪瑙之意。值得一提的是，西晉聶道真譯《佛說文殊師利般涅槃經》中提到文殊師利菩薩入於三昧後，房前“自然化生五百七寶蓮華，……阿茂吒馬瑙以為其台”。⁶¹慧琳僅釋“阿茂吒”云：“梵語，寶名也。”⁶²“阿茂吒”一詞鮮見於漢文佛經，且未見學者討論，於今思之，則可能即與之相連的“馬瑙”所對應的梵語詞的省略音譯。

在唐代及以前，“阿濕摩揭婆”等音近詞基本都對應於瑪瑙，而不是琥珀。例如唐代圓測在疏解其師玄奘譯《解深密經》中的“七寶”時，稱其中的“阿濕摩揭拉婆者，舊云馬瑙”，並引述南朝陳時期真諦的釋義云：“是赤色寶。”⁶³

“舊云”說明過去就是認同這種對應關係，而赤色寶與瑪瑙並無抵牾，前引慧琳的闡釋中對此也有提及。唐代窺基在疏解其師玄奘譯《說無垢稱經》中的“七寶”時，也稱其中的“褐濕摩揭婆，舊云馬瑙。”⁶⁴窺基在自己的解經著作中也沿用這種對應關係。⁶⁵

然而宋代及以後，“阿濕摩揭婆”等音近詞與瑪瑙之間的對應關係雖仍得到沿襲，但是確認其與琥珀間的指稱關係的僧俗作者和文獻也愈發多見，其中不無《翻譯名義集》的影響。例如明代一如等《大明三藏法數》中在“七寶”條下註明參考了《翻譯名義集》，進而在釋“阿濕摩揭婆”時稱：“華言琥珀，其色紅瑩，世所希有，故名為寶。”⁶⁶明代焦竑《楞嚴經精解評林》亦曾摘錄《翻譯名義集》中的梵漢對應詞，其中稱“阿濕摩揭婆，琥珀也”。⁶⁷此外，李時珍《本草綱目》（見前引）、明顧起元《說略》、明王世貞《弇州四部稿》等都採用這種對應關係。⁶⁸法雲雖然在書中提到“遏濕摩揭婆”與瑪瑙的對應關係，但這種關係只見於引文，而非法雲自己的觀點。從閱讀角度看，如果不是為了專門考辨詞匯之涵義，那麼以常理推之，《翻譯名義集》的大多數讀者未必會細嚼引文。上述焦竑在摘錄梵漢對應名物時就忽略了引文，而焦竑的讀者自然就更不可能發現詞匯理解上的分歧。

除了法雲的影響，宋以來這種對應關係轉變的主要原因可能還與以下兩點密切相關。

首先，瑪瑙與琥珀在佛經文獻中常常同時出現（例如在提到佛教七寶時），且在物理特征上具有存在相似之處的可能性（如“紅瑩”和“赤色寶”都可以用來形容二者），因而也就容易對解析梵漢名物對應關係造成干擾。

其次，佛家五明之一即醫方明。與瑪瑙相比，琥珀在古代中國民眾生活（特別是醫療）中的運用相對更為廣泛。誠然，瑪瑙和琥珀在先秦時期就已作為飾物等進入漢地人群的生活，不少相關出土文物亦已見諸報道。⁶⁹二者在漢文文獻中也都出現較早，且存在多種寫法。西漢史遊《急就篇》作“虎魄”，⁷⁰東漢班固《漢書》述西域罽賓國物產時，記有“虎魄”。⁷¹至於瑪瑙，三國曹丕作有《瑪瑙勒賦》。⁷²《三國志》裴松之註中曾稱大秦多“瑪瑙”等物。⁷³以漢地用藥歷史觀之，則琥珀相對入藥較早。梁陶弘景《名醫別錄》就將“虎魄”列入上品，指出其“味甘，平，無毒，主安五藏，定魂魄，殺精魅邪鬼，消瘀血，通五淋”，且產於“永昌”（今甘肅永昌）。⁷⁴南朝宋雷斅《雷公炮炙論》則記載了“琥珀”的炮制方法。⁷⁵此外，《山海經·南山經》中有云：“麗麇之水出焉，而西流注於海，其中多育沛，佩之無瘕疾”。⁷⁶其中的“育沛”具有一定的醫療作用，有學者從讀音和療效判斷其即琥珀。⁷⁷瑪瑙在漢地

醫籍中則首載於唐代陳藏器《本草拾遺》。陳藏器雖在該書“玉石部”記載了“馬腦”，但甚少提到其藥效，僅稱其“味辛，寒，無毒，主辟惡，熨目赤爛”，而重點乃在陳述其“紅色似馬之腦，亦美石之類，重寶也，生西國玉石間”等。^⑭北宋寇宗奭則在《本草衍義》中直言“馬腦”是“出西裔者佳”，且“今古方入藥”，即稱其入藥歷史不長。^⑮特別是琥珀早在西晉張華《博物志》的“藥物”篇中就與漢地名藥茯苓存在千絲萬縷的聯繫（即琥珀由茯苓轉化而來），^⑯由此可能也相對更易在文化接觸中引起聯想，前面提到的法雲《翻譯名義集》中就引述了《博物志》中的說法。

在唐代醫籍，如孫思邈《千金翼方》和王燾《外台秘要方》中，常見琥珀，而未見瑪瑙。^⑰在敦煌醫書中，筆者目前只見應用琥珀，而未見應用瑪瑙。例如唐代敦煌卷子 P.3596V（唐高宗以後唐睿宗以前寫本）中即記錄了使用“虎珀”（即琥珀）的“療癭方”。^⑱在涉醫佛經中，筆者也僅見運用琥珀的例子。如據唐代西天竺沙門伽梵達摩譯《千手千眼觀世音菩薩治病合藥經》，“虎魄”細屑等可用於治療“逢鬼口禁吐沫不知人色應急死者”。^⑲另外，從藥性角度看，陶弘景所說的琥珀的“安五藏，定魂魄，殺精魅邪鬼”亦能有助於佛家的靜心修持。

唐宋時期及以後“阿濕摩揭婆”與瑪瑙或琥珀間的指稱糾葛，本質上源於文化接觸過程中，尋求不同地域間名物對應關係的努力。這並非易事，因中介者須對本土和異域的繁雜名物都要有所了解，加之時代變遷，則單純基於文獻或語言的判斷有時可能無法避免會與實際情況有所偏差。不過，闡釋名物時所征引的文獻能在一定程度上反映闡釋者的文化考慮或取向。例如在前述法雲的例子中，其作為僧人在介紹佛教七寶時引用《佛地論》等經書實屬自然。同時，他又是一名在蘇州出生和長大的漢家子弟。^⑳在解釋“阿濕摩揭婆”即琥珀時，他採用的是西晉張華《博物志》和北魏前期（5世紀中葉）成書的《廣志》中的相關記述，^㉑而非佛籍中有關琥珀的內容，主要應是考慮到其所面向的漢地受眾，但也不排除漢地物質文化對他的影響。這種影響在前述“五藥”的例子中即已得到體現。

四、結語

漢地佛教涉藥文化包含豐富的跨文化接觸印記，這在本文選取的三個案例研究中皆有體現。例如動物入藥在漢地醫療傳統中本無問題，而早期佛教則戒殺生、禁肉食，儘管對於患疾僧人出於醫療目的在不主動殺生的情況下食用動物或動物制品不無開緣，且也有可食淨肉的說法。後者在佛教東傳的過程中，因宗教、社會、政治等因素的共同作用，在中土得到延續的同時，也在梁武帝時期因皇權的介入而有所取舍，遂得以轉變為制度化的傳統。佛教涉藥物質中，部分並非原產印度，如麝香，反倒是由漢藏地區輸入印度；但是佛教使用麝香的知識卻傳播到漢地，豐富了漢地對麝香的運用和認知。然而麝香的獲取以殺戮生命為代價，雖然僧人非此類行為的始作俑者，但是也會在俗世社會對經濟利益的追求中起到間接的推動作用，由此也不禁令人反思佛教動物倫理。

此外，由於早期佛教所使用的藥物不一定也都產於他處，因此在漢地進行佛教涉藥實踐時就不得不做出調適。唐代不空大師以五種大唐“靈藥”代替密教五藥即是因地制宜的一個例子，而其對藥物的選擇也有基於本土藥物知名程度的考慮。

這其中又涉及最根本的名物對應問題。佛教東傳過程中的中介者對此多所致力，為在漢地認知、尋找或應用早期佛教中的涉藥物質提供了有價值的參考。然而唐宋佛教中瑪瑙與琥珀間的糾葛也表明，中介者本人的學養和識見，加之時代因素和物質文化的影響，有時會左右其所確立或認同的名物對應關係。

本文所討論的三個案例，折射出佛教東傳過程中跨文化間的涉藥物質和文化互動。然而它們僅是漢地佛教涉藥文化史中的冰山一角，其中可供探索的空間頗為廣闊，值得宗教學、人類學、歷史學等領域的學者從本領域或跨學科的角度予以關注和研究。

①這方面的史料整理類書籍有劉怡等編：《中國佛教醫方集要》，廈門：鷺江出版社，1996年；釋永信、李良松主編：《中國佛教醫藥全書》，北京：中國書店，2011年等。研究論著有日方大乘：《仏教醫學の研究》，東京：風間書房，1965年；史旺成：《佛教醫藥學淺談》，太原：《五台山研究》，1990年，第1期，第8~12頁；馬忠庚：《佛教與科學：基於佛藏文獻的研究》，北京：社會科學文獻出版社，2007年，第127~294頁；劉淑芬：《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008年，第329~435頁；陳明：《漢譯密教文獻中的生命吠陀成分辨析：以童子方和眼藥方為例》，林富士主編：《宗教與醫療》，台北：聯經出版事業股份有限公司，2011年，第263~286頁；顧加棟：《佛教醫學思想研究》，北京：科學出版社，2014年；C. Pierce Salguero, *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014等。

②例見祝平一：《藥醫不死病，佛度有緣人：明、清的醫療市場、醫學知識與醫病關係》，台北：《中央研究院近代史研究所集刊》，2010年，第68期，第1~50頁；陳明：《“施者得福”——中古世俗社會對佛教僧團的醫藥供養》，北京：《世界宗教研究》，2013年，第2期，第37~48頁。

③梁武帝在文中只引用了佛經中有利於自己論點的經文。事實上對於純粹規定可食淨肉（而非隨事漸制）的說法亦有之，例如在《四分律》中，佛陀曾說：“有三種淨肉應食，若不故見、不故聞、不故疑應食。”參見佛陀耶舍、竺佛念譯：《四分律》卷42，《中華大藏經》第40冊，北京：中華書局，1990年，第831頁。類似的說法另見佛陀耶舍、竺佛念譯：《四分律》卷58，《中華大藏經》第41冊，北京：中華書局，1990年，第101頁。

④道宣：《廣弘明集》卷26，《中華大藏經》第63冊，北京：中華書局，1993年，第311~324頁。古今文獻中關於《斷酒肉文》成書年代的說法不一，此處採取

夏德美的推論結果，即普通四年（523年），參見夏德美：《論梁武帝的〈斷酒肉文〉與佛教中國化》，《煙台大學學報》，2010年，第3期，第86~92頁。關於中國佛教史上禁食肉傳統之由來，可參見道端良秀：《中國佛教と肉食禁止の問題》，京都：《大谷學報》，1966年，第46卷第2號，第49~62頁等。

⑤李延壽：《南史》卷6，北京：中華書局，1975年，第196頁。

⑥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》，台北：《台灣師範大學歷史學報》，1988年，第16期，第1~36頁；譚訪義純：《中國南朝佛教史の研究》，京都：法藏館，1997，第118~136頁；Mark Strange, “Representations of Liang Emperor Wu as a Buddhist Ruler in Sixth- and Seventh-century Texts”, *Asia Major*, 2011, 24(2): 53~112。夏德美文已見前引。

⑦馬繼興主編：《神農本草經輯註》卷2，北京：人民衛生出版社，1995年，第41、149、190頁。

⑧馬王堆漢墓帛書整理小組編：《五十二病方》，北京：文物出版社，1979年，第27、33~34頁。

⑨瞿曇僧伽提婆譯：《增一阿含經》卷7，《中華大藏經》第32冊，北京：中華書局，1987年，第57頁。

⑩康僧會譯：《六度集經》卷2，《中華大藏經》第18冊，北京：中華書局，1986年，第842~843頁。

⑪佛陀耶舍、竺佛念譯：《四分律》卷42，《中華大藏經》第40冊，北京：中華書局，1990年，第825~826頁。

⑫紀志昌：《六朝佛法與世教交涉下的戒殺論述》，台北：《中國文哲研究集刊》，2014年，第45期，第41~94頁。

⑬佛陀耶舍、竺佛念譯：《四分律》卷42、43，《中華大藏經》第40冊，北京：中華書局，1990年，第825~829、842頁。

⑭智旭述，道昉訂：《梵網經合註》卷5，《新編卍續藏經》第60冊，台北：新文豐出版公司，1995年，第711

頁。

⑮陶弘景集,尚志鈞輯校:《名醫別錄》卷2,北京:人民衛生出版社,1986年,第182頁。

⑯王充撰,黃暉校釋:《論衡校釋》卷16和25,北京:中華書局,1990年,第707、1042頁。

⑰王璆:《是齋百一選方》卷4,長沙:嶽麓書社,1994年,第532頁。

⑱這方面可參見張梅雅:《佛教香品與香器全書》,台北:商周出版,2010年。

⑲實叉難陀譯:《觀世音菩薩秘密藏如意輪陀羅尼神咒經》,《中華大藏經》第19冊,北京:中華書局,1986年,第807頁。

⑳寶思惟譯:《佛說浴像功德經》,《中華大藏經》第19冊,北京:中華書局,1986年,第255頁。

㉑阿地瞿多譯:《佛說陀羅尼集經》卷6,《中華大藏經》第20冊,北京:中華書局,1986年,第96~97頁。

㉒佚名譯:《大方廣十輪經》卷3,《中華大藏經》第11冊,北京:中華書局,1985年,第117頁。

㉓一些涉醫佛典中也有使用牛黃的例子,如用“胡盧遮”(原註云:“胡盧遮那,牛黃是也”)“塗身點額”,以使“一切天龍鬼神及非人皆悉歡喜”,參見伽梵達摩譯:《千手千眼觀世音菩薩治病合藥經》,《新編卍續藏經》第3冊,台北:新文豐出版公司,1995年,第300頁。

㉔蘇敬等撰,尚志鈞輯校:《新修本草》卷15,合肥:安徽科學技術出版社,1981年,第364頁;蘇頌撰,尚志鈞輯校:《本草圖經》卷13,合肥:安徽科學技術出版社,1994年,第436頁。

㉕Anya H. King, *Scent from the Garden of Paradise: Musk and the Medieval Islamic World*, Leiden: Brill, 2017, pp. 85~149.

㉖Valerie Hansen, *The Silk Road: A New History*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 117-119.

㉗真人元開:《唐大和上東征傳》,北京:中華書局,2000年,第47頁。

㉘朱晟、何端生:《中藥簡史》,桂林:廣西師範大學出版社,2007年,第16~18頁。

㉙藍吉富主編:《三階教殘卷》,台北:彌勒出版社,1982年,第163頁。該殘卷年代不詳,是用來補綴一份寫於公元764年7月8日的《金剛經》註本卷子,

參見 Jamie Hubbard, *Absolute Delusion, Perfect Buddhism: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001, p. 264.

⑳陳明:《“施者得福”——中古世俗社會對佛教僧團的醫藥供養》,北京:《世界宗教研究》,2013年,第2期,第37~48頁。

㉑一行述記:《大日經義釋》卷3、5,《新編卍續藏經》第36冊,台北:新文豐出版公司,1995年,第598、679頁。

㉒義淨譯:《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷1,《中華大藏經》第39冊,北京:中華書局,1989年,第6頁。

㉓輸波迦羅譯:《蘇悉地羯羅經》卷2,《中華大藏經》第23冊,北京:中華書局,1987年,第811頁。

㉔不空譯:《藥呬耶經》卷2,《新編卍續藏經》第2冊,台北:新文豐出版公司,1994年,第645~646頁。該文本中,“提婆(三)”中的“三”原作“三合”,其“合”字當屬誤加,否則文句不通。

㉕法賢譯:《佛說持明藏瑜伽大教尊那菩薩大明成就儀軌經》卷2,《中華大藏經》第64冊,北京:中華書局,1993年,第703頁。

㉖不空譯:《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》,《中華大藏經》第66冊,北京:中華書局,1993年,第2頁。

㉗慧琳集:《建立曼荼羅及揀擇地法》,《新編卍續藏經》第104冊,台北:新文豐出版公司,1994年,第542~543頁。

㉘慧琳撰,徐時儀校註:《一切經音義》卷36,上海:上海古籍出版社,2008年,第1137頁。

㉙覺苑:《大日經義釋演密鈔》卷5,《新編卍續藏經》第37冊,台北:新文豐出版公司,1995年,第108頁。

㉚元海記:《厚造紙》,《大正新修大藏經》第78卷,東京:大正一切經刊行會,1934年,第259頁。

㉛鄭玄註,賈公彥疏:《周禮註疏》卷5,北京:北京大學出版社,1999年,第110~112、115~116頁。

㉜馬繼興主編:《神農本草經輯註》卷2,北京:人民衛生出版社,1995年,第41、45、47、80、124頁。

㉝例見孫思邈撰,蘇禮等校釋:《千金翼方校釋》卷5、7、10、12,北京:人民衛生出版社,1998年,第82~83、109、167頁。

- ④⑧李應存、史正剛：《敦煌佛儒道相關醫書釋要》，北京：民族出版社，2006年，第182~183；127頁。
- ④⑨李時珍：《本草綱目》卷37，北京：人民衛生出版社，1975年，第2152頁。
- ④⑩法雲：《翻譯名義集》卷8，北京：中華全國圖書館文獻縮微複制中心，1995年，第141~143頁。
- ④⑪法雲所引《佛地論》當即親光菩薩等造《佛地經論》，有唐代玄奘譯本。核之後者，則未見“過濕摩揭婆”後附有“瑪瑙”之釋義，參見親光菩薩等造，玄奘譯：《佛地經論》卷一，《中華大藏經》第27冊，北京：中華書局，1987年，第3~4頁。之所以如此，可能是法雲引自業已散佚的《佛地經論》註疏本或其它典籍（如唐代遇榮《仁王經疏法衡鈔》卷四），當然也不排除“瑪瑙”系法雲自註。但若是後者，則與法雲將“阿濕摩揭婆”解釋為琥珀不符。
- ④⑫ Monier Williams, *A Sanskrit - English Dictionary*, Oxford: The Clarendon Press, 1872, p. 100; Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary* (Vol. 2), Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993, p. 81.
- ④⑬ Akira Hirakawa, *Buddhist Chinese- Sanskrit Dictionary*, Tokyo: The Reiyukai, 1997, p. 828.
- ④⑭荻原雲來：《漢訳対照梵和大辭典》，東京：鈴木學術財團，第159頁。
- ④⑮⑯ Monier Williams, *A Sanskrit- English Dictionary*, Oxford: The Clarendon Press, 1872, pp. 100, 284; p. 382.
- ④⑰ George O. Poinar, *Life in Amber*, Stanford: Stanford University Press, 1992, pp. 13~14.
- ④⑱玄應撰，徐時儀校註：《一切經音義》卷21、23，上海：上海古籍出版社，2008年，第442、480頁。
- ④⑲慧琳撰，徐時儀校註：《一切經音義》卷27、32、50，上海：上海古籍出版社，2008年，第1075、1387頁。“阿濕摩揭婆”在該書中作“阿濕摩揭拉婆”；而慧琳在解釋“過濕摩揭婆”時，稱“梵語也，亦名‘阿輪摩竭婆’，是赤色寶也”。
- ④⑳慧琳撰，徐時儀校註：《一切經音義》卷27，上海：上海古籍出版社，2008年，第982頁。
- ④㉑慧琳撰，徐時儀校註：《一切經音義》卷21、27，上海：上海古籍出版社，2008年，第870、971頁。
- ④㉒鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀佛經》，《中華大藏經》第18冊，北京：中華書局，1986年，第676頁。
- ④㉓世親菩薩釋，真諦譯《攝大乘論釋》卷15，《中華大藏經》第29冊，北京：中華書局，1987年，第994頁。
- ④㉔慧琳撰，徐時儀校註：《一切經音義》卷50，上海：上海古籍出版社，2008年，第1387頁。
- ④㉕聶道真譯：《佛說文殊師利般涅槃經》，《中華大藏經》第24冊，北京：中華書局，1987年，第164頁。
- ④㉖慧琳撰，徐時儀校註：《一切經音義》卷44，上海：上海古籍出版社，2008年，第1278頁。
- ④㉗玄奘譯：《解深密經》卷1，《中華大藏經》第17冊，北京：中華書局，1986年，第477頁；玄奘譯，圓測疏：《解深密經疏》卷1，《新編卍續藏經》第34冊，台北：新文豐出版公司，1995年，第611頁。
- ④㉘玄奘譯：《說無垢稱經》卷1，《中華大藏經》第15冊，北京：中華書局，1985年，第909頁；玄奘譯，窺基疏：《說無垢稱經疏》卷2，《新編卍續藏經》第29冊，台北：新文豐出版公司，1995年，第420頁。“禍”或即“過”字之訛。
- ④㉙例見窺基：《妙法蓮華經玄贊》卷2，《中華大藏經》第100冊，北京：中華書局，1996年，第378頁。
- ④㉚一如等集註：《大明三藏法數》卷23，《中華大藏經》第84冊，北京：中華書局，1994年，第823頁。
- ④㉛焦竑：《楞嚴經精解評林》卷1，《新編卍續藏經》第90冊，台北：新文豐出版公司，1995年，第329頁。
- ④㉜王世貞：《弇州四部稿》卷173，《文淵閣四庫全書》第1281冊，台北：台灣商務印書館，1986年，第734頁；顧起元：《說略》卷19，《文淵閣四庫全書》第964冊，台北：台灣商務印書館，1986年，第694頁。
- ④㉝洛陽市文物工作隊：《洛陽市西工區C1M3943戰國墓》，北京：《文物》，1999年，第8期，第4~13頁；許曉東：《中國古代琥珀藝術——商至元》，《故宮博物院院刊》，2009年，第6期，第112~131頁。
- ④㉞史遊：《急就篇》，《中華漢語工具書書庫》第1冊，合肥：安徽教育出版社，2002年，第32頁。
- ④㉟班固：《漢書》卷96，北京：中華書局，1999年，第2864頁。漢學家謝弗(Edward H. Schafer)認為漢語中的“琥珀”起初很可能是音譯詞，而不是為表示虎之魂魄(即“虎魄”)與琥珀形成間的聯繫，且可能源自西亞或南亞的某種語言，例如普林尼提到的敘利

亞語“harpax”，參見 Edward H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*, Berkeley: University of California Press, 1985, p. 247.

⑦②曹丕撰，魏宏燦校註：《曹丕集校註》，合肥：安徽大學出版社，2009年，第119~121頁。

⑦③陳壽撰，裴松之註：《三國志》魏書卷30，北京：中華書局，1999年，第638頁。

⑦④陶弘景集，尚志鈞輯校：《名醫別錄》卷1，北京：人民衛生出版社，1986年，第18頁。

⑦⑤雷斅撰，王興法輯校：《雷公炮炙論》卷1，上海：上海中醫學院出版社，1986年，第32頁。

⑦⑥袁珂校註：《山海經校註》卷1，上海：上海古籍出版社，1980年，第1頁。

⑦⑦章鴻釗：《石雅》卷2，上海：上海書店，1990年，第58~59頁。

⑦⑧陳藏器撰，尚志鈞輯釋：《〈本草拾遺〉輯釋》卷2，合肥：安徽科學技術出版社，2002年，第25頁。

⑦⑨寇宗奭：《本草衍義》卷5，北京：人民衛生出版社，1990年，第35頁。

⑦⑩蘆笛：《元代以前茯苓的產地與開發》，上海：《歷史地理》，2017年，第35輯，第164~178頁。《博物志》

中對琥珀與茯苓間這種聯繫的論述並非張華首創，而是引自《神仙傳》，參見張華撰、范寧校證：《博物志校證》卷4，北京：中華書局，1980年，第48頁。

⑧①例見孫思邈撰，蘇禮等校釋：《千金翼方校釋》卷11，北京：人民衛生出版社，1998年，第181頁；王燾：《外台秘要方》卷21，北京：華夏出版社，1993年，第401頁。

⑧③伽梵達摩譯：《千手千眼觀世音菩薩治病合藥經》，《新編卍續藏經》第3冊，台北：新文豐出版公司，1995年，第300~301頁。

⑧④周永年輯：《吳都法乘》卷6，《中國佛寺志叢刊》第33冊，揚州：廣陵書社，2006年，第855~859頁。

⑧⑤關於《廣誌》（已佚）的成書，參見王利華：《〈廣志〉成書年代考》，北京：《古今農業》，1995年，第3期，第51~58頁。

作者簡介：蘆笛，倫敦大學學院社會與歷史學院訪問學者，博士。

[責任編輯 桑海]