

國學院大學學術情報リポジトリ

A Research of Nine-Tailed Fox Mutation from Mystical Beast to Monster

メタデータ	言語: 出版者: 公開日: 2024-02-24 キーワード (Ja): 九尾狐, 山海経, 狐媚記, 千字文注上野本, 纂凶附音本, 大江匡房, 袁珂 キーワード (En): 作成者: 曹, 喆翔 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000080

九尾变异考

A Research of Nine-Tailed Fox Mutation from Mystical Beast to Monster

曹喆翔

キーワード: 九尾狐 山海經 狐媚記 千字文注上野本 纂図附音本 大江匡房 袁珂
关键词: 九尾狐 山海经 狐媚记 千字文注上野本 纂图附音本 大江匡房 袁珂

要旨

妖狐や悪女の要素の強い九尾狐を、古代において主流で有った瑞獣の観点から、何故妖狐へと変化していったかを考察した。

元々は瑞獣であった九尾は唐代におけるまで瑞獣の姿で記録され、加えて国家もまた己の治世が善政であることの証明として九尾を利用していた。このような背景から、九尾が悪獣になる事は無理があり、九尾側の視点から見れば、その変化の理由は分からない。

そこで狐媚の側から考察を加え、如何様にして九尾と融合するに至るのか、手がかりを考察した。結果、武韋の禍と安史の乱を経た唐王朝では、白居易等の詩人が、狐媚という妖狐と時の君主であった則天武后や韋后に見立てるようになった。このことによって狐媚に、後の妲己の九尾の要素を持つようになった。

さらに日本の古典籍から、まず大江匡房の『狐媚記』で妲己と九尾とを同一にみならずと記載されており、『狐媚記』の成立年から宋代までに九尾を妲己とみならずようになったことが分かった。さらに『千字文』における、上野本と纂図附音本の注釈違いを比べることによって、梁代と思われてきた文献は、実は宋代の文献であることが分かった。これによって、九尾は宋代に妲己と融合したと証明し、中国の神話研究における文献引用の一つの重大の誤謬を指摘した。

摘要

本文探讨了九尾狐从古代最初的祥瑞动物，转变为妖狐和邪女形象的原因、时代与过程。

直到唐代之前，九尾狐在中国的古籍记录中一直是以祥瑞形象出现的。古代中国的统治者也将九尾狐的出现作为自己善政的象征。从九尾狐的象征意义来看，九尾狐原本是很难转变成妖狐邪兽的，导致这种变化的理由让人费解。

对此，本研究从妖狐尤其是狐媚的角度出发，考察了九尾狐和狐媚相互融合的线索。结果发现，在唐朝经历了武韦之祸和安史之乱后，诸如白居易等著名诗人开始将九尾狐比作狐媚来影射当时的君主——武后和韦后。这种比喻为狐媚以及妲己增添了九尾狐的元素。

为明确九尾狐与妲己融合的年代，本研究还对日本的古典文献进行了考察。首先对

大江匡房的《狐媚记》对“狐媚”的描述进行了考察，结果发现《狐媚记》中完全将九尾狐和妲己视为同一存在，这说明至少在《狐媚记》上梓年代的宋代，就已经将九尾狐彻底视为妲己了。接下来通过比较《千字文》上野本和纂图附音本的注释差异，确认了一直被认为是梁代的文献实际上是宋代文献的事实。通过这一考察，妲己和九尾狐这两个形象是何时合流的问题得以明确，并由此指出了中国神话研究中史料引用的一处重大谬误。

一 引言

九尾狐(以下简称九尾)是一只中国历史尤其是文学史上最广为人知的女妖狐。即使在现代，我们仍然可以在各类作品中看到它的形象。这个妖狐，在古代日本被冠名为玉藻前，在中国则被视为妲己，成为邪女的代表形象，能使用强大的妖术迷惑和陷害人。九尾以妲己形象示人在中国最早出现于元代的《全相平话》(1321-1323页)中。

最早提到九尾的是古老的《山海经》，它原本是民间传说，在公元前变成文字记录，并于大约在3世纪成书。在《山海经》中，并没有将九尾与妲己视之等同，也没有记载九尾会使用妖术。它只是作为一种独特的生物出现。在东晋时期，郭璞编写的《山海经图赞》对《山海经》进行了注解，在对“九尾狐”的描述中写道⁽¹⁾：

“青丘奇兽，九尾之狐。有道祥见，出则衔书。作瑞周文，以标灵符。”

可见，当时的九尾被认知为来自青丘的奇兽，它出现时会口衔一本神秘的符文，符文上的文字是用来表达神秘祥瑞的灵符，完全是一种祥瑞的象征。那么，作为瑞兽的九尾为何会被认知为元代所描述的妖狐九尾呢？妲己又为何会与九尾合体呢？

二 先行研究与研究意义

(一) 关于先行研究

袁珂在《中国神话传说大事典》中简洁概括了九尾狐，书中记载如下⁽²⁾：

“九条尾巴的狐狸。前汉初期的《山海经·南山经》中记载：“青丘山……有一

种动物，形状像狐狸，尾巴有九条。它的叫声像婴儿的声音，能吃人。相反，吃了这种动物的人不会受邪气的侵害。”⁽³⁾此外，西晋时期的郭璞在同一部书《山海经·大荒东经》中加注道：“青丘国有一种九条尾巴的狐狸，会在太平时期出现，被视为瑞兆。”⁽⁴⁾可见，九尾狐被认为是吉祥之兆。”

此外，后汉赵晔的《吴越春秋·越王无余外传》中记载：禹三十岁时仍未娶妻。他到达涂山时，担心婚姻，说道：‘如果我结婚，必定会有灵验。’刚巧，九尾白狐来到禹的身边。禹说道：白色是我喜欢的颜色，而这九条尾巴就是王的证明。《涂山歌》中写道：绥绥白狐，九尾蓬蓬。我家喜悦，宾客如王。禹最终娶了涂山氏，名叫女娇。⁽⁵⁾

正是如郭璞所注的那样，九尾狐被视为瑞兆。在汉代的石刻画像和帛画中，九尾狐总是与白兔、蟾蜍和三足鸟等吉祥物出现在西王母身边，象征着吉祥。九尾狐还反映了子孙繁荣的神话，这可以从后汉班固的《白虎通义·封禅》⁽⁶⁾以及“禹娶涂山氏”的神话中看出。

在汉代和后汉代的地理书和史书，如《山海经》和《吴越春秋》等都记录了九尾狐是瑞兆的观点。

（二）先行研究进行的考察

然而，有一点需要注意。袁珂在《中国神话传说大事典》中引用了据说是南北朝时期李迥在《千字文》注本中对“周伐殷汤”的注释，说妲己就是九尾狐⁽⁷⁾。元代的《全相平话》、明代的《封神演义》也都将妲己描绘为九尾狐。

对此，李建国在其《中国狐文化》⁽⁸⁾中如下疑问：

“袁珂的《中国神话传说大事典》中关于九尾狐的条目说：“周伐殷汤”，言妲己为九尾狐……《千字文》为梁人周兴嗣所作，历代有很多注本，但从未见过所谓的李迥注本，也不知道李迥是何人。”

李建国认为《千字文》的李迥注本是否存在，以及李迥本人是谁都不得而知。这个见解指出了九尾狐与妲己关系研究中存在的不实之处。在使用《千字文》注本时，必须对成书的年代加以考证。本文会在第五章中做详细分析，李迥实际上是李暹，而袁珂所引用的《千字文》注本是宋代或者宋代以后的产物。对此，《上野本

注千字文注解》⁽⁹⁾也可提供证据。

还有其他一些论文使用了《千字文》的内容，比如佐野诚子的“中日正史中九尾狐的出现和消失”⁽¹⁰⁾和高津希和子的“「狐媚记」试论一大江匡房的「狐媚」受容”⁽¹¹⁾，两篇论文都使用了《纂图附音增广古注千字文》⁽¹²⁾的内容，与袁珂在词典中解释相一致。

(三) 研究意义

本研究将通过考察九尾和狐狸的古代文献，对各个年代进行考证，尤其是唐代和宋代的文献，包括保存于日本的同时期的《狐媚记》《千字文注》等文献，以更加全面和更可靠的资料，来探讨九尾是如何从瑞兽变成妖狐，并与妲己融合为一体，直至最终出现在《全相平话》中的。

三 作为瑞兽出现的九尾狐

(一) 九尾狐原本是吉祥象征

首先我们来确认九尾作为瑞兽的特性。作为瑞兽，九尾的形象可以大致分为两种：一是符瑞的象征，二是子孙繁荣的象征。这两种形象在《山海经》和《白虎通》等唐代之前的文献中都有记载。

九尾最早出现于《山海经》，有诸多注释书籍。清代《山海经广注》⁽¹³⁾是一本关于九尾的注释较全的书籍，可以查阅到《山海经》的原文和注释内容。

首先，我们来看一下原文中有关九尾的内容。

《山海经广注》南山经，第13页：

“又东三百里曰青丘之山。其阳多玉，其阴多青雘。有兽焉，其状如狐而九尾。其音如婴儿，能食人，食者不蛊。”

《山海经广注》海外东经，第370页：

“青丘国在其北，其狐四足九尾。”

《山海经广注》大荒东经，第448页：

“有青丘之国，有狐，九尾。”

这些都是《山海经》原文记载。仅从这些内容来看，九尾的瑞兽元素非常有限。如果从这里寻找瑞兽的原型，可以关注“食者不蛊”这句描述，意味着九尾具有驱邪镇恶之神力。

最初的九尾原型似乎被视为一种生物。九尾可以吃人，人也可以吃九尾，是一个非常现实的形象。《九尾狐从祥瑞到妖异转变的思想内涵》⁽¹⁴⁾一文也指出：“可见，在《山海经》中只是简单地把九尾狐当作一种野兽来记载。”，将其视为一种野兽。虽然常常被视为瑞兽，但最初它只是一种普通的动物。

《山海经广注》海外东经，第370页：

“成王时青丘贡九尾狐。见《逸周书》。”

同时，九尾又不仅仅被视为普通的生物。根据《逸周书》的记载，在国王武王即位时它被作为贡品献给了国王。由此可以认为从周代开始，九尾就展现出了作为瑞兽的特质。

根据《南山经》第14页记载，《北史》中提到：“天平八年，光州捕获九尾狐献上。”可见在周朝之后的南北朝时期，九尾作为贡品献给当时的君主的做法得到了延续。这可以解释为人们崇拜于九尾所具有的驱邪能力，并将其献给君主。

九尾作为瑞兽的特质、道德的象征以及后代繁荣的象征，是通过“出现”的时机和条件来佐证的。

《大荒东经》第448页记载：“郭曰太平则出而为瑞。”这是对九尾的附注。虽然简单，但展示了九尾作为瑞兽的性质。“太平则出”意味着只有当世界保持和平时，九尾才会出现。这种“出现”的含义，《山海经广注》的编撰者吴任臣给出了以下更多注解。

《南山经》第14页：

孙氏《瑞应图》曰、“王者不倾于色则九尾狐至。”又曰、“王法修明三才得所见九尾狐至。”

《田俵子》曰、“殷汤为天子白狐九尾。”

《东观汉纪》、“元和二年九尾狐见。”

《古今注》、“章帝时白狐九尾见信都。”

《魏略》云、“文帝欲受禅郡国奏九尾狐见于譙陈。”

《宋·符瑞志》、“黄初元年九尾狐又见甄城。”

《海外东经》第370页：

《瑞应图》“九尾狐六合一同则见文王时东方归之。”

《图赞》曰、“青丘奇兽，九尾之狐。有道祥见，出则衔书。作瑞周文，以标灵符。”

考察这些注释，我们可以看到九尾作为瑞兽的一面。同时，“出现”这一模式被频繁使用。例如，“王者不倾于色则九尾狐至”，意思是当天下治理良好时，九尾就会出现。政治的稳定和君主的善治被象征为九尾的出现，例如“文帝欲受禅郡国奏九尾狐见于譙陈”。

更直接的例子是《山海经图赞》。《山海经图赞》将出现具体表述为“出则衔书，作瑞周文，以标灵符”，将书籍和灵符赐予天子的做法，与注释中其他的抽象描述不同，它具体地提供了物质实物，进一步强调了九尾作为瑞兽的一面。

之所以延续这种“出现”的概念，是因为它建立在“太平则出而为瑞”的基础上。这个前提条件是世界得到良好治理，只有在这种情况下九尾才会出现。所以，当君主登基或在其治理期间，九尾的出现被视为属于善政的象征。

此外，《南山经》《孝经援神契》中还记载有“德至鸟兽，则狐九尾”。这一观点在《白虎通疏证》中有也类似的描述。

“天下太平、符瑞所以来至者、以为王者承天顺理、调和阴阳、阴阳和、万物序、休气充塞、故符瑞并臻、皆应德而至。…德至鸟兽则凤皇翔…狐九尾。”

在《东观汉纪》中出现的“元和二年九尾狐见”这句与君王无关的文字，也是预示着善政的出现。

可见九尾完全被描述为瑞兽。这种属性与妲己完全相反。如果将妲己视为迷惑纣王并导致政治混乱的存在，那么《山海经广注》中出现的九尾则被描绘为世界太平的象征，展现出天下治理良好的景象。此外，《白虎通》的内容与《山海经广注》中的注释有相似之处。《白虎通》中的“天下太平，符瑞所以来至者，以为王者承天顺理”对应于「大荒东经」注释“郭曰太平则出而为瑞”，以及《山海经图赞》中的“出

则衔书，作瑞周文，以标灵符”。这表明九尾的出现被视为君主承天顺理并带来善政的象征。

李建国在《中国狐文化》一书中有以下描述。

“《九尾狐赞》(《山海经图赞》)又云：“青丘奇兽，九尾之狐。有道翔见，出则衔书。作瑞周文，以标灵符。”更明确指出青丘九尾狐是有道则见、衔书作瑞的瑞兽，曾成为周兴的符瑞。…在经历了狐图腾崇拜之后，狐又被符命化了，图腾狐变为符命狐，狐崇拜由原始社会的图腾崇拜变为封建国家的符瑞信仰。”⁽¹⁵⁾

《山海经图赞》中的狐被称为“符瑞”。狐具有符命力量，这种对狐的崇拜从原始社会的绘画崇拜转变为封建国家的符瑞信仰。符瑞信仰中的狐，如果将其指代为九尾的话，那么之前在《山海经广注》中的注释显示出在国家这个庞大的系统和结构背后，国家采纳了利用狐狸的符瑞信仰。

谈到符瑞信仰本身，符瑞是一种天命观念。《中国狐文化》对符瑞给出了以下结论：

“符瑞、符命之说是在天人感应学说基础上的一种唯心主义天命观，他认为帝王和国家的兴衰是同某种祥瑞事物的出没联系在一起，天降祥瑞则预示着君王邦国的兴起和太平盛世的出现。”⁽¹⁶⁾

简单说就是，“符瑞”是一种天命观，与天子和国家的兴衰有关，与瑞祥物的出现有关。天赐的祥瑞象征着天子创建国家和太平盛世的来临。

其他的文献如《山海经广注》的注释，《瑞应图》和《田俵子》的注释也可以归类为这一范畴。其中的注释如“九尾狐六合一同则见文王时”和“王者不倾于色则九尾狐至”，说明九尾的出现是因为符合了《图赞》所说的“道”。《田俵子》则指出，九尾会在圣王之二的汤王即位时出现。这与在文王之前出现的情况相符。

这种情况在其他许多文献中都有记录，表明九尾作为符瑞象征受到广泛崇拜。

作为证明九尾符瑞信仰在历史上得到传承的资料，隋唐时期的《艺文类聚》直接记录了《白虎通》的内容。

在卷98「祥瑞部上」「祥瑞」中有如下表述：

“《白虎通》曰、天下太平、符瑞所以來至者、以為王者承天順理、調和陰陽、陰陽和、萬物序、休氣充塞、故符瑞並臻、皆應德而至。…德至鳥獸則鳳皇翔…狐九尾”⁽¹⁷⁾

从东汉时代的《白虎通》被记录在隋唐时期的《艺文类聚》中可以看出，九尾作为“德行的象征”，也即作为受到符瑞信仰推崇的瑞兽，得到了历史传承。

(二) 作为子孙繁荣象征的九尾狐

作为“子孙繁荣的象征”，九尾狐又是怎样一种形象呢？早在西汉时期，刘安所著的《淮南子》中就有相关记载，并且收录在《艺文类聚》中。

在前汉初期的道家思想著作《淮南子》中的《开元占经·兽占》卷116中，有一篇失传文献的记载。

“《淮南子》曰：狐九尾者，九配得其所，子孫繁息，明後當旺也。”⁽¹⁸⁾

《淮南子》的记述十分简单，但明确提到了“子孙繁息”。在《艺文类聚》的第95卷“獸下部”中的“狐”一节中，举例引用了前面提到的《山海经》和《白虎通》。

“狐死首丘、不忘本也。九德至、則九尾能得其所、子孫繁息、于尾、明后当盛也。”⁽¹⁹⁾

从《淮南子》和《白虎通》的内容来看，九尾被记录为能够保证“子孙繁息”的存在，所以九尾所承载的信仰不仅仅是符瑞信仰，还潜藏着子孙繁荣的思想。《白虎通》提到的九尾与前汉时期存在的神仙思想与儒教的融合有关。这是汉代独有的思想基础，而它们又渗透到了九尾信仰，更准确地说是狐信仰中。

《狐精妲己图与汉墓鄠都六天官考》一文对汉代时期的神仙思想和儒学的相互融合做了如下分析：

“汉人相信狐狸精能取人精气以炼仙，甚合汉代盛行的阴阳合气、龙虎交媾结精成丹信仰。作为潘家疰汉墓妲己狐精形象之宗教思想史背景，东汉时期关于狐狸精化身美妇盗男人精气以修炼的信仰，…要之，汉代的信仰生态使儒与术

及仙鬼之结合，在狐仙信仰上发生了新的变化。“狐被赋予道德品格，故丘情结提升为仁性。”⁽²⁰⁾

这说明在汉代，与九尾有关的思想不仅对狐信仰产生了深远影响，而且还与姐己与狐的关系有所关联，这一点将在第五章详细讨论。

现在我们回到“子孙繁荣”的话题上。在《艺文类聚》第九十九卷的「祥瑞下部」中，以《吕氏春秋》为例，

“禹年三十未娶、行涂山、恐時暮失嗣。辞曰、吾之娶、必有應也。乃有白狐九尾而造于禹。禹曰、白者、吾服也。九尾者、其證也。于是涂山人歌曰、綏綏白狐、九尾龐龐、成于家室、我都攸昌、于是娶涂山女。”⁽²¹⁾

这一记载明确展示了九尾作为“子孙繁荣的象征”，并引入了禹王的存在。《吕氏春秋》的内容在《吴越春秋》中也有类似的记载：

《吴越春秋》亦有(塗山歌)，如下：

“綏綏白狐，九尾龐龐。我家嘉夷，來賓為王。成家成室，我造彼昌。天人之际，于茲則行。”⁽²²⁾

“綏綏白狐，九尾龐龐”表示碩大尾巴綏綏搖來，展現的是動物求偶本能，“尾”與動物“交尾”異曲同工，是求子的象征；“成家成室，我造彼昌”代表多子多孫吉祥征兆。

从《吕氏春秋》和《吴越春秋》的内容中，我们可以看到九尾具有祥瑞和子孙繁荣的两个要素，而且这个要素不只在短时间内存在，而是从汉代一直延续到了唐代，并被收录在了《艺文类聚》中。也就是说，九尾作为瑞兽的思想跨越了时间的限制，在不同朝代之间得到了传承。

除了《艺文类聚》，唐代文献《稽瑞》中也有描述：

“白虎通曰、九妃得子孫繁昌則至。於尾者、明後當盛也。”⁽²³⁾

另外，《孝经援神契》中也提到：

“神灵滋液，百珍宝用，狐九尾。”⁽²⁴⁾

九尾被描述为神灵的滋液，拥有百种珍宝的功效。

这些九尾的“象征”特征至少延续到唐代，并且都延续了九尾作为瑞兽的特性。可以说九尾作为一种瑞兽思想的存在，在时间上得到了传承。对于九尾变为妖狐或妲己的关联性，至少在唐代初期还未出现。

此外，唐代传说集《太平广记》收录的《酉阳杂俎》中也提到了九尾。而且还出现了另一种九尾，即拥有九条尾巴的“天狐”。

「狐一」「瑞应」中有下述记载：

“九尾狐者、神兽也。其状赤色、四足九尾。出青丘之国。音如婴儿。食者令人不逢妖邪之气。及蛊毒之类。”⁽²⁵⁾

「狐八」「劉元鼎」中有下述记载：

“道术中有天狐别行法、言天狐九尾、金色、役于日月宫、有符有醮日、可以洞达阴阳。”⁽²⁶⁾

文中的九尾保留了原本形象，但超越了“符瑞的象征”或“子孙繁荣的象征”，进一步演化为天狐，成为与道术相关的存在。九尾作为符瑞或子孙繁荣的象征一直从远古延续到了唐代早期。即使超脱了这两个象征的范畴，九尾仍被记录为一种祥瑞动物，而从未作为妖狐出现过，也未发现九尾转变为妖狐的元素。所以要思考这种变化的原因，但从九尾本身去寻找是不够的，还需要从其他角度进行考察。

四 关于狐媚等狐妖

仅看九尾本身，我们无法看到它从瑞兽转变为妖狐的原因。这表明九尾的本质可能受到了其他因素的影响。我们需要从狐媚、妖狐和野狐等周边狐妖形象中，分别考察它们的演变过程，并考察它们与九尾之间的关系。

首先，在西汉时期的《焦氏易林》中，我们可以找到关于狐妖的描绘。

「觀之」「蠱」

“長女三嫁 進退無羞 逐狐作妖 行者離憂。”⁽²⁷⁾

「離之」「頤」

“鳥驚狐鳴 國亂不寧 上弱下強 為陰所刑”⁽²⁸⁾

「困之」「兌」

“國將有事，狐嚙向城。三日悲鳴，邑主大驚。”⁽²⁹⁾

从张程在《九尾狐从祥瑞到妖异转变的思想内涵》一文中的论述，可以看出九尾作为祥瑞瑞兽和妖异的变化是完全不同的事物，应当分开对待。

东汉许慎的《说文解字》中解释：“狐，妖兽也，鬼所乘之。”⁽³⁰⁾

《说文解字》将狐视为妖兽的论述存在一定的矛盾。因为作为瑞兽的九尾，在考虑符瑞信仰时，九尾是整个国家崇拜信仰的对象。如果所有的狐都带有妖怪的要素的话，那么就相当于国家在崇拜妖怪。而且这种崇拜延续了很长时间，从汉代一直到唐代。在中国存在儒教的情况下，国家整体信奉妖怪的做法是难以想象的。因此，只有一种解释，那就是人们把“狐”或者说“妖狐”与“九尾”当作了不同的存在，它们具有完全不同的来源。

在后来的东晋时期的《抱朴子》和唐代的《隋书》等文献中，也记载了与“狐”相关的内容⁽³¹⁾。妖狐与九尾一样，在后世得到了传承。在《抱朴子》等文献中，狐媚和狐魅等名称被单独使用，属于妖狐的范畴。这些妖狐主要以迷惑人心为特点。郭璞在东晋时期的《玄中记》中就记载了狐媚的内容，在《太平广记》中可以得到确认：

《太平广记》「狐一」「说狐」

“狐五十歲，能變化為婦人。百歲為美女，為神巫，或為丈夫與女人交接，能知千里外事。善蠱魅。使人迷惑失智。千歲即與天通，為天狐。（玄中記）”⁽³²⁾

作为对《山海经》中将九尾视为瑞兽的注解者，郭璞非常中立地记述了狐的存在——狐能够变化为人形，成为美丽的女性，有时还担任巫女的角色。它们能够了解千里之外的事情，擅长使用蛊术，迷惑他人，使其失去智慧。当狐达到千岁之

时，便能与天界交流，成为天狐，成为接近神的存在。

此外，他还提到狐能够变化为人形并诱惑异性，这正是狐媚的原型。

这种思想在后来也传承了下来，在《搜神记》卷十二中：

“千歲之狐，起為美女。”⁽³³⁾

“狐者，先古之淫婦也，其名曰阿紫化而為狐。故其怪多自稱阿紫。”⁽³⁴⁾

狐，是古代的淫妇。她的名字叫阿紫，化身为狐。很多狐怪都自称阿紫。至此狐的女性特质被强调出来，这种形态逐渐成为描写狐妖时的典型手法。⁽³⁵⁾

史书中也可以找到关于狐媚的记载。

《魏書》卷112上 靈徵志8上第17

“高祖太和元年五月辛亥，有狐魅截人髮。時文明太后臨朝，行多不正之徵也。肅宗熙平二年，自春，京師有狐魅截人髮，人相驚恐。六月壬辰，靈太后召諸截髮者，使崇訓衛尉劉騰鞭之於千秋門外，事同太和也。”⁽³⁶⁾

《隋書》卷22 志第17

“武平中，朔州府門外，無何有小兒腳跡，又擁土為城雉之狀，時人怪而察之，乃狐媚所為，漸流至並、鄴。與武定三年同占。是歲，南安王思好起兵於北朔，直指并州，為官軍所敗。鄭子饒、羊法髡等復亂山東。”⁽³⁷⁾

《隋書》卷23 志第18

“武平，後主自并州還鄴，至八公嶺，夜與左右歌而行。有一人忽發狂，意後主以為狐媚，伏草中彎弓而射之。傷數人，幾中後主。後主執而斬之。其人不自覺也。狐而能媚，獸之妖妄也。時帝不恤國政，專與內人闍豎酣歌為樂。或衣縵縷衣，行乞為娛。此妖妄之象。人又射之，兵戎禍亂之應也。未幾而國滅。”⁽³⁸⁾

《北齊書》卷8 帝紀第8

“四年春正月戊寅，以并省尚書令高阿那肱為錄尚書事。庚辰，詔兼散騎常侍

崔象使於陳。是月，鄴都、並州並有狐媚，多截人髮。”⁽³⁹⁾

以上描述都与政治动乱有关。《魏书》描绘了文明太后在政治上的不正行为，以狐媚的形象呈现出来。《隋书》描述了当时的皇帝对政治的漠视，以及南安王思好起兵进攻并州，郑子饒、羊法髡等人发动叛乱，这些政治动乱通过狐媚被表达出来。《北齐书》中，高阿那肱担任尚书事后，人们的头发被剪取，这也暗示了政治的混乱。可以说，这些故事中都将狐媚的原因归结为恶政。

这种构造与符瑞信仰的形式非常相似。当狐媚或狐魅出现时，象征着政治出现混乱；而当九尾出现则象征着盛世太平。狐媚和九尾是截然相反的存在，未发现任何资料中有二者同时兼具政治太平和动乱两种形象的情况。

总之，“狐”这个词也有其自身独特的起源和历史。在古典世界中，“九尾”和“狐”是完全不同的存在。进一步还可以看出被女性化的狐和扰乱政治秩序的狐媚是完全不同的存在。而这两个元素的重合，则是在唐朝的武韦之祸和安史之乱之后才出现在历史文献中的。

五 唐宋时期的狐媚与九尾狐的关系

（一）唐代时期妖狐的内涵变化

将“狐”的女性元素和政治动乱元素强烈关联起来的是唐代的诗歌，并且历史背景也提供了支持。

白居易的《和荅詩十首 其九 和古社》

“廢村多年樹，生在古社隈。爲作妖狐窟，心空身未摧。妖狐變美女，社樹成樓臺。…飛電化爲火，妖狐燒作灰。…寄言狐媚者，天火有時來。”⁽⁴⁰⁾

这段文字描绘了一个废弃的村庄，多年的树和古老的神社中出现了妖狐的巢穴。妖狐变成美女，神社的树则变成楼台。……天空中的闪电化为火焰，妖狐被烧成灰烬。……并且告诫狐媚者，他们可能会遭到天火的惩罚。

在这里，“妖狐”确实指的是之前提到的“狐”，在诗中作为一个欺骗和迷惑人们的形象出现。那么，“多年树”和“狐媚者”又是指什么呢？根据《新释汉文大系》，将“狐媚者”解释为“像妖狐一样迷惑人的人”。那么，“迷惑人的人”指的是谁呢？

要解开这个谜团，可以参考潘蕾的《中国狐文化の受容から見る日本人の女性》一文，节选如下：

「しかし、武韋の禍と安史の乱を経た唐王朝では、女性の政治への関与が強く批判された。また、唐代中期に全盛を迎えた密教では、奪精鬼として閻魔天の眷属となっている女神・宸枳尼がしばしば「狐魅」と称された。これらを背景に、男性を誘惑して政治に関与する女性を「狐媚」と称することが急増した。初唐の詩人・駱賓王が則天武后に反抗した將軍・徐敬業の秘書として書いた檄文《為徐敬業討武曩檄》で「掩袖工讒，狐媚偏能惑主。」と、則天武后のことを「狐媚」と称している。また、中唐の詩人・白居易がその詩《古塚狐》で「古塚狐，妖且老，化為婦人顏色好。」「狐假女妖害猶淺，一朝一夕迷人眼。女為狐媚害即深，日長月增溺人心。何況褒姒之色善蛊惑，能喪人家覆人國」と綴っている。このように、男性を誘惑して政治の乱れをもたらす…」⁽⁴¹⁾

译：“在经历了武韦的祸乱和安史之乱后，唐朝对女性参与政治持有强烈的批判态度。而在唐代中期达到鼎盛的密教中，作为阎魔天的侍从的女神宸枳尼常被称为‘狐魅’。在这些背景下，将诱惑男性并涉足政治的女性称为‘狐媚’的说法急剧增加。初唐时期的诗人骆宾王在他为反抗则天武后的将军徐敬业所写的檄文《为徐敬业讨武曩檄》中称则天武后为‘狐媚’，文中有句‘掩袖工讒，狐媚偏能惑主’。另外，中唐时期的诗人白居易在他的诗作《古塚狐》中写道：‘古塚狐，妖且老，化為婦人顏色好。’和‘狐假女妖害猶淺，一朝一夕迷人眼。女為狐媚害即深，日長月增溺人心。何況褒姒之色善蛊惑，能喪人家覆人國。’如此这般，把迷惑男性扰乱国家的女性比作狐媚。”⁽⁴¹⁾

在这篇论文中，探讨了唐朝女性君主在政治方面引起的混乱，并指出骆宾王和白居易等人明确将当时的则天武后和韦后称为了“狐媚”。

在这种情况下，“狐媚者”指的是当时的统治者则天武后和韦后，她们被视为政治上的“狐媚”。而“多年树”则是“妖狐”的栖息地，与之相关的是“狐媚者”，因此可以说它与朝代有关。

“和古社”一词指的是当时的女性君主通过迷惑他人、导致政治混乱的行为，

激起了人们的忧虑和反感⁽⁴²⁾。“和古社”中的“狐”确实以妖狐或狐媚的形象被用作典故出现在诗歌中。

可以说，诗人通过他们的作品将狐媚的要素进行了整合。那些以狐媚为源头的腐败统治和迷惑人心的女性特质在这一时期融合在了一起，与之后出现的九尾妲己的特质非常相似。当时的君主也被描绘成狐的形象，直到唐代，政治权力和权威的形象与女性形象才整合在了狐媚形象中。

至此，可以说狐媚是与现代所认识的九尾妲己形象更接近的形象了。它包含了女性身份、迷惑他人和带来政治灾难等几乎所有九尾妲己所拥有的元素。然而，需要注意的是，这只是关于狐媚的讨论，并不涉及九尾本身。正如之前所提到的，至此九尾还没有被溶入狐媚的这些要素，二者的融合还需要等到更晚的时代。

（二）宋代时期九尾狐的妖狐化

进入宋代后，唐代的狐媚要素被继续传承，同时开始将其与九尾等同起来。以《儒林公议》中的“陈彭年”为例：

“忽見紅英墮地。訝曰何花也。左右對曰石榴花耳。彭年曰、此有榴樹耶乃彌年所居之儻地也。其銳進如此、時人曰為九尾狐。言其才可謂國祥而媚惑多岐也。”⁽⁴³⁾

在这里引用陈彭年作为九尾狐的例子，说明了当时的人们称之为九尾狐。从中可以看出，正如所言的“时人”，九尾狐作为一个既具有权力又是妖邪的存在，已经深入人心。“九尾狐”成为了扰乱国家政治的一个象征。

在苏籀的「贈蘇文瓘」中有：

“預求補益三年艾，深識妖邪九尾狐。”⁽⁴⁴⁾

在陆游的「綿州錄參廳觀姜楚公畫鷹少陵為作詩者」中则有：

“妖狐九尾穴中國，共置不問如越秦。”⁽⁴⁵⁾

这些都是九尾狐被视为邪恶形象的例子，说明九尾狐是邪恶代表的观念在宋代已经逐渐形成。特别是陆游的诗作，背景是金朝南下，他在诗中表达了对那些不关

心国家大事的人的悲叹。《剑南诗稿校注》中对“妖狐”的注释为：“按：此以狐指金人。宋史卷22徽宗记：「(宣和七年九月)有狐异御榻而坐。」时人即以此爲金入侵之预兆。”⁽⁴⁶⁾

《宋史》中将妖狐入座御榻视为金朝入侵宋朝的预兆。这种形式与祥瑞信仰中九尾狐的出现相呼应。妖狐也像骆宾王和白居易的诗歌中描述的那样，被视为导致国家混乱的存在。

进入宋代后，九尾狐并非简单地转变为妖狐，而是在保留原有祥瑞动物元素的同时，融入了妖狐的特征。然而，妲己与九尾狐，此时仍无明确关联。从九尾狐的角度来看，由于融入了狐妖的色彩，所以与妲己变得更加接近。九尾狐逐渐融合了指代则天武后等狐媚和妖狐的要素，从这个角度来看，九尾狐和妲己之间能产生关联并不奇怪。那么，妲己是如何与妖狐或九尾关联起来的呢？

六 妲己与狐的关联

妲己是一个众所周知的历史人物，她以邪恶的女性而闻名。她与狐媚的关系可以追溯到汉代。姜生在《狐精妲己图与汉墓酆都六天宫考》一文中通过分析砖画明确了妲己和狐媚之间的关系。如下。

“最近，在山东博物馆和山东费县文管所联合清理的费县潘家疃东汉墓前室南壁上段画像石上，作者发现，长着硕大尾巴的“狐狸精”苏妲己“原形毕露”，且配有榜题和题记；历代文献及石刻资料中有关狐精妲己的形象，早至汉代者是乃首见，颇为引人注目。在突出强调妲己的同时，潘家疃汉墓画像不仅表达了对这个“狐狸精”死后变仙之愿的否决，而且安排周公对妲己之鬼实施斩灭。将妲己纳入墓葬画。”⁽⁴⁷⁾

山东博物馆收藏的《费县潘家疃东汉墓前室南壁》上部可以看到妲己身后长着一条大尾巴的形象。这是汉代的石刻资料，首次发现便引起了广泛关注，因为这副石刻连接起了狐狸精和妲己的关系。这可以说是目前最早的妲己和狐有关的资料。

在汉代，人们认为“狐狸精”吸取人的气息后可以成为仙人。这种观念在汉代的儒学和道术结合中发生了变化，狐媚信仰中赋予了狐狸道德和品格的特质。

“…在这样的背景下，狐仙信仰在某些方面得到了正向转变，从而为“狐狸精妲己”提供了新的空间；由此亦可理解汉人之心：妲己之狐积千岁易世炼化之功而欲企仙。即便如此，在汉儒德目标准下，妲己之狐为妖，仍不得凭术企仙，终为儒家圣人所阻。”

在狐信仰的演变过程中，“狐狸精妲己”被赋予了成仙的要素，据说她经过千年的修行可以实现仙道。然而，在汉代的儒家学者看来，妲己所化身的狐属于妖狐的范畴，不能成仙。

九尾与神仙的关系可以在清代的著作《狐狸缘全传》中找到一些线索。

“玉面狐，錯了念，化人身，功非淺，陰陽氣，煉成丹，生九尾，數千年，得正果…”⁽⁴⁸⁾

另外，修炼千年成仙出自《论衡》中的「無形」：

“圖仙人之形，體生毛，臂變為翼，行於雲，則年增矣，千歲不死。”⁽⁴⁹⁾

作为“符瑞的象征”或者“子孙繁荣的象征”，九尾一直延续到了唐代；狐媚具有女性的特征，其中包含了九尾和妲己的元素。而到了宋代，这两个要素开始合而为一，九尾在保留作为瑞兽的要素的同时，也加入了作为妖狐的要素。

那么已经被汉代所否定而消失的“妲己成仙观”，为何到了后来的南北朝时期，在《千字文》李邕注中又被明确描述成了“妲己就是九尾狐”而得以复活呢？

其答案就在于现在流传的《千字文》李邕注并不是诞生于南北朝时期，而是宋代时期修改加工过的。

七 出现在日本古典作品中的九尾狐

(一)《狐媚记》中的九尾狐以及九尾狐与《千字文》的关联

九尾和妖狐的存在不仅在中国流传，也传入了日本。例如，《狐媚记》是一个典型的作品。该文创作于公元1107年，作者是日本的汉学大家大江匡房。虽然书名是《狐媚记》，但其中明确描述了九尾和妲己的关系。

“ああ、狐媚の怪異、多く史籍に載る。殷の妲己は九尾の狐と為り、任氏は人妻と為る。馬嵬に到り、犬に獲えらると為る。鄭の生業を惑破し、或は古塚の書を読む。或は紫衣公と為り縣に到り其の女の屍を許す。事は周儻に在り、未だ必ずしも信伏せず。今我が朝において、正に其の妖を見る。季葉に及ぶといえども、恠異古の如し。偉しきかな。”⁽⁵⁰⁾

这段文字中“殷の妲己は九尾の狐と為り”(殷之妲己为九尾狐)的表述,是目前可以确认到的最早明确记载九尾是妲己的文献。

那么大江匡房是根据什么写下《狐媚记》的呢?在高津希和子的文章《「狐媚記」試論:大江匡房の「狐媚」受容》一文中,根据《狐媚記》对大江匡房做了如下介绍:

“「狐媚記」が、儒者であり漢詩文に秀でた大江匡房の著述であることをふまえるならば、別の観点からの検討も必要であるように思う。まず第一に題目にもなっている「狐媚」という語である。…一体匡房以前に「狐媚」という語の用例がどれほどあるのかというのは問題である。管見の限り、匡房以前の日本語文献からは、「狐媚」の例はない。何のこだわりもなく題目に選択したにしてはあまりにも特異な語である。大江匡房の博識ぶりを鑑みるに、彼が特別な意図なく「狐媚」を題目に選定したとは考えがたい。おそらく中国語文献から「狐媚」を選び取ったか、はたまた自身で創出したと見るのが妥当であろう。”⁽⁵¹⁾

译:考虑到《狐媚記》是儒学大家、擅长汉诗文的大江匡房的著述,我们需要从另一个角度进行考虑。首先,值得注意的是书名中的“狐媚”一词。...到底在大江匡房之前出现过多少次“狐媚”一词。就我所知,在大江匡房之前的日本文献中,并没有找到“狐媚”一词。考虑到他的博学多才,很难相信他不是因为特别的考量而选择了使用“狐媚”一词。很可能他是从中国的文献中挑选了“狐媚”的说法,或者他自己创造了这个词。这可以说是一个合理的推测。

⁽⁵¹⁾

妲己是九尾狐变来的说法出自《千字文》李暹注中的“周发殷汤”一节,如下:

“紂之亡国喪家皆由此女。不殺之更待何時。乃以碓剉之。即变作九尾狐狸也。”⁽⁵²⁾

上述使用的文本是《纂图附音增广古注千字文》。该《千字文》的内容与袁珂在《中国神话传说大事典》中引用的《千字文》李暹注是相同的（李暹和李暹名字有所差异。在《上野本 注千字文注解》中明确注明为李暹，因此在本论文中使用李暹注表述）。

《纂图附音增广古注千字文》被认为是南北朝梁时期的作品，原因是在其序文中介绍了注释者为“梁大夫内司馬李暹”。在《中国神话传说大事典》中提及《千字文》时也是这样说明的。但就此便断定这是梁代的文献是不妥的。东野治之等所著《上野本 注千字文注解》提供了多个证据表明《纂图附音增广古注千字文》是宋代的文献。

（二）诸多版本《千字文》注释与九尾狐的关系

我们先来关注《千字文注》，也即《纂图附音增广古注千字文》中的注释内容中存在的问题。

袁珂所著《中国神话传说大事典》中表示，南北朝时期的李暹在对《千字文》中的“周伐殷湯”进行注解时写到妲己是九尾狐。⁽⁵³⁾

然而，《中国狐文化》对于注释内容和注释者的存在都提出了疑问，认为二者都不确定。此外，《上野本 注千字文注解》指出，《纂图附音增广古注千字文》的注释内容大多产生于宋代⁽⁵⁴⁾。在此，我们略举两例。

作为普及的幼学书籍而广泛流传于汉字文化圈的《千字文》，早期就存在着有注释的版本。其中在中国唐代和日本古代中世时期广泛流传的是李暹的注释。李暹这个名字最早见于唐代。在敦煌出土的唐代幼学书《杂抄》中，列举了典籍的编者和注释者，其中就包括《千字文》钟繇撰、李暹注、周兴嗣次韵。此外，藤原佐处于9世纪末编撰的《日本国见在所目录》中也记录了《千字文》一卷李暹注的信息。

然而，在唐代或同时期的手抄本中，尚未发现明确标注为李暹注的版本，主要都是根据日本传世的《纂图附音增广古注千字文》（开篇有“梁大夫内司馬李暹”所撰序文）来推测的。但是将《纂图附音增广古注千字文》归类为唐代之前的著作会出现多种问题。例如，《纂图附音增广古注千字文》中不仅出现了引自晚唐以后流行的《大公家教》和《唐书》的内容，还出现了避讳宋代皇帝名字而进行的改字，如

“推位遜國”(原文为“讓”，避宋英宗之父赵允讓的“讓”字)，“鳴鳳在竹”(原文为“樹”，避宋英宗赵曙的“曙”字)。

《纂图附音增广古注千字文》序文中有这样的句子：

“寂虽不敏 曾在学门 依据诸处 敢注斯记”⁽⁵⁵⁾

其中提到注释者本人为“寂”，这足以产生这个“寂”到底是谁的疑问，所以《纂图附音增广古注千字文》很可能是由李暹以外的其他人所撰写的。

鉴于《纂图附音增广古注千字文》出现了晚唐以后流行的《大公报教》和《唐书》的内容，还出现了宋讳，所以将该书视为南北朝梁代的作品是不合理的。这个注释的内容很可能是由宋代的其他人创作的。

其次，我们再来看《上野本 注千字文注解》。这是一本详细解释和注释《千字文》的书籍。在“上野本《注千字文》解説”中，对上野本《注千字文》进行了简明扼要的总结，并提出了与之相关的两个要点。⁽⁵⁶⁾

- (一) 李暹注是由南北朝梁代时期的官员李暹于六世纪末所撰写的注释。
- (二) 上野本较为接近李暹注原始版本的形态。

考虑到以上两点，可以认为上野本是接近南北朝梁代时期李暹注原注的版本。根据《上野本 注千字文注解》中影印的内容，上野本对于“周发殷汤”一节的注解如下：

“弔、恤也。憐恤也。夏殷之民遭此桀紂酷虐之王。周武王名發。發義兵伐殷紂之害民也。周書曰、牧野一戰、前徒倒戈血流漂杵。紂敗、衣宝玉衣投鹿台火而死。殷湯伐夏桀苛政之罪、戰於鳴條之。敗桀奔南東而死之。謚法曰、除虐去殘曰湯。剋定禍亂曰武之也。”⁽⁵⁷⁾

《纂图附音增广古注千字文》中“周发殷汤”的注释提到了九尾和妲己，但在上野本中并未提及二者，而是提到了武王伐纣和汤伐夏桀的历史事件。因为在南北朝梁代时期，九尾和妲己尚未合为一体，不存在表述九尾和妲己合体的基础。

另外，另一个较早版本的唐代敦煌本《千字文注》中有关“周发殷汤”部分，也

只记载了桀和武王的内容，而没有提及九尾和妲己：

“周癸者、武王之名、殷湯者、成王之号、桀無道、湯湯伐之、紂無道、周武王伐之、此二君、皆為怜恤養生、伐無道之君”⁽⁵⁸⁾

关于敦煌本《千字文注》成书的年代问题，常荇心的论文《敦煌本《千字文注》之编撰特征——兼与上野本《注千字文》比较》对此进行了讨论。该论文比较了上野本和敦煌本的注释内容，探讨了敦煌本《千字文注》的性质。

“相较于上野本，可以看出敦煌本对相似注释内容进行了改编和改写，使其更适合童蒙教育的需要。具体体现在三个方面：其一，句式结构的改变；其二，对引用内容的补充修正；其三，典故事例的详细改写。由此我们可以一窥敦煌本参考旧注的改编过程。”⁽⁵⁹⁾

关于句式的改变，论文中有如下分析：

上野本与敦煌本中一些内容较为相似的语句，敦煌本写作了唐代蒙书中常见的四字句式，以便童蒙阅读，记忆方便。如《千字文》之“遐迩一体”之句，上野本作“遐，远也。迩，近也”……敦煌本在不改变释义的情况下，将句式写作四字对偶句：“遐之言远，迩之言近”……四字一句，读起来朗朗上口，便于学习记忆。⁽⁶⁰⁾

也就是说，在上野本中，原文注释为“遐，远也。迩，近也”，而在敦煌本中改为“遐之言远，迩之言近”，敦煌本《千字文注》采用了一种适合儿童易读和易记的学习书籍手法，将文本分成每四个字一组的方式进行记录，这种方式是唐代蒙书中常见的手法之一。

关于引用内容的补充，论文中有如下分析：

“果珍李柰”句，上野本云：“燕国县道有好李，大如鹅卵，八月乃熟也。王农（豊）家有好李，恐人得其种，钻其破核而卖之也。梁州出曰木柰，天下知名，可以为脯也。”^⑦敦煌本作：“《世说》曰：‘燕国高道县王豊家好李，大如鹅[卵]。恐人得种，钻其核破而卖之。’凉州出柰，堪为脯。果中美好者李柰也。”敦煌本明确了典故出处，并对地名进行了订正。“王农”“王豊”皆为“王戎”之误。⁽⁶¹⁾

敦煌本对上野本注释的不足之处进行了错误修正和补充，表明它是上野本之后的作品。

最后对典故事例的详细改写，论文做了如下分析：

“对同一典故事例，敦煌本描述事件经过时参考多种文献，叙事更为详细生动。如“吊民伐罪，周发殷汤”句，上野本云：“夏殷之民遭此桀纣酷虐之王。周武王名发，发义兵伐殷纣之害民也。《周书》曰：‘牧野一战，前徒倒戈，血流漂杵。’纣败，衣宝玉衣投鹿台火而死。殷汤伐夏桀苛政之罪，戡于鸣条之。败桀奔南巢而死之。”叙述了武王伐纣和汤伐夏桀的经过。上野本虽注明此事出自《尚书·周书》，但并未引用原文，而是摘引个别词句来描述此事。敦煌本注云：“纣王无道，百姓困苦。周武王愍百姓之酷暴，兴盟津之上，八百诸侯不期而自主（至），咸〔曰〕：‘讨（纣）可伐也’。伊尹相汤伐桀，之（桀）走鸣条之野，亦为吊人伐其有罪之君。八百诸侯于甲子日，同志讨讨（纣），〔纣〕率其旅若林，会于牧野。纣之兵人，于（干）戈自击，血流漂杵。一着戎衣，天下定，万姓得君武王，若旱苗之蓬（逢）滋雨，悉皆苏自（息）。”这一段描述虽然也以上野本所叙述故事为基础，但更为详细，并且参考了多种文献。敦煌本“兴盟津之上，八百诸侯不期而至”句，有关地点和人数的描述，参考了《史记》的相关记载。”⁽⁶²⁾

从以上可以看出，敦煌本通过采用唐代儿童学习书籍《蒙书》中的格式、修正引用文献内容和改写典故事例等方式，表明它是唐代以后的作品。

总的来说，上野本是梁代的著作，在其中未提及九尾和妲己的内容。敦煌本是唐代的作品，同样也没有关于九尾和妲己的记载。直到宋代的《纂图附音本》才开始提及九尾和妲己。《千字文》不同注释，也从一个侧面帮助我们了解九尾和妲己是从何时开始被融合在一起的。

在考察了《狐媚记》和《纂图附音本》内容的基础上，我们可以进一步缩小九尾和妲己融合的时代范围。

根据《纂图附音本》回避了以英宗为谥号的避讳现象，可以推断该版本成书于1063年英宗即位后的年代。《狐媚记》写于1101年至1107年之间。基于这两点，可以推测在《狐媚记》问世之前的宋朝英宗1063年即位之后，有关九尾和妲己融为一体的观点就已经存在于中国了。

原本被认为诞生于满北朝梁代的《纂图附音本千字文注》实际是宋代文献，这

使得有关九尾的研究发生了根本性改变——它能够很顺畅地说明是在宋代，九尾变成了邪恶的形象，并与狐妖形象的妲己融为一体的，同时也很好地解决了由于对引用文献的年代误认，而导致的九尾形象变迁过程出现的前后矛盾。

八 结语和今后的课题

(一) 结语

根据以上分析，关于九尾变为妖狐的问题，本研究明确了以下几点：

1. 原始的九尾形象中并没有与妖狐相对应的要素，直到晚唐之前，它始终被视为一种祥瑞的动物。
2. 在经历了武韦的祸乱和安史之乱等动乱之后，与现代九尾狐和妲己相似的元素开始出现在了狐媚形象之中。
3. 到了宋代，九尾狐逐渐具备了狐媚的要素，并被普遍视为扰乱国家的存在，成为了出现在文献和诗歌中的典故。
4. 上野本《千字文注》作为与南北朝梁代李暹原注较为接近的版本，其中并没有将九尾和妲己视为同一的表述。唐代敦煌本《千字文注》也无九尾和妲己合二为一的表述。
5. 以《纂图附音增广古注千字文》为代表的“纂图附音本”等版本，出现了改字避宋英宗讳的现象，因此可以推断它是宋朝英宗1063年即位后的著作。其中出现的有关九尾和妲己融为一体的表述，说明在这个时期已经将九尾和妲己视为一体。日本汉学家大江匡房1107年书写的《狐媚记》，明确提及九尾就是妲己，也发生在宋朝年代，因此，我们可以认为将九尾和妲己视为一体的时间起源于宋朝。

这五个要点对于今后研究九尾狐非常重要。尤其是从《纂图附音增广古注千字文》和上野本《千字文注》的注释内容差异中，推断出九尾与妲己融合的时期大致在宋代。这对于理解九尾狐的历史发展和文化演变非常重要，为进一步研究九尾狐形象的变迁提供了有力的线索。

由此，《中国神话传说大事典》中的内容需要进行重要的修订，即九尾和妲己融合的年代并不是产生于南北朝梁代时期，而是宋代。这将成为九尾研究中的一个

重要节点。

(二) 今后的课题

根据以上考察，我们大致明确了九尾如何成为妖狐，并与妲己等同起来的年代与过程。存在的问题则是，九尾被视为妲己的文献记载，在中国直到元代的《全相平话》才能确认到。而出现在《千字文注》中有关九尾和妲己的描述，也只现存于流传到日本的汉文文献中，我们未能确认到同一时期中国国内有类似文献。

查找同一时期或更早期的中国国内文献的工作，有待于后续研究进行。

参考文献

- (1) 郭璞《山海经图赞译注》、岳麓书社出版、2016年。262页。
- (2) 袁珂《中国神话·伝説大事典》、大修館書店、1999年。119～120页。
中文原文出自袁珂著《中国神话传说词典》、上海辞书出版社、1985年。14～15页。如下：
“《山海经·南山经》：“青丘之山……有獸焉，其狀如狐而九尾，其音如嬰兒，能食人，食者不蠱。”《大荒东经》“有青丘之国有狐九尾”则云：“太平则出而为瑞”，由为祲祥之物。汉赵晔《吴越春秋·越王无余外传》云：“禹三十未娶，行到涂山，恐时之暮，失其度制，乃辞云：‘吾娶也，必有应矣。’乃有白狐九尾，造于禹。禹曰：‘白者吾之服也，其九尾者，王之证也。涂山之歌曰：绥绥白狐，九尾痯痯。我家嘉夷，来宾为王。成家成室，我造彼昌。天人之际，于兹则行。明矣哉！’禹因娶涂山，谓之女娇。”此即郭注所谓“为瑞”之意考汉代石刻画像及砖画中，常有九尾狐与白兔、蟾蜍、三足鸟之属并列于西王母坐旁，以示祲祥。九尾狐象征子孙繁息（见《白虎通封禅篇》），亦禹娶涂山神话之遗意“食人”之说渐隐，“为瑞之说终张”又六朝时人李暹注《千字文》“周伐殷汤”，言妲己为九尾狐，《封神演义》以妲己为九尾狐精，当即本此。”
- (3) 参见本稿记载的原文。
- (4) 吴任臣《山海经广注》、中华书局、2020年。「大荒东经」448页。引用如下：“有青丘之國、有狐九尾。”
- (5) 赵晔《吴越春秋》、江苏古籍出版社、1986年。81～82页。
- (6) 陳立《白虎通疏證》、中華書局出版、1994年。「封禪」287页，引用如下：“必九尾者也？九妃得其所，子孫繁息也。於尾者何？明後當盛也。”
- (7) 袁珂参考的《千字文》是那种版本不得而知，但在《中国神话·伝説大事典》中注释中表述的与早稻田大学图书馆藏《纂图附音增广古注千字文》17、18页相同。
- (8) 李建国《中国狐文化》、人民文学出版社、2002年。151页
- (9) 黒田彰、後藤昭雄、東野治之、三木雅博《上野本 注千字文注解》、和泉書院、1989年。
- (10) 佐野誠子《中日正史中九尾狐的出现和消失》、《文史知识》、2018年第12期。20～25页。第25页举例说明“《纂图附音增广古注千字文》中有“紂之亡國喪家皆由此女。不殺之更待何時。乃以確劍之。即變作九尾狐狸也。”，并将其作为李暹注。而被看作是《千字文注》原著的上野本中则无此记载。
- (11) 高津希和子《「狐媚記」試論—大江匡房の「狐媚」受容》、《国語国文》、京都大学文学部国語学

国文学研究室編 第82号。37～52页。第47页记述“《纂图附音增广古注千字文》中有‘紂之亡国喪家皆由此女。不殺之更待何時。乃以碓剉之。即变作九尾狐狸也。’，并将其并其作为李暹注。被看作是《千字文注》原著的上野本中则无此记载。

- (12) 周興嗣次韻、李暹注《纂图附音增广古注千字文》、書写地不明、書写者不明、書写年不明、早稻田大学圖書館藏、津田文庫。14页
- (13) 吴任臣《山海經廣注》、中華書局、2020年。原文參照本论文引用之处。《南山經》13页
正文：

“又東三百里曰青丘之山。其陽多玉、其陰多青藪。有獸焉、其狀如狐而九尾。其音如嬰兒、能食人、食者不蠱。”

注释：

“郭曰即九尾狐。”

任臣案：《孝經援神契》：“德至鳥獸，則狐九尾。”

《田俵子》曰：“殷湯為天子白狐九尾。”

《孫氏瑞應圖》曰：“王者不傾于色，則九尾狐至。”又曰“王法修明，三才得所見九尾狐至。”

《春秋運斗樞》云：“躔星得則狐九尾。”

《呂氏春秋》：“禹行塗山，有白狐九尾造于禹。”

王褒《講德論》：“昔文王應九尾狐，而東國歸。”

《春秋元命苞》云：“天命文王以九尾狐。”

《東觀漢紀》：“元和二年，九尾狐見。”

《古今注》：“章帝時，白狐九尾見信都。”

《魏略》云：“文帝欲受禪，郡國奏九尾狐見于譙，陳。”

《宋·符瑞志》：“黃初元年，九尾狐又見甄城。”

《北史》：“天平八年，光州獲九尾狐以獻。”

張協《七命》云：“苑戲九尾之禽，蓋謂狐也。”

又《王會解》“青丘狐九尾”，乃青丘國也。兩青丘皆有九尾狐，此所未審。

《海外東經》370页

正文：

青丘國在其北。其狐四足九尾。一曰在朝陽北。

注释：

郭曰：《汲郡竹書》曰：“栢杼子征于東海及王壽得一狐九尾。”即此類也。”

任臣案：《瑞應圖》：“九尾狐，六合一同則見，文王時東方歸之。”

《吳越春秋》云：“禹行塗山，乃有白狐九尾造於禹。塗山人歌曰：綏綏白狐九尾龐龐。”成王時青邱貢九尾狐，參見《逸周書》。

《圖贊》曰：“青邱奇獸，九尾之狐。有道翔見，出則銜書。作瑞周文，以標靈符。”

《大荒東經》448页

正文：

“有青丘之國，有狐九尾。”

注释：

郭曰：“太平則出而為瑞。”

另外，被用于注释的各类文献汇总如下。

《孝經援神契》《宋本艺文类聚》 歐陽詢 撰 上海古籍出版社 2013年2533页。

《田侯子》《稽瑞》 劉廣 撰 藝文印書館 1968年 15頁。

《春秋運斗樞》《宋本文艺术类聚》2534頁。

《吕氏春秋》《宋本文艺术类聚》2534頁。

《講德論》《宋書》沈約撰、中華書局、1974年。卷28、志第18、符瑞中、803頁中有“九尾狐、文王得之，東夷歸焉。”的记述。原文在《中國叢書廣錄》(陽海清編撰、湖北新民主出版社、1999年)中未能确认。属于佚文。

《春秋元命苞》《緯書集成》安居香山 中村璋八 著 漢魏文化研究会 1959年 卷6 第31頁。

《東觀漢紀》《宋本文艺术类聚》2534頁。

《古今注》《宋本文艺术类聚》2534頁。

《魏略》《宋本文艺术类聚》2534頁。

《宋·符瑞志》《宋書》、沈約撰、中華書局、1974年。卷28、志第18、符瑞中、803頁。

《北史》李延壽撰、中華書局、1974年。卷7、齊本紀第7、245頁“五月辛亥、帝如鄴。光州獲九尾狐以獻。”。

《七命》《漢魏六朝百三家集》張溥、新興書局、1976年。「張景陽集」、1667頁。

《王會解》《逸周書》萍一嚴輯選、藝文印書館、1968年。21頁。

《汲郡竹書》《竹書紀年》萍一嚴輯選、藝文印書館、1968年。8頁。

《瑞應圖》《宋本文艺术类聚》。2533頁“九尾狐六合一同則見文王時東方歸之…王者不傾于色則九尾狐至”、《稽瑞》16頁“先法修明三才得所見九尾狐至。”。

《吳越春秋》趙曄著、江蘇古籍出版社、1986年。81～82頁。

(14) 张程《九尾狐从祥瑞到妖异转变的思想内涵》、《湖北社会科学》、2017年第6期。126頁。

(15) 李建国《中国狐文化》、人民文学出版社、2002年。40頁。

(16) 同(15)。

(17) 《宋本文艺术类聚》卷98、「祥瑞」2503頁。原文出现在《白虎通疏證》「封禪」第287頁。

(18) 瞿昙悉达《開元占經》、九州出版社、2012年。卷116「獸占」、1103頁。

(19) 《宋本文艺术类聚》卷95、「狐」2445頁。原文同(6)。

(20) 姜生《狐精妲己图与汉墓酆都六天宫考》、《復旦學報》(社会科学版)、2018年第4期。90頁。

(21) 同(13)。

(22) 莊智翔《九尾狐形象轉變之探討》、《東華中國文學研究》、2012年第11期。28頁。

(23) 同(13)。

(24) 《稽瑞》16頁。

(25) 李昉《太平廣記》、中華書局、1961年(2019年重印)卷第447。「狐一」「瑞應」3652頁。在《中國叢書廣錄》等中确认并无《瑞應編》。应为佚文。

(26) 李昉 中華書局、1961年(2019年重印)卷第454。「狐八」3709頁。原文在《酉陽雜俎》(段成式撰、中華書局出版、1981年、卷15、「諸臯記下」、144頁)亦有记载。

(27) 萍一嚴《焦氏易林》、藝文印書館、1968年、2卷、17頁。出自「觀之」中「蠱」。

(28) 同(27)。3卷、70頁。出自「離之」中「頤」。

(29) 同(27)。3卷、88頁。出自「困之」中「兌」。

(30) 同(25)。「狐一」中「說狐」。

(31) 瞿昙悉达《開元占經》、九州出版社、2012年。卷116「獸占」中作为《抱朴子》的佚文收录有「狼入國繞軍」。

- (32) 同(25)。「狐一」中「說狐」、3652页。将《玄中記》《說郛三種》陶宗儀 等編 上海古籍出版社 1988年版作为出典,未见所述之处。应为佚文。
- (33) 干宝、《搜神記》、上海古籍出版社、1998年。卷12、119页。
- (34) 同(33)。卷18、179页。《名山記》记录于《中國叢書廣錄》的《文獻彙編》中,但因未能入手原本,所以未经确认。
- (35) 《太平廣記》中还可可见其他例子,虽稍有差异,但均为狐变人的记录。如下。
「狐四」 「張例」 3683页
“唐始豐令張例,疾患魅,時有發動,家人不能制也…其子密持鐵杵,候例疾發,即自後撞之,墜一老牝狐。”
「狐五」 「王璿」 3689页
“唐宋州刺史王璿,少時儀貌甚美,為牝狐所媚。…後璿職高,狐乃不至。”
「狐八」 「張立本」 3709、3710页
“草場官張立本有一女,為妖物所魅。…宅後有竹叢,與高錯侍郎墓近,其中有野狐窟穴,因被其魅。”
- (36) 王沈等《魏書》、中華書局出版、1992年。卷112上、靈徵志上、「毛蟲之孽」、2923页。
- (37) 魏徵 等《隋書》、中華書局出版、1992年。卷22、志第17、五行上、「毛蟲之孽」、710页。
- (38) 同(37)、志第18、五行下、「射妖」、738页。
- (39) 李百藥《北齊書》、中華書局出版。卷8、帝紀第8、「後主」、106页。
- (40) 謝思煒《白居易詩集校注》、中華書局出版、2006年。卷第2、諷諭2、243页以及《白氏文集一》、新積漢文大系第97卷、2017年。500、501页。
- (41) 潘蕾《中国狐文化の受容から見る日本人の女性観》、《お茶の水女子大学比較日文学教育研究センター研究年報》第11号、2015年。169页。
- (42) 《白氏文集一》、参照解说。
- (43) 朱易安、傅璇琮《全宋筆記》、大象出版社、2003年。第一編、五、95页。
- (44) 徐建華《全宋詩》、北京大學出版社、1997年。第31冊、19617、19618页。
- (45) 錢仲聯《劍南詩稿校注》、上海古籍出版社、1985年。279、280页。
- (46) 同(45)。注释原文参照《宋史》(脱脱 等撰、中華書局出版、1985年。本紀第22、“九月辛巳,大饗明堂。壬辰,金人以擒遼主遣李孝和等、來告慶。…有狐升御榻而坐。”),从中可见将金人视为狐。
- (47) 姜生《狐精妲己图与汉墓鄠都六天宮考》、《復旦學報》(社会科学版)、2018年第4期。86~90页。
- (48) 醉月仙人《中国近代小説体系》《狐狸縁全传》、江西人民出版社。第14回“群狐大闹撕神像 老祖令召吕真人”、94页。
- (49) 黄暉《論衡校釋》、中華書局出版、1990年。卷2、無形編、66页。
- (50) 山岸德平 竹内理三 家永三郎 大曾根章介 日本思想体系8《古代政治社會思想》、岩波書店、1979年。166、167页。
- (51) 高津 希和子《「狐媚記」試論:大江匡房の「狐媚」受容》、《國語国文》、京都大学文学部国語学国文学研究室編、82、2013年、中央図書出版社。37、38页。
- (52) 同(12)。
- (53) 同(12)。17、18页。
- (54) 同(9)。183、184页。

- (55) 東野治之《正倉院文書と木簡の研究》、塙書房、1977年。「《論語》《千字文》と藤原宮木簡」、138～141、146頁。《大公家教》中「禍因惡積」、「尺璧非玉」参见(《纂图附音增広古注千字文》41、42頁)、《唐書》中「慎終宣令」、「弁軫疑量」参见(《纂图附音增広古注千字文》51～52、67頁)。
- (56) 同(9)。192、193頁。
- (57) 同(9)。68、69頁。
- (58) 同(9)。斯坦因本(s五四七一)174頁。
- (59) 常苳心“敦煌本《千字文注》之编撰特征”、《敦煌学辑刊》、2022年第1期。35、36頁。
- (60) 同(59)。36頁。
- (61) 同(59)。《世说》引自張涌泉主編《敦煌經部文獻合集》、中華書局出版、2008年。3957頁。
- (62) 同(59)。37頁。《史記》可参见《史記會注考證》司馬遷撰、上海古籍出版社、上海世紀出版、2015年。「殷本紀」、142頁、「周本紀」、164頁。

数据库及网站

- 一 《中國哲學書電子化計劃》 <https://ctext.org/zh>
- 二 《中国知网》(CNKI) <https://www.cnki.net/>